إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوي رحمه الله

حققه وعلق عليه

محمد تقي عثماني

استاذ الحديث بدار العلوم كراتشي

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء الأول

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايست، كراتشي ٥، باكستان

سنة الطباعة : .... ١٤١٨ هـ

الصف والطبع والإخراج : .... بإدارة القرآن كراتشي

اعتنى بإخراجه الفني وتصميمه على الكمبيوتر .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم أشرف نور

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D/ ٤٣٧ گارڈن ايست كراتشي ٥ - باكستان

الهاتف : ٧٢١٦٤٨٨ فاكس : ٠٠٩٢٢١-٧٢٢٣٦٨٨

E. Mail: quran@biruni.erum.com.pk

ويطلب أيضا من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة - السعودية

مكتبة الإيمان .... السمانية، المدينة المنورة - السعودية

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إدارة إسلاميات .... انار كلي لاهور - باكستان

بسم الله الرحمن الرحيم

تقريظ

بقلم العلامة المحقق البحاثة النقاد الشيخ عبد الفتاح أبى غدة حفظه الله تعالى

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد، فمن أهم ما خدمت به السنة المطهرة: شرح أحاديث الأحكام، واستخراج ما فيها من فقه وتعليم، وأمر ونهى، وحلال وحرام... وقد تبارت همم المحدثين الفقهاء من كل عصر ومصر، فى جمع تلك الأحاديث فى صعيد واحد، لتكون مرجعا سهلا قريب المنال لكل متفقه ومستفيد.

ومن أفضل بل أفضل ما ألف فيها فى هذا القرن الرابع عشر، وأوسعه جمعا- من وجهة نظر السادة الحنفية-: كتاب "إعلاء السنن"، تأليف شيخنا العلامة المحدث الفقيه الأصولى البارع المتتبع الشيخ ظفر أحمد العثمانى التهانوى -رحمه الله تعالى- الذى بدئ بطبعه فى الهند بالطباعة الحجرية سنة ١٣٤١ وما بعدها، وتم طبع أكثره هناك، ثم استكملت طباعته فى كراتشى من باكستان، فظهر فى عشرين مجلدا، ومنها مجلدان جعلا مقدمتين للكتاب، إحداهما مقدمة حديثية[١]، والأخرى أصولية فقهية، نظرا لما

(١) وطبعت هذه المقدمة الحديثية النافعة الجامعة المسماة: "إنهاء السكن إلى من يطالع إعلاء السنن" فى الهند سنة ١٣٤٥ بالطباعة الحجرية، ثم طبعت فى كراتشى من باكستان سنة ١٣٨٣ بالطباعة الحديثة ثم قد أنعم الله على- وله الفضل والمنة- بخدمة هذه المقدمة الحديثية الفذة، وتحقيقها والتعليق عليها وطبعها ونشرها باسم "قواعد فى =

انطوى عليه الكتاب من الأحاديث الشريفة فى المتن، والأحكام الفقهية، المستخرجة منها فى الشرح، فكان الكتاب بهذا الاستيفاء والعناية فى ذروة ما ألف فى موضوعه

وكان سبب تأليف هذا الكتاب النافع العظيم، ما حدث من حوالى منتصف هذا القرن إذ قامت فى بعض بلاد الهند- قبل انقسام باكستان منها- نغمة من بعض الناس المسمين أنفسهم "أهل الحديث"! زعموا فيها أن مذهب السادة الحنفية- الذى هو مذهب جمهور المسلمين فى تلك البلاد الواسعة العريضة- يخالف الأحاديث النبوية فى كثير من مسائله، كما زعموا أيضا أن السادة الحنفية يقدمون القياس على الحديث الشريف، وكما أنكروا أيضا تقليد الأئمة الأربعة المتبوعين -رضى الله عنهم- وأطالوا لسانهم فى جنب فقه الحنفية، وجنب فقيه الملة الإمام أبى حنيفة بوجه أخص.

فتصدى لرد هذه المزاعم الزائفة فحول العلماء فى تلك الديار الهندية، وأبطلوا هذه الدعاوى، بالتآليف الحديثية الكثيرة المحققة، وبينوا فيها استناد السادة الحنفية فى فقههم ومذهبهم إلى الأحاديث الشريفة، وأنهم يقدمون الحديث الشريف حتى الحديث الضعيف- على القياس، وأن القياس بشروطه: من الأدلة التى يجب العمل بها، وأن الحنفية لا ينقصون استدلالا بالسنة وتمسكا بها من غيرهم من الأئمة، إن لم يكونوا أقوى من سواهم تمسكا بالحديث والأثر.

بل إن شيخنا مؤلف "إعلاء السنن" -رحمه الله تعالى- وزاد فى حسناته، قرر فى مقدمته الحديثية: "قواعد فى علوم الحديث" ص ٢٨٩ أن الحنفية يقدمون أقوال الصحابة على القياس- زيادة اتباع منهم للأثر- فضلا عن الأحاديث النبوية الشريفة.

وبهذا الكتاب النادر الجامع الفريد "إعلاء السنن" وما قاربه من المؤلفات الحديثية، التى نهض بها علماء الهند وباكستان، فى تلك الديار التى تضطلع الآن من بين أمصار المسلمين بأعباء علوم السنة وخدمتهاونشرها: ذهب ذلك الإدعاء الزائف على الحنفية أدراج الرياح، وأسكت كل راغ متعاظم، أو والغ متعالم، وبدا لكل ذى عينين أن

= علوم الحديث"، وتم طبعها فى بيروت سنة ١٣٩٢ فى ٥٥٠ صفحة، وجاءت بفضل الله تعالى وتوفيقه تحفة علمية رائعة المنظر والمخبر، ولقيت أطيب القبول والاستحسان من كبار أولى العلم والعارفين بهذا الفن، والحمد لله رب العالمين.

الحنفية من أعظم الناس تمسكا بالحديث والأثر، إلى جانب أنهم أهل رأى ونظر.

وقد استوفى العلامة التهانوى - أجزل الله ثوابه وأجره، ورفع لديه مقامه وذكره - فى كتابه "إعلاء السنن"، أدلة أبواب الفقه كلها من باب الطهارة إلى ختام الأبواب الفقهية، بجهد بارع، وصناعة حديثية فقهية دقيقة، لفتت الأنظار إلى هذا الكتاب، حتى تخاطفته أيدى العلماء من حين صدوره وأصبح الحصول على نسخة منه من الأمانى الكبار فى نفوس العلماء الذين عرفوا هذا الكتاب عن كتب أو سمعوا عنه.

وحسبك شاهدا على عظيم موقع هذا الكتاب: أن ترى مثل شيخنا الإمام الكوثرى -رحمه الله تعالى- يثنى عليه أطيب الثناء، ويطريه أصدق الإطراء، فى كتابه "مقالات الكوثرى" ص ٧٥، فى مقالته التى تحدث فيها عن تناوب الأقطار فى الاضطلاع بأعباء علوم السنة، فبعد أن أشار إلى جهود علماء الهند وباكستان، ومآثرهم فى خدمة السنة المطهرة فى القرون الأخيرة، ونهوضهم بأعباء علوم السنة من القرن العاشر حتى الآن، قال:

"ولبعض علمائهم أيضا مؤلفات خاصة فى أحاديث الأحكام، على طراز بديع مبتكر، وهو استقصاء الأحكام من مصادرها، وحشدها فى صعيد واحد فى الأبواب، والكلام على كل حديث منها جرحاً وتعديلا وتقوية وتوهينا".

وبعد أن أشاد الإمام الكوثرى فى مدح كتاب "آثار السنن" المؤلف لمثل هذه الغاية للعلامة المحدث الفقيه الضليع الناقد الشيخ محمد بن على الشهير بظهير أحسن النيموى -رحمه الله تعالى- قال ما ملخصه:

"وكذلك عنى بهذا الأمر العلامة الأوحد، والحبر المفرد، شيخ المشايخ فى البلاد الهندية، المحدث الكبير والجهبذ الناقد، مولانا حكيم الأمة محمد أشرف على التهانوى صاحب المؤلفات البالغ عددها نحو خمس مائة مؤلف ما بين صغير وكبير، - بل قد زادت مؤلفاته على ألف عند وفاته - فألف كتاب "جامع الآثار" فى هذا الباب. ويغنى عن وصف هذا الكتاب ذكر اسم مؤلفه العظيم، وهو مطبوع بالهند، إلا أن الظفر به أصبح بمكان من الصعوبة، حيث نفدت نسخه المطبوعة، لكثرة الراغبين فى اقتناء

مؤلفات هذا العالم الرباني، وهو بركة البلاد الهندية، وله منزلة سامية عند علماء الهند حتى لقبوه: حكيم الأمة.

وهذا العالم الجليل قد أشار على تلميذه وابن أخته، المتخرج فى علوم الحديث لديه، المحدث الناقد، والفقيه البارع، مولانا ظفر أحمد التهانوى - زادت مآثره - . أن يستوفى أدلة أبواب الفقه، بجمع أحاديث الأحكام فى الأبواب من مصادر صعبة المنال، مع الكلام على كل حديث فى ذيل كل صفحة، بما تقضى به صناعة الحديث، من تقوية وتوهين، وأخذ ورد على اختلاف المذاهب. فاشتغل هذا العالم الغيور بهذه المهمة الشاقة نحو عشرين سنة اشتغالا لا مزيد عليه، حتى أتم مهمته بغاية من الإجادة بتوفيق الله سبحانه.

والحق يقال: إنى دهشت من هذا الجمع وهذا الاستقصاء، ومن هذا الاستيفاء البالغ فى الكلام على كل حديث بما تقضى به الصناعة متنا وسندا، من غير أن يبدو عليه آثار التكلف فى تأييد مذهبه، بل الإنصاف رائده عند الكلام على آراء أهل المذاهب، فاغتبطت به غاية الاغتباط، وهكذا تكون همم الرجال وجد الأبطال. فيا ليت بعض أصحاب المطابع الكبيرة بمصر، سعى فى جلب الكتاب المذكور من مؤلفه، وطبعه بالحروف الجميلة المصرية، ولو فعل ذلك أحدهم لخدم العلم خدمة مشكورة، وملأ فراغا فى هذا الباب" انتهى كلام شيخنا الإمام الكوثرى رحمه الله.

ولقد من الله تعالى بتحقيق هذه الأمنية الغالية الكريمة، وطبع هذا الكتاب الحديثى الفقهى العجاب، فى مدينة كراتشى من باكستان، متوجا بخدمة علمية ممتازة، من العلامة المحقق المحدث الفقيه الأريب الأديب فضيلة الشيخ محمد تقى العثمانى، نجل سماحة شيخنا المفتى الأكبر مولانا محمد شفيع مد ظله العالى فى عافية وسرور.

فقام ذاك النجل الوارث الألمعى بتحقيق هذا الكتاب والتعليق عليه، بما يستكمل غاياته ومقاصده، ويتم فرائده وفوائده، فى ذوق علمى رفيع، وتنسيق فنى طباعى بديع، مع أبهى حلة من جمال الطباعة الحديثة الراقية فجاء المجلد الأول منه تحفة

علمية رائعة. تتجلى فيها خدمات المحقق اللوذعى تفاحة باكستان[1] فاستحق بهذا الصنيع العلمى الرائع: شكر طلبة العلم والعلماء.

والله المسئول أن يتم على يديه إخراج هذا الكتاب الموسوعى النافع الكبير، ليكون ثقلا كبيرا فى زاخر حسناته إن شاء الله، وجزاه الله عن العلم وأهله خير الجزاء، وجزى بالخير أيضا ناشره وطابعه وكل من أعان على إخراجه فى هذه الحلة القشيبة والجمال المطبوع. والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات.

وكتبه الفقير إليه تعالى

عبد الفتاح أبو غدة

الرياض - كلية الشريعة ٣-٢-١٣٩٦

(١) هذا لقب لقبت به محقق هذا الكتاب حفظه الله تعالى ورعاه، وهو فى مقتبل الشباب من نحو خمسة عشر عاما، فى رحلتى الأولى لباكستان عام ١٣٨٢، وقد رأيت فيه النبوغ المتوثب، والذهن الوقاد، والعلم الغزير، والألمعية الفياضة، مع الروح الشفافة العالية والفصاحة العربية النادرة فى خطبه وارتجالاته. زاده الله من فضله وتوفيقه، ونفع به العباد والبلاد، وأكرمنى بصالح دعواته.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه أجمعين، وعلى كل من حذا حذوهم إلى يوم الدين.

وبعد: فإنى لا أجد فى هذه اللحظة السعيدة البهيجة لفظا ولا عبارة ولا أسلوبا يعبر عما فى خاطرى من عواطف السرور والشكر لله تبارك وتعالى على ما وفقنى لإخراج هذا الكتاب وتقديمه إلى القارئين فى هذه الحلة البهية واللباس الفاخر من الكتابة والطبع. وما كان لمثلى أن يطمع فى مثل هذه السعادة العظيمة، ولكنه خالص فضل من الله تعالى ومحض إحسان منه على عبد ضعيف كليل لا يقدر على الشكر كما هو حقه، وليس له إلا أن يستعير كلمات رسوله الكريم ﷺ: لا أحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك.

وأود قبل الحديث عن الكتاب أن أتحف القارئ الكريم بترجمة موجزة للإمام الجهبذ الداعية الكبير حكيم الأمة الشيخ أشرف على بن عبد الحق التهانوى، رحمه الله تعالى رحمة واسعة، فإنه أول من قام بهذا المشروع العلمى العظيم، وخطط له المنهاج، ودعا له العلماء، وأنار لهم السبيل، وصار معهم طوال العمل قائدا يقودهم وهاديا يهديهم، ينظر فى كل حرف مما كتبوا فيمدهم بإفاداته، ويفيض عليهم من معارفه.

ترجمة

حكيم الأمة الإمام الشيخ أشرف على التهانوى

كان رحمه الله من العلماء العباقرة الأفذاذ والدعاة البررة المخلصين الذين أناروا فى الهند مصابيح التجديد باهرة الشعلة ساطعة النور، وأخلصوا حياتهم لإعلاء كلمة الله وإحياء علوم الدين، مرابطين على ثغور الإسلام، مثابرين فى الدعوة إليه، ومصابرين على ما يصيبهم فى هذا السبيل.

ولد رحمه الله صباح الخامس من ربيع الثانى سنة ١٢٨٠ من الهجرة النبوية على صاحبها السلام، فى أسرة كريمة يبلغ نسبها إلى أمير المؤمنين سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وأرضاه، بقرية "تهانه بهون" التابعة لمدينة "مظفر نيرر"، وهى تعتبر من القرى التى عرفت فى البلاد الهندية برجالها المبرزين، وعلماءها المهرة، وأولياءها الكبار، مثل العلامة المحقق الشيخ محمد أعلى التهانوى صاحب "كشاف إصطلاحات الفنون" - تلك الموسوعة العلمية الكبيرة التى حازت ثناء أهل العلم وثقة أهل المعرفة فى مشارق الأرض ومغاربها - ومثل العلامة الشيخ محمد التهانوى، والحافظ محمد ضامن الشهيد، والعارف المحقق الحاج إمداد الله المهاجر المكى، الذين لقبوا فى أنحاء هذه البلاد بالأقطاب الثلاثة، رحمهم الله تعالى رحمة واسعة.

ولد حكيم الأمة رحمه الله فى هذه القرية العامرة بالعلم والدين، والورع والتقى، وترعرع فى بيئة دينية خالصة، وحفظ فيها القرآن وتعلم مبادئ الفارسية والعربية وعلوم الدين على أيدى أساتذة مهرة، وكان منذ نعومة أظفاره مكبا على العلم والعلماء، ميالا إلى الطاعات، بعيدا عن اللهو، وكان من رقة طبعه منذ ميعة صباه أنه لم يكن يتحمل النظر إلى بطن أحد وهو عريان، وكان إذا فاجأه صبى من الصبيان ببطنه المكشوف غلبه القىء، فكان الصبيان يعاكسونه ويكشفون أمامه عن بطونهم ليقىء، فكان رحمه الله ربما يتعب من القىء مرة بعد أخرى، وكانت هذه الرقة فى طبعه سببا تكوينيا من الله تعالى، جعلته لا يميل إلى مخالطة عامة الصبيان فأصبح بعيدا عن لهوهم وعبثهم.

وقد تعود رحمه الله صلاة الليل وهو ابن اثنتى عشرة سنة، وكانت زوجة عمه ربما تستيقظ فى منتصف الليل وتراه يصلى، فتحاول إشفاقا عليه أن يقلل منها، ولكنه لتأصلها فى نفسه لا يهتم بهذا، ويستمر فى صلاته.

وهكذا صار يتعلم فى وطنه مبادئ العلوم الدينية، حتى إذا بلغ الخامس عشر من عمره رحل إلى "دار العلوم ديوبند" وكانت - ولا تزال - أكبر مركز للعلوم الدينية فى الهند، وجامعة علمية مكتشة بأولى العلم والفضل والمعرفة والتقوى، ومنهلا عذبا من مناهل العلم والدين، قد صدر منه ألوف من الزجال بعلم غزير، وخبرة واسعة، ونظر عميق، وعمل صالح، وتصلب دينى، ومذاق سليم فى الدعوة إلى الله والجهاد فى سبيله.

فدخل - رحمه الله - هذه الدار المباركة وتلقى جميع العلوم العربية والأدبية، والعقلية والنقلية، لدى أساتذة قد جددوا ذكريات القدماء فى سعة إطلاعهم وجودة إتقانهم، مثل الإمام المجاهد الكبير الشيخ محمود الحسن الديوبندى، الذى لقب بـ "شيخ الهند" لمكانته الرفيعة فى العلم والتقوى، ولجهوده البنّاءة المتواصلة فى سبيل تحرير الهند من أيدى الاستعمار الإنكليزى الغاشم، ومثل مولانا العارف المحقق الشيخ محمد يعقوب النانوتوى، الذى عرف ببراعته فى جميع العلوم والفنون، واشتغاله بالذكر والطاعات، ومثل الإمام الفيلسوف مولانا الشيخ محمد قاسم النانوتوى مؤسس دار العلوم بديوبند، الذى طار صيته فى دقة نظره وعمق فكره ومؤلفاته البديعة فى علم الكلام والعقائد والفقه والحديث، ومثل مولانا الشيخ سيد أحمد الدهلوى، الذى بلغ فى العلوم العقلية الذروة، وكان قد نبغ فى العلوم الرياضية بمجرد المطالعة من غير أن يدرسها عند أستاذ.

وبالجملة، فقد عاش حكيم الأمة التهانوى رحمه الله فى دار العلوم بين هؤلاء الأساتذة وأمثالهم رحمهم الله، واستفاد من علومهم وخدمتهم وصحبتهم، ولم يكن له طول دراسته أى شغل غير دراسة كتبه وخدمة أساتذته ومشايخه، وكان له فى ديوبند عدة أقارب، كثيرا ما يوجهون إليه الدعوة لتناول الطعام عندهم، ولكنه كان يعتذر إليهم بأنه لم يدخل هذه البلدة إلا للتعلم والدراسة، فلم يذهب إليهم مدة خمس سنوات إلى أن فرغ من دراسته.

وكانت النصارى والهنود زمن دراسته بديوبند قد نشروا بعثاتهم التبشيرية فى

جميع أنحاء الهند، وكانوا يهددون المسلمين ويدعونهم إلى المناظرة والبحث فكان - رحمه الله - إذا وجد فرصة ذهب إليهم وناظرهم وغلب عليهم ببالغ حججه وناصع بيانه، حتى اشتهر فيما بين الطلبة والعامة بقوة المناظرة وملكة الخطابة. ولكن كان هذا كله زمن دراسته بديوبند، وأما بعد كونه شيخا محنكا فكان رحمه الله أبعد الناس عن المناظرة والجدل، لما كان يرى أن أمثال هذه المناظرات والبحوث يعوزها الإخلاص والصدق، وقلما تجدى فى جلب الناس إلى الهداية والرشاد.

وهكذا تعلم رحمه الله فى دار العلوم بديوبند، حتى فرغ من دراسته سنة ١٣٠٠ هـ، وكان من تواضعه أنه لما عزم أهل المدرسة على عقد حفلة كبيرة لتوزيع الشهادات والعمائم[١] على المتخرجين، فزع الشيخ رحمه الله وذهب مع بعض رفاقه إلى أستاذه مولانا الشيخ محمد يعقوب النانوتوى رحمه الله - وكان رئيس المدرسين يومئذ - وقال: "إننا قد سمعنا أن المدرسة ستمنحنا شهادة الفراغ من العلوم، وتضع على رؤوسنا العمائم، ولكن الحقيقة أننا لا نستحق هذه الشهادة وهذا الإكرام، ونخشى أن يكون ذلك سببا لسوء الظن بالمدرسة بأنها تخرج أمثالنا من الذين لا علم عندهم".

ولكن أجاب الشيخ النانوتوى: "إنما تزعمون ذلك لأنكم فيما بين أحضان الأساتذة، فلا ترون علمكم شيئا أمام هؤلاء، وأشهد أنكم كما خرجتم من هذه المدرسة، عرف قدركم إن شاء الله، وكنتم أنتم المبرزين فى ميدان العلم لا يشق لكم غبار".

وصدق قوله رحمه الله حتى صار حكيم الأمة التهانوى قدس سره أكبر مرجع للعلماء والعامة، وأعظم مركز للعلم والدين، وقد شهد العلماء فى ذلك الوقت بأنه وحيد عصره فى العلم والتقوى، لا يجارى فيه ولا يبارى.

تدريسه:

كان فى "كانبور" مدرسة شهيرة تسمى "الفيض العام" يدرس فيها مولانا الشيخ

(١) قد جرت عادة المشايخ فى الديار الهندية منذ زمان أنهم يضعون العمامة على رأس تلميذهم حينما يفرغ من دراسته لتكون علامة على علمه وسيرته المرضية.

أحمد حسن الأمروهوى، وكان أستاذا متفوقا طار صوته فى جميع العلوم ولا سيما فى العلوم العقلية، وقد واجهه بعض ما يكره من قبل أصحاب المدرسة، فاستقال عن التدريس فيها وأسس مدرسة أخرى.

فطلب أصحاب مدرسة "الفيض العام" من علماء ديوبند أن يبعثوا إليهم أستاذا، وكان الشيخ التهانوى قد تخرج من دار العلوم فى تلك السنة، فاختاره أساتذته لإجابة دعوتهم، فتحول رحمه الله إلى كانبور فى شهر صفر سنة ١٣٠٠ هـ، وهكذا صار بداية خروجه لإفادة الناس فى مطلع القرن الرابع عشر، ومن هنا اعتبره بعض العلماء مجدد هذا القرن فى الديار الهندية.

وبالجملة، فقد اشتغل رحمه الله فى كانبور بالتدريس والدعوة والإرشاد والتأليف، وسرعان ما اشتهر فيما بين الطلبة بغزير علمه وحسن تدريسه وقوة خطابه، على رغم أنه تولى منصب شيخ محنك وهو فى ريعان شبابه. ثم أسس فى "كانبور" مدرسة أخرى باسم "جامع العلوم" وهى باقية بفضل الله تعالى حتى اليوم، فتتلمذ على يديه خلق كثير، ومن أجل تلاميذه مولانا الشيخ محمد إسحاق البر دوانى، الذى كان يحفظ صحيح البخارى كله عن ظهر قلبه، ومولانا الحكيم محمد مصطفى البجنورى صاحب التصانيف النافعة باللغة الأردية، ومولانا الشيخ ظفر أحمد العثمانى، الذى يكفى "إعلاء السنن" شاهدا على غزارة علمه وواسع خبرته.

رجوعه إلى موطنه

وبالجملة، فقد مكث الشيخ التهانوى رحمه الله فى كانبور مدة أربع عشرة سنة يفيد الناس بدروسه ومواعظه وتصانيفه، ثم حببت إليه الخلوة، فاستقال عن مدرسة كانبور فى شهر صفر سنة ١٣١٥ هـ وخلف فيها تلميذه مولانا الشيخ محمد إسحاق البردوانى، ورجع إلى موطنه "تهانه بهون" ولزم زاوية شيخه المسماة بالخانقاه الإمدادى، لأن شيخه الحاج إمداد الله المهاجر إلى مكة: كان قد أوصاه بذلك، ثم لم يزل مقيما بهذه الزاوية إلى أن توفاه الله تعالى فى سنة ١٣٦٢ هـ، وفى هذه الزاوية أظهر الله على يديه تلك الأعمال الدينية العظام التى تعجز عنها الجمعيات الكبيرة والمجالس العالمية.

وأنه ليصعب أن نذكر جميع هذه الأعمال أو أكثرها فى هذه الترجمة الموجزة، ولكننا نلم بشيء منها والله الموفق.

مؤلفاته:

كان حكيم الأمة الشيخ التهانوى رحمه الله أكثر الناس تأليفا فى عصره، ولا يوجد فى هذا القرن من يجاريه أو يدانيه فى كثرة المؤلفات، فإنه قد ترك خلفه نحو ألف كتاب مطبوع ما بين صغير وكبير. وليس موضوع دينى يحتاج إليه المسلمون فى هذا العصر إلا وله فيه كتاب أو رسالة أو موعظة مطبوعة. ولسنا نستطيع أن نستوعب ذكر جميعها فى هذه العجالة الموجزة، ولكن إليكم ذكر البعض الأهم منها :-

فأما فى التفسير فله تفسير بديع باللغة الأردية باسم "بيان القرآن" فى أربع مجلدات صخيمة على القطع الكبير. يحوى مباحث علمية هامة من التفسير والنحو والبلاغة والفقه والكلام والتصوف. وإنما يعرف قدر هذا الكتاب إذا رجع إليه الرجل بعد مطالعة المطولات من كتب التفسير، فإنه يجمع لبها ومغزاها بعبارة موجزة علمية جامعة.

وكان يود أن يؤلف "أحكام القرآن" باللغة العربية بنفسه، ليجمع فيه المسائل الفقهية والكلامية المستنبطة من القرآن الكريم، ولا سيما المسائل التى حدثت فى هذه العصور الأخيرة وليس لها ذكر فى كتب المتقدمين، ولكنه كان فى آخر عمره حين تعذر عليه التأليف بنفسه، ففوض تأليفه إلى أربعة من العلماء: فضيلة والدى مولانا الشيخ المفتى محمد شفيع، وفضيلة مولانا المفتى جميل أحمد، حفظهما الله. ومولانا الشيخ ظفر أحمد العثمانى صاحب إعلاء السنن ومولانا المحدث الشيخ محمد إدريس الكاندهلوى صاحب "التعليق الصبيح على مشكاة المصابيح" رحمهما الله تعالى.

فألف مولانا الشيخ العثمانى منه جزئين، وفضيلة والدى الشيخ المفتى محمد شفيع جزئين. ومولانا الشيخ الكاندهلوى جزأ، وطبعت هذه الأجزاء بكراتشى طبعا

حجريا والباقى لم يطبع بعد، وفقنا الله تعالى لإخراج هذا الكتاب[١] على وجه يرضى القارئين.

وللشيخ أيضا رسالة "التقصير فى التفسير" انتقد فيها بعض التفاسير العصرية، وشرح فيها قواعد نفيسة من أصول التفسير مما يغفل عنها كثير من الناس فى عصرنا، وله ثلاث وعشرون رسالة غيرها فى التفسير وعلوم القرآن.

وأما فى الحديث فقد صنف بنفسه "جامع الآثار" و"تابع الآثار" واهتم بتأليف "إعلاء السنن" وسيأتى ذكر هذه الكتب مستقلا إن شاء الله.

وأما فى الفقه فله "إمداد الفتاوى" فى ست مجلدات ضخمة باللغة الأردية، وهى مجموعة لفتاواه التى كتبها بنفسه، وكان رحمه الله أكبر مرجع للفتيا فى الهند، يرجع إليه المستفتون من مشارق الأرض ومغاربها ويكتب إليه العلماء الأفاضل فى مسائل عويصة أشكل عليهم أمرها فيجيبهم الشيخ ويحل مشكلات المسائل وغامضها بكل تحقيق وتدقيق، بما يثلج صدورهم ويشفى غلتهم. وإن "إمداد الفتاوى" شاهد عدل لعمق نظره فى الفقه. وفيها مباحث فقهية نفيسة وشرح لمعظم المسائل التى جدثت فى العصور الأخيرة، ويعتبر هذا الكتاب الآن أكبر مأخذ للمفتين فى باكستان والهند وبنغلا ديش.

وله أيضا كتاب "بهشتى زيور" (حلىّ أهل الجنة) وهو فى سبعمائة صفحة تقريبا فى القطع الكبير. قد جمع فيه مسائل جميع أبواب الفقه والعقائد والتصوف، وصنفه فى الأصل لتعليم النساء، فجمع فيه علاوة على المسائل الدينية جميع ما تحتاج إليه النساء فى حياتهن الأسرية، وساعده فى تأليف هذا الكتاب جماعة من العلماء.

وهذا الكتاب. وإن كان قد قصد به إفادة النساء فقد انتفع به الرجال كثيرا، ولم يجد العلماء عنه غنى، وترجم إلى عدة لغات محلية.

وله أيضا "تحذير الإخوان عن الربا فى الهندوستان" و"رافع الضنك عن منافع البنك" فى تحقيق مسألة الربا و"الاقتصاد فى التقليد والإجتهاد" و"الحيلة الناجزة للحيلة

---

(١) وقد تشرفت إدارة القرآن بفضل الله سبحانه وتعالى بطبع هذه الأجزاء طباعة حديثة جميلة والحمد لله.

العاجزة" التى حقق فيها مسائل زوجات المفقود والعنين والمجنون والمتعنت ومسائل تفويض الطلاق وخيار البلوغ وأفتى فى معظم هذه المسائل بمذهب المالكية وحقق مذهبهم بالاستفتاء عن علمائهم، وله كثير من الرسائل غيرها فى تحقيق مسائل فقهية جزئية.

وأما فى العقائد والكلام فله "الانتباهات المفيدة فى الاشتباهات الجديدة" وهو كتاب فريد فى بابه، جمع فيها الشبهات التى أوردها الملحدون على الإسلام، والتحريفات التى ارتكبها الذين يحاولون السير فى ركاب الغربيين ورد عليهم ردا بليغا ناجعا، وأثبت العقائد الإسلامية الأساسية بأدلة عقلية تقنع كل ذى عقل سليم وطالب حق، وقد طبعنا حالا بتوفيق الله تعالى ترجمته الإنكليزية، وله أيضا "المصالح العقلية للأحكام النقلية" وقد طبع ترجمته الإنكليزية أيضا- وله "شهادة الأقوام على صدق الإسلام" جمع فيه ثناء الكفار على الإسلام وتعاليمه، وله "إصلاح الخيال" و"أشرف الجواب" و"الإكسير فى إثبات التقدير" و"الخطاب المليح فى تحقيق المهدى والمسيح" و"ذيل على شرح العقائد النسفية" و"دراية العصمة" فى الرد على فلسفة "هداية الحكمة" وكثير من الرسائل غيرها.

وأما فى التصوف فله "مسائل السلوك من كلام ملك الملوك" باللغة العربية، استنبط فيه مسائل السلوك والتصوف من القرآن الكريم. و"التشرف بمعرفة أحاديث التصوف" جمع فيه الأحاديث التى يستنبط منها مسائل التصوف، وشرحها شرحا وافيا مع ذكر أصول التصوف ومسائله الأساسية، و"شرح المثنوى لمولانا الرومى" فى ثمانى مجلدات و"معارف العوارف" فى مجلدين و"التكشف عن مهمات التصوف و"تلخيص البداية للغزالى" وتربية السالك وتنجية الهالك" وهى مجموعة لما كتب إلى مسترشديه جوابا لأسئلتهم فى أمراضهم النفسية، ويحتوى على نكات بديعة فى إدراك العلل النفسية وعلاجها، لم يؤلف فى هذا الموضوع كتاب غيره فيما نعلم، وله رسائل كثيرة سوى ما ذكرنا فى التصوف.

وأما فى الدعوة والإرشاد فله "حيات المسلمين" و"تعليم الدين" و"فروع الإيمان" و"جزاء الأعمال" و"آداب المعاشرة" و"حقوق الإسلام" و"حقوق الوالدين" و"إرشاد الهائم فى حقوق البهائم" و"القول الصواب فى مسئلة الحجاب" و"إلقاء السكينة فى

إبداء الزينة، و"إصلاح الرسوم" و"حفظ الإيمان" فى الرد على البدع والعقائد الباطلة و"أغلاط العوام" و"إصلاح انقلاب الأمة" و"حقوق العلم" و"كثرة الأزواج لصاحب المعراج ﷺ" و"إصلاح النساء" وكثير من الكتب غيرها.

وأما فى الأذكار والأدعية فله "المأمول المقبول فى قربات عند الله وصلوات الرسول" اختصر فيها الأدعية المأثورة من الحصن الحصين وقسمها على سبعة أحزاب وقد بلغ هذا الكتاب أكثر بيوت المسلمين فى هذه البلاد يقرأ كل يوم، وله "زاد السعيد" فى صيغ الصلاة على النبى ﷺ و"الخطب المأثورة" جمع فيه خطب النبى الكريم ﷺ والخلفاء الراشدين و"خطبات الأحكام لجمعات العام" و"زوال السنة عن أعمال السنة".

وأما فى السيرة فألف فيها "نشر الطيب فى ذكر النبى الحبيب ﷺ".

وفى النوادر المتفرقة: "بوادر النوادر" و"بدائع الفرائد" و"اللطائف والظرائف".

فهذه إلمامة يسيرة ببعض تصانيفه. وهذا كله سوى مواعظه المطبوعة فى مجلدات ضخمة، وسيأتى ذكرها فى ما يلى:

مواعظه:

وكان الشيخ رحمه الله زمن دراسته بديوبند، يتمرن على الوعظ والخطابة ويعقد كل ليلة الجمعة حفلة يجتمع فيها الطلاب، ويلقون كلماتهم مرة بعد أخرى، وكان الشيخ رحمه الله من سباق هذه الحلبة ومبرزى هذا الميدان، حتى أصبح بعد فراغه من الدراسة من أشهر الخطباء والوعاظ فى عصره، وجعل أثناء إقامته بكانبور يعظ الناس ويدعوهم إلى الخير، تعقد له الحفلات فى كل ناحية من نواحى البلد، ثم فى كل بلدة من بلاد الهند، واشتهرت مواعظه فى جميع أنحاء البلاد، تشد لأجلها الرحال، وتتحمل لاستماعها المشاق، وتنتهز لذلك الفرص. وحقا! كانت مواعظه كالبحر لا يرى له ساحل، فيها من العلم والحكمة والأمثال والنوادر واللطائف والغرائب ما لا تحمله الأسفار. وفيها من بدائع التفسير والحديث والفقه والتصوف ما لا يوجد فى الكتب المتداولة، ينثر فيها

الشيخ من لآلى عرفانه ما يجلو القلوب وينور الأذهان.

وكان لمواعظه من التأثير فى إصلاح النفوس وتقويم الأفكار ما لا يوجد له نظير فى هذا العصر، فكم من رجل كف بعد سماعها عما اعتاد من المعاصى. وكم من ضال قد تاب بها عن البدع والأهواء، وكم من متخبط فى الشكوك قد اهتدى بها إلى الإيمان واليقين. والذين قد أحدثت هذه المواعظ إنقلابا فى حياتهم قد يجاوز عددهم الآلاف من الرجال والنساء، ونحمد الله تعالى أن العدد الكبير من هذه المواعظ قد دونها تلامذته ومسترشدوه أثناء الوعظ، وطبع منها ما يبلغ نحو عشرين مجلدا، كل مجلد منه يحتوى على ستمائة صفحة على الأقل.

فهذه المواعظ المطبوعة عين جارية مستمرة حتى اليوم، لا تكدى ولا تنقطع، ولا تنفد ولا تغور، وهناك رجال لا يحصون لم يصحبوا الشيخ التهانوى ولا رأوه، ولكنهم نالوا فوائد صحبته بمواعظه المطبوعة، وحدث فى حياتهم إنقلاب دينى عظيم.

وكان من عاداته فى الوعظ أنه لم يكن يقبل عليه من عوض حتى لو أهدى إليه رجل بعد الوعظ شيئا بما يجعله كالعوض صورة لم يقبله أبدا، وكان يرجح فى مواعظه جانب الترغيب على الترهيب ويقول: "قد جربت طباع الناس فى هذا العصر فوجدتهم ينتفعون بما يشوقهم أكثر من إنتفاعهم بما يخوفهم، ولذلك أكثر فى مواعظى من الترغيب وأقل من الترهيب"

(سيرة أشرف ص: ١٣٧ عن وعظ الباطن ص: ١٣٧)

وكان يدعو الله سبحانه قبل الشروع فى الوعظ قائلا: "اللهم وفقنى لبيان ما يحتاج الحاضرون إليه وما يصلح أحوالهم". (أيضا عن ذم النسيان: ص ١٥)

وكان لا يتعرض فى مواعظه للمسائل الخلافية فيما بين المسلمين، إلا إذا جاءت مسئلة خلافية أثناء كلامه، فيشرحها شرحا وافيا برفق ولطف. وحكمة ونصيحة، لا يغلظ فيه الكلام على مخالفيه، ولا يبالغ فى التشنيع عليهم كما هو عادة الوعاظ فى عصرنا، وإنما يتبع أسوة الأنبياء عليهم السلام فى قول لين وموعظة حسنة.

ملفوظاتـــه:

كان رحمه الله يعقد كل يوم بعد الظهر مجلسا عاما فى الخانقاه الإمدادى. يجتمع فيه تلاميذه ومسترشدوه وعامة الناس، فكان يعظهم ويجيب عن أسئلتهم المتفرقة، ويحدثهم بما بدا له من غير اقتصار على موضوع دون موضوع، وكان بعض الحاضرين فى هذه المجالس يدون كلامه وما يلقى فيه من إفادات، فطبع كلامه هذا باسم "الملفوظات" فى أكثر من عشرين مجلدا وتشتمل هذه "الملفوظات" على نوادر من علم وحكمة، ولطائف وظرائف، وقصص وأخبار، وموعظة وعبرة، وإصلاح وإرشاد، وأدب وخلق، ونقد ورد، وقد جرب علماء هذه الديار بأن لها أثرا بالغا فى تكوين المذاق الدينى السليم والتشجيع على الأعمال الصالحة.

بيعتـه رحمه الله فى السلوك:

قد شهدت التجربة أن مجرد غزارة العلم وسعة المطالعة لا يكفى فى تربية الإنسان تربية دينية قويمة. فإن إصلاح النفوس وتزكية القلوب وتقويم الملكات وتعديل الأخلاق لا يكاد يتحصل لرجل إلا بأن يتأسى فى حياته أسوة رجل من رجال الله، ويتمتع بملازمته وصحبته، ويستفيد من تعاليمه وتربيته، ويجلب إلى نفسه تلك المواهب العالية وذلك المذاق السليم الذى وفق له ذلك الرجل، ولذلك فسر سبحانه "الصراط المستقيم" بقوله "صراط الذين أنعمت عليهم" إشارة إلى أن الصراط المستقيم إنما هو صراط مشى عليه الذين أنعم الله عليهم، من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وفسره النبى ﷺ بقوله: "ما أنا عليه وأصحابى" وقال تعالى: ﴿واتبع سبيل من أناب إلى﴾ وقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين﴾ دلالة على أن الصراط المستقيم المطلوب إنما يهتدى إليه الرجل باتباع من ينيب إلى الله، وملازمة الصادقين الذين تهذبت نفوسهم واعتدلت عواطفهم النفسية. ولذلك قد استمرت عادة العلماء منذ عهد الصحابة والتابعين أنهم لا يكتفون بمجرد مطالعة الكتب وحفظ الأحاديث وتلقى الدروس، وإنما يهتمون بملازمة رجال الله والإستفادة من صحبتهم وخدمتهم.

فكان الشيخ التهانوى رحمه الله ولوعا بملازمة شيوخه. حريصا على خدمتهم،

وبعد الفراغ من دراسته بايع العارف المتبصر الحاج إمداد الله المهاجر المكى بيعة السلوك ولازمه مدة، واستفاد من صحبته، وذلك عند ما ذهب به والده إلى الحجاز للحج والزيارة سنة ١٣٠٠ فارتحل فى شوال وحج بيت الله وزار روضة النبي الكريم ﷺ. ومكث عند شيخه مدة، ثم حج مرة ثانية فى سنة ١٣١٠ هـ وبقى عند شيخه مدة ستة أشهر. ولازمه ملازمة لا تفتر ولا تنقطع، وبقوة استعداده وكمال عناية الشيخ أصبح فى هذه المدة اليسيرة كالمرآة تتجلى فيها سيرة شيخه وتترقرق فيها أخلاقه ومذاقه حتى أصبح معروفا فى دياره بعبادته وزهده وورعه، وبحسن تعليمه وتربيته، ونظف طريق التصوف عن الخرافات المحدثة والبدع الشنيعة وجدده تجديدا، ولنشرح عمله هذا بشىء من البسط:

تجديده التصوف والسلوك:

كان الناس فى أمر التصوف والسلوك ما بين إفراط وتفريط، فطائفة تزعم أن التصوف والسلوك من البدعات المحدثة ليس له أصل فى الكتاب والسنة، وأخرى تعتقد أن التصوف والسلوك اسم لبعض الكشوف والمواجيد والإشراقات التى تعترض لسالك هذا الطريق، وأن هذه الأحوال والتجارب النفسية هى المقصودة بالدين، ومن فاز بها تخلص عن ربقة الأحكام الشرعية الظاهرة. والذى صدرت منه بعض الشعوذة والتصرفات أو ظهرت له بعض الكشوف والمواجيد فى اليقظة أو المنام اتخذه الناس قدوة وإماما، مهما زاغت عقيدته أو فسدت أعماله وأخلاقه.

فقام حكيم الأمة الشيخ التهانوى رحمه الله بالرد على هاتين الفكرتين نظريا وعمليا. أما نظريا فقد أثبت فى كتبه وخطبه ومواعظه ومجالسه أن التصوف والإحسان جزء من أجزاء الدين وشعبة من شعب الإسلام، وأن أحكام الكتاب والسنة تنقسم إلى قسمين، قسم يتعلق بالأعمال الظاهرة التى تصدر من الأعضاء والجوارح مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج والنكاح والطلاق وما إلى ذلك من الاحكام الشرعية التى بسطها الفقهاء فى كتبهم، والقسم الثانى من أحكام الكتاب والسنة يتعلق بالأعمال الباطنة التى محلها القلوب والأرواح، وفيها مأمورات ومنهيات، أما المأمورات فمثل الصدق والإخلاص، والخشية والرجاء، والشوق والأنس، والصبر والشكر، والتواضع

والخشوع، وحب الله ورسوله ﷺ والإنابة والإخبات إليه تعالى، وما إلى ذلك، وأما المنهيات فمثل الرياء والسمعة، والعجب والتكبر، والحقد والحسد واليأس والقنوط، وحب المال والجاه، وكثير من أمثالها.

فالتصوف إنما يعتنى بهذا القسم من الأحكام الالهية كما أن الفقه يعتنى بالقسم الأول منها، وإن القرآن والسنة مليئان بالنصوص الواردة فى هذا الصدد، غير أن الأحكام التى تتعلق بباطن الانسان لا يمكن امتثالها عادة إلا بتدريب وتمرين، وتربية ومراس، لأن الأمراض الباطنة مثل الرياء والعجب وغيرهما أمراض خفية ربما لا يدركها المريض بنفسه، وإنما يحتاج لإدراكها إلى رجل عارف محنك يشرف على حركاته وسكناته، وأعماله وخواطره، وأفكاره ووساوسه، وهذا الرجل المشرف يسمى فى التصوف شيخا. والرجوع إليه بيعة.

وأما هذه الكشوف والخوارق، والشعوذة والتصرفات، والرويا والمواجيد، فأثبت الشيخ التهانوى رحمه الله أنها ليست من التصوف فى شىء. لا شك أن الله سبحانه وتعالى قد أظهر بعض الكرامات على أيدى الصحابة والأولياء، ولا ريب أنه تعالى قد من على بعض عباده بالكشوف الصادقة، ولكنها ليست مقصودة فى الدين، ولا حجة فى الشرع، ولا شاهدة لصاحبها بالولاية والتقوى والتقرب إلى الله، فإن أمثال هذه الكشوف والتصرفات لا يشترط لها الصلاح والتقوى، بل ولا الإسلام والإيمان، فانها ربما تحصل بالتمرين والممارسة للرجال فسقة كفرة، كما هو مشاهد من أصحاب ميسمرزم.

فالمقصود فى التصوف إنما هو التخلق بالأخلاق الفاضلة، واجتناب الرذائل النفسية، والفائز الناجح فى هذا الطريق هو الذى تحلى بهذه الفضائل مع الامتثال التام للشريعة الإسلامية، والاتباع الكامل للسنة النبوية، فإن أعطاه الله بعد ذلك نصيبا من فراسة الإيمان، أو حظا من الكشوف الصادقة فهو منة زائدة من الله تعالى، وأما الذى حرم من هذه الأخلاق الفاضلة واتباع السنة النبوية، ولم يجتنب هذه الرذائل النفسية، فهو بعيد كل البعد عن التصوف والطريقة والولاية والسلوك، سواء كان يطير فى الهواء، أو يمشى على الماء أو يرقى فى السماء.

فهذه الفكرة السليمة المعتدلة فى أمر التصوف مبسوطة فى شتى مؤلفات الشيخ

التهانوى ومواعظه بدلائلها من الكتاب والسنة، وشواهدها من سير الصحابة والأولياء، وحججها من العقل السليم والتجارب النفسية، ودفع ما يثار حولها من شبهات وتطبيق أعمال الصوفية الكبار على الكتاب والسنة بما يطمئن القلوب ويثلج الصدور، ولا يدع مجالا للإنكار إلا لمكابر جاهل أو معاند متجاهل.

وأما عمليا فرد الشيخ على هاتين الفكرتين بعمله الموافق للسنة المحمدية وتربية مسترشديه على منهاج الشريعة، فكان كلما رجع إله أحد للبيعة أمره أو لا بأداء واجبه فى الشريعة، سواء كان من حقوق الله أو حقوق العباد، وكانت عنايته بحقوق العباد آكد وأكثر، لما شاهد حال كثير من الناس أنهم يواظبون على العبادات ويكثرون من ذكر الله، ولكنهم يقصرون فى حقوق العباد، ويخالفون الشرع فى كثير من المعاملات. وكذلك كان اهتمامه بتعليم آداب المعاشرة أكثر من اهتمامه بتعليم الأوراد والأذكار وسائر التطوعات، وكان يقول: "إنى أصرف أكثر عنايتى إلى أن لا يؤذى أحد منى أو من أصحابى، سواء كان ذلك الإيذاء بدنيا، كالضرب والنزاع، أو ماليا كغصب الحقوق والأكل بالباطل، أو ما يتعلق بعرضه كإهانة رجل واغتيابه، أو نفسيا، مثل أن يترك أحد غيره فى اضطراب وتشويش أو يعامله بما يكرهه. وإن صدر شىء من ذلك خطأ فالواجب أن يبادر إلى طلب العفو والصفح.

وإنى أهتم بهذه الأشياء أكثر من اهتمامى بغيرها، حتى لو رأيت أحدا يخالف الشريعة فى وضعه الظاهر فإن ذلك يحدث فى نفسى نوعا من الألم، وأما إذا رأيت أحدا لا يبالى بأداء هذه الحقوق فإنه يحزننى حزنا شديدا، وأدعو الله تعالى له بأن ينجيه من هذه الموبقات.

(مترجم من "أشرف السوانح" ٢: ١٧٩)

ويقول فى موضع آخر: "إن رأس الخلق الحسن وأساسه أن يهتم الرجل بأن لا يتأذى به أحد، وهو الذى علمه النبى ﷺ بقوله الجامع: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"، وكل ما كان سببا لإيذاء أحد فهو داخل فى سوء الخلق، سواء كان صورته صورة خدمة أو أدب وتعظيم مما يزعمه الناس حسن خلق، لأن حقيقة الخلق الحسن هى إراحة الغير، وهى مقدمة على الخدمة، فالخدمة بغير الإراحة قشر بلا لب. وإن آداب

المعاشرة ولو كانت متأخرة عن العقائد والعبادات من حيث كونها شعائر للدين، ولكنها مقدمة على العقائد والعبادات من حيثية أخرى، وهى أن فى الإخلال بالعقائد والعبادات ضررا لنفس الإنسان، وفى الإخلال بآداب المعاشرة ضررا لغيره، وإضرار الرجل غيره أشد من إضراره نفسه، ومن ثم قدم الله تعالى قوله: - ﴿الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما﴾ الذى فيه تعليم آداب المعاشرة على قوله ﴿والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما﴾ الذى فيه تعليم العبادات وغيرها، فالمعاشرة الحسنة مقدمة على الفرائض من بعض الوجوه، وأما تقدمها على النوافل فثابت بجميع الوجوه".

(مترجم من "آداب المعاشرة")

ولم تكن عند الشيخ التهانوى رحمه الله نظريات محضة وأفكار خاوية، وإنما كانت هذه النظريات متجلية فى أعماله وحياته، بل وفى حياة مسترشديه.

فكان "الخانقاه الإمدادى" دار تربية فريدة فى منهجها فى العالم، تهذب فيها الأخلاق، وتثقف فيها الأفكار. وتعلم فيها آداب الحياة الفردية والإجتماعية، يجتمع فيها المسلمون من أنحاء الهند وجوانبها، فيهم العلماء والمشايخ الكبار، وفيهم الأطباء والمهندسون، وفيهم الموظفون والمدرسون، وفيهم أصحاب الزراعة والصناعة، وفيهم رجال من جميع مجالات الحياة، يأتون إليه ويسكنون عنده فترات طويلة، وربما تكون معهم الزوجات والأولاد، فيشرف الشيخ على أحوالهم، ويعلمهم الدين، ويدربهم على الأخلاق الإسلامية، ويصف لهم طريق الحصول عليها ويمرنهم على آداب المعاشرة ويشرح لهم دقائقها، ويلفت أنظارهم إلى أمراضهم النفسية، ويبين لهم طريق التخلص منها.

وكان لهذا الخانقاه نظام محكم فى كل شىء، لا يستطيع أحد أن يخالفه، وكان هذا النظام نفسه مثالا حيا لآداب المعاشرة الإسلامية يحض المرء على أن ينظم حياته ويضبط أوقاته ويعنى بأداء الحقوق والاحتراز عن إيذاء الآخرين.

حتى صارت هذه الزاوية مصنعا كبيرا يصنع فيه الرجال، وتصاغ فيه الأخلاق الحسنة والآداب الصالحة، ولو شرحنا هذه الأخلاق والآداب التى كان يلتزمها الشيخ ويدرب عليها غيره لطال بنا الكلام. ولكننا نود أن نورد للقارئ الكريم بعض الأمثلة من سيرته وعادته، حتى يتضح هذا الموضوع بعض الاتضاح:-

١- كان رحمه الله كلما احتاج إلى أن يكلم أحدا، أو يأمره بأمر، لم يطلبه إلى نفسه أبدا، بل مشى إليه بنفسه، سواء كان تلميذه أو مسترشده أو من صغار أقاربه، وكان يقول: "الواجب أن يذهب المحتاج إلى المحتاج إليه، ولا يعكس الأمر" وكان طبيب من الاطباء الحكيم محمد هاشم من أصحابه وخلص مسترشديه، يتردد إليه كثيرا، ولكن الشيخ كلما احتاج إلى أن يصف له بعض أحوال مرضه ذهب إليه بنفسه ما لم يتعذر ذلك لمرضه. (أشرف السوانح ٢: ٤٣)

٢- كان لا يأمر خادما من خدامه بأمرين معا. وإنما كان يأمره بأمر، ثم يأمره بآخر بعد فراغه من الأول، وكان يقول: "إنى أفعل ذلك لئلا يثقل على الخادم حفظ الأمر الثانى، فأحتمل مشقة الحفظ بنفسى، ولا أكلف بها الخادم" (أيضا).

٣- كان لا يشفع لأحد إلا بحق، ولو علم أو ظن أن ذلك يثقل على المشفوع إليه لم يفعله أبدا، وكان يقول: "إن الناس عامة يراعون فى أمر الشفاعة جانب المشفوع له، ولا يراعون جانب المشفوع إليه مع أن إعانة رجل أمر مستحب والاحتراز عن الإيذاء واجب، فكيف يجوز ترك واجب لحصول مستحب؟". (سيرة أشرف ص ٢٨٠)

٤- كان لا يلح على ضيف من الضيوف بالإكثار من إقامته عنده بغير رضاء سواء كان الضيف من أحب الناس إليه وإقامته من أحب ما يهواه. وكذلك لم يكن يجبر الضيف على الإكثار من الطعام بخلاف رغبته، لئلا يثقل عليه ذلك.

٥- كلما كتب إلى أحد رسالة وفيها استفسار من المكتوب إليه، وضع فيه لفافة معنونة مع طوابع البريد للجواب سواء كان المكتوب إليه من تلامذته أو صغار أقربائه.

وهكذا كان يراعى رحمه الله دقائق الأمور فى آداب المعاشرة، وله فيها تأليف مستقل، وكانت حياته وحياة مسترشديه ونظامه فى الخانقاه الإمدادى تفسيرا عمليا لهذه الآداب الإسلامية، حتى كان الناس يعرفون أصحابه برعاية هذه الدقائق فى الأخلاق والمعاملات والمعاشرة.

وهكذا عاش رحمه الله تعالى ثمانى وأربعين سنة فى: "الخانقاه الإمدادى" يفيد الناس بعلمه ومواعظه وتصانيفه وتربيته، إلى أن توفاه الله تعالى فى شهر صفر سنة ١٣٦٢ من الهجرة النبوية، تغمده الله تعالى بمغفرته ورضوانه وأسكنه أوساط جنانه.

ترجمة المؤلف

وأما ترجمة مولانا الشيخ ظفر أحمد العثمانى رحمه الله تعالى، فنكتفى ههنا بنقل ما كتبه شيخنا العلامة الفهامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة حفظه الله فى مقدمة كتابه "إنهاء السكن إلى من يطالع إعلاء السنن" الذى نشره الشيخ باسم "قواعد فى علوم الحديث" وكان مولانا الشيخ العثمانى رحمه الله حينئذ حيا، فننقل كلام الشيخ عبد الفتاح أبى غدة حفظه الله أولا، ثم نضيف إليه بضعة أسطر:

"هو العلامة المحقق البحاثة المدقق، الثبت الحجة، المفسر المحدث الفقيه الأصولى البارع الأريب. المؤرخ الأديب، الورع الزاهد الصوفى البصير، ظفر أحمد ابن لطيف العثمانى التهانوى، ولد فى ١٣ من ربيع الأول سنة ١٣١٠ هـ، بدار آبائه بقرب دار العلوم فى ديوبند، أعظم مراكز العلم فى البلاد الهندية، وتوفيت أمه وهو ابن ثلاث سنين، فربته جدته أحسن تربية، وكانت إمرأة حاجة صالحة، فتلقن منها صلاحها وتقواها. ولما تم له من العمر خمس سنوات شرع فى قرأة القرآن الكريم عند كبار حفظته فى ديوبند مثل الحافظ نامدار مدرس دار العلوم، ونائبه الحافظ غلام رسول، ومولانا نذير أحمد، وهو أخو جدته، ولما أتم السابعة شرع فى قراءة الكتب الأردية والفارسية وكتب الحساب والرياضى، عند الشيخ الجليل مولانا محمد يسين، وهو والد كبير علماء باكستان الآن مولانا العلامة الشيخ محمد شفيع الديوبندى، المفتى الأعظم فى كراتشى ومؤسس دار العلوم الإسلامية فيها، مد ظله المنيف.

ثم انتقل من ديوبند إلى تهانه بهون، إلى مجلس خاله (حكيم الأمة) مولانا محمد أشرف على التهانوى قدس الله سره، وشرع فى قراءة الكتب العربية فى الصرف والنحو والأدب، عند العلامة المتمكن مولانا محمد عبد الله الكنكوهى، وسمع من خاله حكيم الأمة شيئا من علم التجويد، ونبذا من "التلخيصات العشر، له وأجزاء" من "المثنوى" للجلال الرومى، وقرأ عند أخيه العالم مولانا سعيد أحمد شيئا من "التلخيصات".

ثم لما اشتغل خاله حكيم الأمة فى تأليف كتابه العظيم "بيان القرآن" بالأردية ذهب به إلى كانبور، وأدخله فى المدرسة المسماة (جامع العلوم)، التى كان الشيخ حكيم الأمة قد أسسها حين إقامته فى كانبور. وفوض تدريسه وتعليمه إلى أرشد تلامذته: مولانا محمد إسحاق البردوانى ومولانا محمد رشيد الكانبورى، فقرأ عندهما كتب الحديث المقررة فى تلك البلاد، وهى: صحيح البخارى، وصحيح مسلم، وسنن أبى داود، وسنن النسائى، وسنن الترمذى، وسنن ابن ماجة ومشكاة المصابيح، مع ما يعزز دراستها من كتب المصطلح وعلوم الحديث كما قرأ عندهما كتب الفقه والتفسير والأدب المقررة بكاملها. وشيئا من العلوم العقلية.

ولما فاز بسند العلوم الشرعية والعقلية، متميزا بمواهبه وجده على سواه من الطلبة النابهين، انتقل إلى سهارنفور، وجلس فى مدرسة (مظاهر العلوم)، وحضر دروس الحديث الشريف عند العارف بالله الإمام المحدث الفقيه مولانا خليل أحمد السهارنفورى، مؤلف "بذل المجهود فى شرح سنن أبى داود"

وبعد مدة من ملازمته لهذا العارف المحدث الإمام، أجازه بالحديث وعلومه وبسائر العلوم النقلية والعقلية، وفاز بسند الإتمام والفراغ من الدراسة العليا فى سنة ١٣٢٨ فكانت سنه حينئذ ابن ١٨ سنة، وهى سن صغيرة لا يرتقى فيها إلى ذروة هذه المرتبة إلا الأفذاذ النابغون. وقد حضر فى هذه المدة أيضا بعض كتب المنطق والهندسة والرياضى العالية، عند مدرسيها فى المدرسة المذكورة، ومنهم مولانا عبد اللطيف ناظم المدرسة ومولانا عبد القادر البنجابى.

ونظراً لمزيد تفوقه وبالغ ذكائه ونبوغه عين مدرسا فى المدرسة المذكورة فدرس فيها زهاء سبع سنين: علم الفقه والأصول والمنطق والفلسفة وغيرها ثم انتقل منها إلى مدرسة (إمداد العلوم) فى تهانه بهون، واشتغل بتدريس كتب السنة المقررة هناك، وهى الكتب السبعة التى سبق ذكرها، وبتدريس الفقه والتفسير، فأفاد وأجاد، وتخرج على يديه جموع من العلماء الأفذاذ، نشروا العلم فى تلك الربوع وأناروا مسالك الشريعة للناس.

ثم فوض إليه مولانا حكيم الأمة تأليف كتاب "إعلاء السنن" مع الإفتاء والتدريس، فقام بكل ذلك خير قيام. وبقى فى تأليف "إعلاء السنن" نحو عشرين سنة،

فألفه في ١٨ جزءاً بل مجلداً، وألف له مقدمتين في جزئين أيضا، فتم هذا الكتاب العجاب في عشرين جزءاً، وأضاف إليها كتابا آخر سماه:

"إنجاء الوطن عن الازدراء بإمام الزمن" ترجم فيه التراجم الواسعة الجيدة للإمام أبي حنيفة وتلامذته وتلامذتهم وهكذا، مقتصراً فيه على الفقهاء المحدثين منهم، وطبع الجزء الأول من هذا الكتاب في كراتشي سنة ١٣٨٧

ثم أمره مولانا حكيم الأمة بتأليف "دلائل القرآن على مسائل النعمان" على منوال "أحكام القرآن" للجصاص، وقد ألف منه مجلدين كبيرين انتهيا بسورة النساء. وهو كتاب جدير أن يقال فيه بلسان الفقهاء والعلماء "النظر فيه نعيم مقيم، والظفر بمثله فتح عظيم".

وألف كتبا عديدة بالأردية حين إقامته في تهانه بهون، منها "القول المتين في الإخفاء بآمين"، و "شق الغين عن حق رفع اليدين" و "رحمة القدوس في ترجمة بهجة النفوس" و "فاتحة الكلام في القراءة خلف الإمام"، حقق فيه أنه لا تجب القراءة خلف الإمام في الصلوات كلها، وخاصة الجهرية، أما في السرية فتجوز كما هي رواية عن الإمام أبي حنيفة أيضا، وقلت للشيخ حفظه الله تعالى أثناء زيارتي له - وقد ذكر لي ذلك-: وهو قول الإمام محمد أيضا، فقال: نعم وإن رده الكمال بن الهمام. وله "كشف الدجى عن وجه الربا" بالعربية، مطبوع وحده وفي ضمن "الفتاوى الإمدادية" التي كان يجيب بها عن أسئلة المستفتيين التي كانت ترد على خاله حكيم الأمة، مما يتعلق بالفقه وغيره، حتى بلغت سبع مجلدات ضخام، وسماها الشيخ حكيم الأمة: "إمداد الأحكام في مسائل الحلال والحرام".

ثم انتقل إلى المدرسة المحمدية في رنكون في (برما)، واشتغل هناك بالتبليغ والوعظ والتذكير زهاء سنتين، ثم رجع إلى تهانه بهون وتابع في تأليف "دلائل القرآن" مع الإفتاء ولتفقيه الناس.

ثم رحل إلى داكة في شرقي باكستان قبل وجود باكستان، وعين بجامعتها مدرسا للحديث والفقه والأصول. ثم عين صدر المدرسين بالمدرسة العالية في داكه، وبقي كذلك ثماني سنين، وأسس هناك (الجامعة القرآنية العربية)، وهي الآن أحسن مدرسة عليا في

شرقى باكستان، لتعليم علوم القرآن والحديث والفقه وغيرها.

ثم انتقل إلى غربى باكستان حيث هو الآن، فى أشرف آباد - تندو الله يار التابعة لحيدر آباد - السند، فى دار العلوم الإسلامية، صدر المدرسين بها، يدرس الحديث الشريف ويقوم بالإفتاء للسائلين والمستفتيين، وينفع بحاله ومقاله وصالح أعماله الطلبة والمستفيدين مد الله فى عمره الشريف، وبارك فى حسناته وعلومه، وأسبغ عليه ثوب العافية حتى يتضاعف نفعه، وتم آثاره، ويبلغ من الله الرضوان العظيم. انتهى كلام شيخنا العلامة الشيخ عبد الفتاح أبى غدة حفظه الله فى مقدمة تحقيقه لكتاب "قواعد فى علوم الحديث" انتهى.

وكان مولانا الشيخ ظفر أحمد العثمانى رحمه الله حيا حينما طبع كتابه "قواعد فى علوم الحديث" بتحقيق شيخنا العلامة عبد الفتاح أبى غدة حفظه الله، وكان شيخ الحديث بدار العلوم الإسلامية فى أشرف آباد (تندو أله يار) يدرس فيها "صحيح البخارى" مع كبر سنه وتوارد أمراضه وانتقاص قواه، وقال لى مرة: "إنى كلما شعرت بازدياد فى مرضى، زدت فى تدريس صحيح البخارى، ويجعله الله تعالى شفاء لمرضى".

وكان مع ضعفه ومرضه ملتزما بالأذكار والنوافل، يشهد جميع الصلوات فى المسجد ويتحمل لأجل ذلك عناء كبيرا، وكان لسانه فى أواخر عمره رطبا بذكر الله فى أكثر الأوقات وفى شهر رمضان سنة ١٣٩٤ هـ قد منعه الأطباء عن الصيام لأمراضه المتواردة، ولكنه لم يرض بذلك، وقال: "إن عباسا رضى الله عنه لم يترك الصيام وهو فى التسعين من عمره، وكان يلقى من الصوم شدة وعناء، حتى كان يجلس فى مركن من الماء، ولا يرضى بالافتداء فكيف أرضى بالفدية؟، وهكذا عاش رحمه الله، حتى توفاه الله تعالى فى ذى القعدة من سنة ١٣٩٤هـ، أسكنه الله تعالى فى جوار رحمته ورضاه. واستخرج ابنه تاريخا لوفاته بقوله:

"إنه لفى روح وريحان وجنة نعيم"

١٣ هـ ٩٤

حديث عن كتاب إعلاء السنن

كان حكيم الأمة مولانا الشيخ أشرف على التهانوى رحمه الله يرى منذ زمان أن بعض الناس يطيلون ألسنتهم فى الإمام أبى حنيفة رضى الله عنه، ويقولون إن مذهبه غير مؤيد بالحديث، وإنه يقدم القياس والرأى على الحديث الصحيح، إلى غير ذلك من الدعاوى التى لا حجة لها ولا دليل. وإن أدلة الإمام أبى حنيفة رحمه الله ولو كانت مبسوطة فى كثير من الكتب القديمة، غير أنها مبعثرة فى كتب مختلفة ورسائل شتى، فأراد حكيم الأمة رحمه الله أن يجمعها فى كتاب، فشرع لأجل ذلك فى تأليف كتاب سماه "إحياء السنن" وجمع فيه أدلة الإمام أبى حنيفة من الاحاديث الصحيحة فى جميع الأبواب الفقهية، ولكن مسودة هذا الكتاب قد ضاعت عن المؤلف قبل أن تطبع وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

ثم بعد برهة من الزمان عاد الشيخ إلى تأليفه وغير منهجه، وسماه "جامع الآثار" وجمع فيه أحاديث استنبط منها الحنفية مذهبهم، مع التنبيه الموجز علي كيفية إسنادها ووجه الاستدلال منها. ثم أضاف إليه تعليقا باسم "تابع الآثار" ذكر فيه توجيه الأحاديث التى تعارضها فى الظاهر وقد طبع كلاهما فى جزء لطيف من المطبع القاسمى بديوبند فى حوالى ١٣١٥ هـ طبعا حجريا.

ولكن كان كلا الكتابين فى غاية من الاختصار، ولم يتجاوزا أبواب الصلاة، وكان يود رحمه الله أن يؤلف مثل ما ألف من قبل. ويبسط فيه الكلام على الأحاديث سندا ومتنا ورواية ودراية. حتى استعد لهذه المهمة مولانا الشيخ أحمد حسن السنبهلى رحمه الله، ففوض إليه الشيخ التهانوى رحمه الله خدمة هذا التأليف، فجمع فى المتن أحاديث وآثارا مع الكلام على إسنادها باختصار، وشرحها فى التعليق متنا وإسنادا ببسط وتفصيل، وسمى المتن بالاسم السابق "إحياء السنن" والتعليق باسم "التوضيح الحسن" وكان حكيم الأمة التهانوى رحمه الله ينظر فى كل ما يكتب مولانا السنبهلى حرفا حرفا، ويغير مواضع منه حيث يجد الحاجة إليه، حتى بلغ كتاب الحج، ثم بدا

لمولانا السنبهلى أن ينظر فيه ثالثا، فغير كثيرا مما كتب قبل، واستقل بتغيير كثير مما أشار به الشيخ التهانوى من غير أن يرجع إليه إلا فى مواضع قليلة، حتى تغير الكتاب عن منهجه السابق، ولم يطلع الشيخ التهانوى على شىء من ذلك، حتى لما طبع مجلده الأول فإذا به من كتاب جديد على غير ما يوده الشيخ رحمه الله، وفيه مسامحات كثيرة، فأمر الشيخ ابن عمه مولانا الشيخ ظفر أحمد العثمانى رحمه الله أن يستدرك ما فات هذا المجلد الأول وينبه على ما سامح فيه مولانا السنبهلى، فكتب مولانا الشيخ العثمانى جزءا سماه "الاستدراك الحسن على إحياء السنن" فطبع مستقلا

ثم بعد اللتيا والتى عزم حكيم الأمة التهانوى رحمه الله على أن لا يطبع بقية ما ألفه الشيخ السنبهلى، بل أمر مولانا العثمانى رحمه الله أن يؤلف الكتاب من جديد، فصنف رحمه الله باقى الكتاب (من أبواب الصلاة إلى آخر الأبواب الفقهية) فى ستة عشر جزء، وكان من احتياط حكيم الأمة التهانوى ورعايته لجانب مولانا السنبهلى أنه لم يحب أن يبقى هذا الكتاب الذى ألفه الشيخ العثمانى على اسمه السابق "إحياء السنن"، وإنما غير اسم المتن إلى "إعلاء السنن" واسم الشرح إلى "إسداء المنن"، فطبعت الأجزاء الستة عشر الباقية بهذا الاسم الجديد. وبالجملة، فكانت نتيجة هذا الجميع أن طبع المجلد الأول من هذا الكتاب باسم "إحياء السنن" وتتمته باسم "الاستدراك الحسن". وطبع باقى الكتاب باسم "إعلاء السنن" فكان هذا الاختلاف فى الأسماء مما يشوش الأذهان، فأراد مولانا الشيخ العثمانى رحمه الله عند الطبع الثانى لهذا الكتاب أن يجعله اسما واحدا، ويدمج مباحث "الاستدراك الحسن" فى غصون عبارات "إحياء السنن" بما يجعله كتابا واحدا مسلسلا، ففعل رحمه الله ذلك بعد وفاة حكيم الأمة التهانوى، وتحمل لأجل ذلك جهدا شاقا فى كبر سنه وانقطاع عمره. حتى صار المجلد الأول كتابا واحدا بما يجعله تصنيفا مستقلا للشيخ العثمانى، ويصح أن يعد من مؤلفاته رحمه الله، ويستقيم تسميته "المجلد الأول من إعلاء السنن" وهو الذى نقدمه بين يدى القارى الكريم فى هذا المجلد.

فهذه قصة تأليف هذا الكتاب وأسماءه المختلفة، وأما الآن فأصبح جميع الكتاب والحمد لله - باسم واحد، وهو "إعلاء السنن"، لمؤلف واحد، وهو مولانا الشيخ ظفر أحمد العثمانى رحمه الله.

وأما مقدمات هذا الكتاب فقد ألف له ثلث مقدمات لا بد هنا من ذكرها:-

١- "المجلد الأول من إنهاء السكن إلى من يطالع إعلاء السنن" وهى مقدمة حديثية نفيسة للكتاب، ألفها مولانا الشيخ ظفر أحمد العثمانى وشرح فيها قواعد مهمة من أصول الحديث، وهذه المقدمة طبعت مرة فى "تهانه بهون" طبعا حجريا وأخرى فى كراتشى طبع الحروف. ثم قد أخرجها مرة ثالثة شيخنا العلامة المحقق البحاثة النقاد الشيخ عبد الفتاح أبو غدة بحلب الشام، بتحقيقه وتعليقه القيم فضاعفها روعة وبهاء وإفادة، وسماها "قواعد فى علوم الحديث" جزاء الله تعالى خيرا وأجزل أجرا.

٢- "المجلد الثاني من إنهاء السكن" وهى مقدمة فقهية لكتاب إعلاء السنن ألفها مولانا الشيخ حبيب أحمد الكيرانوى رحمه الله، جمع فيها مباحث نفيسة من أصول الفقه والحديث، طبع بكراتشى طبعا حجريا.

٣- "إنجاء الوطن عن الازدراء بإمام الزمن" وهو كتاب ألفه الشيخ مولانا ظفر أحمد العثمانى رحمه الله، وشرح فيه مكانة الإمام أبى حنيفة فى الحديث وعلومه وثناء أهل الحديث عليه، وذكر أساتذته وتلامذته من المحدثين الكبار، وخدماته فى علم الحديث، وأجاب عن جميع ما يورد عليه من شبه واعتراضات.

هذا، وإن هذا العمل الذى عمله مولانا الشيخ ظفر أحمد العثمانى رحمه الله من دمج "الاستدراك الحسن" فى أصل الكتاب وتسمية هذا الجميع "إعلاء السنن"، ولو حدث منه بعد وفاة حكيم الأمة الشيخ التهانوى رحمه الله، ولكنه كان قد أشار إليه فى ما كتبه مقدمة للمجلد الثانى من إعلاء السنن، وإليك عبارته بلفظه فى الطبع الثانى من خطبة إحياء السنن:

خطبة إحياء السنن في الطبع الثانى

"الحمد لله أستعينه وأستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا من يهدى الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالحق بشيرا ونذيرا بين يدى الساعة، من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فإنه لا يضر إلا

نفسه ولا يضر الله شيئا.

وبعد فهذه جملة من الأدلة على بعض الفروع من مذهب أقدم الأئمة الأربعة المشهورين المجتهدين فى الدين أبى حنيفة النعمان رضى الله تعالى عنه وعنهم وعن أتباعهم أجمعين، مست الحاجة إليها فى هذا الزمان حيث أطال الطاعنون ألسنتهم فيه، فلم يبق للسكوت مساغ وقد كنت سودت من قبل بسنين بعض ذلك فى جميع الأبواب الفقهية، وسميته بإحياء السنن، لكنه قد ضاع عنى، والحمد لله على كل حال، ثم بعد برهة من الزمان عدت فى كتابة بعضه على منهج غير المنهج السابق، وسميته بجامع الآثار، وقد شاع بحمد الله تعالى، لكنه لم يتجاوز أبواب الصلاة، ولم يتيسر لى أسباب تكميله وتتميمه، إلى أن من الله تعالى على الآن حيث وفقنى للعود إليه بإشارة بعض الناس من المشتغلين لدى بخدمة العلم، وشاركنى فى هذا الخطب وأعاننى عليه بحيث يصح أن يقال إنه هو العامل وأنا المعين، وغيرت منهجه عن منهج الجامع إلى المنهج السابق، لكونه سهلا خاليا عن التعب مراعيا فيه ترتيب الهداية، ولم اكتف فى هذه النوبة على المسائل الاختلافية المقصودة بالجمع، بل أضفت إليها بعض الفروع المتفق عليها، ولو قليلا، لفوائد مخصوصة.

ولما كأن هذا مشاكلا لتسويد إحياء السنن، رأيت أن أسميه بذلك الاسم القديم، ليكون أيضا إحياء للدارس الرميم، والله الموفق لإتمام كل أمر عظيم وخطب جسيم، وعلقت عليه تعليقا موضحا لمعانى الأحاديث، وباحثا عن أسانيدها، وسميته بالتوضيح الحسن على إحياء السنن.

ثم اعلم أنى قد كنت رأيت هذا الكتاب إلى كتاب الحج حرفا حرفا، بعد أن ألفه المشير المذكور، وغيرت مواضع منه حيث وجدت الحاجة إليه، ثم بدا له أن ينظر فيه ثانيا ويغير ما يحتاج إلى التغيير لزعمه السعة فى نظره، فأصلح مواضع كثيرة مما كتب قبل، وقد راجع إلى فيما اشتبه عليه الأمر فى قليل من هذه المواضع، واستقل بتحرير أكثره، حتى تغير الكتاب عن

منهجه السابق وانقلب موضوعه، ولم أطلع على ذلك إلا بعد طبع الحصة الأولى منه، وهى هذه فى يدك، ولذا احتيج إلى تأليف الاستدراك عليه، كما ستجد الإحالة عليه فى كثير من المواضع بالهندية على الحاشية، والله المستعان، وكان الشروع فى ذلك للجمعة الأخيرة من رمضان المبارك سنة ١٣٣١ من الهجرة النبوية، على صاحبها ألف ألف سلام وتحية.

نمقه العبد الراجى رحمة ربه القوى

أشرف على التهانوى

غفر له ذنبه الخفى والجلى.

وإليك الآن ما كتبه تمهيدا للمجلد الثانى من إعلاء السنن:

خطبة المجلد الثانى من إعلاء السنن

الحمد لله أستعينه وأستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، من يهدى الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أرسله بالحق بشيرا ونذيرا بين يدى الساعة، من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فإنه لا يضر إلا نفسه، ولا يضر الله شيئا.

أما بعد فيا أخى! انظر أولا فى خطبة الحصة الأولى من إحياء السنن، ينكشف لك حقيقة الرسالة، ثم اسمع ثانيا أنها مست الحاجة لأجل بعض الأسباب التى لا طائل تحت ذكرها إلى تفويض خدمة تأليفها إلى ابن أختى الفطن البارع الذكى المولوى ظفر أحمد، ثبته الله على المنهج الأرشد، وتبديل اسمها من إحياء السنن إلى "إعلاء السنن" واسم تعليقها من التوضيح الحسن إلى "إسداء المنن"، مع بقاء اسم ترجمتها على

حالها[١]، وترميم بعض مقامات الحصة الأولى منها التى أشيعت سابقا، وتلقيب مجموع المضاف والمضاف إليها بالحصة الأولى من "إعلاء السنن". فإذن هذه هى الحصة الثانية منها.

وسرحت النظر فيها كالأولى حرفا حرفا، فوجدتها - والحمد لله - أحسن من الأولى رواية ودراية وكفاية فى موضوعها، وباقى التزاماتها فى تغيير بعض المواضع وهو يسير، بكثير[٢]، وتميز كلامى من كلامه ونحو ذلك كالأولى، ولله الحمد على ما أبدى وأسدى، وللآخرة خير لك من الأولى.

وأنا العبد الراجى رحمة ربه القوى

أشرف على التهانوى الحنفى

غفر له ذنبه الجلى والخفى

والزمان وسط ١٣٤١

من الهجرة النبوية على صاحبها ألف سلام وتحية"

فهذا ما كتبه حكيم الأمة مولانا الشيخ أشرف على التهانوى رحمه الله، ولم تكن الآن حاجة إلى نقل هاتين الخطبتين بعد ما طويت تلك القصص وصار الكتاب كله واحدا باسم واحد لمؤلف واحد، غير أنى أحببت نقلهما هنا لتكون ذكرى صالحة، وتتضح القصة لمن أراد الاطلاع عليها.

(١) كان قد طبع بهامش الطبع الأول ترجمة أحاديث إعلاء السنن باللغة الأردية وكان سماها الشيخ "إطفاء الفتن"، وأما فى هذا الطبع الجديد، فقد حذفت هذه الترجمة من الهامش - تقى.

(٢) يتعلق بقوله "أحسن من الأولى".

عملي في إخراج هـذا الكتاب

وأما عملى فى إخراج هذا الكتاب فهو ما يلى:

١- قابلت مسودة المؤلف التى دمج فيها "الاستدراك الحسن" فى "إحياء السنن" بأصلهما المطبوع، وصححتها عليهما.

٢- قابلت النصوص المحال عليها فى الكتاب فى أكثر المواضع، وأوضحت الخلافات حيثما كانت.

٣- إن المؤلف رحمه الله لم يهتم بتنقيح مذاهب الفقهاء اعتمادا على علم القارئ، فذكرت فى تعليقى هذه المذاهب فى أول كل باب، ملتقطا من الكتب المعتبرة المعروفة بنقل المذاهب، حتى تصير بمتناول كل قارئ، ولا يحتاج أثناء قراءته إلى كتاب آخر.

٤- إن المؤلف رحمه الله قد صرح فى كتابه بأرقام صفحات الكتب المحال عليها، ولكن هذه الأرقام تختلف باختلاف المطابع، فصرحت فى تعليقى بمواضع تلك العبارات بأسماء الأبواب أو أرقام الأحاديث أو الفصول، مما لا يختلف باختلاف المطابع، إلا ما كان موضعه فى غاية من الوضاحة

٥- كان بعض كتب الحديث لم يطبع فى عهد تأليف هـذا الكتاب، مثل مصنف ابن أبى شيبة، ومصنف عبد الرزاق، وصحيح ابن خزيمة وغيرها، فاضطر المؤلف أن يأخذ أحاديث هذه الكتب من الكتب الأخرى، وإنى كلما وجدت أثناء مراجعة نصوصها زيادة فائدة، أضفتها إلى الكتاب فى تعليقى.

٦- قد زدت فى بعض المواضع بعض المؤيدات لكلام المؤلف، أو بعض الفوائد أو الانتقادات بإيجاز واختصار.

هـذا، ولا بد لى ههنا أن أشكر الأخ الحبيب فى الله الشاب الصالح الفاضل مولانا الشيخ محمد إسحاق الجهلمى، فإنه ساعدنى طوال هـذا العمل مساعدة مشكورة

في مقابلة النصوص وتتبع المظان وتصحيح الملازم المطبوعة، ولولا مساعدته هذه لما أمكن لي الفراغ من هذا العمل في هذه المدة اليسيرة، فجزاه الله تعالى خيرا وأجزل أجرا، ووفقه لما يحبه ويرضاه، آمين.

وأخيرا، لا يسع لي إلا أن أعترف بقصور باعي وقلة بضاعتي، وبأنّي لم أستطع القيام بخدمة هذا الكتاب حق الخدمة، غير أني أشكر الله تعالى على ما وفقني لإبرازه على منصة الوجود، فلو كان في عملي شيء يفيد فهو من الله، وإن كانت فيه أخطاء فمني ومن الشيطان، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

محمد تقي العثماني

دار العلوم كراتشي ١٤

١٨ ربيع الأول سنة ١٣٩٦ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الطهارة

أبواب الوضوء

باب صفة الوضوء وفضله:

قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾.

١- حدثنا: عبد العزيز بن عبد الله الأويسى قال حدثنى إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب أن عطاء بن يزيد أخبره أن حمران مولى عثمان أخبره: أنه رآى عثمان بن عفان دعا بإناء، فافرغ على كفيه ثلث مرار فغسلهما، ثم أدخل يمينه فى الإناء فمضمض واستنثر[١]، ثم غسل وجهه ثلثا ويديه إلى المرفقين ثلاث

باب صفة الوضوء وفضله

قوله: "إلى المرفقين". قال المؤلف ملخصا عن غنية المستملى: (ص١٦ و١٧). إن المرفقين والكعبين يدخلان فى الغسل، خلافا لزفر رحمه الله وداود الظاهرى، وأخذا بالمتيقن، لأن ما بعد "إلى" قد يكون داخلا فى ما قبلها، وقد لا يكون. قال الزمخشرى: "إلى" تفيد معنى الغاية مطلقا، فأما دخولها فى الحكم وخروجها فأمر يدور مع الدليل. ولنا إجماع الأمة على دخولهما، كما قال فى البحر الرائق: والحق أن شيئا مما ذكروه لا يدل على الافتراض، فالأولى الاستدلال بالإجماع على فرضيتهما. قال الإمام الشافعى

---

(١) وفى النسخة الأميرية "واستنشق" بدل قوله "واستنثر"

مرار، ثم مسح برأسه ثم غسل رجليه ثلاث مرار إلى الكعبين ثم قال، قال رسول الله ﷺ: «من توضأ نحو وضوئى هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه». رواه البخارى[١] (ص٢٧ ج١).

وفى رواية أبى داود – وقد سكت عنها – عن أبى علقمة: "أن عثمان دعا بماء فتوضأ، فأفرغ بيده اليمنى على اليسرى، ثم غسلهما إلى الكوعين". الحديث[٢] وفى التلخيص الحبير: "أبو داؤد، فى حديث عثمان المشهور" ثم ساقه.

رحمه الله فى الأم: لا نعلم مخالفا فى إيجاب دخول المرفقين فى الوضوء. وهذا منه حكاية الإجماع، قال فى فتح البارى بعد نقله عنه: فعلى هذا فزفر رحمه الله محجوج بالإجماع قبله، وكذا من قال ذلك من أهل الظاهر بعده، ولم يثبت ذلك عن مالك رحمه الله صريحا، وإنما حكى عنه أشهب كلاما محتملا، وحكم الكعبين كالمرفقين[٣]". انتهى

(١ – ١٣) وفى المنتقى عن أبى هريرة رضى الله عنه: "أنه توضأ فغسل وجهه فأسبغ الوضوء، ثم غسل يده اليمنى حتى أشرع[٤] فى العضد، ثم غسل يده اليسرى حتى أشرع فى العضد، ثم مسح رأسه ثم غسل رجله اليمنى حتى أشرع فى الساق، ثم غسل رجله اليسرى حتى أشرع فى الساق ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ، وقال قال رسول اللهير ﷺ: «أنتم الغر المحجلون يوم القيامة من إسباغ الوضوء، فمن استطاع[٥] منكم فليطل غرته وتحجيله». رواه مسلم[٦].

وفى "نيل الأوطار" شرح المنتقى: "قال المصنف: ويتوجه منه وجوب غسل المرفقين (قلت وكذا[٧] وجوب غسل الكعبين) لأن نص الكتاب يحتمله وهو مجمل

---

(١) باب الوضوء ثلاثا ثلاثا (١: ٣٩ من الأميرية طبع مصر)

(٢) فى باب صفة وضوء النبى ﷺ (١/١٧ من التازية طبع مصر)

(٣) أى كلام البحر، وهو تحت قول الكنز: "ويديه بمرفقيه"

(٤) "أشرع فى العضد" و"أشرع فى الساق" معناه أدخل الغسل فيهما قاله النووى، كذا فى النيل (من المؤلف).

(٥) سيأتى الكلام فى سند هذا الكلام فى بابه (من المؤلف).

(٦) مسلم، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل فى الوضوء (١/١٢٦ طبع كراتشى).

(٧) ما بين القوسين إدراج من صاحب إعلاء السنن.

٢- وروى الترمذى -وقال حسن صحيح- عن الربيع بنت معوذ ابن عفراء: أنها رأت النبى ﷺ يتوضأ، قالت مسح رأسه ومسح ما أقبل منه وما أدبر وصدغيه وأذنيه مرة واحدة[1] اهـ.

فيه، وفعله ﷺ بيان لمجمل الكتاب. ومجاوزته للمرفق ليس فى محل الاجمال، ليجب بذلك". انتهى[2] (ص١٤٨ - ج - ١) وفى العزيزى: "كان ﷺ إذا توضأ أدار الماء على مرفقيه. رواه الدارقطنى عن جابر رضى الله عنه. قال الشيخ: حديث حسن لغيره[3]".

ثم اعلم أنهم قد أجمعوا على أن مسح الرجلين فى الوضوء لا يجزئ عن الغسل، وقد ورد فيه ما يدل على الإجزاء، فلنذكره ثم لنجب عنه. ففى كنز العمال[4] (ج/٥ ص١٠٢): "عن عباد بن تميم عن أبيه قال رأيت رسول الله ﷺ توضأ ومسح بالماء على لحيته ورجليه. رواه ابن أبى شيبة والإمام أحمد والبخارى فى تاريخه والعدنى والبغوى والباوردى والطبرانى فى الكبير وابو نعيم، قال فى الإصابة: رجاله ثقات". قلت، قال فى مجمع الزوائد (ص - ٩٥ ج -١) بعد عزوه إلى الطبرانى فى الكبير: "ورجاله موثقون[5]".

وفى سنن الدارقطنى (ص - ٣٥ - ج١) وحدثنا الحسين بن إسماعيل نا يوسف بن موسى نا هشام بن عبد الملك والحجاج بن المنهال، واللفظ لأبى الوليد، قالا نا همام نا إسحاق ابن عبد الله بن أبى طلحة عن على بن يحيى بن خلاد عن أبيه عن عمه رفاعة بن رافع قال: كان رفاعة ومالك بن رافع أخوين من أهل بدر. قال: «بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ، ورسول الله جالس ونحن حوله، إذ دخل رجل فاستقبل القبلة وصلى، فلما فرغ عن الصلوة جاء فسلم على رسول الله ﷺ وعلى القوم، فقال رسول الله ﷺ وعليك، ارجع فصل فإنك لم تصل، فجعل الرجل يصلى ونحن نرمق صلاته، لا ندرى ما يعيب منها، فلما صلى جاء فسلم على النبى ﷺ وعلى القوم، فقال له النبى

---

(١) الترمذى فى باب ما جاء أن مسح الرأس مرة (٥٢/١ طبع الأزهر بشرح ابن العربى).

(٢) نيل الأوطار، باب غسل اليدين مع المرفقين وإطالة الغرة، رقم٢.

(٣) السراج المنير شرح الجامع الصغير للعزيزى، حرف الكاف ١٢٠/٣ طبع مصر ١٣٢٥هـ.

(٤) من طبع حيدر آباد، والحديث رقمه ٢١٩٣.

(٥) مجمع الزوائد، أو اخر باب ما جاء فى الوضوء ٢٣٤/١ من طبع بيروت ١٩٦٧ م

ﷺ : وعليك، ارجع فصل فإنك لم تصل. قال همام: فلا أدرى أمره بذلك مرتين أو ثلثا. فقال الرجل: ما ألوت[١] فلا أدرى ما عبت على من صلاتى؟ فقال رسول الله ﷺ : إنها لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله فيغسل وجهه ويده إلى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين، ثم يكبر الله ويثنى عليه، ثم يقرأ أم القرآن وما أذن له فيه وتيسر، ثم يكبر فيركع ويضع كفيه على ركبتيه حتى تطمئن مفاصله وتسترخى، ويقول "سمع الله لمن حمده"، ويستوى قائما حتى يقيم صلبه ويأخذ كل عظم مأخذه، ثم يكبر فيسجد فيمكن وجهه - قال همام: وربما قال جبهته - فى الأرض حتى تطمئن مفاصله وتسترخى، ثم يكبر فيستوى قاعدا على مقعدته يقيم صلبه، فوصف الصلاة هكذا أربع ركعات حتى فرغ، ثم قال: لا يتم صلاة أحدكم حتى يفعل ذلك». وفى التعليق المغنى[٢]: "هشام بن عبد الملك هو أبو الوليد الطيالسى ثقة حافظ إمام، وهمام هو ابن يحيى ثقة، وباقى رواته أيضا ثقات".

وفى الترغيب للحافظ المنذرى[٣] (ج -١ ص-٤٤): "عن رفاعة ابن رافع رضى الله عنه: أنه كان جالسا عند النبى ﷺ، فقال إنها لا تتم صلاة لأحد حتى يسبغ[٤] الوضوء كما أمر الله بغسل وجهه ويديه إلى المرفقين، ويمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين. رواه ابن ماجة بإسناد جيد".

وعن حمران، رحمه الله، قال: رأيت عثمان رضى الله عنه دعا بماء فغسل كفيه ثلثا، ومضمض واستنشق وغسل وجهه ثلاثا وذراعيه ثلاثا ومسح برأسه وظهر قدميه، ثم ضحك فقال: أ لا تسألونى ما أضحكنى؟ قلنا: ما أضحكك يا أمير المؤمنين؟ قال: أضحكنى أن العبد إذا غسل وجهه حط الله عنه بكل خطيئة أصابها بوجهه فإذا غسل ذراعيه كذلك، وإذا مسح رأسه كذلك، وإذا طهر قدميه كذلك. رواه الإمام أحمد والبزار

---

(١) ما ألوت: يعنى ما قصرت فى صلاتى فيما أظن.

(٢) يعنى تعليق العظيم آبادى على سنن الدارقطنى.

(٣) وهو الحديث التاسع من "الترغيب فى تخليل الأصابع والترهيب من تركه وترك الإسباغ إلخ" (١٠٤/١ من طبع المنيرية بمصر).

(٤) كذا فى الأصل، ومثله فى سنن ابن ماجة، باب ما جاء فى الوضوء على ما أمر الله ولكنه ورد فى الترغيب بلفظ: "حتى أنه يسبغ الوضوء".

وأبو يعلى وفى الحلية وصحح كذا فى كنز العمال[١] (ص -١٠٦ ج -٥).

والقراءة بالجر فى قوله تعالى: "وأرجلكم" متواترة، فهذا ما يثبت من القرآن والأحاديث، وتفصيل المذاهب فيها ما فى نيل الأوطار (ج -١ ص -١٦٣): "قال النووى اختلف الناس على مذاهب، فذهب جميع الفقهاء من أهل الفتوى فى الأعصار والأمصار إلى أن الواجب غسل القدمين مع الكعبين، ولا يجزئ مسحهما ولا يجب المسح مع الغسل، ولم يثبت خلاف هذا عن أحد يعتد به فى الإجماع. قال الحافظ فى الفتح: ولم يثبت عن أحد من الصحابة خلاف ذلك إلا عن على وابن عباس وأنس رضى الله عنهم. وقد ثبت عنهم الرجوع عن ذلك. قال عبد الرحمن بن أبى ليلى: أجمع أصحاب رسول الله ﷺ على غسل القدمين، رواه سعيد بن منصور. وادعى الطحاوى وابن حزم أن المسح منسوخ، وقالت الإمامية الواجب مسحهما، وقال (الإمام[٢] المفسر المحدث الزاهد) محمد بن جرير الطبرى والجبائى والحسن البصرى: إنه مخير بين الغسل والمسح". انتهى[٣].

والجواب عن الأحاديث عندى يمكن من وجهين: الإجماع على خلافه، وهو أمارة النسخ، وكون روايات الغسل متواترة بخلاف روايات المسح. وهذا على ما قال فى النيل (ص -١٦٤ ج -١) وما أدرى بماذا يجيبون - أى القائلون بالمسح - عن الأحاديث المتواترة اهـ.

وفيه أيضا: "فلم يأتوا مع مخالفتهم للكتاب والسنة المتواترة قولا وفعلا بحجة نيرة" اهـ.

قلت: ولكن لهم أن يقولوا: لا نسلم التعارض ونجوز الغسل والمسح كليهما كما جوز ذلك الطبرى، فالجواب عنه - على ما أفاده شيخى - بأن رسول الله ﷺ رأى رجلا لم يغسل عقبه، فقال: "ويل للأعقاب من النار" كما رواه مسلم[٤] (ج -١ ص -١٢٥)

---

(١) آداب الوضوء، رقم الحديث ٢٢٥٧.

(٢) ما بين القوسين إدراج من صاحب إعلاء السنن.

(٣) أى كلام الشوكانى فى النيل، وهو فى باب غسل الرجلين.

(٤) باب وجوب استيعاب جميع أجزاء محل الطهارة.

ولم يتحقق أنه لم يمر اليد المبلولة على ذلك الموضع. وعدم الغسل لا يستلزم عدم إمرار اليد، ومع ذلك ورد الوعيد، فثبت عدم تجويز كفاية المسح على الرجلين فيقدم هذا المحرم على ذلك المبيح، والله أعلم.

وأما ما قال العلامة المحقق في "الجوهر النقى" (ج -١ ص -١٨): "قلت في الاستدلال بها نظر، فإن من يرى مسحهما قد يفرض في جميعهما. وظاهر الآية يدل على ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾ فالوعيد لهما ترتب على ترك تعميم المسح وتدل على ذلك رواية مسلم: "فانتهى إليهم وأعقابهم تلوح لم يمسها الماء" فتبين بذلك أن العقب محل التطهير، فلا يكتفى بما دونه فليس الوعيد على المسح، بل على ترك التعميم كما مر" اهـ[1] فهذا ضعيف لأن اللفظ الآخر في هذه الرواية في صحيح مسلم (ص -١٢٥ ج -١): "فجعلنا نمسح على أرجلنا فنادى ويل للأعقاب من النار" اهـ.

فإن قيل: أنكر عليهم الجمع بين الغسل والمسح، دون مسح الأعقاب والرجلين فقط، قلنا: الغسل يقوم مقام المسح على ما قالوا، فلا ينكر الجمع والله تعالى أعلم والجواب عن القراءة بالجر مذكور في الكتب المتداولة فلا نشتغل به، فافهم وحقق، والله الهادى.

* * *

(١) يعنى انتهى كلام المار دينى رحـ في الجوهر النقى على هامش السنن الكبرى للبيهقى رحـ، باب الدليل على أن فرض الرجلين الغسل إلخ (١/٦٨ طبع دكن).

باب كفاية مسح ربع الرأس

٣- عن: المغيرة بن شعبة في حديث طويل في وضوء النبي ﷺ، وفيه: «ومسح بناصيته وعلى العمامة وعلى خفيه» رواه مسلم (ج -١ ص١٣٤). ورواه النسائي (ص-٢٩ ج-١)[١] بلفظ "توضأ فمسح ناصيته وعمامته وعلى الخفين" وسكت عنه، وسنده سند مسلم رحمه الله في هذا الحديث بلفظ آخر إلا شيخ[٢] النسائي، وهو من رجال الجماعة ثقة حافظ كما في "التقريب" (ص-١٦٠ طبع الهند) وقد رواه "الترمذي" (ص-١٥ ج-١) بسند مسلم،

باب كفاية مسح ربع الرأس

قوله: "بناصيته". قال المؤلف: الناصية مقدم الرأس، وهو قدر ربعه، كما سيأتي عن البحر. وجه الاستدلال بالآية المذكورة - في صدر الكتاب - على ما في البحر. "أن الباء للإلصاق، والفعل الذي هو المسح قد تعدى إلى الآلة، وهي اليد، لأن الباء إذا دخلت في الآلة تعدى الفعل إلى كل الممسوح: "كمسحت رأس اليتيم بيدي" أو على المحل، تعدى الفعل إلى الآلة، والتقدير "وامسحوا أيديكم برؤسكم" فيقتضي استيعاب اليد دون الرأس واستيعابها ملصقة بالرأس لا يستغرق غالبا سوى ربعه، فتعين مرادا من الآية وهو المطلوب. والاستيعاب في التيمم لم يكن بالآية بل بالسنة كما صرح به في البدائع"[٣] اهـ. (ج -١ ص -١٥) قال المؤلف: كذا قال صاحب البحر.

وأما الاستدلال بالحديث فله وجهان: الأول بالباء الداخلة على المحل، كما في الآية، والثاني بلفظ "الناصية" لأنه مقدم الرأس وهو قدر ربعه، كما مر، والمتبادر من

---

(١) باب المسح على العمامة مع الناصية.

(٢) وهو عمرو بن علي، الفلاس الصير في الباهلي البصري، مات سنة تسع وأربعين.

(٣) هنا انتهى كلام البحر وهو تحت قول الكنز: "ومسح ربع رأسه".

ولفظه: "أنه مسح على ناصيته وعمامته"[١] ورواه "أبو داود" (ص ٢٢ ج ١) بسند رجاله رجال مسلم فى هذا الحديث. الامسددا وهو من رجال الصحيح ثقة حافظ، ولفظه: "كان يمسح على الخفين وعلى ناصيته".

الحديث مسح جميع الناصية، كما يشهد به الذوق اللسانى، وإلا لما احتيج إلى تغيير العبارة القرآنية بل كان الأقرب أن يقول "مسح برأسه". فلما ترك لفظ "الرأس" وآثر لفظ "الناصية" كان الظاهر جميع الناصية، ولم ينقل أقل منه فلم نقل بجوازه. وما روى من مسح جميعه فمحمول على السنة والكمال. وأما حديث الإطلاق والإجمال[٢] فى الآية فلا مدخل له فى أصل المقصود، لأن مواظبته عليه السلام بلا تركه أحيانا دليل مستقل على الوجوب - على ما حققه صاحب الهداية فى مواضع - إذا لم يقتض عدم الوجوب دليل مستقل معارض كالتصريح بعدم الوجوب فى نص وككون الفعل غير مقصود ونحوه. ولم ينقص عليه السلام من الربع قط، فثبت المواظبة فى قدر الربع تواترا. كذا[٣] قال الشيخ سلمه الله تعالى، والله تعالى أعلم. ودلالة بقية أحاديث الباب عليه ظاهرة.

مبحث المسح على العمامة:

وما فى الحديث من المسح على العامة فقال محمد فى موطئه: بلغنا أن المسح على العمامة كان فترك (ص –٧٠) وفى فتح البارى (ج –١ ص –٢٦٧): "وقد اختلف السلف فى معنى المسح على العمامة، فقيل إنه كمل عليها بعد مسح الناصية، وقد تقدمت رواية "مسلم" بما يدل على ذلك. وإلى عدم الاقتصار على المسح عليها ذهب الجمهور، وقال الخطابى: فرض الله مسح الرأس، والحديث فى مسح العمامة محتمل للتأويل، فلا يترك المتيقن للمحتمل اهـ" قلت: رواية "مسلم" ذكرها بلفظ: "ومسح

---

(١) الترمذى، باب ما جاء فى المسح على الجوربين والعمامة.

(٢) وفى تابع الآثار (ص –٦٦) وأما حديث الإطلاق والإجمال فى الآية فلحق الإطلاق (من المؤلف).

(٣) فى حجة الله البالغة: "بل تواتر عنه ﷺ وتطابق عليه الأمة أن يغسل يديه قبل إدخالهما الإناء ويتمضمض ويستنشق، فيغسل وجهه فذراعيه إلى المرفقين، فيمسح برأسه فيغسل رجليه إلى الكعبين (من المؤلف).

بناصيته وعلى عمامته وعلى الخفين اهـ" (ص -٢٦٥ ج -١).

وقال الشيخ ابن القيم فى حاشيته على أبى داود: "قال ابن المنذر: ويمسح على العمامة لثبوت ذلك عن النبى ﷺ وعن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وقال الجوزجانى: روى المسح على العمامة عن النبى ﷺ وسلمان الفارسى وثوبان وأبى أمامة وأنس بن مالك والمغيرة بن شعبة وأبى موسى، وفعله الخليفة الراشد أبو بكر الصديق رضى الله عنه، وقال عمر بن الخطاب: من لم يطهره المسح على العمامة فلا طهره الله، قال والمسح على العمامة سنة عن رسول الله ﷺ ماضية مشهورة عند ذوى القناعة من أهل العلم فى الأمصار" اهـ[1].

أما ما رواه "أبو داود"، (ص ١٤٣- ج١ مع غاية المقصود) وسكت عنه هو "والمنذرى"[2] (ص ٩٥- ج١) عن ثوبان قال: بعث رسول الله ﷺ سرية فأصابهم البرد، فلما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين" اهـ، وفى بلوغ المرام (ص ١: ١١) "رواه أحمد وأبو داود وصححه الحاكم[3]"، وما رواه الإمام أحمد فى[4] "مسنده" (١٣/٦) ثنا عبد الرزاق ثنا محمد بن راشد أخبرنى مكحول أن نعيم بن خمار أخبره أن رسول الله ﷺ قال: «امسحوا على الخفين والخمار» اهـ. وعبد الرزاق من رجال الجماعة، ومحمد بن راشد مختلف فيه، وقد وثقه كثير، ومكحول من رجال الجماعة غير البخارى، ونعيم هذا نعيم بن همار، ويقال ابن هبار، ويقال هدار، ويقال خمار، ويقال حمار الغطفانى الشامى صحابى، كل ذلك من "تهذيب التهذيب"، فالجواب عن الأول أنه محمول على العذر، حيث يخاف من الغسل، فيجوز المسح على حائل، وفى "الزيلعى" (ص٨٦ - ج١) بعد نقل هذا الحديث: "قال أحمد لا ينبغى أن يكون راشد سمع من ثوبان لأنه مات قديما، وفى هذا القول نظر، فإنهم قالوا إن راشدا شهد مع معاوية رضى الله عنه صفين، وثوبان مات سنة أربع وخمسين، ومات راشد

(١) حاشية ابن القيم رحـ على أبى داود بهامش "غاية المقصود" للعظيم آبادى رحـ المطبوعة بدلهى (١/١٦٩ و١٧٠).

(٢) يعنى فى تلخيصه لأبى داود رحـ، وهو مطبوع بالهند على هامش "غاية المقصود".

(٣) بلوغ المرام، باب المسح على الخفين، رقم الحديث٥.

(٤) وهو الحديث الرابع عشر من مسندات بلال رضـ.

٤- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه قال: «رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ وعليه عمامة قطرية، فأدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة» رواه أبو داود[1] وسكت عنه، فهو صالح عنده على قاعدته، وفى غاية المقصود (ص ١٤٥ – ج ١) سكت عنه أبو داود ثم المنذرى فى تلخيصه. "وفى النيل (١/٥٢)" قال الحافظ فى إسناده نظر، انتهى، وذلك لأن أبا معقل الراوى عن أنس مجهول، وبقية اسناده رجال الصحيح[2] اهـ.

قلت: قال الحافظ فى الفتح (ص – ٢٥٤ ج – ١) بعد نقل المرسل الذى نقلته بعد هذا المرفوع بلفظ: "فحسر العمامة عن رأسه ومسح مقدم رأسه" ما نصه: "وهو مرسل اعتضد بمجيئه من وجه آخر موصولا أخرجه أبو داود من حديث أنس وفى إسناده أبو معقل فقد اعتضد كل من المرسل والموصول بالآخر وحصلت القوة من الصورة المجموعة". وفيه أيضا: "وفى الباب أيضا عن عثمان فى صفة الوضوء قال: "ومسح مقدم رأسه" أخرجه سعيد بن منصور وفيه خالد بن يزيد بن أبى مالك مختلف فيه وصح عن ابن عمر رضى الله عنه الاكتفاء بمسح بعض الرأس قاله ابن المنذر وغيره، ولم يصح عن أحد من الصحابة انكار ذلك، قاله ابن حزم، وهذا كله مما يقوى به المرسل المتقدم

سنة ثمانى ومائة، ووثقه ابن معين وأبو حاتم والعجلى ويعقوب بن شيبة والنسائى، وخالفهم ابن حزم فضعفه، والحق معهم. والعصائب: العمائم، والتساخين: الخفاف[3]" اهـ....... وسيأتى الجواب عن كل ذلك فانتظر.

قوله: "عن أنس إلخ" قال المؤلف: دلالة هذين الحديثين وأثر ابن عمر على الباب ظاهرة.

---

(١) باب المسح على العمامة.

(٢) نيل الأوطار، باب مسح الرأس كله وصفته وما جاء فى مسح بعضه (١/١٣٧ من طبع مصطفى البابى بمصر ١٣٤٧).

(٣) نصب الراية، باب المسح على الخفين (١/١٦٥ من طبع المجلس العلمى).

ذكره اهـ".

٥- عن ابن عمر رضى الله عنه، "أنه كان إذا مسح رأسه رفع القلنسوة، ومسح مقدم رأسه". رواه الدارقطنى[1] (ص٤٠ ج١) وفى التعليق المغنى: سنده صحيح".

٦- أخبرنا: مسلم عن ابن جريج عن عطاء. «أن رسول الله ﷺ توضأ، فحسر العمامة ومسح مقدم رأسه أو قال ناصيته بالماء». رواه الشافعى فى مسنده (ص ٦).

٧- مالك: أنه بلغه أن جابر بن عبد الله الأنصارى رضى الله عنه سئل عن المسح على العمامة، فقال: "لا! حتى يمسح الشعر بالماء" أخرجه مالك فى الموطأ[2] (ص١١). وقال سفيان: إذا قال مالك "بلغنى" فهو إسناد قوى، كذا قال القارئ (التعليق المجلد)[3] (ص٧٠) وأخرجه الترمذى (ص١٥ ج١) موصولا

قوله: "مالك أنه بلغه إلخ" قلت: الحديث نص فى الباب، وصريح فى عدم جواز الاكتفاء بمسح العمامة، وبه قال غير واحد من الصحابة والتابعين، أنه لا يمسح على عمامة إلا أن يمسح برأسه مع العمامة. وهو قول سفيان الثورى، ومالك بن أنس وابن المبارك والشافعى كذا قال الترمذى (ص١٥ ج١) وهو قول أبى حنيفة، وأصحابه وقد ذكرناه من قبل.

وقال الحافظ فى الفتح: "وإلى عدم الاقتصار على المسح عليها ذهب الجمهور

---

(١) الحديث رقم ٥٥ من باب ما روى من قول النبى ﷺ الأذنان من الرأس (الدارقطنى ١٠٧/١ من طبع المدينة ١٣٨٦ هـ).

(٢) ما جاء فى المسح بالرأس والأذنين.

(٣) وهو تعليق الشيخ عبد الحى اللكنوى على موطأ الإمام محمد، وإنه ذكر قول سفيان هنا فى باب المسح على العمامة والخمار. وقال السيوطى رحـ: "صنف ابن عبد البر كتابا فى وصل ما فى الموطأ من المرسل والمنقطع والمعضل، قال: وجميع ما فيه من قوله "بلغنى" ومن قوله "عن الثقة عنده". مما لم يسنده، أحد ومتون حديثا كلها مسنده من غير طريق مالك إلا أربعة لا تعرف (تدريب الراوى ص١٣٠ و١٣١ نوع١١).

عن أبى عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر قال: "سألت جابر بن عبد الله رضى الله عنه عن المسح على الخفين فقال السنة يا ابن أخى! وسألته عن المسح على العمامة فقال مس الشعر"[1] اهـ. رجاله رجال الصحيح إلا أبا عبيدة فهو من رجال الأربعة، وثقه ابن معين وعبدالله بن أحمد بن حنبل، وقال ابن أبى حاتم عن أبيه: "منكر الحديث" وقال فى موضع آخر: "صحيح الحديث" (كذا فى التهذيب ١/٤٦٠) قلت: فالحديث حسن.

وقال الخطابى فرض الله مسح الرأس والحديث فى مسح العمامة محتمل للتأويل فلا يترك المتقين للمحتمل"[2] اهـ.

الجواب عن أحاديث المسح على العمامة:

فلنجب أولا عن الأحاديث القولية فى الباب، ثم نجيب بعد ذلك عما ورد فيه من الاحاديث الفعلية، فأقول: أما حديث ثوبان، فليس فيه دلالة على المسح على العمامة صراحة، لما فيه من لفظ "العصائب" وهو جمع "عصابة" يطلق على كل ما يعصب به سواء كان منديلا أو خرقة أو عمامة. قال فى القاموس: العصابة ما عصب به كالعصاب (بكسرهما)[3] والعمامة. "وتعصب": شد العصابة والعصب الطى واللى والشد اهـ (ص٦٤ - ج١) فيحتمل أن يراد بها العمائم أو الخرق المشدودة على الجروح. والمعنى على التقدير الثانى أنه ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب المشدودة فوق الجروح، وإطلاق العصابة بهذا المعنى شائع فى الفقه والحديث، فقد روى الطبرانى فى معجمه حدثنا إسحاق ابن داود الصواف قال ثنا محمد بن عبد الله بن عبيد بن عقيل قال ثنا حفص بن عمر عن راشد بن سعد ومكحول عن أبى أمامة عن النبى ﷺ أنه لما رماه ابن قمة يوم أحد رأيت النبى ﷺ إذا توضأ حل عن عصابته ومسح عليها بالوضوء اهـ كذا

---

(١) الترمذى، باب ما جاء فى المسح على الجوربين والعمامة.

(٢) فتح البارى، باب المسح على الخفين ١/٢٤٧ حديث٤.

(٣) يعنى بكسر العين فى العصاب والعصابة كليهما، وهذا مدرج من صاحب إعلاء السنن.

فى نصب الراية[١] (ص٩٨ – ج١) رواته كلهم ثقات، أما إسحاق بن داود فلأنه لم يضعف فى الميزان، وشيوخ الطبرانى الذين لم يضعفوا فيه ثقات، صرح به الهيثمى فى مجمع الزوائد[٢] (ص٣– ج١).

ومحمد بن عبد الله، قال النسائى: "لا بأس به" وقال مسلمة: "ثقة" كذا فى التهذيب (ص١٦٤– ج٩)، وحفص بن عمر، هو العدنى، وثقه ابن أبى حاتم، كذا فى التهذيب (ج٢– ص٤١٠) وضعفه آخرون. والباقون معروفون بالعدالة، ولا يخفى أن المراد بالعصابة فى الحديث خرقة كانت مشدودة على جرحه ﷺ فلا يبعد أن يراد ذلك فى حديث ثوبان أيضا، لأن أصحاب السرية قلما يسلمون من الجروح فيشدونها بالعصائب، فأمرهم رسول الله ﷺ أن يمسحوا عليها ولا يغسلوا مواضعها مخافة الضرر عليهم من البرد وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. وأما حديث نعيم بن خمار فهو فى الحقيقة من مسند بلال لا من مسانيد نعيم بن خمار، فإن هاشم بن القاسم أبا نضر البغدادى وهشام بن سعيد الطالقانى وأبا سعيد مولى بنى هاشم رووه عن محمد بن راشد عن مكحول عن نعيم بن خمار عن بلال، كما يظهر من مسند أحمد (ص١٢ و١٣ و١٤– ج٦) ولذا ذكره الإمام أحمد فى مسند بلال، لا فى مسند نعيم بن خمار، وحديث بلال فى المسح على الخمار مضطرب[٣] الإسناد والمتن. أما اضطراب سنده، فقد روى مسلم بطريق الأعمش عن الحكم عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن كعب بن عجرة عن بلال: أن رسول الله ﷺ مسح على الخفين والخمار، فتكلم عليه الدارقطنى فى كتاب العلل، وذكر الخلاف فى طريقه، والخلاف عن الأعمش فيه وأن بلالا سقط منه عند بعض الرواة، واقتصر على كعب بن عجرة، وأن بعضهم عكسه فأسقط كعبا واقتصر على

(١) قبل أحاديث مسح النعلين بنحو ورق (١٨٦/١ من طبع المجلس العلمى).

(٢) قال فى مقدمة مجمع الزوائد: "والصحابة لا يشترط فيهم أن يخرج لهم أهل الصحيح فإنهم عدول، وكذلك شيوخ الطبرانى الذين ليسوا فى الميزان (٨/١) من طبع بيروت).

(٣) قال القاضى أبو الوليد محمد بن رشد: "ولا يجوز عند مالك أن يمسح رأسه على حائل إلا لعلة، وقد رويت إجازة ذلك عن جماعة من السلف، والصحيح ما ذهب إليه مالك، لأن الله يقول ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ فمن مسح على حائل لم يمسح على رأسه والآثار الواردة فى ذلك عن النبى ﷺ مضطربة" كذا فى كتاب المقدمات له (ص١٤) من المؤلف.

بلال، وأن بعضهم زاد البراء بين بلال وابن أبى ليلى وقد رواه بعضهم عن على بن أبى طالب رضى الله عنه عن بلال كذا فى النووى شرح مسلم[١] (ص١٣٥- ج١).

قلت: ورواه بعضهم عن عبد الرحمن بن عوف عن بلال، كما فى مسند أحمد (ص١٢ و١٣- ج٦) ورواه محمد بن راشد بطريق مكحول عن نعيم بن الخمار عن بلال، وقد مر.

وأما اضطراب متنه فلأن بلالا يقول مرة: "مسح رسول الله ﷺ على الخفين والخمار" كما هو عند مسلم، ويقرب منه قوله: "رأيت رسول الله ﷺ يمسح على الخفين والخمار"، ومرة يقول: "مسح على خفيه وعلى خمار العمامة" كما هو عند أحمد بطريق عبد الرحمن بن عوف (ص١٢- ج٦)، ومرة يقول: "كان يمسح على الخفين والخمار كما هو عند أحمد أيضا (ص١٥- ج٦) وفى هذه الروايات كلها مع اختلاف متونها حكاية عن الفعل ورواه محمد بن راشد بلفظ الأمر وقال: "امسحوا على الخفين والخمار"، وهذا اضطراب يقتضى ترك الاحتجاج به، ولعل المحفوظ من طرقه ومتنه ما اختاره مسلم فأودعه فى صحيحه، قال النووى: "وأكثر من رواه رووه كما هو فى مسلم" اهـ (ص١٣٥- ج١) ولا يخفى أنه حديث فعلى لا عموم له، ويحتمل الوجوه كما سيأتى.

حكم الحديث الشاذ:

وأما رواية محمد بن راشد بلفظ الأمر، فهى رواية منكرة تفرد بها ابن راشد من بين الثقات، فإن جميع من رواه عن بلال إنما رواه حكاية عن فعله ﷺ، لا من قوله، ولا نرى أحدا تابعه على ذلك، وهذه مخالفة شديدة لا يمكن الجمع بينها وبين ما رواه الجماعة، فإن بين القول والفعل بونا بعيدا ومثل هذه المخالفة لو أتى به الثقة الضابط يدخل فى الشاذ المردود، كما قال العلامة السيوطى فى تدريب الراوى: "ومن أمثلته (أى الشاذ المردود) فى المتن ما رواه أبو داود والترمذى من حديث عبد الواحد بن زياد عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة مرفوعا: إذا صلى أحدكم ركعتى الفجر فليضطجع على يمينه. قال

(١) باب المسح على الخفين.

البيهقى[1]: خالف عبد الواحد العدد الكثير فى هذا، فإن الناس إنما رووه من فعل النبى ﷺ لا من قوله. وانفرد عبد الواحد من بين ثقات أصحاب الأعمش بهذا اللفظ" اهـ (ص٨٢).

قلت: وعبد الواحد من رجال الجماعة، ثقة، ومع ذلك عدت مخالفته للثقات وتفرده بهذا اللفظ منه الشاذ المردود كما ترى. فكيف وقد أتى بها محمد بن راشد، وهو مختلف فيه، وثقه بعضهم، وقال ابن حبان: كان من أهل الورع والنسك ولم يكن الحديث من صنعته، وكثر المناكير فى روايته فاستحق الترك وقال الدارقطنى: يعتبر به (أى ولا يحتج به منفرداً) وقال ابن خراش: ضعيف الحديث اهـ من "تهذيب التهذيب" ملخصاً (ص ١٥٩ و١٦٠ ج٩) وقال فى التقريب: صدوق يهم ورمى بالقدر اهـ (ص ١٨٢ وبعد ذلك فلا يصح الاحتجاج بما رواه ابن راشد هذا بلفظ الأمر من قوله ﷺ «امسحوا على الخفين والخمار» فإنما هو من مناكيره وأوهامه. والمحفوظ ما رواه الجماعة حكاية عن فعله ﷺ.

ولو سلم صحته، فهو محمول على الإختصار فى الرواية، وأنه ﷺ أمر بلالا بذلك فى واقعة خاصة، فجعله بلال حكما عاما يدل على ذلك ما ورد فى رواية أبى سعيد الخدرى قال: غزونا مع رسول الله ﷺ فأتى على غدير فنزل رسول الله ﷺ ونزلنا، وحضرت الصلاة، فقال رسول الله ﷺ يا بلال! قم فأذن فانطلق بلال، فأهرق الماء، ثم أتى الغدير، فغسل وجهه ويديه وأهوى إلى خفيه، وكان عليه خفان أسودان وذلك بعينى رسول الله، فناداه رسول الله ﷺ يا بلال! امسح على الخفين والخمار. رواه الطبرانى فى

---

(١) كذا فى الأصل، وفى تدريب الراوى (نوع ١٣) ولكنى لم أجد هذه العبارة فى السنن الكبرى للبيهقى، وإنه ذكر أحاديث الاضطجاع فى موضعين من كتابه (باب عدد ركعات قيام النبى ﷺ وصفتها ٧/٣ وباب ما ورد فى الاضطجاع إلخ) وليس فى أحدهما هذه العبارة، نعم إنه ذكر حديث أبى هريرة من طريق عبد الواحد ثم قال: "وهذا يحتمل أن يكون المراد به الإباحة فقد رواه محمد بن إبراهيم التيمى عن أبى صالح عن أبى هريرة حكاية عن فعل النبى ﷺ لاخبرا عن قوله" ثم قال بعد إخراج هذا الحديث الفعلى: "وهذا أولى أن يكون محفوظا لموافقته سائر الروايات عن عائشة وابن عباس رضـ (٤٥/٣ باب ما ورد فى الاضطجاع بعد ركعتى الفجر) فمفاد هاتين لا يختلف عما نقله المصنف ولكن العبارة بهذا اللفظ الذى ذكره المصنف لم أجدها عند البيهقى. فلعلها فى كتاب له آخر، والله أعلم.

الأوسط وفيه غسان بن عوف قال الأزدى: ضعيف، كذا فى مجمع الزوائد"[١] (ص ١:٤- ج١) قلت: غسان بن عوف من رجال أبى داود. قال فيه أبو داود: شيخ بصرى، كذا فى التهذيب" (ص٢٤٧ ج٨) وهذا من ألفاظ التعديل، كما فى "تدريب الراوى"[٢] (ص١٢٦) وفى الميزان: "ولم أتعرض لذكر من قيل فيه: محله الصدق، ولا من قيل فيه: لا بأس به، ولا من قيل: هو صالح الحديث، أو يكتب حديثه، أو هو شيخ، فإن هذا وشبهه يدل على عدم الضعف المطلق" (ص٣ ج١) وقال فى التقريب"[٣]: "لين الحديث" اهـ (ص١٦٨) وسكت أبو داود عن حديثه[٤] فى سننه (ص٥٦٩ ج١ مع العون) فلا ينزل حديثه عن درجة الحسن.

فهذه الرواية تدل على أن أمره ﷺ بمسح الخمار صدر لبلال بعينه فى غزوة خاصة، ولم يكن ذلك حكما عاما منه ﷺ كما يفهم من رواية بلال بلفظ: "امسحوا" موضع قوله: "امسح" وعسى أن يكون وجه أمره ﷺ بلالا بذلك عذر كان يختص به فجعله بلال حكما عاما، وله نظائر كثيرة فى الحديث، لا تخفى على من مارسه: منها ما روت فاطمة بنت قيس عن النبى ﷺ فى المطلقة ثلثا قال: «ليس لها سكنى ولا نفقة» رواه مسلم (ص ٤٨٥ ج١) جعلته حكما عاما مع أنه حكم كان مختصا بها كما صرحت به عائشة رضى الله عنها، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

وأما قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه: "من لم يطهره المسح على العمامة فلا طهره الله" كما نقله الجوزجانى بدون ذكر سنده، فبعد تسليم صحته محمول على رد ما يفعله كثير من الموسوسين من نزع عمائمهم عند الوضوء ولا يرون أن مسح بعض الرأس مع إبقاء العمامة عليه يجزئهم. وهذا من التعمق المنهى عنه، لما قد ثبت عنه ﷺ أنه مسح بناصيته مع إبقاء العمامة على الرأس من غير أن ينقضها وينزعها. ويؤيد ما قلنا رواية ابن أبى شيبة فى مصنفه عن عمر رضى الله عنه. قال: "إن شئت فامسح على

(١) باب المسح على الخفين ٢٥٦/١ من طبع بيروت.

(٢) نوع ٢٣ مسئلة ١٣ ومثله فى فتح المغيث للسخاوى رحـ ٣٣٨/١

(٣) يعنى فى ترجمة غسان بن عوف.

(٤) هو آخر حديث من كتاب الصلاة عند أبى داود.

العمامة، وإن شئت فانزعها" كذا في كنز العمال[١] ص١١٢ ج٥) قابل المسح على العمامة بنزعها، وهو ظاهر في ما قلنا ومعناه: إن شئت فامسح مع العمامة (على بعض رأسك) وإن شئت فانزعها وامسح على جميع رأسك، واستعمال لفظ "على" بمعنى "مع" شائع في المحاورات. قال في القاموس: "وعلى" حرف وعن سيبويه: اسم الاستعلاء والمصاحبة كمع، وآتى المال على حبه اهـ (ص٩٦ ج٢) وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

مقدمات في الجواب عن الأحاديث الفعلية:

بعد ذلك فلنجب عن الأحاديث الفعلية في الباب ولنمهد مقدمات يتضح بها الجواب حق الاتضاح، وينكشف بها الغطاء عن وجه الصواب كفلق الصباح، فنقول أولا: إن الله تعالى فرض مسح الرأس بقوله: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ وهو صريح في معناه وثانيا: إن مسح العمامة ليس بمسح الرأس حقيقة، ومتى أمكن العمل بها سقط المجاز فلا يجوز حمل الكلام على المجاز ما أمكن إرادة الحقيقة. وثالثا: أن خبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب، ولا يجوز الزيادة به عليه. ورابعا: إن ذلك يجوز بالمشهور والمتواتر إذا كانا صريحين في الدلالة على مفهوميهما وثبت تأخرهما عن الآية.

أما المقدمة الأولى فبديهية لا تحتاج إلى البيان، فإن معنى المسح والرأس لا يخفى على أحد. وكذلك الثانية، فإن الرأس حقيقة في العضو المعروف وهو غير العمامة بداهة فالمسح عليها ليس بمسح على الرأس حقيقة، فلا يدخل في مفهوم الآية. وأورد عليه الشوكاني بأنه قد أجزأ المسح على الشعر، ولا يسمى رأسا، فإن قيل يسمى رأسا مجازا بعلاقة المجاورة، قيل: والعمامة كذلك بتلك العلاقة، فإنه يقال: قبلت رأسه، والتقبيل على العمامة. كذا في النيل[٢] (ص١٦١ ج١) قلت: قد اختلط على الشوكاني المسح

(١) رقم ٢٣٥١ ج٩ ص٢٧٨ من الطبع الجديد ١٣٨١ هـ وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في باب "من كان يرى المسح على العمامة" من طريق يحيى بن سعيد عن سفيان عن عمران بن مسلم عن سويد بن غفلة قال قال عمر إلخ (٢٢/١ من طبع حيدر آباد ١٣٨٦ هـ).

(٢) باب جواز المسح على العمامة (١٤٤/١ من مصطفى البابي ١٣٤٧ هـ).

على الرأس المتصل بالشعر والمسح على الشعر فقط، فالأول مسح على الرأس حقيقة، والثانى مجازا، فإن الرأس حقيقة فى العضو المعروف سواء كان مع الشعر أو بدونه، بل كونه مستوراً بالشعر هو الأصل، والمسح على رأس فيه شعر لا يمكن إلا بمسح الشعر فالمسح عليه مع إمرار اليد على العضو مسح على الرأس حقيقة، وإجزاء المسح على الشعر فى هذه الصورة ليس لكونه مسحا على الشعر بل لكونه مسحا على الرأس المستور بالشعر. نعم لو مسح على الشعر المسترسل عن الرأس بدون إمرار اليد على العضو فهذا لا يجزئ عنه لعدم كونه مسحا على الرأس المستور بالشعر، بل مسحا على الشعر فقط، وهو لا يسمى رأسا حقيقة. ونظيره قولنا: "جلس على الأرض" فإنه حقيقة فيما إذا جلس عليها سواء كانت خالية عن النبات أو متصلة بالكلاء القائم بها، ومجاز فيما إذا جلس على الحصير والبساط المفروش عليها. فالمسح على الرأس المستور بالشعر مسح على الرأس حقيقة مثل الجلوس على الأرض المستورة بالكلاء القائم بها والمسح على العمامة مسح على الرأس مجازا، كما أن الجلوس على الحصير أو البساط المفروش جلوس على الأرض مجازا فالأول داخل فى مفهوم الآية والثانى خارج عنها. فبطل ما ادعاه من المساواة بين المسح على الرأس المستور بالشعر، وبين المسح على العمامة، فافهم فإنه من مزال الأقدام.

ويرد على من جوز المسح على العمامة - لكونه مسحا على الرأس مجازا - أن يجوز المسح على اللثام والقفازين فى التيمم أيضا، لأنه كما يقال: "قبلت رأسه" والتقبيل على العمامة، كذلك يقال: "قبلت يديه" والتقبيل على القفازين" وقبلت وجهها" والتقبيل على اللثام مجازا. ولا يرد ذلك على الجمهور كما لا يخفى. هذا والمقدمة الثالثة والرابعة قد اثبتهما الأصوليون من علماءنا فى كتب الأصول، فلا نطيل الكلام عليهما. وبعد ذلك فنقول: إن جميع ما ورد من الأحاديث فى باب المسح على العمامة لا يصح الاستدلال بها ما لم يثبت دلالتها على الاكتفاء بمسح العمامة وترك المسح على الرأس بالكلية وما لم يثبت تواترها أو شهرتها بهذا المعنى مع ثبوت تأخرها عن آية المائدة. وبهذا يظهر لك الجواب عن قول الجوز جانى: "إن المسح على العمامة سنة عن رسول الله ﷺ ماضية مشهورة عند ذوى القناعة من أهل العلم فى الأمصار اهـ" فإنه إن أراد به أن نفس المسح عليها سنة مشهورة فهو ممكن التسليم لو اعتمدنا على قول

الجوز جانى وقطعنا النظر عن كونه ناصبيا مبتدعا، كما وصفه بذلك الحافظ فى مقدمة الفتح (ص٣٨٨). وإن أراد أن اكتفاءه ﷺ بمسح العمامة مع ترك المسح على الرأس بالكلية سنة مشهورة فغير مسلم وحاشا أن يثبت ذلك فى شيء من الأحاد صراحة، فضلا عن أن يكون مشهورا، ودونه خرط القتاد.

ولعلك قد تفطنت من كلامنا المذكور أن حال العمامة مع الرأس كحال الخفين مع الرجلين، فلا بد لثبوت المسح على العمامة من حديث مشهور أو متواتر يدل صراحة على اكتفاءه ﷺ بمسحها عن مسح الرأس أو أمره الناس بالاكتفاء بها من غير عذر بعد نزول آية المائدة كما جاءنا مثل ذلك فى المسح على الخفين، حتى قال أبو حنيفة رحمة الله عليه: "ما قلت بالمسح (على الخفين) حتى جاءنى مثل ضوء النهار[١]" وعن أبى يوسف رحمة الله عليه أنه قال إنما يجوز نسخ القرآن بالسنة إذا وردت كورود المسح على الخفين"[٢] (بدائع ص٧ ج١) وقال الحافظ فى الفتح: "نقل ابن المنذر عن ابن المبارك قال: ليس فى المسح على الخفين عن الصحابة اختلاف، لأن كل من روى عنه إنكاره فقد روى عنه إثباته، وقال ابن عبد البر لا أعلم روى عن أحد من فقهاء السلف إنكاره إلا عن مالك رحمه الله، مع أن الروايات الصحيحة عنه مصرحة بإثباته. وقد صرح جمع من الحفاظ بأن المسح على الخفين متواتر، وجمع بعضهم رواته فجاوزوا الثمانين، ومنهم العشرة، وفى ابن أبى شيبة وغيره عن الحسن البصرى حدثنى[٣] سبعون من الصحابة بالمسح على الخفين اهـ ملخصا (٢٦٤ ج١) وفى البخارى، عن جرير أنه: "بال ثم توضأ ومسح على خفيه، ثم قام فصلى، فسئل فقال: رأيت النبى ﷺ صنع مثل هذا، قال

(١) بدائع الصنائع للكاسانى مطلب المسح على الخفين (٧/١ من طبع مصر ١٣٢٧ هـ).

(٢) ولفظه فى البدائع: "خبر مسح الخفين يجوز نسخ القرآن بمثله".

(٣) قول الحسن البصرى هذا منقول أيضا فى نصب الراية (١٦٢/١) نقلا عن الإمام لابن دقيق العيد عن ابن المنذر، وفى عمدة القارى (٨٥٠/١ من طبع استانبول) وفى البدائع (٧/١) بلفظ "أدركت سبعين بدريا من الصحابة" وعزاه الحافظ فى فتح البارى (٢٤٤/١) إلى ابن أبى شيبة ولكنى لم أجده فى مظانه من مصنف ابن أبى شيبة ولا فى كنز العمال ولا مصنف عبد الرزاق، ثم إن الحافظ نفسه قد ذكر قول الحسن هذا فى التلخيص الحبير (١٥٨/١ رقم ٢١٧، المسح على الخفين) فعزاه إلى ابن المنذر، ولم يعزه إلى ابن أبى شيبة، فليتنبه و الله أعلم.

إبراهيم - هو النخعي -: "فكان يعجبهم لأن جريرا كان من آخر من[1] أسلم" قال الحافظ في الفتح: "ولمسلم: لأن إسلام جرير كان بعد نزول المائدة، ولأبي داؤد: "فقال جرير ما أسلمت إلا بعد نزول المائدة، وعند الطبراني من رواية محمد بن سيرين عن جرير أن ذلك كان في حجة الوداع... قال الترمذي: هذا حديث مفسر، لأن بعض من أنكر المسح على الخفين تأول أن مسح النبي ﷺ على الخفين كان قبل نزول آية الوضوء التي في المائدة، فيكون منسوخا فذكر جرير في حديثه أنه رآه يمسح بعد نزول المائدة، فكان أصحاب ابن مسعود يعجبهم حديث جرير، لأن فيه ردا على أصحاب التأويل المذكور[2]" اهـ (ص٤١٦ ج١)، وأخرج البخاري[3] عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ: أنه خرج لحاجته فأتبعه المغيرة بإداوة فيها ماء، فصب عليه حين فرغ من حاجته، فتوضأ ومسح على الخفين" قال الحافظ في الفتح: "ولمالك وأحمد وأبي داؤد من طريق عباد بن زياد عن عروة بن المغيرة أنه كان في غزوة تبوك بلا تردد وأن ذلك كان عند صلوة الفجر. قال الحافظ: "وفيه الرد على من زعم أن المسح على الخفين منسوخ بآية الوضوء التي في المائدة، لأنها نزلت في غزوة المريسيع، وكانت هذه القصة في غزوة تبوك، وهي بعدها باتفاق" قال: "وحديث المغيرة هذا ذكر البزار أنه رواه عنه ستون رجلا" اهـ ملخصا مع تأخير وتقديم[4]" (٢٦٥ و٢٦٦ ج١) وقال الطحاوي في معاني الآثار: قد جاءت الآثار المتواترة عن رسول الله ﷺ في ذلك بتوقيت المسح للمسافر والمقيم[5]" اهـ (ص٤٨ ج١).

وبالجملة فالمسح على الخفين والاكتفاء به عن غسل الرجلين قد ثبت عنه ﷺ بالتواتر حضرا وسفرا. فأنشدكم بالله هل جاءكم في المسح على العمامة والاكتفاء به عن مسح الرأس أحاديث صريحة مشهورة كذلك، مع التصريح بأنه كان بعد نزول المائدة؟ كلا! والله لن تقولوا بمثله أبدا إن كنتم تعلمون.

---

(١) أخرجه البخاري في الصلاة، في باب الصلاة في الخفاف (٥٦/١).

(٢) فتح الباري، باب الصلاة في الخفاف (٣٩٣/١ من طبع البهية ١٣٤٨ هـ)

(٣) في باب المسح على الخفين.

(٤) باب المسح على الخفين (٢٤٥/١ و٢٤٦ من البهية).

(٥) باب المسح على الخفين كم وقته للمقيم والمسافر.

الأحاديث الفعلية والجواب عنها:

وبعد ذلك، فلنشرع فى سرد الأحاديث الواردة فى هذا الباب، والكلام عليها. فمنها ما رواه أحمد عن سلمان: أنه رآى رجلا قد أحدث وهو يريد أن يخلع خفيه فأمره سلمان رضى الله عنه أن يمسح على خفيه وعلى عمامته وقال: رأيت رسول الله ﷺ يمسح على خفيه وخماره" قال فى النيل: "حديث سلمان أخرجه أيضا الترمذى فى العلل، ولكنه قال مكان "وعلى خماره" "وعلى ناصيته" وفى إسناده"[1] أبو شريح. قال الترمذى: سألت محمد بن إسماعيل عنه: ما اسمه؟ فقال لا أدرى، لا أعرف اسمه. فى إسناده أيضا أبو مسلم مولى زيد بن صوحان، وهو مجهول، قال الترمذى: لا أعرف اسمه ولا أعرف له غير هذا الحديث" اهـ[2] (ص١٦١ ج١) قلت: أبو شريح روى عنه قتادة ومحمد بن زيد العبدى فارتفعت جهالة عينه وذكره ابن حبان فى الثقات، كذا فى التهذيب (ص١٢٦ ج١٢)، وأبو مسلم ذكره ابن حبان فى الثقات أيضا، كما فى التهذيب (ص٢٣٦ ج١٢) وفى التقريب وصفهما جميعا بمقبول، والمجهول لا يوصف بالثقة والقبول. وحديث سلمان فى مسند أحمد بلفظ: "فرآى رجلا قد أحدث وهو يريد أن ينزع خفيه فأمره سلمان أن يمسح على خفيه وعلى عمامته ويمسح بناصيته"[3] (ص٤٣٩ ج٥) وهو مصرح بأن سلمان لم يأمره بالاكتفاء بمسح العمامة بل أمره به مع المسح على الناصية. وأما ما رواه من حكاية فعله ﷺ فهو مختلف فيه، فعند أحمد: "إنه رآه يمسح على خفيه وعلى خماره". وفى رواية الترمذى: "أنه رآه يمسح على خفيه وعلى ناصيته" فسقط الاحتجاج به. والظاهر أن سلمان رضى الله عنه كان جمع بينهما، وقال: رأيته يمسح عل خفيه وعلى عمامته وناصيته، ليطابق روايته أمره فاختصره الرواة واقتصر بعضهم على ذكر الخمار، وبعضهم على ذكر الناصية.

ومنها ما رواه أحمد والبزار عن ثوبان قال: "رأيت النبى ﷺ توضأ ومسح على

---

(١) قد يتوهم من ظاهر كلامه أن هذين الراويين فى إسناد الترمذى فحسب، وإسناد أحمد سالم عنهما وليس كذلك، بل مدار حديث سلمان على هذين لم يروه غيرهما، ورواه أحمد أيضا بطريقهما كما يظهر من مطالعة المسند (من المؤلف).

(٢) هنا انتهى كلام الشوكانى، وهو فى باب جواز المسح على العمامة (١/١٤٥).

(٣) وهو الحديث الخامس عشر من مسندات سلمان.

الخفين والخمار" وفيه عتبة بن أبي أمية ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: يروى المقاطيع كذا في مجمع الزوائد[1] (ص١٠٤ ج١) قلت: رواه عتبة عن أبي سلام الأسود عن ثوبان وأبو سلام لم يسمع من ثوبان، قاله ابن معين وابن المديني، وقال أحمد: ما أراه سمع منه، كذا في التهذيب (ص٢٩٦ ج١٠) ولفظه عند أحمد: "مسح[2] على الخفين وعلى الخمار، ثم العمامة" وفيه ما يأتي قريبا.

ومنها ما رواه الطبراني في الأوسط عن أنس بن مالك قال: "وضأت رسول الله ﷺ قبل موته بشهر فمسح على الخفين والعمامة". وفيه علي بن الفضيلي ابن عبد العزيز، قال الهيثمي: لم أجده من ذكره، قال: ورواه ابن ماجة ماخلا قوله: "قبل موته بشهر" (مجمع الزوائد ص١٠٤ ج١)[3]".

قلت: وما خلا قوله "والعمامة" أيضا. فإن لفظه عند ابن ماجة عن أنس قال: "كنت مع رسول الله ﷺ في سفر، فقال هل من ماء؟ فتوضأ ومسح على خفيه ثم لحق بالجيش فأمهم[4]". (ص٤٢ ج١) ليس فيه ذكر العمامة ورواية الطبراني لا يصلح للاحتجاج ما لم يتبين حال علي بن الفضيل، ولم تعرف بعد. ولو سلم صحته، فهو محمول على الاختصار، وأن الراوي حذف منه ذكر المسح على الرأس، لكونه معلوما عندهم بدليل ما أخرجه أبو داؤد عن أنس بن مالك قال: "رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ وعليه عمامة قطرية فأدخل يده من تحت العمامة، فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة[5]" وفي غاية المقصود (ص١٤٥ ج١): "سكت عنه أبو داود ثم المنذري في تلخيصه". قلت: فهو صالح للاحتجاج عندهما، ونظر فيه الحافظ لجهالة أبي معقل الراوي عن أنس، ثم عضده بمرسل أخرجه الأمام الشافعي في مسنده عن مسلم عن ابن جريج عن عطاء، أن رسول الله ﷺ توضأ فحسر العمامة، ومسح مقدم رأسه، -أو قال ناصيته- بالماء: قال: فقد اعتضد كل من المرسل والموصول بالآخر، وحصلت القوة من الصورة المجموعة.

---

(١) باب المسح على الخفين (٢٥٥/١ من طبع بيروت).

(٢) وهو حديث رقم ٤١ من مسندات ثوبان، (٢٨١/٥ من طبع بيروت).

(٣) باب المسح على الخفين (٢٥٥/١ من طبع بيروت).

(٤) باب المسح على الخفين رقم ١٣.

(٥) باب المسح على العمامة.

انتهى من الفتح ملخصا (ج١ ص٢٥٤)[1] وبعد ذلك فلا يصح الاستدلال برواية أنس عند الطبرانى على اكتفاءه ﷺ بمسح العمامة عن مسح الرأس بل الظاهر أن أنسا رضى الله عنه ذكر كلا المسحين فاقتصر بعض الرواة على ذكر مسح العمامة، وبعضهم على مسح مقدم الرأس. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ومنها ما رواه الطبرانى فى الكبير والأوسط عن أبى أمامة: "أن رسول الله ﷺ مسح على الخفين والعمامة فى غزوة تبوك" وفيه عفير بن معدان، وهو ضعيف. (مجمع الزوائد ص١٠٥ ج١)[2]. قلت: هذا -مع ضعفه- لا يصلح حجة للاكتفاء بمسح العمامة عن مسح الرأس أصلا، لما روى مغيرة بن شعبة عند مسلم: "أنه ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة وعلى الخفين[3]" اهـ (ص١٣٤ ج١) وقد تقدم فى قول الحافظ أنه كان فى غزوة تبوك، فرواية أبى أمامة محمولة على الاختصار فى الحكاية حتما لصحة رواية المغيرة وتقدمها على رواية أبى أمامة بقوة سندها. وبالجملة، فاكتفاؤه ﷺ بمسح العمامة بعد نزول آية الوضوء التى فى المائدة، لم يثبت بدليل صحيح صريح فى مفهومه.

وما ورد فى رواية أنس أنه مسح على العمامة قبل موته بشهر وفى رواية أبى أمامة أنه مسح عليها فى غزوة تبوك، كلاهما -مع ضعفهما- يحتملان الاختصار فى الرواية بدليل ما وقع عن أنس من التصريح بمسح مقدم الرأس فى رواية أخرى، وما ثبت عن المغيرة بن شعبة أنه ﷺ مسح على العمامة فى غزوة تبوك مع المسح بناصيته.

ومنها ما رواه الطبرانى فى الكبير عن أبى أمامة أيضا: "أن النبى ﷺ كان يمسح على الخفين والعمامة ثلاثًا فى السفر ويوما وليلة فى الحضر" وفيه أبو سلمة قال الذهبى: مجهول كذا فى مجمع الزوائد (ص١٠٦ ج١)[4] قلت: أحاديث التوقيت فى المسح على الخفين متواترة، ولم يرد ذكر العمامة إلا فى هذه الرواية فهى -مع جهالة راويها- منكرة مخالفة لرواية الثقات، فلا يعول عليها.

---

(١) باب مسح الرأس كله، تحت قوله: ثم مسح رأسه (٢٣٤/١ البهية).

(٢) باب المسح على الخفين (٢٥٧/١ من ط بيروت)

(٣) باب المسح على الخفين، رقم ١٥.

(٤) باب التوقيت فى المسح على الخفين (٢٦٠/١).

ومنها ما رواه الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة، قال: "رأيت رسول الله ﷺ توضأ ومسح على عمامته وعلى خفيه"[١]. وفيه عبد الحكيم بن ميسرة وهو ضعيف (مجمع الزوائد ص١٠٤ ج١) قلت: وقال الزيلعي ناقلا عن صاحب التلقيح: إن الدارقطني قد ضعف في علله كل ما روى عن أبي هريرة، في المسح[٢] اهـ (ص٨٨ ج١).

ومنها ما روى الطبراني في الكبير عن أبي أيوب قال: رأيت النبي ﷺ يمسح على الخفين والخمار". وفيه الصلت بن دينار، وهو متروك "مجمع الزوائد"[٣] (ص١٠٥ ج١) قلت: والصحيح عن أبي أيوب أنه نزع خفيه فنظروا إليه فقال: أما إنني قد رأيت رسول الله ﷺ يمسح عليهما ولكن حبب إلي الوضوء. رواه أحمد والطبراني في الكبير ورجاله موثقون[٤] مجمع الزوائد ص٤٠١ ج١) فذكر الخمار فيه من بلايا صلت بن دينار.

ومنها حديث أبي موسى الأشعري رواه الطبراني في معجمه عن عيسى بن سنان عن الضحاك بن عبد الرحمان، عن أبي موسى أن رسول الله ﷺ توضأ ومسح على الجوربين والنعلين. كذا في نصب الراية[٥] (ص٩٧ ج١) وزاد في غاية المقصود ناقلا عن الشوكاني: "والعمامة" قال: وقال الطبراني تفرد به عيسى بن سنان (ص١٤٤ ج١)[٦] قلت قال أبو داود[٧] "ليس بالمتصل ولا بالقوي" وأوضحه البيهقي فقال: "الضحاك ابن عبد الرحمان لم يثبت سماعه من أبي موسى، وعيسى بن سنان ضعيف لا يحتج به" اهـ[٨] (من الزيلعي ٩٧-ج١) وقال في التقريب: لين الحديث قلت: فلا يقبل تفرده والحال هذه.

---

(١) كذا في الأصل، وفي المجمع: "ومسح على خفيه" (باب المسح على الخفين ٢٥٦/١).

(٢) نصب الراية، باب المسح على الخفين (١٦٧/١ المجلس العلمي)

(٣) ٢٥٧/١ ط بيروت.

(٤) باب المسح على الخفين رقم٢.

(٥) تحت الحديث الرابع من باب المسح على الخفين (١٨٥/١) والحديث أخرجه ابن ماجة أيضا في باب المسح على الخفين (ص٤١ ط أصح المطابع).

(٦) هذه الصفحة من غاية المقصود، وذكره الشوكاني في باب جواز المسح على العمامة من النيل (١٤٣/١).

(٧) في باب المسح على الجوربين حيث أشار إلى هذا الحديث ولم يخرجه.

(٨) السنن الكبرى للبيهقي ٢٨٥/١ باب ما ورد في الجوربين والنعلين.

ومنها ما رواه الطبراني في الأوسط عن أبي ذر قال: رأيت رسول الله ﷺ يمسح على الموقين والخمار كذا في غاية المقصود[١] (ص١٤٤ ج١) قلت: فيه المسيب بن واضح ساق له ابن عدى عدة أحاديث تستنكر، لم يخرجوا له في الكتب الستة شيئا، وضعفه الدارقطني في أماكن من سننه، وقال الساجي: تكلموا فيه في أحاديث كثيرة، وكان النسائي حسن الرأى فيه، وذكره ابن حبان في الثقات. كذا في اللسان (ص٤٠ ج٦) فالرجل مختلف فيه، وسيأتي الجواب عنه قريبا.

ومنها ما رواه الطبراني في الصغير عن أبي طلحة أن النبي ﷺ توضأ فمسح على الخفين والخمار. ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ص١٠٤ ج١) وروى في الأوسط عن خزيمة ابن ثابت: أن النبي ﷺ كان يمسح على الخفين والخمار. وإسناده حسن (مجمع الزوائد أيضا)[٢].

ومنها حديث بلال، قال: فمسح رسول الله ﷺ على الخفين والخمار" رواه مسلم وأحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه (غاية المقصود ص١٤٣ ج١).

والجواب عنها ما قال العلامة السندي في حاشيته على النسائي، (ص٣١ ج١) بما نصه: قوله "والخمار" أي العمامة لأن الرجل يغطي بها رأسه كما أن المرءة تغطي رأسها بخمارها فقد اعتذر من لا يقول بالمسح على العمامة عن الحديث بأنه من أخبار الأحاد فلا يعارض الكتاب لأن الكتاب يوجب مسح الرأس، ومسح العمامة لا يسمى مسح الرأس. على أنه حكاية حال، فيجوز أن تكون العمامة صغيرة رقيقة بحيث ينفذ البلة منها إلى الرأس، ويؤيده اسم الخمار فإن الخمار ما تستتر به المرأة رأسها، وذاك يكون عادة بحيث يمكن نفوذ البلة منها إلى الرأس إذا كانت البلة كثيرة، فكأنه عبر باسم الخمار عن العمامة، لكونها كانت لصغرها كالخمار على أن الحديث يحتمل أن يكون قبل نزول المائدة" اهـ.

قلت: يؤيد جوابه الأول ما ورد في رواية بلال بطريق عبد الرحمان بن عوف عند أحمد بلفظ: "ومسح على خفيه وعلى خمار العمامة" وفي رواية ثوبان عنده أيضا بلفظ:

---

(١) باب المسح على العمامة.

(٢) كلاهما في باب المسح على الخفين (١/٢٥٥ و٢٥٦).

«ومسح على الخفين وعلى الخمار ثم العمامة» كما تقدم ذكرهما وفيها دلالة على أن الخمار غير العمامة. ولعل المراد به ثوب يلقى على الرأس تحت العمامة لأجل وقايتها عن أثر الدهن ونحوه وذاك يكون عادة بحيث يمكن نفوذ البلة منها إلى الرأس إذا كانت البلة كثيرة، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. ويؤيد جوابه الثاني ما قاله محمد فى موطئه: "بلغنا أن المسح على العمامة كان فترك اهـ" (ص٧٠) وهذا الجواب يجرى فى الأحاديث القولية أيضا لو سلم دلالتها[١] على الاكتفاء بمسح العمامة صراحة وصحة[٢] روايتها اسنادا، ودونهما مفاوز تنقطع فيها أعناق المطى، كما تقدم.

على أن ما ورد فى الباب من الأحاديث الفعلية كلها حكاية عن أفعال لا عموم لها، وتحتمل الوجوه. منها ما قاله العلامة محمد طاهر فى مجمع البحار: "وتأولوه بأنه (ﷺ) كان يقتصر على أداء الواجب بالناصية والعمامة تبع له، فإن قيل: كيف ظن بالراوى حذف بعض المسح؟ قلت: ظن (الراوى) أن المسح على الناصية معلوم، والمهم هو التكميل على العمامة فاقتصر على ذكر مسحها" (ص٣٩ ج١).

قلت: ويؤيد ذلك أن الاختصار فى الرواية والاقتصار على ذكر المهم لم يزل من دأب الرواة قديما وحديثا، فبعضهم يأتى بالحديث على وجهه، ويسوقه بسياق أتم، وبعضهم يحذف منه أشياء، ويقتصر على ما هو المهم عنده، كما لا يخفى على من جمع طرق الأحاديث، فهذا حديث مغيرة بن شعبة رضى الله عنه، رواه محمد بن بشار مرة بلفظ: "توضأ النبى ﷺ ومسح على الخفين والعمامة" وذكر محمد بن بشار فى هذا الحديث فى موضع آخر أنه: "مسح على ناصيته وعلى عمامته" قال الترمذى: "وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن المغيرة بن شعبة، وذكر بعضهم المسح على الناصية والعمامة: ولم يذكر بعضهم الناصية" (ص١٥ ج١)[٣].

فكل من روى من الصحابة أنه رأى النبى ﷺ يمسح على العمامة محمول على الاختصار فى الرواية، بدليل ما ورد من بعضهم التصريح بمسح الناصية معها، ولا يخفى

(١) هذا راجع إلى حديث ثوبان بلفظ: "أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين" (من المؤلف).

(٢) هذا راجع إلى حديث محمد بن راشد بلفظ: "امسحوا على الخفين والخمار"

(٣) باب ما جاء فى المسح على الجوربين والعمامة.

أن السكوت عن شيء لا يدل على نفيه كما صرح به الشوكانى فى النيل ناقلا عن ابن القيم (ص١٥١ ج١) ولفظه: فسكوت أنس عنه لا يدل على نفيه، وقد أثبته حديث المغيرة" اهـ[١]. وبعد ذلك، فلا يتم الاحتجاج بتلك الروايات بمجرد اقتصارهم على ذكر العمامة، وسكوتهم عن مسح الرأس ما لم يرد منهم تصريح بترك المسح على الناصية أو على جزء من الرأس ولم يثبت ذلك بعد. ثم إذا ثبت ذلك فلا بد من التصريح بكونه بعد نزول المائدة، وكونه من غير عذر أيضا، وإلا فيجب حمل المجمل على المفسر، والمطلق على المقيد، لا سيما إذا كان المفسر والمقيد أقوى سندا وأشهر رواية من غيره، وههنا كذلك، فإن حديث المغيرة بن شعبة من أشهر الروايات فى الباب وهو مصرح بمسح الناصية مع العمامة. وأما قول الجوزجانى: "وفعله الخليفة الراشد أبو بكر الصديق إلخ" فلا يجدى شيئا ما لم يثبت صراحة أنه مسح على العمامة ولم يمسح على الرأس أصلا، وليس كذلك، بل الذى روى عنه بطريق عبد الرحمن ابن عسيلة الصنابحى عند ابن أبى شيبة أنه قال: "رأيت أبا بكر مسح على الخمار"[٢]. كذا فى "كنز العمال" (ص١١٢ ج٥). وهذا يحتمل الذى يحتمل غيره من الاقتصار على المهم، وترك مسح الناصية، لكونه معلوما عندهم، مع ما مر من الاحتمال فى لفظ "الخمار" أيضا. قال فى عمدة الرعاية: "ولا يجوز المسح على عمامة ولا على قلنسوة وبرقع، والوجه فى ذلك كله أن ثبوت المسح وقيامه مقام الغسل على خلاف القياس، فيقتصر على ما ورد به النص، ولم يرد فى الشرع الاكتفاء بالمسح على هذه الأشياء وقيامه مقام الغسل، ولا دخل للرأى فيه حتى يثبت جوازه بالمسح على الخفين"[٣] وهذا كله قول الجمهور، واختار أحمد

---

(١) باب مسح الرأس كله وصفته، تحت حديث عبد الله بن زيد رضـ (١/١٣٦ ط ١٣٤٦ هـ) وفيه شيء من التقديم والتأخير.

(٢) كذا فى الأصل، ومثله فى الكنز (طهارة، أفعال مسح العمامة رقم ٢٣٥٩) وابن أبى شيبة (١/١٧ طبع مولتان) ولكن وقع فى النسخة المطبوعة بحيدر آباد من مصنف ابن أبى شيبة (١/٢٢ من كان يرى المسح على العمامة) "حميد بن غسيلة الصنابحى"، فلعله خطأ وما أثبته المصنف أولى لأن الترمذى رحـ يقول فى "باب ما جاء فى فضل الطهور" من جامعه: والصنابحى الذى روى عن أبى بكر الصديق ليس له سماع من النبى ﷺ، واسمه عبد الرحمن بن عسيلة ويكنى أبا عبد الله رحل إلى النبى ﷺ فقبض النبى ﷺ وهو فى الطريق".

(٣) كذا فى الأصل، وفى عمدة الرعاية: "بالقياس على المسح على الخفين" (باب المسح على الخفين ١/١١٣ من ط كراتشى).

والأوزاعى جواز المسح على العمامة مستنداً بأنه ثبت ذلك عن رسول الله ﷺ برواية عمر بن أمية الضمرى عند البخارى، وبلال عند مسلم وغيره، وفيه تصريح بأنه مسح على ناصيته وعلى عمامته، بخلاف مسح الخفين فإن كثيرا من الروايات دلت على الاكتفاء به. (ص٩٧ ج١).

قلت: وظنى أن هذا جواب لا يعارضه دليل، وما تمسك به القائلون بمسح العمامة لا يشفى الغليل. فالحق ما قاله الخطابى، "فرض الله مسح الرأس والحديث فى مسح العمامة محتمل للتأويل، فلا يترك المتيقن للمحتمل" وما قاله الحافظ فى معنى المسح على العمامة: "إنه كمل عليها بعد مسح الناصية"[1] - صحيح لا يعارضه شيء وما ظنه بعض الناس من عدم جريانه فى الأحاديث القولية فقد رددناه عليه. وبالجملة: فإن ادعى أحد تواتر نفس المسح على العمامة، أو شهرته فيمكن تسليمه، ولا يضرنا، وإن ادعى تواتر الاكتفاء بمسح العمامة مع ترك المسح على الرأس فغير مسلم. والزيادة على الكتاب بالخبر لا يجوز إلا به ودونه خرط القتاد. والله الهادى إلى طريق السداد.

باب إيصال الماء إلى اللحية وافتراض إيصال الماء إلى منابت اللحية الخفيفة وافتراض غسل ظاهر اللحية الكثيفة[2]

لم يرو فيهما حديث صحيح. ولكن يؤخذ إيصال الماء إلى بشرة اللحية الخفيفة من قوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ لبقاء المواجهة بها، وعدم عسر غسلها، ويؤخذ وجوب غسل ظاهر الكثيفة مما قد ذكر فى شرح الإحياء ما نصه: "وأما الكثيفة منها، فلا يجب إلا غسل ظاهرها فقط، لما روى أنه ﷺ توضأ، فغرف غرفة، فغسل بها وجهه. (هذا جزء من حديث البخارى نقل بقدر الضرورة وتمام الحديث فى "النيل" (ص١٤٣ ج١) ولا يبلغ ماء الغرفة الواحدة أصول الشعر مع الكثافة عادة، والمعنى فيه عسر إيصال

(١) كلا القولين فى فتح البارى، باب المسح على الخفين ١/٢٤٧.

(٢) هذا زائد على أبواب المتن لعدم ورود حديث صريح فيه (من المؤلف).

الماء إلى المنابت مع الكثافة الغير النادرة قال الرافعى رحمة الله عليه: ويستثنى من اللحية الكثيفة إذا خرجت للمرأة لحية كثيفة، فيجب إيصال الماء إلى منابتها لأن أصل اللحية لها نادر، فكيف نصفه بالكثافة، وكذلك لحية الخنثى المشكل، إذا لم نجعل نبات اللحية مزيلا للإشكال" اهـ كذا قال العلامة المحدث السيد مرتضى الزبيدى الحنفى نور الله مرقده فى "شرح الإحياء[1]" ثم قال بعد أسطر: "ويوافقه سياق ما فى كتب أصحابنا، حيث قالوا: يجب غسل ظاهر اللحية الكثة فى أصح ما يفتى به، لأنها قامت مقام البشرة فتحول الفرض إليها، وما قيل غير ذلك من الاكتفاء بثلثها أو ربعها أو مسح كلها أو غيره، متروك" انتهى (ج٢ ص٣٥٨).

قال المؤلف: وهذا الحكم المذكور إنما هو فيما يدخل تحت المواجهة، أى ما يكون فى دائرة الوجه، لا كلها، وأما المسترسلة تحت الذقن فخارجة عن الحكم المذكور، كذا فى الكتب الفقهية. ومن قال: يمسح ربع اللحية قائسا على الرأس، فهو قياس مع الفارق، فإن الرأس لولا عليه الشعر يفرض مسح ربعه، بخلاف الوجه، فإنه لولم يكن عليه الشعر يفرض غسل جميعه. فكيف يقاس أحدهما على الآخر؟ ثم اعلم أن ما ذكرناه هو الأحوط، وفى المذهب روايات أخرى مذكورة فى كتب الفقه، كذا أفاده شيخى[2].

وفى السعاية: "ذكر الخطيب الشربينى فى الإقناع، أنه خرج بالرجل المرأة فيجب غسل ذلك منها ظاهرا وباطنا وإن كثف، لندرة كثافتها، ومثلها الخنثى انتهى، وقواعد أصحابنا لا تأباه (ج١ ص١٠٠).

وأما ما فى كنز العمال (ج٥ ص١٠٢): "عن عباد بن تميم عن أبيه قال: رأيت رسول الله ﷺ توضأ ومسح بالماء على لحيته ورجليه. رواه ابن أبى شيبة، والإمام أحمد، والبخارى فى تاريخه، والعدنى، والبغوى، والباوردى، والطبرانى فى الكبير، وأبو نعيم قال فى الإصابة: رجاله ثقات[3]. وقال فى "مجمع الزوائد"[4] (ص٩٥ ج١) بعد عزوه إلى

(١) اتحاف السادة المتقين، شرح إحياء علوم الدين، كيفية الوضوء ٣٥٨/٢.

(٢) يعنى مولانا الشيخ أشرف على التهانوى رحـ.

(٣) هذا كله عبارة الكنز فى فرائض الوضوء (٢٥٣/٩ من الطبع الجديد ١٣٨١ هـ).

(٤) أو أخر باب ما جاء فى الوضوء (٢٣٤/١ ط بيروت).

الطبرانى فى الكبير: "ورجاله موثقون" اهـ وفيه أيضا (ج١ ص٩٣) أن حمران بن أبان، قال: رأيت عثمان بن عفان دعا بوضوء، وهو على باب المسجد، فغسل يديه، ثم مضمض واستنثر ثم غسل وجهه ثلاثا، ثم غسل يديه إلى المرفقين ثلاث مرات، ثم مسح برأسه وأمر بيديه على ظاهر أذنيه، ثم أمر بهما على لحيته، ثم غسل رجليه إلى الكعبين ثلاث مرات، ثم قام فركع ركعتين، ثم قال: توضأت لكم كما رأيت رسول الله ﷺ، ثم ركعت ركعتين كما رأيته ركع. قال، ثم قال رسول الله ﷺ حين فرغ من ركعتيه: «من توضأ كما توضأت، ثم ركع ركعتين، لا يحدث فيهما نفسه: غفر له ما بينهما وبين صلاته بالأمس" قلت: رواه أحمد وهو فى الصحيح باختصار، ورجاله موثقون اهـ[(١)]" قلت: ورواه الدارقطنى (ص٣١ ج١) بلفظ: "قال (عثمان) هلموا أتوضأ لكم وضوء رسول الله ﷺ فغسل وجهه ويده إلى المرفقين حتى مس أطراف العضدين، ثم مسح برأسه ثم أمر يديه على أذنيه ولحيته، ثم غسل رجليه" التعليق المغنى (حاشية الدارقطنى)[(٢)]: "قال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى: "إسناده حسن" فلا يستدل بها على مسح اللحية عند غسل الوجه، وهو المبحوث عنه فى المقام، لأن الأول لم يفضل فيه الوضوء، فيحتمل أن يكون ذلك المسح عند مسح الأذنين، كما فى حديث عثمان رضى الله عنه ويكون ذلك أدبا مستقلا، وحديث عثمان رضى الله عنه، فيه تصريح بأن ذلك المسح كان عند مسح الأذنين فلا يستدل بها على المطلوب، هكذا قاله شيخى، والله أعلم.

كيف كانت لحيته عليه السلام؟:

فى التلخيص الحبير (ص٢٠ ج١): "وأما كونه ﷺ كان كث اللحية، فقد ذكر القاضى عياض ورود ذلك فى أحاديث جماعة من الصحابة بأسانيد صحيحة كذا قال، وفى مسلم من حديث جابر رضى الله عنه: كان رسول الله ﷺ كثير شعر اللحية، وروى البيهقى فى الدلائل من حديث على رضى الله عنه: كان رسول الله ﷺ عظيم اللحية،

(١) مجمع الزوائد، باب ما جاء فى الوضوء حديث٣.

(٢) باب وضوء رسول الله ﷺ، حديث ١٧، (٨٣/١ ط المدينة).

باب النهى عن إدخال اليدين الإناء قبل غسلهما

٨- عن: أبى هريرة، أن النبى ﷺ قال: «إذا استيقظ أحدكم من نومه

وفى رواية كث اللحية، وفيها من حديث هند بن أبى هالة مثله، ومن حديث عائشة مثله، وفى حديث أم معبد المشهور: وفى لحيته كثافة"[١].

قلت: قال العزيزى[٢] (ج٣ ص١٠٦) بعد نقل حديث على رضى الله عنه المذكور: "قال الشيخ حديث صحيح". وحديث أم معبد رواه البغوى وابن شاهين وابن سكن وابن مندة والطبرانى والحاكم، وصححه والبيهقى وأبو نعيم، من طريق حزام بن هشام بن حبيش بن خالد عن أبيه عن جده، فذكر مطولا كما فى الخصائص الكبرى[٣] (ج١ ص١٨٨) لكن فيه لفظ "كثاثة" لا كثافة، فما فى التلخيص، الأغلب أنه تصحيف من الكاتب، فاحفظه. وفى تاريخ الخلفاء (ص١٠٦): "وأخرج ابن عساكر من طرق أن عثمان رضى الله عنه كان رجلا ربعة -إلى أن قال- كثير اللحية[٤]" وفى تهذيب التهذيب (ص١٤١ ج٧): "كان (عثمان رضى الله عنه) ربعة حسن الوجه رقيق البشرة، عظيم اللحية".

باب النهى عن إدخال اليدين الإناء قبل غسلهما وقت استيقاظ المتوضى من نومه

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه إلخ"، قال المؤلف: قوله ﷺ: «فإنه لا يدرى إلخ» يدل على أن النهى للتنزيه، قال فى حجة الله البالغة (ص١٨٠): "أقول: معناه أن

---

(١) التلخيص، باب الوضوء، حديث ٣، (٥٦/١ ط المدينة).

(٢) فى السراج المنير حرف الكاف باب "كان" (١٠٥/٣ ط ١٣٢٥ هـ مصر).

(٣) باب ما وقع فى الهجرة من الآيات والمعجزات (٤٦٧/١ ط مصر ١٣٨٧ هـ).

(٤) سيرة عثمان بن عفان.

فلا يغمس يده فى الإناء حتى يغسلها ثلثا فإنه لا يدرى أين باتت يده؟ رواه مسلم (ص١٣٨ ج١).

باب استحباب التسمية عند الوضوء

٩- عن: رباح بن عبد الرحمن بن حويطب عن جدته قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لم يؤمن بالله من لم يؤمن بى، ولم يؤمن بى من لم يحب

بعد العهد بالتطهر والغفلة عنهما مليا مظنة لوصول النجاسة والأوساخ إليهما، مما يكون إدخال الماء معه تنجيسا له، أو تكديرا أو شناعة وهو علة النهى عن النفخ فى الشراب[١] " اهـ قلت وحديث النهى عن النفخ فى الشراب أورده فى "مجمع الزوائد[٢]" (ص١٧٥ ج١) "عن زيد ابن ثابت قال: نهى رسول الله ﷺ عن النفخ فى السجود وعن النفخ فى الشراب". رواه الطبرانى فى الكبير، وفيه خالد بن إلياس، وهو متروك[٣].

باب التسمية عند الوضوء

قوله: "عن رباح إلخ" قال المؤلف: فى هذا السند رباح بن عبد الرحمان بن حويطب، وهو ابن عبد الرحمان بن أبى سفيان بن حويطب، كما فى الترمـــذى، (ص٦ ج١) ذكره ابن حبان فى الثقات فى أتباع التابعين كما فى تهذيب التهذيب (ص٢٣٤ ج٣) وفى التقريب ص٥٧: "مقبول من الخامسة" فلا يرد قول أبى حاتم وأبي زرعة: "إنه مجهول" المنقول فى التلخيص الحبير (ص٢٧ ج١)، فإن من عرفه عرفه بعلم

---

(١) القسم الثانى، أو اخر صفة الوضوء.

(٢) باب النفخ فى الصلاة (٨٣/٢) طبع بيروت.

(٣) قلت: ولكن قد رواه الترمذى، - وقال: حسن صحيح - عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أن النبى ﷺ نهى عن النفخ فى الشراب، فقال رجل القذاة أراها فى الإناء فقال أهرقها" الحديث (من المؤلف).

الأنصار، ولا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» رواه أحمد[١] عنها نفسها قالت: سمعت رسول الله ﷺ، ورواه عنها عن أبيها والله أعلم[٢]. وفيه أبو ثفال، قال البخارى: فى حديثه نظر. وبقية رجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ص٩٢ ج١) قلت: جائز أن تكون سمعته بواسطة، وبغيرها أيضا فروت كما بلغها. وأبو ثفال هو ثمامة ابن وائل بن حصين مشهور بكنيته، مقبول كما فى التقريب. (ص٢٧) فهو مختلف فيه، والاختلاف لا يضر.

فيقدم على من جهله[٣]، وجدة رباح هى أسماء بنت سعيد بن زيد بن عمرو كما فى التلخيص (ص٢٧ ج١) وفى التقريب (ص٢٨٩): "يقال إن لها صحبة" اهـ قلت وقد صرحت فى هذه الرواية بسماعها عن النبى ﷺ وفى شرح إحياء العلوم للعلامة السيد الزبيدى: "وقال النووى فى الأذكار: وجاء فى التسمية أحاديث ضعيفة، ثبت عن أحمد بن حنبل أنه قال: لا أعلم فى التسمية فى الوضوء حديثا ثابتا، قال الحافظ ابن حجر فى تخريج أحاديثه: لا يلزم من نفى العلم ثبوت العدم، وعلى التنزل لا يلزم من نفى الثبوت ثبوت الضعف، لاحتمال أن يراد بالثبوت الصحة، فلا ينتفى الحكم، وعلى التنزل لا

---

(١) هذا كله من عبارة الهيثمى فى مجمع الزوائد، أو اخر باب فرض الوضوء والمراد أن أحمد رحـ روى الحديث عنها مرة بلا واسطة إلى النبى ﷺ، وأخرى بواسطة أبيها، والله أعلم بأصحهما. فأما حديثها بواسطة أبيها فأخرجه أحمد رحـ فى مسند رباح بن عبد الرحمن (٧٠/٤) وفى مسند جدة رباح بن عبد الرحمن، من قسم النساء، (٦/٣٨٢) وأما حديثها بلا واسطة فإنما أخرجها فى الموضع الأخير فقط.

(٢) وأخرجه الترمذى أيضا فى التسمية عند الوضوء، فذكر الجملة الأخيرة فقط، وقال: "قال محمد بن إسماعيل أحسن شىء فى هذا الباب حديث رباح بن عبد الرحمن" ونقل عن أحمد رحـ قال: "لا أعلم فى هذا الباب حديثا له إسناد جيد".

(٣) فيه نظر، لأن مجرد ذكر ابن حبان فى الثقات لا يجدى شيئا فى أمر الجهالة، لما قال السيوطى: "وإذا لم يكن فى الراوى جرح ولا تعديل وكان كل من شيخه والراوى عنه ثقة ولم يأت بحديث منكر، فهو عنده ثقة. وفى كتاب الثقات له كثير ممن هذه حاله، ولأجل هذا ربما اعترض عليه فى جعلهم ثقات من لم يعرف حاله، ولا اعتراض عليه فانه لا مشاحة فى ذلك (تدريب الراوى نوع ١، الكلام على صحيح ابن حبان ص٥٣) وما قول الحافظ فى التقريب إنه مقبول فيعارض ما فى التلخيص له، حيث قال "وأما رباح مجهول" (سنن الوضوء ٧٤/١.

١٠- عن: أبى هريرة، قال قال رسول الله ﷺ: «يا أبا هريرة! إذا توضأت فقل بسم الله والحمد لله، فإن حفظتك لا تبرح تكتب لك الحسنات، حتى تحدث من ذلك الوضوء. رواه الطبرانى فى الصغير وإسناده حسن (مجمع الزوائد ص٨٩ ج١)[١] وفى رد المحتار (ج١ ص١١٣) عن شرح الهداية للعينى:

يلزم من نفى الثبوت عن كل فرد نفيه عن المجموع. وقال بعد ما ساق الأحاديث الواردة فى التسمية كلها ما نصه: قال أبو الفتح اليعمرى، أحاديث الباب إما صريح غير صحيح، وقال ابن الصلاح: يثبت بمجموعها ما يثبت به الحديث الحسن، والله أعلم" [٢]. وقال ابن سيد الناس فى شرح الترمذى: "ولا يخلو هذا الباب من حسن صريح وصحيح غير صريح" (كذا فى النيل ج١ ص١٣١)[٣] وقال فى البحر الرائق (بعد نقل حديث لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه): "وهو ظاهر فى نفى الجواز لكنه خبر واحد لا يزاد به على الكتاب فمقتضاه الوجوب إلا لصارف". ثم قال بعد أسطر: وذكر فى المبسوط أن الصارف هو عدم تعليمها للأعرابى لما علمه الوضوء وحديث الأعرابى حسنه الترمذى"[٤] قال المؤلف: وفى التلخيص الحبير (ص٢٧ ج١): "وقال البزار: لكنه مأول، ومعناه أنه لا فضل لوضوء من لم يذكر اسم الله عليه، لا على أنه لا يجوز وضوء من لم يسم. واحتج البيهقى[٥] على عدم وجوب التسمية بحديث رفاعة بن رافع: لا يتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمر الله فيغسل وجهه"[٦]. قلت: هذا الحديث مرفوعا بطوله رواه أبو داود[٧] وسكت عنه. (ص١٣٢ ج١).

قوله: "عن أبى هريرة إلخ" قلت: هو محمول على الاستحباب لا الوجوب[٨] لما

---

(١) فى التسمية عند الوضوء.

(٢) هنا انتهى كلام الزبيدى فى كيفية الوضوء.

(٣) باب التسمية للوضوء (١١٧/١).

(٤) البحر الرائق تحت قوله: "كالتسمية" (١: ١٩ و٢٠ ملخصا).

(٥) فى السنن الكبرى (٤٤/١ التسمية على الوضوء).

(٦) هنا انتهى كلام الحافظ فى التلخيص (٧٦/١ ط المدينة).

(٧) باب صلاة من لا يقيم صلبه فى الركوع والسجود، رقم٤.

(٨) وقد يستدل على نفى وجوب التسمية بحديث ابن عمر مرفوعا: "من توضأ وذكر اسم الله عليه كان طهورا =

"رواه الطبرانى فى الصغير بإسناد حسن" اهـ.

١١- عن: البراء مرفوعا: «ما من عبد يقول حين يتوضأ: بسم الله، ثم يقول بكل عضو: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، ثم يقول حين يفرغ، اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين إلا فتحت له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أيها شاء. فإن قام من فوره ذلك فصلى ركعتين يقرأ فيهما ويعلم ما يقول، انفتل من صلاته كيوم ولدته أمه، ثم يقال له استأنف العمل. رواه المستغفرى فى الدعوات وقال حسن غريب (كنز العمال ص٧٢ ج٥[1]).

١٢- وفى الترغيب للحافظ المنذرى: "قال الإمام أبو بكر بن أبى شيبة رحمه الله: ثبت لنا أن النبى ﷺ قال: لا وضوء لمن لم يسم الله، كذا قال." اهـ (ص٤٢ ج١).

ذكر فى تقرير الحديث الأول.

قوله: "عن البراء إلخ" قال المؤلف: دلالته على فضل التسمية وغيرها فى الوضوء ظاهرة.

= لجميع بدنه، ومن توضأ ولم يذكر الله عليه كان طهورا لأعضاء وضوئه" أخرجه البيهقى (١/٤٤، ٤٥) فى الباب عن ابن مسعود وابن عمر وأبى هريرة بأسانيد ضعيفة. ولكن اعتضاده بشواهد يدل على أن له أصلا. وراجع لتحقيقه التلخيص للحافظ.

(١) آداب الوضوء، أقوال، رقم ١٤٦٢.

باب سنية السواك

١٣- عن: أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لولا أن أشق على أمتي، لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء». أخرجه مالك وأحمد والنسائي، وصححه ابن خزيمة وذكره البخاري تعليقا، كذا في بلوغ المرام.

باب سنية السواك

قوله: "عن أبي هريرة إلخ" قال المؤلف: دلالته على تأكيد السواك ظاهرة. نعم: لا يدل على السنة الاصطلاحية، لأنه ليس فيه لفظ دال على مواظبته ﷺ على السواك والحديث الذي بعده صريح فيه، فإن فيه لفظ "كان" الدال على المواظبة. فصح قول صاحب الهداية (ص٥ و٦): "وسنن الطهارة -إلى أن قال- والسواك، لأنه عليه السلام كان يواظب عليه". وأما قول الشيخ ابن الهمام في فتح القدير (ص٢٢ ج١) حيث قال: "المطلوب مواظبته عند الوضوء، ولم أعلم حديثا صريحا فيه" إلى أن قال بعد ذكر الأحاديث الواردة في فضل الإستياك - "وغايته ما يفيد الندب، وهو لا يستلزم سوى الاستحباب" فمقصور على علمه، والمواظبة قد ثبتت، كما عرفت ودلالة بقية الأحاديث على فضل السواك عند الوضوء ظاهرة.

وأما ما أخرجه الجماعة عن أبي هريرة مرفوعا: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلوة" اهـ. كما في نيل الأوطار (ص١٠١ ج١) فلفظ: "عند كل صلاة" فيه مضاف مقدر، أي "عند وضوء كل صلاة" والأحاديث المذكورة مفسرة لهذا الحديث، لا سيما حديث ابن حبان[١]. وأيضا، الاستياك حكم معقول المعنى ويدل عليه آخر أحاديث الباب، وهو يقتضي أن يكون السواك مع الوضوء، لا عند الصلاة فإن التطهير يحصل بالوضوء، فافهم.

(٢) وسيأتي في المتن.

١٤- عن: زيد بن خالد الجهنى رضى الله عنه، قال ما كان رسول الله ﷺ يخرج من بيته لشيء من الصلوات حتى يستاك. رواه الطبرانى بإسناد لا بأس به. (كذا فى الترغيب ص٤٣ ج١) وفى مجمع الزوائد: "ورجاله موثقون" (١: ١٨١).

١٥- عن: على رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء». رواه الطبرانى فى الأوسط، وفيه ابن إسحاق، وهو ثقة مدلس وقد صرح بالتحديث وإسناده حسن (مجمع الزوائد ص٨٩ ج١)[1].

فإن قيل: يمكن العمل ههنا بالمطلق على إطلاقه، وبالمقيد على تقييده فيستاك عند الوضوء وعند الصلاة أيضا، قلنا: لا يمكن إذا لوحظ المعنى فإن الطهارة بالسواك لما حصلت بالاستياك فى الوضوء فالاستياك بعد ذلك عند الصلاة يكون لغوا وتحصيلا للحاصل. وفى لفظ "عند كل صلاة" إشارة إلى أن تطهير الفم مقصود للصلاة، ولفظ "مع كل وضوء" إلى أن محل الاستياك هو الوضوء، تأمل.

وأما ما فى العزيزى (ج٢ ص٣٣١): "السواك واجب، وغسل الجمعة واجب على كل مسلم، رواه أبو نعيم فى كتاب السواك عن عبد الله بن عمرو بن حلحلة ورافع بن خديج معاً مرفوعاً، قال الشيخ: حديث حسن"[2] فالجواب عنه بأن المعنى أنه قريب من الواجب، ففيه تأكيد.

وفى شرح مسلم للإمام النووى (ج١ ص١٢٧): "إن السواك سنة ليس بواجب فى حال من الأحوال، لا فى الصلاة ولا فى غيرها، بإجماع من يعتد به فى الإجماع". وسيأتى الجواب عن وجوب غسل الجمعة فى بابه.

---

(١) باب فى السواك (١/٢٢٠).

(٢) السراج المنير، حرف السين المحلى بأل، ٣٣٧/٢ ولكن قال الحافظ فى التلخيص (٦٨/١): "وإسناده واهى".

١٦- عن: عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك مع الوضوء عند كل صلاة». رواه ابن حبان[١] فى صحيحه (التلخيص الحبير ص٢٣ ج١).

١٧- عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا: «السواك مطهرة للفم، مرضاة للرب». رواه أبو يعلى بإسنادين فى أحدهما ابن إسحاق وهو ثقة مدلس، ورجال الآخر رجال الصحيح (مجمع الزوائد). ورواه أحمد والنسائى بإسناد

مبحث الاستياك بالأصابع:

ثم اعلم أن الأصابع تقوم مقام السواك عند فقدانه، ففى التلخيص الحبير (ص٢٥ ج١): "حديث يجزئ من السواك الأصابع رواه ابن عدى والدارقطنى والبيهقى من حديث عبد الله بن المثنى عن النضر بن أنس عن أنس رضى الله عنه (أى مرفوعا)، وفى إسناده نظر وقال الضياء المقدسى: لا أرى بسنده بأسا - إلى أن قال صاحب التلخيص وأصح من ذلك ما رواه أحمد فى مسنده من حديث على بن أبى طالب أنه دعا بكوز من ماء فغسل وجهه وكفيه ثلثا وتمضمض، فأدخل بعض أصابعه فى فيه، الحديث وفى آخره: هذا وضوء رسول الله ﷺ"[٢].

قلت: الاختلاف فى التصحيح غير مضر فى الاحتجاج بالحديث، ففى الجوهر النقى[٣] ص٤٠ ج١: "وإذا أقام ثقة إسنادا اعتمد، ولم يبال بالاختلاف، وكثير من أحاديث الصحيحين لم تسلم من مثل هذا الاختلاف وقد فعل البيهقى مثل هذا فى

---

(١) ولفظه فى "موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان": "(ص٦٥ باب ما جاء فى السواك): "أخبرنا محمد بن أحمد بن أبى عون نا يعقوب بن حميد نا إسماعيل، هو ابن أبى أويس، نا سليمان بن بلال عن ابن عجلان عن المقبرى عن ابى سلمة عن عائشة إلخ وسكت عليه الحافظ فى التلخيص (باب السواك ٦٤/١ رقم ٦٧) ولهذا اللفظ شاهد آخر من حديث أبى هريرة عند الحاكم ولفظه: "لو لا أن أشق على أمتى لفرضت عليهم السواك مع الوضوء" وقال الذهبى فى تلخيصه: "هو على شرطهما وليس له علة" (المستدرك، فضيلة السواك ١٤٦/١).

(٢) التلخيص ٧٠/١ ط المدينة.

(٣) باب ترك الوضوء من خروج الدم (هامش البيهقى ١٤٣/١).

صحيح، والبخارى تعليقا (آثار السنن[١] ص٢٩ ج١).

أول الكتاب فى حديث "هو الطهور ماؤه" حيث بين الاختلاف الواقع فيه، ثم قال: إلا أن الذى أقام إسناده ثقة، أودعه مالك فى الموطأ، وأخرجه أبو داود فى السنن" اهـ.

وفى تخريج الزيلعى (ص٢٦٥ ج١ ملخصا) فى حديث أبى داود: "لا يزال الله مقبلا على العبد[٢] إلخ": قال المنذرى فى حواشيه وأبو الأحوص من هذا[٣]؟ لا يعرف اسمه، وهو مولى بنى ليث، وقيل مولى بنى غفار، لم يرو عنه غير الزهرى. قال يحيى بن معين: ليس بشىء وقال الكرابيسى: ليس بالمتين عندهم. قال النووى فى الخلاصة: هو فيه جهالة، لكن الحديث لم يضعفه فهو حسن عنده"، انتهى. قلت: قاعدة أبى داود فى سننه أنه إذا لم يضعف حديثا فهو صالح عنده.

وفى "التلخيص الحبير" (ص١٧٠ ج١) فى حديث تكلم فيه البيهقى ما نصه "وقد احتج بهذا الحديث أحمد وابن المنذر، وفى جزمهما بذلك دليل على صحته عندهما" وفى مجمع الزوائد (ص٨١ ج١): "عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزنى عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ: «الأصابع تجرى مجرى[٤] السواك إذا لم يكن سواك رواه الطبرانى فى الأوسط، وكثير ضعيف، وقد حسن الترمذى حديثه قلت: وقد عرفت أن الاختلاف غير مضر، وقد يحمل على هذا المقيد ذلك المطلق فيكون إجزاء الأصابع من السواك عند فقدانه.

---

(١) هو "آثار السنن" للعلامة المحدث الناقد محمد بن على النيموى الهندى، -رحمه الله- كتاب جمع فيه أحاديث الأحكام وشرحها شرحا وافيا على طريق المحدثين، وعمله هذا يدل على بالغ نظره وواسع خبرته بعلم الحديث، ولكن لم يتم له هذا التأليف، وقد طبع منه جزء فى مجلد لطيف من المكتبة الإمدادية بمولتان وبلغ فيه إلى آخر كتاب الصلاة.

(٢) وتمام الحديث: "... فى صلاته ما لم يلتفت، فإذا التفت انصرف عنه" أخرجه أبو داود فى باب الالتفات فى الصلاة.

(٣) كذا فى الأصل، وفى نصب الراية: "وأبو الأحوص هذا" (٨٩/٢ ط المجلس العلمى باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها أحاديث النهى عن الالتفات فى الصلاة).

(٤) كذا فى الأصل، وفى نسختنا من المجمع: "تجزى مجزى" (كتاب الصلاة باب ما يفعل عند عدم السواك ١٠٠/٢ ط بيروت) ولعل ما أثبته المصنف أولى.

كيفية الاستياك:

وقد ورد ما يدل على أنه يستاك فى الأسنان عرضا، وفى اللسان طولا، ففى التلخيص الحبير (ص٢٣ ج١): "أبو داود فى مراسيله من طريق عطاء (مرفوعا) بلفظ: إذا شربتم فاشربوا مصا، وإذا استكتم فاستاكوا عرضا وفيه محمد بن خالد القرشى، قال ابن القطان: لا يعرف، قلت: وثقه ابن معين وابن حبان[١]".

قلت: عطاء هذا هو ابن أبى رباح، كما هو مذكور فى المراسيل (ص١ مصرى)، ومراسيله ضعيفة، فلا تصلح للاحتجاج عند أحد ففى تهذيب التهذيب (ج ٧ ص٢٠٢): "قال على بن المدينى: مرسلات مجاهد أحب إلى من مرسلات عطاء بكثير، كان عطاء يأخذ عن كل ضرب، وقال الفضل بن زياد عن أحمد: مرسلات سعيد بن المسيب أصح المرسلات ومرسلات إبراهيم لا بأس بها وليس فى المرسلات أضعف من مرسلات الحسن وعطاء، فإنهما كانا يأخذان عن كل أحد اهـ". قلت: فهذا مرسل ضعيف، لكن الموضع موضع الفضائل، وهم يكتفون بالضعاف فيها. على أن الحافظ قال فى فتح البارى: "وله شاهد موصول عند العقيلى فى الضعفاء[٢]". وسيأتى تحقيق مراسيل الحسن البصرى والنخعى فى بعض المواضع من عبارات هذا الكتاب.

وفى التلخيص الحبير (١: ٢٣): "هذا إنما هو فى الأسنان أما فى اللسان فيستاك طولا، كما فى حديث أبى موسى فى الصحيحين، ولفظ أحمد: وطرف السواك على لسانه يستن إلى فوق، قال الراوى: كأنه يستن طولا اهـ".

وينبغى أن يستاك بسواك من أراك، ففى التلخيص (١:٢٦) عن ابن مسعود رضى الله عنه قال: "كنت أجتنى لرسول الله ﷺ سواكا من أراك" رواه أبو يعلى الموصلى فى مسنده، وأخرجه ابن حبان (فى صحيحه) والطبرانى أيضا وصححه الضياء فى أحكامه وفى مجمع الزوائد[٣] عن أبى خيرة الصباحى قال: "كنت فى الوفد الذين أتوا رسول الله ﷺ فزودنا الأراك نستاك به، فقلنا يا رسول الله! عندنا الجريد، ولكنا نقبل

---

(١) التلخيص ٦٥/١.

(٢) فتح البارى، باب السواك (٢٨٣/١ من ط البهية).

(٣) كتاب الصلاة، باب بأى شىء يستاك؟ (١٠٠/٢ ط بيروت).

باب سنية المضمضة والاستنشاق
وتجديد الماء لكل واحد منهما، والمبالغة فيهما في غير زمان الصوم

١٨- عن: أبى وائل شقيق بن سلمة، قال: شهدت على بن أبى طالب وعثمان بن عفان توضآ ثلاثا ثلاثا، وأفردا المضمضة من الاستنشاق، ثم قالا: هكذا رأينا رسول الله ﷺ توضأ. رواه أبو على ابن السكن فى صحاحه.

كرامتك وعطيتك، فقال رسول الله ﷺ: اللهم اغفر لعبد القيس إذ أسلموا طائعين غير مكرهين إذ قعد قوم لم يسلموا إلا خزايا موتورين[١] رواه الطبرانى فى الكبير وإسناده حسن".

باب سنية المضمضة والاستنشاق
وتجديد الماء لكل واحد منهما، والمبالغة فيهما فى غير زمان الصوم

قوله: "عن أبى وائل إلخ" قال المؤلف: فى التعليق الحسن لمؤلف آثار السنن بعد نقل هذا الحديث: "قلت، لم أظفر بإسناده ولكنه أخرجه الحافظ فى التلخيص، وعزاه إليه، ولفظه: وأما رواية على وعثمان فتبع فيه الرافعى الإمام (أى إمام الحرمين) فى النهاية، وأنكره ابن الصلاح فى كلامه على الوسيط، فقال: لا يعرف ولا يثبت، بل روى أبو داود عن على ضده، قلت: روى أبو على ابن السكن فى صحاحه من طريق أبى وائل شقيق بن سلمة - ثم ساق الحديث، ثم قال: فهذا صريح فى الفصل، فبطل إنكار ابن الصلاح.، انتهى"[٢]. قلت: سياق كلام الحافظ يدل على أن الحديث صحيح، وهو

---

(١) قال الجوهرى: "الموتور: الذى قتل له قتيل فلم يدرك بدمه" (الصحاح ٨٤٣/٢ مصر).

(٢) أى كلام الحافظ فى التلخيص، وكلام النيموى مستمر بعد.

(التلخيص الحبير)[١].

١٩- سئل: ابن أبى مليكة عن الوضوء، فقال "رأيت عثمان بن عفان سئل عن الوضوء فدعا بماء فأتى بميضأة، فأصغاها على يده اليمنى ثم أدخلها فى الماء، فتمضمض ثلاثا واستنثر ثلاثا، وغسل وجهه ثلاثا، ثم غسل يده اليمنى ثلثا وغسل يده اليسرى ثلثا، ثم أدخل يده فأخذ ماء، فمسح برأسه وأذنيه، فغسل بطونهما وظهورهما مرة واحدة، ثم غسل رجليه، ثم قال أين السائلون عن الوضوء؟ هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ". رواه أبو داود[٢] وسكت عنه هو والحافظ المنذرى[٣]". وفى التلخيص الحبير (١: ٣١): "وهو ظاهر فى الفصل اهـ" وفى آثار السنن: "إسناده صحيح" (١: ٣١).

٢٠- وقال أبو بشر الدولابى فيما جمعه من حديث الثورى: حدثنا محمد بن بشار أخبرنا ابن مهدى عن سفيان عن أبى هاشم عن عاصم بن لقيط عن

مقتضى إيراد ابن السكن فى صحاحه أيضا، والله أعلم بالصواب"[٤] قلت: وظاهر لفظ "أفردا" يدل على تجديد الماء لكل أحد منهما وإن كان يحتمل أن يمضمض ويستنشق من ماء واحد مع الإفراد.

قوله: "قال أبو بشر إلخ" قال المؤلف دلالته على الجزء الأخير من الباب ظاهرة.

قوله: "عن عمرو بن يحيى إلخ" قلت: فيه لفظة "كان" الدالة على الاستمرار، فيثبت به الجزء الأول من الباب، وقال العلامة العينى فى شرح الهداية "والجواب عن كل ما روى فى ذلك (أى الجمع بين المضمضة والاستنشاق) فهو محمول على الجواز"

---

(١) سنن الوضوء، حديث رقم ٧٩ (٧٩/١ ط المدينة).

(٢) ١: ١١١ طبع الأنصارى مع الشروح، باب صفة وضوء النبى ﷺ.

(٣) يعنى فى تلخيصه لأبى داود.

(٤) هنا انتهى كلام النيموى فى التعليق الحسن على آثار السنن ص ٣١ ط ملتان، باب الفصل بين المضمضة والاستنشاق.

أبيه عن النبى ﷺ: "إذا توضأت فأبلغ فى المضمضة والاستنشاق، إلا أن تكون صائما". قال أبو الحسين[١] ابن القطان: "هذا صحيح" (نيل الأوطار)[٢].

٢١- عن: عمرو بن يحيى المأزنى عن أبيه أن رجلا قال لعبد الله بن زيد، وهو جد عمروبن يحيى: أ تستطيع أن تريني كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ؟ فقال عبد الله بن زيد: نعم! فدعا بماء، فأفرغ على يده فغسل يده

(١:٩٣). قلت: وفى التلخيص الحبير (١:٢٩) "وأما حديث عبد الله بن زيد بن عاصم فمتفق عليه، وله طرق منها: "فمضمض واستنشق من كف واحد، فعل ذلك ثلثا" وفى لفظ للبخارى "فمضمض واستنشق ثلاثا بثلاث غرفات". وفى رواية لهما: "فمضمض واستنشق واستنثر من ثلاث غرفات". وفى رواية لابن حبان (فى صحيحه): "فمضمض واستنشق ثلاث مرات من ثلاث حفنات". وفى لفظ للبخارى: "فمضمض واستنشق ثلاث مرات من غرفة واحدة" وفى الباب عن ابن عباس رضى الله عنه أن النبى ﷺ توضأ مرة مرة، وجمع بين المضمضة والإستنشاق. رواه الدارمى وابن حبان والحاكم، وهو فى البخارى بلفظ: "فأخذ غرفة من ماء، فتمضمض منها واستنشق[٣] اهـ".

وقال العلامة العينى[٤] -رحمه الله-: "لا يقال: المواظبة تدل على الوجوب حتى قال أهل الحديث: هما فرضان فى غسل الجنابة والوضوء استدلالا بالمواظبة لأنا نقول: إنه عليه السلام كان يواظب من العبادات على ما فيه تحصيل الكمال، كما كان يواظب

(١) هكذا فى الأصل، ولعل الصحيح "أبو الحسن" كما هو المعروف فى كتب الفن من تذكرة الحفاظ (ج٤) وغيره. (من المؤلف).

(٢) باب المضمضة والاستنشاق قبيل قوله "ثم غسل وجهه ثلاث مرات" (١/١٢٣) وقد ذكره أيضا فى باب المبالغة فى الاستنشاق (١/١٢٦).

(٣) ملخص من التلخيص الحبير (١/٨٠).

(٤) يعنى فى شرح الهداية.

مرتين، ثم مضمض واستنثر ثلثا، ثم غسل وجهه ثلثا، ثم غسل يديه مرتين مرتين إلى المرفقين، ثم مسح رأسه بيديه، فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذى بدأ منه، ثم غسل رجليه. رواه البخارى[1].

على الأذكار (فلا دليل فى نفس المواظبة على الفرضية إلا بقرائن قوية) وفى كتاب الله تعالى أمر بتطهير أعضاء مخصوصة اهـ" (١: ٩١).

وأما ما ثبت من أمره عليه السلام فى فعلهما -وأصله الوجوب- فهو مصروف عن ظاهره، لأن آية الوضوء غير مجملة فى حق الوجه، فيحتمل أن يكون ذلك الأمر تكميلا لفرض الوضوء على الاستحباب، ويحتمل أن يكون ما فيه مزيدا على ما ذكر فى الآية على الإيجاب، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فلا يثبت به الوجوب، بل الاستحباب فقط، فإنه المتيقن وذلك الأمر فيما رواه البخارى[2] عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال: "من توضأ فليستنثر، ومن استجمر فليوتر" (١: ٢٨). وما رواه أبو داود وغيره عن لقيط بن صبرة مرفوعا: "إذا توضأت فمضمض". قال الحافظ فى الفتح: "إن إسنادها صحيح". كذا فى نيل الأوطار[3] (١: ١٣٥).

وفى فتح البارى تحت حديث البخارى "من توضأ" المذكور آنفا "واستدل الجمهور على أن الأمر فيه للندب بما حسنه الترمذى وصححه الحاكم من قوله ﷺ للأعرابى: توضأ كما أمرك الله، فأحاله على الآية، وليس فيها ذكر الاستنشاق". وفيه أيضا: وذكر ابن المنذر أن الشافعى لم يحتج على عدم وجوب الاستنشاق مع صحة الأمر به إلا لكونه لا يعلم خلافا فى أن تاركه لا يعيد. وهذا دليل قوى، فإنه لا يحفظ ذلك عن أحد من الصحابة ولا التابعين إلا عن عطاء وثبت عنه أنه رجع عن إيجاب الإعادة، ذكره كله ابن المنذر اهـ"[4] قلت: وثبوت الاستحباب بالأمر لا ينافى السنية الثابتة بالدوام كما أفاده

---

(١) باب مسح الرأس كله (١: ٣١).

(٢) باب الاستنثار فى الوضوء.

(٣) باب المضمضة والاستنشاق، الحديث الأول، تحت قوله: "واستنثر" (١/ ١٢٢).

(٤) فتح البارى، باب الاستنثار فى الوضوء (١/ ٢١٠ و٢١١).

باب إفراد المضمضة من الاستنشاق

٢٢- عن: عبد الله الصنابحى رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا توضأ العبد فمضمض خرجت الخطايا من فيه، فإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه، فإذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه، حتى تخرج من تحت أشفار عينيه، فإذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه، حتى تخرج من تحت أظفاره، فإذا مسح برأسه خرجت الخطايا من رأسه، حتى تخرج من أذنيه، فإذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه، حتى تخرج من تحت أظفار رجليه، ثم كان مشيه إلى المسجد وصلوته نافلة". رواه مالك والنسائى وابن ماجة والحاكم - وقال: صحيح على شرطهما ولا علة له - والصنابحى صحابى مشهور كذا فى الترغيب[1] (١ : ٤٠).

٢٣- عن: طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده قال: دخلت - يعنى على

شيخى، والله أعلم.

باب إفراد المضمضة من الاستنشاق

قوله: "عن عبد الله الصنابحى إلخ" قلت: دلالة قوله ﷺ "فمضمض خرجت الخطايا من فيه فإذا استنثر إلخ" على انفصال المضمضة عن الاستنشاق ظاهرة، لما فيه من لفظة الفاء الدالة على التعقيب، والمراد بالاستنثار هو الاستنشاق، بدليل ما ورد فى رواية الطبراني عن أبى هريرة بلفظ: "ولا يستنشق إلا خرج مع قطر الماء كل سيئة وجد ريحها بأنفه إلخ". ورجاله موثقون كما فى مجمع الزوائد[2].

قوله: "عن طلحة بن مصرف إلخ" قلت قد صحح صاحب السعاية أحاديث

---

(١) الترغيب في الوضوء وإسباغه ، حديث ١٣ .

(٢) نصب الراية، أحاديث النهى عن الالتفات فى الصلاة ٢/ ٨٩ ط المجلس العلمى.

النبى ﷺ - وهو يتوضأ والماء يسيل من وجهه ولحيته على صدره، فرأيته يفصل بين المضمضة والاستنشاق. رواه أبو داود[١] (١ : ١٣٧ مع غاية المقصود) وسكت عنه هو والمنذرى، فهو صالح للاحتجاج عندهما وحسنه الحافظ أبو عمر وابن الصلاح، كما نقل الشوكانى فى السيل الجرار كذا فى العرف الشذى[٢] (ص ٣١) ولفظ الطبرانى: يأخذ لكل واحدة ماء جديدا، كما سنذكره فى الحاشية.

طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده (١ : ١٢٣) وأثبت احتجاج الأئمة بحديثه عن أبيه ويؤيده سكوت أبى داود ثم المنذرى عنه، وتحسين ابن الصلاح له. قال العلامة العينى: "سكت عنه أبو داود، وهو دليل رضاه بالصحة" (١ : ٦٩١).

وقال الزيلعى فى حديث أبى داود "لا يزال الله مقبلا على العبد": "قال المنذرى فى حواشيه: وأبو الأحوص من هذا؟ لا يعرف اسمه، لم يرو عنه غير الزهرى، قال النووى فى الخلاصة: هو فيه جهالة، لكن الحديث لم يضعفه أبو داود، فهو حسن عنده"[٣] ملخصا قلت: وكذلك حديث طلحة بن مصرف هذا، وإن ضعفه بعضهم لجهالة أبيه مصرف، ولكن لم يضعفه أبو داود، وسكت عنه المنذرى، فهو حسن عندهما وضعفه الحافظ فى "بلوغ المرام" (١٠:١) وقال المحشى: "الحديث من رواية ليث بن أبى سليم، وهو ضعيف، قال الثورى: اتفق العلماء على ضعفه" اهـ.

قلت: حسن له الترمذى فى جامعه[٤] (١٩٠:٢) وقال الهيثمى فى مجمع الزوائد:

---

(١) باب الفرق بين المضمضة والاستنشاق.

(٢) هو من أما لى الإمام المحدث النقاد محمد أنور شاه الكشميرى. رحمه الله، على جامع الترمذى، ضبطها بعض تلامذته فى الدرس.

(٣) آخر حديث من باب فضل الوضوء (٢٢٦/١).

(٤) كتاب الدعوات، ما جاء فى جامع الدعوات باب ٢٨ حديث أبى أمامة: اللهم إنا نسألك من خير ما سألك منه نبيك إلخ". قلت وحسن له أيضا فى باب التمتع.

"هو ثقة مدلس"[1] ورمز له فى التهذيب علامة مسلم والأربعة وتعليق البخارى، (فهو ممن أخرج له مسلم والأربعة، وعلق له البخارى) وقال: "قال أبو داود: سألت يحيى عن ليث، فقال: "لا بأس به" وقال ابن عدى: "له أحاديث صالحة" وقد روى عنه شعبة والثورى ومع الضعف الذى فيه، يكتب حديثه. وقال البرقانى: سألت الدارقطنى عنه، فقال: صاحب سنة يخرج حديثه، ثم قال: إنما أنكروا عليه الجمع بين عطاء وطاؤس ومجاهد حسب" اهـ ملخصا (٨: ٤٦٧ و٤٦٨) فالرجل مختلف فيه فلا ينزل حديثه عن درجة الحسن.

وأما علة التدليس، فقد ارتفعت بما رواه الطبرانى فى معجمه: "حدثنا[2] الحسين بن إسحاق التسترى ثنا شيبان بن فروخ ثنا أبو سلمة الكندى ثنا ليث بن أبى سليم حدثنى طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده كعب بن عمرو اليامى: أن رسول الله ﷺ توضأ فمضمض ثلثا واستنشق ثلثا، يأخذ لكل واحدة ماء جديدا، الحديث" كذا فى غاية المقصود (١ :١٣٧) ففيه صرح الليث بالتحديث، فلم يبق له علة، غير ما فى مصرف أبى طلحة من الجهالة ولكنها مرتفعة بما ذكرنا. وأيضا، فمثل هذا المجهول ثقة عند ابن حبان، كما فى التدريب، ونصه: "وإذا لم يكن فى الراوى جرح ولا تعديل، وكان كل من شيخه والراوى عنه ثقة، ولم يأت بحديث منكر، فهو عنده (أى ابن حبان) ثقة، وفى كتاب الثقات له كثير ممن هذه حاله ولأجل هذا ربما اعترض عليه فى جعله ثقات من لم يعرف

(١) قلت: قد اختلفت عبارات الهيثمى فى ليث بن أبى سليم فى مواضع من كتابه فقال مرة: "هو ثقة مدلس" كما نقله المصنف (وهو فى باب السواك من كتاب الصلاة تحت حديث واثلة بن الأسقع: "أمرت بالسواك حتى خشيت أن يكتب على" ٩٨/٢ ط بيروت) وقال تارة: "هو ضعيف" (كتاب العلم باب منهومان لا يشبعان، تحت حديث ابن عباس ١٣٥/١ وفى باب كراهية الدعوى فى العلم ١٨٦/١) وقال أخرى: "هو مدلس" فقط (باب فى أدب العالم، حديث ابن عباس: "علموا ويسروا ولا تعسروا" ١٢٩/١) ولعله حيث وثقه وثقه من جهة عدالته، وحيث ضعفه ضعف من جهة تدليسه، والله أعلم.

(٢) رجاله ثقات، أما الحسين بن إسحاق شيخ الطبرانى، فلأنه لم يضعف فى الميزان، وشيبان بن فروخ من رجال مسلم ثقة، وأبو سلمة الكندى، قال فى التقريب: "شيخ لزيد بن حباب، مجهول"، انتهى (ص٢٥٦) قلت: كيف يكون مجهولا؟ وقد روى عنه ثقتان: زيد وشيبان، فارتفعت جهالة عينه بروايتها عنه، وارتفعت جهالة وصفه بقاعدة ابن حبان، المذكورة فى الكتاب. وباقى الرواة ذكرنا توثيقهم ههنا.

حاله، ولا اعتراض عليه، فإنه لا مشاحة فى ذلك:[1]" اهـ (ص٣٢).

قلت: والراوى عن مصرف هو طلحة ابنه من رجال الجماعة ثقة وشيخه كعب بن عمرو، ويقال عمرو بن كعب صحابى، قال فى غاية المقصود: "والذى ذهب إليه أكثر أهل الحديث هو ثبوت الرؤية لعمرو بن كعب، كما عرفت اهـ" (١:١٣٠) والحديث الذى أتى به غير منكر، لماله من الشواهد الصحيحة، منها ما مر عن أبى وائل شقيق بن سلمة، قال: "شهدت على بن أبى طالب وعثمان بن عفان توضأ ثلثا ثلثا، وأفردا المضمضة من الاستنشاق، ثم قالا: هكذا رأينا رسول الله ﷺ توضأ. رواه أبو على ابن السكن فى صحيحه (التلخيص الحبير ١:٣٨) وبعد ذلك فحديث طلحة هذا صالح للاحتجاج حتما، وقاطع للاحتمال الذى أيداه بعض الناس فى حديث أبى وائل شقيق بن سلمة هذا أن ظاهر لفظ "وأفردا" يدل على تجديد الماء لكل واحد منهما، وإن كان يحتمل أن يمضمض ويستنشق من ماء واحد مع الإفراد. ووجه القطع ما ورد فى رواية الطبرانى من التصريح بقوله: "ويأخذ لكل واحدة ماء جديدا"، فثبت به الفصل مع تجديد الماء لكل واحدة منهما، والله سبحانه وتعالى أعلم.

ومنها حديث عاصم بن لقيط الذى مر فى الباب السابق، فإن فيه الأمر بالمبالغة فى المضمضة والاستنشاق، ولا يخفى أنها لا تتأتى عادة إلا بالإفراد وتجديد الماء لكل واحدة منهما لأنه بالجمع يقل الماء لكل منهما، ولا مبالغة مع قلته، فما ذهب إليه أبو حنيفة ومن وافقه أولى، لأنه مؤيد بالقول والفعل جميعا[2]، بخلاف من ذهب إلى الوصل[3] بينهما بماء واحد، فحجته ليس إلا حكاية أفعال لا عموم لها، وتحتمل الوجوه، كما سيأتى.

---

(١) تدريب الراوى، للسيوطى، نوع ١، الكلام على صحيح ابن حبان. ثم اعلم أن أبا داود قد ذكر حديث طلحة هذا فى صفة وضوء النبى ﷺ فتكلم عليه ونقل قول ابن عيينة: "أيش هذا؟ طلحة عن أبيه عن جده" ولكنه لما أخرجه فى باب الفرق بين المضمضة والاستنشاق، فلم يذكر إلا قطعة الفصل بينهما، وسكت عليه، وصنيعه هذا يدل على أن هذه القطعة صحيحة عنده.

(٢) وهو إحدى الروايتين عن مالك، وهو الذى نقله الترمذى من مذهب الشافعى وهو رواية الزعفرانى عنه.

(٣) وهو أصح الروايتين عن الشافعى، وهو إحدى الروايتين عن مالك، وهو المختار عند أحمد (ملخص من معارف السنن للشيخ البنورى ١/١٦٧).

٢٤- عن: عثمان رضى الله تعالى عنه (مرفوعا): "من توضأ فغسل يديه ثلاثا. ثم تمضمض ثلاثا، ثم استنشق ثلاثا، وغسل وجهه ثلثا، ويديه إلى المرفقين، ومسح برأسه ثم غسل رجليه، ثم لم يتكلم حتى يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، غفر له ما بين الوضوئين". رواه أبو يعلى. وهو ضعيف، كذا فى كنز العمال[1] وإنما ذكرناه اعتضادا لما قبله.

٢٥- عن: حبان بن واسع الأنصارى، أن أباه حدثه أنه سمع عبد الله بن زيد بن عاصم المأزنى يذكر أنه رآى رسول الله ﷺ يتوضأ، فتمضمض ثم استنثر، ثم غسل وجهه ثلثا. الحديث رواه سعيد بن منصور ومسلم[2] وأبو داود والترمذى.

قوله: "عن عثمان إلخ" قلت: قوله: "ثم استنشق ثلثا" صريح فى الإفراد. والحديث وإن كان ضعيفا، ولكنه مؤيد بالشواهد القوية. منها ما ذكرناه قبل، ومنها ما سيأتى.

قوله: "عن حبان بن واسع إلخ". قلت: دلالته على انفصال الاستنثار عن المضمضة ظاهرة، والمراد به الاستنشاق بدليل ما مر عن عثمان وعن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده، وغيرهما، والله أعلم.

وما ورد فى بعض الروايات من الوصل بينهما محمول على بيان جواز التخفيف فى الوضوء، كما ورد أنه ﷺ توضأ مرة، وتوضأ مرتين، وقد أجمعت الأمة على أفضلية الثلث، وأن ما دونها محمول على بيان الجواز، فكذلك الفصل بين المضمضة والاستنشاق، وتجديد الماء لكل واحد منهما أفضل عندنا وإن جاز الوصل أيضا.

---

(١) فى الطبع القديم ٧١/٥ طهارة، أقوال، فضائل الوضوء، رقم ١٤٢٩ ومن الجديد ١٧٦/٩ و١٧٧ رقم ١٤٢٠.

(٢) أخرجه مسلم فى باب آخر فى صفة الوضوء وأبو داود فى صفة وضوء النبى ﷺ والترمذى فى المضمضة والاستنشاق من كف واحد، وورد فى بعض طرقه التصريح بكونهما من كف واحد، وراجع لتحقيقه فتح الملهم ٣٩٩/١.

باب مسح الأذنين بماء الرأس وصفة مسحهما

٢٦- عن: ابن عباس رضى الله عنه "أن رسول الله ﷺ توضأ، فغرف غرفة فغسل وجهه، ثم غرف غرفة فغسل يده اليمنى، ثم غرف غرفة فغسل يده اليسرى، ثم غرف غرفة فمسح برأسه وأذنيه وأخلهما بالسبابتين، وخالف بإبهاميه إلى ظاهر أذنيه، فمسح ظاهر هما وباطنهما، ثم غرف غرفة فغسل رجله اليمنى، ثم غرف غرفة فغسل رجله اليسرى" رواه ابن حبان فى صحيحه وابن خزيمة وابن مندة[1] (التلخيص الحبير).

٢٧- عن: ابن عباس، أن رسول الله ﷺ قال: "الأذنان من الرأس". رواه الدارقطنى (١: ٣٦). وفى تخريج الزيلعى (١: ١١): قال ابن القطان: إسناده صحيح لاتصاله وثقة رواته"

باب مسح الأذنين بماء الرأس وصفة مسحهما

قوله: "عن ابن عباس رضى الله عنه" فى أول أحاديث الباب، قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب من حيث أنه مسح الرأس والأذنين بماء واحد[2] ودلالته على الجزء الثانى منه ظاهرة.

قوله: "عن ابن عباس رضى الله عنه" فى ثانى أحاديث الباب، قال المؤلف: وفى تخريج الزيلعى أيضا (١١:١) بعد اللفظ المذكور عنه فى المتن، قال: "وأعله الدارقطنى باضطراب فى إسناده وقال: إن إسناده وهم، وإنما هو مرسل. ثم أخرجه عن ابن جريج عن

---

(١) ورواه أيضا النسائى وابن ماجة والحاكم والبيهقى بألفاظ مختلفة ذكرها الحافظ (التلخيص الحبير١: ٩٠ سنن الوضوء).

(٢) وهو مذهب أبى حنيفة والثورى وابن المبارك وأحمد وإسحاق والجمهور، وهو إحدى الروايتين عن مالك، وخالفهم الشافعى وقال يأخذ للأذنين ماء جديدا. وقال الزهرى وداود: إنهما من الوجه فيغسلان معه، وذهب الحسن بن صالح والشعبى إلى أن ما أقبل من الأذنين يغسل مع الوجه، وما أدبر منهما يمسح مع الرأس (ملخص من نيل الأوطار ١/١٣٢ باب تعاهد الماقين و١/١٤٠ باب أن الأذنين من الرأس ومعارف السنن ١/١٨٢).

٢٨- عن: عبد الله بن زيد قال: قال رسول الله ﷺ: "الأذنان من

سليمان بن موسى عن النبى ﷺ مرسلا، وتبعه عبد الحق فى ذلك، وقال: إن ابن جريج الذى دارالحديث عليه يروى عن سليمان بن موسى عن النبى ﷺ مرسلا قال: وهذا ليس بقدح فيه، وما يمنع أن يكون فيه حديثان: مسند ومرسل؟ انتهى"[١].

ووجه الاستدلال به ما ذكره فى العناية (١: ٢٤) ونصه: "ووجه التمسك أن المراد بقوله: "الأذنان من الرأس" إما أن يكون لبيان الحقيقة، وهو عليه السلام غير مبعوث لذلك، على أنه مشاهد لا يحتاج إلى بيان، أو بيان أنهما ممسوحان كالرأس، لا بماء الرأس، ولا سبيل إليه لأن الإشتراك بين اثنين فى أمر لا يوجب كون أحدهما من الآخر، كالرجل من الوجه لاشتراكهما فى الغسل، والخف من الرأس لاشتراكهما فى المسح، وإما لبيان أنهما ممسوحان بماء الرأس، فإنه إذا كان من أبعاض الرأس حقيقة وحكما جاز أن يمسح بماء واحد، فكذا إذا حكم الشرع بذلك. فإن قيل: فعلى هذا ينبغى أن يجزئ مسحهما عن مسح الرأس، أجيب بأن كون الأذن من الرأس ثبت بخبر الواحد، فلا يقع عما ثبت بالكتاب، لئلا يلزم نسخ الكتاب به اهـ" ملخصا. قلت: لكن يرد عليه ما قاله الطحاوى (١: ٢٠) "ففى هذه الآثار أن حكم الأذنين ما أقبل منهما وما أدبر من الرأس وقد تواترت الآثار بذلك ما لم تتواتر بما خالفه"، فإنه دال على أن هذا الحكم قد ثبت بالتواتر فلا يصح الجواب عن الإشكال بأن كون الأذن من الرأس ثبت بخبر الواحد[٢]. ويمكن أن يقال: إن الإجماع قد وقع على أن مسح الأذنين لا يجزئ عن مسح الرأس، ففى رحمة الأمة[٣] (ص٨): "ولا يجوز الاقتصار بالمسح على الأذنين عوضا عن الرأس بالإجماع فالإجماع يكون مانعا عنه.

قوله: "عن عبد الله بن زيد إلخ" قال المؤلف: وقد مر وجه الاستدلال به فى

(١) هنا انتهى كلام الزيلعى ١/١٩ تحت الحديث الثامن من كتاب الطهارة.

(٢) وسيأتى الجواب عن هذا الإشكال قريبا.

(٣) هو كتاب "رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة" لأبى عبد الله محمد بن عبد الرحمن الدمشقى الشافعى، من علماء القرن الثامن وكتابه هذا مطبوع أيضا بهامش الميزان الكبرى للشعرانى من طبع مصطفى البابى، راجع منه ١: ١٧ و١٨.

الرأس" رواه ابن ماجه (١ : ٣٥) ورجاله رجال مسلم، إلا حبيب بن زيد، وذكره ابن حبان فى الثقات فى أتباع التابعين، كما فى تخريج الزيلعى (١ : ١٣). وفى التلخيص (١ : ٣٣): "قواه المنذرى وابن دقيق العيد".

حديث ابن عباس مثله. وفى التلخيص الحبير بعد اللفظ المذكور عنه فى المتن ما نصه: "وقد بينت أيضا أنه مدرج اهـ".

فائدة:

فى تدريب الراوى (ص١٨٩): "ومثاله (أى الحديث المشهور) وهو ضعيف، الأذنان من الرأس، مثل به الحاكم"[١]. ودلالة بقية أحاديث الباب على الجزء الثانى منه ظاهرة.

وقد ورد من الأحاديث ما يدل على أن الأذنين ليستا من الرأس فلنذكر ثم لنجب عنها، ففى التلخيص الحبير (١:٣٣): "حديث عبد الله بن زيد فى صفة وضوء رسول الله ﷺ: أنه توضأ فمسح أذنيه بماء غير الذى مسح به الرأس، الحاكم بإسناد ظاهره الصحة من طريق حرملة عن ابن وهب عن عمرو بن الحرث عن حبان بن واسع عن أبيه عنه، وأخرجه البيهقى من طريق عثمان الدارمى عن الهيثم بن خارجة عن ابن وهب بلفظ: فأخذ لأذنيه ماء خلاف الماء الذى أخذ لرأسه، وقال: هذا إسناد صحيح انتهى، لكن ذكر الشيخ تقى الدين ابن دقيق العيد فى الإمام أنه رآى فى رواية ابن المقرئ عن ابن قتيبة عن حرملة بهذا الإسناد ولفظه: ومسح رأسه بماء غير فضل يديه، لم يذكر الأذنين، قلت: وكذا هو فى صحيح ابن حبان عن ابن أسلم[٢] عن حرملة، وكذا رواه الترمذى عن على بن خشرم عن ابن وهب"[٣]. وفى موطأ الإمام مالك (ص١١): "عن نافع أن عبد الله بن عمر كان يأخذ الماء بإصبعيه لأذنيه إلخ" وإسناده صحيح جليل.

---

(١) نوع ٣٠، وسيأتى الكلام على هذه العبارة.

(٢) كذا فى الأصل، وفى التلخيص: "ابن سلم" وهو الصحيح.

(٣) انتهى كلام الحافظ فى التلخيص ١ : ٨٩ حديث ٩٥.

٢٩- عن: ابن عباس أن رسول الله ﷺ مسح أذنيه داخلهما بالسبابتين وخالف إبهاميه إلى ظاهر أذنيه فمسح ظاهرهما وباطنهما. رواه ابن ماجـة (١: ٣٥) وفى تخريج الزيلعى (١: ١٢): قال فى الإمام: وهـذا إسناد صحيح"[١].

٣٠- حدثنا: محمود بن خالد وهشام بن خالد المعنى[٢] قالا: حدثنا الوليد بهذا الإسناد (المذكور من قبل هذا) قال: "ومسح (رسول الله ﷺ) بأذنيه ظاهرهما وباطنهما- زاد هشام - وأدخل أصابعه فى صماخ أذنيه" رواه

والجواب عن الحديث المرفوع بأنه متكلم فيه كما يظهر من قول صاحب التلخيص "لكن ذكر إلخ" وفى بلوغ المرام: "وعنه (أى عبد الله بن زيد) أنه رآى النبى ﷺ يأخذ لأذنيه ماء خلاف الماء الذى أخذه لرأسه. أخرجه البيهقى وقال: إسناده صحيح وصححه الترمذى أيضا وهو عند مسلم من هذا الوجه بلفظ: ومسح برأسه بماء غير فضل يديه، وهو المحفوظ"[٣]. ومعنى قوله: "صححه الترمذى" أنه صححه بلفظ مسلم، فلفظ الترمذى (١:٧): "مسح رأسه بماء غير فضل يديه إلخ فاحفظه. وإن سلم أنه ثابت بأنه يمكن أن يروى الحديثان بإسناد واحد فالجواب عنه ما قاله فى نصب الراية (١:١٣) "وما ذهب إليه أصحابنا أولى لكثرة رواته وتعدد طرقه، والتجديد إنما وقع بيانا للجواز" وفى نيل الأوطار (ج١ ص٥٧): "قال ابن القيم فى الهدى: لم يثبت عنه (ﷺ) أنه أخذ لهما ماءاً جديدا، وإنما صح ذلك عن ابن عمر". وأجاب العينى فى شرح الهداية (١:٩٦ و٩٧) عن المرفوع، بأنه محمول على أنه لم يبق فى كفه بلل، فلهذا أخذ له ماءاً جديدا اهـ. قلت: والجواب عن الموقوف أنه رضى الله عنه فعل ذلك عملا بالجواز دون الأولى، أو لأنه لم يبق فى كفه بلل، فافهم.

قوله: "عن ابن عباس رضى الله عنه" فى الحديث الرابع إلى آخر أحاديث الباب، قال المؤلف: دلالتها على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

---

(١) نصب الراية ١: ٢٣ قبيل أحاديث تخليل اللحية.

(٢) يعنى: المعنى واحد.

(٣) بلوغ المرام، باب الوضوء، حديث ١١.

أبو داؤد وسكت عنه"[١] (١ : ١٨).

وفى التلخيص الحبير: "أبو داود والطحاوى من حديث المقدام بن معديكرب، وإسناده حسن اهـ"[٢].

٣١- حدثنا: إبراهيم بن سعيد قال: حدثنا وكيع قال: حدثنا الحسن بن صالح عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن الربيع بنت معوذ أن النبى ﷺ توضأ فأدخل إصبعيه فى جحرى أذنيه، رواه أبو داود وسكت عنه[٣]. قلت: وقد روى الترمذى حديثا عن عبد الله هذا عن الربيع، ثم قال: "حسن صحيح"[٤] وقال فى أوائل كتابه (١ : ٣): عبد الله بن محمد بن عقيل هو صدوق وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه، وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: كان أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم والحميدى يحتجون بحديث عبد الله بن محمد بن عقيل، قال محمد (البخارى): وهو مقارب الحديث"[٥] قلت: كفى به قدوة، لا سيما إذا وافقه فيه غيره أيضا، وبقية رجال السند رجال مسلم.

٣٢- حدثنا: ربيع المؤذن قال: ثنا أسد قال: ثنا ابن لهيعة قال ثنا محمد بن عجلان عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن الربيع ابنة معوذ بن عفراء أن

قوله: "حدثنا ربيع المؤذن إلخ". قلت: دلالته على الباب ظاهرة، وقد ثبت فى عدة من الآثار المرفوعة والموقوفة كون الأذنين من الرأس ومعناه على ما قال فى العناية (١ :٢٤) "أنهما ممسوحان بماء الرأس" ثم قال: "فإن قيل فعلى هذا ينبغى أن يجزئ

---

(١) باب صفة وضوء النبى ﷺ، حديث ١٨.

(٢) سنن الوضوء، رقم ٩٤، ١: ٨٩.

(٣) صفة وضوء النبى ﷺ، حديث ٢٦.

(٤) باب ما جاء أن مسح الرأس مرة.

(٥) الترمذى، باب ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور. و"مقارب الحديث" من ألفاظ التعديل، قال السخاوى: "وسط لا ينتهى إلى درجة السقوط ولا الجلالة، وهو نوع مدح" (فتح المغيث ١/ ٣٣٩ المدينة ١٣٨٨ هـ).

رسول الله ﷺ توضأ عندها. فمسح رأسه علي مجارى الشعر، ومسح صدغيه وأذنيه ظاهرهما وباطنهما. أخرجه الطحاوى[١] ورجاله ثقات. وابن لهيعة وثقه أحمد وحسن له الترمذى[٢]، واحتج به غير واحد. وابن عقيل احتج به الحاكم فى المستدرك وقوى أمره، وقال: "هو مستقيم الحديث مقدم فى الشرف"[٣] (١: ١٥٢) وسرد له الطحاوى طرقا عديدة إلى عبد الله بن محمد بن عقيل عن الربيع عن النبى ﷺ مثله ثم قال: "ففى هذه الآثار أن حكم الأذنين ما أقبل منهما وما أدبر من الرأس، وقد تواترت الآثار بذلك ما لم تتواتر بما خالفه اهـ".

مسحهما عن مسح الرأس، أجيب بأن كون الأذن من الرأس ثبت بخبر الواحد، فلا يقع عما ثبت بالكتاب لئلا يلزم نسخ الكتاب به" انتهى ملخصا.

فإن قيل إن الطحاوى يقول: "قد تواترت الآثار بذلك"، قلنا: إن الطحاوى لم يدع التواتر فى القول، بل إنما ادعاه فى المعنى المستفاد من مجموع الأحاديث، وهو كونهما يمسحان مع الرأس بمائه لا مع الوجه، ولا بماء جديد يدل على ذلك قوله: "ففى هذه الآثار أن حكم الأذنين ما أقبل منهما وما أدبر من الرأس إلخ" فإنه إشارة إلى مجموع ما ذكره من الآثار سابقا، وأكثرها أحاديث فعلية لا تدل إلا على مقارنتهما للرأس فى المسح، لا على كونهما من الرأس، ولم يذكر من الأحاديث القولية غير ما روى عن أبى أمامة بطريق شهر بن حوشب عنه "أن رسول الله ﷺ توضأ، فمسح أذنيه مع الرأس وقال: الأذنان من الرأس". وهو مما ثبت كونه مدرجا، صرح به فى النيل (١ :١٥٥) نقلا عن الحافظ، وما روى موقوفا على ابن عمر أنه قال: "الأذنان من الرأس فامسحوهما"

---

(١) باب حكم الأذنين فى وضوء الصلاة، حديث ١٠.

(٢) لكن قال الترمذى فى باب الرخصة فى استقبال القبلة بغائط أو بول: "وابن لهيعة ضعيف عند أهل الحديث ضعفه يحيى بن سعيد القطان وغيره" وروى له مسلم مقرونا بعمرو بن الحارث وروى له البخارى فى الفتن بقوله "عن حيوة وغيره" ولم يذكر اسمه وكذلك النسائى، ووثقه أحمد وابن وهب مطلقا، لكن أكثر المحدثين على تضعيفه، ولا سيما فيما رواه فى آخر عمره، لاحتراق كتبه أو لسقوطه عن الحمار أو لتدليسه عن الضعفاء، راجع لكل ذلك ميزان الاعتدال ٤٧٥/٢ وتهذيب التهذيب ٣٧٣/٥ ووفيات الأعيان ٢٤٩/١.

(٣) وقال الذهبى فى تلخيصه: "ابن عقيل مستقيم الحديث" (قبيل أبواب الغسل عن الجنابة).

وهما -مع كونها موقوفين- لا يكفيان للتواتر، فلا يجوز حمل كلام الطحاوى على ادعاء التواتر فى قوله ﷺ "الأذنان من الرأس" بل يتعين حمله على ما قلنا من ادعائه التواتر فى كونهما يمسحان مع الرأس. وقد عرفت أن مبنى الإشكال هو الأول لا الثانى، لأن مجرد مقارنة الأذنين للرأس فى المسح لا يستلزم كونهما منه ولا مساواتهما له فى الحكم، حتى يلزم إجزاء مسحهما عن مسحه. فقول صاحب العناية إن كون الأذنين من الرأس ثبت بخبر الواحد، هو الحق، ولا يعارضه كلام الطحاوى، فإنه لم يدع التواتر فى ذلك، كما لا يخفى على من تأمل فى كلامه حق التأمل، وقد نبهناك على ما بين المعنيين من الفرق.

فإن قيل: قد عده الحاكم ضعيفاً مشهوراً كما مر عن التدريب، قلنا: إن وجود سند صحيح للمشهور لا يستلزم كونه صحيحا مشهورا، ما لم يشتهر بذلك السند الصحيح، وحديث "الأذنان من الرأس" ليس كذلك فإنه لم يشتهر بسند صحيح، بل بسند فيه كلام، فقد قال البيهقى فى سننه: إن أشهر إسناد فيه حديث حماد بن زيد عن سنان بن ربيعة عن شهر بن حوشب عن أبى أمامة، وكان أحمد[١] يشك فى رفعه فى رواية قتيبة عنه، فيقول: لا أدرى هو من قول النبى ﷺ أو من قول أبى أمامة؟ وكان سليمان بن حرب يرويه عن حماد ويقول: هو من قول أبى أمامة[٢] اهـ"

وقال ابن دقيق العيد فى الإمام: "وهذا الحديث معلول بوجهين: أحدهما، الكلام فى شهر بن حوشب (وسنان بن ربيعة[٣]) والثانى: الشك فى رفعه، ولكن شهرا وثقه أحمد ويحيى والعجلى ويعقوب بن شيبة. وسنان بن ربيعة أخرج له البخارى وهو، وإن كان قد لين، فقال ابن عدى: أرجو أنه لا بأس به، وقال ابن معين: ليس بالقوى، فالحديث عندنا حسن". انتهى من تخريج الزيلعى ملخصا (١٠:١ و١١). فغاية ما يمكن القول به أنه حسن مشهور لا صحيح مشهور.

فإن قيل: الحسن المشهور أيضا يكفى للزيادة على الكتاب، قلت: نعم! ولكن

---

(١) كذا فى الأصل، ولكن وقع فى السنن الكبرى للبيهقى (٦٧/١ باب مسح الأذنين بماء جديد): "حماد" بدل "أحمد" وكذلك فى نصب الراية (١٩/١) وهو الصحيح، ووقع فى الأصل تصحيف.

(٢) هذا كله ملخص عبارات البيهقى من غير لفظه.

(٣) هذا مدرج من المؤلف.

٣٣- عن: أبى أمامة قال قال رسول الله ﷺ: «إذا توضأ المسلم فغسل يديه، كفرت به ما عملت يداه، فإذا غسل وجهه كفرت عنه ما نظرت إليه

بشرط التيقن بكونه من كلام الرسول ﷺ، وبشرط كونه صريح الدلالة على معناه، وحديث "الأذنان من الرأس"، وإن كان مشهورا، ولكن لم يتيقن كونه من كلامه ﷺ، لما عرفت من وقوع الشك فى رفعه ووقفه، وإن أمكن الجواب عنه بأنه قد اختلف فيه على حماد فوقفه ابن حرب عنه ورفعه أبو الربيع، واختلف أيضا على مسدد عن حماد، فروى عنه الرفع وروى عنه الوقف. وإذا رفع ثقة حديثاووقفه آخر، أو فعلهما شخص واحد فى وقتين، ترجح الرافع، لأنه أتى بزيادة ويجوز أن يسمع الرجل حديثا فيفتى به فى وقت ويرفعه فى وقت آخر، وهذا أولى من تغليط الراوى. قاله الزيلعى[١].

ولا يخفى أن هذا القدر لا يفيد التيقن بالرفع، وإنما يفيد الظن به، وحديث عبد الله بن زيد الذى أخرجه ابن ماجة بسند صحيح، وقواه المنذرى وابن دقيق العيد، قال فيه الحافظ "قد ثبت أنه مدرج" كذا فى النيل (١: ١٥٥) فلم يبق فى الباب حديث صحيح الرفع، غير حديث ابن عباس الذى صححه ابن القطان، لاتصاله وثقة رواته، وهو لا يفيد أكثر من الظن، وما سوى ذلك كله ضعاف، كما يظهر من مطالعة تخريج الزيلعى، وهو مع ذلك غير صريح الدلالة على معناه، فإنه يحتمل أن الأذنين من أبعاض الرأس شرعا فى حكم المسح، ويحتمل أنهما يمسحان معه تبعا له (لا لكونهما من أبعاضه)، والخبر المشهور إذا كان محتمل الدلالة على معناه فهو كالخبر الواحد، لا يجوز به الزيادة على الكتاب. فقول صاحب العناية. إن كون الأذنين من الرأس ثبت بخبر الواحد، هو الحق. والله الهادى إلى الصراط المستقيم.

* **قوله: "عن أبى أمامة إلخ". قلت: موضع الاستدلال منه قوله ﷺ "وإذا مسح برأسه كفرت عنه ما سمعت أذناه" فإنه صريح فى كون الأذنين من الرأس، وأنهما يمسحان معه لا مع الوجه.** واستدل ابن عبد البر فى كتاب التمهيد لأبى حنيفة بحديث

---

(١) فى الكلام على حديث شهر هذا من نصب الراية (١/ ١٩) وبمثله صرح الماردينى فى الجوهر النقى بهامش البيهقى (١/ ٦٦).

عيناه وإذا مسح برأسه كفرت عنه ما سمعت أذناه" . الحديث. وفيه أبو غالب مختلف فى الاحتجاج به، وبقية رجاله ثقات، وقد حسن الترمذى لأبى غالب، وصحح له أيضا ورواه أحمد من طرق صحيحة. انتهى ملخصاً من مجمع الزوائد[1] قلت: وقد مر حديث عبد الله الصنابحى فى الباب السابق وفيه: "فإذا مسح برأسه خرجت الخطايا من رأسه، حتى تخرج من أذنيه" وصححه الحاكم على شرطهما، وأقره عليه المنذرى.

باب سنية تخليل اللحية وكيفيته

٣٤- عن: عثمان بن عفان أن النبى ﷺ كان يخلل لحيته. رواه

عبد الله الصنابحى، وفيه: "فإذا مسح برأسه خرجت الخطايا من رأسه، حتى تخرج من أذنيه، إلخ" كما قال فى الوجه: "من أشفار عينيه" وفى اليدين "من تحت أظفاره" انتهى، قاله الزيلعى (١:١٢) واحتجت الخصوم على كون الأذنين من الوجه بحديث على أن النبى ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة قال: "وجهت وجهى إلخ" وفيه: "وإذا سجد قال: اللهم لك سجدت، وبك آمنت، ولك أسلمت، سجد وجهى للذى خلقه وصوره وشق سمعه وبصره"، أخرجه مسلم (١:٣٦٣) والجواب عنه أن الوجه قد يطلق، ويراد به جملة الذات كقوله تعالى: "كل شىء هالك إلا وجهه". ويؤيده أن السجود يقع بأعضاء أخر مع الوجه، على أن الشىء قد يضاف إلى ما يجاوره، كما يقال: "بساتين البلد" والله أعلم.

باب سنية تخليل اللحية وكيفيته

قوله: "عن عثمان رضى الله عنه" قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب

---

(١) باب فضل الوضوء، وعزاه إلى صغير الطبرانى وأحمد (١/ ٢٢٢ و٢٢٣).

الترمذى وقال: هذا حديث حسن صحيح (١:٦) وفى بلوغ المرام: وصححه ابن خزيمة[١].

٣٥- عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ كان إذا توضأ خلل لحيته بالماء. رواه أحمد ورجاله موثقون (مجمع الزوائد[٢] وإسناده حسن كما فى التلخيص الحبير (٣١١).

٣٦- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه قال: وضأت رسول الله ﷺ فأدخل تحت حنكه، فخلل لحيته، فقلت ما هذا؟ فقال: بهذا أمرنى ربى عز وجل. رواه الطبرانى فى الأوسط ورجاله وثقوا (مجمع الزوائد ١ : ٩٦).

٣٧- حدثنا محمد بن خالد الصفار من أصله - وكان صدوقا - ثنا محمد بن حرب، ثنا الزبيدى عن الزهرى عن أنس رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ توضأ، فأدخل أصابعه تحت لحيته، وخلل بأصابعه وقال: هكذا أمرنى ربى. رواه الذهلى فى الزهريات، وصححه ابن القطان والحاكم قبله (التلخيص الحبير[٣].

ظاهرة، فإن فيه لفظة "كان" الدالة على الاستمرار، وبه تثبت السنية.

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها" دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "عن أنس" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة وإنما لم يكن التخليل واجبا بالأمر فى قوله عليه الصلاة والسلام: "بهذا أمرنى ربى" لما ذكر فى عدم وجوب المضمضة والاستنشاق.

قوله: "حدثنا محمد بن الصفار" قلت: قال فى التلخيص الحبير بعد نقله: "رجاله

---

(١) يعنى أورده فى صحيحه، ولعله يريد بذلك حديث عامر بن شقيق عن شقيق بن سلمة عن عثمان بن عفان، ولفظه عند ابن خزيمة: "عن عثمان أنه توضأ... وخلل لحيته، وأصابع الرجلين، وقال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ" (٧٨/١).

(٢) باب التخليل ٢٣٥/١.

(٣) سنن الوضوء ٨٦/١ رقم ٨٦.

٣٨- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ كان إذا توضأ أخذ كفا من ماء، فأدخله تحت حنكه، فخلل به لحيته، وقال: هكذا أمرنى ربى. رواه أبو داود[١] وسكت عنه هو والمنذرى، وعزاه العزيزى[٢] إلى أبى داود والحاكم، ثم قال: قال الشيخ: حديث صحيح.

ثقات إلا أنه معلول، قال الذهلى: ثنا يزيد بن عبد ربه ثنا محمد بن حرب عن الزبيدى أنه بلغه عن أنس[٣]، وصححه الحاكم قبل ابن القطان أيضا، ولم تقدح هذه العلة عندهما فيه اهـ". قلت: هذا هو الصحيح عندى، فإنه لا يحسن أن ترد الطرق الصحيحة بالطريق الضعيف، ويمكن أن الزبيدى بلغه الحديث أولا بغير واسطة الزهرى، أو اختصره لعذر، فلم يصرح بالزهرى، ثم حدثه الزهرى، أو زال العذر فى غير ذلك الوقت، فصرح به، فافهم. ودلالته على الباب ظاهرة. وقد تكلم فى إسناد الحديث بكلام غير مضر، وقد تولى رده الشيخ ابن القيم، كما هو مذكور فى غاية المقصود.

فائدة:

قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: "ليس فى تخليل اللحية شىء صحيح".

وقال ابن أبى حاتم عن أبيه: لا يثبت عن النبى ﷺ فى تخليل اللحية شىء[٤]" اهـ قلت: قد علمت ما ثبت فيه من الأحاديث، وفى العزيزى: (٣:١٢١): "كان ﷺ إذا توضأ خلل لحيته بالماء. رواه أحمد والحاكم مرفوعا عن عائشة رضى الله عنها، والترمذى والحاكم عن عثمان بن عفان رضى الله عنه مرفوعا والترمذى والحاكم عن عمار بن ياسر مرفوعا، والحاكم عن بلال رضى الله عنه مرفوعا، وابن ماجة والحاكم عن أنس بن مالك رضى الله عنه مرفوعا، والطبرانى فى الكبير عن أبى أمامة وعن أبى الدرداء وعن أم سلمة مرفوعا، والطبرانى فى الأوسط عن ابن عمر بن الخطاب مرفوعا بأسانيد صحيحة" اهـ.

---

(١) فى باب تخليل اللحية.

(٢) السراج المنير حرف الكاف ٣/١٢٠ ط الأزهرية ١٣٢٥ هـ.

(٣) وحاصل العلة أن الزبيدى صرح مرة باسم الزهرى، ورواه أخرى بقوله "بلغنى".

(٤) كلا القولين منقولان فى التلخيص الحبير ١/٨٧ رقم ٨٧.

باب تخليل الأصابع ودلك الأعضاء

٣٩- عن: لقيط بن صبرة، قال قال النبى ﷺ: «إذا توضأت فخلل الأصابع» رواه الترمذى وقال: هذا حديث حسن صحيح (١: ٧).

٤٠- عن: ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «إذا توضأت فخلل أصابع يديك و رجليك». رواه الترمذى وقال: هذا حديث حسن غريب. وفى التلخيص الحبير[1]: وفيه صالح مولى التوءمة، وهو ضعيف، لكن حسنه البخارى، لأنه من رواية موسى ابن عقبة عن صالح، وسماع موسى منه قبل أن يختلط".

٤١- عن: المستورد بن شداد الفهرى، قال: رأيت النبى ﷺ إذا توضأ دلك أصابع رجليه بخنصره. رواه الترمذى وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث ابن لهيعة. وفى التلخيص الحبير: لكن تابعه الليث بن سعد

باب تخليل الأصابع ودلك الأعضاء

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة، ولا يخفى أن التخليل يكون فرضا إذا لم يصل الماء فى الأعضاء بغيره، وإذا وصل بغير ذلك، فهو مستحب. والدلك مستحب فإنه لا يتوقف عليه الغسل المأمور به، وعده بعض الفقهاء من السنن المؤكدة، وهو الصحيح عندى، فإن لفظ "كان" فى آخر الحديث يدل عليه. والحديث، وإن كان فيه ذكر دلك العارضين فقط، لكن الظاهر أنه ﷺ يواظب على دلك كل ما ذكر فى أحاديث الباب، وفى الدر المختار: "ومن السنن الدلك". وفى رد المحتار: "أى بإمرار اليد، ونحوها على الأعضاء المغسولة "حلية". وعده فى الفتح من المندوبات، ولم يتابعه فى البحر والنهر، نعم! تابعه المصنف فيما سيأتى" اهـ (١:١٢٧) قلت: فتعارض قول

---

(١) سنن الوضوء ١/٩٤ رقم ١٠١.

وعمرو بن الحارث، أخرجه البيهقى وأبو بشر الدولابى، والدارقطنى فى غرائب مالك من طريق ابن وهب عن الثلاثة، وصححه ابن القطان[١].

٤٢- عن: عبد الله بن زيد رضى الله عنه: "أنه ﷺ أتى بثلثى مد، فجعل يدلك ذراعيه" أخرجه أحمد وصححه ابن خزيمة[٢] (بلوغ المرام ص ٩) وفى النيل (١ : ٤٩): «عن عبد الله بن زيد بن عاصم أن النبى ﷺ توضأ فجعل يقول هكذا يدلك. رواه أحمد» وفيه: "فهو إحدى روايات حديثه المشهور[٣]".

٤٣- عن: ابن عمر رضى الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا توضأ عرك عارضيه بعض العرك، ثم شبك لحيته بأصابعه من تحتها. رواه ابن ماجة والدارقطنى والبيهقى، وصححه ابن السكن (التلخيص الحبير)[٤] وذكر فيه كلاما غير مضر لعدم اعتبار الاختلاف فى التصحيح. وقد عزاه العزيزى (١ : ١٢١) إلى ابن ماجة ثم قال: "بإسناد حسن."

صاحب الدر وجعله صاحب البحر والنهر سنة، وصاحب الفتح مندوبا.

* * * * *

---

(١) التلخيص ٩٤/١ رقم ١٠٠.

(٢) يعنى أورده فى صحيحه، وهو فى باب الرخصة فى الوضوء بأقل من قدر المد (٦٢/١ باب ٩٢ حديث ١١٨).

(٣) نيل الأوطار، باب تحريك الخاتم وتخليل الأصابع إلخ رقم ٤، ١٣٤/١.

(٤) ١ : ٨٧ رقم ٨٧.

باب سنية تكرار الغسل إلى الثلث
وجوازه مرة أو مرتين، وكون الزيادة على الثلث ممنوعا

٤٤– حدثنا: عبد العزيز بن عبد الله الأويسى قال حدثنى إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب أن عطاء بن يزيد أخبره أن حمران مولى عثمان أخبره أنه رآى عثمان بن عفان دعا الإناء، فأفرغ على كفيه ثلث مرار فغسلهما، ثم أدخل يمينه فى الإناء، فمضمض واستنثر ثم غسل وجهه ثلثا، ويديه إلى المرفقين ثلث مرار، ثم مسح برأسه، ثم غسل رجليه ثلث مرار إلى الكعبين ثم قال، قال رسول الله ﷺ: "من توضأ نحو وضوئى هذا، ثم صلى ركعتين، لا يحدث فيهما نفسه، غفر له ما تقدم من ذنبه". رواه البخارى[1].

٤٥– عن: أنس رضى الله عنه، دعا رسول الله ﷺ بوضوء، فغسل وجهه ويديه مرة ورجليه مرة، وقال: «هذا وضوء من لا يقبل الله منه غيره» ثم مكث

باب سنية تكرار الغسل إلى الثلاث
وجوازه مرة أو مرتين، وكون الزيادة على الثلاث ممنوعا

قوله: "حدثنا إلخ". قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب مع انضمام حديث عبد الله بن زيد المذكور فى باب سنية المضمضة، الدال على المواظبة، ظاهرة. وفى العزيزى (٣:١٥٤): "كان ﷺ يتوضأ واحدة واحدة، واثنتين اثنتين، وثلاثا ثلاثا، كل ذلك يفعله رواه الطبرانى فى الكبير عن معاذ، قال العلقمى: "بجانبه علامة الحسن" وفيه أيضا: "وكان الغالب من فعله التثليث" اهـ.

قوله: عن أنس إلخ" قلت: دلالته، وكذا دلالة ما بعده، على أن التثليث فى الوضوء أعلى، وهو سنة الأنبياء، والتثنية أوسط، والتوحيد أدنى، وأن الصلاة لا تصح

---

(١) باب الوضوء ثلاثا ثلاثا ٢٧/١ و٢٨.

ساعة، ودعا بوضوء فغسل وجهه ويديه مرتين مرتين، ثم قال: «هذا وضوء من يضاعف الله له الأجر» ثم مكث ساعة، ودعا بوضوء فغسل وجهه ثلثا ويديه ثلثا، ثم قال: «هذا وضوء نبيكم ووضوء النبيين قبله، أو قال قبلى» رواه أبو على ابن السكن فى صحيحه (التلخيص الحبير)[١].

٤٦- عن: أبى بن كعب عن النبى ﷺ، قال: «من توضأ واحدة فتلك وظيفة الوضوء التى لا بد منها، ومن توضأ اثنتين فله كفلان من الأجر، ومن توضأ ثلثا فذلك وضوئى ووضوء الأنبياء قبلى». رواه الإمام أحمد وابن ماجة، وفى إسنادهما زيد العمى، وقد وثق، وبقية رواة أحمد رواة الصحيح، كذا فى الترغيب - حديث ٢٨.

٤٧- عن: ابن عباس رضى الله عنه قال: توضأ النبى ﷺ مرة مرة.

٤٨- وعن: عبد الله بن زيد أن النبى ﷺ توضأ مرتين مرتين. رواهما البخارى[٢].

إلا به، ظاهرة. ولما كان التثليث سنته ﷺ وسنة الأنبياء عليهم السلام ظهر أنه ﷺ كان يواظب عليه إلا نادرا فيما ثبت عنه الاقتصار على مرة أو مرتين. وبهذا خرج الجواب عما يرد من أن حديث معاذ المذكور دال على التسوية بين التثليث والتثنية والتوحيد، لأن كلها مدخول "كان" فكان زمان كل واحد منهما مساويا لزمان الآخر، فافهم.

قوله: "عن عبد الله بن زيد إلخ" قال المؤلف: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة، ولا يرد أن الفعل لا يدل على الجواز لاحتمال أنه ﷺ فعل ذلك لعذر فيقيد الاقتصار بالعذر، لأن العذر لم يذكر فى الحديث، فظاهره الاقتصار بغير عذر، وقد ثبت جواز الاقتصار بالحديثين المارين من قوله ﷺ، فيحمل الفعل على الجواز بانضمام القول، وقد ثبت بكتاب الله عز وجل جواز الاقتصار على المرة، كما هو ظاهر سياقه.

---

(١) سنن الوضوء ١/٨٢ و٨٣ رقم ٨١.

(٢) باب الوضوء مرة مرة، وباب الوضوء مرتين مرتين ١/٢٧.

٤٩- عن: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلا أتى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله! كيف الطهور؟ فدعا بماء فى إناء، فغسل كفيه ثلاثا، ثم غسل وجهه ثلثا، ثم غسل ذراعيه ثلاثا، ثم مسح برأسه، ثم أدخل إصبعيه فى أذنيه، ومسح بإبهاميه على ظاهر أذنيه، وبالسبابتين باطن أذنيه، ثم غسل رجليه ثلثا، ثم قال: «هكذا الوضوء، من زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم» رواه أبو داود والنسائى وابن خزيمة وابن ماجة من طرق صحيحة. (التلخيص الحبير)[1]

قوله: "عن عمرو بن شعيب إلخ" قال المؤلف: وفى حاشية أبى داود "وقال الشيخ ولى الدين: استشكل الحاكم بالإساءة والظلم على من نقص عن هذا العدد، فإنه ﷺ توضأ مرتين مرتين، ومرة ومرة، وأجمع العلماء على جواز الاقتصار على واحدة اهـ" وفى غاية المقصود مجيبا عن هذا الإشكال ما نصه: "وقال بعض المحققين: فيه حذف، تقديره: من نقص شيئا من غسلة واحدة، بأن ترك لمعة فى الوضوء مرة، ويؤيده ما رواه نعيم بن حماد بن معاوية من طريق المطلب بن حنطب مرفوعا: الوضوء مرة مرة وثلاثا فإن نقص من واحدة، أو زاد على ثلاثة، فقد أخطأ. وهو مرسل، لأن المطلب تابعى صغير، ورجاله ثقات. ففيه بيان ما أجمل فى حديث عمرو بن شعيب[2]" اهـ قلت: هذا أحسن الأجوبة عندى، ولله الحمد.

* * *

(١) سنن الوضوء، ١/٨٣ رقم ٨٢.

(٢) غاية المقصود، باب الوضوء ثلاثا ثلاثا ١: ١٣٥.

باب أن النيـة ليست واجبة فى الوضوء

٥٠- عن: أنس رضى الله عنه قال: «خرج عمر رضى الله عنه متقلدا سيفه، فلقيه رجل من بنى زهرة، فقال: أين تعمد يا عمر؟ فقال: أريد أن أقتل محمدا، قال: وكيف تأمن من بنى هاشم وبنى زهرة وقد قتلت محمدا؟ فقال: ما أراك إلا قد صبوت، قال: أ فلا أدلك على العجب إن ختنك[١] وأختك صبوا، وتركا دينك. فمشى عمر، فأتاهما وعندهما خباب رضى الله عنه، فلما سمع بحس عمر رضى الله عنه توارى فى البيت، فدخل فقال: ما هذه الهينمة[٢]؟ وكانوا يقرؤون طه، قالا: ما عدا حديثا تحدثناه بيننا، قال: فلعلكما قد صبوتما؟ فقال له ختنه: يا عمر! إن كان الحق فى غير دينك؟ فوثب عليه عمر فوطئه وطأ شديدا، فجاءت أخته لتدفعه عن زوجها، فنفحها نفحة بيده، فدمى وجهها، فقالت - وهى غضباء-: وإن كان الحق فى غير دينك؟ إنى أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسول الله، فقال عمر: أعطونى الكتاب الذى هو عندكم فأقرأه وكان عمر يقرء الكتاب، فقالت أخته: إنك رجس وإنه لا يمسه إلا المطهرون، فقم فاغتسل أو توضأ، فقام فتوضأ ثم أخذ

باب أن النية ليست واجبة فى الوضوء

قوله: " فاغتسل أو توضأ إلخ قال المؤلف: أما وجه الاستدلال على الرواية الأولى فنقول: إن نية الكافر لا تعتبر فلا يقال بصحة الوضوء لمس القرآن فى القصة المذكورة إلا بعدم اشتراط النية وهو مذهبنا، فصح وضوء عمر فى تلك الحالة على مذهبنا، ويلزم على مذهب من اشترط النية لصحة الوضوء عدم صحته وهو باطل كما ترى، فلم يثبت اشتراط النية شرعا. والحديث الموقوف فى مثل هذا المقام فى حكم الحديث المرفوع، لأنه

(١) المراد من الختن ههنا: زوج الأخت. (من المؤلف).

(٢) الهينمة: الصوت الخفى (مؤلف).

الكتاب، فقرأ طه - الحديث» رواه ابن سعد وأبو يعلى والحاكم والبيهقى فى الدلائل، وفى الحديث الآخر الذى أخرجه أبو نعيم فى الدلائل وابن عساكر عن ابن عباس روى قول عمر بأنه قال: «فقمت فاغتسلت فأخرجوا إلى صحيفة» الحديث، هذه الروايات كلها فى تاريخ الخلفاء للإمام العلامة السيوطى رحمة الله عليه[1] ولم أقف على أسانيدها تفصيلا، وإنما ذكرتها اعتضاداً للطريق الآتى.

٥١- حدثنا: أحمد بن محمد بن إسماعيل الآدمى، نا محمد بن عبيد الله

مما لا يدرك بالرأى. وأما على الرواية الأخرى فنقول: إن ذلك الغسل ماخلا عن الوضوء فإن نفس الغسل بغير الوضوء لا يكفى لمس القرآن، فصح الوضوء بغير النية بهذا الوجه أيضا، وقال فى البحر: "(إن عدم فرضيتها) لعدم دليل عليه، أما حديث إنما الأعمال بالنيات، فمن قبيل ظنى الثبوت والدلالة أما ظنية الثبوت فظاهر، وأما ظنية الدلالة فلأن حقيقة التركيب متروكة قطعا، لأن كثيرا من الأعمال يوجد بلا نية، فصار مجازا عن حكمه، فالتقدير: حكم الأعمال بالنيات، من إطلاق اسم السبب على المسبب، ومن حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، والحكم نوعان مختلفان: الثواب والإثم، والجواز والفساد، ولما اختلف الحكمان صار الإسم بعد كونه مجازا، مشتركا. ويكفى فى تصحيحه ما هو المتفق عليه، وهو الحكم الأخروى، ولا دليل على ما اختلف فيه، فلا يصلح تقديره حجة علينا" . اهـ ملخصا (١:٢٦).

وقال صاحب الهداية: "فالنية فى الوضوء سنة عندنا، وعند الشافعى فرض، لأنه عبادة، فلا يصح بدون النية، كالتيمم. ولنا أنه لا يقع قربة إلا بالنية، لكن يقع مفتاحا للصلاة لوقوعه طهارة باستعمال المطهر بخلاف التيمم، لأن التراب غير مطهر إلا فى حالة إرادة الصلاة، أو هو ينبئ عن القصد (١:٦).

قوله: "حدثنا إلخ" قال المؤلف: وفى سنده قاسم بن عثمان، قال فى لسان الميزان

---

(١) فصل الأخبار الواردة فى إسلام عمر.

المناوى قال: نا إسحاق الأزرق، نا القاسم بن عثمان البصرى عن أنس بن مالك قال: «خرج عمر متقلدا السيف فقيل له: إن ختنك وأختك قد صبوا فأتاهما عمر رضى الله عنه وعندهما رجل من المهاجرين يقال له خباب، وكانوا يقرؤون طه، فقال: أعطونى الكتاب الذى عندكم أقرأه وكان عمر يقرأ الكتاب، فقالت له أخته: إنك رجس، ولا يمسه إلا المطهرون فقم فاغتسل أو توضأ، فقام عمر رضى الله عنه، فتوضأ، ثم أخذ الكتاب فقرأ طه». رواه الدارقطنى[١]، وقد جوده فى نصب الراية فقال: "أثران جيدان" فساقه وآخر[٢].

قال تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا﴾.

٥٢- وعن: أبى هريرة رضى الله عنه فى ماء البحر مرفوعا، قال رسول الله

(٤:٤٦٣): "قال البخارى: له أحاديث لا يتابع عليها. قلت: حدث عنه إسحاق الأزرق بمتن محفوظ، وبقصة إسلام عمر رضى الله عنه، وهى منكرة جداً، انتهى[٣]. ويقال له: الرحال بالحاء المهملة وقال العقيلى: لا يتابع على حديثه، وذكره ابن حبان فى الثقات. وقال الدارقطنى فى السنن: ليس بالقوى[٤]" اهـ.

قلت: وقد عرفت أن الاختلاف غير مضر، وتوثيق ابن حبان لعله حمل الزيلعى على تجويده. وتقرير دلالتــه قد مر عن قريب.

قوله تعالى: "وأنزلنا من السماء ماء طهورا إلخ" قلت: قال المفسر النيسا بورى: "هو علم بين الفقهاء فى الاستدلال بـه على طهارة الماء فى نفسه، وعلى مطهريته لغيره، حتى فسر الطهور بعضهم -ومنهم أحمد بن يحيى- بأنه الذى يكون طاهرا فى نفسه مطهرا لغيره، واعترض عليهم صاحب الكشاف بأن الذى قالوه إن كان شرحا لبلاغته فى الطهارة كان سديدا، وإلا فليس فعول من التفعيل فى شىء، وأقول: إن الزمخشرى سلم

---

(١) باب نهى المحدث عن مس القرآن، رقم ٧، ١٢٣/١.

(٢) باب الحيض، قبيل الحديث السادس ١٩٩/١.

(٣) أى كلام الذهبى فى ميزان الاعتدال ٣٧٥/٣، الذى نقله الحافظ فى اللسان وكلام الحافظ مستمر.

(٤) هنا انتهى كلام الحافظ فى لسان الميزان.

ﷺ : «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته» راوه الخمسة، وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح[١] " . وأخرجه أيضا ابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما، وابن الجارود فى المنتقى، والحاكم فى المستدرك، وصححه أيضا ابن المنذر وابن مندة والبغوى، وقال: هذا حديث صحيح متفق على صحته، وقال ابن الأثير: هذا حديث صحيح مشهور، أخرجه الأئمة فى كتبهم، واحتجوا به ورجاله ثقات كذا فى النيل[٢] .

أن الطهور فى العربية على وجهين: صفة، كقولك "ماء طهور" أى طاهر واسم غير صفة، ومعناه ما يتطهر كالوضوء والوقود بفتح الواو فيهما لما يتوضأ به ويوقد به النار، وعلى هذا فالنزاع مدفوع، لأن الماء مما يتطهر به، وهو كونه مطهراً لغيره، فكأنه سبحانه قال: وأنزلنا من السماء ماء هو آلة للطهارة ويلزمها أن يكون طاهرا فى نفسه ومما يؤكد هذا التفسير أنه تعالى ذكره فى معرض الإنعام، فوجب حمله على الوصف الأكمل، ولا يخفى أن المطهر أكمل من الطاهر، نظيره "وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به"[٣] (١٩: ١٩) .

وقال فى البدائع: "ولنا قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة الآية، أمر بالغسل والمسح مطلقا عن شرط النية، ولا يجوز تقييد المطلق إلا بدليل، ولأن الأمر بالوضوء لحصول الطهارة، لقوله تعالى فى آخر آية الوضوء: ولكن يريد ليطهركم، وحصول الطهارة لا يقف على النية، بل على استعمال المطهر فى محل قابل الطهارة، والماء مطهر لما روى عن النبى ﷺ أنه قال: خلق[٤] الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غير

---

(١) باب فى ماء البحر أنه طهور.

(٢) باب طهورية ماء البحر ١٣/١ .

(٣) تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، لنظام الدين النيسابورى، فى تفسير سورة الفرقان، والصفحة المحال عليها فى الكتاب صفحة نسخته المطبوعة بهامش ابن جرير.

(٤) قال الحافظ فى التلخيص: "لم أجده هكذا، وقد تقدم فى حديث أبى سعيد بلفظ: إن الماء طهور لا ينجسه شىء، وليس فيه خلق الله ولا الاستثناء" ا هـ (١: ٤) قلت حديث أبى سعيد حسنه الترمذى، وجوده أبو أسامة وصححه أحمد بن حنبل وغيره كما فيه.

طعمه أو لونه أو ريحه، وقال تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا﴾ والطهور اسم الطاهر فى نفسه والمطهر لغيره، والمحل قابل على ما عرف. وبه تبين أن الطهارة عمل الماء خلقة، وفعل اللسان فضل فى الباب، حتى لو سال عليه المطر أجزأه عن الوضوء والغسل فلا يشترط لها النية لأن اشتراطها لاعتبار الفعل الإختيارى، وبه تبين أن اللازم للوضوء معنى الطهارة ومعنى العبادة فيه من الزوائد، فإن اتصلت به النية يقع عبادة، وإن لم تتصل به لا يقع عبادة، لكنه يقع وسيلة إلى إقامة الصلاة، لحصول الطهارة، كالسعى إلى الجمعة" اهـ ملخصا (١:٢٠).

قلت: وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس قال: الماء يطهر ولا يطهره شيء، فإن الله تعالى قال: "وأنزلنا من السماء ماء طهورا" اهـ ملخصا كذا فى الدر المنثور (٥:٧٣) وهو يؤيد تفسير الطهور بالمطهر، وبه فسره الجلال المحلى فى الجلالين (ص٣٠٥)، وفى القاموس: "الطهور المصدر، واسم ما يتطهر به، أو الطاهر المطهر" اهـ (١:٢٩٣).

قلت: لا يستقيم المعنى المصدرى فى الآية، ولا فى الحديث، فهو إما اسم ما يتطهر به، أو بمعنى الطاهر المطهر، وهما متلازمان كما مر فى كلام النيسابورى. وقال فى مجمع البحار ناقلا عن النهاية لابن أثير: "والماء الطهور ما يرفع الحدث والنجس، لأنه بناء مبالغة، والطاهر غير الطهور ما لا يرفع شيئا منهما كالمستعمل ومنه ح البحر هو الطهور ماءه أى المطهر اهـ" (٢:٣٢٤).

فلما ثبت بنص القرآن والحديث كون الماء مطهرا فى نفسه، ودلت آية الوضوء على أن الأمر به وبالغسل إنما هو لحصول الطهارة وهى لا تتوقف على النية بل على استعمال المطهر فى محل قابل له، تبين أن الطهارة فعل الماء خلقة، والنية أمر زائد فى الباب فيصح الوضوء والغسل بدون النية وهو قول أصحابنا الحنفية.

وتمسكت الشافعية ومن وافقهم بحديث: «إنما الأعمال بالنيات»، وقالوا معناه: إنما صحة العبادات الشرعية بالنية، والوضوء والغسل عبادتان، فلا يصحان بدونها، قلنا: تحية المسجد واعتداد المرأة بموت زوجها وإزالة النجاسة عن الثياب وأداء الدين ورد الودائع والأذان والتلاوة والأذكار وهداية الطريق وإماطة الأذى عبادات كلها تصح بدون

النية عندكم، بل ادعى العينى الإجماع فى السبعة الأخيرة، كما فى العمدة[1]، وصرح الحافظ بعدم اشتراط النية فى الأولين فى الفتح (١:١٢ و١٣). قال: "وقد يحصل غير المنوى المدرك آخر، كمن دخل المسجد فصلى الفرض أو الراتبة قبل أن يقعد، فإنه يحصل له تحية المسجد، نواها أو لم ينوها، لأن القصد بالتحية شغل البقعة وقد حصل" قال: "وخص من عموم الحديث ما يقصد حصوله فى الجملة، فإنه لا يحتاج إلى نية تخصه كمن مات زوجها فلم يبلغها الخبر إلا بعد مدة العدة، فإن عدتها تنقضى، لأن المقصود حصول براءة الرحم، وقد وجدت" اهـ. قلت: وكذلك المقصود من الوضوء والغسل حصول الطهارة وهى فعل الماء خلقة فتحصل بدون النية، وصرح فى الوجيز بعدم اشتراط النية فى إزالة النجاسة (١:٧)، مع أنها عبادة، لقوله تعالى: ﴿وثيابك فطهر﴾ فالحديث عام مخصوص، فلا يزاد به شرط النية على مطلق الكتاب، وراجع أيضا ما مر عن البحر (١:٢٦) فى أول الباب.

فإن قيل إن حديث «إنما الأعمال بالنيات» فقد تواتر معنى، كما فى فتح البارى، فلا يصح قول صاحب البحر: "أما ظنية الثبوت فظاهر" اهـ. قلت: منشأ الإشكال عدم معرفة المتواتر المعنوى، فمعنى كلام البحر أن حديث «إنما الأعمال بالنيات» بلفظ يدل على توقف الأعمال على النية، ظنى الثبوت. ولا شك فى صحة هذا الكلام، فإن توقف الأعمال على النية إنما يستفاد بسياق هذا الحديث، بلفظ الحصر الوارد فيه مع لام الاستغراق الداخلة على لفظ "الأعمال". وتواتره المعنوى لا يستلزم تواتر خصوص هذا المعنى، بل يفيد تواتر القدر المشترك بين معانى أحاديث مختلفة، أعنى كون النية معتبرة عند الشرع فى الجملة، وهذا لا يجدى شيئا فى باب افتراض النية للوضوء والغسل فإن اعتبار الشىء فى الجملة لا يستلزم التوقف عليه.

قال فى تدريب الراوى (ص١٩): "الثانى، قد قسم أهل الأصول المتواتر إلى لفظى وهو ما تواتر لفظه، ومعنوى، وهو أن ينقل جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة تشترك فى أمر يتواتر ذلك القدر المشترك، كما إذا نقل رجل عن حاتم مثلا أنه أعطى جملا، وآخر أنه أعطى فرسا، وآخر أنه أعطى دينارا، وهلم جرا، فيتواتر القدر

---

(١) فى استنباط الأحكام من أول أحاديث البخارى، ١: ٣٧.

المشترك بين أخبارهم وهو الإعطاء، لأن وجوده مشترك بين جميع هذه القضايا[١]" اهـ.

وفيه أيضا: "(وما ذكراه) أى الخليلى والحاكم (من أن الشاذ ما تفرد به ثقة، أو ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ به ثقة أو غيره) مشكل، فإنه ينتقض - بأفراد العدل الضابط الحافظ، كحديث إنما الأعمال بالنيات، فإنه حديث فرد تفرد به عمر عن النبى ﷺ، ثم علقمة عنه، ثم محمد بن إبراهيم عن علقمة، ثم عنه يحيى بن سعيد وكحديث النهى عن بيع الولاء وهبته وغير ذلك من الأحاديث الأفراد مما أخرج فى الصحيح" إلى أن قال: "وأورد عليه أن حديث النية لم ينفرد به عمر بل رواه عن النبى ﷺ أبو سعيد الخدرى كما ذكره الدارقطنى وغيره، بل ذكر أبو القاسم ابن مندة أنه رواه سبعة عشر آخر من الصحابة، (فسرد أسماءهم ثم قال:) وأجيب بأن حديث الأعمال لم يصح له طريق غير حديث عمر، ولم يرد بلفظ حديث عمر إلا من حديث أبى سعيد وعلى وأنس وأبى هريرة فأما حديث أبى سعيد فقد صرحوا بتغليط ابن أبى داود الذى رواه عن مالك، وممن وهمه فيه الدارقطنى وغيره، وحديث على فى أربعين علوية بإسناد من أهل البيت، فيه من لا يعرف وحديث أنس رواه ابن عساكر فى أول أماليه من رواية يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم عن أنس، وقال: غريب جدا والمحفوظ حديث عمر. وحديث أبى هريرة رواه الرشيد العطار فى جزء له -بسند ضعيف- وسائر أحاديث الصحابة المذكورين إنما هى فى مطلق النية، كحديث "يبعثون على نياتهم" وحديث "ليس له من غزاته إلا ما نوى". وهكذا يفعل الترمذى فى الجامع، حيث يقول: وفى الباب عن فلان وفلان فإنه لا يريد ذلك الحديث المعين، بل يريد أحاديث أخر يصح أن تكتب فى الباب". انتهى ملخصا[٢] ولعلك قد عرفت بذلك معنى كون الحديث متواترا معنى، وأن المتواتر فى هذا الباب إنما هو مطلق اعتبار النية شرعا، لا كونها متوقفا عليها لصحة الأعمال.

ولو تأمل أحد فى عبارة الفتح لاتضح له هذا المعنى، قال الحافظ[٣]: "وقال أبو جعفر الطبرى: قد يكون هذا الحديث (أى حديث إنما الأعمال إلخ) على طريقة بعض

---

(١) تدريب الراوى، قبيل نوع ٣١.

(٢) يعنى كلام السيوطى فى التدريب، وهو فى نوع ١٣.

(٣) يعنى فى فتح البارى تحت حديث "إنما الأعمال إلخ".

الناس مردودا، لكونه فردا لا يروى عن عمر إلا من رواية علقمة، ولا عن علقمة، إلا من رواية محمد بن إبراهيم ولا عن محمد بن إبراهيم إلا من رواية يحيى بن سعيد وهو كما قال فإنه إنما اشتهر عن يحيى بن سعيد وتفرد به من فوقه، وبذلك جزم الترمذى والنسائى والبزار وابن السكن وحمزة بن محمد الكنانى، وأطلق الخطابى نفى الخلاف بين أهل الحديث فى أنه لا يعرف إلا بهذا الإسناد وهو كما قال، لكن بقيدين: أحدهما الصحة، لأنه ورد من طرق معلولة، ذكرها الدارقطنى وأبو القاسم ابن مندة وغيرهما وثانيهما السياق لأنه قد ورد فى معناه عدة أحاديث صحت فى مطلق النية كحديث عائشة وأم سلمة عند مسلم "يبعثون على نياتهم" وحديث ابن عباس "ولكن جهاد ونية" وحديث أبى موسى: "من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله"، متفق عليهما، وحديث ابن مسعود: "رب قتيل بين الصفين، الله أعلم. بنيته" أخرجه أحمد وحديث عبادة: "من غزا وهو لا ينوى إلا عقالا، فله ما نوى" أخرجه النسائى، إلى غير ذلك مما يتعسر حصره، وعرف بهذا التقرير غلط من زعم أن حديث عمر متواتر إلا إن حمل على التواتر المعنوى فيحمل" اهـ (٩:٩).

قلت: ولا يخفى أن جميع ما صح عن غير عمر رضى الله عنه فهو إنما يدل على اعتبار النية فى ثواب الأعمال وكما لها، لا على توقف صحتها عليها، لكونها خالية عن ألفاظ الحصر والاستغراق ونحوهما، وإلى ذلك أشار الحافظ بقوله: "قد ورد فى معناه أحاديث صحت فى مطلق النية. وتواتر هذا المعنى لا يضر الحنفية ولا يجدى الخصوم، بل قد يضرهم، كما هو ظاهر. ومراد صاحب البحر أن حديث "إنما الأعمال إلخ" بالمعنى الذى هو يجدى الخصوم ويضرنا ظاهرا ظنى الثبوت. ولا ريب فى صحة هذه الدعوى ولا ينافيهما تواتره بغير هذا المعنى، وهو اعتبار مطلق النية شرعا، لأنه لا يصلح متمسكا لافتراض النية فى الوضوء ونحوه، وتوقف صحته عليها، فافهم.

تنبيه:

ولعلك قد تفطنت بقول الحافظ: "وعرف بهذا التقرير غلط من زعم أن حديث عمر متواتر إلا أن حمل على التواتر المعنوى فيحمل" أنه لم يدع التواتر المعنوى فى هذا

باب سنية الاستيعاب فى مسح الرأس
وسنية كونه مرة وبيان كيفية المسح

٥٣- حدثنا: سليمان بن حرب، قال حدثنا وهيب قال حدثنا عمرو بن يحيى عن أبيه قال: شهدت عمرو بن أبى حسن سأل عبد الله بن زيد عن

الحديث جزما، كما يشعر به عبارة بعض الناس، بل إنما أبداه احتمالا لتصحيح قول من زعم التواتر فيه وتأويله بقدر الإمكان. وشتان بين رأى الرجل أصالة وقوله تأويلا.

باب سنية الاستيعاب فى مسح الرأس وسنية كونه مرة، وبيان كيفية المسح

قال المؤلف: فى التلخيص الحبير (١:٣١) ما نصه: "وقال البيهقى روى من أوجه غريبة عن عثمان رضى الله عنه، وفيها مسح الرأس ثلاثًا إلا أنها مع خلاف الحفاظ الثقات ليست بحجة عند أهل المعرفة". وفيه أيضا: "وقد قال أبو داود: أحاديث عثمان الصحاح كلها تدل على مسح الرأس أنه مرة فإنهم ذكروا الوضوء ثلاثًا، وقالوا فيها: ومسح رأسه، ولم يذكروا عددا كما ذكروا فى غيره[١]". وفى فتح البارى (١:٢٥٨) "وذكرنا قول أبى داود أن الروايات الصحيحة عن عثمان ليس فيها عدد لمسح الرأس وأنه أورد العدد من طريقين، صحح أحدهما غيره (وهو ابن خزيمة كما فى فتح البارى (١:٢٢٧) والزيادة من الثقة مقبولة، فيحمل قول أبى داود على إرادة استثناء الطريقين الذين ذكرهما، فكأنه قال: إلا هذين الطريقين[٣]". ودلالة مجموع هذه الأحاديث على مسائل الباب ظاهرة، مع انضمام حديث عبد الله بن زيد الدال على مواظبة استيعاب

---

(١) التلخيص الحبير، سنن الوضوء، رقم ٨٥، ١/٨٥.

(٢) باب الوضوء ثلاثا ثلاثا، حديث عثمان، قبيل قوله "نحو وضوئى هذا" ١/٢٠٩.

(٣) فتح البارى، باب مسح الرأس مرة.

وضوء النبى ﷺ، فدعا بتور من ماء، فتوضأ لهم، فكفأه على يديه فغسلها ثلثا، ثم أدخل يده فى الإناء فمضمض واستنشق واستنثر ثلثا بثلث غرفات من ماء، ثم أدخل يده فى الإناء فغسل وجهه ثلاثا ثم أدخل يده فى الإناء فغسل يديه إلى المرفقين مرتين مرتين، ثم أدخل يده فى الإناء فمسح برأسه فأقبل بيده وأدبر بها، ثم أدخل يده فى الإناء فغسل رجليه. حدثنا موسى، قال حدثنا وهيب، وقال: "مسح برأسه مرة" رواه البخارى[١] (١: ٢٣).

٥٤- عن: عبد الرحمن بن أبى ليلى قال: رأيت عليا توضأ فغسل وجهه ثلاثا، وغسل ذراعيه ثلثا، ومسح برأسه واحدة، ثم قال: هكذا توضأ رسول الله ﷺ رواه أبو داود[٢] وسكت عليه، وفى التلخيص الحبير[٣]: "بسند صحيح".

٥٥- عن: ابن عباس رضى الله عنه رآى رسول الله ﷺ يتوضأ - فذكر الحديث كله ثلثا ثلثا - قال: ومسح برأسه وأذنيه مسحة واحدة. رواه[٤] أبو داود وسكت عليه (١: ١٩)، وفى النيل (١: ١٥٥) بعد عزوه إلى الإمام أحمد وأبى داود ما نصه: "أعله الدارقطنى، وتعقبه أبو الحسن ابن القطان، فقال: ما أعله

المسح، وقد مر فى باب المضمضة قال صاحب الهداية: "وقال الشافعى: السنة هو التثليث بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول، ثم قال: والذى يروى من التثليث محمول عليه بماء واحد وهو مشروع على ما روى عن أبى حنيفة رحمه الله، ولأن المفروض هو المسح، وبالتكرار (بمياه جديدة) يصير غسلا، فلا يكون مسنونا، فصار كمسح الخف، بخلاف الغسل، لأنه لا يضره التكرار اهـ (١ :٨).

قلت: رواية التثليث ذكرها فى مجمع الزوائد (١ :٩٣) عن أبى هريرة رضى الله عنه. بإسناد رجاله رجال الصحيح، أن رسول الله ﷺ توضأ فمضمض ثلاثا واستنشق

---

(١) فى باب مسح الرأس مرة.

(٢) باب صفة وضوء النبى ﷺ، رقم ١٠.

(٣) سنن الوضوء رقم ٧٩، أحاديث المضمضة والاستنشاق ١/٨٠.

(٤) قبيل باب الوضوء ثلاثا ثلاثا.

به ليس علة، وإنه إما صحيح أو حسن[١]".

باب كفايـة البلة من فضل غسل اليدين فى مسح الرأس واستحباب الماء الجديد

٥٦- عن الربيع أن النبى ﷺ مسح برأسه من فضل ماء كان فى يده رواه أبو داود[٢] وسكت عنه (١ : ١٩).

٥٧- عن: عمران بن حارثه[٣] عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ «خذوا

ثلاثا، وغسل وجهه ثلاثا، وغسل يديه ثلاثا، ومسح برأسه ثلاثا، وغسل قدميه ثلاثا. رواه الطبرانى فى الأوسط اهـ. وتحتمل رواية المسح مرتين على ما حملت عليه رواية التثليث، وهى ما في المجمع الزوائد[٤] أيضا عن عبد الله بن زيد أن النبى ﷺ توضأ، فغسل يديه مرتين، ووجهه ثلاثا، ومسح برأسه مرتين. رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح (١ :٩٣).

باب كفايـة البلة من فضل غسل اليدين فى مسح الرأس واستحباب الماء الجديد

قوله: "عن الربيع" إلخ، قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "عن عمران رضى الله عنه إلخ دلالته على الجزء الثانى من الباب بأن الأمر

(١) أواخر باب هل يسن تكرار مسح الرأس أم لا؟ ١/١٣٩.

قال الهيثمى: قلت رواه ابن ماجة خلا قوله: "ومسح برأسه ثلاثا" (مجمع باب ما جاء فى الوضوء ١/٢٣٠).

(٢) باب صفة وضوء النبى ﷺ - رقم ٢٥.

(٣) هكذا فى الأصل، ووقع فى نسختنا من مجمع الزوائد ١٩٦٧ م ١/٢٣٤ أواخر باب ما جاء فى الوضوء): "نمران ابن جارية" وهو الذى ذكره الذهبى فى ميزان الاعتدال فى ترجمة "دهثم بن قران" (٢/٢٩) وعزا حديثه فى المسح إلى ابن ماجة أيضا.

(٤) باب ما جاء فى الوضوء.

للرأس ماءا جديدا» رواه الطبرانى فى الكبير، وفيه دهيم[١] ابن قران، ضعفه جماعة، وذكره ابن حبان فى الثقات. (مجمع الزوائد ١ : ٩٥). وفى العزيزى (٢ : ٢٢٦) عزاه إلى الطبرانى الكبير من رواية جارية ابن ظفر رضى الله عنه، ثم قال: "بإسناد حسن".

٥٨- عن: عبد الله بن زيد بن عاصم المازنى ثم الأنصارى يذكر أنه رآى رسول الله ﷺ توضأ فمضمض ثم استنه، ثم غسل وجهه ثلثا، ويده اليمنى ثلاثا والأخرى ثلاثا، ومسح برأسه بماء غير فضل يده، وغسل رجليه حتى أنقاهما. رواه مسلم[٢] (١ : ١٢٣).

باب عدم وجوب الترتيب فى الوضوء

٥٩- عن: أبى موسى عن عمار فى حديث طويل: «ثم أتيت النبى ﷺ

للاستحباب رفعا للتعارض بين الروايات، كذا قاله شيخى سلمه الله القوى.

قوله: "عن عبد الله إلخ" قال المؤلف: دلالته على الجزء الثانى من الباب، من حيث أن فعله ﷺ هذا محمول على الاستحباب، ظاهرة.

باب عدم وجوب الترتيب فى الوضوء[٣]

قوله: "عن أبى موسى إلخ" قال المؤلف: قال صاحب البحر الرائق بعد نقله: "لما

---

(١) كذا فى الأصل، وفى نسختنا من المجمع: "دهثم بن قران" وهو الصحيح كما فى ميزان الاعتدال (٢٩/٢).

(٢) باب آخر فى صفة الوضوء.

(٣) تنقيح المذاهب فى هذا الباب ما ذكره ابن رشد: "فقال قوم: هو سنة، وهو الذى حكاه المتأخرون من أصحاب مالك عن المذهب، وبه قال أبو حنيفة والثورى وداود، وقال قوم هو فريضة، وبه قال الشافعى وأحمد وأبو عبيد. وهذا كله فى ترتيب المفروض مع المفروض، وأما ترتيب الأفعال المفروضة مع الأفعال المسنونة فهو عند =

فذكرت ذلك (أى تمرغى كالدابة) له، فقال: إنما يكفيك أن تصنع هكذا، فضرب بيده على الأرض فنفضها، ثم ضرب بشماله على يمينه وبيمينه على الكفين[١]، ثم مسح وجهه. الحديث رواه أبو داود[٢] وسكت عنه (١: ٥١) ورجاله رجال الصحيح، إلا محمد بن سليمان الأنبارى وهو صدوق، كما فى التقريب (١: ٨٤).

ثبت عدم الترتيب فى التيمم ثبت الوضوء، لأن الخلاف فيهما واحد"، ثم قال: "وأما ما استدل به فى المعراج وغيره أنه ﷺ نسى مسح رأسه ثم تذكر، فمسحها ولم يعد غسل رجليه، فقد قال النووى: إنه ضعيف لا يعرف، والحاصل أنه لا حاجة إلى إقامة الدليل على عدم الافتراض، لأنه الأصل، ومدعيه مطالب به، وأما ما استدل به الزيلعى رحمه الله عن الشافعى من حديث: "لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل يديه ثم يغسل ذراعيه" فقد اعترف النووى رحمة الله عليه بضعفه، فلا حاجة إلى الاشتغال بجوابه". وقال قبل ذلك: "أما ما استدل به النووى بأن الله تعالى ذكر ممسوحا بين مغسولات، والأصل جمع المتجانسة على نسق واحد ثم عطف غيرها، ولا يخرج عن ذلك إلا لفائدة، وهى هنا وجوب الترتيب، فقد أجيب عنه بأن الفائدة التنبيه على وجوب الاقتصار فى صب الماء على الأرجل لما أنها مظنة الإسراف كما فى الكشاف وغيره" (١ :٢٨)

وقال المؤلف: قال صاحب الجوهر النقى: "احتج الشافعى بظاهر الكتاب، ثم بحديث عبد الله بن زيد فى صفة الوضوء، قلت: المذكور فى الكتاب بالواو، وهى لا تقتضى الترتيب. ثم فعله فى حديث ابن زيد لا يدل على الوجوب، وقد اتفق الشافعى وخصومه على أنه لو بدأ من المرفق إلى رؤوس الأصابع جاز، فلما لم يجب الترتيب هنا

= مالك مستحب، وقال أبو حنيفة: هو سنة" (بداية المجتهد، مسئلة ١١ من شروط الطهارة ١٣/١).

(١) قال شيخى: "المراد به إما الذراعان إطلاقا للجزء على الكل أو يقال إنه اكتفى فى التعليم على الكفين (من المؤلف).

(٢) فى باب التيمم حديث٥.

٦٠– عن: عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أن رجلا جاء إلى النبى

مع أن الظاهر من قوله تعالى: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾[١] يقتضيه، فما لم يقتضه اللفظ، وهو ترتيب الأعضاء أولى أن لا يجب" ثم قال: "وفى حديث أبى داود – وسكت عليه والنسائى على أنها لا تقتضى، وهو ما أخرجاه عن حذيفة أنه عليه السلام قال: «لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا ماشاء الله ثم شاء فلان» فلو كانت الواو للترتيب لساوت "ثم"، ولما فرق عليه السلام بينهما" انتهى[٢] (١: ٢١ و٢٢).

وأما ما فى حديث عثمان رضى الله عنه فى أول باب صفة الوضوء من حرف "ثم" الدالة على الترتيب، فقال فى النيل مجيبا عن الاستدلال بها على الترتيب (١: ١٣٧): "وقد استدل بما وقع فى حديث الباب من الترتيب بثم على وجوب الترتيب بين أعضاء الوضوء.

وقال ابن مسعود رضى الله عنه ومكحول ومالك وأبو حنيفة وداود والمزنى والثورى والبصرى وابن المسيب وعطاء والزهرى والنخعى أنه غير واجب، ولا ينتهض الترتيب بثم فى حديث الباب على الوجوب، لأنه من لفظ الراوى وغايته أنه وقع من النبى ﷺ على تلك الصفة، والفعل بمجرده لا يدل على الوجوب[٣]" وقال العلامة العينى: "قال إمام الحرمين (الشافعى): تكلفت أصحابنا فى نقل أن الواو للترتيب، واستشهدوا بأمثلة فاسدة، والحال أنها لا تقتضى ترتيبا، ومن ادعاه فهو مكابر، وقال النووى: هو الصواب" (١: ١١٢).

قوله: "عن عبد الله إلخ قال المؤلف: قوله فى الحديث "يخطئ بعض جسده الماء" عام شامل لكل عضو من أعضاء الغسل، والغسل لا يخلو عن الوضوء، وذلك العضو قد يكون غسل بقيته مفوتا للترتيب، فثبت أن الترتيب غير واجب.

---

(١) فى فتح القدير: "ومن السنن البداءة من رؤوس الأصابع فى اليدين والرجلين ووجهه على ما عن بعض المشايخ أنه تعالى جعل المرافق والكعبين غاية الغسل، فتكون منتهى الفعل" ص٣١ ج١ (من المؤلف).

(٢) أى كلام المارديني فى الجوهر النقى، باب الترتيب فى الوضوء ١/٨٤ و٨٦ بهامش البيهقى.

(٣) نيل الأوطار، باب المضمضة والاستنشاق ١/١٢٣.

ﷺ، فسأله عن الرجل يغتسل من الجنابة فيخطئ بعض جسده الماء، فقال رسول الله ﷺ: يغسل ذلك المكان، ثم يصلى رواه الطبرانى فى الكبير، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد[١] ١: ١١٣).

٦١- عن: عوف عن عبد الله بن عمرو بن هند قال قال على رضى الله عنه: "ما أبالى إذا أتممت وضوئى بأى أعضائى بدأت". رواه الدارقطنى (١: ٣٣) والبيهقى فى سننهما، وسكتا[٢] عنه. وأعله فى التعليق المغنى بعبد الله بن عمرو بن هند، ونقل عن الميزان أنه هو المخزومى، روى عن على فقط، وعنه عوف، قال الدارقطنى: ليس بالقوى. اهـ قلت إنما هو المرادى الجملى الكوفى، صرح به فى اللسان (١: ٥٨٨) حسن له الترمذى، وأخرج له ابن خزيمة فى صحيحه، والحاكم. كذا فى التهذيب (١: ٢٤١) فهو حسن الحديث، وبقية رجاله ثقات. نعم! فيه انقطاع، فإن عبد الله بن عمرو لم يسمع من على، وهو ليس بعلة عندنا.

قال المؤلف: هذا كله كان كلاما على عدم وجوب الترتيب، وأما كون الترتيب سنة فلموا ظبته ﷺ، وفى السعاية: "ومنها تقديم المضمضة على الاستنشاق، عده صاحب البحر من السنن، وأيده بالإجماع، ووجهه أن ظاهر الأخبار عن النبى ﷺ وأصحابه رضى الله عنهم هو هذا، ولم يحك أحد تقديم الاستنشاق على المضمضة (١٢٢:١ علوى). وأما ما نقله الزيلعى فى تخريج الهداية (٢٠:١) مستدلا على عدم وجوب الترتيب عن بسر بن سعيد قال: أتى عثمان المقاعد[٣] فدعا بوضوء، فمضمض واستنشق، ثم غسل وجهه ثلاثا، ويديه ثلاثا، ثلاثا ورجليه ثلاثا ثلاثا، ثم مسح برأسه ثم قال: رأيت رسول الله ﷺ هكذا يتوضأ، يا هؤلاء أ كذلك؟ قالوا نعم! لنفر من أصحاب رسول الله ﷺ عنده رواه الدارقطنى، فلا يصلح للاحتجاج، فإن الدارقطنى

---

(١) باب فيمن ينسى بعض جسده ولم يغسله ٢٧٣/١.

(٢) الدارقطنى، باب ما روى فى جواز تقديم غسل اليد اليسرى على اليمنى، حديث٤ ٨٩/١ والبيهقى، باب الرخصة فى البداءة باليسار ٨٧/١.

(٣) المقاعد بالمدينة حيث يصلى على الجنائز عند المسجد (الدارقطنى، دليل تثليث المسح حديث٥، ٩٢/١).

قال بعد تخريجه "صحيح، إلا التأخير فى الرأس، فإنه غير محفوظ[١]" إلى آخر الكلام الطويل.

فائده: عن المقدام بن معديكرب قال: أتى رسول الله ﷺ بوضوء، فتوضأ فغسل كفيه ثلاثا، وغسل وجهه ثلاثا، ثم غسل ذراعيه ثلاثا ثلاثا، ثم مضمض واستنشق ثلاثا ثلاثا ثم مسح برأسه وأذنيه ظاهرهما وباطنهما رواه أبو داود وأحمد وزاد: "وغسل رجليه ثلاثا ثلاثا" وإسناده صالح وقد أخرجه الضياء فى المختارة، وهو يدل على عدم وجوب الترتيب بين المضمضة والاستنشاق وغسل الوجه واليدين كذا فى نيل الأوطار[٢] (١٣٩:١).

وقال الدارقطنى (٣٥:١): "حدثنا إبراهيم بن حماد، ثنا العباس ابن يزيد، نا سفين بن عيينه، حدثنى عبد الله بن محمد بن عقيل أن على بن الحسين أرسله إلى الربيع رضى الله عنها بنت معوذ، يسألها عن وضوء رسول الله ﷺ فقالت: إنه كان يأتيهن، وكانت تخرج له الوضوء، قال: فأتيتها فأخرجت إلى إناء فقالت: فى هذا كنت أخرج الوضوء لرسول الله ﷺ، فيبدء فيغسل يديه قبل أن يدخلهما ثلاثا ثم يتوضأ، فيغسل وجهه ثلاثا، ثم يمضمض ثلاثا ويستنشق ثلاثا، ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه مقبلا ومدبرا، ثم يغسل رجليه، قالت: وقد أتانى ابن عم لك - تعنى ابن عباس - فأخبرته فقال: ما أجد فى الكتاب إلا غسلتين ومسحتين، الحديث[٣]". قلت: ورجال سنده محتج بهم، فإبراهيم هذا، قال الدارقطنى: ثقة، (٢٢٩:١) وعباس بن يزيد وثقوه إلا أن بعضهم قد تكلم فيه، كما يتحصل من تهذيب التهذيب (١٣٤:٥) ولا يضر ذلك الكلام، وسفين إمام حجة من رجال الجماعة، وابن عقيل مختلف فيه، وفى الميزان: قلت: حديثه فى مرتبة الحسن اهـ (٦٨:٢). وفى مجمع الزوائد (١٠٦:١): قال الترمذى: "صدوق، وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه، وسمعت محمد بن إسماعيل يعنى البخارى يقول: كان أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم والحميدى يحتجون

(١) حديث ١٠ من باب ما روى فى الحث على المضمضة والاستنشاق والبداءة بهما أول الوضوء ٨٥/١.

(٢) باب ما جاء فى جواز تأخيرهما (أى المضمضة والاستنشاق) على غسل الوجه واليدين ١٢٥/١.

(٣) الدارقطنى، باب وجوب غسل القدمين والعقبين ٩٦/١.

باب استحباب التيامن

٦٢- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: كان النبى ﷺ يعجبه التيمن

بحديث ابن عقيل[١]" اهـ وعلى ابن حسين زين العابدين رحمة الله عليه ثقة ثبت عابد فقيه فاضل مشهور من رجال الجماعة، كما فى التقريب (ص١٤٨) وهذا الحديث يدل على عدم وجوب الترتيب بين المضمضة والاستنشاق وبين غسل الوجه.

ولكن يعكر عليه أن هذا الحديث أخرجه أبو داود[٢] بطريق بشر بن المفضل عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن الربيع، وسكت عنه بلفظ: "فغسل كفيه ثلاثا، ووضأ وجهه ثلاثا، ومضمض واستنشق مرة" (١: ١٩) بدون لفظة "ثم" الدالة على تأخير المضمضة والاستنشاق عن غسل الوجه وأخرجه فى كنز العمال (٥: ١٠٣) عن عبد الله ابن محمد بن عقيل، وقال: دخلت على الربيع بنت معوذ بن عفراء فذكرالحديث بطوله، وفيه: "فكان يبدأ بغسل يديه قبل أن يدخلهما، ويمضمض ثلاثا ويستنشق ثلاثا، ثم يغسل وجهه ثلاثا إلخ" وعزاه إلى عبد الرزاق وسعيد بن منصور وابن أبى شيبة وغيرهم، وفيه تقديم المضمضة والاستنشاق وتأخير غسل الوجه عنهما بلفظة "ثم" عكس ما فى رواية الدارقطنى، فالظاهر أن الحديث هذا، وهو موافق لما رواه البدريون عثمان وعلى رضى الله عنهما وغيرهما وما فى رواية الدارقطنى من المخالفة منشأها تصرف الرواة فى حكاية المعنى، ويحمل لفظ "ثم" الواقعة فيها على التراخى الرتبى لا للتراخى فى الوقت، فإن الحديث واحد مع اتحاد المخرج، فلا يمكن حمله على تعدد الواقعة، والله أعلم.

باب استحباب التيامن

قوله: "يعجبه" قال فى البحر: والمحبوبية لا تستلزم المواظبة لأن جميع المستحبات

---

(١) الترمذى، باب ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور، وزاد: "قال محمد (يعنى البخارى): هو مقارب الحديث".

(٢) باب صفة وضوء النبى ﷺ، حديث ٢١.

فى تنعله وترجله وطهوره، فى شأنه كله رواه البخارى[١] (١ : ٢٩).

٦٣- عن: أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: إذا توضأتم فابدءوا بميامنكم. أخرجه الأربعة، وصححـــه ابن خزيمة (بلوغ المرام ص ٩).

محبوبة له، ومعلوم أنه لم يواظب على كلها، وإلا لم تكن مستحبة بل مسنونة، لكن أخرج أبو داود وابن ماجة عنه ﷺ: "إذا توضأتم فابدأوا[٢] بميامنكم" وغير واحد ممن حكى وضوءه ﷺ صرحوا بتقديم اليمنى على اليسرى، وذلك يفيد المواظبة لأنهم إنما يحكون وضوءه الذى هو عادته فيكون سنة، وبمثله تثبت سنية الاستيعاب (فى المسح) لأنهم كذلك حكوا المسح، كذا فى فتح القدير. لكن المواظبة لا تفيد السنية إلا إذا كانت على سبيل العبادة وأما إذا كانت على سبيل العادة، فتفيد الاستحباب والندب، لا السنية، كلبس الثوب والأكل باليمين. ومواظبة النبى ﷺ على التيامن كانت من قبيل الثانى، فلا تفيد السنية. كذا فى شرح الوقاية[٣] (١:٢٩). قال المؤلف: أما قوله "كانت من قبيل الثانى" فقرينته اقتران الطهور بالتنعل والترجل، وفى سنن الدارقطنى (١:٣٣)[٤] عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أنه سئل عن رجل توضأ فبدأ بمياسره، فقال: لا بأس، صحيح اهـ".

* * *

---

(١) باب التيمن فى الوضوء والغسل.

(٢) أى فى الأيدى والأرجل، قاله السعدى فى حاشية العناية ١/٣١ (من المؤلف).

(٣) هنا انتهى كلام البحر تحت قول الكنز: "ومستحبه التيامن".

(٤) باب ما روى فى جواز تقديم غسل اليد اليسرى على اليمنى ١/٨٩ رقم ٨.

باب عدم وجوب الولاء

٦٤- عن: نافع أن عبد الله بن عمر بال فى السوق، ثم توضأ وغسل وجهه ويديه، ومسح برأسه، ثم دعى لجنازة ليصلى عليها حين دخل المسجد، فمسح على خفيه ثم صلى عليها، رواه مالك[1] فى الموطأ (ص ١: ١٢ مجتبائى) وإسناده صحيح جليل.

باب عدم وجوب الولاء

قوله: "فمسح إلخ" وفى البحر "قال النووى فى شرح المهذب: وهو أثر صحيح والاستدلال به حسن فإن ابن عمر فعله بحضرة حاضرى الجنازة، ولم ينكر عليه" (١: ٢٩). وعده شارح الوقاية من السنن. قال المؤلف: ويمكن إثبات المواظبة على الولاء ليثبت له السنية، بأن السكوت فى معرض البيان بيان، فلو كان ترك الولاء كثيرة لنقل لا محالة، لأن الوضوء كثير وقوعه، فمستبعد فى العادة أن الفعل الذى يكون خلاف الأصل يقع كثيرا ولا ينقل، بخلاف الولاء لأنه هو الأصل بمقتضى العادة، فلا يحتاج إلى نقله صريحا، كذا قاله شيخى. وأما ما فى المنتقى (ص١٦٩) عن خالد ابن معدان عن بعض أزواج النبى ﷺ أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يصلى فى ظهر قدمه لمعة قدر الدرهم، لم يصبها الماء فأمره رسول الله ﷺ أن يعيد الوضوء رواه أحمد وأبو داود - وزاد: والصلاة - قال الأثرم: قلت لأحمد: هذا إسناده جيد؟ قال جيد اهـ: وهو يدل على وجوب الموالاة، فإن الأصل فى لفظ الأمر الوجوب، ولا تعارض بين المرفوع والموقوف". فالجواب عنه بأنه محمول على الاستحباب، لأن فى حديث آخر ما يدل على عدم الوجوب، وهو ما فى صحيح مسلم (١: ١٢٥) عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن رجلا توضأ، فترك موضع ظفر على قدمه، فأبصره النبى ﷺ، فقال: ارجع فأحسن

(١) ما جاء فى المسح على الخفين.

باب استحباب مسح الرقبة

٦٥- عن: فليح بن سليمان عن نافع عن ابن عمر أن النبى ﷺ قال: «من توضأ ومسح بيديه على عنقه وقى الغل يوم القيامة» رواه أبو الحسن ابن فارس بإسناده، وقال: هذا إن شاء الله حديث صحيح. التلخيص الحبير[١] (ص١ : ٣٤).

٦٦- عن: ابن عمر أن النبى ﷺ قال: «من توضأ ومسح على عنقه وقى الغل يوم القيامة». رواه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس بسند ضعيف (شرح إحياء العلوم ٢: ٣٦٥) للعلامة الزبيدى[٢].

وضوءك، فرجع ثم صلى[٣]" لأنه أمره فيه بالإحسان لا بالإعادة، والإحسان يحصل بمجرد إسباغ غسل ذلك العضو، فلا بد من التطبيق بينهما، فنقول: إن الأمر بالإعادة محمول على الاستحباب والأمر بالإحسان محمول على الإيجاب، وأثر المتن مويد لما ثبت من الأحاديث من عدم وجوب الموالاة.

باب استحباب مسح الرقبة

قال المؤلف: دلت هذه الأحاديث على استحباب مسح الرقبة ولا يمكن القول بسنيته لعدم نقل المواظبة، وفى الدر المختار (١٢٩:١): "ومستحبه - إلى أن قال - ومسح الرقبة بظهر يديه لا الحلقوم، لأنه بدعة". وفى رد المحتار: "قوله لأنه بدعة، إذ لم يرد فى السنة" اهـ.

---

(١) سنن الوضوء ٩٣/١ رقم ٩٨. وقال الحافظ: بين ابن فارس وفليح مفازة، فينظر فيها.

(٢) كيفية الوضوء.

(٣) باب [illegible] استيعاب جميع أجزاء محل الطهارة.

٦٧- عن: ليث عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده أنه رآى رسول الله ﷺ يمسح رأسه، حتى بلغ القذال وما يليه من مقدم العنق. رواه أحمد (النيل)[١] وقد مر توثيق ليث وتحسين حديث طلحة عن أبيه عن جده، ورواه الطحاوى فى معانى الآثار بلفظ "مسح مقدم رأسه حتى بلغ القذال من مقدم عنقه" رجاله إلى ليث كلهم ثقات. ورواه الطبرانى بلفظ "فلما مسح رأسه قال هكذا، وأومأ بيده من مقدم رأسه، حتى بلغ بهما إلى أسفل عنقه من قبل قفاه". كذا فى غاية المقصود[٢]، وقد مر تحقيق رجاله فى باب إفراد المضمضة عن الإستنشاق.

تحقيق معنى الرقبة والحلقوم

قوله: "عن ليث إلخ" دلالته على مسح العنق ظاهرة، والذى ظهر لنا من تتبع اللغة والأحاديث أن مقدم العنق ومؤخره كلاهما فى جانب الرأس، فمقدمه أى مبتدأه هو ما يلى القذال، أى موخر الرأس ومؤخر العنق ما يلى مبتدأ الظهر. والدليل على ذلك ما فى حديث المتن برواية الطحاوى حتى بلغ القذال من مقدم عنقه إلخ" فجعل مقدم العنق بيانا للقذال وهو مؤخر الرأس كما فى القاموس وغيره. ولفظ أحمد "حتى بلغ القذال وما يليه من مقدم العنق". فثبت بذلك أن مقدم العنق هو القذال وما يليه. ولا يخفى أن الحلقوم ليس مما يلى القذال، فبطل ما زعمه بعضهم أن مقدم العنق هو الحلقوم، وقال أصحاب التشريح: العنق مركب من سبعة عظام هى قفار العنق اهـ (قانونجه ص٣٤) ولا يخفى أن الحلقوم ليس من القفار، بل هو من الغضاريف، كما صرح به فى (ص٤٣) بما نصه: "أما الرية فهى مركبة من لحم على لون الورد ومن غضاريف قصبة الرية اهـ" وقصبة الرية هى الحلقوم، فثبت بذلك أن الحلقوم ليس من أجزاء العنق، بل هو من أجزاء الرية. وقال فى لسان العرب (١٢:١٤٤): "العنق والعنق[٣] وصلة ما بين الرأس والجسد". ولا

(١) باب مسح العنق ١/١٤٢.

(٢) باب فى الفرق بين المضمضة والاستنشاق ١/١٣٧.

(٣) يعنى بسكون النون وضمها.

يخفى أن الحلقوم ليس بوصلة بين الرأس والجسد، لأن جزأه الأعلى وهو المسمى بالحنجرة يحس بعد البلوغ منشقا ومنفصلا عما فوقه، وأيضا يقال: خنق فهو مخنوق ومنخنق، إذا عصر فى حلقه، وعنق فهو معنق إذا غمز بعنقه، ويقال: ذبحه، إذا قطع حلقومه وقصه، إذا كسر عنقه، فهذه الإطلاقات وأمثالها تدل على أن العنق والحلقوم عضوان على حدة ليس أحدهما شاملا للآخر. نعم! فيهما اتصال، وهو لا يستلزم الاتحاد أو كون أحدهما جزءاً للآخر.

قال فى رد المحتار: "الحلق فى الأصل الحلقوم، أى من العقدة إلى مبتدأ الصدر، وكلام التحفة والكافى وغيرهما يدل على أن الحلق يستعمل فى العنق بعلاقة" إلخ (٥:٢٨٦) وهو يدل على أن الحلق غير العنق فى الأصل، نعم! قد يستعمل فى العنق مجازا، ولما انهدم المبنى انهدم البناء، وهو استحباب مسح الحلقوم، لأنه كان مبنيا على كون العنق شاملا له، وقد ظهر بطلانه، هذا كلامنا فى المعنى الحقيقى.

وأما بطريق التجوز والتوسع فى الكلام، فلا ننكر إطلاق العنق تارة على المجموع الشامل للحلقوم، كما أن الرأس أيضا قد يطلق بالتوسع على ذلك المعنى. يقال: قطع رأسه إذا قطع حلقومه وعنقه، ولكن على هذا لا حاجة لاثبات مسح الحلقوم إلى الاستدلال بورود لفظ العنق فى بعض الروايات الضعيفة، بل يكفى لاثباته الاستدلال بأحاديث مسح الرأس، بل بالنص القرآنى، وهو قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾، ولا يخفى وهنه.

ثم إن سلم كون العنق شاملا للحلقوم، فلا يصح دعوى استحباب مسحه مع ورود التصريح بالمراد منه فى روايات أخرى. قال الحافظ فى التلخيص: "روى أبو عبيد فى كتاب الطهور عن عبد الرحمن بن مهدى عن المسعودى عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسى بن طلحة قال: من مسح قفاه مع رأسه وقى الغل يوم القيامة". قال الحافظ: "فيحتمل أن يقال: هذا وإن كان موقوفا فله حكم الرفع، لأن هذا لا يقال من قبل الرأى، فهو على هذا مرسل اهـ"[١] (١:٣٤). قلت: وسكوته عن رجاله يدل على أنهم

---

(١) التلخيص، سنن الوضوء ١/٩٢ رقم ٩٧.

ثقات عنده والأمر كذلك. وحديث ابن عمر بلفظ "العنق" تعقبه الحافظ بأن بين ابن فارس وفليح مفازة، فينظر فيها اهـ (١ :٣٤).

وقال الشوكانى فى النيل: "هو فى كتب أئمة العترة فى أمالى أحمد ابن عيسى وشرح التجريد بإسناد متصل بالنبى ﷺ، ولكن فيه الحسين[1] بن علوان عن أبى خالد الواسطى بلفظ: "من توضأ ومسح سالفيه وقفاه أمن من الغل يوم القيامة[2] اهـ (١ :١٥٩). قلت. ولكن مرسل موسى بن طلحة سالم عنهما، وفيه لفظ "القفا" موضع "العنق"، فظهر أن المراد بالعنق ليس ما يعم الحلقوم، بل المراد به ظهر الرقبة.

ويؤيد ذلك ما ورد فى الباب من الأحاديث الفعلية منها ما ذكر فى المتن من رواية الطبرانى بلفظ: "حتى بلغ بهما إلى أسفل عنقه من قبل قفاه"، ومنها ما رواه البزار عن وائل بن حجر رضى الله عنه، وفيه: "ثم مسح على رأسه ثلاثا، وظاهر أذنيه ثلاثا وظاهر رقبته، وأظنه قال: وظاهر لحيته ثلاثا[3]" اهـ وفيه محمد بن حجر، قال الذهبى: له مناكير وقال البخارى: فيه بعض النظر، وقال أبو حاتم: كوفى شيخ، كذا فى اللسان (٥:١١٩) قلت: وقولهم "شيخ" من ألفاظ التعديل كما مر، فهو مختلف فيه، وفيه من التصريح ما ليس فى حديث ابن عمر فثبت أن المراد بلفظ العنق الوارد فى بعض الروايات هو ظاهر الرقبة لا المجموع الشامل للحلقوم، كما توحمه البعض، فالحق ما قاله أصحابنا الحنفية أن مسح الحلقوم بدعة إذ لم يرد فى السنة هذا، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم.

فائدة فى مسح اللحية:

حديث وائل بن حجر هذا برواية البزار يدل على مسح اللحية عند غسل الوجه، ولفظه: "ثم أدخل كفيه فى الإناء فرفعهما إلى وجهه، فغسل وجهه ثلاثا، وغسل باطن

---

(١) قلت: كلاهما متهمان بالكذب والوضع، والسالفه: صفحة العنق، أى جانبه وهما سالفتان من جانبيه، كذا فى مجمع البحار (ص١٣١ ج١) فلو ثبت الحديث دل على مسح العنق من قبل القفا مع جانبيه والحلقوم خارج عنهما (من المؤلف).

(٢) النيل، باب مسح العنق ١ : ١٤٢.

(٣) مجمع الزوائد

أذنيه، وأدخل إصبعيه فى داخل، ومسح ظاهر رقبته وباطن لحيته ثلاثا، ثم أدخل يمينه فى الإناء، فغسل بها ذراعه اليمنى الحديث"، وأخرجه الطبرانى بلفظ: "فغسل وجهه ثلاثا ثم خلل لحيته ومسح باطن أذنيه، وأدخل خنصره فى داخل أذنه ليبلغ الماء، ثم مسح رقبته وباطن لحيته من فضل ماء الوجه - إلى أن قال - ثم مسح على رأسه ثلاثا ومسح ظاهر أذنيه ومسح رقبته وباطن لحيته بفضل ماء الرأس" وفيه سعيد ابن عبد الجبار قال النسائى: ليس بالقوى وذكره ابن حبان فى الثقات اهـ (مجمع الزوائد[١] ١: ٩٤).

تنبيـــه:

حديث وائل هذا ذكره ابن الهمام فى فتح القدير (١: ٢٣) ووقع فيه لفظ الترمذى بدل البزار ولعله تصحيف من الكاتب، لأن ابن الهمام صرح بعد ذلك بأن فيه محمد بن حجر اهـ وهو ليس من رجال الترمذى ولا أحد من أصحاب السنن، فكيف يمكن من مثل ابن الهمام نسبته إلى الترمذى مع علمه بذلك فالظاهر كونه من تصحيف الناسخين. والعجب من صاحب غاية المقصود أنه كيف افتصر على نسبة الوهم إلى ابن الهمام وقال: إن الحديث لا وجود له فى الترمذى (١: ١٣٠) وأوهم الناظرين أن الحديث لا أصل له رأسا، مع أنه مذكور فى نصب الراية[٢] (١: ٨) وفى مجمع الزوائد (١: ١٩٥) برواية البزار عنه.

وأما قوله[٣]: "ثم هو غير مطابق لمذهبهم فإنه يدل على تثليث مسح الرأس والأذنين أيضا، وهم لا يقولون به، فأنى يصح لهم الاحتجاج به على مخالفيهم اهـ".

فالجواب عنه بوجهين: الأول، أن تثليث مسح الرأس لا ينكره الحنفية رأسا بل يحملونه على التثليث بماء واحد، وهو مشروع على ما روى الحسن عن أبى حنيفة، كما

---

(١) باب ما جاء فى الوضوء ١: ٢٣٢.

(٢) تحت الحديث السادس من كتاب الطهارة ١٣/١.

(٣) يعنى قول العظيم آبادى فى غاية المقصود، وهو فى آخر باب صفة وضوء النبى ﷺ تحت حديث طلحة بن مصرف.

باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل فى الوضوء

٦٨- عن: نعيم بن عبد الله المجمر قال: رأيت أبا هريرة يتوضأ فغسل وجهه فأسبغ الوضوء ثم غسل يده اليمنى حتى أشرع فى العضد، ثم يده اليسرى حتى أشرع فى العضد، ثم مسح برأسه، ثم غسل رجله اليمنى حتى

فى الهداية (١ :٣٠ مع الفتح) وقد وقع التصريح به فى رواية الطبرانى كما مر آنفا، وعليه يحمل تثليث مسح الأذنين، لأنه من الرأس عندنا. والثانى أن الحديث فى سنده محمد ابن حجر عند البزار وهو مختلف فى توثيقه، وسعيد بن عبد الجبار عند الطبرانى، وهو كذلك أيضا، والراوى المختلف فيه إذا تفرد بشيء ينافى رواية الثقات يترجح رواية الجماعة على روايته، وإذا تفرد بشيء لم يذكره غيره تقبل زيادته لكونه من رجال الحسن وراوى الحسن والصحيح يقبل تفرده إذا لم يناف رواية غيره، فذكر مسح ظاهر الرقبة لا ينافى رواية الثقات، بل هو زيادة سكت عنها غيره، فتقبل. وذكر التثليث ونحوه ينافى رواية الثقات الذين صرحوا بكون مسح الرأس مرة واحدة، فيرجح روايتهم على هذه، فافهم.

باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل فى الوضوء

قوله: "عن نعيم إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، والحديث نقله فى الترغيب للمنذرى (١ :٣٩) بلفظ: «إن أمتى يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء، فمن استطاع أن يطيل غرة فليفعل». رواه البخارى ومسلم وقد قيل: إن قوله "من استطاع" إلى آخره إنما هو مدرج من كلام أبى هريرة، موقوف عليه، ذكره غير واحد من الحفاظ[١]، والله أعلم اهـ".

وفى التلخيص[٢] (١ :٢١): "ولمسلم: فمن استطاع منكم أن يطيل غرته أو تحجيله

---

(١) حديث٢ من الترغيب فى الوضوء وإسباغه.

(٢) باب الوضوء، رقم ٥٧، ١/٥٨.

أشرع في الساق، ثم غسل رجله اليسرى حتى أشرع في الساق، ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ وقال: قال رسول الله ﷺ: أنتم الغر المحجلون يوم القيامة من إسباغ الوضوء، فمن استطاع منكم فليطل غرته وتحجيله رواه مسلم[1] (١: ١٢٦).

ورواه أحمد من حديث نعيم وعنده قال نعيم: لا أدرى قوله "من استطاع إلى آخره" من قول أبي هريرة أو في الحديث؟" قلت: قد ثبت إطالة التحجيل من فعله ﷺ في حديث الباب، وقول الصحابي حجة عندنا إذا لم يخالفه مرفوع فلا يضر إدراج ذلك الكلام في مقصود الباب. وفي رد المحتار (١ :١٣٥) "وفي البحر: وإطالة الغرة تكون بالزيادة على الحد المحدود، وفي الحلية: والتحجيل يكون في اليدين والرجلين، وهل له حد؟ لم أقف فيه على شيء لأصحابنا، ونقل النووي اختلاف الشافعية فيه على ثلاثة أقوال: الأول أنه يستحب الزيادة فوق المرفقين والكعبين بلا توقيت، الثاني: إلى نصف العضد والساق، الثالث إلى المنكب والركبتين قال: والأحاديث تقتضي[2] ذلك كله اهـ ونقل ط الثاني[3] عن شرح الشرعة مقتصرا عليه" اهـ.

قلت: وفي التلخيص الحبير (١ :٣٢): "روى مسلم من حديث أبي حازم: كنت خلف أبي هريرة وهو يتوضأ للصلاة، فكان يمر يده حتى يبلغ إبطيه فقلت: يا أبا هريرة! ما هذا الوضوء؟ فقال: يا بني فروخ! أنتم ههنا لو علمت أنكم ههنا ما توضأت هذا الوضوء فقال: سمعت خليلي ﷺ يقول: تبلغ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضوء اهـ". وفيه أيضا: "قال ابن شيبة: حدثنا وكيع عن العمري عن نافع أن ابن عمر كان ربما بلغ الوضوء إبطيه في الصيف. ورواه أبو عبيد بإسناد أصح من هذا فقال: ثنا عبد الله بن صالح، ثنا الليث عن محمد بن عجلان عن نافع اهـ" قلت: إسنادهما حسن، كما في

(١) باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء.

(٢) ولعل ذلك باعتبار إطلاق الأحاديث وشمولها لكلها، لا أن كل ذلك ورد فيه حديث مستقل، فاحفظه. (من المؤلف).

(٣) يعني به الطحطاوي.

9

باب كراهية الوضوء بعد الغسل

٦٩- عن: عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ كان لا يتوضأ بعد الغسل رواه الترمذى[١] (١: ١٦) وقال: «هذا قول غير واحد من أصحاب النبى ﷺ والتابعين أن لا يتوضأ بعد الغسل». وعزاه العزيزى إلى الإمام أحمد والنسائى وابن ماجة والحاكم أيضا، ثم قال: قال الشيخ: حديث صحيح[٢].

٧٠- عن: ابن عباس رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من توضأ بعد الغسل فليس منا» رواه الطبرانى فى الكبير والأوسط والصغير وفى إسناد الأوسط سليمان بن أحمد كذبه ابن معين وضعفه غيره، ووثقه عبدان (مجمع الزوائد) (١: ١١٣)[٣] قلت: قد عرفت غير مرة أن الاختلاف غير مضر.

فتح البارى[٤] (١ :٢٠٨) قلت: إن الإطالة تحصل بشىء زائد على المحدود، لكن حصول كمالها موقوف على غسل العضو إلى منتهاه، وهو ظاهر.

وفى فتح البارى (١ :٢٠٨): وأما دعواهم (أى ابن بطال وطائفة من المالكية) اتفاق العلماء على خلاف مذهب أبى هريرة رضى الله عنه فى ذلك، فهى مردودة بما نقلناه عن ابن عمر رضى الله عنه وقد صرح باستحبابه جماعة من السلف، وأكثر الشافعية والحنفية.

باب كراهية الوضوء بعد الغسل

قوله: "عن عائشة" إلخ قلت: تركه ﷺ الوضوء بعد الغسل عادة ودواما مع حرصه على تحصيل الطاعات دليل الكراهية.

قوله: "عن ابن عباس" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

---

(١) باب الوضوء بعد الغسل.

(٢) السراج المنير ٣: ١٤٤.

(٣) باب فيمن توضأ بعد الغسل ٢٧٣/١.

(٤) باب فضل الوضوء والغر المحجلون من آثار الوضوء ١٩١/١.

باب جواز الوضوء والغسل من فضل طهور المرأة وماء الجنب والحائض

٧١- عن: ابن عباس اغتسل بعض أزواج النبى ﷺ فى جفنة، فأراد رسول الله ﷺ أن يتوضأ منه، فقالت: يا رسول الله! إنى كنت جنبا، فقال: «إن الماء لا يجنب». رواه الترمذى[١]، وقال: حسن صحيح.

٧٢- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء بينى وبينه واحد، فيبادرنى حتى أقول دع لى دع لى! قالت: وهما جنبان، وفى رواية أخرى: كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد تختلف أيدينا فيه من الجنابة. رواه مسلم (١: ١٤٨)[٢].

٧٣- عن: ابن عباس رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه أراد أن يتوضأ،

باب جواز الوضوء والغسل من فضل طهور المرأة وماء الجنب والحائض

قوله: "عن ابن عباس إلخ" قال المؤلف: دلالته على جواز التوضى بفضل ماء غسل المرأة ظاهرة وتعليله ﷺ بأن الماء لا يجنب يدل فى الظاهر على أنه لا تأثير له فيه.

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها إلخ"، قال المؤلف: دلالته على جواز اغتسال الرجل من فضل ماء غسل المرأة، واغتسال المرأة من فضل ماء غسل الرجل ظاهرة.

قوله: "عن ابن عباس" الآخر من الباب، قال المؤلف: دلالته على أن توضى الرجل من فضل وضوء المرأة جائز، ظاهرة. وحيث لا فرق بين غسل الجنابة وغسل

---

(١) باب الرخصة فى فضل طهور المرأة.

(٢) باب القدر المستحب من الماء فى غسل الجنابة وغسل الرجل والمرأة من إناء واحد.

فقالت له امرأة من نسائه: إني توضأت من هذا، فتوضأ منه وقال: إن الماء لا ينجسه شيء. رواه البزار ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١ : ٨٦)[١].

الحيض علمنا أن الحكم في ذلك كله واحد، وبه قالت الأئمة الثلاثة كما في "رحمة الأمة" ولا بأس بالوضوء والغسل من فضل ماء الجنب والحائض باتفاق الثلاثة، وقال أحمد: لا يجوز للرجل أن يتوضأ من فضل وضوء المرأة إذا لم يشاهدها، ووافق أحمد على أنه يجوز للمرأة الوضوء من فضل الرجل والمرأة (ص٩) وقال النووي في شرح صحيح مسلم: "وأما تطهير الرجل والمرأة من إناء واحد فهو جائز بإجماع المسلمين لهذه الأحاديث التي في الباب، وأما تطهير المرأة[٢] بفضل الرجل جائز بالإجماع أيضا. وأما تطهير الرجل بفضلها فهو جائز عندنا وعند مالك وأبي حنيفة وجماهير العلماء، سواء خلت به أو لم تخل، قال بعض أصحابنا: ولا كراهة في ذلك للأحاديث الصحيحة الواردة به، وذهب أحمد بن (محمد بن) حنبل وداود إلى أنها إذا خلت بالماء واسعملته لا يجوز للرجل استعمال فضلها وروى هذا عن عبد الله بن سرجس رضي الله عنه (من الصحابة) والحسن البصري (من التابعين) وروى عن أحمد كمذهبنا[٣]". وفي موطأ الإمام محمد رحمه الله (ص ٨١ و٨٢): "لا بأس بفضل وضوء المرأة وغسلها وسؤرها، وإن كانت جنبا أو حائضا بلغنا أن النبي ﷺ كان يغتسل هو وعائشة من إناء واحد يتنازعان الغسل جميعا. فهو فضل غسل المرأة الجنب وهو قول أبي حنيفة اهـ" كذا قال وأما الأحاديث الناهية عن فضل طهور المرأة، فمنها ما في نيل الأوطار (١ :٢٦): "عن الحكم بن عمرو الغفاري أن رسول الله ﷺ نهى أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة. رواه الخمسة (أي الإمام أحمد وأصحاب السنن الأربعة) إلا أن ابن ماجة والنسائي قالا: وضوء المرأة، وقال الترمذي: هذا حديث حسن. وقال ابن ماجة وقد روى بعده حديثا آخر.: "الصحيح الأول"، يعني حديث الحكم. وصححه ابن حبان أيضا[٤]. ومنها ما في

---

(١) باب ما جاء في الماء ٢١٣/١.

(٢) تعقبه الحافظ بأن الطحاوي قد أثبت فيه الخلاف، كذا في نيل الأوطار ص ٢٧ ج١ (من المؤلف).

(٣) النووي شرح مسلم، باب القدر المستحب من الماء إلخ (١٤٨/١).

(٤) نيل الأوطار، باب ما جاء في فضل طهور المرأة ٢٣/١.

بلوغ المرام (ص٣): "عن رجل صحب النبي ﷺ قال: نهى رسول الله ﷺ أن تغتسل المرأة بفضل الرجل والرجل بفضل المرأة وليغترفا جميعا. أخرجه أبو داود والنسائي وإسناده صحيح اهـ". ومنها ما في مجمع الزوائد (ص١١٣) "عن ميمونة رضى الله عنها أن النبي ﷺ قال: لا يتوضأ بفضل غسلها من الجنابة، رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح[١]" اهـ.

والجواب عن هذه الأحاديث بأنها محمولة على كراهة التنزيه، كما قال في النيل ناقلا عن فتح الباري (١ :٢٦)، ولا فرق فيه بين فضل الرجل للمرأة وفضل المرأة للرجل، والدليل الصريح على جواز توضى الرجال والنساء معا من إناء واحد ما رواه الإمام أحمد في مسنده (٢ :١٠٣) "ثنا محمد ابن عبيد ثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر، أن الرجال والنساء كانوا يتوضؤون على عهد رسول الله ﷺ من الإناء الواحد جميعا اهـ". وهذا سند رجاله رجال الجماعة، ورواه الإمام الشافعي رحمه الله في مسنده: "أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنه أنه كان يقول: إن الرجال والنساء[٢] كانوا يتوضأون في زمان النبي ﷺ جميعا اهـ" وفي نيل الأوطار (١ :٢٧) "فأما غسل الرجل والمرأة ووضوءهما جميعا فلا اختلاف فيه اهـ".

فائدة:

في الميزان الكبرى للعلامة العارف الشعراني قدس سره (١ :١٠٥): "ومن ذلك قول الأئمة الثلاثة أنه لا بأس بالوضوء والغسل من فضل ماء الجنب والحائض، مع قول أحمد إنه لا يجوز للرجل أن يتوضأ من فضل وضوء المرأة إذا لم يكن يشاهدها - إلى أن قال - ووجه الثاني ما في ماء طهارة المرأة من شدة القذارة عادة ولذلك قيد أحمد ذلك بما إذا لم يكن يشاهدها، فيحملها على أنها لم تكن نظيفة حال تطهرها، ليس على بدنها قذر، بخلاف ما إذا كان يشاهدها حال غسلها، فإنه يعمل بعلمه من طهارة أو امتناع"[٣].

---

(١) باب الوضوء بفضل المرأة ١/٢٧٣.

(٢) يعم كل رجل وكل امرأة من غير تخصيص بالزوجة، أفاده شيخي.

(٣) الميزان الكبرى للشعراني، باب الغسل ١/١٣١ من ط مصطفى البابي.

باب استحباب شرب الماء الذى فضل عن الوضوء قائما

٧٤- عن الحسين بن على قال: دعا على رضى الله عنه بوضوء، فقرب له، فغسل كفيه ثلاث مرات قبل أن يدخلهما فى وضوئه ثم مضمض ثلثا واستنشق ثلاثا، ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل يده اليمنى إلى المرفق ثلثا، ثم اليسرى كذلك، ثم مسح برأسه مسحة واحدة، ثم غسل رجله اليمنى إلى الكعبين ثلثا، ثم اليسرى كذلك، ثم قام قائما فقال لى: ناولنى، فناولته الذى فيه فضل وضوئه، فشربه قائما، فعجبت، فلما رآى عجبى قال: لا تعجب فإنى

قلت: والنساء أيضا يزعمن أن الرجال لا يحسنون الطهارة، وإن كان خلافا للواقع، كما أفاده شيخى، فالوجه المذكور يوجد فى فضل الرجل للمرأة أيضا، وهذا أقرب ما علمت إلى لفظ الحديث فى تعليل حديث رجل صحب النبى ﷺ ما تتبعت كتبا كثيرة، وشاورت علماء عصرى، ومع ذلك لم ينشرح به صدرى بعد. والله الهادى.

باب استحباب شرب الماء الذى فضل عن الوضوء قائما

قوله: "فشربه إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، واعلم أن ما يتبادر من فضل الوضوء والماء الذى يغترف منه باليد لا ماء يصب من الإناء الصغير الذى لا تدخل فيه اليد، أفاده الشيخ.

قوله: "عجبت" أى لأنه قد ورد النهى عن الشرب قائما ففى العزيزى (٣٩١:٣): "نهى رسول الله ﷺ عن الشرب قائما والأكل قائما. رواه الضياء عن أنس رضى الله عنه فى المختارة بإسناد صحيح، فيكره تنزيها لكثرة آفاته ومضاره اهـ". وفيه أيضاً: "فيكره لأنه (أى لأن الأكل) أخبث من الشرب قائماً". وأما ما فى مجمع الزوائد (١٦٤:١) "عن عائشة رضى الله عنها قالت: رأيت رسول الله ﷺ يشرب قائما وقاعدا ويصلى متنعلا وحافيا، وينفتل عن يمينه وعن شماله رواه الطبرانى فى الأوسط ورجاله ثقات اهـ" فهو

رأيت أباك النبى ﷺ يصنع مثل ما رأيتنى، يقول[1] بوضوئه هذا، ويشرب فضل وضوءه قائما. رواه النسائى والطحاوى وابن جرير وصححه أبو الشيخ (كنز العمال[2] ٥: ١٠٧).

باب سنية نضح الماء على الفرج بعد الوضوء

٧٥- عن: مجاهد عن الحكم أو ابن الحكَم عن أبيه أن النبى ﷺ بال ثم توضأ ونضح فرجه[3]. رواه أبو داود وسكت عنه. (١: ٢٥).

٧٦- عن: الحكم بن سفيان كان ﷺ إذا توضأ أخذ كفا من ماء فنضح

محمول على بيان الجواز.

باب سنية نضح الماء على الفرج بعد الوضوء

قوله: "عن مجاهد إلخ" هو تردد بين اسمين والمسمى واحد. قال فى تهذيب التهذيب (٢:٤٢٦): "وقال الخلال عن ابن عيينة الحكم ليست له صحبة، وكذا نقله الترمذى فى العلل عن البخارى. وقال ابن أبى حاتم فى العلل عن أبيه: الصحيح الحكم ابن سفيان عن أبيه وكذا قال الترمذى فى العلل عن البخارى والذهلى عن ابن المدينى، وصحح إبراهيم الحربى وأبو زرعة وغيرهما أن للحكم بن سفيان صحبة" اهـ. قلت: قد عرفت مرارا أن الاختلاف غير مضر، ودلالته على الباب ظاهرة، لكن مع انضمام لفظ "كان" الواقع فى الحديثين الذين بعد هذا الحديث.

قوله: "عن الحكم إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

---

(١) يعنى يفعل.

(٢) آداب الوضوء، ٢٦٤/٩ من الطبع الجديد، رقم ٢٢٥٨.

(٣) يعنى به موضع إزاره، كذا فى أشعة اللمعات (من المؤلف).

به فرجه[1] رواه أحمد وأبو داود والنسائى وابن ماجة والحاكم. قال الشيخ: حديث صحيح، كذا فى العزيزى (١ : ٢١).

٧٧- عن: أسامة بن زيد عن النبى ﷺ أن جبريل لما نزل على النبى ﷺ فعلمه الوضوء، فلما فرغ من وضوء أخذ حفنة من ماء فرش بها نحو الفرج، فكان رسول الله ﷺ يرش بعد وضوئه. رواه أحمد وفيه رشدين بن سعد وثقه هيثم بن خارجة وأحمد بن حنبل فى رواية، وضعفه آخرون (مجمع الزوائد[2] ١ : ٩٨) وقد عرفت مرارا أن الاختلاف غير مضر.

باب استحباب رش الماء على الرجلين قبل غسلهما

٧٨- عن: أبى النضر أن عثمان دعا بوضوء وعنده طلحة والزبير وعلى وسعد، ثم توضأ وهم ينظرون، فغسل وجهه ثلاث مرات، ثم أفرغ على يمينه ثلاث مرات، ثم أفرغ على يساره ثلاث مرات، ثم رش على رجله اليمنى، ثم

قوله: "عن أسامة" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

باب استحباب رش الماء على الرجلين قبل غسلهما

قوله: "ثم رش على رجله اليمنى". قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وقال الشيخ: وتقييده فى الدر المختار بالشتاء يدل على كون هذا الرش من الأدب إذا كان فى الرجلين يبس يحتمل عدم وصول الماء إليهما، وأما أن المنقول من الفقهاء رشهما فى بدء الوضوء والثابت بالحديث رشهما فى أثناء الوضوء، فكيف يدل عليه الحديث؟ فالأصل

---

(١) دفعا للوسوسة وتعليما للأمة أو لينقطع البول، لأن البارد يقطعه، كذا فى العزيزى.

(٢) باب نضح الفرج بعد الوضوء ٢٤١/١.

رش على رجله اليسرى، ثم غسلهما ثلاث مرات، ثم قال للذين حضروا: أنشدكم الله أ تعلمون أن رسول الله ﷺ كان يتوضأ كما توضأت الآن؟ قالوا: نعم! وذلك لشيء بلغه عن وضوء رجال. رواه ابن منيع والحارث وأبو يعلى، قال البوصيري: ورجاله ثقات، إلا أنه منقطع. أبو النضر سالم لم يسمع عن عثمان (كنز العمال ٥: ١٠٥) قلت: الانقطاع غير مضر عندنا.

باب كفاية الوضوء الواحد لصلوات متعددة واستحباب تجديده لكل صلاة

٧٩- عن: بريدة رضى الله عنه قال: «كان النبى ﷺ يتوضأ عند كل صلاة، فلما كان يوم الفتح صلى الصلوات بوضوء واحد، فقال له عمر رضى

أن المقصود هو الرش لسهولة فى وصول الماء، كيف ما كان، وبأى وجه حصل هذا المقصود، ودلالة الحديث على هذا المقصود ظاهرة، ولما لم يكن خصوصية الوقت مقصودا فلا يضر عدم وروده بخصوصه فى الحديث، فافهم.

باب كفاية الوضوء الواحد لصلوات متعددة واستحباب تجديده لكل صلاة

قوله: "عن بريدة" إلخ قال المؤلف: دلالة مجموع الأحاديث على مجموع الباب ظاهرة، وأما ما رواه الترمذى (١:١٠) عن أنس رضى الله عنه أن النبى ﷺ كان يتوضأ لكل صلاة طاهرا أو غير طاهر، قال: قلت لأنس: فكيف كنتم تصنعون أنتم؟ قال: كنا نتوضأ وضوء واحدا" ثم قال: "حسن غريب" ففعله ﷺ فى هذا الحديث محمول على أكثر أحواله.

الله عنه: إنك فعلت شيئا لم تكن تفعله فقال: عمداً فعلته[1] رواه مسلم (نيل ص ١٩٩).

٨٠- عن: أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم عند كل صلاة بوضوء ومع كل وضوء بسواك. رواه أحمد بإسناد حسن، كذا فى الترغيب للمنذرى[2] وفى المنتقى للشيخ ابن تيمية: "بإسناد صحيح" (١: ٢٠٤).

باب سنية مسح الماقين

٨١- حدثنا: سليمان بن حرب قال: ثنا حماد ح وحدثنا مسدد وقتيبة عن حماد بن زيد عن سنان بن ربيعة عن شهر بن حوشب عن أبى أمامة ذكر

باب سنية مسح الماقين

قوله: "حدثنا سليمان إلخ" قال المؤلف: فى سنده شهر بن حوشب وهو مختلف فيه ففى غاية المقصود (١٣١:١) عن الزيلعى: وقال ابن القطان فى كتاب الوهم والإبهام: شهر بن حوشب ضعفه قوم ووثقه آخرون، وممن وثقه أحمد بن حنبل وابن معين، وقال أبو زرعة: لا بأس به، قال أبو حاتم: ليس هو بدون أبى الزبير، وغير هؤلاء يضعفه قال: ولا أعرف لضعفه حجة انتهى[3]" قلت: وقد عرفت مرارا أن الإختلاف غير مضر وفيه أيضا سنان، وهو مختلف فيه أيضا كما فى غاية المقصود، لكن لا ضرر،

---

(١) كذا فى النيل (باب إيجاب الوضوء للصلاة والطواف ومس المصحف ١: ١٧٩) وعزاه بهذا اللفظ إلى مسلم، ولكن وقع فى صحيح مسلم: "صنعت شيئا لم تكن تصنعه، قال: عمدا صنعته" (١: ١٣٥ باب جواز الصلوات كلها بوضوء واحد، وهذا اللفظ الذى ذكره، لفظ الترمذى (باب أنه يصلى الصلوات بوضوء واحد ١: ٩).

(٢) الترغيب فى المحافظة على الوضوء وتجديده (١: ١٦٣).

(٣) غاية المقصود آخر حديث فى صفة وضوء النبى ﷺ وكلام الزيلعى هذا تجده تحت حديث "الأذنان من الرأس" (١: ١٨).

وضوء النبى ﷺ، قال: كان رسول الله ﷺ يمسح الماقين[١] قال: وقال: الأذنان من الرأس. قال سليمان بن حرب: يقولها أبو أمامة، قال قتيبة: قال حماد: لا أدرى هو من قول النبى ﷺ أو أبى أمامة؟ يعنى قصة الأذنين، قال قتيبة عن سنان أبى ربيعة، قال أبو داود: وهو ابن ربيعة كنيته أبو ربيعة اهـ رواه أبو داود[٢].

باب عدم كراهة الاستعانة بغيره فى صب الماء على الأعضاء فى الوضوء

٨٢- عن المغيرة قال: كنت مع النبى ﷺ ذات ليلة فى مسير، فقال لى: «أمعك ماء؟ قلت: نعم! فنزل من راحلته، فمشى حتى توارى فى سواد الليل،

لا سيما عند سكوت أبى داود عنهما ودلالته على الباب ظاهرة.

باب عدم كراهة الاستعانة بغيره فى صب الماء على الأعضاء فى الوضوء

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة، وفى الباب أحاديث أخرى ضعاف مذكورة فى التلخيص الحبير. وقد وردت فى المنع الأحاديث الغير الثابتة، ففى التلخيص الحبير (١: ٣٥) "حديث أنه ﷺ قال: "أنا لا أستعين فى وضوئى بأحد"، قاله لعمر وقد بادر ليصب على يديه الماء. قال النووى فى شرح المهذب: هذا حديث باطل لا

---

(١) فى القاموس: قال الأزهرى: أجمع أهل اللغة أن الموق والماق مؤخر العين الذى يلى الأنف ا هـ قال التوربشتى: الماق طرف العين الذى يلى الأنف والأذن، واللغة المشهورة موق، قال الطيبى: إنما مسحهما على الاستحباب مبالغة فى الإسباغ، لأن العين قلما تخلو من كحل وغيره (غاية المقصود ١: ١٣٢).

(٢) آخر حديث فى باب صفة وضوء النبى ﷺ.

ثم جاء فأفرغت عليه من الإداوة، فغسل وجهه، وعليه جبة من صوف، فلم يستطع أن يخرج ذراعيه منها، حتى أخرجهما من أسفل الجبة، فغسل ذراعيه ومسح برأسه ثم أهويت لأنزع خفيه فقال: دعهما فإنى أدخلتهما طاهرتين ومسح عليهما». رواه مسلم[١].

٨٣- عن: أسامة بن زيد أنه كان رديف رسول الله ﷺ حين أفاض من عرفة، فلما جاء الشعب أناخ راحلته، ثم ذهب إلى الغائط، فلما رجع صببت عليه من الإداوة، فتوضأ ثم ركب ثم أتى المزدلفة فجمع بها بين المغرب والعشاء. رواه مسلم[٢].

أصل له وذكره الماوردى فى الحاوى بسياق آخر، فقال: روى أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه هم يصب الماء على يد رسول الله ﷺ، فقال: لا أحب أن يشاركنى فى وضوئى أحد، ولم أجد هما. قلت[٣]: قد ذكره المصنف فى شرح البخارى، لكن تعيين أبى بكر وهم، وإنما هو عمر أخرجه البزار فى كتاب الطهارة وأبو يعلى فى مسنده من طريق النضر ابن منصور عن أبى الجنوب قال: رأيت عليا رضى الله عنه يستقى الماء الطهور، فبادرت أستقى له فقال مه يا أبا الجنوب! فإنى رأيت عمر بن الخطاب يستقى الماء لوضوءه، فبادرت أستقى له فقال: مه يا أبا الحسن! فإنى رأيت رسول الله ﷺ يستقى الماء لوضوئه، فبادرت أستقى له فقال: مه يا عمر! فإنى لا أريد أن يعيننى على وضوئى أحد، قال عثمان الدارمى: قلت لابن معين: النضر بن منصور عن أبى الجنوب، وعنه ابن أبى معشر، تعرفه؟ قال: هؤلاء حمالة الحطب. التلخيص (١ :٩٧ سنن الوضوء رقم ١٠٥).

وفيه أيضا: "روى ابن ماجة والدارقطنى من حديث ابن عباس: كان النبى ﷺ لا يكل طهوره إلى أحد، الحديث، وفيه مطهر بن الهيثم، وهو ضعيف اهـ وفى نيل الأوطار

---

(١) باب المسح على الخفين، رقم ١٠، ١: ١٣٤.

(٢) باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة إلخ ١: ٤١٦.

(٣) اعلم أن قائل هذا الكلام هو الحافظ الجليل العسقلانى، وقائل الكلام السابق هو صاحب البدر المنير (من المؤلف).

٨٤- عن: بشر بن مفضل عن عقيل عن الربيع بنت معوذ: صببت على رسول الله ﷺ فتوضأ وقال لي: اسكبي على فسكبت. رواه الحالكم في مستدركه، وأبو مسلم الكجي في سننه. (التلخيص الحبير[١] ١: ٣٥).

باب ما يقول بعد الوضوء

٨٥- عن: عقبة بن عامر في حديث طويل عن عمر رضي الله عنه، قال رسول الله ﷺ ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ أو فيسبغ الوضوء ثم يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده وسوله، إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية، يدخل من أيها شاء. رواه مسلم[٢].

(١٧١:١): "وغاية ما في هذه الأحاديث الاستعانة بالغير على صب الماء، وقد عرفت أنه مجمع على جوازه، وأنه لا كراهة فيه، إنما النزاع في الإستعانة بالغير على غسل أعضاء الوضوء اهـ[٣]" وفي رد المحتار (١٣١:١): "وحاصله أن الاستعانة في الوضوء إن كانت بصب الماء أو استقائه أو إحضاره، فلا كراهة بها أصلا، ولو بطلبه وإن كانت بالغسل والمسح فتكره بلا عذر، ولذا قال في التاتر خانية: ومن الآداب أن يقوم بأمر الوضوء بنفسه، ولو استعان بغيره جاز بعد أن لا يكون الغاسل غيره، بل يغسل بنفسه اهـ".

باب ما يقول بعد الوضوء

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب على الباب ظاهرة، وقوله عليه الصلاة والسلام "لا وضوء إلخ" فيه نفي للكمال، وقد مر تقريره في باب استحباب التسمية عند الوضوء.

---

(١) سنن الوضوء ١: ٩٧ رقم ١٠٧.

(٢) باب الذكر المستحب عقب الوضوء ١: ١٢٢.

(٣) نيل الأوطار، باب جواز المعاونة في الوضوء (١: ١٥٣).

٨٦- عن: أنس مرفوعا: «من قرأ فى إثر وضوءه ﴿إنا أنزلناه فى ليلة القدر﴾ واحدة كان من الصديقين، ومن قرأها مرتين كان فى ديوان الشهداء، ومن قرأها ثلثا يحشره الله محشر الأنبياء»، رواه الديلمى. (كنز العمال ٥: ٧٢)[١] وإسناده ضعيف على قاعدة الحافظ السيوطى.

٨٧- عن: سهل بن سعد مرفوعا: «لا وضوء لمن لم يصل على النبى ﷺ[٢]» رواه الطبرانى فى الكبير، (كنز العمال ٥: ٧٨)[٣].

٨٨- عن: ابن مسعود رضى الله عنه، رفعه: إذا تطهر أحدكم فليذكر اسم الله. الحديث وفيه: "وإذا فرغ من طهوره فليشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، وليصل على فإذا قال ذلك فتحت له أبواب الرحمة. رواه البيهقى (شرح إحياء العلوم ١: ٣٩)[٤].

نواقض الوضوء

باب نقض الوضوء بما يخرج من السبيلين

٨٩- عن: صفوان بن عسال رضى الله عنه قال: كان النبى ﷺ يأمرنا

باب نقض الوضوء بما يخرج من السبيلين

قوله: "عن صفوان رضى الله عنه" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

---

(١) أقوال، قبيل التخليل فى الوضوء ٩: ١٨١ من الطبع الجديد.

(٢) اعلم أن هذا الحديث والذى بعده لم أقدر على أن أبحث عن إسنادهما مفصلا لعدم وجود الكبير للطبرانى وكتاب البيهقى عندى، ولكن أظن ظنا غالبا، لجلالة صاحب شرح الإحياء وجمع الجوامع أنهما لا ينزلان عن رتبة الضعف، فافهم (من المؤلف) قلت: أما كبير الطبرانى فلم ينشر بعد وأما البيهقى فسيأتى النقل عنه.

(٣) أقوال، آداب متفرقة ٩: ١٩٥ رقم ١٦٠٢ من الجديد.

(٤) قلت: أخرجه البيهقى من طريق يحيى بن هاشم السمسار، ثم قال: "هذا ضعيف، لا أعلم رواه عن الأعمش غير يحيى بن هاشم متروك الحديث (السنن الكبرى، باب التسمية على الوضوء ١: ٤٤).

إذا كنا سفرا أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن، إلا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم. أخرجه النسائى والترمذى، واللفظ له، وابن خزيمة وصححاه (بلوغ المرام ص١١).

باب الوضوء
من الرعاف والقىء الكثير والقلس والودى والمذى والدم السائل

٩٠- عن: ابن عباس قال: هو[1] المنى والمذى والودى فأما المذى والودى، فإنه يغسل ذكره ويتوضأ، وأما المنى ففيه الغسل. رواه الطحاوى، وإسناده حسن (آثار السنن ١: ١٦).

٩١- عن: على رضى الله عنه: كنت رجلا مذاء فاستحييت أن أسأل رسول الله ﷺ لمكان ابنته منى، فأمرت المقداد فسأله، فقال: يغسل ذكره ويتوضأ. أخرجه الشيخان، ورواه أبو داود من طريق عروة عن على، وفيه "يغسل أنثييه وذكره". وعروة لم يسمع من على، لكن رواه أبو عوانة فى صحيحه من حديث عبيدة عن على رضى الله عنه بالزيادة، وإسناده لا مطعن

باب الوضوء
من الرعاف، والقىء الكثير، والقلس، والودى، والمذى، والدم السائل

قوله: "ابن عباس إلخ" قال المؤلف: وفى نيل الأوطار. "واتفق العلماء على أنّ المذى نجس، ولم يخالف فى ذلك إلا بعض الإمامية" (١:٥٢). قال المؤلف: وقول الصحابى حجة عندنا، إذا لم ينفه حديث مرفوع، ودلالته على كون المذى والودى ناقضى الوضوء ظاهرة.

---

(١) أى الخارج من الذكر، قاله الشيخ (من المؤلف).

فيه (التلخيص الحبير ١: ٤٢)[١].

٩٢- عن: إسماعيل بن عياش، عن ابن جريج، عن ابن أبى مليكة عن عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: "من أصابه قىء

قوله: "عن إسماعيل إلخ" رواه ابن ماجة، قال المؤلف: وفى التلخيص الحبير (١٠٦:١): "وأعله غير واحد بأنه من رواية إسماعيل بن عياش عن ابن جريج (الحجازى، كما فى النيل ١٨٣:١) ورواية إسماعيل عن الحجازيين ضعيفة، وقد خالفه الحفاظ من أصحاب ابن جريج فرووه عنه عن أبيه عن النبى ﷺ مرسلا، صحح هذه الطريق المرسلة محمد بن يحيى الذهلى والدارقطنى فى العلل، وأبو حاتم وقال: رواية إسماعيل خطأ، وقال ابن معين: حديث ضعيف، وقال ابن عدى: هكذا رواه إسماعيل مرة وقال مرة: عن ابن جريج عن أبيه عن عائشة، وكلاهما ضعيف، وقال أحمد: الصواب عن ابن جريج عن أبيه عن النبى ﷺ مرسلا اهـ". قلت: والمراسيل حجة عندنا، وقد تأيد هذا المرسل بآثار مذكورة بعده فى المتن، وسند المرسل فى الدارقطنى (٥٦:١) هكذا: "حدثنا أبو بكر النيسابورى ثنا محمد بن يحيى وإبراهيم بن هانئ قالا: نا أبو عاصم ح وحدثنا أبو بكر النيسابورى نا محمد بن زيد بن طيفور وإبراهيم بن مرزوق قالا: حدثنا محمد بن عبد الله الأنصارى ح وحدثنا أبو بكر النيسابورى نا أبو الأزهر والحسن بن يحيى، قالا: حدثنا عبد الرزاق كلهم عن ابن جريج عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قاء أحدكم أو قلسَ أو وجد مذيا، وهو فى الصلاة فلينصرف فليتوضأ وليرجع فليبن على صلاته ما لم يتكلم. قال لنا أبو بكر: سمعت محمد بن يحيى يقول: هنا هذا هو الصحيح عن ابن جريج، وهو مرسل»[٢]". ووقع فى الدارقطنى ذكر الرعاف أيضا فى بعض طرق المرسل. وقد صحح صاحب نصب الراية هذا الحديث موصولا، وسيأتى الكلام عليه.

قوله: "قىء" المراد عندنا ملأ الفم وسيأتى بيانه فى شرح الحديث الذى بعد هذا

(١) باب الأحداث ١: ١١٧ رقم ١٥٦.

(٢) الدارقطنى، باب فى الوضوء من الخارج من البدن ١: ١٥٥ رقم ١٨.

أو رعاف أو قلس أو مذى فلينصرف فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته، وهو فى ذلك لا يتكلم. رواه ابن ماجة[1] (١ : ٨٨) والصحيح أنه مرسل صحيح الإسناد، لكن بغير هذا الإسناد المذكور فى الحاشية.

٩٣- عن: ابن عمر رضى الله عنه قال: إذا رعف الرجل فى الصلاة أو ذرعه القيء[2] أو وجد مذيا فإنه ينصرف، فليتوضأ، ثم يرجع فيتم ما بقى على ما مضى ما لم يتكلم. رواه عبد الرزاق فى مصنفه، وإسناده صحيح (آثار السنن ١:٣٥).

٩٤- عن: أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: إذا قاء أحدكم أو رعف، وهو فى الصلاة، أو أحدث، فلينصرف فليتوضأ ثم ليجيء، فليبن على ما مضى. رواه الدارقطنى، وإسناده حسن. (التلخيص الحبير[3] ١:١٠٦).

٩٥- وفى الجوهر النقى: قال ابن أبى شيبة: ثنا على ابن مسهر عن سعيد، هو ابن أبى عروبة، عن قتادة عن خلاس عن على رضى الله عنه قال: إذا رعف الرجل فى صلاته أو قاء فليتوضأ ولا يتكلم وليبن على صلاته.

الحديث.

قوله: "رعاف" فى القاموس: "رعف كنصر ومنع وكرم وعنى وسمع خرج من أنفه الدم رعفا ورعافا كغراب، أيضا الدم بعينه" وفيه أيضا: "رعف الدم كسمع: سال" فالرعاف على هذا لا يختص بالدم السائل، لكنه مخصوص به كما أفاده الطبيب محمد هاشم التهانوى، من تلامذة الطبيب المشهور الحاذق عبد المجيد خان رحمة الله عليه، وهو أمر مشاهد إلا نادرا لا يحكم به.

---

(١) كتاب الصلاة، باب ما جاء فى البناء على الصلاة.

(٢) أى غلبه وسبقه، كما فى القاموس (من المؤلف).

(٣) باب شروط الصلاة ١ : ٢٧٥ رقم ٤٣٠.

١٥

ورجال هذا السند على شرط الصحيح[١] اهـ".

٩٦- عن: أبى الدرداء رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قاء فتوضأ فلقيت ثوبان فى مسجد دمشق، فذكرت ذلك له، فقال: صدق، أنا صببت له وضوءه. رواه الترمذى، وقال قد جود حسين المعلم هذا الحديث، وحديث حسين أصح شيء فى هذا الباب. (١ :١٣) وفى نصب الراية: "ورواه الحاكم فى المستدرك وقال: صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه[٢]". اهـ (١ :٢٢).

قوله: "عن أبى الدرداء إلخ" قال المؤلف: وأما اشتراط ملأ الفم فمن لفظ "القلس" المذكور فى الحديث السابق لأنه -كما فى القاموس- على أحد القولين "ما خرج من الحلق ملأ الفم" وليس القول الآخر الذى فيه "أو دونه" بحجة على المجتهد. وأما توجيه عطفه على القيء فلدلالة على كون القيء ناقضا، سواء عاد أو لم يعد، لأن القيء -كما فى القاموس- أيضا يختص بما عاد، فحصل بمجموع اللفظين أن كونه ملأ الفم شرط للنقض وليس عوده أو عدم عوده شرطا، ولا يقال إن حرف "أو" فى القاموس ما خرج من الحلق ملأ الفم أو دونه للتعميم والتنويع، دون بيان الاختلاف فى المعنى، لأنه لا حاجة للتعميم إلى هذا التعبير، فإنه يكفى له لفظ "ما خرج من الحلق" وهو لفظ مطلق مختصر، وأيضا قد ذكر صاحب القاموس: "الخمر ما أسكر من عصير العنب أو عام كالخمرة، وقد يذكر والعموم أصح" اهـ. ولا فرق فى حرف "أو" المذكور فى هذا المقام وبين المذكور فى بيان "القلس"، أفاده شيخى.

وأما ما رواه الدارقطنى (١ :٥٥) عن ابن أرقم عن عطاء عن ابن عباس، قال: قال

---

(١) الجوهر النقى باب من قال يبنى من سبقه الحدث (هامش البيهقى ٢: ٢).

(٢) كذا فى نصب الراية من نواقض الوضوء (١: ٤١) ولكن لم يخرجه فى المستدرك بهذا اللفظ، وإنما أخرجه فى كتاب الصوم باب الإفطار من القيء (١: ٤٢٦) بلفظ: "قاء فأفطر"، وليس فيه "فتوضأ"، نعم! روى فى آخره عن ثوبان "أنا صببت له وضوءه"، وهذا القدر يكفى للاستدلال، لأن تمام الحديث فى مسند أحمد (٦: ٤٤٩) فى بقية حديث أبى الدرداء من طريق معمر عن يحيى بن أبى كثير عن يعيش بن الوليد عن خالد بن معدان عن أبى الدرداء قال: استقاء رسول الله ﷺ فأفطر فأتى بماء فتوضأ.

٩٧- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: جاءت فاطمة بنت أبى حبيش إلى النبى ﷺ فقالت: يا رسول الله! إنى امرأة استحاض فلا أطهر، أ فأدع الصلاة؟ قال: لا! إنما ذلك عرق ليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعى الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلى عنك الدم ثم صلى، قال (هشام بن عروة): وقال أبى: ثم توضئ لكل صلاة حتى يجىء ذلك الوقت[١]. رواه البخارى[٢].

٩٨- عن: عائشة قالت: جاءت فاطمة بنت أبى جيش إلى النبى ﷺ، فقالت: يا رسول الله! إنى امرأة استحاض فلا أطهر، أ فأدع الصلاة؟ قال لا،

رسول الله ﷺ: "إذا رعف أحدكم فى صلاته فلينصرف، فليغسل عنه الدم، ثم ليعد وضوئه ويستقبل صلاته"[٣]. فلا يعارض حديث البناء فإنه ضعيف، ففى الدارقطنى "سليمان بن أرقم متروك" على أنه يمكن تأويله بأنه محمول على من تكلم بعد الحدث، أو على الاستحباب. وكذا ما رواه الخمسة وصححه ابن حبان كما فى بلوغ المرام (١:٣٢) عن على بن طلق قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا فسا أحدكم فى الصلاة فلينصرف وليتوضأ وليعد الصلاة" اهـ. قلت: وقال الترمذى فى أبواب الرضاع: "حديث حسن" (١:١٣٩)[٤] والحمل على الاستحباب أولى، فإنه حكم مستقل ليس له دليل إلا هذا الحديث.

قوله: "ذلك عرق" فى حديث عائشة رضى الله عنها، قال المؤلف: قال فى البحر: "علل وجوب الوضوء بأنه دم عرق، وكل الدماء كذلك، وما قيل: إنه من كلام عروة، دفع بأنه خلاف الظاهر، لأنه لما كان على مشاكلة الأول (حيث قال "توضأى" ولم يقل "تتوضأ") لزم كونه من قائل الأول فكان حجة لنا" (١:١٣٥) قلت: ورواية الترمذى كما ترى صريحة فى أنه من كلام النبى ﷺ وفى رسائل الأركان: "فخروج الدم من العرق

---

(١) أى وقت الحيض الذى كان عادتك. كذا فى الخير الجارى، نقلته عن تعليق البخارى (من المؤلف).

(٢) باب غسل الدم ١: ٣٦.

(٣) باب فى الوضوء من الخارج من البدن ١: ١٥٢ و١٥٣ رقم٨.

(٤) باب كراهية إتيان النساء فى أدبارهن، ولكن ليس فيه ذكر إعادة الصلاة.

إنما ذلك عرق وليست بالحيضة فإذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة وإذا أدبرت فاغسلى عنك الدم وصلى. قال أبو معاوية فى حديثه: وقال توضئ لكل صلاة حتى يجىء ذلك الوقت. رواه الترمذى وقال: حديث عائشة حديث حسن صحيح[١].

علة منصوصة فى انتقاض طهارة المستحاضة، ومتى وجد العلة المنصوصة وجد الحكم، والدم السائل من الجرح والقصد أيضا دم عرق، فينتقض الطهارة بخلاف الدم الغير السائل، والقيح والصديد أيضا دم متغير فحكمهما حكم الدم، فينتقض بسيلان القيح والصديد أيضا الطهارة، فقد ظهر الفرق بين السائل وغير السائل" اهـ (ص١٥).

وأما ما رواه البخارى: "ويذكر عن جابر أن النبى ﷺ كان فى غزوة ذات الرقاع، فرمى رجل صحابى بسهم، فنزفه الدم فركع وسجد ومضى فى صلاته" وقال فى فتح البارى (١:٢٤٥): "وصله ابن إسحاق فى المغازى، قال: حدثنى صدقة بن يسار عن عقيل بن جابر عن أبيه مطولا، وأخرجه أحمد وأبو داود والدارقطنى وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم كلهم من طريق ابن إسحاق، وشيخه صدقة ثقة وعقيل بفتح العين لا أعرف[٢]" راويا عنه غير صدقة إلى أن قال "ومحصلها (أى القصة) أن النبى ﷺ نزل بشعب فقال: من يحرسنا الليلة؟ فقام رجل من المهاجرين ورجل من الأنصار فباتا بفم الشعب، فاقتسما الليل للحراسة فنام المهاجرى وقام الأنصارى يصلى، فجاء رجل من العدو، فرأى الأنصارى فرماه بسهم، فأصابه فنزعه واستمر فى صلاته، ثم رماه بثان فصنع كذلك، ثم رماه بثالث، فانتزعه وركع وسجد وقضى صلاته ثم أيقظ رفيقه، فلما رآى ما به من الدماء قال له: لم لا أنبهتنى الأول، فكان حجة لنا" (١:١٣٥) قلت: ورواية الترمذى البيهقى فى الدلائل من وجه آخر، وسمى الأنصارى المذكور عباد بن بشر، والمهاجرى عمار بن ياسر، والسورة الكهف[٣]" اهـ فالجواب عنه كما قال شيخى فى تابع

---

(١) باب فى المستحاضة ١: ١٨.

(٢) قلت: هذا لا يضر فإن الذين صححوا الحديث جعلوه ثقة وإلا لا يمكن التصحيح (من المؤلف).

(٣) فتح البارى، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين ١:٢٢٥.

٩٩- حدثنا: معمر عن عبيد الله بن عمر قال: أبصرت سالم بن عبد الله

الآثار (ص٦٧) "إنه يمكن حمله على علم بلوغ الخبر إليه" اهـ كذا قال، وأما ما نقل فى عون المعبود (١ :٧٨) عن شرح الهداية للعينى من الزيادة فى هذا الحديث: "فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فدعا لهما" اهـ وفيه أيضا: "قال العينى: ولم يأمره بالوضوء ولا بإعادة الصلاة والله أعلم والعهدة عليه" فهذه الزيادة لم أقف عليها، وأظنه غلطا ونسخة ذلك الشرح المطبوعة فى الهند مقلوبة كثيرا، فلا يعتمد على هذه الزيادة.

وما أخرجه الدارقطنى عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن النبى ﷺ احتجم وصلى ولم يتوضأ، كما فى بلوغ المرام (١: ١٤) وهو يدل على أن الاحتجام لا ينقض الوضوء مع أن الدم يسيل به، فالجواب عنه أنه قد لا يسيل، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، على أن الحديث لينه الدارقطنى، كما فى بلوغ المرام أيضا، فلا يحتج به. وقد صوبه الدارقطنى موقوفا فقال: "عن أنس رضى الله عنه أن النبى ﷺ احتجم فصلى ولم يتوضأ، ولم يزد على غسل محاجمه، حديث رفعه ابن أبى العشرين، ووقفه أبو المغيرة عن الأوزاعى، وهو الصواب[١]" اهـ (١ :٥٥). قال المؤلف: وقال زفر رحمه الله: قليل القئ وكثيره سواء، وكذا لا يشترط السيلان، والحجة عليه ما ذكرناه عن قريب.

فائدة:

قال صاحب الهداية: روى عن النبى ﷺ أنه قاء فلم يتوضأ، وقال الزيلعى فى تخريجه (١ :٢١): غريب جدا.

قوله: "حدثنا معمر إلخ" قلت: دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة. وفى الاستذكار لابن عبد البر: "معروف من مذهب ابن عمر إيجاب الوضوء من الرعاف،

(١) باب الوضوء من الخارج من البدن ١: ١٥١ رقم ٢ وقال فى التعليق المغنى: وادعى ابن العربى أن الدارقطنى صححه وليس كذلك، بل قال البيهقى فى الخلافيات نا أبو عبد الله الحاكم: سألت الدارقطنى عن صالح بن مقاتل بن صالح، فقال: ليس بالقوى.

صلى صلاة الغداة ركعة، ثم رعف فخرج فتوضأ ثم بنى على ما بقى من صلاته. أخرجه ابن أبى شيبة فى المصنف وصححه فى الجوهر النقى (١ : ٣٩).

١٠٠- وأخرج عن سعيد بن المسيب أنه رعف فى صلاته فأتى دار أم سلمة زوج النبى ﷺ، فتوضأ ولم يتكلم وبنى على صلاته.

١٠١- وعن طاوس قال: إذا رعف الرجل فى صلاته انصرف فتوضأ ثم بنى على ما بقى من صلاته.

١٠٢- وعن الحسن أنه كان لا يرى الوضوء من الدم إلا ما كان سائلا. قال فى الجوهر النقى: والأسانيد الثلثة صحيحة، قال: وقال ابن عبد البر معروف من مذهب ابن عمر رضى الله عنه إيجاب الوضوء من الرعاف إذا كان سائلا، وكذا كل دم سائل من الجسد: وروى مثل ذلك عن على وابن مسعود[1].

وأنه حدث من الأحداث الناقضة للوضوء إذا كان سائلا وكذا كل دم سال من الجسد، وذكر عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن سالم عن ابن عمر قال: إذا رعف الرجل فى الصلاة أو ذرعه القىء أو وجد مذيا فإنه ينصرف فليتوضأ، ثم يرجع فيتم ما بقى على ما مضى ما لم يتكلم". قال أبو عمر: ذكر ابن عمر رضى الله عنه للمذى المجمع على أن فيه الوضوء مع القىء والرعاف يوضح لك مذهبه. وروى مثل ذلك عن على وابن مسعود وعلقمة والأسود والشعبى وعروة والنخعى وقتادة والحكم وحماد كلهم يرى الرعاف وكل دم سائل من الجسد حدثا، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والثورى والحسن بن حيى وعبد الله بن الحسن والأوزاعى وابن حنبل وابن راهويه فى الرعاف وكل نجس خارج من الجسد، يرونه حدثا، فإن كان يسيرا غير سائل لم ينقض الوضوء عند جماعتهم اهـ" كذا

---

(١) كله مأخوذ من الجوهر النقى، باب ترك الوضوء من خروج الدم (هامش البيهقى ١ : ١٤١) وراجع أيضا مصنف عبد الرزاق ١ : ١٤٣ إلى ١٤٩ ففيه آثار أخرى.

١٠٣- عن: معمر عن أيوب عن ابن سيرين فى الرجل يبصق دما قال: إذا كان الغالب عليه دما توضأ. أخرجه عبد الرزاق فى "مصنفه" (الجوهر النقى ١:١٤٠) وإسناده صحيح).

فى الجوهر النقى (١:٤٠).

قلت: واحتج أصحابنا لكون الدم حدثا بما رواه ابن ماجه بطريق إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن ابن أبى مليكة عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذى فلينصرف فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته وهو فى ذلك لا يتكلم. وأعله غير واحد بأنه من رواية إسماعيل بن عياش عن ابن جريج (الحجازى) ورواية إسماعيل عن الحجازيين ضعيفة وقد خالفه الحفاظ من أصحاب ابن جريج فرووه عنه عن أبيه عن النبى ﷺ مرسلا، وصحح هذه الطريق المرسلة محمد بن يحيى الذهلى والدارقطنى فى العلل، وأبو حاتم وقال: رواية إسماعيل خطأ وقال ابن معين: حديث ضعيف، وقال ابن عدى: هكذا رواه إسماعيل مرة، وقال مرة: عن ابن جريج عن أبيه عن عائشة، وكلاهما ضعيف، وقال أحمد: الصواب عن ابن جريج عن أبيه عن النبى ﷺ مرسلا اهـ، كذا فى التلخيص الحبير[1] (١:١٠٦).

وأجاب عنه الحافظ الزيلعى بأن إسماعيل بن عياش قد وثقه ابن معين، وزاد فى الإسناد "عن عائشة" والزيادة من الثقة مقبولة اهـ (١:٢٢).

فإن قيل: هذا الكلام لا يصح لأمرين: أحدهما أن ابن معين لما ضعف هذا الحديث لا يفيد توثيقه إسماعيل هذا فى هذا الحديث، فقد يكون راوى الحديث ثقة والحديث ضعيفا لأمور أخرى، كما لا يخفى على أهل الفن. وثانيهما أنه لو سلم احتجاج ابن معين بإسماعيل مطلقا فى الحجازيين والشاميين لا يفيد شيئا أيضا، فإن الحكم للرافع يكون حيث لم يكن ترجيح للمرسل بوجه ما، وههنا ليس كذلك، فإن الذين أرسلوه هم كثير وحفاظ، فهم فوق ذلك، وقد وافقهم فى روايته مرة فيرجح

---

(١) باب شروط الصلاة رقم ٤٣٠.

صنيعهم على صنيعه.

قلنا: أما قوله: "إن ابن معين لما ضعف هذا الحديث لا يفيد توثيقه إسماعيل هذا، فقد يكون راوى الحديث ثقة والحديث ضعيفًا لأمور أخرى". فالجواب عنه أن الزيلعى رحمه الله من أهل الفن وقد عده السيوطى فى حسن المحاضرة من حفاظ الحديث ونقاده (١:١٥١) فلعله عرف أن تضعيف ابن معين لهذا الحديث ليس إلا من جهة تفرد ابن عياش برفعه من بين الجماعة، كما هو مذهب البعض فى تعريف الشاذ، ذكره فى تدريب الراوى بما نصه: "قال الحافظ أبو يعلى الخليلى: والذى عليه حفاظ الحديث أن الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ به ثقة أو غيره فجعل الشاذ مطلق التفرد لا مع اعتبار المخالفة، وقال الحاكم: هو ما انفرد به ثقة وليس له أصل بمتابع لذلك الثقة"[1] اهـ، فحديث عائشة متصلا مرفوعا داخل فى الشاذ على هذا، فإن رفعه تفرد به إسماعيل ولأجل ذلك ضعفه ابن معين، وإلا فالحديث فى نفسه صحيح بالإرسال كما مر فى قول الحافظ أنه قد صحح هذه الطريق المرسلة محمد بن الذهلى والدارقطنى وأبو حاتم فكيف يظن بابن معين أنه ضعف الحديث مطلقا؟ وبعد ذلك فمعنى كلام الزيلعى أن إسماعيل وثقه ابن معين، وزيادة الثقة مقبولة عند المحققين إذا لم تخالف رواية الجماعة بحيث تستلزم ردها وههنا كذلك، فإن الرفع لا ينافى الإرسال كما لا يخفى، فيكون الحكم للرافع، ولا يكون داخلا فى الشاذ على ما هو الصحيح فى تعريفه، وما ذكره الخليلى والحاكم أن الشذوذ هو مطلق تفرد الثقة بشىء، سواء كان مخالفا لرواية الجماعة أو لا ليس بصحيح نص عليه السيوطى فى التدريب (ص٨٢).

وبالجملة فتضعيف ابن معين لهذا الحديث مبنى على كونه داخلا فى الشاذ كما هو مذهب أكثر الحفاظ، وتصحيح الزيلعى له مبنى على كونه غير داخل فيه، كما هو الصحيح عند المحدثين. قال الحافظ فى شرح النخبة: "إن الزيادة إما أن تكون لا تنافى بينها وبين رواية من لم يذكرها، فهذه تقبل مطلقا، وإما أن تكون منافية بحيث يلزم من قبولها رد الرواية الأخرى فهذه هى التى يقع الترجيح بينها وبين معارضيها، فيقبل الراجح ويرد المرجوح" اهـ ملخصا (ص٣٧).

(١) نوع ١٣ ص ١٤٦.

قلت: ومن البين أن الرفع والوصل لا ينافى الإرسال والوقف بالمعنى الذى ذكره، فهذه من الزيادة التى تقبل من الثقة مطلقا، ولكن مع ذلك فقد وقع فيه الاختلاف بين المحدثين، فإذا روى بعض الثقات الحديث مرسلا وبعضهم متصلا، أو بعضهم موقوفا وبعضهم مرفوعا، أو وصله هو أو رفعه فى وقت، وأرسله ووقفه فى وقت آخر، فمنهم من قال الحكم لمن أرسله أو وقفه، قال الخطيب: وهو قول أكثر المحدثين، وعن بعضهم الحكم للأكثر، وعن بعضهم الحكم للأحفظ، وعلى هذا لو أرسله أو وقفه الأحفظ لا يقدح الوصل والرفع فى عدالة راويه، وقيل يقدح فيه وصله ما أرسله، أو رفعه ما وقفه الحفاظ. كذا فى تدريب الراوى[1] (ص٧٧). قلت: فلعل الزيلعى عرف من مذهب ابن معين أنه ذهب فى الرفع والوقف والوصل والإرسال، إلى أحد هذه الأقوال فلذا ضعف حديث إسماعيل هذا على مقتضى مذهبه، ولكنه يخالف الصواب لأن الصحيح عند أهل الحديث والفقه والأصول أن الحكم (فى هذه الصور المذكورة) لمن وصله أو رفعه سواء كان المخالف له مثله فى الحفظ والإتقان أو أكثر منه، لأن ذلك زيادة ثقة وهى مقبولة. صرح به السيوطى فى التدريب (ص٧٦).

وقال النووى فى مقدمة شرحه لمسلم: "إذا رواه بعض الثقات الضابطين متصلا وبعضهم مرسلا، أو بعضهم موقوفا وبعضهم مرفوعاً، أو وصله هو أو رفعه فى وقت، وأرسله أو وقفه فى وقت، فالصحيح الذى قاله المحققون من المحدثين وقاله الفقهاء وأصحاب الأصول، وصححه الخطيب البغدادى أن الحكم لمن وصله أو رفعه سواء كان المخالف له مثله أو أكثر أو أحفظ لأنه زيادة ثقة، وهى مقبولة" اهـ (ص١٦).

وقال أيضا فى باب صلاة الليل: "الصحيح بل الصواب الذى عليه الفقهاء والأصوليون ومحققوا المحدثين أنه إذا روى الحديث مرفوعا وموقوفا، أو موصولا ومرسلا، حكم بالرفع والوصل لأنها زيادة ثقة، سواء كان الرافع والواصل أكثر أو أقل فى الحفظ والعدد" انتهى (١: ٢٥٦) فتقوية الزيلعى لرفع هذا الحديث صحيح على مذهب المحققين وإن خالفه شرذمة من المحدثين.

---

(١) آخر الفروع من نوع ١١ ص ١٣٨ و١٣٩.

وبهذا يظهر لك الجواب عن قوله ثانيا "إن الحكم للرافع يكون حيث لم يكن ترجيح للمرسل بوجه ما، وههنا ليس كذلك، فإن الذين أرسلوه هم كثير وحفاظ، فهم فوق ذلك" اهـ. فقد عرفت فى قول النووى إن كثرة المرسلين وزيادة حفظهم لا ترجح جانب الإرسال إذا كان الواصل ثقة، بل الصواب أن الحكم للرافع والواصل سواء كان أكثر أو أقل فى الحفظ والعدد.

وما قيل "إن إسماعيل بن عياش قد وافق الجماعة فى الإرسال مرة، فيرجح صنيعهم على صنيعه". قلت: هذا ليس من القدح فى شىء قال فى الجوهر النقى: "رواه الدارقطنى من جهة محمد بن المبارك حدثنا ابن عياش حدثنى ابن جريج وهو عبد العزيز عن أبيه قال عليه السلام: إذا قاء أحدكم فى صلاته أو قلس، الحديث، وقال ابن جريج: وحدثنى ابن أبى مليكة عن عائشة عن النبى ﷺ مثله، وأسند الدارقطنى أيضا من جهة محمد بن الصباح حدثنا ابن عياش بهذين الإسنادين جميعا ونحوه، وممن رواه بالإسنادين جميعا عن ابن عياش الربيع بن نافع وداود بن رشيد، فهذه الروايات التى جمع فيها ابن عياش بين الإسنادين أعنى المرسل والمسند فى حالة واحدة مما يبعد الخطأ عليه، فإنه لو رفع ما وقفه الناس ربما تطرق الوهم إليه، فأما إذا وافق الناس على المرسل وزاد عليهم المسند فهو يشعر بتحفظه وتثبته" اهـ (١:٣٩).

فإن قيل: إن إسماعيل ثقة فى ما يرويه عن الشاميين، دون ما يرويه عن أهل الحجاز، قلت: إن الزيلعى اعتمد فى تصحيح هذا الحديث على قول من وثقه مطلقا، قال فى الجوهر النقى: "وإسماعيل وثقه ابن معين وغيره، وقال يعقوب بن سفيان: ثقة عدل، وقال يزيد بن هارون: ما رأيت أحفظ منه[1]" اهـ فالحق أن كلام الزيلعى لا يمكن رده بعد تسليم كون ابن عياش ثقة مطلقا، والله أعلم وعلمه أتم وأحكم.

تتمة:

حكى البيهقى عن الشافعى أنه حمل الوضوء المذكور فى هذا الحديث وفيما

---

(١) هامش البيهقى ١: ١٤٢ باب ترك الوضوء من خروج الدم.

روى عن ابن عمر وغيره على غسل بعض الأعضاء (الجوهر النقى١ :٣٩) قلت: يمنع من ذلك ما فى رواية ابن عياش مرفوعا عند ابن ماجة، وما فى رواية عبد الرزاق عن ابن عمر من ذكر المذى مع الرعاف والقلس، فإن المذى يوجب الوضوء الشرعى، ولا يكفى فيه غسل بعض الأعضاء بالإجماع. واحتج الخصم بما رواه البخارى من قصة الأنصارى أنه رمى بسهم فنزفه الدم فركع وسجد ومضى فى صلاته، وأجاب عنه العلامة العينى بأن "احتجاج الشافعى ومن معه بذلك الحديث مشكل جدا لأن الدم إذا سال أصاب بدنه وجلده وربما أصاب ثيابه. ومن نزل عليه الدماء مع إصابة شيء من ذلك وإن كان يسيرا لا تصح صلاته عندهم ولئن قالوا إن الدم كان يخرج من الجراحة على سبيل الزرف حتى لا يصيب شيئا من ظاهر بدنه، قلنا: إن كان كذلك فهو أمر عجيب[١] وهو بعيد جدا اهـ" (١ :٧٩٦) قلت: وأيضا فهى واقعة عين لا عموم لها، وإنه فعل واحد من الصحابة، ولعله لم يعلم بحكمه، وما ذكرنا من الأحاديث أقوال، فلزم الاعتماد عليها.

واحتجوا أيضا بما رواه البخارى تعليقا عن الحسن: "مازال المسلمون يصلون فى جراحاتهم". قلت: لا يضرنا ذلك، فإن الجرح لا يمنع عن صلاة عندنا إذا كان لا يرقأ وصاحبه يلحق بالمعذورين لا ينتقض وضوءه بخروج الدم بل بخروج الوقت، وأيضا فليس فى قول الحسن ما يدل على صلاتهم والجراحات تسيل، فيمكن أنهم كانوا يصلون فى جراحاتهم وهى مشدودة بالجبيرة أو معصبة بشيء وحينئذ لا تفسد صلاته بمجرد خروج الدم بل لا بد من سيلانه ووصوله إلى موضع يلحقه حكم التطهير، فافهم. وقد ذكرنا فى المتن عن الحسن بسند صحيح أنه كان لا يرى الوضوء من الدم عليه؟ قال: يغسل أثر محاجمه" كذا فى الفتح (١ :٢٤٦). واختلف رواة لهم على الخصم لكونه صريحا فى معناه، وما ذكره البخارى تعليقا ليس بصريح، بل يحتمل الوجوه كما تقدم.

واحتجوا أيضا بما رواه البخارى تعليقا: "عصر ابن عمر بثرة فخرج منها الدم ولم يتوضأ". قلت: يحتمل أنه كان دما يسيرا غير سائل، يدل عليه ما رواه ابن أبى شيبة

---

(١) قلت: قد اعترف الحافظ فى الفتح بأن فيه بعدا، ثم جاء بما هو أبعد منه حيث قال: "ويحتمل أن يكون الدم أصاب الثوب فقط، فنزعه عنه، ولم يسل على جسمه إلا قدر يسير معفو عنه ثم الحجة قائمة به على كون خروج الدم لا ينقض، ولو لم يظهر الجواب عن كون الدم أصابه" (١: ٢٢٦) وهذا مما يقضى منه العجب.

بسند صحيح: حدثنا عبد الوهاب حدثنا سليمان بن التيمى عن بكر قال: رأيت ابن عمر عصر بثرة فى وجهه فخرج منها شيء من دم، فحكه بين إصبعيه ثم صلى. كذا فى عمدة القارى (١ :٧٩٧) فلفظ "شيء من دم" يؤيد ما قلنا. وأيضا فإنه واقعة عين لا عموم لها، وتحتمل الوجوه، وما ذكرنا من أثر ابن عمر رضى الله عنه قبل قول يعطى حكما كليا فيرجح على الفعل: وأجاب العينى بأن هذا الأثر حجة للحنفية لأن الدم الخارج بالعصر لا ينقض الوضوء عندهم، لأنه مخرج والنقض يضاف إلى الخارج دون المخرج كما هو مقرر فى كتبهم. قلت: ومعناه إذا كان المخرج بحيث لو تركه لم يسل.

واحتجوا أيضا بما ذكره البخارى تعليقا: "بزق ابن أبى أوفى دما فمضى فى صلاته". قال العلامة العينى: "وهذا ليس بحجة لهم علينا لأن الدم الذى يخرج من الفم إن كان من جوفه فلا ينقض وضوءه (أى إلا إذا كان ملأ الفم، ولا دلالة للأثر عليه) وإن كان من بين أسنانه فالاعتبار للغلبة بالبزاق والدم، ولم يتعرض الراوى لذلك، فلم يبق حجة اهـ" (١ :٧٩٨).

واحتجوا أيضا بما ذكره البخارى تعليقا: "وقال ابن عمر والحسن فيمن يحتجم ليس عليه إلا غسل محاجمه" اهـ قلت: أثر مضطرب المتن فقد رواه ابن أبى شيبة والشافعى عن ابن عمر بلفظ: "كان إذا احتجم غسل محاجمه، وأثر الحسن وصله ابن أبى شيبة ولفظه "أنه سئل عن الرجل يحتجم ماذا عليه؟ قال يغسل أثر محاجمه" اهـ كذا فى الفتح (١ :٢٤٦). واختلف رواة البخارى فى لفظه، فذكره المستملى وحده بإثبات "إلا" ورواه الكشمهينى وأكثر الرواة بغير "إلا" قاله ابن بطال، كذا فى العمدة للعينى (١ :٧٩٨) فسقط الاحتجاج بما علقه البخارى.

وأما أثر ابن عمر بلفظ ابن أبى شيبة والشافعى فليس فيه ما ينفى الوضوء وكذا أثر الحسن بلفظ ابن أبى شيبة لا يدل على عدم انتقاض الوضوء أيضا، إلا أن يقال بالمفهوم. وهو ليس بحجة عندنا. على أن الاحتجام لا يستلزم سيلان الدم دائما، فإن سلم صحة ما رواه المستملى بإثبات لفظ "إلا" فليس فيه ما يدل على عدم انتقاض الوضوء بخروج الدم سائلا بل يحمل على ما إذا خرج غير سائل، كيلا يضاد ما رويناه قبل عن ابن عمر والحسن أنهما كانا يريان الوضوء بسيلان الدم، أو يقال: معنى قولهما "ليس

١٠٤- أحمد: بن الفرج عن بقية ثنا شعبة عن محمد بن سليمان بن عاصم بن عمر بن الخطاب عن عبد الرحمن بن أبان بن عثمان بن عفان عن زيد بن ثابت قال: قال رسول الله ﷺ: «الوضوء من كل دم سائل». أخرجه ابن عدى فى الكامل فى ترجمة أحمد، وقال: هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث أحمد، وهو ممن لا يحتج بحديثه، ولكنه يكتب، فإن الناس مع ضعفه قد احتملوا حديثه. انتهى: وقال ابن أبى حاتم فى كتاب العلل: أحمد بن الفرج كتبنا عنه، ومحله عندنا الصدق اهـ (من الزيلعى ١: ٢١).

قلت: فهو من رجال الحسن[١]، والباقون كلهم ثقات، أما بقية فلا علة له سوى التدليس. وقد صرح بالتحديث، وشعبة شعبة، ومحمد بن سليمان ثقة لأن شعبة روى عنه، وهو لا يروى إلا عن ثقة، وعبد الرحمن ابن أبان من رجال الأربعة، ثقة كما فى التقريب (ص ١١٨) فالحديث حسن.

١٠٥- عن: يزيد بن خالد عن يزيد بن محمد عن عمر بن عبد العزيز عن

عليه إلا غسل محاجمه" أنه لا يلزم عليه غسل جميع بدنه، كما ذهب إليه البعض من الصحابة تمسكا بما أخرجه أحمد والدارقطنى عن ابن الزبير عن عائشة مرفوعا: "يغتسل من أربع: من الجمعة والجنابة والحجامة وغسل الميت[٢]". ولم يردا نفى وجوب الوضوء منه، قاله سيدى مولانا الخليل فى بذل المجهود (١:١٢٢) وأجاب العينى بمثل ما مر عنه آنفا أنه دم مخرج لا خارج والنقض يتعلق بالخارج دون المخرج عندنا، والله أعلم.

قوله: "أحمد بن الفرج" وقوله "عن يزيد بن خالد إلخ" قلت: دلالتهما على

---

(١) قلت: هو من رجال الميزان، ضعفه محمد بن عوف الطائى وقال مسلمة: ثقة مشهور وذكره ابن حبان فى الثقات وقال: يخطئ، وقال ابن أبى حاتم: محله الصدق، وقال الحاكم: أبو أحمد قدم العراق فكتبوا عنه وأهلها حسنوا الرأى فيه، وقال الذهبى: هو وسط. (ميزان الاعتدال ١: ١٢٨) ثم يظهر من كلام الحافظ أنه ميال إلى تحسينه، ولكنه ذكر عن الخطيب "ليس عنده فى حديث بقية أصل، هو فيها أكذب الخلق" (لسان الميزان ١: ٢٤٥) فلينظر، والله أعلم.

(٢) سيأتى هذا الحديث فى باب غسل الجمعة (من المؤلف).

تميم الداري، قال: قال رسول الله ﷺ: "الوضوء من كل دم سائل". أخرجه الدارقطني في سننه وقال: عمر بن عبد العزيز لم يسمع من تميم ولا رآه واليزيدان مجهولان انتهى (من الزيلعي ١: ١٢١).

قال في السعاية: يزيد بن خالد ويزيد بن محمد قد اختلف فيهما، وقد وثقوه كما في الكاشف للذهبي (جامع الآثار لشيخنا ص١١) قلت: وهو معتضد بالذي قبله، وارتفع قول الدارقطني بالجهالة بتوثيق غيره، فإن المجهول لا يوثق، وعدم سماع عمر بن عبد العزيز الخليفة الراشد من تميم لا يضرنا، فإن الانقطاع في القرن الثاني والثالث ليس بعلة عندنا، لا سيما إرسال مثل عمر.

باب وجوب الوضوء على من نام مسترخيا مفاصله

١٠٦- عن: ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «ليس على من نام ساجدا وضوء حتى يضطجع، فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله». رواه

معنى الباب مرفوعا ظاهرة، والثاني وإن كان ضعيفا عند الدارقطني، ولكنه حسن عندنا مع كونه منقطعا، على أنه متأيد بالذي قبله، وبالآثار التي أسلفناها، فانجبر ضعفه بذلك ولله الحمد. وفي الباب ستة أحاديث أخرى أخرجها الدارقطني في سننه ولكن أسانيدها ضعاف وفي بعضها متروكون فلم نذكرها وذكرها سيدي مولانا الخليل في "بذل المجهود" (١٢٢:١ و١٢٣) لأن كثرة الطرق تخرج الحديث عن كونه لا أصل له، كما تقرر في الأصول فمن شاء فليراجعه.

باب وجوب الوضوء على من نام مسترخيا مفاصله

قوله: "استرخت مفاصله" في حديث ابن عباس رضي الله عنه. دلالته على

أحمد وأبو يعلى، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١ :١٠١).

١٠٧- عن: على بن أبى طالب رضى الله عنه عنــه قال: قال رسول الله ﷺ: «وكاء السـه العينان، فمن نام فليتوضأ». رواه أبو داود وحسنه المنذرى وابن الصلاح والنووى، كذا فى التلخيص الحبير[1].

١٠٨- عن: يزيد بن قسيط أنه سمع أبا هريرة رضى الله عنه يقول: «ليس على المحتبى النائم ولا على القائم النائم ولا على الساجد النائم وضوء حتى

الباب ظاهرة، فإنه ﷺ علل نقض وضوء المضطجع باسترخاء مفاصله، فدار الأمر على الاسترخاء، وهو المقصود. ودلالة بقية أحاديث الباب أيضا عليه ظاهرة، والحديث الثانى فى إسناده كلام غير مضمر مذكور فى التلخيص الحبير وقد مر حديث صفوان بن عسال "لكن من غائط وبول ونوم" فى أول نواقض الوضوء.

وأما الأحاديث المعارضة لأحاديث الباب فمنها ما فى بلوغ المرام (١ :١١) عن أنس رضى الله عنه قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ على عهده ينتظرون العشاء حتى تخفق رؤوسهم ثم يصلون ولا يتوضؤون. أخرجه أبو داود وصححه الدارقطنى، وأصله فى مسلم اهـ. ومنها ما فى "مجمع الزوائد (١ :١٠١) عن أنس رضى الله عنه أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يضعون جنوبهم، فمنهم من يتوضأ ومنهم من لا يتوضأ" رواه البزار ورجاله رجال الصحيح، ورواه أبو يعلى عن أنس وعن أناس من أصحاب النبى ﷺ يضعون جنوبهم فينامون، فمنهم من يتوضأ ومنهم من لا يتوضأ. ورجاله رجال الصحيح اهـ والحديث الأول ذكره فى نصب الراية مختصرا[2] وعزاه إلى أبى داود ثم قال: قال النووى: إسناده صحيح.

ومنها ما رواه الدارقطنى (١ :٤٨) أخبرنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز نا محمد بن حميد نا ابن المبارك أنا معمر عن قتادة عن أنس قال: لقد رأيت أصحاب رسول الله

---

(١) باب الأحداث ١ : ١١٨ رقم ١٥٩، والحديث الآتى فى ١ : ١٢٠ رقم ١٦٣.

(٢) أى لم يذكر لفظ "على عهده" فقط (مؤلف).

يضطجع، فإذا اضطجع توضأ» رواه البيهقى وإسناده جيد موقوف[1] التلخيص الحبير ١:٤٤).

ﷺ يوقظون للصلاة حتى أنى لأسمع لأحدهم غطيطا، ثم يصلون ولا يتوضؤون قال ابن المبارك: هذا عندنا وهم جلوس، صحيح[1].

والجواب عن الأول بأنه محمول على حال القعود، لما قال صاحب نصب الراية (١:٢٦): "إذ لا يخفق برأسه إلا من نام جالسا" وعن الثانى والثالث، بأن التوضى محمول على حال استغراق النوم، وعدمه على ما دونه، وعن الرابع بأنه محمول على ما حمل عليه الحديث الأول، على أنه يمكن حمله على النوم الخفيف فى حال الاضطجاع، والغطيط لا ينافى النوم الخفيف ولا النوم جالسا، قاله وجربه الطبيب المولوى الصوفى محمد يوسف البجنورى من خلفاء شيخى، وكذا قاله الطبيب محمد هاشم التهانوى.

حكم المباشرة الفاحشة:

وقال الشيخ: وأيضا يتأيد بالحديث كون المباشرة الفاحشة ناقضا، فإن تعليله ﷺ كون نوم المضطجع ناقضا باسترخاء المفاصل وبكون العينين وكاء السه، كما فى الحديث الآخر، يدل صريحا على أن أصل النقض بخروج الريح، وإنما كان الاسترخاء سببا عاديا للخروج، فأقيم السبب مقام المسبب الناقض، فيقاس عليه حكم المباشرة الفاحشة بأن يقال إن أصل النقض بخروج المذى، وإنما كان المباشرة المذكورة سببا عاديا أكثريا لهذا الخروج، فيقام السبب مقام المسبب الناقض.

وإن خالجك قيام الفارق بين النوم والمباشرة بأن حالة النوم حالة عدم الشعور بالخروج بخلاف حالة المباشرة، فإنه حالة الشعور به لكون المباشر متيقظا، فكيف القياس؟ فأزحه بأن عدم الشعور لا يختص بالنوم، بل يحتمل بكون الخارج غائبا عن

---

(١) الدارقطنى، باب ما روى فى النوم قاعدا لا ينقض الوضوء ١: ١٣٠ و١٣١، واعلم أن لفظ "صحيح" فى آخره من قول الدارقطنى لا ابن المبارك، ومراده أن الحديث إسناده صحيح.

باب نقض الوضوء من القهقهة في الصلاة

١٠٩- عن: أبي موسى رضي الله عنه قال: بينما رسول الله ﷺ يصلي إذ دخل رجل فتردى في حفرة كانت في المسجد، وكان ببصره ضرر، فضحك كثير من القوم وهم في الصلاة، فأمر رسول الله ﷺ من ضحك أن يعيد الوضوء ويعيد الصلاة. رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون وفي بعضهم

البصر قليلا انمسح بالبدن فاقتضى الاحتياط الحكم بإعادة الوضوء.

ويؤيد كون أصل الناقض في النوم خروج الريح قول بعض الفقهاء بأن من به انفلات الريح لا ينتقض وضوءه بالنوم، لأن الحدث المتيقن لما لم ينقض فكيف بالحدث المحتمل؟ وهذا الفرع، وإن كان مختلفا فيه، لكن المقام مقام الاجتهاد والبحث ظني للقياس فيه مساغ كيف؟ ومسئلة المباشرة أيضا مجتهد فيها، فالمجال واسع. وإنما أصل مقصودنا من هذا الاستدلال التنبيه على أن هذا الحكم ليس مستندا إلى الرأي المحض، بل إلى دليل شرعي وهذا هو التفصيل لما قال الفقهاء في دليل المسئلة أن هذه المباشرة سبب غالب لخروج المذي، فيقام مقام المسبب، والتيقن بعدم الخروج غير مسلم، لأنها حالة ذهول، وإنما خرج قليلا انمسح، فالاحتياط في إيجاب الوضوء، كذا قال سلمه الله تعالى[١].

باب نقض الوضوء من القهقهة في الصلاة

قوله: "عن أبي موسى إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وهذا الحديث ذكره في مجمع الزوائد (ص١٠٠) أيضا، ثم قال: "وفيه محمد بن عبد الملك الدقيقي، ولم أر من ترجمه، وبقية رجاله موثقون" اهـ وقد قال في حديث المتن (ص١٧٤) "رجاله موثقون. وفي بعضهم خلاف" اهـ فالظاهر أنه أطلع بعد على حال الدقيقي فجود السند

---

(١) وسيأتي بعض الكلام على المباشرة الفاحشة في آخر باب وجوب الغسل من التقاء الختانين.

خلاف. مجمع الزوائد[1] (١).

١١٠- أخبرنا: أبو حنيفة قال: حدثنا منصور بن ذازان عن الحسن البصرى عن النبى ﷺ أنه قال: «بينما هو فى الصلاة إذ أقبل رجل أعمى من قبل القبلة يريد الصلاة، والقوم فى صلاة الفجر، فوقع فى زبية[2] فاستضحك

ثم المحلم أن الدقيقى له حديث موقوف عند الدارقطنى (١:٤٤) وقال الدارقطنى بعد روايته: "هو صحيح[3]" اهـ فهذا توثيق له منه، وقد ذكره فى تهذيب التهذيب (٩:٣١٧) بما محصله أنهم وثقوه إلا أن أبا داود قال: "لم يكن بمحكم العقل" اهـ فالحديث محتج به، وأما ما قال فى التعليق الحسن معترضا على وصل هذا الحديث (١:٣٦): "ولكن فى الحديث علة أخرى، وهى أن أبا موسى رضى الله عنه لم يذكره إلا مهدى بن ميمون، وغيره من الحفاظ من أصحاب هشام (ابن حسان) يروونه مرسلا إلا خالد بن عبد الله الوسطى عند الدارقطنى، فقال: عن أبى العالية عن رجل من الأنصار قال الدارقطنى: "وقد خالفه خمسة أثبات ثقات حفاظ وقولهم أولى بالصواب[4]" اهـ قلت: مهدى بن ميمون من رجال الجماعة ثقة كما فى التقريب (١:٢١٥، ٢١٦) وكذا خالد المذكور ثقة ثبت من رجال الجماعة، كما فى التقريب أيضا (ص٥٠) وقد زادا فى السند "أبا موسى" وجعلا الحديث مسندا وزيادة الثقة مقبولة إلا إذا كان لترجيح رواية من لم يزد وجه معتد به، وههنا ليس كذلك، فإن الوجه ليس إلا أن المرسلين خمسة والمسندين إثنان ثقتان، والتطبيق ممكن لأن الراوى يمكن أن يكون الحديث عنده مرسلا ومسندا على حسب ما رواه عن شيخه، ولهذا الوجه لم يتكلم فيه صاحب مجمع الزوائد من هذه الجهة، فالحديث مسند محتج به.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" قال المؤلف: منصور والحسن كلاهما من رجال

(١) باب الضحك والتبسم فى الصلاة ٢: ٨٢.

(٢) بالضم، حفرة للأسد، كذا فى القاموس (مؤلف).

(٣) حديث ٦ باب النهى للجنب والحائض عن قراءة القرآن (١: ١١٨).

(٤) انتهت عبارة التعليق الحسن وهو تعليق النيموى على كتابه آثار السنن.

بعض القوم حتى قهقه، فلما فرغ رسول الله ﷺ قال: من كان قهقه منكم فليعد الوضوء والصلاة». رواه الإمام محمد فى كتاب الآثار[١] (١) وفى الجوهر النقى (١: ٤٢): ثم قال أى ابن مندة فى معرفة الصحابة) روى أبو حنيفة عن منصور بن زاذان عن الحسن عن معبد بن أبى معبد[٢] عن النبى ﷺ قال: «من قهقه فى صلاته أعاد الوضوء والصلاة». ثم ذكر ذلك بسنده عن معن عن أبى حنيفة، ثم قال: وهو حديث مشهور عنه، رواه أبو يوسف القاضى وأسد بن عمرو وغيرهما اهـ قلت: فهذا الحديث بسند الإمام مسند ومرسل، ورجال كتاب الآثار ثقات مشهورون، ومعبد هذا صحابى.

الجماعة ثقتان مشهوران، وإمامنا الأعظم لا يسئل عن مثله، وقد أخرج له ابن حبان فى صحيحه واستشهد به الحاكم فى مستدركه نص عليه فى الجوهر النقى (٢: ١٧٢) ومعبد هذا ذكره فى الجوهر النقى (١: ٤٢) بما نصه: "فى معرفة الصحابة لابن مندة معبد بن أبى معبد وهو ابن أم معبد رآى النبى ﷺ وهو صغير، ثم ذكر ابن مندة بسنده مرور النبى ﷺ بخباء أم معبد، وأنه بعث معبدا، وكان صغيرا، الحديث، ثم قال: روى أبو حنيفة فذكر حديث أبى حنيفة المذكور فى المتن اهـ وفى تجريد أسد الغابة (٢: ٩٢ مطبوع حيدرآباد) "معبد بن أبى معبد الخزاعى الذى رد أبا سفيان عن رجوعه بعد أحد، ثم إنه أسلم اهـ".

وفى نصب الراية (١: ٢٩): "وأسند ابن عدى فى الكامل[٣] عن على بن المدينى قال: قال لى عبد الرحمان بن مهدى، وكان أعلم الناس بحديث القهقهة: إنه كله يدور على أبى العالية، فقلت له: إن الحسن يرويه عن النبى ﷺ مرسلا، فقال عبد الرحمان: حدثنا حماد بن زيد عن حفص بن سليمان قال: أنا حدثت به الحسن عن حفصة عن

---

(١) باب القهقهة فى الصلاة وما يكره فيها ١: ٤٢١ بتعليق الأفغانى، رقم ١٦٣.

(٢) أخرجه أيضا الدارقطنى (١: ١٦٧ باب أحاديث القهقهة) وأبو يوسف فى كتاب الآثار (ص٢٨) والبيهقى (١: ١٤٦ باب الوضوء من القهقهة).

(٣) وكذلك أسنده الدارقطنى ١: ١٧١ والبيهقى ١: ١٤٧ كلاهما فى أحاديث القهقهة.

١١١- عن: معمر عن قتاده عن أبى العالية الرياحى أن أعمى تردى فى بئر، والنبى ﷺ يصلى بأصحابه، فضحك بعض من كان يصلى مع النبى ﷺ، فأمر النبى ﷺ من كان ضحك منهم أن يعيد الوضوء ويعيد الصلاة. رواه عبد الرزاق فى مصنفه، ورجاله رجال الصحيحين وهو الصحيح نصب الراية ١: ٢٨) وفى آثار السنن ١: ٣٦) "وإسناده مرسل قوى" اهـ ولم يذكر سنده تاما.

أبى العالية، قلت له: فقد رواه إبراهيم عن النبى ﷺ مرسلا؟ فقال عبد الرحمان حدثنا شريك عن أبى هاشم قال: أنا حدثت به إبراهيم عن أبى العالية، قلت له: فقد رواه الزهرى عن النبى ﷺ مرسلا؟ فقال عبد الرحمان قرأت هذا الحديث فى كتاب ابن أخى الزهرى عن الزهرى عن سليمان بن أرقم عن الحسن، انتهى[1]. أو قال البيهقى فى سننه: قال الإمام أحمد: ولو كان عند الزهرى والحسن فيه حديث صحيح لما استجازا القول بخلافه، وقد صح عن قتادة عن الحسن أنه كان لا يرى من الضحك فى الصلاة وضوء، وعن شعيب بن أبى حمزة وغيره عن الزهرى أنه قال: من الضحك فى الصلاة يعاد الصلاة، ولا يعاد الوضوء قال البيهقى: وقد روى هذا الحديث بأسانيد موصولة إلا أنها ضعيفة، وقد ثبت أحاديثها فى الخلافيات انتهى[2] وقال ابن عدى فى الكامل: وقد روى هذا الحديث الحسن البصرى وقتادة وإبراهيم النخعى والزهرى مرسلا، وقد اختلف على كل واحد منهم موصولا ومرسلا، ومدار الكل يرجع إلى أبى العالية، والحديث له وبه يعرف، ومن أجله تكلم الناس فيه، ولكن سائر أحاديثه مستقيمة صالحة، انتهى[3]".

قلت، وفيه[4] أيضا (١:٢٨): "وأسند ابن عدى عن يحيى ابن معين أنه قال مراسيل إبراهيم صحيحة إلا حديث تاجر البحرين وحديث القهقهة، انتهى، قلت: أما حديث القهقهة فقد عرف، (ذكره قبل من جهة الدارقطنى) وأما حديث تاجر البحرين

---

(١) أى كلام ابن عدى، وعبارة نصب الراية مستمرة.

(٢) أى كلام البيهقى، وعبارة نصب الراية مستمرة.

(٣) هنا انتهت عبارة نصب الراية ١: ٥٢ و٥٣.

(٤) يعنى فى نصب الراية ١: ٥٢.

فرواه ابن أبى شيبة فى مصنفه وكيع ثنا الأعمش عن إبراهيم قال: جاء رجل فقال يا رسول الله! إنى رجل تاجر اختلف إلى البحرين، فأمره أن يصلى ركعتين، يعنى القصر". انتهى قال المؤلف: رجال هذا المرسل رجال الجماعة، إلا أن الأعمش مدلس.

ثم اعلم أن ما ذكرناه عن نصب الراية يدل على جرح رواية المتن بنقل الإمام، وكذا رواية أبى العالية المذكورة فى آخر المتن، فلا بد من الجواب عنه. فالجواب عن جرح حديث الحسن بأن ما ذكر ليس بنص فى أن الحديث ليس عند الحسن إلا من هذه الطريق، لأنه يمكن أن يكون عنده من الطريقين. وأما كون مذهبه خلاف هذا الحديث فلا يجرح به الحديث، فإنه يمكن أن يكون مذهبه هذا قبل أن يبلغه هذا الحديث والجواب عن مرسل أبى العالية بأن سنده صحيح ومسنده أيضا محتج به كما عرفت، ولا يجرح الحديث بكون روايته مرسلة مرة ومسندة أخرى، فإنه يجوز أن يكون الحديث ثابتا من الجهتين، وقد تأيد بمرسل الحسن فثبت بحمد الله، عز وجل نقض الوضوء بالقهقهة بأسانيد مقبولة.

العمل بالحديث الضعيف:

وقد قال صاحب الجوهر النقى (١ :٤٣): "قال ابن حزم كان يلزم المالكين والشافعين لشدة تواتره عن عدد من أرسله، قلت: ويلزم الحنابلة أيضا، لأنهم يحتجون بالمرسل، وعلى تقدير أنهم لا يحتجون به فأقل أحواله أن يكون ضعيفا والحديث الضعيف عندهم مقدم على القياس الذى اعتمدوا عليه فى هذه المسألة" اهـ.

قلت: قوله "والحديث الضعيف إلخ" مغلطة عظيمة فإن من يحتج من الأئمة بالضعاف، فليس مراده منه بضعيف مصطلح ينزل عن درجة الحسن بل مراده ما ينزل عن رتبة الصحيح، وهو الحسن المصطلح، وقد كنت تحيرت زمانا طويلا فى هذه المسئلة المشهورة التى نقلها جماعة من الأكابر، بأنه كيف يمكن أن يحتج الأعلام بالضعاف، ثم فتح الله على بمنّه وفضله ما يزيل الإشكال، وتلخيصه ما قلناه وتفصيله فى التحفة المرضية (ص٢٧٠)[1] للعلامة المحدث القاضى الشيخ حسين بن محسن

(١) المطبوعة بالمطبعة الأنصارية الدهلوية (من المؤلف).

الأنصارى اليمانى ونصه: "وقال شيخ مشايخنا السيد العلامة عبد الرحمان بن سليمان فى المنهج السوى: وما نقل عن الإمام أحمد من العمل بالحديث الضعيف مطلقا، لم يرد غيره، وأنه خير من الرأى قال ابن علان رحمه الله تعالى: حمل الضعيف فيه على مقابل الصحيح على عرفه وعرف المتقدمين فإن الخبر عندهم صحيح وضعيف، لأنه ضعف عن درجة الصحيح فيشمل الحسن، وأما الضعيف بالإصطلاح المشهور أى ما لم يجمع شروط القبول فليس مرادا كما نقله ابن العربى عن شيخه، قال الزركشى، وقريب منه قول ابن خزيمة[1]: الحنفية متفقون على أن مذهب أبى حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من الرأى، فالظاهر أن مراده بالضعيف ما سبق" انتهى. وفيه أيضا (ص٢٧٠): "وقال الحافظ ابن تيمية: إثبات الحسن اصطلاح الترمذى[2]، وغير الترمذى من أهل الحديث ليس عندهم إلا صحيح وضعيف، والضعيف عندهم ما انحط عن درجة الصحيح، ثم قد يكون متروكا وهو أن يكون متهما أو كثير الغلط، وقد يكون حسنا بأن لا يتهم بالكذب وهذا معنى قول أحمد: العمل بالضعيف أولى من صاحب القياس" انتهى.

وفيه أيضا (ص٢٧١): "وقال الحافظ ابن القيم فى إعلام الموقعين: الأصل الرابع من أصول الإمام أحمد الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن فى الباب شىء يدفعه، وهو الذى رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا ما فى روايته متهم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه والعمل به، بل الحديث الضعيف عندهم قسيم الصحيح وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن تقسيم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، بل إلى صحيح وضعيف والضعيف عنده مراتب، فإذا لم يجد فى الباب أثرا يدفعه ولا قول صاحب[3] ولا إجماعا على خلافه كان العمل به عنده أولى من القيـــاس" اهـ.

وفيه أيضا (ص٧٢): "قال ابن القيم: وأصحاب أبى حنيفة مجمعون على أن

---

(١) هكذا فى الأصل والغالب عندى أنه ابن حزم [illegible] نقل عنه فى كتب (مؤلف).

(٢) هكذا فى الأصل.(مؤلف).

(٣) أى صحابى (مؤلف).

مذهب أبى حنيفة أن ضعيف الحديث أولى عنده من القياس والرأى، وعلى ذلك مبنى مذهبه، فتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأى قوله وقول الإمام أحمد (ابن محمد بن) حنبل، وليس المراد بالحديث فى اصطلاح السلف هذا الضعيف فى اصطلاح المتأخرين، بل ما يسميه المتأخرون حسنا قد يسميه المتقدمون ضعيفا" انتهى.

قال المؤلف: وهذا هو الصحيح الحق الصراح، لا يعدل عنه محقق إلى غيره، وأعنى به أن المراد بالضعيف عندهم فى موضع الاحتجاج إنما هو الحسن المصطلح عند المتأخرين فإن الضعيف المصطلح عند المتأخرين ليس بشىء يعتد به، فكيف يسوغ لأهل العلم أن يحتجوا به، ولله الحمد فى الأولى والأخرى على ما أنعم على من إزالة هذا الإشكال القوى بتحرير أفاضل أمة النبى الهادى إلى الصراط السوى، عليه أفضل الصلاة والسلام.

ثم اعلم أن صاحب الهداية قال (١: ١٢): "والأثر ورد فى صلاة مطلقة (أى ذات ركوع وسجود) فيقتصر عليها" اهـ. وقيد فى شرح الوقاية وغيره كون القهقهة ناقضا بوقوعه فى صلاة البالغ، فلا ينقض وضوء الصبى فقال شيخى: ودليل هذا القيد على ما أدى إليه نظرى أن النص قد ورد خلاف القياس، فيعتبر فى الحكم قيود كانت متحققة فى المورد يقينا، وحضور الصبيان فى ذلك المورد غير يقينى، فلو حكمنا بالنقض فيهم لكان حكما قياسيا، وقد سمعت امتناعه فى المورد الغير القياسى، فحكمنا بعدم نقض وضوءهم لا لدليل على عدم النقض، بل لعدم دليل على النقض، وكان قد صح وضوءهم من قبل، ووقع الشك فى ارتفاعه ومعلوم أن اليقين لا يزول بالشك فحكمنا ببقاء وضوءهم، بخلاف النسوة، وإن كان حضورهن غير يقينى أيضا، لكنا عملنا بالاحتياط، لأن الفرق بينهما فى الأحكام نادر جدا محتاج إلى دليل مستقل فحيث فقد الدليل حكمنا بالمماثلة، وبهذا خرج الجواب من الصبيان عما يترا آى وروده أنهم لم لم يحكموا فيهم بالاحتياط؟ وجه الجواب ظاهر، لأن الرجال والنساء كلهم مكلفون فوجب رعاية الاحتياط فى إلحاقهن بهم وأما الصبيان فغير مكلفين فلم يجب رعاية الاحتياط لقيام المانع من الإلحاق بهم.

١١٢- حدثنا: ابن جوصاء حدثنا عطية بن بقية حدثنى أبى حدثنا عمرو ابن قيس السكونى عن عطاء عن ابن عمر، قال قال رسول الله ﷺ: «من

وقال بعض الفقهاء إن أمره ﷺ لهم بإعادة الوضوء كان زجراً لا لكون القهقهة حدثاً، وبنوا على ذلك كون قهقهة الصبى غير ناقض لعدم كونه محلا للزجر، وإن اشتقت إلى تفصيله فارجع إلى السعاية، كذا قال دام ظله العالى. وفى فتح القدير (١:٤٧): "وأما قهقهة الصبى فقيل تبطلهما وقيل لا تنقض" اهـ وفى الدر المختار (١:١٥٠ مع رد المحتار): "فلا يبطل وضوء صبى ونائم، بل صلاتهما، به يفتى" اهـ.

وقال صاحب السعاية تحت قول شارح الوقاية "حتى لا ينقض الوضوء قهقهة الصبى ولى فيه كلام وله جواب" -: "أما الكلام فهو أن معنى نقض شيء الوضوء أنه يحرم أداء الصلاة بعده بغير تجديد الوضوء، وهذا المعنى منتف فى حق الصبى فى جميع النواقض، فإنه لو أحدث ثم صلى بغير طهارة، لا يقال إنه اكتسب الحرام، ولا يكتب عليه وزر، لأنه ليس بمكلف بالفروع كما تقرر فى الأصول، فإن أرادوا بقولهم: "لا ينقض قهقهة الصبى" هذا المعنى فلا وجه للتخصيص، ولا يظهر ثمرة هذا الحكم، وإن أرادوا أن وليه لا يحكم عليه بتجديد الوضوء كما يحكم به فى سائر النواقض، فممنوع، فإن كل ما أمر به المكلف يلزمه أن يعلمه الصبى ويعاوده ليعتاد به بعد البلوغ وأما الجواب فهو أنهم أرادوا به المعنى الأول وثمرته تظهر فيما إذا توضأ الصبى وصلى وقهقه فى الصلاة ثم بلغ فحينئذ يجوز له أداء الصلاة بتلك الطهارة، لعدم انتقاض وضوءه بخلاف سائر الأحداث، فافهم" (١:٢٤٦).

قوله: "حدثنا ابن جوصاء إلخ" قلت: قال فى التهذيب فى ترجمة عطاء بن أبى رباح: وقال خالد بن أبى نوف عن عطاء: أدركت مأتين من الصحابة وعن ابن عباس أنه كان يقول: تجتمعون إلىّ يا أهل مكة، وعندكم عطاء وكذا روى عن ابن عمر اهـ" (٧:٢٠١) وفى تذكرة الحفاظ (١:٩٢): "روى الثورى عن عمرو بن سعيد عن أبيه قال: قدم ابن عمر مكة فسألوه، فقال تجمعون لى المسائل وفيكم عطاء" اهـ والظاهر أن ابن عمر لا يقول مثل هذا القول إلا بعد ممارسة حال عطاء فى العلم وهى لا تتأتى إلا بطول الصحبة

ضحك فى صلاته قهقهة فليعد الوضوء والصلاة». أخرجه البيهقى (الجوهر النقى ١ : ٤٣) أعله ابن جوزى بأن بقية من عادته التدليس، فلعله سمعه من بعض الضعفاء، فحذف اسمه، وأجاب عنه ابن التركمانى والزيلعى (١ : ٢٦) بأن بقية صدوق، وقد صرح بالتحديث. والمدلس الصدوق إذا صرح بذلك زالت تهمة تدليسه. اھ قلت: وبقية رجاله ثقات، كما يشعر بذلك سكوت ابن الجوزى وغيره عنهم، وابن جوصاء مختلف فيه، وقد وثق. كما يظهر من اللسان (١ : ٤٣٩) وسماع عطاء عن ابن عمر مختلف فيه والراجح السماع، على أن الانقطاع ليس بعلة عندنا، فالحديث حسن لا سيما وله شواهد.

بينهما، كيف؟ وقد ولد عطاء سنة ٢٧ فى خلافة عثمان رضى الله عنه، كما فى التهذيب (٧ :٢٠٢) ومات ابن عمر سنة ثلاث وسبعين فى آخرها أو أول التى تليها، كما فى التقريب (ص١٠٨) فكان عطاء ابن ست وأربعين أو سبع وأربعين وقت وفاة ابن عمر ويبعد كل البعد أن لا يسمع عطاء عنه فى مثل هذه المدة، لا سيما وهو مكى، وكان ابن عمر رضى الله عنهما يكثر الاختلاف إلى مكة من المدينة للحج وغيره، فرواية عطاء عنه موصولة عند من يكتفى فى قبول العنعنة بإمكان اللقاء، وهو المذهب المنصور كما حققه مسلم فى مقدمة الصحيح. وأظن أن مسلما أخرج فى صحيحه حديث عطاء عن ابن عمر رضى الله عنه، ولكن لا أحفظ الآن موضعه. وقال ابن أبى حاتم فى المراسيل: قال أحمد ابن حنبل: لم يسمع عطاء من ابن عمر، وقال علي بن المديني وأبو عبد الله : رأى ابن عمر ولم يسمع منه، كذا في التهذيب (٧ :٢٠٣) وفي جامع مسانيد الإمام (٢: ٤٩٤) : قال البخاري في تاريخه : كنيته (أى عطاء بن أبي رباح) أبو محمد مولى آل بني جهم القرشي الفهري المكي، واسم أبي رباح أسلم، قال حيوة بن شريح عن عباس بن الفضل عن حماد بن سلمة: قدمت مكة سنة مات عطاء سنة أربع عشرة ومائة، وقال أبو نعيم: مات سنة خمس عشرة ومائة، سمع ابن عباس وأبا هريرة وأبا سعيد وجابراً وابن عمر رضى الله عنهما اهـ.

قلت: وهذا هو الحق عندي، أى سماع عطاء عن ابن عمر رضى الله عنهما كما

صرح به البخارى رحمه الله، والله تعالى أعلم. وحيث جعلت روايته عنه منقطعة فى بعض المواضع من الكتاب فهو مبنى على قول أحمد وغيره، لا على ما هو التحقيق عندى، فافهم.

قال المؤلف: واحتج الخصم بما رواه البخارى عن جابر تعليقا أنه قال: "إذا ضحك فى الصلاة أعاد الصلاة ولم يعد الوضوء اهـ" (١:٢٩)، وأجاب عنه العلامة العينى فى العمدة (١:٧٩٣) بما نصه: "قلت: مذهب أبى حنيفة ليس كما ذكره، وإنما مذهبه مثل ما روى عن جابر أن الضحك يبطل الصلاة ولا يبطل الوضوء، والقهقهة تبطلهما جميعا، والتبسم لا يبطلهما، والضحك ما يكون مسموعا له دون جيرانه، والقهقهة ما يكون مسموعا له ولجيرانه، والتبسم ما لا صوت فيه، فإن قال: كيف استدلت الحنفية بالحديث الذى رواه الدارقطنى وليس فيه إلا الضحك دون القهقهة؟ قلت: المراد منه من ضحك منكم قهقهة، يدل عليه ما رواه ابن عمر". فذكر حديث المتن سواء، وأجاب عن جرح ابن الجوزى فيه بمثل ما أجاب به الزيلعى وابن التركمانى وقال: "والأحاديث تفسر بعضها بعضا[١] اهـ".

قلت: ويؤيده ما رواه محمد فى الآثار عن أبى حنيفة حدثنا منصور بن زاذان عن الحسن البصرى عن النبى ﷺ (مرسلا) وفيه: "فاستضحك بعض القوم حتى قهقه، فلما فرغ رسول الله ﷺ قال: من كان قهقه منكم فليعد الوضوء والصلاة[٢]". ورجاله ثقات مشهورون، وأخرجه الحافظ ابن مندة فى معرفة الصحابة بسنده عن معن عن أبى حنيفة عن منصور بن زاذان عن الحسن عن معبد بن أبى معبد عن النبى ﷺ قال: «من قهقه فى صلاة أعاد الوضوء والصلاة"، ثم قال: وهو حديث مشهور عنه رواه أبو يوسف القاضى وأسد بن عمرو وغيرهما، ذكره فى الجوهر النقى (١:٤٢).

ومعبد هذا هو ابن أم معبد التى مر النبى ﷺ بخباءها حين هاجر إلى المدينة وهو صحابى رأى النبى ﷺ وهو صغير، كما ذكره ابن مندة وفرق الحافظ فى الإصابة بين ابن أبى معبد وبين ابن أم معبد، والذى يظهر من كلامه أن ابن أبى معبد أكبر من ولد أم

(١) عمدة القارى، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين القبل والدبر.

(٢) كتاب الآثار ١. ٤٢١ و٤٢٢ بتعليق الأفغانى.

١١٣- عن: بقية عن محمد الخزاعى (هو ابن راشد) عن الحسن عن عمران بن حصين أن النبى ﷺ قال لرجل ضحك فى الصلاة: أعد وضوئك.

معبد (٦ :١٤٢) وأياما كان فكلاهما صحابى، وليس هو الجهنى الذى تكلم فى القدر كما زعم البيهقى، ولم يذكر ذلك بسند لينظر فيه، ثم لو سلمنا أنه الجهنى المتكلم فى القدر فلا نسلم أنه لا صحبة له، قال أبو عمر بن عبد البر فى كتاب الاستيعاب: "ذكره الواقدى فى الصحابة، وقال: أسلم قديما قال: "وقال أبو أحمد فى الكنى وابن أبى حاتم كلاهما: له صحبة." كذا فى الجوهر النقى (١ :٤٢). فإن قيل: لم يثبت سماع الحسن عن معبد بن أبى معبد وهو كثير الإرسال وقد عنعن، قلت: وما يضرنا ذلك، فإن الانقطاع ليس بعلة عندنا، على أن صاحب الجوهر النقى قال: "قرأته فى مسند أبى حنيفة، فرواه مكى بن إبراهيم عنه عن الحسن عن معقل بن يسار أن معبدا قال الحديث". وسماع الحسن عن معقل ثابت كما سيأتى، فزالت علة الانقطاع أيضا.

تنبيــه:

إن سلم ما قاله البيهقى أن معبدا هذا هو الجهنى، فلا نسلم أنه المتكلم فى القدر، فقد قال الحافظ فى الإصابة فى ترجمة معبد الجهنى (٦ :١١٨) قال أبو عمر: هو غير معبد الذى تكلم فى القدر، وقيل: هو هو، قلت: هذا الثانى باطل فإن القدرى وافق هذا الصحابى فى اسم أبيه ونسبه إلخ" "قلت: ولعل البيهقى أيضا من الذين لم يفرقوا بينهما فلما رآه موصوفا بالجهنى ظن أنه هو الذى تكلم بالقدر، والحال أنهما اثنان أحدهما معبد ابن خالد الجهنى صحابى، والآخر ليس بصحابى وبعد ذلك فلا يصح ادعاء ابن التركمانى الصحبة له بعد تسليم أنه متكلم فى القدر، بل كان عليه أن يسلم كونه الجهنى ويمنع كونه المتكلم فى القدر كما قلنا، والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم.

قوله: "عن بقية" قلت: محمد الخزاعى هذا هو ابن راشد المكحولى قال فى الجوهر النقى (١ :٤٢): وابن راشد هذا وثقه ابن حنبل وابن معين، وقال عبد الرزاق: "ما رأيت أحدا أورع فى الحديث منه" اهـ قلت: الذى وثقه هؤلاء هو المكحولى الشامى

أخرجه ابن عدى وقال: محمد الخزاعى من مجهولى مشايخ بقية، وقال: ويروى عن محمد بن راشد عن الحسن، و ابن راشـد مجهول" اهـ (من الزيلعى ١: ٢٧ مختصراً) وسيأتى الجواب عن كل ذلك فى الحاشية، وبالجملة فالحديث حسن.

نزيل البصرة، وهو من رجال الأربعة ليس بمجهول أصلا، روى عنه الثورى وشعبة وهما من أقرانه، وابن المبارك وابن المهدى والقطان وزيد بن أبى الزرقاء والوليد بن مسلم وبقية ابن الوليد ويزيد بن هارون وغيرهم من الأئمة، كما صرح به فى التهذيب (٩: ١٥٩) وهو مختلف فيه كما ذكرناه قبل، سئل عنه أحمد بن حنبل فقال: ثقة ثقة، وقال غير واحد عن ابن معين: ثقة، وقال أبو حاتم: كان صدوقا حسن الحديث، وقال النسائى: ثقة، وقال فى موضع آخر: لا بأس به، وقال فى موضع آخر: ليس بالقوى، وضعفه ابن حبان وقال الدارقطنى: يعتبر به، وقال ابن عدي: يروى عن مكحول أحاديث وليس بروايته بأس، وإذا حدث عنه بقية فحديثه مستقيم اهـ ملخصا من التهذيب (٩: ١٥٩) وبالجملة فهو حسن الحديث يحتج به إذا لم يأت بشىء منكر ولم يخالف الثقات مخالفة تستلزم رد ما رواه الجماعة. ولا يخفى أن ما رواه عن الحسن ليس بمنكر بل هو مشهور عنه كما مر، وقد تابعه على تسمية عمران بن حصين عمرو بن عبيد عن الحسن كما أخرجه البيهقى عن إسماعيل بن عياش عن عمر ابن قيس المكى عن عمرو بن عبيد عن الحسن عن عمران بن حصين قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من ضحك فى الصلاة قرقرة فليعد الوضوء والصلاة. وأعله البيهقى بأن عمر بن قيس المكى المعروف بسندل ضعيف ذاهب الحديث وعمرو بن عبيد قيل فيه: إنه كذاب، كذا فى تخريج الزيلعى (١: ٢٧).

قلت: عمر بن قيس لم يتهمه أحد بالكذب وإنما كان فيه بذاء وتسرع إلى الناس فأمسكوا عن حديثه، قال ابن حبان: كان فيه دعابة، يروى عن الثقات ما لا يشبه حديث الإثبات، وله عنده حديث "الحج واجب والعمرة تطوع" وحديث "إذا أحدث فى الصلاة فليأخذ بأنفه" وقال أبو زرعة: لين الحديث، كذا فى التهذيب (٧: ٤٩١) فهو وإن كان ضعيفا لا يحتج به منفردا، فلا بأس به فى المتابعات، لا سيما وقد أخرج له ابن

حبان فى صحيحه حديثين. وعمرو بن عبيد وإن كذبه الناس وتركوه، ولكن قال ابن حبان: كان يكذب فى الحديث وهماً لا تعمداً، (تهذيب ٧٥/٨) وساق له ابن عدى جملة أحاديث غالبها محفوظة المتون، قاله الذهبى فى الميزان (٢٩٥:٢).

قلت: فلا بأس به فى المتابعات، لا سيما وقد أثنى عليه عبد الوارث ابن سعيد وصدقه فى الرواية، وهو من رجال الجماعة أحد الأعلام ثقة حافظ متقن، قال عبيد الله ابن عمير: "سمعته يقول: لولا أنى أعلم أن كل شيء روى عمرو بن عبيد حق لما رويت عنه شيئا"، (تهذيب ٦:٤٤٣). وبالجملة، إن كان ابن راشد هذا هو المكحولى الدمشقى، كما يشعر به عبارة الجوهر النقى، فحديثه عن الحسن عن عمران بن حصين حديث حسن، ولا ينكر سماعه عن الحسن لأنه يروى عن مكحول وهو قريب من طبقة الحسن البصرى مات مكحول سنة اثنتى عشرة ومائة قاله أبو نعيم، وفيها أرخه دحيم وغيره (تهذيب ١٠:٢٩١) ومات الحسن سنة عشرة ومائة (تقريب ص٣٨) وعنعنة الراوى الغير المدلس محمولة على السماع إذا أمكن اللقاء، وابن راشد هذا لم يتهمه أحد بالتدليس، وقد صرحوا بأنه كان قد سكن البصرة، فلا يبعد سماعه عن الحسن هذا، ولكن كلام الذهبى فى الميزان يدل على التفرقة بين ابن راشد المكحولى الشامى وبين ابن راشد الذى يروى عن الحسن فإنه أطال فى ترجمة الأول وقال فى الراوى عن الحسن: لا يدرى من هو؟ (٣:٥٦) وهذا يؤيد قول ابن عدى: إنه من مجهولى مشايخ بقية، ولكن يرفع عنه الجهالة قول الحافظ فى التهذيب بما نصه: "قلت: وفى الرواة محمد بن راشد ثلاثة: بغدادى يروى عن بقية بن الوليد، وبصرى يروى عن يونس بن عبيد، وآخر يروى عن الحسن، وأظنه الذى قبله" اهـ (٩:١٦٠). يعنى أن الراوى عن الحسن هو الراوى عن يونس بن عبيد وهو ليس بمجهول بل ذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: محمد بن راشد يروى عن محمد بن سيرين روى عن سليمان الحربى، فكأنه هو ابن راشد البصرى عن يونس تكلم فيه اهـ. وفى الثقات لابن حبان (أيضا) محمد بن راشد التميمى المكفوف من أهل البصرة، روى عن ابن عون، روى عنه حميد بن مسعر فهو هو اهـ كذا فى لسان الميزان (٥:١٦٣ و١٦٤).

فالحاصل أن محمد بن راشد الراوى عن الحسن هو الراوى عن يونس ابن عبيد

باب ترك الوضوء مما مست النار

١١٤- أخبرنا: عمرو بن منصور حدثنا على بن عباس قال: حدثنا شعيب عن محمد بن المنكدر قال: سمعت جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال: كان

عند الحافظ، وهو الذى يروى عن ابن عون، وهو ثقة لا بأس به تكلم فيه بعضهم كما فى الميزان (٣:٥٦) ولكن ما ورد فى إسناد الحديث من وصف محمد هذا بالخزاعى يرجح قول صاحب الجوهر النقى أنه هو الذى وثقه أحمد وابن معين وعبد الرزاق وغيرهم أى المكحولى الشامى، فإنه هو الموصوف بالخزاعى دون غيره ممن يسمى باسمه من مشايخ بقية. وبالحديثين الذين ذكرناهما فى المتن وبما ذكرناه فى شرحهما اندفع ما ذكره البيهقى عن ابن مهدى أنه قال: حديث الضحك فى الصلاة كله يدور على أبى العالية اهـ الجوهر النقى (١:٤٢) فقد عرفت أن الحسن يرويه عن عمران بن حصين وعن معقل بن يسار عن معبد وسماعه عنهما ثابت كما ذكره الزيلعى ناقلا عن البزار (١:٤٨) وعن معبد بن أبى معبد ورواه أيضا عطاء عن ابن عمر، وقد رواه أبو موسى الأشعرى رضى الله عنه كما ذكرناه. هذا، وقد أطلنا الكلام فى هذا الباب لقدح الخصوم على الحنفية فى هذه المسألة جدا، فثبت بما ذكرنا أن نقض الوضوء بالقهقهة ثابت بأحاديث عديدة، بعضها مرسل وبعضها مرفوع حسن، وقد تركنا ما ورد فيها من الروايات الضعيفة التى يتقوى بعضها ببعض، فما على أبى حنيفة من ملام إذا كان متمسكا بالحديث الصحيح أو الحسن إن خالفه الناس فافهم والله يتولى هداك.

باب ترك الوضوء مما مست النار

قوله: "أخبرنا عمرو إلخ" قال المؤلف: دلالته والتى بعده على الباب ظاهرة، وأما ما يعارضه فما رواه مسلم (١:١٥٧) عن زيد بن ثابت قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "الوضوء مما مست النار اهـ" وفى لفظ له: "توضأوا مما مست النار". وما رواه مسلم أيضا (١:١٥٨) عن جابر ابن سمرة رضى الله عنه أن رجلا سأل رسول الله ﷺ أ أتوضأ من

آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار. رواه النسائى وسكت عنه فهو صحيح عنده، وقال الإمام النووى فى شرح صحيح مسلم ١ : ١٥٦) "وهو حديث صحيح رواه أبو داود والنسائى وغيرهما من أهل السنن بأسانيدهم الصحيحة" اهـ وصححه ابن خزيمة وابن حبان وغيرهما لكن قال أبو داود وغيره: إن المراد بالأمر هنا الشأن والقصة، لا مقابل النهى فتح البارى ١ : ٢٦٩) "[1].

لحوم الغنم؟ قال: إن شئت فتوضأ، وإن شئت فلا تتوضأ، قال أ أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال نعم! فتوضأ من لحوم الإبل، الحديث. وما رواه أبو داود[2] وسكت عنه (ص-١٩٠ مع غاية المقصود) عن البراء بن عازب قال: "سئل رسول الله ﷺ عن الوضوء من لحوم الإبل، فقال توضأوا منها، وسئل عن لحوم الغنم فقال: لا توضأوا منها، وسئل عن الصلاة فى مبارك الإبل، فقال: لا تصلوا فى مبارك الإبل، فإنها من الشياطين، وسئل عن الصلاة فى مرابض الغنم فقال صلوا فيها فإنها بركة" اهـ وفى التلخيص الحبير (١ :٤٢): "وقال ابن خزيمة فى صحيحه[3] لم أر خلافا بين علماء الحديث أن هذا الخبر صحيح من جهة النقل، لعدالة ناقليه" اهـ وفيه أيضا: "قال البيهقى قد صح فيه حديثان حديث جابر بن سمرة وحديث البراء، قاله أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه[4]" اهـ فالجواب عن الحديث الأول ما ذكره الإمام النووى فى شرح صحيح مسلم (١ :١٥٦): "واحتج هؤلاء بحديث توضأوا مما مست النار، واحتج الجمهور بالأحاديث الواردة بترك الوضوء مما مسته النار وأجابوا عن حديث الوضوء مما مست النار بجوابين: أحدهما أنه منسوخ بحديث جابر رضى الله عنه قال: "كان آخر الأمرين" فذكره، والجواب الثاني: أن المراد بالوضوء غسل الفم والكفين. ثم إن هذا الخلاف الذي حكيناه كان في الصدر الأول، ثم أجمع العلماء بعد ذلك على أنه لا يجب الوضوء بأكل ما مسته النار . اهـ ملخصاً".

---

(١) باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق ١ : ٢٤٩.
(٢) باب الوضوء من لحوم الإبل.
(٣) أنظر صحيح ابن خزيمة ١ : ٢٠ باب الأمر بالوضوء من أكل لحوم الإبل.
(٤) التلخيص الحبير، باب الأحداث ١ : ١١٦ رقم ١٥٤.

قلت: ولكن هذين الجوابين لي فيهما نظران: الأول منهما أن ترك الوضوء مما مست النار لا يدل على نسخه، لأنه فعل فيحتمل أن يكون تركه للنسخ أو لبيان الجواز، ويدل عليه قوله ﷺ في حديث المغيرة: "ولو فعلت (أي استمرارا، وإلا قد فعله ﷺ كما يدل عليه حديث جابر) فعل الناس ذلك بعدي" (أي لزوماً ووجوباً) فظهر أن المانع له ﷺ من الوضوء مما مسّت النار كان مخافة أن يجعلوه واجباً، لا النسخ، فإنه لو كان لما وسعه ﷺ أن يقول ما قال، بل قال إن الوضوء منه قد نسخ أو نحوه، فافهم. والثاني منهما أن حمل الوضوء على معنى غسل الفم والكفين، مع أنه خلاف المتبادر يخالف أيضا قول جابر رضى الله عنه كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار، فإنه يبعد أن يراد بهذا القول الوضوء اللغوى أشد البعد كما لا يخفى على من له ذوق ما فى المحاورات[1] فالأحسن أن يقال إن الأمر بالوضوء محمول على الاستحباب وتركه بيان الجواز، ثم رأيت فى فتح البارى (١: ٢٦٩): "وجمع الخطابى بوجه آخر وهو أن أحاديث الأمر محمولة على الاستحباب" فللّه الحمد. وفى الميزان للإمام الشعرانى رحمه الله (١: ١٣٣): "ووجه الثانى أن النار مظهر غضبى يعذب الله تعالى بها من يشاء من العصاة، فلا يناسب من أكل مما مسته أن يقف بين يدى الله تعالى إلا بعد التطهر منه طهارة كاملة. اهـ" قلت: ومن ثم أمروا بابراد الظهر فى شدة الحر، فقد روى الجماعة كما فى النيل (١: ٢٩١): عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: "قال رسول الله ﷺ إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة، فإن شدة الحر من فيح جهنم اهـ".

والجواب عن الحديث الثانى بأن هذا الحديث والحديث الذى يأتى آخر الباب قد تعارضا وهما قوليان، فلا بد من التطبيق بينهما على قدر الإمكان وقد ذكرنا ذلك عن قريب فى الوضوء مما مست النار. وفى الميزان للشعرانى (١: ١٣٢): "كما يتنزهون (أى

---

(١) قلت: يرد قول المؤلف هذا ما أخرجه الترمذى فى كتاب الأطعمة، باب التسمية على الطعام (٢: ٨) عن عكراش بن ذؤيب فى قصة طويلة: "ثم أتينا بماء فغسل رسول الله ﷺ يديه، ومسح ببلل كفيه وجهه وذراعيه ورأسه، ثم قال: يا عكراش! هذا الوضوء مما غيرت النار" فهذا إن صح يفسر الوضوء مما غيرت النار تفسيرا واضحا. والذى يظهر لهذا الفقير من مجموع الروايات أن الوضوء مما غيرت النار كان وضوء لغويا كما فى حديث عكراش، وكان مستحبا فى مبدء الإسلام، كما يظهر من حديث المغيرة، ثم نسخ استحبابه كما فى حديث جابر وعلى هذا تنطبق جميع الروايات.

١١٥- عن: ميمونة قالت أكل النبى ﷺ من كتف شاة، ثم قام فصلى ولم يتوضأ.

١١٦- وعن عمرو بن أمية الضمرى قال رأيت النبى ﷺ يحتز من كتف شاة، فأكل منها فدعى إلى الصلاة فقام وطرح السكين وصلى لم يتوضأ. متفق عليه (نيل الأوطار ١: ٢٠٣)[1].

١١٧- عن: المغيرة بن شعبة أن رسول الله ﷺ أكل طعاما ثم أقيمت الصلاة فقام، وقد كان توضأ قبل ذلك فأتيته بماء ليتوضأ منه فانتهرنى وقال: وراءك. فساءنى والله ذلك ثم صلى، فشكوت ذلك إلى عمر فقال يا نبى الله!

الأكابر) عن الصلاة إذا أكلوا لحم الجزور إلا بعد طهارة تباعدا عنها، لكونها محلا لركوب الشياطين على ظهرها كما ورد، لا لكونها لحما إذا اللحم كله من سائر الحيوان فى ذلك واحد. فافهم ذلك فإنه نفيس" اهـ. وفى غاية المقصود (١:١٩٢): قال الحافظ ولى الدين العراقى: يحتمل أن يكون قوله "فإنها من الشياطين" على حقيقته، وإنها أنفسها شياطين، وقد قال أهل الكوفة: إن الشيطان كل عات متمرد من الإنس والجن والدواب أو مشبهة بها فى النفرة والتشويش أو مقارنة لها، فقد روى النسائى وابن حبان فى صحيحه وأحمد فى مسنده من حديث حمزة بن عمرو الأسلمى مرفوعاً: على ظهر كل بعير شيطان، فإذا ركبتموها فسموا الله"، الحديث اهـ. وأما ما رواه الإمام أحمد بإسناد صحيح مرفوعا كما فى غاية المقصود (١:١٩٢): "لا تصلوا فى أعطان الإبل، فإنها خلقت من الجن، أ لا ترون إلى عيونها وهيئتها إذا نفرت اهـ". فلا يعارض الحديث المذكور فإنه يمكن أنها خلقت من الجن ثم قورنوا بها، أو يقال: معنى "خلقت من الجن" أن أخلاقها مشبهة بهم على سبيل المجاز.

قوله: "عن ميمونة إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وكذا دلالة حديث عمرو بن أمية والمغيرة وعائشة رضى الله عنهم.

---

(١) أبواب ما يستحب الوضوء لأجله ١: ١٨٢.

إن المغيرة قد شق عليه انتهارك إياه وخشى أن يكون فى نفسك عليه شيء، فقال النبى ﷺ: ليس عليه فى نفسى إلا خير، ولكن أتانى بماء لأتوضأ، وإنما أكلت طعاما ولو فعلت فعل الناس ذلك بعدى. رواه أحمد والطبرانى فى الكبير ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١: ١٠٢).

١١٨- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يمر بالقدر فأخذ العرق، فيصيب منه ثم يصلى، ولم يتوضأ [(١)] ولم يمس ماء. رواه أحمد وأبو يعلى والبزار، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١: ١٠٣).

١١٩- عن: أبى أمامة رضى الله عنه مرفوعا: «إذا كان أحدكم على وضوء فأكل طعاما فلا يتوضأ إلا أن يكون لبن الإبل إذا شربتموه، فتمضمضوا بالماء». رواه الطبرانى فى الكبير والضياء (كنز العمال ٥: ٧٩)[(٢)] قلت: أما إسناد الطبرانى فقال فى مجمع الزوائد [(٣)](١: ١٠٢): لم أر من ترجم أحدا منهم، وأما إسناد الضياء فصحيح على قاعدة الإمام السيوطى المذكورة فى خطبة كنز العمال[(٤)].

قوله: "عن أبى أمامة إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة وأما المضمضة من اللبن فللتنظيف، وتخصيصه بلبن الإبل لما فيه من شدة الدسومة، وقد ورد حديث فى الوضوء من ألبان الإبل أيضا، وهو ما فى مجمع الزوائد (١:١٠٢) عن سمرة السوائى قال: "سألت رسول الله ﷺ فقلت: إنا أهل بادية وما شية، فهل نتوضأ من لحوم الإبل وألبانها؟ قال: نعم! قلت: فهل نتوضأ من لحوم الغنم وألبانها؟ قال لا! رواه الطبرانى فى الكبير وإسناده حسن إنشاء الله تعالى[(٤)]". وهو محمول على المضمضة، فإن الحديث

---

(١) أى لم يتوضأ وضوء الصلاة ولا وضوء الطعام (مؤلف).

(٢) قسم الأقوال، الفصل الرابع فى نواقض الوضوء.

(٣) وهو قوله: "ورمزت... للضياء المقدسى فى المختارة (ض) وجميع ما فى هذه الكتب الخمسة صحيح". (١: ٧ من الطبع الجديد).

(٤) مجمع الزوائد، باب الوضوء من لحوم الإبل وألبانها ١: ٢٥٠.

باب ترك الوضوء من مس المرأة

١٢٠- عن: عطاء عن عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ كان يقبل بعض نسائه ثم يصلى ولا يتوضأ. رواه البزار وإسناده صحيح آثار السنن (١: ٣٩).

١٢١- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: إن كان رسول الله ﷺ ليصلى

يفسر بعضه بعضا.

باب ترك الوضوء من مس المرأة

قوله: "عن عطاء" قال المؤلف: ذكر الحديث فى نصب الراية (ص٣٨ ج١) بلفظ: "روى البزار فى مسنده حدثنا إسماعيل بن يعقوب بن صبيح ثنا محمد بن موسى بن أعين ثنا أبى عن عبد الكريم الجزرى عن عطاء عن عائشة رضى الله عنها" فذكره، ثم ذكر ما يدل على ثقة جميعهم، ثم قال: وقال عبد الحق بعد ذكره لهذا الحديث من جهة البزار "لا أعلم له علة توجب تركه، ولا أعلم فيه مع ما تقدم أكثر من قول ابن معين: حديث عبد الكريم عن عطاء حديث ردىء، لأنه غير محفوظ، وانفراد الثقة بالحديث لا يضره، فإما أن يكون قبل نزول الآية أو يكون الملامسة الجماع كما قال ابن عباس رضى الله عنه انتهى كلامه"[١]. فإن قيل: فقد رواه الدارقطنى من جهة ابن مهدى عن الثورى عن عبد الكريم عن عطاء قال: ليس فى القبلة وضوء، قلنا: الذى رفعه زاد والزيادة مقبولة والحكم للرافع، ويحتمل أن يكون عطاء أفتى به مرة وأخرى رفعه. والله أعلم[٢]" اهـ. قلت: فالحديث صحيح، ذكر فى المتن، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن عائشة" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وقال السندى فى

---

(١) يعنى كلام عبد الحق، وكلام الزيلعى مستمر.

(٢) نصب الراية ١: ٧٤.

وأنا معترضة بين يديه اعتراض الجنازة، حتى إذا أراد أن يوتر مسنى برجله. رواه النسائى[١] وإسناده صحيح. واستدل به على أن اللمس فى الآية الجماع لأنه مسها فى الصلاة واستمر (التلخيص الحبير ١ : ٤٨). وفى تخريج الزيلعى (١ : ٣٨): وهذا الإسناد على شرط الصحيح اهـ.

تعليق النسائى (١ :٣٨): "ومعلوم أن ذلك كان مسا بلا شهوة، فاستدل به المصنف (أى النسائى) على أن المس بلا شهوة لا ينقض، وأما بالشهوة فالدليل على عدم الانتفاض أن الأصل هو العدم، حتى يظهر دليل الانتقاض للقائل به، وهذا يكفى فى القول بعدم النقض بل سيظهر دليل العدم، وهو حديث القبلة إذا القبلة لا تخلو عادة عن مس بشهوة.

وأما قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾ فأرجح التفسيرين له هو الجماع وهو مروى عن حبر الأمة بحر الملة سيدنا عبد الله بن عباس، قال فى غاية المقصود (١ :١٧٩) ناقلا عن الحافظ ابن كثير: "وقد صح من غير وجه عن عبد الله بن عباس أنه قال ذلك" اهـ يعنى ما ذكره قبل هذا اللفظ وهو عن ابن عباس قال: "الملامسة الجماع، ولكن الله كريم يكنى بما يشاء" اهـ آه وحديث عائشة رضى الله عنها أخرجه الشيخان بلفظ: "قالت: كنت أنام بين يدى رسول الله ﷺ ورجلاى فى قبلة، فإذا سجد غمزنى فقبضت رجلى فإذا قام بسطتهما والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح". كذا فى الزيلعى (١ :٣٧)، وأما ما يدل أن المس ناقض فمنه ما فى مجمع الزوائد (١ :١٠٠). "عن عبد الله - يعنى ابن مسعود رضى الله عنه - قال: الملامسة ما دون الجماع بأن مس الرجل جسد امرأته بشهوة ففيه الوضوء. رواه الطبرانى فى الكبير، ورجاله موثقون إلا أن فيه حماد بن أبى سليمان، وقد اختلف فى الاحتجاج به. وعن أبى عبيدة ابن مسعود رضى الله عنه قال: يتوضأ الرجل من المباشرة ومن اللمس بيده، وعن القبلة إذا قبل امرأته، وكان يقول فى هذه الآية "أو لامستم النساء" هو الغمز. رواه الطبرانى فى الكبير وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه[٢]" اهـ.

---

(١) النسائى: ترك الوضوء من مس الرجل امرأته من غير شهوة ١ : ٢١.

(٢) مجمع الزوائد ١ : ٢٤٧ باب فيمن قبل أو لامس.

١٢٢- حدثنا: أبو بكر بن أبى شيبة قال: ثنا وكيع ثنا الأعمش عن حبيب بن أبى ثابت عن عروة بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ. قلت: من هى إلا أنت؟ فضحكت. رواه ابن ماجة (١ : ٣٨) وفى تخرج الزيلعى (١ : ٣٧) "كلهم ثقات وسنده صحيح وقد مال أبو عمر ابن عبد البر إلى تصحيح هذا الحديث، فقال: صححه الكوفيون وثبتوه، لرواية الثقات من أئمة الحديث له، وحبيب لا ينكر لقاؤه عروة لرواية عمن هو أكبر من عروة وأقدم موتا، وقال فى موضع آخر: لا شك أنه أدرك عروة. انتهى ملخصا"[١].

ومنه ما فى سنن الدارقطنى "عن عبد الرحمان بن أبى ليلى عن معاذ بن جبل رضى الله عنه أنه كان قاعداً عند النبى ﷺ فجاءه رجل، فقال: يا رسول الله! ما تقول فى رجل أصاب من امرأة لا تحل له فلم يدع شيئا يصيبه الرجل من امرأته إلا قد أصابه منها إلا أنه لم يجامعها؟ فقال: توضأ وضوء حسنا، ثم قم فصل، قال: فأنزل الله عز وجل هذه الآية: ﴿أقم الصلوة طرفى النهار وزلفا من الليل﴾ الآية، فقال معاذ بن جبل رضى الله عنه: أ هى له خاصة أم للمسلمين عامة؟ فقال: بل هى للمسلمين عامة، صحيح"[٢] اهـ.

والجواب عن الأول بأنه موقوف فلا يعارض المرفوعات وعن الثانى بأنه يحتاج الاستدلال به إلى أنه كان على وضوء ثم أمر به لنقضه بالمس دون التبرك ولم يثبت، فلا يصح الاستدلال به، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. وقال الزيلعى فى نصب الراية (١ :٣٦): "ليس فيه حجة لأنه إنما أمره بالوضوء للتبرك وإزالة التخطئة لا للحدث، ولذلك قال "له: "توضأ وضوء حسنا اهـ.

قوله: "حدثنا أبو بكر" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وفى سنده كلام طويل غير مضر مذكور فى تخريج الزيلعى.

---

(١) نصب الراية ١ : ٧٢ أحاديث مس المرأة.

(٢) الدارقطنى ١ : ١٣٤، الباب المذكور، رقم ٤.

١٢٣- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: فقدت رسول الله ﷺ ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدى على بطن قدمه وهو فى المسجد وهما منصوبتان، وهو يقول: اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك. الحديث رواه مسلم[١].

١٢٤- عن: ابن عباس رضى الله عنه قال: "ليس فى القبلة وضوء" أخرجه الدارقطنى وقال صحيح (١: ٥٢) "[٢].

١٢٥- أخبرنا: محمد بن المثنى عن يحيى بن سعيد عن سفيان قال أخبرنى أبو روق عن إبراهيم التيمى عن عائشة أن النبى ﷺ كان يقبل بعض

قوله: "عن عائشة إلخ" قلت: قال الزيلعى "والخصوم يحملونه على أن المس وقع بحائل وهذا التأويل - مع شدة بعده - يدفعه بعض ألفاظه كما ستراه إن شاء الله تعالى" (١:٣٧).

قلت: لعله أشار إلى ما فى هذا الحديث من قولها "فوقعت يدى على بطن قدمه" وفيه دلالة على أن اللمس لا ينقض وضوء الملموس خلاف ما قاله الشافعية، وهو الراجح عندهم، أنه ينقض. ذكره فى رحمة الأمة (ص٦) والحديث حجة عليهم، والتأويل الذى ذكروه تمشية لمذهبهم، قال الشوكانى فى النيل (١:٩٠) "والاعتذار عن حديث عائشة بما ذكره ابن حجر فى الفتح من أن اللمس يحتمل أنه كان بحائل أو على أن ذلك خاص به تكلف ومخالفة للظاهر اهـ".

قوله: "عن ابن عباس رضى الله عنه" دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "أخبرنا محمد بن المثنى" إلى قوله "عن على بن عبد العزيز الوراق إلخ" قلت: إنما ذكرت لحديث عائشة طرقا عديدة لدفع طعن الخصوم فى حديث إبراهيم التيمى عنها بأنه مرسل، فقد ظهر بما ذكرنا أن لحديث عائشة طرقا عديدة مرسلة

---

(١) فى باب ما يقال فى الركوع والسجود ١: ١٩٢.

(٢) باب صفة ما ينقض الوضوء وما روى فى الملامسة والقبلة، ١: ١٤٣.

أزواجه ثم يصلى ولا يتوضأ. أخرجه النسائى (١: ٣٩) وقال: "ليس فى هذا الباب حديث أحسن من هذا الحديث وإن كان مرسلا" اهـ أى لأن إبراهيم التيمى لم يسمع من عائشة كما قاله أبو داود، ومراسيل الثقات حجة عندنا، وقد جاء موصولا، قال الدارقطنى: "وقد روى هذا الحديث معاوية بن هشام عن الثورى عن أبى روق عن إبراهيم التيمى عن أبيه عن عائشة فوصل إسناده" ومعاوية هذا أخرج له مسلم فى صحيحه" فزال بذلك انقطاعه، وأبو روق عطية ابن الحارث أخرج له الحاكم فى المستدرك، وقال أحمد: ليس به بأس، وقال ابن معين: صالح، وقال أبو حاتم: صدوق، وقال أبو عمر (ابن عبد البر): قال الكوفيون هو ثقة، لم يذكره أحد بجرحه، كذا فى الجوهر النقى (١: ٣٣). فالحديث حجة بالاتفاق، قاله السندى فى حاشية النسائى (١: ٣٩).

١٢٦- عن: سعيد بن بشير قال ثنى منصور بن زاذان عن الزهرى عن أبى سلمة عن عائشة رضى الله عنها قالت: لقد كان رسول الله ﷺ يقبلنى إذا خرج إلى الصلاة، ولا يتوضأ أخرجه الدارقطنى (١: ٤٩) وقال: تفرد به سعيد ابن بشير عن منصور عن الزهرى وليس بقوى فى الحديث، قلت: وثقه شعبة

وموصولة، ومراسيل كبار التابعين حجة عند الشافعى إذا وردت بطريق أخرى موصولة، أو وافقها قول صحابى أو عمل بموافقته، صرح به فى الجوهر النقى[1] نقلا عن البيهقى (١: ٤٨) وههنا كذلك، فإن حديث عائشة مرسلا صححه النسائى، وورد موصولا عند الدارقطنى برواية الثقات، وله طرق عديدة من غير إبراهيم التيمى، فلا شك فى كونه حجة بالاتفاق، قال الشوكانى فى النيل: "وأجيب بأن فى حديث التقبيل ضعفا وأيضا فهو مرسل، ورد بأن الضعف منجبر بكثرة رواته، وقد ثبت مرفوعا وموقوفا والرفع زيادة يتعين المصير إليها، كما هو مذهب أهل الأصول" اهـ (١: ١٩٠).

---

(١) فى باب فرض الغسل (هامش البيهقى ١: ١٧٨) ولفظه: "وقد ذكر جماعة منهم البيهقى فى كتاب المعرفة وغيره من كتبه أن الشافعى يقبل مراسيل كبار التابعين إذا اعتضد بمسند آخر أو أرسل من وجه آخر أو عضده قول صحابى أو فتوى عوام من أهل العلم".

ودحيم، كذا قال ابن الجوزى، وأخرج له الحاكم فى المستدرك، وقال ابن عدى: لا أرى بما يروى بأسا، والغالب عليه الصدق اهـ. وأقل أحوال مثل هذا أن يستشهد به. كذا فى الجوهر النقى[١].

١٢٧- عن: أبى بكر النيسابورى عن حاجب بن سليمان عن وكيع عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: «قبل رسول الله ﷺ بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ». أخرجه الدارقطنى وقال: "تفرد به حاجب عن وكيع ووهم فيه، والصواب عن وكيع بهذا الإسناد «أن النبى ﷺ كان يقبل وهو صائم». وحاجب لم يكن له كتاب، وإنما كان يحدث من حفظه[٢] اهـ. قال الزيلعى: "والنيسابورى إمام مشهور، وحاجب لا يعرف فيه مطعن، وقد حدث عنه النسائى ووثقه، وقال فى موضع آخر: لا بأس به، وباقى الإسناد لا يسأل عنه". وأما قوله "تفرد به حاجب إلخ" فلقائل أن يقول: "هو تفرد ثقة وتحديثه من حفظه إن كان أوجب كثرة خطائه بحيث يجب ترك حديثه فلا يكون ثقة، ولكن النسائى وثقه وإن لم يوجب خروجه عن الثقة، فلعله لم يهم، وكان نسبته إلى الوهم بسبب مخالفة الأكثرين له" اهـ. كذا فى التعليق المغنى[٣]. قلت: فالحديث حسن، لا سيما وله شواهد كثيرة عن عائشة رضى الله عنها بهذا المعنى.

١٢٨- عن: على بن عبد العزيز الوراق عن عاصم بن على عن أبى أويس حدثنى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أنه بلغها قول ابن عمر: فى القبلة الوضوء، فقالت: كان رسول الله ﷺ يقبل وهو صائم، ثم لا يتوضأ. أخرجه الدارقطنى وقال: "لا أعلم حدث به عن عاصم بن على هكذا غير على بن عبد العزيز". قال الزيلعى: وعلى هذا مصنف مشهور، ومخرج عنه فى المستدرك،

---

(١) باب الوضوء من الملامسة (هامش البيهقى ١: ١٢٦) وأخرجه الطبرانى أيضا فى الأوسط، وقال الهيثمى: "فيه سعيد بن بشير وثقه شعبة وغيره وضعفه يحيى وجماعة" (مجمع ١: ٢٤٧).

(٢) الدارقطنى ١: ١٣٦ رقم ٩ من الباب.

(٣) وهو مأخوذ من نصب الراية ١: ٧٥.

وعاصم أخرج له البخارى وأبو أويس استشهد به مسلم. (التعليق المغنى[١]) قلت: فالحديث صحيح.

١٢٩- حدثنا: أبو بكر بن أبى شيبة ثنا محمد بن الفضيل عن حجاج عن عمرو ابن شعيب عن زينب السهمية عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ كان يتوضأ ثم يقبل ويصلى ولا يتوضأ، وربما فعله بى. أخرجه ابن ماجة فى سننه قال الزيلعى (١: ٣٨) "وهذا سند جيد" اهـ.

قوله: "حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة إلخ". قلت: قال فى التعليق المغنى: "وفيه زينب السهمية هى بنت محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص عن عائشة رضى الله عنها، وعنها ابن أخيها عمرو بن شعيب، تفرد بحديثها حجاج بن أرطاة عن عمرو، قال المؤلف[٢]: زينب هذه مجهولة ولا تقوم بها حجة، والعجب من الحافظ جمال الدين الزيلعى أنه كيف قال: هذا سند جيد؟" قلت: وأنا أتعجب من هذا القائل أنه قال تفرد بحديثها حجاج بن أرطاة عن عمرو، وقد تابعه عليه الأوزاعى كما أخرجه الدار قطنى قبل هذا بطريق هشام: نا عبد الحميد ثنا الأوزاعى نا عمرو بن شعيب عن زينب أنها سألت عائشة، الحديث، وأما قوله "قال المؤلف زينب هذه مجهولة إلخ" فالجواب عنه أن الحافظ ذكر فى ترجمتها ما نصه: "روت عن عائشة أم المؤمنين فى القبلة، وعنها أخوها وابن أخيها عمرو بن شعيب، قلت: وذكرها ابن حبان فى الثقات" اهـ (تهذيب التهذيب ١٢: ٤٢٢). وليس بمجهول من روى عنه ثقتان، ولم يوثقها ابن حبان إلا بعد معرفته بحالها[٣]، والعارف يقدم على من لم يعرف. فلعل الزيلعى إنما جود حديثها معتمدا على توثيق ابن حبان لها، ولم يلتفت إلى قول الدار قطنى.

وقال الإمام أبو جعفر الطبرى فى تفسيره. "وأولى القولين فى ذلك بالصواب قول من قال: عنى الله بقوله: ﴿أو لامستم النساء﴾ الجماع، دون غيره من معاني اللمس،

---

(١) ١: ١٣٦ رقم ١٠.

(٢) يعنى الدارقطنى (١: ١٤٢ رقم ٢٥).

(٣) فيه نظر لما مر غير مرة من اصطلاح ابن حبان، راجع تدريب الراوى ص٥٤ نوع ١.

١٣٠- حدثنا: سعيد بن يحيى الأموى قال ثنى أبى قال ثنى يزيد بن سنان عن عبد الرحمن الأوزاعى عن يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن أم سلمة: «أن رسول الله ﷺ كان يقبلها وهو صائم، ثم لا يفطر ولا يحدث وضوء». أخرجه الإمام أبو جعفر الطبرى فى تفسيره[1] وقال: "ففى صحة الخبر فيما ذكرنا عن رسول الله ﷺ الدلالة الواضحة على أن اللمس فى هذا الموضع (أى فى قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾ لمس الجماع لا جميع معانى اللمس. قلت: وفيه إشعار بصحة الحديث عنده. ورجاله كلهم ثقات إلا أن يزيد ابن سنان -هو

لصحة الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قبل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ". وسرد فى ذلك أحاديث، منها: حدثنا أبو كريب، قال: حدثنا حفص بن غياث عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن زينب السهمية عن النبى ﷺ أنه كان يقبل ثم يصلى ولا يتوضأ (٥: ٦٧). فسياق كلام الطبري يشعر بصحة حدث زينب السهمية عنده كما لا يخفى، وفيه تأييد تجويد الزيلعي حديثها، والله تعالى أعلم.

وفي الجوهر النقي (١ : ٣٣) : "قال البيهقي : والحديث الصحيح عن عائشة في قبلة الصائم، فحمله الضعفاء من الرواة على ترك الوضوء منها، قلت: هذا تضعيف للثقات من غير دليل، والمعنيان مختلفان فلا يعلل أحدهما بالآخر" اهـ.

أقول: وقد عرفت بما ذكرنا فى المتن من طرقه أن من روى عن عائشة ترك الوضوء من القبلة كلهم ثقات، فلا يصح قول البيهقى: "فحمله الضعفاء من الرواة إلخ".

قوله: "حدثنا سعيد بن يحيى" قلت: ورواه أبو حنيفة فى مسنده عن سليمان بن يسار المدنى (مولى ميمونة، وقيل: مولى أم سلمة، ثقة فاضل أحد الفقهاء السبعة، مات بعد المائة وقيل: قبلها اهـ كما فى التقريب (ص٧٩) عن أم سلمة زوج النبى ﷺ أنه كان ﷺ يقبل نساءه فى رمضان وما يجدد وضوء (جامع مسانيد الإمام ١ :٢٤٦) رجاله ثقات، إلا أن سنده إلى أبى حنيفة فيه كلام، وإنما ذكرته تأييداً. وفى غاية المقصود:

(١) فى سورة النساء، تحت قوله تعالى ﴿أولامستم النساء﴾ (٥: ٦٣) وأخرجه أيضا الطبرانى فى الأوسط وليس فيه ذكر الصوم، ولفظه "ثم يخرج إلى الصلاة ولا يحدث وضوء" وقال الهيثمى: "وفيه يزيد بن سنان الرهاوى، ضعفه أحمد ويحيى وابن المدينى، ووثقه البخارى وأبو حاتم وثبته مروان بن معاوية، وبقية رجاله موثقون". (مجمع الزوائد ١: ٢٤٧ باب فيمن قبل أو لامس).

الرهاوى- متكلم فيه، روى عنه شعبة (وهو لا يروى إلا عن ثقة) ومروان بن معاوية وغيرهم وقال ابن أبى خيثمة عن يحيى بن أيوب المقبرى كان مروان بن معاوية يثبته، وقال البخارى: مقارب الحديث إلا أن ابنه محمدا يروى عنه مناكير. اهـ كذا فى التهذيب (١: ٣٣٦) قلت: وليس ذلك من رواية ابنه عنه، وضعفه آخرون، فهو حسن الحديث.

"وهذا الحديث أخرجه الطبرانى فى معجمه الوسط بهذا السند عن أبى هريرة قال: "كان رسول الله ﷺ يقبل ثم يخرج إلى الصلاة ولا يحدث وضوء اهـ" (١ :١٨٣).

وأخرج أبو داود بسند صحيح عن ابن عمر قال: "كنا نتوضأ نحن والنساء على عهد رسول الله ﷺ من إناء واحد ندلى فيه أيدينا". وأخرج عن أم صبية الجهنية - وسكت عنه - قالت: "اختلفت يدى ويد رسول الله ﷺ فى الوضوء من إناء واحد"[1] ولا شك أن اختلاف أيدى الرجال والنساء فى الإناء الواحد ربما يفضى إلى اللمس، فلو كان ناقضا للوضوء لم يتركهم رسول الله ﷺ يتوضؤون جميعا. هذا، وفى الباب آثار أخرى تركناها مخافة الإطالة، وفيما ذكرنا كفاية إن شاء الله تعالى.

وروى الطبرانى فى معجمه الصغير من حديث عمرة عن عائشة قالت: "فقدت رسول الله ﷺ ذات ليلة، فقلت إنه قام إلى جاريته مارية، فقمت ألتمس الجدار، فوجدته قائما يصلى، فأدخلت يدى فى شعره لأنظر اغتسل أم لا؟ فلما انصرف قال: أخذك شيطانك يا عائشة!" الحديث رواه فرج ابن فضالة، وهو ضعيف، عن يحيى بن سعيد عن عمرة، وقد رواه جعفر بن عون ووهيب ويزيد بن هارون وغير واحد عن يحيى ابن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمى عن عائشة، ومحمد (ابن إبراهيم) لم يسمع من عائشة، قاله أبو حاتم (من التلخيص الحبير ١ :٤٤) وبالجملة، فقد أعله الحافظ بالإختلاف فى إسناده، فرواه فرج بن فضالة عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة فوصله، وغيره من الثقات يرويه عن يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمى عن عائشة، وهو منقطع على قول أبى حاتم. والجواب عنه أن الاختلاف فى الإسناد لا يضر إذا أقامه ثقة. قال الحازمى فى الناسخ والمنسوخ: "ثم إذا صح للحديث طريق وسلم من

---

(١) أبو داود، باب الوضوء بفضل المرأة ١: ١١.

شوائب الطعن تعين المصير إليه، ولا عبرة باختلاف الباقين" (ص٤٤) فطريق يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم صحيحة سالمة من شوائب الطعن، فلا يضرها اختلاف ابن فضالة، وأما قول أبى حاتم إن محمدا لم يسمع من عائشة فلا يضرنا، لأن مراسيل الثقات حجة عندنا، ومحمد هذا ثقة وثقه ابن معين وأبو حاتم والنسائى وابن خراش وابن سعد، كما فى التهذيب، على أن الترمذى صحح حديثه عن عائشة كما فى التهذيب أيضا ونصه: وحديثه عن عائشة عند مالك والترمذى وصححه" (٩:٧) وهذا يدل على سماعه عنده. وأيضا ففرج بن فضالة وإن كان ضعيفا عند البعض، فقد روى عنه شعبة، وهو لا يروى إلا عن ثقة عنده، ووثقه ابن معين فى رواية الدارمى عنه، فقال: لا بأس به، وهو توثيق منه على ما عرف، وقال الفلاس عن ابن معين: صالح، وقال ابن أبى شيبة عن ابن المدينى: هو وسط" (من التهذيب ٨:٢٦١) وأقل أحوال مثل هذا أن يستشهد به، فلو سلمنا إرسال حديث محمد بن إبراهيم التيمى عن عائشة فرواية عمرة عنها موصولة تشهد له، والمرسل القوى إذا تأيد بموصول، ولو ضعيفا فهو حجة عند الكل كما مر نظيره فى كلام الحافظ، فتذكر.

وأما استدلال الخصم بالنص، أى قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾، فقد مر جوابه فى كلام الإمام الطبرى أن المراد به لمس الجماع لا جميع معانى اللمس، وقال شيخنا فى جامع الآثار: "أوفق تفاسيره بالمذهب المباشرة الفاحشة" اهـ (ص٦٨). وبهذا يظهر لك غاية مراعاة أبى حنيفة لجانب دلالات النصوص، فإنه وإن كان أرجح معانى اللمس فى الآية عنده الجماع، ولكنه لم يترك دلالتها الظاهرة أيضا، وقال بكون المس ناقضا إذا كان من الفرج بالفرج من غير حائل، لكونه قريبا من الجماع فى كونه مظنة لخروج المذى، كما أن الإيلاج مظنة لخروج المنى، فأوجبت هذه الوضوء كما أوجب ذلك الغسل، سواء خرج من عضوه شيء أو لا، فكل ما ورد عن الصحابة أن مس المرأة ناقض للوضوء محمول عندنا على هذا المس وحده، كيلا تتضاد الآثار، والله تعالى أعلم. وما ورد عنهم من الوضوء فى القبلة ونحوها فمحمول على الندب.

باب أن مس الذكر غير ناقض

١٣١- عن: طلق بن على رضى الله عنه قال: قال رجل: مسست ذكرى، أو قال: الرجل يمس ذكره فى الصلاة أ عليه وضوء؟ فقال النبى ﷺ: «لا! إنما هو بضعة منك». أخرجه الخمسة وصححه ابن حبان وقال ابن المدينى: هو أحسن من حديث بسرة[1]. (بلوغ المرام ١: ١٣) وفى التلخيص الحبير (١: ٤٦): "وصححه عمرو بن على الفلاس، وقال: هو عندنا أثبت من حديث بسرة، وصححه ابن حزم[2]".

باب أن مس الذكر غير ناقض

قوله: "عن طلق" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وفى مجمع الزوائد (١:١٠٠): "عن طلق بن على رضى الله عنه، وكان فى الوفد الذين وفدوا إلى رسول الله ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: من مس فرجه فليتوضأ. رواه الطبرانى فى الكبير وقال: لم يرو هذا الحديث عن أيوب بن عتيبة إلا حماد بن محمد، وقد روى الحديث الآخر حماد بن محمد وهما عندى صحيحان، ويشبه أن يكون سمع الحديث الأول، من النبى ﷺ قبل هذا، ثم سمع هذا بعد، فوافق حديث بسرة وأم حبيبة وأبى هريرة وزيد بن خالد وغيرهم ممن روى عن النبى ﷺ الأمر بالوضوء من مس الذكر، فسمع الناسخ والمنسوخ" قلت: أما دعوى النسخ فمشكل وغير محتاج إليه، فأما قولى "فمشكل" وجهه أنه يحتاج إلى لفظ يدل على النسخ ولم يثبت، ومعرفة تاريخ الحديثين المتعارضين إن عرف لا يكفى للنسخ فكيف إذا لم يعرف، لأنه يحتمل أن يكون المتقدم للندب والمتأخر لبيان الجواز، وبالعكس والاحتمال مخل بالاستدلال وأما قولى غير

---

(١) وهو ما فى بلوغ المرام أيضا بلفظ: عن بسرة بنت صفوان أن رسول الله ﷺ قال: «من مس ذكره فليتوضأ» أخرجه الخمسة وصححه الترمذى وابن حبان. وقال البخارى: هو أصح شيء فى هذا الباب". (مؤلف).

(٢) وروى عن ابن المدينى، قال: هو عندنا أحسن من حديث بسرة، وصححه أيضا ابن حبان والطبرانى (التلخيص ١: ١٢٥ رقم ١٦٥ باب الأحداث.

١٣٢- عن: أرقم بن شرحبيل قال: حككت جسدى وأنا فى الصلاة فأفضيت إلى ذكرى، فقلت لعبد الله بن مسعود فقال لى: اقطعه، وهو يضحك أين تعزله منك؟ إنما هو بضعة منك. رواه الطبرانى فى الكبير، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد)[1].

محتاج إليه" فإنه يمكن التطبيق بينهما بأن الأمر للإستحباب تنظيفا، والنفى لنفى الوجوب، فلا حاجة إلى النسخ الصحيح عندى أن الأمر للإستحباب كما قال فى الدر المختار: "لكن يندب للخروج من الخلاف، لا سيما للإمام اهـ (١:١٥٢ مع رد المحتار).

وحديث بسرة رواه الطبرانى أيضا فى الأوسط والكبير، كما فى مجمع الزوائد (١:١٠٠) عن بسرة رضى الله عنها بنت صفوان قالت، سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من مس ذكره أو أنثييه أو رفغيه[2] فليتوضأ وضوءه للصلاة". ورجاله رجال الصحيح وفى تخريج الزيلعى: "قال ابن حبان (فى صحيحه) وليس المراد من الوضوء غسل اليد وإن كانت العرب تسمى غسل اليد وضوءا، بدليل ما أخبرنا وأسند عن عروة بن الزبير عن مروان عن بسرة قالت قال رسول الله ﷺ: من مس فرجه فليتوضأ وضوءه للصلاة[3]". وفى التلخيص الحبير (١:٤٥): "وأما حديث أم حبيبة فصححه أبو زرعة والحاكم وأعله البخارى بأن مكحولا لم يسمع من عنبسة بن أبى سفيان، وكذا قال يحيى ابن معين وأبو زرعة وأبو حاتم والنسائى أنه لم يسمع منه، وخالفهم دحيم، وهو أعرف بحديث الشاميين، فأثبت سماع مكحول من عنبسة وقال الخلال فى العلل: صحح أحمد حديث أم حبيبة، أخرجه ابن ماجة من حديث العلاء بن الحارث عن مكحول، وقال ابن السكن: لا أعلم به علة اهـ"، وفيه أيضا (١:٤٦): "إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه ليس دونها حجاب ولا ستر فقد وجب عليه الوضوء. ابن حبان فى صحيحه عن أبى هريرة بهذا، وقال فى كتاب الصلاة له: هذا حديث صحيح سنده عدول نقلته

---

(١) باب فيمن مس فرجه ١: ٢٤٤.

(٢) قال ابن دريد: الرفغ أصل الفخذ، ويضم، وقال غيره: الرفغ والرفغ أصول الفخذين من باطن وهما ما اكتنفا أعالى جانبى العانة عند ملتقى أعالى بواطن الفخذين وأعلى البطن (تاج العروس ٦: ١٣).

(٣) نصب الراية ١: ٥٥.

١٣٣- عن: سلام الطويل عن إسماعيل بن رافع عن حكيم بن سلمة عن رجل من بنى حنيفة يقال له جرى أن رجلا أتى النبى ﷺ فقال يا رسول الله! إنى ربما أكون فى الصلاة فتقع يدى على فرجى، فقال: «امض فى صلاتك». أخرجه ابن مندة (فى معرفة الصحابة) وأبو نعيم، كذا فى التجريد للذهبى وقال ابن منده: غريب، وقال الحافظ فى الإصابة [1] "قلت: وسلام ضعيف وإسماعيل كذلك" قلت: قال ابن الجارود حدثنا إسحاق بن إبراهيم ثنا إسحاق بن عيسى ثنا سلام الطويل - وكان ثقة - اهـ كذا فى التهذيب (٤: ٢٨٢)

وصححه الحاكم من هذا الوجه وابن عبد البر". انتهى ملخصا.

وأما حديث زيد بن خالد رضى الله عنه فذكره فى مجمع الزوائد (١: ٥٩) قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من مس فرجه فليتوضأ". رواه أحمد والبزار والطبرانى فى الكبير، ورجاله رجال الصحيح، إلا أن ابن إسحاق مدلس وقد قال حدثنى اهـ، وفى التلخيص الحبير (١: ٤٥): وأخرجه إسحاق بن راهويه فى مسنده عن محمد بن بكر البرسانى عن ابن جريج (بسنده) وهذا إسناد صحيح" وفيه أيضا: "عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه: أيما رجل مس فرجه فليتوضأ، وأيما امرأة مست فرجها فلتتوضأ ذكره الترمذى ورواه أحمد والبيهقى، قال الترمذى فى العلل عن البخارى: هو عندى صحيح". قلت: هذا تفصيل أحاديث من أشار إليهم الطبرانى، ودلالة حديث الباب وأثره على الباب ظاهرة.

قوله: "عن سلام الطويل" قلت: دلالة الحديث على الباب ظاهرة، وهو شاهد حسن لما رواه طلق، وهو حديث صحيح صححه الترمذى وابن حبان وابن المدينى وعمرو بن على الفلاس واحتج الخصم بحديث بسرة: "سمعت النبى ﷺ يقول: يتوضأ الرجل من مس الذكر". رواه الخمسة، وصححه الترمذى، كذا فى النيل (١: ١٩٢) وأجيب عنه بأنه قد ورد فيه زيادة "أنثييه ورفغيه" والخصم لا يقول بالوضوء بمسها،

---

(١) فى ترجمة جرى الحنفى، براء بعد الجيم مصغرا، ١: ٢٣٤ رقم ١١٣٩.

وإسماعيل ابن رافع، قال فيه ابن المبارك: لم يكن به بأس، ولكنه يحمل عن هذا وعن هذا، ويقول: "بلغنى" ونحو هذا. وقال الترمذى: ضعفه بعض أهل العلم، وسمعت محمدا يقول: هو ثقة مقارب الحديث اهـ من التهذيب (١: ٢٩٥) فالحديث حسن غريب يصلح شاهدا لحديث طلق بن على فى هذا الباب.

فسقط الاحتجاج به. روى الطبرانى فى الأوسط والكبير عن بسرة بنت صفوان قالت: "سمعت رسول الله ﷺ يقول من مس ذكره وأنثييه أورفغيه فليتوضأ وضوءه للصلاة". ورجاله رجال الصحيح، كذا فى مجمع الزوائد.

وتعقبه الدار قطنى وقال: "كذا رواه عبد الحميد بن جعفر عن هشام، ووهم فى ذكر "الأنثيين والرفغ" وأدرجه فى حديث بسرة عن النبى ﷺ والمحفوظ من ذلك من قول عروة غير مرفوع كذلك رواه الثقات منهم حماد بن زيد وأيوب السختيانى وغيرهما"[(١)].

وأجاب عنه العلامة ابن التركمانى فى الجوهر النقى بأن: "عبد الحميد هذا وثقه جماعة واحتج به مسلم، وقد زاد الرفع وتقدم الحكم للرافع لزيادته، كيف؟ وقد تابعه على ذلك غيره، فروى الدار قطنى هذا الحديث فى بعض طرقه من جهة ابن جريج عن هشام (عن أبيه عن مروان عن بسرة عن النبى ﷺ) وفيه ذكر الأنثيين. وكذا رواه الطبرانى إلا أنه أدخل بين عروة وبسرة "مروان"، ولفظ "من مس ذكره أو أنثييه فليتوضأ" وتابع ابن جرير عبد الحميد. ثم إن الغلط فى الإدراج إنما يكون فى لفظ يمكن استقلاله عن اللفظ السابق، فيدرجه الراوى ولا يفصل، فأما أن يسمع قول عروة فيجعله فى أثناء كلام النبى ﷺ فبعيد من مثبت، وأبعد منه عن الغلط ما أخرجه الطبرانى من طريق محمد بن دينار[(٢)] عن هشام عن أبيه عن بسرة قالت، قال عليه السلام: من مس

---

(١) الدارقطنى ١: ١٤٨ باب ما روى فى لمس القبل والدبر رقم ١٠.

(٢) وثقه ابن معين فى رواية، وقال أبو زرعة: لا بأس به، وقال النسائى فى موضع: لا بأس به، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال ابن عدى: حسن الحديث، وعامة حديثه يتفرد به، وقال أبو الحسين ابن المظفر: لا بأس به، وقال العجلى: لا بأس به، وضعفه الآخرون. كذا فى التهذيب ٩: ١٥٥ و١٥٦ (مؤلف).

رفعه أو أنثييه أو ذكره فلا يصل حتى يتوضأ. فبدأ بذكر الرفغ والأنثيين، وفى هذا أيضا متابعة ابن دينار لعبد الحميد، ووضح بهذا ما قلنا غير مرة أن الراوى قد يسمع شيئا فيفتى به مرة ويرويه أخرى" انتهى كلامه[١] (١:٣٧ و٣٨) وبالجملة فهذه الزيادة صحيحة مرفوعا، ولم يقل أحد بمقتضاها، فكان ذلك من أمارات النسخ، أو يؤول بتأويل يجمع بين رواية طلق بن على وما روته بسرة وهو حمل أحدهما على الرخصة، والأخرى على العزيمة وهو قول أصحابنا الحنفية كما مر.

واحتجوا أيضاً بما رواه أحمد وابن حبان في صحيحه وصححه، والحاكم في المستدرك وصححه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه فقد وجب عليه الوضوء". واستدل به الشافعية على أن النقض إنما يكون إذا مس الذكر بباطن الكف، لما يعطيه لفظ الإفضاء. وقال الحافظ في التلخيص[٢]: "لكن نازع في دعوى أن الإفضاء لا يكون إلا بباطن الكف غير واحد. قال ابن سيدة في المحكم: أفضى فلان إلى فلان وصل إليه، والوصول أعم من أن يكون بظاهر الكف أو باطنها، وقال ابن حزم: الإفضاء يكون بظاهر الكف كما يكون بباطنها قال: ولا دليل على ما قالوه، يعنى من التخصيص بالباطن من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا رأى صحيح"، انتهى (من النيل ١:١٦٤) ملخصا، فبطل الاحتجاج به لأنه لا يوافق ما ذهبوا إليه من تخصيص النقض بالمس بالباطن.

ثم أعلوا حديث طلق بأنه قد روى عن طلق بن على نفسه أنه روى: "من مس فرجه فليتوضأ" أخرجه الطبراني وصححه كذا فى النيل (١:١٩٣) قلت: بل هو ضعيف لأنه لم يروه عن أيوب بن عتبة إلا حماد بن محمد (كذا فى مجمع الزوائد ١:١٠٠) وحماد هذا ضعيف، ضعفه صالح بن محمد الحافظ، وقال العقيلي: لم يصح حديثه، لا يعرف إلا به اهـ، كذا فى اللسان (٢:٣٣) وضعفه الحافظ الزيلعى فى نصب الراية (١:٣٤) ومع ذلك فقد خالفه جماعة من الثقات. روى محمد بن الحسن الإمام فى موطأه (ص٥٠) وأسد (ابن موسى) وحجاج (ابن المنهال) عند الطحاوى (١:٤٦) عن أيوب بن

(١) يعنى كلام ابن التركمانى فى الجوهر النقى (هامش البيهقى ١: ١٣٧ و١٣٨ باب مس الأنثيين).
(٢) باب الأحداث ١: ١٢٦ رقم ١٦٦.

١٣٤- عن: الحسن أن خمسة من أصحاب محمد ﷺ علي بن أبي طالب وابن مسعود وحذيفة وعمران بن حصين ورجلا آخر، قال بعضهم ما أبالي مسست ذكري أو أرنبتي، وقال الآخر: فخذي، وقال الآخر: ركبتي. رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح إلا أن الحسن مدلس، ولم يصرح بالسماع (مجمع الزوائد ١: ٩٩) قلت: لا ضير! فإن مراسيل الحسن صحاح قاله أبو زرعة وابن المديني كما في تدريب الراوي[1].

عتبة عن قيس بن طلق عن أبيه أن رجلا سأل النبي ﷺ عن رجل مس ذكره أ يتوضأ؟ قال "هل هو إلا بضعة من جسدك". فما رواه حماد مع ضعفه رواية منكرة، خالف فيها الثقات، فلا يعتبر بها. ولو سلم أن أيوب رواه كذلك فهو أيضا ضعيف كما قاله الزيلعي والحافظ في التقريب (ص٣١) فروايته منكرة أيضا، خالف فيها الثقات فقد روى وكيع عن محمد بن جابر عند ابن ماجة وسفيان ومسدد عنه عند الطحاوي عن قيس عن أبيه عن النبي ﷺ في رجل مس ذكره في الصلاة، قال: "ليس فيه وضوء، إنما هو منك". وذكر أبو داود أنه قد رواه هشام بن حسان وسفيان الثوري وشعبة وابن عيينة وجرير الرازي عن محمد بن جابر عن قيس، ورواه أسود عن قيس كذلك عند الطحاوي، ورواه عبد الله بن بدر عن قيس عند النسائي والترمذي والطحاوي وغيرهم كذلك، كما في التعليق الممجد (ص٥٢) فالمحفوظ عن قيس إنما هو ترك الوضوء من مس الذكر لا ما ذكره حماد بن محمد عن أيوب عنه فإنهما ضعيفان، لا يعرج على روايتهما إذا خالفا الثقات ولا يعتبر بتصحيح الطبراني إياها، والحال هذه. فلو صححنا معشر الحنفية مرة رواية أمثال هذين مع مخالفتهما الثقات لسلخ المحدثون جلودنا على أبداننا، فافهم والله يتولى هداك.

قوله: عن الحسن قلت: قال في الجوهر النقي: "ذكر أبو عمر (ابن عبد البر) وأما الذين لم يروا في مس الذكر الوضوء فعلي وعمار وابن مسعود وابن عباس وحذيفة وعمران بن حصين وأبو الدرداء رضي الله عنهم، والأسانيد بذلك صحاح عن نقل

---

(١) نوع ٩ في المرسل، فائدة ٩، ص١٢٤.

١٣٥- حدثنا: وكيع عن إسماعيل عن قيس قال: سأل رجل سعدا - يعنى ابن أبى وقاص - عن مس الذكر، فقال: إن علمت[١] بضعة منك نجسة فاقطعها. وهذا سند صحيح أخرجه ابن أبى شيبة، كذا فى الجوهر النقى (١: ٣٥).

الثقات، زاد فى الاستنكار لم يختلف هؤلاء فى ذلك، وقد رواه البيهقى فيما بعد عن معاذ بن جبل أيضا" (١:٣٤ و٣٥). وقد أثبت الطحاوى فى شرح معانى الآثار أن بعض من روى عنه الوضوء من مس الذكر من الصحابة ثبت عنه خلافه أيضا، ثم قال: "فلم نعلم أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ أفتى بالوضوء منه غير ابن عمر، وقد خالفه فى ذلك أكثر أصحاب رسول الله ﷺ" اهـ (١:٤٧). قلت: فهذا أول دليل على أن ما روته بسرة وغيرها من الوضوء منه إما منسوخ أو مأول، والله أعلم.

قوله: "حدثنا وكيع" قلت: ونوقض بما ذكره ما لك فى موطأه عن إسماعيل بن محمد بن سعد بن أبى وقاص عن مصعب بن سعد بن أبى وقاص أنه قال: "كنت أمسك المصحف على سعد بن أبى وقاص فاحتككت، فقال سعد: لعلك مسست ذكرك، قال: قلت: نعم! قال قم فتوضأ، فقمت فتوضأت ثم رجعت" اهـ (ص١٤ و١٥). قلت: لا تعارض بينهما لما يمكن حمل رواية مصعب على الندب ورواية قيس على الرخصة. وأخرج الطحاوى فى معانى الآثار: "حدثنا إبراهيم بن مرزوق قال ثنا أبو عامر (هو العقدى) قال ثنا عبد الله بن جعفر (هو المخرمى) عن إسماعيل بن محمد عن مصعب بن سعد قال: كنت آخذ على أبى المصحف فاحتككت، فأصبت فرجى قال: أصبت فرجك؟ قلت: نعم! احتككت، فقال: اغمس يدك فى التراب، ولم يأمرنى أن أتوضأ" اهـ قلت: سنده حسن ورجاله ثقات، وقال: "حدثنا محمد بن خزيمة قال ثنا عبد الله بن رجاء قال وحدثنا زائدة عن إسماعيل بن أبى خالد عن الزبير بن عدى عن مصعب بن سعد مثله، غير أنه قال: قم فاغسل يدك" (١:٤٦) قلت محمد بن خزيمة شيخ الطحاوى

---

(١) كذا فى الأصل وفى الجوهر النقى، ولفظه فى مصنف ابن أبى شيبة: "إن علمت أن منك بضعة نجسة إلخ" (١: ١٦٤) وأخرجه أيضا عبد الرزاق بلفظ "إن كان منك شيء نجس فاقطعه" (مصنف عبد الرزاق ١: ١١٩ رقم ٤٣٤).

١٣٦- أخبرنا: أبو العوام البصرى قال: سأل رجل عطاء بن أبى رباح قال يا أبا محمد! رجل مس فرجه بعد ما توضأ، قال رجل من القوم إن ابن عباس رضى الله عنهما كان يقول: إن كنت تستنجسه فاقطعه، قال عطاء بن أبى رباح: هذا والله قول ابن عباس. أخرجه محمد فى موطأه، قلت: سند صحيح، وأبو العوام هو عبد العزيز بن الربيع (بالتشديد) الباهلى البصرى، ثقة من السابعة، روى عن عطاء وأبى الزبير قال ابن معين: ثقة، وذكره ابن حبان فى الثقات، كذا فى التعليق الممجد نقلا عن التقريب والتهذيب.

ثقة مشهور، كذا فى اللسان (١٥٤:٥) والباقون أيضا ثقات، وهذا يكشف المراد عن رواية الوضوء فيه.

قوله: "أخبرنا أبو العوام" قلت: وتابعه عكرمة بن عمار أحد الثقات عن عطاء عن ابن عباس عند الطحاوى، فروى مثله بمعناه، وأخرج بطريق ابن أبى ذئب عن شعبة مولى ابن عباس (وهو صدوق كما فى التقريب ص٨٥) عن ابن عباس مثله، ورجاله ثقات ثم أخرج بطريق سعيد بن منصور ثنا هشيم أنا الأعمش عن حبيب بن أبى ثابت عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس أنه كان لا يرى فى مس الذكر وضوء (٤٧:١)، وهو سند صحيح رجاله ثقات، وقد روى الطحاوى بطريق قتادة عن عطاء عن ابن عباس أنه رآى فى مس الذكر وضوء، فيحمل على الندب كيلا يتضاد الروايتان، ودلالة بقية الآثار على معنى الباب ظاهرة.

وفى الاستذكار عن عبد الرحمان بن حرملة أن ابن المسيب أوجب الوضوء منه، وروى عنه قتادة والحارث بن عبد الرحمان أنه لا وضوء منه. قال أبو عمر (ابن عبد البر): "وهذا أصح لأن قتادة حافظ، وقد تابعه الحارث، وأما ابن حرملة فليس بحافظ عندهم". اهـ كذا في الجوهر النقي (١ : ٣٥) وأخرج الطحاوي بسند حسن: "عن أشعث عن الحسن أنه كان يكره مس الفرج، فإن فعله لم ير عليه وضوء" اهـ. وبسند صحيح عن يونس عن الحسن أنه كان لا يروى فى مسّ الذكر وضوء اهـ. (١ : ٤٨) فبهذا نأخذ، وهو قول أكثر الصحابة وأجلة التابعين وهو قول أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى.

١٣٧- أخبرنا: أبو حنيفة رحمه الله عن حماد عن إبراهيم النخعي عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه في مس الذكر، قال: ما أبالي مسسته أو طرف أنفي. أخرجه محمد في الموطأ، وهو مرسل صحيح، ثم وصله عن مسعر بن كدام "ثنا قابوس عن أبي ظبيان عن علي إلخ" ورجاله ثقات.

١٣٨- أخبرنا: سلام بن سليم عن منصور بن المعتمر عن السدوسي عن البراء بن قيس: قال سألت حذيفة بن اليمان عن الرجل مس ذكره، فقال: "إنما هو كمسه رأسه" أخرجه محمد في الموطأ. وسنده صحيح، والسدوسي هو إياد

المناظرة في حديث مس الذكر والكلام عليها

قال الحاكم في المستدرك: "حدثني أبو بكر بن محمد بن عبد الله بن الجراح العدل الحافظ بمرو ثنا عبد الله بن يحيى القاضي السرخسي ثنا رجاء بن مرجي الحافظ قال: اجتمعنا في مسجد الخيف أنا وأحمد بن حنبل وعلى بن المديني ويحيى بن معين، فتناظروا في مس الذكر، فقال يحيى بن معين: يتوضأ منه، وقال على بن المديني بقول الكوفيين وتقلد قولهم. واحتج يحيى بن معين بحديث بسرة بنت صفوان، واحتج على ابن المديني بحديث قيس بن طلق عن أبيه، وقال ليحيى بن معين: كيف تتقلد إسناد بسرة؟ ومروان إنما أرسل شرطيا حتى رد جوابها إليه، فقال يحيى: ثم لم يقنع ذلك عروة حتى أتى بسرة فسألها، وشافهته بالحديث. ثم قال يحيى: ولقد أكثر الناس في قيس بن طلق، وإنه لا يحتج بحديثه فقال أحمد بن حنبل: كلا الأمرين على ما قلتما، فقال يحيى: مالك عن نافع عن ابن عمر أنه توضأ من مس الذكر، فقال على: كان ابن مسعود يقول لا يتوضأ منه وإنما هو بضعة من جسدك. فقال يحيى: عن من؟ فقال: عن سفيان عن أبي قيس عن هزيل عن عبد الله. وإذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود أولى أن يتبع، فقال له أحمد بن حنبل: نعم! ولكن أبو قيس الأودى لا يحتج بحديثه، فقال على: حدثنى أبو نعيم ثنا مسعر عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال: ما أبالي مسسته أو أنفي، فقال أحمد: عمار وابن عمر استويا، فمن شاء أخذ بهذا، ومن شاء أخذ بهذا فقال يحيى: بين عمير بن سعيد وعمار بن

ابن لقيط كما صرح به الطحاوى فى روايته عن حذيفة هذا الحديث، وهو ثقة وثقه ابن معين والنسائى وغيرهما، كذا فى التعليق الممجد.

١٣٩- أخبرنا: مسعر بن كدام عن عمير بن سعد النخعى، قال: كنت فى مجلس فيه عمار بن ياسر، فذكر مس الذكر، فقال: "إنما هو بضعة منك، وإن لكفك موضعا غيره". أخرجه محمد فى الموطأ وسنده صحيح، وزاد الطحاوى: "مثل أنفى وأنفك".

ياسر مفازة[1] اهـ" قلت: فيه عبد الله بن يحيى السرخسى، قال فيه ابن عدى: كان متهما فى روايته عن قوم أنه لم يلحقهم. كذا فى الجوهر النقى (١: ٣٦) وفى لسان الميزان (٣: ٣٧٦) "لقيه ابن عدى واتهمه بالكذب فى روايته من على بن حجر ونحوه، وذكر له الحافظ حديثا عن ابن عباس فى إطاعة الوالدين منكرا وقال: رجاله ثقات غير هذا الرجل فهو آفته". فلا يحتج بهذه المناظرة والحال هذه. كيف؟ وفيه قول ابن معين: "قد أكثر الناس فى قيس بن طلق ولا يحتج بحديثه". وقد ذكر صاحب الكمال وابن أبى حاتم توثيق ابن معين له، وأنه وثق قيسا هذا، بخلاف ما ذكر عنه فى هذا السند الساقط وذكره ابن حبان فى الثقات، وأخرج له ابن خزيمة وابن حبان فى صحيحهما والحاكم فى المستدرك وروى له أصحاب السنن الأربعة (ومنهم النسائى مع تعنته فى الرجال) وصحح حديثه ابن حبان وابن حزم، وأخرج الترمذى حديثه وقال: "هذا أحسن شىء فى هذا الباب" وذكر ابن مندة فى كتابه أن عمرو بن على الفلاس قال: حديث قيس عندنا أثبت من حديث بسرة (وروى عنه تسعة أنفس ذكرهم صاحب الكمال، فهو ثقة معروف خلاف ما قاله الشافعى رحمه الله سألنا عنه فلم نجد من يعرفه[2]" انتهى ملخصا من الجوهر النقى (١: ٣٦) مع تقديم وتأخير يسير.

وأما قول أحمد فى أبى قيس الأودى "إنه لا يحتج به" فلا يضرنا، فإنه من رجال

---

(١) مستدرك الحاكم ١: ١٣٩ وأخرجه البيهقى (١: ١٣٦) والدارقطنى أيضا عنه تسعة أنفس ذكرهم صاحب الكمال، فهو ثقة معروف خلا سعيد وعمار بن ياسر مفازة".

(٢) ذكر قوله هذا البيهقى عن الزعفرانى (١: ١٣٥).

١٤٠- أخبرنا: إسماعيل بن عياش قال حدثني حريز بن عثمان عن حبيب بن عبيد[١] عن أبي الدرداء أنه سئل عن مس الذكر فقال: "إنما هو بضعة منك". أخرجه محمد في الموطأ، وحريز شامي ثقة، كذا في التعليق الممجد، وحديث ابن عياش عن الشاميين صحيح، وحبيب بن عبيد الرحبي، وثقه النسائي وابن حبان وأدرك سبعين من الصحابة. كذا في التعليق الممجد.

البخاري، احتج به في صحيحه، وقال عباس الدوري عن ابن معين: "ثقة يقدم على عاصم" وقال العجلي: "ثقة ثبت" وقال النسائي: "ليس به بأس" وذكره ابن حبان في الثقات، وقال الحاكم عن الدار قطني: "ثقة" وقال أحمد في رواية عنه: "ليس به بأس" ونقل ابن خلفون عن ابن نمير توثيقه. انتهى ملخصا من التهذيب للحافظ (٦:١٥٢ و١٥٣) فما في هذا السند الساقط من قول أحمد إنه لا يحتج بحديثه، لا يحتج به.

وأما قول ابن معين في الآخرة: "بين عمير بن سعيد وعمار بن ياسر مفازة" فيرده ما ذكرنا في المتن برواية محمد في موطأه عن مسعر بن كدام عن عمير بن سعيد النخعي قال: كنت جالسا في مجلس فيه عمار بن ياسر، فذكر مس الذكر فقال: "إنما هو بضعة منك، وإن لكفك موضعا غيره".

وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه: "حدثنا ابن فضيل ووكيع عن مسعر عن عمير بن سعيد[٢] قال: كنت جالسا في مجلس فيه عمار بن ياسر، فسئل عن مس الذكر في الصلاة، فقال: ما هو إلا بضعة منك. وهذا سند صحيح، وفيه تصريح بأنه لا مفازة بينهما". كذا في الجوهر النقي (١:١٣٧)، قلت: وفي تهذيب التهذيب في ترجمة عمير بن سعيد هذا: "وقال ابن حبان: ويقال ابن سعد". كذا في التهذيب، وفيه أيضا أنه

---

(١) هذا هو المعتمد، كما في بعض النسخ الصحيحة، وفي مطبوعة: حبيب عن عبيد ولا أظنه صحيحا، قاله في التعليق الممجد (مؤلف).

(٢) كذا في الأصل ومثله، في الجوهر النقي (هامش البيهقي ١: ١٣٦) ولكن وقع في مصنف ابن أبي شيبة "عمير بن سعد" (١: ١٦٤) ومثله في موطأ محمد، وقال اللكنوي في التعليق الممجد تحته: "عن عمير بن سعد وقيل سعيد النخعي الصهباني إلخ (ص٥٦).

باب الوضوء من خروج الريح و عدمه عند الشك

١٤١- عن: على قال: «جاء أعرابى إلى النبى ﷺ، فقال يا رسول الله! إنا نكون بالبادية[1]، فيخرج من أحدنا الرويحة، فقال رسول الله ﷺ: إن الله لا يستحيى من الحق، إذا فسا أحدكم فليتوضأ، ولا تأتوا النساء فى أعجازهن،

روى عن على وأبى موسى وسعد بن أبى وقاص وابن مسعود والحسن بن على وعلقمة ومسروق وغيرهم وقال الحافظ: "وقع فى قصة ليحيى بن معين مع ابن المدينى، فقال يحيى: بين عمير بن سعيد وعمار مفازة، فيحرر هذا فإنه قديم، فقد ذكر البخارى فى تاريخه عنه أنه قال: كان أول من أتانا سعد، ثم أتانا بعده المغيرة، فقتل عمر وهو عليها، يعنى على الكوفة" اهـ ملخصا (٨:١٤٦)، فنسبة مثل هذا القول إلى ابن معين من بلايا هذا السرخسى ونحوه من الضعفاء، فابن معين أجل من أن يجهل مثل عمير بن سعيد الثقة القديم ويقول: "بينه وبين عمار مفازة". وأما ما فيه من قول أحمد: "عمار وابن عمر استويا". فنقول: مع عمار ابن مسعود وعلى وعمران بن حصين وسعد بن أبى وقاص وغيرهم من الصحابة، والأسانيد بذلك صحاح كما ذكره ابن عبد البر وقد مر فلا نسلم الاستواء، فافهم. وقال الحاكم: "وقد صحت الرواية عن عائشة بنت الصديق رضى الله عنهما أنها قالت: إذا مست المرأة فرجها توضأت". وذكرها بسنده عنها (١:١٣٨) قلت: ولكنها لم تخصص المس بباطن الكف كما خصه به من احتج به، فلا حجة لهم فيه وهو عندنا محمول على الندب والورع.

باب وجوب الوضوء من خروج الريح و عدمه عند الشك

قوله: "عن على" قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

---

(١) أى نقيم فيها فلا نصحب أهل العلم، فلا نقدر أن نسألهم عن المسائل فنسألك عما يعرض لنا، وهذا من حسن الأدب والاعتذار منه رضى الله عنه فى السؤال عما يستحيى منه عرفا فى حضرته صلى الله عليه وآله وسلم (مؤلف).

وقال مرة: فى أدبارهن. رواه (الإمام الزاهد) أحمد والعدنى ورجاله ثقات. (كنز العمال٥: ١١٧)[1].

١٤٢- عن: ابن عباس رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال يأتى أحدكم الشيطان فى الصلاة فينفخ فى مقعدته، فيخيل أنه أحدث ولم يحدث، فإذا وجد ذلك فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا. أخرجه البزار وأصله فى الصحيحين من حديث عبد الله بن زيد ولمسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه نحوه.

١٤٣- وللحاكم (فى مستدركه) عن أبى سعيد مرفوعا: إذا جاء أحدكم الشيطان فقال إنك قد أحدثت، فليقل إنك كذبت. وأخرجه ابن حبان (فى صحيحه) بلفظ "فليقل فى نفسه". (بلوغ المرام للحافظ العلام ص ١٤).

قوله: "عن ابن عباس رضى الله عنه" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وقال النووى فى شرح مسلم: "وهذا الحديث أصل من أصول الإسلام، وقاعدة عظيمة من قواعد الدين، وهى أن الأشياء يحكم ببقاءها على أصولها حتى يتيقن خلاف ذلك ولا يضر الشك الطارئ عليها. فمن ذلك مسئلة الباب التى ورد فيها الحديث، وهى أن من تيقن الطهارة وشك فى الحدث حكم ببقائه على الطهارة، ولا فرق بينْ حصول هذا الشك فى نفس الصلاة، وحصوله خارج الصلاة. هذا مذهبنا ومذهب جماهير العلماء من السلف والخلف". قال: "أما إذا تيقن الحدث وشك فى الطهارة، فإنه يلزمه الوضوء بإجماع المسلمين"، انتهى ملخصا من نيل الأوطار (١:١٩٧ و١٩٨) وفى الدر المختار (١:١٥٦ مع رد المحتار) "ولو أيقن بالطهارة وشك بالحدث أو بالعكس، أخذ باليقين" اهـ.

---

(١) قسم الأفعال من الطهارة، نواقض الوضوء ٩: ٢٨٨ رقم ٤٢٢٣ من الطبع الجديد.

أبواب الغسل

باب صفة غسل رسول الله ﷺ

١٤٤- عن: عائشة زوج النبى ﷺ أن النبى ﷺ كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ فغسل يديه، ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة، ثم يدخل أصابعه فى الماء، فيخلل بها أصول الشعر، ثم يصب على رأسه ثلث غرف بيده، ثم يفيض الماء على جلده كله. رواه البخارى[١] وفى رواية له عنها أيضا (١ : ٤٠) "فأخذ بكفه فبدأ بشق رأسه الأيمن ثم الأيسر[٢] فقال بهما على وسط رأسه[٣]" اهـ وفى فتح البارى فى شرح الرواية الأولى: "قوله بدأ فغسل يديه، ورواية الشافعى: قبل أن يدخلهما فى الإناء، ورواه الترمذى وزاد أيضا: ثم يغسل فرجه"

١٤٥- عن: جابر رضى الله عنه قال: كان النبى ﷺ يأخذ ثلث أكف[٤]

باب صفة غسل رسول الله ﷺ

دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وفى الهداية (١٤:١): "وإنما يؤخر غسل رجليه لأنهما فى مستنقع الماء المستعمل، فلا يفيد الغسل، حتى لو كان على لوح لا يؤخر". وفى تعليقه للمولوى عبد الغفور: "فإن كان الماء المستعمل نجسا فغسلهما ظاهر، وإن لم يكن نجسا فللتنظيف" اهـ. قلت: والثانى هو المعتمد عندى، فإن الماء المستعمل طاهر على المعتمد كما سيأتى فى محله، ويحمل حديث ميمونة على الاستحباب. وأما

---

(١) باب الوضوء قبل الغسل.

(٢) زاد مسلم بعد قوله "الأيسر": ثم أخذ بكفيه فقال بهما على رأسه، كذا فى فتح البارى (مؤلف).

(٣) باب من بدأ بالحلاب أو الطيب عند الغسل.

(٤) وفى فتح البارى: "والمراد أنه يأخذ فى كل مرة كفين، ويدل على ذلك رواية إسحاق بن راهويه من طريق الحسن بن صالح عن جعفر بن محمد عن أبيه، قال فى آخر الحديث: وبسط يديه والكف اسم جنس فيحمل على الإثنين (١: ٣١٧) (مؤلف).

فيفيضها على رأسه، ثم يفيض على سائر جسده فقال (هذه مقولة جابر رضى الله عنه) لى الحسن (ابن محمد ابن الحنفية): إنى رجل كثير الشعر، فقلت: كان النبى ﷺ أكثر منك شعرا. رواه البخارى[1].

١٤٦- عن: ابن عباس قال: حدثتنا ميمونة قالت: صببت النبى ﷺ غسلا، فأفرغ بيمينه على يساره فغسلهما، ثم غسل فرجه، ثم قال بيده على الأرض فمسحها بالتراب ثم غسلها، ثم مضمض واستنشق ثم غسل وجهه وأفاض على رأسه، ثم تنحى فغسل قدميه ثم أتى بمنديل فلم ينفض بها. رواه البخارى (١: ٤٠).

باب ليس على المرأة نقض ضفائرها فى الغسل إذا بلغ الماء أصول الشعر

١٤٧- عن: أم سلمة رضى الله عنها قالت: قلت: يا رسول الله! ﷺ إنى امرأة أشد ضفر رأسى أ فأنقضه لغسل الجنابة؟ قال: «لا! إنما يكفيك أن تحثى على رأسك ثلث حثيات، ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين". رواه مسلم وفى

حديث عائشة رضى الله عنها الذى يدل بظاهره على عدم التنحى فيحمل على الجواز أو على أنه كان على لوح فى بيتها.

باب ليس على المرأة نقض ضفائرها فى غسل إذا بلغ الماء أصول الشعر

قد دل مجموع أحاديث الباب على أن المرأة لا يجب عليها نقض ضفائرها فى

(١) باب من أفاض على رأسه ثلاثا (١: ٣٩).

رواية له: أ فأنقضه للحيضة والجنابة؟ فقال: لا!»[١].

١٤٨- عن: عائشة رضى الله عنها أن أسماء سألت النبى ﷺ عن غسل المحيض فقال: «تأخذ إحداكن ماءها وسدرتها فتطهر، فتحسن الطهور، ثم تصب على رأسها فتدلكه دلكا شديدا، حتى تبلغ شئون رأسها، ثم تصب عليه الماء، ثم تأخذ فرصة ممسكة فتطهر بها". فقالت أسماء: وكيف أتطهر بها؟ فقال: "سبحان الله! تطهرين بها". فقالت عائشة كأنها تخفى ذلك: تتبعين أثر الدم. وسألته عن غسل الجنابة، فقال: "تأخذ ماء فتطهر فتحسن

الغسل، بل يكفى لها أن يبتل أشعارها وتصب الماء على أصول الشعر[٢] وتفصيله أن حديث أم سلمة رضى الله عنها يدل على أنها تكفيها أن تحثى على رأسها من ماء ولا تنقضها، وأن النقض غير واجب عليها، فإن ابن ماجة قد روى بإسناد صحيح - كما قال الشيخ ابن تيمية فى المنتقى (١:٢٤٠ نيل الأوطار) -عن عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ قال لها- وكانت حائضا - «أنقضى شعرك واغتسلى» اهـ. وحمله الشيخ على الاستحباب وعندى أن الأمر بالنقض والامتشاط كان لرفض إحرام العمرة والتحلل منه قلت: وقيد الثلاث ليس على الإيجاب بل المقصود منه ظاهراً بل الشعر وإن حصل بمرة أو مرتين وهذا الحديث ساكت عن اشتراط وصول الماء إلى أصول الشعر، لكن حديث عائشة رضى الله عنها يدل عليه، وكذا أثر جابر رضى الله عنه.

وأما تعليل حديث عائشة رضى الله عنها بأن فى إسناده إبراهيم بن مهاجر، وهو صدوق لين الحفظ كما فى التقريب (ص١١)، فلا يصح فإنه مختلف فيه، وليس

---

(١) مسلم، باب حكم ضفائر المغتسلة (١: ٤٩ و٥٠).

(٢) واعلم أنه اختلف الأئمة فى المسألة على أربعة أقوال، الأول: لا يجب النقض فى غسل الحيض والجنابة كليهما إذا وصل الماء إلى جميع شعرها ظاهره وباطنه، وهذا مذهب الجمهور، والثانى: أنها تنقضه بكل حال وهو قول إبراهيم النخعى، والثالث: وجوب النقض فى الحيض دون الجنابة وهو قول الحسن وطاوس وأحمد بن حنبل والرابع: لا يجب النقض على النساء وإن لم يصل الماء إلى داخل بعض شعرها المضفور، ويجب على الرجال إذا لم يصل الماء إلى جميع شعره ظاهره وباطنه من غير نقض، وهو مذهب بعض أهل الظاهر (راجع عون المعبود ١: ١٠٥ و١٠٦).

الطهور، أو تبلغ الطهور ثم تصب على رأسها فتدلكه، حتى تبلغ شئون رأسها، ثم تفيض عليها الماء». رواه مسلم (١: ١٥٠) وفى تيسير الوصول: "وشئون الرأس مواصل قبائل القرون وملتقاها، والمراد إيصال الماء إلى منابت الشعر مبالغة فى الغسل".

١٤٩- أخبرنا: عمرو بن عون عن خالد بن عبد الله عن ابن أبى ليلى عن أبى الزبير عن جابر رضى الله عنه قال: "إذا اغتسلت المرأة من الجنابة فلا تنقض شعرها ولكن تصب الماء على أصوله وتبله". رواه الدارمى[١] ورجاله

بضعيف عند الكل، لما فى تهذيب التهذيب (١: ١٦٧ و١٦٨): قال الثورى وأحمد بن حنبل: لا بأس به، وقال أحمد: قال يحيى بن معين يوما عند عبد الرحمان بن مهدى وذكر إبراهيم بن مهاجر وآخر هو إسماعيل السدى (كما فى هامش الأصل) فقال: ضعيفان، فغضب عبد الرحمان وكره ما قال، وقال ابن سعد: ثقة، وقال الساجى: صدوق اختلفوا فيه، وقال أبو داود: صالح الحديث" انتهى ملخصا بلفظه. وقد ذكر فيه تضعيفه عن الآخرين، وقد عرفت أن الاختلاف عير مضر.

وأما أثر جابر ففيه ابن أبى ليلى، وأظنه محمد بن عبد الرحمان بن أبى ليلى، وهو مختلف فيه أيضا، كما ذكره فى تهذيب التهذيب مفصلا (٩: ٣٠٩) وفيه أيضا: "قال العجلى: كان فقيها صاحب سنة صدوقا جائز الحديث". وقد صحح الترمذى فى سننه بعض أحاديثه ولا أحضر الآن مكانه من سننه، ولكن أحفظه حفظا جيدا، وقال فى بعض المواضع من سننه: "ففيه صدوق ربما يهم"، ولا أحضر موضعه أيضا. وقد عرف أن لفظ "رب" للتقليل على الحقيقة فهو جرح خفيف لا يخل بالاحتجاج، وإلا لما ساغ للترمذى أن يصحح حديثه.

وفى عون المعبود: "الثالث وجوب النقض فى الحيض دون الجنابة وهو قول الحسن وطاوس وأحمد بن حنبل، واحتجاجهم بحديث أنس رضى الله عنه قال: قال

---

(١) سنن الدارمى ١: ٢١٠ رقم ١١٦٥ باب اغتسال الحائض إذا وجب الغسل عليها قبل أن تحيض، رقم الباب ١١٤ من طبع المدينة ١٣٨٦ هـ.

رجال مسلم إلا ابن أبى ليلى (وهو محمد) مختلف فيه، والاختلاف لا يضر.

باب افتراض المضمضة والاستنشاق فى الغسل المفروض

١٥٠- عن: على قال: إن رسول الله ﷺ قال: "من ترك موضع شعرة

رسول الله ﷺ: إذا اغتسلت المرأة من حيضتها نقضت شعرها نقضا، وغسلته بخطمى وأشنان فإذا اغتسلت من الجنابة صبت على رأسها الماء وعصرته أخرجه الدار قطنى فى الأفراد والبيهقى فى سننه الكبرى والطبرانى فى معجمه الكبير قلت: قال فى السيل الجرار: فى إسناده مسلم بن صبيح اليحمدى، وهو مجهول، وهو غير أبى الضحى مسلم ابن صبيح المعروف فإنه أخرجه الجماعة كلهم، وأيضا إقرانه بالغسل بالخطمى والأشنان يدل على عدم الوجوب فإنه لم يقل أحد بوجوب الخطمى ولا الأشنان[١]" اهـ قلت: والأحسن أن يعتزى الاستدلال إلى الإمام أحمد بحديث ابن ماجة المذكور قريبا فإن رتبة الإمام أعلى وأرفع من أن ينسب استدلاله إلى حديث المجهول، وقد مر أيضا أنه محمول على الاستحباب.

باب افتراض المضمضة والإستنشاق فى الغسل المفروض[٢]

قوله: "عن على" قال فى التلخيص الحبير (١: ٥٢): "لكن قيل: إن الصواب وقفه على على". قلت: والتعبير بقيل يدل على الضعف، على أن سكوت أبى داود عليه يدل على أن الحديث مرفوع عنده والاختلاف غير مضر وقوله ﷺ «موضع شعرة» دل بعموم الشعرة شعر الأنف على فرضية غسل باطن الأنف للجنب، قاله شيخى. وفى

(١) هنا انتهى كلام عون المعبود (١: ١٠٥ و١٠٦ باب المرأة هل تنقض شعرها).

(٢) اعلم أنهم اختلفوا فى المضمضة والاستنشاق، فقال أحمد وإسحاق وابن أبى ليلى وعبد الله بن المبارك: إنهما واجبان فى الوضوء والغسل جميعا وقال مالك والشافعى: إنهما سنتان فيهما، وقال أبو حنيفة والثورى: إنهما سنتان فى الوضوء واجبان فى الغسل (جامع الترمذى).

من جنابة لم يغسلها فعل بها كذا وكذا من النار"، قال على رضى الله عنه: فمن ثم عاديت رأسى فمن ثم عاديت رأسى، فمن ثم عاديت رأسى، وكان يجز شعره. رواه أبو داود[(١)] وسكت عنه، وفى التلخيص الحبير: "إسناده صحيح، فإنه من رواية عطاء بن السائب، وقد سمع منه حماد بن سلمة قبل الاختلاط"[(٢)].

١٥١- عن: أبى ذر رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن الصعيد

عون المعبود (١٠٣:١) "قال الخطابى: وقد يحتج به من يوجب الاستنشاق فى الجنابة لما فى داخل الأنف من الشعر اهـ" والمراد بالفرض هو الفرض العملى، لأن الحديث المذكور خبر واحد، وبه لا يثبت الفرض الاعتقادى وإطلاق الفرض عليهما شائع، قاله شيخى.

قوله: "عن أبى ذر" الحديث رواه أبو داود أيضا مطولا وسكت عنه، وفيه: "فإذا وجدت الماء فأمسه جلدك، فإن ذلك خير". وفى التلخيص الحبير (٥٧:١): "ورواه ابن حبان (فى صحيحه) والحاكم (فى مستدركه) من طريق خالد الحذاء كرواية أبى داود، وصححه أيضا أبو حاتم ومدار طريق خالد على عمرو بن بجدان، وقد وثقه العجلى وغفل ابن القطان فقال: إنه مجهول" اهـ. وفى عون المعبود: "قال إمام أهل اللغة الجوهرى فى الصحاح: البشر ظاهر جلد الإنسان، وفلان مؤدم مبشر، إذا كان كاملا من الرجال، كأنه جمع لين الأدمة وخشونة البشرة، وكذا فى القاموس والمصباح، وأما الأدمة فقال الجوهرى: الأدمة باطن الجلد الذى يلى اللحم.

وقال فى القاموس: الأدمة محركة باطن الجلدة التى تلى اللحم، أو ظاهره عليه الشعر. قال الخطابى.... واحتج بعضهم فى إيجاب المضمضة بقوله "وأنقوا البشر" (ورد فى حديث منكر عند أبى داود) فزعم أن داخل الفم من البشر وهذا خلاف قول أهل اللغة لأن البشرة عندهم هى ما ظهر البدن وأما داخل الأنف والفم فهو الأدمة،

(١) آخر حديث فى باب الغسل من الجنابة ١: ٣٣.
(٢) باب الغسل ١: ١٤٢ رقم ١٩٠.

الطيب طهور المسلم، وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فليمسه بشرته، فإن ذلك خير» . رواه الترمذى وقال: حسن. (١ : ١٧ و ١٨) .

١٥٢- عن: محمد بن سيرين قال: سن رسول الله ﷺ الإستنشاق فى الجنابة ثلثا. رواه الدارقطنى فى سننه وصوبه[١]، وفى تخريج الزيلعى[٢] بعد نقله عن المعرفة للحافظ البيهقى: "هكذا رواه الثقات عن سفيان الثورى عن خالد الحذاء عن ابن سيرين مرسلا، ثم أسنده (أى البيهقى) من جهة الدارقطنى

والعرب تقول: فلان مؤدم مبشر إذا كان خشن الظاهر مخبور الباطن، كذلك أخبرنى أبو عمر عن أبى العباس أحمد بن يحيى، انتهى كلامه[٣] . قلت: على تصريح الجوهرى داخل الفم والأنف ليس من الأدمة، لأن الأدمة على تفسيره هى باطن الجلد الذى يلى اللحم، وداخل الفم والأنف ليس كذلك، بل هو مما لا يلى اللحم، وليس هو من الباطن بل هو من الظاهر فالاستدلال على إيجاب المضمضة فى الغسل من جنابة بقوله ﷺ وأنقوا البشرة صحيح"[٤] اهـ.

وأما قول صاحب القاموس: "أو ظاهره عليه الشعر" على الشك لا يسقط الاستدلال بقول الجوهرى، فإنه إمام جليل وقد جزم به، على أنه يمكن التطبيق فى قوله وقول صاحب القاموس بحمل حرف "أو" على التنويع.

قوله: "عن محمد بن سيرين قال سن إلخ" لفظ "سن" ههنا بمعنى أمر، كما ورد ذلك فى حديث عبيد الله، والحديث يفسر بعضه بعضا، فيلزم أن يكون الاستنشاق فى الغسل واجبا وفرضا عمليا، لأن ظاهر لفظ الأمر هو الوجوب. وقال شيخى: أما قوله "ثلاثا" فقد انعقد الإجماع على عدم كون هذا التثليث فرضا أو واجبا، فدل على أن المقصود هو القيد الأول لا قيد التثليث. قلت: وعندى هو للمبالغة فى التنظيف استحبابا.

(١) الدارقطنى ١ : ١١٥ باب ما روى فى المضمضة والاستنشاق فى غسل الجنابة.

(٢) نصب الراية ١ : ٧٨ فصل الغسل تحت حديث ٢٤.

(٣) يعنى كلام الخطابى، وكلام عون المعبود مستمر.

(٤) عون المعبود ١ : ١٠٣ قبيل باب الوضوء بعد الغسل.

بسند صحيح إلى ابن سيرين" فذكر لفظ الحديث المذكور. وفى سنن الدارقطنى: "وتابع وكيعا (الراوى عن سفيان) عبيد الله بن موسى وغيره ثنا جعفر بن أحمد المؤذن نا السرى بن يحيى نا عبيد الله بن موسى نا سفيان عن خالد الحذاء".

١٥٣- أبو حنيفة عن عثمان بن راشد عن عائشة بنت عجرد قالت: قال ابن عباس رضى الله عنه: إذا اغتسل الجنب ونسى المضمضة والاستنشاق

ثم اعلم أن مراسيل ابن سيرين صحيحة[1] ففى الجوهر النقى (١:٣٤٣): "قال أبو عمر فى أوائل التمهيد: وكل من عرف بأنه لا يأخذ إلا عن ثقة، فتدليسه وترسيله مقبول، فمراسيل سعيد بن المسيب ومحمد بن سيرين وإبراهيم النخعى عندهم صحاح، ثم ذكر أبو عمر بسنده عن الأعمش قلت لإبراهيم: إذا حدثنى حديثا فأسنده، فقال: إذا قلت: عن عبد الله يعنى ابن مسعود فاعلم أنه عن غير واحد وإذا سميت لك أحدا فهو الذى سميت. قال أبو عمر: إلى هذا نزع من أصحابنا من زعم أن مرسل الإمام أولى من مسنده لأن فى هذا الخبر ما يدل على أن مراسيل النخعى أولى من مسانيده، وهو لعمرى كذلك. وقال البيهقى فى باب ترك الوضوء من القهقهة: قال ابن معين: مرسلات النخعى صحيحة إلا حديث تاجر البحرين، وحديث الضحك فى الصلاة اهـ".

قوله: "أبو حنيفة إلخ" قلت: طلحة بن محمد الشاهد العدل، قال الذهبى: مشهور فى زمن الدارقطنى، صحيح السماع كذا فى الميزان (١:٤٧٩) وقال جامع مسانيد الإمام: "كان مقدم العدول والثقات الإثبات فى زمانه" (٢:٤٨٢) ومحمد بن مخلد هو ثقة ثقة ثقة مشهور، فى تاريخ بغداد له ترجمة مليحة مات سنة إحدى وثلثين وثلاثمائة، وهو أعلم أهل عصره إسنادا، روى عن يعقوب الدورقى وابن حذافة السهمى صاحب مالك، روى عنه الدارقطنى وغيره كذا فى اللسان (٥:٣٧٤) وعلى بن إبراهيم

---

(١) بل يقول الشيخ ابن تيمية: محمد بن سيرين من أورع الناس فى منطقه ومراسيله من أصح المراسيل" (منهاج السنة٣: ١٨٦ الأميرية ١٣٢٢ هـ تحت مناقب معاوية فى السبب السابع من أسباب مغفرة الذنوب فصل "والقاعدة الكلية فى هذا أن لا نعتقد أن أحدا معصوم إلخ".

فليعد الوضوء بالمضمضة والاستنشاق. أخرجه الحافظ طلحة بن محمد فى مسنده عن محمد بن مخلد عن على بن إبراهيم الواسطى عن يزيد بن هارون عن أبى حنيفة رحمه الله، وأخرجه الإمام حسن بن زياد فى مسنده عن أبى حنيفة. اهـ كذا فى جامع المسانيد (١: ٢٦٧ و٢٦٨) ورجاله ثقات، وأخرجه الدارقطنى (١: ٤٣) بطريق أسباط وعبد الله بن يزيد (المقرى) عن أبى حنيفة بسنده عن ابن عباس فى جنب نسى المضمضة والاستنشاق، قال: يمضمض ويستنشق ويعيد الصلاة. ورجال الدارقطنى ثقات أيضا، وأعله البيهقى بأن عثمان بن راشد وعائشة بنت عجرد غير معروفين ببلدهما، كذا فى الزيلعى (١: ٤١).

قلت: عثمان روى عنه أبو حنيفة والثورى، وذكره ابن حبان فى الثقات، كذا فى تعجيل المنفعة (١: ٢٨٢) وعائشة بنت عجرد، روى عنها حجاج ابن أرطاة أيضا، فتابع عثمان على روايته عنها عند الدارقطنى، وليس بمجهول من روى عنه اثنان، وعرفها يحيى بن معين فقال: لها صحبة، كذا فى التجريد للذهبى (١: ٣٠٢) فالحديث حسن صالح للاحتجاج، وله شاهد صحيح من مرسل ابن سيرين.

١٥٤- عن: عبيد الله بن موسى نا سفيان عن خالد الحذاء عن ابن

الواسطى، قيل: روى عنه البخارى، وهو أبو الحسين اليشكرى، سكن بغداد وحدث بها عن يزيد بن هارون ووهب بن جرير بن حازم، وعنه ابن أبى الدنيا والبغوى وابن صاعد والمحامل وابن أبى حاتم وغيرهم، قال حاتم: كتبت عنه وقال الدارقطنى: ثقة كذا فى التهذيب (٧: ٢٨١) ويزيد بن هارون أبو خالد الواسطى ثقة متقن عابد من رجال الجماعة (تقريب ص٢٤١). وأبو حنيفة لا يسأل عنه، وباقى الإسناد حققناه فى المتن، ودلالة الحديث على معنى الباب ظاهرة.

قوله: "عن عبيد الله بن موسى إلخ" قلت: مراسيل ابن سيرين صحاح كما مر، فهو مرسل فى حكم الموصول، والأمر فيه للوجوب، بدليل ما مر عن ابن عباس أنه ألزم

سيرين قال: أمره رسول الله ﷺ بالاستنشاق من الجنابة ثلثا، أخرجه الدارقطنى (١: ٤٣) وصوبه البيهقى وصححه، كذا فى الزيلعى (١: ٤١).

١٥٥- عن: الثورى عن يونس هو ابن عبيد عن الحسن قال: قال رسول الله ﷺ: «تحت كل شعرة جنابة، فبلوا الشعر وأنقوا البشرة». أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه[١] وقال البيهقى: "وإنما روى عن الحسن عن النبى ﷺ مرسلا، أو عن الحسن عن أبى هريرة موقوفا". اهـ (الجوهر النقى) (١: ٤٧)

إعادة الصلاة بنسيانهما. وقيد التثليث للمبالغة فى التنظيف، يؤيده ما رواه ابن أبى شيبة عن عمر قال: "إذا اغتسلت فمضمض ثلاثا، فإنه أبلغ". كنز العمال (٥: ٣٤) ولم أقف على سنده[٢] وقد انعقد الإجماع على عدم كونه واجبا، فدل على أن المقصود هو القيد الأول لا قيد التثليث.

قوله: "عن الثورى إلخ" قلت: وجه الاستدلال به أن البشر هو ظاهر جلد الإنسان وداخل الفم والأنف من الظاهر لا من الباطن، لأنه ليس مما يلى اللحم، فالاستدلال على إيجاب المضمضة فى الغسل من الجنابة بقوله ﷺ «وأنقوا البشرة» صحيح. ووجوب الاستنشاق مستفاد من قوله "تحت كل شعرة جنابة، فبلوا الشعر" لما فى داخل الأنف من الشعر، وحديث عائشة بنت عجرد رواه أبو حنيفة وعمل به، وهو تصحيح له منه، ودعوى الجهالة فيها مدفوعة بمعرفة ابن معين لها وبرواية اثنين عنها، كما مر فى المتن.

قال الشيخ تقى الدين فى الإمام: ربما استدل لهذا بحديث أبى هريرة: فبلوا الشعر

---

(١) مصنف عبد الرزاق ١: ١٦٢ رقم ١٠٠٢.

(٢) قلت: أخرجه ابن أبى شيبة (١: ٦٧) فى المضمضة والاستنشاق فى الغسل من طريق محمد بن الفضيل عن العلاء بن المسيب عن فضيل بن عمرو عن عمر بلفظ "فتمضمض ثلاثا، فإنه أبلغ". فأما محمد بن الفضيل فهو من رجال الجماعة كوفى صدوق مشهور، قال الذهبى: كان صاحب حديث ومعرفة وثقه ابن معين (ميزان الاعتدال ٤: ٩ و١٠) وأما لعلاء بن المسيب فهو ثقة معروف (الجرح والتعديل لابن أبى حاتم ٣: ٣٦١) وكذلك فضيل بن عمرو ثقة ولكنه من السادسة وهم الذين لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة كما فى التقريب، فبينه وبين عمر بن الخطاب انقطاع، والله أعلم.

قلت: رجال عبد الرزاق رجال الصحيح، وقد مر أن مراسيل الحسن صحاح، فهو مرسل صحيح قد عضده قول أبى هريرة موقوفا، وقد ورد موصولا عند أبى داود والترمذى وابن ماجة، وفيه حارث بن وجيه، قال الترمذى: ليس بذلك. كذا فى المشكوة مع التنقيح (١:٨١) وقال يعقوب بن سفيان: بصرى لين الحديث كذا فى التهذيب (١:١٢٢) والمرسل إذا اعتضد بموصول فهو حجة عند الكل كما مر.

وأنقوا البشر رواه الترمذى، وبحديث عطاء بن السائب عن زاذان عن على أن رسول الله ﷺ قال: من ترك موضع شعرة من جسده لم يغسلها، فعل به كذا وكذا من النار. رواه ابن ماجة (وأبو داود وسكت عنه وصححه الحافظ فى التلخيص) وبحديث أبى ذر: فإذا وجدت الماء فأمسه جلدك، أو قال: بشرتك. رواه أصحاب السنن إلا ابن ماجة (وحسنه الترمذى) كذا فى الزيلعى[١]. وقال فى البحر الرائق: "وأما ركنه (أى الغسل) فهو إسالة الماء على جميع ما يمكن إسالته عليه من البدن من غير حرج مرة واحدة، حتى لو بقيت لمعة لم يصبها الماء لم يجز الغسل، وإن كانت يسيرة، لقوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ أمر الله سبحانه وتعالى بالإطهر بضم الهاء وهو تطهير جميع البدن، واسم البدن يقع على الظاهر والباطن، إلا ما يتعذر إيصال الماء إليه خارج عن قضية النص، وكذا ما يتعسر، لأن المتعسر منفى كالمتعذر كداخل العينين، فإن فى غسلهما من الحرج ما لا يخفى، لأن العين شحم لا تقبل الماء، وقد كف بصر من تكلف له من الصحابة كابن عمر وابن عباس، ولهذا وجبت المضمضة والاستنشاق فى الغسل لأنه لا حرج فى غسلهما، فشملهما الكتاب من غير معارض كما شملهما قوله ﷺ: «تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وأنقوا البشرة» من غير معارض والبشرة ظاهر الجلد" (١:٤٦). وأيضا جواز تلاوة القرآن للمحدث وعدم جوازها للجنب يدل على أن الجنابة حلت فم الجنب فيجب عليه المضمضة فافهم فثبت بجميع ما ذكرنا وجوب المضمضة والاستنشاق فى غسل الجنابة وهو قول أبى حنيفة وأصحابه ولله الحمد.

---

(٢) فصل فى الغسل ١: ٧٩ تحت حديث ٢٤ وما بين القوسين إدراج من المؤلف.

باب وجوب الغسل بالمنى الخارج بالدفق والشهوة

١٥٦- حدثنا: أبو أحمد (الزبيرى) ثنا رزام بن سعيد التيمى عن جواب التيمى عن يزيد بن شريك يعنى التيمى، عن على قال: كنت رجلا مذاء فسئلت النبى صلى الله عليه وسلم فقال: «إذا حذفت فاغتسل من الجنابة، وإذا لم تكن حاذفا فلا تغتسل» رواه الإمام أحمد فى مسنده، (١: ١٠٧) قلت:

باب وجوب الغسل بالمنى الخارج بالدفق والشهوة

قوله: "ثنا أبو أحمد إلخ" قال المؤلف: وفى النيل: "قوله حذفت، يروى بالحاء المهملة والخاء المعجمة بعدها ذال معجمة مفتوحة، ثم فاء وهو الرمى وهو لا يكن بهذه الصفة إلا بشهوة، ولهذا قال المصنف (وهو الشيخ ابن تيمية صاحب المنتقى): وفيه تنبيه على أن ما يخرج بغير شهوة، إما لمرض أو إبردة[١] لا يوجب الغسل"[٢] فى القاموس[٣]: "وفضخ الماء دفقه". ودلالته والذى بعده على الباب ظاهرة.

وفى السعاية (ص٣١١): "وأما استدلال الشافعى (على مذهبه من وجوب الغسل بالخروج بلا شهوة) فبحديث "الماء من الماء" أى الغسل من المنىّ فإنه مطلق عن قيد الشهوة ومخرج فى الكتب المعتبرة. وأجاب عنه أصحابنا بوجوه: منها أن هذا الحديث محمول على حالة الشهوة، ليتطابق بحديث على رضى الله عنه، وكيف لا يحمله الشافعى على ذلك وهو مطلق، وحديث على رضى الله عنه مقيد بالدفق، ومن مذهبه حمل المطلق على المقيد مطلقا؟ ومنها: أن هذا الحديث منسوخ عند جمهور الصحابة رضى الله عنهم والتابعين ومن بعدهم كما صرح به النووى، وذلك لأن فى أول

---

(١) والإبردة بالكسر: برد فى الجوف، كذا فى القاموس.

(٢) نيل الأوطار، باب الغسل من المنى ١: ١٩١.

(٣) فى القاموس: "دفق الله روحه: أماته، والكوز: بدد ما فيه بمرة، كأدفقه والماء دفقا ودفوقا: انصب بمرة، وهذه عن الليث وحده" (مؤلف).

رجاله كلهم ثقات إلا جوابا، فإنه صدوق رمى بالإرجاء فالسند محتج به.

١٥٧- حدثنا: عبد الرحمن (ابن مهدى) ثنا زائدة (ابن قدامة) عن الركين ابن الربيع عن حصين بن قبيصة عن على رضى الله عنه قال: كنت رجلا مذاء، فسئلت النبى صلى الله عليه وسلم قال: «إذا رأيت المذى فتوضأ، واغسل ذكرك، وإذا رأيت فضخ الماء فاغتسل» رواه الإمام أحمد فى مسنده (١: ١٢٥) ورجاله كلهم ثقات. ورواه أبو داود بنحوه (١: ٨٣) وسكت عنه، وفيه: «فإذا فضخت الماء فاغتسل». اهـ

١٥٨- عن الحكم بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا اغتسل أحدكم ثم ظهر من ذكره شىء فليتوضأ» رواه الطبرانى فى الكبير، وفيه بقية

الإسلام لم يكن الغسل واجبا من الإكسال أى إدخال الذكر فى الفرج ثم إخراجه من غير إنزال بهذا الحديث، فمعناه الماء من الإنزال لا من مجرد الإدخال. ثم نسخ هذا الحكم بوجوب الغسل عند الإدخال مطلقا" اهـ ملخصا قلت: سيأتى تفصيله قريبا.

قوله: "عن الحكم بن عمرو إلخ" قلت: فى قوله ﷺ "ثم ظهر من ذكره شىء" دلالة على عدم وجوب الغسل بخروج المنى بغير شهوة، لأن لفظة "شىء" تعم المنى وغيره. والظاهر أن المراد بالغسل فى قوله "إذا اغتسل" غسل الجنابة، فهو إذن دليل لأبى يوسف رحمه الله، فإنه يشترط الشهوة فى انفصال المنى مع الخروج، خلافا لهما. فإنهما اشترطاها عند الانفصال عن مقره فقط دون الخروج، فإذا جامع واغتسل قبل أن يبول، ثم خرج منه بقية المنى، يجب إعادة الغسل عندهما لا عنده (بدائع ١ :٣٧). ولعلهما يحملان الاغتسال المذكور فى الحديث على ما إذا اغتسل بعد البول، كما هو الظاهر من عادة الجنب. ويؤيده ما رواه سعيد بن منصور فى سننه عن على فى الرجل يخرج منه الشىء بعد الغسل قال: "إن كان قبل الغسل توضأ وإن لم يكن بال أعاد الغسل". كذا فى كنزالعمال[1] سكت عنه السيوطى ولم أقف على سنده. قال فى البحر

---

(١) موجبات الغسل، أفعال ٥: ١٣٢.

ابن الوليد وهو مدلس وقد عنعنه. كذا في مجمع الزوائد[1] قلت: التدليس ليس بعيب عندنا، ولما رواه شاهد حسن.

١٥٩- عن: مجاهد قال: بينا نحن جلوس أصحاب ابن عباس عطاء وطاوس وعكرمة، إذ جاء رجل، وابن عباس قائم يصلى، فقال: هل من مفت؟ فقلت: سل! فقال: إنى كلما بلت تبعه الماء الدافق، فقلنا: الذى يكون منه الولد؟ قال: نعم! فقلنا: عليك الغسل، فولى الرجل وهو يرجع[2]. وعجل

الرائق: "فلو خرج بقية المنى بعد البول أو النوم أو المشى لا يجب الغسل إجماعا، لأنه مذى وليس بمنى، لأن البول والنوم والمشى يقطع مادة الشهوة" اهـ وفيه أيضا: "وفى المستصفى: يعمل بقول أبى يوسف إذا كان فى بيت إنسان واحتلم مثلا، ويستحيى من أهل البيت أو خاف أن يقع فى قلبهم ريبة بأن طاف حول أهل بيتهم، وفى السراج الوهاج: والفتوى على قول أبى يوسف فى الضيف، وعلى قولهما غيره" اهـ (١ :٥٥). تفسيره ما فى رد المحتار: "وأثر الخلاف يظهر فى ما لو احتلم أو نظر بشهوة فأمسك ذكره حتى سكنت شهوته. ثم أرسله فأنزل، وجب عندهما لا عنده، وكذا لو خرج منه بقية المنى بعد الغسل قبل النوم أو المشى الكثير، نهر". وفيه بعد أسطر: "وإذا لم يتدارك مسك ذكره حتى نزل المنى صار جنبا بالاتفاق" (١ :٦٦١) يعنى لا يكون الاستحياء أو خوف الريبة عذرا مجوزا للأخذ بقول أبى يوسف فى هذه الصورة، لأنه لا يقول بعدم وجوب الغسل فيها.

قوله: "عن مجاهد إلخ" قلت: دلالته على اشتراط الشهوة فى إيجاب الغسل بخروج المنى ظاهرة. فإن ابن عباس أمره بالوضوء، وأنكر على من أفتاه بالغسل، وسؤاله عن الشهوة يشعر بأن مطلق الخروج لا يوجب الغسل ما لم يكن عن شهوة، وهو قول أبى حنيفة وأصحابه، وقوله: "فهل تجد خدرا فى جسدك؟" معناه: هل تجد ضعفا وفتورا فى ذكرك بعد خروجه؟ وفائدة هذا السؤال أن خروج المنى بعد البول إذا أورث

---

(١) باب فيمن خرج منه شيء بعد الغسل ١ : ٢٧٥.

(٢) أى يقول: إنا لله وإنا إليه راجعون، فقوله: يرجع من الترجيع بمعنى الاسترجاع (مؤلف).

ابن عباس فى صلاته فلما سلم قال: يا عكرمة! على بالرجل، فأتاه به ثم أقبل علينا، فقال: أ رأيتم ما أفتيتم به هذا الرجل عن كتاب الله؟ قلنا: لا! قال: فمن سنة رسول الله ﷺ؟ قلنا: لا! قال فعن أصحاب رسول الله ﷺ؟ قلنا لا! قال: فعمن؟ قلنا: عن رأينا، فقال: لذلك يقول رسول الله ﷺ: «فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد». ثم أقبل على الرجل، فقال: أ رأيت إذا كان منك هل تجد شهوة فى قلبك؟ قال: لا! قال: فهل تجد خدرا فى جسدك؟ قال لا! قال: إنما هذا بردة يجزيك منه الوضوء. أخرجه الحاكم فى تاريخه وسنده حسن، كذا فى كنز العمال[1].

١٦٠– عن: عبد العزيز بن رفيع عن أبى سلمة بن عبد الرحمن عن عبد الرحمن ومجاهد وعطاء قالوا: دخلت أم سليم على رسول الله ﷺ، فقالت: يا

الفتور فى العضو بالنسبة إلى ما قبله فهو علامة وجود الانتشار فيه ولو قليلا، وهو مظنة الشهوة، ولهذا قال قاضيخان: "ولو خرج منى بعد البول وذكره منتشر وجب الغسل، وإن لم يكن ذكره منتشرا لا يجب الغسل". كذا فى البحر (١: ٥٥) وبهذا يستقيم جواب الرجل بنفيه، وأما نفى الضعف والفتور عن سائر الجسد فلا يصح لأن خروج المنى يورث الضعف مطلقا سواء خرج بشهوة أو بلا شهوة. وأما قوله "إنما هذا بردة" معناه: إنما هذا ماء بارد سببه برد فى الجوف، وليس بخارج عن شهوة. والحديث حجة على الشافعية ومن وافقهم فى عدم اشتراط الشهوة فى خروج المنى. واستدلوا بحديث "إنما الماء من الماء" وقد مر الجواب عنه.

قوله: "عن عبد العزيز إلخ" قلت: استدل به صاحب البدائع على اشتراط الشهوة فى خروج المنى لوجوب الغسل، وقال: "ولو لم يختلف الحكم بالشهوة وعدمها لم يكن للسؤال عن اللذة معنى" (١: ٣٧). فإن قيل: ورد الحديث فى واقعة المنام، ولا يشترط وجود الشهوة فى الاحتلام عند الحنفية، بل قالوا: إذا استيقظ فوجد على فخذه أو على

---

(١) نواقض الوضوء، أفعال ٥: ١١٨ من الطبع القديم و٩: ٢٩٠ من الجديد، ولكن سامح المؤلف فى عزوه إلى تاريخ الحاكم، لأن صاحب الكنز رمز له (كر) وهو رمز لابن عساكر لا لتاريخ الحاكم، فليتنبه.

رسول الله! ترى فى منامها كما يرى الرجل، أ فيجب عليها الغسل؟ قال: هل تجد شهوة؟ قالت لعله! قال: وهل تجد بللا؟ قالت: لعله! قال: فلتغتسل. فلقيها نسوة فقلن لها: يا أم سليم! فضحتنا عند رسول الله ﷺ قالت ما كنت أنتهى حتى أعلم أ فى حلال أنا أم فى حرام؟ أخرجه سعيد بن المنصور فى سننه، كنز العمال[1] قلت: وعبد العزيز بن رفيع ثقة من رجال الجماعة وكذا أبو سلمة ابن عبد الرحمن كما فى التقريب (١: ١٢٨) والظاهر من عادة

فراشه بللا وشك فى أنه منى أو مذى ولم يتذكر الاحتلام فعليه الغسل عند أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف لا يجب ما لم يتيقن أنه منى. قلنا: هذا لا يدل على عدم اشتراط الشهوة عندهما فى حالة المنام، بل مبنى هذا الخلاف على أن أبا يوسف لا يثبت وجوب الغسل بالشك فى وجود الموجب، وهما احتاطا فى ذلك لقيام الاحتمال وقالا: إن المنى لا يخلو عن الشهوة، فلو تيقن فى البلل أنه منى وجب الغسل اتفاقا، ولو شك فى كونه منيا أو مذيا فالاحتياط وجوب الغسل لاحتمال كونه منيا رق بالحرارة والهواء، ولو تيقن أنه مذى ولم يتذكر الاحتلام لم يجب الغسل اتفاقا، ولو تذكر الاحتلام وتيقن أنه مذى يجب عندهما لأن الاحتلام سبب خروج المنى غالباً، فاحتمل انفصاله وخروجه عن شهوة ثم رق هو بالهواء والحرارة، فظن أنه مذى. ذكر كل ذلك فى البحر (١ :٥٦) فقوله ﷺ: "هل تجد شهوة؟" معناه: هل ترجح عندها كون الخارج منيا؟ لأن الشهوة من علاماته، فأجابت أم سليم بلفظ الاحتمال، فأمرها رسول الله ﷺ بالغسل، وبنى حكمه على رؤية البلل، وهذا هو المذهب فى مثل هذه الواقعة كما مر تفصيله. وبالجملة فلا يجب الغسل عندنا بخروج المنى من غير شهوة أصلا لا فى اليقظة ولا فى المنام، ولكن مظنة الشهوة لها حكمها احتياطا، وحالة المنام مظنتها فأوجبنا فيها الغسل بمجرد رؤية البلل، ولو لم يتيقن بأن خروجه كان بشهوة، وفى سؤاله ﷺ عن اللذة أو لا ثم بناءه الحكم على رؤية البلل دليل على ذلك، فافهم وكن من الشاكرين.

واستدل فى الهداية لنا بقوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ وقال: إن الأمر

---

(١) موجبات الغسل، أفعال ٥:١٣٢.

المصنفين أنهم إذا ذكروا بعض الإسناد وتركوا بعضه، فالمتروك يكون سالما من الكلام، فهو مرسل قوى، والإرسال لا يضر عندنا. وأصل الحديث مخرج فى السنن والصحاح موصولا، ما خلا هذه الزيادة التى فيه من قوله "هل تجد شهوة إلخ" والظاهر أنه زيادة ثقة، فتقبل لا سيما وهى معتضدة بما ذكرناه قبل.

يتناول الجنب، والجنابة فى اللغة خروج المنى على وجه الشهوة يقال: أجنب الرجل إذا قضى شهوته من المرأة". قال فى البحر: "فكان وجوب الاغتسال معلقا بالجنابة، لا بخروج المنى، وأورد على هذا أن ظاهره الاستدلال بمفهوم الشرط، ولم يجب عنه.

وقد يقال: ليس هذا استدلالا بمفهوم الشرط، بل لما كان الحكم معلقا بشرط ولم يوجد كان الحكم معدوما بالعدم الأصلى، لا أن عدم الشرط أوجب عدم الحكم. وهذا لا يخفى على من اشتغل بأصول أصحابنا. قال فى التنقيح: وعندنا العدم لا يثبت بالتعليق، بل يبقى الحكم على العدم الأصلى.

وأجاب فى الهداية عن الحديث (الذى استدل به الشافعية على عدم اشتراط الشهوة فى خروج المنى، وهو قوله ﷺ «الماء من الماء» بأنه محمول على الخروج عن شهوة قال الشارحون: وإنما حمل على هذا لأن العام إذا لم يمكن إجراؤه على العموم يراد أخص الخصوص لتيقنه، وهنا يمتنع إجراؤه على العموم، لأنه لا يجب الغسل بإنزال المذى والودى والبول بالإجماع، والإنزال عن شهوة مراد بالإجماع فلا يكون غيره مراداً، وهو إنزال المنى لا عن شهوة.

ولا يخفى أن هذا المسلك لو صح لكان أوفق بقول أبى يوسف، لأن أخص الخصوص الذى أريد بالإجماع ما يكون عن شهوة عند الخروج والإنفصال جميعا. فالأولى ما قدمناه من أنه منسوخ أو محمول على الاحتلام. ولما كان ما ذكرناه واردا عدل ابن الهمام - والله أعلم - عن طريقة الشارحين فى فتح القدير فقال: والحديث محمول على الخروج عن شهوة لأن اللام للعهد الذهنى أى الماء المعهود الذى به عهدهم هو الخارج عن شهوة. كيف وربما يأتى على أكثر الناس جميع عمره ولا يرى هذا الماء

باب من ينسى بعض جسده ولم يغسله

١٦١- عن: عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أن رجلا جاء إلى النبى ﷺ فسئله عن رجل يغتسل من الجنابة، فيخطئ بعض جسده الماء، فقال رسول الله ﷺ: «يغسل ذلك المكان ثم يصلى». رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله موثقون (مجمع الزوائد)[1] وقد مر فى باب عدم افتراض الترتيب فى

مجردا عنها؟ على أن كون المنى يكون عن غير شهوة ممنوع فإن عائشة رضى الله عنها أخذت فى تفسيرها إياه الشهوة، على ما روى ابن المنذر أن المنى هو الماء الأعظم الذى منه الشهوة، وفيه الغسل، وكذا عن قتادة وعكرمة، فلا يتصور منى إلا من خروجه عن شهوة، وإلا يفسد الضابط[2] اهـ. قلت: أما حديث عائشة فقال فيه الزيلعى: غريب، وقال: "رواه عبد الرزاق فى مصنفه عن قتادة وعكرمة قالا: هى ثلاثة المنى والمذى والودى. أما المنى فهو الماء الدافق الذى يكون فيه الشهوة، ومنه يكون الولد ففيه الغسل، وأما المذى فهو الذى يخرج إذا لاعب الرجل امرأته، ففيه غسل الفرج والوضوء[3] وأما الودى فهو الذى يكون مع البول وبعده، وفيه غسل الفرج والوضوء اهـ. وذكره الحافظ فى الدراية (ص ٢٤) وسكت عنه.

قلت: وقول قتادة وعكرمة حجة فى تفسير الغريب، لا سيما وهما حجتان فى تفسير الكتاب العزيز فصح ما قاله فى فتح القدير إن المنى لا يتصور إلا من خروجه بشهوة. والله أعلم.

باب من ينسى بعض جسده ولم يغسله

قوله: "إن رجلا إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

---

(١) باب من ينسى بعض جسده ولم يغسله ١: ٢٧٣.

(٢) انتهى كلام البحر ١: ٥٤ و٥٥.

(٣) نصب الراية ١: ٩٣ قبيل حديث ٣٢ من الطهارة، والأثر موجود فى نسخة مصنف عبد الرزاق المطبوعة حديثا ١: ١٥٩ فى باب المذى، غير أن فيها سقطا كما أشار إليه محققه.

الوضوء.

باب وجوب الغسل من التقاء الختانين ولو لم ينـزل

١٦٢- عن: أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل». وفى حديث مطر: "وإن لم

باب وجوب الغسل من التقاء الختانين ولو لم ينـزل

قوله: "عن أبى هريرة" قال المؤلف قال النووى "قال القاضى عياض: الأولى أن يكون "جهد" بمعنى: "بلغ جهده فى العمل" والجهد: الطاقة، وهو إشارة إلى الحركة وتمكن صورة العمل، وهو نحو قول من قال "حفزها" أى كدها بحركته وإلا فأى مشقة بلغ بها فى ذلك" اهـ. وقال أيضا: "قوله ﷺ: ومس الختان الختان، قال العلماء معناه غيبت ذكره فى فرجها، وليس المراد حقيقة المس، وذلك أن ختان المرأة فى أعلى الفرج لا يمسه الذكر فى الجماع، وقد أجمع العلماء على أنه لو وضع ذكره على ختانها ولم يولجه لم يجب الغسل، لا عليه ولا عليها. فدل على أن المراد ما ذكرناه والمراد بالمماسة المحاذاة، وكذلك الرواية الأخرى: إذا التقى الختانان، أى تحازيا" اهـ. وفى فتح البارى: "ورواه أبو داود من طريق شعبة وهشام معا عن قتادة بلفظ: وألزق الختان بالختان، بدل قوله: ثم جهدها، وهذا يدل على أن الجهد هنا كناية عن معالجة الإيلاج[1]" اهـ. قلت: إسناد أبى داود صحيح أو حسن على قاعدة الحافظ، فإنه قال فى مقدمة فتح البارى (ص٣) "ثم استخرج ثانيا ما يتعلق به غرض صحيح فى ذلك الحديث من الفوائد المتنية والإسنادية من تتمات وزيادات وكشف غامض وتصريح مدلس بسماع ومتابعة سامع من شيخ اختلط قبل ذلك، منتزعا كل ذلك من أمهات المسانيد والجوامع والمستخرجات والأجزاء والفوائد، بشرط الصحة أو الحسن فيما أورده من ذلك" اهـ.

---

(٢) فتح البارى باب إذا التقى الختانان ١ : ٣١٤.

ينزل" رواه مسلم (١ : ١٥٦).

١٦٣- وله أيضا عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا: «إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل» اهـ.

١٦٤- حدثنا: أبو بكر ابن أبى شيبة ثنا أبو معوية عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا التقى الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل». رواه ابن ماجة (١ : ٤٥) قلت: ورواه الإمام أحمد فى مسنده: ثنا أبو معوية ثنا حجاج فذكره وفى كنز العمال (١ : ٣) "وكل ما كان فى مسند أحمد فهو مقبول[١]، فإن الضعيف الذى فيه يقرب من الحسن" اهـ.

وفى فتح البارى أيضا: ففى رواية مسلم من طريق مطر الوراق عن الحسن فى آخر هذا الحديث: وإن لم ينزل، ووقع ذلك فى رواية قتادة أيضا، رواه ابن أبى خيثمة فى تاريخه عن عفان قال: حدثنا همام وأبان قالا: حدثنا قتادة به، وزاد فى آخره: أنزل أو لم ينزل. وكذا رواه الدارقطنى صححه من طريق على بن سهل عن عفان، وكذا ذكرها أبو داود الطيالسى عن حماد بن سلمة عن قتادة" اهـ. قلت: ودلالة الحديث على الباب ظاهرة.

قوله: "حدثنا أبو بكر إلخ" قلت: أبو بكر من رجال الجماعة، وكذا محمد ابن خازم أبو معاوية. وحجاج هو ابن أرطاة، أخرج له مسلم مقرونا، ووصفه النسائى وغيره بالتدليس عن الضعفاء، كما فى طبقات المدلسين للحافظ ابن حجر (ص١٧ مصرية) وفى تقريب التهذيب: (ص٣٥) "صدوق كثير الخطأ والتدليس" اهـ. وفى تهذيب التهذيب (١٩٧:٢) "وقال ابن أبى خيثمة عن ابن معين: صدوق ليس بالقوى، يدلس عن عمرو بن شعيب. وقال أبو زرعة: صدوق يدلس، وقال ابن المبارك: كان الحجاج يدلس فكان يحدثنا بالحديث عن عمرو بن شعيب مما يحدثه العرزمى متروك، (وهو بفتح مهملة وسكون رأى فزاء مفتوحة، كما فى المغنى، واسمه محمد بن عبيد الله متروك

---

(١) بشواهده أو بغيرها من الأسباب (مؤلف).

....

كما فى التقريب) وقد رأيت له فى البخارى رواية واحدة متابعة تعليقا فى كتاب العتق، وقال البزار: كان حافظا مدلسا، وكان معجبا بنفسه، وكان شعبة يثنى عليه" اهـ ملخصا. وفيه أيضا: "قرأت بخط الذهبى: أكثر ما نقم عليه التدليس، وكان فيه تيه لا يليق بأهل العلم" انتهى (٢:١٩٨).

قلت: والإرسال -وفى حكمه التدليس- عن الضعفاء جرح عند الكل، ففى تدريب الراوى: "وقال مالك فى المشهور عنه وأبو حنيفة فى طائفة منهم أحمد فى المشهور عنه: صحيح[١] قال المصنف فى شرح المهذب: وقيد ابن عبد البر وغيره ذلك بما إذا لم يكن مرسله ممن لا يحترز ويرسل عن غير الثقات، فإن كان، فلا خلاف فى رده"[٢].

قلت: قال الشيخ ابن العربى فى شرح الترمذى: "إن مالكا إنما يقبل مراسيل أهل المدينة"، والله تعالى أعلم. وفى نخبة الفكر (ص٥١): "ونقل أبو بكر الرازى من الحنفية وأبو الوليد الباجى من المالكية أن الراوى إذا كان يرسل عن الثقات وغيرهم لا يقبل مرسله اتفاقاً" اهـ قلت: لا شك فى أن الحجاج بن أرطاة ممن لا يحتج به إلا إذا صرح بالتحديث والإخبار، لكن اعتمدنا فى هذا الموضع على قاعدة السيوطى المذكورة فى المتن.

وأما عمرو بن شعيب فقال الترمذى فى سننه (١:٤٣): وعمرو بن شعيب هو ابن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال محمد بن إسماعيل (البخارى): رأيت أحمد وإسحاق وذكر غيرهما يحتجون بحديث عمرو بن شعيب، قال (البخارى): وقد سمع شعيب بن محمد من عبد الله بن عمرو. وقال أبو عيسى: ومن تكلم فى حديث عمرو بن شعيب إنما ضعفه لأنه يحدث عن صحيفة جده، كأنهم رأوا أنه لم يسمع هذه الأحاديث من جده[٣]" اهـ. وفى التقريب (ص١٥٩) فى ترجمته: "صدوق". قلت:

---

(١) يعنى أن الحديث المرسل صحيح (مؤلف).

(٢) تدريب الراوى نوع ٩، مرسل ص ١٢٠.

(٣) الترمذى، باب كراهية البيع والشراء وإنشاد الضالة والشعر فى المسجد.

١٦٥- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل». رواه الترمذى، وقال حديث عائشة رضى الله عنها حسن صحيح (١:١٦).

كفى بالبخارى قدوة فى التنقيد فهو محتج به، والإختلاف غير مضر كما عرف مرارا.

قوله: "عن عائشة" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وهو صريح فيما ذهب إليه العلماء من أن الغسل لا يجب إلا بالدخول، وأما ما يعارض الباب من الأحاديث فمنها ما فى السعاية (١:٣١١): "قال السيوطى فى الأزهار المتناثرة فى الأخبار المتواترة: حديث "الماء من الماء". أخرجه مسلم من حديث أبى سعيد، وأحمد عن أبى بن كعب ورافع بن حديج ورفاعة بن رافع وعتبان الأنصارى وأبى أيوب، والبزار عن عبد الرحمان بن عوف وجابر وابن عباس وأبى هريرة، وابن شاهين فى الناسخ والمنسوخ عن أنس" انتهى، والجواب عنه بأنه منسوخ. يدل عليه ما رواه الترمذى (١:١٦) عن أبى بن كعب قال: "إنما كان الماء من الماء رخصة فى أول الإسلام ثم نهى عنهااهـ. ثم قال الترمذى هذا حديث حسن صحيح، وإنما كان الماء من الماء فى أول الإسلام ثم نسخ بعد ذلك، وهكذا روى غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ، منهم أبى بن كعب ورافع بن خديج" اهـ. قلت: وحديث رافع بن خديج رواه الإمام أحمد فى مسنده كما فى نيل الأوطار (١:٢١٦) عن رافع بن خديج قال: نادانى رسول الله ﷺ وأنا على بطن إمرأتى، فقمت ولم أنزل، فاغتسلت وخرجت فأخبرته فقال: لا! عليك الماء من الماء، قال رافع ثم أمرنا رسول الله ﷺ بعد ذلك بالغسل" اهـ.

وفيه أيضا: "الحديث حسنه الحازمى، وفى تحسينه نظر لأن فى إسناده رشدين وليس من رجال الحسن". وفيه أيضا: "مجهول" لأنه قال[1] بعض ولد رافع بن خديج فلينظر، فالظاهرضعف الحديث لاحسنه" اهـ. قلت: قد نظرنا فوجدناه مقبولا على قاعدة السيوطى المذكورة قريباً، والجواب عن الإيرادين بأن رشدين بن سعد وإن كان ضعيفا عند الأكثر، فقد وثقه الهيثم بن خارجة، كما فى التهذيب (٣:٢٧٧) والاختلاف غير مضر كما عرف مراراً. وأما المجهول فقد ذكر الزيلعى فى نصب الراية (١:٤٤): "قال

---

(١) فاعله موسى بن أيوب كما فى السند عند الزيلعى ١: ٤٤ (مؤلف).

١٦٦- أخبرنا: الحارث بن نبهان عن محمد بن عبيد الله عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله: أن النبى ﷺ سئل ما يوجب الغسل؟ فقال: «إذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل، أنزل أو لم ينزل». أخرجه الإمام أبو محمد عبد الله بن وهب فى مسنده (زيلعى ١ : ٤٤) وفيه الحارث بن نبهان ضعفه الناس من قبل حفظه وكان صالحا، وقال ابن عدى: وهو ممن يكتب حديثه، كذا فى التهذيب (٢: ١٥٨) ومحمد بن عبد الله هو العزرمى ضعفه الأكثرون لذهاب كتبه، وقد روى عنه شعبة، وهو لا يروى إلا

الشيخ تقى الدين: وقد وقع لى تسمية ولد رافع فى أصل سماع الحافظ السلفى وساق الشيخ سنده إلى رشدين بن سعد عن موسى بن أيوب عن سهل بن رافع بن خديج عن رافع بن خديج فذكره" . اهـ قلت: ولكن لم أجد ترجمته فى كتب الرجال، فالاعتماد فى هذا الحديث على قاعدة السيوطى فقط، لا سيما عند وجود حديث أبى بن كعب.

ومنها ما رواه مسلم (١ :٥٥) عن أبى سعيد الخدرى: "أن رسول الله ﷺ مر على رجل من الأنصار، فأرسل إليه، فخرج ورأسه يقطر، فقال: لعلنا اعجلناك؟ قال: نعم يا رسول الله! قال إذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك وعليك الوضوء" اهـ. والجواب عنه ما مر قريباً من النسخ، وقد أخرج مسلم أيضاً (١ :١٥٦) عن عائشة زوج النبى ﷺ، قالت: "إن رجلا سأل رسول الله ﷺ عن الرجل يجامع أهله ثم يكسل، هل عليهما الغسل؟ وعائشة جالسة، فقال رسول الله ﷺ إنى لأفعل ذلك أنا وهذه، ثم نغتسل" اهـ. ولا يمكن حمل حديث الماء من الماء على الاحتلام لقصة ورد فيها هذا الحديث وقد رواها مسلم (١ :١٥٥) عن أبى سعيد الخدرى قال: "خرجت مع رسول الله ﷺ يوم الإثنين إلى قباء حتى إذا كنا فى بنى سالم وقف رسول الله ﷺ على باب عتبان فصرخ به، فخرج يجر إزاره، فقال رسول الله ﷺ أعجلنا الرجل، فقال عتبان: يا رسول الله! أ رأيت الرجل يعجل عن امرأته ولم يمن، ماذا عليه؟ فقال رسول الله ﷺ: «إنما الماء من الماء» اهـ. وفى نصب الراية (١ :٤٠): "وهذا السياق يدفع رواية من روى عن ابن عباس رضى الله عنه أن قوله عليه السلام "الماء من الماء" كان فى الاحتلام"

عن ثقة، كذا فى التهذيب (٩: ٣٢٢) قلت: فالحديث حسن، لا سيما وله متابع.

اهـ. قلت: قال فى فتح البارى (١:٣٣٩): "وروى ابن أبى شيبة وغيره بإسناد صحيح (أو حسن على قاعدته) عن ابن عباس أنه حمل حديث الماء من الماء على صورة مخصوصة وهى ما يقع فى المنام من رؤية الجماع[(١)]".

قوله: "أخبرنا الحارث بن نبهان إلخ" قلت: ذكره الحافظ فى الدراية، وقال: "أورده عبد الحق، وقال: إسناده ضعيف جدا، وكأنه يشير إلى الحارث، لكن لم ينفرد به، فقد أخرجه الطبرانى فى الأوسط من طريق أبى حنيفة عن عمرو بن شعيب به اهـ" (ص٢٢). وفى هذا الكلام دلالة على ما ذكرناه فى المتن أن الحديث حسن لوجود متابع له. قلت: وتابعه الحجاج بن أرطاة عند ابن ماجة وأحمد[(٢)] فرواه عن ابن شعيب عن أبيه عن جده نحوه، إلا أنه قال: "وتوارت الحشفة" كما مر، ورجاله ثقات، غير أن ابن أرطاة مدلس وقد عنعنه. وأخرج سعيد بن منصور عن أبى هريرة: "إذا غابت المدورة فقد وجب الغسل". كذا فى كنزالعمال (٥:١٣٢) ولم يذكر سنده، وإنما نقلناه اعتضادا، فثبت أن غيبوبة الحشفة توجب الغسل، وقد انعقد عليه الاجماع فى زمن عمر رضى الله عنه.

الإجماع على الغسل من الإكسال:

بيانه ما رواه الطحاوى: "حدثنا روح بن الفرج قال: حدثنى يحيى بن عبد الله بن بكير قال: حدثنى الليث قال: حدثنى معمر بن أبى حبيبة عن عبيد الله ابن عدى بن الخيار قال: تذاكر أصحاب رسول الله ﷺ عند عمر بن الخطاب الغسل من الجنابة فقال بعضهم: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، وقال بعضهم: الماء من الماء، فقال عمر: قد اختلفتم وأنتم أهل بدر الأخيار، فكيف بالناس بعدكم؟ فقال على بن أبى

---

(١) قلت: وأخرجه الترمذى أيضا فى باب الماء من الماء عن ابن عباس بسند فيه شريك.

(٢) قلت: وعند ابن أبى شيبة أيضا فى المصنف (١: ٨٩).

١٦٧- أخبرنا: عبد الله بن محمد [١] الصفار التسترى ثنا يحيى بن غيلان ثنا عبد الله بن بزيغ عن أبى حنيفة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن سائلا سأل النبى ﷺ ألا[٢] يوجب الماء إلا الماء؟ فقال: «إذا التقى الختانان وغيبت الحشفة فقد وجب الغسل، أنزل أو لم ينزل». اهـ أخرجه الطبرانى. كذا فى الزيلعى[٣]. قلت: رجاله رجال الحسن، أما شيخ الطبرانى فثقة لكونه لم يضعف فى الميزان، وأما يحيى بن غيلان فهو الراسبى التسترى

طالب: يا أمير المؤمنين! إن أردت أن تعلم ذلك فأرسل إلى أزواج النبى ﷺ، فاسألهن عن ذلك، فأرسل إلى عائشة فقالت: إذا جاوز الختان فقد وجب الغسل، فقال عمر عند ذلك: لا أسمع أحدا يقول الماء من الماء إلا جعلته نكالا". قال الطحاوى: "فهذا عمر قد حمل الناس على هذا بحضرة أصحاب رسول الله ﷺ، فلم ينكر ذلك عليه منكر". كذا فى عمدة القارى (٢:٧٧) قلت: ورجال هذا السند كلهم ثقات، ثم أجمع التابعون ومن بعدهم على ذلك، قال العينى: "إن إيجاب الغسل لا يتوقف على نزول الماء، بل متى غابت الحشفة يجب الغسل عليهما وإن لم ينزلا، وهذا لا خلاف فيه اليوم، وقد كان الخلاف فيه فى الصدر الأول (٢:٦٩) وقال أيضا: "وفى المغنى لابن قدامة: تغيب الحشفة فى الفرج هو الموجب للغسل، سواء كان الفرج قبلا أو دبرا من كل حيوان آدمى أو بهيم، حيا أو ميتا، طائعا أو مكرها، نائما أو مستيقظا" اهـ (٢:٧٦). وفى البحر: "وقد تقدم الدليل من السنة والإجماع على وجوب الغسل بالإيلاج، وإن لم يكن معه إنزال، وهو بعمومه يشمل الصغيرة والبهيمة، وإليه ذهب الشافعى" اهـ (١:٥٨).

قلت: عمومه للدبر ولفرج البهيمة ممنوع، لأن الأحاديث الواردة فى الباب كلها مقيدة بمجاوزة الختانين، أو بالتقاءهما مع توارى الحشفة، ولا يتصور التقاء الختانين فى

---

(١) كذا فى الأصل، وفى معجم الطبرانى الصغير: عبد الله ابن عمر الصفار التسترى وهو يروى عن يحيى بن غيلان عن ابن بزيغ (ص١٣٠) - مؤلف.

(٢) قلت: لفظ "لا" فى قوله "أ لا يوجب" ليس فى الزيلعى، ولكنه ثابت فى جامع مسانيد الإمام (١: ٢٧١) ولعله هو الصواب (مؤلف).

(٣) نصب الراية (١: ٨٥) قبيل حديث ٢٩.

ذكره ابن حبان فى الثقات، كذا فى التهذيب (١١: ٢٦٤) وعبد الله بن بزيغ، قال فيه الدارقطنى: ليس بمتروك وقال ابن عدى والساجى: ليس بحجة، كذا فى اللسان (٣: ٢٦٣) قلت: وهذا لين هين، وقول الدارقطنى "ليس بمتروك" من ألفاظ التعديل، وتابعه الجارود بن يزيد وأبو عبد الرحمن المقرى عند الحافظ طلحة بن محمد فى مسنده، فروياه عن أبى حنيفة بسنده كما فى جامع المسانيد (١: ٢٥٧) وباقى رجاله لا يسأل عنهم، فالحديث حسن.

الدبر ولا فى فرج البهيمة، فكان إيجاب الغسل فيهما بالقياس لا بالنص، وكذا لا نسلم عمومه لفرج الصغيرة، والذى دل عليه النص، وهو قوله ﷺ: إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها، وقوله: إذا جاوز الختان الختان ونحوه، أن الإيلاج فى السبيل المعتاد يوجب الغسل وهو فرج الحية الآدمية المطيقة للجماع الصالحة للإيلاج، لأنه هو المتبادر منه كما لا يخفى وذلك لأنّ اللام فى الختانين للعهد الذهنى، لعدم استقامة معنى الجنس والاستغراق ههنا، وإلا لوجب على الصغيرين الغسل بالتقاء ختانيهما ولم يقل به أحد. والمعهود ختانا البالغ والبالغة وفى حكمهما المراهق والمراهقة فيجب على البالغ إذا أولج فى فرج المراهقة، وكذا على البالغة إذا أولج مراهق فى فرجها. ولا شك أن الدبر وفرج البهيمة وفرج الميتة الآدمية وكذا الصغيرة التى لا تطيق الجماع ليس مما يعتاد الإيلاج فيه، فلا دلالة للنص على إيجاب الغسل بالإيلاج فيها، ولكنا أوجبنا الغسل فى دبر الآدمى(١) على الفاعل والمفعول به احتياطا(٢)، لأن السبب الموجب للغسل هو إنزال المنى إما حقيقة، كما دل عليه الحديث الماء من الماء، أو حكما عند كمال سببه، وهو غيبوبة الحشفة فى محل يشتهى عادة، مع خفاء خروجه كما دل عليه أحاديث إيجاب الغسل بالجلوس بين الشعب الأربع وجهدها، أنزل أو لم ينزل، ودبر الآدمى مثله لكمال السببية فيه لأنه سبب لخروج المنى غالبا كالإيلاج فى القبل حتى أن الفسقة اللوطية رجحوا قضاء الشهوة منه على قضائها من القبل، ولذا أوجب الأئمة الثلاثة فيه الحد

---

(١) المراد به الآدمى الذى يطيق، وإلا فهو فى حكم الصغيرة التى لا تطيق. كما لا يخفى (مؤلف).

(٢) فقد قال فى غاية البيان: "واتفقوا على وجوب الغسل من الإيلاج فى الدبر على الفاعل والمفعول به، كذا فى البحر" (١: ٥٩) (مؤلف).

١٦٨- أبو حنيفة: عن عون بن عبد الله عن الشعبى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال: "يوجب الصداق ويهدم الثلاث ويوجب العدة ولا يوجب صاعا من الماء" أخرجه الإمام محمد فى الآثار وقال: يعنى إذا التقى الختانان وجب الغسل أنزل أو لم ينزل. جامع المسانيد (١ : ٢٥٧) قلت: رجاله كلهم ثقات، وسماع الشعبى عن على رضى الله عنه مختلف فيه، ولا ضير فإن مرسله صحيح أيضا كما صرح به فى التهذيب (٥:٦٧).

ووافقهم صاحبا الإمام منا، فلأن يوجب الغسل أولى. وأما أبو حنيفة فأحتاط فى الحد فأسقطه، واحتاط فى الغسل فأوجبه، والاحتياط فى كل باب بما يناسبه وجعل الدبر كالبهيمة بعيدا جدا، كما لا يخفى، وناهيك بإيجاب الأئمة الثلاثة التعزير فى إتيان البهيمة والحد فى اللواطة. نعم! فرج الميتة الآدمية والصغيرة التى لا تطيق مثل البهيمة عندنا، لأنه ليس بمحل يشتهى عادة، فانعدم كمال السببية فيه، فلا يجب الغسل إلا بالإنزال حقيقة فاندفع ما أورده فى فتح القدير أن: ظاهر المذكور فى الكتاب (وهو قوله ﷺ «إذا التقى الختانان وتوارت الحشفة إلخ») الوجوب بالإيلاج فى الصغيرة التى لم تبلغ حد الشهوة والميتة الآدمية وأصحابنا منعوه إلا أن ينزل -إلى أن قال- لكنه يستلزم تخصيص النص بالمعنى ابتداء اهـ" (١ :٥٦) ووجه الاندفاع ما عرفت أن النص لا يشملهما لكون المتبادر منه الإيلاج فى السبيل المعتاد، وفرج الميتة والصغيرة ليس منه. ولو سلم كون النص يعمهما فقول أصحابنا ليس من تخصيص النص بالقياس ابتداء بل هو من القول بموجب العلة، وهو ما ذكره مشايخنا أن إنزال المنى هو الموجب وهو إما حقيقة أو تقديرا. وجواب آخر أن العام إذا كان ظنيا يجوز تخصيصه بالقياس ابتداء، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنه ظنى الثبوت وإن كان قطعى الدلالة. كذا فى البحر (١ :٥٩) ملخصا. وأورد علينا النووى فى شرح المهذب بأن ما ذكرتم من الموجب ينتقض بوطئ العجوز الشوهاء المتناهية فى القبح العمياء البرصاء المقطعة الأطراف، فإنه يوجب الغسل بالإتفاق مع أنه لا يقصد به لذة فى العادة. وجوابه أنه لا نسلم أن المحل لا يشتهى، يدل عليه إيجاب الشافعى رحمه الله الوضوء بمس العجوز (الشوهاء) دون الصغيرة التى لا تشتهى، وما نقل عنه أنه رآى شيخا يقبل عجوزا فقال: لكل ساقطة

باب وجوب الغسل من الحيض والنفاس

١٦٩- عن: عائشة رضى الله عنها أن فاطمة بنت أبى حبيش كانت تستحاض، فسئلت النبى ﷺ، فقال: «ذلك عرق، وليست بالحيضة، فإذا

لاقطة، ولئن سلم فاجتماع هذه الأوصاف الشنيعة فى امرأة نادر، ولا اعتبار به. كذا فى البحر وتعليقه (١:٥٩).

حكم المباشرة الفاحشة:

استدل أصحابنا بأحاديث الباب على انتقاض الوضوء بالمباشرة الفاحشة. بيانه أن الشرع أقام الإيلاج فى محل مشتهى مقام الإنزال لأنه سبب لخروج المنى غالباً وكذلك المباشرة الفاحشة على الصفة التى ذكرها المشايخ لا تخلو عن خروج المذى عادة إلا أنه يحتمل أنه جف لحرارة البدن فلم يقف عليه، أو غفل عن نفسه لغلبة الشبق، فكانت سببا مفضيا إلى الخروج، فلما كان المفضى إلى خروج المنى فى حكم الإنزال وأوجب الغسل، فكذلك المفضى إلى خروج المذى غالبا فى حكم خروجه حقيقة، فأوجب الوضوء، وإقامة السبب مقام المسبب طريقة معهودة فى الشرع خصوصا فى أمر يحتاط فيه، كما يقام نفس النكاح مقام الوطئ فى حرمة المصاهرة، ويقام نوم المضطجع مقام الحدث، ونحو ذلك، كذا ههنا. كذا فى البدائع (١:٣٠) مع تغيير يسير فى التقرير[1].

باب وجوب الغسل من الحيض والنفاس

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها إلخ" قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، فإنه ﷺ أوجب الغسل بعد انقطاع الحيض.

(١) وقد مر بعض الكلام على المباشرة الفاحشة فى باب الوضوء على من نام مسرخيا مفاصله.

أقبلت الحيضة فدعى الصلاة. وإذا أدبرت فاغتسلى وصلى». (رواه البخارى ١ :٤٦).

١٧٠- عن: معاذ رضى الله عنه مرفوعا: «إذا مضى للنفساء سبع، ثم رأت الطهر فلتغتسل ولتصل». رواه الحاكم فى مستدركه (كنز العمال)[١] وإسناده صحيح على قاعدة الكنز المذكورة فى خطبته.

باب جواز ترك الغسل من غسل الميت

١٧١- عن: الحاكم عن أبى على الحافظ عن أبى العباس الهمدانى

قوله: "عن معاذ إلخ" قال المؤلف: إسناده صحيح، كما يظهر من التزام الإمام السيوطى فى جمع الجوامع الذى رتبه الشيخ على المتقى على ترتيب الفقه، حيث قال ما ملخصة: إنى إذا نقلت عن الحاكم فى المستدرك حديثا ولم أتكلم عليه فهو صحيح اهـ. وقيد السبع اتفاقى، لأن الإجماع قد قام على أنها لو طهرت قبل السبع اغتسلت وصلت. قال الإمام أبو عيسى الترمذى فى سننه (١ :٢٠): وقد أجمع أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ والتابعين ومن بعدهم على أن النفساء تدع الصلاة أربعين يوما إلا أن ترى التطهر قبل ذلك فإنها تغتسل وتصلى" اهـ وفى نيل الأوطار (١ :٢٧٣): "وقد وقع الإجماع من العلماء كما فى البحر، أن النفاس كالحيض فى جميع ما يحل ويحرم ويكره ويندب". والله أعلم. ودلالته على الباب ظاهرة.

باب جواز ترك الغسل من غسل الميت[٢]

قوله: "عن الحاكم إلخ" قال المؤلف: قال العزيزى فى السراج المنير شرح الجامع

---

(١) أقوال، النفاس وبعض أحكام الحيض ٥: ٩٩ رقم ٢١٢٦.

(٢) قد كان فيه خلاف فى الصدر الأول، فروى عن على وأبى هريرة أن من غسل الميت وجب عليه الغسل. وهو قول الإمامية، كما فى نيل الأوطار ١ : ٢٠٧ وأما الآن فقد انعقد الإجماع على عدم الوجوب.

الحافظ ثنا أبو شيبة ثنا خالد بن مخلد عن سليمان بن هلال عن عمرو عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس عليكم فى غسل ميتكم غسل إذا غسلتموه، إن ميتكم يموت طاهر أو ليس بنجس[١]، فحسبكم أن تغسلوا أيديكم.» رواه البيهقى وقال: "هذا ضعيف والحمل فيه على أبى شيبة" - قلت[٢]: أبو شيبة هو إبراهيم بن أبى بكر بن أبى شيبة، احتج به النسائى ووثقه الناس، ومن فوقهم احتج بهم البخارى، وأبو العباس

الصغير: "أى (غسل) واجب فيحمل حديث من غسل ميتا فليغتسل على الندب" اهـ (٣: ٢٢١) والسعاية: "قال الخطابى فى شرح سنن أبى داود: لا أعلم أحدا من الفقهاء يوجب الغسل من غسل الميت ولا الوضوء من حمله، ولعله أمر ندب" (١: ٢٧١). وفى التلخيص الحبير بعد نقل هذا الحديث: "فيجمع بينه وبين الأمر فى حديث أبى هريرة بأن الأمر على الندب أو المراد بالغسل غسل الأيدى، كما صرح به فى هذا. قلت: ويؤيد أن الأمر فيه للندب ما روى الخطيب فى ترجمة محمد بن عبد الله المخزومى[٣] من طريق عبد الله بن أحمد فذكر أثر الباب ثم قال[٤]: وهو أحسن ما جمع به بين مختلف هذه الأحاديث اهـ قلت: بل أحسن ما جمع به بين مختلف هذه الأحاديث هو أن يفسر المرفوع بالمرفوع، وهو حمل لفظ الغسل على غسل الأيدى، وغسل بعض الصحابة منه ليس مما لا يدرك بالرأى، وليس فيه ذكر عهد النبى ﷺ حتى يقال: إنه مرفوع حكمى، ولكن يرد عليه حديث أبى هريرة رضى الله عنه، فإنه يبعد أن يراد فيه من الغسل هذا المعنى، فأحسن ما جمع به بين مختلف هذه الأحاديث ما رواه الخطيب، وأقل ما ورد فيه هو غسل الأيدى، وحديث أبى هريرة رضى الله عنه قد رواه الترمذى وحسنه مرفوعا

---

(١) هكذا فى الأصل، ومثله فى التلخيص الحبير نقلا عن البيهقى، ولكن وقع فى النسخة المطبوعة من البيهقى بلفظ: "إنه مسلم مؤمن طاهر، وإن المسلم ليس بنجس -" (١: ٣٠٦ قبيل كتاب الحيض).

(٢) قائله الحافظ ابن حجر فى التلخيص، باب الغسل ١: ١٣٨ رقم ١٨٢.

(٣) كذا فى الأصل، ولكن وقع فى التلخيص "المخرمى" بدل "المخزومى" وهو الصحيح، فإن الخطيب إنما ذكره فى ترجمة محمد بن عبد الله أبى جعفر المخرمى (تاريخ بغداد ٥: ٤٢٤ رقم ٢٩٣٥).

(٤) يعنى الحافظ ابن حجر فى التلخيص ١: ١٣٨.

الهمدانى هو ابن عقدة حافظ كبير، إنما تكلموا فيه بسبب المذهب ولأمور أخرى ولم يضعف بسبب المتون أصلا، فالإسناد حسن اهـ (التلخيص الحبير) وفى شرح المولوى سراج أحمد على سنن الترمذى (٢: ٢٨٦ نظامى): قال الحاكم على شرط البخارى وأقره الذهبى".

١٧٢- عن: عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: قال لى أبى: كتبت حديث عبيد الله عن نافع عن ابن عمر: كنا نغسل الميت فمنا من يغتسل،

(١١٨:١) بلفظ: "من غسله الغسل، ومن حمله الوضوء، يعنى الميت" اهـ. ورواه الضياء المقدسى عن أبى سعيد الخدرى مرفوعا: "الغسل من الغسل والوضوء من الحمل". كما فى العزيزى (٧:٣) وإسناده صحيح على قاعدة كنز العمال المذكورة فى خطبته، وذكر فى التلخيص (٥٠:١): "قال عبد الله بن صالح: ثنا يحيى بن أيوب عن عقيل عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة رضى الله عنه رفعه: من غسل ميتا فليغتسل. ذكره الدارقطنى وقال: فيه نظر، قلت: رواته موثقون، وقال ابن دقيق العيد فى الإمام: حاصل ما يعتل به وجهان، أحدهما من جهة الرجال، ولا يخلو إسناد منها من متكلم فيه، ثم ذكر ما معناه أن أحسنها رواية سهيل عن أبيه عن أبى هريرة، وهى معلولة، وإن صححها ابن حبان وابن حزم، فقد رواه سفيان عن سهيل عن أبيه عن إسحاق مولى زائدة عن أبى هريرة، قلت: إسحاق مولى زائدة أخرج له مسلم فينبغى أن يصحح الحديث". وفيه أيضا: "وذكر الماوردى أن بعض أصحاب الحديث خرج لهذا الحديث مائة وعشرين طريقا، قلت: وليس ذلك ببعيد"[1] اهـ.

فائـدة:

فى حجة الله البالغة (١٨١:١): "وأما غسل الميت فلأن الرشاش ينتشر البدن وجلست عند محتضر فرأيت أن الملائكة المؤكلة بقبض الأرواح لها نكاية عجيبة فى أرواح الحاضرين، ففهمت أنه لا بد من تغيير الحالة، لتتنبه النفس لمخالفها". وفى

(١) التلخيص ١: ١٣٧.

ومنا من لا يغتسل. قال قلت: لا! قال: فى ذلك الجانب شاب يقال له محمد بن عبيد الله يحدث به عن أبى هشام المخزومى عن وهيب، فاكتبه عنه. قلت: هذا إسناد صحيح (التلخيص الحبير).

باب عدم وجوب غسل الجمعة وكونه سنة منها ومن الحجامة

١٧٣- عن: أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ: «من توضأ فأحسن

مجمع البحار: "بل هو مسنون، وذهب بعضهم إلى وجوبه وأكثرهم حملوا على أن الغسل لإصابة الرشاشة من نجاسة ربما كانت على بدن الميت، ولا يدرى مكانه. كذا فى شرح أبى الطيب على سنن الترمذى" (ج٣ ص٢٨٥).

وقال شيخى: أما حكمة استحباب الوضوء من حمل الجنازة، فعسى أن يكون أن الحامل يلحقه الوحشة والدهشة عادة، فناسب أن يتدارك بالوضوء المورث للجمعية والانشراح اهـ. قلت: فأدنى الاستحباب فى غسل الميت غسل الأيدى وأعلاه الغسل والمستحب فى الحمل من الجنازة الوضوء وحكمة الغسل والوضوء تحصيل الانشراح مع التنظيف فى الغسل، وهو فى الغسل يزيد ويناسب ذلك أيضا، لأن القرب من الميت فى تغسيله يزيد من القرب فى حمله، ويدل على أن الوضوء يورث النشاط ما فى بلوغ المرام (١٨:١) عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا أتى أحدكم أهله ثم أراد أن يعود، فليتوضأ بينهما وضوء". رواه مسلم، زاد الحاكم: "فإنه أنشط للعود" اهـ.

باب عدم وجوب غسل الجمعة وكونه سنة منها ومن الحجامة

قوله: "عن أبى هريرة إلخ" قال المؤلف: وفى نيل الأوطار (٢٣٢:١): "قال القرطبى فى تقرير الاستدلال بهذا الحديث على الاستحباب ما لفظه: ذكر الوضوء وما معه مرتبا عليه الثواب المقتضى للصحة، يدل على أن الوضوء كاف. قال ابن حجر فى

الوضوء ثم أتى الجمعة فدنى واستمع وأنصت، غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلثة أيام، ومن مس الحصا فقد لغا». رواه الترمذى (١ : ٦٦) وقال: هذا حديث حسن صحيح.

١٧٤- عن: سمرة بن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: «من توضأ يوم الجمعة فبها[١] ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل". أخرجه الترمذى (١ : ٦٥) وقال: حديث حسن، ورواه ابن خزيمة فى صحيحه (العزيزى ٣ : ٣٢٧).

١٧٥- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يغتسل من أربع: من الجنابة، ويوم الجمعة، ومن الحجامة، ومن غسل الميت. رواه أبو داود، وصححه ابن خزيمة[٢] كذا فى بلوغ المرام.

التلخيص: إنه من أقوى ما استدل به على عدم فرضية الغسل يوم الجمعة" اهـ[٣].

قوله: "عن سمرة إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن عائشة إلخ" قال المؤلف: لفظ "كان" يدل على كون المذكورات سنة، وقد قام الدليل على افتراض غسل الجنابة فهو فرض، وأما غسل الجمعة فهو سنة لهذا الحديث، وكذا غسل الحجامة. وفى حجة الله البالغة (١ : ١٨١) "أما الحجامة فلأن الدم كثيرا ما ينتشر على الجسد ويتعسر غسل كل نقطة على حدتها، ولأن المص بالملازم جاذب للدم من كل جانب فلا يفيد نقض الدم من العضو، والغسل يزيل السيلان، ويمنع انجذابه".

وأما ما رواه السبعة (الشيخان وأصحاب السنن الأربعة والإمام أحمد) عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "غسل الجمعة واجب على كل

---

(١) قال بعضهم: معناه "فبالرخصة أخذ" كذا فى العزيزى (مؤلف).

(٢) يعنى أورده فى صحيحه ١ : ١٢٦ حديث ٢٥٦ باب استحباب الاغتسال من الحجامة.

(٣) ذهب الجمهور إلى أن غسل الجمعة ليس بواجب، وخالفهم أهل الظاهر فقالوا: إنه واجب، وحكى هذا القول عن أبى هريرة وعمار وعمر وجمع من الصحابة والحسن البصرى، وهو رواية عن مالك والشافعى، والأصح أنهما مع الجمهور (ملخص من نيل الأوطار ١ : ٢٠٢ باب غسل الجمعة والنووى ١ : ٢٧٩ كتاب الجمعة).

١٧٦- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إن هذا يوم عيد جعله الله للمسلمين، فمن جاء الجمعة فليغتسل، وإن كان طيب

مسلم[١]». كما فى بلوغ المرام (١:١٨) وفيه حديث مشهور كما فى تدريب الراوى[٢] بلفظ: "من أتى الجمعة فليغتسل" اهـ، قلت: هذا اللفظ رواه الترمذى وابن ماجة، زاد البيهقى: "ومن لم يأتها فليس عليه غسل". قال النووى فى الخلاصة: "وسندها صحيح". كذا فى نصب الراية للزيلعى المحدث[٣] قلت: قال الترمذى: "حسن صحيح ونقل أيضا عن البخارى تصحيحه (١:٦٥) ورواه ابن حبان فى صحيحه والبيهقى فى سننه، كما فى كنز العمال (٤:١٦٢) "من أتى الجمعة من الرجال والنساء فليغتسل، ومن لم يأتها فليس عليه غسل من الرجال والنساء اهـ". وحديث بلوغ المرام ذكره فى المنتقى بلفظ "غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم والسواك وأن يمس من الطيب ما يقدر عليه" وهذا يدل على أنه أراد بلفظ الوجوب تأكيد استحبابه، كما تقول، "حقك على واجب" "والعدة دين"[٤] بدليل أنه قرنه بما ليس بواجب بالإجماع، وهو السواك والطيب (١:٢٢٦ و٢٢٧ مع نيل الأوطار)، ويدل على عدم الوجوب ما ورد عن الصحابة، فمنه ما فى مجمع الزوائد (١:٢١١) عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: "من السنة الغسل يوم الجمعة". رواه البزار ورجاله ثقات اهـ وفيه أيضا عن على رضى الله عنه قال: "يستحب الغسل يوم الجمعة وليس بحتم" رواه الطبرانى فى الأوسط ورجاله ثقات (١:٢١١).

قوله: "عن ابن عباس إلخ" قلت: دلالته على سنية الغسل للجمعة ظاهرة، والأمر ليس للوجوب، لأنه ﷺ قرنه بقوله "وليمس طيبا إن كان" وبقوله "وعليكم بالسواك"

(١) كذا فى الأصل، ولعله تصحيف، لأن الحديث إنما ورد بلفظ "محتلم"، (البخارى، باب الطيب للجمعة ١: ١٢١ ومسلم، كتاب الجمعة ١: ٢٨٠ وأبو داود فى أبواب الغسل ١: ٤٩ والنسائى فى الجمعة ١: ٥٥) ومثله وقع فى بلوغ المرام.

(٢) نوع ٣٠ بحث المشهور ص٣٦٩.

(٣) ١: ٨٦ تحت حديث ٣٠.

(٤) قد روى الطبرانى فى الأوسط هذه الجملة مرفوعا، كما فى الجامع الصغير.

فليمس منه، وعليكم بالسواك».

رواه ابن ماجة بإسناد حسن (الترغيب للمنذرى ص ١٢٤).

١٧٧- حدثنا: ابن مرزوق قال: ثنا يعقوب بن إسحاق قال: ثنا شعبة قال: أخبرنى عمرو بن مرة عن زاذان، قال: سألت عليا رضى الله عنه عن الغسل، فقال: اغتسل إذا شئت فقلت: إنما أسئلك عن الغسل الذى هو الغسل، قال: "يوم الجمعة ويوم عرفة ويوم الفطر ويوم الأضحى". أخرجه

ولم يكن ذلك على الوجوب، فكذلك الغسل. والحديث يدل على سنيته للعيدين أيضا، لأنه ﷺ بنى أمر الغسل على قوله "إن هذا يوم عيد جعله الله للمسلمين". والعلة مشتركة بين الجمعة وبينهما، فيعم الحكم لعموم العلة. قال فى الهداية: "والعيدان بمنزلة الجمعة، لأن فيهما الإجتماع، فيستحب الاغتسال دفعا للتأذى بالرائحة" (١:٥٩ مع الفتح).

قوله: "حدثنا ابن مرزوق إلخ" قلت: معنى قوله "أسئلك عن الغسل الذى هو الغسل" يعنى: أسئلك عن الغسل الذى فى إصابته الفضل، لما ورد عند ابن أبى شيبة وغيره فى هذه الرواية، قال: "لا! بل الغسل المستحب، قال: اغتسل كل يوم جمعة ويوم الفطر ويوم النحر ويوم عرفة"، كذا فى كنز العمال (٥:١٣٩) قلت: وهو موقوف فى حكم المرفوع، فإن الصحابى لا يحكم باستحباب شيء من عند نفسه. ثم اعلم أن المراد بالسنة فى قول أصحابنا: "وسن رسول الله ﷺ الغسل للجمعة والعيدين وعرفة والإحرام" السنة الزائدة التى يقال لها: سنة العادة، ولا فرق بين النفل والسنن الزوائد. من حيث الحكم، لأنه لا يكره ترك كل منهما، صرح به فى الشامية (١:١٠٦) لا سنة الهدى التى هى السنة المؤكدة، لأنها قريبة من الواجب يضلل تاركها، لأن تركها استخفاف بالدين، كالأذان والجماعة والإقامة ونحوها صرح به فى الشامية أيضا (١:١٠٦) وهذه الاغتسالات ليست كذلك، فلا يضلل تاركها ولا يوجب تركها كراهية ولا استخفافا بالدين، يدل على ذلك قوله ﷺ: "من توضأ فأحسن الوضوء ثم أتى الجمعة قال: فاستمع وأنصت غفر له ما بين الجمعة إلى الجمعة وزيادة ثلثة أيام" رواه

الطحاوی فی معانی الآثار (١ : ٧١) ورجاله رجال مسلم إلا ابن مرزوق، فهو من رجال النسائی ثقة كما فی التقريب (١ : ١١) فهو حديث صحيح.

مسلم (مشكاة ١ :٩٩) فذكر الوضوء وما معه مرتبا عليه الثواب الجزيل يدل على أن الوضوء كاف وترك الغسل لا يوجب إساءة ولا كراهة، وإلا لم يستحق المقتصر على الوضوء وحده مثل هذا الثواب.

ويدل له أيضا حديث سمرة مرفوعا: "من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل". حسنه الترمذی وأخرجه ابن خزيمة فی صحيحه (كما فی العزيزی ٣ :٣٢٧) وحديث ابن عمر أن عمر بن الخطاب رضی الله عنه بينا هو قائم فی الخطبة، إذ دخل رجل من المهاجرين الأولين من أصحاب النبی ﷺ، فناداه عمر، أية ساعة هذه؟ فقال: إنی شغلت فلم انقلب إلی أهلی حتی سمعت التأذين فلم أزد أن توضأت. فقال: والوضوء أيضا؟ وقد علمت أن رسول الله ﷺ كان يأمر بالغسل إلخ أخرجه البخاری.

قال العينی فی شرحه: "وقال الشافعی رضی الله عنه: ومما يدل على أن أمر النبی ﷺ بالغسل يوم الجمعة فضيلة على الاختيار لا على الوجوب حديث عمر حيث قال لعثمان: والوضوء أيضا؟ وقد علمت أن رسول الله ﷺ أمر بالغسل، فلو علما أن أمره على الوجوب لم يترك عمر عثمان حتی يرده ويقول له ارجع فاغتسل" اهـ (٣ :٢٣٩).

قلت، وكذلك لو علما أن أمره على السنية بالتأكيد، لكونها قريبة من الوجوب يضلل تاركها. قال العينی: "ومذهبنا المشهور أنه (أی غسل الجمعة) مستحب لكل مريد أتی" إلخ (٣ :٣٤٣). وقال فی الهداية "نص (القدوری) على السنية، وقيل: هذه الاغتسالات الأربعة مستحبة، وسمی محمد الغسل يوم الجمعة حسنا فی الأصل" اهـ، قال ابن الهمام فی الفتح: "وهو النظر" ثم بسطه بما لا مزيد عليه (١ :٥٧) وقواه فی العناية أيضا، وقال فی الدر: "وسن لصلاة جمعة ولصلاة عيد" اهـ قال العلامة الشامی: "هو من سنن الزوائد فلا عتاب بتركه كما فی القهستانی" اهـ (١ :١٨٤).

فإن قيل: إن حديث عائشة رضی الله عنها قالت: "كان رسول الله ﷺ يغتسل

١٧٨- عن: أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة، ثم راح فى الساعة الأولى، فكأنما قرب بدنة»

من أربع، من الجنابة ويوم الجمعة ومن الحجامة ومن غسل الميت". رواه أبو داود وصححه ابن خزيمة (بلوغ المرام ١:١٧) يدل على كون المذكورات سنة مؤكدة، لأن كلمة "كان" فى مثل هذا الموضع تدل على التأكد، وقد قام الدليل على افتراض غسل الجنابة، فهو فرض، وأما غسل الجمعة فينبغى أن يكون سنة لهذا الحديث، وكذا غسل الحجامة.

قلنا: قد وقع فى هذا الحديث الاغتسال عن غسل الميت، وأنت لا تقول إنه سنة مؤكدة، فلما لم يدل لفظ "كان" المذكور فى الحديث على سنية هذا الغسل، فكيف يستقيم بها الاستدلال على سنية ما عداه من المذكورات؟ ولو سلم، فأين الدلالة فيها على كونها سنة مؤكدة؟ بل غاية ما فيه أن تكون تلك الاغتسالات من السنن الزوائد وهذا إذا سلمنا دلالة لفظة "كان" على المواظبة والاستمرار دائما، وهو ممنوع كما سيأتى نعم! يدل على كون غسل الجمعة من الزوائد ما أخرجه ابن حبان فى صحيحه -كما فى الكنز- عن أبى هريرة رضى الله عنه: "من فطرة الإسلام الغسل يوم الجمعة والاستنان والاستنشاق[1]" اهـ(١:١٦٣) وأما غسل الحجامة فمستحب عندنا، صرح به فى فتح القدير (١: ٥٨) وكذا الاغتسال من غسل الميت، وحديث عائشة هذا لا يدل على المواظبة، لأنها ذكرت الغسل من غسل الميت بلفظة "كان" أيضا، ولم يثبت غسل الميت عن النبى ﷺ بيده الكريمة حتى يغتسل منه، قاله السندهى فى حاشية أبى داود (١:٥٦) فالمعنى: كان يأمر بالغسل من أربع، ويحمل الأمر فى الجنابة على الوجوب، وفى الثلاثة الباقية على الندب. قال الخطابى: وقد يجمع اللفظ الأشياء المختلفة الأحكام، وقرائن الألفاظ والمعانى ترتبها وتنزلها، فغسل الجنابة واجب والثلاثة غير واجب" اهـ كذا فى حاشية أبى داود مع تغير يسير.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ" قلت، قوله ﷺ "من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة" يدل بظاهره على كفاية غسل الجنابة عن غسل الجمعة، وبه قال أصحابنا كما

(١) كذا فى الكنز وذكره الهيثمى فى موارد الظمآن (ص١٤٨ رقم ٥٦٠) بلفظ "من فطرة الإسلام الغسل يوم الجمعة والاستنان وأخذ الشارب وإعفاء اللحا إلخ".

الحديث رواه مالك والبخارى ومسلم وأبو داود والترمذى، كذا فى الترغيب (١٢٤:١).

فى البحر: "ولو اتفق يوم الجمعة ويوم العيد أو عرفة وجامع"[1]، ثم اغتسل ينوب عن الكل، كذا فى معراج الدراية" اهـ (٦٥:١) وهو القياس، لأن سبب مشروعية هذا الغسل لأجل إزالة الأوساخ فى بدن الإنسان لازم منها حصول الأذى عند الاجتماع، كما صرح به فى البحر (٦٤:١) ويؤيد ذلك ما رواه أبو داود عن ابن عباس، وسكت عنه، أن ناسا من أهل العراق سألوه أ ترى الغسل واجبا؟ قال: لا! ولكنه أطهر وخير لمن اغتسل، وسأخبركم كيف بدأ الغسل، كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم وكان مسجدهم ضيقا مقارب السقف، فخرج رسول الله ﷺ فى يوم حار، وعرق الناس فى ذلك الصوف حتى ثارت منهم رياح، آذى بعضهم بعضا، فلما وجد رسول الله ﷺ ذلك الريح قال: "أيها الناس! إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا" اهـ (٥٧:١) ولما كان ذلك سبب مشروعيته فهذا يتأتى بالغسل مطلقا، سواء كان بنية الجمعة أو لأجل الجنابة قال أبو داود: وإذا اغتسل الرجل بعد طلوع الفجر أجزأه من غسل الجمعة، وإن أجنب (٥٥:١).

ويحتمل أن يكون تقديره: من اغتسل يوم الجمعة مثل غسل الجنابة، على معنى التشبيه والمراد الغسل الكامل بحيث لا يشذ عنه موضع شعرة من الجسم، كما هو الواجب فى غسل الجنابة. ويؤيده ما أخرج ابن سعد عن أبى وديعة: "من اغتسل يوم الجمعة كغسله من الجنابة ومسح من دهن أو طيب إن كان عنده، الحديث" (كنز العمال ١٦٢:٤) وما أخرجه أبو بكر العاقولى فى فوائده عن عمر بلفظ: "إذا جاء أحدكم إلى الجمعة فليغتسل اغتساله من الجنابة". كما فى الكنز، أيضا (١٦١:٤) ولم أقف على سندهما. وعلى هذا، فلا يدل الحديث على كفاية غسل الجنابة عن غسل الجمعة، لأن الاحتمال يضر بالاستدلال. نعم! يدل عليه دليل القياس الذى مر ذكره فى كلام

---

(١) قلت: ولكن الجماع يوم عرفة لا يجوز للمحرم، وإن فعل يفسد حجه إن كان قبل الوقوف، وعليه البدنة إن كان بعده فافهم، فكلام البحر محمول على ما إذا أراد إنشاء الإحرام فى عرفات، وجامع قبل أن يحرم ثم اغتسل فينوب عن الكل (مؤلف).

١٧٩- عن: عبد الله بن أبي قتادة قال: دخل على أبى وأنا أغتسل يوم الجمعة فقال: غسلك هذا من جنابة أو للجمعة؟ قلت: من جنابة، قال: أعد غسلا آخر، إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من اغتسل يوم الجمعة كان فى طهارة إلى الجمعة الأخرى». رواه الطبرانى فى الأوسط وإسناده قريب من الحسن، وابن خزيمة فى صحيحه، وقال: حديث غريب، ورواه الحاكم بلفظ الطبرانى وقال: صحيح على شرطهما[1] ورواه ابن حبان فى صحيحه اهـ كذا فى الترغيب (١٢٤:١).

١٨٠- حدثنا: سهل بن يوسف عن حميد عن بكر بن عبد الله المزنى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: "من السنة أن يغتسل إذا أراد أن يحرم".

البحر.

قوله: "عن عبد الله بن أبى قتادة إلخ" دلالته على أفضلية إفراد غسل الجمعة عن غسل الجنابة ظاهرة، وروى البيهقى فى الشعب وضعفه، والديلمى عن أبى هريرة (مرفوعا): "أ يعجز أحدكم أن يجامع أهله فى كل جمعة؟ فإن له أجرين أجر غسله وأجر غسل امرأته". وفيه دلالة على كفاية غسل يوم الجمعة، كما لا يخفى على المتفطن، والحديث أخرجه فى كنز العمال[2].

فائدة:

وأخرج أبو نعيم عن معاوية بن يحيى بن مغيرة بن الحارث ابن هشام عن أبيه عن جده: "يكفى المؤمن الوقعة فى الشهر". وهو مرفوع أيضا، كذا فى كنز العمال (٢٥٥:٨) ولم أقف على تراجم بعض رواته.

قوله: "حدثنا سهل بن يوسف إلخ" قلت: دلالته على سنية الغسل للإحرام

---

(١) قلت: وأقره الذهبى (المستدرك ١: ٢٨٢ و٢٨٣).

(٢) فى كتاب النكاح من قسم الأقوال، الفرع الثانى فى المباشرة وآدابها ومحظوراتها (٨: ٢٥٥).

رواه ابن أبي شيبة فى مصنفه، ورجاله رجال الصحيح، والحاكم فى المستدرك، وقال: صحيح على شرطهما ولم يخرجاه زيلعى (١/٤٧٤).

ظاهرة وقول الصحابى "من السنة كذا" داخل فى المرفوع عندهم كما عرف فى موضعه. والحديث أخرجه الحاكم فى المستدرك (١:٤٤٧) وزاد: "وإذا أراد أن يدخل مكة" اهـ. وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبى فى تلخيصه وقد قال أصحابنا باستحباب هذا الغسل أيضا، كما ذكره فى فتح القدير (١:٥٨) والأولى أن يقال بسنيته لأن ابن عمر رضى الله عنهما عده من السنة كغسل الإحرام سواء بسواء، والمراد بالسنة السنة الزائدة كما مر، لا المؤكدة، لانعدام ما يدل على التأكد، والله سبحانه وتعالى أعلم.

دلالة لفظة كان على الاستمرار والمواظبة:

قال العينى فى شرح حديث عائشة "كنت أطيب رسول الله ﷺ لإحرامه حين يحرم" الحديث ما نصه: "وقيل: استدل بقول عائشة "كنت أطيب" على أن "كان" لا يقتضى التكرار، لأنها لم يقع ذلك منها إلا مرة واحدة، وقد صرحت فى رواية عروة عنها بأن ذلك كان فى حجة الوداع، وكذا استدل به النووى فى شرح مسلم، واعترض بأن المدعى تكراره إنما هو للتطيب لا الإحرام، ولا مانع من أن يتكرر التطيب لأجل الإحرام مع كون الإحرام مرة واحدة. وقال الإمام فخر الدين: إن "كان" لا يقتضى التكرار ولا الاستمرار، وجزم ابن الحاجب بأنها تقتضيه، وقال بعض المحققين: يقتضى التكرار، ولكن قد تقع قرينة تدل على عدمه. قلت: "كان" يقتضى الإستمرار بخلاف "صار" ولهذا لا يجوز فى موضع "كان الله" أن يقال "صار"[1]. قلت: قال ابن الحاجب فى الكافية: "فكان تكون ناقصة لثبوت خبرها ماضيا دائما أو منقطعا إلخ" وقال الشارح الجامى: "من غير دلالة على عدم سابق وانقطاع لاحق". وقال محشيه: "أى دواما ناشئا

---

(١) عمدة القارى كتاب الحج، باب الطيب عند الإحرام ٤: ٥١٦ ط إستنبول.

/6

باب ما جاء فى غسل العيدين

١٨١- عن: الشعبى عن زياد بن عياض الأشعرى قال: "كل شىء رأيت النبى ﷺ قد رأيتكم تفعلونه، غير أنكم لا تغسلون فى العيدين" رواه ابن منده وابن عساكر وقال: الصحيح فى هذا الحديث "عن عياض" وقوله "زياد" غير محفوظ كذا فى كنزالعمال (٤: ٣٣٨) ولم أقف على سنده مفصلا.

من عدم دلالة، يعنى أن الدوام واستمرار الثبوت ليس مدلول "كان، بل هو ناش من عدم الدلالة" اهـ. وقال الرضى فى شرح الكافية: "وذهب بعضهم إلى أن "كان" يدل على استمرار مضمون الخبر فى جميع الزمن الماضى، وشبهته قوله تعالى: وكان الله سميعا بصيرا، وزهل أن الاستمرار مستفاد من قرينة وجوب كون الله سميعا بصيرا، لا من لفظ "كان". أ لا ترى أنه يجوز "كان زيد نائما نصف ساعة، فاستيقظ، فإذا قلت "كان زيد ضاربا" لم يفد الاستمرار، وكان قياس ما قال أن يكون "كن" "ويكون" أيضا للاستمرار، فقول المصنف "دائما أو منقطعا" رد على هذا القائل، يعنى أن لفظة "كان" لا تدل على أحد الأمرين، بل ذلك إلى القرينة" اهـ (ص٤٥٣).

قلت: فالاستدلال بلفظ "كان" على الاستمرار والمواظبة موكول إلى ذوق المجتهد الخبير بالقرائن الصحيح الذوق باللسان، فافهم.

باب ما جاء فى غسل العيدين

قال المؤلف: دلالة الأحاديث والآثار على الباب ظاهرة. وسيأتى بيان غسل يوم عرفة فى أبواب الحج تفصيلا إن شاء الله. وأما قوله ﷺ "الغسل فى هذه الأيام واجب" فقد عرفت عدم وجوب الغسل فى يوم الجمعة، وأما غسل العيدين فهو أيضا لا يجب، لأنه لم يرد هذا اللفظ بسند ثابت، على أن الإجماع قد قام على عدم وجوبه، فلو صح لحمل على التأكيد. والحديث الذى ذكر آخر الباب ففى سنده جبارة وحجاج، وهما قد تكلم واختلف فيهما، ففى تهذيب التهذيب (٢:٥٨) فى ترجمة جبارة ما نصه:

١٨٢- عن: أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعا: «الغسل فى هذه الأيام واجب، يوم الجمعة ويوم الفطر ويوم النحر ويوم عرفة». رواه الديلمى فى مسند الفردوس بسند ضعيف (العزيزى ٣:٧).

١٨٣- عن نافع أن عبد الله بن عمر رضى الله عنه كان يغتسل يوم الفطر قبل أن يغدو إلى المصلى. رواه الإمام مالك فى الموطأ، وهذا إسناد صحيح جليل. قال البخارى: أصح الأسانيد: مالك عن نافع عن ابن عمر كذا فى تهذيب التهذيب (١: ٤١٣).

١٨٤- أخبرنا: إبراهيم بن محمد بن أبى يحيى الأسلمى أخبرنى يزيد بن أبى عبيد مولى سلمة بن الأكوع أنه كان يغتسل يوم العيد. رواه الإمام الشافعى فى مسنده (١: ٤٢) وشيخ الإمام هذا ضعيف، لكنه حجة عنده، كما فى التلخيص الحبير (١: ٥٦) وقد عرفت أن الاختلاف غير مضر، وبقيتهم رجال الجماعة.

١٨٥- أخبرنا: إبراهيم بن محمد أخبرنى جعفر بن محمد عن أبيه أن عليا رضى الله عنه كان يغتسل يوم العيدين ويوم الجمعة ويوم عرفة وإذا أراد أن يحرم. رواه الإمام الشافعى فى مسنده (ص ٤٢) وشيخ الإمام قد مر ما

"قال أبو حاتم: هو على يدى عدل، هو مثل قاسم بن أبى شيبة، وقال مسلمة بن قاسم: روى عنه من أهل بلدنا بقى بن مخلد، جبارة ثقة إن شاء الله تعالى، وقال عثمان بن أبى شيبة: جبارة أطلبنا للحديث وأحفظنا". انتهى ملخصا، وفيه أيضا كلام الجارحين. وفيه أيضا (١:٢٢) فى ترجمة أحمد ابن جواس الحنفى ما نصه: "وروى عنه بقى بن مخلد وقد قال: إنه لم يحدث إلا عن ثقة" اهـ قلت: فعلى هذا جبارة أيضا ثقة عنده.

وحجاج بن تميم الجزرى قد ضعفوه إلا أن ابن حبان قال فى الثقات: "حجاج بن تميم روى عن ميمون بن مهران، روى عنه أبو معاويه "الضرير" كما فى تهذيب (٢:١٩٩) قلت: عدم تكلم ابن حبان فيه وذكره فى الثقات يدل على أنه ثقة عنده، والاختلاف لا يضر كما عرف مرارا.

يتعلق به قريبا، وبقيتهم ثقات مشهورون، إلا أن محمدا عن على رضى الله عنه مرسل، فإنه لم يدركه.

١٨٦- حدثنا: جبارة بن المغلس ثنا حجاج بن تميم عن ميمون بن مهران عن ابن عباس رضى الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يغتسل يوم الفطر ويوم الأضحى. رواه ابن ماجة[١] وسنده لا بأس به.

باب استحباب غسل من أراد الإسلام

١٨٧- عن: أبي هريرة رضى الله عنه أن ثمامة بن أثال أو أثالة أسلم، فقال رسول الله ﷺ: «اذهبوا به إلى حائط بنى فلان، فمروه أن يغتسل». رواه أحمد والبزار وزاد: "بماء وسدر" وله عند أبى يعلى: «لما أسلم ثمامة ابن أثال أمره النبى ﷺ أن يغتسل ويصلى ركعتين». وفى إسناد أحمد والبزار عبد الله ابن عمر العمرى وثقه ابن معين وأبو أحمد ابن عدى وضعفه غيرهما من غير نسبة إلى كذب. وقال أبو يعلى: "عن رجل عن سعيد المقبرى" قال: "فإن

باب استحباب غسل من أراد الإسلام

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه إلخ" اعلم أن قوله "أسلم" معناه أراد الإسلام، كما ورد فى قصة قيس رضى الله عنه عند أبى داود، وسيأتى آخر الباب، ولا ينافيه قوله "يصلى ركعتين" لأن المراد أن يغتسل ثم يسلم ثم يصلى، والواو لا يقتضى الترتيب. وأيضا فى هذه القصة عند النسائى (١:٤٠)، وقد سكت عنه فهو صحيح عنده على قاعدته ما يدل على أنه اغتسل قبل الإسلام، ونصه "أن ثمامة بن أثال الحنفى انطلق إلى نخل قريب من المسجد، فاغتسل ثم دخل المسجد، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله" الحديث. وظاهر الأمر هو الوجوب.

(١) باب ما جاء فى الإغتسال فى العيد.

كان هو العمرى فالحديث حسن" والله أعلم. كذا فى مجمع الزوائد[١].

قلت: فإسناد الإمام أحمد والبزار حسن عند أبى يعلى، والاختلاف غير مضر.

١٨٨- عن: قتادة أبى هشام قال: أتيت رسول الله ﷺ فقال لى: «يا قتادة! اغتسل بماء وسدر، واحلق عنك شعر الكفر. وكان رسول الله ﷺ يأمر من أسلم أن يختتن وإن كان ابن ثمانين سنة». رواه الطبرانى فى الكبير، ورجاله ثقات. (مجمع الزاوائد ١ : ١١٧) وإسناده حسن (كذا فى العزيزى(٢).

١٨٩- عن: قيس بن عاصم رضى الله عنه قال: «أتيت النبى ﷺ أريد

وفى النيل (١ :٢٢٥): "وقد ذهب إلى الوجوب مطلقا أحمد بن حنبل" اهـ قلت: الكفر ليس بحدث يوجب الغسل، وإلا لم يجز دخول الكافر فى المسجد، وهو يجوز عندنا كما سيأتى فى محله، فالقول بوجوب الاغتسال مشكل وقال الشيخ أبو الطيب فى شرح الترمذى (١ :٥٤٩) "أى تنظيفا للظاهر ليناسب طهارة الباطن" اهـ قلت: وهو إن كان جنبا يكفيه هذا الغسل، ولو لم يغتسل للإسلام وأسلم وقد كان جنبا يجب عليه الغسل من الجنابة.

قوله: "عن قتادة إلخ" قال المؤلف: قوله "أتيت" أى لأن أسلم، وأما قوله ﷺ "شعر الكفر" ففى عون المعبود (١ ٤٠٠) "بل إضافة الشعر إلى الكفر يدل على حلق الشعر الذى هو الكفار علامة لكفرها[٣] هى مختلفة الهيئة فى البلاد المختلفة، وقد مر تقرير الدلالة على الباب، وسيأتى ما يتعلق بالاختتان فى باب الحظر والإباحة إنشاء الله تعالى.

قوله: "عن قيس رضى الله عنه" قال المؤلف: دلالته على الباب بما مر من تقريرها ظاهرة، وقوله "أسلم" أى أراد الإسلام.

---

(١) مجمع الزوائد، باب غسل الكافر إذا أسلم ١: ٢٨٣.

(٢) حرف الكاف، لفظ "كان" ٣: ١٥٠.

(٣) كذا فى الأصل، والظاهر "لكفرهم" مؤلف.

الإسلام فأمرنى أن اغتسل بماء وسدر». أخرجه أبو داود وسكت عنه، قال المنذرى: "وأخرجه الترمذى والنسائى وقال الترمذى: هذا حسن لا نعرفه إلا من هذا الوجه". (عون المعبود)[١] وأخرجه أيضا ابن حبان وابن خزيمة[٢]، وصححه ابن السكن، قاله فى النيل ونقل الحديث قبل بلفظ: "عن قيس بن عاصم أنه أسلم فأمره النبى ﷺ أن يغتسل بماء وسدر. رواه الخمسة إلا ابن ماجة"[٣] اهـ قلت: هذا اللفظ للترمذى (١ : ٧٧).

باب استحباب غسل المغمى عليه إذا أفاق

١٩٠- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: «ثقل النبى ﷺ فقال: أصلى الناس؟ قلنا: لا وهم ينتظرونك يا رسول الله! قال: ضعوا لى ماء فى المخضب، قالت: ففعلنا فاغتسل، فذهب لينوء فأغمى عليه، ثم أفاق، فقال: أصلى الناس؟ قلنا: لا هم ينتظرونك يا رسول الله! قال: ضعوا لى ماء في المخضب، قالت: ففعلنا، فاغتسل، ثم ذهب لينوء فأغمى عليه، ثم أفاق فقال: أصلى الناس؟ قلنا: لا، وهم ينتظرونك يا رسول الله! قال: ضعوا لى ماء فى المخضب، فقعد فاغتسل». الحديث رواه إمام الدنيا أبو عبد الله البخارى رضى الله عنه الخالق البارى (١ :٩٥).

باب استحباب غسل المغمى عليه إذا أفاق

قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وذكر ندب هذا الغسل فى الدر المختار (١ :١٧٥ مع رد المحتار).

---

(١) باب الرجل يسلم فيؤمر بالغسل ١: ١٣٩ و١٤٠.

(٢) موارد الظمآن باب الغسل لمن أسلم ١ : ٨٢ رقم ٢٣٤ وابن خزيمة، باب استحباب غسل الكافر ١: ١٢٦ رقم ٢٥٤.

(٣) نيل الأوطار، باب وجوب الغسل على الكافر إذا أسلم ١ : ١٩٥.

باب وجوب التستر عن الأعين في الغسل وجواز التجرد في الخلوة واستحباب الاستتار فيها

١٩١- عن: ابن عباس رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «إن الله ينهاكم عن التعرى فاستحيوا من ملائكة الله الذين لا يفارقونكم إلا عند ثلث حالات: الغائط والجنابة والغسل، فإذا اغتسل أحدكم بالعراء فليستتر بثوبه أو جذمة[1] حائط أو ببعيره». رواه البزار وقال: لا يروى عن ابن عباس رضى الله عنه إلا من هذا الوجه، وجعفر بن سليمان لين، قلت: جعفر بن سليمان من رجال الصحيح، وكذلك بقية رجاله. (مجمع الزوائد).

١٩٢- عن: أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «بينما أيوب عليه السلام يغتسل عريانا خر عليه رجل جراد من ذهب، فجعل يحثى فى ثوبه، فناداه ربه: يا أيوب! أ لم أكن أغنيتك عما ترى؟ قال: بلى يا رب! ولكن لا غنى بى عن بركتك» رواه البخارى[2].

باب وجوب التستر عن الأعين فى الغسل وجواز التجرد فى الخلوة واستحباب الاستتار فيها

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه إلخ" قال المؤلف: هو محمول على الاغتسال فى الخلوة، وهو ظاهر، فدلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة، قلت: وجوب ستر العورة عام ولو فى الخلوة على الصحيح، إلا لغرض صحيح، صرح به فى الدر المختار (١: ٤١٩ مع رد المحتار) وفى حديث بهز دلالة عليه، وأصرح منه حديث ابن عباس: "قال رسول الله ﷺ: إن الله ينهاكم عن التعرى فاستحيوا من ملائكة الله الذين لا يفارقونكم

---

(١) كذا فى الأصل، وفى نسختنا من المجمع "بجذمة" (١: ٢٦٨ باب التستر عند الاغتسال) والجذمة بالكسر: القطعة من الشيء يقطع طرفه ويبقى أصله (تاج العروس ١: ٢٢٣).

(٢) كتاب الأنبياء، باب قول الله: وأيوب إذ نادى إلخ ١: ٤٨٠.

١٩٣- عن: بهز بن حكم عن أبيه عن جده قال: قلت: يا نبى الله! عوراتنا ما نأتى منها وما نذر؟ قال: «إحفظ عورتك إلا عن زوجتك أو ما ملكت يمينك، قال: قلت: يا رسول الله! إذا كان القوم بعضهم فى بعض؟ قال: إن استطعت أن لا يراها أحد فلا ترينها، قال قلت: يا نبى الله! إذا كان أحدنا خاليا؟ قال: فالله أحق أن يستحيى من الناس». رواه الترمذى[١] وقال: "حسن" قلت: عزاه العزيزى إلى أحمد والحاكم والبيهقى وأبى يعلى ثم قال:

إلا عند ثلاث حالات" الحديث، ورجاله رجال الصحيح كما مر، وفيه الأمر بالاستحياء عن الملائكة والنهى عن التعري ومفاده الوجوب.

قال العلامة الشامى: "أى إذا كان خارج الصلاة يجب التستر بحضرة الناس إجماعا، وفى الخلوة على الصحيح، ثم إن الظاهر المراد بما يجب ستره فى الخلوة خارج الصلاة هو ما بين السرة والركبة فقط، حتى أن المرأة لا يجب عليها ستر ما عدا ذلك وإن كان عورة، يدل عليه ما فى باب الكراهية من القنية، وفى غريب الرواية: يرخص لمرأة كشف الرأس فى منزلها وحدها، فأولى لها ليس خمار رقيق يصف ما تحته عند محارمها اهـ، لكن هذا ظاهر فى ما يحل نظره للمحارم، أما غيره كبطنها وظهرها هل يجب ستره فى الخلوة؟ محل نظر، وظاهر الإطلاق نعم! فتأمل" (١ :٤١٩). قلت: قال فى الدر "وتنظر المرأة المسلمة من المرأة كالرجل من الرجل، وقيل كالرجل لمحرمه، والأول أصح سراج" اهـ (٥:٣٦٥ على هامش رد المحتار).

فلما كان الصحيح أن عورة المرأة من المرأة كعورة الرجل من الرجل فأولى أن تكون هذه هى عورتها من نفسها، فالصحيح جواز كشفها للبطن والظهر أيضا فى الخلوة وبعد ذلك فالأولى فى تقرير الاستدلال أن يقال: إن قصة اغتسال أيوب عليه السلام عريانا دلت على جواز التجرد عند الغسل، وكذا ما رواه أحمد عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «إن موسى بن عمران عليه السلام كان إذا أراد أن يدخل الماء لم يلق ثوبه حتى يوارى عورته فى الماء». رجاله موثقون، إلا أن على بن زيد مختلف فى

---

(١) أبواب الآداب، باب حفظ العورة ٢: ١٠٣.

"قال الشيخ حديث صحيح". (١: ٦٢).

الاحتجاج به، كذا فى مجمع الزوائد[١] قلت: فهو حسن الحديث، وفيه دلالة على جواز التجرد إذا أمن من وقوع النظر على عورته بالماء أو بالحائط ونحوه، وكذا ما رواه الطبرانى فى الكبير عن زينب بنت أم سلمة. "أنها دخلت على رسول الله ﷺ وهو يغتسل فأخذ حفنة من ماء فضرب بها وجهى، وقال: وراءك بالكاع[٢]!" وإسناده حسن (مجمع الزوائد) فإنه يدل بظاهره على أنه ﷺ كان يغتسل عريانا إذاً، وكذا ما ورد فى قصة موسى عليه السلام من اغتساله عريانا وفرار الحجر بثوبه، فخص بذلك عموم قوله ﷺ «إن الله ينهاكم عن التعرى فاستحيوا من ملائكة الله» وكذا عموم قوله ﷺ «فالله أحق أن يستحيى منه من الناس» وعلم أن النهى عن التعرى مقيد بعدم ضرورة داعية إليه، فإذا دعت إليه جاز، كالاستنجاء والتغوط والغسل ونحوها، ومع ذلك لو لم يتجرد كل التجرد واستتر ما أمكن كان أفضل، لما فيه من رعاية الأدب مع الله تعالى والحياء منه، دل عليه قوله ﷺ: «إن الله حيى ستير يحب الحياء والستر، فإذا اغتسل أحدكم فليستتر". رواه أبو داود والنسائى عن يعلى بن أمية، ورجال إسناده رجال الصحيح كذا فى النيل (١ :٢٤٣) فإنه بعمومه يدل على طلب الستر عند الغسل مطلقا، وكذا قوله فى جواب السائل عن الخلوة: «فالله أحق أن يستحيى منه من الناس». فستر العورة فى الخلوة واجب عند عدم ضرورة داعية إلى الكشف، ومندوب عند ضرورة داعية إليه ما استطاع. قال الشامى تحت قول الدر. "ووجوبه عام ولو فى الخلوة" ما نصه: "لأنه تعالى وإن كان يرى المستور كما يرى المكشوف، لكنه يرى المكشوف تاركا للأدب والمستور متأدبا، وهذا الأدب واجب مراعاته عند القدرة عليه، وهذا ما ذكره الزيلعى من أن العامة لم يشترطوا الستر عن نفسه، فذاك فى الصلاة، كما سيأتى بيانه عند ذكر المصنف له، فليس فيه تصحيح لخلاف ما هنا، فافهم اهـ" (١:٤١٩). قلت: قال المصنف بعد ذلك: "والشرط سترها (أى العورة عن غيره ولو حكماً كمكان مظلم) (فإن العورة مرئية فيه حكما، فيشترط سترها) لا سترها عن نفسه، وبه يفتى، فلو رآها من

---

(١) باب التستر عند الاغتسال ١: ٢٦٩.

(٢) كذا فى الأصل، وفى نسختنا من المجمع: "أى لكاع (١: ٢٦٩).

١٩٤- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن موسى كان رجلا حييا ستيرا لا يرى من جلده شيء استحيى منه، فآذاه من آذاه من بنى إسرائيل، فقالوا: ما يستتر هذا التستر إلا من عيب بجلده، إما برص وإما أدرة وإما آفة. وإن الله عز وجل أراد أن يبرأه مما قالوا بموسى، فخلا يوما وحده، فوضع ثيابه على الحجر ثم اغتسل، فلما فرغ أقبل إلى ثيابه ليأخذها، وإن الحجر عدا بثوبه، فأخذ موسى عصاه وطلب الحجر. فجعل يقول: ثوبى حجر! ثوبى حجر! حتى انتهى إلى ملأ من بنى إسرائيل، فرأوه عريانا أحسن ما خلق الله وأبرأه مما يقولون». الحديث أخرجه الإمام البخارى[1].

زيقه[2] لم تفسد وإن كره اهـ". قال الشامى: "قوله: وإن كره، لقوله فى السراج فعليه: أن يزره لما روى عن سلمة بن الأكوع قال: قلت: يا رسول الله! أصلى فى قميص واحد؟ فقال: زره عليك ولو بشوكة، بحر، ومفاده الوجوب المستلزم تركه للكراهة" (١:٤٢٥). قلت: وحديث سلمة أخرجه الحاكم بمعناه فى المستدرك، وصححه وأقره عليه الذهبى (١:٢٥).

قوله: "عن أبى هريرة" قلت: دلالته على جواز الاغتسال عريانا فى البيت ظاهرة ووجه الاستدلال حكايته ﷺ للقصة وعدم إنكاره عليها، فدل على موافقتها لشرعنا، وإلا فلو كان فيها شيء غير موافق لبينه، فيحمل الأحاديث التى فيها الإرشاد إلى التستر (عند الغسل مطلقا) على الأفضل، كذا فى النيل (١:٢٤٤).

* * *

(١) كتاب الأنبياء، بعيد حديث الخضر مع موسى، ١: ٤٨٣.

(٢) زيق القميص بالكسر ما أحاط بالعنق منه (تاج العروس ٦: ٣٧٦).

باب أن الاحتلام بغير إنـزال لا يوجب الغسل

١٩٥- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: «سئل النبى ﷺ عن الرجل يجد البلل، ولا يذكر إحتلاما، قال: يغتسل، وعن الرجل يرى أن قد احتلم، ولا يجد البلل، قال: لا غسل عليه. فقالت أم سليم: المرأة ترى ذلك أ عليها غسل؟ قال: نعم! إنما النساء شقائق الرجال». رواه أبو داود وسكت عنه (١: ٩٥) وفيه العمرى وقد اختلف فيه كما عرفت فى باب غسل الإسلام، لكن قد علمت أيضا أن أبا يعلى حسن حديثه والاختلاف غير مضر، لا سيما إذا سكت عنه إمام من أئمة من الفن.

باب أن الاحتلام بغير إنزال لا يوجب الغسل

قال المؤلف: دلالة الحديثين على الباب ظاهرة، وفى عون المعبود (١:٩٦): "قال الخطابى فى معالم السنن: ظاهر هذا الحديث يوجب الاغتسال إذا رآى بلة وإن لم يتيقن أنها الماء الدافق، وروى هذا القول عن جماعة من التابعين منهم عطاء والشعبى والنخعى، وقال أحمد بن حنبل: أعجب إلىّ أن يغتسل، وقال أكثر أهل العلم: لا يجب عليه الاغتسال حتى يعلم أنها الماء الدافق، واستحبوا أن يغتسل من طريق الاحتياط، ولم يختلفوا أنه إذا لم ير الماء وإن كان رآى فى النوم أنه قد احتلم فإنه لا يجب عليه الاغتسال انتهى كلامه".

قلت: ومن اشترط فى رؤية البلة بعد النوم تذكر الشهوة والدفق، فهو مع كونه خلاف المذهب لا يصح رواية ولا دراية. أما كونه خلاف المذهب، فيعرف بما ذكرناه فى باب اشتراط الشهوة فى وجوب الغسل بخروج المنى، فراجعه. وأما كونه خلاف الرواية فلأنه ﷺ بنى أمر الغسل على رؤية البلل مطلقا فى أحاديث الباب، ولو لم يتذكر احتلاما، كما وقع التصريح به فى حديث عائشة رضى الله عنها ولا يخفى أن عدم تذكر الاحتلام يشمل عدم تذكر الشهوة والدفق أيضا، فكيف يصح اشتراط تذكرهما مع ورود التصريح بعدمه؟ وما يقال: إن الأحاديث الدالة على اشتراط الشهوة.

١٩٦- عن: خولة بنت حكيم أنها سئلت النبي ﷺ عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل، فقال: «إنه ليس عليها غسل حتى تنزل، كما أن الرجل ليس عليه غسل حتى ينزل». رواه ابن أبي شيبة، وهو صحيح (كنز العمال ٥: ١٣٢).

والدفق تعم حالة النوم واليقظة، ففيه أولا أن عمومها لحالة النوم ممنوع، لما في حديث علي من قوله ﷺ: «إذا رأيت المذي فتوضأ واغسل ذكرك وإذ رأيت فضخ الماء فاغتسل» مقيدا بالرؤية، وهي لا تتصور إلا في اليقظة حقيقة، وثانيا إن سلم عمومها لها بحمل الرؤية على العلم، فهي أولى بالتخصيص من هذه، لأنها أفادت حكم حالة النوم بعمومها إشارة، وأحاديث الباب وردت في حالة النوم خاصة وأفادت حكمها صراحة، والخاص يقضي على العام والصريح على الإشارة، فافهم. وأما كونه خلاف الدراية فلأن التيقن بالدفق أو الشهوة متعذر مع النوم، فكيف يحال الحكم عليه؟

لا يقال: إن لهذا يستلزم القول بوجوب الغسل من خروج المني من غير شهوة، لأنا نقول: عدم تذكر الشهوة لا يستلزم عدمها في نفس الأمر، فغاية ما قلنا إن تذكرها والتيقن بها ليس بشرط وأما إن وجودها ليس بشرط فلا، فنقول: إن المستيقظ إذا رآى على ثوبه أو جسده بللا ونحوه ولم يتذكر شيئا أصلا، فإن تيقن أنه مني أو شك في كونه منيا أو مذيا وجب عليه الغسل لوجود الشهوة، لأن النوم مظنة الاحتلام، فيحال عليه، ثم يحتمل في صورة الشك أنه مني رق بالهواء أو للغذاء، فاعتبرناه منيا احتياطا، والحاصل أن وجود الشهوة يكون حقيقة مرة ومظنة أخرى، فالأول في حال اليقظة وتذكر الاحتلام، والثاني في حال النوم إذا لم يتذكر شيئا.

باب تأخير الغسل للجنب
وما يفعل إذا أراد أن ينام أو يأكل أو يشرب أو يعاود

١٩٧- عن: على بن أبى طالب كرم الله وجهه عن النبى ﷺ قال: «لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة ولا كلب ولا جنب». رواه أبو داود والنسائى وابن حبان فى صحيحه (الترغيب ١: ٣٨).

١٩٨- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: "ثلاثة لا تقربهم الملائكة: الجنب والسكران والمتضمخ بالخلوق" رواه البزار بإسناد صحيح، كما فى الترغيب[١].

١٩٩- عن: عمار بن ياسر رضى الله عنه مرفوعا: «ثلثة لا تقربهم الملائكة بخير: جيفة الكافر والمتضمخ بالخلوق والجنب، إلا أن يبدو له أن يأكل أو ينام فيتوضأ وضوءه للصلاة». رواه الطبرانى فى الكبير بإسناد حسن (العزيزى ٢: ١٨٣).

٢٠٠- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: "كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن ينام وهو جنب غسل فرجه وتوضأ وضوئه للصلاة". رواه الجماعة (المنتقى

باب تأخير الغسل للجنب
وما يفعل إذا أراد أن ينام أو يأكل أو يشرب أو يعاود

قوله: "عن على إلخ" وفى عون المعبود (١ :٩٠): "قال الإمام الخطابى فى معالم السنن: يريد الملائكة الذين ينـزلون بالبركة والرحمة، دون الملائكة الذين هم الحفظة، فإنهم لا يفارقون الجنب وغير الجنب" اهـ.

قوله: "عن عائشة" قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة، وكذا ما بعده.

---

(١) كلا الحديثين فى الترهيب من تأخير الغسل ١: ١٤٨.

١ : ٢٠٨ مع النيل) .

٢٠١- عن: عائشة رضى الله عنها: "أنه ﷺ كان إذا أجنب فأراد أن ينام توضأ أو تيمم" رواه البيهقى[١] بإسناد حسن (فتح البارى ١ : ٣٣٧) .

٢٠٢- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: "كان رسول الله ﷺ إذا واقع بعض أهله فكسل أن يقوم ضرب يده على الحائط فتيمم" . رواه الطبرانى فى الأوسط، وفيه بقية بن الوليد وهو مدلس، كذا فى مجمع الزوائد[٢] قلت: وكان كثير التدليس عن الضعفاء والمجهولين، كما فى طبقات المدلسين (ص ١٧) وقد نقلناه اعتضادا .

٢٠٣- عن: أم سلمة رضى الله عنها قالت: "كان رسول الله ﷺ يجنب ثم ينام، ثم ينتبه، ثم ينام"[٣] . رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح (مجمع

وبالجملة: فقد ثبت عنه ﷺ تأخير الغسل إلى وقت الصلاة، حتى أنه شرع فى الصلاة مرة ثم انصرف وقال للقوم أن مكانكم! ثم جاء ورأسه يقطر ماء، وقال: إنى كنت جنبا فنسيت أن أغتسل، كما رواه الدار قطنى قاله الحافظ فى الفتح (٢:١٠٢) وأصل القصة مخرج فى الصحيحين، وهل يتطرق النسيان إلا من التأخير وأيضا فقد روت عائشة وأم سلمة رضى الله عنها: "أن رسول الله ﷺ كان يدركه الفجر وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم" . أخرجه البخارى[٤] فهل يسع لمؤمن بالله أن يقول لأمر ثبت عن رسول الله ﷺ إنه مكروه مذموم؟ وإذا كان تأخير الغسل وعدم فور الطهارة مباحا فى الشرع فالأولى أن يقال إن تأخير الغسل خلاف الأولى، وتعجيله أفضل. وتأخيره ﷺ كان لبيان الجواز: وأما حديث على "لا يدخل الملائكة بيتا فيه جنب" إلخ فحمله العلماء على من يتهاون بالغسل ويتخذ تركه عادة، لا على من يؤخر الاغتسال إلى

---

(١) السنن ١ : ٢٠٠ باب الجنب يريد النوم فيغسل فرجه ويتوضأ إلخ .

(٢) باب التيمم على الجدار ١ : ٢٦٤ وباب فيمن أراد النوم والأكل والشرب وهو جنب ١ : ٢٧٤ .

(٣) تعنى به أنه عليه السلام لا يغتسل ولا يتوضأ ولا يتيمم (مؤلف) .

(٤) فى باب الصائم يصبح جنبا ١ : ٢٥٨ .

الزوائد ١ : ١١٤) .

٢٠٤- عن: ابن عمر رضى الله عنه: أنه سأل النبى ﷺ أ ينام أحدنا وهو جنب؟ قال: «نعم! ويتوضأ إن شاء». رواه ابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما، وأصله فى الصحيحين، دون قوله "إن شاء" كذا فى التلخيص الحبير"[١] .

٢٠٥- عن: عبد الله بن أبى قيس قال: سئلت عائشة عن وتر رسول الله ﷺ فذكر الحديث قلت: كيف كان يصنع فى الجنابة؟ أ كان يغتسل قبل أن ينام أم ينام قبل أن يغتسل؟ قالت: كل ذلك قد كان يفعل، ربما اغتسل فنام، وربما توضأ فنام. الحديث رواه مسلم"[٢] .

٢٠٦- عن: عائشة رضى الله عنها: "كان رسول الله ﷺ إذا كان جنبا وأراد أن يأكل أو ينام توضأ وضوءه للصلاة". رواه مسلم (١ : ١٤٤) وبهذا اللفظ عزاه الحافظ إلى مسلم فى التلخيص الحبير.

٢٠٧- عن: عائشة رضى الله عنها: أن النبى ﷺ كان إذا أراد أن ينام وهو جنب توضأ وضوئه للصلاة قبل أن ينام، وكان إذا أراد أن يطعم وهو جنب، غسل كفيه ومضمض فاه ثم طعم". رواه الدارقطنى وقال: "صحيح"[٣] .

حضور الصلاة، صرح به السندى فى حاشية النسائى والسيوطى فى زهر الربى (١:٥١) .

هذا كلامنا فى جواز النوم من غير غسل، أما جوازه من غير وضوء فيدل عليه حديث عائشة بلفظ ابن ماجة: "أن رسول الله ﷺ إن كانت له إلى أهله حاجة قضاها ثم ينام كهيئته لا يمس ماء". وسنده صحيح كما مر فى المتن، فقولها "ثم ينام كهيئته لا

---

(١) باب الغسل ١ : ٤٢ رقم ١٨٩ .

(٢) باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء له ١ : ١٤٤ .

(٣) باب الجنب إذا أراد أن ينام إلخ ١ : ١٢٦ .

يمس ماء" يدل صراحة على أنه ﷺ كان ينام (أحيانا) من غير غسل ولا وضوء، وبهذا اللفظ اندحض[1] تأويل الترمذى بأن المراد لا يمس ماء للغسل، حكاه الحافظ عنه فى

(١) قال سيدى الخليل دام مجده وعلاه فى بذل المجهود (١: ١٣٧):
"قال ابن العربى فى شرح الترمذى تحت قوله قد روى عن أبى إسحاق هذا الحديث شعبة والثورى وغير واحد ويرون أن هذا غلط من أبى إسحاق": تفسير غلط أبى إسحاق أن هذا الحديث رواه أبو إسحاق مختصرا واقتطعه من حديث طويل، فأخطأ فى اختصاره عنه. ونص الحديث الطويل ما رواه أبو غسان قال: أتيت الأسود فقلت: يا أبا عمر! حدثنى ما حدثتك عائشة أم المؤمنين عن صلاة رسول الله ﷺ فقال: كان ينام أول الليل ويحيى آخر ثم إن كانت حاجته قضى له حاجة، ثم ينام قبل أن يمس ماء، فإذا كان عند النداء الأول وثب، وربما قالت: قام، فأفاض عليه الماء - وما قالت: اغتسل وأنا أعلم ما تريد - وإن نام جنبا توضأ وضوء الرجل للصلاة فهذا الحديث الطويل فيه "وإن نام وهو جنب توضأ وضوء الرجل للصلاة" فهذا يدلك على أن قوله "ثم إن كانت له حاجة قضى حاجته ثم ينام قبل أن يمس ماء" يحتمل أحد وجهين: إما أن يريد حاجة الإنسان من البول والغائط ثم يستنجى ولا يمس ماء (للوضوء) فإن وطئ توضأ كما فى آخر الحديث، ويحتمل أن يريد بالحاجة الوطئ، وبقوله: "لا يمس ماء" يعنى الاغتسال، وإلا تناقض أول الحديث آخره. فتوهم أبو إسحاق أن الحاجة حاجة الوطئ فنقل الحديث على ما فهمه هذا ما ذكره الشوكانى، وأما البيهقى فأخرج هذا الحديث بسنده من طريق زهير عن أبى إسحاق قال: سألت الأسود ابن يزيد عما حدثته عائشة عن صلاة رسول الله، قالت: كان ينام أول الليل ويحيى آخره، ثم إن كانت له إلى أهله حاجة قضى حاجته، ثم ينام قبل أن يمس ماء، فإذا كان عند النداء الأول وثب وأخذ الماء وإن لم يكن له حاجة توضأ وضوء الرجل للصلاة، ثم صلى الركعتين، ثم قال البيهقى: أخرجه مسلم فى الصحيح دون قوله "قبل أن يمس ماء" لأن الحفاظ طعنوا فى هذه اللفظة وتوهموها مأخوذة عن غير الأسود، وإن أبا إسحاق ربما دلس فرواها من تدليساته قال الشيخ (البيهقى): وحديث أبى إسحاق صحيح من جهة الرواية، وذلك أن أبا إسحاق بين فيه سماعه من الأسود فى رواية زهير عنه، والمدلس إذا بين سماعه ممن روى عنه وكان ثقة فلا وجه لرده، ثم ذكر البيهقى عن أبى عبد الله الحافظ أنه قال: سألت أبا الوليد الفقيه قد صح عندنا حديث الثورى عن أبى إسحاق عن الأسود عن عائشة أن النبى ﷺ كان ينام وهو جنب ولا يمس ماء، وكذلك صح حديث عمر قال: يا رسول الله! أ ينام أحدنا وهو جنب؟ قال: نعم! إذا توضأ. فقال لى أبو الوليد: سألت العباس بن سريج عن الحديثين، فقال: الحكم لهما جميعا، ثم ذكر وجه الجمع بينهما". اهـ وهذا يدلك على صحة الحديث عند هؤلاء الثلاثة أبى عبد الله الحاكم وأبى الوليد الفقيه والعباس بن سريج، وعلى أن المراد بالحاجة فيه حاجة الوطئ، لا حاجة الإنسان من البول والغائط، فإن لفظ "إلى أهله" يأبى عنها كل الإباء، فيرد المحتمل إلى المتيقن، وعلى أن الحفاظ الذين طعنوا فى لفظة "قبل أن يمس ماء" طعنوا فيها من غير دليل، بل بمحض التوهم والحديث صحيح سندا ومتنا فمن قال: إن المحدثين أجمعوا على أنه خطأ من أبى إسحاق فقد أخطأ.

٢٠٨- عن: أبى رافع رضى الله عنه: "أنه ﷺ طاف ذات يوم على نسائه يغتسل عند هذه وعند هذه، قال: فقلت: يا رسول الله! ألا تجعله غسلا واحدا؟ قال: «هذا أزكى وأطيب وأطهر». رواه أبو داود والنسائى (فتح البارى ١ :٢٢٢) وهو صحيح أو حسن على قاعدته.

٢٠٩- عن: أنس رضى الله عنه أن النبى ﷺ كان يطوف على نسائه ويغتسل غسلا واحدا" رواه مسلم (١ :١٤٤).

٢١٠- عن: أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه، قال قال رسول الله ﷺ: «إذا أتى أحدكم أهله، ثم أراد أن يعود فليتوضأ". رواه مسلم (١: ١٤٤) وفى التلخيص الحبير[1]: "ورواه أحمد فى مسنده وابن خزيمة وابن حبان (فى صحيحيهما) والحاكم (فى مستدركه) وزادوا: فإنه أنشط للعود. وفى رواية لابن خزيمة (فى صحيحه) والبيهقى (فى سننه): فليتوضأ وضوئه للصلاة" اهـ.

٢١١- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: "كان النبى ﷺ يجامع ثم يعود ولا يتوضأ" رواه الطحاوى (فتح البارى ١: ٣٢٣).

٢١٢- عن: عائشة رضى الله عنها: "أن رسول الله ﷺ كان ينام وهو جنب، ولا يمس ماء". رواه أصحاب السنن كذا فى التلخيص: قال الحافظ بعد نقل كلام المحدثين فى هذا الحديث: "صححه البيهقى وقال: إن أبا إسحاق قد بين سماعه من الأسود فى رواية زهير عنه، وقال الدارقطنى فى العلل: يشبه أن يكون الخبران صحيحين قاله بعض أهل العلم" قلت: ولفظه عند ابن ماجة بسند صحيح عنها: "أن رسول الله ﷺ إن كانت له إلى أهله حاجة قضاها، ثم ينام كهيئته لا يمس ماء" اهـ كذا فى العمدة للعينى (٢:٦٤).

التلخيص والصحيح فى الجمع بين الحديثين أنه كان يفعل الأمرين لبيان الجواز، وبهذا جمع ابن قتيبة فى اختلاف الحديث، نقله الحافظ عنه فى التلخيص (١ :٥٢) ويؤيده ما

---

(١) باب الغسل ١: ١٤١ رقم ١٨٨.

٢١٣- محمد: قال: أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا أبو إسحاق السبيعي عن الأسود بن يزيد عن عائشة أم المؤمنين قالت: "كان رسول الله ﷺ يصيب من أهله من أول الليل فينام ولا يصيب ماء، فإن استيقظ من آخر الليل عاد واغتسل" أخرجه محمد في الآثار (ص٨) وكذا في الموطأ (ص٧١) إلا أن فيه: "ثم ينام ولا يمس ماء" وقال: وبه نأخذ، لا بأس إذا أصاب الرجل أهله أن ينام قبل أن يغتسل أو يتوضأ، وهو قول أبي حنيفة". اهـ قلت: رجاله كلهم ثقات واستدلال المجتهد بحديث تصحيح له كما تقرر في الأصول.

٢١٤- عن: شداد بن أوس الصحابي قال: "إذا أجنب أحدكم من الليل ثم أراد أن ينام فليتوضأ، فإنه نصف غسل الجنابة". رواه ابن أبي شيبة بسند رجاله ثقات، كذا في العمدة للعيني (٢:١٦٦) والفتح للحافظ (١:٣٣٧).

رواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما عن ابن عمر: "أنه سأل النبي ﷺ أ ينام أحدنا وهو جنب؟ قال: «نعم! ويتوضأ إن شاء» كذا في التلخيص.

قوله: "عن شداد بن أوس إلخ" قلت: فيه إرشاد إلى حكمة وضوء الجنب قبل النوم بأن فيه تخفيف الحدث، ولا شك أن نومه على وضوء أو تيمم أفضل من نومه من غير شيء منهما. يدل عليه ما ورد عن ميمونة بنت سعد قالت: قلت: يا رسول الله! هل يرقد الجنب؟ قال: "ما أحب أن يرقد وهو جنب حتى يتوضأ، فإني أخشى أن يتوفى فلا يحضره جبرئيل عليه السلام". رواه الطبراني في الكبير، وفيه عثمان بن عبد الرحمان عن عبد الحميد بن يزيد. وعثمان بن عبد الرحمان هو الحراني الطرائقي[1]، وثقه يحيى بن معين وأبو حاتم، صدوق، وقال ابن أبي عروبة الحراني[2] وابن عدي: لا بأس به، يروى عن مجهولين. وقال البخاري وأبو أحمد الحاكم: يروى عن قوم ضعاف" (مجمع الزوائد١ :١١٤). قلت: عبد الحميد بن يزيد لم أجد من ترجمه، وروى ابن أبي

---

(١) كذا في الأصل وفي مجمع الزوائد، والصحيح "الطرائفي" بالفاء، كما في ميزان الاعتدال ١: ٤٥.

(٢) كذا في الأصل، ووقع في نسختنا من مجمع الزوائد: "قال أبو عروبة الحراني" (١: ٢٧٥ باب فيمن أراد النوم وهو جنب) وهو الصحيح كما في ميزان الاعتدال ١: ٤٥ رقم ٥٥٣٢ ترجمة عثمان بن عبد الرحمن.

٢١٥- حدثنا: ابن خزيمة قال: ثنا حجاج قال: حدثنا حماد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: "إذا أجنب الرجل وأراد أن يأكل أو يشرب أو ينام غسل كفيه ومضمض واستنشق وغسل وجهه وذراعيه وغسل فرجه ولم يغسل قدميه". أخرجه الطحاوى[1] ورجاله رجال الصحيح إلا ابن خزيمة وهو ثقة مشهور كما مر، ورواه مالك فى الموطأ عن ابن عمر من فعله عن عائشة رضى الله عنها قالت: "ربما اغتسل النبى ﷺ من الجنابة ثم جاء فاستدفأ بى، فضممته إلى ولم أغتسل". أخرجه الترمذى وقال: هذا حديث ليس بإسناده بأس[2].

شيبة عن عائشة رضى الله عنها قالت "إذا أراد أحدكم أن يرقد وهو جنب، فليتوضأ، فإنه لا يدرى لعله تصاب نفسه فى منامه. كذا فى زهر الربى (١:٥١) من غير سند وفى الأثرين دلالة على فضيلة النوم على طهارة، ولو وضوء، فإنه يخفف الحدث وينوب عنه التيمم أيضا كما ورد عن عائشة عند البيهقى بسند حسن، كما مر.

قوله: "حدثنا ابن خزيمة" قلت: فيه دلالة على أن وضوء الجنب قبل النوم والأكل قد شرع للنشاط ولتخفيف الحدث عن بعض الأعضاء فى الجملة، ولذا اكتفى ابن عمر رضى الله عنهما على الوضوء الناقص فعلا وقولا. قلت: والأفضل أن يتوضأ وضوء كاملا لما ورد فى حديث عائشة عند الجماعة: "كان ﷺ إذا أجنب فأراد أن ينام توضأ وضوئه للصلاة". كما مر، وأثر ابن عمر هذا يدل على جواز نوم الجنب من غير غسل ولا وضوء بلا كراهة فيه، لأن ما ذكره من الوضوء ليس بوضوء شرعى، فافهم.

قوله: "عن عائشة" قلت: فيه تقرير النبى ﷺ أم المؤمنين على تأخير الغسل والنوم على غير طهارة، والظاهر أنها كانت لا تتوضأ أيضا، لأن الاستدفاء بالمرأة لا يحصل فى الشتاء بعد وضوءها كما هو مجرب، فافهم، والله تعالى أعلم.

---

(١) باب الجنب يريد النوم أو الأكل أو الشرب أو الجماع ١: ٧٧.

(٢) باب الرجل يستدفئ بالمرأة بعد الغسل ١: ١٧.

أحكام المياه

باب نجاسة الماء القليل بوقوع نجس فيه قليلا كان أو كثيرا

٢١٦- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم الذى لا يجرى ثم يغتسل فيه». رواه البخارى[١].

باب نجاسة الماء القليل بوقوع نجس فيه قليلا كان أو كثيرا

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه" قال المؤلف، وفى البحر: "ومعلوم أن البول القليل فى الماء الكثير لا يغير لونه ولا رائحته وقد منع النبى ﷺ من الاغتسال فيه، ويدل عليه ايضا قوله ﷺ «إذا استيقظ أحدكم من منامه فليغسل يده ثلاثا قبل أن يدخلها الإناء، فإنه لا يدرى أين باتت يده؟ فأمر بغسل اليد احتياطا من نجاسة أصابته من موضع الاستنجاء. ومعلوم أنها لا تغير الماء ولولا أنها مفسدة عند التحقيق لما كان للأمر بالاحتياط معنى وحكم النبى ﷺ بنجاسة ولوغ الكلب بقوله: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبعا" وهو لا يغير، فالحاصل أنه حيث غلب على الظن وجود نجاسة فى الماء لا يجوز استعماله أصلا بهذه الدلائل، ولا فرق بين أن يكون قلتين أو أكثر أو أقل، تغير أو لا، وهذا مذهب أبى حنيفة رحمه الله عليه، والتقدير بشىء دون شىء لا بد فيه من نص، ولم يوجد" (١:٨٣).

حديث القلتين:

وأما حديث القلتين فلم يوقف على حقيقته كما سيأتى، فالاحتجاج به لا يصح على ما قالوا. والحديث[٢] رواه الشافعى وأحمد والأربعة وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والدارقطنى والبيهقى من حديث عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب عن أبيه،

---

(١) باب البول فى الماء الدائم ١: ٣٧.

(٢) هذه العبارة مع جميع نصوصها مأخوذة من التلخيص الحبير ١: ١٨ رقم ٣ إلى قوله: "كذا فى التلخيص الحبير".

. . . .

ولفظ أبي داود: سئل رسول الله ﷺ عن الماء وما ينوبه من السباع والدواب فقال رسول الله ﷺ: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث». ولفظ الحاكم: فقال: «إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء» وفي رواية لأبي داود وابن ماجة: «فإنه لا ينجس». قال الحاكم: صحيح على شرطهما وقد احتجا بجميع رواته، وقال ابن مندة: إسناده على شرط مسلم، ومداره على الوليد بن كثير، فقيل: عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير، وقيل: عنه عن محمد بن عباد بن جعفر، وتارة: عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر، وتارة: عن عبد الله بن عبد الله بن عمر.

والجواب أن هذا ليس اضطرابا قادحا، فإنه على تقدير أن يكون الجميع محفوظا انتقال من ثقة إلى ثقة، وعند التحقيق الصواب أنه عند الوليد بن كثير عن محمد بن عباد بن جعفر عن عبد الله بن عبد الله بن عمر المكبر وعن محمد بن جعفر بن الزبير عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر المصغر، ومن رواه على غير هذا الوجه فقد وهم، وقد رواه جماعة عن أبي أسامة عن الوليد بن كثير على الوجهين. وله طريق ثالث رواها الحاكم وغيره من طريق حماد بن سلمة عن عاصم بن المنذر عن عبد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه، وسئل ابن معين عن هذه الطريق، فقال: إسنادها جيد، قيل له: فإن ابن علية لم يرفعه؟ فقال: وإن لم يحفظه ابن علية فالحديث جيد الإسناد.

وقال ابن عبد البر في التمهيد: "ما ذهب إليه الشافعي من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت من جهة الأثر، لأنه حديث تكلم فيه جماعة من أهل العلم ولأن القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغهما في أثر ثابت ولا إجماع". وقال في الاستذكار: "حديث معلول رده إسماعيل القاضي، وتكلم فيه". وقال الطحاوي: "إنما لم نقل به لأن مقدار القلتين لم يثبت".

وقال ابن دقيق العيد: "هذا الحديث قد صححه بعضهم وهو صحيح على طريق الفقهاء، لأنه وإن كان مضطرب الإسناد مختلفا في بعض ألفاظه، فإنه يجاب عنه بجواب صحيح، بأن يمكن الجمع بين الروايات، ولكني تركته، لأنه لم يثبت عندنا

. . . .

بطريق استقلالى يجب الرجوع إليه شرعا تعيين مقدار القلتين" . قلت[١] : كأنه يشير إلى ما رواه ابن عدى من حديث ابن عمر: "إذا بلغ الماء قلتين من قلال هجر لم ينجسه شىء" وفى إسناده المغيرة بن صقلاب[٢]، وهو منكر الحديث، قال النفيلى[٣] : لم يكن مؤتمنا على الحديث، وقال ابن عدى: لا يتابع على عامة حديثه: كذا فى التلخيص الحبير (١ :٥)[٤] .

وفيه أيضا : "لكن أصحاب الشافعى قووا كون المراد قلال هجر، بكثرة استعمال العرب لها فى أشعارهم، كما قال أبو عبيد فى كتاب الطهور" .

وفيه أيضا : "قال الخطابى: قلال هجر مشهورة الصنعة، معلومة المقدار[٥] والقلة لفظ مشترك، وبعد صرفها إلى أحد معلوماتها وهى الأوانى، تبقى مرددة بين الكبار والصغار، والدليل على أنها من الكبار، جعل الشارع الحد مقدرا بعدد، فدل على أنه أشار إلى أكبرها لأنه لا فائدة فى تقديره بقلتين صغيرتين مع القدرة على تقديره بواحدة كبيرة" (١ :٦) .

وفى فتح البارى (١ :٣٠٠): "ويرجع فى الكبيرة إلى العرف عند أهل الحجار" . وفى تابع الآثار (ص٦٨): "وما روى من أحاديث القلتين يحمل على ما إذا كان الماء مبسوطا على الأرض، كما يكون فى الحياض وقد وقعت الأحاديث فى جواب السؤال

---

(١) قائله الحافظ ابن حجر فى التلخيص ١ : ١٨ رقم ٣ وهذه العبارة كلها مأخوذة منه.

(٢) هكذا فى الأصل، وفى الميزان "سقلاب" وأظنه صحيحا (مؤلف) .

(٣) هو أبو جعفر النفيلى، كما فى الميزان ٤: ١٦٣ .

(٤) قال الحافظ أبو الفضل العراقى فى أماليه: "قد صحح هذا الحديث الجم الغفير من الأئمة الحفاظ، الشافعى وأبو عبيد وأحمد وإسحاق ويحيى بن معين وابن خزيمة والطحاوى وابن حبان والدارقطنى وابن مندة والحاكم والخطابى والبيهقى وابن حزم وآخرون" ا هـ.
قلت: نعم! ولكنه لم يظهر فى عصر الصحابة والتابعين (مؤلف) .

(٥) قال فى رحمة الأمة (ص٣): "فإن بلغ قلتين، وهما خمسمائة رطل بالبغدادى تقريباً، وبالدمشقى نحو مائة وثمانية أرطال، وبالمساحة نحو ذراع وربع طولا وعرضا وعمقا، لم ينجس إلا بالتغير عند الشافعى وأحمد" .

٢١٧- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات». رواه مسلم والنسائى والدارقطنى، وقال: إسناده حسن رواته كلهم ثقات وأخرجه ابن خزيمة فى صحيحه ولفظه: فليهرقه. كذا فى التلخيص[1].

عنها، والمبسوط من القلتين إذا كان عمقه بحيث لا ينحسر الأرض بالإغتراف منه، كان فى السعة حيث لا يتحرك طرف منه بحركة طرف آخر، وهذا هو حد الكثير فى المذهب، وقدروه للضبط على العوام بعشر فى عشر. هذا من إفادات سيد العلماء فى عصره مولانا رشيد أحمد المحدث الكنكوهى، وجربناه نحن، فوجدناه كذلك، والسر فى قيد البسط أن النجاسة تضمحل ولا تؤثر فى كل وجه الماء الذى هو محل للاغتراف للوضوء وإذا قل السعة قوى أثر النجاسة فى أجزاء وجه الماء، فتدبر اهـ".

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه إلخ" قلت: فيه حكم النبى ﷺ بنجاسة الماء بولوغ الكلب، وأمر بإراقته، وهو لا يغير، فثبت أن القليل من الماء يفسد بوقوع النجس فيه، تغير أو لا، والإناء يعم الصغير والكبير، فيدخل فيه الدن أيضا، وأما حديث القلتين فغير ثابت لاضطراب متنه وإسناده، وقد بسط الكلام فيه العلامة النيموى فى آثار السنن (١:٦-٤) فمن شاء فليراجعه وحسبنا من ذلك قول الذهبى فى الميزان بعد ما نقل كلام الخطيب فيما رواه الحسن بن محمد بن يحيى العلوى بسنده عن جابر مرفوعا: "على خير البشر، فمن أبى فقد كفر": هذا حديث منكر، ما رواه سوى العلوى بهذا الإسناد، وليس بثابت[2]. "قلت[3]: فإنما يقول الحافظ "ليس بثابت" فى مثل خبر القلتين، وخبر "الخال وارث" لا فى مثل هذا الباطل الجلى، نعوذ بالله من الخذلان" (١:٢٤٢).

وإن سلم ثبوته فمحمول على الماء المبسوط على وجه الأرض، كما يشعر به لفظ الترمذى عن ابن عمر قال: "سمعت رسول الله ﷺ وهو يسأل عن الماء يكون فى الفلاة من الأرض وما ينوبه من السباع والدواب، قال: إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث"

---

(١) باب الماء الطاهر ١: ٢٣ رقم ٩ تحت قوله "وسؤره نجس".

(٢) انتهى كلام الخطيب.

(٣) قائله الذهبى فى الميزان فى ترجمة الحسن بن محمد العلوى ١: ٥٢١.

. . . .

(١١:١) ولا يخفى أن الماء فى الفلاة أكثر ما يكون مبسوطا على وجه الأرض وقدر القلتين يبلغ العشر فى العشر بعد بسطه، أفاده الشيخ فى تابع الآثار نقلا عن الشيخ المحدث الكنكوهى[١] . فإن قلت: هب أن أكثر ماء الفلاة يكون مبسوطا، ولكنه ربما يكون غير مبسوط، ولفظ الحديث عام، فما وجه تخصيصه؟ قلت: وجهه ما سيأتى من الأدلة الدالة على نجاسة البئر بوقوع النجاسة فيها ولو لم يتغير ماؤها، وماء الآبار يكون أكثر من القلتين عادة، لا سيما بئر زمزم فإن ماءها لا ينقطع، فعلم أن حديث القلتين ليس بوارد فى الآبار ونحوها، بل هو وارد فى المبسوط على الأرض كما دلّ عليه بعض ألفاظ الحديث، كما مر.

حديث بئر بضاعـة:

وأما ما رواه الترمذى (١٠:١) عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: قيل: رسول الله! أ نتوضأ[٢] من بئر بضاعة؟ وهو بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن، فقال رسول الله ﷺ: «إن الماء طهور لا ينجسه شىء». ثم قال: "حديث حسن، وقد جود أبو أسامة هـذا الحديث، لم يرو حديث أبى سعيد فى بئر بضاعة أحسن مما روى أبو

---

(١) هو الإمام الفقيه المحدث الكبير مولانا الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي، رحمه الله، من مؤسسى الجامعة الإسلامية المعروفة بدار العلوم فى ديوبند الهند، ولد سنة ١٢٤٤ هـ وتوفى سنة ١٣٢٣ هـ، له مآثر خالدة فى سبيل الدين والعلم والدعوة والجهاد فى الله، وهو شيخ لكبار المحدثين والفقهاء مثل شيخ الهند مولانا محمود الحسن وإمام العصر الشيخ محمد أنور شاه الكشميرى ممن لا يبلى ذكرهم فى تاريخ العلم على مر الدهور، كان رحمه الله من أكثر الناس اتباعا للسنة وانهضهم لقمع البدع والأهواء وكان فقيه النفس، قد طبعت فتاواه فى مجلدين بالأردية، وله مؤلفات نافعة على شتى المسائل، وقد طبعت أماليه على صحيح البخارى باسم "لا مع الدرارى" وأماليه على جامع الترمذى باسم "الكوكب الدرى" كلاهما بتعليق شيخ الحديث العلامة محمد زكريا الكاندهلوى، حفظه الله.

(٢) هكذا فى الأصل، وفى التلخيص: قوله "أ تتوضأ" بتائين مثناتين من فوق خطاب للنبى ﷺ ا هـ قلت: هو المعتمد يدل عليه عدة روايات مذكورة فى التلخيص (مؤلف).

٢١٨- عن: ابن سيرين أن زنجيا وقع فى زمزم، يعنى فمات[١]، فأمر به ابن عباس، فأخرج، وأمر بها أن تنزح. قال: فغلبتهم عين جاء تهم من الركن فأمر بها فدست[٢] بالقباطى والمطارف[٣] حتى نزحوها، فلما نزحوها انفجرت

أسامة، وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن أبى سعيد" اهـ وفى التلخيص الحبير (١:٣): "صححه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وأبو محمد ابن حزم" اهـ وفيه أيضا (١:٤): "وقال ابن مندة فى حديث أبى سعيد هذا: إسناد مشهور" اهـ.

فالجواب عنه ما ذكره فى التلخيص (١:٤) "قال الشافعى رحمه الله: كانت بئر بضاعة كبيرة واسعة، وكان يطرح فيها الأنجاس ما لا يغير لها لونا ولا طعما، ولا يظهر له ريح، فقيل للنبى ﷺ: نتوضأ من بير بضاعة؟ وهى يطرح فيها كذا وكذا، فقال مجيبا: «الماء لا ينجسه شيء» اهـ وأما ما قال أبو داود (١:٢٥): ورأيت فيها ماء متغير اللون" اهـ.

فأجاب عنه فى عون المعبود، ونصه: "قال النووى: يعنى بطول المكث وأصل المنبع، لا بوقوع شيء أجنبى فيه. انتهى، وإنما فسرنا بذلك لأنه قال ابن المنذر: أجمع العلماء على أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغير له طعما أو لونا أو ريحا فهو نجس[٤]" اهـ. قلت: وسيأتى فيه حديث بعد هذا الباب، ودلالته على الباب ظاهرة، والمراد من الذى لا يجرى هو القليل.

قوله: عن ابن سيرين إلخ" قلت: لا يخفى أن ماء زمزم أكثر من القلتين بكثير ولا يتصور تغيره بمجرد موت واحد فيه، ومع ذلك أمر ابن عباس بنزحه لا ندبا فقط،

---

(١) كذا فى الأصل، وليس فى آثار السنن لفظة "يعنى" وإنها مثبتة فى الدارقطنى ١: ٣٣ باب البئر إذا وقع فيها حيوان.

(٢) كذا فى الأصل ومثله فى آثار السنن وفى الدارقطنى "دسمت" بدل "دست"

(٣) القبطى بالضم: ثوب من كتان رقيق يعمل بمصر نسبة إلى القبط على غير قياس، فرقا بين الإنسان والثوب، والمطارف بفتح الميم جمع مطرف بضم الميم وسكون الطاء وفتح الراء، وهو رداء من خز مربع ذو أعلام، كذا فى القاموس (ملخص من التعليق المغنى).

(٤) عون المعبود ١: ٢٥ باب ما جاء فى بئر بضاعة.

عليهم. رواه الدارقطني، وإسناده صحيح. (آثار السنن ١:٩).

٢١٩- عن: عطاء أن حبشيا وقع في زمزم فمات، فأمر ابن الزبير، فنزح ماءها فجعل الماء لا ينقطع، فنظر، فإذا عين تجرى من قبل الحجر الأسود،

بل وجوبا مؤكدا، حتى أمر بدس العين التي جاءت من قبل الركن بالقباطي والمطارف، فإن مثل تلك المبالغة لتحصيل مندوب يعد من الغلو في الدين، والصحابة براء منه، وكان ذلك بمحضر منهم، فكان كالإجماع على نجاسة البئر بوقوع نجس فيها، ولولم يتغير ماءها، وهو قول أصحابنا واعلم أن البيهقي قد أعل أثر ابن سيرين هذا حيث قال في المعرفة: "وابن سيرين عن ابن عباس مرسل"، وزاد الزيلعي نقلا عنه: "لم يلقه ولا سمع منه، وإنما هو بلاغ بلغه"[1] وأجاب عنه العلامة النيموي في التعليق الحسن "بأن الأثر صحيح، وإسناده متصل، وما زعموا من أنه مرسل فليس بصحيح، لأن ابن سيرين كان حين وفاة ابن عباس شابا ابن خمس وثلثين أو نحوها، فما المانع له أن يسمع منه؟ ومع ذلك قد صرح بسماعه منه الحافظ الذهبي في الطبقات في ترجمته، قال: سمع محمد أبا هريرة وعمران بن حصين وابن عباس وابن عمر وطائفة"، انتهى (١:٩).

قلت: وإن سلم إرساله فليس يضرنا، فإن مراسيل ابن سيرين صحاح عند القوم، كمراسيل ابن المسيب، قال في الجوهر النقي (١:٣٤٣): "قال أبو عمر في أوائل التمهيد: وكل من عرف بأنه لا يأخذ إلا عن ثقة، فتدليسه وترسيله مقبول. فمراسيل سعيد بن المسيب ومحمد بن سيرين وإبراهيم النخعي عندهم صحاح[2] اهـ".

قوله: "عن عطاء إلخ" قلت: دلالته على ما دل عليه الأثر السابق ظاهرة. وقد أورد النيموي له طرقا عديدة بعضها يقوى بعضا، فمن أراد البسط فليراجع تعليقه، ولا يغتر بما قاله البيهقي[3]: إن ذلك (الأثر) ليس عند أهل مكة، ونقل عن الشافعي أنه قال:

---

(١) نصب الراية ١: ١٢٩ قبيل فصل في الآسار.

(٢) وقد مر قول ابن تيمية في منهاج السنة (٣: ١٨٦) في ابن سيرين: "مراسيله من أصح المراسيل".

(٣) يعني في المعرفة، حكاه ورده الزيلعي في نصب الراية ١: ١٣٠ والماردينى في الجوهر النقي (هامش البيهقي ١: ٢٦٧).

فقال ابن الزبير: حسبكم. رواه الطحاوى وإسناده صحيح وابن أبى شيبة، ورجاله رجال الصحيحين، وصححه ابن الهمام فى فتح القدير (آثار السنن مع تعليقه ١:٩).

"لا يثبت هذا عن ابن عباس اهـ". قلت: لا أدرى ما معنى عدم الثبوت بعد صحة الإسناد إليه؟ والله تعالى أعلم.

وما روى: "إن الماء طهور لا ينجسه شيء" يحمل على الكثير أو الجارى وإن اختلج ورودها فى بئر بضاعة، كما رواه الثلاثة وآخرون وصححه أحمد وحسنه الترمذى عن أبى سعيد الخدرى قال: "قيل: يا رسول الله! أ نتوضأ من بير بضاعة؟ وهى بئر يطرح فيها لحوم الكلاب والحيض والنتن، فقال: إن الماء طهور لا ينجسه شيء" اهـ (آثار السنن ١:٦ و٧). يزاح بحمله على جريان ماءها كما زعم الطحاوى أنها كانت سيحا تجرى، وأسند ذلك عن الواقدى، فقال: حدثنيه أبو جعفر أحمد بن أبى عمران عن أبى عبد الله محمد بن شجاع الثلجى عن الواقدى أنها كانت كذلك، (١:٧) أى طريقا للماء إلى البساتين.

قلت: شيخ الطحاوى ثقة وثقه ابن يونس فى تاريخه، ذكره السيوطى فى حسن المحاضرة (١:١٩٧) والثلجى مضعف فى الرواية عند المحدثين وإن كان فى نفسه من الكاملين قال الذهبى فى سير أعلام النبلاء فى الطبقة الرابعة عشر: "محمد بن شجاع الفقيه، أحد الأعلام، البغدادى الحنفى، ويعرف بابن الثلجى، سمع من ابن علية ووكيع وأبى أسامة وطبقتهم، وأخذ الحروف عن يحيى بن آدم، والفقه عن الحسن بن زياد، وكان من بحور العلم، وكان صاحب تعبد وتهجد وتلاوة اهـ".

وفى البناية شرح الهداية للعينى: "فإن قلت: أهل الحديث يشنعون عليه تشنيعا بليغا ونقل ابن الجوزى عن ابن عدى أنه كان يضع الحديث فى التشبيه وينسبها إلى أهل الحديث. قلت: من جملة تصانيفه كتاب الرد على المشبهة، فكيف يصح (ذلك) عنه؟ وكان دينا صالحا عابدا فقيه أهل الرأى فى وقته" اهـ وفى طبقات القارى: "هو فقيه أهل العراق فى وقته، والمقدم فى الفقه والحديث وقراءة القرآن، مع ورع وعبادة. قال

. . . .

الحاكم: روى محمد ابن أحمد بن موسى القمى عن أبيه عنه كتاب المناسك له فى نيف وستين جزء كبار، وله تصحيح الآثار، وهو كتاب كبير" اهـ، كذا فى البهية (ص ٧٠).

وبالجملة فقد اعتبر به أصحابنا، وأما الوافدى ففيه كلام، وقد وثقه غير واحد كذا فى مجمع الزوائد (١ :٢٨٨) وقال الشيخ فى تابع الآثار: "وإن سلمنا عدم ثقة الواقدى فلا يعجز الضعيف عن إبداء احتمال، وهو كاف فى مقام المنع ودفع التعارض" اهـ (ص٦٨). وقال العلامة النيموى فى تعليقه: "والواقدى وإن كان مجروحا عند المحدثين فى الحديث، لكنه رأس فى المغازى والسير والأخبار والحوادث الكائنة فى وقت النبى ﷺ وبعد وفاته، وهو من أهل المدينة، ولا شك أنه أعلم بحالها وحال آبارها من غيره، وأخباره أحرى بالقبول من خبر القيم ومن قول من فتح الباب لأبى داود[1] لأنهما رجلان مجهولان" اهـ (١ :٧) وفيه أيضا: "وقال أبو نصر المعروف بالأقطع: لا يظن بالنبى ﷺ أنه كان يتوضأ من بئر هذه صفاته، مع نزاهته وإيثاره الرائحة الطيبة، ونهيه عن الامتخاط فى الماء، فدل أن ذلك كان فى الجاهلية، فشك المسلمون فى أمرها، فبين أنه لا أثر لذلك مع كثرة النزح" اهـ (١ :٨).

قلت: فقول القائل "يا رسول الله! أ نتوضأ من بئر بضاعة؟ وهى بئر يطرح فيها لحوم الكلاب والحيض إلخ" معناه: كانت تطرح، ولكنه أبداه فى صورة الحال حكاية للحال الماضية، لأجل تصويرها وإحضارها مبالغة فى تهجينه والتنفير عنه، ونظيره قولك: "كنت سرت أمس حتى أدخل البلد" كما ذكره الجامى فى شرح الكافية (ص ٢٨٧) وهذا لعمرى توجيه حسن. وأسند البيهقى فى المعرفة عن الشافعى أنه قال: "كانت بئر بضاعة كثيرة الماء واسعة كان يطرح فيها من الأنجاس ما لا يغير لها لونا ولا طعما ولا تظهر فيها ريح" (آثار السنن ١ :٦) قلت: وهذا لا يتصور إلا بكونها أزيد من

---

(١) يشير إلى ما قال أبو داود فى سننه: "وسمعت قتيبة بن سعيد قال: سألت قيم بئر بضاعة عن عمقها، قال: أكثر ما يكون فيها الماء إلى العانة قال أبو داود: وسألت الذى فتح لى باب البستان فأدخلنى إليه هل غير بناؤها عما كانت عليه؟ قال: لا" (السنن ١٠١).

باب طهارة الماء الكثير
إلا عند تغير لونه أو ريحه أو طعمه

٢٢٠- حدثنا: محمد بن الحجاج قال: حدثنا على بن معبد قال: حدثنا عيسى ابن يونس عن الأحوص بن حكيم عن راشد بن سعد، قال: قال رسول الله ﷺ: «الماء لا ينجسه شىء إلا ما غلب على لونه أو طعمه أو ريحه». رواه الطحاوى (١: ٩) وفى التلخيص الحبير (١: ٤): "ورواه الطحاوى والدارقطنى من طريق راشد بن سعد مرسلا بلفظ: «الماء لا ينجسه شىء إلا ما غلب على ريحه أو طعمه» زاد الطحاوى: "أو لونه". وصحح أبو حاتم إرساله. اهـ قلت:

عشر فى عشر لما تشاهد فى الحياض الكبيرة، أنها تتغير بإلقاء النجاسة فيها سريعا، فلا بد أن كانت بئر بضاعة أوسع وأزيد من تلك الحياض، حتى أمنت التغير بإلقاء لحوم الكلاب والحيض والنتن فيها. ويؤيده أن تلك البئر قد أطلق عليها اسم الغدير عند عبد الرزاق فى مصنفه[1] عن أبى سعيد الخدرى بعينه: "أن النبى ﷺ توضأ أو شرب من غدير كان يلقى فيه لحوم الكلاب والجيف، فذكر له ذلك، فقال: «إن الماء لا ينجسه شىء» كذا فى كنز العمال (٥:١٤٠) ومع الاحتمال لا يصح الاستدلال. فحديث بئر بضاعة لا يصلح متمسكا للشافعية أصلا.

باب طهارة الماء الكثير إلا عند تغير لونه أو ريحه أو طعمه

قوله: "حدثنا محمد" قال المؤلف: وفى الزيلعى: "قال البيهقى: والأحوص فيه مقال" (١:٥٠). قلت: من صححه لم يعتمد على ذلك المقال، والاختلاف لا يضر.

---

(١) مصنف عبد الرزاق ١: ٧٨ رقم ٢٥٥ ولكن فى سنده رجل لم يسم، فإنما أخرجه عن ابن أبى ذئب، عن رجل عن أبى سعيد. وأخرج البيهقى معناه من طريق أبى نضرة عن أبى سعيد، ووقع فيه لفظ الغدير أيضا (السنن الكبرى ١: ٢٥٨ باب الماء الكثير لا ينجس بنجاسة تحدث فيه).

المرسل بشروطه حجة عندنا، وهو كذلك.

٢٢١- عن: أبى أمامة الباهلى عن النبى ﷺ أنه قال: «لا ينجس الماء شىء إلا ما غير ريحه أو طعمه». رواه الطبرانى فى الأوسط والكبير، وله عند ابن ماجة "إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه". وفيه رشدين بن سعد، وهو ضعيف (مجمع الزوائد ١ : ٨٧) قلت: وثقه الهيثم بن خارجة، كما فى تهذيب التهذيب (٣: ٣٧٧) والاختلاف غير مضر، كما عرف مرارا، لا سيما إذا تأيد الحديث بالمرسل الصحيح.

باب عدم فساد الماء بموت شىء ليس له دم سائل فيه

٢٢٢- عن: أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا وقع الذباب فى إناء أحدكم فليغمسه كله، ثم ليطرحه، فإن فى أحد جناحيه شفاء

قوله: "عن أبى أمامة إلخ" قال المؤلف: إن الواو فى هذه الرواية بمعنى "أو" الواردة فى الحديث الأول بمعنى التنويع، وقد مر تقرير فساد الماء القليل بوقوع النجاسة فيه فى الباب السابق فهذا الحديث عام خص منه البعض، فظهر وجه دلالة أحاديث الباب عليه بهذا التقرير.

باب عدم فساد الماء بموت شىء ليس له دم سائل فيه[1]

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه إلخ" قال المؤلف: وكل ما هو مثل الذباب من حيث أنه لا دم له سائلا فهو فى حكمه، إلا أن هذا الحكم فى الذباب ثبت بالنص،

---

(١) وتنقيح المذاهب فى هذا الباب أن مالكا يقول بطهارة ميتة ما لا دم له وكذلك ميتة البحر سواء كان له دم أو لا، وقال أبو حنيفة: ميتة ما لا دم له طاهرة، وما كان له دم فميتته نجسة سواء كان من البر أو البحر، وقال الشافعى: ميتة البحر طاهرة وميتة البر نجسة سواء كان لها دم أو لا، إلا مثل الخل وما يتولد من المطعومات فإنه وقع الاتفاق على طهارته (ملخص من بداية المجتهد ١ : ٥٩ كتاب الطهارة من النجس).

وفى الآخر داء». رواه البخارى[١].

٢٢٣- عن: بقية حدثنى سعيد بن أبى سعيد الزبيدى عن بشر بن منصور عن على بن زيد بن جدعان عن سعيد بن المسيب عن سلمان، قال له النبى ﷺ: «يا سلمان! كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه، فهو حلال أكله وشربه ووضوءه». رواه الدارقطنى فى سننه، وقال: "لم يروه غير بقية عن سعيد بن أبى سعيد الزبيدى، وهو ضعيف"[٢] ورواه ابن عدى فى الكامل وأعله بسعيد هذا، وقال: هو شيخ مجهول، وحديثه غير محفوظ[٣]". اهـ قلت: قال المحقق فى الفتح: وأما سعيد ابن أبى سعيد هذا

وفى غيره بالقياس. ويؤيد هذا القياس ما رواه الدارقطنى عن سلمان كما سيأتى، ودلالة حديث الباب على الباب ظاهرة، فإنه ﷺ لم يحكم بنجاسة ما فى الإناء بوقوع الذباب فيه مطلقا، سواء مات أو لم يمت.

قوله: "عن بقية" قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة. فإن قيل: حسن الحديث مبنى على كون سعيد بن أبى سعيد وسعيد بن عبد الجبار واحدا وهو خلاف ما ذكره الحافظ فى التهذيب، قلت: نقله الحافظ عن ابن عدى، ولم يرض وليس هو التحقيق عنده بل الثابت عنه اتحادهما. يدل عليه قوله فى (٤: ٣٧) من التهذيب: "سعيد بن أبى سعيد الزبيدى، هو ابن عبد الجبار، يأتى" اهـ. وقال فى التقريب (ص٧٠): "سعيد ابن أبى سعيد الزبيدى هو ابن عبد الجبار". وقال فى (ص٧١) منه: سعيد بن عبد الجبار الزبيدى، بضم الزاى، أبو عثمان الحمصى، وهو سعيد بن أبى سعيد، ضعيف، كان جرير يكذبه". ومعلوم أن التقريب متأخر من التهذيب تأليفا وكلامه فيه يدل على اتحاد سعيد بن أبى سعيد وسعيد بن عبد الجبار كليهما، حتى أنه لم يذكر فيه ما يدل على غير

---

(١) كتاب الطب، باب إذا وقع الذباب فى الإناء ٢: ٨٦٠.

(٢) الدارقطنى ١: ٣٧ باب كل طعام وقعت فيه دابة ليس لها دم، والمراد من قوله "هو ضعيف" بقية لا سعيد الزبيدى، كما حققه الماردينى فى الجوهر النقى ١: ٢٥٣.

(٣) نقله عنه الزيلعى ١: ١١٥ الحديث الثامن والثلاثون، والحديث أخرجه أيضا البيهقى وأعله بسعيد الزبيدى باب ما لا نفس له سائله إذا مات فى الماء القليل ١: ٢٥٣).

فذكره الخطيب، وقال: واسم أبيه عبد الجبار، وكان ثقة، فانتفت الجهالة، والحديث مع هذا لا ينزل عن الحسن"[١] اهـ قلت: وأما بقية فهو ابن الوليد ثقة من رجال مسلم. إلا أنه مدلس، وقد صرح بالتحديث. والباقون كلهم ثقات، وإن كان فى بعضهم كلام لا يضر، فالحديث حسن.

باب أن الماء المستعمل طاهر غير طهور

٢٢٤- عن: محمد بن المنكدر قال: سمعت جابرا يقول: "جاء رسول الله ﷺ يعودنى وأنا مريض لا أعقل، فتوضأ وصب علىّ من وضوءه فعقلت" الحديث. أخرجه البخارى[٢].

ذلك. وكذا قال فى لسان الميزان: "سعيد بن عبد الجبار الزبيدى أبو عثمان الحمصى، وهو سعيد بن أبى سعيد، تقدم" اهـ (٦: ٥٦١) وقال فى (٦: ٥٦٠): "سعيد بن أبى سعيد الزبيدى هو ابن عبد الجبار" اهـ وهذا هو قول ابن الهمام، فهو الحق، وقد عرفت فى كلام المحقق أن ابن عبد الجبار ثقة عند الخطيب، فارتفعت الجهالة قطعا، واندفع ما أورد عليه.

باب أن الماء المستعمل طاهر غير طهور[٣]

قوله: "عن محمد إلخ": قال المؤلف: وجه دلالة الحديث على الجزء الأول من الباب من حيث أنه ﷺ صب وضوءه على جابر رضى الله عنه ليحصل الشفاء ببركة

---

(١) فتح القدير ١: ٣٤ طبع الهند، قبيل مبحث الماء المستعمل.

(٢) كتاب الوضوء، باب صبّ النبى ﷺ وضوءه على المغمى عليه ١: ٣٢.

(٣) اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: فقوم لم يجيزوا الطهارة به على كل حال، وهو مذهب الشافعى وأبى حنيفة، وقوم كرهوه ولم يجيزوا التيمم مع وجوده، وهو مذهب مالك وأصحابه، وقوم لم يروا بينه وبين الماء المطلق فرقا، وبه قال أبو ثور وداود وأصحابه، وشذ أبو يوسف فقال: إنه نجس (بداية المجتهد ١: ٢١ باب ٣ فى المياه مسألة ٣).

٢٢٥- عن: الجعد قال: سمعت السائب بن يزيد يقول: "ذهبت بى خالتى إلى النبى ﷺ فقالت: يا رسول الله! إن ابن أختى وقع[١]، فمسح رأسى ودعا لى بالبركة، ثم توضأ فشربت من وضوئه" الحديث رواه البخارى[٢].

٢٢٦- عن: أبى هريرة رضى الله عنه يقول قال رسول الله ﷺ: «لا يغتسل أحدكم فى الماء الدائم وهو جنب، فقال: كيف يفعل يا أبا هريرة! قال: يتناوله تناولا. رواه مسلم[٣] وأبو داود، وسكت عنه، وكذا الحافظ فى الفتح

غسالته عليه الصلاة والسلام، ولا بركة فى النجس فثبت أن الماء المستعمل طاهر. وفى فتح البارى (١:٢٦١) يحتمل أن يكون المراد: صب بعض الماء الذى توضأ به، أو مما بقى منه، والأول المراد، فللمصنف فى الاعتصام: ثم صب وضوءه على، ولأبى داود: فتوضأ وصب على" اهـ.

قوله: "عن الجعد إلخ" قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة قد مر تقريره فى الحديث الأول.

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه إلخ" وفى فتح البارى: "وعن الاغتسال فيه لئلا يسلبه الطهورية ويزيد ذلك وضوحا قوله فى رواية مسلم: كيف يفعل يا أبا هريرة؟ قال: يتناوله تناولا. فدل على أن المنع من الانغماس فيه لئلا يصير مستعملا فيمتنع على الغير الانتفاع به، والصحابى أعلم بمورد الخطاب من غيره، هذا من أقوى الأدلة على أن المستعمل غير طهور[٤]".

وقال الشيخ ابن الهمام فى فتح القدير: "وقال مشايخ العراق: إنه طاهر عند أصحابنا، واختار المحققون من مشايخ ما وراء النهر طهارته، وعليه الفتوى. وهذا لأن المعلوم من جهة الشارع أن الآلة التى تسقط الفرض وتقام بها القربة تتدنس، وأما الحكم

---

(١) "وقع" بلفظ الماضى بمعنى وقع فى المرض، وفى بعضها وقع، بكسر القاف وبالتنوين، بمعنى وجع، بالجيم المكسور والتنوين، وهو: أى بالجيم، رواية كريمة، وعليه الأكثرون كذا فى حاشية البخارى (مؤلف).

(٢) باب، قبيل باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة ١: ٣١.

(٣) باب النهى عن الاغتسال فى الماء الراكد ١: ١٣٨.

(٤) فتح البارى، باب البول فى الماء الدائم ١: ٢٧٧.

18

(١ : ٢٩٩) بلفظ "لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم، ولا يغتسل فيه من الجنابة". اهـ.

٢٢٧- أخبرنا: محمد بن فضيل[١] عن أبى سنان[٢] ضرار، عن محارب[٣] عن ابن عمر رضى الله عنه قال: "من اغترف من ماء وهو جنب

بنجاسة العين شرعا فلا، وذلك لأن أصله مال الزكاة تتدنس بإسقاط الفرض حتى جعل من الأوساخ فى لفظه ﷺ، فحرم على من شرف بقرابته الناصرة له، ولم تصل مع هذا إلى النجاسة حتى لو صلى حامل دراهم الزكاة صحت، فكذا يجب فى الماء أن يتغير على وجه لا يصل إلى التنجيس، وهو يسلب الطهورية، إلا أن يقوم فيه دليل يخصه غير هذا القياس" (١ :٧٥). وقال شيخنا: وأوضح الدلائل على هذه المسألة أن يقال: إنه من المعلوم ضرورة بحيث لا يعتريه شك، أن الصحابة عن آخرهم كانوا لا يصونون ثيابهم ولا أوانيهم ولا أبدانهم عن الماء المستعمل ولا يغسلونها، فهذا دليل كاف على طهارته، وكذا لم ينقل أنهم أو بعضهم توضأوا مرة من الدهر بالماء المستعمل، لا فى الحضر ولا فى السفر، مع توفر الدواعى إليه أحيانا، خصوصا فى السفر حيث فقد الماء لا سيما فى بلادهم الحجازية، واضطروا إلى التيمم فلأيش لم يدخروا هذا الماء؟ مع سهولة الإدخار بأن يتوضأوا من إناء فى إناء آخر، ثم منه فى آخر، وهكذا إلى أن ينفد ويفنى. فترك الصحابة بأجمعهم لهذا برهان شاف على أنه لا يصلح للتطهير، فانظر وتشكر.

قوله: "أخبرنا محمد بن فضيل إلخ" قلت: وثقه ابن معين والنسائى، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال ابن سعد: كان ثقة صدوقا كثير الحديث متشيعا، وقال العجلى، كوفى ثقة شيعى، وقال على بن المدينى: كان ثقة ثبتا فى الحديث، وقال الدارقطنى: كان ثبتا فى الحديث، إلا أنه كان منحرفا عن عثمان، وقال أبو هشام الرفاعى: سمعت ابن فضيل يقول: رحم الله عثمان ولا رحم من لا يترحم عليه. قال: وسمعته يحلف بالله أنه صاحب سنة، رأيت على خفه أثر المسح، وصليت خلفه ما لا

(١) من رجال الجماعة، صدوق عارف، تقريب (مؤلف).

(٢) ثقة ثبت، تقريب (مؤلف).

(٣) محارب بن دثار، ثقة إمام زاهد، تقريب (مؤلف).

فما بقى نجس" أخرجه ابن أبى شيبة فى المصنف، (عمدة القارى ٢:٢٣) قلت: سند صحيح رجاله رجال الصحيحين، إلا أبا سنان، فإنه من رجال مسلم.

يحصى، فلم أسمعه يجهر يعنى بالبسملة(١) اهـ من التهذيب ملخصا (٩:٤٠٦).

قال العينى: "وهذا الأثر من أقوى الدلائل لمن ذهب من الحنفية إلى نجاسة الماء المستعمل فافهم" اهـ (٢:٢٣). وحمله بعضهم على ما إذا كان بيده قذر. قلت: فلا يكون إذن لقوله "وهو جنب" معنى، لأن غسل القذر لا يختص بالجنب، بل وجوب غسله عام له ولغيره، والقيد يدل على أن لمعنى الجنابة أثرا فى الحكم، وليس هو إلا ما قاله الحنفية من نجاسة الماء المستعمل. وأيضا ففى هذا الأثر ما يدل على نجاسة الباقى بعد الاغتراف دون الذى اغترفه، وهذا لا يتصور فيما إذا كان بيده قذر. وبالجملة فتأويله بنحو ذلك لا يخلو عن تعسف مستغنى عنه، والحق ما قاله العينى إنه من أقوى الدلائل لنجاسة الماء المستعمل، وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة، وروى أبو يوسف عنه أنه نجس نجاسة خفيفة كما فى فتح القدير (١:٧٤).

قال المحقق: "ووجه رواية النجاسة قياس أصله الماء المستعمل فى النجاسة الحقيقية كالبول والغائط ونحوهما، ولا شك فى نجاسة المستعمل فيها، والفرع (الماء) المستعمل فى (النجاسة) الحكمية بجامع الاستعمال فى النجاسة بناء على إلغاء وصف الحقيقى فى ثبوت النجاسة (يعنى أن النجاسة لا تتوقف على معنى الحقيقة) وذلك لأن معنى الحقيقية ليس إلا كون النجاسة موصوفا بها، جسم محسوس، لا أن وصف النجاسة حقيقة لا تقوم إلا بجسم كذلك وفى غيره مجاز، بل معناه الحقيقى واحد فى ذلك الجسم وفى الحدث، لأنه ليس المتحقق لنا من معنى النجاسة سوى أنها اعتبار شرعى منع الشارع من قام به ذلك من قربان الصلاة والسجود حال قيامه إلى غاية استعمال الماء، فإذا استعمله قطع ذلك الاعتبار، كل ذلك ابتلاء للطاعة، فأما أن هناك وصفا حقيقيا عقليا أو محسوسا فلا، ومن إدعاه لا يقدر فى إثباته على غير الدعوى فلا يقبل، ويدل على كونه اعتبارا شرعيا اختلافه باختلاف الشرائع. ألا ترى أن الخمر محكوم بنجاسته فى شريعتنا، وطهارته فى غيرها، فعلم أنها ليست سوى اعتبار شرعى ألزم معه كذا إلى غاية كذا ابتلاء، وفى هذا لا تفاوت بين الدم والحدث، فظهر أن المؤثر

---

(١) هذا الكلام مشعر بكون الجهر بالبسملة علما للشيعة عند أبى هشام الرفاعى (مؤلف)

٢٢٨- عن: عبد الله أن رسول الله ﷺ أتى برجل قد شرب فقال «يا أيها الناس! قد آن لكم أن تنتهوا عن حدود الله، فمن أصاب من هذه القاذورة شيئا فليستتر بستر الله، فإنه من يبدلنا صفحته نقم عليه كتاب الله». الحديث رواه رزين، ولم أره بهذا السياق فى الأصول، كذا فى الترغيب[1] قلت: ولكن تصدير المنذرى إياه بلفظ "عن" علامة لحسنه كما صرح به فى مقدمة الترغيب.

نفس وصف النجاسة، وهو مشترك فى الأصل والفرع، فثبت مثل حكم الأصل وهو نجاسة الماء المستعمل فى الحدث" اهـ ملخصا بتغير يسير (١:٧٥).

قوله: "عن عبد الله" برواية رزين مع حديث عبد الله الصنابحى برواية مالك وغيره إلخ قلت: استدل به بعض أصحابنا على نجاسة الماء المستعمل. وتقريره أن الخطايا تخرج مع الماء، وهى قاذورات، فينتج من الشكل الثالث: بعض القاذورات يخرج مع الماء وبذلك ينجس. أما الصغرى فلقوله ﷺ: «إذا توضأ المؤمن خرجت خطاياه من جميع بدنه حتى تخرج من تحت أظفاره". الحديث وأما الكبرى فلقوله ﷺ: «من ابتلى منكم بشىء من هذه القاذورات فليستتر بستر الله» أطلق القاذورة على الخطايا. وأجيب عنه بمنع أن إطلاق القاذورات على الخطايا حقيقى، أما لغة فظاهر، وأما شرعا فلجواز صلاة من ابتلى بها عقيب وضوءه دون غسل بدنه، كذا فى فتح القدير (١:٧٥).

قلت: وسياق هذا الحديث برواية رزين يدل على أن إطلاق القاذورة إنما كان على عين الخمر، لا على فعل المعصية أى شربها، فانهدم بناء الاستدلال رأسا وأساسا، فالأولى الاكتفاء بأثر ابن عمر المذكور أولا، فإنه نص فى المعنى، والله أعلم. نعم! استدل فى الكفاية للشيخ جلال الدين الخبازى بإشارة قوله تعالى عقب الأمر بالوضوء والتيمم: "ولكن يريد ليطهركم" فدلّ إطلاق التطهير على ثبوت النجاسة فى أعضاء الوضوء، ودل الحكم بزوالها بعد التوضؤ على انتقالها إلى الماء، فيجب الحكم بالنجاسة اهـ كذا فى البحر (١:٩٥).

---

(١) الترهيب من الزنا سيما بحليلة الجار ٣: ٢٧٤ رقم ١٥.

٢٢٩- عن: عبد الله الصنابحى أن رسول الله ﷺ قال: «إذا توضأ العبد فمضمض خرجت الخطايا من فيه، فإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه، فإذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه». الحديث بطوله، رواه مالك والنسائى وابن ماجة والحاكم وقال: صحيح الإسناد ولا علة له (الترغيب ١ : ٤٠) قلت: وقد مر الحديث بتمامه فى باب إفراد المضمضة عن الاستنشاق.

٢٣٠- عن: الشعبى قال: "كان أصحاب رسول الله ﷺ يدخلون أيديهم الماء قبل أن يغسلوا وهم جنب". أخرجه ابن أبى شيبة[١]، كذا فى الفتح (١ : ٣٢٠) وهو حسن أو صحيح على قاعدته.

٢٣١- وروى البخارى[٢] تعليقا "أن ابن عمر والبراء بن عازب أدخل يده

قوله: "عن الشعبى إلخ" قلت: هذا الأثر ذكره العينى فى العمدة أيضا[٣] وزاد: "وكذلك النساء ولا يفسد ذلك بعضهم على بعض". قال: "وروى نحوه عن ابن سيرين وعطاء وسالم وسعد بن وقاص وسعيد ابن جبير وابن المسيب" اهـ (٢٣:٢) وهو يدل بظاهره على طهارة الماء المستعمل، وهو رواية محمد عن الإمام، وهذه الرواية هى المشهورة عنه واختارها المحققون، قالوا: عليها الفتوى، لا فرق فى ذلك بين الجنب والمحدث واستثنى الجنب فى التجنيس إلا أن الإطلاق أولى، وعنه التخفيف والتغليظ. ومشايخ العراق نفوا الخلاف وقالوا: إنه طاهر عند الكل، وقد قال فى المجتبى "صحت الرواية عن الكل أنه طاهر غير طهور، فالاشتغال بتوجيه التغليظ والتخفيف مما لا جدوى له، نهر، وقد أطال فى البحر فى توجيه هذه الروايات ورجح القول بالنجاسة من جهة الدليل لقوته" (شامى ١ :٢٠٧).

قوله: "وروى البخارى" قلت: فى قول ابن عمر وابن عباس أنهما لم يريا بأسا بما ينتضح دلالة على عدم طهورية المستعمل، كما سيأتى، فإن قلت: هذا يعارض ما مر

---

(١) المصنف ١ : ٨٢ الرجل يدخل يده فى الإناء وهو جنب.

(٢) باب هل يدخل الجنب يده فى الإناء قبل أن يغسلها ١ : ٢٩٦ و٢٩٧ مع الفتح.

(٣) لم يعز العينى هذا الأثر إلى ابن أبى شيبة، فكأنه اخذه من غيره، لأن لفظ ابن أبى شيبة فى نسختنا غير ما ذكره، وهو: "والنساء وهن حيض، لا يرون بذلك بأسا، يعنى قبل أن يغسلوها" (١ : ٨٢) وأخرجه عبد الرزاق بلفظ "والنساء وهن حيض ولا يفسد ذلك عليهم" (١ : ٩١ و٩٢ رقم ٣١٠).

فى الطهور ولم يغسلها ثم توضأ. ولم ير ابن عباس بأسا بما ينتضح[١] من غسل الجنابة" اهـ.

٢٣٢- عن: حفص[٢] عن العلاء بن المسيب[٣] عن حماد[٤] إبراهيم

عن ابن عمر فى الباب السابق من نجاسة المستعمل، قلت: تعارضت الروايات عن ابن عمر فى قصة إدخاله اليد فى الإناء فروى سعيد بن منصور عنه بمثل ما علقه البخارى، وروى عبد الرزاق عنه أنه كان يغسل يده قبل التطهر، كذا فى الفتح للحافظ (١:٣٢٠) وإذا تعارضا تساقطا وبقى الأثر السابق سالما، ولو قلنا بالترجيح فما رواه عبد الرزاق عنه أرجح مما رواه سعيد بن منصور، لأن الأول متأيد بالأثر السابق، والثانى ليس له مؤيد، وأثر البراء وصله ابن أبى شيبة[٥] بلفظ: "أنه أدخل يده فى المطهرة قبل أن يغسلها" كذا ذكره الحافظ فى الفتح (١:٣٢٠).

وأجاب القائلون بالنجاسة عنه وعن أثر الشعبى المار بأنه إنما لم يصر مستعملا للضرورة، قال فى البحر (١:٩١): "فصار كما لو أدخل الجنب أو الحائض أو المحدث يده فى الماء لا يصير مستعملا للضرورة، والقياس أن يصير مستعملا عندهم لإزالة الحدث، ولكن سقط للحاجة" اهـ قلت: وبهذا ظهر الجواب عما يقال إن الأثرين كما دلا على طهارة المستعمل، يدلان على طهوريته أيضا، لأن الصحابة كانوا يتوضؤون ويغتسلون بالماء الذى أدخلوا فيه أيديهم من غير غسلها، لأنا نمنع كونه مستعملا بذلك على أن وصف الطهورية لا يسلب عن الماء إلا إذا كان المستعمل المخلوط به غالبا أو مساويا له وأما إذا كان قليلا يضره عند القائلين بطهارة المستعمل دون طهوريته فلا يرد عليهم بهذين الأثرين شىء.

قوله: "عن حفص إلخ" قلت: دلالته على طهارة المستعمل ظاهرة، لأن الجنابة

---

(١) أى سواء انتضح على الثوب أو الماء (مؤلف).

(٢) هو ابن غياث، من رجال الجماعة، ثقة (مؤلف).

(٣) ثقة ربما وهم، كذا فى التقريب، وهو من رجال الشيخين (مؤلف)

(٤) هو ابن أبى سلمان، شيخ الإمام، ثقة (مؤلف).

(٥) المصنف ١: ٩٩ الرجل يخرج من المخرج فيدخل يده فى الإناء.

(وهو النخعى) عن ابن عباس فى الرجل يغتسل من الجنابة، فينتضح فى إنائه من غسله. فقال: لا بأس به. أخرجه ابن شيبة فى المصنف (وعمدة القارى ٢: ٢٣) قلت: هذا سند على شرط مسلم ولكن إبراهيم لم يسمع من ابن عباس، وقد مر غير مرة أن مراسيله صحاح.

٢٣٣- عن: أبى مريم أياس بن جعفر عن فلان رجل من الصحابة: "أن النبى ﷺ كان له منديل أو خرقة يمسح بها وجهه إذا توضأ". رواه النسائى فى الكنى بسند صحيح. (عمدة القارى)[1] قلت: وجهالة الصحابى لا تضر عند الجمهور.

٢٣٤- عن: عائشة رضى الله عنها كانت للنبى ﷺ خرقة يتنشف بها

الحكمية لو كانت تؤثر فى الماء لامتنع الاغتسال من الإناء الذى تقاطر فيه ما لاقى بدن الجنب من ماء اغتساله، وقوله "لا بأس به" يدل على كون المنتضح غير باق على صفته الأولى من الطهورية، وإلا لم يحتج إلى نفى البأس عنه، ولم يخص النفى بالمنتضح فقط، بل: قال إن ماء الغسل كله طهور.

ويمكن أن يقول القائل بنجاسته: إنما لم ير الصحابى بذلك بأسا لأنه مما يشق الاحتراز منه، فكان فى مقام العفو، كما روى ابن أبى شيبة عن الحسن البصرى رحمه الله قال: "ومن يملك انتشار الماء؟ إنا لنرجو من رحمة الله ما هو أوسع من هذا". كذا فى الفتح (١ :٣٢٠).

قلت: وفى البحر عن البدائع: "إن ما يصيب (من المستعمل) ثوب المتوضئ معفو عنه بالاتفاق" اهـ (١ :٩٣)، أى بالاتفاق بين القائلين بالنجاسة وبالطهارة.

قوله: "عن أبى مريم وعن عائشة إلخ" قلت: فيه دلالة على طهارة المستعمل، وإلا لاستلزم التنشيف تنجيس الطاهر، وهو لا يجوز. وأيضا لم يثبت أنه ﷺ كان يأمر بغسل المنديل كلما تنشف به. ولقائل النجاسة أن يقول: إن النجس إنما هو ما كان يتقاطر ويسيل عن الأعضاء بنفسه، وأما ما بقى بعد التقاطر من البلل فيها فليس

---

(١) ٢: ٨ كتاب الغسل، باب الوضوء قبل الغسل. حديث٢.

بعد الوضوء. (رواه الترمذى) وضعفه، وصححه الحاكم (عمدة القارى ٢ : ٨) قلت: لم يصرح الحاكم فى المستدرك بتصحيحه، وإنما أشار إلى ثقة رواته، وأقره عليه الذهبى فى تلخيصه (١ : ١٥٤) وله شاهد صحيح قد مر آنفا.

بمستعمل ولا نجس، وهو الذى كان ﷺ ينشفه بالثوب. وأجيب بأن تقاطر الماء عن أعضاء المتوضى لا ينتهى إلا بعد مدة، لا سيما عن ذى اللحية الكثة، وسياق الحديث يدل على أنه ﷺ كان يتنشف بعد الفراغ من الوضوء معا، وحينئذ لم يكن ذلك خاليا عن المتقاطر، وهو مستعمل فثبت المطلوب. اللهم إلا أن يقال: إن المستعمل ما زايل البدن واستقر فى مكان من أرض أو إناء، فالتقاطر ليس بمستعمل قبل الاستقرار، كما هو مذهب سفيان الثورى، واختاره فى الكنز، وفى الخلاصة: "وأخذ به بعض مشايخ بلخ وأبو حفص الكبير وظهير الدين المرغينانى وفخر الإسلام البزدوى وغيره من شراح الجامع الصغير". كما حكاه فى البحر (١:٩٣) فحينئذ لا يتم الاستدلال بهذا الحديث على طهارة المستعمل.

قلت: ومما يرد على القائلين بطهارة المستعمل مع عدم طهوريته ما أخرجه ابن ماجة عن المستلم بن سعيد عن أبى على الرحبى عن عكرمة عن ابن عباس "أن النبى ﷺ اغتسل من جنابة، فرآى لمعة لم يصبها الماء، فقال بجمته فبلها عليه، قال إسحاق فى روايته: فعصر شعره عليها" اهـ وأبو على الرحبى حسين بن قيس يلقب بحنش، قال أحمد والنسائى والدارقطنى: متروك، وقال أبو زرعة: ضعيف، (زيلعى ١:٥٣). قلت: وقال الحاكم فى المستدرك[1]: "حنش بن قيس يقال له أبو على من أهل اليمن سكن الكوفة، ثقة" اهـ وفى تهذيب التهذيب (٢:٣٦٥) بعد كلام طويل فيه "وزعم أبو محسن أنه شيخ صدوق، وقال أبو بكر البزار: لين الحديث" اهـ. فهو حسن الحديث ولما رواه شاهد مرسل عند أبى داود فى مراسيله (ص٢) عن العلاء ابن زياد عن النبى ﷺ أنه اغتسل، فرآى لمعة على منكبه لم يصبها الماء فأخذ خصلة من شعره فعصرها على منكبه، ثم مسح يده على ذلك المكان" اهـ ففيه دلالة على طهورية المستعمل، لأنه ﷺ

---

(١) فى باب الزجر عن الجمع بين الصلاتين ١ : ٢٧٥، لكن قال الذهبى تحته: "قلت: بل ضعفوه" وكذلك ضعفه الترمذى فى باب الجمع بين الصلاتين ١ : ٢٦.

. . . .

غسل لمعة لم يصبها الماء بما انعصر من شعره وتقاطر، ولا يجوز غسلها إلا بمطهر فثبت كون المستعمل طاهرا ومطهرا.

وأجيب عنه بأن المستعمل هو ما زايل عن العضو، فما دام الماء فى عضو واحد حقيقة أو فى عضو واحد حكما، لا يصير مستعملا لما فيه من حرج عظيم، والجسم كله عضو واحد حكما فى الغسل، كما صرح به فى البحر (١:٩٣) فالماء الذى ينتقل من عضو إلى آخر فى الغسل لا يصير مستعملا حتى ينفصل عن الجسم كله، فما عصر من شعر الرأس على لمعة فى الجسم ليس بمستعمل لكونه فى عضو واحد حكما، فافهم.

واستدل بعضهم على طهورية المستعمل بما رواه أبو داود، وسكت عنه، عن الربيع بنت معوذ: "أن النبى ﷺ مسح برأسه من فضل ماء كان فى يديه" (١:١٩) ولكن لا يرد به علينا شيء كما لا يخفى على من عرف ما ذهبنا إليه، لأن نقل البلة من مغسول إلى ممسوح يجوز عندنا، لأن فرض الغسل إنما تأدى بما جرى على عضوه لا بالبلة الباقية، فلم تكن هذه البلة مستعملة، صرح به فى البحر (١:٩٣) والله أعلم وعلمه أتم وأحكم.

قلت: وبهذا ظهر أن ما رواه ابن ماجة عن على بسند ضعيف مرفوعا قال "جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال: إنى اغتسلت من الجنابة، وصليت الفجر، ثم أصبحت فرأيت قدر موضع الظفر لم يصبه الماء فقال رسول الله ﷺ: «لو كنت مسحت عليه بيدك أجزأك اهـ[1]». لا يرد علينا لكون الجسم كله فى الغسل بمنزلة عضو واحد فيجوز غسل اللمعة بما تقاطر من اليد، وهو المراد عندنا بالمسح فى الحديث لأن الغسل الخفيف يطلق عليه المسح كثيرا.

وبالجملة فالصحيح المختار عند الحنفية كون الماء المستعمل طاهرا غير طهور، كما مر عن الشامية، وأما ما مر عن ابن عمر أنه قال: "من اغترف من ماء وهو جنب، فما بقى نجس" فمؤوّل بأنه نجس حكما، أى ليس بطهور، وليس معناه أنه نجس حقيقة حتى يتنجس به الثياب ويحرم شربه والطبخ به وذلك لأن ما ذهب إليه جمهور الصحابة

(١) باب من اغتسل من الجنابة فبقى من جسده لمعة ١: ٤٨.

باب طهارة كل إهاب إذا دبغ إلا ما استثنى

٢٣٥- عن: عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر». رواه مسلم (١: ١٩٥).

أولى. وأثر الشعبى يدل على أن أكثر الصحابة كانوا يدخلون أيديهم الماء قبل أن يغسلوها وهم جنب، ولا يرون بذلك بأسا، فثبت أن المستعمل كان طاهرا عندهم.

باب طهارة كل إهاب إذا دبغ إلا ما استثنى[1]

قوله: "عن عبد الله بن عباس رضى الله عنه إلخ" قال المؤلف: قد استثنى منه جلد الآدمى لكرامته، وجلد الخنزير للنجاسة فإنه نجس العين كما قال صاحب الهداية: "بخلاف الخنزير لأنه نجس العين، إذ الهاء فى قوله تعالى: ﴿فإنه رجس﴾ منصرف إليه لقربه. وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمى لكرامته فخرجا عما رويناه" (١:٢٤)، وفى الدر المختار (١:٢١٠) "وآدمى، فلا يدبغ لكرامته، ولو دبغ طهر، وإن حرم استعماله، حتى لو طحن عظمه فى دقيق لم يؤكل فى الأصح احتراما" اهـ.

قال المؤلف: وأما ما رواه الترمذى (١:٢٠٦) عن عبد الله بن حكيم[2] قال: "أتانا كتاب رسول الله ﷺ أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب"، هذا حديث حسن اهـ. ورواه ابن عدى والطبرانى بلفظ: "جاءنا كتاب رسول الله ﷺ ونحن بأرض جهينة: إنى كنت رخصت لكم فى إهاب الميتة وعصبها، فلا تنتفعوا بإهاب ولا

---

(١) اختلفوا فى الانتفاع بجلود الميتة فذهب قوم إلى الانتفاع بجلودها مطلقا دبغت أو لم تدبغ وذهب قوم إلى عدم الانتفاع بها أصلا وإن دبغت وقال الشافعى: إن الدباغ مطهر لما يؤكل لحمه فقط وبه قال مالك فى رواية وفى أخرى عنه أن الدباغ لا يطهرها ولكنها تستعمل فى اليابسات وقال أبو حنيفة: إن الدباغ مطهر فى جميع ميتات الحيوان ما عدا الخنزير، وقال داود: تطهر حتى جلد الخنزير (بداية المجتهد ١: ٦١ كتاب الطهارة باب ٢ مسألة ٣.

(٢) كذا فى الأصل وفى الترمذى "عكيم" بالعين (١: ٢٠٦) وهو الصحيح.

. . . .

عصب" إسناده ثقات، كذا فى التلخيص الحبير[1] فالجواب عنه بأن الإهاب للجلد اسم قبل الدباغ، وأما بعد الدباغ فيسمى شنا وقربة، حمله على ذلك ابن عبد البر والبيهقى، وهو منقول عن النضر بن شميل والجوهرى قد جزم به كما فى التلخيص (١:١٧) قلت: وحمله عليه ابن حبان أيضا كما فى نصب الراية (١:٦٣) وهذا الجواب يحتاج إليه إذا ثبت الحديث، وقد تكلموا فيه بكلام كثير، كما فصل ذلك فى نصب الراية (١:٦٣) والتلخيص الحبير (١:١٧) ولكن انتصر لثبوته ابن حبان، وأورده فى صحيحه كما هو مفصل أيضا فى نصب الراية.

فائـدة:

فى الدر المختار (١:٢١١): "(وما) أى إهاب (طهر به) بدباغ (طهربذكاة) على المذهب (لا) يطهر (لحمه على) قول (الأكثر إن) كان (غير مأكول) هذا أصح ما يفتى به، وإن قال فى الفيض بالفتوى على طهاراته اهـ". وفى رد المحتار عن البرهان: "فجاز أن تعتبر الذكاة مطهرة لجلده للاحتياج إليه للصلاة فيه وعليه، ولدفع الحر والبرد وستر العورة بلبسه، دون لحمه لعدم حل أكله المقصود من طهارته اهـ".

قلت: يدل على ما هو الأصح ما فى النيل عن سلمة بن الأكوع رضى الله عنه قال: "لما أمسى اليوم الذى فتحت عليهم فيه خيبر أوقدوا نيرانا كثيرة فقال رسول الله ﷺ: «ما هذه النار؟ على أى شيء توقدون؟ قالوا: على لحم، قال: على أى لحم؟ قالوا: على لحم الحمر الإنسية فقال: أهريقوها واكسروها، فقال رجل: يا رسول الله، أو نهريقوها ونغسلها؟ فقال: أو ذاك؟ وفى لفظ: فقال: اغسلوا». وعن أنس رضى الله عنه قال: "أصبنا من لحم الحمر يعنى يوم خيبر فنادى منادى رسول الله ﷺ أن الله ورسوله ينهياكم عن لحوم الحمر فإنها رجس أونجس" متفق عليهما. وقد أوردهماالمصنف (الشيخ ابن تيمية) هنا للاستدلال بهما على نجاسة لحم الحيوان الذى لا يؤكل لأن الأمر يكسر الآنية أولا ثم الغسل ثانيا، ثم قوله: "فإنها رجس أو نجس" ثالثا، يدل على النجاسة، ولكنه نص فى الحمر الإنسية وقياس فى غيرها، مما لا يؤكل بجامع عدم الأكل[2] اهـ.

---

(١) باب الأوانى ١: ٤٧ رقم ٤١.

(٢) نيل الأوطار، قبيل أبواب الأوانى ١ ٥٧ و٥٨.

باب ما يطهر بالدباغ يطهر بالذكاة

٢٣٦- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «ذكوة الميتة دباغها». رواه النسائى (٢: ١٩٠)

٢٣٧- وفى العزيزى بإسناد صحيح عن عبد الله ابن حرث رضى الله عنه مرفوعا «ذكوة كل مسك[1] دباغه». رواه الحاكم وهو حديث صحيح (العزيزى ٢: ٢٧٣).

٢٣٨- عن: سلمة بن المحبق أن نبى الله ﷺ فى غزوة تبوك دعا بماء من عند امرأة قالت: ما عندى إلا فى قربة لى ميتة، قال: أ ليس قد دبغتها؟ قالت: بلى! قال: فإن دباغها ذكاتها، رواه النسائى (٢: ١٩٠) وسكت عنه، وفى التلخيص: "وإسناده صحيح، وصحح ابن سعد وابن حزم وغير واحد أن له[2] صحبة". اهـ.

باب طهارة جلد الميتة إذا دبغت وشعرها وصوفها وقرنها و عظمها و عصبها

٢٣٩- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: "إنما حرم رسول الله ﷺ

باب ما يطهر بالدباغ يطهر بالذكاة

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة بما قرره العلامة العينى فى شرح الهداية حيث قال: "فعلمنا أن الذكاة هى الأصل فى الطهارة وإن الدباغ قائم مقامها عند عدمها" اهـ (١: ٢٣٢).

باب طهارة جلد الميتة إذا دبغت وشعرها وصوفها وقرنها و عظمها و عصبها

قوله: "عن ابن عباس رضى الله عنه إلخ" قال المؤلف: دلالة الحديث على بعض

---

(١) المسك، بفتح الميم وسكون السين، الجلد، (التعليق المغنى ١: ٤٤).

(٢) يعنى للجون بن قتادة، وهو الراوى عن سلمة بن المحبق (التلخيص ١: ٤٩ رقم ٤٤ باب الأوانى).

من الميتة لحمها وأما الجلد والشعر والصوف فلا بأس به". رواه الدارقطني وقال: "عبد الجبار (الراوى) ضعيف"[1] وقال فى نصب الراية: "ذكره ابن حبان فى الثقات بهذا الحديث"[2] قلت: وقد عرف أن الاختلاف لا يضر.

٢٤٠- عن: ابن عباس قال: "ماتت شاة لسودة بنت زمعة، فقالت: يا رسول الله! ماتت فلانة، تعنى الشاة، فقال: «فلولا أخذتم مسكها؟ قالوا أ نأخذ مسك شاة قد ماتت؟ فقال لها رسول الله ﷺ: إنما قال الله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير﴾ وأنتم لا تطعمونه إن تدبغوه تنتفعوا به فأرسلت إليها فسلخت مسكها، فدبغته فاتخذت منه قربة حتى تخرقت عندها». رواه أحمد بإسناد صحيح (نيل الأوطار ١: ٦٣) قال حماد[3]: "لا بأس بريش الميتة" وقال الزهرى فى عظام الموتى نحو الفيل وغيره: "أدركت ناسا من سلف العلماء يمتشطون بها ويدهنون فيها لا يرون به بأسا"، وقال ابن سيرين وإبراهيم: "لا بأس بتجارة العاج". رواه البخارى[4].

٢٤١- عن: ثوبان رضى الله عنه مرفوعا: «اشترى لفاطمة قلادة من عصب وسوارين من عاج». رواه أبو داود وسكت عنه[5]، وتكلم فيه المنذرى

أجزاء الباب ظاهرة، والبواقى تقاس عليها لعدم الفارق، وحديث ابن عباس الآتى بعد هذا يدل على جميع مسائل الباب، حيث ذكر فيه حرمة أكل اللحم فقط.

قوله: "قال حماد إلخ" قال المؤلف: دلالته على بعض أجزاء الباب ظاهرة، وقد نقلناه تأييدا.

قوله: "عن ثوبان إلخ" قال المؤلف: دلالته على بعض أجزاء الباب ظاهرة.

---

(١) باب الدباغ ١: ٤٧ و٤٨ رقم ٢١.

(٢) ١: ١١٨ تحت حديث ٣٩.

(٣) يعنى به ابن أبى سليمان شيخ أبى حنيفة، كما فى حاشية البخارى، وهو تابعى كما فى التقريب (مؤلف).

(٤) باب ما يقع من النجاسات فى السمن والماء ١: ٣٧.

(٥) باب الانتفاع بالعاج، قبيل كتاب الخاتم ٢: ٥٧٩.

بتجهيل بعض الرواة، كما فى عون المعبود (٤: ١٤١) قلت: قد علمت أن الاختلاف غير مضر.

باب جواز الطهارة بماء خالطه شيء طاهر

٢٤٢- عن: أم هانئ رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ اغتسل هو وميمونة رضى الله عنها من إناء واحد فى قصعة فيها أثر العجين. رواه ابن خزيمة (فى صحيحه) والنسائى (التلخيص ١ : ٥).

باب جواز الطهارة بالماء المسخن

٢٤٣- عن: ابن عباس رضى الله عنه قال: "لا بأس أن يغتسل بالحميم، ويتوضأ منه" رواه عبد الرزاق[1] بسند صحيح. (التلخيص الحبير).

باب جواز الطهارة بماء خالطه شيء طاهر

قال المؤلف: دلالته على الباب، من حيث إن العجين طاهر ولا فرق بينه وبين طاهر آخر فى الحكم، ظاهرة. وفى الدر المختار (١:١٩٢): "(وكذا يجوز بماء خالطه طاهر جامد) مطلقا (كأشنان وزعفران) لكن فى البحر عن القنية: إن أمكن الصبغ به لم يجز كنبيذ تمر (وفاكهة وورق شجر) وإن غير كل أوصافه (فى الأصح إن بقيت رقته) أى واسمه لما مر" وفى رد المحتار: "قوله مطلقا: أى سواء كان المخالط من جنس الأرض كالتراب أو يقصد بخلطه التنظيف كالأشنان والصابون، أو يكون شيئا آخر كالزعفران عند الإمام، لأن اسم الماء زال عنه، منح، نظير النبيذ كما قدمناه" اهـ.

باب جواز الطهارة بالماء المسخن

قال المؤلف: دلالة الآثار على الباب ظاهرة، وأما ما ورد فى الماء المشمس فمنه ما فى مجمع الزوائد: "عن عائشة رضى الله عنها قالت: أسخنت ماء فى الشمس فأتيت به

---

(١) مصنف عبد الرزاق ١: ١٧٥ رقم ٦٧٧، باب الوضوء من ماء الحميم والكنز رقم ٢٣٧٩.

٢٤٤- عن: سلمة بن الأكوع أنه كان يسخن الماء يتوضأ منه. رواه ابن أبي شيبة[١] وأبو عبيد، وإسناده صحيح (التلخيص الحبير ١:٧).

٢٤٥- عن: معمر عن أيوب عن نافع أن ابن عمر كان يتوضأ بالحميم. رواه عبد الرزاق (التلخيص الحبير ١:٧) قلت: وإسناده على شرط الجماعة.

٢٤٦- عن: أسلم مولى عمر أن عمر بن الخطاب يسخن له ماء في قمقمة ويغتسل به. رواه الدارقطني وقال: إسناده صحيح[٢].

النبي ﷺ ليتوضأ به، فقال: لا تفعلي يا عائشة فإنه يورث البياض. رواه الطبراني في الأوسط، وفيه محمد بن مروان السدي، وقد أجمعوا على ضعفه، وقال: لا يروى عن النبي ﷺ إلا بهذا الإسناد. قلت: قد رويناه من حديث ابن عباس رضي الله عنه"[٣] اهـ.

قلت: حديث ابن عباس ذكره في التلخيص الحبير بلفظ آخر برواية الجزء الخامس من مشيخة قاضي المرستان (١:٦ و٧) وقال: "عمر بن صبيح كذاب، والضحاك لم يلق ابن عباس[٤]". ومنه ما في التلخيص الحبير (١:٧): "رواها الدارقطني من حديث إسماعيل بن عياش: حدثني صفوان بن عمر وعن حسان بن أزهر عن عمر قال: لا تغسلوا بالماء المشمس، فإنه يورث البرص[٥]. وإسماعيل صدوق، فيا روى عن الشاميين، ومع ذلك فلم ينفرد، بل تابعه عليه أبو المغيرة عن صفوان أخرجه ابن حبان في الثقات في ترجمة حسان" اهـ وفي التعقبات على الموضوعات (ص١٠ طبع العلوي): "وأخرجه الدارقطني من طريق أخرى عن عمر حسنها المنذري وغيره" اهـ. هذا الطريق هو ما ذكره في التلخيص، وفي رد المحتار (١:١٨٦): "فقد علمت أن المعتمد

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة ١: ٢٥ في الوضوء بالماء السخن وفيه آثار أخرى في الباب.

(٢) الدارقطني ١: ٣٧ باب الماء المسخن، وأخرجه عبد الرزاق ١: ١٧٥.

(٣) مجمع الزوائد ١: ٢١٤ باب الوضوء بالمشمس.

(٤) ولفظه: "من اغتسل بالمشمس فأصابه وضح فلا يلومن إلا نفسه" (التلخيص ١: ٢١ رقم ٦).

(٥) في رد المحتار (١: ١٨٨): "ثم قال ابن حجر: واستعماله يخشى منه البرص" كما صح عن عمر، واعتمده بعض محققي الأطباء لقبض زهومته على مسام البدن، فتحبس الدم" (مؤلف).

باب نـزح جميع ماء البئر إذا مات فيها آدمي ومثله من الحيوان

٢٤٧- حدثنا: صالح بن عبد الرحمن قال: ثنا سعيد بن منصور قال: ثنا هشيم قال: ثنا منصور عن عطاء رحمه الله أن حبشيا وقع في زمزم فمات، فأمر ابن الزبير فنـزح ماءها، فجعل الماء لا ينقطع، فنظر، فإذا عين تجرى من قبل الحجر الأسود، فقال ابن الزبير: حسبكم. رواه الطحاوى (١: ١٠) وإسناده

الكراهة عندنا لصحة الأثر (عن عمر رضى الله عنه) وإن عدمها رواية، والظاهر أنها تنزيهية عندنا أيضا بدليل عده فى المندوبات، فلا فرق حينئذ بين مذهبنا ومذهب الشافعى رحمه الله".

قلت: الصحيح عندى أن هذه الكراهة طبية لا شرعية، وفى التحرير المختار لرد المحتار (ص٢٣): "قوله: فقد علمت أن المعتمد الكراهية عندنا، لكن ظاهر تعبير المنح على ما نقله السندى عنها بقوله: وقيل يكره". يفيد ضعف رواية الكراهية واعتماد رواية عدمها، وذكره ابن الملقن[١]، قال بعد كلام طويل: فتلخص أن الوارد فى النهى (يعنى به مرفوعا) عن استعمال الماء المشمس من جميع طرقه باطل لا يصح ولا يحل لأحد الاحتجاج به". قلت: وهذا يدل على أن المعتمد عندنا عدم الكراهية الشرعية، وهو الصحيح عندى، فقط.

باب نزح جميع ماء البئر إذا مات فيها آدمي ومثله من الحيوان[٢]

قوله: "عن عطاء إلخ" قال المؤلف: قال الطحاوى (١:١٠): "فإن قال قائل:

---

(١) وهو صاحب البدر المنير الذى لخصه الحافظ ابن حجر العسقلانى وسماه بالتلخيص الحبير (مؤلف).

(٢) فيه خلاف مشهور، قال الظاهرية: لا ينجس الماء بما لاقاه ولو كان قليلا إلا إذا تغير، وقد ذهب إلى ذلك ابن عباس وأبو هريرة والحسن البصرى وابن المسيب وعكرمة وابن أبى ليلى والثورى وداود الظاهرى والنخعى وجابر ابن زيد ومالك والغزالى. وذهب ابن عمر ومجاهد والشافعية والحنفية وأحمد بن حنبل وإسحاق إلى أنه ينجس القليل وإن لم تتغير أوصافه. واختلفوا فى حد القليل، فقيل: ما ظن استعمال النجاسة باستعماله وإليه ذهب أبو حنيفة والمؤيد بالله وأبو طالب. وقيل: دون القلتين على اختلاف فى قدرهما وإليه ذهب الشافعى وأصحابه (ملخص من نيل الأوطار ١: ٢٦ باب حكم الماء إذا لاقته النجاسة).

صحيح باعتراف الشيخ (ابن دقيق العيد) به فى الإمام (فتح القدير ١ :٩١).

فأنتم قد جعلتم ماء البئر نجسا بوقوع النجاسة فيها، فكان ينبغى أن لا تطهر تلك البئر أبدا، لأن حيطانها قد تشربت ذلك الماء النجس واستكن فيها، فكان ينبغى أن تطم، قيل له: لم تر العادات جرت على هذا، قد فعل عبد الله بن الزبير ما ذكرنا فى زمزم بحضرة أصحاب النبى ﷺ، فلم ينكروا ذلك عليه، ولا أنكره من بعدهم ولا رأى أحد منهم طمها" اهـ. وقال الشيخ: "معنى قوله: "حسبكم" أن نزح جميع ما فى البئر وقت التنجس كاف فى طهارتها، ولا يضر نبع الماء الجديد" اهـ. ودلالته عل الباب ظاهرة، والأثر يدل أيضا على أن ماء البئر قليل فينجس بما ينجس به الماء القليل، وقد ذكر هذا الأثر فى آثار السنن أيضا (١ :٨) برواية ابن أبى شيبة والطحاوى ثم قال: "إسناده صحيح" اهـ.

تنبيه:

فى الهداية: "لحديث أنس رضى الله عنه أنه قال فى الفأرة إذا ماتت فى البئر وأخرجت من ساعتها: نزح منها عشرون دلوا" وفيه أيضا: "عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أنه قال فى الدجاجة: إذا ماتت فى البئر نزح منها أربعون دلوا اهـ" وقال مخرجه فى نصب الراية (١ :٦٧)" قلت: قال شيخنا علاء الدين (صاحب الجوهر النقى): رواهما الطحاوى من طرق وهذان الأثران لم أجدهما فى شرح معانى الآثار للطحاوى" اهـ.

قلت: قد وهم الشيخ، فإن الطحاوى لم يذكرهما عن أحد من الصحابة، نعم! ذكرهما عن إبراهيم النخعى وعن حماد بن أبى سليمان، كما سنذكرهما. وقال صاحب العناية (١ :٨٩): "والأولى ما قيل إن السنة جاءت فى رواية أنس بن مالك عن النبى ﷺ أنه قال: فى الفأرة "إذا وقعت فى البئر فماتت فيها، أنه ينزح منها عشرون دلوا، أو ثلاثون»، هكذا رواه أبو على الحافظ السمرقندى بإسناده" اهـ. قلت: والعهدة فى ذلك على صاحب العناية. وفى الفأرة أثر على رضى الله عنه رواه الطحاوى (١ :١٠): "حدثنا محمد بن خزيمة قال: ثنا حجاج بن المنهال قال ثنا حماد بن سلمة عن عطاء بن

١٩

. . . .

السائب عن ميسرة أن عليا رضى الله عنه قال فى بئر وقعت فيها فأرة فماتت، قال: ينزح ماءها اهـ. وفيه أيضا: حدثنا محمد بن حميد بن هشام الرعيني قال: حدثنا على بن معبد قال: ثنا موسى بن أعين عن عطاء عن ميسرة وزاذان عن على رضى الله عنه قال: إذا سقطت الفأرة أو الدابة فى البئر فانزحها حتى يغلبك الماء" اهـ. والأثر الأول ذكره فى آثار السنن (١: ٩) ثم قال: "إسناده حسن" والسند الثانى فيه كلام، لكنه يتأيد بالأول.

ثم ذكر الطحاوى فى الباب آثار التابعين، فروى بسنده عن الشعبى فى الطير والسنور ونحوهما يقع فى البئر، قال: "ينزح مها أربعون دلوا"، وعنه أيضا: "يدلو منها سبعين دلوا" وعن عبد الله بن سبرة الهمدانى عن الشعبى قال: "سألنا عن الدجاجة تقع فى البئر فتموت فيها قال: ينزح منها سبعون دلوا" وعن إبراهيم فى البئر يقع فيها الجرذ أو السنور فيموت قال: "يدلو منها أربعين دلوا" قال المغيرة (الراوى عن إبراهيم) حتى يتغير الماء، وعنه أيضا فى البئر تقع فيها الفأرة، قال: ينزح منها دلاء وعن حماد بن أبى سلمان (شيخ الإمام الأعظم) أنه قال فى دجاجة وقعت فى بئر فماتت، قال: "ينزح منها قدر أربعين دلوا أو خمسين ثم يتوضأ منها" اهـ. والأثر الأول ذكره الشيخ ابن الهمام فى فتح القدير (١: ٩٠) وقال: "إسناد صحيح، قاله فى الإمام" اهـ. وعن عطاء أنه قال: "إذا وقع الجرذ فى البئر نزح منها عشرون"، أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه، هكذا فى البناية شرح الهداية بغير تفصيل السند (١: ٢٥٠ طبع كشورى) وعن معمر قال: سألت الزهرى عن فأرة وقعت فى البئر، فقال: "إن أخرجت مكانها فلا بأس وإن ماتت فيها نزحت" أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه، كذا فى السعاية (١: ٤٢٥). قلت: رجاله رجال الجماعة، وبقية أسانيد الآثار المذكورة لم أشتغل بتحقيقها لعدم الطائل تحته، فإن هذه الآثار من التابعين ولا حجة فيها، إلا أن يقال إن قول التابعى فيما لا يدرك بالقياس مرفوع مرسل حكما، وبالجملة فإمامنا أبو حنيفة رحمة الله عليه لم يقل ذلك برأيه، بل له سلف فى ما قال.

الأسآر

باب إجزاء الغسل ثلاثا من سؤر الكلب

٢٤٨- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: "إذا ولغ الكلب فى الإناء فأهرقه ثم أغسله ثلاث مرات". هذا موقوف - ولم يروه هكذا غير عبد الملك عن عطاء، قاله الدارقطنى. (١ : ٢٤) وفى نصب الراية (١ : ٦٨): "قال الشيخ تقى الدين فى الإمام: وهذا سند صحيح". اهـ.

باب إجزاء الغسل ثلاثا من سؤر الكلب(١)

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وأما ما رواه الدارقطنى (١ :٢٤) عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «طهور الإناء إذا ولغ الكلب فيه يغسل سبع مرات، الأولى بالتراب، والهر مرة أو مرتين، قرة يشك»، هذا صحيح. ورواه عنه أيضا مرفوعا: «إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليهرقه وليغسله سبع مرات. صحيح، إسناده حسن، ورواته كلهم ثقات"، فهو محمول على الاستحباب، فإن أبا هريرة لا يسوغ له أن يخالف ما رواه فلا ريب فى أنه حمل التسبيع على الاستحباب، والتثليث على الإيجاب، وهو وإن لم يصرح برفع التثليث لكن عمله يدل على أنه مرفوع عنده، على أن الطحاوى قد روى ما يدل على أن كل حديث أبى هريرة رضى الله عنه عند ابن سيرين مرفوع، فقال: "حدثنا إبراهيم بن أبى داود قال: ثنا إبراهيم بن عبد الله الهروى قال: قال ثنا إسماعيل بن إبراهيم عن يحيى بن عتيق عن محمد بن سيرين أنه كان إذا حدث عن أبى هريرة، فقيل له: عن النبى ﷺ؟ فقال: كل حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ"(٢) ورجاله ثقات أى أنه لا يفتى برأيه بل

---

(١) قال عكرمة ومالك فى رواية عنه: إن سؤر الكلب طاهر (والأمر بالغسل تعبدى) وقال الجمهور: إنه نجس، ثم اختلفوا فى عدد الغسلات الواجبة للتطهر منه، فقال الشافعى وأحمد بن حنبل ومالك والأوزاعى وإسحاق وأبو ثور وأبو عبيد وداود إلى أنها سبعة، وذهبت العترة والحنفية إلى عدم الفرق بين لعاب الكلب وغيره من النجاسات (ملخص من نيل الأوطار ١ : ٣٠ و٣١ باب أسآر البهائم).

(٢) شرح معانى الآثار، باب سؤر الهر ١ : ١١.

٢٤٩- عن: الحسين بن على الكرابيسى ثنا إسحاق الأزرق ثنا عبد الملك عن عطاء عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات». أخرجه ابن عدى فى الكامل، وقال: "لم يرفعه غير الكرابيسى، والكرابيسى لم أجد له حديثا منكرا غير هذا، وإنما حمل عليه أحمد من جهة اللفظ بالقرآن، فأما فى الحديث فلم أر به بأسا" (زيلعى ١ : ٦٨) قلت: "لا بأس به" ونحوه من ألفاظ التعديل، كما قال فى الرفع والتكميل[1] عن الذهبى وغيره (ص ١١). ونكارة حديث غير

بالأثر.

قوله: "عن الحسين بن على الكرابيسى إلخ"، قلت: ونقل الحافظ فى اللسان عن ابن عدى أن: "للكرابيسى كتب مصنفة ذكر فيها الاختلاف، وكان حافظا لها قال الحافظ: "ووقفت على كتاب القضاء الكرابيسى فى مجلد ضخم فيه أحاديث كثيرة وآثار ومباحث مع المخالفين وفوائد جمة تدل على سعة علمه وتبحره ويقال: إنه من جملة مشايخ البخارى صاحب الصحيح، (وعنه أخذ البخارى مسألة اللفظ، فحمل عليه شيخه محمد بن يحيى الذهلى، كما حمل أحمد على الكرابيسى من جهة اللفظ)[2]" وذكره إبن حبان فى الثقات فقال: حدثنا عنه الحسن بن سفيان، وكان ممن جمع وصنف ممن يحسن الفقه والحديث وقال الحكم المستنصر الأموى: كان الكرابيسى ثقة حافظا، لكن أصحاب أحمد بن حنبل هجروه، لأنه قال: إن تلاوة التالى للقرآن مخلوقة، فاستريب بذلك عند جهلة أصحاب الحديث اهـ (٢: ٣٠٤ و٣٠٥). وفى التقريب (ص ٤١): "صدوق فاضل تكلم فيه أحمد لمسألة اللفظ". وهذا يدلك على أن الكرابيسى ثقة فى نفسه، ومن جرحه لم يجرحه بحجة، فلا يضرنا تفرده برفع الحديث،

---

(١) هو كتاب "الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل" للإمام محمد عبد الحى اللكنوى رحمه الله (المتوفى ١٣٠٤ هـ بالهند). وهو إمام جليل فى الحديث والفقه، له مؤلفات قيمة، وكتابه هذا قد نشره حالا شيخنا العلامة عبد الفتاح أبو غدة فى حلب بتحقيقه وتعليقه القيم، فضاعفه بهاء وإفادة جزاه الله خيرا. راجع منه المرصد الثالث ص ٦٦ والرابع، إيقاظ ٧ ص ٩٨ وإيقاظ ٩ ص ١٠٠ لهذه العبارات.

(٢) ما بين القوسين إدراج من المؤلف فى عبارة الحافظ.

الضعيف يطلق على مطلق التفرد، كما قال فى الرفع أيضا (ص ١٢) عن ابن عدى: " والرفع زيادة، فتقبل من الثقة" فالحديث إذن غير مقدوح رفعه. قلت: والباقون كلهم ثقات من رجال مسلم.

فقد مر غير مرة أن الرفع زيادة تقبل من الثقة مطلقا، والرفع قاض على من لم يرفع.

فائدة قيمة فى الحديث المنكر:

وقال السيوطى فى تدريب الراوى: "وقع فى عباراتهم أنكر ما[1]" رواه فلان كذا، وإن لم يكن ذلك الحديث ضعيفا، قال ابن عدى: أنكر ما روى يزيد بن عبد الله بن أبى بردة: إذا أراد الله بأمة خيرا قبض نبيها قبلها. قال: وهذا طريق حسن، رواته ثقات وقد أدخله قوم فى صحاحهم". وقال أيضا: أنكر ما للوليد بن مسلم من الأحاديث حديث حفظ القرآن قال السيوطى: "وهو عند الترمذى[2]"، وحسنه وصححه الحاكم على شرط الشيخين". كذا فى الرفع والتكميل (ص١٥) وفيه أيضا: "قال الذهبى فى ترجمة أحمد ابن عتاب المروزى: قال أحمد بن سعيد بن معدان: شيخ صالح روى الفضائل والمناكير قلت: ما كل روى المناكير بضعيف" اهـ. وقال الحافظ ابن حجر فى مقدمة فتح البارى: "قلت: المنكر أطلقه أحمد بن حنبل وجماعة على الحديث الفرد الذى لا متابع له"[3] وقال أيضا عند ذكر ترجمة ابن عبد الله[4]: "أحمد وغيره يطلقون المناكير على الأفراد المطلقة" انتهى (ص١٤).

قال مؤلف الرفع: فعليك يا من ينتفع من ميزان الاعتدال وغيره من كتب أسماء الرجال أن لا تغتر بلفظ الإنكار الذى تجده منقولا من أهل النقد فى هذه الأسفار، بل يجب عليك أن تثبت وتفهم وأن لا تبادر بحكم ضعف الراوى بوجود "أنكر ما روى" فى حق روايته فى الكامل والميزان، فإنهم يطلقون هذا اللفظ على الحديث الحسن

---

(١) أنكر ههنا بصيغة اسم التفضيل، راجع تدريب الراوى ص ١٥٣ نوع ١٤.

(٢) قلت: أخرجه الترمذى فى أبواب الدعوات، باب دعاء الحفظ ٤: ٢٧٤ من التحفة والحاكم فى الصلاة ١: ٣١٦.

(٣) مقدمة فتح البارى، ذكر محمد بن إبراهيم التيمى ٢: ١٥٨.

(٤) يعنى بريد بن عبد الله.

٢٥٠- عن: عطاء عن أبى هريرة أنه كان إذا ولغ الكلب فى الإناء أهرقه وغسله ثلاث مرات. رواه الدارقطنى وإسناده صحيح (آثار السنن ١: ١٢) قلت: وروى الدارقطنى والطحاوى ذلك عن أبى هريرة أيضا قولا، وإسناده صحيح كما مر عن آثار السنن أيضا.

٢٥١- عن: ابن جريج قال: قال لى عطاء: "يغسل الإناء الذى ولغ الكلب فيه، قال: كل ذلك سبعا وخمسا وثلاث مرات. رواه عبد الرزاق فى مصنفه[1] وإسناده صحيح (آثار السنن ١: ١٢).

٢٥٢- عن: عبد الله بن مغفل رضى الله عنه قال: أمر رسول الله ﷺ

والصحيح أيضا بمجرد تفرد راويهما، وأن تفرق بين قول القدماء: هذا حديث منكر وبين قول المتأخرين، فإن القدماء كثيرا ما يطلقونه على مجرد ما تفرد به راويه وإن كان من الإثبات والمتأخرين يطلقونه على رواية راو ضعيف خالف الثقات[2]". قلت: فلا يلزم من قول ابن عدى: "لم أجد الكرابيسى حديثا منكرا غير هذا" ضعفه فيما رواه، كيف؟ وقد وثقه وقال: "لم أر به بأسا فى الحديث" ووثقه ابن حبان وغيره، فالحديث إذن حسن مرفوعا والله تعالى أعلم، ودلالته على معنى الباب ظاهرة.

قوله: "من عطاء إلخ"، قلت: فيه إفتاء أبى هريرة وعمله وفق ما رفعه الكرابيسى عنه، فاعتضد كل منهما بالآخر فلا يصح حمل ما روى عنه من التسبيع والتتريب على الوجوب وإلا لم يخالفه الصحابى بنفسه، بل يجب حمله على الندب كما سيأتى.

قوله: "عن ابن جريج إلخ" قلت: فيه دلالة على عدم تفرد إمامنا أبى حنيفة رضى الله عنه فى هذه المسألة، بل وافقه عليها عطاء وهو سيد الفقهاء والمحدثين فى زمانه ومن أجلة التابعين.

قوله: "عن عبد الله بن مغفل إلخ" قلت: هذا ما ألزم به الطحاوى الخصم، فقال:

(١) ولفظه فى النسخة المطبوعة: "عن ابن جريج قال: قلت: لعطاء: كم يغسل الإناء الذى يلغ فيه الكلب؟ قال: كل ذلك سمعت، سبعا وخمسا وثلاث مرات" (١: ٩٧).

(٢) الرفع والتكميل، مرصد٤ إيقاظ ٧ ص٩٦ و٩٨ ملخصا.

بقتل الكلاب، ثم قال: ما بالهم وبال الكلاب؟ ثم رخص فى كلب الصيد وكلب الغنم وقال: إذا ولغ الكلب فى الإناء فاغسلوه سبع مرات وعفروه الثامنة بالتراب رواه مسلم (آثار السنن ١: ١١).

"ولو وجب أن يعمل بما روينا فى السبع ولا يجعل منسوخا، لكان ما روى عبد الله بن مغفل فى ذلك عن النبى ﷺ أولى مما روى أبو هريرة، لأنه زاد عليه والزائد أولى من الناقص، فكان ينبغى لهذا المخالف لنا أن يقول لا يطهر الإناء حتى يغسل ثمانى مرات، السابعة بالتراب، والثامنة كذلك، ليأخذ بالحديثين جميعا، فإن ترك حديث عبد الله بن مغفل فقد لزمه ما ألزمه خصمه فى تركه السبع التى قد ذكرنا، وإلا فقد بينا أن أغلظ النجاسات يطهر منها غسل الإناء ثلاث مرات فما دونها أحرى أن يطهر ذلك أيضا" (١٣:١). وتعقبه الحافظ فى الفتح بأنه لا يلزم من كون الشافعية لا يقولون بظاهر حديث عبد الله بن مغفل أن يتركوهم العمل بالحديث أصلا ورأسا، لأن اعتذار الشافعية عن ذلك إن كان متجها فذاك، وإلا فكل من الفريقين ملوم فى ترك العمل به، قاله ابن دقيق العيد اهـ (٢٤٢:١). قلت: لم يترك الحنفية العمل به أصلا ورأسا، بل حملوا أمر التسبيع[1] والتتريب على الندب، وأمر الثلاث على الوجوب، وقالوا: لم يرد عن النبى ﷺ فى أحاديث التسبيع إيجاب عدد معين، وإلا لم يختلف الروايات فيه بالسبع التطهير، ولم يرد رواية بعدد أقل منه فى الباب وحملنا فوق ذلك على المبالغة. وحديث الثلاث وإن لم يكن فى قوة السند مثل حديث السبع ولكنه أرجح منه لموافقته القياس الذى مر ذكره فى كلام الطحاوى وقد عرفت حسن إسناده وثقة رواته فلا لوم علينا فى الأخذ به وجعله أصلا والله تعالى أعلم.

---

(١) قال الطحطاوى فى حاشيته على مراقى الفلاح: "ويندب عندنا التسبيع وكون إحداهن بالتراب". ا هـ (ص١٩) وفى مراقى الفلاح: "ويطهر غير المرئية بغسلها ثلاثا وجوبا وسبعا مع التراب ندبا فى نجاسة الكلب". ا هـ (ص٩٢).

باب كراهة سؤر الهر تنزيها

٢٥٣- عن: عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «إنها ليست بنجس، هى كبعض أهل البيت، يعنى الهرة». رواه ابن خزيمة فى صحيحه (التلخيص الحبير ١:٩).

٢٥٤- عن: أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: يغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب سبع مرات أولاهن أو أخراهن بالتراب، وإذا ولغت فيه الهرة غسل مرة". رواه الترمذى (١:١٤). وقال: حذا حديث حسن صحيح.

٢٥٥- عن: كبشة ابنة كعب بن مالك، وكانت عند ابن أبى قتادة، أن أبا قتادة دخل عليها، قالت: فسكبت له وضوء قالت فجاءت هرة تشرب، فأصغى لها الإناء حتى شربت، قالت كبشة: فرآنى أنظر إليه، فقال: أ تعجبين يا ابنة أخى؟ فقلت: نعم! فقال: إن رسول الله ﷺ قال: «إنها ليست بنجس إنما هى من الطوافين عليكم أو الطوافات». رواه الترمذى وقال: حسن صحيح (١:١٤).

٢٥٦- عن: أنس بن مالك قال: خرج رسول الله ﷺ إلى أرض بالمدينة يقال لها بطحان، فقال: يا أنس! اسكب لى وضوءا، فسكبت له، فلما قضى رسول الله ﷺ حاجته أقبل إلى الإناء، وقد أتى هر فولغ فى الإناء، فوقف له رسول الله ﷺ وقفة حتى شرب الهر، ثم توضأ، فذكر لرسول الله ﷺ أمر الهر، فقال «يا أنس! إن الهر من سباع البيت، لن يقذر شيئا ولن ينجسه». رواه الطبرانى فى الصغير، وفيه عمر بن الحفص المكى، وثقه ابن حبان، قال

باب كراهية سؤر الهرة تنزيها

قال المؤلف: الأحاديث المذكورة تدل على أن الهرة ليست بنجس، وسؤرها طاهر ويغسل الإناء الذى ولغت فيه مرة، ولا ينبغى التوضئ من سوره، فهذا الغسل محمول على الاستحباب. قال الإمام محمد فى الموطأ (ص٨٢) "لا بأس بأن يتوضأ بفضل سؤر الهرة وغيره أحب إلينا وهو قول أبى حنيفة" قلت: وفى رد المحتار (١:٢٣): فسقط حكم

الذهبي: لا ندرى من هو؟ كذا في مجمع الزوائد (١ :٨٧) قلت: العلم مقدم على الجهل، على أن الاختلاف غير مضر كما عرف مرارا.

٢٥٧- حدثنا: ابن أبي داود قال: ثنا الربيع بن يحيى الأشناني قال: ثنا شعبة عن واقد بن محمد عن نافع عن ابن عمر أنه قال: لا توضأوا من سؤر الحمار ولا الكلب ولا السنور". رواه الطحاوى (١ :١٢) قلت: رجاله ثقات، والربيع مختلف فيه، من رجال الصحيح، والاختلاف لا يضر.

باب أن سؤر الآدمي طاهر مطلقا

٢٥٨- عن: أبي عبيدة عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «مر على الشيطان فأخذته فخنقته، حتى لأجد برد لسانه في يدى، فقال: أوجعتنى أوجعتنى». رواه أحمد وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه، وبقية رجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد)[١] قلت: في تهذيب التهذيب (٥:٧٦): "وقال الدارقطني: أبو عبيده أعلم بحديث أبيه من حنيف بن مالك ونظرائه" قلت: وقد صحح الدارقطني في سننه له آثارا عن أبيه[٢].

النجاسة الضرورة وبقيت الكراهة لعدم تحاميها النجاسة" وفى الدر المختار: "مكروه تنزيها في الأصح" وفى الهداية: "ومن أبي يوسف أنه غير مكروه" والله تعالى أعلم.

باب أن سؤر الآدمي طاهر مطلقا

قوله: "عن أبي عبيدة إلخ" قال المؤلف: دلالته على أن لعاب الشيطان طاهرة والشيطان كافر.

---

(١) باب في سؤر الكافر ١: ٢٨٨ قبيل كتاب الصلاة.

(٢) قلت: وقد حقق العلامة العيني أن أبا عبيدة له سماع من أبيه، وقد أتى بعدة أحاديث فيها تصريح بسماعه منه ثم قال: "وكيف ما سمع؟ وقد كان عمره سبع سنين حين مات أبوه، قاله غير واحد من أهل النقل، وابن سبع سنين لا ينكر سماعه من الغرباء عند المحدثين فكيف من الآباء القاطنين؟ (عمدة القارى ١: ٧٣٤ و٧٣٥ باب لا يستنجى بروث) وراجع أيضا مقدمة فتح البارى (ص ٣٤٦ ٣٤٨) في سياق انتقادات الدارقطني على البخاري.

٢٥٩- قال البخارى: "وتوضأ عمر رضى الله عنه بالحميم ومن بيت نصرانية". فتح البارى (١:٢٥٩) "وهذا الأثر. وصله الشافعى وعبد الرزاق وغيرهما عن ابن عيينه عن زيد بن أسلم عن أبيه به، ولفظ الشافعى: توضأ من ماء فى جرة نصرانية. ولم يسمعه اين عيينة من زيد بن أسلم، فقد رواه البيهقى من طريق سعدان بن نصر عنه قال: حدثونا عن زيد بن أسلم فذكره مطولا، ورواه الإسماعيلى من وجه آخر عنه بإثبات الواسطة، فقال: عن ابن زيد بن أسلم عن أبيه به، وأولاد زيد هم عبد الله وأسامة وعبد الرحمن، وأوثقهم وأكبرهم عبد الله، وأظنه هو الذى سمع ابن عيينة منه ذلك، وبهذا جزم به البخارى".

٢٦٠- عن: عمران بن حصين رضى الله عنه أن النبى ﷺ وأصحابه توضأوا من مزادة امرأة مشركة. متفق عليه فى حديث طويل. (بلوغ المرام ص٦).

٢٦١- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: بعث النبى ﷺ خيلا فجاءت برجل فربطوه بسارية من سوارى المسجد. متفق عليه (بلوغ المرام ص٤١).

٢٦٢- عن: حذيفة بن اليمان رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ لقيه وهو جنب فحاد عنه فاغتسل ثم جاء، فقال: كنت جنبا، فقال: «إن المسلم لا

قوله: "قال البخارى إلخ" هذا الأثر يدل على أن الكتابى طاهر، حيث توضأ عمر رضى الله عنه من إنائه، وكذا حديث عمران على أن المشرك طاهر فسؤرهما طاهر أيضا لما فى الهداية: "وسؤر الآدمى وما يؤكل لحمه طاهر، لأن المختلط به اللعاب وقد تولد من لحم طاهر، فيكون طاهرا".

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه إلخ" قال المؤلف: دلالته على أن الكافر طاهر ظاهرة، وقد مر تقرير طهارة سؤر الطاهر.

قوله: "عن حذيفة إلخ" قال المؤلف: دلالته على أن المسلم الجنب طاهر غير نجس ظاهرة، فسؤره أيضا طاهر غير نجس بالتقرير المار قريبا، والمراد بنفى النجاسة عنه هناك

ينجس». رواه الجماعة إلا البخارى[1] (نيل الأوطار ١ :٢٠).

باب سؤر الحمار والسباع

٢٦٣- عن: أبى قتادة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إنها ليست بنجس إنما هى من الطوافين عليكم أو الطوافات». رواه الترمذى وقال: "حسن صحيح" وقد مر فى الباب السابق.

٢٦٤- عن: جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال: نهى النبى ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر ورخص فى لحوم الخيل. أخرجه البخارى[2].

٢٦٥- وله من رواية ابن عمر رضى الله عنه: نهى النبى ﷺ عن لحوم

هى المانعة من مس الغير، وهى الحقيقة دون الحكمية، فإن الجنب ينجس بها، فثبت بمجموع أحاديث الباب مقصود الباب. وفى العناية: ولا يعارض بقوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس﴾ لأن المراد به النجس فى الاعتقاد، قلت: وهذا ظاهر.

باب سؤر الحمار والسباع

قوله: "عن أبى قتادة إلخ" أفاد الشيخ أن علة الطواف تدل على أن الأصل فيها النجاسة، وإنما عفى عنها للحاجة فيكون سؤر جميع السباع نجسا، إلا فيما تتحقق فيه الضرورة وهى الهرة[3].

قوله: "عن جابر إلخ" قال فى الهداية: "وسؤر البهائم نجس" إلى أن قال: "لأن لحمها نجس، ومنه يتولد اللعاب، وهو المعتبر فى الباب" فعلى هذا يكون سؤر الحمار

---

(١) قلت: قد أخرجه الترمذى عن أبى هريرة، وفيه: "إن المؤمن لا ينجس" (١: ١٧ باب مصافحة الجنب).

(٢) باب غزوة خيبر ٢: ٦٠٦ ولفظه فيه "ورخص فى الخيل".

(٣) وتنقيح المذاهب فى هذا الباب أن سؤر جميع الحيوانات طاهر عند مالك (والأمر بغسل الإناء من ولوغ الكلب تعبدى كما قدمنا)، وقال الشافعى: سؤر الجميع طاهر غير مكروه إلا الكلب والخنزير، وقال أبو حنيفة: سؤر مأكول اللحم طاهر وسؤر سباع الدواب نجس وسؤر سباع الطير والهر مكروه وسؤر البغل والحمار مشكوك (من بداية المجتهد والمجموع شرح المهذب للنووى ١ :٢٢٧ باب الشك فى نجاسة الماء والتحرى فيه).

الحمر الأهلية يوم خيبر.

أيضا نجسا، لكن لم نقل به لما فى البرهان الغير المطبوع: "والصواب عنده (أى شيخ الإسلام) أن سببه التردد فى تحقيق الضرورة المستقلة (للنجاسة) وعدمها، فإن له شبهاً بالهرة لمخالطة الناس فى الدور والأفنية وشربه من الأوانى المستعملة، وشبها بالكلب لمجانبته وعدم ولوجه المضايق ولوج الهرة والفأرة، فلو انتفت الضرورة أصلا كان سورة نجسا كسؤر الكلب، ولو تحققت فيه كتحققها فى الهرة لوجب الحكم ببقائه على الطهورية، فإذا تحققت من وجه دون وجه بقى مشكلا: فلا ينجس الماء بالشبهة ولم يزل الحدث به، والبغل متولد من الحمار فأخذ حكمه"[١] انتهى مختصرا كذا قال رحمه الله تعالى.

وأما ما رواه عبد الرزاق[٢] عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه بإسناد حسن أن رسول الله ﷺ توضأ بماء أفضلت السباع، كما فى كنز العمال (٥:١٤٠) وما رواه الشافعى وعبد الرزاق عن إبراهيم بن أبى يحيى عن داود بن الحصين عن أبيه عن جابر رضى الله عنه قال: "قيل: يا رسول الله! أ نتوضأ مما أفضلت الحمر؟ قال: «نعم! وبما أفضلت السباع كلها»".

ورواه الشافعى أيضا عن سعيد بن سالم عن إبراهيم[٣] بن ابن حبيبة عن داود ابن الحصين عن أبيه عن جابر، كما فى التلخيص الحبير (١:١٠) والسند الأول فيه إبراهيم وهو محتج به كما مر فى غسل اليدين، وداود بن الحصين، وهو من رجال الجماعة والموطأ، وأبوه قد تكلم فيه، لكن قال الذهبى فى الميزان (١:٢٦٠): "قلت: هو متماسك"[٤] والسند الثانى فيه سعيد، وهو مختلف فيه كما فى تهذيب التهذيب (٤:٣٥)، وإبراهيم، وهو أيضا مختلف فيه كما فى تهذيب التهذيب (١:١٠٤) والحاصل

(١) البرهان ١: ٧٠ و٧١ من المخطوطة فى مكتبة دار العلوم كراتشى، وهو كتاب البرهان شرح مواهب الرحمن لإبراهيم بن موسى الطرابلسى الحنفى نزيل القاهرة المتوفى سنة ٩٢٢ هـ، وهو كتاب جليل فى فقه أبى حنيفة موشح بالدلائل النقلية والمباحث الحديثية، لم يطبع بعد.

(٢) للمصنف ١: ٧٧ رقم ٢٥٢.

(٣) هو إبراهيم ابن إسماعيل ابن أبى حبيبة الأنصارى الأشهلى، مولاهم، أبو إسماعيل المدنى (مؤلف).

(٤) أى ثقة، قاله شيخى (مؤلف).

٢٦٦- أخبرنا: مالك أخبرنا يحيى بن محمد عن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمى عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب بن أبى بلتعة أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه خرج فى ركب فيهم عمرو بن العاص حتى وردوا حوضا فقال عمرو بن العاص: يا صاحب الحوض! هل ترد حوضك السباع؟ فقال عمر بن الخطاب: يا صاحب الحوض! لا تخبرنا، فإنا نرد على السباع وترد علينا. أخرجه محمد فى الموطأ[1] وسنده صحيح، إلا أن فيه انقطاعا، فإن يحيى لم يدرك عمر[2]، والانقطاع لا يضرنا.

أن الحديث محتج به، فالجواب عند ما ذكره صاحب العناية (١:٩٥): "فتأويله أن المراد به الحمر الوحشية وسباع الطير، أو المراد به الماء الكثير" اهـ. والله تعالى أعلم.

تنبيه:

فى رد المحتار (١:٣٣٤): "اعلم أنه روى فى النبيذ عن الإمام ثلاث رويات: الأولى وهى قوله الأول، إنه يتوضأ به ويستحب أن يضيف إليه التيمم، والثانية: الجمع بينهما كسؤر الحمار، وبه قال محمد رحمه الله ورجحه فى غاية البيان، والثالثة: التيمم فقط، وهى قوله الأخير وقد رجع إليه، وبه قال أبو يوسف والأئمة الثلاثة واختاره الطحاوى وهو المذهب المصحح المختار المعتمد عندنا، بحر.

قوله: "أخبرنا مالك إلخ" قلت: دل سؤال عمرو بن العاص عن ورود السباع على أن سؤرها يفسد الماء بمخالطته، وإلا لم يكن لسؤاله معنى، وأما قول عمر بن الخطاب "يا صاحب الحوض! لا تخبرنا، فإنا نرد على السباع وترد علينا" فمعناه: لا تخبرنا عن ذلك، فإنك لو أخبرتنا لضاق بنا الحال، ولا يضرنا ورودها عند عدم علمنا ولا يلزمنا الاستفسار من ذلك، ولو كان سؤر السباع طاهرا مطلقا لما منع الحوض عن الإخبار لأن حينئذ لا يضر.

وأما حمله على أن كل ذلك عندنا سواء أخبرتنا أو لم تخبرنا، كما ذكره المالكية

---

(١) باب الوضوء مما يشرب منه السباع، ص٦٦ وأخرجه مالك فى موطأه فى الطهور للوضوء ص٨.

(٢) قلت: لكن أخرجه عبد الرزاق (١: ٧٧) بلفظ: "عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب أنه كان مع عمر بن الخطاب إلخ" فهذا يدل على اللقاء، فلينظر.

٢٦٧- أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: "لا خير فى سؤر البغل والحمار، ولا يتوضأ أحد بسؤر البغل والحمار، ويتوضأ من سؤر الفرس والبرذون والشاة والبعير". أخرجه محمد فى الآثار (ص ٣) وسنده صحيح، قال: "وهو قول أبى حنيفة وبه نأخذ".

٢٦٨- عن: نافع عن ابن عمر كان بكره سؤر الحمار والكلب والهر أن

والشافعية، فهو وإن كان محتملا ولكن ظاهر سياق الكلام يأباه وإن سلم فنقول: كان الحوض كبيرا فلذا سوى بين الإخبار وعدمه. وأما قول ابن عبد البر المعروف عن عمر فى احتياطه فى الدين "أنه لو كان ولوغ السباع والحمير والكلب يفسد ماء الغدير لسأل عنه ولكنه رأى لا يضر الماء" فمنظور فيه بأن مقتضى الاحتياط ليس أن يسأل عن كل أمر فإن فى الدين سعة، ذكر الكل فى تعليق الموطأ (ص٦٦) وإذا كان الغدير عظيما فولوغ السباع لا يفسده اتفاقا، فلا حجة فيه لهم ما لم يثبت كون الغدير صغيرا.

وأما ما رواه ابن ماجه بسند فيه كلام عن أبى سعيد أن رسول الله ﷺ سئل عن الحياض التى بين مكة والمدينة تردها السباع والحمر ومن الطهارة عنها، فقال: «لها ما حملت فى بطونها ولنا ما غبر طهور» اهـ (التعليق الممجد ص٦٦). فالجواب عنه أنه ليس على إطلاقه، بل مقيد بكثرة الماء لقوله ﷺ: حين سئل عن الماء وما ينوبه من السباع والدواب، فقال: إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء دل على أن سؤر السباع ليس بطاهر مطلقا، بل إذا كان قلتين. وقد مر أن المراد به القلتان المبسوطتان على وجه الأرض، فيبلغ حينئذ حد العشر فى العشر، والله أعلم. قال محمد فى الموطأ: "إذا كان الحوض عظيما إن حركت منه ناحية لم تتحرك به الناحية الأخرى، لم يفسد ذلك الماء، ما ولغ فيه من سبع ولا ما وقع فيه من قذر، إلا أن يغلب على ريح أو طعم، فإذا كان حوضا صغيرا إن حركت منه ناحية تحركت الناحية الأخرى فولغ فيه السباع أو وقع فيه القذر لا يتوضأ منه، ألا يرى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كره أن يخبر، ونهاه عن ذلك" (ص٦٦).

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة إلخ" قلت: دلالته ودلالة أثر ابن عمر بعده على كراهة سؤر الحمار والبغل ظاهرة.

يتوضأ بفضلهم. أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه (كنز العمال ٥: ١٤٢) قلت: لم أقف على سنده مفصلا، وإنما ذكرته اعتضادا[١].

٢٦٩- عن: أبى ثعلبة قال: حرم رسول الله ﷺ لحوم الحمر الأهلية. رواه البخارى (٢: ٨٣٠).

٢٧٠- عن: أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ جاءه جاء، فقال: أكلت الحمر فأمر مناديا فنادى فى الناس أن الله ورسوله ينهاكم عن لحوم الحمر الأهلية، فإنها رجس. فكلئت القدور وإنها لتفور باللحم. أخرجه البخارى أيضا[٢].

٢٧١- عن: سلمة بن الأكوع قال: خرجنا مع النبى ﷺ يوم خيبر، فذكر حديثا طويلا، وفيه: فلما أمسى الناس مساء اليوم الذى فتحت عليهم أوقدوا نيرانا كثيرة فقال النبى ﷺ: «على أى شيء يوقدون؟» قالوا: على لحم قال: على أى لحم؟ قالوا: لحم الحمر الإنسية فقال النبى ﷺ: أهريقوها واكسروها، فقال رجل: يا رسول الله! أو نهريقها ونغسلها؟ قال: أو ذاك. رواه

قوله: "عن أبى ثعلبة" إلى قوله: "عن سلمة إلخ" قلت: دلالتهما على حرمة الحمار الأهلى وعلى نجاستها ظاهرة، لقوله ﷺ: «إنها رجس» ولقوله فى الأوانى التى طبخ فيها لحمه: «اكسروها» ثم اكتفى بإهراقها وغسلها، وكل ذلك يدل على نجاسة لحمه وفى حكمه البغل، لأنه متولد منه، واللعاب متولد من اللحم، ففيه دلالة على نجاسة لعابهما أيضا، وهو المعتمد فى باب الآسار، فينبغى أن يكون سؤرهما نجسا.

---

(١) قلت: أخرجه عبد الرزاق عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر وشيخ عبد الرزاق هو عبد الله بن عمر العمرى المدنى، والكلام فيه معروف، قال الذهبى: صدوق فى حفظه شيء وقال الدارمى: قلت لابن معين: كيف حاله فى نافع؟ قال: صالح ثقة، (ميزان الاعتدال ٢: ٤٦٥) ثم أخرجه عبد الرزاق أيضا عن الثورى عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر (مصنف عبد الرزاق ١: ١٠٥ رقم ٣٧٤ آخر باب سؤر الدواب) وعبيد الله بن عمر هذا اخو عبد الله بن عمر المذكور، قال الحافظ: "ثقة ثبت قدمه أحمد ابن صالح على مالك فى نافع" (التقريب ص٣٤٣) وعنه أخرج ابن أبى شيبة لهذا الأثر دون قوله "والهر" (مصف ابن أبى شيبة ١: ٢٩) فالأثر صحيح لا شبهة فيه.

(٢) باب لحوم الحمر الإنسية من كتاب الصيد والذبائح ٢: ٨٣٠.

البخارى[١].

٢٧٢- عن: معاذ قال: كنت ردف النبى ﷺ على حمار يقال له يعفور، الحديث رواه البخارى[٢].

٢٧٣- عن: أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ ركب على حمار على

قوله: "عن معاذ" إلى قوله: "عن أنس إلخ" قلت: فيها ثبوت الركوب على الحمير والبغال عنه ﷺ، وإن أبا سفيان كان آخذا بلجام بغلته. وركوبه ﷺ على البغال والحمير وكذا ركوب الصحابة عليها مما لا ينكر[٣].

وقد ورد الامتنان به فى قوله تعالى: ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون﴾. ويتعذر للراكب الاحتراز عن مخالطة عرقها ولعابها فى ثيابه وبدنه كما لا يخفى، لا سيما من كان آخذا بلجامها فاحترازه عن اللعاب متعذر جدا، ولم يرد الأمر فى حديث بغسل الثياب والبدن عنهما، فهذا يدل على طهارتهما، لا سيما والضرورة والبلوى رافعة للحرج لقوله ﷺ فى الهرة: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات» رواه الترمذى وصححه كما مر، فتعارضت أحاديث تحريم لحومهما

---

(١) باب غزوة خيبر من المغازى ٢: ٦٠٣.

(٢) باب اسم الفرس والحمار من كتاب الجهاد ١: ٤٠٠ وذكر فيه اسم الحمار "عفير" وقال ابن عبدوس: هما واحد، ورد عليه الدمياطى، فقال: "عفير" أحداه المقوقس و"يعفور" أهداه فروة بن عمرو وقيل بالعكس (عمدة القارى ٦: ٥٩٩).

(٣) قال العلامة ابن القيم فى زاد المعاد فى هديه ﷺ فى الركوب: "ركب الخيل والإبل والبغال والحمير، وكان أكثر مراكبه الخيل والإبل" (١: ٤٠) وقال أيضا: "وكان له من البغال دلدل، وكانت شهباء أهداها له المقوقس، وبغلة أخرى يقال لها فضة، أهداها له فروة الجذامى وبغلة شهباء أهداها له صاحب دومة الجندل، وقد قيل إن النجاشى أهدى له بغلة فكان يركبها، ومن الحمير عفيرا أهداه له المقوقس ملك القبط، وكان أشهب، وحمار آخر أهداه له فروة الجذامى (قلت: اسمه يعفور) وذكر أن سعد بن عبادة أعطاه حمارا فركبه. وكان له من الأفراس سبعة متفق عليها وخمسة عشر أخر ولكن مختلف فيها، ومن الإبل الراحلة القصواء وهاجر عليها، والعضباء وكانت لا تسبق، والجدعاء، وجمل مهرى لأبى جهل غنمه يوم بدر فى أنفه برة من فضة، فأهداه يوم الحديبية ليغيظ به المشركين، وأهداه سعد بن عبادة مهرية من بنى عقيل، وكانت له خمسة وأربعون لقحة ومائة شاة لا يريد أن تزيد، كلما ولدت منها بهمة ذبح مكانها شاة وكانت له سبع أعنز منائح ترعاهن أم أيمن" انتهى ملخصا (١: ٣٤).

إكاف عليه قطيفة، وأردف أسامة وراءه، رواه البخاري[١].

٢٧٤- عن: البراء في قصة حنين: "والنبي ﷺ على بغلة بيضاء، وأبو سفيان ابن الحارث آخذ بلجامها، والنبي ﷺ يقول: «أنا النبي لا كذب - أنا ابن عبد المطلب». رواه البخاري[٢].

ونجاستهما وأحاديث الركوب عليهما في حكم لعابهما وعرقهما، فالأولى تفيد نجاستهما أيضا، والأخرى تفيد طهارتهما، فلأجل ذلك ترددنا في ذلك وحكمنا بكون سؤرهما مشكوكا في طهوريته، ولم نقل بطهارة العرق واللعاب مطلقا، لأن أحاديث الركوب لا تفيد حكم طهارتهما بالإطلاق، بل تحتمل أن يكون كل منهما في الأصل نجسا، والطهارة إنما هي لأجل الضرورة وتعذر الاحتراز عنهما، والضروري يتقدر بقدر الضرورة، والضرورة والبلوى للراكب إنما هي في حق الثياب والبدن دون الماء فاعتبرناهما طاهرين في حق الأولين دون الثالث، وتأيد ذلك بكراهة بعض الصحابة والتابين عن التوضئ بسؤرهما كما مر.

قال الطحطاوي في حاشية على مراقي الفلاح ناقلا عن البحر: والمعتمد أن كلا من عرق الحمار ولعابه طاهر، وإذا أصاب الثوب أو البدن لا ينجسه وإذا وقع في الماء القليل صار مشكوكا وإن الشك في جانب اللعاب والعرق، أي في ذاتهما متعلق بالطهارة، وفي جانب السؤر متعلق بالطهورية فقط، ولا شك في الطهارة، لأن الماء طاهر بيقين، وقد خالطه مشكوك في طهارته وهو اللعاب أو العرق، فلا ينجس بالشك، ولكن أورث شكا في طهوريته للاحتياط، حتى لو اختلط هذا السؤر بماء قليل جاز الوضوء به من غير شك ما لم يساوه، كما مخالطة الماء المستعمل" اهـ (ص٢٠).

واعلم أن جمعا من أصحابنا عللوا الشك في طهارة لعاب الحمار والبغل وعرقهما بتعارض الأدلة في حرمة لحومهما وإباحتها. أما ما يدل على التحريم فقد مر ذكره في المتن، وأما ما يدل إباحتها فما روى غالب ابن أبجر أنه قال رسول الله ﷺ: «لم يبق لي

---

(١) باب الردف على الحمار من كتاب الجهاد ١: ٤١٩.

(٢) باب بغلة النبي ﷺ البيضاء من كتاب الجهاد ١: ٤٠٢.

٢٧٥- عن: أنس أن النبى ﷺ كان يوم خيبر على حمار مختوم بحبل من ليف. أخرجه عبد ابن حميد، وفى سنده مقال، كذا فى فتح البارى (٦١ :

إلا حميرات»، فقال: «كل من سمين مالك، فأباح لحومها» كذا فى نور الأنوار (ص١٩٤) وكذا فى التوضيح (٢: ١٠٤ طبع مصر) وقال فى مراقى الفلاح: "والقسم الرابع سؤر مشكوك فى طوريته فلم يحكم بكونه مطهرا جزما، ولم ينف عنه الطهورية وهو سؤر البغل والحمار، لأن لعابه طاهر على الصحيح، والشك لتعارض الخبرين فى إباحة لحمه وحرمته، والبغل متولد من الحمار، فأخذ حكمه. فإن لم يجد المحدث غيره توضأ به وتيمم ثم صلى" اهـ مختصرا (ص٢٠). وبه علله شيخنا تبعا للقوم فى جامع الآثار له (ص٦٠) ولكن فى التعليل بذلك نظر، قال صاحب التلويح: "وهذا ضعيف، لأن أدلة الإباحة لا تساوى أدلة الحرمة فى القوة، حتى إن حرمته مما يكاد يجمع عليه، كيف؟ ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كما فى الضبع، حيث يحكم بنجاسة سؤره اهـ".

قلت: أما قوة دليل الحرمة فظاهر لكونه مما أخرجه البخارى ومسلم والجماعة، وقد بلغ حد التواتر ما يظهر من كلام الحافظ، وسيأتى. وأما ضعف دليل الإباحة فلأن حديث غالب بن أبجر أخرجه أبو داود وبين فى سنده اضطرابا، فأخرجه مرة عن عبيد أبى الحسن عن عبد الرحمان عن غالب بن أبجر قال: "أصابتنا سنة، فلم يكن فى مالى شيء أطعم أهلى إلا شيء من حمر، وقد كان النبى ﷺ حرم لحوم الحمر الأهلية، فأتيته فقلت: يا رسول الله! أصابتنا السنة ولم يكن فى مالى ما أطعم أهلى إلا سمان حمر، وإنك حرمت لحوم الحمر الأهلية، فقال: أطعم أهلك من سمين حمرك، وإنما حرمتها من أجل جوال القرية، يعنى الجلالة. قال أبو داود: وروى شعبة عن عبيد أبى الحسن عن عبد الرحمان بن معقل عن عبد الرحمان بن بشر عن ناس من مزينة أن سيد مزينة أبجر أو ابن أبجر سأل النبى ﷺ "[1] اهـ.

وقال النووى: "هو حديث مضطرب مختلف الإسناد شديد الاختلاف، ولو صح يحمل على الأكل منها حال الاضطرار". وقال المنذرى: "اختلف فى إسناده اختلافا

---

(١) التلويح مع التوضيح. باب المعارضة والترجيح من مباحث القياس ٢: ١٠٤.

كثيرا، وذكر البيهقى أن إسناده مضطرب" اهـ (من عون المعبود ٣: ٤٢٠). وقال الحافظ فى الفتح: "إسناده ضعيف والمتن شاذ مخالف للأحاديث الصحيحة، فالاعتماد عليها، وأما الحديث الذى أخرجه الطبرانى عن أم نصر المحاربية أن رجلا سأل النبى ﷺ عن الحمر الأهلية، فقال: أ ليس ترعى الكلأ وتأكل الشجر؟ قال: نعم! قال: فأصب من لحومها. وأخرجه ابن شيبة من طريق رجل من بنى مرة قال: سئلت فذكره نحوه. ففى السندين مقال، ولو ثبتا احتمل أن يكون قبل التحريم" اهـ (٩: ٥٦٥ و٥٦٦).

ومن دليل الإباحة ما أخرجه البخارى عن عمرو بن دينار قلت لجابر بن زيد: يزعمون أن رسول الله ﷺ نهى عن الحمر الأهلية، فقال: قد كان يقول ذاك الحكم بن عمرو الغفارى عندنا بالبصرة، ولكن أبى ذلك البحر بن عباس، وقرأ ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلىّ محرّما﴾[1] اهـ.

قال الحافظ فى الفتح: "وقد تقدم فى المغازى عن ابن عباس أنه توقف فى النهى عن الحمر الأهلية، هل كان لمعنى خاص أو للتأبيد؟ ففيه عن الشعبى عنه أنه قال: لا أدرى أ نهى عنه رسول الله ﷺ من أجل أنه كان حمولة الناس فكره أن تذهب حمولتهم أو حرمها البتة يوم خيبر، وهذا التردد أصح من الخبر الذى جاء عنه بالجزم بالعلة المذكورة" قال الحافظ: "والاستدلال بهذا للحل إنما يتم فيما لم يأت فيه نص عن النبى ﷺ بتحريمه، وقد تواتر الأخبار بذلك، والتنصيص على التحريم مقدم على عموم التحليل وعلى القياس، والآية مكية، وخبر التحريم متأخر جدا، فهو مقدم، وأيضا فنص الآية خبر عن الحكم الموجود عند نزولها، فإنه حينئذ لم يكن نزل فى تحريم المأكول إلا ما ذكر فيها، وليس فيها ما يمنع أن ينزل بعد ذلك غير ما فيها، وقد نزل بعدها فى المدينة أحكام بتحريم أشياء غير ما ذكر فيها، كالخمر فى آية المائدة، وفيها أيضا تحريم ما أهل لغير الله به، والمنخنقة إلى آخره، وكتحريم السباع والحشرات. وقال النووى: قال بتحريم الحمر الأهلية أكثر العلماء من الصحابة فمن بعدهم، ولم نجد عن أحد من الصحابة خلافا لهم، إلا عن ابن عباس، وعند المالكية ثلاث روايات ثالثها الكراهة" اهـ مع شىء

(١) البخارى، باب لحوم الإنسية من الذبائح والصيد ٢: ٨٣٠.

باب الدليل على جواز الوضوء بنبيذ التمر

٢٧٦- عن: أبى سعيد مولى بنى هاشم عن حماد بن سلمة عن على بن زيد (ابن جدعان) عن أبى رافع عن ابن مسعود أن النبى ﷺ قال له ليلة

من التقديم والتأخير (٩:٥٦٥).

فالحق أن يعلل الشك فى سؤر الحمار وعرقه بما قلنا من تعذر الاحتراز عنه المراكب حال الركوب ووقت ربطه فى الدار، وقد أجازه النص وفعله النبى ﷺ والصحابة، وذلك مشهور عنهم. قال فى التلويح: "وذكر شيخ الإسلام فى المبسوط: ولا إشكال فى حرمة لحمه، ترجيحا لجانب الحرمة إلا أنه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى إذا الحمار يربط فى الدور والأفنية فيشرب من الأوانى، إلا أن الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها أشد، فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره، ولا فى عدم الضرورة حدا الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره، فبقى أمره مشكلا، وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة، لأنه حينئذ لا يضم إلى التيمم، فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا" اهـ (٢:١٠٥).

باب الدليل على جواز الوضوء بنبيذ التمر(٢)

قوله: "عن أبى سعيد إلخ" قلت: دلالته على الباب ظاهرة، وعلى ابن زيد مختلف فيه وقد وثق (مجمع الزوائد ١:١٩٧)، وهو من رجال مسلم والأربعة قال يعقوب بن شيبة: ثقة صالح الحديث، وقال الترمذى: صدوق، وقال الساجى: كان من

---

(١) لو توضأ بالنبيذ قبل أن يصير حلوا جاز بلا خلاف، ولو توضأ به إذا أسكر فلا يجوز من غير خلاف، وإذا طبخ أو اشتد فكذلك الصحيح من مذهب أبى حنيفة أنه لا يجوز كما فى البحر. والذى اختلفوا فيه هو نبيذ التمر الرقيق السيال الحلو غير المسكر غير المطبوخ غير المشتد. فقال الأئمة الثلاثة وأبو يوسف: لا يجوز الوضوء به ويتيمم عند ذلك وروى نوح رجوع أبى حنيفة إليه كما فى البدائع (١: ١٥) واختاره الطحاوى وقاضى خان وابن نجيم وغيرهم من الحنفية. وروى عن أبى حنيفة التوضأ جزما، وروى إن تيمم معه كان أحب وروى عنه وجوب الجمع بين الوضوء به والتيمم، وإليه ذهب محمد، واختاره الإتقانى فى غاية البيان، وأيهما قدم جاز، فكانت عن أبى حنيفة أربع روايات، (معارف السنن للشيخ البنورى ١: ٣١٠) قلت: والفتوى اليوم على ما يوافق الجمهور، لأنه ثبت رجوع الإمام إليه.

الجن: أمعك ماء؟ قال: لا! قال أ معك نبيذ؟ قال: أحسبه قال: نعم! فتوضأ به. أخرجه أحمد والدارقطنى (زيلعى)[١] قلت: أبو سعيد من رجال البخارى ثقة وثقه أحمد وابن معين والطبرانى والبغوى والدارقطنى وابن شاهين كذا فى التهذيب (٦: ٢٠٩) وحماد بن سلمة من رجال الجماعة ثقة.

٢٧٧- حدثنا: العباس بن الوليد الدمشقى[٢] ثنا مروان بن محمد[٣] ثنا ابن لهيعة ثنا قيس بن الحجاج[٤] عن حنش الصنعانى[٥] عن عبد الله بن عباس: أن رسول الله ﷺ قال لابن مسعود ليلة الجن: معك ماء؟ قال: لا! إلا نبيذ فى سطيحة، فقال رسول الله ﷺ: تمرة طيبة وماء طهور، صب على قال: فصببت عليه فتوضأ. أخرجه ابن ماجه (١: ٣٢) ورجاله كلهم ثقات إلا

أهل الصدق، ويتحمل لرواية الجلة عنه، وليس يجرى مجرى من أجمع على ثبته، كذا فى التهذيب (٧:٣٢٤) وفى الترغيب للمنذرى: "وقال الترمذى: صدوق، وصحح له حديثا فى السلام وحسن له غير ما حديث". قلت: فلا ينزل حديثه عن درجة الحسن، وأبو رافع الصائغ اسمه نفيع، جاهلى إسلامى مشهور من علماء التابعين وكبارهم، روى عن أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب وأبى هريرة رضى الله عنه (زيلعى ١:٧٤) فهو ممن يمكن سماعه عن ابن مسعود بلا ريب، على أن صاحب الكمال صرح بأنه سمع منه، كذا فى الجوهر النقى[٦] فالحديث حسن، واندفع بما ذكرنا ما أورده الدارقطنى (١:٢٨) من جهة على بن زيد وسماع أبى رافع من ابن مسعود.

قوله: "حدثنا العباس بن الوليد إلخ" قلت: دلالته على المقصود ظاهرة.

---

(١) الحديث التاسع والأربعون ١: ١٤١، وأخرجه أحمد فى مسند ابن مسعود ١: ٤٥٥ والدارقطنى فى الباب ١: ٧٧ رقم ١٣.

(٢) ثقة، تهذيب (مؤلف).

(٣) ثقة من رجال مسلم، تهذيب (مؤلف).

(٤) صدوق (مؤلف).

(٥) ثقة من رجال مسلم والأربعة (مؤلف).

(٦) باب منع التطهير بالنبيذ ١: ٩ من هامش البيهقى.

لهيعة، فقد اختلف فيه وبه أعله الدارقطنى (١: ٢٨) فى سننه، ولكن ذكرنا غير مرة أنه حسن الحديث، قد احتج به غير واحد وحسن له الهيثمى فى المجمع (١: ٥) وقال: "قد حسن له الترمذى" اهـ وقال البخارى فى التاريخ الصغير له (١: ٢٠): "عن يحيى بن سعيد أنه كان لا يرى به بأسا" فالحديث حسن.

٢٧٨- عن: معاوية بن سلام عن أخيه زيد عن جده أبى سلام عن ابن غيلان الثقفى[1] أنه سمع عبد الله بن مسعود يقول: "دعانى رسول الله ﷺ ليلة الجن بوضوء فجئته بإداوة فإذا فيها نبيذ، فتوضأ رسول الله ﷺ" أخرجه

قوله: "عن معاوية إلخ" وفيه قال الدارقطنى: "ابن غيلان هذا مجهول" قلت: كلا! فقد ذكره خليفة والمستغفرى وغيرهما فى الصحابة، وقال ابن السكن: يقال له صحبة وقد ذكره بعضهم فى الصحابة، وقال ابن مندة: مختلف فى صحبته، وذكره ابن سميع فى الطبقة الأولى من تابعى أهل الشام، وقال: أدرك الجاهلية، قلت:[2] إن كان أدرك الجاهلية فهو صحابى، روى عنه مسلم بن مشكم عند ابن ماجة، وروى عنه أيضا عبد الرحمن بن جبير المصرى وقتادة، قال البخارى فى تاريخه: عمرو بن غيلان الثقفى أمير البصرة سمع كعبا، قاله سعيد بن قتادة عن عبد الله بن عمرو بن غيلان قلت: وهذا أصح اهـ كذا فى الإصابة (٣: ١٠) قلت: وروى عنه أبو سلام الحبشى عند الدارقطنى كما ترى، وليس بمجهول من روى عنه أربعة، ومن كان مختلفا فى صحبته ليس بأقل من أن يكون تابعيا ثقة، لا سيما وقد ذكره ابن سميع فى الطبقة الأولى من تابعى أهل الشام، ولم يذكره أحد بجرح[3].

---

(١) فى الدارقطنى: "فلان ابن غيلان الثقفى" (١: ٧٨).

(٢) قائله الحافظ ابن حجر فى الإصابة (٣: ١٠).

(٣) قلت: هذا كله إنما يصح جوابا للدارقطنى إذا تعين أن الرجل الذى روى عن ابن مسعود هذا الحديث هو عمرو ابن غيلان، ولكنه لم يتعين، لأن ابن غيلان قد وقع فى السند غير مسمى، ولذا يقول الدارقطنى: "الرجل الثقفى الذى رواه عن ابن مسعود مجهول، قيل اسمه عمرو، وقيل عبد الله بن عمرو بن غيلان" (١: ٧٨) نعم! يغلب على الظن أنه عمرو بن غيلان، فعلى هذا ما حققه المؤلف مظنون غير متيقن، والله أعلم.

الدارقطني، وقال ابن غيلان: هذا مجهول (زيلعي ١ : ٧٤) وسيأتي الجواب عنه في الحاشية، فالحديث عندي حسن.

٢٧٩- ثنا: محمد بن عيسي بن حبان ثنا الحسن بن قتيبة نا يونس بن أبي إسحاق عن عبيد وأبي الأحوص عن ابن مسعود قال: "مربي رسول الله

ومعاوية بن سلام وأخوه زيد وجده أبو سلام كلهم ثقات من رجال مسلم كما يظهر من التقريب (ص٦٤، ٢١٠ و٢١٤) فلا شك في كون الحديث حسنا، ودلالته على جواز الوضوء بالنبيذ ظاهرة.

شهود ابن مسعود ليلة الجن

ثم اعلم أن حديث ابن مسعود هذا أعله المحدثون بأنه يخالف ما في صحيح مسلم من إنكار ابن مسعود شهوده ليلة الجن مع رسول الله ﷺ، فقد روى مسلم [1] من حديث الشعبي عن علقمة قال: "سألت ابن مسعود هل شهد منكم أحد ليلة الجن مع رسول الله ﷺ؟ قال: لا". اهـ (زيلعي ١:٧٣) ولفظ الطحاوي: فقال: "لم يصحبه منا أحد" (١:٥٧) وسنده صحيح، وفي لفظ لمسلم: "قال: لم أكن مع النبي ﷺ ليلة الجن ووددت أني كنت معه". (زيلعي ١:٧٣) وأخرج الطحاوي بسند صحيح عن عمرو بن مرة قال "قلت لأبي عبيدة: أ كان عبد الله بن مسعود مع رسول الله ﷺ ليلة الجن؟ قال: لا! وأجاب عن علة الانقطاع بين أبي عبيدة وأبيه بأنه إنما احتججنا به لأن مثله على تقدمه في العلم وموضعه من عبد الله وخلطته لخاصته بعده لا يخفى عليه مثل هذا من أموره، فجعلنا قوله ذلك حجة فيما ذكرناه" (١:٥٧) يعني أن هذا من قبيل "صاحب البيت أدرى بما فيه".

والجواب عن ذلك كله أنا لا ندعي كون عبد الله مع رسول الله ﷺ حين مخاطبته للجن، بل كان بعيدا عنه منعزلا في مكان بعينه. ودليله ما رواه الترمذي من حديث أبي عثمان النهدي عن ابن مسعود قال: "صلى رسول الله ﷺ العشاء ثم انصرف، فأخذ بيد عبد الله بن مسعود حتى خرج به إلى بطحاء مكة، فأجلسه ثم خط

---

(١) في باب الجهر بالقراءة في الصبح والقراءة على الجن ١: ١٨٤.

ﷺ، فقال: خذ معك إداوة من ماء، ثم انطلق وأنا معه، فذكر حديثه ليلة

عليه خطا ثم قال: لا تبرحن خطك، فإنه سينتهى إليك رجال فلا تكلمهم، فإنهم لن يكلموك، ثم مضى رسول الله ﷺ حيث أراد، فبينا أنا جالس فى خطى إذا أتانى رجال كأنهم الزط". الحديث بطوله، قال الترمذى: "هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه"[١].

وأسند البيهقى إلى أبى عثمان النهدى أن ابن مسعود أبصر زطا فى بعض الطريق، فقال: ما هؤلاء؟ فقالوا: هؤلاء الزط، قال: ما رأيت شبههم إلا الجن ليلة الجن اهـ (زيلعى ١:٧٣).

وذكر الترمذى فى جامعه أن ابن مسعود شهد ليلة الجن تعليقا، فروى فى باب كراهية ما يستنجى به من حديث حفص بن غياث عن داود بن أبى هند عن الشعبى عن علقمة عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام، فإنه زاد إخوانكم من الجن» ثم قال: "وقد روى هذا الحديث إسماعيل بن إبراهيم وغيره عن داود بن أبى هند عن الشعبى عن علقمة عن عبد الله أنه كان مع النبى ﷺ ليلة الجن" الحديث بطوله. قال: "وكأن رواية إسماعيل أصح من رواية حفص بن غياث اهـ" (١:٥).

وقال فى الكفاية: وقوله بأن عبد الله لم يكن مع النبى ﷺ (ليلة الجن) قلنا: لا! بل كان معه، فإن محمد بن إسماعيل البخارى رحمه الله أثبت كونه مع النبى ﷺ بإثنى عشر وجها اهـ" (١:١٠٥) قلت: ذكر البخارى منها فى التاريخ الصغير ثلاثة وجوه، فقال: حدثنا على قال: حدثنا يعقوب قال: حدثنا أبى عن صالح عن أبى عبيدة قال: أخبرنى طلحة بن عبد الله بن مسعود أن أباه حدثه: أن النبى ﷺ اجْتهده ليلة الجن حتى خرج من البيوت. ولا يعرف لطلحة سماع من عبد الله[٢] وقال جعفر بن ميمون

(١) أخرجه الترمذى فى أبواب الأمثال، باب ما جاء فى مثل الله عز وجل لعباده ٢: ١٠٩.

(٢) يعنى لا يعرف له سماع منه غير هذا، ولا بد من هذا التأويل، فإن طلحة يقول فيه إن أباه حدثه، وأى لفظ أصرح منه فى السماع؟ وبهذا اندفع ما قاله الطحاوى إن أبا عبيدة أنكر شهود أبيه ليلة الجن، فنقول: يمكن أن يكون أنكره أولا، ثم أثبته بعد ما سمع من أخيه طلحة أن أباه حدثه أن النبى ﷺ اجتهده ليلة الجن حتى خرج من البيوت، فافهم (مؤلف).

الجن، فلما أفرغت عليه من الإداوة، فإذا هو نبيذ، فقلت: يا رسول الله! أخطأت بالنبيذ، فقال: تمرة حلوة وماء عذب". أخرجه الدارقطني (١: ٢٩)

أبو على البصرى بياع الأنماط عن أبى تميمة عن أبى عثمان عن عبد الله: أن النبى ﷺ خط عليه ببطحاء مكة. حدثنا عارم قال: حدثنا معتمر عن أبيه قال: حدثنى أبو تميمة عن عمرو ولعله أن يكون قاله البكالى حدثهم عن ابن مسعود عن النبى ﷺ بهذا اهـ". (ص٩٩) ولعله استوعب طرقه فى تاريخه الكبير. قلت: فما ورد من عبد الله أنه كان مع النبى ﷺ ليلة الجن، يراد به الخروج معه إلى البطحاء وغيرها، وما ورد عنه أنه لم يكن معه، يحمل على عدم مصاحبته إيّاه فى مخاطبته وكلامه مع الجن. قال الطحاوى: حدثنا يحيى بن عثمان ثنا أصبغ بن الفرج وموسى بن هارون البردى قالا: ثنا جرير بن عبد الحميد عن قابوس عن أبيه عن ابن مسعود قال: انطلق رسول الله ﷺ إلى البراز، فخط خطا، وأدخلنى فيه، وقال: لا تبرح حتى أرجع إليك، ثم أبطأ فما جاء حتى السحر، وجعلت أسمع الأصوات، ثم جاء فقلت: أين كنت يا رسول الله؟ فقال: أرسلت إلى الجن، فقلت: ما هذه الأصوات التى سمعت؟ قال: هى أصواتهم حين ودعونى وسلموا على اهـ". قال الطحاوى: "ما علمنا لأهل الكوفة حديثا يثبت أن ابن مسعود كان مع النبى ﷺ ليلة الجن، مما يقبل مثله إلا هذا اهـ" (زيلعى ١:٧٥).

قلت: وهذا توثيق منه لرواته، وهم ثقات معروفون من رجال مسلم أوالبخارى أوكليهما، إلا يحيى بن عثمان شيخ الطحاوى، فمن رجال أبى داود وابن ماجة صدوق لينه بعضهم (تقريب ص٢٣٦) قال ابن أبى حاتم: "كتبت عنه، وكتب عنه أبى، وتكلموا فيه" وقال ابن يونس: "كان عالما بأخبار البلد وبموت العلماء. وكان حافظا للحديث" اهـ تهذيب التهذيب (١١:٢٥٧) وإلا قابوس، فمن رجال النسائى وأبى داود وابن ماجة صدوق فيه لين (تهذيب ٨:٣٠٤) وبالجملة، فشهود ابن مسعود ليلة الجن ثابت بطرق عديدة لا يمكن ردها والجمع بينها وبين أحاديث الإنكار غير متعذر، فلا يجوز إلغاء واحد منهما.

قال الحافظ فى الفتح: "وقيل على تقدير صحته أنه منسوخ، لأن ذلك كان بمكة، ونزول قوله تعالى ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾ إنما كان بالمدينة بلا خلاف أو هو محمول على ماء ألقيت فيه تمرات يابسة لم تغير وصفا، وإنما كانوا يصنعون ذلك لأن

وقال "تفرد به الحسن بن قتيبة عن يونس عن أبى إسحاق، والحسن بن قتيبة ومحمد ابن عيسى ضعيفان" اهـ قلت: أما الحسن فقال فيه ابن عدى: أرجو أنه لا بأس به كما فى اللسان (٢: ٢٤٦) وأما محمد بن عيسى، وهو المدائنى

غالب مياههم لم تكن حلوة اهـ" (١: ٣٠٥). وأجاب صاحب "الهداية" عن الأول بأن ليلة الجن كانت غير واحدة فلا يصح دعوى النسخ اهـ قال المحقق ابن الهمام فى "الفتح": "نظر فيه بأن وفد نصيبين كان قبل الهجرة بثلاث سنين، وكلامه يوهم أن ليلة الجن كانت بالمدينة، ولم ينقل ذلك فى كتب الحديث فيما علم لكن ذكر صاحب آكام المرجان فى أحكام الجان[1] أن ظاهر الأحاديث الواردة فى وفادة الجن أنها كانت ست مرات، وذكر منها مرة فى بقيع الغرقد حضرها ابن مسعود، ومرتين بمكة، ومرة رابعة خارج المدينة، حضرها الزبير بن العوام، وعلى هذا لا يقطع بالنسخ"[2] اهـ.

قلت: قصة وفادتهم إليه ﷺ بعد هجرته فى بقيع الغرقد أخرجها أبو نعيم فى "دلائل النبوة" وفى سنده رجل لم يسم، وكذا وفادتهم إليه خارج المدينة وحضرها الزبير ابن العوام، ذكره أبو نعيم أيضا، كذا فى "نصب الراية" مفصلا (١: ٧٥ و٧٦) وسند الثانى لا بأس به.

ومما يدل على وفادتهم بعد الهجرة ما أخرجه البخارى[3] عن سعيد ابن عمرو، قال: "كان أبو هريرة يتبع رسول الله ﷺ بإداوة لوضوءه وحاجته، قال: فأدركه يوما فقال: من هذا؟ قال: أنا أبو هريرة! قال: ائتنى بأحجار أستنجى بها ولا تأتنى بعظم

---

(١) هو كتاب "آكام المرجان فى غرائب الأخبار وأحكام الجان" للشيخ المحدث بدر الدين أبى عبد الله محمد بن عبد الله الشبلى الحنفى المتوفى سنة ٧٦٩، جمع فيه كل ما ثبت من النصوص فى تاريخ الجن وأحكامهم، وعنده مبحث نفيس فى شهود ابن مسعود ليلة الجن، ساق فيه جميع الروايات فى الموضوع، راجع منه ص٤٥ باب ١٩ طبع مصر ١٣٧٦ هـ.

(٢) فتح القدير ١: ٨٢ فصل فى الأسآر، قبيل باب التيمم.

(٣) قلت: أخرج البخارى معناه فى أبواب مبعث النبى ﷺ باب ذكر الجن ١: ٥٤٤ ولكن لفظه غير لفظ المتن، وأخرجه البخارى أيضا فى باب الإستنجاء بالحجارة ١: ٢٧ مختصرا، وليس فيه سؤال أبى هريرة ولا ذكر الجن، ولم أجد عند البخارى هذا اللفظ الذى ذكره، وإنما هو لفظ البيهقى فى باب الاستنجاء بما يقوم مقام الحجارة ١: ١٠٧ بتغير يسير يمكن حمله على اختلاف نسخ البيهقى.

فوثقه البرقانى، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال اللالكائى مرة: صالح

ولا روثة فأتيته بأحجار فى ثوبى، فوضعتها إلى جنبه، حتى إذا فرغ وقام اتبعته فقلت: يا رسول الله! ما بال العظم والروثة؟ قال: «أتانى وفد جن نصيبين، فسألونى الزاد فدعوت الله لهم أن لا يمروا بروثة ولا عظم إلا وجدوا طعاما اهـ قال (البيهقى)[١]: فهذا يدل على أنهم وفدوا عليه بعد ذلك (أى بعد الهجرة) كذا فى الزيلعى ١:٧٥.

قال الحافظ فى الفتح: "قوله وإنه أتانى وفد جن نصيبين يحتمل أن خبرا عما وقع تلك الليلة ويحتمل أن يكون خبرا عما مضى" اهـ (٧:١٣١). قلت: وثبوت وفادتهم بعد الهجرة بما مضى يؤيد الاحتمال الأول، وهو الظاهر، والجواب عن الثانى أن هذا النبيذ ألقى فيه التمرات من العشاء إلى الغداة حتى توضأ به النبى للفجر. والظاهر أن ما ينبذ من العشاء إلى الغدوة وصار حلوا أن يكون غلب وصف من التمر أو أكثر على الماء فأزال اسمه، ولأنه عليه السلام قال لابن مسعود: "هل معك ماء؟ فقال: لا! فدل على أن الماء استحال فى التمر حتى سلب عنه اسم الماء، وإلا لما صح نفيه، كذا فى الزيلعى محصلا (١:٧٦) فبطل حمله على ما ألقيت فيه تمرات يابسة لم تغير وصفا، ولو كان كذلك لم يختلف الصحابة ومن بعدهم فى الوضوء به لكونه ماء باقيا على إطلاقه، فافهم.

فإن قيل: هب أن ليلة الجن كانت متعددة، وفى المدينة بعد الهجرة أيضا، ولكنها لم تثبت إلا بخبر الأحاد، فكيف يجوز نسخ الكتاب بها؟ فإن النص قد حصر أمر الطهارة فى الوضوء عند وجود الماء المطلق والقدرة عليه، وفى التيمم عند عدم وجدانه وظاهر أن النبيذ ليس بماء مطلق، لزوال اسم الماء عنه، فوجب المصير إلى التيمم بالنص، وفى تجويز الوضوء بالنبيذ نسخ له، قلنا: كونها ثبتت بخبر الأحاد ممنوع لما فى عمدة القارى أنه روى هذا الحديث أربعة عشر رجلا عن ابن مسعود كما رواه أبو زيد[٢]،

---

(١) لم أجد هذه العبارة فى سنن البيهقى، فلعله كلام غيره ممن حكى عنه الزيلعى أقوالا من قبل ولعل المؤلف سامح فى عزوه إلى البيهقى.

(٢) قلت: حديث أبى زيد عن ابن مسعود أخرجه أبو داود والترمذى بلفظ "قال له النبى ﷺ ما ذا فى إداوتك؟ قال: نبيذ، قال: تمرة طيبة وماء طهور" زاد الترمذى "فتوضأ به وصلى الفجر" وضعفوه لأن راويه أبا زيد رجل مجهول لا يعرف، ولكن قال ابن العربى فى شرح الترمذى: أبو زيد مولى عمرو بن حريث، روى عنه راشد بن كيسان وأبو روق، وهذا يخرجه عن حد الجهالة فى "عمدة القارى" محصلا (١: ٩٤٩) مؤلف.

ليس يدفع عن السماع اهـ، كذا فى اللسان (٥: ٢٣٣) فإن لم يكن الحديث

الأول: أبو رافع عند الطحاوى والحاكم. الثانى: رباح أبو على عند الطبرانى فى الأوسط. الثالث: عبد الله بن عمر عند أبى موسى الأصبهانى فى كتاب الصحابة. الرابع: عمرو البكال عند أبى أحمد فى "الكنى" بسند صحيح. الخامس: أبو عبيدة بن عبد الله. السادس: أبو الأحوص وحديثهما عند محمد بن عيسى المدائنى. السابع: عبد الله بن مسلمة عند الحافظ أبى الحسن ابن المظفر فى كتاب غرائب شعبة. الثامن: قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه عند أبى المظفر أيضا بسند لا بأس به. التاسع: عبد الله بن عمرو بن غيلان الثقفى عند الإسماعيلى فى جمعه[1] حديث يحيى بن أبى كثير عن يحيى عنه. العاشر: عبد الله بن عباس عند ابن ماجة والطحاوى الحادى عشر: أبو وائل شقيق بن سلمة عند الدارقطنى. الثانى عشر: ابن عبد الله رواه أبو عبيده ابن عبد الله عن طلحة بن عبد الله عن أبيه أن أباه حدثه. الثالث عشر: أبو عثمان ابن سنة عند أبى حفص ابن شاهين فى كتاب الناسخ والمنسوخ من طريق جيدة، وخرجها الحاكم فى "المستدرك". الرابع: عشر: أبو عثمان النهدى عند الدورقى فى "مسنده" بطريق لا بأس بها اهـ ملخصا (١:٩٤٩). قلت: فهؤلاء خمسة عشر رجلا يروونه عن عبد الله، وبه أفتى على رضى الله عنه وعكرمة مولى ابن عباس، ولما ذكر أبو خلدة ليلة الجن عند أبى العالية لم ينكرها، بل قال: "أنبذتكم هذه خبيثة، وإنما كان ذلك زبيب وماء" وهذا يدل على صحة حديثها ومعرفتهما إياها ذكرنا كل ذلك فى المتن، فلا يبعد دعوى الشهرة فيها، كما لا يخفى، مع ما أنه لا حجة لهم فى الكتاب لأن عدم نبيذ التمر فى الأسفار يسبق عدم الماء عادة، لأنه اعسر وجودا وأعز إصابة من الماء، فكان تعليق جواز التيمم بعد الماء تعليقا بعدم النبيذ دلالة، فكأنه قال: "فلم تجدوا ماء ولا نبيذا من تمر فتيمموا" إلا أنه لم ينص عليه لثبوته عادة، ويؤيد هذا ما ذكرنا من فتاوىٰ نجباء الصحابة والتابعين رضى الله عنهم فى زمان انسد فيه باب الوحى مع أنهم كانوا أعرف الناس بالناسخ والمنسوخ، وكذا فى "البدائع" (١:١٦).

(١) كذا فى الأصل، ومثله فى عمدة القارى (١: ٩٤٩) وهذه العبارة مأخوذة منها. ولعله خطأ، والصحيح: "فى معجمه".

حسنا فلا أقل من أن يستشهد به.

قال العينى فى "العمدة": "وفى المغنى لابن قدامة: وروى عن على أنه كان لا يرى بأسا بالوضوء بنبيذ التمر، وبه قال الحسن والأوزاعى، وقال عكرمة: النبيذ وضوء من لم يجد الماء وقال إسحاق: النبيذ الحلو أحب إلى من التيمم، وجمعهما أحب إلى، وعن أبى حنيفة كقول عكرمة[١] اهـ. وفى أحكام القرآن لأبى بكر الرازى عن أبى حنيفة فى ذلك ثلاث روايات إحداها: يتوضأ به ويشترط فيه النية، ولا يتيمم، وهذه هى المشهورة وقال قاضى خان: هو قوله الأول، وبه قال زفر. والثانية: يتيمم ولا يتوضأ، رواها عنه نوح ابن أبى مريم وأسد بن عمرو والحسن بن زياد، قال قاضى خان: وهو الصحيح عنه والذى رجع إليها، وبها قال أبو يوسف وأكثر العلماء، واختار الطحاوى هذا. والثالثة: روى عنه الجمع بينهما، وهذا قول محمد رحمه الله" اهـ (١:٩٤٨)، وفى فتح القدير ناقلا عن الخزانة: "قال مشايخنا: إنما اختلفت أجوبته لاختلاف المسائل، سئل مرة إن كان الماء غالبا، قال: يتوضأ، وسئل مرة، إن كانت الحلاوة غالبة، قال: يتيمم ولا يتوضأ، وسئل مرة إذا لم يدر أيهما الغالب، قال: يجمع بينهما" (١:١٠٥).

وفى "البدائع" (١:١٧): "ثم لا بد من معرفة تفسير نبيذ التمر الذى فيه الخلاف، وهو أن يلقى شىء من التمر فى الماء فتخرج حلاوته إلى الماء، وهكذا ذكر ابن مسعود رضى الله عنه فى تفسير نبيذ التمر الذى توضأ به رسول الله ﷺ ليلة الجن، فقال: "تميرات ألقيتها" فما دام حلوا رقيقا أو قارصا[٢] يتوضؤ به عند أبى حنيفة، وإن كان غليظا كالرب لا يجوز التوضؤ به بلا خلاف، وكذا إن كان رقيقا لكنه غلا واشتد وقذف بالزبد، لأنه صار مسكرا والمسكر حرام، فلا يجوز التوضؤ به، ولأن النبيذ الذى توضأ به رسول الله ﷺ كان رقيقا حلوا، فلا يلحق به الغليظ والمر. هذا إذا كان نيا، فإن كان مطبوخا أدنى طبخة فما دام حلوا أو قارصا فهو على الاختلاف، وإن غلا واشتد وقذف بالزبد ذكر القدورى فى شرحه لمختصر الكرخى الاختلاف فيه بين

---

(١) يعنى انتهى كلام ابن قدامة فى المغنى، وكلام العينى مستمر.

(٢) والقارص: الحامض من ألبان الإبل خاصة، وقيل: هو لبن يحذى اللسان (تاج العروس ٤: ٤١٩) فلعل المراد ههنا نبيذ يحذى اللسان.

٢٨٠- حدثنا: أبو بكر الشافعي نا محمد بن شاذان نا معلى (ابن منصور) نا أبو معاوية عن حجاج عن أبي إسحاق عن الحرث عن علي قال: كان لا يرى بأسا بالوضوء من النبيذ، أخرجه الدارقطني (١: ٢٩) ورجاله كلهم

الكرخي وأبي طاهر الدباس، على قول الكرخي يجوز وعلى قول أبي طاهر لا يجوز، وهذا أقرب القولين إلى الصواب" اهـ ملخصا.

وجه رجوع أبي حنيفة إلى قول الجمهور:

فإن قيل: وبعد ذلك كله فلم رجع أبو حنيفة عن قوله الأول ووافق الجمهور؟ كما في "رد المحتار" ناقلا عن البحر (١:٣٣٤). قلت: لعل وجهه التردد الواقع في أن قصة الوضوء بالنبيذ كانت بمكة قبل نزول آية المائدة، أو بالمدينة بعد نزولها. وتعدد ليلة الجن ووقوعها بالمدينة وحضور ابن مسعود فيها لا يستلزم وقوع قصة النبيذ أيضا بالمدينة، ولم يرد التصريح به في أثر يقبل مثله، وأيضا وقع التردد في صفة النبيذ الذي توضأ به رسول الله ﷺ هل كان الماء غالبا فيه أو الحلاوة أو كانا مساويين، ولا يخفى أن جواز الوضوء به إنما عرف على غير القياس فيقتصر على مورده، والمورد متردد فيه، فلا يترك به القياس ولا ينسخ به الكتاب.

وأما ما ذكرناه قبل في جواب الحافظ، فهو وإن كان يرجح احتمال غلبة الحلاوة، ولكنه لا يقطع عرق احتمال خلافه، لجواز أن يكون ابن مسعود نفى عنه اسم الماء بمعنى عدم خلوصه عن الشوب، وإن كان باقيا على إطلاقه. وأما إن ما ينبذ من العشاء إلى الغدوة يغلب عليه الحلاوة، فهذا يختلف باختلاف الأحوال والفصول والتمر، فإذا كانت التمرات يابسة والليلة قصيرة فقد لا يغلب حلاوتها على الماء في مثل تلك المدة، والله أعلم وعلمه أتم وأحكم.

قوله: "حدثنا أبو بكر الشافعي إلخ" قلت: دلالته على إفتاء بعض أجلة الصحابة بالوضوء بالنبيذ ظاهرة.

ثقات، إلا أنه قال: "حجاج بن أرطاة لا يحتج بحديثه" اهـ قلت: روى له مسلم في صحيحه، مقرونا وقال أحمد: كان من الحفاظ، وقال شعبة: اكتبوا عنه وعن ابن إسحاق، فإنهما حافظان (الترغيب ص ٥٢٩)، وصرح في تدريب الراوي بأنه حسن الحديث (ص ٥٢)، والحارث وثقه ابن معين، وذكره ابن شاهين في الثقات، ونقل توثيقه عن أحمد بن صالح البصري كما في التهذيب (٢: ١٤٢) فالحديث حسن، لا سيما وقد تابعه مزيدة بن جابر عن علي عند الدارقطني أيضا[1]، ومزيدة وثقه ابن حبان وقال أحمد: معروف، كذا في "التهذيب" (١٠: ١٠١).

٢٨١- ثنا: محمد بن مخلد العطار نا عبد الله بن أحمد بن حنبل نا أبي نا الوليد بن مسلم نا الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة قال: النبيذ وضوء إذا لم يجد غيره. قال الأوزاعي: إن كان مسكرا فلا يتوضأ به اهـ أخرجه الدارقطني (١: ٢٨) ورجاله كلهم ثقات من رجال مسلم، إلا شيخ الدارقطني وعبدالله، وكلاهما ثقتان.

٢٨٢- ثنا: أبو بكر الشافعي نا محمد بن شاذان نا معلى بن منصور نا مروان بن معاوية نا أبو خلدة قال: قلت لأبي العالية: رجل ليس عنده ماء، عنده نبيذ، أيغتسل به في جنابة؟ قال: لا! فذكرت له ليلة الجن، فقال: أنبذتكم هذه الخبيثة إنما كان ذلك زبيب وماء. أخرجه الدارقطني ورجاله كلهم ثقات، وقال الحافظ في "الفتح": وروى أبو عبيد عن الحسن أنه قال: لا بأس به (أي بالوضوء بالنبيذ)، وهو حسن أو صحيح على قاعدته.

قوله: "محمد بن مخلد إلى آخر الباب" قلت: دلالة الآثار على موافقة أجلة التابعين لأبي حنيفة في هذه المسألة وعدم شذوذه فيها ظاهرة.

---

(١) آخر حديث في باب الوضوء بالنبيذ ١: ٧٩.

أبواب التيمم

باب أن التيمم يجوز بسائر أجزاء الأرض ولا يشترط له التراب المنبت

٢٨٣- عن: جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ فى حديث طويل: «جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا»، الحديث رواه البخارى[١].

باب أن التيمم يجوز بسائر أجزاء الأرض ولا يشترط له التراب المنبت[٢]

قال المؤلف: دلالة الحديث الأول على الباب ظاهرة من حيث أن لفظ الأرض عام لسائر أجزاءه، ودلالة الحديث الثانى أيضا على الباب ظاهرة.

وأما ما فى "التلخيص الحبير" (١:٥٥): "روى البيهقى من طريق قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه عن ابن عباس رضى الله عنه قال: الطيب الصعيد حرث الأرض، ورواه ابن أبى حاتم فى تفسيره بلفظ "أطيب الصعيد تراب الحرث" وأورده ابن مردويه فى تفسيره من حديث ابن عباس مرفوعا" اهـ فإن صح فلا يدل على اشتراط التراب المنبت بل قال ابن عبد البر فى "الاستذكار" كما فى "التلخيص" أيضا (١:٥٥) أنه: "يدل على أن الصعيد يكون غير أرض الحرث". وفى "شرح الموطأ" للزرقانى متكلما على دلائل المخصصين: وفى حديث على رضى الله عنه: وجعل التراب لى طهوراً، أخرجه أحمد والبيهقى بإسناد حسن فقوى تخصص عموم حديث جابر رضى الله عنه بالتراب، قال القرطبى: وليس كذلك، وإنما هو من باب النص على بعض أشخاص العموم، كما قال تعالى: ﴿فيهما فاكهة ونخل ورمّان﴾، انتهى (١:١٠٢ مصرى).

---

(١) كتاب التيمم ١: ٤٨.

(٢) اعلم أنهم اتفقوا على جواز التيمم بتراب الحرث الطيب، واختلفوا فى جوازه بما عداه، فذهب الشافعى إلى أنه لا يجوز إلا بالتراب الخالص (المنبت) وذهب مالك إلى أنه يجوز بكل ما صعد على وجه الأرض من أجزائها كالحصا والرمل، وزاد أبو حنيفة فقال: وبكل ما يتولد من الأرض (إذا كان من جنسها) مثل النورة والزرنيخ والجص والطين والرخام وقال أحمد بن حنبل: يتيمم بغبار الثوب واللبد (ملخص من بداية المجتهد ١: ٥٥) وقال الثورى والأوزاعى: يجوز بكل ما كان على الأرض حتى الشجر والثلج والجمد (عمدة القارى ١: ١٦١).

٢٨٤- عن: أنس رضى الله عنه مرفوعا: "جعلت لى كل أرض طيبة مسجدا وطهورا"، رواه ابن المنذر وابن الجارود بإسناد صحيح (فتح البارى ١: ٣٧١)

باب كيفية التيمم

٢٨٥- عن: جابر رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين. رواه الحاكم[١] وقال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقال الدارقطنى: رجاله كلهم ثقات[٢] انتهى، وقال ابن الجوزى فى التحقيق: وعثمان بن محمد متكلم فيه وتعقبه صاحب التنقيح تابعا للشيخ تقى الدين فى الإمام، وقال ما معناه: إن هذا الكلام لا يقبل منه، لأنه لم يبين

باب كيفية التيمم[٣]

قوله: "عن جابر رضى الله عنه" قال المؤلف: قال فى "عمدة القارى" (٢: ٣٧٢) بعد نقل هذا الحديث: "وأخرجه البيهقى أيضا والحاكم أيضا من حديث إسحاق الحربى، وقال: هذا إسناده صحيح، وقال الذهبى أيضا: إسناده صحيح، ولا يلتفت إلى قول من يمنع صحته"، انتهى كلامه.

وفى "التعليق الحسن": "وقال الحافظ ابن حجر أى فى "الدراية": وأخرجه

(١) قلت: هذا لفظ الدارقطنى (١: ١٨١) ولفظ الحاكم: "التيمم ضربتان ضربة للوجه ضربة لليدين إلى المرفقين" (١: ١٨٠) ولم أجد فيه قوله: "صحيح الاسناد ولم يخرجاه" نعم! سكت عليه الحاكم والذهبى.

(٢) لكن قال أيضا: "والصواب موقوف" ١: ٦٦.

(٣) ههنا مسألتان، الأولى فى كيفيته باعتبار الفعل: فقال أحمد وإسحاق والأوزاعى: إنه ضربة واحدة للوجه والكفين، وقال أبو حنيفة والشافعى ومالك: هما ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين، وقال الحسن بن حى وابن أبى ليلى: ضربتان يمسح بكل منهما الوجه والذراعين، وقال ابن سيرين: ثلاث ضربات والثالثة لهما جميعا: وأما المسألة الثانية ففى محل مسح اليدين فقال أحمد وإسحاق والأوزاعى والظاهرية: تمسح الكفان فقط، دون الذراعين، وقال الأئمة الثلاثة والجمهور: تمسحان إلى المرفقين، وروى عن مالك أنه يجعل مسح الكفين مفروضا وما زاد إلى المرفقين سنة وتفرد الزهرى فقال: يفرض المسح إلى المناكب والآباط - (العينى ٢: ١٧٢).

من تكلم فيه، وقد روى عنه أبو داود وأبو بكر ابن أبى عاصم وغيرهما ذكره ابن أبى حاتم فى "كتابه"، ولم يذكر فيه جرحا، والله أعلم (زيلعى ١: ٧٩).

٢٨٦- عن: ابن عمر رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «التيمم ضربان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين» رواه الدارقطنى وصحح الأئمة وقفه[1] (بلوغ ص ٢٠).

الدارقطنى والحاكم نحو حديث ابن عمر المذكور من حديث جابر بإسناده حسن. انتهى، وقال فى "التلخيص": ضعف ابن الجوزى هذا الحديث بعثمان بن محمد، وقال: إنه متكلم فيه، وأخطأ فى ذلك، قال ابن دقيق العيد: لم يتكلم فيه أحد، نعم! روايته شاذة، لأن أبا نعيم رواه عن عزرة موقوفا، أخرجه الدارقطنى والحاكم أيضا، انتهى.

قلت[2]: فى كون تلك الرواية شاذة نظر، لأن الرفع زيادة، وهى مقبولة، وهى لا تخالف لرواية أبى نعيم لأن بين مفهوم الحديث المرفوع وبين الموقوف بونا بائنا، لا يتحد معناهما، وإن سلم أن المفهوم واحد، لكن عثمان بن محمد الأنماطى لم يخالفه أحد من أصحاب عزرة، غير أبى نعيم، وكلاهما ثقتان فكيف تكون الروية شاذة؟ وبذلك ظهر أن ما قاله الدارقطنى من أن الصواب موقوف ليس بصواب اهـ" (١:٤٠).

وأما ما رواه الترمذى وقال: حسن صحيح (١:٢١): عن عمار ابن ياسر أن النبى ﷺ أمره بالتيمم للوجه والكفين"، وما رواه مسلم عنه أيضا مرفوعا كما فى "بلوغ المرام" (١:٢٠): "إنما كان يكفيك أن تقول بيديك هكذا، ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه. فأجاب عنه النووى فى "شرح مسلم" (١:١٦١) بأن المراد هنا صورة الضرب للتعليم، وليس المراد بيان ما يحصل به التيمم اهـ.

---

(١) قلت: ولكن صح رفعه عند أبى حنيفة فى مسنده، فإنه رواه عن عبد العزيز ابن أبى رواد عن نافع عن ابن عمر قال: "كان تيمم رسول الله ﷺ ضربتين، ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين" (عقود الجواهر المنيفة للزبيدى ص٤٠) وعبد العزيز بن أبى رواد من رجال الأربعة وأخرج عنه البخارى تعليقا، وهو صدوق متعبد، قال أحمد: صالح الحديث" وأتهم بالإرجاء ولم يثبت (الميزان ٢: ٦٢٨ رقم ٥١٠١ والتقريب ص٣٢٧).

(٢) قائله النيموى فى التعليق الحسن على آثار السنن ص٤٠.

باب جواز التيمم بما لا غبار عليه إذا كان من جنس الأرض

٢٨٧- عن: عمار رضى الله عنه فى حديث طويل: فقال النبى ﷺ: «إنما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك» الحديث رواه مسلم (١:٦١).

٢٨٨- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الصعيد وضوء المؤمن المسلم، وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فليتق الله وليمسه بشرته»، رواه البزار وصححه ابن القطان، ولكن صوب الدارقطنى إرساله (بلوغ المرام ١:٢٠). قلت: قد عرفت أن الاختلاف غير مضر، فالحديث مرفوع صحيح.

٢٨٩- عن أبى ذر رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن الصعيد الطيب طهور المسلم، وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فليمسه بشرته، فإن ذلك خير»، رواه الترمذى وقال: حسن (١: ١٧)، وفى "بلوغ المرام" (ص ٢١): "صححه الترمذى والحاكم".

باب جواز التيمم بما لا غبار عليه
إذا كان من جنس الأرض ونفض اليدين بقدر ما يتناثر التراب
وأن يتيمم ما دام العذر باقيا، وإن طالت المدة وإنه طهارة كاملة

قوله: عن عمار إلخ دلالة الجزئين الأولين من الباب ظاهرة، أما على الثانى: فبأنه بين فى صفة التيمم نفخ التراب من اليدين، وأما على الأول فبأنه لو كان الغبار شرطا لم ينفض اليد، وأما قيد الجزء الأول فيستدل عليه بقوله تعالى "صعيدا" وبقوله ﷺ "جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا" أخرجاه كما فى بلوغ المرام مع تعليقه (١:٢٠)، أفاده الشيخ ودلالة حديث أبى هريرة وأبى ذر على الجزء الثالث من الباب ظاهرة.

قوله: "عن أبى ذر إلخ": قلت: قوله ﷺ: «ما لم يجد الماء» هو أصرح فى المقصود ودلالته على الباب ظاهرة، لأن قوله ﷺ «ما لم يجد الماء» يعم الوقت وبعده،

٢٩٠- عن: أبى ذر قال: قال رسول الله ﷺ: «الصعيد الطيب وضوء المسلم» (وفى رواية لأبى داود والترمذى: طهور المسلم) ولو إلى عشر سنين، ما لم يجد الماء» الحديث، أخرجه أبو داود (وابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم فى "المستدرك"، وصححه والترمذى وقال: حديث حسن صحيح، كذا فى "نصب الراية" للزيلعى ١: ٧٧)، وصححه الدارقطنى أيضا (فتح البارى ١: ٣٧٨)، ولفظ عبد الرزاق وسعيد بن منصور: "إن الصعيد الطيب كاف ما لم تجد الماء" كذا فى "كنز العمال" (٥: ١٣٤).

٢٩١- عن: ابن عباس أنه (قال) يصلى بتيمم واحد ما شاء، ذكره ابن

وجعله وضوء المسلم وطهوره، فدل على أنه طهارة كاملة عند عدم الماء[1].

قوله: "عن ابن عباس إلخ" قلت: دلالته على الباب ظاهرة، قال الحافظ فى "الفتح": "وذهب بعضهم من التابعين وغيرهم إلى خلاف ذلك[2]"، وحجتهم أن التيمم طهارة ضرورية لاستباحة الصلاة قبل خروج الوقت ولذلك أعطى النبى ﷺ الذى أجنب فلم يصل الإناء من الماء ليغتسل به، بعد أن قال له: عليك بالصعيد فإنه يكفيك، لأنه وجد الماء فبطل تيممه، وفى الاستدلال بهذا على عدم جواز أكثر من فريضة بتيمم واحد نظر" (١: ٣٧٨).

قلت: وجه النظر أن من قال بكون التيمم طهارة كاملة يقول بانتقاضه بوجود الماء فلا حجة عليه فى الحديث، وقد يقال إن النبى ﷺ عاجله بالماء قبل أن يتيمم، إذ ليس فى الحديث أنه تيمم، أو يقال: إنه عليه السلام أمره بالاغتسال استحبابا لا وجوبا، كذا

---

(١) قال أبو حنيفة: إن التيمم حكمه حكم الوضوء فى جواز أداء الفرائض المتعددة به والنوافل ما لم يحدث، وبه قال إبراهيم وعطاء وابن المسيب والزهرى والليث والحسن بن حيى وداود بن على، وهو المنقول عن ابن عباس. وقال الشافعى: يتيمم لكل صلاة فرض، وبه قال مالك وأحمد وإسحاق (عمدة القارى ٢: ١٧٧ باب الصعيد الطيب وضوء المسلم) وقد أبيح عند الأكثر بالتيمم الواحد النوافل مع الفريضة، إلا أن مالكا رحمه الله يشترط تقدم الفريضة، وشذ شريك القاضى، فقال: لا يصلى بالتيمم الواحد أكثر من صلاة واحدة، فرضا كانت أو نفلا، (فتح البارى ١: ٣٥٤).

(٢) يعنى أنهم لا يجوزون أن يؤم المتيمم متوضئا، والجمهور على أن ذلك يجوز، وراجع لتفصيل الخلاف العمدة ٢: ١٧٨.

حزم (الجوهر النقى ١ :٥٦)، ورواه ابن المنذر عنه (فتح البارى ١ :٣٧٨)، وكلام الحافظ يدل على صحته، وأخرجه البخارى تعليقا "أم ابن عباس وهو متيمم"، ووصله ابن أبى شيبة والبيهقى وغيرهما، وإسناده صحيح، كذا فى

فى "الزيلعى" (١ :٨٤) ولو سلم كونه أمره به وجوبا فهو للصلاة المستقبلة لا للتى صلاها بالتيمم فافهم.

قال الحافظ: "وقد اعترف البيهقى بأنه ليس فى المسألة حديث صحيح من الطرفين قال: لكن صح عن ابن عمر إيجاب التيمم لكل فريضة، ولا يعلم له مخالف من الصحابة. وتعقب بما رواه ابن المنذر عن ابن عباس أنه لا يجب" اهـ (١ :٣٧٨).

قلت: وهذا يدل على صحة الرواية عن ابن عباس أيضا، لأن الصحيح لا يتعقب إلا بمثله. هذا، ولى فى كل ما قاله البيهقى نظر، أما قوله "ليس فى المسئلة حديث صحيح من الطرفين" ففيه أنا ذكرنا فى المتن حديثين مرفوعين صحيحين، الأول: حديث أبى ذر، وقد مر وجه دلالته على المقصود، والثانى: حديث عمرو بن العاص أنه صلى بأصحابه وهو متيمم، وعلمه النبى ﷺ فضحك إليه، ولم يقل شيئا. وسيأتى وجه دلالته على الباب.

أما قوله "ولكن صح عن ابن عمر إيجاب التيمم لكل فريضة إلخ" ففيه أنه ليس فى قول ابن عمر - وهو ما رواه البيهقى من حديث نافع عنه أنه قال: يتيمم لكل صلاة، وإن لم يحدث وقال: إسناده صحيح، كما فى "الزيلعى" (١ :٨٣) - ما يدل على الإيجاب بل يمكن حمله على الاستحباب، ولا يأباه لفظه، وإن سلم، فأين الدلالة فيه على اختصاص وجوبه لكل فريضة دون النوافل؟ الظاهر من قوله "لكل صلاة" أن لا يصلى بتيمم واحد أزيد من صلاة واحدة فريضة كانت أو نافلة وهو يخالف البيهقى كما يخالفنا، هذا! وقد بقى بعد خبايا فى الزوايا رأينا طى الكشح عنها أولى.

قوله: "وأم ابن عباس إلخ": دلالته على أن التيمم يقوم مقام الوضوء ظاهرة، ولو كانت طهارته ضعيفة، لما أم ابن عباس وهو متيمم من كان متوضأ، كذا قال الحافظ فى "الفتح" (١ :٣٧٨) قلت: وبه ظهر وجه دلالة الحديث بعده على معنى الباب، والله تعالى أعلم.

"الفتح"[١].

٢٩٢- عن: عمرو بن العاص قال: احتلمت فى ليلة باردة فى غزوة ذات السلاسل، فتيممت وصليت بأصحابى الصبح، فذكروا ذلك للنبى ﷺ، فأخبرته بالذى منعنى من الاغتسال وقلت: إنى سمعت الله يقول: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم، إن الله كان بكم رحيما﴾، فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئا، أخرجه أبو داود والحاكم وإسناده قوى (فتح البارى ١ :٣٨٥) مختصرا، وصححه الحاكم على شرطهما وأقره عليه الذهبى (١ : ١٧٧).

باب التيمم

مع القدرة على الماء لصلاة الجنازة ونحوها مما ليس له بدل إذا خاف فوتها لو اشتغل بالوضوء

٢٩٣- حدثنا عمر بن أيوب الموصلى عن المغيرة بن زياد عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنه قال: "إذا خفت أن تفوتك الجنازة وأنت على غير وضوء، فتيمم وصل". رواه ابن أبى شيبة[٢] (زيلعى ١ : ٨١) ورجاله رجال مسلم إلا المغيرة، وهو محتج به.

باب التيمم مع القدرة على الماء لصلاة الجنازة ونحوها مما ليس له بدل إذا خاف فوتها لو اشتغل بالوضوء[٣]

قوله: "عن مغيرة بن زياد إلخ": وفى "الزيلعى": "ورواه الطحاوى فى "شرح الآثار" ورواه النسائى فى "كتاب الكنى" عن معانى بن عمران عن مغيرة به موقوفا،

---

(١) باب الصعيد الطيب وضوء المسلم ١ : ٣٥٤.

(٢) كتاب الجنائز ٣ : ٣٠٥.

(٣) واختلفوا فى جواز التيمم لصلاة الجنازة إذا خيف فواتها، فجواز التيمم لها مذهب أبى حنيفة وسفيان والأوزاعى وجماعة، وقال مالك والشافعى وأحمد: لا يصلى عليها بتيمم (بداية المجتهد ١ : ١٩٢ باب صلاة الجنازة، فصل ٥.

٢٩٤- عن: نافع عن ابن عمر أنه أتى بجنازة، وهو على غير وضوء، فتيمم ثم صلى عليها. رواه البيهقى فى المعرفة، كذا فى الجوهر النقى[١].

وأخرج ابن أبى شيبة نحوه عن عكرمة وعن إبراهيم النخعى وعن الحسن[٢]"، وفى "الجوهر النقى": قال البيهقى: (والذى روى مغيرة بن زياد عن عطاء عن ابن عباس فى ذلك لا يصح عنه إنما هو قول عطاء كذلك رواه ابن جريج عن عطاء وهذا أحد ما أنكر ابن حنبل وابن معين على المغيرة) قلت: (أى صاحب الجوهر النقى): المغيرة أخرج له الحاكم فى المستدرك وأصحاب السنن الأربعة ووثقه وكيع وابن معين، وعنه: ليس بثقة[٣] وعنه له حديث واحد منكر، ووثقه أحمد بن عبد الله ويعقوب ابن سفيان وابن عمار، حكاه الحسين بن إدريس فى الفصول التى علقها عنه، وقال ابن عدى: عامة ما يرويه مستقيم إلا أنه يقع فى حديثه كما يقع فى حديث من ليس به بأس من الغلط ثم رواية ابن جريج لا تعارض روايته، لأن عطاء كان فقيها، فيجوز أن يكون أفتى بذلك، فسمعه ابن جريج ورواه مرة أخرى عن ابن عباس، فسمعه المغيرة، وهذا أولى من تغليط المغيرة والإنكار عليه" (١:٥٩).

قوله: عن نافع عن ابن عمر إلخ" قال المؤلف: وفى الجوهر النقى: ثم قال (أى البيهقى فى المعرفة): (وهذا لا أعلمه إلا من هذا الوجه، فإن كان محفوظا فإنه يحتمل أن يكون ورد فى سفر، وإن كان الظاهر بخلافه) فقد صرح البيهقى هناك بأن الظاهر بخلاف التأويل الذى ذكره هنا (أى فى السنن الكبرى) ولم يذكر فى سنده ضعفا كما التزمه هنا[٤] بل تشكك فى كونه محفوظا، ولو صرح بأنه غير محفوظ لم يلزم منه الضعف[٥] (١:٥٩). قال المؤلف: دلالة الحديثين على الباب ظاهرة على أن الأثر ذكره أيضا الزيلعى (١:٨٢) وقال: "روى ابن عدى فى الكامل من حديث اليمان بن سعيد عن

(١) باب الصحيح المقيم يتوضأ للمكتوبة والجنازة والعيد ولا يتيمم، هامش البيهقى (١: ٢٣٠).
(٢) نصب الراية ١: ١٥٨ أحاديث التيمم للجنازة.
(٣) كذا فى الأصل، ولكن وقع فى نسختنا من الجوهر النقى: "وعنه ليس به بأس" (هامش البيهقى ١: ٢٣١).
(٤) حيث قال فى السنن: "وفى إسناد حديث ابن عمر فى التيمم ضعف ذكرناه فى كتاب المعرفة".
(٥) فيه نظر، تأمل (مؤلف).

باب من تيمم فى أول الوقت
وصلى ثم وجد الماء فى الوقت، فلا يعيد الصلاة

٢٩٥- عن: عطاء بن يسار عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: خرج رجلان فى سفر، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فتيمما صعيدا طيبا فصليا، ثم وجد الماء فى الوقت، فأعاد أحدهما الوضوء والصلاة ولم يعد الآخر، ثم أتيا رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له[١] فقال للذى لم يعد: أصبت السنة وأجزأتك صلاتك، وقال للذى توضأ وأعاد: لك الأجر مرتين. رواه أبو داود[٢] وقال: وغير ابن نافع يرويه عن الليث عن عميرة بن أبى ناجية عن بكر ابن سوادة عن عطاء بن يسار عن النبى ﷺ، قال أبو داود: ذكر أبى سعيد فى

وكيع عن معانى بن عمران عن المغيرة بن زياد عن عطاء عن ابن عباس عن النبى ﷺ: «إذا فجئتك الجنازة وأنت على غير وضوء فتيمم» انتهى قال ابن عدى: هذا مرفوعا غير محفوظ، والحديث موقوف على ابن عباس رضى الله عنه اهـ".

وعمر بن أيوب الموصلى: قال ابن عمار مات سنة ثمان وثمانين ومائة، كذا ذكره ابن حبان فى الثقات اهـ (٧: ٤٢٩) وبعد ذلك فلا شك فى لقائه المغيرة وسماعه منه. هذا: وفى الباب أثر عن إبراهيم أخرجه محمد، قال: "أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم فى رجل تحضره الجنازة، وهو على غير وضوء، قال: يتيمم بالصعيد ثم يصلى، ولا تفعل ذلك المرأة إذا كانت حائضا، قال محمد: وبه نأخذ وهو قول أبى حنيفة اهـ" كتاب الآثار (ص٣٩) قلت: رجاله ثقات معروفون.

باب من تيمم فى أول الوقت
وصلى ثم وجد الماء فى الوقت فلا يعيد الصلاة

قوله: "عن عطاء بن يسار إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة حيث قال

---

(١) ليس فى أبى داود لفظ "له" فى نسختنا، وذكره فى التلخيص.

(٢) باب المتيمم يجد الماء بعد ما يصلى فى الوقت ١: ٤٩.

هذا الحديث ليس بمحفوظ، هو مرسل اهـ.

وفى التلخيص الحبير: "قلت: لكن هذه الرواية رواها ابن السكن فى صحيحه من طريق أبى الوليد الطيالسى عن الليث عن عمرو بن الحارث وعميرة ابن أبى ناجية جميعا عن بكر موصولا. قال أبو داود: ورواه ابن لهيعة عن بكر فزاد بين عطاء وأبى سعيد أبا عبد الله مولى إسماعيل بن عبيد الله، انتهى[١] وابن لهيعة ضعيف"[٢] فلا يلتفت لزيادته ولا يعمل بها. رواية الثقة عمرو بن الحرث ومعه عميرة ابن أبى ناجية، وقد وثقه النسائى ويحيى وابن بكير وابن حبان وأثنى عليه أحمد بن صالح وابن يونس وأحمد ابن أبى مريم اهـ"[٣].

ﷺ للذى لم يعد الصلاة "أصبت السنة وأجزأتك صلاتك"[٤] وقال الشيخ: بقى الكلام فى أنه هل يستحب الإعادة نظر إلى قوله عليه السلام للذى أعاد "لك الأجر مرتين" أم لا يستحب؟ فالظاهر أنه لا يستحب بدليل قوله عليه السلام للذى لم يعد "أصبت السنة" فثبت به أن عدم الإعادة سنة مشروعة، فلا محالة يكون غيرها خلاف السنة وخلاف المشروع، فلا يجوز فضلا عن الاستحباب، وأما قوله عليه السلام للمعيد: "لك الأجرتين" فسببه أن الحكم إذ ذاك كان مسكوتا عنه، وكان فيه مساغ للاجتهاد والمجتهد يثاب على الخطأ أيضا لكن قبل النص، وأما بعد النص فلا اهـ.

(١) يعنى انتهى كلام أبى داود، وكلام الحافظ مستمر.

(٢) هو مختلف فيه (مؤلف).

(٣) التلخيص الحبير، كتاب التيمم ١: ١٥٦ رقم ٢١٢.

(٤) قال الشوكانى: والحديث يدل على أن من صلى بالتيمم ثم وجد الماء بعد الفراغ من الصلاة لا يجب عليه الإعادة، وإليه ذهب أبو حنيفة والشافعى ومالك وأحمد، وقال طاؤس وعطاء والقاسم بن محمد ومكحول وابن سيرين والزهرى وربيعة، كما حكاه المنذرى وغيره، أنها تجب الإعادة مع بقاء الوقت (نيل ١: ٢٣٢) وبذل المجهود ١: ٣٠٦.

باب التيمم مع القدرة على الماء لرد جواب السلام ولكل ما لا تشترط له الطهارة

٢٩٦- عن: أبى الجهيم ابن الحارث بن الصمة الأنصارى قال: «أقبل النبى ﷺ من نحو بئر حمل، فلقيه رجل فسلم عليه، فلم يرد النبى ﷺ حتى أقبل على الجدار، فمسح بوجهه وبيديه ثم رد عليه السلام». رواه البخارى[١].

باب التيمم مع القدرة على الماء لرد جواب السلام ولكل ما لا تشترط له الطهارة

قوله: "عن أبى الجهيم إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة إلا أن الحديث نص فى رد السلام، وبقية ما لا تشترط له الطهارة تقاس عليه، وجواز هذا التيمم صرح به فى كتب الحنفية[٢] وأما عبارة المنية الموهمة لإلغاء التيمم لدخول المسجد فالمراد بهذا الدخول هو المشروط لها الطهارة، بقرينة اقترانه بمس المصحف الذى يشترط لها الطهارة قطعا، فاندفع الوهم، قاله شيخى. وفى المشكاة (١:١٤١ طبع النظامى) "عن أبى الجهيم ابن الحارث ابن الصمة قال: مررت على النبى ﷺ وهو يبول فسلمت عليه فلم يرد على حتى قام إلى جدار فحته بعضا كانت معه، ثم وضع يديه على الجدار فمسح وجهه وذراعيه، ثم رد على ذكره فى شرح النسة، وقال: هذا حديث حسن" اهـ فهذا الحديث مفسر لقول المتن: "يديه" وأما الحت فلا يدل على اشتراط الغبار فى التيمم، فإنه يحتمل أن يكون ذلك تنظيفا، فإن ظاهر الجدار لا يكون نظيفا فى الأكثر، أفاده شيخى.

---

(١) باب التيمم فى الحضر إذا لم يجد الماء وخاف فوت الصلاة ١: ٤٨.

(٢) راجع البحر ١: ١٥٠ و١٥١ ورد المحتار ١: ٣٥٥ والعمدة ١: ٨٨٤.

باب جواز التيمم فى أول الوقت لراجى الماء فى آخره

٢٩٧- عن: مالك عن نافع أنه أقبل هو وعبد الله بن عمر من الجرف، حتى إذا كانا بالمربد نزل عبد الله فتيمم صعيدا طيبا، فمسح بوجهه ويديه إلى المرفقين، ثم صلى. أخرجه مالك فى الموطأ[1].

باب كفاية تيمم واحد لفرائض متعددة و عدم نقضه بخروج الوقت

٢٩٨- عن: أبى ذر قال النبى ﷺ: «الصعيد الطيب وضوء المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين». رواه النسائى وابن حبان بسند حسن (العزيزى شرح الجامع الصغير ٢: ٣٧٠).

٢٩٩- عن: أبى هريرة، قال رسول الله ﷺ: «الصعيد وضوء المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فليتق الله وليمسه بشرته، فإن ذلك خير». رواه بسند صحيح (العزيزى شرح الجامع الصغير ٢: ٣٧٠)

باب جواز التيمم فى أول الوقت لراجى الماء فى آخره

قوله: "عن مالك" قال المؤلف: إن الحديث مع انضمام رواية البخارى إليه حيث ذكر فيها أنه دخل المدينة والشعر مرتفعة فلم يعد. كما فى الزرقانى شرح الموطأ (١: ١٠١) يدل على جواز التيمم فى أول الوقت لراجى الماء فى آخره، وبه قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى.

باب كفاية تيمم واحد لفرائض متعددة و عدم نقضه بخروج الوقت

قال المؤلف: إن هذه الروايات بإطلاقها صريحة فى أن التيمم طهور أى مطهر كالوضوء، ويدل عليه قوله تعالى فى المائدة بعد ذكر الوضوء والغسل والتيمم: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج، ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾ حيث ذكره فى معرض الامتنان بالوضوء والغسل والتيمم جميعا، فهو صريح فى أن

---

(١) العمل فى التيمم ص١٩.

باب الرخصة فى الجماع لعادم الماء

٣٠٠- عن: حكيم معاوية عن عمه قال: «قلت يا رسول الله! إنى أغيب الشهر عن الماء ومعى أهلى، فأصيب منهم؟ قال: نعم! قلت: يا رسول الله! إنى أغيب أشهرا، قال: وإن غبت ثلاث سنين». رواه الطبرانى فى الكبير وإسناده حسن كذا فى مجمع الزوائد(١).

باب التيمم لخوف البرد وللجرح

٣٠١- عن: عمرو بن العاص رضى الله عنه قال: احتلمت فى ليلة باردة فى غزوة ذات السلاسل، فأشفقت أن أغتسل فأهلك، فتيممت، ثم صليت بأصحابى الصبح فذكروا ذلك للنبى ﷺ فقال: «يا عمرو! صليت بأصحابك وأنت جنب؟ فأخبرته بالذى منعنى من الاغتسال وقلت: إنى سمعت الله يقول: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما﴾ فضحك رسول الله ﷺ، ولم يقل شيئا». رواه أبو داود والحاكم، وإسناده قوى (فتح البارى

التيمم أيضا مطهر كالوضوء والغسل، فالثلاثة مشتركة فى ذلك، ولولاذلك لذكر منه التطهير بعد الوضوء والغسل فقط.

وأما ما فى الزيلعى (١: ٨٣) "وروى البيهقى من حديث نافع عن ابن عمر رضى الله عنه قال: يتيمم لكل صلاة وإن لم يحدث وقال: إسناده صحيح" فهو محمول على الاستحباب.

باب الرخصة فى الجماع لعادم الماء

قال المؤلف: دلالته على الباب حيث لم ينكر ﷺ فعله هذا، وأقره عليه ظاهرة.

باب التيمم لخوف البرد وللجرح

قال المؤلف: دلالة مجموع الحديثين على الباب ظاهرة.

---

(١) آخر حديث فى باب التيمم ١: ٢٦٣.

١ :٣٥٨) .

٣٠٢- عن: ابن عباس رضى الله عنه فى قوله عز وجل ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر﴾ إلخ قال: "إذ كانت بالرجل الجراحة فى سبيل الله والقروح فيجنب فيخاف أن يموت إن اغتسل، تيمم". رواه الدارقطنى موقوفا، ورفعه البزار وصححه ابن خزيمة والحاكم (بلوغ المرام ص ٢١).

باب أن فاقد الطهورين لا تصح صلاته فيجب عليه القضاء

٣٠٣- عن: ابن عمر رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». رواه الجماعة إلا البخارى كذا فى نيل الأوطار (١ : ١٩٨).

باب أن فاقد الطهورين لا تصح صلاته فيجب عليه القضاء

قال المؤلف: وفى نيل الأوطار (١ :١٨١): "المراد بالقبول هنا وقوع الطاعة مجزئة رافعة لما فى الذمة، وهو معنى الصحة" اهـ. وفى قوت المغتذى على جامع الترمذى (١ :٢٠) "قال ابن دقيق العيد: فإن أريد تقرير الدليل على انتفاء الصحة من انتفاء القبول، فلا بد من تفسير معنى القبول، وقد فسر بأنه ترتب الغرض المطلوب من الشىء على الشىء، يقال: قبل فلان عذر فلان، إذا رتب على عذره الغرض المطلوب منه، وهو محو الجنابة والذنب، فإذا ثبت ذلك فيقال مثلا فى هذا المكان: الغرض من الصلاة وقوعها مجزئة بمطابقتها للأمر، فإذا حصل هذا الغرض ثبت القبول على ما ذكر من التفسير وإذا ثبت القبول على هذا التفسير ثبتت الصحة، وإذا انتفى القبول على هذا التفسير انتفت عن عائشة رضى الله عنها أنها استعارت من أسماء رضى الله عنها قلادة فهلكت فبعث رسول الله ﷺ رجالا فى طلبها فوجدوها، فأدركتهم الصلاة وليس معهم ماء، فصلوا بغير وضوء، فلما أتوا رسول الله ﷺ شكوا ذلك إليه، فأنزل الله عز وجل أية التيمم. رواه الجماعة إلا الترمذى". وفيه أيضا: "استدل بذلك جماعة من المحققين منهم المصنف (الشيخ ابن تيمية) على وجوب (أداء) الصلاة عند عدم المطهرين الماء والتراب وليس فى الحديث أنهم فقدوا التراب وإنما فيه فقدوا الماء فقط ولكن عدم الماء

٣٠٤- عن: عمران بن حصين رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح، كذا في مجمع الزوائد[1].

فى ذلك الوقت كعدم الماء والتراب، لأنه لا مطهر سواه ووجه الاستدلال به أنهم صلوا معتقدين وجوب ذلك، ولو كانت الصلاة حينئذ ممنوعة لأنكر عليهم النبى ﷺ، وبهذا قال الشافعى وأحمد وجمهور المحدثين، وأكثر أصحاب مالك، لكن اختلفوا فى وجوب الإعادة، فالمنصوص عن الشافعى وجوبها، وصححه أكثر أصحابه. واحتجوا بأنه عذر نادر، فلم يسقط الإعادة.

والمشهور عن أحمد، وبه قال المزنى وسحنون وابن المنذر، لا تجب. واحتجوا بحديث الباب، لأنها لو كانت واجبة لبينها لهم النبى ﷺ إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. وتعقب بأن الإعادة لا تجب على الفور، فلم يتأخر البيان عن وقت الحاجة، وعلى هذا فلا بد من دليل على وجوب الإعادة" اهـ.

قلت: قد علمت بما ذكرنا من تقرير حديث المتن أن الصلاة لا تصح إلا بطهور، وأدلة القضاء مشهورة، فلا تصح صلاته ويجب القضاء، والقضاء يجب على الفور عندنا، كما سيأتى فى بابه، فالجواب عن الحديث بأنهم صلوا تشبها بالمصلين مع علمهم أن القضاء يجب بالدليل الذى ذكر فى المتن، فلا حاجة إلى الأمر بالإعادة، وهذا محتمل، والاحتمال يبطل الاستدلال.

وفى الدر المختار (١:٢٥٩ مع رد المحتار): "(والمحصور فاقد) الماء والتراب (الطهورين) بأن حبس فى مكان نجس، ولا يمكنه إخراج تراب مطهر، وكذا العاجز عنهما لمرض يؤخرها عنده وقالا: يتشبه) بالمصلين وجوبا، فيركع ويسجد إن وجد مكانا يابسا، وإلا يؤمى قائما، ثم يعيد كالصوم، (به يفتى، وإليه صح رجوعه) أى الإمام".

---

(١) باب فرض الوضوء ١: ٢٨٨، وروى هذا المعنى عن أنس والزبير بن العوام وأبى سعيد الخدرى وعبد الله بن مسعود وأبى هريرة أيضا، ولكن بأسانيد ضعيفة.

باب جواز التيمم فى الحضر
إذا كان الماء بعيدا عنه على ميل أو ميلين

٣٠٥- عن: نافع عن ابن عمر قال: "رأيت النبى ﷺ تيمم بموضع يقال

وفى رد المحتار: "لكن فى الحلية: الصحيح على هذا القول أنه يؤمى كيفما كان، لأنه لو سجد صار مستعملا للنجاسة"... ويمكن أن يكون الدليل على وجوب هذا التشبه ما أخرجه الشيخان والإمام أحمد كما فى نيل الأوطار (١ :٢٥٢) عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم».

تذيـيل فى اشتراط دخول الوقت للتيمم:

فى نيل الأوطار (١ :٢٥٠): "عن أبى أمامة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «جعلت الأرض كلها لى ولأمتى مسجداً وطهوراً، فأينما أدركت رجلا من أمتى الصلاة فعنده مسجده وعنده طهوره». رواه الإمام أحمد وإسناده ثقات إلا سيار الأموى وهو صدوق" اهـ وفيه أيضا: "وقد استدل المصنف بالحديث على اشتراط دخول الوقت للتيمم لتقييد الأمر بالتيمم بإدراك الصلاة وإدراكها لا يكون إلا بعد دخول الوقت قطعا[1]" (١ :٣٥٢).

قلت: لا دليل فيه على ما ذكر، فإن الحديث فيه بيان وقت الحاجة، لأن وجوب أداء الصلاة لا يتحقق قبل الوقت، وليس فيه تعرض للتيمم قبل الوقت، فلا يصح الإستدلال به، ولما كان التيمم خلفا عن الوضوء والغسل، ويجوز كل منهما قبل الوقت فجاز التيمم أيضا قبله.

باب جواز التيمم فى الحضر إذا كان الماء بعيدا عنه على ميل أو ميلين

قوله: "عن نافع" فإن قيل: ما الدليل على كون النبى ﷺ أو ابن عمر مقيما فى

---

(١) قلت: قال الشوكانى بعد ذلك: "وقد ذهب إلى ذلك الاشتراط العترة والشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وداود، وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه يجزئ قبل الوقت كالوضوء وهذا هو الظاهر ولم يرد ما يدل على عدم الإجزاء (النيل ١ : ٢٢٨ آخر باب اشتراط دخول الوقت للتيمم).

له مربد النعم، وهو يرى بيوت المدينة" أخرجه الحاكم فى المستدرك (١: ١٨٠) وقال: هذا حديث صحيح تفرد به عمرو بن محمد بن أبى رزين وهو صدوق ولم يخرجاه، وقد أوقفه يحيى بن سعيد الأنصارى وغيره عن نافع قال: تيمم ابن عمر على رأس ميل أو ميلين من المدينة، فصلى العصر فقدم والشمس مرتفعة، ولم يعد الصلاة" . قلت: وأقره عليه الذهبى فى تلخيصه.

هذه الحالة حتى يتم الاستدلال به على جواز التيمم فى الحضر؟ وما المانع من كونهما مسافرين وأنهما تيمما قبل الدخول فى البلد؟ قلت: أما النبى ﷺ فلم أقف على كونه مقيما أو مسافرا فى هذا الوقت، وأما ابن عمر فكان مقيما حتما لما فى الموطأ من التصريح عن نافع: أنه أقبل هو وعبد الله بن عمر من الجرف، حتى إذا كان بالمربد نزل عبد الله بن عمر فتيمم صعيدا طيبا" اهـ (ص٧٥). قال العينى فى العمدة: "قال الشافعى: الجرف قريب من المدينة، وزعم الزبير أن الجرفة على ميل من المدينة، وقال ابن إسحاق: على فرسخ، وهناك كان المسلمون يعسكرون إذا أرادوا الغزو" (٢:١٦٦) وفى التعليق الممجد "المربد بكسر الميم وسكون الراء وموحدة مفتوحة ودال مهملة على ميل أو ميلين (١) من المدينة، قاله الباجى، قال: وفيه التيمم فى الحضر لعدم الماء إذ ليس بين الجرف والمدينة مسافة القصر اهـ وإلى جوازه فى الحضر ذهب مالك وأصحابه وأبو حنيفة والشافعى، وقال زفر وأبو يوسف لا يجوز التيمم فى الحضر بحال، قاله الزرقانى". (ص٧٤).

قال فى مراقى الفلاح: "الثانى من شروط صحة التيمم العذر المبيح للتيمم، وهو على أنواع كبعده ميلا (٢) وهو ثلاث فرسخ بغلبة الظن (فإن لها حكم اليقين فى الفقهيات) هو المختار (أى التقدير بالميل هو المختار، وهو المشهور عند الجمهور) للحرج بالذهاب إلى هذه المسافة، وما شرع التيمم إلا لدفع الحرج، فيتيمم لبعده ميلا عن ماء

---

(١) قلت: لعله أزيد من ميل وأقل من ميلين، فحذف الكسر مرة واعتبر به أخرى، لأن المربد مجلس الإبل وفضاء وراء البيوت ترتفق به كذا فى العينى، وهو لا يكون إلا بقرب البلد متصلا به، جزم الحافظ فى الفتح بأنه من المدينة على ميل (١: ٣٧٤) (مؤلف).

(٢) قال فى الفتح: الميل فى اللغة منتهى مد البصر، كذا فى الطحطاوى على مراقى الفلاح (ص٦٦).

باب جواز التيمم من صخرة لا غبار عليها

٣٠٦- عن: أبى الجهيم بن الحارث بن الصمة الأنصارى أنه سلم على

طهور، ولو كان بعده عنه فى المصر على الصحيح للحرج" (ص٦٦).

قلت: ودلالة أثر ابن عمر موقوفا ومرفوعا عليه ظاهرة، لأنه تيمم فى فناء المصر ولها حكمه، فدل على جواز التيمم فى المصر أيضا إذا كان على بعد من ماء.

باب جواز التيمم من صخرة لا غبار عليها

قوله: "عن أبى الجهيم" قال العينى: استدل به (أى بحديث أبى الجهيم) بعض أصحابنا على جواز التيمم بالحجر، قال: وذلك لأن حيطان المدينة مبنية بحجارة سود، قال ابن بطال: فى تيمم النبى ﷺ بالجدار رد على الشافعى فى اشتراط التراب، لأنه معلوم أنه لم يعلق به تراب، إذ لا تراب على الجدار وقال الكرمانى: ليس فيه رد على الشافعى، إذ ليس معلوما أنه لم يعلق به تراب، وما ذلك إلا تحكم بارد إذ الجدار قد يكون عليه التراب وقد لا يكون، بل الغالب وجود الغبار على الجدار مع أنه قد ثبت أنه ﷺ حت الجدار بالعصا ثم تيمم، فيجب حمل المطلق على المقيد، انتهى [1] قلت: الجدار إذا كان من حجر لا يحتمل التراب، لأنه لا يثبت عليه. خصوصا جدران المدينة، لأنها من صخرة سوداء، (وهى حجر أملس) وقوله: "مع أنه قد ثبت إلخ" ممنوع، لأن حت الجدار بالعصا رواه الشافعى عن إبراهيم بن محمد (عن أبى الحويرث) كما ذكرناه عن قريب [2]، وهو حديث ضعيف، فإن قلت: حسنه البغوى كما ذكرنا، قلت: كيف حسنه؟ وشيخ الشافعى وشيخ شيخه ضعيفان [3] لا يحتج بهما قاله مالك وغيره. وأيضا فهو منقطع، لأن ما بين الأعرج وأبى جهيم عمير، كما سبق من عند

---

(١) أى انتهى كلام الكرمانى، وكلام العينى مستمر، واعلم أن جميع ما بين القوسين فى هذه العبارة إدراج من المؤلف.

(٢) أى فى ٢: ١٦٧ من العينى (مؤلف).

(٣) قلت: كلاهما مختلف فيه، أما شيخ الشافعى فوثقه هو، وأما أبو الحويرث فضعفه مالك والأكثرون، ووثقه ابن حبان وابن معين فى رواية، وروى عنه شعبة، وهو لا يروى إلا عن ثقة، كذا فى التهذيب فى اسم "عبد الرحمن ابن معاوية" (مؤلف).

النبى ﷺ، فلم يرد عليه حتى أقبل على الجدار فمسح بوجهه ويديه ثم رد عليه السلام رواه البخارى (١ : ٤٨).

٣٠٧- عن: عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ إذا واقع بعض أهله فكسل أن يقوم، ضرب يده على الحائط فتيمم. رواه الطبرانى فى الأوسط وفيه بقية بن الوليد وهو مدلس كذا فى مجمع الزوائد[١] قلت: ولكنه لا يضرنا، فإن التدليس كالإرسال، وأيضا فقد اعتضد بما رواه البيهقى عنها: "أنه ﷺ كان إذا أجنب فأراد أن ينام توضأ أو تيمم" إسناده حسن كما فى فتح البارى[٢].

البخارى وغيره، ونص عليه أيضا البيهقى وغيره، وفيه علة أخرى، وهى (أن) زيادة حك الجدار لم يأت بها أحد غير إبراهيم، والزيادة إنما تقبل من ثقة" انتهى [٣] ملخصا.

قلت: ومع ذلك فالحت بالعصا لا ينقر الحجارة حتى يخرج منها التراب، فالظاهر أنه ﷺ إنما حكه للتنظيف الظاهر، فإن سلم حسن الحديث وثبوت زيادة الحك، لزم منه زوال تراب عسى أن يكون علق بالجدار، فيعود الحديث عليهم بالنقص، فالحق ما قاله ابن بطال. وما قاله الكرمانى فى جوابه لا يخلو عن تعسف وتكلف. ويؤيد ما قلنا حديث "الصعيد وضوء المؤمن المسلم" وقد مر ذكره، وقوله تعالى ﴿فتيمموا صعيدا طيبا﴾ لأن الصعيد لا يختص بالتراب بل يعمه وغيره لقوله تعالى ﴿فتصبح صعيدا زلقا﴾ أى حجرا أملس قاله فى مراقى الفلاح (ص٦٩) فلا يصح قصره على التراب، وتفسير ابن عباس به لكونه أغلب، فلا ينافى التعميم.

قوله: "عن عائشة إلخ" قلت: وحيطان بيوت أزواج النبى ﷺ كانت من لبن، ولها حجر، وأبيات مطرورة بالطين، كما ذكره السمهودى فى خلاصة الوفاء (ص ١١٩) والجدار أكثر ما يكون خاليا عن الغبار ولم يثبت أنه كان يحته فثبت جواز التيمم بدون الغبار.

---

(١) باب التيمم على الجدار ١: ٢٦٤ وباب من أراد النوم وهو جنب ١: ٢٧٤.

(٢) باب الجنب يتوضأ ثم ينام، ١: ٣١٣.

(٣) عمدة القارى، باب التيمم فى الحضر إذا لم يجد الماء ٢: ١٦٨ و١٦٩.

باب استحباب تأخير التيمم لراجى الماء فى الوقت

٣٠٨- نا: شريك عن أبى إسحاق عن الحرث عن على قال: "إذا أجنب الرجل فى السفر تلوم ما بينه وبين آخر الوقت فإن لم يجد الماء تيمم وصلى". أخرجه الدارقطنى[١] وسنده حسن.

٣٠٩- عن: يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب عن أبيه[٢] أن عمر بن الخطاب اعتمر فى ركب فيهم عمرو بن العاص وإن عمر عرس ببعض الطريق فاحتلم وقد كاد أن يصبح فلم يجد مع الركب ماء، فركب حتى جاء الماء. الحديث أخرجه مالك وابن وهب وعبد الرزاق وسعيد بن منصور والطحاوى،

باب استحباب تأخير التيمم لراجى الماء فى الوقت

قوله: "نا شريك إلخ" قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة والتلوم التأنى والانتظار ولم يقل أحد بوجوب ذلك، فوجب الحمل على الاستحباب.

قوله: "عن يحيى بن عبد الرحمن إلخ" قلت: دلالته على الباب ظاهرة حيث لم يتيمم عمر رضى الله عنه لعدم الماء فى الركب، بل تلوم وسار حتى أدرك الماء واغتسل، ويجب الطلب لو ظن بقرب الماء أقل من ميل لما روى عبد الرزاق عن على قال: "إذا أجنبت فاسأل عن الماء جهدك، فإذا لم تقدر عليه فتيمم وصل، فإذا قدرت على الماء فاغتسل". كذا فى الكنز (٥:١٤٣) وإنما قدرناه بالميل لما مر عن ابن عمر أنه تيمم على رأس ميل أو ميلين من المدينة وروى عنه مرفوعا أنه رأى النبى ﷺ تيمم بموضع يقال له

---

(١) باب فى بيان الموضع الذى يجوز التيمم فيه ١: ١٨٦.

(٢) قلت: ليس فى الموطأ "عن أبيه" بل فيه: "مالك عن هشام عن أبيه عن يحيى ابن عبد الرحمن بن حاطب أنه اعتمر مع عمر بن الخطاب إلخ" (ص ١٧) والصحيح ما فى كنز العمال، لأن يحيى لم يدرك عمر رضى الله عنه كانت ولادته فى خلافة عثمان رضى الله عنه، كذا فى التهذيب (١١: ٢٥٠) فافهم وتنبه له (مؤلف) قلت: قال الزرقانى: قال أبو عبد الملك: هذا مما عد أن مالكا وهم فيه، لأن أصحاب هشام الفضل بن فضالة وحماد بن سلمة ومعمرا قالوا عن هشام عن أبيه عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب عن أبيه، فسقط لمالك "عن أبيه" (الزرقانى: شرح الموطأ ١: ١٠١ فى إعادة الجنب الصلاة وغسله إذا صلى ولم يذكر) - تقى.

ورواه ابن وهب فى مسنده أيضا من طريق سليمان بن يسار قال: "حدثنا من كان مع عمر بن الخطاب فى سفر فأصابته جنابة وليس معه ماء، فقال: أ ترونا لو رفعنا ندرك الماء قبل طلوع الشمس؟ قالوا: نعم! قال فرفعوا دوابهم فجاءوا الماء قبل طلوع الشمس فاغتسل عمر". الحديث أخرجه فى كنز العمال، وسنده الأول صحيح، وفى السند الثانى رجل مبهم، ولعله عبد الرحمن بن حاطب كما يدل عليه السند الأول، وله رؤية وعدوه من كبار ثقات التابعين كذا فى التقريب (ص ١١٦) على أن الانقطاع لا يضر عندنا.

أبواب المسح على الخفين

باب جواز المسح على الخفين واشتراط الطهارة له وخلعهما من الجنابة

٣١٠- عن: صفوان بن عسال رضى الله عنه قال: «كان النبى ﷺ يأمرنا إذا كنا سفرا أن لا ننزع خفافنا ثلثة أيام ولياليهن إلا من جنابة ولكن

مربد النعم، وقدمنا أن الراجح فى مربد النعم كونه على ميل من المدينة، فتذكر، والله تعالى أعلم. وسند عبد الرزاق لم أقف عليه [1] وظنى أنه حسن لما له من الشواهد، منها ما ذكرناه فى المتن عن الدارقطنى.

أبواب المسح على الخفين

باب جواز المسح على الخفين واشتراط الطهارة له وخلعهما من الجنابة

قوله: "عن صفوان إلخ" دلالته على الجزء الأول والثالث ظاهرة.

---

(١) قلت: أخرجه عبد الرزاق عن إسرائيل عن أبى إسحاق عن الحارث عن على (المصنف ١: ٢٤٢ باب الرجل يعزب عن الماء رقم ٩٢٤) فأما إسرائيل وأبو إسحاق فلا يسأل عن مثلهما، وإسرائيل أثبت تلامذة أبى إسحاق، (كما صرح به الترمذى فى باب الاستنجاء بالحجرين ١: ٤) وأما الحارث فالغالب أنه الأعود الهمدانى والكلام فيه طويل مشهور، قال الذهبى: وحديث الحارث فى السنن الأربعة والنسائى مع تعنته فى الرجال، فقد احتج به وقوى أمره، والجمهور على توهين أمره مع روايتهم لحديثه فى الأبواب، فهذا الشعبى يكذبه، ثم يروى عنه، والظاهر أنه كان يكذب فى لهجته وحكاياته، وأما فى الحديث فلا، وكان من أوعية العلم" (ميزان الاعتدال ١: ٤٣٧ رقم ١٦٢٧) ولكن قال شعبة: "لم يسمع أبو إسحاق منه إلا أربعة أحاديث"، وكذلك قال العجلى، وزاد: =

من غائط وبول ونوم". أخرجه النسائي والترمذي، واللفظ له، وابن خزيمة وصححاه، كذا في بلوغ المرام (ص١١).

٣١١- عن: أبي بكرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما. أخرجه الدارقطني والحاكم وصححه (بلوغ المرام ص١١).

٣١٢- عن: أنس رضي الله عنه مرفوعا: «إذا توضأ أحدكم ولبس خفيه فليمسح عليهما، وليصل فيهما، ولا يخلعهما إن شاء إلا من جنابة». أخرجه الدارقطني والحاكم وصححه (بلوغ المرام ص١١).

قوله: "عن أبي بكرة إلخ" دلالته على جميع أجزاء الباب ظاهرة، وهو يدل على أن المسح رخصة لا عزيمة، فإن قلت: هذا الحديث معارض بحديث صفوان بن عسال الذي مر آنفا، حيث قيل فيه "أمرنا إلخ" فإن الأمر إذا لم يكن للوجوب الذي هو معناه الحقيقي فهو للندب، وهو مناف للرخصة التي معناها عدم الإثم لا ترتب الثواب، قلت: هذا باطل أما أولا فلأنه صرح في كتب الأصول أن الخلاف بين كون الأمر موضوعا للوجوب أو للندب أو للإباحة وكون الأصح وضعه للوجوب إنما هو في صيغ الأمر لا في لفظ "الأمر" فإنه مشترك الإطلاق ومتساوي الاستعمال في جميع الصيغ، سواء استعملت للوجوب أو لغيره، فليس الوجوب معنى حقيقيا للأمر ولا للفظ "أمرنا" أو "أمرني" أو "كان يأمرنا" دلالة على وجوب المأمور به أو ندبه ما لم تنضم إليه قرينة خارجية، فمعنى "أمرني ربي" أذن لي ربي سواء كان واجبا أو مندوبا أو مباحا ورخصة، فاجتمع معنى الأمر والرخصة.

وأما ثانيا فلأن الأمر عند عدم كونه للوجوب لا يتعين حمله على الندب، بل الظاهر حمله على الأدنى وهو الإباحة، إلا أن يدل دليل على ما فوقه.

= وسائر ذلك كتاب أخذه (الميزان ١: ٤٣٥) ولم أقف على تعيين هذه الأربعة ولما كان حديث الدارقطني المذكور في المتن في أول الباب مرويا عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي وقد حسنه المؤلف، فلا جرم يكون هذا الحديث حسنا عنده أيضا.

٣١٣- عن: أبى أيوب رضى الله عنه أنه كان نزع خفيه، فنظروا إليه، فقال: "أما إننى قد رأيت رسول الله ﷺ يمسح عليهما، ولكن حبب إلى الوضوء". رواه أحمد والطبرانى فى الكبير، وزاد عن أبى أيوب أنه كان يأمر بالمسح على الخفين ويغسل رجليه، فقيل له فى ذلك، فقال: "بئس مالى إن كان لكم مهناه وعلى مأثمه" ورجاله موثقون. كذا فى مجمع الزوائد[1].

باب أن المسح موقت

٣١٤- عن: عبد الرحمن بن أبى بكر عن أبيه أن رسول الله ﷺ وقت فى المسح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، وللمقيم (يوم)[2] وليلة رواه ابن حبان فى صحيحه (زيلعى ١: ٨٧).

قوله: "عن أبى أيوب إلخ" قال المؤلف: وجه الدلالة أن أبا أيوب رضى الله عنه لما قال حبب إلىّ الوضوء" فهم منه استحباب الوضوء، أى استحباب غسل القدمين، فإنه يستحيل أن يكون ما هو خلاف السنة محبوبا للأتقياء فلا جرم أنه كان عنده علم استحباب غسل القدمين وجواز مسح الخفين فعمل بالعزيمة وأمر غيره بالجواز فلا تعارض بين قوله وفعله فافهم.

فائدة:

فى تدريب الراوى (ص١٩١): "وحديث المسح على الخفين من رواية سبعين صحابيا" (أى من المتواتره).

باب أن المسح موقت

قوله: "عن عبد الرحمان إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وقد مر

---

(١) باب المسح على الخفين ١: ٢٥٥.

(٢) كذا فى الأصل، ومثله فى نصب الراية (١: ١٦٨) ولعله تصحيف والصحيح "يوما" كما فى موارد الظمآن للهيثمى ص ٧٢ رقم ١٨٤.

....

نحو ذلك فى حديث أبى بكرة المذكور فى الباب السابق [(١)].

وأما ما جاء فى عدم التوقيت فمنها ما فى التلخيص الحبير (١ : ٥٩) حديث خزيمة ابن ثابت رضى الله عنه: "رخص رسول الله ﷺ للمسافر أن يمسح ثلاثة أيام ولياليهن ولو استزدناه لزادنا" أبو داود بزيادته وابن ماجة بلفظ "ولو مضى السائل على مسئلته لجعلها خمسا" ورواه ابن حبان باللفظين جميعا، ورواه الترمذى وغيره بدون الزيادة، قال الترمذى: قال البخارى: لا يصح عندى، لأنه لايعرف للجدلى سماع من خزيمة، وذكر عن يحيى بن معين أنه قال: هو صحيح [(٢)].

ومنها ما رواه الدارقطنى عن عقبة بن عامر قال خرجت من الشام إلى المدينة يوم الجمعة، فدخلت المدينة ودخلت على عمر بن الخطاب، فقال: متى أولجت خفيك فى رجليك؟ قلت: يوم الجمعة! قال: فهل نزعتهما؟ قلت: لا! قال: أصبت السنة. قال أبو بكر: هذا حديث غريب، قال أبو الحسن: وهو صحيح الإسناد" اهـ (١ : ٧٢).

ومنها ما رواه أبو داود (١ : ٦٠): "عن أبى بن عمارة رضى الله عنه أنه قال: يا رسول الله! أمسح على الخفين؟ قال: نعم! قال: يوما؟ قال: يوما! قال: ويومين؟ قال: ويومين! قال: ثلاثة؟ قال: نعم، وما شئت. قال أبو داود: رواه ابن أبى مريم المضرى عن يحيى بن أيوب عن عبد الرحمان بن رزين عن محمد بن يزيد بن أبى زياد عن عبادة ابن نسى عن أبى بن عمارة قال فيه "حتى بلغ سبعا، قال رسول الله ﷺ: نعم ما بدا لك" قال أبو داود: "وقد اختلف فى إسناده، وليس هو بالقوى. ورواه ابن أبى مريم ويحيى بن إسحاق والسليخى ويحيى بن أيوب، واختلف فى إسناده" اهـ.

---

(١) وقد اختلف الناس فى ذلك، فقال مالك والليث بن سعد: لا وقت للمسح على الخفين، ومن لبس خفيه وهو طاهر مسح ما بدا له، والمسافر والمقيم فى ذلك سواء، وروى مثل ذلك عن عمر وعقبة بن عامر وعبد الله بن عمر والحسن البصرى وقال أبو حنيفة والثورى والأوزاعى والحسن بن صالح بن حى والشافعى وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وداود الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرى بالتوقيت للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة أيام وليالیهن، (نيل الأوطار ١ : ١٥٩ باب اشتراط الطهارة قبل اللبس).

(٢) هنا انتهى كلام الحافظ فى التلخيص ١ : ١٦١ رقم ٢١٩.

فالجواب عن الأول ما فى نيل الأوطار (١:١٧٩) قال ابن سيد الناس فى شرح الترمذى: "لو ثبتت لم تقم بها حجة، لأن الزيادة على ذلك التوقيت مظنونة أنهم لو سألوا زادهم، وهذا صريح فى أنهم لم يسألوا ولا زيدوا فكيف تثبت زيادة بخبر دل على عدم وقوعها؟ اهـ"[١].

وعن الثانى أن عمر رضى الله عنه قد ثبت عنه الرجوع، ففى نيل الأوطار (١:١٧٨)"وقال ابن سيد الناس فى شرح الترمذى: وثبت التوقيت عن عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وابن مسعود وابن عباس وحذيفة والمغيرة وأبى زيد الأنصارى هؤلاء من الصحابة" إلى أن قال: "قال أبو عمر ابن عبد البر: وأكثر التابعين والفقهاء على ذلك وهو الأحوط عندى، لأن المسح ثبت بالتواتر، واتفق عليه أهل السنة والجماعة، واطمأنت النفس إلى اتفاقهم فلما قال أكثرهم لا يجوز المسح للمقيم أكثر من خمس صلوات يوم وليلة، ولا يجوز للمسافر أكثر من خمس عشرة صلاة ثلاثة أيام ولياليها، فالواجب على العالم أن يؤدى صلاته بيقين، واليقين الغسل حتى يجمعوا على المسح، ولم يجمعوا فوق الثلاث للمسافر ولا فوق اليوم للمقيم" قلت: فقول عمر رضى الله عنه "أصبت السنة" ولم يبق صحيحا بعد الرجوع، فلعله قال ذلك ثم ظهر له الصواب فى خلاف ما قاله والله أعلم، على أن حديث الباب مرفوع صريح فى التوقيت، ولفظ "السنة" ليس نصا فى خلافه، وإن كان مرفوعا حكما. والجواب عن الثالث لا يحتاج إلى البيان.

وأما ما فى مجمع الزوائد (١:١٠٥) "عن ميمونة رضى الله عنها قالت: يا رسول

---

(١) وقال الشيخ العثمانى: "ولا يبعد أن يكون النبى ﷺ لما أراد التحديد والتوقيت فما أحب أن يقضى فيه بمحض اختياره، بل رأى المصلحة فى أن يستشير بعض أولى النهى من أصحابه، فاستقر الرأى على جعله للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وحينئذ فمعنى قول خزيمة "ولو استزدناه لزادنا" أنا لو كنا مستدعين الزيادة فى أصل توقيت المسح لكان المرجو أن يقبلها النبى ﷺ ولكنا قنعنا ورضينا بما وقت به ﷺ، ولا يخفى عليك أن لاستدعاء بعض الأمة ومشورته مدخلا فى توقيت بعض الأحكام، وهذا كما استشار النبى ﷺ فى توقيت الصدقة حين نزلت آية النجوى إلخ". (فتح الملهم ١: ٤٣٨ ملخصا).

باب طريقة المسح على الخفين

٣١٥- عن: على رضى الله عنه قال: "لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه" أخرجه أبو داود بإسناد حسن كذا فى "بلوغ المرام" (ص١١)، وفى "التلخيص" (١: ٥٩): "وإسناده صحيح". قلت: ورجاله رجال الجماعة إلا عبد خير، وهو من رجال الأربع ثقة مخضرم.

الله! أ يخلع الرجل خفيه كل ساعة؟ قال: لا! ولكن يمسح عليهما ما بدا له"، رواه أبو يعلى، وفيه عمر بن إسحاق بن يسار، قال الدارقطنى: ليس بالقوى، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، فالجواب عنه أنه لا يقاوم الأحاديث الصحيحة.

باب طريقة المسح على الخفين

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وفى "سنن الترمذى" (١:١٥): "حدثنا أبو الوليد الدمشقى[١] نا الوليد بن مسلم أخبرنى ثور بن يزيد عن رجاء بن حيوة عن كاتب المغيرة عن المغيرة بن شعبة أن النبى ﷺ مسح أعلى الخف وأسفله، قال أبو عيسى: وهذا قول غير واحد من أصحاب النبى ﷺ والتابعين، وبه يقول مالك والشافعى وإسحاق[٢]، وهذا حديث معلول لم يسنده عن ثور بن يزيد غير الوليد ابن مسلم، وسألت أبا زرعة ومحمدا عن هذا الحديث، فقالا: ليس بصحيح، لأن ابن المبارك روى هذا عن ثور عن رجاء قال: حدثت عن كاتب المغيرة، مرسل عن النبى ﷺ ولم يذكر فيه المغيرة اهـ".

وفى "التلخيص الحبير" (١:٥٩): "قلت: رواه الشافعى فى الأم عن إبراهيم

---

(١) هو أحمد بن عبد الرحمان بن بكار، صدوق تكلم فيه بلا حجة، كذا فى التقريب ص٥ (مؤلف).

(٢) ذهب أبو حنيفة وأحمد والثورى والأوزاعى إلى مسح فوق الخف أى ظاهره دون أسفله. وذهب مالك والشافعى إلى مسحهما جميعا مع قول الشافعى: من اقتصر على الفوق أجزأه دون من اقتصر على الأسفل، مع الاتفاق على أن مسح الأسفل فقط لا يجزئ أصلا، فعلم أن مسح الأسفل يستحب عند الشافعى مع اختلاف فى الأئمة فى تفاصيل المسح من المقدار وغيره، محل بيانها كتب الفقه (معارف السنن ١: ٣٣٩) وسيأتى فى آخر الباب أن أبا حنيفة روى عنه استحباب مسح الأسفل أيضا.

٣١٦- حدثنا: زيد بن الحباب عن خالد بن أبى بكر عن سالم بن عبد الله عن أبيه عن عمر «أن النبى ﷺ أمر بالمسح على ظهر الخفين إذا لبسهما وهما طاهرتان»، رواه ابن أبى شيبة فى "مسنده" (نصب الراية ١: ٩٥).

ابن محمد بن أبى يحيى عن ثور مثل الوليد، وذكر الدارقطنى فى "العلل" أن محمد بن عيسى بن سميع رواه عن ثور كذلك". وفيه أيضا: "وقال أبو داود: لم يسمعه ثور من رجاء وقال الدارقطنى: روى عن عبد الملك بن عمير عن وراد كاتب المغيرة عن المغيرة ولم يذكر أسفل الخف". وفيه أيضا: "قلت: وقع فى سنن الدارقطنى ما يوهم رفع العلة، وهى: حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا داود بن رشيد عن[1] الوليد بن مسلم عن ثور بن يزيد ثنا رجاء بن حيوة فذكره (أى عن كاتب المغيرة بن شعبة عن المغيرة قال: وضأت رسول الله ﷺ فى غزوة تبوك فمسح أعلى الخف وأسفله كذا فى "سنن الدارقطنى" (١: ٧١)، فهذا ظاهره أن ثورا سمعه من رجاء، فنزول العلة، ولكن رواه أحمد ابن عبيد الصفار فى "مسنده" عن أحمد بن يحيى الحلوانى عن داود بن رشيد فقال: عن رجاء، ولم يقل: حدثنا رجاء، فهذا اختلاف على داود يمنع من القول بصحة وصله مع ما تقدم في كلام الأئمة".

قلت: ولكن حديث على رضى الله عنه الذى بدأنا به الباب صريح فى أن أسفل الخف لا يمسح ولا مسحه رسول الله ﷺ، فلعله ﷺ وضع يده فى أسفل الخف لعذر، فظنه الراوى مسحا، وعامة روايات المغيرة ليس فيها مسح أسفل الخف. ثم اعلم أن فى نسخ الترمذى خللا، فإنه ذكر فيه: "لأن ابن المبارك روى هذا عن ثور عن رجاء قال: حدثت عن كاتب المغيرة".

والصحيح الظاهر عندى ما فى "التلخيص الحبير": "قال الأثرم عن أحمد أنه كان يضعفه ويقول: ذكرته لعبد الرحمن بن مهدى فقال: عن ابن المبارك عن ثور[2] حدثت عن رجاء عن كاتب المغيرة ولم يذكر المغيرة" وكذا فى "سنن الدارقطنى" (١: ٧١): "رواه ابن المبارك عن ثور قال: حدثت عن رجاء بن حيوة عن كاتب المغيرة

---

(١) وفى نسخة الدارقطنى نا" موضع "عن" (مؤلف).

(٢) الظاهر أنه لم يسمع عن رجاء أولا، ثم سمع ثانيا (مؤلف).

قلت: رجاله رجال مسلم إلا خالدا، وقد ذكره ابن حبان في "الثقات" وقال: يخطئ، وقال ابن سعد: كان كثير الحديث والرواية، كما في "تهذيب التهذيب" (٣: ٨١)، وهذا جرح خفيف، كما يتحصل بما ذكرناه في باب صفة غسل رسول الله ﷺ، فالإسناد محتج به، على أن أبا حاتم قال: يكتب حديثه، كما في "الميزان"، وهو عبارة عن القبول ،كما فيه أيضا (١ : ٢٩٥).

عن النبي ﷺ مرسلا ليس فيه المغيرة".

ويمكن الجواب عنه بأن الترمذي لعله وقعت له رواية هكذا، بناء على ما في "تهذيب التهذيب" (٣:٢٦٦): "قال أحمد بن حنبل: لم يلق رجاء ورادا كاتب المغيرة، وكذا حكى الترمذي عن البخاري وأبي زرعة"، وهذا القول مستدرك على صاحب "التهذيب" من الحافظ ولم يظهر لي المانع من لقاء رجاء ورادا، وهما تابعيان من الثالثة، وقد روى رجاء عن الصحابة ولم يتكلم المتكلمون على هذا الحديث بهذه العلة غير الترمذي، فإن عبارته المذكورة تدل على ذلك، وقد مر ما فيه، ولم يذكر أبو داود غير الانقطاع المذكور عنه قريبا فالظاهر أن هذه العلة غير معتبرة.

وفي "التلخيص الحبير" (١:٥٩): "والمحفوظ عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يمسح أعلى الخف وأسفله، كذا رواه الشافعي والبيهقي".

فائـــدة:

سند الدارقطني المذكور: "حدثنا عبد الله إلخ" فعبد الله هذا هو أبو القاسم البغوي الحافظ الصدوق مسند عصره وقد وثقه الدارقطني والخطيب وغيرهما، كذا في "ميزان الاعتدال" (٢:٧٢)، وداود بن رشيد ثقة من رجال الجماعة غير الترمذي، كما في "التقريب" (ص٥٤) ووليد بن مسلم ثقة، لكنه كثير التدليس والتسوية [١] من رجال الجماعة كذا في "التقريب" (ص٢٣١).

قلت: قد صرح في رواية الترمذي بالإخبار فزالت عنه تهمة التدليس، وثور

---

(١) نوع من التدليس (مؤلف).

٣١٧- حدثنا: الحنفي عن أبي عامر الخزاز ثنا الحسن عن المغيرة بن شعبة قال: «رأيت رسول الله ﷺ بال ثم جاء حتى توضأ ومسح على خفيه، ووضع يده اليمنى على خفه الأيمن ويده اليسرى على خفه الأيسر، ثم مسح أعلاهما مسحة واحدة، حتى أنظر إلى أصابع رسول الله ﷺ على الخفين»، رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" (نصب الراية ١: ٤٩)، قلت: رجاله رجال الجماعة، والحنفي إما أن يكون عبد الكبير بن عبد المجيد، أو أخاه عبيد الله،

ابن يزيد ثقة ثبت إلا أنه يرى القدر، من رجال الجماعة غير مسلم، كما في "التقريب" (ص٢٧)، ورجاء بن حيوة ثقة فقيه من رجال الجماعة، كذا في "التقريب" (ص٥٨)، ووراد كاتب المغيرة ثقة من رجال الجماعة، كذا في "التقريب" (ص٢٣٠)، والمغيرة أخرجوا له، وقال العيني في "شرح الهداية": فلذلك استدل به جماعة منهم الشافعي على أن مسح أسفل الخفين مستحب عندهم، قلت: وعن هذا قال صاحب "البدائع" (وهو الحنفي): "المستحب عندنا الجمع بين ظاهره وباطنه" (١:٣٥٤)، وقد ذكرنا (أي قول صاحب "البدائع" من قبل زهاء ثلاث صفحات).

قال المؤلف علم من الأحاديث المذكورة طريق المسح على الخفين ووجوب المسح على أعلى الخف، كما هو الظاهر من حديث على المار عن قريب، واستحباب الجمع بين أعلاه وبين أسفله، وبهذا الطريق يحصل التطبيق بين الحديثين كما لا يخفى على المتدبر، وبسنية الجمع بين أعلاه وأسفله قال إمامنا الأعظم والشافعي ومالك قدس الله تعالى أسرارهم كما نقله صاحب رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، وأطلعت عليه بعد التطبيق المذكور بين الأحاديث، حيث قال في باب المسح على الخفين: "والسنة أن يمسح أعلى الخف وأسفله عند الثلاثة (وهم الذين ذكرتهم. مؤلف) وقال أحمد: السنة مسح أعلاه فقط، فإن اقتصر على أعلاه أجزأه بالاتفاق، وإن اقتصر على أسفله لم يجزه بالإجماع" (ص١١)، وقال المؤلف: لكن تكلم بعض المصنفين في نسبة استحباب مسح أسفل الخف إلى المذهب كما ذكره الشامي، ويكون على هذا تأويل الحديث بحمل مسح الأسفل على معناه اللغوي لإزالة الغبار، كما في تابع الآثار (ص٨٨)، والله أعلم.

وكل منهما ثقة من رجال الجماعة، وقال فى "التلخيص الحبير" (١: ٥٩) بعد نقل هذا الحديث: "ورواه البيهقى من طريق الحسن عن المغيرة بنحوه، وهو منقطع. قلت: يعنى بين الحسن البصرى وبين المغيرة، وهو غير مضر عندنا، والبصرى إمام قدوة.

باب المسح على الجرموقين

٣١٨- عن: بلال أن النبى ﷺ مسح على الموقين[١] والخمار (أى العمامة) رواه ابن خزيمة فى "صحيحه"[٢] (زيلعى ١:٩٦)، وعنه أيضا: قال: رأيت رسول الله ﷺ يمسح على الموقين والخمار، رواه أحمد والضياء فى "المختارة" (نيل ١:١٧٥)، قلت: إسناد المختارة صحيح على قاعدة "كنز العمال" (١:٣).

٣١٩- عن: أبى عبد الله عن أبى عبد الرحمن أنه شهد عبد الرحمن بن عوف يسأل بلالا عن وضوء النبى ﷺ، فقال: كان يخرج يقضى حاجته فآتيه بالماء فيتوضأ ويمسح على عمامته وموقيه، رواه أبو داود فى "سننه" وسكت عنه (١:٥٩)، ورواه الحاكم فى "المستدرك" وصححه[٣]، ورواه ابن خزيمة فى "صحيحه" (زيلعى ١:٩٦).

باب المسح على الجرموقين

قوله: "عن بلال إلخ": قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وقال العلامة الحلبى فى "الكبيرى": "لا يقال: كيف استدللتم بهذا وأنتم لا تجوزون المسح على العمامة والخمار؟ لأنا نقول: دلالته على جواز المسح على الجرموق تأيدت بدلالة أحاديث المسح على الخفين الواصلة إلى حد الشهرة، فثبت بها، وأما دلالته على الآخرين، فقد عارضت الدليل القطعى من غير وصول إلى حد الشهرة، ولا تأيد به

---

(١) الجرموق ما يلبس فوق الخف وقاية له، كذا فى غنية المستملى (ص١٠٩) وقال الجوهرى: الموق الذى يلبس فوق الخف فارسى معرب، كذا فى الزيلعى (١: ٩٦) فثبت بهذه النقول ترادف الموق والجرموق (كتبه الشيخ(مؤلف)

(٢) باب الرخصة فى المسح على الموقين ١: ٩٥ رقم ١٨٩.

(٣) قلت: وأقره عليه الذهبى (المستدرك ١: ١٧٠).

باب المسح على الجوربين

٣٢٠- عن عبد الله بن مسعود أنه كان يمسح على الجوربين والنعلين، رواه الطبرانى فى "الكبير": ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١ :١٥).

فلم يثبتا" (ص١٠٩)[1].

باب المسح على الجوربين[2]

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة[3]، وحديث المغيرة هذا رواه ابن حبان فى "صحيحه"، كما فى الزيلعى (١ :٩٦)، وفى "شرح الهداية" للعينى: مجيبا عن إيرادات بعض المحدثين على هذا الحديث ما نصه: "قال النسائى فى "سننه الكبرى": لا نعلم أحداً تابع أبا قيس على هذه الرواية، والصحيح عن المغيرة أن النبى ﷺ مسح على الخفين، وذكر البيهقى حديث المغيرة هذا وقال: إنه حديث منكر ضعفه سفيان الثورى وعبد الرحمن بن مهدى وأحمد ابن حنبل ويحيى بن معين وعلى ابن المدينى ومسلم بن الحجاج، والمعروف عن المغيرة حديث المسح على الخفين، وقال النووى: كل واحد من هؤلاء لو انفرد قدم على الترمذى، مع أن الجرح مقدم على التعديل[4]، قال: واتفق الحفاظ على تضعيفه، ولا يقبل قول الترمذى: إنه حسن صحيح، وذكر البيهقى فى "سننه": أن أبا محمد يحيى بن منصور قال: رأيت مسلم بن الحجاج ضعف

---

(١) وقد مر مبحث المسح على العمامة مبسوطا فى أبواب الوضوء (مسح الرأس).

(٢) الجورب يتخذ من جلد يلبس فى القدم إلى الساق لا على هيئة الخف، بل هو لبس فارسى معرب، جمعه جواربة، وفى الصحاح: ويقال: جوارب أيضا.

قلت: الجورب هو الذى يلبسه أهل البلاد الشامية الشديدة البرد، وهو يتخذ من غزل الصوف المفتول يلبس فى القدم إلى ما فوق الكعب، كذا قال العينى فى "شرح الهداية" ١: ٣٢٦ (مؤلف).

(٣) اتفق الأئمة على جواز المسح على الجوربين المجلدين والمنعلين، وكذلك اتفقوا على عدم جوازه على الرقيقين يشفان، واختلفوا فى الثخينين: فالجمهور جوزوه، ومنعه أبو حنيفة، وروى عنه الرجوع إلى قول صاحبيه قبيل وفاته بأيام، وذلك أنه مسح على جوربيه فى مرضه ثم قال لعواده: فعلت ما كنت أمنع الناس عنه، فاستدلوا به على رجوعه قال صاحب الهداية: وعليه الفتوى (ملتقط من "معارف السنن" ١: ٣٤٦).

(٤) ليس هذا الأصل متفقا عليه (مؤلف) قلت: راجع لتحقيقه "الرفع والتكميل فى الجرح والتعديل" للإمام عبد الحى اللكنوى.

٣٢١- عن المغيرة بن شعبة قال: «توضأ النبى ﷺ ومسح على الجوربين والنعلين»، رواه الترمذى وقال: "حسن صحيح" (١٥:١).

٣٢٢- أخبرنا الثورى عن منصور عن خالد بن سعد قال: كان أبو مسعود الأنصارى يمسح على الجوربين له من شعر ونعليه، أخرجه عبد الرزاق فى "مصنفه" [١]، وسنده صحيح (عون المعبود ٦٢:١).

هذا الحديث وقال: أبو قيس الأودى وهذيل بن شرحبيل لا يحتملان، وخصوصا مع مخالفتهما الأجلة الذين رووا هذا الحديث عن المغيرة فقالوا: "مسح على الخفين" قلت: قال فى الإمام: أبو قيس الأودى اسمه عبد الرحمن ابن شروان احتج به البخارى فى "صحيحه" ووثقه ابن معين، وقال الجعفى: ثقة ثبت، وهذيل وثقه العجلى، وأخرج لهما البخارى فى "صحيحه"، ثم إنهما لم يخالفا الناس مخالفة معارضة بل رويا أمرا زائدا على ما رووه بطريق مستقل غير معارض فيحمل على أنهما حديثان، وصححه ابن حبان والترمذى، فإذا كان كذلك كيف يقبل قول النووى فى حق الترمذى؟ ولا يقبل الترمذى فى أنه حسن صحيح؟ فإذا طعن فى الترمذى فى تصحيحه هذا الحديث فكيف يؤخذ بتصحيحه فى غيره؟ وأما البيهقى فإنه نقل ما قاله واعتمد عليه من غير روية، لأنه ادعى فى هذا الحديث المخالفة للأئمة الحملة، وقد قلنا إنه ليس فيه مخالفة، بل أمر زائد مستقل، فلا يكابر فى هذه الأسانيد إلا متعصب اهـ" ملخصا (٣٦٨:١).

قال المؤلف: إن دلالة الأحاديث المذكورة على مسألة الباب ظاهرة، وأما ما ورد من مسح النعلين فى الأحاديث فتأويله أنه ﷺ أمر يده على الجورب للمسح قصدا وعلى النعل تبعا ليحصل كمال المسح، وما كان مسح النعل مقصودا، وهو الظاهر ولم نقل بمسح النعل لعدم الحاجة إليه ولعدم بلوغه من الشهرة إلى حد يترك له الغسل الوارد به الكتاب، والحديث لا يأبى ما قلناه، أو يقال: إنه كان فى الوضوء المتطوع به وهو الأصح عندى لما أخرجه ابن خزيمة فى "صحيحه"، وترجم عليه "باب ذكر الدليل

---

(١) مصنف عبد الرزاق ١٩٩:١ رقم ٧٧٤، وأخرجه ابن أبى شيبة عن وكيع عن الثورى مختصرا ١: ١٨٨، ١٨٩ والبيهقى عن شعبة عن منصور ١: ٢٨٥.

باب المسح على العصابة والجبائر

٣٢٣- عن: أبي أمامة عن النبي ﷺ أنه لما رماه ابن قمئة يوم أحد

على أن مسح النبي ﷺ على النعلين كان في وضوء تطوع لا من حدث" عن سفيان عن السدي عن عبد خير عن علي أنه دعا بكوز من ماء ثم توضأ وضوء خفيفا ومسح[1] على نعليه، ثم قال: هكذا وضوء رسول الله ﷺ للطاهر ما لم يحدث (زيلعي ملخصا ١: ٩٩)، وروى بطرق ذكرت في الزيلعي، قال الشيخ: لكن هذا التوجيه يتوقف على مشروعية الوضوء المختصر فليحقق، كذا قال.

واعلم أن المشهور من قول الإمام رحمة الله عليه أنه لا يقول بمسح الجورب إلا إذا كان مجلدا أو منعلا، وفي "الهداية": أنه رجع إلى قولهما بجواز المسح عليه إذا كان ثخينا يمكن قطع المسافة به كالخف فيعطى له حكم الخف. قلت: لأن المسح على الجوربين ثبت بخبر الواحد وغسل الرجلين قطعي، فلا يكون المسح على الجوربين بدلا عنه إلا إذا كان الجورب كالخف الثابت مسحه بالتواتر، وبعد ما ثبت رجوعه -وكان عليه الفتوى- فلا يحتاج إلى تأويل حديث الباب، فنقول بظاهره، ومن لا يعتمد على نقل رجوعه فهو بمساغ من التأويل في الحديث بحمل الجورب على ما كان جلد كما فسر به بعضهم وظاهر أن الجورب في الحديث مطلق، ولا عموم لحكاية الفعل، فمع الاحتمال كيف يصح الاستدلال؟ فلا يثبت بالحديث جواز المسح على كل جورب أصلا فلا يضر الحديث أبا حنيفة رحمه الله، أفاده الشيخ.

فائدة:

قد روى الإمام أبو بكر ابن أبي شيبة في "مصنفه": "هشيم قال: أخبرنا يونس عن الحسن وشعبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب والحسن أنهما قالا: يمسح على الجوربين إذا كانا صفيقين" ورجاله رجال الجماعة.

باب المسح على العصابة والجبائر

قال المؤلف: دلالة مجموع الأحاديث على مجموع أجزاء الباب ظاهرة، وقال في

---

(١) وفي "النسخة المطبوعة": ثم مسح (صحيح ابن خزيمة ١: ١٠٠ باب ١٥٤ حديث ٢٠٠).

رأيت النبى ﷺ إذا توضأ حل عن عصابته ومسح عليها بالوضوء، رواه الطبرانى فى "الكبير"، وفيه حفص بن عمر العدنى وهو ضعيف (مجمع الزوائد (١٠٨:١).

قلت: هو مختلف فيه، وقال ابن أبى حاتم: أخبرنا أبو عبد الله الطهرانى ثنا حفص بن عمر العدنى وكان ثقة، كما فى "تهذيب التهذيب" (٤١:١)، وقد عرفت غير مرة أن الاختلاف غير مضر.

٣٢٤- عن على رضى الله عنه قال: انكسر إحدى زندى، فسألت رسول الله ﷺ، فأمرنى أن أمسح على الجبائر، رواه عبد الرزاق[1] وابن السنى وأبو نعيم معا فى الطب، وسنده حسن، كذا فى "كنز العمال" (١٥١:٥).

٣٢٥- قال المنذرى: وصح عن ابن عمر المسح على العصابة موقوفا عليه، وساق بسنده أن ابن عمر رضى الله عنه توضأ وكفه معصوبة فمسح عليها وعلى العصابة وغسل سوى ذلك (فتح القدير ١٣٩:١).

فتح القدير بعد نقل أثر ابن عمر رضى الله عنه: "والموقوف فى هذا كالمرفوع، لأن الأبدال لا تنصب بالرأى اهـ".

---

(١) مصنف عبد الرزاق ١: ١٦١ رقم ٦٢٣ باب المسح على العصائب والجروح، وأخرجه أيضا الدارقطنى ١:٢٢٦ و٢٢٧ باب جواز المسح على الجبائر والبيهقى ٢٢٨:١، ولفظ عبد الرزاق "أحد زندى"، ولعله أصح لما فى المغرب "انكسر إحدى زندى على، صوابه كسر أحد زنديه، لأن الزند مذكر، والزندان عظما الساعد" (من "البحر الرائق" ١: ١٨٤).

ثم اعلم أى الحديث قد طعن فيه الدارقطنى والبيهقى بعمرو بن خالد وهو ضعيف متروك كما فى ميزان الاعتدال (٣: ٢٥٧ رقم ٦٣٥٩) وقال النووى: "اتفقوا على ضعفه" كما فى "البحر الرائق" و "فتح القدير" (١١٠:١) وحسنه المتقى صاحب "الكنز"، فهل وجد سندا ليس فيه عمرو بن خالد، أو لم ير عمروا ضعيفا؟ كلا الأمرين محتمل، والله أعلم.

الحيض والنفاس والاستحاضة

باب أقل الحيض وأكثره

٣٢٦- عن عثمان بن أبى العاص رضى الله تعالى عنه: أنه قال: "الحائض إذا جاوزت عشرة أيام فهى بمنزلة المستحاضة، تغتسل وتصلى"، رواه الدارقطنى، قال البيهقى بعد نقله هذا الأثر: لا بأس بإسناده (الجوهر النقى ١:٨٦).

٣٢٧- أخبرنا محمد بن يوسف قال قال سفيان: بلغنى عن أنس رضى الله عنه قال: أدنى الحيض ثلثة أيام. رواه الدارمى فى سننه[١]. قلت: رجاله رجال مسلم، وسفيان هو الثورى، وهو من كبار أتباع التابعين وقد أخرجوا له فى الصحيح، كما فى التقريب (ص٧٤) وقال فى طبقات المدلسين (ص٢): الثانية من احتمل الأئمة تدليسه وأخرجوا له فى الصحيح لإمامته وقلة تدليسه فى جنب ما روى كالثورى إلخ" قلت: فهذا الأثر منقطع والانقطاع غير مضر عندنا، لا سيما إذا صدر عن الإمام كالثورى، والموقوفات فى مثل هذا مما لا يدرك بالرأى كالمرفوعات كما عرف فى موضعه.

٣٢٨- عن: سفيان عن الجلد بن أيوب عن معاوية بن قرة عن أنس

باب أقل الحيض وأكثره[٢]

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وهذا مبلغنا من العلم.

قوله: "عن سفيان": دلالته على معنى الباب ظاهرة، وقد روى ذلك مرفوعا أيضا

---

(١) سنن الدارمى ١: ١٧٢ باب أقل الحيض رقم ٨٨ وفيه: "سئل عبد الله الدارمى تأخذ بهذا؟ قال: نعم، إذا كان عادتها" فهذا يدل على أن الأثر صحيح عند الدارمى.

(٢) اختلف العلماء فى أكثر أيام الحيض وأقلها، وأقل أيام الطهر، فروى عن مالك أن أكثر أيام الحيض خمسة عشر يوما، وبه قال الشافعى، وقال أبو حنيفة: أكثره عشرة أيام وأما أقل أيام الحيض فلا حد لها عند مالك، بل قد تكون الدفعة الواحدة عنده أيضا، إلا أنه لا يعتد بها فى الأقراء فى الطلاق، وقال الشافعى: أقله يوم وليلة، وقال

رضى الله عنه قال: "أدنى الحيض ثلثة وأقصاه عشرة، قال وكيع (فى روايته): الحيض ثلث إلى عشر، فما زاد فهى مستحاضة". أخرجه الدارقطنى[1] ورجاله ثقات غير جلد بن أيوب فضعفه الناس وروى عنه الأئمة: سفيان الثورى والحمادان وجرير بن حازم وعبد الوهاب الثقفى، وقال أبو عاصم: "لم يكن بذاك" ولكن أصحابنا أسهلوا فيه، وقال إبراهيم الحربى: غيره أثبت منه، وقال

ولا يصح على طريقة المحدثين، ولكن قال المحقق فى "الفتح": "والمقدرات الشرعية مما لا تدرك بالرأى، فالموقوف فيها حكمه الرفع، بل تسكن النفس بكثرة ما روى فيه عن الصحابة والتابعين إلى أن المرفوع مما أجاد فيه ذلك الراوى الضعيف"[2]، وبالجملة فله أصل فى الشرع بخلاف قولهم: أكثره خمسة عشر يوما، لم نعلم فيه حديثا حسنا ولا ضعيفا" (١:١٤٣)، وفى "فتح البارى" (١:٣٦٠): "قال الدارمى: أخبرنا يعلى بن عبيد حدثنا إسماعيل بن أبى خالد عن عامر -هو الشعبى- قال: جاءت امرأة إلى على تخاصم زوجها طلقها، فقالت: حضت فى شهر ثلاث حيض، فقال على لشريح: اقض بينهما، قال: يا أمير المؤمنين وأنت ههنا؟ قال اقض بينهما، قال: إن جاءت من بطانة أهلها ممن يرضى دينه وأمانته تزعم أنها حاضت ثلاث حيض تطهر عند كل قرء وتصلى جاز لها، وإلا فلا، قال على: قالون، قال: وقالون بلسان الروم أحسنت. ورجاله ثقات". وفيه أيضا تحت قول البخارى "ويذكر عن على رضى الله عنه وشريح إن جاءت ببينة من بطانة أهلها ممن يرضى دينه أنها حاضت فى شهر ثلاثا صدقت" ما نصه: "وإنما لم يجزم به للتردد فى سماع الشعبى من على، ولم يقل إنه سمعه من

أبو حنيفة: أقله ثلاثة أيام وأما أقل الطهر فاضطربت فيه الروايات عن مالك، فروى عنه عشرة أيام روى عنه ثمانية أيام، وروى خمسة عشر يوما، وإلى هذه الرواية مال البغداديون من أصحابه، وبها قال الشافعى وأبو حنيفة، وقيل: سبعة عشر يوما، وهو أقصى ما انعقد عليه الإجماع فيما أحسب وأما أكثر الطهر فليس له عندهم حد (بداية المجتهد ١: ٣٩).

(١) الدارقطنى ١: ٢٠٩ حديث ٢٢ من كتاب الحيض.

(٢) يشير إلى حديث أبى أمامة المرفوع الذى سيأتى فى الباب ويعنى أنه وإن كان ضعيفا من جهة الإسناد، ولكن هذه الآثار تدل على أنه مما أجاد فيه الراوى الضعيف.

أبو حاتم: شيخ أعرابى ضعيف الحديث، يكتب حديثه ولا يحتج به (ملخصا من اللسان٢:١٣٣) قلت: وللحديث شواهد بطرق متعددة ذكرها المحقق فى الفتح (١:١٤٣) ثم قال: "فهذه عدة أحاديث متعددة الطرق، وذلك يرفع الضعيف إلى الحسن اهـ" قلت: وقد رواه سفيان عن أنس أيضا بلاغا، كما مر عن الدارمى، وهذا يدل على صحة الأثر عنده عن أنس رضى الله عنه، وإلا لم يجزم بنسبته إليه.

٣٢٩- عن: أبى أمامة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: "أقل الحيض ثلاث وأكثره عشر" رواه الطبرانى فى الكبير والأوسط وفيه عبد الملك الكوفى عن العلاء بن كثير لا يدرى من هو؟ (مجمع الزوائد ١:١١٦).

شريح، فيكون موصولا" اهـ. قلت: الشعبى قد روى عن شريح القاضى، وقال الدارقطنى فى العلل: "لم يسمع الشعبى من على إلا حرفا واحدا ما سمع غيره" كأنه عنى ما أخرجه البخارى فى الرجم عنه عن على حين رجم المرأة، وقال: رجمتها بسنة النبى ﷺ كما فى تهذيب التهذيب (٥:٦٨) والرجل لم يوصف بالتدليس على ما علمت، فهذا الأثر موصول عندى، إما أن يكون سمعه من على أو شريح القاضى، وهذا لا ينافى أحاديث الباب، نعم! يرد على الحنفية بأن الطهر عندهم بين الحيضين لا يكون أقل من خمسة عشر يوما فعلى هذا لا يوجد ثلاث حيض فى شهر ولا دليل على خمسة عشر يوما إلا ما قال صاحب الهداية: هكذا نقل عن إبراهيم النخعى، وإنه لا يعرف إلا توقيفا" اهـ. وهو ليس بحجة إن ثبت عنه، فإن قول التابعى لا حجة فيه، فكيف إذا لم يثبت، فقد قال الزيلعى (١:١٠٤) "غيب جدا" وفى حاشية الهداية (١:٥٠): "ذكر فى كشف البزدوى أن قول من بعد الصحابة من التابعى وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالرأى ليس بحجة" اهـ.

فائدة:

فى التلخيص الحبير (١:٦٠) حديث روى أنه ﷺ قال: "تمكث إحداكن شطر دهرها لا تصلى" لا أصل له بهذا اللفظ، قال الحافظ أبو عبد الله ابن مندة فيما حكاه ابن دقيق العيد فى الإمام عنه: "ذكر بعضهم هذا الحديث ولا يثبت بوجه من الوجوه

٣٣٠- حدثنا: أبو حامد محمد بن هارون نا محمد بن أحمد بن أنس الشامى ثنا حماد بن المنهال البصرى عن محمد بن راشد عن مكحول عن واثلة بن الأسقع قال: قال رسول الله ﷺ: «أقل الحيض ثلثة أيام وأكثره عشرة أيام» رواه الدارقطنى (١: ١٨١) وقال: "ابن منهال مجهول ومحمد بن أحمد بن أنس ضعيف".

باب أقل النفاس وأكثره

٣٣١- عن: سلام بن سلام عن حميد عن أنس قال: قال رسول الله

وقال البيهقى فى المعرفة: هذا الحديث يذكره بعض فقهاءنا، وقد طلبته كثيرا فلم أجده فى شىء من كتب الحديث، ولم أجد له إسناد إلى آخر ما أطال". وقال صاحب العناية (١: ١٤٣): ليس المراد بالشطر حقيقته (على تقدير ثبوت الحديث) لأن فى عمرها زمان الصغر ومدة الحبل وزمان اليأس، وهى لا تحيض فى شىء من ذلك الزمان، فعرفنا أن المراد به ما يقارب الشطر حيضا، وإذا قدرنا بالعشرة بهذه الآثار كان مقاربا للشطر، وحصل التوفيق اهـ".

باب أقل النفاس وأكثره(١)

قوله: "عن سلام بن سلام إلخ" قلت: قوله ﷺ "إلا أن ترى الطهر قبل ذلك"

---

(١) أما أقل النفاس فاتفقوا على أنه لا حد لأقله، وتسامح ابن رشد حيث قال: "فقال أبو حنيفة: هو خمسة وعشرون يوما، وقال أبو يوسف: أحد عشر يوما" (بداية المجتهد ١: ٤٠) والصحيح فيه ما قال ابن نجيم: "وذكر شيخ الإسلام فى مبسوطه: اتفق أصحابنا على أن أقل النفاس ما يوجد فإنها كما ولدت إذا رأت الدم ساعة ثم انقطع الدم عنها فإنها تصوم وتصلى وكان ما رأت نفاسا، لا خلاف فى هذا بين أصحابنا، إنما الخلاف فيما إذا وجب اعتبار أقل النفاس فى انقضاء العدة، بأن قال لها: إذا ولدت فأنت طالق، فقالت: انقضت عدتى، أىّ مقدار يعتبر لأقل النفاس مع ثلاث حيض، عند أبى حنيفة يعتبر أقله بخمسة وعشرين يوما وعند أبى يوسف بأحد عشر وعند محمد بساعة، فأما فى حق الصوم والصلاة فأقله ما يوجد" (البحر الرائق ١: ٢١٩) وأما أكثر النفاس فقال مالك مرة: هو ستون يوما ثم رجع عن ذلك، فقال: يسأل عن ذلك النساء، وأصحابه ثابتون على القول الأول وبه قال الشافعى، وأكثر أهل العلم من الصحابة على أن أكثره أربعون يوما وبه قال أبو حنيفة وقد قيل: تعتبر المرأة فى ذلك أيام أشباهها من النساء فإذا جاوزتها فهى مستحاضة وفرق قوم بين ولادة الذكر والأنثى ففى الأول ثلاثون وفى الثانى أربعون" (بداية المجتهد ١: ٤١).

ﷺ: «وقت النفاس أربعون إلا أن ترى الطهر قبل ذلك» أخرجه الدارقطني (١: ٨١) وقال: لم يروه عن حميد غير سلام، وهو سلام الطويل وهو ضعيف الحديث". قلت: قال ابن الجارود حدثنا إسحاق بن إبراهيم ثنا ابن عيسى ثنا سلام الطويل، وكان ثقة اهـ من التهذيب (٤: ٢٨٢) فالرجل مختلف فيه، ولما رواه طرق متعددة من أقوال الصحابة، فلا ينزل حديثه هذا عن الحسن.

٣٣٢- حدثنا: ابن مخلد حدثنا الحسانى ثنا وكيع ثنا أبو بكر الهذلى عن الحسن عن عثمان بن أبى العاص أنه كان يقول لنسائه: "إذا نفست امرأة منكن فلا تقربنى أربعين يوما، إلا أن ترى الطهر قبل ذلك". أخرجه الدارقطنى (١٨١:١) وقال: "وكذلك رواه أشعث بن سوار ويونس بن عبيد وهشام، واختلف عن هشام ومبارك بن فضالة، رووه عن الحسن عن عثمان بن أبى العاص موقوفا وكذلك روى عن ابن عمر وابن عباس وأنس بن مالك وغيرهم من قولهم". قلت: رجاله كلهم ثقات إلا أبا بكر الهذلى فتكلموا فيه، وقال أبو حاتم: لين الحديث يكتب حديثه، وقال البخارى وزكريا الساجى: ليس بالحافظ عندهم. انتهى ملخصا من التهذيب. ومع ذلك فقد تابعه غيره من الثقات كما عرفت، فالحديث حسن ورواه الدارقطنى أيضا عن الأشعث عن الحسن عن عثمان وفيه: "ولا تجاوزن الأربعين" وسنده صحيح.

يدل على أن أقل النفاس لا حد له لكونه يعم جميع ما هو قبل الأربعين، سواء كان يوما أو أقل منه ولو ساعة، قال الترمذى: "وقد أجمع أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ والتابعين ومن بعدهم على أن النفساء تدع الصلاة أربعين يوما إلا أن ترى الطهر قبل ذلك، فإنها تغتسل وتصلى" (١ :٢٠) وقوله ﷺ "وقت النفاس أربعون" يدل على أنه لا نفاس بعد ذلك، كما لا يخفى.

قوله: "حدثنا ابن مخلد إلخ". قلت: دلالة الأثر على معنى الباب ظاهرة بالتقرير الذى مر ذكره، وقول عثمان بن أبى العاص "فلا تقربنى أربعين يوما" يدل بالمفهوم على جواز القربان بعد الأربعين، وقد وقع التصريح به فى رواية الأشعث عن الحسن عن

٣٣٣- ثنا: بقية بن الوليد أخبرني الأسود بن ثعلبة عن عبادة بن نسى عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بن جبل عن النبى ﷺ قال: «إذا مضى للنفساء سبع ثم رأت الطهر فلتغتسل ولتصل» أخرجه الحاكم فى المستدرك وقال: "قد استشهد مسلم ببقية بن الوليد، وأما الأسود بن ثعلبة فإنه شامى معروف والحديث غريب فى الباب". قلت: سكت الحاكم عن رجاله، وكذا الذهبى[1] فكلهم ثقات، والحديث صحيح مع غرابته.

عثمان بن أبى العاص أنه كان يقول لنساءه: "لا تشوفن لى دون الأربعين ولا تجاوزن الأربعين يعنى فى النفاس". أخرجه الدارقطنى بسند صحيح (١:٨١) وهو مع الحديث الأول حجة على الشافعى ومالك فى قولهما: إن أكثره ستون يوما كما فى رحمة الأمة (ص١٣).

قوله: "ثنا بقية بن الوليد إلخ" قلت: فلما جازت لها الصلاة برؤية الطهر قبل الأربعين جاز للزوج وطئها فى هذا الطهر بالأولى، فإن اشتراط الطهارة للصلاة آكد منه للوطئ، فهو حجة على أحمد فى قوله ليس له وطيها فى ذلك الطهر حتى تبلغ الأربعين، كما فى رحمة الأمة (ص١٣) ولا دليل له فى قول عثمان بن أبى العاص "لا تشوفن لى دون الأربعين" وقد مر آنفا ولا فى قوله "أ لم أخبرك أن رسول الله ﷺ أمرنا أن نعتزل النفساء أربعين ليلة" أخرجه الدارقطنى فى سننه (١:٨١) لما مر عنه فى رواية المتن من قوله "إلا أن ترى الطهر قبل ذلك" وكذلك جاء مرفوعا فى حديث سلام كما عرفت قال العلامة الشوكانى فى النيل: "والأدلة الدالة على أن أكثر النفاس أربعون يوما متعاضدة بالغة إلى حد الصلاحية والاعتبار، فالمصير إليها متعين، فالواجب على النفساء وقوف أربعين يوما إلا أن ترى الطهر قبل ذلك كما دلت على ذلك الأحاديث السابقة" (١:٢٧٣).

---

(١) المستدرك ١: ١٧٦ وقت النفاس أربعون يوما.

٣٣٤- عن: عرفجة السلمى عن على رضى الله عنه قال: "لا يحل للنفساء إذا رأت الطهر إلا أن تصلى". أخرجه الدارقطنى ورجاله ثقات وسنده مما لا بأس به[١].

٣٣٥- أخبرنا: محمد بن يوسف قال: قال سفيان: "الطهر خمس عشرة". أخرجه الدارمى (١ : ٨٢) ورجاله ثقات، وبه قال عطاء، ولم يقل أحد من فقهاء السلف بأكثر منه وإن اختلفوا فيما دونه، فكان خمسة عشر طهرا صحيحا بالإجماع، قاله الحافظ أبو بكر الجصاص فى الأحكام.

قوله: "عن عرفجة إلخ" قلت: الشاهد فيه قوله "إذا رأت الطهر" فإنه يدل بعبارته على أن أدنى النفاس غير محدود.

قوله: "أخبرنا محمد بن يوسف إلخ" قلت: سفيان وإن كان من أتباع التابعين وكبارهم وقوله ليس بحجة وكذا عطاء من التابعين الكبار ولا يحتج بأقوالهم عند البعض، ولكنا ذكرنا تأييدا، فإن المقادير الشرعية مما لا تدرك بالرأى، فلعلهما لم يقولا بذلك إلا سماعا لا سيما وقد تأيد ذلك بإجماع التابعين على أن أقل الطهر لا يكون أكثر من ذلك واستدل صاحب البدائع لذلك بما نصه: "ولنا نوع من الاعتبار بأقل مدة الإقامة، لأن لمدة الطهر شبها بمدة الإقامة، أ لا ترى أن المرأة تعود إلى ما سقط عنها بالحيض، كما أن المسافر بالإقامة يعود إلى ما سقط عنه بالسفر، ثم أ قل مدة الإقامة خمسة عشر يوما (يدل عليه الأثر الذى سنذكره، وهو موقوف فى حكم المرفوع، لأن المقادير الشرعية لا تدرك بالرأى) كذا أقل الطهر" (١ :٤٠).

قلت: وحاصله أن الطهر مثل الإقامة لكون كل واحد منهما أصلا والحيض نظير السفر لكون كل منهما عارضا مغيرا للأحكام ومسقطا بعضها، فينبغى أن يكون أقل مدة الطهر نظير أقل مدة الإقامة من حيث أنها تعيد ما كان سقط من الصوم والصلاة، كما أن أقل مدة الحيض نظير أقل مدة السفر وهو ثلاثة أيام سواء بسواء. وقد مر ما يدل

---

(١) آخر حديث فى كتاب الحيض، قبيل باب ما يلزم المرأة من الصلاة إذا طهرت من الحيض ١: ٢٢٣.

. . . .

على الأول، وقد ثبت بالأخبار أن أقل مدة الإقامة خمسة عشر يوما، منها ما ذكره محمد فى الآثار: "أخبرنا أبو حنيفة ثنا موسى بن مسلم عن مجاهد عن ابن عمر قال: إذا كنت مسافرا فوطنت نفسك على إقامة خمسة عشر يوما فأتم الصلاة" (زيلعى ١:٣٠٨)، وسنده صحيح، فكذلك أقل مدة الطهر.

لا يقال: إن هذا إثبات المقدار بالقياس، لأنا نقول: الأخبار الواردة فى مدة الإقامة واردة ههنا لتساويهما فيما ذكرنا فكان من باب الدلالة دون القياس، ويؤيد هذه الدلالة ما رواه ابن الجوزى فى العلل المتناهية من حديث أبى داود النخعى حدثنى أبو طوالة عن أبى سعيد الخدرى عن النبى ﷺ قال: «أقل الحيض ثلاث وأكثره عشر، وأقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوما" قال ابن الجوزى: "قال ابن حبان: كان سليمان يضع الحديث، وهو أبو داود النخعى، وقال أحمد: كان كذابا، وقال البخارى: هو معروف بالكذب، وقال يزيد بن هارون: لا يحل لأحد أن يروى عنه اهـ (١:١٠١) قلت: لا يلزم من كون الراوى كاذبا يضع الحديث كون جميع أحاديثه موضوعة قطعا، إذ قد يصدق الكذوب كما أن الصدوق قد يكذب. قال فى تدريب الراوى (ص٤٨): "وقد منع ابن الصلاح فيما سيأتى ووافقه عليه المصنف وغيره، أن يجزم بتضعيف الحديث اعتمادا على ضعف إسناده لاحتمال أن يكون له إسناد صحيح غيره، ولا شك أن الحكم بالوضع أولى بالمنع قطعا، إلا حيث لا يخفى كالأحاديث الطوال الركيكة التى وضعها القصاص أو ما فيه مخالفة للعقل أو الإجماع" اهـ ملخصا(١) قلت: وهذه الأمور الثلاثة ههنا، فليس فى الحديث شىء من الركاكة ولا مخالفة العقل والإجماع، بل قد عرفت أنه متأيد بدلالة الأخبار الواردة فى أقل مدة الإقامة والعمل عليه عند أكثر أهل العلم.

قال العينى فى شرح البخارى: "وعند جمهور الفقهاء أقل الطهر خمسة عشر يوما وهو قول أصحابنا وبه قال الثورى والشافعى، وقال ابن المنذر: ذكر أبو ثور أن ذلك لا يختلفون فيه فيما نعلم، وفى المهذب: لا أعرف فيه خلافا، وقال المحاملى: أقل الطهر

---

(١) قلت: لم أجد هذه العبارة فى تدريب الراوى فيما قلبت ونظرت! نعم يقاربه ما ذكره فى النوع الثانى والعشرين بعنوان "فرع"، فليراجع.

. . . .

خمسة عشر يوما بالإجماع. ونحوه فى التهذيب، وقال القاضى أبو الطيب: أجمع الناس على أن أقل الطهر خمسة عشر يوما، وقال النووى: دعوى الإجماع غير صحيح، لأن الخلاف فيه مشهور، فإن أحمد وإسحاق أنكرا التحديد، فقال أحمد: الطهربين الحيضتين على ما يكون وقال إسحاق: توقيفهم الطهر بخمسة عشر غير صحيح" اهـ (١٤٧:٢). قلت: لعل مدعى الإجماع أراد قول جمهور أهل العلم به، ولا شك فى صحته، فإن من خالفه لا يتجاوز عدده الإثنين أو الأربعة.

وقال الإمام أبو بكر الرازى الجصاص فى أحكام القرآن له: "وأيضا فإن طريق إثبات مقدار الطهر التوقيف أو الاتفاق، وقد ثبت باتفاق فقهاء السلف أن خمسة عشر يوما يكون طهرا صحيحا، واختلفوا فيما دونها، وقفنا عند الاتفاق ولم تثبت ما دونها طهرا لعدم التوقيف والاتفاق فيه وأما ما حكى عن يحيى ابن أكثم من تقديره الطهر تسعة عشر يوما فإنه يفسد من وجوه، أحدها أن اتفاق السلف قد سبقه فى كون الطهر خمسة عشر، فلا يكون خلافا عليهم، ولأن من تقدمه اختلفوا فيه علي ثلاثة أوجه: قال عطاء: خمسة عشر يوماً، وقال سعيد بن جبير: ثلاثة عشر يوما، وقال مالك فى بعض الروايات: خمسة عشر، وفى بعضها عشرة، ولم يقل أحد منهم تسعة عشر، ويفسد من جهة أنه أثبت مقدارا من غير توقيف ولا اتفاق وذلك غير جائز فيما هذا وصفه" (١:٣٤٥). قلت: فأحمد وإسحاق أيضا محجوجان بإجماع من قبلهما، وهذا مما يدل على صحة ما رواه أبو داود النخعى أن أقل الطهر خمسة عشر يوما، وعمل جمهور العلماء بالحديث دليل على قوة أصله كما فى التعقبات على الموضوعات للسيوطى ردا على ابن الجوزى حيث أورد حديث ابن عباس رضى الله عنه "من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من الكبائر" فى الموضوعات وقال: حسين بن قيس يلقب حنشا كذبه أحمد اهـ فتعقبه السيوطى بأن الحديث أخرجه الترمذى وقال: والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم، فأشار بذلك إلى أن الحديث اعتضد بقول أهل العلم، وقد صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث قول أهل العلم به وإن لم يكن له إسناد يعتمد على مثله اهـ" (ص١٢).

قلت: فكذلك ما رواه أبو داود النخعى فى أقل مدة الطهر، وإن لم يكن إسناده مما

. . . .

يعتمد على مثله، ولكنه تأيد بعمل أهل العلم به وبدلالة الأخبار الواردة فى أقل مدة الإقامة، وهذا مما يورث الظن بأن له أصلا فى الشرع، لا سيما وقد أورده ابن الجوزى فى العلل المتناهية دون كتاب الموضوعات، وقد صرح بأنه يورد فى العلل المتناهية ما هو ضعيف شديد الضعف، دون ما تحقق وضعه كما فى اللآلى المصنوعة (٢: ٢٥١) والضعيف يحتج به إذا تأيد بقول أهل العلم به، والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم. وبهذا التقرير ظهر لك أن ما رواه الحافظ فى فتح البارى من حديث الشعبى قال: "جاءت امرأة إلى على تخاصم زوجها طلقها، فقالت: حضت فى شهر ثلاث حيض، فقال على لشريح: اقض بينهما فقال: يا أمير المؤمنين! وأنت ههنا؟ قال: اقض بينهما، قال: إن جاءت من بطانة أهلها ممن يرضى دينه وأمانته تزعم أنها حاضت ثلاث حيض تطهر عند كل قرء وتصلى جاز لها، وإلا فلا، قال على رضى الله عنه، قالون! و"قالون" بلسان الروم: أحسنت! ورجاله ثقات (١: ٣٦٠) لا يرد على الحنفية لأن أقل ما تنقضى به العدة عند الإمام ستون يوما، وقالا: أقلها تسعة وثلاثون، وهذا فى الحرة، ولو كانت أمة فأقل ما تصدق فيه عند الإمام خمسة وثلاثون على تخريج الحسن، وأربعون يوما على تخريج محمد وعندهما أقل ما تصدق فيه الأمة أحد وعشرون يوما، كذا فى فتح القدير ملخصا (٤: ٢٩) فأثر على رضى الله عنه موافق لقول الصاحبين فى الحرة، وذكر الشهر فيه محمول على إلغاء الكسر، يدل عليه رواية هشيم عن إسماعيل فيها بلفظ "حاضت فى شهر أو خمسة وثلاثين" كذا فى فتح البارى (١: ٣٦١) وفيه أيضا (١: ٣٦٠): "وروى الدارمى بسند صحيح إلى إبراهيم قال: إذا حاضت المرأة فى شهر أو أربعين ليلة ثلاث حيض" فذكر نحو أثر شريح. وقولهما هو قول الإمام أيضا، فإنهما لم يقولا فى الفقه قولا إلا وقد ذهب إليه أبو حنيفة، كما صرح به فى أوائل رد المحتار، وقوله المشهور محمول على الاحتياط، فلا يرد على الحنفية بالأثر المذكور شىء، والله تعالى أعلم. ويحمل قول شريح "إن جاءت من بطانة أهلها بينة إلخ" على تعليق الفتوى بأمر مستحيل عادة، على أن أثر على رضى الله عنه هذا يعارضه الحديث المرفوع إلى النبى ﷺ، وهو ما روته أم سلمة زوج النبى ﷺ أن امرأة كانت تهراق الدم على عهد رسول الله ﷺ فاستفتت لها أم سلمة رسول الله ﷺ، فقال: "لتنظر عدة الليالى والأيام

باب أن ما تراه المرأة من الألوان سوى البياض الخالص فهو حيض

٣٣٦- عن علقمة عن أمه مولاة عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها أنها قالت: كان النساء يبعثن إلى عائشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم

التى كانت تحيضيهن من الشهر، فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر، فإذا خلفت ذلك فلتغتسل ثم لتصل" وما روته خمنة بنت جحش أنها كانت تستحاض حيضة كثيرة شديدة فقال رسول الله ﷺ: "إنما هذه ركضة من الشيطان فتحيضى ستة أيام أو سبعة أيام فى علم الله تعالى، حتى إذا رأيتِ أنك قد طهرت واستنقأت فصلى ثلاثا وعشرين أو أربعا وعشرين ليلة وأيامها وصومى، وكذلك فافعلى فى كل شهر كما يحضن النساء وكما يطهرن ميقات حيضهن وطهرهن الحديث" أخرجهما أبو داود وسكت عنهما (١ :١٦٢ و١٧٢ مع بذل المجهود) أبان فى هذا الحديث عن مراده أنها حيضة فى كل شهر، وقد أخبر فى الحديث الثانى أن عادة النساء فى كل شهر حيضة واحدة بقوله لحمنة: تحيضى فى علم الله ستا أو سبعا فى كل شهر كما تحيض النساء، فإن أمكن فى شهر واحد حيضتان فصاعدا لم يأمرها النبى ﷺ بأن تصوم وتصلى ثلاثا أو أربعا وعشرين فى كل شهر مطلقا، فلما أمرها بذلك وبين عادة النساء قاطبة أنهن يحضن فى كل شهر حيضة واحدة لا يحاد عنه إلى قول امرأة ادعت ثلاث حيض فى شهر واحد والله أعلم.

باب أن ما تراه المرأة من الألوان سوى البياض الخالص فهو حيض (١)

قال المؤلف: دلالة الأثر على الباب ظاهرة. وفى رد المحتار (١ :٢٩٨): "والدرجة بضم الدال وفتح الجيم: خرقة ونحوها تدخلها المرأة فى فرجها لتعرف أزال الدم أم لا؟ والقصة بفتح القاف وتشديد الصاد المهملة: الحصة، والمعنى أن تخرج الدرجة كأنها قصة لا يخالطها صفرة ولا تربية وهو مجاز عن الانقطاع". قلت: والقرينة على ذلك

---

(١) اعلم أن كل ما يرى من الكدرة والصفرة فى زمن الحيض حيض، وبهذا قال مالك وأبو حنيفة والشافعى وأحمد، وقال أبو يوسف وأبو ثور: لا يكون حيضا إلا أن يتقدمه دم أسود (أوجز المسالك ١ : ١٤٠ طهر الحائض) وأما المستحاضة فتتميز بالألوان عند الأئمة الثلاثة وعند أبى حنيفة لا عبرة بالتمييز بها أصلا (راجع معارف السنن ١ : ٤١٤).

الحيض يسألنها عن الصلاة، فتقول لهن: "لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء" تريد بذلك الطهر من الحيضة، رواه مالك وعبد الرزاق[١] بإسناد صحيح، والبخارى تعليقا (آثار السنن ١: ٢٩).

قول الراوى "تريد إلخ" وفى العناية: "والقصة بفتح القاف وتشديد الصاد شيء يخرج من أقبال النساء بعد انقطاع الدم شبه الخيط الأبيض وفى الفتح: بياض يمتد كالخيط (١٤٤:١) لكن يرد عليه ما فى فتح القدير (١٤٤:١): "ومقتضى هذا المروى أن مجرد الانقطاع دون رؤية القصة لا تجب معه أحكام الطاهرات، وكلام الأصحاب فيما يأتى كله بلفظ الانقطاع، حيث يقولون: وإذا انقطع دمها فكذا، وإذا انقطع فكذا، مع أنه يكون انقطاع بجفاف من وقت إلى وقت ثم ترى القصة اهـ". والجواب عنه أيضا ممكن بأن يقال: المراد به الانقطاع بالقرينة المذكورة، وقد عبر بذلك لأن القصة أيضا قد تخرج وتكون علامة للانقطاع.

وأما ما رواه البخارى عن أم عطية رضى الله تعالى عنها قالت: كنا لا نعد الكدرة والصفرة شيئا وفى التلخيص: (٦٣:١) "ورواه الإسماعيل فى مستخرجه على البخارى بلفظ "كنا لا نعد الصفرة والكدرة شيئا يعنى فى الحيض" فالجواب عنه أن قوله "يعنى فى الحيض" مدرج من أحد الرواة كما هو ظاهر، فلا حجة فيه، بل يخالف ما روى عند أبى داود (كما فى فتح البارى) من طريق قتادة عن حفصة عن أم عطية "كنا لا نعد الكدرة والصفرة بعد الطهر شيئا" وعند الدارمى "بعد الغسل" كما فى التلخيص (٦٣:١) والمراد به الطهر كما فى رواية أبى داود، فقول أم عطية لا يخالف حديث عائشة رضى الله عنها.

وفى الدر المختار: "(وما تراه) من لون ككدرة وتربية (فى مدته) المعتادة (سوى بياض خالص) قيل: هو شيء يشبه الخيط الأبيض (ولو) المرئى (طهرا متخللا) بين الدمين (فيها حيض)" وفى رد المحتار (٢٩٨:١): "قوله المعتادة احتراز عما زاد على العادة

---

(١) واللفظ لفظ مالك، (طهر الحائض ص٢٠) ولفظ عبد الرزاق: "أن نسوة سألت عائشة عن الحائض تغتسل إذا رأت الصفرة وتصلى؟ فقالت عائشة: لا، حتى ترى القصة البيضاء" (مصنف عبد الرزاق ١: ٣٠٢ رقم ١١٥٩ باب كيف الطهر؟).

باب أن الحامل لا تحيض
وما تراه من الدم فهو استحاضة

٣٣٧- عن: أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال فى سبايا أوطاس: "لا توطأ حامل حتى تضع، ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة"، رواه أحمد وأبو داود والحاكم وإسناده حسن، كذا فى "التلخيص الحبير" (١: ٦٣).

وجاوز العشرة، فإنه ليس بحيض". قلت: وهو محمل أثر أم عطية.

وأما ما فى بلوغ المرام (١:٢٢): "عن عائشة رضى الله عنها أن فاطمة بنت أبى حبيش كانت تستحاض، فقال لها رسول الله ﷺ: إن دم الحيض دم أسود يعرف، فإذا كان ذلك فأمسكى عن الصلاة، فإذا كان الآخر فتوضئ وصلى. رواه أبو داود والنسائى وصححه ابن حبان والحاكم واستنكره أبو حاتم اهـ". قلت: وحسنه المنذرى، كما فى عون المعبود (١:١١٥) وهو يدل على أن دم الحيض إنما يكون أسود لا غير، فالجواب عنه يحصل بما فى أشعة اللمعات (١:١٤٤) ونصه: "بدرستى آن مى باشد در غالب أحوال خون سياه". يعنى أن الدم يكون أسود فى غالب الأحوال.

باب أن الحامل لا تحيض وما تراه من الدم فهو استحاضة [1]

قوله: "عن أبى سعيد" قال فى الجوهر النقى (٢:١٣١): "فجعل عليه السلام وجود الحيض علما على تعرف براءة الرحم من الحبل فى الحديثين فلو جاز اجتماعهما لم يكن دليلا على انتفائه، ولو احتمل الحبل بعد الاستبراء بحيضة لم يحل وطيها للاحتياط فى أمر الإبضاع". وأفاد المولوى الطبيب محمد يوسف البجنورى - وهو من خلفاء شيخى أن الدم فى حال الحمل يكون دم استحاضة دون حيض، حيث لا يكون

---

(١) اختلف الفقهاء قديما وحديثا، هل الدم الذى ترى الحامل هو حيض أم استحاضة؟ فذهب مالك والشافعى فى أصح قوليه وغيرهما إلى أن الحامل تحيض وذهب أبو حنيفة وأحمد والثورى وغيرهم إلى أن الحامل لا تحيض وإن الدم الظاهر لها دم فساد وعلة، إلا أن يصيبها المطلق، فإنهم أجمعوا على أنه دم نفاس وإن حكمه حكم الحيض (بداية المجتهد ١: ٤١).

٣٣٨- حدثنا: يحيى بن إسحاق قال: أنا ابن لهيعة وقتيبة بن سعيد قال: ثنا ابن لهيعة عن الحرث بن يزيد عن حنش الصنعانى عن رويفع بن ثابت رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يحل لأحد - وقال قتيبة: لرجل- أن يسقى ماءه ولد غيره ولا يقع على أمة حتى تحيض أو يبين حملها". رواه الإمام أحمد فى مسنده، ورجاله رجال مسلم غير الصحابى.

٣٣٩- عن: على رضى الله عنه قال: "إن الله رفع الحيض عن الحبلى وجعل الدم مما تغيض الأرحام".

دم عادة اهـ. وقال الشيخ ابن القيم فى زاد المعاد (٢:٢٣١): "وقال إسحاق بن راهويه: قال لى أحمد بن حنبل: ما تقول فى الحامل ترى الدم؟ فقلت: تصلى، واحتججت بخبر عطاء، عن عائشة، قال: فقال أحمد بن حنبل: أين أنت من خبر المدنيين خبر أم علقمة مولاة عائشة؟ فإنه أصح، قال إسحاق: فرجعت إلى قول أحمد وهو كالصريح من أحمد بأن دم الحامل دم حيض، وهو الذى فهمه إسحاق عنه، والخبر الذى أشار إليه أحمد هو ما رويناه من طريق البيهقى: أخبرنا الحاكم حدثنا أبو بكر بن إسحاق حدثنا أحمد بن إبراهيم بن ملحان حدثنا أبو بكر حدثنا أبو الليث عن بكير بن عبد الله عن أم علقمة مولاة عائشة أن عائشة سئلت عن الحامل ترى الدم فقالت: لا تصلى قال البيهقى: وروينا عن مطر عن عطاء، عن عائشة أنها قالت: الحبلى لا تحيض، إذا رأت الدم صلت. قال: وكان يحيى القطان ينكر هذه الرواية ويضعف رواية ابن أبى ليلى ومطر عن عطاء، قال: وروى محمد بن راشد عن سليمان بن موسى عن عطاء، عن عائشة نحو رواية مطر، فإن كانت محفوظة فيشبه أن تكون عائشة كانت تراها لا تحيض، فرجعت إلى ما رواه المدنيون". انتهى بلفظه ملخصا. فهذا التقرير يضعف ما رويناه وليس الأمر كذلك، فإن الإمام أحمد جعله أصح ولم يقل إن الأثر الذى نقلناه ضعيف، فلا ينافى قوله صحة أو حسن هذا الأثر، وقد احتج به الإمام إسحاق بن راهويه - وإن رجع عنه - وهم لا يحتجون بالضعاف، وقد عرفت أن رجاله رجال الجماعة، وإن مطرا من رجال الجماعة أيضا، وقال الذهبى: "حسن الحديث"

٣٤٠- وعن ابن عباس رضى الله عنه قال: "إن الله رفع الدم عن الحبلى وجعله رزقا للولد". رواهما ابن شاهين، وقد أجمعوا على أن طلاق الحامل ليس ببدعة فى زمن الدم وغيره فلو كانت تحيض لكان طلاقها فيه بدعة. (الجوهر النقى ٢: ١٣٢)، ولم أطلع على سند ابن شاهين، وإنما نقلتهما تأييدا، فإن الظاهر من جلالة صاحب "الجوهر النقى" أن الأثرين لا ينزلان من درجه الضعف.

٣٤١- نا: خالد بن الحارث وعبدة سليمان عن سعيد[1] عن مطر عن عطاء عن عائشة رضى الله عنها فى الحامل ترى الدم لا يمنعها ذلك من الصلاة. رواه الإمام أبو بكر ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (١: ٣٥٨)، قلت: رجاله رجال الجماعة.

باب حكم الوطئ والصلاة
إذا انقطع دم الحائض والنفساء لأكثر المدة أو فى خلالها

٣٤٢- عن إبراهيم عن عمر بن الخطاب وابن مسعود أنهما قالا فى

والمرفوعات تؤيده فكيف يقبل فيه قول الحافظ أبى بكر البيهقى، ولا يمكن المفر عن الاختلاف فى كثير من الأحاديث، ولا نسلم تأويل البيهقى، بل نقول: إن أثر مطر مرجح بتأييد المرفوعات والقرائن الطبية له، وما رواه الحاكم خلاف ذلك، فهو مأول بما قال فى "زاد المعاد" (٢:٤٢٢): وهذا محمول على ما تراه قريبا من الولادة باليومين ونحوهما، وإنه نفاس جمعا بين قوليها" اهـ.

باب حكم الوطئ والصلاة
إذا انقطع دم الحائض والنفساء لأكثر المدة أو فى خلالها

قلت: الآثار فى الباب عن الصحابة والتابعين مختلفة، وقد حملها الحنفية على محامل مختلفة وحاصل الصور ما ذكره فى "فتح القدير": "الدم إما أن كان ينقطع

---

(١) حسن الحديث كما فى "الميزان" (مؤلف)

الحائض: "إذا انقطع دمها فهى حائض ما لم تغتسل"[١]، أخرجه ابن الضياء

لتمام العشرة أو دونها لتمام العادة أو دونها، ففى الأول: (وهو الانقطاع لتمام العشرة) يحل وطؤها بمجرد الانقطاع، وفى الثالث: (وهو ما إذا انقطع لدون العادة، لا يقر بها وإن اغتسلت ما لم تمض عادتها، وفى الثانى: (وهو الانقطاع لدون العشرة ولكن لتمام العادة) إن اغتسلت أو مضى عليها وقت صلاة يعنى خرج وقت الصلاة حتى صارت دينا فى ذمتها حل وإلا لا، وعلى هذا التفصيل انقطاع النفاس. وجه الأول: أن فى الآية قراءتين: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن ويطهرن﴾ بالتخفيف والتشديد، ومؤدى الأولى انتهاء الحرمة العارضة على الحل بالانقطاع مطلقا، وإذا انتهت الحرمة العارضة على الحل حلت بالضرورة، ومؤدى الثانية عدم انتهاءها عنده بل بعد الاغتسال، فوجب الجمع ما أمكن، فحملنا الأولى على الانقطاع لأكثر المدة والثانية عليه لتمام العادة التى ليست أكثر مدة الحيض، وهو المناسب لأن فى توقيف قربانها فى الانقطاع للأكثر على الغسل إنزالها حائضا حكما وهو منافٍ لحكم الشرع عليها بوجوب الصلاة المستلزم إنزاله إياها طاهرة قطعا، بخلاف تمام العادة فإن الشرع لم يقطع عليها بالطهر، بل يجوز الحيض بعده ولذا لو زادت ولم يجاوز العشرة كان الكل حيضا بالاتفاق على ما نحققه بقى أن مقتضى الثانية ثبوت الحرمة قبل الغسل فرفع الحرمة قبله بخروج الوقت معارضة للنص بالمعنى والجواب أن القراءة الثانية خص منها صورة الانقطاع للعشرة بقراءة التخفيف، فجاز أن تخص ثانيا بالمعنى، وجه الثالث ظاهر من الكتاب غير أنه خلاف إنهاء الحرمة بالغسل الثابت بقراءة التشديد فهو مخرج منه بالإجماع اهـ" ملخصا (١:١٥١)[٢].

قلت: فأثر عمر وابن مسعود رضى الله عنهما محمول عندنا على الصورة الثانية، أى إذا كان الانقطاع لدون العشرة لتمام العادة، فهى حائض ما لم تغتسل فلا يجوز

---

(١) وروى مثله عن مجاهد وعطاء وسليمان بن يسار عند عبد الرزاق فى "مصنفه" ١: ٣٣٠ و٣٣١.

(٢) اختلفوا فى وطئ الحائض فى طهرها وقبل الاغتسال فذهب مالك والشافعى والجمهور إلى أن ذلك لا يجوز حتى تغتسل، وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن ذلك جائز إذا طهرت لأكثر أمد الحيض، وذهب الأوزاعى إلى أنها إن غسلت فرجها بالماء جاز وطأها، أعنى كل حائض طهرت متى طهرت، وبه قال أبو محمد ابن حزم (بداية المجتهد ١: ٤٤).

24

في مسند أبي حنيفة والدارقطني (كنز العمال ٥:١٥١).

قلت: رواه أبو حنيفة عن حماد عنه، أخرجه الحافظ ابن خسرو بسنده إلى أبي حنيفة، وأخرجه الحسن بن زياد في "مسنده"، فرواه عن أبي حنيفة، كذا في "جامع المسانيد" (١:٢٦٢)، فالسند صحيح، ومراسيل إبراهيم مقبولة عندهم.

٣٤٣- حدثنا هشيم أنبأنا ليث عن عطاء وطاوس أنهما قالا: "إذا طهرت المرأة من الدم وأدرك الرجل الشبق، فليأمرها أن تتوضأ، ثم يصيب منها

قربانها قبل الغسل حقيقة أو حكما، أما الغسل حقيقة فظاهر. وأما حكما فهو مضى وقت صلاة عليها، حتى تصير الصلاة دينا في ذمتها، فإن ذلك فرع كونها طاهرة شرعا فعلم أنها لم تبق حائضا عند الشرع، وفي الثالثة لا يجوز قربانها قبل الغسل وبعده ما لم تمض عادتها وهذا بالإجماع كما عرفت، قال في "الكفاية" عن "المحيط": "وإن كانت معتادة وانقطع الدم فيما دون العادة ولكن بعد ما مضى ثلاثة أيام واغتسلت أو مضى عليها الوقت كره للزوج قربانها، وكره لها التزوج بزوج آخر حتى تأتي عادتها وتغتسل" (١:١٥١)، وفي "فتح القدير": "هذا (الذي ذكرنا) في حق القربان وأما في حق الصلاة ففي الخلاصة: إذا انقطع دم المرأة دون عادتها المعروفة في حيض أو نفاس اغتسلت حين تخاف فوت الصلاة وصلت واجتنب زوجها قربانها احتياطا حتى تأتي عادتها ولكن تصوم احتياطا" (١:١٥٢).

وإن جعلنا الأثر عاما لصور الثلاث كما فعله الأئمة الثلاثة، فهو في الصورة الأولى - وهي الانقطاع لعشرة أيام - محمول عندنا على الندب، فيستحب للزوج أن لا يقربها ما لم تغتسل ولا يجب ذلك عليه بل يجوز قربانها في هذه الصورة بدون الغسل أيضا لما عرفت. وأثر الطاوس وعطاء محمول على الصورة الأولى، فيجوز قربانها قبل الغسل وينبغي أن يأمرها بالوضوء لتخفيف الحدث، والأثر الثالث محمول على الثانية فزمان الغسل فيها من الحيض حتى لا يجب عليها قضاء صلاة الوقت الذي طهرت فيه ولم تدرك وقتا يسع الغسل والتحريمة هذا، والله أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

إن شاء"، أخرجه سعيد بن منصور (كنز العمال ٥:١٥٢). قلت: سند حسن، وليث استشهد به مسلم فى "صحيحه"، كما مر فى الكتاب[١].

٣٤٤- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: "إذا طهرت المرأة فى وقت صلاة فلم تغتسل حتى يذهب الوقت بعد أن تكون مشغولة فى الغسل فليس عليها قضاء" (كتاب الآثار لمحمد ١:١٧)، قلت: سند صحيح.

باب

أن المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة

٣٤٥- عن عائشة رضى الله عنها قالت: سئل رسول الله ﷺ عن

باب أن المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها إلخ": فى "الصراح" (١:٢٤٥) "عند" بالكسر والفتح والضم ثلاث لغات، ترد وهى ظرف فى المكان والزمان، يقال: عند الحائط وعند الليل اهـ" وظاهر أن المكان غير مراد هناك فالزمان متعين، والمراد به الوقت الشرعى للصلاة، كما هو المتبادر، وعليه يحمل لفظ «توضئ لكل صلاة» الوارد فى حديث ابن ماجة فاللام فيه للوقت وأفاد شيخى أن الظاهر من كل مكلف لا سيما من الصحابى أنه ليست عليه فائتة، فلما أمره ﷺ بالوضوء لكل صلاة فظاهره أن المراد به وقت الصلاة المكتوبة، فعلى هذا لا يحتاج إلى كون اللام بمعنى "عند" الواقعة فى الحديث المذكور، بل هو دليل مستقل على المطلوب بغير ضم ذلك الحديث معه اهـ.

وقال الطحاوى فى "شرح معانى الآثار": "فرأيناهم قد أجمعوا أنها إذا توضأت فى وقت صلاة فلم تصل حتى خرج الوقت فأرادت أن تصلى بذلك الوضوء، أنه ليس ذلك لها حتى تتوضأ وضوءا جديدا، ورأيناها توضأت فى وقت صلاة فصلت ثم أرادت أن تتطوع بذلك الوضوء كان ذلك لها ما دامت فى الوقت فدل ما ذكرنا أن الذى ينقض تطهرها هو خروج الوقت، وإن وضوءها يوجبه الوقت لا الصلاة، وقد رأيناها لو فاتتها

---

(١) يعنى فى باب إفراد المضمضة من الاستنشاق، فليراجع.

المستحاضة، قال: «تدع الصلاة أيامها ثم تغتسل غسلا واحدا، ثم تتوضأ عند كل صلاة[١]»، رواه ابن حبان فى "صحيحه" (كنز العمال ٥:٩٨)، وإسناده صحيح على قاعدة "كنز العمال" المذكورة فى خطبته.

٣٤٦- عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا: «قولى لها: فلتدع الصلاة فى كل شهر أيام أقرائها[٢] ثم لتغتسل فى كل يوم غسلا واحدا ثم الطهور عند كل صلاة ولتنظف ولتحتش فإنما هو داء عرض، أو ركضة من الشيطان أو عرق انقطع"، رواه أبو عبد الله الحاكم فى "مستدركه" (كنزالعمال ٥:٩٩)، وإسناده صحيح على قاعدة "كنز العمال" المذكورة فى الخطبة[٣].

٣٤٧- حدثنا على بن محمد وأبو بكر ابن أبى شيبة قالا: ثنا وكيع عن الأعمش عن حبيب بن أبى ثابت عن عروة بن الزبير عن عائشة رضى الله

صلوات فأرادت أن تنقضيهن كان لها أن تجمعهن فى وقت صلاة واحدة بوضوء واحد فلو كان الوضوء يجب عليها لكل صلاة لكان يجب أن تتوضأ لكل صلاة من الصلوات الفائتات، فلما كانت تصليهن جميعا بوضوء واحد ثبت بذلك أن الوضوء الذى يجب عليها هو بغير الصلاة وهو الوقت" (١:٦٤).

ثم اعلم أن ما فى رواية الحاكم "ثم لتغتسل فى كل يوم غسلا واحد"، وكذا ما رواه أبو داود عن أسماء بنت عميس قالت: "قلت: يا رسول الله ﷺ إن فاطمة بنت أبى حبيش استحيضت منذ كذا وكذا فلم تصلى، فقال رسول الله ﷺ: سبحان الله! إن

---

(١) أى وقت كل صلاة مؤلف.

(٢) كذا فى الأصل، ومثله فى "الكنز"، ولكن فى "المستدرك": قرءها.

(٣) قلت: قال الحاكم: "هذا حديث صحيح، ولم يخرجاه بهذا اللفظ وعثمان بن سعد الكاتب بصرى ثقة عزيز الحديث يجمع حديثه" وقال الذهبى تحته: "قلت: كلا! قلت: صورته مرسل" (المستدرك مع التلخيص ١: ١٧٥ و١٨٦) قلت: يريد به أن أكثر المحدثين على تضعيف عثمان بن سعد ولكن قال أبو زرعة: "لين" (ميزان الاعتدال ٣: ٣٤ رقم ٥٥١١) ونقل الخطيب والنووى عن الدارقطنى أن لين الحديث لا يكون ساقطا ولكن مجروحا بشىء لا يسقط عن العدالة (الكفاية ص٢٣ وتدريب الراوى ص٢٣٢) ثم قال أبو حاتم فى عثمان هذا "شيخ" وهو من ألفاظ التعديل وقال أبو نعيم الحافظ: بصرى ثقة، (حاشية "التقريب" لمولانا أمير على ص٣٥٣) فتوثيق الحاكم وأبى نعيم وأبى حاتم وتليين أبى زرعة يجعله ممن يحتمل حديثه، والله أعلم.

عنها قالت: جاءت فاطمة بنت أبى حبيش إلى النبى ﷺ فقالت: يا رسول الله! إنى امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ قال: «لا! إنما ذلك عرق وليس بالحيضة، اجتنبى الصلاة أيام محيضك ثم اغتسلى وتوضئ لكل صلاة وإن قطر الدم على الحصير» رواه ابن ماجة (١:٤٦)، وفى "تهذيب التهذيب (٢:١٧٩): "أهل الحديث اتفقوا على ذلك، يعنى على عدم سماعه (حبيب) منه (عروة)" [(١)].

قلت: رجال السند رجال الجماعة غير على، وفى "نصب الراية" (١:١٠٥): "وقال صاحب "التنقيح": رواه الإسماعيلى، ورجاله رجال الصحيح" اهـ.

باب بناء المعتادة إذا استحيضت على عادتها

٣٤٨- عن عائشة رضى الله عنها أن أم حبيبة بنت جحش شكت إلى رسول الله ﷺ الدم فقال: امكثى قدر ما كانت تحبسك حيضتك ثم اغتسلى وكانت تغتسل لكل صلاة، رواه مسلم وفى رواية البخارى: «توضئ لكل صلاة»، وهى لأبى داود وغيره من وجه آخر (بلوغ المرام ص٢٢).

٣٤٩- عن سليمان بن يسار عن أم سلمة زوج النبى ﷺ قالت: إن امرأة كانت تهراق الدماء على عهد رسول الله ﷺ فاستفتت لها أم سلمة رسول

هذا من الشيطان، لتجلس فى مركن، فإذا رأت صفرة فوق الماء[(٢)]، فلتغتسل للظهر والعصر غسلا واحدا وتغتسل للمغرب والعشاء غسلا واحدا، وتغتسل للفجر غسلا واحدا، وتوضأ فيما بين ذلك" قال أبو داود: "ورواه مجاهد عن ابن عباس لما اشتد

---

(١) قلت: ولكن رد عليه الشيخ السهارنفورى وأثبت سماع حبيب من عروة فى عدة أحاديث، وليراجع له بذل المجهود (١: ١٠٩) باب الوضوء من القبلة.

(٢) وكانت هذه الصفرة علامة لآخر وقت الظهر، لأن الشمس لا تزال تتغير منذ بداية زوالها شيئا فشيئا حتى تكون مائلة إلى الصفرة فى آخر وقت الظهر، وهذه الصفرة غير الاصفرار الذى يحدث فى آخر وقت العصر، كذا فى أشعة اللمعات (نقله المؤلف فى حاشية الأصل باللغة الفارسية، فترجمتها إلى العربية).

الله ﷺ فقال: «لتنظر عدة الليالى والأيام التى كانت تحيضهن من الشهر قبل أن يصيبها الذى أصابها فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر، فإذا خلفت ذلك فلتغتسل ثم لتستثفر بثوب ثم لتصل»، رواه أبو داود وسكت عنه (١:١١١) وفى "التلخيص الحبير" (١:٦٣): قال النووى: إسناده على شرطهما، وقال البيهقى: هو حديث مشهور إلا أن سليمان لم يسمعه منها، وفى رواية لأبى داود عن سليمان أن رجلا أخبره عن أم سلمة، وللدارقطنى عن سليمان أن فاطمة بنت أبى حبيش استحيضت فأمرت أم سلمة، وقال المنذرى: لم يسمعه سليمان، وقد رواه موسى بن عقبة عن نافع عن سليمان عن مرجانة عنها". قلت: هذه الروايات ممكنة التطبيق فلا يعل الحديث، ففى "الجوهر النقى" (١:٩٠): ذكر صاحب "الكمال": أن سليمان سمع من أم سلمة فيحتمل أنه سمع هذا الحديث منها ومن رجل عنها اهـ وقس على هذا رواية مرجانة، (ودلالة الحديثين على الباب ظاهرة).

باب جواز وطئ المستحاضة

٣٥٠- عن عكرمة قال: كانت أم حبيبة تستحاض فكان زوجها يغشاها. رواه أبو داود (١:١٢٢) وقال: "قال يحيى بن معين: معلى ثقة وكان أحمد بن حنبل لا يروى عنه لأنه كان ينظر فى الرأى" وفى "فتح البارى" (١:٣٦٢):

عليها الغسل أمرها أن تجمع بين الصلاتين" وفى "عون المعبود": قال المنذرى: حسن. فكل ذلك محمول على الاستحباب، ويدل على أن الواجب عليها إنما هو غسل واحد ما رواه الطبرانى فى "الأوسط" بإسناد حسن كما فى "العزيزى" (٣:٣٧٧): عن ابن عمرو ابن العاص مرفوعا: «المستحاضة تغتسل من قرء» إلى قرء وهو ظاهر حديث ابن حبان وابن ماجة أيضا، ثم اعلم أن فقهاءنا قاسوا كل معذور على المستحاضة فى هذا الحكم.

باب جواز وطئ المستحاضة

قال المؤلف: دلالة الآثار على الباب ظاهرة.

وهو حديث صحيح إن كان عكرمة سمعه منها". قلت: صنيع أبى داود يدل على السماع، والنظر فى الرأى ليس بجرح عند التحقيق.

٣٥١- عن عكرمة عن حمنة بنت جحش أنها كانت مستحاضة وكان زوجها يجامعها، رواه أبو داود وسكت عنه (١٢٢:١)، وفى "النيل" (٢٧١:١): "أخرجه أيضا البيهقى، قال النووى: وإسناده حسن" وفى "عون المعبود" (١٢٢:١): "قال صاحب "المنتقى": وكانت أم حبيبة تحت عبد الرحمن بن عوف، كذا فى "صحيح مسلم"، وكانت حمنة تحت طلحة بن عبيد الله، انتهى، ومقصود صاحب المنتقى أن عبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبيد الله من الصحابة قد فعلا ذلك فى زمن الوحى ولم ينزل فى امتناعه، فيستدل به على الجواز".

٣٥٢- عن: عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنه قال: "المستحاضة لا بأس أن يأتيها[1] زوجها" رواه عبد الرزاق وغيره، كذا فى "فتح البارى" (٣٦٣:١).

باب أن الحائض لا تصوم ولا تصلى وتقضى الصوم دون الصلاة

٣٥٣- عن: معاذة قالت: سألت عائشة رضى الله عنها فقلت: ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة؟ قلت: كان يصيبنا ذلك مع رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة، رواه الجماعة (نيل الأوطار ٢٦٩:١).

باب أن الحائض لا تصوم ولا تصلى وتقضى الصوم دون الصلاة

دلالة الحديثين على الباب ظاهرة.

---

(١) كذا فى "فتح البارى": باب إذا رأت المستحاضة الطهر (١: ٣٤٠)، ولكن وقع فى مصنف عبد الرزاق بلفظ "لا بأس أن يجامعها زوجها" (١: ٣١٠ رقم ١١٨٩) ومثله فى الكنز (٥: ١٥٣ رقم ٣١٢٦).

٣٥٤- عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «أ ليس إذا حاضت المرأة لم تصل ولم تصم؟"، متفق عليه فى حديث طويل: (بلوغ المرام ١ :٢٣).

باب ما يباح من الحائض لزوجها

٣٥٥- عن حزام بن حكيم عن عمه أنه سأل رسول الله ﷺ: ما يحل لى من امرأتى وهى حائض؟ قال: "ذلك ما فوق الإزار" رواه أبو داود.

قلت: عمه هو عبد الله بن سعد، كذا فى "المنتقى"، وفى "النيل" (١ :٢٦٦) "فيه صدوقان وبقيته ثقات"، وفى "فتح القدير" (١ :١٤٧): شارحه أبو زرعة العراقى صرح بأنه ينبغى أن يكون صحيحا".

٣٥٦- عن عاصم بن عمر أن عمر قال: سألت رسول الله ﷺ ما يحل للرجل من امرأته، وهى حائض؟ قال: "ما فوق الإزار" رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١ :١١٦).

٣٥٧- عن عائشة قالت: «كان رسول الله ﷺ يأمرنى فأتزر[1] فيباشرنى وأنا حائض»، متفق عليه (بلوغ المرام ١ :٢٣).

باب ما يباح من الحائض لزوجها[2]

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، ويعارض هذه الأحاديث ما رواه مسلم، كما فى "بلوغ المرام" (١ :٢٣): عن أنس رضى الله عنه أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها، فقال النبى ﷺ: «اصنعوا كل شىء إلا النكاح»

---

(١) وحدد ذلك الفقهاء بما بين السرة والركبة عملا بالعرف الغالب، كذا فى "فتح البارى" ١ : ٣٤٤ (مؤلف).

(٢) اختلفوا فى ما يباح منها، فقال مالك والشافعى وأبو حنيفة: له منها ما فوق الإزار فقط، وقال سفيان الثورى وداود الظاهرى: إنما يجب عليه أن يجتنب موضع الدم فقط (بداية المجتهد ١ : ٤٣ و٤٤) قلت: والأول قول أكثر العلماء والثانى قول أحمد وإسحاق، وبه قال محمد بن الحسن من الحنفية ورجحه الطحاوى وهو اختيار أصبغ من المالكية وأحد القولين أو الوجهين للشافعية، واختاره ابن المنذر، وقال النووى: هو الأرجح دليلا (راجع فتح البارى ١ : ٣٢١ باب مباشرة الحائض).

باب أكثر النفاس

٣٥٨- عن جابر رضى الله عنه قال: وقت رسول الله ﷺ للنفساء أربعين يوما، رواه الطبرانى فى "الأوسط"، وفيه أشعث بن سوار وثقه ابن معين واختلف فى الاحتجاج به (مجمع الزوائد ١:١١٦).

٣٥٩- عن أم سلمة رضى الله عنها قالت: النفساء تقعد فى عهد

وما رواه أبو داود - وسكت عنه هو والمنذرى، ورجال إسناده ثقات محتج بهم فى الصحيح، كما فى "النيل" (١:٢٦٦): عن عكرمة عن بعض أزواج النبى ﷺ: «أن النبى ﷺ كان إذا أراد من الحائض شيئا ألقى على فرجها شيئا»، وقال فى "فتح البارى" (١:٣٤٤) "بإسناد قوى" وفيه وفى نسخة أبى داود الحاضرة عندنا "ثوبا" موضع "شيئا" فإنه يدل على أنه يحل له ما دون الجماع، فالجواب عنه أن المراد بقوله ﷺ «إلا النكاح» هو الجماع وما يوقع فيه سدا للذريعة، وقول بعض أزواجه ﷺ «ألقى على فرجها»، فمعناه أنه ألقى على موضع الإزار، ولما كان المقصود أصلا ستر الفرج، وستر ما سواه سد للذريعة عبر كذلك، وفى المحاورات توسيع فارتفع التعارض، وفى "فتح القدير" (١:١٤٧): "فمذهب أبى حنيفة وأبى يوسف والشافعى ومالك يحرم عليه ما بين السرة والركبة، وهو المراد بما تحت الإزار، ومذهب محمد بن الحسن وأحمد لا يحرم ما سوى الفرج اهـ".

باب أكثر النفاس [١]

قوله: "عن جابر إلخ" قال المؤلف: وقد مر فى باب وجوب الغسل من الحيض والنفاس عن معاذ رضى الله عنه مرفوعا: "إذا مضى للنفساء سبع، ثم رأت الطهر فلتغتسل ولتصل" رواه الحاكم فى "مستدركه" اهـ، فظهر بهذا أن النفاس قد يكون اقل من أربعين يوما فقلنا إن الأربعين أكثر مدته وقد مر هناك أيضا، وقيد السبع اتفاقى لأن الإجماع قد قام على أنها لو طهرت قبل السبع اغتسلت وصلت.

قوله: "عن أم سلمة إلخ" قال المؤلف: قال الزيلعى (١:١٠٧): "وقال ابن تيمية

---

(١) وقد مر تنقيح الخلاف فى ذلك فى باب أقل النفاس وأكثره.

النبى ﷺ بعد نفاسها أربعين يوما، رواه الخمسة إلا النسائى واللفظ لأبى داود، وفى لفظ له: لم يأمرها النبى ﷺ بقضاء صلاة النفاس، وصححه الحاكم (بلوغ المرام ص٢٣)، وسكت أبو داود عن الطريقين، وقال فى "فتح القدير" (١:١٢١) بعد نقل اللفظ الأول: قال النووى: حديث حسن.

باب
أن الحائض والنفساء والجنب لا يقرأون شيئا من القرآن

٣٦٠- عن ابن عمر عن النبى ﷺ: «لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا

فى "المنتقى": معنى الحديث أى كانت النفساء تؤمر أن تقعد أربعين يوما، قال: إذ لا يمكن أن يتفق عادة نساء عصر فى نفاس ولا حيض"، وفى "عون المعبود" (١:١٢٣) على قوله: "عن مسة عن أم سلمة" ما نصه: "هى أم بسة بضم الموحدة، قال الدارقطنى: لا تقوم بها حجة وقال ابن القطان: لا يعرف حالها ولا عينها ولا يعرف فى غير هذا الحديث.

وأجاب عنه فى "البدر المنير": فقال: ولا نسلم جهالة عينها، وجهالة حالها مرتفعة فإنه روى عنها جماعة: كثير بن زياد والحكم بن عتيبة وزيد بن على ابن الحسين، ورواه محمد بن عبيد الله العزرمى عن الحسن عن مسة أيضا فهؤلاء رووا عنها وقد أثنى على حديثها البخارى، وصحح الحاكم إسناده، فأقل أحواله أن يكون حسنا"، انتهى.

باب أن الحائض والنفساء والجنب لا يقرأون شيئا من القرآن [1]

قوله: "عن ابن عمر إلخ": قال المؤلف: وفى "التلخيص الحبير" بعد نقل

---

(١) ذهب الجمهور أبو حنيفة والشافعى وأحمد وأكثر العلماء والأئمة إلى منع الحائض والجنب عن قراءة القرآن قليلها وكثيرها مع اختلاف علماء الحنفية فى جواز ما دون آية، وذهب البخارى والطبرى وابن المنذر وداود إلى جوازها، وقال مالك: يقرأ الجنب الآيات اليسيرة للتعوذ، وفى الحائض عنه روايتان: تقرأ، ولا تقرأ وروى عن مالك الجواز مطلقا (معارف السنن ١: ٤٤٥)، وقال المؤيد بالله والإمام يحيى وبعض أصحاب أبى حنيفة: يجوز ما فعل لغير التلاوة كيا مريم اقنتى لا لقصد التلاوة (نيل الأوطار ١: ١٩٧).

من القرآن»، أخرجه الترمذى (١ :١٩).

٣٦١- عن على رضى الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يقرئنا القرآن على كل حال ما لم يكن جنبا، رواه الترمذى (١ :٢١)، قال: حسن صحيح، وفى "بلوغ المرام" (١ :١٨): وصححه ابن حبان.

الحديث (١ :٥٠): وفى إسناده إسماعيل بن عياش وروايته عن الحجازيين ضعيفة، وهذا منها -إلى أن قال- وقال ابن أبى حاتم عن أبيه: حديث إسماعيل بن عياش هذا خطأ، وإنما هو عن ابن عمر قوله وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه: هذا باطل أنكر على إسماعيل، وفيه أيضا: "وقال البيهقى: هذا الأثر ليس بالقوى، وصح عن عمر أنه كان يكره أن يقرء القرآن وهو جنب وساقه عنه فى الخلافيات بإسناد صحيح اهـ". وفى الزيلعى بعد نقل حديث الباب ما نصه: "وقال ابن عدى فى الكامل: هذا الحديث بهذا السند لا يرويه غير إسماعيل بن عياش وضعفه أحمد والبخارى وغيرهما، وصوب أبو حاتم وقفه على ابن عمر"، انتهى (١ :١٠٢). قال المؤلف: لا يضرنا وقفه فإن الموقوف فى مثل هذا كالمرفوع، ودلالته على الباب ظاهرة، والنفساء وإن لم تذكر فى الحديث لكنها فى حكم الحائض، فالحكم يشملها.

قوله: "عن على رضى الله عنه إلخ" قال المؤلف: وذكر فى "التلخيص الحبير" (١ :٥١): تضعيف هذا الحديث عن بعضهم، فغايته الاختلاف فى التصحيح، وهو غير مضر كما تقرر فى محله، وقد مر، وفى "كنز العمال" (٥ :١٣٧): "عن على رضى الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يقرأ القرآن على كل حال إلا الجنابة، فإن كان جنبا لم يقرئنا شيئا، رواه أبو عبيد فى فضائله وابن أبى شيبة والعدنى وأبو يعلى وابن جرير وصححه"، ومحمل قوله عليه السلام «شيئا من القرآن» ما يسمى قرآنا وهو آية كاملة، كما يدل عليه حديث "مجمع الزوائد" عن على رضى الله عنه الآتى عن قريب، فتحرم عليهم قراءة آية كاملة من القرآن وهو اختيار الطحاوى، كما فى "الهداية".

قال فى "فتح القدير": "ذكر نجم الدين الزاهد أنه رواية ابن سماعة عن أبى حنيفة وأن عليه الأكثر، ووجهه أن ما دون الآية لا يعد بها قارئا، قال تعالى: ﴿فاقرأوا

٣٦٢- عن علي رضى الله عنه قال: رأيت رسول الله ﷺ توضأ ثم قرأ شيئا من القرآن، قال: «هكذا لمن ليس بجنب، فأما الجنب فلا، ولا آية»، رواه أبو يعلى ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١ :١١٤).

٣٦٣- عن عبد الله بن رواحة «أن رسول الله ﷺ نهى أن يقرأ أحدنا القرآن وهو جنب»، رواه الدارقطني وقال: إسناده صالح (١ :٤٤).

ما تيسر من القرآن﴾، كما قال ﷺ «لا يقرأ الجنب القرآن»، فكما لا يعد قارئا بما دون الآية حتى لا تصح بها الصلاة، كذا لا يعد بها قارئا، فلا يحرم على الجنب والحائض" (١ :١٤٨)، وفي "الهداية" بعد نقل حديث لا تقرأ الحائض إلخ: "وهو حجة على مالك في الحائض، وهو بإطلاقه يتناول ما دون الآية، فيكون حجة على الطحاوي في إباحته" قلت: للطحاوي أن يقول: عندي حديث يدل على ما ذهبت إليه، وهو ما بعد هذا الحديث".

وأما ما رواه الدارقطني (١ :١٤٤) موقوفا على علي رضى الله عنه وقال: هو صحيح عن علي رضى الله عنه: "قال (أي علي رضى الله عنه): اقرأوا القرآن ما لم يصب أحدكم جنابة فإن أصابه فلا، ولا حرفا واحدا" فقوله "حرفا" إما أن يحمل على معنى الآية مجازا لئلا يخالف المرفوع، لا سيما إذا كان قد رواه هو، وإما أن يقال إن الطهارة لآية تامة واجبة ولما دونها مستحبة، فافهم. وقال الترمذي (١ :١٩): "وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين ومن بعدهم مثل سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي وأحمد وإسحاق قالوا: لا تقرأ الحائض ولا الجنب من القرآن شيئا إلا أطراف الآية والحرف ونحو ذلك، ورخصوا للجنب والحائض في التسبيح والتهليل اهـ".

قوله: "عن علي رضى الله عنه" برواية "مجمع الزوائد" - قال: رأيت رسول الله ﷺ إلخ": قال الشيخ: وفي قوله: «ولا آية» دلالة على أن ما دون آية يباح تلاوته، كما يدل عليه أسلوب الكلام من قصد بيان الأقل، وفي "التلخيص الحبير" (١ :٥١): ناقش دلالة الحديث الفعلي على المنع من القراءة فقال: "لكن قال ابن خزيمة: لا حجة في هذا الحديث لمن منع الجنب من القراءة، لأنه ليس فيه نهي، وإنما هي حكاية فعل،

باب أنه لا يمس القرآن إلا طاهر

٣٦٤- عن حكيم بن حزام رضى الله عنه قال: لما بعثنى رسول الله ﷺ إلى اليمن قال: «لا تمس القرآن إلا وأنت طاهر[١]»، رواه الحاكم فى "المستدرك"، وقال: صحيح الإسناد هو لم يخرجاه، ورواه الطبرانى والدارقطنى، ثم البيهقى فى "سننهما" (زيلعى ١:١٠٤).

ولا يبين النبى ﷺ أنه إنما امتنع من ذلك لأجل الجنابة" [٢] فالجواب عنه بأن هذا الحديث وإن كان غير صريح بالمقصود، لكن إذا ضم إليه حديث «كان (ﷺ) يذكر الله تعالى على كل أحيانه»، رواه أصحاب الصحاح غير البخارى والنسائى كما فى "العزيزى" (٣:١٥٩) يفيد دلالة على المقصود من حيث أنه ﷺ لما كان ذاكرا فى كل وقت وقد امتنع منه فى حال الجنابة مواظبا عليه كما هو مقتضى لفظة "كان" فظاهر الحال أنها علة الامتناع، وحديث مجمع الزوائد وحديث الدارقطنى صريحان فى المنع.

باب أنه لا يمس القرآن إلا طاهر [٣]

قوله: "عن حكيم إلخ" قال المؤلف: وفى "التلخيص الحبير" (١:٤٨) بعد عزوه الحديث إلى الدارقطنى والحاكم فى "المعرفة" من "مستدركه"، والبيهقى فى "الخلافيات" والطبرانى ما نصه: "وفى إسناده سويد أبو حاتم، وهو ضعيف وذكر الطبرانى فى "الأوسط" أنه تفرد به، وحسن الجازمى إسناده" [٤]، وفى "مجمع الزوائد" (١:١١٤) بعد عزوه إلى الطبرانى فى "الكبير" و "الأوسط": "وفيه سويد أبو حاتم ضعفه النسائى وابن معين فى رواية ووثقه فى رواية، وقال أبو زرعة: ليس بالقوى، حديثه

---

(١) يعم الطهارة الكبرى والصغرى (مؤلف).

(٢) التلخيص الحبير، باب الغسل ١: ١٣٩ رقم ١٨٤.

(٣) ذهب مالك وأبو حنيفة والشافعى وأكثر الفقهاء إلى أن الطهارة من الحدثين شرط فى مس المصحف، وذهب ابن عباس والشعبى والضحاك وزيد بن على وداود وأهل الظاهر إلى أنه يجوز مس المصحف بغير الطهارة الوضوء (ملخص من بداية المجتهد ١:٣٢ ونيل الأوطار ١:١٨١) باب إيجاب الوضوء للصلاة والطواف، ومس المصحف.

(٤) التلخيص، باب الأحداث ١: ١٣١ رقم ١٧٥.

٣٦٥- عن عبد الله بن عمر رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا يمس القرآن إلا طاهر»، رواه الطبراني في "الكبير" و "الصغير": ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١:١١٤)، وفي "العزيزي": إسناده صحيح (٣:٤٤٧).

٣٦٦- عن الزهرى قال: قرأت صحيفة عند أبى بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم ذكر أن رسول الله ﷺ كتبها لعمرو بن حزم حين أمره على نجران -وساق الحديث، وفيه- والحج الأصغر العمرة ولا يمس القرآن إلا طاهر"، روى مسندا ولا يصح، قاله أبو داود فى "مراسيله" (ص ١٣ مصرى)، وفى "التعليق المغنى" (١:٥٤): "قال الحافظ ابن كثير: وهذه وجادة جيدة قد قرأها الزهرى وغيره، ومثل هذا ينبغى الأخذ به" اهـ، قلت: أبو بكر تابعى أرسل عن جده، كما فى "تهذيب التهذيب" (١٢:٣٨).

حديث أهل الصدق" اهـ، وفى "تهذيب التهذيب": وقال أبو بكر البزار فى "مسنده": سويد صاحب الطعام ليس به بأس (٤:٢٧).

قلت: فسويد هذا مختلف فيه، والاختلاف غير مضر كما مر، وفى "العزيزى" (٣:٤٣٥) بعد عزوه إلى الطبرانى والدارقطنى والحاكم ما نصه: "وإسناده صحيح" ودلالته على الباب ظاهرة، وكذا دلالة ما بعده من الحديثين.

تتـــمة:

فى "التلخيص الحبير" (١:٤٨): "حـــديث أنـــه ﷺ كتب كتـــابا إلى هـــرقل (النصرانى)، وكان فيه: ﴿تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾ الآية، متفق عليه، من حديث ابن عباس رضى الله عنه عن أبى سفيان صخر ابن حرب فى حديث طويل"، ويعرف به أن القرآن إذا كتب فى كتاب ورسالة مخلوطا بكلام آخر لا تشترط الطهارة لمسه.

الأنجاس

باب طهارة الخف والنعل بدلكهما الأرض حين تجف النجاسة إذا كانت عليهما النجاسة التى لها جرم

٣٦٧- عن: أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: «إذا وطئ أحدكم الأذى بخفيه فطهورهما التراب». رواه أبو داود ورواه ابن حبان فى صحيحه فى النوع السادس والستين من القسم الثالث[١] والحاكم فى المستدرك وقال: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه انتهى[٢] قال النووى فى الخلاصة: رواه أبو داود بإسناد صحيح كذا فى الزيلعى.

باب طهارة الخف والنعل بدلكهما الأرض حين تجف النجاسة إذا كانت عليهما النجاسة التى لها جرم

قوله: "عن أبى سعيد إلخ" قال المؤلف: وفى العينى: فإن قلت: لعل الأذى المذكور فى الحديث كان طينا، قلت: الأذى فى لسان الشرع يحمل على النجاسة كناية عن عينها، ولو كان طينا لصرح باسمه ولم يذكره بالكناية لما فيه من اللبس، ويدل عليه قوله "فإن الأرض [٣] لها طهور" فإن قلت: الحديث لم يفصل بين النجاسة التى لا جرم لها وبين التى لها جرم فإن اسم الأذى يطلق عليهما، وكذلك لم يفصل بين الرطب واليابس وأنتم قد فصلتم، قلت: بل فصل الحديث بين الرطب واليابس بالتعليل الذى ذكرناه أيضا" وهو قوله من قبل بأسطر "فإن قلت الحديث مطلق فلم قيده أبو حنيفة بقوله النجاسة التى لها جرم، قلت: التى لا جرم لها خرجت بالتعليل وهو قوله ﷺ "فإن التراب لها طهور" أى مزيل نجاسة، ونحن نعلم يقينا أن النعل والخف إذا شرب البول أو الخمر لا يزيله المسح ولا يخرجه من أجزاء الجلد" (١: ٤٤١).

---

(١) انظر موارد الظمآن ص٨٥ رقم ٢٤٨ باب ٤٢.

(٢) وأقره عليه الذهبى (المستدرك ١: ١٦٦ بعد نضح بول الغلام)

(٣) كما فى الحديث الأول من الباب "وطهورهما التراب" (مؤلف).

٣٦٨- عن: (أبى سعيد) الخدرى قال: بينما رسول الله ﷺ يصلى بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره، فلما رآى القوم ذلك ألقوا نعالهم، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قال: ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك فألقينا نعالنا، فقال رسول الله ﷺ: إن جبرئيل عليه السلام أتانى فأخبرنى أن فيهما قذرا -أو قال أذى- وقال: إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر فإن رأى فى نعليه قذرا أو أذى فليمسحه وليصل فيهما. رواه أبو داود وسكت عنه، وفى بلوغ المرام: (١: ٣٥): وصححه ابن خزيمة، اهـ ورواه ابن حبان فى صحيحه فى النوع الثامن والسبعين من القسم الأول إلا أنه لم يقل فيه "وليصل فيهما" (زيلعى)[١].

باب أن المنى نجس

٣٦٩- عن: عائشة رضى الله عنها أنها قالت فى المنى إذا أصاب الثوب: "إذا رأيته فاغسله وإن لم تره فانضحه". رواه الطحاوى وإسناده صحيح (آثار السنن ١: ١٤).

فائدة: وقد روى أبو بكر بن أبى شيبة فى مصنفه (١: ٤٠) نا حفص بن غياث عن الأعمش عن يحيى بن وثاب قال: "سئل ابن عباس رضى الله عنه خرج إلى الصلاة فوطئ على عزرة، قال: إن كانت رطبة غسل ما أصابه، وإن كانت يابسة لم تضره". ورجاله رجال الصحيح.

باب أن المنى نجس

قوله: "عن عائشة إلخ" قال الشيخ: واهتمام رسول الله ﷺ بإزالته أبدا، إما بالغسل وإما بالفرك من غير ترك مرة، دليل على نجاسته أيضا. وفى تابع الآثار: قوله المنى إلخ (أى قول جامع الآثار) وما ورد من تشبيه بالمخاط فلا يستلزم الطهارة، بل

---

(١) نصب الراية ١: ٢٠٧ باب الأنجاس، تحت الحديث الثانى.

. . . .

يحتمل عدم حصر طهارة الثوب عنه فى الغسل اهـ (ص٧٠) [(١)] قال المؤلف: أما ما ورد فى الغسل والفرك فهو ما فى التلخيص الحبير [(٢)] "عن عمرة عن عائشة رضى الله عنها قالت: كنت أفرك المنى من ثوب رسول الله ﷺ إذا كان يابسا وأغسله إذا كان رطبا[(٣)]"، رواه الدارقطنى وأبو عوانة فى صحيحه وأبو بكر البزار، وأعله البزار بالإرسال عن عمرة: وما فيه أيضا: "وقد ورد الأمر بفركه من طريق صحيحة رواه ابن الجارود فى المنتقى عن همام بن الحارث قال: كان عند عائشة رضى الله عنها ضيف فأجنب فجعل يغسل ما أصابه، فقالت عائشة رضى الله عنها: كان رسول الله ﷺ يأمرنا بحته، وأما الأمر بغسله فلا أصل له اهـ". والإعلال بالإرسال فى الحديث الأول لا يصح، فإنه يمكن أن يثبت الحديث بالطريقين متصل ومنقطع ومسند ومرسل، وكل ما فى صحيح أبى عوانة صحيح كما فى خطبة كنز العمال (١:٣) وما رواه الدارقطنى - وقال صحيح - "عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ كان إذا أصاب ثوبه منى غسله، ثم يخرج إلى الصلاة وأنا أنظر إلى بقعة [(٤)] من أثر الغسل فى ثوبه" [(٥)].

وأما الحديث الذى ورد فيه التشبيه فما رواه الدارقطنى (١:٤٦) "حدثنا محمد بن مخلد نا إبراهيم بن إسحاق الحربى نا سعيد بن يحيى بن الأزهر نا إسحاق بن يوسف الأزرق نا شريك عن محمد بن عبد الرحمن عن عطاء (ابن أبى رباح) عن ابن عباس قال: سئل النبى ﷺ عن المنى يصيب الثوب قال: إنما هو بمنزلة المخاط والبزاق، وإنما

(١) يعنى يمكن أن يكون التشبيه فى إزالته بالفرك كالمخاط قاله الشيخ دامت بركاته (مؤلف).

(٢) باب النجاسات والماء النجس ١: ٣٣ رقم ٢٣.

(٣) قد اختلف أهل العلم فى المنى، فذهبت العترة وأبو حنيفة ومالك إلى نجاسته إلا أن أبا حنيفة قال: يكفى فى تطهيره فركه إذا كان يابسا وهو رواية عن أحمد وقالت العترة ومالك: لا بد من غسله رطبا ويابسا وقال الليث: هو نجس ولا تعاد منه الصلاة وقال الحسن بن صالح: لا تعاد الصلاة من المنى فى الثوب وإن كان كثيرا وتعاد منه إن كان فى الجسد وإن قل وقال الشافعى وداود وهو أصح الروايتين عن أحمد بطهارته (نيل الأوطار ١: ٤٧ و٤٨ باب ما جاء فى المنى).

(٤) يدل على أن إزالة أثر النجاسة بحيث لا يبقى منه شىء لا يجب لكنه محمول على بقائه بعد السعى التام فى إزالته باليد والماء (مؤلف).

(٥) الدارقطنى، باب ما ورد فى طهارة المنى ١: ١٢٥ رقم ٥.

. . . .

يكفيك أن تمسحه بخرقة أو بإذخرة. لم يرفعه غير إسحاق الأزرق عن شريك، ومحمد ابن عبد الرحمن هو ابن أبى ليلى ثقة فى حفظه شىء اهـ". وفى نصب الراية (١:١١٠): "قال ابن الجوزى فى التحقيق[١] وإسحاق إمام مخرج له فى الصحيحين، ورفعه زيادة وهى من الثقة مقبولة، ومن وقفه لم يحفظ. انتهى[٢]، ورواه البيهقى فى المعرفة من طريق الشافعى ثنا سفيان عن عمرو بن دينار وابن جريج كلاهما عن عطاء عن ابن عباس موقوفا، وقال: هذا هو الصحيح موقوف اهـ".

قلت: لا منافاة بين كونه موقوفا ومرفوعا فيمكن أن يروى مرة مرفوعا، ومرة أخرى موقوفا، وقد عرفت قبل أن محمد بن عبد الرحمن محتج به، ومحمد بن مخلد وإبراهيم الحربى صحح حديثهما الدارقطنى (١:٤٦) وسعيد هذا ثقة من شيوخ مسلم وابن ماجة، كما فى تهذيب التهذيب (٤:٩٧) وشريك كان من الإثبات فلما ولى القضاء تغير حفظه، وكان يتبرء من التدليس ونسبه عبد الحق فى الأحكام إلى التدليس، وسبقه إلى وصفه به الدارقطنى كذا فى طبقات المدلسين (ص ١٠) وفى تهذيب التهذيب (٤:٣٣٥): قال العجلى: كوفى ثقة وكان حسن الحديث وكان أروى الناس عنه إسحاق الأزرق اهـ" وفى (ص٣٣٦): "قال أبو داود: ثقة يخطئ على الأعمش زهير فوقه وإسرائيل أصح حديثا منه وأبو بكر بن عياش بعده".

قلت: حديثه هذا ليس عن الأعمش والحاصل أنه محتج به فى هذا الموضع، وقد تكلم فيه الآخرون، كما فى تهذيب التهذيب، والاختلاف غير مضر. وقد مر الجواب عن التشبيه منقولا عن تابع الآثار، والله تعالى أعلم.

ثم اعلم أنه يرد على ما فى الهداية: "والمنى نجس يجب غسله إن كان رطبا فإذا جف على الثوب أجزأ فيه الفرك" ما رواه ابن خزيمة فى صحيحه كما فى فتح البارى (١:٢٨٦) عن عائشة رضى الله عنها كانت تسلت المنى من ثوبه بعرق الإزخر ثم يصلى فيه وتحكه من ثوبه يابسا ثم يصلى فيه فإنه يتضمن ترك الغسل فى الحالتين وقد رواه

---

(١) وقال الشيخ ابن تيمية نحوه فى المنتقى (مؤلف).

(٢) يعنى كلام ابن الجوزى، وكلام نصب الراية مستمر.

. . . .

الإمام أحمد فى مسنده مرفوعا كما فى نصب الراية (١:١١٠): "حدثنا معاذ بن معاذ أنبأ عكرمة عن عمار بن عبد الله بن عبيد بن عمير عن عائشة رضى الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يسلت المنى من ثوبه بعرق الإذخر ثم يصلى فيه، ويحته يابسا ثم يصلى فيه". وهذا الإسناد رجاله رجال الجماعة، إلا عبد الله هذا، فإن البخارى لم يخرج له وأخرج الباقون، وقال صاحب التهذيب: "روى عن عائشة" وفى تهذيب التهذيب: "قال ابن حزم فى المحلى: لم يسمع من عائشة رضى الله عنها" (٥:٣٠٨) فإن سلم الانقطاع فهو غير مضر عند أصحاب المذهب، وفى نيل الأوطار (١:٥٤): "قالوا: الأصل الطهارة فلا ننتقل عنها إلا بدليل وأجيب بأن التعبد بالإزالة غسلا أو مسحا أو فركا أو حتا أو حكا ثابت، ولا معنى لكون الشيء نجسا إلا أنه مأمور بإزالته بما أحال عليه الشارع، فالصواب أن المنى نجس يجوز تطهيره بأحد الأمور الواردة، وهذا خلاصة ما فى المسئلة من الأدلة من جانب الجميع". واستحسنه شيخنا.

نجاسة رطوبة الفرج:

فى التلخيص الحبير (١:١٢): "لم يذكر الرافعى الدليل على طهارة رطوبة فرج المرأة، وقد روى ابن خزيمة فى صحيحه من طريق عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت: تتخذ المرأة الخرقة فإذا فرغ زوجها ناولته فمسح عنه الأذى ومسحت عنها، ثم صليا فى ثوبيهما، موقوف. ومن طريق يحيى بن سعيد عن القاسم: سألت عائشة رضى الله عنها عن الرجل يأتى أهله ثم يلبس الثوب فيعرق فيه، فقالت: كانت المرأة تعد خرقة، فإذا كان مسح بها الرجل الأذى عنه لم ير أن ذلك ينجسه": قال بعض الناس: فهذا الأثر يصح به الاستدلال على طهارة رطوبة فرج المرأة على مذهب الإمام الشافعى القائل بطهارة المنى، دون مذهب الإمام الأعظم القائل بنجاسته، وهذه الرطوبة لا تخلو عن المنى، فمن قال بطهارته لا يضره خلطه فى الرطوبة، ومن قال بنجاسته لا يصح له القول بطهارة الرطوبة، فإنها مخلوطة بالمنى النجس فتكون نجسة. ويعارض هذا الأثر أثر عائشة رضى الله عنها المذكور فى المتن فإنه دال على الطهارة وأثر المتن على النجاسة، ويمكن التطبيق بحمل أثر المتن على التنظيف، ولكن أصحابنا لم

٣٧٠- عن: عبد الله بن عمر رضى الله عنه أنه قال: ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله ﷺ أنه تصيبه الجنابة من الليل، فقال له رسول الله ﷺ:

يذهبوا إليه بل رجحوا جانب النجاسة، لأن النبى ﷺ ثبت عنه ما يدل على نجاسة المنى، وقد مر قريبا. قلت: هذا كلام لا طائل تحته، فإنه ليس فى أثر عائشة هذا ما يدل على طهارة الرطوبة، بل غاية ما فيه أن الرجل إذا مسح الأذى عنه بخرقة ثم يلبس الثوب ويعرق فيه لا ينجس ذلك ثوبه وهذا مما يأتى على مذهب أبى حنيفة أيضا مع كون تلك الرطوبة نجسة لخلطها بالمنى - قال فى رد المحتار (١: ٣٤٨) تحت قول الدر: "بنحو حجر منق" ما نصه "ولم يرو به حقيقة الإنقاء بل تقليل النجاسة ولذا يتنجس الماء القليل إذا دخله المستنجى وأجمع المتأخرون على أنه لا ينجس بالعرق، حتى لو سال منه (أى من الدبر) وأصاب الثوب أو البدن أكثر من قدر الدرهم لايمنع". ملخصا فلما لم يتنجس الثوب بعرق الدبر فعدم تنجسه بعرق الذكر أولى.

وفى مراقى الفلاح: "ولو ابتل فراش أو تراب نجسان من عرق نائم عليهما أو من بلل قدم، وظهر أثر النجاسة وهو طعم أو لون أو ريح فى البدن والقدم تنجسا لوجودها بالأثر، وإلا أى وإن لم يظهر أثرها فيهما، فلا ينجسان" اهـ (ص٩١)، ولا يخفى أن أثر المنى لا يظهر فى الثوب ولو عرق الرجل فيه بعد مسحه بخرقة فلا ينجس به الثوب، لا سيما والذكر أقل الأعضاء عرقا فى بدن الإنسان كما هو مشاهد، نعم! لو لم يكن فى الأثر ذكر المسح بخرقة لدل على طهارة الرطوبة والمنى جميعا، وأما وهو مقيد به فلا دلالة له على شيء منهما ولا معارضة بينه وبين أثر المتن أصلا، بل فيه تأييد له من حيث إطلاق الأذى على المنى فيه وهو فى لسان الشرع يحمل على النجاسة كما ذكرناه قبل، فافهم وكن من الشاكرين.

وحديث "إنما يغسل الثوب من خمس من الغائط والبول والقيئ والدم والمنى" رواه الدارقطنى وقال: "لم يروه غير ثابت بن حماد وهو ضعيف جدا، وإبراهيم وثابت ضعيفان" وقال البيهقى: "باطل لا أصل له" كذا فى الزيلعى (١: ١١٠).

قوله: "عن عبد الله بن عمر رضى الله عنه إلخ" قلت: وجه الدلالة فى قوله ﷺ:

«توضأ واغسل ذكرك ثم نم. رواه الشيخان (آثار السنن).

٣٧١- عن: معاوية بن أبي سفيان رضى الله عنهما أنه سأل أخته أم حبيبة زوج النبي ﷺ هل كان رسول الله ﷺ يصلى في الثوب الذى يجامعها فيه؟ فقالت: نعم، إذا لم ير فيه أذى. رواه أبو داود وآخرون وإسناده صحيح. (آثار السنن).

٣٧٢- عن: عائشة قالت: تتخذ المرأة الخرقة فإذا فرغ زوجها ناولته فمسح عنه الأذى ومسحت عنها وصليا في ثوبيهما. أخرجه ابن خزيمة في صحيحه (التلخيص الحبير).

٣٧٣- عن: يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب أنه اعتمر مع عمر بن الخطاب في ركب فيهم عمرو بن العاص، وإن عمر بن الخطاب عرس ببعض الطريق قريبا من بعض المياه، فاحتلم عمر وقد كاد أن يصبح، فلم يجد مع

"اغسل ذكرك" فإنه يدل على وجوب هذا الغسل، كما هو مقتضى صيغة الأمر من غير صارف. لا يقال: إنه ﷺ أمره بغسل الذكر لأجل رطوبة فرج المرأة لا للمنى لأنا نقول: لم يسئل عمر عن جنابة الجماع خاصة، بل أطلق الجنابة وهى تعم الجماع والاحتلام كليهما. لا يقال: أمره النبي ﷺ بالوضوء أيضا وهو أمر الندب، فليكن أمره بغسل الذكر كذلك، قلنا: قام الدليل على صرف الأول عن الوجوب دون الثانى فافترقا نعم! يقوم المسح بخرقة مقام الغسل أيضا، كما دل عليه أثر عائشة وسيأتى، ولا بد من أحدهما صونا للثياب عن النجاسة.

قوله: "عن معاوية إلى قوله عن عائشة إلخ" قلت: وجه دلالتهما على الباب إطلاق أم حبيبة وعائشة رضى الله عنهما لفظ الأذى على المنى، والأذى في لسان الشرع يحمل على النجاسة كناية عن عينهما، قاله العينى، كما مر في الباب السابق.

قوله: "عن يحيى بن عبد الرحمن إلخ" قلت: الحديث أخرجه في كنز العمال (٥: ١٣٠) كما مر ذكره في آخر أبواب التيمم وفيه زيادة أبيه بين يحيى وعمر بن

الركب ماء، حتى إذا جاء ماء فجعل يغسل ما رآى من ذلك الاحتلام حتى أسفر فقال له عمرو بن العاص: أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يغسل، فقال عمر بن الخطاب: وا عجبا لك يا عمرو بن العاص! لئن كنت تجد ثيابا أو كل الناس يجد ثيابا؟ والله لو فعلتها لكانت سنة، بل أغسل ما رأيت وأنضح ما لم أر. رواه مالك وإسناده صحيح (آثار السنن).

٣٧٤- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال فى المنى يصيب الثوب: "إن رأيته فاغسله وإلا فاغسل الثوب كله" رواه الطحاوى وإسناده صحيح (آثار السنن ١ :١٤).

٣٧٥- عن: عبد الملك بن عمير قال: سئل جابر بن سمرة وأنا عنده، عن الرجل يصلى فى الثوب الذى يجامع فيه أهله، قال: صل فيه إلا أن ترى

الخطاب وهو الصحيح كما أشرنا إليه سابقا. فالحديث متصل صحيح، ووجه دلالته على الباب فى تأخير عمر رضى الله عنه الصلاة لأجل غسل المنى تأخيرا أنكره عليه أصحابه، وهذا دليل النجاسة، فلو كان طاهرا لعد تأخيره ذلك من الغلو فى الدين، كما لو أخر أحد الصلاة لأجل إزالة المخاط والبزاق عن ثوبه، ولو كان تأخيره لعدم علمه بطهارة الثوب عن المنى بالمسح بخرقة أو إذخرة لأشار عليه أحد من الصحابة أن لا يوخر الصلاة لغسله بل يمسحه بخرقة أو إذخرة ثم يصلى فيه، كلا! ولكنهم أشاروا عليه بأن يدع ثوبه يغسل من بعد، وهذا بمنزلة الاتفاق على لزوم الغسل عند جميعهم فرد عمر رضى الله عنه إشارتهم هذه، وأصر على غسل ثوبه، فثبت أن المنى نجس وأن الرطب منه لا يطهر إلا بالغسل والدليل على كونه رطبا إصرار عمر على غسله، فلو كان يابسا لاكتفى بفركه عن ثوبه مكانه ولا يؤمر بذلك لإزالة الطاهر من المخاط والبزاق.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ" قلت: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة حيث أمر أبو هريرة رضى الله عنه بغسل الثوب كله إذا لم ير مكانه ولا يؤمر بذلك لإزالة الطاهر من المخاط، والبزاق، ونحوهما.

قوله: "عن عبد الملك بن عمير إلخ" قلت: فى قول جابر: "فإن النضح لا يزيده إلا شرا" دلالة ظاهرة على نجاسة المنى، فإن الطاهر لا يزيد الشر أصلا.

فيه شيئا فتغسله ولا تنضحه فإن النضح لا يزيده إلا شرا[١] رواه الطحاوى وإسناده حسن (آثار السنن ١ :١٤).

٣٧٦- عن: عبد الكريم بن رشيد قال: سئل أنس بن مالك رضى الله عنه عن قطيفة أصابتها جنابة لا يدرى أين موضعها، قال: اغسلها. رواه الطحاوى وإسناده صحيح (آثار السنن ١ :١٤).

٣٧٧- قال: وكيع عن أفلح بن حميد عن أبيه قال: "عرسنا مع ابن عمر بالأبواء ثم سرنا حين صلينا الفجر حتى ارتفع النهار، فقلت لابن عمر: إنى صليت فى إزارى وفيه احتلام ولم أغسله، فوقف على ابن عمر فقال: انزل فاطرح إزارك وصل ركعتين واقم الصلاة ثم صل الفجر، ففعلت". كذا فى المدونة لمالك (١ :٢٥) قلت: سند رجاله رجال الصحيح.

٣٧٨- عن: عمرو بن العاص فى قصة احتلامه فى غزوة ذات السلاسل وتيممه عن غسل الجنابة لأجل خوفه على نفسه من شدة البرد: "فغسل مغابنه، فتوضأ وضوءه للصلاة، ثم صلى بهم". الحديث أخرجه الحاكم فى المستدرك (١ :١٧٧) وصححه على شرط الشيخين، وأقره الذهبى عليه، وقال:

قوله: "عن عبد الكريم إلخ" قلت: لا يخفى ما فى غسل القطيفة من الصعوبة، ومع ذلك أمر أنس رضى الله عنه بغسلها إذا لم يدر موضع الجنابة، وهذا لا يؤمر به إلا فى النجس دون الطاهر، مثل البزاق والمخاط، فإن تحمل المشاق لغسل الطاهر ليس من الدين فى شئ.

قوله: "قال وكيع إلخ" قلت: فيه دلالة أيضا على نجاسة المنى لأن ابن عمر أمره بطرح الإزار عن جسده ولو كان طاهرا كالبزاق لم يأمره بذلك كما لا يخفى.

---

(١) قلت: وأخرج ابن حبان عن جابر بن سمرة قال: سأل رجل النبى ﷺ أصلى فى الثوب الذى آتى فيه أهلى؟ قال: نعم! إلا أن ترى فيه شيئا فتغسله (موارد الظمآن ١ : ٨٢). فدل على أن جواب جابر بن سمرة هذا لم يكن من عنده وإنما كان فيه حديث مرفوع إلى النبى ﷺ.

"على شرطهما".

٣٧٩- عن عائشة رضى الله عنها قالت: كنت أفرك المنى من ثوب رسول الله ﷺ إذا كان يابسا وأغسله إذا كان رطبا. رواه الدارقطنى والطحاوى وأبو عوانة فى صحيحه وإسناده صحيح (آثار السنن ١ :١٥).

قوله: "عن عمرو بن العاص إلخ" قلت: فلو كان المنى طاهرا لم يهتم عمرو بغسله عن مغابنه فى مثل هذا البرد الذى ترخص فيه بالتيمم عن غسل الجنابة.

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها إلخ" قلت: فى الحديث دلالة على التقسيم وعلى أن وظيفة اليابس من المنى الفرك، ووظيفة الرطب منه الغسل، وأصرح منه فى التقسيم أثر عمر رضى الله عنه حيث قال: "إن كان رطبا فاغسله، وإن كان يابسا فاحككه" (١) ومقتضاه عدم طهارة الرطب إلا بالغسل كما لا يخفى، وهذا هو قولنا معشر الحنفية. قلت: وحديث عائشة هذا بلفظ "كان رسول الله ﷺ يسلت المنى من ثوبه بعرق الإذخر ثم يصلى فيه ويحته يابسا" أخرجه ابن خزيمة كما فى فتح البارى (١: ٢٨٦) وهو يدل على ترك الغسل مطلقا، ففيه أنه أخرجه البيهقى من طريقين: أحدهما من طريق عباد بن منصور عن القاسم عنها، وعباد هذا قال الذهبى: ضعفوه وقال ابن الجارود ليس بشئ، وقال محمد بن عثمان ابن أبى شيبة: سألت يعنى على بن المدينى عن عباد بن منصور، فقال: ضعيف عندنا ثم مع ذلك قد اختلف عليه فى سنده، فأخرجه ابن عدى فى الكامل من طريق أحمد بن أبى أوفى عن عباد بن منصور عن عطاء عن عائشة، ثم ذكر حديث عكرمة بن عمار، وفيه علتان: إحداهما أن ابن عمار غمزه القطان وابن حنبل وضعفه البخارى حدا ذكره البيهقى فى باب مس الفرج بظاهر الكف، الثانية: قال الغلابى: ذكرت ليحيى حديثا حدثناه معاذ بن معاذ عن عكرمة بن عمار عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن عائشة أنها كانت تفرك المنى من ثوب رسول الله ﷺ، فأنكر يحيى أن يكون سمع من عائشة عبد الله بن عبيد".ا هـ كذا فى الجوهر النقى (١: ٢٠٢).

---

(١) وسيأتى تمامه فى المتن.

٣٨٠- عن: خالد بن أبى عزة قال: سأل رجل عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال: إنى احتلمت على طنفسة، فقال: إن كان رطبا فاغسله وإن كان يابسا فاحككه، وإن خفى[1] عليك فارشته، انتهى. رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه ثنا حسين بن على عن جعفر بن برقان عنه. (زيلعى ١:١١٠) وسكت عنه الحافظ فى الدراية، ورجاله ثقات إلا خالد هذا، فلم أقف له على ترجمته، ولكنه ثقة على قاعدة ابن حبان، وأبوه أبو عزة صحابى اسمه يسار بن عبد، أو ابن عمر، وله حديث واحد أخرجه الترمذى، كذا فى التقريب (ص ٢٤١).

قلت: وفيه علة ثالثة وهى الاضطراب فى المتن، فإن أحمد أخرجه مرفوعا: كان رسول الله ﷺ ليسلت المنى من ثوبه، وأخرجه الغلابى بسند أحمد بعينه موقوفا على عائشة أنها كانت تفرك المنى إلخ، وبالجملة، فإن كان ابن خزيمة رواه من أحد هاتين الطريقين فقد عرفت ما فيهما، وإن أخرجه من طريق غيرهما فلا حجة فيه ما لم يتبين سلامتها من كلام مثل هذا، [2] وكون الانقطاع غير مضر عندنا فقد عارضه ما رويناه فى المتن عن عائشة: كنت أفرك المنى من ثوب رسول الله ﷺ إذا كان يابسا وأغسله إذا كان رطبا، وهو دال على التقسيم وعلى اختلاف الرطب واليابس فى حكم التطهير وقد عرفت أنه أثر صحيح موصول، وإن سلمنا حجيته فلا يرد به على الحنفية شئ لاحتمال أن يكون هذا المنى قليلا من قدر الدرهم، وهو عفو عندهم، يجوز فيه الاكتفاء بالمسح، لا سيما لبيان الجواز، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. وهذا هو الجواب عما رواه محارب بن دثار عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت تحت المنى من ثياب رسول الله ﷺ وهو فى الصلاة، أخرجه البيهقى وابن خزيمة كما فى آثار السنن (١: ١٥) مع ما فيه من علة الانقطاع، فإن محارب بن دثار لم يسمع من عائشة، وكذا البيهقى بعد ما أخرجه بإرساله كما حققه فى التعليق الحسن، وهو ليس بحجة عندهم،

---

(١) معناه: إن اشتبه عليك فى مكان فارشته لقطع الوهم عنه، فلا يعارض ما مر عن جابر: "ولا تنضحه فإن النضح لا يزيده إلا شرا" فإنه فيما إذا رآه تيقن به فلا يفيد النضح إذن (مؤلف).

(٢) قلت: أخرجه ابن خزيمة من طريق عكرمة بن عمار عن عبد الله بن عبيد الله بن عمير اللثى عن عائشة (١: ١٤٩ باب سلت المنى من الثوب بالأذخر، رقم الباب ٢٢٢) وهو الطريق الذى أنكره يحيى كما مر فى المتن.

. . . .

وهو عندنا محمول على القليل من قدر الدرهم.

وأما ما رواه البيهقى فى المعرفة وصححه موقوفا عن ابن عباس أنه قال فى المنى يصيب الثوب قال: أمطه عنك بعود أو إذخرة، فإنما هو بمنزلة المخاط أو البصاق (آثار السنن ١: ١٥) فلا يصح به الاستدلال على طهارة المنى أصلا، لأن التشبيه بشئ لا يستلزم مساواة المشبه والمشبه به فى جميع الوجوه، كيف؟ وقد أمر ابن عباس بإماطة المنى ولم يرد الأمر بذلك فى المخاط والبصاق أصلا، بل ورد فيه خلافه فقد أخرج البخارى فى باب حك البزاق باليد من المسجد عن أنس مرفوعا: "ثم أخذ (رسول الله ﷺ) طرف ردائه فبصق فيه ثم رده بعضه على بعض، فقال: أو يفعل هكذا؟ (١: ٥٨) وروت عائشة رضى الله عنها: كان رسول الله ﷺ يأمرنا بحته (أى المنى) أخرجه ابن الجارود فى المنتفى، وإسناده صحيح، وصححه الحافظ فى التلخيص كما فى آثار السنن وتعليقه (١: ١٦) ولم يرد مثل ذلك فى المخاط ونحوه فافترقا، فلما ثبت كون المنى مأمورا بحته وإماطته وفركه وغسله ثبت كونه نجسا، فإنه لا معنى للنجس إلا كونه مأمورا بالإزالة شرعا، مع أن أثر ابن عباس هذا لا يساوى الأخبار الصحيحة التى استدل بها على النجاسة.

ويحتمل أن يكون التشبيه فى الإزالة والتطهير لا فى الطهارة، والقرينة عليه ما ذكرنا من ورود الأمر بإماطته فى هذا الأثر وغيره، وعدم ذلك فى المشبه به، ويحتمل أن يكون قال ذلك فى القليل منه دون الكثير فإن ما يصيب الثوب عند الجماع يكون كذلك فى الغالب.

وأما حديث "إنما يغسل الثوب من خمس إلخ" فقد رد الزيلعى قول الدار قطنى والبيهقى بما نصه "وجد له متابع عند الطبرانى رواه فى معجمه الكبير من حديث حماد بن سلمة عن على بن زيد به سنداً ومتناً، وبقية الاسناد: حدثنا الحسين بن إسحاق التسترى ثنا على بن بحر حدثنا إبراهيم بن زكريا العجلى ثنا حماد بن سلمة به، وقال البزار: وثابت بن حماد كان ثقة، ولا يعرف أنه روى غير هذا الحديث، نقل البزار ذلك عن شيخ شيخه إبراهيم بن زكريا" اهـ ملخصا، فظهر بذلك أن ثابتا هذا ليس ممن

باب طهارة الأرض بالجفاف

٣٨١- عن: ابن عمر قال: كنت أبيت في المسجد في عهد رسول الله ﷺ وكنت فتى شابا عزبا، وكانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد، فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك. رواه أبو داود في سننه وسكت عنه (١ :٦٠).

أجمع على تركه، بل هو مختلف فيه، ضعفه بعضهم ووثقه بعضهم وقد وجد له متابع وهو حماد بن سلمة عند الطبراني.

فإن قيل: قد عد الحافظ في الدراية (ص٤٨) تسمية حماد بن سلمة خطأ في الإسناد قلنا: عده الزيلعي متابعة والحافظ خطأ فاختلفا والاختلاف لا يضر، وأما إبراهيم بن زكريا العجلي فهو ثقة، ومن ضعفه فإنما ضعفه لكونه اشتبه عليه بالعبدسي الواسطي، والصواب الفرق بينهما، قال الحافظ في اللسان (١: ٥٩): "وقد فرق غير واحد بين إبراهيم بن زكريا العجلي البصري وبين إبراهيم بن زكريا الواسطي العبدسي، منهم ابن حبان، فذكر العجلي في الثقات والواسطي في الضعفاء، وكذا فرق بينهما الحاكم أبو أحمد في الكنى والعقيلي في الضعفاء وأبو العباس النسائي في الحافل والمؤلف في المغني، وهو الصواب إ هـ والباقون كلهم ثقات، فالحديث حسن ولا أقل من أن يستشهد به. وأما قول البيهقي "باطل لا أصل له" فقد رده الحافظ الزيلعي بأحسن رد، فمن شاء، فليراجعه.

باب طهارة الأرض بالجفاف

قوله: "عن ابن عمر إلخ" قال المؤلف: وفي فتح القدير (١: ١٧٥): فلو لا اعتبارها تطهر بالجفاف كان ذلك تبقية لها بوصف النجاسة مع العلم بأنهم يقومون عليها في الصلاة البتة، إذ لا بد منه مع صغر المسجد وعدم من يتخلف للصلاة في بيته وكون ذلك يكون في بقاع كثيرة من المسجد لا في بقعة واحدة حيث كانت تقبل وتدبر، فإن هذا التركيب في الاستعمال يفيد تكرار الكائن منها، ولأن تبقيتها نجسة ينافي[1] الأمر بتطهيرها، فوجب كونها تطهرا بالجفاف.

(١) عن سمرة بن جندب قال: أمرنا رسول الله ﷺ أن نتخذ المساجد في ديارنا وأمرنا أن ننظفها رواه أحمد والترمذي وقال: صحيح، كذا في الترغيب (مؤلف).

. . . .

وأما ما رواه البخارى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: "قام أعرابى فبال فى المسجد فتناوله الناس، فقال لهم النبى ﷺ: دعوه وأهريقوا على بوله سجلا من ماء أو ذنوبا من ماء فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين" فهو محمول على ما ذكره فى أشعة اللمعات احتمالا (١: ١٣٣) ولفظه فى اللمعات: وإنه لم يدل الحديث على أنهم صلوا فى ذلك المكان قبل الجفاف، فلعله إنما أمر بصب الماء تقليلا تغليظ النجاسة ورائحة البول ولونه بمغالبة الماء لم يكتف فى التطهير به، بل هو حصل بالجفاف، والحديث عن ذلك ساكت" (لمعات التنقيح ٢/١٥٠ حديث ٤٩١) وهو عين تعريب ما نقله المؤلف عن أشعة اللمعات بالفارسية.

قلت: يدل على أن صب الماء لم يكتف به ما فى مجمع الزوائد (١: ١١٨): "عن عبد الله يعنى ابن مسعود - رضى الله عنه قال: جاء أعرابى فبال فى المسجد فأمر النبى ﷺ بمكانه فاحتفر وصب عليه دلو من ماء، الحديث رواه أبو يعلى وفيه سمعان بن مالك قال أبو زرعة: ليس بالقوى، وقال ابن خراش: مجهول، وبقية رجاله رجال الصحيح، وروى أبو يعلى عقبه بإسناده رجاله رجال الصحيح عن أنس عن النبى ﷺ قال مثله" اهـ.

وروى أبو داود عن عبد الله بن معقل ابن مقرن قال: صلى أعرابى مع النبى ﷺ بهذه القصة، قال فيه: وقال - يعنى النبى ﷺ -: خذوا ما بال عليه من التراب، فألقوه وأهريقوا على مكانه ماء، قال أبو داود: هو مرسل اهـ. وفى فتح البارى: مرسل رواته ثقات (١: ٢٨٠) وفى التلخيص الحبير (١: ١٣) عن طاوس مرسلا وفيه: احفروا مكانه اهـ. ثم قال: إلا أن هذه الطريق المرسلة مع صحة إسنادها إذا ضمت إلى أحاديث الباب أخذت قوة. وفى فتح البارى عزا طريق طاوس إلى سعيد بن منصور وقال: "رواته ثقات" اهـ.

وفى الهداية: "وإن أصابت الأرض نجاسة فجفت بالشمس وذهب أثرها جازت الصلاة على مكانها، ولا يجوز التيمم بها، لأن طهارة الصعيد ثبتت شرطا بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبت بالحديث" اهـ ملخصا، وفى الكفاية (١: ١٧٤): "وفى الخلاصة فى

٣٨٢- عن: نافع قال: سئل ابن عمر رضى الله عنه عن الحيطان تكون فيها العذرة وأبوال الناس وروث الدواب، فقال: إذا سألت عليه الأمطار وجففته الرياح فلا بأس فى الصلاة فيه يذكر ذلك عن النبى ﷺ. رواه الطبرانى فى الأوسط، وفيه عمرو بن عثمان الكلابى الرقى، ضعفه أبو حاتم والأزدى، ووثقه أبو حاتم وابن حبان وقال ابن عدى: له أحاديث صالحة، وبقية رجاله رجال الصحيح خلا شيخ الطبرانى كذا فى مجمع الزوائد (١ :١١٨) وشيخ الطبرانى ثقة على قاعدة صاحب مجمع الزوائد، ونذكره فى الحاشية.

النجاسة التى أصابت الأرض وهى رطب بعد، فأراد تطهيرها أن يصيب الماء عليها ويدلك بعد ذلك وينشف بصوف أو بخرقة إذا فعل ثلاثا طهرت وإن لم يفعل ذلك صب عليها ماء كثيرا حتى زالت النجاسة، ولا يوجد فى ذلك لون ولا ريح كان طاهرا ا هـ.

قوله: "عن نافع" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة بما مر من تقريره، وقاعدة صاحب المجمع هو ما ذكر فى الخطبة (١: ٣): "ومن كان من مشايخ الطبرانى فى الميزان نبهت على ضعفه، وإن لم يكن فى الميزان ألحقته بالثقات الذين بعده (أى بعد ذلك الشيخ فى ذلك السند) والصحابة لا يشترط فيهم أن يخرج لهم أصل الصحيح، فإنهم عدول وكذلك شيوخ الطبرانى الذين ليسوا فى الميزان" ا هـ.

قلت: وهذا بناء على ما ذكره صاحب ميزان الاعتدال (١: ٣): "ولم أر من الرأى أن أحذف اسم أحد ممن له ذكر بتليين ما فى كتب الأئمة المذكورين، خوفا أن يتعقب عليّ، لا أنى ذكرته لضعف فيه عندى". ا هـ ودلالة بقية الآثار على الباب ظاهرة، وهذه الآثار حجة للحنفية لا عليهم، خلافا لما زعمه الكرمانى وغيره ومنشأه قلة النظر فى مذهب القوم. وحاصل ما قالوه أن الأرض تطهر بجفوف النجاسة طهارة ناقصة حيث تجوز الصلاة عليها ولا يجوز التيمم بها ودليلهم فى ذلك أثر ابن الحنفية وقد ذكرنا صلوحه للاحتجاج به، مع ما مر أنه مروى عن عائشة موقوفا، ويؤيده ما ذكرناه عن ابن

٣٨٣- ثنا: عبد الله بن نمير عن إسماعيل الأزرق عن ابن الحنفية قال: إذا جفت الأرض فقد زكت. رواه أبو بكر ابن أبى شيبة فى مصنفه (١:٤١) ورجاله رجال الجماعة. وهو مما لا يدرك بالقياس فله حكم الرفع، فهو مرسل تابعى وهو حجة عندنا، وفى اللؤلؤ المرصوع: وقد روى عن عائشة موقوفا، وقال القارى فى موضوعاته الكبير: ذكره ابن أبى شيبة مرفوعا عن أبى جعفر الباقر، قلت: ونعم السند الظاهر من الإمام الباهر المسمى بسلسلة الذهب، وهى كافية لصحة المذهب، مع أن المجتهد إذا استدل بحديث فلا يتصور أن لا يكون صحيحا أو حسنا عنده، ثم لا يضره دخول ضعف أو وضع فى سنده وقد تقدم رفعه، وقد روى عن عائشة موقوفا، ومن المعلوم أن موقوف الصحابة حجة عندنا، وكذا الحديث المنقطع إذا صح سنده (من بذل المجهود شرح أبى داود ١:٢٢١).

عمر قال: "كنت أبيت فى المسجد فى عهد رسول الله ﷺ، وكانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر فى المسجد فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك". رواه أبو داود فى سننه وسكت عنه (١: ٦٠) وتقريره ما قد مر عما فى غنية المستملى: "وإنما لم يجز التيمم منها لأن الصعيد علم قبل التنجس طاهرا وطهورا، وبالتنجس علم زوال الوصفين، ثم ثبت بالجفاف شرعا أحدهما أعنى الطهارة، فيبقى الآخر على ما علم من زواله، وإذا لم يكن طهورا لا يتيمم به، كذا فى البحر" (١: ٢٢٦).

وحاصله أن الجفاف ليس بمزيل للنجاسة، بل مخفف لها، فلا يكون مطهرا فى الأصل وبالحديث ثبتت طهارة الصعيد به للصلاة لا طهوريته فيتقصر على مورده.

ويدل على عدم كون الجفاف مطهرا فى الأصل ما فى الهداية: "وقال زفر والشافعى رحمه الله: لا تجوز (الصلاة) لأنه لم يوجد المزيل، ولهذا لا يجوز التيمم به ولنا قوله: زكاة الأرض يبسها" اهـ (١: ١٧٥ مع الفتح) ففيه إشعار بكون قولهما هو القياس، ولكنا تركناه بالأثر، فافهم. وبإسالة الماء عليه او حفر التراب عن مكان النجاسة يطهر طهارة كاملة، لأن الماء عرف طهورا شرعا وعقلا، وفى حفر التراب إزالة عين

٣٨٤- حدثنا: إبراهيم بن مهدى عن الحرث بن عمير عن أيوب عن أبى قلابة قال: إذا جفت الأرض فقد زكت. رواه أبو بكر ابن أبى شيبة فى مصنفه (١:٤١) ورجاله رجال الصحيح.

النجاسة حسا، والتطهير إنما هى إزالة عينها فقط.

قال العينى [1] "قال أصحابنا: إذا أصابت الأرض نجاسة رطبة فإن كانت الأرض رخوة صب عليها الماء حتى يتسفل فيها، وإذا لم يبق على وجههما شئ من النجاسة وتسفل الماء يحكم بطهارتها ولا يعتبر فيه العدد، وإنما هو على غالب ظنه أنها طهرت، ويقوم التسفل فى الأرض مقام العصر فيما لا يحتمل العصر، وعلى قياس ظاهر الرواية يصب عليها الماء ثلاث مرات ويتسفل فى كل مرة، وروى عن أبى حنيفة أنها بعد صب الماء عليها لا تطهر حتى تدلك وتنشف بصوف أو خرقة، وفعل ذلك ثلاث مرات وإن لم يفعل ذلك لكن صب عليها ماء كثيرا حتى عرف أنه أزال النجاسة ولم يوجد فيه لون ولا ريح ثم ترك حتى نشفت كانت طاهرة، وإن كانت الأرض صعودا يحفر فى أسفلها حفيرة ويصب الماء عليها ثلاث مرات ويتسفل إلى الحفيرة ثم تكبس الحفيرة، وإن كانت مستوية بحيث لا يزول عنها الماء لا يغسل لعدم الفائدة فى الغسل بل تحفر، وعن أبى حنيفة لا تطهر الأرض حتى تحفر إلى الموضع الذى وصلت إليه النداوة وينقل التراب، ودليلنا على الحفر الحديثان اللذان ذكرنا هما عن قريب" اهـ ملخصا (١: ٨٨٤ و٨٨٥).

وذكر مثله فى البحر (١: ٢٢٦) وفى الشامية: ولو أريد تطهيرها عاجلا يصب الماء عليها مرات وتجفف فى كل مرة بخرقة طاهرة، وكذا لو صب عليها الماء بكثرة حتى لا يظهر أثر النجاسة، شرح المنية وفتح، وهل الماء فى الصورة الثانية نجس أم طاهر؟ يفهم من قول البحر "صب عليها الماء كثيرا ثم تركها حتى نشفت طهرت" أنه نجس لأنه علق طهارتها بنشافها أى يبسها، وبه صرح فى التتارخانية عن الحجة حيث قال: ويتنجس الموضع الذى انتقل الماء إليه، وفى البدائع ما يدل عليه والظاهر أن هذا حيث لم يصر الماء جاريا عرفا، وهو ما يذهب بتبنة كما ذكروه فى حد الجارى، أما لو جرى بعد

---

(١) يعنى فى عمدة القارى، باب ترك النبى ﷺ والناس الأعرابى حتى فرغ من بوله فى المسجد.

. . . .

انفصاله عن محلها ولم يظهر فيه أثرها فينبغى أن يكون طاهرا لأن الجارى لا يتنجس وإن لم يكن له مدد ما لم يظهر فيه الأثر يدل عليه ما فى الذخيرة عن الحسن بن مطيع: إذا صب عليها الماء فجرى قدر ذراع طهرت الأرض، والماء طاهر بمنزلة الماء الجارى، فهذا نص فى المقصود، ولله الحمد، وسنذكر آخر الفصل تمام ذلك". ا هـ ملخصا (١: ٣٢٠) وذكر فى آخر الفصل تحت قول الدر "أو صب عليه ماء كثيرا وجرى عليه الماء طهر مطلقا بلا شرط عصر وتجفيف، هو المختار" ما نصه: قوله: صب عليه ماء كثير، لأن الجريان بمنزلة التكرار والعصر هو الصحيح، سراج، قوله: بلا شرط عصر أى فيما ينعصر، وقوله: وتجفيف أى فى غيره، وهذا بيان للإطلاق" ا هـ (١: ٣٤٤).

إذا علمت ذلك فافهم أن حديث أبى هريرة وفيه قوله ﷺ: "هريقوا على بوله سجلا من ماء أو ذنوبا من ماء" وحديث ابن مسعود وأنس ومرسل عبد الله بن معقل وطاوس وفيه الأمر بحفر التراب وإهراق الماء جميعا محمول عندنا على بيان طريق طهارة الأرض كاملة فتطهر الأرض بإسالة الماء الكثير على النجاسة وبحفر التراب عن مكانها أيضا.

فإن قيل: قد ثبت فى الحديث الجمع بين الماء والحفر، فينبغى أن لا تثبت الطهارة إلا بهما جميعا لا بكل منهما انفرادا، قلت: لا يخفى أن الماء مطهر فى الأصل، والحفر مزيل للنجاسة قالع لها، فكل منهما كاف للتطهير، وإنما جمع النبى ﷺ بينهما لأن الحفر إنما يتأتى فيما يرى من البول الكثير لا فيما انتشر من رشاشه قريبا وبعيدا لكون الأعرابى كان قد بال قائما وحفر هذا القدر من الأرض متعذر، فأمر أولا بحفر موضع البول لقلع النجاسة المرئية ثم أمر بصب الماء فيه وفى ما حوله تطهير ما عسى أن يكون قد انتشر من رشاشه فافهم.

والحاصل أن الجمع بينهما لم يكن لشئ واحد بل لشيئين على حدتهما، وليس فى شئ منهما نفى طهارتها بالجفاف كما زعمه الحافظ فى الفتح (١: ٢٨٠) لكونها طهارة ناقصة عندنا وتلك كاملة، واختيار إحدى الطهارتين لا ينفى الأخرى، أو يقال: إن ذكر الماء أو الحفر فى الحديث لوجوب المبادرة إلى تطهير المسجد، وفى تركه إلى الجفاف

باب الدليل على نجاسة الخمر

٣٨٥– حدثنا: نصر بن عاصم نا محمد بن شعيب[١] قال: أنا عبد الله ابن العلاء بن زبر عن أبى عبيد الله مسلم بن مشكم عن أبى ثعلبة الخشنى أنه سأل رسول الله ﷺ قال: إنا نجاور أهل الكتاب وهم يطبخون فى قدورهم الخنزير ويشربون فى آنيتهم الخمر، فقال رسول الله ﷺ: إن وجدتم غيرها فكلوا فيها واشربوا، وإن لم تجدوا غيرها فارحضوها بالماء وكلوا واشربوا. رواه أبو داود[٢] وسكت عنه (٢: ١٨٠) وهو حسن الإسناد.

بالشمس والريح تأخير لهذا الواجب، وإذا تردد الحال بين الأمرين لا يكون دليلا على أحدهما بعينه ونفيا للآخر، قاله العينى (١: ٨٨٥) والله أعلم.

باب الدليل على نجاسة الخمر

قوله: "حدثنا نصر بن عاصم إلخ" قلت: نصر هذا ذكره ابن حبان فى الثقات وذكره ابن وضاح فى مشايخه، وقال: شيخ وذكره العقيلى فى الضعفاء كذا فى التهذيب (١: ٤٢٧) وحدث عنه أبو داود وأخرج له فى سننه، فهو ثقة عنده، ومحمد بن شعيب وثقه ابن معين وابن المبارك وابن عمار ودحيم وابن حبان وأبو داود والعجلى والذهبى كذا فى التهذيب (٩: ٢٢٣) فالحديث حسن، وفيه دلالة على نجاسة الخمر، لأن الصحابى ذكر شرب الخمر فى الأوانى مع طبخ الخنزير فى القدور وارتاب فى استعمال آنية الكفار لكل منهما، وهو يشعر بمساواتهما فى النجاسة عنده وقرره رسول الله ﷺ على ذلك وأمره بغسل الإناء من كل منهما، وقال: "وإن لم تجدوا غيرها فارحضوها بالماء وكلوا واشربوا".

قال الخطابى: الرحض الغسل: والأصل فى هذا أنه إذا كان معلوما من حال المشركين أنهم يطبخون فى قدورهم الخنزير ويشربون فى آنيتهم الخمر فإنه لا يجوز استعمالها إلا بعد الغسل والتنظيف، فأما ثيابهم ومياههم فإنها على الطهارة كمياه

---

(١) صدوق، كذا فى التقريب (مؤلف).

(٢) كتاب الأطعمة، باب الأكل فى آنية أهل الكتاب.

٣٨٦- عن: أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: إن الله حرم الخمر وثمنها وحرم الميتة وثمنها، وحرم الخنزير وثمنه. رواه أبو داود وغيره (الترغيب للمنذرى ص ٤١٣) وهو حسن على قاعدته المذكورة فى مقدمة الترغيب.

٣٨٧- عن: المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

المسلمين وثيابهم، إلا أن يكونوا من قوم لا يتحاشون النجاسات، أو كان من عاداتهم استعمال الأبوال فى طهورهم، فإن استعمال ثيابهم غير جائز إلا أن يعلم أنها لم يصبها شئ من النجاسة، انتهى من عون المعبود (٣: ٤٢٨).

وقال الشعرانى فى رحمة الأمة [1]: أجمع الأئمة على نجاسة الخمر إلا ما حكى عن داود أنه قال بطهارتها مع تحريمها" (ص٤) قلت: ولا عبرة بقول داود الظاهرى وأتباعه لكونهم محجوجين بإجماع من قبلهم، وأيضا قال السيوطى وغيره (كالنووى وإمام الحرمين): إن الإجماع لا ينخرق بخلافهم، ومذهبهم مردود بالكتاب والسنة الناطقين بجواز الاستنباط وإعمال الفكر فى كتاب الله وسنة رسوله، كذا فى تذكرة الراشد للمحدث اللكنوى (ص ٢٧٩).

قلت: والإجماع إحدى الحجج الشرعية كما تقرر فى الأصول، وأيده ذلك الحديث الذى رويناه فى المتن بطريق أبى داود وهو صريح فى نجاسة الخمر كما قررناه آنفا فاندحض قول أمير البوفال فى الروضة الندية: "إن تحريم الخمر - والخمر الذى دلت عليه النصوص - لا يلزم منه نجاستها، بل لا بد دليل آخر عليه وإلا بقيا على الأصول المتفق عليها من الطهارة" (١: ١٤) وهو وأتباعه من الطائفة المدعية العمل بالحديث، وإن زعموا خلع ربقة التقليد عن أعناقهم ولكنهم فى الأصل مقلدون لداود الظاهرى، يحيون أقواله الميتة.

قوله: "عن أبى هريرة وعن المغيرة بن شعبة إلخ" قلت: فيه حرمة بيع الخمر

---

(١) هذا تسامح من المؤلف، لأن كتاب "رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة" ليس للشيخ الشعرانى، وإنما هو للعلامة أبى عبد الله محمد بن عبد الرحمن الدمشقى الشافعى، ولعل الوهم إنما نشأ من جهة أنه مطبوع بهامش الميزان الكبرى للشعرانى، والله أعلم.

من باع الخمر فليشقص الخنازير. رواه أبو داود أيضا[١] وسكت عنه هو والمنذرى فى ترغيبه، فهو حسن أو صحيح قال فى النهاية: "هذا لفظ أمر معناه النهى تقديره: من باع الخمر فليكن للخنازير قصابا اهـ" كذا فى حاشية أبى داود.

٣٨٨- عن: عثمان بن عفان قال: اجتنبوا الخمر فإن رسول الله ﷺ سماها أم الخبائث، أخرجه ابن أبى عاصم من حديث السائب بن يزيد، كذا فى المقاصد الحسنة للسخاوى[٢]، وأخرجه ابن حبان فى صحيحه عن عثمان بلفظ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: اجتنبوا الخمر أم الخبائث، كما فى

وثمنها، وحرمة بيعها تفيد نجاستها، لأن حرمة بيع الأعيان إما لكرامتها كالحر وأشباهه، وإما لانتفاء المالية عنها، أو لعموم إباحتها للناس كلهم كالماء فى البئر والكلاء القائم بالأرض وإما لنجاستها كالبول والقذر، والكرامة منتفية عن الخمر بداهة وكذا انتفاء المالية لقوله تعالى ﴿يسئلونك عن الخمر والميسر، قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس﴾ بين تعالى أن فى الخمر منافع للناس، وهذا هو معنى المال بعينه أن يكون فيه منفعة يعتد بها مع ميل الطبائع إليه بذلا ومنعا ولا شك أنها مال عند أهل الذمة، ونقرهم على بيعها فيما بينهم ولا نقرهم على بيع الحر أبدا فثبت أن الحر ليس بمال والخمر مال، ولكنه غير متقوم شرعا فى حق المسلمين، وانتفاء عموم الإباحة عنها ظاهر، فليس علة حرمة بيعها إلا النجاسة فقط، ولذا شبه النبى ﷺ بائعها ببائع لحم الخنزير.

قال فى رحمة الأمة (ص٦٤): "بيع العين الطاهرة صحيح بالإجماع" اهـ قلت: فإن كان عين الخمر طاهرة لم تحرم بيعها إجماعا، فالقول بطهارتها مع تحريم بيعها خرق الإجماع.

قوله: "عن عثمان بن عفان إلخ" أقول: فيه الأمر بالاجتناب عن الخمر مع تسميتها بأم الخبائث، والخبث والخبائث فى كلام الشارع هو النجس غالبا، كالأذى

(١) كتاب البيوع، باب ثمن الخمر والميتة.
(٢) حرف الخاء "الخمر أم الخبائث" (ص٢٠٢).

الترغيب للمنذرى (ص ٤٥).

٣٨٩- عن: نافع قيل لابن عمر: إن النساء يتمشطن بالخمر فقال ابن عمر: القى الله فى رؤوسهن الحاصة[1] أخرجه عبد الرزاق فى المصنف، كذا فى كنز العمال (٣:١٠٨) ولم أقف على حاله صحة وحسنا، وإنما ذكرته اعتضادا[2].

٣٩٠- عن: طارق بن سويد الجعفى سأل النبى ﷺ عن الخمر فنهاه وكره أن يصنعها للدواء فقال: إنه ليس بدواءٍ ولكنه داء. أخرجه مسلم (٢:١٦٣).

٣٩١- عن: سليمان بن موسى قال: لما افتتح خالد بن الوليد الشام نزل

والقذر، لا سيما إذا اقترن بالأمر بالاجتناب، قال الحافظ فى الفتح: "والتمسك بعموم الأمر باجتنابها كاف فى القول بنجاستها" (١٠: ٣٢).

قوله: "عن نافع" وقوله "عن طارق إلخ" فيهما تحريم التداوى بالخمر مطلقا داخلا وخارجا، ولو كانت ظاهرة لجاز التداوى بها خارجا، لجواز مس الطاهر المحرم اتفاقا.

لا يقال: يجوز التداوى بالخمر عند بعض الحنفية إذا قال طبيب حاذق مسلم عدل أن لا دواء للمريض غيره، لأنا نقول: هو حينئذ كالمضطر، فلا يكون جواز التداوى بها والحال هذه علما لطهارتها فافهم. وسيأتى مزيد بسط لذلك فى موضعه فانتظر.

قوله: عن سليمان بن موسى إلخ" قلت: دلالته على نجاسة الخمر ظاهرة، وقد

---

(١) علة تحص الشعر وتذهبه، أى تحلقه (مؤلف).

(٢) قلت: أخرجه عبد الرزاق فى باب امتشاط المرأة بالخمر من الأشربة عن عبد الله بن عمر المدينى عن نافع إلخ (المصنف ٩: ٢٤٩) وعبد الله ابن عمر هذا هو العمرى المدنى، وربما يقال نه المدينى كما فى الجرح والتعديل لابن أبى حاتم (٢: ١٠٩ رقم ٤٩٩) وفيه كلام معروف، ضعفه بعضهم ووثقه آخرون، وقال الدارمى: قلت لابن معين: كيف حاله فى نافع؟ قال: صالح ثقة (ميزان الاعتدال ٢: ٤٦٥ رقم ٤٤٧٢).

آمد فأعد له من بها من الأعاجم الحمام دلوكا عجن بالخمر، وكان لعمر عيون من جيوشه يكتبون إليه بالأخبار، فكتبوا إليه بذلك فكتب إليه عمر: "إن الله حرم الخمر على بطونكم وأشعاركم وأبشاركم". أخرجه سعيد بن منصور فى سننه، كذا فى كنز العمال (١٢٧:٥) وأخرجه الحاكم فى تاريخه عن أبى عثمان والربيع أو أبى حارثة بلفظ: "فكتب إليه: بلغنى أنك تدلكت بخمر فإن الله قد حرم ظاهر الخمر وباطنها، وقد حرم مس الخمر كما حرم شربها، فلا تمسوها أجسامكم فإنها نجس". اهـ كذا في الكنز أيضا، ولم أقف على سنده تفصيلا ولكن له طرقا متعددة تفيد قوة.

ذكر ابن الأثير قصة خالد هذه فى أسباب عز له من أمارة الجيوش الإسلامية، ونصه: "ودخل خالد الحمام فتدلك بغسل فيه الخمر، فكتب إليه عمر: إنك تدلكت بخمر، وإن الله قد حرم ظاهر الخمر وباطنه ومسه فلا تمسوها أجسادكم ا هـ (٢: ٢٦٣) وهذا يدل على شهرة هذه القصة، فإن سبب عزل الأمراء، لا سيما مثل خالد سيف الله، لا يكاد يخفى على أحد، ثم إن ابن الأثير صرح فى مقدمة تاريخه: "إنى لم أنقل من التواريخ المذكورة والكتب المشهورة إلا ممن يعلم بصدقهم فيما نقلوه وصحة ما دونوه" (١: ٣) وهذا يشعر بصحة هذه القصة عنده.

وقد يستدل على مسئلة الباب بحديث ابن عباس موقوفا ومرفوعا: حرمت الخمر بعينها والسكر من كل شراب وأخرجه النسائى موقوفا بسند رجاله ثقات، قاله الحافظ فى الفتح (١٠: ٣٦) فإنه يفيد تعلق الحرمة بعين الخمر وجرمها، وهو كما قال عمر: إن الله حرم ظاهر الخمر وباطنها، والحرمة المتعلقة بعين الشئ أو ظاهره ليست إلا للنجاسة، ومن ادعى غير ذلك فليأت ببرهان.

ويدل على نجاستها أيضا ما ورد فى الأحاديث الصحيحة عند الشيخين وغيرهما من إهراق الصحابة إياها حين علموا بتحريمها، وكذا ما ورد فى بعضها من الأمر بالإراقة أيضا، وهى لم تعهد فى الشرع إلا علماً للنجاسة والله أعلم.

باب أن قدر الدرهم من النجاسة عفو

٣٩٢- عن: عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليستطب بثلاثة أحجار، فإنها تجزئ عنه. رواه أبو داود والنسائى وأحمد والدارقطنى، وقال: إسناد صحيح حسن (نيل الأوطار ١ :٨٨).

باب أن قدر الدرهم من النجاسة عفو [(١)]

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها" قلت: فى حديث عائشة دليل على كفاية الأحجار وعدم وجوب الإستنجاء بالماء، ومذهب جمهور السلف والخلف والذى أجمع عليه أهل الفتوى من أهل الأمصار أن الجمع بين الماء والحجر أفضل، كذا فى العينى (١ : ٧٢٠) أى ليس بواجب، وفى رد المحتار ناقلا عن شرح المنية: ولنا أن القليل عفو إجماعا إذ الاستنجاء بالحجر كاف بالإجماع اهـ (١ : ٣٢٦) ولما جاز الاكتفاء بالأحجار - وظاهر أنها لا تزيل أثر النجاسة، بل تخففها وتجففها - ثبت أن النجاسة قدر موضع الاستنجاء معفو عنها، تجوز الصلاة معها، وموضع الاستنجاء مقدر بالدرهم، قال فى الكفاية: قال النخعى رحمه الله استقبحوا ذكر المقاعد فى مجالسهم، فكنوا عنه بالدرهم، (١ : ١٧٧ مع الفتح) وفى رحمة الأمة (ص٧): "قال أبو حنيفة: إن صلى ولم يستنج صحت صلاته، وجعل محل الاستنجاء مقدارا يعتبر به سائر النجاسات على جميع المواضع، وحده بالدرهم البغلى [(٢)] وقال بوجوب إزالة النجاسة فى محل الاستنجاء إذا زادت على مقدار الدرهم".

---

(١) قال ابن رشد: اختلف الناس فى قليل النجاسات على ثلاثة أقوال، فقوم رأوا قليلها وكثيرها سواء، وممن قال بهذا القول الشافعى، وقوم رأوا أن قليل النجاسات معفو عنه وحدوه بقدر الدرهم البغلى، وممن قال بهذا القول أبو حنيفة... وقال فريق ثالث: قليل النجاسات وكثيرها سواء إلا الدم، وهو مذهب مالك، وعنه فى دم الحيض روايتان والأشهر مساواته لسائر الدماء. (بداية المجتهد ١ : ٦٣ كتاب الطهارة من النجس باب ٢ مسألة ٦).

(٢) قال التهانوى ناقلا عن المنتخب: الدرهم الشرعى يقال له الدرهم البغلى أيضا، لأن "رأس البغل" اسم لضراب عجمى كان يضرب الدراهم وقدر الدرهم البغلى مقدار عرض الكف (كشاف اصطلاحات الفنون ١ : ٥٠١).

. . . .

قلت: وفى قوله ﷺ "فإنها تجزئ عنه" دلالة على أن الأمر بثلاثة أحجار ليس تعبدا، بل هو أمر إرشاد مبناه على الكفاية، فإن الأقل منها لا يكفى عادة فإن أجزأ واحد وإثنان يجوز الاقتصار عليه، نظرا إلى قوله ﷺ "فإنها تجزئ عنه" فافهم، فإن مدارك الحنفية دقيقة جدا.

تنبيـــــه:

فى التلخيص الحبير (أ: ١٠٨) "حديث روى أنه ﷺ قال: تعاد الصلاة من قدر الدرهم من الدم، الدار قطنى والبيهقى والعقيلى فى الضعفاء وابن عدى فى الكامل من حديث أبى هريرة، وفيه روح بن غطيف تفرد به عن الزهرى، قال ذلك ابن عدى وغيره وروى العقيلى من طريق ابن المبارك قال: رأيت روح بن غطيف صاحب الدم قدر الدرهم، فجلست إليه مجلسا، فجعلت أستحيى من أصحابى أن يرونى جالسا معه، وقال الذهلى: أخاف أن يكون هذا موضوعا، وقال البخارى: حديث باطل، وقال ابن حبان: موضوع، وقال البزار: أجمع أهل العلم على نكرة هذا الحديث. قلت: وقد أخرجه ابن عدى فى الكامل من طريق أخرى عن الزهرى، لكن فيها أيضا أبو عصمة وقد اتهم بالكذب".

وفى نصب الراية: "وقال ابن حبان: موضوع لا شك فيه، لم يقله رسول الله ﷺ ولكن اخترعه أهل الكوفة، وكان روح بن غطيف يروى الموضوعات عن الثقات، وذكره ابن الجوزى فى الموضوعات"[1]. قلت: أبو عصمة ليس ممن أجمع على تركه، فقد روى عنه شعبة كما فى تهذيب التهذيب (١٠: ٤٨٧) وهو لا يروى إلا عن ثقة عنده كما عرف وقال فيه ابن عدى: وهو مع ضعفه يكتب حديثه كما فى التهذيب أيضا (١٠: ٤٨٨) وحديث مثل هذا لا يحكم عليه بالوضع، بل غاية ما يقال فيه أنه ضعيف. كيف؟ وقد تأيد بفتوى العلماء، قال محمد فى الآثار: "أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا كان الدم قدر الدرهم والبول وغيره فأعد صلاتك وإن كان أقل من قدر

---

(١) نصب الراية، آخر باب الأنجاس ١: ٢١٢.

باب تطهير النجاسة بمائع غير الماء
وأن إزالة العين كافية فى طهارة المرئى منها

٣٩٣- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد نحيض فيه، فإذا أصابه شيء من دم قالت بريقها، فمصعته بظفرها.

الدرهم فامض على صلاتك" (ص٢٨) فإن قلت: هذا إنما يدل على عفو الأقل من الدرهم دون قدر الدرهم، ومذهب الحنفية أن قدر الدرهم عفو أيضا قلت: أحاديث الإكتفاء بالأحجار فى الاستنجاء تفيد كون قدر الدرهم عفوا، لأن موضع الاستنجاء مقدر به كما مر، ويعارضه ما روى أبو عصمة مع ما مر من فتوى النخعى، فجمعنا بينهما بأن قدر الدرهم عفو فى حق علم الفساد به، دون عدم كراهة التحريم كما قال الطحطاوى فى حاشيته على مراقى الفلاح: "قوله: وعفى قدر الدرهم، أى عفا الشارع عن ذلك، والمراد عفا عن الفساد به، وإلا فكراهة التحريم باقية إجماعا إن بلغت الدرهم، وتنزيهاً إن لم تبلغ، وفرعوا على ذلك ما لو علم قليل نجاسة عليه وهو فى الصلاة، ففى الدرهم يجب قطع الصلاة وغسلها ولو خاف فوت الجماعة، لأنها سنة وغسل النجاسة واجب وهو مقدم، (قلت: أفاد أنه لو لم يقطع وجب عليه إعادة الصلاة، وإن سقط الفرض عن الذمة) وفى الثانى يكون ذلك أفضل فقط، مالم يخف فوت الجماعة، بأن لا يدرك جماعة أخرى وإلا مضى على صلاته، لأن الجماعة أقوى كما يمضى فى المسئلتين إذا خاف فوت الوقت لأن التفويت حرام ولا مهرب من الكراهة إلى الحرام أفاده الحلبى وغيره". اهـ (ص٩٠) فثبت أن الحنفية قائلون بوجوب غسل قدر الدرهم من النجاسة ووجوب إعادة الصلاة به، وترك غسله مكروه كراهة التحريم، هذا هو الراجح عندى، وإن خالفه تحقيق العلامة الشامى، لأنى وجدت نقل الطحطاوى موافقا للآثار فى هذا الباب، والله أعلم بالصواب.

باب تطهير النجاسة بمائع غير الماء،
وأن إزالة العين كافية فى طهارة المرئى منها

قوله: عن عائشة رضى الله عنها" قلت: يستنبط منه جواز إزالة النجاسة بغير

أخرجه البخارى[١] ولفظ عبد الرزاق عنها: كانت إحدانا تغسل دم الحيضة بريقها تقرضه بظفرها (كنز العمال ٥:١٢٨).

الماء[٢] فإن الدم نجس، وهو إجماع المسلمين، ويستنبط منه أن إزالة النجاسة لا يشترط فيها العدد بل المراد الإنقاء، قاله العينى فى العمدة (٢: ١٠٩) لأن قول عائشة ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه، يدل على أنها كانت تصلى فى ثياب حيضتها، لأن من لم يكن لها إلا ثوب واحد لا شك أنها تصلى فيه، لكن بتطهيرها إياه، وطريقة التطهير ما دل عليه قولها "فإذا أصابه شئ من دم" إلخ.

وأصرح منه ما فى رواية عبد الرزاق: "كانت إحدانا تغسل دم الحيضة بريقها" جعلت رضى الله عنها ذلك غسلا، فاندحض به ما أورده الحافظ فى الفتح علينا بقوله: "إنما أزالت الدم بريقها ليذهب أثره، ولم تقصد تطهيره، وقد مضى قبل بباب عنها ذكر الغسل بعد الغسل بعد القرص، قالت: ثم تصلى فيه، فدل على أنها عند إرادة الصلاة فيه كانت تغسله" (١: ٣٥١) وتقرير الجواب أن الحديث الذى أشار إليه الحافظ ليس فيه أنها كانت تغسله بعد القرض بالريق، فيحتمل كون الغسل بعد قرصها بغير الريق، لأن القرص بالريق كان غسلا عندها، فلا يكون للغسل بعد الغسل معنى، وأيضا فإن لفظ "الغسل" لا يختص بالغسل بالماء، ولو اختص به دل الحديث الماضى على جواز الإزالة بالماء، ودل حديث المتن على جواز الإزالة بالريق إذ لا تنافى بين الدليلين، فافهم. فظهر دلالته على معنى الباب بمثل ما ذكرنا. وقال البيهقى: هذا فى الدم اليسير الذى يكون معفوا عنه، وأما فى الكثير منه فصح عنها أنها كانت تغسله قلت: هم لا يرون اليسير من النجاسات عفوا، ولا يعفى عندهم شئ، سواء كان قليلا أو كثيرا، وهذا لا يمشى إلا على مذهب أبى حنيفة فإن اليسير عنده عفو، وهو ما دون الدرهم، كذا فى عمدة القارى (٢: ١٠٩) قلت: ولكنه مع كونه عفوا عندنا نجس يجب أو يندب غسله، فافهم.

---

(١) باب هل تصلى المرأة فى ثوب حاضت فيه؟ (١: ٤٥).

(٢) ذهب قوم إلى أن ما كان طاهرا يزيل عين النجاسة مائعا كان أو جامدا فى أى موضع كانت، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه، وقال قوم: لا تزال النجاسة بما سوى الماء إلا فى الاستجمار فقط المتفق عليه، وبه قال مالك والشافعى، كذا فى بداية المجتهد (١: ٦٥ كتاب الطهارة من الأنجاس باب ٤) وفيه مبحث نفيس حول هذا الموضوع.

باب النجاسة إذا لم يذهب أثرها

٣٩٤- عن: عائشة رضى الله عنها أنها سئلت عن الحائض يصيب ثوبها الدم، قالت: تغسله فإن لم يذهب أثره فلتغيره بشىء من صفرة. الحديث أخرجه أبو داود وسكت عنه[1].

٣٩٥- عن: أبى هريرة أن خولة بنت يسار أتت النبى ﷺ، فقالت: يا رسول الله! ليس لى إلا ثوب واحد، وأنا أحيض فيه، قال: فإذا طهرت فاغسلى موضع الدم، ثم صلى فيه، قالت: يا رسول الله! إن لم يخرج أثره؟ قال: يكفيك الماء، ولا يضرك أثره. رواه أحمد، وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف (مجمع الزوائد ١:١١٧) قلت: بل هو حسن الحديث وثقه أحمد وغيره، كما مر غير مرة، والحديث أخرجه أبو داود أيضا فى رواية ابن الأعرابى وسكت عنه، وسكوته دليل رضاه به وصلاحيته للاحتجاج.

باب أن انتشار النجاسة عفو

٣٩٦- عن: الحسن البصرى (أنه) قال: ومن يملك انتشار الماء؟ إنا

باب النجاسة إذا لم يذهب أثرها

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها" قلت: دلالته على أن إزالة الأثر ليس بواجب ظاهرة، لأن تغييرة بالصفرة ليس بمطهر بالاتفاق.

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة لقوله ﷺ: ولا يضرك أثره وهذا هو قولنا معشر الحنفية[2] كما هو مصرح فى غير ما كتاب من كتبنا.

باب أن انتشار النجاسة عفو

قوله: عن الحسن إلخ "قلت دلالته على الباب ظاهرة، وأراد بانتشار الماء ما

---

(١) باب المرأة تغسل ثوبها الذى تلبسه فى حيضها (١: ٥٢).

(٢) قلت: وراجع بعض الآثار فى الباب فى مصنف ابن أبى شيبة ١: ١٩٨.

لنرجو من رحمة الله ما هو أوسع من هذا. رواه ابن أبي شيبة[1] (كذا في فتح الباري ١ :٢٣٠) قلت: وهو أثر صحيح أو حسن على قاعدة الحافظ في الفتح.

٣٩٧- وعلق البخاري عن ابن عمر وابن عباس أنهما لم يريا بأسا بما ينتضح من غسل الجنابة (١ :٣٢٠).

باب وجوب غسل الثوب من بول الغلام الرضيع

٣٩٨- عن: أم سلمة رضي الله عنها قالت: بال الحسن أو الحسين على

ينتشر منه وقت الاغتسال ونحوه بعد وقوعه على الأرض، فمكان الغسل لا يكون طاهرا عادة، فإذا انتشر منه الماء كان نجسا ظاهرا، ولكنه معفو عنه لتعذر الاحتراز منه، وقول التابعي الكبير حجة عندنا لا سيما إذا لم يعرض قوله قول أحد من الصحابة رضي الله عنهم. وذكر البخاري تعليقا "ولم ير ابن عمر وابن عباس بأسا بما ينتضح من غسل الجنابة" كذا في الفتح (١: ٣٢٠) وهذا يؤيد ما قاله الحسن رحمه الله. قال في مراقي الفلاح: "وعفي رشاش بول ولو مغلظ كرؤوس الإبر، ولو محل إدخان الخيط للضرورة وإن امتلأ منه الثوب أو البدن" ا هـ (ص٩٠) قال الطحطاوي في حاشيته: "قوله للضرورة لأنه لا يمكن الاحتراز عنه، لا سيما في مهب الريح، فسقط اعتباره وقد سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن هذا، فقال: إنا لنرجو من الله تعالى أوسع من هذا، كما في السراج" ا هـ (ص٩٠).

باب وجوب غسل الثوب من بول الغلام الرضيع[2]

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وأما ما في التلخيص الحبير:

---

(١) قال ابن أبي شيبة: أخبرنا وكيع عن حماد بن زيد عن يحيى بن عتيق، قال: سألت الحسن وابن سيرين عن الرجل يغتسل فينتضح من غسله في إنائه فقال الحسن إلخ (١: ٧٢ في الرجل الجنب يغتسل وينضح من غسله في إنائه).

(٢) الخلاف في كيفية تطهير الشيء الذي بال عليه الصبي، ولا خلاف في نجاسته إلا ما روى من داود الظاهري، وفي طريق التطهير ثلاثة مذاهب، الأول أنه يكفي النضح في بول الصبي ولا يكفي في بول الجارية، بل لا بد من غسله، الثاني: يكفي النضح لهما، الثالث: أنه لا يكفي النضح لهما بل لا بد من الغسل فيهما إلى الأول

بطن رسول الله ﷺ فتركه حتى قضى بوله، ثم دعا بماء، فصبه عليه. رواه الطبراني فى الأوسط بإسناد حسن (فتح البارى ١:٢٨١).

٣٩٩- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: أتى رسول الله ﷺ بصبى يرضع فبال فى حجره فدعا بماء فصبه عليه. رواه مسلم (١:١٣٩).

٤٠٠- عن: عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (أنه) قال: أخبرتنى (أم قيس بنت محصن) أن ابنها ذاك بال فى حجر رسول الله ﷺ، فدعا رسول الله ﷺ بماء فنضحه على ثوبه ولم يغسله غسلا. أخرجه مسلم (١:١٣٩).

"روى أبو داود والبزار والنسائى وابن ماجة وابن خزيمة والحاكم من حديث أبى السمح قال: كنت أخدم رسول الله ﷺ، فأتى بحسن أو حسين فبال على صدره، فجئت أغسله، فقال: يغسل من بول الجارية ويرش من بول الغلام، وقال البخارى: حديث حسن، ولفظ الترمذى عن على رضى الله عنه مرفوعا: ينضح بول الغلام ويغسل بول الجارية، وقال: حسن اهـ" (١: ١٣ و١٤) فالمراد بالرش والنضح الغسل الخفيف بغير مبالغة فحصل التوفيق بين الأحاديث، ولأن النجاسة لا تزول بالنضح.

قوله: "عن عبيد الله إلخ" قلت: قوله "ولم يغسله غسلا" صريح فى نفى المبالغة فى الغسل، أى لم يغسله غسلا شديدا، فإن المفعول المطلق يكون للتأكيد، وأما نفى الغسل مطلقا فلا، فظهر أن المراد بالنضح ما يقابل هذا الغسل بعينه، لا ما يرادف الرش من غير سيلان الماء فاندحض استدلال الخصم بما ورد فى بعض الروايات أنه ﷺ نضح على بول الغلام ولم يغسله على عدم وجوب الغسل مطلقا، فيحمل ما ورد فى الروايات على معنى ذلك، أى لم يغسله غسلا بالمبالغة، وهذا هو قولنا معشر الحنفية أنه يجب غسل بول الغلام كما يجب غسل بول الجارية إلا أنه لا يبالغ فى الأول كما يبالغ فى الثانى، وهذا هو معنى قوله ﷺ "ينضح بول الغلام ويغسل بول الجارية" لما

= ذهب الشافعى وأحمد وإسحاق وابن وهب من أصحاب مالك وإلى الثالث ذهب أبو حنيفة ومالك وسفيان الثورى وأما الثانى فذهب إليه الأوزاعى وروى عن الشافعى ومالك وهو قول شاذ (ملخص من عمدة القارى ١: ٨٨٩ باب صب الماء على البول فى المسجد ومعارف السنن ١: ٢٦٨).

٤٠١- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يؤتى بالصبيان فأتى بصبى مرة فبال عليه فقال: صبوا عليه الماء صبا. رواه الطحاوى وإسناده صحيح (آثار السنن ١:١٧).

٤٠٢- عن: أم الفضل مرفوعا: إنما يصب على بول الغلام ويغسل بول الجارية. أخرجه الطحاوى وإسناده حسن (آثار السنن ١:١٨).

ورد فى بعض الروايات "إنما يصب على بول الغلام" مكان "ينضح" كما سيأتى، والصب نوع من الغسل، كما لا يخفى.

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها" قلت: قوله ﷺ: «صبوا عليه الماء صبا» صريح فى ما ذهب إليه أبو حنيفة من وجوب غسل بول الغلام، لما فيه من الأمر بالصب بالمبالغة والصب نوع من الغسل كما قلنا.

قوله: "عن أم الفضل إلخ" قلت: دلالته على وجوب صب الماء على بول الغلام ظاهرة، وهو الغسل الواجب فيه عندنا، قال الإمام محمد بن الحسن فى موطأه: "قد جاءت رخصة (أى تخفيف) فى بول الغلام إذا كان لم يأكل الطعام وأمر بغسل بول الجارية وغسلهما جميعا أحب إلينا" ثم أخرج عن مالك أنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها، أنها قالت: "أتى النبى ﷺ بصبى فبال على ثوبه، فدعا بماء فأتبعه إياه"، قال محمد: "وبهذا نأخذ، نتبعه إياه غسلا حتى ننقيه، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله" اهـ (ص٦٥) ومعنى قوله "يغسل من بول الجارية" أى يبالغ فى غسله بالدلك ونحوه.

قال فى التعليق الممجد: "وحمل أصحابنا النضح والرش على الصب الخفيف بغير مبالغة وذلك، والغسل على الغسل مبالغة فاستويا فى الغسل. ويؤيده ما روى أبو داود عن الحسن عن أمه أنها أبصرت أم سلمة تصب على بول الغلام ما لم يطعم، فإذا طعم غسلته، وكانت تغسل بول الجارية" (ص٦٤).

قلت: وسيأتى ما يدل على استعمال النضح والرش فى هذا المعنى فثبت بهذه الآثار أن حكم بول الغلام الغسل، إلا أن ذلك الغسل يجزئ عنه الصب، وإن حكم بول

. . . .

الجارية الغسل أيضا إلا أن الصب لا يكفى فيه، لأن بول الغلام يكون فى موضع واحد لضيق مخرجه وبول الجارية يتفرق لنسعة مخرجه، فأمر فى الغلام بالصب، يريد به إسالة الماء فى موضع واحد، وفى بول الجارية بالغسل لأنه يقع فى مواضع متفرقة، كذا قال الزيلعى نقلا عن الطحاوى رحمه الله (١ : ٦٧).

وأيضا فإن بول الغلام لا نتن له فيزول رائحته بصب الماء عليه صبا، وبول الجارية أنتن منه لا يزول رائحته إلا بالغسل، أى صب الماء عليه مع الدلك وإزالة الرائحة واجبة لا يحصل التطهير إلا بها. وأيضا فإن النفوس أعلق بالذكور منها بالإناث فيكثر حمل الذكور فيناسب التخفيف بالاكتفاء بالغسل صبا من غير ذلك، دفعا للحرج. هذا! ومن طعن على الحنفية فى هذا الباب فكأنه لم يفتح عينه إلى ما ذكرنا من الآثار.

ومن استدل على عدم وجوب الغسل فى بول الغلام بلفظ النضح والرش الوارد فى حقه فلعله لم ينظر ما ورد فى إطلاقات الأحاديث من استعمال النضح والرش بمعنى الغسل الكامل فضلا عن الغسل الخفيف. منها ما فى الترمذى فى المذى يصيب الثوب عن سهل بن حنيف قلت: يا رسول الله! كيف بما يصيب ثوبى منه؟ قال: يكفيك أن تأخذ كفا من ماء فتنضح به ثوبك الحديث وصححه الترمذى [(١)] وحسنه (١ : ١٧) ومنها ما فى الترمذى أيضا (١ : ٢٠) فى باب ما جاء فى غسل دم الحيض من الثوب: "حتيه ثم أقرصيه بالماء ثم رشيه وصلى فيه" [(٢)] وفى مسلم (١ : ١٤٠) "قال: تحته (أى دم الحيضة) ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصلى فيه" [(٣)] ومنها ما فى مسلم (١ : ١٤٣) عن على ابن أبى طالب "أرسلنا المقداد ابن الأسود إلى رسول الله ﷺ، فسأله عن المذى يخرج من الإنسان كيف يفعل به؟ فقال رسول الله ﷺ: «توضأ وانضح فرجك». اهـ قال النووى: أما قوله ﷺ "وانضح فرجك" فمعناه: اغسله، فإن النضح

(١) قلت: وحمله الشافعى على الغسل كما يقول الترمذى بعد إخراجه: اختلف أهل العلم المذى يصيب الثوب فقال بعضهم: لا يجزئ إلا الغسل وهو قول الشافعى وإسحاق".

(٢) قلت: وحمله الشافعى على الغسل أيضا، فإن الترمذى يقول "وقال الشافعى: يجب عليه الغسل وإن كان أقل من قدر الدرهم، وشدد فى ذلك".

(٣) قلت: قال النووى تحته: "وفى هذا الحديث وجوب غسل والنجاسة بالماء" (باب نجاسة الدم وكيفية غسله).

باب أن بول ما يؤكل لحمه ليس بطاهر

٤٠٣- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: أكثر عذاب القبر من البول". رواه الحاكم وقال: حديث صحيح على شرط

يكون غسلا ويكون رشا، وقد جاء فى الرواية الأخرى: يغسل ذكره فتعين حمل النضح عليه" اهـ قلت: فكذلك لما ورد فى بعض الروايات فى بول الغلام "صبوا عليه الماء صبا" وإنما يصب من بول الغلام ونحوه، فليحمل لنصح الوارد فى غيرها عليه. هذا! ولله الحمد على ما أنعم وعلم.

تنبيـــــه:

قال الحافظ العلامة ابن دقيق العيد فى شرح عمدة الأحكام: اختلف العلماء فى بول الصبى الذى لم يطعم الطعام فى موضعين: أحدهما فى طهارته أو نجاسته، ولا نردد فى قول الشافعى وأصحابه فى أنه نجس والقائلون بالنجاسة اختلفوا فى تطهيره هل يتوقف على الغسل أم لا؟ فمذهب الشافعى وأحمد أنه لا يتوقف على الغسل، بل يكفى فيه الرش والنضح، وذهب مالك وأبو حنيفة إلى غسله كغيره" اهـ (١: ٨٠) وقال محشيه: "وهل نضح بول الصبى لكونه غير نجس أم لتخفيف نجاسته؟ أقول: أثبت الخلاف الطحاوى فقال: قال قوم بطهارة بول الصبى قبل الطعام، وكذا جزم به ابن عبد البر وابن بطال ومن تبعهما عن الشافعى وأحمد وغيرهما، وقد طعن بعضهم فى هذا النقل وأثبت الاتفاق على نجاسته، فافهم". (١: ٨٣).

باب أن بول ما يؤكل لحمه ليس بطاهر (١)

قوله: "عن أبى هريرة إلخ" قال المؤلف: وعم البول بإطلاقه كل بول، وقد ورد ما يعارضه، وهو ما فى نيل الأوطار (١: ٤٨) عن أنس ابن مالك رضى الله عنه أن رهطا

---

(١) قال مالك بطهارة بول ما يؤكل لحمه، وبه قال أحمد ومحمد بن الحسن والاصطخرى والرؤيانى الشافعيان، وهو قول الشعبى وعطاء والنخعى والزهرى وابن سيرين والحكم والثورى، وقال أبو داود ابن علية: بول كل حيوان ونحوه وإن كان لا يؤكل لحمه طاهر غير بول الآدمى، وقال أبو حنيفة والشافعى وأبو يوسف وأبو ثور وآخرون كثيرون: الأبوال كلها نجسة إلا ما عفى عنه" (عمدة القارى ١: ٩١٩ باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها).

الشيخين، ولا أعرف له علة ولم يخرجاه (زيلعى ١ :١٦٧) ورواه الدارقطنى (١ :٤٧) وقال: صحيح.

من عكل أو قال: عرينة قدموا فاجتووا المدينة، فأمر لهم رسول الله ﷺ بلقاح، وأمرهم أن يخرجوا فيشربوا من أبوالها وألبانها متفق عليه ا هـ وما فى مجمع الزوائد (١: ١١٨) "عن الحسن أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أراد أن ينهى عن متعة الحج، فقال له أبى: ليس ذلك لك، قد تمتعنا مع رسول الله ﷺ وأراد أن ينهى عن حلل الحيرة لأنها تصبغ بالبول فقال له أبى: ليس ذلك ذلك، قد لبسهن النبى ﷺ ولبسناهن فى عهده رواه أحمد. والحسن (البصرى) لم يسمع من عمر ولا من أبى" ا هـ وما رواه الدار قطنى عن براء وجابر رضى الله عنه مرفوعا: "لا بأس ببول ما أكل لحمه" كما فى النيل (١: ٤٩) وما فى فتح البارى (١: ٢٩٢): "روى ابن المنذر عن ابن عباس رضى الله عنه مرفوعا أن فى أبوال الإبل شفاء لذربة بطونهم، والذرب فساد المعدة" ا هـ.

فالجواب عن الأول كما فى فتح البارى (١: ٢٩١): "قال ابن العربى: تعلق بهذا الحديث من قال بطهارة أبوال الإبل، وعورضوا بأنه أذن لهم فى شربها للتداوى، وتعقب بأن التداوى ليس حال ضرورة بدليل أنه لا يجب، فكيف يباح الحرام لما لا يجب؟ وأجيب بمنع أنه ليس حال ضرورة، بل هو حال ضرورة إذا أخبره بذلك من يعتمد على خبره، وما أبيح للضرورة لا يسمى حراما وقت تناوله لقوله تعالى ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ فما اضطر إليه المرء فهو غير محرم عليه، كالميتة للمضطر، والله أعلم، وما تضمنه كلامه من أن الحرام لا يباح إلا لأمر واجب غير مسلم فإن الفطر فى رمضان حرام، ومع ذلك فيباح لأمر جائز كالسفر مثلا، وأما قول غيره لو كان نجسا ما جاز التداوى به لقوله ﷺ: إن الله لم يجعل شفاء أمتى فيما حرم عليها، رواه أبو داود من حديث أم سلمة رضى الله عنها والنجس حرام فلا يتداوى به لأنه غير شفاء، فجوابه أن الحديث محمول على حالة الاختيار، وأما فى حال الضرورة فلا يكون حراما كالميتة للمضطر" ا هـ ملخصا بلفظه وفى الدر المختار (١: ٢١٦): اختلف فى التداوى بالمحرم وظاهر المذهب المنع، كما فى رضاع البحر، لكن نقل المصنف ثمه وهنا عن الحاوى: وقيل: يرخص إذا علم فيه الشفاء ولم يعلم دواء آخر، كما رخص الخمر

. . . .

للعطشان وعليه الفتوى" اهـ.

والجواب عن حديث البصرى رحمه الله أنه مبيح وحديث الباب محرم فيرجح، كذا قال شيخى والله أعلم، ولا يعل بالانقطاع، فإن مراسيله مقبولة كما سأذكره، والجواب عن حديث ابن عباس قد خرج مما ذكر فى تقرير حديث أبى هريرة، والجواب عن حديث براء وجابر أنه غير محتج به، فصله فى نيل الأوطار (١: ٤٩) وفيه أيضا: "قال ابن حزم: إنه خبر باطل موضوع" (١: ٥٠).

فائدة:

فى تهذيب التهذيب (٢: ٢٦٦): "وقال ابن المدينى: مرسلات الحسن إذا رواها عنه الثقات صحاح، ما أقل ما يسقط منها وقال أبو زرعة: كل شئ يقول الحسن: قال رسول الله ﷺ: «وجدت له أصلا ثابتا ما خلا أربعة أحاديث". وفيه أيضا: "وقال الدار قطنى: مراسيله فيها ضعف" (٢: ٢٧٠).

قلت: قد عرفت أن الاختلاف غير مضر وابن المدينى هو على ابن عبد الله شيخ البخارى، وهو مقدم على الدار قطنى وما ظهر لى من مجموع كلامهم هو أن مراسيله مقبولة عند من يحتج بالمرسل، وقد ذكره فى طبقات المدلسين فى طبقة الذين قال فيهم: "الثانية من احتمل الأئمة تدليسه وأخرجوا له فى الصحيح لإمامته وقلة تدليسه فى جنب ما روى كالثورى أو كان لا يدلس إلا عن ثقة كابن عيينة" (ص٢ و٨ مصرى).

وفى التعليق الحسن (٢: ١٠٩): "ومنها ما أخرجه المزى فى تهذيب الكمال بإسناده عن يونس بن عبيد قال: سألت الحسن رحمه الله قلت: يا أبا سعيد! إنك تقول: قال رسول الله ﷺ وإنك لم تدركه، قال: يا ابن أخى! لقد سألتنى عن شئ ما سألنى عنه أحد قبلك، ولو لا منزلتك منى ما أخبرتك أنى فى زمان كما ترى - وكان فى عمل الحجاج - كل شئ سمعتنى أقول: قال رسول الله ﷺ فهو عن على بن أبى طالب، غير أنى فى زمان لا أستطيع أن أذكر عليا رضى الله عنه" انتهى.

٤٠٤- عن: أبى أمامة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: اتقوا البول فإنه أول ما يحاسب به العبد فى القبر" رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله موثقون. (مجمع الزوائد ١:٢٠٥).

٤٠٥- عن: أبى هريرة رضى الله مرفوعا: "استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه". صححه ابن خزيمة وغيره، كذا فى فتح البارى (٢:٢٨٩).

قلت: قال الشيخ العلامة فخر الدين النظامى رحمة الله عليه فى كتابه فخر الحسن: "هذا دليل جليل على سماع الحسن من على المرتضى وإكثاره عنه كرم الله تعالى وجهه ووجه من رأى وجهه، والرواة ليس فيهم كلام للثقات" انتهى - ومنها ما أخرجه أبو يعلى فى مسنده: حدثنا حوثرة بن أشرس قال: أخبرنا عقبة بن أبى الصهباء الباهلى قال: سمعت الحسن يقول: سمعت عليا رضى الله عنه يقول: قال رسول الله ﷺ: مثل أمتى مثل المطر، الحديث. قال السيوطى فى اتحاف الفرقة بوصل الخرقة: "قال محمد بن الحسن الصيرفى شيخ شيوخنا: هذا نص صريح فى سماع الحسن من على رضى الله عنه، ورجاله ثقات، حوثرة وثقه ابن حبان وعقبة وثقه أحمد وابن معين". انتهى.

قوله: "عن أبى أمامة إلخ" قلت: دلالة قوله ﷺ «اتقوا البول» بعمومه على معنى الباب ظاهرة، وكذا دلالة" استنزهوا من البول". قال الحافظ فى الفتح: والتمسك بعموم حديث أبى هريرة الذى صححه ابن خزيمة وغيره بلفظ "استنزهوا من البول" أولى، لأنه ظاهر فى تناول جميع الأبوال فيجب اجتنابها لهذا الوعيد، والله أعلم. (١: ٢٨٩). قلت: لا سيما إذا انضم إليه ما رواه الحاكم بسند ضعيف فى قصة هذا الحديث من سؤاله ﷺ عن امرأة الصحابى الذى ابتلى فى القبر، وقولها إنه كان يرعى الغنم ولا يتبرأ من بوله، فحينئذ قال ﷺ "استنزهوا من البول إلخ" فإنه يدل على نجاسة أبوال ما يؤكل صراحة، والحديث الضعيف يكفى لتأييد العموم الوارد فى الحديث الصحيح، فإن الأصل إجراء العام على عمومه وأيده مرسل ابن سعد وهو مرسل حسن، وقد ذكرنا فى المتن وجه تأييده.

٤٠٦- وروى: أنه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابى صالح ابتلى بعذاب القبر جاء إلى امرأته فسألها عن أعماله، فقالت: كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام: استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه، كذا فى نور الأنوار، وعزاه فى حاشيته إلى الحاكم[١] وقال فى العرف الشذى: سنده ضعيف[٢] ولكنه يكفى تأييدا للعموم، وإبقاءه على حاله.

وأما ادعاء تخصيصه بحديث العرنيين فلا يتمشى أصلا، فليس فيه ما يدل على طهارة بول الإبل، بل غاية ما فيه أنه ﷺ أذن لهم بشرب أبوالها لمرض كان بهم وإباحة تناول الشئ فى وقت الضرورة لا يقتضى حله وطهارته مطلقا، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، واحتج ابن المنذر لقوله (فى طهارة أبوال ما يؤكل لحمه) بأن الأشياء على الطهارة حتى تثبت النجاسة، قال: وفى ترك أهل العلم بيع الناس أبعار الغنم فى أسواقهم واستعمال أبوال الإبل فى أدويتهم قديما وحديثا من غير نكير دليل على طهارتها، قال الحافظ ابن حجر: "وهو استدلال ضعيف، لأن المختلف فيه لا يجب إنكاره، فلا يدل ترك إنكاره على جوازه، فضلا عن طهارته، وقد دل على نجاسة الأبوال كلها حديث أبى هريرة الذى قدمناه قريبا" قال الحافظ: "وذهب الشافعى والجمهور إلى القول بنجاسة الأبوال والأرواث كلها من مأكول اللحم وغيره"[٣]. اهـ.

ولو سلم دلالته على طهارة هذا البول فهو مبيح، وما ذكرنا من الأحاديث فى المتن محرمة، وإذا تعارض المبيح والمحرم يرجح المحرم ويجعل متأخرا إذا جهل التاريخ، لكيلا يلزم النسخ مرتين كما عرف فى الأصول، وأما ما رواه الحسن أن عمر بن الخطاب أراد أن ينهى عن حلل الحيرة لأنها تصبغ بالبول فقال له أبى: ليس ذلك لك، قد لبسهن

---

(١) قلت: لعل الحاكم رواه فى غير المستدرك، وأما فيه فليس سوى قوله "استنزهوا من البول إلخ" (مؤلف).

(٢) قلت: لعله خطأ من ضابط العرف الشذى، فإنه يدل على أن الشيخ وجد هذه الرواية ورأى فى إسناده ضعفا، ولكنه قال فى أماليه على صحيح البخارى: "وما فى حاشية نور الأنوار نقلا عن مستدرك الحاكم.... فلم أجده فى النسخة المطبوعة ولا فى القدر الموجود من النسخة القلمية عندى ولو ثبت لكان فصلا فى الباب" (فيض البارى ١ : ٣١٤ باب ما جاء فى غسل البول إلخ).

(٣) فتح البارى ١ : ٢٦٩ باب أبوال الإبل والدواب إلخ.

وأخرجه البيهقى والحكيم الترمذى من طريق ابن إسحاق حدثنى أمية بن عبد الله أنه سئل بعض أهل سعد ما بلغكم من قول رسول الله ﷺ في هذا؟ فقالوا: ذكر لنا أن رسول الله ﷺ سئل عن ذلك، فقال: كان يقصر فى بعض الطهور من البول، وأخرج ابن سعد قال: أخبرنا شبابة بن سوار أخبرنى أبو معشر عن سعيد المقبرى قال: لما دفن رسول الله ﷺ سعد بن معاذ قال: لو نجا أحد من ضغطة القبر لنجا سعد، ولقد ضم ضمة اختلفت فيها أضلاعه من أثر البول، كذا فى شرح الصدور للسيوطى، قلت: وسند ابن سعد مرسل حسن، ولكن ليس فيه ذكر الغنم ونحوه، ولكن لا يظن بسعد أنه كان لا يستنزه من بول نفسه لكونه نجسا بالإتفاق.

النبى ﷺ ولبسناهن فى عهده، رواه أحمد [(١)] ولفظ عبد الرزاق عنه: قال عمر رضى الله عنه: لو نهينا عن هذه [(٢)] العصب، فإنه يصبغ بالبول، فقال أبى بن كعب: والله ما ذلك لك قال: لم؟ لأنا لبسناها على عهد رسول الله ﷺ والقرآن ينزل، وكفن فيه رسول الله ﷺ، فقال عمر رضى الله عنه: صدقت، كذا فى كنز العمال (٥: ١٤٢) فليس فيه ما يستدل به على طهارة بول مأكول اللحم، لأن قول أبى بن كعب رضى الله عنه "ليس لك ذلك إلخ" يحتمل أن يكون منشأه طهارة هذا البول، أو يكون معناه أن صبغ تلك الثياب به ليس بالمتيقن، بل إنما هو أمر موهوم منشأه ما سمع من أفواه بعض الناس أنها تصبغ كذلك من غير تحقيق، وليس لك النهى عن شئ لبسه النبى ﷺ وأصحابه من بعده بمثل هذا التوهم، ويؤيد ذلك ما ذكره فى مجمع البحار نقلا عن النهاية لابن الأثير ومنه حديث عمر رضى الله عنه: "أراد النهى من عصب اليمن، وقال: نبئت أنه يصبغ بالبول، ثم قال: نهينا عن التعمق [(٣)]" (١: ٣٩١) فالأثر بهذا اللفظ صريح فى الاحتمال

(١) مسند أحمد ٥: ١٤٣.

(٢) كذا فى الأصل ومثله فى كنز العمال وفى مصنف عبد الرزاق: "هذا العصب" (١: ٣٨٣) وهو الصحيح، والعصب برود يمنية يجمع غزلها ويشد ثم يصبغ وينسج فيأتى موشيا لبقاء ما عصب منه أبيض، كما فى حاشية عبد الرزاق.

(٣) قلت: أخرجه عبد الرزاق عن أيوب عن ابن سيرين قال: هم عمر أن ينهى عن ثياب حبرة لصبغ البول، ثم قال: كان نهينا عن التعمق (١: ٣٨٣ حديث ١٤٩٤).

أبواب الاستنجاء

باب أن الروثة نجسة

٤٠٧- عن: عبد الله رضى الله عنه يقول: أتى النبى ﷺ الغائط، فأمرنى أن آتيه بثلاثة أحجار فوجدت حجرين والتمست الثالث فلم أجد، فأخذت روثة فأتيت بها فأخذ الحجرين وألقى الروثة، وقال: هذا ركس، رواه البخارى (١ :٢٧).

باب كون الاستنجاء سنة بالماء

إذا طهر موضع الاستنجاء بالأحجار ولم يتجاوز النجاسة عن محلها

٤٠٨- عن: أنس ابن مالك رضى الله عنه يقول: كان رسول الله ﷺ يدخل الخلاء فأحمل أنا وغلام إداوة من ماء وعنزة يستنجى بالماء. رواه البخارى (١ :٢٧).

الذى أيدناه. ثانيا وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، على أن الأثر ليس فيه ما يدل على أن تلك الثياب كانت تصبغ ببول مأكول اللحم دون غيره، بل هو مطلق عنهما، فلا يستقيم به الاستدلال ما لم يقع التصريح بكونها كانت تصبغ به بل لو دل لدل على طهارة البول مطلقا، ولا قائل به، هذا! والله سبحانه وتعالى أعلم.

باب أن الروثة نجسة

قوله: "عن عبد الله إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

باب كون الاستنجاء سنة بالماء

إذا طهر موضع الاستنجاء بالأحجار ولم يتجاوز النجاسة عن محلها

قال المؤلف: دل الحديث الأول والثانى على استنجاءه ﷺ بالماء، والثالث على كون حالهم حين عدم تجاوز النجاسة محلها، وعلى كون الاستنجاء بالماء مسبوقا بالحجارة، فدل المجموع على جميع أجزاء الباب، وثبت بهذا كله التفصيل الذى ذهب

٤٠٩- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: كان النبى ﷺ إذا أتى الخلاء أتيته بماء فى تور أو ركوة فاستنجى، ثم مسح يده الأرض، ثم أتيته بإناء آخر، فتوضأ. رواه أبو داود وسكت عنه(١).

٤١٠- عن: على رضى الله عنه قال: إن من كان قبلكم كانوا يعبرون بعراً، وأنتم تثلطون ثلطا، فأتبعوا الحجارة الماء. أخرجه ابن أبى شيبة والبيهقى بإسناد حسن كذا فى الدراية ١٥٠.

٤١١- عن: عن عيسى بن يزداد عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ: "إذا بال أحدكم فلينتثر(٢) ذكره ثلثا، قال زمعة: مرة، فإن ذلك يجزئى. (قلت: رواه

إليه فقهاءنا رحمهم الله فى الباب، كما فى الهداية وغيرها، ونصها: "ولو جاوزت النجاسة مخرجها لم يجز إلا الماء، وهذا لأن المسح غير مزيل، إلا أنه اكتفى به فى موضع الاستنجاء، فلا يتعداه، ثم يعتبر القدر المانع وراء موضع الاستنجاء عند أبى حنيفة وأبى يوسف، لسقوط اعتبار ذلك الموضع، وعند محمد مع موضع الاستنجاء اعتبارا بسائر المواضع" (١: ٦٢) أفاده الشيخ دامت بركاته.

وفى الكفاية: والفرق بينهما أن هذا موضع محكوم بطهارته شرعا حتى لو صلى بدون الغسل مع استعمال الأحجار يجوز بلا كراهة بالإجماع فصار كالطهارة حقيقة، بخلاف قليل النجاسة فإنه غير محكوم بطهارته حتى كرهت الصلاة عندنا ولم يجز عند الشافعى رحمه الله، فافترقا".

قوله: "عن عيسى بن يزداد إلخ" قلت: أما عيسى فقد عرفت أن ابن حبان ذكره فى الثقات، وأما أبوه يزداد فذكره عبد الباقى بن قانع فى معجم الصحابة وابن منده فى معرفة الصحابة وأبو عمر فى الاستيعاب، وقال: قال ابن معين: لا يعرف عيسى ولا

---

(١) باب الرجل يدلك يده بالأرض إذا استنجى (١: ٧).

(٢) هكذا فى الأصل، ووقع فى ابن ماجة (ص٢٨ باب الاستبراء بعد البول) ومراسيل أبى داود (حديث ٤) "فلينثر" بالثاء المثلثة، وفى مسند أحمد (٤: ٣٤٧) "فلينتر" بالتاء المثناة، ثم إن الحديث مروى عند ابن ماجة وأحمد عن عيسى بن يزداد عن أبيه، ووقع فى نسختنا من مراسيل أبى داود "عيسى بن زاذان عن أبيه".

ابن ماجة خلا قوله "فإن ذلك يجزئى عنه") رواه أحمد وفيه عيسى بن يزداد تكلم فيه أنه مجهول، وذكره ابن حبان فى الثقات مجمع الزوائد (١ :٨٤) قلت: أخرجه العزيزى (١ :١٠٦) بلفظ ابن ماجة عن يزداد وعزاه إلى الإمام أحمد ومراسيل أبى داود (وهو رواية عيسى هذا عن أبيه عندهما)[1] وقال: "قال الشيخ: حديث صحيح". فمن وثقه وصحح حديثه يقدم على من جهله.

أبوه، وهو تحامل منه، كذا فى الجوهر النقى (١ : ٢٨) وفى التهذيب: "وقال ابن حبان: يقال: إن له صحبة إلا أنى لست أعتمد على خبر زمعة بن صالح، يعنى راوى حديثه، قلت: ولم ينفرد به زمعة[2]، بل تابعه عليه زكريا بن إسحاق عند أحمد بن حنبل فى مسنده، ورواه البغوى من رواية معتمر بن سليمان، وتمام سبعة من الحفاظ كلهم قالوا فيه يزداد، وقال العسكرى: وذكر بعضهم أنه أدرك النبى ﷺ اهـ" (١: ١٩٩ و٢٠٠). وذكره الحافظ فى الإصابة (١: ١٠٦) فى القسم الثالث (وهم المخضرمون الذين أدركوا للجاهلية والإسلام، ولم يرد فى خبر قط أنهم اجتمعوا بالنبى ﷺ ولا رأوه، وأحاديث هؤلاء عن النبى ﷺ مرسلة بالاتفاق) فقال: "أزداد له إدراك، كان مع بشير بن الخصاصية وغيره فى فتوح العراق سنة ثنتى عشرة، ذكره سيف وعنه الطبرى".

قلت: فالحديث إذن مرسل صحيح، وهو حجة عندنا، ودلالته على عدم وجوب الاستنجاء من البول بالحجر ظاهرة، لقوله ﷺ: فإن ذلك (أى النثر ثلاث مرات) يجزئ عنه، وإذا أجزأ النثر فلا حاجة إلى الحجر كما لا يخفى نعم! أخذ الحجر ونحوه بعد البول سنة كما سيأتى.

---

(١) قلت: الأثر مذكور فى مراسيل أبى داود (ص٢) برواية عيسى هذا، وكذا هو فى المسند لأن يزداد لم يرو عنه غير ابنه عيسى كما فى التهذيب (١: ١٩٩) مؤلف.

(٢) قلت: زمعة هذا من رجال مسلم ضعفه الناس وقال البخارى: هو جائز الحديث مع الضعف الذى فيه، قال الجوزجانى: متماسك، وقال ابن عدى: ربما يهم فى بعض ما يرويه وأرجو أن حديثه صالح لا بأس به اهـ ملخصا من التهذيب (٣: ٢٣٧) وبالجملة هو حسن الحديث (مؤلف).

٤١٢- عن: عمر بن الخطاب أنه بال فمسح ذكره بالتراب ثم التفت إلينا فقال: هكذا علمنا رواه الطبراني في الأوسط، وفيه روح بن الجناح وهو ضعيف اهـ (مجمع الزوائد ١ :١٠٦) قلت: هو مختلف فيه ووثقه دحيم، كما في التهذيب (٣ :٢١٢) والميزان (١ :٣٤٠) فالحديث حسن.

قوله: "عن عمر بن الخطاب إلخ" قلت: قوله: "هكذا علمنا" صريح في كون الاستنجاء بالحجر ونحوه سنة بعد البول أيضا كما هو سنة بعد التغوط، وقد أنكر ذلك طائفة من غير المقلدين في ديارنا، قالوا: لم يثبت أخذ الحجر بعد البول في السنة، وإنما ثبت ذلك بعد التغوط فحسب، فتراهم يستنجون بالماء بعد البول معا، ولا يستبرؤون بالحجر ولعمري! لو لم يكن إلا قول النبي ﷺ "استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه" لكفى لسنية ذلك، لما لا يخفى أن الاستنزاه من البول لا يحصل بإسالة الماء في موضعه بعد الفراغ من البول معا، لكثرة ابتلاء الناس بضعف المثانة في هذا الزمان، فلا ينقطع أثر البول وقطره إلا في مدة، فكيف وقد ثبت ذلك من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "هكذا علمنا" وهو داخل في المرفوع كما عرف في أصول الحديث.

وأغرب أمير البوفال السيد صديق حسن خان غفر الله له فأوجب الاستنجاء بثلاثة أحجار بعد البول منفرداً كما أوجبه الشافعي رحمه الله بعد التغوط، فقال في كتابه الروضة الندية (ص٢١ و٢٢) ما نصه: "واعلم أن الأدلة في هذه المسئلة غير مقيدة بكون الأحجار المذكورة للفرج الأعلى أو الأسفل أو لهما جميعا، إذ يصدق قوله (أي الصحابي) "و أن يستنجي أحدنا بأقل من ثلاثة أحجار" على من أراد أن يستنجي بعد البول فقط أو بعد الغائط فقط أو بعدهما، وكذلك قوله "وكان يأمرنا بثلاثة أحجار" يصدق على كل ذاهب إلى الغائط سواء ذهب إلى البول فقط، أو إلى الغائط فقط، أو لهما والمراد بالغائط في قوله ﷺ «إذا أتى أحدكم الغائط» المكان المطمئن لا نفس الخارج، كما صرح به أئمة اللغة، وكذلك قوله «وليستنج أحدكم بثلاثة أحجار» شامل لكل قاض للحاجة سواء ذهب إلى البول فقط، أو الغائط فقط، أو ذهب إليهما جميعا، وكذلك قوله ﷺ «فليذهب معه بثلاثة أحجار يستطيب بهن فإنها تجزئ عنه»

٤١٣- عن: يسار بن نمير مولى عمر قال: كان عمر رضى الله عنه إذا بال قال: ناولنى شيئا استنجى به، فأناوله العود أو الحجر، أو يأتى حائطا يتمسح أو يمسه الأرض ولم يكن يغسله، رواه الترفقى كذا فى كنز العمال (١٢٧:٥) ونقله فى رسائل الأركان، وقال: قال البيهقى: هذا أصح ما فى الباب كذا نقل الشيخ عبد الحق اهـ (إحياء السنن ١:١٥٨).

يتناول من بال فقط كما يتناول من تغوط فقط، وكذلك قوله ﷺ «فليستنج بثلاثة أحجار» يصدق على كل قاض للحاجة كما عرفت، وكذلك حديث «أمرنا رسول الله ﷺ أن لا نجتزئ بأقل من ثلاثة أحجار» إذا تقرر هذا علمت أنه شرع الاستجمار لمن بال كما شرع لمن تغوط، وأن يكون بثلاثة أحجار، ولم يرد ما يخالف هذا من شرع ولا لغة ولا اشتقاق" إلى أن قال: "وكذلك تصدق الاستطابة على مسح الذكر والفرج، قال فى النهاية: الاستطابة والإطابة كناية عن الاستنجاء" ملخصا. وهو يدل على وجوب الاستنجاء بالأحجار على النساء. أيضا عنده سواء ذهبن إلى البول فقط، أو إلى الغائط فقط، أو إليهما جميعا، فلعل غير المقلدين لم يطلعوا على قول أميرهم هذا، حيث أنكروا الاستنجاء بحجر واحد بعد البول، وإمامهم يوجبه بثلاثة أحجار على الرجال والنساء جميعا.

هذا! ولكنه كله بناء الفاسد على الفاسد لأن مبناه على أن الأدلة فى المسئلة غير مقيدة بكون الأحجار المذكورة للذكر أو للدبر أو لهما جميعا، هو فاسد لورود تقييد الثلاث بالدبر فى رواية حسنة كما سنذكرها فانتظر.

قوله: "عن يسار إلخ" قلت: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة، وأما قوله "ولم يكن يغسله" ففيه دلالة على عدم وجوب غسله، وليس فيه نفى ندبه، كيف؟ وقد ثبت ندبه فى غير ما حديث، وثبت عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال: يتوضأ وضوءا لما تحت إزاره، أخرجه محمد فى الموطأ عن مالك بسند صحيح، وقال: "بهذا نأخذ، والاستنجاء بالماء أحب إلينا من غيره" (ص٥٠).

٤١٤- عن: ابن عباس قال: لما نزلت هذه الآية فى أهل قبا ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين﴾ فسألهم رسول الله ﷺ، فقالوا: إنا نتبع الحجارة الماء. رواه البزار وفيه محمد بن عبد العزيز بن عمر الزهرى، ضعفه البخارى والنسائى وغيرهما (مجمع الزوائد ١:٥٦) وقال الحافظ فى التلخيص: "قال النووى: المعروف فى طرق الحديث أنهم كانوا يستنجون بالماء، وليس فيها أنهم كانوا يجمعون بين الماء والأحجار، وتبعه ابن الرفعة وكذا قال المحب الطبرى، ورواية البزار واردة عليهم وإن كانت ضعيفة[1]" قلت: فيه دليل على أن ضعفها يسير وإلا لم يصح الإيراد بها وله شاهد قد مر، وشاهد سيأتى.

باب ترك استصحاب ما فيه اسم معظم إذا دخل الخلاء

٤١٥- عن: أنس رضى الله عنه قال: كان النبى ﷺ إذا دخل الخلاء نزع خاتمه، رواه الأربعة وصححه الترمذى، كذا فى النيل (١:٧٢) وفى العزيزى (٣:١٢٥) عزاه إلى صحيح ابن حبان ومستدرك الحاكم أيضا، ثم قال: قال الشيخ: حديث صحيح اهـ وفى رواية للبخارى: "كان نقش الخاتم ثلثة أسطر، «محمد» سطر و«رسول» سطر و«الله» سطر" كما فى المشكاة.

قوله: "عن ابن عباس إلخ" قلت: الأثر عام للغائط والبول جميعا، فثبت به ندب الجمع بين الماء والحجر فى البول أيضا، فاندحض قول من قال إن الاستنزاه بالحجر فى البول بدعة، الحديث - وإن كان ضعيفا - فهو يكفى لإثبات الندب، كما ذكرناه فى المقدمة، وإن مثله يكتفى به فى باب الفضائل.

باب ترك استصحاب ما فيه اسم معظم إذا دخل الخلاء

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب عليه ظاهرة، وحديث أنس رضى الله عنه قد تكلم فيه، لكن قال المنذرى: الصواب عندى تصحيحه، فإن رواته ثقات إثبات،

---

(١) التلخيص، آخر حديث فى الاستنجاء (١: ١١٢ رقم ١٥٢).

باب النهى عن استقبال القبلة
واستدبارها فى البول والتغوط

٤١٦- عن: أبى أيوب رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط، ولكن شرقوا أو غرّبوا، قال أبو أيوب: فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت قبل القبلة، فننحرف عنها

كما فى النيل [(١)]

باب النهى عن استقبال القبلة
واستدبارها فى البول والتغوط [(٢)]

قال المؤلف: دلالة الحديثين على الباب ظاهرة، وفى عون المعبود (١: ٧) تحت حديث معقل رضى الله عنه: "القبلتين الكعبة وبيت المقدس، وهذا قد يحتمل أن يكون على معنى الاحترام لبيت المقدس، إذا كان هذا قبلة لنا، ويحتمل أن يكون من أجل استدبار الكعبة، لأن من استقبل بيت المقدس بالمدينة فقد استدبر الكعبة". اهـ قلت: فلا يحتج به على النهى عن الاستقبال إلى بيت المقدس، فإنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، وفى الترغيب (١: ٣٥): "وقد جاء النهى عن استقبال القبلة واستدبارها فى الخلاء فى غير ما حديث صحيح مشهور". اهـ.

---

(١) ومثله فى تلخيص الحبير (١: ١٠٨ رقم ١٤٠).

(٢) فيه سبعة مذاهب، الأول عدم جواز الاستقبال والاستدبار مطلقا، سواء كان فى الصحراء أو فى البنيان، وإليه ذهب أبو أيوب ومجاهد والنخعى وأبو حنيفة والثورى وأبو ثور وأحمد بن حنبل فى رواية، والثانى: جوازهما مطلقا وهو مذهب عروة وربيعة الرأى وداود الظاهرى، والثالث: عدم جواز الاستقبال مطلقا، وجواز الاستدبار مطلقا وهو رواية عن أبى حنيفة ورواية عن أحمد، والرابع: عدم جوازهما فى الصحراء وجوازهما فى العمران وإليه ذهب ابن عباس وابن عمر والشعبى ومالك والشافعى وإسحاق، وهو رواية عن أحمد، والخامس: جواز الاستدبار فى البنيان فقط وهو قول أبى يوسف، والسادس: التحريم فيهما مطلقا، وكذلك حكم بيت المقدس، وهو مروى عن ابن سيرين وإبراهيم النخعى، والسابع: التحريم فيهما لأهل المدينة خاصة، وهو قول أبى عوانة (عمدة القارى ١: ٧٠٥ - ٧٠٧).

ونستغفر الله. رواه مسلم (١: ١٣٠).

٤١٧- عن: معقل بن أبى معقل الأسدى قال: نهى رسول الله ﷺ أن نستقبل القبلتين ببول أوْ غائط، رواه أبو داود (١: ٧) وسكت عنه.

وقد ورد ما يعارض أحاديث الباب، فمنه ما فى نيل الأوطار (١: ٧٨): "عن ابن عمر رضى الله عنه قال: رقيت يوما على بيت حفصة فرأيت النبى ﷺ على حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة رواه الجماعة". ا هـ وفى فتح البارى (١: ٢١٧): "وللحكيم الترمذى بسند صحيح "فرأيته فى كنيف" ا هـ.

ومنه ما رواه أبو داود - وسكت عنه هو والمنذرى وذكر فى فتح البارى أنه أخرجه أبو داود والحاكم بإسناد حسن، كما فى نيل الأوطار (١: ٨١) - عن مروان الأصفر قال: "رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل القبلة يبول إليها، فقلت: أبا عبد الرحمن! أليس قد نهى عن ذلك؟ فقال: بلى! إنما نهى عن هذا فى الفضاء، فإذا كان بينك وبين القبلة شئ يسترك فلا بأس". ا هـ.

ومنه ما فى شرح مسلم للنووى (١: ١٣٠): "عن جابر رضى الله عنه قال: نهى رسول الله ﷺ أن نستقبل القبلة ببول، فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها، رواه أبو داود والترمذى وغيرهما، وإسناده حسن".

ومنه ما فى النووى أيضا: "عن عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ بلغه أن أناسا يكرهون استقبال الكعبة بفروجهم، فقال النبى ﷺ: أوقد فعلوها؟ حولوا بمقعدى أى إلى القبلة رواه أحمد بن حنبل فى مسنده، وابن ماجة بإسناد حسن" ا هـ.

فالجـــواب عن الأول بأن فعله ﷺ يحتمل أن يكون بعذر أو كان قعد ﷺ منحرفا عن القبلة ولم يره ابن عمر رضى الله عنه حق الرؤية فى تلك الحالة، فقال ما قال، والرؤية الكاملة لا تحصل فى مثل تلك الحالة، أفاده الشيخ والله تعالى أعلم.

وعن الثانى بأن هذا اجتهاد منه، ولعل وجه اجتهاده رضى الله تعالى عنه أنه قاسه على السترة، فإن أحدا ليس له أن يجتاز أمام المصلى، وإذا كانت السترة حائلة بينه وبين المصلى فله ذلك، فقاس على ذلك أن لا يجوز استقبال القبلة ولا استدبارها فى

باب النهى عن الاستنجاء باليمين والروث والعظام

٤١٨- عن: سلمان رضى الله عنه قال: قال المشركون: إنا نرى صاحبكم يعلمكم الخراءة[1] قال: أجل! إنه لينهانا أن يستنجى أحدنا بيمينه أو نستقبل القبلة، وينهانا عن الروث والعظام، وقال: لا يستنجى أحدكم بدون ثلثة أحجار. رواه الدارقطنى (١: ٥٥) وقال: صحيح، وروى مسلم نحوه (١: ١٣٠).

٤١٩- عن: عبد الله بن أبى قتادة عن أبيه عن النبى ﷺ قال: إذا بال أحدكم فلا يأخذن ذكره بيمينه؟ ولا يستنجى بيمينه، ولا يتنفس فى الإناء. رواه البخارى[2].

حال البول، ولكن إذا حال بينه وبين القبلة شئ فلا بأس به قياسا على السترة، قال الشيخ: هذا التفصيل لا يقبل منه عند إطلاق المرفوع، والله تعالى أعلم.

وعن الثالث بأنه فعل يحتمل أن يكون لعذر، قاله الشيخ والله أعلم.

وعن الرابع بأنه يمكن أن يقال: إن ثبوت الحديث قد اختلف فيه، فضعفه بعضهم كما فى النيل (١: ٧٦) فلا يعارض به ما هو المتفق على صحته، وقد ذهب الجمهور إلى تفصيل ابن عمر كما فى النيل عن فتح البارى (١: ٧٥).

باب النهى عن الاستنجاء باليمين والروث والعظام

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب على الباب ظاهرة، ودل حديث البخارى على أن الطعام ومثله فى الحرمة لا يستنجى به، وأما أن الروث يطهر الموضع أم لا؟ فظاهر أن

---

(١) قال الخطابى: "عوام الناس يفتحون الخاء فيفحش معناه وإنما هو الخراءة مكسور الخاء ممدود الألف يريد الجلسة للتخلى والتنظف منه والأدب فيه". (إصلاح خطأ المحدثين ص٩ ط القاهرة).

(٢) باب لا يمسك ذكره بيمينه إذا بال (١: ٢٧).

باب استحباب الإيتار في الاستنجاء
وعدم كراهة الزوج فيه

٤٢٠- عن: أبي هريرة عن النبي ﷺ: من استجمر فليوتر، من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج، مختصر، رواه أبو داود (١:١٣) وسكت عنه، ورواه أيضا ابن ماجة، وأخرجه أحمد في مسنده والبيهقي في سننه وابن حبان في صحيحه (زيلعي ١:١٤).

المدار على زوال النجاسة، وقد زالت النجاسة به مشاهدة، فيحكم بالتطهير لا محالة، فما أخرجه الدار قطني مرفوعا - وقال: إسناد صحيح - "نهى أن يستنجي بروث أو عظم، وقال: إنهما لا يطهران" محمول على نفي الطهارة المطلوبة المامور بها من كون الآلة طاهرة أفاده الشيخ وحديث البخاري الذي أشار إليه الشيخ هو ما ذكره في النيل (١: ٩٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه كان يحمل مع النبي ﷺ إداوة لوضوءه وحاجته، فبينما هو يتبعه بها قال: من هذا؟ قال: أنا أبو هريرة، قال: إبغني أحجارا استنفض بها، ولا تأتني بعظم ولا بروثة، فأتيته بأحجار أحملها في طرف ثوبي حتى وضعت إلى جنبيه ثم انصرفت، حتى إذا فرغ مشيت فقلت: وما بال العظم والروثة؟ قال: هما من طعام الجن، وإنه أتاني وفد جن نصيبين - ونعم الجن - فسألوني الزاد فدعوت الله لهم أن لا يمروا بعظم ولا بروثة إلا وجدوا عليها طعاما".

باب استحباب الإيتار في الاستنجاء
وعدم كراهة الزوج فيه

قوله: "عن أبي هريرة إلخ" قال المؤلف: دلالته على استحباب إيتار حجارة الاستنجاء ظاهرة وكذا دلالته على عدم كراهة الزوج في الحجارة. قال الشيخ: "وغالب استعمال الاستجمار في الاستنجاء، فلا يراد غيره إلا بدليل اهـ" وفي تلبع الآثار: "النهي عن الاستنجاء بأقل من ثلثة أحجار تنزيه، وكذا بالثلاثة ندب".

باب ما يقول المتخلى عند دخوله وخروجه

٤٢١- عن: أنس رضى الله عنه مرفوعا: «إذا دخلتم الغائط فقولوا: بسم الله، أعوذ بالله من الخبث والخبائث». رواه العمرى فى عمل يوم وليلة وصححه، كذا فى كنز العمال (٥:٨٦) وذكره فى فتح البارى (١:٢١٤) بلفظ "الخلاء" ثم قال: "إسناده على شرط مسلم" اهـ.

٤٢٢- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: كان النبى ﷺ إذا خرج من الخلاء قال "غفرانك". رواه الخمسة إلا النسائى، وصححه الحاكم وأبو حاتم، قال فى البدر المنير: ورواه الدارمى وصححه ابن خزيمة وابن حبان، كذا فى نيل الأوطار (١:٧١).

٤٢٣- عن: على رضى الله عنه مرفوعا: ستر ما بين أعين الجن وعورات بنى آدم إذا دخل أحدهم الخلاء أن يقول: بسم الله! رواه الإمام أحمد والترمذى وابن ماجة بإسناد صحيح (العزيزى ٢:٣١٢).

٤٢٤- عن: أنس رضى الله عنه قال: كان النبى ﷺ إذا خرج من الخلاء قال: الحمد لله الذى أذهب عنى الأذى وعافانى، رواه ابن ماجة، ورواه النسائى عن أبى ذر رضى الله عنه مرفوعا كما ذكره فى الجامع الصغير ورمز لصحته[1].

باب ما يقول المتخلى عند دخوله وخروجه

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة.

---

(١) قلت: أما صحة هذا الحديث فمفروغة عنها وأما رمز الجامع الصغير إلى الصحة فليتنبه ههنا لما قال المناوى: "وأما ما يوجد فى بعض النسخ من الرمز إلى الصحيح والحسن والضعيف بصورة رأس صاد وحاء وضاد فلا ينبغى الوثوق به لغلبة تحريف النساخ على أنه وقع له ذلك فى بعض دون بعض، كما رأيته بخطه" (فيض القدير ١: ٤١ تحت حديث ٣ من حرف الهمزة).

باب لا يجب تثليث الأحجار
ولا إيتارها فى الاستنجاء وأنهما مستحبان[1]

٤٢٥- عن: أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: إذا استجمر أحدكم فليوتر إن الله وتر يحب الوتر، أما ترى السموات سبعا والأرضين سبعا والطواف سبعا وذكر أشياء، رواه البزار والطبرانى فى الأوسط، وزاد "الجمار" ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١ :٨٥)[2].

باب لا يجب تثليث الأحجار
ولا إيتارها فى الاستنجاء وأنهما مستحبان

قوله: "عن أبى هريرة إلخ" قوله ﷺ "إن الله وتر يحب الوتر" يعم الاستجمار وغيره من الأفعال، كما دل عليه قوله "أما ترى السموات سبعا إلخ" وقد أجمعوا على أن الإيتار فى جميع الأفعال ليس بواجب بل مندوب، فليكن كذلك فى الاستجمار، لأن قوله «إن الله وتر إلخ» كالعلة لقوله «إذا استجمر أحدكم فليوتر» والحكم يدور مع العلة، وهى لا تفيد إلا الندب فاندحض القول بوجوب الإيتار فى الاستجمار، كما ذهب إليه الشافعى رحمه الله، وإنما هو مستحب عندنا، صرح به فى الدر مع الشامية (١ : ٣٤٨). وفى الحديث دلالة على عدم وجوب التثليث فى الأحجار أيضا، لأنه ﷺ ذكر بعد الأمر بالإيتار عدد السبع فى أشياء، فدل على أن الإيتار يحصل بكل فرد فرد من أفراده

---

(١) قال الشوكانى: وقد ذهب الشافعى وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبو ثور إلى وجوب الاستنجاء وأنه يجب أن يكون بثلاثة أحجار أو ثلاث مسحات، وإذا استنجى القبل والدبر وجب ستة مسحات، لكل واحد ثلاث مسحات، قالوا: والأفضل أن يكون بست أحجار، فإن اقتصر على حجر واحد له ست أحرف أجزأه، وذهب مالك وداود إلى أن الواجب الإنقاء، فإن حصل بحجر أجزأه، وهو وجه لبعض أصحاب الشافعى، وذهب العترة وأبو حنيفة إلى أنه ليس بواجب. (من بذل المجهود ١ : ٥).

(٢) فإن قيل: لفظ الاستجمار مشترك بين الاستنجاء وغيره. فكيف يصح الاستدلال به؟ قلت: قال فى مجمع البحار "الاستجمار التمسح بالجمار وهى الأحجار الصغار والتبخر أيضا" (١ : ٢٠٥) فإن أريد الأول كما أراده البيهقى وغيره فالاستدلال به تام على ما ذكرناه، وإن أريد الثانى فلا حاجة لنا إلى الاستدلال به، فإنه لا يفيد الخصم ولا يضرنا وكذا يقال فى حديث عقبة (مؤلف).

٤٢٦- عن: عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ كان إذا اكتحل اكتحل وترا، وإذا استجمر استجمر وترا، رواه الطبراني في الكبير، وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف (مجمع الزوائد ١ :٨٥) . قلت: هو حسن الحديث كما مر غير مرة، فالحديث حسن.

٤٢٧- عن: طارق بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا استجمرتم فأوتروا، وإذا توضأتم فاستنثروا" رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١ :٨٦)[١] .

٤٢٨- عن: أبي أيوب الأنصاري قال قال رسول الله ﷺ: إذا تغوط أحدكم فليمسح بثلثة أحجار، فإن ذلك كافيه. رواه الطبراني في الكبير

ثلاثا كان أو سبعا، قال في الجوهر النقي: "ثم حديث «أما ترى السموات سبعا» لا يدل على أن المراد بالوتر ما يكون بعد الثلاث (كما أوله به البيهقي رحمه الله) لأنه ذكر فردا من أفراد الوتر فلو أريد بذلك السبع بخصوصها لزم بذلك وجوب الاستنجاء بالسبع لأنها المأمور به في ذلك الحديث" اهـ (١: ٢٥) ولم يقل بوجوبه بالسبع أحد، فثبت أن المطلوب هو الإيتار مطلقا.

قوله: "عن عقبة بن عامر إلخ" قلت: فيه دلالة على أن الإيتار في الاستجمار كمثله في الاكتحال، ولم يذهب إلى وجوبه في الاكتحال أحد، فكذلك في الاستجمار، بل هو مندوب في ذلك كما هو مندوب فيه.

قوله: "عن طارق إلخ" قلت: فيه الأمر بالاستنثار، ولم يذهب إلى وجوبه الخصم بل حمله على الندب، فكذلك قوله "إذا استجمرتم فأوتروا" محمول على الندب عندنا ومن ادعى الفرق فليأت ببرهان من عنده، وأما ما ورد من النهي عن الاستنجاء بأقل من ثلاثة أحجار فهو نهي تنزيه، منشأه عدم الكفاية بأقل منها غالباً.

قوله: "عن أبي أيوب إلخ" قلت: فيه دلالة على ما قدمنا أن مبنى الأمر بالتثليث على العادة الغالبة، إذ الغالب أن الإنقاء بالثلاث يحصل، والمقصود هو الإنقاء، كذا في

---

(١) فيه بأمر التوضى يرجح معنى الاستنجاء، لأنه الذى يتكثر وقوعه عندهم.

28

والأوسط، ورجاله موثقون، إلا أن أبا شعيب صاحب أبي أيوب لم أر فيه تعديلا ولا جرحا (مجمع الزوائد ١: ٨٦) قلت: ومثله يحتج به عندنا وعند الكل، كما ذكرناه في المقدمة[١].

٤٢٩- عن: سهل بن سعد أن رسول الله ﷺ سئل عن الاستطابة، فقال: أو لا يجد أحدكم ثلثة أحجار؟ حجران للصفحتين وحجر للمسربة[٢]، رواه الطبراني في الكبير وفيه عتيق بن يعقوب الزبيري قال أبو زرعة: إنه حفظ الموطأ في حياة مالك (مجمع الزوائد ١: ٨٦) قلت: ووثقه الدارقطني وذكره ابن حبان في الثقات، كذا في لسان الميزان (٤: ١٣٠) فالحديث حسن، وحسنه الدارقطني في سننه (١: ٢١).

الكبيري شرح المنية (ص٢٩) وقوله "إذا تغوط" صريح في أن العدد المذكور إنما هو لمسح أثر العذرة عن الدبر، لأن التغوط لا يكاد يستعمل إلا في قضاء الحاجة منه، لا سيما في باب الاستنجاء فلا يقال لمن بال أنه تغوط، وأصرح منه ما سيأتي.

قوله: عن سهل بن سعد إلخ دلالته على استحباب التثليث في الاستجمار ظاهرة، وهو صريح في كون العدد المذكور لمسح الدبر بخصوصه لا كما زعم أمير البوفال أن الأدلة في التثليث ليست مقيدة بالذكر والدبر، ولا بهما جميعًا، فأوجب الأحجار الثلاث للبول وحده أيضا، والحديث بصراحته يرد قوله عليه، وفيه دلالة على عدم وجوب الإيتار والتثليث في الأحجار إذا بال وتغوط معا، لأن الثلاثة منها اختصت بالدبر، فينبغي رابع لمجرى البول، وإلا لزم استعمال المستعمل ثانيا، وفيه ما لا يخفى من التلويث.

---

(١) قلت: وله شاهد حسن عند أبي داود من حديث عائشة رفعته "إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار يستطيب بهن فإنها تجزئ عنه" وسكت عنه أبو داود (١: ٦ باب الاستنجاء بالأحجار) وأخرجه الدارقطني وقال: إسناد صحيح.

(٢) هو مجرى الأذى من الدبر، كما في مجمع البحار (مؤلف).

٤٣٠- عن: الأسود أنه سمع عبد الله يقول أتى النبي ﷺ الغائط فأمرني أن آتيه بثلثة أحجار، فوجدت حجرين والتمست الثالث فلم أجده، فأخذت روثة فأتيته بها، فأخذ الحجرين وألقى الروثة، وقال: هذا ركس، رواه البخاري (١: ٢٧).

قوله: "عن الأسود إلخ" قلت: استدل به الطحاوي في شرح معاني الآثار على عدم وجوب التثليث والإيتار في الإستجمار، وقال: ففي هذا الحديث ما يدل على أن النبي ﷺ قعد للغائط في مكان ليس فيه أحجار، لقوله لعبد الله «ناولني ثلاثة أحجار» ولو كان بحضرته من ذلك شئ لما احتاج إلى أن يناوله من غير ذلك المكان، فلما أتاه عبد الله بحجرين وروثة فألقى الروثة وأخذ حجرين، دل ذلك على استعماله الحجرين وعلى أنه قد رآى أن الاستجمار بهما يجزى مما يجزى منه الاستجمار بالثلاث، لأنه لو كان لا يجزئ الاستجمار بما دون الثلاث لما اكتفى بحجرين، ولأمر عبد الله أن يبغيه ثالثا، ففي تركه ذلك دليل على اكتفائه بالحجرين، فهذا وجه هذا الباب من طريق تصحيح الآثار" (١: ٧٣).

وأورد عليه الحافظ في الفتح بأنه: "غفل رحمه الله عما أخرجه أحمد في مسنده من طريق معمر عن أبي إسحاق عن علقمة عن ابن مسعود في هذا الحديث، فإن فيه: فألقى الروثة وقال: إنها ركس، ائتني بحجر" ورجاله ثقات أثبات، وقد تابع عليه معمرا أبو شعبة الواسطي [١]، وهو ضعيف، أخرجه الدار قطني وتابعهما عمار بن رزيق أحد الثقات عن أبي إسحاق، وقد قيل: إن أبا إسحاق لم يسمع من علقمة، لكن أثبت سماعه لهذا الحديث منه الكرابيسي [٢] وعلى تقدير أن يكون أرسله عنه فالمرسل حجة عند المخالفين، وعندنا أيضا إذا اعتضد [٣]، واستدلال الطحاوي فيه نظر بعد ذلك لاحتمال أن يكون اكتفى بالأمر الأول في طلب الثلاثة، فلم يجدد الأمر بطلب الثالث أو

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح أبو شيبة، كما سيأتي (مؤلف).

(٢) قلت: لا حجة بقوله على الطحاوي (مؤلف).

(٣) وأين الاعتضاد؟ فإن هذه الزيادة لم ترد إلا في طريق أبي إسحاق عن علقمة فقط ولم ترد في طريق أخرى موصولة ولا منقطعة، تدبر.

. . . .

اكتفى بطرف أحدهما عن الثالث لأن المقصود بالثلاثة أن يمسح بها ثلاث مسحات، وذلك حاصل ولو بواحد اهـ" (١: ٢٢٥).

وأجاب عنه العينى بأن الطحاوى لم يغفل عن ذلك، وكيف يغفل؟ وقد ثبت عنده عدم سماع أبى إسحاق عن علقمة، فالحديث عنده منقطع، والمحدث لا يرى العمل به، وأبو شيبة الواسطى ضعيف فلا يعتبر بمتابعته، والذى يدعى صنعة الحديث كيف يرضى بهذا الكلام؟" (١: ٧٣٧).

قلت: ولا يخفى ما فى هذا الجواب من الضعف، فإن عدم رؤية المحدث العمل بالمنقطع لا يرفع الإيراد عن الحنفية، لكونهم يرون العمل به، فالحق فى الجواب أن يقال: إن حديث أبى إسحاق هذا مما انتقده الدارقطنى على البخارى وعاب عليه إخراجه فى الصحيح لكونه مضطرب الإسناد لكثرة الاختلاف فيه على أبى إسحاق، فمرة يرويه عن أبى عبيدة عن أبيه، وتارة عن الأسود عن عبد الله من غيره ذكر عبد الرحمان، وأخرى عن عبد الله بن يزيد عن الأسود ومرة عن علقمة عن عبد الله، وتارة عن أبى الأحوص عن عبد الله، وتارة عن عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن عبد الله (وهذه الأخيرة اختارها البخارى فى صحيحه). وقال الحافظ فى مقدمة الفتح بعد ذكر هذا الاختلاف: "إن مجموع كلام الأئمة مشعر بأن الراجح على الروايات كلها إما طريق إسرائيل وهى عن أبى عبيدة عن أبيه، رجحها الترمذى، وحكى ابن أبى حاتم عن أبيه وأبى زرعة أنهما رجحا رواية إسرائيل أو رواية زهير، وهى عن عبد الرحمان بن الأسول عن أبيه عن ابن مسعود رجحها البخارى، وقال الدارقطنى: هى أحسنها سياقا، لكن فى النفس منها شىء لأن الأسانيد فيه إلى زهير وإسرائيل أثبت من بقية الأسانيد، وإذا تقرر ذلك كانت دعوى الاضطراب فى الحديث منتفيه لأن الاختلاف لا يوجب الاضطراب إلا بشرطين: أحدهما استواء وجوه الاختلاف وثانيهما مع الاستواء أن يتعذر الجمع على قواعد المحدثين، وهنا يظهر عدم استواء وجوه الاختلاف على أبى إسحاق فيه، لأن الروايات المختلفة عنه لا يخلو إسناد منها من مقال، غير الطريقين المقدم ذكرهما عن زهير وعن إسرائيل، قال: ومتى رجح أحد الأقوال قدم ولا يعل الصحيح بالمرجوح"اهـ.

. . . .

ملخصا [١].

فليت شعرى! هل نسى الحافظ المقدام كلامه هذا فى هذا المقام؟ حيث جعل يلزم الطحاوى ومن وافقه بالزيادة التى وردت فى طريق معمر عن أبى إسحاق عن علقمة وجعل يصححها، وقد اعترف قبل بكونها مرجوحة، وصرح بترجيح طريق زهير وإسرائيل على سائر الطرق، وبكون ما سواهما مرجوحا لا يخلو عن مقال، وقد علم الحافظ أن هذه الزيادة ليست فى أحد هذين الإسنادين الذين رجحهما بل هى فى طريق معمر وغيره من الطرق المرجوحة التى لو صححناها لقوى الاضطراب فى سند الحديث ولسقط الحديث من أصله ولانهدم أساس الجواب الذى رفع به الاضطراب عنه، فإن مبناه على ترجيح إحدى الطرق على غيرها فثبت أن المحفوظ إنما هى طريق زهير أو إسرائيل، وما سواهما من الطرق مرجوح غير محفوظ ساقط عن الاعتبار، ومثله لا يحتج به محدث ولا فقيه، فهذه الزيادة لا تصح أبدا ما لم تثبت بأحد هذين الإسنادين الراجحين، ودونه خرط القتاد.

قال العينى: وقد قال أبو الحسن بن القصار المالكى: روى أنه أتاه بثالث، ولكن لا يصح، ولو صح فالاستدلال به لمن لا يشترط الثلاثة قائم، لأنه اقتصر فى موضعين (أى موضع الغائط والبول) على ثلاثة، فحصل لكل منهما أقل من ثلاثة، وقول ابن حزم: هذا باطل لأن النص ورد فى الاستنجاء ومسح البول لا يسمى استنجاء، باطل كما لا يخفى" (١: ٧٣٧) قلت: هذا كلام فى غاية القوة وقد ذكر الحافظ فى الفتح فى الجواب عنه احتمالات عجيبة ركيكة يمجها الطبع السلم.

وأما قول الحافظ: "يحتمل أن يكون اكتفى بالأمر الأول فلم يجدوا الأمر بطلب الثالث" فأجاب عنه العينى بأن: "الطحاوى استدل بصريح النص لما ذهب إليه، وبالاحتمال البعيد كيف يدفع هذا"؟ وأجاب عن قوله "و اكتفى بطرف أحدهما عن الثالث إلخ" بأنه: "ينافيه اشتراطهم العدد فى الأحجار، لأنهم مستدلون بظاهر قوله

---

(١) هدى السارى ١: ١٠٧ و١٠٨ فصل ٨ طهارة حديث١.

. . . .

ﷺ: «يستنجى أحدكم بأقل من ثلاثة أحجار» اهـ (١ : ٧٣٨).

وحاصل استدلالهم به ما قاله الخطابى: "لو كان القصد الإنقاء فقط لخلا اشتراط العدد عن الفائدة، فلما اشترط العدد لفظا، وعلم الإنقاء فيه معنى دل على إيجاب الأمرين، ونظيره العدة بالأقراء، فإن العدد مشترط ولو تحققت براءة الرحم بواحد، ذكره الحافظ فى الفتح (١ : ٢٢٥) فهل غفل رحمه الله عن هذا الكلام حيث طفق يلزم الطحاوى باحتمال الاكتفاء بطرف أحدهما عن الثالث، وهل هذا إلا تهافت؟ فافهم، فقد بقى بعد بقايا فى الزوايا ولكن السكوت عنها أولى.

فائـــــدة:

ذكر فى شرح الوقاية كيفية الاستنجاء، بأنه يدبر بالحجر الأول ويقبل بالثانى ويدبر بالثالث صيفا، ويقبل الرجل بالأول والثالث شتاء، وإنما قيدنا بالرجل، لأن المرأة تدبر بالأول أبدا لئلا يتلوث فرجها، والصيف والشتاء فى ذلك سواء" اهـ ملخصا (١ : ٢١) قال فى الشامية (١ : ٣٤٨): "وقال فى شرح المنية: ولم أر لمشايخنا فى حق القبل للمرأة كيفية معينة فى الاستنجاء بالأحجار. اهـ قلت: بل صرح فى الغزنوية بأنها تفعل كما يفعل الرجل إلا فى حق الاستبراء فإنها لا استبراء عليها، بل كما فرغت من البول والغائط تصبر ساعة لطيفة، ثم تمسح قبلها ودبرها بالأحجار ثم تستنجى بالماء" اهـ.

قلت: ولكن روى عن عائشة رضى الله عنها قالت: "غسل المرأة قبلها من السنة" رواه البزار، وفيه ليث بن أبى أسلم (الصحيح ليث بن أبى سليم) وهو مدلس وقد عنعنه (مجمع الزوائد (١ : ٨٦) قلت: ليث من رجال مسلم صدوق، ولم يتهمه بالتدليس أحد سوى ما ذكره الهيثمى، ولم يذكره الحافظ فى طبقات المدلسين، فلعله يدلس فى النادر، وهو لا يضر لعدم خلو أحد عنه إلا نادرا، كما فى طبقات المدلسين (ص٢١) وهو يدل على أن السنة فى القبل لها هو الغسل وحده، وإلا لم يكن لتخصيصه بقبل المرأة معنى، فإن الغسل مع المسح بالأحجار سنة فى قبل الرجال وفى الدبر أيضا، ويؤيده ما فى "مراقى الفلاح": "ولا تحتاج المرأة إلى ذلك (أى الاستبراء المذكور فى الرجل لاتساع

باب وجوب الغسل بالماء
إذا جاوز الغائط مخرجه و عدم إجزاء الحجارة فيه

٤٣١- حدثنا: الثورى عن عبد الملك بن عمير عن على بن أبى طالب قال: إن من كان قبلكم كانوا يبعرون بعرا وأنتم تثلطون ثلطا، فأتبعوا الحجارة الماء. أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه (الزيلعى ١:١١٤) وقال: أثر جيد قلت: رجاله رجال الجماعة إلا أن عبد الملك مدلس ولم يصرح بالسماع، وقد رآى عليا كما فى التهذيب (٦:٤١١) والتدليس والإرسال فى القرون الثلثة لا يضرنا.

محلها وقصره ط) بل تصبر قليلا ثم تستنجى" ا هـ (ص ٢٦) فلما لم يكن لها احتياج إلى الاستبراء، فلا حاجة لها إلى استعمال الحجر فى القبل، لأن البول لا نتن له كالغائط، وإنما تحتاج إلى الطهارة فقط، والماء يكفيها، والله أعلم.

باب وجوب الغسل بالماء إذا جاوز الغائط مخرجه إلخ

قوله: "حدثنا الثورى إلخ" قلت: معناه أن السلف كانوا يبعرون بعرا فلا يجاوز الخارج المخرج، ولا يتعلق منه شيء به، فكان الاستجمار يجزأهم، وأنتم تثلطون ثلطا والغالب فيه التجاوز عن المخرج وتعلق شيء به فلا تجزئكم الحجارة، بل اتبعوها الماء، فكنى بالبعر والثلط عن التجاوز وعدمه كما لا يخفى، والأمر للوجوب فى الأصل، فثبت به وجوب الغسل بالماء فى هذه الحالة". قال فى الهداية: "ولو جاوزت النجاسة مخرجها لم يجز فيه إلا الماء وهذا لأن المسح غير مزيل، إلا أنه اكتفى به فى موضع الاستنجاء فلا يتعداه، ثم يعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله لسقوط اعتبار ذلك الموضع، وعند محمد رحمه الله مع موضع الاستنجاء، اعتبارا بسائر المواضع" ا هـ.

قلت: وقوى ابن الهمام قول محمد، وقال: "فيلزم الغسل إذا زاد بالأصل، غاية ما فيه أنه أول محل عرفنا ذلك، [1] وهو لا يقتضى أن يعتبر فيه درهم آخر معه، وإلا

---

(١) أى سقوط الدرهم (مؤلف).

باب آداب الاستنجاء

٤٣٢- عن: أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: من لم يستقبل القبلة ولم يستدبرها في الغائط كتبت له حسنة ومحى عنه سيئة". رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله رجال الصحيح إلا شيخ الطبراني وشيخ شيخه وهما ثقتان (مجمع الزوائد ١ :٨٦).

لقيل في غيره أيضا مقدار الدرهم ساقط، فيعتبر القدر المانع وراءه، وهو باطل وإذا لم يسقط الزائد لا يجزئ فيه الحجر". اهـ (١: ١٩٠).

قلت: وقول محمد هو الموافق للأثر، فينبغى الإفتاء به، لأن عليا أمر باتباع الماء في حال الثلط المستلزم التجاوز عن المخرج غالبا من غير فصل، فافهم، وفيه دليل على عفو قدر الدرهم من النجاسة، لأنه يشعر بإجزاء الحجارة إذا بعربعرا، ولا يخفى أن الحجارة لا تزيل بل إنما تجفف وتخفف، وموضع الغائط مقدر بالدرهم، فافهم. وهذا الأثر شاهد جيد لحديث ابن عباس المذكور سابقا في أتباع الحجارة الماء في الغائط، وأما الاستنزاه بالحجر في البول فقد ذكرنا ما يشهد له فيه قبله.

باب آداب الاستنجاء

قوله: "عن أبي هريرة إلخ" قلت: دلالته على استحباب ترك الاستقبال والاستدبار عند الغائط ظاهرة، وأما حديث النهي عنهما فقد مر، فلا حاجة إلى الإعادة، وهو يدل على كراهتهما تحريما، وإليه ذهب أبو حنيفة رحمه الله عليه وأصحابه.

ويعارضه حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ بلغه أن أناسا يكرهون استقبال الكعبة بفروجهم، فقال النبي ﷺ: «أوقد فعلوها؟ حولوا بمقعدي إلى القبلة». رواه أحمد في مسنده وابن ماجة بإسناد حسن، قاله النووي في شرح مسلم (١: ١٣٠) قلت: وقد مر الجواب عنه، فأريد أن أبسط الكلام فيه بالتفصيل: قال الذهبي في الميزان (١: ٢٩٤) في ترجمة خالد بن أبي الصلت الراوي لهذا الحديث ما نصه: "عن عراك عن مالك عن عائشة بحديث حولوا مقعدتي نحو القبلة، لا يكاد يعرف، تفرد عنه خالد

. . . .

الحذاء، وهذا حديث منكر، فتارة رواه الحذاء عن عراك، وتارة يقول: عن رجل عن عراك، وقد روى عن خالد بن أبي الصلت سفيان بن حسين ومبارك بن فضالة وغيرهما، وذكره ابن حبان في الثقات، وما علمت أحدا يعرض إلى لينه، ولكن الخبر منكر". اهـ وفي علل الترمذي: "قال محمد (البخاري) هذا حديث فيه اضطراب، والصحيح عن عائشة قولها (عيني على البخاري ١: ٧١٠) وقد روى جعفر بن ربيعة الذي هو أوثق تلامذة عراك حديث عراك موقوفا (العرف الشذي ص٢١) وقد ذكره في الجوهر النقي عن البخاري قال: ذكر البخاري في تاريخه: الوجه الأول، ثم ذكره عن عراك عن عمرة عن عائشة ثم ذكره عن عروة أن عائشة كانت تنكر قولهم لا تستقبل القبلة، قال البخاري: وهذا أصح" اهـ (١: ٢٣).

قلت: ولا حجة في قول الصحابي في معارضة المرفوع، لا سيما إذا كانت المسألة مختلفا فيها بين الصحابة على أنه يمكن أنها أرادت الإنكار على مبالغتهم في الكراهة عن ذلك حتى جعلوه كالمحرم، وأما الإنكار على نفس الكراهة فلا، وإذا جاء الاحتمال فلا استدلال.

ولو تنزلنا وسلمنا صحة رفعه فهو محمول على ما قبل النهي عن ذلك حين كان المسلمون يستقبلون بيت المقدس بوجوههم في الصلاة، ولم يكن إذ ذاك حرمة الكعبة كمثلها اليوم فلما كره بعض الناس استقبالها بفروجهم عند الغائط في قلوبهم من عظمة البيت قال ﷺ: حولوا مقعدتي إلخ وأراد بيان جواز ذلك حينئذ، لعدم ورود النهي عنه شرعا، ثم أمر باستقبال البيت ونهى عن استقبالها واستدبارها عند البول والغائط جميعا، فلم ينكر على من كره استقبالها بفرجه بعد نهيه، قال في النيل: "قال ابن حزم في المحلى: إنه (أي حديث حولوا مقعدتي) ساقط، لأن راويه خالد الحذاء، وهو ثقة، عن خالد بن أبي الصلت وهو مجهول لا ندري من هو؟ وأخطأ فيه عبد الرزاق، فرواه عن خالد الحذاء عن كثير بن الصلت، وهذا أبطل وأبطل، لأن خالدا الحذاء لم يدرك كثير ابن الصلت، ثم لو صح لما كانت فيه حجة لأن نصه ﷺ يبين أنه إنما كان قبل النهي، لأن من الباطل المحال أن يكون رسول الله ﷺ نهاهم عن استقبال القبلة بالبول والغائط.

٤٣٣- عن: عمر رضى الله عنه قال: ما بلت قائما منذ أسلمت. رواه البزار ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١:٨٣).

٤٣٤- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: من حدثكم أن رسول الله ﷺ بال قائما فلا تصدقوه ما كان يبول إلا جالسا. رواه الخمسة إلا أبا داود، وقال الترمذى: هو أحسن شيء فى الباب وأصح (نيل الأوطار ١:٨٥).

ثم ينكر عليهم طاعته فى ذلك، هذا ما لا يظنه مسلم ولا ذو عقل، وفى هذا الخبر إنكار ذلك عليهم فلو صح لكان (هذا الخبر) منسوخا بلا شك". اهـ ملخصا (١: ٨٠) إلى أن قال: "ولكن الشأن فى صحة هذا الحديث وارتفاعه إلى درجة الاعتبار، وأين هو من ذاك؟ فالإنصاف الحكم بالمنع مطلقا، والجزم بالتحريم، حتى ينتهى دليل يصلح للنسخ أو التخصيص أو المعارضة، ولم نقف على شيء من ذاك" اهـ (١: ٨١).

قوله "عن عمر رضى الله عنه إلخ" قلت فيه دلالة على أن البول قائما مما لا ينبغى بعد الإسلام، هذا هو معنى الكراهية بعينها.

قوله: "عن عائشة إلخ" قلت: وما يروى عنه ﷺ أنه بال قائما محمول على العذر أو على بيان الجواز، وإلا فعادته الغالبة البول قاعدا، يدل عليه ما فى حديث عبد الرحمن ابن حسنة الذى أخرجه النسائى وابن ماجة وغيرهما، فإن فيه: "بال رسول الله ﷺ جالسا، فقلنا انظروا إليه يبول كما تبول المرأة" وما فى حديث حذيفة بلفظ: "فقام كما يقوم أحدكم" وذلك يشعر بأن النبى ﷺ كان يخالفهم ويقعد لكونه أستر وأبعد من مماسته البول.

قال الحافظ فى الفتح: "وهو - يعنى حديث عبد الرحمن - صحيح صححه الدارقطنى وغيره، ويدل عليه حديث عائشة الذى رواه أبو عوانة فى صحيحه والحاكم بلفظ: ما بال رسول الله ﷺ قائما منذ أنزل عليه القرآن، وقد روى عن أبى موسى التشديد فى البول من قيام، فروى عنه أنه رأى رجلا يبول قائما، فقال: ويحك! أ فلا قاعدا؟ ثم ذكر قصة بنى إسرائيل من أنه إذا أصاب جسد أحدهم البول قرصه". كذا

٤٣٥- عن: رجل من بنى مدلج عن أبيه قال: جاء سراقة بن مالك بن جعشم عند النبى ﷺ فقال: علمنا رسول الله ﷺ كذا وكذا، فقال رجل كالمستهزئ: أيعلمكم كيف تخرؤون؟ قال: بلى! والذى بعثه بالحق لقد أمرنا أن نتوكأ على اليسرى وأن ننصب اليمنى. رواه الطبرانى فى الكبير وفيه رجل لم يسم (مجمع الزوائد ١ :٨٤) قلت: ويكتفى بمثله فى فضائل الأعمال، مع أن المستور فى القرون الثلثة مقبول عندنا.

٤٣٦- عن: أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: لا يخرج اثنان إلى الغائط فيجلسان يتحدثان كاشفين عوراتهما، فإن الله عز وجل يمقت على ذلك. رواه الطبرانى فى الأوسط ورجاله موثقون. (مجمع الزوائد ١ :٨٤).

فى النيل (١: ٨٠).... قلت: وإلى كراهته ذهب إمامنا أبو حنيفة وأصحابه، والمراد كراهته تنزيها، كما صرح به فى الشامية (١ :٣٥٥).

قوله: عن رجل من بنى مدلج إلخ" قلت: هكذا ذكر أصحابنا فى كيفية الجلوس للحاجة كما فى مراقى الفلاح (ص٢٠) والحديث يشهد لهم وإن كان مما لا يحتج به عند المحدثين فمثله يكتفى به فى الآداب والفضائل والله أعلم.

قوله: "عن أبى هريرة" وهو الخامس من الباب، قال العلامة الشوكانى فى النيل: والحديث يدل على وجوب ستر العورة وترك الكلام، فإن التعليل بمقت الله عز وجل يدل على حرمة الفعل المعلل به ووجوب اجتنابه، لأن المقت هو البغض كما فى القاموس، وقيل: هو أشد البغض، وقيل: إن الكلام فى تلك الحالة مكروه والقرينة الصارفة إلى معنى الكراهة الإجماع على أن الكلام غير محرم فى هذه الحالة، ذكره الإمام المهدى فى الغيث، فإن صح الإجماع صلح للصرف عند القائل بحجيته، ولكنه يبعد حمل النهى على الكراهة ربطه بتلك العلة (١: ٧٣).

وأجاب عنه سيدى وخليلى بأنه: "لا يبعد حمل النهى على الكراهة لأن رسول الله ﷺ جعل الفعلين علة للمقت، فلا يلزم أن يكون كل واحد منهما علة مستقلة، بل

. . . .

يجوز أن يكون المجموع من حيث المجموع علة، وأن يكون أحد الفعلين أو كل واحد منهما علة، وقد اتفقت الأمة على أن التعرى وكشف العورة (بحيث يراه أحد من الناس) حرام وسبب لمقت الله عز وجل، فضم إليه رسول الله ﷺ التحدث لزيادة الشناعة والقبح، فعلى هذا لا يدل ربطه بالعلة على حرمة التحديث" ا هـ. (بذل المجهود ١ : ١١).

وقال الشامى: "والمقت - وهو البغض - وإن كان على المجموع، أى مجموع كشف العورة والتحدث، فبعض موجبات المقت مكروه، إمداد، وعبارة الغزنوية: ولا يتكلم فيه، أى فى الخلاء، وفى الضياء عن بستان أبى الليث: يكره الكلام فى الخلاء، وظاهره أنه لا يختص بحال قضاء الحاجة، وذكر بعض الشافعية أنه المعتمد عندهم، وزاد فى الإمداد: ولا يتنحنح، أى إلا بعذر كما إذا خاف دخول أحد عليه ا هـ، ومثله بالأول ما لو خشى وقوع محذور بأحد، ولو توضأ فى الخلاء لعذر هل يأتى بالبسملة ونحوها من أدعية مراعاة لسنة الوضوء أو يتركها مراعاة للمحل؟ والذى يظهر الثانى، لتصريحهم بتقديم النهى على الأمر، تأمل" ا هـ (١ : ٣٥٥).

وقال فى مجمع البحار: "استدلوا به على كراهة الكلام عند التغوط، ولا يدل المقت على الحرمة، لحديث أبغض الحلال إلى الله الطلاق". ا هـ قلت: أخرجه أبو داود عن محارب ابن دثار مرفوعا، وصحح البيهقى إرساله، وأن المتصل ليس بمحفوظ، كذا فى المقاصد الحسنة (ص٥) فثبت أن البغض ربما يجتمع مع المباح أيضا، فليكن كذلك التحدث فى الخلاء.

واستدل خليلى فى تعليقه على أبى داود على عدم حرمة الكلام فى حال كشف العورة بحديث مسلم والنسائى عن عائشة قالت: "كنت اغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء بينى وبينه واحد، فيبادرنى وأبادره، حتى يقول: دعى لى! وأقول أنا: دع لى"! وقال: "وهى حالة التكشف غالبا، لا سيما وقد ورد أنه ﷺ وعائشة رضى الله عنها كانا يغتسلان من إناء واحد، وهو قدر الفرق وهى اثنا عشر مدا، أخرجه النسائى (قلت:

. . . .

والبخارى أيضا) وقد كانا روى جمة من الشعر، فالظاهر أنهما لم يكن عليهما ثياب، وإلا لم يكفهما ذلك الماء القليل، ويتشرب أكثره الثوب، وبما رواه الشيخان فى قصة موسى عليه السلام أنه ذهب مرة يغتسل، فوضع ثوبه على حجر، ففر الحجر بثوبه، فجمع موسى عليه السلام بأثره يقول ثوبى حجر! ثوبى حجر! فتكلم حال كونه عاريا، والتعرى كان للضرورة، وأما التكلم فلم يكن مضطرا إليه، وقص النبى ﷺ القصتين، ولم يتعقب شيئا منهما، فلو كان فيهما شيء غير موافق (لشرعنا) لبينه" (١: ١١).

قلت: ولقائل أن يقول فى الدليل الثانى أن كان مضطرا إلى التكلم طبعا، فإن الرجل لا يقدر على السكوت والحال هذه، وشرعا أيضا لأن الحجر لما فعل مثل ما يفعله العاقل كان عليه طلب الثياب منه ليقل مسافة الخروج عاريا، هذا! والله سبحانه وتعالى أعلم، وفى الأول بأن "كان" لا يدل على الدوام والاستمرار مطلقا، بل دلالته عليه أكثرية فلا نسلم أنهما كانا يغتسلان بفرق دائما بل غالبا، أى إذا اغتسلا متعاقبين متجردين عن الثياب وأما إذا اغتسلا جميعا مستورين بالثياب فلم يكونا يغتسلان بفرق بل بأزيد منه كيف لا؟ ولو سلمنا اغتسالهما جميعا مجردين للزم وقوع نظر أحدهما على عورة الآخر وقد ورد عن عائشة: "ما رأيت عورة النبى ﷺ أو فرجه قط" (أخرجه الترمذى فى الشمائل) فلا يلزم من اغتسالهما جميعا وقول أحدهما للآخر "دع لى" تحدثهما حال كشف العورة.

وهذا الإيراد مدفوع بما رواه ابن حبان من طريق سليمان بن موسى أنه سئل عن الرجل ينظر إلى فرج امرأته، فقال: سألت عطاء، فقال: سألت عائشة، فذكرت هذا الحديث بمعناه، وهو نص فى المسألة. اهـ من الفتح للحافظ (٢: ٣١٤) والحديث الذى أشار إليه هو حديث عائشة: "كنت اغتسل أنا والنبى ﷺ من إناء واحد يقال له الفرق" اهـ فثبت أنهما كانا يغتسلان بالفرق مجردين معا لا متعاقبين لأن عائشة ذكرت قصة الاغتسال فى جواب من سألها عن رؤية الرجل فرج امرأته، فلا يصح الجواب بقصة الاغتسال إلا إذا كان يتجردهما معا، وعلى هذا فاستدلال سيدى الخليل به على جواز التحدث حال كشف العورة تام، كما ذكره ببيان شاف، ولا يعارض

. . . .

ذلك ما ورد عن عائشة رضى الله عنها "ما رأيت فرج النبى ﷺ قط" وفى رواية: "ما رأيت منه ولا رآى منى يعنى الفرج" ذكره القارى والمناوى فى شرحى الشمائل لهما (٢: ١٧٥) فإن اغتسالهما متجردين لا يستلزم رؤية أحدهما فرج الآخر، فيمكن أن يتجردا ولا ينظرا إلى العورة قصدا، ويتغافلا عنها حياء ووقارا أو هيبة وإجلالا، ولكن عائشة استنبطت منه جواز الرؤية، لأن فى التجرد تمكينا عليها، ولو لم تجز لم يمكن رسول الله ﷺ عائشة على ذلك منه، ولم يقرها تمكنه على ذلك منها، فافهم، على أن فى رواية الترمذى مجهولا وهو مولى لعائشة ذكره المناوى فى شرح الشمائل.

ومما يدل على جواز التحدث حال كشف العورة أيضا ما ذكرناه قبل عن زينب بنت أم سلمة أنها دخلت على رسول الله ﷺ وهو يغتسل فأخذ حفنة من ماء فضرب بها وجهى وقال وراءك يا لكاع! أخرجه الطبرانى فى الكبير وإسناده حسن، فإنه يدل بظاهره على اغتساله ﷺ عريانا، فلو كان التكلم حراما لاكتفى بضرب الماء على وجهها والزجر، قال الحافظ فى الإصابة: "وروينا فى القطعيات من طريق عطاف بن خالد عن آمنة عن زينب بنت أبى سلمة قالت: كان رسول الله ﷺ إذا دخل يغتسل تقول أمى [1] أدخلى عليه، فإذا دخلت نضح فى وجهى من الماء، ويقول: ارجعى، قالت: فرأيت زينب وهى عجوز كبيرة، ما نقص من وجهها شىء، وفى رواية ذكرها أبو عمر: فلم يزل ماء الشباب فى وجهها حتى كبرت وعمرت" [2] فالظاهر أن أم سلمة كانت تمازح النبى ﷺ بإدخال زينب [3] عليه وهو يغتسل، وهذا يتصور فى الاغتسال عريانا لا متسترا.

ومما يدل على جواز ذلك أيضا ما ورد فى الصحيح عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعا قال: "بينا أيوب يغتسل عريانا، فخر عليه جراد من ذهب، فجعل أيوب يحتثى

---

(١) قلت: أمها أم سلمة زوج النبى ﷺ، وهى ربيبته عليه السلام.

(٢) الإصابة ٤: ٣١١ ترجمة زينب بنت أبى سلمة.

(٣) وكانت صغيرة جدا، كانت بنت ست أو سبع وقت وفاته ﷺ وتزوج أمها حين وضعتها وحلت سنة أربع من الهجرة، وقيل: ثلاث، كما فى الإصابة.

٤٣٧- عن: جابر قال: نهى رسول الله ﷺ عن الضحك من الضرطة. رواه الطبراني في الأوسط، وفيه عبد الله بن عصمة النصيبي، قال ابن عدى، له مناكير (مجمع الزوائد ١ :٨٤) قلت: وبقية كلام ابن عدى فيه: ولم أر للمتقدمين فيه كلاما وذكر له العقيلي حديثا أنكره في ذكر يأجوج وثقه غيره"[١]

في ثوبه، فناداه ربه: يا أيوب! ألم أكن أغنيتك عما ترى؟ قال: بلى! وعزتك ولكن لا غنى بي عن بركتك" [٢] فإن الظاهر من سياق الحديث كون تلك المكالمة وقت الاغتسال لا بعده وما فيه أيضا عن أم هانئ بنت أبي طالب تقول: "ذهبت إلى رسول الله ﷺ "عام الفتح، فوجدته يغتسل وفاطمة تستره، فقال: من هذه؟ فقلت: أنا أم هانئ" وزاد في كتاب الجهاد: "فقال: مرحبا بأم هانئ إلخ" (١: ٤٤٩) فإن الظاهر من التستر بالثوب اغتساله عريانا، وتكلم مع ذلك.

وبالجملة فلم يرد دليل على حرمة الكلام كشف العورة، وحديث الباب لا يدل على ذلك لاحتمال ترتب المقت فيه على المجموع لا على التحدث فقط، ولو دل لدل على الكراهة فحسب، والله تعالى أعلم.

وقال الحافظ في الفتح تحت حديث البخاري "لو أن أحدكم إذا أتى أهله قال: بسم الله اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا" ما نصه: ويقيد ما أطلقه المصنف ما رواه ابن أبي شيبة من طريق علقمة بن مسعود: وكان إذا غشى أهله فأنزل قال: اللهم لا تجعل للشيطان فيما رزقتنا نصيبا (١: ٢١٢) فإنه يفيد أن يقول ذلك وقت الإنزال، وأريد به وقت انقضاء الجماع وانصراف الرجل عن المرأة، للإجماع على كراهة ذكر الله باللسان حال الجماع، كما ذكره في حاشية الحصن نقلا عن القاري في المرقاة (ص١٢٠) ولكن جعله على انصرافه مع شد اللباس على عورته وسترها به فبعيد جدا، لعدم الدليل على هذا التقييد، فافهم.

قوله: "عن جابر" وهو السادس من الباب، قلت: دلالته على أدب من آداب

---

(١) كذا في الأصل، ولكن وقع في الميزان: "وقفه غيره" (٢: ٤٦١) ولعل الصحيح ما أثبته المؤلف فإنه موافق لعبارة لسان الميزان وهي: "وثقه غيره" (٣: ٣١٥).

(٢) البخاري، باب من اغتسل عريانا وحده في الخلوة إلخ ١: ٤٢.

كذا فى الميزان (٢:٥٦) فهو مختلف فيه، وحديث مثله حسن، وفى العزيزى (٣:٣٩٣): قال العلقمى: بجانبه علامة الحسن" اهـ وفيه أيضا: "وتمامه عند الطبرانى، وقال: لم يضحك أحدكم مما يفعل؟" قلت: وأخرجه البخارى فى كتاب التفسير من الجامع بلفظ: ثم وعظهم فى ضحكهم من الضرطة، وقال: «لم يضحك أحدكم مما يفعل؟» اهـ[1] وهو صحيح سندا ومتنا.

٤٣٨- عن: عبد الله بن الحارث بن جزء، قال: نهى رسول الله ﷺ أن يستنجى أحد بعظم أو روثة أو حممة. رواه الطبرانى فى الكبير والبزار وهذا لفظه، وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف (مجمع الزوائد ١:٨٤) قلت: قد مر غير مرة أنه حسن الحديث، وثقه أحمد وغيره.

٤٣٩- حدثنا: سويد بن سعيد ثنا عيسى بن يونس عن هاشم بن البريد عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر بن عبد الله: أن رجلا مر على النبى ﷺ وهو يبول، فسلم عليه، فقال رسول الله ﷺ: إذا رأيتنى على مثل هذه الحالة فلا تسلم على، فإنك إن فعلت ذلك لم أرد عليك. رواه ابن ماجة (١:٣٠) ورجاله ثقات وإن كان فى بعضهم كلام، فالحديث حسن.

٤٤٠- عن: أبى موسى قال: مال رسول الله ﷺ إلى دمث إلى جانب

الخلاء ظاهرة.

قوله: "عن عبد الله بن الحارث إلخ" قلت: قد مر الحديث بطريق آخر وليس فيه ذكر الحممة، وقد نص علمائنا بكراهية الاستنجاء بها أيضا ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "حدثنا سويد بن سعيد إلخ" قلت: دلالته على كراهة السلام على من يبول وعلى كراهة رد السلام فى هذه الحالة ظاهرة، وقد صرح علمائنا الحنفية وغيرهم بكراهة السلام فى مثل هذه الحالة، قال فى الدر المختار نظما:

---

(١) صحيح البخارى، تفسير سورة الشمس (٢:٧٣٧).

حائط فبال وقال: إذا بال أحدكم فليرتد لبوله. رواه أحمد وأبو داود (نيل ١: ٨٢) وقال: فيه مجهول، قلت: سكت عنه أبو داود، فهو صالح، وأخرجه العزيزى (١: ١٠٦) بلفظ "إذا بال أحدكم فليرتد لبوله مكانا لينا" وقال: قال الشيخ: حديث حسن. اهـ.

سلامك مكروه على من ستسمع ومن بعد ما أبدى يسن ويشرع
مصل، وتال، ذاكر، ومحدث خطيب، ومن يصغى إليهم ويسمع
مكرر فقه، جالس لقضائه ومن بحثوا فى الفقه، دعهم لينفعوا
مؤذن أيضا، أو مقيم، مدرس كذا الأجنبيات الفتيات أمنع
ولعاب شطرنج، وشبه بخلقهم ومن هو مع أهل له يتمتع
ودع كافرا أيضا، ومكشوف عورة ومن هو فى حال التغوط أشنع

كذا فى بذل المجهود (١: ١٢). وفيه أيضا: "ووجه كراهة الجواب فى مثل هذه الأحوال ما قد مر من كراهة الكلام عند كشف العورة، فكيف بذكر الله تعالى! فإنه أشد كراهة حينئذ، وما ورد أنه ﷺ كان يذكر الله على كل أحيانه يخص منه حالة كشف العورة والخلاء، والله أعلم" اهـ قلت: أو يحمل على مطلق الذكر، سواء كان باللسان أو بالجنان، أفاده سيدى حكيم الأمة فى بعض مواعظه، والذكر بالجنان لا يمنع عنه مانع.

قوله: "عن أبى موسى إلخ" قلت: فيه دلالة على أنه ينبغى لمن أراد قضاء الحاجة أن يعمد إلى مكان لين لا صلابة فيه، ليأمن من رشاش البول ونحوه، وتؤيده الأحاديث الآمرة بالتنزه عن البول.

٤٤١- عن: قتادة عن عبد الله بن سرجس قال: نهى رسول الله ﷺ أن يبال فى الحجر، قالوا لقتادة: ما يكره من البول فى الحجر؟ قال: يقال: إنها مساكن الجن. رواه أحمد وأبو داود والنسائى، وصححه ابن خزيمة وابن السكن (١ :٨٢).

٤٤٢- عن: أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «اتقوا اللاعنين، قالوا: وما اللاعنان يا رسول الله؟ قال: الذى يتخلى فى طريق الناس، أو فى ظلهم. رواه أحمد وأبو داود ومسلم.

٤٤٣- وعن معاذ بن جبل مرفوعا: اتقوا الملاعن الثلاث. وزاد البزار: فى الموارد رواه أبو داود وابن ماجة وصححه الحاكم وابن السكن، وفى رواية لابن حبان: وأفنيتهم، وفى رواية لابن الجارود: أو مجالسهم.

قوله: "عن قتادة إلخ" فيه دلالة على كراهة البول فى الحفر التى تسكنها الهوام والسباع، إما لما ذكره قتادة، أو لأنه يؤذى ما فيها من الحيوانات، أو تؤذى هى البائل فيها.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ" وهو الحادى عشر من الباب قلت: فيه دلالة على كراهة التخلى فى طريق الناس وظلهم ونحوهما. لما فيه تأذى مسلمين بتنجيس من يمر به، وتأذيهم بنتنه واستقذاره. والكراهة للتحريم، قال الشوكانى: المراد بالظل هنا على ما قاله الخطابى وغيره مستظل الناس الذى يتخذونه مقيلا ومنزلا ينزلونه يقعدون فيه (قلت: والقرينة إضافة الظل إليهم) وليس كل ظل يحرم قضاء الحاجة فيه فقد قضى النبى ﷺ حاجة فى حائش النخل كما سلف، وله ظل بلا شك". اهـ (١ : ٨٣) قلت: وحديث قضاء الحاجة فى حائش النخل رواه أحمد ومسلم وابن ماجة كما ذكره فى النيل (١ : ٨٤) عن عبد الله بن جعفر قال: كان أحب ما استتر به رسول الله ﷺ لحاجته هدف أو حائش نخل. والهدف محركة كل مرتفع من بناء أو كثيب رمل أو جبل، وحائش النخل جماعته ولا واحد له من لفظه ملخصا.

٤٤٤- وعن ابن عمر نهى أن يصلى على قارعة الطريق، أو يضرب عليها الخلاء، أو يبال فيها، وفى إسناده ابن لهيعة (نيل ١ :٨٣) قلت: وهو حسن الحديث كما قدمناه.

٤٤٥- عن: عبد الله بن مغفل عن النبى ﷺ قال: "لا يبولن أحدكم فى مستحمه ثم يتوضأ فيه، فإن عامة الوسواس منه". رواه الخمسة، لكن قوله "ثم يتوضأ فيه" لأحمد وأبى داود فقط، وأخرجه الضياء فى المختارة بنحوه (نيل ١ :٨٤) قلت: وأحاديث الضياء فى المختارة كلها صحاح، كما صرح به السيوطى فى خطبة كنز العمال.

٤٤٦- عن: جابر عن النبى ﷺ أنه نهى أن يبال فى الماء الراكد. رواه أحمد ومسلم والنسائى وابن ماجة (نيل الأوطار ١ :٨٤).

٤٤٧- وعنه مرفوعا: نهى أن يبال فى الماء الجارى. رواه الطبرانى فى الأوسط ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١ :٨٢).

قوله: "عن عبد الله بن مغفل إلخ" قال الشامى: وإنما نهى عن ذلك (أى البول فى المغتسل) إذا لم يكن مسلك يذهب فيه البول، أو كان المكان صلبا فيوهم المغتسل أنه أصابه منه شيء فيحصل به الوسواس، كما فى نهاية ابن الأثير ا هـ (١: ٣٥٦) قلت: والأولى إبقاءه على عمومه، لا سيما إذا كان المغتسل قريبا من المسجد، فإن البول فيه يؤذى أهل المسجد بنتنه، والله أعلم.

قوله: "عن جابر" قلت: قال فى الدر المختار: و (كره) بول وغائط فى ماء ولو جاريا فى الأصح، وفى البحر أنها فى الراكد تحريمية، وفى الجارى تنزيهية" ا هـ قال الشامى: "وينبغى أن يستثنى من ذلك ما إذا كان فى سفينة فى البحر، فلا يكره له البول والتغوط فيه للضرورة، وذكر سيدى عبد الغنى فى شرح الطريقة المحمدية أنه يظهر المنع من اتخاذ بيوت الخلاء فوق الأنهار الطاهرة، وكذا إجراء ماء الكنف إليها، بخلاف إجراءها إلى النهر الذى هو مجمع المياه النجسة، وهو المسمى بالمالح، والله سبحانه وتعالى أعلم". ا هـ (١: ٣٥٤).

٤٤٨- عن: ابن شهاب أن أبا بكر الصديق قال يوما وهو يخطب: "استحيوا من الله فوالله ما خرجت لحاجة منذ بايعت رسول الله ﷺ إلا مقنعا رأسى حياء من ربى". أخرجه ابن حبان فى روضة العقلاء وهو منقطع (كنز العمال ٥: ١٢٤) قلت: والانقطاع فى القرون الثلاثة لا يضر عندنا وله شاهد من حديث عائشة قالت: قال أبو بكر: إنى لأقنع رأسى إذا دخلت الكنيف. أخرجه عبد الرزاق كما فى الكنز، وله شاهد آخر سيأتى مرفوعا.

٤٤٩- عن: أنس وابن عمر رضى الله عنهما مرفوعا: كان ﷺ إذا أراد الحاجة لم يرفع ثوبه حتى يدنو من الأرض. رواه أبو داود والترمذى. وأخرجه الطبرانى فى الأوسط عن جابر، قال الشيخ: حديث صحيح (العزيزى ٣:١١٤).

٤٥٠- عن: بلال بن حارث المزنى مرفوعا: كان إذا أراد الحاجة أبعد، أخرجه أحمد والنسائى وابن ماجة، وإسناده حسن، كذا فى العزيزى (٣:١١٤).

قوله: "عن ابن شهاب إلخ" قلت: وجه الانقطاع عدم سماع ابن شهاب عن الصديق رضى الله عنه، واقتصار السيوطى على ذكر علة الانقطاع يدل على أن ليس له علة سواء، والحديث فيه دلالة على استحباب إقناع الرأس حال التغوط والبول، حياء من الله تعالى، فإنه موضع كشف العورة، والله أحق أن يستحيى منه من الناس، وله شاهد حسن.

قوله: "عن أنس وابن عمر إلخ" قلت: فيندب رفع الثوب شيئا فشيئا محافظة على الستر، ما لم يخف تنجس ثوبه.

قوله: "عن بلال بن الحارث إلخ" فيه ندب الإبعاد للحاجة، بحيث لا يسمع لخارجه صوت ولا يشم له ريح، ولا تراه عين، هذا فى الصحراء، وأما فى البنيان والدور فينبغى اتخاذ الكنف فى مكان بعيد عن المجالس، وفى معزل عن البيوت، بحيث لا يسمع أهل الدار صوت الخارج ولا يشمون ريحه، فتنبه له.

٤٥١- عن: حبيب بن صالح الطائى مرسلا: كان رسول الله ﷺ إذا دخل المرفق لبس حذاءه، وغطى رأسه. أخرجه ابن سعد، قال الشيخ: حديث حسن لغيره، كذا فى العزيزى (٣:١٢٥).

٤٥٢- عن: حفصة أم المؤمنين رضى الله عنها مرفوعا: كان ﷺ يجعل يمينه لأكله وشربه ووضوئه وثيابه وأخذه وعطاءه، وشماله لما سوى ذلك. أخرجه أحمد بإسناد صحيح (العزيزى ٣:١٥٤) قلت: وابن حبان والحاكم أيضا.

٤٥٣- وعن عائشة رضى الله عنها قالت: كانت يد رسول الله ﷺ اليمنى لطهوره وطعامه، وكانت اليسرى لخلائه وما كان من أذى. رواه أحمد أبو داود والطبرانى من حديث إبراهيم عن عائشة، وهو منقطع، ورواه أبو داود فى رواية أخرى موصولا اهـ (التلخيص الحبير ١:٤١).

قوله: "عن حبيب بن صالح إلخ" قلت: فيه دلالة على ندب لبس الحذاء عند دخول المرفق، أى الخلاء، صونا للرجل عما عسى أن يصيبها وعلى استحباب تغطية الرأس حياء من الله تعالى، لأن هذا المحل معد لكشف العورة، كذا فى العزيزى وشرح الحفنى (١: ١٢٥) قلت: فالمراد تغطية الرأس بنحو رداء أو بمنديل، لأنه هو المتعارف عند الحياء لا بنحو القلنسوة فحسب فليتأمل.

قوله: "عن حفصة إلخ" قلت: معناه أنه ﷺ كان يجعل يمينه لما لا دناءة فيه من الأعمال، وشماله لما سوى ذلك مما لا تكريم فيه، قال العينى فى العمدة: وقال الشيخ محى الدين: هذه قاعدة مستمرة فى الشرع وهى أن ما كان من باب التكريم والتشريف كلبس الثوب والسراويل والخف ودخول المسجد والسواك والاكتحال وتقليم الأظفار وقص الشارب وترجيل الشعر ونتف الإبط وحلق الرأس والسلام من الصلاة وغسل أعضاء الطهارة والخروج من الخلاء والأكل والشرب والمصافحة واستلام الحجر الأسود وغير ذلك مما هو فى معناه يستحب التيامن فيه، وأما ما كان بضده كدخول الخلاء والخروج من المسجد والامتخاط والاستنجاء، ووضع الثوب والسراويل والخف وما

٤٥٤- عن: ابن عمر رضى الله عنه مرفوعا: «كان ﷺ إذا دخل الخلاء قال: اللهم إنى أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم، وإذا خرج قال: الحمد لله الذى أذاقني لذته وأبقى فى قوته وأذهب عنى أذاه، أخرجه ابن السنى، قال الشيخ: حديث حسن لغيره (العزيزى ٣:١٢٥).

أشبه ذلكُ فيستحب التياسر فيه ا هـ فثبت استحباب البداءة باليسرى عند الدخول فى الخلاء، والبداءة باليمنى وقت الخروج منها، فما أخرجه البخارى عن عائشة رضى الله عنها قالت: كان النبى ﷺ يعجبه التيمن فى تنعله وترجله وطهوره فى شأنه كله، وفى رواية أبى الوقت "وفى شأنه كله" بالعاطف [1] كما فى العمدة للعينى (١: ٧٧٣) عام مخصوص بالأدلة الخارجية، منها حديث حفصة هذا، وعائشة أيضا عند أحمد والطبرانى وأبى داود لما فيه من التصريح بأنه ﷺ كان يحب التيامن في أعمال والتياسر فى أخرى، والله أعلم.

قوله: "عن ابن عمر إلخ" قلت: ومعنى قوله "إذا دخل الخلاء" إذا أراد أن يدخل، كما أورده البخارى فى صحيحه تعليقا، ووصله فى الأدب المفرد وأفادت هذه الرواية أن يقول هذا الذكر عند إرادة الدخول لا بعده، أما فى الأمكنة المعدة لذلك فيقول قبيل دخولها، وأما فى غيرها (كالصحراء) فيقوله فى أول الشروع كتشمر ثيابه مثلا وهذا مذهب الجمهور وقالوا فيمن نسى يستعيذ بقلبه لا بلسانه، كذا فى الفتح للحافظ (١: ٢١٤) ملخصا.

هذا! وقد ذكر أصحابنا كراهة استقبال الريح أيضا عند البول، وقد ورد ذلك فى حديث ضعيف أخرجه الدارقطنى فى سننه والدولابى فى الكنى عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: مر سراقة بن مالك المدلجى على رسول الله ﷺ، فسأله عن التغوط، فأمره أن يتنكب القبلة ولا يستقبلها ولا يستدبرها ولا يستقبل الريح الحديث كذا فى التلخيص الحبير (١: ٣٩) ولكن له طرق عديدة كما يظهر من التلخيص، وتؤيده احاديث الاستنزاه من البول أيضا، فإن فى استقبال الريح مظنة إصابة الرشاش كما لا

---

(١) يعنى بإثبات الواو العاطفة، أورده العينى فى باب التيمن فى الوضوء والغسل.

. . . .

يخفى، فهو حسن لغيره.

وذكروا أيضا كراهية استقبال عين الشمس والقمر عند البول والغائط وفيه حديث باطل لا أصل له، كما فى التلخيص (١: ٣٧) ولكن يمكن الاستدلال بقوله ﷺ: "إنهما آيتان من آيات الله، لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته" الحديث أخرجه البخاري[١] فلا ينبغى استقبالهما بالفرج لكونهما من آيات الله الباهرة.

وبقية ما ذكره أصحابنا من آداب الاستنجاء يمكن استخراجها بما ذكرناه من الأحاديث، وفى حمده ﷺ عند الخروج من الخلاء إشعار بأن هذه نعمة جليلة ومنة جزيلة فإن احتباس ذلك الخارج من أسباب الهلاك، فخروجه من النعم التى لا تتم الصحة بدونها، وحق على من أكل ما يشتهيه من طيبات الأطعمة فسد به جوعه وحفظ به صحته وقوته، ثم لما قضى منه وطره ولم يبق فيه نفع واستحال إلى تلك الصفة الخبيثة المنتنة خرج بسهولة من مخرج معد لذلك، أن يستكثر من محامد الله جل جلاله، ويستحضر ذلة نفسه وهوانها، فأيم الله لا ينبغى لمن يأكل ويتغوط كل يوم مرة أو مرتين أن يعجب بنفسه ويتكبر بخصاله وكماله ويختال فى مشيته وينسى نعمة ربه وعزة جلاله وكبرياءه، وكيف يعجب بنفسه من أوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة، وهو بين ذلك يحمل العذرة؟ اللهم أوزعنا شكر نعمك وأعذنا شر نقمك، آمين.

هذا! وقد تم هناك ما أردنا إيراده فى هذا المجلد والحمد لله الذى بنعمته وجلاله تتم الصالحات، وعلى سيدنا ونبينا خير الخلائق محمد وعلى آله وأصحابه أفضل الصلوات وأزكى التحيات.

بشارة:

رأيت فى المنام قبل إتمام هذه الرسالة بأيام كأنّى ذاهب إلى الخانقاه الإمدادية مع سيدى حكيم الأمة دام بفيوضه الإرشادية، فلما وصلنا إلى الباب إذا بشيخ قد أقبل من جانب بسمت حسن عليه الثياب، وعليه من أنوار الذكر والمعرفة والجلال والجمال

---

(١) باب لا تنكسف الشمس لموت أحد إلخ (١: ١٤٤).

. . . .

جلباب، فسلم على الشيخ وعلى، وقال له مشيرا إلىّ:

إن هذا رجل صالح جيد ذو عشق ومعرفة، ولكن مره فليكتثر من الذكر لتتقوى نسبته مع الله تعالى ا هـ. بمعناه

اللهم فاجعل رؤياى هذه حقا، وارزقنى كمالا فى معرفتك وصدقا، ووفقنى لما تحب وترضى، واجعل آخرتى خيرا من الأولى. وارفع اللهم درجات شيخنا ووسيلة طريقنا الحامل على تأليف هذا الكتاب سيدى حكيم الأمة كاشف الغمة كهف الطالبين وملاذ العاشقين، وأطل اللّهم بقاءه فينا ومتعنا بفيوضه وبركات أنفاسه القدسية، وأرضه عنك وارض عنه، وأجزه خير ما جازيت شيخا عن أصحابه فى البرية، وكذلك جميع شيوخنا وأساتذتنا واغفر اللّهم لنا ولإخواننا من المسلمين والمسلمات، الأحياء منهم والأموات، إنك سميع مجيب الدعوات، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وقع الفراغ من تأليفه [١] لثمانية وعشرين خلون من ذى الحجة الحرام ضحوة النهار من يوم الجمعة الزهراء سنة اثنتين وأربعين بعد ثلثمائة وألف من الهجرة النبوية، على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية، وأنا العبد المفتقر إلى ربه الصمد عبده المذنب ظفر أحمد عفا الله عنه ووفقه للتزود لغد [٢].

---

(١) يعنى من تأليف "الاستدراك الحسن" وهو الذى دمجه المؤلف فى عبارة أصل الكتاب فى هذا المجلد.

(٢) كنت قد شرعت فى تحقيق هذا الكتاب والمؤلف حى، ثم توفاه الله تعالى فجزاه الله تعالى خيرا وأجزل أجرا وتغمده بمغفرته ورضوانه، والحمد لله تعالى أولا وآخرا.

محمد تقي العثمانى

٢١ ذو الحجة سنة ١٣٩٥ هـ.

فهرس المباحث

للجزء الأول من إعلاء السنن

الموضوع | الصفحة

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثمانى التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوي رحمه الله

حققه وعلق عليه

محمد تقي عثماني

استاذ الحديث بدار العلوم كراتشي

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء الثاني

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايست، كراتشي ٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ
الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ
الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٤ هـ
الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشى
نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين
على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد
أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

437/D گارڈن ایسٹ کراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة
مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة
مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية
إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصلوة

باب المواقيت

٤٥٥- عن أبى هريرة وعبد الله بن عمر حدثا عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة[١] فإن شدة الحر من فيح جهنم". أخرجه الجماعة من حديث أبى هريرة، كذا قال الزيلعى[٢] واللفظ للبخارى[٣].

٤٥٦- عن أبى ذر قال: "أذن[٤] مؤذن النبى ﷺ بالظهر فقال: أبرد أبرد،

باب المواقيت

قوله: عن أبى ذر إلخ. قلت: أحاديث الإبراد تؤيد قول أبى حنيفة رحمه الله ببقاء وقت الظهر بعد المثل فإن شدة الحر فى ديارهم فى هذا الوقت، يعنى إذا صار ظل كل شىء مثله، كذا قال صاحب "الهداية". وقال بعض الشافعية: المراد بإبراد الظهر أداءها فى أول الوقت، وبرد النهار أوله. (نقله الشيخ عبد الحق الدهلوى) فى كتابه "فتح المنان" (٢- ٤٢٩ مخطوط). ثم أجاب عنه بأن هذا التأويل ليس بصواب، لأن الإبراد فى الأحاديث ذكر لبيان ما اختاره ﷺ من الوقت الآخر فى أوان الحر، ويبطله تعليله ﷺ ذلك بقوله: فإن شدة الحر من فيح جهنم اهـ. قلت: ويبطله أيضا حديث أبى ذر هذا لما فيه من التأكيد بقوله: "ابرد ابرد"، و"انتظر انتظر"، فهذا يدل بصراحته على أن

---

(١) كذا فى الأصلين، ومثله فى النسخ المطبوعة من البخارى ومسلم، ونقله الزيلعى بلفظ "أبردوا عن الصلاة" وهو نسخة فى الصحيحين أيضا.

(٢) لفظ الزيلعى: "روى الأئمة الستة فى كتبهم" كما فى "نصب الراية" (الحديث الرابع من المواقيت ١: ٢٢٨).

(٣) باب الإبراد بالظهر فى شدة الحر - بخارى (١: ٧٦).

(٤) أى أراد أن يؤذن (مؤلف).

أو قال: انتظر انتظر، وقال: شدة الحر من فيح جهنم، فإذا اشتد بالحر فأبردوا عن الصلاة. قال أبو ذر: حتى رأينا فيء التلول" أخرجه البخارى ومسلم: كذا قال الزيلعى واللفظ للبخارى[١].

٤٥٧- عن أبى سعيد (الخدرى) قال: قال رسول الله ﷺ: "أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم" أخرجه البخارى (١:٧٧).

٤٥٨- عن أبى ذر قال: "كنا مع النبى ﷺ فى سفر، فأراد المؤذن أن يؤذن، فقال له: أبرد، ثم أراد أن يؤذن، فقال له: أبرد، ثم أراد أن يؤذن، فقال له: أبرد، حتى ساوى الظل التلول، فقال النبى ﷺ: إن شدة الحر من فيح جهنم". رواه البخارى[٢].

المراد بالإبراد هناك ما يرادف الانتظار والتأخير، وتأيد ذلك بقوله: حتى رأينا فيئ التلول. قال الترمذى: "وقد اختار قوم من أهل العلم تأخير صلاة الظهر فى شدة الحر، وهو قول ابن المبارك وأحمد وإسحاق، وقال الشافعى: إنما الإبراد بصلاة الظهر إذا كان مسجدا ينتاب أهله من البعد، فأما المصلى وحده، والذى يصلى فى مسجد قومه فالذى أحب له أن لا يؤخر الصلاة فى شدة الحر. قال أبو عيسى: ومعنى من ذهب إلى تأخير الظهر فى شدة الحر هو أولى وأشبه بالاتباع، وأما ما ذهب إليه الشافعى أن الرخصة لمن ينتاب من البعد وللمشقة على الناس فإن فى حديث أبى ذر ما يدل على خلاف ما قال الشافعى -إلى أن قال-: فلو كان الأمر على ما ذهب إليه الشافعى لم يكن للإبراد فى ذلك الوقت معنى لاجتماعهم فى السفر وكانوا لا يحتاجون أن ينتابوا من البعد" انتهى.

قوله: حتى ساوى الظل التلول. قال الشيخ- أطال الله بقاءه -: الحديث نص فى بقاء الوقت بعد المثل، كما هو المشهور من مذهب إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى[٣] إذ من

---

(١) الصحيح أن هذا اللفظ لمسلم، فإنه لا يوجد فى رواية البخارى قوله: "قال أبو ذر".

(٢) باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة - من كتاب الأذان (١:٨٧).

(٣) وتنقيح المذاهب فى هذا الباب أن جمهور الأئمة ذهبوا إلى أن وقت الظهر ينتهى إلى المثل الأول، وهو قول مالك والشافعى وأحمد والثورى وإسحاق وأبى يوسف ومحمد، كما فى العمدة" (٢:٥٤٠) إلا أن مالكا يرى أن آخر وقت الظهر وأول وقت العصر هو وقت مشترك، وأما الإمام أبو حنيفة، فقد اختلفت الروايات عنه، فالمشهور =

المعلوم اللازم عادة أن الأجسام المنبطحة إذا كان ظلها مساويا لها يكون ظل الأجسام المنتصبة زائداً على المثل لا محالة، فارتفع احتمال كون هذا الظل مع الظل الأصل مساويا للتلول. ثم لما كان الأذان بعد هذه الزيادة على المثل كانت الصلاة بعد الزيادة الكثيرة عليه ضرورة، فانقطع الاحتمال المذكور رأسا وأساسا، وثبت المدعى بلا غبار ا هـ.

وأما تأويل الحديث بغير هذا فهو ضعيف جدا وخلاف الظاهر، كما قد أقر الحافظ ابن حجر فى شرح هذا الحديث بكون ما ذهبنا إليه ظاهرا منه، وكون خلافه خلاف الظاهر، حيث قال: "والتلول جمع تل (بفتح المثناة وتشديد اللام) كل ما اجتمع على الأرض من تراب أو رمل أو نحو ذلك، وهى فى الغالب منبطحة غير شاخصة، فلا يظهر لها ظل إلا إذا ذهب أكثر وقت الظهر- إلى أن قال -: فظاهره يقتضى أنه أخرها إلى أن صار ظل كل شيء مثله، ويحتمل أن يراد بهذه المساواة ظهور الظل بجنب التل بعد أن لم يكن ظاهراً، فساواه فى الظهور لا فى المقدار، أو يقال: قد كان ذلك فى السفر فلعله أخر الظهر حتى يجمعها مع العصر" كذا فى "فتح البارى"[(١)].

قلت: الاحتمال الأول يمجه الطبع السليم، فلو فتحنا باب أمثال هذه التأويلات الباردة لم يثبت من الأحاديث شيء، والاحتمال الثانى يبطله تعليله ﷺ ذلك بقوله: "إن شدة الحر من فيح جهنم" فإنه يدل على أن علة التأخير كانت شدة الحر، وهى لا تختص بسفر ولا حضر بل تعممهما جميعا، والحكم يدور مع علته دائما كما لا يخفى. وقد تقدم قوله ﷺ: "إذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة إلخ" فإنه يبطل تخصيص الإبراد بالسفر صراحة.

وقد جاء فى رواية النسائى ما هو أصرح منه بسند رجاله ثقات عن أنس بن مالك قال: "كان رسول الله ﷺ إذا كان الحر أبرد بالصلاة وإذا كان البرد عجل"[(٢)]. فهذا

= عنه أن وقته ينتهي إلى المثلين، واختاره أصحاب المتون، وروى الحسن بن زياد عنه ما يوافق الجمهور، وروى أسد بن عمر وعنه أن الظهر ينتهي إلى المثل الأول، ولا يدخل العصر إلى المثلين، فبينهما وقت مهمل، وروى المعلى عن أبي يوسف عنه أنه إذا صار الظل أقل من قامتين يخرج وقت الظهر، ولا يدخل وقت العصر حتى يصير قامتين، هذا ملخص مافي معارف السنن، وراجعه لمزيد التحقيق (٢: ٩-١٣).

(١) باب الإبراد بالظهر في السفر (٢ – ١٧).

(٢) باب تعجيل الظهر في البرد (١ – ٨٧).

أدل دليل على أن إبراد الظهر فى أوان الحر كان من عادته ﷺ مطلقا، فتخصيص الإبراد بالسفر لا يصح أصلا. واعلم أنه ورد فى بعض الروايات: "حتى رأينا فىء التلول" كما تقدم، فالرواية فيهما مبهمة فترد إلى المفسر، وهو المساواة، فيكون المعنى: حتى رأينا فىء التلول مساويا لها.

وما يروى فى حديث إمامة جيريل أنه عليه الصلاة والسلام صلى معه العصر فى اليوم الأول على المثل (أخرجه الترمذى (١- ٢١) وغيره وقال: حسن) فهو منسوخ بهذا الحديث الذى ذكرناه، متأخر عن إمامة جيريل، ولا يمكن التطبيق فلا بد من القول بالنسخ [١] كما قال ابن الهمام فى "فتح القدير" (١- ١٩٤)، على أن هذا الحديث كما يرد علينا يرد على الخصم أيضا فى وقت الظهر فقد جاء فيه أنه ﷺ صلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شىء مثله لوقت العصر بالأمس، واحتج به مالك وطائفة من العلماء على أن وقت العصر يدخل إذا صار ظل كل شىء مثله، ولا يخرج وقت الظهر بل يبقى بعد ذلك قدر أربع ركعات صالح للظهر والعصر أداء، وتأوله الشافعية بأن معناه فرغ من الظهر حين صار ظل كل شىء مثله وشرع فى العصر فى اليوم الأول حين صار ظل كل شىء مثله فلا اشتراك بينهما. كذا قال النووى فى "شرح مسلم" [٢].

قلت: قلنا أيضا أن نتأول الحديث بأنه قد ثبت بالأحاديث المتقدمة بقاء وقت الظهر بعد المثل، وحديث جبريل يقتضى جواز العصر إذا صار ظل الشىء مثله، فنقول: إن معنى قوله: "ثم صلى العصر حين كان كل شىء مثل ظله" أى أراد أن يصلى، ويؤيد ذلك ما ورد فى رواية النسائى: "فأتاه حين كان الظل مثل شخصه" وفى رواية له: "ثم مكث حتى إذا كان فيئ الرجل مثله، جاءه للعصر فقال: قم يا محمد فصل العصر" [٣]،

---

(١) قلت: يرد عليه أن دعوى النسخ لا يصح في حديث رجل سأل عن مواقيت الصلاة، وقد جاء فيه أيضا أنه ﷺ صلى العصر في اليوم الأول حين صار ظل كل شيئ مثله، ولا يعرف تقدمه على أحاديث الإبراد بالظهر. ويمكن الجواب عنه بأن مطابقته لحديث جبريل في المعنى يدل على تقدمه على أحاديث الإبراد، ولو جعاناه متأخرا عنها لزم النسخ مرتين، ولا يجوز القول به ما لم يضطر إليه، على أن ماذكرناه في الجواب الثاني بقولنا: "على أن هذا الحديث كما يرد علينا إلخ" يكفى جوابا عنه أيضا، والله أعلم (مؤلف).

(٢) باب أوقات الصلاة الخمس (١: ٢٢٢).

(٣) أخرج النسائى الرواية الأولى فى آخر وقت العصر" (١: ٦٠) والثانية فى "أول وقت العشاء" (١: ٦٢).

فهذا يدل على أن وقت المثل هو وقت مجئ جبريل لا وقت صلاته ولو أبقينا الحديث على ظاهره فنقول: إذا تعارضت الآثار لا ينقضى الوقت بالشك.

بقى أن يقال: هذا البحث إنما يفيد عدم خروج وقت الظهر وعدم دخول وقت العصر بصيرورة الظل مثلا غير فيئ الزوال، ونفى خروج الظهر بصيرورته مثلا لا يقتضى أن وقت العصر إذا صار الظل مثلين، وإن ما قبله وقت الظهر وهو المدعى، فلا بد له من دليل.

والجواب عنه أنه ثبت بحديث جبريل أن للعصر وقتين بعد المثل، كما يظهر من صلاته فى اليوم الأول، وبعد المثلين كفعله فى اليوم الثانى، وأحاديث الإبراد وغيرها إنما تعارض الوقت الأول لا الثانى، فيستمر ما علم ثبوته من بقاء وقت الظهر إلى أن يدخل هذا الوقت المعلوم كونه وقتا للعصر. كذا قال ابن الهمام فى "الفتح".

فإن قلت: إن إمامة جبريل فى اليوم الثانى كانت لبيان آخر الوقت، فصلاته على المثلين تدل على أنه آخر وقت العصر لا أوله. قلت: إمامة جبريل فى اليوم الثانى لا تدل على أن لا تكون ما وراء وقت الإمامة وقتا لها. أ لا ترى أنه عليه السلام أم للفجر فى اليوم الثانى حين أسفر، والوقت بعده إلى طلوع الشمس، وصلى العشاء فى اليوم الثانى حين ذهب ثلث الليل، والوقت يبقى بعده، فلم يثبت منها كون المثلين آخر وقت العصر، بل ثبت كونه وقت الاختيار.

والآثار فى انقضاء وقت الظهر بالمثل متعارضة، فيستمر وقت الظهر إلى أن يدخل هذا الوقت المعلوم كونه وقتا للعصر، على أن الإجماع المركب قد انعقد على أن وقت العصر إما بعد المثل (١) وإما بعد المثلين، فلما ثبت أن وقت العصر لم يدخل بعد المثل

---

(١) فإن قلت: إن مالكا رحمه الله قال: إن وقت العصر يدخل بصيرورة الظل مثلا ولا يخرج به وقت الظهر كما مر منقولا من النووى فكيف يصح دعوى الإجماع؟ قلت: لعل هذه رواية عن مالك، وإلا فالمختار عنده أن آخر وقت الظهر إذا صار ظل الشيء مثله كما قال الجمهور (كذا فى "رحمة الأمة" للشعرانى) انتهى من المؤلف. قلت: قد سامح المؤلف فى عزو كتاب "رحمة الأمة" إلى الشعرانى، وإنما هو لأبى عبد الله الدمشقى، كما سبق التنبيه عليه فى المجلد الأول. ثم قد صرحت كتب المالكية بأن المختار عندهم دخول العصر بانقضاء المثل الأول، غير أن قدر أربع ركعات مشترك عندهم فى الظهر والعصر، راجع "جواهر الإكليل شرح مختصر الخليل" (١:٣٢) و"حاشية الصاوى على الدردير" (١:٢١٩).

استلزم دخوله بعد المثلين لا محالة، فإبداء احتمال دخول وقت العصر قبل المثلين مع عدم خروج وقت الظهر بعد المثل إحداث لقول ثالث مخالف للإجماع المركب فلا يجوز.

وفى "البحر الرائق": "وأما آخره (أى آخر وقت الظهر) ففيه روايتان عن أبى حنيفة: الأولى رواها محمد عنه ما فى الكتاب. والثانية: رواية الحسن: إذا صار ظل كل شيء مثله سوى الفئ، وهو قولهما، والأولى قول أبى حنيفة رحمه الله، قال فى "البدائع": إنها المذكورة فى "الأصل" وهو الصحيح، وفى "النهاية" أنها ظاهر الرواية عن أبى حنيفة، وفى "غاية البيان": وبها أخذ أبو حنيفة وهو المشهور عنه، وفى "المحيط": والصحيح قول أبى حنيفة، وفى "الينابيع": وهو الصحيح عن أبى حنيفة، وفى "تصحيح القدورى" للعلامة قاسم: أن برهان الشريعة المحبوبى اختاره، وعول عليه النسفى ووافقه صدر الشريعة ورجح دليله. وفى "الغياثية": وهو المختار، وفى "شرح المجمع" للمصنف أنه مذهب أبى حنيفة واختاره أصحاب المتون وارتضاه الشارحون، فثبت أنه مذهب أبى حنيفة، فقول الطحاوى: وبقولهما نأخذ، لا يدل على أنه المذهب مع ما ذكرناه" (١). قلت: ولكن الطحاوى أخذ بقولهما لكون الحديث فيه صريحا، ومدارك الإمام دقيقة، فلا لوم عليه.

قال فى "الدر المختار": وفى "الفيض": وعليه عمل الناس اليوم وبه يفتى اهـ - أى بقول صاحبيه - وفى "رد المحتار": "قوله: وعليه عمل الناس اليوم، أى فى كثير من البلاد. والأحسن ما فى "السراج" من شيخ الإسلام: أن الاحتياط أن لا يؤخر الظهر إلى المثل وأن لا يصلى العصر حتى يبلغ المثلين، ليكون مؤديا للصلاتين فى وقتهما بالإجماع، وانظر هل إذا لزم من تأخيره العصر إلى المثلين فوت الجماعة يكون الأولى التأخير أم لا؟، الظاهر الأول، بل يلزم لمن اعتقد رجحان قول الإمام، تأمل. ثم رأيت فى آخر "شرح المنية" ناقلا عن بعض الفتاوى أنه لو كان إمام محلة يصلى العشاء قبل غياب الشفق الأبيض، فالأفضل أن يصليها وحده بعد البياض" (٢).

---

(١) هنا انتهى كلام البحر (١:٢٤٥) تحت قول الكنز: "والظهر من الزوال إلى بلوغ الظل مثليه إلخ.
(٢) هنا انتهى كلام ابن عابدين فى رد المحتار (١:٣٧٢).

٤٥٩- عن سالم بن عبد الله عن أبيه أنه أخبره أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس، أوتى أهل التوراة التوراة فعملوا بها حتى إذا انتصف النهار عجزوا، فأعطوا قيراطاً قيراطاً، ثم أوتى أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا إلى صلاة العصر، ثم عجزوا فأعطوا قيراطا قيراطا، ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس فأعطينا قيراطين قيراطين، فقال أهل الكتابين: أى ربنا أعطيت هؤلاء

قوله: إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم إلخ. قال الشيخ – متعنا الله بفيوضه –: معناه أن مدة أعماركم بالنسبة إلى أعمار أهل الكتاب كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس اهـ. وهذا كما هو المشاهد من قلة أعمار هذه الأمة عن آجال من سلف قبلها من الأمم، فأعمار اليهود كانت أزيد من أعمار النصارى، كان أحدهم يعيش ستمائة سنة وخمسمائة سنة ونحوها، ثم وقع النقص فأعمار النصارى كانت تزيد على المأة والمأتين، وبقيت أعمار هذه الأمة ما بين الستين إلى السبعين غالباً، فهى أقل وقتا وأكثر أجراً. والعجب من الحافظ ابن حجر وغيره من شراح الحديث لم يتنبهوا لهذا المعنى، وحاسبوا فى أنفسهم حسابات شيء، واعترضوا على الحنفية المستدلين بهذا الحديث على بقاء وقت الظهر إلى المثلين باعتراضات باردة ركيكة يمجها الطبع السليم، والحق أن هذا الحديث يدل بصراحته على أن مقدار وقت الظهر أكثر من مقدار وقت العصر كما يشعر به قوله ﷺ: "فغضب اليهود والنصارى وقالوا: نحن أكثر عملا وأقل عطاء" فكون النصارى أكثر عملا لا يصح إلا إذا قيل ببقاء وقت الظهر إلى المثلين وإلا تلزم المساواة بين مقدار وقت الظهر ووقت العصر.

فإن قيل: إن لزوم المساواة على تقدير المثل ممنوع، فإنه على تقدير خروج وقت الظهر بصيرورة ظل كل شيء مثله يكون أيضا أزيد بشيء مما بعده إلى غروب الشمس، على ما هو محقق عند الرياضين. قلنا: هذا التفاوت القليل لا يظهر إلا عند الحساب، وهم لا يدركونه أيضا إلا بمعونة الآلات. والمقصود من الحديث تفهيم كل احد وذا لا يحصل إلا على القول بالمثلين كما هو قول أبى حنيفة رحمه الله فافهم حق الفهم، فإن مدارك الإمام الأعظم دقيقة لا ينتهى إليها فهم كل أحد، فلذا صار محلا لطعن المخالفين

قيراطين قيراطين، وأعطينا قيراطا قيراطا ونحن كنا أكثر عملا؟ قال الله عز وجل: هل ظلمتكم من أجركم من شيء؟ قالوا: لا، قال: وهو فضلى أوتيه من أشاء». رواه البخاري[١] ورواه محمد في "الموطأ"[٢] بسند صحيح عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر مثله، إلا أنه زاد: «ألا فأنتم الذين يعملون من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين، قال: فغضب اليهود والنصارى وقالوا: نحن أكثر عملا وأقل عطاء إلخ». وهو كذلك في رواية أخرى للبخاري[٣]، كما نقله في "آثار السنن" (١:٤٣).

٤٦٠- عن عبد الله بن رافع مولى أم سلمة زوج النبي ﷺ أنه سأل أبا هريرة عن وقت الصلاة، فقال أبو هريرة رضي الله عنه أنا أخبرك: "صل الظهر

-أعاذنا الله من الطعن في الأئمة الأعلام- وقال العيني: "قال القرطبي: خالف الناس كلهم أبا حنيفة فيما قاله حتى أصحابه. قلت: إذا كان استدلال أبي حنيفة بالحديث فما يضره مخالفة الناس له" عمدة القاري[٤].

قوله: عن عبد الله بن رافع إلخ. قلت: هذا الأثر يدل بظاهره على بقاء وقت الظهر إلى ما بعد المثل، فإن أبا هريرة رضي الله عنه أمر رافعا أن يصلي الظهر إذا كان الظل مثله، وهذا آخر الوقت عند الشافعي رحمه الله وغيره، وبعيد من الصحابي أن يأمر بأداء الصلاة بعد انقضاء وقتها.

فإن قيل: معناه: صلى الظهر قريب المثل، قلت: هذا أيضا خلاف الاحتياط إذا كان وقت الظهر ينقضي بالمثل، لأنه إذا كان ابتداء الصلاة قريب المثل وكان أداءها بطريق المسنون[٥] مع أداء السنن الرواتب وتطويل القراءة والترتيل والطمانية فربما يزيد

---

(١) باب من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب (١:٧٩).

(٢) باب التفسير (ص٤٠٦) وهو آخر حديث في المؤطاء لمحمد.

(٣) أخرجها البخاري في باب الإجارة إلى صلاة العصر، من الإجارات (١:٣٠٢) وفي باب ما ذكر عن بني إسرائيل من الأنبياء (١:٤٩٠) وفي باب، فضل القرآن على سائر الكلام من فضائل القرآن (٢:٧٥١).

(٤) باب وقت العصر (٢:٥٤٠).

(٥) كذا بخط المؤلف، والصحيح "بالطريق المسنون".

إذا كان ظلك مثلك، والعصر إذا كان ظلك مثليك، والمغرب إذا غربت الشمس، والعشاء ما بينك وما بين ثلاث الليل، وصل الصبح بغبش، يعني غلس". رواه مالك في "الموطأ" [١] وإسناده صحيح. "آثار السنن" (١ :٤٢).

٤٦١- حدثنا هناد نا محمد بن فضيل عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن للصلاة أولا وآخراً، وإن أول وقت صلاة الظهر حين تزول الشمس وآخر وقتها حين يدخل وقت العصر، وإن أول

الوقت على المثل بكثير كما لا يخفى.

أما قوله: "وصل الصبح بغبش" (يعني بغلس) سيأتي بيان معناه فانتظر. وقال محمد في "مؤطئه" بعد رواية الحديث السابق "قال محمد: هذا قول أبي حنيفة رحمه الله في وقت العصر... وأما في قولنا فإنا نقول: إذ زاد الظل على المثل فصار مثل الشيء وزيادة من حين زالت الشمس فقد دخل وقت العصر، وأما أبو حنيفة فإنه قال: لا يدخل وقت العصر حتى يصير الظل مثليه" اهـ [٢]. قلت: وقول أبي هريرة: "والعصر إذا كان ظلك مثليك" يشهد بظاهره له، والله أعلم.

قوله: في حديث الترمذي: حدثنا هناد إلخ. قلت: قال الترمذي بعد رواية الحديث: "قال أبو عيسى: سمعت محمداً يقول: حديث الأعمش عن مجاهد في المواقيت أصح من حديث محمد بن فضيل عن الأعمش، وحديث محمد بن فضيل خطأ أخطأ فيه محمد بن فضيل" وهذا الخطأ ما نقله الزيلعي بقوله: "ورواه "الدارقطني" وقال: إنه لا يصح مسنداً، وهم فيه ابن فضيل، وغيره يرويه عن الأعمش عن مجاهد مرسلا وهو أصح انتهى". ثم أجاب عنه الزيلعي بقوله: "قال ابن الجوزي في "التحقيق": وابن فضيل ثقة يجوز أن يكون الأعمش سمعه من مجاهد مرسلا، وسمعه من أبي صالح مسنداً، انتهى [٣]. وقال ابن أبي حاتم في "العلل": سألت أبي عن

---

(١) وقوت الصلاة (١ :٣).

(٢) باب وقوت الصلاة (١ :٤٢، ٤٥).

(٣) أي انتهى كلام ابن الجوزي، وكلام الزيلعي مستمر.

وقت العصر حين يدخل وقتها وإن آخر وقتها حين تصفر الشمس، وإن أول وقت المغرب حين تغرب الشمس وإن آخر وقتها حين يغيب الشفق، وإن أول وقت العشاء الآخرة حين يغيب الأفق وإن آخر وقتها حين ينتصف الليل، وإن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر، وإن آخر وقتها حين تطلع الشمس". وفى الباب عن عبد الله بن عمرو. رواه الترمذى (١ : ٢٢) ورجاله رجال الجماعة إلا هناداً، فإن البخارى لم يخرج له فى "صحيحه".

حديث محمد بن فضيل هذا، فقال: وهم فيه ابن فضيل، إنما يرويه أصحاب الأعمش عن مجاهد قوله. وقال ابن القطان فى كتابه: ولا يبعد أن يكون عند الأعمش فى هذا طريقان: إحداهما مرسلة، والأخرى مرفوعة. والذى رفعه صدوق من أهل العلم وثقه ابن معين وهو محمد بن فضيل، انتهى"[١].

وفى "التلخيص": "ورواه الحاكم من طريق آخر عن محمد بن عباد بن جعفر أنه سمع أبا هريرة وقال: صحيح الإسناد"[٢] اهـ. قلت: فبقى الحديث سالما من العلة.

ويدل قوله "حين يغيب الأفق" على كون الشفق هو البياض[٣]، وتفصيله فى

---

(١) هنا انتهى كلام الزيلعى، تحت الحديث السابع من المواقيت (١:٢٣١).

(٢) لعل فيه مسامحة من المؤلف، لأن الحاكم لم يخرج من طريق محمد بن عباد بن جعفر ما أخرجه الترمذى، وإنما أخرج من طريقه: "أنه سمع أبا هريرة يخبر أن رسول الله ﷺ حدثهم أن جبريل أتاه، فصلى به الصلاة فى وقتين إلا المغرب" وهذا الحديث هو الذى صححه الحاكم (راجع المستدرك وقت صلاة المغرب ١:١٩٤)، وإليه أشار الحافظ فى "التلخيص" (١:١٧٤) فى سياق شواهد حديث جبريل عن ابن عباس، ولكنه ذكر حديث محمد بن فضيل عند الترمذى استطرادا، ثم عاد إلى ذكر من روى حديث جبرئيل، فذكر فيه حديث الحاكم، ففهم منه المؤلف أن الحاكم قد أخرج من طريق محمد بن عباد عين ما أخرجه الترمذى من طريق أبى صالح، وهو خلاف الواقع، هذا ما ظهر لى، والله أعلم.

(٣) وتنقيح المذاهب فيه ما ذكره العينى، "قال الثورى وابن أبى ليلى وطاؤوس ومكحول والحسن بن حى والأوزاعى ومالك والشافعى وأحمد وإسحاق وداود: إذا غاب الشفق -وهو الحمرة- خرج وقتها، وممن قال ذلك أبو يوسف ومحمد، وقال عمر بن عبد العزيز وعبد الله بن المبارك والأوزاعى فى رواية، ومالك فى رواية، وزفر بن الهذيل وأبو ثور والمبرد والفراء: "لا يخرج حتى تغيب الشفق الأبيض"، وروى ذلك عن أبى بكر الصديق وعائشة وأبى هريرة ومعاذ بن جبل وأبى بن كعب وعبد الله بن الزبير، وإليه ذهب أبو حنيفة، وقال ابن المنذر: وكان مالك والشافعى والأوزاعى يقولون: "لا وقت لها إلا وقتا واحدا إذا غابت الشمس"، وقد روينا عن طاوس أنه قال: "لا تفوت المغرب والعشاء حتى الفجر" (عمدة القارى ٢:٥٦٦).

٤٦٢- حدثنا محمد بن سلمة المرادى نا ابن وهب عن أسامة بن زيد الليثى أن ابن شهاب أخبره أن عمر بن عبد العزيز كان قاعدا على المنبر، فأخر العصر شيئا فقال له عروة بن الزبير: أما إن جبريل عليه السلام قد أخبر محمداً ﷺ بوقت الصلاة؟ فقال له عمر: اعلم ما تقول! فقال له عروة: سمعت بشير ابن أبى مسعود يقول: سمعت أبا مسعود الأنصارى يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "نزل جبريل فأخبرنى بوقت الصلاة، فصليت معه، ثم صليت

"فتح القدير" حيث قال: "روى الدارقطنى عن ابن عمر"[١] أن النبى ﷺ قال: "الشفق الحمرة، فإذا غاب وجبت الصلاة". قال البيهقى والنووى: الصحيح أنه موقوف على ابن عمر، ومن المشائخ من اختار الفتوى على رواية أسد بن عمرو عن أبى حنيفة رحمه الله كقولهما، ولا تساعده رواية ولا دراية. أما الأول: فلأنه خلاف الرواية الظاهرة عنه، وأما الثانى: فلما قدمنا فى حديث ابن فضيل: "وإن آخر وقتها حين يغيب الأفق" وغيبوبته الحمرة وإلا كان باديا، ويجئ ما تقدم، أعنى إذا تعارضت الأخبار لم ينقض الوقت بالشك. وقد نقل عن أبى بكر الصديق ومعاذ بن جبل وعائشة وابن عباس رضى الله عنهم - فى رواية - وأبو هريرة رضى الله عنه، وبه قال عمر بن عبد العزيز والأوزاعى والمزنى وابن المنذر والخطابى، واختاره المبرد وثعلب. ولا ينكر أنه يقال على الحمرة، يقولون: عليه ثوب كأنه الشفق، كما يقال على البياض الرقيق، ومنه شفقة القلب

---

(١) قلت: قال فى "الهداية" إنه موقوف على ابن عمر رضى الله عنه، ذكره مالك رحمه الله فى "الموطأ"، وفيه اختلاف الصحابة اهـ يعنى فلا يكون للموقوف فى مثله حكم المرفوع. وذكره فى "نيل الأوطار" (١:٣١٢). ثم قال: الحديث، قال الدارقطنى فى الغرائب: هو غريب، وكل رواته ثقات، وقد رواه أيضا ابن عساكر والبيهقى وصحح وقفه، وقد ذكره الحاكم فى المدخل، وجعله مثالا لما رفعه المجروحون من الموقوفات، وقد أخرج ابن خزيمة فى "صحيحه" عن عبد الله بن عمر مرفوعا: ووقت صلاة المغرب إلى أن يذهب حمرة الشفق. قال ابن خزيمة فإن صحت هذه اللفظة أغنت عن جميع الروايات، لكن تفرد بها محمد بن يزيد. قال الحافظ: محمد ابن يزيد صدوق. قال البيهقى: روى هذا الحديث عن عمر وعلى وابن عباس وعبادة بن الصامت وشداد بن أوس وأبى هريرة، ولا يصح فيه شيء اهـ. وكذا فى "التلخيص الحبير" (١:٦٥). قلت: رواية ابن خزيمة رجالها كلهم ثقات. ومحمد بن يزيد هو الواسطى، وثقه غير واحد، كما فى "التهذيب" وتفرد الثقة بزيادة مقبول ما لم يناف رواية الثقات، وههنا كذلك، فإن أصحاب شعبة قالوا مكان "الحمرة" "فور الشفق" ويمكن حمله عليها، فلا أدرى من الآفة فيه؟ حتى قال البيهقى: إنه لا يصح فيه شيء فافهم (مؤلف).

معه، ثم صليت معه[١] يحسب بأصابعه خمس صلوات، فرأيت رسول الله ﷺ صلى الظهر حين تزول الشمس، وربما أخرها حين يشتد الحر، ورأيته يصلى العصر والشمس مرتفعة بيضاء قبل أن تدخلها الصفرة، فينصرف

لرقته، غير أن النظر عند الترجيح أنه البياض هنا، وأقرب الأمر أنه إذا تردد فى أنه الحمرة أو البياض لا ينقضى بالشك، ولأن الاحتياط فى إبقاء الوقت إلى البياض، لأنه لا وقت مهمل بينهما، فبخروج وقت المغرب يدخل وقت العشاء اتفاقا ولا صحة لصلاة قبل الوقت فالاحتياط فى التأخير اهـ"[٢].

وفى حاشية "البحر" للعلامة الشامى: "قال فى "الاختيار": الشفق البياض، وهو مذهب أبى بكر الصديق ومعاذ بن جبل وعائشة رضى الله عنهم. قلت: ورواه عبد الرزاق عن أبى هريرة وعن عمر بن عبد العزيز، ولم يرو البيهقى الشفق الأحمر إلا عن ابن عمر، وتمامه فيه" اهـ[٣].

وفى "البحر": "الشفق هو البياض عند الإمام - إلى أن قال - فثبت أن قول الإمام هو الأصح، وبهذا ظهر أنه لا يفتى ويعمل إلا بقول الإمام الأعظم، ولا يعدل عنه إلى قولهما أو قول أحدهما أو غيرهما إلا لضرورة، من ضعف دليل أو تعامل بخلافه كالمزارعة، وإن صرح المشائخ بأن الفتوى على قولهما، كما فى هذه المسئلة. وفى "السراج الوهاج": فقولهما أوسع للناس وقول أبى حنيفة أحوط".

ثم اعلم أنه قال ابن سيد الناس فى "شرح الترمذى" - كما نقله فى "النيل" -: "وقد علم كل من له علم بالمطالع والمغارب أن البياض لا يغيب إلا عند ثلث الليل الأول، وهو الذى حد عليه السلام خروج أكثر الوقت به، فصح يقينا أن وقتها داخل قبل ثلث الليل الأول بيقين، فقد ثبت بالنص أنه داخل قبل مغيب الشفق الذى هو البياض، فتبين بذلك يقينا أن الوقت دخل بالشفق

---

(١) كذا ذكر المؤلف "ثم صليت معه" مرتين فقط، كما وجدته بخطه، ووقع فى سنن أبى داود أربع مرات.
(٢) انتهى كلام فتح القدير (١:١٥٥).
(٣) منحة الخالق على هامش البحر (١:٢٤٦).

الرجل من الصلاة فيأتى ذا الحليفة قبل غروب الشمس، ويصلى المغرب حين

الذى هو الحمرة، انتهى"[(١)].

قلت: هذا كله بناء الفاسد على الفاسد، فقوله: "إن البياض لا يغيب إلا عند ثلث الليل الأول" غلط جدا لا يقبله كل من له علم بالهيئة، وذلك لأن الحمرة والبياض البادين فى الأفق بعد غروب الشمس كلاهما نظيرا للبياض والحمرة البادين قبل طلوع الشمس، لكون كليهما من آثار أشعتها، فمدة ما بين غروب الشمس إلى غيبوبة بياض الشفق هى المدة ما بين ظهور بياض الفجر إلى طلوع الشمس سواء بسواء، كما صرح به أصحاب الرياضى والهيئة، قال فى حاشية "شرح الجغمنى": "الشفق والفجر هما متشابهان شكلا ومتقابلان وضعا، إذا الفجر يبدو من بياض ضعيف مستطيل، ثم بياض عريض، ثم حمرة، والشفق يبدو بعد الغروب من حمرة، ثم بياض عريض، ثم بياض مستطيل إلخ"[(٢)].

وقال فى الشرح: "وقد عرف بالتجربة أن أول الصبح وآخر الشفق إنما يكون إذا كان انحطاط الشمس ثمانية عشر جزأ". قال المحشى: "هذا هو المشهور، ووقع فى بعض كتب أبى ريحان أنه سبعة عشر جزأ، وقيل: إنه تسعة عشر جزأ، وهذا فى ابتداء الصبح الكاذب، وأما فى ابتداء الصبح الصادق فقد قيل: إن انحطاط الشمس حينئذ خمسة عشر جزأ" ولا يخفى أن هذا القدر - أعني مدة ثمانية عشر جزأ - لا يزيد على ساعة ونصف أبدا، فلو فرضنا الليلة الشرعية بقدر ثمانية ساعات التى هى أقصر مدة الليالى فى معظم المعمورة. فهذا القدر [(٣)] أقل من ربعها بكثير، فضلا عن الثالث، فافهم.

---

(١) أى كلام ابن سيد الناس، راجع نيل الأوطار (٢:٩) باب وقت صلاة العشاء وفضل تأخيرها إلخ.

(٢) لعلك تفطنت من هذا الكلام أن الشفق الأبيض أيضا مثل الفجر اثنان: بياض مستطير عريض، وبياض ضعيف مستطيل، فكما أن المعتبر فى الفجر هو البياض العريض، كذلك فى الشفق المعتبر هذا البياض المستطيل، فلو سلم صحة قول ابن سيد الناس أن البياض لا يغيب إلا عند ثلث الليل. تحمله على البياض المستطيل، وقد عرفت أنه ليس بمعتبر فلا يرد على أبى حنيفة منه شيء فافهم (مؤلف).

تسقط الشمس ويصلى العشاء حين يسود الأفق، وربما أخرها حتى يجتمع الناس، وصلى الصبح مرة بغلس، ثم صلى مرة أخرى فأسفر بها، ثم كانت صلاته بعد ذلك التغليس حتى مات، ولم يعد إلى أن يسفر". رواه أبو داود[١] وصححه ابن خزيمة[٢] وغيرها، كذا فى "فتح البارى" (٢:٥).

قال فى "الشامية": "فائدة: ذكر العلامة المرحوم الشيخ خليل الكاملى فى حاشية على رسالة "الأسطرلاب" لشيخ مشايخنا العلامة المحقق على آفندى الداغستانى: أن التفاوت بين الفجرين -أى الكاذب والصادق- وكذا بين الشفقين -الأحمر والأبيض- إنما هو بثلاث درج اﻫ"[٣].

قوله: حين يسود الأفق إلخ. قلت: هذا الحديث أيضا يدل على ما ذهب إليه الإمام الأعظم من كون الشفق البياض، فإن أسوداد الأفق لا يكون إلا بعد زواله، وسياق الكلام مشعر بأنه أول وقت العشا. وهذا الحديث قال فيه الشوكانى: "رجاله فى سنن أبى داود رجال الصحيح"، ثم قال: "ولم يذكر رؤيته لصلاة رسول الله ﷺ إلا أبو داود"، وقال المنذرى: "وهذه الزيادة فى قصة الإسفار رواتها عن آخرهم ثقات، والزيادة من الثقة مقبولة"، انتهى. وقال الخطابى: "هو صحيح الإسناد، وقال ابن سيد الناس: إسناده حسن[٤]" كذا فى "التعليق الحسن" (١- ٤٥).

توثيق ابن زيد:- وجرح أبو داود هذه الزيادة بتفرد أسامة بها، فجوابه أن أسامة هذا استشهد به مسلم، وعلق له البخارى، وقد تكلم فيه، فضعفه أحمد ويحيى بن سعيد وأبو حاتم والنسائى، ووثقه العجلى. وقال أبو داود: "صالح". وقال أبو أحمد ابن عدى: "يروى عنه الثورى وجماعة من الثقات، ويروى عنه ابن وهب نسخة صالحة". وقال ابن حبان فى "الثقات": "يخطئ، وهو مستقيم الأمر صحيح الكتاب"

---

(١) فى باب المواقيت (١:٥٧).

(٢) يعنى أورده فى صحيحه (١:١٨١) رقم ٣٥٢ باب كراهة تسمية صلاة العشاء عتمة.

(٣) رد المحتار (١:٣٧١).

(٤) هنا انتهى كلام الشوكانى، وهو فى باب وقت صلاة الفجر وما جاء فى التغليس بها والإسفار، من "نيل الأوطار" (٢:١٦).

٤٦٣- عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال: "سأل رجل رسول الله ﷺ عن وقت الصلاة، فلما دلكت الشمس أذن بلال الظهر، فأمره رسول الله ﷺ فأقام الصلاة فصلى، ثم أذن للعصر حين ظننا أن ظل الرجل أطول منه، فأمره رسول الله ﷺ فأقام الصلاة وصلى، ثم أذن للمغرب حين غابت الشمس، فأمره رسول الله ﷺ فأقام الصلاة وصلى، ثم أذن للعشاء حين ذهب بياض النهار وهو الشفق، ثم أمره فأقام الصلاة فصلى، ثم أذن للفجر[١] فأمر فأقام الصلاة فصلى، ثم أذن بلال الغد للظهر حين دلكت الشمس، فأخرها

(تهذيب التهذيب ١- ٢٠٩).

فلما كان أسامة ثقة عند كثير من الإثبات، وإن كان مختلفا فيه، ولم تكن زيادة منافية للثقات بحيث يلزم من قبولها رد رواية من هو أوثق منه، فإن المفسر لا ينافى المبهم، تقبل زيادته، كما فى "نخبة الفكر" (ص - ٢٥ طبع مجتبائى) ما نصه: "وزيادة راويهما أى الحسن والصحيح مقبولة، ما لم تقع منافيه لرواية من هو أوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة" وسيأتى الجواب عن قوله: "ثم كانت صلاته بعد ذلك التغليس إلخ" فى الباب الآتى.

قوله: فى حديث جابر: "ثم أذن للعشاء حين ذهب بياض النهار وهو الشفق إلخ" قلت: هذا أصرح دلالة على مذهب إمامنا الأعظم رضى الله عنه، والظاهر أن قوله: "وهو الشفق" من تفسير جابر رضى الله عنه، وقوله ﷺ فى آخر هذا الحديث: "الوقت فيما بين هذين" المراد به الوقت المستحب كما لا يخفى. وما ورد فى حديث ابن فضيل المذكور سابقا من أن: "آخر وقت العصر حين تصفر الشمس، وآخر وقت العشاء حين ينتصف الليل" فهو محمول على الوقت الغير المكروه، أى قبيل الاصفرار وقبيل نصف الليل، وأما وقت الجواز فتجوز العصر مع الكراهة إلى قبيل غروب الشمس، وتجوز العشاء مع الكراهة إلى الفجر، وكذا ما ورد فى حديث الطبرانى من قوله عليه السلام: لأمرت بتأخير هذه الصلاة إلى نصف الليل إلخ" محمول على ما قبيل نصفه وسيأتى

---

(١) كذا فى الأصل بخط المؤلف، وزاد فى مجمع الزوائد: "حين طلع الفجر".

رسول الله ﷺ حتى صار ظل كل شيء مثله، فأمره فأقام وصلى، ثم أذن للعصر فأخرها رسول الله ﷺ حتى صار ظل كل شيء مثليه، فأمره رسول الله ﷺ فأقام وصلى، ثم أذن للمغرب حين غربت الشمس، فأخرها رسول الله ﷺ حتى كاد يغيب بياض النهار وهو الشفق فيما يرى[1]، ثم أمره رسول الله ﷺ فأقام الصلاة وصلى، ثم أذن للعشاء حين غاب الشفق فنمنا، ثم قمنا مراراً، ثم خرج إلينا رسول الله ﷺ فقال: «ما أحد من الناس ينتظر هذه الصلاة غيركم، فإنكم فى صلاة ما انتظرتموها، ولو لا أن أشق على أمتى لأمرت بتأخير هذه الصلاة إلى نصف الليل أو أقرب من نصف الليل، ثم أذن للفجر فأخرها حتى كادت الشمس أن تطلع فأمره فأقام الصلاة فصلى، ثم قال: الوقت فيما بين هذين». رواه الطبرانى فى "الأوسط" وإسناده حسن، "مجمع الزوائد"[2].

٤٦٤- عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "وقت الظهر إذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله ما لم تحضر العصر، ووقت العصر ما لم تصفر الشمس، ووقت صلاة المغرب ما لم يغب الشفق، ووقت صلاة العشاء إلى نصف الليل الأوسط، ووقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس، فإذا طلعت الشمس فأمسك عن الصلاة فإنها تطلع بين قرنى الشيطان". رواه مسلم[3].

كل ذلك.

قوله: عن عبد الله بن عمرو إلخ. الحديث يدل على أنه لا وقت مهمل بين الصلاتين إلا ما بين صلاة الفجر وصلاة الظهر، وآخر وقت العصر والعشاء المذكور فى الحديث: المراد به آخر الوقت الغير المكروه، ويدل على بقاء وقت العشاء إلى طلوع الفجر

---

(١) كذا بخط المؤلف، وفى نسختنا من المجمع: "نرى" بصيغة المتكلم.
(٢) باب بيان الوقت (١:٣٠٤).
(٣) باب أوقات الصلوات الخمس (١:٢٢٣).

٤٦٥- عن: نافع بن جبير رضى الله عنه قال: كتب عمر رضى الله إلى أبى موسى رضى الله عنه: "وصل العشاء أى الليل شئت ولا تغفلها". رواه "الطحاوى"[١] ورجاله ثقات، (آثار السنن ١ : ٤٤).

٤٦٦- عن: عبيد بن جريج أنه قال لأبى هريرة رضى الله عنه: "ما إفراط العشاء[٢]؟ قال: طلوع الفجر". رواه الطحاوى وإسناده صحيح (آثار السنن ١ : ٤٤).

٤٦٧- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: "اعتم النبى ﷺ ذات ليلة حتى ذهب عامة الليل[٣] وحتى نام أهل المسجد ثم خرج فصلى، فقال: إنه لوقتها" رواه مسلم[٤].

٤٦٨- عن: أبى أيوب عن عبد الله -أظنه ابن عمرو- قال شعبة: كان

حديث نافع وعبيد كما هو الظاهر.

قوله: عن نافع إلخ. وقوله عن عبيد إلخ. الحديثان يدلان على أن الليل كله وقت للعشاء[٥] وإن كان فى بعض أجزاءه كراهة لدليل مستقل، لكن الكلام فى نفس الوقت الذى تكون الصلاة فيه أداء وبعده قضاء. كتبه الشيخ دامت بركاته.

قوله: "عن عائشة إلخ". دلالته على أن وقت العشاء يبقى بعد نصف الليل ظاهرة. وقولها: "اعتم" معناه: دخل فى العتمة أى أخرها، وعتمة الليل ظلمتها. قال فى "مجمع البحار" (١- ٣٤٧) "فاعتم بها" أى أخرها حتى اشتدت ظلمة الليل اهـ.

قوله: عن أبى أيوب إلخ. الحديث يدل على أن آخر وقت صلاة العصر إلى

---

(١) فى باب مواقيت الصلاة من "شرح معانى الآثار" (١:٩٤) وأخرجه أيضا ابن أبى شيبة فى مصنفه (١:٣١٩).

(٢) كذا فى أصل المؤلف، وفى الطحاوى: "إفراط صلاة العشاء" (١:٩٤ و٩٥).

(٣) أى أكثره (مؤلف).

(٤) باب وقت العشاء وتأخيرها (١:٢٢٩).

(٥) وهو قول أبى حنيفة، وذهب عمر بن الخطاب والقاسم والهادى والشافعى وعمر ابن عبد العزيز إلى أن آخر وقت العشاء ثلث الليل، واحتجوا بحديث جبريل، وفى قول للشافعى: "إن آخر وقتها نصف الليل"، واحتج بحديث عبد الله بن عمرو (ملخص من "نيل الأوطار" (٢:١٠) باب وقت صلاة العشاء).

أحياناً يرفعه وأحيانًا لا يرفعه - قال: "وقت العصر ما لم يحضر المغرب"(١) فذكر الحديث، رواه الطبرانى فى "الكبير" ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد).

٤٦٩- عن: سمرة بن جندب رضى الله عنه قال: رسول الله ﷺ: "لا يغرنكم من سحوركم أذان بلال ولا بياض الأفق المستطيل هكذا، حتى يستطير هكذا". وحكاه حماد بيديه قال: يعنى معترضا. رواه مسلم"(٢).

باب الأوقات المستحبة وفضيلة الإسفار بالفجر

٤٧٠- عن: عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: "ما رأيت النبى ﷺ

غروب الشمس لكنها مكروهة بعد الاصفرار وسيأتى بيانه.

قوله: "عن سمرة بن جندب إلخ". دلالته على أول وقت الفجر ظاهرة، وأما أذان بلال رضى الله عنه بالليل فسيأتى الكلام عليه فى (باب الأذان) إن شاء الله تعالى.

باب الأوقات المستحبة وفضيلة الإسفار بالفجر (٣)

قوله: فى حديث ابن مسعود رضى الله عنه: "صلى الفجر قبل ميقاتها". قال النووى: "صلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها المعتاد، ولكن بعد تحقق طلوع الفجر، فقوله: "قبل وقتها" المراد وقتها المعتاد، لا قبل طلوع الفجر، لأن ذلك ليس بجائز بإجماع

---

(١) كذا بخط المؤلف، وفى "المجمع": "ما لم يحضر وقت المغرب" (باب وقت صلاة العصر ١:٣٠٨).

(٢) باب بيان أن الدخول فى الصوم يحصل بطلوع الفجر إلخ (١:٣٥٠).

(٣) ذهب مالك والشافعى وأحمد إلى أن التغليس فى الفجر مستحب بداية ونهاية، وذهب أبو حنيفة وسفيان الثورى وأبو يوسف إلى أن الإسفار به أفضل فى البداية والنهاية، وقال محمد بن الحسن بالتغليس فى البداية والإسفار فى النهاية، واختاره أبو جعفر الطحاوى، وراجع للتفصيل "معارف السنن" (٢:٣٥ و٣٦).

صلى صلاة لغير ميقاتها إلا صلاتين، جمع بين المغرب والعشاء (بجمع) وصلى الفجر قبل ميقاتها". رواه البخارى[١] ولمسلم: قبل وقتها بغلس.

المسلمين، فيتعين تأويله على ما ذكرته، وقد ثبت فى صحيح البخارى فى هذا الحديث فى بعض رواياته: أن ابن مسعود صلى الفجر حين طلع الفجر بالمزدلفة، ثم قال: إن رسول الله ﷺ صلى الفجر هذه الساعة، وفى رواية له: فلما طلع الفجر قال: إن رسول الله ﷺ كان لا يصلى هذه الساعة إلا هذه الصلاة فى هذا المكان من هذا اليوم، والله أعلم. وفى هذه الروايات كلها حجة لأبى حنيفة فى استحباب الصلاة آخر الوقت فى غير هذا اليوم"[٢].

وقال ابن التركمانى: إن الحديث الصحيح عن ابن مسعود يدل على أن الإسفار أفضل، فذكر الحديث ثم قال: "فدل على أن تأخيرها كانت معتادا للنبى ﷺ وأنه عجل بها يومئذ قبل وقتها المعتاد، وابن مسعود كذلك كانت عادته إلخ" "الجوهر النقى"[٣].

وقال الشوكانى فى "النيل" (١- ٣٢١) بعد ذكر الحديث ما نصه: "والحديث استدل به من قال باستحباب الإسفار، لأن قوله: "قبل ميقاتها" قد بين فى رواية مسلم أنه فى وقت الغلس، فدل على أن ذلك الوقت أعنى وقت الغلس متقدم على ميقات الصلاة المعروف عند ابن مسعود، فيكون ميقاتها المعهود هو الإسفار، لأنه الذى يتعقب الغلس، فيصلح ذلك للاحتجاج به على الإسفار".

وقال بعض الناس: إن حديث ابن مسعود المذكور يمكن حمله على تغليس شديد ا هـ. قلت: إن أراد بالتغليس الشديد وقتا لا يحصل فيه اليقين بطلوع الفجر فالحمل عليه غير جائز، وإن أراد به وقتا يتيقن فيه بطلوعه فالحمل عليه لا يجد يه نفعا، فإنه هو الوقت المستحب لصلاة الفجر عند القائلين بالتغليس ولا يستحبون التأخير عنه كما فى

---

(١) باب متى يصلى الفجر بجمع، من الحج (١:٢٢٨) وما بين القوسين ساقط عن رواية البخارى، وزاده المؤلف من رواية مسلم، وهى عنده فى كتاب الحج، باب استحباب زيادة التغليس بصلاة الصبح يوم النحر بالمزدلفة إلخ (١:٤١٧).

(٢) شرح النووى (١:٤١٧).

(٣) باب تعجيل صلاة الصبح (١:١١٧) وهامش البيهقى (١:٤٥٥).

٤٧١- عن: رافع بن خديج رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر» رواه الترمذى (١:٢٣) وقال: حديث رافع بن خديج حديث حسن صحيح، ولفظ ابن حبان فى "صحيحه": "أسفروا بصلاة الصبح فإنه أعظم للأجر" كذا قال الزيلعى قال: وفى لفظ له: "فكلما أصبحتم بالصبح فإنه أعظم لأجوركم"[١].

٤٧٢- وفى "مجمع الزوائد" عن عاصم بن عمر بن قتادة عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ: أسفروا بالفجر فإنه أعظم لأجركم أو للأجر" رواه البزار ورجاله ثقات"[٢].

الترمذى (١- ٢٢): وقال الشافعى وأحمد وإسحاق: "معنى الإسفار أن يضح الفجر، فلا يشك فيه، ولم يروا أن معنى الإسفار تأخير الصلاة". وحديث ابن مسعود يدل على أنه ﷺ قدم الفجر بالمزدلفة عن ميقاتها المعتاد وصلاها بغلس، ولا شك فى أنه صلاها بعد طلوع الفجر باليقين، فثبت أن وقتها المعتاد متأخر عنه جداً، حتى عد ابن مسعود ذلك التقديم تحويلا للصلاة عن وقتها، ولا يتأتى ذلك إلا إذا كان وقتها المعتاد بالإسفار فإن التقديم اليسير لا يعد من التحويل، ولا يصح قوله: "صلاها قبل ميقاتها" إلا إذا كان تقديمها زائدا بزيادة بينة، فافهم.

قوله: عن رافع بن خديج إلخ. قال الزيلعى: "وتأول الخصوم الإسفار فى هذه الأحاديث بظهور الفجر، وهذا باطل، فإن الغلس الذى يقولون به هو اختلاط ظلام الليل بنور النهار كما ذكره أهل اللغة، وقبل ظهور الفجر لا يصح صلاة الفجر، فثبت أن المراد بالإسفار إنما هو التنوير، وهو التأخير عن الغلس وزوال الظلمة، وأيضا فقوله: "أعظم للأجر" يقتضى حصول الأجر فى الصلاة بالغلس، فلو كان الإسفار هو وضوح

---

(١) وذكره الزيلعى عن عدة من الصحابة بطرق مختلفة أخرجها أصحاب السنن الأربعة وغيرهم، راجع "نصب الراية" (١:٢٣٥) وحديث ابن حبان قد ذكره الهيثمى بلفظين: «اصبحوا بالصبح، فإنكم كلما أصبحتم بالصبح كان أعظم لأجوركم» و«اسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر» راجع "موارد الظمآن" (ص ٨٩ رقم ٢٦٣ و٢٦٤).

(٢) "مجمع الزوائد"، باب وقت صلاة الصبح (١:٣١٥).

الفجر وظهوره لم يكن فى وقت الغلس أجر، لخروجه عن الوقت. قال فى "الإمام": وفسر الإمام أحمد الإسفار فى الحديث ببيان الفجر وطلوعه أى لا تصلوا إلا على تبين من طلوعه، قال: وهذا يرده بعض ألفاظ الحديث أو يبعده انتهى" (١).

وقال الشوكانى فى "النيل": "وقد أجاب القائلون بالتغليس عن أحاديث الإسفار بأجوبة، منها: أن الإسفار التبين والتحقق فليس المراد إلا تبين الفجر وتحقق طلوعه، ورد بما أخرجه ابن أبى شيبة وإسحاق وغيرهما بلفظ: "ثوب بصلاة الصبح يا بلال حين يبصر القوم مواقع نبلهم من الإسفار" (٢).

قال بعض الناس: وقد نوقش الاستدلال بحديث رافع بن خديج على أفضلية الإسفار بأن حديثه عند أبى داود بلفظ: "أصبحوا بالصبح فإنه أعظم لأجوركم أو أعظم للأجر" اهـ (١- ١٦٢).

وقال السندى فى تعليقه على "ابن ماجه" (ص – ١١٩): "وقوله: "اصبحوا بالصبح" أى صلوها عند طلوع الصبح، يقال: أصبح الرجل إذا دخل فى الصبح، قال السيوطى فى حاشية "أبى داود": قلت: وبهذا يعرف أن رواية من روى هذا الحديث بلفظ: "اسفروا بالفجر" مروية بالمعنى، وإنه دليل على أفضلية التغليس بها لا على التأخير إلى الإسفار، انتهى" (٣).

قلت: لا نسلم قوله: أن معنى "أصبحوا بالصبح" صلوها عند طلوعه، بل نقول: معناه نوروا بالصبح، كذا قال العينى فى شرح البخارى (٢ – ٢٥٥)، لأن اللفظ إذا قارن اسما بمعناه أفاد التأكيد، يقال: تعزز بالعزة وتجمل بالجمال، ومنه ظل ظليل وليل أليل، ويؤيده رواية "الطبرانى" بلفظ: "نوروا بالفجر" وقال العلقمى: بجانبه علامة الحسن ("عزيزى" ٣- ٣٨٥).

سلمنا أن معنى الإصباح هو الدخول فى الصباح، ويقال: أصبح الرجل إذا دخل فى الصبح، ولكن إذا قيل: أصبح زيد بالصبح يكون معناه: نور به، لما قد أفاد لفظ

---

(١) نصب الراية (١:٢٣٨).

(٢) باب وقت صلاة الفجر وما جاء فى التغليس (٢:١٥).

(٣) هنا انتهت عبارة السندى (١:٢٣٠) من طبع التازية بمصر.

٤٧٣- عن: محمود بن لبيد عن رجال من قومه[١] من الأنصار أن رسول

الصبح تأكيدا فى معنى الإصباح، وعلى هذا قوله ﷺ: "أصبحوا بالصبح واسفروا بالفجر" بمعنى واحد، وبعد ذلك ما بناه السيوطى عليه كله بناء الفاسد على الفاسد. على أن حديث ابن أبى شيبة المذكور آنفا بلفظ "ثوب بصلاة الصبح يا بلال حتى يبصر القوم مواقع نبلهم من الإسفار" وغيره من الأحاديث التى سيأتى ذكرها فى المتن ترد هذا التأويل برد صريح كما لا يخفى، فإنه لا يمكن القول بكون جميع روايات الإسفار مروية بالمعنى وروايات التغليس مروية باللفظ، وهل هذا إلا تحكم محض؟.

حديث الإسفار متواتر:

ثم إن السيوطى رحمه الله قد عد حديث "أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر" من المتواترات بهذا اللفظ فى رسالته "الأزهار المتناثرة فى الأحاديث المتواترة"[٢] ولفظ "أصبحوا" ليس بمتواتر فيكون لفظ "اسفروا" أرجح وأولى، واحتمال تصرف الرواة فيه أبعد.

ثم قال العلامة السندى: "لكن قد يقال: اسفروا هو الظاهر، لا اصبحوا لأنه لو كان "اصبحوا" صحيحا لكان مقتضى قوله: "أعظم للأجر" أنه بلا إصباح تجوز الصلاة، وفيها أجر دون أجر، ويمكن الجواب بأن معنى "اصبحوا" تيقنوا بالإصباح بحيث لا يبقى فيه أدنى وهم إلخ" قلت: إن التيقن بالإصباح بحيث لا يبقى فيه أدنى وهم لا يحصل للعامة إلا بعد زوال ظلمة الليل المختلطة بضياء الفجر، وهذا هو المعنى بالإسفار، على أن هذا التأويل أيضا ترده الأحاديث الأخر كما مر إجمالا فتذكر. وسيأتيك تفاصيلها إن شاء الله تعالى، والله أعلم.

قوله: "عن محمود بن لبيد إلخ" قلت: دلالته على استحباب الإسفار ظاهرة.

---

(١) هم الصحابة (مؤلف).
(٢) كما نقله عنها حامد آفندى، صاحب "الفتاوى الحامدية" فى رسالته "الصلاة الفاخرة فى الأحاديث المتواترة" (ص٦٤) (مؤلف).

الله ﷺ قال: «ما أسفرتم بالصبح فإنه أعظم للأجر» رواه النسائى[١] وسكت عنه، وصحح سنده الحافظ الزيلعى (١: ١٢٤).

٤٧٤- عن: بيان قال: قلت لأنس رضى الله عنه: حدثنى بوقت رسول الله ﷺ فى الصلاة، قال: "كان يصلى الظهر عند دلوك الشمس، ويصلى العصر بين صلاتكم الأولى والعصر، وكان يصلى المغرب عند غروب الشمس، ويصلى العشاء عند غروب الشفق، ويصلى الغداة عند طلوع الفجر حين يفتح البصر، كل ما بين ذلك وقت -أو قال-: صلاة" رواه أبو يعلى وإسناده حسن، كذا قال الهيثمى فى "مجمع الزوائد"[٢].

٤٧٥- حدثنا موسى بن هارون ثنا محمد بن عبد الأعلى ثنا المعتمر سمعت بيانا أبا سعيد[٣] قال سمعت أنسا يقول: "كان رسول الله ﷺ يصلى الصبح حين يفسح البصر" رواه الإمام أبو محمد القاسم ابن ثابت السرقسطى

وقوله ﷺ «ما أسفرتم بالفجر» يرد تأويلات الخصوم فى معنى الإسفار بأسرها.

قوله: "عن بيان إلخ" قلت: معنى "حين يفتتح البصر" ومعنى قوله: "حين يفسح البصر" واحد، يعنى إذا رأى الشىء من بعد، وهذا هو المعنى بالإسفار عند الحنفية كما سيأتى.

قوله: "حدثنا موسى بن هارون إلخ" قلت: رجال الحديث كلهم ثقات، فالإمام أبو محمد ذكره الحافظ السيوطى - نور الله تعالى مضجعه - فى "بغية الوعاة" (ص-٣٧٦) فى رديف القاف.

ترجمة الإمام قاسم بن ثابت:

قاسم بن ثابت بن حزم بن عبد الرحمن بن مطرف ابن سليمان بن يحيى بن

---

(١) باب الإسفار (١: ٦٥).

(٢) باب بيان الوقت (١: ٣٠٤).

(٣) وكناه فى تهذيب التهذيب "أبا بشر"، ويمكن أن تكون له كنيتان (مؤلف).

فى كتاب "غريب الحديث"، وقال: يقال: فسح البصر وانفسح: إذا رأى الشىء من بعد، يعنى به: إسفار الصبح انتهى. (زيلعى ١:١٢٥) قلت: هذا إسناد صحيح.

يحيى أبو محمد السرقسطى العوفى. قال ابن الفرضى: عنى بالحديث واللغة هو وأبوه، فأدخلا الأندلس علما كثيرا، ويقال: إنه أول من أدخل إليها كتاب "العين" وسمع فى رحلته من النسائى والبزار وغيرهما، وكان قاسم عالما بالحديث والفقه، متقدما فى النحو والغريب والشعر، ورعا ناسكا زاهداً خيراً، مجاب الدعوة، طلب للقضاء فامتنع من ذلك، فأراد أبوه إكراهه عليه، فسأله الاستخارة ثلثة أيام، فيروون أنه دعا على نفسه بالموت. قال ابن الفرضى: وهذا الخبر مستفيض عند أهل سرقسطة، وألف "الدلائل" فى شرح الحديث بلغ فيه المغاية من الإتقان، ومات قبل إكماله، فأكمله أبوه بعده، وكانت وفاته سنة ثنتين وثلاث مائة بسرقسطه اهـ. وفى "تذكرة الحفاظ" (٣- ٨٦) له ذكر مختصر تبعا لذكر أبيه، ونصه: "وكان ابنه (يعنى به القاسم) من الأدباء الكبار، مات شابا بعد سنة ثلاثمائة".

موسى بن هارون ثقة:

وموسى بن هارون بن عبد الله الحمال - بالمهملة - ثقة حافظ كبير بغدادى، مات سنة أربع وتسعين ومائتين. كذا فى "التقريب" (ص - ٢١٨) وبقية رجال الإسناد ثقات من رجال "مسلم"، فالحديث صحيح الإسناد، وهو يدل بظاهره على أنه ﷺ كان مواظبا على الإسفار بصلاة الصبح.

فما رواه "أبو داود" من حديث أسامة بن زيد المذكور فى الباب السابق وفيه: "ثم كانت صلاته بعد ذلك التغليس حتى مات ولم يعد إلى ان يسفر إلخ" ليس محمولا على حقيقته بل هو تخمين بماراٰه، أو هو محمول على ما يقابل الإسفار الزائد، فمعناه أنه ﷺ أسفر بالفجر مرة جداً وكان صلاته بعد ذلك التغليس (أراد به ما يقابل الإسفار الشديد) ويؤيده حديث رجل سأل عن مواقيت الصلاة، وفيه: "ثم أخر الفجر من الغد

٤٧٦- عن: رافع بن خديج أن رسول الله ﷺ قال لبلال: "نور بصلاة الصبح حتى يبصر القوم مواقع نبلهم من الأسفار". رواه ابن أبى حاتم وابن عدى والطيالسى وإسحاق وابن أبى شيبة، والطبرانى، وإسناده حسن ("آثار السنن" ١: ٤٧) وفى "مجمع الزوائد" [١]: «قلت: لرافع حديث فى الإسفار غير هذا، رواه الطبرانى فى "الكبير" ولرافع عند الطبرانى فى "الكبير" أيضاً: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "نوروا بالصبح بقدر ما يبصر القوم مواقع نبلهم" وهما من رواية هرير بن عبد الرحمن بن رافع بن خديج عن أبيه، وقد ذكرهما ابن أبى حاتم ولم يذكر فى أحد منهما جرحاً وتعديلاً.

قلت: وهرير ذكره ابن حبان فى الثقات وقال: "يروى عن أبيه" اهـ.

حتى انصرف منها والقائل يقول: قد طلعت الشمس إلخ". رواه "مسلم" من حديث أبى موسى ورواه "الطبرانى" من حديث جابر بسند حسن، وقد ذكرناه فى الباب السابق وفيه: "ثم أذن للفجر فأخرها حتى كادت الشمس أن تطلع إلخ" فحديث أسامة عندنا محمول على نفى هذا الإسفار بخصوصه، وهو المراد بقوله: "ولم يعد إلى أن يسفر إلخ" وليس فيه نفى الإسفار مطلقا حتى تتعارض الآثار.

قوله: عن رافع بن خديج آلخ. قلت: قد بين فى "التعليق الحسن" وجه تحسين الإسناد، فليراجع. واشتغال الهيثمى بحال هرير وعبد الرحمن دون من سواهما مشعر بأن بقية رجال الإسناد عنده ثقات [٢] وهرير بن عبد الرحمن بن رافع بن خديج روى عن أبيه وجه. قال الدورى: عن ابن معين ثقة اهـ. (تهذيب التهذيب ١١: ٢٦) والحديث أصرح دلالة على استحباب الإسفار بالفجر كما هو قول أبى حنيفة رحمه الله.

---

(١) مجمع الزوائد، باب وقت صلاة الصبح (١: ٣١٦).

(٢) قلت: وقد ذكره الحافظ فى "التلخيص" (١: ١٨٣ رقم ٢٦١) معزيا إلى ابن أبى شيبة وإسحاق بلفظ "ثوب بصلاة الصبح يا بلال إلخ" وسكت على إسناده، وهو دليل على حسن إسناده عنده، ثم إنه عارضه بحديث عائشة عند الحاكم، وهو: "ما صلى رسول الله ﷺ الصلاة لوقتها الآخر حتى قبضه الله" وظاهر أنه لا تقوم به المعارضة، لأن الإسفار لا يستلزم أن تكون الصلاة فى آخر الوقت.

دلائل التغليس والجواب عنها:

واحتج القائلون بالتغليس بأحاديث: منها ما فى "صحيح مسلم" (١- ٢٣٠) عن عائشة رضى الله عنها: "لقد كان نساء من المؤمنات يشهدن الفجر مع رسول الله ﷺ متلفعات بمروطهن ثم ينقلبن إلى بيوتهن وما يعرفن من تغليس رسول الله ﷺ بالصلاة اهـ". وفيه عن جابر بن عبد الله: "والصبح كانوا (يعنى الصحابة) مع النبى ﷺ - أو قال كان النبى ﷺ - يصليها بغلس اهـ". ذكره فى حديث طويل. ولفظه فى "كنز العمال" (٤- ١٨٧): "والصبح كان يصليها بغلس" رواه الضياء فى "المختارة". وفى "مجمع الزوائد" عن على بن أبى طالب قال: "كنا نصلى مع رسول الله ﷺ صلاة الصبح، ثم ننصرف وما يعرف بعضنا بعضا" رواه البزار ورجاله ثقات"[1].

فالجواب عنها ما ذكره فى "تابع الآثار" (ص -٧١): "وما روى من التغليس يمكن تعليله بعارض حضور النساء (فى الجماعات)، ولما منع عنه عاد الحكم إلى أصله. على أن القول أقوى من الفعل". وقال العلامة ابن الهمام فى الفتح (١- ١٩٩): "فالأولى حمل التغليس على غلس داخل المسجد، لأن حجرتها رضى الله عنها كانت فيه، وكان سقفه عريشا متقاربا[2] ونحن نشاهد الآن أنه يظن قيام الغلس داخل المسجد، وأن صحنه قد انتشر فيه ضوء الفجر وهو الإسفار، وإنما وجب هذا الاعتبار لما وجب من ترجيح رواية الرجال خصوصا مثل ابن مسعود، فإن الحال أكشف لهم فى صلاة الجماعة". قلت: هذا الجواب لا يمشى فى حديث على، فإنه من رواية الرجال أيضا، فالجواب عنه: أنه يعارض حديث أبى برزة الأسلمى عند "مسلم"[3] قال: "كان رسول الله ﷺ يؤخر العشاء إلى ثلث الليل، وكان يكره النوم قبلها والحديث بعدها، وكان يقرأ فى صلاة الفجر من المائة إلى الستين، وكان ينصرفُ حين يعرف بعضنا وجه بعضاهـ". ويمكن حمل حديث على ابن أبى طالب رضى الله عنه على عدم المعرفة داخل المسجد،

---

(١) "مجمع الزوائد"، باب منه فى وقت صلاة الصبح (١:٣١٧).

(٢) كذا فى الأصل بخط المؤلف، وفى الفتح (١:١٥٧) "مقاربا".

(٣) باب استحباب التبكير بالصبح (١:٢٣٠) قلت: وأخرجه البخارى أيضا بلفظ: "كان النبى ﷺ يصلى الصبح وأحدنا يعرف جليسه". وفى رواية "وكان ينفتل من صلاة الغداة حين يعرف الرجل جليسه". أخرجه فى باب وقت الظهر عند الزوال (١:٧٧) وفى باب وقت العصر (١:٧٨) وفى باب ما يكره من السمر بعد العشاء من المواقيت (١:٨٤) وفى باب القراءة فى الفجر من الأذان (١:١٠٦).

٤٧٧- عن إبراهيم النخعى قال: "ما اجتمع أصحاب محمد ﷺ على شىء ما اجتمعوا على التنوير" رواه الطحاوى (١٠٩:١) وقال الزيلعى (١٢٥:١): "بسند صحيح".

وحديث أبى برزة على المعرفة فى صحته [١].

والحق فى الجواب، أن الآثار الفعلية فى الإسفار والتغليس عن رسول الله ﷺ وأصحابه متعارضة، فإذا تعارضت تساقطت، ولم يبق فيها حجة لأحد، والآثار القولية مثل قوله ﷺ: "أسفروا بالفجر" و"يا بلال نور بصلاة الصبح حتى يبصر القوم مواقع نبلهم من الإسفار" وأمثالهما لا يعارضها شىء، فلزم التعويل عليها والعمل بها، والله أعلم.

قوله: عن إبراهيم النخعى إلخ. قلت: وإبراهيم لم يلق أحداً من الصحابة إلا عائشة ولم يسمع منها، وكان يرسل كثيرا، كذا فى "طبقات المدلسين" (ص :٨). ولكن قد تقدم صحة مراسيله فى (كتاب الطهارة) باستثناء البعض، وهذا ليس منه.

قال بعض الناس: إلا أن الاحتجاج به غير صحيح لما روى ابن ماجة عن مغيث ابن سمى قال: "صليت مع عبد الله بن الزبير الصبح بغلس، فلما سلم أقبلت على ابن عمر فقلت: ماهذه الصلاة؟ قال: هذه صلاتنا كانت مع رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر، فلما طعن عمر أسفر بها عثمان" اهـ. قال العلامة السندى فى تعليقه على ابن ماجة: "فى الزوائد إسناده صحيح" اهـ. وقال أيضا: "أى بسبب التغليس الشديد خاف عثمان فأسفر بها، ووافقه الصحابة على ذلك للمصلحة المذكورة، لأن ذلك هو الأولى من التغليس حين رأوا انتفاء تلك المصلحة، وهذا الإسفار فى وقت عثمان رضى الله عنه هو

---

(١) قلت: ويمكن الجواب عن حديث عائشة بأنها إنما تقصد عدم معرفة النساء بالحجاب، لا بالغلس، وأما لفظ "من الغلس" فليس من قولها، وإنما هو إدراج من أحد الرواة، ويدل على ذلك لفظ ابن ماجة فى باب وقت صلاة الفجر: "كن نساء المؤمنات يصلين مع النبى ﷺ صلاة الصبح، ثم يرجعن إلى أهلهن، فلا يعرفهن أحد، تعنى من الغلس" (٢٢٩:١) مع حاشية السندى، فقوله: "تعنى من الغلس" صريح أنه ليس من قولها، وإنما هو تفسير من أحد الرواة، ولا حجة فيه، والله أعلم.

٤٧٨- عن: عبد الرحمن بن يزيد قال: "كان عبد الله بن مسعود يسفر بصلاة الفجر" رواه الطبراني في "الكبير" ورجاله موثقون (مجمع الزوائد)[١].

٤٧٩- عن: على بن ربيعة قال: سمعت عليا يقول لمؤذنه: "أسفر أسفر"

محمل ما روى الطحاوى عن إبراهيم" فساقه[٢].

قلت: لا نسلم أن هذا الإسفار في وقت عثمان هو محمل ما روى الطحاوى عن إبراهيم، فإن حديث جبير بن نفير يدل على ان علة الإسفار بالفجر عند أبى الدرداء رضى الله عنه هى كونه أفقه لهم فإنه قال: "أسفروا بهذه الصلاة فإنه أفقه لكم إنما تريدون أن تخلوا بحوائجكم" وذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد[٣]. وأيضا فعلة إسفار عثمان رضى الله عنه ليست يعم جميع الصحابة بل هى خاصة بالأمراء والحكام، فيبعد اجتماع جميع الصحابة على الإسفار لأجل ذلك، على أنه يمكن حمل حديث مغيث على الإسفار الشديد. فقوله: إنه صلى مع ابن الزبير الصبح بغلس (أراد به ما يقابل الإسفار الشديد) ومعنى قول ابن عمر: "فلما طعن عمر أسفر بها عثمان" (يعنى أسفر بها جداً) وكذلك الأمراء بعده، ويؤيده ما روى الطحاوى عن على أنه كان يصلى الفجر وهم يتراؤون الشمس مخافة أن تطلع. ذكره الحافظ في "الدراية" (ص :٥٤) وسكت عنه.

قوله: "عن عبد الرحمان بن يزيد إلخ"، قلت: قال الحافظ فى "الدراية" (ص :٥٤): "وأخرجه الطحاوى بسند صحيح عن ابن مسعود من فعله" اهـ. وقال العلامة ابن التركمانى فى "الجوهر النقى": قال ابن أبى شيبة فى مصنفه: ثنا وكيع عن سفيان عن أبى إسحاق عن عبد الرحمان بن يزيد قال: "كان ابن مسعود ينور بالفجر" وهذا سند صحيح" اهـ (١١٧:١).

قوله: "عن على بن ربيعة إلخ". وفى الجوهر النقى: "قال ابن أبى شيبة فى

---

(١) باب وقت صلاة الصبح (١ -٣١٦).

(٢) سنن ابن ماجة مع تعليق السندى، طبع التازية بمصر (١ :٢٣٠).

(٣) وسيأتي بتمامه في المتن، ويؤيد المصنف أيضا ما أخرجه ابن أبي شيبة (١-٣٢٢) قال: "حدثنا الثقفي عن أيوب عن محمد قال: كانوا يحبون أن ينصرفوا من صلاة الصبح وأحدهم يرى مواقع نبله" ومراسيل محمد بن سيرين من أصح المراسيل.

يعنى بصلاة الصبح[١] رواه عبد الرزاق، وابن أبى شيبة، والطحاوى، وإسناده صحيح (آثار السنن ١ :٤٨).

٤٨٠- عن: جبير بن نفير قال: "صلى بنا معاوية الصبح بغلس، فقال أبو الدرداء: أسفروا بهذه الصلاة فإنه أفقه لكم، إنما تريدون أن تخلوا بحوائجكم"[٢] رواه "الطحاوى" وإسناده حسن[٣] "آثار السنن" (١ :٤٧).

٤٨١- عن: مجاهد قال: كنت أقود مولاى قيس بن السائب، فيقول: أدلكت الشمس؟ فإذا قلت: نعم، صلى الظهر، ويقول: "هكذا كان رسول الله ﷺ يفعل، وكان النبى ﷺ يصلى العصر والشمس بيضاء، وكان النبى ﷺ يصلى المغرب والصائم يتمارى أن يفطر، وكان النبى ﷺ يصلى الفجر حتى يتغشى النور السماء". رواه الطبرانى فى "الكبير" هكذا. وفى "الأوسط"

مصنفه: ثنا شريك عن سعيد بن عبيد -هو الطائى- عن على بن ربيعة أن عليا رضى الله عنه قال: يا ابن التياح أسفر بالفجر. ورجال هذا السند على شرط "مسلم"، إلا شريكا فإنه أخرج له فى المتابعات، وصحيح الحاكم روايته كما مر، وقد تابع شريكا على هذا الأثر الثورى" (١ :١١٧).

قوله: "عن جبير بن نفير إلخ". قلت: دلالته على المقصود ظاهرة.

قوله: فى حديث مجاهد: "وكان النبى ﷺ يصلى الفجر حتى يتغشى النور السماء إلخ". قلت: الحديث يدل على مواظبته ﷺ على الإسفار بالفجر بدلالة صريحة، ومسلم ابن كيسان الملائى وإن ضعفه جماعة فقد روى عنه شعبة، وسفيان

---

(١) هذا لفظ عبد الرزاق، غير أن فيه: "يعني صلاة الصبح" بدون الباء (باب وقت الصبح ١- ٥٦٩ رقم ٢١٦٥)، ولفظ الطحاوي: "يا قنبر! أسفر أسفر" (١- ١٠٦) ولفظ ابن أبي شيبة: "يا ابن التياح! أسفر بالفجر" (١- ٣٢١).

(٢) أي تريدون بالصلوة في الغلس أن تفرغوا وتشتغلوا بالحوائج الدنيوية، وتتركون ما هو أفقه لكم من المكث في مكان صلاة الفجر إلى طلوع الشمس والاشتغال بالتهليل والتسبيح مما ندب إليها الشارع ﷺ. كذا فى "أمانى الأحبار" للشيخ محمد يوسف الكاندلوى (٢ :٣٩٣).

(٣) "الطحاوى" (١ :١٠٨)، وأخرجه ابن أبي شيبة أيضا سوى قوله "إنما تريدون إلخ" (١ :٣٢١).

وزاد: "ويؤخر العشاء" وفيه مسلم الملائى، روى عنه شعبة وسفيان، وضعفه بقية الناس أحمد وابن معين وجماعة اهـ. "مجمع الزوائد" [١].

وكفى بهما قدوة[٢]. وقال الدارقطنى: ضعيف، وقال مرة: مضبوط الحديث اهـ (تهذيب ١٠ :١٣٦). وفى "التهذيب" أيضا (١ :٤): "فاقتصرت من شيوخ الرجل ومن الرواة عنه إذا كان مكثرا على الأشهر والأحفظ والمعروف -إلى أن قال-: ولا أعدل عن ذلك إلا لمصلحة، مثل أن يكون الرجل قد عرف من حاله أنه لا يروى إلا عن ثقة، فإننى أذكر جميع شيوخه أو أكثرهم، كشعبة ومالك وغيرهما اهـ، فثبت بذلك أن مسلم الملائى ثقة عند شعبة، وقد عرفت أن الاختلاف لا يضر، فلا ينزل حديثه عن درجة الحسن، لا سيما وقد تأيد معناه بالآثار الصحيحة التى قد مر ذكرها.

معنى الإسفار وحده:

ثم اعلم أن معنى الغلس كما قاله الزيلعى: هو اختلاط ظلام الليل بنور النهار، فالاسفار هو زوال هذه الظلمة. قال فى "مجمع البحار" (١ :١١٨): "أسفر الصبح إذا انكشف وأضاء" اهـ. وحده عند الحنفية أن يبدأ فى وقت يبقى منه بعد أدائها إلى آخر الوقت ما لو ظهر له فساد صلاته أعادها بقراءة مسنونة مرتلة ما بين الخمسين والستين آية قبل طلوع الشمس، كذا قال ابن الهمام فى "الفتح" (١ :١٩٩).

وقال الشيخ عبد الحق فى كتابه "فتح المنان" (٢ :٤٢٧): "وأقول: لو كانت طهارته بالغسل ينبغى أن يكون وقتا يسعه أن يغتسل ويعيد الصلاة. نقل عن "الأسرار" أن المراد من التعجيل هو أن يكون الأداء فى النصف الأول فإن صح هذا القول أنحل به الإشكالات كلها" اهـ.

---

(١) باب بيان الوقت (١ :٣٠٥).

(٢) قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: كان شعبة أمة وحده فى هذا الشأن، يعنى فى الرجال وبصره بالحديث وتثبته وتنقيته للرجال، وقال أبو بكر بن منجويه: كان من سادات أهل زمانه حفظا وإتقانا وورعا وفضلا، وهو أول من فتش بالعراق عن أمر المحدثين، وجانب الضعفاء والمتروكين اهـ (تهذيب التهذيب ٤ :٣٤٥) فثبت لهذا أن شعبة لا يروى إلا عمن كان صالحا عنده فإنه لا يروى إلا عن ثقة (مؤلف).

قال ابن الهمام بعد كلامه المذكور: "ولا يظن أن هذا يستلزم التغليس إلا من لم يضبط ذلك الوقت. وروى الحسن عن أبى حنيفة فى الفصل بين أذان الفجر والصلاة قال: يؤذن ثم يصلى ركعتين ثم يمكث قدر قراءة عشرين آية ثم يثوب ثم يمكث قدر عشرين آية ثم يقيم. وهذا يقتضى أن يشرع وأطراف الغلس قائمة، ولا شك أن فيه إسفاراً ما، وعن الطحاوى: من كان من عزمه التطويل بدأ بغلس، ومن لا أسفر، ولا خلاف لأحد فى سنية التغليس بفجر مزدلفة" اهـ.

ولعلك قد عرفت بذلك أن الحنفية لا يريدون بالإسفار إلا ما ورد فى الحديث من أن ينور بقدر ما يبصر القوم مواقع نبلهم ويفسح فيه البصر -أى يرى الشيء من بعد- قال الشيخ عبد الحق رحمه الله: "والمعنى الفقهى فيه أن تأخير الفجر إلى آخر وقت الصباح بالإجماع لا كراهة فيه، وتقليل الجماعة أمر مكروه، وكذلك إيقاع الناس فى الحرج. والتغليس فى الفجر يؤدى إلى أحد الأمرين، ألا يرى أن رسول الله ﷺ نهى معاذاً عن تطويل القراءة، وعلل أن فى ذلك تنفير الناس عن الجماعة، وتطويل القراءة فى الصلاة فى الأصل سنة فوق تعجيل الصلاة فى أول الوقت" اهـ.

يعنى فلما نهى النبى ﷺ عن تطويل القراءة لما فيه من تنفير الناس وإملالهم وإيقاعهم فى الحرج فكيف لا يكون تعجيل الصلاة فى أول الوقت منهيا عنه لأجل هذه العلة، بل هو أولى بالنهى فإن تطويل القراءة سنة فوقه، وقد أخرج البيهقى من طريق موسى بن عقبة عن سالم أبى النضر: "أن النبى ﷺ كان يخرج بعد النداء إلى المسجد، فإن رأى أهل المسجد قليلا جلس حتى يجتمعوا ثم يصلى". وإسناده قوى مع إرساله، قاله الحافظ فى "الفتح"[1].

فهذا الحديث بعمومه يدل على أنه ﷺ كان يراعى تكثير الجماعة ويؤخر الصلاة له، ويتقى تقليلها فى جميع الصلوات، فى الفجر وغيرها، فتكثير الجماعة سنة فوق تعجيلها أول الوقت، وأخرج الحاكم فى "المستدرك" (١: ٢٠٢) عن على بن أبى طالب قال: "كان رسول الله ﷺ يكون فى المسجد حين تقام الصلاة، فإذا رآهم قليلا جلس ثم صلى، وإذا رآهم جماعة صلى". قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين

(١) باب من انتظر الإقامة من كتاب الأذان (٢: ٩١).

ولم يخرجاه، وأقره الذهبى أيضا فقال: على شرطهما اهـ فافهم.

أدلة القائلين بالتغليس:

واحتج القائلون بالتغليس أيضا بحديث ابن مسعود رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أفضل الأعمال الصلاة فى أول وقتها». رواه "الترمذى" و"الحاكم" وصححاه، وأصله فى "الصحيحين" اهـ، كذا فى "بلوغ المرام" (١:٢٧). وفى "الدراية" (ص٥٥): "أخرجه ابن حبان وابن خزيمة". فالجواب عنه أولا: أن قوله "فى أول وقتها" زيادة شاذة مخالفة للثقات، والمحفوظ: «الصلاة على وقتها». قال الحافظ فى الفتح: "(تنبيه) اتفق أصحاب شعبة على اللفظ المذكور فى الباب وهو قوله "على وقتها" وخالفهم على بن حفص وهو شيخ صدوق من رجال مسلم، فقال: "الصلاة فى أول وقتها" أخرجه الحاكم والدارقطنى والبيهقى من طريقه. قال الدارقطنى: ما أحسبه حفظه، لأنه كبر وتغير حفظه. قلت: ورواه الحسن بن على المعمرى فى "اليوم والليلة" عن أبى موسى محمد بن المثنى عن غندر عن شعبة كذلك. قال الدارقطنى: تفرد به المعمرى فقد رواه أصحاب أبى موسى عنه بلفظ: "على وقتها" ثم أخرجه الدارقطنى عن المحاملى عن أبى موسى كرواية الجماعة، وهكذا رواه أصحاب غندر عنه، والظاهر أن المعمرى وهم فيه لأنه كان يحدث من حفظه، وقد أطلق النووى فى شرح المهذب: أن رواية "فى أول وقتها" ضعيفة اهـ. ولكن لها طريق أخرى أخرجها ابن خزيمة فى صحيحه والحاكم وغيرهما من طريق عثمان بن عمر بن مالك بن مغول عن الوليد، وتفرد عثمان بذلك، والمعروف عن مالك بن مغول كرواية الجماعة. كذا أخرجه المصنف وغيره، وكان من رواه كذلك ظن أن المعنى واحد، ويمكن أن يكون اخذها من لفظ "على" لأنها تقتضى الاستعلاء على جميع الوقت فيتعين أوله" انتهى كلام الحافظ[١].

وفى الجوهر النقى: "قلت: اختلف فيه على ابن مغول، فرواه عثمان بن عمر عنه كذلك، ورواه عنه محمد بن سابق ولفظه: "الصلاة على ميقاتها" أخرجه من طريقه البخارى فى "صحيحه". قال البيهقى: وكذلك رواه بندار عن عثمان بن عمر (أى بلفظ

(١) "فتح البارى" باب فضل الصلاة لوقتها (٢:٨).

"فى أول وقتها". قلت: الذى رواه مسلم فى "صحيحه" عن غندر عن شعبة خلاف هذا، وسنذكره إنشاء الله تعالى. قال البيهقى: وكذلك رواه على بن حفص المدائنى عن شعبة عن الوليد بن العيزار. قلت: المدائنى هذا قال أبو حاتم: لا يحتج به، والمشهور عن شعبة: الصلاة على وقتها، وكذلك رواه الشيخان من رواية جماعة منه، قال: وروى غندر عن شعبة عن عبد المكتب عن أبى عمرو عن رجل من أصحاب النبى ﷺ بمثله. قلت: قد تقدم أن المشهور عن شعبة: "على وقتها"، وقد ذكر مسلم حديث شعبة كذلك ثم قال: حدثنا محمد بن بشار نا محمد بن جعفر نا شعبة بهذا الإسناد مثله. فهذه الرواية الصحيحة عن غندر خلاف ما ذكره البيهقى عنه. وقال ابن حيان فى "صحيحه" الصلاة فى أول وقتها تفرد به عثمان بن عمر"[1].

فثبت أن رواية "فى أول وقتها" رواية بالمعنى، والمحفوظ قوله ﷺ: «الصلاة على وقتها» فلا يصح الاحتجاج بها، ومن ظن أن معناها واحد فظنه ليس بحجة علينا. قال ابن دقيق العيد: "ليس فى هذا اللفظ (يعنى على وقتها) ما يقتضى أولا ولا آخراً، وكأن المقصود به الاحتراز عما إذا وقعت قضاء" اهـ. كذا فى "فتح البارى" (٢:٧).

وثانيا: أن المراد بأول الوقت أول الوقت المختار أو المطلق، لكنه خص ببعض الأخبار (أعنى بها أحاديث الإسفار والإبراد بالظهر وتأخير العشاء إلى ثلث الليل) وهى أحاديث صحيحة كذا قال القارى فى "شرح المشكاة" (١:٤٠٥)، وهذا كله للتطبيق بين الأحاديث، فلله در الإمام الأعظم المقدام لأهل التحقيق ما أدق نظره فى فقه الحديث ! فافهم.

وفى الباب عن أم فروة قالت: «سئل النبى ﷺ أى الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لأول وقتها»، أخرجه الترمذى وقال: "حديث أم فروة لا يروى إلا من حديث عبد الله بن عمر العمرى، وليس هو بالقوى عند أهل الحديث، واضطربوا فى هذا الحديث" اهـ[2]. وذكر الدارقطنى فى "كتاب العلل" فى هذا الحديث اختلافا كثيراً واضطراباً، وقال فى

---

(١) "الجوهر النقى" (١:١١٢) و"هامش البيهقى" (١:٤٣٤) باب الترغيب فى التعجيل بالصلوات فى أوائل الأوقات.

(٢) جامع الترمذى، باب ما جاء فى الوقت الأول من الفضل (١:٢٤).

"الإمام": "وما فيه من الاضطراب فى إثبات الواسطة بين القاسم وأم فروة وإسقاطها يعود إلى العمرى وقد ضعف، ومن أثبت الواسطة يقضى على من أسقطها، وتلك الواسطة مجهولة" اهـ (من الزيلعى مختصرًا)[1].

وعن على بن أبى طالب أن النبى ﷺ قال له: "يا على ثلاث لا تؤخرها: الصلاة إذا آنت، والجنازة إذا حضرت، والأيم إذا وجدت لها كفوا. قلت: قال الزيلعى: "قال الترمذى: غريب، وما أرى إسناده بمتصل" (١٢٨:١). على أن هذا الحديث حجة لنا لا علينا، فإن تزويج الأيم بعد وجود الكفو لا يكون فى أول جزء من الوقت كما لا يخفى، بل يقصد ويتهيأ لذلك، فكذلك ينبغى أن يتهيأ ويستعد للصلاة بدخول الوقت.

وعن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «الوقت الأول من الصلاة رضوان الله، والوقت الآخر عفو الله". أخرجه الترمذى. قلت: فيه يعقوب بن الوليد المدنى. قال ابن حبان: يعقوب بن الوليد كان يضع الحديث على الثقات، لا يحل كتب حديثه إلا على جهة التعجب وما رواه إلا هو، انتهى. وقال أحمد: كان من الكذابين الكبار. وقال البيهقى فى "المعرفة": حديث «الصلاة فى أول الوقت رضوان الله» إنما يعرف بيعقوب ابن الوليد، وقد كذبه أحمد بن حنبل وسائر الحفاظ. وقال أبو حاتم: كان يكذب والحديث الذى رواه موضوع اهـ. من "الزيلعى" مختصرًا (١٢٧:١).

وعن عائشة قالت: «ما صلى النبى ﷺ صلاة لوقتها الآخر مرتين حتى قبضه الله» اهـ. أخرجه الترمذى وقال: حديث غريب وليس إسناده بمتصل (٢٤:١). قال البيهقى: هو مرسل، إسحاق بن عمر لم يدرك عائشة. وقال ابن القطان فى كتابه: إنه منقطع وإسحاق ابن عمر مجهول، ونقل عن عبد البر أنه قال: إسحاق بن عمر أحد المجاهيل إلخ (زيلعى ١٢٧:١)، وقال: الحافظ فى "التهذيب": "قلت: فرقهما الذهبى فى "الميزان" فقال فى الراوى عن عائشة: تركه الدارقطنى" (٢٤٥:١) اهـ. على أن الحديث لا ينفى الصلاة فى وسط الوقت فهو ليس بحجة علينا، فإنا لا نقول بتأخير الصلاة إلى آخر وقتها.

(١) نصب الراية، أحاديث الخصوم العامة لسائر الأوقات (٢٤١:١).

٤٨٢- عن: ابن عباس رضى الله عنه قال: بت عند خالتى ميمونة بنت الحارث زوج النبى ﷺ -فذكر الحديث بطوله وفيه-: «ثم قام فقمت عن يساره فجعلنى عن يمينه فصلى خمس ركعات، ثم صلى ركعتين، ثم نام حتى سمعت غطيطه أو خطيطه، ثم خرج إلى الصلاة». أخرجه "البخارى"[(١)].

هذا، وقد أطلنا الكلام فى هذا الباب لقدح بعض الناس على الحنفية فى قولهم بالإسفار بالفجر، ولله الحمد على ما علم وألهم. وأما ما فى "نيل الأوطار"[(٢)] عن معاذ بن جبل قال: بعثنى رسول الله ﷺ إلى اليمن فقال: «يا معاذ! إذا كان فى الشتاء فغلس بالفجر وأطل القراءة قدر ما يطيق الناس ولا تملهم، وإذا كان فى الصيف فأسفر بالفجر فإن الليل قصير والناس يناؤون فأمهلهم حتى يدركوا». رواه الحسين ابن مسعود البغوى فى "شرح السنة" وأخرجه بقى بن مخلد فى مسنده "المصنف" وأخرجه أيضا أبو نعيم فى "الحلية" كما قال السيوطى فى "الجامع الكبير" اهـ. فلم أقف على حال إسناده، وإن ثبت[(٣)] فهو حديث قولى[(٤)] مفسر رافع للاختلاف وجامع للأحاديث المختلفة فى الباب، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: الركعتان بعد خمس ركعات هما سنتا الفجر، كذا قاله الحافظ فى "الفتح"[(٥)] والدليل عليه قوله ﷺ: «اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا» رواه مسلم[(٦)] عن ابن عمر، فلو جعلنا ركعتين بعد الوتر الركعتين من صلاة

---

(١) أخرجه فى مواضع مختلفة، وأخرجه بهذا اللفظ فى باب السمرة بالعلم (١:٢٢) غير أن فيه: "بت فى بيت خالتى إلخ".

(٢) باب وقت صلاة الفجر وما جاء فيها من التغليس إلخ (٢:١٨).

(٣) ولا يخفى عليك أن المراد بالتغليس فى الشتاء على تقدير صحة الحديث إنما هو ما يقابل الإسفار الشديد، فقد عرفت أن الصلاة فى الغلس الزائد سبب لتقليل الجماعة وإيقاع الناس فى الحرج، وأيضا يعارضه ما ورد فى الحديث الصحيح أنه ﷺ كان يصلى الفجر حين يفسح البصر، وقال: "نوروا بالفجر قدر ما يبصر القوم مواقع نبلهم". وهذا هو معنى الإسفار عندنا (مؤلف).

(٤) وفى "فيض البارى" أن فى سنده سيفا صاحب الفتوح، وهو ضعيف ولكن سند الحلية ليس فيه هذا (مؤلف) قلت: راجع له فيض البارى (٢:١٣٦) باب وقت الفجر.

(٥) فى باب السمر فى العلم (١:١٨٩).

(٦) باب صلاة الليل وعدد ركعات النبى ﷺ (١:٢٥٧).

٤٨٣- عن: عائشة زوج النبى ﷺ قالت: «كان رسول الله ﷺ يصلى فذكرت صلاته بالليل قالت: فإذا سكت المؤذن من صلاة الفجر وتبين له الفجر وجاءه المؤذن قام فركع ركعتين خفيفتين، ثم اضطجع على شقه الأيمن حتى يأتيه المؤذن للإقامة». أخرجه "مسلم"(١).

٤٨٤- عن: على بن أبى طالب رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يكون فى المسجد حين تقام الصلاة فإذا رآهم قليلا جلس ثم صلى، وإذا رآهم جماعة صلى» أخرجه الحاكم فى المستدرك (١:٢٠٣)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وأقره عليه الذهبى فى "تلخيصه" فقال: على شرطهما.

٤٨٥- عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال لبلال:

الليل لم يكن آخر صلاته وترا وهو خلاف عادته ﷺ. إذا علمت ذلك فالحديث يدل على أنه ﷺ كان يؤخر فرض الفجر عن أول وقته تأخيرا زائدا حتى إنه كان ينام بعد سنة الفجر نوما مستغرقا فيسمع غطيطه ثم يخرج فيصلى، ولا يخفى أن ذلك يستدعى دخوله فى حد الإسفار.

قوله: "عن عائشة إلخ". قلت: فيه دلالة أيضا على إسفاره ﷺ بصلاة الفجر، لما فيه أن المؤذن بعد ما يؤذن كان يأتيه ﷺ إذا تبين له الفجر واضحا، فيخبره بوقت الصلاة، فيقوم ويصلى سنة الفجر، ثم يضطجع على شقه الأيمن حتى يأتيه المؤذن ثانيا للإقامة. وهذا يستدعى مدة لا يشك فى حصول الإسفار بعدها.

قوله: "عن على إلخ". فيه دلالة على أنه ﷺ كان يراعى كثرة الجماعة دون أول وقت الصلاة، فكان يجلس إذا كانت الجماعة قليلة فإذا اجتمعوا قام فصلى، ولا يخفى أن رعاية تكثير الجماعة إنما هو فى الإسفار دون التغليس.

قوله: "عن جابر إلخ". قلت: فيه دلالة أيضا على مراعة اجتماع المصلين وتأخير

---

(١) الباب السابق (١:٢٥٤).

«إذا أذنت فترسل فى أذانك، وإذا أقمت فاحدر، واجعل بين أذانك وإقامتك قدر ما يفرغ الآكل من أكله والشارب من شربه والمعتصر إذا دخل لقضاء حاجته» أخرجه الحاكم[1] فى المستدرك (١:٢٠٤) وقال: هذا حديث ليس فى إسناده مطعون فيه غير عمرو بن فائد، والباقون شيوخ البصرة. وقال الذهبى فى تلخيصه: قال الدارقطنى: عمرو بن فائد متروك.

قلت: فالحديث ضعيف ولكن له شواهد من أحاديث الباب، وحسنه العزيزى فى شرح "الجامع الصغير" برواية سلمان وأبى هريرة وغيرهما[2].

٤٨٦- عن: أبى بن كعب رضى الله عنه قال: صلى رسول الله ﷺ صلاة الصبح فذكر الحديث بطوله -وفيه- وقال: «صلاتك مع الرجل أزكى من صلاتك وحدتك، وصلاتك مع الرجلين أزكى من صلاتك مع الرجل، وما كثرت فهو أحب إلى الله عز وجل» أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١:٢٤٨ و٢٤٩)، وقال بعد ما سرد له أسانيد كثيرة: وقد حكم أئمة الحديث يحيى بن معين وعلى بن المدينى ومحمد بن يحيى الذهلى لهذا الحديث بالصحة، وأقره عليه الذهبى فى "تلخيصه".

الصلاة عن أول وقت مدة معتدة بها، حتى يفرغ المعتصر من قضاء حاجته والجنب عن اغتساله ونحوهما، وذلك لا يمكن إذا كانت الصلاة فى الغلس، والحديث وإن كان ضعيفا ولكن حديث على المار آنفا يشهد له، فافهم.

قوله: "عن أبى بن كعب إلخ" قلت: فيه دلالة أيضًا على فضيلة إكثار الجماعة ولا يخفى أنه فى الإسفار أوقع وأتم فهو الأفضل، ولذا قال ﷺ: «اسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر» والله أعلم، وإنما ذكرت هذه الأحاديث الخمسة الأواخر مع كونها غير صريحة فى الإسفار بمنطوقها، بل دالة عليه بمفهومها، لمزيد التأكيد وإلا ففيما ذكرته من

---

(١) قلت: أخرجه الترمذى أيضا من طريق عبد المنعم فى باب الترسل فى الأذان، وقال: "حديث جابر هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث عبد المنعم، وهو إسناد مجهول".

(٢) وعزاهما إلى كتاب الأذان لابن حبان، راجع لفظ "اجعل" (١:٤٨).

تأخير الظهر في الصيف وتعجيلها في الشتاء

٤٨٧- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا كان الحر أبرد بالصلاة وإذا كان البرد عجل». رواه النسائى[1]، ورجاله ثقاة من رجال الصحيح.

٤٨٨- عن: أبى سعيد رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ابردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم» أخرجه البخارى[2].

٤٨٩- حدثنا محمد بن أبى بكر المقدمى قال: حدثنا حرمى بن عمارة قال: حدثنا أبو خلدة -هو خالد بن دينار- قال: سمعت أنس بن مالك يقول: "كان النبى ﷺ إذا اشتد البرد بكر بالصلاة وإذا اشتد الحر أبرد بالصلاة يعنى

الأحاديث الصريحة الصحاح فيما قبل كفاية للاحتجاج للإسفار، فافهم.

تأخير الظهر فى الصيف وتعجيلها فى الشتاء[3]

قوله: "عن أنس بن مالك إلخ" برواية النسائى. قلت: سنده هكذا: أخبرنا عبيد الله بن سعيد قال: حدثنا أبو سعيد مولى بنى هاشم (اسمه عبد الرحمن بن عبد الله البصرى) قال: حدثنا خالد بن دينار أبو خلدة، قال: سمعت أنس بن مالك الحديث.

فعبيد الله بن سعيد هو ابن يحيى بن برد اليشكرى، مولاهم، أبو قدامة السرخسى الحافظ نزيل نيسابور من رجال "الصحيحين"، كان إماما خيرا فاضلا. قال

---

(١) (١: ٨٧)باب تعجيل الظهر فى البرد (مؤلف).

(٢) باب الإبراد بالظهر فى شدة الحر (١: ٧٧).

(٣) يستحب تأخير الصلوات كلها فى الجملة عند أبى حنيفة ما عدا المغرب فإنه يستحب تعجيلها، ويستحب التعجيل فيها جميعا عند الشافعى ما عدا العشاء، واختلفوا فى ما عداهما، ويستحب تعجيل ظهر الشتاء أيضا عندنا كما فى عامة متون فقهائنا، وألحق ابن نجيم الخريف بالصيف فى التأخير والربيع بالشتاء فى التعجيل، انظر "البحر" (١: ٢٤٨)، وكذا فى "معارف السنن" (٢: ٤٧).

الجمعة» وقال يونس بن بكير: أخبرنا أبو خلدة وقال: "بالصلاة" ولم يذكر "الجمعة". وقال بشر بن ثابت: حدثنا أبو خلدة: صلى بنا أمير الجمعة ثم قال لأنس: كيف كان النبى ﷺ يصلى الظهر؟ رواه "البخارى" [(١)].

النسائى: ثقة مأمون، قل من كتبنا عنه مثله. وقال إبراهيم بن أبى طالب: ما قدم علينا أثبت منه ولا أتقن اهـ (تهذيب ٧:١٧)، وعبد الرحمن بن عبد الله بن عبيد البصرى أبو سعيد مولى بنى هاشم من رجال البخارى، وثقه أحمد وابن معين وأبو القاسم الطبرانى والبغوى والدارقطنى، وذكره ابن شاهين فى الثقات اهـ (تهذيب ٦:٢٠٩) وخالد بن دينار أبو خلدة البصرى من رجال البخارى. قال ابن عبد البر فى "الكنى": هو ثقة عند جميعهم اهـ (تهذيب ٣:٨٨).

والحديث يدل على استحباب الإبراد بصلاة الظهر فى شدة الحر وتعجيله فى الشتاء، وكذا الذى بعده وهو قول أبى حنيفة وأصحابه. قال النووى: اختلفوا فى الجمع بين هذه الأحاديث، وحديث خباب رواه مسلم: شكونا إلى رسول الله ﷺ حر الرمضاء فلم يشكنا (أى لم يزل شكوانا) فقيل: الإبراد رخصة والتقديم أفضل، واعتمدوا على حديث خباب (وهذا على قول البعض) وقال آخرون: المختار استحباب الإبراد لكثرة أحاديثه المشتملة على فعله والأمر به، وحديث خباب محمول على أنهم طلبوا تأخيراً زائداً على قدر الإبراد، والصحيح الإبراد. وبه قال جمهور العلماء، وهو المنصوص للشافعى رحمه الله، وبه قال جمهور الصحابة اهـ ملخصا[(٢)]. وأيضا فحديث خباب مكى وأحاديث الإبراد بالظهر مدنية، والتأخر ناسخ للمتقدم فلعله ﷺ لم يذل شكواهم لكون وقت الإبراد بالظهر اجتماع المشركين فى الحرم، وكانوا يستهزؤون بالصلاة ويؤذون المصلين فأراد أن يفرغ من صلاة الظهر قبل اجتماعهم، والعصر والمغرب كان يصليهما غالبًا فى لدار الأرقم. والله تعالى أعلم.

واستدل ابن بطال بحديث أنس برواية البخارى على أن وقت الجمعة هو وقت

---

(١) باب إذا اشتد الحر يوم الجمعة (١:١٢٤).
(٢) من باب استحباب الإبراد بالظهر فى شرح النووى (١:٢٢٤) بتلخيص وتقديم وتأخير.

تأخيـــر العصر

٤٩٠- عن: أم سلمة قالت: كان رسول الله ﷺ أشد تعجيلا للظهر منكم، وأنتم أشد تعجيلا للعصر منه. رواه أحمد والترمذي، وإسناده صحيح (آثار السنن ١: ٤٤)، وفي الجوهر النقي (١: ١١٢): "رجاله على شرط الصحيح".

٤٩١- عن: على بن شيبان قال: «قدمنا على رسول الله ﷺ المدينة

الظهر، لأن أنسا سوى بينهما فى جوابه للحكم المذكور حتى قيل: كيف كان النبى ﷺ يصلى الظهر؟ خلافا لمن أجاز الجمعة قبل الزوال. وقال التيمى[1]: معنى الحديث أن الجمعة وقتها وقت الظهر، وأنها تصلى بعد الزوال ويبرد بها فى شدة الحر، ولا يكون الإبراد إلا بعد تمكن الوقت (من العينى ٣: ٢٨١) وهو قول أبى حنيفة وسيأتى ذكر الاختلاف فيه، فانتظر.

تأخير العصر[2]

قوله: "عن أم سلمة رضى الله عنها إلخ"، وقوله: "عن على بن شيبان إلخ". قلت: الحديثان أعنى حديث أم سلمة وحديث ابن شيبان يدلان على تأخير العصر من أول وقته إلى الوقت الغير المكروه، أما حديث أم سلمة فلما فيه من قولها: "وأنتم أشد تعجيلا للعصر منه" ومعلوم أنهم كانوا لا يعجلونها عن وقتها، فثبت به أنه ﷺ كان يؤخرها بعد مجىء وقتها.

وحديث ابن شيبان يدل على مواظبته ﷺ على تأخير العصر قبل التغير، وهو قول أبى حنيفة. وحديث ابن شيبان فيه محمد بن يزيد اليمامى مجهول، ولكن الحديث

---

(١) كذا فى الأصل بخط المؤلف، وفى عمدة القارى: "التميمى" (باب إذا اشتد الحر يوم الجمعة ٣: ٢٨١).

(٢) قال بتعجيل العصر فى أول وقتها مالك والشافعى وأحمد، وبتأخيرها أبو حنيفة وأصحابه والثورى ما لم تتغير الشمس كما فى شرح المهذب (معارف السنن ٢: ٥٨).

فكان يؤخر العصر ما دامت الشمس بيضاء نقية». رواه أبو داود[١] وسكت عنه.

٤٩٢- عن: ابن عمر رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «رحم الله امرءا صلى قبل العصر أربعا». رواه الترمذى (١ :٥٨)، وقال: حسن غريب.

٤٩٣- عن: زياد بن عبد الرحمن النخعى قال: «كنا جلوسا مع على رضى الله عنه فى المسجد الأعظم، والكوفة يومئذ أخصاص فجاءه المؤذن فقال: الصلاة يا أمير المؤمنين -للعصر- فقال: اجلس، فجلس ثم عاد، فقال ذلك،

لم يضعفه أبو داود فهو حسن عنده، كما ذكره الزيلعى من عادته ناقلا عن المنذرى (١ :٢٦٥).

وما روى من تعجيله فهو محمول على تعجيله بحيث لا تقع الصلاة فى الوقت المكروه، وفى شرح "معانى الآثار" للطحاوى: "فأما ما قبله من وقتها مما لم تدخل الشمس فيه صفرة وكان الرجل يمكنه أن يصلى فيه صلاة العصر ويذكر الله فيها متمكنا ويخرج من الصلاة والشمس كذلك فلا بأس بتأخير العصر إلى ذلك الوقت، وذلك أفضل لما قد تواترت به الآثار عن رسول الله ﷺ وأصحابه من بعده" (١ :١١٤)، وعلل صاحب "الهداية" هذا التأخير بقوله: "لما فيه من تكثير النوافل لكراهتها بعده" (١ :٦٦)، وظاهره يوهم أن استحباب التأخير يختص بمن يتنفل قبل العصر دون غيره، وليس الأمر كذلك، بل التأخير مستحب للكل، سواء تنفل قبل العصر أولا، كما هو نص هذه الأحاديث. فما ذكره ليس بعلة، بل هو حكمة، فافهم.

قوله: "عن زياد بن عبد الرحمن إلخ". قلت: دلالته على أن تأخير العصر سنة ظاهرة، فإن المؤذن لما أراد التعجيل قال له على رضى الله عنه: "اجلس" فجلس ثم عاد لتلك المقالة، فقال على: هذا الكلب يعلمنا بالسنة، أى ونحن أعلم بها منه، ثم قام فصلى العصر، فلما رجع الناس إلى المكان الذى كانو فيه، وجثوا على الركب تغير

(١) باب وقت العصر (١ :٥٩).

فقال على: هذا الكلب يعلمنا بالسنة، فقام على فصلى بنا العصر ثم انصرفنا فرجعنا إلى المكان الذى كنا فيه جلوسا فجثونا للركب فتزور الشمس للمغيب نتراءاها». أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١:١٩٢)، وقال: هذا حديث صحيح ولم يخرجاه بعد احتجاجهما برواته، وقال الذهبى فى "تلخيصه": صحيح.

٤٩٤- عن الثورى عن منصور عن إبراهيم قال: «كان من كان قبلكم أشد تعجيلا للظهر وأشد تأخيرا للعصر منكم». رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (الجوهر النقى ١:١١٤)، قلت: ورجاله ثقات أثبات.

الشمس للغروب، يعنى فكانت صلاته مؤخرة جداً حتى تغيرت الشمس بعدها بقليل. فلو لم يكن تأخير العصر سنة ما أخر على رضى الله عنه هذا التأخير، ولو كان التعجيل فيها سنة ما أنكر على المؤذن بمثل هذا الإنكار.

وزياد بن عبد الرحمن هذا هو زياد بن عبد الله النخعى، كذا فى "الميزان" و"اللسان" قال الذهبى فى "الميزان": "قال الدارقطنى: مجهول تفرد عنه عباس بن ذريح" اهـ (١:٣٥٧)، وزاد فى "لسان الميزان": "وقال البرقانى: يعتبر به، وغلط الحاكم فزعم أن الشيخين أخرجاه له، وذكره ابن حبان فى "الثقات" اهـ (٢:٤٩٥). قلت: فمن وثقه فإنما وثقه معرفته به، فيقدم على من لم يعرفه، وتصحيح الذهبى لهذا الحديث يدل على توثيقه لزياد هذا، والله أعلم.

وفى الجوهر النقى: "وفى مصنف عبد الرزاق عن الثورى عن الأعمش، كان أصحاب ابن مسعود يعجلون الظهر ويؤخرون العصر، وعن معمر عن خالد الحذاء أن الحسن وابن سيرين وأبا قلابة كانوا يمسون بالعصر" اهـ (١:١١٤)، قلت: رجاله ثقات، فثبت من عمل أجلة التابعين أن التأخير فى العصر هو المختار وحده ما لم تتغير الشمس كما ورد فى الأحاديث المرفوعة.

قوله: "عن الثورى عن منصور عن إبراهيم إلخ". قلت: إبراهيم هو النخعى وهو من التابعين، فقوله: "كان من كان قبلكم" أراد به جماعة الصحابة رضى الله عنهم،

٤٩٥- عن: أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: «أدركت أصحاب ابن مسعود رضى الله عنه يؤخرون العصر إلى آخر الوقت» قال محمد: وبه نأخذ ما لم تتغير الشمس وهو قول أبى حنيفة. أخرجه محمد فى "الآثار" (جامع مسانيد الإمام ١:٢٩٩).

٤٩٦- عن: الثورى عن أبى إسحاق عن عبد الرحمن بن يزيد: "أن ابن مسعود كان يؤخر العصر" رواه عبد الرزاق(١) فى "مصنفه" (الجوهر النقى ١:١١٤). قلت: ورجاله ثقات.

تعجيل المغرب

٤٩٧- عن: سلمة رضى الله عنه قال: «كنا نصلى مع النبى ﷺ

فثبت من مواظبة الصحابة على تأخير العصر أنه هو المختار فيها دون التعجيل.

قوله: "أدركت أصحاب ابن مسعود إلخ". قلت: أصحاب ابن مسعود رضى الله عنه إنما أخذوا ذلك عنه فثبت استحباب تأخير العصر بفعل أجلة الصحابة والتابعين.

قوله: عن الثورى عن أبى إسحاق عن عبد الرحمن إلخ". قلت: رجاله من رجال الصحيح، وابن مسعود من أجلة الصحابة وأشبههم بالنبى ﷺ سيرة وسمتا، فلما كان هو مواظبًا على تأخير العصر لا يشك فى كونه سنة، ويشهد له حديث أم سلمة وعلى بن شيبان مرفوعًا، والله أعلم.

تعجيل المغرب

قوله: "عن سلمة رضى الله عنه إلخ". قلت: الحديث يدل على كون التعجيل فى

---

(١) باب وقت العصر (١:٥٥١ رقم ٢٠٨٩)، وأخرجه ابن أبى شيبة (١:٢٢٧) "من كان يؤخر العصر ويرى تأخيرها".

المغرب إذا توارت بالحجاب» رواه البخاري(١).

كراهـة التأخير فى المغرب وبيان حده

٤٩٨- عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال: «لم يجتمع أصحاب رسول الله ﷺ على شيء كاجتماعهم على التنوير فى الفجر والتعجيل فى المغرب». كذا فى "جامع مسانيد الإمام الأعظم" (١:٢٩٥)

المغرب سنة فإن سلمة رضى الله عنه بين عادته ﷺ المستمرة فى صلاة المغرب، وهى التعجيل، لأن لفظة "كان"(٢) ظاهرها الاستمرار إذا لم يدل دليل على عدم سابق وانقطاع لاحق، كما هو مذكور فى كتب النحو، وما هو خلاف عادته ﷺ فى مثل هذا الموضع فهو مكروه، فثبت به كراهة التأخير أيضا، ويدل عليها الأحاديث الآتية بأصرح دلالة.

كراهـة التأخير فى المغرب وبيان حده

قوله: "أنه قال: لم يجتمع أصحاب رسول الله ﷺ إلخ". قلت: دلالته على استحباب تعجيل المغرب ظاهرة.

---

(١) باب وقت المغرب (١:٧٩).

(٢) قال العلامة العينى إن قول الصحابى "كان ﷺ" يدل على الملازمة والتكرار اهـ (شرح البخارى ٢:٤)، وقال العلامة القارى: "كان" الدال على الاستمرار لغة أو عرفا اهـ (مرقاة ١:١٥٠). وقال النووى: إن المختار الذى عليه الأكثرون والمحققون من الأصوليين أن لفظة "كان" لا يلزم منها الدوام ولا التكرار، وإنما هى فعل ماض يدل على وقوعه مرة، فإن دل دليل على التكرار عمل به وإلا فلا تقتضيه بوضعها اهـ (شرح مسلم ١:٢٥٤)، قلت: ويمكن دفع التعارض بين القولين بأن معنى القول الأول كون ظاهر معناها الاستمرار بدون الاقتضاء واللزوم، ومعنى قول النووى نفى كون الاستمرار لازما لها، ولا تنافى بينهما، والله أعلم (مؤلف).

قلت: أما قول العينى فانظره فى "باب الوضوء قبل الغسل" من شرحه للبخارى، وأما النووي فقوله موجود فى باب صلاة الليل وعدد ركعات النبى ﷺ، وأما قول العلى القارى فلم أهتد إلى موضعه.

أخرجه الحسن بن زياد فى "مسنده" (وسيأتى توثيقه فى الكتاب).

٤٩٩- عن: أبى أيوب رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «صلوا المغرب لفطر الصائم وبادروا طلوع النجم» رواه أحمد، ولفظه عند الطبرانى: «صلوا صلاة المغرب مع سقوط الشمس» "مجمع الزوائد" ورجال الطبرانى موثقون[1].

٥٠٠- عن: مرثد بن عبد الله قال: قدم علينا أبو أيوب رضى الله عنه غازيا وعقبة بن عامر رضى الله عنه يومئذ على مصر، فأخر المغرب فقام إليه أبو أيوب فقال: ما هذه الصلاة يا عقبة؟ فقال: شغلنا، قال: أما سمعت رسول الله

وحديث أبى أيوب قال فيه الهيثمى: "رواه أحمد عن يزيد بن أبى حبيب عن رجل عن أبى أيوب، وبقية رجاله ثقات. ورواه الطبرانى عن يزيد بن أبى حبيب عن أسلم أبى عمران عن أبى أيوب ورجاله موثقون" اهـ.

قوله: "عن مرثد إلخ". فى "نيل الأوطار" "الحديث أخرجه أيضا الحاكم فى "المستدرك" وفى إسناده محمد بن إسحاق، ولكنه صرح بالتحديث" (١:٣٠٦). قلت: وأخرج له الحاكم شاهداً صحيح الإسناد ليس فيه محمد بن إسحاق (١:١٩١). والحديث يدل على ما دل عليه حديث سلمة وأبى أيوب مع ما فيه من بيان حد الكراهة. وفى "النيل": "قال النووى فى شرح مسلم: إن تعجيل المغرب عقب غروب الشمس مجمع عليه[2] قال: وقد حكى عن الشيعة فيه شىء لا التفات إليه ولا أصل له، وأما الأحاديث الواردة فى تأخير المغرب إلى قرب سقوط الشفق[3] فكانت لبيان جواز التأخير، وقد سبق إيضاح ذلك لأنها كانت جوابا للسائل عن الوقت، وأحاديث التعجيل المذكورة فى

---

(١) مجمع الزوائد، باب وقت المغرب (١:٣١٠).

(٢) قال شيخ الإسلام التفتازانى: المعتبر فى غروب الشمس سقوط قرص الشمس، وهذا ظاهر فى الصحراء، أما فى البنيان وقلل الجبال فبأن لا يرى شىء من شعاعها على أطراف البنيان وقلل الجبال وأن يقبل الظلام من المشرق اهـ. كذا فى "عمدة الرعاية" (١:١٤٧) (مؤلف).

(٣) روى مسلم عن بريدة عن النبى ﷺ أن رجلا سأله عن وقت الصلاة -إلى أن قال-: وصل المغرب قبل أن يغيب الشفق، وصل العشاء بعد ما ذهب ثلث الليل. الحديث (١:٢٢٣).

ﷺ يقول: «لا تزال أمتي بخير -أو قال: على الفطرة- ما لم يؤخروا المغرب إلى أن تشتبك النجوم». رواه أبو داود (١٦١:١) وسكت عنه، وأخرجه الحاكم فى المستدرك (١٩١:١) وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وأقره عليه الذهبى وقال: على شرط مسلم. قال الحاكم: وله شاهد صحيح الإسناد. قلت: ليس محمد بن إسحاق فى هذا الشاهد.

٥٠١- عن الصنابحى قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تزال أمتي فى مسكة من دينها ما لم ينتظروا المغرب[1] اشتباك النجوم مضاهاة اليهود، وما لم يؤخروا الفجر مضاهاة النصرانية». رواه الطبرانى فى "الكبير" ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١:٣١٠).

استحباب تأخير صلاة العشاء إلى ثلث الليل

٥٠٢- عن: أبى سعيد رضى الله عنه قال: «صلينا مع رسول الله ﷺ

هذا الباب وغيره إخبار عن عادة رسول الله ﷺ المتكررة التى واظب عليها إلا لعذر، فالاعتماد عليها" [٢].

قوله: "عن الصنابحى إلخ". قلت: دلالته على كراهة تأخير المغرب ظاهرة.

استحباب تأخير صلاة العشاء إلى ثلث الليل

قوله: "عن أبى سعيد إلخ". قلت: هذا الحديث يدل على استحباب تأخير صلاة العشاء إلى قبيل نصف الليل، وحديث أبى هريرة برواية الترمذى والضياء يدل على تأخيره إلى قبيل ثلث الليل الأول، فالتطبيق لدفع التعارض بينهما أن ما قبل ثلث الليل

---

(١) كذا فى الأصل بخط المؤلف، وفى نسختنا من المجمع: "بالمغرب" ولعله الأصح (باب وقت المغرب ١:٣١١).
(٢) نيل الأوطار، باب وقت صلاة المغرب (٣:٢).

صلاة العتمة، فلم يخرج حتى مضى نحو من شطر الليل[1] فقال: خذوا مقاعدكم، فأخذنا مقاعدنا فقال: إن الناس قد صلوا وأخذوا مضاجعهم وإنكم لم تزالوا فى صلاة ما انتظرتم الصلاة، ولو لا ضعف الضعيف وسقم السقيم لأخرت هذه الصلاة إلى شطر الليل». رواه أبو داود (١ :١٦٢)، وسكت عنه وفى "التلخيص" (١ :١٦٥): "رواه أبو داود والنسائى وابن ماجة وإسناده صحيح".

٥٠٣- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «لو لا أن أشق على أمتى لأمرتهم أن يؤخروا العشاء إلى ثلث الليل أو نصفه» رواه الترمذى (١ :٣٣)، وقال: حسن صحيح.

٥٠٤- عن: زيد بن خالد الجهنى رضى الله عنه مرفوعا بسند صحيح: «لو لا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ولأخرت العشاء إلى ثلث الليل» رواه الترمذى والضياء المقدسى. كذا فى (العزيزى ٣ :٢٠٩).

٥٠٥- عن: أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعا: "لو لا أن أشق على أمتى

الأول هو أول الوقت وما قبل نصف الليل آخره، نعم! بقى أن الأولى أوله أو آخره؟ فالظاهر أن أوله أولى، لأن فى آخره تقليل الجماعة وإن كان الآخر أيضًا لا يخلو عن الاستحباب ولكنه دون الأول، فافهم، ويؤيده قول الطحاوى ونصه: "فثبت بذلك أن مضى ثلث الليل لا يخرج به وقتها ولكن معنى ذلك عندنا -والله أعلم- أن أفضل وقت العشاء الآخرة الذى يصلى فيه هو من حين يغيب الشفق إلى ثلث الليل، وهو الوقت الذى كان رسول الله ﷺ يصليها فيه على ما ذكرنا فى حديث عائشة، ثم ما بعد ذلك إلى أن يمضى نصف الليل فى الفضل، دون ذلك حتى لا يتضاد هذه الآثار" (١ :٩٣ و٩٤).

---

(١) أى نصفه (مؤلف).

لفرضت عليهم السواك مع الوضوء[١] ولأخرت العشاء الآخرة إلى نصف الليل» رواه الحاكم والبيهقى بإسناد صحيح. (العزيزى ٣:٢٠٩).

٥٠٦- حدثنا ابن أبى داود قال: ثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب بن أبى حمزة عن الزهرى عن عروة أن عائشة رضى الله عنها قالت: «أعتم رسول الله ﷺ ليلة بالعتمة، حتى ناداه عمر رضى الله عنه فقال: نام الناس والصبيان، فخرج رسول الله ﷺ فقال: ما ينتظرها أحد من أهل الأرض غيركم، ولا

قوله: "حدثنا ابن أبى داود إلخ". قلت: ابن أبى داود هو إبراهيم وهو ثقة، كما فى "الجوهر النقى" (٢:٢٠١)، وبقية رجال الإسناد رجال الصحيح، والحديث فى "صحيح مسلم" بلفظ آخر[٢] وفيه أن ابن شهاب أخبره قال: أخبرنى عروة بن الزبير اهـ.

قال النووى: "واختلف العلماء هل الأفضل تقديمها (يعنى العشاء) أم تأخيرها، وهما مذهبان مشهوران للسلف وقولان لمالك والشافعى، فمن فضل التأخير احتج بهذه الأحاديث، ومن فضل التقديم احتج بأن العادة الغالبة لرسول الله ﷺ تقديمها، وإنما أخرها فى أوقات يسيرة لبيان الجواز أو الشغل أو لعذر، وفى بعض هذه الأحاديث الإشارة إلى هذا، والله أعلم" اهـ.

قلت: فى قوله: "أن العادة الغالبة لرسول الله ﷺ تقديمها" نظر، فقد روى النسائى بإسناد رجاله ثقات عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال: "كان رسول الله ﷺ يؤخر العشاء الآخرة اهـ" (١:٩٢). فهذا يدل على ان العادة الغالبة له فى العشاء تأخيرها، وكذا أخرج العزيزى عن معاذ بن جبل مرفوعا: «اعتموا بهذه الصلاة (أى العشاء) فإنكم قد فضلتم بها على سائر الأمم، ولم تصلها أمة قبلكم". وعزاه إلى أبى داود، ونقل عن العلقمى أنه قال: "بجانبه علامة الحسن". ثم قال: "قال شيخنا: قلت: والاحاديث وإن

---

(١) قلت: فى الحديث دلالة على أن السواك من سنن الوضوء وهو قول أبى حنيفة وأصحابه، ويتأيد ذلك بقوله ﷺ فى حديث أم حبيبة عند أحمد بلفظ "لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة كما يتوضؤن" وله من طريق أبى سلمة عن أبى هريرة بلفظ «لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم عند كل صلاة بوضوء، ومع كل وضوء بسواك» إلخ. ذكرهما الحافظ فى "الفتح" (٢:٣١٣)، وإسنادهما صحيح أو حسن على قاعدته وقد مر ذكرها غير مرة.

(٢) باب وقت العشاء وتأخيرها (١:٢٢٨).

يصلى يومئذ إلا بالمدينة. قالت: وكانوا يصلون العتمة فيما بين أن يغيب غسق الليل إلى ثلث الليل» اهـ. رواه الطحاوى (١ :٩٣)، ورجاله ثقات.

كانت صحيحة في استحباب التأخير، لكن ظفرت بحديث يدل على أن ذلك كان في أول الإسلام ثم أمر بعد ذلك بخلافه[١] فيكون منسوخا، وهو ما أخرجه أحمد والطبراني بسند حسن عن أبى بكرة قال: أخر رسول الله ﷺ العشاء تسع ليال إلى ثلث الليل فقال له أبو بكر: يا رسول الله لو أنك عجلت لكان أمثل لقيامنا من الليل، فعجل بعد ذلك"[٢].

قلت: ليس فيه ما يدل على نسخ استحباب التأخير فى العشاء، بل غاية ما فيه أن تأخير العشاء إلى ثلث الليل لو أفضى إلى فوات التهجد عن قوم يعتادونه فرعاية فضيلة التهجد أولى من رعاية فضيلة التأخير فى العشاء، لأن التهجد أفضل من سائر التطوعات بعد الفرائض والسنن الرواتب، ويكره تركه لمن كان يعتاده، يدل عليه قوله ﷺ لابن عمرو: "يا عبد الله! لا تكن مثل فلان، كان يقوم من الليل فتركه" أخرجه البخارى فى باب ما يكره من ترك قيام الليل لمن كان يقومه) فالذى يستفاد من حديث أبى بكرة أنه إذا تعارضت الفضيلتان واستلزم رعاية أحدهما فوات الأخرى فرعاية الأهم أولى، وذلك لا يستلزم نفى الفضيلة عن تأخير العشاء إذا لم يفض إلى فوات التهجد عمن يعتاده، فلا يصح جعله ناسخا لأحاديث التأخير لإمكان الجمع بينهما.

وأيضا فإن هذا الحديث إنما يدل على أنه ﷺ عجل بعد ذلك عن تأخيره إلى ثلث الليل، وأما أنه لم يؤخرها إلى ما قبل ثلث الليل وكان يصليها بعد غيبوبة الشفق معاً كما هو المستحب عند الشافعية ومن وافقهم، فلا دلالة فيه على ذلك، فالذى تلخص لنا من هذه الروايات كلها أنه ﷺ أخر العشاء إلى شطر الليل أحيانا، ثم أخرها إلى ثلث الليل، ثم أخرها إلى ما قبل ثلث الليل، وهو الذى عبر عنه فى حديث أبى بكرة بالتعجيل ولذا اختلف أقوال الحنفية فى ذلك فقال فى "الدر": ويستحب تأخير العشاء

---

(١) قلت: فى قوله "ثم أمر بعد ذلك بخلافه" نظر، فإنه ليس فى الحديث ما يدل على الأمر قولا، بل غاية ما فيه تعجيله ﷺ بعد ذلك فعلا، والفعل لا يسمى أمرا (مؤلف).

(٢) انتهى كلام العزيزى فى (السراج المنير ١ :٢٢٠) تحت حديث "اعتموا".

استحباب الوتر في آخر الليل لمن يثق بالانتباه

٥٠٧- عن: جابر رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من خاف أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر أوله، ومن طمع أن يقوم آخره فليوتر آخر الليل، فإن صلاة آخر الليل مشهودة، وذلك أفضل» رواه "مسلم"[١].

٥٠٨- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: «أوصانى خليلى بثلاث:

إلى ثلث الليل، قيده فى "الخانية" وغيرها بالشتاء[٢]، أما الصيف فيندب تعجيلها" قال الشامي: "كذا فى الكنز والمختار والخلاصة وغيرها، وعبارة القدورى: إلى ما قبل ثلث الليل، وهما روايتان كما فى الشر نبلالية عن البرهان" (١:٣٨١).

قلت: وما قال القدورى أرجح عندنا، فيه يجتمع الروايات كلها، هذا والعمل فى رباطنا المسمى "بالخانقاه الإمدادية" على حديث أبى بكرة فيجعل العشاء فيها دائما، فيؤذن لها بعد غيبوبة الشفق الأبيض معاً، لا سيما فى رمضان ولا يؤخر الصلاة بعدها إلا بنحو نصف ساعة، إلا فى رمضان فبنحو ربع ساعة، وكل ذلك لرعاية أهلها المتهجدين المعتادين لقيام الليل غالبًا، خفها الله وأهلها بأنواره القدسية وجعلها أبدًا محطة للنفوس الزكية الإنسية، آمين والحمد لله رب العالمين.

استحباب الوتر فى آخر الليل لمن يثق بالانتباه

قوله: "عن جابر إلخ". قلت: دلالته على استحباب الوتر فى آخر الليل لمن يثق بالانتباه ظاهرة.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". الحديث بظاهره يدل على أن الوتر قبل النوم أفضل،

---

(١) باب صلاة الليل وعدد ركعات النبى ﷺ (١:٢٥٨).

(٢) قلت: يؤيد هذا التقييد ما ورد فى حديث معاذ عند أبى نعيم فى الحلية: «إذا كان الشتاء فغلس بالفجر وأطل القراءة -إلى أن قال- وصل العشاء وأعتم بها، فإن الليل طويل إلخ»، كذا فى "كنز العمال" (٤:٧٨) فقوله: "فإن الليل طويل" يدل على اختصاص ندب التأخير بليالى الشتاء دون الصيف، فإن الليل فيه قصير (مؤلف).

صيام ثلاثة أيام من كل شهر، وركعتى الضحى، وأن أوتر قبل أن أنام». متفق عليه، كذا فى المشكاة (١:٩٠).

ويعارضه حديث جابر المتقدم، وقال النووى فى "شرحه": فيه دليل صريح على أن تأخير الوتر إلى آخر الليل أفضل لمن وثق بالاستيقاظ آخر الليل، وإن من لا يثق بذلك فالتقديم له أفضل، وهذا هو الصواب، ويحمل باقى الأحاديث المطلقة على هذا التفصيل الصحيح الصريح، فمن ذلك حديث: "أوصانى خليلى أن لا أنام إلا على وتر" وهو محمول على من لا يثق بالاستيقاظ" اهـ (١:٢٥٨). وقال ابن حجر: "قيل: سببه أنه رضى الله عنه (يعنى أبا هريرة) كان يشتغل أول ليله باستحضاره لمحفوظاته من الاحاديث الكثيرة التى لم يسايره فى حفظ مثلها أكثر الصحابة، فكان يمضى عليه جزء كبير من أول الليل، فلم يكد يطمع فى استيقاظه آخره، فأمره عليه السلام بتقديم الوتر لذلك لاشتغاله بما هو أولى اهـ". ويمكن أن يكون بسبب آخر، والله أعلم (مرقاة ٢:١٥٢).

وقال العارف الشعرانى: "وأما سر النوم على وتر فإنه أمر يحبه الله[1] فإذا نام أحدنا أو مات كان آخر عهده عملا يحبه الله تعالى فيحشر مع المحبوبين الذين لا يعذبهم الله على ذنب أبداً كما أشار إليه قوله تعالى: "وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباءه قل فلم يعذبكم بذنوبكم" أى فلو كنتم محبوبين له ما عذبكم، فافهم. فهذا من سر حكمة نوم العبد على وتر سواء كان من عادته التهجد أم لا، وبهذا أخذ الأكابر من أهل الله[2]". وقالوا: أرواحنا بيد الله ليس فى يدنا منها شيء، فلا نعلم هل نرد أرواحنا إلينا بعد النوم أم لا، وكان على ذلك أبو بكر الصديق رضى الله عنه فكان يوتر قبل أن ينام، وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه ينام على غير وتر ويقول: أوتر إذا استيقظت اهـ (العهود المحمدية ص٤٠).

---

(١) أشار رضى الله عنه بذلك إلى حديث مرفوع رواه أبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجة وابن خزيمة فى "صحيحه"، واللفظ للترمذى، وقال: حديث حسن: «إن الله وتر يحب الوتر فأوتروا يا أهل القرآن» (مؤلف).

(٢) قلت: وعليه أدركنا مشايخنا، أخبرنا الثقات بأن القطب الربانى شيخ وقته مولانا رشيد أحمد المحدث رحمه الله الكنكوهى كان يوتر قبل أن ينام، وقد رأيت شيخى وسيدى مولانا خليل أحمد العارف القطب على قدم شيخه فى ذلك، وكذلك سيدى حكيم الأمة مجدد وقته مولانا الشيخ أشرف على يوتر قبل أن ينام، ولعل ذلك لعدم وثوقهم بأنفسهم فى الانتباه، وترجيحا لجانب الاحتياط (مؤلف).

استحباب تعجيل صلاة العصر وتأخير صلاة المغرب في يوم الغيم

٥٠٩- عن: بريدة الأسلمى رضى الله عنه قال: كنا مع رسول الله ﷺ فى

ورد ذلك فى حديث أخرجه أبو داود، وسكت عنه هو والمنذرى، بإسناد رجاله رجال مسلم عن أبى قتادة أن النبى ﷺ قال لأبى بكر: "متى توتر؟ قال: أوتر من أول الليل، وقال لعمر: متى توتر؟ قال: آخر الليل، فقال لأبى بكر: أخذ هذا بالحذر، وقال لعمر: أخذ هذا بالقوة" إلخ[1]. وفى نسخة "عون المعبود": أخذ هذا بالحزم" وضبطه بالحاء المهملة ثم الزاء وقال: "قال فى "النهاية": الحزم ضبط الرجل أمره، والحذر من فواته من قولهم: حزمت الشىء أى شددته، ومنه حديث الوتر أنه قال لأبى بكر: أخذت بالحزم" اهـ (١:٥٣٩).

قلت: وبعد ذلك كله فالأفضل لمن يثق بالانتباه أن يوتر آخر الليل، فقد صرح رسول الله ﷺ بكونه أفضل، وكذلك كانت عادته كما مر عن عائشة ٥٤١٠٣ إقه مسلم، قالت: "من كل الليل قد أوتر رسول الله ﷺ، من أول الليل وأوسطه وآخره، فانتهى وتره إلى السحر" اهـ. قال النووى: "قولها" وانتهى وتره إلى السحر" معناه كان آخر أمره الإيتار فى السحر، والمراد به آخر الليل، كما قالت فى الروايات الأخرى، ففيه استحباب الإيتار آخر الليل وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة عليه" (١:٢٥٥) قلت: وهو قول فقهائنا الحنفية، والله أعلم.

استحباب تعجيل صلاة العصر وتأخير صلاة المغرب في يوم الغيم

قوله: "عن بريدة إلخ". قال الشوكانى: الحديث فى "سنن ابن ماجة" رجاله

(١) باب فى الوتر قبل النوم (١:٢٠٣).

غزوة فقال: «بكروا بالصلاة في اليوم الغيم، فإنه من فاته صلاة العصر حبط عمله». رواه أحمد وابن ماجة (نيل الأوطار ١:٢٩٢)، ورواه ابن حبان في "صحيحه" (العزيزي ٢:١٣٢).

٥١٠- عن: عبد العزيز بن رفيع قال: بلغنا أن رسول الله ﷺ قال: «عجلوا صلاة العصر في يوم الغيم» رواه سعيد بن منصور في "سنة" وإسناده قوي مع إرساله. كذا قال الحافظ "الفتح" (١). قلت: وفي لفظ: «عجلوا صلاة

رجال الصحيح، ولكنه وهم فيه الأوزاعي، فجعل مكان أبي المليح أبا المهاجر، وقد أخرجه أيضا البخاري والنسائي عن أبي المليح عن بريدة بنحوه -إلى أن قال-: "وأما تقييد التبكير بالغيم فلأنه مظنة التباس الوقت، فإذا وقع التراخي فربما خرج الوقت أو اصفرت الشمس قبل فعل الصلاة..... والحديث من الأدلة الدالة على استحباب التبكير، لكن مقيداً بذلك القيد، وعظم ذنب من فاتته صلاة العصر" اهـ (نيل الأوطار ١:٢٩٧).

وقال الطيبي: "وليس ذلك من أحباط ما سبق من عمله، فإن ذلك في حق من مات مرتداً، بل يحمل الحبوط على نقصان عمله من يومه لا سيما في الوقت الذي يقرب من أن ترفع فيه أعمال العباد إلى الله تعالى" كذا في (العزيزي ٢:١٣٤).

وقيل: المراد بالحبط الإبطال، أي بطل انتفاعه بعمله في وقت ينتقع به غيره في ذلك الوقت، وفي "شرح الترمذي": ذكر أن الحبط على قسمين: حبط إسقاط، وهو إحباط الكفر للإيمان وجميع الحسنات، وحبط موازنة، وهو إحباط المعاصي للانتفاع بالحسنات عند رجحانها عليها إلى أن تحصل النجاة، فيرجع إليه جزاء حسناته، وأقرب الوجوه في هذا ما قاله ابن بزيزة أن هذا على وجه التغليظ وأن ظاهره غير مراد -والله تعالى أعلم- لأن الأعمال لا يحبطها إلا الشرك اهـ. "عمدة القاري" ملخصا(٢).

---

(١) باب التبكير بالصلاة في يوم غيم (٢:٥٤).
(٢) هذه العبارة من قوله: "وقيل: المراد بالحبط الإبطال إلخ إلى هنا منقولة من عمدة القاري باب إثم من ترك العصر (٢:٥٤٨).

النهار فى يوم غيم وأخروا المغرب» رواه أبو داود عنه فى "مراسيله". قال العزيزى: إسناده قوى مع إرساله (٢:٣٩٤). وحسنه فى "الجامع الصغير" بالرمز (٢:٥٠).

٥١١- عن: عمر رضى الله عنه قال: «إذا كان يوم غيم فأخروا الظهر وعجلوا العصر» كذا فى "فتح البارى" (٢:٥٤).

باب الأوقات المكروهـــــة

٥١٢- عن: عقبة بن عامر الجهنى يقول: «ثلاث ساعات كان رسول الله

ودلالة الأحاديث على استحباب تعجيل صلاة العصر فى يوم الغيم ظاهرة، وكذا دلالة مرسل أبى داود على تأخير المغرب أيضا، والمرسل حجة عندنا. وقوله: "بكروا بالصلاة" فى حديث بريدة: اللام فيه عوض عن المضاف إليه، والمراد بها صلاة العصر، كما يظهر من السياق وهى المرادة بقوله: "عجلوا صلاة النهار" والله أعلم.

قوله: "عن عمر رضى الله عنه إلخ". قلت: هذا الأثر صحيح أو حسن على قاعدة الحافظ، فإنه صرح فى "المقدمة" بأنه لا يورد فى شرحه أحاديث زائدة إلا بشرط الصحة أو الحسن. قال فى الكنز: "وما فيه العين يعجل فى يوم الغين، ويؤخر ما سواهما" اهـ.

فثبت تأخير المغرب والظهر وتعجيل العصر بالأحاديث. وأما التعجيل فى العشاء فلأن فى تأخيرها تقليل الجماعة مخافة المطر. وأما التأخير فى الفجر فلأن فى تعجيلها مظنة أداء الصلاة قبل وقتها، على أن التأخير فيها مستحب عندنا مطلقا بأحاديث الإسفار، والله أعلم.

باب الأوقات المكروهـة

قوله: "عن عقبة بن عامر إلخ" قلت: دلالة الحديث على الباب ظاهرة. قال

ﷺ ينهانا أن نصلى فيهن أو أن نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة[١] حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب اهـ». رواه مسلم (١: ٢٧٦).

الشيخ -أطال الله بقائه-: وأما قوله: "أن نقبر فيهن موتانا" فمعناه عند علمائنا، أن نصلى على موتانا[٢] كما بوب عليه "الترمذى" فقال: (باب ما جاء فى كراهة صلاة الجنازة عند طلوع الشمس) ثم ذكر هذا الحديث، وكما نقل الزيلعى عن ابن المبارك أنه قال: معنى: "أن نقبر فيها موتانا" يعنى صلاة الجنازة، انتهى (١: ١٣١). قال الشيخ: ووجه العلاقة بين أن نقبر وأن نصلى أن أصل المشروع هو المقارنة بين الصلاة وبين الدفن إلا بعذر، فكان الدفن فى هذه الأوقات مستلزما للصلاة فيهن، فنهى عن الملزوم وقصد النهى عن اللازم كناية لكونها أبلغ.

ومما يؤيد هذا الحمل أن التكفين فى هذه الأوقات مشروع إجماعا، ولا فرق بينه وبين الدفن، بل التكفين أولى بأن يلحق بالصلاة لكونه من مقدماتها بخلاف الدفن، فإن لحوقه بالصلاة بعيد. وقال فى "الدراية" بعد نقل حديث عقبة هذا: "وأخرجه ابن شاهين فى الجنائز بلفظ: "أن نصلى على موتانا" وهذا يرد حمل أبى داود له على الدفن الحقيقى" اهـ[٣]. ولكن قال فى التلخيص: "فيه خارجة بن مصعب، وهو ضعيف" اهـ.

خارجة بن مصعب مستقيم الحديث:

قلت: فيه خارجة بن مصعب عن ليث بن سعد كما فى "نصب الراية" (١: ١٣١)، وضعفوه، إلا أن مسلما قال: سمعت يحيى بن معين وسئل عن خارجه،

---

(١) قال النووى: الظهيرة حال استواء الشمس ومعناه حين لا يبقى للقائم فى الظهيرة ظل فى المشرق ولا فى المغرب (١: ٢٧٦) (مؤلف).

(٢) الدراية لتخريج أحاديث الهداية للحافظ ابن حجر، فصل فى الأوقات التى تكره فيها الصلاة ص٥٦.

(٣) وعلى ذلك حمله مالك وأحمد وإسحاق والأوزاعى أيضا، فيجوز عندهم الدفن فى هذه الأوقات الثلث مطلقا، ولا تجوز صلاة الجنازة، وقال الشافعى: تجوز ولا يجوز تعمد الدفن فيها راجع (تحفة الأحوذى ٢: ١٤٤ باب ما جاء فى كراهية الصلاة على الجنازة عند طلوع الشمس).

فقال: مستقيم الحديث عندنا ولم يكن ينكر من حديثه إلا ما يدلس عن غياث بن إبراهيم إلخ (تهذيب التهذيب ٣:٧٧)، وقال ابن عدى: "هو ممن يكتب حديثه" اهـ (نقد الرجال ص٣٨) فالحديث مما يعضد به.

ثم اعلم أن كراهة صلاة الجنازة فى هذه الأوقات مخصوصة بما إذا لم تحضر الجنازة فى هذه الأوقات وإذا حضرت فيها لا تؤخر الصلاة عليها ودليل التخصيص قوله عليه السلام: «اسرعوا بالجنازة فإن تك صالحة فخير تقدمونها إليه، وإن تك سوى ذلك فشر تضعونه عن رقابكم» (متفق عليه) كذا فى "بلوغ المرام" (١:١٠٧) ففيه الأمر بالإسراع بالجنازة، وهو يقتضى التعجيل فى جميع أمورها، وروى ابن ماجة عن على مرفوعاً بسند رجاله موثقون: "لا تؤخروا الجنازة إذا حضرت" (١:١٠٨). والمسألة مذكورة فى الكتب الفقهية كما فى "البحر الرائق": "وأما إذا تلاها فيها أو حضرت الجنازة فيها فأداها فإنه يصح من غير كراهة إذا الوجوب بالتلاوة والحضور لكن الأفضل التأخير فيها، وفى "التحفة": الأفضل أن يصلى على الجنازة إذا حضرت فى الأوقات الثلاثة ولا يؤخرها بخلاف الفرائض" (١:٢٦٣)، ونقل العينى عن "المحيط": والأولى أن لا يؤخر صلاة الجنازة (أى فى الأوقات المكروهة) لأن تأخيرها مكروه" (١:٥١٢)، وفى "غنية المستملى": "ولكن هل الأفضل تأخيرها كسجدة التلاوة أم لا؟ قال فى التحفة: الأفضل أن يصلى عليها ولا يؤخر انتهى، والفرق ظاهر لأن التعجيل فيها مطلوب مطلقا إلا لمانع، وحضورها فى وقت مباح مانع من الصلاة عليها فى وقت مكروه، بخلاف حضورها فى الوقت المكروه إلخ" (ص٢٣٦)، وفى "العالمكيرية": "لكن الأفضل فى سجدة التلاوة تأخيرها وفى صلاة الجنازة التأخير مكروه، هكذا فى التبيين" (١:٣٢).

قلت: ثبت بقول صاحب "المحيط" وصاحب "الغنية والتبيين" أن الأولى أن لا تؤخر صلاة الجنازة إذا حضرت فى الأوقات المكروهة، وهكذا يفهم من كلام صاحب "البحر" حيث نقل قول صاحب "التحفة" آخراً ولم يتكلم عليه، مع أن عادته رحمه الله الكلام على ما هو ضعيف عنده، فحاصل النقول المعتبرة أن الأولى هو الصلاة على الجنازة إذا حضرت فى تلك الأوقات، وأيضا علم بقول العلامة الإمام الزيلعى رحمه الله، شارح "الكنز" أن التأخير فيها إلى حضور الوقت الغير المكروه مكروه، فافهم.

كراهة الصلاة عند الاستواء:

وأما الكلام على النهى عن الصلاة فى نصف النهار فمذهبنا إطلاق النهى[١] للحديث المذكور فى المتن، وأما ما ورد من استثناء يوم الجمعة فقد رواه الشافعى رحمه الله، قال: أخبرنا إبراهيم بن محمد حدثنا إسحاق بن عبد الله (ابن أبى فروة) عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة نصف النهار حتى تزول الشمس إلا يوم الجمعة (مسند الشافعى ص٣٥)، وبه قال الشافعى وأبو يوسف رحمهما الله من أئمتنا[٢].

والجواب عنه أن استثناء يوم الجمعة لم يرد فى حديث صحيح، وكل ما جاء فيه فهو ضعيف بأسره. قال الحافظ فى "التلخيص" بعد ذكر الحديث المذكور: "وإسحاق وإبراهيم ضعيفان[٣]، ورواه البيهقى من طريق أبى خالد الأحمر عن عبد الله -شيخ من أهل المدينة- عن سعيد به، ورواه الأثرم بسند فيه الواقدى وهو متروك، ورواه البيهقى بسند آخر فيه عطاء بن عجلان وهو متروك -إلى أن قال[٤]-: وفى الباب عن واثلة رواه

(١) ذهب مالك وأصحابه إلى أن الأوقات المنهى عنها هى الطلوع والغروب وبعد الصبح فقط، وأجاز الصلاة عند الزوال مطلقا، لأنه وجد العمل بالمدينة بكراهة الوقتين فقط، ولم يجده فى وقت الزوال، وذهب الشافعى إلى أن وقت الزوال مكروه إلا يوم الجمعة، وذهب الجمهور إلى أنه مكروه مطلقا، راجع "بداية المجتهد" (باب١ فصل٢ من الصلاة ١:٧٩).

ثم إن الصلاة فى الأوقات الثلاثة لا تجوز عندنا مطلقا، لا فريضة مقضية، ولا سنة، ولا نافلة، إلا عصر يومه، فإنه يجوز أن يقضيه عند غروب الشمس إذا نسيه، فلو صلى فيها أحد فريضة أو كل ما هو دين فى الذمة ووجب كاملا بطلت، وإن كانت نافلة صحت مع كراهة التحريم (راجع معارف السنن ٢:١٢٢)، واتفق مالك والشافعى أنه يقضى الصلوات المفروضة فى هذه الأوقات، واختلف قول مالك فى جواز السنن عند الطلوع والغروب، وذهب الشافعى إلى أن الصلوات التى لا تجوز فى هذه الأوقات هى النوافل فقط التى تفعل لغير سبب، وأن السنن مثل صلاة الجنازة تجوز فى هذه الأوقات ملخص من بداية المجتهد ١:٨٠).

(٢) وهى رواية عن الأوزاعى وأهل الشام، كما فى (نيل الأوطار ١:٧٨).

(٣) قلت: إبراهيم بن محمد مختلف فيه، وإسحاق بن عبد الله مجمع على ضعفه وتركه، كما فى (التهذيب ١:٢٤٠ إلى ٢٤٢) (مؤلف).

(٤) قال صاحب الإمام: "وقوى الشافعى ذلك بما رواه عن ثعلبة بن أبى مالك عن عامة أصحاب النبى ﷺ أنهم كانوا يصلون نصف النهار يوم الجمعة" (تلخيص ١:٧٠). قلت: حديث ثعلبة رواه الشافعى فى مسنده: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن ثعلبة بن أبى مالك أنه أخبره أنهم كانوا فى زمان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يوم الجمعة يصلون حتى يخرج عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فإذا خرج الإمام وجلس على المنبر وأذن المؤذن جلسوا يتحدثون، حتى إذا سكت المؤذن وقام عمر سكتوا فلم يتكلم أحد اهـ (ص٣٥). فهذا الحديث ليس فيه ما

الطبرانى بسند واه عن أبى قتادة وسيأتى "[١].

قلت: حديث أبى قتادة رواه أبو داود عن ليث عن مجاهد عن أبى الخليل عن أبى قتادة "عن النبى ﷺ أنه كره الصلاة نصف النهار إلا يوم الجمعة، وقال: إن جهنم تسجر إلا يوم الجمعة" (١:٤٢١)، قال أبو داود: وهو مرسل (يعنى منقطعا) مجاهد أكبر من أبى الخليل، وأبو الخليل لم يسمع من أبى قتادة اهـ. وفى التلخيص: "وفيه ليث بن أبى سليم[٢]، وهو ضعيف. قال الأثرم: قدم أحمد جابر الجعفى عليه فى صحة الحديث) (١:٨٠)، وفى "فتح البارى": وجاء فيه حديث عن أبى قتادة مرفوعا: أنه ﷺ كره الصلاة نصف النهار إلا يوم الجمعة فى إسناده انقطاع وقد ذكر له البيهقى شواهد ضعيفة إذا ضمت قوي الخبر "[٣].

قال العلامة القارى: "قول ابن حجر لكنه اعتضد بمجيئه من طريق أخرى موصولا غير مقبول، من غير بيان أنه من أى طريق موصول" اهـ (مرقاة ٣:٦٤).

وفى "رد المحتار": فشراح "الهداية" انتصروا لقول الإمام، وأجابوا عن الحديث المذكور بأحاديث النهى عن الصلاة وقت الاستواء، فإنها محرمة، وأجاب فى "الفتح" بحمل المطلق على المقيد، وظاهره ترجيح قول أبى يوسف، ووافقه فى الحلية كما فى البحر، لكن لم يعول عليه فى شرح المنية والإمداد على أن هذا ليس من المواضع التى يحمل فيها المطلق على المقيد كما يعلم من كتب الأصول، وأيضا فإن حديث النهى صحيح رواه مسلم وغيره، فيقدم بصحته واتفاق الأئمة على العمل به وكونه حاظراً، ولذا منع علمائنا عن سنة الوضوء وتحية المسجد وركعتى الطواف ونحو ذلك، فإن الحاظر مقدم على المبيح" (١:٣٨٥).

= يدل على أنهم كانوا يصلون وقت الاستواء، بل غاية ما فيه أنهم كانوا يصلون إلى خروج الإمام ويتحدثون وقت الأذان، ولكن هذا القدر لا يتم الاحتجاج به ما لم يثبت أن الإمام كان يخطب بعد الزوال على الفور، وأحاديث النهى عن الصلاة وقت الاستواء صريحة، وهذا الحديث مبهم لا يدل صراحة على صلاتهم وقت الاستواء ويمكن إرجاعه إلى أحاديث النهى، والله أعلم.

(١) التلخيص، باب أوقات الصلاة (١:١٨٨ رقم ٢٧٣).

(٢) قال فى التقريب: صدوق اختلط أخيرا، فلم يتميز حديثه فترك اهـ (ص١٧٦) (مؤلف).

(٣) فتح البارى، باب من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر وبعد الفجر (٢:٥١).

٥١٣- عن: أبى سعيد الخدرى يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس» رواه البخارى[١] وفى العزيزى (٣: ٤٣٨): أخرجه الشيخان والنسائى وابن ماجة عن أبى سعيد مرفوعا، وأحمد وأبو داود وابن ماجة عن عمر مرفوعا، قال المناوى وهذا متواتر اهـ.

وقال على القارى: "والظاهر أن الحديث ما ثبت عند أبى حنيفة بل عند الخصم أيضا لأنه قال ابن حجر: رواه الشافعى وغيره، وفى سنده مقال، أو ثبت ولكن لا يصلح أن يقاوم الأحاديث الصحاح الدالة على النهى المطلق فيخصصها ويقيدها" (٢:٦٤) وقال الحافظ فى الفتح[٢] بعد ذكره الأحاديث الدالة على النهى عن الصلاة وقت الاستواء: "وبقضية هذه الزيادة قال عمر بن الخطاب: فنهى عن الصلاة نصف النهار. وعن ابن مسعود قال: كنا ننهى عن ذلك، وعن أبى سعيد المقبرى قال: أدركت الناس وهم يتقون ذلك -أى الصلاة عند الاستواء-" (٢:٥١) والله أعلم.

قوله: "عن أبى سعيد الخدرى إلخ". قلت: هذا الحديث يدل بإطلاقه على كراهة الصلاة بعد الفجر إلى ارتفاع الشمس، وكذلك بعد صلاة العصر إلى الغروب مطلقا، سواء كانت تطوعا أو فريضة، فائتة أو منذورة، لكن حديث على رضى الله عنه يجوز الصلاة بعد العصر ما دامت الشمس نقية، ويعارضه حديث عمرو بن عبسة رضى

---

(١) باب لا تتحرى الصلاة قبل غروب الشمس (١:٨٢ و٨٣).

(٢) قال الحافظ فى "الفتح" أيضا: "وقد استثنى الشافعى ومن وافقه من ذلك يوم الجمعة، وحجتهم أنه ﷺ ندب الناس إلى التبكير يوم الجمعة ورغب فى الصلاة إلى خروج الإمام كما سيأتى فى بابه وجعل الغاية خروج الإمام، وهو لا يخرج إلا بعد الزوال، فدل على عدم الكراهة" قلت: هذا الاستدلال كما ترى ضعيف جدا، وهو موقوف على أن معنى التبكير هو الرواح قبل الزوال، ولم يثبت ذلك بعد، فقد قال بعض الشافعية بأن المراد بالساعات الخمس لحظات لطيفة: أولها زوال الشمس، وآخرها قعود الخطيب على المنبر، واستدلوا بأن قوله فى الحديث "ثم راح" يدل على أن أول الذهاب إلى الجمعة من الزوال، لأن حقيقة الرواح من الزوال إلى آخر النهار اهـ (فتح البارى ٢:٣٠٧)، وأيضا فلم يثبت أن النبى ﷺ وأصحابه كانوا يخرجون للخطبة بعد الزوال على الفور، بل غاية ما ثبت أنهم كانوا يبكرون بالجمعة، والتبكير معنى إضافى لا يتم به الاحتجاج ولا يصلح ذلك معارضا بالأحاديث الصريحة الواردة فى النهى عن الصلاة وقت الاستواء، والله أعلم.

٥١٤- عن: حفصة رضى الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا طلع الفجر لا يصلى إلا ركعتين» رواه مسلم[1].

٥١٥- عن: ابن عمرو رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: لا صلاة بعد الفجر إلا سجدتين» أخرجه الخمسة إلا النسائى. وفى رواية عبد الرزاق: «لا صلاة بعد طلوع الفجر إلا ركعتى الفجر» ومثله للدارقطنى عن عمرو بن

الله عنه، وفيه: "ثم صل حتى تصلى العصر، ثم اقصر عن الصلاة" اهـ، إذ هو صريح فى النهى، وقد علم بإجماع الجمهور أن جواز الصلاة بعد العصر ليس على عمومه، فلا بد أن يراد بحديث على بعض الصلوات، فوجه التوفيق أن يحمل حديث على على الفوائت، وحديثا أبى سعيد وعمرو بن عبسة على التطوع، فجوزنا الفوائت بعد العصر ما دامت الشمس نقية، ولما لم يفرق أحد من الجمهور بين ما بعد العصر وما بعد الفجر حكمنا بهذا الجواز فى كلا الوقتين، وحملنا أحاديث النهى على ما عدا الفوائت من التطوعات والمنذورات، لكونها فى الأصل من التطوعات. وبقى سجدة التلاوة وصلاة الجنازة مسكوتا عنهما، إذ لم يكن أحد منهما صلاة، فاحتجنا لحكمهما إلى دليل مستقل، ولا تتعرض لهما هذه الأحاديث، لا نفيا ولا اثباتا، أفاده الشيخ والله أعلم.

تحقيق الركعتين بعد العصر:

ولما ثبت النهى عن التطوع فى هذين الوقتين بالقول حملنا ما ورد من أنه ﷺ كان يصلى الركعتين بعد العصر على الاختصاص به، كي لا تتعارض الأدلة. قال العلامة العينى: "ونحن نقول: إن هذا -أى الصلاة بعد العصر- من خصائصه ﷺ. ومن الدليل عليه ما رواه أبو داود عن عائشة رضى الله عنها أنه ﷺ كان يصلى بعد العصر وينهى عنه، ويواصل وينهى عن الوصال (صححه السيوطى فى "الجامع الصغير" (٢:١٠٠) وصححه أيضا فى العزيزى (٣:١٦٣).

---

(١) باب استحباب ركعتى سنة الفجر والحث عليهما إلخ (١:٢٥٠).

العاص. (بلوغ المرام ١:٢٧) قلت: لفظ أبى داود «لا تصلوا بعد الفجر إلا سجدتين»[١] وسكت عنه، وتكلم فيه آخرون، ذكره فى نصب الراية فى آخر الأوقات المكروهة، وفى التلخيص قبيل باب الأذان. وفى نيل الأوطار (٢: ٣٣٨): "طرق حديث الباب يقوى بعضها بعضا، فتنتهض للاحتجاج بها على الكراهة" اهـ. ذكره بعد عزوه إلى الإمام أحمد وأبى داود. وفى سند الدارقطنى الإفريقى، قاله فى التلخيص. قلت: قد تكلم فيه كثيرا. وفى تهذيب

وفى "الخصائص الكبرى" (٢:٢٣٩): "أخرج أحمد وأبو يعلى وابن حبان بسند صحيح عن أم سلمة رضى الله عنها قالت: «صلى رسول الله ﷺ العصر ثم دخل بيتى فصلى ركعتين فقلت: يا رسول الله! صليت صلاة لم تكن تصليهما؟ قال: قدم خالد فشغلنى عن ركعتين كنت أركعهما بعد الظهر فصليتهما الآن. قلت: يا رسول الله! أفنقضيهما إذا فاتتنا؟ قال: لا» اهـ. فهذا صريح فى التخصيص ولله الحمد. وقال الكرمانى: والجواب الصحيح أن النهى قول وصلاته فعل والقول والفعل إذا تعارضا يقدم القول ويعمل به انتهى (حاشية البخارى ١:٨٣ ملخصة)، وقال ابن بطال: "تواترت الأحاديث عن النبى ﷺ أنه نهى عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر. وكان عمر رضى الله عنه يضرب على الركعتين بعد العصر بمحضر من الصحابة من غير نكير[٢]، على أن صلاته عليه السلام مخصوصة به دون أمته اهـ» (عمدة القارى ٢:٥٩).

قلت: وهذا الجواب لا محيص عنه لأحد، فإن من يجوز بعد العصر صلاة لها سبب ما ذا يفعل بالمواظبة؟ وأخرج مسلم عن أبى سلمة رضى الله عنه أنه سأل عائشة عن السجدتين اللتين كان رسول الله ﷺ يصليهما بعد العصر، فقالت: "كان يصليهما قبل العصر ثم إنه شغل عنهما أو نسيهما فصلاهما بعد العصر ثم أثبتهما، وكان إذا صلى صلاة أثبتها، يعنى داوم عليها" انتهى من الزيلعى (١:١٣١). فاحتج به البيهقى

---

(١) أخرجه أبو داود فى باب من رخص فيهما إذا كانت الشمس مرتفعة (١:١٨١).

(٢) فى فتح البارى (٢:٥٣): "وقال ابن عباس: وقد كنت أضرب الناس مع عمر عليها" الحديث، والله أعلم.

التهذيب فى ترجمته: «قال الترمذى: ضعيف عند أهل الحديث، ضعفه يحيى القطان وغيره، ورأيت محمد بن إسماعيل -البخارى- يقوى أمره ويقول: هو مقارب الحديث اهـ» وفيه أيضا: "قال سحنون: ثقة اهـ". (واسمه عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقى) وسند عبد الرزاق لم أقف عليه[1]. ولفظ الدارقطنى فى "سننه": لا صلاة بعد طلوع الفجر إلا ركعتين» اهـ.

على مذهبه وقال: الذى اختص به ﷺ المداومة على ذلك، لا أصل القضاء اهـ (فتح البارى ٢:٢٥٢).

قلت: وهذا التأويل كما ترى لا يقوم على رجليه، وبمثل هذا التأويلات لا يرد ظاهر الحديث، ولا بد للتأويل من قوة، وكيف يقبل قوله إن المداومة على ما فعل مرة مخصوصة بالنبى ﷺ، مع أن دليلا لم يدل على ذلك، بل الدليل قائم على خلافه فإن الدوام مندوب إليه مطلقا. قال ﷺ: «يا أيها الناس عليكم من الأعمال ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملوا، وإن أحب الأعمال إلى الله ما دووم عليه وإن قل، كان آل محمد إذا عملوا عملا أثبتوه». رواه مسلم[2] عن عائشة رضى الله عنها، على أن حديث أم سلمة رضى الله عنها يدل صريحا على أن أصل القضاء أيضا كانت مخصوصة به.

وأما ما ورد فى حديث طاؤس المذكور فى المتن من قوله: "ورخص فى الركعتين بعد العصر" فإن حمل على الرخصة الفعلية المستنبطة من صلاته ﷺ الركعتين بعد العصر -وهو الأقرب- فجوابه أنه من الخصائص، وإن حمل على الرخصة القولية فهو منسوخ على ما هو القاعدة فيما إذا تعارض المبيح والمحرم، فيجعل الحاظر متأخرا. كذا قال العلامة العينى (٢:٥٩).

---

(١) قلت: أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه (٣:٥٣ رقم ٤٧٦٠ باب الصلاة بعد طلوع الفجر) عن أبى بكر بن محمد عن موسى بن عقبة عن نافع عن أبى عمر إلخ ورجاله كلهم ثقات.

(٢) باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره (١:٢٦٦).

٥١٦- عن: على رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «لا تصلوا بعد الصبح ولا بعد العصر إلا أن تكون الشمس نقيـة» رواه أبو داود والنسائى بإسناد حسن "فتح البارى"[١].

٥١٧- عن: عمرو بن عبسة أن رسول الله ﷺ قال له: «صل الصبح، ثم أقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس، فإذا طلعت فلا تصل حتى ترتفع، فإنها تطلع بين قرنى الشيطان، وحينئذ يسجد لها الكفار، ثم صلى حتى تصلى العصر، ثم أقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس، فإنها تغرب بين قرنى الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار» اهـ. مختصرا رواه مسلم[٢] كذا قال

تحقيق ركعتى الطواف بعد الفجر والعصر:

قلت: وأيضا يدل هذا الحديث المروى عن أبى سعيد رضى الله عنه وكذا حديث عمرو بن عبسة مع ما مر آنفا من حديث عقبة بن عامر الجهنى بالإطلاق على كراهة ركعتى الطواف فى هذه الأوقات الخمسة[٣]، خلافا للشافعى رحمه الله، ودليله ما نقله الزيلعى عنه بقوله: واستدل الشافعى على جواز النافلة بمكة فى الأوقات الخمسة المتقدمة (وهى طلوع الشمس، واستوائها، وغروبها، وما بعد صلاة الفجر، والعصر كما مر مفصلا) بدون كراهة، بما تقدم من حديث جبير بن مطعم رضى الله عنه مرفوعا: «يا بنى عبد مناف! لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار» اهـ[٤]. والحديث أخرجه الخمسة[٥] وصححه الترمذى وابن حبان كما فى (بلوغ المرام ١ :٢٦) فالجواب عنه أنه مخصوص بغير الأوقات المنهية عنها للأحاديث الناهية وهو ظاهر لا تكلف فيه، وأمثال هذه المحاورات تجرى على الألسنة كلها إذا قامت القرائن

---

(١) باب لا تتحرى الصلاة قبل غروب الشمس (٢ :٥٠).

(٢) فى فضائل القرآن (١ :٢٧٦).

(٣) وما ذهب إليه أبو حنيفة من كراهية ركعتى الطواف بعد الصبح وبعد العصر هو مذهب مجاهد وسعيد بن جبير والحسن البصرى والثورى وأبى يوسف ومحمد ومالك، كما فى العمدة ،معارف السنن ٢ :١٢٥).

(٤) نصب الراية (١ :٢٥٤).

(٥) المراد بالخمسة أصحاب السنن الأربعة والإمام أحمد رحمهم الله، كما فى خطبة بلوغ المرام (١ :١) (مؤلف).

الزيلعى (١:١٣٢) .

المعينة بفهم المقصود، ولا يخفى أن حديث جبير بن مطعم ما سبق لبيان أحوال الأوقات من الإباحة والكراهة ونحوهما، وإنما سبق لإظهار كون الناس كلهم سواء فى استحقاقهم الطواف والصلاة حول البيت فى كل وقت، وإن بنى عبد مناف لا يستحقون أن يمنعوا أحداً من ذلك ولا ينبغى لهم أن يغلقوا المسجد الحرام فى الليل كما يغلق غيره من المساجد، فالحديث يدل على إبطال ما كان عليه قريش فى الجاهلية من كونهم مستولين على المسجد الحرام يأذنون لمن شاؤوا فى الطواف والصلاة ويمنعون من أرادوا، ولا دلالة فيه على نفى الكراهة عن الأوقات الثلاثة فافهم. ويؤيد هذا المعنى ما ورد فى هذا الحديث عند ابن حبان من قوله ﷺ: «يا بنى عبد المطلب إن كان لكم من الأمر شىء فلا أعرفن أحدا منكم أن يمنع من يصلى عند البيت أى ساعة شاء من ليل أو نهار». أخرجه ابن حبان فى "صحيحه" كذا فى "سبل السلام" (١:٧٠). فقوله: «إن كان لكم من الأمر شىء» صريح فيما قلنا أنه إنما نهاهم عن أن يمنعوا أحداً لأجل توليتهم بالبيت.

وأيضا فقد ورد من فهم الصحابة ما يدل على عدم المعارضة، ويؤيده ما قلناه آنفا روى إسحاق بن راهويه فى مسنده: أخبرنا النضر بن شميل ثنا شعبة عن سعد بن إبراهيم ابن عبد الرحمان بن عوف قال: سمعت نصر بن عبد الرحمان يحدث عن جده معاذ بن عفراء رضى الله عنه أنه طاف بعد العصر أو بعد الصبح ولم يصل، فسئل عن ذلك فقال: نهى رسول الله ﷺ عن الصلاة بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب انتهى، من (الزيلعى ١:١٣٢) . قلت: وهذا إسناد صحيح رجاله كلهم ثقات[1]، فإسحاق بن راهويه أحد الأئمة المشهورين. وكذا النضر بن شميل وشعبة لا يسأل عن مثلهما وسعد بن إبراهيم من رجال الجماعة. قال فى التهذيب (٣:٤٦٥): وصح باتفاقهم أنه حجة. ونصر بن عبد الرحمن القرشى حجازى

---

(١) واعترف الحافظ فى ترجمة معاذ بن الحارث –وهو ابن عفراء– (٣:٤٠٨) أن هذا الحديث ورد عند البغوى بسند صحيح، وأخرجه أيضا أحمد (٤:٢١٩) والطيالسى والبيهقى.

٥١٨- عن: أبى شعيب عن طاوس قال: سئل ابن عمر رضى الله عنهما عن الركعتين قبل المغرب فقال: "ما رأيت أحداً على عهد رسول الله ﷺ يصليهما، ورخص فى الركعتين بعد العصر". رواه أبو داود[١]، وقال: سمعت يحيى بن معين يقول: هو شعيب، يعنى وهم شعبة فى اسمه اهـ. وسكت عنه أبو داود ثم المنذرى فى مختصره، فهو صحيح عندهما. وقال النووى فى "الخلاصة": إسناده حسن اهـ. (زيلعى ١:٢٨٧).

من رجال "النسائى" وذكره ابن حبان فى الثقات (كذا فى التهذيب ١٠:٤٢٩)، والله أعلم[٢].

مبحث الركعتين قبل المغرب:

قوله: "عن أبى شعيب عن طاوس إلخ". قلت: سنده فى السنن هكذا: حدثنا ابن بشار نا محمد بن جعفر نا شعبة فذكره، ورجاله رجال الجماعة إلا شعيباً، وهو محتج به فالحديث إذن حسن الإسناد محتج به، وهو يدل على نفى التنفل قبل المغرب[٣]، وهو مذهب الحنفية كما قال فى الفتاوى الهندية (١:٣٢): تسعة أوقات يكره فيها النوافل

---

(١) باب الصلاة قبل المغرب (١:١٨٢).

(٢) وللحنفية أيضا أثر عمر الفاروق: "أن عمر طاف بعد صلاة الصبح فركب حتى صلى الركعتين بذى طوى" رواه البخارى (١:٢٢٠) فى باب الطواف بعد الصبح والعصر تعليقا، ووصله الطحاوى ومالك والبيهقى فى سننه (٢:٤٦٣) واستدل الشيخ الأنور رحمه الله على مذهب الحنفية بحديث أم سلمة: قال لها رسول الله ﷺ: «إذا أقيمت الصلاة للصبح فطوفى على بعيرك، والناس يصلون، ففعلت ذلك ولم تصل حتى خرجت» رواه البخارى فى صحيحه (١:٢٢٠) باب من صلى ركعتى الطواف خارج المسجد، فلم ينكر عليها رسول الله ﷺ (راجع معارف السنن ٢-١٢٥ و ١٢٦).

(٣) الركعتان قبل المغرب: اختلف فيهما الأئمة الأربعة، فلم يقل بهما أبو حنيفة ومالك، وقال أحمد بالجواز فقط واختلف فيهما قول الشافعي، وذكر النووي في شرح المهذب (٤ - ٨) استحبابهما، وذكر في شرح مسلم أن الأشهر عدم الاستحباب، فإذن هو الجواز فقط، مثل مذهب أحمد، على وفق ماذكره ابن قدامة في المغني (١-٧٧٠) وإن كان نقل الترمذي والحافظ في الفتح على خلافه، وما ذهب إليه أبو حنيفة ومالك هو مذهب كثير من السلف، كما ذكره ابن الهمام في فتح القدير (١-٣١٧) والحافظ في الفتح يحكيه عن الخلفاء الأربعة وجماعة من الصحابة (معارف السنن ٢:١٤٠).

وعد منها ما بعد غروب الشمس قبل صلاة المغرب اهـ. والكراهة تنزيهية كما في "رد المحتار" تحت قول الدر: وقبل صلاة المغرب لكراهة تأخيره إلا يسيرا ما نصه: "قوله: إلا يسيرا: أفاد أنه ما دون صلاة ركعتين بقدر جلسة، وقدمنا أن الزائد عليه مكروه تنزيها ما لم تشتبك النجوم اهـ (١: ٣٩٠).

وأما ما يعارض حديث الباب فمنه ما في "فتح الباري" "وقد روى محمد بن نصر وغيره من طرق قوية عن عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وأبي بن كعب وأبي الدرداء وأبي موسى وغيرهم أنهم كانوا يواظبون عليهما، وأما قول أبي بكر ابن العربي: اختلف فيهما الصحابة رضوان الله أجمعين، ولم يفعلها أحد بعدهم، فمردود بقول محمد بن نصر وقد روينا عن جماعة من الصحابة والتابعين أنهم كانوا يصلون الركعتين قبل المغرب. ثم أخرج ذلك بأسانيد متعددة عن عبد الرحمن بن أبي ليلى وعبد الله بن بريدة ويحيى بن عقيل والأعرج وعامر بن عبد الله ابن الزبير وعراك بن مالك، ومن طريق الحسن البصري أنه سئل عنهما فقال: حسنتين والله لمن أراد الله بهما " اهـ[١]. ومنه ما رواه البخاري عن النبي ﷺ قال: «صلوا قبل المغرب، صلوا قبل المغرب، ثم قال في الثالثة: لمن شاء، كراهية أن يتخذها الناس سنة»، وفي رواية لابن حبان في صحيحه: إن النبي ﷺ صلى قبل المغرب ركعتين. وروى مسلم عن أنس رضي الله عنه قال: «كنا نصلي ركعتين بعد غروب الشمس وكان النبي ﷺ يرانا فلم يأمرنا ولم ينهانا» اهـ كل ذلك في بلوغ المرام (١: ٦٤). ومنه ما رواه البخاري أيضا عن أنس رضي الله عنه قال: "كان المؤذن إذا أذن قام ناس من أصحاب النبي ﷺ يبتدرون السواري حتى يخرج النبي ﷺ وهم كذلك يصلون الركعتين قبل المغرب ولم يكن بينهما شيء". قال: وقال عثمان بن جبلة وأبو داود عن شعبة: "لم يكن بينهما إلا قليل" وفي فتح الباري (٢: ٨٩): "في رواية الإسماعيلي: إذا أخذ المؤذن في أذان المغرب" اهـ.

فالجواب الصحيح المحقق عنه أنه لا ينكر جواز الركعتين قبل المغرب، وإنما ينكر وضعهما موضعَ السنة ويدل على ذلك حديث البخاري وفيه: "صلوا قبل المغرب، ثم قال في الثالثة: لمن شاء كراهية أن يتخذها الناس سنة"، وصيغة الأمر فيه محمولة عندنا

(١) فتح الباري، باب كم بين الأذان والإقامة (٢: ٩٠).

على الجواز، فإن الوجوب منتف بقوله "لمن شاء" وقد جاء في هذا الباب ما ينفى الندب أيضا كما سيأتى، فحملناها على الأقل المتيقن وهو الإباحة، فارتفع التعارض بان المباح لا يلام على تركه، فمن شاء فعل ومن شاء ترك، فذكر أنس رضى الله عنه صلاة من رآه يصلى، وذكر ابن عمر رضى الله عنهما فعل من لم يصل، فتوافقت الآثار ولله الحمد.

فإن قلت: فما وجه قول الحنفية بكراهة التنفل قبل المغرب مع أن الجواز ثابت بالأحاديث؟ قلت: وجه قولهم بالكراهة أن الأحاديث فى هذا الباب متعارضة فقوله ﷺ: «صلوا المغرب لفطر الصائم وبادروا طلوع النجم» رواه أحمد ولفظه عند الطبرانى: "صلوا صلاة المغرب مع سقوط الشمس" ورجال الطبرانى موثقون. مجمع الزوائد"[1] وقوله ﷺ: «لا تزال أمتى على الفطرة ما صلوا المغرب قبل طلوع النجم» رواه أحمد والطبرانى فى الكبير، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد أيضا) وغيره من الاحاديث الدالة على تأكيد التعجيل فى المغرب تقتضى كراهة التنفل قبلها لما فيه من مظنة التأخير، وقد أجمعت الأمة على أن التعجيل فيها سنة كما مر، واختلف الأقوال فى التنفل قبلها، فذهب بعضهم إلى استحبابه وأنكره المالكية. وقال النخعى: إنه بدعة، وروى عن الخلفاء الأربعة وجماعة من الصحابة أنهم كانوا لا يصلونهما. "عمدة القارى"[2] فرجحت الحنفية أحاديث التعجيل لقيام الإجماع على كونه سنة، وكرهوا التنفل قبلها لأن فعل المباح والمستحب إذا أفضى إلى الإخلال بالسنة يكون مكروها، ولا يخفى أن العامة لو اعتادوا صلاة ركعتين قبل المغرب ليخلون بالسنة حتما، ويؤخرون المغرب عن وقتها قطعا، وأما لو تنفل أحد من الخواص قبلها ولم يخل بسنة التعجيل فلا يلام عليه، لأنه قد أتى بأمر مباح فى نفسه أو مستحب عند بعضهم.

فحاصل الجواب أن التنفل قبل المغرب مباح فى نفسه، وإنما قلنا بكراهته نظراً إلى العوارض، فالكراهة عارضة، ولا منافاة بينهما فرب أمر مباح أو مستحب يمنع منه إذا أفضى إلى المفسدة، كما بوب عليه البخارى (باب من ترك بعض الاختيار) أى فعل

---

(١) باب وقت المغرب (١:٣١٠).
(٢) باب كم بين الأذان والإقامة (٢:٦٦١).

٥١٩- حدثنا يحيى بن صاعد ثنا محمد بن منصور المكى ثنا يحيى بن أبى الحجاج ثنا عيسى ابن سنان عن رجاء بن حيوة عن جابر رضى الله عنه قال: «سألنا نساء رسول الله ﷺ هل رأيتن رسول الله ﷺ يصلى الركعتين

الشيء المختار "فتح البارى") مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا فى أشد منه، وأورد فيه حديثا عن عائشة رضى الله عنها. وقال الحافظ فى الفتح: «يستفاد منه ترك المصلحة لأمن الوقوع فى المفسدة" [١] ونظائره كثيرة فى الشرع.

وقال الشيخ -ولله دره-: إن كراهة الركعتين قبل المغرب إن صح القول بها عن الإمام فهى محمولة على جعلهما سنة (اعتقادا أو عملا) أو على ما إذا شرع بعد الفراغ من الأذان، فإنه يؤدى إلى تأخير المغرب، والصحابة إنما كانوا يبتدرون السوارى إذا أخذ المؤذن فى الأذان، كما مر قريبا. وأما ما مر من زيادة ابن حبان فى صحيحه أنه ﷺ صلى قبل المغرب ركعتين، فيحتمل أن يكون ﷺ صلاها قضاء عن شيء فاته، ويؤيده حديث الطبرانى الآتى عن قريب. قال بعض الناس: وقد عرف فى محله أن النافلة فى البيت أحب، فيمكن أن يصلى أحد الركعتين الخفيفتين ثم يحضر الجماعة ولا يطلع عليه غير أهل بيته، تأمل وحقق. قلت: ولكن يخشى عليه فى هذه الصورة فوات ركعة أو ركعتين فى الجماعة، كما شاهدنا من حال هذا القائل فإنه لم يكن يدرك من صلاة المغرب مع الإمام إلا ركعة أو ركعتين، فلو تنفل أحد قبل المغرب فالأولى له أن يتنفل فى المسجد، كما ثبت من فعل الصحابة ليأمن فوات الجماعة كلها أو بعضها، فإن الاهتمام بالمباح أو المستحب والإخلال بالفرائض والسنن أنما هو من دأب الغلاة فى الدين -لا جعلنا الله منهم آمين-.

توثيق يحيى بن صاعد:

قوله: "حدثنا يحيى إلخ". هو يحيى بن محمد بن الصاعد شيخ الطبرانى وهو

(١) كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار إلخ (١٩٩:١).

قبل المغرب؟ فقلن: لا غير أن أم سلمة رضى الله عنها قالت: صلاهما عندى مرة فسألته ما هذه الصلاة؟ فقال (ﷺ): نسيت الركعتين قبل العصر فصليتهما الآن». رواه الطبرانى فى مسند الشاميين "زيلعى"[1]، قلت: وإسناده حسن.

٥٢٠- محمد قال أخبرنا أبو حنيفة حدثنا حماد بن أبى سليمان أنه سأل إبراهيم النخعى عن الصلاة قبل المغرب، قال فنهاه عنها وقال: «إن رسول الله

ثقة له ترجمة حافلة فى "تذكرة الحفاظ"، وصفه الذهبى بالإمام الحافظ الثقة (٢:٣٠٥). وقد صحح الدارقطنى حديثه[2]، ومحمد بن منصور المكى وثقه الدارقطنى وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال النسائى فى مشيخته: ثقة اهـ (تهذيب ٩:٤٧٢). ويحيى بن أبى الحجاج الأهتمى مختلف فيه، وذكره ابن حبان فى الثقات وقال: ربما أخطأ. وقال ابن عدى: لا أرى بأحاديثه بأسا (تهذيب التهذيب ١١:١٩٦)، وعيسى بن سنان أيضا مختلف فيه، وقال العجلى: لا بأس به، وذكره ابن حبان فى الثقات (تهذيب التهذيب ٨:٢١٢)، ورجاء بن حيوة ثقة فاضل كثير العلم كذا قال ابن سعد. وقال العجلى والنسائى: شامى ثقة (تهذيب التهذيب ٣:٢٦٥ و٢٦٦)، وهذا الحديث يفسر رواية ابن حبان أنه ﷺ صلى ركعتين قبل المغرب بأن صلاته كانت قضاء لما فاته، ولم يثبت بعد أنه ﷺ تنفل فى هذا الوقت ابتداء، (وسؤال أم سلمة رضى الله عنها بقولها ما هذه الصلاة يدل على أن الصلاة فى هذا الوقت لم تكن معروفة عندهم)[3]، فافهم.

توثيق الإمام محمد بن الحسن الشيبانى:

قوله: "محمد أخبرنا أبو حنيفة إلخ". قلت: هذا مرسل، ولكن مراسيل النخعى

---

(١) باب النوافل (٢:١٤١) تحت الحديث السابع بعد المائة.

(٢) وهو حديث ابن عباس فى شاة ميتة قال فيها ﷺ: «إنما حرم لحمها، ودباغ إهابها طهورها» سرده الدارقطنى بطرق مختلفة أكثرها عن يحيى بن صاعد، ثم قال: هذه أسانيد صحاح (الدارقطنى، باب الدباغ ١:٤٢، ٤٤).

(٣) ما بين القوسين ساقط من النسخة المطبوعة، وألحقتها من مسودة المؤلف.

ﷺ وأبا بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه لم يكونوا يصلونها». رواه محمد فى "كتاب الآثار" "زيلعى" (١ :٢٨٧)، قلت: ورجاله ثقات مع إرساله.

صحيحة كما مر باستثناء البعض، وهذا ليس منه، وأما محمد بن الحسن فقد روى عنه الشافعى وروايته عنه فى "مسنده" موجودة. وقال الربيع عن الشافعى: حملت عن محمد ابن الحسن وقر بعير كتباً، وكان الشافعى يعظمه فى العلم وكذلك أحمد. وقال عبد الله ابن على بن المدينى عن أبيه: صدوق. وقال الدارقطنى: لا يترك. وقال الذهبى فى الميزان: لينه النسائى وغيره من قبل حفظه، وكان من بحور العلم قويا فى مالك اهـ (تعجيل المنفعة ص٣٦٢ مختصراً) وقال الدارقطنى فى غرائب مالك: إن مالكا لم يذكر فى الموطأ الرفع عند الركوع، وذكره فى غير الموطأ، حدث به عشرون نفراً من الثقات الحفاظ منهم محمد بن الحسن الشيبانى ويحيى بن سعيد القطان إلخ. "زيلعى" [١] فقد رأيت أن الدارقطنى قد عد محمد بن الحسن من الثقات الحفاظ، وكفى به موثقاً.

توثيق الإمام الأعظم أبى حنيفة:

وأما أبو حنيفة فقد أخرج له الترمذى والنسائى. وقال ابن معين: كان أبو حنيفة ثقة لا يحدث بالحديث إلا بما يحفظه ولا يحدث بما لا يحفظه. وقال صالح بن محمد الأسدى عن ابن معين: كان أبو حنيفة ثقة فى الحديث (تهذيب ١٠ :٤٥١) وقال الذهبى فى تذكرة الحفاظ (١ :١٥٨ و١٦٠): رأى أنس بن مالك غير مرة، وقال أبو داود: إن أبا حنيفة كان إماماً اهـ. وقال ابن التركمانى فى الجوهر النقى (٢ :١٧٢): وثقه كثيرون، وأخرج له ابن حبان فى صحيحه واستشهد به الحاكم فى المستدرك اهـ. وقال ابن أبى داود عن نصر بن على: سمعت ابن داود يعنى الخريبى يقول: الناس فى أبى حنيفة حاسد وجاهل اهـ (تهذيب ١٠ :٤٥١). قلت: فلا يعتد بقول من تكلم فيه. وحكى أبى عمر فى كتاب "الانتقاء فى فضائل الثلاثة الفقهاء" عن حاتم بن داود قال: قلت للفضل ابن موسى البنانى: ما تقول فى هؤلاء الذين يقعون فى حق أبى حنيفة رحمه الله؟ فقال:

---

(١) أحاديث الخصوم فى رفع اليدين (١ :٤٠٨).

٥٢١- حدثنا عبد الواحد بن غياث حدثنا حيان بن عبيد الله عن عبد

إن أبا حنيفة جاءهم بما يعقلونه من العلم وما لا يعقلونه ولم يترك لهم شيئا فحسدوه اهـ. الجوهر النقى ٢:١٧٢)، وقال ابن حجر المكى فى الفصل الثالث عشر من "الخيرات الحسان" (ص٣١): وسئل (أى ابن معين) هل حدث سفيان الثورى عنه؟ (يعنى أبا حنيفة) قال: نعم، كان ثقة صدوقا فى الفقه والحديث اهـ. وفيه (ص٣٢): وقال شعبة: كان والله حسن الفهم جيد الحفظ اهـ. وسئل يحيى بن معين عنه فقال: ثقة ما سمعت أحداً ضعفه، هذا شعبة يكتب له أن يحدث ويأمره اهـ. وقال ابن خلدون المؤرخ[١]: ويدل على أنه من كبار المجتهدين فى علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم والتعويل عليه واعتباره ردا وقبولا اهـ (كتاب الحطة لصديق حسن خان ص٣٤)، وقال السيوطى فى تبييض الصحيفة: وروى أيضا عن أبى غسان -هو النهدى- قال: سمعت إسرائيل -هو ابن يونس- يقول: كان نعم الرجل النعمان ما كان أحفظه لكل حديث فيه فقه وأشد فحصه عنه اهـ (ص٢٧). قلت: إسرائيل من رجال الجماعة فكفى به موثقا للإمام مع التصريح بكونه أحفظ لأحاديث الأحكام وأشد فحصا عنها[٢].

(وأما حماد فقد أخرج له مسلم فى صحيحه والبخارى فى الأدب، ووثقه ابن معين والعجلى والنسائى وغيرهم (تهذيب ٣:١٦)، وأما إبراهيم النخعى فلا يسأل عن مثله. وهذا الأثر يدل على ما ذهب إليه أبو حنيفة من نفى التنفل قبل المغرب، بدلالة صريحة، والله أعلم)[٣].

توثيق حيان بن عبيد الله:

قوله: "حدثنا عبد الواحد بن غياث إلخ". قلت: هو من رجال أبى داود. قال أبو زرعة: صدوق. وقال صالح بن محمد: لا بأس به. وقال خطيب: كان ثقة، وذكره

(١) نقلنا كلامه للرد على من يتمسك ببعض كلامه على تضعيف ذلك الإمام، وإلا فليس هو من أصحاب الجرح والتعديل حتى يلتفت إلى كلامه (مؤلف).

(٢)قلت: وأشبع المؤلف الكلام على توثيق أبى حنيفة رحمه الله، فى كتابه "إنجاء الوطن عن الإزدراء بإمام الزمن".

(٣) ما بين القوسين من المطبوعة، وزدته من خط المؤلف.

الله بن بريدة عن أبيه أن النبى ﷺ قال: «بين كل أذانين صلاة إلا المغرب» اهـ. رواه البزار وقال بعد تخريجه: لا نعلم رواه إلا حيان وهو بصرى مشهور ليس به بأس اهـ. (اللآلى المصنوعة ٢:٨)، قلت: وإسناده حسن.

ابن حبان فى الثقات اهـ (تهذيب ٦:٤٣٩)، وحيان بن عبيد الله هو ابن حيان أبو زهير شيخ بصرى. قال البخارى: ذكر الصلت منه الاختلاط، روى عنه مسلم[١] وموسى التبوذكى. وقال أبو حاتم: صدوق. وقال إسحاق بن راهويه: حدثنا روح بن عبادة ثنا حيان بن عبيد الله وكان رجل صدق، وذكره ابن حبان فى الثقات اهـ (لسان الميزان ٢:٣٧).

وقد نقل ابن الجوزى فى "الموضوعات" عن الفلاس أنه كذب حيانا المذكور، ولكنه وهم فيه فتعقب عليه السيوطى فى "اللآلى" (٢:٨) بأن حيان هذا غير الذى كذبه الفلاس، ذلك حيان بن عبد الله -بالتكبير- أبو حيلة الدارمى، وهذا حيان بن عبيد الله -بالتصغير- أبو زهير البصرى، ذكرهما فى الميزان اهـ. ثم نقل فى ترجمة البصرى ما ذكرناه عن اللسان[٢].

فالحديث إذن حسن محتج به، وعبد الله بن بريدة من رجال الصحيح روى له الجماعة، وأبوه بريدة صحابى، قال الحافظ ابن حجر فى الفتح (٢:٨٩): "وأما رواية حيان -وهو بفتح المهملة والتحتانية- فشاذة، لأنه وإن كان صدوقا عند البزار وغيره لكنه خالف الحفاظ من أصحاب عبد الله بن بريدة فى إسناد الحديث ومتنه". قلت: أما مخالفته فى الإسناد فبأنه قال: عن عبد الله بن بريدة عن أبيه، وغيره من الحفاظ يروونه عن عبد الله بن بريدة عن عبد الله بن مغفل، ومخالفته فى المتن بأنه زاد "إلا المغرب" وعامة أصحاب عبد الله بن بريدة لا يذكرون هذه الزيادة. والجواب عن الأول أن بريدة صحابى فيمكن أنه سمع ذلك عن رسول الله ﷺ أو سمع عن عبد الله بن مغفل عنه

---

(١) قلت: ومسلم لا يروى إلا عن ثقة، كما سيأتى (مؤلف).
(٢) قلت: ثم ساق السيوطى كلام البيهقى فى تعقب رواية حيان بأنه أخطأ فى إسناده ومتنه وسيأتى الجواب عنه.

ﷺ ومرسل الصحابى مقبول اجماعاً[١].

والجواب عن الثانى أن الزيادة المذكورة لا تنافى أصل الحديث، فلما كان حيان هذا صدوقا وثقة تقبل زيادته كما قال فى النخبة (ص٢٥): "وزيادة راويهما أى الحسن والصحيح مقبولة ما لم تقع منافية لرواية من هو أوثق ممن لم يذكر هذه الزيادة" اهـ. قال السيوطى فى "التعقبات" (ص١٠): "وعندى أن الحديث وهم فيه حيان بإسقاط عبد الله بن مغفل وزيادة "إلا المغرب"، ويمكن أن لا وهم، فإن بريدة صحابى، وغاية الأمر أن يكون مرسل صحابى والزيادة المذكورة لا تنافى أصل الحديث" اهـ. قال الحافظ فى الفتح: "وقد وقع فى بعض طرقه عند الإسماعيلى: "وكان بريدة يصلى ركعتين قبل صلاة المغرب" فلو كان الإستثناء محفوظا لم يخالف بريدة راويه"[٢].

قلت: هذا ليس من القدح فى شيء، أما أولا: فلأن فعل بريدة لا يخالف روايته، لأن معنى قوله ﷺ "بين كل أذانين صلاة إلا المغرب" إنما هو أن الصلاة بين كل أذانين مسنونة أو مستحبة ما خلا المغرب، فإنها ليس بين أذانيها صلاة مسنونة أو مستحبة، وهذا لا ينفى الجواز كما مر، فيمكن أن بريدة صلاها نظر إلى الإباحة. وأما ثانيا فلأنه قال فى تدريب الراوى (ص١١٥): وعمل العالم وفتياه على وفق حديث رواه ليس حكما منه بصحته ولا بتعديل رواته -إلى أن قال-: ولا مخالفته له قدح منه فى صحته ولا فى رواته، لإمكان أن يكون ذلك لمانع من معارض أو غيره" اهـ. والحديث يدل بصراحته على نفى التنفل قبل المغرب وهو قول أبى حنيفة وأصحابه والله أعلم.

عمل الراوى بخلاف حديثه:

فإن قيل: إن عمل الراوى بخلاف روايته جرح عند الحنفية قلت: ليس هذا

(١) قلت: فيه أن غير حيان من الحفاظ لا يروونه من طريق بريدة عن عبد الله بن مغفل، وإنما يروونه عن عبد الله بن بريدة عن عبد الله بن مغفل بغير واسطة أبيه، كما عند البخارى وغيره، فالأوجه أن يقال: إن كلام الطريقين صحيح، فيمكن أن يكون الحديث مرويا عن بريدة وعن عبد الله بن مغفل كليهما، ولم يرسله أحدهما بزيادة "إلا المغرب" وثانيهما بغيرها.

(٢) كذا فى فتح البارى (٢:٩٠)، ولعل فيه تصحيفا، والصحيح "لم يخالف بريدة روايته" أو "لم يخالفه بريدة راويه".

مطلقا بل فيه تفصيل عندهم، قال فى التوضيح: "وإن عمل بخلافه قبلها أو لا يعلم التاريخ لا يجرح، وأما بأن يعمل ببعض محتملاته فإنه رد منه للباقى بطريق التأويل لا جرح". وقال فى التلويح (٢:١٣): "قوله: و"إن عمل" أى الراوى بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز أنه كان مذهبه فتركه بالحديث، وكذا إذا لم يعلم التاريخ لأنه حجة بيقين فلا يسقط بالشك". فما روى من أن بريدة كان يصلى ركعتين قبل صلاة المغرب لا يجرح به روايته ما لم يتبين بالتاريخ أنه كان يصلى بعد روايته تلك فافهم[١].

وفى الجوهر النقى: "ذكر البيهقى فيه حديثا من رواية ابن بريدة عن ابن مغفل ثم قال: ورواه حيان بن عبيد الله وأخطأ فى سنده وأتى بزيادة لم يتابع عليها ثم ذكر عنه عن ابن بريدة عن أبيه قال عليه السلام: "إن عند كل أذانين ركعتين ما خلا المغرب". قلت: أخرج البزار هذا الحديث ثم قال: حيان رجل من أهل البصرة مشهور ليس به بأس، وقال فيه أبو حاتم: صدوق، وذكره ابن حبان فى الثقات من أتباع التابعين، وأخرج له الحاكم فى (أبواب الزنا) حديثا وصحح إسناده فهذه زيادة من ثقة فيحمل على أن لابن بريدة فيه سندين سمعه من ابن مغفل بغير تلك الزيادة، وسمعه من أبيه بالزيادة" (١:٧٠٢).

---

(١) قلت: وذكر ابن الهمام فى كتاب الرضاع من فتح القدير تفصيلا آخر لهذه القاعدة، فقال: "فإن قلت: عرف من أصلكم أن عمل الراوى بخلاف ما روى يوجب الحكم بنسخ ما روى، فلا يعتبر، ويكون بمنزلة روايته الناسخ، وحديث الصحيحين -وهو قوله "إنما الرضاعة من المجاعة"- روته عائشة رضى الله عنها وعملها بخلافه، فيكون محكوما ينسخ كون رضاع الكبير محرما، قلنا: المعنى أنه إذا لم يعرف من الحال سوى أنه خالف مرويه، حكمنا بأنه اطلع على ناسخه فى نفس الأمر ظاهرا، لأن الظاهر أنه لا يخطى فى ظن غير الناسخ ناسخا لا قطعا، فلو اتفق فى خصوص محل بأن عمله بخلاف مرويه كان لخصوص دليل علمناه، وظهر للمجتهد غلطه فى استدلاله بذلك الدليل، لا شك أنه لا يكون مما يحكم فيه بنسخ مرويه، لأن ذلك ما كان إلا لإحسان الظن بنظره، فأما إذا تحققنا فى خصوص مادة خلاف ذلك، وجب اعتبار مرويه بالضرورة، دون رأيه" كذا فى فتح القدير (٣:٧).

باب كراهة الصلاة والكلام إذا خرج الإمام للخطبة يوم الجمعة لا سيما إذا شرع فيها

٥٢٢- عن: ابن عمر رضى الله عنه قال: سمعت النبى ﷺ يقول: «إذا دخل أحدكم المسجد والإمام على المنبر فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الإمام» رواه الطبرانى فى الكبير، وفيه أيوب بن نهيك، وهو متروك ضعفه جماعة، وذكره ابن حبان فى الثقات وقال: يخطئ (مجمع الزوائد ١:٢١٥) قلت:

باب كراهة الصلاة والكلام إذا خرج الإمام للخطبة يوم الجمعة لا سيما إذا شرع فيها

قوله: ﷺ فى حديث ابن عمر رضى الله عنه: «إذا دخل أحدكم المسجد والإمام على المنبر إلخ». قلت: ظاهره يؤيد قول أبى حنيفة رحمه الله أنه إذا خرج الإمام يوم الجمعة ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته[1] لأن الكلام قد يمتد طبعا فأشبه الصلاة، كذا فى الهداية (١:١٥١). وقالا: لا بأس بالكلام إذا خرج الإمام قبل أن يخطب وإذا نزل قبل أن يكبر. قلت: والمراد بخروجه صعوده على المنبر، هو الظاهر، وعليه جرى الكمال والزيلعى والعينى. كذا فى الطحاوى على مراقى الفلاح (ص٣٠٠) وقيل: خروجه من بيت الخطابة لأجل الخطبة (ذكر القولين فى البناية (١:١٠١٠) والكراهة على قوله "وقت خروج الإمام" إنما هى فى كلام الناس، أما التسبيح وأمثاله فلا يكره، هو الأصح. (قاله العينى فى البناية) وعزاه فى حاشية الهداية إلى مبسوط فخر

---

(١) وهو قول مالك، وهو مروى عن عمر وعثمان وعلى، كما ذكره النووى فى شرح مسلم (١:٢٨٧) وحكاه عن الليث والثورى، وحكاه ابن قدامة فى المغنى (١:١٦٥) عن شريح وابن سيرين والنخعى وقتادة أيضا. وقال الشافعى وأحمد: يصلى تحية المسجد، وهو مروى عن الحسن وابن عيينة ومكحول وإسحاق وأبى ثور وابن المنذر، كذا فى معارف السنن (٤:٣٦٧).

والاختلاف لا يضر، فالحديث حسن إن شاء الله تعالى، وله شواهد.

٥٢٣- عن: عطاء الخراسانى قال: كان نبيشة الهذلى يحدث عن رسول الله ﷺ: «أن المسلم إذا اغتسل يوم الجمعة ثم أقبل إلى المسجد لا يؤذى أحداً فإن لم يجد الإمام خرج صلى ما بدا له، وإن وجد الإمام قد خرج جلس فاستمع وأنصت حتى يقضى الإمام جمعته وكلامه إن لم يغفر له فى جمعته تلك ذنوبه كلها أن يكون كفارة للجمعة التى تليها». رواه أحمد[1] ورجاله رجال الصحيح خلا شيخ أحمد وهو ثقة (مجمع الزوائد ١ :٢١٠).

٥٢٤- عن: سلمان رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من اغتسل يوم الجمعة وتطهر بما استطاع من طهر، ثم ادهن أو مس من طيب، ثم راح فلم يفرق بين اثنين، فصلى ما كتب له ثم إذا خرج الإمام أنصت، غفر له ما بينه وبين الجمعة الأخرى». رواه البخارى[2].

الإسلام، قلت: وبعد الشروع فى الخطبة يكره الكل.

قوله: "عن عطاء الخراسانى إلخ". قلت: لا يخفى أن قوله ﷺ: «فإن لم يجد الإمام خرج صلى ما بدا له، وإن وجد الإمام قد خرج جلس فاستمع وأنصت إلخ» يدل على التقسيم، وأن الصلاة والجلوس للإنصات معلقان على خروج الإمام وعدمه، وتقسيم الشيء على الشيء يستلزم نفيه عما عداه، فالصلاة منفية حال خروج الإمام، كما أن الاستماع والإنصات منفى قبل خروجه، وهذا كله يؤيد ما قال أبو حنيفة أن الصلاة بعد خروج الإمام على المنبر مكروهة، فافهم.

قوله: "عن سلمان إلخ" قال الطحاوى (١٠ :٢١٦) بعد ذكر حديث سلمان وأمثاله من الروايات: "ففى هذه الآثار أيضا الأمر بالإنصات إذا تكلم الإمام فذلك دليل أن موضع كلام الإمام ليس بموضع الصلاة" وسيأتى الجواب عما يعارضه. وفى المبسوط:

---

(١) كذا فى مجمع الزوائد (باب حقوق الجمعة إلخ ٢ :١٧١): "تكون" بصيغة المؤنث.
(٢) باب لا نفرق بين اثنين يوم الجمعة ١ :١٢٤.

٥٢٥- عن: عبد الله رضى الله عنه قال: «كفى لغواً إذا صعد الإمام المنبر أن تقول لصاحبك أنصت». رواه ابن أبى شيبة فى المصنف، ورجاله ثقات، كما فى عمدة القارى[١] ورواه الطبرانى فى الكبير منه، ولفظه قال: «كفى لغواً أن تقول لصاحبك: أنصت، إذا خرج الإمام فى الجمعة». ورجاله رجال الصحيح، كذا فى مجمع الزوائد (١:٢١٦).

٥٢٦- حدثنا ابن نمير (هو عبد الله) عن حجاج -بن أرطاة- عن عطاء عن ابن عباس وابن عمر «أنهما كانا يكرهان الصلاة والكلام يوم الجمعة بعد خروج الإمام» أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه (١:٣٤٦) ورجاله ثقات.

استدل أبو حنيفة بما روى أنه عليه السلام قال: «إذا كان يوم الجمعة قعدت الملائكة على أبواب المساجد يكتبون القوم الأول فالأول -إلى أن قال: فإذا خرج الإمام طووا الصحف وجاءوا يستمعون الذكر» اهـ (بناية ١:١٠١١). قلت: الحديث أخرجه مسلم[٢] عن أبى هريرة ولفظه: "فإذا خرج الإمام حضرت الملائكة يستمعون الذكر"، وفى رواية: «فإذا جلس الإمام طووا الصحف وجاؤوا يستمعون الذكر» ووجه الاستدلال أنه ﷺ بين فعل الملائكة وقرره فثبت أن وقت الاستماع والإنصات إنما هو من خروج الإمام، وقد عرفت أن المراد بالخروج هو صعوده على المنبر فلا يعارض قوله: "والإمام على المنبر" فى الرواية الأخرى، فافهم، فإن مدارك الإمام الأعظم رضى الله عنه دقيقة لا يصل إليها فهم كل أحد.

قوله: "عن عبد الله إلخ". قلت: دلالته على كراهة الكلام بعد خروج الإمام ظاهرة.

قوله: "حدثنا ابن نمير إلخ". قلت: إسناده بطريق ابن عباس متصل، وبطريق ابن عمر منقطع، لأن عطاء لم يسمع من ابن عمر، ومراسيله ضعيفة كما فى تهذيب التهذيب (٧:٢٠٢) وأيضا، فيه عنعنة حجاج بن أرطاة، وهو مدلس، وتدليسه مردود عند الكل،

---

(١) باب الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب ٣:٣٢٣.
(٢) كتاب الجمعة ١:٢٨١ و٢٨٢.

٥٢٧- عن: أبي هريرة رضى الله عنه مرفوعا: «خروج الإمام يوم الجمعة يقطع الصلاة، وكلامه يقطع الكلام» رواه البيهقى فى سننه، قال الشيخ: حديث حسن (العزيزى ٢:٢٢٧ و٢٢٨) وحسنه فى الجامع الصغير (٢:٣) أيضا بالرمز.

ولكنه صرح بالتحديث عند الطحاوى (١:٢١٧) وهو وإن كان مختلفا فيه فقد روى له مسلم فى صحيحه مقرونا، كذا فى كتاب الجمع بين رجال الصحيحين" (ص ١٠٠) فسلم الحديث من العلة، وهو يدل على كراهة الكلام والصلاة جميعا بعد خروج الإمام، وهو قول أبى حنيفة والله أعلم.

قوله: "عن أبى هريرة (فى رواية البيهقى) إلخ". قلت: دلالته على قول الصاحبين ظاهرة، وهو لا يعارض قول أبى حنيفة، لأنه محمول عنده على قطع سائر أنواع الكلام من التسبيح وكلام الناس وغيره، وهى لا تنقطع إلا بكلام الإمام، وأما كلام الناس وما أشبهه فيقطعه الخروج أيضا لما مر فى الآثار السالفة أنه ﷺ قد علق الإنصات بخروج الإمام، فحملناها على الإنصات عن كلام الناس، وحديث أبى هريرة هذا وأمثاله على قطع سائر أنواع الكلام، فاجتمعت الآثار وارتفع الاختلاف ولله الحمد.

قال الطحاوى فى حاشيته على مراقى الفلاح: "وفى البحر عن العناية والنهاية: اختلف المشايخ على قول الإمام فى الكلام قبل الخطبة، فقيل: إنما يكره ما كان من جنس كلام الناس، أما التسبيح ونحوه فلا، وقيل: ذلك مكروه (أيضا) والأول أصح، ومن ثم قال فى البرهان: وخروجه قاطع للكلام أى كلام الناس عند الإمام اهـ، فعلم بهذا أنه لا خلاف بينهم فى جواز غير الدنيوى على الأصح، ويحمل لفظة الكلام فى الأثر على الدنيوى، ويشهد له ما أخرجه البخارى أن معاوية أجاب المؤذن بين يديه فلما أن قضى التأذين قال: يا أيها الناس إنى سمعت رسول الله ﷺ على هذا المجلس حين أذن المؤذن يقول ما سمعتم من مقالتى" انتهى كلامه (ص٣٠١).

وقوله ﷺ: «خروج الإمام يوم الجمعة للصلاة يقطع الصلاة إلخ» فيه دلالة صريحة على كراهة الصلاة وقت الخطبة، ويعارضه ما رواه مسلم وآخرون كما فى آثار

السنن عن جابر رضى الله عنه قال: جاء سليك الغطفانى يوم الجمعة ورسول الله ﷺ يخطب، فجلس فقال له: «يا سليك! قم فاركع ركعتين، وتجوز فيهما ثم قال: إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما» (٩٧:٢).

والجواب عنه ما قال ابن العربى رحمه الله تعالى "أنه قد عارض قصة سليك ما هو أقوى منها كقوله تعالى: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا﴾ وقوله ﷺ: «إذا قلت لصاحبك: انصت، والإمام يخطب يوم الجمعة فقد لغوت» متفق عليه. قال: فإذا امتنع الأمر بالمعروف وهو أمر اللاغى بالإنصات مع قصر زمنه (قلت: ومع كونه أيضا أعلى من السنة وتحية المسجد) فمنع التشاغل بالتحية مع طول زمنها (قلت: ومع كونها أدنى منزلة من الأمر بالمعروف) أولى. وعارضوا أيضا بقوله ﷺ وهو يخطب للذى دخل يتخطى رقاب الناس: «اجلس فقد آذيت» أخرجه أبو داود والنسائى وصححه ابن خزيمة وغيره من حديث عبد الله بن بشر قالوا: فأمره بالجلوس ولم يأمره بالتحية. وروى الطبرانى من حديث ابن عمر[١] رفعه: إذا دخل أحدكم والإمام على المنبر فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الإمام. فتح البارى[٢].

قلت: وقد تقدم قوله ﷺ فى حديث عطاء[٣]: «وإن وجد الإمام قد خرج جلس فاستمع وأنصت» إلخ. فإذا اجتمع المحرم والمبيح يقدم المحرم. وقد أجاب الحافظ ابن حجر عن قول ابن العربى بما لا يشفى الغليل، وظنى أن هذا كلام لا يعارضه دليل. وفى البحر الرائق: وجه دلالة هذه الرواية (أى رواية أبى هريرة: إذا قلت لصاحبك: انصت يوم الجمعة والإمام يخطب فقد لغوت على منع النافلة) أنه يدل على المنع عن الأمر بالمعروف فى ذلك الوقت نصا، وعلى المنع عن الصلاة النافلة دلالة، لأن الأمر بالمعروف هو أعلى من السنة وتحية المسجد[٤].

وعند الشافعى يصلى تحية المسجد فى حال الخطبة وبه قال أحمد، وقال ابن

---

(١) قد تقدم أن فيه أيوب بن نهيك ضعفه جماعة وذكر ابن حبان فى الثقات، فالحديث حسن إن شاء الله تعالى (مؤلف).

(٢) باب إذا رأى الإمام رجلا جاء وهو يخطب إلخ ٣٣٨:٢ وعبارة ابن العربى هذه منقولة منه.

(٣) هذا الحديث صحيح كما مر (مؤلف).

(٤) البحر ١٦٧:٢.

٥٢٨- عن: ابن شهاب عن ثعلبة بن أبى مالك القرظى رضى الله عنه أنه أخبره أنهم كانوا فى زمن عمر بن الخطاب رضى الله عنه يصلون يوم الجمعة حتى يخرج عمر بن الخطاب، فإذا خرج عمر وجلس على المنبر وأذن المؤذنون قال ثعلبة: جلسنا نتحدث فإذا سكت المؤذنون وقام عمر يخطب أنصتنا فلم يتكلم منا أحد. قال ابن شهاب: فخروج الإمام يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام. رواه الإمام مالك فى "الموطأ" (ص٣٦) قلت: ورجاله رجال الصحيح، وثعلبة مختلف فى صحبته. قال صاحب التهذيب: له رؤية. وقال العجلى: تابعى ثقة، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال ابن أبى حاتم فى المراسيل: هو من التابعين. كذا فى تهذيب التهذيب (٢٥:٢١).

٥٢٩- عن: أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة: أنصت، والإمام يخطب فقد لغوت» رواه إمام الدنيا أبو عبد الله البخارى (١٢٧:١ و١٢٨) وقال الطحاوى (٢١٥:١): ولقد تواترت الروايات عن رسول الله ﷺ بأن من قال لصاحبه: أنصت، والإمام يخطب يوم

المنذر: اختلفوا فيمن دخل المسجد والإمام يخطب فقال الحسن: يصلى ركعتين، وبه قال مكحول وابن عيينة والمغيرة والشافعى وابن حنبل وإسحاق وأبو ثور وطائفة من المحدثين. وعندنا يجلس ولا يصلى. قال ابن المنذر: وبه قال عطاء وصالح وعروة وقتادة والنخعى. وقال ابن بطال فى شرح البخارى: والمنع قول الجمهور من أهل العلم وذكره ابن أبى شيبة عن عمر وعثمان وعلى وابن عباس رضى الله عنهم. "عينى على الهداية (١٠١٠:١)، والله سبحانه أعلم وعلمه أتم وأحكم.

قوله: فى حديث ثعلبة: "جلسنا نتحدث إلخ" قلت: دلالته على قول الصاحبين ظاهرة، وهو محمول عند أبى حنيفة على التحدث بما يتعلق بأمور الآخرة، كما هو الظاهر من حال الصحابة فى مثل هذا الوقت، أو يقال: إذا تعارض المحرم والمبيح يقدم المحرم، وقد مر ما يدل على الإنصات من حين يخرج الإمام، ودلالة بقية الأحاديث على مسائل الباب ظاهرة، والله أعلم.

الجمعة فقد لغا اهـ. (معانى الآثار:٢١٥).

٥٣٠- عن: ابن عباس رضى الله عنه قال رسول الله ﷺ: «من تكلم يوم الجمعة والإمام يخطب فهو كمثل الحمار يحمل أسفاراً، والذى يقول له: أنصت، ليست له جمعة»[١] رواه أحمد بإسناد لا بأس به (بلوغ المرام ١:٨٢).

٥٣١- حدثنا: بحر بن نصر قال: ثنا عبد الله بن وهب قال: سمعت معاوية بن صالح يحدث عن أبى الزاهرية[٢] عن عبد الله بن بسر قال: كنت جالسا إلى جنبه يوم الجمعة فقال: جاء رجل يتخطى رقاب الناس يوم الجمعة فقال له رسول الله ﷺ «اجلس فقد آذيت وآنيت». قال أبو الزاهرية: وكنا نتحدث حتى يخرج الإمام. أخرجه الطحاوى (١:٢١٥) والنسائى (١:٢٠٧) واللفظ للطحاوى اهـ. قلت: ورجاله كلهم ثقات. وأخرجه الحاكم فى المستدرك (١:٢٨٨) وقال: صحيح على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبى وزاد: «ورسول الله ﷺ يخطب».

٥٣٢- حدثنا: روح بن الفرج[٣] قال: ثنا عبد الله بن محمد الفهمى قال: أنا ابن لهيعة عن ابن هبيرة عن أبى المصعب[٤] عن عقبة بن عامر قال:

قوله: "حدثنا بحر بن نصر إلخ" قلت: قد مر قول الحافظ آنفا أن ابن خزيمة وغيره صحح الحديث، ووجه الاستدلال به أنه ﷺ أمره بالجلوس ولم يأمره بالتحية، فهو يعارض قصة سليك فتحمل على خصوصية ذلك كما سنبيّنها إنشاء الله تعالى.

قوله: "حدثنا روح بن الفرج إلخ" قلت: دلالته على كراهة الصلاة حالة الخطبة ظاهرة، والصحابى لا يحكم على شيء بكونه معصية من رأيه فهو مرفوع حكما، ولو سلم أنه حكم بالقياس فاجتهاد الصحابى حجة عندنا، وسيأتى الكلام على رواته فانتظر.

---

(١) أى ثوابها الخاص (مؤلف).

(٢) اسمه حدير بن كريب.

(٣) ثقة، كذا فى التهذيب ٣:٢٩٧ (مؤلف).

(٤) ابن هبيرة ثقة، وأبو المصعب مقبول (مؤلف).

«الصلاة والإمام على المنبر معصية». أخرجه الطحاوى (١:٢١٧) وفيه ابن لهيعة، وثقه أحمد وابن وهب قاله العينى[١] وحسن له الترمذى[٢] واحتج به غير واحد، قاله الهيثمى فى مجمع الزوائد (١:١٢٦).

٥٣٣- عن ابن عمر: «أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه بينما هو قائم فى الخطبة يوم الجمعة إذ جاء رجل من المهاجرين الأولين من أصحاب النبى ﷺ فناداه عمر: أية ساعة هذه؟ قال: إنى شغلت فلم انقلب إلى أهلى حتى سمعت التأذين، فلم أزد أن توضأت. قال: والوضوء أيضا! وقد علمت أن رسول الله ﷺ كان يأمر بالغسل» رواه البخارى[٣].

٥٣٤- حدثنا ابن أبى داود قال: ثنا إسماعيل بن الخليل قال: ثنا على ابن مسهر عن هشام بن عروة قال: رأيت عبد الله بن صفوان دخل المسجد يوم الجمعة وعبد الله بن الزبير يخطب على المنبر، وعليه إزار ورداء ونعلان وهو

قوله: "عن ابن عمر إلخ". وجه الاستدلال به أن عمر رضى الله عنه أنكر على عثمان رضى الله عنه فى ترك الغسل، ولم ينقل أنه أمره بالركعتين، ولا نقل أنه صلاهما. (قاله العينى فى شرح البخارى (٣:٣١٤) وكان ذلك بمحضر من الصحابة، فدل على أن أمر التحية أهون من الغسل، فلا يترك بها الإنصات المأمور به حالة الخطبة، بل التحية يسقط الغسل بها.

قوله: "حدثنا ابن أبى داود" وفيه: "قال رأيت عبد الله بن صفوان إلخ". قلت: وكان ذلك بمحضر من الصحابة، ولم ينكر أحد منهم على ابن صفوان فى تركه التحية فدل على أن ترك التحية وقت الخطبة هو السنة. قال الحافظ فى الفتح: "وتعقب بأن تركهم الإنكار لا يدل على تحريمها، بل يدل على عدم وجوبها ولم يقل به مخالفوهم" انتهى (٢:٢٤١). قلت: شأن الصحابة أرفع من أن يتركوا الإنكار على ترك السنة، لا

---

(١) فى عمدة القارى، باب إذا رأى الإمام رجلا جاء وهو يخطب ٣:٣١٧.
(٢) وراجع ما علقته عليه فى ١:٧٣ من إعلاء السنن.
(٣) باب فضل الغسل يوم الجمعة (١:١٢٠).

متعمم بعمامة، فاستلم الركن ثم قال: «السلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته ثم جلس ولم يركع». أخرجه الطحاوى (١ :٢١٧) وقال العينى: "بإسناد صحيح" (٣:٣١٦).

٥٣٥- حدثنا: ابن مرزوق قال ثنا وهب قال: ثنا شعبة عن توبة العنبرى، قال: قال الشعبى: أرأيت الحسن حين يجىء وقد خرج الإمام فيصلى، عمن أخذ هذا؟ لقد رأيت شريحا إذا جاء خرج الإمام لم يصل» أخرجه الطحاوى (١ :٢١٦) ورجاله كلهم ثقات. قال العينى: إسناد صحيح (٣:٣١٦).

سيما بعد ما شاهدوا إنكار النبى ﷺ على سليك، فثبت بترك إنكارهم على ابن صفوان أن قصة سليك إما أن تكون فى حال إباحة الأفعال أثناء الخطبة أو كانت مختصة به. وأما ما ورد فى حديث ابن صفوان أنه سلم على ابن الزبير وهو يخطب فيحمل على أنه سلم فى حال سكوته حين جلس بعد الخطبة الأولى أو يؤول قوله: "وهو يخطب" بمعنى إرادة الخطبة قبل ابتدائها.

قوله: "حدثنا ابن مرزوق إلخ". قلت: إن الشعبى تابعى كبير وقد أنكر على الحسن فى صلاته بعد خروج الإمام أشد الإنكار بقوله "عمن أخذ هذا؟" فدل على أن ذلك لم يثبت عنده عن أحد من الصحابة، واستدل عليه بفعل شريح فإنه من أجلة التابعين الكبار فعلم به أن الصلاة بعد خروج الإمام متروك، وأنه مما ينكر عليه وهو قول أصحابنا. ودلالة بقية الآثار على الباب ظاهرة.

وقال الحافظ فى الفتح: "قال جماعة منهم القرطبى: أقوى ما اعتمده المالكية فى هذه المسألة عمل أهل المدينة خلفا عن سلف من لدن الصحابة إلى عهد مالك أن التنفل فى حال الخطبة ممنوع مطلقا" قال الحافظ: "وتعقب بمنع اتفاق أهل المدينة على ذلك، فقد ثبت فعل التحية عن أبى سعيد الخدرى وهو من فقهاء الصحابة من أهل المدينة، وحمله عنه أصحابه من أهل المدينة أيضا، فروى الترمذى وابن خزيمة وصححاه عن عياض ابن أبى سرح أن أبا سعيد الخدرى دخل ومروان يخطب فصلى الركعتين فأراد حرس مروان أن يمنعوه، فأبى حتى صلاهما ثم قال: ما كنت لأدعهما بعد ما سمعت رسول الله

٥٣٦- حدثنا: ابن أبى داود قال: حدثنا أبو صالح قال: حدثنى الليث قال: ثنى عقيل عن ابن شهاب فى الرجل يدخل المسجد يوم الجمعة والإمام يخطب قال: يجلس ولا يسبح أى لا يصلى». أخرجه الطحاوى (١:٢١٧): وقال العينى: "إسناد صحيح" (٣:٣١٦).

ﷺ يأمر بهما، انتهى، ولم يثبت عن أحد من الصحابة صريحا ما يخالف ذلك"(١).

قلت: لا يرد به على المالكية شيء، فإنهم لا يدعون الإجماع المصطلح فى هذه المسألة، ولا يحرمون الصلاة حال الخطبة به حتى ينقض بفعل أبى سعيد، بل مرادهم بالاتفاق اتفاق جمهورهم على ذلك، وبمنع الصلاة كراهتها، فلا يضر مخالفة البعض، فقد ثبت فى الأصول أن الحاظر والمبيح إذا اجتمعا يقدم الحاظر، لا سيما إذا كان أقوى من المبيح وأرجح لموافقة الجمهور له، وههنا كذلك فإن عمل أكثر أهل المدينة سلفا عن خلف غير أبى سعيد على أن التنفل حال الخطبة ممنوع مطلقا، وناهيك به لإثبات الكراهة.

أما قوله: ولم يثبت عن أحد من الصحابة صريحا ما يخالف ذلك، فيرده ما قدمنا عن عطاء أن ابن عباس وابن عمر كانا يكرهان الكلام والصلاة يوم الجمعة بعد خروج الإمام، إسناده حسن. وما قدمنا عن أبى هريرة مرفوعا: "خروج الإمام يوم الجمعة للصلاة يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام" وإسناده حسن، وما قدمنا عن عقبة بن عامر قال: "الصلاة والإمام على المنبر معصية" قال العينى: "وكيف يقول هذا القائل ولم يثبت عن أحد من الصحابة ما يخالف ذلك، وأى مخالفة أقوى من هذا حيث جعل الصلاة والإمام على المنبر معصية. وكيف يقول شارح الترمذى: لم يقع عن أحد منهم التصريح بمنع التحية، وأى تصريح يكون أقوى من قول عقبة؟ حيث أطلق على فعل هذه الصلاة معصية، فلو كان قال يكره "أولا يفعل" لكان منعا صريحا، فضلا أنه قال "معصية" وفعل المعصية حرام، وإنما أطلق عليه المعصية لأنها فى هذا الوقت تخل بالإنصات المأمور به، فيكون بفعلها تاركا للأمر وتارك الأمر يسمى عاصيا، وفعله يسمى معصية،

---

(١) فتح البارى: باب إذا رأى الإمام رجلا جاء وهو يخطب (٢:٣٤٠).

٥٣٧- حدثنا إبراهيم بن مرزوق قال: ثنا أبو عاصم عن سفيان عن ليث عن مجاهد "أنه كره أن يصلى والإمام يخطب" أخرجه الطحاوى، وقال العينى: بإسناد صحيح.

٥٣٨- حدثنا أحمد بن الحسن قال: ثنا على بن العاصم عن خالد الحذاء "أن أبا قلابة جاء يوم الجمعة والإمام يخطب فجلس ولم يصل" أخرجه الطحاوى، وقال العينى: إسناد صحيح.

وفى الحقيقة هذا الإطلاق مبالغة.

فإن قلت: فى سند أثر عقبة، عبد الله بن لهيعة، قلت: ما له؟ وقد قال أحمد: من كان مثل ابن لهيعة بمصر فى كثرة حديثه وضبطه واتقانه، وحدث عنه أحمد كثيرا"[١]. قلت: وقال الهيثمى فى مجمع الزوائد فى توثيق ثابت بن الوليد بن عبد الله بن جميع: "وروى عنه أحمد، وشيوخه ثقات" اهـ (١: ٨٠). وهذا يدل على توثيق شيوخ أحمد كلهم[٢]. قال العينى: وقال ابن وهب: حدثنى الصادق البار والله عبد الله بن لهيعة اهـ. قلت: وتصديه لابن لهيعة وحده وسكوته عن باقى الرواة يدل على أنهم ثقات، ولم أجد فى العبادلة من يلقب بالفهمى، ثم وجدت ترجمته فى "كشف الأستار عن رجال معانى الآثار" (طبع الهند) (ص٥٨) أنه عبد الله بن محمد بن إسحاق بن عبيد بن سويد الفهمى المصرى يعرف بالبيطارى. قال أحمد: ثقة صالح، وذكره ابن حبان فى الثقات. وأبو مصعب هذا هو مشرح بن هاعان كذا فى كتاب الكنى للدولابى (٢: ١١٥) سمع عقبة بن عامر، ولم يذكره الدولابى بجرح ولا تعديل. وفى التهذيب: عن ابن معين: ثقة، وعن ابن عدى: أرجو أنه لا بأس به اهـ (١٠: ١٥٥)، والباقون كلهم ثقات.

---

(١) عمدة القارى (٣: ٣١٧).
(٢) ذكره الهيثمى فى باب التاريخ من كتاب العلم تحت حديث أبى الطفيل: "أدركت ثمانى سنين من حياة رسول الله ﷺ إلخ". قلت: ولكن الهيثمى قد صرح بتضعيف ابن لهيعة فى مواضع كثيرة من كتابه، وفى باب التاريخ نفسه تحت حديث أبى ذر الطويل.

الجواب عن قصة سليك:

والجواب عن قصة سليك بوجوه، أقواها عندى أنها محمولة على وقت إباحة الأفعال فى الخطبة، يدل عليه ما رواه النسائى بسند صحيح رجاله ثقات عن أبى سعيد الخدرى يقول: «جاء رجل يوم الجمعة -والنبى ﷺ يخطب- بهياة بذة، فقال له رسول الله ﷺ: أ صليت؟ قال: لا، قال: صل ركعتين، وحث الناس على الصدقة، فألقوا ثيابهم فأعطاه منها ثوبين، فلما كانت الجمعة الثانية جاء ورسول الله ﷺ يخطب، فحث الناس على الصدقة قال: فألقى أحد ثوبيه إلخ" (١:٢٠٨) قال العينى: "وإنما قال هذا القائل (أراد به الطحاوى) أن قضية سليك كانت فى حالة إباحة الأفعال فى الخطبة قبل أن ينهى عنها، أ لا يرى أن فى حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه "فألقى الناس ثيابهم" وقد أجمع المسلمون أن نزع الرجل ثوبه والإمام يخطب مكروه، وكذلك مس الحصى، وقول الرجل لصاحبه "أنصت" كل ذلك مكروه. فدل ذلك أن ما أمر به ﷺ سليكا وما أمر به الناس بالصدقة عليه كان فى حال إباحة الأفعال فى الخطبة اهـ» (٣:٣١٥).

قلت: وكذلك قوله ﷺ فى هذه القصة: «إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما» رواه مسلم (١:٢٨٧) لا يقال: إن إسلام سليك متأخر جدا، وتحريم الكلام فى الصلاة متقدم جدا، لأنا لم نبن كراهة الصلاة فى الخطبة على تحريم الكلام فى الصلاة، بل بناءها على كراهة مس الحصى وأمثاله من قول الرجل "أنصت" فى الخطبة، وتحريم الكلام فى الصلاة لا يستلزم كراهة مس الحصى والقول بأنصت، فيمكن أن يكون هذا الحكم متأخرا عن قصة سليك، بل هو المتعين لما عرفت من اشتمالها على أمور لا يجوز ارتكابها فى الخطبة إجماعا، كنزع الرجل ثوبه وإلقاءه إلى أحد، وأيضا يجوز أن يكون معنى قوله ﷺ: «إذا جاء أحدكم والإمام يخطب» أى "يريد أن يخطب" فليركع ركعتين قبل شروع الإمام فى الخطبة وليتجوز فيهما.

ويؤيد هذا المعنى ما ورد فى رواية مسلم عن أبى الزبير عن جابر أنه قال: «جاء سليك الغطفانى يوم الجمعة ورسول الله ﷺ قاعد على المنبر فقعد سليك قبل أن يصلى، فقال له رسول الله ﷺ: أ ركعت ركعتين؟ قال: لا، قال: قم فاركعهما» -وفى رواية له-: «ثم قال: إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز

فيهما» اهـ (١: ٦٨٧). فالظاهر أن أمره ﷺ سليكا بالركعتين وقوله: «إذا جاء أحدكم إلخ» كان كله وهو قاعد قبل شروعه في الخطبة، والظاهر أنه أمسك له النبي ﷺ عن الخطبة وانتظره حتى فرغ من صلاته، ثم أخذ في خطبته.

يدل عليه ما رواه الدارقطني في "سننه" من حديث عبيد بن محمد العبدي حدثنا معتمر عن أبيه عن قتادة عن أنس قال: "دخل رجل المسجد ورسول الله ﷺ يخطب (أي يريد أن يخطب، لحديث جابر: ورسول الله ﷺ قاعد على المنبر) فقال له رسول الله ﷺ: قم فاركع ركعتين وامسك عن الخطبة حتى فرغ من صلاته». قال الدارقطني: أسنده عبيد ابن محمد ووهم فيه، ثم أخرجه عن أحمد بن حنبل حدثنا معتمر عن أبيه قال: جاء رجل والنبي ﷺ يخطب (قد مر معناه) فقال: يا فلان أ صليت؟ قال لا، قال: قم، ثم انتظره حتى صلى، قال: وهذا المرسل هو الصواب.

قلت: والمرسل حجة عندنا، ويؤيده ما أخرجه ابن أبي شيبة: حدثنا هشيم قال: أخبرنا أبو معشر عن محمد بن قيس أن النبي ﷺ حيث أمره أن يصلي ركعتين أمسك عن الخطبة حتى فرغ من ركعتيه ثم عاد[١] إلى خطبته اهـ (عمدة القاري ٣: ٣١٣). قلت: رجاله ثقات، وأبو معشر هو نجيح تكلموا فيه. قال أبو حاتم: كان أحمد يرضاه ويقول: كان بصيراً بالمغازي، قال: وقد كنت أهاب حديثه حتى رأيت أحمد يحدث عن رجل عنه، فتوسعت بعد فيه، قيل له: فهو ثقة؟ قال: صالح لين الحديث محله الصدق. وقال أبو زرعة الدمشقي: كان كيسا حافظا انتهى ملخصا من التهذيب (١٠: ٤٢٠). ومحمد بن قيس هو المدني من رجال مسلم، قال يعقوب بن سفيان: وأبو داود ثقة وذكره ابن حبان في الثقات اهـ (تهذيب ١: ٤١٤).

قلت: فكل ما ورد فيه أن سليكا جاء ورسول الله ﷺ يخطب، محمول عندنا على المجاز، بدليل رواية مسلم «جاء سليك ورسول الله ﷺ قاعد على المنبر» وكذا قوله ﷺ: «إذا جاء أحدكم والإمام يخطب فليركع ركعتين»[٢] معناه: إذا جاء والإمام يريد أن

---

(١) يعني أخذ في خطبته، ولكن لما كان جلوس الإمام على المنبر في حكم الخطبة، صح إطلاق العود على ابتداء الكلام (مؤلف).

(٢) قلت: وقوله "إذا جاء أحدكم والإمام يخطب إلخ" مما انتقده الدارقطني على الشيخين أن شعبة خالف الجماعة في

يخطب قبل ابتداءه فى الكلام، بقرينة ما ذكرناه. فإن قلت: هذا صرف الكلام عن ظاهره. قلت: مثل هذا شائع فى المحاورات كثيرا. ونظيره ما ورد فى حديث أبى داود وابن حبان عن أبى بكرة «أن النبى ﷺ دخل فى صلاة الفجر فكبر ثم أومأ إليهم أن مكانكم». وروى مسلم عن طريق يونس عن الزهرى "قبل أن يكبر فانصرف". وفيه دليل على أنه انصر قبل أن يدخل فى الصلاة فتعارضا. قال الحافظ: "ويمكن الجمع بينهما يحمل قوله "كبر" على "أراد أن يكبر" اهـ"[١].

فكذا لما تعارضت الأحاديث المانعة عن الصلاة والكلام حال الخطبة بقوله ﷺ: «إذا جاء أحدكم والإمام يخطب» إلخ حملناه على مجاز كما مر، على أن صرف هذه اللفظة عن ظاهرها مما لا محيص عنه لأحد، فإن الشافعية أيضا خصصوا عمومها بالداخل فى آخر الخطبة، وقالوا: معناه إذا جاء أحدكم والإمام يخطب يعنى إذا جاء فى بدء الخطبة أو وسطها وأما إذا جاء فى آخرها فلا يركع بل يترك التحية. قال الحافظ: "قيل: يخص عموم حديث الباب بالداخل فى آخر الخطبة كما تقدم. قال الشافعى: أرى للإمام أن يأمر الآتى بالركعتين ويزيد فى كلامه ما يمكنه الإتيان بهما، قبل إقامته الصلاة فإن لم يفعل كرهت ذلك"[٢].

قلت: زيادة الإمام فى كلامه لأجل فراغ الواردين عن التحية يؤدى إلى تطويل الخطبة وهو خلاف السنة، فإن الإمام مأمور بقصرها كما سنبيّنه فى بابه، وأيضا فربما يفضى إلا تطويل زائد حيث تتابع الواردون فى آخر الخطبة، وفيه قلب الموضوع أيضا حيث جعل الإمام تابعا والمأموم متبوعا. قال الحافظ: وحكى النووى عن المحققين أن المختار أن لم يفعل أن يقف حتى تقام الصلاة لئلا يكون جالسا بغير تحية او متنفلا حال إقامة الصلاة اهـ".

قال الحافظ فى الفتح: «قيل: كانت هذه القضية قبل شروعه ﷺ فى الخطبة،

= سياق المتن، وهم إنما أو ردوه على حكاية قصة الداخل، وأمر النبى ﷺ له بصلاة ركعتين والنبى ﷺ يخطب وهى قصة محتملة للخصوص، وسياق شعبة يقتضى العموم فى حق كل داخل، قاله الحافظ فى مقدمة الفتح (ص٣٥٣).

(١) باب هل يخرج من المسجد لعلة، من كتاب الأذان (٢:١٠١).

(٢) فتح البارى، باب إذا رأى الإمام رجلا جاء إلخ (٢:٣٤١).

٥٣٩- عن: أنس قال: «كان: رسول الله ﷺ ينزل عن المنبر، فيعرض له الرجل فيكلمه فيقوم معه النبى ﷺ حتى يقضى حاجته، ثم يتقدم إلى مصلاه

ويدل عليه قوله فى رواية الليث عند مسلم: والنبى ﷺ قاعد على المنبر»، وأجيب بأن القعود على المنبر لا يختص بالابتداء بل يحتمل أن يكون بين الخطبتين أيضا اهـ" (٢: ٣٣٩) . قلت: فإذا جاء الاحتمال بطل استدلال الشافعية ومن وافقهم بهذا الحديث على جواز التحية حال الخطبة، على أن ما ذكرنا من الاحتمال هو أولى مما ذكرت، لما عرفت من أنه ﷺ انتظر سليكا وامسك عن خطبته حتى فرغ من ركعتيه، وهذا مما لا ينبغى أن يكون بين الخطبتين لأن زمن هذا القعود لا يطول، وأيضا فى أمره ﷺ الناس بالصدقة عليه فألقوا ثيابهم، ونزع الرجل الثوب حال الخطبة مكروه إجماعا . فالظاهر أن المراد بالقعود ابتداء قعوده.

قال الحافظ: "ويحتمل أيضا أن يكون الراوى تجوز فى قوله "قاعد" لأن الروايات الصحيحة كلها مطبقة على أنه دخل والنبى ﷺ يخطب". قلت: واحتمال التجوز يجرى فى قوله "يخطب" أيضا، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. أما قوله: "لأن الروايات الصحيحة كلها مطبقة إلخ" فجوابه أن رواية "قاعد" أيضا صحيحة رواها مسلم، ولا ترجيح بكثرة الأدلة. وأيضا فالروايات المانعة عن الصلاة والكلام حال الخطبة والآمرة بالإنصات والاستماع لها تؤيد هذه الرواية، فافهم.

فإن قيل: إن الصلاة والإمام قاعد على المنبر ولو قبل شروعه فى الكلام مكروهة أيضا عند الحنفية. قلنا: إنها تكره قبل شروع الإمام فى الخطبة عند أبى حنيفة احتياطا لمخافة فوت الاستماع والإنصات المأمور بهما فى هذا الوقت، وتزول هذه المخافة إذا فرغ عنها قبل الشروع فيها، أو صلى بأمر الإمام، وأمسك هو عن الكلام، وانتظر فراغه عن الركعتين كما فعله رسول الله ﷺ فى هذه القضية، فلا تكره والحال هذه، لم أره صريحا ولكنه مقتضى تعليل العينى فى كلامه المذكور آنفا والله أعلم.

قوله: "عن أنس إلخ". قال أبو داود بعد تخريج هذا الحديث: والحديث ليس بمعروف عن ثابت وهو مما تفرد به جرير بن حازم اهـ (١: ١٦٦) . وقال الترمذى: هذا

فيصلى» أخرجه النسائى[١] وسكت عنه، وأخرجه أيضا أبو داود والترمذى وتكلما فيه، رجاله كلهم ثقات، ولكن وهم فيه جرير بن حازم اهـ.

٥٤٠- أخبرنا ابن أبى فديك -هو محمد بن إسماعيل- عن ابن أبى ذئب -هو محمد بن عبد الرحمن- عن ابن شهاب قال: حدثنى ثعلبة بن أبى مالك: «أن قعود الإمام يقطع السبحة وأن كلامه يقطع الكلام وإنهم كانوا يتحدثون يوم الجمعة. وعمر جالس على المنبر فإذا سكت المؤذن قام عمر فلم يتكلم أحد حتى يقضى الخطبتين كليهما فإذا قامت الصلاة ونزل عمر تكلموا» اهـ. رواه الشافعى فى "مسنده" (ص-٣٥)، ورجاله رجال الصحيح وأخرجه الطحاوى أيضا وصحح إسناده العينى فى "العمدة" (٣:٣١٦).

حديث لا نعرفه إلا من حديث جرير بن حازم، سمعت محمداً -هو البخارى- يقول: وهم جرير بن حازم فى هذا الحديث، والصحيح ما روى عن ثابت عن أنس قال: «أقيمت الصلاة فأخذ رجل بيد النبى ﷺ فما زال يكلمه حتى نعس بعض القوم». قال محمد: والحديث هذا وجرير بن حازم ربما يهم فى الشيء وهو صدوق اهـ (١:٦٨). قلت: والحديث فيه حجة لهما، فإنه لا بأس بالكلام عندهما إذا نزل الإمام عن المنبر قبل أن يكبر، واحتج أبو حنيفة رحمه الله بإطلاق الأحاديث المتقدمة، وهذا الحديث بعد صحته محمول عنده على التكلم بما يتعلق بالآخرة، على أن الحاظر مقدم على المبيح إذا اجتمعا، وأيضا فهذا الحديث فعلى والقول مقدم على الفعل بالاتفاق، والله تعالى أعلم.

قوله: "أخبرنا ابن أبى فديك إلخ". قلت: هذا الأثر أيضا يدل على ما ذهبا إليه. ولأبى حنيفة فى الجواب عنه ما قد ذكرناه فى حديث أنس. قال العلامة العينى: "فإن قلت: روى أنس عن النبى ﷺ أنه كان إذا نزل عن المنبر سأل الناس عن حوائجهم وعن أسعار السوق ثم يصلى. قلت: حديث أنس كان فى ابتداء الإسلام حين كان الكلام مباحا فى الصلاة" اهـ (بناية ١:١٠١٢). قلت: والأحسن فى الجواب عندى أنه

---

(١) الكلام والقيام بعد النزول عن المنبر (١:١٥٩).

٥٤١- حدثنا عباد بن العوام عن يحيى بن سعيد عن يزيد بن عبد الله عن ثعلبة بن أبى مالك القرظى قال: "أدركت عمر وعثمان رضى الله تعالى عنهما فكان الإمام إذا خرج تركنا الصلاة وإذا تكلم تركنا الكلام". أخرجه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" كذا قال العينى فى العمدة (٣١٦:٣). قلت: ورجاله رجال الصحيح.

باب عدم جواز الجمع بين الصلاتين جمعا حقيقيا

٥٤٢- عن: عبد الله رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يصلى

عليه الصلاة والسلام كان إماما وخطيبا، ولا بأس له أن يتكلم لأنه يخطب، والخطبة من أولها إلى آخرها كلام، والله أعلم. قال عبد من عباد الله[١]: والسر فيه أن كلام غير الإمام قد يعارض الخطبة أو الصلاة، وكلام الإمام لا يحتمل ذلك.

قوله: "حدثنا عباد بن العوام إلخ". قلت: يزيد بن عبد الله هو ابن أسامة بن الهاد الليثى من رجال الجماعة ثقة حسن الحديث وكثيرة، كذا فى التهذيب (١١:٣٤٠)، ودلالة الحديث على معنى الباب ظاهرة، وإنما ذكرته مكررا لأن رواية المؤطأ تدل على أن لفظة "خروج الإمام يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام" من قول الزهرى، ورواية الشافعى والطحاوى تدل على أنها من كلام ثعلبة، وله رؤية، وذكرت رواية ابن أبى شيبة لما فيها من ذكر عثمان أيضا مع عمر رضى الله عنهما.

باب عدم جواز الجمع بين الصلاتين جمعا حقيقيا[٢]

قلت: أحاديث الباب تدل دلالة صريحة على أن ما ثبت عن النبى ﷺ من

---

(١) كتبه سيدى حكيم الأمة بيده (مؤلف).
(٢) أجمعوا على أن الجمع بين الظهر والعصر فى وقت الظهر بعرفة وبين المغرب والعشاء بالمزدلفة سنة، واختلفوا فى غير هذين الموضعين، فأجازه جماعة من أهل العلم بعذر، منهم مالك والشافعى وأحمد وإسحاق وأبو ثور وابن =

الصلاة لوقتها إلا بجمع وعرفات». رواه النسائى وإسناده صحيح (آثار السنن ٢:٧٢).

٥٤٣- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ فى

الجمع بين الصلاتين فهو جمع صورى لا حقيقى، وبه تحصل التطبيق بين الأحاديث. وأما ما يعارضها من الأحاديث ويتعذر حمله على الجمع الصورى، فمنها ما فى بلوغ المرام (١:٧٩) عن أنس قال: «كان رسول الله ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر[1] ثم نزل فجمع بينهما، فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر ثم ركب» "متفق عليه" وفى رواية الحاكم فى الأربعين بالإسناد الصحيح: «صلى الظهر والعصر ثم ركب». ولأبى نعيم فى مستخرج مسلم: "كان إذا كان فى سفر فزالت الشمس صلى الظهر والعصر جميعا[2] ثم ارتحل" اهـ ورواه مسلم عنه (١:٢٤٥) بلفظ:

= المنذر وطاوس ومجاهد وعكرمة، وروى ذلك عن سعيد بن زيد وسعد وأسامة ومعاذ وأبى موسى وابن عمر، ومنعه طائفة منهم ابن سيرين والحسن والنخعى وأبو حنيفة وصاحباه، وهو رواية ابن القاسم عن مالك واختياره. هذا ملخص ما فى المغنى لابن قدامة (٢:٢٧١ ونيل الأوطار ٣:١٨٠).

وأما الأسباب المبيحة للجمع عند القائلين به فاتفقوا على أن السفر منها، ثم قال مالك: لا يجوز الجمع فى السفر إلا إذا جدبه السير، وخالفه الشافعى فلم يشترط ذلك واشترط مالك فى إحدى الروايات عنه أن يكون السفر سفر قربة كالحج والغزوة، خلافا للشافعى، فإنه أجازه فى كل سفر مباح، وهو رواية المدنيين عن مالك.

وأما الجمع فى الحضر فأجازه جماعة من أهل الظاهر وأشهب من أصحاب مالك من غير عذر، وأما الجمع فى حضر لعذر المطر فأجازه الشافعى ليلا كان أو نهارا، ومنعه مالك وأحمد فى النهار، وأجازاه فى الليل، وأجازاه أيضا فى الطين دون المطر فى الليل. وأما المرض فيجوز لأجله الجمع عند مالك وأحمد وعطاء، ولا يجوز عند الشافعى. ثم المرض للمبيح للجمع عند مالك هو مخافة أن يغمى عليه أو البطن، وعند أحمد كل ما يلحقه بتأدية كل صلاة فى وقتها مشقة وضعف، هذا ملخص ما فى المغنى لإبن قدامة (٢:٢٧٤ و٢٧٧ وبداية المجتهد ١:١٣٦ و١٣٧).

(١) قلت: معناه، وكذا معنى قوله "إلى أول وقت العصر" يعنى يقرب وقت العصر أو أول وقتها، وهذا التأويل نظير ما أولوه فى حديث إمامة جبريل: "صلى العصر فى اليوم الأول حين كان كل شيء مثل ظله وصل الظهر فى اليوم الثانى حين كان ظل شيء مثله لوقت العصر بالأمس" فلما كان ظاهره يدل على اشتراك الوقت بين الظهر والعصر أولوه بأن المراد أنه صلى الظهر فى اليوم الثانى فى قرب الوقت الذى صلى فيه العصر بالأمس (مؤلف).

(٢) قال العلامة العينى فى شرح البخارى: "فى ثبوت هذه الزيادة نظر، أ لا ترى أن الحاكم لم يورده فى مستدركه مع شهرته فى تساهله فى التصحيح، والبخارى مع تتبعه فى أشياء على الحنفية لم يذكر هذه الزيادة" اهـ. قال: "والمحفوظ عن عقيل الراوى فى الكتب المشهورة هكذا بدون ذكر العصر اهـ". وأما رواية الطبرانى فقد تفرد به =

السفر يؤخر الظهر ويقدم العصر، ويؤخر المغرب ويقدم العشاء». رواه الطحاوى وأحمد والحاكم وإسناده حسن. كذا فى آثار السنن (٢:٧٣).

٥٤٤- عن: نافع وعبد الله بن واقد أن مؤذن ابن عمر رضى الله عنه قال: الصلاة، قال: سر، سر، حتى إذا كان قبل غيوب الشفق تزل فصلى المغرب، ثم انتظر حتى غاب الشفق فصلى العشاء ثم قال: «إن رسول الله ﷺ كان إذا

«كان النبى ﷺ إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين فى السفر أخر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر ثم يجمع بينهما» وله أيضا «إذا عجل عليه السفر يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر فيجمع بينهما ويؤخر المغرب حتى يجمع بينهما وبين العشاء حين يغيب الشفق اهـ». وفى مجمع الزوائد (١:٢٠٥) عنه بلفظ: «وإن النبى ﷺ كان إذا كان فى السفر فزاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر والعصر جميعا، وإن ارتحل قبل إن تزيغ الشمس جمع بينهما فى أول العصر، وكان يفعل ذلك فى المغرب والعشاء رواه الطبرانى فى "الأوسط" ورجاله موثقون اهـ.

فالجواب عنها أنه يعارضها روايته عند البزار وقد مرت فى المتن، وهى تدل على أن رسول الله ﷺ كان يجمع صورة لا حقيقة، فإذا تعارضت الآثار عن أنس تساقطت فلا حجة فيها لأحد. وأيضا فإن الثلاثة الأخيرة من أحاديث المتن تدل على التفريط بالصلاة بعد الوقت، وكذلك قوله تعالى: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾ ينافيها فيقدم الحاظر على المبيح، كما هو قاعدتهم والله أعلم.

وأما ما رواه مسلم (١:٢٧٦) عن ابن عباس رضى الله عنه قال: «صلى رسول الله ﷺ الظهر والعصر جميعا بالمدينة فى غير خوف ولا سفر». قال أبو الزبير: "فسألت سعيدا لم فعل ذلك؟ فقال: سألت ابن عباس كما سألتنى فقال: أراد أن لا يحرج أحدا

يعقوب ابن محمد الزهرى وفيه مقال، قال أحمد: يعقوب بن محمد ليس يسوى بشىء، وقال أبو زرعة: واهى الحديث، وعن ابن معين أحاديثه تشبه أحاديث الواقدى (عمدة القارى ٣:٥٨٤)، وقال فى التقريب: صدوق كثير الوهم والرواية عن الضعفاء (ص٢٤٢) وأما حديث أبى الطفيل عن معاذ (وقد بسط الكلام فى حديث معاذ هذا ابن أمير الحاج فى عنية المستملى (ص٥٠٨) فقال الحاكم فيه: إن الحديث موضوع وأنكره أبو داود، وقال أبو داود: ليس فى تقديم الوقت حديث قائم. كذا فى عمدة القارى (٣:٥٦٩ و٥٧٤).

عجل به أمر صنع مثل الذى صنعت، فسار فى ذلك اليوم والليلة مسيرة ثلاث» رواه أبو داود والدارقطنى، وإسناده صحيح (آثار السنن ٢:٧٣).

٥٤٥- عن: كثير بن قاروند قال: سألنا سالم بن عبد الله عن صلاة أبيه فى السفر وسألناه هل كان يجمع بين شىء من صلاته فى سفره؟ فذكر أن صفية بنت أبى عبيد كانت تحته، فكتبت إليه وهو فى زراعة له: إنى فى آخر يوم من أيام الدنيا وأول يوم من الآخرة، فركب فأسرع السير إليها، حتى إذا حانت صلاة الظهر قال له المؤذن: الصلاة يا أبا عبد الرحمن! فلم يلتفت إليه حتى إذا كان بين الصلاتين[1] نزل فقال: أقم، فإذا سلمت فأقم، فصلى ثم ركب حتى إذا غابت الشمس قال له المؤذن: الصلاة. فقال: كفعلك فى صلاة الظهر والعصر، ثم سار حتى إذا اشتبكت النجوم نزل ثم قال للمؤذن: أقم فإذا سلمت فأقم، فصلى ثم انصرف فالتفت إلينا، فقال: قال رسول الله ﷺ «إذا حضر أحدكم الأمر الذى يخاف فوته فليصل هذه الصلاة». رواه النسائى وإسناده صحيح (آثار السنن ٢:٧٣).

من أمته"، وما فى "مجمع الزوائد" (١:٢٠٦) عن عبد الله بن مسعود قال: «جمع رسول الله ﷺ بين الأولى والعصر، وبين المغرب والعشاء، فقيل له فى ذلك، فقال: صنعت هذا لكى لا تحرج أمتى» رواه الطبرانى فى الأوسط والكبير، وفيه عبد الله بن عبد القدوس ضعفه ابن معين والنسائى، ووثقه ابن حبان، وقال البخارى: صدوق إلا أنه يروى عن أقوام ضعفاء. قلت: وقد روى هذا عن الأعمش وهو ثقة اهـ. فهو محمول على الجمع الصورى، وحمله على الجمع الحقيقى خلاف الإجماع. قال الترمذى فى "علله": جميع ما فى هذا الكتاب من الحديث هو معمول به وبه أخذ بعض أهل العلم ما خلا حديثين حديث ابن عباس: «أن النبى ﷺ جمع بين الظهر والعصر بالمدينة، والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر ولا مطر" إلخ (٢:٢٣٥)، فهذا الحديث ظاهره متروك بالإجماع لم يقل به أحد.

---

(١) هذا هو موضع الاستدلال منه فتنبه له (مؤلف).

٥٤٦- عن عبد الله بن محمد بن عمر بن على بن أبى طالب عن أبيه عن جده: «أن عليا كان إذا سافر سار بعد ما تغرب الشمس حتى تكاد أن تظلم ثم ينزل فيصلى المغرب ثم يدعو بعشائه فيتعشى، ثم يصلى العشاء ثم يرتحل ويقول: هكذا كان رسول الله ﷺ يصنع» رواه أبو داود وإسناده صحيح "آثار السنن" (٢:٧٤).

٥٤٧- عن: ابن جابر قال: حدثنى نافع قال: خرجت مع عبد الله بن عمر فى سفر يريد أرضا له فأتاه آت فقال: إن صفية بنت أبى عبيد لما بها، فانظر أن تدركها، فخرج مسرعا ومعه رجل من قريش يسايره، وغابت الشمس فلم يصل الصلاة وكان عهدى به وهو يحافظ على الصلاة، فلما أبطأ قلت:

وأخرج الترمذى عن ابن عباس عن النبى ﷺ قال: «من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من الكبائر». وفيه حنش حسين بن قيس. قال الترمذى: هو ضعيف عند أهل الحديث ضعفه أحمد وغيره اهـ (١:٢٦). قلت: الحديث أخرجه الحاكم فى المستدرك عن حنش عن عكرمة عن ابن عباس ثم قال: حنش بن قيس الرحبى يقال له: أبو على من أهل اليمن سكن الكوفة ثقة اهـ[١]. وفى التهذيب بعد ذكر الكلام الطويل فيه: وزعم أبو محصن أنه شيخ صدوق. وقال أبو بكر البزار: لين الحديث اهـ (٢:٣٦)، على أن لما رواه شاهدا صحيحا موقوفا، فقد صح عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه كتب إلى أبى موسى: "واعلم أن جمعا بين الصلاتين من غير عذر من الكبائر" أخرجه عبد الرزاق فى المصنف[٢] عن معمر عن قتادة عن أبى العالية الرياحى كذا فى اللآلى (٢:١٣) ورجاله رجال الصحيح[٣]، وهو موقوف فى حكم

---

(١) قلت: قال الذهبى تحته: "قلت: بل ضعفوه".

(٢) أخرجه فى باب من نسى صلاة الحضر والجمع بين الصلاتين فى السفر (٢:٥٥٢ رقم ٢٢-٤٤).

(٣) وروى ابن أبى شيبة فى "مصنفه": حدثنا وكيع ثنا أبو هلال عن حنظلة السدوسي عن أبي موسى أنه قال: الجمع بين الصلاتين من غير عذر من الكبائر، وروى البيهقي والحاكم عن أبي العالية عن عمر أن الجمع بين الصلاتين من غير عذر من الكبائر. وفي التهذيب: قال علي بن المديني في أبي العالية: أنه سمع من عمر. قال الزيلعي: ثم أسند الحاكم عن أبي قتادة العدوي أن عمر كتب إلى عامل له: ثلاث من الكبائر، الجمع بين الصلاتين إلا من عذر، والفرار من الزحف، والنهبى. كذا في "فتح الملهم" عن "الجوهر النقي" (ص-٢٦١ ج٣).

الصلاة يرحمك الله! فالتفت إلى ومضى، حتى إذا كان فى آخر الشفق[١] نزل فصلى المغرب، ثم أقام العشاء وقد توارى الشفق، فصلى بنا ثم أقبل علينا، فقال: إن رسول الله ﷺ كان إذا عجل به السير صنع هكذا» رواه النسائى وأبو داود والطحاوى والدارقطنى، وإسناده صحيح (آثار السنن ٢:٧٤).

٥٤٨- عن: أبى عثمان قال: «وفدت أنا وسعد بن مالك رضى الله عنه[٢] ونحن نبادر للحج فكنا نجمع بين الظهر والعصر، تقدم من هذه ونؤخر من هذه، ونجمع بين المغرب والعشاء نقدم من هذه ونؤخره من هذه حتى قدمنا مكة». رواه الطحاوى وإسناده صحيح (آثار السنن ٢:٧٤).

المرفوع.

فإن قلت: هذا حجة على الحنفية، لأنه يقتضى جواز الجمع بين الصلاتين بعذر، قلت: هذا استدلال بالمفهوم وهو ليس بحجة عندهم على أنه قال فى المضمرات: إن المسافر إذا خاف اللصوص أو قطاع الطريق ولا ينتظره الرفقة جاز له تأخير الصلاة لأنه بعذر اهـ (رد المحتار ١:٣٩٧). فجمع التأخير بين الصلاتين بعذر يجوز عند الحنفية أيضا، ولكن مطلق السفر ليس بعذر عندهم، بل المخافة على نفسه أو ماله، وأما جمع التقديم، فلا يجوز أصلا فى غير عرفة، وقد ذهب جمع كثير من العلماء إلى الجمع الصورى. وقال النووى: "هو (أى الجمع الصورى) احتمال ضعيف أو باطل، لأنه مخالف للظاهر مخالفة لا تحتمل". وأجاب عن قوله الحافظ فى الفتح بما نصه: "وهذا الذى ضعفه استحسنه القرطبى ورجحه قبله إمام الحرمين، وجزم به من القدماء ابن الماجشون والطحاوى وقواه ابن سيد الناس"[٣] قلت: ومن المتأخرين اختاره الشوكانى فى

---

(١) وأخرجه البخارى فى الحج والجهاد عن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر بلفظ: "حتى إذا كان بعد غروب الشفق" اهـ. وزعم البيهقى فى المعرفة أن الجمع لا يمكن بينهما. قلت: من قال "بعد غروب الشفق" أراد به أكثر الشفق، أو أراد به الحمرة ومن قال "قبل غيوب الشفق" أراد به البياض، وقد قدمنا أن الشفق يطلق على المعنيين فالتوفيق حاصل على قول أبى حنيفة اهـ. (تعليق آثار السنن ٢:٧٤).

(٢) أبو عثمان تابعى وسعد بن مالك صحابى (مؤلف).

(٣) فتح البارى باب تأخير الظهر إلى العصر (٢-١٩).

٥٤٩- عن: أنس: «أنه كان إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين فى السفر أخر الظهر إلى آخر وقتها وصلاها، وصلى العصر فى أول وقتها ويصلى المغرب فى آخر وقتها ويصلى العشاء فى أول وقتها، ويقول: هكذا كان رسول الله ﷺ يجمع بين الصلاتين فى السفر». رواه البزار وفيه ابن إسحاق وهو ثقة ولكنه مدلس (مجمع الزوائد ١ :٢٠٦). وفى الترغيب (٢ :٥٣٠): وبالجملة فهو ممن اختلف فيه وهو حسن الحديث» اهـ.

٥٥٠- عن: عثمان بن عبد الله بن موهب قال: «سئل أبو هريرة رضى الله عنه ما التفريط فى الصلاة؟ قال: أن تؤخر حتى يجىء وقت الأخرى». رواه الطحاوى وإسناده صحيح (آثار السنن ٢ :٧٥).

٥٥١- عن: أبى قتادة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «أما إنه

النيل وله فى هذه المسألة رسالة مستقلة سماها "تشنيف السمع بإبطال أدلة الجمع" (آثار السنن ٢ :٧٥).

فائـــدة:

فى التلخيص الحبير قوله: "ولا يجوز الجمع بين الصبح وغيرها ولا بين العصر والمغرب، لأنه لم يرد بذلك نقل عن رسول الله ﷺ" هو كما قال (١ :١٣١) والمقصود من هذا النقل، التنبيه على أن ذلك ليس بمنقول.

فائـــدة:

لا بأس بتقليد غير إمامه عند الضرورة الشديدة:

قال فى الدر: "ولا بأس بالتقليد عند الضرورة، لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذلك الإمام، لما قدمنا أن الحكم الملفق باطل بالإجماع" قال العلامة الشامى "فقد شرط الشافعى رضى الله عنه لجمع التقديم ثلاثة شروط: تقديم الأولى، ونية الجمع قبل

ليس فى النوم تفريط إنما التفريط على من لم يصل حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى» رواه مسلم وآخرون (آثار السنن ٢:٧٥).

٥٥٢- عن: طاوس عن ابن عباس رضى الله عنه قال: «لا يفوت صلاة حتى يجيء وقت الأخرى». رواه الطحاوى وإسناده صحيح (آثار السنن ٢:٧٥).

باب كراهية النوم قبل صلاة العشاء
إلا لمن يثق بالانتباه والسمر بعدها إلا فى مصلحة

٥٥٣- عن: أبى برزة الأسلمى رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ كان يستحب أن يؤخر العشاء التى يدعونها العتمة. وكان يكره النوم قبلها والحديث

الفراغ منها، وعدم الفصل بينهما بما يعد فاصلا عرفا، ولم يشترط فى جمع التأخير سوى نية الجمع قبل خروج الأولى، "نهر" ويشترط أيضا أن يقرء الفاتحة فى الصلاة ولو مقتديا وأن يعيد الوضوء من مس فرجه أو أجنبية وغير ذلك من الشروط والأركان المتعلقة بذلك الفعل والله تعالى أعلم" (١:٣٩٧). وقال الطحطاوى فى حاشيته على مراقى الفلاح: وكثيرا ما يبتلى المسافر بمثله لا سيما الحاج، ولا بأس بالتقليد كما فى البحر والنهر (ص٣١٠).

باب كراهية النوم قبل صلاة العشاء
إلا لمن يثق بالانتباه والسمر بعدها إلا فى مصلحة

قلت: الحديث الأول يدل على كراهتهما [1]، والثانى على كراهة السمر فقط.

---

(١) وقد كرهه جماعة وأغلظوا فيه، منهم ابن عمر وعمر وابن عباس، وإليه ذهب مالك، ورخص فيه بعضهم، منهم على وأبو موسى وهو مذهب الكوفيين، وشرط بعضهم أن يجعل معه من يوقظه لصلاتها، وروى عن ابن عمر =

بعدها». رواه الجماعة كذا فى "النيل" (١:٣١٥).

٥٥٤- عن: ابن مسعود رضى الله عنه قال: «جدب لنا رسول الله ﷺ السمر بعد العشاء». رواه ابن ماجة وقال: جدب: يعنى زجرنا عنه نهانا عنه، ورجاله رجال الصحيح (النيل ١:٣١٦).

٥٥٥- عن: عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يسمر مع أبى بكر فى الأمر من أمر المسلمين وأنا معهما». رواه الترمذى (١:٢٤) وحسنه.

٥٥٦- عن: ابن مسعود رضى الله عنه مرفوعا: «لا سمر إلا لمصل[١] أو مسافر» رواه الإمام أحمد فى مسنده[٢] بإسناد صحيح (العزيزى ٣:٤٣٧).

والثالث على جواز السمر فيما يتعلق بأمور الدين، والرابع يدل على جوازه لمن لا ينام وينتظر الصلاة[٣] ولمن كانت له حاجة كالمسافر يتيقظ لحفظ متاعه ويسامر، والخامس على جواز النوم لمن يشق بالانتباه لصلاة العشاء. فمجموع أحاديث الباب يدل على مجموع أجزائه.

وقال الحافظ فى فتح البارى[٤]: "لأن النوم قبلها قد يؤدى إلى اخراجها عن وقتها مطلقا أو عن الوقت المختار، والسمر بعدها قد يودى إلى النوم عن الصبح أو عن وقتها المختار أو عن قيام الليل، وكان عمر بن الخطاب يضرب الناس على ذلك ويقول: أسمراً أول الليل ونوما آخره؟ وإذا تقرر أن علة النهى ذلك فقد يفرق فارق بين الليالى الطوال والقصار، ويمكن أن تحمل الكراهة على الإطلاق حسما للمادة، لأن الشىء إذا شرع

= مثله، وإليه ذهب الطحاوى، وقال ابن العربى: إن ذلك جائز لمن علم من نفسه اليقظة قبل خروج الوقت لعبادة، أو يكون معه من يوقظه (نيل الأوطار، باب كراهية النوم قبلها إلخ ٢:١٢).

(١) أى منتظر الصلاة (مؤلف).

(٢) مسند ابن مسعود (١:٤٤٤) وأخرجه فى (١:٤١٢ و ١:٤٦٣) بلفظ لا سمر إلا لأحد رجلين لمصل أو مسافر وأخرجه الترمذى تعليقا (١:٥١).

(٣) التهجد أو الصبح (مؤلف).

(٤) باب ما يكره من السمر بعد العشاء (٢:٦٠).

٥٥٧- عن: معمر عن أيوب عن نافع: "أن ابن عمر رضى الله عنه كان ربما رقد عن العشاء الآخرة ويأمر أن يوقظوه". رواه عبد الرزاق، كذا فى "فتح البارى"[١]، قلت: رجاله رجال الجماعة.

لكونه مظنة قد يستمر فيصير مئنة والله أعلم اهـ. وقال العلامة العينى: "وفيه كراهية النوم قبل العشاء لأنه تعرض لفوتها بإستغراق النوم، وفيه كراهية الحديث بعدها، وذلك لأن السهر فى الليل سبب الكسل عما يتوجه من حقوق النوم والطاعات ومصالح الدين. قالوا: المكروه منه ما كان فى الأمور التى لا مصلحة فيها، أما ما فيه مصلحة خير فلا كراهة فيه، وذلك كمدارسة العلم وحكايات الصالحين، ومحادثة الضيف والعروس للتأنيس، ومحادثة الرجل أهله وأولاده للملاطفة والحاجة، ومحادثة المسافرين لحفظ متاعهم وأنفسهم، والحديث فى الإصلاح بين الناس والشفاعة إليهم فى خير، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والإرشاد إلى مصلحة ونحو ذلك وكل ذلك لا كراهة فيه" اهـ (عمدة القارى ٢:٥٣٥).

وقال الطحاوى: إنما كره النوم قبلها (يعنى العشاء) لمن خشى عليه فوت وقتها أو فوت الجماعة فيها، وأما من وكل نفسه إلى من يوقظه فيباح له النوم اهـ. وقال الزيلعى: وإنما كره الحديث بعدها لأنه ربما يؤدى إلى اللغو أو إلى تفويت الصبح أو قيام الليل لمن له عادة به، وإذا كان لحاجة مهمة فلا بأس اهـ. والمعنى فيه أن يكون اختتام الصحيفة بالعبادة كما جعل ابتدائها بها ليمحى ما بينهما من الزلات، ولذا كره الكلام قبل صلاة الفجر، وتمامه فى "الإمداد" ويؤخذ من كلام الزيلعى أنه لو كان لحاجة لا يكره وإن خشى فوت الصبح لأنه ليس فى النوم تفريط وإنما التفريط على من أخرج الصلاة عن وقتها، كما فى حديث "مسلم" نعم! لو غلب على ظنه تفويت الصبح لا يحل لأنه يكون تفريطا. تأمل (رد المحتار ١:٣٨١ و٣٨٢).

---

(١) باب النوم قبل العشاء من كتاب المواقيت (٢:٤٢).

باب حكم الكلام بعد ركعتى الفجر والاضطجاع بعدهما

٥٥٨- عن: عائشة رضى الله عنها: «أن النبى ﷺ كان إذا صلى سنة الفجر فإن كنت مستيقظة حدثنى وإلا اضطجع، حتى يؤذن بالصلاة»[١] رواه "البخارى"[٢] -واللفظ له- ومسلم.

باب حكم الكلام بعد ركعتى الفجر والإضطجاع بعدهما

قوله: "عن عائشة" فى الحديث الأول إلخ" قال على القارى: "قال ابن الملك: فيه دليل على أن الفصل بين سنة الصبح وبين الفريضة جائز، وعلى أن الحديث مع الأهل سنة اهـ. يعنى من قال: إن الكلام بين السنة والفرض يبطل الصلاة أو ثوابها فقوله باطل، نعم! كلامه عليه السلام لا شك أنه من كلام الآخرة، وأما كلام الدنيا فلا شك أنه خلاف الأولى دائما، فضلا عما بين الصلاتين، لأن الحكمة فى وضع السنة أن يتهيأ لكمال الحالة وطرد الغفلة، فيدخل فى الفريضة على كمال الحضور واللذة" اهـ (مرقاة ٢:١١٩).

وقال الحافظ فى الفتح (٣:٣٧): واستدل به على جواز الكلام بين طلوع الفجر وصلاة الصبح خلافا لمن كره ذلك، وقد نقله ابن أبى شيبة عن ابن مسعود ولا يثبت عنه، وأخرجه صحيحا عن إبراهيم وأبى الشعثاء وغيرهما اهـ. قلت: روى ابن أبى شيبة عن إبراهيم قال: كانوا (أى الصحابة) يكرهون الكلام بعد ركعتى

---

(١) أى يخبره بإقامتها (مؤلف).

(٢) باب من تحدث بعد الركعتين من كتاب التهجد (١:١٥٥).

الفجر اهـ. كذا فى عمدة القارى (٣:٦٤٥)، قال العلامة العينى: "إنه لا بأس بالكلام بعد ركعتى الفجر مع أهله وغيرهم من الكلام المباح، وهو قول الجمهور وهو قول مالك والشافعى، وقد روى الدارقطنى فى غرائب مالك بإسناده إلى الوليد بن مسلم قال: كنت مع مالك ابن أنس نتحدث بعد طلوع الفجر وبعد ركعتى الفجر، ويفتى به أنه لا بأس بذلك. وقال أبو بكر ابن العربى: وليس فى السكوت فى ذلك الوقت فضل ما ثور إنما ذلك بعد صلاة الصبح إلى طلوع الشمس، وفى التوضيح: اختلف السلف فى الكلام بعد ركعتى الفجر -إلى أن قال-: وكره الكوفيون الكلام قبل صلاة الفجر إلا بخير" قال: ولقون الأول (أى عدم كونه مكروها) أولى بشهادة السنة الثابتة له ولا قول لأحد مع السنة" اه[1].

قلت: ولكن كلامه ﷺ لا شك أنه من كلام الآخرة، وأما كلام الدنيا فلا شك أنه خلاف الأولى دائما فضلا عما بين الصلاتين كما قال القارى، يشهد له حديث إبراهيم قال: "كانوا يكرهون الكلام بعد ركعتى الفجر" فالأولى أن يجمع بين الحديثين فيحمل حديث عائشة على كلام الآخرة وحديث إبراهيم على كلام الدنيا.

وفى الدر المختار: "ويكره النوم قبل العشاء والكلام المباح بعدها وبعد طلوع الفجر إلى أدائه ثم لا بأس بمشيه لحاجته وقيل: يكره إلى طلوع ذكاء، وقيل: إلى ارتفاعها "فيض" "[2]. وظنى الكراهة تنزيهية كما يدل عليه قول على القارى وقد مر. ومن زعم أن الكلام بعد ركعتى الفجر ينقض سنيتها أو ينقص ثوابها فقوله باطل لا دليل عليه، وما أبعد أن يقال: إن الكلام الذى يكون بعد الفراغ من الصلاة يكون ناقضا لها أو ناقصا لثوابها كما لا يخفى، وما نقل أن ابن مسعود وغيره من كراهية الكلام فهو لا يقتضى بطلان السنة ولا نقصان ثوابها، وإنما يقتضى كراهة الكلام غير ذكر الخير.

---

(١) عمدة القارى: باب من تحدث بعد الركعتين ولم يضطجع (٣:٦٤٥ و٦٤٦).
(٢) الدر المختار (١:٣٩٦).

٥٥٩- وعنها رضى الله عنها قالت: «كان النبى ﷺ إذا صلى ركعتى الفجر اضطجع على شقه الأيمن». رواه البخارى (١- ١٥٥) -واللفظ له- ومسلم.

٥٦٠- وعنها «أن رسول الله ﷺ كان يصلى بالليل إحدى عشرة ركعة يوتر منها بواحدة، فإذا فرغ منها اضطجع على شقه الأيمن حتى يأتيه المؤذن فيصلى ركعتين خفيفتين». رواه البخارى (١ :١٥٣) ومسلم واللفظ له.

فائـدة:

السنة فى ركعتى الفجر الأداء فى البيت[1] لأنه ﷺ كان يصليهما فيه وأن يصليهما أول طلوع الفجر، وأن يخفف القراءة فيهما ويقرء فى الأولى بعد الفاتحة "قل يا أيها الكافرون" وفى الثانية "الإخلاص" اهـ. كذا فى "عدة أرباب الفتوى" (ص٤).

قولها: رضى الله عنها "اضطجع على شقه الأيمن" اهـ. قلت: قال الشامى فى رد المحتار (١: ٧١٢) "صرح الشافعية بسنية الفصل بين سنة الفجر وفرضه أخذا من هذا الحديث ونحوه، وظاهر كلام علمائنا خلافه حيث لم يذكروها، بل رأيت فى موطأ محمد ما نصه إلخ". ثم ذكر حديث محمد عن مالك، وقد ذكرناه فى المتن وسيأتى الكلام على هذا المسألة فانتظر.

قولها: "فإذا فرغ منها اضطجع إلخ". قلت: قال النووى فى شرح مسلم: قال القاضى عياض فى هذا الحديث: إن الاضطجاع بعد صلاة الليل وقبل ركعتى الفجر.

---

(١) روى البخارى عن ابن عمر قال: حفظت من النبى ﷺ عشر ركعات -إلى أن قال- وركعتين قبل صلاة الصبح وكانت ساعة لا يدخل على النبى ﷺ فيها، حدثتنى حفصة أنه كان إذا أذن المؤذن وطلع الفجر صلى ركعتين" اهـ (١٥٨:١). والحديث يدل على أن ابن عمر لم ير رسول الله ﷺ يصلى ركعتى الفجر وإنما حدثته بذلك حفصة لأنه كان يصليهما فى البيت. وروى محمد فى موطئه عن حفصة رضى الله عنها: "أن رسول الله ﷺ كان إذا سكت المؤذن من صلاة الصبح وبدا الصبح ركع ركعتين خفيفتين قبل أن تقام الصلاة". قال محمد: وبهذا نأخذ، الركعتان قبل الفجر تخففان اهـ (ص١٥٢). وإسناده صحيح ويثبت بالحديثين أنه ﷺ كان يركع الركعتين بعد سكوت المؤذن إذا طلع الفجر، وأما قراءة "قل يا أيها الكافرون" و"الإخلاص" فى هاتين الركعتين فقد رواها البخارى ومسلم والله أعلم (مؤلف).

وفي الرواية الأخرى عن عائشة رضي الله عنها "أنه ﷺ كان يضطجع بعد ركعتي الفجر" وفي حديث ابن عباس "أن الاضطجاع كان بعد صلاة الليل قبل ركعتي الفجر". قال: وهذا فيه رد على الشافعي وأصحابه في قولهم أن الاضطجاع بعد ركعتي الفجر سنة. قال: وذهب مالك وجمهور العلماء وجماعة من الصحابة إلى أنه بدعة، وأشار إلى أن رواية الاضطجاع بعد ركعتي الفجر مرجوحة. قال: فيقدم رواية الاضطجاع قبلهما. قال: ولم يقل أحد في الاضطجاع قبلهما أنه سنة فكذا بعدهما، قال: وقد ذكر مسلم عن عائشة رضي الله عنها: "فإن كنت مستيقظة حدثني وإلا اضطجع" فهذا يدل على أنه ليس بسنة، وإنه تارة كان يضطجع قبل وتارة بعد وتارة لا يضطجع، هذا كلام القاضي والصحيح أو الصواب أن الاضطجاع بعد سنة الفجر سنة لحديث أبي هريرة قال: "قال رسول الله ﷺ: إذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه" رواه أبو داود والترمذي بإسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم، قال الترمذي: هو حديث حسن صحيح، فهذا حديث صحيح صريح في الأمر بالاضطجاع اهـ[١].

الحديث القولي في الاضطجاع بعد ركعتي الفجر شاذ:

قلت: لا يتم استدلال النووي بهذا الحديث القولي، فإنه رواية شاذة مخالفة للثقات، والمحفوظ ما رواه غير واحد من الحفاظ من فعله ﷺ. قال العلامة السيوطي في تدريب الراوي: "والصحيح التفصيل، فإن كان الثقة يتفرده مخالفا احفظ منه وأضبط -عبارة ابن الصلاح- لما رواه من هو أولى منه بالحفظ لذلك، وعبارة شيخ الإسلام لمن هو أرجح منه لمزيد ضبط أو كثرة عدد أو غير ذلك من وجوه الترجيحات كان ما انفرد به شاذا مردوداً. قال شيخ الإسلام: ومقابله يقال له: المحفوظ -إلى أن قال-: ومن أمثلته في المتن ما رواه أبو داود والترمذي من حديث عبد الواحد بن زيد عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعا: إذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع عن يمينه. قال

---

(١) انتهى كلام النووي في شرح مسلم (١: ٢٥٤) باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي ﷺ إلخ.

٥٦١- وعنها أنها كانت تقول: «إن النبى ﷺ لم يضطجع لسنة، ولكنه كان يدأب ليلته فيستريح». رواه عبد الرزاق[1] وفى إسناده راو لم يسم. كذا فى فتح البارى (١:٣٦).

البيهقى: خالف عبد الواحد العدد الكثير فى هذا، فإن الناس إنما رووه من فعل النبى ﷺ لا من قوله، وانفرد عبد الواحد من بين ثقات أصحاب الأعمش بهذا اللفظ"[2].

فهذا كما ترى قد عده السيوطى من الشاذ المردود فلا يستقيم الاستدلال به أصلا، فلم يبق إلا الاحتجاج بفعله ﷺ، ويتجه عليه ما قاله القاضى عياض من أن فعله ﷺ لم يثبت على نهج واحد بل الآثار فيه مختلفة، فلا سبيل إلى جعل هذا الاضطجاع سنة عبادة، نعم! إنها سنة عادة للاستراحة من تعب صلاة الليل، كما يدل عليه حديث عائشة الآتى. قال العلامة الشامى: وحاصله أن اضطجاعه ﷺ إنما كان فى بيته للاستراحة لا للتشريع، وإن صح حديث الأمر بها الدال على أن ذلك للتشريع يحمل على طلب ذلك فى البيت فقط توفيقا بين الأدلة، والله تعالى أعلم (١:٧١٢).

قولها: "كان يدأب ليلته إلخ" أى يتعب، كذا فى "القاموس". والحديث وإن كان فيه راو لم يسم ولكن ذكرناه فى المتن استشهاداً[3]، لأن الحافظ ابن حجر قد ذكره شاهداً فى (باب من تحدث بعد ركعتين ولم يضطجع) بما نصه: "أشار (أى البخارى) بهذه الترجمة إلى أنه ﷺ لم يكن يداوم عليها (أى الضجعة بعد ركعتين) وبذلك احتج الأئمة على عدم الوجوب، وحملوا الأمر الوارد بذلك فى حديث أبى هريرة عند أبى داود

---

(١) فى مصنفه (٣:٤٣ رقم ٤٧٢٢) عن ابن جريج قال: "وأخبرنى من أصدق عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ إذا اطلع الفجر يصلى ركعتين خفيفتين، ثم يضطجع على شقه الأيمن، حتى يأتيه المؤذن فيؤذنه بالصلاة. لم يضطجع لسنة ولكنه كان يدأب ليله فيستريح. قال: فكان ابن عمر يحصبهم إذا رآهم يضطجعون على أيمانهم".

(٢) انتهى كلام السيوطى فى النوع الثالث عشر من تدريب الراوى (ص١٤٨) وقدمنا فى مبحث المسح على العمامة من هذا الكتاب (١:١٩) أن عبارة البيهقى التى نقلها السيوطى لم نجدها فى سننه، نعم يوجد فى باب ما ورد فى الاضطجاع إلخ (٣:٤٥) ما يقابله، فلعل هذه العبارة فى كتاب له آخر، والله أعلم.

(٣) على أن هذا الرجل المجهول قد وثقه ابن جريج حيث قال فى روايته: "أخبرنى من أصدق" كما مر، فلا تضر هذه الجهالة إن شاء الله.

٥٦٢- عن: إبراهيم قال: «كانوا (أى الصحابة) يكرهون الكلام بعد ركعتى الفجر» رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه (عمدة القارئ ٣: ٦٤٥) وصححه الحافظ فى الفتح (٣: ٣٧).

٥٦٣- عن إبراهيم قال: قال عبد الله[١]: «ما بال الرجل إذا صلى الركعتين يتمعك كما يتمعك الدابة والحمار، إذا سلم فقد فصل[٢]». رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه، كذا فى "عمدة القارى" وذكره الحافظ أيضاً مختصراً فى الفتح (٣: ٣٥) وسكت عنه فهو صحيح أو حسن على قاعدته، ومراسيل إبراهيم صحيحة كما مر.

٥٦٤- عن: سعيد بن المسيب قال: «رأى ابن عمر رجلا يضطجع بين الركعتين فقال: احصبوه» رواه ابن أبى شيبة[٣] كذا فى عمدة القارى وقال الحافظ فى الفتح (٣: ٣٦): وصح عن ابن عمر أنه كان يحصب من يفعله فى المسجد. أخرجه ابن أبى شيبة اهـ.

وغيره على الاستحباب، وفائدة ذلك، الراحة والنشاط لصلاة الصبح، وعلى هذا فلا يستحب ذلك إلا للمتهجد، وبه جزم ابن العربى، ويشهد له ما أخرجه عبد الرزاق أن عائشة كانت تقول إلخ فذكر الحديث بلفظ المتن وفيه دلالة صريحة على نفى كون هذا الاضطجاع سنة عبادة بل هو سنة عادة له ﷺ لأجل الاستراحة كما لا يخفى.

قوله: "عن إبراهيم إلخ". قلت: إنما أنكر عبد الله على هذا الاضطجاع إذا كان فى المسجد أو يفعل تحتما فيكره، وأما إذا كان فى البيت ولا على طريق التحتم فلا كراهة فيه، فقد عرفت أنه سنة عادة، وعلى ذلك يحمل حديث ابن عمر المذكور فى

---

(١) هو ابن مسعود (مؤلف).

(٢) كذا بخط المؤلف، وكذلك هو فى عمدة القارى (٣: ٦٤٤) ولكن وقع فى مصنف ابن أبى شيبة (٢: ٣٤٨) طبع حيدر آباد: "إذا سلم قعد فصلى".

(٣) جعله فى النسخة المطبوعة من المصنف أثر عمر دون ابن عمر (٢: ٢٤٨) ويمكن أن يكون فى النسخة المطبوعة تصحيف، لأن الحافظين العينى والعسقلانى كليهما يرويانه عن ابن عمر، وكذلك نجد فى مصنف عبد الرزاق (٣: ٤٣) عن ابن جريج أنه يرويه عن ابن عمر دون عمر، والله أعلم.

٥٦٥- أخبرنا: مالك أخبرنا نافع عن عبد الله بن عمر: "أنه رأى رجلا ركع ركعتى الفجر ثم اضطجع فقال ابن عمر: ما شأنه؟ فقال نافع: فقلت يفصل بين صلاته، قال ابن عمر: وأى فصل أفضل من السلام" . قال محمد: وبقول ابن عمر نأخذ وهو قول أبى حنيفة رحمه الله. رواه محمد فى الموطأ (ص-١٤٢) وإسناده صحيح.

باب كيفية الأذان والإقامة وسننهما والتثويب فى الفجر

٥٦٦- عن: عبد الله بن زيد قال: «كان رسول الله ﷺ قد هم بالبوق وأمر بالناقوس فنحت، فأرى عبد الله بن زيد فى المنام[1] قال: رأيت رجلا عليه ثوبان أخضران يحمل ناقوساً فقلت له: يا عبد الله تبيع الناقوس؟ قال: وما تصنع به؟ قلت: أنادى به إلى الصلاة، قال: أ فلا أدلك على خير من ذلك؟ قلت: وما هو؟ قال: تقول: الله أكبر الله أكبر الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لآ إله إلا الله، أشهد أن لآ إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حى على الصلاة، حى على الصلاة، حى على الفلاح، حى على الفلاح، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله. قال: فخرج عبد الله بن زيد حتى أتى رسول الله ﷺ فأخبره بما رأى، قال: يا رسول الله! رأيت رجلا عليه ثوبان أخضران يحمل ناقوسا، فقص عليه الخبر فقال رسول الله ﷺ: إن صاحبكم

المتن. وما نقل من السلف أنه بدعة فمعناه أن تحتمه أو فعله فى المسجد بدعة لا على الإطلاق، فاجتمع الأخبار وارتفع الخلاف وحصل الاتفاق ولله الحمد.

---

(١) اعلم أن الأذان قد ثبت فى الشرع برؤيا غير النبى ﷺ لكن مقرونا بتقريره ﷺ فهو وحى حكمى، وما يروى فى ثبوته بالوحى الحقيقى ابتداء فالأحاديث فيه لا تخلو من جرح، كما فصله الحافظ الزيلعى فى باب الأذان (مؤلف).

قد رأى رؤياً فأخرج مع بلال إلى المسجد فألقها عليه وليناد بلال فإنه أندى صوتاً منك. قال: فخرجت مع بلال إلى المسجد فجعلت ألقيها عليه وهو ينادى بها. قال: فسمع عمر بن الخطاب بالصوت فخرج فقال: يا رسول الله! والله لقد رأيت مثل الذى رأى» رواه ابن ماجة وأبو داود وأحمد وصححه الترمذى وابن خزيمة والبخارى فيما حكاه عنه الترمذى فى العلل (آثار السنن ١:٥١).

٥٦٧- عن: عبد الرحمن بن أبى ليلى قال: حدثنا أصحاب محمد ﷺ: «أن عبد الله بن زيد الأنصارى جاء إلى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله! رأيت فى المنام كأن رجلا قام وعليه بردان أخضران، فقام على حائط فأذن مثنى مثنى وأقام مثنى مثنى» انتهى. رواه ابن أبى شيبة فى المصنف، وأخرجه

باب كيفية الأذان والإقامة وسننهما والتثويب فى الفجر

قوله: "عن عبد الرحمان بن أبى ليلى إلخ". قلت: وفى الجوهر النقى: وقال ابن حزم: هذا إسناد فى غاية الصحة (١٠٨:١)، وقال المحدث ابن الجوزى فى التحقيق: حديث عبد الله بن زيد هو أصل فى التأذين، وليس فيه ترجيح، فدل على أن الترجيع[١] غير مسنون اهـ (زيلعى ١٣٧:١). وقال أيضا: لا يختلف فى أن بلالا كان لا يرجع اهـ (الجوهر النقى ١٠٤:١). وقال أيضا: إن أذان أبى محذورة عليه عمل أهل مكة، وما ذهبنا إليه، عليه أهل المدينة، والعمل على المتأخر من الأمور انتهى (التعليق الحسن ٤٩:١).

قلت: مراده رضى الله عنه أن بلالا وغيره من مؤذنى المسجد النبوى لم يثبت عنهم الترجيع قط، لا قبل إسلام أبى محذورة ولا بعده، وبلال أذن بين يدى رسول الله ﷺ

---

(١) الترجيع هنا إعادة الشهادتين مرتين بصوت عال بعد النطق بهما بصوت منخفض، وقد اختلف فيه الأئمة، فقال أبو حنيفة وأحمد بعدمه، وإليه ذهب الثورى، وقال به مالك والشافعى، وعن أحمد جواز الأمرين، واختار الحنابلة عدمه (ملخص من معارف السنن ١٧٤:٢).

البيهقى فى سننه، عن وكيع به. قال فى الإمام: وهذا رجاله رجال الصحيح، وهو متصل على مذهب الجماعة فى عدالة الصحابة، وأن جهالة أسماءهم لا تضر (زيلعى ١ :١٤٠).

٥٦٨- عن: عبد الرحمن بن أبى ليلى قال: أخبرنى أصحاب محمد ﷺ: «أن عبد الله بن زيد الأنصارى رأى فى المنام الأذان فأتى النبى ﷺ فأخبره فقال: علمه بلالا، فأذن مثنى مثنى وأقام مثنى مثنى وقعد قعدة». رواه الطحاوى وإسناده صحيح (آثار السنن ١ :٥٢).

حتى قبض، فلو كان الترجيع مسنونا وزيادته مشروعة لأمره رسول الله ﷺ بزيادته فى أذانه ولثبت عنه الترجيع ولو مرة، والأمر بخلافه، لأنه لا يختلف فى أن بلالا كان لا يرجع[1]، فالأولى الأخذ بأذانه لأن العمل على المتأخر من الأمور، لا بأذان أبى محذورة لأنه ﷺ لم يسمع أذانه بعد ما علمه، فلا يبعد أنه زاد الترجيع فى أذانه لخطأ فى فهمه. وظنى أن هذا الكلام فى غاية القوة لا يمكن رده.

وقد أجاب علمائنا عن حديث أبى محذورة بأجوبة: منها أن الروايات عنه مختلفة، فقد جاء فى بعضها الترجيع وجاء فى بعضها ما يدل على أن أذانه كأذان بلال. روى الطحاوى عن عبد العزيز بن رفيع قال: سمعت أبا محذورة يؤذن مثنى مثنى ويقيم مثنى مثنى، صححه ابن التركمانى فى الجوهر النقى (١ :١٠٨) وحسنه العلامة النيموى فى آثار السنن (١ :٥٣). وقال الحافظ فى الدراية: وهذا يرد قول الحاكم أن عبد العزيز لم يدرك أبا محذورة (ص٦٠) وهكذا روى عن بلال أنه أذن مثنى وأقام مثنى مثنى كما مر فى المتن، فإذا تعارضت الآثار عن أبى محذورة تساقطت.

ومنها ما قال الطحاوى: أنه يحتمل أن الترجيع إنما كان لأن أبا محذورة لم يمد بذلك صوته على ما أراد النبى ﷺ فقال له النبى ﷺ: ارجع وامدد من صوتك. هكذا

---

(١) والدليل على أن بلالا لم يغير أذانه بعد قصة أبى محذورة ما أخرجه الطحاوى (١ :٨٠) عن سويد بن غفلة قال: "سمعت بلالا يؤذن مثنى ويقيم مثنى" وسويد بن غفلة مخضرم من كبار التابعين، قدم المدينة يوم دفن النبى ﷺ، كما فى التقريب (ص٢١٦) فظاهر أنه لم يسمع أذان بلال إلا بعد وفاته ﷺ.

٥٦٩- عن: أبي العميس قال: سمعت عبد الله بن محمد بن عبد الله بن زيد الأنصاري يحدث عن أبيه عن جده «أنه أرى الأذان مثنى مثنى والإقامة مثنى مثنى قال: فأتيت النبي ﷺ فأخبرته فقال: علمهن بلالا، قال: فتقدمت فأمرني أن أقيم»[١] رواه البيهقي الخلافيات. وقال الحافظ في الدراية: إسناده صحيح (آثار السنن ١:٥٢).

٥٧٠- عن الشعبي عن عبد الله بن زيد الأنصاري قال: «سمعت أذان رسول الله ﷺ فكان أذانه وإقامته مثنى مثنى». رواه أبو عوانة في صحيحه وهو مرسل قوي، (آثار السنن ١:٥٢).

اللفظ في هذا الحديث اهـ قلت: هذه اللفظة أخرجها الأربعة إلا الترمذي بإسناد جيد من طريق ابن جريج عن عبد لعزيز بن عبد الملك بن أبي محذورة. وقال العلامة ابن الجوزي في التحقيق: إن أبا محذورة كان كافراً قبل أن يسلم، فلما أسلم ولقنه النبي ﷺ الأذان أعاد عليه الشهادة وكررها ليثبت عنده ويحفظها ويكررها على أصحابه المشركين فإنهم كانوا ينفرون منها خلاف نفورهم من غيرها، فلما كررها عليه ظنها من الأذان فعده تسع عشرة كلمة اهـ (التعليق الحسن (١:٤٩).

قلت: يؤيد تأويل الطحاوي ما في هذه الرواية من قول أبي محذورة: "فأذن مؤذن رسول الله ﷺ بالصلاة عند رسول الله ﷺ فسمعنا صوت المؤذن ونحن عنه متنكبون، فظللنا نحكيه ونهزأ به فسمع رسول الله ﷺ الصوت فأرسل إلينا -إلى أن قال- فأرسلهم كلهم وحسبني فقال: قم فأذن" الحديث رواه النسائي (١:١٠٣) وإسناده جيد، فلا يبعد من الذي كان قبل بساعة متنكبا عن الإسلام مستهزءاً بالأذان أن يسر بالشهادتين، فلم يعتد به النبي ﷺ وأمره بالرجوع والمد بالصوت.

قال بعض الناس[٢]: ويرد هذه التأويلات ما روى أبو داود وسكت عنه: حدثنا مسدد ثنا الحارث بن عبيد عن محمد بن عبد الملك بن أبي محذورة عن أبيه عن جده

---

(١) سيأتي تفصيله في باب من أذن فهو يقيم (مؤلف).
(٢) المراد به في كتابنا هذا في جميع المواضع المؤلف السابق "لإحياء السنن" المسمى بأحمد حسن.

٥٧١- عن: أنس رضى الله عنه قال: «من السنة إذا قال المؤذن فى أذان الفجر حى على الصلاة حى على الفلاح، قال: الصلاة خير من النوم»، رواه ابن خزيمة فى صحيحه والدارقطنى ثم البيهقى فى سننيهما، وقال البيهقى: إسناده صحيح. (الزيلعى ١ :١٣٨).

وفيه قوله ﷺ: «تخفض بها صوتك ثم ترفع صوتك» الحديث (١ :١٨٩) ورواه ابن حبان فى صحيحه. قلت: فيه الحارث بن عبيد أبو قدامة ضعفه غير واحد، قال الذهبى فى ميزانه: قال أحمد: مضطرب الحديث، وقال ابن معين: ضعيف، وقال مرة: ليس بشىء، وقال النسائى وغيره: ليس بالقوى، وقال ابن حبان: كان ممن كثر وهمه انتهى. وقال الحافظ فى التقريب: صدوق يخطئ. وأما محمد بن عبد الملك فقد قال الذهبى فى الميزان: محمد بن عبد الملك بن أبى محذورة عن أبيه فى الأذان ليس بحجة، يكتب حديثه اعتباراً انتهى (التعليق الحسن ١ :٥٠). وفى تهذيب التهذيب: "وقال ابن القطان: مجهول الحال لا نعلم روى عنه إلا الحارث" (٩ :٣١٧) وفى الجوهر النقى: "قال محمد بن عثمان بن أبى شيبة سمعت على بن المدينى يقول: بنو أبى محذورة الذين يحدثون كلهم ضعيف ليس بشىء[١]" ولهذا قال عبد الحق: لا يحتج بهذا الإسناد" (١ :١٠٤) فثبت أن رواية "تخفض بها صوتك وترفع بها" ليست بصحيحة، والصواب ما رواه الأربعة غير الترمذى بسند جيد من طريق ابن جريج بلفظ: "ارجع وامدد من صوتك".

وإن سلم صحة الإسناد الأول فالواقعة واحدة، فتحمل هذه الرواية على أن بعض الرواة نقلها بالمعنى فلم يقدر على ضبط مفهومها. وقال العلامة ولى الله المحدث الدهلوى -نور الله مرقده- فى حجة الله البالغة (١ :١٨٩): "وعندى أنها (يعنى الروايات فى باب الأذان) كأحرف القرآن[٢] كلها شاف كاف".

---

(١) قلت: ولكن عبد الملك ابن أبى محذورة ذكره ابن حبان فى الثقات، ولم يذكر الحافظ فيه جرحا من أحد، كما يظهر من التهذيب (٦ :٤١٨) (مؤلف).

(٢) قلت: ويؤيده أن سعد القرظ رضى الله عنه، مؤذن مسجد قباء كان يؤذن بترجيع، كما أخرجه عنه الدارقطنى (١ :٣٦ باب ذكر سعد القرظ) وكان ابنه يؤذن فى أمارة ابن الزبير بغير ترجيع، كما أخرجه عنه عبد الرزاق فى مصنفه (١ :٤٥٩ رقم، ١٧٨) فدل على أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يرون كلا الطريقين جائزا، غير أن ما كان عليه بلال أولى بالاتباع، لكونه يؤذن بين يدى رسول الله ﷺ فى السفر والحضر، والله أعلم.

٥٧٢- عن: ابن عمر رضى الله عنهما: "كان الأذان بعد حى على الفلاح: الصلاة خير من النوم مرتين". رواه الطبرانى والبيهقى بإسناد حسن، وقال اليعمرى: هذا إسناد صحيح (نيل ١:٣٣٨).

مبحث تثنية الإقامة:

وأما ما يعارض تثنية الإقامة[١] فما رواه الجماعة عن أنس قال: "أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر إلا الإقامة". اهـ كذا فى المنتقى، وفى النيل: وليس فيه للنسائى والترمذى وابن ماجة "إلا الإقامة" اهـ. وفيه أيضا: وأصرح من ذلك رواية النسائى وغيره عن قتيبة عن عبد الوهاب بلفظ: إن النبى ﷺ أمر بلالا اهـ (١:٣٣٠ و٣٤٠) وما رواه أبو داود والنسائى وأحمد عن ابن عمر رضى الله عنه قال: «إنما كان الأذان على عهد رسول الله ﷺ مرتين والإقامة مرة مرة غير أنه يقول: قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة، وكنا إذا سمعنا الإقامة توضأنا ثم خرجنا إلى الصلاة» وقال اليعمرى: "إسناده صحيح"[٢] كذا فى النيل (١:٢٤٣).

والجواب عنه بأن الأخذ بالزيادة أولى لا سيما إذا كانت أقوى سنداً، فقد قال الطحاوى فى شرح معانى الآثار (١:٨١): "فتصحيح معانى الآثار يوجب أن يكون الإقامة مثل الأذان سواء على ما ذكرنا، لأن بلالا رضى الله عنه اختلف فيما أمر به من ذلك،

تثية الإقامة متواترة عن بلال:

ثم ثبت هو من بعد على التثنية فى الإقامة بتواتر الآثار فى ذلك، فعلم أن ذلك هو

---

(١) اعلم أن الإقامة عند الحنفية سبع عشرة كلمة بتربيع التكبير وتشفيع الشهادتين والحيعلتين والإقامة، وعند الشافعية والحنابلة ثلاث عشرة كلمة بتربيع التكبير وإيتار الشهادتين والحيعلتين وتشفيع الإقامة، وعند المالكية عشر كلمات بتثنية التكبير وإيتار الشهادتين والحيعلتين والإقامة، هذا ملخص ما فى معارف السنن وغيره.

(٢) قلت: نعم! ولكنه رواية بالمعنى، فإن أكثر الرواة قالوا: أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة، هكذا رواه الجماعة فرواه بعض الرواة بالمعنى حسب ما فهمه يدل على ذلك أن الإمام محمد بن الحسن ناظر أهل المدينة فى تثنية التكبير فقال: إن المراد بها التثبت فى النفس، والحذر أن يجمع بين الكلمتين فى نفس، فيجمع التكبير أربع مرات فى نفسين، ثم صرح بأن خلافه خلاف السنة اهـ. قلت: وبه يشرح قوله: وأن يوتر الإقامة أى الإيتار فى النفس والصوت لا فى الكلمات -إلا الإقامة فيقول-: "قد قامت الصلاة" فى نفسين مترسلا، لأنه هو روح الإقامة، كذا فى "فيض البارى" (١:١٦٠) ملخصا مع تغيير يسير فى التعبير، فلو كان لفظ الحديث ما صححه اليعمرى لذكره أهل المدينة فى جوابهم، وردوا به تأويل محمد رحمه الله فدل سكوتهم عنه على أن هذا مما رواه الراوى بالمعنى حسب ما فهمه، والله تعالى أعلم (مؤلف).

٥٧٣- عن: عائشة قالت: «جاء بلال إلى النبى ﷺ يؤذنه بصلاة الصبح فوجده نائما، فقال: "الصلاة خير من النوم" فأقرت فى أذان الصبح». رواه الطبرانى فى الأوسط، (مجمع الزوائد ١: ١٤).

ما أمر به".

وفى التلخيص الحبير (١: ٧٤) "وحديث أبى محذورة رضى الله عنه فى تثنية الإقامة مشهور عند النسائى وغيره". وروى فطر بن خليفة عن مجاهد ذكر له الإقامة مرة مرة فقال: هذا شيء استخفه الأمراء، الإقامة مرتين مرتين، رواه عبد الرزاق وابن أبى شيبة والطحاوى، وإسناده صحيح (آثار السنن ١: ٥٤)، والله أعلم.

قوله: "عن عائشة إلخ" قلت: قال الهيثمى: وفيه صالح بن أبى الأخضر واختلف فى الاحتجاج به ولم ينسبه أحد إلى الكذب اهـ. قلت: وذلك لا يضر فإن الاختلاف غير قادح فى التصحيح كما مر غير مرة، على أنا نقلناه فى هذا الموضع للاعتضاد لا للإحتجاج به، ودلالة هذه الأحاديث على التثويب فى الفجر ظاهرة، وما رواه مالك فى الموطأ: بلاغا: أن المؤذن جاء إلى عمر بن الخطاب يؤذنه لصلاة الصبح فوجده نائما فقال: "الصلاة خير من النوم" فأمره عمر أن يجعلها فى نداء الصبح، فهذا مما يوهم بظاهره أن هذا التثويب فى الأذان ابتدأه عمر رضى الله عنه. وجوابه كما نقله الزرقانى عن ابن عبد البر أن نداء الصبح موضع قوله لا هنا، كأنه كره أن يكون نداء آخر عند باب الأمير كما أحدثته الأمراء، وإلا فالتثويب أشهر عند العلماء والعامة من أن يظن بعمر رضى الله عنه أنه جهل ما سن رسول الله ﷺ وأمر به مؤذنيه بلالا بالمدينة وأبا محذورة[1] بمكة انتهى. ثم نقل الزرقانى فى تأويله قول الباجى: "يحتمل أن عمر قال ذلك إنكاراً لاستعماله لفظة من ألفاظ الأذان فى غيره، وقال له: اجعلها فيه، يعنى لا تقلها فى

---

(١) عن أبى محذورة قال: «قلت: يا رسول الله علمنى سنة الأذان قال: فمسح مقدم رأسى قال: تقول الله أكبر -إلى أن قال-: فإن كان صلاة الصبح قلت: الصلاة خير من النوم الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله». رواه أبو داود وسكت عنه (١: ١٩٠ و١٩١).

٥٧٤- عن: أبى الزبير -مؤذن بيت المقدس- قال: جاءنا عمر بن الخطاب فقال: «إذا أذنت فترسل وإذا أقمت فاجذم»[١] رواه الدارقطنى[٢]، وفى التلخيص الحبير (١:٧٤): وليس فى إسناده إلا أبو الزبير مؤذن بيت المقدس وهو تابعى قديم مشهور اهـ. يعنى إن سنده محتج به.

٥٧٥- عن: ابن أبى ليلى عن معاذ بن جبل -فى حديث طويل- فجاء عبد الله بن زيد رجل من الأنصار وقال فيه: «فاستقبل القبلة قال: ألله أكبر» الحديث. رواه أبو داؤد[٣] وسكت عنه.

٥٧٦- عن: عون بن أبى جحيفة عن أبيه قال: «أتيت النبى ﷺ بمكة وهو فى قبة حمراء من أدم، فخرج بلال فأذن فكنت أ تتبع فمه ههنا وههنا،

غيره انتهى. وهو حسن متعين"[٤].

قوله: "عن أبى الزبير إلخ". قال المؤلف: دلالته على ترتيل الأذان وحدر الإقامة ظاهرة.

قوله: "عن ابن أبى ليلى إلخ". قال المؤلف: دلالته على سنية الإستقبال فى الأذان ظاهرة.

قوله: "عن عون بن أبى جحيفة إلخ" قال المؤلف: دلالته على تحويل الرأس مع إثبات القدمين والصدر على مقامهما ظاهرة. واعلم أن ثبات القدمين إذا لم تمس حاجة إلى المشى. وأما إذا مست إليه حاجة كما إذا أذن فى صومعة متسعة بحيث لو حول وجهه مع ثبات قدميه لا يحصل الإعلام، استدار فيها فيخرج رأسه من لكوة اليمنى ويقول ما قاله، ثم يذهب إلى الكوة اليسرى فيفعل به ما فعل، كذا قال الفقهاء، ووجهه ظاهر، لأن المقصود موقوف فى هذه الحالة على هذه الاستدارة فيستثنى من الحديث

---

(١) كذا فى مسودة المؤلف بالجيم، وفى نسختى الدارقطنى: "فاحذم" بالحاء، وفسره فى التعليق المغنى بالإسراع.
(٢) باب ذكر الإقامة واختلاف الروايات فيهما (١:٨٨ طبع الهند و١:٢٣٨ طبع المدينة).
(٣) باب كيف الأذان، قبيل باب فى الإقامة (١:٧٥).
(٤) شرح الزرقانى على الموطأ، ما جاء فى النداء للصلاة (١:١٥٠).

قال: ثم خرج رسول الله ﷺ وعليه حلة حمراء برود يمانية قطرى، وقال موسى: قال: رأيت بلالا خرج إلى الإبطح فأذن، فلما بلغ حى على الصلاة، حى على الفلاح، لوى عنقه يميناً وشمالاً ولم يستدر ثم دخل فأخرج العنزة» وساق حديثه رواه أبو داود[١] وسكت عنه.

٥٧٧- عن أبى جحيفة قال: "رأيت بلالا يؤذن ويدور[٢] ويتبع فاه ههنا وههنا وإصبعاه فى أذنيه". رواه الترمذى وأحمد وأبو عوانة وقال الترمذى: حديث حسن صحيح (آثار السنن ١ :٥٤).

٥٧٨- عن: عبد الله بن عمار بن سعد القرظ حدثنى أبى عن جدى: "أن رسول الله ﷺ أمر بلالا يضع إصبعيه فى أذنيه وقال: إنه أرفع لصوتك". مختصر. رواه الحاكم وسكت عنه[٣] زيلعى (١ :١٤٥) وفى فتح البارى: فى سنده ضعف[٤] وقد نقل اعتضاداً لما قبله.

٥٧٩- عن: مجاهد قال: "كنت مع عبد الله بن عمر فثوب رجل فى

بدليل الحاجة الشرعية إليه.

قوله: "عن أبى جحيفة إلخ" قال المؤلف: دلالته على إدخال الإصبعين فى الأذنين حال التأذين، وعلى ما دل عليه الحديث السابق ظاهرة.

قوله "عن مجاهد إلخ" قال المؤلف: قال الترمذى: إنما كره عبد الله بن عمر التثويب الذى أحدثه الناس بعد اهـ. وفى كنز العمال (٤ :٢٦٦) عن مجاهد قال: "لما قدم عمر بن الخطاب رضى الله عنه مكة أتاه أبو محذورة رضى الله عنه فقال الصلاة يا أمير

---

(١) باب الأذان فوق المنارة (١ :٧٧).

(٢) قوله: يدور. فى "التعليق الحسن": اختلفت الروايات فى الاستدارة، ففى بعضها أنه كان يستدير، وفى بعضها لم يستدر. قال الحافظ: ويمكن الجمع بأن من أثبت الاستدارة عنى بها استدارة الرأس، ومن نفاها عنى استدارة الجسد كله (١ :٥٤) مؤلف.

(٣) قلت: أخرجه فى كتاب معرفة الصحابة من المستدرك فى ذكر سعد القرظ (٣ :٧، ٦) ولم يذكر الذهبى فى تلخيصه.

(٤) باب هل يتتبع المؤذن فاه ههنا وههنا (٢ :٩٦).

الظهر أو العصر قال: أخرج بنا فإن هذه بدعة". رواه أبو داؤد (١: ٢١١) وسكت عنه[١] وعزاه في كنز العمال (١: ٢٧٠) إلى عبد الرزاق، والضياء المقدسي في المختارة بنحوه. وسند الأخير صحيح على قاعدة كنز العمال المذكورة في خطبته.

المؤمنين! حي على الصلاة حي على الفلاح فقال له عمر: حي على الصلاة حي على الفلاح"! أما كان في دعائك الذي دعوتنا؟ ما نأتيك، تأتينا ثانيا" رواه الضياء المقدسي في المختارة اهـ. وسنده صحيح على قاعدة السيوطي المذكورة في خطبة كنز العمال (١: ٣).

وأما ما يعارضه فمنه ما رواه البخاري[٢] عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا سكت المؤذن بالأولى من صلاة الفجر قام فركع ركعتين خفيفتين قبل صلاة الفجر بعد أن يستبين الفجر، ثم اضطجع على شقه الأيمن حتى يأتيه المؤذن للإقامة". ومنه ما رواه البخاري ومسلم (كما في أشعة اللمعات ١: ٢٤٢) عن عائشة رضي الله عنها قالت: «لما ثقل رسول الله ﷺ جاء بلال يؤذنه بالصلاة» الحديث[٣] ومنه ما في كنز العمال (٤: ٢٧٠) عن ابن عمر رضي الله عنه قال: «جاء بلال إلى النبي ﷺ يؤذنه الصلاة صلاة الصبح فقال: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، الصلاة، يرحمك الله! قالها مرتين أو ثلاثا ورسول الله ﷺ قد أغفى، فجاء بلال فقال: الصلاة خير من النوم، فانتبه رسول الله ﷺ فقال: اجعله في أذانك إذا أذنت لصلاة الصبح فقل: الصلاة خير من النوم مرتين فجعل بلال رضي الله عنه يقولها في كل أذانه إذا أذن في صلاة الصبح كما أمره رسول الله ﷺ» رواه أبو الشيخ والضياء المقدسي وسند الضياء صحيح على ما مر قريبا اهـ.

والجواب أن كل ذلك مخصوص بالإمام إذا لم يحضر وقته. وفي "أشعة اللمعات"

---

(١) قلت: وذكره الترمذي أيضا تعليقا في باب التثويب في الفجر وسكت عليه.

(٢) باب من انتظر الإقامة من كتاب الأذان (١: ٨٧).

(٣) قلت: أخرجه البخاري في باب الرجل يأتم بالإمام ويأتم الناس بالمأموم (١: ٩١) في قصة مرض وفاته ﷺ وأخرجه أيضا وأحمد (٦: ٢٢٤) بهذا اللفظ.

(١ :٢٤٢) "عادت بود كه بعد از أذان جون در برآمدن آنحضرت تاخيرى راه مى يافت بلال بر در آمد خبر ميكرد درين حالت نيز آمده كه خبر كند إلخ".

فائــدة:

(متعلقة بجعل الإصبعين فى الاذنين عند الأذان والإقامة)

اطلعت بعد تحرير المتن وبعض الحواشى على حديث صحيح ذكره فى كنز العمال (٤ :٢٦٦) وهو عن بلال مؤذن رسول الله ﷺ «أنه كان لا يؤذن لصلاة الفجر حتى يرى الفجر، وكان يدخل إصبعيه فى أذنيه كلتاهما (على لغة البعض كما فى "الرضى") عند الأذان وعند الإقامة" رواه الضياء اهـ. قلت: وإنما صححته اعتماداً على ما فى "كنز العمال" من رمز ض (المعجمة) بعده وهى علامة الضياء فى المختارة، وأحاديثها صحاح بأسرها عند السيوطى كما صرح به فى خطبته، ثم رأيت الزيلعى ذكر الحديث بسنده فى نصب الراية وعزاه إلى الطبرانى فى كتابه "مسند الشاميين": حدثنا الحسن بن على بن خلف الدمشقى ثنا سليمان بن عبد الرحمن ثنا إسماعيل بن عياش عن عبد العزيز بن عبيد الله عن أبى بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام عن بلال قال: «كنا لا نؤذن لصلاة الفجر حتى نرى الفجر، وكان يضع إصبعيه فى أذنيه» انتهى. وبه عن عبد العزيز عن محمد بن المنكدر عن أبى سلمة ابن عبد الرحمان عن بلال نحوه اهـ (١ :١٥٠) وفيه عبد العزيز بن عبيد الله بن حمزة الحمصى وهو ضعيف ولم يرو عنه غير إسماعيل بن عياش. كذا فى التقريب (ص١٢٩) وفى تهذيب التهذيب فى ترجمته (٦ :٣٤٩): قلت: وذكر البخارى أثرًا ولكن لم يسمه. قال فى الأذان: ويذكر عن بلال أنه جعل إصبعيه فى أذنيه، وهو ما أخرجه سعيد بن منصور عن إسماعيل بن عياش عن عبد العزيز هذا عن أبى بكر ابن عبد الرحمان بن الحارث عن بلال، وقال الدارقطنى: حمصى متروك اهـ. فالذى يغلب على الظن أن الحديث ليس بصحيح بل هو ضعيف، ولعل السيوطى رحمه الله رمز فيه لسعيد بن منصور بالصاد -المهملة- وهى علامة له كما فى خطبة "الكنز" فصحفها الكاتب بالضاد المعجمة - بزيادة نقطة عليها، وأحاديث سعيد بن منصور فى "سننه" ليس كلها صحاحا بل هى ما بين صحيح وحسن وضعيف كما لا يخفى على من طالع خطبة الكنز ولا يرد بضعف هذا الحديث على السيوطى شيء،

فإنه إنما ادعى الصحة فى أحاديث الضياء لا فى أحاديث سعيد بن منصور. ومما يؤيد ضعفه أن الحافظ ذكره في الدراية ما لفظه: وعن بلال: « كنا لا نؤذن لصلاة الفجر حتى نرى الفجر» . أخرجه الطبراني في مسندالشاميين بإسناد ضعيف اهـ (ص٦٤) فلو كان له عند الضياء في المختار سند آخر صحيح لذكره الحافظ وما أهمله، فلا يسع لنا دعوى صحته بعد ذلك بمجرد رمز (ض) الواقع فى كنز العمال فإن احتمال التصحيف فيه من (ص) المهملة إلى المعجمة بزيادة نقطة غير بعيد، بل هو الغالب الذى يميل إليه القلب[1]. فما ورد فيه من جعل الإصبعين فى الأذنين عند الإقامة لا يحتج به ولا يحتاج إلى الجواب عنه والله أعلم.

ومنعه فى الدر المختار عند الإقامة، ووجهه شيخنا[2] بأن المقصود رفع الصوت وهو محتاج إليه فى الأذان دون الإقامة، ويرشد إليه قوله ﷺ: «فإنه أندى صوتا منك» وسيأتى فى (باب صفات المؤذن) فإدخال الإصبعين فى الأذنين فى الأذان موافق لقوله ﷺ هذا. وأما فى الإقامة فيمكن أنه فعل من عند نفسه قياسا على الأذان وهو غير صحيح. فإنه لا حاجة إلى رفع الصوت فى الإقامة فإنها لدعوة الحاضرين اهـ. قلت: ويمكن أن بلالا فعل ذلك فى الإقامة لكثرة الجماعة والحاجة إلى رفع الصوت فيها، ولفظ "كان" لا يقتضى الاستمرار كما مر. ولا يمنع عن إدخال الإصبع فى الأذان وقت الإقامة فى هذه الحالة فإن علة المنع إنما هى كونها أخفض، فإذا مست الحاجة إلى رفع الصوت فيها أيضا لكثرة الجماعة بحيث لا يبلغهم صوته بدونه فلا يمنع منه.

---

(١) قلت: وإن قاعدة السيوطى أن كل ما فى المختارة للضياء صحيح، ليست مطردة، لما قال العلامة الكتانى فى الرسالة المستطرفة (ص٢٢) فى ذكر المختارة: "وهو مرتب على المسانيد على حروف المعجم، لا على الأبواب، فى ستة وثمانين جزءً -أى جزءا حديثيا-، ولم يكمل، التزم فيه الصحة، وذكر فيها أحاديث لم يسبق إلى تصحيحها وقد سلم له فيها إلا أحاديث يسيرة جدا تعقبت عليه" وقال شيخنا العلامة عبد الفتاح أبو غدة -حفظه الله تعالى- فى تعليقه على الأجوبة الفاضلة "لعل الحافظ الضياء المقدسى رحمه الله لم يتم له الوفاء بما التزم من الصحة، لأنه لم يتم تأليف الكتاب حتى يفرغ تنقيحه، فقد وقع فيه بعض الحديث الضعيف والمنكر" ثم سرد شيخنا حفظه الله عدة أمثلة مما رواه الضياء فى المختارة وليس بصحيح، فراجع الأجوبة الفاضلة للإمام اللكنوى بتحقيق وتعليق الشيخ العلامة عبد الفتاح أبى غدة (١٣٥ و١٥٤).

(٢) المراد به فى جميع المواضع شيخنا العارف العلامة المحدث ترجمان القرآن الكريم سيدى حكيم الأمة فقيه الملة الحنيفة مولانا محمد أشرف على أدام الله ظلال فيوضه على العالمين.

باب إجابة الأذان والإقامة

٥٨٠- عن: أبى سعيد الخدرى رضى الله أن رسول الله ﷺ قال: «إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن»، رواه البخارى (١:٨٦).

قال فى "الدر" (١:٤٠٣): "ولا يضع المقيم إصبعه فى أذنيه لأنها أخفض (أى غالبا). قال الترمذى: "واستحب أهل العلم أن يدخل المؤذن إصبعيه فى أذنيه فى الأذان قال: استحبه الأوزاعى فى الإقامة أيضا".

تنبيـــه:

لم يرد تعيين الإصبع التى يستحب وضعها، وجزء النووى أنها المسبحة وإطلاق الإصبع مجاز عن الأنملة "كذا فى الفتح" للحافظ[١].

باب إجابة الأذان والإقامة

قوله: "عن أبى سعيد إلخ" قال المؤلف: دلاته على إجابة الأذان باللسان ظاهرة، وفى نيل الأوطار (١:٣٥٢): وذهب الجمهور إلى عدم الوجوب، قال الحافظ: واستدلوا بحديث أخرجه مسلم وغيره أن النبى ﷺ سمع مؤذنا، فلما كبر قال: على الفطرة، فلما تشهد قال: خرج من النار. قالوا: فلما قال ﷺ غير ما قال المؤذن علمنا أن الأمر بذلك للاستحباب. قلت: وهذا أقوى المذاهب، وإن نقل صاحب النيل الكلام على الدليل المذكور. وفى البحر: "وفى فتاوى قاضيخان: إجابة المؤذن فضيلة وإن تركها لا يأثم، وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «من لم يجب الأذان فلا صلاة له». (قلت: ذكر معناه فى المتن) فمعناه الإجابة بالقدم لا باللسان فقط (كما يدل عليه تفسير العذر فى حديث المتن الآتى) وفى المحيط: يجب على السامع للأذان الإجابة ويقول مكان حى على الصلاة:

---

(١) باب هل متتبع فاه ههنا وههنا (٢:٩٦).

٥٨١- عن: عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قال المؤذن: ألله أكبر ألله أكبر فقال: أحدكم: ألله أكبر ألله أكبر، ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله قال: أشهد أن لا إله إلا الله ثم قال: أشهد أن محمداً رسول الله قال: أشهد أن محمداً رسول الله، ثم قال: حى على الصلاة قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: حى على الفلاح قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: ألله أكبر ألله أكبر، قال: ألله أكبر ألله أكبر، ثم قال: لا إله إلا الله قال: لا إله إلا الله من قلبه دخل الجنة". رواه مسلم (١٦٧:١).

"لا حول ولا قوة إلا بالله إلخ"[1] وفى العالمكيرية: "يجب على السامعين عند الأذان الإجابة وهى أن يقول مثل ما قال المؤذن إلخ" (٣٥:١) وفى مراقى الفلاح: وحكمه لزوم إجابته بالفعل والقول اهـ. قال الطحطاوى: والمعتقد ندب الإجابة بالقول فقط اهـ (ص١٨) قلت: فعلم من هذا أن أصحابنا اختلفوا فى الإجابة باللسان بين الوجوب والاستحباب، والأقرب إلى الأحاديث ما قاله قاضى خان: وإن كان ظاهر قوله ﷺ «قولوا مثل ما يقول المؤذن إلخ» يقتضى الحكم بالوجوب، لكنه محمول على الندب لدلائل أخر.

مبحث إجابة الحيعلتين:

قوله: "عن عمر رضى الله عنه إلخ". قال المؤلف: دلالته على استحباب إجابة الأذان باللسان ظاهرة: وفيه دلالة على أن يقال مكان "حى على الصلاة" و"حى على الفلاح": لا حول ولا قوة إلا بالله، وهو يفسر حديث أبى سعيد فهو المعتمد. وفى الدر المختار (٤١٢:١): "إلا فى الحيعلتين فيحوقل". قال الطحاوى فى حاشيته على مراقى الفلاح (ص١١٧): "والإجابة بالحوقلة للحيعلة قول الثورى وأصحابنا الثلاثة وأحمد فى الأصح عنه ومالك فى رواية، وقال النخعى والشافعى وأحمد فى رواية، ومالك فى رواية: يقول كما يقول المؤذن حتى يفرغ من أذانه، واختار المحقق فى الفتح الجمع بين الحيعلتين

---

(١) البحر الرائق (٢٥٩:١) تحت قول الكنز "ويستدير فى صومعته".

والحوقلة عملا بالأحاديث الواردة وجمعا بينهما".

قال المحقق فى فتح القدير: "وأما الحوقلة عند الحيعلة فهو وإن خالف ظاهر قوله ﷺ: «فقولوا مثل ما يقول» لكنه ورد فيه حديث مفسر كذلك عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه" فذكر الحديث ثم قال: "فحملوا ذلك العام على ما سوى هاتين الكلمتين وهو غير جار على قاعدة، لأن عندنا المخصص الأول ما لم يكن متصلا لا يخصص بل يعارض، فيجرى فيه حكم المعارضة أو يقدم العام، والحق الأول، وإنما قدم العام فى مواضع لاقتضاء حكم المعارضة ذلك فى خصوص تلك المواضع، وعلى قول من لم يشترط ذلك فإنما يلزم التخصيص إذا لم يمكن الجمع، بأن تحقق معارضا للعام فى بعض الأفراد بأن يوجب نفى الحكم المعلق بالعام عنها فيخرجها عنه، وهنا لم يلزم من وعده عليه السلام لمن أجاب كذلك، وقال عند الحيعلة الحوقلة ثم هلل فى الآخر من قلبه بدخول الجنة نفى أن يحيعل المجيب مطلقا ليكون مجيبا على الوجه المسنون -إلى أن قال-: فكيف وقد ورد فى بعض الصور طلبها صريحا، فى مسند أبى يعلى: حدثنا الحكم بن موسى حدثنا ألوليد بن مسلم عن أبى عائذ بن سليم بن عامر عن أبى أمامة عنه ﷺ: "إذا نادى المنادى للصلاة فتحت أبواب السماء واستجيب الدعاء فمن نزل به شدة أو كرب فليتحين المنادى، إذا كبر كبر، وإذا تشهد تشهد، وإذا قال: حى على الصلاة قال: حى على الصلاة، وإذا قال: حى على الفلاح قال: حى على الفلاح، ثم يقول: اللهم رب هذه الدعوة الحق المستجابة المستجاب لها دعوة الحق وكلمة التقوى أحينا عليها وأمتنا عليها وابعثنا عليها واجعلنا من خيار أهلها محيانا ومماتنا، ثم يسأل الله عز وجل حاجته" ورواه الطبرانى فى كتاب الدعاء قال: حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل حدثنا الحكم بن موسى فساقه. ورواه الحاكم من طريق الهيثم بن خارجة فذكر مثل حديث أبى يعلى وقال: صحيح الإسناد ولكن نظر فيه بضعف أبى عائذ عفير فقد يقال: هو حسن، ولو ضعف فالمقام يكفى فيه مثله"[(١)]. قال بعض الناس فيه كلام من جهة السند ومن جهة الدلالة، فأما الكلام من جهة السند فهو أن السند ضعيف، أبو عائذ عفير بن معدان قال فى التقريب (ص١٤٦): "ضعيف". ولم أر أحداً وثقه. وفيه عنعنة الوليد بن مسلم وهى

(١) انتهى كلام المحقق فى فتح القدير (١٧٤:١) تحت قول الهداية "إن المستحب كون المؤذن عالما بالسنة".

مردودة عند الكل، فإنه يدلس عن الضعفاء كما ذكره فى تهذيب التهذيب فى ترجمته (١١:١٥٤) فكيف يحسن الحديث؟ وتصحيح الحاكم لا يكفى بغير تقرير أهل الفن كما هو المعروف ولم أقف عليه، والشيخ ابن الهمام ليس منهم كما لا يخفى على من طالع كتابه من أهل الفن.

وأما الكلام من جهة دلالة الحديث فهو أنه يحتمل إن صح الحديث أن تكون هذه الإجابة مخصوصة بمن نزل به كرب، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، وأما قوله: "ولو ضعف إلخ" فهو غير صحيح، لأن كفاية الضعاف فى الفضائل تكون حيث لم يعارضها حديث صحيح، وهنا ليس كذلك، فإن الحديث الصحيح يعارضه فيقدم ولا تترك السنة الثابتة بالحديث الضعيف. والعجب من الشيخ ابن الهمام كيف يتساهل فى أسانيد الحديث؟ فافهم حق الفهم ولا تكن من الغافلين اهـ ملخصا.

قلت: كبرت كلمة تخرج من أفواههم! فوالله لا يليق بأمثالنا أن نكون غبارا لنعال ابن الهمام، فضلا أن نتكلم فيه بمثل هذا الكلام. نسأل الله الأدب فإنه من حرمه فقد حرم الخير كله. قال السيوطى فى "البغية" -وقد أطال فى ترجمته-: "أخذ الحديث عن أبى زرعة العراقى وسمع الحديث على الجمال الحنبلى والشمس الشامى، وأجاز له المراغى وابن ظهيرة وتقدم على أقرانه وبرع فى العلوم، وتصدى لنشر العلم فانتفع به خلق كثير" (الفوائد البهية ص ٧٤)، فلا أدرى من هو من أهل الفن إذا لم يكن ابن الهمام منهم؟ وأما التساهل فى التحسين والتصحيح لو سلم وجوده فيه فلا ينفى كونه من أهل الفن، فإن الترمذى والحاكم أيضا متساهلان فيهما ولم يقدح ذلك فى جلالتهما.

وبعد ذلك فلنشرع فى الجواب عما أورده هذا المعترض الوقيح. أما كلامه فى السند وقوله أن أبا عائذ عفير بن معدن ضعيف، فالجواب عنه بأنه لم ينسبه أحد إلى الكذب، بل قال فيه أبو داود: شيخ صالح ضعيف الحديث. كما فى الميزان (٢:٢٠٣) والراوى إذا كان صدوقا صالحا ولكن لم يبلغ درجة الصحيح لقصوره عن رواته فى الحفظ والإتقان وليس مغفلا كثير الخطأ ولا هومتهم بالكذب فى الحديث ولا ظهر منه سبب آخر مفسق فهو من رجال الحسن، كما يظهر من تدريب الراوى (ص٥١) ولا شك أن أبا عائذ إنما ضعف لأجل الحفظ والإتقان، ولم يتهمه أحد بالفسق ولا بالكذب بل

وثقه أبو داود من جهة الصدق والأمانة كما مر، فلا يبعد تحسين ما رواه، لا سيما إذا كان لما رواه شاهد من أحاديث الصحيحين وغيرهما. منها حديث أبى سعيد المذكور فى المتن. قال الشوكانى فى شرحه: "والحديث يدل على أنه يقول السامع مثل ما يقول المؤذن فى جميع ألفاظ الأذان الحيعلتين وغيرهما -إلى أن قال-: وظاهر الحديث أنه يقول مثل ما يقول المؤذن من غير فرق بين الترجيع وغيره" (نيل ١:٣٥١)، وأما ادعاء تخصيصه بحديث عمر رضى الله عنه فقد أجاب عنه المحقق بأن هذا التخصيص لا يجرى على قاعدة كما مر.

ومنها ما رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى عن عبد الله بن عمر وابن العاص رضى الله عنهما أنه سمع النبى ﷺ يقول: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا على، فإنه من صلى على صلاة صلى الله عليه بها عشراً» كذا فى الترغيب. ومنها ما رواه النسائى وابن ماجة وابن حبان فى صحيحه والحاكم -وقال: صحيح الإسناد- عن أبى هريرة رضى الله قال: «كنا مع رسول الله ﷺ فقام بلال ينادى فلما سكت قال رسول الله ﷺ: من قال مثل ما قال هذا يقينا دخل الجنة» كذا فى الترغيب. فهذه الروايات كلها تشهد لحديث أبى أمامة أن السامع يقول مثل ما قال المؤذن، ولا شك أن الضعيف إذا وجدت له متابعات أو شواهد يرتقى إلى درجة الحسن أو الصحيح، فلو سلم ضعف حديث أبى عائذ فإنه صالح للاحتجاج به لما له من الشواهد الصحيحة.

وأما قوله "وفيه عنعنة الوليد بن مسلم إلخ". قلت: طريق الحاكم سالمة عنها لأن الحديث أخرجه المنذرى فى الترغيب من طريق الحاكم ولم يتكلم عليه إلا بضعف عفير بن معدان، وكذا الحاكم إنما نظر فيه بضعفه ولم يذكرا فيه علة الوليد، فلو كانت لصاح بها المنذرى ولم يخرجه فى ترغيبه مصدرا بلفظة "عن" وهى علامة صحة الحديث أو حسنه أو مقارب لهما على قاعدته كما لا يخفى على من طالع مقدمته. فثبت أن ابن الهمام رحمه الله لم يتساهل فى تحسين هذا الإسناد كما زعمه المعترض، بل أنه رحمه الله راعى جانب الاحتياط حيث أظهر احتمال الضعف أيضا مع أن الحديث باقتران الشواهد الصحيحة معه صالح للاحتجاج حتما.

وأما قوله: "أنه يحتمل إن صح الحديث أن تكون هذه الإجابة مخصوصة بمن

٥٨٢- عن: ميمونة رضى الله عنها: أن رسول الله ﷺ قام بين صف الرجال والنساء فقال: يا معشر النساء إذا سمعتن أذان هذا الحبشى وإقامته فقلن كما يقول، فإن لكن بكل حرف ألف ألف درجة. قال عمر: هذا للنساء فماذا للرجال؟ قال: ضعفان يا عمر». رواه الطبرانى فى الكبير بإسنادين، فى أحدهما عبد الله الجزرى عن ميمونة ولم أعرفه، وعباد بن كثير وفيه ضعف، وقد وثقه جماعة وبقية رجاله ثقات. والإسناد الآخر فيه جماعة لم أعرفهم. مجمع الزوائد[١] وفى الترغيب (١:٤٧): "وفيه نكارة".

نزل به كرب إلخ"، فترده الأحاديث الصحيحة بعمومها وفيها قوله ﷺ: «قولوا مثل ما يقول المؤذن» غير مقيد بكرب ولا غيره.

وأما قوله "وهنا ليس كذلك فإن الحديث الصحيح يعارضه إلخ". قلت: هذا الحديث الصحيح لا يعارض حديث أبى أمامة فقط، بل هو يعارض حديث أبى سعيد أيضا أخرجه الشيخان وحديث عبد الله بن عمرو أخرجه مسلم، وحديث أبى هريرة أخرجه النسائى وغيره كما تقدم. فهذه كلها بمعنى حديث أبى أمامة كما بينا.

وأما قوله: "فلا تترك السنة الثابتة بالحديث الضعيف إلخ" فهو يدل على عدم فهمه لكلام المحقق وقلة تدبره فيه. أما أولا: فلأنه لم يبن دعواه على حديث أبى أمامة، بل قد تمسك بعموم حديث أبى سعيد وأمثاله من الأحاديث الصحيحة، ورد على من يزعم تخصيصه بحديث عمر وأورد حديث أبى أمامة تأييداً لكونه صريحا فى مدلوله. وأما ثانيا: فلأنه لم يترك حديث عمر ألبتة ولم ينف الإجابة بالحوقلة، بل إنما هو يميل إلى الجمع بين الحيعلة والحوقلة عملا بجميع الأحاديث. فكلام المعترض هذا فى غاية السخافة كما لا يخفى، وقد صدق القائل: (الناس أعداء ما جهلوا)، والله الهادى إلى سواء الصراط وهو أعلم بمن جاء بالهدى.

قوله: "عن ميمونة إلخ" قلت: دلالته على إجابة الإقامة ظاهرة، وحديث أبى داود يدل على أن تجاب كلمة الإقامة بما ذكر فيه، وهو حديث مفسر واضح سنداً من حديث

---

(١) باب إجابة المؤذن (١:٣٣١).

٥٨٣- عن: ابن عباس رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من سمع المنادى فلم يمنعه عن اتباعه عذر -قالوا وما العذر؟ قال: خوف أو مرض- لم تقبل منه الصلاة التى صلى". رواه أبو داود (١: ٨٨) بإسناد صالح (بدليل سكوته) ورواه الحاكم فى المستدرك بسند صحيح إلا لفظ: "قالوا" إلى "قال" كما فى كنز العمال (٤: ١٤٩).

٥٨٤- حدثنا سليمان بن داود العتكى ثنا محمد بن ثابت حدثنى رجل من أهل الشام عن شهر ابن حوشب عن أبى أمامة رضى الله عنه أو عن بعض أصحاب النبى ﷺ: "أن بلالا أخذ فى الإقامة فلما أن قال: قد قامت الصلاة قال النبى ﷺ: أقامها الله وأدامها[١] وقال فى سائر الإقامة كنحو حديث عمر فى الأذان"[٢] رواه أبو داود (١: ٨٥) بإسناد منقطع كما ترى.

٥٨٥- عن: معاذ بن أنس رضى الله عنه: "حسب المؤمن من الشقاق والخيبة أن يسمع المؤذن يثوب بالصلاة فلا يجيبه". رواه الطبرانى بسند حسن (الجامع الصغير ١: ١٢٧) وأقره عليه العزيزى (٢: ٢٠٦).

ميمونة، فيقدم.

قوله: "عن معاذ إلخ" قلت: دلالته على إنكار عدم الإجابة ظاهرة، والمراد بها إجابة القدم والله أعلم.

---

(١) والزيادة عليه من قوله: "واجعلنى من صالحى أهلها" لا أصل له وكذا الدرجة الرفيعة" فى الدعاء بعد الأذان، وكذا "لصدقت وبررت" كما فى "تلخيص الحبير" محصلا (١: ٧٨ و٧٩). قلت: لكن لما لم يمنع عن الزيادة دليل لا بأس بها، وقد ورد بجواز أمثال هذه الزيادات عن الصحابة رضى الله عنهم أجمعين، كما روى عن ابن عمر رضى الله عنه زيادة قوله: "والرغباء إليك والعمل" فى التلبية (مؤلف).

(٢) الذى ذكره أبو داود قبل هذا الحديث وهو الحديث الذى هو ثانى الباب من هذا الكتاب.

باب الدعاء للنبى ﷺ بعد الأذان والصلاة عليه

٥٨٦- عن: عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما أنه سمع النبى ﷺ يقول: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا على، فإنه من صلى على صلى الله عليه بها عشراً ثم سلوا الله لى الوسيلة، فإنها منزلة فى الجنة لا تنبغى إلا لعبد من عباد الله وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل لى الوسيلة حلت عليه الشفاعة». رواه مسلم (١٦٦:١).

٥٨٧- عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمد الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محموداً الذى وعدته حلت له شفاعتى يوم القيامة». رواه البخارى (٨٦:١).

باب الدعاء للنبى ﷺ بعد الأذان والصلاة عليه

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب على الباب ظاهرة، والأمر محمول على الاستحباب، وفى المرقاة (٤٤٥:١) وفى رواية لابن حبان (فى صحيحه) "المقام المحمود"، وزاد البيهقى[1] فى رواية: "إنك لا تخلف الميعاد". وأما زيادة: "يا أرحم الراحمين" فلا وجود لها فى كتب الحديث. قلت: وكذلك زيادة: "وارزقنا شفاعته" لم أرها فى حديث، وحكم مثل هذه الزيادة الغير الثابتة قد مر قريبا. وفى المقاصد الحسنة (ص١٠٠): "حديث الدرجة الرفيعة المدرج فيما يقال فيما يقال بعد الأذان لم أره فى شىء من الروايات".

---

(١) من طريق شيخ البخارى كما فى فتح البارى (مؤلف).

باب الفصل بين الأذان والإقامة

٥٨٨- عن: عبد الرحمن بن أبى ليلى قال: حدثنا أصحابنا أن رسول الله ﷺ قال: «لقد أعجبنى أن تكون صلاة المسلمين واحدة[1] فذكر الحديث، فجاء رجل من الأنصار فقال: يا رسول الله! إنى رجعت لما رأيت من اهتمامك، فرأيت رجلا عليه ثوبان أخضران فقام على المسجد فأذن ثم قعد ثم قام فقال مثلها، إلا أنه يقول: قد قامت الصلاة» الحديث. رواه أبو داود. وفى رواية أبى بكر ابن أبى شيبة وابن خزيمة والطحاوى والبيهقى: ثنا "أصحاب محمد" موضع "أصحابنا" ولهذا صححها ابن حزم وابن دقيق العبد. (التلخيص الحبير ١:٧٥).

٥٨٩- عن: أبى بن كعب رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يا بلال! اجعل بين أذانك وإقامتك نفسا يفرغ الآكل من طعامه فى مهل، ويقضى المتوضئ حاجته فى مهل». رواه أحمد كذا فى كنز العمال (٤:١٤٩) وعزاه العزيزى (١:٤٨) إلى عبد الله بن أحمد، وقال: رواه أبو الشيخ ابن حيان فى كتاب الأذان عن سلمان الفارسى رضى الله عنه وعن أبى هريرة رضى الله عنه

باب الفصل بين الأذان والإقامة

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وعزى الحديث الثانى فى مجمع الزوائد (١:١٤٤) إلى عبد الله بن أحمد وقال: "أبو الجوزاء لم يسمع من أبى"[2] قلت: الانقطاع غير مضر عندنا على أن الروايات هناك عديدة، ومن حسن الحديث إنما حسن بعد الاطلاع على الاتصال.

---

(١) فيه دليل على أن صلاة الجماعة صلاة واحدة لا صلوات متعددة، فيكفى بها قراءة واحدة، أى قراءة الإمام وحده (مؤلف).

(٢) قلت: راجع له مسند أحمد (٥:١٤٣).

ثم قال: قال الشيخ: حديث حسن اهـ.

٥٩٠- عن: جابر بن سمرة رضى الله عنه قال: "كان مؤذن النبى ﷺ يؤذن ثم يمهل فإذا رأى النبى ﷺ قد أقبل أخذ فى الإقامة». أخرجه الحاكم فى المستدرك (١:٢١٣) وقال: صحيح على شرط مسلم وأقره عليه الذهبى[1].

باب من أذن فهو يقيم وأن ذلك يستحب

٥٩١- عن: زياد بن الحارث الصدائى رضى الله عنه قال: «لما كان أول أذان الصبح أمرنى يعنى النبى ﷺ فأذنت، فجعلت أقول: أقيم يا رسول الله؟ فجعل ينظر إلى ناحية المشرق إلى الفجر فيقول: لا، حتى إذا طلع[2] الفجر نزل فبرز ثم انصرف إلى وقد تلاحق أصحابه، يعنى فتوضأ فأراد بلال أن يقيم

قوله: "عن جابر إلخ" دلالته على الإمهال بين الأذانين ظاهرة والله أعلم.

باب من أذن فهو يقيم وأن ذلك يستحب

قال المؤلف: دلالة الحديث الأول على الباب ظاهرة مع ضم الحديث الثانى إليه، وفى الدر المختار: "وكره (أى إقامة غير المؤذن) إن لحقه وحشة" وفى رد المحتار (١:٤١٠): "وجواب الرواية أنه لا بأس بها مطلقا. قلت: وبه صرح الإمام الطحاوى فى مجمع الآثار معزيا إلى أئمتنا الثلاثة، وقال فى البحر: ويدل عليه إطلاق قول المجمع: ولا نكرهها من غيره. قلت: هذا هو المعتمد، فإنه لا دليل على الكراهة إلا أن تحمل على التنزيه وخلاف الأولى، فإن الحديث الأول يفيد استحباب كون المؤذن هو المقيم وترك المستحب بلا ضرورة خلاف الأولى فافهم.

---

(١) قلت: وأخرجه أيضا أحمد فى مسنده (٥:٨٦، ٧٧، ٩١، ١٠٤، ١٠٥).
(٢) ولأحمد "أضاء" موضع "طلع" كما فى نيل الأوطار (مؤلف).

فقال له نبى الله ﷺ: إن أخا صداء هو أذن، ومن أذن فهو يقيم، قال: فأقمت» رواه أبو داود (١:٢٠١) وسكت عنه. وفيه عبد الرحمن بن زياد يعنى الإفريقى. قال الترمذى (١:٢٨): «هو ضعيف عند أهل الحديث، ضعفه يحيى بن سعيد القطان وغيره. وقال أحمد: لا أكتب حديثه، قال: ورأيت محمد بن إسماعيل يقوى أمره ويقول: هو مقارب الحديث. والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم». قلت: قد عرفت أن الاختلاف غير مضر.

٥٩٢- عن: محمد بن عبد الله عن عمه عبد الله بن زيد قال: «أراد النبى ﷺ فى الأذان أشياء لم يصنع منها شيئا قال: فأرى عبد الله بن زيد الأذان فى المنام فأتى النبى ﷺ فأخبره فقال: ألقه على بلال فألقاه عليه فأذن بلال فقال عبد الله: أنا رأيته وأنا كنت أريده قال: فأقم أنت» رواه أبو (١:١٤٢) وسكت عنه. وقال ابن عبد البر: إسناده حسن. (التلخيص الحبير ١:٧٨) وكذا قال الحازمى، كما فى الزيلعى (١:٢٩٤).

باب أن لا يؤذن قبل الفجر

٥٩٣- عن: حفصة بنت عمر رضى الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ كان إذا أذن المؤذن بالفجر قام فصلى ركعتى الفجر ثم خرج إلى المسجد وحرم الطعام وكان لا يؤذن حتى يصبح». رواه الطحاوى والبيهقى وإسناده جيد

باب أن لا يؤذن قبل الفجر

قوله: "عن حفصة رضى الله عنها" إلى آخر الأحاديث. قال المؤلف: دلالة جميع أحاديث الباب عليه ظاهرة، وأيضا يدل حديث شداد بعمومه الأوقات والأزمنة على النهى عن الأذان بالليل فى رمضان وغير رمضان، سواء كان للصلاة أو للتسحر ونحوه، فيترجح لكونه ناهيا على حديث بلل المبيح للأذان للتسحر كما هو مقرر فى أصولنا،

(آثار السنن ١ :٥٧).

٥٩٤- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: "ما كانوا يؤذنون حتى ينفجر الفجر" أخرجه أبو بكر ابن أبى شيبة فى مصنفه وأبو الشيخ فى كتاب الأذان، وإسناده صحيح. (آثار السنن ١ :٥٧) وفى الجوهر النقى (١ :١٠٢): "قال ابن أبى شيبة فى المصنف: ثنا جرير عن منصور عن أبى إسحاق عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها به، وهذا سند صحيح".

٥٩٥- عن: حميد بن هلال رضى الله عنه: "أن بلالا أذن ليلة بسواد فأمره رسول الله ﷺ أن يرجع إلى مقامه فينادى أن العبد نام فرجع". رواه

أفاده الشيخ والله أعلم. فإن قيل فى هذا الحديث أن البيهقى أعله بالانقطاع وقال فى المعرفة: وشداد مولى عياض لم يدرك بلالا، وقال ابن القطان: وشداد أيضا مجهول لا يعرف بغير رواية جعفر بن برقان عنه اهـ، كما فى "الزيلعى (١ :١٤٨) قلنا فى جوابه: إن الأصل فى الاحتجاج حديث البيهقى وهذا مؤيد له ومقو، والحافظ ذكر فى تهذيب التهذيب فى ترجمة شداد أنه روى عن بلال المؤذن ولم يدركه، قاله أبو داود، وعن أبى هريرة ووابصة بن معبد وسالم بن وابصة روى عنه جعفر بن برقان، ذكره ابن حبان فى الثقات اهـ (٤ :٤١٩) وفى التقريب: "مقبول يرسل" (ص٧٤).

قلت: فأما الجهالة فقد انتفت، فإن المجهول لا يوصف بالقبول والثقة، ومن وصفه بذلك إنما وصفه بعد الإطلاع على ما يزيل الجهالة، وأما الانقطاع فهو وإن لم يكن يضر عندنا لكن عند التعارض بينه وبين الوصل يقدم الوصل، فلا يرجح هذا الحديث على الحديث الصحيح، ولكن حديث البيهقى سالم عن الجرح، كما فى الإمام، فهو يقدم ويرجح لأنه ناه ثابت، وحديث أبى داود مقو له كما قدمناه.

وقال فى البدائع: "وبلال رضى الله عنه ما كان يؤذن بليل لصلاة الفجر بل لمعان أخر، لما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال: «لا يمنعنكم من السحور أذان بلال، فإنه يؤذن بليل ليوقظ نائمكم ويرد قائمكم ويتسحر صائمكم فعليكم بأذان ابن أم مكتوم» وقد كانت الصحابة رضى الله عنهم فرقتين، فرقة يتهجدون فى

الدارقطنى (١: ٩١). قال البيهقى: هذا مرسل، قال فى الإمام: لكنه مرسل جيد، ليس فى رجاله مطعون فيه (زيلعى ١: ١٤٩).

٥٩٦- عن: نافع عن مؤذن لعمر رضى الله عنه يقال له مسروح أذن قبل الصبح فأمره عمر أن يرجع فينادى. رواه أبو داود والدارقطنى وإسناده حسن، (آثار السنن ١: ٥٧).

٥٩٧- عن: امرأة من بنى النجار قالت: "كان بيتى من أطول بيت حول المسجد، فكان بلال رضى الله عنه يأتى بسحر فيجلس عليه ينظر إلى الفجر، فإذا رآه أذن" إسناده حسن، رواه أبو داود (تلخيص تخريج هداية ص-٦٤).

٥٩٨- عن: شيبان رضى الله عنه قال: "تسحرت ثم أتيت المسجد فاستندت إلى حجرة النبى ﷺ فرأيته يتسحر فقال: أبا يحيى؟ قلت: نعم، قال: هلم إلى الغداء، قلت: إنى أريد الصيام قال: وأنا أريد الصيام ولكن مؤذننا هذا فى بصره سوء أو قال: شىء، وإنه أذن قبل طلوع الفجر، ثم خرج

النصف الأول من الليل، وفرقة فى النصف الأخير، وكان الفاصل أذان بلال، والدليل على أن أذان بلال كان لهذه المعانى لا لصلاة الفجر: أن ابن أم مكتوم كان يعيده ثانيا بعد طلوع الفجر"[١].

وقال العلامة العينى فى شرح البخارى: وفيه أن الأذان الذى كان يؤذن به بلال رضى الله عنه كان لرجع القائم وإيقاظ النائم، وبه قال أبو حنيفة، قال: ولا بد من أذان آخر كما فعله ابن أم مكتوم اهـ"[٢]. قلت: وشرحه ما قاله الشيخ مولانا محمود حسن المحدث الديوبندى قدس الله سره: أن للإمام أن يعين طريقا لإيقاظ النائمين وتسحير الصائمين فى رمضان وغيره سواء كان بدق الطبل أو إطلاق المدافع أو زيادة أذان بالليل

---

(١) بدائع (١: ١٥٥).

(٢) عمدة القارى، باب الأذان قبل الفجر (٢: ٢٥٥).

إلى المسجد فحرم الطعام وكان لا يؤذن حتى يصبح»، رواه الطبرانى، وقال الحافظ فى الدراية: إسناده صحيح (آثار السنن ١:٥٦).

٥٩٩- عن: عبد الله بن مسعود رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «لا يمنعن أحدكم أو أحداً منكم أذان بلال من سحوره، فإنه يؤذن أو ينادى بليل ليرجع قائمكم ولينبه نائمكم» الحديث رواه البخارى.

٦٠٠- وله أيضا عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «إن بلالا ينادى بليل فكلوا واشربوا حتى ينادى ابن أم مكتوم» اهـ.

٦٠١- عن شداد مولى عياض بن عامر عن بلال: «أن رسول الله ﷺ قال له: لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا». رواه أبو داود[1] وقال: شداد مولى عياض لم يدرك بلالا اهـ. وفى فتح القدير (١:٢٢١): وروى

وهذا لا نزاع فيه، وأذان بلال من هذا القبيل، والنزاع إنما هو فى أن أذان الفجر هل يجوز قبل الوقت أم لا؟ وحديث بلال لا يجوزه ولا ينهاه، فإن أذانه لم يكن لصلاة الفجر وإنما كان لها أذان ابن أم مكتوم، فمن ادعى جواز الأذان للصلاة المكتوبة قبل الوقت فليأت ببرهان غير هذا اهـ. قلت: سمعت هذا منه مشافهة رضى الله عنه.

والدليل على أن أذان بلال بالليل لم يكن لصلاة الفجر، ما مر فى الحديث الصحيح الذى رواه الضياء عن بلال: "أنه كان لا يؤذن لصلاة الفجر حتى يرى الفجر إلخ". قلت: قد عرفت ما فيه آنفا فالأولى أن يستدل على ذلك بحديث حفصة رضى الله عنها: "كان لا يؤذن حتى يصبح". وبحديث عائشة رضى الله عنها "ما كانوا يؤذن حتى يتفجر". وبحديث شداد مولى عياض عن بلال رضى الله عنه «أن رسول الله ﷺ قال له: لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه» اهـ، والله أعلم.

قد روى الدارقطنى عن أبى يوسف القاضى عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن أنس: «أن بلالا أذن قبل الفجر فأمره النبى ﷺ أن يصعد فينادى أن العبد نام ففعل

(١) باب فى الأذان قبل دخول الوقت (١:٧٩).

البيهقى أنه ﷺ قال: «يا بلال! لا تؤذن حتى يطلع الفجر» قال فى الإمام: رجال إسناده ثقات اهـ.

وقال:

ليت بلالا لم تلـــده أمه * وابتل من نضح دم جبيـــنه

قال الدارقطني: تفرد به أبو يوسف القاضى عن سعيد بن أبى عروبة، وغيره يرسله عن قتادة أن بلالا ولا يذكر أنسا، والمرسل أصح انتهى. (زيلعى ١:١٥٠) قال العلامة ابن التركمانى فى الجوهر النقى (١:١٠٢): قلت: أبو يوسف قد وثقه البيهقى فى (باب المستحاضة تغسل عنها أثر الدم).

توثيق الإمام أبى يوسف القاضى صاحب أبى حنيفة:

قلت: وقد وثقه النسائى أيضا فى كتاب الضعفاء له فقال: "والثقات من أصحابه (أى أصحاب أبى حنيفة) أبو يوسف القاضى ثقة وعافية أبو يزيد ثقة، وزفر بن الهذيل ثقة، والقاسم بن معن ثقة، وأسد بن عمرو لا بأس به، وسعيد بن إسحاق ثقة، فهؤلاء الثقات من أصحابه» (ص٣٥)، وقال في الميزان: «قال عمرو الناقد : كان صاحب سنة ، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه. وقال المزني : هو أتبع القوم للحديث . وقال الطحاوى: سمعت إبراهيم بن أبي داود البريسي سمعت يحيى بن معين يقول: ليس فى أصحاب الرأى أكثر حديثا منه ولا أثبت من أبى يوسف. وقال ابن عدى: ليس فى أصحاب الرأى أكثر حديثا منه إلا أنه يروى عن الضعفاء الكثير مثل الحسن بن عمارة وغيره، وكثيرا ما يخالف أصحابه ويتبع الأثر، فما روى عنه ثقة وروى هو عن ثقة فلا بأس به اهـ" (٣:٣٢٢). قلت: وقول ابن عدى: "إلا أنه يروى عن الضعفاء" ليس بشىء، فإن أبا يوسف أعرف بمشايخه منه، فلعل هؤلاء كانوا ثقات عنده كالحسن بن عمارة فإنه مختلف فيه وقد وثق. ووثقه أيضا ابن حبان وقد زاد الرفع فوجب قبول زيادته اهـ. وقال السمعانى فى ترجمته: "ولم يختلف يحيى بن معين وأحمد بن حنبل فى ثقته فى النقل ولم يتقدمه أحد فى زمانه، وكان النهاية فى العلم والحكم والرياسة والقدر" (ص٤٣٩).

باب استحباب الأذان والإقامة للمسافر

٦٠٢- عن: مالك بن الحويرث عن النبى ﷺ قال: «إذا حضرت الصلاة فأذنا وأقيما ثم ليؤمكما أكبركما». رواه البخارى[1].

٦٠٣- عن: سلمان الفارسى رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: إذا كان الرجل بأرض قى فحانت الصلاة فليتوضأ، فإن لم يجد ماء فليتيمم فإن أقام صلى معه ملكاه، وإن أذن وأقام صلى خلفه من جنود الله ما لا يرى طرفاه» رواه عبد الرزاق عن ابن التيمى عن أبيه عن أبى عثمان النهدى عن سلمان اهـ. قلت: هذا سند رجاله رجال الجماعة. والأرض القى -بالقاف وتشديد الياء- القفر كذا فى الترغيب (١ :٦٨).

٦٠٤- عن: عقبة بن عامر رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «يعجب ربك من راعى غنم فى رأس شظية للجبل يؤذن بالصلاة ويصلى فيقول

باب استحباب الأذان والإقامة للمسافر

قوله: "عن مالك إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وكذا دلالة الحديث الذى بعده. فتح القدير بعد نقل حديث مالك: "وإذا كان هذا الخطاب لهما ولا حاجة لهما مترافقين[2] إلى استحضار أحد علم أن المنفرد أيضا ليسن له ذلك" (١ :٢٢٢) قال المؤلف: وذلالة استحباب الأذان والإقامة فى حديث سلمان وعقبة بن عامر للمنفرد صريحة، وإتيان المنفرد به على سبيل الأفضلية فلا يسن فى حقه مؤكدا، والمكروه له ترك الأذان والإقامة معا، حتى لو ترك الأذان وأتى بالإقامة لا يكره. كذا فى البحر اهـ (من

(١) باب إثنان فما فوقهما جماعة (١ :٩٠).
(٢) قال الشيخ: يعنى لا حاجة لأحدهما أن ينتظر حضور الآخر، كما يتفق كثيرا للمترافقين من غيبة أحدهما وحضور الآخر، ثم خاطبهما بالأذان، علم أن أذان أحدهما بدون الآخر مشروع، فثبت بهذا عموم الحكم للمنفرد أيضا (مؤلف).

الله عز وجل: انظروا إلى عبدى هذا يؤذن ويقيم الصلاة يخاف منى قد غفرت لعبدى وأدخلته الجنة». رواه أبو داود والنسائى. كذا فى المشكاة (١: ١١٨) وفى التنقيح: ورواه أيضا أحمد ورجال إسناده ثقات اهـ.

باب كفاية أذان المصر لمن صلى فى بيته

٦٠٥- عن: الأسود وعلقمة قالا: "أتينا عبد الله رضى الله عنه فى داره فقال: أصلى هؤلاء خلفكم؟ قلنا لا، قال: قوموا فصلوا ولم يأمر بأذان ولا إقامة". رواه ابن أبى شيبة وإسناده صحيح (آثار السنن ١: ٥٧).

٦٠٦- عن: إبراهيم: "أن ابن مسعود وعلقمة والأسود صلوا بغير أذان ولا إقامة". قال سفيان: كفتهم إقامة المصر، وقال ابن مسعود فى رواية أخرى: "إقامة المصرى تكفى". رواهما الطبرانى فى الكبير، وإبراهيم النخعى لم يسمع من ابن مسعود "مجمع الزوائد"[١] وقد مر غير مرة أن مراسيل النخعى

الطحطاوى على مراقى الفلاح ص(١١١).

باب كفاية أذان المصر لمن صلى فى بيته

قوله: "عن الأسود إلخ". قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة حيث لم يأمر ابن مسعود بأذان ولا إقامة، وكذا دلالة الأثر الذى بعده. وأما ما قال الهيثمى من عدم سماع إبراهيم عن ابن مسعود فلا يضر، كما قال الطحاوى فى شرح معانى الآثار: كان إبراهيم إذا أرسل عن عبد الله لم يرسله إلا بعد صحته عنده وتواتر الرواية عن عبد الله، قد قال له الأعمش: إذا حدثنى فأسند، فقال: إذا قلت لك: قال عبد الله فلم أقل ذلك حتى حدثنيه جماعة عن عبد الله، وإذا قلت: حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى حدثنى،

---

(٢) باب فيمن صلى بغير أذان ولا إقامة (١: ١٤٣ من الهندية و٢-٣ من البيروتية.

صحاح إلا الحديثين، وهذا ليس منهما.

٦٠٧- محمد قال أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن ابن مسعود: "أنه أم أصحابه فى بيته بغير أذان ولا إقامة وقال: إقامة الإمام تجزئ». قال محمد: وبهذا نأخذ إذا صلى الرجل وحده، فإذا صلوا فى جماعة فأحب إلينا أن يؤذن ويقيم فإن أقام وترك الأذان فلا بأس اهـ. أخرجه محمد فى الآثار (ص٢٧) ورجاله ثقات مع إرساله.

باب الأذان والإقامة للفائتة وكفاية الأذان الواحد للفوائت

٦٠٨- عن: عمران بن حصين رضى الله عنه: "أن رسول الله ﷺ كان فى مسير له فناموا عن صلاة الفجر فاستيقظوا بحر الشمس، فارتفعوا قليلا

حدثنا بذلك إبراهيم ابن مرزوق قال ثنا وهب أو بشر بن عمر -شك أبو جعفر- عن شعبة عن الأعمش بذلك"[1]. قلت: رجاله ثقات من رجال الجماعة إلا إبراهيم[2] فقد أخرج له النسائى فقط.

قوله: محمد أخبرنا أبو حنيفة إلخ. دلالته على الباب ظاهرة.

باب الأذان والإقامة للفائتة وكفاية الأذان الواحد للفوائت

قوله: "عن عمران إلخ". قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة حيث أذن وأقيم للفائتة الواحدة وفى مراقى الفلاح (ص ١١٢): "وكذا يؤذن ويقيم لأولى الفوائت،

---

(١) شرح معانى الآثار للطحاوى، باب التكبير للركوع والتكبير للسجود والرفع من الركوع، هل مع ذلك رفع أم لا؟ (١٣٢:١).

(٢) يعنى به إبراهيم بن مرزوق، دون النخعى.

حتى استقلت الشمس، ثم أمر مؤذنا فأذن فصلى ركعتين قبل الفجر ثم أقام ثم صلى الفجر". رواه أبو داود وسكت عنه[١] وعزاه فى الفتح[٢] إلى أبى داود وابن المنذر وفيه: فأمر بلالا فأذن فصلينا ركعتين، ثم أمره فأقام فصلى الغداة" اهـ. وإسناده صحيح أو حسن على قاعدة الفتح للحافظ ابن حجر رحمه الله.

٦٠٩- عن: عبيدة ابن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه عن أبيه: «إن المشركين شغلوا النبى ﷺ يوم الخندق عن أربع صلوات حتى ذهب من الليل ما شاء الله، فأمر بلالا فأذن ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر ثم أقام فصلى المغرب، ثم أقام فصلى العشاء". رواه أحمد والنسائى والترمذى وقال: ليس بإسناده بأس إلا أن عبيدة لم يسمع من عبد الله (نيل ١ :٣٥٩).

والأكمل فعلهما فى كل منهما -إلى أن قال-: وكره ترك الإقامة دون الأذان فى البواقى من الفوائت فلا يكره ترك الأذان فى غير الأولى إن اتحد مجلس القضاء". قال الطحاوى: "أما إن اختلف فيؤذن للأولى فى المجلس الثانى أيضا". قلت: أما قوله "والأكمل فعلهما فى كل منهما" فيؤيده ما ورد من قوله ﷺ فى حديث عبد الرحمان بن علقة عن أبيه فى هذه القصة قال: «افعلوا ما كنتم تفعلون قال: ففعلنا قال فكذلك فافعلوا لمن نام أو نسى اهـ". رواه أبو داود وسكت عنه (١ :٧١) وما ورد فى رواية مالك مرسلا فى هذه القصة: "فإذا رقد أحدكم عن الصلاة أو نسيها ثم فزع إليها فليصلها كما كان يصليها فى وقتها" اهـ (من الطحطاوى على مراقى الفلاح ص ١١٦)، ولا يخفى أنهم كانوا يصلون بالأذان والإقامة معا فثبت الجمع بينهما فى الفوائت بعموم قوله ﷺ والأمر فيه للندب لثبوت تركه الأذان لغير الأولى فى غزوة الأحزاب.

قوله: "عن أبى عبيدة إلخ". قال المؤلف: وفى النيل بعد نقل هذا الحديث: "الحديث رجاله رجال الصحيح ولا علة له إلا عدم سماع أبى عبيدة من أبيه وهو الذى جزم به الحفاظ أعنى عدم سماعه منه". وقد مر فى (باب سؤر الآدمى) من أبواب الطهارة

---

(١) باب فى من نام عن صلاة أو نسيها (١ :٦٤).
(٢) باب الأذان بعد ذهاب الوقت (٢ :٥٥).

باب الأذان على مكان مرتفع خارج المسجد قائما والإقامة فى المسجد

٦١٠- عن: امرأة من بنى النجار قالت: "كان بيتى من أطول بيت حول المسجد فكان بلال رضى الله عنه يأتى بسحر فيجلس عليه ينظر إلى الفجر فإذا رآه أذن": رواه أبو داود وإسناده حسن (دراية ص-٦٤) وفى الزيلعى (١: ١٥): وفى "الإمام": والذى يقال فى هذا الخبر أنه حسن.

أن الدارقطنى قد صحح له عدة روايات عن أبيه[١] ودلالته على كفاية الأذان الواحد للفوائت وتكرار الإقامة للفوائت المتعددة ظاهرة. وقال صاحب الهداية: "فإن فاتته صلوات أذن للأولى وأقام لما روينا وكان مخيرا فى الباقى، إن شاء أذن وأقام ليكون القضاء على حسب الأداء وإن شاء اقتصر على الإقامة" (١: ٧٤).

باب الأذان على مكان مرتفع خارج المسجد قائما والإقامة فى المسجد

قوله: "عن امرأة إلخ" قال المؤلف: دلالته على الجزئين الأولين من الباب ظاهرة.

قوله: "فى حديث عبد الرحمن إلخ" قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول والثالث من الباب ظاهرة. وفيه الأذان داخل المسجد أى سقفه. وفى الحديث الأول ذكر خارج المسجد، فالذى يظهر أن المقصود هو رفع الصوت والإعلام التام أينما حصل فلا تعارض بينهما، فإن رفع الصوت قد حصل فى الموضعين لعدم المانع فيهما بخلاف صحن المسجد، ونذكر فى الجمعة أن الأذان الثانى لها موضعه داخل المسجد.

---

(١) قلت: وقد ذكر العلامة العينى رحمه الله عن المعجم الأوسط للطبرانى حديث زياد بن سعد عن أبى الزبير قال: حدثنى يونس بن عتاب الكوفى سمعت أبا عبيدة ابن عبد الله يذكر أنه سمع أبا يقول: كنت مع النبى ﷺ فى سفر إلخ وقد ذكر العينى عدة أدلة سماعه من أبيه، راجع عمدة القارى (١: ٧٣٤) باب لا يستبخى بروث.

٦١١- وفى حديث عبد الرحمن بن أبى ليلى الذى مر فى هذا (باب الفصل بين الأذان والإقامة): "فقام على المسجد فأذن".

٦١٢- حدثنا عبد الأعلى (ابن عبد الأعلى) عن الجريرى (سعيد بن

وقد وقع الإجماع على سنية القيام فى الأذان، ففى التلخيص الحبير[١] "قال ابن المنذر: أجمع كل من يحفظ عنه العلم أن السنة أن يؤذن المؤذن قائما. قال: وروينا عن أبى زيد الأنصارى الصحابى أنه أذن وهو قاعد، قال: وثبت أن ابن عمر رضى الله عنه كان يؤذن على البعير وينزل فيقيم"، وفيه أيضا (١:٧٩): قد روى الترمذى وأحمد والدارقطنى من حديث يعلى ابن مرة: أن النبى ﷺ أذن وهو على راحلته، ولفظ الترمذى: إنهم كانوا مع النبى ﷺ فى مسير فانتهوا إلى مضيق وحضرت الصلاة فمطروا، فأذن رسول الله ﷺ وأقام فتقدم على راحلته فصلى بهم يومى إيماء، وقال: تفرد به عمر بن الرماح[٢] وقال عبد الحق: إسناده صحيح، وقال النووى: إسناده حسن"[٣]. قلت: قال فى مراقى الفلاح: "ويكره أذان قاعد لمخالفة صفة الملك النازل إلا لنفسه"، وقال الطحاوى: قوله "وأذان قاعد" أى وراكب إلا المسافر لضرورة السير قوله "إلا لنفسه" لعدم الحاجة إلى الإعلام" (ص١١٥) فهذه الآثار تؤيد مذهبنا معشر الحنفية وهذه الأحوال محملها، والقيام هو الأصل فإن رفع الصوت لا يحصل فى القعود وسيأتى فى الباب الآتى ما يدل على تأكد القيام وسنيته.

فائـــدة:

قد روى الضياء المقدسى بسند صحيح عن ابن أبى مليكة رحمه الله (مرسلا) قال: "أذن رسول الله ﷺ مرة فقال: حى على الفلاح". كذا فى كنز العمال (٤:٦٦٦).

قوله "حدثنا عبد الأعلى إلخ". قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب

---

(١) باب الأذان، تحت حديث ٢٩٨ من التلخيص (١:٢٠٣).

(٢) أخرجه الترمذى فى باب الصلاة على الدابة فى الطين والمطر (١:٨٦).

(٣) انتهى كلام الحافظ فى التلخيص فى باب الأذان قبيل باب استقبال القبلة تحت حديث ٣١٤.

أياس) عن عبد الله بن سفيان قال: "من السنة الأذان فى المنارة والإقامة فى المسجد وكان عبد الله يفعله". رواه أبو بكر ابن أبى شيبة فى مصنفه (ص-١٥١). قلت: رجاله كلهم ثقات وهو مرسل، وعبد الله بن سفيان إما ثقفى أو مخزومى وكل منهما تابعى ثقة.

باب استحباب الوضوء للأذان

٦١٣- عن: عبد الجبار بن وائل عن أبيه قال: "حق وسنة أن لا يؤذن إلا وهو طاهر، ولا يؤذن إلا وهو قائم". رواه البيهقى والدارقطنى فى الإفراد وأبو الشيخ فى الأذان، كذا فى التلخيص الحبير (١:٧٦)، وقال فيه: إسناده حسن إلا أن فيه انقطاعاً اهـ. قلت: لأن عبد الجبار لم يسمع من أبيه، قاله البخارى

والأخير منه ظاهرة. والمراد بالسنة سنة النبى ﷺ. قال الزيلعى (١:١٦٤): قال ابن عبد البر فى التقصى: واعلم أن الصحابى إذا أطلق اسم السنة فالمراد به سنة النبى ﷺ، وكذلك إذا أطلقها غيره ما لم يضف إلى صاحبها كقولهم: سنة العمرين ؓ وما أشبه ذلك".

باب استحباب الوضوء للأذان

قوله: "عن عبد الجبار إلخ" قال المؤلف: دلالته على تأكد الطهارة للأذان ظاهرة. وقال الشيخ: تعليله ﷺ للنهى بكونه متصلا بالصلاة فى حديث ابن عباس يدل بأوضح دلالة على أن طلب الوضوء فيه لا لمعنى فيه بل لكونه متصلا بالصلاة، فلا يستحسن أن يؤذن ويدعو غيره إلى الصلاة ويفر بنفسه عنها إلى غيرها، ولا يخفى أن هذا القدر لا يوجب الكراهة إذا أراد العود إليها كما ثبت فى محله، على أنه قد انعقد الإجماع على كون قراءة القرآن بغير وضوء غير مكروه والقرآن أعظم حرمة من الأذان لوجهين: الأول: لأنه كلام الله تعالى، والثانى: أن مس ورق كتب فيه المصحف بلا وضوء مكروه، بخلاف الأذان فإنه ليس كلام الله تعالى ولا يكره مس ورقة كتب فيها،

وغيره، كما فى تهذيب التهذيب (٦ :١٠٥) والانقطاع غير مضر عندنا .

٦١٤- عن: عبد الله بن هارون الفروى حدثنى أبى عن جدى أبى علقمة عن محمد بن مالك عن على بن عبد الله بن عباس حدثنى أبى أن رسول الله ﷺ قال: «يا ابن عباس إن الأذان متصل بالصلاة فلا يؤذن أحدكم إلا وهو طاهر» رواه أبو الشيخ الحافظ (زيلعى ١ :١٥٢) وفيه عبد الله بن هارون الفروى وهو ضعيف (التلخيص ١ :٧٦) وفى التهذيب (١٢ :١٧٣) : وذكره ابن حبان فى الثقات وقال: يخطئ ويخالف اهـ. فالرجل ليس ممن أجمع على ضعفه.

باب صفات المؤذن

٦١٥- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : «الإمام

فثبت أن القرآن أعظم حرمة من الأذان. فلما لم يكره قراءته وهو أعظم حرمة بدون الوضوء فكيف يكره التأذين بدونه؟ فتحمل روايات الوضوء على الاستحباب اهـ. وقال الشرنبلالى فى مراقى الفلاح: "ويكره إقامة المحدث وأذانه لما روينا، ولما فيه من الدعاء لما لا يجب بنفسه، واتبعت هذه الرواية لموافقتها نص الحديث (وهى رواية الحسن عن الإمام كما فى القهستانى عن التحفة إلا أن النقص (أى كون الأذان ناقصا) بالجنابة أفحش كما فى السراج "طحطاوى") وإن صح عدم كراهة أذان المحدث، وهو ظاهر الرواية والمذهب كما فى "الدر" (طحطاوى ص١٥١).

باب صفات المؤذن

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قال المؤلف دلالته على أن المؤذن ينبغى أن يكون عزيزاً غير سافل فى عيون الناس ومؤتمنا ظاهرة. وفى الفتاوى الهندية (١ :٣٣): "وينبغى أن يكون (أى المؤذن) مهيبا ويتفقد أحوال الناس ويزجر المتخلفين عن الجماعات".

ضامن والمؤذن مؤتمن اللهم ارشد الأئمة واغفر للمؤذنين. قالوا: يا رسول الله لقد تركتنا نتنافس فى الأذان بعدك؟ فقال رسول الله ﷺ: «إنه يكون بعدى أو بعدكم قوم سفلتهم مؤذنوهم». رواه البزار ورجاله كلهم موثقون (مجمع الزوائد ١:١٤٣).

٦١٦- عن: ابن مسعود رضى الله عنه قال: "ما أحب أن يكون مؤذنوكم عميانكم قال: وأحسبه قال: ولا قراؤكم" (١) رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١:١٤٣).

٦١٧- عن: عكرمة رحمه الله عن ابن عباس رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «ليؤذن لكم خياركم وليؤمكم قراؤكم». رواه أبو داود وسكت

فائـــدة جليلـــة:

فى مجمع الزوائد (١:١٤٣) عن عتبة بن عبد رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «الخلافة فى قريش، والحكم فى الأنصار، والدعوة -أى الأذان- فى الحبشة». رواه الإمام أحمد ورجاله موثقون اهـ. وقال العزيزى (٢:١٥٣): قال الشيخ: حديث حسن اهـ.

قوله: "عن ابن مسعود إلخ" دلالته على أن المؤذن ينبغى أن يكون بصيرا ظاهرة، وأما ما رواه البخارى مرفوعا: «أن بلالا رضى الله عنه يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى ينادى ابن أم مكتوم قال: وكان رجلا أعمى لا ينادى حتى يقال له أصبحت أصبحت» اهـ، فهو محمول على ما قيده البخارى به فى ترجمة الباب بقوله (باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره اهـ). قال فى فتح البارى (٢:٨٢): "لأن الوقت فى الأصل مبنى على المشاهدة". وفى العالمكيرية (١:٣٣): "ومتى كان مع الأعمى من يحفظ عليه أوقات الصلاة فتأذينه وتأذين البصير سواء، هكذا فى النهاية".

قوله: "عن عكرمة إلخ" قال المؤلف: دلالته على أن المؤذن يجب أن يكون عادلا غير فاسق ظاهرة فإن الأمر للوجوب. وفى الدر المختار: "ويكره أذان فاسق ولو عالما" وفى

---

(١) فإن القراء هم الأئمة كما فى الحديث الآتى فلا ينبغى كونهم مؤذنين (مؤلف).

عنه[١] وفيه حسين بن عيسى قد تكلم فيه وقد ذكره ابن حبان فى الثقات كما فى تهذيب التهذيب (٢:٣٦٤).

٦١٨- عن: ابن عمر رضى الله عنه: "ليس على النساء أذان ولا إقامة" رواه البيهقى بسند صحيح، (التلخيص الحبير ١:٧٩).

٦١٩- عن: عبد الله بن زيد رضى الله عنه: "فلما أصبحت أتيت رسول الله ﷺ فأخبرته بما رأيت فقال: إنها لرؤيا حق إنشاء الله، فقم مع بلال فألق عليه ما رأيت فليؤذن به فإنه أندى صوتا منك". الحديث رواه أبو داود. وقال

رد المحتار: "قوله وأذان جنب إلخ زاد القهستانى: والفاجر والراكب والقاعد والماشى والمنحرف عن القبلة، وعلل الوجوب فى الكل بأنه غير معتد به، والندب بأنه معتد به إلا أنه ناقص، قال: وهو الأصح كما فى التمر تاشى" (١:٤٠٧).

قوله: "عن ابن عمر رضى الله عنه إلخ" قال المؤلف: الأثر يدل على أن الأذان لا يتعلق بالنساء فالمؤذن ينبغى أن يكون رجلا، على أن المرأة عورة فلم يجز لها رفع الصوت للفتنة. وفى الهداية (١:٧٤): "معناه (أى معنى إعادة أذان المرأة) يستحب أن يعاد ليقع على وجه السنة". وفى مراقى الفلاح: "ويكره أذان امرأة لأنها إن خفضت صوتها أخلت بالإعلام، وإن رفعته ارتكبت معصية لأنه عورة". قال الطحطاوى: "قال فى السراج: إذا لم يعيدوا أذان المرأة فكأنهم صلوا بغير أذان، وجزم به فى البحر والنهر وهذا يفيد عدم الصحة" (ص١١٥).

وفى التلخيص الحبير (١:٧٩) ما يعارض أثر الباب، ونصه حديث عائشة: "إنها كانت تؤذن وتقيم" الحاكم والبيهقى وزاد: "وتؤم النساء وسطهن" اهـ. وظاهر الأثر أنه منقول عن مستدرك الحاكم[٢].

---

(١) باب من أحق بالإمامة (١:٨٧).

(٢) وفى تخريج الزيلعى (١:٢٤٠): "عن ليث عن عطاء عن عائشة أنها كانت تؤذن وتقيم وتؤم النساء فتقوم وسطهن" أخرجه الحاكم فى المستدرك: وفى الدراية: فيه ليث بن أبى سليم وهو ضعيف، لكن تابعه ابن أبى ليلى عند ابن أبى شيبة اهـ (ص٩٨).

ابن خزيمة: هذا حديث صحيح ثابت (عون المعبود ١:١٨٨ و١٨٩).

أحاديث مستدرك الحاكم وكل ما فيه صحيح إلا ما تعقب كما فى خطبة كنز العمال (١:٣) ولم يتعقب عليه صاحب التلخيص[1] فى هذا الأثر مع أنه كثيرا ما يتعقب عليه فظاهر الإسناد كونه محتجا به والعلم عند الله تعالى. قلت: ثم طالعت المستدرك فوجدت هذا الأثر فيه وسكت عنه الحاكم والذهبى (١:٢٠٤): ولكن فيه ليث بن أبى سليم وهو ضعيف.

والجواب عنه أن الأصل هو ما فى أثر ابن عمر فإنه قاعدة كلية، ولأنه لم يثبت عن النبى ﷺ أنه أمر واحدة منهن أن تؤذن مع كونهن يحضرن الجماعة، ولأن المؤذن مندوب أن يرفع صوته حتى يستحب له أن يعلو المنارة أو أعلى المواضع للأذان، والمرأة منهية عن رفع صوتها، لأن فى صوتها فتنة، ولذا جعل النبى ﷺ التسبيح للرجال والتصفيق للنساء، وكذلك منهية عن تشهير النفس ومأمورة بأن تكون فى فى بيتها وراء الحجاب، فلذا يستحب إعادة أذانها. كذا فى حاشية الهداية من النهاية (١:٧٥) وأثر عائشة مبنى على قولها بجواز جماعة النساء وحدهن، فمن أجازها أجاز الأذان والإقامة منهن بشرط أن لا يرفعن أصواتهن، ومن كرهها كرههما أيضا.

واحتج الحنفية على كراهة جماعتهن وحدهن بأحاديث سنذكرها فى باب الجماعة إنشاء الله تعالى، منها: ما فى مجمع الزوائد[2] عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «لا خير فى جماعة النساء إلا في المسجد أو في جنازة قتيل»[3]. رواه أحمد والطبراني في الأوسط إلا أنه قال: «لا خير في جماعة النساء إلا في مسجد جماعة».

---

(١) باب الأذان، قبيل باب استقبال القبلة (١:٢١١ رقم ٣١٢).

(٢) باب خروج النساء إلى المساجد إلخ (٢:٣٣).

(٣) لعل النساء كن يرغبن فى حضور جنائز الشهداء، فأذن لهن، وظاهر كونهن خلف الرجال فيها (مؤلف).

توثيق ابن لهيعة:

وفيه ابن لهيعة وفيه كلام اهـ، قلت: قد حسن له الترمذي كما في مجمع الزوائد[١] وقد احتج به غير واحد كما فيه أيضا[٢].

ولا يخفى أن جماعة النساء فى مسجد الجماعة لا تكون إلا مع الرجال، وهو ﷺ قد نفى الخيرية عن جماعتهن خارج المسجد، فعلم أن جماعة النساء وحدهن مكروهة، فكذا أذانهن وإقامتهن. قال فى العالمكيرية: "وليس على النساء أذان ولا إقامة، فإن صلين بجماعة يصلين بغير أذان وإقامة، وإن صلين بهما جازت صلاتهن مع الإساءة، كذا فى الخلاصة" (١:٣٣) وفى الدر: "ويكره تحريما جماعة النساء فى غير صلاة جنازة" (١:٥٦٠).

وأما ما رواه البيهقى من طريق مكحول عن الزهرى عن عروة عن عائشة: "كنا نصلى بغير إقامة" كما فى التلخيص أيضا، فهو محمول على عدم الإقامة فى بعض الأحوال لبيان الجواز، والأولى حمله على حالة صلاة النساء وحدهن مجتمعات أو منفردات.

سماع الزهرى عن عروة:

واعلم أن المحدثين قد اتفقوا على عدم سماع الزهرى عن عروة كما فى تهذيب التهذيب (٩:٤٥٠) فعلى هذا روايته عن عروة مرسلة عندهم، ومراسيله ضعيفة كما فى التهذيب أيضا (٩:٤٥١) قال احمد بن سنان: كان يحيى بن سعيد لا يرى إرسال الزهرى وقتادة شيئا ويقول: هو بمنزلة الريح اهـ. لكن ورد فى صحيح البخارى ما يدل على سماعه عنه قال: "حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهرى قال: أخبرنى عروة بن الزبير أن عائشة فساق الحديث (١:٨٧ باب من انتظر الإقامة) وكذا ما فى مرض النبى

---

(١) باب فضل النساء وحقنها للدم (٢:٣٠١) تحت آخر حديث من هذا الباب، وقد سبق منا غير مرة أن الترمذى قد صرح بتضعيف ابن لهيعة أيضا، وكذلك الهيثمى فى مواضع من كتابه، راجع باب كراهة الصلاة إذا خرج الإمام.

(٢) باب فى من شهد أن لا إله إلا الله، تحت حديث أبى الدرداء «من قال لا إله إلا الله إلخ دخل الجنة» (١:١٦).

باب استقبال القبلة عند الأذان والإقامة

٦٢٠- أخبرنا أبو معاوية ثنا الأعمش عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن ابن أبي ليلى قال: جاء عبد الله بن زيد بن عبد ربه الأنصاري رضي الله عنه إلى رسول الله ﷺ فقال: «يا رسول الله! إني رأيت رجلا نزل من السماء فقام على جذم[1] حائط فاستقبل القبلة وقال: ألله أكبر ألله أكبر أشهد أن لا إله إلا الله مرتين، أشهد أن محمد رسول الله مرتين، ثم قال عن يمينه: حي على الصلاة مرتين ثم قال عن يساره: حي على الفلاح مرتين ثم استقبل القبلة فقال: ألله أكبر ألله أكبر، لا إله إلا الله، ثم قعد قعدة ثم قام فاستقبل القبلة يفعل مثل ذلك، وقال: قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة، وجاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: يا رسول الله قد رأيت مثل ما رأى عبد الله ولكنه سبقني فقال: علمها بلالاً فإنه أندى صوتا منك». رواه الإمام إسحاق بن راهويه في مسنده (زيلعي ١:١٤٤) ورجاله رجال الجماعة غير الصحابي، ولكنه منقطع، ففي تهذيب التهذيب (٦:٢٦٠): "روى عن عبد الله بن زيد بن عبد ربه ولم يسمع منه". قلت: وقد أخرجه البيهقي عن ابن أبي ليلى ثنا أصحاب محمد ﷺ "أن عبد الله بن زيد جاء" الحديث فزال علة الانقطاع (كذا في الجوهر النقي

ﷺ بنحوه، قال: حدثني حبان قال أخبرنا عبد الله قال أخبرنا يونس عن ابن شهاب قال أخبرني عروة أن عائشة قالت الحديث[2] ولله الحمد على ما أنعم.

باب استقبال القبلة عند الأذان والإقامة

قوله: "عن عبد الرحمن بن أبي ليلى إلخ". قلت: دلالته على الباب ظاهرة.

---

(١) قوله "جذم" بالكسر، أصل وبن هرجيزى كذا في الصراح، وفي النهاية: الجذم الأصل، أراد بقية حائط أو قطعة من حائط.

(٢) كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته (٢:٦٣٩).

١:١٠٨) وكذا رواه ابن أبى شيبة عن ابن أبى ليلى قال: حدثنا أصحاب محمد ﷺ: "أن عبد الله بن زيد الأنصارى جاء إلى رسول الله ﷺ" الحديث (كذا فى آثار السنن ١:٥٢).

باب ينبغي أن يكون المؤذن حسن الصوت

٦٢١- عن: أبى محذورة رضى الله عنه: «أن رسول الله ﷺ أمر بنحو عشرين رجلا فأذنوا، فأعجبه صوت أبى محذورة فعلمه الأذان». أخرجه الدارمى[1] وأبو الشيخ بإسناد متصل، وأخرجه أيضا ابن حبان من طريق أخرى، ورواه ابن خزيمة فى صحيحه، كذا فى نيل الأوطار ٢٠:٣٩٩).

٦٢٢- أخبرنا إبراهيم بن الحسن قال حدثنا حجاج عن ابن جريج عن عثمان بن السائب قال أخبرنى أبى وأم عبد الملك بن أبى محذورة عن أبى محذورة قال: «لما خرج رسول الله ﷺ من حنين خرجت عاشر عشرة من أهل

باب ينبغي أن يكون المؤذن حسن الصوت

قوله: "عن أبى محذورة إلخ" قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة.

قوله: "أخبرنا إبراهيم بن الحسن إلخ" قلت: هو ابن الهيثم الخثعمى أبو إسحاق المصيصى. قال أبو حاتم: صدوق، وقال النسائى: ثقة، وفى موضع آخر: ليس به بأس. قلت: وذكره ابن حبان فى الثقات اهـ (تهذيب ١: ١١٤). وحجاج هو ابن محمد الاعور الهاشمى من رجال الصحيحين (كتاب الجمع ١:٩٩) وابن جريج من رجال الجماعة لا يسأل عنه، وعثمان بن السائب الجمحى المكى مولى أبى محذورة ذكره ابن حبان فى الثقات (تهذيب ٧: ١١٧) وأبوه السائب أيضا ذكره ابن حبان فى الثقات (تهذيب

(١) الدارمى (١:١١٦) حديث ١١٩٩ باب الترجيع فى الأذان وابن خزيمة (١:١٩٥) حديث ٣٧٧ باب الترجيع فى الأذان من طريق سعيد بن عامر عن همام عن عامر الأحول عن مكحول عن ابن محيريز عن أبى محذورة إلخ.

مكة نطلبهم، فسمعناهم يؤذنون بالصلاة فقمنا نؤذن نستهزئ بهم، فقال رسول الله ﷺ: قد سمعت فى هؤلاء تأذين إنسان حسن الصوت، فأرسل إلينا، فأذنا رجل رجل، وكنت آخرهم فقال حين أذنت: تعال، فأجلسنى بين يديه فمسح على ناصيتى وبرك على ثلث مرات ثم قال: اذهب فأذن عند البيت الحرام، الحديث رواه النسائى (١٠٤:١) ورجاله ثقات.

باب الكلام فى الأذان

٦٢٣- عن: عبد الله بن الحارث قال: "خطبنا ابن عباس فى يوم رزغ[1] فما بلغ المؤذن حى على الصلاة فأمره أن ينادى "الصلاة فى الرحال" فنظر القوم بعضهم إلى بعض فقال: فعل هذا من هو خير منه وإنها عزمة. رواه إمام

٣:٤٥١) والحديث يدل على اتخاذ مؤذن حسن الصوت. قال فى العالمكيرية: "وتحسين الصوت بالأذان حسن ما لم يكن لحنًا، كذا فى السراجية" (١:٣٥) وفى مراقى الفلاح: وشرط كماله كون المؤذن صالحا عالما بالوقت -إلى أن قال- صيتا اهـ (أى حسن الصوت عالية طحطاوى ١:١١١).

باب الكلام فى الأذان

قوله: عن عبد الله بن الحارث إلخ" قال العلامة العينى فى شرح البخارى (٢:٤٤٧ و٤٤٨): قال التيمى رخص الكلام فى الأذان جماعة مستدلين بهذا الحديث، منهم أحمد ابن حنبل، وحكى ابن المنذر الجواز مطلقا عن عروة وعطاء والحسن وقتادة، وعن النخعى وابن سيرين والأوزاعى الكراهة، وعن الثورى المنع، وعن أبى حنيفة وصاحبيه

(١) بالإضافة وفتح الراء، وقيل: بسكونها، وهو الغيم البارد، كما فى مجمع البحار تحت مادة "ردغ" وربما يقال للماء والوحل، والمراد يوم كثر فيه المطر والطين.

المحدثين "البخارى" (١:٨٦).

٦٢٤- عن: نافع قال: أذن ابن عمر فى ليلة باردة بضجنان[1] ثم قال:

خلاف الأولى، وعليه يدل كلام الشافعى ومالك، وعن إسحاق بن راهويه: يكره إلا أن كان فيما يتعلق بالصلاة، واختاره ابن المنذر اهـ. وقال بعد ذلك بأسطر: قلت حديث ابن عباس لم يسلك مسلك الأذان، ألا ترى[2] أنه قال: فلا تقل: حى على الصلاة، قل صلوا فى بيوتكم، وإنما أراد إشعار الناس بالتخفيف عنهم للعذر كما فعل فى التثويب للأمراء وأصحاب الولايات، وذلك لأنه ورد فى حديث ابن عمر أخرجه البخارى، وحديث أبى هريرة أخرجه ابن عدى فى الكامل أنه إنما يقال بعد الأذان اهـ.

فالحاصل أن الحنفية أخذوا بحديث ابن عمر لما فيه من التصريح ما ليس فى حديث ابن عباس «أنه ﷺ كان يأمر من يؤذن أن يقول على أثره (يعنى بعد الفراغ من الأذان): أ لا صلوا فى رحالكم». وهذا هو مقتضى القياس، لأن الأذان ذكر معظم كالتشهد وإدخال غيره فيه يغير النظم المسنون، ولكن لما كان الظاهر من حديث ابن عباس وابن النحام أن هذه الكلمة تقال فى نفس الأذان لم يقولوا بحرمته، بل قالوا إن الكلام فى أثناء الأذان خلاف الأولى وبعده أحسن، لئلا ينخرم نظم الأذان.

وهذا فيما يتعلق بالأذان والصلاة، وأما غيره من كلام الناس فيكره فى أثنائه، ويعاد لو كان كثيرا. قال قاضى خان (١:٣٨): "ولا ينبغى للمؤذن أن يتكلم فى الأذان أو فى الإقامة أو يمشى لأنه شبيه بالصلاة فإن تكلم بكلام يسير لا يلزمه الاستقبال" قال الطحطاوى: "لأنه ذكر معظم كالخطبة، والكلام يخل بالتعظيم ويغير النظم المسنون" مراقى الفلاح (ص١١٥).

قوله: "عن نافع إلخ" قال العلامة العينى (٢:٦٦٨): "قوله "ثم يقول" يشعر بأن

(١) بفتح الضاد المعجمة وسكون الجيم، وحكاه ابن دريد بفتحها، جبل على بريد من مكة، وهناك الميم، في أسفله مسجد ﷺ، وله ذكر في المغازي، وقال الواقدي: بين ضجنان ومكة خمسة وعشرون ميلا، وهي لأسلم وهذيل غاضرة، ولضجنان حديث في حديث الإسراء، راجع معجم البلدان للحموي تحت المادة (١٢-٤٥٣).

(٢) دليله رواية ابن علية "إذا قلت: أشهد أن محمداً رسول الله فلا تقل حى على الصلاة". وبوب عليه ابن خزيمة وتبعه ابن حبان ثم المحب الطبرى حذف "حى على الصلاة" في يوم المطر اهـ. كذا في الفتح (٢-٨١).

"صلوا فى رحالكم، وأخبرنا أن رسول الله ﷺ كان يأمر مؤذنا يؤذن ثم يقال على أثره: ألا صلوا فى الرحال، فى الليلة الباردة أو المطيرة فى السفر" رواه البخارى[١].

٦٢٥- عن: نعيم بن النحام قال: «أذن مؤذن النبى ﷺ للصبح فى ليلة باردة، فتمنيت لو قال: "ومن قعد فلا حرج"، فلما قال: "الصلاة خير من النوم" قالها» أخرجه عبد الرزاق[٢] وغيره بإسناد صحيح. كذا فى الفتح للحافظ (٢: ٨١).

القول به كان بعد الأذان، فإن قلت: قد تقدم فى باب الكلام فى الأذان أنه كان فى أثناء الأذان (إشارة إلى حديث ابن عباس) قلت: يجوز كلاهما وهو نص الشافعى أيضا فى الأم، ولكن الأولى أن يقال بعد الأذان" قلت: قد عرفت وجه ترجيح حديث ابن عمر، فتذكر، وهو صريح فيما اختاره الحنفية. وأما ما فى الدر (١: ٤٠٤) من قوله "ولا يتكلم فيهما أصلا ولو برد سلام، فإن تكلم استأنفه» وكذا ما فى مراقى الفلاح (ص ١١٥): "ويكره الكلام فى خلال الأذان، ولو برد السلام ويكره الكلام فى الإقامة" فهو محمول على ما لا يتعلق بالصلاة من كلام الناس، ودليله التمثيل برد السلام، فإنه مما لا يتعلق بالأذان والصلاة، فافهم.

واعلم أن حديث ابن عمر هذا رواه عبد الرزاق فى جامعه[٣] أيضا عن نافع أن ابن عمر أذن وهو بضجنان بين مكة والمدينة فى عشية ذات ريح وبرد، فلما قضى النداء قال لأصحابه: ألا صلوا فى الرحال، ثم حدث "أن رسول الله ﷺ كان يأمر مناديه بذلك فى

---

(١) باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة إلخ (١-٨٨).

(٢) باب الرخصة لمن سمع النداء (١-٥٠١) حديث ١٩٢٦ ولفظه: «عبد الرزاق عن معمر عن عبيد بن عمير عن شيخ قد سماه عن النعيم بن النحام قال: سمعت مؤذن النبى ﷺ فى ليلة باردة، وأنا فى لحاف، فتمنيت أن يقول: صلوا فى رحالكم، فلما بلغ حى على الفلاح قال: صلوا فى رحالكم، ثم سألت عنها، فإذا النبى ﷺ كان أمر بذلك» ثم أخرجه من طريق ابن جريج عن نافع عن ابن عمر عن النيهم بن النحام ولفظه أقرب إلى ما حكاه الحافظ وأخرجه أحمد فى مسنده (٤: ٢٢٠) من طريق عبد الرزاق بمثل هذا السند واللفظ، وأخرجه أيضا من طريق آخر موصول، وفيه «من قعد فلا حرج عليه» بدل قوله: «صلوا فى رحالكم».

(٣) يعنى فى مصنفه، باب الأذان فى السفر (١: ٤٩٣) حديث ١٩٠١ وفيه بعض الاختلاف فى اللفظ.

شروط الصلاة التى تتقدمها

باب أن الفخذ عورة

٦٢٦- عن: محمد بن عبد الله بن جحش ختن النبى ﷺ: «أن النبى

الليلة الباردة والمطيرة أو ذات ريح إذا فرغ من أذانه قال: أ لا صلوا فى الرحال مرتين" (عب من منتخب كنز العمال ٣: ٢٤٤) قلت: حديث البخارى يشهد له، وهو أصرح دليل على أنه ﷺ كان يأمر بزيادة هذه الكلمة بعد الفراغ من الأذان لا فى أثناءه. قلت: وله شاهد آخر صحيح صريح، روى بقى بن مخلد فى مسنده هذا الحديث (أى حديث ابن عمر) بإسناد صحيح، وزاد فيه: «أمر مؤذنه فنادى بالصلاة، حتى إذا فرغ من أذانه قال: ناد أن رسول الله ﷺ يقول: لا جماعة، صلوا فى الرحال» اهـ. أخرجه الحافظ فى التلخيص[١] وما روى فى زيادتها أثناء الأذان ليس بصريح فى أمره ﷺ بذلك. فحديث ابن عمر هو الأرجح والعمل به أولى والله أعلم. وقال محمد فى الآثار (ص٣): أخبرنا أبو حنيفة قال حدثنا حماد عن إبراهيم أنه قال فى المؤذن يتكلم فى أذانه قال: لا آمره ولا أنهاه. قال محمد: وأما نحن فنرى أن لا يفعل، وإن فعل لم ينقض ذلك أذانه، وهو قول أبى حنيفة" قلت: وهو محمول على الكلام اليسير، فإن الكثير ينقضه كما مر فافهم.

باب أن الفخذ عورة[٢]

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، ويعارض أحاديث الباب ما رواه

---

(١) كتاب صلاة الجماعة (٢: ٣١) تحت حديث ٥٦٥.

(٢) ذهب قوم إلى أن الفخذ ليس بعورة، منهم محمد بن عبد الرحمن بن أبى ذئب وإسماعيل بن علية ومحمد بن جرير الطبرى وداود الظاهرى، وأحمد فى رواية، ويروى ذلك أيضا عن الاصطخرى من أصحاب الشافعى، وبالغ ابن حزم فقال: العورة من الرجل الذكر وحلقة الدبر فقط، أما الجمهور فالفخذ عورة عندهم، منهم أبو حنيفة ومالك فى أصح أقواله والشافعى وأحمد فى أصح روايتيه وأبو يوسف ومحمد وزفر بن الهذيل، وقال الأوزاعى: الفخذ عورة إلا فى الحمام. كذا يتلخص من عمدة القارى (٢: ٢٤٣ و٢٤٤)، وقال الحافظ: فى ثبوت ذلك عن ابن جرير نظر، فقد ذكر المسألة فى تهذيبه، ورد على من زعم أن الفخذ ليست بعورة، كذا فى نيل الأوطار (٢: ٥٢) باب بيان العورة وحدها.

ﷺ مر على معمر بفناء المسجد محتبياً كاشفًا عن طرف فخذه فقال له النبى ﷺ: خمر فخذك يا معمر فإن الفخذ عورة». رواه الإمام أحمد[١]، وفى رواية له عند أحمد أيضا قال: «مر النبى ﷺ -وأنا معه- على معمر، وفخذاه مكشوفتان، فقال: يا معمر! غط فخذيك فإن الفخذين عورة» ورواه الطبرانى فى الكبير إلا أنه قال فى الأولى: «فإن الفخذ من العورة» ورجال أحمد ثقات، كذا فى مجمع الزوائد[٢] قلت: وذكره البخارى تعليقا[٣].

أحمد والبخارى كما فى النيل[٤] عن أنس رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ يوم خيبر حسر الإزار عن فخذه حتى أنى لأنظر إلى بياض فخذه" اهـ. وما رواه الطبرانى فى الأوسط، ورجاله موثقون كما فى مجمع الزوائد[٥] عن أبى سعيد الخدرى قال: «وقف رسول الله ﷺ بالأسواق وبلال معه، فدل رجليه فى البئر وكشف عن فخذيه، فجاء أبو بكر يستأذن، فقال: يا بلال! ائذن له وبشره بالجنة، فدخل أبو بكر فجلس عن يمين رسول الله ﷺ ودلى رجليه فى البئر وكشف عن فخذيه، ثم جاء عمر رضى الله عنه يستأذن فقال: يا بلال ائذن له وبشره بالجنة، فدخل فجلس عن يسار رسول الله ﷺ ودلى رجليه فى البئر وكشف عن فخذيه، ثم جاء عثمان رضى الله عنه يستأذن، فقال: ائذن له يا بلال وبشره بالجنة على بلوى تصيبه، فدخل عثمان فجلس قبالة رسول الله ﷺ ودلى رجليه فى البئر وكشف عن فخذيه» اهـ.

والجواب عنهما ما ذكره القاضى الشوكانى فى نيل الأوطار[٦] "هما واردان فى قضايا معينة مخصوصة يتطرق إليهما من احتمال الخصوصية أو البقاء على أصل الإباحة ما لا يتطرق إلى الأحاديث المذكورة فى هذا الباب[٧]"، لأنها تتضمن إعطاء حكم

---

(١) المسند (٥:٢٨٨).
(٢) باب ما جاء فى العورة من كتاب الصلاة (٢:٥٢).
(٣) فى كتاب ما يذكر فى الفخذ من كتاب الصلاة، (١:٥٣).
(٤) باب من لم ير الفخذ من العورة (٢:٥٤).
(٥) باب ما جاء فى العورة (٢:٥٣).
(٦) باب بيان العورة وحدها، تحت حديث على رضى الله عنه (٢:٥٣).
(٧) وقد مرت فى المتن (مؤلف).

٦٢٧- عن: جرهد رضى الله عنه: "أن النبى ﷺ مر به وهو كاشف عن فخذه فقال النبى ﷺ: «غط فخذك فإنها من العورة». رواه "الترمذى"[١] وقال: حسن اهـ. ورواه أبو داود وأحمد ومالك فى الموطأ، وأخرجه أيضا ابن حبان وصححه، "نيل" وذكره البخارى تعليقا.

٦٢٨- عن: ابن عباس رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «الفخذ عورة». رواه "الترمذى" وقال: حسن غريب اهـ. قلت: وذكره البخارى تعليقا.

كل واظهار شرع عام فكان العمل بها أولى.... وقد تقرر فى الأصول أن القول أرجح من الفعل" اهـ ملخصا بلفظه. وأجاب العلامة العينى[٢] عن حديث أنس بأنه محمول على غير اختيار الرسول ﷺ فيه بسبب ازدحام الناس، يدل عليه مس ركبة أنس فخذه ﷺ اهـ. قال العينى: "قول أنس: "حسر الإزار عن فخذه"[٣] على صيغة المجهول، والدليل على صحة هذا ما وقع فى رواية أحمد فى مسنده من رواية إسماعيل بن علية "فانحسر"، وكذا وقع فى رواية مسلم، وكذا رواه الطبرى عن يعقوب بن إبراهيم شيخ البخارى فى هذا الموضوع، وروى الإسماعيل هذا الحديث عن القاسم بن زكريا عن يعقوب بن إبراهيم ولفظه: "فأجرى نبى الله ﷺ فى زقاق خيبر إذخر الأزار. ولا شك أن الخرور هنا بمعنى الوقوع فيكون لازما، وكذلك الإنحسار فى رواية مسلم، وهو الأصوب لأنه ﷺ لم يكشف إزاره عن فخذه قصدا، وإنما انكشف عن فخذه لأجل الزحام، أو كان ذلك من قوة إجرائه ﷺ -إلى أن قال-: ولئن سلمنا فيحتمل أن أنساً لما رأى فخذ رسول الله ﷺ مكشوفا ظن أنه ﷺ كشفه، فأسند الفعل إليه وفى نفس الأمر لم يكن ذلك إلا من أجل الزحام أو من قوة الجرى على ما ذكرناه"، وأجاب عن حديث قصة عثمان رضى الله عنه أنه حديث مضطرب لأن جماعة من أهل البيت رووه على غير هذا الوجه المذكور وليس فيه ذكر كشف الفخذين، فحينئذ لا تثبت به الحجة. قال العينى:

---

(١) أبواب الآداب، باب ما جاء أن الفخذ عورة (٢:١٠٣).

(٢) عمدة القارى (٢:٢٤٤) (مؤلف).

(٣) لفظ العينى: "قوله عن فخذه يتعلق بقوله حسر على صيغة المجهول إلخ". ثم توافق عبارة العينى ما نقله المؤلف بلفظه، راجع عمدة القارى (٢:٢٤٨).

باب الركبة عورة

٦٢٩- حدثنا محمد بن مخلد نا أحمد بن منصور زاج نا النضر بن شميل أنا أبو حمزة الصيرفي -وهو سوار بن داود- نا عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده

"وقال البيهقي: قال الشافعي: والذي روى في قصة عثمان من كشف الفخذين مشكوك فيه. وقال الطبراني في كتاب تهذيب الآثار: والأخبار التي رويت عن النبي ﷺ أنه دخل عليه أبو بكر وعمر وهو كاشف فخذه واهية الأسانيد لا يثبت بمثلها حجة في الدين، والأخبار الواردة بالأمر بتغطية الفخذ والنهي عن كشفها أخبار صحاح -إلى أن قال-: فإن قلت: وقد روى مسلم أيضا في صحيحه وأبو يعلى في مسنده والبيهقي في سننه هذا الحديث وفيه ذكر كشف الفخذين فقال مسلم: حدثنا يحيى بن يحيى -فذكر سنده إلى عطاء وسليمان بن يسار وأبي سلمة ابن عبد الرحمان- أن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ مضطجعا في بيته كاشفا عن فخذيه أو ساقيه فاستأذن أبو بكر" -فذكر الحديث بطوله- قال العيني: "قلت: لما أخرجه البيهقي قال: لا حجة فيه، وقال الشافعي: إن هذا مشكوك فيه لأن الراوي قال: فخذيه أو ساقيه. فدل ذلك على ما قاله الطحاوي أن أصل الحديث ليس فيه ذكر كشف الفخذين، وقال أبو عمر: هذا حديث مضطرب" اهـ ملخصا.

باب الركبة عورة(١)

قوله: "حدثنا محمد بن مخلد إلخ" قلت: روى عنه الدارقطني وهو ثقة ثقة مشهور، وهو من أعلم أهل عصره إسناداً، كذا في لسان الميزان (٥:٣٧٤)، وأحمد بن منصور زاج جزم الذهبي بأن مسلما روى عنه، وذكره ابن حبان في الثقات، كذا في

---

(١) أما الركبة فقال الشافعي: إنها ليست عورة، وقال الهادي والمؤيد بالله وأبو حنيفة وعطاء، وهو قول للشافعي، إنها عورة، وأما السرة فالقائلون بأن الركبة عورة قائلون بأنها غير عورة، وخالفهم في ذلك الشافعي، فقال إنها عورة على عكس ما مر له في الركبة، كذا في نيل الأوطار، باب بيان أن السرة والركبة ليستا من العورة (٢:٥٥).

قال قال رسول الله ﷺ: «مروا صبيانكم بالصلاة فى سبع سنين واضربوهم عليها فى عشر[١] وفرقوا بينهم فى المضاجع. وإذا زوج أحدكم عبده أمته أو أجيره فلا تنظر الأمة إلى شيء من عورته فإن ما تحت السرة إلى الركبة من العورة». رواه الدارقطنى[٢] وسكت عنه، ورجاله ثقات. ورواه أحمد فى مسنده[٣] ولفظه: (فإن ما أسفل من سرته إلى ركبتيه من عورته» زيلعى[٤].

تهذيب التهذيب (١:٨٣)، والنضر بن شميل من رجال الجماعة، وأبو حمزة الصيرفى سوار بن داود وثقه ابن معين وابن حبان، وقال أحمد: شيخ بصرى لا بأس به، وهو شيخ يوثق بالبصرة، كذا فى التهذيب (٤:٢٦٨)، وعمرو بن شعيب قال فيه الحافظ المنذرى: "الجمهور على توثيقه وعلى الاحتجاج بروايته عن أبيه عن جده" اهـ ترغيب (٢:٥٣٠).

وقوله ﷺ: "فإن ما تحت السرة إلى الركبة من العورة إلخ تمسكت به الحنفية على كون الركبة من العورة، ووجه التمسك ما قاله فى الجوهر النقى بما نصه: "وقوله "ما تحت السرة" وفى رواية "كل شيء أسفل من سرة" يدل على أن الركبة عورة، لأنه لو اقتصر على ذلك شمل سائر البدن، فلما قال: "إلى ركبة" أسقط ما عداها، كقوله تعالى: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ وأيضا لما احتمل الدخول وعدمه كان إعتبار الحظر وإيجاب الستر أولى"[٥].

وقال فى البدائع: "لنا ما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ما تحت السرة عورة» والركبة ما تحتها فكانت عورة، إلا أن ما تحت الركبة صار مخصوصا فبقيت الركبة تحت العموم، ولأن الركبة عضو مركب من عظم الساق والفخذ على وجه يتعذر تمييزه،

---

(١) كذا بخط المؤلف، ولكن لفظ الدارقطنى فى رواية محمد بن مخلد: «مروا صبيانكم بالصلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشر» واللفظ الذى حكاه المؤلف مثبت فى رواية يوسف بن يعقوب عند الدارقطنى أيضا.

(٢) باب الصلوات الفرائض وأنهن خمس (١:٢٣٠).

(٣) فى حديث عبد الله بن عمرو (٢:١٨٧).

(٤) باب شروط الصلاة الحديث الثانى (١:٢٩٦، ١:١٦٩) وهامش البيهقى (٢:٢٣٠).

(٥) باب من زعم أن الفخذ ليست بعورة.

والفخذ من العورة والساق ليس من العورة فعند الاشتباه يجب العمل بالاحتياط وذلك فيما قلنا"[١].

واعلم أن عورة الركبة أخف من عورة الفخذ، لأن الأحاديث في الركبة ليست بصريحة وإنما قلنا بكونها عورة احتياطاً، ولا يخفى أن حديث المتن يكفى حجة لذلك، لا سيما إذا انضم معه حديث الدارقطنى عن على قال: قال رسول الله ﷺ: «الركبة من العورة»، وفيه أبو الجنوب ضعيف[٢] فإنه وإن كان حديثا ضعيفا لكن الضعيف إذا تأيد معناه بحديث صحيح يصلح للاعتضاد، وههنا كذلك، لأن رواية المتن تؤيده. قال فى الظهيرية: "إن حكم العورة فى الركبة أخف منه فى الفخذ، فلو رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه إن لج، وفى الفخذ بعنف ولا يضر به إن لج. وفى السوءة يؤد به على ذلك إن لج" "شامى" (١:٤٢٤) وبذلك يظهر غاية مراعاة الحنفية لجانب دلالات الأحاديث فى هذا الباب وفى كل باب.

وفى العناية (١:٢٢٥): "لو صلى والركبتان مكشوفتان والفخذ مغطى جازت صلاته لأن نفس الركبة من الفخذ أقل من الربع. قال: وقد قيل بأنها بانفرادها عضو واحد، ولكن الأول أصح لأنها ليست بعضو على حدة فى الحقيقة بل هى ملتقى عظم الفخذ والساق وإنما حرم النظر إليها من الرجال لتعذر التميز" وقال فى رد المحتار (١:٤١٩). فالركبة من العورة لرواية الدارقطنى "ما تحت السرة إلى الركبة من العورة" ولكنه محتمل والاحتياط فى دخول الركبة".

واستدل الخصم على عدم كون الركبة عورة بأحاديث منها ما رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ قال: "إذا زوج أحدكم خادمه عبده أو أجيره فلا ينظر إلى ما دون السرة وفوق الركبة اهـ" وسكت عنه[٣] وصححه فى الجامع

---

(١) بدائع الصنائع، كتاب الاستحسان (٥:١٢٣)، ولفظه: والصحيح قولنا لما روى إلخ.

(٢) سنن الدارقطنى، باب الصلوات الفرائض وأنهن خمس (١:٢٣١).

(٣) أبو داود، كتاب الصلاة، باب متى يؤم الغلام بالصلاة، حديث ٤٩٦ وكتاب اللباس باب فى قوله عز وجل: ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن﴾، حديث ٤١١٤.

الصغير (٢:١٣٢) بالرمز[١]. قلت: قوله: "وفوق الركبة" لا ينافى كون الركبة عورة لأنه يمكن تخصيص فوقها بالذكر لزيادة الاهتمام بشأنه لما فيه من التغليظ، فقد عرفت أن عورة الركبة عندنا أخف من عورة الفخذ.

ومنها ما رواه البخارى كما فى النيل (١:٣٦٣) عن أبى موسى رضى الله عنه: أن النبى ﷺ كان قاعدا فى مكان فيه ماء فكشف عن ركبتيه أو ركبته فلما دخل عثمان غطاها"[٢]. قلت: قد مر الجواب عنه فى "باب الفخذ عورة" بأنه حديث مضطرب لا يقوم بمثله حجة، لما قد ورد فى بعض طرقه أنه كان كاشفا عن فخذيه أو ساقيه بالشك، وأيضا فإنه حديث فعلى وحديث المتن قول فهو أولى.

ومنها ما رواه ابن ماجة ورجاله رجال الصحيح كما فى النيل (١:٣٦٤) عن عبد الله ابن عمرو قال: «صلينا مع رسول الله ﷺ المغرب فرجع من رجع وعقب من عقب فجاء رسول الله ﷺ مسرعا قد حفزه النفس قد حسر عن ركبتيه فقال: أبشروا، هذا ربكم قد فتح بابا من السماء يباهى بكم يقول: أنظروا إلى عبادى قد صلوا فريضة وهم ينتظرون أخرى»[٣] قلت: فيه أن الحسر بسبب السرعة لا بفعله ﷺ، يدل عليه قرينة قوله: "فجاء مسرعا قد حفزه النفس" ولا دليل فى الحديث على أنه ﷺ كشفها إرادة ودام حاسرا لها، بل الظاهر أن الانكشاف كان بلا قصد منه ساعة.

ومنها ما رواه الإمام أحمد والبخارى[٤] عن أبى الدرداء رضى الله عنه «كنت جالسا عند النبى رضى الله عنه إذا أقبل أبو بكر آخذا بطرف ثوبه حتى أبدى ركبتيه فقال النبى ﷺ: أما صاحبكم فقد غامر[٥] فسلم» الحديث. قال الشيخ ابن تيمية فى المنتقى "والحجة منه أنه أقره على كشف الركبة ولم ينكره عليه". كذا فى النيل

---

(١) لم أجده فى النسخ المتداولة للجامع الصغير ولا فى شرحيه المناوى والعزيزى، وهو موجود فى الفتح الكبير فى ضم الزيادات إلى الجامع الصغير للنبهانى (١:١١٧ و١١٨) برمز أبى داود والبيهقى، وليس فيه رموز الصحة وغيرها، فلعل السيوطى رحمه الله إنما ذكره فى زيادات الجامع الصغير، وليست عندى مفردة، والله أعلم.

(٢) أخرجه البخارى فى مناقب عثمان (١:٥٢٢) وذكره تعليقا: فى باب ما يذكر فى الفخذ من الصلاة.

(٣) أخرجه ابن ماجة فى باب لزوم المساجد وانتظار الصلاة فى آخر أبواب المساجد (ص٥٨).

(٤) أخرجه البخارى فى باب مناقب المهاجرين من كتاب المناقب (١:٥١٦ و٥١٧) فى حديث طويل.

(٥) المراد بالمغامرة ههنا المخاصمة أخذا من الغمر الذى هو الحقد والبغض كذا فى النيل (مؤلف) قلت: إنما يظهر مراده بما بعده فى الحديث فراجعه أن شئت.

(١:٣٦٥). قلت: لا دليل فيه على أن أبا بكر دام حاسراً لهما حتى رآهما النبى ﷺ مشكوفتين كما رآه أبو الدرداء، بل الظاهر أن هذا الإبداء كان منه فى آن لعارض المشى والغضب ثم ستره، فيمكن أنه ﷺ لم ينظر إلى ركبتيه مكشوفتين أو نظر إليهما ولكن عذره فى ذلك لعلمه بأن هذا قد صدر عنه من غير قصد.

وقال شيخنا: أن قوله ﷺ: "أما صاحبكم فقد غامر" صريح فى الإنكار، فإما أن يكون وجه الإنكار كون هذا الإبداء خلاف العادة أو كونه خلاف الشرع وقد ذهل عنه لشدة الغضب، احتمالان، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اهـ.

على أن هذه الآثار كلها من قبيل الأفعال، وما تمسكت به الحنفية أعنى حديث المتن من القول، وقد عرفت أن القول، مقدم على الفعل، فإن الأفعال قضايا معينة مخصوصة يتطرق إليها من احتمال الخصوصية أو البقاء على أصل الإباحة ما لا يتطرق إلى القول لأنه يتضمن إعطاء حكم كل وإظهار شرع عام فكان العمل به أولى والله أعلم، وله الحمد على ما علم وفهم.

وأما ما قاله صاحب الهداية (١:٧٦): "ويروى ما دون سرته حتى تجاوز ركبتيه" اهـ. فقال الزيلعى فيه: "غريب". أى غير معروف بهذا اللفظ وإن صح معناه فافهم. قلت: ويدل على كون الركبة عورة ما أخرجه الطحاوى فى مشكله[١]: حدثنا على بن شيبة[٢] ثنا يزيد بن هارون ثنا حماد بن سلمة عن حكيم الأثرم عن أبى تميمة الهجيمى سمعت أبا موسى الأشعرى يقول: "لا أعرفن أحدا نظر من جارية إلا إلى ما فوق سرتها وأسفل من ركبتها لا أعرفن أحدا فعله إلا عاقبته"، وعلى بن شيبة لم أجد من ترجمه[٣]

---

(١) مشكل الآثار، باب بيان مشكل ما روى عن رسول الله ﷺ فى ذكر الفخذ هل هو من العورة أم لا؟ (٢:٢٨٨).

(٢) قال العينى: قال الخطيب: حدث بمصر عن يزيد بن هارون وغيره أحاديث مستقيمة اهـ. من أمانى الأحبار (مؤلف).

(٣) قلت: ترجمة رشد الله السندى فى "كشف الأستار عن رجال معانى الآثار" (ص٧٦) وهو تلخيص "معانى الأخيار" للعينى، قال فيه: "على بن شيبة بن الصلت ابن عصفور مولى هميان ابن عدى السدوسى، أبو الحسن البصرى، عن يحيى بن يحيى ويزيد ابن هارون وقبيصة بن عقبة وروح بن عبادة وأبو نعيم، وعنه الطحاوى، قدم إلى مصر وسكنها وحدث بها، وكان قدومه إلى مصر من بغداد، وتوفى بمصر يوم الأحد لست خلون من شهر ربيع الآخر سنة ٢٧٢ هـ، وكان قد عمى قبل موته بيسير" قلت: وترجمه الخطيب أيضا فى تاريخ بغداد (١١:٤٣٦ رقم ٦٣٣٢) وذكر من شيوخه الحسن بن موسى الأشيب وعبد العزيز بن أبان وحنيفة بن مرزوق =

باب صلاة العريان قاعدا

٦٣٠- أخبرنا ير إبراهيم بن محمد عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال: "الذى يصلى فى السفينة والذى يصلى عريانا يصلى

ولكن أكثر عنه الطحاوى: فى معانى الآثار وغيره واحتج بأحاديثه فهو ممن يحتج به، وباقى رواته ثقات معروفون قال الطحاوى: "وجدنا أبا موسى قد روى من كلامه كلام قد خلطه بوعيد لمن خالفه، مما لا يجوز أن يكون قاله رأيا لأن الوعيد لا يكون فيما قد قيل بالرأى" اهـ. قلت: فلما ثبت كون الركبة عورة فى الأمة ثبت كونها عورة فى الرجل لأن عورة الأمة كعورة الرجل اتفاقا، إلا ما نقل عن بعض أصحاب الشافعى أنها كلها عورة إلا مواضع التقليب منها، قال: وهى الرأس والساعدان والساقان كذا فى "رحمة الأمة"[١] لا يقال: إنه يدل على كون السرة عورة أيضا لقوله "إلا إلى ما فوق سرتها" قلنا: قد ثبت خروجها عن العورة بحديث المتن وهو مرفوع حقيقى فيقدم على المرفوع الحكمى فيما يعارضه، والله أعلم.

باب صلاة العريان قاعدا

قوله: "والذى يصلى عريانا إلخ" قلت: وفى الهداية (١:٧٨): "ومن لم يجد ثوبا صلى عريانا قاعداً يؤمى بالركوع والسجود"[٢]، هكذا فعله أصحاب رسول الله ﷺ اهـ. قال الزيلعى (١:١٥٧): غريب اهـ، أى لم يجده وإن وجده غيره. وأما ما فى فتح القدير

أيضا، ثم قال: "روى عنه عبد العزيز ابن أحمد الغافقى وغيره من المصريين أحاديث مستقيمة" ثم أورد حديثا له بسنده.

(١) (ص١٩) وهامش الميزان الكبرى للشعرانى (١:٤٦).

(٢) قال أبو عبد الله الدمشقى فى كتاب "رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة: "والعريان إذا لم يجد ثوبا لزمه أن يصلى قائما، ويركع ويسجد، وصلاته صحيحة عند مالك والشافعى، وقال أبو حنيفة يصلى جالسا، وإن شاء قائما، وقال أحمد: يصلى قاعدا ويؤمى" (هامش الميزان ١:٤٦) قلت: الصحيح من مذهب أبى حنيفة ما حكاه المؤلف عن صاحب الهداية.

جالساً اهـ. رواه عبد الرزاق فی مصنفه[١] (زيلعی ١:١٥٧) ورجاله رجال الجماعة[٢] إلا إبراهيم بن محمد فمختلف فيه، أثنى عليه الشافعی وقال: كان ثقة فی الحديث، وسئل حمدان ابن الأصبهانی: أ تدين بحديث إبراهيم ابن أبی يحيی؟ قال: نعم. قال ابن عدی: هو ممن يكتب حديثه اهـ. وتركه آخرون، كذا فی تهذيب التهذيب (١:١٥٩).

(١:٢٣٠ و٢٣١) عن أنس رضی الله عنه: أن أصحاب رسول الله ﷺ ركبوا فی السفينة فانكسرت بهم فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعودا بالإيماء" رواه الخلال، قاله سبط ابن الجوزی اهـ فهو غير محتج به لوجهين: الأول عدم بيان السند تفصيلا أو تصحيحه منقولا عن أحد من أئمة الفن. والثانی: كون سبط ابن الجوزی غير ثقة فيما ينقله، كما فی ميزان الاعتدال (٣:٣٣٣).

سبط ابن الجوزی مجروح:

يوسف بن فرغلی الواعظ المؤرخ شمس الدين أبو المظفر سبط ابن الجوزی روی عن جده وطائفة، وألف كتاب مرآة الزمان فتراه يأتی فيه بمناكير الحكايات، وما أظنه بثقة فيما ينقله، بل يجنف ويجازف ثم إنه ترفض، وله مؤلف فی ذلك، نسأل الله العافية". قال الشيخ محی الدين السوسی: لما بلغ جدی موت سبط ابن الجوزی قال: لا رحمه الله كان رافضيا. قلت: كان بارعا فی الوعظ (ومدرسا للحنفية) اهـ[٣]، وفی منهاج السنة (١:١٣٣): فهذا الرجل يذكر فی مصنفاته أنواعا من الغث والسمين ويحتج فی أغراضه بأحاديث كثيرة ضعيفة وموضوعة، وكان يصنف بحسب مقاصد الناس، يصنف للشيعة ما يناسبهم ليعوضوه بذلك، ويصنف على مذهب أبی حنيفة لبعض الملوك لينال بذلك أغراضه، فكانت طريقته طريقة الواعظ الذی قيل له: ما مذهبك؟ قال: فی أی

---

(١) مصنف عبد الرزاق، باب صلاة العريان (٢:٥٨٤ حديث ٤٥٦٥).

(٢) وقد أنكر بعضهم حديث داود عن عكرمة ولكن وثقه بعضهم مطلقا كما يظهر من التهذيب (٣:١٨١ و١٨٢) والاختلاف لا يضر كما مر غير مرة (مؤلف).

(٣) ما بين القوسين ساقط من بعض نسخ ميزان الاعتدال، كما أشار إليه محققه البجاوی فی طبع عيسى البابی الحلبی (٤:٤٧١) رقم ٩٨٨٠).

باب ستر الحرة والأمة

٦٣١- عن: عبد الله[١] عن النبي ﷺ قال: «المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان». رواه الترمذي[٢] وقال: حسن صحيح غريب اهـ.

مدينة؟ ولهذا يوجد في بعض كتبه ثلب الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة لأجل مذاهب من قصد بذلك من الشيعة ويوجد في بعضها تعظيم الخلفاء الراشدين وغيرهم "اهـ[٣] فإن وجده أحد في مسند الخلال بسنده فليطلعنا.

وروى عبد الرزاق في مصنفه[٤] أخبرنا معمر عن قتادة قال: "إذا خرج ناس من البحر عراة فأمهم أحدهم صلوا قعوداً، وكان إمامهم معهم في الصف يومئون إيماء" اهـ. قاله الزيلعي (١:١٥٧)، وهو قول أبي حنيفة، والمسألة قياسية يؤيدها أثر ابن عباس المذكور في المتن والله أعلم.

باب ستر الحرة والأمة

قال المؤلف: إنه قد ثبت بالأحاديث المذكورة أن المرأة -أي الحرة بدليل استثناء الأمة- عورة كلها إلا وجهها وكفيها، وهو مذهب الحنفية[٥]، ولكن قد اختلفت الرواية

---

(١) هو ابن مسعود رضي الله عنه كما في العزيزي (مؤلف).

(٢) باب بلا ترجمة قبيل أبواب الطلاق واللعان وبعد باب كراهية الدخول على المغيبات (١:١٤٠) من طبع المجتبائي.

(٣) كذا حوله المؤلف إلى (١:١٣٣) من منهاج السنة، ولكنه في المجلد الثاني منه على الصفحة المذكورة من طبع بولاق ١٣٢١ هـ في أثناء الكلام على أحاديث المهدي.

(٤) باب صلاة العريان (٢:٥٨٣ رقم ٤٥٦٤) وفي آخره: "قال معمر: وإن كان على أحدهم ثوب أمهم قائما، ويقوم في الصف، وهم خلفه قعوداً صفا واحدا".

(٥) وقد اختلف في مقدار عورة الحرة، فقيل: جميع بدنها ما عدا الوجه والكفين، وإلى ذلك ذهب الهادي والقاسم في أحد قوليه، والشافعي في أحد أقواله، وأبو حنيفة في إحدى الروايتين عنه، ومالك. وقيل: والقدمين وموضع الخلخال، وإلى ذلك ذهب القاسم في قول، وأبو حنيفة في رواية عنه، والثوري وأبو العباس، وقيل: بل جميعها إلا الوجه، وإليه ذهب أحمد بن حنبل وداود، وقيل: جميعها بدون استثناء، وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي، وروى عن أحمد، كذا في نيل الأوطار (٢:٥٧) أبواب ستر العورة، باب أن المرأة الحرة كلها عورة إلخ.

٦٣٢- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا تقبل صلاة الحائض إلا بخمار». رواه الترمذى[(١)] وقال: حسن. وفى بلوغ المرام (١:٣٣) بلفظ: «لا يقبل الله صلاة حائض[(٢)] إلا بخمار» رواه الخمسة إلا النسائى، وصححه ابن خزيمة اهـ[(٣)].

عن أبى حنيفة رحمه الله والمشايخ فى القدم فصحح فى الهداية وشرح الجامع الصغير لقاضى خان أنه ليس بعورة، واختاره فى المحيط، وصحح الأقطع وقاضى خان فى فتاواه أنه عورة، واختاره الأسبيجابى والمرغينانى وصحح صاحب الاختيار أنه ليس بعورة فى الصلاة وعورة خارجها. ورجح فى شرح المنية كونه عورة مطلقا، وقد فصله فى البحر الرائق (١:٢٨٥ و٢٨٦)، ورجح فى الكفاية (١:٢٢٦) عدم كون القدم عورة مطلقا حيث قال: "لأن المرأة محتاجة إلى كشف قدميها عند مشيها كما تحتاج إلى إظهار وجهه ويدها عند المعاملة، فإذا خرج الوجه والكف عن أن يكون عورة للحاجة مع أن الكف والوجه فى كونه مشتهى فوق القدم، فلأن يخرج القدم أولى: قلت: وهو أقرب إلى الدراية لاشتراك الحاجة.

وأما ما رواه أبو داود وصحح الأئمة وقفه كما فى بلوغ المرام (١:٣٣) عن أم سلمة رضى الله عنها: «أنها سألت النبى ﷺ أ تصلى المرأة فى درع وخمار بغير إزار؟ قال: إذا كان الدرع سابغا يغطى ظهور قدميها» اهـ. وفى عون المعبود (١:٢٤٤): قال المنذرى: وفى إسناده عبد الرحمن بن عبد اللهير بن دينار وفيه مقال" اهـ. وفى الزيلعى (١:١٥٧) قال صاحب التنقيح: روى له البخارى فى صحيحه ووثقه بعضهم، لكنه غلط فى رفع هذا الحديث اهـ. وفى النيل (١:٣٦٧) "قال الحاكم: إن رفعه صحيح على شرط البخارى" اهـ. وفيه أيضا: "والرفع زيادة لا ينبغى إلغاءها" اهـ، فهو محمول على الاستحباب،

---

(١) باب ما جاء لا تقبل صلاة الحائض إلا بخمار من كتاب الصلاة (١:٥٠).

(٢) والحائض من بلغت سن المحيض، لا من هى ملابسة للحيض، فإنها ممنوعة من الصلاة، وهو مبين فى رواية ابن خزيمة فى صحيحه بلفظ: «لا يقبل الله صلاة امرأة قد حاضت إلا بخمار» كذا فى النيل (مؤلف).

(٣) يعنى أورده فى صحيحه (١:٣٨٠) باب نفى قبول صلاة الحرة المدركة بغير خمار، رقم الباب ٢٥٦ ولفظه ما ذكره المؤلف فى التعليق السابق.

٦٣٣- عن: ابن عباس رضى الله عنهما -مرفوعا- فى قوله تعالى: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها﴾ وجهها وكفيها. رواه إسماعيل القاضى -المالكى- بسند جيد، كذا فى البحر الرائق (١:٢٨٥) وقال صاحب الكمالين (ص-٢٩٥) تحت قول الجلال المحلى رحمه الله: وهو الوجه والكفان، كذا فسره ابن عباس رضى الله عنه، ما نصه "أخرجه ابن أبى حاتم والبيهقى وأخرجه إسماعيل القاضى عن ابن عباس مرفوعا بسند جيد" اهـ.

وللقرينة عليه ما مر من الحرج وهو مدفوع بالنص، فقال عز من قائل: ما جعل الله فى الدين من حرج اهـ[١]. وقال الشيخ: وكذا ظهر الكف اختلفت روايات المذهب فى كونه عورة أو غير عورة، ومقتضى الدراية ما ذكرنا، وهو ترجيح كونها غير عورة اهـ. وفى مراقى الفلاح (ص١٤٠): "وجميع بدن الحرة عورة إلا وجهها وكفيها باطنهما وظاهرهما فى الأصح وهو المختار، وذراع الحرة عورة فى ظاهر الرواية وهى الأصح، وعن أبى حنيفة: ليس من العورة، وإلا قدميها فى أصح الروايتين، باطنهما وظاهرهما، لعموم الضرورة ليسا من العورة" اهـ.

قلت: وأخرج أبو داود عن قتادة عن خالد بن دريك عن عائشة: "أن أسماء بنت أبى بكر دخلت على رسول الله ﷺ وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها رسول الله ﷺ وقال: يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح لها أن يرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه وكفيه". قال أبو داود: هذا مرسل (أى منقطع) خالد بن دريك لم يدرك عائشة[٢] اهـ. وفى عون المعبود (٤:١٠٦): "قال المنذرى: فى إسناده سعيد بن بشير أبو عبد الرحمن النصرى نزيل دمشق. وقد تكلم فيه غير واحد" اهـ. قلت: قال بقية عن شعبة: ذاك صدوق اللسان، وفى رواية: صدوق الحديث، وقال ابن عيينة: حدثنا سعيد ابن بشير وكان حافظا، وقال أبو زرعة: وسألت عبد الرحمن بن إبراهيم عن قول من أدرك فيه فقال: يوثقونه، وقال عثمان الدارمى: سمعت دحيما يوثقه، وقال ابن أبى

---

(١) كذا وجدته بخط المؤلف، وهو سهو منه رحمه الله، فإن الآية لفظها: (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) سورة الحج: ٧٨.
(٢) أخرجه أبو داود فى باب فيما تبدى المرأة من زينتها من كتاب اللباس (٢:٥٦٧).

حاتم: سمعت أبى وأبا زرعة يقولان: محله الصدق عندنا، وقال أبو بكر البزار: هو عندنا صالح ليس به بأس، وقال ابن عدى: لا أرى بما يرويه بأسا، ولعله يهم فى الشىء بعد الشىء ويغلط والغالب على حديثه الاستقامة والغالب عليه الصدق اهـ ملخصا من تهذيب التهذيب (٤: ٩ و١٠) فهو إذن حسن الحديث، ويشهد لما رواه حديث ابن عباس مرفوعا بسند جيد، وهو مذكور فى المتن.

وأخرج أبو داود فى مراسيله (ص٤٦) عن قتادة أن رسول الله ﷺ قال: "إن الجارية إذا حاضت لم يصلح أن يرى منها إلا وجهها ويداها إلى المفصل" اهـ، فهذا يدل على أن يد المرأة إلى مفصلها ليس من العورة وهو يعم الكف ظاهره وباطنه جميعا.

وهذا المرسل وإن لم نقف على تفصيل سنده ولكن يؤيده ما رواه الطحاوى فى معانى الآثار: حدثنا محمد بن حميد قال ثنا على بن معبد قال ثنا موسى بن أعين عن مسلم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها﴾: الكحل والخاتم"[١]. رجاله كلهم ثقات، ومحمد بن حميد هو ابن هشام الرعينى، يكنى بأبى قرة كما يظهر من معانى الآثار (١: ٢١٤ و٢٥٣) لم أجد من ترجمه[٢] ولكن احتج الطحاوى بحديثه فى مواضع من كتابه وذكره السمعانى فى "الأنساب" ولم يذكر فيه كلاما (أمانى الأحبار ص٣٤) وفيه دلالة على أن ظهر الكف ليس بعورة لأنه لما جاز للمرأة إبداء خاتمها –وإبداءه يستلزم إبداء ظهر الكف عادة كما لا يخفى– استلزم ذلك أن ظهر الكف ليس بعورة.

ويدل عليه أيضا ما رواه الترمذى بسند صحيح عن ابن عمر رضى الله عنه مرفوعا: «ولا تنقب المرأة الحرام –المحرمة– ولا تلبس القفازين" اهـ مختصرا[٣]. قال فى البحر (١: ٣٦٩) «أن النبى ﷺ نهى المرأة المحرمة عن لبس القفازين والنقاب ولو كانا –الوجه والكف– عورة لما حرم سترهما». قلت: وكذلك لو كان ظهر الكف عورة لما حرم

---

(١) شرح معانى الآثار، كتاب الكراهة، باب نظر العبد إلى شعور الحرائر (٢: ٣٩٢).

(٢) قلت: ترجمه العينى فى كشف الأستار عن رجال معانى الآثار (ص٩١) فقال: "محمد بن حميد بن هشام الرعينى أبو قرة، عن عبد الله بن صالح كاتب الليث وابن أبى مريم وعبد الله بن سيف وغيرهم، وعنه الطحاوى، ولم أر ترجمة فيما عندى".

(٣) جامع الترمذى، أبواب الحج، باب ما جاء فى ما لا يجوز للمحرم لبسه (١: ١٠٣).

٦٣٤- عن: عمر رضى الله عنه: "أنه ضرب أمة رآها متقنعة وقال: اكشفى رأسك ولا تتشبهى بالحرائر". أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح[١]، دراية (ص-٦٨).

٦٣٥- عن: أنس رضى الله عنه: "رأى عمر رضى الله عنه: أمة عليها جلباب فقال: عتقت؟ قالت: لا، قال: ضعيه عن رأسك، إنما الجلباب على الحرائر، فتلكأت، فقام إليها بالدرة فضرب رأسها حتى ألقته" رواه ابن أبى شيبة بسند صحيح[٢]، دراية (ص-٦٨).

عليها لبسهما، فالنهى عن لبس القفازين يستدعى نفى العورة عن ظهر الكف أيضا، فما قاله الشيخ أطال الله بقاءه أرجح رواية كما هو أرجح دراية. قال فى البحر: وفى مختلفات قاضى خان: ظاهر الكف وباطنه ليس بعورة إلى الرسغ ورجحه فى شرح المنية ١٠:٢٧٠) بما أخرجه أبو داود فى المرسيل عن قتادة مرفوعا، فذكر الحديث بمثل ما ذكرنا آنفا، وقال الطحطاوى: وفى الزاهدى عن الشيخين: أن الذراع لا يمنع جواز الصلاة، لكن يكره كشفها، مراقى الفلاح (ص١٤٠).

قوله: "عن عمر رضى الله عنه إلخ وعن أنس رضى الله عنه إلخ" قال الشيخ: إن الأثر قد دل على أن رأس الأمة ليس بعورة، وقد بقى حكم ما سواه من أعضائها مسكوتا عنه، فيدار أمرها على القياس، فقسناها على ذوات المحارم بجامع أنها تخرج لحوائج مولاها وتخدم أضيافه وهى فى ثياب مهنتها، فصار حالها خارج البيت فى حق الأجانب كحال المرأة داخله فى حق المحارم، وقد ثبت فى المحارم كون الظهر والبطن عورة دون

---

(١) كذا فى الأصل، ومثله فى الدراية، ولفظ عبد الرزاق: "عن أنس أن عمر ضرب أمة لآل أنس رآها متقنعة، قال: اكشفى رأسك، لا تشبهين بالحرائر" باب الخمار من كتاب الصلاة (٣:١٣٦ رقم ٥٠٦٤) وأخرجه أيضا ابن أبى شيبة بطريقين، راجع (٢:٢٣٠ و٢٣١) فى الامة تصلى بغير خمار.

(٢) كذا فى الأصل، ولعل الحافظ لم يذكر الرواية بلفظها، وإنما ذكر محصلها، وإلا فلفظ ابن أبى شيبة: "عن أنس ابن مالك قال: دخلت على عمر بن الخطاب أمة قد كان يعرفها ببعض المهاجرين أو الأنصار، وعليها جلباب، متقنعة به، فسألها: عتقت؟ قالت: لا، قال: فما بال الجلباب؟ ضعيه عن رأسك، إنما الجلباب على الحرائر من نساء المؤمنين، فتلكت، فقام إليها بالدرة فضرب بها برأسها حتى ألقته عن رأسها" (٢:٢٣١) فى الأمة تصلى بغير خمار.

٦٣٦- حدثنا على بن شيبة نا يزيد بن هارون نا حماد بن سلمة عن حكيم الأثرم عن أبى تميمة الهجيمى سمعت أبا موسى الأشعرى يقول: "لا أعرفن أحداً نظر من جارية إلا إلى ما فوق سرتها وأسفل من ركبتها لا أعرفن أحداً فعله إلا عاقبته" اهـ. رواه الطحاوى فى مشكله (٢:٢٨٨) ورواته كلهم ثقات معروفون غير على بن شيبة، فلم أجد من ترجمه، ولكن قد أكثر الطحاوى فى الإحتجاج بحديثه، فهو عنده ممن يحتج به، وقد مر توثيقه عن الخطيب فى الباب السابق.

الصدر والساقين والعضدين والساعد والأذن والعنق والكف والقدم، بدليل قوله تعالى ﴿ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن﴾ الآية، والمراد مواضع الزينة، وإن كل ذلك مواضع الزينة بالعادة الفاشية، بخلاف الظهر والبطن، لأنها ليست مواضع الزينة. فلما ثبت الحكم فى المحارم بالنص أثبتناه فى الإماء بالقياس الذى ذكرنا، فحكمنا بكون ظهرها وبطنها عورة كما فى المحارم، بل أولى لقلة الشهوة فيهن وكمالها فى الإماء، كذا فى الهداية (٤:٤٤٦ و٤٤٧) ملخصا قال الطحطاوى فى حاشية على مراقى الفلاح: وظاهر ذلك (أى أثر عمر رضى الله عنه) أنه يكره التقنع للأمة، وهو كذلك لكن بالنسبة لزمن عمر رضى الله تعالى عنه، أما فى زماننا فينبغى أن يجب التقنع، لا سيما فى الإماء البيض لغلبة الفسق فيهن اهـ (ص١٤٠).

قوله: "حدثنا على بن شيبة إلخ" قلت: فيه دلالة صريحة على أن ما فوق السرة وتحت الركبة من الأمة ليس بعورة، بل يحل النظر إليها، ولكن يستثنى منه الظهر والبطن، بدليل ما مر عن الشيخ فتذكر، وقد عرفت فيما سبق من قول الطحاوى أن أثر أبى موسى هذا داخل فى المرفوع حكما، فاحفظ والله أعلم.

قلت: وقد روى فى هذا المعنى حديث مرفوع صريح ولكنه ضعيف. قال الحافظ فى التلخيص (١:١٠٨): "روى أن النبى ﷺ قال فى الرجل يشترى الأمة: لا بأس أن ينظر إليها إلا إلى العورة، وعورتها ما بين معقد إزارها إلى ركبتيها" البيهقى من حديث ابن عباس وقال: إسناده ضعيف لا تقوم بمثله الحجة، ورواه من وجه آخر ضعيف اهـ.

قلت: ولكن حديث أبى موسى هذا يشهد له، والضعيف إذا تأيد يشاهد بتقوى.

فإن قيل: إن جميع ما ذكرتم من الأحاديث إنما يدل على جواز خروج الأمة بغير قناع ونحوه، وعلى جواز النظر إلى ما عدا ما بين معقد إزارها إلى ركبتيها، وأما أنها يجوز لها كشف ذلك فى الصلاة فلا دلالة عليه. قلنا: قد انعقد الإجماع على أن الواجب فى الصلاة إنما هو ستر العورة، وأما ما ليس بعورة فلا يجب ستره، وقد ثبت بالأحاديث المذكورة أن رأس الأمة ويداها وما تحت ركبتها ليس بعورة[1] فمقتضى القياس والإجماع أن لا يجب عليها ستر ذلك فى الصلاة، وقد ورد عن بعض الصحابة والتابعين ما يؤيد ما قلنا، أخرج ابن أبى شيبة عن أبى إسحاق: "أن عليا وشريحا كانا يقولان: تصلى الأمة كما تخرج" كنزل العمال (٤:١٨٦) وأخرج محمد فى الآثار قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم فى الأمة قال: "تصلى بغير قناع ولا خمار، وإن بلغت مائة سنة وإن ولدت من سيدها" قال محمد: وبه نأخذ، لا نرى على الأمة قناعا فى الصلاة ولا غيرها، وهو قول أبى حنيفة (ص٣٨). قلت: رجال محمد ثقات ولم أقف على سند ابن شيبة[2] والله أعلم.

تتمـــــة:

أخرج ابن راهويه وابن جرير وصححه عن على: «أنه كان يدخل على النبى ﷺ فدخل عليه يوما وقد كشف عن فخذيه فقال: يا ابن أبى طالب لا تكشف عن فخذك فإنها عورة ولا تنظر إلى فخذ حى ولا ميت فإنك تغسل الموتى» (كنز العمال ٤:١٨٣). فيه دلالة على أن النظر إلى عورة غيره حرام مثل كشفها وإن عورة الميت كعورة الحى فى حرمة النظر إليها.

وأخرج مسلم عن أبى سعيد رضى الله عنه (مرفوعا) قال: «لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل ولا المرأة إلى عورة المرأة ولا يفضى الرجل إلى الرجل فى ثوب واحد ولا

---

(١) قلت: وقد مر فى حاشية الكتاب ما يدل على كون الظهر والبطن عورة فى حق الأمة فتذكر.

(٢) قلت: أخرجه ابن أبى شيبة من طريق شريك عن أبى إسحاق أن عليا وشريحا كانا يقولان إلخ وفى سماع أبى إسحاق عن على خلاف، راجع التهذيب (٨:٦٣).

تفضى المرأة إلى المرأة فى الثوب الواحد» اهـ[١]. فيه دلالة على أن نظر المرأة إلى عورة المرأة حرام[٢] وهذا مما يبتلى به كثير من النساء فى عصرنا فليتنبه لهذا والله تعالى أعلم. وقوله: "ولا يفضى الرجل إلى الرجل إلخ" فهو نهى تحريم إذا لم يكن بينهما حائل، وفيه دليل على تحريم لمس عورة غيره بأى موضع من بدنه كان -أى من عورته- وهذا متفق عليه كذا فى شرح مسلم للنووى (١:١٥٤) فيحرم على المرأة لمس عورة المرأة، كما يحرم عليها ذلك من الرجل -غير الزوج- فافهم.

وأخرج عبد الرزاق وأحمد وأبو داود والترمذى وحسنه، والنسائى وابن ماجة والحاكم عن معاوية بن حيدة: «قلت يا رسول الله ما نأتى من عوراتنا وما نذر؟ قال: احفظ عليك عورتك إلا من زوجتك وما ملكت يمينك. قلت: يا رسول الله فإذا كنا بعضنا فى بعض؟ قال: إن استطعت أن لا يرى عورتك أحد فافعل. قلت: أرأيت إذا كان أحدنا خاليا؟ قال: فالله أحق أن يستحيى منه من الناس ووضع يده على فرجه» اهـ (كنز العمال ٤:١٨٥). وقال فى الدر: "والرابع ستر عورته ووجوبه عام ولو فى الخلوة على الصحيح إلا لغرض صحيح" اهـ. قلت: وفى الحديث المذكور دلالة عليه. قال العلامة الشامى (١:٤١٩): "لأنه تعالى وإن كان يرى المستور كما يرى المكشوف، لكنه يرى المكشوف تاركا للأدب والمستور متأدبا، وهذا الأدب واجب مراعاته عند القدرة عليه، هذا وما ذكره الزيلعى من أن عامتهم لم يشترطوا الستر عن نفسه فذاك فى الصلاة، كما يأتى بيانه عند ذكر المصنف له فليس فيه تصحيح لخلاف ما هنا فافهم اهـ". قلت: وقال المصنف بعد ذلك: والشرط سترها (أى العورة) عن غيره ولو حكما كمكان مظلم (فإن العورة مرئية فيه حكما فيشرط سترها) لا سترها عن نفسه، به يفتى، فلو رآها من زيقه[٣] لم تفسد وإن كره اهـ. قال الشامى (١:٤٢٥): "قوله "وإن كره" لقوله فى "السراج" فعليه أن يزره لما روى عن سلمة بن الأكوع قال: قلت يا رسول الله أصلى فى

---

(٢) كتاب الحيض، باب تحريم النظر إلى العورات (١:١٥٤).

(٢) قال فى "الدر": وتنظر المرأة المسلمة من المرأة كالرجل من الرجل وقيل كالرجل لمحرمه والأول أصح، سراج اهـ (ص٣٦٥ مع "الشامية" ج-٥). والحاصل أن عورة المرأة لجنسها ما بين سرتها إلى ركبتها لا جميع بدنها باستثناء الوجه والكفين.

(٣) زيق القميص بالكسر ما أحاط بالعنق منه. "قاموس" كذا فى "رد المحتار" (ص٤٢٥ ج-١).

باب ما ورد فى ستر عورة الصغير وصلاته تمرينًا له

٦٣٧- عن: محمد بن عياض الزهرى رضى الله عنه مرفوعاً: «غطوا حرمة عورته فإن حرمة عورة الصغير كحرمة عورة الكبير ولا ينظر الله إلى كاشف عورة". رواه الحاكم فى مستدركه ذكره فى الجامع الصغير (٢:٦١) وصححه بالرمز[١].

قميص واحد؟ فقال: زره عليك ولو بشوكة، بحر ومفاده الوجوب المستلزم تركه الكراهة". قلت: وحديث سلمة أخرجه الحاكم فى المستدرك بمعناه وقال: هذا حديث مدنىّ صحيح، وأقره عليه الذهبى فى تلخيصه (١:٢٥٠).

باب ما ورد فى ستر عورة الصغير وصلاته تمرينا له

قال المؤلف: أحاديث الباب غير الأخير دالة على أن الصبى تستر عورته ويؤمر بالصلاة. والحديث الأخير يدل على أن الصبى مرفوع القلم غير مكلف فيحمل الأمر بالصلاة وبستر عورته على التمرين والاعتياد دون الوجوب ولكن الأمر بستر عورة الصغير مقيد بما إذا لم يكن صغيرا جدا وإلا فلا عورة له، يدل عليه حديث رواه الطبرانى فى معجمه الكبير[٢] أخبرنا الحسن ابن على عن خالد بن يزيد عن جرير عن قابوس بن

(١) قلت: لعل الرامز اعتمد على تصحيح الحاكم، وإلا فقد تعقبه الذهبى فى تلخيصه للمستدرك فقال: إسناده مظلم ومتنه منكر (كتاب المناقب، مناقب محمد بن عياض الزهرى ٣:٢٥٧) ومعروف أن رموز الجامع الصغير غير موثوق بها، فإنها ليست للسيوطى، وإنما ألحقها بعده من لا يعرف، كما صرح به المناوى فى أوائل فيض القدير، والله أعلم.

(٢) قلت: رجاله ثقات، الحسن بن على هو العمرى الحافظ واسع العلم والرحلة. قال فى اللسان (٢:٢٢٥) بعد كلام طويل فيه: "فاستقر الحال آخراً على توثيقه". وخالد بن يزيد الظاهر عندى بأنه ابن زياد الأسدى الكاهلى، وهو ثقة من رجال البخارى كذا فى التهذيب (٣:١٢٥) وجرير هو ابن عبد الحميد بن قرط من رجال الجماعة ثقة. وقابوس بن أبى ظبيان مختلف فيه، وثقه ابن معين ويعقوب بن سفيان. وقال ابن عدى: أرجو أنه لا بأس به، وأبوه ثقة من رجال الجماعة اسمه حصين بن جندب والله أعلم (مؤلف).

٦٣٨- عن: سبرة رضى الله تعالى عنه قال: قال النبى ﷺ: «مروا الصبى بالصلاة إذا بلغ سبع سنين وإذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها». رواه أبو داود وسكت عنه. وقال المنذرى: أخرجه الترمذى وقال: حسن صحيح (عون المعبود ١:١٨٥).

٦٣٩- عن: عبد الله بن حبيب رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «إذا عرف الغلام يمينه من شماله فمروه بالصلاة». رواه الطبرانى فى الأوسط والصغير، وقال فى الأوسط: لا يروى عن النبى ﷺ إلا بهذا الإسناد، وقال فى الصغير: لا يروى إلا عن عبد الله بن خبيب ورجاله ثقات، كذا فى مجمع الزوائد[1] وفى التلخيص الحبير (١:٦٩): "وقال ابن صاعد: إسناد حسن غريب" وفى عون المعبود (١:١٨٦): ويحصل هذا التميز للصبى غالباً إذا كان ابن سبع سنين اهـ.

٦٤٠- عن: عائشة رضى الله عنها مرفوعاً: «رفع القلم عن ثلاثة: عن

أبى ظبيان عن أبيه عن ابن عباس قال: «رأيت رسول الله ﷺ يفرج ما بين فخذى الحسن ويقبل زبه»[2] اهـ (زيلعى ١:١٥٦) وأخرجه الحافظ فى الدراية (ص٦٧) وسكت عنه وقال: "فيه دليل على أن الصغير لا تكون له عورة". وفى حاشية الطحطاوى على مراقى الفلاح (ص١٣٩): "قال فى السراج: الصغير جداً لا تكون له عورة ولا بأس بالنظر إليها ومسها" اهـ. وفى الدر: "لا عورة للصغير جدا ثم ما دام لم يشته فقبل ودبر ثم تغلظ إلى عشر سنين ثم كبالغ". قال الشامى: "قوله الصغير جدا" قال: وفسره شيخنا بابن أربع فما دونها ولم أر لمن عزاه". وحد الاشتهاء يعتبر بحال كل صبى، فإذا بلغ حد الشهوة فيعتبر فى عورته ما غلظ من الكبير إلى عشر سنين، وبعد ذلك له حكم البالغين، فيجب على الولى أن يأمره بستر العورة هذا ما علمته من كلام الشامى (١:٤٢٣).

---

(١) كتاب الصلاة، باب فى أمر الصبى بالصلاة (١:٢٩٤ و١:١٢٢) من نسخة المؤلف.

(٢) كذا فى الأصل، وفى النسخة المتداولة لنصب الراية: "زبيبته" (باب شروط الصلاة ١:٢٩٩).

النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلى حتى يبرأ، وعن الصبى حتى يكبر». رواه الإمام أحمد وأبو داود والنسائى والحاكم. قال الشيخ: حديث صحيح. كذا فى العزيزى (٢: ٢٩٠).

باب اشتراط النيـة للصلاة

٦٤١- عن: عمر رضى الله عنه مرفوعا: «إنما الأعمال بالنية وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه». أخرجه أصحاب الصحاح والإمام مالك فى رواية الإمام محمد بن الحسن والإمام أحمد، كذا فى كنز العمال (٢:٧٨).

باب اشتراط النية للصلاة

قوله: "عن عمر رضى الله عنه إلخ". قلت: قد مر فى أبواب الوضوء أن معنى "إنما الأعمال بالنية" هو إنما ثواب الأعمال بها اهـ. ودلالته على الباب بأنه لما لم يكن المقصود من صحة الصلاة غير الثواب من كونها آلة لغيرها كالوضوء للصلاة ثبت اشتراطها لها، فإن الشيء إذا خلا عن المقصود لغا، بخلاف الوضوء، فإن القصود منه كونه آلة للصلاة، وهو حاصل بدون الثواب أيضا فلم تشترط له النية عندنا، أفاده شيخى دامت بركاتهم. قلت: والأصل فيه قوله تعالى: (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) لأن الصلاة عبادة، والعبادة إخلاص العمل بكليته لله تعالى، والإخلاص لا يحصل إلا بالنية، فوجب اشتراطها لها. وقال الحافظ فى الفتح (٢:١٨١): "لم يختلف فى إيجاب النية فى الصلاة". قلت: هذا منه حكاية للإجماع فافهم. قال فى الدر (١:٤٣٠): والخامس النية بالإجماع اهـ.

٦٤٢- عن: عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: "تعودوا الخير فإنما الخير بالعادة، وحافظوا على نياتكم فى الصلاة"[١] رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١:١٨١).

قوله: "عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه إلخ". قلت: دلالته على الباب ظاهرة.

فائدة:

قال الحافظ ابن قيم الجوزى رحمه الله تعالى: "لم يثبت عن رسول الله ﷺ بطريق صحيح ولا ضعيف أنه كان يقول عند الافتتاح: "أصلى كذا" ولا عن أحد من الصحابة والتابعين، بل المنقول أنه كان ﷺ إذا قام إلى الصلاة كبر، وهذه بدعة" اهـ. وأباحه بعض لما فيه من تحقيق عمل القلب وقطع الوسوسة. وما روى عن عمر رضى الله عنه أنه أدب من فعله فهو محمول على أنه إنما زجر من جهر به، فلا بأس بها، فمن قال من مشايخنا أن التلفظ بالنية سنة لم يرد بها سنة النبى ﷺ، بل سنة المشايخ، لاختلاف الزمان وكثرة الشواغل على القلوب فيما بعد زمن التابعين، كذا قال الشرنبلالى فى مراقى الفلاح. وقال الطحطاوى فى حاشيته: "قال فى البحر: فتحرر من هذا الأقوال أنه بدعة حسنة عند قصد جمع العزيمة" قال فى الفتح (١:١٢٨) بعد قول الهداية: أنه حسن لاجتماع عزيمته اهـ.

"وقد يفهم أنه لا يحسن لغير هذا القصد".

(١) قلت: وقد رواه البيهقى بلفظ: «حافظوا على أبنائكم فى الصلاة» ثم أخرجه بلفظ: «حافظوا على أولادكم فى الصلاة وعلموهم الخير» وعلى هذا فالحديث لا يناسب باب النية فى الصلاة أصلا، وإنما اغتررت بذكر الهيثمى إياه فى باب النية، ولا عاصم إلا الله، وليراجع سنن البيهقى (٣:٨٦).

باب اشتراط نية الاقتداء للمأموم

٦٤٣- عن: أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه». الحديث متفق عليه كذا فى النيل (٣:١٨).

٦٤٤- عن: جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: الإمام ضامن، فما صنع فاصنعوا». رواه الطبرانى فى الأوسط، وفيه موسى بن شيبة من ولد كعب بن مالك رضى الله عنه، ضعفه أحمد ووثقه أبو حاتم، وذكره ابن حبان فى الثقات أيضاً (مجمع الزوائد ١:١٦٨) قلت: والاختلاف لا يضر فالحديث حسن، وقد مر عن أبى هريرة مرفوعا: "الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن" فى صفات المؤذن. رواه البزار ورجاله كلهم موثقون.

باب اشتراط نية الاقتداء للمأموم

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قلت: فى قوله ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتم به» دلالة على وجوب الائتمام وهو من عمل المقتدى، وقد مر قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية» أى ثوابها، ولا يقصد بالائتمام غيره من كونه آلة لشىء آخر، والشىء إذا خلا عن مقصوده لغا، فلا بد لصحة الائتمام من نيته، فنية المتابعة شرط لصحة صلاة المقتدى، وهو قول أبى حنيفة وأصحابه رحمهم الله.

قوله: "الإمام ضامن إلخ". قلت: فيه أيضاً دلالة على اشتراط نية المتابعة للمأموم، لأنه لما كان الإمام ضامناً ويلزم المأموم فساد الصلاة من جهته فلا بد من التزامه. كذا فى الهداية (١:٨٠): والله تعالى أعلم، وفى كتاب الآثار لمحمد (ص٢٩): "أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا دخلت فى صلاة القوم وأنت لا تنوى صلاتهم لا تجزئك، وإن نوى الإمام صلاة ونوى الذين خلفه غيرها أجزأت للإمام ولم تجزئهم. قال محمد: وبه نأخذ وهو قول أبى حنيفة". قلت: وفى قوله ﷺ: «إنما الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه» دلالة على وجوب اتحاد الإمام والقوم فى النية أيضاً لعمومه.

باب مسائل استقبال القبلة

٦٤٥-عن: عطاء قال: سمعت ابن عباس قال: «لما دخل النبى ﷺ البيت دعا فى نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين فى قبل الكعبة، وقال: هذه القبلة». رواه البخارى[١].

٦٤٦-عن: أبى هريرة رضى الله عنه: قال النبى ﷺ: «استقبل القبلة وكبر». رواه البخارى[٢].

٦٤٧-عن: عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: «بينا الناس بقباء فى صلاة الصبح إذ جاءهم آت فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام

باب مسائل استقبال القبلة

قوله: "عن عطاء إلخ". قال المؤلف: الحديث يدل صريحا على أن من صلى معاينا للكعبة يتوجه إلى عينها.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قال المؤلف: دلالته على فرضية استقبال القبلة فى الصلاة ظاهرة. قال فى الدرر البهية (ص٥٥): والأحاديث المتواترة مصرحة بوجوب الاستقبال، بل هو نص القرآن الكريم: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ وعلى ذلك أجمع المسلمون، وهو قطعى من قطعيات الشريعة اهـ.

قوله: "عن عبد الله بن عمر إلخ". قال المؤلف: دل على أن من صلى ولم يعرف القبلة فظهر ذلك فى أثناء الصلاة يستدير إلى القبلة، وكذا يدل على أن من صلى غير معاين الكعبة يتوجه إلى جهتها.

---

(١) كتاب الصلاة باب قول الله عز وجل: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ (١:٥٧).
(٢) باب التوجه نحو القبلة حيث كان (١:٥٧).

فاستداروا إلى الكعبـة» رواه البخارى[١].

٦٤٨-عن: معاذ بن جبل قال: «صلينا مع رسول الله ﷺ فى يوم غيم فى سفر إلى غير القبلة، فلما قضى الصلاة وسلم تجلت الشمس، فقلنا: يا رسول الله! صلينا إلى غير القبلة، فقال: قد رفعت صلاتكم بحقها إلى الله عز وجل». رواه الطبرانى فى الأوسط، وفيه أبو عبلة والد إبراهيم ذكره ابن حبان فى الثقات، واسمه شمر بن يقظان "مجمع الزوائد" [٢].

قوله: "عن معاذ بن جبل إلخ". قال المؤلف: دل على أن من صلى إلى القبلة متحريا ثم ظهر خطأه بعد الفراغ عن الصلاة فلا يعيد، ويؤيده ما أخرجه الترمذى[٣] عن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه قال: «كنا مع النبى ﷺ فى سفر فى ليلة مظلمة فلم ندر أين القبلة؟ فصلى كل رجل منا على جياله، فلما أصبحنا ذكرنا ذلك للنبى ﷺ فنزل ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾» اهـ (١:٤٦). وفيه أشعث بن سعيد أبو الربيع السمان، قال الترمذى: يضعف فى الحديث اهـ. وقال البخارى: ليس بمتروك، وليس بالحافظ عندهم وقال ابن عدى: فى أحاديثه ما ليس بمحفوظ ومع ضعفه يكتب حديثه. وقال الفلاس: كان لا يحفظ، وهو رجل صدق اهـ (تهذيب ١:٣٥٣). قلت: فيعتبر بحديثه فى الشواهد. وفى المستدرك للحاكم (١:٢٠٦) عن محمد بن مسلم عن عطاء عن جابر قال: «كنا نصلى مع رسول الله ﷺ فى مسير أو سير، فأظل لنا غيم فتحيرنا فاختلفنا فى القبلة، فصلى كل واحد منا على حدة، فجعل كل واحد منا يخط بين يديه لنعلم أمكنتنا، فذكرنا ذلك للنبى ﷺ فلم يأمرنا بالإعادة، وقال: قد أجزأت صلاتكم». قال الحاكم: هذا حديث محتج برواته كلهم غير محمد بن سالم، فإنى لا أعرفه بعدالة ولا جرح اهـ. وقال الذهبى: هو أبو سهل واه اه. قلت فالحديث ضعيف ولكن الضعيف إذا تعددت طرقه يصلح للاحتجاج وهنا كذلك كما ترى. قال الحافظ فى الفتح[٤]: "وأصل

---

(١) باب ما جاء فى القبلة ومن لم ير الإعادة على من سها فصلى إلى غير القبلة (١:٥٨).
(٢) باب الاجتهاد فى القبلة (١:١٤٨ من النسخة الهندية و٢:١٥ من البيروتية).
(٣) باب ما جاء فى الرجل يصلى لغير القبلة فى الغيم (١:٤٠).
(٤) كتاب الصلاة، باب ما جاء فى القبلة (١:٤٢٣).

٦٤٩-عن: نافع: «أن عبد الله بن عمر رضى الله عنه كان إذا سئل عن صلاة الخوف» الحديث: وفيه: فإن كان خوف هو أشد من ذلك صلوا رجالا قياما على أقدامهم أو ركباناً مستقبل القبلة أو غير مستقبلها» قال مالك: قال نافع: لا أدرى عبد الله بن عمر ذكر ذلك إلا عن رسول الله ﷺ. رواه البخارى[١].

أبواب صفـة الصلاة

باب افتراض التحريمـة وسننها

٦٥٠-عن: على رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «مفتاح الصلاة

هذه المسألة فى المجتهد فى القبلة إذا تبين خطأه، فروى ابن أبى شيبة عن سعيد بن المسيب وعطاء والشعبى وغيرهم أنهم قالوا: لا تجب الإعادة وهو قول الكوفيين". قلت: وهو قول النخعى رواه الطبرى فى تفسيره بسند صحيح عنه[٢].

قوله: "عن نافع إلخ:". قال المؤلف: دلالته على أن من كان خائفا يصلى إلى أى جهة شاء ويسقط عنه شرط استقبال القبلة لعدم قدرته عليه، ظاهرة، وفى كتاب الآثار لمحمد (ص٣٥) "أخبرنا أبو حنيفة قال أخبرنا حماد عن إبراهيم فى الرجل يصلى فى الخوف وحده، قال: يصلى قائما مستقبل القبلة فإن لم يستطع فراكبا مستقبل القبلة، فإن لم يستطع فليؤم أينما وجه، ولا يسجد على شىء ليؤمى إيماء ويجعل سجوده أخفض من ركوعه، ولا يدع الوضوء والقراءة فى الركعتين. قال محمد: وبهذا كله نأخذ، وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه".

باب افتراض التحريمة وسننها[٣]

قوله: "عن على رضى الله عنه إلخ" قال المؤلف: قال الترمذى: "هذا الحديث

---

(١) كتاب التفسير، باب قوله عز وجل: ﴿فإن خفتم فرجالا أو ركبانا﴾ إلخ (٢: ٦٥٠ و٦٥١).

(٢) فى تفسير قوله تعالى: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ راجع (١: ٣٧٩).

(٣) اعلم أن الأئمة قد اتفقوا على فرضية التحريمة فى للصلاة، ثم اختلفوا فقال مالك والشافعى وأحمد إنها لا تتأدى =

الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم». رواه الترمذى[١] وفى التلخيص الحبير[٢]: "وصححه الحاكم وابن السكن".

٦٥١-عن: عبد الله ابن مسعود (رضى الله عنه) قال: "مفتاح الصلاة التكبير وانقضاءها التسليم". رواه أبو نعيم فى كتاب الصلاة، وقال الحافظ فى

أصح شيء فى هذا الباب وأحسن، وعبد الله بن محمد بن عقيل هو صدوق، وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه، وسمعت محمد بن إسماعيل البخارى يقول: كان أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم والحميدى يحتجون بحديث عبد الله بن محمد بن عقيل، قال محمد: وهو مقارب الحديث، (هذا من ألفاظ التعديل كذا فى تدريب الراوى ص١٢٧)، وفى الباب عن جابر وأبى سعيد.

قال الشيخ: ومقتضى هذا الحديث وكذا ما بعده كون التكبير والتسليم بدرجة واحدة من الصلاة، وهى كونهما موقوفا عليه للافتتاح والإختتام بكونهما فرضا أو واجبا، لكن خبر الواحد إذا كان لا يكفى لثبوت الفرضة قلنا بوجوبهما، ثم لما وجد دليل مستقل على كون التحريمة فرضا ولم يوجد نحو هذا الدليل فى التسليم بقى التسليم واجبا موقوفا عليه لكمال الصلاة وقلنا بكون التحريمة فرضا موقوفا عليه لنفس صحة الصلاة[٣]، وهذا الدليل هو الإجماع الذى نقل فى نيل الأوطار، حيث قال: فقال

= إلا بلفظ "الله أكبر"، وروى عن الشافعى "الله الأكبر" أيضاً، وقال أبو يوسف ومحمد: إنها تتأدى بلفظ "الله كبير" والله الكبير" أيضاً، وقال أبو حنيفة: كل ذكر مشعر بتعظيم الله سبحانه مثل "الله أكبر" أو "الله أجل" أو "الله أعظم" وغيرها من الكلمات التي تؤدى مؤداها يكي لصحة افتتاح الصلاة، وهو القدر المفروض الذي لا تصح الصلاة إلا به، وأما لفظ "الله أكبر" خاصة فواجب عنده، فمن افتتح الصلاة بغيره من الكلمات كقوله: الله أجل، سقط فرضه وأثم بترك الواجب ووجب عليه إعادة الصلاة.

وأما السلام فالأئمة الثلاثة على أن صيغة السلام فرض، وقال أبو حنيفة: إنها واجبة، وإنما الفرض هو الخروج بصنع المصلى. هذا ملخص ما فى الهداية وشروحها، وراجع لتفصيل أطراف المسألة معارف السنن (١: ٥٣ إلى٧٤).

(١) أبواب الطهارة، باب ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور.

(٢) باب صفة الصلاة (١: ٢١٦).

(٣) لعل مراد الشيخ أن نفس التحريمة، بأى لفظ كان، فرض عند أبى حنيفة أيضا، وأما السلام أو التكلم بما فى معناه فليس بفرض عنده، بل هو واجب، وإنما الفرض الخروج بصنع المصلى، والله سبحانه أعلم.

التلخيص: إسناده صحيح (آثار السنن ١-٦٣).

٦٥٢-عن: وائل بن حجر رضى الله عنه: "أنه رأى النبى ﷺ رفع يديه حين دخل فى الصلاة كبر، وصف همام: حيال أذنيه" الحديث رواه مسلم[١].

٦٥٣-عن: مالك بن الحويرث رضى الله عنه: «أن رسول الله ﷺ كان إذا كبر رفع يديه حتى يحاذى بهما أذنيه». وفى رواية: "حتى يحاذى بهما فروع أذنيه" رواه مسلم[٢] كذا فى آثار السنن (١:١٦٣).

الحافظ إنه ركن عند الجمهور وشرط عند الحنفية (٢:٦١). وفى رحمة الأمة (ص١٦): "واتفقوا على أن تكبيرة الإحرام من فروض الصلاة، وأنها لا تصح إلا بلفظ". وفى كتاب الآثار (ص١٩) لمحمد بن الحسن رحمه الله قال: "أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: من لم يكبر حين يفتتح الصلاة فليس فى صلاة" اهـ.

قوله: "عن وائل إلخ". دلالته على رفع اليدين عند التكبير حذاء الأذنين ظاهرة.

قوله: "عن مالك رضى الله عنه" برواية مسلم إلخ. قال المؤلف: معناه أن يحاذى بإبهاميه شحمتى أذنيه، وبرؤس أصابعه فروع أذنيه، وبه يتفق اللفظان. وقد ذهب إليه صاحب فتح القدير، حيث قال تحت قول الهداية: "حتى يحاذى بإبهاميه شحمتى أذنيه" ما نصه: "وبرؤوس أصابعه فروع أذنيه". وما ورد فى حديث سالم الآتى قريبا: "حتى تكونا بحذو منكبيه" فتراد باليدين فيه الكفان، فتتفق الروايات. وفى فتح القدير (١:٢٤٥): "ولا معارضة فإن محاذاة الشحمتين بالإبهامين تسوغ حكاية محاذاة اليدين بالمنكبين والأذنين، لأن طرف الكف مع الرسغ يحاذى المنكب أو يقاربه، والكف نفسه يحاذى الأذن، واليد تقال على الكف إلى أعلاها، فالذى نص على محاذاة الإبهامين بالشحمتين وفق فى التحقيق بين الروايتين، فوجب اعتباره" اهـ.

---

(١) باب وضع يده اليمنى على اليسرى بعد تكبيرة الإحرام تحت صدره إلخ (١:١٧٣).
(٢) باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الإحرام والركوع إلخ (١:١٦٨).

٦٥٤- عن: أبي هريرة رضى الله عنه «كان رسول الله ﷺ إذا كبر للصلاة نشر أصابعه» رواه الحاكم[١] فى المستدرك (١:٢٣٤) والترمذى سكت عنه الحاكم وتكلم فيه الترمذى، وقال: أخطأ ابن يمان فى هذا الحديث. قلت: وله شاهد صحيح مفسر عند الحاكم[٢].

٦٥٥- عن سعيد بن سمعان قال: دخل علينا أبو هريرة[٣] فى مسجد بنى زريق فقال: "ثلاث كان رسول الله ﷺ يعمل بهن تركهن الناس، كان إذا قام إلى الصلاة قال هكذا وأشار أبو عامر بيده ولم يفرج بين أصابعه ولم يضمها" اهـ. قال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأقره عليه الذهبى.

٦٥٦- عن: وائل بن حجر رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يا ابن حجر إذا صليت فاجعل يديك حذاء أذنيك، والمرأة تجعل يديها حذاء

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قال المؤلف: لا يضرنا الكلام فى هذا الحديث لأن مذهبنا أن يترك الأصابع حال التكبير على هيئتها، لا يفرجها ولا يضمها، وهذا ثابت بالحديث الثانى، ويمكن إرجاع الأول إليه أيضا بأن المراد من النشر أن ينشرها غير متكلف فى ضمها وتفريجها، كما فى فتح القدير (١:٢٤٤) ملخصا، وهذا هو السنة كما يدل عليه حديث سعيد بن سمان عن أبى هريرة، وإنما نقل حديث النشر تأييداً لا تأسيساً، أفاده الشيخ.

قوله: "عن وائل رضى الله عنه" برواية مجمع الزوائد إلخ. اعلم أنه لم يرد فى هذه المسألة مسألة المرأة نص غير هذا الحديث، والقياس الجلى أن تكون المرأة مثل الرجل فى هذه المسألة، فإن كفيها ليستا بعورة، ولكن القياس الخفى يوافق الحديث، فإن ما ورد به الحديث أستر لها، وزيادة الستر مطلوبة لها فى الشريعة المقدسة، وهو قول أم

---

(١) لم أجده فى المستدرك بهذا اللفظ فى الصفحة التى أحال عليها المصنف ولا فى مظانه الأخرى، نعم هو مخرج عند الترمذى فى جامعه (١:٣٣) باب فى نشر الأصابع عند التكبير.

(٢) المستدرك، حديث الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، قبيل دعاء افتتاح الصلاة (١:٢٣٤).

(٣) لفظة "فى" ساقطة من المستدرك ومن مسودة المؤلف.

ثدييها». رواه الطبراني في حديث طويل في مناقب وائل من طريق ميمونة بنت حجر عن عمتها أم يحيى بنت عبد الجبار ولم أعرفها، وبقية رجاله ثقات. "مجمع الزوائد"[١] قلت: يؤيده الأثر المذكور في حاشية هذا الحديث.

٦٥٧- عن: عبد الجبار بن وائل عن أبيه: "أنه أبصر النبي ﷺ حين قام إلى الصلاة رفع يديه حتى كانتا بحيال منكبيه وحاذى بإبهاميه أذنيه ثم كبر" رواه أبو داود[٢] قلت: إسناده منقطع لأن عبد الجبار لم يسمع من أبيه كما مر في (باب استحباب الوضوء للأذان) ولكنه غير مضر عندنا.

الدرداء وعطاء والزهري وحماد وغيرهم، كما نقله العيني في شرح الهداية (١:٢٠٦) والحديث قد ذكرناه تأييداً للقياس الخفي دون الإحتجاج به، فإنه غير محتج به كما قد عرفت. وفي البحر الرائق (١:٣٢٢) "قالوا لم يذكر حكم رفعها في ظاهر الرواية، وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله أنها كالرجل فيه، لأن كفيها ليستا بعورة، وروى ابن مقاتل أنها ترفع حذاء منكبيها لأنه أستر لها، وصححه في الهداية». وفي تعليقه لصاحب رد المحتار عن القنية: "ترفع المرأةيديها في التكبير إلى منكبيهاحذاء ثدييها" انتهى ملخصاً. والتوفيق ممكن بين ما في القنية وبين ما صححه صاحب الهداية، ثم وجدت فيه أثراً في جزء رفع اليدين للإمام البخاري (ص١٢) بسند رجاله ثقات: حدثنا خطاب (هو ابن عثمان) عن إسماعيل (هو ابن عياش) عن عبد ربه بن سلمان بن عمير قال: "رأيت أم الدرداء رضى الله عنها"[٣] (وهي الكبرى الصحابية) ترفع يديها في الصلاة حذو منكبيها" اهـ.

قوله: "عن عبد الجبار إلخ". قال المؤلف: دلالته على بعض ما قلنا في تقرير التوفيق بين الأحاديث قريبا، ظاهرة.

---

(١) باب رفع اليدين في الصلاة (١:١٨٢) من النسخة الهندية و(٢:١٠٣) من البيروتية.

(٢) باب رفع اليدين (١:١٠٥).

(٣) اسمها خيرة رضى الله عنها، كما في تهذيب التهذيب (١٢:٤٦٦). (مؤلف).

٦٥٨- عن: سالم بن عبد الله رضى الله عنه أن ابن عمر رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا قام للصلاة رفع يديه حتى تكونا بحذو منكبيه ثم كبر» الحديث رواه مسلم[١].

٦٥٩- حدثنا أبو محمد بن الصاعد ثنا الحسين بن على بن الأسود ثنا محمد بن الصلت ثنا أبو خالد الأحمر عن حميد عن أنس رضى الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة كبر ثم رفع يديه حتى يحاذى بإبهاميه أذنيه ثم يقول: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك». رواه الدارقطنى[٢] وقال: إسناده كلهم ثقات، كذا فى (الزيلعى ١:١٦٦).

قوله: "عن سالم إلخ". قال المؤلف: دلالته على تراخى التكبير من الرفع ظاهرة، وحديث أنس الآتى بعد هذا الحديث يدل على خلافه، وقد روى أبو داود (١:٢٦٤) من طريق عبد الجبار بن وائل: حدثنى أهل بيتى عن أبى أنه حدثهم: "أنه رأى رسول الله ﷺ يرفع يديه مع التكبير" وفى التلخيص الحبير (١:٨١) بعد نقل هذا الحديث ما نصه: وللبيهقى من وجه آخر عن عبد الرحمان بن عامر اليحصبى عن وائل قال: "صليت خلف رسول الله ﷺ فلما كبر رفع يديه مع التكبير" اهـ. وعبد الرحمن هذا تابعى ثقة، كذا تحصل لى من تهذيب التهذيب (٦:٢٠٣) فثبت من فعل النبى عليه أفضل الصلاة والسلام تراخى التكبير من الرفع، وعكسه، وكون التكبير مع الرفع، والأول أصح رواية ودراية، فأما رواية فلأنه رواه مسلم، وأما دراية فلما ذكره صاحب الهداية، ونصه: والأصح أنه يرفع يديه أولا ثم يكبر لأن فعله نفى الكبرياء عن غير الله، والنفى مقدم على الإثبات" اهـ. والكل واسع.

قوله: "حدثنا أبو محمد إلخ". قال المؤلف: قد تكلم فى بعض رواته كما فصله الزيلعى، وقد عرفت غير مرة أن الاختلاف لا يضر، وكفى بالدارقطنى موثقا، وفى فتح القدير (١:٢٤٥): والرواية عن أنس رضى الله عنه فى السنن الكبير للبيهقى: "كان ﷺ

---

(١) باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين إلخ (١:١٦٨).
(٢) باب ذكر التكبير ورفع اليدين عند الافتتاح إلخ (١:١٦٦) من النسخة الهندية و(١:٢٩٠) من المدنية.

٦٦٠- عن: أبى حميد الساعدى قال: «كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة اعتدل قائما ورفع يديه ثم قال الله أكبر» رواه الترمذى، وطوله فى (باب وصف الصلاة) وقال: حسن صحيح. وفى فتح البارى[1]: أخرجه ابن ماجة وصححه ابن خزيمة وابن حبان اهـ "زيلعى"[2].

٦٦١- عن: ابن رفاعة بن رافع: «أن رجلا دخل المسجد ورسول الله ﷺ جالس، فصلى فأمره رسول الله ﷺ فأعاد مرتين أو ثلاثا، فقال يا رسول

إذا افتتح الصلاة كبر ثم رفع يديه حتى يحاذى بإبهاميه أذنيه". قال أبو الفرج (وهو ابن الجوزى): إسناده كلهم ثقات اهـ. ودلالته على ما ذكر فيه ظاهرة.

قوله: "عن أبى حميد إلخ". قال المؤلف: دلالته على أنه ﷺ كان يواظب على قوله "الله أكبر" ظاهرة. وفى الهداية (١: ٨٤) "فإن قال بدل التكبير: "الله أجل" أو "أعظم" أو "الرحمن أكبر" أو "لا إله إلا الله" أو غيره من أسماء الله تعالى أجزأه عند أبى حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله" اهـ. وفى حاشيته لملا إله داد رحمه الله: "وقد استدل على الإجزاء بقوله تعالى: ﴿وذكر اسم ربه فصلى﴾ والمراد تكبيرة الإفتتاح، لأن الذكر الذى يتعقبه الصلاة بلا فصل هو تكبيرة الافتتاح، فقد شرعت بمطلق الذكر فلا يجوز تقييده بلفظ دون لفظ لأنه نسخ، وهل يكره؟ الأصح أنه يكره، فقد ذكر القدورى عن أبى حنيفة رحمه الله نصا: أنه كره الافتتاح إلا بقوله "الله أكبر" اهـ. قلت: لأنه يخالف السنة.

قوله: "عن ابن أبى رفاعة إلخ". فإن قلت: هذا الحديث يدل على أن من لم يفتتح الصلاة بكلمة "الله أكبر" تكون صلاته باطلة كما فى قرينه وهو الوضوء. قلت: الحديث لا يدل على ذلك أصلا فقد ورد فى آخر هذا الحديث عند النسائى[3] قوله ﷺ: «فإذا أتممت صلاتك على هذا قد تمت، وما انتقصت من هذا فإنما تنقصه من

---

(١) أبواب صفة الصلاة، باب إيجاب التكبير وافتتاح الصلاة (٢: ١٨٠).

(٢) باب صفة الصلاة، تحت الحديث الخامس (١: ٣١١).

(٣) كتاب الافتتاح، باب أقل ما تجزئ به الصلاة ١٠: ١٤٧ و١٤٨).

الله ما ألوت، بعد مرتين أو ثلاثا، فقال رسول الله ﷺ إنه لا تتم صلاة لأحد من الناس حتى يتوضأ فيضع الوضوء مواضعه ثم يقول: الله أكبر». رواه الطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح مجمع الزوائد"[١].

٦٦٢- عن: سعيد بن الحرث قال: اشتكى أبو هريرة أو غاب فصلى لنا أبو سعيد الخدري فجهر بالتكبير حين افتتح الصلاة وحين ركع وحين قال: سمع الله لمن حمده، وحين رفع رأسه من السجود وحين سجد وحين قام من الركعتين حتى قضى صلاته على ذلك، فلما صلى قيل له: اختلف الناس على صلاتك، فخرج فقام عند المنبر فقال: يا أيها الناس! والله ما أبالي اختلفت صلاتكم أو لم تختلف، هكذا رأيت رسول الله ﷺ يصلي». رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح "مجمع الزوائد"[٢].

٦٦٣- عن: جابر رضي الله عنه قال: «صلى بنا رسول الله ﷺ الظهر

صلاتك» اهـ. الحديث، رجاله ثقات وسكت عنه النسائي فهذا كما ترى قد سماها رسول الله ﷺ صلاة وحكم بنقصانها، فترك لفظة "الله أكبر" لا يبطل الصلاة نعم يكره وأما بطلان الصلاة بغير الوضوء فقد ثبت بدليل آخر وليس مداره على هذا الحديث، والله أعلم.

قوله: "عن سعيد إلخ". قال المؤلف: دلالته على الجهر بالتكبير ظاهرة، والمرأة مستثناة من ذلك فإنها لا يجوز لها رفع صوتها ولهذا قال ﷺ: «التصفيق للنساء والتسبيح للرجال» وسيأتي في بابه.

قوله: "عن جابر إلخ". استدل به على جواز رفع الصوت بالتكبير ليسمعه الناس ويتبعوه، وعلى أنه يجوز للمقتدي اتباع صوت المكبر.

---

(١) باب تحريم الصلاة وتحليلها (١٨٣:١) من النسخة الهندية و (١٠٤:٢) من البيروتية وفيه: "وهو في السنن الأربعة غير قوله الله أكبر".

(٢) باب التكبير (١٨٣:١) من الهندية و(١٠٣:٢ و١٠٤) من البيروتية.

وأبو بكر خلفه فإذا كبر كبر أبو بكر يسمعنا». رواه مسلم والنسائى[١] "نيل".

باب موضع النظر فى الصلاة

٦٦٤- عن: أم سلمة بنت أبى أمية (رضى الله عنها) زوج النبى ﷺ أنها قالت: «كان الناس فى عهد رسول الله ﷺ إذا قام المصلى يصلى لم يعد بصر أحدهم موضع قدميه، فتوفى رسول الله ﷺ، فكان الناس إذا قام أحدهم يصلى لم يعد بصر أحدهم موضع جبينه، فتوفى أبو بكر فكان عمر، فكان الناس إذا قام أحدهم يصلى لم يعد بصر أحدهم موضع القبلة، ثم توفى عمر

باب موضع النظر فى الصلاة

قوله: "عن أم سلمة إلخ". قلت: هذا المجهول فى السند ثقة على قاعدة ابن حبان المذكورة فى تدريب الراوى (ص٣٢): "وإذا لم يكن فى الراوى جرح ولا تعديل وكان كل من شيخه والراوى عنه ثقة ولم يأت بحديث منكر فهو عنده ثقة" اهـ. قلت: وهذه شروط التوثيق مجتمعة فى هذا السند[٢]، فإن الحديث لا يوصف بكونه حسنا إذا كان فيه راو مجروح أو فيه نكارة فافهم، والحديث يدل على أفضلية كون النظر إلى موضع قدميه فى القيام، وأثر ابن سيرين على أن لا يجاوز نظر المصلى موضع سجوده، فوجه الجمع بينهما بأن حديث أم سلمة محمول على كون ما ذكر فيه أحب، وأثر ابن سيرين على ما دونه من الاستحباب، وحديث أنس يحمل على أن موضع السجود منتهى بصره، فيكون المقصود النهى عن جعله متجاوزاً عن محل السجود، لا مقتصراً على محل السجود. وحديث أبى داود ظاهراً يدل على أن يكون نظره فى حال القعود إلى حجره كما قاله الشيخ. وفى الدر المختار: "لها (أى للصلاة) آداب -إلى أن قال-: نظره

---

(١) مسلم، باب إئتمام المأموم بالإمام (١:١٧٧) والنسائى، كتاب الإمامة، الإيتمام بمن يأتم بالإمام (١:٩١).

(٢) فيه نظر، لأن توثيق المجهولين من تفردات ابن حبان، ولم يقبله الجمهور، فلا ينبغى أن يبنى تحسين حديث على قاعدة ابن حبان، والله أعلم.

رضى الله عنه فكان عثمان رضى الله عنه وكانت الفتنة، فالتفت الناس يمينا وشمالاً» رواه ابن ماجة بإسناد حسن، إلا أن موسى بن عبد الله بن أبى أمية المخزومى لم يخرج له من أصحاب الكتب الستة غير ابن ماجة، ولا يحضرنى فيه جرح ولا تعديل، كذا فى الترغيب[1] قلت: وفى التقريب (ص-٣١٧): مجهول اهـ. فالتحسين لعله باعتبار الشواهد.

٦٦٥- عن: ابن سيرين رحمه الله[2]: "كانوا -أى الصحابة- يستحبون للرجل أن لا يجاوز بصره مصلاه". رواه سعيد بن منصور فى سننه كذا فى المنتقى[3] ورجاله ثقات، كذا فى "فتح البارى"[4].

٦٦٦- عن: أنس رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «يا أنس اجعل بصرك حيث تسجد» رواه البيهقى فى سننه الكبير من طريق الحسن عن أنس يرفعه، قاله الجزرى "مشكاة"[5] وفى المرقاة: "قال ابن حجر (المكى): وله طرق

إلى موضع سجوده حال قيامه، وإلى ظهر قدميه حال ركوعه، وإلى أرنبة أنفه حال سجوده، وإلى حجره حال قعوده، وإلى منكبه الأيمن والأيسر عند التسليمة الأولى والثانية، لتحصيل الخشوع" وفى رد المحتار (١:٤٩٨) بعنوان التنبيه على قول الدر المختار هذا ما نصه: "المنقول فى ظاهر الرواية أن يكون منتهى بصره فى صلاته إلى محل سجوده كما فى المضمرات، وعليه اقتصر فى الكنز وغيره، وهذا التفصيل من تصرفات المشايخ كالطحاوى والكرخى وغيرهما، كما يعلم من المطولات". قال الشيخ: يمكن أن يستدل على هذا التفصيل بأن النظر فى حال السجود لا يستقر موضع السجود، بل

---

(١) الترغيب والترهيب للمنذرى، الترهيب من الإلتفات فى الصلاة (١:٣٨٣).

(٢) هو محمد (مؤلف).

(٣) يعنى به منتقى الأخبار، متن نيل الأوطار، أبواب صفة الصلاة، باب نظر المصلى إلى موضع سجوده إلخ (٢:٥٨).

(٤) أبواب صفة الصلاة، باب رفع البصر إلى الإمام فى الصلاة (٢:١٩٢).

(٥) يعنى به مشكاة المصابيح للتبريزى، باب ما لا يجوز من العمل فى الصلاة وما يباح فيها، الفصل الثانى (ص٩١)، وأما قول المصنف: "قاله الجزرى" فالمراد منه أن قوله "يرفعه" إنما هو مثبت فى نسخة الجزرى من المشكاة، والله أعلم.

تقتضى حسنه" اهـ. ورواه الديلمى فى مسند الفردوس عن أنس رضى الله عنه مرفوعا: "ضع بصرك موضع سجودك" قال الشيخ: حديث حسن لغيره كذا فى العزيزى (٢: ٣٧٢).

٦٦٧- حدثنا إبراهيم بن الحسن المصيصى نا حجاج عن ابن جريح عن زياد عن محمد بن عجلان عن عامر بن عبد الله عن عبد الله بن الزبير أنه ذكر: «أن النبى ﷺ كان يشير بإصبعه إذا دعا ولا يحركها». قال ابن جريج: وزاد عمرو بن دينار قال: أخبرنى عامر عن أبيه: "أنه رأى النبى ﷺ يدعو كذلك، ويتحامل النبى ﷺ بيده البسرى على فخذه اليسرى»[1].

يجول بينه وبين موضع الأنف فى الجملة، وكذا فى حال الركوع لا يمكن أن يركع وهو ناظر إلى موضع السجود إذا ركع بطريق السنة إلا بتكلف، وقد مر تقرير الاستدلال على النظر فى حال القعود. وظاهر أن حالة التسليم لا يمكن فيها النظر إلى موضع السجود بحال، فيحمل حديث أم سلمة على حال القيام اهـ.

تنبيـــــه:

اعلم أن الحافظ ابن حجر ذكر أثر ابن سيرين بهذا اللفظ: "قال الشافعى والكوفيون: يستحب له أن ينظر إلى موضع سجوده لأنه أقرب للخشوع وورد فى ذلك حديث أخرجه سعيد بن منصور من مرسل محمد بن سيرين ورجاله ثقات وأخرجه البيهقى موصولا وقال: المرسل هو المحفوظ" اهـ. قلت: ولكن هذا الإرسال فى ذكره سبب نزول آية: ﴿والذين هم فى صلاتهم خاشعون﴾ دون ما ذكرته فى المتن، فهو موصول فإن محمداً تابعى جليل قد سمع من الصحابة، وسبب نزول الآية ما ذكره فى المنتقى عن ابن سيرين: «أن النبى ﷺ كان يقلب بصره فى السماء فنزلت هذه الآية: ﴿والذين هم فى صلاتهم خاشعون﴾ فطأطأ رأسه». رواه أحمد فى كتاب الناسخ

---

(١) أخرجه أبو داود، باب الإشارة فى التشهد (١: ١٤٢) وسيأتى تمامه فى الحديث الآتى، وفيه موضع الترجمة.

٦٦٨- حدثنا محمد بن بشار نا يحيى نا ابن عجلان عن عامر بن عبد الله ابن الزبير عن أبيه بهذا الحديث قال: «لا يجاوز بصره إشارته». رواه أبو داود وسكت عنه. وقال النووى (١ :٢١٦): والسنة أن لا يجاوز بصره إشارته وفيه حديث صحيح فى سنن أبى داود"[١].

باب وضع اليدين تحت السرة وكيفية الوضع

٦٦٩- عن: أبى حازم عن سهل بن سعد رضى الله عنه قال: «كان ناس يؤمرون أن يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى فى الصلاة». قال أبو

والمنسوخ وسعيد بن منصور فى سننه بنحوه، وزاد فيه: "وكانوا يستحبون" فذكر مثل رواية المتن، وقد مر فى أبواب الطهارة أن مراسيل محمد بن سيرين صحيحة.

باب وضع اليدين تحت السرة وكيفية الوضع

قوله: "عن سهل بن سعد إلخ". قلت: فيه وكذا فيما بعده إلى حديث وائل دليل على سنية وضع اليدين فى الصلاة[٢] وبيان كيفيته بأن يكون اليمين على الشمال لا عكسه وهذا مما أجمعت الأئمة على سنيته وإنما اختلفوا فى محل وضع اليدين كما

---

(١) شرح النووى على صحيح مسلم، باب صفة الجلوس فى الصلاة وكيفية وضع اليدين على الفخذين (١ :٢١٦).

(٢) وإليه ذهب الجمهور، وروى ابن منذر عن ابن الزبير والحسن البصرى والنخعى أنه يرسلهما ولا يضع اليمنى على اليسرى، ونقله النووى عن الليث بن سعد، ونقله ابن القاسم من مالك، وخالفه ابن الحكم، فنقل عن مالك الوضع، والرواية الأولى عنه هى رواية الجمهور عنه، وهى المشهورة عندهم، ونقل ابن سيد الناس عن الأوزاعى التخيير بين الوضع والإرسال، كذا فى بذل المجهود (٤ :٤٧٥). طبع لكهنؤ، باب وضع اليمنى على اليسرى فى الصلاة وذكر العينى عن الليث بن سعد أنه يرسلهما، وإن طال ذلك عليه وضع اليمنى على اليسرى للاستراحة، وذكر أيضا أن الوضع قول على وأبى هريرة والنخعى، وحكاه ابن المنذر عن مالك، وهو قول أبى بكر وعائشة وسعيد بن جبير وأبى مجلز وأبى ثور وأبى عبيد وابن جرير وداود وجمهور العلماء، راجع عمدة القارى (٣ :١٤) باب وضع اليمنى على اليسرى فى الصلاة.

حازم: لا أعلمه إلا ينمى ذلك إلى النبى ﷺ رواه البخارى[١].

٦٧٠- عن: جابر رضى الله عنه قال: "مر رسول الله ﷺ برجل وهو يصلى قد وضع يده اليسرى على اليمنى فانتزعها ووضع اليمنى على اليسرى" رواه أحمد والطبرانى فى الأوسط ورجاله رجال الصحيح "مجمع الزوائد"[٢].

٦٧١- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: سمعت النبى ﷺ يقول: «إنا معشر الأنبياء أمرنا بتعجيل فطرنا وتأخير سحورنا، وأن نضع أيماننا على شمائلنا فى الصلاة». رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله رجال الصحيح "مجمع الزوائد"[٣].

٦٧٢- عن: وائل بن حجر فى حديث طويل: ثم وضع يده اليمنى[٤] على ظهر كفه اليسرى والرسغ والساعد»: الحديث. رواه أبو داود[٥] وسكت عنه. ورواه ابن خزيمة وابن حبان[٦] (فى صحيحهما) ورواه الطبرانى بلفظ: "وضع يده اليمنى على يده اليسرى فى الصلاة قريبا من الرسغ". كذا فى التلخيص[٧].

٦٧٣- عن: قبيصة بن هلب عن أبيه قال: «كان رسول الله ﷺ يؤمنا

سيأتى.

قوله: "عن قبيصة بن هلب عن أبيه إلخ". قلت: فيه لفظ "الأخذ" مكان "الوضع"، والكل واسع. قال فى البحر الرائق (١:٣٢٦): ولم يذكر (صاحب الكنز)

---

(١) باب وضع اليمنى على اليسرى فى الصلاة (١:١٠٢).
(٢) باب وضع اليد على الأخرى (١:١٨٣) من الهندية و(٢:١٠٤) من البيروتية.
(٣) أيضا (١:١٨٣) من الهندية و(٢:١٠٥) من البيروتية.
(٤) أى رسول الله ﷺ (مؤلف).
(٥) أخرجه أبو داود فى باب رفع اليدين (١:١٠٥).
(٦) صحيح ابن خزيمة، باب وضع بطن الكف اليمنى على الكف اليسرى والرسغ والساعد (١:٢٤٣ باب ٨٨ حديث ٤٨٠)، وذكره فى موارد الظمآن (١:١٢٤ مختصرا، باب ٦٣ حديث ٤٤٧).
(٧) تلخيص الحبير (١:٢٢٤ حديث ٣٣٢).

فيأخذ شماله بيمينه». رواه الترمذى[١] وقال: "حسن، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ والتابعين ومن بعدهم، يرون أن يضع الرجل يمينه على شماله فى الصلاة. ورأى بعضهم أن يضعهما فوق السرة، ورأى بعضهم أن يضعهما تحت السرة، وكل ذلك واسع عندهم".

٦٧٤- نا: يزيد بن هارون قال: أنا الحجاج بن حسان قال: سمعت أبا

كيفية الوضع، لأنها لم تذكر فى ظاهر الرواية، واختلف فيها[٢]، والمختار أنه يأخذ رسغها بالخنصر والإبهام، لأنه يلزم من الأخذ الوضع ولا ينعكس، وهذا لأن الأخبار اختلفت، ذكر فى بعضها الوضع وفى بعضها الأخذ، فكان الجمع بينهما عملا بالدليلين أولى" اهـ. وفى رد المحتار (١:٥٠٨): "واختار الشرنبلالى أن يفعل بصفة أحد الحديثين فى وقت وبصفة الآخر فى غيره، ليكون جامعا بين المرويين حقيقة" اهـ. قلت: وهو الأولى والأمر واسع.

قول التابعى الكبير حجة عندنا:

قوله: "حدثنا يزيد بن هارون إلخ". قلت: فيه دلالة على أن موضع اليدين فى الصلاة تحت السرة[٣]، ويؤيده قول إبراهيم النخعى، قال: يضع يمينه على شماله فى

---

(١) باب ما جاء فى اليمين على الشمال فى الصلاة (١:٣٤).

(٢) قال العينى: "الوجه الثانى فى صفة الوضع، وهى أن يضع بطن كفه اليمنى على رسغه اليسرى، فيكون الرسغ وسط الكف، وقال الإسبيجانى: عند أبى يوسف يقبض بيده اليمنى رسغ يده اليسرى، وقال محمد: يضعها كذلك، ويكون الرسغ وسط الكف، وفى المفيد: ويأخذ رسغاه بالخنصر والإبهام، وهو المختار، وفى الدراية: يأخذ كوعه الأيسر بكفه الأيمن، وبه قال الشافعى وأحمد، وقال أبو يوسف ومحمد فى رواية: يضع باطن أصابعه على الرسغ طولا ولا يقبض، واستحسن كثير من مشايخنا الجمع بينهما، يضع باطن كفه اليمنى على كفه اليسرى ويحلق بالخنصر والإبهام على الرسغ" عمدة القارى (٣:١٥).

(٣) واختلف فيه العلماء، فعند أبى حنيفة وسفيان الثورى وابن راهويه وأبى إسحاق المروزى من الشافعية يضعهما تحت السرة، وعند الشافعى تحت صدره، كما فى الوسيط وعامة كتب الشافعية، وهى المذكورة فى الأم، والمعمولة والمختارة عند أصحابه، وهى رواية نادرة عن مالك أيضا، وعن أحمد روايتان كالمذهبين، وثالثة فى التخيير: وجعل ابن هبيرة الرواية المشهورة عن أحمد مذهب إمامنا أبى حنيفة، كما أفاده الشيخ الأنور فى تعليقاته على آثار السنن، قال: واختارها الخرقى، كذا فى معارف السنن (٢:٤٣٦).

مجلز أو سألته قلت: كيف يضع؟ قال: يضع باطن كف يمينه على ظاهر كف شماله ويجعلهما أسفل عن السرة. رواه ابن أبى شيبة[١] "الجوهر النقى" (١٢٦:١)، قال العلامة ابن التركمانى: "ومذهب أبى مجلز الوضع أسفل السرة، حكاه عنه أبو عمر فى التمهيد، وجاء ذلك عنه بسند جيد" اهـ. ثم ساق هذا الإسناد وعلقه أبو داود، فقال: «قال أبو مجلز: تحت السرة[٢]»اهـ.

٦٧٥- حدثنا وكيع عن ربيع عن أبى معشر عن إبراهيم[٣] قال: "يضع يمينه على شماله فى الصلاة تحت السرة". رواه ابن أبى شيبة وإسناده حسن. كذا فى آثار السنن (٧١:١) مع تعليقه ورواه محمد بن الحسن الإمام فى آثاره نحوه (ص-٢٥).

٦٧٦- حدثنا: محمد بن محبوب ثنا حفص بن غياث عن عبد الرحمن ابن إسحاق عن زياد بن زيد عن أبى جحيفة أن عليا رضى الله عنه قال:

الصلاة تحت السرة، وقول التابعى وإن لم يكن حجة عند الجمهور، ولكنه حجة عندنا معشر الحنفية على الأصح، إذا كان تابعيا كبيراً ظهرت فتواه فى زمن الصحابة، وأبو مجلز لاحق بن حميد البصرى كذلك، فإنه مات فى سنة مائة أو إحدى ومائة، كما قال العلامة العينى فى ترجمته بما نصه: اسمه لاحق بن حميد بضم الحاء ابن سعيد البصرى الأعور من التابعين المشهورين، مات بظهر الكوفة فى سنة مائة أو إحدى ومائة اهـ. "عمدة القارى" (٨٨٩:٢) قلت: فهو تابعى كبير قد مات فى زمن الصحابة، على أن قوله تأيد بالمرفوع أيضا كما سيأتى.

قوله: "حدثنا محبوب بن محبوب إلخ". قلت: هذا موقوف فى حكم المرفوع

---

(١) مصنف ابن أبى شيبة، وضع اليمين على الشمال (٣٩٠:١ و٣٩١) وذكره فى الجوهر النقى فى هامش البيهقى، باب وضع اليدين على الصدر فى الصلاة (٣١:٢).

(٢) قلت: ليس هو فى نسخة اللؤلؤى المتداولة، وإنما هو فى نسخة ابن الأعرابى، وراجع لتفصيله بذل المجهود (٤٧٧:٤) طبع لكنو.

(٣) تابعى (مؤلف) قلت: هو النخعى المعروف.

"السنة وضع الكف على الكف فى الصلاة تحت السرة" رواه أبو داود[١] وقال: سمعت أحمد بن حنبل يضعف عبد الرحمن بن إسحاق الكوفى اهـ. قلت: ولم ينسبه أحد إلى الكذب، وإنما يضعف من قبل حفظه، فحاله كحال ابن أبى ليلى وابن لهيعة وغيرهما. فى تهذيب التهذيب (٦:١٣٧): قال البزار: ليس حديثه حديث حافظ اهـ. وقال العجلى: ضعيف جائز الحديث يكتب حديثه اهـ فالحديث حسن.

كما فى تدريب الراوى (ص٦٢): «الثانى: قول الصحابى "أمرنا بكذا" أو "نهينا عن كذا" أو "من السنة كذا" كقول على: "من السنة وضع الكف على الكف فى الصلاة تحت السرة". رواه أبو داود فى رواية ابن داسة وابن الأعرابى، أو "أمر بلال أن يشفع الأذان" وما أشبهه كله مرفوع على الصحيح الذى قاله الجمهور» اهـ ملخصا. والحديث مذكور فى مسند أحمد أيضا (١:١١٠)، وقال السيوطى فى خطبة كنز العمال: "وكل ما كان فى مسند أحمد فهو مقبول، فإن الضعيف الذى فيه يقرب من الحسن" كذا فى منتخب كنز العمال (١:٩) وقال الحافظ ابن حجر فى كتابه "تجريد زوائد مسند البزار": إذا كان الحديث فى مسند أحمد لم يعز إلى غيره من المسانيد، وقال التيمى[٢] فى "زوائد المسند": مسند أحمد أصح صحيحاً من غيره اهـ. كذا فى تدريب الراوى، فهذا الحديث لا ينزل عن درجة الحسن. وأما علة ضعف عبد الرحمن بن إسحاق فقد عرفت ارتفاعها بقول العجلى: أنه جائز الحديث يكتب حديثه، على أنه قد تأيد بشواهد كما قال ابن حزم[٣]: روينا عن أبى هريرة قال: "وضع الكف على الكف فى الصلاة تحت السرة" وعن أنس قال: "ثلاث من أخلاق النبوة - تعجيل الإفطار وتأخير السحور ووضع اليد اليمنى على اليسرى فى الصلاة تحت السرة" اهـ. كذا فى الجوهر النقى (١:١٢٦).

---

(١) يعنى فى نسخة ابن الأعرابى، وليس هو فى نسخة اللؤلؤى.

(٢) كذا بخط المؤلف، والصحيح "الهيثمى" كما يظهر من تدريب الراوى النوع الثانى: الحسن، الفرع الأول (ص١٠١) طبع المدينة.

(٣) ذكره ابن حزم تعليقا فى المحلى (٤:١١٣ مسألة ٤٤٨) فى الأعمال المستحبة فى الصلاة وليست فرضا، ولم يبين سند هذه الأحاديث.

٦٧٧- حدثنا مسدد نا عبد الواحد بن زياد عن عبد الرحمن بن إسحاق الكوفى عن سيار أبى الحكم عن أبى وائل قال: قال أبو هريرة رضى الله عنه: أخذ الأكف على الأكف فى الصلاة تحت السرة". رواه أبو داود (١ :٢٧٥)، وفيه عبد الرحمن المذكور.

قوله: "حدثنا مسدد إلخ". قلت: هذا أيضا موقوف فى حكم المرفوع، وقد روى الطحاوى عن محمد بن سيرين أنه كان إذا حدث عن أبى هريرة فقيل له: عن النبى ﷺ؟ فقال: كل حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ اهـ"[1]، ورجاله ثقات. فهذا يدل على أن كل حديث أبى هريرة مرفوع، فثبت أن سنة وضع اليدين فى الصلاة أن يجعلهما أسفل من السرة وهو قول أبى حنيفة وأصحابه، وفى رحمة الأمة (ص١٦) للشعرانى[2]: "وأجمعوا على أنه يسن وضع اليمين على الشمال فى الصلاة إلا فى رواية عن مالك وهى المشهورة أنه يرسل يديه إرسالا. وقال الأوزاعى بالتخيير: واختلفوا فى محل وضع اليدين، فقال أبو حنيفة: تحت السرة، وقال مالك والشافعى: تحت صدره فوق سرته، وعن أحمد روايتان أشهرهما وهى التى اختارها الخرقى كمذهب أبى حنيفة" اهـ. قلت: واحتج الشافعى رحمه الله، وأصحابه بحديث أخرجه ابن خزيمة فى صحيحه[3]

---

(١) شرح معانى الآثار، باب سؤر الهر (١ :١١).

(٢) قد نبهنا فى المجلد الأول من إعلاء السنن أن المؤلف قد سامح فى عزو كتاب رحمة الأمة إلى الشعرانى، والصحيح أنه لأبى عبد الله محمد بن عبد الرحمن الدمشقى الشافعى.

(٣) ظاهره أن ابن خزيمة صرح بتصحيح هذا الحديث، والواقع خلاف ذلك، فإنه إنما ساقه من طريق مؤمل بن إسماعيل ولم يتكلم عليه بشىء، راجع صحيح ابن خزيمة (١ :٢٤٣ باب ٨٧ حديث ٤٨٩)، والشوكانى لم يكن عنده صحيح ابن خزيمة، لأن نسخه نفدت قبله بكثير، ونقل هذا الحديث عن تلخيص الحافظ أو غيره من الكتب، والحافظ كثيرا ما يقول فى تلخيصه: صححه ابن خزيمة، ولا يوجد التصحيح فى صحيحه، ولعل مراده أن إيراد ابن خزيمة فى صحيحه دليل على أن الحديث صحيح عنده، ولكن المحققين على أن مجرد هذا الإيراد لا يكفى لصحة الحديث، كما صرح به السيوطى فى تدريب الراوى، وبالخاصة لما علمنا أن ابن خزيمة أخرجه من طريق مؤمل بن إسماعيل، وفيه كلام سيأتى فلا يسعنا الحكم بالصحة.
وقال ناصر الدين الألبانى تحت هذا الحديث فى تعليقه على ابن خزيمة: "إسناده ضعيف، لأن مؤملا وهو ابن إسماعيل سيئ الحفظ، لكن الحديث صحيح جاء من طرق أخرى بمعناه" وليت شعرى من أين هذا الحكم بالصحة؟ وأين تلك الطرق الأخرى التى تؤيده؟ وقد صرح ابن القيم فى أعلام الموقعين بأنه لم يقل على "على صدره" غير مؤمل بن إسماعيل، كما سيأتى فى متن الكتاب.

وصححه عن وائل بن حجر قال: «صليت مع رسول الله ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره». كذا في النيل (٢-٧٨) قال الشوكاني: «وهذا الحديث لا يدل على ما ذهبوا إليه لأنهم قالوا: إن الوضع يكون تحت الصدر، كما تقدم والحديث مصرح بأن الوضع على الصدر وكذلك حديث طاوس المتقدم، ولا شيء فى الباب أصح من حديث وائل المذكور" اهـ. قلت: وحديث وائل هذا رواه أحمد فى مسنده من طريق عبد الله بن الوليد عن سفيان عن عاصم بن كليب عن أبيه عن وائل بن حجر، وأحمد والنسائى من طريق زائدة عن عاصم عن أبيه عن وائل، وأبو داود من طريق بشر ابن المفضل عن عاصم عن أبيه عن وائل، وابن ماجة من طريق عبد الله بن إدريس وبشر ابن المفضل عن عاصم عن أبيه عن وائل، وأحمد من طريق عبد الواحد وزهير بن معاوية وشعبة عن عاصم عن أبيه عن وائل، كلهم بغير زيادة "على صدره"[(١)]، وقد نص ابن القيم فى إعلام الموقعين[(٢)]: لم يقل "على صدره" غير مؤمل بن إسماعيل اهـ. فثبت أنه متفرد فى ذلك كذا فى "التعليق الحسن" (١:٦٥).

مؤمل بن إسماعيل:

ومؤمل ابن إسماعيل مختلف فيه، وثقه بعضهم. وقال أبو حاتم: صدوق شديد فى السنة كثير الخطأ، وقال البخارى: منكر الحديث. وقال بعضهم: دفن كتبه فكان يحدث من حفظه فكثر خطأه. وقال يعقوب بن سفيان: مؤمل أبو عبد الرحمن شيخ جليل سنى سمعت سليمان بن حرب يحسن الثناء عليه، كان مشيختنا يوصون به إلا أن حديثه لا يشبه حديث أصحابه، وقد يجب على أهل العلم أن يقفوا عن حديثه فإنه يروى المناكير عن ثقات شيوخه وهذا أشد، فلو كانت هذه المناكير عن الضعفاء لكنا نجعل له عذراً. وقال الساجى: صدوق كثير الخطأ وله أوهام يطول ذكرها. وقال محمد ابن نصر

(١) قلت: وأخرجه أيضا أبو داود الطيالسى فى مسنده (ص١٣٧ حديث ١٠٢٠) وابن حبان من طريق شعبة عن سلمة بن كهيل عن حجر بن علقمة عن وائل (موارد الظمآن ص١٢٤ حديث ٤٤٧) كلاهما من غير هذه الزيادة، وأخرجه ابن خزيمة من طريق ابن فضيل عن عاصم بن كليب ومن طريق ابن إدريس أيضا، من غير هذه الزيادة.

(٢) أعلام الموقعين (٢:٣١٢) إدارة الطباعة المنيرية المثال الثانى والستون من رد المحكم إلى المتشابه.

المروزى: المؤمل إذا انفرد بحديث وجب أن يتوقف ويتثبت فيه، لأنه كان سئ الحفظ كثير الغلط اهـ. كذا فى تهذيب التهذيب (١٠ :٣٨١) مختصراً، فلا يقبل تفرد مؤمل من بين الثقات بزيادة "على صدره" والحال هذه.

واحتجوا أيضا بحديث قبيصة بن هلب عن أبيه قال: «رأيت رسول الله ﷺ ينصرف عن يمينه وعن يساره، ورأيته يضع هذه على صدره، ووصف يحيى اليمنى على اليسرى فوق المفصل» رواه الإمام أحمد فى مسنده[١] كما فى عون المعبود (١ :٢٧٦) وفيه أن تفسير يحيى لا ينطبق على لفظ الحديث كما سيأتى. قال فى التعليق الحسن[٢]: "ويقع فى قلبى أن هذا تصحيف من الكاتب والصحيح يضع هذه على هذه فيناسبه قوله: وصف يحيى اليمنى على اليسرى فوق المفصلى، ويوافقه سائر الروايات، ولعل هذا الوجه لم يخرجه الهيثمى فى مجمع الزوائد والسيوطى فى جمع الجوامع وعلى المتقى فى كنز العمال، والله أعلم بالصواب" اهـ. قلت: يؤيد ذلك أن أحمد رواه (٥:٢٢٦) من طريق سفيان مرة وفيه: «رأيت النبى ﷺ واضعا يمينه على شماله فى الصلاة» اهـ. ورواه من طريق شريك مرة ولفظه: «رأيته يضع إحدى يديه على الأخرى» اهـ. ورواه عنه كذلك ثانيا، وروى الدارقطنى من طريق عبد الرحمان بن مهدى ووكيع عن سفيان عن سماك بن حرب عن قبيصة بن هلب عن أبيه قال: «رأيت النبى ﷺ واضعا يمينه على شماله فى الصلاة» اهـ. ليس فيه "على صدره"، وأخرج الترمذى وابن ماجة (وأحمد) من طريق أبى الأحواص عن سماك بن حرب عن قبيصة عن أبيه قال كان رسول الله ﷺ يؤمنا فيأخذ شماله بيمينه» اهـ. "التعليق الحسن" (١ :٦٨) وليس فيه "على صدره" أيضا، فهذه قرينة ترجح ما قاله العلامة النيموى من احتمال التصحيف فيه، ولعمرى أن تفسير يحيى يقتضى أن لفظ الحديث فى الأصل «يضع هذه على هذه» كما لا يخفى على من له ذوق باللسان[٣].

---

(١) مسند أحمد (٥:٢٢٦) حديث هلب الطائى.

(٢) وهو التعليق على آثار السنن للنيموى (١ :٦٨).

(٣) على أن حديث هلب هذا قد تفرد به سماك بن حرب، وقد لينه غير واحد، وقال النسائى: إذا تفرد بأصل لم يكن حجة لأنه كان يلقن فيتلقن، كما فى ميزان الاعتدال (٢ :٢٣٣) ثم إنه من طريق سفيان، ومذهبه الوضع تحت السرة، كما تقدم.

٦٧٨- حدثنا وكيع عن موسى بن عمير عن علقمة بن وائل بن حجر عن أبيه رضى الله تعالى عنه قال: رأيت النبى ﷺ وضع يمينه على شماله فى

واحتجوا أيضا بما رواه أبو داود فى بعض نسخ السنن (١: ٢٧٥) على الهامش: حدثنا أبو توبة ثنا الهيثم يعنى ابن حميد عن ثور عن سليمان بن موسى عن طاؤوس قال: «كان رسول الله ﷺ يضع يده اليمنى على يده اليسرى ثم يشد بينهما على صدره وهو فى الصلاة»[(١)] اهـ. سكت عنه أبو داود، ورجاله رجال الصحيح إلا سليمان، وهو من رجال مسلم، وإلا الهيثم وهو صدوق رمى بالقدر، كما فى التقريب (ص٢٢٨)، ولكنه مرسل وهو حجة عندنا لا عند عامة المحدثين والشافعى، فلا يتم احتجاجهم به، مع أنه لا يوافق مذهبهم أيضا كما سبق قريبا[(٢)] إلا أن هذا المرسل إذا انضم إلى حديث وائل المذكور تحصل من المجموع قوة.

ولما كان المرسل حجة عندنا يلزمنا الجواب عنه أو العمل به فنقول: إن حديث على رضى الله عنه أرجح منه عندنا، لما فيه من التصريح بأن وضع اليدين تحت السرة من السنة، وأحاديث الصدر كلها من قبيل الأفعال لا يثبت منها أن الوضع على الصدر سنة وأظب عليها النبى ﷺ، وإنما هى حكاية أحوال لا عموم لها. وأما لفظة "كان" فلا تقتضى الاستمرار، وأيضاً فدلالتها عليه دون دلالة لفظ "السنة"، فكان الأخذ بحديث "تحت السرة" أولى، وغيره محمول على بيان الجواز عندنا. والقياس أيضا يرجح الوضع تحت السرة لأنه المعهود حال قصد التعظيم.

قوله: "حدثنا وكيع إلخ". قال الشيخ أبو الطيب شارح "الترمذى": فهذا حديث صحيح سنداً ومتنا تقوم به الحجة اهـ. وفى التعليق الحسن (١: ٧٠): "وقال الشيخ عابد السندى فى طوالع الأنوار: رجاله ثقات". قلت: رجاله رجال مسلم، إلا موسى ابن عمير وهو ثقة من رجال النسائى، وعلقمة بن وائل بن حجر الكوفى من رجال مسلم ثقة

(١) أخرجه أبو داود فى نسخة ابن الأعرابى، كما فى بذل المجهود ٤٠: ٤٨٢) قلت: وأخرجه أيضا فى باب ما جاء فى الاستفتاح من مراسيله (ص٦) وفيه: "ثم يشبك بهما على صدره" بدل قوله "ثم يشد بينهما".

(٢) يشير إلى ما سبق من قول الشوكانى "هذا الحديث لا يدل على ما ذهبوا إليه، لأنهم قالوا إن الوضع يكون تحت الصدر".

الصلاة تحت السرة» أخرجه ابن أبى شيبة ورجاله ثقات[١] . وقال الشيخ قاسم ابن قطلوبغا الحنفى: إن هذا سند جيد اهـ. "شرح الترمذى" لأبى الطيب رحمه الله[٢] .

صدوق.

سماع علقمة بن وائل من أبيه:

وأما ما فى التقريب (ص١٤٧): "إلا أنه لم يسمع من أبيه" فقد رجح الحافظ عن هذا فى التهذيب (٧: ٢٨٠) فقال: "روى عن أبيه"[٣] ، وفى رواية مسلم فى باب صحة الإقرار بالقتل (٢:٦١) ما يصرح بسماعه عن أبيه. قال مسلم: «حدثنا عبيد الله ابن معاذ العنبرى قال نا أبى قال: نا أبو يونس عن سماك بن حرب عن علقمة بن وائل حدثه أن أباه حدثه قال: إنى لقاعد مع النبى ﷺ» الحديث. قال الترمذى (١:٢٥١) فى باب الإمام يأمر بالعفو فى الدم[٤] : "وعلقمة بن وائل بن حجر سمع من أبيه وهو أكبر من عبد الجبار ابن وائل، وعبد الجبار بن وائل لم يسمع من أبيه" اهـ. ثم لا يخفى عليك أن بعض المتأخرين قد تكلم فى ثبوت زيادة "تحت السرة" فى رواية ابن أبى شيبة هذه، كما فى عون المعبود (١:٢٧٦) قال العلامة الشيخ حيات السندى: "فى ثبوت زيادة "تحت السرة" نظر، بل هى غلط منشأه السهو، فأنى راجعت إلى نسخة صحيحة من

---

(١) مصنف ابن أبى شيبة (١:٣٩٠) وليس فيه "تحت السرة" وسيأتى كلام المؤلف فيه فى الشرح.

(٢) هو شرح لأبى الطيب ابن عبد القادر السندى مولدا والمدنى موطنا، قد طبع فى مجموعة الشروح الأربعة لجامع الترمذى، فى المطبع النظامى بكانبور، الهند سنة ١٢٩٩ هـ راجع (١:٢٧٧) منه.

(٣) قلت: فيه نظر من وجهين: الأول أن تقريب التهذيب ألفه الحافظ بعد تهذيب التهذيب كما صرح به فى مقدمة التقريب، فكيف يصح قول المؤلف إنه رجع عنه فى التهذيب؟ والثانى أن الذى صرح به الحافظ فى التهذيب هو أن علقمة قد روى عن أبيه، لا أنه سمع منه، وبينهما فرق لا يخفى، فيمكن التطبيق بين قولى الحافظ أن المثبت فى التهذيب هو الرواية فقط دون السماع، والمنفى فى التقريب هو السماع فالاستدلال بقول الحافظ على سماع علقمة من أبيه مشكل، نعم يثبت ذلك بالدلائل الأخرى التى أتى بها المصنف بعد هذا.

(٤) لم أجد هذا الباب فى جامع الترمذي، ولا توجد (صفحة ٢٥١ في النسخة المجتبائية) التى كانت بين يدى المصنف عموما، ولكن قول الترمذى هذا مذكور فى كتاب الحدود باب ما جاء فى المرأة التي استكرهت على الزناء (١-١٧٥) بعين هذا اللفظ الذي ذكره المصنف، أعني: «وعلقمة بن وائل بن حجر سمع من أبيه إلخ».

"المصنف" فرأيت فيها هذا الحديث بهذا السند وبهذا الألفاظ، إلا أنه ليس فيها "تحت السرة"، وذكر فيها بعد هذا الحديث أثر النخعي ولفظه قريب من لفظ هذا الحديث، وفى آخره فى الصلاة "تحت السرة"، فلعل بصر الكاتب زاغ من محل إلى آخر فأدرج لفظ الموقوف فى المرفوع". قلت: لووجدت هذه الزيادة فى نسخة واحدة فقط لَكُنّا نسلم قوله: فلعل بصر الكاتب زاغ من محل إلى آخر اهـ. ولكن لما وجدت فى نسخ عديدة فاحتمال زيغ أبصار جميع الكتاب غير مسلم. قال العلامة قائم السندى فى رسالته فوز الكرام، كما فى التعليق الحسن (١: ٧٠)، أن القول بكون هذه الزيادة غلطًا مع جزم الشيخ قاسم بعزوها إلى المصنف ومشاهدتى إياها فى نسخة، ووجودها فى نسخة فى خزانة الشيخ عبد القادر المفتى فى الحديث والأثر لا يليق بالإنصاف، وقال: ورأيته بعينى فى نسخة صحيحة عليها الأمارات المصححة، وقال: فهذه الزيادة فى أكثر النسخ صحيحة اهـ. قال النيموى: "الإنصاف أن هذه الزيادة وإن كانت صحيحة لوجودها فى أكثر النسخ من المسند، لكنها مخالفة لروايات الثقات، فكانت غير محفوظة" اهـ. قلت: هب ولكن الشاذ إذا تأيد بالشواهد يكون مقبولا، وههنا كذلك، فإن أحاديث المتن موقوفها ومرفوعها تؤيد هذه الزيادة فافهم.

وفى البحر الرائق (١: ٣٠٣): "وعند الشافعي محله ما فوق السرة تحت الصدر، واستدل له النووى بما فى صحيح ابن خزيمة عن وائل بن حجر قال: صليت مع رسول الله ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره، ولا يخفى أنه لا يطابق المدعى -إلى أن قال-: ويمكن أن يقال فى توجيه المذهب أن الثابت من السنة وضع اليمين على الشمال، ولم يثبت حديث يوجب تعيين المحل الذى يكون فيه الوضع من البدن إلا حديث وائل المذكور، وهو مع كونه واقعة حال لا عموم لها يحتمل أن يكون لبيان الجواز، فيحال فى ذلك كما قاله فى فتح القدير على المعهود من وضعها حال قصد التعظيم فى القيام والمعهود فى المشاهد منه أن يكون ذلك تحت السرة فقلنا به فى هذه الحالة فى حق الرجل، بخلاف المرأة، فإنها تضع على صدرها لأنه أستر لها فيكون فى حقها أولى". وفى الدر المختار (١: ٥٠٨): "وتضع المرأة والخنثى الكف تحت ثديها"، وفى رد المحتار: "كذا فى بعض نسخ المنية وفى بعضها "على ثديها": قال فى الحلية: وكان الأولى أن يقول: "على صدرها" كما قاله الجم الغفير، لا على ثديها، وإن كان الوضع

على الصدر قد يستلزم ذلك، بأن يقع بعض ساعد كل يد على الثدى، لكن هذا ليس هو المقصود بالإفادة". قلت: فهذه المسألة مما انفردت فيها النساء عن الرجال.

ثم اعلم أنه قد ورد فى سنن أبى داود[١]، وسكت عنه: حدثنا محمد بن قدامة بن أعين[٢] عن أبى بدر[٣] عن أبى طالوت عبد السلام[٤] عن ابن جرير الضبى[٥] عن أبيه[٦] قال: "رأيت عليا رضى الله عنه يمسك شماله بيمينه على الرسغ فوق السرة" اهـ. وهو لا يعارض حديث المتن المروى عنه، فإن التطبيق ممكن بأن كلا منهما جائز، وقد عرفت قول الترمذى أن كل ذلك واسع عند العلماء اهـ. ولكن حديث المتن لكونه قولا أولى منه، فإن القول مقدم على الفعل دائما والله تعالى أعلم.

تفسير قوله تعالى ﴿فصل لربك وانحر﴾:

وأما ما رواه البيهقى فى سننه[٧] عن ابن عباس رضى الله عنه فى قول الله عز وجل ﴿فصل لربك وانحر﴾ قال: "وضع اليمين على الشمال فى الصلاة عند النحر" ففى سنده روح بن المسيب متروك. قال ابن حبان: يروى الموضوعات عن الثقات لا يحل الرواية عنه، وقال: ابن عدى: أحاديثه غير محفوظة، وكذلك ما رواه عن على رضى الله عنه نحوه، فإن العلامة ابن التركمانى قال: فى سنده اضطراب، وقال الحافظ ابن كثير فى تفسيره[٨]: "وقيل المراد بقوله (وانحر) وضع اليد اليمنى على اليد اليسرى تحت النحر يروى هذا من على رضى الله عنه ولا يصح، كما فى تعليق الحسن (١:٤٩) ملخصا.

---

(١) يعني في نسخة ابن الأعرابي، كما في بذل المجهود (٤-٤٧٩).
(٢) ثقة (مؤلف).
(٣) صدوق (مؤلف).
(٤) ثقة.
(٥) هو غزوان، مقبول (مؤلف).
(٦) مقبول (مؤلف).
(٧) باب وضع اليدين على الصدر في الصلاة (٢-٣١).
(٨) تفسير سورة الكوثر (٤-٥٥٨).

باب ما جاء في سنية الثناء بعد التكبير

٦٧٩- عن: أنس (رضى الله عنه) عن النبى ﷺ: «أنه كان إذا كبر رفع يديه حتى يحاذى أذنيه، يقول: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك» رواه الطبرانى فى الأوسط، ورجاله موثقون "مجمع الزوائد"[١].

٦٨٠- عن: عبد الله بن مسعود (رضى الله عنه) قال: «كان رسول الله ﷺ يعلمنا إذا استفتحنا الصلاة أن نقول: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك. وكان عمر ابن الخطاب (رضى الله عنه) يعلمنا ويقول: كان رسول الله ﷺ يقوله». رواه الطبرانى فى الأوسط، وأبو

باب ما جاء في سنية الثناء بعد التكبير

قلت: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وفى نيل الأوطار (٢:٨٦): وقال المصنف -يعنى مصنف المنتقى، الشيخ ابن تيمية رحمه الله-: واختيار هؤلاء يعنى الصحابة الذين ذكرهم بهذا الاستفتاح، وجهر عمر رضى الله عنه به أحيانا بمحضر من الصحابة ليتعلمه الناس مع أن السنة إخفاءه[٢] يدل على أنه الأفضل، وأنه الذى كان النبى ﷺ يداوم عليه غالبا، وإن استفتح بما رواه على رضى الله عنه وأبو هريرة رضى الله عنه فحسن لصحة الرواية به" اهـ. قلت: وسيأتى كل ذلك فانتظر.

قوله: "عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه إلخ". قلت: الصحيح عند المحدثين أن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه، قال الحافظ فى الفتح[٣]: "وإنما عدل أبو إسحاق عن الرواية عن أبى عبيدة إلى الرواية عن عبد الرحمن، مع أن رواية أبى عبيدة أعلى له

---

(١) باب ما يستفتح به الصلاة (١- ١٨٤) من النسخة الهندية و (٢-١٠٧) من البيروتية.

(٢) سيأتى ما يدل عليه (مؤلف).

(٣) باب الاستنجاء بالحجارة (١:٢٢٤): فى قصة عبد الله بن مسعود فى الإتيان بحجرين.

عبيدة لم يسمع من ابن مسعود كذا فى مجمع الزوائد[١] .

٦٨١- عن: عبدة -وهو ابن أبى لبابة-: "أن عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) كان يجهر بهؤلاء الكلمات، يقول: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك». أخرجه مسلم فى صحيحه[٢] وقال المنذرى: وعبدة لا يعرف له سماع من عمر، وإنما سمع من ابنه عبد الله ويقال: إنه رأى عمر رؤية، وقال صاحب التنقيح: وإنما أخرجه مسلم فى صحيحه لأنه سمعه مع غيره. "عمدة القارى"[٣] . قلت: ولو سلم الانقطاع فهو لا يضر عندنا، كما مر غير مرة. وقال الذهبى فى تلخيص المستدرك[٤]: "وصح عن عمر أنه كان يقوله إذا افتتح الصلاة".

لكون أبى عبيدة لم يسمع من أبيه على الصحيح، فتكون منقطعة، بخلاف رواية عبد الرحمن فإنها موصولة". ولكن صحح الدارقطنى فى سننه (١ :٥٣)[٥] آثاراً له عن أبيه، وفى تهذيب التهذيب (٥:٧٦): "وقال الدارقطنى: أبو عبيدة اعلم بحديث أبيه من حنيف بن مالك ونظرائه". وهذا لا يدل على سماعه منه[٦] بل هو من قبيل قول القائل: صاحب البيت أدرى بما فيه، فلعله صحح آثاراً له عن أبيه بناء على ذلك، أو لمعرفته بأن الواسطة بينهما ثقة والله أعلم.

---

(١) باب ما يستفتح به الصلاة (١- ١٨٤) من النسخة الهندية و (٢-١٠٦) من البيروتية.

(٢) باب حجة من قال لا يجهر بالبسملة (١ :١٧٢).

(٣) باب ما يقرؤ التكبير، تحت حديث أبى هريرة (٣:٣٤).

(٤) بذيل مستدرك الحاكم، دعاء افتتاح الصلاة (١ :٢٣٥).

(٥) فى آخر باب صفة ما ينقص الوضوء وما روى فى الملامسة والقبلة (١ :٥٣) من النسخة الهندية و(١ :١٤٥ رقم ٤٣ إلى ٤٦) من المدينة.

(٦) قلت: ولكن أثبت العينى رحمه الله سماعه من أبيه، فقال فى عمدة القارى، باب الاستنجاء بالحجارة (١ :٧٣٤): وأما قول هذا القائل: لكون أبى عبيدة لم يسمع من أبيه"، فمردود بما ذكر فى المعجم الأوسط للطبرانى من حديث زياد بن سعد عن أبى الزبير قال حدثنى يونس بن عتاب الكوفى سمعت أبا عبيدة بن عبد الله يذكر أنه سمع أباه إلخ". ثم قال بعد صفحة: "وقد أجبنا عن قول من يقول: أبو عبيدة لم يسمع من أبيه، وكيف ما سمع؟ وقد كان عمره سبع سنين حين مات أبوه، قاله غير واحد من أهل النقل، وابن سبع سنين لا ينكر سماعه من الغرباء عند المحدثين، فكيف من الآباء القاطنين".

٦٨٢- حدثنا حسين بن عيسى نا طلق بن غنام نا عبد السلام بن حرب الملائى عن بديل بن ميسرة عن أبى الجوزاء عن عائشة رضى الله عنها قالت: "كان رسول الله ﷺ إذا استفتح الصلاة قال: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك". رواه أبو داود[1] وقال: هذا الحديث ليس بالمشهور عن عبد السلام بن حرب، لم يروه إلا طلق بن غنام، وقد روى قصة الصلاة عن بديل جماعة لم يذكروا فيه شيئا من هذا". وفى الجوهر النقى (١: ٢٢٦)، قلت: حكم صاحب المستدرك بصحة الحديث على شرطهما، وقال: "له شاهد من حديث حارثة بن محمد[2] صحيح الإسناد، وكان مالك لا يرضى حارثة، ورضيه أقرانه من الأئمة"، قلت: وقد وجدت الحديث فى المستدرك، قد صححه الحاكم على شرطهما، وأقره عليه الذهبى، ووجدت فى تلخيص المستدرك[3] حديث حارثة قد صححه الذهبى وقال: فى حارثة لين اهـ.

قوله: "حدثنا حسين بن عيسى إلخ". قلت: دلالته على مقصود الباب ظاهرة. وفى الجوهر النقى[4]: "وقال صاحب الإمام ما ملخصه: طلق أخرج له البخارى فى صحيحه، وعبد السلام وثقه أبو حاتم، وأخرج له الشيخان فى صحيحهما، وكذا من فوقه إلى عائشة، وكونه ليس بمشهور عن عبد السلام لا يقدح فيه إذا كان راويه عنه ثقة، وكون الجماعة لم يذكروا عن بديل شيئا من هذا، قد عرف ما يقوله أهل الفقه والأصول فيه". قلت: وحسين بن عيسى من رجال الجماعة غير الترمذى وابن ماجة، ثقة، فالسند على شرط الصحيحين كما قال الحاكم، إلا أن مسلما لم يخرج لطلق. وفى نيل الأوطار (٢: ٨٥): وقال الحافظ محمد بن عبد الواحد: ما علمت فيهم يعنى رجال

---

(١) باب من رأى الاستفتاح بسبحانك (١: ١١٣).
(٢) محمد هذا هو أبو الرجال (مؤلف).
(٣) دعاء افتتاح الصلاة (١: ٢٣٦)، وليس فى متن المستدرك المطبوع حديث حارثة، ولكن ذكره الذهبى فى تلخيصه، فلعل فى نسخة المستدرك هذه سقط، والله أعلم، والحديث مروى عند البيهقى (١: ٣٤) أيضا.
(٤) بذيل البيهقى (١: ٣٤).

٦٨٣- حدثنا محمود بن محمد الواسطى ثنا زكريا بن يحيى بن رحمويه حدثنا الفضل بن موسى السينانى[١] عن حميد الطويل عن أنس بن مالك رضى الله عنهما قال: «كان رسول الله ﷺ إذا استفتح الصلاة قال: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك». رواه الطبرانى فى "كتاب الدعاء" له. "زيلعى"[٢] وفى التعليق الحسن: "قال الحافظ فى الدراية: وهذه متابعة جيدة لرواية أبى خالد الأحمر" اهـ"[٣]. قلت: فهذا الإسناد جيد ورواية أبى خالد الأحمر قد مرت فى (باب افتراض التحريمة وسننها) من رواية

إسناد أبى داود سماع أبي الجوزاء من عائشة مجروحاً». وفي "التلخيص الحبير"[٤]: «ورجال إسناده ثقات لكن فيه انقطاع»[٥]. وأجاب عنه الزيلعي في حديث آخر أخرجه مسلم في صحيحه عن بديل بن مسيرة عن أبي الجوزاء عن عائشة رضي الله عنها فذكره مرفوعاً، قال الزيلعي: "يكفينا أنه حديث أودعه مسلم فى صحيحه، وأبو الجوزاء اسمه أوس بن عبد الله الربعى، ثقة كبير لا ينكر سماعه من عائشة رضى الله عنها وقد احتج به الجماعة"[٦]. ثم ظفرت فى تهذيب التهذيب[٧] بما يدل على خلاف قول الحافظ فى التلخيص، فلعله رجع عنه ونصه: "قلت: حديثه عن عائشة رضى الله عنها فى الافتتاح بالتكبير عند مسلم، وذكر ابن عبد البر فى التمهيد أيضا أنه لم يسمع منها. وقال جعفر الفريابى فى كتاب الصلاة: حدثنا مزاحم بن سعيد[٨] ثنا ابن المبارك ثنا إبراهيم بن

---

(١) كذا وجدته بخط المؤلف ومثله فى آثار السنن (١:٧٢)، ووقع فى النسخة المطبوعة من نصب الراية: "الشيبانى" بدل "السينانى" ولعله خطأ، كما يظهر من التقريب.

(٢) نصب الراية (١:٣٢١) باب صفة الصلاة، تحت الحديث الثامن.

(٣) هذا انتهى كلام النيموى فى التعليق الحسن (١:٧٢).

(٤) (١:٨٦) فى نسخة المؤلف و(١:٢٢٩) تحت حديث ٣٤٠ باب صفة الصلاة فى النسخة المدنية.

(٥) أى بين أبى الجوزاء وعائشة رضى الله عنها (مؤلف).

(٦) ذكره فى أحاديث إخفاء البسملة وهو حديث عائشة: «كان رسول الله ﷺ يستفتح الصلاة بالتكبير، والقراءة بالحمد لله رب العالمين» أخرجه مسلم فى باب ما يجمع صفة الصلاة (١:١٩٤).

(٧) ترجمة أوس بن عبد الله الربعى (١:٣٨٤).

(٨) قلت: لم أجد فى كتب الرجال مزاحم بن سعيد، ولعله سعيد بن مزاحم، فانقلب على الكاتب، وهو مقبول من طبقة ابن المبارك، وبقية السند من رجال الجماعة (مؤلف).

الدارقطني عنه عن حميد عن أنس رضى الله عنه.

٦٨٤- عن: عمر رضى الله عنه: "أنه كان إذا كبر للصلاة قال: "سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك". رواه الدارقطني[1] وقال: هذا صحيح عن عمر رضى الله عنه قوله. وفى طريق له[2] عن الأسود قال: كان عمر رضى الله عنه إذا استفتح الصلاة فذكر الثناء ثم قال: يسمعنا ذلك ويعلمنا اهـ. وفى "التعليق المغنى": سنده صحيح ورواته كلهم ثقات اهـ.

طهمان ثنا بديل العقيلى عن أبى الجوزاء قال: أرسلت رسولا إلى عائشة يسألها، فذكر الحديث، فهذا ظاهرة أنه لم يشافهها لكن لا مانع من جواز كونه توجه إليها بعد ذلك فشافهها، على مذهب مسلم فى إمكان اللقاء" اهـ.

وقد ورد فى بعض الطرق ما يدل أن هذا الثناء كان فى قيام الليل، لكنه ضعيف لا تقوم به حجة، وهو ما رواه أبو داود[3]: حدثنا عبد السلام بن مطهر نا جعفر عن على ابن على الرفاعى عن أبى المتوكل الناجى عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: "كان رسول الله ﷺ إذا قام من الليل كبر، ثم يقول: سبحانك اللهم -فذكره إلى آخره- ثم يقول لا إله إلا الله ثلاثا، ثم يقول: الله أكبر كبيراً ثلاثا، أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه، ثم يقرأ" قال أبو داود: "وهذا الحديث يقولون: هو عن على بن على عن الحسن (البصرى) مرسلا، الوهم فيه من جعفر" اهـ. وفى عون المعبود (١: ٢٨٢): قال المنذرى: وقال الترمذى: وحديث أبى سعيد أشهر حديث فى هذا الباب، وقال أيضا: وقد تكلم فى حديث أبى سعيد، كان يحيى بن سعيد يتكلم فى على ابن على، وقال أحمد: لا يصح هذا الحديث. قلت: وعلى هذا هو على بن على بن نحاد بن رفاعة البصرى، وكنيته أبو إسماعيل، وقد وثقه غير واحد وتكلم فيه غير

---

(١) باب دعاء الاستفتاح بعد التكبير (١: ٢٩٩) من المدنية و(١: ١١٢) من الهندية.

(٢) أيضا (١: ٣٠١) من المدنية و(١: ١١٣) من الهندية.

(٣) باب من رأى الاستفتاح بسبحانك (١: ١١٣).

٦٨٥- عن: أبي وائل قال: "كان عثمان رضى الله عنه إذا افتتح الصلاة يقول: سبحانك اللهم إلخ يسمعنا ذلك". رواه الدارقطنى[1] وفى آثار السنن (١: ٧٣): إسناده حسن.

واحد" اهـ. قلت: فالحديث مرسل ضعيف، ويمكن التطبيق بأنه ﷺ كان يستفتح به فى قيام الليل أيضا، كما كان يستفتح به فى الفرائض.

وحديث أبى هريرة أخرجه البخارى[2] قال: «كان رسول الله ﷺ يسكت بين التكبير وبين القراءة إسكاتة[3] قال: أحسبه قال: هنيئة، فقلت: بأبى[4] وأمى يا رسول الله إسكاتك بين التكبير وبين القراءة، ما تقول؟ قال: أقول: اللهم باعد بينى وبين خطاياى كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم نقنى من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللهم اغسل خطاياى بالماء والثلج والبرد» اهـ. هذا وقد عرفت وجه ترجيح ما اختاره أصحابنا فى قول الشيخ ابن تيمية رحمه الله. وفى عون المعبود (١: ٢٨٢): "قال الإمام أحمد: أما أنا فأذهب إلى ما روى عن عمر، ولو أن رجلا استفتح ببعض ما روى كان حسنا" اهـ.

قلت: وكذلك عندنا الاستفتاح بما روى عن عمر رضى الله عنه أولى، وهو المذكور فى المتون سنة، ولو استفتح أحد بما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه وغيره فلا بأس به، ولكنه خلاف الأولى كما سيأتى، ووجه الأولوية ما مر من اختيار الصحابة له، وجهر عمر رضى الله عنه به أحيانا ليتعلمه الناس، فهذا دليل على أنه الأفضل وأنه الذى كان النبى ﷺ يداوم عليه غالبا. وفى الهداية: "وعن أبى يوسف رحمه الله أنه يضم إليه قوله: "إنى[5] وجهت وجهى إلخ". قلت: قال الحافظ فى الفتح (٢: ١٩٢): وورد فيه أيضا حديث "وجهت وجهى إلى آخره" وهو عند مسلم من حديث على رضى الله عنه،

---

(١) الدارقطني (١: ٣٠٢) من المدنية و(١: ١١٣) من الهندية.

(٢) كتاب الأذان، باب ما يقرأ بعد التكبير (١: ١٠٣).

(٣) هذا يدل على أن السنة فى الثناء إخفاؤه (مؤلف).

(٤) الباء متعلقة بمحذوف اسم أو فعل، والتقدير: أنت مفدى، أو أفديك، كذا فى فتح البارى (مؤلف).

(٥) لم أقف على لفظة "إنى" فى حديث، وهى فى القرآن جزء من هذه الآية (مؤلف).

لكن قيده بصلاة الليل، وأخرجه الشافعى وابن خزيمة وغيرهما بلفظ: "إذا صلى المكتوبة" واعتمده الشافعى فى الأم، وحديث أبى هريرة أصح ما ورد فى ذلك" اهـ ملخصا ورواه أيضا البيهقى كما فى نصب الراية (١٦٥:١) عن محمد بن المنكدر: أن جابر بن عبد الله أخبره: "أن رسول الله ﷺ كان إذا استفتح الصلاة قال: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك وجهت وجهى" إلى آخرها.

قال البيهقى فى المعرفة: وقد روى فى الجمع بينهما عن محمد ابن المنكدر مرة عن ابن عمرو مرة عن جابر، وليس بالقوى، وهذا الاختلاف ممكن التوفيق، وقد روى محمد ابن المنكدر أحد الأئمة الأعلام عنها جميعا. وفى التلخيص الحبير (٨٦:١): "أخرجه البيهقى بسند جيد، لكنه من رواية محمد بن المنكدر عنه، وقد اختلف عليه فيه" وفى عمدة القارى: "واستحب الشافعى الاستفتاح بحديث على عند مسلم، وقد مضى عن قريب.

وقال ابن الجوزى: كان ذلك فى أول الأمر أو النافلة. قلت: كان فى النافلة، والدليل عليه ما رواه النسائى من حديث محمد بن سلمة: "أن رسول الله ﷺ كان إذا قام يصلى تطوعا، قال: وجهت وجهى إلى آخره" ولكن فى صحيح ابن حيان: "كان إذا قام إلى الصلاة المكتوبة قاله" وقال ابن قدامة: العمل به متروك، فإنا لا نعلم أحدا استفتح بالحديث كله، وإنما يستفتحون بأوله" اهـ[1]. قلت: وكون الحديث متروك العمل به أمارة نسخه، فهذا يرجح كون هذه الأدعية كلها فى صلاة التطوع دون الفرائض لا سيما إذا كان إماما فإنه مأمور بتخفيف الصلاة كما سيأتى بيانه فى (باب الجماعة) إنشاء الله تعالى.

وفى عمدة القارى أيضا (٣٧:٣): "وقال البغوى: وبأى دعاء من الأدعية الواردة فى هذا الباب استفتح حصل سنة الافتتاح، وعندنا لا يستفتح إلا بسبحانك اللهم إلخ. وأما الأدعية المذكورة فى هذا الباب، فإن أراد يدعو بها فى آخر صلاته بعد الفراغ من التشهد فى الفرض. وأما باب النقل فواسع، وكل ما جاء فى هذه الأدعية فمحمول على

---

(١) هنا انتهى كلام العينى فى العمدة (٣٦:٣) باب ما يقرأ بعد التكبير.

صلاة الليل".

وفى المحيط: "يستحب قول وجهت وجهى قبل التكبير، وقيل: لا يستحب لتطويل القيام مستقبل القبلة من غير صلاة" اهـ. عمدة القارى (٣:٣٦)، وقال الطحطاوى فى حاشيته على مراقى الفلاح (ص١٥): "ولا يأتى بدعاء التوجه مطلقا، لا قبل الشروع ولا بعده، وهو قولهما، وهو الصحيح المعتمد كما فى البحر، وعن أبى يوسف أنه يأتى به قبل التكبير، وفى رواية عنه: بعده. قال ابن أمير حاج: والحق الذى يظهر أن قراءة قبل النية أو بعدها قبل التكبير لم تثبت عن النبى ﷺ ولا عن أصحابه فجعله مستحبا أو أدبا من آداب الصلاة ليس بظاهر، بل غايته أنه بدعة حسنة، إن قصد به المعونة على جمع القلب على النية وحضور القلب فى الصلاة والترك أحسن، كما هو ظاهر الرواية عن أصحاب المذهب أسوة بما كان النبى ﷺ وأصحابه عليه مع أن حضور القلب لا يتوقف على ذلك، وما رواه أبو يوسف مما يدل على طلبه فمحمول على التهجد، أو كان ونسخ" اهـ.

قلت: ودليل نسخه ما مر من قول ابن قدامة أن العمل به متروك.

واعلم أنه روى البزار بسند جيد من حديث خبيب بن سليمان بن سمرة عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال: «إذا صلى أحدكم فليقل: اللهم باعد بينى وبين خطاياى كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم إنى أعوذ بك أن تصد عنى بوجهك يوم القيامة، اللهم نقنى من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللهم أحينى مسلما وأمتنى مسلما". وخبيب -بضم الخاء المعجمة- وثقه ابن حبان وكذلك وثق أباه سليمان، ورد ابن القطان هذا الحديث بجهل حالهما غير جيد، كذا فى عمدة القارى (٣:٣٢) فهذا لكونه قولا يقتضى أن يكون أرجح، ويفيد أن الاستفتاح بهذا الدعاء أولى ولكن قال الأشبيلى: الصحيح فى هذا فعل النبى ﷺ يعنى حديث أبى هريرة لا أمره اهـ. كذا نقله عنه العينى (٣:٣٢).

قلت: ويمكن أيضا حمله على الدعاء بعد التشهد والأمر للندب والله أعلم.

باب سنية التعوذ والتسمية وترك الجهر بهما

٦٨٦- عن: جبير بن مطعم رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا دخل فى الصلاة قال: الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا، ثلاثا، سبحان الله بكرة وأصيلا، ثلاثا، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من نفخه ونفثه وهمزه. رواه ابن حبان فى صحيحه[١]، كذا فى التلخيص الحبير (١: ٧٦).

٦٨٧- حدثنا أبو كريب[٢] قال: حدثنا عثمان بن سعيد قال: حدثنا بشر ابن عمارة قال: حدثنا أبو روق[٣] عن الضحاك[٤] عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال: "أول ما نزل جبرئيل على محمد ﷺ قال: يا محمد قل أستعيذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم، ثم قال: قل: بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قال: اقرأ باسم ربك الذى خلق. قال عبد الله: وهى أول سورة أنزلها الله على محمد بلسان جبريل، فأمره أن يعوذ بالله دون خلقه". رواه الإمام

باب سنية التعوذ والتسمية وترك الجهر بهما

قوله: عن جبير إلخ". قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وفى الدر المختار (٢: ٥١٠): "تعوذ بلفظ "أعوذ" على المذهب"، وفى رد المحتار "أى لا بلفظ "أستعيذ" وإن مشى عليه فى الهداية. قلت: وجه ظاهر الرواية ما يدل عليه لفظ كان من مواظبته ﷺ على تلك الصيغة فكان أولى. ولصاحب الهداية الحديث الثانى من الباب، لكنه محمول على الجواز.

قوله: "حدثنا أبو كريب إلخ". قلت: أبو كريب من رجال الجماعة، ثقة حافظ (تقريب ص١٩٣)، وعثمان بن سعيد هذا إما أبو عثمان ابن سعيد بن عمار الكوفى

(١) انظر موارد الظمآن (ص١٢٣) كتاب الصلاة، باب ٦١ حديث ٤٤٣.

(٢) هو محمد بن العلاء (مؤلف).

(٣) هو عطية بن الحارث.

(٤) هو ابن مزاحم (مؤلف).

العلامة الزاهد ابن جرير الطبرى فى تفسيره[١] وهذا إسناد منقطع محتج به، وتفصيل رجاله فى الحاشية.

٦٨٨– عن الأسود بن يزيد رحمه الله قال: رأيت عمر بن الخطاب رضى الله عنه حين افتتح الصلاة كبر، ثم قال: سبحانك اللهم إلخ. ثم يتعوذ". رواه الدارقطنى[٢] و فى آثار السنن (١:٧٣): "إسناده صحيح".

٦٨٩– عن: على بن أبى طالب رضى الله عنه قال: "كان النبى ﷺ يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فى صلاته" رواه الدارقطنى (١:١١٣) وفى الزيلعى (١:١٦٨): "قال الدارقطنى: إسناد علوى[٣] لا بأس به، وقال شيخنا أبو الحجاج المزى: هذا إسناد لا تقوم به حجة، وسليمان هنا (هو الراوى فى

الزيات الطيب لا بأس به، أو عثمان بن سعيد بن مرة القرشى، أبو عبيد الله الكوفى المكفوف، مقبول، ذكر كلا منهما فى التقريب (ص١٤١)، وأبو كريب روى عنهما كما فى تهذيب التهذيب (٧:١١٩)، وبشر بن عمارة الخثعمى قد تلموا فيه، ولكن قال ابن عدى: لم أر فى أحاديثه حديثا منكرا، وهو عندى حديثه إلى الاستقامة أقرب، ذكره فى تهذيب التهذيب (١:٤٥٥)، وأبو روق صاحب التفسير صدوق. كذا فى التقريب (ص١٤٥)، والضحاك صدوق كثير الإرسال، كما فى التقريب (ص٩٠)، وهو لم يلق ابن عباس كما فى تهذيب التهذيب (٤:٤٥٣ و٤٥٤) وقد عرف أن الانقطاع غير مضر عندنا.

قوله: "عن الأسود إلخ". قال المؤلف: دلالته على الاستعاذة بعد الثناء ظاهرة.

قوله: "عن على رضى الله عنه إلخ". قال المؤلف دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

---

(١) القول فى تأويل الاستعاذة (١:٣٧).

(٢) باب دعاء الاستفتاح بعد التكبير (١:٣٠) من المدنية و(١:١١٣) من الهندية.

(٣) يعنى أنه مروى عن أولاد على رضى الله عنه، كما هو ظاهر من سنده فى باب وجوب قراءة بسم الله إلخ فى الصلاة من سنن الدارقطنى (١:٣٠٢) طبع المدينة.

السند) لا أعرفه". قلت: من أثبت السند عرفه، ومن علم يقدم على من لم يعلم، على أن الاختلاف لا يضر.

٦٩٠- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه قال: "صليت خلف النبى ﷺ وخلف أبى بكر وعثمان رضى الله عنهم، فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم". رواه النسائى بإسناد على شرط الصحيح "منتقى (٢: ٨٩)".

٦٩١- عن: أبى وائل قال: "كان على وعبد الله -ابن مسعود- رضى الله

تنبيـــه:

(معنى لا بأس به) اعلم أن معنى قول الدارقطنى: "لا بأس به" أنه محتج به، ويدل عليه قول الحافظ فى الفتح فى حديث[1] ونصه: "أخرجه ابن خزيمة وتوقف فى صحته، وإسناده لا بأس به". ثم احتج به الحافظ ورد به على القرطبى كما يظهر من مراجعته. وفى الجوهر النقى (١: ١٢٨): "وقال ابن معين: ليس به بأس، وهو توثيق منه على ما عرف" اهـ. وفى الميزان[2]: "فأعلى العبارات فى الرواة المقبولين "ثبت حجة" وثبت حافظ" و"ثقة متقن" و"ثقة ثم ثقة" ثم "صدوق" و"لا بأس به" و"ليس به بأس" إلخ". وذكر فى تدريب الراوى تفصيلا له واختلافا فيه، والراجح ما قاله فى الميزان، والله أعلم.

قوله: "عن أنس رضى الله عنه إلخ". قال المؤلف: دلالته على سنية عدم الجهر بالتسمية ظاهرة.

قوله: "عن أبى وائل رضى الله عنه إلخ". قال المؤلف: الحديث يدل على أن لا يجهر بالتعوذ والتسمية والتأمين، ودلالته على الجزء الثالث من الباب ظاهرة.

(١) وهو حديث رزينة أن النبى ﷺ كان يأمر مرضعاته فى عاشوراء ورضعاء فاطمة فيتفل فى أفواههم إلخ ذكره فى كتاب الصوم، باب صوم الصبيان (٤: ١٧٥).

(٢) يعنى فى مقدمة ميزان الاعتدال للذهبى (١: ٤).

عنهما لا يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم ولا بالتعويذ ولا بالتأمين". رواه الطبرانى فى الكبير، وفيه أبو سعد البقال وهو ثقة مدلس[١] "مجمع الزوائد"[٢]، وقد روى ابن أبى شيبة فى مصنفه: حدثنا هشيم عن سعيد بن المرزبان (أبو سعد البقال) ثنا أبو وائل عن ابن مسعود رضى الله عنه: "أنه كان يخفى بسم الله الرحمن الرحيم والاستعاذة وربنا لك الحمد". كذا فى الزيلعى (١٦٨:١)، وفيه صرح البقال بالتحديث[٣] فزالت تهمة التدليس عنه، ورجال هذا السند رجال الجماعة غير البقال، وهو ثقة كما عرفت قريبا.

٦٩٢- عن: عكرمة عن ابن عباس فى الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم قال: "ذلك فعل الأعراب" رواه الطحاوى وإسناده حسن. آثار السنن (٧٤:١).

٦٩٣- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: "كان رسول الله ﷺ إذا

قوله: "عن عكرمة إلخ". قال المؤلف: الحديث يدل على عدم الجهر بالتسمية حيث نسب فعله إلى من لا يعلم مسائل الدين.

قوله: "عن ابن عباس رضى الله عنه إلخ" قال المؤلف: دلالة الحديث على أن التسمية كان يجهر بها ثم نسخ الجهر بالآية، ظاهرة، والمراد بالآية، كما فى الزيلعى (١٨١:١)، هو قوله تعالى: ﴿ولا تجهر بصلاتك﴾ إلخ. فإنه قال: قال إسحاق بن راهويه فى مسنده: أنبأ يحيى بن آدم أنبأ شريك عن سالم الأفطس عن سعيد (بن جبير) قال: "كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم يمد بها صوته، وكان المشركون يهزؤون مكاء وتصدية ويقولون: يذكر إله اليمامة يعنون مسيلمة ويسمونه الرحمن، فأنزل

---

(١) قد مر غير مرة أن التدليس غير مضر عند الأحناف (مؤلف).

(٢) باب فى بسم الله الرحمن الرحيم (١٨٥:١) من الهندية و(١٠٨:٢) من البيروتية.

(٣) قلت: راجعت النسخة المطبوعة من مصنف ابن أبى شيبة، فذكر هذا الأثر فى باب من كان لا يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم (٤١١:١) ولكن ليس فيه التصريح بالتحديث، وإنما عنعنه البقال، ولكن فيما حكاه عنه الزيلعى صراحة بالتحديث، راجع نصب الراية، قبيل مبحث الجهر بالتسمية (٣٢٥:١)، فلعل الزيلعى كانت عنده نسخة أخرى من المصنف، وفيها صراحة بالتحديث، والله أعلم.

قرأ بسم الله الرحمن الرحيم، هزأ منه المشركون وقالوا: محمد يذكر إله اليمامة وكان مسيلمة يتسمى الرحمن الرحيم، فلما نزلت هذه الآية أمر رسول الله ﷺ أن يجهر بها. رواه الطبراني في الكبير والأوسط، ورجاله موثقون. مجمع الزوائد[1].

٦٩٤- عن: أنس رضى الله عنه: "أن رسول الله ﷺ كان يسر ببسم الله

الله تعالى: ﴿ولا تجهر بصلاتك﴾ الآية اهـ". وهذا مرسل رجاله رجال الصحيح. قلت: وأما ما ورد من أنها نزلت في الدعاء وكل منهما في البخارى في تفسير "سورة بنى إسرائيل" فلا ينافى نزولها في التسمية، فإنه لا بأس في تعدد أسباب نزول آية واحدة، كما لا يخفى على ماهر التفسير. والتطبيق بين نزول الآية في باب القراءة وفي باب التسمية سهل جدا، فإن التسمية من القرآن على الصحيح، فالجهر بالتسمية جهر بالقرآن، والإسرار بها إسرار بالقرآن، فحكمهما واحد ولا تنافى بينهما.

وفي الزيلعى عن صاحب التنقيح بعد ذكر الأحاديث التي استدل بها الشافعية ما نصه: "وهذه الأحاديث في الجملة لا يحسن لمن له علم بالنقل أن يعارض بها الأحاديث الصحيحة -إلى أن قال-: وقد حكى لنا مشايخنا أن الدارقطنى لما ورد مصر سأله بعض أهلها تصنيف شيء في الجهر، فصنف فيه جزءا فأتاه بعض المالكية فأقسم عليه أن يخبر بالصحيح من ذلك، فقال: كل ما روى عن النبى ﷺ في الجهر فليس بصحيح" ثم قال بعد ذلك: "تحمل أحاديثهم على أحد أمرين: إما أن يكون جهر بها للتعليم، والثاني أن يكون ذلك قبل الأمر بترك الجهر" اهـ. ملخصا والله أعلم. وقد فصل الإمام الحافظ الزيلعى هذا البحث في صفحات عديدة من كتابه المسمى "بنصب الراية" جزاه الله تعالى عنا خير الجزاء.

قوله: "عن أنس" برواية مجمع الزوائد إلخ. قلت: قال العلامة العينى: وفي لفظ الطبراني في معجمه وأبي نعيم في الحلية وابن خزيمة في مختصر المختصر: "فكانوا يسرون ببسم الله الرحمن الرحيم" ورجال هؤلاء الروايات كلهم ثقات مخرج لهم في الصحيح

---

(١) باب في بسم الله الرحمن الرحيم (١:١٨٥) من الهندية و(٢:١٠٨) من البيروتية.

الرحمن الرحيم وأبو بكر وعمر رضى الله عنهما". رواه الطبرانى فى الكبير والأوسط ورجاله موثقون، "مجمع الزوائد"[١].

٦٩٥- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه قال: "صليت خلف النبى ﷺ وأبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون بسم الرحمن الرحيم فى أول قراءة ولا فى آخرها" رواه مسلم[٢].

٦٩٦- عن: قتادة عن أنس رضى الله عنه "أن النبى ﷺ وأبا بكرة وعمر رضى الله عنهما كانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين". رواه إمام المحدثين البخارى[٣].

٦٩٧- عن: قتادة بحدث عن أنس قال: "صليت مع رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله

اهـ "عمدة القاري"[٤].

قوله: "عن أنس" برواية مسلم إلخ. قلت: يدل على أنه ﷺ لم يجهر بالتسمية، وأما على أنه لم يقرأها لا سراً ولا جهراً فلا دلالة فيه عليه فإن عدم الذكر لا يستلزم عدمه، وقد علم قراءتها سراً ؟! روى الطبرانى وابن خزيمة وغيرهما عن أنس رضى الله عنه كما مر، فلا بد من القول بأنه ﷺ كان يسمى أول الفاتحة سراً كيلا يتعارض كلام راو واحد. قال النووى: استدل بهذا الحديث من لا يرى البسملة من الفاتحة ومن يراها منها ويقول لا يجهر اهـ.

قوله: "عن أنس" برواية البخارى إلخ. قلت: دلالته على المقصود ظاهرة.

---

(١) باب فى بسم الله الرحمن الرحيم (١: ١٨٥) من الهندية و(٢: ١٠٨) من البيروتية.
(٢) باب حجة من قال: لا يجهر بالبسملة (١: ١٧٢).
(٣) كتاب الأذان، باب ما يقرأ بعد التكبير (١: ١٠٣).
(٤) باب ما يقرأ بعد التكبير (٣: ١٩).

الرحمن الرحيم". رواه الإمام مسلم (١٧٢:١).

فائدة جليلة:

اعلم أن حديث أنس هذا رواه عنه جماعة، منهم قتادة وإسحاق بن عبد الله ومنصور بن زاذان وأيوب على اختلاف فيه وأبو نعامة قيس بن عباية الحنفي وعائذ ابن شريح بخلاف والحسن وثابت البناني وحميد الطويل ومحمد بن نوح، أما حديث قتادة عن أنس فأخرجه البخاري ومسلم كما ذكرنا والنسائي، وأما حديث إسحاق بن عبد الله ابن أبي طلحة عن أنس فأخرجه مسلم، وأما حديث منصور فأخرجه النسائي وقال: فلم يسمعنا قراءتها، وحديث أيوب أخرجه الشافعي والنسائي وابن ماجة وقال الدارقطني: اختلف فيه عن أيوب فقيل: عن قتادة عن أنس وقيل: عن أبي قلابة عن أنس وقيل: عن أيوب[1] عن أنس، وأما حديث أبي نعامة فأخرجه البيهقي بلفظ: "لا يقرؤون بها" يعني لا يجهرون بها وفي لفظ "لا يقرؤون" فقط، وأما حديث عائذ بن شريح فقال الدارقطني: اختلف عنه فقيل عنه عن أنس وقيل: عنه عن ثمامة عن أنس رضي الله عنه. وأما حديث الحسن عن أنس فأخرجه الطبراني بلفظ "كان يسر بها".

وأما حديث ثابت فذكره البيهقي والطحاوي من حديث شعبة عن ثابت عن أنس، وأما حديث حميد عن أنس فأخرجه الطحاوي أيضا، وأما حديث محمد بن نوح عن أنس فأخرجه الطحاوي أيضا. وروى عن قتادة أيضا جماعة شعبة وهشام وأبو عوانة وأيوب وسعيد بن أبي عروبة وشيبان فرواية شعبة عن قتادة أخرجها البخاري ومسلم، ورواية هشام عنه أخرجها أبو داود (بسند صحيح) ورواية أبي عوانة عن قتادة أخرجها الترمذي والنسائي وابن ماجة، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح، ورواية أيوب عن قتادة أخرجها النسائي وابن ماجة كما مر، ورواية سعيد بن أبي عروبة عن قتادة أخرجها النسائي، ورواية الأوزاعي عن قتادة أخرجها مسلم (وهو مذكور في المتن) وليس للأوزاعي عن قتادة عن أنس في الصحيح غير هذا، ورواية شيبان عن قتادة أخرجها

---

(١) قال ابن حبان في "الثقات": قيل: إنه (يعني أيوب) سمع من أنس ولا يصح ذلك عندي اهـ. كذا في "تهذيب التهذيب" (٣٩٧:١) وقال الحافظ في ترجمته: رأى أنس بن مالك اهـ.

٦٩٨- حدثنا أحمد بن منيع قال: ثنا سعيد الجريرى عن قيس بن عباية عن ابن عبد الله بن مغفل قال: "سمعنى أبى وأنا فى الصلاة أقول: بسم الله الرحمن الرحيم فقال: أى بنى! محدث إياك والحدث. قال: ولم أر أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ كان أبغض إليه الحدث فى الإسلام يعنى منه، قال: وقد صليت مع النبى ﷺ ومع أبى بكر وعمر ومع عثمان فلم أسمع أحداً منهم يقولها فلا تقلها، إذا أنت صليت فقل: الحمد لله رب العالمين". رواه

الطحاوى، وروى هذا الحديث عن شعبة أيضا جماعة، منهم حفص بن عمر عند البخارى ومنهم غندر فى "مسلم" ومنهم الأعمش عند الطحاوى ومنهم عبد الرحمن بن زياد عند الطحاوى أيضا اهـ، من شرح "البخارى" (١٨:٣) للعينى ملخصا ومن أراد التفصيل وتحقيق الأسانيد فليراجعه.

توثيق يزيد بن عبد الله بن مغفل:

قوله: "حدثنا أحمد بن منيع إلخ". قلت: هو ثقة حافظ من رجال الجماعة كما فى التقريب (ص٧): وسعيد الجريرى -بضم الجيم- ثقة من رجال الجماعة كما فيه أيضا (ص٦٩)، وقيس بن عباية ثقة من الثالثة من رجال أبى داود كما فيه أيضا (ص١٧٣)، وابن عبد الله بن مغفل اسمه يزيد من رجال الأربعة، قال الحافظ فى التهذيب: قيل: اسمه يزيد. قلت: ثبت كذلك فى "مسند أبى حنيفة" للبخارى اهـ (١٢: ٣٠٢).

قاعدة ابن حبان فى التوثيق:

قلت: ولم يذكر الحافظ فيه جرحا ولا تعديلا وهو ثقة على قاعدة ابن حبان فى التوثيق وهى ما ذكره فى تدريب الراوى (ص٣٢) بما نصه: وإذا لم يكن فى الراوى جرح ولا تعديل وكان كل من شيخه والراوى عنه ثقة ولم يأت بحديث منكر فهو عنده (أى ابن حبان) ثقة وفى "كتاب الثقات" له كثير ممن هذه حاله اهـ. قلت: ويزيد بن عبد الله بن مغفل هذا قد روى عنه هذا الحديث قيس بن عباية عند الترمذى وأحمد فى مسنده وهو

الترمذى (١ :٣٣)، وقال: حديث عبد الله بن مغفل حديث حسن والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ، منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى وغيرهم ومن بعدهم من التابعين، وبه يقول سفيان الثورى وابن المبارك وأحمد وإسحاق لا يرون أن يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم. قالوا: ويقولها فى نفسه اهـ.

ثقة كما عرفت، ورواه عنه عبد الله بن بريدة عند الطبرانى فى "معجمه" وهو من رجال الجماعة أشهر من أن يثنى عليه، ورواه عنه أبو سفيان طريف بن شهاب عند الطبرانى أيضا وهو الذى سماه يزيد وهو إن تكلم فيه ولكنه يعتبر به فيما تابعه عليه غيره من الثقات كذا قال العينى فى شرحه للبخارى (٣ :١٠).

قلت: وقد وثقه ابن عدى حيث قال: روى عنه الثقات وإنما أنكر عليه فى متون الأحاديث أشياء لم يأت بها غيره، وأما أسانيده فهى مستقيمة، تهذيب (٥ :١٢). ولا يخفى أن هذا الحديث الذى رواه يزيد عن أبيه ليس بمنكر بل له شواهد ومتابعات كثيرة وإنما روى ما رواه غيره من الثقات. فالحديث إن لم يكن من الصحيح فلا ينزل عن درجة الحسن وقد حسنه الترمذى والحديث حسن يحتج به لا سيما إذا تعددت شواهده وكثرت متابعاته، وبهذا التحقيق اندفع ما قاله ابن خزيمة وابن عبد البر والخطيب: أن مداره على ابن عبد الله بن مغفل وهو مجهول اهـ. نقله عنهم العينى (٣ :٢٠). قلت: لما روى عنه الثقات مثل أبى نعامة وعبد الله بن بريدة وتابعهما طريف بن شهاب فمثله لا يكون مجهولا فالقول بجهالته باطل، والترمذى إنما حسن حديثه بعد المعرفة، والعارف مقدم على من لم يعرف، والله أعلم.

والحديث يدل على أن ترك الجهر بالتسمية عندهم كان ميراثا عن نبيهم يتوارثون خلفهم عن سلفهم وهذا وحده كاف فى المسألة لأن الصلاة الجهرية دائمة صباحا ومساءً فلو كان ﷺ يجهر بها دائما لما وقع فيه الاختلاف ولا الاشتباه ولكان معلوما بالاضطرار، ولما قال أنس وعبد الله بن مغفل لم يجهر بها النبى ﷺ ولا خلفاءه الراشدون ولم يسمه عبد الله ابن مغفل حدثا. قال ابن القيم فى "زاد المعاد" (١ :٥٢): فكان (ﷺ) يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم تارة ويخفيها أكثر مما يجهر بها، ولا ريب أنه لم يكن يجهر

٦٩٩- أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: "قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فى الرجل يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم أنها أعرابية وكان لا يجهر بها هو ولا أحد من أصحابه". أخرجه الإمام محمد بن الحسن فى "الآثار" اهـ "جامع المسانيد" (١: ٣٢١). قلت: رجاله ثقات وهو مرسل إبراهيم ومراسيله صحيحة كما مر.

بها دائما فى كل يوم وليلة خمس مرات أبداً[1] حضراً وسفراً ويخفى ذلك على خلفائه الراشدين وعلى جمهور أصحابه وأهل بلده فى الأعصار الفاضلة هذا من أمحل المحال حتى يحتاج إلى التثبت فيه بألفاظ مجملة وأحاديث واهية فصحيح تلك الأحاديث غير صريح وصريحها غير صحيح وهذا موضع يستدعى مجلداً ضخما اهـ.

تنبيه:

لا يخفى عليك أن أحاديث الإسرار بالتسمية كما تدل على كون إخفاءها سنة تدل أيضا على أنها ليست بمجردها جزء من الفاتحة ولا غيرها من السور وإلا فلا معنى لإخفاءها من بين الآيات مع كونها جزءً منها، فإن أجزاء السورة كلها سواسية فى حكم الجهر والإخفاء بها كما لا يخفى ثم لا ينبغى لنا أن نترك بعض ما ورد فى الجهر بالتسمية فلنذكره ثم لنجب عنه فمنه ما فى "مجمع الزوائد" (١: ١٨٥) عن ابن عباس رضى الله عنه قال: "كان النبى ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة". قلت: رواه أبو داود وغيره خلا الجهر بها رواه البزار[2] ورجاله موثقون اهـ. أقول: قال البزار: إسماعيل (الراوى فى هذا الحديث) ليس بالقوى فى الحديث وأخرجه أبو داود فى "سننه" والترمذى فى "جامعه" بهذا السند والدارقطنى فى "سننه" كلهم قالوا فيه: كان يفتتح صلاته ببسم الله الرحمن الرحيم. وقال الترمذى: ليس إسناده بذاك. وقال أبو داود: حديث

---

(١) أراد به أوقات الصلوات الخمسة.

(٢) قلت: رواه البزار فى "مسنده" عن المعتمر بن سليمان حدثنا إسماعيل عن أبى خالد عن ابن عباس إلخ كذا فى "عمدة القارى" (٣: ٢٥).

ضعيف، ورواه العقيلى فى كتابه وأعله بإسماعيل هذا وقال: حديثه غير محفوظ. وأبو خالد مجهول ولا يصح فى الجهر بالبسملة حديث مسند اهـ. كذا فى "عمدة القارى" (٣: ٢٥).

ورواه البيهقى بلفظ: "إنه عليه السلام كان يستفتح القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم يعنى كان يجهر بها" اهـ. قال ابن التركمانى: وقوله: يعنى "كان يجهر بها" ليس من كلام ابن عباس اهـ. "الجوهر النقى" (١: ١٢٩) على أنه قد مر عن ابن عباس فى حديث المتن أنه ﷺ إذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم هزأ منه المشركون وقالوا: محمد يذكر إله اليمامة فلما نزلت هذه الآية أى (ولا تجهر بصلاتك) أمر رسول الله ﷺ أن لا يجهر بها ورجاله موثقون، فلو ثبتت رواية الجهر عنه فلتحمل على ما قبل الأمر بإخفائها. ومنه ما رواه الدارقطنى (١: ١١٥) عن نعيم المجمر أنه قال: "صليت وراء أبى هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بأم القرآن حتى بلغ غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال: آمين وقال الناس: آمين ويقول: كلما سجد: الله أكبر وإذا قام من الجلوس من اثنتين قال: الله أكبر ثم يقول إذا سلم: والذى نفسى بيده إنى لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ" هذا صحيح ورواته كلهم ثقات اهـ.

وفى "التعليق المغنى" (١: ١١٥): ورواه النسائى فى (باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم) فذكر الحديث ورواه ابن خزيمة فى "صحيحه" وابن حبان فى "صحيحه" والحاكم فى "مستدركه" وقال: إنه على شرط الشيخين ولم يخرجاه، والبيهقى فى "سننه" وقال: إسناد صحيح، وله شواهد، وقال فى "الخلافيات": رواته كلهم ثقات مجمع على عدالتهم محتج بهم فى الصحيح اهـ. وفى "نيل الأوطار" (٢: ٩٣): وقال أبو بكر الخطيب: صحيح ثابت لا يتوجه عليه تعليل اهـ. وقال الحافظ فى "الفتح" (٢: ٢٢٢): وهو أصح حديث ورد فى ذلك وقد تعقب استدلاله باحتمال أن يكون أبو هريرة أراد بقوله: أشبهكم أى فى معظم الصلاة لا فى جميع أجزائها. قلت: وقد ورد فى بعض طرقه عند مسلم ما يعين المراد منه فقد أخرج عن أبى سلمة أن أبا هريرة كان يكبر فى الصلاة كلما رفع ووضع فقلنا: يا أبا هريرة أما هذا التكبير؟ قال إنها لصلاة رسول الله ﷺ اهـ (١: ١٧٩) فظهر بذلك أنه أراد بقوله أنا أشبهكم صلاة برسول الله ﷺ التشبيه فى تكبيره لكل رفع وخفض لا فى جميع أجزاءه فافهم. وقد رواه جماعة غير نعيم

عن أبى هريرة بدون ذكر البسملة كما سيأتى قريبا.

والجواب أن نعيما ثقة فتقبل زيادته، والخبر ظاهر فى جميع الأجزاء فيحمل على عمومه حتى يثبت دليل يخصصه اهـ. وقال العلامة العينى فى الجواب عنه: أنه يلزمهم على القول بالتشبيه من كل وجه أن يقولوا بالجهر بالتعوذ (أيضا) فإن الشافعى روى أخبرنا أبو محمد الأسلمى عن ربيعة بن عثمان(١) عن صالح بن أبى صالح(٢) أنه سمع أبا هريرة وهو يؤم الناس رافعا صوته فى المكتوبة إذا فرغ من أم القرآن: ربنا إنا نعوذ بك من الشيطان الرجيم، فهلا أخذوا بهذا كما أخذوا بجهر البسملة مستدلين بما فى "الصحيحين" عنه فما أسمعنا ﷺ أسمعناكم وما أخفانا أخفيناكم وكيف يظن بأبى هريرة أنه يريد التشبيه فى الجهر بالبسملة وهو الراوى عن النبى ﷺ قال: «يقول الله تعالى: قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين فنصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ما سأل فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى: حمدنى عبدى» الحديث أخرجه مسلم عن سفيان بن عيينة عن العلاء بن عبد الرحمان عن أبيه عن أبى هريرة، وهذا ظاهر فى أن البسملة ليست من الفاتحة وإلا لابتدأ بها. وقال أبو عمر: حديث العلاء هذا قاطع تعلق المنازعين وهو نص لا يحتمل التأويل، ولا أعلم حديثا فى سقوط البسملة أبين منه اهـ (٣:٢٢) وأيضا فإن قوله فقرأ أو قال ليس بصريح فى أنه سمعها منه إذا يجوز أن يكون أبو هريرة أخبر نعيما بأنه قرأها سرًا ويجوز أن يكون سمعها فى مخافتته لقربه منه كما روى عنه من أنواع الاستفتاح وألفاظ الذكر فى قيامه وقعوده وركوعه وسجوده ولم يكن منه ذلك دليلا على الجهر، ويجوز أن يكون أبو هريرة جهر بها لقصد الرد على من تركها، ومعنى قوله "أنا أشبهكم" يعنى فى قراءة البسملة وعدم تركها لا فى الجهر بها، وبهذا يندفع التعارض من بين روايتيه والله أعلم.

ومنه ما فى "الزيلعى" (١٨٨:١) قال: "صليت خلف عبد الله بن الزبير فكان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وقال: ما يمنع أمراءكم أن يجهروا بها إلا الكبر" رواه الخطيب قال أين الهادى: إسناده صحيح لكنه يحمل على الإعلام بأن قراءتها سنة فإن

---

(١) وثقه ابن معين وابن حبان والنسائى وابن سعد عن الواقدى وابن نمير والحاكم كذا فى "التهذيب" (٣:٢٦٠).
(٢) ضعفه ابن معين وذكره ابن حبان فى الثقات "تهذيب" (٤:٣٩٤).

الخلفاء الراشدين كانوا يسرون بها فظن كثير من الناس أن قراءتها بدعة فجهر بها من جهر من الصحابة ليعلموا الناس أن قراءتها سنة لا أنه فعله دائما اهـ. ومنه حديث معاوية رضى الله عنه أخرجه الحاكم فى "مستدركه" كما فى "عمدة القارى" (٣:٢٧) عن عبد الله بن عثمان بن خيثم أن أبا بكر ابن حفص بن عمر أخبره أن أنس بن مالك رضى الله عنه قال: "صلى معاوية بالمدينة صلاة فجهر فيها بالقراءة فبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم لأم القرآن ولم يقرأ بها للسورة التى بعدها حتى قضى تلك الصلاة ولم يكبر حين يهوى حتى قضى تلك الصلاة فلما سلم ناداه من سمع ذاك من المهاجرين والأنصار ومن كان على مكان: يا معاوية أسرقت الصلاة أم نسيت؟ أين بسم الله الرحمن الرحيم؟ أين التكبير إذا خفضت وإذا رفعت؟ فلما صلى بعد ذلك قرأ ببسم الله الرحمن الرحيم للسورة التى بعد أم القرآن وكبر حين يهوى ساجداً. قال الحاكم: صحيح على شرط "مسلم" ورواه الدارقطنى وقال: كلهم ثقات، وقد اعتمد الشافعى على حديث معاوية هذا فى إثبات الجهر.

وقال الخطيب: هو أجود ما يعتمد عليه فى هذا الباب قلت: مداره على عبد الله ابن عثمان فهو وإن كان من رجال مسلم لكنه متكلم فيه فعن يحيى: أحاديثه غير قوية. وعن النسائى: لين الحديث ليس بالقوى فيه وعن ابن المدينى: منكر الحديث. وبالجملة فهو مختلف فيه فلا يقبل ما تفرد به مع أن إسناده مضطرب بيناه فى "شرح معانى الآثار" و"شرح سنن أبى داود" وهو أيضا شاذ معلل فإنه مخالف لما رواه الثقات الأثبات عن أنس، وكيف يروى أنس بمثل حديث معاوية هذا محتجا به وهو مخالف لما رواه عن النبى ﷺ وعن الخلفاء الراشدين ولم يعرف أحد من أصحاب أنس المعروفين بصحبته أنه نقل عنه مثل ذلك اهـ. انتهى كلام العلامة العينى رحمه الله.

وقال ابن التركمانى رحمه الله: قلت: ذكر صاحب "الاستذكار" أن عبد الرزاق ذكره عن ابن جريح فلم يذكر أنسا. وعبد الله بن عثمان بن خيثم[1] قال ابن الجوزى فى كتابه: قال يحيى: أحاديثه ليست بشىء ثم إن ابن خيثم اضطربت روايته لهذا الحديث فأخرجه البيهقى من حديث ابن جريج عن ابن خيثم عن أبى بكر بن حفص عن أنس ثم

---

(١) الراوى للحديث.

باب عدم جزئية البسملة للفاتحة(١)

٧٠٠– عن: ابن عباس رضى الله عنه: "كان النبى ﷺ لا يعرف خاتمة

أخرجه من حديث الشافعى عن إبراهيم الأسلمى ويحيى بن سليم عن ابن خيثم عن إسماعيل بن عبيد عن أبيه عن معاوية ثم قال البهقى: قال الشافعى: أحسب هذا الإسناد أحفظ من الأول. قال ابن الأثير فى "شرح مسند الشافعى": لأن اثنان روياه عن ابن خيثم. قلت: الاثنان متكلم فيهما فأما الأسلمى فمكشوف الحال، وأما يحيى بن سليم الطائفى فقد قال البيهقى فى (باب من كره أكل الطافى): كثير الوهم سيئ الحفظ فظهر بهذا أن حديث ابن جريج إسناده أحفظ لأنه أجل منهما وأحفظ بلا شك اهـ (١:٢٣٠). قلت: ولو سلم صحة الحديث فهو محمول أيضا على أنه إنما جهر بها إعلاما بأن قراءتها سنة رداً على من زعمها بدعة لإسرار الخلفاء الراشدين بها ولكنه لما جهر بها أول الفاتحة ولم يجهر بها مع السورة أنكر عليه الصحابة رضى الله عنهم تركها ههنا لأن إتيانها مع السورة سنة أيضا فلا يستقيم به الاستدلال على كون الجهر بالبسملة سنة على أن أحاديث الإخفاء قولية حاظرة كمامر فى المتن من قول ابن عباس: فلما نزلت هذه الآية أمر رسول الله ﷺ أن لا يجهر بها ومن قوله أيضا: ذلك فعل الأعراب (أى الجهر بها) ومن قول عبد الله بن مغفل: "أى بنى محدث إياك والحدث" إلخ وأحاديث الجهر مع كونها أفعالا حاكية عن قضايا معينة لا عموم لها، غايتها أنها مبيحة والحاظر مقدم على المبيح وكذا القول على الفعل والله تعالى أعلم. قال العلامة ابن التركمانى: ثم إن أحاديث هذا الباب (أى باب الجهر بالبسملة) وغالب ما فيه من الآثار أفعال لا تدل على وجوب البسملة وأن الصلاة لا تجزئ بدونها كما يقوله الشافعى اهـ (١:٢٣٠).

باب عدم جزئية البسملة للفاتحة

قوله: عن ابن عباس رضى الله عنه إلخ. قال المؤلف: هذا الحديث وكذا ما بعده

(١) زيد هذا الباب استطرادا لبعض أحكام التسمية تبعا للكنز قاله شيخى.

السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فإذا نزل بسم الله الرحمن الرحيم عرف أن السورة قد ختمت واستقبلت أو ابتدأت سورة أخرى". رواه البزار بإسنادين رجال أحدهما رجال الصحيح "مجمع الزوائد" (١: ١٨٥).

عن أبي هريرة يدل على عدم كون التسمية جزء من السورة وإنها أنزلت للفصل بين السور كما قال الحافظ الزيلعي (١: ١٦٩) أنها من القرآن حيث كتبت وأنها مع ذلك ليست من السورة بل كتبت آية في كل سورة وكذلك تتلى آية مفردة في أول كل سورة كما تلاها النبي ﷺ حين أنزلت عليه ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ اهـ[1]. أقول: والسور كلها في ذلك سواء فثبت أن التسمية تتلى آية مفردة في أول كل سورة. وقال الحافظ الزيلعي: رواه (أي حديث كون تبارك الذي بيده ثلاثين آية) أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وصححه ثم قال: وجه الحجة منه أن هذه السورة ثلاثون آية بدون البسملة بلا خلاف بين العادين، وأيضا فلافتتاحه بقوله: ﴿تبارك الذي بيده الملك﴾ دليل على أن البسملة ليست منها (١: ٨٤). ثم قال الزيلعي: وهذا قول ابن المبارك وداود وأتباعه وهو المنصوص عن أحمد بن حنبل، وبه قال جماعة من الحنفية، وذكر أبو بكر الرازي أنه مقتضى مذهب أبي حنيفة وهذا قول المحققين من أهل العلم فإن في هذا القول الجمع بين الأدلة وكتابتها سطرا مفصلا عن السورة يؤيد ذلك (١: ١٧٠).

قال المؤلف: ثم استدل الزيلعي على كونها من القرآن بكتابة الصحابة لها في المصحف بعلم القرآن ثم نقل عن النووي: وهذا أقوى الأدلة فيه فإن الصحابة جردوا القرآن عما ليس منه (١: ١٧٠). ثم قال الزيلعي. ومثل هذا النقل المتواتر[2] عن الصحابة

---

(١) كما سيأتي في هذه الحاشية.

(٢) قال الشيخ ابن الهمام في "التحرير" أن القطعي إنما يكفر منكره إذا لم تثبت فيه شبهة قوية كإنكار ركن وهنا قد وجدت وذلك لأن من أنكرها كمالك ادعى عدم تواتر كونها قرآنا في الأوائل وإن كتابتها فيها لشهرة استنان الافتتاح بها في الشرع والآخر يقول: إجماعهم على كتابتها مع أمرهم بتجريد المصاحف يوجب كونها قرآنا والاستنان لا يسوغ الإجماع لتحققه في أمر الاستعاذة والأحق أنها من القرآن لتواترها في المصحف وهو دليل كونها قرآنا ولا نسلم توقف ثبوت القرآنية على تواتر الأخبار بكونها قرآنا بل الشرط فيما هو قرآن تواتره في محله فقط وإن لم تواتر كونه في محله من القرآن اهـ، ("منحة الخالق على البحر الرائق") (١: ١١٠).

٧٠١- عن: أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: إن سورة من القرآن ثلاثون آية شفعت لرجل حتى غفر له وهى تبارك الذى بيده الملك". رواه الترمذى (٢:١١٣). وقال: حديث حسن. وفى التلخيص الحبير (١:٨٨): (رواه) أحمد والأربعة وابن حبان والحاكم من رواية أبى هريرة رضى الله عنه، وأعله البخارى فى "التاريخ الكبير" بأن عباسا الجشمى لا يعرف سماعه من أبى هريرة ولكن ذكره ابن حبان فى الثقات وله شاهد من حديث ثابت عن أنس. رواه الطبرانى فى "الكبير" بإسناد صحيح اهـ.

٧٠٢- عن: أبى سعيد بن المعلى قال: كنت أصلى فى المسجد فدعانى رسول الله ﷺ فلم أجبه فقلت: يا رسول الله: إنى كنت أصلى فقال: ألم يقل الله عز وجل "استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم" ثم قال: لأعلمنك سورة هى أعظم السور فى القرآن قبل أن تخرج من المسجد ثم أخذ بيدى فلما أراد أن يخرج قلت له: ألم تقل لأعلمنك سورة هى أعظم سورة من القرآن؟ قال: الحمد لله رب العالمين هى السبع المثانى والقرآن العظيم الذى أوتيته". رواه البخارى (٢:٦٤٢).

بأن ما بين اللوحين قرآن اهـ (١:١٧٠). وفى "الإتقان" بعد ذكر أحاديث ما لفظه: فهذه الأحاديث تعطى التواتر المعنوى بكونها (أى التسمية) قرآنا منزلا فى أوائل السور (١:٨١).

قوله: "عن أبى سعيد رضى الله عنه إلخ". قال المؤلف: دل على عدم كون التسمية جزأ من السورة افتتاحه ﷺ من قوله تعالى: (الحمد لله رب العالمين [1] دلالة ظاهرة.

---

(١) فى نصب الراية (١:١٧٢): وأما تسميتها (أى الفاتحة بالحمد لله رب العالمين) فلم ينقل عن النبى ﷺ ولا عن الصحابة والتابعين ولا عن أحد يحتج بقوله، وأما تسميتها بالحمد فقط فعرف متأخر يقولون فلان قرأ الحمداهـ.

٧٠٣- عن: أبى هريرة رضى الله عنه فى حديث طويل: "فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله تعالى: قسمت الصلاة -أى الفاتحة- بينى وبين عبدى نصفين ولعبدى ما سأل فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى: حمدنى عبدى، وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله: أثنى علىّ عبدى، فإذا قال: مالك يوم الدين قال: مجدنى عبدى وقال مرة: فوض إلى عبدى فإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين قال: هذا بينى وبين عبدى ولعبدى ما سأل فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال: هذا لعبدى ولعبدى ما سأل" رواه -مسلم- (١ :١٦٩).

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه إلخ". قال المؤلف: دلالته على أن البسملة ليست من الفاتحة ظاهرة، فإنه ﷺ بدأ السورة بالحمد لا بالبسملة. وفى "الزيلعى" (١ :٧٧) قال ابن عبد البر: هذا قاطع تعلق المتنازعين وهو نص لا يحتمل التأويل ولا أعلم حديثا فى سقوط بسملة أبين منه اهـ. وأما ما ورد مما يدل على أن التسمية جزء من كل سورة أو فاتحة الكتاب فمنه ما رواه مسلم (١ :١٧٢): عن أنس بن مالك رضى الله عنهما قال: "بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءة ثم رفع رأسه متبسما، فقلنا: ما أضحكك يا رسول الله؟ قال: أنزلت على آنفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾" الحديث اهـ. ولا فرق بين هذه وبين سورة أخرى من السور فتكون جزء من كل سورة لكنه يحتمل أن رسول الله ﷺ قرأ التسمية تبركا فلا يصح به الاستدلال على أنها جزء من كل سورة ، أفاده الشيخ. ومنه ما في مجمع الزوائد (١ :١٨٥) عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ: «أنه كان يقول: الحمد لله رب العالمين سبع آيات إحداهن ببسم الله الرحمن الرحيم وهى السبع المثانى والقرآن العظيم وهى أم القرآن وفاتحة الكتاب». رواه الطبرانى فى "الأوسط" ورجاله ثقات اهـ. وقد رواه الدارقطنى (١ :١١٨): حدثنا يحيى بن محمد بن صاعد ومحمد بن مخلد قالا: نا جعفر بن مكرم ثنا أبو بكر الحنفى ثنا عبد الحميد بن جعفر أخبرنى نوح بن أبى بلال عن سعيد بن أبى سعيد المقبرى عن أبى هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا قرأتم الحمد لله فاقرؤوا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثانى وبسم الله

الرحمن الرحيم إحدى آيها» قال أبو بكر الحنفى: ثم لقيت نوحا فحدثنى عن سعيد بن أبى سعيد المقبرى عن أبى هريرة بمثله ولم يرفعه اهـ. وفى التلخيص الحبير (١ :٨٨): وهذا الإسناد رجاله ثقات وصحح غير واحد من الأئمة وقفه على رفعه وأعله ابن القطان بهذا التردد وتكلم فيه ابن الجوزى من أجل عبد الحميد بن جعفر فإن فيه مقالا ولكن متابعة نوح له مما تقويه وإن كان نوح وقفه لكنه فى حكم المرفوع إذ لا مدخل للاجتهاد فى عد آى القرآن اهـ.

وفى نيل الأوطار (٢:٩٣): قال اليعمرى: وجميع رواته ثقات إلا نوح بن أبى بلال الراوى له عن سعيد بن أبى سعيد المقبرى عن أبى هريرة تردد فيه فرفعه تارة ووقفه أخرى اهـ. وقال فى الإتقان: أخرجه الدارقطنى بسند صحيح اهـ (١ :٨١). وفى الزيلعى (١ :١٧٩): قال عبد الحق فى "أحكامه الكبرى": رفع هذا الحديث عبد الحميد بن جعفر وهو ثقة وثقه أحمد وابن معين وكان سفيان الثورى يضعفه ويحمل عليه، ونوح ثقة مشهور اهـ. ويمكن الجواب عنه بأن قوله ﷺ "إحداهن بسم الله الرحمن الرحيم" معناه أن التسمية كإحدى آيات الفاتحة فلا ينبغى أن يترك التبرك به فى أول السورة فجعلها منها اهتماما بشأنها، والأحاديث الدالة على عدم الجزئية أصح وأكثر، وفى الدلالة على معناها أبين وأصرح كما قد عرفت فهى مقدمة على هذا الحديث الواحد فلا بد من التأويل فيه ليرتفع التعارض من البين على أن المحفوظ الثابت عن أبى سعيد المقبرى عن أبى هريرة فى هذا الحديث عدم ذكر البسملة كما رواه البخارى فى "صحيحه" عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الحمد لله هى أم القرآن وهى السبع المثانى والقرآن العظيم» اهـ عمدة القارى (٣:٢٤).

ومنه ما فى الإتقان (١:٨١) أخرج ابن خزيمة والبيهقى بسند صحيح عن ابن عباس قال: "السبع المثانى فاتحة الكتاب، قيل: فأين السابعة؟ قال: بسم الله الرحمن الرحيم". وأخرج الدارقطنى بسند صحيح عن على رضى الله عنه: «أنه سئل عن السبع المثانى فقال: الحمد لله رب العالمين فقيل له: إنما هى ست آيات فقال: بسم الله الرحمن الرحيم آية» اهـ. قلت: هما موقوفان يعارضهما الأحاديث المرفوعة، منها حديث أبى هريرة قال: "كان رسول الله ﷺ إذا نهض من الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت". رواه مسلم وغيره كما هو مذكور فى المتن وهذا دليل صريح على أن

٧٠٤- عن: عائشة رضى الله عنها (فى حديث الوحى) "ثم أرسلنى فقال: اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم" الحديث. رواه البخارى (١ :٢).

٧٠٥- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا انتهض من الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت". رواه مسلم والطحاوى "عمدة القارى" (٣:٢٥).

البسملة ليست من الفاتحة إذ لو كانت منها لجهر بها فى الثانية مع الفاتحة.

قوله: "عن عائشة إلخ" قلت: الحديث يدل على أن البسملة ليست جزءً من كل سورة لأن هـذه أول سورة نزلت وليس فى أولها البسمـلة فافهم. قلت: فى قوله: "فافهم" إشارة إلى ما يرد عليه من حديث ابن عباس المذكور فى (باب سنية التعوذ والتسمية وترك الجهر بهما) (ص١٥٢). وفيه قال: «أول ما نزل جبريل على محمد ﷺ قال: يا محمد قل: أستعيذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال: قل: بسم الله الرحمن الرحيم ثم قال: اقرأ بسم ربك الـذى خلق إلخ" أخرجه الطبرى فى "تفسيره" وهو يفيد نزول التسمية مع هذه السورة فانـدحض الاستدلال بحديث عائشة الخالى عن ذكر التسمية على عدم جزئيتها للسور. قلت: حديث ابن عباس لا يدل على جزئية التسمية لهـذه السورة لما فيه من قوله: "قال: قل بسم الرحمن الله الرحيم" ثم قال: "اقرأ إلخ" فإن لفظة "ثم" تدل على انفصال التسمية عن السورة كما لا يخفى وإلا لزم أن يكون التعوذ أيضا جزء من السورة فإن جبريل أمر به كما أمر بها سواء بسواء. فالظاهر أنه عليه السلام أمر النبى ﷺ بالتعوذ والتسمية قبل شروع السورة تيمنا بهما وتبركا والله أعلم.

وحاصل الاستدلال بحديث عائشة أن هذه أول سورة نزلت وليس فى أولها البسملة جزءً لها وليس معناه أنه ليس فى أولها ذكر البسملة مطلقا وبعد ذلك فلا تعارض بين حديث عائشة وحديث ابن عباس، هكذا ينبغى أن يفهم المقام فإنه من مزلة الأقدام.

ثم لا يخفى عليك أن جزئية البسملة للفاتحة وإن لم تثبت عند الحنفية والصحيح عندهم أنها آية مفردة من القرآن ولكن بعضا منهم اختار وجوب التسمية أول كل ركعة احتياطا لما ورد فى بعض الآثار أنها من الفاتحة. قال الشرنبلالى: وتسن التسمية أول كل ركعة قبل الفاتحة لأنه ﷺ كان يفتتح صلاته ببسم الله الرحمن الرحيم اهـ. وقال الطحطاوى فى حاشيته: جزم الزيلعى فى سجود السهو بوجوبها وقدم القول بسجود السهو فيها وصححه العلامة المقدسى شارح النظم.

وفى "معراج الدراية" عن المعلى عن الإمام وجوبها وهو قولهما. وفى رواية الحسن أنها لا تجب إلا عند افتتاح الصلاة والصحيح أنها تجب فى كل ركعة حتى لو سها عنها قبل الفاتحة يلزمه السهو وعليه ابن وهبان اهـ ملخصا من الشرح. أقول مستعينا بالله تعالى: سجود السهو بتركها هو الأحوط خروجا من هذا هو الخلاف اهـ (ص١٥١). هذا هو قولهم فى التسمية أول الفاتحة وأما أول السورة بعدها فقالوا بأن التسمية مع السورة حسن لشبهة الخلاف فى كونها آية من كل سورة. قال الطحطاوى بعد كلامه المذكور: ثم اعلم أنه لا فرق فى الإتيان بالبسملة بين الصلاة الجهرية والسرية. وفى حاشية المؤلف على "الدرر": واتفقوا على عدم الكراهة فى ذكرها بين الفاتحة والسورة بل هو حسن سواء كانت الصلاة سرية أو جهرية -إلى أن قال-: وما فى الحاشية تبع فيه الكمال وتلميذه ابن أمير حاج حيث رجحا أن الخلاف فى السنية فلا خلاف فى أنه لو سمى لكان حسنا لشبهة الخلاف فى كونها آية من كل سورة. ثم هل يخص هذا بما إذا قرأ السورة من أولها أو يشمل ما إذا قرأ من أوسطها آيات مثلا وظاهر تعليلهم كون الإتيان بها لشبهة الخلاف فى كونها آية من كل سورة يفيد الأول كذا بحثه بعض الأفاضل اهـ (ص١٥١). وبهذا يظهر لك غاية احتياط السادة الحنفية فى الجمع بين الأحاديث المختلفة فلله درهم من أئمة يقتدى بهم فى الدين جزاهم الله عنا وعن جميع المسلمين خير الجزاء إلى يوم الدين.

باب قوله تعالى ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ وبيان فرضية القراءة وقدرها

٧٠٦- عن: أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا صلاة إلا بقراءة» رواه "مسلم" (١٧٠:١).

٧٠٧- عن: أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج ثلاثا غير تمام» الحديث. رواه مسلم (١٦٩:١).

باب قوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ وبيان فرضية القراءة وقدرها

قوله: ﷺ «لا صلاة إلا بقراءة» دلالته على أن الصلاة لا تصح إلا بالقراءة ظاهرة لأن مطلق القراءة فرض ثابت بالكتاب، فقوله: لا صلاة إلخ محمول على نفى الصحة.

قوله: ﷺ فهى خداج غير تمام إلخ. قال النووى رحمه الله: فالخداج -بكسر الخاء المعجمة- قال الخليل بن أحمد والإصمعى وأبو حاتم السجستانى والهروى رحمهم الله تعالى وآخرون: الخداج النقصان -إلى أن قال-: فقوله ﷺ خداج أى ذات خداج اهـ (١٦٩:١ و١٧٠). قلت: والحديث يدل على نقصان الصلاة بدون قراءة الفاتحة لا على بطلانها من أصلها، ويوضح ذلك قوله "غير تمام" فإنه نص فى نفى الكمال عنها، ونفى الكمال لا يستلزم نفى الصحة، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله وأصحابه. قال النووى: ففيه وجوب قراءة الفاتحة وإنها متعينة لا يجزئ غيرها إلا لعاجز عنها، وهذا مذهب مالك والشافعى وجمهور العلماء من الصحابة والتابعين فمن بعدهم. وقال أبو حنيفة رضى الله عنه وطائفة قليلة: لا تجب الفاتحة بل الوجوب آية من القرآن لقوله ﷺ: «اقرأ ما تيسر»

٧٠٨- عن: أبى سعيد رضى الله عنه قال: "أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر". رواه أبو داود (١:٣٠) وسكت عنه وإسناده صحيح كما فى التلخيص الحبير (١:٨٧)، وعزاه الزيلعى (١:١٩٢) إلى "صحيح ابن حبان" بلفظ: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر" اهـ، والمعنى واحد. وفى "النيل" (٢:١٠٢) بعد ذكر لفظ أبى داود: قال ابن سيد الناس: إسناده صحيح ورجاله ثقات اهـ.

٧٠٩- وعنه قال: قال رسول الله ﷺ «لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب». رواه أبو بكر بن خزيمة فى "صحيحه" بإسناد صحيح. وكذا رواه أبو حاتم بن حبان. شرح النووى (١:١٧٠).

اهـ. قلت: أراد النووى رحمه الله بالوجوب الركنية حيث نسب عدم وجوبها إلى الحنفية ونسب وجوبها إلى الجمهور وإلا فكتب الحنفية مشحونة بذكر وجوب الفاتحة فى الصلاة إلا أنهم لا يعدونها ركنا تبطل الصلاة بتركه بل تركها نسيانا يوجب السهو عندهم وعمداً يورث النقصان فيها حتى تجب إعادتها ولو لم يعد أ ثم ولكن الفرض صار مؤدى. وأما قوله: وإنها متعينة لا يجزئ غيرها إلخ فالحديث لا يدل عليه لأن قوله ﷺ: «خداج غير تمام» نص فى نفى الكمال فقط كما مر فأين فيه دلالة على أنها متعينة لا يجزئ غيرها.

قوله: "عن أبى سعيد رضى الله عنه إلخ". قلت: دل الحديث على أن قراءة فاتحة الكتاب وما تيسر من القرآن من واجبات الصلاة، بقى بيان المراد من قوله "ما تيسر" هل هو آية واحدة أم زائد عليها وسنذكره إنشاء الله تعالى فانتظر.

قوله: ﷺ «لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب إلخ». استدل به من جعل قرأة الفاتحة من أركان الصلاة على ركنيتها فإنها بظاهرها تنفى صحة الصلاة وإجزائها بدون الفاتحة وما يتوقف عليه صحة الشىء يكون فرضا فيه وليس من الفرائض الخارجية فهو من الأركان. قلت: ولكن الاستدلال به على الركنية غير منتهض لأن الإجزاء فى

٧١٠- حدثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله قال: حدثنا سعيد المقبرى عن أبيه عن أبى هريرة: "أن النبى ﷺ دخل المسجد فدخل رجل فصلى ثم جاء فسلم على النبى ﷺ فرد عليه النبى ﷺ السلام فقال: ارجع فصل فإنك لم تصل، فصلى ثم جاء فسلم على النبى ﷺ فقال: «إرجع فصل فإنك لم

اللغة[1] الكفاية والإغناء ولهما درجتان أعلى وأدنى ولا يتم الاستدلال على الركنية ما لم يثبت أن مراده ﷺ نفى مطلق الكفاية لا أعلاها ولا دليل عليه، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فنحن نعترف بأن الصلاة لا تجزئ بدون قراءة الفاتحة أى لا تكفى للقبول وأداء المأمور به كما هو حقه، وأما إنه لا تكفى فى درجة ما فالحديث ساكت عنه ويؤيد ما قلنا أن هذا الحديث رواه أحمد بلفظ: لا تقبل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن" كما فى "النيل" بعد ذكر الحديث ما نصه: ولها شاهد من حديث أبى هريرة مرفوعا بهذا اللفظ أخرجه ابن خزيمة وابن حبان. ولأحمد بلفظ: «لا تقبل صلاة» إلخ (١٠١:٢). ولا يخفى أن نفى القبول إنما هو نفى للإجزاء الكامل دون الناقص، وأيضا يؤيد ما قلنا حديث أبى هريرة المتقدم وفيه: "خداج غير تمام" والخداج بمعنى الناقص كما عرفت ومقابلته بالتمام على ما ينادى عليه لفظ الحديث، والنقصان يتعلق بالصفات لا بالذات والفساد يتعلق بالذات والحديث يدل على أن الصلاة إنما تنقص بترك الفاتحة لا تتم بدونها فمن ادعى الفساد والبطلان فعليه البيان، وحديث: «لا تجزئ صلاة» إلخ يمكن حمله على هذا المعنى من غير تكلف لا سيما إذا انضم إليه حديث أحمد بلفظ: «لا تقبل صلاة» إلخ. فحينئذ يتعين القول بأن المراد بقوله: «لا تجزئ إلخ» نفى الإجزاء الكامل دون الناقص.

قوله: "حدثنا: يحيى بن سعيد إلخ". قلت: قوله ﷺ: «ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن» يدل على أن الفاتحة لا تتعين ركنا ووجهه أنه إذا تيسر فيه غير الفاتحة فقرأه يكون ممتثلا فيخرج عن العهدة. قال الحافظ فى "الفتح": والذين عينوها أجابوا بأن الدليل

---

(١) قال فى "منتهى الأرب" أجزأه الشيء كفايت كرد أو را آن چيز ونيز اجزاء بى نياز شدن وحق گزاردن ومكافات كردن اهـ ملخصاً (١:٢٦٨).

تصل ثلاثا فقال: والذى بعثك بالحق ما أحسن غيره فعلمنى فقال: إذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا» الحديث. رواه البخارى (١:١٠٩).

٧١١- عن: رفاعة بن رافع بهذه القصة قال: (ﷺ): «إذا قمت فتوجهت إلى القبلة فكبر ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله أن تقرأ» الحديث رواه

على تعينها تقييد المطلق فى هذا الحديث وهو متعقب لأنه ليس بمطلق من كل وجه بل هو مقيد بقيد التيسير الذى يقتضى التخيير وإنما يكون مطلقا لو قال: اقرأ قرآنا ثم قال: اقرأ فاتحة الكتاب. وقال بعضهم: هو بيان للمجمل وهو متعقب أيضا لأن المجمل ما لم تتضح دلالته وقوله ما تيسر متضح لأنه ظاهر فى التخيير اهـ (٢:٢٣٢).

وفى "العمدة" للعينى: وقال النووى: أما حديث اقرأ ما تيسر فمحمول على الفاتحة فإنها متيسرة أو على ما زاد على الفاتحة بعدها أو على من عجز عن الفاتحة. قلت: هذا تمشية لمذهبه بالتحكم وكل هذا خارج عن معنى كلام الشارع، أما قوله: "فالفاتحة متيسرة" فلا يدل عليه تركيب الكلام أصلا بأن ظاهره يتناول الفاتحة وغيرها مما ينطلق عليه اسم القرآن وسورة الإخلاص أكثر تيسراً من الفاتحة، فما معنى تعيين الفاتحة فى التيسير وهذا تحكم بلا دليل. وأما قوله: "أو على ما زاد على الفاتحة" فمن أين يدل ظاهر الحديث على الفاتحة حتى يكون قوله "ما تيسر" دالا على ما زاد على الفاتحة؟ ومع هذا إذا كان مأموراً بما زاد على الفاتحة يجب أن تكون تلك الزيادة أيضا فرضا مثل قراءة الفاتحة ولم يقل به الشافعى. وأما قوله: «أو على من عجز عن الفاتحة» فحمله عليه غير صحيح لأنه ما فى الحديث شيء يدل عليه، وفى حديث رفاعة بن رافع: «ثم اقرأ إن كان معك قرآن فإن لم يكن معك قرآن فاحمد الله وكبر وهلل» كذا فى رواية الطحاوى. وفى رواية الترمذى: فإن كان معك قرآن فاقرأ وإلا فاحمد الله وكبره وهلله فكيف يحمل قوله: "اقرأ ما تيسر" على من عجز عن الفاتحة وقد بين ﷺ حكم العاجز عن القراءة مستقلا برأسه (٣:٧٤).

قوله: "عن رفاعة بن رافع بهذه القصة إلخ". وفيه: "ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله

أبو داود (١:١٤١) وسكت عنه. وفى "النيل" (٢:٣٦): لا مطعن فيه فإن رجال إسناده ثقات. وذكره فى "الفتح" (٢:٢٠٢) وسكت عنه فهو حسن أو صحيح على قاعدته. وفى "بلوغ المرام" (١:٤٤): لأبى داود: "ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله" ولابن حبان فى "صحيحه" "بما شئت" اهـ. وللدارقطنى (٣:٣٥) فى هذه القصة: فقال رسول الله ﷺ: «إنما لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله تعالى فيغسل وجهه ويديه إلى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين ثم يكبر الله ويثنى عليه ثم يقرأ أم القرآن وما أذن له فيه وتيسر ثم يكبر» الحديث. وفى "التعليق المغنى": رجاله ثقات اهـ.

أن تقرأ". قال فى عون المعبود: قد تمسك بحديث المسىء من لم يوجب قراءة الفاتحة فى الصلاة وأجيب عنه بهذه الرواية المصرحة بأم القرآن اهـ (١:٣٢١). قلت: لا يتم الجواب به أصلا فإن زيادة الفاتحة بصيغة الأمر فى هذه القصة تفرد به محمد بن عمرو كما يظهر من قول الحافظ فى "الفتح" بما نصه: قوله ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن) ثم تختلف الروايات فى هذا عن أبى هريرة، وأما رفاعة ففى رواية إسحاق المذكورة: يقرأ ما تيسر من القرآن مما علمه الله. وفى رواية يحيى بن على: «فإن كان معك قرآن فاقرأ وإلا فاحمد الله وكبره وهلله» وفى رواية محمد بن عمرو عند أبى داود: «ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله». ولأحمد وابن حبان من هذا الوجه: "ثم اقرأ بأم القرآن ثم اقرأ بما شئت" إلخ (٢:٢٣١). فكلام الحافظ مشعر بأن زيادة أم القرآن لم يأت بها غير محمد بن عمرو وهو وإن كان من رجال الجماعة ولكنه مختلف فيه. قال إسحاق بن حكيم عن يحيى القطان: محمد بن عمرو رجل صالح ليس بأحفظ الناس للحديث اهـ.

وقال ابن أبى خيثمة: سئل ابن معين عن محمد بن عمرو فقال: ما زال الناس يتقون حديثه، قيل له: وما علة ذلك؟ قال: كان يحدث مرة عن أبى سلمة بالشىء من روايته ثم يحدث به مرة أخرى عن أبى سلمة عن أبى هريرة اهـ. قال الجوزجانى: ليس بقوى الحديث ويشتهى حديثه، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: يخطئ روى له البخارى مقرونا بغيره ومسلم فى المتابعات. وقال يعقوب بن شيبة: هو وسط وإلى الضعف ما هو. وقال ابن سعد: كثير الحديث يستضعف اهـ من "تهذيب التهذيب"

(٣٧٦:٩) ملخصا، فلا يقبل تفرده فى هذه الحال، فهذه الزيادة شاذة والمحفوظ ما رواه الثقات بغير هذه الزيادة على أنه لو ثبتت بهذا الحديث ركنية الفاتحة ثبتت ركنية الزيادة عليها أيضا كما مر ولم يقل به الخصم. وأما ما رواه الدارقطنى وفيه ذكر الفاتحة أيضا عن على بن يحيى بن خلاد عن عمه رفاعة فذكر القصة -إلى أن قال-: فقال رسول الله ﷺ: «إنها لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله فيغسل وجهه ويديه إلى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه إلى الكعبين ثم يكبر الله ويثنى عليه ثم يقرأ أم القرآن وما أذن له فيه وتيسر ثم يكبر فيركع ويضع كفيه على ركبتيه" إلخ (٣٥:١). فلا يدل على ركنية الفاتحة لعدم صيغة الأمر فيه. وقوله ﷺ: «لا تتم صلاة أحدكم» لا يقتضى كون كل ما ذكر بعده ركنا بل يدل على نفى الكمال فقط وهو لا يستلزم نفى الصحة، ولو دل على الركنية لزم أن يكون الثناء وتكبيرات الانتقال ووضع اليدين على الركبتين وغيرها مما له ذكر فى الحديث أركانا أيضا ولم يقل به أحد، فحديث المسيئ فى صلاته يدل على عدم ركنية الفاتحة دلالة واضحة. وما أجاب عنه صاحب "عون المعبود" فهو رد عليه والله أعلم.

واحتجوا على ركنية الفاتحة أيضا بما رواه أصحاب الصحاح والإمام أحمد كما فى العزيزى (٤٣٨:٢) عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه مرفوعا: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" اهـ. وقال البخارى فى "جزء القراءة" (ص-٤): وتواتر الخبر عن رسول الله ﷺ: «لا صلاة إلا بقراءة أم القرآن» وجعله فى "خلق أفعال العباد" (ص :٩١) مستفيضا عند أهل الحجاز وأهل العراق وأهل الشام وأهل الأمصار اهـ. واستدل أصحابنا على مسلكهم وهو عدم فرضية خصوص الفاتحة بقوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ فإن لفظة "ما" عامة شاملة لكل ما تيسر سواء كان فاتحة الكتاب أو غيرها. وخبر الواحد لا يصلح مخصصا لعام الكتاب على ما تقرر فى أصولنا أنه قطعى فيما يتناوله، والظنى لا يعارض القطعى. ولو قال الخصم أن لفظة "ما" ليست بعامة بناء على أنها ليست محكمة فى العموم بل ظاهرة فيه، نقول: فلفظ الآية مطلق عن قيد الخصوص فاتحة كانت أو غيرها فالخبر لا يصلح مقيداً لمطلق الكتاب لأنه زيادة على القطعى بالظنى. فإن قال: إن تقييد المطلق يجوز عندنا وهو ليس بنسخ فى زعمنا. إن الآية ليست بمطلقه من كل وجه بل هى مقيدة بقيد التيسر الذى يقتضى التخيير، وتقييدها

٧١٢- عن: ابن شهاب أن محمود بن الربيع الذى مج رسول الله ﷺ فى

بالفاتحة يبطل معنى التخيير فيكون أدنى ما يطلق عليه القرآن وهو الآية التامة فرضا لثبوته بالكتاب وخصوص الفاتحة وضم السورة إليها واجبا بالأخبار والأحاديث فيكون ذلك عملا بالدليلين لا إهمالا لأحدهما وإعمالا للآخر كما ارتكبه الخصم خصوصا إهمال الكتاب وإعمال السنة، فإن قلت: أن الزيادة على الكتاب تجوز بالسنة المشهورة وههنا كذلك كما مر فى قول البخارى.

قلت: لا نسلم أنه مشهور لأن المشهور ما تلقاه التابعون بالقبول وقد اختلف التابعون فى هذه المسألة (قاله العينى فى "العمدة") (٣:٦٥) ولئن سلمان أنه مشهور فالزيادة بالخبر المشهور إنما تجوز إذا كان محكماً أما إذا كان محتملا فلا، وهذا الحديث محتمل لأن مثله يستعمل لنفى الجواز ويستعمل لنفى الفضيلة كما فى قوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد» و «ولا صلاة للعبد الآبق حتى يرجع». و «لا ضوء لمن لم يسم» مما لا يلاحظ فيه إلا نفى الكمال لا نفى أصل الصحة. ويؤيده قوله تعالى: (إنهم لا أيمان لهم) معناه لا أيمان لهم موثوقًا بها ولم ينف وجود الأيمان منهم رأسا لأنه قد قال: (وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم) وعقب ذلك أيضا بقوله: ﴿ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم﴾ فثبت أنه لم يرد بقوله "لا أيمان لهم" نفى الأيمان أصلا وإنما أراد به ما ذكرنا، وهذا يدل على إطلاق لفظة "لا" والمراد بها نفى الفضيلة دون الأصل وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. وأيضا فإن الاستدلال بهذا الحديث منقوض بأحاديث قد ورد فيها: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً» رواه مسلم وأبو داود، وفى بعضها: "أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر" وفى رواية: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وسورة معها» كما سيأتى، وأخرجه ابن أبى شيبة وإسحاق بن راهويه فى "مسنديهما" والطبرانى فى "مسند الشاميين" من حديث أبى نضرة عن أبى سعيد: «لا صلاة إلا بأم القرآن ومعها غيرها» (قاله العينى فى "البناية" كذا فى حاشية "مسند الإمام") (ص :٥٩) فيلزم على هذا فرضية سورة منضمة إلى الفاتحة أو آيتين أو شىء زائد عليها ولم يقل به الخصوم.

قوله: "عن ابن شهاب إلخ". وفيه زيادة قوله "فصاعداً" قال فى "النيل"

وجهه من بيرهم أخبره أن عبادة بن الصامت أخبره أن رسول الله ﷺ قال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن». وحدثناه إسحاق بن إبراهيم وعبد بن حميد قالا: أخبرنا عبد الرزاق أنا معمر عن الزهرى بهذا الإسناد مثله وزاد: "فصاعداً" رواه "مسلم" (١٦٩:١).

٧١٣- حدثنا قتيبة بن سعيد وابن السرح قالا: حدثنا سفيان عن الزهرى عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت يبلغ به النبى ﷺ قال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً» رواه "أبو داود" (١٢٦:١) وسكت عنه ورجاله رجال الصحيح.

٧١٤- حدثنا إبراهيم بن موسى الرزاى أنا عيسى عن جعفر بن ميمون البصرى نا أبو عثمان النهدى حدثنى أبو هريرة قال: قال لى رسول الله ﷺ

(١٠١:٢): الحديث زاد فيه مسلم وأبو داود وابن حبان لفظ "فصاعدا" لكن قال ابن حبان: تفرد بها معمر عن الزهرى، وأعلها البخارى فى "جزء القراءة" اهـ. قلت: قد تابع معمراً سفيان بن عيينة فى هذه اللفظة عند أبى داود والحديث مذكور فى المتن ورجاله كلهم ثقات. وقال العينى فى "العمدة" (٦٩:٣): وكذلك تابعه فيها صالح والأوزاعى وعبد الرحمن بن إسحاق وغيرهم كلهم عن الزهرى اهـ. ويشهد له أيضا حديث أبى سعيد عند أبى داود بلفظ: "أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر" وإسناده صحيح كما تقدم ويشهد له أيضا حديث أبى سعيد عند ابن ماجة والترمذى بلفظ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بالحمد وسورة» وإسناده حسن كما ستعرف، فدعوى التفرد فى هذا اللفظ لا تتمشى أصلا.

قوله: "حدثنا قتيبة إلخ" قلت: دلالة الحديث على وجوب شيء زائد على الفاتحة ظاهرة.

قوله: "حدثنا إبراهيم بن موسى الرازى إلخ". قلت: تابع جعفرا هذا عبد الكريم ابن رشيد ويقال راشد البصرى عند الطبرانى فى "معجمه الأوسط" فقد روى من حديث إبراهيم بن طهمان عن الحجاج بن أرطاة عبد الكريم عن أبى عثمان عن أبى هريرة رضى

«اخرج فناد فى المدينة أنه لا صلاة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب فما زاد» رواه "أبو داود" (١:١٢٥) وسكت عنه ورجاله كلهم ثقات مشهورون إلا جعفر بن ميمون فقد تكلم فيه بعضهم. وقال الحاكم فى "المستدرك": هو من ثقات البصريين، وذكره ابن حبان وابن شاهين فى الثقات كذا فى "تهذيب التهذيب" (١:١٠٩) وروى عنه يحيى بن سعيد عند الحاكم فى "المستدرك" (١:٢٣٩) قال الحاكم: ويحيى بن سعيد لا يحدث إلا عن الثقات اهـ.

٧١٥- عن: عبد الله بن أبى قتادة عن أبيه قال: "كان رسول الله ﷺ يقرأ فى الركعتين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب وسورة سورة ويسمعنا الآية أحياناً» رواه البخارى (١:١٠٥).

الله عنه قال: «أمرنى رسول الله ﷺ أن أنادى فى أهل المدينة أن لا صلاة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب» اهـ. "زيلعى" (١:١٩٣) وإبراهيم بن طهمان من رجال الجماعة ثقة كذا فى "التقريب" (ص-٩) وحجاج بن أرطاة مختلف فيه. وقال البزار: كان حافظا مدلسا وكان شعبة يثنى عليه اهـ. ملخصا كذا فى "التهذيب" (١:١٩٨) وعبد الكريم وثقه ابن معين وابن حبان وابن نمير والنسائى كما فى "التهذيب" (٦:٣٧٢) وأبو عثمان النهدى من رجال الجماعة مشهور. فالحديث ليس به علة غير عنعنة حجاج ولكن التدليس لا يضر عندنا ولا بأس به فى المتابعات. والحديث صريح فى الدلالة على عدم ركنية الفاتحة وقد مر الجواب عما يعارضه فتذكر.

قوله: "عن عبد الله بن أبى قتادة إلخ". اعلم أن حديث أبى سعيد «أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر» وحديث عبادة بن الصامت عند مسلم وفيه زيادة "فصاعداً" يقتضى وجوب الزيادة على الفاتحة، ولكنه مبهم يحتاج إلى مفسر فحديث عبد الله بن أبى قتادة هذا يفسره لما فيه من بيان مواظبته ﷺ على ضم سورة إلى الفاتحة والفعل يصلح بيانا للقول، والبيان حكمه حكم المبين فكان ضم السورة واجبا، وهو قول أبى حنيفة وأصحابه رحمهم الله. وروى البيهقى فى "جزء القراءة" (ص:١١٢) بسنده عن أبى قلابة الرقاشى نا بكير بن بكار نا مسعر عن يزيد الفقير عن جابر بن عبد الله قال:

٧١٦- حدثنا سفيان بن وكيع نا محمد بن فضيل عن أبى سفيان طريف السعدى عن أبى نضرة عن أبى سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم. ولا صلاة لمن لم يقرأ بالحمد وسورة فى فريضة أو غيرها» رواه الترمذى (١:٣٢).

تحسين حديث أبى سفيان طريف السعدى:

وفيه أبو سفيان طريف السعدى ضعفه غير واحد ولكن لم ينسبه أحد

"كان يقرأ فى الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة ويقرأ فى الأخريين بفاتحة الكتاب. قال (أى جابر): وكنا نتحدث أنه لا يجوز صلاة إلا بفاتحة الكتاب وشىء معها" ورواه عبيد الله بن مقسم عن جابر بن عبد الله أنه قال: "سنة القراءة فى الصلاة أن يقرأ فى الأولين بأم القرآن وسورة وفى الأخريين بأم القرآن" اهـ.

قال البيهقى: الصحابى إذا قال: "السنة كذا" أو "كنا نتحدث" فإن جماعة من أصحاب الحديث يخرجونه فى "المسانيد". قلت: رجاله كلهم ثقات ما خلا شيخ الحاكم أبى غانم أزهر بن أحمد بن حمدون فإنى لم أجده فى الكتب الحاضرة ولكن البيهقى قد ذكره فى موضع الاحتجاج به فهو صالح له عنده وهو نص صريح فى عدم جواز الصلاة بدون ضم شىء إلى الفاتحة وقد فسره جابر بسورة، وأيضا يدل على أن الفاتحة ليست بركن فى الصلاة لأن جابرا جعلها من السنة مثل السورة سواء بسواء. قال الشوكانى: قال الحافظ فى "الفتح" وادعى ابن حبان والقرطبى وغيرهما الإجماع على عدم وجوب قدر زائد على الفاتحة وفيه نظر لثبوته عن بعض الصحابة وغيرهم اهـ من "النيل" (٢:١٠٧).

قوله: "حدثنا سفيان بن وكيع، وقوله: عن عبادة بن الصامت إلخ". قلت: إن الحديث الأول يفسر الإجمال فى الأحاديث السابقة من قوله "فصاعداً" وقوله "وما تيسر" قولا كما فسره الحديث السابق فعلا فثبت وجوب ضم السورة بلا خفاء، وحديث عبادة أيضا يويدهما فى إيجاب قدر زائد على الفاتحة إلا أن فيه ذكر آيتين مكان

إلى الكذب. وقال ابن عدى: روى عنه الثقات وإنما أنكر عليه فى متون الأحاديث أشياء لم يأت بها غيره. وأما أسانيده فمستقيمة اهـ. كذا فى "تهذيب التهذيب" (٥:١٢) وحسن حديثه الترمذى فى كتاب التفسير من "سننه" (٢:١٥٥) فالحديث حسن لا سيما إذا كان له متابع كما قال "السندى" (حاشية ابن ماجة ١:١٤٣) بما نصه: وفى الزوائد ضعيف وفى إسناده أبو سفيان السعدى قال ابن عبد البر: أجمعوا على ضعفه لكن تابع أبا سفيان قتادة. كما رواه ابن حبان فى "صحيحه" اهـ. قلت: وقول ابن عبد البر: "وأجمعوا على ضعفه" غير مسلم لتحسين الترمذى حديثه ولقول ابن عدى: روى عنه الثقات وأسانيده مستقيمة كما مر.

٧١٧- عن: عبادة بن الصامت رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله

السورة وكلاهما حديثان قوليان ولا تعارض بينهما فإنه يمكن حمل الآيتين على ما يقارب أقصر السورة بأن تكونا طويلتين. قال العلامة العينى فى "العمدة" (٣:٩١): وقد عمل أصحابنا بكل الحديث حيث أوجبوا قراءة الفاتحة وضم سورة أو ثلاث آيات معها لأن هذه الأخبار أخبار أحاد فلا تثبت بها الفرضية وليس الفرض عندنا إلا مطلق القراءة لقوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ اهـ هذا وقد ورد فى بعض الأحاديث ما يعارض وجوب ضم السورة فلنذكرها ثم لنجب عنها فمنها ما رواه البيهقى فى "كتاب القراءة خلف الإمام" (ص :٦) عن قيس بن أبى حازم قال: «صليت خلف ابن عباس رضى الله عنه بالبصرة فقرأ فى أول ركعة بالحمد وأول آية من البقرة ثم قام فى الثانية فقرأ الحمد لله والآية الثانية ثم ركع فلما انصرف أقبل علينا فقال: إن الله تعالى يقول: ﴿فاقرؤوا ما تيسر منه﴾ قال على (وهو شيخ شيخه على بن عمر الحافظ المذكور فى السند): هذا إسناد حسن اهـ. ورواه الدارقطنى أيضا وقال: هذا إسناد حسن اهـ (١:١٢٩). قال فى "الجوهر النقى" (١:١٢٨): كيف يكون إسناداً حسنا وفيه سهل بن عامر البجلى. قال أبو حاتم الرازى: كان يفتعل الحديث. وقال البخارى: منكر الحديث اهـ. وفى "لسان الميزان" (٣:١١٩): ولفظ أبى حاتم فيما نقله ابنه ضعيف الحديث روى لنا أحاديث بواطيل أدركته بالكوفة وكان يفتعل الحديث اهـ. وذكره ابن حبان فى

ﷺ يقول: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وآيتين معها». رواه الطبراني فى "الأوسط". قلت: هو فى "الصحيح" خلا قوله "وآيتين معها"، وفيه الحسن ابن يحيى الحسنى ضعفه النسائى والدارقطنى ووثقه دحيم وابن عدى وابن معين فى رواية اهـ. "مجمع الزوائد" (١٨٧:١) قلت: والاختلاف لا يضر فالحديث حسن.

الثقات اهـ. قلت: لا يقبل التوثيق إذا كان الجرح مفسرا لا سيما إذا جرح بالوضع على أنه بعد صحته يدل على عدم ركنية السورة ونحن قائلون به فلا حجة به علينا.

ومنها ما ذكره الحافظ فى "الفتح" بما نصه: ولأبن خزيمة فى "صحيحه" من حديث ابن عباس رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ قام فصلى ركعتين لم يقرأ فيهما إلا بفاتحة الكتاب» اهـ (٢٠٢:٢). قلت: هذا حكاية فعل يحتمل الوجوه، وما ورد فى وجوب ضم السورة هو من قوله ﷺ والقول مقدم على الفعل دائما فسقط الاحتجاج به. وأيضا فيمكن حمله على ضيق الوقت عن قرأة السورة لشغله بالجهاد وأمثاله وحينئذ يسقط وجوبها. قال العلامة الشامى: ثم ذكر أن له الاقتصار على الفاتحة وتسبيحة واحدة. وترك الثناء والتعوذ فى سنة الفجر أو الظهر لو خاف فوت الجماعة اهـ (٥٦٣:١). وقال الطحطاوى فى حاشيته على "مراقى الفلاح": ووجوب هذا وما قبله مقيد بما إذا كان فى الوقت سعة فإن خاف فوت الوقت لو قرأ الفاتحة والسورة أو قرأ الفاتحة أو أزيد من آية قرأ فى كل ركعة آية اهـ (ص-١٤٤). ويمكن أيضا حمله على بيان الجواز فإن عندنا تجوز الصلاة بترك السورة مع الكراهة كما فى "العالمكيرية": وإذا قرأ الفاتحة وحدها فى الصلاة أو الفاتحة ومعها آية أو آيتين فذلك مكروه كذا فى "المحيط" اهـ (٤٩:١). والكراهة منتفية عنه ﷺ لكونه فى مقام التشريع فافهم.

ومنها ما رواه "البخارى" (١٠٦:١) عن أبى هريرة يقول: «فى كل صلاة يقرأ فما أسمعنا رسول الله ﷺ أسمعناكم وما أخفى عنا أخفينا عنكم، وإن لم تزد على أم القرآن أجزأت وإن زدت فهو خير» اهـ. قلت: هذا موقوف من قول أبى هريرة رضى الله عنه قال فى "النيل" بعد ذكر الحديث ما نصه: ولكن الظاهر من السياق أن قوله "وإن لم تزد

إلخ" ليس مرفوعا ولا مما له حكم الرفع فلا حجة فيه. وقد أخرج أبو عوانة هذا الحديث كرواية الشيخين إلا أنه زاد فى آخره: «سمعته يقول: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» قال الحافظ فى "الفتح": وظاهر سياقه أن ضمير سمعته للنبى ﷺ فيكون مرفوعا بخلاف رواية الجماعة ثم قال: نعم! قوله: "ما أسمعنا وما أخفى عنا" يشعر بأن جميع ما ذكره متلقى عن النبى ﷺ فيكون للجميع حكم الرفع اهـ. وهذا الإشعار فى غاية الخلفاء باعتبار جميع الحديث اهـ (١٠٧:٢). قال بعض الناس: وهذا مما لا يقال بالرأى فيكون فى حكم الرفع اهـ.

قلت: قد عرفت سخافة هذا القول فى قول الشوكانى: ليس مرفوعا ولا مما له حكم الرفع فلا حجة فيه اهـ. ولا أدرى كيف لا يكون فيه مدخل للرأى والمسألة مجتهد فيها بين الصحابة وقد صح عن بعضهم إيجاب ضم السورة كما صرح به الحافظ وتقدم ذكره ولهذا اضطر الحافظ فى جعله مرفوعا إلى ارتكاب تجشم بعيد حيث قال: إن قول أبى هريرة ما أسمعنا وأخفى عنا يشعر بأن جميع ما ذكره متلقى عن النبى ﷺ. ورده الشوكانى بأن هذا الإشعار فى غاية الخلفاء فلو كان هذا القول مما لا يقال بالرأى لم يضطر الحافظ إلى ارتكاب أمثال هذه التكلفات فافهم. والموقوف ليس فيه حجة فى معارضة المرفوع على أن الحديث يوافق مذهبنا فإنا قائلون بإجزاء الفاتحة بل بإجزاء آية واحدة لأداء المفروض ونفس الصحة، وقوله: "وإن زدت فهو خير" لا يدل على أن ضم السورة ليس بواجب فإن الخير يعم الواجب والمستحب كليهما وقد شاع إطلاق السنة على الواجبات فى كلام السلف.

ومنها: ما رواه عبد الرزاق وحسنه السيوطى عن ابن عمرو(١) مرفوعا: «من صلى مكتوبة أو سبحة فليقرأ بأم القرآن وقرآن معها فإن انتهى إلى أم القرآن أجزأت ومن كان مع الإمام فليقرأ قبله وإذا سكت، ومن صلى صلاة لم يقرأ فيها فهى خداج ثلاثا» اهـ. كذا فى "كنز العمال" (٩٦:٣) قلت: رواه البيهقى فى "جزء القراءة" (ص-٥٤) عن عبد الرزاق عن المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن عبد الله بن عمرو عن النبى ﷺ

---

(١) سقط الواو من لفظة ابن عمرو فى "كنز العمال" ولعله من سهو الكاتب فإن الحديث عن عبد الله بن عمرو بن العاص على ما أدى إليه نظرى.

قال: «إذا كنت مع الإمام فاقرأ بأم القرآن قبله وإذا سكت». وعن صدقة عن المثنى بن صباح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ خطب الناس فقال: "من صلى صلاة مكتوبة أو سبحة" فذكر الحديث بلفظ "كنز العمال"، والمثنى بن الصباح قال أحمد: لا يسوى حديثه شيئا. وقال النسائي: متروك، وقال يحيى القطان: يترك الاختلاط منه. وقال ابن عدي: الضعف على حديثه بين اهـ. كذا في "الميزان" (٣:٧) وقال البيهقي بعد ما سرد طرق الحديث كلها: ومحمد بن عبد الله ابن عبيد بن عمير وإن كان غير محتج به وكذلك بعض من تقدم ممن رواه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فلقراءة المأموم فاتحة الكتاب في سكتة الإمام شواهد صحيحة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده خبرا عن فعلهم وعن أبي هريرة وغيره من فتواهم ونحن نذكرها إنشاء الله في ذكر أقاويل الصحابة رضي الله عنهم اهـ (ص-٥٥). فثبت أن هذا الحديث لا يصح مرفوعا والصواب أنه موقوف من قول عبد الله بن عمرو، وقول الصحابي ليس بحجة في معرض المرفوع كيف وقد صح عن بعض الصحابة ما يعارضه أعني وجوب ضم السورة على أن ما ذكرنا من التأويل في حديث أبي هريرة: "وإن لم تزد على أم القرآن أجزأت" إلخ يجري ههنا أيضا.

ومنها ما رواه البيهقي في "كتاب القراءة" (ص-٩) عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أم القرآن عوض من غيرها وليس غيرها منها عوضا» قال أبو عبد الله (أي الحاكم شيخ البيهقي): رواته كلهم ثقة اهـ[1] قلت: هذا لا ينفي وجوب السورة وإنما يدل على أن وجوب الفاتحة آكد من غيرها ولا ينكره أحد. قال العلامة الشامي: لو تذكر السورة في الركوع أعادها وأعاد الركوع فالفاتحة أولى لأنها آكد اهـ. "رحمتي" (قوله وأعاد السورة) لأنها شرعت تابعة للفاتحة "رحمتي" اهـ (١:١٦٠). فإذا ضاق الوقت عن قراءة الفاتحة والسورة معا ولم يضق عن الفاتحة لزم الاكتفاء بها وسقط وجوب السورة كما مر فتذكر على أنه يمكن أن تكون عوضا في غير أحكام الصلاة من الفضائل وغيرها وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال والله أعلم. وبعد ذلك فالجواب الكلي عن هذه الآثار أنها إنما تدل على جواز ترك ضم السورة، وما ذكرنا من

(١) وفي نسخة: ثقات.

باب حكم من لم يحسن فرض القراءة

٧١٨- حدثنا عثمان بن أبى شيبة نا وكيع بن الجراح نا سفيان الثورى عن أبى خالد الدالانى عن إبراهيم السكسكى عن عبد الله بن أبى أوفى رضى

الأحاديث تدل على وجوبه وإذا تعارض المحرم والمبيح يقدم المحرم كما هو معلوم فى الأصول فافهم. قال الحافظ فى "الفتح" تحت حديث أبى هريرة رضى الله عنه وإن لم تزد على أم القرآن أجزأت ما نصه: وفيه استحباب السورة أو الآيات مع الفاتحة وهو قول الجمهور فى الصبح والجمعة والأوليين من غيرهما، وصح إيجاب ذلك عن بعض الصحابة رضى الله عنهم كما تقدم وهو عثمان بن أبى العاص رضى الله عنه: وقال به بعض الحنفية[1] وابن كنانة من المالكية، وحكاه القاضى القراء الحنبلى فى "الشرح الصغير" رواية عن أحمد اهـ (٢٠٩:٢) . ومما يدل على عدم تعين الفاتحة فرضا فى الصلاة ما رواه البخارى فى "جزءه" عن أبى العالية: "سألت ابن عمر بمكة أقرأ فى الصلاة قال: إنى لاستحيى من رب هذه البنية أن أصلى صلاة لا أقرأ فيها ولو بأم القرآن" اهـ. إسناده حسن كذا فى "التعليق الحسن (٥٢:١) فقوله: "ولو بأم القرآن" يدل على أن قرأتها ليست بركن. وقوله: "لأستحيى أن أصلى صلاة لا أقرأ فيها" يدل على أن مطلق القراءة لا بد منه، والله أعلم.

باب حكم من لم يحسن فرض القراءة

قلت: وسيأتى فى الجزء الرابع من الكتاب ضميمة لهذا الباب وهو جواز القراءة بالفارسية ونحوها للعاجز عن العربية فلينتظره الناظرون.

قوله: "حدثنا عثمان إلخ". قلت: دلالة الحديث على معنى الباب ظاهرة. وفى "عون المعبود" (٣٠٩:١) قال المنذرى: وأخرجه النسائى وقال إبراهيم السكسكى: ليس بذلك القوى. وقال يحيى بن سعيد القطان: كان شعبة يضعف إبراهيم السكسكى.

---

(١) قلت: بل كلهم.

الله عنه قال: «جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال: إنى لا أستطيع أن آخذ من القرآن شيئا فعلمنى ما يجزئنى منه فقال: قل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم. قال: يا رسول الله! هذا لله فما لى؟ قال: قل: اللهم ارحمنى وارزقنى وعافنى واهدنى. فلما قام قال: هكذا بيده فقال رسول الله ﷺ: أما هذا فقد ملأ يده من الخير». رواه "أبو داود" (١:٣٠٨)، وسكت عنه ورجاله رجال الصحيح خلا أبى خالد فهو مختلف فيه. وفى "بلوغ المرام" (١:٤٧): رواه أحمد وأبو داود والنسائى وصححه ابن حبان والدارقطنى والحاكم اهـ.

٧١٩- عن: رفاعة بن رافع مرفوعا فى حديث طويل: «فإن كان معك قرآن فاقرأ وإلا فاحمد الله وكبره وهلله ثم اركع» الحديث. رواه "الترمذى" (١:٤٠) وحسنه.

وذكر ابن عدى: أن مدار هذا الحديث على إبراهيم السكسكى، وقد احتج البخارى فى "صحيحه" بإبراهيم السكسكى اهـ. قلت: وكفى بالبخارى موثقا.

فائـــدة:

إنما يجوز الاكتفاء بالتسبيح والتمجيد وغيرهما لمن لم يحفظ الفاتحة أو آية واحدة تجوز بها الصلاة ولم يقدر على حفظها الساعة ككافر أسلم أو صبى بلغ فيجوز لهما الاكتفاء بالتسبيح ونحوه حتى يتعلما ويحفظا آية وتعلم الآية الواحدة وحفظها فرض عين متعين على كل مكلف، وحفظ فاتحة الكتاب وسورة أو ما يقوم مقامها من ثلاث آيات قصار واجب على كل مسلم صرح به فى "الدر" و"رد المحتار" (١:٥٦١) فإذا حفظ شيئا من القرآن آية تامة أو فاتحة الكتاب وسورة لم يجز له الاكتفاء بغيره من التسبيح وأمثاله وهذا ظاهر.

قوله: "إنى لا أستطيع". وفى "النيل": قال شارح "المصابيح" اعلم أن هذه الواقعة لا تجوز أن تكون فى جميع الأزمان لأن من يقدر على تعلم هذه الكلمات لا محالة

باب ما جاء فى سنية التأمين والإخفاء بها

٧٢٠- عن: أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين، فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه». رواه "البخارى" (١٠٨:١).

يقدر على تعلم الفاتحة بل تأويله لا أستطيع أن أتعلم شيئا من القرآن فى هذه الساعة وقد دخل على وقت الصلاة فإذا فرغ من تلك الصلاة لزمه أن يتعلم اهـ (١١٨:٢).

باب ما جاء فى سنية التأمين والإخفاء بها

قوله: فى حديث أبى هريرة "إذا قال الإمام غير المغضوب عليهم" إلخ. قلت: دلالة الحديث على قول المأموم "آمين" بعد قول الإمام "ولا الضالين" ظاهرة، ويستفاد منه أن الإمام يخفى بها لأن تأمين الإمام لو كان مشروعا بالجهر لما علق النبى ﷺ تأمينهم بقوله "ولا الضالين" بل علق بقوله "آمين". فإن قلت: قد جاء فى الحديث الرابع من الباب «إذا أمن الإمام فأمنوا» وفيه علق تأمين المأمومين بتأمينه إلا أن يسمعوا. قلت: أجاب عنه فى "التعليق الحسن" بأن الجمهور حملوا قوله إذا أمن على المجاز للجمع بينه وبين قوله ﷺ: إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين، قالوا: بأن المراد إذا أراد التأمين وهذا كما قال الله تعالى ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ أى إذا أردتم إقامة الصلاة. قال الحافظ ابن حجر فى "الفتح": قالوا فالجمع بين الروايتين يقتضى حمل قوله إذا أمن على المجاز اهـ. وقال السيوطى فى "تنوير الحوالك": والجمهور على القول الأخير لكن أولوا قوله إذا أمن على أن المراد إذا أراد التأمين ليقع تأمين الإمام والمأموم معا فإنه يستحب فيه المقارنة. قلت: فإذا كان معناه إذا أراد التأمين لا يستفاد منه الجهر بالتأمين للإمام اهـ (٩١:١). وفى "الجوهر النقى" (١٣٢:١): ذكر ذلك (الحديث) شارح "العمدة" (يعنى العلامة ابن دقيق العيد الشافعى) أنه يدل على أن الإمام يؤمن ثم قال: دلالته على الجهر أضعف من دلالته على نفس التأمين قليلا لأنه قد يدل دليل على تأمين الإمام من غير جهر اهـ.

٧٢١– عن: أبي موسى الأشعرى رضى الله عنه فى حديث طويل قال: «إن رسول الله ﷺ خطبنا فبين لنا سنتنا وعلمنا صلاتنا فقال: إذا صليتم فأقيموا صفوفكم ثم ليؤمكم أحدكم فإذا كبر فكبروا وإذا قال: ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ فقولوا: آمين يجبكم الله». رواه "مسلم" (١:١٧٤).

٧٢٢– عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا: آمين فإن الملائكة تقول: آمين وإن الإمام يقول: آمين فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه» رواه أحمد والنسائى والدارمى وإسناده صحيح "آثار السنن" (١:١٩١) ورواه ابن حبان فى صحيحه "زيلعى" (١:١٩٤).

٧٢٣– عن: أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا أمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه». رواه "البخارى" (١:١٠٨) قال ابن شهاب: "وكان رسول الله ﷺ يقول: آمين" اهـ وهذا

قوله: "عن أبى هريرة إلخ" وفيه قوله ﷺ: «وإن الإمام يقول آمين». قلت: فيه دلالة ظاهرة على الإخفاء بآمين للإمام وإلا لم يحتج إلى إظهار فعله بقوله وإن الإمام يقول آمين كما لا يخفى. قلت: وفى قوله ﷺ «إذا قال الإمام غير المغضوب عليهم» إلخ. دلالة على أن المأموم لا يقرأ الفاتحة وإلا كان الأنسب أن يقول: إذا قال أحدكم غير المغضوب عليهم إلخ. وأورد عليه الحافظ فى "الفتح" (٢:٢٢٠) بأنه قد يدل على أن المأموم لا يقرأ الفاتحة حال قراءة الإمام لها لا أنه لا يقرأها أصلا اهـ. قلت: وفيه ما فيه فتأمل[١].

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه إلخ". الأمر فى قوله "فأمنوا" للندب عند الجمهور صرح به الحافظ فى "الفتح" (٢:٢١٩) وثبتت السنية بمواظبته ﷺ عليها ودليل المواظبة مرسل ابن شهاب ومراسيله وإن كانت ضعيفة ولكنه اعتضد

(١) إشارة إلى ضعف ما ورد فى قراءة المأموم الفاتحة فى سكتات الإمام وأيضا فإن السكتات لا تجب عليه فإذا لم يسكت فات عن المأموم قراءتها وهذا ينفى وجوب القراءة عليه.

مرسل.

٧٢٤- عن: إبراهيم[1] قال: «خمس تخفيهن الإمام سبحانك اللهم وبحمدك والتعوذ وبسم الله الرحمن الرحيم وآمين واللهم ربنا لك الحمد». رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" وإسناده صحيح "آثار السنن" (١:٩٩) وأخرجه الإمام محمد بن الحسن فى "الآثار" فرواه عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: "أربع يخافت بهن الإمام ولم يذكر اللهم ربنا لك الحمد". "جامع مسانيد الإمام" (١:٣٢٢) قلت: ورجاله ثقات.

٧٢٥- عن الحسن: «أن سمرة بن جندب وعمران بن حصين رضى الله عنهما تذاكرا فحدث سمرة بن جندب رضى الله عنه "أنه حفظ عن رسول الله

بالموصول كما سيأتى.

قول التابعى الكبير حجة عندنا:

قوله: "عن إبراهيم إلخ" قلت: هذا وإن كان من قول التابعى وهو ليس بحجة عند الجمهور لكنه حجة عندنا ما لم يعارض المرفوع إذا كان من تابعى ظهرت فتواه فى زمن الصحابة، وإبراهيم النخعى رضى الله عنه كذلك فإنه ولد فى زمان الصحابة ومات فى زمانهم. قال الذهبى فى "تذكرة الحفاظ": مات إبراهيم فى آخر سنة خمس وتسعين كهلا قبل الشيخوخة رحمه الله تعالى اهـ (١:٧٠). وفى الحاشية قال أبو نعيم: النخعى مات سنة ست وتسعين. وقال عمرو بن على: سنة خمس آخر السنة وولد سنة خمسين وقيل: سنة سبع وأربعين اهـ.

قوله: "يخفيهن الإمام إلخ". قال الشيخ: وظاهره أن الإمام والمأموم حكمهما واحد فى هذا الباب فلما ثبت فى الإمام ثبت فى المأموم اهـ.

قوله: "عن الحسن إلخ". قلت: الأظهر أن السكتة الأولى كانت لقراءة الثناء

---

(١) تابعى جليل.

ﷺ سكتتين سكتة إذا كبر وسكتة إذا فرغ من قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين فحفظ سمرة وأنكر عليه عمران بن حصين فكتبا فى ذلك إلى أبى بن كعب رضى الله عنه فكان فى كتابه إليهما -أو فى رده عليهما- أن سمرة قد حفظ". رواه أبو داود وآخرون وإسناده صالح" آثار السنن" (١:٩٥) وفى "التعليق الحسن": وفى "المرقاة" قال ابن حجر: رواه أبو داود، وسنده حسن بل صحيح اهـ.

والسكتة الثانية للتأمين سرا، ولو قيل أن السكتة الثانية كانت لأن يتراد إليه نفسه كما ذهب إليه بعضهم يلزم منه أن يكون تأمين المأمومين قبل تأمين النبى ﷺ لأن حديث أبى هريرة السابق يدل على أن المأمومين يقولون آمين بعد فراغ الإمام من الفاتحة مقارنة بقوله ولا الضالين حتى حملوا قوله إذا أمن الإمام فأمنوا على إرادته التأمين كيلا يفوته المقارنة كما مر منقولا عن السيوطى. وعلى تقدير كون السكتة الثانية ليتراد إليه نفسه يكون تأمينهم عند السكتة وتأمين النبى ﷺ بعدها وقد نهى عن تبادر المأموم الإمام[1]. وما قال بعضهم أن السكتة الثانية كانت لقراءة المأموم الفاتحة لا دليل عليه، وأيضا يرده قوله: وإذا قال ولا الضالين سكت أيضا هنيئة، ولا يخفى أن السكتة لأجل قراءة المأموم تكون طويلة. قال العلامة الأمير اليمانى فى "سبل السلام شرح بلوغ المرام": ثم اختلف القائلون بوجوب قراءتها خلف الإمام فقيل فى محل سكتاته بين الآيات، وقيل فى سكوته بعد تمام قراءة الفاتحة، ولا دليل على هذين القولين فى الحديث انتهى كذا فى "التعليق الحسن" (١:٨٥) وفيه أيضا رواه (أبو داود) من طريق قتادة عن الحسن وتابعه يونس بن عبيد فى محل السكتة الثانية عند الدارقطنى، وكذلك منصور مقرونا بيونس عند أحمد فلم يصب من جزم بأن قتادة وهم فى ذلك اهـ (١:٩٥).

وفى لفظ لأبى داود قال: سمرة حفظت سكتتين فى الصلاة سكتة إذا كبر الإمام حتى يقرأ وسكتة إذا فرغ من فاتحة الكتاب وسورة عند الركوع اهـ. وفى رواية: "إذا دخل فى صلاته وإذا فرغ من القراءة" ثم قال بعد: "وإذا قال غير المغضوب عليهم ولا

---

(١) قلت: وهذه حجة إلزامية.

٧٢٦- عن الحسن عن سمرة بن جندب: "أنه كان إذا صلى بهم سكت سكتتين إذا افتتح الصلاة وإذا قال: ولا الضالين سكت أيضا هنيئة فأنكروا ذلك عليه فكتب إلى أبى بن كعب فكتب إليهم أبى أن الأمر كما صنع سمرة" رواه أحمد والدارقطنى وإسناده صحيح "آثار السنن" (١:٩٦).

٧٢٧- عن: أبى وائل قال: "كان على وعبد الله لا يجهران ببسم الله

الضالين" اهـ. فهذه ثلاث سكتات. قال فى "النيل": وقد ذهب إلى استحباب هذه السكتات الثلاث الأوزاعى والشافعى وأحمد وإسحاق. وقال أصحاب الرأى ومالك: السكتة مكروهة اهـ (٢:١٢٢). قلت: السكتة المكروهة عند الحنفية ما كانت خالية عن الذكر ولا دليل على أن سكتة النبى ﷺ كانت كذلك بل الأظهر أن السكتة الأولى كانت لقراءة الثناء سرا ولم تكن مجردة عن الذكر غايته أنه كان سكوتا عن رفع الصوت كما وقع بيانها فى حديث أبى هريرة السابق فى باب الافتتاح أنه كان يسكت بين التكبير والقراءة يقول: اللهم باعد بيني وبين خطاياى" الحديث. والسكتة الثانية كانت للتأمين سرا ولم ينكرها الحنفية. والسكتة الثالثة كانت هنيئة ليتراد إليه نفسه أو ليقع الفصل بين القراءة والركوع والفصل بينهما عندنا أفضل إلا إذا كان آخر السورة ثناء مثل وكبره تكبيرا فالوصل أولى صرح به فى "الشامية" نقلا عن "التاتار خانية" (١:٥١٤) وفى "النيل" قال النووى عن أصحاب الشافعى يسكت (فى السكتة الثانية) قدر قراءة المأمومين الفاتحة. قال: ويختار الذكر والدعاء والقراءة سرا لأن الصلاة ليس فيها سكوت فى حق الإمام اهـ (٢:١٢٢). وأورد عليه القارى فى "المرقاة" بأنه لا دلالة فى حديث على سنية هذه السكتة بهذا المقدار ولا ثبت أنه عليه السلام قرأ فى هذه السكتة شيئا اهـ (١:٥١٨). واعلم أنا لم نذكر حديث السكتات فى موضع الاحتجاج إلا لما رأينا أئمتنا الأحناف لم يزالوا مستدلين به على إخفاء التأمين ولنا فى الاستدلل به نظر فتأمل.

قوله: "عن أبى وائل إلخ". قلت: دلالته على التأمين سرا من فعل أجلة الصحابة رضى الله عنهم ظاهرة، والتدليس لا يضر عندنا كما مر غير مرة.

الرحمن الرحيم ولا بالتعويذ ولا بالتأمين" رواه الطبرانى فى "الكبير" وفيه أبو سعد البقال وهو ثقة مدلس "مجمع الزوائد" (١:١٨٥).

٧٢٨- أنا أبو كريب نا أبو بكر بن عياش عن أبى سعيد (هو أبو سعد البقال) عن أبى وائل قال: "لم يكن عمر وعلى يجهران ببسم الله الرحمن الرحيم ولا بآمين" رواه ابن جرير الطبرى فى "تهذيب الآثار" "الجوهر النقى" (١:١٣٠) قلت: رجاله رجال الجماعة غير البقال وهو ثقة مدلس كما مر.

توثيق أبى سعيد البقال:

قوله: "أخبرنا أبو كريب إلخ". وفى "التعليق الحسن" (١:٩٩): وفيه أبو سعيد ويقال أبو سعد سعيد بن المرزبان البقال ضعفه غير واحد اهـ. قلت: وثقه الهيثمى فى "مجمع الزوائد" فقال: هو ثقة مدلس كما مر عنه غير مرة. وفى "تهذيب التهذيب": وقال أبو هشام الرفاعى ثنا أبو أسامة ثنا سعيد بن المرزبان وكان ثقة اهـ. وقال أبو زرعة: لين الحديث مدلس قيل هو صدوق قال نعم كان لا يكذب اهـ (٤:٧٩). وأيضا فقد روى عنه شعبة والسفيانان والأعمش وغيرهم من الثقات كما فيه أيضا وشعبة لا يروى إلا عن ثقة عنده كما مر والاختلاف لا يضر.

توثيق أبى بكر ابن عياش:

وفيه أبو بكر بن عياش تكلم فيه وهو من رجال البخارى أثنى عليه ابن المبارك. وقال أحمد: ثقة وربما غلط ووثقه ابن معين وقال ابن حبان: اختلفوا فى اسمه والصحيح أن اسمه كنيته وكان من العباد حفاظ المتقنين، وكان يحيى وعلى بن المدينى يسيئان الرأى فيه. ذلك لأنه لما كبر ساء حفظه فكان يهم إذا روى والخطأ والوهم شيئان لا ينفك عنهما البشر فمن كان لا يكثر ذلك منه فلا يستحق ترك حديثه بعد تقدم عدالته كذا فى "التهذيب" (١٢:٣٥) ودلالة الحديثين على إخفاء التأمين ظاهرة.

٧٢٩- عن: علقمة بن وائل عن أبيه: "أنه صلى مع رسول الله ﷺ فلما بلغ غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال: آمين وأخفى بها صوته" رواه أحمد وأبو داود الطيالسي وأبو يعلى الموصلي في "مسانيدهم" والدارقطني في "سننه" والحاكم في "المستدرك" وأخرجه في كتاب القراءة ولفظه: "وخفض بها صوته". وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه اهـ. "زيلعي" (١٩٤:١).

قوله: "عن علقمة بن وائل إلخ". قلت: هذا حديث شعبة عن سلمة بن كهيل وقد تكلم فيه المحدثون بوجوه كما في "نصب الراية" (١٩٤:١) وقال الدارقطني: هكذا قال شعبة وأخفى بها صوته ويقال أنه وهم فيه لأن سفيان الثوري ومحمد بن سلمة بن كهيل رووه عن سلمة فقالوا ورفع بها صوته وهو الصواب اهـ. وطعن صاحب "التنقيح" في حديث شعبة هذا بأنه قد روى عنه خلافه كما أخرجه البيهقي في "سننه" عن أبي الوليد الطيالسي ثنا شعبة عن سلمة بن كهيل سمعت حجرا أبا عنبس يحدث عن وائل الحضرمي "أنه صلى خلف النبي ﷺ فلما قال: ولا الضالين قال: آمين رافعا بها صوته". قال: فهذه الرواية توافق رواية سفيان. وقال البيهقي في "المعرفة": إسناد هذه الرواية صحيح وكان شعبة يقول سفيان أحفظ، وقال يحيى القطان ويحيى بن معين إذا خالف شعبة سفيان فالقول قول سفيان. قال: وقد أجمع الحفاظ البخاري وغيره على أن شعبة أخطأ فقد روى من غير أوجه فجهر بها انتهى.

وفي "التلخيص الحبير" (٨٩:١) قال الترمذي في "جامعه": رواه شعبة عن سلمة ابن كهيل فأدخل بين حجر ووائل علقمة بن وائل وقال: وخفض بها صوته، قال: وسمعت محمدا يقول: حديث سفيان أصح، وأخطأ فيه شعبة في مواضع: قال: عن حجر أبي العنبس وإنما هو أبو السكن، وزاد فيه علقمة وليس فيه علقمة، وقال: "خفض بها صوته" وإنما هو "ومد بها صوته". وكذا قال أبو زرعة، قال الترمذي: وروى العلاء بن صالح عن سلمة نحو رواية سفيان، وقال أبو بكر الإثرم: اضطرب فيه شعبة في إسناده ومتنه ورواه سفيان فضبطه ولم يضطرب في إسناده ولا في متنه. وقال ابن القطان: اختلف شعبة وسفيان فيه فقال شعبة: خفض وقال الثوري: رفع. وقال شعبة: حجر أبي

٧٣٠- عن: أبى سكن حجر بن عنبس الثقفى قال: سمعت وائل بن حجر الحضرمى يقول: "رأيت رسول الله ﷺ حين فرغ من الصلاة حتى رأيت خده من هذا الجانب ومن هذا الجانب وقرأ غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقال: آمين يمد بها صوته ما أراه إلا يعلمنا" اهـ. أخرجه الحافظ أبو بشر الدولابى فى "كتاب الأسماء والكنى" ثنا الحسن بن على بن عفان ثنا الحسن ابن عطية أنا يحيى بن سلمة بن كهيل عن أبيه عن أبى سكن إلخ. فيه يحيى

العنبس، وقال الثورى: حجر بن عنبس، وصوب البخارى وأبو زرعة قول الثورى. وما أدرى لم لم يصوبا القولين حتى يكون حجر بن عنبس هو أبو العنبس! قلت: وبهذا جزم ابن حبان فى "الثقات" أن كنيته كإسم أبيه ولكن قال البخارى: إن كنيته أبو السكن ولا مانع أن يكون له كنيتان. قال: واختلفا أيضا فى شيء آخر فالثورى يقول: حجر عن وائل، وشعبة يقول: حجر عن علقمة بن وائل عن أبيه. قلت: لم يقف ابن القطان على ما رواه أبو مسلم الكجى فى "سننه" حدثنا عمرو بن مرزوق ثنا شعبة عن سمة بن كهيل عن حجر عن علقمة بن وائل عن وائل قال: وقد سمعه حجر من وائل قال: "صلى النبى ﷺ" فذكر الحديث. وهكذا رواه أبو داود الطيالسى فى "مسنده" عن شعبة عن سلمة سمعت حجرا أبا العنبس سمعت علقمة بن وائل عن وائل قال: وسمعته من وائل فهذا تنتفى وجوه الاضطراب عن هذا الحديث، وما بقى إلا التعارض الواقع بين شعبة وسفيان فيه فى الرفع والخفض، وقد رجعت رواية سفيان بمتابعة اثنين له بخلاف شعبة فلذلك جزم النقاد بأن روايته أصح، والله أعلم اهـ.

قلت: أما قولهم أن الثورى أحفظ من شعبة فهذا ليس بمجمع عليه بل فى ترجيح أحدهما على الآخر أقوال. قال الترمذى فى "العلل": قال على قلت ليحيى: أيهما كان أحفظ للأحاديث الطوال سفيان أو شعبة؟ قال: كان شعبة أمر فيها. وقال يحيى بن سعيد: وكان شعبة أعلم بالرجال فلان عن فلان، وكان سفيان صاحب الأبواب انتهى. وقال أبو طالب عن أحمد: شعبة أثبت فى الحكم من الأعمش واعلم بحديث الحكم ولو لا شعبة ذهب حديث الحكم وشعبة أحسن حديثا من الثورى لم يكن فى زمن شعبة مثله فى الحديث ولا أحسن حديثا منه قسم له من هذا حظه. وقال محمد بن العباس النسائى:

ابن سلمة قواه الحاكم وضعفه جماعة اهـ. "آثار السنن (١:٩٢) قلت: وذكره ابن حبان في "الثقات" وفي "كتاب الضعفاء" (١١:٢٢٥) كذا في "التهذيب" وبقية رجاله ثقات.

سألت أبا عبد الله من أثبت شعبة أو سفيان؟ فقال: كان سفيان رجلا حافظا وكان رجلا صالحا، وكان شعبة أثبت منه وأتقى رجلا. وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه: كان شعبة أمة وحده في هذا الشأن يعني في الرجال وبصره بالحديث وتثبته وتنقيته للرجال. وقال حماد بن زيد: ما أبالي من خالفني إذا وافقني شعبة فإذا خالفني شعبة في شيء تركته.

وقيل لأبي داود: هو أحسن حديثا من سفيان؟ قال: ليس في الدنيا أحسن حديثا من شعبة ومالك على قلته، والزهري أحسن الناس حديثا، وشعبة يخطئ فيما لا يضره ولا يعاب عليه يعني في الأسماء. وقال الدارقطني في "العلل": كان شعبة يخطئ في أسماء الرجال كثيرا لتشاغله بحفظ المتون اهـ. من "تهذيب التهذيب" (٤:٣٤٤) ملخصا. فهذا كله يدل على أن شعبة كان أحفظ وأثبت من سفيان وإنما كان يخطئ أحيانا في الأسماء دون المتون، وقد عرفت أن شعبة لم يخطئ هناك في الأسماء أيضا، ولحديث شعبة ترجيح آخر على حديث الثوري وهو أن شعبة لم يكن يدلس قط لا عن الضعفاء ولا عن الثقات. قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ": قال أبو زيد الهروي: سمعت شعبة يقول: لأن أقع من السماء فأتقطع أحب إلي من أن أدلس اهـ (١:١٨٣). ومع ذلك قد صرح فيه بالأخبار وقال: أخبرني سلمة بن كهيل كما هو عند أبي داود الطيالسي قاله النيموي (١:٩٧). وأما الثوري فكان ربما يدلس وقد عنعنه: قال الحافظ في "التقريب": وكان ربما دلس (ص٧٤). وأما قولهم قد رجحت رواية سفيان بمتابعة اثنين له بخلاف شعبة إلخ. قلت: لا يجدي متابعتهما شيئا فعلاء بن صالح قال الذهبي في "الميزان" قال أبو حاتم: كان من عتق الشيعة، وقال ابن المديني: روى أحاديث مناكير (٢:٢١٢).

وفي "التقريب": صدوق له أوهام (ص١٦٤) ومحمد بن سلمة قال الذهبي في "الميزان" قال الجوزجاني: ذاهب واهي الحديث اهـ (٣:٦٧). فمتابعتهما لسفيان والحال هذه لا تقدح فيما رواه شعبة لأنهما ليسا من الثقات الأثبات حتى يقال أن شعبة خالفه

الثقات وروايته شاذة غير محفوظة. وأما قولهم أن شعبة قد روى عنه خلافه كما أخرجه البيهقي في "سننه" عن أبي الوليد الطيالسي إلخ. قلت: أجاب عنه في "التعليق الحسن" (١:٩٨) بأنها رواية شاذة تفرد بها أبو الوليد وعنه إبراهيم بن مرزوق وخالفه غير واحد من أصحاب شعبة كأبي داود الطيالسي ومحمد بن جعفر ويزيد بن زريع وعمرو بن مرزوق وغيرهم كلهم عن شعبة وقالوا فيه: أخفى بها صوته أو خفض بها صوته ومع ذلك إبراهيم بن مرزوق البصري عمي قبل موته فكان يخطئ ولا يرجع كما في "التقريب" وغيره اهـ. قلت: وفي "الميزان" (١:٣١) قال الدارقطني: لكنه يخطئ ويصيب ولا يرجع اهـ.

وفي "تهذيب التهذيب" (١:١٦٣) قال النسائي: صالح وقال في موضع آخر: لا بأس به وفي موضع آخر: ليس لي به علم. وقال الدارقطني: ثقة إلا أنه كان يخطئ فيقال له فلا يرجع اهـ. فهو مختلف فيه فلا يقبل تفرده إذا خالف الثقات الأثبات، والمحفوظ عن شعبة في هذا الحديث هو الخفض فلم يبق إلا الاختلاف بين شعبة وسفيان ولا يمكن التطبيق بين روايتيهما في الظاهر فلا بد من ترجيح أحدهما والتأويل في الأخرى.

خير الدعاء الخفي:

فنقول: حديث الخفض عندنا أرجح رواية ودراية أما بحسب الرواية فلكون شعبة أحفظ من سفيان وأبعد من التدليس وهو أمير المؤمنين في الحديث، وأما بحسب الدراية فلأن آمين دعاء والأصل في الدعاء الإخفاء، قال تعالى: ﴿ادعوا ربكم تضرعا وخفية﴾ وقال البخاري في "صحيحه" وقال عطاء: آمين دعاء اهـ. وسيأتي في "أبواب الوتر" "دعوة في السر تعدل سبعين دعوة في العلانية". رواه أبو الشيخ عن أنس مرفوعا بسند صحيح كما في "العزيزي" (٢:٣٦٠) وفي "البحر الرائق" روى ابن حبان في "صحيحه" مرفوعا: «خير الدعاء الخفي» اهـ. (٢:٤٦) وأيضا فإن التأمين ليس بأولى من التعوذ كيف وقد أمر الله تعالى به في قوله: ﴿وإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم﴾ ومع ذلك فلم يثبت أنه ﷺ جهر به فالتأمين أولى بأن لا يجهر بها لأن لفظة

"آمين" ليست من القرآن بل ليست من اللغة العربية فالجهر بها بين الفاتحة والسورة على خلاف القياس لأنه يوهم كونها من القرآن، فحديث الخفض أرجح لكونه موافقا للقياس، وأيضا فإن أكثر الصحابة والتابعين كانوا يخفون بها كما في "الجوهر النقى" (١: ٣٢) قال الطبرى: وروى ذلك عن ابن مسعود رضى الله عنه وروى عن النخعى والشعبى وإبراهيم التيمى: كانو يخفون "بآمين" والصواب أن الخبرين بالجهر والمخافتة صحيحان وعمل بكل من فعليه جماعة من العلماء وإن كنت مختاراً خفض الصوت بها إذ كان أكثر الصحابة والتابعين رضى الله عنهم على ذلك اهـ. فتلك وجوه تقتضى ترجيح حديث شعبة من حيث الدراية. وحديث سفيان بلفظ "مد بها صوته" عندنا محمول على أنه تكلم بها على لغة المد دون القصر من جهة اللفظ لأن مذهب سفيان الثورى خفض الصوت بآمين دون الجهر بها، وما قال بعضهم أن رواية من قال "رفع بها صوته" تبعد هذا الاحتمال اهـ ففيه أن هذه الروايات كلها لا تخلو من كلام كما سنبين ذلك ولو سلم صحتها فهى محمولة على أن الجهر كان تعليما للمأمومين كما جهر عمر بن الخطاب رضى الله عنه بالثناء عند الافتتاح تارة وأبو هريرة بالتعوذ.

قلت: وحاصل هذا التأويل حمل الروايتين رواية شعبة بلفظ "خفض بها صوته" ورواية سفيان بلفظ "رفع بها صوته" على تعدد الواقعة، وإن وائلا رضى الله عنه روى الخفض مرة والرفع أخرى لاختلاف فعله ﷺ فى ذلك وروده على الحالين، ولكن الظاهر أن الخفض كان هو الأصل من فعله الغالب من عادته يدل عليه قول وائل فى رواية الدولابى "فقال آمين يمد به صوته ما أراه إلا يعلمنا" اهـ. فإنه لا يستقيم إلا إذا كان رآه يخفض غالبا ثم رآه مرة يرفع فحمله على التعليم ولو كان الغالب من فعله الرفع لم يستقيم حمله على ذلك بل كان حمل الخفض على بيان الجواز أولى فافهم فإن الجمع بين الروايتين أولى من إعمال الواحد وإهمال الأخرى، ولا ينبغى تخطئة الرواة الثقات لا سيما مثل شعبة كما فعله الجماعة ما أمكن الجمع بينهما. وقال الحافظ ابن القيم فى "زاد المعاد" فى (باب قنوت النوازل): فإذا جهر به الإمام أحيانا ليعلم المأمومين فلا بأس بذلك فقد جهر عمر بالافتتاح ليعلم المأمومين، وجهر ابن عباس بقرأة الفاتحة فى صلاة الجنازة ليعلمهم أنها سنة، ومن هذا أيضا جهر الإمام بالتأمين، وهذا من الاختلاف المباح الذى لا يعنف فيه من فعله ولا من تركه اهـ (١: ٧١). ويؤيد ذلك ما مر فى المتن فى حديث وائل

ابن حجر برواية الدولابى من قوله: "ما أراه إلا يعلمنا" اهـ والحديث وإن كان معلولا بيحيى بن سلمة ولكنه يكفى للجمع بين الأحاديث المختلفة لأن الجمع بينهما يجوز بالقياس أيضا فبالحديث المتكلم فيه أولى لا سيما إذا تأيد بالشواهد الصحيحة وقد مرت فتذكر. ولنذكر بعد ذلك ما ورد فى الجهر بآمين ثم لنجب عنها.

منها ما فى "التلخيص الحبير" (١:٨٩) عن أبى هريرة رضى الله قال: "كان رسول الله ﷺ إذا فرغ من قراءة أم القرآن رفع صوته وقال آمين" رواه الدارقطنى والحاكم، وقال الدارقطنى: إسناده حسن، والحاكم: صحيح على شرطهما، والبيهقى: حسن صحيح. وأورد عليه فى "الجوهر النقى" (١:١٣٢) بأن فيه يحيى بن عثمان قال: ابن أبى حاتم تكلموا فيه، وفى "الكاشف" للذهبى له ما ينكر فيه وشيخه إسحاق الزبيدى قال أبو داود: ليس بشىء وقال النسائى: ليس بثقة وكذبه محمد بن عوف الطائى محدث حمص اهـ. وقد سرد فى "التعليق الحسن" (١:٩٣) سندى الحاكم والدارقطنى جميعا ثم قال: فيه إسحاق بن إبراهيم العلاء الزبيدى بن زبريق لم يخرج له الشيخان فى "صحيحما" ولا الأربعة فى "سننهم" وضعفه النسائى وأبو داود وكذبه محمد بن عوف الطائى اهـ. وفى "تهذيب التهذيب": وروى الآجرى عن أبى داود أن محمد بن عون قال: ما أشك أن إسحاق بن زبريق يكذب اهـ. (١:٢١٦) وفى "التقريب": صدوق يهم كثيرا (ص١٣) فقول الحاكم: "صحيح على شرطهما" ليس بصحيح.

ومنها ما رواه ابن ماجة وابن جرير وصححه، وابن شاهين عن على قال: "كان النبى ﷺ إذا قال "ولا الضالين" قال "آمين" يرفع بها صوته" كذا فى "كنز العمال" (٤:٢١٠). قلت رواه ابن ماجة عن عثمان بن أبى شيبة ثنا حميد بن عبد الرحمن ثنا ابن أبى ليلى عن سلمة بن كهيل عن حجية بن عدى عن على قال: "سمعت رسول الله ﷺ إذا قال "ولا الضالين" قال آمين" اهـ (١:٦٢). وليس فيه "يرفع بها صوته" والسماع لا يدل على الجهر فإنه يمكن فى الإخفاء أيضا إذا كان بقرب منه فلعل بعض الرواة عبر سماع على رضى الله عنه إياها برفع الصوت بها رواية بالمعنى ولم يفرق بين مفهوميهما، ويؤيد ذلك ما مر فى المتن أن عليا رضى الله عنه كان يخفى بها. قال ابن عبد الهادى فى "التنقيح" فى بحث جهر البسملة: المأموم إذا قرب من الإمام أو حاذاه سمع ما يخافته ولا يسمى ذلك جهرا كما ورد "أنه ﷺ كان يصلى بهم الظهر فيسمعهم الآية أو الآيتين بعد

الفاتحة أحيانا" اهـ. وقال فى "الدر المختار" أدنى المخافتة إسماع نفسه ومن يقربه فلو سمع رجل أو رجلان لا يكون جهرا اهـ. وقال العلامة الشامى نقلا عن "الخلاصة": أن الإمام إذا قرأ فى صلاة المخافتة بحيث يسمع رجل أو رجلان لا يكون جهراً اهـ. من "التعليق الحسن" (١:٩٢) فكل ما ورد فيه رفع الصوت بآمين محمول عندنا على التعليم أو على أن الراوى أطلق الرفع على سماع البعض صوته فافهم.

ومنها ما رواه "الترمذى" (١:٣٤) عن وائل بن حجر رضى الله عنه قال: "سمعت النبى ﷺ قرأ "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" وقال "آمين" ومد بها صوته" اهـ. قلت: هذا حديث سفيان ويعارضه حديث شعبة بلفظ: "وخفض بها صوته" وقد مرت وجوه ترجيحه وتأويل حديث سفيان فتذكر.

ومنها ما رواه ابن ماجة عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: «ترك الناس التأمين وكان رسول الله ﷺ إذا قال ﴿غير المغضوي عليهم ولا الضالين﴾ قال "آمين" حتى يسمع أهل الصف الأول فيرتج بها المسجد» اهـ (١:٦٢). قلت: هو غير مستقيم الإسناد والمتن أما الأول فلأن فيه بشر ابن رافع قال البخارى: لا يتابع فى حديثه، وقال أحمد: ضعيف وقال ابن معين: حدث بمناكير وقال النسائى: ليس بالقوى، وقال ابن حبان: يروى أشياء موضوعة كأنه المعتمد لها. هكذا فى "الميزان" (١:١٤٧) وقال الحافظ فى "تهذيب التهذيب": قال ابن عبد البر فى "الكنى" هو ضعيف عندهم منكر الحديث، وقال فى "كتاب الإنصاف": اتفقوا على إنكار حديثه وطرح ما رواه وترك الإحتجاج به لا يختلف علماء الحديث فى ذلك، وقال ابن حبان: يأتى بطامات عن يحيى بن أبى كثير موضوعة يعرفها من لم يكن الحديث صناعته كأنه المعتمد لها أ هـ (١:٤٤٩).

وأما الثانى أى عدم استقامة متنه فلأن قوله "فيرتج بها المسجد" يخالف قوله "حتى يسمع أهل الصف الأول" كما لا يخفى، وأيضا فإن هذا الحديث أخرجه أبو داود من طريق بشر بن رافع بدون قوله "فيرتج بها المسجد" ولفظه: قال كان رسول الله ﷺ إذا تلا ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ قال "آمين" حتى يسمع من يليه من الصنف الأول" اهـ [١]. وأخرجه أبو يعلى فى "مسنده" عن بشر بن رافع عن أبى عبد

---

(١) (١:٣٥٢) مع "عون المعبود".

الله ابن عم أبى هريرة عن أبى هريرة بلفظ ابن ماجة وليس فيه قوله "فيرتج بها المسجد" "التعليق الحسن" (١ :٩٤) ورواه الدارقطنى بسند آخر عن أبى هريرة بلفظ: "كان النبى ﷺ إذا فرغ من قراءة أم القرآن رفع صوته وقال "آمين" اهـ (١ :١٢٧). وفيه إسحاق بن إبراهيم وقد مر الكلام عليه، ورواه أيضا ابن حبان فى "صحيحه" كما فى "الزيلعى" (١ :١٩٦) بلفظ الدارقطنى وليس فيه قوله "فيرتج بها المسجد" فهذه الزيادة مع أنها مروية عن الضعاف شاذة غير محفوظة وقوله "فرفع بها صوته" وقوله "حتى يسمع أهل الصف الأول" محمول على سماع من يليه من الصف الأول كما صرح به رواية أبى داود. وقد عرفت أن سماع رجل أو رجلين ممن يقرب من الإمام لا يسمى جهراً فلا يتم به الاستدلال أصلا.

ومنها ما رواه إسحاق بن راهويه فى "مسنده" أخبرنا النضر بن شميل ثنا هارون الأعور عن إسماعيل بن مسلم عن أبى إسحاق عن ابن أم الحصين عن أمه: "أنها صلت خلف رسول الله ﷺ فلما قال: "ولا الضالين" قال "آمين" فسمعته وهى فى صف النساء اهـ. "زيلعى" (١ :١٩٦) قلت: فيه إسماعيل بن مسلم المكى وهو ضعيف. قال أحمد وغيره: منكر الحديث. وقال النسائى وغيره: متروك. وقال ابن المدينى: سمعت يحيى وسئل عن إسماعيل بن مسلم المكى قال: كان لم يزل مختلطا كان يحدثنا بالحديث الواحد على ثلاثة أضرب، وعن ابن معين إسماعيل بن مسلم المكى ليس بشيء. وعن على بن المدينى قال: لا يكتب حديثه. وقال السعدى: واه جدا كذا فى "الميزان" (١ :١١٥).

ومنها ما رواه البخارى تعليقا عن عطاء ووصله عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال: قلت له أ كان ابن الزبير يؤمن على أثر أم القرآن؟ قال: نعم ويؤمن من وراءه حتى أن للمسجد للجة اهـ. "فتح البارى" (٧ :٢١٧) وفيه أيضا (٢ :٢٢١): وروى البيهقى من وجه آخر عن عطاء قال: "أدركت مائتين من أصحاب رسول الله ﷺ فى هذا المسجد إذا قال الإمام ولا الضالين سمعت لهم رجة بآمين" اهـ. قلت: لا حجة فى أفعال الصحابة إذا عارضها أفعال آخرين منهم وأقوالهم. ولنا ما مر فى المتن عن عمر وعلى وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهم أنهم كانوا يخفون بآمين وكفى بهم قدوة، ومر أيضا فى قول الطبرى: أن أكبر الصحابة والتابعين رضى الله عنهم كانوا يخفون بها. والجواب الكلى

عن هذه الآثار أن الإخفاء بآمين هو الأصل كما مر تفصيله فلا يترك ما لم يدل دليل على خلافه، وكل ما ورد فى الجهر بها إنما هو حكاية أفعال لا عموم لها، وتحمل الوجوه فلا حجة به علينا مع أن أكثرها لا يخلوا من جرح فما هو صحيح غير صريح وما هو صريح غير صحيح والآثار عن الصحابة مختلفة فالترجيح إنما هو للأصل، والله أعلم.

فائـــــدة:

روى الطبرانى فى "الكبير" عن وائل بن حجر قال: «رأيت النبى ﷺ دخل فى الصلاة فلما فرغ من فاتحة الكتاب قال آمين ثلاث مرات" اهـ. رجاله ثقات كما فى "مجمع الزوائد" (١:١٨٧). قلت: هو محمول على الجواز ولكن الأولى ما كان ﷺ مواظبا عليه وهو تأمينه مرة. فإن قيل: إن محمدا قال فى "موطئه": فأما أبو حنيفة فقال: يؤمن من خلف الإمام ولا يؤمن الإمام (ص١٠٣)، وهذا خلاف الأحاديث المصرحة بتأمين الإمام. قلت: الصحيح فى الجواب عنه أن الإمام رجع عنه إلى قولهما، يدل عليه ما قاله محمد فى "كتاب الآثار" كما فى "جامع المسانيد" عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم النخعى قال: أربع يخافت بهن الإمام "سبحانك اللهم" و"التعوذ" و"بسم الله" و"آمين" ثم قال: وبه نأخذ وهو قول أبى حنيفة (١:٣٢٢) فإن المخافتة فرع قوله "آمين" كما لا يخفى، وأيضا فإن صاحب "الهداية" وأكثر أصحاب المتون لم يذكروا فى ذلك خلافا بين أئمتنا الثلاثة ثم اعلم أن ظاهر الأحاديث يدل على أن المأموم لا يؤمن فى السرية لكونه لا يسمع التأمين من الإمام وإن سمعها منه فيها أحيانا فقال فى "الهندية" (١:٤٦): لو سمع المقتدى من الإمام "ولا الضالين" فى صلاة لا يجهر فيها مثل الظهر والعصر قال بعض مشايخنا: لا يؤمن، وعن الفقيه أبى جعفر الهندوانى: يؤمن. كذا فى "المحيط" وفى "رد المحتار": وقيل لا يؤمن المأموم فى السرية ولو سمع الإمام لأن ذلك الجهر لا عبرة به اهـ (١:٥١٤). وقال فى "مراقى الفلاح": ويسن التأمين للإمام والمأموم إلخ. قال الطحطاوى فى حاشيته: قوله والمأموم ولو سمعها فى سرية أو من مقتد مثله فى صلاة جمعة أو عيد أو جماعة كثيرة اهـ (ص١٥١). قال الشيخ: ووجهه أن السماع من المقتدى فى الجهرية دليل على جهر الإمام بالقراءة وتأمينه فيقتدى به لأجل ذلك لا لأنه سماع من المقتدى.

تتمـــة:

في "الإتقان" (١:٨١) أخرج البيهقي من وجه ثابت عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه: "أنه كان يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم وإذا ختم السورة قرأها ويقول: ما كتبت في المصحف إلا لتقرأ" اهـ. قلت: وقوله "وإذا ختم السورة" المراد بها الفاتحة والله أعلم.

هذا وقد تم هنالك والحمد لله على ذلك الجزء الثاني من "إعلاء السنن" ويتلوه الجزء الثالث منه إن شاء الله تعالى.

فهرس ما فى الجزء الثانى من الأبواب والفوائد

الموضوع	الصفحة

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف علي التهانوي رحمه الله

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء الثالث

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية
أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايست، كراتشي ٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٤ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشى

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D/٤٣٧ گارڈن ایسٹ كراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

كتاب الصلاة

باب كون التكبير سنة عند كل رفع وخفض ومقارنته بالهوى للركوع و عدد مجموع التكبيرات

٧٣١– عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يكبر فى كل خفض ورفع وقيام وقعود، وأبو بكر وعمر»، رواه الترمذى (١:٣٥)، وقال: حديث حسن صحيح.

باب كون التكبير سنة عند كل رفع وخفض ومقارنته بالهوى للركوع و عدد مجموع التكبيرات

قوله: "عن عبد الله إلخ". قلت: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، إلا أنه قد خص منه الرفع من الركوع بالإجماع. قال الحافظ فى الفتح (٢–٢٢٤): هو (أى التكبير) عام فى جميع الانتقالات فى الصلاة، لكن خص منه الرفع من الركوع بالإجماع فإنه شرع فيه التحميد اهـ.

قلت: وحديث أبى هريرة الذى بعد هذا مفسر له، وكذا حديث عكرمة يدل عليه أيضا. ويرد عليه ما رواه البزار ورجاله ثقات كما فى مجمع الزوائد (١–١٩٤) عن أبى موسى قال: "لقد أذكرنا على بن أبى طالب رضى الله عنه صلاة كنا نصليها مع رسول الله ﷺ إما نسيناها وإما تركناها. قال: فكان يكبر إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع اهـ". والجواب عنه ما فى رد المحتار تحت قول الدر: "ثم يرفع رأسه من ركوعه مسمعا اهـ" وأفاد أنه لا يكبر حالة الرفع خلافا لما فى المحيط من أنه سنة، وإن ادعى الطحاوى[1] تواتر العمل به، فقد أجاب فى المعراج بأن المراد بالتكبير الذكر الذى فيه تعظيم لله تعالى جمعًا بين الروايات والآثار والأخبار اهـ ملخصا (١–٥١٨) على أن قوله: "إذا رفع رأسه من الركوع" شاذ عندى فإنه روى أحمد والطحاوى بسند صحيح عن أبى

---

(١) قلت: إن الطحاوى إنما ادعى التواتر فى التكبير فى كل رفع وخفض ردا على من قال بترك التكبير حالة الخفض، فيمكن حمل كلام الطحاوى على التغليب وهو الظاهر. أفاده الشيخ أطال الله بقائه.

٧٣٢- عن أبى هريرة: «أن رسول الله ﷺ كان يكبر وهو يهوى»، رواه الترمذى (١:٣٥)، وقال: حسن صحيح.

٧٣٣- وعنه عند الشيخين: «كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة يكبر حين يركع، ثم يقول: سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع، ثم يقول وهو قائم: ربنا ولك الحمد، ثم يكبر حين يهوى ساجدا، ثم يكبر حين يرفع، ثم يفعل ذلك فى الصلاة كلها، ثم يكبر حين يقوم من الثنتين بعد الجلوس» اهـ، كذا فى "بلوغ المرام" (١:٤٩).

موسى بلفظ: "يكبر كلما خفض وكلما رفع وكلما سجد" وفى رواية لأحمد: "يكبر فى كل رفع ووضع وقيام وقعود" (٤-٤١٥) وفى أخرى له: "يكبر كلما ركع وإذا سجد وإذا رفع" (٤-٤٠٠) ورجاله ثقات، وفى أخرى له: "يكبر إذا سجد وإذا قام" (٤-٣٩٢). فهذه الطرق ليس فيها الرفع من الركوع بل فيها الرفع عاما. ويمكن حمله على الرفع من السجود أو النهوض من الركعتين، ويؤيده ما رواه البخارى عن أبى هريرة: "وكان النبى ﷺ إذا ركع وإذا رفع رأسه يكبر اهـ". قال الحافظ فى الفتح: قوله: "وإذا رفع رأسه" أى من السجود وقد ساق البخارى هذا المتن مختصرا، ورواه أبو يعلى من طريق شبابة أوله عنده عن أبى هريرة وقال: "أنا أشبهكم صلاة برسول الله ﷺ. كان يكبر إذا ركع. وإذا قال: سمع الله لمن حمده قال: اللهم ربنا لك الحمد. وكان يكبر إذا سجد وإذا رفع رأسه وإذا قام من السجدتين اهـ" (١-٢٣٥) ويؤيده أيضا ما روى أبو داود عن مطرف قال: «صليت أنا وعمران بن حصين خلف على بن أبى طالب رضى الله عنه فكان إذا سجد كبر وإذا نهض من الركعتين كبر» الحديث. قال المنذرى: وأخرجه البخارى ومسلم والنسائى بنحوه، كذا فى عون المعبود (١-٣٠٩ و٣١٠). وأيضا فإنه حكاية فعله ﷺ من الراوى فلا يعارض قوله ﷺ «إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا لك الحمد» وعليه انعقد الإجماع.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قلت: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة، وقال الترمذى: وهو قول أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ ومن بعدهم، قالوا: يكبر الرجل وهو يهوى للركوع والسجود اهـ (١-٣٥).

٧٣٤- عن عبد الرحمن بن أبزى رضى الله عنه: «أنه صلى مع رسول الله ﷺ وكان لا يتم التكبير»، رواه أبو داود (١: ٣١٠ مع "العون")، وسكت عنه، قال أبو داود: "معناه إذ رفع رأسه من الركوع وأراد أن يسجد لم يكبر وإذا قام من السجود لم يكبر" اهـ.

٧٣٥- عن عكرمة رضى الله عنه قال: "صليت خلف شيخ بمكة، فكبر ثنتين وعشرين تكبيرة، فقلت لابن عباس: إنه أحمق، فقال: ثكلتك أمك، سنة أبى القاسم ﷺ"، رواه البخارى (١: ١٠٨).

قوله: "عن عبد الرحمان بن أبزى إلخ". قلت: هو محمول على أنه ﷺ كبر إلا أن عبد الرحمان لم يسمع وسمع غيره وهو مما تعم به البلوى فلا يكون قوله وحده فيه حجة.

قال الطحاوى: وكانت هذه الآثار المروية عن رسول الله ﷺ فى التكبير فى كل خفض ورفع أظهر من حديث عبد الرحمان بن أبزى وأكثر تواترا، وقد عمل بها من بعد رسول الله ﷺ أبو بكر وعمر وعلى، وتواتر بها العمل إلى يومنا هذا لا ينكر ذلك منكر ولا يدفعه دافع اهـ (١-١٣٠).

قوله: "عن عكرمة إلخ". قلت: دلالته على الجزء الثالث من الباب ظاهرة، وهذا عدد مجموع تكبيرات أربع ركعات، وقد روى أحمد عن أبى مالك الأشعرى فى حديث طويل تفصيلا أزيد منه ففيه: "أنه تقدم فرفع يديه وكبر، فقرأ بفاتحة الكتاب وسورة يسرهما، ثم يكبر فرفع فقال: سبحان الله وبحمده ثلاث مرات، ثم قال: سمع الله لمن حمده واستوى قائما، ثم كبر وخر ساجدا، ثم كبر فرفع رأسه، ثم كبر فسجد، ثم كبر فانتهض قائما، فكان تكبيره فى أول ركعة ست تكبيرات. وكبر حين قام إلى الركعة الثانية، فلما قضى صلاته أقبل على قومه بوجهه، فقال: احفظوا تكبيرى، وتعلموا ركوعى وسجودى، فإنها صلاة رسول الله ﷺ التى كان يصلى لنا كذا الساعة من النهار" (يعنى صلاة الظهر) وذكر الحديث، وفى رواية عنده: «فصلى الظهر فقرأ بفاتحة الكتاب وكبر ثنتين وعشرين تكبيرة» وفى رواية عنده أيضا عن رسول الله ﷺ «أنه كان يسوى بين أربع

باب سنية اعتماد اليدين على الركبتين فى الركوع والتفريج بين الأصابع وتجافى اليدين عن الجنبين فيه

٧٣٦- عن أبى مسعود عقبة بن عمرو: أنه ركع فجافى يديه، ووضع يديه على ركبتيه، وفرج بين أصابعه من وراء ركبتيه، وقال: «هكذا رأيت رسول الله ﷺ يصلى»، رواه أحمد وأبو داود والنسائى.

٧٣٧- وفى حديث رفاعة بن رافع عن النبى ﷺ: «وإذا ركعت فضع راحتيك على ركبتيك»، رواه أبو داود، وكلاهما لا مطعن فيه، فإن جميع رجال إسنادهما ثقات (نيل الأوطار ٢:١٣٦).

ركعات فى القراءة والقيام، ويجعل الركعة الأولى هى أطولهن لكى يثوب الناس، ويكبر كلما سجد وكلما ركع ويكبر كلما نهض بين الركعتين إذا كان جالسًا» رواها كلها أحمد، وروى الطبرانى بعضها فى الكبير، وفى طرقها كلها شهربن حوشب، وفيه كلام، وهو ثقة إن شاء الله تعالى اهـ من مجمع الزوائد (١-١٩٣ و١٩٤) ملخصًا.

باب سنية اعتماد اليدين على الركعتين فى الركوع والتفريج بين الأصابع وتجافى اليدين عن الجنبين فيه

قوله: عن ابى مسعود إلخ. قلت: دلالته على الباب ظاهرة، وكذا دلالة الحديث الثالث على الجزئين الأولين منه، والثانى على الجزء الأخير، والرابع والخامس على الجزء الأول منه.

فإن قلت: قد عد صاحب رد المحتار الوضع والاعتماد والتفريج من السنن المؤكدة (١-٥١٥) وقد ورد فى الوضع والتفريج لفظ الأمر، ومقتضاه الوجوب.

تعريف السنة:

قلت: قد تثبت السنة بالقول أيضا والحكم فيه للقرائن وذوق المجتهد. قال العلامة عبد الحى نور الله مرقده فى تحفة الأخيار (ص-٩): القول الثانى ما ذكره الشمنى

٧٣٨– عن عباس بن سهل قال: "اجتمع أبو حميد وأبو أسيد وسهل بن سعد ومحمد بن مسلمة فذكروا صلاة رسول الله ﷺ فقال أبو حميد: أنا أعلمكم بصلاة رسول الله ﷺ، إن رسول الله ﷺ ركع فوضع يديه على ركبتيه كأنه قابض عليهما، ووتر يديه فنحاهما عن جنبيه"، رواه الترمذى (١:٣٥)، وقال: حسن صحيح، وفى "النهاية" أى جعلهما كالوتر، من قولك: وترت القوس وأوترته شبه يد الراكع، إذا مدها قابضا على ركبتيه بالقوس إذا أوترت، كذا فى "عون المعبود" (١:٢٦٧).

فى شرح النقايــة: إن السنة ما ثبت بقوله عليه الصلاة والسلام أو بفعله وليس بواجب ولا مستحب اهـ. وفيه أيضا (ص–١٠): القول الثامن ما ذكره صاحب جامع الرموز حيث قال: السنة لغة العادة، وشريعة مشتركة بين ما صدر عن النبى ﷺ من قول أو فعل أو تقرير وبين ما واظب عليه النبى ﷺ بلا أمر وجوب اهـ. وفيه أيضا (ص–١١): القول الثالث عشر ما نقله الطحطاوى فى حواشى مراقى الفلاح عن بعضهم: إن السنة طريقة مسلوكــة فى الدين بقول أو فعل من غير لـزوم ولا إنـكار على تركها وليست خصوصيته اهـ.

ويظهر من كلام الحافظ فى الفتح (٧–١٢٠٠) أن السنة باصطلاح أهل الأصول هو ما ثبت دليل مطلوبيته من غير تأثيم تاركه اهـ، يعنى سواء كان ثابتا بقوله ﷺ أو بفعله أو تقريره والتعميم أصح وأحسن.

وقال فى البحر الرائق: والذى ظهر للعبد الضعيف أن السنة ما واظب عليه النبى ﷺ لكن إن كانت لامع الترك فهو دليل السنة المؤكدة، وإن كانت مع الترك أحيانا فهو دليل غير المؤكدة، وإن اقترنت بالإنكار على من لم يفعله فهو دليل الوجوب، كذا فى تحفة الأخيار (ص–١١).

قلت: وهذا تعريف باعتبار الأكثر فإن أكثر ما يثبت بالقول الوجوب، وقد يثبت به السنة أيضا، وأكثر ما يثبت بالفعل السنة وقد يدل على الوجوب أيضا إذا قامت عليه قرينة والله أعلم.

٧٣٩- عن طلحة بن مصرف عن عمر رضى الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال للأنصارى: «إذا ركعت فضع راحتيك على ركبتيك ثم فرج بين أصابعك ثم امكث حتى يأخذ كل عضو مأخذه»، رواه ابن حبان فى "صحيحه" (التلخيص الحبير ١:٩١).

٧٤٠- عن محمد بن عمرو بن عطاء قال: "سمعت أبا حميد الساعدى فى عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ منهم أبو قتادة قال أبو حميد: أنا أعلمكم بصلاة رسول الله ﷺ فذكر الحديث بطوله، وفيه: ثم يكبر فيرفع يديه حتى يحاذى بهما منكبيه، ثم يركع ويضع راحتيه على ركبتيه، ثم يعتدل فلا يصب رأسه ولا يقنع، ثم يرفع رأسه فيقول: سمع الله لمن حمده، ثم يرفع يديه حتى يحاذى بهما منكبيه معتدلا، ثم يقول: الله أكبر، ثم يهوى إلى الأرض فيجافى يديه عن جنبيه"، وفى آخره: قالوا: "صدقت، هكذا كان يصلى ﷺ"، رواه أبو داود (١:٢٦٥)، وسكت عنه، وقال النووى: "على شرط مسلم"، كما فى "شرح الترمذى" (١:٣٠) لأبى الطيب، وفى "البخارى" (١:١١٤) عنه: «وإذا ركع أمكن يديه من ركبتيه ثم هصر ظهره» أى أماله من غير تقويس، كذا فى "العينى".

فإن قلت: حديث أبى حميد يدل على رفع اليدين عند الركوع وأقر به الصحابة العشرة رضى الله عنهم.

الجواب عن رفع اليدين للركوع

قلت: هو يدل أيضا على رفع اليدين للسجود، لما فيه أنه ﷺ إذا قام من الركوع كان يرفع يديه بعد قوله: سمع الله لمن حمده، ثم يكبر ويهوى إلى الأرض. وهذا هو الرفع للسجود، ولم يقل به الخصم بل ادعى فيه النسخ فما هو جوابه عن الرفع للسجود هو بعينه جوابنا عنه للركوع، وقد روى مثل هذا عن ابن عمر رضى الله عنه «أن النبى ﷺ كان يرفع يديه عند التكبير للركوع وعند التكبير حين يهوى ساجدًا»، رواه الطبرانى فى الأوسط وقال الهيثمى: إسناده صحيح (١-١٨٢).

٧٤١– عن مصعب بن سعد قال: "صليت إلى جنب أبى فطبقت بين كفى ثم وضعتهما بين فخذى، فنهانى أبى، وقال: كنا نفعله فنهينا عنه وأمرنا أن نضع أيدينا على الركب"، رواه الجماعة (آثار السنن ١:١١٢).

وقال الحافظ ابن حجر فى الفتح (٢–١٨٥): وأصح ما وقفت عليه من الأحاديث فى الرفع فى السجود ما رواه النسائى من رواية سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن نصر بن عاصم عن مالك بن الحويرث: «أنه رأى النبى ﷺ رفع يديه فى صلاته وإذا ركع وإذا رفع رأسه من ركوعه وإذا سجد وإذا رفع رأسه من سجوده حتى يحازى بهما فروع أذنية». وقد أخرج مسلم بهذا الإسناد طرفه الأخير كما ذكرناه فى أول الباب الذى قبل هذا، ولم ينفرد بـه سعيد فقد تابعه همام عن قتادة عند أبى عوانة فى صحيحه انتهى.

قال النيموى: لم يصب من جزم بأنه لا يثبت شىء فى رفع اليدين للسجود، ومن ذهب إلى نسخه فليس لـه دليل على ذلك إلا مثل دليل من قال: لا يرفع يديه فى غير تكبيرة الافتتاح (آثار السنن ١–١٠٣).

قوله: عن مصعب بن سعد إلخ. قلت: هو يدل على نسخ التطبيق الذى رواه مسلم (١–٢٠٢) عن علقمة والأسود: «أنهما دخلا على عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فقال: أصلى من خلفكم؟ قالا: نعم، فقام بينهما وجعل أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله [1]، ثم ركعنا فوضعنا أيدينا على ركبنا فضرب أيدينا ثم طبق بين يديه ثم جمعهما بين فخذيه، فلما صلى قال: هكذا فعل رسول الله ﷺ» اهـ.

ثم لا يخفى عليك أن التطبيق والتفخيذ يستلزمان إلصاق الكعبين عادة لتعسرهما بدونه، كما لا يخفى على من شاهد هذه الحال، وحديث سعد إنما يدل على نسخ التطبيق والتفخيذ فحسب لا على نسخ الإلصاق.

دليل سنية إلصاق الكعبين فى الركوع

وأمر الوضع على الركبتين لا ينفيه لأنه يتسر بالإلصاق أيضا فبقى سنة على حاله، وهو قول أصحابنا الحنفية أنه يسن إلصاق الكعبين فى الركوع.

---

(١) لعله فعل ذلك لبيان الجواز أو لعذر. والله أعلم.

باب وجوب الاعتدال والطمأنينة
في الركوع والسجود وسنية الذكر فيهما

٧٤٢- عن أنس رضى الله عنه مرفوعا: «اعتدلوا فى الركوع والسجود، ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب»، رواه الدارمى فى "سننه"، وأبو عوانة وابن حبان فى "صحيحيهما"، كذا فى "كنز العمال" (٤:٩٨).

٧٤٣- عن أبى مسعود رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا صلاة لرجل لا يقيم صلبه فى الركوع والسجود»، رواه الدارقطنى (١:١٣٣)، وعنه عند الترمذى (١:٣٦) بلفظ: «لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها يعنى صلبه فى الركوع وفى السجود»، وقال: "حسن صحيح"، وقال الزيلعى (١:٢٠٠): "ورواه الدارقطنى، ثم البيهقى، وقالا: إسناده صحيح" اهـ.

٧٤٤- عن ابن عباس رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا ركع استوى، فلو صب على ظهره الماء لاستقر»، رواه الطبرانى فى "الكبير"، وأبو يعلى: ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١:١٩٠ و ١٩١).

٧٤٥- عن عبد الله بن مغفل قال: قال رسول الله ﷺ: «أسرق الناس الذى يسرق صلاته، قيل: يا رسول الله! كيف يسرق صلاته؟ قال: ألا يتم

باب وجوب الاعتدال والطمأنينة
في الركوع والسجود وسنية الذكر فيهما

قوله: "عن أنس رضى الله عنه وأبى مسعود رضى الله عنه إلخ". دلالتهما على وجوب الاعتدال فى الركوع والسجود ظاهرة.

قوله: "عن ابن عباس إلخ" دلالة على مواظبته ﷺ على الاعتدال فى الركوع ظاهرة.

قوله: "عن عبد الله بن مغفل إلخ". دلالته على وجوب إكمال الركوع والسجود ظاهرة، حيث ألحق ﷺ عدم الإتمام بالسرقة المحرمة. والإكمال هو الاعتدال، قاله الشيخ

ركوعها ولا سجودها، وأبخل الناس من بخل بالسلام»، رواه الطبرانى فى "الثلاثة"، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١٨٩:١)، وروى الحاكم فى "المستدرك" (٢٢٩:١) الجزء الأول منه عن أبى قتادة وأبى هريرة رضى الله عنهما، وقال: "وكلا الإسنادين صحيحان"، وأقره عليه الذهبى.

٧٤٦– عن البراء قال: «كان النبى ﷺ إذا ركع بسط ظهره، وإذا سجد وجه أصابعه قبل القبلة»، رواه أبو العباس السراج فى "مسنده" اهـ، وفى "الدراية" (ص٥٠): إسناده صحيح (نصب الراية ١٩٧:١).

أطال الله بقائه.

قلت: والحديث يدل على وجوب الاعتدال والطمأنينة بين السجدتين والقومة أيضا، كما هو مقتضى صيغة الأمر، حيث لا صارف عنـه. واعلم أن وجوب الطمأنينة فى هذه الأربعة (أى الركوع والسجود والقومة والجلسة بين السجدتين) هو الراجح فى المذهب كما فى رد المحتار (١–٤٨٣): قال فى البحر: ومقتضى الدليل وجوب الطمأنينة فى الأربعة أى فى الركوع والسجود، وفى القومة والجلسة، ووجوب نفس الرفع من الركوع والجلوس بين السجدتين للمواظبة على ذلك كله، وللأمر فى حديث المسيئ صلاته، ولما ذكره قاضى خان من لزوم سجود السهو بترك الرفع من الركوع ساهيا، وكـذا فى المحيط، فيكون حكم الجلسة بين السجدتين كذلك، لأن الكلام فيهما واحد، والقول بوجوب الكل هو مختار المحقق ابن الهمام وتلميذه ابن أمير حاج، حتى قال: إنـه الصواب والله الموفق للصواب اهـ.

وفيه أيضا: وقد شدد القاضى الصدر فى شرحه فى تعديل الأركان جميعها تشديدا بليغًا فقال: وإكمال كل ركن واجب عند أبى حنيفة ومحمد، وعند أبى يوسف والشافعى فريضة، فيمكث فى الركوع والسجود وفى القومة بينهما حتى يطمئن كل عضو منـه، هذا هو الواجب عند أبى حنيفة ومحمد، حتى لو تركها أو شيئا منها ساهيا يلزمه السهو، ولو عمدا يكره أشد الكراهة، ويلزمه أن يعيد الصلاة اهـ (١–٣٨٤).

واستدل القائلون بفرضية الاعتدال والطمأنينة بقوله عليه السلام: «فإنك لم تصل»

٧٤٧- عن رفاعة بن رافع: أن رسول الله ﷺ بينما هو جالس فى المسجد يوما -قال رفاعة: ونحن معه- إذا جاءه رجل كالبدوى فصلى فأخف صلاته، ثم انصرف فسلم على النبى ﷺ، فقال النبى ﷺ: وعليك، فارجع فصل؛ فإنك لم تصل، فرجع فصلى، ثم جاء فسلم عليه، فقال: وعليك، فصل؛ فإنك لم تصل، مرتين أو ثلاثا، كل ذلك يأتى النبى ﷺ فيسلم على النبى ﷺ، فيقول النبى ﷺ: وعليك، فارجع فصل؛ فإنك لم تصل، فعاف الناس وكبر عليهم أن يكون من أخف صلاته لم يصل، فقال الرجل فى آخر ذلك: فأرنى وعلمنى؛ فإنما أنا بشر أصيب وأخطئ، فقال: أجل! إذا قمت إلى الصلاة فتوضأ كما أمرك الله به، ثم تشهد فأقم أيضا، فإن كان معك قرآن فاقرأ، وإلا فاحمد الله وكبره وهلله، ثم اركع فاطمئن راكعا، ثم اعتدل قائما، ثم اسجد فاعتدل

وفيه دلالة على أن الصلاة غير المعتدلة فى حكم العدم، والمنعدمة هى الباطلة، وأجيب بأنه ﷺ وصفها بالنقص فى قوله: «وإن انتقصت منه شيئا انتقصت من صلاتك»، والباطلة لا تسمى صلاة ولا توصف بالنقص، وأيضا عده ﷺ من سرقة الصلاة وهو يدل على نقصانها لا على بطلانها كما لا يخفى، فعلم أنه عليه الصلاة والسلام إنما أمره بالإعادة ليوقعها على غير كراهة لا لعلة الفساد، وكذلك فهم الصحابة رضى الله عنهم منه كما هو مصرح فى آخر حديث رفاعة، قال (الراوى): "وكان هذا أهون عليهم من الأولى أنه من انتقص من ذلك شيئا انتقص من صلاته ولم تذهب كلها اهـ". وحينئذ وجب حمل قوله ﷺ «فإنك لم تصل» على الصلاة الخالية عن الإثم على قول الكرخى أو المسنونة على قول الجرجانى، والأول أولى، لأن المجاز حينئذ فى قوله: «لم تصل» يكون أقرب إلى الحقيقة ولأن المواظبة دليل الوجوب (لا سيما إذا قارنها الأمر). وقد سئل محمد عن تركها فقال: "إنى أخاف أن لا تجوز الصلاة" وعن السرخسى "من ترك الاعتدال تلزمه الإعادة" كذا فى فتح القدير (١-٢٦٢).

ثم لا يخفى عليك أن دلالة الأمر على الوجوب إنما تكون حيث لا يوجد دليل الفرضية، فلا ينتقض الاستدلال بفرضية القراءة والركوع والسجود.

ساجدا، ثم اجلس فاطمئن جالسا، ثم قم، فإذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك، وإن انتقصت منه شيئا انتقصت من صلاتك»، قال: «وكان هذا أهون عليهم من الأولى أنه من انتقص من ذلك شيئا انتقص من صلاته ولم تذهب كلها»، رواه الترمذى (١ : ٤٠)، وقال: "حديث رفاعة حديث حسن"، قال: وفى الباب عن أبى هريرة وعمار بن ياسر اهـ.

٧٤٨- عن حذيفة رضى الله عنه: "أنه صلى مع النبى ﷺ فكان يقول فى ركوعه: «سبحان ربى العظيم»، وفى سجوده: «سبحان ربى الأعلى»" الحديث، رواه الترمذى (١ : ٤٦)، وقال: "حسن صحيح".

قوله: "عن حذيفة رضى الله عنه إلى آخر الباب". قلت: دلالة هذه الأحاديث على الجزء الأخير من الباب ظاهرة، وقد ورد فى الركوع والسجود أذكار أخرى فمنه ما رواه البخارى (١-١٠٩) عن عائشة قالت: كان النبى ﷺ يقول فى ركوعه وسجوده: "سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لى". ورواه عنها أيضا بلفظ: كان النبى ﷺ يكثر أن يقول فى ركوعه وسجوده: "سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لى" يتأول القرآن اهـ (١-١١٣) وروى عنها أيضا قالت: ما صلى النبى ﷺ صلاة بعد أن نزلت عليه ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾ إلا يقول فيها: "سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لى اهـ" (٢-٧٤٢).

ويعارض أحاديث الدعاء فى الركوع ما رواه مسلم (١-١٩١). مرفوعًا «ألا وإنى نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا، فأما الركوع فعظموا فيه الرب، أما السجود فاجتهدوا فى الدعاء فقمن أن يستجاب لكم اهـ». ووجه التوفيق ما ذكره السندى فى حاشية النسائى (١-١٦٠): أى اللائق به تعظيم الرب فهو أولى من الدعاء وإن كان الدعاء جائزا أيضا اهـ.

ومنه ما رواه مسلم (١-١٩٢) عن عائشة أن رسول الله كان يقول فى ركوعه وسجوده: "سبوح قدوس رب الملائكة والروح" اهـ.

ومنه ما رواه الدارقطنى (١-١٣٠) عن على بن أبى طالب قال: كان رسول الله

٧٤٩- عن عقبة بن عامر الجهنى رضى الله عنه قال: "لما نزلت على رسول الله ﷺ: ﴿فسبح باسم ربك العظيم﴾، قال: «اجعلوها فى ركوعكم»، ولما نزلت: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾، قال: «اجعلوها فى سجودكم»، رواه سعيد بن منصور، وأحمد، وأبو داود، وابن ماجة، والحاكم وصححه، وابن حبان، وابن مردويه، والبيهقى فى "سننه"، كذا فى "الدر المنثور" (١٦٨:١).

٧٥٠- عن أبى بكرة أن رسول الله ﷺ كان يسبح فى ركوعه: «سبحان ربى العظيم» ثلاثا، وفى سجوده: «سبحان ربى الأعلى» ثلاثا، رواه البزار، والطبرانى، وإسناده حسن (آثار السنن ١: ١١٤).

ﷺ إذا سجد فى الصلاة المكتوبة قال: «اللهم لك سجدت وبك آمنت ولك أسلمت، أنت ربى، سجد وجهى للذى خلقه وصوره وشق سمعه وبصره، تبارك الله أحسن الخالقين». وكان إذا ركع قال: «اللهم لك ركعت وبك آمنت ولك أسلمت، أنت ربى، خشع لك سمعى وبصرى ومخى وعظامى وما استقلت به قدمى [(1)] لله رب العالمين». وكان إذا رفع رأسه من الركوع فى الصلاة المكتوبة قال: «اللهم ربنا لك الحمد ملأ السماوات وملأ الأرض وملأ ما شئت من شىء بعد» هذا إسناد حسن صحيح اهـ.

ومنه ما رواه مسلم (١-١٩١) عن أبى هريرة رضى الله عنه «أن رسول الله ﷺ كان يقول فى سجوده: «اللهم اغفر لى ذنبى كله دقه وجله وأوله وآخره وعلانيته وسره» اهـ.

وفى الدر المختار: وكذا لا يأتى فى ركوعه وسجوده بغير التسبيح على المذهب، وما ورد محمول على النفل اهـ وفى رد المحتار: وقال (أى صاحب الحلية): على أنه إن ثبت فى المكتوبة فليكن فى حالة الانفراد، والجماعة والمأمون محصورون لا يتثقلون بذلك، كما نص عليه الشافعية، ولا ضرر فى التزامه وإن لم يصرح به مشائخنا، فإن القواعد الشرعية لا تبنو عنه، كيف والصلاة والتسبيح والتكبير والقراءة كما ثبت فى السنة اهـ (١-٥٢٨).

---

(١) قوله: وما استقلت إلخ: قال فى القاموس: استقله حمله اهـ أى ما حملته رجلاى وهو سائر الجسد مع القدمين. أفاده الشيخ أطال الله بقائه.

باب كون الذكر مسنونا فى القومة

٧٥١- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: "كان النبى ﷺ إذا قال: «سمع الله لمن حمده»، قال: «اللهم ربنا ولك الحمد» الحديث، رواه البخارى (١:١٠٦).

قلت: ولله در ما أتبعه للحديث! فهؤلاء فقهاء الحنفية لم يزالوا يجتهدون لاتباع السنة، رضى الله عنهم.

باب كون الذكر مسنونا فى القومة

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قلت: الحديث يدل على الجمع بين التحميد والتسميع، وهو مخصوص بالمنفرد عند أبى حنيفة كما فى الهداية: ويقول المؤتم: ربنا لك الحمد، ولا يقولها الإمام عند أبى حنيفة وقالا (أى صاحباه): يقولها فى نفسه لما روى أبو هريرة رضى الله عنه «أن النبى عليه السلام كان يجمع بين الذكرين» ولأنه حرض غيره فلا ينسى نفسه، ولأبى حنيفة قوله عليه السلام: «إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا لك الحمد»، هذه قسمة وإنها تنافى الشركة إلى أن قال: وما رواه محمول على حالة الانفراد اهـ (١٠-٨٩).

قال الشيخ: وفى الحاشية عن الهداد: وقوله: "وإنها تنافى الشركة"، أى إلا إذا دل الدليل على خلافه كما فى التابعين اهـ، قال: والمراد بالدليل الحديث الذى مر فى باب كون التأمين سنة عن أبى هريرة، وفيه: «وإن الإمام يقول آمين» فلولا هذه الزيادة لقلنا بالقسمة فى التأمين أيضا، ولم يوجد مثل ذلك الدليل فى تحميد الإمام فلم نقل بالجمع فيه، وحديث أبى هريرة ليس بصريح فى أنه ﷺ كان يجمع بين التسميع والتحميد حال كونه إمامًا فهو لا يعارض حديث القسمة اهـ.

وقال العلامة الشامى تحت قول الدر: وقالا: يضم التحميد سرا اهـ: هو رواية عن الإمام أيضًا، وإليه مال الفضلى، والطحاوى، وجماعة من المتأخرين، معراج عن الظهيرية. واختاره فى الحاوى القدسى ومشى عليه فى نور الإيضاح لكن المتون على قول الإمام (١-٥١٩).

. . . .

قال بعض الناس: لم أجد دليلا على قولهما [١] "سرا اهـ". قلت: يدل عليه ما رواه أبو داود عن أنس قال: "ما صليت خلف رجل أوجز صلاة من رسول الله ﷺ فى تمام، وكان رسول الله إذا قال: سمع الله لمن حمده قام حتى نقول: قد أوهم الحديث" رجاله ثقات (١–٣١٧ مع العون). فهذا يدل على أنه ﷺ كان لا يجهر فى القومة بما سوى التسميع، وإلا كان على الراوى أن يقول: إنه ﷺ كان إذا قال: سمع الله لمن حمده وربنا لك الحمد قام إلخ، فالظاهر أن قيامه ﷺ بعد التسميع كان لما يقوله سرا بعده من التحميد وغيره، يؤيده ما مر فى باب الإخفاء بالتأمين عن إبراهيم النخعى قال: "خمس يخفيهن الإمام – وذكر فيها اللهم ربنا لك الحمد". رواه عبد الرزاق فى مصنفه وإسناده صحيح. وفى فتح القدير (١–٢٦٠): واتفقوا أن المؤتم لا يذكر التسميع اهـ. قلت: قد روى أبو داود عن عامر (للشعبى) وسكت عنه قال: "لا يقول القوم خلف الإمام سمع الله لمن حمده، ولكن يقولون ربنا لك الحمد اهـ" والشعبى تابعى كبير فقوله حجة عندنا. قال: أدركت خمسمائة من الصحابة، وقال العجلى: مرسل الشعبى صحيح، وقال ابن عيينة: كانت الناس تقول: ابن عباس فى زمانه والشعبى فى زمانه اهـ. قال الخطابى: اختلف الناس فيما يقوله المأموم إذا رفع رأسه من الركوع فقالت طائفة: ليقتصر على "ربنا لك الحمد" وهو الذى جاء به الحديث لا يزيد عليه، هـذا قول الشعبى وإليه ذهب مالك وأحمد، وقال أحمد: إلى هذا انتهى أمر النبى ﷺ اهـ، كذا فى عون المعبود (١–٣١٦).

وفى فتح القدير: أيضا وفى شرح الأقطع عن أبى حنيفة يجمع بينهما الإمام والمأموم اهـ (١–٣٦٠) وفى فتح البارى: زاد الشافعى أن المأموم يجمع بينهما أيضًا لكن لم يصح فى ذلك شيء اهـ (٢–٢٢٦).

قلت: مراده لم يصح فى ذلك شيء صراحة وإلا فقـد ورد فى حديث صحيح رواه الشيخان وغيرهما "إنما جعل الإمام ليؤتم به" فكان هذا عاما فى جميع أفعاله وأقواله إلا فيما قام دليل الخصوصية، والإمام يجمع بين التسميع والتحميد فكذا المأموم، وأما قوله ﷺ «وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا لك الحمد» فيمكن تأويله بأن المراد أن يقول المأموم: «ربنا لك الحمد» بعد قول الإمام «سمع الله لمن حمده»، وأما أنه لا يتابعه فى

---

(١) أى على قول الصاحبين: يضم التحميد سرا.

٧٥٢- وعنه: أن رسول الله ﷺ قال: «إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد، فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه»، رواه البخارى (١:١٠٩).

٧٥٣- عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه (فى حديث طويل) أن رسول الله ﷺ قال: «وإذا قال سمع الله لمن حمده [1]، فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد، يسمع الله لكم» الحديث، رواه مسلم (١:١٧٤).

٧٥٤- عن ابن شهاب قال: "أخبرنى أبو بكر بن عبد الله بن الحارث أنه سمع أبا هريرة يقول: كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة يكبر حين يقوم، ثم يكبر حين يركع، ثم يقول: سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركعة، ثم يقول وهو قائم: «ربنا لك الحمد»" الحديث، وقال عبد الله بن صالح عن الليث: «ولك الحمد»، رواه البخارى (١:١٠٩).

٧٥٥- عن عبد الله بن مسعود قال: "إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، فليقل من خلفه: ربنا لك الحمد"، رواه الطبرانى فى "الكبير"، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١:١٩١).

التسميع أصلا فلا يدل عليه، فسقط ما قاله بعض الناس: لم أجد دليلا على قول المأموم التسميع فافهم.

قوله: "وعنه إلى آخر الباب". قلت: دلالة الأحاديث على معنى الباب ظاهرة، وما ورد فى بعضها من صيغة الأمر فهى للندب عند الجمهور، وفى الحديثين الأخيرين برد صيغة التحميـــد بدون الواو وفى غيرها معها، والأمر أوسع، والأخذ بالزيادة أفضل. قال فى الدر: وأفضله "اللهم ربنا ولك الحمد" ثم حذف الواو ثم حذف اللهم فقط اهـ. قال العلامة الشامى: أى مع إثبات الواو وبقى رابعة وهى حذفهما، والأربعة فى الأفضلية على

---

(١) قال ابن الهمام فى "الفتح": أى قبل، يقال: سمع الأمير كلام زيد أى قبله، فهو دعاء بقبول الحمد اهـ (١:٢٥٩) وفى "شرح مسلم" للنووى: قال العلماء: معنى سمعٓ بينهما أجاب، ومعناه: أن من حمد الله تعالى متعرضا لثوابه استجاب الله تعالى له، وأعطاه ما تعرض له، فإنا نقول: ربنا لك الحمد لتحصيل ذلك (١:١٩٠). مؤلف

باب طريق السجود

٧٥٦- عن أبى إسحاق قال: "قلت للبراء بن عازب: أين كان رسول الله ﷺ يضع وجهه إذا سجد؟ فقال: بين كفيه"، رواه الترمذى (١:٣٧)، وقال: "حديث البراء حديث حسن غريب".

٧٥٧- عن وائل بن حجر قال: «ومقت النبى ﷺ فلما سجد وضع يديه حذاء أذنيه»، رواه إسحاق بن راهويه فى "مسنده" عن الثورى عن عاصم بن كليب عن أبيه إلخ (زيلعى ١:٢٠١).

قلت: "رجاله رجال مسلم غير كليب وهو صدوق"، قال أبو زرعة: ثقة، وقال ابن سعد: "كان ثقة رأيتهم يستحسنون حديثه ويحتجون به"، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، كذا فى "تهذيب التهذيب" (٨:٤٤٥ و٤٤٦).

هذا الترتيب كما أفاده بالعطف بثم اهـ (١-٥١٩).

بـــاب طريق السجود

قوله: "عن أبى إسحاق إلخ". دلالتـــه على وضع الوجه بين الكفين فى السجود ظاهرة، وهو المذهب كما فى الهداية: ووضع وجهه بين كفيه ويديه حذاء أذنيه اهـ.

قوله: "عن وائل برواية إسحاق بن راهويه إلخ". دلالتـــه على وضع اليدين حذاء الأذنين حال السجود ظاهرة، وهذا الحديث فى الحقيقة راجع إلى الأول فإن من وضع وجهه بين كفيه كانت يداه حذاء أذنيه. ويعكر على هذا ما رواه البخارى فى حديث أبى حميـد أنه عليه السلام «لما سجد وضع كفيه حذو منكبيه» أخرجه عن فليح عن عباس بن سهيل عن أبى حميد، ورواه أبو داود والترمذى ولفظهما «أن النبى ﷺ كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته من الأرض، ونحى يديه عن جنبيه ووضع كفيه حذو منكبيه» قال الترمذى: حديث حسن صحيح اهـ (زيلعى ١-٢٠١). وأخرجه بهذا اللفظ أيضا ابن خزيمة فى صحيحه، كذا فى النيل (٢-١٥٠).

٧٥٨– حدثنا الربيع بن نافع أبو توبة، نا شريك عن أبى إسحاق قال: "وصف لنا البراء بن عازب رضى الله عنه فوضع يديه واعتمد على ركبتيه ورفع عجيزته، وقال: هكذا كان رسول الله ﷺ يسجد"، رواه أبو داود (١:٣٣٨)، وسكت عنه، وفى "نصب الراية" (١:٢٠١)، قال النووى فى "الخلاصة": "ورواه ابن حبان والبيهقى، وهو حديث حسن" اهـ.

٧٥٩– حدثنا محمد بن الصباح، ثنا شريك عن أبى إسحاق قال: "وصف لنا البراء بن عازب السجود فسجد فادعم على كفيه ورفع عجيزته، وقال: هكذا كان يفعل رسول الله ﷺ"، رواه أبو يعلى الموصلى فى "مسنده" (زيلعى ١:٢٠١).

والجوب عنه بوجوه: الأول ما أشار إليه الزيلعى بما نصه: قال شيخنا الذهبى فى ميزانه: وفليح بن سليمان المدنى وإن أخرج له الأئمة الستة وهو كبار العلماء فقد تكلم فيه، فضعفه النسائى وابن معين وأبو حاتم وأبو داود ويحيى القطان والساجى، وقال الدارقطنى وابن عدى: لا بأس به اهـ، يعنى فلا يقبل ما تفرد به إذا خالف الثقات.

والثانى ما قاله المحقق فى فتح القدير (٢–٢٦٣): ولو قال قائل: أن يفعل أيهما تيسر جمعًا للمرويات بناء على أنه كان ﷺ يفعل هذا أحيانًا وهذا أحيانا إلا أن بين الكفين أفضل، لأن فيه من تخليص المجافاة المسنونة ما ليس فى الآخر كان حسنا اهـ.

والثالث أن يراد بالكفين ما يقربهما من أجزاء اليدين، ولا يخفى أنه إذا كان الوجه بين الكفين كان بعض اليدين حذاء الأذنين وبعضهما حذاء المنكبين، فيحصل الجمع بين الروايات ويرتفع الخلاف فافهم.

قوله: "حدثنا الربيع بن نافع إلخ". قلت: دلالته على هيئة السجود ظاهرة.

قوله: "حدثنا محمد بن الصباح إلخ" قال فى مجمع البحار: وعمته أى أسندته، وكان يدعم على يديه أى يتكئ اهـ (١–٤١٠ ملخصا). والمراد ههنا المعنى الثانى، وأصل ادّعم ادتعم فأدعم مأخوذ من الدعامة، وهى عماد البيت وما يستند عليه، ودلالة الحديث على الباب ظاهرة، وكذا دلالة ما بعده.

قلت: محمد بن الصباح شيخ أبي يعلى ثقة حافظ من رجال الجماعة، كما في "التقريب" (ص١٨٥)، وبقية السند سند الحديث السابق.

٧٦٠- عن وائل بن حجر (فى حديث طويل) قال: "صليت مع رسول الله ﷺ إلى أن قال: ثم سجد ووضع وجهه بين كفيه" الحديث، رواه أبو داود (١: ٢٦٣)، وسكت عنه.

٧٦١- عن أنس رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «اعتدلوا فى السجود، ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب»، رواه مسلم (١: ١٩٣).

٧٦٢- عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا صليت فلا تبسط ذراعيك بسط السبع، وادعم على راحتيك، وجاف مرفقيك عن ضبعيك»، رواه الطبرانى فى "الكبير"، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١: ١٩٢)، وصححه الحاكم فى "المستدرك" (١: ٢٢٧)، وأقره عليه الذهبى.

٧٦٣- عن البراء رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا سجدت فضع كفيك وارفع مرفقيك»، رواه مسلم (١: ١٩٤).

٧٦٤- عن ابن عباس رضى الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «أمرت أن أسجد على سبعة أعظم: الجبهة، وأشار بيده على أنفه، واليدين، والرجلين، وأطراف القدمين، ولا نكفت الثياب ولا الشعر»، رواه مسلم (١: ١٩٣)، وفى رواية أخرى له: «على الكفين والركبتين والقدمين والجبهة».

قوله ﷺ: فى حديث البراء: "وارفع مرفقيك إلخ" يشمل رفعهما عن أعضاء المصلى وعن الأرض، أفاده الشيخ.

قوله ﷺ: فى حديث ابن عباس: «أمرت أن أسجد إلخ". قال الشيخ أطال الله بقائه: ظاهر اللفظ يقتضى وجوب وضع هذه الأعضاء السبعة فى السجود، ورجحه العلامة الشامى من بين الأقوال المختلفة فى المذهب (١- ٥٢٠ و٥٢١) إلا وضع الجبهة فإنه فرض لأن حقيقة السجود المفروض بالنص القطعى أى قوله تعالى: ﴿واسجدوا﴾ هو

. . . .

وضع الجبهة فى الأرض لغة. قال فى رد المحتار (١–٥٦٥): وفسره (أى السجود) فى المغرب بوضع الجبهة فى الأرض. وفى البحر: وحقيقة السجود وضع الوجه على الأرض بما لا سخرية فيه فدخل الأنف وخرج الخد والذقن، وأما إذا رفع قدميه فى السجود فإنه مع رفع القدمين بالتلاعب أشبه منه بالتعظيم والإجلال اهـ. وفى رد المحتار (١–٤٦٥): قال ح: ثم إن اقتصر على الجبهة فوضع جزء منها وإن قل فرض، ووضع أكثرها واجب اهـ. وما ذكره أصحاب المتون من جواز الاقتصار على الأنف من غير عذر عند أبى حنيفة خلافا لهما فهذا قوله الأول. وقد صح عنه الرجوع إلى قولهما، قال فى حاشية البحر: ولفظ المبسوط: وإن سجد على الأنف دون الجبهة جاز عند أبى حنيفة ويكره، ولم يجز عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى، وهو رواية ابن عمرو عن أبى حنيفة اهـ (١–٣١٨). وقال فى الدر: وكره اقتصاره فى السجود على أحدهما، ومنعا الاكتفاء بالأنف بلا عذر، وإليه صح رجوعه، وعليه الفتوى كما حررناه فى شرح الملتقى اهـ.

وفى رد المحتار: قوله: كما حررناه إلخ حيث قال: وإليه صح رجوع الإمام كما فى الشرنبلالية عن البرهان، وعليه الفتوى، كما فى الجمع وشروحه، والوقاية وشروحها، والجوهرة، وصدر الشريعة، والعون، والبحر، والنهر، وغيرها اهـ (١–٥٢٠).

واستشكله المحقق فى الفتح بأن المأمور به فى كتاب الله تعالى السجود، وهو وضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه، وهو يتحقق بالأنف [1]، فتوقيف أجزائه على وضع آخر معه زيادة بخبر الواحد، يعنى حديث أمرت أن أسجد على سبعة أعظم، وقال: الحق أن مقتضاه ومقتضى المواظبة الوجوب اهـ (١–٢٦٤) ملخصا.

والجواب عنه بوجهين الأول بورود تفسير السجود بوضع الجبهة فى الأرض لغة، كما فسره فى المغرب، فلعله تحقق عند الإمام أن وضع الجبهة هو الحقيقة، وما سواه مجاز. وثانيًا بأنه زيادة على الكتاب بالإجماع لا بخبر الواحد، فقد قال الحافظ فى الفتح: ونقل

---

(١) قلت: ويؤيده ما فى حديث ابن عباس: وأشار بيده إلى أنفه، ففيه دلالة على أن وضع الجبهة ووضع الأنف واحد، وما فى حديث عامر بن سعد عن ابنه "أمر العبد أن يسجد على سبعة آراب" رواه الطحاوى كما سيأتى، وفيه ذكر الوجه مكان الجبهة ولا يخفى أن الأنف داخل فى الوجه ووضعه بجميع أجزائه ليس بفرض اتفاقا، فإذا وضع الأنف وحده يصدق عليه وضع الوجه، وبهذا قال الإمام أولا ثم رجع عنه إلى قول صاحبيه.

٧٦٥- عن ابن عباس رضى الله عنه: عن رسول الله ﷺ قال: «من لم يلزق أنفه مع جبهته بالأرض إذا سجد لم تجز صلاته»، رواه الطبرانى فى "الكبير" و "الأوسط"، ورجاله موثقون، وإن كان فى بعضهم اختلاف من أجل التشيع (مجمع الزوائد ١:١٩٢).

قلت: وأخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١:٢٧٠).

ابن المنذر إجماع الصحابة رضى الله عنهم على أنه لا يجزئ السجود على الأنف وحده اهـ (٢-٢٤٥).

بقى هنا إشكال آخر وهو أنـه يمكن أن يراد بالسجود فى الآية السجود الشرعى. فيكون مجملا بينته السنة، ومجمل الكتاب إذا بينته السنة يكون المبين ثابتًا بالكتاب. ويؤيده أن السجود اللغوى أيضًا مجمل لتعدد معانيه كمـا فى البحر: وهو فى اللغة يطلق لطأطأة الرأس والانحناء وللخضوع وللتواضع وللميل وللتحية اهـ (١-٣١٧) ومقتضى ذلك أن يكون السجود على الأعضاء السبعة فرضًا، وهو أحد قولى الشافعى صرح بـه فى النيل (٢-١٥١). وأجيب بأن الأصل فى الكلام هو المعنى اللغوى ما لم يثبت كون اللفظ منقولا إلى معنى آخر، وههنا كذلك، فإنـه لا دليل على أن الشرع قد نقل السجود من حقيقته اللغوية إلى حقيقة أخرى، وقد اكتفى ﷺ فى حديث المسيئ صلاته بذكر الجبهة والوجه. كما فى رواية النسائى: «ثم يكبر فيسجد حتى يمكن وجهه ويسترخى أو يطمئن اهـ» (١-١٧٠) سكت عنه النسائى ورجاله ثقات. فهذا يدل على أن السجود على تمام السبعة ليس بفرض. وإلا لم يترك ﷺ ذكرها وهو فى مقام التعليم. ويؤيد ذلك ما رواه الطحاوى بسند صحيح عن عامر بن سعد عن أبيه قال: "أمر العبد أن يسجد على سبعة آراب (أى أعضاء) وجهه وكفيه وركبتيه وقدميه، أيها لم يقع فقد انتقص اهـ" (١-١٥٠) رجاله كلهم ثقات. وهو دليل صريح على أن ترك السجود على هـذه السبعة (ما سوى الوجه) إنما يوجب النقص لا فساد الصلاة، وهو معنى الوجوب دون الفرضية. وما ذكر فى البحر من معانى السجود فإنما هى إطلاقات واستعمالات، والحقيقة ما فسره به فى المغرب، وهو وضع الجبهة فى الأرض كما صرحت به فقهاؤنا، فارتفع الإشكال ولله الحمد.

٧٦٦- وعنه مرفوعا قال: «لا صلاة لمن لم يمس أنفه الأرض»، وقال هذا حديث صحيح على شرط البخارى، ولم يخرجاه اهـ، وسكت عنه الذهبى.

٧٦٧- عن عامر بن سعد عن أبيه قال: «أمر رسول الله ﷺ بوضع اليدين ونصب القدمين فى الصلاة»، أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١:٢٧١)، وقال: صحيح على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبى.

٧٦٨- عن وائل بن حجر قال: «كان رسول الله ﷺ إذا ركع فرج أصابعه، وإذا سجد ضم أصابعه»، رواه الطبرانى فى "الكبير"، وإسناده حسن (مجمع الزوائد ١:١٥٦)، وعزاه العزيزى (٣:١٢٩) إلى مستدرك الحاكم وسنن البيهقى، ثم قال: بإسناد حسن اهـ.

قلت: قال الحاكم (١:٢٢٧): صحيح على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبى، وليس عنده: «إذا ركع فرج أصابعه».

وأما الاقتصار على الجبهة وترك السجود على الأنف، فإنه يتأدى به الفرض عند الجمهور اتفاقا، ولكن يكره، قال فى الدر: ويكره الاقتصار على أحدهما اهـ، وفى رد المحتار: إن الدليل يقتضى وجوب السجود على الأنف أيضًا كما هو ظاهر الكنز والمصنف، فإن الكراهة عند الإطلاق للتحريم، وبه صرح فى المزيد والمفيد، فما فى البدائع والتحفة والاختيار من عدم كراهة ترك السجود على الأنف ضعيف اهـ (١-٥٢١). وهذا كله إذا كان الاقتصار بلا عذر، وإن كان بعذر يجوز الاقتصار على كل منهما بلا كراهة، قال فى الدر. السجود بجبهته اهـ. قال العلامة الشامى: أى حيث لا عذر بها، وأما جواز الاقتصار على الأنف فشرطه العذر على الراجح كما سيأتى اهـ (١-٥٦٥) قلت: ويظهر منه حكم جواز الاقتصار على الجبهة بعذر بالأولى فافهم.

قوله: "عن وائل برواية الطبرانى وغيره إلخ". دلالته على ضم الأصابع حال السجود ظاهرة، وكذا على تفريجها حال الركوع، وقد مر بيانه فى باب الركوع. وليس التفريج ولا الضم مطلوبًا إلا فى الركوع والسجود، صرح به فى الدر، ونصه: ولا يندب التفريج إلا هنا (أى فى الركوع) ولا الضم إلا فى السجود اهـ (١-٤٩٦). ويترك

٧٦٩- وقال الحسن: "كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة ويداه فى كمه"، رواه البخارى (١:٥٦) تعليقا، قال الحافظ فى "الفتح" (١:٤١٤): وصله عبد الرزاق عن هشام بن حسان عن الحسن: "أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يسجدون وأيديهم فى ثيابهم، ويسجد الرجل منهم على قلنسوته وعمامته"، وهكذا رواه ابن أبى شيبة من طريق هشام اهـ.

٧٧٠- عن ابن عمر رضى الله عنه: "أنه كان إذا سجد وضع كفيه على الذى[1] يضع جبهته عليه، قال (أى نافع): ولقد رأيته فى برد شديد، و إنه

الأصابع فى بقية الصلاة على حالها.

قوله: "عن الحسن إلخ". دلالته على جواز السجدة على العمامة والقلنسوة وجواز ستر اليدين بالكمين ظاهرة، ولكنه محمول على حالة العذر كما تشير إليه رواية أنس التى بعد هذا الحديث، ودليل الحمل حديث صالح بن حيوان السبائى الذى يأتى عن قريب. وأما إذا لم يكن عذر فالسجود على العمامة مكروه تنزيها، قال فى الدر المختار: كما يكره تنزيها بكور عمامته إلا لعذر وإن صح عندنا بشرط كونه على جبهته كلها أو بعضها، كما مر أما إذا كان الكور على رأسه فقط، وسجد عليه مقتصرا أى ولم تصب الأرض جبهته ولا أنفه على القول به، لا يصح لعدم السجود على محله اهـ (١-٥٢٢ و٥٢٣ مع الشامية). والقلنسوة فى حكم العمامة كما هو الظاهر، قال الشيخ أطال الله بقائه: وأما ما فى الآثار للإمام محمد: لا نرى به (أى بالسجود على الكور) بأسا، وهو قول أبى حنيفة اهـ (ص-١٩) فلا ينافى الكراهة التنزيهية، بل فيه إشارة إليه.

قوله: فى حديث الحسن «ويداه فى كمه إلخ» هو أيضًا محمول على العذر، يشير إليه الحديث الذى يليه، وهو المذهب كما قال محمد فى الموطأ: فأما من أصابه برد يؤذى وجعل يديه على الأرض من تحت كساء أو ثوب، فلا بأس بذلك، وهو قول أبى حنيفة (ص-١١٠).

قوله: عن ابن عمر إلخ. دلالته على إخراج الكفين فى البرد الشديد ووضعها على

---

(١) أى على المكان الذى يضع جبهته عليه يعنى بقربه، كذا فى "التعليق الممجد".

ليخرج كفيه من برنسه، حتى يضعهما على الحصى"، رواه محمد فى "الموطأ" (ص١٠٨)، ورجاله ثقات مشهورون.

٧٧١– عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال: "كنا نصلى مع النبى ﷺ، فيضع أحدنا طرف الثوب من شدة الحر فى مكان السجود"، رواه البخارى (١:٥٦).

٧٧٢– عن ابن عباس رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ صلى فى ثوب واحد متوشحا يتقى بفضوله حر الأرض وبردها»، رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانى فى "الكبير" و "الأوسط"، ورجال أحمد رجال الصحيح اهـ (مجمع الزوائد ١:١٦١).

٧٧٣– عن ابن لهيعة وعمرو بن الحارث عن بكر بن سوادة عن صالح بن حيوان السبائى: «أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يسجد إلى جنبيه وقد اعتم على جبهته، فحسر رسول الله ﷺ عن جبهته»، رواه أبو داود فى "مراسيله"، كذا فى "نصب الراية" (١:٢٠٣)، وفيه أيضا: قال عبد الحق: صالح بن حيوان لا يحتج به اهـ.

قلت: رد عليه ابن القطان فى هذا الجرح، كما فى "تهذيب التهذيب" (٤:٣٨٨)، ولفظه: ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال العجلى: تابعى ثقة، وقال عبد الحق: لا يحتج به، وعاب ذلك عليه ابن القطان، وصحح حديثه اهـ ملخصا.

الأرض حال السجود ظاهرة، وهو الأفضل.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". دلالته على جواز الاتقاء من الحر والبرد فى السجود وغيره بفضول الثوب ظاهرة.

قوله: "عن ابن لهيعة إلخ". دلالته على رفع العمامة عن الجبهة وحسرها حال السجود ظاهرة، وهو الأفضل.

قلت: وعمرو وبكر من رجال الجماعة، وابن لهيعة قد تكلم فيه، وهو حسن الحديث، ففى "مجمع الزوائد" (١٤٦:١): وهو ضعيف، وقد حسن له الترمذى اهـ، وفى "اللآلئ" (١٢٨:١): حديثه حسن اهـ.

والظاهر من عادتهم فى نقل السند الناقص أن بقية السند الذى لم تذكر لا كلام فيها، فهو مرسل يحتج به.

٧٧٤- عن ميمونة رضى الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا سجد لو شاءت بهمة أن تمر بين يديه لمرت»، رواه مسلم (١٩٤:١).

٧٧٥- عن يزيد بن أبى حبيب: «أنه ﷺ مر على امرأتين تصليان، فقال: إذا سجدتما فضما بعض اللحم إلى الأرض، فإن المرأة فى ذلك ليست كالرجل»، رواه أبو داود فى "مراسيله"، ورواه البيهقى من طريقين موصولين، لكن فى كل منهما متروك، كذا فى "التلخيص الحبير" (٩١:١).

قلت: كلام الحافظ يدل على أن المرسل ليس فيه أحد متروك، وفى فوز

قوله: "عن ميمونة إلخ". دلالته على محافاة اليدين عن الجنبين وزيادة كشف الإبطين ظاهرة، وهو طريق السجدة المسنونة إلا إذا كان الرجل فى الصف فلا يبالغ فى كشف الإبطين، لأنه يؤذى المصلين، فافهم.

قوله: "عن يزيد بن أبى حبيب إلخ". قلت: دلالته على هيئة سجود المرأة ظاهرة، قال فى عون البارى: فمن يرى المرسل حجة -وهو مذهب أبى حنيفة ومالك فى طائفة والإمام أحمد فى المشهور عنه- فحجتهم المرسل المذكور، ومن لا يرى المرسل حجة كالشافعى وجمهور المحدثين فباعتضاد كل من الموصول والمرسل بالآخر، وحصول القوة من الصورة المجموعة. قال فى فتح البارى: وهذا مثال لما ذكره الشافعى من أن المرسل يعتضد بمرسل آخر أو مسند اهـ، وقال النووى: الحديث الضعيف عند تعدد الطرق يرتقى عن الضعف إلى الحسن، ويصير مقبولا معمولا به، قال الحافظ السخاوى: ولا يقتضى ذلك الاحتجاج بالضعيف، فإن الاحتجاج إنما هو بالهيئة المجموعة كالمرسل حيث اعتضد بمرسل آخر ولو ضعيفًا، كما قاله الشافعى والجمهور اهـ (٢-١٥٩ مع النيل).

الكرام للعلامة محمد قائم السندى، قال البيهقى: هو أحسن من موصولين فى هذا الباب اهـ، كذا فى "مجموعة الفتاوى" للعلامة عبد الحى رحمه الله تعالى (١:٦١٦).

٧٧٦– أبو حنيفة عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما: أنه سئل كيف كان النساء يصلين على عهد رسول الله ﷺ؟ قال: «كن يتربعن، ثم أمرن أن يحتفزن[1]» (جامع المسانيد ١:٤٠٠).

قلت: هذا إسناد صحيح، أخرجه القاضى عمر بن الحسن الأشنانى عن على بن محمد البزاز عن أحمد بن محمد بن خالد عن زر بن نجيح عن إبراهيم ابن المهدى عن أبى جواب الأحوص بن جواب عن سفيان الثورى عن أبى حنيفة بسنده اهـ.

قوله: "أبو حنيفة عن نافع إلخ". قلت: دلالته على هيئة جلوس المرأة بالاحتفاز ظاهرة، وقول الصحابى: "كنا نفعل كذا وأمرنا كذا" فى حكم المرفوع كما تقدم.

واعلم أن مسانيد الإمام الأعظم رضى الله عنه على قسمين، الأول: ما جمعه أصحابه كمسند الإمام الحسن بن زياد اللؤلؤى (قال فى لسان الميزان بعد ذكر الجرح فيه عن كثيرين ما نصه: ومع ذلك كله أخرج له أبو عوانه فى مستخرجه، والحاكم فى مستدركه، وقال مسلمة بن قاسم: كان ثقة رحمه الله تعالى اهـ (١–٢٠٩).

توثيق الحسن بن زياد اللؤلؤى صاحب الإمام

وفى الفوائد البهية: وعن يحيى بن آدم "ما رأيت أفقه من الحسن بن زياد". قال الجامع: ذكره السمعانى عند ذكر اللؤلؤى بعد ما ذكر أنه نسبة إلى بيع اللؤلؤ، وقال: ولى القضاء وكان حافظًا للروايات عن أبى حنيفة، وكان يقول: كتبت عن ابن جريج اثنى

---

(١) كتب فى حاشية "جامع المسانيد الإمام" يعنى يستوين جالسات على أوراكهن، من حاشية القارى اهـ، وفى "مجمع البحار": عن ابن عباس ذكر عنده القدر فاحتفز أى قلق وشخص به صخرا، وقيل: استوى جالسا على وركيه كأنه ينهض. حديث على: «إذا صلت المرأة فلتحتفز إذا جلست وإذا سجدت، ولا تخوى أى تتضام وتجتمع» اهـ (١:٢٧٩).

قلت: القاضى عمر بن الحسن الأشنانى روى عن ابن أبى الدنيا وغيره، ضعفه الدارقطنى وغيره، وقال طلحة بن محمد: كان من جملة أصحاب الحديث المجودين، وأحد الحفاظ، وقد حدث حديثا كثيرا، وحمل الناس عنه قديما وحديثا، وسئل عنه أبو على الهروى (الحافظ شيخ الدارقطنى)، فقال: إنه صدوق اهـ ملخصا من "لسان الميزان" (٤٩١:٤ و٤٩٢).

وعلى بن محمد البزاز أبو القاسم المعروف بابن التسترى ذكره الخطيب فى "تاريخه"، وقال: كتبت عنه اهـ، كذا فى "جامع المسانيد" (٢٥٨:٢).

وأحمد بن محمد خالد هو الوهبى الكندى أبو سعيد الحمصى روى عنه البخارى فى جزء القراءة وغيره، ونقل عن يحيى بن معين: أنه ثقة، وقال الدارقطنى: لا بأس به، وأخرج له ابن خزيمة فى "صحيحه"، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، كذا فى "تهذيب التهذيب" (٢٦:١ و ٢٧)، وزر بن نجيح لم أجد ترجمته، وإبراهيم بن المهدى أراه المصيصى يروى عن حفص بن غياث وغيره، وثقه أبو حاتم وابن حبان وابن قانع وغيرهم، كذا فى "تهذيب التهذيب" (١٦٩:١).

عشر ألف حديث كلها يحتاج إليها الفقهاء اهـ. وفى طبقات القارئ: قد عد الحسن بن زياد ممن جدد لهذه الأمة دينها على رأس مائتين، كذا فى مختصر غريب أحاديث الكتب الستة لابن الأثير اهـ ملخصا (ص ٢٨ و٢٩). قلت: والعجب العجاب أن بعض المحدثين قد اتهموه بالكذب، ولقد صدق من قال: إن الرجل لا يبلغ درجة الصديقين حتى يرميه سبعون صديقًا مثله بالكفر والزندقة، وهكذا سنة الله فى أوليائه.

ومنها مسند جمعه الإمام أبو يوسف القاضى رحمه الله تعالى، أو رواه عن الإمام يسمى نسخة أبى يوسف، وهو ثقة وثقه البيهقى وابن حبان والنسائى، كما مر.

ومنها مسند جمعه الإمام محمد بن الحسن الشيبانى رحمه الله تعالى يسمى نسخة محمد وهو أيضا ثقة حافظ متقن، كما مر عن الدارقطنى وغيره.

ومنها مسند جمعه أيضا محمد بن الحسن معظمه عن التابعين، رواه عن الإمام

والأحوص بن جواب وثقه ابن معين، وقال مرة: ليس بذاك القوى، وقال أبو حاتم: صدوق، وقال ابن حبان فى "الثقات": كان متقنا ربما وهم اهـ، كذا فيه أيضا (١٩٢:١)، وسفيان الثورى وأبو حنيفة أشهر من أن يثنى عليهما.

يسمى بالآثار.

ومنها مسند جمعه ابنه الإمام حماد بن أبى حنيفة ورواه عن أبيه رضى الله عنهما. قال فى اللسان: ضعفه ابن عدى وغيره من قبل حفظه انتهى (إلى أن قال) قلت: وذكر ابن خلكان فى ترجمة حماد بن أبى حنيفة أنه كان على مذهب أبيه، وأنه كان صالحا خيرا، ولما مات أبوه كانت عنده ودائع كثيرة، فذكر ذلك حماد للقاضى، فقال: لا أنزعها عن يدك، فقال: "مر بوزنها وقبضها تبرأ ذمة أبى حنيفة، ثم اصنع ما بدا لك" ففعل خدامه ذلك أياما، فلما انتهى ذلك استتر حماد فلم يظهر حتى دفعه لغيره. وذكره ابن أبى حاتم فلم يذكر فيه جرحًا رحمه الله تعالى اهـ.

وفيه أيضا: أن عبد الله بن المبارك روى عنه حديث ليث عن مجاهد اهـ (٢-٣٤٦) قلت: فكفى فخرا لحماد بأن إمام المحدثين يروى عنه.

تحقيق الاحتجاج بمسانيد الإمام أبى حنيفة

فما كان من أحاديث الإمام فى هذه المسانيد الخمسة فنسبتها إلى الإمام كنسبة أحاديث مسند الشافعى إليه، فإنه أيضا لم يجمع مسنده بنفسه، وإنما جمعه أصحابه بعده. وما سوى ذلك من المسانيد العشرة التى جمعها المتأخرون، فإنما تصح نسبة أحاديثها إلى الإمام بعد التفحص عن حال الرواة من أصحاب المسانيد إلى الإمام، فإذا لم يكن فيهم أحد من الوضاعين والكذابين يصح لنا القول بأن "هذا الحديث قد بلغ الإمام رحمه الله بسنده العالى إلى رسول الله ﷺ أو إلى الصحابة والتابعين، وإنما طرأ الضعف بعده فى الدرجة السافلة" لو كان فيهم أحد من الضعفاء، وإذا كان الرواة كلهم ثقات من أصحاب المسانيد إلى الإمام ومنه إلى المنتهى فحينئذ لا شك فى الاحتجاج بمثل تلك الأحاديث، فما قاله بعض الناس: إن مسانيد الإمام غير محتج بها لا يلتفت إليه، كيف؟ وقد اعتنى المحدثون بتلك المسانيد شرحًا وتخريجًا. فهذا الحافظ ابن حجر قد خرج رجال مسند ابن

٧٧٧- ثنا أبو الأحوص عن أبى إسحاق عن الحارث عن على رضى الله تعالى عنه وأرضاه قال: «إذا سجدت المرأة فلتحتفز ولتضم فخذيها»، رواه الإمام أبو بكر بن أبى شيبة فى "مصنفه" (ص١٨١ قلمى).

خسرو فى تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأربعة، وقال فى مقدمته ما يدل على صحة تلك المسانيد، ونصه: الرابعة قوله: "وكذلك مسند أبى حنيفة" توهم أنه جمع أبى حنيفة رحمه الله تعالى، وليس كذلك، والموجود من حديث أبى حنيفة مفرداً إنما هو كتاب الآثار التى رواها محمد بن الحسن عنه، ويوجد فى تصانيف محمد بن الحسن وأبى يوسف قبله من حديث أبى حنيفة أشياء أخرى. وقد اعتنى الحافظ أبو محمد الحارثى وكان بعد الثلاث مائة بحديث أبى حنيفة، فجمعه فى مجلدة ورتبه على شيوخ أبى حنيفة، وكذلك خرج المرفوع منه الحافظ أبو بكر بن المقرئ، وتصنيفه أصغر من تصنيف الحارثى، ونظيره مسند أبى حنيفة للحافظ أبى الحسين بن المظفر، وأما الذى اعتمد الحسينى على تخريج رجاله فهو ابن خسرو كما قدمت، وهو متأخر، وفى كتابه زيادات على ما فى كتابى الحارثى وابن المقرئ إلى أن قال: فلما رأيت كتاب الحسينى أحببت أن ألتقط منه ما زاد لينتفع به من أراد معرفة ذلك الشخص. لذلك اقتصرت على رجال الأربعة، وسميته "تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة اهـ" (ص٥ و٦ و٨) فهذه العبارة تدل على أمور.

الأول أن مسانيد الإمام ليست من جمعه بنفسه، وهذا لا يقدح فى صحتها، لأن مسند الإمام الشافعى كذلك كما قال الحافظ، ثم إن الشافعى لم يعمل هذا المسند، وإنما التقطه بعض النيسابوريين من الأم وغيرها من مسموعات أبى عباس الأصم التى كان انفرد بروايتها عن الربيع اهـ (ص-٥).

والثانى أن الذين اعتنوا بأحاديث أبى حنيفة من المتأخرين هم من الحفاظ.

والثالث أن الحافظ الحسينى الدمشقى قد اعتنى بتخريج رجال مسند ابن خسرو، وتبعه الحافظ ابن حجر فى ذلك، وهذا يدل على اعتبار هذا المسند كما لا يخفى. وأيضا فقد احتج الحافظ بمسند الحارثى فى بيان أسماء الرجال كما قدمنا من تهذيب التهذيب فى تسمية ابن عبد الله بن مغفل حيث قال: ابن عبد الله بن مغفل عن أبيه فى ترك الجهر

قلت: رجاله رجال الجماعة إلا الحارث، فهو من رجال الأربعة، قد اختلف فيه ووثقه ابن معين، وقال ابن شاهين فى "الثقات": قال أحمد بن صالح المصرى: "الحارث الأعور ثقة ما أحفظه، وما أحسن ما روى عن على"، وأثنى عليه، قيل له: فقد قال الشعبى: كان يكذب قال: لم يكن يكذب فى الحديث، إنما كان كذبه فى رأيه اهـ.

بالبسملة، وعنه أبو نعامة الحنفى قيل: اسمه يزيد، قلت: ثبت كذلك فى مسند كذلك فى مسند أبى حنيفة للبخارى اهـ (١٢-٣٠٢). وهذا يدل على اعتبار هذا المسند أيضا.

ثم رتب الحافظ قاسم بن قطلوبغا الحنفى تلميذ الحافظ ابن حجر مسند الحارثى على أبواب الفقه، وله عليه الأمالى فى مجلدين، ثم اختصره جمال الدين محمود بن أحمد القونوى الدمشقى، وسماه المعتمد، ثم شرحه وسماه المستند. اختصره الإمام شرف الدين إسماعيل بن عيسى بن دولة الأوغانى المكى، واختصره أيضا الإمام أبو البقا وأحمد ابن أبى الضياء محمد القرشى العدوى المكى. وزوائد المسند جمعها حافظ الدين محمد ابن محمد الكردرى المعروف بابن البزار، وشرحه جلال الدين السيوطى رحمه الله تعالى سماه "التعليقة المنيفة على مسند أبى حنيفة" هكذا فى تنسيق النظام ناقلا عن كشف الظنون (ص-٥).

وقال الإمام عبد الوهاب الشعرانى رضى الله عنه تلميذ الحافظ السيوطى فى الميزان: وقد من الله تعالى على بمطالعة مسانيد الإمام أبى حنيفة الثلاثة من نسخة صحيحة، عليها خطوط الحفاظ، آخرهم الحافظ الدمياطى، فرأيته لا يروى حديثًا إلا عن خيار التابعين العدول الثقات الذين هم من خير القرون لشهادة رسول الله ﷺ كالأسود وعلقمة وعطاء وعكرمة ومجاهد ومكحول والحسن البروى وأضرابهم رضى الله تعالى عنهم أجمعين، فكل الرواة الذين بينه وبين رسول الله ﷺ عدول ثقات أعلام أخيار ليس فيهم كذاب ولا متهم بكذب، إلى أن قال: فإن قيل: إذا قلتم بأن أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة رضى الله عنه ليس فيها شيء ضعيف لسلامة الرواة بينه وبين رسول الله ﷺ من الصحابة والتابعين من الجرح فما جوابكم عن قول بعض الحفاظ فى شيء من أدلة الإمام أبى حنيفة بأنه ضعيف؟

وقال ابن أبى خيثمة: قيل ليحيى: يحتج بالحارث؟ فقال: ما زال المحدثون يقبلون حديثه اهـ، (كذا فى تهذيب التهذيب" ٢:١٤٦ و١٤٧)، فالحديث حسن، وقول الصحابى حجة عندنا، وقد تقوى بالمرفوع أيضا، وأبو إسحاق وإن كان من المدلسين، ولكنه من الطبقة الثالثة التى قبل بعض المحدثين حديثهم، واحتملوا تدليسهم، كما فى "طبقات المدلسين" (ص٢) لابن حجر على أن التدليس لا يضر عندنا، وقد تقوى بأحاديث أخر أيضا.

فالجواب: يجب علينا حمل ذلك جزما على الرواة النازلين عن الإمام فى السند بعد موته رضى الله عنه، إذا رووا ذلك الحديث من طريق غير طريق الإمام، إذ كل حديث وجدناه فى مسانيد الإمام الثلاثة فهو صحيح، لأنه لولا صح عنده ما استدل به، ولا يقدح فيه وجود كذاب أو متهم بالكذب، مثلا فى سنده النازل عن الإمام، وكفانا صحة الحديث استدلال مجتهد بـه، ثم علينا العمل به، ولو لم يروه غيره. فتأمل هذه الدقيقة التى نبهتك عليها، فلعلك لا تجدها فى كلام أحد من المحدثين، وإياك أن تبادر إلى تضعيف شيء من أدلة مذهب الإمام أبى حنيفة إلا بعد أن تطالع مسانيده الثلاثة، ولم تجد ذلك الحديث فيها اهـ ملخصا (١-٥٥ و٥٦ و٥٧).

وبه يظهر لكل من له مسكة أن مسانيد الإمام معتبرة معتمدة، عكف عليها الحفاظ وانكب عليها المحدثون شرحًا واختصاراً وجمعا وترتيبا وزيادة واحتجاجا واستدلالا، فهذا الحافظ الزيلعى والعلامة ابن التركمانى والشيخ ابن الهمام رحمهم الله تعالى مع غاية تورعهم عن حماية المذهب بمحض العصبية يحتجون بأحاديث مسند الحارثى وابن خسرو، ويتكلمون على الرواة النازلة عن الإمام جرحًا وتعديلا كما لا يخفى على من طالع نصب الراية للزيلعى وفتح القدير لابن الهمام والجوهر النقى.

هذا، ودلالة الأحاديث المذكورة على هيئة جلوس المرأة ظاهرة، والبعض منها وإن كان ضعيفا، كحديث رواه ابن عدى فى الكامل، ولكن البعض يتقوى بالبعض، فالمسألة ثابتة بالحديث المرفوع، ولله الحمد.

والقياس أيضا يقتضى مخالفة هيئة المرأة فى جلوسها وسجودها عن هيئة الرجال، لكون مبنى أحوالهن على التستر، والأحاديث المذكورة مؤيدة له، فإن قلت: قد روى

٧٧٨– عن ابن عمر رضى الله عنه مرفوعا: «إذا جلست المرأة فى الصلاة وضعت فخذها على فخذها الأخرى، فإذا سجدت ألصقت بطنها على فخذها كأستر ما يكون، فإن الله تعالى ينظر إليها يقول: يا ملائكتى! أشهدكم أنى قد غفرت لها»، رواه ابن عدى فى "الكامل"، والبيهقى فى "سننه" وضعفه، كذا فى "كنز العمال" (١١٧:٤)، قلت: وله شواهد قد مرت.

البخارى فى صحيحه تعليقا «وكانت أم الدرداء تجلس فى صلاتها جلسة الرجل وكانت فقيهة» اهـ. فالجواب عنه بأنه فعل تابعية فلا حجة فيه، والدليل على أن أم الدرداء هذه تابعية لا صحابية ما ذكره فى الفتح ونصه: وعرف من رواية مكحول أن المراد بأم الدرداء الصغرى التابعية لا الكبرى الصحابية، لأنــه أدرك الصغرى ولم يدرك الكبرى، وعمل التابعى بمفرده ولو لم يخالف لا يحتج بــه، وإنما وقع الاختلاف فى العمل بقول الصحابى كذلك، ولم يورد البخارى أثر أم الدرداء ليحتج به، بل للتقوية اهـ (٢–١٥٢).

قلت: وأم الدرداء هذه هى زوج أبى الدرداء رضى الله عنها، وكانت من العابدات، أخرج لها الجماعــة، كذا فى تهذيب التهذيب (١٢–٤٦٥). فإن قلت: يمكن أن مكحولا أرسل ذلك عن الصحابية، قلت: لو كان منقطعا لم يورده البخارى بصيغة الجزم، فافهم. فإن قلت: إنــه يبعد أن امرأة الصحابى تصلى زمانا، ولا يطلع هو على هيئة صلاتها، فالظاهر (٢–١٢) أن أبا الدرداء اطلع على ذلك، وأقرها عليها، فيكون هذا الأثر فى حكم أثر الصحابى، قلت: قد لا يطلع الرجل على هيئة صلاة أهله تفصيلا، ولا يحتاج إليه، وأيضا فيحتمل أن يكون لها عذر فى ذلك، على أنه لو ثبت ذلك كان من تقرير الصحابى، ويعارضه قول الصحابى كما مر فى المتن، والقول مقدم على التقرير، وأيضا يعارضه الحديث المرفوع كما عرفت.

وقد أغرب العلامة العينى حيث قال فى شرح البخارى بعد نقل أثر أم الدرداء: فدل هذا على أن المستحب للمرأة أن تجلس فى التشهد كما يجلس الرجل، وهو أن ينصب اليمنى ويفترش اليسرى، وبه قال النخعى وأبو حنيفة ومالك، ويروى عن أنس كذلك إلخ (٣–١٦٥). فإن كتب الحنفية مشحونة باختلاف هيئة المرأة فى الجلوس من الرجال وإنها تتورك، وأما ما نقله بعد ذلك من أن صفية رضى الله عنها كانت تصلى متربعةً ونساء ابن

٧٧٩- عن وائل بن حجر قال: «رأيت رسول الله ﷺ إذا سجد يضع ركتبيه قبل يديه، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه»، رواه الترمذى (١:٣٦)، وقال: زاد الحسن بن على (الحلوانى) فى حديثه: قال يزيد بن هارون: ولم يرو شريك عن عاصم بن كليب إلا هذا الحديث قال: هذا حديث غريب حسن لا نعرف أحدا رواه غير شريك، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم يرون أن يضع الرجل ركبتيه قبل يديه، وإذا نبض رفع يديه قبل ركبتيه.

عمركن يفعلنه، وقال بعض السلف: كن النساء يؤمرن أن يتربعن إذا جلسن فى الصلاة ولا يجلسن جلوس الرجال على أوراكهن اهـ، فكل ذلك لا يحتج به ما لم يعلم السند تفصيلا، وإن نساء ابن عمر من هن؟ وبعض السلف من هو؟ فافهم.

قوله: "عن وائل بن حجر إلخ". دلالته على وضع الركبتين قبل اليدين إذا سجد ورفع اليدين قبل الركبتين إذا نهض ظاهرة، قال فى النيل: وإلى ذلك ذهب الجمهور، وحكاه القاضى أبو الطيب عن عامة الفقهاء، وحكاه ابن المنذر عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه والنخعى ومسلم بن يسار وسفيان الثورى وأحمد وإسحاق وأصحاب الرأى، قال: وبه أقول اهـ (٢-١٤٦). وفيه أيضا: قال اليعمرى: من شأن الترمذى التصحيح بمثل هذا الإسناد فقد صحح حديث عاصم بن كليب عن أبيه عن وائل "لأنظرن إلى صلاة النبى ﷺ فلما جلس للتشهد" الحديث، وإنما الذى قصر بهذا عن التصحيح عنده الغرابة التى أشار إليها وهى تفرد يزيد بن هارون عن شريك، وهو لا يحط عن درجة الصحيح لجلالة يزيد وحفظه، وأما تفرد شريك عن عاصم وبه صار حسنًا، فإن شريكا لا يصح حديثه منفردا اهـ (٢-١٤٦).

قلت: تابع شريكا همام وشقيق عند أبى داود، وإن كان رواية همام عن محمد بن جحادة عن عبد الجبار بن وائل عن أبيه منقطعًا لكون عبد الجبار لم يسمع من أبيه، ورواية شقيق مرسلا، ولكن الانقطاع وكذا الإرسال لا يضر عندنا فى الاحتجاج، وشريك وإن لم يكن من المتقنين فهو من رجال الحسن، فيقبل زيادة الرفع منه كما مر فى ذكر الأصول غير مرة، ويؤيده رواية أنس مرفوعًا عند الحاكم، ولا علة له، وأيضا فله شواهد من آثار الصحابة منها ما هو مذكور فى المتن أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وضع ركبتيه قبل

وروى همام عن عاصم هذا مرسلا، ولم يذكر فيه وائل بن حجر، وفى "التلخيص الحبير": رواه ابن خزيمة وابن حبان وابن السكن فى "صحاحهم" اهـ.

٧٨٠– قلت: وروى الحاكم فى "المستدرك" عن عاصم الأحول عن أنس قال: «رأيت رسول الله ﷺ كبر، فحاذى بإبهاميه أذنيه، ثم ركع حتى استقر كل مفصل منه، وانحط بالتكبير حتى سبقت ركبتاه يده»، قال: هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين، ولا أعرف له علة، ولم يخرجاه، وأقره عليه الذهبى.

يديه. قال ابن القيم فى زاد المعاد: فالمحفوظ عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه كان يضع ركبتيه قبل يديه، ذكره عنه عبد الرزاق وابن المنذر وغيرهما اهـ (١–٥٨).

وروى الطحاوى(١) بإسناد صحيح عن إبراهيم النخعى أنه قال: حفظ عن عبد الله ابن مسعود أن ركبتيه كانتا تقعان إلى الأرض قبل يديه اهـ. ثم قال: حدثنا ابن مرزوق قال: ثنا وهب عن شعبة عن مغيرة قال: سألت إبراهيم عن الرجل يبدأ بيديه قبل ركبتيه إذا سجد فقال: أو يصنع ذلك إلا أحمق أو مجنون اهـ؟ (١–١٥١).

قلت: رجاله ثقات، فحديث وائل أرجح مما روى فى هذا الباب من حديث أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير، وليضع يديه قبل ركبتيه». أخرجه الثلاثة (أى أبو داود والنسائى والترمذى) بلوغ المرام (١–٥٣).

قال الحافظ ابن القيم: وأما حديث أبى هريرة المستقدم فقد علله البخارى والترمذى والدارقطنى، قال البخارى: محمد بن عبد الله بن حسن لا يتابع عليه، وقال: لا أدرى أسمع من أبى الزناد أم لا، وقال الترمذى: غريب لا نعرفه من حديث أبى الزناد إلا من هذا الوجه، وقال الدارقطنى: تفرد به الدراوردى عن محمد بن عبد الله بن الحسن العلوى عن أبى الزناد، وقد ذكر النسائى عن قتيبة حدثنا عبد الله بن نافع عن محمد بن

---

(١) فقال: حدثنا أبو بكرة قال: ثنا أبو عمر الضرير قال: أنا حماد بن سلمة أن الحجاج بن أرطاة أخبرهم قال: قال إبراهيم النخعى الحديث. قلت: رجاله ثقات.

وأخرج أيضا حديث وائل بن حجر قال: «كان النبى ﷺ إذا سجد تقع ركبتاه قبل يديه، وإذا رفع رفع يديه قبل ركبتيه»، قال الحاكم: قد احتج مسلم بشريك وعاصم بن كليب، وقال الذهبى: على شرط مسلم.

٧٨١- حدثنا محمد بن معمر، نا حجاج بن منهال، ثنا همام، نا محمد ابن جحادة عن عبد الجبار بن وائل عن أبيه عن النبى ﷺ فى هذا الحديث قال: «فلما سجد وقعتا ركبتاه إلى الأرض قبل أن تقع كفاه، فلما سجد وضع جبهته بين كفيه وجافى عن إبطيه».

عبد الله بن الحسن العلوى عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قال: «يعمد أحدكم فى صلاته فيبرك كما يبرك الجمل» ولم يزد اهـ (١-٥٨). وأيضا فإن أول هذا الحديث يخالف آخره، لأن البعير إذا أبرك فإنه يضع يديه أولا وتبقى رجلاه قائمتين، فإذا نهض فإنه ينهض برجليه أولا وتبقى يداه على الأرض، وهذا هو الذى نهى ﷺ عنه، وأمر بخلافه. ويعارضه قوله: «وليضع يديه قبل ركبتيه». ولا يرفع هذا الإشكال قول بعضهم: ركبتا البعير فى يديه، لأنه لو كان كما قالوا لقال: فليبرك كما يبرك البعير، فإن أول ما يمس الأرض من البعير يداه. وفى حاشية الترمذى ما نصه: ولا يخفى أن أول هذا الحديث يخالف آخره، لأنه إذا وضع يديه قبل ركبتيه فقد برك بروك البعير، وما قيل فى توفيقه: إن الركبة من الإنسان فى الرجلين ومن ذوات الأربع فى اليدين، فرده صاحب القاموس فى سفر السعادة، وقال: هذا وهم وغلط ومخالف لأئمة اللغة اهـ (١-٣٧). وفى النيل (٢-١٤٨): وقال الخطابى: حديث وائل بن حجر أثبت من هذا اهـ، أى من حديث أبى هريرة، وقال ابن القيم: إن حديث أبى هريرة مضطرب المتن، فمنهم من يقول فيه: «وليضع يديه قبل ركبتيه» ومنهم من يقول بالعكس، ومنهم من يقول: «وليضع يديه على ركبتيه» ومنهم من يحذف هذه الجملة رأسا.

والرابع أنه على تقدير ثبوته قد ادعى فيه جماعة من أهل العلم النسخ، قال ابن المنذر: وقد زعم بعض أصحابنا أن وضع اليدين قبل الركبتين منسوخ اهـ (ص-٥٩) وقال الحافظ فى بلوغ المرام: وهو (أى حديث أبى هريرة رضى الله عنه) أقوى من حديث وائل ابن حجر «رأيت النبى ﷺ وضع ركبتيه قبل يديه» أخرجه الأربعة، فإن للأول شاهداً من

قال حجاج: وقال همام: وحدثنا شقيق حدثني عاصم بن كليب عن أبيه عن النبي ﷺ بمثل هذا، رواه أبو داود (١:١١٤)، وسكت عنه، ورجاله ثقات إلا شقيق أبو ليث، قال ابن القطان: شقيق هذا ضعيف لا يعرف بغير رواية همام، كذا في "التهذيب" (٤:٣٦٤)، وعبد الجبار لم يسمع من أبيه.

٧٨٢– عن علقمة والأسود قالا: "حفظنا عن عمر في صلاته أنه خر بعد ركوعه على ركبتيه كما يخر البعير، ووضع ركبتيه قبل يديه"، رواه الطحاوي، وإسناده صحيح (آثار السنن ١:١١٧).

حديث ابن عمر، صححه ابن خزيمة وذكره البخاري معلقًا موقوفًا اهـ (١–٥٣).

قلت: لفظ البخاري: وقال نافع: "كان ابن عمر يضع يديه قبل ركبتيه اهـ" وفي الفتح: وصله ابن خزيمة والطحاوي وغيرهما من طريق عبد العزيز الدراوردي عن عبيد الله ابن عمر عن نافع بهذا، وزاد في آخره: ويقول: «كان النبي ﷺ يفعل ذلك» قال البيهقي: كذا رواه عبد العزيز، ولا أراه إلا وهما يعني رفعه، قال: والمحفوظ ما أخبرنا، ثم أخرج من طريق أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: "إذا سجد أحدكم فليضع يديه، وإذا رفع فليرفعهما" اهـ إلى أن قال: ومن ثم قال النووي: لا يظهر ترجيح أحد المذهبين على الآخر من حيث السنة اهـ (٢:٢٤١) قلت: أثر ابن عمر هذا قد تفرد الدراوردي برفعه، وهو وإن كان من رجال مسلم لكنه متكلم فيه، قال أبو حاتم: لا يحتج به، وقال أبو زرعة: سيئ الحفظ، وقال أحمد بن حنبل: إذا حدث من حفظه يهم ليس هو بشيء، وإذا حدث من كتابه فنعم، وإذا حدث جاء ببواطيل، كذا في الميزان (٢–١٣٨ و١٣٩) وفي التقريب: صدوق، كان يحدث من كتب غيره فيخطئ، قال النسائي: حديثه عن عبيد الله العمري منكر اهـ (ص–١٢٩) قلت: وهذا حديثه عن عبيد الله العمري كما تقدم، وقد تفرد الدراوري برفعه فلا يحتج به في ذلك، والمحفوظ من الحفاظ وقفه، وقد ذكره البخاري موقوفًا وجعل البيهقي رفعه وهما كما عرفت، والشواهد لحديث وائل أكثر منها لحديث أبي هريرة، كما بنياها قبل، والله أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

٧٨٣- عن أبى هريرة قال: «أوصانى خليلى ﷺ بثلاث، ونهانى عن ثلاث: فنهانى عن نقرة كنقرة الديك، وإقعاء كإقعاء الكلب، والتفات كالتفات الثعلب»، رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانى فى "الأوسط"، وإسناد أحمد حسن (مجمع الزوائد ١ :١٧٣).

قلت: وقد تقدم حديث ابن عمر: «فلا تبسط ذراعيك بسط السبع»، وأخرجت الثلاثة عن أبى هريرة مرفوعا: «إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير» الحديث، قواه الحافظ فى "بلوغ المرام" (١ :٥٣)، وقد أشبعنا فيه الكلام.

٧٨٤- عن أبى حميد الساعدى قال (لبعض الصحابة): «أنا كنت أحفظكم لصلاة رسول الله ﷺ رأيته إذا كبر جعل يديه حذو منكبيه، وإذا ركع أمكن يديه من ركبتيه، ثم هصر ظهره، فإذا رفع رأسه استوى حتى يعود كل فقار مكانه، وإذا سجد وضع يديه غير مفترش[1] ولا قابضهما[2] واستقبل

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قلت: قال الشيخ ابن القيم فى زاد المعاد (١-٥٧). "وهو ﷺ نهى فى الصلات عن التشبه بالحيوانات اهـ". وما ذكرنا من الأحاديث تؤيد ما قاله ولا يخفى أن التشبه ببروك البعير إنما هو فى وضع اليدين قبل الركبتين، كما يعرفه كل من تأمل فى هيئة بروكه.

قوله: "عن أبى حميـــد الساعدى إلى قوله عن البراء إلخ". دلالة الأحاديث على توجيه أصابع الرجلين إلى القبلة ظاهرة، وقد ورد فى هذا الباب حديث آخر عن عائشة رضى الله عنها رواه الدارقطنى بلفظ «كان النبى ﷺ إذا سجد ليستقبل بأصابعه القبلة اهـ» (١-١٣٠) قال الحافظ فى التلخيص: وفيه حارثة ابن أبى الرجال وهو ضعيف اهـ (١-٩٨) قلت: ويمكن تقويته بمــا ذكرنا من الشواهد له فى المتن، وبالجملة فسنية استقبال الأصابع إلى القبلة ثابتة بتلك الأحاديث صراحة، لما ورد فى بعضها لفظة "كان" المقتضية للاستمرار ظاهرا ما لم يعارضه معارض، وههنا كذلك، فلم يثبت عنه ﷺ خلاف ذلك

---

(١) ولابن حبان وغيره «غير مفترش ذراعيه»، كذا فى "الفتح".

(٢) بأن يضمهما إليه، كذا فى "الفتح".

بأطراف رجليه القبلة» الحديث، رواه البخارى (١١٤:١).

٧٨٥– وعنه قال: «كان النبى ﷺ إذا أهوى إلى الأرض ساجدا جافى عضديه عن إبطيه وفتح أصابع رجليه» مختصر، رواه النسائى (١٦٦:١)، وسكت عنه، ورجاله كلهم ثقات (أى نصبهما وغمز موضع المفاصل منهما، وثناها إلى باطن الرجل، وأصل الفتح الكسر، كذا فى "مجمع البحار".

٧٨٦– عن عائشة فى حديث أوله: «فقدت رسول الله ﷺ وكان معى على فراشى، فوجدته ساجدا راصا عقبيه مستقبلا بأطراف أصابعه القبلة»، رواه ابن حبان فى "صحيحه" بإسناد صحيح (التلخيص الحبير ٩٨:١ وللنسائى ١٦٦:١)، وقد سكت عنه: «وهو ساجد وقدماه منصوبتان» الحديث.

٧٨٧– عن البراء رضى الله عنه: «كان ﷺ إذا ركع بسط ظهره، وإذا سجد وجه أصابعه قبل القبلة فتفاج» (يعنى وسع بين رجليه)، رواه البيهقى

فى حديث، قال فى منحة الخالق (١–٣٢٩): عن زاد الفقير (للشيخ ابن الهمام) ومنها (أى من السنن) توجيه أصابع رجليه إلى القبلة اهـ، وقال فى الدر (١–٥٢٦): ويستقبل بأطراف أصابع رجليه القبلة ويكره إن لم يفعل ذلك اهـ، قال العلامة الشامى: (قوله: ويكره إن لم يفعل ذلك) كذا فى التجنيس لصاحب الهداية، وقال الرملى فى حاشية البحر: ظاهره أنه سنة، وبه صرح فى زاد الفقير اهـ، قلت: ونقل الشيخ التصريح بأنه سنة عن البرجندى والحاوى ومثله فى الضياء المعنوى والقهستانى عن الجلابى، وقال فى الحلية: ومن سنن السجود أن يوجه أصابعه نحو القبلة اهـ.

إثبات توجيه أصابع اليدين إلى القبلة

قوله: عن البراء قلت: استدل الحافظ ابن حجر فى التلخيص بعموم قوله: "وإذا سجد وجه أصابعه قبل القبلة" على استقبال أصابع اليدين أيضًا بما نصه:

تنبيـــه:

استدل الرافعى بحديث عائشة على أنه يستحب أن يكون الأصابع منشورة

(التلخيص الحبير ١:٩٧ و ٩٨)، قلت: احتج به الحافظ ابن حجر بعد ما ضعف رواية الدارقطنى عن عائشة، وسكت عنه فهو حسن أو صحيح عنده.

٧٨٨- عن أحمر بن جزء صاحب رسول الله ﷺ: «أن رسول الله ﷺ كان إذا سجد جافى عضديه عن جنبيه حتى ناوى له»[1] أخرجه أبو داود (١:٣٩ مع العون)، وسكت عنه، وفى "التلخيص" (١:٩٨): وصححه ابن دقيق العيد على شرط البخارى اهـ، وفى "نصب الراية" (١:٢٠٤): قال النووى فى "الخلاصة": وإسناده صحيح اهـ.

٧٨٩- عن ابن بحينة رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ كان إذا صلى

ومضمومة فى جهة القبلة، ومراده بذلك أصابع اليدين، ولا دلالة فى حديث عائشة عليه، لأنه وإن كان إطلاقه فى رواية الدارقطنى الضعيفة يقتضيه، فتقييده فى رواية ابن حبان الصحيحة يخصه بالرجلين، ويدل عليه حديث أبى حميد الساعدى عند البخارى، ففيه "واستقبل بأطراف رجليه القبلة" ولم أر ذكر اليدين لذلك صريحًا، نعم! فى حديث البراء عند البيهقى "كان إذا ركع بسط ظهره وإذا سجد وجه أصابعه قبل القبلة فتفاج" وفى حديث أبى حميد عند البخارى "فإذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما إلى القبلة اهـ" قلت: وسياق كلام الحافظ يدل على أن حديث البراء برواية البيهقى محتج به عنده، فافهم.

قوله: فى حديث ابن بحينة: فرج بين يديه إلخ قلت: قال الحافظ فى الفتح بعد ذكر أحاديث التفريج ما نصه: وهذه الأحاديث مع حديث ميمونة عند مسلم «كان النبى ﷺ يجافى يديه فلو أن بهمة أرادت أن تمر لمرت» مع حديث ابن بحينة المعلق هنا ظاهرها وجوب التفريج المذكور.

جواز الاستعانة بالركب فى السجود
والتنبيه على زلة الحافظ فى "الفتح":

لكن أخرج أبو داود ما يدل على أنه للاستحباب وهو حديث أبى هريرة «شكى

---

(١) أى نترحم له لما نراه فى شدة وتعب بسبب المبالغة فى المجافاة، وقلة الاعتماد، كذا فى "عون المعبود".

وسجد فرج بين يديه حتى يبدو بياض إبطيه» متفق عليه (بلوغ المرام (١: ٥٠).

٧٩٠– عن أبى حميد بهذا الحديث (المذكور فى "السنن") قال: «وإذا سجد ﷺ فرج بين فخذيه غير حامل بطنه على شىء من فخذيه»، رواه أبو داود (١:٢٦٧)، وسكت عنه.

أصحاب النبى ﷺ له مشقة السجود عليهم إذا انفرجوا فقال: استعينوا بالركب» وترجم له الرخصة فى ذلك أى فى ترك التفريج. قال ابن عجلان أحد رواته: ذلك أن يضع مرفقيه على ركبتيه إذا طال السجود وأعيا، وقد أخرج الترمذى الحديث المذكور ولم يقع فى روايته (لفظة) "إذا انفرجوا" فترجم له ما جاء فى الاعتماد إذا قام من السجود فجعل محل الاستعانة بالركب لمن يرفع من السجود طالبا للقيام، واللفظ محتمل ما قال: لكن الزيادة التى أخرجها أبو داود تعين المراد اهـ (٢–٢٤٤).

قلت: هذا من المواضع العجيبة التى تقضى على الحافظ بقلة مراجعته للكتب المشهورة، فإن الترمذى روى هذا الحديث عن أبى هريرة، ولفظه "قال: اشتكى أصحاب النبى ﷺ مشقة السجود عليهم إذا تفرجوا فقال: استعينوا بالركب اهـ" وفيه لفظة إذا تفرجوا موضع إذا انفرجوا، وقد ترجم له ما جاء فى الاعتماد فى السجود (١–٣٨) ولم يقل ما جاء فى الاعتماد إذا قام من السجود، كما نقله الحافظ عنه، فليتنبه لهذا، والله يفتح ما يشاء لمن يشاء فلله الحمد، وكان هذا الفتح بعد ما نقلت ما تعقب الحافظ به على إمام الحرمين، وسيأتى ذكره بعد صفحة فانتظر. وفى غنية المستملى (ص–٣٦٧): وكذا إبداء الضبعين ومجافاة البطن عن الفخذين وتوجيه الأصابع نحو القبلة فيه فإن كل ذلك سنة اهـ.

قوله: فى حديث أبى حميد الأخير "وفرج بين فخذيه إلخ". قلت: دلالته على فصل إحدى الفخذين عن الأخرى فى السجود ظاهرة، ويعارضه ما رواه أبو داود، وسكت عنه عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: «إذا سجد أحدكم فلا يفترش يديه افتراش الكلب وليضم فخذيه اهـ» (١–١٣٧) ورواه ابن خزيمة (فى صحيحه) نحوه إلا أن فيه لفظة ذراعيه موضع يديه، كما فى فتح البارى (٢–٢٤٤) ووجه التوفيق بينهما ما قاله الشيخ أطال الله بقائه أن معنى قولـه ﷺ: «وليضم فخذيه» أى ليقارب بينهما، فالحاصل

باب وجوب الرفع من السجدة والجلسة بين السجدتين واستحباب الذكر بينهما وافتراض السجدة الثانية

٧٩١- عن رفاعة بن رافع وكان بدريا قال: "كنا مع رسول الله ﷺ إذ دخل رجل المسجد"، فذكر حديث المسيء صلاته، وفيه: «ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا، ثم ارفع رأسك حتى تطمئن قاعدا، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا» الحديث، رواه النسائي في "صحيحه"(١) المسمى بـ"المجتبى"، وسكت عنه، وإسناده صحيح.

أنه لا يفرج بينهما كل التفريج، ولا يباعد بينهما، ولم أر في ضم الفخذين وتفريجها تصريحا من الفقهاء إلا ما في رد المحتار في بيان الركوع (قوله: ويسن أن يلصق كعبيه) قال السيد أبو السعود: وكذا في السجود أيضا، وسبق في السنن أيضا اهـ، والذي سبق هو قوله: وإلصاق كعبيه في السجود سنة اهـ (١-٥١٥) ولا يخفى أن إلصاق الكعبين يستدعي إلصاق الفخذين في الجملة أيضا، فافهم والله أعلم. وأما سنية إلصاق الكعبين في السجود فيدل عليه حديث عائشة، وهو التاسع والعشرون من الباب، وفيه "فوجدته ساجدا راصا عقبيه" أي ملصقا أحدهما بالآخر.

باب وجوب الرفع من السجدة والجلسة بين السجدتين واستحباب الذكر بينهما وافتراض السجدة الثانية

قوله: "عن رفاعة إلخ". قلت: دلالته على مسائل الباب ما سوى الذكر بين السجدتين ظاهرة، لما فيه من صيغة الأمر المقتضية للوجوب، وقد ذكرنا أقوال الفقهاء الحنفية في وجوب نفس الرفع من الركوع، والجلوس بين السجدتين، ووجوب الطمأنينة في الركوع والسجود من هذا الكتاب، فتذكر. وفي رد المحتار (١-٤٩٦) وتقدم أن مختار الكمال وغيره رواية وجوب الرفع من الركوع والسجود إلخ، وفي العالمكيرية (١-٤٣) السجود الثاني فرض كالأول بإجماع الأمة كذا في الزاهدي اهـ.

---

(١) قلت: قد أطلق الحافظ الذهبي اسم الصحيح على "سنن النسائي" في "تذكرة الحفاظ" (١:١١٤).

٧٩٢- عن أنس رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا قال: سمع الله لمن حمده قام حتى نقول قد أوهم، ثم يسجد ويقعد بين السجدتين حتى نقول قد أوهم»، رواه مسلم، كذا فى "النيل" (٢:١٥٥).

٧٩٣- عن ابن عباس رضى الله عنه قال: كان النبى ﷺ يقول بين السجدتين: «اللهم اغفر لى وارحمنى وعافنى واهدنى وارزقنى»، رواه أبو داود

لطيفة:

قال الحافظ فى التلخيص (١-٩٨): ونقل الرافعى عن إمام الحرمين فى النهاية أنه قال: فى قلبى من الطمأنينة فى الاعتدال شىء فإنه ﷺ ذكرها فى حديث المسىء صلاته فى الركوع والسجود، ولم يذكرها فى الاعتدال والرفع بين السجدتين، فقال: "اركع حتى تطمئن راكعا، ثم ارفع رأسك حتى تعتدل قائما، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا، ثم ارفع رأسك حتى تعتدل جالسا" ولم يتعقبه الرافعى وهو من المواضع العجيبة التى تقضى على هذا الإمام بأنه كان قليل المراجعة لكتب الحديث المشهورة فضلا عن غيرها، فإن ذكر الطمأنينة فى الجلوس بين السجدتين ثابت فى الصحيحين ففى الاستئذان من البخارى من حديث يحيى بن سعيد القطان، ثم ارفع حتى تطمئن جالسا، وهو أيضا فى بعض كتب السنن، وأما الطمأنينة فى الاعتدال فثابت فى صحيح ابن حبان ومسند أحمد من حديث رفاعة بن رافع، ولفظه: «فإذا رفعت رأسك فأقم صلبك حتى يرجع العظام إلى مفاصلها» ورواه أبو على بن السكن فى صحيحه، وأبو بكر بن شيبة فى مصنفه من حديث رفاعة بلفظ "ثم ارفع حتى تطمئن قائما" قلت: ثم أفادنى شيخ الإسلام جلال الدين أدام الله بقائه أن هذا اللفظ فى حديث أبى هريرة فى سنن ابن ماجة، وهو كما أفاد، زاده الله عزا، قلت: إسناد ابن ماجة قد أخرجه مسلم فى صحيحه، ولم يسق لفظه اهـ.

قوله: "عن أنس إلخ". دلالته على الجلسة بين السجدتين وتطويلها ظاهرة، ولكن التطويل محمول على ما إذا كان المأمون لا يتثقلون بذلك أو يصلى منفردا.

قوله: "عن ابن عباس إلخ وعن رجل". قلت: دلالتهما على استحباب الذكر بين

(٣١٦:١)، وسكت عنه، وفى "بلوغ المرام" (٥١:١): رواه الأربعة إلا النسائى، وصححه الحاكم اهـ، وفى "الأذكار" للنووى (ص٢٨): روينا فى "سنن البيهقى": عن ابن عباس رضى الله عنه فى حديث مبيته عند خالته ميمونة، وصلاة النبى ﷺ فى الليل، فذكره قال: وكان إذا رفع رأسه من السجدة قال: «رب اغفر لى وارحمنى واجبرنى وارفعنى وارزقنى واهدنى»، وفى رواية أبى داود: «وعافنى»، وإسناده حسن اهـ.

٧٩٤- عن رجل من عبس عن حذيفة رضى الله عنه: أنه انتهى إلى النبى ﷺ إلى أن قال: «وكان النبى ﷺ يقول بين السجدتين: رب اغفر لى، رب اغفر لى»، رواه النسائى (١٧٢:١)، وفيه رجل لم يسم كما تراه، ولكن قال فى "التقريب" (ص٢٨٩): كأنه صلة بن زفر اهـ.

السجدتين ظاهرة، وفى الدر المختار (ص١-٥٢٧) وليس بينهما ذكر مسنون اهـ والمراد نفى تأكده لا نفى استحبابه، صرح بذلك فى رد المحتار ونصه: وعدم كونه مسنونا لا ينافى الجواز كالتسمية بين الفاتحة والسورة، بل ينبغى أن يندب الدعاء بالمغفرة بين السجدتين خروجا من خلاف الإمام أحمد، لإبطاله الصلاة بتركه عامدا، ولم أر من صرح بذلك عندنا، لكن صرحوا باستحباب مراعاة الخلاف، والله أعلم (١-٥٢٨).

قلت: لا سيما إذا ورد عن النبى ﷺ بسند صحيح، ولكن تلزم الإمام مراعاة أحوال المأمومين. فحيث لا يتثقلون بالدعاء الوارد فى سنن أبى داود يدعو به، وإلا فيقتصر على قوله: "رب اغفر لى" كما ورد عند النسائى، ولو تركه رأسا لا يلام عليه، فإن هذا الذكر ورد فى صلاة الليل دون المكتوبة، كما يظهر من مجموع الأحاديث، ولذا قال الشرنبلالى فى نور الإيضاح: وليس فيه (أى فى الجلوس بين السجدتين) ذكر مسنون، والوارد فيه محمول على التهجد اهـ (ص-١٦٥) وحديث ابن عباس هذا فيه كامل أبو العلاء التميمى الكوفى، وثقه ابن معين ويعقوب بن سفيان، وقال النسائى: ليس بالقوى، وقال فى موضع آخر: ليس به بأس، وقال ابن عدى: رأيت فى بعض رواياته أشياء أنكرتها، وأرجو أنه لا بأس به، وقال ابن سعد: كان قليل الحديث، وليس بذاك، وقال

قلت: وهو من رجال الجماعة، وقد أخرج ابن ماجة فى "سننه" (١:٦٤): حدثنا على بن محمد ثنا حفص بن غياث عن الأعمش عن سعد بن عبيدة عن المستورد بن الأحنف عن صلة بن زفر عن حذيفة: أن النبى ﷺ كان يقول بين السجدتين: «رب اغفر لى، رب اغفر لى» اهـ، رجالهم كلهم ثقات، وهو يؤيد قول الحافظ أن المجهول فى رواية النسائى هو صلة بن زفر.

باب هيئة الجلوس بين السجدتين

٧٩٥– عن ميمونة رضى الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا سجد خوى بيديه حتى يرى وضح إبطيه، وإذا قعد اطمأن على فخذه اليسرى»، رواه

ابن المثنى: ما سمعت ابن مهدى يحدث عنه شيئا قط وقال ابن حبان: كان ممن يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل من حيث لا يدرى، فبطل الاحتجاج بأخباره اهـ. ملخصا من تهذيب التهذيب (٨–٤١٠).

تنبيــه: قد رقم فى التهذيب على اسم كامل أبى العلاء علامة مسلم، ولكن لم أجد فى كتاب الجمع بين رجال الصحيحين لابن القيسرانى أحدا اسمه كامل، فلعله من زلة الكاتب، والله أعلم. وقال الترمذى بعد ما أخرجه: هذا حديث غريب، ثم قال: وروى بعضهم هذا الحديث عن كامل أبى العلاء مرسلا اهـ (١–٣٨). وأخرجه ابن ماجة وقيده بصلاة الليل (١–٦٤). وأما حديث حذيفة فلا أرى له علة، ورجاله فى سند ابن ماجة رجال الجماعة إلا على بن محمد شيخ ابن ماجة، وهو ثقة، وإلا المستورد بن أحنف فهو من رجال مسلم والأربعة، ولا أدرى لماذا أعرض عنه النيموى فى آثار السنن، واقتصر على حديث ابن عباس.

باب هيئة الجلوس بين السجدتين

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وفى الدر المختار مع الشامية "وافتراش رجلــه اليسرى (أى من السنن) في تشهد الرجل والجلسة بين السجدتين" أى مع نصب اليمنى اهـ (١–٤٩٧) وفيه مع الشامية: ويوجه أصابعه فى المنصوبة نحو القبلة، هو السنة فى الفرض والنفل اهـ (١–٥٣٠). قلت: ويعارض أحاديث الباب ما أخرجه مسلم

النسائى (١٧٢:١)، وسكت عنه، قلت: ورجاله كلهم ثقات.

٧٩٦- عن ابن عمر رضى الله عنه قال: «من سنة الصلاة أن تنصب القدم اليمنى واستقباله بأصابعها القبلة والجلوس على اليسرى»، رواه النسائى (١٧٣:١)، وسكت عنه.

قلت: ورجاله رجال "الصحيحين" إلا الربيع بن سليمان بن داود شيخ النسائى وهو ثقة، وإلا إسحاق بن بكر فهو من رجال مسلم ثقة، قال فى "آثار السنن" (١٢٢:١): وإسناده صحيح.

٧٩٧- عن أبى حميد الساعدى مرفوعا: «ثم يهوى إلى الأرض فيجافىَ يديه عن جنبيه، ثم يرفع رأسه ويثنى رجله اليسرى، ويقعد عليها ويفتح أصابع رجليه إذا سجد، ثم يسجد ثم يقول: الله أكبر» الحديث، رواه أبو داود والترمذى وابن حبان، وإسناده صحيح (آثار السنن ١١٩:١).

عن طاوس، قال: "قلنا لابن عباس فى الإقعاء على القدمين، فقال: هى السنة، فقلنا له: إنا لنراه جفاء بالرجل، فقال ابن عباس: بل هى سنة نبيك ﷺ". وما رواه عبد الرزاق عن ابن طاوس عن أبيه "أنه رأى ابن عمر وابن الزبير وابن عباس يقعون" إسناده صحيح كذا فى آثار السنن (١-١١٨) قال الحافظ فى التلخيص والبيهقى عن ابن عمر أنه كان إذا رفع رأسه من السجدة الأولى يقعد على أطراف أصابعه ويقول: إنه من السنة، وفيه عن ابن عمر وابن عباس أنهما كان يقعيان، وعن طاوس قال: "رأيت العبادلة يقعون" أسانيدها صحيحة. واختلف العلماء فى الجمع بين هذا وبين الأحاديث الواردة فى النهى عن الإقعاء فجنح الخطابى والماوردى إلى أن الإقعاء منسوخ، ولعل ابن عباس لم يبلغه النهى، وجنح البيهقى إلى الجمع بينهما، بأن الإقعاء ضربان، أحدهما أن يضع إليتيه على عقبيه، ويكون ركبتاه فى الأرض، وهذا هو الذى رواه ابن عباس، وفعله العبادلة، ونص الشافعى فى البويطى على استحبابه بين السجدتين، لكن الصحيح أن الافتراش أفضل منه لكثرة الرواة له، ولأنه أعون للمصلى وأحسن فى هيئة الصلاة، والثانى أن يضع إليتيه ويديه على الأرض وينصب ساقيه، وهذا هو الذى وردت الأحاديث بكراهته، وتبع البيهقى على هذا

٧٩٨– عن عائشة رضى الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يفرش رجله اليسرى وينصب اليمنى، وكان ينهى عن عقبة الشيطان[١]»، أخرجه مسلم، وهو مختصر (آثار السنن ١:١١٩).

٧٩٩– حدثنا على بن محمد ثنا عبيد الله بن موسى عن إسرائيل عن أبى إسحاق عن الحارث عن على قال: قال لى رسول الله ﷺ: «لا تقع إقعاء الكلب بين السجدتين»، رواه ابن ماجة (١:٦٤)، ورجاله رجال الشيخين إلى على بن محمد، وهو ثقة كما مر، وإلا الحارث وهو من رجال الأربعة مختلف فيه، وقد مر توثيقه فى "الكتاب"، فهو حسن.

٨٠٠– عن المغيرة بن حكيم: "أنه رأى عبد الله بن عمر رضى الله عنه يرجع فى سجدتين فى الصلاة على صدور قدميه، فلما انصرف ذكر له ذلك، فقال: إنها ليست بسنة الصلاة وإنما أفعل هذا من أجل أنه اشتكى"، رواه مالك فى "الموطأ"، وإسناده صحيح (آثار السنن ١:١١٩).

الجمع ابن الصلاح والنووى وأنكرا على من ادعى فيهما النسخ، وقالا: كيف ثبت النسخ مع عدم تعذر الجمع وعدم العلم بالتاريخ اهـ؟ (١–٩٨ و٩٩). قلت: وقد مال إلى هذا الجمع ابن الهمام وغيره من أصحابنا، ولكن لا يخفى على المتفطن أن حديث سمرة عند الطبرانى وأثر ابن عمر الذى أخرجه مالك وكذا محمد بن الحسن فى موطأ بـه صريح فى النهى عن الإقعاء بالمعنى الأول أيضا، ولـذلك نص محمد بعده على أنه لا ينبغى أن يجلس على عقبيه بين السجدتين، ولكنه يجلس بينهما كجلوسه فى صلاته، وهو قول أبى حنيفة اهـ (ص–١١٢). والقول الفيصل فى هذا المقام أن الإقعاء بالمعنى الثانى لا خلاف فى كراهتها، وبالمعنى الأول مختلف فيـه فأثبت ابن عباس كونه سنة، ونفاه سمرة وابن عمر، وما ورد عنه عند البيهقى أنه من السنة فمعناه أنه من سنة الرخصة فى حالة العذر، كما يدل عليه أثره عند مالك ومحمد بن الحسن، فقد صرح فيه ابن عمر رضى الله عنه بأن جلوسه على صدور قدميه بين السجدتين إنما كان لأجل أنه كان يشتكى، وينبغى أن

---

(١) قال فى "المجمع": هو أن يضع إليتيه على عقبيه بين السجدتين، وهو الإقعاء عند البعض اهـ.

٨٠١- وعن سمرة قال: «كان رسول الله ﷺ يأمرنا إذا كنا فى صلاة ورفعنا رؤوسنا من السجود (أى من السجود الأول) أن نطمئن على الأرض جلوسا، ولا نستوفز على أطراف الأقدام»، رواه بتمامه هكذا الطبرانى فى "الكبير"، وإسناده حسن (مجمع الزوائد ١٩٦:١).

باب فى ترك جلوس الاستراحة

٨٠٢- عن عباس أو عياش بن سهل الساعدى: أنه كان فى مجلس فيه أبوه، وكان من أصحاب النبى ﷺ، وفى المجلس أبو هريرة وأبو حميد الساعدى وأبو أسيد فذكر الحديث، وفيه: «ثم كبر فسجد، ثم كبر فقام، ولم يتورك»، رواه أبو داود، وإسناده صحيح (آثار السنن ١: ١٢٠).

٨٠٣- عن النعمان بن أبى عياش قال: "أدركت غير واحد من أصحاب النبى ﷺ فكان إذا رفع رأسه من السجدة فى أول ركعة والثالثة، قام كما هو، ولم يجلس"، رواه أبو بكر بن أبى شيبة، وإسناده حسن (آثار السنن ١: ١٢١).

يحمل أثر ابن عباس على ذلك أيضا، وحينئذ فلا حاجة إلى القول بالنسخ، ويحصل الجمع بين الروايات بأحسن وجه، قال الشرنبلالى فى نور الإيضاح: وكره الإقعاء وهو أن يضع إليتيه على الأرض وينصب ركبتيه اهـ. قال الطحطاوى فى حاشيته عليه: ويضمهما إلى صدره ويضع يديه على الأرض، وقال الكرخى: هو أن ينصب قدميه ويقعد على عقبيه واضعا يديه على الأرض اهـ. قال الزيلعى: والأول أصح، لأنه أشبه بإقعاء الكلب، يعنى أن كون الأول هو المراد فى الحديث أصح، لا أن ما قالـه الكرخى: غير مكروه، بل يكره ذلك أيضا، كما فى الفتح والمضمرات، وأفاد الحلبى أن الإقعاء مكروه خارج الصلاة أيضا على التفسير الأول اهـ (ص-٢٠٣).

باب فى ترك جلسة الاستراحة

قوله: "عن عباس أو عياش إلخ". قلت: دلالته وكذا دلالة بقية الأحاديث على الباب ظاهرة حيث ثبت عنه ﷺ وعن أجلة الصحابة وغير واحد منهم أنهم قاموا بعد الرفع من السجدة الثانية، ولم يجلسوا.

٨٠٤– عن عبد الرحمن بن يزيد قال: "رمقت عبد الله بن مسعود فى الصلاة فرأيته ينهض ولا يجلس، قال: ينهض على صدور قدميه فى الركعة الأولى والثالثة"، رواه الطبرانى فى "الكبير"، ورجاله رجال الصحيح، والبيهقى فى "السنن الكبرى" وصححه (آثار السنن ١: ١٢١).

٨٠٥– عن وهب بن كيسان قال: "رأيت ابن الزبير رضى الله عنه إذا سجد السجدة الثانية قام كما هو على صدور قدميه"، رواه ابن أبى شيبة، وإسناده صحيح (آثار السنن ١: ١٢١).

٨٠٦– وعن عبد الرحمن بن غنم: "أن أبا مالك الأشعرى رضى الله عنه جمع قومه فقال: يا معشر الأشعريين! اجتمعوا وأجمعوا نساءكم وأبناءكم أعلمكم صلاة النبى ﷺ لنا بالمدينة، فذكر الحديث بطوله، وفيه: ثم قال: سمع الله لمن حمده، واستوى قائما، ثم كبر وخر ساجدا، ثم كبر فرفع رأسه، ثم كبر فسجد، ثم كبر فانتهض قائما" الحديث، رواه أحمد، وإسناده حسن (آثار السنن ١: ١٢٠)، قال الهيثمى: وفى طرقها كلها شهر بن حوشب، وفيه كلام، وهو ثقة إن شاء الله (مجمع الزوائد ١: ١٩٤).

٨٠٧– عن أبى هريرة قال: «كان النبى ﷺ ينهض فى الصلاة على صدور قدميه»، رواه الترمذى (١: ٣٩)، وقال: عليه العمل عند أهل العلم

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قلت: قال العلامة أبو الطيب فى شرحه للترمذى: قوله: "عليه العمل عند أهل العلم" يدل على حسنه، لأنه لو لم يكن حسنا بل ضعيفا لما عملوا به سيما عند المعارضة اهـ (شروح أربعة للترمذى ١–٢٩٧). وقال المحقق ابن الهمام فى الفتح: وقول الترمذى: "العمل عليه عند أهل العلم" يقتضى قوة أصله وإن ضعف خصوص هذا الطريق، وهو كذلك أخرج ابن أبى شيبة عن ابن مسعود أنه كان ينهض فى الصلاة على صدور قدميـه، ولم يجلس، وأخرج نحوه عن على وكذا عن ابن عمر وابن الزبير وكذا عن عمر، وأخرج عن الشعبى قال: كان عمر وعلى وأصحاب النبى ﷺ ينهضون فى الصلاة على صدور أقدامهم، وأخرج عن النعمان بن أبى عياش (فذكر

يختارون أن ينهض الرجل فى الصلاة على صدور قدميه، وخالد بن إياس (الراوى فى هذا السند) ضعيف عند أهل الحديث اهـ.

قلت: ولكن قال ابن عدى: أحاديثه كلها غرائب وإفراد، ومع ضعفه يكتب حديثه اهـ، كذا فى "تهذيب التهذيب" (٣:٨١)، ولا يخفى أن حديثه هذا له شواهد صحيحة.

بنحو ما مر فى المتن). وأخرجه عبد الرزاق عن ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم. وأخرجه البيهقى عن عبد الرحمان بن يزيد أنه رأى ابن مسعود فذكر معناه، فقد اتفق أكابر الصحابة الذين كانوا أقرب إلى رسول الله ﷺ وأشد اقتفاء لأثره، وألزم بصحبته من مالك بن الحويرث رضى الله عنه على خلاف ما قال، فوجب تقديمه ولذا كان العمل عليه عند أهل العلم، كما سمعته من قول الترمذى اهـ (١-٢٢٨). قلت: وفى التعقبات بذيل حديث آخر ما نصه: الحديث أخرجه الترمذى وقال: حسين ضعفه أحمد وغيره، والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم، فأشار بذلك إلى أن الحديث اعتضد بقول أهل العلم.

دليل صحة الحديث:

وقد صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث قول أهل العلم به، وإن لم يكن له إسناد يعتمد على مثله اهـ (ص-١٢). وبعد ذلك فاندفع ما قاله الشوكانى ونصه: وما روى ابن المنذر عن النعمان بن أبى عياش قال: أدركت غير واحد من أصحاب النبى ﷺ فكان إذا رفع رأسه من السجدة فى أول ركعة وفى الثالثة قام كما هو، ولم يجلس، وذلك لا ينافى القول بأنها سنة، لأن الترك لها من النبى ﷺ فى بعض الحالات إنما ينافى وجوبها فقط، وكذلك ترك بعض الصحابة لا يقدح فى سنيتها لأن ترك ما ليس بواجب جائز اهـ (٢-١٦٤) ووجه الاندفاع ما ورد فى حديث الترمذى من لفظة كان الدالة على المواظبة، وكذا ورد عند سعيد بن منصور عن ابن مسعود بسند صحيح، وما فى حديث أبى مالك الأشعرى أنه أرى قومه صلاة النبى ﷺ، وفيه أنه انتهض قائما بعد السجدة الثانية، وكذا ما فى حديث أبى حميد الساعدى أنه ﷺ كبر فسجد ثم كبر فقام، ولم يتورك،

(٨٠٨)- قال الحافظ فى "الفتح" (٢ : ٢٥٠): فعند سعيد بن منصور بإسناد ضعيف عن أبى هريرة أنه رضى الله عنه كان ينهض على صدور قدميه، وعن ابن مسعود مثله بإسناد صحيح.

٨٠٩- وعن إبراهيم: أنه كره أن يعتمد على يديه إذا نهض اهـ.

فكل ذلك يدل على مواظبته ﷺ لترك جلسة الاستراحة، لأن هؤلاء بصدد بيان صلاة النبى ﷺ وعادته الغالبة فيها، وكذا حديث النعمان بن أبى عياش، وحديث الشعبى عند أبى بكر بن أبى شيبة كلاهما بلفظـة كان الدالة على المواظبة يدل على أن أكابر الصحابة رضى الله عنهم كانوا مواظبين على ترك هذه الجلسة، وذلك ينافى القول بسنيتها قطعًا. وأما ما رواه الجماعة إلا مسلما وابن ماجة كما فى النيل (١-١٦٣) عن مالك بن الحويرث أنه رأى النبى ﷺ يصلى، فإذا كان فى وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوى قاعدا اهـ، فالجواب عنه ما ذكره فى الهداية (١-٩٢) ونصه: محمول على حالة الكبر، ولأنه هذه قعدة استراحة، والصلاة ما وضعت لها اهـ. قلت: ويؤيده ما رواه أبو داود وسكت عنــه عن معاوية بن أبى سفيان رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تبادرونى بركوع ولا بسجود فإنه مهما أسبقكم به إذا ركعت تدركونى به إذا رفعت، إنى قد بدنت اهـ». وأما ما رواه البخارى فى الاستئذان بعد ما ترجم من رد فقال: عليك السلام (٢-٩٢٣) فى حديث المسيئ صلاته «ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم افعل ذلك فى صلاتك كلها» اهـ فهذا لا يصح الاحتجاج به أصلا، فإن البخارى أشار إلى أن هذه اللفظة أى قوله: حتى تطمئن جالسا فى المرة الثانية وهم، فإنه عقبه بقوله: قال أبو أسامة فى الاخير: حتى يستوى قائما اهـ. صرح به الحافظ فى الفتح (٢-٢٣١) بما نصه:

تنبيــه:

وقع فى رواية ابن نمير فى الاستئذان بعد ذكر السجود الثانى "«ثم ارفع حتى تطمئن جالسا» وقد قال بعضهم: هذا يدل على إيجاب جلسة الاستراحة ولم يقل به أحد، وأشار البخارى إلى أن هذه اللفظة وهم، فإنه عقبه بأن قال: قال أبو أسامة فى الأخير: حتى تستوى قائما، ويمكن أن يحمل إن كان محفوظا على الجلوس للتشهد، ويقويه رواية

باب ترك الاعتماد على اليدين إذا نهض فى الصلاة

٨١٠- حدثنا محمد بن عبد الملك الغزال نا عبد الرزاق عن معمر عن إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يعتمد

إسحاق المذكورة قريبا، (ولفظه: فإذا جلست فى وسط الصلاة فاطمئن جالسا ثم افترش فخذك اليسرى ثم تشهد). وكلام البخارى ظاهر فى أن أبا أسامة خالف ابن نمير، لكن رواه إسحاق بن راهويه فى سنده عن أبى أسامة كما قال ابن نمير بلفظ "ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا، ثم اقعد حتى تطمئن قاعدا، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا، ثم اقعد حتى تطمئن قاعدا، ثم افعل ذلك فى كل ركعة". وأخرجه البيهقى من طريقه وقال: كذا قال إسحاق بن راهويه عن أبى أسامة والصحيح رواية عبيد الله بن سعيد بن أبى قدامة ويوسف ابن موسى عن أبى أسامة بلفظ: «ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ثم ارفع حتى تستوى قائما» ثم ساقه من طريق يوسف بن موسى كذلك اهـ. وفيه (١١-٣١ و٦٢ فى كتاب الاستئذان): وصل المصنف (أى البخارى) رواية أبى أسامة هذه فى كتاب الأيمان والنذور، كما سيأتى، وقد بينت فى صفة الصلاة النكتة فى اقتصار البخارى على هذه اللفظة من هذا الحديث، وحاصله أنه وقع هنا فى الأخير «ثم ارفع حتى تطمئن جالساً» فأراد البخارى أن يبين أن روايها خولف، فذكر رواية أبى أسامة مشيراً إلى ترجيحها، والإشكال إنما وقع فى قوله فى الرواية الأخرى: حتى تطمئن جالسا، وجلسة الاستراحة على تقدير أن تكون مرادة لا تشرع الطمأنينة فيها، وفى الجملة المعتمد الترجيح كما أشار إليه البخارى وصرح به البيهقى، وجوز بعضهم أن يكون المراد به التشهد، والله أعلم اهـ ملخصا. وقال الشوكانى فى النيل (١-١٦٤): وقد عرفت مما قدمنا فى شرح حديث المسيئ أن جلسة الاستراحة مذكورة فيه عند البخارى وغيره، لا كما زعمه النووى من أنها لم تذكر فيه، وذكرها فيه يصلح الاستدلال به على وجوبها لولا ما ذكرنا فيما تقدم من إشارة البخارى إلى أن ذكر هذه الجلسة وهم، وما ذكرنا أيضا من أنه لم يقل بوجوبها أحد اهـ.

باب ترك الاعتماد على اليدين إذا نهض فى الصلاة

قوله: "حدثنا محمد بن عبد الملك إلخ". دلالته على الباب ظاهرة، وفى عون

الرجل على يديه إذا نهض فى الصلاة»، رواه أبو داود (١:٣٧٧)، وسكت عنه، ورجاله رجال الصحيح غير محمد بن عبد الملك فلم يخرجا له، وهو ثقة، كما فى الحاشية.

المعبود (١-٣٧٦) قال شارح المصابيح: يعنى لا يضع يديه على الأرض ولا يتكئ عليها إذا نهض للقيام، وهذه الرواية حجة للحنفية واختيار الخرقى، وهو مروى عن عمر وعلى وابن مسعود وابن عمر وابن عباس، وبه يقول مالك وأصحاب الرأى، وقال أحمد: أكثر الأحاديث على أنه لا يجلس للاستراحة ولا يضع يديه معتمدا عليهما، وذهب الشافعى إلى أنه يجلس، وبه قال مالك بن الحويرث وأبو حميد، ورواية عن أحمد إلى أن قال: واحتجوا على الاعتماد على الأرض بحديث أيوب السختيانى عن أبى قلابة، وفيه "فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية جلس واعتمد على الأرض ثم قام" رواه البخارى فى صحيحه اهـ.

قلت: يعارضه ما رواه سعيد بن منصور عن أبى هريرة بإسناد ضعيف وعن ابن مسعود بإسناد صحيح أنه ﷺ كان ينهض على صدور قدميه اهـ وقد ذكرناهما فى الباب السابق عن الفتح فتذكر، فما رواه أيوب السختيانى عن أبى قلابة محمول على حالة الكبر، وهذا فيه جمع بين الأخبار، أو محمول على أنه فعله مرة لبيان الجواز، وحديث ابن عمر هذا صريح فى النهى عن الاعتماد وقت النهوض، وما قاله في "عون المعبود" ونصه: وأجابوا عن حديث ابن عمر هـذا بأنه ضعيف من وجهين، أحدهما أن راويه محمد بن عبد الملك مجهول، الثانى أنه مخالف لرواية الثقات، لأن أحمد بن حنبل رفيق محمد بن عبد الملك الغزال فى رواية هـذا الحديث عن عبد الرزاق، وقال فيه: " نهى أن يجلس الرجل فى الصلاة وهو يعتمد على يده" وقد علم من قاعدة المحدثين وغيرهم أن من خالف الثقات كان حديثه شاذا مردودا اهـ ملخصا (١-٣٧٦).

التنبيــه على زلة صاحب عون المعبود

فالجواب عن الأول بأن قوله: إن محمد بن عبد الملك مجهول عجيب عن مثله، وهو يقضى عليه بقلة مراجعته لكتب الرجال، فقد قال فى تهذيب التهذيب: محمد بن عبد الملك بن زنجويه البغدادى أبو بكر الغزال جار أحمــد روى عن جعفر بن محمد بن

. . . .

خمرة بن عون وزيد بن الحباب ويزيد بن هارون وعبد الرزاق وحسين بن محمد وغيرهم، روى عنه الأربعة وعبد الله بن أحمد وابن أبى الدنيا وموسى بن هارون وأبو يعلى والبجيرى وقاسم المطرز والسراج وابن صاعد والبغوى وابن أبى حاتم والقاسم والحسين ابنا إسماعيل المحامليان وآخرون، قال النسائى: ثقة، وقال ابن أبى حاتم: سمع منه أبى، وهو صدوق، وذكره ابن حبان فى الثقات اهـ ملخصا (٩-٣١٥ و٣١٦) فهل مثل هذا الذى روى عنه أصحاب السنن وأكثر المصنفين فى الحديث يكون مجهولا؟ كلا! بل هو ثقة معروف، فلعله التبس عليه بمحمد بن عبد الملك بن أبى محذورة، فإنه قال فيه ابن القطان: "مجهول" قال: لا نعلم روى عنه إلا الحارث، ولكن ذكره أيضا ابن حبان فى الثقات، وبهذا يرتفع الجهالة.

وقال صاحب العون بعد كلامه المذكور بأسطر: ومحمد بن عبد الملك بن مروان الواسطى قال فيه فى التقريب: صدوق، وهو ممن يصحح حديثه أو يحسن بالمتابعة والشواهد اهـ. وهذا يدل على أن محمد بن عبد الملك الغزال التبس عليه بالواسطى، وهذا وهم صريح، فإن الغزال هو ابن زنجويه البغدادى، وكنيته أبو بكر الواسطى هو أبو جعفر الدقيقى، قال فى التقريب: محمد بن عبد الملك بن زنجويه البغدادى أبو بكر الغزال ثقة اهـ (ص١٨٩) ولم يقل فيه صدوق كما نقله صاحب العون، ومع ذلك كله، فقوله: إن محمد بن عبد الملك مجهول لا يصح بحال، فإن الواسطى أيضا معروف روى عنه كثيرون، ووثقه ابن أبى حاتم، وقال ابن عقدة عن محمد بن عبد الله الحضرمى: "كان ثقة" وقال الدارقطنى: ثقة، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال مسلمة بن قاسم: ثقة، وقال ابن أبى حاتم: كتبت عنه مع أبى بواسط، وسأل عنه أبى، فقال: "صدوق" وقال أبو داود: لم يكن بمحكم العقل اهـ ملخصا من تهذيب التهذيب (٩-٣١٧).

وعن الثانى بأن من خالف الثقات إنما يكون روايته شاذة مردودة، إذا أتى بما ينافى روايتهم صريحا بحيث يلزم من قبولها رد الرواية الأخرى، كما صرح به الحافظ فى النخبة (٣٧) وههنا ليس كذلك، فإن أبا داود رواه عن أربعة من شيوخه، فقال ابن رافع: نهى أن يصلى الرجل وهو معتمد على يده، وقال ابن شبوية: نهى أن يعتمد الرجل على يده فى الصلاة، قال أبو داود وذكره فى باب الرفع من السجود: ولا يخفى أن لفظ محمد

٨١١- عن عبد الجبار بن وائل عن أبيه: أن النبى ﷺ - فذكر حديث الصلاة، وأكبر علمى أنه فى حديث محمد جحادة: وإذا نهض نهض على ركبتيه، واعتمد على فخذه، رواه أبو داود (١: ٣٦)، وسكت عنه، رجاله كلهم ثقات، وهو مختصر، وعبد الجبار لم يسمع من أبيه، ولكن الانقطاع لا يضر عندنا، كما مر غير مرة.

الغزال لا ينافى لفظهما فإن روايتهما مطلقة، قد زاد فيها الغزال قيدًا لم يذكراهما، فقال: نهى أن يعتمد الرجل على يديه إذا نهض فى الصلاة، وهذا ليس من الشذوذ فى شىء، فإن الشاذ ما رواه الثقة مخالفا لرواية الثقات، لا أن يروى الثقة ما لا يروى غيره، صرح به فى تدريب الراوى (ص٨١) وقال أحمد بن حنبل: نهى أن يجلس الرجل فى الصلاة وهو معتمد على يديه، وهذا يخالفه لفظ ابن عبد الملك ظاهرًا وفى الحقيقة لا تخالف بينهما. فإنه يحتمل أن يراد بالجلوس فيه جلسة الاستراحة فى وتر الصلاة، فيكون معناه نهى ﷺ أن يعتمد بيديه على الأرض عند القيام، ويجلس، فذكر الغزال النهى عن الاعتماد عند القيام، وذكر أحمد النهى عن الجلوس عنده، وعن الاعتماد معًا، ولا تنافى بينهما أصلا فسلم الحديث عن العلة، ولله الحمد، على أن لرواية الغزال شواهد صحيحة كثيرة من أفعال النبى ﷺ، وأفعال الصحابة وأقوال التابعين أنهم كرهوا الاعتماد على الأرض عند القيام فى الصلاة، وقد ذكرناها قبل، فلو سلم شذوذه لم يصح رده بحال لأجل اعتضاده بالشواهد.

قوله: "نهض على ركبتيه واعتمد على فخذه إلخ". أى اعتمد بيده على فخذه يستعين بذلك على النهوض، قال الحافظ الزين العراقى: ورواية أبى داود هذه موافقة لما قبلها، (وهو ما رواه أبو داود عن وائل، وسكت عنه قال: رأيت النبى ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه) لأنه إذا رفع يديه (أى قبل ركبتيه) تعين نهوضه على ركبتيه إذا لم يبق ما يعتمد عليه غيرهما، انتهى كذا فى عون المعبود (١-٣١). فما أخرجه الحافظ عن ابن عمر لترجيح الاعتماد على الأرض أنه كان يقوم إذا رفع رأسه من السجدة معتمدا على يديه قبل أن يرفعهما اهـ (٢-٢٥٠) محمول على العذر عندنا، وكذا حديث مالك بن الحويرث رضى الله عنه، وما رواه البخارى، وفيه «إذا رفع رأسه عن السجدة الثانية جلس واعتمد على الأرض، ثم قام» الحديث

باب ترك رفع اليدين فى غير الافتتاح والأمر بالسكون فى الصلاة

٨١٢- عن عبد الله بن القبطية عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال: «خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: ما لى أراكم رافعى أيديكم كأنها أذناب خيل شمس؟ اسكنوا فى الصلاة» الحديث، رواه مسلم (١:١٨١).

(١-١١٤) أو يحمل على بيان الجواز، قال فى البحر (١-٣٤٠): وكذا ترك الاعتماد مستحب لمن ليس به عذر عندنا على ما هو ظاهر كثير من الكتب المشهورة إلى قوله: وهو قول عامة العلماء، والأوجه أن يكون سنة فتركه يكره تنزيها لما تقدم من النهى اهـ، ولا يخفى أن كراهة التنزيه لا تنافى الجواز، ودلالة الحديثين على الباب ظاهرة، والله أعلم.

باب ترك رفع اليدين فى غير الافتتاح والأمر بالسكون فى الصلاة

قوله: "عن جابر رضى الله عنه إلخ". قلت: المتمسك به فى الحديث قوله ﷺ «اسكنوا فى الصلاة» فإنه يدل على وجوب السكون، وأن رفع الأيدى فى الصلاة ينافيه، فإن قيل: إن قوله ﷺ «ما لى أراكم رافعى أيديكم كأنها أذناب خيل شمس؟» قد ورد فى الرفع عند السلام خاصة، كما صرح بـه فى الحديث الثانى، وهو ما رواه مسلم عن تميم ابن طرفة عن جابر بن سمرة قال: كنا إذا صلينا مع رسول الله ﷺ قلنا: السلام عليكم ورحمة الله. السلام عليكم ورحمة الله وأشار بيده إلى الجانبين، فقال رسول الله ﷺ: على ما تؤمون بأيديكم كأنها أذناب خيل شمس؟ الحديث. قلنا: الظاهر أن حديث تميم ابن طرفة وحديث عبد الله ابن القبطية حديثان مستقلان، لأن رافع اليد عند السلام لا يقال لفاعله اسكن فى الصلاة فإنه بهذا الصنع يخرج عن الصلاة، فافهم. وثانيًا أن سياق حديث ابن طرفة يدل على أنه واقعة الصلاة خلف رسول الله ﷺ، وسياق حديث ابن القبطية على أنه واقعة الصلاة فرادى، فلا يصح القول باتحادهما، ولو سلم يمكن الاستدلال بـه أيضا على ترك الرفع عند الركوع وبعده بما قرره الشيخ أنه ﷺ أمر بترك الرفع فى حال السلام الذى هو داخل فى الصلاة من وجه وخارج عنها من وجه كما لا

٨١٣– عن علقمة قال: قال عبد الله بن مسعود: «ألا أصلى بكم صلاة

يخفى، فدل على أن ذلك مطلوب فيما هو داخل فى الصلاة من جميع الوجوه بالطريق الأولى، كما يدل عليه تعليله ﷺ بقوله: «اسكنوا فى الصلاة» أفاده أستاذ الأساتذة رئيس الجهابذة المحقق مولانا محمد يعقوب عليه رحمة علام الغيوب اهـ، فهذا بعمومه يقتضى ترك الرفع عند الركوع وبعده، ولا يقتضى تركه عند الافتتاح. فإنه ليس برفع فى الصلاة بل خارجا عنها، لأن تكبيرة الافتتاح شرط الصلاة عندنا غير داخلة فيها، على أنه مستثنى عن الحديث بالإجماع.

الجواب عن طعن البخارى على الإمام

واعلم أن البخارى أورد فى جزء رفع اليدين (ص–١٩) تعليقا عن ابن المبارك أنه قال: كنت أصلى إلى جنب النعمان بن ثابت فرفعت يدى، فقال: إنما خشيت أن تطير، فقلت: إن لم أطر فى أوله لم أطر فى الثانية، قال وكيع: رحمة الله على ابن المبارك كان حاضر الجواب، فتحير الآخر اهـ. وهذا التعليق وصله ابن قتيبة فى تأويل مختلف الحديث (ص–٦٦): حدثنا إسحاق وهو ابن راهويه قال: نا وكيع أن أبا حنيفة قال: ما باله يرفع يديه عند كل رفع وخفض، أتريد أن يطير؟ فقال عبد الله بن المبارك: إن كان يريد أن يطير إذا افتتح فإنه يريد أن يطير إذا خفض ورفع اهـ.

قلت: ولا حجة فى هذا الجواب للخصم أصلا، فإن أبا حنيفة إنما شبه الرفع بالطيران كما شبه النبى ﷺ رفع الأيادى عند السلام بأذناب خيل شمس، ومراد الإمام أن هذا الرفع فى غير موضعه، فينبغى تركه كما هو مراده ﷺ بهذا التشبيه، فما أورده ابن المبارك على الإمام يرد على الحديث أيضا، فإنه يمكن أن يقال: إن كان الرفع عند السلام كأذناب خيل شمس، فهو عند الافتتاح مثلها، وإلا فلا، فما هو جوابكم فى الحديث فهو جوابنا عن قول ابن المبارك، فافهم.

والعجب من هؤلاء الأئمة الأعلام حيث يطعنون على الإمام أبى حنيفة بما لا طعن فيه ولا يدرون أن مثل هذا يمكن إيراده على الحديث أيضا، نعوذ بالله من فرط العصبية.

قوله: "عن علقمة إلخ". قلت: سنده عند الترمذى هكذا: حدثنا هناد نا وكيع عن سفيان عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمان بن الأسود عن علقمة الحديث، وقد تكلم

رسول الله ﷺ، فصلى فلم يرفع يديه إلا فى أول مرة»، رواه الترمذى (١:٣٥)، وقال: وفى الباب عن البراء بن عازب، وقال: حديث حسن، وبه يقول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ والتابعين، وهو قول سفيان وأهل الكوفة اهـ، ورجاله رجال مسلم، كذا فى "الجوهر النقى" (١:١٣٧)، وصححه ابن حزم، كذا فى "التلخيص الحبير" (١:٨٣)، ورواه النسائى أيضا، كما سيأتى.

على هذا الحديث بوجوه، منها أن الترمذى روى بسنده عن ابن المبارك، قال: لم يثبت عندى حديث ابن مسعود أنه عليه السلام لم يرفع يديه إلا فى أول مرة، والجواب عنه أما أولا فبأن هذا الحديث روى عن ابن مسعود بوجهين، أحدهما من فعله كما رواه الترمذى وأبو داود والنسائى وأبو بكر بن أبى شيبة وأحمد وأبو حنيفة "أن عبد الله كان يرفع يديه فى أول التكبير، ثم لا يعود، ويأثر ذلك عن رسول الله ﷺ"، وفى لفظ بعضهم قال: "ألا أصلى بكم صلاة رسول الله ﷺ فصلى، فلم يرفع يديه إلا فى أول مرة" وثانيهما مرفوعًا إلى النبى ﷺ أنه لم يرفع يديه إلا فى أول مرة، ونحو ذلك، كما أخرجه الطحاوى وغيره. فلعل مراد ابن المبارك أن حديث ابن مسعود لم يثبت مرفوعًا بالوجه الثانى، وأن الذى رفعه رواه بالمعنى، وأما إنكاره مطلقا فبعيد عن مثله، كيف؟ وأن خلاف ابن مسعود وأصحابه فى رفع اليدين مشهور عند المحدثين، ولا يخفى أن الحديث بالوجه الأول أيضا مرفوع ولو حكما، فإن قول الصحابى "ألا أصلى بكم صلاة رسول الله ﷺ" فى حكم الرفع، كما ثبت فى الأصول، وقال الشيخ ابن دقيق العيد فى الإمام ما نصه: وعدم ثبوت الخبر عند ابن المبارك لا يمنع من النظر فيه، وهو يدور على عاصم بن كليب، وقد وثقه ابن معين كما قدمناه اهـ كذا فى الزيلعى (١-٢٠٧). قلت: وهو من رجال مسلم، روى له فى صحيحه، وأخرج له البخارى تعليقا، وروى عنه شعبة، وهؤلاء لا يحدث إلا عن ثقة كما عرف، وقال ابن معين والنسائى: ثقة، وقال أبو حاتم: صالح، وقال الآجرى: قلت لأبى داود: عاصم بن كليب ابن من؟ قال: ابن شهاب، كان من العباد، وذكر من فضله، وقال فى موضع آخر: كان أفضل أهل الكوفة، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال ابن شاهين فى الثقات: قال أحمد بن صالح المصرى: يعد من وجوه

. . . .

الكوفيين الثقات، وفى موضع آخر: هو ثقة مأمون، وقال ابن سعد: كان ثقة يحتج بــه، وليس بكثير الحديث اهـ. من تهذيب التهــذيب ملخصا (٥–٥٥ و٥٦).

وبهذا ظهر سقوط كلام الحاكم، كما نقله الزيلعى عن البيهقى عنه (١–٢٠٧) أنه قال: عاصم بن كليب لم يخرج حديثه فى الصحيح اهـ. قال الزيلعى: قال الشيخ (ابن دقيق العيد): وقول الحاكم إن حديثه لم يخرج فى الصحيح فغير صحيح، فقد أخرج له مسلم حديثه عن أبى بردة عن على فى الهدى، وحديثه عنه عن على «نهانى رسول الله ﷺ أن أجعل خاتمى فى هذه، والتى يليها» وغير ذلك، وأيضًا فليس من شرط الصحيح التخريج عن كل عدل، وقد خرج هو فى المستدرك عن جماعة لم يخرج لهم فى الصحيح، وقال: هو على شرط الشيخين، وإن أراد بقوله: لم يخرج حديثــه فى الصحيح أى هذا الحديث، فليس ذلك بعلة، وإلا لفسد عليه مقصوده، كله من كتابه المستدرك اهـ (١–٢٠٨).

ومنها ما قال المنذرى: وقال غير ابن المبارك: لم يسمع عبد الرحمان عن علقمة اهـ، وأجاب عنه الشيخ فى الإمام بأنه غير قادح، فإنه عن رجل مجهول، وقد تتبعت هذا القائل فلم أجده، ولا ذكره ابن أبى حاتم فى مراسيله، وإنما ذكره فى كتاب الجرح والتعديل، فقال: وعبد الرحمان بن الأسود دخل على عائشة وهو صغير، ولم يسمع منها، وروى عن أبيه وعلقمة، ولم يقل: إنه مرسل، وذكره ابن حبان فى كتاب الثقات، وقال: إنه مات سنة تسع وتسعين، وكان سنه سن إبراهيم النخعى، فإذا كان سنه سن النخعى فما المانع من سماعه عن علقمة مع الاتفاق على سماع النخعى منه؟ ومع هذا كله فقد صرح الحافظ أبو بكر الخطيب فى كتاب المتفق والمفترق فى ترجمة عبــد الرحمان هذا أنه سمع أباه وعلقمة اهـ من الزيلعى (١–٢٠٧).

ومنها أنــه ورد فى رواية فرفع يديه فى أول تكبيرة ثم لم يعد وفى رواية مرفوعة ثم لا يعود، فقوله: ثم لم يعد أو ثم لا يعود غير محفوظ، قال ابن القطان فى كتابه الوهم والإيهام: ذكر الترمذى عن ابن المبارك أنه قال: حديث وكيع لا يصح، والذى عندى أنه صحيح، وإنما أنكر فيه على وكيع ثم لا يعود، وقالوا: إنــه كان يقولها من قبل نفسه وتارة أتبعها الحديث كأنها من كلام ابن مسعود اهـ، وقال البخارى فى جزء رفع اليدين

. . . .

(ص–١٤): ويروى عن سفيان عن عاصم بن كليب فذكر الحديث بسنده ومتنه، ثم قال: وقال أحمد بن حنبل عن يحيى بن آدم قال: نظرت فى كتاب عبد الله بن إدريس عن عاصم بن كليب ليس فيه "ثم لم يعد" فهذا أصح. لأن الكتاب أحفظ عند أهل العلم، لأن الرجل يحدث بشيء ثم يرجع إلى الكتاب، فيكون كما فى الكتاب، ثم ذكر حديث التطبيق عن مسعود رضى الله عنه ثم قال: هذا المحفوظ عند أهل النظر من حديث عبد الله ابن مسعود، انتهى.

قلت: أما قوله: إن الكتاب أحفظ عند أهل العلم فغير مسلم مطلقا، فإنه ربما يقع الوهم والغلط فى الكتابة، ثم يصححه ويصلحه العالم من حفظه، فلا يبعد إن كانت لفظة لا يعود سقطت من كتاب ابن إدريس لأجل زلة الكاتب، وحديث التطبيق لا يعارض هذا الحديث كما يدل على ذلك اختلاف سياقهما، فلا يترك أحد الحديثين بالآخر، وعلى تقدير اتحادهما أيضا لا يضر سفيان مخالفة ابن إدريس له، فإن زيادة الثقة مقبولة، وسفيان ثقة حافظ فقيه عابد إمام حجة، كما فى التقريب (ص–٧٤) وعبد الله بن إدريس إنما هو ثقة فقيه عابد، كما فيه أيضا (ص–٩٨). وليس بإمام ولا حجة عندهم، والعجب من المحدثين حيث جعلوا سفيان أحفظ من شعبة فى باب رفع الصوت بآمين، وتركوا بقوله رواية شعبة بلفظ "خفض بها صوته" وهو أمير المؤمنين فى الحديث، وتركوا أيضا قول سفيان بكتاب ابن إدريس، وهو أدنى منزلة من سفيان، والكتاب يحتمل الخطأ بأزيد من الحفظ، فهل هذا إلا مكابرة بينة.

وأما ما قال ابن القطان: إنما أنكر فيه على وكيع إلخ، فيرد بما أخرجه النسائى فى صحيحه عن سويد بن نصر عن عبد الله بن المبارك عن سفيان إلخ، وفيه "فرفع يديه أول مرة ثم لم يعد" وهذا إسناد صحيح، وهو الحديث الثالث من الباب، فثبت بذلك أن وكيعا لم يتفرد بذلك بل تابعه ابن المبارك من أصحاب الثورى، ورواه أبو حنيفة بطريق آخر كما مر فى المتن، وفيه "ثم لا يعود إلى شيء من ذلك اهـ". وهو صالح فى المتابعات كما سنبينه، على أنه لو سلم كون زيادة ثم لا يعود غير محفوظة، فيغنينا عنها ما ورد فى رواية الترمذى من قوله: "فلم يرفع يديه إلا فى أول مرة"، وما ورد فى حديث ابن أبى شيبة "أنه كان يرفع يديه فى أول ما يفتتح ثم لا يرفعهما"، وفى رواية عنده «فلم يرفع يديه إلا مرة».

٨١٤– أخبرنا سويد بن نصر حدثنا عبد الله بن المبارك عن سفيان عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة عن عبد الله قال: ألا أخبركم بصلاة رسول الله ﷺ؟ قال: فقام فرفع يديه أول مرة ثم لم يعد، (وفى نسخة ثم لم يرفع)، رواه النسائى (١:١٥٨)، وسكت عنه، وفى "التعليق الحسن" (١:١٠٤): هذا إسناد صحيح اهـ، قلت: رجاله رجال الصحيحين غير سويد، وهو ثقة، وإلا عاصم فهو من رجال مسلم ثقة.

ورواه أحمد أيضًا بلفظ «فلم يرفع يديه إلا مرة». ورواه أبو داود عن عثمان بن أبى شيبة عن وكيع بهذا اللفظ ثم قال: حدثنا الحسن بن على نا معاوية وخالد بن عمر وأبو حذيفة قالوا: نا سفيان بهذا قال: فرفع يديه فى أول مرة، وقال بعضهم: مرة واحدة كما ذكرنا كله فى المتن. ولا يخفى أن تلك الألفاظ كلها فى معنى قوله: ثم لا يعود أو لم يعد. وأجاب عنه الزيلعى بأن البخارى وأبا حاتم جعلا الوهم فيه من سفيان، وابن القطان وغيره يجعلون الوهم فيه من وكيع، وهذا الاختلاف يؤدى إلى طرح القولين والرجوع إلى صحة الحديث لوروده عن الثقات اهـ (١–٢٠٨).

قوله: "أخبرنا سويد بن نصر إلخ". قلت: قال العلامة الهاشم المدنى فى كشف الرين عن مسألة رفع اليدين: إن إسناد النسائى على شرط الشيخين اهـ، كذا فى تعليق الطحاوى (١–١٣٢) واعترض عليه بعض الناس بأن سويدا هذا لم يخرج له الشيخان فى صحيحهما. كما فى تهذيب ونصه: ذكره أبو سعد السمعانى فى الأنساب إلى أن قال: روى عنه البخارى ومسلم والنسائى، كذا فال أبو سعد، ولعل الشيخين رويا عنه خارج الصحيح فينظر اهـ (٤–٢٨٠) فما قاله هاشم إن إسناد النسائى على شرط الشيخين لا يصح، لأنه يراد به فى عرف أهل الفن شرط الصحيحين كما لا يخفى على الماهر. قلت: قال الشيخ ابن دقيق العيد فى الإمام كما فى الزيلعى (١–٢٠٨): وأيضا فليس من شرط الصحيح التخريج عن كل عدل، وقد أخرج هو (أى الحاكم) فى المستدرك عن جماعة لم يخرج لهم فى الصحيح، وقال: هو صحيح على شرط الشيخين اهـ فما قاله هاشم صحيح على طريقة الحاكم، ولا مشاحة فى الاصطلاح، فافهم.

٨١٥- عن الأسود قال: "رأيت عمر بن الخطاب يرفع يديه فى أول تكبيرة ثم لا يعود"، رواه الطحاوى، وقال: وهو حديث صحيح اهـ، وفى "الدراية" (ص٨٥): رجاله ثقات اهـ.

٨١٦- ثنا يحيى بن آدم عن حسن بن عياش عن عبد الملك بن أبجر عن الزبير بن عدى عن إبراهيم عن الأسود قال: "صليت مع عمر فلم يرفع يديه فى شيء من صلاته إلا حين افتتح الصلاة، ورأيت الشعبى وإبراهيم وأبا إسحاق لا

قوله: "عن الأسود إلخ". قلت دلالته على الباب ظاهرة، ويعارضه ما أخرجه البيهقى كمـا فى الجوهر النقى (١-١٣٥) عن شعبة عن الحكم رأيت طاوسا يكبر، فرفع يديه حذو منكبيه عند التكبير وعند ركوعه وعند رفعه رأسه من الركوع، فسألت رجلا من أصحابه فقال: إنه يحدث به عن ابن عمر عن عمر عن النبى عليه السلام ثم قال: قال أبو عبد الله الحافظ: فالحديثان كلاهما محفوظان، ابن عمر عن عمر عن النبى عليه السلام، وابن عمر عن النبى ﷺ، فإن ابن عمر رأى النبى عليه السلام فعله ورأى أباه فعله، ورواه. قلت: فى الإمام: كذا رواه آدم وابن عبد الجبار المروزى عن شعبة ووهما فيه والمحفوظ عن ابن عمر عن النبى عليه السلام، وهذه الرواية ترجع إلى مجهول، وهو الرجل الذى من أصحاب طاوس حدث الحكم، فإن كانت قد رويت من وجه آخر على هذا الوجه عن عمر، وإلا فالمجهول لا تقوم به حجة. وفى علل الخلال عن أحمد بن أثرم: سألت أبا عبد الله يعنى عن هذا الحديث فقال: من يقول هذا عن شعبة؟ قلت: آدم العسقلانى، قال: ليس هذا بشيء إنما هو عن ابن عمر عن النبى ﷺ. وفى الخلافيات للبيهقى: ورواه محمد بن جعفر غندر عن شعبة ولم يذكر فى إسناده عمر اهـ فثبت بذلك أن رواية الرفع عن عمر رضى الله عنه لا تصح، وإنما الثابت عنه تركه كما قاله الطحاوى. وفى التعليق الحسن (١-١٠٥): قلت: وعلى العلات فما زعم الحاكم من أن هذه (أى رواية الأسود عن عمر) رواية شاذة ليس بصحيح، كيف؟ ورجاله ثقات، وصححه الطحاوى ولا يخالفه رواية أحد، وأما ما زعم من أن الثورى رواه عن الزبير ابن عدى ولم يقل فيه لم يعد فأجاب عنه الشيخ العلامة ابن دقيق العيد فى كتابه الإمام بأن قوله: إن سفيان لم يذكر عن الزبير بن عدى فيه لم يعد ضعيف جدا، لأن الذى رواه سفيان فى

يرفعون أيديهم إلا حين يفتتحون الصلاة"، أخرجه ابن أبى شيبة فى "المصنف"، وسنده صحيح على شرط مسلم.

وقال الطحاوى: ثبت ذلك عن عمر، كذا فى "الجوهر النقى" (١٣٤:١)، وقال: الحسن بن عياش ثقة حجة، قد ذكر ذلك يحيى بن معين وغيره اهـ (معانى الآثار ١٣٤:١).

٨١٧- عن: عاصم بن كليب عن أبيه "أن عليا رضى الله عنه كان يرفع يديه فى أول تكبيرة من الصلاة ثم لا يرفع بعد". رواه الطحاوى (١٣٢:١).

مقدار الرفع والذى رواه الحسن بن عياش فى محل الرفع، ولا تعارض رواية من زاد برواية من ترك، انتهى كلامه اهـ.

ويعارضه أيضا ما رواه البيهقى كما فى الزيلعى (١-٢١٧) عن رشدين بن سعد عن محمد بن سهم عن سعيد بن المسيب قال: "رأيت عمر بن الخطاب يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع" وفيه من يستضعف اهـ. قلت: فيه رشدين وهو متكلم فيه، كما سبق، وأشار إليه الزيلعى بقوله: وفيه من يستضعف. والاختلاف وإن كان لا يضر ولكن إذا لم يعارضه أقوى منه، وهنا ليس كذلك، فإن حديث الأسود أصح منه وأقوى. ومحمد بن سهم لم أجد من ترجمه، وبقية السند لم تذكر، فهذا الأثر ليس بمحتج به. وكذلك ما قاله البخارى فى رفع اليدين (ص-٦): "وكذلك يروى عن سبعة عشر نفسًا من أصحاب النبى ﷺ أنهم كانوا يرفعون أيديهم عند الركوع وعند الرفع منه"، وذكر فيهم عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فإن البخارى ذكره تعليقا ولم يسق سنده، ولم يذكره أيضا بلفظ الصحة والجزم، بل فى قوله: "وكذلك يروى" إشارة إلى الضعف، فلا حجة فيه بعد ما صح عن عمر رضى الله عنه ترك الرفع بسند رجاله كلهم ثقات.

قوله: "عن عاصم إلخ". قلت: دلالته على الباب ظاهرة. ويعارضه ما أخرجه البيهقى كما فى الجوهر النقى (١-١٣٥) من حديث ابن أبى الزناد عن موسى بن عقبة عن عبد الله بن الفضل عن عبد الرحمان الأعرج عن عبيد الله ابن أبى رافع عن على الحديث، (وفيه: أنه رضى الله عنه كان يرفع يديه عند الركوع وإذا قام من السجدتين).

وقال الزيلعى (١:٢١١): وهو أثر صحيح اهـ. وفى الدراية (ص-٨٥): رجاله ثقات، وفى التعليق الحسن (١:١٠٧): وقال العينى فى عمدة القارى: إسناد حديث عاصم بن كليب صحيح على شرط مسلم.

٨١٨- عن: مجاهد: قال: "صليت خلف ابن عمر، فلم يكن يرفع يديه إلا فى التكبيرة الأولى من الصلاة" رواه الطحاوى وأبو بكر بن أبى شيبة والبيهقى فى المعرفة وسنده صحيح، كذا فى آثار السنن (١:١٠٨).

قلت: ابن أبى الزناد هو عبد الرحمان، قال ابن حنبل: مضطرب الحديث، وقال هو وأبو حاتم: لا يحتج به، وقال عمرو بن على: تركه ابن مهدى. وفى هذا الحديث أيضا زيادة، وهى الرفع عند القيام من السجدتين، فيلزم أيضا الشافعى أن يقول به على تقدير صحة الحديث، وهو لا يرى ذلك. وقد روى البيهقى هذا الحديث فيما مضى فى باب افتتاح الصلاة بعد التكبير وذكر معه رواية ابن جريج عن ابن عقبة بسنده وليس فيه الرفع عند الركوع والرفع منه، ولا نسبة بين ابن جريج وابن أبى الزناد. وعزى البيهقى فى ذلك إلى مسلم أنـه أخرج حديث الماجشون عن الأعرج بسنده هذا، وليس فيه أيضا الرفع عند الركوع والرفع منه اهـ.

فالحاصل أن حديث ابن أبى الزناد هذا شاذ خالف فيه الثقات، وأتى بزيادة لم يأتوا بها، وهو وإن كان مختلفا فيه والاختلاف لا يضر ولكن إذا لم يعارضه أقوى منـه، وههنا ليس كذلك، فحديث عاصم بن كليب عن أبيه عن على يعارضه، وهو أصح منه وأقوى، فإنه على شرط مسلم. وفى الجوهر النقى أيضا بعد كلامه المذكور ما نصه: قال الطحاوى: وصح عن على رضى الله عنه ترك الرفع فى غير التكبيرة الأولى، فاستحال أن يفعل ذلك بعد النبى عليه السلام إلا بعد ثبوت نسخ الحديث عنده اهـ (١-١٣٥).

قوله: "عن مجاهد إلخ". قلت: يعارضه ما رواه البخارى فى صحيحه عن نافع "أن ابن عمر كان إذا دخل فى الصلاة كبر ورفع يديه، وإذا قال: سمع الله لمن حمده رفع يديـه، وإذا قـام مـن الـركعتـين رفـع يديـه" ورفـع ذلك ابـن عمـر إلـى النـبى ﷺ (فتح البارى ٢-٨٤).

واعترض الحافظ على حديث مجاهد بما نصه: وأجيبوا بالطعن فى إسناده، لأن أبا

. . . .

بكر بن عياش راويه ساء حفظه بآخره، وعلى تقدير صحته فقد أثبت ذلك سالم ونافع وغيرهما عنه، والعدد الكثير أولى من واحد ولا سيما وهم مثبتون وهو ناف، مع أن الجمع بين الروايتين ممكن، وهو أنه لم يكن يراه واجبًا ففعله تارة وتركه أخرى اهـ (صفحة مذكورة).

قلت: لا يضرنا كون أبى بكر بن عياش ساء حفظه بآخره بعد ما قال فيه ابن عدى: أبو بكر هذا كوفى مشهور، وهو يروى عن أجلة الناس (إلى أن قال:) هو فى كل رواياته عن كل من روى عنه لا بأس بــه، وذلك أنى لم أجد له حديثا منكرًا إذا روى عنه ثقة إلا أن يروى عن ضعيف اهـ. كذا فى تهذيب التهذيب (١٢–٣٥). وهذا الحديث برواية الثقة عنه، فإنه رواه عنه أحمــد بن يونس، وهو من رجال الجماعة ثقة، كذا فيه (١–٥٠) وقد احتج به البخارى [1] من طريق أحمد بن يونس فى كتاب التفسير من صحيحه.

المجتهد إذا استدل بحديث كان تصحيحا له

قال العلامة ظهير فى التعليق الحسن (١–١٠٨): وأيضا فحديث مجاهد هــذا قد وافقه عليه عبد العزيز بن حكيم عند محمد بن الحسن فى موطئه، قال: أخبرنا محمد بن أبان بن صالح عن عبد العزيز بن حكيم قال: "رأيت ابن عمر يرفع يديه حذاء أذنيه فى أول تكبيرة افتتاح الصلاة، ولم يرفعهما فيما سوى ذلك اهـ". وقد مر أن محمد بن أبان وإن كان ضعيفا لكنه ليس ممن يكذب، وحديثه يكتب، فيعتضد به حديث مجاهد، على أن محمد بن الحسن مجتهد ثقة إمام عندنا، وقد ذكر هذا الحديث فى موضع الاحتجاج، والمجتهد إذا استدل بحديث كان تصحيحا له، كما فى التحرير وغيره، كذا فى رد المحتار (٤–٥٧).

توثيق حصين بن عبــد الرحمان السلمى:

وحديث مجاهد رواه الطحاوى عن ابن أبى داود قال: ثنا أحمــد بن يونس قال: ثنا أبو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد فذكره، وإبراهيم بن أبى داود شيخ الطحاوى

---

(١) والبخارى لا يحتج بحديث من تغير بآخره، إلا إذا كان بطريق أصحابه الذين سمعوا منه قبل الاختلاط، كما عرف فى شروط الصحيح.

٨١٩- ثنا: وكيع عن مسعر عن أبى معشر أظنه زياد بن كليب التميمى عن إبراهيم عن عبد الله "أنه كان يرفع يديه فى أول ما يفتتح ثم

ثقة، كما مر، وبقية رجاله رجال الجماعة. وحصين هذا هو ابن عبد الرحمان أبو الهذيل السلمى، ذكره الذهبى فى تذكرة الحفاظ قال: وكان ثقة حجة حافظا عالى الإسناد، وقال أحمد: حصين ثقة مأمون من كبار أصحاب الحديث اهـ (١-١٣٦). وذكره أيضا فى الميزان وقال: ذكره فى كتاب الضعفاء البخارى وابن عدى والعقيلى، فلهذا ذكرته، وإلا فهو من الثقات اهـ (١-٢٥٨).

وأما قول الحافظ: "والعدد الكثير أولى من واحد ولا سيما وهم مثبتون وهو ناف" فالجواب عنه بأن التطبيق بين الحديثين ممكن بأنه كان يرفع أولا لعدم العلم بنسخ الرفع فى ما سوى الافتتاح، ثم تركه لما علم به، فلا يجوز ترك أحدهما بالآخر. والإثبات وإن كان مقدمًا على النفى ولكن لا مطلقًا، بل إذا لم يكن على النفى دليل، والأمر هنا ليس كذلك، فإن مجاهدًا رضى الله عنه قد سعى فى ضبط أفعال ابن عمر رضى الله عنهما فى الصلاة حق السعى، ثم أخبر عنه كما يدل عليه قوله: "صليت خلف ابن عمر إلخ". فنفيه حينئذ مثل الإثبات.

وما رواه البخارى فى رفع اليدين (ص-١٠) حدثنا الحميدى أنبأ الوليد بن مسلم قال: سمعت زيد بن واقد يحدث عن نافع "أن ابن عمر رضى الله عنهما كان إذا رأى رجلا لا يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع رماه بالحصى" اهـ. فهو محمول على أنه كان يفعل ذلك بمن يرى الرفع بدعة واجبة الترك، وإلا فقد ثبت عنه أنه كان لا يرفع عند الركوع ولا بعده، وصح ذلك عن الصديق رضى الله عنه وعمر بن الخطاب وعلى رضى الله عنهما، كما مر فى المتن. وقال العلامة ابن التركمانى فى الجوهر النقى: ولم أجد أحدًا ذكر عثمان رضى الله عنه فى جملة من كان يرفع يديه فى الركوع والرفع منه اهـ (١-١٤٠). فلا يمكن أن يرمى ابن عمر بالحصى من يعمل بمثل عمل الخلفاء الراشدين، إلا أن يحمل على ما ذكرنا، والله أعلم.

قوله: "ثنا وكيع إلخ". قلت: دلالته والذى بعده على الباب ظاهرة. وحديث أبى إسحاق يدل على صحة ما رواه عاصم بن كليب عن أبيه عن على أنه كان يرفع فى أول

لا يرفعــهمــا" رواه ابن أبى شيبة، وهـــذا سنــد صحيح، كذا فى الجوهر النقى (١:١٣٩). وإبراهيم لم يسمع من ابن مسعود، ولكن مرسله عنه فى حكم الموصـــــول كما مر غير مرة. قال الطحاوى (١:١٣٣): كان إبـــراهيم إذا أرسل عن عبد الله لم يرســـلــــه إلا بعـــد صحته عنده وتواتر الرواية عن عبد الله اهـ.

٨٢٠- ثنا: وكيع وأبو أسامة عن شعبة عن أبى إسحاق قال: "كان أصحاب عبد الله (هو ابن مسعود) وأصحاب على لا يرفعون أيديهم إلا فى افتتاح الصلاة، قال وكيع: ثم لا يعودون". رواه أبو بكر ابن أبى شيبة فى مصنفه، وإسناده صحيح جليل (الجوهر النقى ١:١٣٩).

٨٢١- عن: محمد بن جابر عن حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم عن

تكبيرة ثم لا يرفع بعد، لأن أصحاب على كانوا كذلك لا يرفعون فى غير الافتتاح.

قوله: "عن محمد بن جابر إلخ". قال فى الجوهر النقى (١-١٣٨): ثم حكى (أى البيهقى) عن الدارقطنى أنه قال: تفرد به محمد بن جابر وكان ضعيفا، وغير حماد يرويه عن إبراهيم مرسلا عن عبد الله من فعله غير مرفوع إلى النبى ﷺ، وهو الصواب. قلت: ذكر ابن عدى أن إسحاق يعنى ابن أبى إسرائيل كان يفضل محمد بن جابر على جماعة شيوخ هم أفضل منه وأوثق، وقد روى عنه من الكبار مثل أيوب وابن عون وهشام بن حسان والسفيانان وشعبة وغيرهم، ولولا أنه فى ذلك المحل لم يرو عنه مثل هؤلاء الذين هو دونهم، وقد خالف فى أحاديث، ومع ما تكلم يكتب حديثه. وقال الفلاس: صدوق[١] وأدخله ابن حبان فى الثقات. وحماد بن أبى سليمان (شيخ الإمــام) روى له الجماعة إلا البخارى ووثقه يحيى القطان، وأحمد بن عبد الله العجلى، وقال شعبة: كان

(١) قلت: هذه عبارة ناقصة، وفى تهذيب التهذيب (١-٨٩): وقال عمرو بن عــلى (هو الفلاس): صدوق كثير الوهم متروك الحديث، وقال ابن حبان: كان أعمى يلحق فى كتبه ما ليس من حديثه، ويسرق ما ذكر به فيحدث به اهـ. فما يفيد قوله: صدوق وإدخالــه فى الثقات مع هذا الكلام؟ وبالجملة فمحمد بن جابر متكلم فيه وثقه بعضهم وضعفه آخرون، ولكن لا يسقط عن درجة الاحتجاج بــه، لا سيما ولحديثه هذا شواهد صحيحة ذكرناها فى المتن.

علقمة عن ابن مسعود: "صليت خلف النبى ﷺ وأبى بكر وعمر فلم يرفعوا أيديهم إلا عند افتتاح الصلاة" أخرجه البيهقى، وإسناده جيد كذا فى الجوهر النقى (١:١٣٨).

صدوق اللسان. وإذا تعارض الوصل مع الإرسال والرفع مع الوقف، فالحكم عند أكثرهم للواصل والرافع، لأنهما زادا وزيادة الثقة مقبولة اهـ.

قلت: وفى ميزان الاعتدال فى ترجمة محمد بن جابر (٣-٣٤): وفى الجملة روى عن محمد بن جابر أئمة وحفاظ اهـ، على أن ما قدح به الدارقطنى حديثه هـذا ليس بقدح فيه، فإن مراسيل إبراهيم لا سيما عن عبد الله صحيحة، كما عرفت مرارا، أما قوله: "إن غير حماد يرويه عن إبراهيم عن عبد الله من فعله غير مرفوع إلى النبى ﷺ" فهذا أيضا ليس بقدح، فإن ما رواه غير حماد وإن لم يكن مرفوعا صراحة فهو فى حكم الرفع، فقد رواه الترمذى عن عاصم بن كليب عن أبيه عن علقمة قال: قال عبد الله: "ألا أصلى بكم صلاة رسول الله ﷺ؟ فصلى فلم يرفع يديه إلا فى أول مرة". ورواه النسائى عن عاصم عن عبد الرحمان بن الأسود عن علقمة قال: "ألا أخبركم بصلاة رسول الله ﷺ؟ قال: فقام فرفع يديه أول مرة ثم لم يعد". ورواه ابن أبى شيبة وأحمـد وأبو داود عن عاصم عن عبد الرحمان عن علقمة عن عبد الله قال: "ألا أريكم صلاة رسول الله؟" ولفظ أحمد وأبى داود: "ألا أصلى لكم صلاة رسول الله ﷺ؟" فـذكروا نحوه، ليس فيـه "ثم لم يعـد". ولا يخفى أن مثل هذا له حكم الرفع عندهم.

وفى تهذيب التهذيب (٩-٨٩): وقال ابن أبى حاتم عن محمد بن يحيى: سمعت أبا الوليد يقول: نحن نظلم محمد بن جابر بامتناعنا عن التحديث عنه اهـ. وفيه أيضا (٩-٩٠): وقال الذهلى: لا بأس به اهـ. وفى التقريب: ورجحه أبو حاتم على ابن لهيعة اهـ (ص-١٧٩).

وقد عرفت أن ابن لهيعة حسن الحديث كمـا مر غير مرة، فمحمد بن جابر لا أقل من أن يكون حديثه حسنا، قلت: وشعبة لا يروى إلا عن ثقة عنده كما مر، وقد روى عنه فهو ثقة عنده. قال فى مقدمة تهذيب التهذيب (١-٥): ولا أعدل عن ذلك إلا لمصلحة

. . . .

مثل أن يكون الرجل قد عرف من حاله أنه لا يروى إلا عن ثقة[١] فإننى أذكر جميع شيوخه أو أكثرهم كشعبة ومالك وغيرهما اهـ.

توثيق حماد شيخ الإمام:

وحماد بن أبى سليمان ذكره الذهبى فى الميزان وأقام فى أول ترجمته علامة تدل على أن العمل على توثيقه، وقال: تكلم فيه للإرجاء، ولولا ذكر ابن عدى له فى كامله لما أوردته. قال ابن عدى: حماد[٢] كثير الرواية، له غرائب، وهو متماسك، لا بأس به اهـ (١-٢٧٩).

وقوله: "ولولا ذكر ابن عدى لـه فى كامـله لما أوردته" فيه إشارة إلى ما ذكره فى مقدمة الميزان (١-٢) بما نصه: وفيه من تكلم مع ثقته وجلالته بأدنى لين، وبأقل تجريح، فلولا أن ابن عدى أو غيره من مؤلفى كتب الجرح ذكروا ذلك الشخص لمـا ذكرته لثقته اهـ.

ويعارض هذا الحديث ما رواه البيهقى فى سننه أخبرنا أبو عبد الله الحافظ (هو الحاكم) ثنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله الصفار الزاهد إملاء من أصل كتابه قال: قال أبو إسماعيل محمد بن إسماعيل السلمى: "صليت خلف أبى النعمان محمد بن الفضل، فرفع يديه حين افتتح الصلاة، وحين ركع وحين رفع رأسه من الركوع، فسألته عن ذلك،

---

(١) قلت: وكذلك البخارى لا يروى إلا عن ثقــة ففى شفاء السقام (ص-٨). عن الشيخ تقى الدين بن تيمية ما نصه: إن القائلين بالجرح والتعديل من علماء الحديث نوعان، منهم من لم يرو إلا عن ثقة عنده كمالك وشعبة ويحيى بن سعيد وعبد الرحمان بن مهدى وأحمد بن حنبل، كذلك البخارى وأمثاله اهـ. قلت: كمسلم والنسائى وأبى داود وابن خزيمة قال ابن القطان: وأبو داود إنمـا يروى عن ثقة عنده كذا فى نصب الراية (١-١٠٤). فى الميزان: قال الخطيب: وأبو الوليـد ليس حاله عندنا ما ذكر أبو بكر الباعندى عن السكرى، بل كان من أهل الصدق حدث عنه النسائى وحسبك به اهـ (١-٥٤) وفى مجمع الزوائد: شيوخ أحمد ثقات اهـ (١-٨٠).

(٢) قلت: روى عنه شعبة وأخرج له البخارى فى الأدب، كما فى تهذيب التهذيب (٣-١٦) وشعبة لا يروى إلا عن ثقة كما مر، وفى الكاشف فى ترجمته: كان ثقة إماما مجتهدا كريما جوادًا اهـ. استشهد به البخارى تعليقًا فى صحيحه، فقال: قال حماد عن إبراهيم: "إن كان عليهم إزار فسلم وإلا فلا تسلم اهـ". قال فى الإرشاد السارى: أى ابن أبى سليمان شيخ أبى حنيفــة وفقيه الكوفـة اهـ كذا فى مقدمــة تنسيق النظام (ص-٥٠) مؤلف.

. . . .

فقال: صليت خلف حماد بن زيد فرفع يديه حين افتتح الصلاة، وحين ركع، وحين رفع رأسه من الركوع، فسألته عن ذلك، فقال: صليت خلف أيوب السختيانى وكان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع، فسألته، فقال: رأيت عطاء ابن أبى رباح يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع، فسألته فقال: صليت خلف عبد الله بن الزبير، وكان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع، فسألته، فقال عبد الله بن الزبير: صليت خلف أبى بكر الصديق، فكان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع، وقال أبو بكر: صليت مع رسول الله ﷺ وكان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع". (وقال البيهقى:) رجاله ثقات اهـ. كذا فى التعليق الحسن (١-١٠٩).

قلت: وقد تكلم العلامة ظهير على هذا الحديث بوجوه، منها أن هذا الأثر قد تفرد به أبو عبد الله الصفار، ولم يتابعه عليه أحد من أهل العلم. ومنها أن الصفار لم يصرح فيه بسماعه من محمد بن إسماعيل السلمى، بل أتى بلفظة "قال" ولها حكم الانقطاع بعد المتقدمين، كما نص بذلك الحافظ فى الفتح: إن "قال" لا تحمل على السماع إلا ممن عرف عادته أنه يأتى بها فى موضع السماع مثل حجاج بن محمد الأعور، وذهب ابن الصلاح إلى أن حكم الاتصال لا يستمر بعد المتقدمين، وهو الصواب.

ومنها أن فيه أبو النعمان محمد بن الفضل عارم السدوسى، وهو ثقة تغير بآخره رواه عنه أبو إسماعيل السلمى، وهو ليس من أصحابه القدماء اهـ.

قلت: ولم يعلم أن سماعه منه كان قبل تغيره أم بعده، قال فى تهذيب التهذيب: قال (أى ابن أبى حاتم): وسئل أبى عنه، فقال: ثقة، قال: وسمعت أبى يقول: "اختلط عارم فى آخر عمره وزال عقله، فمن سمع منه قبل الاختلاط فسماعه صحيح، وكتب عنه قبل الاختلاط سنة أربع عشرة، ولم يسمع منه بعد ما اختلط، فمن سمع منه قبل سنة عشرين فسماعه جيد". وقال النسائى: كان أحد الثقات قبل أن يختلط، وقال ابن حبان: اختلط فى آخر عمره وتغير، حتى كان لا يدرى ما يحدث به، فوقع فى حديثه المناكير الكثيرة، فيجب التنكب عن حديثه فيما رواه المتأخرون، فإن لم يعلم هذا من هذا ترك

٨٢٢- حدثنا: ابن أبى داود قال: ثنا نعيم بن حماد قال: ثنا وكيع عن سفيان عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة عن عبد الله عن النبى ﷺ «أنه كان يرفع يديه فى أول تكبيرة، ثم لا يعود».

حدثنا: محمد بن النعمان قال: ثنا يحيى بن يحيى قال: ثنا وكيع عن سفيان، فذكر مثله بإسناده، رواهما الطحاوى.

قلت: ابن أبى داود ثقة، وقد صحح الطحاوى (١:١٣٣) حديثه، وهو أثر عمر رضى الله عنه الذى مرفى المتن. ونعيم بن حماد من رجال الصحيحين، وتابعه يحيى وهو ثقة ثبت إمام من رجال الشيخين، كما فى التقريب (ص٢٣٨) ومحمد بن نعمان هذا ثقة، كما فيه أيضا (ص-١٩٧). وبقية

الكل ولا يحتج بشىء منها اهـ ملخصا (٩-٤٠٣ و٤٠٤).

فإن قلت: قد قال الدارقطنى كما فى تهذيب التهذيب أيضا: "تغير بآخره، وما ظهر له بعد اختلاطه حديث منكر، وهو ثقة". قلت: قد خالفه أبو حاتم والنسائى وابن حبان، فقول أبى حاتم يدل على أن من سمع منه بعد الاختلاط فسماعه غير صحيح، وقول النسائى يدل على أنه لم يبق ثقة بعد الاختلاط، وصرح ابن حبان بعدم الاحتجاج بحديثه إذا لم يعلم هذا من هذا، فلا يعتد فى ذلك بقول الدارقطنى وحده. وأما ما قاله الذهبى (كما فيه أيضا): "لم يقدر ابن حبان أن يسوق له حديثا منكرا، والقول فيه ما قاله الدارقطنى اهـ" ففيه أن عدم سوقه لا يدل على عدم قدرته على ذلك، كيف؟ وقد قال الآجرى عن أبى داود: كنت عند عارم فحدث عن حماد عن هشام عن أبيه أن ما عزا الأسلمى سأل عن الصوم فى السفر، فقلت له: حمزة الأسلمى يعنى أن عارمًا قال هذا، وقد زال عقله اهـ، فهذا يؤيد قول ابن حبان إنه تغير حتى كان لا يدرى ما يحدث به، فوقع فى حديثه المناكير اهـ كذا فى التهذيب (٩-٤٠٤). فالحق أن هذا الحديث لا يحتج به ما لم يعلم أن سماع أبى إسماعيل السلمى كان منه قبل الاختلاط، وقد اكتفى البيهقى بتوثيق رجاله، ولم يحكم بصحته، والله أعلم.

قوله: "حدثنا ابن أبى داود إلخ"، وقوله: "حدثنا وكيع"، وهو الحديث الثانى عشر

رجال السندين ثقات من رجال الصحيح، إلا عاصما، فهو من رجال مسلم.

٨٢٣- حدثنا: وكيع عن سفيان عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن ابن الأسود عن علقمة عن عبد الله قال: "ألا أريكم صلاة رسول الله ﷺ؟ فلم يرفع يديه إلا مرة". رواه ابن أبى شيبة فى المصنف (آثار السنن ١:١٠٤). قلت: ورجاله رجال الصحيحين إلا عاصم، فهو من رجال مسلم، ورواه أحمد بهذا السند بعينه عن علقمة، قال: قال ابن مسعود: "أ لا أصلى لكم صلاة رسول الله ﷺ؟ قال: فصلى، فلم يرفع يديه إلا مرة" كذا فى آثار السنن (١:١٠٤). وأخرجه أبو داود (١:١١٦) وسكت عنه، حدثنا عثمان بن أبى شيبة نا وكيع، بنحو حديث أحمد سندا ومتنا، ثم قال: حدثنا الحسن ابن على نا معاوية وخالد بن عمرو وأبو حذيفة قالوا: نا سفيان بإسناده بهذا، قال: «فرفع يديه فى أول مرة» وقال بعضهم: "مرة واحدة" اهـ وسكت عنه.

٨٢٤- أخبرنا: محمد بن أبان بن صالح عن عبد العزيز بن حكيم قال: "رأيت ابن عمر يرفع يديه حذاء أذنيه فى أول تكبيرة افتتاح الصلاة، ولم يرفعهما فيما سوى ذلك" أخرجه الإمام محمد ابن الحسن فى الموطأ (ص-٩٠). ورجاله ثقات إلا محمد بن أبان، قال فى اللسان: قال النسائى: كوفى ليس بثقة، وقال ابن حبان: ضعيف، وقال أحمد: لم يكن يكذب، وقال

من الباب إلخ.

قلت: هذان فى الحقيقة حديثان مستقلان وإن كان مقصودهما واحدًا، ولعل ابن المبارك قد تكلم على الطريقة الأولى المرفوعة فقال: إنه غير ثابت، وأما الثانية فالكلام عليه من مثله بعيد، وقد عرفت أن الطريقة الأولى أيضا صحيحة، فإن رواتها كلهم ثقات، فلا يلزم من عدم ثبوتها عند ابن المبارك عدم ثبوتها مطلقًا، وقد فرغنا من الكلام فى هذا المقام أول الباب، فليراجع.

قوله: "أخبرنا محمد بن أبان إلخ". قلت: دلالته على الباب ظاهرة، يعضده حديث مجاهد وقد مر ذكره.

ابن أبى حاتم: سألت أبى عنه فقال: ليس بالقوى، يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال البخارى فى التاريخ: يتكلمون فى حفظه لا يعتمد عليه اهـ، كذا فى تعليق الموطأ (ص–٧٤). قلت: فهو صالح فى المتابعات لا سيما ومحمد بن الحسن مجتهد، واحتجاجه بحديث تصحيح له كما سيأتى فى الحاشية.

٨٢٥– أخبرنا: يعقوب (هو الإمام أبو يوسف القاضى) بن إبراهيم أخبرنا حصين[1] بن عبد الرحمن قال: دخلت أنا وعمرو بن مرة على إبراهيم النخعى، قال عمرو: حدثنى علقمة بن وائل الحضرمى عن أبيه "أنه صلى مع رسول الله ﷺ فرآه يرفع يديه إذا كبر وإذا رفع، قال إبراهيم: ما أدرى لعله لم ير النبى ﷺ يصلى إلى ذلك اليوم، فحفظ هذا منه، ولم يحفظ ابن مسعود وأصحابه، ما سمعته من أحد منهم، إنما كانوا يرفعون أيديهم فى بدء الصلاة حين يكبرون" أخرجه الإمام محمد فى الموطأ (ص–٩٠) ورجاله ثقات.

٨٢٦– أبو حنيفة: عن حماد عن إبراهيم عن الأسود "أن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه كان يرفع يديه فى أول التكبير ثم لا يعود إلى شىء من

قوله: "أخبرنا يعقوب بن إبراهيم إلخ". قلت: دلالته على الباب ظاهرة، وإبراهيم النخعى من كبار المجتهدين وقد رجح حديث ابن مسعود على حديث وائل، فناهيك بترجيحه، وليس فى ترجيح صحابى على صحابى مظنة تنقيص الآخر حاشا إبراهيم منه فإن عبد الله بن مسعود له فضائل جليلة اختص بها دون كثير من أجلة الصحابة، فما أخطأ إبراهيم فى ترجيحه على وائل رضى الله تعالى عنهما.

قوله: "أبو حنيفة إلخ". قلت: دلالته على الباب ظاهرة، وقد توافقت الآثار عن عبد الله أنه كان لا يرفع يديه إلا فى تكبيرة الافتتاح، وكان يأثر ذلك عن رسول الله ﷺ وهو من أجلة الصحابة وأرجحهم بكثرة الملازمة ومزيد الفقاهة، ووافقه على ذلك الخلفاء الثلاثة كما مر، ولم يصح عن الثالث شىء، وباقتداء هؤلاء كفاية لمن يقتدى.

---

(١) ثقة حجة حافظ عالى الإسناد، كذا فى تذكرة الحفاظ.

ذلك، ويأثر ذلك عن رسول الله ﷺ". أخرجه أبو محمد البخارى الحارثى عن رجاء بن عبد الله النهشلى عن شقيق بن إبراهيم (هو البلخى الزاهد) عن أبى حنيفة، كذا فى جامع مسانيد الإمام (١:٣٥٥). قلت: سند أبى حنيفة رجاله كلهم ثقات، والرواة النازلة عنه بعضهم قد تكلم فيه، وسيأتى تفصيله فى الحاشية، وبالجملة فهو صالح فى المتابعات.

الحافظ أبو محمد الحارثى المعروف بالأستاذ جامع مسند الإمام:

وحديث أبى حنيفة أخرجه الحارثى فى مسنده وهو الإمام الحافظ أبو محمد عبد الله بن يعقوب بن الحارث الحارثى البخارى المعروف "بعبد الله الأستاذ"، روى عنه الحافظ أبو العباس ابن عقدة وأبو بكر بن آدم الكوفيان وأبو بكر بن الجعانى وأحمد بن محمد ابن يعقوب الكاغذى البغدادى وعامة أهل بخارى. قال الخوارزمى: ومن طالع مسنده الذى جمعه للإمام أبى حنيفة علم تبحره فى علم الحديث وإحاطته بمعرفة الطرق والمتون، كذا فى جامع مسانيد الإمام (١-٤ و٢-٢٧٥). وفى الفوائد البهية عن السمعانى أنه كان كثير الحديث، كان شيخا مكثرا من الحديث غير أنه كان ضعيف الرواية غير موثوق به فيما ينقله، وقال الحاكم: صاحب عجائب وإفراد عن الثقات، سكتوا عنه اهـ (ص-٤٤ ملخصا). وفى لسان الميزان: أكثر عنه أبو عبد الله بن مندة، وله تصانيف إلى أن قال: وقال الخليلى: يعرف بالأستاذ، له معرفة بهذا الشأن، وهو لين ضعفوه اهـ. قلت: فحديثه صالح للاعتضاد.

شقيق البلخى تلميذ الإمام:

ورجاء بن عبد الله النهشلى لم أقف عليه، وشقيق البلخى قال فى اللسان: كان من كبار الزهاد، ولا يتصور أن يحكم عليه بالضعف اهـ ملخصا (٣-١٥١ و١٥٢).

مناظرة أبى حنيفة والأوزاعى فى مسألة رفع اليدين

قلت: وقد ذكر الحارثى فى مسنده قصة للإمام مع الأوزاعى تتعلق بهذا الحديث، فقال: حدثنا محمد بن إبراهيم بن زياد الرازى عن سليمان الشاذكونى قال: سمعت سفيان بن عيينة يقول: اجتمع أبو حنيفة والأوزاعى فى دار الحناطين بمكة، فقال

. . . .

الأوزاعي لأبي حنيفة: ما بالـكم لا ترفعون أيديكم في الصلاة عند الركوع وعند الرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لأنه لم يصح عن رسول الله ﷺ فى ذلك شيء، فقال: كيف لم يصح؟ وقد حدثنى الزهرى عن سالم عن أبيه عن رسول الله ﷺ «أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة، وعند الركوع، وعند الرفع منه،". فقال أبو حنيفة: وحدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه "أن رسول الله ﷺ كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود لشيء من ذلك». فقـال الأوزاعي: أحدثك عن الزهرى عن سالم عن النبى ﷺ، وتقول: حدثنى حماد عن إبراهيم، فقال له أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهرى، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر فى الفقه وإن كانت لابن عمر صحبة وله فضل الصحبة، والأسود له فضل كثير، وعبد الله بن مسعود له فضل كثير فى الفقـه والقراءة، وحق الصحبة من صغره عند النبى ﷺ على عبد الله بن عمر، فسكت الأوزاعى اهـ. كذا فى جامع مسانيد الإمام (١-٣٥٢ و٣٥٣).

ورجاله قد تكلم فيهم، أما الحارثى فقد مر ذكره، ومحمد بن زياد الطيالسى الرازى المحدث الجوال عن إبراهيم بن موسى الفراء ويحيى بن معين، وعنه الجعابى وجعفر الخلدى. وعدة ضعفه أبو أحمد الحاكم وقال شيرويه: تكلموا فيه وكان فهما بالحديث مسنما (أي معظما) كذا فى اللسان (٥-٢٢) ملخصا. والشاذكونى الحافظ سليمان بن داود المنقرى البصرى من أفراد الحافظين إلا أنه واه، قال عمرو الناقد: قدم الشاذكونى بغداد، فقال لى أحمد بن حنبل: اذهب بنا إلى سليمان نتعلم منه نقد الرجال، وقال حنبل: سمعت أبا عبد الله يقول: "أعلمنا بالرجال يحيى بن معين، وأحفظنا للأبواب سليمان الشاذكونى" وسئل صالح بن محمد جزرة عن الشاذكونى فقال: ما رأيت أحفظ منه إلا أنه يكذب فى الحديث، وأما ابن عدى فقال: سألت عبدان عنه فقال: معاذ الله أن يتهم، إنما كان قد ذهبت كتبه فكان يحدث حفظا اهـ. كذا فى تذكرة الحفاظ (٢-٦٦).

قلت: فهؤلاء يحتج بهم فى غير الأحكام، وقد عرف تساهل المحدثين فى أمر المغازى والسير والأخبار، فلا يضر هذه القصة الكلام فى رواتها لا سيما وقد اختلف فيهم كما عرفت، وقال ابن الهمام فى الفتح بعد ذكره هذه القصة: فرجح (أبو حنيفة)

٨٢٧- حدثنى: ابن أبى داود قال: لنا أحمد بن يونس قال: ثنا أبو بكر بن عياش قال: "ما رأيت فقيها قط يفعله يرفع يديه فى غير التكبيرة الأولى". رواه الطحاوى (١٣٤:١) ورجاله رجال الصحيح إلا ابن أبى داود هو ثقة كما مر.

بفقه الرواة كما رجح الأوزاعى بعلو الإسناد وهو المذهب المنصور عندنا.

قوله: "حدثنى ابن أبى داود إلخ". قلت: يدل على أن حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه كان متروك العمل به غالبا فى زمن التابعين، فإن أبا بكر بن عياش من كبار أتباع التابعين روى عنه الثورى وغيره، قال أحمد بن حنبل: أحسب أن مولده سنة مائة، مات هو وهارون الرشيد فى شهر واحد سنة ثلاث وتسعين ومائة اهـ كذا فى تهذيب التهذيب (١٢-٣٦) ملخصا.

وفى المدونة الكبرى لمالك: قال مالك: "لا أعرف رفع اليدين فى شىء من تكبير الصلاة، لا فى رفع ولا فى خفض إلا فى افتتاح الصلاة يرفع يديه شيئًا خفيفا". قال ابن القاسم: وكان رفع اليدين عند مالك ضعيفا إلا فى تكبيرة الإحرام اهـ (١-٧١). قلت: ومالك من كبار أتباع التابعين فعدم معرفته الرفع فى غير الافتتاح يدل على كونه متروك العمل فى زمن التابعين، وكون الحديث متروك العمل به علامة نسخه.

فإن قيل: إن مالكا ذكر الرفع فى الموطأ وهو مذهبه الذى يدين الله به أتباعه ويقلدونه. قلت: رده الحافظ فى ديباجة تعجيل المنفعة ونصه: ليس الأمر عند المالكية كما ذكر بل اعتمادهم فى الأحكام والفتوى على ما رواه ابن القاسم عن مالك سواء وافق ما فى الموطأ أم لا وقد جمع بعض المغاربة كتابا فيما خالف فيه المالكية نصوص الموطأ، كالرفع عند الركوع والاعتدال اهـ. (ص-٤). فثبت بذلك أن رواية ابن القاسم أقوى وأولى بالأخذ عند أصحاب مالك من الموطأ، فافهم.

وقد مر فى حديث أبى إسحاق بتخريج ابن أبى شيبة بسند صحيح «أن أصحاب عبد الله وأصحاب على كانوا لا يرفعون أيديهم فى الافتتاح» وفى الجوهر النقى: (١٤٠:١) فإن من الصحابة من قصر الرفع على تكبيرة الافتتاح كما تقدم، وكذا جماعة من التابعين منهم الأسود وعلقمة وإبراهيم وخثيمة وقيس بن أبى حازم والشعبى وأبو إسحاق وغيرهم، روى ذلك كله ابن أبى شيبة فى مصنفه بأسانيد جيدة اهـ. وفيه أيضا

. . . .

(١–١٣٦): ورواية ابن القاسم عن مالك أنه لا يرفع إلا فى التكبيرة الأولى، وقال أبو عمر ابن عبد البر: وأنا لا أرفع إلا عند الافتتاح على رواية ابن القاسم[1]. وفى شرح مسلم للقرطبى: هو مشهور مذهب مالك، وفى قواعد ابن رشد: هو مذهب مالك لموافقة العمل لـه اهـ. قلت: وفى بداية المجتهد لـه ما نصه: فذهب أهل الكوفة أبو حنيفة وسفيان الثورى وسائر فقهائهم إلى أنه لا يرفع المصلى يديه إلا عند تكبيرة الإحرام فقط وهى رواية ابن القاسم عن مالك، وذهب الشافعى وأحمد وأبو عبيد وأبو ثور وجمهور أهل الحديث وأهل الظاهر إلى الرفع عند تكبيرة الإحرام وعند الركوع وعند الرفع من الركوع، وهو مروى عن مالك إلا أنه عند أولئك فرض وعند مالك سنة. وذهب بعض أهل الحديث إلى رفعهما عند السجود وعند الرفع منه إلى أن قال: فمنهم من اقتصر به على الإحرام فقط ترجيحا لحديث عبد الله بن مسعود وحديث البراء بن عازب، وهو مذهب مالك لموافقة العمل به اهـ (١–٧٨).

ويعارض أحاديث الباب ما رواه البخارى عن عبد الله بن عمر، وقد ذكرناه قبل، وما روى عن مالك بن الحويرث "أنه رأى النبى ﷺ رفع يديه فى صلاته، وإذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع، وإذا سجد، وإذا رفع رأسه من السجود حتى يحاذى بهما فروع أذنيه" رواه النسائى وإسناده صحيح.

قال الحافظ فى الفتح: وأصح ما وقفت عليه من الأحاديث فى الرفع فى السجود ما رواه النسائى من رواية سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن نصر بن عاصم عن مالك بن الحويرث فذكره قال: ولم ينفرد بـه سعيد، فقد تابعه همام عن قتادة عند أبى عوانة فى صحيحه اهـ ملخصا (٢–١٨٥). وفى التعليق الحسن: قلت: بل تابعه غير واحد من

(١) قلت: يعارضه ما فى الفتح: وقال ابن عبد البر: كل من روى عنه ترك الرفع فى الركوع والرفع منه روى عنه فعله إلا ابن مسعود، وقال محمد بن نصر المروزى: أجمع علماء الأمصار على مشروعية ذلك إلا أهل الكوفة، وقال ابن عبد البر: لم يرو أحد عن مالك ترك الرفع فيهما إلا ابن القاسم، والذى نأخذ به الرفع لحديث ابن عمر وهو الذى رواه ابن وهب وغيره عن مالك، ولم يحك الترمذى عن مالك غيره، ونقل الخطابى وتبعه القرطبى فى المفهم أنه آخر قولى مالك وأصحهما، ولم أر للمالكية دليلا على تركه ولا متمسكا إلا بقول ابن القاسم اهـ (١–١٨٢). وقال النووى فى شرح مسلم: قال أبو حنيفة وأصحابه وجماعة من أهل الكوفة: لا يستحب فى غير تكبيرة الافتتاح، وهو أشهر الروايات عن مالك اهـ.

. . . .

أصحاب قتادة همام عند أحمد وأبي عوانة وشعبة ومعاذ بن هشام عند النسائي، فلا شك أن زيادة رفع اليدين للسجود صحيحة (١-١٠٢). وما روى عن أنس «أن النبي ﷺ كان يرفع يديه في الركوع والسجود» رواه أبو يعلى. قال الهيثمي: ورجاله رجال الصحيح. كذا في مجمع الزوائد (١-١٨٢). وفيه أيضا عن ابن عمر رضى الله عنهما «أن النبي ﷺ كان يرفع يديه عند التكبير للركوع، وعند التكبير حين يهوى ساجداً». رواه الطبراني في الأوسط وإسناده صحيح اهـ.

فإن قلت: هذا يخالف ما رواه البخاري عن ابن عمر في صحيحه مرفوعًا «ولا يفعل ذلك حين يسجد، ولا حين يرفع رأسه من السجود». قلت: الجمع ممكن بأن المراد بقوله: «حين يسجد» السجدة الثانية، ويؤيده ما رواه عنه «ولا يرفعهما بين السجدتين»، كذا في التعليق الحسن (١-١٠٢).

ومنها ما رواه أبو هريرة قال: "رأيت رسول الله ﷺ يرفع يديه في الصلاة حذو منكبيه حين يفتتح الصلاة، وحين يركع وحين يسجد" رواه ابن ماجة. رواته كلهم ثقات إلا إسماعيل بن عياش وهو صدوق، وفي روايته عن غير الشاميين كلام. وما رواه حصين ابن عبد الرحمان قال: دخلنا على إبراهيم فحدثه عمرو بن مرة قال: صلينا في مسجد الحضرميين فحدثني علقمة بن وائل عن أبيه «أنه رأى رسول الله ﷺ يرفع يديه حين يفتتح الصلاة وإذا ركع وإذا سجد» الحديث رواه الدارقطني وإسناده صحيح. وما رواه يحيى ابن أبي إسحاق قال: "رأيت أنس بن مالك يرفع يديه بين السجدتين". رواه البخاري في جزء رفع اليدين، وإسناده صحيح، ذكر الأحاديث الثلاثة في آثار السنن (١-١٠٢و١٠٣).

والجواب عنها بأنها كما هي حجة علينا كذلك حجة على الشافعي وغيره، فإن الجمهور منهم لا يقولون بالرفع للسجود ولا عند الرفع منه، وقد ورد عند البيهقي في حديث ابن عمر زيادة الرفع عند القيام من الركعتين أيضا. وفي حديث علي عنده الرفع عند القيام من السجدتين، واحتج بهما البيهقي لإثبات مذهبه، فأورد عليه العلامة ابن التركماني بما نصه: قلت: عقد البيهقي هذا الباب على الرفع عند الركوع والرفع منه وفي هذا الحديث (يعني حديث ابن عمر الذي ذكره) زيادة على ذلك، وهي الرفع عند القيام من الركعتين وهي زيادة مقبولة، ولم يقل بها إمامه الشافعي، فما ألزم خصمه من القول

. . . .

بزيادة الرفع عند الركوع والرفع منه لزمه مثله من القول بزيادة الرفع عند القيام من الركعتين، وأول راض سيرة من يسيرها اهـ. وقال فى حديث على ما نصه: ثم فى هذا الحديث أيضا زيادة، وهى الرفع عند القيام من السجدتين، فيلزم أيضا الشافعى أن يقول به على تقدير صحة الحديث، وهو لا يرى ذلك اهـ (١-١٣٤ و١٣٥).

فما هو جوابهم عن الرفع للسجود وغيره الذى لم يقولوا بـه فهو جوابنا عن الرفع للركوع وعند الرفع منه. قال المحقق ابن الهمام: وما فى الترمذى عن على رضى الله عنه "أن النبى ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة المكتوبة كبر ورفع يديه حذو منكبيه، ويصنع مثل ذلك إذا قضى قراءته وأراد أن يركع، ويصنعه إذا رفع من الركوع، ولا يرفع يديه فى شىء من الصلاة وهو قاعد، وإذا قام من السجدتين رفع كذلك" صححه الترمذى، فمحمول على النسخ للاتفاق على نسخ الرفع عند السجود.

واعلم أن الآثار عن الصحابة والطرق عنه ﷺ كثيرة جدا والكلام فيها واسع من جهة الطحاوى وغيره، والقدر المتحقق بعد ذلك كله ثبوت رواية كل من الأمرين عنه ﷺ الرفع عند الركوع وعدمه، فيحتاج إلى الترجيح لقيام التعارض، ويترجح ما صرنا إليه بأنه قد علم أنه كانت أقوال مباحة فى الصلاة وأفعال من جنس هذا الرفع، وقد علم نسخها، فلا يبعد أن يكون هو أيضا مشمولا بالنسخ (لا سيما وقد صح الرفع عند السجود وبين السجدتين وعند القيام من السجدتين، واتفق الجمهور على تركه فى هذه المواضع) خصوصا، وقد ثبت ما يعارضه ثبوتا لا مرد له بخلاف عدمه، فإنه لا يتطرق إليه احتمال عدم الشرعية لأنه ليس من جنس ما عهد فيه ذلك بل من جنس السكون الذى هو طريق ما أجمع على طلبه فى الصلاة، أعنى الخشوع، وكذا بأفضلية الرواة عن رسول الله ﷺ كما قاله أبو حنيفة للأوزاعى اهـ (١-٢٧٠).

قلت: وهذا تقرير حسن، وأيضا فقد ثبت فى الأصول أنه إذا تعارضت السنتان يرجع إلى أقوال الصحابة وأفعالهم، فإن اختلفت يرجع إلى القياس، والقياس ههنا يقتضى عدم الرفع بناءً على ما سمعت مرارا أن المطلوب من الشرع عدم الحركة فى الصلاة، ومبناها السكون والخشوع، كما هو شاكلة الخدام والعبيد والغلمان بين أيدى سادتهم بالاستكانة والقرار بلا حركة على حسب عادتهم.

فإن قيل: إن حديث الرفع متواتر كما فى الفتح ونصه: وذكر البخارى أنه رواه سبعة عشر رجلا من الصحابة، وذكر الحاكم وأبو القاسم بن منـدة ممن رواه العشرة المبشرة[١]، وذكر شيخنا أبو الفضل الحافظ (العراقى) أنـه تتبع من رواه من الصحابة فبلغوا خمسين رجلا اهـ (٢-١٨٢). وعـده السيوطى من المتواتر فى تدريب الراوى (ص-١٩١) حيث قال: وحديث رفع اليدين فى الصلاة من رواية نحو خمسين اهـ.

قلت: أيش يجـدى لكم تواتره بعد ما ثبت عن الخلفاء الراشدين وغيرهم من أجلة الصحابة أنهم تركوا العمل به، وكذا الفقهاء من التابعين، لا سيما أصحاب على وابن مسعود رضى الله عنهما حتى قال أبو بكر بن عياش: ما رأيت فقيها قط يفعله يرفع يديه فى غير الافتتاح. فلو سلم تواتره فهو كالآية المنسوخة لا يمنع تواترها نسخها، على أن التواتر لا نسلمه إلا فى مطلق رفع اليدين فى الصلاة: كما هو مدلول عبارة التدريب، وأما تواتر خصوص الرفع عند الركوع والرفع منه فغير مسلم، ودون إثباته خرط القتاد، والله أعلم. والدليل على ذلك قول الشوكانى فى النيل: إن العراقى جمع عدد من روى رفع اليدين فى ابتداء الصلاة فبلغوا خمسين صحابيا، منهم العشرة المبشرة المشهود لهم بالجنة. قال الحافظ فى الفتح: وذكر شيخنا الحافظ أبو الفضل أنه تتبع من رواه من الصحابة رضى الله عنهم فبلغوا خمسين رجلا اهـ (٢-٦٧). وهذا صريح فى أن رواية هؤلاء الخمسين إنما هى فى الرفع عند الافتتاح لا فى الرفع عند الركوع والرفع منه، فافهم ولا تكن من الغافلين.

واعلم أن الحنفية احتجوا لترك الرفع عند الركوع والرفع منه أيضا بحديث ابن عباس «لا ترفع الأيدى إلا فى سبع مواطن» الحديث.

---

(١) قال الزيلعى: قال الشيخ فى الإمام: وجزم الحاكم برواية العشرة ليس عندى بجيد فإن الجزم إنما يكون حيث يثبت الحديث ويصح ولعله لا يصح عن جملة العشرة انتهى (١-٢١٧). قلت: وكذلك جزم العراقى وغيره بكون رواته من الصحابة بلغوا خمسين ليس بجيد ما لم يثبت الرواية عنهم بسند صحيح ولعله لا يصح إلا عن قليل منهم فإن أصح الروايات فى الرفع حديث ابن عمر وقد اختلف فيه فرفعه سالم ووقفه نافع فذكره من فعل ابن عمر، ورواه مالك فى الموطأ فلم يذكر فيـه الرفع عند الركوع، والبسط فى الزيلعى (١-٢١٢ و٢١٣) والله أعلم.

. . . .

واعترض الشيخ فى الإمام عليه بوجوه أحدها: تفرد ابن أبى ليلى وترك الاحتجاج به، وثانيها: رواية وكيع عنه بالوقف على ابن عباس وابن عمر، قال الحاكم: ووكيع أثبت من كل من روى هذا الحديث عن ابن ليلى.

وثالثها: رواية جماعة من التابعين بالأسانيد الصحيحة عن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس أنهما كان يرفعان أيديهما الركوع وبعد رفع الرأس من الركوع، وقد أسنداه إلى النبى ﷺ.

ورابعها: أن شعبة قال: لم يسمع الحكم من مقسم إلا أربعة أحاديث، وليس هذا الحديث منها.

وخامسها: أنه يستحيل أن يكون لا ترفع الأيدى إلا فى سبع مواطن صحيحا، وقد تواترت الأخبار بالرفع فى غيرها كثيرا، منها الاستسقاء، ورفعه ﷺ يديه فى الدعاء فى الصلات، وأمره به، ورفع اليدين فى القنوت فى الوتر، وفى صلات الصبح (من الزيلعى ملخصا ١–٢٠٦).

والجواب عن الأول بأن ابن أبى ليلى لم يتفرد به، فقد روى الطبرانى فى معجمه: حدثنا أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمان النسائى ثنا عمرو بن يزيد أبو يزيد الحرمى ثنا سيف بن عبيد الله ثنا ورقاء عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن النبى ﷺ قال: «إن السجود على سبعة أعضاء إلى أن قال: ورفع الأيدى إذا رأيت البيت، وعلى الصفا والمروة وبعرفة، وعند رمى الجمار، وإذا قمت للصلاة» زيلعى (١–٢٠٦). قلت: ورجاله كلهم ثقات إلا سيف بن عبيد الله فصدوق، كما فى التقريب (ص–٨٣). وأخرج البيهقى من طريق الشافعى ثنا سعيد بن سالم عن ابن جريج قال: حدثت عن مقسم عن ابن عباس عن النبى ﷺ قال: رفع الأيدى فى الصلاة فذكر نحوه، وزاد «وعلى الميت» على أن ابن أبى ليلى وثقه العجلى وصحح له الترمذى أحاديث، منها حديثه فى باب ما جاء متى يقطع التلبية فى العمرة (١–١١١).

وعن الثانى بأن البزار روى فى مسنده حدثنا أبو كريب محمد بن العلاء ثنا عبد الرحمان بن محمد المحاربى ثنا ابن أبى ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس وعن نافع

. . . .

عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال: «يرفع الأيدى فى سبع مواطن» الحديث زيلعى (١-٢٠٥).

فهذا كما ترى رفعه عبد الرحمان بن محمد المحاربى، وهو ثقة أخرج له الشيخان فى صحيحهما، فالحديث مرفوع وإن وقفه وكيع، قال النووى فى مقدمة المنهاج وفى شرحه على مسلم (١-٢٥٦): إذا رواه بعض الثقات الضابطين متصلا وبعضهم مرسلا أو بعضهم موقوفا وبعضهم مرفوعًا، فالصحيح الذى قاله المحققَون من المحدثين، وقاله الفقهاء وأصحاب الأصول، وصححه الخطيب البغدادى أن الحكم لمن وصله أو رفعه، سواء كان المخالف له مثله أو أكثر أو أحفظ منه، لأنه زيادة ثقة وهى مقبولة اهـ، على أن وكيعا أيضا رفعه مرة كما ذكر البخارى معلقا فى كتاب رفع اليدين فقال: وقال وكيع: عن ابن أبى ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس عن النبى ﷺ قال: «لا ترفع الأيدى إلا فى سبع مواطن» الحديث كذا فى الزيلعى (١-٢٠٥). فثبت أن الحديث مرفوع برواية وكيع أيضا.

والجواب عن الثالث بأن الآثار فى الرفع عن ابن عمر متعارضة، فقد روى مجاهد عنه ترك الرفع كما مر فى المتن بسند صحيح فلا حجة فيها، وأيضا فإن فعل الصحابى بخلاف مرويه لا يقدح فى صحة الحديث عند المحدثين كما مر، وعند الفقهاء إنما يقدح إذا ثبت خلافه بعد روايته، ولم يثبت، فسلم الحديث عن المعارضة.

وعن الرابع بأن ابن أبى ليلى رواه عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس وعن الحكم عن نافع عن ابن عمر والأول مرسل والثانى متصل وإذا اعتضد المرسل بالموصول فهو حجة عند الكل. كما ثبت فى الأصول. وأيضا فقد رواه عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عند الطبرانى كما مر، فالحديث متصل عن ابن عباس أيضا، على أن الحصر فى كلام شعبة استقرائى، وقال أحمد وغيره: لم يسمع الحكم من حديث مقسم إلا خمس أحاديث، وعدها يحيى القطان، ومع ذلك روى الترمذى عن الحكم عن مقسم أحاديث كثيرة، وفى أكثرها لفظ السماع والتحديث، كذا فى مقدمة تنسيق النظام (ص-٤٩).

. . . .

وعن الخامس بما قاله فى البحر الرائق: إن المراد لا يرفع يديه على وجه السنة المؤكدة إلا فى هذه المواضع، وليس مراده النفى مطلقا، لأن رفع الأيدى وقت الدعاء (والقنوت وغيرهما) مستحب، كما عليه المسلمون فى سائر البلاد، وهكذا ذكر العينى فى شرح الهداية اهـ من بذل المجهود (٢-٨).

وأما ما قاله فى الهداية: والذى يروى من الرفع محمول على الابتداء كذا نقل عن ابن الزبير رضى الله عنه، فأورد عليه الزيلعى بأنه غريب، وذكره ابن الجوزى فى التحقيق، فقال: وزعمت الحنفية أن أحاديث الرفع منسوخة بحديثين، رووا أحدهما عن ابن عباس قال: "كان رسول الله ﷺ يرفع يديه كلما ركع وكلما رفع، ثم صار إلى افتتاح الصلاة وترك ما سوى ذلك" والثانى رووه عن ابن الزبير "أنه رأى رجلا يرفع يديه من الركوع، فقال: مه، فإن هذا شىء فعله رسول الله ﷺ ثم تركه". قال: وهذان الحديثان لا يعرفان أصلا وإنما المحفوظ عن ابن عباس وابن الزبير خلاف ذلك فأخرج أبوداود عن ميمون المكى "أنه رأى ابن الزبير وصلى بهم يشير بكفيه حين يقوم وحين يركع وحين يسجد، قال: فذهبت إلى ابن عباس فأخبرته بذلك فقال: إن أحببت أن تنظر إلى صلاة رسول الله ﷺ فاقتد بصلاة ابن الزبير". ولو صح ذلك لم تصح دعوى النسخ لأن من شرط الناسخ أن يكون أقوى من المنسوخ اهـ (١-٢٠٦).

قلت: وأحسن ما يستدل به على النسخ ما بيناه سابقا أن أحاديث الرفع قد ورد فيها ما اعترفتم بنسخه أيضا، كالرفع عند الرفع من السجدتين والرفع بين السجدتين وغيرهما، وقال الحافظ فى الفتح: روى الطحاوى حديث الباب (أى حديث ابن عمر) فى مشكله من طريق نصر بن على عن عبد الأعلى بلفظ: "كان يرفع يديه فى كل خفض ورفع وركوع وسجود وقيام وقعود وبين السجدتين، ويذكر أن النبى ﷺ كان يفعل ذلك". وهذه رواية شاذة فقد رواه الإسماعيلى عن جماعة من مشائخه الحفاظ عن نصر بن على المذكور بلفظ عياش شيخ البخارى، وكذا رواه هو وأبو نعيم من طرق أخرى عن عبد الأعلى كذلك اهـ (٢-١٥٥).

قلت: سكوت الحافظ عن رجال الطحاوى يدل على أنهم ثقات، وزيادة الثقة

. . . .

مقبولة ما لم تكن مخالفة منافية لرواية الثقات، وههنا كذلك، فإن التطبيق ممكن بأنه ﷺ كانت عادته فى الرفع مختلفة، فمرة كان يرفع فى كل رفع وخفض وقيام وقعود، ومرة لم يرفع فى بعض المواضع، فروى ابن عمر كلا العادتين حسب ما رآه، فلا يترك أحد الحديثين بالآخر والحال هذه.

قال البخارى فى جزء رفع اليدين: ما زاده ابن عمر وعلى وأبو حميد فى عشرة من الصحابة من الرفع عند القيام من الركعتين صحيح، لأنهم لم يحكوا صلاة واحدة فاختلفوا فيها وإنما زاد بعضهم على بعض، والزيادة مقبولة من أهل العلم اهـ كذا فى الفتح (٢-١٨٤). قلت: وهذا يؤيد ما قلنا فى التطبيق بين الأحاديث فلا يصح رد ما رواه الطحاوى، كيف؟ وقد وجدنا لما رواه شاهدا جيدا وهو ما فى مسند أحمد (٢-٣١٠): حدثنا عبد الله حدثنا أبى ثنا نصر بن باب (قال فيه أحمد: ما كان به بأس اهـ كذا فى تعجيل المنفعة ص-٤٣١) عن حجاج (هو ابن أرطاة قد مر توثيقه فى هذا الكتاب) عن الذيال بن حرملة قال: سألت جابر بن عبد الله "كم كنتم يوم الشجرة؟ قال: كنا ألفا وأربعمائة، قال: وكان رسول الله ﷺ يرفع يديه فى كل تكبيرة من الصلاة" اهـ. والذيال بن حرملة وثقه ابن حبان، كذا فى تعجيل المنفعة (ص-١٢٢).

وروى ابن ماجة فى سننه حدثنا هشام بن عمار ثنا رفدة بن قضاعة العسالى ثنا الأوزاعى عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن جده عمير بن حبيب قال: «كان رسول الله ﷺ يرفع يديه مع كل تكبيرة فى الصلاة المكتوبة اهـ» (١-٦٢). قلت: رجاله كلهم ثقات إلا رفدة بن قضاعة فمختلف فيه، وثقه هشام بن عمار وضعفه آخرون، كذا فى التهذيب (٣-٢٨٣). فهو إذن حسن الحديث. وأعله أحمد بأن سماع عبد الله عن أبيه عبيد لا يعرف، كما فى التهذيب (٣-٢٨٤). قلت: قال الحافظ فى ترجمة عبيد بن عمير: روى عنه ابنه عبد الله وقيل: إنه لم يسمع منه اهـ (٧-٧١). وهذا يشعر بأن الراجح سماعه عنه، ولو سلم فالانقطاع بين الثقات ليس بعلة عندنا، والحديث يصلح متابعا لما رواه أحمد عن جابر والطحاوى عن ابن عمر فهذا يدل على أن رفع اليدين كان فى الابتداء فى مواضع عديدة من الصلاة، ثم ترك فى بعض المواضع اتفاقا، وقد روى عن ابن مسعود وعلى وأصحابهما والصديق وعمر بن الخطاب والبراء بن عازب رضى الله

٨٢٨- عن: شريك عن يزيد بن أبى زياد عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن البراء "أن رسول الله ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود" أخرجه أبو داود (٢:٢٢ مع بذل المجهود) وقال: حدثنا عبد الله بن محمد الزهرى نا سفيان عن يزيد نحو حديث شريك لم يقل: "ثم لا يعود"، قال سفيان: قال لنا بالكوفة بعد: "ثم لا يعود"، قال أبو داود: روى هذا الحديث هشيم وخالد وابن إدريس، لم يذكروا "ثم لا يعود"، ثم أخرج عن وكيع عن ابن أبى ليلى عن أخيه عيسى(١) عن الحكم عن عبد الرحمن ابن أبى ليلى عن البراء بن عازب قال: "رأيت رسول الله ﷺ رفع يديه حين افتتح الصلاة، ثم لم يرفعهما حتى انصرف، قال أبو داود: هذا الحديث ليس بصحيح اهـ. قلت: نعم! ولكنه حسن كما سنذكره فى الحاشية.

عنهم وغيرهم من الصحابة والتابعين ما يدل على أن الرفع عند الركوع والرفع منه متروك أيضا، وقد ثبت ذلك عنهم بأسانيد صحيحة كما مر، فما ذهبنا إليه قوى من حيث الرواية والدراية جميعًا، ولله الحمد.

قوله: "عن شريك إلخ". قلت: تكلم أبو داود فى هذا الحديث بوجهين، الأول بما قاله سفيان: إن يزيد بن أبى زياد لم يذكر هذا اللفظ أولا، وذكره فى الكوفة بعد فكأنه تلقن، والثانى أن هشيما وخالدا وابن إدريس لم يذكروا عن يزيد "ثم لا يعود"، كما ذكره شريك عنه، فرواية شريك شاذة مخالفة للثقات. وتكلم فى حديث وكيع لأجل ابن أبى ليلى وهو محمد بن عبد الرحمان كما هو الظاهر.

والجواب عن الأول أن يزيد بن أبى زياد من رجال مسلم والأربعة، وعلق له البخارى وقال يعقوب بن سفيان: ويزيد وإن كانوا يتكلمون فيه لتغيره فهو على العدالة

---

(١) هكذا فى النسخ الموجودة للسنن عندنا، وأخرجه الطحاوى وفيه: عن ابن أبى ليلى عن أخيه وعن الحكم عن ابن أبى ليلى عن البراء (١٣٢:١)، ومثله فى مصنف ابن أبى شيبة، وقال فى الجوهر النقى: ذكر البيهقى أنه روى أيضا من جهة عيسى بن أبى ليلى وقيل: عن الحكم كلاهما عن عبد الرحمن بن أبى ليلى، وأخرجه أبو داود من جهة عيسى والحكم اهـ (١٣٧:١). فالصحيح إثبات حرف العطف كما فى معانى الآثار، وخذفه من سند أبى داود من غلط الناسخين، فتنبه له.

٨٢٩- حدثنا: أبو بكرة قال: ثنا مؤمل قال: ثنا سفيان عن المغيرة قال: قلت لإبراهيم: حديث وائل "أنه رأى النبى ﷺ يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا

والثقة وإن لم يكن مثل الحكم ومنصور، وقال ابن شاهين فى الثقات: قال أحمد بن صالح المصرى: يزيد بن أبى زياد ثقة، ولا يعجبنى قول من تكلم فيه اهـ ملخصا من التهذيب (١١-٣٣١). وهذا تعديل مفسر يرد على ضعفه لتغيره، فإن أحمد بن صالح ويعقوب بن سفيان وثقاه مع علمهما بما قاله فيه غيرهما، ولم يؤثر ذلك عندهما. وأيضا فالمختلط والمتغير إذا توبع أو وجد لما رواه شاهد يقبل حديثه ويحتج به، كما ذكرناه فى المقدمة، ويزيد كذلك، فقد تابعه حكم وعيسى بن أبى ليلى عن عبد الرحمان بن أبى ليلى على قوله: "ثم لا يعود"، كما أخرجه أبو داود والطحاوى والبيهقى عن وكيع، وكلاهما ثقتان، بل عيسى ثقة ثبت وهو أقوى من يزيد بلا شك، كما فى الجوهر النقى (١-١٣٧). وقول أبى داود فيه: "هذا الحديث ليس بصحيح" لا يضرنا، فإن محمد بن أبى ليلى وإن تكلم فيه فإنه ليس دون يزيد بل مثله، فقد أثنى عليه العجلى وقال: كان فقيها صاحب سنة، صدوقا، جائز الحديث، وقال يعقوب بن سفيان، ثقة عدل فى حديثه بعض المقال، كما فى التهذيب (٩-٣٠٢) وقد حسن له الترمذى غير ما حديث، فالحديث حسن.

وأما قول أبى داود: "إن هشيما وخالدا وابن إدريس لم يذكروا عن يزيد "ثم لا يعود" كما ذكره شريك عنه" فيعارض هذا قول ابن عدى فى الكامل: رواه هشيم وشريك وجماعة معهما عن يزيد بإسناده، وقالوا فيه: "ثم لم يعد" اهـ. وأخرجه الدارقطنى كذلك من رواية إسماعيل بن زكريا عن يزيد، وأخرجه البيهقى فى الخلافيات من طريق النضر بن شميل عن إسرائيل، هو ابن يونس بن أبى إسحاق عن يزيد اهـ. كذا فى الجوهر النقى (١-١٣٦). فلاح بذلك عدم تفرد يزيد عن عبد الرحمان بن أبى ليلى وعدم تفرد شريك عن يزيد عنه فى قوله: "ثم لا يعود" بل لكل منهما متابع فى ذلك، فالحق أن الحديث حسن صالح للاحتجاج به، هذا والله تعالى أعلم.

قوله: "حدثنا أبو بكرة إلخ". قلت: معنى قول إبراهيم إن وائلا قليل الصحبة بالنبى ﷺ وابن مسعود طويل الصحبة به، ولم يصل وائل معه إلا صلاة معدودة بخلاف ابن

ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، فقال: إن كان وائل رآه مرة يفعل ذلك فقد رآه عبد الله خمسين مرة لا يفعل ذلك". رواه الطحاوى (١:١٣٢). قلت: سند حسن رجاله كلهم ثقات إلا مؤمل بن إسماعيل فمختلف فيه، وثقه بعضهم وتكلم فيه آخرون، وفى التقريب (ص-٢١٩): صدوق سيء الحفظ اهـ، ولما رواه شاهد من رواية أبى يوسف القاضى عن حصين بن عبد الرحمن وعمرو بن مرة عن النخعى وقد ذكرناه قبل.

مسعود، فإنه صلى معه صلاة كثيرة وشاهد من أحواله ما لم يشاهده وائل وأمثاله، فالترجيح لرواية ابن مسعود.

واعترض على ذلك الفقيه أبو بكر بن إسحاق بأن هذه علة لا تسوى شيئًا لأن رفع اليدين قد صح عن النبى ﷺ ثم عن الخلفاء الراشدين ثم عن الصحابة والتابعين وليس فى نسيان عبد الله بن مسعود رفع اليدين ما يوجب أن هؤلاء الصحابة لم يروا النبى ﷺ رفع يديه، فد نسى ابن مسعود من القرآن ما لم يختلف المسلمون بعد وهى المعوذتان، ونسى ما اتفق العلماء كلهم على نسخه وتركه من التطبيق، ونسى كيفية قيام اثنين خلف الإمام، ونسى ما لم تختلف العلماء فيه أن النبى ﷺ صلى الصبح فى يوم النحر فى وقتها، ونسى كيفية جمع النبى ﷺ بعرفة، ونسى ما لم يختلف فيه من وضع المرفق والساعد على الأرض فى السجود ونسى كيف كان يقرأ النبى ﷺ ﴿وما خلق الذكر والأنثى﴾. وإذا جاز على ابن مسعود أن ينسى مثل هذا فى الصلاة كيف لا يجوز مثله فى رفع اليدين؟ اهـ، ذكره البيهقى عنه، كما فى الجوهر النقى (١-١٣٩).

قلت: فحاصل قولك أن لا يحتج بشيء من أحاديث ابن مسعود رضى الله عنه أصلا لجواز طرؤ النسيان عليه، فليلزمك إخراج أحاديثه بأسرها عن كتب الحديث لاسيما عن الصحيحين، وإخراج اسمه عن جماعة حفاظ الحديث، واللوم على المحدثين الذين عدوه من حفاظ الصحابة كالذهبى فإنه ذكره فى تذكرته، وعده من الحفاظ، وأثنى عليه بأنه: صاحب رسول الله ﷺ وخادمه، وأحد السابقين الأولين ومن كبار البدريين، ومن نبلاء الفقهاء والمقرئين، كان ممن يتحرى فى الأداء ويشدد فى الرواية، ويزجر تلامذته عن التهاون فى ضبط الألفاظ، وكان يقل من الرواية للحديث، ويتورع فى الألفاظ. وعن أبى

. . . .

عمرو الشيبانى "كنت أجلس إلى ابن مسعود حولا لا يقول: قال رسول الله ﷺ، فإذا قال: قال رسول الله ﷺ استقلته الرعدة، وقال: هكذا أو قريب من ذا"، وكتب عمر إلى أهل الكوفة "قد آثرتكن بعبد الله بن مسعود على نفسى" وقد نظر عمر مرة إليه فقال: "كنيف ملئ علما"، وسئل حذيفة عن أقرب الناس برسول الله ﷺ هديا ودلا وسمتا، فقال: "هو ابن مسعود لقد علم المحفوظون من أصحاب محمد ﷺ أن ابن أم عبد من أقربهم إلى الله زلفى" اهـ ملتقطا من (١-١٣ و١٤ و١٥).

فإن قلت: نفرق بين سائر أحاديثه وبين حديثه فى ترك رفع اليدين، فنقبلها ولا نقبله قلت: رحمك الله! فبين لنا وجه الفرق بينهما، فلم تركت حديثه فى ذلك لاحتمال النسيان؟ ولم تترك سائر أحاديثه بهذا الاحتمال بعينه؟ فإن قلت: وجه الفرق تفرده برواية ترك رفع اليدين دون ما سواه، قلت: هذه فرية بلا مرية، ودعوى بلا بينة، فقد صح عن على وعمر رضى الله عنهما ما يؤيد قول ابن مسعود ولم نجد أحداً ذكر عثمان رضى الله عنه فى جملة من كان يرفع فى الركوع والرفع منه، فقولك: "إن الرفع فى الركوع صح عن النبى ﷺ ثم عن الخلفاء الراشدين" ليس بصحيح، وقال ابن التركمانى: والذى روى عن عمر فى الرفع فى الركوع والرفع منه، ذكر البيهقى سنده وفيه من هو مستضعف، ولهذا قال البيهقى فى الباب السابق: ورويناه عن أبى بكر وعمر وذكر جماعة، ولم يذكره بلفظ الصحة كما فعل ابن إسحاق.

وقوله: "ثم عن الصحابة والتابعين" تساهل، فإن فى الصحابة من قصر الرفع على تكبيرة الافتتاح كما تقدم، وكذا جماعة من التابعين منهم الأسود وعلقمة وإبراهيم وخيثمة وقيس بن أبى حازم والشعبى وأبو إسحاق وغيرهم، روى ذلك كله ابن أبى شيبة فى مصنفه بأسانيد جيدة. وروى ذلك أيضا بسند صحيح عن أصحاب على وابن مسعود، وناهيك بهم (وفيهم كثرة لا تخفى) وقد ذكرنا أكثر ذلك فيما تقدم.

وقوله: "وليس فى نسيان عبد الله إلى آخر" دعوى لا دليل عليها ولا طريق إلى معرفة أن ابن مسعود علم ذلك ثم نسيه، والأدب فى هذه الصورة التى نسبه فيها النسيان

. . . .

أن يقال: لم يبلغه(١) كما فعل غيره من العلماء.

وقوله: "ونسى كيفية قيام الاثنين خلف الإمام" أراد به ما روى أنه صلى بالأسود وعلقمة فجعلهما عن يمينه ويساره، وقد اعتذر ابن سيرين عن ذلك بأن المسجد (أى البيت) كان ضيقا، ذكره البيهقى فيما بعد فى باب المأموم يخالف السنة فى الموقف.

وقوله: "ونسى أنه عليه السلام صلى الصبح فى يوم النحر فى وقتها" ليس بجيد، إذ فى صحيح البخارى وغيره عن ابن مسعود أنه عليه السلام صلى الصبح يومئذ بغلس، فما نسى أنه صلاها فى وقتها بل أراد أنــه صلاها فى غير وقتها المعتاد وهو الإسفار، وقد تبين ذلك بما فى صحيح البخارى من حديثه: فلما كان حين يطلع الفجر قال: "إن النبى ﷺ كان لا يصلى هذه الساعة إلا هذه الصلاة فى هذا المكان فى هذا اليوم".

وقوله: "نسى ما لم يختلف العلماء فيه وضع المرفق والساعد إلى آخره" أراد بذلك ما روى عن ابن مسعود أنه قال: "هينت عظـام ابن آدم للسجود(٢)، فاسجدوا حتى بالمرافق" إلا أن عبارة ابن إسحاق ركيكة، والصواب أن يقال: من كراهــة وضع المرفق والساعد.

وفى المحتسب لابن جنى: قرأ "والذكر والأنثى" بغير "مـا" (خلق) النبى ﷺ وعلى وابن مسعود وابن عباس. وفى الصحيحين أن أبا الدرداء قال: "والله لقد أقرأنيها رسول الله ﷺ". فثبت أن ابن مسعود لم ينفرد بذلك، ولا نسلم أنــه نسى كيف كان

---

(١) وهذا ليس بنقص فقد خفى بعض الأحكام على الصديق وعلى وعمر رضى الله عنهما، حتى أخبرهما من هو أصغر منهما كما لا يخفى على من مارس الحديث.

(٢) قلت: لم يجب ابن التركمانى عن هـذا الإيراد، وظنى أن رواية السجود على المرافق لا تصح عنه فقد روى الطبراني فى الكبير عن ابن مسعود "أمرنا أن نسجد على سبعة أعظم" وإسناده حسن إلا أنه فيه إسماعيل بن عمرو البجلى متكلم فيه وثقه ابن حبان، وروى عنه أيضا "إذا سجد أحدكم فلا يسجد مضطجعا ولا متوركا" وسنده صحيح، ولا يخفى أن السجود على المرافق هو السجود مضطجعا بعينه، وقد نهى عنه، وروى الطبرانى فى الكبير أيضا عن عبد الله بن زياد قال: حدثنى من رأى ابن مسعود قال: "كأنى أنظر إليه وهو ساجد فجافى مرفقيــه حتى كدت أن أرى بياض إبطيــه" ذكر الروايات كلها الهيثمى فى مجمع الزوائد (١-١٩١ و١٩٢). وفيها موافقة لما روته جماعة الصحابة رضى الله عنهم من السجود على سبعة أعظم، وكراهة وضع المرافق والساعد فيه، فلا يقبل ما يخالفه إلا بعد النظر فى إسناده، والله أعلم.

. . . .

النبى ﷺ يقرأها، وإنما سمعها على وجه آخر فأدى كما سمع اهـ من الجوهر النقى (١-١٣٩ و١٤٠).

وأما قوله: "وقد نسى ابن مسعود من القرآن ما لم يختلف المسلمون بعد، وهى المعوذتان إلخ". ففيه أن ابن مسعود لم ينسهما ولم ينكر كونهما قرآنا منزلا من الله، وكيف يسوغ لـه أو لأحد من العرب ذلك؟ وهو يشاهد فيهما من الإعجاز مثل ما فى غيرهما من السور، بل إنما كان ينكر إدخالهما فى المصحف لظنه أنهما أنزلنا للتعوذ فقط لا للتلاوة، ومن هنا يظهر لك تحامل البيهقى على الحنفية حيث يجرح أدلتهم بذكر أمثال هذه الأقوال التى فيهما إساءة الأدب بحق الصحابة، ويسكت عنها ولا يردها على قائلها. وأيم الله! إنى معترف بجلالة البيهقى وثقته وزهده وحفظه. وبعظيم منته على المسلمين، وكذا بجلالة الفقيه أبى بكر بن إسحاق، ولكن جلالة الصحابة وعظمتهم وأدبهم فى القلب أعظم من جلالة جميع الناس بعدهم، فلم يسغى السكوت فى هذا المقام، ورأيت رد هذه الأقوال وإظهار خطاء قائلها ألزم وأولى، هذا ولله الحمد فى الآخرة والأولى.

تكميل:

قال الشوكانى فى النيل: إنه قد ثبت من حديث ابن عمر عند البيهقى أنه قال بعد أن ذكر رسول الله ﷺ كان برفع يديه عند تكبيرة الإحرام وعند الركوع وعند الاعتدال: "فما زالت صلاته حتى لقى الله تعالى" اهـ (٢-٦٧). وقال فى (ص-٦٨) منه بعد نقل الحديث بلفظ البخارى ومسلم بدون زيادة "فما زالت تلك صلاة إلخ" ما نصه: الحديث أخرجه البيهقى بزيادة "فما زالت تلك صلاته حتى لقى الله تعالى". قال ابن المدينى: هذا الحديث عندى حجة على الخلق كل من سمعه فعليه أن يعمل به، لأنه ليس فى إسناده شيء اهـ. وهذا يوهم بظاهره أن ابن المدينى قواه مع هذه الزيادة التى ذكرها البيهقى، وأنه ثابت عن رسول الله ﷺ بها وليس فى إسناده بهذه الزيادة شيء، وهذا غلط، بل كلام ابن المدينى راجع إلى الحديث بلفظ أخرجه الشيخان ولا ريب فى صحة إسناده وخلوه عن العلة، نعم! لنا كلام فيه من حيث المعنى لتعارض الآثار عن ابن عمر فى ذلك كما

باب هيئة جلسة التشهدين والإشارة

٨٣٠– عن: وائل بن حجر قال: "قدمت المدينة، قلت: لأنظرن إلى صلاة رسول الله ﷺ، فلما جلس يعنى للتشهد افترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى يعنى على فخذه اليسرى، ونصب رجله اليمنى". رواه الترمذى (١:٣٨) وقال: حسن صحيح، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم اهـ.

ذكرناه قبل. وأما هو بالزيادة التى رواها البيهقى فليس بصحيح أصلا، بل كأنه موضوع، فإن الزيلعى سرد سنده وقال: قال الشيخ فى الإمام: ويزيل هذا التوهم يعنى دعوى النسخ ما رواه البيهقى فى سننه من جهة الحسن بن عبد الله بن حمدان الرقى ثنا عصمة بن محمد الأنصارى ثنا موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر "أن رسول الله ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، وكان لا يفعل ذلك فى السجود، فما زالت تلك صلاته حتى لقى الله تعالى". رواه عن أبى عبد الله الحافظ عن جعفر بن محمد بن نصر عن عبد الله بن قريش بن خزيمة الهروى عن عبد الله بن أحمد الدجمحى عن الحسن به اهـ (١–٢١٣) وعبد الرحمان بن قريش اتهمه السليمانى بوضع الحديث كما فى اللسان (٣–٤٢٥) ولم يوثقه أحد. وعصمة بن محمد الأنصارى قال أبو حاتم: ليس بقوى، وقال يحيى بن معين: كذاب يضع الحديث، وقال العقيلى: يحدث بالبواطيل عن ثقات، وقال الدارقطنى وغيره: متروك، وقال ابن عدى: عصمة بن فضالة بن عبيد الأنصارى مدنى كل حديثه غير محفوظ اهـ من اللسان (٣–١٧٠). فلا حجة فيه، ولا يدفع به دعوى النسخ أصلا، فتنبه له فقد اغتر بهذه الزيادة كثير من الناس، والله أعلم.

باب هيئة جلسة التشهدين والإشارة

قوله: "عن وائل بن حجر الحديثين إلخ". قلت: ذهب أبو حنيفة وأصحابه والثورى وابن المبارك وأهل الكوفة إلى استحباب فرش اليسرى والجلوس عليها، ونصب اليمنى فى التشهدين، وقال مالك والشافعى وأصحابه: إنه يتورك المصلى فى التشهد الأخير، وقال أحمد بن حنبل: إن التورك يختص بالصلاة التى فيها تشهدان، (كذا فى النيل ٢–١٦٧). وعند بعض المالكية الإفتراش فيهما كما عند الحنفية، (كذا فى حاشية مسند الإمام

٨٣١- وعنه: قال: "صليت خلف رسول الله ﷺ، فلما قعد وتشهد فرش قدمه اليسرى على الأرض وجلس عليها". رواه سعيد بن منصور والطحاوى، وإسناده صحيح (آثار السنن ١٢٣:١).

٨٣٢- عن: عباس بن سهل الساعدى رضى الله عنه قال: اجتمع أبو حميد وأبو أسيد وسهل بن سعد ومحمد بن مسلمة، فذكروا صلاة رسول الله ﷺ فقال أبو حميد: "أنا أعلمكم بصلاة رسول الله ﷺ إن رسول الله ﷺ

ص-٧٥). وليحفظ لفظ الترمذى فى الأول: "والعمل عليه عند أكثر أهل العلم"، وقوله فى حديث أبى حميد: "وبه يقول بعض أهل العلم"، فإن فيه دلالة على أن قول الأكثر موافق لقول أبى حنيفة فى هذا الباب. ودلالة الحديثين على قوله ظاهرة، ووجه الاستدلال بهذين الحديثين وبما بعده من حديث رفاعة وابن عمر أن رواتها ذكروا هذه الصفة لجلوس التشهد ولم يقيدوه بالأول، واقتصارهم عليها من دون تعرض لذكر غيرها مشعر بأنها هى الهيئة المشروعة فى التشهدين جميعًا، ولو كانت مختصة بالأول لذكروا هيئة التشهد الأخير ولم يهملوه، لاسيما وهم بصدد بيان صلاة رسول الله ﷺ وتعليمه لمن لا يحسن الصلاة، فعلم بذلك أن هذه الهيئة شاملة لهما.

قوله: "عن عباس بن سهل إلخ". قلت: ورد فى رواية أخرى عن أبى حميد "حتى كانت الركعة التى تنقضى فيها صلاته أخر رجله اليسرى وقعد على شقه متوركا، ثم سلم" أخرجه الترمذى (ص-٤٠٩) وقال: حسن صحيح. وأجاب عنه فى الهداية بما نصه: وجلس فى الأخيرة كما جلس فى الأولى لما روينا من حديث وائل، وعائشة رضى الله تعالى عنهما[1] ولأنها أشق على البدن، فكان أولى من التورك الذى يميل إليه مالك رحمه الله تعالى، والذى يروى أنه ﷺ قعد متوركا، ضعفه الطحاوى رحمه الله تعالى، أو يحمل على الكبر اهـ (١-٩٣). قال الشيخ أطال الله بقائه: ولم يؤثر هذا العذر فى القعدة الأولى لكون زمانها يسيرا اهـ.

قلت: حديث التورك رواه إمام المحدثين أبو عبد الله البخارى رحمه الله تعالى فى

---

(١) وسيأتى حديثها.

جلس يعنى للتشهد فافترش رجله اليسرى وأقبل بصدر اليمنى على قبلته، ووضع كفه اليمنى على ركبته اليمنى وكفه اليسرى على ركبته اليسرى، وأشار بإصبعه يعنى السبابة" رواه الترمذى (١:٣٨). وقال: حسن صحيح، وبه يقول بعض أهل العلم.

صحيحه، فقال: حدثنا يحيى بن بكير قال: حدثنا الليث عن خالـد عن سعيد هو ابن أبى هلال عن محمد بن عمرو بن حلحلة عن محمد بن عمرو بن عطاء، وحدثنا الليث عن يزيد بن أبى حبيب ويزيد بن محمد بن عمرو بن حلحلة عن محمد بن عمرو بن عطاء أنه كان جالسا فى نفر من أصحاب رسول الله ﷺ فذكرنا صلاة النبى ﷺ فقال أبو حميد الساعدى رضى الله عنه: "أنا كنت أحفظكم لصلاة رسول الله ﷺ فذكر الحديث بطوله إلى أن قال: فإذا جلس فى الركعتين جلس على رجله اليسرى ونصب اليمنى، وإذا جلس فى الركعة الآخرة قدم رجله اليسرى ونصب الأخرى وقعد على مقعدته". وسمع الليث يزيد بن أبى حبيب ويزيد محمد بن عمرو بن حلحلة وابن حلحلة من ابن عطاء اهـ.

قال الحافظ فى الفتح (٢–٢٥٥): قوله: وإذا جلس فى الركعة الآخرة إلخ. فى رواية عبد الحميد: "حتى إذا كانت السجدة التى يكون فيها التسليم". وفى روايته عند ابن حبان: " تكون خاتمة الصلاة، أخرج رجله اليسرى وقعد متوركا على شقه الأيسر اهـ" وفيه فى بيان الجرح فى السند والجواب عنه ما لفظه: ثم إن رواية الليث ظاهرة فى اتصاله بين محمـد بن عمرو وأبى حميد، ورواية عبد الحميد صريحة فى ذلك (ففى رواية عاصم عنه عند أبى داود وغيره: "سمعت أبا حميد فى عشرة"، وفى رواية هشيم عنه عند سعيد بن منصور: "رأيت أبا حميـد مع عشرة اهـ". ذكر الحافظ كله فيما قبل). وزعم ابن القطان تبعًا للطحاوى أنه غير متصل لأمرين، أحدهما أن عيسى بن عبد الله بن مالك رواه عن محمد بن عمرو بن عطاء فأدخل بينه وبين الصحابة عباس بن سهل، أخرجه أبو داود وغيره، ثانيهما أن فى بعض طرقه تسمية أبى قتادة رضى الله عنه فى الصحابة المذكورين، وأبو قتـادة قديم الموت يصغر سن محمد بن عمرو بن عطاء عن إدراكه.

والجواب عن ذلك أما الأول فلا يضر الثقة المصرح بسماعه أن يدخل بينه وبين

. . . .

شيخه واسطة، إما الزيادة فى الحديث وإما ليثبت فيه، وقد صرح محمد بن عمرو المنكدر بسماعه، فتكون رواية عيسى عنه من المزيد فى متصل الأسانيد. أما الثانى فالمعتمد فيه قول بعض أهل التاريخ أن أبا قتادة رضى الله عنه مات فى خلافة على رضى الله عنه وكان قتل على رضى الله عنه فى سنة أربعين، وأن محمد بن عمرو بن عطاء مات بعد سنة عشرين ومائة وله نيف وثمانون سنة، فعلى هذا لم يدرك أبا قتادة رضى الله عنه. والجواب أن أبا قتادة رضى الله عنه اختلف فى وقت موته، فقيل: مات سنة أربع وخمسين، وعلى هذا فلقاء محمد له ممكن، وعلى الأول فلعل من ذكر مقدار عمره أو وقت وفاته وهم، أو الذى سمى أبا قتادة فى الصحابة المذكورين وهم فى تسميته، ولا يلزم من ذلك أن يكون الحديث الذى رواه غلطًا لأن غيره ممن رواه معه عن محمد بن عمرو بن عطاء أو عن عباس بن سهل قد وافقه اهـ (٢-٢٥٣).

قلت: فلما جاز أن يكون من ذكر مقدار عمره أو وقت وفاته وهم أو الذى سمى أبا قتادة فى الصحابة المذكورين وهم فى تسميته، فلم لا يجوز أن يكون عبد الحميد هو الذى وهم فى حكايته سماع محمد بن عمرو بن عطاء عن أبى حميد ورؤيته إياهم؟ فقد قال فى التقريب: عبد الحميد بن جعفر بن عبد الله بن الحكم بن رافع الأنصارى صدوق، رمى بالقدر، وربما وهم اهـ (ص-١٦). وفى تهذيب التهذيب: كان يحيى بن سعيد يضعفه، وكان الثورى يضعفه، وقال النسائى فى كتاب الضعفاء ليس بالقوى اهـ ملخصا (١٦-١١٢).

قال الطحاوى: فإذا فهد ويحيى بن عثمان قد حدثانا قالا: حدثنا عبد الله بن صالح قال: ثنا يحيى وسعيد بن أبى مريم قالا: حدثنا عطاف بن خالد قال: حدثنى محمد ابن عمرو بن عطاء قال: حدثنى رجل أنه وجد عشرة من أصحاب النبى ﷺ جلوسًا، فذكر نحو حديث أبى عاصم سواء، قال أبو جعفر: فقد فسد بما ذكرنا حديث أبى حميد، لأنه صار عن محمد بن عمرو عن رجل، وأهل الإسناد لا يحتجون بمثل هذا فإن ذكروا فى ذلك ضعف العطاف بن خالد، قيل لهم: وأنتم أيضا تضعفون عبد الحميد أكثر من تضعيفكم للعطاف مع أنكم لا تطرحون حديث العطاف كله، إنما تزعمون أن حديثه فى القديم صحيح كله وأن حديثه بآخره قد دخله شيء، هكذا قال يحيى بن معين

. . . .

فى كتابــه، فأبوصالح سماعه من العطاف قديم جدا، فقد دخل ذلك فيما صححه يحيى من حديثه مع أن سن محمد بن عمرو بن عطاء لا يحتمل مثل هذا، وليس أحد يجعل هذا الحديث سماعًا لمحمد بن عمرو من أبى حميد إلا عبد الحميد، وهو عندكم أضعف، ولكن الذى روى حديث أبى حميد ووصله لم يفصل حكم الجلوس كما فصله عبد الحميد اهـ (١–١٥٣).

قال الزيلعى: وأجاب البيهقى فى كتاب المعرفة فقال: أما تضعيفه (أى الطحاوى) لعبد الحميد بن جعفر فمردود بأن يحيى بن معين وثقه فى جميع الروايات عنه، وكذلك أحمد بن حنبل، واحتج به مسلم فى صحيحه. وأما ما ذكر من انقطاعه فقد حكم البخارى بأنه سمع أبا حميد وأبا قتادة وابن عباس. وقوله: إن أبا قتادة قتل مع على رضى الله عنه رواية شاذة رواها الشعبى، والصحيح الذى أجمع عليه أهل التاريخ أنــه بقى إلى سنة أربع وخمسين، ونقله عن الترمذى والواقدى والليث وابن مندة فى الصحابة وأطال فيه اهـ (١–٢٢٤). قلت: وقال ابن عبد البر: روى من وجوه عن موسى بن عبد الله والشعبى أنهما قالا: "صلى على على أبى قتادة وكبر عليه سبعا، قال الشعبى: وكان بدريا" ورجح هذا ابن القطان اهـ كذا فى تهذيب التهذيب (١٢–٢٠٥). وفيه أيضا أنه توفى بالكوفة. قلت: فأهل الكوفة أدرى بوقت وفاته من غيرهم، والشعبى تابعى جليل ثقة قد أدرك خمسمائة من الصحابة كما مر، وهو من أهل الكوفة، فلا يرد قوله بقول المؤرخين مثل الواقدى وغيره.

وفى فتح القدير (١–٢٤٥): ومحمد بن عمرو بن عطاء صرح غير واحد من الحفاظ بسماعه من أبى قتادة وأبى حميد، منهم الحافظ عبد الغنى قال: توفى فى خلافة الوليد بن يزيد بن عبد المالك وخلافته أول سنة ثمان وسنتين، ومدتها تسع سنين وأشهر، وأبو قتادة قيل: قتل بالكوفة سنة ثمان وثلاثين، قال الحافظ عبد الغنى: الأصح أنه مات بالمدينة سنة أربع وخمسين. وأبو حميد عبد الرحمان الساعدى توفى فى آخر خلافة معاوية رضى الله عنه، ووفاة معاوية سنة ستين، وقيل: تسع وخمسين اهـ.

قلت: ولى فيما قاله الحافظ عبد الغنى نظر قوى، أما أولا فلأنه يلزم من قوله

. . . .

المذكور أن يكون وفاة محمد بن عمرو بن عطاء سنة سبع وسبعين أو قبلها، وقد قال الحافظ في الفتح وفي تهذيب التهذيب (٩-٣٧٥): ومحمد بن عمرو بن عطاء إنما مات بعد سنة عشرين ومائة، وله نيف وثمانون اهـ. وأما ثانيا فلأنه قال: إن أبا قتادة مات بالمدينة سنة أربع وخمسين، وهذا خلاف ما عليه المؤرخون وأهل الكوفة، قال في تهذيب التهذيب (١٢-٢٠٤): وقال الواقدي: توفى بالكوفة سنة أربع وخمسين وهو ابن سبعين سنة، ولم نر بين علمائنا خلافًا في ذاك.

قال: وروى أهل الكوفة أنه مات بالكوفة وعلى بها، وصلى عليه اهـ. فهذا كما ترى يدل على أن المؤرخين وأهل الكوفة إنما اختلفوا في وقت وفاته، ولم يختلف أحد في أنه مات بالكوفة، فلا يصح قول الحافظ عبد الغني إنه مات بالمدينة. وفي الجوهر النقي (١-١٤٤) ما نصه: وقال القطان ما ملخصه: فيجب التثبت في قوله: "فيهم أبو قتادة"، فإن أبا قتادة قتل مع علي وهو صلى عليه، هذا هو الصحيح، وقتل علي سنة أربعين، ومحمد بن عمرو لم يدرك ذاك، وقيل: توفى أبو قتادة سنة أربع وخمسين، وليس بصحيح، ويزيد ذلك تأكيدا أن عطاف بن خالد روى الحديث فقال: حدثني محمد بن عمرو قال: حدثني رجل أنه وجد عشرة الحديث، فبين أن بين محمد بن عمرو وبين أولئك الصحابة رجلا، وعطاف لعله أحسن حالا من عبد الحميد اهـ. قال ابن حنبل: عطاف من أهل المدينة ثقة صحيح الحديث، وقال ابن معين: لا بأس به، وهو توثيق منه على ما عرف. ورواه عيسى بن عبد الله عن محمد بن عمرو فقال: عن عياش أو عباس ابن سهل الساعدي، ولم يذكر فيه الفرق بين الجلوسين اهـ ملخصا.

وفيه أيضا (١-١٣٤): قلت: عبد الحميد مطعون في حديثه، كذا قال يحيى بن سعيد -وهو إمام الناس في هذا الباب- وقال الطحاوي: لم يسمع محمد بن عمرو من أبي حميد ولا من أبي قتادة، لأنه سنه لا يحتمل هذا، لأن أبا قتادة قتل مع علي وصلى عليه علي، وكذا قال الهيثم بن عدي. وقال ابن عبد البر: هو الصحيح. وفي الكمال: وقيل: توفى بالكوفة سنة ثمان وثلاثين، ولهذا قال ابن حزم: ولعله وهم فيه يعني عبد الحميد اهـ.

وبالجملة فمحمد بن عمرو بن عطاء قد اختلف في سماعه هذا الحديث عن أبي

. . . .

حميد بمحضر من أبى قتادة، فرجح الطحاوى عدم سماعه منه، وانتصر الشيخ تقى الدين ابن دقيق العيد للطحاوى كما صرح به فى فتح القدير (١–٢٧٤). ووافقه ابن القطان على ذلك، ورجح غيرهم سماعه منهما. ويرجح قول الطحاوى كون عطاف بن خالد وعيسى بن عبد الله بن مالك قد أثبتا الواسطة بين محمد بن عمرو وأبى حميد. وعيسى ابن عبد الله ذكره بن حبان فى الثقات (كذا فى التهذيب ٨–٢١٧). ولم يذكر غيره فيه جرحًا. وعطاف بن خالد قد مر توثيقه عن ابن معين في كلام الطحاوى مفصلا، وزيادة الثقة مقبولة لاسيما إذا تابعه عليها غيره، فالراجح إثبات الواسطة. وتصريح سماع محمد بن عمرو لهذا الحديث عن أبى حميد لم يثبت إلا عن عبد الحميد بن جعفر ولم يتابعه على ذلك أحد، وهو متكلم فيه، فلا يحتج بما تفرد به.

وإذا علمت ذلك فقد ثبت كون الحديث منقطعًا، وليس ذكر التورك فى الجلوس الأخير إلا فى هذا الحديث المنقطع وهو ليس بحجة عندهم، وأما الموصول فليس فيه ذكر التورك أصلا كما فصله الطحاوى بما لا مزيد عليه (١–٥٣) فإن قلت: إن المنقطع حجة عندكم، قلنا: نعم إذا لم يعارض أقوى منه، وأيضا فهو محمول عندنا على العذر لكبر أو غيره، ودليل ذلك أن مسلما ذكر فى صحيحه من حديث ابن الزبير صفة ثالثة لجلوس التشهد الأخير، وهى "أنه ﷺ كان يجعل قدمه اليسرى بين فخذه وساقه، ويفرش قدمه اليمنى" اهـ كذا فى النيل (٢–١٦٨) وهذا محمول على العذر اتفاقا، فكذا حديث أبى حميد عندنا، لأنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

واعلم أن حديث أبى حميد مع كونه مضطرب الإسناد مضطرب فى المتن أيضا، فإن سياق الليث فيه حكاية أبى حميد بصفة الصلاة بالقول، وكذا فى رواية كل من رواه عن محمد ابن عمرو بن حلحلة ونحوه رواية عبد الحميد بن جعفر عن محمد بن عمرو ابن عطاء، ووافقهما فليح عن عباس بن سهل، وخالف الجميع عيسى بن عبد الله عن محمد بن عمرو بن عطاء عن عباس، فحكى أن أبا حميد وصفها بالفعل، ولفظه عند الطحاوى وابن حبان: "قالوا: فأرنا، فقام يصلى وهم ينظرون، فبدأ فكبر الحديث"، كذا ذكره الحافظ فى الفتح (٢–٢٥٣) ثم قال: ويمكن الجمع بين الروايتين بأن يكون وصفها

. . . .

مرة بالقول ومرة بالفعل اهـ. قلت: وبالإمكان لا يرتفع الاضطراب وإلا لم يبق فى الدنيا حديث مضطرب فافهم.

قال: وقد وافق عيسى أيضا عنه عطاف بن خالد لكنه أبهم عباس بن سهل أخرجه الطحاوى أيضا ويقوى ذلك أن ابن خزيمة أخرج من طريق ابن إسحاق أن عباس بن سهل حدثه فساق الحديث بصفة الفعل أيضًا، والله أعلم اهـ. قلت: وبهذا ظهر أن عيسى بن عبد الله ليس متفردًا فى حكاية الفعل حتى يعدوا روايته شاذة بل له متابع وشاهد، فقوى الاضطراب.

قال العلامة ابن التركمانى فى الجوهر النقى (١-١٣٤): وأيضا فقد اضطرب سند هـذا الحديث ومتنه، فرواه العطاف بن خالد فأدخل بين محمد بن عمرو وبين النفر من الصحابة رجلا مجهولا، ويدل على أن بينهما واسطة أن أبا حاتم بن حبان أخرج هذا الحديث فى صحيحـه من طريق عيسى بن عبد الله عن محمد بن عمرو عن عباس بن سهل الساعدى أنـه كان فى مجلس فيه أبو هريرة وأبو أسيد وأبو حميد الساعدى الحديث، وذكر المزى ومحمد بن طاهر المقدسى فى أطرافهما أن أبا داود أخرجه من هذا الطريق، وأخرجه البيهقى فى "باب السجود عـلى اليدين والركبتين" من طريق الحسن بن حر (حدثنى عيسى بن عبد الله بن مالك عن محمد بن عمرو بن عطاء أحد بنى مالك عن عياش أو عباس بن سهل الحديث. ثم قال: وروى عتبة بن أبى حكيم عن عيسى بن عبد الله بن العباس بن سهل عن أبى حميد) لم يذكر محمدا فى إسناده. وقال البيهقى فى "باب القعود على الرجل اليسرى بين السجدتين": (وقد قيل فى إسناده عن عيسى بن عبد الله سمعه من عباس بن سهل أنه حضر أبا حميد). ثم فى رواية عبد الحميد أيضا أنه رفع عند القيام من الركبتين، وقد تقدم أنـه يلزم الشافعى، وفيها أيضا التورك فى الجلسة الثانية. وفى رواية عباس بن سهل التى ذكرها البيهقى بعد هذه الرواية خلاف هذه، ولفظها: "حتى فرغ ثم جلس فافترش رجله اليسرى وأقبل بصدر اليمنى على قبلته"، فظهر بهذا أن الحديث مضطرب الإسناد والمتن اهـ ملخصا.

٨٣٣– عن: رفاعة بن رافع أن النبى ﷺ قال للأعرابى: "إذا سجدت فمكن بسجودك، فإذا جلست فاجلس على رجلك اليسرى" رواه أحمد وابن أبى شيبة وابن حبان (فى صحيحه (نيل الأوطار ٢:١٦٧).

٨٣٤– عن: عبد الله بن عمر رضى الله عنه فى حديث طويل فيه وقال: "إنما سنة الصلاة أن تنصب رجلك اليمنى وتثنى اليسرى، فقلت: إنك تفعل

قوله: "عن رفاعة بن رافع إلخ". قلت: رواه أبو داودا بلفظ: "فإذا جلست فى وسط الصلاة فاطمئن وافترش فخذك اليسرى ثم تشهد اهـ". قال الشوكانى فى النيل: وقد خرجه أيضا النسائى وابن ماجة والترمذى وحسنه، ولكنه انفرد وأبو داود بهذه الزيادة أعنى قولـه: "فإذا جلست فى وسط الصلاة إلخ". وفى إسنادها محمد بن إسحاق ولكنه صرح بالتحديث اهـ (٢–١٦٦).

قلت: قال الحافظ فى الدراية (ص–١٩٣): وابن إسحاق لا يحتج بما ينفرد به من الأحكام فضلا عما إذا خالفه من هو أثبت منه. ويستفاد من كلامه فى الجلد التاسع (ص–٥١٤) من الفتح أن الراوى المختلف فيه من الشيوخ الذين إذا انفرد أحدهم بالحديث لم يكن حجة اهـ. وفى تهذيب التهذيب (٩–٤٣): وقال أيوب بن إسحاق بن سامرى: سألت أحمد فقلت له: يا أبا عبد الله! إذا انفرد ابن إسحاق بحديث تقبله؟ قال: لا، والله إنى رأيته يحدث عن جماعة بالحديث الواحد ولا يفصل كلام ذا من كلام ذا اهـ فقوله: "فى وسط الصلاة" زيادة تفرد بها ابن إسحاق فلا يحتج بها، على أنه يمكن أن رسول الله ﷺ بين حكم الجلوس للأعرابى مرتين، فقال مرة: «فإذا جلست فاجلس على رجلك اليسرى» ولم يقيده بوسط الصلاة ولا غيره، ثم قال: «فإذا جلست فى وسط الصلاة فاطمئن إلخ» ولعله أفرد القعدة الأولى بالذكر لمزيد الاعتناء بالطمأنينة فيها، والله أعلم.

قوله: "عن عبد الله بن عمر إلخ". قلت: روايـة البخارى مجملة لا تكشف المقصود، لأن ثنى اليسرى عام من أن يجلس عليها أو يجلس على الورك، وأوضحه ما فى رواية النسائى من قوله: «والجلوس على اليسرى». والحديث يدل صراحة على ما ذهب إليه أبو حنيفـة وأصحابه أن افتراش اليسرى والجلوس عليها ونصب اليمنى سنة الصلاة فى القعدتين جميعا، فإن قوله: "سنة الصلاة" يعمهما كما لا يخفى، وقول الصحابى: السنة

ذلك (أى التربع) فقال: إن رجلاى لا تحملانى" رواه البخارى (١١٤:١) ورواه النسائى ولفظه: قال: "ومن سنة الصلاة أن تنصب القدم اليمنى واستقباله بأصابعها القبلة، والجلوس على اليسرى" وإسناده صحيح، كذا فى آثار السنن (١٣٣:١).

كذا داخل فى المرفوع كما مر غير مرة، فهو حديث قولى مرفوع وكل ما ورد فى التورك إنما هو من قبيل الأفراد التى لا عموم لها وتحتمل الوجوه.

وأما ما رواه الطحاوى عن يحيى بن سعيد "أن القاسم بن محمد أراهم الجلوس فنصب رجله اليمنى وثنى رجله اليسرى وجلس عن وركه اليسرى ولم يجلس على قدميه، ثم قال: أرانى هذا عبد الله بن عبد الله بن عمر، وحدثنى أن أباه عبد الله بن عمر كان يفعل ذلك اهـ" (١-١٥١) فهو محمول على الهيئة التى كان ابن عمر يقعد عليها بسبب العلة وعدم حمل رجليه القعدة المسنونة.

فإن قلت: هذا يخالف ما ورد فى رواية البخارى وغيره أن القعود الذى كان ابن عمر يرتكبه لأجل العلة هو التربع، وما أراه القاسم فيه نصب اليمنى فهو ليس بتربع، قلت: إن التربع مستعمل فى معنيين أحدهما أن يخالف بين رجليه فيضع رجله اليمنى تحت ركبتيه اليسرى ورجله اليسرى تحت ركبتيه اليمنى، والثانى أن يثنى رجليه فى جانب واحد فتكون رجله اليسرى تحت فخذه وساقه اليمنى، ويثنى رجله اليمنى فتكون عند إليتيه اليمنى، كذا فى التعليق الممجد ناقلا عن الباجى فى شرح الموطأ (ص-١١١). وما أراه القاسم قريب من الصورة الثانية كما هو ظاهر، ولا فرق بينهما إلا فى نصب اليمنى وثنيها فهو داخل فى التربع مجازا، على أن العلة لا تقضى هيئة واحدة، فيمكن أنه كان يتربع مرة ويتورك أخرى حسب ما تيسر له لأجل العلة، وأيضا فإنه حكاية فعل لا يترك بها القول، وهو نص فى كون الافتراش والجلوس على اليسرى من سنة الصلاة.

ولا يمكن حمله على القعدة الأولى، فإن قول ابن عمر رضى الله عنه: إن سنة الصلاة إلخ كان فى القعدة الأخيرة كما يظهر مما رواه مالك فى الموطأ (ص-٣٠) عن عبد الله بن دينار "أنه سمع عبد الله بن عمرو صلى إلى جنبه رجل فلما جلس فى أربع تربع وثنى رجليه، فلما انصرف عبد الله عاب ذلك عليه، فقال الرجل: فإنك تفعل ذلك، فقال

٨٣٥- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: "كان رسول الله ﷺ يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين، وكان إذا ركع لم يشخص رأسه ولم يصوبه وكان بين ذلك. وكان إذا رفع رأسه من السجدة لم يسجد حتى يستوى جالسا، كان يقول: فى كل ركعتين التحية. وكان يفرش رجله اليسرى وينصب رجله اليمنى، وكان ينهى عن عقبة الشيطان وينهى أن يفترش الرجل ذراعيه افتراض السبع، وكان يختم الصلاة بالتسليم" رواه مسلم (١:١٩٤).

عبد الله بن عمر: إنى أشتكى" اهـ. ولفظ البخارى: عن عبد الله بن عبد الله بن عمر "أنه كان يرى عبد الله بن عمر رضى الله عنهما يتربع فى الصلاة إذا جلس ففعلته وأنا يومئذ حديث السن فنهانى عبد الله بن عمر قال: إنما سنة الصلاة الحديث" والظاهر أن الواقعة واحدة، فلا يحمل حديث الباب على القعدة الأولى فافهم.

قوله: "عن عائشة إلخ" قال النووى فى شرحه لمسلم: فيه حجة لأبى حنيفة ومن وافقه أن الجلوس فى الصلاة يكون مفترشا، سواء فيه جميع الجلسات اهـ (١-١٩٥). قلت: وأوله البيهقى بأن هذا وارد فى التشهد الأول، ورده العلامة ابن التركمانى فى الجوهر النقى بأن إطلاقه يدل على أن ذلك كان فى التشهدين بل هو فى قوة قولها: وكان يفعل ذلك فى التشهدين إذ قولها أولا: "وكان يقول: فى كل ركعتين التحية" يدل على هذا التقدير اهـ (١-١٤٨).

وقال الشوكانى فى النيل: وأما حديث وائل وحديث عائشة فقد أجاب عنهما القائلون بمشروعية التورك فى التشهد الأخير بأنهما محمولان على التشهد الأوسط جمعا بين الأدلـة، لأنهما مطلقان عن التقييد بأحد الجلوسين، وحديث أبى حميد مقيد، وحمل المطلق على المقيد واجب. ولا يخفاك أنه يبعد هذا الجمع ما قدمنا أن مقام التصدى لبيان صفة صلاته ﷺ يأبى الاقتصار على ذكر هيئة أحد التشهدين وإغفال الآخر مع كون صفته مخالفة لصفة المذكور لاسيما حديث عائشة فإنها قد تعرضت فيه لبيان الذكر المشروع فى كل ركعتين، وعقبت ذلك بذكر هيئة الجلوس، فمن البعيد أن يخص بهذه الهيئة أحدهما ويهمل الآخر اهـ (٢-١٦٨).

٨٣٦- عن: سمرة رضى الله عنه "نهى (رسول الله ﷺ) عن الإقعاء والتورك فى الصلاة" رواه الحاكم فى المستدرك والبيهقى (كنز العمال ٤:١٠٤). وإسناد المستدرك صحيح على قاعدة كنز العمال، وأورده فى العزيزى (٢:٣٨٩) عن أنس مرفوعا به وعزاه إلى الإمام أحمد والبيهقى ثم قال: وقال العلقمى: بجانبه علامة الصحة اهـ.

واعلم أن الحافظ ابن حجر قال فى بلوغ المرام (١-٤٥) بعد ما أخرج حديث عائشة هذا: أخرجه مسلم وله علة اهـ. وقال الشوكانى فى النيل: (٢-١٦٩): وهى أنه رواه أبو الجوزاء عن عائشة رضى الله عنها قال ابن عبد البر: لم يسمع منها وحديثه عنها مرسل اهـ، قلت: قال الحافظ فى تهذيب التهذيب (١-٣٨٤): وقال جعفر الفريابى فى كتاب الصلاة: ثنا مزاحم بن سعيد ثنا ابن المبارك ثنا إبراهيم بن طهمان ثنا بديل العقيلى عن أبى الجوزاء قال: "أرسلت رسولا إلى عائشة يسألها فذكر الحديث" (أى حديث المتن). فهذا ظاهره أنه لم يشافهها، لكن لا مانع من جواز كونه توجه إليها بعد ذلك، فشافهها على مذهب مسلم فى إمكان اللقاء اهـ، فهو صحيح متصل عند مسلم ولذا لم يذكر له متابعا، فارتفع الإشكال.

قوله: "عن سمرة إلخ". قلت: هذا صريح فى ترجيح ما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه من كراهة التورك فى الصلاة وعدم الفرق بين الجلستين فى الهيئة، كما فصل الشافعى رحمه الله تعالى ومن وافقه بينهما. ولا يجوز حمله على القعدة الأولى، فإن لفظ الصلاة عام لها وللقعدة الثانية كما لا يخفى، وأيضا فلو خص كراهة التورك بالأولى يلزم تخصيص كراهة الإقعاء بها أيضا، ولم يقل بـه أحد، بل الإقعاء مكروه فى الصلاة مطلقا عندهم جميعًا، فكذا قرينه.

وحديث أنس ذكره فى مجمع الزوائد (١-١٧٦) بلفظ: "إن النبى ﷺ نهى عن الإقعاء والتورك فى الصلاة". قال الهيثمى: رواه البزار عن شيخه هارون بن سفيان ولم أجد من ذكره، وبقيـة رجاله رجال الصحيح اهـ. قلت: لا يضرنا عدم وجدانه بعد تصحيح العلقمى للحديث. وفيـه أيضا عن سمرة "أن النبى ﷺ نهى عن التورك والإقعاء، وأن لا نستوفـز فى صلاتنا". رواه البزار والطبرانى، وفيه سعيد بن بشير وفيه

٨٣٧– أخبرنا: مالك أخبرنا مسلم ابن أبى مريم[١] عن على بن عبد الرحمن المعاوى[٢] أنه قال: "رآنى عبد الله بن عمر وأنا أعبث بالحصى فى الصلاة، فلما انصرفت نهانى، وقال: اصنع كما كان رسول الله ﷺ يصنع[٣]، فقلت: كيف كان رسول الله ﷺ يصنع؟ قال: كان رسول الله ﷺ إذا جلس وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى، وقبض أصابعه كلها وأشار بالتى تلى الإبهام، ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى". رواه الإمام محمد ابن

كلام اهـ. قلت: قال أبو حاتم: محله الصدق، وقال بقية سألت عنه شعبة فقال: ذلك صدوق اللسانى، وقال ابن الجوزى: وثقه شعبة ودحيم، وقال ابن عيينة: حدثنا سعيد بن بشير وكان حافظا اهـ ملخصا من الميزان (١–٣٧٦). وقد عرفت أن الراوى إذا اختلف فى توثيقه وتضعيفه فهو حسن الحديث، فالحديث يحتج به، ولاسيما وله شاهد من حديث أنس. فما روى عن أبى حميد من التورك فى القعدة الأخيرة لابد من حمله على العذر، فإنه إذا تعارض الحاظر والمبيح والقول والفعل يترجح الحاظر والقول على معارضه، والله أعلم.

قوله: "أخبرنا مالك إلخ". قلت: دلالته على سنية الإشارة فى التشهد ظاهرة. قال فى التعليق الممجد: "قوله: وهو قول أبى حنيفة". قد ذكر ابن الهمام فى فتح القدير والشمنى فى شرح النقاية وغيرهما أنه ذكر أبو يوسف فى الأمالى مثل ما ذكر محمد، فظهر أن أصحابنا الثلاثة اتفقوا فى تجويز الإشارة لثبوتها عن النبى ﷺ وأصحابه بروايات متعددة وطرق متكثرة لا سبيل إلى إنكارها ولا إلى ردها، وقد قال به غيرهم من العلماء حتى قال ابن عبد البر: إنه لا خلاف فى ذلك. وإلى الله المشتكى من صنيع كثير من أصحابنا من أصحاب الفتاوى كصاحب الخلاصة والبزازية والكبرى والعتابية والغياثية والولوالجية وعمدة المفتى والظهرية وغيرها حيث ذكروا أن المختار هو عدم الإشارة بل ذكر بعضهم أنها مكروهة، والذى حملهم على ذلك سكوت أئمتنا عن هذه المسألة فى

---

(١) وثقه أبو داود والنسائى وابن معين، كذا فى الأسعاف.

(٢) وثقه أبو زرعة والنسائى، كذا قال السيوطى.

(٣) لعل عبثه كان فى حالة الجلوس فلذلك علمه كيفية الجلوس النبوى.

الحسن في "الموطأ" (ص١٠٦)، ورجاله ثقات من رجال مسلم، وقال: وبصنيع رسول الله ﷺ نأخذ، وهو قول أبي حنيفة اهـ.

٨٣٨- عن وائل بن حجر قال: قلت: "لأنظرن إلى صلاة رسول الله ﷺ، وساق الحديث، وفيه: ثم جلس فافترش رجله اليسرى، ووضع يده

ظاهر الرواية، ولم يعلموا أنه قد ثبت عنهم بروايات متعددة، ولأنه ورد في أحاديث متكثرة، فالحذر الحذر من الاعتماد على قولهم في هذه المسألة مع كونه مخالفا لما ثبت عن النبي ﷺ وأصحابه، بل وعن أئمتنا أيضا، بل لو ثبت عن أئمتنا التصريح بالنفي، وثبت عن رسول الله ﷺ وأصحابه الإثبات لكان فعل الرسول وأصحابه أحق وألزم بالقبول، فكيف؟ وقد قال به أئمتنا أيضا اهـ (ص١٠٦).

قلت: فلله دره لقد أصاب وأجاد، وشفى واشتفى.

وقال الشرنبلالي في "نور الإيضاح": وتسن الإشارة في الصحيح لأنه ﷺ رفع إصبعه السبابة وقد أحناها شيئًا، ومن قال: إنه لا يشير أصلا فهو خلاف الرواية والدراية.

وفي "حاشيته" للطحطاوي: قوله: "وتسن الإشارة" أي من غير تحريك فإنه مكروه عندنا، كذا في "شرح المشكاة" للقارئ، وتكون إشارته إلى جهة القبلة، كما يؤخذ من كلامهم، قوله: "فهو خلاف الرواية" لأنه روى في عدة أخبار، منها ما أخرجه ابن السكن في "صحيحه" عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «الإشارة بالإصبع أشد على الشيطان من الحديد» والمذكور في كيفية الإشارة قول أصحابنا الثلاثة، كما في "الفتح" وغيره، فلا جرم أن قال الزاهدي: لما اتفقت الروايات عن أصحابنا جميعا في كونها سنة، وكذا عن الكوفيين والمدنيين، وكثرت الأخبار والآثار كان العمل بها أولى، كما في الحلبي وابن أمير حاج، قوله: و "الدراية" لأن الفعل يوافق القول، فكما أن القول فيه النفي والإثبات يكون الفعل كذلك، فرفع الإصبع النفي ووضعه الإثبات اهـ (ص١٥٦).

قوله: "عن وائل برواية أبي داود إلخ": قلت: دلالته على الباب ظاهرة، والحديث رواه أيضا النسائي وسكت عنه (١٨٦:١) وفيه: "وحد مرفقه الأيمن على فخذه اليمنى، وقبض ثنتين وحلق، ورأيته يقول هكذا وأشار بشر بالسبابة من اليمنى وحلق الإبهام

اليسرى على فخذه اليسرى، وحد مرفقه الأيمن على فخذه اليمنى، وقبض ثنتين

والوسطى اهـ"، وقال العلامة السندى: أى وضع حد مرفقه اليمنى على فخذه اليمنى. وهذا الوجه هو الموافق للرواية المتقدمة فى الكتاب، وهى "جعل حد مرفقه الأيمن على فخذه"، وسيجىء أيضا اهـ.

قلت: وهو ما أخرجه النسائى وقد سكت عنه فى حديث وائل رضى الله عنه: "وجعل حد مرفقه الأيمن علـى فخذه اليمنى ثم قبض اثنتين الحديث"، وقال المظهر: كما فى "عون المعبود" (١:٣٦١): أى رفع مرفقه عن فخذه وجعل عظم مرفقه كأنه رأس وتد اهـ، وفى حديث صححه البيهقى، كما فى "عون المعبود" أيضا ناقلا من "المرقاة": "أنه عليه السلام جعل مرافقه اليمنى على فخذه اليمنى اهـ".

قلت: ولعل الراجح ما قاله السندى، والمراد أنه عليه السلام وضع مرفقه الأيمن قريبا من فخذه اليمنى كأنه وضعها عليها مبالغة، فإن الحقيقة لا تتيسر إلا بتكلف، فافهم.

واعلم أنه قد ورد فى وضع اليمنى على الفخذ حال التشهد هيئات مختلفة: إحداها: التحليق، كما فى حديث وائل هذا.

والثانية: ما أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمر رضى الله عنهما «أن رسول الله ﷺ كان إذا جلس فى الصلاة وضع يده اليمنى على ركبتيه اليمنى، وعقد ثلاثة وخمسين، وأشار بالسبابة اهـ» (١:٢١٦)، وفى "الحاشية": قال الطيبى فى "شرح المشكاة": أى عقـد اليمنى عقد ثلاثة وخمسين، وذلك بأن يقبض الخنصر والوسطى ويرسل المسبحة ويضم إليهما الإبهام مرسلةً اهـ.

والثالثة: قبض كل الأصابع والإشارة بالسبابة، كما مر فى حديث ابن عمر برواية محمد بن الحسن فى "الموطأ"، وأخرجه أيضا مسلم نحوه سندا ومتنا (١:٢١٦).

والرابعة: ما أخرجه مسلم من حديث ابن الزبير رضى الله عنه بلفظ: «كان رسول الله ﷺ إذا قعد يدعو وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى ويده اليسرى على فخذه اليسرى، وأشار بإصبعه السبابة، ووضع إبهامه على إصبعه الوسطى، ويلقم كفه اليسرى ركبتيه» اهـ (١:٢١٦).

والخامسة: وضع اليـد اليمنى على الفخـذ من غيـر قبض، والإشارة بالسبابـة،

وحلق حلقة، ورأيته يقول هكذا وحلق بشر (الراوى) الإبهام والوسطى، وأشار بالسبابة"، رواه أبو داود (١:٣٦١)، وسكت عنه، وفى حديثه عند

وقد أخرج مسلم رواية أخرى عن ابن الزبير تدل على ذلك، لأنه اقتصر فيها على مجرد الوضع والإشارة ولم يذكر القبض، ولفظه: «ووضع يده اليسرى على ركبته اليسرى، ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى، وأشار بإصبعه»، وكذا فى رواية عن ابن عمر عنده اقتصر فيها على الوضع والإشارة بدون ذكر القبض (١:٢١٦)، وكذا أخرج أبو داود والترمذى من حديث أبى حميد بدون ذكره فيمكن أن تحمل الرواية التى لم يذكر فيها القبض على الرواية التى فيها القبض حمل المطلق على المقيد، ولكن اختلاف الروايات فى كيفية الإشارة يقتضى أنه ﷺ كان يفعل مرة كذا ومرة كذا، فلا يحمل إحداها على الأخرى.

طريق التطبيق بين مختلف الحديث فى أكثر المواضع

قال الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوى رحمه الله تعالى فى "أشعة اللمعات" (١:٢٠٠): "وذر بعض احاديث اشارات بى عقد نيز آمده، ومختار بعض حنفيه اين است، غالبًا عمل آنحضرت نيز مختلف بود گاهے چنين وگاهے چنان، ووجه تطبيق در اكثر مواضع كه روايات مختلف آمده همين است اهـ".

وفى "التعليق الممجد" (ص١٠٦) ما نصه: وثبت التحليق بروايات أخر صحيحة، فيحمل الاختلاف على اختلاف الأحوال والتوسع فى الأمر، وظاهر بعض الأخبار الإشارة بدون التحليق والعقد، والمختار عند جمهور أصحابنا هو العقد أو التحليق، والثانى: أحسن، كما حققه على القارئ فى رسالته "تزيين العبارة" اهـ ملخصا.

قلت: قال العلامة القارئ فى رسالته المذكورة ما نصه: والصحيح المختار عند جمهور أصحابنا أنه يضع كفيه على فخذه، ثم عند وصوله إلى كلمة التوحيد يعقد البنصر والخنصر ويحلق الوسطى والإبهام ويشير بالمسبحة رافعا لها عند النفى وواضعا لها عند الإثبات، ثم يستمر على ذلك، لأنه ثبت العقد عند الإشارة بلا خلاف، ولم يوجد أمر يغيره، فالأصل إلقاء الشىء على ما هو عليه، واستصحابه إلى آخره، ومآله إليه هذا اهـ (ص١٧).

الضياء المقدسى: "وقبض اثنتين وحلق حلقة فى الثالثة"، كذا فى "كنز العمال" (١:٢٢١).

وفى "عون المعبود" (١:٣٧٥) ما نصه: وفى المحل "شرح الموطأ": قال الحلوائى من الحنفية: يقيم إصبعه عند قوله: "لا إله" ويضع عند قوله: "إلا الله" فيكون الرفع للنفى والوضع للإثبات، وقال الشافعية: يشير عند قوله: "إلا الله"، وروى البيهقى فيهما حديثا ذكره النووى اهـ، قلت: لم أقف على أحد منهما، فإن سنن البيهقى وكثيرا من كتبه ليس عندى، فمن وقف عليهما فليحقق سندهما.

وفى "المسوى" للشيخ ولى الله: أكثر أهل العلم على استحباب الإشارة بالمسبحة اليمنى عند كلمة التهليل، ويشير عند قوله: "إلا الله"، وهو (أى استحباب أصل الإشارة) الصحيح من مذهب أبى حنيفة، ذكره محمد فى "الموطأ" اهـ، كذا فى "حاشية موطأ مالك"، وفى "الدر المختار مع رد المحتار" (١:٥٣٠)، بل فى متن "درر البحار" وشرحه "غرر الأذكار" (١): المفتى به عندنا أنه يشير باسطا أصابعه كلها، وفى "الشرنبلالية عن البرهان": الصحيح أنه يشير بمسبحته وحدها يرفعها عند النفى، ويضعها عند الإثبات. واحترز بالصحيح عما قيل: لا يشير لأنه خلاف الدراية والرواية، وبقولنا: بالمسبحة عما قيل: يعقد عند الإشارة اهـ، وفى العينى عن "التحفة": الأصح أنها مستحبة، وفى "المحيط": سنة اهـ.

قلت: وكونها سنة هو الصحيح عندى، صرح به فى "نور الإيضاح"، كما مر، فإن قلت: كيف يصح الاحتراز بلفظ المسبحة عما قيل: يعقد عند الإشارة؟ فإن الإشارة لا تكون إلا بها، سواء عقد أو لم يعقد. قلت: معناه أن قولنا: يشير بمسبحته وحدها يدل على أن الإشارة لا دخل فيها إلا للمسبحة فقط، وهذا احتراز عما قيل: يعقد عند الإشارة، فإن فى حالة العقد يكون لبقية الأصابع أيضا دخل ما فى الإشارة، فافهم فإن هذا غاية توجيه كلام البرهان، وقد غلطه الحلبى والطحطاوى والشامى فى ذلك، ولعلهم لم يفهموا مراده، والله أعلم.

قال العلامة الشامى: والذى تحصل من كلام البرهان قول ملفق من القولين، وهو

---

(١) كذا فى الأصل، وفى "رد المحتار" سماه غرر الأفكار، ولعله هو الصواب.

. . . .

الإشارة مع بسط الأصابع بدون عقد، وقد علمت أنه خلاف المنقول فى كتب المذهب، وأن ما نقله الشارح عن درر البحار وشرحه خلاف الواقع، ولعله قول غريب لم نر من قاله، فتبعه فى البرهان ومشى عليه الناس فى عامة البلدان، وأما المشهور المنقول فى كتب المذهب فهو ما سمعته اهـ (١-٥٣١).

قلت: فى قوله: "فهو ما سمعته" إشارة إلى ما ذكره قبل ما نصه: فهذه النقول كلها صريحة بأن الإشارة المسنونة إنما هى على كيفية خاصة وهى العقد أو التحليق، وأما روايــة بسط الأصابع فليس فيها إشارة أصلا إلى أن قال: فليس لنا قول بالإشارة بدون تحليق، ولهذا فسرت الإشارة بهذه الكيفية فى عامة الكتب إلى أن قال: إنه ليس لنا سوى قولين، الأول وهو المشهور فى المذهب بسط الأصابع بدون إشارة، والثانى بسط الأصابع إلى حين الشهادة، فيعقد عندها ويرفع السبابة عند النفى ويضعها عند الإثبات، وهذا ما اعتمده المتأخرون لثبوته عن النبى ﷺ بالأحاديث الصحيحة، ولصحة نقله عن أئمتنا الثلاثة، فلذا قال فى الفتح: إن الأول خلاف الرواية والدراية، وأما ما عليه عامة الناس فى زماننا من الإشارة مع البسط بدون عقد فلم أر أحدا قال به سوى الشارح تبعا للشرنبلالى عن البرهان اهـ.

وأجاب عنه فى التحرير المختار بما نصه: إنما اختار صاحب البرهان بسط الأصابع كلها، والإشارة بالمسبحة فقط تحصيلا للمسنون من الإشارة وعملا بقوله عليه السلام: "أسكنوا فى الصلاة"، وحديث أبى حميد الساعدى خال عن ذكر القبض، ولفظه عند الترمذى: "فافترش رجله اليسرى وأقبل بصدر اليمنى على قبلته، ووضع كفه اليمنى على ركبته اليمنى وكفه اليسرى على ركبته اليسرى، وأشار بإصبعه" والحاصل أنه اختلف التصحيح فى الكيفية، والكل وارد عنه عليه السلام، فما قاله فى البرهان لم يخرج عن السنة النبوية وإن كان المشهور خلافه. ثم رأيت فى شرح المشكاة لملا على قارئ فى رواية لمسلم من باب التشهد "أنه ﷺ كان إذا جلس فى الصلاة وضع يديه على ركبتيه ورفع إصبعه اليمنى والتى تلى الإبهام يدعو بها ويده اليسرى على ركبتيه باسطها عليها" ما نصه: ظاهر هذه الرواية عدم عقد الأصابع مع الإشارة وهو مختار بعض أصحابنا اهـ (ص-٦٣ و٦٤) ملخصا.

٨٣٩- حدثنا عقبة (ثقة- تق) بن مكرم نا سعيد (صدوق يخطئ- تق) ابن سفيان الجحدرى نا عبد الله (مقبول) بن معدان قال: أخبرنى عاصم[١] بن كليب الحرمى عن أبيه عن جده[٢] قال: «دخلت على النبى ﷺ وهو يصلى، وقد وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى، وقبض أصابعه وبسط السبابة، وهو يقول: يا مقلب القلوب! ثبت قلبى

وقال الطحطاوى فى حاشيته على مراقى الفلاح تحت قول المصنف: وأشرنا إلى أنه لا يعقد شيئا من أصابعه، وقيل: إلا عند الإشارة بالمسبحة فيما يروى عنهما اهـ ما نصه: صنيعه يقتضى ضعف العقد، وليس كذلك إذ قد صرح فى النهر بترجيحه وأنه قول كثير من مشايخنا، قال: وعليه الفتوى كما فى عامة الفتاوى، وكيفيته أن يعقد الخنصر والتى تليها محلقا بالوسطى والإبهام، ومنه يعلم أنه اختلف الترجيح اهـ من السيد إلى أن قال: والعقد وقت التشهد فلا يعقد قبل ولا بعد، وعليه الفتوى اهـ (ص-١٥٧) ملخصا.

قوله: "حدثنا عقبة بن مكرم إلخ". قلت: دلالته على وضع اليدين على الفخذين ظاهرة. قال المحقق فى الفتح: وفى مسلم: «كان ﷺ إذا جلس فى الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى وقبض أصابعه كلها وأشار بإصبعه التى تلى الإبهام، ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى»، ولا شك أن وضع الكف مع قبض الأصابع لا يتحقق، فالمراد -والله أعلم- وضع الكف ثم قبض الأصابع بعد ذلك عند الإشارة، وهو المروى عن محمد فى كيفية الإشارة اهـ (١-٢٧٢).

قال الشيخ: فى هذا الحديث وأمثاله الوضع على الفخذين، وفى حديث عباس بن سهل وغيره ورد الوضع على الركبتين، والجمع بينهما بأن الكفين كانتا على الفخذين وأطراف الأصابع عند الركبتين، وهو المذهب عندنا كما فى فتح القدير (١-٢٧٢): وينبغى أن يكون أطراف الأصابع على حرف الركبة لا مباعدة عنها اهـ. والحكمة فيه أن الأصابع تتوجه إلى القبلة حينئذ بخلاف ما ذهب إليه الطحاوى من أخذ الركبة، فإن الأصابع تكون حينئذ متوجهةً إلى الأرض اهـ. قلت: قد ورد فى فى رواية عند مسلم ما

---

(١) عاصم وأبوه كلاهما صدوقان.

(٢) شهاب بن مجنون صحابى.

على دينك» رواه الترمذى فى كتاب الدعوات من جامعه (١٩٨:٢) وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه اهـ، قلت: وإسناده لا بأس به.

٨٤٠- عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رجلا كان يدعو بإصبعيه فقال

يدل على قول الطحاوى وهي ما رواه عن ابن الزبير قال: «كان رسول الله ﷺ إذا قعد يدعو (يتشهد) وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى ويده اليسرى على فخذه اليسرى وأشار بإصبعه السبابة، ووضع إبهامه على إصبعه الوسطى، ويلقم (يدخل) كفه اليسرى ركبته اهـ» (١-٢١٦).

قال النووى: قد أجمع العلماء على استحباب وضعها (أى الكف اليسرى) عند الركبة أو على الركبة، وبعضهم يقول بعطف أصابعها على الركبة، وهو معنى قوله: "ويلقم كفه اليسرى ركبة اهـ" فالأوجه أن يقال: إن الكل ثابت عنه ﷺ، والأخذ بكله واسع، والراجح ما ورد فى أكثر الروايات أنه يضع يديه على الفخذين أو عند الركبتين، والحكمة فيه ما مر أن فيه توجيه الأصابع إلى القبلة، وفى حديث عقبة بن مكرم ما يدل على أنه ينبغى أن يستمر على قبض الأصابع وبسط السبابة إلى آخر الصلاة، فإن الراوى رآه ﷺ على هـذه الحالة وهو يدعو ويقول: "يا مقلب القلوب! ثبت قلبى على دينك" وذلك إنما هو فى آخر الصلاة، وأخذ بعض أصحابنا به كما مر عن القارئ، ولا يخفي أن بسط السبابة أعم من الإشارة فلا دلالة فيه على إبقاء الإشارة إلى آخر الصلاة بل على إبقاء القبض والبسط فحسب ولو بدون الإشارة، نعم! قال القارئ فى تـزيين العبارة (ص-٨): وروى أبو يعلى نحوه وقال فيه بدل بسط يشير بالسبابة اهـ، فلو صح هـذا لدل على إبقاء الإشارة أيضا إلى آخر الصلاة كما ذهب إليه بعض الأكابر. وفى المحلى شرح الموطأ: ونقل عن بعض أئمة الشافعية والمالكية أنه يديم رفعها إلى آخر التشهد، واستدل له بما فى أبى داود "أنه رفع إصبعه، فرأيناه يحركها ويدعو" وفيه تحريكها دائما إذا الدعاء بعد التشهد، قال ابن حجر المكى: ويسن أن يستمر على الرفع إلى آخر التشهد انتهى كذا فى عون المعبود (١-٣٧٥) قلت: وقد عرفت أن الفتوى عندنا على أن يرفع عند النفى ويضع عند الإثبات وسيأتى الجواب عن رواية أبى داود هذه، فانتظر.

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه إلخ". قلت: فيه دلالة على كراهة الإشارة

رسول الله ﷺ: «أحد أحد» رواه الترمذى (٢:١٩٥) وقال: حسن غريب، ومعنى هذا الحديث إذا أشار الرجل بإصبعيه فى الدعاء[1] عند الشهادة لا يشير إلا بإصبع واحدة اهـ.

٨٤١- عن وائل بن حجر "أنه رأى النبى ﷺ جلس فى الصلاة ففرش رجله اليسرى ووضع ذراعيه على فخذيه، وأشار بالسبابة يدعو بها" رواه النسائى (١:١٨٧) وسكت عنه. قلت: إسناده حسن.

٨٤٢- عن عامر بن عبد الله بن الزبير عن أبيه "أن رسول الله ﷺ كان إذا قعد فى التشهد وضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى، وأشار بالسبابة لا

بالإصبعين، والمراد بالدعاء فى قوله: وكان يدعو بالإصبعين هو التشهد، كما مر وسيجيئ له زيادة تحقيق، فانتظر.

قوله: "عن وائل بن حجر إلخ". قلت: فيه ذكر الوضع والإشارة بدون القبض والتحليق، ودلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة. وقوله: "يدعو بها" قال فى عون المعبود ناقلا عن المرقاة ما نصه: والتشهد حقيقة النطق بالشهادة، وإنما سمى التشهد دعاء لاشتماله عليه، ومنه قوله فى الرواية الثانية: يدعو بها أى يتشهد بها اهـ (١-٣٧٥).

قلت: وقد ورد تسمية الذكر بالدعاء فى عدة من الآيات، وفى حديث رواه الترمذى وصححه العزيزى عن شيخه (٢-٢٣٩) عن ابن عمر مرفوعًا: «خير الدعاء (دعاء) يوم عرفة، وخير ما قلت أنا والنبيون من قبلى لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير» وفيما رواه الترمذى أيضا، وقال: حسن غريب، والحاكم وقال: صحيح، والنسائى وابن ماجة وابن حبان فى صحيحه كما فى العزيزى (١-٢٤٥) عن جابر رضى الله عنه مرفوعًا «أفضل الذكر لا إله إلا الله، وأفضل الدعاء الحمد لله اهـ».

قوله: "عن عامر إلخ". قلت: فيه أيضا ذكر الوضع والإشارة بدون العقد، وقوله: "لا يجاوز بصره إشارته" أى بل كان يتبع بصره إشارته، لأنه الأدب الموافق للخضوع،

---

(١) سمى التشهد دعاء لأن الثناء على الكريم دعاء، قاله الشيخ.

يجاوز بصره إشارته" رواه النسائى (١:١٨٧) وسكت عنه.

٨٤٣– عن عبد الله بن الزبير "أن النبى ﷺ كان يشير بإصبعه إذا دعا، ولا يحركها" رواه النسائى (١:١٨٧) وسكت عنه، وأخرجه أيضا أبو داود (١:٣٧٥).

والمعنى لا ينظر إلى السماء حين الإشارة إلى التوحيد كما هو عادة بعض العوام، بل ينظر إلى إصبعه ولا يجاوز بصره عنها.

قوله: "عن عبد الله بن الزبير". قلت: فيه نفى تحريك الإصبع عند الإشارة وهو المذهب عندنا، قال الطحطاوى فى حاشته على مراقى الفلاح: قوله: "وتسن الإشارة" أى من غير تحريك، فإنه مكروه عندنا، كذا فى شرح المشكاة للقارئ اهـ (ص–١٥٦). ولعل وجه الكراهة كونه عبثًا، قال الشيخ: والمكروه إنما هو تتابع التحريك كما هو عادة بعض الناس من الوهابية، فلو حرك مرة أو مرتين، أو تحركت الإصبع بدون القصد فلا يكره، فإن القليل منه لا يعد عبثا اهـ.

وأما ما رواه النسائى وسكت عنه من حديث وائل بن حجر قال: قلت: "لأنظرن إلى صلاة رسول الله ﷺ كيف يصلى، فنظرت إليه، فوصف وذكر الحديث إلى أن قال: ثم قبض اثنين من أصابعه، وخلق حلقة، ثم رفع إصبعه، فرأيته يحركها، يدعو بها" مختصر اهـ (١–١٨٧) فهو محمول على معنى الرفع، كما فى عون المعبود ناقلا عن المحلى، ونصه: ففيه تحريك السبابة عند الرفع، وبه أخذ مالك والجمهور على أن المراد بالتحريك ههنا هو الرفع لا غير اهـ (١–٣٧٥). وفى المرقاة (١–٥٥٨): ويمكن أن يكون معنى "يحركها" يرفعها إذ لا يمكن رفعها بدون تحريكها، والله أعلم.

قال المظهر: اختلفوا فى تحريك الإصبع إذا رفعها للإشارة، والأصح أنه يضعها من غير تحريك اهـ. وفيه أيضا (١–٥٥٩): قال ابن حجر: وخبر تحريك الأصابع مذعرة للشيطان ضعيف اهـ. قلت: ويترجح حديث نفى التحريك على رواية التحريك بوجهين، الأول بأنه قال النووى فيه: إسناده صحيح، وهو يفيد الترجيح عند التعارض على حديث وائل، فإنه مسكوت عنه، قاله القارئ فى شرح المشكاة (١–٥٥٩). والثانى أن عبد الله بن الزبير حكى مواظبته ﷺ على عدم التحريك، فقال: "كان النبى ﷺ يشير بإصبعه إذا

٨٤٤- عن خفاف رضى الله عنه بن أيماء بن رحضة الغفارى قال: "كان رسول الله ﷺ إذا جلس فى آخر صلاته يشير بإصبعه السبابة، وكان المشركون يقولون: "يسحر بها" وكذبوا، ولكنه التوحيد"، رواه أحمد مطولا وقد تقدم فى صفة الصلاة، والطبرانى فى الكبير، كما تراه، ورجاله ثقات (مجمع الزوايد ١:١٩٧).

٨٤٥- عن مالك بن نمير الخزاعى من أهل البصرة أن أباه حدثه "أنه رأى

دعا ولا يحركه اهـ". ولفظ "كان" يدل على المواظبة والاستمرار فى الأكثر، وأما وائل بن حجر فإنما حكى رويته التحريك فى صلاة واحدة، فهو محمول على التحريك اتفاقاً من غير قصد، والله أعلم.

قوله: "عن خفاف إلخ". قلت: فيه دلالة على كون تلك الإشارة للتوحيد أى لإظهاره فعلا، ليتطابق فيه القلب واللسان وغيرهما من الجوارح، وهذا يقتضى أن يكون محل الإشارة قوله: لا إله إلا الله، فإنه هو المشتمل على التوحيد من بين كلمات التشهد، ولا يخفى أن التوحيد مشتمل على النفى والإثبات، فينبغى أن تكون الإشارة أيضا مشتملة عليهما، ومن ههنا قال أصحابنا أن يرفع السبابة عند قوله: لا إله، ويضعها على قوله: إلا الله، فيكون الرفع للنفى والوضع للإثبات. ومن قال بالرفع عند قوله: إلا الله، لم تكن الإشارة فى قوله مشتملة على النفى والإثبات جميعا، فافهم.

وما ورد فى حديث أبى يعلى عن عاصم بن كليب عن أبيه عن جده «أنه ﷺ قبض أصابعه ويشير بالسبابة، وهو يقول: يا مقلب القلوب! ثبت قلبى على دينك» كما ذكره القارئ فى تزيين العبارة (ص-٨) وهو يدل على عدم وضع السبابة على قوله: إلا الله، بل يشعر ببقاء الإشارة إلى وقت الدعاء فى آخر الصلاة. فالجواب عنه أنه أراد بقوله: "يشير بالسبابة" أنه لم يقبضها مثل غيرها من الأصابع بل كانت مبسوطة، فعبر البسط بالإشارة، يدل عليه رواية الترمذى بلفظ: "بسط السبابة"، والله أعلم. وأيضا فلم أقف على صحة هذه الرواية التى أخرجها أبو يعلى، يمكن الجمع بين الروايتين بما قررنا آنفا على تقدير صحتها، فلا إشكال.

قوله: "عن مالك إلخ". قلت: دلالته على مسائل الباب ظاهرة مع بعض كيفية

رسول الله ﷺ قاعداً فى الصلاة، واضعا ذراعه اليمنى على فخذه اليمنى، رافعا إصبعه السبابة، قد أحناها شيئا وهو يدعو" أخرجه النسائى (١:١٨٧) وسكت عنه.

٨٤٦- عن عبد الله بن زبير رضى الله عنه قال: "كان رسول الله ﷺ إذا جلس فى الثنتين أو فى الأربع يضع يديه على ركبتيه، ثم أشار بإصبعه". أخرجه النسائى وسكت عنه.

٨٤٧- حدثنا: على (ثقة، كما مر) بن محمد ثنا عبد الله (ثقة، كما مر) بن إدريس عن عاصم (صدوق) ابن كليب (صدوق) عن أبيه عن وائل بن حجر قال: "رأيت النبى ﷺ قد حلق الإبهام والوسطى، ورفع التى تليها، يدعو بها فى التشهد". رواه ابن ماجه (ص-٣٦). قلت: رجاله رجال مسلم غير على وكليب، والأول ثقة عابد، والثانى صدوق، وفى الزوائد: إسناده صحيح، ورجاله ثقات، كذا فى تعليق السندى (١:١٥٣).

باب التشهد ووجوبه

٨٤٨- عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه. قال: كنا مع النبى ﷺ فى الصلاة، قلنا: السلام على الله من عباده، السلام على فلان وفلان، فقال النبى

الإشارة من الحنو.

قوله: "عن عبد الله بن الزبير إلخ". قلت: فيه دلالة على كون الإشارة مسنونة فى كلا القعدتين.

قوله: "حدثنا على إلخ". قلت: هو يدل على هيئة العقد والإشارة، وقد مر أن التحليق هو الأفضل عندنا وإن كان الكل واسعا. وقوله: "يدعو بها فى التشهد" معناه يشير بها عند النطق بكلمة الشهادة، يعنى قوله: أشهد أن لا إله إلا الله، فافهم.

باب التشهد ووجوبه

قوله: "عن عبد الله الحديثين إلخ". قلت: دلالتهما على ألفاظ التشهد وعلى

ﷺ: «لا تقولوا: السلام على الله، فإن الله هو السلام، ولكن قولوا: "التحيات لله والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»، فإنكم إذا قلتم ذلك أصاب كل عبد فى السماء أو بين السماء والأرض. «أشهد أن لآ إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله». الحديث رواه الإمام البخارى (١:١١٥).

وجوبه ظاهرة لوقوع صيغة الأمر فيهما، وأفضل التشهد عندنا تشهد ابن مسعود. قال إمامنا محمد بن الحسن فى الموطأ (ص-١٠٧): قال محمد: التشهد الذى ذكر (أى عن غير ابن مسعود) كلـه حسن، وليس يشبه تشهد عبد الله بن مسعود، وعندنا تشهده اهـ. وفي التلخيص الحبير: حديث ابن مسعود فى التشهد متفق على صحته وثبوته. قال الترمذى: هو أصح حديث روى فى التشهد، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم، ثم روى بسنده عن خصيف "أنه رأى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله! إن الناس قد اختلفوا فى التشهد، فقال: عليك بتشهد ابن مسعود".

وقال البزار: أصح حديث فى التشهد عندى حديث ابن مسعود رضى الله عنه، روى عنـه من نيف وعشرين طريقا، ولا نعلم روى عن النبى ﷺ فى التشهد أثبت منه، ولا أصح أسانيد ولا أشهر رجالا ولا أشد تظافرا بكثرة الأسانيد والطرق. وقال مسلم: إنما اجتمع الناس على تشهد ابن مسعود لأن أصحابه لا يخالف بعضهم بعضاً، وغيره قد اختلف أصحابه.

وقال محمد بن يحيى الذهلى: حديث ابن مسعود أصح ما روى فى التشهد. وروى الطبرانى فى التكبير من طريق عبـد الله بن بريدة بن الخصيب عن أبيـه قال: ما سمعت في التشهد أحسن من حديث ابن مسعود. وقال الشافعى لما قيل له: كيف صرت إلى اختيار حديث ابن عباس فى التشهد؟ قال: "لما رأيته واسعًا، وسمعته عن ابن عباس صحيحا كان عندى أجمع وأكثر لفظا من غيره، فأخذت بـه غير معنف بمن يأخذ بغيره مما صح".

ورجح غيره تشهد ابن مسعود بما تقدم، وبكون رواته لم يختلفوا فى حرف منه، بل نقلوه مرفوعًا على صفة واحدة بخلاف غيره اهـ ملخصا (١-١٠١).

٨٤٩– وعنه: قال: علمنى رسول الله ﷺ التشهد وكفى بين كفيه كما يعلمنى السورة من القرآن، فقال: «إذا قعد أحدكم فى الصلاة فليقل: التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فإذا قالها أصابت كل عبد صالح فى السماء والأرض. أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله» اهـ. أخرجه الأئمة الستة عنه واللفظ لمسلم، زادوا فى رواية إلا الترمذى وابن ماجة: «ثم

وجوه الترجيح لتشهد ابن مسعود رضى الله عنه:

وقال الحافظ فى الفتح ما نصه: وقال البزار لما سئل عن أصح حديث فى التشهد قال: هو عندى حديث ابن مسعود، وروى من نيف وعشرين طريقا، ثم سرد أكثرها وقال: لا أعلم فى التشهد أثبت منه ولا أصح أسانيد ولا أشهر رجالا اهـ. ولا اختلاف بين أهل الحديث فى ذلك، وممن جزم بذلك البغوى فى شرح السنة. ومن رجحانه أنه متفق عليه دون غيره، وأن الرواة عنه من الثقات لم يختلفوا فى ألفاظه بخلاف غيره، وأنه تلقاه عن النبى ﷺ تلقينا، فروى الطحاوى من طريق الأسود بن يزيد عنه قال: "أخذت التشهد من فى رسول الله ﷺ ولقنيه كلمة كلمة". وقد تقدم أن فى رواية أبى معمر عنه "علمنى رسول الله ﷺ التشهد وكفى بين كفيه" ولابن أبى شيبة وغيره من رواية جامع بن أبى راشد عن أبى وائل عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن». وقد وافقه على هذا اللفظ أبوسعيد الخدرى وساقه بلفظ ابن مسعود أخرجه الطحاوى، لكن هذا الأخير ثبت مثله فى حديث ابن عباس عند مسلم، ورجح أيضًا بثبوت الواو فى الصلوات والطيبات، وهى تقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، فتكون كل جملة ثناء مستقلا بخلاف ما إذا حذفت، فإنها تكون صفة لما قبلها، وتعدد الثناء فى الأول صريح فيكون أولى. ورجح بأنه ورد بصيغة الأمر بخلاف غيره، فإنه مجرد حكاية، ولأحمد من حديث ابن مسعود «أن رسول الله ﷺ علمه التشهد، وأمره أن يعلمه الناس» ولم ينقل ذلك لغيره، ففيه دليل على مزيته اهـ ملخصا (٢–٢٦١).

قلت: وقد علمت أن الأحاديث المذكورة فى الفتح صحاح أو حسان كما صرح به الحافظ فى مقدمته، فالأحاديث المذكورة فى عبارة الفتح هذه كلها محتج بها، فهذه

ليتخير أحدكم من الدعاء أعجبه إليه فيدعو به» قال الترمذى: أصح حديث عن النبى ﷺ فى التشهد حديث ابن مسعود، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين انتهى. ثم أخرج عن معمر عن خصيف[1] قال: رأيت النبى ﷺ (أى فى المنام) فقلت له: إن الناس قد اختلفوا فى التشهد، فقال: «عليك بتشهد ابن مسعود» اهـ (من الزيلعى ١:٢١٨).

٨٥٠- عن إبراهيم أن الربيع بن خثيم لقى علقمة فقال: "إنه قد بدا لى أن أزيد فى التشهد "ومغفرته" فقال له علقمة: ننتهى إلى ما علمناه" اهـ. رواه

تسعة وجوه ذكرها الحافظ لترجيح تشهد ابن مسعود على غيره، وإنما يشاركه تشهد ابن عباس فى الواحد فحسب. ورجح أيضا بما قاله الطحاوى: إنا قد رأينا عبد الله شدد فى ذلك حتى أخذ على أصحابه الواو فيه، كى يوافقوا لفظ رسول الله ﷺ، ولا نعلم غيره فعل ذلك. فما روى عن عبد الله فيما ذكرنا ما حدثنا أبو بكرة قال: حدثنا أبو أحمد قال: ثنا سفيان عن الأعمش عن عمارة بن عمير عن عبد الرحمان بن يزيد قال: "كان عبد الله يأخذ علينا الواو فى التشهد اهـ" (١-١٥٧). قلت: رجاله كلهم ثقات. ورجح أيضا بما ذكره النووى فى الأذكار (ص-٣١): روينا فى سنن البيهقى بإسناد جيد عن القاسم قال: علمتنى عائشة رضى الله عنها قالت: هذا تشهد رسول الله ﷺ التحيات لله، فذكره كلفظ ابن مسعود إلى آخره. قال الزيلعى: وفيه فائدة حسنة وهى أن تشهده عليه السلام بلفظ تشهدنا اهـ (ص-٢١٨).

فتلك عشرة كاملة من المرجحات لتشهد ابن مسعود بعد إخراج الواحد المشترك بينه وبين تشهد ابن عباس، وله ترجيحات أخر ستعرفها متفرقة فى كلامنا إن شاء الله تعالى.

قوله: "عن إبراهيم إلخ". قلت: فيه دلالة على أن أصحاب عبد الله كانوا يتنكبون عن الزيادة فى التشهد، وينتهون إلى ما علموه، وكانوا أشد محافظة عليه، وهذا أيضا من وجوه الترجيح له.

---

(١) قلت: لم أجد ذلك فى نسخة الترمذى الموجودة عندى، ولكن ذكره الزيلعى والحافظ ابن حجر وعزياه إلى الترمذى، فلعله كان موجودا فى النسخة الموجودة عندهما، والله أعلم.

الطحاوى (١٥٧:١) بإسناد رجاله ثقات إلا مؤملا فقد تكلم فيه، ووثقه ابن معين وغيره، كذا فى التهذيب (٣٨٠:١٠)، فالسند حسن.

٨٥١- حدثنا: فهدثنا أبو غسان (هو ابن معاوية ثقة حافظ) ثنا زهير قال: حدثنا أبو إسحاق (هو السبيعى ثقة حافظ مشهور) قال: "أتيت الأسود ابن يزيد (ابن سليمان) فقلت: إن أبا الأحوص (هو مالك بن إسماعيل بن درهم حافظ ثقة إمام) قد زاد فى خطبة الصلاة "والمباركات" قال: فأته، فقل له: إن

قوله: "حدثنا فهذا إلخ". قلت: فيه دلالة على أن الأسود كان يكره زيادة حرف فى تشهد ابن مسعود، وأسود تابعى جليل روى عن أبى بكر وعمر وحذيفة وابن مسعود وعائشة رضى الله عنهم، وغيرهم، ذكره جماعة ممن صنف فى الصحابة لإدراكه، وقال ابن سعد: سمع من معاذ بن جبل باليمن قبل أن يهاجر، وقال العجلى: كوفى جاهلى (يعنى أدرك الجاهلية) ثقة، وذكره إبراهيم النخعى فيمن كان يفتى من أصحاب ابن مسعود، وقال ابن حبان فى الثقات: كان فقيها زاهدا اهـ من تهذيب التهذيب (١-٣٤٣) ملخصا.

وقد عرفت أن قول التابعى الكبير حجة عند الحنفية، فقول الأسود يصلح دليلا لما قاله فى البحر بما نصه: ثم وقع لبعض الشارحين أنه قال: والأخذ بتشهد ابن مسعود أولى، فيفيد أن الخلاف فى الأولوية حتى لو تشهد بغيره كان آتيا بالواجب، والظاهر خلافه، لأنهم جعلوا التشهد واجبًا، وعينوه فى تشهد ابن مسعود، فكان واجبًا، ولهذا قال فى السراج الوهاج: ويكره أن يزيد فى التشهد حرفًا أويبتدئ بحرف قبل حرف، قال أبو حنيفة: ولو نقص من تشهده أو زاد فيه كان مكروهًا، لأن أذكار الصلاة محصورة فلا يزاد عليها اهـ. وإذا قلنا بتعينه للوجوب كانت الكراهة تحريمية، وهى المحمل عند إطلاقها كما ذكرنا غير مرة اهـ (١-٣٢٥).

قلت: ولكن يعارضه ما مر من قول محمد فى الموطأ: التشهد الذى ذكر كله حسن، وليس يشبه تشهد عبد الله بن مسعود، وعندنا تشهده اهـ فإنه يشير إلى أن الخلاف إنما هو فى الأفضلية، والأخذ بكل تشهد حسن. وعلى هذا فما يستفاد من كلام أسود من أن الزيادة على تشهد بن مسعود تكره محمول على التنزيه وخلاف الأولى. قال الرملى:

الأسود ينهاك، ويقول لك: إن علقمة ابن قيس يعلمهن من عبد الله كما يتعلم السورة من القرآن، عدهن عبد الله فى يديه، ثم ذكر تشهد عبد الله". رواه الطحاوى (١٥٧:١) ورجاله رجال الشيخين إلا فهد بن سليمان، وهو ثقة صحح له الطحاوى، ووثقه صاحب الجوهر النقى (٢٢١:٢).

بل الظاهر أن الخلاف فى الأولوية، ومعنى قولهم: التشهد واجب أى التشهد المروى على الاختلاف لا واحد بعينه، وقواعدنا تقتضيه. ومن صبغ يده فى الفقه وعلم حقيقة اصطلاحهم رضيه، تأمل. ثم رأيت فى النهر قريبًا مما قلت فإنه قال: وأقول: عبارة بعضهم بعد سبر وجوه ترجيحات (تشهد) ابن مسعود رضى الله تعالى عنه: فكان الأخذ به أولى وقال الشارح فى وجوه الترجيحات له: إنه عليه الصلاة والسلام أمره أن يعلمه الناس فيما رواه أحمد، والأمر للوجوب، فلا ينزل عن الاستحباب. وهذا صريح فى نفى الوجوب، وعليه فالكراهة السابقة تنزيهية اهـ. والله تعالى الموفق. وأقول: ولو قلنا: تحريمية فالمراد الزيادة والنقص على المروى بمطلقه (لا على الواحد بعينه) تأمل. (كذا فى حاشية البحر للعلامة ابن عابدين ١-٣٢٥).

وفى التعليق الممجد (ص-١٠٨): وقد ذكر ابن عبد البر أن الاختلاف فى التشهد وفى الأذان والإقامة وعدد التكبير على الجنائز وعدد التكبير فى اليدين ورفع الأيدى عند الركوع والرفع (منه) فى الصلاة ونحو ذلك كله اختلاف فى مباح، وبمثله ذكر أحمد بن عبد الحليم بن تيمية فى منهاج السنة فليحفظ اهـ.

وقال الإمام النووى فى شرح مسلم (١-١٧٣): واتفق العلماء على جواز كلها واختلفوا فى الأفضل منها، فمذهب الشافعى وبعض أصحاب مالك أن تشهد ابن عباس أفضل لزيادة لفظة "المباركات" فيه، وهى موافقة لقول الله عز وجل: ﴿تحية من عند الله مباركة طيبة﴾، ولأنه أكده بقوله: «يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن اهـ». قلت: زيادة "المباركات" يعارضها ما فى تشهد ابن مسعود من زيادة الواوات وهى أبلغ فى الثناء، ووروده بلفظ الأمر وليسا فى تشهد ابن عباس. قال الزيلعى (١-٢١٩): أما الأمر فليس فى تشهد ابن عباس فى ألفاظهم الجميع، وهى فى تشهد ابن مسعود، أما الواو فليست فى تشهد ابن عباس عند الجميع اهـ ملخصا بلفظه. والتأكيد المذكورة بلفظ:

. . . .

يعلمنا التشهد إلخ قد ورد فى تشهد ابن مسعود أيضا كما ترى فى المتن، وفيه زيادة التأكيد بقوله: "كفى بين كفيه" وليست فى تشهد ابن عباس.

ثم قال النووى: وقال أبو حنيفة وأحمد رضى الله عنها وجمهور الفقهاء وأهل الحديث: تشهد ابن مسعود أفضل، لأنــه عند المحدثين أشد صحة وإن كان الجميع صحيحا، وقال مالك رحمه الله تعالى: تشهد عمر بن الخطاب الموقوف عليه أفضل، لأنه علمه الناس على المنبر ولم ينازعه أحد، فدل على تفضيله، وهو: التحيات لله الزاكيات، لله الطيبات، الصلوات لله، سلام عليك أيها النبى إلى آخره اهـ. وصححه النووى فى الأذكار (ص-٣١).

ونقله الزيلعى فى نصب الراية (١-٢١٩) ثم قال: وهذا إسناد صحيح اهـ لكن فيه زيادة "لله" بعــد "الطيبات" أيضا. قلت: وهذا الترجيح معارض بما ورد من تعليم الصديق رضى الله عنه وسيدنا معاوية لتشهد ابن مسعود على المنبر أيضا، كما سيجىء فى المتن، على أن حديث عمر رضى الله عنه فيــه غير مرفوع حقيقة بخلاف حديث ابن مسعود وابن عباس رضى الله عنهما، ورجح فى الهداية تشهد ابن مسعود بما نصه: لأن فيه الأمر وأقله الاستحباب. والألف واللام وهما للاستغراق، وزيادة الواو وهى لتجديد الكلام كما فى القسم وتأكيد التعليم، اهـ (١-٢٧٣ مع الفتح). وأورد عليه وجود الألف واللام وتأكيد التعليم فى تشهد ابن عباس أيضا. وأجاب عنه المحقق فى الفتح بما نصه: قوله: "والألف واللام" هى فى رواية مسلم وأبى داود وابن ماجة عن ابن عباس رضى الله عنها، ورواية الترمذى والنسائى عنه بالتنكير وأصحاب الشافعى فى العمل على هــذه الرواية، فصح الترجيح على ما ذهبوا إليه اهـ. قوله: "وتأكيد التعليم" يعنى به أخذه بيده لزيادة التوكيد ليس فى تشهد ابن عباس، أما نفس التعليم ففى تشهد ابن عباس اهـ (١-٢٧٣).

قال الحافظ فى الفتح: وأما من رجحه (أى تشهد ابن عباس) بكون ابن عباس من أحداث الصحابة فيكون أضبط لمــا روى، أو بأنه أفقه من رواه، أو بكون إسناد حديثه حجازيا وإسناد ابن مسعود كوفيا، وهو مما يرجح به، فلا طائل فيه لمن أنصف، نعــم! يمكن أن يقال: إن الزيادة التى فى أحديث ابن عباس وهى "المباركات" لا تنافى رواية ابن

. . . .

مسعود، ورجح الأخذ بـه لكون أخذه عن النبى ﷺ كان فى الأخير اهـ (٢-٢٦٢). قلت: وهـذا الترجيح أيضا لا طائل فيه، لأن أحدًا لم يرجح روايـة أصاغر الصحابة على أكابرهم بهذه العلة، ولأن ابن مسعود رضى الله عنه وإن تقدمت هجرته فقد دامت صحبته وملازمته للنبى ﷺ إلى أن قبض. وأيضا فما فى رواية ابن مسعود من زيادة الواوات والألف واللام وزيادة لفظ "عبده" وما فى رواية أبى موسى عند مسلم من زيادة "وحده لا شريك له"، لا تنافى رواية ابن عباس، فكان الأخذ بها أولى أيضا، ولم يأخذ بها الشافعى.

وجملة الكلام أن كل تشهد ثبت عنه ﷺ بسند يحتج بـه فهو حسن والأخذ به جائز إلا أن تشهدنا راجح لكونه أقوى ثبوتا، ولورود الأمر بتعليمه، وكونه تشهد النبى ﷺ كما مر، ولا حاجة إلى الترجيحات المتكلفة، فكل منه شاف كاف.

واعلم أنـه قال الحافظ فى التلخيص الحبير (١-١٠١): وأكثر الروايات فيه (أى فى تشهد ابن مسعود) بتعريف السلام فى الموضعين، ووقع فى رواية للنسائى "سلام علينا" بالتنكير، وفى رواية للطبرانى "سلام عليك" بالتنكير أيضا اهـ. قلت: لم أجد التنكير فى المجتبى للنسائى فى تشهد ابن مسعود ولعله فى السنن الكبرى لـه، ولكن يعارض كلام الحافظ فى التلخيص كلامـه فى الفتح حيث قال فيه: قوله: "السلام عليك أيها النبى" قال النووى: يجوز فيه وفيما بعده أى السلام حذف اللام وإثباتها، والإثبات أفضل وهو الموجود فى روايات الصحيحين، قلت: لم يقع فى شىء من طرق ابن مسعود بحذف اللام، وإنما اختلف ذلك فى حديث ابن عباس وهو من أفراد مسلم اهـ (٢-٢٥٩) فهذا صريح فى نفى التنكير عن حديث ابن مسعود بجميع طرقه، فلعل ما صدر عنه فى التلخيص من زلة القلم، والله أعلم.

نعم! قد وقع فى رواية عند النسائى عن ابن مسعود زيادة "وحده لا شريك له"[(١)]

---

(١) زاد ابن أبى شيبة من رواية أبى عبيدة عن أبيه "وحده لا شريك له" وسنده ضعيف، لكن ثبت هـذه الزيادة فى حديث أبى موسى عند مسلم، وفى حديث عائشة الموقوف فى الموطأ، وفى حديث ابن عمر عند الدارقطنى إلا أن سنده ضعيف، وقد روى أبو داود من وجـه آخر صحيح عن ابن عمر فى التشهد أشهد أن لا إله إلا الله، قال ابن عمر: "زدت فيها وحده لا شريك له"، وهذا ظاهره الوقف.

بعد قوله: "أشهد أن لا إله إلا الله" (١-١٧٤) ولكن فيه حارث بن عطية متكلم فيه، وثقه ابن معين وقال ابن حبان فى الثقات: ربما أخطأ وقال الساجى فى الضعفاء: قال أحمد ابن حنبل: جلست إليه فلم أكتب عنه، كذا فى التهذيب (٢-١٥١) ملخصا. فلا يقبل زيادته إذا خالف الإثبات. وفى مجمع الزوائد عن الشعبى قال: "كان ابن مسعود يقول بعد السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته: السلام علينا من ربنا"، رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله رجال الصحيح اهـ (١-١٩٩). قلت: رجال الصحيح منهم من تكلم فيه وأخرج له الشيخان فى المتابعات، فلا يحتج بهذا ما لم يعرف السند بتفصيله، لأن الحافظ قد نص فى الفتح على أن الرواة عن ابن مسعود من الثقات لم يختلفوا فى ألفاظـه بخلاف غيره اهـ كما مر، فهذا يقضى بضعف كل ما ورد عن ابن مسعود من الاختلاف، وبأنه من رواية غير الثقات، على أن رواية الشعبى هذه معارضة بما مر فى المتن أصحاب عبد الله كانوا يكرهون الزيادة فى تشهده، وقالوا: إن عبد الله عدهن فى يده، وبما مر أيضا أن عبد الله كان يشدد عليهم ويأخذ عليهم الواو فى التشهد، فهذه الروايات كلها تدل على أن عبد الله كان يتنكب عن الزيادة فيه. وقال محمد فى الموطأ: وكان عبد الله بن مسعود رضى الله عنه يكره أن يزاد فيه حرف أو ينقص منه حرف اهـ (ص-١٠٨) فلا يحتج بها (أى برواية الطبرانى) ما لم نعلم تفصيل سندها، فإنه يمكن أن يكون فيه أحد تكلم فيه فلا يقبل روايته إذا خالفت الثقات، والله أعلم.

وكذا لا يحتج بما ورد فى بعض الروايات أن بعض الصحابة رضى الله عنهم ومنهم ابن مسعود كانوا يقولون بعد وفاته ﷺ: "السلام على النبى" ويتركون الخطاب، كما فى فتح البارى ونصه: ففى الاستئذان من صحيح البخارى من طريق أبى معمر عن ابن مسعود وبعد أن ساق حديث التشهد قال: "وهو بين ظهرانينا، فلما قبض قلنا: السلام يعنى على النبى"، كذا وقع فى البخارى، وأخرجه أبو عوانة فى صحيحه، والسراج والجوزقى وأبو نعيم الإصبهانى والبيهقى من طرق متعددة إلى أبى نعيم شيخ البخارى فيه بلفظ: "فلما قبض قلنا: السلام على النبى" بحذف لفظ "يعنى" وكذلك رواه أبو بكر بن أبى شيبة عن أبى نعيم. قال السبكى فى شرح المنهاج بعد أن ذكر هذه الرواية من عند أبى عوانة وحده: إن صح هذا عن الصحابة دل على أن الخطاب فى السلام بعد النبى ﷺ غير

. . . .

واجب، فيقال: السلام على النبى، قلت: قد صح بلا ريب وقد وجدت له متابعا قويًا، قال عبد الرزاق: أخبرنا ابن جريج أخبرنى عطاء "أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يقولون والنبى ﷺ حى: السلام عليك أيها النبى، فلما مات قالوا: السلام على النبى" وهـذا إسناد صحيح اهـ (٢-٢٦٠).

ووجه عدم الاحتجاج به أن هذا الموقوف يخالف المرفوع، فإن النبى ﷺ علم التشهد تعليما عاما، وقد كان فى زمنه ﷺ من يصلى حاضرا معه، ومنهم من يصلى غائبا عنه، ولم يفرق النبى ﷺ بينهما فى ذلك، ولا تفاوت بين من صلى فى زمنه ﷺ غائبا عنه وبين من صلى بعد وفاته ﷺ، وهذا التغيير فيه مساغ للاجتهاد، فلا يقال: إن له حكم الرفع، وأيضا فقد عارضه ما رواه سعيد بن منصور من طريق أبى عبيدة بن عبد الله ابن مسعود عن أبيه أن النبى ﷺ علمهم التشهد، فذكره قال: فقال ابن عباس: إنما كنا نقول: السلام عليك أيها النبى إذ كان حيا، فقال ابن مسعود: هكذا علمنا وهكذا نعلم اهـ ذكره الحافظ فى الفتح أيضا (٢-٢٦٠). فهذا ظاهر فى أن ابن عباس إنمـا قاله بحثا، وأن ابن مسعود لم يرجع إليه بل أجاب عنه بقوله: "هكذا علمنا وهكذا نعلم" قال الحافظ: لكن رواية أبى معمر أصح، لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه والإسناد إليه مع ذلك ضعيف اهـ. قلت: قد مر غير مرة أن الدارقطنى صحح حديث أبى عبيدة عن أبيه، فإما إن ثبت عنده سماعه منه أو عرف أن الواسطة بينهما ثقة، فما أعله به الحافظ ليس بعلة وقد تأيدت رواية أبى عبيدة بشواهد صحيحة، فإن ابن مسعود قد علم الناس(١) التشهد بلفظ الخطاب بعده ﷺ، وكذا أصحابـه كانوا يعملونه به، وهذا مما يصدق قوله فى هذه الرواية: «هكذا علمنا وهكذا نعلم» فافهم.

وقال الشيخ أطال الله بقائه: ويمكن أن يكون هذا التغيير من بعضهم بقصد إسماع بعض الأعراب والعوام صدا لهم عن شائبة الشرك التى عسى أن يقعوا فيها توهما من ظاهر الخطاب، كما قال عمر رضى الله عنه للحجر الأسود لما أراد تقبيله بمحضر من

(١) قد روى النسائى وسكت عنه عن علقمة عن ابن مسعود، فذكر التشهد بلفظ: السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته، وفيه: قال عبيد الله: قال زيد عن حماد عن إبراهيم عن علقمة قال: لقد رأيت ابن مسعود يعلمنا هؤلاء الكلمات كما يعلمنا القرآن اهـ ملخصا (١-١٧٤) فثبت أن عبد الله كان يعلم التشهد بلفظ الخطاب.

٨٥٢- عن ابن مسعود رضى الله عنه قال: «كنا نقول قبل أن يفرض التشهد: السلام على الله، السلام على جبرئيل وميكائيل، فقال رسول الله ﷺ: لا تقولوا هكذا فإن الله هو السلام، ولكن قولوا: التحيات لله، فذكره» رواه الدارقطنى (١:١٣٣) وقال: هذا إسناد صحيح، وصححه البيهقى أيضا كما فى التلخيص الحبير (١:١٠٠).

العوام: "إنى لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أنى رأيت النبى ﷺ يقبلك ما قبلتك"، رواه البخارى (١-٢١٧). قلت: وهذا يؤيد ما قدمنا من أن هذا التغيير فيه مساغ للاجتهاد، فليس له حكم الرفع، والله أعلم.

قوله: "عن ابن مسعود برواية الدارقطنى إلخ". قلت: دلالته على وجوب التشهد ظاهرة كما هو مقتضى قوله: "قبل أن يفرض التشهد" ومعناه الوجوب، كما صرح به الشوكانى فى النيل بما نصه: وقد صرح صاحب ضوء النهار أن الفرض هنا بمعنى التعيين وهو شيء لا وجود له فى كتب اللغة، وقد صرح صاحب النهاية أن معنى فرض الله أوجب، وكذا فى القاموس وغيره، ومن جملة ما اعتذر به فى ضوء النهار أن قول ابن مسعود هذا اجتهاد منه، ولا يخفى أن كلامه هذا خارج مخرج الرواية، لأنه بصددها لا بصدد الرأى، وقول الصحابى: فرض علينا، وجب علينا إخبار عن حكم الشارع وتبليغ إلى الأمة، وهو من أهل اللسان العربى، وتجويزه ما ليس بفرض فرضاً بعيدا اهـ (٢-١٧٦) ملخصا.

قلت: وما قاله الشوكانى من أن الفرض بمعنى التعيين هو شيء لا وجود له فى كتب اللغة فعجيب من مثله، قال فى القاموس: الفرض كالضريب التوقيت اهـ (١-٤٥٧) والتوقيت هو التحديد والتعيين كما لا يخفى. وفى الصراح: قوله تعالى: ﴿لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضاً﴾ أى مقتطعا محدودا اهـ (ص-٢٨٣) وفى الكشاف تحت قوله تعالى: ﴿أو تفرضوا لهنّ فريضة﴾: إلا أن تفرضوا لهن فريضة، أو حتى تفرضوا، وفرض الفريضة تسمية المهر اهـ (١-٢٧١). وفى حاشية الجمل على الجلالين: قوله تعالى: ﴿وقد فرضتم لهنّ فريضة﴾ أى سميتم لهن فى العقد مهراً اهـ، وهذا فى غير المفوضة، وأما فى المفوضة فالمراد فيها بالفرض التقدير الحاصل بعد العقد اهـ

٨٥٣- عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه: "كان النبى ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن، ويقول: تعلموا، فإنه لا صلاة إلا بتشهد". رواه البزار برجال موثقين، وفى بعضهم خلاف لا يضر إن شاء الله تعالى (مجمع الزوائد ١:٣٨).

٨٥٤- عن ابن مسعود قال: "من السنة أن يخفى التشهد". رواه الترمذى وقال: حسن غريب، والعمل عليه عند أهل العلم. وقال الزيلعى (١:٣١٩):

(١-١٩٤). قلت: ولا يخفى أنه لا يستقيم الفرض فى هذه الآية، إلا بمعنى التقدير والتحديد. وفى مجمع البحار: وحينئذ فرض لأسامة فى ثلاثة آلاف وخمسمائة أى قدر ذلك المقدار من بيت المال رزقا له اهـ (٢-٦٩).

فقول صاحب ضوء النهار: إن الفرض هنا بمعنى التعيين لا يصح رده بما زعمه الشوكانى، بل نقول: إن المراد بالفرض هنا الوجوب بدليل ورود صيغة الأمر فى التشهد، كما مر، وبدليل قوله ﷺ: تعلموا فإنه لا صلاة إلا بتشهد كما سيأتى فى رواية البزار ورجاله موثقون. وذلك الوجوب يعم التشهد فى القعدة الأولى والأخرى، والفرض والنفل، وبه قالت الحنفية، وفى الكافى: ظاهر الرواية عن أبى حنيفة أنهما (أى التشهدين) واجبتان اهـ كذا فى حاشية النووى (١-١٧٣). وإنما لم نقل بفرضيتهما لأن الفرض لا يثبت عندنا بخبر الواحد. وأيضا فقد ورد فى حديث رواه النسائى وغيره وسكت عنه (١-١٧٩) عن ابن بحينة "أن النبى ﷺ صلى فقام فى الشفع الذى كان يريد أن يجلس فيه، فمضى فى صلاته حتى إذا كان فى آخر صلاته سجد سجدتين قبل أن يسلم ثم سلم" اهـ. قال السندى: قوله: فقام فى الشفع إلخ يدل على أن القعدة الأولى ليست مما يبطل بتركها الصلاة، بل يجزئ عنها سجود اهـ. قلت: وهى مشتملة على التشهد أيضا، فثبت أن ترك التشهد لا يبطل الصلاة، والفرق بين التشهد الأول والثانى يحتاج إلى دليل، وأما الفرق بين القعدة الأولى والثانية فسيأتى.

قوله: "عن ابن مسعود برواية البزار إلخ". قلت: دلالته على وجوب التشهد ظاهرة.

قوله: "عن (عبد الله) بن مسعود برواية الترمذى إلخ". قلت: دلالته على سنية

رواه الحاكم فى كتاب المستدرك، وقال: صحيح على شرط البخارى ومسلم اهـ.

إخفاء التشهد ظاهرة. واعلم أن المراد بالسنة إذا وردت فى الأحاديث هى الطريقة النبوية دون المصطلحة، فإن الاصطلاح حادث لم يكن هناك، فتعم الواجب وغيره، قال فى البحر: وصرحوا بأنه إذا جهر سهوا بشىء من الأدعية والأثنية ولو تشهدا فإنه لا يجب عليه السجود، قال العلامة الحلبى: ولا يعرى القول بذلك فى التشهد من تأمل اهـ (٢–٩٧).

قلت: محصله الاختلاف بين أصحابنا فى وجوب إخفاء التشهد، والظاهر وجوبه لأن المواظبة على الإخفاء ثابتة كما يدل عليها رواية الترمذى المذكورة، وما رواه الطحاوى حدثنا ابن مرزوق قال: ثنا عمر بن حبيب قال: حدثنا محمد بن إسحاق عن عبد الرحمان بن الأسود عن أبيه عن عبد الله أنه قال: أخذت التشهد من فى رسول الله ﷺ لقنيها كلمة كلمة، ثم ذكر التشهد الـذى فى حديث أبى وائل (وهو مذكور قبل ذلك) وزاد: قال: كانوا يخفون التشهد ولا يظهرونه اهـ. رجاله ثقات إلا عمر بن حبيب فقد تكلموا فيه، قال زكريا بن يحيى الساجى: وكان صدوقًا ولم يكن من فرسان الحديث، وقال ابن عدى: هو حسن الحديث يكتب حديثه مع ضعفه اهـ كذا فى التهذيب (٧–٤٣٢). والحديث ذكره الحافظ فى الفتح كما مر، فهو حسن أو صحيح عنده على قاعدته.

المواظبة بدون الترك دليل الوجوب:

والمواظبة بدون الترك دليل الوجوب عند بعض الحنفية كما صرح به المحقق فى الفتح فى باب صلاة العيدين بما نصه: قوله: وجه الأول (أى الوجوب) مواظبة النبى ﷺ أى من غير ترك، وهو ثابت فى بعض النسخ، أما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب اهـ. وفى النهاية: ولا سنة دون المواظبة؛ والمواظبة إنما تكون دليل الوجوب إذا كانت من غير ترك اهـ (٢–٤٠). قلت: ولم يثبت ترك إخفاء التشهد أحيانا عنه ﷺ فالقول بوجوبه أظهر [1] كما يشير إليه كلام الحلبى، والله أعلم.

---

(١) قلت: ولكنه لا يتم على قول صاحب البحر، فإن المواظبة بدون الترك لا تكفى عنده للوجوب، كما سيأتى فى الباب الآتى.

٨٥٥- عن عبد الله (ابن مسعود) مرفوعا: إذا قعدتم فى كل ركعتين فقولوا: "التحيات لله والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله" الحديث أخرجه النسائى (١٧٤:١) وسكت عنه. ورواه الإمام أحمد رحمه الله تعالى من طرق بألفاظ فيها بعض اختلاف، وفى بعضها طول، وجميعها رجالها ثقات، كذا فى النيل للشوكانى (١٦٥:٢).

٨٥٦- عن الأسود قال: "كان عبد الله يعلمنا التشهد فى الصلاة، فيأخذ علينا الألف والواو". رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١٩٨:١).

وجوب التشهد فى كل ركعتين:

قوله: "عن عبد الله برواية النسائى إلخ". قلت: هو صريح فى وجوب التشهد فى كل ركعتين، ويؤيده ما رواه مسلم عن عائشة رضى الله عنها وفيه: "وكان يقول: فى كل ركعتين التحية اهـ". وقد مر فى المتن فى باب هيئة جلسة التشهدين والإشارة.

وإطلاقه يعم الفرض والتطوع. ويعارضه فى التطوع ما رواه ابن حبان فى صحيحه، وأبو العباس السراج فى مسنده عن عائشة «أن النبى ﷺ كان إذا أوتر بتسع ركعات لم يقعد إلا فى الثامنة فيحمد الله ويذكره ثم يدعو ثم ينهض ولا يسلم، ثم يصلى التاسعة، فيجلس ويذكر الله ويدعو ثم يسلم تسليمة، ثم يصلى ركعتين وهو جالس» الحديث وإسناده على شرط مسلم كذا فى التلخيص الحبير (١-١٠٤). والجواب عنه بأنه حكاية فعل، وحديث الباب قول فيقدم عليه، ويمكن التطبيق بينهما بأن المراد بقولها: "لم يقعد إلا فى الثامنة" لم يقعد قعودا طويلا إلا فى الثامنة، فجعلت قعوده ﷺ فى الثانية والرابعة والسادسة فى حكم العدم لخفته، فافهم، وسيأتى له مزيد تفصيل فى باب الإيتار بثلاث فانتظر.

قوله: "عن الأسود إلخ". يدل على الاهتمام بتعليم التشهد، وشدة المحافظة على ألفاظها، وهو مما يرجح تشهد ابن مسعود على غيره، فإنه لم يثبت عن غيره أنه فعل ذلك.

٨٥٧- عن أبى راشد قال: "سألت سلمان الفارسى رضى الله عنه عن التشهد فقال: أعلمكم كما علمنيهن رسول الله ﷺ، علمنى رسول الله ﷺ التشهد حرفا حرفا، فذكر مثل ابن مسعود، وزاد: "وحده لا شريك له" بعد أشهد أن لآ إله إلا الله. رواه الطبرانى فى الكبير، والبزار وفيه بشر بن عبيد الله الدارسى كذبه الأزدى، وقال ابن عدى: منكر الحديث، وذكره ابن حبان فى الثقات اهـ (مجمع الزوائد ١٩٩:١). ولكن تشهد ابن مسعود ليس فيه "وحده لا شريك له"، وهو أصح سندا وأثبت، فيقدم على هذا مع جوازه أيضا.

٨٥٨- عن الفضل بن دكين عن سفيان عن زيد العمى عن أبى صديق الناجى عن ابن عمر "أن أبا بكر كان يعلمهم التشهد على المنبر كما يعلم الصبيان فى المكتب "التحيات لله، والصلوات والطيبات، فذكر مثل حديث ابن مسعود سواء". رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه. ورواه أبو بكر بن مردويه فى كتاب التشهد له من رواية أبى بكر مرفوعا أيضا، وإسناده حسن اهـ، (التلخيص الحبير ١٠٣:١). قلت: رجال هذا السند رجال الجماعة :غير زيد، وقد وثق.

٨٥٩- عن معاوية بن أبى سفيان رضى الله تعالى عنهما "أنه كان يعلم الناس التشهد وهو على المنبر عن النبى ﷺ، التحيات لله والصلوات والطيبات إلى آخره سواء". رواه الطبرانى فى معجمه (أى الكبير كما سيأتى) (كذا فى الزيلعى ٢١٨:١). يعنى أن لفظ تشهده كلفظ ابن مسعود سواء. وفى التلخيص الحبير (١٠٣:١): وحديث معاوية رضى الله عنه رواه الطبرانى فى الكبير، وهو مثل حديث ابن مسعود رضى الله عنه وإسناده حسن اهـ.

قوله: "عن أبى راشد وعن الفضل بن دكين إلى آخر الأحاديث". دلالتها على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

فـائـدة:

قال الحافظ فى التلخيص: قوله (أى الرافعى): المنقول أن النبى ﷺ كان يقول فى تشهده: أشهد أنى رسول الله كذا قال، ولا أصل لذلك، بل ألفاظ التشهد متواترة عنه أنه

عدد رواة التشهد:

وفيه أيضا: فجملة من رواه أربعة وعشرون صحابيا اهـ.

باب ترك الزيادة على التشهد فى القعدة الأولى

٨٦٠- عن أبى عبيدة بن عبد الله عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: "كان النبى ﷺ في الركعتين كأنه على الرضف، قلت: حتى يقوم؟ قال: ذلك يريد". رواه النسائى فى صحيحه وفى التلخيص: (أى رواه) الشافعى وأحمد والأربعة والحاكم، وهو منقطع، لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه اهـ. قلت: قد مر أن الدارقطنى صحح حديثه عن أبيه ولا يضر الاختلاف في التصحيح.

٨٦١- عن تميم بن سلمة "كان أبو بكر إذا جلس فى الركعتين كأنه على الرضف". رواه ابن أبى شيبة، وإسناده صحيح (التلخيص الحبير ١:١٩٨).

٨٦٢- عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: "علمنى رسول الله ﷺ التشهد فى وسط الصلاة وفى آخرها، قال: فكان يقول إذا جلس فى وسط الصلاة وفى آخرها على وركه اليسرى: "التحيات لله والصلوات والطيبات،

كان يقول: أشهد أن محمـــدا رسول الله أو عبده ورسوله اهـ (١-٧٩). قلت: فيه دلالة على تواتر التشهد ثبوتا، ولكنه لا يستلزم كون الأمر به متواترا، حتى يلزمنا القول بفرصيته، فافهم.

باب ترك الزيادة على التشهد فى القعدة الأولى

قوله: "عن أبى عبيدة إلخ". قال العلامة السندى فى تعليقه على النسائى: قوله: "فى الركعتين كأنه على الرضف" -بفتح الراء وسكون ضاد معجمة وفاء- الحجارة المحماة، الواحدة الرضفة، والمراد بقوله: "في الركعتين" فى جلوس الركعتين فى غير الثنائية، يدل عليه قوله: "حتى يقوم". وكونه على الرضف كناية عن التخفيف، و"حتى" فى قوله: "حتى يقوم" للتعليل، بقرينة الجواب بقوله: "ذلك يريد" اهـ (١-١٧٥).

السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لآ إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله". قال: ثم إن كان فى وسط الصلاة نهض حين يفرغ من تشهده، وإن كان فى آخرها دعا بعد تشهده بما شاء الله أن يدعو ثم يسلم". رواه الإمام أحمد، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١:١٠١). ورواه الإمام ابن خزيمة (فى صحيحه) كذا فى التلخيص (١:١٩٨).

٨٦٣– وعن عائشة رضى الله عنها: "أن رسول الله ﷺ كان لا يزيد فى الركعتين على التشهد". رواه أبو يعلى من رواية أبى الحويرث عن عائشة رضى الله عنها والظاهر أنه خالد ابن الحويرث، وهو ثقة، وبقية رجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد).

باب ما جاء فى الاقتصار على الفاتحة فى الأخريين وجواز التسبيح موضعها، وجواز السكوت

٨٦٤– عن ابن أبى قتادة عن أبيه "أن النبى ﷺ كان يقرأ فى الظهر فى

قلت: ولا يخفى أن التخفيف فى القعدة الأولى بالنسبة إلى الثانية إنما يحصل إذا لم يصل ولم يدع فيها، فثبت مقصود الباب، وكذا دلالة أثر الصديق رضى الله عنه على الباب بهذا التقرير ظاهرة، وحديثا عبد الله وعائشة رضى الله عنهما صريحان فى عدم الزيادة على التشهد فى القعدة الأولى. وظاهر إطلاق الأحاديث يعم الفرض والتطوع، واختلف أصحابنا فى التطوع، والراجح جواز الزيادة على التشهد فى القعدة الأولى منه، ودليله (أى دليل جواز الزيادة فى التطوع) ما مر فى حديث رواه حبان والسراج "أن النبى ﷺ كان إذا أوتر أوتر بتسع ركعات، لم يقعد إلا فى الثامنة فيحمد الله ويذكره ثم يدعو ثم ينهض ولا يسلم إلخ". وسيأتى البسط فى باب التطوع، فانتظره.

باب ما جاء فى الاقتصار على الفاتحة فى الأخريين

وجواز التسبيح موضعها، وجواز السكوت

قوله: "عن ابن أبى قتادة عن أبيه إلخ". قلت: دلالة الحديث على الجزء الأول من

الأولين بأم الكتاب وسورتين، وفى الركعتين الأخريين بأم الكتاب" الحديث. رواه الإمام البخارى (١٠٧:١)، وله عنه رضى الله عنه فى رواية "أن النبى ﷺ كان يقرأ بأم الكتاب وسورة معها فى الركعتين الأولين من صلاة الظهر وصلاة العصر" الحديث.

الباب ظاهرة إلا أن فيه ذكر الظهر والعصر دون المغرب والعشاء، والأثر الثانى يدل على الاقتصار عليها فى الركعة الأخيرة من المغرب أيضاً لما فيه من تخصيص الأولين بقراءة الفاتحة وسورة، فعلم أن ابن عمر كان لا يقرأ فى الركعة الأخيرة من المغرب مثل قراءته فى الأوليين منه، بل كان يقتصر فيها على الفاتحة فحسب، وهو الأظهر، أو كان يسبح أو يسكت.

وقد ورد ما يدل على الزيادة على أم القرآن فى الأخريين من الرباعية، وفى الأخيرة من المغرب، ففى "نيل الأوطار" (٢-١٢٠): عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه «أن النبى ﷺ كان يقرأ فى صلاة الظهر فى الركعتين الأولين فى كل ركعة قدر ثلاثين آية، وفى الأخريين قدر قراءة خمس عشرة آية، أو قال: نصف ذلك، وفى العصر فى الركعتين الأولين فى كل ركعة قدر قراءة خمس عشرة آية، وفى الأخريين قدر نصف ذلك». رواه أحمد ومسلم اهـ. فهذا يدل على أنه ﷺ كان يزيد على الفاتحة فى كل ركعة من الرباعية. وفى التلخيص الجبير (١-٨٧): وفى رواية لأحمد وابن حبان والبيهقى فى قصة المسيىء صلاته أنه قال له فى آخره: "ثم افعل ذلك فى كل ركعة" اهـ وفى بلوغ المرام (١-٤٤) فى هذه القصة ما لفظه: ولأبى داود: "ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله" ولابن حبان (فى صحيحه) "بما شئت اهـ".

قال بعض الناس: فثبت بهذا أن قراءة أم القرآن وما زاد عليها مأمور بها فى كل ركعة اهـ. قلت: وسبق منا (فى الجزء الثانى من الإعلاء) أن رواية أبى داود وابن حبان هذه شاذة، قد تفرد محمد بن عمرو بزيادة أم القرآن فيها، وخالف الثقات، فتذكر. وأما ما ورد فى حديث المسيىء صلاته من قوله ﷺ: «ثم افعل ذلك فى كل ركعة» اهـ فالمشار إليه بذلك هو الطمأنينة فى الركوع والسجود، لا القراءة، يدل عليه رواية محمد بن عمرو بلفظ: "ثم اصنع ذلك فى كل ركعة وسجدة اهـ" وكذا فى الفتح للحافظ ابن حجر

٨٦٥– أخبرنا: مالك أخبرنا نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما "أنه كان

(٢–٢٣١)، والذى أمره النبى ﷺ فى الركوع والسجود إنما هو الطمأنينة لا القراءة، كما لا يخفى، فحديث الأعرابى لا يدل على وجوب نفس الفاتحة فى الأولين فضلا عن وجوبها ووجوب الزيادة عليها فى الأخريين، فافهم. كيف؟ وقد صح عنه ﷺ أنه اقتصر على الفاتحة فى الأخريين وفى روايــة سعد أنه كان يحذف فيهما (أى فى الأخريين) كما سيأتى، فلو وجبت الزيادة على الفاتحة فيهما لم يتركها قط، فلما علمنا ترك عدم وجوبها فيهما. وحديث أبى سعيد رضى الله عنه محمول على الجواز إن صح ما ظنه، فإن صلاة الظهر والعصر لا يجهر فيهما فمدار معرفة قدر القراءة فيهما على الظن أو الاطلاع عليــه من النبى ﷺ، والأول أظهر لما فى رواية عنه عند مسلم (١–١٨٥): قال: "كنا نحزر[١] قيام رسول الله ﷺ فى الظهر والعصر، فحزرنا قيامــه فى الركعتين الأولين من الظهر قدر قراءة "آلم تنـزيل السجدة" وحزرنا قيامه فى الأخريين قدر النصف من ذلك، وحزرنا قيامــه فى الركعتين من العصر على قدر قيامه من الأخريين من الظهر، وفى الأخريين من العصر على النصف من ذلك" ولم يذكر أبو بكر (أى شيخ مسلم) فى روايته "آلم تنـزيل السجدة" وقال: "قدر ثلاثين آيــة" اهـ. وروى مالك فى الموطأ (ص–٢٧) عن أبى عبيــد مولى سليمان بن عبد الملك عن عبادة بن نسيى عن قيس بن الحارث عن أبى عبد الله الصنابحى أنه قال: "قدمت المدينة فى خلافة أبى بكر فصليت وراءه المغرب، فقرأ فى الركعتين الأولين بأم القرآن وسورة وسورة من قصار المفصل، ثم قام فى الثالثة، فدنوت منه حتى أن ثيابى لتكاد أن تمس ثيابه، فسمعته قرأ بأم القرآن وبهذه الآية ﴿ربنا لا تـزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب﴾ اهـ. وأورده الحــافظ فى الفتح (٢–٢١٦) فإسناده صحيح أو حسن على قاعدته، قلت: رجاله ثقات تابعيون، وفيه الزيادة على الفاتحة فى الأخيرة من المغرب، وهو أيضًا محمول على الجواز لأن الفعل لا يدل على الوجوب.

قوله: "أخبرنا مالك إلخ". الحديث يدل على جواز قراءة السورتين والسور فى ركعة واحدة من المكتوبة، ويعارضه ما رواه الطحاوى قال: حدثنا أبو بكرة قال: حدثنا أبو

(١) الحزر بالحاء المهملة والزاء المعجمة وبعدها راء مهملة معناه التقدير والخرص، كذا فى القاموس.

إذا صلى وحده يقرأ في الأربع جميعا من الظهر والعصر في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة من القرآن، وكان أحيانا يقرأ بالسورتين أو الثلاث في صلاة الفريضة في الركعة الواحدة (جوازا)، ويقرأ في الركعتين الأوليين من المغرب كذلك بأم القرآن وسورة سورة". رواه الإمام محمد بن الحسن في المؤطأ (ص: ١٠١) وإسناده صحيح، ورجاله رجال الجماعة. قال محمد: السنة أن تقرأ في الفريضة في الركعتين بفاتحة الكتاب وسورة، وفي الأخريين بفاتحة الكتاب، وإن لم تقرأ فيهما أجزاك، وإن سبحت فيهما أجزاك، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله.

داود قال: ثنا شعبة عن يعلى بن عطاء قال: سمعت ابن لبيبة قال: قال رجل لابن عمر: إني قرأت المفصل في ركعة أو قال: في ليلة فقال ابن عمر: "إن الله لو شاء لأنزله جملةً واحدةً ولكن فصله لتعطى كل سورة حظها من الركوع والسجود" (١-٢٠٤). قلت: رجاله ثقات إلا ابن لبيبة واسمه محمد بن عبد الرحمان بن لبيبة قد اختلف فيه، وثقه ابن حبان وهو من رجال مسلم كما في تهذيب التهذيب (٩-٣٠١) وفيه انقطاع، فإن ابن لبيبة من السادسة كما في التقريب (ص-١٨٩) والسادسة طبقة عاصروا الخامسة، لكن لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة كابن جريج (كذا في التقريب ص-٣) ولكنه لا يضر عندنا كما مر غير مرة، ويمكن التطبيق بأن فعله لبيان الجواز، وقوله لبيان السنية.

قال الطحاوي: حدثنا أبو بكرة قال: ثنا مؤمل قال: ثنا سفيان عن عاصم عن أبي العالية قال: أخبرني من سمع النبي ﷺ يقول: "لكل سورة ركعة" اهـ (١-٢٠٤) رجاله ثقات، ورواه أيضًا أحمد عن أبي العالية ولفظه: قال: أخبرني من سمع رسول الله ﷺ يقول: "لكل سورة حظها من الركوع والسجود" اهـ ورجاله رجال الصحيح، (كذا في مجمع الزوائد ١-١٨٧). فهذا يدل على أن السنة في الصلاة أن تقرأ بعد الفاتحة سورة واحدة، قال في رد المحتار: قوله: سورة أشار إلى أن الأفضل قراءة سورة واحدة، ففي جامع الفتاوى: روى الحسن عن أبي حنيفة أنه قال: لا أحب أن يقرأ سورتين بعد الفاتحة في المكتوبات، ولو فعل لا يكره، وفي النوافل لا بأس به اهـ (١-٥١٣) وسيأتي البسط في باب القراءة إن شاء الله تعالى.

٨٦٦– عن إبراهيم رحمه الله تعالى "إن ابن مسعود رضى الله عنه كان لا يقرأ خلف الإمام وكان إبراهيم يأخذ به، وكان ابن مسعود إذا كان إماما قرأ فى الركعتين الأولين ولا يقرأ فى الأخريين". رواه الطبرانى فى الكبير، وإبراهيم لم يدرك ابن مسعود (مجمع الزوائد ١:١٨٥) قلت: قد مر غير مرة أن مراسيله فى حكم المسانيد، فلا يضر هذا لانقطاع.

٨٦٧– عن معمر عن الزهرى عن عبيد الله بن أبى رافع قال: "كان يعنى عليا يقرأ فى الأولين من الظهر والعصر بأم القرآن وسورة، ولا يقرأ فى الأخريين". رواه عبد الرزاق، وسنده صحيح (الجوهر النقى ١:١٣٣).

٨٦٨– نا: شريك عن أبى إسحاق عن على وعبد الله أنهما قالا: "اقرأ فى الأولين وسبح فى الأخريين". رواه ابن أبى شيبة، وفيه انقطاع، كذا قال الزيلعى (١:٢٩١).

قوله: "عن إبراهيم إلخ". دلالته على جواز السكوت فى الأخريين ظاهرة، وكذا دلالة حديث معمر بعده.

قوله: "نا شريك إلخ". قلت: دلالته على جواز التسبيح مكان الفاتحة فى الأخريين ظاهرة إلا أن قراءة الفاتحة أفضل من التسبيح، وهو أفضل من السكوت. قال فى غنية المستملى: وليس المراد التسوية بين الثلاثة، فإن القراءة أفضل بلا شك، وكذا التسبيح أفضل من السكوت بلا شك، ففى المحيط وغيره: قراءة الفاتحة وحدها فى الأخريين سنة، وفى المرغينانى: أنها أفضل وفى الواقعات: هى أحب إلى أن قال: وعلى هذا اختلف فى الاقتصار على السكوت، قيل: لا يكره، وقيل: يكره وهو الظاهر. وفى المحيط: لو سبح فيهما ولم يقرأ لم يكن مسيئًا، ومثله فى المرغينانى. قال السروجى: لأن القراءة شرعت فيهما على وجه الثناء والذكر، ولذا تعينت الفاتحة لكونها ثناء اهـ. ولا خفاء على ظاهر الرواية أن الإساءة منتفية فى الاقتصار على التسبيح، لأنهما إنما تثبت بترك الواجب، والقراءة غير واجبة فيهما فى ظاهر الرواية، ولكن على قول من جعل القراءة فيهما سنة –وهو ظاهر من مواظبته عليه السلام عليها– ينبغى أن يكره الاقتصار على التسبيح أيضا، انتهى (ص–٢٧٣ و٢٧٤).

قلت: رجاله رجال الجماعة إلا شريكا لم يخرج له البخارى فى صحيحه إلا تعليقا وأبو إسحاق لم يسمع من على وابن مسعود، كما يستفاد من التقريب والتهذيب، وذلك لا يضر عندنا.

٨٦٩- عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال: "شكى أهل الكوفة سعدا إلى عمر، فعزله واستعمل عليهم عمارا، فشكوا حتى ذكروا أنه لا يحسن يصلى، فأرسل إليه فقال: يا أبا إسحاق! إن هؤلاء يزعمون أنك لا تحسن تصلى، قال: أما أنا والله فإنى كنت أصلى بهم صلاة رسول الله ﷺ ما أخرم عنها، أصلى صلاة العشاء فأركد فى الأولين وأخف[1] فى الأخريين، قال: ذاك الظن بك يا أبا إسحاق". الحديث رواه البخارى (١٠٤:١).

قوله: "عن جابر بن سمرة الحديثين إلخ". فيهما دلالة على تخفيف القراءة وحذفها فى الأخريين من العشاء، والمراد به الاقتصار على الفاتحة فيهما. وفى رواية للبخارى عنه: قال سعد: كنت أصلى بهم صلاة رسول الله ﷺ صلاتى العشاء الحديث (١-١٠٥) وفى نسخة: "صلاتى العشىء"، والمراد بصلاتى العشاء صلاة المغرب والعشاء، وبصلاتى العشى صلاة الظهر والعصر، وقد مر أنه ﷺ كان يقتصر على الفاتحة فى الأخريين من الظهر والعصر، وسيأتى أنه كان يفعل كذلك فى الأخريين من المغرب، فظهر بذلك أن قول سعد: "وأخف أو أحذف فى الأخريين" معناه الاقتصار على الفاتحة وترك الزيادة عليها فى الأخريين من العشاء، فاندفع بذلك ما قاله بعض الناس ولفظه: ولم أقف على حديث ذكر فيه ذلك أى الاقتصار على الفاتحة فى الأخريين من العشاء، ووجه الاندفاع ظاهر، فإن قول سعد فى الرواية الثانية: «أما أنا فأمد فى الأولين وأحذف فى الأخريين» يعم الصلاة الرباعية كلها، وقد خص العشاء بالذكر فى الرواية الأولى، فثبت بذلك اتحاد العشاء بسائر الرباعيات فى القراءة، فافهم.

---

(١) قوله: "وأخف" بضم أوله وكسر الخاء المعجمة، وفى رواية الكشميهنى: "وأحذف" بفتح أوله وسكون المهملة، وكذا هو فى رواية عثمان بن سعيد الدارمى عن موسى بن إسماعيل شيخ البخارى فيه، أخرجه البيهقى، وكذا هو فى جميع طرق هذا الحديث الذى وقفت عليها إلا أن فى رواية محمد بن كثير عن شعبة عند الإسماعيلى بالميم بدل الفاء اهـ قاله الحافظ فى الفتح (١٩٧:٢).

٨٧٠– عن أبى عون قال: "سمعت جابر بن سمرة قال: قال عمر لسعد: لقد شكوك فى كل شىء حتى الصلاة، قال: أما أنا فأمد فى الأوليين وأحذف فى الأخريين، ولا آلو ما اقتديت به من صلاة رسول الله ﷺ، قال: صدقت، ذاك الظن بك أو ظنى بك" رواه البخارى (١٠٦:١).

٨٧١– أخبرنا: مالك حدثنا وهب بن كيسان أنه سمع جابر بن عبد الله رضى الله عنه يقول: "من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا وراء

أما قوله: "وأحذف فى الأخريين" فقد اختلف الشراح فى تفسير معناه، فقال بعضهم: أراد به حذف التطويل، وقال بعضهم: معناه أحذف القراءة فى الأخريين، قال العلامة العينى فى العمدة: واستدل بعض أصحابنا لأبى حنيفة ومن قال بقوله فى عدم وجوب القراءة فى الأخريين بالحديث المذكور، وعن هذا قال صاحب الهداية وغيره: إن شاء قرأ فى الأخريين، وإن شاء سبح، وإن شاء سكت، وهو المأثور عن على وابن مسعود وعائشة إلا أن الأفضل أن يقرأ اهـ (٣–٦٢).

قوله: "أخبرنا مالك حدثنا وهب إلخ". قلت: استدل بظاهره بعضهم على وجوب قراءة الفاتحة فى الأخريين، فإن قوله: من صلى ركعةً إلخ يعم الأوليين والأخريين جميعًا، ولكن الاستدلال به لا يتم، فإنه يمكن أن يراد بالركعة الصلاة، يؤيده حديث أبى هريرة بلفظ: "من صلى صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهى خداج إلخ" أخرجه محمد فى الموطأ (ص–٩٣) بسند صحيح وابن ماجة وغيره، وأخرجه الطبرانى فى الأوسط من حديث مهران مرفوعًا، ولفظه: قال: "من لم يقرأ بأم الكتاب فى صلاته فهى خداج". قال الهيثمى فى مجمع الزوائد (١–١٨٦): وفى إسناده جماعة لم أعرفهم اهـ. نعم! يبعد هذا الاحتمال رواية أحمد بلفظ: "لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب فى كل ركعة إلخ" ولكنى لم أقف[1] على سندها فإن صحت كانت كافية فى الاستدلال بها على وجوب الفاتحة فى الأخريين أيضًا، وكذا حديث أبى قتادة الدال على مواظبته ﷺ على قراءة الفاتحة فى الأخريين يفيد وجوبها، فإنه لم يثبت فى حديث أنه ﷺ تركها فيهما أحيانا، والمواظبة بدون الترك تفيد الوجوب كما مر.

---

(١) قلت: وقد فتشت عليها فى مسند جابر من المسند فلم أجدها، والله أعلم.

الإمام". أخرجه محمد فى المؤطأ (ص-٩٣) وإسناده صحيح، وأخرجه الترمذى (٤٢:١) وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه أحمد ولفظه: قال: لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب فى كل ركعة إلا وراء الإمام" كذا فى التعليق الممجد(ص-١٩٣)، وأخرجه الطحاوى (١٢٨:١) مرفوعا قال: حدثنا بحر بن نصر قال: حدثنا يحيى بن سلام قال: ثنا مالك عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله عن النبى ﷺ أنه قال: "من صلى ركعة فلم يقرأ فيها بأم

المواظبة بدون الترك دليل السنة المؤكدة:

ويعكر عليه ما قاله فى البحر (١-١٨): والذى ظهر للعبد الضعيف أن السنة ما واظب النبى ﷺ عليه لكن إن كانت لا مع الترك فهى دليل السنة المؤكدة، وإن كانت مع الترك أحيانا فهى دليل غير المؤكدة، وإن اقترنت بالإنكار على من لم يفعله فهى دليل الوجوب، فافهم اهـ قلت: ولعل الحق لا يتجاوز عنه.

وفى التعليق الممجد عن الحلية ما نصه: هذا التخيير أى بين القراءة والتسبيح والسكوت مروى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة، ذكره فى التحفة والبدائع وغيرهما، وزاد فى البدائع: هذا جواب ظاهر الرواية، وهو قول أبى يوسف ومحمد، وهذا يفيد أنه لا حرج فى ترك القراءة والتسبيح عامدا، ولا سجود سهو عليه فى تركهما ناسيًا. وقد نص قاضيخان فى فتاواه على أن أبا يوسف روى ذلك عن أبى حنيفة ثم قال قاضيخان: وعليه الاعتماد، وفى الذخيرة: وهو الصحيح من الروايات، لكن فى محيط رضى الدين السرخسى: وفى ظاهر الرواية أن القراءة سنة فى الأخريين ولو سبح فيهما ولم يقرأ لم يكن مسيئًا لأن القراءة فيهما شرعت على سبيل الذكر والثناء، وإن سكت فيهما عمدا يكون مسيئًا لأنه ترك السنة. وروى الحسن عن أبى حنيفة أنها (أى القراءة) فيهما واجبة حتى لو تركها ساهيًا يلزمه سجود السهو، ثم فى البدائع: الصحيح جواب ظاهر الرواية لما روينا عن على وابن مسعود (سيأتى سندهما) أنهما كان يقولان: المصلى بالخيار، وهذا باب لا يدرك بالقياس، فالمروى عنهما كالمروى عن النبى ﷺ، انتهى. ويمكن أن يقال: وبهذا يندفع ترجيح رواية الحسن بما فى مسند أحمد عن جابر قال: «لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب فى كل ركعة إلا وراء الإمام» وبما اتفق عليه البخارى ومسلم عن أبى قتادة

القرآن فلم يصل إلا وراء الإمام" اهـ. بحر بن نصر ثقة كذا في التقريب (ص-٢٢) ويحيى بن سلام تكلم فيه ضعفه الدارقطني وغيره، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: ربما أخطأ، وقال أبو زرعة: لا بأس به، ربما وهم، وقال أبو حاتم: صدوق، وقال أبو العرب: كان من الحفاظ ومن خيار خلق الله اهـ ملخصا من اللسان (٦: ٣٦٠ و٣٦١) وبقية رجاله رجال الصحيح.

«أن رسول الله ﷺ كان يقرأ في الركعتين الأخريين بفاتحة الكتاب» لأن كون الأول مفيدا للوجوب، والثاني مفيدا للمواظبة المفيدة للوجوب إنما هو إذ لم يوجد صارف عنه، وأما إذا وجد صارف فلا، وقد وجد ههنا وهو أثر علي وابن مسعود، لأنه كالمرفوع، والمرفوع صورة ومعنى يصلح صارفًا، فكذا ما هو مرفوع معنى. انتهى كلام صاحب الحلية اهـ (ص-١٠٢).

وقال المحقق ابن الهمام في الفتح ما ملخصه: بقي أن يقال: فلم لم يثبت الوجوب في الأخريين كما هو محصل رواية الحسن عن أبي حنيفة أنه إذ لم يقرأ يكره ويسجد للسهو؟ والجواب أن قول الصحابة على خلافه صارف له عن الوجوب، وذلك ما روى ابن شيبة عن شريك عن أبي إسحاق السبيعي عن علي وابن مسعود قالا: "اقرأ في الأولين وسبح في الأخريين"، وهو عن عائشة رضي الله عنها غريب بخلافه عن غيرها. وفي موطأ محمد بن الحسن: حدثنا محمد[1] بن أبان القرشي عن حماد عن إبراهيم عن علقمة بن قيس "أن عبد الله بن مسعود كان لا يقرأ خلف الإمام فيما يجهر فيه وما يخافت فيه من الأولين ولا في الأخريين وإذا صلى وحده قرأ في الأولين فاتحة وسورة، ولم يقرأ في الأخريين بشيء". وهذا بعد ما في الأول من الانقطاع إنما يتم إذا لم يكن عن غيرهما بين الصحابة خلافه، وإلا فاختلافهم حينئذ في الوجوب لا يصرف دليله عنه، فالأحوط رواية الحسن اهـ (١-٣٩٤).

قلت: قد عرفت أن الإرسال والانقطاع لا يضر عندنا إذا كانا من ثقة، ودليل الوجوب ليس عند المحقق سوى ما في حديث المسيء صلاته من قوله ﷺ: «ثم افعل ذلك في صلاته كلها» وفي رواية: «في كل ركعة» أو ما في حديث أبي قتادة من المواظبة، وقد

---

(١) قد سبق قول أحمد فيه أنه لم يكن ممن يكذب، وأيضاً فلروايته هـذه شواهد، فافهم.

٨٧٢- ابن: (ثقة) أبي داود قد حدثنا قال: ثنا خطاب (ثقة عابد، كذا فى التقريب) بن عثمان قال: حدثنا إسماعيل (ثقة فى حديث أهل بلده) بن عياش عن مسلم (هو الزنجي ظ- وثقه ابن معين وابن حبان والدارقطني كذا فى تهذيب التهذيب) بن خالد عن جعفر (من رجال مسلم صدوق ثقة مأمون) بن محمد عن الزهرى (لا يسئل عن مثله) عن عبيد الله بن أبي رافع (ثقة كذا فى التقريب) عن على رضى الله عنه "أنه كان يقرأ فى الركعتين الأوليين من الظهر بأم القرآن وقرآن وفى العصر مثل ذلك، وفى الأخريين منهما بأم القرآن وفى المغرب فى الأوليين بأم القرآن وقرآن، وفى الثالثة بأم القرآن. قال عبيد الله: وأراه قد رفعه إلى النبى ﷺ" رواه الطحاوى (١٢١:١) ورجاله ثقات إلا أن فى حديث إسماعيل بن عياش عن غير أهل الشام كلام، وللحديث شواهد صحيحة فهو محتج به.

سبق منا أنهما لا ينتهضان دليلين على الوجوب، فبقى أثرا على وابن مسعود سالمين عن المعارضة، فافهم.

وقال فى الدر: واكتفى المفترض فيما بعد الأوليين بالفاتحة، فإنها سنة على الظاهر، ولو زاد لا بأس به وهو مخير بين قراءة الفاتحة، وصحح العينى وجوبها وتسبيح ثلاثًا أو سكوت قدرها، وفى النهاية قدر تسبيحة فلا يكون مسيئا بالسكوت على المذهب اهـ. وفى رد المحتار: قوله: وصحح العينى وجوبها، هذا مقابل ظاهر الرواية، وهو رواية الحسن عن الإمام وصححها ابن الهمام أيضًا من حيث الدليل، ومشى عليها فى "شرح المنية"، فأوجب سجود السهو بترك قراءتها ساهيا، والإساءة بتركها عمدا اهـ. وفيه أيضًا: قوله: "وفى النهاية قدر تسبيحة" قال شيخنا (يعنى به ابن الهمام): وهو أليق بالأصول (حلية) أى لأن ركن القيام يحصل بها لما مر أن الركنية تتعلق بالأدنى اهـ (١-٥٣٣). قلت: ففى المسألة للإمام قولان مصححان، فاختر أيهما شئت، ولكن الأحوط هو العمل بالوجوب، والله تعالى أعلم.

قوله: "ابن أبي داود قد حدثنا إلخ". قلت: دلالته على الاكتفاء بالفاتحة فى الأخيرة من المغرب ظاهرة مرفوعًا.

باب افتراض القعدة الأخيرة قدر التشهد
و عدم افترض الصلاة والسلام بعد التشهد

٨٧٣- عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فى حديث التشهد وقال بعد قوله: وأشهد أن محمدا عبده ورسوله: قال: «فإذا قضيت هذا أو قال: فإذا فعلت هذا فقد قضيت صلاتك»، فإن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد

باب افتراض القعدة الأخيرة قدر التشهد
و عدم افتراض الصلاة والسلام بعده

قوله: "عن عبد الله بن مسعود إلخ". قال فى عون المعبود (١-٣٦٧): قال الخطابى فى المعالم: قد اختلفوا فى هـذا الكلام، هل هو من قول النبى ﷺ أو من قول ابن مسعود؟ فإن صح مرفوعًا إلى النبى ﷺ ففيه دلالة على أن الصلاة على النبى ﷺ فى التشهد غير واجبة اهـ. وفيه: قال أبو الحسن السندى فى شرح شرح النخبة: وأما قول الخطابى: اختلفوا فيه هل هو من قول النبى ﷺ أو من قول ابن مسعود؟ فأراد به اختلاف الرواة فى وصله وفصله لا اختلاف الحفاظ، فإنهم متفقون على أنها مدرجة، كذا قاله العراقى، انتهى. قلت: اتفاق الحافظ على إدراجه غير مسلم، فإن أبا داود رواه متصلا بقوله ﷺ وسكت عنه، ولو كان مدرجا عنده لصرح به، وبعد ذلك فلا اختلاف بينهم فى صحة وقفه، وقد بينا أن الموقوف فى مثله له حكم المرفوع، ويؤيده حديث عبد الله بن عمرو مرفوعًا، فإنه بمعناه، وسيأتى ذكره عن قريب.

وفى نصب الراية (١-٢٢١): وقال ابن حبان بعد أن أخرج الحديث فى صحيحه فى النوع الحادى والعشرين من القسم الأول بلفظ السنن: وقد أوهم هذا الحديث من لم يحكم الصناعة أن الصلاة على النبى ﷺ فى التشهد ليست بفرض، فإن قوله: "إذا قلت هذا" زيادة أدرجها زهير بن معاوية عن الحسن بن الحر وقال: ذكر بيان (أى بيان اسم راوى) أن هذه الزيادة من قول ابن مسعود لا من قول النبى ﷺ، وإن زهيرا أدرجه فى الحديث. ثم أخرجه عن ابن ثوبان عن الحسن بن الحر عن القاسم بن مخيمرة به سندا ومتنًا، وفى آخره: قال ابن مسعود: فإذا فرغت من هذا فرغت من صلاتك، فإن شئت

فاقعد" رواه أحمد، ورواه الطبرانى فى الأوسط وبين أن ذلك من قول ابن مسعود من قوله: "فإذا فرغت من هذا فقد قضيت صلاتك" كذلك لفظه عند الطبرانى، ورجال أحمد موثقون (مجمع الزوائد ١:١٩٨). قلت: يمكن الجمع بأنه قال مرة من عند نفسه ومرة رفعه، وهو غير منكر، فربما يفتى الصحابى بما

فاثبت، وإن شئت فانصرف إلخ. قلت: زهير بن معاوية ثقة كذا فى التقريب (ص-٦٢) وروى ذلك عنه (أى قوله: إذا قلت هذا إلخ) موصولا عبد الله بن محمد النفيلى وهو ثقة حافظ من كبار العاشرة، كذا فى التقريب (ص-١١١). وأما ابن ثوبان فقال فى التقريب: صدوق يخطئ ورمى بالقدر وتغير بآخره اهـ (ص-١١٩) فهو ليس بمثابة زهير، ولا يعتد بقوله فى معرضه، على أن كلام ابن حبان يدل على أن زهيرًا أدرج ذلك، ويظهر من كلام البيهقى أن الذى أدرج ذلك هو الراوى عن زهير، قال فى نصب الراية: وقال البيهقى: وقد بينه شبابة بن سوار فى روايته عن زهير بن معاوية وفصل كلام ابن مسعود من كلام النبى ﷺ، وكذلك رواه عبد الرحمان بن ثابت بن ثوبان عن الحسن بن الحر مفصلا بينا اهـ (١-٢٢١).

وهذا خلاف يقتضى طرح القولين جميعًا، وأيضًا فكما أن ابن ثوبان تابع شبابة بن سوار فكذلك محمد بن أبان تابع عبد الله بن محمد النفيلى، فذكر قوله: إذا قلت هذا إلخ موصولا بكلام النبى ﷺ كما رواه عبد الله بن محمد قال الزيلعى: ثم أخرجه (أى ابن حبان) عن حسين بن على الجعفى (ثقة عابد) عن الحسن بن الحر به، وفى آخره: قال الحسن: وزادنى محمد بن أبان بهذا الإسناد "فإذا قلت هذا فإن شئت فقم" قال: ومحمد ابن أبان ضعيف اهـ. قلت: قد مر قول أحمد فيه: أما أنه ليس ممن يكذب، وفى اللسان: وقال ابن أبى حاتم: سألت أبى عنه فقال: هو ليس بقوى فى الحديث يكتب حديثه على المجاز اهـ (٥-٣١) فهو صالح فى المتابعات. وبالجملة فقد اختلف على زهير فى رفع قوله: إذا قلت هذا إلخ وفى وقفه فرفعه عبد الله بن محمد النفيلى وذكره موصولا بكلام النبى ﷺ فى رواية أبى داود هـــذه، وكذا هو فيما رواه عن زهير أكثر الرواة صرح به فى التدريب (ص-٩٦). ووقفه شبابة بن سوار على ابن مسعود، وكلاهما ثقتان حافظان، ولكل منهما متابع، وقد مر غير مرة أنه إذا رواه بعض الثقات الضابطين متصلا وبعضهم

سمعه من النبى ﷺ، فيظن أنه فتياه وليس بمرفوع ثم يرفعه فى وقت، ونظائره كثيرة. وهذا إذا صح سند الطبرانى، ولكنه لم يصح كما يدل عليه سياق كلام الهيثمى، علا أنه إن كان موقوفا فهو فى حكم المرفوع، لأنه ليس مما يدرك بالرأى فلا يضر وقفه فى الاحتجاج به.

مرسلا، أو بعضهم موقوفا وبعضهم مرفوعا فالصحيح الذى قاله المحققون من المحدثين وقاله الفقهاء وأصحاب الأصول وصححه الخطيب البغدادى أن الحكم لمن وصله أو رفعه سواء كان المخالف له مثله أو أكثر أو أحفظ، لأنه زيادة ثقة وهى مقبولة اهـ صرح به النووى فى شرح مسلم (١–٢٥٦) وفى مقدمته على المنهاج، فتذكر.

وهذا يفيد ترجيح كونه من كلام النبى ﷺ، كيف لا؟ وإن الإدراج بأقسامه حرام بإجماع أهل الحديث والفقه، وعبارة ابن السمعانى وغيره: من تعمد الإدراج فهو ساقط العدالة وممن يحرف الكلم عن مواضعه، وهو ملحق بالكذابين، كذا فى التدريب (ص–٩٨). فلا يجوز أن نتهم الثقات مثل زهير، أو أكثر الرواة عنه بما هو حرام بالإجماع ومسقط للعدالة بقول شبابة ومن روى مثله، فلا بد[1] من ترجيح الرفع أو يجمع بينهما بما ذكرنا فى المتن من أنه يمكن أن ابن مسعود قاله مرة إفتاء، ومرة مرفوعًا، وليس ذلك ببعيد، فإن نظائره كثيرة كما لا يخفى على من له نظر فى الفن.

والحديث يدل على فرضية القعدة الأخيرة لأنه علق التمام بها أو بقول التشهد، وهو ليس بمشروع إلا جالسا، فالتخير ليس فى القعود، وإنما هو فى التلفظ بالتشهد، ومعنى التخيير عدم توقف الماهية عليه وإن كان واجبا، وما لا يتم الفرض إلا به فهو فرض. ولكن يرد عليه أن حرف "أو" ههنا للشك لا للتخيير، كما يدل عليه سياق الحديث الأول ولفظه: قال: فإذا قضيت هذا أو قال: فإذا فعلت هذا إلخ فيلزم أن يكون واحد من التشهد الأخير والقعدة الأخيرة فرضًا، ولا دلالة فيه على تعين القعدة للفرضية. قلت: حديث على الآتى يدل على تعين القعود لها، فإنه قال: إذا جلس مقدار التشهد إلخ

---

(١) فإن قلت: إن هذا يقتضى أن لا يبقى فى الأحاديث مدرج، فإنه يستلزم إسقاط العدالة، قلت: كلا! فإن الإدراج لتفسير غريب لا يمنع، ولذلك فعله الزهرى وغير واحد من الأئمة كما قاله فى التدريب، والإدراج الذى فيه كلامنا ليس من هذا القسم وكذا ليس منشأه سوء الحفظ، فإن الذين وصلوه ثقات حفاظ فافهم.

٨٧٤- عن القاسم بن مخيمرة قال: "أخذ علقمة بيدى، فحدثنى أن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أخذ بيده، وأن رسول الله ﷺ أخذ بيد عبد الله فعلمه التشهد فى الصلاة، فذكر مثل دعاء حديث الأعمش، إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلاتك، إن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد". أخرجه أبو داود (١: ٣٦٦ و٣٦٧، عون المعبود) وسكت عنه.

وهو أيضًا مرفوع حكما، فإنه ليس مما يدرك بالرأى، وأيضًا فقد أجمعت الأئمة على فرضية القعدة الأخيرة من الصلاة، قال الشرنبلالى فى نور الإيضاح: ويفترض القعود الأخير بإجماع العلماء وإن اختلفوا فى قدره، والمفروض عندنا الجلوس قدر قراءة التشهد فى الأصح إلى أن قال: وزعم بعض مشائخنا أن المفروض فى القعدة ما يأتى فيه بكلمة الشهادتين، فكان فرضًا عمليا اهـ (ص-١٣٧). وقال الإمام الشعرانى فى رحمة الأمة (ص-١٥): وأجمعوا على أن للصلاة أركانا وهى الداخلة فيها، فالمتفق عليه منها سبعة: النية، وتكبيرة الإحرام، والقيام مع القدرة، والقراءة، والركوع، والسجود، والجلوس آخر الصلاة، واختلفوا فيما سوى هـذه السبعة من الأركان اهـ. وقال النووى فى شرح مسلم بعد ذكر الاختلاف فى وجوب التشهد ما نصه: وقد وافق من لم يوجب التشهد على وجوب القعود بقدره فى آخر الصلاة اهـ (١-١٧٣). وقال الحافظ فى الفتح: فما لم يذكر فيه (أى فى حديث المسىء صلاته) صريحا من الواجبات المتفق عليها، النية والقعود الأخير، ومن المختلف فيه التشهد الأخير والصلاة على النبى ﷺ فيه والسلام فى آخر الصلاة اهـ (٢-٢٣٢). ولا يخفى أن الوجوب عند الشافعية بمعنى الفرض عندنا. قلت: وحديث ابن مسعود هذا يدل على عدم افتراض الصلاة والتسليم أيضا فى التشهد الأخير، لأنه قال: فإن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فقعد اهـ فظهر به أن الصلاة تتم بدونها.

قوله: "عن القاسم بن المخيمرة إلخ". قلت: سياق هـذا الحديث يدل على أن كلمة "أو" فى قوله: إذا قلت هذا أو قضيت هذا إلخ للتخيير دون الشك، ودلالته على الأجزاء الثلاثة من الباب ظاهرة بما قررناه سابقا.

٨٧٥- عن على قال: "إذا جلس مقدار التشهد ثم أحدث، فقد تم صلاته". رواه البيهقى فى السنن وإسناده حسن. كذا فى آثار السنن (١:١٥١).
وفى تعليق التعليق (١:١٥١): قلت: أخرجه من طريق عاصم بن ضمرة عن على، وقد تابعه على ذلك الحارث عند ابن أبى شيبة، قال فى مصنفه: حدثنا أبو معاوية عن أبى إسحاق عن الحارث عن على رضى الله عنه قال: "إذا جلس الإمام فى الرابعة ثم أحدث فقد تمت صلاته، فليقم حيث شاء اهـ". قلت: وهذا مما ليس يدرك بالرأى، فهو أيضا فى حكم المرفوع.

٨٧٦- عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: إذا أحدث -يعنى الرجل- وقد جلس فى آخر صلاته قبل أن يسلم فقد جازت صلاته".

قوله: "عن على إلخ"[١]. قلت: دلالته على فرضية الجلوس آخر الصلاة ظاهرة، فإنه علق التمام به وما لا يتم الفرض إلا بـه فهو فرض، وكذا فيه دلالة على عدم افتراض الصلاة والتسليم أيضا كما لا يخفى.

قوله: "عن عبد الله بن عمرو إلخ. قلت: دلالته على فرضية القعود الأخير وعدم افتراض التسليم ظاهرة بما قررناه آنفا، وفيه أن الحدث فى الصلاة بعد تمام الأركان لا يفسد الصلاة كما هو مذهبنا.

واعلم أن بعض الرواة اختصر متن هذا الحديث، كما قاله الطحاوى: حدثنا أبو بكرة قال: ثنا أبو داود قال: ثنا عبد الله بن المبارك عن عبد الرحمان بن زياد بن أنعم عن عبد الرحمان بن رافع وبكر بن سوادة عن عبد الله بن عمرو أن النبى ﷺ قال: "إذا رفع رأسه من آخر السجود فقد مضت صلاته إذا هو أحدث اهـ". رجاله ثقات إلا عبد الرحمان بن زياد مختلف فيه وقد وثق. والجواب عنه بأن أحمد بن محمد بن موسى المروزى روى عند الترمذى عن ابن المبارك، وقال: "وقد جلس فى آخر صلاته قبل أن

---

(١) وقد روى حديث على هذا بلفظ آخر بينه الطحاوى، قال: حدثنا أبو بكرة قال: حدثنا أبو عاصم عن أبى عوانة عن الحكم عن عاصم بن ضمرة عن على قال: "إذا رفع رأسه من آخر سجدة فقد تمت صلاته اهـ" رجاله ثقات. ومعناه إذا رفع رأسه وجلس فى آخر صلاتـه، لأن من ذكر الجلوس فقد أتى بزيادة، وهى من الثقـة مقبولة كما مر غير مرة، فافهم.

أخرجه الترمذى (١: ٤٠ مع شروع أربعة)[1]. وفى النيل (٢: ٢٠٠): أخرجه أبو داود والترمذى، وقال: ليس إسناده بذاك القوى، وقد اضطربوا فى إسناده. وإنما أشار إلى عدم قوة إسناده، لأن فيه عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقى وقد ضعفه بعض أهل العلم، وقال النووى فى شرح المهذب: إنه ضعيف باتفاق الحفاظ، وفيه نظر، فإنه قد وثقه غير واحد منهم زكريا الساجى وأحمد بن صالح المصرى، وقال يعقوب بن سفيان: لا بأس به، وقال يحيى بن معين: ليس به بأس اهـ. قلت: وقد عرف أن قول ابن معين: "ليس به بأس" توثيق منه كما مر، وبقية رجاله ثقات، فالحديث حسن، وسيأتى الجواب عن دعوى الاضطراب.

يسلم"، فيراد برفع الرأس فى رواية أبى بكرة رفع الرأس مع الجلوس، لأن زيادة الثقة مقبولة، وتابعه على ذلك غيره من الثقات، كما قاله الطحاوى أيضًا: حدثنا إبراهيم بن منقذ وعلى بن شيبة قالا: ثنا أبو عبد الرحمان المقرئ عن عبد الرحمان بن زياد بن أنعم عن عبد الرحمان بن رافع التنوخى وبكر بن سوادة الحذامى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: «إذا قضى الإمام الصلاة، فقعد فأحدث هو أو أحد ممن أتم الصلاة معه قبل أن يسلم الإمام فقد تمت صلاته فلا يعود فيها». ثم قال الطحاوى: حدثنا يزيد بن سنان ثنا معاذ بن الحكم قال: ثنا سفيان الثورى عن عبد الرحمان بن زياد بن أنعم فذكر مثل حديث أبى بكرة عن أبى داود عن ابن المبارك قال معاذ: فلقيت عبد الرحمان ابن زياد بن أنعم فحدثنى عن عبد الرحمان بن رافع وبكر بن سوادة فقلت له: لقيتها جميعًا؟ فقال: كليهما حدثنى به عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال: «إذا رفع المصلى رأسه من آخر صلاته وقضى تشهده[2] ثم أحدث فقد تمت صلاته، فلا يعود لها»

---

(١) قال الترمذى: حدثنا أحمد بن محمد (ه أحمد بن محمد موسى المروزى من رجال البخارى، ثقة ثبت، كذا فى تهذيب التهذيب ١: ٧٧) نا ابن المبارك (أحد الأئمة ثقة ثبت حجة) أنا عبد الرحمن بن زياد بن أنعم (مختلف فيه وتوثيقه مذكور فى الكتاب) أن عبد الرحمن بن رافع وبكر بن سوادة أخبراه (عبد الرحمن ضعيف وبكر بن سوادة ثقة فقيه كذا فى التقريب، فانجبر به ضعف عبد الرحمن) عن عبد الرحمن عمر (صحابى جليل) مؤلف.

(٢) أطلق التشهد وأراد به الجلوس قدره كما وقع فى رواية ابن المبارك بلفظ "إذا جلس" وفى رواية أبى عبد الرحمان المقرئ بلفظ "فقعد إلخ" فافهم. ويؤيده حديث على بلفظ "إذا جلس مقدار التشهد" مؤلف.

٨٧٧- حدثنا: بكر بن إدريس قال: ثنا آدم قال: ثنا شعبة عن يونس عن الحسن فى الرجل يحدث بعد ما رفع رأسه من آخر سجدة، فقال: "لا يجزيه حتى يتشهد أو يقعد قدر التشهد" رواه الإمام الطحاوى (١:١٦٣) ورجاله ثقات إلا بكر بن إدريس فلم أجد من ترجمه، ولكن قد أكثر الطحاوى الاحتجاج بحديثه.

٨٧٨- حدثنا: محمد بن خزيمة قال: ثنا سعيد بن سابق الرشيدى قال: ثنا حيوة بن شريح عن ابن جريج قال: كان عطاء يقول: "إذا قضى الرجل التشهد الأخير فقال: السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته، السلام علينا

اهـ رجاله ثقات (١-١٦٢). فظهر بذلك أن رواية معاذ بن الحكم ومن وافقه فى ذكر الجلوس أتم، فإنهم ذكروا فى حديثهم رفع المصلى رأسه من آخر الصلاة صراحةً أو دلالة مع ذكر التشهد أو الجلوس، فمن اقتصر على رفع الرأس وحده فقد نقص من لفظ الحديث، وزيادة الثقة مقبولة، فلا تجوز الصلاة بدون التشهد أو الجلوس قدره.

وأما دعوى الاضطراب فى سنده من الترمذى فليس بصحيح، فإن الطحاوى والدارقطنى أخرجاه بأسانيدهما عن عبد الرحمان بن زياد عن عبد الرحمان بن رافع وبكر ابن سوادة كما رواه الترمذى سواء، وليس فى شيء من الأسانيد شائبة اضطراب أصلا، فلعل الترمذى كان أراد الكلام على حديث عبد الله بن عمرو وحديث ابن مسعود كليهما بضعف السند فى الأول، وباضطراب الرواة فى رفع قوله: "فإذا قضيت هذا أو فعلت هذا" فى الثانى فوهم وتكلم بكلا العلتين فى الأول. فأما كلامه فى الأول فمدفوع بتوفيق غير واحد ابن زياد وكلامه فى الثانى بترجيح الرافع على الواقف، وبالجمع بينهما، وبهما يرتفع الاضطراب، كما ذكرناه فى المقدمة.

قوله: "حدثنا بكر بن إدريس إلخ". قلت: دلالته على فرضية القعدة الأخيرة وعدم افتراض الصلاة والتسليم عند الحسن ظاهرة.

قوله: "حدثنا محمد بن خزيمة"، وقوله: "أبو حنيفة عن حماد إلخ". قلت: دلالتهما على فرضية القعدة الأخيرة عند عطاء، وعدم فرضية الصلاة والسلام ظاهرة،

وعلى عباد الله الصالحين، فأحدث، وإن لم يكن سلم عن يمينه وعن يساره، فذكر كلاما معناه فقد مضت صلاته، أو قال: فلا يعود إليها". أخرجه الطحاوى (١٦٣:١). وسعيد بن سابق شيخ يروى عنه المصريون، قاله الدارقطنى كذا فى الأنساب (ورق- ٢٨٣). ولفظ "شيخ" للتعديل عندهم، وبقية رجاله ثقات، فالسند حسن.

٨٧٩- أبو حنيفة: عن حماد عن إبراهيم فى الرجل يجلس خلف الإمام قدر التشهد ثم ينصرف قبل أن يسلم الإمام، قال: لا يجزيه. وقال عطاء بن أبى رباح: إذا جلس قدر التشهد أجزأه، قال أبو حنيفة: قولى هو قول عطاء (أخرجه) محمد بن الحسن فى الآثار (ص-٦٧ مطبوعه كلزار محمدى لاهور) ثم قال محمد: وبقول عطاء نأخذ نحن أيضا اهـ. قلت: رجاله كلهم ثقات. وأبو حنيفة سمع عطاء (وأكثر منه) وعطاء تابعى جليل سمع كثيرا من الصحابة، كذا فى تهذيب التهذيب (١٩٩:٧ إلى ٢٠١).

٨٨٠- حدثنا: سليمان (وثقه العقيلى كذا فى اللسان، ١٩٦:٣) بن شعيب قال: حدثنا يحيى[1] بن حسان قال: ثنا أبو وكيع (من رجال مسلم

وإبراهيم إنما خالف فى عدم فرضية السلام، وأما افتراض الجلوس آخر الصلاة فليس له خلاف فيه.

قوله: "حدثنا سليمان بن شعيب إلخ". قلت: دلالتـه على عدم افتراض السلام ظاهرة، فإن ابن مسعود لم يجعل السلام انقضاء للصلاة بل جعله إذنًا للانقضاء، فهذا صريح فى أن الصلاة تنقضى قبلـه. فما ذكره فى النيل بما نصه: وقـد روى البيهقى من طريق أبى الأحوص عن ابن مسعود رضى الله عنه بلفظ: "مفتاح الصلاة التكبير، وانقضائها التسليم، إذا سلم الإمام فقم إن شئت" قال: وهذا الأثر صحيح عن ابن مسعود، وقال ابن حزم: قـد صح عن ابن مسعود إيجاب السلام فرضًا، وذكر رواية أبى الأحوص هذه عنه اهـ (٢-١٩٩) لا يتم به الاستدلال على وجوب السلام عند ابن

---

(١) من رجال الشيخين ثقة مامون كذا فى التهذيب (١٩٧:١)

صدوق) عن أبى إسحاق عن أبى الأحوص (هو الكسائى المصرى) عن عبد الله قال: "التشهد انقضاء الصلاة، والتسليم إذن بانقضاها" رواه الطحاوى (١٦٢:١) ورجاله كلهم ثقات.

٨٨١– محمد: قال: أخبرنا شعبة بن الحجاج عن أبى النضر قال: سمعت حميد بن عبد الرحمن يقول: سمعت عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول: «لا تجوز الصلاة إلا بتشهد» قال محمد: وبهذا نأخذ، فإذا تشهد فقد قضى

مسعود، فإنه محمول على المجاز فجعل السلام انقضاء للصلاة لكونه إذنًا لانقضائها بدليل حديث المتن، فإنه قاض على التفرقة بين التشهد والسلام.

بقى أن يقال: إن حديث المتن يدل على فرضية التشهد، وأنتم لا تقولون بها، قلنا: يعارضه قول ابن مسعود مرفوعًا أو موقوفًا: «إذا قلت هذا أو قضيت هذا، فإن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد» فإنه يدل بظاهره أن القعود فرض، والتخيير فى التلفظ بالتشهد، وحديث على صريح فى ذلك، فالمراد بالتشهد فى هذا الحديث هو الجلوس قدره عندنا، فإنه قد يطلق التشهد على القعود مجازًا لكونه محله. وأيضا فقد مر فى حديث ابن بحينة عند النسائى أنه ﷺ قام فى الثانية ولم يعد، ثم سجد سجدتين للسهو فى آخر الصلاة، وهو يدل على عدم فرضية التشهد الأول، ولم يقم دليل على الفرق بينه وبين الثانى، فقلنا بوجوبهما[1] دون افتراضهما، وهو قول الحسن البصرى وعطاء بن أبى رباح، كما يظهر من حديثى المتن، والله أعلم.

قوله: "محمد قال: أخبرنا شعبة إلخ". قلت: دلالته على وجوب التشهد ظاهرة، وظهر من قول محمد وجوب السلام وكراهة تركه عامدا، لأنه ولو لم يكن فرضًا عندنا فهو واجب يجب سجدة السهو بتركه، والله أعلم.

واحتج القائلون بفرضية السلام بحديث علـى رضى الله عنه مرفوعًا «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم». رواه الإمام أحمد وأبو داود والترمذى وابن ماجة بإسناد صحيح، كذا فى العزيزى (٣–٢٨٣). وقال الحافظ فى الفتح

---

(١) هذا على القول الراجح عندنا.

الصلاة، فإن انصرف قبل أن يسلم أجزأته، ولا ينبغى له أن يتعمد ذلك. قلت: رجاله كلهم ثقات، رواه محمد فى الآثار (ص-٦٧).

(٢-٢٦٧): وحديث «تحليلها التسليم» أخرجه أصحاب السنن بسند صحيح اهـ. والجواب عنه أن قوله: «وتحليلها التسليم» وإن كان يفيد فرضيته فى الظاهر، ولكن يعارضه فى هذا الجزء ما مر عن على رضى الله عنه قال: "إذا جلس مقدار التشهد، ثم أحدث فقدتم صلاته" والراوى أعرف بما رواه، فثبت أن معنى قوله: «وتحليلها التسليم» أنه مما ينبغى تحليل الصلاة به، لا أنه فرض لايتم الصلاة بدونه.

فاندفع بذلك ما أورد على الحنفية بأنهم تمسكوا بهذا الحديث بعينه على فرضية تكبيرة الافتتاح، وهو يدل على فرضية السلام أيضا ولم يقولوا بـه. ووجه الاندفاع ظاهر، وتقريره أن جزءه الأخير قـد عارضه قول هذا الصحابى بعينه، والجزء الأول والثانى لم يعارضهما شيء، فقلنا بفرضيتها دون الأخير لحدوث الشبهة فيه لأجل المعارضة.

وأيضا[١] فإن الدخول فى الأشياء لا يكون إلا من حيث أمر به، والخروج منها قد يكون من حيث أمر به، وقد يكون بغير ذلك، كما أن النكاح قد نهى أن يعقد على المرأة وهى فى عدة الغير، فمن عقده عليها وهى كذلك لم يكن مالكا لبضعها، ولا وجب عليها النكاح فى أشباه لذلك كثيرة يطول بذكرها الكتاب، وأمر الشارع أن لا يخرج من النكاح إلا بالطلاق الذى لا إثم فيـه. وأن تكون المطلقة طاهرة من غير جماع. ولكنه لو طلق على غير ما أمر به من ذلك فطلق ثلاثة أو طلق امرأته حائضًا يلزمه ذلك وإن كان آثما، ويخرج بذلك الطلاق المنهى عنه من النكاح الصحيح. فيمكن أن تكون الصلاة كذلك لا يدخل فيها إلا من حيث أمر به الشارع، والخروج منها قـد يكون من حيث أمر به وهو التحليل بالتسليم، وقد يكون بغير ذلك، كالحدث وغيره وإن كان بذلك آثما، ويؤيد هذا النظر حديث على وابن مسعود وعبد الله بن عمر المذكور فى المتن، فلم يبق قوله: «وتحليلها التسليم» مفيدا للفرضية إلا أنا أثبتنا الوجوب به احتياطًا، والله أعلم.

---

(١) هذا التقرير مأخوذ من شرح معانى الآثار للطحاوى (١-١٦١).

باب سنية الصلاة على النبى ﷺ فى الصلاة وألفاظها

٨٨٢– عن عبد الرحمن بن أبى ليلى قال: لقينى كعب بن عجرة فقال: ألا أهدى لك هدية سمعتها من النبى ﷺ؟ فقلت: بلى! فاهدها لى. فقال: سألنا رسول الله ﷺ فقلنا: يـا رسول الله! كيف الصلاة عليكم أهل البيت؟ فإن الله قد علمنا كيف يسلم عليك، قال: قولوا: «اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد، اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد». رواه إمام المحدثين أبو عبد الله البخارى فى كتاب الأنبياء من صحيحه (٢:٤٧٧).

باب سنية الصلاة على النبى ﷺ فى الصلاة وألفاظها

قوله ﷺ: قولوا: "اللهم صل إلخ". قال العلامة الشوكانى فى النيل: استدل بذلك على وجوب الصلاة عليه ﷺ بعد التشهد، وإلى ذلك ذهب عمر وابنه عبد الله وابن مسعود[١] وجابر بن زيد والشعبى ومحمد بن كعب القرظى وأبو جعفر الباقر والهادى والقاسم والشافعى وأحمد بن حنبل وإسحاق وابن المواز واهتاره القاضى أبو بكر بن العربى. وذهب الجمهور إلى عدم الوجوب، منهم مالك وأبو حنيفة وأصحابه والثورى والأوزاعى، والناصر من أهل البيت وآخرون. قال الطبرى والطحاوى: إنه أجمع المتقدمون والمتأخرون على عدم الوجوب، وقال بعضهم: إنه لم يقل بالوجوب إلا الشافعى وهو مسبوق بالإجماع. وقد طول القاضى عياض فى الشفاء الكلام على ذلك، ودعوى الإجماع من الدعاوى الباطلة لما عرفت من نسبة القول بالوجوب إلى جماعة من الصحابة والتابعين وأهل البيت والفقهاء، ولكنه لا يتم الاستدلال على وجوب الصلاة بعد التشهد بما فى حديث الباب من الأمر بها وبما فى سائر أحاديث الباب، لأن غايتها الأمر بمطلق الصلاة عليه ﷺ، وهو يقتضى الوجوب فى الجملة، فيحصل الامتثال بإيقاع فرد منها

---

(١) قلت: لم يثبت ذلك عن ابن مسعود بسند يحتج بـه فلا حاجة إلى الجواب عن المعارضة بين هذا القول وبين قوله: إذا قلت هذا أو قضيت هذا إلخ فافهم.

. . . .

خارج الصلاة، فليس فيها زيادة على ما فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما﴾.

ولكنه يمكن الاستدلال لوجوب الصلاة فى الصلاة بما أخرجه ابن حبان والحاكم والبيهقى وصححوه وابن خزيمة فى صحيحه، والدارقطنى من حديث ابن مسعود(١): كيف نصلى عليك إذا نحن صلينا عليك فى صلاتنا؟ وفى رواية: كيف نصلى عليك فى صلاتنا؟ وغاية هذه الزيادة أن يتعين بها محل الصلاة عليه ﷺ، وهو مطلق الصلاة وليس فيها ما يعين محل النزاع، وهو إيقاعها بعد التشهد الأخير. ويمكن الاعتذار عن القول بالوجوب بأن الأوامر المذكورة فى الأحاديث تعليم كيفية، وهى لا تفيد الوجوب، فإنه لا يشك من له ذوق أن من قال لغيره: إذا أعطيتك درهما فكيف أعطيتك إياه؟ أ سرًا أو جهرًا؟ فقال له: أعطنيه سرا، كان ذلك أمرا بالكيفية التى هى السرية، لا أمرا بالإعطاء، وتبادر هذا المعنى لغة وعرفا وشرعا لا يدفع وقد تكرر فى السنة وكثر، فمنه: «إذا قام أحدكم الليل(٢) فليفتتح الصلاة بركعتين خفيفتين» الحديث. ولو سلم انتهاض الأدلة على الوجوب لكان غايتها أن الواجب فعلها مرة واحدة، فأين دليل التكرار فى كل صلاة؟ ولو سلم وجود ما يدل على التكرار لكان تركها فى تعليم المسيئ دالا على عدم وجوبه اهـ ملخصا (٢-١٧٩ و١٨٠).

قلت: ولما ظهر أن الأوامر المذكورة فى الأحاديث لا تفيد الأمر بأصل الصلاة بل يتبادر منها الأمر بالكيفية يلزم منه أن تكون الكيفية المذكورة فى الحديث واجبة، فيجب الصلاة على الآل أيضا، وعلى سيدنا إبراهيم وعلى آله، ولم يقل به أحد من السلف ولا من الخلف ممن يعتد بهم فى الإجماع. قال المحقق ابن الهمام فى الفتح: وأما الصلاة فى الصلاة فلا دليل يصلح للإيجاب لنقول به اهـ (١-١٧٥). فالحق أن الأمر فى الحديث وفى سائر أحاديث الباب محمول على الندب ومواظبته ﷺ عليها تفيد السنية فهى عندنا سنة مؤكدة، يكره تركها، ولا تفسد الصلاة بتركها، وسيأتى تحقيق ذلك.

---

(١) هكـذا فى النيل، وفى فتح البارى (١١-١٣٩): عن أبى مسعود، وهو الصحيح مؤلف.

(٢) عن أبى هريرة مرفوعًا: «إذا قام أحدكم من الليل فليفتتح صلاته بركعتين خفيفتين». رواه أحمد ومسلم كذا فى العزيزى (١-١٥٥).

. . . .

وقال القاضى عياض فى الشفاء: الصلاة على النبى ﷺ واجبة فى الجملة إلى أن قال: وأما فى الصلاة فحكى الإمامان أبو جعفر الطبرى والطحاوى وغيرهما إجماع المتقدمين والمتأخرين من علماء الأمة على أن الصلاة على النبى ﷺ فى التشهد غير واجبة اهـ. وقال العلامة القارئ فى شرحه ما نصه: وعارضهما (أى الطبرى والطحاوى) الدلجى بنقل النووى فى شرح المهذب ومسلم وابن كثير وابن قيم الجوزية وكثيرين نقلوا وجوبها عليه فيه عن أئمة من الصحابة كعمر وابنه عبد الله وابن مسعود وأبى مسعود البدرى وجابر بن عبد الله رضى الله عنهم، ومن التابعين محمد بن كعب القرظى والشعبى والباقر ومقاتل رحمهم الله تعالى، ومن غيرهم أحمد بن حنبل، كما قال أبو زرعة الدمشقى. والظاهر أن الصحابة المذكورين لم ينصوا بوجوبها إذ هذا اصطلاح حادث، وإنما كانوا يقولون بوقوعها من غير أن يتعرضوا لكونه واجبًا أو مندوبًا، اللهم إلا أن صرحوا بعدم صحة الصلاة بدونها أو بصحتها من غير وجودها، فحينئذ يعرف الإجماع بثبوتها أو نفيها اهـ (٢-١٠٧). وفيه أيضا مع الشرح: (وقد خالف الخطابى من أصحاب الشافعى وغيره) بالرفع أى وغير الخطابى منهم الحافظ العراقى وأبو أمامة النقاش[١] (الشافعى فى هذه المسألة) أى حيث لم يروا له حجة واضحة من الأدلة (قال الخطابى: وليست) أى الصلاة عليه (بواجبة فى الصلاة وهو قول جماعة الفقهاء) أى من السلف والخلف (إلا الشافعى، ولا أعلم له فيها قدوة، والدليل على أنها ليست من فروض الصلاة عمل السلف الصالح قبل الشافعى وإجماعهم عليه) أى على أن ترك الصلاة عليه غير مفسد للصلاة (وقد شنع الناس عليه هذه المسألة جدا) اهـ ملخصا (٢-١٠٩).

قلت: ولو ثبت عن أحد من السلف القول بوجوبها فى الصلاة فلم يثبت بالقيود التى قيدها بها الشافعى رحمه الله، فإنه بعد أن أوجب أيضا كونه بعد التشهد فى القعود الأخير قبل السلام، قال القاضى عياض: وشذ الشافعى فى ذلك فقال: من لم يصل على النبى ﷺ من بعد التشهد الأخير قبل السلام فصلاته فاسدة، وإن صلى عليه قبل ذلك لم تجزه (أى لم تجزئه) ولا سلف له فى هذا القول ولا سنة يتبعها اهـ (٢-١٠٧). وجميع ما

---

(١) قلت: ومنهم أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى الشافعى من أكابر الشافعية كما مر.

. . . .

أتت بـه الشافعية من الأحاديث إنما تدل على تقدير صحتها، وصراحة دلالتها على معانيها على وجوب مطلق الصلاة فى الصلاة، وأما أن تقديمها على التشهد إتيانها فى القومة أو الجلسة بين السجدتين لا يجزئ عن هـذا الوجوب، وتفسد الصلاة ما لم يأت بها بعد التشهد الأخير قبـل السلام، فلا دليل على ذلك فى شيء من الأحاديث، ولا أقوال الصحابة والتابعين. فصح ما ألزمه الطبرى والطحاوى من أنه خالف الإجماع، وهو مسبوق به.

واحتج الإمام الشافعى رضى الله عنه وأصحابه على فرضية الصلاة فى الصلاة بوجوه، منها ما ذكره الحافظ فى الفتح بما نصه: والذى قاله الشافعى فى الأم: فرض الله الصلاة على رسوله بقوله: ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبى، يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما﴾ «اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه كما تحب وترضى» فلم يكن فرض الصلاة عليه فى موضع أولى منه فى الصلاة، ووجدنا الدلالة عن النبى ﷺ بذلك، أخبرنا إبراهيم بن محمد حدثنى صفوان بن سليم عن أبى سلمـة بن عبد الرحمان عن أبى هريرة أنـه قال: يا رسول الله! كيف نصلى عليك يعنى فى الصلاة؟ قال: تقولون: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم الحديث، أخبرنا إبراهيم بن محمد حدثنى سعد بن إسحاق بن كعب بن عجرة عن عبد الرحمان بن أبى ليلى عن كعب بن عجرة عن النبى ﷺ أنه كان يقول فى الصلاة: اللهم صل على محمد وآل محمد إلخ، قال الشافعى: فلما روى أن النبى ﷺ كان يعلمهم التشهد فى الصلاة، وروى أنه علمهم كيف يصلون عليه فى الصلاة لم يجز أن نقول: التشهد فى الصلاة واجب، والصلاة عليه فيه غير واجبة.

وقد تعقب بعض المخالفين هذا الاستدلال من أوجه: أحدها: ضعف إبراهيم بن أبى يحيى، والكلام فيه مشهور. الثانى: على تقدير صحته فقوله فى الأول: يعنى فى الصلاة لم يصرح بالقائل يعنى. الثالث: قوله فى الثانى: إنه كان يقول فى الصلاة، وإن كان ظاهره أن المراد الصلاة المكتوبة، لكنه يحتمل أن يكون المراد بقوله فى الصلاة أى فى صفة الصلاة عليه، وهو احتمال قوى، لأن أكثر الطرق عن كعب بن عجرة كما تقدم تدل على أن السؤال وقع عن صفة الصلاة لا عن محلها. الرابع: ليس فى الحديث ما يدل على تعين

. . . .

ذلك فى التشهد خصوصاً بينه وبين السلام من الصلاة اهـ (١:١٣٩ و ١٤٠).

قلت: ولم يجب الحافظ عن هذه التعقبات بشىء، وفى هذا الاستدلال تعقبات أخر الأول أن قوله: فرض الله الصلاة على رسوله، بقوله: ﴿إن الله وملائكته﴾ الآية فلم يكن فرض الصلاة عليه فى موضع أولى منه فى الصلاة إلخ منقوض بالدعاء فإن الله تعالى أمرنا بالدعاء فى قوله: ﴿ادعونى أستجب لكم﴾ فلم يكن الدعاء فى موضع أولى منه فى الصلاة، فليكن الدعاء أيضا فرضا فى الصلاة. الثانى أن الآية ليست بمجملة حتى يجعل تعليمه ﷺ الصلاة عليه بيانا له. والثالث لو سلم كون هذا التعليم بيانا للاية فهى لا يقتضى التكرار، فلو صلى واحد عليه وسلم فى الصلاة مرة فى العمر لكان يجزئه عن هذا الوجوب، ولا دليل على وجوب تكرارها فى كل صلاة. قال القاضى عياض فى الشفاء: إن الصلاة على النبى ﷺ فرض فيالجملة غير محدود بوقت لأمر الله بالصلاة عليه، وحمل الأئمة والعلماء له على الوجوب، وحكى أبو جعفر الطبرى أن محمل الآية عنده على الندب، وادعى فيه الإجماع ولعله فيما زاد على مرة اهـ (٢-١٠٥). والرابع أن الآية لا تدل على كراهة إفراد السلام عن الصلاة وعكسه، لأن الواو تفيد الجمعية لا المعية، كما عليه الأصولية وأرباب العربية. وأيضا لا نسلم أن صيغة السلام لا تجزئ عن الصلاة عليه، فلو سلم أنه لم يكن فرض الصلاة عليه فى موضع أولى منه فى الصلاة فالتشهد ينوب عنها، وهو واجب فى الصلاة عندنا، ولم نقل بالفرضية، لأن كون الصلاة أفضل موضع للصلاة عليه دليل ظنى لا يكفى للفرضية، بل ولا للوجوب، وإنما مفاده الأولوية فحسب، والتشهد واجب عندنا بدليل آخر، وهو يجزئ عن الصلاة أيضا.

ومنها ما قاله البيهقى: إن الآية لما نزلت كان النبى ﷺ قد علمهم كيفية السلام عليه فى التشهد والتشهد داخل الصلاة، فسألوه عن كيفية الصلاة فعلمهم، فدل على أن المراد بذلك إيقاع الصلاة عليه فى التشهد بعد الفراغ من التشهد الذى تقدم تعليمه لهم، وأما احتمال أن يكون ذلك خارج الصلاة فهو بعيد اهـ (كذا فى فتح البارى ١١-١٣٩).

قلت: ولا يخفى ما فى هذا الاستدلال من السخافة، لأنه يجوز أن يقع التعليمان، ويكون أحدهمـا للوجوب والآخر للندب، لاسيما إذا كان السلام يغنى عن الصلاة، وقرينة ذلك تعليمه ﷺ إياهم التشهد بنفسه كما كان يعلمهم السورة وعدم ذلك فى

٨٨٣- عن أبى مسعود رضى الله عنه قال: قال بشير بن سعيد: "يا رسول الله! أمرنا الله أن نصلى عليك، فكيف نصلى عليك؟ فسكت، ثم قال: قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل إبراهيم،

الصلاة فإنه لم يعلمها إلا بعد سؤالهم عنها، فلو كانت فرضا فى الصلاة يعلمهم مع التشهد كتعليمه، على أن لفظ الصلاة فى الحديث مشتملة على الآل وغيره أيضا، ولم يقل إمامه بوجوب الجميع بينهما فافهم.

ومنها ما ورد فى بعض طرق حديث أبى مسعود بلفظ: «كيف نصلى عليك إذا نحن صلينا عليك فى صلاتنا؟» وقال الدارقطنى: إسناده حسن متصل، وقال البيهقى: إسناده حسن صحيح. وتعقبه العلامة ابن التركمانى فى الجوهر النقى بأن فى سنده ابن إسحاق، وقد ذكر البيهقى فى باب تحريم قتل ما له روح أن الحفاظ يتوقون ما ينفرد به اهـ (١-١٥١).

وقال الحافظ فى الفتح: قلت: وهو اعتراض متجه لأن هذه الزيادة تفرد بها ابن إسحاق، لكن ما ينفرد به وإن لم يبلغ درجة الصحيح فهو فى درجة الحسن إذا صرح بالتحديث، وهو هنا كذلك اهـ (١١-١٣٩).

قلت: يعارضه ما مر من قول أحمد لما سئل عنه يا أبا عبد الله! إذا انفرد ابن إسحاق بحديث تقبله؟ قال: لا والله! إنى رأيته يحدث عن جماعة بالحديث الواحد، ولا يفصل كلام ذا من كلام ذا اهـ. فهذا يدل على أن تفرده ليس بمقبول ولا محتج به، فحكمه حكم الضعيف من الحديث، يعمل به فى فضائل الأعمال ولا يحتج به فضلا أن يثبت به الوجوب، على أنه لا دلالة فيه على الوجوب مطلقًا بل إنما يفيد إيجاب الإتيان بهذه الألفاظ على من أراد أن يصلى على النبى ﷺ فى التشهد، وقد أطال الشوكانى الكلام فى هذا المقام، وقد ذكرناه فيما مر.

قوله: "عن أبى مسعود إلخ". قلت: لا دلالة فيه على وجوب الصلاة عليه فى الصلاة، وقد فرغنا من الكلام عليه، نعم! لو ثبت فى طريق صحيحة بلفظ: يا رسول الله! أمرنا الله أن نصلى عليك فى صلاتنا، فكيف نصلى؟ إلخ. لصحت دلالته على مذهب الإمام الشافعى وحيث لا فلا.

وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على آل إبراهيم فى العالمين، إنك حميد مجيد. والسلام كما قد علمتم" رواه مسلم. وزاد ابن خزيمة فيه: "فكيف نصلى عليك إذا نحن صلينا عليك فى صلاتنا"؟ (بلوغ ١:٥٥). وذكر الحافظ هذه الزيادة فى الفتح (١١:١٣٩) وقال: أخرجه أصحاب السنن وصححه الترمذى وابن خزيمة والحاكم وقال الدارقطنى: إسناده حسن متصل، وقال البيهقى: إسناده حسن صحيح اهـ.

٨٨٤- عن فضالة بن عبيد قال: سمع النبى ﷺ رجلا يدعو فى صلاته فلم يصل على النبى ﷺ فقال النبى ﷺ: عجل هذا، ثم دعاه فقال له أو

قوله: "عن فضالة بن عبيد إلخ". قلت: وهذا أيضا مما استدل به على وجوب الصلاة فى الصلاة، قال العلامة القارئ فى شرح الشفاء: ثم لا دلالة فى الحديث على وجوب الصلاة كما توهمه الدلجى، لأن هذا أمر شفقة ونصيحة فى مراعاة السنة، بدليل أمره بالدعاء المجمع على أنه للاستحباب، بل فيه دليل على عدم الوجوب، حيث إنه لم يأمره بالإعادة اهـ (٢-١١٢). وأجاب عن أمر الإعادة الحافظ فى الفتح بما نصه: وأجيب باحتمال أن يكون الوجوب وقع عند فراغه اهـ (١١-١٤١). قلت: لا يخفى ما فيه، على أن الإشكال بالأمر الوارد فى الدعاء لا يرتفع بمثل هذا.

واحتجوا أيضا بما فى القول البديع (ص-١٠٦) عن كعب بن عجرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أحضروا المنبر، فحضرنا، فلما ارتقى درجةً قال: آمين، ثم ارتقى الثانية فقال: آمين، ثم ارتقى الثالثة فقال: آمين، فلما نزل قلنا: يا رسول الله! قد سمعنا منك اليوم شيئا ما كنا نسمعه، فقال: «إن جبريل عليه السلام عرض لى فقال: بعد من أدرك رمضان فلم يغفر له قلت: آمين، فلما رقيت الثانية قال: بعد من ذكرت عنده فلم يصل عليك فقلت: آمين، فلما رقيت الثالثة قال: بعد من أدرك أبويه الكبر عنده أو أحدهما فلم يدخلاه الجنة قلت: آمين»، رواه الحاكم فى المستدرك، وقال: صحيح الإسناد وابن حبان فى ثقاته، وصحيحه، والطبرانى فى الكبر، والبخارى فى بر الوالدين له، وإسماعيل القاضى والبيهقى فى شعب الإيمان، وسمويه فى فوائده، والضياء المقدسى، ورجاله ثقات اهـ.

لغيره[١]: «إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد الله والثناء عليه (المراد بـه التشهد) ثم ليصل على النبى ﷺ ثم ليدع بعد ما شاء». رواه الترمذى وصححه (نيل الأوطار ٢:١٨٤).

وبما فيه أيضا (ص-٧٧) عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «من ذكرت عنده فليصل على، ومن صلى على مرة صلى الله عليه عشرا» أخرجه أحمد وأبو نعيم والبخارى فى الأدب المفرد وهو عند الطبرانى بدون قوله: ومن صلى على مرة إلى آخره، ورجاله رجال الصحيح اهـ.

قالوا: فقد أوعد ﷺ من لم يصل عليه عند ذكره فى الأول وأمر بذلك فى الثانى، وفى التشهد ذكره ﷺ فتجب الصلاة عليه فيه.

وأجيب عنهما بأن القائلين بالوجوب فى الصلاة لا يقولون بالوجوب خارجها فما هو جوابهم عن الوجوب خارجها فهو جوابنا عن الوجوب داخلها، على أن التقييد بقوله: «عنده» مشعر بوقوع الذكر من غير من أضيف إليه، والذكر الواقع حال الصلاة ليس من غير الذاكر، وإلحاق ذكر الشخص بذكر غيره يمنع منه وجود الفارق (بينهما) وهو ما يشعر به السكوت عند سماع ذكره ﷺ من الغفلة وفرط القسوة بخلاف ما إذا جرى ذكره ﷺ من الشخص نفسه فكفى بـه عنوانا على الالتفات. كذا أجاب عنه الشوكانى فى النيل (٢-١٨٢).

قلت: ولو سلم وجوبها على الذاكر فالصحيح عندنا أن الصلاة عليه مرة تكفى فى المجلس الواحد ولو تكرر اسمه، وأيضا صيغة السلام عندنا تغنى عن الصلاة، فإذا قال المصلى فى التشهد: السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته، فهذا يكفى عن الوجوب[٢] بذكر اسمه الكريم، قال فى رد المحتار: لكن صحح فى الكافى وجوب الصلاة مرة فى كل مجلس كسجود التلاوة، حيث قال فى باب التلاوة: وهو كمن سمع اسمه عليه الصلاة والسلام مرارا لم تلزمه الصلاة إلا مرة فى الصحيح، وفى كراهية القنية: وبه

---

(١) وأخرجه فى الشفاء بلفظ الواو مكان "أو"، وقال فى شرحه: أى فخاطبه خطابا عاما غير مختص به فافهم.

(٢) فإن قيل: هذا يستلزم الأداء قبل الوجوب، قلنا: إن الأداء قبل الوجوب يصح إذا تحقق سببه وهنا كذلك، فإن الابتداء فى التشهد سبب بذكر اسمه الكريم فى آخره، وهو سبب للوجوب، فافهم.

. . . .

يفتى. وقد جزم بهذا القول أيضا المحقق ابن الهمام فى زاد الفقير، فقال: مقتضى الدليل افتراضها فى العمر مرة وإيجابها كما ذكر إلا أن يتحد المجلس، فيستحب التكرار بالتكرار، فعليك به اتفقت الأقوال أو اختلفت اهـ. فقد اتضح لك أن المعتمد ما فى الكافى، وسمعت قول القنية أنه بـه يفتى، وأنت خبير بأن الفتوى آكد ألفاظ التصحيح (فرع) السلام يجزئ عن الصلاة على النبى ﷺ (هندية عن الغرائب اهـ ملخصا ١-٥٣٨ و٥٣٩).

فاندفع بذلك ما قاله الحافظ فى الفتح: وأما الحنفية فألزم بعض شيوخنا من قال منهم بوجوب الصلاة عليه كلما ذكر كالطحاوى، ونقله السروجى فى شرح الهداية عن أصحاب المحيط والعقد والتحفة والمغيث من كتبهم أن يقولوا بوجوبها فى التشهد لتقدم ذكره فى آخر التشهد، لكن لهم أن يلتزموا ذلك، لكن لا يجعلونه شرطا فى صحة الصلاة اهـ (١١-١٤٠). قلت: قد عرفت أنه لا حاجة لنا إلى هذا الالتزام، على أن هذه العلة تقتضى وجوب الصلاة فى التشهدين جميعًا فليت شعرى ما وجه تخصيصه بالتشهد الأخير فحسب عند الشافعية حيث يقولون بفساد الصلاة بتركها فى الأخير لا فى الأول، وذكره ﷺ موجود فيهما جميعا، فاعلم ذلك، فإنه من المواهب.

وقال الحافظ فى الفتح أيضا: وأصح ما ورد فى ذلك عن الصحابة والتابعين ما أخرجه الحاكم بسند قوى عن ابن مسعود قال: "يتشهد الرجل ثم يصلى على النبى ﷺ ثم يدعو لنفسه". وهذا أقوى شيء يحتج به للشافعى، فإن ابن مسعود ذكر أن النبى ﷺ علمهم التشهد فى الصلاة، وأنه قال: "ثم ليتخير من الدعاء ما شاء" فلما ثبت عن ابن مسعود الأمر بالصلاة عليه قبل الدعاء دل على أنـه اطلع على زيادة ذلك بين التشهد والدعاء اهـ (١١-١٤٠). وأجاب عنه القارئ فى شرح الشفاء، فقال: وفيه أن هذا إخبار عن أقوال تقال فى الصلاة، ولا دلالة (له) على وجوب الصلاة بشهادة كون الدعاء مستحبا إجماعا اهـ (٢-١٠٦).

قلت: وعليه يحمل ما أخرج العمرى فى عمل يوم وليلة عن ابن عمر بسند جيد،

. . . .

قال: "لا تكون صلاة إلا بقراءة وصلاة على (النبى)[1]" كـذا ذكره الحافظ فى الفتح (١١-١٤٠). ولا دلالة فيـه على وجوب الصلاة فى الصلاة، لأنه بيان لكيفية الصلاة المعروفة بين الصحابـة أنها تكون بقراءة وصلاة ولا تخلو عنهما، وأيضا فيحتمل أن المراد لا تكون صلاة مقبولة إلا بصلاة على النبى ﷺ، ويؤيده ما ورد عن عمر رضى الله عنه "أن الدعاء والصلاة معلق (كل منهما) بين السماء والأرض لا يصعد إلى الله منه شىء حتى يصلى على النبى ﷺ". رواه الترمذى، كذا فى شرح الشفاء (٢-١١٢). قلت: رجال الترمذى ثقات إلاأبا قرة الأسدى فهو مجهول، كـذا فى التقريب (ص-٢٦٤) وفى تهذيب التهذيب: قلت: وأخرج ابن خزيمة حديثه فى صحيحه، وقال: لا أعرفه بعدالة ولا جرح اهـ (١٢-٢٠٧). قلت: فهو ثقة على قاعدة ابن حبان كما مر، واقتصر الترمذى على ذكر الدعاء وقال: «حتى تصلى على نبيك ﷺ».

واحتجوا أيضا بما أخرجه ابن ماجة فى سننه فى الطهارة عن عبد المهيمن بن عباس ابن سعـد الساعدى عن أبيه عن جده عن رسول الله ﷺ قال: «لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه، ولا صلاة لمن لم يصل على النبى ﷺ، ولاصلاة لمن لم يحب الأنصار» انتهى (ص-٣٣).

والجواب عنه ما ذكره فى الشفاء وشرحه بما نصه: قال ابن القصار: معناه كاملة أو لمن لم يصل على مرة فى عمره. وضعف أهل الحديث كلهم روايـة هذا الحديث أى بجميع طرقه، ويعمل بالحديث الضعيف ولا يستدل له.

قال السخاوى فى القول البـديع: وعن سهل بن سعد رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال: «لا وضوء لمن لم يصل على النبى ﷺ». رواه ابن ماجة وابن أبى عاصم، وسنده ضعيف وفى بعض طرقه من الزيادة «لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليـه» ومعناه لا وضوء كامل الفضيلة، والتسمية عندنا من الفضائل، ولا أعلم من قال بوجوبها إلا ما جاء عن أحمد فى إحدى الروايتين عنه، فيتعين حمل الحديث على

---

(١) قلت: قد سقط لفظ النبى بعد حرف على فى الفتح، وهو ثابت فى القول البديع، وذكر فيه الرواية تامة (ص-١٣٤) ويمكن أن يحمل على اختلاف النسخ، فلفظة "على" فى نسخة الحافظ مضافة إلى ياء المتكلم.

٨٨٥- عن: يحيى بن سباق عن رجل من آل الحارث عن ابن مسعود

ما تقدم، وهو مثل قوله: «لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد» وما أشبه ذلك اهـ ملخصا (٢-١١٠). قلت: فكذلك قوله: «لا صلاة لمن لم يصل على النبى ﷺ» معناه لا صلاة كاملة الفضيلة، قال على القارئ قبل كلامه المذكور: إن المراد به نفى الكمال إذا الإجماع منعقد على صحة صلاة من لا يحب الأنصار، والاتفاق على صحة (وضوء) من لم يذكر اسم الله على وضوئه، خلافا لأحمد (أى فى إحدى الروايتين عنه) اهـ. قلت: وقد ورد فى بعض طرق هذا الحديث عند الطبرانى فى الكبير عن سهل بن سعد مرفوعًا «لا وضوء لمن لم يصل على النبى ﷺ» كذا فى كنز العمال (٥-٧٨). وقد أجمعوا على صحة الوضوء بدون الصلاة عليه ﷺ، وأن المراد به نفى كمال الفضيلة، فكذا ههنا.

وبهذا ظهر لك أن الحديث مضطرب المتن مع ضعف الإسناد أيضًا، قال الشيخ: وبعد تسليم صحته وإبقائه على الظاهر يمكن حمله على التشهد، فإن السلام يغنى عن الصلاة عندنا كما مر اهـ والله أعلم.

واحتجوا أيضا بما أخرجه البيهقى فى الخلافيات بسند قوى عن الشعبى -وهو من كبار التابعين- قال: من لم يصل على النبى ﷺ فى التشهد، فليعد صلاته اهـ (فتح البارى ١١-١٤٠). قلت: معناه عندنا أن من ترك من التشهد قوله: "السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته" فليعد صلاته، لأن التشهد عندنا واجب بجميع أجزائه، فمن ترك منه شيئا عامدا يكره له، وعليه الإعادة، ولكنه لو لم يعد أجزأته صلاته، ولو سهوا فعليه سجدة السهو. قال فى الدر: والتشهدان (واجبان) ويسجد للسهو بترك بعضه ككله اهـ. قال الشامى: فإنه يجب سجود السهو بتركه ولو قليلا فى ظاهر الرواية، لأنه ذكر واحد منظوم فترك بعضه كترك كله اهـ (١-٤٨٥). والاحتمال يمنع الاستدلال، فمن ادعى أن مراد الشعبى هو الصلاة عليه بعد التشهد قبل السلام فليأت على ذلك ببرهان، فإن قوله: "فى التشهد" يؤيد ما قلنا، على أن قول التابعى الكبير عندنا حجة ما لم يعارضه أقوى منه. وههنا يعارضه كما مر عن ابن مسعود «إذا قلت هذا تمت صلاتك» فافهم.

قوله: "عن يحيى بن سباق إلخ". قلت: لا دلالة فيه أيضا على الوجوب، فإنه لو دل على وجوب أصل الصلاة لدل على وجوب هذه الكيفية أيضا، فإن الأمر متعلق بها،

رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «إذا تشهد أحدكم فى الصلاة فليقل: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صليت وباركت وترحمت على إبراهيم وآل إبراهيم، إنك حميد مجيد» رواه الحاكم والبيهقى، ورجاله ثقات إلا هـذا الرجل الحارثى، فينظر فيه، كذا فى التلخيص الحبير (١:١٠١). قلت: ففيه رجل مجهول، فلا يحتج به.

ولم يقل أحد بوجوبها، فالأمر محمول على الندب. والحديث دليل على جواز إطلاق الرحمـة فى حقه ﷺ، وكذا الحديث الذى بعده، ولا خلاف للحنفية فى جواز إطلاقها منضمةً مع الصلاة والسلام، واختلفوا فى إطلاقها منفردة ففى فتح البارى (١١-١٣٥): وقال أبو القاسم الأنصارى شارح الإرشاد: يجوز ذلك مضافًا إلى الصلاة، ولا يجوز مفردًا ونقل عياض عن الجمهور الجواز مطلقًا، وقال القرطبى فى المفهم: إنه الصحيح لورود الأحاديث به. وخالفه غيره، ففى الذخيرة من كتب الحنفية عن محمد: يكره ذلك لإيهامه النقص، لأن الرحمة غالبا إنما تكون عن فعل ما يلام عليه. وجزم ابن عبد البر بمنعه، فقال: لا يجوز لأحد إذا ذكر النبى ﷺ أن يقول: رحمه الله، لأنـه قال: "صلى على" ولم يقل: من ترحم على، ولا من دعا لى، وإن كان معنى الصلاة الرحمة ولكنه خص هـذا اللفظ تعظيما له فلا يعدل عنه إلى غيره، ويؤيده قوله تعالى: ﴿لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا﴾ انتهى. وهو بحث حسن، ولكن التعديل الأول نظر، والمعتمد الثانى، والله أعلم.

وقال فى النهاية شرح الهداية ما نصه: وحكى عن محمد بن عبد الله بن عمر أنه كان يقول: "نحن أمرنا بتعظيم الأنبياء وتوقيرهم" وفى قوله: وارحم محمداً نوع ظن بالتقصير، وإليه ذهب شيخ الإسلام، فترك ذلك، وقال شمس الأئمة السرخسى: إنه لا بأس به، لأن الأثر ورد من طريق أبى هريرة ولا عتب على من اتبع الأثر، ولأن أحدا لا يستغنى عن رحمة الله اهـ (١-٢٧٦).

قلت: حديث أبى هريرة أخرجه البخارى، كما فى التلخيص الحبير (١-١٠٦) ونصه: ومما يشهد لجواز إطلاق الرحمة فى حقه ﷺ حديث أبى هريرة رضى الله عنه عند البخارى فى قصة الأعرابى حيث قال: اللهم ارحمنى ومحمدا، ولا ترحم معنا أحدا،

. . . .

فقال: لقد تحجرت واسعا، ولم ينكر عليه هذا الإطلاق اهـ.

قال الشيخ أطال الله بقائه: ولا يخفى أن العرف جرى منذ زمان بأنهم يطلقون لفظ الرحمة على غير الصحابة من التابعين والأولياء والصالحين، فيقولون: قال أبو حنيفة رحمه الله، والشافعى رحمه الله، وأمثال ذلك، ويطلقون الرضاء للصحابة فيقولون: أبو بكر رضى الله عنه، ولا يقولون: رحمه الله، وهذا يدل على أن لفظ الرضاء له مزية فى العرف على لفظ الرحمة، وإن كانا فى اللغة والشرع سواء، ولا يطلقون الصلاة والسلام إلا على الأنبياء فلهما فى العرف مزية ليس للفظ الرضاء، فبالنظر إلى هـذا لو قال أحد: قال رسول الله رحمه الله أو رضى الله عنه، ينبغى أن لا يجوز لإيهامه التنقيص عرفًا، ولو قال: اللهم ارحم محمدا أو اللهم ارض عن سيدنا محمد ﷺ، جاز لعدم العرف فى ذلك اهـ.

قال فى الدر: وصح زيادة "فى العالمين" وتكرار "إنك حميد مجيد" وعدم كراهة الترحم ولو ابتداء اهـ. وفى رد المحتار عن النهر: وقال أبو جعفر: وأنا أقول: وارحم محمدا للتوارث فى بلاد المسلمين اهـ. وفيه أيضا عن شرح المنهاج للرملى: وصح أنه ﷺ أقر من قال: ارحمنى ومحمدا، ولم ينكر عليه سوى قوله: "ولاترحم معنا أحدا" اهـ (١-٥٣٤).

بقى الكلام فى وجوب الصلاة على آلـه ﷺ، فقال الحافظ فى الفتح: واختلف فى إيجاب الصلاة على الآل ففى تعينها أيضا عند الشافعية والحنابلة روايتان، والمشهور عندهم لا، وهو قول الجمهور، وادعى كثير منهم فيه الإجماع، وأكثرمن أثبت الوجوب من الشافعية نسبوه إلى الزنجى، وقال البيهقى فى الشعب: عن أبى إسحاق المروزى وهو من كبار الشافعية قال: أنا أعتقد وجوبها، قال البيهقى: وفى الأحاديث الثابتة دلالة على صحة ما قال: قلت: وفى كلام الطحاوى فى مشكله ما يدل على أن حرملة نقله عن الشافعى، واستدل به على مشروعية الصلاة على النبى وآله فى التشهد الأول، والمصحح عند الشافعية استحباب الصلاة عليه فقط، لأنه مبنى على التخفيف اهـ (١١-١٤٢).

وقال الشوكانى فى النيل: فاعلم أنه قد اختلف فى وجوبهما على الآل بعد التشهد، فذهب الهادى والقاسم والمؤيد بالله وأحمد بن حنبل وبعض أصحاب الشافعى

. . . .

إلى الوجوب، واستدلوا بالأوامر المذكورة فى الأحاديث المشتملة على الآل، وذهب الشافعى فى أحد قوليه وأبو حنيفة وأصحابه والناصر إلى أنها سنة فقط، وقد تقدم ذكر الأدلة من الجانبين. ومن جملة ما احتج به الآخرون هنا الإجماع الذى حكاه النووى على عدم الوجوب، قالوا: فيكون قرينة لحمل الأوامر على الندب، قالوا: ويؤيد ذلك عدم الأمر بالصلاة على الآل فى القرآن اهـ (٧-١٨٢ و١٨٣).

قلت: وقد فرغنا من الجواب عن أدلة الوجوب فيما مضى، وعرفت أنها لا تنتهض للدلالة عليه أصلا. والحاصل أنه لم يثبت عندنا من الأدلة ما يدل على مطلوب القائلين بالوجوب، وعلى فرض ثبوته، فترك تعليم المسىء صلاته إياه لاسيما مع قوله ﷺ له: «فإذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك» كما هو فى رواية عند الترمذى وقد ذكرناها قبل قرينة صالحة لحمله على الندب، ويؤيد ذلك قوله لابن مسعود بعد تعليمه التشهد: «إذا قلت هذا أو قضيت فقد تمت صلاتك، إن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فقعد» وقد مر الكلام فيه مستوفى، وكذلك حديث على وعبد الله بن عمر «وإذا جلس الرجل فى آخر التشهد ثم أحدث فقد تمت صلاته» فإن كلها تقتضى عدم وجوب الصلاة عليه ﷺ فى التشهد.

وبعد هذا فنحن لا ننكر أن الصلاة عليه ﷺ من أجل الطاعات التى يتقرب بها الخلق إلى الخالق، وأن الصلاة أفضل موضع لها، وإنما نازعنا فى إثبات واجب من واجبات الصلاة بغير دليل يقتضيه مخافة من التقول على الله بما لم يقل، والله أعلم.

وأما ما فى القول البديع (ص-٣٥): ويروى عنه ﷺ ممـــا لم أقف على إسناده «لاتصلوا على الصلاة البتيراء، قالوا: وما الصلاة البتيراء يا رسول الله ؟ قال: تقولوا: اللهم صل على محمد وتمسكوا، بل قولوا: اللهم صل على محمد، وعلى آل محمد» أخرجه أبو سعد فى شرف المصطفى اهـ. وما فيه أيضا (ص-١٣٣) عن أبى مسعود البدرى الأنصارى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى صلاة لم يصل فيها على وعلى أهل بيتى لم تقبل منه» أخرجه الدارقطنى والبيهقى من طريق جابر الجعفى، وقالا: ضعيف اهـ. وما فيه أيضا (ص-١٣٢) عن بريدة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

٨٨٦- عن: حنظلة بن علي عن أبي هريرة رضي الله عنه رفعه: من قال: "اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على آل إبراهيم، وترحم على محمد وعلى آل محمد كما ترحمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، شهدت له يوم القيامة، وشفعت له" أخرجه الطبري في تهذيبه، ورجال سنده رجال الصحيح إلا سعيد بن سليمان مولى سعيد بن العاص

«يا بريدة! إذا جلست في صلاتك فلا تتركن الصلاة علي فإنها زكاة الصلاة، وسلم علي وسلم على جميع أنبياء الله ورسله، وسلم على عباد الله الصالحين» رواه الدارقطني بسند ضعيف اهـ. وفيه أيضا عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا صلاة إلا بطهور وبالصلاة علي» أخرجه الدارقطني والبيهقي عن مسروق عنها، وفيه عمرو بن شمر وهو متروك، رواه عن جابر الجعفي، وهو ضعيف اهـ فكلها لا حجة فيه، فإنها ضعاف يؤخذ بها في فضائل الأعمال ولا يحتج بها.

نعـم! قد ورد الأمر بالصلاة على سائر الأنبياء صلاة الله وسلامه عليهم عند الصلاة على نبينا ﷺ في بعض الأحاديث بسند صحيح، قال في القول البديع (ص-٣٩): عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا صليتم على المرسلين فصلوا علي معهم، فإني رسول من المرسلين». أخرجه الديلمي في مسند الفردوس له، وأبو يعلى الصابوني في فوائده في حديثه، كما سيأتي في الباب الثاني، وقيل: عن أنس عن أبي طلحة رواه ابن أبي عاصم في كتابه، كما ههنا، وبلفظ آخر: "إذا سلمتم علي فسلموا على المرسلين". وذكر المجد اللغوي أن إسناده صحيح يحتج برجاله في الصحيحين اهـ. ولكن الأمر فيه محمول على الندب، فإن الصلاة المروية عن النبي ﷺ في الصلاة ليس فيها الصلاة إلا على سيدنا إبراهيم عليه السلام دون سائر الأنبياء، على أنه يمكن حمله على التشهد، فإن قول المصلي فيه: "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين" يجزئ عن الصلاة عليهم، لأنـه يصيب كل عبد صالح في الأرض والسماء، فافهم.

قوله: "عن حنظلة بن علي إلخ". قلت: فيه كيفية أخرى للصلاة، وكذا فيما بعده من الأحاديث، فيجوز كل ما ورد فيها.

الراوى لـه عن حنظلة بن على فإنه مجهول، كذا فى فتح البارى (١١: ١٣٥).

وقد وقع فيه التصحيف فى اسم أبى سعيد، وقال الحافظ فى تهذيبه (٤: ٥٩): سعيد بن عبد الرحمن القرشى الأموى مولى آل سعيد بن العاص روى عن حنظلة بن على الأسلمى عن أبى هريرة فى فضل الصلاة على النبى ﷺ، وعنـه إسحاق بن سليمان الرازى ذكره ابن حبان فى الثقات اهـ. وفى القول البديع (ص-٣١ مطبوعة أنوار أحمدى إله آباد) وبعد ما نقل الحديث بلفظ: «شهدت له يوم القيامة بالشهادة وشفعت له شفاعة»، وبعد ما عزاه إلى الأدب المفرد للبخارى، وتهذيب الآثار للطبرى رحمه الله تعالى ما نصه: وهو حديث حسن، ورجاله رجال الصحيح، لكن فيهم سعيد بن عبد الرحمن مولى آل سعيد بن العاص الراوى له عن حنظلة، وهو مجهول لا نعرف فيه جرحًا ولا تعديلا، نعم! ذكره ابن حبان فى الثقات على قاعدته اهـ. قلت: وفى ميزان الاعتـدال (١: ٣٨٦): سعيد بن عبد الرحمن الأموى مولاهم عن حنظلة بن على، وعنه إسحاق بن سليمان الرازى فقط وثق اهـ.

٨٨٧- عن: عبـد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: "إذا صليتم على رسول الله ﷺ فأحسنوا الصلاة عليه، فإنكم لا تدرون لعل ذلك يعرض عليه، قال: فقولوا: اجعل صلواتك ورحمتك وبركاتك على سيد المرسلين، وإمام المتقين، وخاتم النبيين، محمد عبدك ورسولك، إمام الخير وقائد الخير، ورسول الرحمة. اللهم ابعثه مقامًا محمودا يغبط به الأولون والآخرون. اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد" رواه ابن ماجـة (ص-٦٥). وفى القول البديع (ص-٣٧): وإسناده حسن، بـل قال الشيخ علاء الدين مغلطائى: إنه صحيح اهـ. وقال الحافظ فى الفتح (١١: ١٣٤) عن ابن القيم: أخرجه ابن ماجة من وجه قوى اهـ.

٨٨٨- عن: ابن عباس رضى الله عنهما أنه كان إذا صلى على النبى ﷺ قال: "اللهم تقبل شفاعة محمد الكبرى، وارفع درجته العليا، وأعطه سؤله فى الآخرة والأولى، كما آتيت إبراهيم وموسى" رواه عبد بن حميد فى مسنده، وعبد الرزاق وإسماعيل القاضى، وإسناده جيد قوى صحيح (القول البديع).

٨٨٩- عن: أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «من سره أن يكتال بالمكيال الأوفى إذا صلى علينا أهل البيت، فليقل: اللهم صل على محمد

معنى الآل الذى يصلى عليه فى الصلاة بعد التشهد:

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". احتج به طائفة من العلماء على أن الآل هم الأزواج والذرية، ووجهه أنه أقام الأزواج والذرية مقام آل محمد المذكور فى سائر الروايات المتقدمة، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا﴾ لأن ما قبل الآية وما بعدها فى الزوجات، فأشعر ذلك بإرادتهن وأشعر تذكير المخاطبين بها بإرادة غيرهن من الذرية.

قال الحافظ فى الفتح: واختلف فى المراد بآل محمد فى هذا الحديث (أي حديث الصلاة) فالراجح أنهم من حرمت عليهم الصدقة، وقد تقدم بيان الاختلاف فى ذلك واضحا فى كتاب الزكاة، وهذا نص عليه الشافعى واختاره الجمهور وقال أحمد: المراد بآل محمد فى حديث التشهد أهل بيته اهـ ملخصا (١١-١٣٦).

قلت: وهذا هو الراجح عندى (أى قول أحمد) ووجهه أن الصلاة وردت على آل إبراهيم أيضا والمراد به أهل بيته عليه السلام بقرينة قوله تعالى: ﴿قالوا: أتعجبين من أمر الله رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت﴾ الآية ولو أريد به كل من حرمت عليه الصدقة فلابد من تخصيصه بالأتقياء منهم، فإن الأشقياء ليسوا بأهل أن يصلى عليهم.

قال الحافظ فى الفتح: وقيده القاضى حسين والراغب بالأتقياء منهم. وعليه يحمل كلام من أطلق، ويؤيده قوله تعالى: ﴿إن أولياؤه إلا المتقون﴾ وقوله ﷺ: «إن أوليائى منكم المتقون»: وفى نوادر أبى العيناء أنه غض عن بعض الهاشميين، فقال له: أ تغض منى؟ وأنت تصلى على فى كل صلاة فى قولك: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد. فقال:

النبى وأزواجه أمهات المؤمنين، وذريته وأهل بيته، كما صليت على إبراهيم، إنك حميد مجيد». رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى (نيل الأوطار ٢:١٨٦).

إنى أريد الطيبين الطاهرين ولست منهم اهـ. وفيه أيضا: وقيل: المراد بالآل جميع الأمة أمة الإجابة، قال ابن العربى: مال إلى ذلك مالك، واختاره الأزهرى، وحكاه أبو طيب الطبرى عن بعض الشافعية، ورجحه النووى فى شرح مسلم اهـ (١١–١٣٦). وفى النيل: وإليه ذهب نشوان الحميرى إمام اللغة، ومن شعره فى ذلك:

آل النبى هم أتباع ملته ... من الأعاجم والسودان والعرب

لو لم يكن آله إلا قرابته ... صلى المصلى على الطاغى أبى لهب

ويدل على ذلك أيضا قول عبد المطلب من أبيات:

وانصر على آل الصليب ... وعابديه اليوم آلك

والمراد بآل الصليب أتباعه.

ومن الأدلة على ذلك قول الله تعالى: ﴿ادخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾ لأن المراد بآله أتباعه. واحتج لهذا القول بما أخرجه الطبرانى أن النبى ﷺ لما سئل عن الآل قال: "آل محمد كل تقى". وروى هذا من حديث على أو من حديث أنس، وفى أسانيدها مقال. ويؤيد ذلك معنى الآل لغة، فإنهم كما قال فى القاموس: أهل الرجل وأتباعه اهـ (٢–١٨٥ و١٨٦).

قلت: ولو أريد به الأمة فلابد من إرادة الأتقياء منهم أيضا. إلا أن يقال: إن المراد بالصلاة الرحمة المطلقة، فلا تحتاج إلى تقييد، والله أعلم.

تواتر ألفاظ الصلاة:

فائدة:

قال الحافظ فى التلخيص الحبير (١–١٠٥) ما نصه: فقال (أى ابن عبد البر) فى الاستذكار: رويت الصلاة على النبى ﷺ من طرق متواترة اهـ.

باب سنية الدعاء فى الصلاة
بما يشبه ألفاظ القرآن والأدعية المأثورة
والترتيب بينه وبين التشهد والصلاة والدعاء

٨٩٠- عن: أبى بكر الصديق رضى الله عنه: "أنه قال لرسول الله ﷺ: علمنى دعاءً أدعو به فى صلاتى، قال: قل: اللهم إنى ظلمت نفسى كثيرا، ولا يغفر الذنوب إلا أنت، فاغفر لى مغفرة من عندك، وارحمنى، إنك أنت الغفور الرحيم" رواه إمام المحدثين البخارى رحمه الله تعالى (١:١١٥).

زيادة "سيدنا" على اسم نبينا ﷺ:

فائـدة:

قال فى النيل: (٢-١٨٦ و١٨٧): قال الأسنوى: قد اشتهر زيادة "سيدنا" قبل محمد عند أكثر المصلين، وفى كون ذلك أفضل نظر اهـ. وقد روى عن ابن عبد السلام أنه جعله من باب سلوك الأدب، وهو مبنى على أن سلوك طريق الأدب أحب من الامتثال، ويؤيده حديث أبى بكر حين أمره ﷺ أن يثبت مكانه فلم يمتثل. وقال: "ما كان لابن أبى قحافة أن يتقدم بين يدى رسول الله ﷺ" وكذلك امتناع على عن محو اسم النبى ﷺ من الصحيفة فى صلح الحديبية بعد أن أمره بذلك، وقال: "لا أمحو اسمك أبدا"، وكلا الحديثين فى الصحيح، فتقريره ﷺ لهما على الامتناع من امتثال الأمر تأدبا مشعر بأولويته اهـ.

باب سنية الدعاء فى الصلاة
بما يشبه ألفاظ القرآن والأدعية المأثورة
والترتيب بين التشهد والصلاة والدعاء

قوله: "عن أبى بكر رضى الله عنه إلخ". قلت: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وكذا دلالة حديث عائشة رضى الله عنهما، وسيأتى ما يدل على تقييده بالمأثور أو بما يشبه ألفاظ القرآن.

٨٩١– عن: عائشة رضى الله تعالى عنها زوج النبى ﷺ أخبرته: "أن رسول الله ﷺ كان يدعو فى الصلاة: اللهم إنى أعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا وفتنة الممات، اللهم إنى أعوذ بك من المأثم والمغرم" الحديث رواه البخارى (١:١١٥).

٨٩٢– عن: عبد الله (ابن مسعود) رضى الله عنه فى حديث التشهد قال ﷺ: «ثم ليتخير من الدعاء أعجبه إليه فيدعو» رواه البخارى (١:١١٥).

٨٩٣– عن: معاوية بن الحكم السلمى فى حديث طويل: ثم قال النبى

قوله: "عن عبد الله إلخ". قلت: وقال الحافظ فى الفتح فى شرح هذا الحديث: وفى رواية منصور عن أبى وائل عند المصنف فى الدعوات: "ثم ليتخير من الثناء ما شاء" ونحوه لمسلم بلفظ "من المسألة" اهـ (٢–٢٦٦). وفيه أيضا (٢–٢٦٧): وقد استدل البيهقى (أى على مذهبه) بالحديث المتفق عليه "ثم ليتخير من الدعاء أعجبه إليه فيدعو به" وبحديث أبى هريرة رضى الله عنه رفعه «إذا فرغ أحدكم من التشهد فليتعوذ بالله، الحديث» وفى آخره «ثم ليدعو لنفسه بما بدا له»، هكذا أخرجه البيهقى. وأصل الحديث فى مسلم، وهذه الزيادة صحيحة، لأنها من الطريق التى أخرجها مسلم اهـ.

قلت: ليس فيهما ما ينفى تقييده بما يشبه ألفاظ القرآن، وبالأدعية المأثورة، فيمكن أن يراد به ثم ليدعو لنفسه بما بدا له أو أعجبه من الأدعية المأثورة أو المنزلة وما يشبههما، على أن حديث معاوية بن الحكم عند مسلم بلفظ «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس» معارض لعموم أعجبه ودعا لنفسه بما شاء أو بما بدا له فى بعض أفراده فيقدم عليه، لأنه مانع وذلك مبيح، والمانع يتقدم على المبيح عند المعارضة.

قال العلامة العينى: وفيما ذهبوا إليه (أى الشافعية) إهمال لما ورد فى رواية مسلم (فذكر حديث معاوية المذكور فى المتن) ونحن عملنا بالحديثين (جميعًا) لأنا نختار من الأدعية المأثورة أو الأدعية التى تشابه ألفاظ القرآن اهـ ملخصا من حاشية البخارى (١–١١٥).

قوله: "عن معاوية إلخ". دل الحديث على أنه لا يجوز فى الصلاة شيء من كلام

ﷺ: «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن أو كما قال رسول الله ﷺ» رواه مسلم فى صحيحه (١:٢٠٣).

٨٩٤- عن: عبد الله بن مسعود قال: "كنت أصلى والنبى ﷺ وأبو بكر وعمر معه، فلما جلست بدأت بالثناء على الله تعالى (المراد به التشهد)، ثم بالصلاة على النبى ﷺ، ثم دعوت لنفسى فقال النبى ﷺ: سل تعطه" رواه الترمذى وصححه (تيسير الوصول ص-٥٥ مطبوعة كلكته).

الناس، فتفرع عليه أن الدعاء أيضا إذا كان يشبه كلامهم لا يجوز، وهو قول أبى حنيفة وأصحابه وطاوس وإبراهيم النخعى، كذا فى فتح البارى (٢-٢٦٦). وقال الشافعى ومن وافقه بجواز الدعاء فى الصلاة بما اختار المصلى من أمر الدنيا والآخرة، سواء شابه ألفاظ القرآن والمأثور أم لا.

قوله: "عن عبد الله إلخ". قلت: الحديث يدل على الترتيب بين التشهد والصلاة على النبى ﷺ والدعاء، فإنه رضى الله عنه قد فعل ذلك بين يديه ﷺ فأقره عليه، وأثر ابن مسعود برواية الحاكم وابن منصور وابن أبى شيبة صريح فى ذلك، وفى الباب عن فضالة بن عبيد رضى الله عنه قال: سمع النبى ﷺ رجلا يدعو فى صلاته لم يحمد الله ولم يصل على النبى ﷺ، فقال: عجل هذا، ثم دعاه فقال: «إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد ربه والثناء عليه، ثم يصلى على النبى ﷺ، ثم يدعو بما شاء» ذكره الحافظ فى الفتح (١١-١٤١). وقد مرّ عن النيل فى الباب السابق أن الترمذى رواه وصححه. فهذه الأحاديث كلها تدل على الترتيب بين التشهد والصلاة والدعاء.

قال الشيخ أطال الله بقائه: ولا يخالجنك أن هذه الأذكار تؤدى فى الصلاة خفية فكيف سمعها النبى ﷺ منهم؟ لأنا نشاهد غير مرة أن بعض الناس يخفون القراءة والأذكار، ومع ذلك يسمع جيرانهم الأقرباء قراءتهم وأذكارهم فلا بعد فى ذلك اهـ.

واعلم أن المراد بالتحميد والثناء هو التشهد، فإن ابن مسعود رضى الله عنه لم يذكر بعد التشهد ذكرا آخر غير الصلاة على النبى ﷺ، ولكن يرد عليه ظاهرا ما ذكره الحافظ فى الفتح (٢-٢٦٣) فى شرح حديث عائشة المذكور فى المتن بما نصه: قد أخرج ابن

٨٩٥– وعنه: قال: "يتشهد الرجل ثم يصلى على النبى ﷺ ثم يدعو لنفسه" رواه الحاكم بسند قوى، كذا فى فتح البارى (١١:١٤٠) وفيه (٢:٢٦٦) أيضا: فعند سعيد بن منصور وأبى بكر بن أبى شيبة بإسناد صحيح إلى أبى الأحوص، قال: قال عبد الله (هو ابن مسعود): "يتشهد الرجل فى الصلاة، ثم يصلى على النبى ﷺ، ثم يدعو لنفسه بعد اهـ".

ويزاد فى الباب حديث فضالة بن عبيد أيضا، وقد ذكرناه فى الباب السابق، صححه الترمذى.

خزيمة (أى فى صحيحه) من رواية ابن جريج: أخبرنى عبد الله بن طاوس عن أبيه أنه كان يقول فى التشهد كلمات يعظمهن جدا، قلت: فى المثنى كليهما؟ قال: بل فى التشهد الأخير، قلت: ما هى؟ قال: «أعوذ بالله من عذاب القبر» الحديث. قال ابن جريج: أخبرنيه عن أبيه عن عائشة رضى الله تعالى عنها مرفوعًا، ولمسلم من طريق محمد بن أبى عائشة عن أبى هريرة مرفوعًا: إذا تشهد أحدكم فليقل فذكر نحوه، هذه رواية وكيع عن الأوزاعى عنه وأخرجه أيضا من رواية الوليد بن مسلم عن الأوزاعى بلفظ: إذا فرغ أحدكم من التشهد الأخير، فذكره وصرح بالتحديث فى جميع الإسناد، فهذا فيه تعيين هذه الاستعاذة بعد الفراغ من التشهد فيكون سابقا على غيره من الأدعية اهـ.

ويمكن الجواب بأن بعدية الفراغ من التشهد تعم ما بعد الصلاة على النبى ﷺ أيضا. فلا دلالة فيها على كون الاستعاذة متصلة بالتشهد متقدمة على الصلاة، نعم! يدل على ذلك ما أخرجه الطبرى بسند صحيح، كما ذكره الحافظ فى الفتح (١١–١٤٠) عن مطرف بن عبد الله بن الشخير –وهو من كبار التابعين– قال: كنا نعلم التشهد فإذا قال: وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، يحمد ربه ويثنى عليه، ثم يصلى على النبى ﷺ، ثم يسأل حاجته اهـ. فهذا صريح فى أن الثناء المتقدم على الصلاة على النبى ﷺ هو غير التشهد، ولكنه قول تابعى يخالفه قول الصحابى، وهو ما مر عن عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه «يتشهد الرجل فى الصلاة ثم يصلى على النبى ﷺ ثم يدعو لنفسه بعد» فإنه يقتضى كون الصلاة بعد التشهد، والدعاء بعدها، والله أعلم.

باب وجوب الخروج من الصلاة بالسلام وبيان كيفيته

٨٩٦- عن: على رضى الله عنه مرفوعًا «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم» رواه الإمام أحمد وأبو داود والترمذى وابن ماجة بإسناد صحيح، كذا فى العزيزى (٣:٢٨٣). وقال الحافظ فى الفتح (٢:٢٦٧): حديث «تحليلها التسليم» أخرجه أصحاب السنن بسند صحيح اهـ.

باب وجوب الخروج من الصلاة بالسلام، وبيان كيفيته

قوله: "عن على رضى الله عنه مرفوعًا إلخ". قال فى الهداية (١-٩٦): ثم إصابة لفظ السلام واجبة عندنا وليس بفرض، خلافًا للشافعى، وهو يتمسك بقوله عليه السلام فذكر حديث الباب، ولنا ما روينا من حديث ابن مسعود (يعنى فإذا قضيت هذا إلخ وقد مر) إلا أنا أثبتنا الوجوب بما رواه احتياطا، وبمثله لا يثبت الفرضية، والله أعلم اهـ. قلت: وقد فرغنا من الكلام على هذا الحديث فى باب افتراض القعدة الأخيرة من الكتاب، فليراجع. ومحصله أن قوله ﷺ: «وتحليلها التسليم» يفيد فرضية السلام ظاهرا، كما قاله الإمام الشافعى، ولكن عارضه حديث على وغيره «إذا جلس مقدار التشهد ثم أحدث فقد تم صلاته» اهـ وهو موقوف فى حكم المرفوع، فأورث شبهة فى فرضيته فقلنا بوجوبه، فافهم.

فرضية الخروج بصنعه لا نص فيها عن الإمام:

وإنما لم نتعرض لفرضية الخروج بصنع المصلى، لأنه لم يرد فيه حديث ولا نص عن الإمام الأعظم نور الله تعالى مرقده. وإنما استنبطه البردعى من بعض المسائل، فمشى عليه أكثرالمصنفين، ونفاه كثير من المحققين، قال فى الدر: ومنها (أى من الفرائض) الخروج بصنعه كفعله المنافى لها بعد تمامها، وإن كره تحريما، والصحيح أنه ليس بفرض اتفاقا، قاله الزيلعى وغيره، وأقره المصنف. وفى المجتبى: وعليه المحققون اهـ. وفى رد المحتار تحت قوله: والصحيح إلخ: اعلم أن كون الخروج بصنعه فرضا غير منصوص عن الإمام، وإنما استنبطه البردعى من المسائل الاثنى عشرية الآتية قبيل باب مفسدات الصلاة، فإن الإمام لما قال فيها

. . . .

بالبطلان مع أن أركان الصلاة قد تمت ولم يبق إلا بالخروج، دل على أنه فرض، وصاحباه لما قالا فيها بالصحة كان الخروج بالصنع ليس فرضا عندهمـــا. ورده الكرخي بأنه لا خلاف بينهم في أنه ليس بفرض، وأن هذا الاستنباط غلط من البردعي، لأنه لو كان فرضًا ما زعمه لاختص بما هو قربة، وهو السلام، وإنما حكم الإمام بالبطلان في الاثني عشرية لمعنى آخر، وهو أن العوارض فيها مغيرة للفرض، فاستوى في حدوثها أول الصلاة وآخرها، فإن رؤية المتيمم بعد القعدة الماء مغيرة للفرض، لأنه كان فرضه التيمم فتغير فرضه إلى الوضوء، وكذا بقية المسائل، بخلاف الكلام، فإنه قاطع لا مغير، والحدث العمد والقهقهة ونحوهمـــا مبطلة لا مغيرة، وتمامه في هذا، وقد انتصر العلامة الشرنبلالي للبردعي في رسالته "المسائل البهية الزكية على الاثنى عشرية" بأنه قد مشى على افتراض الخروج بصنعه صاحب الهداية، وتبعه الشراح وعامة المشائخ وأكثرالمحققين، والإمام النسفي في الوافي والكافي والكنـز وشروحه، وإمام أهل السنة الشيخ الماتريدي اهـ (١-٤٦٧ و٤٦٨).

قلت: ويمكن الاستدلال على فرضيته بقوله ﷺ: «تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم» فإنه يقتضي أن للصلاة تحريما وتحليلا، وانعقد الإجماع على فرضية التحريم، فليكن التحليل فرضا أيضا، لأن إتمام الصلاة فرض بالإجماع[1] وإتمامها بإنهائها، والتحليل هو الإنهاء، وإنهائها لا يكون إلا بمنافيها، لأن ما كان منها لا ينهيها، وتحصيل المنافي هو صنع المصلي فيكون فرضًا. وأما قول الكرخي إنه لو كان فرضا لاختص بما هو قربة وهو السلام، قلنا: هذا هو القياس، وهو أيضا مقتضى قوله ﷺ: «وتحليلها التسليم» ولكنا عدلنا عنه لحديث على غيره «إذا جلس مقدار التشهد ثم أحدث فقد تم صلاته» اهـ وقد ذكرناه غير مرة. فثبت أن المفروض هو الخروج عمدا بما ينافي الصلاة، وخصوص لفظ السلام ليس بفرض كما أن الدخول في الصلاة بما يشعر بتعظيم الرب فرض، وخصوص لفظ "الله أكبر" ليس بفرض، إلا أنا أوجبنا الخروج بالسلام عملا بالدليلين، فيكره تحريما بغيره، ولكن الفرض يصير مؤدى، فافهم، والله تعالى أعلم.

---

(١) صرح به في البحر (١-٢٩٤) ويدل عليه قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ فإن عقد التحريمة أيضا داخل تحت عمومه.

٨٩٧- عن: وائل بن حجر رضى الله عنه قال: "صليت مع النبى ﷺ، فكان يسلم عن يمينه: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وعن شماله: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته" رواه أبو داود (وسكت عنه) بإسناد صحيح (بلوغ المرام ١:٥٦). وفى التلخيص (١:٩٠٤): وقع فى صحيح ابن حبان من حديث ابن مسعود رضى الله عنه زيادة "وبزكاته" وهى عند ابن ماجة أيضا اهـ. قلت: لم أجدها فى باب التسليم من ابن ماجة (ص-٦٦)[1] فلعلها فى بعض النسخ دون بعض.

قوله: "عن وائل إلخ". قلت: دلالته على الباب ظاهرة، وقد ورد فيه زيادة "وبركاته" قال فى الدر: وإنه لا يقول هنا (أى فى سلام التحلل) "وبركاته" وجعله النووى بدعة، "ورده الحلبى"، وفى الحاوى: إنه حسن اهـ. وقال العلامة الشامى تحت قوله: "ورده الحلبى"، يعنى المحقق ابن أمير حاج حيث قال فى الحلية شرح المنية بعد نقله قول النووى: إنها بدعة ولم يصح فيها حديث، بل صح فى تركها غير ما حديث ما نصه: لكنه متعقب فى هذا، فإنها جاءت فى سنن أبى داود من حديث وائل بن حجر بإسناد صحيح، وفى صحيح ابن حبان من حديث عبد الله بن مسعود، ثم قال: اللهم إلا أن يجاب بشذوذها وإن صح مخرجها كما مشى عليه النووى فى الأذكار. وفيه تأمل اهـ (١-٥٤٩). قلت: ووجه التأمل ما ذكره فى النيل (٢-١٩٤) ونصه: قال الحافظ فى التلخيص: فيتعجب من ابن الصلاح حيث يقول: إن هذه الزيادة ليست فى شىء من كتب الحديث إلا فى رواية وائل بن حجر. وقد ذكر لها الحافظ طرقا كثيرة فى تلقيح الأفكار تخريج الأذكار، لما قال النووى إن زيادة "وبركاته" رواية فردة، ثم قال الحافظ بعد أن ساق تلك الطرق: فهذه عدة طرق تثبت بها "وبركاته" بخلاف ما يوهمه كلام الشيخ أنها رواية فردة انتهى.

---

(١) قال فى عون المعبود (١:٣٨): قال صاحب السبل: إلا أنه قال ابن رسلان فى شرح السنن: لم نجدها فى ابن ماجة، قال صاحب السبل: راجعنا سنن ابن ماجة من نسخة صحيحة مقروءة، فوجدنا فيه ما لفظه: باب التسليم، حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير ثنا عمر بن عبيد عن أبى إسحاق عن أبى الأحوص "أن رسول الله ﷺ كان يسلم عن يمينه وعن شماله حتى يرى بياض خده، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته" اهـ. قلت: هذا الحديث بهذا الإسناد موجود فى النسخة الحاضرة عندنا، وليس فيه "وبركاته" والله أعلم.

. . . .

تنبيـــه:

حديث وائل هذا قد وقع فى النسخة الموجودة من سنن أبى داود عندنا بلفظ "عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله" (١-١٥٠). ونقله الزيلعى فى (١-٤٢٤) وليس فيه زيادة "وبركاته" فى أحد من الموضعين ثم قال الزيلعى: قال النووى فى الخلاصة: إسناده صحيح اهـ ونقله الحافظ فى بلوغ المرام بزيادة "وبركاته" فى الموضعين كما مر فى المتن، ولعله هو المعتمد. واعلم أن الحافظ أعل ذلك الحديث فى التليخص بأنه من رواية عبد الجبار بن وائل عن أبيه ولم يسمع من أبيه فأعلــه بالانقطاع. وقال في بلوغ المرام: رواه أبو داود بإسناد صحيح، وراجعنا سنن أبى داود فرأيناه قد رواه عن علقمة بن وائل عن أبيه، وقد صح سماع علقمة عن أبيه، فالحديث سالم عن الانقطاع، فتصحيحه فى بلوغ المرام هو الأولى وإن خالف ما فى التلخيص، نبه على ذلك ابن الأمير اليمانى فى سبل السلام (١-١٢٢).

والحديث يدل على تثنية التسليم كما هو مذهب الجمهور، وقد ثبت ذلك فى عدة من الأحاديث صحاح، فقد روى مسلم عن شعبة عن الحكم ومنصور عن مجاهد عن أبى معمر أن أميرا كان بمكة يسلم تسليمتين، فقال عبد الله (هو ابن مسعود): أنى علقها (أى من أين حصل هذه السنة وظفر بها) قال الحكم فى حديثه: إن رسول الله ﷺ كان يفعله اهـ. قال النووى: فيــه دلالة لمذهب الشافعى والجمهور من السلف والخلف أنه يسن تسليمتان، وقال مالك وطائفـة: إنما يسن تسليمة واحدة، وتعلقوا بأحاديث ضعيفة لاتقاوم هذه الأحاديث الصحيحة، ولو ثبت شىء منها حمل على أنه فعل ذلك لبيان جواز الاقتصار على تسليمة واحدة، وقد أجمع العلماء الذين يعتد بهم على أنه لا يجب إلا تسليمة واحدة اهـ (١-٢١٦). وفى التلخيص: قال العقيلى: والأسانيد صحاح ثابتـة فى تسليمتين، ولا يصح فى تسليمة واحدة شىء اهـ (١-١٠٤). وفيه أيضا: عن عائشة «أن النبى ﷺ كان إذا أوتر أوتر بتسع ركعات لم يقعد إلا فى الثامنة، فيحمد الله ويذكره، ثم يدعو ثم ينهض ولا يسلم، ثم يصلى التاسعة فيجلس ويذكر الله وهو يدعو ثم يسلم تسليمة، ثم يصلى وهو جالس» الحديث رواه ابن حبان فى صحيحه وأبو العباس السراج

. . . .

في مسنده وإسناده على شرط مسلم، ولم يستدركه الحاكم مع أنه أخرج حديث زهير بن محمد اهـ (١-١٠٤). قال الشوكاني فى النيل: وقد قدمنا أنه (أى زهير) أخرج له البخارى أيضا فهو على شرطهما لا على شرط مسلم فقط. وبما ذكرنا تعرف عدم صحة قول العقيلي: "ولا تصح فى تسليمة واحدة شيء" وكذا قول ابن القيم: "إنه لم يثبت عنه ذلك من وجه صحيح اهـ" (٢-١٩٧). قلت: وفى رواية لأحمد فى حديث عائشة هذا: «ثم يسلم تسليمة واحدة السلام عليكم يرفع بها صوته حتى يوقظنا»، كذا فى النيل (٢-١٩٦). ولا يخفى أنه لا يدل على المقصود أصلا. فإن إثبات الواحد لا ينفى ثبوت الآخر، بل هو ساكت عنه، وأيضا فإن غاية ما يثبت منه أنه ﷺ كان يجهر بتسليمة واحدة ما لم يكن يجهر بالثانية لكفاية الأولى لإيقاظ أهل بيته، ولا دلالة فيه على أنه كان يقتصر على تسليمة فحسب. وهذا هو المحمل لحديث ابن عمر قال: «كان رسول الله ﷺ يفصل بين الشفع والوتر بتسليمة يسمعناها» رواه أحمد (نيل الأوطار ٢-١٩٧).

وأما ما فى مجمع الزوائد (١-٢٠٢) عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال: «كان النبى ﷺ وأبو بكر وعمر رضى الله عنهما يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، ويسلمون تسليمة» قلت: فى الصحيح بعضه، رواه البزار والطبرانى فى الكبير والأوسط بالتسليمة الواحدة فقط. ورجاله رجال الصحيح اهـ.

وروى البيهقى فى المعرفة عن أنس رضى الله عنه «أن النبى ﷺ كان يسلم تسليمة واحدة» كذا فى الزيلعى (١-٢٢٥). وفى الدراية: رجاله ثقات اهـ فيعارضه ما أخرجه النسائى أخبرنا محمد بن المثنى (ثقة ثبت) قال: حدثنا معاذ بن معاذ (ثقة متقن) قال: حدثنا زهير (ثقة حافظ) عن أبى إسحاق (ثقة إمام) عن عبد الرحمان بن الأسود وعلقمة عن عبد الله قال: «رأيت رسول الله ﷺ يكبر فى كل خفض ورفع وقيام وقعود، ويسلم عن يمينه وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله، السلام عليكم ورحمة الله، حتى يرى بياض خده. ورأيت أبا بكر وعمر رضى الله عنهما يفعلان ذلك» اهـ (١-١٩٤). ورجاله كلهم ثقات من رجال الصحيح. وإذا تعارض المثبت والنافى يتقدم المثبت، كما عرف فى الأصول.

. . . .

قول ابن مسعود مقدم على قول أنس:

وقال الحافظ فى الفتح تحت مسألة أخرى: ثم إذا تعارض اعتقاد ابن مسعود وأنس رجح ابن مسعود، لأنه أعلم وأسن وأجل وأكثرملازمه للنبى ﷺ، وأقرب إلى موقفه فى الصلاة من أنس اهـ (٢–٢٨٠).

قال الشوكانى: والحق ما ذهب إليه الأولون (القائلون بتثنية السلام) لكثرة الأحاديث الواردة بالتسليمتين، وصحة بعضها وحسن بعضها واشتمالها على الزيادة، وكونها مثبتة بخلاف الأحاديث الواردة بالتسليمة الواحدة، فإنها مع قلتها ضعيفة لا تنتهض للاحتجاج كما ستعرف ذلك، ولو سلم انتهاضها لم تصلح لمعارضة أحاديث التسليمتين لما عرفت من اشتمالها على الزيادة اهـ (نيل الأوطار ٢–١٩٤).

قلت: والأحسن التطبيق بين المتعارضين، فكل ما ورد من الأحاديث فى التسليمة الواحدة محمول على أنه ﷺ كان يجهر بالأولى ويخفض الصوت بالثانية. فسمعه من كان قريبا منه ولم يسمعه من كان على بعد. وقال فى الدر: وسن جعل الثانى أخفض من الأول. خصه فى المنية بالإمام، وأقره المصنف اهـ، وفى رد المحتار: فالمراد أنه يجهر بهما إلا أنه يجهر بالثانى دون الأول، وقيل: إنه يخفض الثانى أى لا يجهر به أصلا، والأصح الأول لحاجة المقتدى إلى سماع الثانى أيضا، لأنه لا يعلم أنه بعد الأول يأتى به أو يسجد قبله لسهو حصل له، أفاده فى شرح المنية. وفى البدائع: ومنها أى السنن أن يجهر بالتسليم لو إماما، لأنه للخروج عن الصلاة، فلابد من الإعلام اهـ فافهم (١–٥٩٤). قلت: ولعلهم أخذوا خفض التسليمة الثانية من اختلاف الصحابة فى تعدد التسليم ووحدته، فحملوه على كون الثانية أخفض من الأولى وعدم سماع البعض لها. وفى العناية شرح الهداية: روى أنه عليه الصلاة والسلام كان يسلم الثانية أخفض من الأولى اهـ (١–٢٧٨) ولم أقف له على سند ولا على مخرج، والله أعلم.

قال فى الدر فى بيان واجبات الصلاة: ولفظ السلام مرتين، فالثانى واجب على الأصح (وقيل سنة فتح شامى) (برهان) دون "عليكم"، (فليس بواجب عندنا شامى). وتنقضى قدوة بالأول قبل "عليكم" على المشهور عندنا، وعليه الشافعية خلافا

. . . .

للتكملة اهـ (أى شارح التكملة حيث صحح أن التحريمة إنما تنقطع بالسلام الثانى اهـ. شامى) (١-٤٨٧ و٤٨٨). وقال الترمذى فى باب ما جاء فى التسليم فى الصلاة ما نصه: وأصح الروايات عن النبى ﷺ تسليمان، وعليه أكثر أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ والتابعين ومن بعدهم اهـ.

قلت: وقد وردت كيفية أخرى للتسليم ففى مجمع الزوائد (١-٢٠٠): عن زيد ابن أرقم قال: كان النبى ﷺ إذا سلم علينا من الصلاة قلنا: "وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته". رواه الطبرانى فى الكبير، وفيه إبراهيم بن المختار وثقه أبو داود وأبو حاتم. وقال ابن معين: ليس بذاك، وبقية رجاله ثقات اهـ. قلت: وفى تهذيب التهذيب: وقال زبيخ: تركته. ولم يرضه. وقال البخارى: فيه نظر، وقال ابن عدى: ما أقل من يروى عنه فير ابن حميد، وقال أبو داود: لا بأس به، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: يتقى حديثه من رواية ابن حميد عنه اهـ ملخصا (١-١٦٢). قلت: ولا يدرى أن هذا من رواية ابن حميد عنه أو من رواية غيره، وقول صاحب الجمع: "وبقية رجاله ثقات" لا يدل على أن غير ابن حميد روى ذلك عنه، فإن ابن حميد أيضا ثقة عند بعضهم، فالحديث لا يحتج به ما لم يتبين ذلك، ولو ثبت فليس فيه دلالة على علم النبى ﷺ بذلك وتقريره عليه، فإن سلام المقتدى لا يكون بالجهر بل بالسر غالبًا، وقد صح عن رسول الله ﷺ ما يدل على أن سلام المقتدى إنما هو نظير سلام الإمام، فقد أخرج الطحاوى فى معانى الآثار حدثنا أبو بكرة (مر توثيقه) قال: حدثنا أبو أحمد (من رجال الجماعة ثقة) محمد بن عبد الله بن الزبير قال: ثنا مسعر (ثقة إمام) ح وحدثنا أبو أمية (محمد بن إبراهيم الطرسوسى الحافظ ثقة) قال: ثنا يعلى (من رجال الجماعة ثقة حافظ) بن عبيد قال: ثنا مسعر (من رجال الجماعة ثقة) عن عبيد الله ابن القبطية عن جابر بن سمرة قال: كنا إذا صلينا خلف النبى ﷺ سلمنا بأيدينا، قلنا: السلام عليكم، السلام عليكم [1] فقال: ما بال أقوام يسلمون بأيديهم كأنهم أذناب خيل شمس؟ أما يكفى أحدكم إذا جلس فى الصلاة أن يضع يده على فخذه، ويشير بإصبعه، ويقول: السلام عليكم، السلام عليكم اهـ (١-١٥٠).

---

(١) جاء فى رواية مسلم زيادة قوله: ورحمة الله.

٨٩٨– عن: عبد الله (هو ابن مسعود) عن النبى ﷺ: «أنه كان يسلم عن يمينه وعن يساره السلام عليكم ورحمة». رواه الترمذى (١:٣٩) وقال: حسن صحيح.

٨٩٩– عن: عامر بن سعد عن أبيه رضى الله عنه قال: "كنت أرى رسول الله ﷺ يسلم عن يمينه وعن يساره حتى أرى بياض خده". رواه مسلم (١:٢١٦).

٩٠٠– عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: "حذف السلام سنة" وقال على بن حجر (شيخ الترمذى): وقال ابن المبارك: "يعنى أن لا تمده مدا". رواه

وأخرجه فى كنز العمال وعزاه إلى النسائى، ولفظه نحو ما أخرجه الطحاوى إلا أنه قال: «ما بال هؤلاء» مكان «أقوام»، ولم يذكر الإشارة بإصبعه. وعزاه أيضا إلى الطبرانى، ولفظه: "بحسب أحدكم إذا قضى صلاته أن يضع يده على فخذه، ويسلم على أخيه عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله، وعن شماله مثل ذلك اهـ" (٤–١٠٤) ولم أقف على سند الطبرانى. ورجال النسائى كلهم ثقات، والحديث مذكور فى المجتبى (١–١٧٦). والتفريق بين سلام الإمام والمأمور لم نره إلا فى ما رواه الطبرانى عن زيد بن أرقم، والظاهر أن العمل به لم يكن دائما وإلا لنقله غير زيد أيضا لتوفر الدواعى إليه، وبعد ذلك كله فهو محمول على الجواز، لكن مع الكراهة لكونه خلاف السنة المشهورة.

قال العينى فى شرحه على البخارى: ولو نكس السلام فقال: وعليكم السلام لم يجزه، وقال القاضى: فيه وجه أنه يجوز، وهو مذهب الشافعى اهـ (٣–١٩١). وقال فى الدر: السلام عليكم ورحمـــة الله، هو السنة وصرح الحدادى بكراهة عليكم السلام اهـ (١–٥١٨ مع الشامية).

قوله: "عن عبد الله إلخ". فيه دلالة على سنية الالتفات فى التسليم يمينا وشمالا.

قوله: "عن عامر إلخ". فيه بيان لحد الالتفات المسنون، وهو أن يلتفت عن يمينه ويساره حتى يرى بياض خده.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". دلالته على سنية حذف السلام ظاهرة.

الترمذى (١:٣٩) وقال: حسن صحيح.

٩٠١- عن: جابر بن سمرة رضى الله عنه فى حديث طويل مرفوع: «إنما يكفى أحدكم أن يضع يده على فخذه، ثم يسلم على أخيه من على يمينه وشماله». رواه الإمام مسلم فى صحيحه (١:١٨١).

٩٠٢- عن: سمرة بن جندب قال: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نسلم على أئمتنا، وأن يسلم بعضنا على بعض". رواه ابن ماجة (ص-٦٦). وفى التلخيص (١:١٠٥) بعد نقله: زاد البزار "فى الصلاة" وإسناده حسن.

قوله: "عن جابر إلخ". قلت: فى قوله ﷺ: «ثم يسلم على أخيه من على يمينه وشماله» دلالة على أن نيّة القوم بالسلام سنة، وكذا دلالة حديث سمرة عليه ظاهرة. ولما كان السلام فى طرف الصلاة ومن واجباتها صح زيادة لفظة "فى الصلاة" فى رواية البزار، لأنه يجوز أن يقال للسلام: إنه داخل فى الصلاة من وجه، كما هو خارج عنها من وجه.

وفى التلخيص الحبير (١-١٠٥): وعند أبى داود من وجه آخر عن سمرة «أمرنا رسول الله ﷺ إذا كان فى وسط الصلاة أو حين انقضائها فابدأوا قبل السلام[1] فقولوا: التحيات الطيبات والصلوات والملك لله، ثم سلموا على اليمين، ثم سلموا على قارئكم وعلى أنفسكم»، لكنه ضعيف لما فيه من المجاهيل اهـ. قلت: رواه أبو داود عن محمد بن داود بن سفيان نا يحيى بن حسان نا سليمان بن موسى أبو داود نا جعفر بن سعد بن سمرة بن جندب قال: ثنى حبيب بن سليمان بن سمرة عن أبيه سليمان بن سمرة عن سمرة بن جندب الحديث (١-١٤٧). وفى تهذيب التهذيب (٢-٩٣ و٩٤) فى ترجمة جعفر بن سعد ما نصه: روى عن ابن عمه حبيب بن سليمان بن سمرة نسخة، وعن أبيه سعد إلى أن قال: وذكره ابن حبان فى الثقات وقال ابن حزم: مجهول، وقال عبد الحق فى الأحكام: ليس ممن يعتمد عليه، وقال ابن عبد البر: ليس بالقوى، وقال ابن القطان: ما من هؤلاء من يعرف حاله، يعنى جعفر وشيخه وشيخ شيخه، وقد جهد المحدثون فيهم

---

(١) وفى نسخة أبى داود: قبل التسليم.

. . . .

جهدهم، وهو إسناد يروى به جملة أحاديث، وقد ذكر البزار منها نحو المائة اهـ.

قلت: ولكن أبا داود سكت عنه، بل أتى بما يدل على صحة هذه النسخة المروية بهذا السند عنده حيث قال: وقال أبو داود: ودلت هذه الصحيفة على أن الحسن سمع من سمرة اهـ والله أعلم. وأخرجه فى كنـز العمال وعزاه إلى أبى داود والطبرانى والبيهقى والضياء (٣-٣-١٠٣). وأحاديث المختارة للضياء صحاح على قاعـدة الكنـز، ولكن لا يدرى أن لفظ الكنـز هو لفظ الضياء أو غيره، فلا يحتج به. وأيضا فقد وقع الاختلاف فى لفظ أبى داود ولفظ الكنـز فإنه أخرجه بلفظ "والصلوات والسلام والملك لله، ثم سلموا على النبيين، ثم سلموا على أقاربكم وعلى أنفسكم" اهـ. وهو يدل بظاهره على أن المراد بهذا السلام ليس هو بسلام التحليل، بل المراد منه سلام التحية[1] وهو قوله فى التشهد: السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اهـ فإنــه يصيب كل عبد صالح فى السماء والأرض من الأنبياء والملائكة والمؤمنين، وسلام التحليل ليس فيه السلام على الأنبياء ولا على الأقارب. ولفظ أبى داود يرجح كون المراد منه سلام التحليل لما فيه من قوله: "ثم سلموا على اليمين إلخ" ولعل الصحيح إنما هو لفظ الكنـز، وقد وقع التصحيف فى لفظ أبى داود من بعض الرواة، فصحف النبيين وقال موضعه: اليمين، هذا ما يشهد به ذوقى، والله أعلم.

---

(١) فإن قلت: فما معنى قوله: إذا كان فى وسط الصلاة أو حين انقضائها فابدأوا قبل التسليم إلخ؟ وما المراد بهذا التسليم؟ قلت: إن الصحابة كانوا يقولون قبل تعليم التشهد إذا قعدوا فى الصلاة: السلام على جبرئيل وميكائيل وعلى فلان وعـلى فلان، فقال ﷺ: ابدأوا قبل التسليم على هؤلاء بالثناء على الله، فقولوا: التحيات إلى قوله: الملك لله ثم سلموا على النبيين وعلى أقاربكم وعلى أنفسكم الحديث.

باب الانحراف بعد السلام وكيفيته
وسنية الدعاء والذكر بعد الصلاة

٩٠٣- عن: قبيصة بن هلب عن أبيه قال: "كان رسول الله ﷺ يؤمنا فينصرف على جانبيه جميعا، على يمينه وعلى شماله". رواه الترمذى (١:٤٠) وقال: حسن. وفى النيل (٢:٢٠٩): وصححه ابن عبد البر فى الاستيعاب.

٩٠٤- عن: عبد الله رضى الله عنه (هو ابن مسعود) قال: "لا يجعلن أحدكم للشيطان من نفسه جزءا لا يرى إلا أن حقا عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه. أكثر ما رأيت رسول الله ﷺ ينصرف عن شماله". رواه الشيخان، واللفظ لمسلم (١:٢٤٧). ولفظ البخارى (١:١١٨): لقد رأيت النبى ﷺ كثيراً ينصرف عن يساره.

باب الانحراف بعد السلام وكيفيته

وسنية الدعاء والذكر بعد الصلاة

قوله: "عن قبيصة بن هلب إلخ". قد رماه بعضهم بالجهالة، وقال العجلى: تابعى ثقة، وذكره ابن حبان فى الثقات، كذا فى تهذيب التهذيب (٨-٣٥٠). ومن عرف حجة على من لم يعرف، قال الترمذى: والعمل عليه عند أهل العلم أنه ينصرف على أى جانبيه شاء، إن شاء عن يمينه وإن شاء عن يساره، وقد صح الأمران عن رسول الله ﷺ، ويروى عن على بن أبى طالب أنه قال: إن كانت حاجته عن يمينه أخذ عن يمينه، وإن كانت حاجته عن يساره أخذ عن يساره اهـ (١-٤٠).

قوله: "عن عبد الله إلخ". قلت: رواية البخارى لا تعارض حديث أنس الذى أخرجه مسلم عن السدى، فإنه يمكن الجمع بينهما بأن انصرافه ﷺ إلى اليسار كان كثيرا وإلى اليمين كان أكثر. وأما رواية مسلم فظاهرة التعارض، لأنه عبر فى كل منهما بصيغة أفعل، إلا أن يقال: إن صيغة أفعل فى حديث عبد الله عند مسلم خالية عن معنى التفضيل، ويجعل رواية البخارى قرينة على ذلك. ويؤيده حديث البراء أيضا قال: "كنّا إذا صلينا

٩٠٥- عن: السدى قال: "سألت أنسا رضى الله عنه كيف أنصرف إذا صليت؟ عن يمينى أو عن يسارى؟ قال: أما أنا فأكثر ما رأيت رسول الله ﷺ ينصرف عن يمينه" اهـ رواه مسلم (١:٢٤٧).

٩٠٦- وأخرجه: أيضا عن السبراء رضى الله عنه قال: "كنا إذا صلينا خلف رسول الله ﷺ أحببنا أن نكون عن يمينه يقبل علينا بوجهه، فسمعته يقول: رب قنى عذابك يوم تبعث أو تجمع عبادك" اهـ.

خلف رسول الله ﷺ أحببنا أن نكون عن يمينه يقبل علينا بوجهه" فإنه يدل على أن أكثرانصرافه ﷺ كان إلى اليمين، ولعل التطبيق بهذا الوجه أولى من غيره. قال النووى فى شرح مسلم: وجه الجمع بينهما أن النبى ﷺ كان يفعل تارة هذا وتارة هذا، فأخبر كل واحد بما اعتقد أنه الأكثرفيما يعلمه، فدل على جوازهما، ولا كراهة فى واحد منهما. وأما الكراهة التى اقتضاها كلام ابن مسعود فليست بسبب أصل الانصراف عن اليمين أو الشمال، وإنما هى فى حق من يرى أن ذلك لابد منه، فإن من اعتقد وجوب واحد من الأمرين فخطئ. ولهذا قال: يرى أن حقا عليه فإنما ذم من رآه حقا عليه اهـ (١-٢٤٧).

قال الحافظ فى الفتح: قال ابن المنير: إن المندوبات قد تنقلب مكروهات إذا رفعت عن رتبتها، لأن التيامن مستحب فى كل شيء من أمور العبادة، لكن لما خشى ابن مسعود أن يعتقد ولوجوبه أشار إلى كراهته، والله أعلم اهـ (٢-٢٨١).

وليتنبه لهذا من يصر على القيام عند ذكر الولادة الشريفة ويطعن فى من لا يقوم. وكذا كل من رفع المباح أو المندوب عن رتبتهما وطعن فى تاركهما فافهم.

قلت: وأنس رضى الله عنه أيضا كان يعيب على من رأى الانصراف عن اليمن حقا عليه. وروى ذلك عنه البخارى تعليقا، فقال: وكان أنس بن مالك ينفتل عن يمينه وعن يساره، ويعيب على من يتوخى أو من يعمد الانفتال عن يمينه اهـ. قال الحافظ فى الفتح: وصله مسدد فى مسنده الكبير من طريق سعيد عن قتادة قال: كان أنس فذكره، وقال فيه: ويعيب على من يتوخى ذلك أن لا ينفتل إلا عن يمينه، ويقول: يدور كما يدور الحمار اهـ.

٩٠٧- عن: سمرة بن جندب قال: "كان النبى ﷺ إذا صلى صلاة أقبل علينا بوجهه" رواه البخارى (١:١١٨).

(٢-٢٨٠). فهذا الأثر بظاهره يخالف ما رواه السدى عن أنس عند مسلم، فإنه يقتضى ترجيح اليمين على اليسار، واختيار الانصراف إليها، ويجمع بينهما بأن أنسا عاب على من يعتقد تحتم ذلك ووجوبه، وأما إذا استوى الأمران فجهة اليمين أولى.

وقال النووى: ومذهبنا أنه لا كراهة فى واحد من الأمرين لكن يستحب أن ينصرف فى جهة حاجته، سواء كانت عن يمينه أو شماله، فإن استوى الجهتان فى الحاجة وعدمها فاليمين أفضل لعموم الأحاديث المصرحة بفضل اليمين فى باب المكارم ونحوها اهـ (١-٢٤٧). قلت: وهذا مذهبنا أيضا قال فى مراقى الفلاح: وإن شاء الإمام انحرف عن يساره وجعل القبلة عن يمينه، وإن شاء عن يمينه وجعل القبلة عن يساره، وهذا أولى لما فى مسلم: "كنا إذا صلينا خلف رسول الله ﷺ أحببنا أن نكون عن يمينه حتى يقبل علينا بوجهه" وإن شاء ذهب لحوائجه قال تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله﴾ والأمر للإباحة اهـ (ص-١٨٢). قال الطحاوى: وكونه (أى قول الله تعالى) فى الجمعة لا ينافى كونه فى غيرها، بل يثبته بطريق الدلالة اهـ (ص-١٨٣).

قوله: "عن سمرة إلخ" يدل بظاهره أن رسول الله ﷺ كان يستقبل جميع المؤتمين وحديث البراء يخالفه، فإنه يدل على تخصيصه ﷺ أهل اليمين بالاستقبال. قال العلامة الشوكانى فى النيل (٢-٤٠٧): ويمكن الجمع بين الحديثين بأنه كان تارة يستقبل جميع المؤتمين، وتارة يستقبل أهل الميمنة، أو يجعل حديث البراء مفسرا لحديث سمرة، فيكون المراد بقوله: أقبل علينا أى على بعضنا، أو أنه كان يصلى فى الميمنة فقال ذلك باعتبار من يصلى فى جهة اليمين اهـ.

وفى أشعة اللمعات (١-٢٠٧) حاصل مقام آنكه آنحضرت (ﷺ) بعد از سلام دادن گاهى برمى كشت از جانب يمين ومى نشست بجانب يسار، وگاهى بر عكس اين ميكرد از جانب يسار بر مى كشت وجانب يمين مى نشست، واول را بر عزيمت حمل كرده اند كه در وى تيامن است اهـ ملخصا بلفظه. ثم ذكر محصل قول النووى "ومذهبنا إلى قوله: أو شماله" ثم قال: وگاهى روى بجانب قوم وبشت بسوى قبله نيز

....

مى نشست اهـ.

قلت: وهذا الوجه يدل عليه ظاهر حديث سمرة. فإنه يدل على استقبال جميع المؤتمين وإنما يتأتى ذلك إذا كان ظهره ﷺ إلى القبلة ووجهه إليهم.

ثم اعلم أن هـذا الانصراف يحتمل أن يكون لذهابه ﷺ إلى بيته أو للجلوس للذكر أو لتعليم الصحابة، فالظاهر أنه إذا أراد الذهاب إلى بيته كان ينصرف إلى يساره، لأن حجرة النبى ﷺ كان من جهة يساره إذا قام مستقبل القبلة، صرح به الحافظ فى الفتح (٢–٢٨٠) وإذا أراد الجلوس للذكر ينصرف إلى يمينه لفضل اليمين على الشمال، ولأن استدبار الإمام المأمومين إنما هو لحق الإمامة، فإذا انقضت الصلاة زال السبب، ولا حاجة إلى استدبار القبلة أيضا فتعين الانصراف إلى اليمين. وإذا أراد تعليم القوم استقبلهم جميعا، وجعل ظهره نحو القبلة، ولا يجرى احتمال التعليم فى الوجهين الأولين؛ لأن فيهما الإقبال على البعض دون البعض، وهذا يخالف ما ثبت فى حديث الحسن بن على عند الترمذى فى شمائله من عادته ﷺ «أنه كان ﷺ يعطى كل جلسائه نصيبه، حتى لا يحسب جليسه أن أحدا أكرم عليه منه» اهـ (ص–٢٤).

وفى الطحطاوى حاشية الدر (١–٣٦٣): قوله: "واستقباله الناس بوجهه" هذا للإمام فى صلاة ليس بعدها سنة، فهو مخير إن شاء انحرف عن يمينه، وإن شاء انحرف عن يساره، وإن شاء ذهب إلى حوائجه، وإن شاء استقبل الناس بوجهه إذا لم يكن بحذائه مصل سواء كان المصلى فى الصف الأول أو فى الصف الأخير، فإن استقبال المصلى مكروه اهـ. وفى غنية المستملى عن الخلاصة ما نصه: وفى الصلاة التى لا تطوع بعدها كالفجر والعصر يكره المكث (أى المكث الطويل بدلالة ما سيأتى) قاعدا فى مكانه مستقبل القبلة، انتهى. ووجه الكراهة مخالفة فعله الذى كان عليه الصلاة والسلام يداوم عليه (يعنى الانصراف) كما يفيده لفظ "كان" فيما تقدم من الحديث (ص–٣٣١).

وقال فى مراقى الفلاح: ويستحب للإمام بعد سلامه أن يتحول إلى جهة يساره أى يسار المستقبل، لأن يمين المقابل جهة يسار المستقبل، فيتحول إليه لتطوع بعد الفرض، لأن لليمين فضلا، ولدفع الاشتباه بظنه فى الفرض فيقتدى به، وكذلك للقوم. ولتكثير

٩٠٨- عن: البراء بن عازب رضى الله عنه قال: "رمقت الصلاة مع محمد ﷺ فوجدت قيامه، فركعته، فاعتداله بعد ركوع، فسجدته، فجلسته بين السجدتين، فسجدته، فجلسته ما بين التسليم، والانصراف قريبًا عن السواء" رواه مسلم (١:١٨٩).

٩٠٩- عن: أم سلمة رضى الله تعالى عنها: "أن النبى ﷺ كان إذا سلم

شهوده، لما روى أن مكانا المصلى يشهد له يوم القيامة. ويستحب أن يستقبل بعده أى بعد التطوع وعقب الفرض إن لم يكن بعده نافلة يستقبل الناس إن شاء إن لم يكن فى مقابلته مصل اهـ. قال المحشى الطحطاوى: وصنيعه كغيره يفيد أن الإمام مخير بعد الفراغ من التطوع أو المكتوبة إذا لم يكن بعدها تطوع إن شاء انحرف عن يمينه، وإن شاء عن يساره وإن شاء ذهب إلى حوائجه، وإن شاء استقبل الناس بوجهه. واعلم أن هذه الأربعة غير التحول للتطوع، لأنه يفعلها بعده، فتأمل اهـ (ص-١٨٢).

فتحصل من ذلك كله أن التحول المستحب عندنا اثنان، أحدهما: التحول للتطوع بعد الفرض إذا كان بعده راتبة، ويستحب لذلك يمين القبلة ويسار المصلى، وهذا يعم الإمام والقوم، فيستحب لهم التحول للتطوع جميعًا. ويستحب أيضا أن يتطوعوا بعد الفرض متصلا به من غير فصل، قال فى نور الإيضاح: والقيام إلى أداء السنة التى تلى الفرض متصلا بالفرض مسنون اهـ (ص-١٨١). وثانيهما: التحول لقراءة الورد ونحوها بعد الفراغ من التطوع، وعقيب الفرض إن لم يكن بعده نافلة، وهذا خاص بالإمام. ويجوز لذلك أربع صور ولكن الأولى أن ينحرف الإمام عن يمينه ويأتى هو والقوم جميعًا بعد ذلك بالأذكار المأثورة، ثم يدعون لأنفسهم رافعى أيديهم، ثم يمسحون بها وجوههم. فهذه أمور عشرة قد ادعى الشرنبلالى من الحنفية استحبابها بعد الفراغ من الصلاة، وسنبين دلائلها لك إن شاء الله تعالى.

قوله: "عن البراء بن عازب إلخ". فيه دليل أنه ﷺ كان يجلس بعد التسليم (وقبل الانصراف) شيئا يسيرا فى مصلاه، نبه على ذلك النووى فى شرح مسلم.

قوله: "عن عن أم سلمة إلخ". هـذا أيضا يدل على ما دل عليه الحديث المتقدم مع

يمكث فى مكانه يسيرًا، قال ابن شهاب: فنرى -والله أعلم- لكى ينفذ من ينصرف من النساء". رواه البخارى (١١٧٠١). وفى رواية أخرى له: قالت (أى أم سلمة): "كان يسلم فينصرف النساء، فيدخلن بيوتهن من قبل أن ينصرف رسول الله ﷺ".

٩١٠- عن: عائشة رضى الله تعالى عنها: "كان النبى ﷺ إذا سلم لم يقعد إلا مقدار ما يقول: اللهم أنت السلام ومنك السلام، تباركت ذا الجلال

زيادة، وهى بيان سبب المكث وكونه لأجل انصراف النساء قبل الرجال، ومقتضى هذا التعليل أن المأمومين إذا كانوا رجالا فقط أن لا يستحب هذا المكث، كذا قال بعض شراح الحديث. قلت: ولا يبعد أن يكون لشيء واحد أسباب متعددة فيجوز أن يكون هذا المكث لأجل الذكر ولأجل انصراف النساء ولغيرهما أيضا.

قوله: "عن عائشة إلخ". قال المناوى فى معنى قولها: "كان إذا سلم لم يقعد إلا مقدار ما يقول إلخ": أى بين الفرض والسنة اهـ كذا فى العزيزى (٣-١٣٠). قلت: وعلى هذا المعنى حمله الحنفية، قال فى مراقى الفلاح: القيام إلى أداء السنة التى تلى الفرض متصلا بالفرض[1] مسنون غير أنه يستحب الفصل بينهما، كما كان عليه السلام إذا سلم يمكث قدر ما يقول: اللهم أنت السلام إلخ، ثم يقوم إلى السنة. قال الكمال: وهذا هو الذى ثبت عنه ﷺ من الأذكار التى تؤخر عنه السنة ويفصل به بينهما وبين الفرض اهـ. قلت: ولعل المراد غير ما ثبت أيضا بعد المغرب "وهو ثان رجله لا إله إلا الله إلخ عشرا" وبعد الجمعة من قراءة الفاتحة والمعوذات سبعا سبعًا اهـ (ص-١٨١).

قال الطحطاوى: وهى (أى رواية عائشة) تفيد كالذى ذكره المؤلف أنه ليس المراد أنه كان يقول ذلك بعينه (كل يوم) بل كان يقعد زمانا يسع ذلك المقدار ونحوه من القول تقريبًا، فلا ينافى ما فى الصحيحين عن المغيرة «أنه ﷺ كان يقول دبر كل صلاة مكتوبة (أى فى أكثرالأوقات): لا إله إلا الله وحده إلخ"، ولاينافى ما فى مسلم عن عبد الله بن الزبير «كان رسول الله ﷺ إذا فرغ من صلاته قال بصوته الأعلى (أى كثيرا ما): لا إله

---

(١) قال الطحطاوى: المراد بالوصل أن لا يفصل بغير ما سيأتى، فلا ينافى قوله: غير أنه يستحب إلخ.

والإكرام" وفى رواية ابن نمير: "يا ذا الجلال والإكرام" أخرجه مسلم (١:٢١٨).

إلا الله وحده إلى قوله: ولو كره الكافرون" لأن المقدار المذكور (فى حديث عائشة) من حيث التقريب دون التحديد، قد يسع كل واحد من هذه الأذكار لعدم التفاوت الكثير بينها اهـ (ص-١٨١).

قلت: والظاهر أنه ﷺ كان يأتى دبر الصلاة بواحد من الأذكار، فروى كل راو بما سمع، وأما احتمال أنه كان يأتى بجميع الأذكار الواردة فى دبر الصلاة كل يوم بعد كل صلاة فبعيد جدا، كما لا يخفى على من له أدنى فهم، فحديث عائشةؓ محمول عندنا على فرض بعده سنة، والأحاديث التى ورد فيها الذكر الطويل دبر الصلاة محمولة عندنا على فرض ليس بعده سنة راتبة، وإن كان بعده سنة فبعد الفراغ منها. وبهذا تجتمع أحاديث الباب بأسرها. ووجه الفرق أن الرواتب من توابع الفرائض، فينبغى أداؤها متصلة بها كما هو مقتضى التبعية، ولما ثبت من الأمر بالتعجيل فى بعض الرواتب كما سيأتى فالتطبيق (بين أحاديث الباب) بالوجه الذى ذكرنا هو الأولى. وهذا هو الأمر الرابع من الأمور العشرة فتذكر.

قال فى مراقى الفلاح: وقال الكمال عن شمس الأئمة الحلوانى إنه قال: لا بأس بقراءة الأوراد (أى الغير الطويلة) بين الفريضة والسنة، فالأولى تأخير الأوراد عن السنة، فهذا ينفى الكراهة، ويخالفه ما قال فى الاختيار: كل صلاة بعدها سنة يكره القعود بعدها (أى قبل التطوع) والدعاء، بل يشتغل بالسنة كى لا يفصل بين السنة والمكتوبة، وعن عائشة أن النبى ﷺ كان يقعد مقدار ما يقول إلخ كما تقدم، فلا يزيد عليه أو على قدره، ثم قال الكمال: ولم يثبت عنه ﷺ الفصل بالأذكار التى يواظب عليها فى المساجد فى عصرنا من قراءة آية الكرسى والتسبيحات وأخواتها ثلاثا وثلاثين وغيرها، وقوله ﷺ لفقراء المهاجرين: «تسبحون وتكبرون وتحمدون دبر كل صلاة إلخ» لا يقتضى وصلها بالفرض بل كونها عقب السنة من غير اشتغال بما ليس من توابع الصلاة (كالأكل والشرب) فصح كونها دبرها اهـ (ص-١٨٢).

قلت: وتنتفى المخالفة بحمل القعود والدعاء فى عبارة الاختيار على الطويل منهما،

. . . .

وفى كلام الحلوانى على القصير، فافهم. ولكن يرد عليه ما فى المسند (٤-٢٢٧): ثنا روح ثنا همام ثنا عبد الله بن أبى حسين المكى عن شهر بن حوشب عن عبد الرحمان بن غنم رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال: «من قال قبل أن ينصرف ويثنى رجله من صلاة المغرب والصبح: "لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد بيده الخير يحيى ويميت وهو على كل شىء قدير" عشر مرات، كتب له بكل واحدة عشر حسنات، ومحيت عنه عشر سيئات، ورفع له عشر درجات، وكانت حرزا من كل مكروه، وحرزا من الشيطان الرجيم، ولم يحل لذنب أن يدركه إلا الشرك، فكان من أفضل الناس عملا إلا رجلا يفضله يقول أفضل مما قال". قال الحافظ المنذرى فى الترغيب: رجاله رجال الصحيح غير شهر، وعبد الرحمان مختلف فى صحبته، وقد روى هذا الحديث عن جماعة من الصحابة اهـ (١-٧٧). ففيه الذكر الطويل قبل أداء الرواتب.

والجواب عنه بوجوه، أما الأول: فلأنه لا يقوى قوة حديث عائشة فإن رجاله كلهم ثقات، وهذا فيه شهر بن حوشب مختلف فى توثيقه، قال الطحطاوى فى حاشية مراقى الفلاح: أقول: لعل ذلك (أى حديث الذكر الطويل بعد المغرب) لم يقو قوة الحديث المتقدم (يعنى حديث عائشة) فلذا لم ينص عليه أهل المذهب اهـ (ص-١٨١).

قلت: ويؤيد ذلك أن الترمذى أخرجه عن أبى ذر وليس فيه ذكر المغرب، وأخرجه النسائى عن معاذ وفيه ذكر صلاة العصر مكان المغرب، قال المنذرى فى الترغيب: عن أبى ذر رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: من قال فى دبر صلاة الفجر وهو ثان رجليه قبل أن يتكلم: "لا إله إلا الله وحده إلخ" فذكر معنى حديث أحمد، ثم قال. رواه الترمذى واللفظ له، وقال: حديث حسن غريب صحيح، والنسائى وزاد فيه: "بيده الخير" وزاد فيه أيضا: "وكان له بكل واحدة قالها عتق رقبة مؤمنة" ورواه النسائى من حديث معاذ، وزاد فيه: "ومن قالهن حين ينصرف من صلاة العصر أعطى مثل ذلك فى ليلته" اهـ (١-٧٦). قلت: ورواية النسائى هذه صحيحة أو حسنة على قاعدة المنذرى فى ترغيبه.

وأما الثانى فلأن حديث ابن غنم هذا يعارضه ما سيأتى عن حذيفة رضى الله عنه مرفوعًا: «عجلوا الركعتين بعد المغرب، فإنهما ترفعان مع المكتوبة» وهو حديث حسن يدل

٩١١- عن: ثوبان رضى الله عنه قال: "كان رسول الله ﷺ إذا انصرف من صلاته استغفر ثلاثا، وقال: «اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ذا الجلال والإكرام» قال الوليد: فقلت للأوزاعى: كيف الاستغفار؟ قال: يقول: «أستغفر الله أستغفر الله» رواه مسلم.

٩١٢- عن: على قال: "من السنة أن لا يتطوع الإمام حتى يتحول من مكانه" رواه ابن أبى شيبة بإسناد حسن، كذا قال الحافظ فى الفتح.

على كراهة تأخيرهما عن المكتوبة، وحديث ابن غنم يبيح تأخيرهما عنها، وإذا تعارض المبيح والمحرم يرجح المحرم، فالأولى أن يقال فى معنى حديث ابن غنم: إن المراد من صلاة المغرب فى قوله: «من قال قبل أن ينصرف ويثنى رجله من صلاة المغرب» هى المكتوبة مع الراتبة، لا المكتوبة وحدها، ولما كانت الرواتب توابع للمكتوبة ومثل الجزء منها لكونها مشروعة لتتميمها صح أن يقال لما بعد الراتبة: إنه بعد المكتوبة، فاندفع الإشكال، والحمد لله العلى المتعال.

تنبيه:

قال الطحطاوى فى حاشيته على مراقى الفلاح: واعلم أن محل الكلام السابق (أى تقليل الفصل بين الفرض والسنة) فيما إذا صلى السنة فى المسجد مثلا، أما إذا أراد الانتقال إلى البيت لفعلها فلا يكره الفصل وإن زاد على القدر المسنون اهـ (ص-١٨١) وسيأتى ما يدل عليه.

قوله: "عن على إلخ". قلت: دلالته على سنية تحول الإمام للتطوع عن مكان الفرض ظاهرة، وحديث معاوية بعده يدل على استحبابه للقوم أيضا، فإنه قال: "إن رسول الله ﷺ أمرنا أن لا نوصل صلاة بصلاة حتى نتكلم أو نخرج". قال النووى: فيه دليل لما قال أصحابنا: إن النافلة الراتبة وغيرها يستحب أن يتحول لها عن موضع الفريضة إلى موضع آخر، وأفضله التحول إلى بيته وإلا فموضع آخر من المسجد أو غيره، ليكثرمواضع سجوده، ولتنفصل صورة النافلة عن صورة الفريضة، وقوله: "حتى نتكلم" دليل على أن الفصل بينهما يحصل بالكلام أيضا، ولكن بالانتقال أفضل لما ذكرناه،

٩١٣– عن: ابن جريج قال: أخبرنى عمر بن عطاء بن أبى الخوار أن نافع ابن جبير أرسله إلى السائب بن أخت نمر ليسأله عن شيء رآه منه معاوية فى الصلاة، فقال: "نعم! صليت معه الجمعة فى المقصورة، فلما سلم الإمام قمت فى مقامى، فصليت، فلما دخل أرسل إلى فقال: لا تعد لما فعلت، إذا صليت الجمعة فلا تصلها بصلاة حتى تكلم أو تخرج، فإن رسول الله ﷺ أمرنا بذلك أن لا نوصل صلاة بصلاة حتى نتكلم أو نخرج" رواه مسلم.

٩١٤– عن: ابن عمر رضى الله عنه مرفوعًا قال: "كان ﷺ لا يصلى الركعتين بعد الجمعة ولا الركعتين بعد المغرب إلا فى أهله" رواه الطيالسى، كذا فى العزيزى (٣:١٤٨) وقال: بإسناد حسن.

والله أعلم اهـ (١–٢٨٨).

قلت: والحكمة في تكثير مواضع السجود ما روى أن مكانا المصلى يشهد له يوم القيامة، كما أخرجه الترمذى من حديث أبى هريرة قال: «قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿يومئذ تحدثُ أخبارها﴾ قال: أ تدرون ما أخبارها؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: فإن أخبارها أن تشهد على كل عبد أو أمة بما عمل على ظهرها، تقول: عمل يوم كذا كذا وكذا، فهذه أخبارها» هذا حديث حسن صحيح غريب اهـ (٢–١٧١). وقد ثبت أيضا أنه ﷺ كان يتحول للتطوع إلى بيته كما سيأتى، فهو أفضل من التكلم.

قوله: "عن ابن عمر إلخ". فيه دلالة على استحباب التحول للتطوع إلى بيته، كما مر، ولكن خص فيه سنة المغرب والجمعة بالذكر، وحديث ابن مسعود بعده يعمهما وغيرهما من الرواتب والنوافل بأسرها، وقد علمت أن حجرته ﷺ التى كان يتحول إليها للتطوع كانت على يساره فى حالة الصلاة، فلذا قال أصحابنا الحنفية: إنه يستحب للمصلى إذا تطوع فى المسجد أو قريبا منه أن يتحول إلى يساره، لأنه لما ترك التحول إلى البيت فينبغى أن لا يترك التشبه بفعله ﷺ بالكلية، فليتحول إلى اليسار ليكون قريبا من فعله، فافهم. فإن فى تلك الثلاثة من الأحاديث دلالة على المسائل الثلاثة الأول من العشرة. بقى ما إذا تحول للورد بعد الفراغ من التطوع أوعقب المكتوبة التى لا راتبة بعدها، هل

٩١٥- عن: حذيفة مرفوعًا «عجلوا الركعتين بعد المغرب، فإنهما ترفعان مع المكتوبة» رواه ابن نصر، ورمز فى الجامع الصغير لتحسينه (٢: ٥٠).

٩١٦- عن: عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: "سألت رسول الله ﷺ أيما أفضل؟ الصلاة فى بيتى أو الصلاة فى المسجد؟ قال: ألا ترى إلى بيتى ما أقربه من المسجد فلأن أصلى فى بيتى أحب إلى من أن أصلى فى المسجد، إلا تكون صلاة مكتوبة". رواه أحمد وابن خزيمة فى صحيحه، كذا فى الترغيب (١:٧٢) وهو صحيح أو حسن على قاعدة المنذرى.

يتحول إلى يمينه أو يساره؟ وجوابه يظهر لك مما قدمناه سابقا أنه ﷺ كان تارة ينحرف عن يساره وهو محمول عندنا على التحول للتطوع فى البيت، وتارة عن يمينه وهو محمول على التحول للجلوس فى مصلاه لقراءة الورد ونحوه، فإن لليمين فضلا على اليسار، فلينحرف إليه إذا لم يكن إلى اليسار حاجة، وتارة كان يستقبل القوم أى ويجعل ظهره نحو القبلة، وهو محمول على إرادة تعليم القوم وتذكيرهم، فهذا هو طريق الجمع بين أحاديث الباب. وهذا التحول يختص بالإمام دون القوم، فإنه لم يثبت ما يدل على عمومه إياهم كما ثبت عموم التحول للتطوع بحديث معاوية رضى الله عنه، وفى ذلك ما يدل على الخامس والسادس من الأمور المذكورة.

قوله: "عن حذيفة إلخ". فيه دلالة على استحباب وصل الراتبة بالمكتوبة قبل الاشتغال بغيرها من الكلام والذكر ونحوهما، فإن قوله: «عجلوا» يفيد مطلق التعجيل، والمطلق ينصرف إلى الكامل. ويؤيده ما رواه عبد الرزاق عن مكحول مرفوعًا مرسلا «من صلى بعد المغرب ركعتين قبل أن يتكلم كتبتا فى عليين» قال العزيزى: إسناده صحيح (٣-٣٤٤). فقوله: «قبل أن يتكلم» يعم كل كلام ذكرًا كان أو غيره، ولكنه يستثنى منه الفصل بقدر ما روته عائشة رضى الله عنها وما زاد عليه أو على قدره، فيمنع منه قبل الراتبة لهذا الحديث، وهو وإن كان واردا فى راتبة المغرب بخصوصها ولكنه يلحق بها رواتب الظهر والعشاء أيضا لجامع كون كل منها تابعة للمكتوبة مشروعة لتتميمها، فافهم.

٩١٧– عن: أبى الأحوص أن ابن مسعود قال: "إذا فرغ الإمام ولم يقم ولم ينحرف وكانت له حاجة فاذهب ودعه، فقد تمت صلاتك" اهـ مختصر. رواه الطبراني فى الكبير أطول منه ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١:١٧٢).

٩١٨– حدثنا: على ثنا سفيان عن ابن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى

تنبيـــه:

واعلم أنه قد وقع العرف فى ديارنا أن الإمام والقوم يدعون مستقبل القبلة رافعى أيديهم عقيب السلام معًا فى الظهر والمغرب والعشاء ولا ينحرف الإمام فى هذه الأوقات عن القبلة وبعد العصر والفجر ينحرف يمينا وشمالا ويقرأ شيئًا من الورد جالسا، وكذا القوم معــه ثم يدعون. فأنكر بعض الناس[1] على ذلك بوجهين أما أولا فلعدم انحراف الإمام يمينًا وشمالا فى الظهر والمغرب والعشاء ودعائه مستدبرًا للمأمومين، وقــد ثبت أنه ﷺ كان ينحرف دائما. وأما ثانيًا فلأن الدعاء بعد السلام من الصلاة لم يثبت عنه ﷺ، بل عامة الأدعية المتعلقة بالصلاة إنما فعلها فيها، وأمر بها فيها. والجواب عن الأول بأنه قد ثبت عنه ﷺ أنه دعا فى بعض الأحيان مستقبل القبلة مستدبرا للقوم، كما سنبينه إن شاء الله تعالى، واستنبط منه المحققون أن استقبال القبلة من آداب الدعاء. وعن الثانى بأن الدعاء بعد السلام ثبت عنه ﷺ قولا وفعلا، وإنكار ذلك مكابرة كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى.

قوله: "عن أبى الأحوص إلخ". فيه دلالة على جواز انصراف المأموم وذهابه إلى حوائجه بعد فراغ الإمام عن الصلاة إذا لم يقم من مجلسه ولم ينحرف وجواز ذلك أمر مجمع عليه لم نر فى كلام أحد من الأئمة خلافه.

قوله: "حدثنا على إلخ" قلت: فيه دلالة على أن الدعاء مستقبل القبلة أولى وأليق.

---

(١) أنكر الأمر الأول ابن الأمير اليمانى فى سبل السلام قال: ودعاء الإمام مستقبل القبلــة مستدبرا للمأمومين فلم يأت به سنة بل الذى ورد أنــه ﷺ كان يستقبل المأمومين إذا سلم اهـ (١–١٣٥). وأنكر الثانى ابن القيم فى زاد المعاد حيث قال: وأما الدعاء بعد السلام من الصلاة مستقبل القبلة أوالمأمومين فلم يكن ذلك من هديه ﷺ أصلا، ولا روى عنــه بإسناد صحيح ولاحسن، وإلى تخصيص ذلك لصلاتى الفجر والعصر فلم يفعل ذلك هو ولا أحد من خلفائه ولا أرشد إليه أمته وإنما هو استحسان رآه من رآه عوضا عن السنة بعدهما والله أعلم اهـ (١–٦٧).

هريرة قال: "استقبل رسول الله ﷺ القبلة وتهيأ ورفع يديه، وقال: اللهم اهد دوسا وأت بهم" رواه البخارى فى جزء رفع اليدين (ص-٢٦ و٢٨) وصححه.

٩١٩- عن: أبى أمامة قال: "قيل: يا رسول الله! أى الدعاء أسمع؟ قال: جوف الليل الأخير ودبر الصلوات المكتوبات" أخرجه الترمذى، وقال: حسن (فتح البارى ١١:١١٣). وقال فى الدراية (ص-١٣٨) بعد ما عزاه إلى الترمذى والنسائى: رجاله ثقات.

٩٢٠- عن: على قال: "كان رسول الله ﷺ إذا سلم من الصلاة قال: اللهم اغفر لى ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما أنت أعلم به منى، أنت المقدم وأنت المؤخر" أخرجه أبو داود والترمذى، وقال: حديث حسن صحيح، كذا فى النيل (٢:٢٠٥).

٩٢١- عن: البراء "أنه ﷺ كان يقول بعد الصلاة: رب قنى عذابك يوم

قوله: "عن أبى أمامة إلخ". قلت: فيه إثبات الدعاء بعد الصلاة، فاندحض به ما أورده ابن القيم أن الدعاء بعد السلام من الصلاة مستقبل القبلة أو المأمومين، فلم يكن من هديه ﷺ أصلا ولا روى عنه بإسناد صحيح ولا حسن اهـ (١-٦٧). قلت: قد ثبت ذلك عنه ﷺ قولا وفعلا، فهذا حديث أبى أمامة فيه إرشاد الأمة بالدعاء بعد الصلوات المكتوبات، وأما تأويله بأن المراد من دبر الصلوات ما قبل السلام كما زعمه ابن القيم فباطل، قال الحافظ فى الفتح: وزعم بعض الحنابلة أن المراد بدبر الصلاة ما قبل السلام، وتعقب بحديث «ذهب أهل الدثور» فإن فيه "يسبحون دبر كل صلاة"، وهو بعد السلام جزمًا، فكذلك ما شابهه اهـ (٢-٢٧٨). وسيأتى ما يدل على مطلوبيه الدعاء عقيب الصلوات برفع اليدين صراحة، فانتظر، وبه يندحض ما زعمه ابن القيم أتم اندحاض، وينهدم أساس كلامه بالكلية.

قوله: "عن على وعن البراء وعن مسلم بن الحارث الأحاديث". قلت: فى الأولين دلالة على أنه ﷺ كان يدعو بعد السلام، كما هو ظاهر، وفى الثلث أمره ﷺ بذلك.

تبعث عبادك" رواه مسلم، كذا فى النيل (٢:٢٠٥).

٩٢٢– عن: مسلم بن الحارث التميمى عن رسول الله ﷺ أنه أسر إليه فقال: «إذا انصرفت من صلاة المغرب فقل (وزاد فى رواية قبل: أن تكلم أحدا): «اللهم أجرنى من النار" سبع مرات، وإذا صليت الصبح فقل كذلك» اهـ مختصرا رواه أبو داود (٢:٣٤٥) وفيه أبو سعيد الفلسطينى قال فى التقريب (ص–١١٩): لا بأس به، وبقية رجاله ثقات. وأخرجه ابن حبان فى صحيحه أيضا، كذا فى النيل (٢:٢٠٦) وفى العزيزى (١:١٤٤): رواه أحمد وأبو داود والنسائى وابن حبان، قال الشيخ: حديث صحيح اهـ.

٩٢٣– عن: أسماء بن الحكم قال: سمعت عليا رضى الله عنه، فذكر الحديث بطوله، وفيه: قال: (أى على): وحدثنى أبو بكر وصدق أبو بكر أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من عبد يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلى ركعتين ثم يستغفر الله إلا غفر الله له. ثم قرأ هذه الآية ﴿والذين إذا فَعَلُوا فاحِشَةً أو ظَلَمُوا أنفُسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم﴾ الآية. رواه أبو داود (١:٢٢) وفيه أسماء بن الحكم الفزارى قال فى التقريب (ص–١١٥): صدوق، وبقية رجاله ثقات، وجيد موسى بن هارون هذا الإسناد.

٩٢٤– حدثنا: عبد الله حدثنى أبى ثنا يزيد قال: أنا ابن أبى ذئب عن الزهرى عن عباد بن تميم (يقال: إن له رؤية) عن عمه (عبد الله بن زيد بن

قوله: "عن أسماء إلخ". قلت: أسماء بن الحكم قال فيه العجلى: كوفى تابعى ثقة، وقال موسى بن هارون: هذا الحديث جيد الإسناد اهـ (تهذيب التهذيب ١–٢٦ و٢٦٨). وفيه حث للأمة على الدعاء والاستغفار بعد الصلاة، وهى بعمومها تشمل النافلة والمكتوبة كما لا يخفى.

قوله: "حدثنا عبد الله إلخ". قلت: فيه دعاء الإمام مستقبل القبلة مستدبرا للقوم، فاندحض به ما قاله ابن الأمير اليمانى فى سبل السلام: ودعاء الإمام مستقبل القبلة مستدبرا للمأمومين فلم يأت به سنة اهـ (١–١٢٥). لا يقال: إن هذا مخصوص بدعاء

عاصم) قال: "شهدت رسول الله ﷺ خرج يستسقى، فولى ظهره الناس واستقبل القبلة وحول ردائه وجعل يدعو" الحديث كذا فى مسند الإمام أحمد (٣٩:٤) ورجاله ثقات. وأخرجه البخارى (١٣٨:١) ولفظه: «خرج النبى ﷺ يستسقى، فتوجه إلى القبلة يدعو»، وفى رواية له: «قال: فحول إلى الناس ظهره واستقبل القبلة يدعو» الحديث.

٩٢٥- حدثنا: محمد بن يحيى الأسلمى قال: رأيت عبد الله بن الزبير، ورأى رجلا رافعًا يديه يدعو قبل أن يفرغ من صلاته، فلما فرغ منها قال له: "إن رسول الله ﷺ لم يكن يرفع يديه حتى يفرغ من صلاته" أخرجه ابن أبى شيبة، ورجاله ثقات، قاله الحافظ السيوطى فى رسالته "فض الوعاء فى أحاديث رفع اليدين بالدعاء" كذا فى رسالة رفع اليدين فى الدعاء لمحمد بن عبد الرحمن الزبيدى اليمانى (ص-٢٨٠ مع الصغير للطبرانى).

٩٢٦- عن: معاذ بن جبل رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال له: «أوصيك يا معاذ! لا تدعن دبر كل صلاة أن تقول: اللهم أعنى على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك» رواه أحمد وأبو داود والنسائى بسند قوى، كذا فى

الاستسقاء، لما عرفت فى حديث الأعرج عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه ﷺ استقبل القبلة وتهيأ ورفع يديه، وقال: اللهم اهد دوسا وأت بهم اهـ، وهو يدل على أن الاستقبال بالدعاء أولى وأليق مطلقًا، لأنه ليس فيه ما يدل على الخصوصية. ومن ثم عد الجزرى استقبال القبلة من آداب الدعاء فى كتابه الحصن الحصين (ص-٢٢).

قوله: "حدثنا محمد بن يحيى الأسلمى إلخ". قلت: يفهم منه أنه ﷺ كان يرفع يديه إذا فرغ من صلاته، فثبت دعاؤه ﷺ بعد السلام من الصلاة رافعا يديه، وثبت الاستقبال بالدعاء بفعله ﷺ فى مواضع أخر صريحًا، وإن لم يثبت كذلك فى دبر الصلوات المكتوبات، ومع ذلك فلم يثبت ما ينفيه أيضًا. وأما حديث سمرة «كان النبى ﷺ إذا صلى صلاة أقبل علينا بوجهه» فليس فيه ما ينفى الاستقبال بالدعاء بعد السلام صراحة، لأنه يمكن حمله على ما بعد الدعاء.

بلوغ المرام (١:٥٧). وقال الزيلعى فى تخريجه (–١:٣٣١): قال النووى فى الخلاصة: إسناده صحيح اهـ.

٩٢٧– عن: أم سلمة أن النبى ﷺ كان يقول إذا صلى الصبح حين يسلم: «اللهم إنى أسألك علما نافعا ورزقا طيبا وعملا متقبلا». رواه أحمد وابن ماجة. قال فى النيل (٢:٢٠٤): ورجاله ثقات لولا جهالة مولى أم سلمة، قلت: ولكنه صالح فى المتابعات، والجهالة فى القرون الثلاثة لا يضر عندنا.

٩٢٨– عن: ابن عمر رضى الله عنهما قال: "كان رسول الله ﷺ إذا صلى الفجر لم يقم من مجلسه حتى تمكنه الصلاة، قال: من صلى الصبح ثم جلس فى مجلسه حتى تمكنه الصلاة كان بمنزلة عمرة وحجة متقبلتين". رواه الطبرانى فى الأوسط ورواته ثقات إلا الفضل بن الموفق، ففيه كلام (كذا فى الترغيب ١:٧٥). قلت: وللحديث شواهد كثيرة، وفضل وثقه ابن حبان (ص–٥٣٠) كما فيه أيضا.

قوله: "عن أم سلمة". فيه دلالة على ما دل عليه الحديث السابق، غير أنه قول وهذا فعل. لكن بقى الجواب عما قال ابن القيم فى زاد المعاد: وأما تخصيص ذلك (أى الذكر والدعاء) بصلاتى الفجر والعصر فلم يفعل ذلك هو (ﷺ) ولا أحد من خلفائه ولا أرشد إليه أمته وإنما هو استحسان رآه من رآه عوضًا عن السنة بعدهما، والله أعلم اهـ (١–٦٧). قلت: بل ثبت عنه ﷺ ما يدل على مزيد تخصيصهما بذلك، وسيأتى بيانه فانتظر.

قوله: "عن ابن عمر إلخ". قلت: فيه دلالة على أنه ﷺ كان يمكث فى مصلاه بعد صلاة الفجر لا يبرح عنه حتى تطلع الشمس، وكان يشتغل فى تلك المدة بذكر الله تعالى، يدل عليه حديث أبى أمامة بعده، وهو يدل على استحباب الجلوس بعد صلاة العصر إلى غروب الشمس أيضا، فهذا ما حمل الأمة على تخصيص الجلوس للذكر والدعاء بهذين الوقتين.

قال فى نور الإيضاح: يستحب الإسفار بالفجر، لقوله ﷺ: «أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر» ولأن فى الإسفار تكثير الجماعة وفى التغليس تقليلها، وليسهل تحصيل ما

٩٢٩- عن: أبي أمامة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لأن أقعد أذكر الله تعالى وأكبره وأحمده وأسبحه وأهلله حتى تطلع الشمس أحب إلى من أن أعتق رقبتين من ولد إسماعيل، وأن أقعد بعد العصر حتى تغرب الشمس أحب إلى من أن أعتق أربعة من ولد إسماعيل». رواه أحمد بإسناد حسن (كذا فى الترغيب ١:٧٥).

٩٣٠- عن: جابر بن سمرة رضى الله عنه قال: "كان النبى ﷺ إذا صلى الفجر تربع فى ملجسه حتى تطلع الشمس حسنا". رواه مسلم وغيره (كذا فى الترغيب ١:٧٦).

٩٣١- عن: أبى ذر رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من قال فى دبر صلاة الفجر وهو ثان رجليه قبل أن يتكلم: لا إله إلا الله وحده إلخ عشر مرات، كتب الله له عشر حسنات، ومحى عنه عشر سيئات» الحديث، رواه الترمذى وقال: حديث حسن غريب صحيح.

ورد عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى الفجر فى جماعة ثم قعد يذكر الله تعالى حتى تطلع الشمس، ثم صلى ركعتين كانت له كأجر حجة تامة وعمرة تامة» حديث حسن، وقال ﷺ: «من مكث فى مصلاه بعد الفجر إلى طلوع الشمس كان كمن أعتق أربع رقاب من ولد إسماعيل»، وقال ﷺ: «من مكث فى مصلاه بعد العصر إلى غروب الشمس كان كمن أعتق ثمان رقاب من ولد إسماعيل». فزاد الثواب لانتظار فرض، وفي الأول لنفل اهـ (ص-١٠٤). فاندحض بذلك ما أورده ابن القيم على تخصيص الذكر والدعاء بهذين الوقتين، فافهم.

قوله: "عن أبى ذر إلخ". دل ما دل عليـه الحديث السابق من استحباب الذكر الطويل بعد صلاة الفجر والعصر، وفيه أيضا أن هذا الذكر يأتى به الإمام والمأموم مستقبل القبلـة، لأنه قوله ﷺ: «من قال فى دبر صلاة الفجر وهو ثان رجليه إلخ» يعمهما جميعا، ولا يخفى أن الذكر والدعاء سيان فى ذلك، فلما كان استقبال القبلة بالذكر أفضل فبالدعاء أولى، لأن الدعاء هو العبادة، قال الحافظ فى الفتح: وأما الصلاة التى لا يتطوع

٩٣٢- ورواه النسائى أيضا من حديث معاذ وزاد فيه: «ومن قالهن حين ينصرف من صلاة العصر أعطى مثل ذلك فى ليلته» اهـ مختصرا (من الترغيب للمنذرى ١: ٧٦).

٩٣٣- عن: الحسن بن على رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من قرأ آيــة الكرسى فى دبر الصلاة المكتوبة كان فى ذمــة الله إلى الصلاة الأخرى». رواه الطبرانى فى الكبير وإسناده حسن (مجمع الزوائد ١: ٢٠١).

بعدها فيتشاغل الإمام ومن معه بالذكر المأثور، ولا يتعين له مكان بل إن شاؤوا انصرفوا وذكروا، وإن شاؤوا مكثوا[1] وذكروا، وعلى الثانى إن كان للإمام عادة أن يعلمهم أو يعظهم فيستحب أن يقبل عليهم بوجهه، وإن كان لا يزيد على الذكر المأثور فهل يقبل عليهم جميعًا أو ينفتل فيجعل يمينه من قبل المأمومين ويساره من قبل القبلة ويدعو؟ الثانى هو الذى جزم به أكثرالشافعية، ويحتمل إن قصر زمن ذلك أن يستمر مستقبلا للقبلة من أجل أنها أليق بالدعاء. ويحمل الأول على ما لو طال الذكر والدعاء، والله أعلم اهـ (٢-٢٧٨).

قلت: والحاصل أن ما جرى بـه العرف فى ديارنا من أن الإمام يدعو فى دبر بعض الصلوات مستقبلا للقبلة ليس ببدعة، بل لـه أصل فى السنة، وإن كان الأولى أن ينحرف الإمام بعد كل صلاة يمينا أو يسارًا، لأنـه هو المتبادر من حديث سمرة وغيره، وهو الأكثرمن فعله ﷺ فى هذا الموضع. قال العينى فى عمـدة القارئ: وفى الذخيرة: إذا فرغ من صلاته أجمعوا أنـه لا يمكث فى مكانه مستقبل القبلة، وجميع الصلوات فى ذلك سواء اهـ (٣-١٨٩). ويمكن أن يراد بالمكث فى عبارة الذخيرة المكث الطويل، فيوافق كلام الحافظ المار ذكره، والله أعلم.

قوله: "عن الحسن بن على وعن أبى أمامة إلخ". دلالتهما على استحباب الذكر بعد الصلاة المكتوبة ظاهرة.

---

(١) قلت: ولكن المكث هو الأفضل كما لا يخفى على من تأمل فى الأحاديث المذكورة فى المتن، فإنه ﷺ حث فى بعضها على المكث بعد صلاة الفجر إلى الطلوع وبعد العصر إلى الغروب.

٩٣٤- عن: أبى أمامة رضى الله عنه قال: قال رسول الله: «من قرأ آية الكرسى دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعمه من دخول الجنة إلا الموت». رواه النسائى، وصححه ابن حبان، وزاد فيه الطبرانى: «وقل هو الله أحد» (بلوغ المرام ١:٥٧). وفى الترغيب (١:١٨٧): وإسناده بهذه الزيادة جيد أيضا اهـ.

٩٣٥- عن: عقبة بن عامر قال: "أمرنى رسول الله ﷺ أن أقرأ بالمعوذتين فى دبر كل صلاة". رواه الترمذى وقال: حسن غريب. ورواه أبو داود (١:٥٦١ مع عون المعبود) من غير طريق الترمذى، وسكت عنه بلفظ: «أن أقرأ بالمعوذات دبر كل صلاة» اهـ. وعزاه فى كنز العمال (١:١٨٣) إلى كبير الطبرانى وسنن أبى داود وصحيح ابن حبان بلفظ: «اقرأوا المعوذات فى دبر كل صلاة» اهـ. وفى عون المعبود: قال ميرك: رواه أبو داود والنسائى وابن حبان والحاكم، وصححاه بلفظ المعوذات اهـ. وفيه أيضا: قال المنذرى: وأخرجه الترمذى والنسائى، وقال الترمذى: حسن غريب اهـ.

٩٣٦- حدثنى: أحمد بن الحسن حدثنا أبو إسحاق يعقوب بن خالد بن يزيد البالسى حدثنا عبد العزيز بن عبد الرحمن القرشى عن أنس عن النبى ﷺ أنه قال: «ما من عبد بسط كفيه فى دبر كل صلاة ثم يقول: اللهم إلهى وإلـه إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وإلـه جبرئيل وميكائيل وإسرافيل! أسألك أن

قوله: "عن عقبة بن عامر إلخ". المراد بالمعوذتين سورتا الفلق والناس، وكذا بالمعوذات، لأن أقل الجمع اثنان، ويمكن أن يدخل فى المعوذات سورة الإخلاص والكافرون، إما تغليبا أو لأن فى كلتيهما يعنى الإخلاص والكافرون براءة من الشرك والتجاء إلى الله تعالى، ففيهما معنى التعوذ أيضا. كذا فى عون المعبود ناقلا عن المرقاة (١-٥٦١).

قوله: "حدثنى أحمـد بن الحسين إلخ". قلت: دلالته على رفع اليدين فى الدعاء بعد الصلاة المفروضة ظاهرة، والحديث وإن كان ضعيفا فله شاهد من رواية الأسود عند ابن أبى شيبة، وبه يحصل للضعيف قوة، على أن الاستحباب يثبت بالضعيف غير

تستجيب دعوتى فإنى مضطر، وتعصمنى فى دينى فإنى مبتلى، وتنالنى برحمتك فإنى مذنب، وتنفى عنى الفقر فإنى متمسكن إلا كان حقا على الله أن لا يرد يديه خائبين» أخرجه ابن السنى فى عمل اليوم والليلة (رفع اليدين ص-٢ لمحمد بن عبد الرحمن الزبيدى).

قال العلامة الزبيدى: فيه عبد العزيز بن عبد الرحمن وهو متكلم فيه كما فى الميزان وغيره، ولكن يعمل به فى الفضائل.

٩٣٧- ويقويه ما أخرجه الحافظ أبو بكر بن أبى شيبة فى المصنف عن الأسود العامرى عن أبيه قال: «صليت مع رسول الله ﷺ الفجر، فلما سلم انصرف ورفع يديه ودعا» الحديث، ولا يخفى أن أئمة الحديث ذكروا أن رواية الضعيف مع الضعيف توجب الارتفاع من درجة السقوط إلى درجة الاعتبار اهـ.

٩٣٨- عن: الفضل بن عباس رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الصلاة مثنى مثنى، تشهد فى كل ركعتين وتخشع وتضرع وتمسكن وتقنع يديك -يقول: ترفعهما- إلى ربك مستقبلا ببطونهما وجهك، وتقول: يا رب!

الموضوع، صرح به ابن الهمام فى كتاب الجنائز من الفتح، كذا فى فتاوى عبد الحى (٢-٤٢٧).

قوله: "عن الفضل بن عباس إلخ". قلت: قال العراقى: المشهور فى هذه الرواية أفعال مضارعة حذف منها أحد التائين، ويدل عليه قوله فى رواية أبى داود: «وأن تشهد» ووقع فى بعض الروايات بالتنوين فيها على الاسمية، وهو تصحيف من بعض الرواة، قاله السيوطى فى قوت المغتذى. وفيه أيضا: قال الخطابى: إقناع اليدين رفعهما فى الدعاء والمسألة. قال ابن العربى: وهو بعد الصلاة لا فيها، قال العراقى: وقد يكون فيها فى القنوت حيث شرع اهـ (١-٣٧٩).

قلت: حمله على الرفع فى القنوت بعيد، لأن قوله ﷺ: «الصلاة مثنى مثنى تشهد فى كل ركعتين وتخشع إلخ» صريح فى بيان حكم نفس الصلاة مطلقة غير مقيدة بشىء،

يا رب! من لم يفعل ذلك فهى كذا وكذا» رواه الترمذى والنسائى وابن خزيمة فى صحيحه، وتردد فى ثبوته. قال الترمذى: وقال غير ابن المبارك فى هذا الحديث: «من لم يفعل ذلك فهى خداج». قلت: وهو كذلك عند أبى داود وابن

والقنوت لم يشرع إلا فى البعض منها، أى فى الوتر عندنا وفى الفجر عند الشافعية، ولا يجوز تقييد المطلق ولا تخصيص العام إلا بدليل، ولا دليل على ذلك فى الحديث، فالحق ما قاله ابن العربى: إن إقناع اليدين إنما هو بعد الصلاة لا فيها، واختاره الشارح أبو الطيب السندى ثم المدنى فى شرحه للترمذى، فقال: أى ترفع يديك بعد الصلاة للدعاء، وهو معطوف على محذوف، أى إذا فرغت فسلم وارفع يديك بعدها سائلا حاجتك اهـ (١-٣٧٩). ومن هنا قال شيخنا فى كتابه "التشرف بمعرفة أحاديث التصوف" ما نصه: دل (الحديث) على مطلوبية الخشوع فى الصلاة وعلى مشروعية الدعاء (برفع اليدين) عقيب الصلاة، كما هو معتاد الصلحاء والمصلين، فإن رفع اليدين لا يكون فى حاق الصلاة اهـ (ص-٢٢). قلت: والحديث شاهد جيد للحديث الذى قبله، وقد تقرر فى الأصول أن الضعيف إذا تأيد بمتابع أو شاهد يتقوى ويرتفع إلى درجة الحسن تارة والصحيح أخرى، فانجبر بذلك ما كان فى الحديث السابق من ضعف عبد العزيز بن عبد الرحمان.

وأما ما زعمه العراقى من اضطراب الإسناد فى هذا الحديث فالجواب عنه أن الاضطراب إنما يضر إذا لم يترجح إحدى الطرق على الأخرى، وإذا ثبت الترجيح ارتفع الاضطراب من الإسناد، وههنا كذلك، فإن ليث بن سعد رواه عن عبد ربه بن سعيد عن عمران بن أبى أنس عن عبد الله بن نافع بن العمياء عن ربيعة بن الحارث عن الفضل بن عباس عند الترمذى والنسائى وابن خزيمة، ورواه شعبة عن عبد ربه عن ابن أبى أنس عن عبد الله بن نافع بن العمياء عن عبد الله بن الحارث عن المطلب بن أبى وداعة عند أبى داود وابن ماجة، كما فى الترغيب (ص-٨٦) ولكن أصحاب الحديث يغلطون شعبة فيه، قال الترمذى (١-٥١): سمعت محمد بن إسماعيل يقول: روى شعبة هذا الحديث عن عبد ربه بن سعيد فأخطأ فى مواضع، فقال: عن أنس بن أبى أنيس، وهو عمران ابن أبى أنس، وقال: عن عبد الله بن الحارث وإنما هو عبد الله بن نافع بن العمياء عن ربيعة بن الحارث،

ماجة، والحديث رجاله كلهم ثقات، ولعل ابن خزيمة إنما تردد فيه لأن عبد الله ابن نافع ابن العمياء لم يرو عنه غيرعمران بن أبى أنس، ولكن عمران ثقة، كما قاله المنذرى، وشيخه ربيعة بن الحارث فله صحبة، كما فى التقريب (ص–٥٨)

وقال شعبة: عن عبد الله بن الحارث عن المطلب عن النبى ﷺ، وإنما هو ربيعة بن الحرث ابن عبد المطلب عن الفضل بن عباس عن النبى ﷺ، قال محمد: وحديث الليث بن سعد أصح من حديث شعبة اهـ. وقال يعقوب بن سفيان مثل قول البخارى أيضا، وخطأ شعبة وصوب ليث بن سعد، وكذلك قال محمد بن إسحاق بن خزيمة، كما فى الترغيب للمنذرى (ص–٨٦) فارتفعت علة الاضطراب.

وأما ما فى ابن العمياء من الجهالة فقد ذكرنا أنه ثقة عند ابن حبان، فلا أقل من أن يكون الحديث حسنا، ولذا أخرجه ابن خزيمة فى صحيحه، فصح الاحتجاج به. وأيضا فلم ينفرد عمران بن أبى أنس بالرواية عنه، بل روى عنه ابن لهيعة أيضا كما فى التهذيب التهذيب (٦–٥٠). وبرواية الاثنين يرتفع جهالة العين عند المحدثين، كما ذكرناه فى المقدمة، فصح الاحتجاج بالحديث قطعا. واندحض به ما زعمه ابن القيم أن الدعاء بعد السلام من الصلاة مستقبل القبلة أو المأمومين فلم يكن من هديه ﷺ، ولا روى عنه بإسناد صحيح ولا حسن اهـ. والعجب منه كيف يدعى ذلك وأصله مخرج فى السنن الأربعة، ولو أنصف لاعترف بدلالته على ذلك وصلاحيته للاحتجاج، والله أعلم.

تنبيـــه:

ولعلك قد عرفت بما ذكرنا من الأحاديث فى المتن ثبوت الدعاء بعد المكتوبة متصلا بها برفع اليدين، لاسيما بحديث على «كان رسول الله ﷺ إذا سلم من الصلاة قال: اللهم اغفر لى ما قدمت إلخ» وهو الثامن عشر من الباب، وحديث ابن الزبير «أن رسول الله ﷺ لم يكن يرفع يديه حتى يفرغ من صلاته» وهو الثالث والعشرون منه، وحديث أم سلمة «أنه ﷺ كان يقول إذا صلى الصبح حين يسلم: اللهم إنى أسألك علما نافعا إلخ» وهو الخامس والعشرون منه، وحديث أنس مرفوعا «ما من عبد بسط كفيه فى دبر كل صلاة إلخ» وهو الثالث والثلاثون، وما ذكرنا معه من أثر الأسود العامرى عن أبيه «أنه صلى مع رسول الله ﷺ الفجر، فلما سلم انصرف ورفع يديه ودعا» وحديث الفضل بن

فالحديث صحيح على قاعدة ابن حبان، فإنه ذكر عبد الله بن نافع هذا فى الثقات على قاعدته، كما فى التهذيب. ويدل تصدير المنذرى إياه "بعن" فى ترغيبه على حسنه أيضا، كما نبه على مقدمته؛ على أن رواية المستور من القرون الثلاثة مقبولة عندنا معشر الحنفية، لأن غايته الإرسال وهو لا يضر عندهم. وأعله العراقى فى شرح الإحياء باضطراب الإسناد، وسنجيب عنه فى الحاشية.

عباس رضى الله عنهما هذا وهو الرابع والثلاثون من الباب.

وقال القسطلانى فى المواهب بعد ما ذكر قول ابن القيم: أما الدعاء بعد السلام من الصلاة مستقبل القبلة سواء للمنفرد والإمام والمأموم فلم يكن ذلك من هدى النبى ﷺ أصلا ولا روى عنه بإسناد صحيح ولا حسن إلخ ما نصه: وقد كان فى خاطرى من دعواه النفى مطلقا شيء لما سيأتى، ثم رأيت شيخ مشائخنا إمام الحفاظ أبا الفضل بن حجر (العسقلانى) تعقبه، فقال: وما ادعاه من النفى مطلقا مردود، فقد ثبت عن معاذ بن جبل أن النبى ﷺ قال له: «يا معاذ! إنى لأحبك، فلا تدع دبر كل صلاة أن تقول: اللهم أعنى على ذكرك إلخ» وحديث زيد بن أرقم «سمعته ﷺ يدعو فى دبر الصلاة: اللهم ربنا ورب كل شيء إلخ» أخرجه النسائى وصححه ابن حبان وغير ذلك. ثم قال: فإن قيل: إن المراد بدبر الصلاة قرب آخرها وهو التشهد. قلنا: قد ورد الأمر بالذكر دبر الصلاة، (وهى قراءة الكرسى والمعوذات والتحميد والتسبيح والتكبير ثلاثا وثلاثين، وغيرها، كما مر فى المتن) والمراد به السلام إجماعًا، فكذا هذا حتى يثبت ما يخالفه. وأخرج الطبرانى من رواية جعفر بن محمد الصادق قال: "الدعاء بعد المكتوبة أفضل من الدعاء بعد النافلة كفضل المكتوبة على النافلة". قال: وفهم كثير من الحنابلة أن مراد ابن القيم نفى الدعاء بعد الصلاة مطلقا، وليس كذلك، فإن حاصل كلامه أنه نفاه بقيد استمرار استقبال المصلى القبلة وإيراده عقب السلام، وأما إذا انفتل بوجهه أو قدم الأذكار المشروعة فلا يمتنع عنده الإتيان بالدعاء حينئذ اهـ (٢-٢٤٥ و٢٤٦).

قلت: وقد ذكرنا فى المتن ما يرد نفيه بهذا القيد أيضا، فتذكر. فثبت أن الدعاء مستحب بعد كل صلاة مكتوبة متصلا بها برفع اليدين، كما هو شائع فى ديارنا وديار المسلمين قاطبة.

٩٣٩- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: قلنا لأبى سعيد: "هل حفظت عن رسول الله ﷺ شيئا كان يقوله بعد ما سلم؟ قال: نعم! كان يقول: ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين﴾» رواه أبو يعلى، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١: ٢٠١).

ورحم الله طائفة من المبتدعة فى بعض أقطار الهند حيث واظبوا على أن الإمام ومن معه يقومون بعد المكتوبة بعد قراءتهم: اللهم أنت السلام ومنك السلام إلخ ثم إذا فرغوا من فعل السنن والنوافل يدعو الإمام عقب الفاتحة جهراً بدعاء مرة ثانية، والمقتدون يؤمنون على ذلك، وقد جرى العمل منهم بذلك على سبيل الالتزام والدوام حتى أن بعض العوام اعتقدوا أن الدعاء بعد السنن والنوافل باجتماع الإمام والمأمومين ضرورى واجب، حتى إنهم إذا وجدوا من الإمام تأخيرا لأجل اشتغاله بطويل السنن والنوافل اعترضوا عليه قائلين: إنا منتظرون للدعاء ثانيا وهو يطيل صلاته، وحتى أن متولى المساجد يجبرون الإمام الموظف على ترويج هذا الدعاء المذكور بعد السنن والنوافل على سبيل الالتزام، ومن لم يرض بذلك يعزلونه عن الإمامة ويطعنونه، ولا يصلون خلف من لا يصنع بمثل صنيعهم. وأيم الله! إن هذا أمر محدث فى الدين، فقد عرفت فى الحديث الثانى عشر من المتن «أنه ﷺ كان لا يصلى الركعتين بعد الجمعة ولا الركعتين بعد المغرب إلا فى أهله» وهو حديث حسن، وفى الثالث عشر منه «أنه ﷺ سئل أيما أفضل؟ الصلاة فى البيت أو الصلاة فى المسجد؟ فقال: ألا ترى إلى بيتى ما أقربه إلى المسجد، فلأن أصلى فى بيتى أحب إلى من أن أصلى فى المسجد إلا أن تكون مكتوبة» وهو حديث صحيح أو حسن، ففى كل ذلك دلالة على أن عادته الغالبة فى أداء السنن والنوافل كانت صلاتها فى البيت، ولم يثبت فى حديث ما أنه كان يرجع إلى المسجد لأجل الدعاء بعدها. وأيضا ففى ذلك من الحرج ما لا يخفى. وأيضا فقد مر أن المندوب ينقلب مكروها إذا رفع عن رتبته، لأن التيامن مستحب فى كل شيء من أمور العبادة، لكن لما خشى ابن مسعود أن يعتقدوا وجوبه أشار إلى كراهته، فكيف بمن أصر على بدعة أو منكر؟

ولا يتم احتجاج هذه الطائفة بما ورد فى بعض الروايات أنه ﷺ صلى النوافل أحيانا فى المسجد، كما روى الطحاوى فى معانى الآثار عن ابن عباس «أن رسول الله

٩٤٠- عن: أبى هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «من سبح الله فى دبر كل صلاة (أى مكتوبة) ثلاثا وثلاثين، وحمد الله ثلاثا وثلاثين، وكبر الله ثلاثا وثلاثين. فتلك تسع وتسعون وقال: تمام المائة: لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، غفرت خطاياه وإن كانت مثل زبد البحر» رواه مسلم (١:٢١٩).

ﷺ صلى العشاء، ثم صلى بعدها حتى لم يبق فى المسجد غيره»، وكما روى أبو داود عنه «كان رسول الله ﷺ يطول القراءة بعد المغرب حتى يتفرق أهل المسجد» فإن جواز فعل النافلة فى المسجد لا ينكره أحد، وإنما الكلام فى الأفضلية وفى الدعاء بعدها بالاجتماع، وقد ثبت فضليتها فى البيت بالحديث القولى، وهو مقدم على الفعل كما تقرر فى الأصول فيحمل الفعل على بيان الجواز. وليس فى هذه الآثار ولا فى غيرها أنه ﷺ حين صلى النوافل فى المسجد دعا بعدها مع القوم، بل الظاهر منها أنه لم يزل مشتغلا بالصلاة والقراءة حتى تفرق أهل المسجد عنه، فأين فيه ما يريدون من إثبات الدعاء بعد النوافل فى المسجد؟ بل لما كان فى ذلك من إجبار الإمام والمأمومين على فعلهم السنن والنوافل فى المسجد، وفيه تغير للمشروع والأفضل، وتضيق لما جعل الله فيه سعة، كان ذلك بدعة فى الدين محرمة، فقد مر فى المتن عن أبى الأحوص أن ابن مسعود قال: "إذا فرغ الإمام ولم يقم ولم ينحرف، وكانت له حاجة، فاذهب ودعه، فقد تمت صلاتة" ورجاله ثقات.

وأصرح منه ما فى مجمع الزوائد (١-٢٠٠) وقال: رجاله رجال الصحيح عن ابن مسعود أيضا قال: "إذا سلم الإمام للرجل حاجة فلا ينتظره إذا سلم أن يستقبله بوجهه، وإن فصل الصلاة والتسليم" اهـ. وفى كل ذلك دلالة على جواز انصراف المأموم وذهابه إلى حوائجه بعد فراغ الإمام من الصلاة وتسليمة، وفى التزام الدعاء بعد السنن والنوافل تغيير لهذا الجواز، وتضييق على الإمام والقوم بلا وجه، فإنهم فى سعة شرعا أن يصلوا النوافل فى المسجد أو فى البيت أو حيث شاؤوا، أو ينصرفوا بعد المكتوبة إلى حوائجهم، قال تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله﴾.

ولا حجة لهم أيضا فيما ورد من الترغيب العام فى الدعاء بعد كل صلاة فرضا

٩٤١- وفى رواية أخرى له عن كعب بن عجرة رضى الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «معقبات لا يخيب قائلهن أو فاعلهن دبر كل صلاة مكتوبة ثلاثا وثلاثين تسبيحة، ثلاثا وثلاثين تحميدة، وأربعا وثلاثين تكبيرة اهـ».

٩٤٢- عن: زاذان قال: حدثنى رجل من الأنصار قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول فى دبر الصلاة: اللهم اغفر وتب على إنك أنت التواب الغفور مائة مرة" رواه ابن أبى شيبة، وهو صحيح (كنز العمال ١: ٢٩٦).

كانت أو نافلة، فإنه ليس فيه أن يكون هذا الدعاء بالاجتماع والانتظار. ولا فيما قاله الشرنبلالى فى نور الإيضاح وشرحه بعد قوله: "القيام إلى أداء السنة التى تلى الفرض متصلا بالفرض مسنون" ما نصه: ويستحب للإمام بعد سلامه أن يتحول إلى جهة يساره لتطوع بعد الفرض، ويستحب أن يستقبل بعده أى بعد التطوع الناس، ويستغفرون الله ثلاثا، ويقرؤون المعوذات وآية الكرسى ويسبحون الله ويحمدونه ويكبرونه ثلاثا وثلاثين، ثم يدعون لأنفسهم وللمسلمين رافعى أيديهم إلخ فإنه لا دلالة فيه على قراءة كل ذلك والدعاء بعدها مجتمعين، وأن يفعل ذلك كله فى المسجد، فإن صيغة الجمع لا تستدعى الاجتماع والاصطحاب أصلا، نص على ذلك الأصوليون، فمعنى كلامه أن المسلمين ينبغى لهم قراءة الأوراد المأثورة بعد المكتوبات بأن يأتى كل أحد بها على حدة، ويدعوا كل أحد بعدها لنفسه وللمسلمين، لأن الشرنبلالى نفسه قد نص قبل ذلك على أن الأفضل بالسنن أداؤها فيما هو أبعد من الرياء، وأجمع للخلوص، سواء البيت أو غيره اهـ (ص-١٨٢).

فلما كان الأفضل بالسنن عنده البيت ونحوه، فكيف يمكن حمل كلامه "ويستغفرون الله ويحمدونه إلخ" على فعل ذلك فى المسجد بالاجتماع؟ وأيضا فقد نص الشرنبلالى قبله نقلا عن مجمع الروايات على أنه إذا فرغ من صلاته إن شاء قرأ ورده جالسا، وإن شاء قرأ قائما، وليس معنى قوله: "يستحب للإمام أن يستقبل بعد التطوع الناس" أنه يستقبلهم لأجل الدعاء، بل معناه أنه يستحب له إبطال الاستدبار الذى كان لأجل الإمامة فى المكتوبة، بسواء استقبلهم جالسا فى مكانه أو ذهب إلى حوائجه، كما صرح هو بالتخيير فى كل ذلك فى (ص-١٨٢) لأن فى كل ذلك إبطال للاستدبار بالمذكور، فافهم. والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم.

باب فى بعض آداب الدعاء

٩٤٣- عن: عمر رضى الله عنه قال: "كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا مد يديه فى الدعاء لم يردهما حتى يمسح بهما وجهه" أخرجه الترمذى. وله شواهد، منها حديث ابن عباس رضى الله عنهما عند أبى داود، وغيره، ومجموعها يقتضى أنه حديث حسن (بلوغ المرام ٢:١٧٤).

٩٤٤- عن: سلمان رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن ربكم حيى كريم يستحيى من عبده إذا رفع إليه يديه أن يردهما صفرا» أخرجه الأربعة إلا النسائى، وصححه الحاكم (بلوغ المرام ٢:١٧٣). وفى الترغيب (٢:٢٩٤) ذكره بلفظ: «إن الله كريم يستحيى إذا رفع الرجل إليه يديه أن يردهما صفرا خائبتين» ثم قال: رواه أبو داود والترمذى وحسنه، واللفظ له، وابن ماجة وابن حبان فى صحيحه، والحاكم، وقال: صحيح على شرط الشيخين اهـ. وفى كتاب العلو (ص-١٠٩) للذهبى: هذا حديث مشهور، رواه عن النبى ﷺ أيضا على بن أبى طالب وابن عمر وأنس وغيرهم اهـ.

٩٤٥- عن: ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «هذا الإخلاص -يشير

باب فى بعض آداب الدعاء

قوله: "عن عمر إلخ". قلت: دلالته على الباب ظاهرة.

تواتر رفع اليدين فى الدعاء:

قوله: "عن سلمان إلخ". فيه دلالة على رفع اليدين فى الدعاء. وفى تدريب الراوى (ص-١٩١): ومنه ما تواتر معناه، كالأحاديث رفع اليدين فى الدعاء فقد روى عنه ﷺ نحو مائة حديث فيه رفع يديه فى الدعاء، وقد جمعتها فى جزء لكنها فى قضايا مختلفة، فكل قضية منها لم تتواتر، والقدر المشترك فيها وهو الرفع عند الدعاء تواتر باعتبار المجموع اهـ.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". دلالته على طريق الدعاء ظاهرة.

بإصبعه التى تلى الإبهام، وهذا الدعاء- فرفع يديه حذو منكبيه، وهذا الابتهال - فرفع يديه مدا» أخرجه الحاكم وصححه، والبيهقى فى سننه، كذا فى الدر المنثور (٢: ٤٠).

٩٤٦- عن: أبى بكرة رضى الله عنه مرفوعا: «سلوا الله ببطون أكفكم، ولا تسألوه بظهورها» رواه الطبرانى فى الكبير، وقال الشيخ: حديث صحيح.

٩٤٧- وعن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعًا بزيادة: «فإذا فرغتم فامسحوا بها وجوهكم» رواه أبو داود والبيهقى فى سننه، قال الشيخ: حديث صحيح، كذا فى العزيزى (٣١٧:٣).

٩٤٨- حدثنا: مسدد ثنا أبو عوانة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن عائشة رضى الله تعالى عنها زعم أنه سمع منها «أنها رأت النبى ﷺ يدعو رافعا يديه يقول: إنما أنا بشر فلا تعاقبنى، أيما رجل من المؤمنين آذيته وشتمته فلا تعاقبنى فيه» رواه البخارى فى جزء رفع اليدين (ص-٢٦ و٢٨) وصححه.

٩٤٩- حدثنا: مسلم ثنا شعبة عن عبد ربه بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمى قال: «أخبرنى من رأى النبى ﷺ يدعو عند أحجار الزيت باسطا كفيه» رواه البخارى فى جزء رفع اليدين (ص-٢٧ و٢٨) وصححه.

قوله: "عن أبى بكرة إلخ". دلالته على أدب الدعاء ظاهرة. وقوله: "ولا تسألوه بظهورها" قد خصت منه الاستعاذة المذكورة فى حديث سائب بن الخلاد الآتى قريبًا، وبقية الأحاديث دلالة بعضها على الدعاء وبعضها على كيفيته ظاهرة.

وأما ما رواه البخارى فى صحيحه عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال: «كان النبى ﷺ لا يرفع يديه فى شيء من دعائه إلا فى استسقاء، وأنه يرفع حتى يرى بياض إبطيه، فأجاب عنه الحافظ فى الفتح بما لفظه: ظاهره نفى الرفع فى كل دعاء غير الاستسقاء، وهو معارض بالأحاديث الثابتة بالرفع فى غير الاستسقاء، وقد تقدم أنها كثيرة، فذهب بعضهم إلى أن العمل بها أولى، وحمل حديث أنس على نفى رؤيته، وذلك لا يستلزم نفى رؤية غيره، وذهب آخرون إلى تأويل حديث أنس المذكور لأجل

٩٥٠- عن: السائب بن خلاد رضى الله عنه: "كان رسول الله ﷺ إذا سأل الله جعل باطن كفيه إليه، وإذا استعاذ جعل ظاهرهما إليه" رواه الإمام أحمد بإسناد حسن (الجامع الصغير ٢: ٩١). وفى التلخيص (١: ١٥١): وفيه ابن لهيعة اهـ. قلت: هو حسن الحديث، كما قد مر غير مرة.

٩٥١- عن: عمر رضى الله عنه قال: "ذكر لى (أى عن النبى ﷺ) أن الدعاء يكون بين السماء والأرض، لا يصعد منه شيء حتى يصلى على النبى ﷺ" رواه ابن راهويه بسند صحيح (كنز العمال ١: ٢١٣).

٩٥٢- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه مرفوعًا: «كل دعاء محجوب، حتى يصلى على النبى ﷺ» رواه الديلمى فى "مسند الفردوس" ورواه البيهقى فى "شعب الإيمان" عن على رضى الله عنه. قال الشيخ: حديث حسن (العزيزى ٢: ٨٢). ورواه الطبرانى فى الأوسط موقوفًا على سيدنا على رضى الله عنه، ورواته ثقات، قاله فى الترغيب (١: ٣٠١).

٩٥٣- عن: ابن مسعود رضى الله عنه قال: "إذا أراد أحدكم أن يسأل الله شيئًا فليبدأ بمدحه والثناء عليه بما هو أهله، ثم يصلى على النبى ﷺ، ثم ليسأل بعد، فإنه أجدر أن ينجح أو يصيب". رواه عبد الرزاق والطبرانى فى الكبير من طريقه، ورجاله رجال الصحيح (القول البديع ص-١٦٦).

الجمع، بأن يحمل النفى على صفة مخصوصة، أما الرفع البليغ فيدل عليه قوله: «حتى يرى بياض إبطيه»، ويؤيده أن غالب الأحاديث التى وردت فى رفع اليدين فيالدعاء إنما المراد به مد اليدين وبسطهما عند الدعاء، وكأنه عند الاستسقاء مع ذلك زاد فرفعهما إلى جهة وجهه حتى حاذتاه، وبه حينئذ يرى بياض إبطيه. وأما صفة اليدين فى ذلك فلما رواه مسلم من رواية ثابت عن أنس «أن رسول الله ﷺ استسقى فأشار بظهر كفيه إلى السماء» اهـ ملخصا بلفظه (٢-٤٣٠).

وأما ما رواه البخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما "أن رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد رسول الله ﷺ"، وفى لفظ: "كنت أعرف

باب ما جاء فى تأكد الخشوع فى الصلاة

٩٥٤- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: "كان رسول الله ﷺ يبيت، فيناديه بلال بالأذان فيقوم فيغتسل، فإنى لأرى الماء ينحدر على خده وشعره، ثم يخرج فيصلى، فأسمع بكائه" فذكر الحديث، رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١:١٧٧).

٩٥٥- عن: أبى الدرداء رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «أول شيء يرفع من هذه الأمة الخشوع، حتى لا ترى فيها خاشعا». رواه الطبرانى فى الكبير، وإسناده حسن (مجمع الزوائد ١:١٩٦).

انقضاء صلاة النبى ﷺ بالتكبير اهـ" كذا فى الفتح (ص-٢٦٩) فهو محمول على أنهم جهروا به وقتًا يسيرا لأجل تعليم صفة الذكر لا أنهم داوموا على الجهر به، كذا حكاه النووى عن الشافعى رحمه الله تعالى. قال: والمختار أن الإمام والمأموم يخفيان الذكر إلا إن احتيج إلى التعليم، ذكره الحافظ فى الفتح (٢-٢٦٩).

ويمكن أن يقال: إن الذكر بعد الصلاة كان يختم بالتكبير، ويرفع به الصوت شيئًا ليقف الناس على أن الإمام قد فرغ من توابع الصلاة، فيذهبوا إلى حوائجهم، كما أن الجهر بالتسليم لكى يعرف القوم أن الصلاة بأصلها قد تمت وإن بقيت توابعها من الدعاء والذكر، والله تعالى أعلم.

باب ما جاء فى تأكد الخشوع فى الصلاة

قوله: فى حديث عائشة: "فيناديه بلال بالأذان" أى ببعض ألفاظ الأذان دون الأذان التام. ولعل الذى ناداه بلال به هو قوله: "الصلاة خير من النوم" كما رواه الطبرانى فى الأوسط، عن عائشة قالت: "جاء بلال إلى النبى ﷺ يؤذنه بصلاة الصبح، فوجده نائما، فقال: الصلاة خير من النوم، فأقرت فى أذان الصبح" كذا فى مجمع الزوائد (١-١٤٠) وقد مر ما يتعلق به فى باب الأذان من هذا الكتاب. وفى الحديث دلالة على جواز البكاء فى الصلاة إذا كان لذكر الآخرة والنار، أو للاشتياق إلى لقاء الله وما فى معناه. ودلالته وكذا ما بعده على معنى الباب ظاهرة.

٩٥٦- عن: ابن مسعود رضى الله عنه: "قاروا الصلاة[1] يقول: اسكنوا اطمأنوا" رواه الطبرانى فى الكبير، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١:١٩٦).

٩٥٧- عن: عطاء قال: "كان ابن الزبير رضى الله عنه إذا صلى كأنه كعب" رواه الطبرانى فى الكبير، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١:١٩٦). وقال الحافظ فى الفتح (١:١٨٧): عن مجاهد قال: "كان ابن الزبير رضى الله عنه إذا قام فى الصلاة كأنه عود، وحدث أن أبا بكر الصديق كان كذلك، قال: وكان يقال: ذاك الخشوع فى الصلاة" رواه البيهقى بسند صحيح اهـ.

٩٥٨- عن: أنس رضى الله عنه مرفوعا: «اذكر الموت فى صلاتك، فإن الرجل إذا ذكر الموت فى صلاته لحرى أن يحسن صلاته، وصل صلاة رجل لا يظن أن يصلى صلاة غيرها، وإياك وكل أمر يعتذر منه». رواه الديلمى فى مسند الفردوس، وحسنه الحافظ ابن حجر، كذا فى كنز العمال (٤:١٣).

٩٥٩- عن: أم سلمة رضى الله عنها مرفوعًا: «إذا صلى أحدكم فليصل صلاة مودع – صلاة من لا يظن أنه يرجع إليها أبدا» رواه الديلمى فى مسند الفردوس، قال الشيخ: حديث حسن لغيره (العزيزى ١:١٤٢).

٩٦٠- عن: ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعًا: «صل صلاة مودع، كأنك تراه، فإن كنت لا تراه فإنه يراك» الحديث رواه أبو محمد الإبراهيمى فى كتاب الصلاة، وابن النجار، قال الشيخ: حديث حسن لغيره (العزيزى

قوله: فى حديث عطاء: "كأنه كعب" يريد أنه كان يقوم فى الصلاة مستويا مثل السهم، والله أعلم.

قوله: "عن أنس إلخ". قلت: فيه دلالة على طريق تحصيل الخشوع بذكر الموت

---

(١) أى أسكنوا فيها، ولا تحركوا ولا تعبثوا، كذا فى حاشية مجمع الزوائد عن مجمع البحار.

٢: ٣٥٢).

٩٦١- عن: أبى اليسر رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «منكم من صلى الصلاة كاملة، ومنكم من يصلى النصف والثلث والربع والخمس، حتى بلغ العشر» رواه النسائى بإسناد حسن، كذا فى الترغيب (١: ٨٥). ولعل النسائى رواه فى الكبرى.

٩٦٢- عن: أبى ذر رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قام أحدكم فى الصلاة فلا يمسح الحصى، فإن الرحمة تواجهه» رواه الخمسة بإسناد صحيح، وزاد أحمد: "واحدة أودع" كذا فى بلوغ المرام (١: ٣٩).

٩٦٣- عن: عثمان بن أبى دهرشن عن النبى ﷺ قال: «لا يقبل الله من عبد عملا حتى يشهد قلبه مع بدنه» رواه محمد بن نصر المروزى فى كتاب الصلاة هكذا مرسلا، ووصله أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس بأبى بن كعب، والمرسل أصح (الترغيب ١: ٨٦).

٩٦٤- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الصلاة ثلاثة أثلاث، الطهور ثلث، والركوع ثلث، والسجود ثلث، فمن أداها بحقها قبلت منه وقبل منه سائر عمله، ومن ردت عليه صلاته رد عليه سائر عمله» رواه البزار، وقال: لا نعلمه مرفوعا إلا من حديث المغيرة بن مسلم. قال الحافظ: وإسناده حسن اهـ (الترغيب ١: ٨٥). وفى مجمع الزوائد (١: ١٠٢): قلت: والمغيرة ثقة، وإسناده حسن اهـ.

٩٦٥- عن: عقبة بن عامر رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «ما من مسلم يتوضأ فيسبغ الوضوء ثم يقوم فى صلاته فيعلم ما يقول إلا انفتل وهو كيوم ولدته أمه» رواه الحاكم وقال: صحيح الإسناد، وهو فى مسلم وغيره

فى الصلاة. قلت: وأعلى مراتب الخشوع أن يصلى كأنه يرى ربه، وأدنى مراتبه أن يصلى وهو يعلم ما يقول، وبينهما درجات، والله أعلم.

بنحوه اهـ (الترغيب ١:٨٧).

٩٦٦- عن: علقمة بن أبى علقمة عن أمه[1] أن عائشة رضى الله تعالى عنها زوج النبى ﷺ قالت: "أهدى أبو جهم بن حذيفة لرسول الله ﷺ خميصة شامية لها علم، فشهد فيها معها الصلاة، فلما انصرف قال: ردى هذه الخميصة إلى أبى جهم، فإنى نظرت إلى علمها فى الصلاة، فكاد يفتننى" رواه مالك فى الموطأ (ص-٣٤) ورجاله ثقات، والحديث فى البخارى أيضًا، ولكن لفظ الموطأ أوضح.

٩٦٧- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: قال رسو ل الله ﷺ: قال الله تبارك وتعالى: «إنما أتقبل الصلاة ممن تواضع بها لعظمتى، ولم يستطل على خلقى، ولم يبت مصرا على معصيتى، وقطع نهاره فى ذكرى، ورحم المسكين وابن السبيل والأراملة، ورحم المصاب، ذلك نوره كنور الشمس، أكلأه بعزتى واستحفظه ملائكتى، أجعل له فى الظلمة نورًا، وفى الجهالة حلمًا. ومثله فى خلقى كمثل الفردوس فى الجنة» رواه البزار من رواية عبد الله بن واقد الحرانى، وبقية رواته ثقات اهـ (الترغيب ١:٨٦). وفى مجمع الزوائد (١:٢٠٠): رواه البزار، وفيه عبد الله بن واقد الحرانى ضعفه النسائى والبخارى وإبراهيم الجوزجانى وابن معين فى رواية، ووثقه فى رواية، ووثقه أحمد وقال: كان يتحرى الصدق، وأنكر على من تكلم به، وأثنى عليه خيرا، وبقية رجاله ثقات اهـ. قلت: فالحديث حسن، فإن الاختلاف فى التوثيق لا يضر كما عرف مرارا.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: والحديث فيه بيان علامة قبول الصلاة، فمن كان يرجو لقاء ربه وقبول صلاته وسائر أعماله فليجتهد فى العمل بهذا الحديث، وظنى أن من كمل فى مقام الخشوع ورزقه الله الرسوخ فيـه، وفق لجميع ما فى هذا الحديث من فواضل الأعمال، وحينئذ يوضع له القبول فى الأرض والسماء وقلوب الرجال، ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم.

---

(١) واسمها مرجانة مولاة عائشة بلا خلاف، روت عنها، وثقها ابن حبان، وليس لفظة "عن أمه" فى نسخة المؤطأ التى بأيدينا، ولكنها فى نسخة الزرقانى (١:١٨١) مؤلف.

وقدتم هنالك الجزء الثالث من متن الإعلاء، ولله الحمد، ويتلوه الرابع إن شاء الله تعالى.

ولنختم المجلد الثالث من الكتاب على هذا الحديث المبشر لجزيل الثواب، المرشد فى الأعمال لطريق الصواب، لعل الله يرزقنا القبول فيما حررناه ببركته، ويجعله وسائر الأعمال خالصا لوجهه الكريم، ويوفقنا لما فيه من الأعمال الفاضلة بمنه وكرمه إنه هو البر الجواد الرحيم. وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا محمد الذى هو مفتاح كل خير، وبه العصمة من كل ضير. وقد تم هناك أبواب صفة الصلاة بحمد الله العلى الأعلى الوهاب، وإليه المرجع والمآب، والحمد لله الذى بنعمته وجلاله تتم الصالحات. وكان ذلك يوم السبت لثمانية عشر من شهر ذى القعدة الحرام سنة أربعين بعد الألف وثلاثمائة من هجرة سيد الأنام عليه وآله وأصحابه أفضل الصلاة وأزكى السلام، دائما أبدا إلى يوم القيام آمين. هذا وأنا المفتقر إلى رحمة ربى الصمد عبده المذنب ظفر أحمد، وفقه الله للتزود لغد، وغفر له ولمشايخه ولوالديه وما ولد، ولإخوانه وأخواته وأهله وسائر عشيرته وجميع المسلمين ممن كان ويكون إلى الأبد. ويرحم الله عبدا قال: آمينا. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس ما فى الجزء الثالث من الأبواب والفوائد

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوي قدس سره

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء الرابع

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گارڈن ايسٹ، كراتشي ٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٤ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشى

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

٤٣٧/D گارڈن ايست كراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

أبواب القراءة

باب وجوب الجهر فى الجهرية والسر فى السرية

٩٦٧- عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها﴾ قال: نزلت ورسول الله ﷺ مختف بمكة كان إذا صلى بأصحابه رفع صوته بالقرآن، فإذا سمع المشركون سبوا القرآن، ومن أنزله، ومن جاء به، فقال

باب وجوب الجهر فى الجهرية والسر فى السرية

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قلت: فى الاية دلالة على وجوب الجهر صراحة، لأنه تعالى قال بعد المنع عن الإفراط والتفريط فيه: ﴿وابتغ بين ذلك سبيلا﴾ والأمر أصله للوجوب إلا إذا وجد صارف ولم يوجد، فثبت وجوب مطلق الجهر بها.

وقال الطبرى (١٥: ١٢٥): لولا أننا لا نستجيز مخالفة أهل التفسير فيما جاء عنهم لاحتمل أن يكون المراد ﴿لا تجهر بصلاتك﴾ أى بقراءتك فى الصلاة التى أمرناك بالمخافتة بها، وهى صلاة النهار لأنها عجمآء. "ولا تخافت بصلاتك" التى أمرناك بالجهر بها، وهى صلاة الليل، فإنها يجهر بها. ﴿وابتغ بين ذلك سبيلا﴾ بأن تجهر بها التى أمرناك بالجهر، وتخافت بالتى أمرناك بالمخافتة بها لا تجهر بجميعها، ولا تخافت بكلها: فكان ذلك وجها غير بعيد من الصحة اهـ ملخصا. قال الحافظ فى الفتح بعد بيان قوله المذكور، وقد أثبته بعض المتأخرين قولا اهـ (٨: ٣٠٨).

الله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿ولا تجهر بصلاتك﴾ أى بقراءتك فيسمع المشركون، فيسبوا القرآن، ﴿ولا تخافت بها﴾ عن أصحابك، فلا تسمعهم، ﴿وابتغ بين ذلك سبيلا﴾. أخرجه إمام المحدثين البخارى (٢:٦٨٦). قال الحافظ فى الفتح (٨:٣٠٧): وفى رواية الطبرى ﴿لا تجهر بصلاتك﴾ أى لا تعلن بقراءة القرآن إعلانا شديدا، فيسمعك المشركون، فيؤذونك. ﴿ولا تخافت بها﴾ أى لا تخفض صوتك حتى لا تسمع أذنيك. ﴿وابتغ بين ذلك سبيلا﴾ أى طريقا وسطا. اهـ وهو صحيح أو حسن على قاعدته قلت: وقد رجح الطبرى (٥:١٢٥) حديث ابن عباس على جميع ما روى فى تأويل هذه الآية قال: لأن ذلك أصح الأسانيد مخرجا. اهـ.

٩٦٨- حدثنى يونس قال: أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد فى قوله: ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا﴾ قال: السبيل بين ذلك الذى سن له جبرئيل من الصلاة التى عليها المسلمون. أخرجه الإمام

قلت: فلما كان هذا الوجه ثابتا منقولا من أصحاب التفسير فالآية تكفى لإيجاب الجهر والإسرار جميعا إذا ضم إليها الأحاديث الآتية المفسرة لمحل الجهر والإسرار من الصلوات ولله الحمد.

قوله: "حدثنى يونس" إلخ. قلت: هذا مع أثر ابن عباس بعده يؤيد الوجه الذى مال إليه الطبرى فى تأويل هذه الآية أن معناها لا تجهر بكلها، ولا تخافت بجميعها، واجعل بين ذلك سبيلا أى الجهر فى بعضها، والإسرار فى بعضها، وهذا هو الذى سن له جبرئيل من الصلاة التى عليها المسلمون كما سيأتى.

قال المحقق فى الفتح تحت قول صاحب الهداية: ويجهر بالقراءة فى الفجر، وفى الركعتين الأوليين من المغرب والعشاء إن كان إماما ويخفى فى الآخرين هذا هو المتوارث ما نصه: يعنى إنا أخذنا عمن يلينا الصلاة هكذا فعلا وهم عمن يليهم كذلك، وهكذا إلى الصحابة وهم بالضرورة أخذوه عن صاحب الوحى، فلا يحتاج فيه إلى أن ينقل فيه نص معين هذا (١ : ٢٨٣).

الطبرى فى تفسيره (١٥ :١٢٥) ورجاله ثقات. وابن زيد هو عبد الرحمن بن زيد ابن أسلم مولى عمر عده وأباه السيوطى من قدماء المفسرين. قال: وغالب أقوالهم تلقوها عن الصحابة اهـ (إتقان، ٢:١٩٧) قلت: وهذا القول من جنس الإخبار بما لا يدرك بالرأى فهو محمول على السماع حتما.

٩٧٠- عن: ابن عباس فى قوله: ﴿ولا تجهر بصلاتك﴾ لا تجعلها كلها جهرا ﴿ولا تخافت بها﴾ قال: لا تجعلها كلها سرا. أخرجه ابن أبى حاتم (كذا فى الدر المنثور، ٤ :٢٠٨) ويظهر من الإتقان (٢:١٩٦) للسيوطى أن ابنى جرير وأبى حاتم لا يخرجان فى تفسيريهما عن ابن عباس شيئا بطريق ضعيفة جدا بل إنما هو ما بين صحيح أو حسن أو ضعيف منجبر، وإنما نقلناه اعتضادا.

وقال ابن قدامة فى المغنى: ويسر القراءة فى الظهر والعصر، ويجهر بها فى الأوليين من المغرب والعشاء، وفى الصبح كلها الجهر فى موضع الجهر، والإسرار فى موضع الإسرار، والأصل فيه فعل النبى ﷺ وقد ثبت ذلك بنقل الخلف عن السلف اهـ (١ :٦١٠).

قلت: وإذا ضممنا هذا التوارث إلى هذه الآية انتجت وجوب الجهر فى الجهرية حتما، ووجوب الإسرار فى السرية أيضا على تأويل، وقد ذهب بعض الحنفية إلى ما مال إليه الطبرى فى تأويل هذه الآية. قال فى الكفاية: والأصل أن النبى ﷺ كان يجهر بالقراءة فى الصلاة كلها فى الابتداء وكان المشركون يؤذونه فأنزل الله تعالى ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها﴾ أى لا تجهر بصلاتك كلها، ولا تخافت بها كلها ﴿وابتغ بين ذلك سبيلا﴾ بأن تجهر بصلاة الليل، وتخافت بصلاة النهار، فكان يخافت بعد ذلك فى صلاة الظهر والعصر، لأنهم كانوا مستعدين الإيذاء فى هذين الوقتين، ويجهر فى المغرب لأنهم كانوا مشغولين بالأكل، وفى العشاء والفجر، لأنهم كانوا رقودا (نائمين). وجهر بالجمعة والعيدين، لأنه أقامها بالمدينة وما كان للكفار بها قوة الإيذاء، وهذا العذر وإن زال بكثرة المسلمين، فبقيت هذه السنة، لأن بقاء الحكم يستغنى عن بقاء السبب اهـ (١: ٢٨٣). وكذا فى العناية مختصرا.

٩٧١- عن: الزهرى قال: سن رسول الله ﷺ أن يجهر بالقراءة فى الفجر فى الركعتين، وفى الأوليين من المغرب والعشاء، ويسرفيما عدا ذلك. أخرجه أبو داود فى مراسيله (دراية، ص:٩١).

قوله: "عن الزهرى قال: سن رسول الله ﷺ" إلخ. قال فى تدريب الراوى: إذا قيل [1] عند التابعى: "يرفعه" أو سائر الألفاظ المذكورة فمرفوع مرسل اهـ (ص: ٦٤).

قلت: وسائر الألفاظ المذكورة مثل قوله: "من السنة" كذا، وأمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا، أوامر فلأن بكذا"، ونحوه، ويدخل فيه أيضا ما لا يقال من قبل الرأى، ولا مجال للاجتهاد فيه فيحمل على السماع، فإذا جاء مثل ذلك عن الصحابى، فهو فى حكم المرفوع المتصل، وإذا جاء عن التابعى فمرفوع مرسل، أى مرفوع معنى ومرسل لفظا، فافهم.

والمراد بالسنة فى قول الزهرى الطريقة المسلوكة فى الدين، فإن السنة المصطلحة لم تكن هناك، فلا ينافى الوجوب. قال فى البدائع: فإن كان إماما يجب عليه مراعاة الجهر فيما يجهر، وكذا فى كل صلاة من شرطها الجماعة، كالجمعة والعيدين والترويحات، ويجب عليه المخافتة فيما يخافت، وإنما كذلك لأن القراءة ركن يتحمله الإمام عن القوم فعلا فيجهر ليتأمل القوم ويتفكروا فى ذلك، فتحصل ثمرة القراءة وفائدتها للقوم، فتصير قراءة لهم تقديرا كأنهم قرأوا. وثمرة الجهر تفوت فى صلاة النهار، لأن الناس فى الأغلب يحضرون الجماعة فى خلال الكسب، والتصرف، والانتشار فى الأرض، فكانت قلوبهم متعلقة بذلك، فيشغلهم ذلك عن حقيقة التأمل، فلا يكون الجهر مفيدا، بل يقع تسبيبا إلى الإثم بترك التأمل، وهذا لا يجوز، بخلاف صلاة الليل، لأن الحضور إليها لا يكون فى خلال الشغل، وبخلاف الجمعة والعيدين، لأنه يؤدى فى الأحايين مرة على هيئة مخصوصة من الجمع العظيم وحضور السلطان وغير ذلك، فيكون ذلك مبعثة على إحضار القلب والتأمل. ولأن القراءة ركن من أركان الصلاة، والأركان فى الفرائض تؤدى على سبيل الشهرة دون الإخفاء، ولهذا كان النبى ﷺ يجهر فى الصلوات كلها فى

---

(١) إذا قال التابعى: "من السنة كذا" فهو مرفوع مرسل.

قلت: هو مرفوع مرسل، ومراسيل الزهرى وإن كانت عندهم ضعيفة، فقد تأيد بما سيأتى بعده، وأما عندنا فمراسيل الأئمة من التابعين مقبولة مطلقا كما ذكرناه فى المقدمة.

٩٧٢- عن: الحسن قال: لما جاء بهن رسول الله ﷺ إلى قومه يعنى الصلوات خلى عنهن[1] حتى إذا زالت الشمس عن بطن السمآء نودى فيهم

الابتداء إلى أن قصد الكفار أن لا يسمعوا القرآن، وكادوا بلغون فيه، فخافت النبى ﷺ بالقراءة فى الظهر والعصر، لأنهم كانوا مستعدين للأذى فى هذين الوقتين، ولهذا كان يجهر فى الجمعة والعيدين، لأنه أقامهما بالمدينة، وما كان للكفار بالمدينة قوة الأذى ثم وإن زال هذا العذر بقيت هذه السنة، كالرمل فى الطواف، ونحوه. ولأنه واظب على المخافتة فيها فى عمره، فكانت واجبة، ولأنه وصف صلاة النهار بالعجماء وهى التى لا تبين، ولا يتحقق هذا الوصف لها إلا بترك الجهر فيها، وكذا واظب على الجهر فيما يجهر، والمخافتة فيما يخافت، وذلك دليل الوجوب، وعلى هذا عمل الأمة اهـ (١: ١٦٠ و١٦١).

فإن قلت: قوله: "كان النبى ﷺ يجهر فى الصلوات كلها فى الابتداء" ينافى ما مر فى مرسل الحسن أن جبريل عليه السلام علمه صلاة النهار بإخفاء القراءة فيها، وهذا يؤذن بأن صلاة النهار منذ شرعت لم تشرع إلا بالإخفاء.

قلت: يمكن الجمع بينهما بأن الإخفاء فيها لم يكن حتما فى أول الأمر فاختار ﷺ الجهر فى جميع الصلوات، فلما آذاه الكفار، ونزل قوله تعالى: ﴿ولا تجهر بصلوتك﴾ الآية عاد إلى ما علمه جبريل من إخفاء القراءة فى صلاة النهار، والجهر فيما عداها، واستقر الأمر على ذلك، والله تعالى أعلم. هذا، ولم أقف على أثر يدل صراحة على جهره ﷺ فى جميع الصلوات ابتداء اللهم إلا أن يستنبط عما ورد فى سبب نزول "ولا تجهر بصلوتك" الآية فافهم.

قوله: "عن الحسن" إلخ. قلت: دلالته على إخفاء القراءة فى الظهر والعصر

---

(١) كذا فى الأصل عندنا والصحيح خلى عنهم.

«الصلاة جامعة» ففزعوا[١] لذلك، فاجتمعوا. فصلى بهم نبى الله ﷺ أربع ركعات لا يقرأ فيهن علانية، جبريل عليه السلام بين يدى رسول الله ﷺ ورسول الله ﷺ بين أيدى الناس يقتدى الناس بنبيهم ﷺ، ويقتدى نبى الله ﷺ بجبريل ﷺ، ثم خلى عنهم حتى إذا تصوبت الشمس وهى بيضاء نقيه نودى فيهم «بالصلاة جامعة» فاجتمعوا لذلك، فصلى بهم نبى الله ﷺ أربع ركعات دون صلاة الظهر، ثم ذكر ابن المثنى كما ذكر فى الظهر قال: ثم أضرب عنهم حتى إذا غابت الشمس نودى فيهم الصلاة، فاجتمعوا لذلك، فصلى بهم نبى الله ﷺ ثلاث ركعات يقرأ فى كل ركعتين علانية، والركعة الثالثة لا يقرأ فيها علانية، رسول الله ﷺ بين يدى الناس، وجبريل عليه السلام بين يدى رسول الله ﷺ، ثم ذكر كما ذكر فى العصر حتى إذا غاب الشفق وايتطأ[٢] نودى فيهم «الصلاة جامعة» فاجتمعوا لذلك، فصلى بهم رسول الله ﷺ أربع ركعات يقرأ فى ركعتين علانية وركعتين لا يقرأ فيهما علانية، فذكر كما ذكر فى المغرب قال: فباتوا وهم لا يدرون يزادون على ذلك أم لا؟ حتى إذا طلع الفجر نودى فيهم «الصلاة جامعة»، فاجتمعوا لذلك، فصلى بهم نبى الله ﷺ ركعتين يقرأ فيهما علانية، ويطيل فيهما القراءة جبريل بين يدى رسول الله ﷺ ورسول الله ﷺ بين يدى الناس يقتدي الناس بنبيهم ﷺ ويقتدى نبى الله ﷺ بجبريل». أخرجه (أبو داود فى مراسيله، ص:٣ و٤).

وقال الزيلعى (١:٢٢٧): فيه حديثان مرسلان أخرجهما أبو داود فى مراسيله أحدهما عن الحسن والآخر عن الزهرى إلى قوله: وذكرهما عبد الحق

والثالثة من المغرب والأخريين من العشاء، والجهر فيما عداها ظاهرة، وقد مر دليل الوجوب فيهما، وسيأتى له بقية فانتظر.

---

(١) فزعت لمجىء فلان أى تأهبت له متحولا من حال إلى حال.

(٢) قال فى مجمع البحار (٢:٤٤٨) نقلا عن النهاية: يريد أن الظلام كمل من وطأت الشىء فاتطأ أى هيأت فتهأ وبمعنى الموافقة.

فى أحكامه من جهة أبى داود، وقال: إن مرسل الحسن أصح اهـ.

قلت: ومرسل الزهرى قد تأيد به فهو أيضا حسن.

٩٧٣- عطاء أنه سمع أبا هريرة رضى الله عنه قال: فى كل صلاة يقرأ فما أسمعنا رسول الله ﷺ أسمعناكم وما أخفى عنا أخفينا عنكم. الحديث رواه الإمام البخارى (١:١٠٦).

٩٧٤- عن: أبى معمر قال: قلنا لخباب رضى الله عنه: أ كان رسول الله ﷺ يقرأ فى الظهر والعصر؟ قال: نعم، قلنا: من أين علمت؟ قال: باضطراب لحيته. رواه البخارى (١:١٠٧).

قوله: "عطاء أنه سمع أبا هريرة" إلخ قلت: فيه دلالة على أن الجهر فيما يجهر والإخفاء فيما يخافت فيه متوارث عملا. فالصحابة رضى الله عنهم أسمعونا كل ما أسمعهم رسول الله ﷺ، وأخفوا عما كل ما أخفاه عنهم. وهذا دليل مواظبته ﷺ على ذلك.

قال فى العناية: ثم الجهر فيما يجهر، والمخافتة فيما يخافت واجب بالسنة، وهو ما روى عن أبى هريرة أنه قال: فى كل صلاة يقرأ، فما أسمعنا رسول الله ﷺ الحديث، فإن الأمة اجتمعت من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا على الجهر فيما يجهر، وعلى المخافتة فيما يخافت اهـ ملخصا (١: ٢٨٣).

قوله: "عن أبى معمر" إلخ. قال الحافظ فى الفتح (٢: ٢٠٤): قوله: "باضطراب لحيته". فيه الحكم بالدليل لأنهم حكموا باضطراب لحيته على قراءته، لكن لا بد من قرينة تعين القراءة دون الذكر والدعاء مثلا، لأن اضطراب اللحية يحصل بكل منهما، وكأنهم نظروه بالصلاة الجهرية لأن ذلك المحل منها هو محل القراءة، لا الذكر والدعاء. وإذا انضم إلى ذلك قول أبى قتادة: "كان يسمعنا الآية أحيانا" قوى الاستدلال اهـ.

وقال فيه أيضا (٢: ٢١١): وأما ابن عباس فكان يشك فى ذلك (أى القراءة فى الظهر والعصر ١٢) تارة، وينفى القراءة أخرى، وربما أثبتها، أما نفيه فرواه أبو داود وغيره

٩٧٥- عن أبى قتادة رضى الله عنه أن النبى ﷺ كان يقرأ بأم الكتاب، وسورة معها فى الركعتين الأوليين من صلاة الظهر، وصلاة العصر، ويسمعنا الآية أحيانا، وكان يطيل فى الركعة الأولى. رواه البخارى (١ :١٠٧).

٩٧٦- وكيع عن الأوزاعى عن يحيى بن أبى كثير قال: قالوا يا رسول الله! إن ههنا قوما يجهرون بالقراءة بالنهار، فقال: «ارموهم بالبعر». رواه الإمام

من طريق عبد الله بن عبيد الله بن عباس عن عمر [١] أنهم دخلوا عليه، وقالوا له: هل كان رسول الله ﷺ يقرأ فى الظهر والعصر؟ قال: لا، قيل: لعله كان يقرأ فى نفسه؟ قال: هذه شر من الأولى، كان عبدا مأمورا بلغ ما أمر به. وأما شكه فرواه أبو داود أيضا والطبرى من رواية حصين عن عكرمة عن ابن عباس قال: ما أدرى كان رسول الله ﷺ يقرأ فى الظهر والعصر أم لا؟ انتهى.

وقد أثبت قراءته فيهما خباب وأبو قتادة وغيرهما كما تقدم، فروايتهم مقدمة على من نفى فضلا على من شك، وقد جاء عن ابن عباس إثبات ذلك أيضا رواه أيوب عن أبى العالية البراء [٢] قال: سألت ابن عباس أقراء فى الظهر والعصر؟ قال: هو إمامك اقرأ ما قل أو كثر، أخرجه ابن المنذر والطحاوى وغيرهما ا هـ.

قلت: وليس فيه إثبات القراءة فيهما عن النبى ﷺ، نعم! يظهر منه أن ابن عباس كان يرى القراءة فيهما بعد، فلعله رجع إلى ما روى خباب وأبو قتادة وغيرهما أنه ﷺ كان يقرأ فى الظهر والعصر سرا، وصح ذلك عنده. والله أعلم.

قوله: عن أبى قتادة إلخ. دلالة على إخفاء القراءة فى صلاة النهار ظاهرة. وقوله: "ويسمعنا الآية أحيانا" سيأتى بيانه.

قوله: "وكيع عن الأوزاعى إلخ". قلت: دلالته على وجوب إخفاء القراءة فى صلاة النهار ظاهرة حيث أمر ﷺ بزجر من يجهر بها، وهو يدل بمفهومه على وجوب

---

(١) قلت: ذكر عمر فى هذا الحديث وهم أو هو من غلط الكتاب، والصحيح عبد الله بن عبيد الله عن ابن عباس أنهم دخلوا عليه أى على ابن عباس، كذا فى نسخة أبى داود المصححة الموجودة عندنا (١ : ١٢٤) مؤلف.

(٢) هو بتشديد الراء بصرى اسمه زياد، وقيل غيره ثقة من الرابعة (كذا فى تق ص: ٢٥٨) مؤلف.

أبو بكر ابن أبى شيبة فى مصنفه (١:٢٤٤) . قلت: هذا مرسل، رجاله رجال الجماعة والإرسال حجة عندنا كالإسناد. وقد رواه ابن شاهين مسندا عن أبى هريرة قاله السخاوى فى المقاصد (ص:١٦٢) وابن قدامة فى المغنى (١:٦١١).

الجهر فى الجهرية بالأولى لما قد علمت فى كلام صاحب البدائع أن القراءة من أركان الصلاة والأصل فى الأركان أن تؤدى على سبيل الشهرة دون الإخفاء فكان الواجب إظهارها فى جميع الصلوات، كسائر الأركان، وإنما أخفى فى بعضها لعارض انتشار قلوب المامومين فى صلاة النهار أو لإيذاء الكفار بالجهر فيها. فلما كان الإخفاء واجبا فيما خافت فيه النبى ﷺ مع كونه قد شرع بعارض كان الجهر فيما جهر فيه ﷺ أولى بالوجوب لكونه أصلا، لا سيما وقد دلت الآية على وجوب الجهر وهو قوله تعالى: ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا» فقوله تعالى: ﴿وابتغ بين ذلك سبيلا﴾ يستدعى وجوب نفس الجهر خاليا عن الإفراط والتفريط فيه كما تقدم، وتأيد ذلك بمواظبته ﷺ على الجهر فيما يجهر به، ومواظبة الخلفاء، والصحابة، والتابعين بأسرهم على ذلك، ولا يخفى أن المواظبة على فعل دليل الوجوب. إذا قارنت بالإنكار على تركه كما ذكرناه عن البحر فى الجزء الثانى من الكتاب. وقد علمت أن الإنكار على ترك الإسرار فيما يسر به يستدعى الإنكار على ترك الجهر فى الجهرية أيضا لكونه أصلا، وقد ثبت الإنكار على ترك الإسرار صراحة، فثبت على ترك الجهر بالأولى. وبهذا يظهر سخافة ما قاله بعض الناس [1]: إن وجوب الإخفاء فى صلاة النهار ثابت بالنص ولم يثبت وجوب الجهر فى الجهرية بدليل سوى المواظبة وهى لا تكفى للوجوب عندى، وهو مذهب الجمهور من أهل الأصول اهـ.

ولم يتنبه لدقيقة نبهناك عليها أن وجوب الإخفاء فى السرية يستلزم وجوب الجهر فى الجهرية بالأولى.

وغفل أيضا عن قوله تعالى: ﴿وابتغ بين ذلك سبيلا﴾ الدال صراحة على طلب

---

(١) المراد بهذا اللفظ فى كتابنا هذا فى جميع المواضع المؤلف السابق لإحياء السنن المسمى بأحمد حسن سنبهلى ١٢ منه.

٩٧٧- أخبرنا معمر عن عبد الكريم الجزرى قال: سمعت أبا عبيدة يقول: صلاة النهار عجماء. أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه، وزيلعى (١ :٢٢٧).

قلت: رجاله كلهم ثقات، وعبد الكريم هو ابن مالك الجزرى ثقة من رجال الجماعة، كذا فى التهذيب (٦ :٣٧٣).

٩٧٨- أخبرنا: ابن جريح قال: قال مجاهد: صلاة النهار عجماء. أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه (زيلعى ١ :٢٢٧) قلت: رجاله كلهم ثقات. وهذا مما لا يدرك بالرأى، فقول التابعى فيه مرفوع مرسل حكما كما ذكرناه فى الحاشية.

٩٧٩- عن أبى عبد الله الصنابحى أنه قال: قدمت المدينة فى خلافة أبى بكر، فصليت وراءه المغرب، فقرأ فى الركعتين الأوليين بأم القرآن وسورة سورة من قصار المفصل، ثم قام فى الثالثة، فدنوت منه حتى أن ثيابى لتكاد أن تمس ثيابه، فسمعته قرأ بأم القرآن وبهذه الآية ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب

الجهر.

قوله: أخبرنا معمر إلخ.

قوله: "أخبرنا ابن جريح" إلخ. قلت: هذا وإن كان من قول التابعى فهو مما لا يقال بالرأى، ولا مجال للقياس فيه، فيحمل على السماع كما قدمنا، لا سيما وقد تأيد بمرسل يحيى بن أبى كثير قالوا: يا رسول الله! إن ههنا قوما يجهرون بالقراءة بالنهار، فقال: «ارموهم بالبعر» وتأيد أيضا بمواظبته ﷺ على إخفاء القراءة بالنهار، فقول من قال: "إن صلاة النهار عجماء باطل لا أصل له" غير صحيح إلا أن يراد أن رفعه حقيقة باطل، فيصح. والله أعلم.

قوله: "عن أبى عبد الله الصنابحى" إلخ دلالته على الإسرار فى أخيرة المغرب ظاهرة، وهو يدل أيضا على أن إسماع القريب المدنى أذنه إلى فيه ليس بجهر، بل هو من الإخفاء.

لنا من لدنك رحمة، إنك أنت الوهاب﴾ رواه الإمام مالك فى الموطأ. (ص:٢٧)
قلت: سند صحيح.

حد الجهر والإخفاء:

قال فى الهداية: ثم المخافتة أن يسمع نفسه والجهر أن يسمع غيره، وهذا عند الفقيه أبى جعفر الهندوانى لأن مجرد حركة اللسان لا يسمى قراءة إلخ (ص: ١٠٦).

وفى الحاشية نقلا عن النهاية ما نصه: وبشر المريسى شرط لصحة القراءة خروج الصوت من الفم وإن لم يصل إلى إذنه، لكن يشترط أن يكون مسموعا فى الجملة حتى لو أدنى أحد أذنه إلى فيه سمع اهـ.

وقال الطحطاوى فى حاشيته على مراقى الفلاح: قالوا: لا يضر إسماع بعض الكلمات أحيانا لحديث أبى قتادة وهو فى الصحيحين عن النبى ﷺ: كان يقرأ فى الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب، ويسمعنا الآية أحيانا. ولأن اليسير من الجهر والإخفاء لا يمكن الاحتراز عنه لا سيما عند مبادى النفسات. أفاده فى الفتح آ هـ. (ص: ١٤٧).

وفى الهداية أيضا: وقال الكرخى: أدنى الجهر أن يسمع نفسه، وأدنى المخافتة تصحيح الحروف لأن القراءة فعل اللسان دون الصماخ اهـ (١: ١٠).

قلت: ويؤيده ما أخرجه الطبرى فى تفسيره حدثنى مطر بن محمد نا قتيبة ووهب ابن جرير قالا نا شعبة عن الأشعث بن سليم عن الأسود بن هلال قال: قال عبد الله: لم يخافت من أسمع أذنيه اهـ (١٥: ١٢٥).

قلت: رجاله رجال الصحيحين إلا مطر بن محمد فلم أجد من ترجمه، ولكن الطبرى ذكره فى موضع الاحتجاج فهو ممن يحتج به، وأيضا فله سند آخر رجاله معروفون، قال الطبرى: حدثنا ابن بشار عبد الرحمن نا شعبة مثله عن الأشعث عن الأسود بن هلال عن عبد الله. وفى هذا لأثر دلالة على أن الإخفاء يحصل بحركة اللسان، وتصحيح الحروف بدون إسماع نفسه، ومن أسمع أذنيه لم يخافت، والله أعلم.

٩٨٠- عن سماك بن حرب عن رجل من أهل المدينة أنه صلى خلف النبى ﷺ فسمعه يقرأ فى صلاة الفجر ﴿ق والقرآن المجيد﴾. رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١ :٨٩).

٩٨١- عن جبير بن مطعم قال: سمعت رسول الله ﷺ قرأ فى المغرب بالطور. رواه البخارى (١ :١٠٥).

٩٨٢- أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم رضى الله عنه قال: عرس رسول الله ﷺ ليلة، فقال: «من يحرسنا الليلة؟ فقال رجل من الأنصار شاب:

واستدل فى السعاية للقول الأول بما رواه الشيخان عن عطاء أنه سمع أبا هريرة يقول: فى كل صلاة يقرأ، فما أسمعنا رسول الله ﷺ أسمعناكم وما أخفى علينا أخفينا عنكم الحديث فإنه صريح فى أن حد الجهر إسماع الغير وحد السر إسماع نفسه (حاشية الهداية، ١: ١٠٦).

قال المحقق فى الفتح: وفى المحيط: قول الهندوانى أصح. (١: ٢٨٨).

قوله: "عن سماك" إلخ. دلالته على الجهر فى الصبح ظاهرة ولكن ليس فيه ذكر الركعتين صراحة.

قوله: "عن جبير بن مطعم" إلخ. دلالته على الجهر فى المغرب ظاهرة.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. قلت: دلالته على الجهر فى ركعتى الفجر ظاهرة.

بحث الجهر بالقراءة للمنفرد

وفى الهداية المصرية (١ : ٢٨٣): وإن كان منفردا فهو مخير إن شاء جهر، وأسمع نفسه لأنه إمام فى حق نفسه، وإن شاء خافت، لأنه ليس خلفه من يسمعه، والأفضل هو الجهر ليكون الأداء على هيئة الجماعة اهـ.

قلت: ويؤيده ما رواه مالك فى الموطأ عن نافع أن عبد الله بن عمر كان إذا فاته شيء

أنا يا رسول الله أحرسكم، فحرسهم حتى إذا كان مع الصبح غلبته عينه، فما استيقظوا إلا بحر الشمس، فقام رسول الله ﷺ، فتوضأ، وتوضأ أصحابه، وأمر المؤذن، فأذن، فصلى[1] ركعتين، ثم أقيمت الصلاة، فصلى الفجر بأصحابه، وجهر فيها بالقراءة كما كان يصلى بها فى وقتها. رواه الإمام محمد ابن الحسن فى كتاب الآثار (ص:٣٠).

قلت: مرسل رجاله ثقات، وقد مر توثيق حماد فى الجزء الثانى من الكتاب، وفى التهذيب (٣:١٧). قال حماد بن سلمة: قلت له: قد سمعت إبراهيم؟ فكان يقول: إن العهد قد طال بإبراهيم[2] اهـ.

من الصلاة مع الإمام فيما جهر فيه الإمام بالقراءة أنه إذ سلم الإمام قام عبد الله، فقرأ لنفسه فيما يقضى وجهر. اهـ (ص: ٢٧).

وفى الدر المختار: ويخير المنفرد فى الجهر وهو أفضل ويكتفى بأدناه إن أدى (قال المحشى ابن عابدين: وهو أفضل ليكون الأداء على هيئة الجماعة، ولهذا كان أداءه بأذان وإقامة أفضل اهـ. قلت: قد مر فى باب الأذان والإقامة استحبابهما للمنفرد) وفى السرية يخافت حتما على المذهب، ويخافت المنفرد حتما أى وجوبا إن قضى الجهرية فى وقت المخافتة على الأصح، كما فى الهداية لكن تعقبه غير واحد، ورجحوا تخييره، كمن سبق بركعة من الجمعة، فقام يقضيها يخير اهـ. ملخصا.

قال المحشى: أى أنه إذا قام يقضيها لا يلزمه المخافة بل له أن يجهر فيها ليوافق الأداء القضاء مع أنه قضاها فى وقت المخافتة إلى أن قال: وبهذا التقرير ظهر وجه اقتصاره على الجمعة وإن كان الحكم كذلك لو سبق بركعة من العشاء ونحوه اهـ (١: ٢٥٧). يعنى فيجوز للمسبوق فى الصلاة الجهرية أن يجهر فيما سبق به جمعة كان أو غيرها، كما يدل

---

(١) أى رسول الله ﷺ.

(٢) أراد به طول صحبته بإبراهيم. وفهم منه بعض الناس أن سماعه منه قديم فهو يدل على ضعف سماعه عنه. قلت: بل هو يدل على سخافة عقل من فهم ذاك منه وكيف يكون سماعه قديما وحماد من أخص الناس بإبراهيم وألزم أصحابه له؟ كما يظهر من ترجمته فى تهذيب التهذيب (ص:١٦ ج) وإنما معناه ما قلنا، والله أعلم.

عليه صنيع ابن عمر، ولا يخفى أن المنفرد أولى بذلك من المسبوق فيخير بين الجهر والمخافة.

وقال بعض الناس: يرد على التخيير عموم حديث الزجر بالجهر فى النهار اهـ أراد به ما قدمناه عن يحيى بن أبى كثير قال: قالوا: يا رسول الله ﷺ! إن ههنا قوما يجهرون القراءة بالنهار، فقال: «ارموهم بالبعر» الحديث.

الجواب عن إيراد بعض الناس

قلت: ولا يخفى ما فى هذا الكلام من السخافة، فإن الزجر الوارد فى الحديث مختص بمن جهر فى الصلاة السرية أى الظهر والعصر أو النوافل فى النهار، ولا يعم الجهر فيه مطلقا لما عرفت فى حديث التعريس أنه ﷺ لما قضى صلاة الفجر بعد طلوع الشمس وارتفاعها صلاها بأصحابه، وجهر فيها بالقراءة كما كان يصلى بها فى وقتها، فلما لم يبق الحديث عاما فى حق الإمام قضاءاً يجوز تخصيصه فى حق المنفرد أيضاً بالقياس وهو كون القضاء على هيئة الأداء، على أن هذا العموم لو سلم بقاءه على حاله إنما يرد على من أثبت التخيير للمنفرد فى الأداء والقضاء جميعا، ولا يرد على صاحب الهداية أصلا، لأن عنده يخافت المنفرد حتما إن قضى الجهرية فى النهار، فلا محل لذكره بعد نقل كلام الهداية، كما فعله هذا البعض. وهذا الذى ذكرناه كله فى قضاء الجهرية، وأما فى السرية فلا يخير الإمام، ولا المنفرد أصلا، بل الإخفاء متعين فى حق الكل أداء وقضاء، كما مر منقولا عن الدر، وإن اختلفوا فى وجوب السهو على المنفرد لو جهر فى السرية، ففى ظاهر الرواية لا يلزمه سجود السهو، وفى رواية النوادر يلزم. قال فى "رد المحتار": نعم! صحح فى الدرر تبعا للفتح والتبيين وجوب المخافتة (على المنفرد فى السرية ١٢) ومشى عليه فى شرح المنية والبحر والنهر والمنح وقال فى الفتح: فحيث كانت المخافتة واجبة على المنفرد ينبغى أن يجب بتركها السجود اهـ (١: ٥٥٦). فثبت بذلك أن الحنفية إنما أثبتوا التخيير بين الجهر والإخفاء فى صلاة الجهرية، فحسب، إذا أتى بها فى وقت الجهر وعند البعض مطلقا، ولا يخير فى السرية أحد منهم بل الإخفاء فيها واجب حتما. فلا أدرى كيف ورد عليهم عموم حديث الزجر بالجهر فى النهار، وما معنى

باب استحباب الاختصار فى السفر

٩٨٣- عن: عدى قال: سمعت البراء أن النبى ﷺ كان فى سفر فقرأ فى العشاء فى إحدى الركعتين ﴿والتين والزيتون﴾ رواه البخارى (١ :١٠٥).

٩٨٤- عن عقبة بن عامر رضى الله عنه قال: كنت أقود برسول الله ﷺ ناقته فى السفر، فقال لى: يا عقبة! ألا أعلمك خير سورتين قراءة؟ فعلمنى ﴿قل أعوذ برب الفلق. وقل أعوذ برب الناس﴾ قال: فلم يرني سررت بهما جدا، فلما نـزل لصلاة الصبح صلى بهما صلاة الصبح للناس، فلما فرغ رسول الله ﷺ من الصلاة التفت إلى فقال: يا عقبة! كيف رأيت؟ رواه أبو داود (١ :٥٤٦ و٥٤٧ مع العون) وسكت عنه. وفى طريق أخرى له عنه أيضا: وسمعته يؤمنا بهما فى الصلاة اهـ.

٩٨٥- عن: رجل من جهينة رضى الله عنه أنه سمع النبى ﷺ يقرأ فى الصبح ﴿إذا زلزلت الأرض﴾ فى الركعتين كليتهما، قال: فلا أدرى أنسى

هذا الكلام الذى ذكره بعض الناس؟ ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر.

باب استحباب الاختصار فى السفر

قوله: "عن عدي وعن عقبة بن عامر" إلخ. قلت: دلالتهما على معنى الباب ظاهرة.

صلاحية ما سكت عنه أبو داود للاحتجاج

قوله: "عن رجل من جهينة" إلخ. قلت: جهالة الصحابى لا تضر عند الجمهور وهو الحق. قال فى النيل: وقد قدمنا أن جماعة من أئمة الحديث صرحوا لصلاحية ما

رسول الله ﷺ، أم قرأ ذلك عمدا؟ رواه أبو داود، وسكت عنه هو والمنذرى، وليس فى إسناده مطعن بل رجاله رجال الصحيح (نيل، ٢:١٢٣).

٩٨٦- مالك عن نافع أن عبد الله بن عمر كان يقرأ فى الصبح فى السفر بالعشر السور الأول من المفصل، فى كل ركعة بأم القرآن وسورة. رواه مالك فى الموطأ، (ص:٢٨).

باب الجهر بالقراءة فى صلاة الجمعة والعيدين

٩٨٧- عن: ابن أبى رافع قال: استخلف مروان أبا هريرة رضى الله عنه

سكت عنه أبو داود للاحتجاج اهـ (١: ١٢٣).

والحديث محمول على السفر أو العذر من ضيق الوقت ونحوه، فإن عادته ﷺ فى الفجر إطالة القراءة فيها، كما سيأتى. وقوله: "أم قرأ ذلك عمدا" تردد الصحابى فى أن إعادة النبى ﷺ للسورة هل كان نسيانا؟ لكون المعتاد من قراءته أن يقرأ فى الركعة الثانية غير ما قرأ به فى الأولى، فلا يكون مشروعا لأمته أو فعله عمدا لبيان الجواز، فتكون الإعادة مترددة بين المشروعية وعدمها، وإذا دار الأمر بين أن يكون مشروعا أو غير مشروع، فحمل فعله ﷺ على المشروعية أولى، لأن الأصل فى أفعاله التشريع، والنسيان على خلاف الأصل. كذا فى النيل. (٢: ١٢٣). والله أعلم.

قوله: "مالك عن نافع" إلخ فيه ندب تطويل القراءة فى الفجر ولو فى السفر عند الأمن. قال فى الهداية: وإن كان (المسافر) فى أمنة وقرار يقرأ فى الفجر نحو "سورة البروج وانشقت"، لأنه يمكنه مراعاة السنة مع التخفيف اهـ (١: ٩٨).

باب الجهر بالقراءة فى صلاة الجمعة والعيدين

قوله: "عن ابن أبى رافع" إلخ. قلت: موضع الاستدلال منه قوله: "سمعت رسول

على المدينة، وخرج إلى مكة، فصلى لنا أبو هريرة يوم الجمعة، فقرأ بعد سورة الجمعة فى الركعة الآخرة ﴿إذا جاءك المنافقون﴾ قال: فأدركت أبا هريرة حين انصرف، فقلت له: إنك قرأت بسورتين كان على بن أبى طالب يقرأ بهما بالكوفة، فقال أبو هريرة: إنى سمعت رسول الله ﷺ يقرأ بهما يوم الجمعة. رواه مسلم (١:٢٨٧) ولأبى داود (١:٤٣٧) فى هذا الحديث، وقد سكت عنه: صلى بنا أبو هريرة يوم الجمعة، وفى الركعة الآخرة ﴿إذا جاءك المنافقون﴾، الحديث.

٩٨٨- عن: الحارث عن على قال: الجهر فى صلاة العيدين من السنة. رواه الطبرانى فى الأوسط، والحارث ضعيف (مجمع الزوائد، ١:٢٢٣).

قلت: قد مر أنه مختلف فيه وأنه حسن الحديث فلا يضر الكلام فيه.

الله ﷺ: يقرأ بهما" إلخ فإنه يدل بظاهره على الجهر بالقراءة فى الجمعة. ودلالة الحديث الثانى على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

قال فى العناية: ثم الجهر فيما يجهر، والمخافتة فيما يخافت واجب بالسنة، وإجماع الأمة، فإن الأمة اجتمعت من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا على الجهر فيما يجهر، وعلى المخافتة فيما يخافت اهـ ملخصا (١: ٢٨٣).

قلت: فلا حاجة إذن لإثبات الجهر فى الجمعة والعيدين وغيرها إلى دليل مستقل، وما ذكرنا من الأحاديث فى هذا الباب فيها كفاية بعد ما تأيدت بالتوارث والإجماع.

باب ما جاء في القراءة في الحضر

٩٨٩- عن سماك قال: سألت جابر بن سمرة عن صلاة النبي ﷺ فقال: كان يخفف الصلاة، ولا يصلي صلاة هؤلاء. قال: وأنبأني أن رسول الله ﷺ كان يقرأ في الفجر بـ ﴿ق والقرآن المجيد﴾[١] ونحوها رواه مسلم (١ :١٨٧). وفي رواية: كان يقرأ في الفجر بـ ﴿ق. والقرآن المجيد﴾ ونحوها، وكان صلاته بعد إلى تخفيف. وفي رواية: كان يقرأ في الظهر "بالليل إذا يغشى"، وفي

باب ما جاء في القراءة في الحضر

قوله: "عن سماك" إلخ. قال في النيل: قوله: "كان يقرأ في الفجر بق" قد تقرر في الأصول أن "كان" تفيد الاستمرار وعموم الأزمان فينبغي أن يحمل قوله: "كان يقرأ في الفجر بق" على الغالب من حاله ﷺ أو تحمل على أنها لمجرد وقوع الفعل، لأنها قد تستعمل لذلك كما قال ابن دقيق العيد. لأنه قد ثبت أنه ﷺ قرأ في الفجر "إذا الشمس كورت" عند الترمذي والنسائي من حديث عمرو بن حريث، وثبت أنه ﷺ صلى بمكة الصبح، فاستفتح "سورة المؤمنين" عند مسلم من حديث عبد الله بن السائب، وأنه قرأ "بالطور" ذكره البخاري تعليقا من حديث أم سلمة، وأنه كان يقرأ في ركعتي الفجر أو إحداهما ما بين الستين إلى المائة، أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي برزة، وأنه قرأ "الروم" أخرجه النسائي عن رجل من الصحابة، وأنه قرأ "المعوذتين" أخرجه النسائي أيضا من حديث عقبة ابن عامر. (قلت: وهو واقعة السفر كما مر ١٢)، وأنه قرأ "إنا فتحنا لك فتحا مبينا" أخرجه عبد الرزاق عن أبي بردة، وأنه قرأ "الواقعة" أخرجه عبد الرزاق أيضا عن جابر بن سمرة، وأنه قرأ "بيونس وهود"، أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه عن أبي هريرة، وأنه قرأ "إذا زلزلت الأرض" كما تقدم عند أبي داود (قلت: هو محمول عندنا على السفر أو العذر)، وأنه قرأ "الم تنزيل السجدة" "وهل أتى على الإنسان"

---

(١) وهي خمس وأربعون آية.

العصر نحو ذلك. وفى الصبح أطول من ذلك رواهما أحمد ومسلم كذا فى النيل (٢:١٢٤).

٩٩٠- عن: أبى برزة الأسلمى قال: كان رسول الله ﷺ يقرأ فى الفجر ما بين الستين إلى المائة رواه مسلم (١:١٨٧).

٩٩١- عن سليمان بن يسار قال: كان فلان[1] يطيل الأوليين من الظهر،

أخرجه الشيخان من حديث ابن مسعود اهـ. (٣: ١٢٤، ١٢٥).

قلت: وأنه قرأ "بيسين" فى الصبح رواه الطبرانى فى الأوسط عن جابر بن سمرة كما سيأتى، وأنه كان يؤم بهم فى الفجر "بالصافات" أخرجه ابن حبان عن ابن عمر كذا قال الزيلعى (١: ٢٢٩).

قوله: "عن أبى برزة" إلخ. قلت: دلالته على إطالة القراءة فى الفجر مع بيان قدرها ظاهرة، وظاهره المواظبة أى العادة الأكثرية لورود لفظ "كان" فيه، وربما كان ﷺ يزيد على هذا وينقص بعد أن كان قراءته فى الفجر أطول من الظهر والعصر وغيرها، كما يدل عليه ما بيناه لك آنفا بالتفصيل، وفيه دلالة على أن رعاية عدد الآيات فى المقروء سنة. وقد روى عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ أمر أن يقرأ فى صلاة الصبح "بالليل إذا يغشى" "والشمس وضحاها". رواه الطبرانى فى الكبير، وفيه ابن لهيعة وفيه كلام (مجمع الزوائد، ١: ١٨٩).

قلت: وقد قدمنا أنه حسن الحديث ولكن حديثه لا يقادم الأحاديث الصحاح التى ذكرناها فى المتن، ولا يصلح معارضا لها، ويمكن حمله[2] على حالة السفر، ونحوها أو أنه أمر بذاك إمام قوم كان يثقل عليهم الإطالة فلا تعارض. والله أعلم.

قوله: "عن سليمان بن يسار" قلت: احتج به أصحابنا على أن سنة القراءة أن

---

(١) المراد به الإمام الزاهد، والخليفة الراشد سيدنا عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه وأرضاه كما يظهر من رواية ابن سعد فى الطبقات ذكرها الزيلعى فى (١:٢٣٩). (مؤلف)

(٢) ويمكن أن يقال: إن معناه أن لا ينقص القراءة فى الفجر عن هاتين السورتين إذا لم يقدر على الإطالة.

ويخفف العصر، ويقرأ فى المغرب بقصار المفصل، وفى العشاء بوسطه، وفى الصبح بطواله، فقال أبو هريرة رضى الله عنه: ما صليت وراء أحد أشبه صلاة برسول الله ﷺ من هذا. أخرجه النسائى بإسناد صحيح كما فى بلوغ المرام (١ :٤٨). وفى فتح البارى (٢:٢٠٦): صححه ابن جزيمة وغيره.

٩٩٢- عن: جابر بن سمرة قال: كان رسول الله إذا دحضت الشمس صلى الظهر وقرأ بنحو من ﴿والليل إذا يغشى﴾ والعصر كذلك والصلوات كذلك إلا الصبح فإنه كان يطيلها. رواه أبو داود (١ :١٦٤) وسكت عنه.

يقرأ فى المغرب بقصار المفصل، وفى العشاء بأوساطه، وفى الفجر بطواله، ووجه الاستدلال فى قول أبى هريرة: "ما صليت وراء أحد أشبه صلاة برسول الله ﷺ من هذا" مع بيان الراوى حال قراءته أنه كان يقرأ فى المغرب بقصار المفصل، وفى العشاء بوسطه، وفى الصبح بطواله، وهذا يشعر بمواظبته ﷺ على ذلك. قال الحافظ فى الفتح: ولكن فى الاستدلال به نظر يأتى مثله فى باب جهر الإمام [1] بالتأمين اهـ (٢: ٢٦).

ثم نظر فى باب جهر المأموم بالتأمين بما حاصله: وقد تعقب استدلاله باحتمال أن يكون أبو هريرة أراد بقوله: "أشبهكم" أى فى معظم الصلاة لا فى جميع أجزائها، ثم أجاب عنه بأن الخبر فى جميع الأجزاء، فيحمل على عمومه حتى يثبت دليل يخصه اهـ (٢: ٢٢٢).

قلت: ومع ذلك فتصدى الراوى لبيان حال القراءة فى تفسير قول الصحابى يدل على أن أبا هريرة إنما شبه صلاته بصلاة رسول الله ﷺ فى ذلك، وأن الراوى فهم ذلك من قوله بقرينة قامت عنده، فالاستدلال به متجه.

قوله: "عن جابر" إلخ. قلت: دلالة على سنية إطالة القراءة فى الفجر ظاهرة وفيه دليل على أنه ﷺ كان يقرأ فى الظهر بوسط المفصل، وسيأتى الكلام عليه.

وأما قوله: "والصلوات كذلك" فمعناه أن قراءته فى بقية الصلوات كانت مثله أو

---

(١) قلت: الصحيح "فى باب جهر المأموم بالتأمين"، فإن النظر مذكور فيه مؤلف.

٩٩٣- وعنه: أن النبى ﷺ كان يقرأ فى الصبح بـ ﴿يس﴾. رواه الطبرانى فى الأوسط ورجاله رجال الصحيح. (مجمع الزوائد، ١: ١٨٩).

٩٩٤- وعنه: أن رسول الله ﷺ كان يقرأ فى الظهر والعصر "بالسماء ذات البروج، والسماء والطارق" وشبههما رواه الترمذى (١: ٤١) وقال: حسن صحيح.

٩٩٥- عن: أبى سعيد الخدرى أن رسول الله ﷺ كان يقرأ فى صلاة الظهر فى الركعتين الأوليين فى كل ركعة قدر ثلاثين آية، وفى الأخريين[1] قدر

قريبا منه لما سيأتى أنه ﷺ كان يقرأ فى المغرب بقصار المفصل.

قوله: "وعنه برواية مجمع الزوائد" إلخ. دلالة على إطالة الفجر ظاهرة.

قوله: "وعنه برواية الترمذى" إلخ. دلالته على قراءة الظهر، والعصر، وأن يقرأ فيهما بالأوساط ظاهرة.

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ. قلت: دلالته على إطالة القراءة فى الركعتين الأوليين من الظهر ظاهرة. وفيه أنه ﷺ كان يقرأ فى الظهر بطوال المفصل ونحوها، وحديث جابر ابن سمرة المتقدم ذكره يدل على قراءته ﷺ بوسط المفصل فيها، ومن ههنا اختلف أقوال الحنفية فى ذلك فبعضهم ألحق الظهر بالعصر لحديث جابر وغيره، وبعضهم ألحقها بالفجر لحديث أبى سعيد هذا مع ما سيأتى عنه قال: لقد كانت صلاة الظهر تقام، فيذهب الذاهب إلى البقيع، فيقضى حاجته، ثم يتوضأ، ثم يأتى ورسول الله ﷺ فى الركعة الأولى مما يطيلها. رواه مسلم (١: ١٨٦).

قال فى الهداية: ويقرأ فى الفجر فى الركعتين بأربعين آية أو خمسين آية سوى فاتحة الكتاب، ويروى من أربعين إلى ستين ومن ستين إلى مائة، وبكل ذلك ورد الأثر. ووجه

---

(١) وفى هذا الحديث إشارة إلى أنه ﷺ كان يضم السورة إلى الفاتحة فى الأخريين أيضا. قلت: يعارضه صريح ما ورد عن أبى قتادة أن النبى ﷺ كان يقرأ فى الركعتين الأوليين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب وسورة، ويقرأ فى الأخريين بفاتحة الكتاب (متفق عليه). فالأخذ بالصريح أولى ويحمل ذلك على بيان الجواز ١٢.

قراءة خمس عشرة آية، أو قال: نصف ذلك، وفى العصر فى الركعتين الأوليين فى كل ركعة قدر قراءة خمس عشرة آية، وفى الأخريين قدر نصف ذلك. رواه أحمد ومسلم. كذا فى النيل (٢:١٢).

قلت: ورواه أبو داود (١:١٢٤) أيضا، وسكت عنه، ومسلم (١:١٨٥) فى رواية له، ولفظهما: قال: حرزنا قيام رسول الله ﷺ فى الظهر والعصر، فحرزنا قيامه فى الركعتين الأوليين من الظهر قدر ثلاثين آية قدر ﴿آلم تنزيل السجدة﴾ الحديث.

التوفيق أنه يقرأ بالراغبين مائة، وبالكسالى أربعين، وبالأوساط ما بين خمسين إلى ستين.

وقيل: ينظر إلى طول الليالى وقصرها، وإلى كثرة الأشغال وقلتها، وفى الظهر مثل ذلك لاستوائهما فى سعة الوقت، وقال فى الأصل: أودونه لأنه وقت الاشتغال فينقص عنه تحرزا عن الملال اهـ (١: ١٠٠).

وفى شرح المنية: قال القدورى: يقرأ فى الفجر أى فى كل ركعة بطوال المفصل أى بسورة من طوال المفصل، وفى الظهر، والعصر والعشاء بأوساط المفصل. وهذا من القدورى اختيار لرواية الأصل فى الظهر حيث جمعها مع العصر، والعشاء لا مع الفجر اهـ (ص: ٣٠٤).

قلت: وبكل ذلك ورد الأثر، فالأمر واسع، وينبغى للإمام أن يراعى حال أهل زمانه، ولا يوقعهم فى السأمة، والملال. وفى هذا الحديث دلالة على تساوى قدر القراءة فى الأوليين من الظهر، والعصر، والظاهر أن حكم الفجر، والمغرب، والعشاء كذلك.

بحث إطالة الركعة الأولى

ولكن الفجر قد استثنى من ذلك. قال فى الهداية: (ويطيل الركعة الأولى من الفجر على الثانية) إعانة الناس على إدراك الجماعة. قال: (وركعتا الظهر سواء) وهذا عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله تعالى، وقال محمد رحمه الله: أحب إلى أن

٩٩٦- ورواه أحمد عن أبى العالية قال: اجتمع ثلثون من أصحاب النبى ﷺ، فقالوا: أما ما يجهر فيه رسول الله ﷺ فقد علمناه، وما لا يجهر فيه فلا نقيس بما يجهر فيه. قال: فاجتمعوا، فما اختلف منهم إثنان أن رسول الله ﷺ كان يقرأ فى صلاة الظهر قدر ثلاثين آية فى الركعتين الأوليين فى كل ركعة الحديث. وفيه عبد الرحمن بن عبد الله المسعودى وهو ثقة ولكنه اختلط، ويقال: إن يزيد بن هارون سمع منه فى حال اختلاطه، والله أعلم. كذا قال الهيثمى فى مجمع الزوائد (١: ١٨٧).

قلت: ولكن الاختلاط لا يضر إذا كان لما رواه شواهد، وهناك كذلك، فإن سند مسلم، وأبى داود سالم من العلة.

يطيل الركعة الأولىٰ علىٰ غيرها فى الصلوات كلها لما روى أن النبى ﷺ كان يطيل الركعة الأولى على غيرها فى الصلوات كلها، وفهما أن الركعتين استويا فى استحقاق القراءة فيستويان فى المقدار، بخلاف الفجر، لأنه وقت نوم وغفلة، والحديث محمول على الإطالة من حيث الثناء، والتعوذ والتسمية اهـ (١: ١٠٠).

قلت: الحديث الذى أشار إليه فى الهداية لم أجده بهذا اللفظ وقد روى البخارى ما يفيد معناه من طريق يحيى عن عبد الله بن أبى قتادة عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ يقرأ فى الركعتين الأوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين يطول فى الأولى ويقصر فى الثانية ويسمع الآية أحيانا، وكان يقرأ فى العصر بفاتحة الكتاب وسورتين، وكان يطول فى الأولى من صلاة الصبح ويقصر فى الثانية اهـ.

وقال الحافظ فى شرحه: روى عبد الرزاق عن معمر عن يحيى فى آخر هذا الحديث: فظننا أنه يريد أن يدرك الناس الركعة الأولى. ولأبى داود وابن خزيمة نحوه من رواية أبى خالد عن سليمان عن معمر اهـ (٢: ٢٠٣). وروى أحمد عن أبى مالك الأشعرى عن النبى ﷺ أنه كان يسوى بين الأربع ركعات فى القراءة والقيام، ويجعل الركعة الأولى هى أطولهن لكى يثوب الناس إلخ (٥: ٣٣٤).

٩٩٧- عن: ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى ﷺ سجد فى صلاة الظهر، ثم قام، فركع، فرأينا أنه قــرأ ﴿تنـزيل السجدة﴾[١] قال ابن عيسى[٢] لم يذكر أمية أحد إلا معتمرا اهـ رواه أبو داود (١: ٢١٤) وسكت عنه.

٩٩٨- عن: أبى سعيد رضى الله عنه الخدرى قال: لقد كانت صلاة الظهر تقام، فيذهب الذاهب إلى البقيع، فيقضى حاجته، ثم يتوضأ، ثم يأتى ورسول الله ﷺ فى الركعة الأولى مما يطولها. رواه مسلم (١: ١٨٦).

٩٩٩- عن: أبى أيوب أو عن زيد بن ثابت أن النبى ﷺ قرأ فى المغرب بالأعراف فى الركعتين فرقها فى الركعتين رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح

توثيق شهر بن حوشب

قال الهيثمى: وفى طرفها كلها شهر بن حوشب، وفيه كلام وهو ثقة إن شاء الله تعالى (١: ١٩٤).

قوله: "عن ابن عمر" إلخ قلت: دلالته على إطالة القراءة فى الظهر ظاهرة، وكذا دلالة حديث أبى سعيد الآتى بعده.

قوله: "عن أبى أيوب إلى قوله: عن عروة بن الزبير" إلخ. قلت: فى الأحاديث دلالة على إطالة القراءة فى المغرب وهو خلاف ما اشتهر عن الحنفية أن السنة قراءة القصار فيها، ولا ينبغى أن يقرأ فيها بالطوال، وأجاب عنها محمد فى موطأه بما نصه: العامة على أن القراءة تخفف فى صلاة المغرب يقرأ فيها بقصار المفصل، ونرى أن هذا (أى القراءة فى المغرب بالطوال) كان شيئا فترك، أو لعله كان يقرأ بعض السورة، ثم يركع اهـ (ص: ١٤٢).

---

(١) فإن قلت: قد صرح علماء الحنفية بكراهة قراءة آية السجدة فى السرية والحديث يرد عليهم، قلت: هو محمول على بيان الجواز، فلا كراهة فى حق النبى ﷺ لكونه فى مقام التشريع، وأيضا فقد عللوها بمخافة الاشتباه على القوم، فلعل العلة كانت منتفية إذ ذاك لكون المأمومين عدة من خواص أصحابه ولم تكن الجماعة كثيرة. والله أعلم.

(٢) هو شيخ أبى داود الراوى للحديث.

(مجمع الزوائد، ١ :١٨٨).

١٠٠٠- قلت: والحديث أخرجه النسائى عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ قرأ فى صلاة المغرب بسورة الأعراف فرقها فى الركعتين اهـ وسكت عنه. فهو صحيح عنده.

١٠٠١- عن: عمر أن النبى ﷺ كان يقرأ بهم فى المغرب ﴿الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله﴾. رواه الطبرانى فى الثلاثة ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد، ١ :١٨٨).

قلت: أما الجواب الأول فمخدوش بحديث أم الفضل بنت الحارث لما فيه من التصريح بأنه ﷺ قرأ فى المغرب "والمرسلات عرفا" فى آخر صلاة صلاها لم يصل لهم بعدها حتى قبضه الله، والثانى بحديث عائشة وجبير بن مطعم وزيد بن ثابت فإن فى حديث عائشة أنه ﷺ قرأ فى صلاة المغرب "بسورة الأعراف" فرقها فى ركعتين، وهو صريح فى قراءة جميع السورة فيهما، ولا يخفى أن نصف الأعراف يزيد على أطول سورة من المفصل، فلا يفيدنا تفريقه، وفى حديث جبير ما يدل قراءته ﷺ بسورة الطور كلها وهو قوله: "فلما بلغ هذه الآية "أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون" الآيات إلى قوله: "المصيطرون" كاد قلبى يطير". فإن قوله: "المصيطرون" هو فى آخر الطور، وفى حديث زيد بن ثابت الآتى قريبا ما يشعر الإنكار على المواظبة بقراءة قصار المفصل وأن قراءته ﷺ ربما كانت تزيد عليها. ويمكن الجواب عن حديث أم الفضل بأنه يعارضه حديث عبد الله بن الحارث بن عبد المطلب قال: آخر صلاة صلاها رسول الله ﷺ المغرب، فقرأ فى الركعة الأولى "بسبح اسم ربك الأعلى" وفى الثانية "بقل يا أيها الكافرون". أخرجه الطبرانى، وسيأتى فى المتن. فيحمل حديث أم الفضل على قراءته فى نافلة[1] المغرب فى البيت، يدل عليه ما فى رواية النسائى: فصلى بنا فى البيت. اهـ (١ : ١٥٤).

---

(١) فإن قلت: يعكر عليه رواية ابن إسحاق عن ابن شهاب فى هذا الحديث بلفظ: خرج إلينا رسول الله ﷺ وهو عاصب رأسه فى مرضه، فصلى المغرب، الحديث أخرجه الترمذى. قلت: يمكن حمل قولها: "خرج إلينا" أى من مكانه الذى كان راقداً فيه إلى من فى البيت، فصلى بهم. فتلتئم الروايات كما قال الحافظ فى الفتح (١: ٢٠٤) مؤلف.

١٠٠٢- عن: ابن عباس رضى الله عنه أن أم الفضل بنت الحارث سمعته وهو يقرأ ﴿والمرسلات عرفا﴾ فقالت: يا بنى! لقد ذكرتنى بقرائتك هذه السورة أنها لآخر ما سمعت من رسول الله ﷺ يقرأ بها فى المغرب. رواه الجماعة إلا ابن ماجة (نيل الأوطار، ٢:١٢٦).

قال الحافظ فى الفتح (٢:٢٠٤): وصرح عقيل عن ابن شهاب أنها آخر صلوات النبى ﷺ، ولفظه: ثم ما صلى لنا بعدها حتى قبضه الله. أورده المصنف (أى البخارى) فى باب الوفاة اهـ.

١٠٠٣- عن: محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال: سمعت النبى ﷺ

فاجتمع الحديثان بأنه قرأ فى جماعة الرجال فى الفرض بقصار المفصل ونحوها، وفى جماعة النساء فى البيت بالمرسلات، ونحوها. والله تعالى أعلم.

وعن حديث عائشة، وزيد بن ثابت، وجبير بن مطعم بأن إطالة القراءة فى المغرب كان فى الابتداء ثم ترك، وليس فى حديثهم ما يدل على أنه ذلك مما فعله رسول الله ﷺ آخرا. والحق فى الجواب أنه ﷺ كان أحيانا يطيل القراءة فى المغرب لبيان الجواز، وأن وقت المغرب يسع هذا القدر من القراءة، وليس فى تلك الأحاديث ما يدل على مواظبته المستمرة بإطالة القراءة فيها، بل الظاهر من حديث سليمان بن يسار المتقدم أن عادته ﷺ الأكثرية كانت قراءة القصار فى المغرب، وسيأتى ما يدل على ذلك صراحة.

وأما إنكار زيد بن ثابت على مروان المواظبة على القراءة بقصار المفصل، فالظاهر[1] أن زيدا لم يرد منه المواظبة على القراءة بالطوال، وإنما أراد منه أن يتعاهد ذلك كما رآه من النبى ﷺ، ولا يجعل قراءة القصار حتما على نفسه حيث لا يجاوز إلى غيره أبدا بل يقرأ أحيانا من الطوال أيضا لبيان الجواز كما فعله النبى ﷺ.

قال الحافظ فى الفتح: قال الترمذى: ذكر عن مالك أنه كره أن يقرأ فى المغرب بالسور الطوال نحو "الطور والمرسلات".

---

(١) كذا قال الحافظ فى الفتح (٢: ٢٠٧) مؤلف.

قرأ فى المغرب "بالطور" . رواه الإمام البخارى. وفى التفسير له: سمعته يقرأ فى المغرب "بالطور" فلما بلغ هذه الآية ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ الآيات إلى قوله: ﴿مصيطرون﴾ كاد قلبى يطير. ونحوه لقاسم ابن أصبغ. كذا فى فتح البارى (٢:٢٠٧) .

١٠٠٤- عن: عروة بن الزبير عن مروان بن الحكم قال: قال لى زيد بن ثابت: تقرأ فى المغرب بقصار، وقد سمعت النبى ﷺ يقرأ بطولى الطوليين. رواه الإمام البخارى. قال الحافظ فى الفتح (٢:٢٠٥) . وفى رواية البيهقى من طريق أبى عاصم شيخ البخارى فيه بلفظ "كان رسول الله ﷺ يقرأ" ، ومثله فى رواية حجاج بن محمد عن ابن جريج عند الإسماعيلى اهـ.

وقال الشافعى: لا أكره ذلك بل استحب، وكذا نقله البغوى فى شرح السنة عن الشافعى، والمعروف عند الشافعية أنه لا كراهة فى ذلك ولا استحباب، وأما مالك فاعتمد العمل بالمدينة وبغيرها.

قال ابن دقيق العيد: استمر العمل على تطويل القراءة فى الصبح وتقصيرها فى المغرب. والحق عندنا أن ما صح عن النبى ﷺ فى ذلك، وثبت مواظبته فهو مستحب، وما لا تثبت مواظبته عليه فلا كراهة فيه اهـ (٢: ٢٠٦) .

قلت: وهذا هو الحق عندنا أن قراءة القصار فى المغرب إنما هو سنة يجوز تركها، ولم يقل بكراهة الطوال فيها أحد منا بشرط كونها أحيانا، وعدم ملال القوم منها. قال فى الدر بعد ذكره سنة القراءة: واختار فى البدائع عدم التقدير، وأنه يختلف بالوقت، والقوم، والإمام اهـ.

قال العلامة الشامى: وعمل الناس اليوم على ما اختاره فى البدائع (رملى) إلى أن قال: ولذا قال فى البحر عن البدائع: والجملة فيه أنه ينبغى للإمام أن يقرأ مقدار ما يخف على القوم، ولا يثقل عليهم بعد أن يكون على التمام وهكذا فى الخلاصة. اهـ (١: ٥٦٥) . فثبت بهذا أن التقدير الوارد فى المذهب فى هذا الباب ليس بلازم عند الحنفية بل ومنهم من اختار تركه، وأحال على اقتضاء المصلحة، وقد عرفت دليل سنية هذا التقدير

١٠٠٥- حدثنا: أحمد بن بديل ثنا حفص بن غياث ثنا عبيد الله عن نافع أن ابن عمر قال: كان النبى ﷺ يقرأ فى المغرب ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ و﴿قل هو الله أحد﴾. رواه ابن ماجة، ورجاله ثقات من رجال الصحيح إلا ابن بديل وهو ثقة ذكره النسائى فى أسماء شيوخه، وقال: لا بأس به، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: مستقيم الحديث. كذا فى التهذيب (١: ٧٨).

وقال الحافظ فى الفتح (٢: ٢٠٦): فأما حديث ابن عمر فظاهر إسناده الصحة إلا أنه معلول. قال الدارقطنى: أخطأ فيه بعض رواته. اهـ وفى التهذيب (١: ١٨): قال الدارقطنى: تفرد به أحمد عن حفص اهـ.

قلت: تفرد راوى الصحيح أو الحسن[1] مقبول ما لم يخالف رواية

فى الفجر، والظهر، والعصر. وأما قراءة القصار فى المغرب، وكونها سنة، فقد مر فى حديث سليمان ما يدل عليها بظاهره، وقد عرفت فى قول محمد، ومالك، وابن دقيق العيد أن العمل قد استمر على تقصير القراءة فيها المدينة بل وغيرها من البلاد، ولا يخفى أن الصحابة، ومن بعدهم لا يواظبون جميعا على شىء ما لم يثبت مواظبة النبى ﷺ عليه، واختياره إياه على غيره. وسيأتى فى الأحاديث المرفوعة، والموقوفة أيضا ما يدل على ذلك صريحا.

قوله: "حدثنا أحمد بن بديل" إلخ. قال العينى فى العمدة: روى ابن ماجة بسند صحيح عن ابن عمر كان رسول الله ﷺ، فساق الحديث نحو سياق المتن، وروى أبو بكر أحمد بن موسى بن مردويه فى كتابه "أولاد المحدثين" من حديث جابر بن سمرة قال: كان النبى ﷺ يقرأ فى صلاة المغرب ليلة الجمعة "قل يا أيها الكافرون، وقل هو الله أحد" اهـ (٣: ٨٢).

قلت: فى سنده سعيد بن السماك قاله فى "تنقيح الرواة فى تخريج أحاديث المشكاة" (١: ١٥٦). وقال فى اللسان: قال أبو حاتم الرازى: متروك الحديث، وذكره ابن

---

(١) وأحمد بن بديل مختلف فيه وقد وثق، فهو من رجال الحسن.

الجماعة مخالفة يلزم منها رد ما رووه وههنا كذلك، فإن الجماعة روت قراءة "الإخلاص" "والكافرون" فى الركعتين[١] بعد المغرب، ولا منافاة بين هذا وذلك، بل يمكن الجمع بينهما لا سيما إذا كان له شاهد كما سيأتى.

حبان فى الثقات اهـ.

ثم أجاب العينى عن أحاديث الإطالة فى المغرب بأجوبة. منها أنه قيل: قراءة سيدنا رسول الله ﷺ ليست كقراءة غيره، ألا تسمع قول الصحابى: ما صليت[٢] خلف أحد أخف صلاة من النبى ﷺ وكان يقرأ بالستين إلى المائة؟ وقد قال رسول الله ﷺ: إن داود عليه السلام كان يأمر بدوابه أن تسرج، فيقرأ القرآن (الزبور) قبل إسراجها.[٣] فإذا كان داود عليه السلام بهذه المثابة، فسيدنا محمد ﷺ أحرى بذلك، وأولى. ولا يقاس غيره ﷺ فى ذلك لما قد ثبت من إنكاره ﷺ على معاذ فى إطالة القراءة فى العشاء[٤] مع سعة وقتها وأمره بقراءة "سبح اسم ربك الأعلى" و"والشمس وضحاها" ونحوها، فالمغرب أولى بذلك مع ضيق وقتها.

وقال الطحاوى: المستحب أن يقرأ فى المغرب بقصار المفصل.

وقال الترمذى: والعمل على هذا عند أهل العلم.

قلت: هو مذهب الثورى، والنخعى، وعبد الله بن المبارك، وأبى حنيفة، وأبى يوسف، ومحمد، وأحمد، ومالك، وإسحاق. انتهى كلامه مع تغير يسير بالتقديم، والتأخير، ونحوه (٣: ٨١، ٨٢).

قلت: وما ذهب إليه هذا القائل من تخصيص الإطالة بالنبى ﷺ مؤيد بما روى النسائى عن ابن عمر رضى الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يأمر بالتخفيف، ويأمنا بالصفت اهـ (١: ١٣٢) وسكت عنه، فهو صحيح عنده. ولا يخفى أن المغرب يضيق

---

(١) قال الحافظ: والمحفوظ أنه قرأ بهما فى الركعتين بعد المغرب (فتح البارى ٢:٢٠٦).
(٢) متفق عليه برواية أنس كذا فى المشكاة مع التنقيح (١: ٢٠٦) مؤلف.
(٣) قلت: رواه البخارى فى فضائل الأنبياء (١: ١٢) منه.
(٤) متفق عليه عن جابر كذا فى المشكاة مع التنقيح (١: ٥٣) مؤلف.

١٠٠٦- حدثنا: يحيى بن إسماعيل أبو زكريا البغدادى قال: ثنا أبو بكر ابن أبى شيبة قال: ثنا زيد بن الخباب قال: ثنا الضحاك بن عثمان قال: حدثنى بكير بن الأشج عن سليمان بن يسار عن أبى هريرة قال: كان رسول الله ﷺ يقرأ فى المغرب بقصار المفصل. رواه الطحاوى، ورجاله كلهم ثقات من رجال البخارى ومسلم إلا يحيى بن إسماعيل أبو زكريا فلم أجد من ترجمه بالبغدادى.

وفى التهذيب (١١ :١٧٩): يحيى بن إسماعيل أبو زكريا اثنان، أحدهما الواسطى روى عنه أبو داود، وقال: سمعت أحمد ذكره فقال: أعرفه قديما وكان لى صديقا. اهـ.

والثانى الكوفى يقال له: "الخواص" روى عنه البخارى فى التأريخ، ومحمد بن عوف قال أبو حاتم: كتبت عنه، وذكره ابن حبان فى الثقات. اهـ فلا أدرى هل البغدادى هو واحد منهما قد نزل بغداد فنسب إليها أم آخر سواهما؟ وقال فى جامع مسانيد الإمام (٢ :٥٨٨): يحيى بن إسماعيل أبو زكريا البغدادى ذكره الخطيب فى تاريخه، وقال: سمع إسماعيل بن أبى أويس، وأبا بكر بن أبى شيبة، وأبا حيثمة، وزهير بن حرب. روى عنه أبو جعفر الطحاوى الفقيه ذكر أنه سمع منه بطبرية اهـ.

قلت: ولم يذكره بجرح، ولا تعديل، والحديث قد ذكره الطحاوى (١ :١٢٦) فى موضع الاحتجاج، فلا أقل من أن يكون حسنا لا سيما وله شاهد صحيح عند النسائى رواية سليمان بن يسار عن أبى هريرة، وقد تقدم فى الباب.

وقتها وقصره أولى بالتخفيف من الجميع، فلما أمر معاذا بقراءة وسط المفصل فى العشاء فينبغى أن لا يزاد فى المغرب على القصار فافهم.

قوله: "حدثنا يحيى بن إسماعيل أبو زكريا" إلخ. قلت: دلالته على مواظبته على القصار فى المغرب ظاهرة.

١٠٠٧- عن: بريدة رضى الله عنه كان النبى ﷺ يقرأ فى المغرب، والعشاء "والليل إذا يغشى" و"والضحى" وكان يقرأ فى الظهر، والعصر "بسبح اسم ربك الأعلى" "وهل أتاك". رواه البزار فى مسنده بسند صحيح كذا قال العينى فى العمدة (٣:٨٢).

قوله: "عن بريدة" إلخ. فإن قلت: إن هذا القيد مواظبته ﷺ على قراءة الأوساط فى المغرب مثل العشاء وهو ينافى حديث مواظبته ﷺ على القصار فيها.

قلت: قد تقرر فى الأصول أنه إذا وقع التعارض بين السنتين لزم المصير إلى أقوال الصحابة وأفعالهم، أو إلى القياس، وأقوال الصحابة، وأفعالهم ترجح أحاديث المواظبة على القصار كما سيأتى، أو يقال: إن المراد بالمواظبة على القصار القراءة بها أو بمثلها من غير حصر فيها.

قال فى الدر: أى (يقرأ) فى كل ركعة سورة مما ذكر اهـ. قال الشامى: أى من الطوال، والأوساط، والقصار، ومقتضاه أنه لا نظر إلى مقدار معين من حيث عدد الآيات مع أنه ذكر فى النهر أن القراءة [1] من المفصل سنة، والمقدار المعين سنة أخرى. ثم قال: وفى الجامع الصغير: يقرأ فى الفجر فى الركعتين قدر أربعين أو خمسين. واقتصر فى الأصل على الأربعين، وفى المجرد ما بين الستين إلى المائة، والكل ثابت [2] من فعله عليه الصلاة والسلام. ويقرأ فى العصر، والعشاء خمسة عشر فى الركعتين فى ظاهر الرواية كذا فى شرح الجامع لقاضى خان، وجزم به فى الخلاصة. وفى المحيط وغيره: يقرأ عشرين، وفى المغرب خمس آيات فى كل ركعة اهـ.

أقول: كون المقروء من سور المفصل على الوجه الذى ذكره المصنف هو المذكور فى المتون، كالقدورى، والكنز، والمجمع، والنقاية وغيرها، وحصر المقروء بعدد على ما ذكره فى النهر، والبحر مما علمته مخالف لما فى المتون من بعض الوجوه كما نبه عليه فى الحلية (إلى أن قال): فالذى ينبغى المصير إليه أنهما روايتان متخالفتان اختار أصحاب

---

(١) سيأتى دليله ١٢ منه.
(٢) قلت: قد مر دليله ١٢ منه.

١٠٠٨- عن: عبد الله بن يزيد أن النبى ﷺ قرأ فى المغرب "والتين والزيتون"، رواه الطبرانى فى الكبير وفيه جابر الجعفى وثقه شعبة، وسفيان وضعفه بقية الأئمة. (مجمع الزوائد، ١ :١٨٠).

قلت: وأخرجه الطحاوى (١ :١٢٦) وفيه جابر أيضا ولكن لا بأس به فى المتابعات، وقد أوردناه كذلك.

١٠٠٩- عن: عبد الله بن الحارث بن عبد المطلب قال: آخر صلاة صلاها رسول الله ﷺ المغرب، فقرأ فى الركعة الأولى "بسبح اسم ربك

المتون إحداهما ويؤيده أنه فى متن المنتقى ذكر أولا أن السنة فى الفجر حضرا أربعون آية أو ستون، ثم قال: واستحسنوا (١) طوال المفصل فيها، وفى الظهر إلخ فذكر أن الثانى استحسان اهـ (١: ٥٦٤).

فثبت بهذا أن حصر القراءة فى قصار المفصل للمغرب، وفى الأوساط، والطوال لغيرها إنما هو مجرد استحسان، والأصل أن يقرأ فى المغرب بما يماثل القصار، وكذا فى غيرها بما يشبه اختيها، ولا يخفى أن "سورة الليل" يماثل "سورة لم يكن" فى المقدار وهى من القصار على ما نقله الشر نبلالى وغيره عن الكافى (شامى، ١: ٥٦٤). وكذا "سورة الضحى" يساوى "سورة العاديات" وهى من القصار، فهذا الحديث لا يعارض الأحاديث التى فيها المواظبة على القصار فى المغرب. والله تعالى أعلم. ودلالة الحديث على قراءة الأوساط فى الظهر والعصر ظاهرة.

قوله: "عن عبد الله بن الحارث" إلخ قلت: قال فى التهذيب فى حجاج بن نصير: وقال يحيى بن معين كان شيخا صدوقا ولكنهم أخذوا عليها أشياء فى حديث شعبة. قال يعقوب: يعنى إنه أخطأ فى أحاديث من أحاديث شعبة. وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: يخطئ ويهم. وأورد له ابن عدى الأحاديث التى أخطأ فيها عن شعبة وهى ثلاثة ثم قال: ولحجاج أحاديث، وروايات عن شيوخه، ولا أعلم له شيئا منكرا غير ما ذكرت

---

(١) سيأتى دليل هذا الاستحسان ١٢ منه.

الأعلى"، وفى الثانية "بقل يا أيها الكافرون". رواه الطبرانى فى الكبير. وفيه حجاج بن نصير[1] ضعفه ابن المدينى وجماعة، ووثقه ابن معين فى رواية ووثقه ابن حبان (مجمع الزوائد، ١ :١٨٠).

قلت: وهو مرسل فإن عبد الله بن الحارث ولد على عهد النبى ﷺ فحنكه النبى ﷺ. روى عن النبى ﷺ مرسلا، وعامة روايته عن الصحابة عنه ﷺ كذا يظهر من التهذيب (٥ :١٨٠).

قلت: ومرسل الصحابى حجة عندهم جميعا، فالحديث مرسل حسن فى حكم الموصول.

١٠١٠- أخبرنا: سفيان الثورى عن على بن زيد بن جدعان عن الحسن وغيره قال: كتب عمر إلى أبى موسى أن أقرأ فى المغرب بقصار المفصل، وفى العشاء بوسط المفصل، وفى الصبح بطوال المفصل. رواه عبد الرزاق فى مصنفه (نصب الراية ١ :٢٢٩).

وهو فى غير ما ذكرته صالح اهـ. ملخصا بمعناه (٢: ٢٠٩).

قلت: وحديث المتن ليس من الثلاثة المذكورة، فهو فيه صالح. وقال الذهبى فى الميزان: قلت: لم يأت بمتن منكر اهـ (١ : ٢١٦). فعندى أنه من أمثال حجاج بن أرطاة وابن لهيعة وغيرهما فى حسن الحديث بالدرجة الثانية، والله أعلم. وفى الحديث دلالة على أن آخر فعله ﷺ قراءته فى المغرب بقصار المفصل، وما يماثلها، وقد مر بعض ما فيه مع جوابه، فتذكر.

قوله: أجبرنا سفيان الثورى" إلخ. دلالته على قراءة المغرب والعشاء ظاهرة. وفى رد المحتار: قال فى الكافى: وهو كالمروى عن النبى ﷺ لأن المقادير لا تعرف إلا سماعا. اهـ (١ : ٥٦٤).

وفيه أيضا: أن القراءة من سور المفصل على الوجه الذى هو مذكور فيه

---

(١) بضم النون.

قلت: لم يدرك الحسن عمر رضى الله عنه، وعلى هذا اختلف فى الاحتجاج به، وقد وثق، كذا فى مجمع الزوائد (١ :١٩٧). وهو من رجال الخمسة. وبقية السند رجالها رجال الجماعة. ومراسيل الحسن صحاح فلا يضر الانقطاع بينه وبين عمر قال ابن المدينى: مرسلات الحسن إذا رواها عنه الثقات صحاح ما أقل يسقط منها اهـ كذا فى التهذيب (٣:٦٦).

مستحسنة، لأن الصحابى لا يأمر إلا بما هو مستحسن فى الشرع، ولذا قال فى متن المنتقى: واستحسنوا طوال المفصل فى الفجر إلخ كما مر آنفا، ولذا اختاره أصحاب المتون من أصحابنا. وليس فى هذا الأثر بيان قراءة الظهر والعصر، أما الظهر فقد ورد ذكره عند الترمذى كما فى المتن ولكن فيه أن اقرأ فى الظهر بأوساط المفصل، وهو خلاف ما نقله أصحابنا فى كتبهم. قال فى الهداية: روى أن عمر رضى الله عنه كتب إلى أبى موسى الأشعرى أن اقراء فى الفجر والظهر بطوال المفصل، وفى العصر والعشاء بأوساط المفصل، وفى المغرب بقصار المفصل. اهـ قال الزيلعى: غريب بهذا اللفظ اهـ (١: ٢٢٩).

وأما العصر فكونها مثل العشاء فى القراءة إن لم يرد فى هذا الأثر فهو ثابت بالأحاديث المرفوعة، فقد مر أنه ﷺ كان يقرأ فى العصر بنحو "والليل إذا يغشى" رواه أحمد ومسلم، وأنه كان يقرأ فيها "بالسماء ذات البروج والسماء والطارق" وشبههما. رواه الترمذى، وصححه. وسيأتى أنه ﷺ كان يقرأ فيها "بسبح اسم ربك الأعلى وهل أتاك". رواه البزار، وصححه الهيثمى. وهذا هو حكم القراءة فى العشاء، كما ستعرف، فثبت استحسان قراءة الأوساط فيهما.

وأما كون الظهر مثل الفجر فى الإطالة فقد مر دليله فى حديث أبى سعيد الخدرى والثلثين من الصحابة أنهم حرزوا قيامه ﷺ فى الركعتين الأوليين منها قدر ثلاثين آية، فأثر الهداية. وإن كان غريبا بلفظه ولكن معناه ثابت، وقد عرفت أن الظهر ألحقها فى الأصل بالعصر، فلعل ذلك بالنظر إلى أثر عمر رضى الله عنه، فإنه أمر أبا موسى بقراءة الأوساط فيها هذا. والله ولى التوفيق، ومنه الهداية إلى سواء الطريق.

١٠١١- عن: زرارة بن أبى أوفى قال: أقرأنى أبوموسى كتاب عمر إليه اقرأ فى المغرب آخر المفصل، وآخر المفصل من لم يكن إلى آخر القرآن. أخرجه الطحاوى، وذكره الحافظ فى الفتح (٢:٨٢٨). فهو صحيح أو حسن على قاعدته.

١٠١٢- وروى عن عمر أنه كتب إلى أبى موسى أن اقرأ فى الظهر بأوساط المفصل. أخرجه الترمذى (١:٤١).

قوله: "عن زرارة" إلخ قلت: المراد بآخر المفصل فيه قصاره لما فى حديث سفيان المار أن اقرأ فى المغرب بقصار المفصل، فيكون مفسرا للآخر.

تحقيق المفصل وطواله ووسطه وقصاره

قال العلامة السيوطى فى الإتقان: والمفصل ما ولى المثانى من قصار السور سمى بذلك لكثرة الفصول التى بين السور بالبسملة وقيل: لقلة المنسوخ منه، ولهذا يسمى بالمحكم أيضاً، كما روى البخارى عن سعيد بن جبير قال: إن الذى تدعونه المفصل هو المحكم. وآخره سورة الناس بلا نزاع، واختلف فى أوله على اثنى عشر قولا أحدها "ق" لحديث أوس السابق. اهـ (١: ٦٧ مطبوعة مصر).

قلت: وهو ما أخرجه أحمد، وأبو داود، وغيرهما عن أوس بن أبى أوس حذيفة الثقفى قال: كنت فى الوفد الذين أسلموا من ثقيف، فذكر الحديث، وفيه: فقال لنا رسول الله ﷺ: طرأ على حزبى من القرآن، فأردت أن لا أخرج حتى أقضيه. قال: فسألنا أصحاب رسول الله ﷺ قلنا: كيف تحزبون القرآن؟ قالوا: نحزبه ثلاث سور، وخمس سور، وسبع سور، وتسع سور، وإحدى عشرة، وثلاث عشرة، وحزب المفصل من "ق" حتى تختم. اهـ ذكره الحافظ فى الفتح (٩: ٣٩). وسكت عنه فهو صحيح، أو حسن على قاعدته. ورجال أحمد كلهم ثقات. قال عبد الله بن أحمد: حدثنى أبى ثنا عبد الرحمن بن مهدى (من رجال الجماعة) ثنا عبد الله بن عبد الرحمن الطائفى (من

١٠١٣- عن: الحسن قال: كان عمران بن الحصين يقرأ فى المغرب "إذا زلزلت والعاديات". أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه. قاله العينى فى العمدة (٣:٨٢) ولم يذكر سنده.

١٠١٤- عن: أبى عبد الله الصنابحى أنه قال: قدمت المدينة فى خلافة

رجال مسلم) عن عثمان بن عبد الله ابن أوس الثقفى (وثقه ابن حبان كذا فى التهذيب، ٧: ١٢٩) عن جده أوس بن حذيفة به. اهـ (٤: ٩). وفى زهر الربى هو من "ق" إلى آخر القرآن على الصحيح اهـ (١: ١٥٦).

وفى فتح البارى: وفى المراد بالمفصل أقوال أصحها أنه من أول "ق" إلى آخر القرآن اهـ (٢:٢٦٤).

قلت: فثبت بهذا أول طوال المفصل، وثبت بأثر زرارة بن أوفى أول قصاره أنه من لم يكن إلى آخر القرآن، ولم أقف على تعيين أوسطه من الآثار، والمشهور أنه من البروج إلى لم يكن وعليه الجمهور، كذا فى تنقيح الرواة فى تخريج أحاديث المشكاة (١: ٥٣١). فمن ظفر بدليله فى أثر فليلحق بهذا المقام. وفى الإتقان: قال ابن معن: طواله إلى "عم"، وأوساطه منها إلى "الضحى" ومنها إلى آخر القرآن قصاره. هذا أقرب ما قيل فيه اهـ (١: ٦٧).

ترتيب السور توقيفى

قلت: ولكن حديث أوس وأثر عمر يضاد، وأنه فى مبدأ الطوال، والقصار، وفى حديث أوس المذكور دلالة على أن ترتيب السور كما هو فى المصاحف توقيفى لأن الصحابة رتبوا القرآن على هذا الترتيب فى زمن النبى ﷺ، والظاهر أنه لم يكن إلا بتعليمه أو باطلاع منه ﷺ، وأقرهم الله سبحانه وتعالى عليه.

قوله: "عن الحسن إلى قوله: عن أبى عثمان النهدى" الخ. قلت: دلالته الآثار على قراءة القصار فى المغرب من فعل أجلة الصحابة ظاهرة.

أبى بكر فصليت وراءه المغرب، فقرأ فى الركعتين الأوليين بأم القرآن وسورة سورة من قصار المفصل الحديث. رواه الإمام مالك فى الموطأ (ص:٢٧). قلت: سند صحيح.

١٠١٥- عن: أبى نوفل بن عقرب عن ابن عباس قال: سمعته يقرأ فى المغرب ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾. أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه قال: حدثنا وكيع عن شعبة به. كذا فى عمدة القارى (٣:٨١).

قلت: سند صحيح رجاله من رجال الجماعة إلا أبا نوفل فهو من رجال مسلم وأبى داود والنسائى كذا فى التهذيب (١٢:٤٦٠).

١٠١٦- عن: أبى عثمان النهدى أنه صلى خلف ابن مسعود المغرب فقرأ "قل هو الله أحد". أخرجه أبو داود (١:١٢٥)، وسكت عنه، فهو صالح عنده. وأخرجه ابن أبى شيبة، وزاد: فوددت أنه قرأ "سورة البقرة" من حسن صوته، كذا فى عمدة القارى (٣:٨٨١) ولم يذكر سنده.

١٠١٧- عن: هشام بن عروة أن أباه كان يقرأ فى صلاة المغرب بنحو ما تقرأون "والعاديات" ونحوها من السور. قال أبو داود: وهذا يدل على أن ذاك[1] منسوخ. قال أبو داود: وهذا أصح أخرجه أبو داود (١:١٢٥) فى سننه بسند صحيح.

قوله: "عن هشام بن عروة" إلخ. قلت: فى قوله: "بنحو ما تقرأون" دلالة على ما مر فى قول محمد، وابن دقيق العيد أن العمل قد استمر على تقصير القراءة فى المغرب، وعلى أن التابعين، وأتباعهم كانوا قد تركوا التطويل فيها، ولذا قال أبو داود: إن هذا يدل على أن ذاك منسوخ، لأن ترك العمل بحديث من إمارات نسخه، وقد مر بعض ما فيه فتذكر، ودلالة بقية الآثار على مواظبة تقصير القراءة فى المغرب من فعل أجلة التابعين ظاهرة، فثبت بمجموع الأحاديث المرفوعة والموقوفة أن ما ينبغى أن يقرأ به فى صلاة

---

(١) أى إطالة القراءة فى المغرب.

١٠١٨- عن: رافع بن خديج قال: كنا نصلى المغرب مع النبى ﷺ، فينصرف أحدنا وأنه ليبصر مواقع نبله. أخرجه الإمام البخارى (٢٤:٢).

١٠١٩- أخبرنا: وكيع عن إسماعيل بن عبد المالك قال: سمعت سعيد ابن جبير يقرأ فى المغرب مرة "تنبئ أخبارها" ومرة "تحدث أخبارها". أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه (عمدة القارى ٣ :٨٢).

قلت: إسماعيل هذا مختلف فيه، قال يحيى بن معين: ليس به بأس، كذا فى التهذيب (١ :٣١٦). وقد عرفت أن هذا من ابن معين توثيق، كما ذكرناه فى المقدمة. وبقية رواته ثقات.

١٠٢٠- حدثنا: وكيع عن ربيع قال: كان الحسن يقرأ فى المغرب "إذا زلزلت، والعاديات" لا يدعهما. أخرجه ابن أبى شيبة (عمدة القارى ١ :١٨٢).

قلت: ربيع هذا لعله ابن صبيح السعدى وثقه شعبة، وأبو زرعة، وأبو الوليد، وأحمد، وقال ابن عدى: له أحاديث صالحة مستقيمة، ولم أر له حديثا منكرا جدا، وأرجو أنه لا بأس به، ولا برواياته. كذا فى التهذيب (٣:٢٤٧، ٢٤٨).

١٠٢١- أخبرنا: زيد بن الحباب عن الضحاك بن عثمان قال: رأيت عمر ابن عبد العزيز رضى الله عنه يقرأ فى المغرب بقصار المفصل. أخرجه ابن أبى شيبة (عمدة القارى ٣:١٨٦).

المغرب هو قصار المفصل، وهذا قول أبى حنيفة، وصاحبيه رضى الله تعالى عنهم.

قوله: "عن رافع بن خديج" إلخ. قلت: قال الطحاوى: فلما كان هذا وقت انصراف النبى ﷺ من صلاة المغرب استحال أن يكون ذلك وقد قرأ "الأعراف" ولا نصفها. اهـ (معانى الآثار ١: ١٢٥).

وقال الحافظ فى الفتح (٢: ٢٠٦): نعم! حديث رافع الذى تقدم فى المواقيت أنهم كانوا ينتضلون بعد صلاة المغرب يدل على تخفيف القراءة فيها اهـ.

قلت: سند صحيح على شرط مسلم.

١٠٢٢- أخبرنا: وكيع عن محل قال: سمعت إبراهيم يقرأ فى الركعة الأولى من المغرب "لإيلاف قريش" أخرجه ابن أبى شيبة (عمدة القارى ٣:٨٤٤).

قلت: محل هذا هو ابن محرز الضبى الكوفى وثقه أحمد وابن معين وغيرهما، كذا فى التهذيب فالسند صحيح.

١٠٢٣- عن: أنس أن النبى ﷺ كان يقرأ فى الظهر، والعصر بـ ﴿سبح اسم ربك الأعلى. وهل أتاك حديث الغاشية﴾. رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١:٨٨).

١٠٢٤- عن: البراء قال: سمعت النبى ﷺ: يقرأ فى العشاء ﴿والتين والزيتون﴾ وما سمعت أحدا أحسن صوتا منه. متفق عليه، (كذا فى المشكاة مع التنقيع ٢:١٥٣).

١٠٢٥- عن: جابر قال: كان معاذ بن جبل يصلى مع النبى ﷺ ثم يأتى فيؤم قومه. فصلى ليلة مع النبى ﷺ ثم أتى قومه فأمهم فافتتح بسورة البقرة،

قوله: "عن البراء" إلخ. قال الحافظ فى الفتح: تحت هذا الحديث: وإنما قرأ فى العشاء بقصار المفصل لكونه كان مسافرا، والسفر يطلب فيه التخفيف، وحديث أبى هريرة أنه قرأ فى العتمة "إذ السماء انشقت" محمول على الحضر، فلذلك قرأ بأوساط المفصل اهـ (٢: ٢٠٨).

قلت: كون "سورة التين" من القصار، "والانشقاق" من الأوساط مبنى على قول ابن معن: وأما على الجمهور فالانشقاق من الطوال، وسورة التين من الأوساط كما مر فافهم.

قوله: "عن جابر وعن بريـــدة" إلخ. قال الحافظ فى الفتح: ووقع عند أحمد من حـــديث بريده بإسناد قوى: فقرأ "اقتربت الساعة" وهى شاذة إلا أن حمل على

فانحرف رجل، فسلم ثم صلى وحده. الحديث. وفى آخره: فأقبل رسول الله ﷺ على معاذ فقال: يا معاذ! أفتان أنت؟ اقرأ "والشمس وضحها، والليل إذا يغشى، وسبح اسم ربك الأعلى". متفق عليه. كذا فى المشكاة (١: ٦٢). وفى رواية للبجارى: وأمره بسورتين من أوسط المفصل اهـ.

قال: الحافظ فى الفتح (٢: ١٦٤): وفى رواية الحميدى عن ابن عيينة مع الثالثة الأول ﴿والسماء ذات البروج والسمآء والطارق﴾ اهـ.

١٠٢٦- عن: بريدة أن معاذ بن جبل صلى بأصحابه صلاة العشاء فقرأ فيها ﴿اقتربت الساعة﴾ فقام رجل من قبل أن يفرغ فصلى، وذهب. فقال له معاذ قولا شديدا فأتى الرجل النبى ﷺ فاعتذر إليه فقال: إنى كنت أعمل فى نخل وخفت على الماء. فقال رسول الله ﷺ: صل "بالشمس وضحاها" ونحوها من السور. رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح

التعدد (٢: ١٦٢).

ثم ذكر الاختلاف الواقع فى تسمية هذا المنحرف الذى صلى وحده، وفى تعيين هذه الصلاة فقال: وجمع بعضهم بين هذا الاختلاف بأنهما واقعتان، وأيد ذلك بالاختلاف فى الصلاة هل هى العشاء أو المغرب؟ وبالاختلاف فى السورة هل هى "البقرة" أو "اقتربت"؟ وبالاختلاف فى عذر الرجل، هل هو لأجل التطويل فقط لكونه جاء من العمل وهو تعبان، أو لكونه أراد أن يسقى نخله إذ ذاك، أو لكونه خاف على الماء فى النخل، كما فى حديث بريدة؟ واستشكل هذا الجمع لأنه لا يظن بمعاذ أنه ﷺ يأمره بالتخفيف ثم يعود إلى التطويل، ويجاب عن ذلك باحتمال أنه يكونه قرأ أولا بالبقرة، فلما نهاه قرأ "اقتربت" وهى طويلة بالنسبة إلى السورة التى أمره أن يقرأ بها كما سيأتى، ويحتمل أن يكون النهى أولا وقع لما يخشى من تنفير بعض من يدخل فى الإسلام، ثم لما اطمأنت نفوسهم بالإسلام ظن أن المانع زال، فقرأ باقتربت، لأنه سمع النبى ﷺ يقرأ فى المغرب بالطور، فصادف صاحب الشغل وجمع النووى باحتمال أن يكون قرأ فى الأولى بالبقرة فانصرف رجل، ثم قرأ "اقتربت" فى الثانية فانصرف آخر اهـ (٢: ١٦٣). ودلالة

(مجمع الزوائد ١ :١٨٩) .

١٠٢٧- عن: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: ما من المفصل سورة صغيرة ولا كبيرة إلا قد سمعت رسول الله ﷺ يؤم بها الناس فى الصلاة المكتوبة. رواه مالك (كذا فى المشكاة) وفى تنقيح الرواة (ص:١٥٩) : رواه أيضا أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى. قلت: وهو حديث صحيح.

١٠٢٨- عن: رفاعة الأنصارى أن النبى ﷺ قال: لا تقرأ فى الصبح بدون عشر آيات ولا تقرأ فى العشاء بدون عشر آيات. رواه الطبرانى فى الكبير

الحديثين على استحباب قراءة الأوساط من المفصل فى صلاة العشاء ظاهرة، وأن قراءة الطوال فيها مكروهة، فما ظنك بقرأتها فى المغرب مع ضيق وقتها، وكثرة اشتغال الناس بحوائجهم فيه؟ فينبغى أن يقتصر فيها على القصار كما اثبتاه بما قدمناه لك.

قوله: "عن عمرو بن شعيب" إلخ قلت: فيه دلالة على أنه ﷺ كان يكثر القراءة من المفصل فى المكتوبات حتى أنه لم يدع سورة منها إلا أم الناس بها. وهذا يشهد لما مر فى كتاب عمر رضى الله عنه إلى أبى موسى من حصره القراءة فى المفصل طواله وأوساطه وقصاره، وأنه رضى الله عنه إنما أمر بذلك لما رأى من إكثار النبى ﷺ بقراءة وكثرة إمامة الناس به مع ما كان من عادة الإطالة فى بعض الصلوات والتقصير فى بعضها، ومن ههنا استحسن أصحابنا القراءة من سور المفصل فى المكتوبات على الوجه الذى ورد فى أثر عمر رضى الله عنه.

قوله: "عن رفاعة" إلخ. قلت: معناه والله تعالى أعلم أن من لم يقدر على الإطالة فى الفجر والعشاء لكونه لا يحفظ القرآن، أو كانت الإطالة تثقل على من خلفه، أو كان فى السفر ونحوه فله أن يقصر القراءة عن قدر المسنون ولكن لا يقرأ أقل من عشر آيات فى كل منهما. قلت: وينبغى أن يكون عشر آيات الصبح طوالا نحو "سورة الجمعة والمنافقين" وفى العشاء قصارا نحو "سورة الضحى" وأمثالها لما مر من أن قراءته ﷺ فى الفجر كانت أطول من غيرها، فلو راعاها مع التخفيف أيضا كان أولى وأحسن. وفى الحديث دلالة على أن رعاية عدد الآيات فى المقروء سنة، وقد قدمنا عن الجامع الصغير أنه

وفيه ابن لهيعة واختلف فى الاحتجاج به (مجمع الزوائد ١:١٥٩) . قلت: وقد قدمنا أنه حسن الحديث واحتج به غير واحد، فالحديث حسن.

١٠٢٩- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يقرأ فى صلاة الفجر يوم الجمعة ﴿آلم تنزيل السجدة وهل أتى على الإنسان﴾ . متفق عليه (بلوغ المرام ١:١٤٩).

١٠٣٠- عن: عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أن النبى ﷺ كان يقرأ فى صلاة الصبح يوم الجمعة ﴿آلم تنزيل السجدة وهل أتى على الإنسان﴾

يقرأ فى الفجر فى الركعتين قدر أربعين أو خمسين واقتصر فى الأصل على الأربعين وفى المجرد ما بين الستين إلى المأة، والكل ثابت بفعله عليه الصلاة والسلام. ويقرأ فى العصر والعشاء خمسة عشر فى (كل من) الركعتين فى ظاهر الرواية اهـ، وقدر القراءة فى العصر والعشاء مأخوذ مما مر عن جابر بن سمرة أنه ﷺ كان يقرأ فى الظهر والعصر "بالسماء ذات البروج والسماء والطارق" وشبهما رواه الترمذى وصححه، ومما سبق عن معاذ أمره النبى ﷺ أن يقرأ فى العشاء "بالشمس وضحاها، والليل إذا يغشى، وسبح اسم ربك الأعلى، والضحى" ونحوها من سور، متفق عليه. ولكن هذا فى حالة الاختيار ولم يذكر أصحابنا قدر ما يستحب من القراءة فى حالة العجز عن الإطالة وبينه حديث رفاعة هذا أنه لا يقرأ فى الفجر والعشاء أقل من عشر آيات، وبه يعلم حكم الظهر والعصر أيضا فإن الظهر إما ملحقة بالفجر أو بالعصر كما مر، وحكم العصر والعشاء واحد كما بيناه. وأما المغرب فالسنة فيه قراءة القصار مطلقا. وما ورد فى إطالة القراءة فيها قد فرغنا عن الجواب عنه، فاغتنم تحرير هذا المقام والحمد لله الملك العلام.

قوله: "عن أبى هريرة وعن عبد الله بن مسعود" إلخ. قلت: فيه دليل على استحباب قراءة هاتين السورتين فى هذه الصلاة من هذا اليوم، لما تشعر به صيغة "كان" من مواظبته ﷺ على ذلك ما فى رواية الطبرانى من زيادة لفظ "يديم ذلك". قال الحافظ فى الفتح: وقد اختلف تعليل المالكية بكراهة قراءة السجدة، ومنهم من علل الكراهة بخشية اعتقاد العوام أنها فرض. قال ابن دقيق العيد: أما القول بالكراهة مطلقا فيأباه

يديم ذلك. رواه الطبرانى فى الصغير ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١ :٢٠٩). وقال الحافظ فى الفتح (٢:٣١٤) : أخرجه الطبرانى، ولفظه: يديم ذلك، وأصله فى ابن ماجه بدون هذه الزيادة، ورجاله ثقات لكن صوب أبو حاتم إرساله اهـ.

الحديث لكن إذا انتهى الحال إلى وقوع هذه المفسدة [1] فينبغى أن تترك أحيانا لتندفع، فإن المستحب قد يترك لدفع المفسدة المتوقعة، وهو يحصل بالترك فى بعض الأوقات اهـ. وإلى ذلك أشار ابن العربى بقوله: ينبغى أن يفعل ذلك فى الأغلب للقدوة ويقطع أحيانا لئلا تظنه العامة سنة اهـ وهذا على قاعدتهم فى التفرقة بين السنة والمستحب. وقال صاحب المحيط من الحنفية: يستحب قراءة هاتين السورتين فى صبح يوم الجمعة بشرط أن يقرأ غير ذلك أحيانا لئلا يظن الجاهل أنه لا يجزى غيره. وأما صاحب الهداية منهم فذكر أن علة الكراهة هجران الباقى وإيهام التفضيل. وقول الطحاوى يناسب قول صاحب المحيط فإنه خص الكراهة بمن يراه حتما لا يجزى غيره أو يرى القراءة بغيره مكروهة اهـ (٢: ٣١٥). وقال الشر نبلالى: فى مراقى الفلاح: وقد ترك الحنفية إلا النادر منهم هذه السنة، ولازم عليها الشافعية إلا القليل، فنظن جهلة المذهبين بطلان الصلاة بالفعل والترك، فلا ينبغى الترك ولا الملازمة دائما ا هـ (ص: ١٥٣).

وقال ابن الهمام فى الفتح: ثم مقتضى الدليل عدم المداومة لا المداومة على العدم، كما يفعله حنفية العصر، بل يستحب أن يقرأ بذلك أحيانا تبركا بالمأثور، فإن لزوم الإيهام ينتقى بالترك أحيانا ا هـ (١:٢٩٤).

فإن قلت: إن حديث ابن مسعود يفيد مواظبته ﷺ على هاتين السورتين مع الدوام، ومقتضاه التأكد دون ما يفهم من كلام الحنفية وهو الاستحباب مع الترك أحيانا.

قلت: المواظبة إنما تفيد التأكد إذا لم يكن صارف عنه، وههنا قد وجد وهو كون العمل متروكا به فى المدينة وغيرها، يدل عليه قول أبى الوليد الباجى من المالكية: إن

---

[1] مؤلف.

١٠٣١- عن: إبراهيم النخعى أنه قال: يستحب أن يقرأ فى الصبح يوم الجمعة بسورة فيها سجدة. أخرجه ابن أبى شيبة بإسناد قوى. وعنده من طريقه أيضا: أنه فعل ذلك فقرأ "سورة مريم".

١٠٣٢- ومن طريق ابن عون قال: كانوا يقرأون فى الصبح يوم الجمعة بسورة فيها سجدة اهـ. ذكره الحافظ فى الفتح (٢:٣١٦) فهو صحيح أو حسن على قاعدته.

١٠٣٣- عن: النعمان بن بشير قال: كان رسول الله ﷺ يقرأ فى العيدين وفى الجمعة بـ ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ و ﴿هل أتاك حديث الغاشية﴾.

الناس تركوا العمل به لا سيما أهل المدينة اهـ.

وقال ابن العربى: وهو أمر لم يعلم بالمدينة فالله أعلم بمن قطعه كما قطع غيره اهـ ذكرهما الحافظ فى الفتح (٢: ٣١٥). فلو كان أمرا مؤكداً لواظب عليه الصحابة، ومن بعدهم، فدل على أنه مستحب لا بأس بتركه.

قوله: "عن إبراهيم النخعى" إلخ. قلت: فيه دلالة على أن المواظبة على "تنزيل السجدة" فى فجر الجمعة ليست بلازمة عنده بل يستحب أن يقرأ بأى سورة فيها سجدة سواء كانت هى أو غيرها، ولفظ ابن عون قال: كانوا يقرأون فى الصبح يوم الجمعة بسورة فيها سجدة اهـ أى كان الصحابة يفعلون ذلك كما هو الظاهر، فإن ابن عون تابعى رأى أنسا كما فى التهذيب (٥: ٣٤٦) والتابعى إنما يذكر أفعال الصحابة فى معرض الدليل دون غيرهم إلا النادر، فثبت بذلك أن المواظبة على هذه السورة بعينها لم تكن مؤكدة عندهم وهو المطلوب، وأما المواظبة على سورة ما فيها سجدة لا على التعيين، فلم تثبت عن النبى ﷺ بعد، وإنما صرح النخعى باستحبابها، ولعله قياس منه على "تنزيل السجدة"، ولا يلزم منه التأكد. ولا السنية، والله سبحانه وتعالى أعلم.

قوله: عن النعمان بن بشير وعن عبيد الله إلخ. قال العلامة العينى فى العمدة: فهذه الأحاديث فيها لفظة "كان" ولم تدل على المداومة، بل كان ﷺ قرأ بهذا مرة وبهذا

قال: وإذا اجتمع العيد والجمعة فى يوم واحد قرأ بهما فى الصلاتين. رواه مسلم كذا فى المشكاة مع التنقيح (١ :١٥٤).

قلت: وقد مر فى باب الجهر فى الجمعة، والعيدين حديث أبى هريرة أنه قرأ سورة الجمعة ﴿وإذا جاءك المنافقون﴾"، وقال: سمعت رسول الله ﷺ يقرأ بها يوم الجمعة، رواه مسلم، ولفظ الطحاوى: أنه كان يقرأ فى الجمعة «سورة الجمعة ﴿وإذا جاءك المنافقون﴾". كذا فى عمدة القارى (٣ :٢٦١).

١٠٣٤- عن: عبيد الله أن عمر بن الخطاب سأل أبا واقد الليثى ما كان يقرأ به رسول الله ﷺ فى الأضحى والفطر؟ فقال: يقرأ فيها بـ ﴿ق. والقرآن المجيد واقتربت الساعة﴾، رواه مسلم كذا فى المشكاة مع التنقيح (١ :١٥٤).

١٠٣٥- عن: أبى هريرة قال: إن رسول الله ﷺ قرأ فى ركعتى الفجر "قل يا أيها الكافرون" و"قل هو الله أحد" رواه مسلم، كذا فى المشكاة (١ :١٥٤).

مرة، فحكى عنه كل فريق ما حضرو، ففيه دليل على أن لا توقيت للقراءة فى ذلك، وأن للإمام أن يقرأ فى ذلك مع فاتحة الكتاب أى القرآن شاء اهـ. وفيه أيضا: قال المهلب: القراءة فى الصلاة محمولة على قوله تعالى: "فاقرأوا ما تيسر منه" اهـ (٣: ٢٦١).

وقال فى البحر: ولو قرأ فى الأولى "بسورة الجمعة" وفى الثانية "بسورة المنافقين"، أو فى الأولى "بسبح اسم ربك الأعلى" وفى الثانية "بسورة هل أتاك حديث الغاشية"، فحسن تبركا بفعله ﷺ ولكن لا يواظب على ذلك، بل يقرأ غيرها فى بعض الأوقات كيلا يؤدى إلى هجر الباقى، ولا يظنه العامة حتما ا هـ (٢: ١٥٧).

قلت: فكل ما ورد عن النبى ﷺ أنه قرأ به فى الصلاة غالبا، فالعمل به عندنا حسن ما لم يواظب عليه دائما، بل ينبغى أن يتركه أحيانا، وقال الشافعية بتأكده والدوام عليه، وفيه ما لا يخفى من المفسدة فافهم.

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. قلت: قراءة هاتين السورتين فى ركعتى الفجر سنة عندنا أيضا، قال المحقق ابن الهمام فى الفتح: ولذا قالوا: السنة أن يقرأ فى ركعتى الفجر "بقل يا أيها الكافرون" و"قل هو الله أحد"، وظاهر هذا إفادة المواظبة على ذلك، وذلك

١٠٣٦- عن: ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿قل هو الله أحد﴾ تعدل ثلث القرآن، ﴿وقل يا أيها الكافرون﴾ تعدل ربع القرآن، وكلا يقرأ بهما فى ركعتى الفجر، وقال: هاتان الركعتان فيما رغب الدهر. رواه أبو يعلى بإسناد حسن، والطبرانى فى الكبير، واللفظ له. كذا فى الترغيب (١: ٩٥).

لأن الإيهام المذكور (أى إيهام التفضل والتعيين وهجر الباقى) منتفٍ بالنسبة إلى المصلى نفسه. اهـ (١: ٢٩٤).

قلت: وكذا يستحب فى الوتر أن يقرأ بما ورد عنه ﷺ كما سيأتى، وقال الشرنبلالى فى "مراقى الفلاح": ويكره تعيين سورة غير الفاتحة، لأنها متعينة وجوبا، وكذا المسنون المعين، وهذا (أى كراهة التعيين ١٢) بحيث لا يقرأ غيرها لما فيه من هجر الباقى إلا ليسر عليه أو تبركا بقراءة النبى ﷺ، فلا يكره، ويستحب اقتداءه بقراءة النبى ﷺ "كالسجدة" "وهل أتى" فى فجر الجمعة أحيانا (يفيد كراهة المداومة ١٢ طحطاوى) اهـ (ص: ٢١٢).

ثم ذكر الشرنبلالى جملة من السور التى قرأ بها النبى ﷺ ثم قال: انتهى ما نقلناه عن الجلال السيوطى رحمه الله تعالى عليه ليقتدى به من يحافظ على ما بلغه من السنة الشريفة. اهـ. فمن شامه فليراجعها، فللّه دره ما أتبعه للأثر، ولعمرى أولئك هم الحنفية حقا.

بحث قراءة المعوذتين فى ثالثة الوتر

قوله: "عن ابن عمر، وأبى بن كعب" إلخ قال الشرنبلالى فى "مراقى الفلاح": وفى حديث عائشة رضى الله عنهما: قرأ فى الثالثة "قل هو الله أحد" "والمعوذتين" يعمل به فى بعض الأوقات عملا بالحديثين لا على وجه الوجوب اهـ (ص: ٢١٩).

قلت: وفى النيل: وعن أبى هريرة عند الطبرانى فى الأوسط بزيادة: المعوذتين فى

١٠٣٧- وروى الترمذى عن ابن مسعود قال: ما أحصى ما سمعت رسول الله ﷺ يقرأ فى الركعتين بعد المغرب، وفى الركعتين قبل صلاة الفجر بـ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ و﴿قل هو الله أحد﴾. قال الترمذى: غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد الملك بن معدان.

قلت: قال فيه ابن معين: صالح وضعفه غيره. كذا فى التهذيب (٦: ٤٢٨) فهو حسن.

١٠٣٨- عن: أبى بن كعب: كان رسول الله ﷺ يقرأ فى الوتر بـ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ و﴿وقل يا أيها الكافرون﴾ و﴿قل هو الله أحد﴾ فإذا سلم قال: "سبحان الملك القدوس" ثلث مرات. رواه النسائى (١: ٢٥) وسكت عنه.

الثالثة، وفى إسناده المقدام بن داود وهو ضعيف، وعن عائشة عند أبى داود، والترمذى بزيادة: كل سورة فى ركعة، وفى الأخيرة "قل هو الله أحد" و"المعوذتين"، وفى إسناده خصيف الجزرى وفيه لين، ورواه الدار قطنى، وابن حبان، والحاكم من حديث يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة، وتفرد به يحيى بن أيوب عنه، وفيه مقال ولكنه صدوق. وقال العقيلى: إسناده صالح، قال ابن الجوزى: وقد أنكر أحمد ويحيى (بن معين (١)) زيادة المعوذتين اهـ (٢: ٢٨٠).

قال الطحطاوى: فهذا سر اقتصار أئمتنا على الإخلاص فى الثالثة اهـ (مراقى الفلاح ص: ٢١٩).

قلت: حديث عائشة هذا قال فيه الترمذى: حسن غريب، وقال أيضا: قد روى عن النبى ﷺ: إنه قرأ فى الوتر فى الركعة الثالثة "بالمعوذتين"، "وقل هو الله أحد"، والذى اختاره أكثر أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ ومن بعدهم أن يقرأ "بسبح اسم ربك الأعلى"، "وقل يا أيها الكافرون" و"قل هو الله أحد" يقرأ فى كل ركعة بسورة اهـ. (١: ٦١).

---

(١) كذا فى الطحطاوى على مراقى الفلاح (ص: ٢١٩) مؤلف.

باب قوله تعالى:
﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾
والنهى عن القراءة خلف الإمام فى الجهرية والسرية،
واكتفاء المأموم بقراءة الإمام

١٠٣٩- حدثنا: أبو كريب قال: ثنا أبو بكر بن عياش عن عاصم (هو ابن بهدلة) عن المسيب بن رافع قال: كان عبد الله يقول: كنا يسلم بعضنا على بعض فى الصلاة سلام على فلان وسلام على فلان. قال: فجاء القرآن ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾.

قلت: وفيه دلالة على أن المختار عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ، ومن بعدهم أن الوتر ثلاث ركعات، وسيأتى الكلام إليه فى بابه إن شاء الله تعالى.

باب قوله تعالى:
﴿وإذا قرئ القرآن، فاستمعوا له وأُنصتوا﴾
والنهى عن القراءة خلف الإمام فى الجهرية والسرية،
واكتفاء المأموم بقراءة الإمام

قوله: "حدثنا أبو كريب" إلى قوله: "حدثنى المثنى" إلخ. قلت: دلالتها على نزول هذه الآية فى الأمر بالإنصات فى الصلاة ظاهرة.

قال الحافظ ابن جرير الطبرى: وأولى الأقوال فى ذلك بالصواب قول من قال: أمروا باستماع القرآن فى الصلاة إذا قرأ الإمام، وكان من خلفه ممن يأتم به يسمعه، وفى

١٠٤٠- قال: ثنا حفص بن غياث عن إبراهيم الهجرى عن أبى عياض عن أبى هريرة قال: كانوا يتكلمون فى الصلاة، فلما نزلت هذه الآية ﴿وإذا قرئ القرآن﴾ والآية الأخرى أمروا بالإنصات. أخرجهما العلامة الحافظ ابن جرير الطبرى فى تفسيره (٩:١١). ورجال الأول كلهم ثقات من رجال الجماعة إلا أنه منقطع.

قال فى التهذيب (١٠:٥٣): قال ابن أبى حاتم: سمعت أبى يقول: "المسيب عن ابن مسعود" مرسل، وقال مرة: لم يلق ابن مسعود، ولم يلق عليا

الخطبة. وإنما قلنا: ذلك أولى بالصواب لصحة الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إذا قرأ الإمام فأنصتوا"، أو إجماع الجميع على أن من سمع خطبة الإمام من الجمعة عليه الاستماع والإنصات لها مع تتابع الأخبار بالأمر بذلك عن رسول الله ﷺ، وأنه لا وقت يجب على أحد استماع القرآن والإنصات لسامعه من قارئه إلا فى هاتين الحالتين على اختلاف فى إحداهما، وهى حالة أن يكون خلف إمام مؤتم به، وقد صح الخبر عن رسول الله ﷺ بما ذكرنا من قوله "إذا قرأ الإمام فأنصتوا" فالإنصات خلفه لقراءته واجب على من كان به مؤتما سامعا قراءته بعموم ظاهر القرآن، والخبر عن رسول الله ﷺ اهـ (٩: ١١٢).

قلت: وسيأتى ما يدل على وجوب الإنصات خلف الإمام مطلقا سواء جهر أو خافت، وسمع المؤتم قراءته، أو لم يسمع، فانتظر مفتشا.

وقال الزيلعى فى تخريج الهداية: قد وردت أخبار فى أن هذه الآية نزلت فى القراءة خلف الإمام. أخرج البيهقى عن مجاهد قال: كان رسول الله ﷺ يقرأ فى الصلاة، فسمع قراءة فتى من الأنصار، فنزل ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ اهـ (١: ٤٣٢).

قلت: وأثر مجاهد ذكره الحافظ فى الدراية (ص: ٩٤)، والبيهقى فى كتاب القراءة (ص: ٧٢) ولم يطعنه أحد بشيء غير أنه قال: هذا مرسل اهـ.

إنما يروى عن مجاهد، ونحوه. اهـ ولكنه لا يضر عندنا، ورجال الثانى ثقات من رجال الجماعة إلا إبراهيم الهجرى فلين الحديث، كذا فى التقريب (ص:١١) فاعتضد أحدهما بالآخر.

١٠٤١- حدثنا: أبو كريب قال: ثنا المحاربى عن داود بن أبى هند عن يسير بن جابر قال: صلى ابن مسعود، فسمع ناسا يقرأون مع الإمام، فلما انصرف قال: أما آن لكم أن تفقهوا أما آن لكم أن تعقلوا ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ كما أمركم الله. أخرجه الطبرى (١١ :٣٧٨) أيضا، ورجاله ثقات من رجال الجماعة، ويسير بن جابر له ذكر فى التهذيب (١١:٩) وهو بالياء التحتانية المثناة والسين المهملة أبو الخباز العبدى من رجال الصحيحين ثقة أدرك زمن النبى ﷺ، ويقال: إن له رؤية روى عن عبد الله.

مراسل سعيد بن جبير، ومجاهد، وطاوس مقبولة

ومراسيل مجاهد مقبولة، قال فى تدريب الراوى: وقال يحيى بن سعيد: مرسلات سعيد بن جبير أحب إلى من مرسلات عطاء. قيل: فمرسلات مجاهد أحب إليك، أو مرسلات طاوس؟ قال: ما أقربهما ا هـ (ص: ٧٠).

وفى تهذيب التهذيب (٧: ٢٠٢): قال على ابن المدينى: مرسلات مجاهد أحب إلى من مرسلات عطاء بكثير، كان عطاء يأخذ عن كل ضرب اهـ.

على أن المرسل حجة عندنا لا سيما وقد تأيد بمرسل الزهرى أخرجه الطبرى فى تفسيره، حدثنى أبو السائب قال: ثنا حفص عن أشعث عن الزهرى قال: نزلت هذه الآية فى فتى من الأنصار كان رسول الله ﷺ كلما قرأ شيئا قراءة فنزلت ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ (٩: ١٢). رجاله كلهم ثقات، فأبو السائب هو مسلم بن جنادة السوائى روى عنه الترمذى وابن ماجه والبخارى خارج الجامع، وثقه أبو حاتم، والنسائى. وقال أبو بكر البرقانى: ثقة حجة بلا شك فيه يصلح للصحيح اهـ كذا فى التهذيب (٤: ١٢٨). وحفص هو ابن غياث من رجال الجماعة. وأشعث هو ابن سوار الكندى من رجال مسلم وثقه ابن معين فى رواية وقال البزار: لا نعلم أحدا ترك حديثه إلا من هو قليل

وأخرجه البيهقى فى كتاب القراءة عن داود عن أبى نضرة عن رجل عن ابن مسعود، فذكر نحوه، وسكت عنه. وأبو نضرة منذر بن مالك بن قطعة من رجال مسلم ثقة وهو يروى عن يسير بن جابر كما فى التهذيب (١١: ٣٤٩ و١: ٣٠٢) فالمجهول فى رواية البيهقى هو هذا أعنى يسير بن جابر كما صرح به الطبرى فى رواية، فالحديث صحيح بلا غبار.

١٠٤٢- حدثنى: المثنى قال: ثنا سويد (ابن نصير) قال: أخبرنا ابن المبارك عن ابن لهيعة عن ابن هبيرة عن ابن عباس أنه كان يقول فى هذه

المعرفة اهـ كذا فى (التهذيب ١: ٣٥٤).

ومراسيل الزهرى وإن كانت ضعيفة ولكنه قد اعتضد بمرسل مجاهد فلا يعرض عنه. قال الزيلعى: وأثر آخر أخرجه ابن مردويه فى تفسيره عن موسى بن عبد الرحمن السروقى ثنا أبو أسامة عن سفيان (الثورى) عن أبى المقدام هشام بن زياد عن معاوية ابن قرة قال: سألت بعض أشياخنا من أصحاب رسول الله ﷺ قال المسروقى: أحسبه قال: "عبد الله بن مغفل" قلت له: كل من سمع القرآن وجب عليه الاستماع والإنصات؟ قال: إنما نزلت هذه الآية ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ فى القراءة خلف الإمام، إذا قرأ الإمام فاستمع له وأنصت اهـ (١: ٢٣٢). قلت: رجاله كلهم ثقات ما خلا أبا المقدام فهو ضعيف، ومع ذلك فقد روى عنه الأئمة مثل وكيع، وزيد بن الحباب، والنضر بن شميل، ويزيد ابن هارون وغيرهم كذا فى التهذيب (١١: ٣٨). ويؤيده ما ذكرنا فى المتن من الآثار عن الطبرى، والضعيف إذا تعددت طرقه، أو وجدت له شواهد يرتقى إلى الحسن، فلا بأس به فى المتابعات.

وأخرج البيهقى فى كتاب القراءة (ص: ٧٢) بسنده عن عبد الوهاب (الثقفى) عن المهاجر عن أبى العالية قال: كان النبى ﷺ إذا صلى قرأ فقرأ أصحابه فنزلت ﴿فاستمعوا له وأنصتوا﴾ فسكت القوم، وقرأ النبى ﷺ. قال البيهقى: وهذا أيضا منقطع (أى مرسل). قلت: وهو حجة عندنا، ولم يتكلم البيهقى على أحد من رواة مع كونه لا يترك حديثا يخالف مذهبه عن الكلام فى هذا الكتاب، وهذا يدل على أنهم

﴿واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة﴾: هذا فى المكتوبة، وأما ما كان من قصص أو قراءة بعد ذلك فإنما هى[1] نافلة. إن نبى الله ﷺ قرأ فى صلاة مكتوبة وقرأ أصحابه ورائه، فخلطوا عليه. قال: فنزل القرآن ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون﴾، فهذا فى المكتوبة أخرجه الطبرى (٩:١١٢) أيضا، ورجاله ثقات، وابن لهيعة حسن الحديث، كما قد مر غير مرة، والحديث منقطع فإن ابن هبيرة لم يلق ابن عباس، وإنما يروى عن عكرمة مولاه كذا يظهر من التهذيب (٦:٦١) والانقطاع لا يضر عندنا.

ثقات بأسرهم. وأخرج بسنده عن ثابت بن عجلان عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: المؤمن فى سعة من الاستماع إليه إلا فى صلاة مفروضة، أو المكتوبة، أو يؤم جمعة، أو يوم فطر، أو يوم أضحى يعنى "إذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا" اهـ. (ص: ٧٣) وسكت عن رجاله ولم يطعن أحدا منهم بشىء.

وأخرج بسنده عن سعيد بن منصور نا أبو معشر عن محمد بن كعب القرظى الإمام فى التفسير والحديث ثقة من رجال الجماعة كذا فى التهذيب (٩: ٤٢٠) قال: كانوا يتلقون من رسول الله ﷺ إذا قرأ شيئا قرأوا معه حتى نزلت هذه الآية التى فى الأعراف ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ اهـ (ص: ٧٤). وسكت عنه ولم يعله بشىء. ثم قال البيهقى بعد سرده الأحاديث المفسرة لهذه الآية ما نصه: وقد روى بعض الناس فى هذا المعنى أحاديث مرفوعة وموقوفة سوى ما ذكرنا وأنا لا أحب تدنيس كتابى بأمثال تلك الأحاديث على وجه الاحتجاج بها اهـ (ص: ٧٦). قلت: هذا يدل على أن ما ذكره هو بنفسه يصلح للاحتجاج عنده.

ثم قال: ومن قال بقول الشافعى رحمة الله تعالى عليه فى القديم احتج بالآية فى الاستماع لقراءة الإمام فيما يجهر بها دون ما يسر بها. قال: ولا معنى لقول من زعم أن المأموم مأمور بالاستماع للقرآن والإنصات له وإن كان الإمام لا يجهر بالقرآن فمعروف فى

---

(١) أى قراءة القرآن فى القصص وخارج الصلاة نافلة، فلا يرد النقض بالقراءة فى الصلاة النافلة فإنها فريضة لا تجوز الصلاة بدونها كما تقرر فى الفقه فيجب الإسماع إليها والإنصات لها أيضا.

اللغة عند أرباب اللسان أن الاستماع للشيء إنما يؤمر به إذا كان الشيء مسموعا فى الجملة فلا يؤمر باستماعه ولا بالإنصات له اهـ (ص: ٧٦) . قلت: أما الاستماع فسلمنا أنه لا يؤمر به إلا إذا كان الشيء مسموعا فى الجملة، وأما الإنصات فلا، فإن معناه السكوت فحسب دون إصغاء الأذن. قال فى القاموس: نصت ينصت وأنصت وأنتصت سكت، والاسم النصتة بالضم، وأنصته، وله سكت له واستمع لحديثه، وأنصته أسكته اهـ (١ : ٩٨) . فظهر بذلك أن معنى الإنصات هو السكوت دون الاستماع لشيء نعم! إذا قيل: "أنصت له" فله معنيان الأول سكت له والثانى استمع لحديثه. ولا يخفى أن الآية قد وردت أمرة بشيئين الاستماع والإنصات والأول يختص بالمسموع دون الآخر، والتأسيس أولى من التأكيد وهو الأصل، فيحمل أمر الاستماع على الجهرية، والأمر بالانصات على السرية، كيف لا وقد قالت الأئمة بوجوب الإنصات، أو باستحبابه لمن لم يسمع خطبة الإمام يوم الجمعة.

قال فى رحمة الأمة: واختلفوا فى الكلام فى حال الخطبة لمن لا يسمعها، فقال الشافعى، وأحمد يجوز والمستحب الإنصات وقال أبو حنيفة: لا يجوز الكلام حينئذ سواء سمع أو لم يسمع، وقال مالك: الإنصات واجب سواء قرب أم بعد اهـ (ص: ٢٩) وقال الحافظ فى الفتح: إذا جعل قوله: "أنصت" مع كونه أمرا بمعروف لغوا فغيره من الكلام أولى أن يسمى لغوا، وقد وقع عند أحمد فى رواية الأعرج عن أبى هريرة فى آخر هذا الحديث بعد قوله "فقد لغوت" : "عليك بنفسك" واستدل به على منع جميع أنواع الكلام حال الخطبة وبه قال الجمعور فى حق من سمعها وكذا الحكم فى حق من لا يسمعها عند الأكثر اهـ (٢: ٣٤٤) . فثبت بذلك أن الإنصات لا يختص بالمسموع وإلا لم يكن لوجوبه على من لم يسمعها ولا لاستحبابه معنى. ولما قال الشافعى باستحباب الإنصات حال الخطبة لمن لا يسمعها فليقل باستحبابه للمؤتم فى الصلاة السرية أيضا، فإن الأمر بالإنصات فى الصلاة آكد منه فى الخطبة لما قد أخرج البيهقى عن أحمد قال: أجمع الناس على أن هذه الآية فى الصلاة اهـ ذكره الزيلعى (١ : ٢٣٢) . وقال ابن قدامة فى المغنى: قال أحمد: الناس على أن هذه فى الصلاة وقال أحمد فى رواية أبى داود: أجمع الناس على أن هذه الآية فى الصلاة اهـ (١ : ٦٠٥) . ثم ذكر الحافظ قولين للشافعى فى حق من يسمع الخطبة، ورجح القول بوجوب الإنصات وقال: والذى يظهر أن من

نفى وجوبه أراد أنه لا يشترط فى صحة الجمعة بخلاف غيره اهـ (٢: ٣٤٤). وعلى هذا فيلزمه القول "بوجوبه على المؤتم فى الجهرية أيضا بعين ما ذكرنا.

قال البيهقى: ومن قال بالقول الصحيح "وهو أن القراءة واجبة خلف الإمام بالقراءة جهر الإمام بالقراءة أو خافت بها" زعم أنا لا ننكر نزول هذه الآية فى الصلاة، أو فى الصلاة والخطبة كما ذهب إليه من ذكرنا من قوله من سلف هذه الأمة غير أنهم، أو بعض من روى عنهم اختصروا الحديث فقالوا: (نزلت الآية) فى الصلاة مطلقا. ورواه أبو هريرة رضى الله عنه وهو أحفظ من روى الحديث فى دهره ثم من تابعه من الصحابة والتابعين بتمامه مقيدا مفسرا بذكر ما كانوا يفعلون فى الصلاة قبل نزول هذه الآية حتى نزلت هذه الآية، فوجب المصير إليه، والاقتصار عليه. ثم سرد الآثار وقال: فهذه الأخبار تدل على أن الله تعالى إنما أمر فى هذه الآية بالإنصات وهو السكوت عن الكلام الذى كانوا يتكلمون به فى الصلاة، وعن الأصوات التى كانوا يرفعونها بالقراءة خلف الإمام، لا عن القراءة والذكر فى أنفسهم اهـ ملخصا (ص: ٧٨).

قلت: ولا يخفى على من نظر فى أسباب النزول أنها تتحد مرة وتتعدد أخرى، فنزول الآية فى النهى عن كلام الناس ورفع الأصوات لا ينفى نزولها فى النهى عن القراءة خلف الإمام مطلقا أيضا، كما قاله غير أبى هريرة من الصحابة والتابعين مثل ابن مسعود رضى الله عنهم لا سيما وقد تقرر فى الأصول أن العبرة لعموم النص لا لخصوص المورد. ولا يخفى أن قوله تعالى: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له، وأنصتوا﴾ يستدعى بعمومه طلب الاستماع والإنصات عن جميع أنواع الكلام وقت قراءة القرآن بالجهر مطلقا، لا سيما فى الصلاة لقيام الإجماع على نزوله فيها. وتأويله بأن إذا قرئ القرآن فاستمعوا له، وأنصتوا عن كلام الناس، أو رفع الأصوات، أو قراءة السورة حمل بعيد يرده استدلال الجمهور به ومنهم الشافعى على حرمة جميع أنواع الكلام حال الخطبة فى حق من سمعها، ونقل الطبرى إجماع الجميع على ذلك كما قدمناه. ولو حملنا الآية على ما حمله البيهقى استلزم جواز التسبيح والذكر حال سماع الخطبة إذا كان سرا فى نفسه بدون الجهر، ولم يقل به أحد من الأئمة. وما نقل فيه عن الشافعى رواه الحافظ فى الفتح كما مر، فدلالة الآية على ترك القراءة خلف الإمام فى الجهرية ظاهرة. بقى الكلام على تركها فى السرية، وقد ذكرنا وجه الاستدلال عليه بهذه الآية إجمالا وسنذكر ما يدل عليه

١٠٤٣- حدثنا: إسحاق بن إبراهيم قال: أنا جريد عن سليمان التيمى عن قتادة عن يونس بن جبير عن حطان بن عبد الله الرقاشى عن أبى موسى الأشعرى مرفوعا: «وإذا قرأ (أى الإمام) فأنصتوا». رواه مسلم (١:١٨٤). وقال الحافظ فى الفتح (٢:٢٠١): حديث صحيح اهـ صححه الإمام أحمد كما نقله ابن عبد البر بسنده فى التمهيد. (الجوهر النقى ١:١٥٣).

قلت: وقال الحافظ: الإمام أبو جعفر الطبرى فى تفسيره (٩:١١٢): وقد صح الخبر عن رسول الله ﷺ من قوله: إذا اقرأ الإمام فأنصتوا اهـ.

صراحة إنشاء الله فانتظر.

قوله: "حدثنا إسحاق بن إبراهيم" إلخ قلت: وفى صحيح مسلم بعد رواية الحديث ما لفظه: قال أبو إسحاق (هو إبراهيم بن سفيان صاحب مسلم راوى الكتاب عنه ١٢ نووى) قال أبو بكر بن أخت أبى النضر فى هذا الحديث (يعنى طعن فيه وقدح فى صحته ١٢ نووى) قال مسلم: تريد أحفظ من سليمان؟ (يعنى أن سليمان كامل الحفظ والضبط، فلا تضره مخالفة غيره ١٢ نووى) فقال له أبو بكر: فحديث أبى هريرة (الآتى فى المتن من رواية غير مسلم ١٢ مؤلف) فقال: هو صحيح؟ يعنى وإذا قرأ فأنصتوا، فقال: هو عندى صحيح، فقال: لم لم تضعه ههنا؟ قال ليس كل شىء عندى صحيح وضعته ههنا، إنما وضعت ههنا ما أجمعوا عليه، اهـ.

قال النووى: ثم قد ينكر هذا الكلام، ويقال: قد وضع أحاديث كثيرة غير مجمع عليها، وجواب أنها عند مسلم بصفة المجمع عليه، ولا يلزم تقليد غيره فى ذلك اهـ (١: ١٧٥).

ثم اعلم أن أبا داود، والبيهقى، والــدارقطنى طعنوا فى هذه الزيادة فى حديث أبى موسى قــوله: "وإذا قرأ فأنصتوا" وزعموا أنها ليست بمحفوظة لم يجئ بها إلا سليمان التيــمى، ورده المنــذرى فى مختصره، وقال: لم يؤثر عند مسلم تفرده (أى سليمان ١٢) بها لثقته، وحفظه، وصححها من حديث أبى موسى وأبى هريرة اهـ كذا فى التعليق الحسن (١: ٨٥).

١٠٤٤- حدثنا: على بن عبد الله قال: ثنا جرير عن سليمان التيمى عن قتادة عن أبى غلاب[1] عن حطان بن عبد الله الرقاشى عن أبى موسى رضى الله عنه قال: علمنا رسول الله ﷺ قال: إذا قمتم إلى الصلاة فليؤمكم أحدكم، وإذا قرأ الإمام فأنصتوا. رواه الإمام أحمد فى مسنده (٤١٥:٤) وسنده سند مسلم إلا على بن عبد الله وهو ابن المدينى شيخ البخارى ثقة مشهور.

١٠٤٥- حدثنا: سهل بن بحر الجنديسا بورى قال: ثنا عبد الله بن رشيد قال: ثنا أبو عبيدة عن قتادة عن يونس بن جبير عن حطان بن عبد الله الرقاشى

قلت: وأيضا فقد عرفت ضعف ما قالوه بما ورد فى صحيح أبى عوانة من متابعة أبى عبيدة له فى هذه الزيادة.

وقد تابعه اثنان آخران عند الدار قطنى، قال: حدثنا أبو حامد محمد بن هارون الحضرمى ثنا محمد بن يحيى القطعى ثنا سالم بن نوح ثنا عمر بن عامر وسعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن يونس بن جبير عن حطان بن عبد الله الرقاشى قال: صلى بنا أبو موسى فقال أبو موسى: إن رسول الله ﷺ كان يعلمنا إذا صلى بنا قال: إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا. هكذا أملاه علينا أبو حامد مختصرا. سالم بن نوح ليس بالقوى اهـ (١ : ١٢٥).

قلت: وسكوته عن باقى الرواة يدل على أنهم ثقات عنده، وأن ليس للحديث علة سوى ما فى سالم من الضعف.

وفى الجوهر النقى (١ : ١٥٢): وقد تابعه (أى التيمى) على روايته سعيد بن أبى عروبة، وعمر بن عامر، فروياه عن قتادة كذلك أخرجه البيهقى من حديث سالم بن نوح عنهما. فبطل قول أبى على: "خالف (أى التيمى) أصحاب قتادة كلهم" وسالم هذا وإن قال الدار قطنى: ليس بالقوى، فقد أخرج له مسلم، وابن خزيمة، وابن حبان فى صحيحهما، وأبو داود، والترمذى، والنسائى، وقال ابن حنبل: ما بحديثه بأس، وقال أبو

---

[1] ن جبير.

عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قرأ الإمام فأنصتوا، وإذا قال: غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فقولوا: آمين» رواه أبو عوانة فى صحيحه. كذا فى تعليق التعليق الآثار السنن (١ :٥).

قلت: عبد الله بن رشيد وأبو عبيدة مجامعة بن الزبير العتكى وثقهما ابن السمعانى فى الأنساب وقال فى كل منهما: مستقيم الحديث (ص:١٣٧). وسهل بن بحر لم أجد من ترجمه، والحديث صحيح على قاعدة كنز العمال المذكور فى خطبتها: أن كل ما فى صحيح أبى عوانة صحيح.

زرعة: صدوق ثقة اهـ.

قلت: وعمر بن عامر من رجال مسلم مختلف فيه وثقه ابن معين، وقال أحمد: عمر بن عامر ثقة ثبت فى الحديث، وقال العجلى: ثقة اهـ (تهذيب ٧: ٤٦٧). ومحمد بن يحيى القطعى من رجال مسلم روى عنه البخارى فى غير الجامع، وثقه أبو حاتم ومسلمة، كذا فى التهذيب (٩: ٥٠) ولم يذكر فيه جرحا من أحد.

قال بعض الناس: وسعيد قد اختلط، ولم أعرف أن سماع سالم منه قبل الاختلاط أو بعده مع التتبع التام على قدر طاقتى، فمتابعته لا تفيد. اهـ

قلت: بلى! فإنه لو كان سماع سالم منه بعد الاختلاط لصاح به الدار قطنى ثم البيهقى، ولم يكتفيا بتليينه، على أنه قال ابن حبان فى الثقات: بقى (أى سعيد) فى اختلاطه خمس سنين، ولا يحتج إلا بما روى عنه القدماء، ويعتبر برواية المتأخرين عنه دون الاحتجاج بها ا هـ ملخصا من التهذيب (٤: ٦٥).

وفيه أيضا (ص: ٦٦): قال أبو بكر البزار: إنه ابتدأ به الاختلاط سنة (١٣٣) ولم يستحكم ولم يطبق به، واستمر على ذلك، ثم استحكم به أخيرا، وعامة الرواة عنه سمعوا منه قبل الاستحكام، وإنما اعتبر الناس اختلاطه بما قال يحيى القطان. والله أعلم. اهـ

فلو سلم سماع سالم منه بعد الاختلاط فهو معتبر به فى المتابعة، ولم نذكره للاحتجاج به، فبطل قول من قال: إن التيمى تفرد من بين أصحاب قتادة بهذه الزيادة.

ودلالة الحديث على منع القراءة خلف الإمام ظاهرة، لأنه ﷺ أمر أولا بالإئتمام بالإمام فى قوله: "إنما جعل الإمام ليؤتم به" ثم فسر معنى الإئتمام بقوله: "فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا قرأ فأنصتوا". فالإنصات خلفه داخل فى الائتمام به، ومتابعة الإمام واجبة على المأموم فى الجهرية. والسرية مطلقا فى التكبير. والركوع وغيرهما، فكذا فى الإنصات أيضا. وتأويله بأن إذا قرأ السورة فأنصتوا، وإذا جهر بالقراءة فأنصتوا، بعيد لا يتحمله الكلام. ولو فتحنا باب أمثال هذه التأويلات الباردة لم يكد يثبت من الأحاديث شيء.

قال البيهقى: وفيه دليل على أن الإنصات يطلق على ترك الجهر وترك كلام الناس وإن كان قارئا فى السر ذاكرا فى نفسه، واستدل عليه بحديث على قال: "من السنة أن يقرأ الإمام فى الركعتين الأوليين من صلاة الظهر بأم الكتاب، وسورة سرا فى نفسه، وينصتون من خلفه، ويقرأون فى أنفسهم"، الحديث.

قال البيهقى: قوله: وينصتون من خلفه ويقرأون فى أنفسهم" دليل على أن الإنصات إنما هو ترك الجهر إلخ (ص: ٨٥).

قلت: قد أسلفنا أن حقيقة الإنصات هو السكوت، ولا يخفى أن السكوت إنما هو قطع الكلام. قال فى القاموس: وأسكت انقطع كلامه فلم يتكلم اهـ (١: ٩٢).

وفى "مجمع البحار": جرى الوادى ثلثا ثم سكت أى انقطع، واسكت، واستغضب، ومكث طويلا أى أعرض ولم يتكلم. يقال: تكلم الرجل ثم سكت بغير ألف، فإذا انقطع كلامه فلم يتكلم. قيل: أسكت اهـ (٢: ١٢٥).

وقول على رضى الله عنه "ينصتون من خلفه، ويقرأون فى أنفسهم" معناه لا يتكلمون، ويتدبرون قراءة الإمام بأنفسهم، ودليله ما أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه فقال: ثنا محمد بن سليمان الإصبهانى عن عبد الرحمن ابن الإصبهانى هو ابن عبد الله عن ابن أبى ليلى عن على قال: "من قرأ خلف الإمام فقد أخطأ الفطرة". ومحمد الإصبهانى قال الذهبى: صدوق، وقال أبو حاتم: لا يحتج به، وقال فى الكاشف: أخرج له الترمذى، والنسائى، وابن ماجه، وقواه ابن حبان. وباقى السند على شرط الصحيح، وقد جاء لمحمد الإصبهانى فى ذلك متابعة، فروى الدار قطنى فى سننه من طريق عبد العزيز

ابن محمد ثنا قيس [١] عن عبد الرحمن بن الإصبهانى، فذكره بسنده. وهذا الأثر وإن اضطرب سيده لكنه من هذا الوجه لا بأس به. وروى عبد الرزاق فى مصنفه عن داود [٢] بن قيس عن محمد [٣] بن عجلان قال: قال على: "من قرأ مع الإمام فليس على الفطرة". وقال صاحب التمهيد: ثبت عن على وسعد وزيد بن ثابت أنه لا قراءة مع الإمام لا فيما أسر ولا فيما جهر اهـ من الجوهر النقى (١: ١٥٦، ١٥٧) ملخصا.

فلما ثبت عن على نفى القراءة خلف الإمام كما قاله صاحب التمهيد، فيحمل قوله: "ينصتون من خلفه، ويقرأون فى أنفسهم" على ما ذكرناه أى على التدبر فى قراءة الإمام بأنفسهم. وعلى ذلك يحمل ما أخرجه البخارى فى جزءه من طريق إسحاق بن راشد عن الزهرى عن عبيد الله بن أبى رافع عن على رضى الله عنه "إذا لم يجهر الإمام فى الصلوات، فاقرأ بأم الكتاب وسورة أخرى فى الأوليين من الظهر والعصر، وبفاتحة الكتاب فى الأخريين من الظهر والعصر، وفى الآخرة من المغرب، وفى الأخريين من العشاء". وأخرجه الدار قطنى من طريق معمر عن الزهرى عن عبيد الله بن أبى رافع بلفظ: قال: كان على يقول: "اقرأوا فى الركعتين الأوليين من الظهر والعصر، خلف الإمام بفاتحة الكتاب وسورة"، وقال: هذا إسناد صحيح اهـ من التعليق الحسن (١: ٨٣). فإن البيهقى رواه من طريق معقل بن عبيد الله عن الزهرى عن عبيد الله بن أبى رافع عن على مفصلا، وفيه: "وينصتون من خلفه، ويقرأون فى أنفسهم" كما مر. ومعقل بن عبيد الله هو الجزرى، وثقه أحمد، وابن معين، والنسائى، وغيرهم كما فى التهذيب (١٠: ٢٣٤). وذكر البيهقى حديثه هذا فى معرض الاحتجاج به، فهو عنده صحيح، والروايات تفسر بعضها بعضا، فتحمل رواية إسحاق بن راشد ومعمر على رواية معقل، وأن عليا كان يقول بقراءة الفاتحة والسورة خلف الإمام فى أنفسهم مع الإنصات دون أن يتكلموا بها، ولو سلمناه أنه أراد القراءة باللسان فهو لا يفيد الخصم أصلا، لأنه يدل على قراءة المأموم فى الصلاة السرية فقط دون الجهرية، وفيه أنه يقرأ السورة بعد

---

(١) هو قيس ربيع الربيع وثقه شعبة والثورى وأبو الوليد وغيرهم، وضعف الآخرون، هو صالح فى المتابعات ١٢.

(٢) ثقة مر توثيقه فى الكتاب ١ منه.

(٣) ثقة من رجال مسلم والحديث منقطع فإن ابن عجلان لم يسمع من على، والانقطاع لا يضر عندنا إذ كان الراوى ثقة ١٢ منه.

الفاتحة أيضا، ولم يقل بوجوبها بل ولا استحبابها أحد، فالأمر فيه محمول على الجواز دون الإيجاب، وهذا يضر الخصم، وأما نحن فنقول: وإذا تعارضت الآثار عن على يقدم الحاظر على المبيح أو يجمع بينهما بما جمعنا به آنفا.

قال البيهقى: ولا يجوز حمله على ذكرها بقلبه دون التلفظ بها لإجماع أهل اللسان على أن ذلك لا يسمى قراءة، ولإجماع أهل العلم على أن ذكرها بقلبه دون التلفظ بها ليس بشرط، ولا مسنون، فلا يجوز حمل الخبر على ما لا يقول به أحد، ولا يساعده لسان العرب اهـ (كتاب القراءة، ص ١٧).

قلت: أما إجماع أهل اللسان على أن ذلك لا يسمى قراءة، فغير مسلم، فقد قال فى القاموس: القراء كرمان الناسك المتعبد، كالقارى والمتقرىء ج قراؤون، وقرارىء، وتقرأ تفقه اهـ (١: ١٥). ويقال أيضا: قرأت كتاب فلان إذا فهمته بقلبك. قال فى الخلاصة: إذا حلف أن لا يقرأ كتاب فلان، فنظر فيه، وفهم ما فيه يحنث عند محمد خلافا لأبى يوسف اهـ (١: ٩٩). ومحمد إمام [1] فى اللغة مسلم. وفى مجمع البحار نقلا عن النهاية لابن الأثير فى شرح حديث "كان لا يقرأ فى الظهر والعصر": ثم قال فى آخره: "وما كان ربك نسيا" معناه أنه كان لا يجهر بالقراءة فيها، ولا يسمع نفسه قراءته، كأنه رأى قوما يقرأون يسمعون أنفسهم، ومن قرب منهم، فأراد بقوله: "وما كان ربك نسيا" أن القراءة التى تجهر بها أو تسمعها نفسك يكتبها الملكان، وإذا قرأتها فى نفسك لم يكتباها والله يحفظها لك، ولا ينساها ليجازيك عليها اهـ (٣: ١٢٦).

فثبت أن القراءة قد تطلق على التفقه والتدبر بالقلب والفهم به أيضا وعلى ذلك حمل ابن عبد البر قول أبى هريرة: "اقرأها فى نفسك أيها الفارسى" فى كتابه التمهيد، كما ذكره بعض الأفاضل فى حاشية كتاب جزو القراءة للبيهقى (ص ١٧):

وأما قوله: "ولإجماع أهل العلم على أن ذكرها بقلبه دون التلفظ بها ليس بشرط،

(١) قال فى البدائع: ومن الناس من طعن فى تفسير محمد الربى والأكيلة، وزعم أن الربى المرباة والأكيلة المأكولة، وكان من حقه تقليد محمد إذ هو كما كان إماما فى الشريعة كان إماما فى اللغة واجب التقليد فيها كتقليد نقلة اللغة كأبى عبيد والأصمعى، والخليل، والكسائى، والفراء وغيرهم، وقد قلده أبو عبيد القاسم بن سلام مع جلالة قدره واحتج بقوله. وكان ثعلب يقول: محمد بن الحسن عندنا من أقران سيبويه، وكان قوله حجة فى اللغة اهـ (٢: ٣٣). مؤلف.

ولا مسنون" إلخ. قلت: ولكن لا شك فى استحبابه وندبه، لأنه من جنس التدبر فى الآيات، وقد ندب الله تعالى عباده إليه فى قوله: "كتاب أنزلناه مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب"، وداخل فى الذكر الخفى الذى هو أعلى أنواع الذكر، كما ورد فى حديث سنذكره إنشاء الله تعالى.

وقال فى الدر: والمؤتم لا يقرأ مطلقا، بل يستمع إذا جهر، وينصت إذا أسر، وكذا الخطبة وإن صلى الخطيب على النبى ﷺ إلا إذا قرأ آية "صلوا عليه" فيصلى المستمع سرا بنفسه، وينصت بلسانه عملا بأمرى "صلوا"، "وأنصتوا" اهـ ملخصا (١: ٥٦٩). وهذا يدل على أن عمل القلب يعتبر به إذا تعذر العمل باللسان، وكذا القراءة، فبطل قول البيهقى: "إن القراءة بالقلب لم يقل بها أحد، ولا يساعده لسان العرب".

ثم استدل على كون الإنصات والسكوت قد يطلقان على إخفاء القراءة بحديث[١] أبى هريرة قلت: "يا رسول الله! بأبى أنت وأمى أ رأيت سكوتك بين التكبير، والقراءة ما هو؟" قال: أقول: "اللهم باعد بينى وبين خطاياى"، الحديث.

قلت: هذا تجوز، ولا تنكر إطلاق السكوت على إخفاء القول مجازا، وإنما الكلام فى الحقيقة، وقد أسلفنا أن حقيقة الإنصات والسكوت إنما هو قطع الكلام، ولا يجوز حمل اللفظ على المجاز ما أمكنت الحقيقة، ولم يوجد صارف عنها على ما تقرر فى الأصول. ولا صارف يصرفه عنها فى قوله ﷺ: "إذا قرأ فأنصتوا" حتى يترك الحقيقة، ويصار إلى المجاز.

وما زعمه البيهقى صارفا ليس هو عندنا بصارف، كما سنبينه إنشاء الله تعالى، ويمكن أن يقال: إن لفظة "السكوت" فى قول أبى هريرة محمولة على الحقيقة، لأنه لم يكن عنده علم بالقراءة فى هذا المحل، فأطلق السكوت على هذه الحالة حسب ما كان فى ظنه ثم سئله ﷺ بقوله: ما هو؟ وحاصل سواله أن هذا السكوت هل هو سكوت حقيقة أم هو بظاهره سكوت عندنا؟ وفى الحقيقة ليس كذلك. فأجابه ﷺ بالشق الثانى. وما ورد فى بعض الروايات بلفظ: "أرأيت إسكاتك بين التكبير، والقراءة ما تقول؟ فهو رواية

(١) أخرجه البيهقى بهذا اللفظ فى كتاب القراءة (ص: ٨٣) ولم يتكلم عليه بشئ ١٢ منه.

١٠٤٦- أخبرنا: الجارود بن معاذ الترمذى حدثنا أبو خالد الأحمر عن محمد بن عجلان عن زيد بن أسلم عن أبى صالح عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: أللهم ربنا لك الحمد» رواه النسائى (١ :١٤٦)، وسكت عنه، وقال أيضا:

١٠٤٧- أخبرنا: محمد بن عبد الله ابن المبارك حدثنا محمد بن سعد الأنصارى قال: حدثنى محمد بن عجلان عن زيد بن أسلم عن أبى صالح عن

بالمعنى، ولعله من تصرف بعض الرواة والله أعلم.

قوله: "أخبرنا الجارود" إلخ. قلت: الحديث أخرجه أبو داود أيضا ثم قال: هذه الزيادة "وإذا قرأ فأنصتوا" ليست بمحفوظة، الوهم عندنا من أبى خالد اهـ.

وفى عون المعبود: قال المنذرى: وفيما قاله نظر فإن أبا خالد هذا هو سليمان بن حبان الأحمر وهو من الثقات الذين احتج البخارى ومسلم بحديثهم فى صحيحهما، ومع هذا، فلم ينفرد بهذه الزيادة، بل قد تابعه عليها أبو سعد [1] محمد بن سعد الأنصارى الأشهلى المدنى نزيل بغداد، وقد سمع من ابن عجلان وهو ثقة، ووثقه يحيى بن معين، ومحمد بن عبد الله المخرمى، وأبو عبد الرحمن النسائى، وقد أخرج هذه الزيادة النسائى فى سننه من حديث أبى خالد الأحمر، ومن حديث محمد بن سعد اهـ (١: ٢٣٥). وفى الجوهر النقى (١: ١٥٣): ثم أسند (أى البيهقى) عن ابن معين قال فى حديث ابن عجلان: "وإذا قرأ فأنصتوا" قال: ليس بشىء، وعن أبى حاتم ليست هذه الكلمة محفوظة، هى من تخاليط ابن عجلان.

قلت [2]: ابن عجلان وثقه العجلى، وفى الكمال لعبد الغنى: ثقة كثير الحديث، وذكر الدار قطنى أن مسلما أخرج له فى صحيحه، فهذا كما مر زيادة ثقة اهـ.

---

[1] ١٢ منه.

[2] ١٢ منه.

أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسـول الله ﷺ: «إنما الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتـوا». قال أبو عبد الرحمن: كان المخرمى يقول: هو ثقة يعنى محمد بن سعد الأنصـارى، وصححه مسلم فى صحيحه (١:١٧٤)، وقال: هو عندى صحيح اهـ. وصححه ابن حزم والإمام أحمد (الجوهر النقى، ١:١٥٣).

وفيه أيضا بعد قليل: وأخرج أبو داود هذا الحديث فى سننه من طريق أبى خالد عن ابن عجلان ثم قال: هذه الزيادة "إذا قرأ فأنصتوا" ليست بمحفوظة، الوهم من أبى خالد عندنا انتهى كلامه.

وأبو خالد ثقة أخرج له الجماعة، وقال إسحاق بن إبراهيم: سألت وكيعا عنه، فقال: "وأبو خالد ممن يسأل عنه"، وقال أبو هشام الرفاعى: "ثنا أبو خالد الأحمر الثقة الأمين"، ونسبة أبى داود الوهم إليه دون ابن عجلان تدل على أن ابن عجلان أحسن حالا عنده من أبى خالد، وهذا أعجب، فإن ابن عجلان فيه كلام [٢] وأبو خالد ثقة بلا شك اهـ.

وفى كتاب القراءة للبيهقى (ص: ٩١): قال ابن خزيمة: قال: محمد بن يحيى الذهلى: "خبر الليث أصح متنا من رواية أبى خالد" يعنى عن ابن عجلان ليس فى هذه القصة عن النبى ﷺ "وإذا قرأ فأنصتوا" إلا خبر أبى خالد ومن لا يعتد أهل الحديث بروايته اهـ.

قلت: الحديث قد صححه الإمام أحمد، ومسلم، وابن حزم، وصححه النسائى أيضا لسكوته عنه على قاعدته، وصححه الحافظ الطبرى كما ذكرنا، والجارحون قد اختلفوا فى أن الوهم من أبى خالد أو ابن عجلان، وذلك يوهن الجرح، ثم قد رد الجرح عليهم بثقة الراوى للزيادة، ومتابعة الثقة له عليها، فالحديث صحيح حجة لا شك فيه. وإطلاقه يدل على النهى عن القراءة خلف الإمام فى جميع الصلاة، وعن قراءة الفاتحة،

دثين ١٢.

١٠٤٨- عن: عمران رضى الله عنه ابن حصين أن رسول الله ﷺ صلى الظهر، فجعل رجل يقرأ خلفه بـ ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾، فلما انصرف قال: «أيكم قرأ؟ أو أيكم القارى»؟ قال رجل: أنا، فقال: «قد ظننت أن بعضكم خالجنيها[1]». رواه مسلم (١٧٢:١).

والسورة، وغيرها سرا، وجهرا.

قوله: "عن عمران بن حصين" إلخ. قلت: الحديث يعم بظاهره الفاتحة وغيرها، والصلاة الجهرية وما سواها، وحمله البيهقى فى كتاب القراءة على النهى عن الجهر بالقراءة خلف الإمام (ص: ١١٥) وادعى اختصاص المخالجة بالجهر دون السر، وهو فى محل المنع، فإن المخالجة تكون بهما جميعا، كما هو المشاهد، فما ورد فى بعض الروايات من قوله ﷺ: "أيكم قرأ بسبح اسم ربك الأعلى؟" لا يدل على جهر المقتدى خلفه لاحتمال أن يكون قريبا منه، فسمع رسول الله ﷺ قراءته مع إسراره بها. قال: وقد روينا عن عمران بن حصين رضى الله عنه فى هذا الكتاب ما روى عنه فى القراءة خلف الإمام، وذلك يؤكد ما قلنا. قلت: وهو ما رواه بطريق زياد بن أبى زياد الجصاص نا الحسن حدثنى عمران بن حصين قال: "لا تزكوا صلاة مسلم إلا بطهور، وركوع، وسجود، وفاتحة الكتاب وراء الإمام وغير الإمام" اهـ (ص: ٦٨).

توثيق حجاج بن أرطاة، وأنه حسن الحديث

والعجب من البيهقى كيف يحتج برواية الجصاص لمذهبه، ويعيب على بعض الحنفية فى احتجاجهم برواية الحجاج بن أرطاة؟ وهو ما رواه بطريق سلمة بن الفضل نا الحجاج بن أرطاة عن قتادة عن زرارة بن أوفى عن عمران بن حصين قال: كان رسول الله ﷺ يصلى بالناس ورجل يقرأ خلفه، فلما فرغ قال: "من ذا الذى يخالجنى سورتى"؟ النهى عن القراءة خلف الإمام اهـ (ص: ١١٣) ولم يعله البيهقى، والدار قطنى إلا بتفرد

---

[1] ١٢ منه.

الحجاج فى قوله: "فنهى عن القراءة خلف الإمام" والحال أن هذه الزيادة لا تنافى أصل الحديث فإن قوله ﷺ: "من ذا الذى يخالجنى سورتى؟ وقوله: "قد ظننت أن بعضكم خالجنيها" يدل على الكراهة والنهى عن القراءة لا على مجرد الخبر عن المخالجة كما لا يخفى، وزيادة راوى الصحيح أو الحسن مقبولة إذا لم تناف رواية الجماعة بحيث يلزم منها ردها، وهذه الزيادة كذلك، وابن أرطاة إن لم يكن من رجال الصحيح، فهو حسن الحديث حتما كما فى تدريب الراوى (ص: ٥٢). ونصه: الحسن أيضا على مراتب كالصحيح. قال الذهبى: فأعلى مراتبه بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وأمثال ذلك مما قيل: "إنه صحيح" وهو أدنى مراتب الصحيح، ثم بعد ذلك ما اختلف فى تحسينه وتضعيفه كحديث الحرث بن عبد الله، وعاصم بن ضمرة، وحجاج بن أرطاة، ونحوهم اهـ ملخصا. وهو ممن أخرج له مسلم مقرونا بغيره، ذكره فى كتاب الجمع بين رجال الصحيحين فى أفراد مسلم (ص: ١٠٠)، واستشهد به البخارى تعليقا، قال فى تهذيب التهذيب: وقد رأيت له فى البخارى رواية واحدة متابعة تعليقا فى كتاب العتق اهـ.

وفيه أيضا: قال البزار: كان حافظا مدلسا، وكان معجبا بنفسه، وكان شعبة يثنى عليه، ولا أعلم أحدا لم يرو عنه يعنى ممن لقيه إلا عبد الله بن إدريس اهـ.

وفيه أيضا: قال حماد بن زيد: قدم علينا الحجاج ابن ثلثين أو أحد وثلاثين، فرأيت عليه من الزحام ما لم أر على حماد بن أبى سليمان، رأيت عنده داود بن أبى هند، ويونس بن عبيد، ومطر الوراق جثاة على أرجلهم يقولون: "يا أبا أرطاة! ما تقول فى كذا"؟ اهـ.

وفيه أيضا: قال ابن عيينة: سمعت ابن أبى نحيج يقول: ما "جاءنا منكم مثله" يعنى الحجاج بن أرطاة، وقال الثورى: "عليكم به، فإنه ما بقى أحد أعرف بما يخرج عن رأسه منه" اهـ (٢: ١٩٦ إلى ١٩٨).

قلت: هذا ثناء بن الثورى على تيقظ الحجاج [1] وحفظه. وفى التهذيب أيضا:

(١) وما قال ابن حبان: إنه تركه ابن المبارك، وابن مهدى، ويحيى القطان، ويحيى بن معين، وأحمد بن حنبل فقد رده عليه الذهبى بأن هذا القول فيه مجازفته وأكثر ما نقم عليه التدليس، وكان فيه تيه لا يليق أهل العلم اهـ كذا فى التهذيب (٢٢: ١٩٨) مؤلف.

روى عنه شعبة، وهشيم، وابن نمير، والحمادان، والثورى، وحفص بن غياث اهـ (٢: ٩٦) . وقد عرفت أن شعبة لا يروى إلا عن ثقة عنده، فكيف لا يحتج بزيادته إذا لم يلزم منها رد ما رواه الجماعة وهى لا تنافى أصل الحديث؟

وأما ما رواه (البيهقى) وغيره عن شعبة عن قتادة عن زرارة بن أوفى عن عمران بن حصين أن النبى ﷺ صلى الظهر فقرأ (أى رجل) "بسبح اسم ربك الأعلى" فقال: "أيكم القارىء"؟ فقال رجل: أنا: فقال: "لقد ظننت أن بعضكم خالجنيها" . قال شعبة: فقلت لقتادة: أكره ذلك؟ قال: لو كره لنهى عنه.

قال البيهقى: وإنما الحجة فى إقرار قتادة حين قال: "لو كرهه لنهى عنه" بأنه لم ينه عن القراءة خلفه خلاف ما رواه الحجاج بن أرطاة عنه اهـ (ص: ١١٤) .

فلا يلزم منه أن يكون رواية الحجاج عنه خطأ لاحتمال أن يكون قتادة سمعه عن زرارة تارة مختصرا، وقرأه على شعبة كذلك، ووقع له من السوال والجواب معه ما وقع، ثم سمعه عنه مطولا مع زيادة قوله: "فنهى عن القراءة خلف الإمام" وحدث حجاج بن أرطاة بها، أو كان سمع عنه بهذه الزيادة أو لا ثم نسيه، فروى عنه حجاج بالزيادة، وشعبة بغيرها، والجمع بين الروايات أولى من أخذ البعض، وإهمال بعضها، على أنه قد أخرجه البيهقى بنفسه من طريق شعبة ثم قال فى آخره: قال شعبة: فقلت لقتادة: كأنه كرهه، فقال: كرهه للنهى عنه. كذا فى غيث الغمام (ص: ١٣٠) .

فإذا تعارضت الروايتان عن شعبة تساقطتا فلا يعل بأحدهما ما رواه حجاج عن قتادة لا سيما وقد قال الذهبى فى الميزان عن يحيى (القطان) : إن الحجاج فى روايته عن قتادة صالح اهـ وهذه روايته عن قتادة. وفيه أيضا: قال القطان: "هو وابن إسحاق عندى سواء" اهـ وقال شعبة: "اكتبوا عن حجاج بن أرطاة وابن إسحاق فإنهما حافظان" اهـ (١: ٢١٣) .

ولا يخفى على من طالع كتاب القراءة للبيهقى كثرة اعتماده على ابن إسحاق وشدة المبالغة فى الاحتجاج به، فما له لا يحتج بابن أرطاة الذى هو مثل ابن إسحاق ونظيره؟ قال البيهقى: وهذا الحديث مما تفرد بروايته عنه (أى عن الحجاج) سلمة بن الفضل الأبرش وسلمة بن الفضل قد تكلموا فيه اهـ (ص ١١٥) .

قلت: ما له وقد وثقه ابن معين وقال: "ثقة كتبنا عنه" قال جرير: ليس من لدن بغداد إلى أن يبلغ حراسان أثبت فى ابن إسحاق من سلمة، وقال ابن سعد: كان ثقة صدوقا، وكان يقال: إنه من اخشع الناس فى صلاته. وقال الآجرى عن أبى داود: ثقة. وذكر ابن خلقون أن أحمد سئل عنه فقال: لا أعلم إلا خيرا ا هـ (من التهذيب ٤: ١٥٤) ملخصا.

والجصاص الذى احتج البيهقى بروايته قال الأثرم: سئل عنه أبو عبد الله فكأنه لم يثبته، وقال ابن معين: ليس بشىء، وقال ابن المدينى: ليس بشىء، وضعفه جدا، وقال أبو زرعة: واهى الحديث، وقال أبو حاتم: منكر الحديث، وقال النسائى: ليس بثقة، وقال المفضل الغلابى: مذموم، وقال الدار قطنى: متروك بصرى أقام بواسط، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: ربما وهم، وقال البزار: ليس به بأس، وليس بالحافظ، وقال أبو العرب عن النسائى: متروك، وقال العجلى: لا بأس به، وقال ابن عدى: واسطى متروك الحديث، وقال فى موضع آخر: لم نجد له حديثا منكرا وهو فى جملة من يجمع ويكتب حديثه اهـ (٣: ٣٦٨).

فهذا كما ترى لم ينقل فيه أحد أنه ثقة أو صدوق، وغاية ما قيل فيه: إنه لا بأس به ويجمع حديثه، فسلمة بن الفضل فوقه بكثير، وكذا الحجاج بن أرطاة، فالاحتجاج بالجصاص والإعراض عن سلمة وابن أرطاة ليس من دأب المنصفين. وما رواه البيهقى بطريق بشر بن المفضل عن الجريرى عن عبد الله بن بريدة عن عمران بن حصين قال: "لا تجوز صلاة إلا بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعدا" اهـ (ص: ٦٨) فليس فيه ذكر القراءة خلف الإمام فلا يضرنا، ونحن قائلون بوجوب قراءة الفاتحة، وسورة معها إما حقيقة فى حق الإمام والمنفرد، وإما حكما فى حق المقتدى كما سيأتى مفصلا، ولكنه يضر الخصم، لأنه لم يقل بفرضية الزيادة على الفاتحة، وإنما جعلها سنة فى حق الإمام والمنفرد فى ركعتى الصبح، والأوليين من غير هما، ومنع المأموم عن قراءتها فى الجهرية. صرح به الغزالى فى الوجيز (ص: ٢٦). وحديث عمر أن هذا يقتضى عدم جواز الصلاة بدون آيتين فصاعدا سوى الفاتحة، فلو استدل به على وجوب الفاتحة على المأموم لزم القول بوجوب السورة عليه أيضا ولم يقل به.

١٠٤٩- ثنا: محمد بن بشار وعمرو بن على قالا: ثنا أبو أحمد أنا يونس ابن أبى إسحاق عن أبيه عن أبى الأحوص عن عبد الله (هو ابن سعود) قال: كانوا يقرأون خلف النبى عليه السلام فقال: «خلطتم على القرآن». رواه البزار. وهذا سند جيد، كذا فى الجوهر النقى (١:١٥٥). وفى مجمع الزوائد (١:١٨٥) بعد نقل المتن: رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح اهـ.

١٠٥٠- ثنا: مالك بن إسماعيل عن حسن بن صالح عن أبى الزبير عن جابر عن النبى ﷺ قال: «كل من كان له إمام فقرأته له قرأة». رواه ابن أبى

قوله: "حدثنا محمد بن بشار" إلخ قلت: دلالته على كراهة القراءة خلف الإمام ظاهرة، وهو بظاهره يعم الفاتحة والسورة جميعا، والجهرية والسرية معا، بدليل ما ذكرناه فى الحديث المار آنفا. وحمله البيهقى على الجهر بالقراءة خلفه ثم ساقه بسنده من طريق النضر بن شميل نا يونس بن أبى إسحاق عن أبى إسحاق عن أبى الأحوص عن عبد الله عن رسول الله ﷺ أنه قال لقوم يقرأون القرآن يجهرون به: "خلطتم على القرآن". اهـ (كتاب القراءة ص: ١١٦).

قلت: فيه من لم أعرفه، والظاهر من السياق أنه مدرج من بعض الرواة، وأنه فسر القراءة بالجهر من عند نفسه، والإدراج لتفسير ألفاظ الحديث يجوزه بعض الرواة، فلا قدح فى نسبته إليهم ولكن لا يخفى أنه لا يكون حجة على غيرهم، ويمكن أن يراد بالجهر مشوشة تحصل من مخافتة الجميع، لأن الجهر برفع الصوت بعيد من الصحابة رضى الله عنهم خلف رسول الله ﷺ كما لا يخفى.

أو نقول: كان ذلك فى واقعة مخصوصة ولا يلزم منها تقييد الآية ﴿إذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ ولا تقييد قوله ﷺ "إذا قرأ فأنصتوا" بالإنصات عن الجهر. ومذهب ابن مسعود وأصحابه فى ترك القراءة خلف الإمام والنهى عنها مشهور.

قوله: "حدثنا مالك بن إسماعيل" إلخ. فإن قلت: إن البيهقى أخرجه من طريق الحسن بن صالح عن جابر (الجعفى) وليث بن أبى سليم عن أبى الزبير عن جابر، فأدخل بين الحسن، وأبى الزبير جابرا وليثا، وقال: لا يحتج بهما.

شيبة. وهذا سند صحيح (الجوهر النقى ص:١٥٤).

١٠٥١- أخبرنا: أبو حنيفة قال: حدثنا أبو الحسن موسى بن أبى عائشة عن عبد الله ابن شداد بن الهاد عن جابر بن عبد الله عن النبى ﷺ أنه قال: «من صلى خلف الإمام فإن قرأة الإمام له قرأة». رواه الإمام محمد فى الموطأ (ص:٩٦). قال العينى: طريق صحيح اهـ (عمدة القارى، ٣:٨٦).

وقال محمد بن منيع، والإمام ابن الهمام: هذا الإسناد صحيح على شرط الشيخين (حاشية الطحاوى، ١:١٢٨).

قلت: تابع مالك بن إسماعيل أبو نعيم عن الحسن بن صالح عن أبى الزبير، ولم يذكر الجعفى (ولا ليث بن أبى سليم) كذا فى أطراف المزى، وتوفى أبو الزبير سنة ثمان وعشرين ومأة ذكره الترمذى وعمرو بن على، والحسن بن صالح ولد سنة مأة توفى سنة سبع ستين ومأة، وسماعه من أبى الزبير ممكن، ومذهب الجمهور أن من أمكن لقاءه لشخص وروى عنه، فروايته محمولة على الاتصال، فيحمل على أن الحسن سمعه من أبى الزبير مرة بلا واسطة، ومرة أخرى بواسطة الجعفى وليث، كذا فى الجوهر النقى (١: ١٥٤) على أن ليث بن أبى سليم، وإن كان ضعيف الحفظ، فإنه يعتبر به، ويستشهد. قاله الحافظ فى مقدمة الفتح (ص: ٣٤٧).

لا سيما وقد أخرج له مسلم فى صحيحه، وعلق له البخارى، وقال ابن عدى: له أحاديث صالحة، وقد روى عنه شعبة، والثورى، ومع الضعف الذى فيه يكتب حديثه اهـ (التهذيب ٨: ٤٦٧): وقد تابعه جابر الجعفى وهو وإن لم يحتج به فلا بأس به فى المتابعات.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. قال الدار قطنى فى سننه. لم يسنده عن موسى بن أبى عائشة غير أبى حنيفة، والحسن بن عمارة، وهما ضعيفان: وقد رواه سفيان الثورى، وأبو الأحوص، وشعبة، وإسرائيل، وشريك، وأبو خالد الدالانى، وسفيان بن عيينة وغيرهم عن أبى الحسن موسى بن أبى عائشة عن عبد الله بن شداد عن النبى ﷺ مرسلا وهو الصواب اهـ (١: ١٢٣).

قلت: رجاله رجال الجماعة إلا إمامنا الأعظم أبا حنيفة وهو ثقة لا يسئل عن مثله.

قال فى الجوهر النقى (١:١٧٢): فقد وثقه كثيرون، وأخرج له ابن حبان فى صحيحه، واستشهد به الحاكم فى المستدرك اهـ.

وأخرجه محمد مفصلا بالإرسال.

توثيق الإمام الأعظم ومناقبه الجليلة

قال العلامة العينى: لو تأدب الدار قطنى واستحيى لما تلفظ بهذه اللفظة فى أبى حنيفة، فإنه إمام طبق علمه الشرق والغرب. ولما سئل ابن معين عنه فقال: ثقة مأمون ما سمعت أحد اضعفه. هذا شعبة بن الحجاج يكتب إليه أن يحدث، وشعبة شعبة.

وقال أيضا: كان أبو حنيفة ثقة من أهل الدين والصدق، ولم يتهم بالكذب، وكان مامونا على دين الله تعالى صدوقا فى الحديث. وأثنى عليه جماعة من الأئمة الكبار مثل عبد الله بن المبارك ويعد من أصحابه، وسفيان بن عيينة، وسفيان الثورى، وحماد بن زيد. وعبد الرزاق، ووكيع وكان يفتى برأيه، والأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأحمد، وآخرون كثيرون. وقد ظهر لك من هذا تحامل الدار قطنى عليه، وتعصبه الفاسد، وليس له مقدار بالنسبة إلى هؤلاء حتى يتكلم فى إمام متقدم على هؤلاء فى الدين والتقوى والعلم، وبتضعيفه إياه يستحق هو التضعيف. أ فلا يرضى بسكوت أصحابه عنه؟ وقد روى فى سننه أحاديث سقيمة، ومعلولة، ومنكرة، وغريبة، وموضوعة. ولقد روى أحاديث ضعيفة فى كتابه "الجهر بالبسملة" واحتج بها مع علمه بذلك حتى أن بعضهم استحلفه على ذلك فقال: "ليس فيه حديث صحيح". ولقد صدق القائل:

حسدوا الفتى إذ لم ينالو سعيه ... والقـــوم أعداء له وخصوم

وأما قوله: "وقد رواه سفيان الثورى إلى اخره" فلا يضرنا لأن الزيادة من الثقة مقبولة، ولئن سلمنا فالمرسل عندنا حجة وجوابنا عن الأحاديث التى قالوا: فى أسانيدها ضعفاء، إن الضعيف يتقوى بالصحيح، ويقوى بعضهما بعضا. وأما قوله: فى بعضها: "فهو موقوف"، فالموقوف عندنا حجة، لأن الصحابة عدول اهـ من (عمدة القارى ص٣:

٦٦: ٦٧). وقال المحقق ابن الهمام فى الفتح: فبطل رد المتعصبين، وتضعيف بعضهم لمثل أبى حنيفة مع تضييقه فى الرواية إلى الغاية حتى أنه شرط التذكر لجواز الرواية بعد أنه خط، ولم يشترط الحفاظ هذا ولم يوافقه صاحباه اهـ (١: ٢٩٦).

قلت: وقد اعترف بذلك ابن معين حيث قال: كان أبو حنيفة ثقة لا يحدث بالحديث إلا بما يحفظ، ولا يحدث بما لا يحفظ. كذا فى التهذيب (١: ١٤٥).

والعجب من الحافظ ابن حجر أن إمامنا عنده من الأئمة الثقات كما تشهد به تصانيفه فى الرجال، ولم يذكر فى التهذيب شيئا من أقوال الجارحين فيه بل اقتصر على أقوال معدليه ثم اقتصر فى الدراية (ص: ٩٣) على قول الدار قطنى هذا، وسكت عنه، ولم يرده عليه.

وفى كتاب "الخيرات الحسان فى مناقب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان" للعلامة مفتى الحجاز. ومحدثها الشيخ شهاب الدين أحمد بن حجر الهيثمى الشافعى المكى (ص: ٧٤): قال أبو عمر يوسف ابن عبد البر (المالكى ٢): والذين رووا عن أبى حنيفة، ووثقوه، وأثنوا عليه أكثر من الذين تكلموا فيه، والذين تكلموا فيه من أهل الحديث أكثر ما عابوا عليه الإغراق فى الرأى والقياس، وقد مر أن ذلك ليس بعيب، وكان يقال: يستدل على نباهة الرجل من الماضين بتباين الناس فيه. أ لا ترى. أن عليا كرم الله وجهه هلك فيه فئتان محب إفراط، ومبغض فرط اهـ.

وفى طبقات شيخ الإسلام التاج السبكى: الحذر كل الحذر أن تفهم من قاعدتهم أن الجرح مقدم على التعديل على إطلاقها، بل الصواب أن من ثبتت إمامته وعدالته، وكثر مادحوه ومزكوه، وندر جارحوه، وكانت هناك قرينة دالة على سبب جرحه من تعصب مذهبى أو غيره لم يلتفت إلى جرحه. ثم قال بعد كلام طويل: قد عرفناك أن الجارح لا يقبل منه الجرح وإن فسره فى حق من غلبت طاعاته على معصيته، ومادحوه على ذاميه، ومزكوه على جارحيه إذا كانت هناك قرينة يشهد العقل بأن مثلها حامل على الوقيعة فيه من تعصب مذهبى، أو منافسة دنيوية كما يكون بين النظراء، أو غير ذلك. وحينئذ فلا يلتفت لكلام الثورى وغيره فى أبى حنيفة وابن أبى ذئب، وغيره فى مالك، وابن معين فى الشافعى، والنسائى فى أحمد بن صالح، ونحو ذلك. قال: ولو أطلقنا

تقديم الجرح لما سلم أحد من الأئمة، إذ ما من إمام إلا وقد طعن فيه طاعنون، وهلك فيه هالكون.

قال ابن عبد البر: هذا باب غلط فيه كثيرون وضلت فيه فرقة جاهلية. لا تدرى ما عليها فى ذلك. ثم قال: الدليل على أنه لا يقبل فى حق من اتخذه جمهور الناس إماما فى الدين قول أحد من الطاعنين لأن السلف قد سبق من بعضهم فى بعض كلام كثير فى حال الغضب، ومنه ما حمل على الحسد، ومنه ما حمل على التاويل مما لا يلزم المقول فيه شيء منه، وذكر من كلام الصحابة، والتابعين، وتابعيهم من النظراء بعضهم فى بعض شيئا كثيرا لم يلتفت إليه أحد من العلماء، ولا عولوا عليه، لأنهم بشر يغضبون ويرضون، والقول فى الرضاء غير القول فى الغضب، فمن أراد أن يقبل قول العلماء بعضهم فى بعض، فليقبل قول من ذكرنا من الصحابة بعضهم فى بعض، وقول من ذكرنا من التابعين وأئمة المسلمين بعضهم فى بعض، فإن فعل ذلك. فقد ضل ضلالا بعيدا، وخسر خسرانا مبينا، وإن لم يفعل، ولن يفعل إن هداه الله وألهمه رشده، فليقف عند ما شرطناه، فإنه الحق الذى لا يصح غيره إنشاء الله تعالى اهـ.

وقال الحافظ ابن حجر فى مقدمة الفتح: ومن ثمه لم يقبل جرح الجارحين فى الإمام أبى حنيفة حيث جرحه بعضهم بكثرة القياس، وبعضهم بقلة معرفة العربية، وبعضهم بقلة رواية الحديث، فإن هذا كله جرح بما لا يجرح به الراوى اهـ كذا فى تنسيق النظام (ص: ٨).

وفيه أيضا (ص: ٦١): وذكر محمد بن الحسين الموصلى الحافظ فى آخر كتاب الضعفاء: قال يحي بن معين: ما رأيت أحدا أقدمه على وكيع، وكان يفتى برأى أبى حنيفة، وكان يحفظ حديثه كله، وكان قد سمع منه حديثا كثيرا اهـ.

وقال خاتم الحفاظ العلامة المحدث التقى جلال الدين السيوطى قدس الله سره فى رسالة تبييض الصحيفة (ص: ٥). ووقفت على فتيا رفعت إلى الشيخ ولى الدين العراقى صورتها هل روى أبو حنيفة عن أحد من أصحاب النبى ﷺ؟ وهل يعد هو فى التابعين أم لا؟ فأجاب بما نصه: الإمام أبو حنيفة لم يصح له رواية عن أحد من الصحابة، وقد رأى أنس بن مالك، فمن يكتفى فى التابعى بمجرد روية التابعى يجعله تابعيا، ومن لا

يكتف بذلك لا يعده تابعيا ا هـ.

قال السيوطى: ورفع هذا السوال إلى الحافظ ابن حجر فأجاب بما نصه: أدرك الإمام أبو حنيفة جماعة من الصحابة لأنه ولد بمكة سنة ثمانين من الهجرة، وبها يومئذ من الصحابة عبد الله بن أوفى، فإنه مات بعد ذلك بالاتفاق، وبالبصرة يومئذ أنس بن مالك، ومات سنة تسعين أو بعدها، وقد أورد ابن سعد بسند لا بأس به أن أبا حنيفة رأى أنسا، وكان غير هذين من الصحابة بعده فى البلاد أحياء، وقد جمع بعضهم (هو الإمام أبو معشر عبد الكريم بن عبد الصمد الطبرى المقرىء الشافعى كما يظهر من تبيض الصحيفة أيضا) جزءا فيما ورد من رواية أبى حنيفة عن الصحابة لكن لا يخلو إسنادها من ضعف، والمعتمد على إدراكه ما تقدم على رؤيته لبعض الصحابة ما أورده ابن سعد فى الطبقات، فهو بهذا الاعتبار من طبقة التابعين، ولم يثبت ذلك لأحد من أئمة الأمصار المعاصرين له، كالأوزاعى بالشام، والحمادين بالبصرة، والثورى بالكوفة، ومالك بالمدينة، ومسلم بن خالد الزنجى بمكة، والليث بن سعد بمصر، والله أعلم. هذا آخر ما ذكره الحافظ ابن حجر، وحاصل ما ذكره هو، وغيره الحكم على أسانيد ذلك بالضعف، وعدم الصحة لا بالبطلان، وحينئذ فسهل الأمر فى إيرادها، لأن الضعيف يجوز روايته، ويطلق عليه أنه وارد، كما صرحوا، فلنوردها، ونتكلم عليها حديثا حديثا ا هـ.

ثم سرد السيوطى أحاديث الإمام عن الصحابة، فمن أرادها، فليراجع إلى رسالته، فثبت بذلك أنه لا خلاف فى تابعية الإمام بحسب الرؤية، وعليها مدار التابعية عند المحققين وهو مختار الجمهور من أرباب أصول الحديث، كما يشير إليه عبارة النخبة وشرحها (ص: ٨٤) وغيرهما.

أما روايته عن بعض الصحابة فغاية ما يقال فيه: إن إسنادها لا يخلو عن ضعف، ولا يخفى أن الضعاف مقبولة معمولة بها فى فضائل الأعمال ومناقب الرجال على ما صرحوا به، ولذلك تراهم لم يزالوا يتساهلون فى أمر المغازى والسير، ولم يتشددوا فيها تشددهم فى الأحكام، فتابعية الإمام بحسب الرواية ثابتة أيضا عند أرباب الإنصاف لا سيما وقد صرحوا بأن الضعيف إذا تعددت طرقه يرتقى إلى درجة الحسن، أو الصحيح، ويصير صالحا للاحتجاج به فى الأحكام أيضا، ولا شك أن سماع الإمام عن الصحابة ورد

بطرق عديدة بتقوى بعضها ببعض، فلو لم يثبت سماعه عن الجميع ثبت القدر المشترك بينها، وهو سماعه عن البعض، وأيم الله أن هذه غاية يقتطع دونها أعناق المطى، فثبت أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تابعى ثقة إمام، ولا يلتفت إلى قول من جرح فى مثل هذا الهمام المشهور المطاع المقدام الذى طبق علمه الشرق والغرب من ديار الإسلام. قال فى تبيض الصحيفة (ص: ١٧): وروى (الخطيب) عن محمد بن سعد الكاتب قال: سمعت عبد الله بن داود الخريبى (بمعجمة، وموحدة مصغرا كوفى الأصل ثقة عابد (تقريب ص: ١٠١) يقول: يجب على أهل الإسلام أن يدعوا الله تعالى لأبى حنيفة فى صلاتهم. قال: وذكر حفظه عليهم السنن، والفقه اهـ.

قلت: وهذا يدل على كونه رضى الله عنه حافظ للآثار، ويشهد له ذكر الذهبى إياه فى طبقات الحافظ، وقد مر قول إسرائيل: "نعم الرجل النعمان، ما كان أحفظه لكل حديث فيه حكم، وأشد فحصه عنه".

فائـــدة

قال فى تدريب الراوى (ص: ٢٠): وبين الإمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى أن أجل الأسانيد الشافعى عن مالك عن نافع عن ابن عمر (إلى أن قال): اعترض مغلطاى على التيمى فى ذكره الشافعى برواية أبى حنيفة عن مالك إن نظرنا إلى الجلالة وابن وهب والقعنبى إن نظرنا إلى الإتقان. قال البلقينى فى محاسن الاصطلاح: فأما أبو حنيفة، فهو وإن روى عن مالك كما ذكره الدار قطنى لكن لم تشتهر روايته عنه، كاشتهار رواية الشافعى، وأما القعنبى، وابن وهب، فأين تقع رتبتهما من رتبة الشافعى؟ وقال العراقى فيما رأيته بخطه: رواية أبى حنيفة عن مالك فيما ذكره الدار قطنى فى غرائبه وفى المديح ليست من روايته عن نافع عن ابن عمر، والمسئلة مفروضة فى ذلك. قال: نعم! ذكر الخطيب حديثا كذلك فى الرواية عن مالك، وقال شيخ الإسلام: أما اعتراضه بأبى حنيفة، فلا يحسن لأن أبا حنيفة لم تثبت رواية عن مالك، وإنما أوردها الدار قطنى ثم الخطيب لروايتين وقعتا لهما عنه بإسنادين فيهما مقال، وأيضا فإن رواية أبى حنيفة عن مالك إنما هى فيما ذكره مذاكرة، ولم يقصد الرواية عنه، كالشافعى الذى

لازمه مدة طويلة، وقرأ عليه الموطأ بنفسه اهـ.

قلت: وذكر تلك المذاكرة التى جرت بين الإمام الأعظم، والإمام مالك فى تبييض الصحيفة ناقلا عن غاية الاختصار فى مناقب الأربعة أئمة الأمصار عن الدراوردى قال: رأيت مالكا، وأبا حنيفة فى مسجد رسول الله ﷺ بعد صلاة العشاء الأخيرة وهما يتذاكران ويتدارسان حتى إذا رمى أحدهما على الذى قال به وعمل عليه أمسك أحدهما عن صاحبه من غير تعسف، ولا تخطية لواحد منهما حتى صلا الغداة فى مجلسهما ذلك اهـ (ص: ٣٤ و٣٥).

وهذا إن ثبت بإسناد محتج به، فلا دليل فيه على رواية أحدهما عن الآخر ولكن عد الخوارزمى مالكا من الرواة عن أبى حنيفة (جامع المسانيد ٢: ٥٥٩) وروايته عنه موجودة فى مسانيد الإمام.

زيادة الرفع مقبولة إذا كان الرافع ثقة ولو خالفه الأكثرون

وبعد ذلك كله، فلو سلم تفرد أبى حنيفة فى رفع الحديث، فهو زيادة ثقة [1] تقبل، فقد قال النووى فى مقدمة شرح مسلم: إذا رواه بعض الثقات الضابطين متصلا وبعضهم مرسلا، أو بعضهم موقوفا وبعضهم مرفوعا، أو وصله هو، ورفعه فى وقت، وأرسله أو وقفه فى وقت، فالصحيح الذى قاله المحققون من المحدثين، وقاله الفقهاء، وأصحاب الأصول: إن الحكم لمن وصله أو رفعه سواء كان المخالف له مثله أو أكثر أو أحفظ، لأنه زيادة ثقة وهى مقبولة اهـ. وصرح بنحوه فى شرح مسلم (١: ٢٥٦) على أنه لم يتفرد فى ذلك بل رفعه أيضا سفيان الثورى (وهو من رجال الشيخين، والجماعة)، وشريك (القاضى وهو من رجال مسلم) عن موسى بن أبى عائشة عند أحمد بن منيع فى مسنده (وهو ثقة حافظ من رجال الجماعة)، ورفعه أيضا الحسن بن صالح عن أبى الزبير عن جابر عند ابن أبى شيبة، وعبد بن حميد (هو من رجال الشيخين ثقة حافظ، تقريب ص: ١٣٤)، فلا شك

(١) وأما ما وجد فى بعض هوامش الميزان من تضعيف أبى حنيفة فقد رده النيموى فى آثار السنن (ص: ٨٨) بما لا مزيد عليه وأثبت أنه إلحاق من بعض الناس ١٢ منه.

فى صحة الحديث موصولا، وجعله الحافظ فى التلخيص مشهورا [1] عن جابر (ص: ٨٧) . ودلالته على معنى الباب ظاهرة ولا يقال: إنه إنما يدل على الكفاية دون المنع عن القراءة خلف الإمام لما مر من حديث أنصتوا، ولما ذكره المحقق فى فتح القدير (١: ٢٥٩) .

بل يقال: القراءة ثابتة من المقتدى شرعا، فإن قراءة الإمام قراءة له، فلو قرأ لكان له قراءتان فى صلاة واحدة، وهو غير مشروع اهـ.

واعلم أن البيهقى رحمه الله أظهر لهذا الحديث علة أخرى، فلنبينها ثم لنجب عنها . قال رحمه الله: إن قصة "سبح اسم ربك الأعلى" إنما رواها أبو حنيفة عن موسى ابن أبى عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر، وليس فيها أن قراءته له قراءة، وهى القصة التى رواها عمران بن حصين، ونحن نذكرها إن شاء الله تعالى.

وأما القصة التى فيها "فإن قراءته له قراءة" فإن أبا حنيفة إنما رواها عن موسى بن أبى عائشة عن عبد الله بن شداد عن أبى الوليد عن جابر وهو رجل مجهول كما قال الدارقطنى رحمه الله، ولا تقوم به حجة اهـ (ص: ١٠٣).

والجواب عنه بوجوه، الأول أن الراوى المجهول الحال إذا لم يكن فيه جرح ولا تعديل، وكان كل من شيخه، والراوى عنه ثقة، ولم يأت بحديث منكر، فهو ثقة عند ابن حبان، وفى كتاب الثقات له كثير ممن هذا حاله، كما ذكرناه من قبل، فأبو الوليد هذا ثقة على أصل ابن حبان، وما رواه ليس بمنكر لما يعضده من الشواهد، منها ما قد مر فى المتن عن الحسن بن صالح عن أبى الزبير عن جابر مرفوعا قال: "كل من كان له إمام فقرأته له قراءة" رواه ابن أبى شيبة فى المصنف، وعبد بن حميد فى مسنده، وقد مر أن الحافظ عده مشهورا عن جابر.

والثانى أن سفيان الثورى، وشريكا روياه عن موسى بن أبى عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر كما مر، ولم يذكرا فيه أبا الوليد، وكذلك رواه محمد فى موطاه عن أبى حنيفة، وسماع عبد الله بن شداد عن جابر ممكن، فإنه من كبار التابعين حدث عن عمر

---

(١) فإن قلت: إن ما قال بعده: وله طريق عن جماعة من الصحابة وكلها معلولة ا هـ وهذا يدل على أن طريق جابر أيضا معلولة. قلت: كلا فإن الضمير عائد إلى طرق عن جماعة من الصحابة لا إلى حديث جابر فلا يلزم منه تعليله فافهم ١٢ منه.

ابن الخطاب، وعلى بن أبى طالب، ومعاذ بن جبل رضى الله عنهم. ذكره الخطيب فى تاريخه كذا فى جامع مسانيد الإمام (٢: ٤٩٤). وذكر ابن عبد البر أنه ولد على عهد رسول الله ﷺ، وقال يحيى بن بكير وغير واحد: فقد ليلة وجيل سنة ٨٢ كذا فى تهذيب (٥: ٢٥٢)، فيحمل على أنه سمعه عن أبى الوليد عن جابر أولا ثم سمعه عن جابر لما قد ثبت من مذهب الجمهور أن عنعنة المعاصر الممكن اللقاء محمول على السماع، حققه مسلم فى مقدمته.

والثالث أن البيهقى قد اعترف بنفسه فى كتاب القراءة (ص: ١٠٤) أن ذكر أبى الوليد فى سند هذا الحديث خطأ فاحش، وهذا نصه: قال (أى ابن خزيمة): وذكر جابر فى هذا الخبر خطأ فاحش. قال أحمد (أى البيهقى): وكذلك ذكر أبى الوليد قبله، إنما الخبر عن عبد الله بن شداد عن النبى ﷺ مرسلا. شعبة بن الحجاج عالم أهل زمانه بالحديث، وسفيان الثورى إمام أهل العراق فى الحديث، ومتقنهم، وحافظهم، ولم يكن بالعراقيين فى عصرهما مثلهما فى حفظ الحديث، وإتقانه، وابن عيينة حافظ أهل الحرم لم يكن بحرم الله مكة فى زمانه أحفظ منه رووا هذا الخبر، وجماعة غيرهم ليس فيه ذكر جابر، وقصة "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة" رواها منصور بن المعتمر، وشعبة بن الحجاج، وسفيان الثورى، وسفيان بن عيينة، وأبو عوانة، وشريك بن عبد الله النخعى، وزائدة بن قدامة، وأبو إسحاق الفزارى، وجرير، وغيرهم عن موسى بن أبى عائشة عن عبد الله بن شداد عن رسول الله ﷺ مرسلا اهـ ملخصا. فانهدم بناء الإشكال، وثبت أن الحديث إنما هو عن عبد الله بن شداد عن جابر، وذكر أبى الوليد قبله خطأ منشأه الوهم كما سنبينه.

وأما قوله: إن ذكر جابر فيه خطأ أيضا، فلا يصح لما مر من قول الحافظ: إنه مشهور عن جابر، وهو فيه محجوج عليه بقوله فإن هذا سفيان الذى هو إمام أهل العراق فى الحديث ومتقنهم، وحافظهم عنده يرويه عن موسى ابن أبى عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر عن النبى ﷺ عند أحمد بن منيع فى مسنده، وتابعه على ذلك شريك، وأبو حنيفة، والحسن بن عمارة، ويشهد له رواية الحسن بن صالح عن أبى الزبير عن جابر مرفوعا، كما مر ذلك كله، فلا بد من القول بوصله. وبعد ذلك، فالبيهقى، والدار قطنى، وغيرهما قد اعترفوا لصحة إرساله، والمرسل حجة عندنا، وذكر البيهقى فى المعرفة أن الشافعى يقبل مراسيل كبار التابعين إذا اعتضد بمسند آخر أو أرسل من وجه آخر أو

عضده قول صحابى أو فتوى عالم من أهل العلم. كذا فى الجوهر النقى (١: ٤٨)، فيلزمه قبول هذا المرسل لأن الذى أرسله من كبارالتابعين، وقد اعتضد بمسند آخر وهو رواية الحسن بن صالح عن أبى الزبير عن جابر مرفوعا، وعضده أيضا أقوال الصحابة، فقد صح عن زيد بن ثابت عند مسلم "لا قراءة خلف الإمام فى شىء من الصلوات" كما مر، وثبت ذلك عن جابر، وابن مسعود، وابن عمر، صرح به الحافظ فى الدراية (ص: ٩٤) فلا شك فى كونه حجة بالاتفاق.

والرابع [1] أنه لما ثبت بقول البيهقى إن ذكر أبى الوليد قبل جابر فى هذا الخبر خطأ، فالظاهر أن أبا الوليد هو عبد الله بن شداد بعينه، فإنه يكنى بأبى الوليد صرح به الدولابى فى الكنى (٢: ١٤٣)، والحافظ فى التقريب (ص: ١٠٤)، ويؤيده أن أبا حنيفة كان يجمع مرة بين اسمه وكنيته، كما فى جامع مسانيد الإمام أبو حنيفة عن أبى الحسن موسى بن أبى عائشة عن أبى الوليد عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله الحديث (١: ٣٣٨) أخرجه الحافظ أبو محمد البخارى الحارثى (قد مر أن الحافظ ابن حجر احتج بمسنده) عن عبد الصمد بن الفضل (ثقة كذا فى اللسان ص ٤: ٢٢)، وحمدان بن ذى النون (وثقه ابن حبان، وقال: مستقيم الحديث، كذا فى اللسان (٢: ٣٥٦)، وإسماعيل ابن بشر (ثقة) ذكره ابن حبان فى الثقات، وقال أبو داود: صدوق كان قدريا اهـ (تهذيب ١: ٢٨٤) قالوا: ثنا مكى بن إبراهيم (شيخ البخارى فى صحيحه، وبه أكثر ثلاثياته، ثقة) عن أبى حنيفة به اهـ.

فلعل أبا حنيفة قال مرة: عن عبد الله بن شداد أبى الوليد، فصحفه بعض الرواة

(١) قلت: ثم راجعت شرح النخبة حيث قال الحافظ: ومن المهم معرفة كنى المسلمين ممن اشتهر باسمه، وله كنية لا يؤمن أن يأتى فى بعض الروايات مكنيا لئلا يظن أنه آخر اهـ. فقال القارى فى شرحه: مثاله ما رواه الحاكم عن أبى يوسف عن أبى حنيفة عن موسى بن أبى عائشة عن عبد الله بن شداد عن أبى الوليد عن جابر مرفوعا "من صلى خلف الأم" الحديث قال الحاكم: عبد الله بن شداد هو بنفسه أبو الوليد، بينه على ابن المدينى. قال الحاكم: ومن تهاون بمعرفة الأسامى أورثه مثل هذا الوهم. أقول: الرواية الصحيحة ما رواه محمد فى الموطأ أخبرنى أبو حنيفة ثنا أبو الحسن موسى بن أبى عائشة ابن عبد الله ابن شداد بن الهاد عن جابر. ولعلك تفترح من هذا أن الوهم فى رواية الحاكم إنما هو ممن تحت أبى حنيفة كذا قال نقلا عن الشيخ وجيه الدين اهـ. (حاشية شرح النخبة ص: ١١٢) منه.

١٠٥٢- أخبرنا: إسرائيل حدثنى موسى بن أبى عائشة عن عبد الله بن شداد بن الهاد قال: أم رسول الله ﷺ فى العصر قال: فقرأ رجل خلفه، فغمزه الذى يليه، فلما أن صلى قال: لم غمزتنى؟ قال: كان رسول الله ﷺ قد أمك فكرهت أن تقرأ خلفه، فسمعه النبى ﷺ فقال: «من كان له إمام فإن قرأته له قرأة». (الموطأ للإمام محمد ص:٩٨).

قلت: إسرائيل من رجال الجماعة، وبقية السند مثل السابق، وهذا مرسل والإرسال لا يضر عندنا، لا سيما وعبد الله بن شداد من كبار التابعين وثقاتهم جل روايته عن الصحابة، ولد على عهد النبى ﷺ، كذا فى التهذيب (٥:٢٥٢). وقد ورد نحوه موصولا عند البيهقى، كما سيأتى، فهو حجة عند الكل. وأخرجه محمد فى الآثار (١:٢) عن أبى حنيفة عن موسى بن أبى عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر نحوه مرفوعا بدون ذكر العصر، وهذا سند صحيح.

١٠٥٣- أخبرنا: إسحاق الأزرق حدثنا سفيان وشريك عن موسى بن أبى عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: من كان له إمام فقراءة الإمام له قرأة. رواه أحمد بن منيع فى مسنده (فتح القدير ١:٢٩٥).

قلت: إسحاق وسفيان من رجال الجماعة، وشريك مختلف فيه أخرج له

النازلة عنه، وقال: عن عبد الله بن شداد عن أبى الوليد بزيادة لفظة "عن" والله أعلم.

قوله: "أخبرنا إسرائيل" إلخ. قلت: فيه دلالة على كراهة القراءة خلف الإمام فى السرية أيضا لما فيه من قول الصحابى: كان رسول الله ﷺ قد أمك فكرهت أن تقرأ خلفه، فسمعه النبى ﷺ، وأقره على ذلك، وقال: من كان له إمام، فإن قراءته له قراءة، يعنى فلا ينبغى القراءة خلفه، وكان ذلك فى صلاة العصر، كما هو مصرح فى الحديث.

قوله: "أخبرنا إسحاق الأزرق رحـ إلخ. قلت: دلالته ودلالة الذى بعده: على ما دل عليه الحديث السابق عن أبى حنيفة ظاهرة.

مسلم فى المتابعات، وقد تابعه الثورى وهو حافظ ثقة، وبقية السند من رجال الجماعة كما مر. وصححه ابن الهمام على شرط مسلم، وقد أخرجه عبد بن حميد فى مسنده: حدثنا أبو نعيم حدثنا الحسن بن صالح عن أبى الزبير عن جابر عن النبى ﷺ فذكره (فتح القدير ١:٢٩٥).

قلت: أبو نعيم من رجال الجماعة، والباقون ثقات من رجال مسلم. وقد تابع أبا حنيفة سفيان، وشريك عن موسى فى رفع هذا الحديث، وتابع عبد الله ابن شداد أبو الزبير عن جابر عند ابن أبى شيبة، وعبد بن حميد فى رفعه، فمن قال: إن أبا حنيفة قد تفرد فى إسناد الحديث فقد وهم، ولو سلم فالرفع والوصل زيادة لا تنافى أصل الحديث، فيقبل إذا كان الرافع والواصل ثقة، وأن أبا حنيفة من الأئمة الثقات، فكيف، وله فيه متابعون من الثقات المعتبرين.

١٠٥٤- أخبرنا: محمد بن عبد الله الحافظ أنا أبو بكر بن عبد الله بن قريش نا الحسن بن سفين بن عائش نا عتبة بن مكرم نا يونس بن بكير نا أبو حنيفة، والحسن بن عمارة عن موسى بن أبى عائشة عن عبد الله بن شداد بن الهاد عن جابر بن عبد الله قال: صلى رسول الله ﷺ بأصحابه الظهر والعصر، فلما انصرف قال: من قرأ خلفى بـ ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾؟ فلم يتكلم أحد، فردد ذلك ثلثا، فقال رجل: أنا يا رسول الله. قال: لقد رأيتك تخالجنى أو قال: تنازعنى القرآن، من صلى منكم خلف إمام فقراءته له قراءة. أخرجه البيهقى فى كتاب القراءة (ص:١٠١)، وقال: هكذا رواه يونس بن بكير عنهما، والحسن بن عمارة متروك اهـ.

قلت: وسكوته عن باقى الرواة يدل على أنهم ثقات، والحسن بن عمارة لا يحتج به إذا انفرد، كذا قال أبو بكر البزار كما فى التهذيب (٢:٣٠٨) فحاله حال محمد بن إسحاق الذى اعتمد البيهقى على روايته فى كتاب القراءة، وبالغ فى الاعتماد عليه مع تصريح الذهبى فى الميزان فى ترجمته: "وما انفرد به ففيه نكارة، فإن فى حفظه شيئا اهـ".

وقال الحافظ ابن حجر فى الدراية فى كتاب الحج: وابن إسحاق لا يحتج بما انفرد به من الأحكام فضلا عما إذا خالفه من هو أثبت منه اهـ (التعليق الحسن، ١ :٧٧) . وقال جرير بن عبد الحميد: ما ظننت أنى أعيش إلى دهر يحدث فيه عن محمد بن إسحاق ويسكت فيه عن الحسن بن عمارة اهـ كذا فى التهذيب (٢ :٣٠٦) . وقد رأيت أن الحسن لم ينفرد برفع هذا الحديث بل تابعه عليه أبو حنيفة وسفيان وشريك كما مر، فالحديث صحيح أو حسن لا أقل منه.

١٠٥٥- عن: أبى الدرداء رضى الله عنه قال: سأل رجل النبى ﷺ فقال: يا رسول الله! فى كل صلاة قراءة؟ قال: نعم! فقال رجل من القوم: وجب هذا، فقال النبى ﷺ: ما أرى الإمام إذا قرأ إلا كان كافيا. رواه الطبرانى، وإسناده حسن (مجمع الزوائد ١ :١٨٥) .

قوله: "عن أبى الدرداء" إلخ. قلت: الحديث أخرجه النسائى فى مجتباه (١: ١٤٦) بسند صحيح رجاله ثقات بلفظ: سئل رسول الله ﷺ أفى كل صلاة قراءة؟ قال: نعم! قال رجل من الأنصار: وجبت هذه، فالتفت إلى وكنت أقرب القوم منه، فقال: ما أرى الإمام إذا أم القوم إلا قد كفاهم. قال أبو عبد الرحمن (النسائى) : هذا عن رسول الله ﷺ خطأ إنما هو قول أبى الدرداء اهـ. وأخرجه الدار قطنى فى سننه بطريق عبد الله بن وهب حدثنى معاوية بن صالح عن أبى الزاهرية عن كثير بن مرة عن أبى الدرداء قال: قام رجل، فقال: يا رسول الله! أ فى كل صلاة قرآن؟ قال: نعم! فقال رجل من القوم: وجب هذا فقال أبو الدرداء: يا كثير! وأنا إلى جنبه لا أرى الإمام إذا أم القوم إلا قد كفاهم. رواه زيد بن حباب عن معاوية بن صالح بهذا الإسناد، وقال فيه: فقال رسول الله ﷺ: ما أرى الإمام إلا قد كفاهم، ووهم فيه، والصواب أنه من قول أبى الدرداء كما قال ابن وهب، والله أعلم. اهـ (١: ٢٩) .

وأخرجه البيهقى فى سننه الكبرى عن أبى الدرداء مرفوعا ثم قال: إن هذه اللفظة رواه أبو صالح كاتب الليث، وقد غلط فيه، وهكذا رواه زيد بن الحباب، وأخطأ فيه. اهـ

(غيث الغمام ص: ١٠٩).

والجواب عنه بوجوه، الأول أن هذين الراويين كلاهما ثقتان وثقهما كثير من المحدثين، فزيد بن الحباب أخرج له مسلم فى صحيحه، ووثقه أحمد، وعلى بن المدينى، والعجلى، وأبو حاتم، وأبو الحسين العكلى، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: يخطئ، يعتبر حديثه إذا روى عن المشاهير، وأما روايته عن المجاهيل ففيها المناكير. (قلت: وهذا من روايته عن المشاهير كما ترى) وقال ابن خلفون: وثقه أبو جعفر السبتى، وأحمد بن صالح، وزاد: وكان معروفا بالحديث صدوقا، وقال الدار قطنى وابن ماكولا: ثقة، وقال ابن شاهين: وثقه عثمان بن شيبة، وقال ابن يونس: كان جوالا فى البلاد، وكان حسن الحديث. وعن ابن معين: كان يقلب حديث الثورى ولم يكن به بأس، وقال ابن عدى: له حديث كثير، وهو من أثبات مشائخ الكوفة ممن لا يشك فى صدقه، والذى قاله ابن معين، عن أحاديثه عن الثورى إنما له أحاديث عن الثورى يستغرب بذلك الإسناد، وبعضها ينفرد برفعه، والباقى عن الثورى، وغير الثورى مستقيمة كلها ا هـ من تهذيب التهذيب (٣: ٤٠٤). وقلت: وهذا ليس من روايته عن الثورى فهو مستقيم.

وأبو صالح وثقه الكثير وعلق له البخارى فى صحيحه. قال أبو حاتم: سمعت عبد الملك بن شعيب بن الليث يقول: أبو صالح ثقة مأمون، وتكلم فيه بعضهم، وقال ابن القطان: هو صدوق، ولم يثبت عليه ما يسقط له حديثه إلا أنه مختلف فيه، فحديثه حسن اهـ ملخصا من التهذيب (٥: ٢٥٧، ٢٦٠).

وقد أسلفنا عن النووى أن الحديث إذا اختلف فى إرساله ورفعه، فالحكم للرافع عند المحققين من المحدثين، والأصوليين إذا كان الرافع ثقة، وأيضا قد قدمنا عن النخبة أن زيادة راوى الصحيح والحسن مقبولة مالم تناف ما رواه الجماعة بحيث تستلزم رده، ولا يخفى أن زيادة الرفع كذلك، فوجب قبولها لا سيما إذا لم ينفرد الثقة بها، بل تابعه على ذلك ثقة آخر.

والثانى إنا لو تنزلنا وسلمنا أن الحديث موقوف، فالموقوف حجة عندنا، ولا أقل من أن يزيد به عدد القائلين بترك الفاتحة وغيرها خلف الإمام من جماعة الصحابة رضى الله عنهم إلى يوم القيام. قال الطحاوى فى معانى الآثار: فهذا أبو الدرداء قد سمع من

١٠٥٦- عن: ابن قسيط عن عطاء بن يسار أنه أخبره أنه سأل زيد بن ثابت عن القراءة مع الإمام فقال: لا قراءة مع الإمام فى شيء. رواه مسلم (١ :٢١٥) فى باب سجود التلاوة، ورواه الطحاوى فى معانى الآثار (١ :٤٢) بسنده عن بكير عن عطاء عن زيد بن ثابت سمعه يقول: لا تقرأ خلف الإمام فى شيء من الصلوات اهـ رجاله ثقات.

١٠٥٧- مالك: عن أبى نعيم وهب بن كيسان أنه سمع جابر بن عبدالله يقول: من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا وراء الإمام. أخرجه

النبى ﷺ فى كل الصلاة قرآن، فقال رجل من الأنصار: وجبت، فلم ينكر ذلك رسول الله ﷺ من قول الأنصارى. ثم قال أبو الدرداء بعد من رأيه ما قال، وكان ذلك عنده على من يصلى وحده، وعلى الإمام لا على المأمومين، فقد خالف ذلك رأى أبى هريرة أن ذلك على المأموم مع الإمام اهـ (١ : ١٢٧).

وأما ما رواه البيهقى فى جزء القراءة (ص: ٦٨) بطريق حسان بن عطية عن أبى الدرداء قال: لا تترك قراءة فاتحة الكتاب خلف الإمام جهر أو لم يجهر، وزاد ابن أبى الحوارى: ولو أن تقرأ، وأنت راكع. وفى رواية أخرى عن أبى الدرداء قال: لو أدركت الإمام وهو راكع لأحببت أن أقرأ بفاتحة الكتاب اهـ فلا يعارض حديث المتن لأنه يدل على نفى وجوب القراءة عن المقتدى، وهذا على الاستحباب، ولا تنافى بينهما، وغرضنا فى نقل حديث المتن هو الاستدلال به على نفى الوجوب، فحسب، وهو سالم عن الإيراد والله أعلم. ودلالته على كفاية قراءة الإمام للمأموم ظاهرة، وهو يعم الفاتحة وغيرها جميعا.

قوله: "عن ابن قسيط" إلخ دلالته على نفى القراءة خلف الإمام عن جميع الصلوات سرية كانت أو جهرية ظاهرة. وحمله البيهقى على الجهر بالقراءة، ولا يخفى وهنه، فإن مثل عطاء يبعد منه أن يسئل زيد بن ثابت عن حكم الجهر بالقراءة وهو أظهر من أن يخفى على عامى فضلا أن يخفى على عطاء فافهم.

قوله: "مالك عن أبى نعيم" إلخ. دلالته على عدم وجوب الفاتحة خلف الإمام

مالك فى الموطأ (ص:٢٨) وإسناده صحيح، وأخرجه الترمذى (١:١٢٩) وقال: هذا حديث حسن صحيح اهـ. وأخرجه الطحاوى (١:١٢٨) مرفوعا بهذا اللفظ، وسنده حسن.

ظاهرة، ولا يمكن حمله على الجهر بالقراءة، وإلا لزم الجهر على المصلى فى غير حالة الاقتداء، لأنه يكون المعنى حينئذ أن من صلى ركعة لم يجهر فيها بأم القرآن فلم يصل إلا وراء الإمام، ولا يخفى سخافته، وفيه دليل على أن كل ما ورد فى الأحاديث مما يدل على وجوب القراءة بالفاتحة محمول على غير المقتدى. قال الترمذى: وأما أحمد بن حنبل فقال: معنى قول النبى ﷺ: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب إذا كان وحده، واحتج بحديث جابر: فذكره. قال أحمد: فهذا رجل من أصحاب النبى ﷺ تأول قول النبى ﷺ: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب إن هذا إذا كان وحده اهـ (١: ٤٢).

وأورد عليه ما رواه ابن ماجة بطريق شعبة عن مسعر عن يزيد الفقير عن جابر بن عبد الله قال: كنا نقرأ فى الظهر، والعصر خلف الإمام فى الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة، وفى الأخريين بفاتحة الكتاب (ص: ٦١).

قلت: وفى الجوهر النقى: وما رواه يزيد مضطرب المتن (١: ١٥٥). ووجهه أن البيهقى رواه بطريق بكير بن بكارنا مسعر عن يزيد الفقير عن جابر قال: كان يقرأ فى الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة، ويقرأ فى الأخريين بفاتحة الكتاب. قال: وكنا نتحدث أنه لا يجوز صلاة إلا بفاتحة الكتاب وشىء معها. قال البيهقى: ورواه عبيدالله بن مقسم عن جابر بن عبد الله أنه قال: سنة القراءة فى صلاة أن يقرأ فى الأوليين بأم القرآن وسورة، وفى الأخريين بأم القرآن اهـ (كتاب القراءة ص:١١٢). ورواه بطريق الأعمش عن يزيد الفقير عن جابر بلفظ: "اقرأ فى الأوليين بالحمد والسورة، وفى الأخريين بالحمد" اهـ (ص: ٦٧). وليس فى شىء منها ذكر خلف الإمام مع ما فيها من الاختلاف فى اللفظ، فلا يصلح معارضا للحديث الصحيح الذى أخرجه مالك فى الموطأ، وقال له الترمذى: حسن صحيح. ولو تنزلنا، وسلمنا صحته، فيجمع بين الروايتين بأن جابرا كان لا يرى القراءة واجبة على المقتدى خلف الإمام، وكان يستحب له أن يقرأ فى السرية، وهذا وجه قد ذهب إليه بعض أصحابنا أيضا كما سنبينه، وعلى هذا فلا تعارض، ولا يمكن حمل

١٠٥٨- مالك: عن نافع أن عبد الله بن عمر كان إذا سئل هل يقرأ أحد خلف الإمام؟ قال: إذا صلى أحدكم خلف الإمام فحسبه قراءة الإمام، وإذا

رواية يزيد على الوجوب أصلا، وإلا لزم وجوب ضم السورة على المقتدى فى الأوليين، ولم يقل به الخصم، فبقيت دلالته على عدم وجوب القراءة على المقتدى سالمة عن الإيراد وهو المطلوب. وأما ما رواه البخارى (وكذا البيهقى) فى جزء القراءة عن سفيان بن حسين عن الزهرى عن مولى جابر بن عبد الله قال لى جابر بن عبد الله: اقرأ فى الظهر والعصر خلف الإمام كذا فى التعليق الحسن (١: ٨٤). ولفظ البيهقى: يقرأ الإمام ومن خلفه فى الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة، وفى الأخريين بفاتحة الكتاب اهـ (ص: ٦٧ كتاب القراءة) وفيه أن سفيان بن حسين عن الزهرى ضعيف باتفاقهم. قال ابن عدى: هو فى غير الزهرى صالح، وفى الزهرى يروى أشياء خالف الناس فيها. وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: أما روايته عن الزهرى فإن فيها تخاليط يجب أن يجانب وهو ثقة فى غير الزهرى. وقال فى الضعفاء: يروى عن الزهرى المقلوبات، وذلك أن صحيفة الزهرى اختلطت عليه. وعن يحيى ثقة فى غير الزهرى لا يدفع، وحديثه عن الزهرى ليس بذلك. وعن أحمد ليس بذاك فى حديثه عن الزهرى. وقال النسائى: ليس به بأس إلا فى الزهرى اهـ ملخصا من التهذيب (٤: ١٨٠) ومولى جابر مجهول قاله فى التعليق الحسن (١: ٨٤) على أنه يعارضه ما أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه عن عبيد الله بن مقسم قال: سألت جابرا أ يقرأ خلف الإمام فى الظهر، والعصر؟ قال: لا! ذكره الزيلعى. كذا فى إمام الكلام (ص: ١٨).

قلت: وأخرجه الطحاوى أيضا بسند صحيح عن عبيد الله قال: سألت ابن عمر، وزيد بن ثابت، وجابر بن عبد الله، فقالوا: لا يقرأ خلف الإمام فى شىء من الصلاة. كما سيأتى فى المتن، وهذا أقوى سندا مما ذكره البيهقى، والبخارى عن جابر وأصح متنا، فيرجح عليه لا سيما وله شاهد صحيح عند الترمذى فى جامعه، وعند مالك فى مؤطاه، ولله الحمد.

قوله: "مالك عن نافع" إلخ قلت: وأورد عليه ما أخرجه البخارى (وكذا البيهقى) فى جزءه عن أبى العالية سألت ابن عمر بمكة أ قرأ فى الصلاة؟ قال: إنى لأستحيى من

صلى وحده فليقرأ. قال: وكان عبد الله بن عمر لا يقرأ خلف الإمام. أخرجه مالك فى الموطأ (ص:٢٩) وسنده من أصح الأسانيد.

رب هـــذه البنية أن أصلى صلاة لا أقرأ فيها ولو بأم القرآن إسناده حسن "التعليق الحسن" (١: ٨٢). لكنه ليس فيه ذكر القراءة خلف الإمام فلا يعارض ما ههنا، ويحمل على غير المقتدى. وما أخرجه البيهقى فى جزء القراءة (ص: ١٤٧) عن يحيى البكاء سئل ابن عمر عن القراءة خلف الإمام، فقال: ما كانوا يرون بأسا أن يقرأ بفاتحة الكتاب فى نفسه اهـ.

قلت: يحيى البكاء ضعيف كذا فى التقريب (ص: ٢٣٧) فلا يصلح معارضا لما فى الموطأ بأصح الإسناد، على أنه إنما يدل على الجواز وحديث الموطأ على عدم الوجوب، فلا تعارض، والخصم قائل بوجوب الفاتحة على المقتدى، فيضره ما ثبت عن ابن عمر من كفاية قراءة الإمام للمأموم قطعا.

وأما ما رواه شعبة عن منصور عن مجاهد قال: سمعت عبد الله بن عمر، وابن عتبة يقرآن خلف الإمام. فالصحيح أنه عبد الله بن عمرو بن العاصى صرح به البيهقى فى جزء القراءة (ص: ١٢٩). وورد كذلك عند البخارى فى جزءه والطحاوى عن حصين عن مجاهد سمعت عبد الله بن عمرو يقرأ خلف الإمام. إسناده حسن (التعليق الحسن ص: ٨٣). وأخرجه البيهقى كذلك عن شعبة عن حصين عن مجاهد، وعن الأعمش عن مجاهد فى جزءه (ص: ٦٥) وهو محمول عندنا على الجواز إذا قرأ فى سكتات الإمام، ولا دلالة فيه على الوجوب أصلا.

وأما ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن الزهرى عن سالم أن ابن عمر كان ينصت للإمام فيما جهر فيه ولا يقرأ معه كما فى. التعليق الممجد (ص: ٩٣) فليس فيه دلالة على أنه كان يقرأ معه فى السرية، لأنه استدلال بالمفهوم وهو ليس بحجة علينا، ولو سلم، فيحمل على أنه كان ينفى الوجوب عن المأموم مطلقا دون الجواز فى السرية، فتجتمع الآثار كلها.

١٠٥٩- عن: أبى وائل قال: جاء رجل إلى ابن مسعود فقال: أ قرأ خلف الإمام؟ قال: أنصت للقرآن فإن فى الصلاة شغلا، وسيكفيك ذلك الإمام. رواه الطبرانى فى الكبير، والأوسط، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١ :١٨٥). ورواه الطحاوى، وإسناده صحيح (آثار السنن ١ :٨٩)، ورواه محمد فى الموطأ (ص:٩٨) بسند رجاله رجال الصحيح.

قوله: "عن أبى وائل" إلخ قلت: دلالته على وجوب الإنصات للمقتدى وكفاية قراءة الإمام له ظاهرة. وأورد عليه ما رواه البيهقى عن أشعث بن سليم عن عبد الله بن زياد الأسدى قال: صليت إلى جنب عبد الله بن مسعود رضى الله عنه خلف الإمام فسمعته يقرأ فى الظهر والعصر. وعن الهذيل بن شرجيل عن ابن مسعود أنه قرأ فى العصر خلف الإمام فى الركعتين الأوليين بأم القرآن، وسورة. اهـ (جزء القرأة ص: ٦٤).

وما رواه عن وكيع وأبى معاوية قالا: ثنا الأعمش عن إبراهيم عن علقمة قال: صليت فى جنب عبد الله فلم أعلم أنه يقرأ حتى جهر بهذه الآية ﴿وقل رب زدنى علما﴾. اهـ (ص: ١١٧).

قلت: أما الأول فيعارضه ما سيأتى عن علقمة أن عبد الله بن مسعود كان لا يقرأ خلف الإمام فيما يجهر فيه، وفيما يخافت فيه فى الأوليين، ولا فى الأخريين. أخرجه محمد فى الموطأ. ورجاله ثقات إلا محمد بن أبان القرشى ضعفه بعضهم، ولكن احتج محمد بن الحسن بحديثه وهو إمام مجتهد، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له، فلا يضرنا ضعف ابن أبان، لا سيما، وقد تأيد بما رواه أبو حمزة الكوفى عن إبراهيم النخعى عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال: لا تقرأ خلف الإمام فإن قراءته لك قراءة. ذكره البيهقى فى جزء القراءة (ص: ١١٦) وأعله بأن أبا حمزة الأعور الكوفى غير محتج به عند أهل العلم بالحديث اهـ.

قلت: قال الترمذى: تكلم فيه من قبل حفظه. وقال أبو عوانة: قلت لمغيرة: كيف تحدث عن أبى حمزة؟ قال: لم يكن يجترئ على أن يحدثنى إلا بالحق. وقال يعقوب بن سفيان: ليس بمتروك الحديث، ولا هو حجة اهـ ملخصا من التهذيب (١٠: ٣٩٦) فلا

بأس به فى المتابعات. ويؤيده أيضا ما أخرجه محمد فى الآثار كما سيأتى عن أبى حنيفة ثنا حماد عن إبراهيم قال: ما قرأ علقمة قط فيما يجهر فيه، ولا فيما لا يجهر فيه، ولا فى الركعتين الأخريين أم القرآن، ولا غيرها خلف الإمام. وزاد فى رواية: ولا أصحاب عبد الله جميعا. وهذا سند صحيح. وهذا هو المشهور الثابت عن ابن مسعود أنه كان لا يقرأ خلف الإمام وينهى عنها، وعلى ذلك كان أصحابه علقمة والأسود وغيرهما، وإبراهيم النخعى رضى الله عنهم. وما روى عنه أنه قرأ فى الظهر، والعصر خلف الإمام محمول على أن الإمام كان لحانا لا يقرأ بالصحة فإن ابن مسعود كان يرى القراءة خلف الإمام إذا كان لحانا كما يدل عليه رواية الطبرانى الآتية، واستحسن ذلك بعض أصحابنا أيضا، كما صرح به العينى فى عمدة القارى (٣: ٦٩).

وأما ما رواه البيهقى بطريق بندار نا مؤمل بن إسماعيل نا سفيان عن أبى إسحاق عن أبى الأحوص عن عبد الله بن مسعود قال: لا تسبقوا قراءكم، إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا، فإن أحدكم تكون معه السورة فيقرأها فإذا فرغ ركع من قبل أن يركع الإمام، فلا تسابقوا قراءكم، فإنما جعل الإمام ليؤتم به. قال أبو بكر بن خزيمة: أ فلست ترى ابن مسعود فى هذا الخبر ينهى المأموم أن يركع إذا فرغ من قراءة السورة قبل ركوع الإمام، ونهاه عن مسابقة الإمام بالقراءة، ولم ينه عن القراءة خلفه اهـ (جزء القراءة ص: ١١٧ و١١٨).

ففيه أنه لو أراد عدم نهيه فى ذلك الوقت فمسلم، ولكن عدم النهى عن شيء فى وقت ما لا يستلزم كونه غير منهى عنه عنده مطلقا، فإن الرجل ربما ينهى عن شيء أهم، ويسكت عما دونه لعارض، ولا يخفى أن المسابقة عن الإمام منهى عنها اتفاقا بين القائلين بجواز القراءة خلفه وبين القائلين بعدم جوازها، ومسألة القراءة خلف الإمام كان مختلفا فيما بينهم، فنهى عن المسابقة لكونها أهم مجمعا على كراهتها، وسكت عن نهى القراءة لأن للاجتهاد فيها مساغا. ولو أراد عدم نهيه مطلقا فغير مسلم، كيف؟ وقد ورد عنه فى هذا الأثر المروى عن أبى وائل أنه قال لرجل سأله عن القراءة خلف الإمام: أنصت للقرآن، فإن فى الصلاة شغلا. وهو يفيد النهى عنها. وروى علقمة عنه أنه قال: ليت الذى يقرأ خلف الإمام ملئ فوه ترابا، كما سيأتى. وإسناده حسن. وقد مر فى رواية يسير

١٠٦٠- عن: عبد الله بن مسعود أنه قال: يا فلان! لا تقرأ خلف الإمام إلا أن يكون إماما لا يقرأ. رواه الطبراني فى الكبير، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١ :١٨٥).

١٠٦١- عن: علقمة بن قيس أن عبد الله بن مسعود كان لا يقرأ خلف

ابن جابر عنه أنه صلى، فسمع ناسا يقرأون مع الإمام، فقال: أما آن لكم آن تفقهوا؟ أما إن لكم أن تعقلوا؟ ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ كما أمركم الله اهـ. وإسناده صحيح فأى نهى أصرح من ذلك، وهل لأحد أن يقول بعده: إن ابن مسعود لم ينه عن القراءة خلف الإمام فى وقت؟ ولو تنزلنا، وسلمنا أن ابن مسعود إنما نهى المأموم عن مسابقة الإمام، ولم ينه عن القراءة خلفه، فعدم النهى لا يستلزم الوجوب، كما يدعيه الخصم بل غاية ما يلزم منه الجواز، فحسب، فيحمل على أنه كان يرى القراءة جائزة للمأموم فى السرية، كما جاء فى بعض الروايات عنه مقيدا بالظهر، والعصر وهو منقول عن بعض أصحابنا أيضا، ولو كان ضعيفا. وقوله فى أثر المتن: وسيكفيك ذلك الإمام يدل على كفاية قراءة الإمام للمأموم صراحة، ولم ينقل عنه ما يدل على خلافه أصلا.

قوله: "عن عبد الله بن مسعود رضـ" إلخ. قال البيهقى: إنما أراد (أى بقوله: إلا أن يكون إماما لا يقرأ) إلا أن يكون الإمام لا يجهر فحينئذ كان يقرأ خلفه (جزء القراءة ص: ١١٧).

قلت: هذا تمشية لمذهبه، فكأنه، لم يوضع لفظ القراءة عنده إلا لمعنى الجهر فحسب، ولا يخفى ما فيه من التحكم، بل المتبادر منه إلا أن يكون إماما لا يقرأ قراءة صحيحة أى ويكون لحانا فحينئذ يجوز للمأموم أن يقرأ خلفه. وهذا وجه ذهب إليه بعض أصحابنا كما مر، ولو كان المراد ما قال البيهقى رحمه الله لكان حق العبارة أن يقال: إلا أن يكون الإمام لا يقرأ، وأما قوله "إلا أن يكون إماما لا يقرأ" فمعناه ما قلنا حتما أى إلا أن يكون إماما غير قارئ كما لا يخفى.

قوله: "عن علقمة بن قيس" إلخ. دلالة على مذهب ابن مسعود أنه كان لا يقرأ خلف الإمام فى شيء من الصلوات لا بأم القرآن، ولا بغيرها ظاهرة.

الإمام فيما يجهر فيه وفيما يخافت فيه فى الأولين، ولا فى الأخريين الحديث. أخرجه محمد فى الموطأ (ص:٩٦). رجاله كلهم ثقات إلا محمد بن أبان القرشى قد ضعفه جماعة، وقال أحمد: أما أنه لم يكن ممن يكذب، وقال ابن أبى حاتم: سألت أبى عنه، فقال: ليس هو بقوى فى الحديث، يكتب حديثه على المجاز، ولا يحتج به اهـ كذا فى اللسان (٥:٣١).

قلت: وأخرج الهيثمى هذا الحديث مختصرا فى مجمع الزوائد (١:١٨٥) عن إبراهيم أن ابن مسعود كان لا يقرأ خلف الإمام وكان إبراهيم يأخذ به إلخ وعزاه إلى الكبير للطبرانى، ولم يعله بشىء غير أنه قال: إبراهيم لم يدرك ابن مسعود اهـ. وقد مر غير مرة أن مراسيله صحاح خصوصا عن عبد الله: وسكوت الهيثمى عن رواته يدل على أنهم ثقات عنده، فلا أقل من أن يكون حسنا، وأيضا فمحمد إمام مجتهد، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له كما تقرر فى المقدمة.

١٠٦٢- عن: عبيد الله بن مقسم أنه سأل عبد الله بن عمر، وزيد بن ثابت، وجابر بن عبد الله فقالوا: لا يقرأ خلف الإمام فى شىء من الصلوات. رواه الطحاوى وإسناده صحيح (آثار السنن ١:٨٩).

١٠٦٣- عن: علقمة عن ابن مسعود قال: ليت الذى يقرأ خلف الإمام ملىء فوه ترابا. رواه الطحاوى وإسناده حسن (آثار السنن ١:٨٩).

١٠٦٤- عن: أبى جمرة قال: قلت لابن عباس: أقرأ والإمام بين يدى؟ فقال: لا. رواه الطحاوى، وإسناده حسن (آثار السنن ١:٨٥).

قوله: "عن عبيد الله بن مقسم" إلخ. دلالته على نفى القراءة خلف الإمام عن جميع الصلوات ظاهرة، والنهى يدل بظاهره على الكراهة وهو قول الأكثر من أصحابنا.

قوله: "عن أبى جمرة" قلت: دلالته على صحة صلاة المقتدى بدون القراءة ظاهرة، وقد ورد عن ابن عباس ما يعارضه منه ما أخرجه البيهقى (ص: ٦٤) عن العيزار

١٠٦٥- حدثنا: محمد بن مخلد ثنا على بن زكريا التمار ثنا أبو موسى الأنصارى ثنا عاصم بن عبد العزيز عن أبى سهيل عن عون عن ابن عباس عن

ابن حريث عن ابن عباس قال: اقرأ خلف الإمام بفاتحة الكتاب.

قلت: فيه أبو بحر البر بهارى ذكره السمعانى فى الأنساب (ص: ٧١) قال: وسئل عنه (الدار قطنى) غير مرة، فقال: كان له أصل صحيح، وسماع صحيح، وأصل ردى يحدث بذا، وذاك، فأفسده. وقال محمد بن أبى الفوارس: شيخ فيه نظر، وقال أبو البرقانى وابن السرخسى: إنه كذاب، وقال أبو الحسن بن الفرات: كان أبو بحر البر بهارى مخلطا، وظهر منه فى آخر عمره أشياء منكرة، وكانت له أصول كثيرة جيدة، فخلط ذلك بغيره، وغلبت الغفلة عيه اهـ. ثم أخرجه البيهقى بسند آخر بهذا اللفظ، وقال: هذا إسناد صحيح لا غبار عليه (ص: ١٣٧).

ومنه ما أخرجه عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنه قال: اقرأ خلف الإمام جهر أو لم يجهر اهـ.

قلت: فيه بشر بن موسى المذكور، ولم أعرف من هو عن موسى بن داود الضبى وهو صدوق له أو هام كذا فى التقريب (ص: ٢١٦) عن عقبة بن عبد الله الأصم وهو ضعيف ربما دلس ووهم كما فى التقريب (ص: ١٤٦).

ومنه ما أخرجه عن ليث عن عطاء عنه قال: لا تدع فاتحة الكتاب جهر الإمام أو لم يجهر. قلت: فيه أبو طيب الكرابيسى[1] لم أعرف من هو. ومنه ما أخرجه عن حنش قال سمعت ابن عباس يقول: اقرأ بفاتحة الكتاب فى كل ركعة خلف الإمام اهـ (ص: ٦٤).

قلت: فيجمع بينهما بأن يحمل حديث المتن على نفى الوجوب، وهذه على ثبوت الاستحباب فى سكتات الإمام فى الجهرية، وفى السرية مطلقا، والله أعلم.

قوله: "حدثنا محمد بن مخلد" إلخ. فإن قلت: قال الدار قطنى: قال أبو موسى:

---

(١) ١٢ منه.

النبى ﷺ قال: «تكفيك قراءة الإمام خافت أو جهر». أخرجه الدارقطنى فى سننه (١ :١٢٦) وقال عاصم ليس بالقوى، ورفعه وهم اهـ. قلت: هو مختلف فيه روى عنه على ابن المدينى وإسحاق بن موسى الأنصارى وإبراهيم بن المنذر وغيرهم. قال إسحاق بن موسى: سألت عنه معن بن عيسى فقال: ثقة أكتب عنه وأثنى عليه خيرا اهـ كذا فى التهذيب (٥:٤٦) فإن لم يكن من رجال الصحيح فهو من رجال الحسن حتما. وقال الحافظ فى شرح النخبة (ص:٦٧): وزيادة رواتهما أى الحسن والصحيح مقبولة ما لم تقع منافية لرواية من هو أوثق منه بحيث يلزم من قبولها رد الرواية الأخرى اهـ ملخصا. ولا يخفى أن زيادة الرفع لا تنافى أصل الحديث فتقبل. وبقية الرواة كلهم ثقات.

١٠٦٦- عن: الشعبى قال: قال رسول الله ﷺ: «لا قراءة خلف الإمام». هذا مرسل. أخرجه الدارقطنى (١ :١٢٥) ثم ذكره موصولا عن الشعبى عن الحارث عن على قال: قال رجل للنبى ﷺ: أ قرأ خلف الإمام أو أنصت؟ قال: «بل أنصت، فإنه يكفيك». قال الدارقطنى: تفرد به غسان وهو ضعيف،

قلت لأحمد بن حنبل فى حديث ابن عباس هذا فى القراءة، فقال: هذا منكر اهـ.

قلت: هذا ليس بجرح فقد صرح الحافظ فى مقدمة الفتح أن أحمد وغيره يطلقون المناكير على الأفراد المطلقة اهـ (ص: ٣٩).

قوله: "عن الشعبى" إلخ. قلت: إرسال الشعبى صحيح. قال الذهبى فى تذكرته (١ : ٧٥). قال أحمد العجلى: مرسل الشعبى صحيح لا يكاد يرسل إلا صحيحا اهـ. وكذا فى تهذيب التهذيب (٥: ٦٧).

فلو سلمنا ضعف الموصوف، فالمرسل الذى صوبه الدار قطنى فى حكم المرفوع لا سيما وقد تقدم عن البيهقى أن الشافعى يقبل مراسيل كبار التابعين إذا عضده مرسل آخر، أو أسند من وجه آخر، أو عضده قول صحابى، أو فتوى عوام من أهل العلم، فالشعبى تابعى كبير أرسل عن رسول الله ﷺ قوله: "لا قراءة خلف الإمام"، وقد عضده ما روى عنه موصولا وإن كان ضعيفا، وأيده حديث جابر بن عبد الله "من كان له إمام

وقيس ومحمد بن سالم ضعيفان، والمرسل الذى قبله أصح منه والله أعلم.

قلت: والإرسال لا يضر عندنا لا سيما والشعبى لا يرسل إلا صحيحا، كما مر فى المقدمة، وإذا تأيد بالموصول ولو ضعيفا فهو حجة عندهم أيضا، كما سنذكره فى الحاشية.

فقراءة الإمام له قراءة" وعضده فتوى كثير من الصحابة، والتابعين، فيلزم الشافعى رحمه الله، ومن قلده قبول أمثال هذه المراسيل. وكفى بقول الدار قطنى: والمرسل الذى قبله أصح منه فى الاحتجاج به، فإنه لا يطلق لفظ أصح منه على ما لا يصلح للاحتجاج أصلا، فلا تلتفت إلى ما قال البيهقى فى جزءه: وإنما قال (الدار قطنى): المرسل الذى قبله أصح منه، لأنه لم يجتمع معه ضعيفان آخران، ومن أرسله لم يزد فى التخليط بوصل الحديث، فهو ضعيف من حيث أنه مرسل، وضعيف من حيث رواية محمد بن سالم غير أنه لم يصل الحديث، فهو أصح من رواية من زاد فى التخليط، فوصل الحديث اهـ (١٣١).

قلت: أما ضعفه من حديث الإرسال، فقد ارتفع بقول العجلى: مرسل الشعبى صحيح. وأما ضعفه لأجل محمد بن سالم فقد قال فيه السيوطى: هو من رجال الترمذى ولم يتهم بوضع اهـ (كشف الأحوال ص: ١٠٠). وقد روى عنه الأئمة الثقات مثل الثورى، والحسن بن صالح، وجرير بن عبد الحميد، ويزيد بن هارون وغيرهم (تهذيب التهذيب ٩: ١٧٦)، فروايته وإن كانت ضعيفة ولكنها تصلح للاعتبار إذا كان لها شواهد، ويشهد له ما أخرجه البيهقى فى جزءه (ص: ٧٥) بطريق زكريا بن حكيم عن الشعبى أنه قال: إذا جهر الإمام فأنصت كما أمر الله، وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له، وأنصتوا اهـ وقد ذكرنا أنه يظهر من كلام البيهقى أن كل ما ذكره هو من الآثار فى تفسير هذه الآية يصلح للاحتجاج فتذكر.

فإن قلت: رواية الشعبى هذه تنافى فتواه، وحينئذ يسقط الاحتجاج بمثل هذه الرواية عند الحنفية، فقد روى البيهقى بسنده فى جزء القراءة (ص: ٧٠) عن هشيم نا أبو إسحاق الشيبانى عن الشعبى أنه كان يقول: أ قرأ خلف الإمام فى الظهر والعصر فى

١٠٦٧- أخبرنى: موسى بن عقبة أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا ينهون عن القراءة خلف الإمام. أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه (عمدة القارى ٣:٦٧). هذا مرسل صحيح، وموسى بن عقبة إمام فى المغازى ثقة ثبت كثير الحديث كذا فى التهذيب (١:٣٦١) عن ابن سعد، وسماع عبد الرزاق عنه ممكن فإن موسى قد توفى سنة إحدى وأربعين وماءة وفيها أرخه جماعة، وقال نوح ابن حبيب: مات سنة اثنتين اهـ وعبد الرزاق مولده سنة ست وعشرين وماءة كذا فى (التهذيب ٦:٣١٤).

الركعتين الأولين بفاتحة الكتاب وسورة، وفى الأخريين بفاتحة الكتاب اهـ.

قلت: مخالفة قول الراوى لروايته إنما تقدح فيها إذا علم تأخره عنها، ولم يعرف، على أنه لا تعارض بينهما، فمعنى رواية لا قراءة خلف الإمام أنها ليست بواجبة لا فى الجهرية، ولا فى السرية، وأما قوله فإنما يفيد الاستحباب فى السرية فحسب، مع عدم معرفتى ببعض رواته. وأما ما رواه وكيع نا ابن أبى خالد عن الشعبى قال: أ قرأ فى خمسهن يقول: فى الصلوات كلها، ففيه محمد بن الحسن البر بهارى أبو بحر المتهم بالغفلة الشديدة والتخليط والكذب كما مر. ويعارضه أيضا ما رواه البيهقى بطريق زكريا ابن حكيم عن الشعبى كما عرفت آنفا.

قوله: أخبرنى موسى بن عقبة" إلخ. قلت: وأورد على ذكر عمر فيمن نهى عن القراءة خلف الإمام ما أخرجه البخارى فى جزءه، والطحاوى والدار قطنى عن أبى إسحاق الشيبانى عن جواب التيمى عن يزيد بن شريك. قال: سألت عمر بن الخطاب رضى الله عنه: أ قرأ خلف الإمام؟ قال: نعم! قلت: وإن قرأت يا أمير المؤمنين! قال: وإن قرأت اهـ. قال الدار قطنى هذا إسناد صحيح (من التعليق الحسن ١: ٨٢).

قلت: قد ثبت فى الأصول ترجيح المحرم على المبيح إذا تعارضا، فيرجح النهى، ويجمع بينهما بأن يحمل النهى على القراءة مع الإمام فى الجهرية، والأمر على القراءة فى السرية وفى سكتات الجهرية، والأمر فيه للندب فإنه دليل على وجوب السكتات على الإمام، والله أعلم.

٧

١٠٦٨– عن: هشام بن حسان عن أنس بن سيرين سألت ابن عمر أ قرأ مع الإمام؟ قال: إنك لضخم البطن، يكفيك قراءة الإمام. أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه (الجوهر النقى ١ :١٥٥).

قلت: سند صحيح رجاله من رجال الجماعة.

١٠٦٩– أخبرنا: داود بن قيس[١] عن زيد بن أسلم أن ابن عمر كان ينهى

فإن قلت: إن حديث موسى بن عقبة عن عمر فى النهى مرسل، ورواية يزيد موصولة، والموصول أولى من المرسل، فلم يتحقق بينهما تعارض.

قلت: إذا تأيد المرسل بمرسل آخر، أو أسند من وجه آخر، أو عضده قول صحابى، أو فتوى عالم، فهو حجة عند الخصم أيضا، و حكمه حكم الموصول كما مر، وههنا كذلك، فقد روى محمد فى مؤطاه أخبرنا داود بن قيس الفراء أخبرنا محمد بن عجلان أن عمر بن الخطاب قال: ليت فى فم الذى يقرأ خلف الإمام حجرا ا هـ (٩٨). رواته كلهم ثقات بيد أنه منقطع فإن ابن عجلان لعله لم يسمع من عمر رضى الله عنه، والانقطاع لا يضر عندنا إذا كان الراوى ثقة.

وقال العلامة المحدث الشاه ولى الله الدهوى فى رسالة تدوين مذهب عمر بن الخطاب المندرجة فى كتابه إزالة الخفاء بعد ذكر حديث يزيد بن شريك المتقدم ما نصه. قلت: روى أهل الكوفة من أصحاب عمر الكوفيين أن المأموم لا يقرأ شيئا، والجمع أن القبيح فى الأصل أن ينازع الإمام فى القرآن، وقراءة المأموم قد يفضى إلى ذلك، ثم أن اشتغال المأموم بمناجاة ربه مطلوب، فتعارضت مفسدة ومصلحة، فمن استطاع أن يأتى بالمصلحة بحيث لا تحدشها مفسدة فليفعل، ومن لا ترك اهـ ملخصا من غيث الغمام (ص: ١٢٩).

قوله: "عن هشام بن حسان إلى قوله: أخبرنا أبو زكريا بن أبى إسحاق" إلخ.

---

(١) قد زاد فى الجوهر النقى مطبوع دائرة المعارف بين داود بن قيس وزيد بن أسلم لفظة عن زيد بن قيس وهو عندى من غلط الكاتب فإن داود يروى عن زيد نفسه، وزيد بن قيس لا يكاد يعرف، فلعل الكاتب لما أراد أن يكتب زيد بن أسلم زاغ بصره إلى لفظ قيس قبله، فكتب زيد بن قيس عن زيد بن أسلم، والله أعلم.

عن القراءة خلف الإمام. أخرجه عبد الرزاق أيضا (الجوهر النقى ١:١٥٥).

قلت: سند صحيح، وداود بن قيس الفراء من رجال مسلم ثقة. وهو يروى عن زيد بن أسلم كما فى التهذيب (١:١٩٨) والصحيح لمسلم (١:٢١١، ١٣).

١٠٧٠- ثنا: أسامة عن القاسم بن محمد قال: كان ابن عمر لا يقرأ خلف الإمام جهر أو لم يجهر، وكان رجال أئمة يقرأون وراء الإمام. أخرجه سفيان الثورى فى جامعه، كذا فى كتاب القراءة للبيهقى (ص:١٤٦).

١٠٧١- أخبرنا: أبو زكريا بن أبى إسحاق ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا بحر بن نصر قال: قرى على ابن وهب حدثك يحيى بن عبد الله بن سالم العمرى، ويزيد بن عياض أن رسول الله ﷺ قال: «من كان منكم له إمام فائتم به فلا يقرأن معه، فإن قراءته له قراءة». هذا مرسل، أخرجه البيهقى فى كتاب القراءة (ص:١٤٥) وقال: يحيى بن عبد الله فيه نظر، ويزيد بن عياض قد جرحه كافة أهل العلم بالحديث اهـ.

قلت: يحيى من رجال مسلم وثقه النسائى، وقال: مستقيم الحديث، وقال الدارقطنى: ثقة حدث بمصر اهـ كذا فى التهذيب (٢:٢٤). وقد تابع يزيد ابن عياض على هذا اللفظ مرسلا، فلا يضره ضعف يزيد وجرحه، فإن المرسل إذا تأيد بطريق أخرى مرسلة بتقوى. وبقية الرواة كلهم ثقات يدل عليه سكوت البيهقى عنهم مع كونه يتكلم فى هذا الكتاب على إسناد كل حديث يخالف مذهبه، والإرسال لا يضر عندنا، لا سيما ولهذا المرسل طرق كثيرة إرسالا وإسنادا.

قلت: دلالة الآثار على النهى عن القراءة خلف الإمام، ودلالة الحديث المرسل عليه، وعلى كفاية قراءته للمأموم ظاهرة.

١٠٧٢- مالك: عن ابن شهاب عن ابن أكيمة الليثى عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ انصرف من صلاة جهر فيها بالقراءة فقال: هل قرأ معى منكم أحد آنفا؟ فقال رجل: نعم! أنا يا رسول الله قال: فقال رسول الله ﷺ: إنى أقول: مالى أنازع القرآن. فانتهى الناس عن القراءة فيما جهر فيه رسول الله ﷺ بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول الله ﷺ. رواه مالك فى الموطأ (ص:٢٩)، والشافعى والأربعة، وقال الترمذى حسن، وصححه ابن حبان كذا فى المرقاة (١:٥٣٤). وابن أكيمه وثقة أبو حاتم، ويحيى بن سعيد وغيرهما، وقال: يعقوب بن سفيان: هو من مشاهير التابعين اهـ كذا فى التهذيب (٧:٤١١).

قوله: "مالك عن ابن شهاب" إلخ. قلت: أورد عليه أن قوله: "فانتهى الناس" هو من كلام الزهرى لا من قول أبى هريرة. قاله البخارى، والذهلى، وابن فارس، وأبو داود، وابن حبان، والخطابى وغيرهم. نقله ميرك عن ابن الملقن كذا فى المرقاة (١: ٥٣٤).

قلت: أسنده معمر فى رواية عن الزهرى قال: قال أبو هريرة: فانتهى الناس إلخ كذا رواه ابن السرح عنه، كما فى سنن أبى داود (١: ١٢٧). ومعمر ثقة متقن وكذا أحمد بن السرح من الثقات الأثبات كما فى التهذيب (١: ٦٤). وقال النووى فى شرح مسلم (١: ٢٥٦) ما نصه: وبينا أن الصحيح بل الصواب الذى عليه الفقهاء، والأصوليون، ومحققوا المحدثين أنه إذا روى الحديث مرفوعا وموقوفا، أو موصولا ومرسلا حكم بالرفع، والوصل، لأنها زيادة ثقة، وسواء كان الرافع والواصل أكثر أو أقل فى الحفظ، والعدد اهـ.

فالظاهر ترجيح رواية معمر بالوصل، والجمع بين الروايات بأن الزهرى أسنده مرة، وأرسله أخرى، ولم يزل دأب المحدثين كذلك، ولو سلم كونه من كلام الزهرى، فإن هذا لا يقدح فى أصل المرام، لأن هذا الكلام إنما هو خبر لا حكم، وفيه حكاية عن حال الصحابة، فهو من جنس السير، فسواء كان ذلك من قول أبى هريرة أو من قول الزهرى أو غيرهما يدل قطعا على أن الصحابة تركوا القراءة خلف رسول الله ﷺ فى ما يجهر فيه! ولا شك فى اعتبار المراسيل فى الأخبار والقصص، وهذا كاف للاستناد به على كراهة

١٠٧٣- أخبرنا: داود بن قيس حدثنا عمر بن محمد بن زيد عن موسى ابن سعد بن زيد بن ثابت يحدثه عن جده أنه قال: «من قرأ خلف الإمام فلا صلاة له». أخرجه محمد فى الموطأ (ص:١٠٠). وهو هكذا فى بعض النسخ

القراءة خلف الإمام فى الجهرية.

قوله: "أخبرنا داود بن قيس" إلخ. ذكره البخارى فى رسالة القراءة، وقال: لا يعرف لهذا الإسناد سماع بعضهم عن بعض، ولا يصلح مثله اهـ كذا فى جزء القراءة للبيهقى (ص: ١٤٨).

قلت: كلامه هذا مبنى على شرطه فى الصحيح، وخالفه فى ذلك مسلم والجمهور، فاكتفوا بامكان السماع واللقاء، وقالوا: عنعنة المعاصر محمولة على السماع إذا أمكن لقاءه عمن روى عنه، وههنا كذلك، فإن سماع داود بن قيس عن عمر بن محمد ابن زيد بن عبد الله بن عمر بن الخطاب مما لا يشك فى إمكانه، لأن عمر هذا من الطبقة السادسة، وداود بن قيس من الطبقة الخامسة وهما معاصران، كلاهما ماتا، داود فى ولاية أبى جعفر، وكذا عمر بن محمد فإنه مات قبل الخمسين ومائة كما فى التقريب (ص: ١٥٦).

وأما سماع عمر بن محمد عن موسى بن سعد فلا يشك فى إمكانه أيضا، فإن عمر من الطبقة السادسة وهى طبقة عاصروا الخامسة لكن لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة، وموسى بن سعد من الرابعة وهى طبقة تلى الطبقة الوسطى من التابعين جل روايتهم عن كبار التابعين، كل ذلك من التقريب (ص: ٣). ورواية السادسة عن الرابعة كثيرة جدا، فهذا مالك بن أنس مع كونه من أهل السابعة يروى عن نافع مولى ابن عمر وهو من الثالثة، وأمثاله مما لا يحصى عدده، وقد عد الحافظ ابن حجر عمر بن محمد هذا فى الرواة عن موسى بن سعد فى تهذيبه (١٠: ٣٤٥).

وأما سماع موسى بن سعد عن جده زيد بن سعد فقد مر فى المتن أنه ذكر ابن حبان فى الثقات أنه روى عن زيد بن ثابت، فالحديث صحيح على قاعدة الإمام مسلم، والجمهور الذين يكتفون فى صحة الحديث بإمكان اللقاء دون التصريح بالسماع حقيقة.

المصححة، وفى النسخة المطبوعة: أخبرنا داود بن سعد بن قيس حدثنا عمرو ابن محمد ابن زيد إلخ ولكن البيهقى ساق الإسناد نقلا عن البخارى مثل سياق الأولى فى كتاب القراءة (ص:١٤٧) فهو الصحيح المعتمد. رجاله كلهم ثقات، وموسى بن سعد ذكره ابن حبان فى الثقات، وذكر أنه روى عن زيد بن ثابت، وكذا ذكر البخارى اهـ كذا فى التهذيب (١:٣٤٥).

١٠٧٤- ثنا: الأحمر عن الأعمش عن إبراهيم قال: أول ما أحدثوا القراءة خلف الإمام وكانوا لا يقرأون. أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه (الجوهر النقى ص:١٧٥).

قلت: الأحمر هو أبو خالد، والرواة كلهم من رجال الجماعة.

ومعنى قوله: "فلا صلاة له" أى لا صلاة له كاملة، ودلالته على كراهة القراءة خلف الإمام ظاهرة، وهو يعم الجهرية والسرية كليهما.

قال ابن عبد البر: قول زيد بن ثابت: من قرأ خلف الإمام، فصلاته تامة، وإعادة يدل على فساد ما روى عنه انتهى كذا فى التعليق الممجد (ص: ١٠).

قلت: كلا! فإن معنى قوله: "صلاته تامة" أى صحيحة لا إعادة على فاعلها، وهذا لازما فى الكراهة، فلا تعارض بين قوليه والله أعلم.

قوله: "ثنا الأحمر" وقوله: "أخبرنا إسرائيل" إلخ. قلت: يدل على كون القراءة خلف الإمام بدعة، ويؤيده ما سيأتى من قول محمد بن سيرين: "لا أعلم القراءة خلف الإمام من السنة" ودلالة بقية الآثار على معنى الباب ظاهرة.

وبعد ذلك كله فاعلم أن قول أصحابنا بكفاية قراءة الإمام، وعدم افتراض القراءة، ووجوبها على المأموم خلفه فى غاية القوة. وكذا قولهم بكراهة القراءة أو حرمتها مع قراءة الإمام فى الجهرية بحيث يخل بالاستماع، ووجوب السكوت عنه ذلك فى غاية الوثاقة. ولذا تراهم لم يختلفوا فى ذلك بل اتفقوا على ذلك بأسرهم، وأما قولهم بكراهة مطلق القراءة أو حرمتها فى الجهرية ولو فى حالة السكتات، وكذا بكراهة القراءة فى السرية، فإنه

١٠٧٥- أخبرنا: إسرائيل بن يونس حدثنا منصور عن إبراهيم قال: إن أول من قرأ خلف الإمام رجل اتهم[1]. رواه محمد فى موطأه (ص:٩٨).

قلت: سند صحيح رجاله رجال الجماعة.

١٠٧٦- حدثنا: الفضل عن زهير عن الوليد بن قيس قال: سألت سويد ابن غفلة أقرأ خلف الإمام فى الظهر، والعصر؟ قال: لا! أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه.

قلت: إسناده صحيح، والفضل هو ابن دكين، وزهير هو ابن معوية،

وإن كان عندهم عليه دليل كما عرضنا عليك فيما سبق بالتفصيل ولكن لا يخلو الاحتجاج به عن قال وقيل، ولذلك اختلف أقوال أصحابنا فى القراءة خلف الإمام فى السكتات فى الجهرية وفى السرية مطلقا. قال فى إمام الكلام (ص: ٣٠) وفى المفيد والمزيد: لو قرأ خلف الإمام للاحتياط فإن كان فى صلاة الجهر يكره إجماعا، وفى المخافة قيل: لا يكره، والأصح أنه يكره، وكذا فى الذخيرة، لكن نقل عن جدى شيخ الإسلام إمام أئمة الأعلام فى العالم محى مراسم الدين بين الأمم الماحى بسطوته سياط البدع وآثار الظلم السعيد الشهيد نظام الملة والدين عبد الرحيم المشهور بين الأنام بشيخ التسليم وهو مجتهد فى مذهب أبى حنيفة باتفاق علماء ما وراء النهر، وخراسان أنه كان يقول: يستحب للاحتياط فيما يروى عن محمد ويقول: لو كان فى فمى جمرة يوم القيامة أحب إلى من أن يقال: "لا صلاة لك" انتهى ملخصا اهـ. وفيه (ص: ٣١) وفى شرح النقاية للبرجندى عن الإمام أبى حفص الكبير أنه لا يكره قراءة المؤتم فى صلاة لا يجهر فيها، وقيل: على قول محمد لا يكره، وعلى قولهما يكره، وهو الأصح اهـ. وفيه (ص: ٣٢) ناقلا عن الهداية: ويستحسن[2] على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد، ويكره عندهما لما فيه الوعيد انتهى.

---

(١) أى ببدعة فى دينه.

(٢) أى فى السرية فقط صرح به العينى فى البناية وهو المروى عن محمد.

وسويد بن غفلة مخضرم من كبار التابعين، وقيل: هو صحابى. قال الذهبى فى طبقات الحفاظ: كان ثقة نبيلا كبير الشأن، وقيل: إنه رأى النبى ﷺ، وصلى معه اهـ ملخصا (التعليق الحسن ١ :٩٠).

١٠٧٧- حدثنا: هشيم عن أبى بشر عن سعيد بن جبير قال: سألته عن القراءة خلف الإمام قال: ليس خلف الإمام قراءة. أخرجه ابن أبى شيبة فى المصنف. رواته كلهم ثقات من رجال الصحيحين احتج بهم الجماعة إلا أن هشيما كان مشهورا بالتدليس. وأبو بشر هو جعفر بن أياس اهـ (التعليق الحسن ١ :٩٠).

وفيه (ص: ٣٧): والثالث (من مسالك الحنفية فى هذه المسئلة) أن قراءة الفاتحة مستحسنة مستحبة فى السرية ومكروهة فى الجهرية فى رواية عن محمد، كما ذكره صاحب الهداية، والذخيرة، وغيرهما، وهو رواية عن أبى حنيفة، كما ذكره الزاهدى وهو الذى اختاره أبو حفص، وشيخ التسليم كما مر ذكره بل جماعة من الحنفية، والصوفية، كما قال صاحب التفسير الأحمدى مجال الاختلاف فى المسئلة بلغ أقصاه حتى أوجب أبو حنيفة الوعيد على القارى، والشافعى على التارك، فإن رأيت الطائفة الصوفية، والمشائخ الحنفية تراهم يستحسنون قراءة الفاتحة للمؤتم كما استحسنه [١] محمد أيضا احتياط فيما روى عنه انتهى. واستظهره على القارى المكى فى المرقاة شرح المشكاة حيث قال: اختلفوا فى قراءة المأموم الفاتحة فأصح قولى الشافعى أنه يقرأها فى السرية والجهرية، وهو مذهب أحمد، وأحد قولى الشافعى أنه يقرأها فى السرية، ومذهب أبى حنيفة لا يقرأها فى السرية، ولا فى الجهرية، كذا نقله الطيبى، والإمام محمد من أئمتنا يوافق الشافعى فى القراءة فى السرية وهو أظهر فى الجمع بين الروايات الحديثية وهو مذهب الإمام مالك أيضا انتهى. ومر أن هذه الرواية ليست ظاهر الرواية عن محمد، وأنها مخالفة لتصريحه فى الموطأ وغيره. ولهذا [٢] استضعفها ابن الهمام (فى فتح القدير)، وادعى أن

---

(١) أى فى السرية خاصة بدليل ذكر قول محمد فى الاحتجاج.

(٢) من الآثار والحجج.

قلت: عده الحافظ فى الطبقة الثالثة التى اختلف المحدثون فى قبول تدليسهم، فمنهم من رده مطلقا، ومنهم من قبله (طبقات المدلسين ص:١٦). وقد عرفت أن من اختلف فى قبول حديثه فهو حسن الحديث فى الدرجة الثانية، على أن التدليس والإرسال لا يضران عندنا إذا كان الراوى ثقة.

١٠٧٨- حدثنا: الثقفى عن أيوب عن محمد قال: لا أعلم القراءة خلف الإمام من السنة. أخرجه ابن أبى شيبة فى المصنف.

قلت: إسناده صحيح، وأيوب هو السختيانى، ومحمد هو ابن سيرين (التعليق الحسن ١:٩٠).

الحق أن قوله كقولهما ا هـ (ص: ٣٨).

وقال فى غيث[1] الغمام: وذكر الشعرانى أن هذه الرواية (أى استحسان القراءة فى السرية) هى التى رجع إليه محمد وأبو حنيفة حيث قال: لأبى حنيفة ومحمد قولان، أحدهما عدم وجوبها على المأموم، بل ولا تسن، وهذا قولهما القديم، وأدخله محمد فى تصانيفه القديمة، وانتشرت النسخ إلى الأطراف.

وثانيهما استحسانها على سبيل الاحتياط وعدم كراهتها عند المخالفة للحديث المرفوع "لا تفعلوا إلا بأم القرآن" (إلى أن قال: فرجعا من قولهما الأول إلى الثانى احتياطا. انتهى. لكن كتب الحنفية أكثرها خالية عن ذكر الرجوع ولو ثبت ذلك كان قاطعا للنزاع اهـ ملخصا (ص: ١٥٦).

قلت: ولم أظفر بهذا الكلام فى كتب العلامة الشعرانى من الميزان، وكشف الغمة ورحمة الأمة، فلعله فى كتاب غيرها والله أعلم. وظنى أن أقوى المسالك فى المسئلة هو ما روى عن محمد، واختاره بعض المشائخ الأعلام وهو وإن كان ضعيفا رواية، فهو قوى دراية، وبه يجتمع الآثار المروية كلها فى هذا الباب، ولما جوز محمد القراءة فى السرية، فأرجو، أن تجوز عنده فى الجهرية أيضا فى حالة السكتات إذا وجدها المأموم، لعدم الفرق

---

(١) هو حاشية إمام الكلام كلاهما للشيخ العلامة عبد الحى اللكنوى تغمده الله بلطفه الخفى والجلى.

١٠٧٩- عن: الثورى عن الأعمش عن إبراهيم عن الأسود قال: وددت أن الذى يقرأ خلف الإمام ملئ فوه ترابا. أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه. (الجوهر النقى ٢:١٥٧).

قلت: سند صحيح رجاله رجال الجماعة.

١٠٨٠- أخبرنا: أبو حنيفة قال: حدثنا حماد عن إبراهيم قال: ما قرأ علقمة بن قيس قط فيما يجهر فيه، ولا فيما لا يجهر فيه، ولا فى الركعتين الأخريين أم القرآن ولا غيرها خلف الإمام. أخرجه الإمام محمد بن الحسن فى كتاب الآثار (ص:٢٠).

بينهما.

قال العلامة الشهير والعالم الكبير شيخ وقته وأوانه، محدث عصره وزمانه، مولانا الشيخ رشيد أحمد الكنكوهى قدس الله سره فى رسالته سبيل الرشاد بالهندية ما تعريبه: وأما ما ثبت فى المرفوعات أو الموقوفات من إباحة قراءة الفاتحة للمقتدى فهو رخصة للخواص المراعين للسكتات اهـ (ص: ٢٠). وقال ولى عصره وقطب دهره فقيه الملة الحنفية حكيم الأمة مضجعه فى حجة الله المحمدية مولانا الشاه ولى الله المحدث الدهلوى حجة الله البالغة، وإن كان مأموما وجب عليه الإنصات والاستماع فإن جهر الإمام لم يقرأ إلا عند الإسكاتة، وإن خافت فله الخيرة، فإن قرأ فليقرأ الفاتحة قراءة لا يشوش على الإمام. وهذا أولى الأقوال عندى، وبه يجمع بين أحاديث الباب، والسر فيه ما نص عليه من أن القراءة مع الإمام تشوش عليه، وتفوت الله بر وتخالف تعظيم القرآن، ولم يعزم عليهم أن يقرأ وأسرا لأن العامة متى أرادوا أن يصححوا الحروف بأجمعهم كانت لهم لجة مشوشة اهـ (٢١: ١٧).

ويؤيده ما فى غنية المستملى، (ص: ٢٩٧) وإذا أدرك الشارع فى الصلاة عند شروعه الإمام وهو أى والحال أن الإمام يجهر بالقراءة لا يأتى بالثناء، بل يستمع، وينصت للآية، وقال بعضهم: يأتى بالثناء عند سكتات الإمام حال كون الثناء كلمة كلمة أو كلمتين كلمتين بحسب ما يمكنه، لأنه أمكنه الإتيان بالسنة مع مراعاة مقتضى الأمر اهـ.

قلت: إسناده صحيح، وأخرجه الخوارزمى فى جامع مسانيد الإمام (١ :٣١) بهذا السند، وزاد: ولا أصحاب عبد الله جميعا، وعزاه إلى مسند ابن خسرو، وإلى الآثار لمحمد.

قلت: وكذا إذا أمكنه الإتيان بالفاتحة مع مراعاة مقتضى الأمر، بل هى أولى وأهم من الثناء لقول الشافعية بفرضيتها، والخروج من الخلاف حسن، فينبغى القول بجواز قراءتها فى الجهرية إن وجد فرصة بين السكتات، وإلا لا، لئلا يخل بالاستماع المفروض. وقال فى رد المحتار: قضية المتن الإتيان بالثناء فى المخافتة وإن بدأ الإمام بالقراءة، وهو ضعيف لتعبير الصغرى عنه بقيل، ووجهه أنه إذا امتنع عن القراءة، فبالأولى أن يمتنع عن الثناء. وأقول: ما ذكره المصنف جزم به فى الدور، وقال فى المنح: وصححه فى الذخيرة وفى المضمرات، وعليه الفتوى اهـ. ومشى عليه فى منية المصلى، والشارح فى الخزائن، وشرح الملتقى، واختاره قاضى خان حيث قال: ولو أدرك الإمام بعد ما اشتغل بالقراءة قال ابن الفضل: لا يثنى، وقال غيره يثنى. وينبغى التفصيل إن كان الإمام يجهر لا يثنى، وإن كان يسر يثنى اهـ. وهو مختار شيخ الإسلام خواهر زاده، وعلله فى الذخيرة بما حاصله أن الاستماع فى غير حالة الجهر ليس بفرض، بل يسن تعظيما للقراءة فكان سنة غير مقصودة لذاتها إلى أن قال: فكان المعتمد ما مشى عليه المصنف فافهم اهـ (٥٠٩، ٥١٠).

قلت: وهذا يؤيد ما روى عن محمد من استحسان قراءة المأموم فى السرية، فإن أمر القراءة أهم من الثناء، فلما جاز الإتيان به فى السرية مع اشتغال الإمام بالقراءة فأولى أن يجوز الإتيان بها أيضا، وما ذكره الشامى من الفرق بين الثناء والقراءة ناقلا عن الذخيرة بما نصه: وعدم قراءة المأموم فى غير حالة الجهر لا لوجوب الإنصات، بل لأن قراءة الإمام له قراءة، وأما الثناء فهو سنة مقصودة لذاتها، وليس ثناء الإمام ثناء للمؤتم، فإذا تركه يلزم ترك سنة مقصودة لذاتها للإنصات الذى هو سنة تبعا اهـ (١ : ٥٠٩).

ففيه أن غاية ما يستفاد منه الفرق بينهما بالاستحباب وعدمه لا بالجواز وعدمه لأن حديث قراءة الإمام قراءة للمقتدى لا يدل على منع المأموم عن القراءة، بل على جواز اكتفاءه بقراءة الإمام، والمفيد للمنع إنما هو الأمر بالإنصات، فحسب، وقد اعترف المجيب

بعدم وجوبه فى السرية. وما ذكره ابن الهمام أنه لو قرأ كان له قراءتان فى صلاة واحدة، وهو غير مشروع، ففيه أن قراءة الإمام ليست بقراءة المأموم حقيقة، لا عرفا ولا شرعا، وإنما هى قراءة له حكما، فلو قرأ لا يلزم إلا أن تكون له قراءتان حقيقية وحكمية، ولا عائبة فى اجتماعهما، ولا دليل يدل على قبحه، فالحق أن القول بجواز قراءة المأموم فى السرية لازم على من جوز الإتيان بالثناء فيها، وكذا بجوازها فى سكتات الجهرية على من جوزه فيها فافهم، والله أعلم. وبعد ذلك فلنذكر ما احتج به الشافعية على وجوب قراءة المأموم خلف الإمام ثم لنجب عنها.

فمنه ما فى كنز العمال (٤: ١٩٦): من صلى مكتوبة أو سجة فليقرأ بأم القرآن وقرآن معها، فإن انتهى إلى أم القرآن أجزأت، ومن كان مع الإمام فليقرأ قبله وإذا سكت، ومن صلى صلاة لم يقرأ فيها فهى خداج ثلثا. رواه عبد الرزاق عن ابن عمر مرفوعا وحسن اهـ.

قلت: كذا وقع فيه عن ابن عمر، والصحيح عن ابن عمرو، وهو عبد الله ابن عمرو بن العاص، كما أخرجه البيهقى عنه فى كتاب القراءة (ص: ٤٥)، وفيه المثنى بن الصباح، وهو ضعيف اختلط بآخره، كذا فى التقريب (ص: ٢٠١). وسماع عبد الرزاق عنه متأخر، كما يظهر من التهذيب (١٠: ٣٦) ونصه قال عبد الرزاق: أدركته شيخا كبيرا بين اثنين يطوف الليل أجمع اهـ. وقد اعترف البيهقى بضعف الحديث مرفوعا، وأثبته موقوفا، ولا حجة فيه فإن أقوال الآخرين من الصحابة تعارضه.

ومنه ما فى الكنز أيضًا (٤١: ١٣): إذا كنت مع الإمام فاقرأ بأم القرآن قبله، وإذا سكت. رواه عبد الرزاق عن ابن عمر ومرفوعا وحسن اهـ.

قلت: وفيه المثنى بن الصباح أيضا كما فى كتاب القراءة للبيهقى، وصححه موقوفا عليه (ص: ٥٤).

ومنه ما روى محمد بن عبد اللهير بن عبيد بن عمير عن عطاء عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: من صلى صلاة مكتوبة مع الإمام فليقرأ بفاتحة الكتاب فى سكتاته، ومن انتهى إلى أم القرآن فقد أجزأه. أخرجه البيهقى فى جزءه (ص: ٥٤) والحاكم فى مستدركه (١: ٢٣٨).

قلت: محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير الليثى ضعيف متروك، وكذبه بعضهم كما يظهر من اللسان (٥: ٢١٦). وأيضا فقد اختلف عليه فى إسناده، فرواه بعضهم عن محمد بن عبد الله بن عبيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا كما يظهر من جزء القراءة للبيهقى (ص: ٥٤)، ثم قال البيهقى: ومحمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير وإن كان غير محتج به، وكذلك بعض [1] من تقدم ممن رواه عن عمرو بن شعيب، فلقراءة المأموم فاتحة الكتاب فى سكتة الإمام شواهد صحيحة. عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده خبرا عن فعلهم، وعن أبى هريرة وغيره من فتواهم، ونحن نذكرها إنشاء الله فى ذكر أقاويل الصحابة رضى الله عنهم اهـ.

قلت: فثبت أن رفع هذا الحديث، وكذا ما مر عن عبد الله بن عمرو ضعيف لا يصح الاحتجاج به، وإنما هو موقوف.

والجواب عنه أن الأمر فيه محمول على الندب أو الجواز، والقراءة خلف الإمام فى السكتات تجوز عندنا كما مر، على أنه يعارضه أقوال الصحابة المانعين عن القراءة للمأموم، كما مرت فى المتن، فلا حجة فى الموقوف إذن.

ومنه ما رواه البيهقى فى كتاب القراءة (ص: ٦٩) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنهم كانوا يقرأون خلف رسول الله ﷺ إذا أنصت، فإذا قرء لم يقرأوا وإذا أنصت قرأوا. وكان رسول الله ﷺ يقول: «كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج» اهـ وصححه فى (ص ٥٥ س ٧).

قلت: لا دلالة فيه على الوجوب، وأما قوله ﷺ: "كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج" فهو محمول على الإمام والمنفرد كما مر فى قول أحمد عند الترمذى أو يقال بالعموم، فالمأموم قارئ حكما، لأن قراءة الإمام له قراءة. ونظير هذا التأويل لرفع التعارض ما أخرجه النسائى عن أبى هريرة فى إتيانه الطور، ولقائه كعبا، وفيه: قال عبد الله [2]: هى (أى ساعة الجمعة) آخر ساعة من يوم الجمعة قبل أن تغيب الشمس، فقلت أليس قد سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يصادفها مؤمن وهو فى الصلاة"؟ ليست تلك

(١) وهو مثنى بن الصباح ١٢ منه.
(٢) ابن سلام ١٢ منه.

ساعة صلاة. قال: أ ليس قد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من صلى، وجلس ينتظر الصلاة فهو فى صلاة حتى تأتيه الصلاة التى تليها» قلت: بلى! قال: فهو كذلك ا هـ (نسائى مجتبائى ١: ٢١١).

فهذا كما ترى فيه جعل عبد الله بن سلام الصلاة عامة للحقيقية والحكمية لرفع التعارض، فلا محذور فى جعلنا القراءة عامة لهما لذلك فافهم، على أنه قد ورد فى بعض الروايات ما يدل على أن ذلك كان فى بدء عهده ﷺ ثم ترك، فلا يصح به الاحتجاج علينا، وهو ما أخرجه البيهقى فى جزءه عن أبى العالية قال: كان النبى ﷺ إذا صلى قرأ فقرأ أصحابه، فنزلت ﴿فاستمعوا له، وأنصتوا﴾، فسكت القوم، وقرأ النبى ﷺ اهـ (ص: ٧٢) ولم يعله بشئ سوى الانقطاع (أى الإرسال).

قلت: هو مرسل تابعى كبير عضده مسند آخر وهو ما أخرجه مسلم، والنسائى مرفوعا «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا». وفيه: «وإذا قرأ فأنصتوا» فيلزم الشافعى قبوله كما مر غير مرة، وعضده أيضا حديث جابر مرفوعا ومرسلا «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة»، فلا يضره الإرسال اتفاقا والحال هذه.

ومنه ما أخرجه البيهقى فى جزءه (ص: ٤١) عن عبادة بن الصامت قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب إمام أو غير إمام» ا هـ.

قلت: الزيادة [(١)] التى فيه لا تصح، وإنما المعروف عن عبادة قوله: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» فحسب، وفى سنده أحمد بن عمير الدمشقى وهو وإن وثقه بعضهم ولكنه صدوق له غرائب، وقال الدار قطنى: لم يكن بالقوى، وقال ابن منده: سمعت حمزة الكتانى يقول: عدى عن [(٢)] ابن جوصا مائتا جزء، ليتها كانت بياضا. قال: وترك الرواية عنه أصلا كذا فى الميزان (١: ٥٩). روى عنه أبو على الحافظ، وأثنى عليه ولكن قال الحاكم عن الزبير بن عبد الواحد الأسد آبادى: ما رأيت لأبى على زلة قط إلا روايته عن عبد الله بن وهب الدينورى وابن جوصا ا هـ كذا فى اللسان (١: ٢٤).

---

(١) أى قوله: إمام أو غير إمام ١٢ منه.

(٢) هو أحمد بن عمير المذكور ١٢ منه.

قلت: الدينورى هذا متهم بالوضع والكذب، قال الدار قطنى: كان يضع الحديث، كذا فى (الميزان ٢: ٧٢).

وفيه أيضا بن محمد أبى السرى، ولعله محمد بن المتوكل العسقلانى وهو وإن وثقه ابن معين ولكنه مع حفظ كثير الغلط له مناكير، روى له الذهبى فى ميزانه حديثا منكرا ثم قال: ولمحمد هذا أحاديث تستنكر ا هـ (٣: ١٢٨). فهذه الزيادة فى الحديث إما من مناكير ابن أبى السرى أو من غرائب ابن جوصا، فلا يحتج بها.

ومنه ما رواه البيهقى فى جزءه أيضا (ص: ٥٢) بطريق عبد الرحمن بن سوار (الهلالى) قال: كنت جالسا عند عمرو بن ميمون بن مهران فقال له رجل من أهل الكوفة: يا أبا عبد الله! بلغنى أنك تقول: من لم يقرأ خلف الإمام بأم القرآن فصلاته خداج. قال عمرو: صدق حدثنى أبى ميمون بن مهران عن أبيه مهران عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من لم يقرأ بأم الكتاب خلف الإمام فصلاته خداج» ا هـ.

قلت: الحديث أخرجه الطبرانى عن مهران مرفوعا بدون هذه الزيادة ولفظه: قال: من لم يقرأ بأم الكتاب فى صلاته فهى خداج، كذا فى مجمع الزوائد (١: ١٨٦) وذكره الحافظ ابن حجر فى الإصابة فى ترجمة مهران (٦: ١٤٦) بدون تلك الزيادة أيضا، فقال: وأخرج ابن [1] السكن من طريق عبد الرحمن بن سوار الهلالى قال: كنت جالسا عند عمرو بن ميمون فقال له رجل من أهل الكوفة: يا أبا عبد الله! بلغنى أنك تقول من لم يقرأ بأم الكتاب فصلاته خداج، فقال: نعم! حدثنى أبى ميمون عن أبيه مهران عن النبى ﷺ بهذا ا هـ.

فالحديث هذا ولا أدرى من تفرد بهذه الزيادة حتى ينظر فيه، ولم أعرف شيخ البيهقى محمد بن الحسين بن داود العلوى ولم أجد من ترجمه. والله أعلم.

ومنه ما رواه البيهقى فى جزءه أيضا (ص: ٤٧) بطريق محمد بن سليمان بن فارس حدثنى أبو إبراهيم محمد بن يحيى الصفار، وكان جارنا ثنا عثمان بن عمر عن يونس

---

(١) قلت: الأحاديث المخرجة في صحيح ابن السكن كلها صحاح على قاعدة السيوطي المذكورة في خطبة كنز العمال (١ : ٣) المؤلف.

عن الزهرى عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب خلف الإمام». قال أبو الطيب [١]: قلت لمحمد بن سليمان: خلف الإمام؟ قال: خلف الإمام. وهذا إسناد صحيح، والزيادة التى فيه كالزيادة التى فى حديث مكحول وغيره فهى عن عبادة بن الصامت صحيحة مشهورة من أوجه كثيرة اهـ.

بحث نفيس
فى الجواب عن زيادة خلف الإمام فى حديث عبادة

قلت: الحديث أخرجه البخارى من طريق سفيان بن عيينة عن الزهرى بهذا السند (١: ١٠٤) وكذا مسلم (١٦٩: ١) بدون هذه الزيادة، وأخرجه مسلم أيضا بطريق ابن وهب عن يونس عن الزهرى بهذا السند، وليس فيه زيادة "خلف الإمام"، ورواه عن الزهرى صالح ومعمر عند مسلم، ولم يذكرا هذه الزيادة، وأخرجه البيهقى فى جزءه (ص: ١٠ و١١ و١٢) بطريق مالك، وقرة بن عبد الرحمن، وعقيل وعبد الرحمن بن إسحاق الأوزاعى، وشعيب بن أبى حمزة كلهم عن الزهرى بهذا الإسناد، ولم يأت أحد بهذه الزيادة، وأخرجه أيضا بطريق الحسن بن مكرم عن عثمان بن عمر عن يونس بدونها. فهذه الزيادة شاذة لا يتابع عليها لعلها أدرجها فى الحديث بعض الرواة النازلين عن عثمان بن عمر، يدل عليه إنكار أبى الطيب محمد بن أحمد الذهلى عليها كما هو ظاهر من سياق كلامه، فإنه لما سمع فى الحديث زيادة خلف الإمام استنكرها، وسأل عن شيخه هل فيه خلف الإمام؟ ويدل عليه أيضا قول سفيان بن عيينة عند أبى داود (١: ١٢٦) بعد ما روى الحديث عن الزهرى بسنده بدون هذه الزيادة: (هذا) لمن يصلى وحده، فلو كانت زيادة خلف الإمام صحيحة فى الحديث لم يصح حمله على المنفرد، ولم يسع لسفيان أن يقول بما يعارض الحديث صريحا، وأيضا فقد أسلفنا عن الترمذى أن الإمام أحمد قد أول حديث عبادة بما أوله سفيان، وقال: معنى قول النبى ﷺ: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة

(١) هو محمد بن أحمد الذهلي وثقه ابن يونس ، كذا فى حسن المحاضرة للسيوطي (١ : ١١٨) المؤلف.

الكتاب» أن هذا إذا كان وحده، وهذا يدل على أن زيادة خلف الإمام لم يثبت عنده فى الحديث، وإلا بطل تأويله رأسا.

وأيضا فقد روى الطبرى فى تفسيره (١٥: ١١١)، والبيهقى فى جزءه (ص: ٧٥) بطريق عبد الله بن المبارك عن يونس عن الزهرى قال: لا يقرأ من وراء الإمام فيما يجهر به الإمام القراءة، يكفيهم قراءة الإمام وإن لم يسمعهم صوته، ولكنهم يقرؤون فيما لا يجهر به سرا فى أنفسهم، ولا يصلح لأحد أن يقرأ معه فيما يجهر به سرا ولا علانية اهـ.

قلت: وسند الطبرى رجاله كلهم ثقات معروفون، فلو كان الزهرى روى هذه الزيادة فى الحديث لم يقل بوجوب الإنصات على المأموم فى الجهرية، بل قال بوجوب قراءة الفاتحة عليه، ويدل على ضعفها، ونكارتها أيضا سكوت الحافظ ابن حجر عنها فى فتح البارى تحت حديث عبادة مع فرط اعتنائه بجمع الطرق الصحيحة والحسنة للحديث، وبيان الزيادات التى ثبتت فيها من طرق أخر.

فإن قيل: هب أنها زيادة شاذة لكنها زيادة ثقة كما يدل عليه تصحيح البيهقى لإسنادها فتقبل.

قلت: زيادة الثقة إنما تقبل إذا لم تخالف رواية الجماعة، ولم يلزم من قبولها رد ما رووه، وهذه الزيادة تنافى رواية الجماعة، وتستلزم ردها، فإن قوله ﷺ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» مطلق عن الإمام، والمنفرد، والمأموم، وزيادة خلف الإمام تقيده بالمأموم، وتقييد الإطلاق نسخ عندنا، فلا يقبل ما لم يثبت كثبوت أصله.

وأما قول البيهقى أن الزيادة التى فيه كالزيادة التى فى حديث مكحول، فممنوع لأن ما فى رواية مكحول من زيادة قوله: «فلا تفعلوا إلا بأم القرآن» لا يفيد إلا الإباحة، فإن الاستثناء من الحظر إباحة وإطلاق كما صرح به [1] الأصوليون، وزيادة خلف الإمام فى حديث عبادة يفيد الوجوب، فافترقا، ولما لم يكن هذه الزيادة كزيادة مكحول بطل كونها صحيحة مشهورة عن عبادة بأوجه كثيرة، كما ادعاه البيهقى، على أنه لو سلم صحة هذه الزيادة مع كونها شاذة لا يقامع عليها، فلنسلم زيادة قوله "فصاعدا" أيضا كيف لا؟ وهى

---

(١) وهو مصرح فى نور الأنوار (ص: ١٢٨) والمسئلة مشهورة فى كتب الأصول ١١ منه.

أولى بالقبول من هذه، فقد رواها مسلم بطريق معمر عن الزهرى كما مر، وتابعه عليها سفيان بن عيينة أحد الأئمة الثقات الأعلام عند أبى داود وسنده صحيح (١: ١٢٦) وكذا تابعه عبد الرحمن بن إسحاق والأوزاعى عند البيهقى فى جزءه (ص: ١١)، فيكون معنى الحديث أنه لا صلاة لمن لم يقرأ خلف الإمام بأم القرآن وشيئا زائدا عليها، فيجب قراءة شئ زائد سوى الفاتحة خلفه، ولم يقل به الخصم. والعجب من البيهقى أنه كيف يتكلم فى زيادة قوله: "فصاعدا" ويسعى لردها مع إخراج مسلم إياها فى صحيحه ومتابعة الثقات عليها، ويحتج بهذه الزيادة التى لا يتابع عليها أصلا، ويتعلل بتصحيحها بعلل بعيدة. وأيضا فيحتمل أن يكون لفظة "خلف" فى قوله "خلف الإمام" ظرف زمان بمعنى بعد، لا ظرف مكان بمعنى وراء، وقد ثبت مجيئها بهذا المعنى، فقد أول المفسرون لفظ "خلفها" فى قوله تعالى: "فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها" كذلك كما رواه الطبرى بسنده عن السدى قال: أما ما بين يديها فما سلف من عملهم، وأما ما خلفها فمن كان بعدهم من الأمم أن يعصوا، فيصنع الله بهم مثل ذلك اهـ (١: ٢٦٥).

وكذلك رواه عن ابن عباس أيضا فليراجع، وعلى هذا، فيكون المعنى «لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن بعد الإمام» أى بعد انقضاء صلاته مسبوقا أو منفردا، يعنى من فاتته الجماعة كلها أو بعضها فعليه أن يقرأ بأم القرآن، ومن صلى بجماعة فليس عليه قراءتها، وهذا مما لا ننكره. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ومنه ما رواه البيهقى فى جزءه بطريق سليمان بن سلمة الحمصى نا المؤمل بن عمر أبو قعنب القينى نا يوسف أبو عنبسة خادم أبى أمامة قال: سمعت أبا أمامة يقول: قال رسول الله ﷺ: «من لم يقرأ خلف الإمام فصلاته خداج» اهـ (ص: ٥٣).

قلت: فيه سليمان بن سلمة أبو أيوب الحمصى وهو متهم بالكذب صاحب بلايا، كذا فى الميزان (١: ٤١٦) ومؤمل بن عمر أبو قعنب، وأبو عنبسه خادم أبى أمامة لم أجد من ترجمهما، والحديث أخرجه الخطيب بسنده عن أبى أمامة بلفظ «كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهى خداج» كذا فى هداية المعتدى[1] (ص: ٢٨)، وليس فيه زيادة "خلف الإمام"، وأخرجه البيهقى فى جزءه بطريق القاسم عن أبى أمامة، واحتج به،

(١) للشيخ الأجل مولانا رشيد أحمد المحدث الكنكوهى قدس سره ١٢ منه.

ولفـــظه: قال قائل: يا رسول الله! أ فى كل صـــــلاة قراءة؟ قـال: نعم! ذلك واجب اهـ (ص: ٨).

فالحديث هذا، وزيادة خلف الإمام فيه لعلها من بلايا أبى أيوب الحمصى أو غيره. والله أعلم. على أنه بعد تسليم صحته إنما يدل على وجوب مطلق القرأة خلف الإمام لا خصوص الفاتحة، والخصم لا يقول به، فإنه يمنع المأموم عن قراءة ما سواها خلف الإمام فى الجهرية كما مر لحديث مكحول فلا تفعلوا إلا بأم القرآن، وأيضا فالاحتمال الذى ذكرناه آنفا فى لفظ "خلف" من كونها بمعنى بعد يجرى ههنا أيضا، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ومنه ما رواه البيهقى فى كتابه المذكور (ص: ٤٣) بطريق زيد بن واقد عن مكحول، وحرام بن حكيم عن نافع بن محمود بن الربيع الأنصارى قال: كنت أغدوا إلى المسجد مع عبادة بن الصامت فأبطأ عبادة ذات يوم قال: فجئنا، وأبو نعيم يصلى بالناس الصبح قال: فصففنا خلفه، فسمعت عبادة يقرأ بفاتحة الكتاب، فلما انصرف أبو نعيم قلت: يا أبا الوليد! رأيتك تقرأ مع الإمام، ولا أدرى تعمدته أم سهوت؟ قال: لم أنسه ولكن تعمدته، صلى بنا رسول الله ﷺ بعض الصلوات التى يجهر فيها بالقراءة، قال: فالتبست عليه القراءة، فلما انصرف قال: هل تقرؤون معى؟ قالوا: نعم! قال: لا تفعلوا إلا بأم القرآن، فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها. وهذا إسناد صحيح، ورواته ثقات، وقد أخرجه أبو داود السجستانى فى كتاب السنن ا هـ. وفى عون المعبود (١: ٣٠٤): قال الخطابى: وإسناده جيد لا طعن فيه ا هـ.

قلت: رواه الترمذى بنحوه، وحسنه (١: ٤١). وفى التلخيص الحبير (١: ٨٧) بعد ذكر الحديث ما نصه[1]: أحمد والبخارى فى جزءه القراءة وصححه، وأبو داود، والترمذى، والدار قطنى وابن حبان، والحاكم، والبيهقى من طريق ابن إسحاق حدثنى مكحول عن محمود بن ربيعة عن عبادة، وتابعه زيد بن واقد وغيره عن مكحول ا هـ.

---

(١) أى رواه ١٢ منه.

الجواب عن رواية مكحول:

لا تفعلوا إلا بأم القرآن على طريقة المحدثين:

قلت: الحديث مضطرب الإسناد قاله فى الجوهر النقى، قال: وقال عبد الحق فى أحكامه: رواه الأوزاعى عن مكحول عن عبد الله بن عمرو قال: صلينا مع النبى ﷺ، فلما انصرف قال: هل تقرأون إذا كنتم معى فى الصلاة؟ قلنا: نعم! قال: فلا تفعلوا إلا بأم القرآن. وفى التمهيد: خولف فيه ابن إسحاق، فرواه الأوزاعى عن مكحول عن رجاء ابن حياة عن عبد الله بن عمرو، فذكره، ورواه الطحاوى فى أحكام القرآن من حديث رجاء عن محمود فأقفه على عبادة اهـ (١: ١٥٥ و١٥٦).

قلت: ورواه مكحول مرة عن عبادة بن الصامت مرسلا، أخرجه الدار قطنى فى سننه (١: ١٢١) والبيهقى فى جزء القراءة (ص: ٤٤)، وأخرى عن نافع بن محمود عن عبادة كما هو عند أبى داود، والبيهقى، وقد مر آنفا، وتارة عن محمود عن أبى نعيم أنه سمع عبادة إلخ أخرجه الحاكم فى المستدرك (١: ٢٣٨). ولا يدرى أبو نعيم هذا، فقال الحاكم: إنه وهب بن كيسان، وقال ابن صاعد: هو أبو نعيم المؤذن ذكره الدار قطنى فى سننه (١: ١٢١). وقال مكحول مرة عن نافع عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت ذكره الحافظ ابن حجر فى الإصابة (٦: ٦٦). ولعمرى لو كان مثل هذا الاختلاف والاضطراب فى حديث احتج به الحنفية لصاح البيهقى، والمحدثون بأسرهم، ورموه عن حلق، وسلخوا جلود المستدلين به، وطعنوهم بقلة المعرفة بحال الأسانيد، والاحتجاج بالمضطرب الضعيف.

قلت: والصحيح من حديث محمود هو طريق الزهرى عن محمود بن الربيع عن عبادة مرفوعا «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» بدون هذه القصة أخرجه البخارى بطريق سفيان عنه، ومسلم بطريق سفيان، ويونس كما مر، وكذلك رواه صالح بن كيسان، ومعمر، والأوزاعى، وعبد الرحمن بن إسحاق، وغيرهم عن الزهرى، قاله الدار قطنى (١: ٢٢)، وساق البيهقى طرق الجميع فى كتاب القراءة، فليراجع.

وأما رواية هذه القصة، وقوله ﷺ: «فلا تفعلوا إلا بأم القرآن» فلم يثبت عن محمود بن الربيع عن عبادة إلا برواية ابن إسحاق عن مكحول، وابن إسحاق وإن كان

ثقة ولكنه مختلف فيه لا يحتج بما تفرد به. قال الذهبى فى الميزان فى ترجمته: وما انفرد به، ففيه نكارة، فإن فى حفظه شيئا (٣: ٢٤). وقال الحافظ فى الدراية فى كتاب الحج: وابن إسحاق لا يحتج بما تفرد به من الأحكام فضلا عما إذا خالفه من هو أثبت منه. كذا فى التعليق الحسن (١: ٧٧).

فإن قيل: تابعه الوليد بن مسلم حدثنى غير واحد منهم سعيد بن عبد العزيز (التنوخى) عن مكحول عن محمود اهـ عند الحاكم فى المستدرك، والدار قطنى فى سننه.

قلت: لا يجديه متابعته شيئا، فإن الوليد لم يقل: عن محمود عن عبادة، بل أدخل بينهما أبا نعيم، وما نقله الدار قطنى عن ابن صاعد قوله: "عن أبى نعيم" إنما كان أبو نعيم المؤذن، وليس هو كما قال الوليد: عن أبى نعيم عن عبادة اهـ (١: ١٢١). ففيه أن الوليد بن مسلم وثقه غير واحد وهو من رجال الصحيحين حافظ متقن وقال الذهبى فى طبقات الحفاظ كما فى التعليق الحسن (١: ٧٧) فى ترجمته: لا نزاع فى حفظه، وعلمه وإنما الرجل مدلس، فلا يحتج به إلا إذا صرح بالسماع اهـ.

قلت: قد رواه بالتحديث، وقال: حدثنى: غير واحد منهم سعيد بن عبد العزيز، فلا يضر تدليسه، والرجل إذا يسمع خبرا من غير واحد لا يخطى فيها، بل تثبت عنده تلك الطريق وتستحكم، فما زعمه ابن صاعد من وهم الوليد إنما هو مجرد ظن بلا دليل، على أن الوليد لم يخالف فيها إلا ابن إسحاق وهو ليس بأثبت من الوليد، فالحكم بوهم الوليد فيه معتمدا على رواية ابن إسحاق تحكم جدا.

فإن قيل: قد رواه عبد الله بن عمر بن الحارث عن محمود بن الربيع عن عبادة عند الدار قطنى فى سننه (١: ١٢١) والحاكم فى المستدرك (١: ٢٣٨)، ولم يدخل أحدا بين محمود، وعبادة، فهذا شاهد لرواية ابن إسحاق.

قلت: فيه معاوية، وإسحاق بن أبى فروه، وهما ضعيفان كما نص عليه الدار قطنى، وقال الذهبى فى تلخيص المستدرك: قلت: ابن أبى فروة هالك اهـ (١١ ٢٣٩).

فإن قيل: قد تابعه زيد بن واقد وغيره عن مكحول كما قال الحافظ فى التلخيص.

قلت: المراد به متابعته فى الرواية عن مكحول فحسب لا فى ذكر محمود بن الربيع فى الإسناد، فإن زيد بن واقد، ويزيد بن يزيد بن جابر الدمشقى روياه عن مكحول عن نافع بن محمود بن الربيع عن عبادة كما أخرجه البيهقى عنهما فى جزءه (ص: ٤٢ و٤٣)، وطريق زيد بن واقد عن مكحول عن نافع بن محمود عن عبادة أخرجه أبو داود أيضا فى سننه (١: ١٢٦). فهذه القصة مع قوله ﷺ: "لا تفعلوا إلا بأم القرآن" ليس إلا من طريق نافع عن عبادة وهو مجهول لا يعرف. قال الذهبى فى الميزان: نافع بن محمود المقدسى عن عبادة فى القراءة خلف الإمام، وعنه حرام بن حكيم لا يعرف بغير هذا الحديث، ولا هو فى كتاب البخارى، وابن أبى حاتم ذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: حديثه معلل. وروى عنه مكحول أيضا ا هـ (٣: ٢٢٧) وقال الحافظ فى التقريب: نافع بن محمود بن الربيع، ويقال: اسم جده ربيعة الأنصارى المدنى نزيل بيت المقدس مستور من الثالثة (ص: ٢٢٠)، وفى الجوهر النقى: نافع بن محمود لم يذكره البخارى فى تاريخه، ولا ابن أبى حاتم، ولا أخرج له الشيخان. وقال أبو عمر: مجهول، وقال الطحاوى: لا يعرف، فكيف يصح أو يكون سنده حسنا، ورجاله ثقات؟ ا هـ (١: ١٥٦).

فإن قيل: إن أريد بجهالته جهالة العين فقد ارتفعت برواية الاثنين عنه حرام بن حكيم ومكحول، وإن أريد به جهالة الوصف فارتفعت بتوثيق الدار قطنى حيث قال بعد إخراج الحديث: هذا إسناد حسن، ورجاله كلهم ثقات، وبما ذكره ابن حبان فى كتاب الثقات.

مذهب الدار قطنى فى التوثيق

قلت: هو مجهول العدالة، وأما توثيق الدار قطنى فلا يرتفع به جهالة الحال منه، لأن مذهبه أن جهالة الوصف أيضا ترتفع برواية اثنين خلافا للجمهور. قال السخاوى فى فتح المغيث: قال الدار قطنى: من روى عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته، وثبت عدالته ا هـ (من التعليق الحسن ص: ٧٨). وإذا كان كذلك فلا يثبت بتعديله عدالته عند الجمهور لاحتمال أنه وثقه من جهة رواية الاثنين عنه، وأما ابن حبان فإنه وإن ذكره فى الثقات ولكنه علل حديثه كما نقله الذهبى عنه، وقد مر آنفا، فلا يجدى ذكره فى الثقات شيئا

بعد ما قال: حديثه معلل، وقد عرف أن نافع بن محمود ليس له حديث غير هذا لا يعرف إلا به.

قال الحافظ فى التلخيص: ومن شواهده ما رواه أحمد من طريق خالد الحذاء عن أبى قلابة عن محمد بن أبى عائشة عن رجل من أصحاب النبى ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: لعلكم تقرؤون والإمام يقرأ؟ قالوا: إنا لنفعل، قال: لا، إلا أن يقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب إسناده حسن اهـ (١: ٨٧).

الجواب عن حديث أبى قلابة

قلت: هذا أيضا مضطرب الإسناد والمتن، فإن كثيرا من الثقات رواه عن أيوب السختيانى عن أبى قلابة عن النبى ﷺ مرسلا، ومنهم من رواه عن أبى قلابة عن أنس عن النبى ﷺ كما يظهر من كتاب القراءة للبيهقى (ص ١٤٨ إلى ص ٥١)، وعلل البيهقى طريق أبى قلابة عن أنس مرفوعا فى سننه فقال: وقد قيل: عن أبى قلابة عن أنس وليس بمحفوظ اهـ (الجوهر النقى ١: ١٥٦). وقال الدار قطنى فى كتاب العلل بعد ما ذكر طريق إبى قلابة عن أنس: وخالفهم ابن علية، فرواه عن أيوب عن أبى قلابة مرسلا، ورواه خالد الحذاء عن أبى عائشة عن رجل من أصحاب النبى ﷺ، والمرسل الصحيح اهـ. كذا فى التعليق الحسن (١: ٨١).

وأما اضطرابه فى المتن، فلأن الطحاوى أخرجه فى معانى الآثار عن أحمد بن داود ثنا يوسف بن عدى قال: ثنا عبيد الله بن عمرو (الرقى) عن أيوب عن أبى قلابة عن أنس قال: صلى رسول الله ﷺ ثم أقبل بوجهه فقال: أ تقرؤون والإمام يقرأ؟ فسكتوا، فسألهم ثلاثا، فقالوا: إنا لنفعل. قال: فلا تفعلوا اهـ (ص: ١٢٨). ورواه البيهقى فى جزءه (ص: ٤٩) بطريق الحسن بن فرح الغزى عن يوسف بن عدى، ونسب [١] الوهم فيه إلى يوسف [٢] بأن نقصان هذا الاستثناء هو تقصير منه، وسهو سهى فيه اهـ.

---

(١) وهذا يدل على ثقة الرواة عنه ١٢ منه.

(٢) ابن عدي، منه.

قلت: يوسف بن عـــدى من رجال البخارى وشيوخـــه ثقة كما فى التهذيب (١١ : ٤١٨)، ولم ينسبه أحد إلى الخطأ والوهم، وليس هذا من النقصان الذى يتجوزه الرواة فى الخبر، فإنـه يغير الحكم الذى هو مقصود صاحب الشريعة ﷺ بالنهى عن القراءة خلف الإمام، واستثناء قراءة الفاتحـــة منه، ومثل هذا النقصان لا يجوز بحال، فلا يمـــكن نسبته إلى الثقات أبدا، فلا بد من القول بأن يوسف إنما رواه كما سمعه، وأن الحديث بلغه بـدون هذا الاستثناء، وهذا مما يورث الأضطراب فى متنه، على أن قوله ﷺ: "لا إلا أن يقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب" لا يفيد الوجوب، بل يدل على الإباحة فحسب، كما لا يخفى، وهو يضر الخصم، ونحن نقول: بالإباحة فى السكتات كما مر.

قال: إمام الفن يحيى بن معين: إن الجملة الاستثنائية إسناده ليس بذلك، وضعف الحديث لإمام أحمد وجماعة، قاله الزيلعى، كذا فى حاشية النسائى (١ : ١٤٧ مجتبائى) عن الدليل القوى لمولانا أحمد على المحدث السهارنبورى. ويؤيده أن حديث المنازعة رواه أبو هريرة وهو ما رواه ابن شهاب عن ابن أكيمة الليثى عنه، وقد مر فى المتن، وليس فيه أثر من الاستثناء مع أن كل واحد من الحديثين ورد فى صلاة الصبح [(١)] وقد قال النبى ﷺ فى الخبرين: «مالى أنازع القرآن»، فمجموع الأمرين يدل على اتحاد الواقعة، ولا يخفى أن رواته أوثق من رواة الجملة الاستثنائية، فإن الزهرى أوثق من مكحول لعدم تدليسه إلا نادرا وكونه حجة بالاتفاق قال الذهبى فى الميزان (٣: ١٢٦) فى ترجمته الحافظ الحجة كان لا يدلس إلا فى النادر ا هـ. وأما مكحول فقد أطلق فيه القول بأنه صاحب تدليس، وقال: وثقه غير واحد، وقال ابن سعد: ضعفه جماعة (٣: ١٩٨)، وأيضا فإن سماع الزهرى عن ابن أكيمة ولقاءه إياه ثابت معلوم، ففى التهذيب: قال يحيى

---

(١) أما حديث عبادة فقد صرح فيه ابن إسحاق عند أبى داود (١: ١٢٦) عن مكحول عن محمود بن ربيع عن عبادة قال: كنا خلف رسول الله ﷺ فى صلاة الفجر إلخ. وكذا عند البيهقى فى جزءه (ص: ٣٧). وأما حديث أبى هريرة فقد رواه ابن ماجة عن سفيان بن عيينة عن الزهرى عن ابن أكيمة قال: سمعت أبا هريرة يقول: صلى النبى ﷺ بأصحابه صلاة نظن أنها الصبح فقال: هل قرأ منكم أحد: قال رجل: أنا قال: إنى أقول: ما لى أنازع القرآن، وإسناده صحيح كذا فى آثار السنن (١: ٨٦). مؤلف.

ابن معين: كفاك قول الزهرى: سمعت ابن أكيمة يحدث سعيد بن المسيب ا هـ (٧: ٤١١) ولم يثبت سماع مكحول عن محمود [1] بن الربيع وهو من الصحابة، ولم يصرح بالتحديث والسماع. قال البخارى فى جزء القراءة: والذى زاد مكحول، وحرام بن معاوية، ورجاء بن حيوة عن مكحول (إلى أن قال): وهؤلاء لم يذكروا أنهم سمعوا من محمود اهـ كذا فى التعليق الحسن (١: ٧٦)، وفى التهذيب: قال أبو حاتم: قلت: لأبى مسهر: هل سمع مكحول من أحد من الصحابة؟ قال: من أنس ا هـ وفيه: قال الترمذى: سمع مكحول من واثلة، وأنس، وأبى هند الدارى، ويقال: إنه لم يسمع من أحد من الصحابة إلا منهم ا هـ (١٠: ٢٩٠).

قلت: وقد مر أنه لم يقل فى هذا الحديث: مكحول عن محمود بن الربيع إلا ابن إسحاق، وخالفه غيره من الثقات، فقالوا: مكحول عن نافع وهو الصواب لما قد علمت أن مكحولا لم يسمع من أحد من الصحابة غير أنس فى رواية أو إلا واثلة، وأبا هند أيضا فى رواية، فلم يثبت سماعه عن محمود وإليه أشار البخارى فى جزءه، وقد مر أن نافعا مجهول، وابن أكيمة أقوى منه وأوثق بمرات، وقد مر أن نقصان الاستثناء فى هذا الحديث ليس من النقصان الذى يجوزه الرواة فى الخبر واعترف به البيهقى أيضا فى جزءه (ص: ٤٩)، لأنه يغير المعنى المقصود لصاحب الشريعة، ومثله لا يجوز بحال، فلا يمكن نسبة مثل هذا النقصان إلى أبى هريرة، ولا إلى ابن أكيمة، ولا إلى الزهرى، ولا إلى من روى عنه من الثقات مثل ما لك، وسفيان بن عيينة، بل نسبة إدراج هذه الزيادة إلى ابن إسحاق أو مكحول أو نافع أهون من نسبة مثل هذا النقصان إلى هؤلاء. وأما إبداء الاحتمال بأن غير عبادة لم يسمع هذا الاستثناء، وسمعه عبادة، وأتقنه، وأداه، وأظهره

---

(١) وأما ما رواه البيهقى فى جزءه (ص: ٤٤) بطريق أحمد بن عمير يقول: سمعت موسى ابن سهل الرملى يقول: سمع مكحول من محمود بن الربيع ومن نافع بن محمود بن الربيع ا هـ فالظاهر أنه توجيهه لرفع الاختلاف من بين الروايتين رواية ابن إسحاق عن مكحول عن محمود ورواية غيره عنه عن نافع، ولو سلم سماع مكحول عن محمود فى حديث فلا يلزم منه سماعه هذا الحديث منه أيضا، وعنعنة المعاصر إنما تحمل على السماع ليس كذلك فلا ترتفع العلة به لا سيما وقد صرح للبخارى إذا كان الراوى لا يدلس ومكحول بأن مكحولا لم يذكر سماعه عن محمود كما سيأتى، وقد وجدناه يروى مرة عن نافع عن محمود عن عبادة كما مر منقولا عن الإصابة فثبت أن مكحولا لم يسمع هذا الحديث إلا عن نافع عن محمود، فمدار هذا الحديث ليس إلا على نافع وهو مجهول ١٢ منه.

فوجب الرجوع إليه فى ذلك كما قاله البيهقى فى جزءه (ص: ٤٧)، فبعيد جدا، لأن الواقعة كانت فى جماعة من الصحابة فى صلاة الصبح، فسماع الواحد من بينهم، وعدم سماع غيره مما لا يتصور عادة.

وأيضا فلو سمعه عبادة وحده، وكان ما روى عنه صحيحا لاشتهر ذلك بين الصحابة وكان بمذهب عامتهم القراءة خلف الإمام فى الصلوات كلها سرية كانت أو جهرية، وليس كذلك، فإن جمعا من الصحابة مثل ابن مسعود، وعبد الله بن جابر، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت اتفقوا على ترك القراءة خلف الإمام فى الجهرية، واختلف بعضهم فى السرية، كما مر كل ذلك سابقا. وأما ما ورد فى بعض الروايات عن أبى هريرة قال: صلى رسول الله ﷺ ثم أقبل علينا بوجهه، فقال: أ تقرؤون خلف الإمام بشئ؟ فقال بعضهم: نقرأ، وقال بعضهم: لا نقرأ، فقال: اقرأوا بفاتحة الكتاب اهـ كما أخرجه البيهقى فى جزءه (ص: ٥١)، ففيه الربيع بن بدر الملقب بعليلة وهو متروك كما فى التقريب (ص: ٥٧)، وقد بين البيهقى خطأه فى الإسناد بما نصه: قال أبو على، وأبو أحمد (ابن عدى): أخطأ فيه عليلة وهو الربيع بن بدر على أيوب إنما هو عن أيوب عن أبى قلابة اهـ (ص مذكورة)، وقد فرغنا عن الكلام على حديث أبى قلابة، وبينا أنه مضطرب سندا ومتنا، فتذكر.

الجواب عن حديث عبادة على طريقة الفقهاء

هذا جوابنا عن حديث عبادة المشتمل على الجملة الاستثنائية على طريقة المحدثين، والجواب عنه على طريقة الفقهاء بوجوة الأول أنه لا يدل على الوجوب بل على الإباحة فحسب، لأن الاستثناء من الحظر يفيد الإباحة والإطلاق كما مر، ويؤيده ما فى مجمع الزوائد (١: ١٨٦) عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من قرأ خلف الإمام فليقرأ بفاتحة الكتاب». رواه الطبرانى فى الكبير، ورجاله موثقون اهـ وهذا يدل على الإباحة صراحة.

وما فيه أيضا (١: ١٨٦) عن رجل من أصحاب النبى ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: لعلكم تقرؤون والإمام يقرأ؟ قالها ثلاثا، قالوا: إنا لنفعل ذلك. قال: فلا تفعلوا إلا

أن يقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب فى نفسه. رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح اهـ. وهذا الحديث رواه البيهقى رضى الله عنه بسنده فى كتابه المذكور (ص: ٥١) بدون لفظة: قالها ثلاثا، وذلك، وفى نفسه، ثم ساقه بإسناد آخر، وقال: فذكره (أى خالد الحذاء) بإسناده نحوه غير أنه قال: إلا أن يقرأ أحدكم فاتحة الكتاب فى نفسه اهـ ثم قال: وهذا حديث صحيح احتج به محمد بن إسحاق بن خزيمة رحمه الله فى جملة ما احتج به فى هذا الباب اهـ. (ص: ٥٢).

قلت: الاستدلال به على الوجوب لا ينتهض أصلا فإن سياق ألفاظه يأباه كما لا يخفى، ويؤيد معنى الإباحة أيضا ما فى حديث نافع بن محمود من قوله: قلت: يا أبا الوليد![1] رأيتك تقرأ مع الإمام، ولا أدرى تعمدته أو سهوت إلخ، وفى رواية: قلت: سمعتك تقرأ بأم القرآن. قال: نعم! إلخ كما فى جزء القراءة (ص: ٤٢)، فإنه يدل على أن نافعا لم يكن قرأ بالفاتحة فى هذه الصلاة، بل كانت القراءة خلف الإمام مستنكرة عنده، ولهذا أنكر على عبادة فعله، ثم أن عبادة رضى الله عنه إنما أجابه بإظهار حجته فى هذا الفعل فقط، ولم ينكر على نافع تركه الفاتحة خلف الإمام، ولم يأمره بإعادة هذه الصلاة، ولا غيرها مما أديت بدون القراءة خلفه مع أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على كل مسلم، والسكوت فى موضع الحاجة لا يجوز، ولم يثبت فى رواية إعادة نافع صلاته ولا أمر عبادة إياه بذلك، فثبت أن قراءة الفاتحة خلف الإمام لم تكن واجبة عند عبادة رضى الله عنه، ولا فهمه نافع من الحديث، بل كانت مباحة عنده فحسب، ولأجل الإباحة لم ينكر على نافع تركه إياها، واقتصر فى الجواب على بيان حجته فى جواز القراءة للمأموم فافهم.

وأيضا فإن نافعا من الطبقة الثالثة كما يظهر من التقريب (ص: ٢٢٠) وهى الطبقة الوسطى من التابعين كالحسن، وابن سيرين وغيرهما الذين جل روايتهم عن الصحابة رضى الله عنه، فانكاره على عبادة هذا الفعل يدل على أن نافعا لم يثبت عنده جواز ذلك عن أحد من الصحابة قبله، بل ثبت خلاف ذلك عنده كما يظهر من كلامه أنه كان معتادا لترك القراءة خلف الإمام بل كان يستنكرها، وهذا مما يؤيد القائلين بترك القراءة فى

---

(١) هذه كنية عبادة رضى الله عنه ١٢ منه.

هذا الباب كما لا يخفى.

فإن قيل: إذا حملت الحديث على معنى الإباحة، فما معنى قوله ﷺ: فإنه لا صلاة إلا بها بعد قوله لا تفعلوا إلا بأم القرآن، كما ورد فى بعض طرق الحديث؟ فإنه ينافى الإباحة، ويفيد الوجوب صراحة.

قلت: كلا! بل فيه بيان وجه اختصاص الفاتحة بحكم الإباحة من بين سائر السور فإن قوله ﷺ: «لا تفعلوا إلا بأم القرآن» مظنة للسؤال بأنها ما لها خصت بهذا الحكم دون غيرها؟ فأزاحها بأن الفاتحة لها شرف ومزية ليس لغيرها لكون قراءتها متعينة للوجوب فى الصلاة حقيقة [1] أو حكما [2]، وما دون الفاتحة لا تجب قراءته فى الصلاة على التعين، فلهذا أبيحت قراءتها خلف الإمام دون ما سواها ثم يقيد الإباحة بكونها فى السكتات كيلا يعارض النص وهو قوله تعالى: ﴿وإذا قرئ القرآن، فاستمعوا له، وأنصتوا﴾ وقوله ﷺ: «إذا قرأ فأنصتوا» أو يحمل القراءة على التدبر فى ألفاظ أو فى معانيها دون مبانيها كما مر فى أول الباب.

والثانى أنه لو سلم دلالته على الوجوب فإنه يدل على وجوب القراءة على المأمومين وإن جهر بها الإمام، وكذلك يدل على أنه لا بأس بقراءتهم مع قراءة الإمام ولا بمنازعة القرآن إياه، فيعارض قول الله تعالى: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له، وأنصتوا﴾، وما أخرجه مسلم وغير من حديث إذا قرأ فأنصتوا، وما رواه أبو هريرة من حديث النهى عن المنازعة، فعند التعارض يرجح النص وما هو أصح فى الباب من الأخبار.

بحث نفيس فى سكتات الإمام:

وأما وجوب القراءة عند سكتات الإمام فلم يثبت بدليل صحيح مرفوع، وما رواه الحاكم فى المستدرك، وزعمه مستقيم الإسناد عن أبى هريرة مرفوعا «من صلى صلاة مكتوبة مع الإمام فليقرأ بفاتحة الكتاب فى سكتاته» فقد مر أن فيه محمد بن عبد الله بن

(١) فى حق الإمام والمنفرد ١٢.
(٢) فى حق المأموم ١٢ منه.

عبيد بن عمير الليثى وهو ضعيف عند الدار قطنى، وابن معين، وقال البخارى: منكر الحديث. وقال النسائى: متروك. قال صاحب حجة الله البالغة: الحديث [1] الذى رواه أصحاب السنن ليس بصريح فى الإسكاتة التى يفعلها الإمام لقراءة المأمومين، فإن الظاهر أنها كانت للتلفظ بآمين عند من يسر بها، أو سكتة لطيفة تميز بين الفاتحة وآمين لئلا يشتبه غير القرآن بالقرآن عند من يجهر بها، أو سكتة لطيفة ليرد إلى القارئ نفسه، وعلى التنزل فاستغراب القرآن الأول [2] إياها يدل أنها ليست سنة مستقرة، ولا مما عمل به الجمهور اهـ (٢: ٨).

وما أخرجه الحافظ ابن حجر فى تخريج الأذكار، وصححه موقوفا عن عبد الله بن عثمان بن خثيم قال: قلت لسعيد بن جبير: أ قرأ خلف الإمام؟ قال: نعم! وإن سمعت قراءته، إنهم أحدثوا شيئا لم يكونوا يصنعونه، إن السلف كانوا إذا أم أحدهم الناس كبر ثم أنصت حتى يظن أن من خلفه قد قرأ فاتحة الكتاب (إمام الكلام ص: ١٧٣) فهو لا يدل إلا على طول السكتة الأولى دون غيرها، ولا دلالة على وجوب هذه السكتة أيضا، وإنما فيه بيان مواظبة السلف عليها، ولا يثبت بها ما يزيد على السنية. وأما ما فى بهجة المحافل ثبت أنه ﷺ كان يسكت بعد التأمين سكتة طويلة بحيث يقرأ المأموم فاتحة الكتاب فهى سنة قل من الأئمة من يستعملها فهى من السنن المهجورة اهـ (إمام الكلام ص: ١٧٤) فمجرد دعوى لا تسمع إلا بالبينة، وبالجملة إن ثبت بروايات صحيحة أن النبى ﷺ كان يسكت بعد الفاتحة سكتة طويلة ليقرأ المأموم الفاتحة أو كان هذا دأب الصحابة رضى الله عنهم على سبيل الوجوب تم الكلام، وإلا فهو مختل النظام.

قال ابن القيم فى كتاب الصلاة بعد بحث طويل فى السكتات: وبالجملة لم ينقل عنه ﷺ بإسناد صحيح ولا ضعيف أنه كان يسكت بعد قراءة الفاتحة حتى يقرأها من خلفه، ولو كان يسكت ههنا سكتة طويلة يدرك فيها المأموم قراءة الفاتحة ما خفى ذلك على أصحابه، ولكان معرفتهم به، ونقلهم له أهم من سكتة الافتتاح اهـ (غيث الغمام

---

(١) حديث سمرة ١٢ منه.

(٢) إشارة إلى ما ورد من إنكار عمران بن حصين السكتة الثانية، وقال: إنما حفظنا من رسول الله ﷺ سكتة واحدة ١٢ منه.

ص: ١٧٥).

وقال العلامة ابن الأمير اليمانى فى سبل السلام (١: ١٥٦): ثم اختلف القائلون بوجوب قراءتها خلف الإمام، فقيل: فى محل سكتاته بين الآيات، وقيل: فى سكوته بعد تمام قراءة الفاتحة، ولا دليل على هذين القولين فى الحديث ا هـ.

وبالجملة بناء وجوب الفاتحة على المأموم فى السكتات لا يتم ما لم يثبت وجوب السكتات، ودونه خرط القتاد. والله أعلم.

والثالث أنه يعارض حديث من كان له إمام إلخ فيترجح حديث المنع عليه. قال ابن الهمام: ويقدم لتقدم المنع على الإطلاق عند التعارض، ولقوة السند، فإن حديث المنع «من كان له إمام» أصح، فبطل رد المتعصبين، وتضعيف بعضهم لمثل أبى حنيفة ا هـ (١: ٢٩٦).

ومنه ما رواه مسلم عن أبى هريرة مرفوعا «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج ثلاثا غير تمام، فقيل لأبى هريرة: إنا نكون وراء الإمام، قال: اقرأ بها فى نفسك» ا هـ.

قلت: جزءه المرفوع نظير حديث عبادة المخرج فى الصحيحين، وقد مر تأويله بأنه محمول على المنفرد والإمام، أو يقال: إن المأموم قارئ حكما لحديث من كان له إمام إلخ فكذا ههنا.

وأجاب العلامة القارى فى شرح المشكاة عن جزءه الموقوف بأنه مذهب صحابى لا يقوم به حجة على أحد [١] مع احتمال التقييد بالصلاة السرية كما قال به الإمام مالك، والإمام محمد من أصحابنا، أو فى السكتات بين قراءة الإمام كما قيل للمسبوق فى دعاء الاستفتاح، أو معناه (اقرأ) فى قلبك باستحضار ألفاظها أو معانيها دون مبانيها ا هـ (١: ٥٢٠).

ومنه ما ورد فى حديث المسىء صلاته ثم اقرأ بأم القرآن، وقال له: ثم افعل ذلك فى

(١) أى لاختلاف الصحابة فى المسئلة، وإلا فقول الصحابى حجة عندنا ١٢ منه.

صلاتك كلها، وفيه أن زيادة أم القرآن فيه شاذة نبهنا عليه فى باب وجوب الفاتحة فى الصلاة.

وأيضا فلفظه عند أبى داود، والترمذى: والنسائى «ثم اقرأ بأم القرآن، وما شاء الله أن تقرأ»، وفى رواية: «فإن كان معك قرآن فاقرأ، وإلا فاحمد الله، وكبره، وهلله» كذا فى المرقاة (١: ٥٠٦، ٥٠٧). والأول يقتضى التخير بين الفاتحة وغيرها، والثانى يدل على وجوب مطلق القراءة، فهو بظاهره حجة عليهم لا علينا، ولو سلم فهو محمول على المنفرد، ولا ننكر وجوب الفاتحة عليه مع أن فى حديث المسىء بعض الأوامر لا يصح حمله على الوجوب إجماعا كما نبهنا عليه فى الباب المذكور.

ومنه ما أخرجه أبو داود عن أبو داود عن أبى هريرة قال: أمر النبى ﷺ أن أنادى أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فما زاد. وأجاب عنه العلامة العينى فى (العمدة ٣: ٦٨) بما نصه: قلت: هذا الحديث روى بوجوه مختلفة، فرواه البزار، ولفظه: أمر مناديا، فنادى، وفى كتاب الصلاة لأبى الحسين أحمد بن محمد الخفاف لا صلاة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب، فما زاد، وفى الصلاة للفريابى: أناذى فى المدينة أن لا صلاة إلا بقراءة أو بفاتحة الكتاب فما زاد، وفى لفظ: «فناديت أن لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب» وعند البيهقى: إلا بقراءة فاتحة الكتاب فما زاد، وفى الأوسط: فى كل صلاة قراءة ولو بفاتحة الكتاب. وهذه الأحاديث كلها لا تدل على فرضية قراءة الفاتحة (على المقتدى)، بل غالبها ينفى الفرضية، فإن دلت إحدى الروايتين على عدم جواز الصلاة إلا بالفاتحة دلت الأخرى على جوازها بلا فاتحة اهـ.

قلت: ولو سلم فهو محمول على الإمام والمنفرد، وأيضا فإنه يقتضى فرضية ما زاد على الفاتحة للمأموم، لأن معنى قوله: "فما زاد" أى الذى زاد على الفاتحة أو بقراءة الزيادة على الفاتحة، وليس ذلك مذهب الشافعى. وقد فرغنا عن جواب بعض أدلتهم فى باب وجوب الفاتحة من أبواب صفة الصلاة فليراجع.

واستدل الطحاوى على عدم وجوب الفاتحة على المأموم بطريق النظر بما حاصله: إنا رأيناهم جميعا لا يختلفون فى الرجل يأتى الإمام وهو راكع أنه يكبر ويركع معه، ويعتد بتلك الركعة وإن لم يقرأ فيها شيئا، فلما أجزاءه ذلك فى حال خوفه فوت الركعة احتمل

أن يكون إنما أجزاه ذلك لمكان الضرورة، واحتمل أن يكون إنما أجزاه ذلك لمكان الضرورة، واحتمل أن يكون إنما أجزاه ذلك لأن القراءة خلف الإمام ليست عليه فرضا، فاعتبرنا ذلك، فرأيناهم لا يختلفون أن من جاء إلى الإمام وهو راكع لا بد له من قومة، والتكبير قائما، فلو ركع قبل أن يقوم قومة، ويكبر قائما لا يجزيه ذلك، فهذه صفات الفرائض التى لا بد منها فى الصلاة، ولا تجزى الصلاة إلا بإصابتها أنها لا تسقط لخوف فوت الركعة، فلما كانت القراءة مخالفة لذلك، وساقطة فى حال خوف فوات الركعة كانت من غير جنس ذلك، فعلمنا إنها ليست بفرض على المأموم اهـ (من شرح معانى الآثار ١: ١٢٨) مع تغيير يسير فى التعبير. وسيأتى الجواب عن إيرادات المخالفين فى هذه المسألة – مسألة إدراك الإمام راكعا فى موضعه إن شاء الله، فانتظر.

وقال الإمام الحافظ العلامة ابن قدامة موفق الدين الحنبلى فى كتابه المغنى (١١: ٦٠٦) ما نصه: والمأموم إذا سمع قراءة الإمام فلا يقرأ بالحمد ولا بغيرها، لقول الله تعالى: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له، وأنصتوا لعلكم ترحمون﴾، ولما روى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «ما لى أنازع القرآن» قال: فانتهى الناس أن يقرأوا فيما جهر فيه النبى ﷺ.

وجملة ذلك أن المأموم إذا كان يسمع قراءة الإمام لم تجب عليه القراءة، ولا تستحب عند إمامنا، والزهرى، والثورى، ومالك، وابن عيينة، وابن المبارك، وإسحاق، وهو أحد قولى الشافعى. ونحوه عن سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وأبى سلمة بن عبد الرحمن، وسعيد بن جبير، وجماعة من السلف، والقول الآخر للشافعى: يقرأ فيما جهر فيه الإمام، ونحوه عن الليث، والأوزاعى، وابن عون، ومكحول، وأبى ثور، لعموم قوله عليه السلام: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» متفق عليه. وعن عبادة بن الصامت قال: كنا خلف رسول الله ﷺ فى صلاة الفجر، فقرأ، فثقلت عليه القراءة، فلما فرغ قال: لعلكم تقرؤون خلف إمامكم؟ قلنا: نعم يا رسول الله! قال: لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب، فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها. رواه الأثرم وأبو داود.

وروى عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج، فهى خداج، فهى خداج غير تمام». قال: فقلت: يا أبا هريرة إنى

أكون أحيانا وراء الإمام قال: فغمز ذراعى، وقال: اقرأ بها فى نفسك يا فارسى. رواه مسلم، وأبو داود. ولأنه ركن فى الصلاة فلم يسقط عن المأموم كالركوع، ولأن من لزمه القيام لزمته القراءة مع القدرة كالإمام، والمنفرد. ولنا قول الله تعالى: ﴿وإذا قرئ القرآن﴾ إلخ قال أحمد: فالناس على أن هذا فى الصلاة، وعن سعيد بن المسيب، والحسن، وإبراهيم، ومحمد بن كعب، والزهرى أنها نزلت فى شأن الصلاة، وقال زيد بن أسلم، وأبو العالية: كانوا يقرؤون خلف الإمام، فنزلت ﴿وإذا قرئ القرآن﴾ إلخ. وقال أحمد فى رواية أبى داود: أجمع الناس على أن هذه الآية فى الصلاة، ولأنه عام. فيتناول بعمومه الصلاة. وروى أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا». رواه مسلم. والحديث الذى رواه الخرقى رواه مالك عن ابن شهاب عن أبى أكيمة الليثى عن أبى هريرة أن النبى ﷺ انصرف من صلاة فقال: هل قرأ معى أحد منكم؟ قال رجل: نعم! يا رسول الله. قال: «مالى أنازع القرآن» فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله ﷺ فيما جهر فيه من الصلاة حين سمعوا (ذلك) من رسول الله ﷺ. أخرجه مالك فى الموطأ، وأبو داود، والترمذى، وقال: حديث حسن، ورواه الدار قطنى بلفظ آخر قال: صلى رسول الله ﷺ صلاة، فلما قضاها قال: هل قرأ أحد منكم بشئ من القرآن؟ فقال رجل من القوم: أنا يا رسول الله، فقال: إنى أقول: ما لى أنازع القرآن، إذا أسررت (١) بقراءتى فاقرأ، وإذا جهرت بقراءتى فلا يقرأن معى أحد. وأيضا فإنه إجماع، قال أحمد: ما سمعنا أحدا من أهل الإسلام يقول: إن الإمام إذا جهر بالقراءة لا تجزئ صلاة من خلفه إذا لم يقرأ، وقال: هذا النبى ﷺ، وأصحابه، والتابعين(٢) وهذا مالك فى أهل الحجاز، وهذا الثورى فى أهل العراق، وهذا الأوزاعى فى أهل الشام، وهذا الليث فى أهل مصر ما قالوا لرجل صلى وقرأ إمامه ولم يقرأ هو: صلاته باطلة، ولأنها قراءة لا تجب على المسبوق، فلم تجب على غيره كالسورة.

فأما حديث عبادة الصحيح، فهو محمول على غير المأموم (٣)، وقد روى أيضا

---

(١) قلت: قال الدار قطنى: تفرد به زكريا أبو قاص وهو منكر الحديث متروك اهـ (١: ١٦٦). فلا يستقيم الاستدلال به على وجوب القراءة فى السرية، ولا على جوازها ١٢ منه.

(٢) كذا فى الأصل، والظاهر والتابعون بالواو دون الياء ١٢.

(٣) أى حمله على المأموم.

موقوفا عن جابر، وقول أبى هريرة: "اقرأ بها فى نفسك" من كلامه، وقد خالفه جابر، وابن الزبير، وغيرهما، ثم يحتمل أنه أراد اقرأ بها فى سكتات الإمام أو فى حال إسراره، فإنه يروى أن النبى ﷺ قال: إذا قرأ فأنصتوا إلخ والحديث الآخر. وحديث عبادة الآخر، فلم يروه غير ابن إسحاق، كذلك قاله الإمام أحمد، وقد رواه أبو داود عن مكحول عن نافع بن محمود بن ربيع الأنصارى وهو أدنى حالا من ابن إسحاق، فإنه غير معروف بين أهل الحديث، وقياسهم يبطل بالمسبوق ا هـ. قال: فإن لم يفعل [1] فصلاته تامة، لأن من كان له الإمام فقراءة الإمام له قراءة، وجملة ذلك أن القراءة غير واجبة على المأموم فيما جهر به الإمام، ولا فيما أسر به، نص عليه أحمد فى رواية الجماعة، وبذلك قال الزهرى، والثورى، وابن عيينة، ومالك، وأبو حنيفة، وإسحاق.

وقال الشافعى، وداود: يجب، لعموم قوله عليه السلام: «لا صلاة لمن لم يقرأ» إلخ غير أنه خص فى حال الجهر بالأمر بالإنصات، ففيما عداه يبقى على العموم.

ولنا ما رواه أحمد عن وكيع عن سفيان عن موسى بن أبى عائشة عن عبد الله بن شداد قال: قال رسول الله ﷺ: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة»، ورواه الخلال باسناده عن شعبة عن موسى مطولا، وأخبرناه أبو الفتح بن البطى فى حديث ابن البخترى بإسناده عن منصور عن موسى عن عبد الله بن شداد قال: كان رجل يقرأ خلف رسول الله ﷺ، فجعل رجل يومئ إليه ألا يقرأ، فأبى إلا أن يقرأ، فلما قضى رسول الله ﷺ (الصلاة)، فقال له الرجل: مالك تقرأ خلف الإمام؟ فقال: ما لك تنهانى أن أقرأ؟ فقال رسول الله ﷺ إذا كان لك إمام يقرأ فقراءة الإمام له قرأة. وقد ذكرنا حديث جابر إلا وراء الإمام. وروى الخلال، والدار قطنى عن النبى ﷺ يكفيك قراءة الإمام خافت أو جهر، ولأن القراءة لو كانت واجبة عليه لم تسقط كبقية أركانها ا هـ (ص: ٦٠٩).

وقال الحافظ شيخ الإسلام ابن تيمية الحرانى فى رسالته المسماة بتنوع العبادات ما نصه: أيضا فللناس فى الصلاة أقوال أحدها أن لا سكوت فيها كقول مالك، ولا يستحب عنده استفتاح، ولا استعاذة، ولا سكوت لقراءة الإمام.

---

(١) أى لم يقرأ فى السكتات ولا فى السرية ١٢ منه.

والثانى أنه ليس فيهما إلا سكوت واحد للاستفتاح كقول أبى حنيفة، لأن هذا الحديث (أى حديث الشيخين فى صحيحهما عن أبى هريرة قلت: يا رسول الله! أ رأيت سكوتك بين التكبير والقراءة ماذا تقول إلخ) يدل على هذه السكتة.

والثالث أن فيها سكتتين كما فى حديث السنن لكن روى فيه أنه يسكت إذا فرغ من القراءة، وهو الصحيح، وروى إذا فرغ من الفاتحة، فقال طائفة من أصحاب الشافعى، وأحمد: يستحب ثلاث سكتات، وسكتة الفاتحة جعلها أصحاب الشافعى، وطائفة من أصحاب أحمد ليقرأ المأموم الفاتحة، والصحيح أنه لا يستحب إلا سكتتان، فليس فى الحديث إلا ذلك، وإحدى الروايتين غلط، وإلا كانت ثلاثة، وهذا هو المنصوص عن أحمد، وأنه لا يستحب إلا سكتتان، والثانية عند الفراغ من القراءة للاستراحة، والفصل بينها وبين الركوع.

وأما السكوت عقب الفاتحة فلا يستحبه أحمد كما لا يستحبه مالك، وأبو حنيفة، والجمهور لا يستحبون أن يسكت الإمام ليقرأ المأموم، وذلك أن قراءة المأموم عندهم إذا جهر الإمام ليست بواجبة، ولا مستحبة، بل هى منهى عنها.

وهل تبطل الصلاة إذا قرأ مع الإمام؟ فيه وجهان فى مذهب أحمد إلى أن قال: وعامة السلف الذين كرهوا القراءة خلف الإمام هو فيما إذا جهر، ولم يكن أكثر الأمة يسكت عقب الفاتحة سكوتا طويلا، وكان الذى يقرأ حال الجهر قليل، وهذا منهى عنه بالكتاب، والسنة، وعلى النهى عنه جمهور السلف والخلف.

وفى بطلان الصلاة بذلك نزاع، ومن العلماء من يقول: يقرأ حال جهره بالفاتحة، وإن لم يقرأ بها ففى بطلان صلاته أيضا نزاع، فالنزاع من الطرفين لكن الذين ينهون عن القراءة مع إمام هم جمهور السلف والخلف، ومعهم الكتاب، والسنة الصحيحة، والذين أوجبوها على المأموم هكذا، فحديثهم قد ضعفه الأئمة، ورواه أبو داود.

وقوله فى حديث أبى موسى: «وإذا قرأ فأنصتوا» صححه أحمد، وإسحاق، ومسلم ابن الحجاج، وغيرهم، وعلله البخارى بأنه اختلف فيه، وليس ذلك بقادح فى صحته. بخلاف ذلك الحديث فإنه لم يخرج فى الصحيح، وضعفه ثابت من وجوه، وإنما هو قول عبادة ابن الصامت اهـ (ص: ٨٥ و٨٦).

ولنختم الكلام على جواب كلى أرشد إليه فريد دهره مولانا الشيخ رشيد أحمد الكنكوهى قدس الله سره فى بعض رسائله [١] تبركا به وتيمنا، حاصل ما قاله: إن قراءة المأموم خلف الإمام كانت فى بدأ الإسلام كما يدل عليه ما أخرجه عبد بن حميد، وابن جرير، وابن حاتم، وأبو الشيخ، والبيهقى عن ابن مسعود [٢] أنه صلى بأصحابه، فسمع ناسا يقرأون خلفه، فلما انصرف قال: أما آن لكم أن تعقلوا ﴿وإذا قرئ القرآن، فاستمعوا له، وأنصتوا﴾. وأخرج سعيد بن منصور، وابن أبى حاتم، والبيهقى فى القراءة عن محمد بن كعب القرظى [٣] قال: كانوا يتلقون من رسول الله ﷺ إذا قرأ شيئا قرأوا معه حتى نزلت هذه الآية التى فى الأعراف «وإذا قرئ القرآن، فاستمعوا له، وأنصتوا». فقرأ وأنصتوا ا هـ.

وأخرج البيهقى وعبد بن حميد وأبو الشيخ عن أبى العالية قال: كان النبى ﷺ إذا صلى قرأ فقرأ أصحابه، فنزلت "فاستمعوا له وأنصتوا" فسكت القوم وقرأ النبى ﷺ.

فهذه دلائل صريحة على ما قلنا: إن قراءة المأموم كانت فى أوائل الإسلام ثم نسخت بهذه الآية. وما قاله بعضهم: إنها نزلت فى الخطبة، فلا يصح أبدا، لأن الجمعة إنما فرضت بالمدينة والذين قالوا: إنها فرضت بمكة قالوا: لكنها لم تقم إلا بالمدينة، لأنه ﷺ لم يستطع إقامتها بها، فمتى كانت الخطبة بمكة؟ ومتى تكلم الصحابة فى إثناءها؟ حتى نزلت بأمر الاستماع والإنصات فيها، فإن سورة الأعراف كلها مع هذه الآية مكية باتفاق المحدثين، والمفسرين لم يستثنها أحد عن كونها مكية، ولم يقل أحد بأنها مدنية. وأيضا فإن الحكم لعموم اللفظ لا لخصوص المورد إجماعا، وما ورد فى بعض الروايات أنها نزلت فى الصلاة والخطبة جميعا، فمعناها أن حكم الآية شامل لهما، وإلا فقد علمت أن الخطبة لم تكن بمكة، ولا ثبت بها تكلم الصحابة فى إثناءها، فثبت أن قراءة المقتدى

(١) وهو سبيل الرشاد الهندية (ص ١٥ لغاية ١٧) مؤلف.

(٢) قلت: قد مر فى المتن تصحيحه ١٢ مؤلف.

(٣) قلت: قد مر منقولا عن البيهقى وذكرنا أنه محتج به ١٢ مؤلف.

نسخت بمكة بهذه الآية، وعلمه السابقون من المهاجرين منهم عبد الله بن مسعود وغيره، فلما هاجر ﷺ إلى المدينة، وأقام الصلاة بجماعة كبيرة تشتمل على السابقين العالمين بنسخ قراءة المأموم، والمتأخرين الغير العالمين بها قرأ بعض الناس خلفه، وثقل عليه فعلهم هذا، وكان ذلك من غير علمه ﷺ وبدون أمره. يدل عليه ما فى حديث عبادة فلما انصرف قال: «إنى أراكم تقرأون وراء إمامكم»، وفى رواية: "لعلكم تقرأون"، وفى رواية: "هل تقرأون؟" فلو كان ذلك يأمره ﷺ وعلمه، وإذنه لم يكن لاستفساره بمثل هذه الألفاظ معنى بل الظاهر أنه كان فى علمه ﷺ أن الصحابة كلهم تركوا القراءة خلف الإمام بآية الأعراف، فلما ثقل عليه القراءة سألهم عن ذلك، فلما تبين له أنهم يقرأون خلفه منعهم عن منازعة الإمام، وأباح لهم ما كان من القراءة فى السكتات بدون المنازعة، فلما ثقل عليه القراءة مرة أخرى لعدم مراعاة البعض ذلك، منعهم عما سوى الفاتحة، وأباح لهم قراءتها فى السكتات لقلة المنازعة فيها لأخل كونها محفوظة لكل أحد يمكن أداءها فى السكتات، هذا ثم لما كثرت الجماعة خلفه، وحصل لقراءتهم بالإخفاء لجة مشوشة لكون العوام لا يقدرون على تصحيح الحروف بدون خروج شىء من الصوت نهاهم عن القراءة مطلقا بقوله: "إذا قرأ، فأنصتوا" وقوله: «من كان له إمام فقراءته له قراءة»، والله أعلم.

قلت: وهذا توجيه حسن يجتمع به الروايات بأسرها لولا ما فيه من دعوى تقدم بعض الأحاديث على بعض، وتأخر بعضها عن بعض بدون المعرفة بالتاريخ إلا أن يقال: إن الحاظر يعد ناسخا للمبيح إذا لم يعرف المتقدم عن المتأخر كما صرح به الأصوليون من أصحابنا. والله أعلم.

باب استحباب سورة فى ركعة وجواز سورتين فصاعدا فيها، وجواز بعض السورة فى كل ركعة واستحباب قراءة كلها فيها

١٠٨١- عن: أبى العالية(١) قال: أخبرنى من سمع رسول الله ﷺ يقول:

باب استحباب سورة فى ركعة وجواز سورتين فصاعدا فيها، وجواز بعض السورة فى كل ركعة، واستحباب قراءة كلها فيه

قلت: وفى رد المختار: إنهم صرحوا بأن الأفضل فى كل الفاتحة وسورة تامة. ا هـ (١: ٥٦٤).

وفى عمدة القارى عن المحيط: والأفضل أن يقرأ فى كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة كاملة فى المكتوبة ا هـ (٣: ١٠١).

وفى فتح القدير عن الفتاوى: القراءة فى الركعتين من آخر السورة أفضل أو سورة بتمامها. قال: إن كان آخر السورة أكثر من السورة التى أراد قراءتها كان آخر السورة أفضل، وينبغى أن يقرأ فى الركعتين آخر سورة واحدة لا آخر سورة فى كل ركعة، فإنه مكروه عند الأكثر، وكذا لو قرأ وسط السورة فى الأولى، وفى الثانية وسط سورة أو آخر سورة أخرى أى لا ينبغى أن يفعل، ولو فعل لا بأس به. وفى نسخة الحلوانى: قال بعضهم: يكره ولو جمع بين سورتين فى ركعة لا ينبغى أن يفعل ولو فعل لا بأس به. قال فى الخلاصة: هذا كله فى الفرائض أما فى النوافل فلا يكره ا هـ ملخصا (ص ١: ٢٩٩).

قوله: "عن أبى العالية" إلخ قلت: ليس معنى قوله ﷺ: "لكل سورة حظها من الركوع والسجود" أن يقرأ القرآن حال ركوعه، وسجوده، بل معناه أنه ينبغى أن يركع، ويسجد لكل سورة، ويتأتى ذلك إذا قرأ فى كل ركعة سورة تامة. يؤيده رواية الطحاوى بلفظ: لكل سورة ركعة، وما فى الحديث السادس من قول ابن عمر: إن الله لو شاء لأنزله جملة واحدة ولكن فصله لتعطى كل سورة حظها من الركوع، والسجود، فليس معناه إلا

---

(١) قد مر أن البيهقى لم يعله إلا بالانقطاع وهو لا يضر عندنا، وعزاه السيوطى فى الدر المنثور (٣: ١٥٦) إلى عبد بن حميد وأبى الشيخ ١٢ مؤلف.

لكل سورة حظها من الركوع والسجود قال[١]: ثم لقيته بعد فقلت: إن ابن عمر كان يقرأ فى الركعة بالسور، فهل تعرف من حدثك بهذا الحديث؟ قال: إنى لا أعرفه[٢] وأعرف منذ كم حدثنيه حدثنى منذ خمسين سنة. رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح. (مجمع الزوائد ١:١٨٧). وقال العزيزى (٣:١٥٩) بعد ذكر المرفوع منه: بإسناد صحيح اهـ. وأخرجه الطحاوى بسند رجاله ثقات عن أبى العالية قال: أخبرنى من سمع النبى ﷺ يقول: لكل سورة ركعة اهـ (معانى الآثار ١:٢٠٤).

١٠٨٢- عن: نافع قال: ربما أمنا ابن عمر رحمه الله بالسورتين، والثلاث فى الفريضة. رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح. (مجمع الزوائد ١:١٨٧).

أن يأتى بسورة فى ركعة، لأنه ورد فى جواب رجل قال له: إنى قرأت الفصل فى ركعة، وحاصله الإنكار على جمعه بين السور فى ركعة، وإنه كان ينبغى له أن يركع ويسجد لكل سورة ويعطيها. منهما فاندفع بذلك ما فهمه بعضهم من هذا الحديث أنه يجوز قراءة القرآن فى إثناء الركوع، والسجود كما نقله العزيزى (٣: ١٨٩) كيف؟ وقد ورد النهى عن ذلك صريحا فيما أخرجه مسلم[٣] عن ابن عباس مرفوعا ألا وإنى نهيت أن أ قرأ القرآن راكعا أو ساجدا، فأما الركوع فعظموا فيه الرب، وأما السجود فاجتهدوا فى الدعاء فقمن أن يستجاب لكم ا هـ (١: ١٩١). ودلالة الحديث على الجزء الأول والرابع من الباب ظاهرة.

قوله: "عن نافع" إلخ. قلت: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة، فإن الجمع بين السورتين فى ركعة من الفرض يجوز عندنا ولكن لا ينبغى أن يفعل ذلك، فأثر

---

(١) الراوى عن أبى العالية وهو عاصم الأحول كما يظهر من معانى الآثار للطحاوى (١:٢٠٤).

(٢) هكذا فى مجمع الزوائد "إنى لا أعرفه" وفى معانى الآثار للطحاوى قال: فذكرت ذلك لابن سيرين فقال: أسمى لك من حدثه قلت: لا قال: أ فلا تسأله فسألته فقلت: من حدثك فقال: إنى لأعلم من حدثنى وفى أى مكان حدثنى إلخ (١:٢٠٤).

(٣) ولو سلم صحة ما فهموه لم يستقم استدلالهم به على جواز قراءة القرآن فيهما؛ لأن حديث ابن عباس ناسخ له لكونه متأخرا، يدل عليه ما فى أول حديثه من قوله: كشف رسول الله ﷺ الستارة والناس صفوف خلف أبى بكر إلخ، فهو يدل على أن هذه واقعة مرضه التى مات فيه. (منه)

١٠٨٣- عن: عبد الله بن شقيق قال: سألت عائشة رضى الله عنها أ كان رسول الله ﷺ يجمع[١] بين السور؟ قالت: نعم من المفصل[٢] رواه أبو داود وصححه ابن جزيمة (فتح البارى ٢:٢١٥).

١٠٨٤- عن: أبى بكر الصديق رضى الله عنه أنه أم الصحابة رضى الله عنهم فى صلاة الصبح بسورة البقرة فقرأها فى الركعتين، رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح. (فتح البارى ٢:٢١٣) قال الحافظ: وهذا إجماع منهم اهـ.

وقد تقدم فى باب القراءة فى الحضر أنه ﷺ قرأ الأعراف فى المغرب

ابن عمر هذا محمول على الجواز، وحديث أبى العالية المتقدم على الاستحباب.

قوله: "عن عبد الله بن شفيق" إلخ. قلت: حديث عائشة هذا، وكذا حديث ابن مسعود الآتى لقد عرفت النظائر التى كان النبى ﷺ يقرن بينهن إلخ كلاهما واردان فى صلاة التهجد، كما يشعر به سياقهما، فلا دلالة فيهما على جواز ذلك فى الفرض بلا كراهة تنزيه، نعم! يؤخذ منهما أن الجمع بين السور فى ركعة من النوافل لا يكره أصلا، وهو قولنا معشر الحنفية كما مر عن الخلاصة.

قوله: "عن أبى بكر الصديق" إلخ. قلت: دلالته على الجزء الثالث من الباب ظاهرة، فيجوز قراءة بعض السورة فى كل ركعة من الفرض، ولكن الأفضل أن يقرأ بالفاتحة وسورة تامة، كما يدل عليه رواية الطحاوى عن أبى العالية مرفوعا بلفظ "لكل سورة ركعة" وهو قول فيقدم على الفعل.

قال الحافظ فى الفتح (٢: ٢١٣): قال الزين بن المنير: ذهب مالك إلى أن يقرأ المصلى فى كل ركعة بسورة، كما قال ابن عمر: لكل سورة حظها من الركوع والسجود، قال: ولا تقسم السورة فى ركعتين، ولا يقتصر على بعضها، ويترك الباقى، ولا يقرأ بسورة قبل سورة يخالف ترتيب المصحف. قال: فإن فعل ذلك كله لم تفسد صلاته بل

---

(١) أى فى ركعة واحدة.

(٢) قد تقدم أنه من ق إلى القرآن على الصحيح.

فرقها فى الركعتين، وإسناده صحيح.

١٠٨٥- عن: ثابت عن أنس بن مالك كان رجل من الأنصار يؤمهم فى مسجد قباء، فكان كلما افتتح سورة يقرأ بها لهم فى الصلاة مما يقرأ به افتتح "بقل هو الله أحد" حتى يفرغ منها، ثم يقرأ بسورة أخرى معها، وكان يصنع ذلك فى كل ركعة، فكلمه أصحابه، وقالوا: إنك تفتتح بهذه السورة ثم لا ترى أنها تجزئك حتى تقرأ بالأخرى، فإما أن تقرأ بها، وإما أن تدعها وتقرأ بأخرى (إلى أن قال) فلما أتاهم النبى ﷺ أخبروه الخبر فقال: يا فلان! ما يمنعك أن تفعل ما يأمرك به أصحابك؟ وما يحملك على لزوم هذه السورة فى كل ركعة؟ فقال: إنى أحبها، فقال: حبك إياها أدخلك الجنة. علقه البخارى فى صحيحه، ووصله الترمذى، والبزار، وقال الترمذى: حديث حسن صحيح غريب اهـ (فتح البارى ٢:٢١٣).

هو خلاف الأولى، قال: وجميع ما استدل به البخارى لا يخالف ما قال مالك، لأنه محمول على بيان الجواز، انتهى.

ثم قال ابن المنير: والذى يظهر أن التكرير أخف من قسم السورة فى الركعتين، انتهى. وسبب الكراهة فيما يظهر أن السورة مرتبط بعضها ببعض فأى موضع قطع فيه لم يكن كانتهائه إلى آخر السورة، فإنه إن قطع فى وقف غير تام كانت الكراهة ظاهرة، وإن قطع فى وقف تام، فلا يخفى أنه خلاف الأولى، وقد تقدم فى الطهارة قصة الأنصارى الذى رماه عدو بسهم، فلم يقطع صلاته، وقال: كنت فى سورة، فكرهت أن أقطعها، وأقره النبى ﷺ على ذلك. انتهى قول الحافظ، ولله دره ما أحسن درره.

قوله: "عن ثابت عن أنس" إلخ. قلت: وفى كلام الصحابة، وقولهم: إنك تفتتح بهذه السورة ثم لا ترى أنها تجزئك حتى تقرأ بالأخرى، فأما أن تقرأ بها (فحسب ١٢) وإما أن تدعها وتقرأ بأخرى اهـ دلالة على أن الجمع بين السورتين فى ركعة من الفرض مما لا ينبغى فعله. قال الحافظ فى الفتح: قوله: "فكلمه أصحابه" يظهر منه أن صنيعه ذلك خلاف ما ألفوه من النبى ﷺ اهـ (٢: ٢١٤).

١٠٨٦- حدثنا: أبو بكرة قال: ثنا أبو داود قال: ثنا شعبة عن يعلى بن عطاء قال: سمعت ابن لبيبة قال: قال رجل لابن عمر: إنى قرأت المفصل فى ركعة، أو قال: فى ليلة، فقال ابن عمر: إن الله لو شاء لأنزله جملة واحدة ولكن فصله لتعطى كل سورة حظها من الركوع، والسجود. أخرجه الطحاوى (١: ٢٠٤)، ورجاله ثقات إلا ابن لبيبة، فقد اختلف فيه وهو كثير الإرسال، وذكره ابن حبان فى الثقات كذا فى التهذيب (٩: ٣٠١). وقال الحافظ فى الفتح (٢: ٢١٢): قال ابن عمر: لكل سورة حظها من الركوع والسجود، فهو صحيح أو حسن على قاعدته.

قلت: وهو كما قال، فإنه لم يثبت عن النبى ﷺ أنه جمع بين السورتين فى ركعة من الفرائض إلا ما ورد عنه أنه فعل ذلك فى التطوع.

ترجمة قاضى الديار المصرية

بكار بن قتيبة أبى بكرة الحنفى شيخ الطحاوى:

قوله: "حدثنا أبو بكرة" إلخ. قلت: هو بكار بن قتيبة بن أسد الثقفى من ولد أبى بكرة الصحابى البصرى أبو بكر الفقيه قاضى الديار المصرية سمع أبا داود الطيالسى وأقرانه، روى عنه أبو عوانة فى صحيحه، وابن خزيمة (إمام الأئمة). ولاه المتوكل القضاء بمصر سنة ست وأربعين ومائتين، وله أخبار فى العدل، والعفة، والورع، وتصانيف فى الشروط، والوثائق، والرد على الشافعى فيما نقضه على أبى حنيفة. ولد سنة اثنتين وثمانين ومأة، ومات فى ذى الحجة سنة سبعين ومأتين. كذا فى حسن المحاضرة للسيوطى (١: ١٩٧).

وفى الجواهر المضيئة: سمع أبا داود الطيالسى، ويزيد بن هارون، وأحيا علم البصريين بمصر، فحدث عن عبد الصمد بن عبد الوارث، وصفوان بن عيسى الزهرى، ومؤمل بن إسماعيل، روى عنه الطحاوى فأكثر وبه انتفع، وتخرج، وروى عنه أيضا أبو عوانة فى صحيحه، وابن خزيمة اهـ.

١٠٨٧- عن: ابن مسعود رضى الله عنه: لقد عرفت النظائر التى كان النبى ﷺ يقرن بينهن، فذكر عشرين سورة من المفصل سورتين فى كل ركعة. أخرجه البخارى (١٠٧:١).

وفيه أيضا: وكان المعتمد قد تحيل [١] من أخيه الموفق، فكاتب فيه ابن طولون بمصر فاتفقا عليه، فجمع ابن طولون القضاة، والأعيان، وطلب خلعه، فخلعوه إلا القاضى بكار بن قتيبة، فقال له (ابن طولون ١٢): قد غرك قول الناس فيك ما فى الدنيا مثل بكار اهـ.

وفيه أيضا: قال الطحاوى فى تاريخه الكبير: ما تعرض أحد لبكار فأفلح، مات يوم الخميس لست بقين من ذى الحجة سنة سبعين ومأتين وهو ابن سبع وثمانين بمصر ودفن بالقرافة، وقبره مشهور يزار ويتبرك به، ويقال: إن الدعاء عند قبره مستجاب اهـ (١: ١٦٩ و١٧٠).

قلت: قد أكثر الطحاوى الاحتجاج بحديثه، وصحح له فى معانى الآثار (١: ١١) فهو ثقة عدل، لا سيما وقد أخرج له أبو عوانة فى صحيحه، وابن خزيمة، والله أعلم. وأخرج له الحاكم فى (مستدركه ١: ١٦٠)، وقال: ثقة مأمون اهـ.

ووثقه الذهبى فى تلخيصه أيضا، والحديث يدل بظاهره على كراهة الجمع بين السور فى النوافل أيضا، ولكن حديث عائشة المتقدم، وحديث ابن مسعود الآتى يتقدمان عليه لقوتهما، واستقامة طرقهما، وهو محمول على كراهة الجمع الزائد بزيادة كثيرة كجمع المفصل كله، أو ما يقرب منه فى ركعة، كما هو الظاهر من سياق الحديث لما فيه من ترك التدبر فى معانى القرآن، وهذه كهذ الشعر، وأما الجمع بين السورتين أو ثلث ونحوه، فلا يكره فى ركعة واحدة من النوافل، يؤيده ما فى حديث ابن مسعود عند البخارى (١: ١٠٧) أنه جاءه رجل فقال: قرأت المفصل الليلة فى ركعة، فقال: هذا كهذ الشعر، لقد عرفت النظائر التى الحديث، فإنه أنكر على الرجل جمعه المفصل كله فى ركعة ثم بين فعل رسول الله ﷺ أنه كان يجمع بين سورتين منه، فأرشد إلى هذا وكره

---

(١) أى تبدل وتغير.

١٠٨٨- عن: سعيد بن المسيب رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ مر ببلال رضى الله عنه وهو يقرأ من هذه السورة ومن هذه السورة فقال: يا بلال! مررت بك وأنت تقرأ من هذه السورة ومن هذه السورة، فقال: اخلطت الطيب بالطيب، فقال: اقرأ السورة على وجهها أو قال: على نحوها. أخرجه أبو عبيد (وهو) مرسل صحيح. كذا فى الإتقان (١ :١٤).

وفيه أيضا: وهو عند أبى داود موصول[١] عن أبى هريرة بدون آخره اهـ. وقد صحح العراقى إسناد الموصول فى تخريج الإحياء (١ :١٥٨). فقال: بإسناد صحيح اهـ.

ذاك، وهو محمل أثر عبد الله عمر عندى فافهم.

قوله: "عن سعيد بن المسيب" إلخ. قلت: الظاهر من قول بلال: "اخلطت الطيب بالطيب" أنه كان يجمع الآيات من سور مختلفة فى ركعة واحدة، فأنكر رسول الله ﷺ على ذلك، وقال: "اقرأ السورة على وجهها" أى لا تخلط السورة بغيرها فى ركعة واحدة. وهذا هو قولنا[٢] معشر الحنفية.

قال المحقق فى الفتح: والانتقال من آية من سورة إلى اية من سورة أخرى أو من هذه السورة بينهما آيات مكروه، وكذا الجمع بين سورتين بينهما سورا وسورة فى ركعة إلخ ثم قال: قال فى الخلاصة: هذا كله فى الفرائض أما فى النوافل فلا يكره، وعندى فى الكلية نظر، فإنه ﷺ نهى بلالا عن الانتقال من سورة إلى سورة وقال له: إذا ابتدأت بسورة فأتمها على نحوها حين سمعه ينتقل من سورة إلى سورة فى التهجد اهـ (١: ٢٩٩).

والحاصل أن الانتقال من آية من سورة إلى آية من سورة أخرى أو من هذه السورة فى

---

(١) أى بطريق آخر. مؤلف.

(٢) قال فى الدر: ولا بأس أن يقرأ فى أولى من محل، وفى الثانية من محل آخر، ولو من سورة واحدة اهـ. قال الشامى: أى لو قرأ من محلين بأن انتقل من آية إلى أخرى من سورة واحدة لا يكره إذا كان بينهما آيتان فأكثر، لكن الأولى أن لا يفعل بلا ضرورة وإنما فرض المسئلة فى الركعتين لأنه لو انتقل فى الركعة الواحدة من آية إلى آية يكره مطلقا بلا ضرورة اهـ (ص: ٥٧٠).

قال فى الإتقان: وأخرجه أبو عبيد من وجه آخر عن عمر مولى عفرة أن النبى ﷺ قال لبلال: إذا قرأت السورة فأنفذها اهـ.

١٠٨٩- حدثنا: معاذ عن ابن عوف قال: سألت ابن سيرين عن الرجل يقرأ من السورة آيتين ثم يدعها ويأخذ فى غيرها، قال ليتق أحدكم أن يأثم إثما كبيرا من حيث لا يشعر اهـ. أخرجه أبو عبيد، كذا فى الإتقان (١ :١١٥).

قلت: سند صحيح، وابن عوف تصحيف، وإنما هو ابن عون بالنون من ثقات أصحاب ابن سيرين، كذا فى مقدمة الصحيح: لمسلم (١ :٤).

١٠٩٠- عن: أبى رافع قال: كان عمر رضى الله عنه يقرأ فى الصبح بمائة من البقرة. ويتبعها بسورة من المثانى اهـ. وصله ابن أبى شيبة، وذكره البخارى

ركعة واحدة مكروه مطلقا فرضا كان أو نفلا.

ثم اعلم أن قصة بلال هذه رواها أبو داود من طريق أبى سلمة عن أبى هريرة بلفظ: "وقد سمعتك يا بلال وأنت تقرأ من هذه [1] السورة، ومن هذه السورة، قال: كلام طيب يجمعه الله بعضه إلى بعض، فقال النبى ﷺ: كلكم قد أصاب ا هـ (١: ٩٥).

قال فى عون المعبود: والحديث سكت عنه المنذرى ا هـ (١: ٥١٠). وهو بظاهره يعارض مرسل سعيد المذكور فى المتن، وبعد التعمق لا تعارض، فإن المعنى أنه ﷺ لما قال لأبى بكر: مررت بك وأنت تصلى تخفض صوتك، وقال لعمر: مررت بك وأنت تصلى رافعا صوتك، وقال لبلال: قد سمعتك تقرأ من هذه السورة ومن هذه السورة، فأجابه أبو بكر بقوله: "قد أسمعت من ناجيت يا رسول الله"! وأجاب عمر بقوله: "يا رسول الله! أو قظ أبو سنان، وأطرد الشيطان"، وأجاب بلال بقوله: "كلام طيب يجمعه الله بعضه إلى بعض" صوبهم رسول الله ﷺ أولا وقال: كلكم قد أصاب، ثم أرشدهم ثانيا إلى ما هو الأفضل، فقال لأبى بكر: ارفع من صوتك شيئا، وقال لعمر: اخفض من

(١) قال فى العون: "من" تبعيضية أى تقرأ آيات من هذه السورة وآيات من هذه السورة، ولا تقرأ سورة كاملة هـ (١ :٥١٠) مؤلف.

تعليقا (فتح البارى ٢:٢١٢).

١٠٩١- عن: عبد الرحمن بن يزيد النخعى قال: قرأ ابن مسعود رضى الله بأربعين آية من الأنفال: وفى الثانية بسورة من المفصل. وصله عبد الرزاق، وذكره البخارى تعليقا، وأخرجه هو وسعيد بن منصور من وجه آخر بلفظ: فافتتح الأنفال حتى بلغ "ونعم النصير". انتهى. وهذا الموضع هو رأس أربعين آية، فالروايتان متوافقتان (فتح البارى ٢:٢١٢).

١٠٩٢- عن: الحسن البصرى قال: غزونا خراسان ومعنا ثلثمائة من الصحابة، فكان الرجل منهم يصلى بنا، فيقرأ الآيات من السورة ثم يركع. أخرجه ابن حزم محتجا به (فتح البارى ٢:٢١٢) فهو صحيح أو حسن.

صوتك شيئا. كما رواه أبو داود (١: ١٩٥). وقال لبلال: اقرأ السورة على وجهها، كما رواه سعيد بن المسيب مرسلا. فكان تصويبه ﷺ لفعلهم أولا دليلا على جواز ما فعلوه، وإرشادهم إلى ما هو أولى ثانيا دليلا على كون ذلك أفضل، فاندفع التعارض، واجتمع الآثار. وهذا أولى من اختيار أحد الحديثين، وترك الآخر، فإن القصة واحدة، وقد ذكر بعض الرواة ما لم يذكره الآخر، والذى زاد ثقة، فتقبل زيادته، والجمع ممكن كما قررنا، فلا بد من المصير إليه. قال أبو عبيد: الأمر عندنا على كراهة قراءة الآيات المختلفة كما أنكر رسول الله ﷺ على بلال، وكما أنكره ابن سيرين، كذا فى الإتقان، وفيه أيضا: وقد نقل القاضى أبو بكر الإجماع على عدم جواز قراءة آية آية من كل سورة.

قال البيهقى وأحسن ما يحتج به أن يقال: إن هذا التأليف لكتاب الله مأخوذ من جهة النبى ﷺ وأخذه عن جبريل، فالأولى للقارى أن يقرأ على التأليف المنقول اهـ (١: ١١٥) ودلالة بقية الآثار على الجزء الثالث من الباب ظاهرة، والله أعلم.

باب كراهة قراءة القرآن منكوسا فى الصلاة و غيرها، وكراهة تكرار سورة فى الركعتين من الفرض وجوازه فى النوافل

١٠٩٣- عن: ابن مسعود رضى الله عنه أنه سئل عن رجل يقرأ القرآن منكوسا قال: ذاك منكوس القلب. أخرجه الطبرانى بسند جيد، كذا فى الإتقان (١١٤:١).

باب كراهة قراءة القرآن منكوسا فى الصلاة و غيرها، وكراهة تكرار سورة فى ركعتين من الفرض وجوازه فى النوافل

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. قلت: استدل به أصحابنا على كراهة النكس مطلقا سواء كان فى السور وفى الآيات، وسواء كان خارج الصلاة أو داخلها فى ركعة. أو فى ركعتين.

قال فى مراقى الفلاح: ويكره قراءة سورة فوق التى قرأها. قال ابن مسعود رضى الله عنه: من قرأ القرآن منكوسا فهو منكوس. وما شرع لتعليم الأطفال إلا ليتيسرا الحفظ بقصر السور اهـ.

وقال الطحطاوى فى حاشية قوله: ويكره قراءة سورة، وكذا الآية فوق الآية مطلقا سواء كان فى ركعتين أو ركعة واستثنى فى الأشباه النافلة، فلا يكره فيها ذلك، وأقره عليه الغزى، والحموى، ونقله عن أبى اليسر، وجزم به فى البحر، والدر، وغيرهما.

قال بعض الفضلاء: وفيه تأمل، لأن النكس إذا كره خارج الصلاة، كما يرشد إليه قوله: "وما شرع لتعليم الأطفال" إلخ لكون الترتيب من واجبات التلاوة، ففى النافلة

١٠٩٤- عن: حذيفة قال: صليت مع النبى ﷺ ذات ليلة، فافتتح البقرة، فقلت: يركع عند المائة ثم مضى، فقلت: يصلى بها فى ركعة، فمضى، فقلت: يركع بها فمضى ثم افتتح النساء فقرأها، ثم افتتح آل عمران فقرأها مترسلا. الحديث رواه أحمد، ومسلم، والنسائى كذا فى النيل (٢: ٢١٢).

١٠٩٥- وقرأ: الأحنف[١] بالكهف فى الأولى وفى الثانية بيوسف أو يونس، وذكر أنه صلى مع عمر رضى الله عنه الصبح بهما. علقه البخارى، ووصله جعفر الفريابى فى كتاب الصلاة له من طريق عبد الله بن شقيق قال: صلى بنا الأحنف فذكره، وقال فى الثانية بيونس، ولم يشك. قال: وزعم أنه

أولى، وكون باب النفل واسعا لا يستلزم العموم، بل فى بعض الأحكام اهـ (ص: ٢٠٦).

وقال فى حاشيته على الدر: قوله: "وأن يقرأ منكوسا بأن يقرأ فى الثانية سورة أعلى مما قرأ فى الأولى"، لأن ترتيب السور من واجبات التلاوة، وإنما جوز للصغار تسهيلا لضرورة التعليم اهـ (١: ٣٧١).

قلت: ولكن يعارض قول ابن مسعود هذا على تقدير عمومه لنكس السورة حديث حذيفة الآتى لما فيه من قراءته ﷺ سورة النساء قبل آل عمران، وأثر عمر أيضا لما فيه من تقديم سورة الكهف على يوسف أو يونس، وكلاهما خلاف ترتيب المصحف الآن.

وفى النيل: قال القاضى عياض: فيه (أى فى حديث حذيفة ١٢) دليل لمن يقول: إن ترتيب السور اجتهاد من المسلمين حين كتبوا المصحف، وإنه لم يكن ذلك من ترتيب النبى ﷺ، بل وكله إلى أمته بعده: قال: وهذا قول مالك، والجمهور، واختاره القاضى أبو بكر الباقلانى. قال ابن الباقلانى: هو أصح القولين مع احتمالهما. قال: والذى نقوله: إن ترتيب السور ليس بواجب فى الكتابة، ولا فى الصلاة، ولا فى الدرس، ولا فى التلقين والتعليم، وأنه لم يكن من النبى ﷺ فى ذلك نص. ولا يحرم مخالفته، ولذلك اختلف ترتيب المصاحف قبل مصحف عثمان. وتأول (بعضهم) نهى السلف عن قراءة

---

(١) ابن قيس تابعى مخضرم جليل الشأن.

صلى خلف عمر كذلك، ومن هذا الوجه أخرجه أبو نعيم فى المستخرج اهـ. كذا فى فتح البارى (٢:٢١٢).

القرآن منكوسا على من يقرأ من آخر السورة إلى أولها، ولا خلاف أن ترتيب آيات كل سورة بتوقيف من الله على ما بنى عليه الآن فى المصحف، وهكذا نقلته الأمة عن نبيها ﷺ اهـ ملخصا (٢: ١٢٢).

قلت: والجواب عنه بوجهين، الأول أنه ثبت فى بعض الآثار ما يدل على أن ترتيب معظم السور توقيفى وإن كان بعضه من اجتهاد بعض الصحابة، فقد أخرج أحمد وأصحاب السنن، وصححه ابن حبان والحاكم من حديث ابن عباس قال: قلت: لعثمان: ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهى من المثانى، وإلى براءة وهى من المثين، فقرنتم بهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتموهما فى السبع الطوال؟ الحديث (كذا فى الفتح ٩: ٣٩). فهذا يدل على أن ترتيب ما عدا سورة الأنفال والبراءة مما كان يعرفه الصحابة، وإنما أنكروا على عثمان رضى الله عنه ترتيب هاتين السورتين، ووضعهما فى الطوال، فحسب.

فأجاب بأنه فعل ذلك باجتهاد منه. ومما يدل على أن ترتيب المصحف كان توقيفا ما أخرجه أحمد، وأبو داود، وغيرهما عن أوس بن أبى أوس حذيفة الثقفى قال: كنت فى الوفد الذين أسلموا من ثقيف، فذكر الحديث، وفيه: فقال لنا رسول الله ﷺ: طرأ على حزبى من القرآن، فأردت أن لا أخرج حتى أقضيه قال: فسألنا أصحاب رسول الله ﷺ قلنا: كيف تحزبون القرآن؟ قالوا نحزبه ثلاث سور، وخمس سور، وسبع سور، وتسع سور، وإحدى عشرة، وثلاث عشرة وحزب المفصل من ق حتى تختم اهـ ذكره الحافظ فى الفتح (٩: ٣٩). فهو صحيح أو حسن على قاعدته، وقد تقدم فى الكتاب أن رجال أحمد ثقات كلهم، فهذا يدل على أن ترتيب السور على ما هو فى المصحف الآن كان فى عهد النبى ﷺ، فيتأول قراءته ﷺ النساء ثم آل عمران على أنه كان قبل التوقيف والترتيب، ويتأول قراءة عمر رضى الله عنه الكهف ثم يوسف أو يونس على أن ذلك لم يكن منه عمدا بل نسيانا، أو كان قبل علمه بالترتيب، وقد روى أحمد، وابن أبى داود، والطبرى من طريق عبيدة بن عمر السلمانى أن الذى جمع عليه عثمان الناس

يوافق العرضة الأخيرة (التى عرضها رسول الله ﷺ على جبريل ١٢) كذا فى الفتح (٩: ٤٠) . فالذى يظهر أنه عارضه به هكذا على هذا الترتيب، وبه جزم ابن الأنبارى كما فى الفتح (٩: ٣٨) .

والثانى أنه لو سلم أن هذا الترتيب بين السور لم يكن فى زمن النبى ﷺ ، فلا شك أنه مما أجمع عليه الصحابة رضى الله عنهم بعده، وجمع عثمان عليه الناس، وقد أمرنا بموافقة الإجماع، واتباع سنة الخلفاء الرشدين المهديين، فيكره مخالفة ترتيب المصحف بعد وقوع الإجماع عليه وإن كانت قبله جائزة بلا كراهة.

قال فى الإتقان: الأولى أن يقرأ على ترتيب المصحف. قال فى شرح المهذب: لأن ترتيبه لحكمة فلا يتركها إلا فيما ورد فيه الشرع، كصلاة صبح يوم الجمعة "بالم تنزيل" "وهل أتى" ونظائره، فلو فرق السور [1] ، وعكسها جاز، وترك الأفضل. قال: وأما قراءة السورة من آخرها إلى أولها فمتفق على منعه: لأنه يذهب بعض نوع الإعجاز، ويزيل حكمة الترتيب (١: ١١١) .

وفى عمدة القارى ما نصه، وعد أصحابنا هذا الصنيع مكروها (أى نكس السور) فذكر فى الخلاصة، وإن قرأ فى الركعة سورة، وفى ركعة أخرى سورة فوق تلك السورة أو فعل ذلك فى ركعة فهو مكروه. قلت: فكأنهم نظروا فى هذا إلى أن رعاية الترتيب العثمانى مستحبة، وبعضهم قالوا: هذا فى الفرائض دون النوافل ا هـ (٣: ١٠٠) .

قلت: وهذا هو الراجح عندى أى القول باستحباب رعاية الترتيب العثمانى فى السور مقيدا بالفرائض دون القول بوجوبها وبإطلاقه وعلى هذا فنكس الترتيب بين السور إنما يكره تنزيها لكونه خلاف الأفضل، وأما الترتيب بين الآيات كما هو فى المصحف، فرعايته واجبة، ويكره نكسها على التحريم، وبعد ذلك يجتمع الآثار كلها، ولا يشكل ما ثبت عنه ﷺ ، وعن عمر رضى الله عنه من النكس فى السور، فإن الأول وارد فى النفل والثانى يحمل على بيان الجواز. والله أعلم.

---

(١) فيه إشعار بأن تفريق السور بأن يقرأ سورة ثم أخرى منفصلة عنها غير متصلة بها خلاف الترتيب أيضا، وإن كانت الأخرى متأخرة مفصولة بسور بينهما غير متقدمة ولكن ذلك ليس بمكروه، بل خلاف الأولى فقط إلا فيما ورد كذلك .١٢م منه.

١٠٩٦- عن: رجل من جهينة أنه سمع النبى ﷺ يقرأ فى الصبح "إذا زلزلت الأرض" فى الركعتين كلتيهما، قال: فلا أدرى أنسى رسول الله ﷺ أم قرأ ذلك عمدا. رواه أبو داود، وسكت عنه هو، والمنذرى، وليس فى إسناده مطعن، بل رجاله رجال الصحيح. (نيل ٢:٢٣).

قلت: وجهالة الصحابى لا تضر عند الجمهور، وهو الحق كما صرح به فى النيل أيضا.

١٠٩٧- عن: أبى سعيد الخدرى أخبرنى أخى قتادة بن النعمان أن رجلا قام فى زمن النبى ﷺ يقرأ من السحر "قل هو الله أحد" لا يزيد

قوله: "عن رجل من جهينة" إلخ. قلت: تردد الصحابى فى أن إعادة النبى ﷺ للسورة هل كان نسيانا فلا يكون مشروعا، أو عمدا، فيكون مشروعا يدل على كون المعتاد من قراءته ﷺ أن يقرأ فى الركعة الثانية غير ما قرأ به فى الأولى، ولكن إذا دار الأمر بين أن يكون مشروعا أو غير مشروع، فحمل فعله ﷺ على المشروعية أولى، فثبت أن تكرير السورة فى الركعتين جائز مع كونه خلاف العادة المستمرة له ﷺ، فيكون خلاف الأولى فافهم، وهذا فى الفرض وحده، وأما فى النوافل فلا كراهة مطلقا كما سيأتى.

قال فى الدر: لا بأس أن يقرأ سورة ويعيدها فى الثانية اهـ.

قال العلامة الشامي: أفاد أنه يكره تنزيها، وعليه يحمل جزم القنية بالكراهة، ويحمل فعله ﷺ لذلك على بيان الجواز. هذا إذا لم يضطر، فإن اضطر بأن قرأ فى الأولى "قل أعوذ برب الناس" أعادها فى الثانية إن لم يختم، نهر. لأن التكرار أهون من القراءة منكوسا، بزازيه. وأما لو ختم القرآن فى ركعة فيأتى قريبا أنه يقرأ من البقرة اهـ (١: ٥٧٠).

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ. قلت: فيه دلالة على جواز تكرير سورة فى الركعتين فصاعدا فى النوافل بلا كراهة، فإن المتبادر من قوله: "إن فلانا قام الليلة من السحر"

عليها، فلما أصبحنا أتى الرجل النبى ﷺ نحوه. أخرجه البخارى.

قال فى الفتح (٩:٥٤): يعنى نحو الحديث الذى قبله، ولفظه عند الإسماعيلى: فقال: يا رسول الله! إن فلانا قام الليلة يقرأ من السحر "قل هو الله أحد" فساق السورة يرددها لا يزيد عليها، وكأن الرجل يتقالها، فقال النبى ﷺ: "إنها لتعدل ثلث القرآن" اهـ.

وفيه أيضا (٩:٥٣): وقد أخرج الدارقطنى هذا الحديث بلفظ: إن لى جارا يقوم بالليل، فما يقرأ إلا "بقل هو الله أحد" اهـ. وهو صحيح أو حسن على قاعدته.

ومن قوله: "إن لى جارا يقوم بالليل فما يقرأ إلا بقل هو الله أحد" أنه كان يقرأ بها فى الصلاة، فإن قيام الليل يطلق على الصلاة فيه شرعا لا على الاستيقاظ مطلقا، وهذا هو قولنا معشر الحنفية. قال فى مراقى الفلاح: ويكره تكرار السورة فى ركعة واحدة من الفرض، وكذا تكرارها فى الركعتين إن حفظ غيرها وتعمده لعدم وروده، وإن لم يحفظه وجب قراءتها لوجوب ضم السورة للفاتحة، وإن نسى لا يترك، لقوله ﷺ: «إن افتتحت سورة فاقرأها على نحوها" (قلت: قد مر فى حديث بلال ما يفيد معناه ١٢) وقيد بالفرض، لأنه لا يكره التكرار فى النفل، لأن شأنه أوسع، لأنه ﷺ قام إلى الصباح بآية واحدة يكررها فى تهجده، وجماعة من السلف كانوا يحيون ليلتهم بآية العذاب والرحمة، أو الرجاء، أو الخوف اهـ (ص: ٢٠٥).

قلت: والحديث رواه النسائى، وابن ماجة عن أبى ذر أن النبى ﷺ قام بآية يرددها حتى أصبح "إن تعذبهم فإنهم عبادك" الآية (الإتقان، ١: ١١٢) بسند صحيح، كذا فى تخريج الإحياء للعراقى (١: ٢٥٤).

باب حكم القراءة بالفارسية
ونحوها لمن عجز عن العربية وبالقراءة المشهورة والشاذة

١٠٩٨- عن: رفاعه بن رافع أن رسول الله ﷺ علم رجلا الصلاة فقال: "إن كان معك قرآن فاقرأ، وإلا فاحمد الله، وكبره، وهلله، ثم اركع". رواه أبو داود، والترمذى، وأخرجه النسائى. أيضا. وقال الترمذى: حديث رفاعة حسن، كذا فى النيل (٢:١١٨).

باب حكم القراءة بالفارسية
ونحوها لمن عجز عن العربية، وبالقراءة المشهورة والشاذة [1]

قوله: "عن رفاعة بن رافع" إلخ. قلت: فيه دلالة على أن العاجز عن قراءة القرآن تسقط عنه القراءة ما دام عاجزا، ويكفيه الذكر عوضا عنها. ولا يخفى أن الذكر لا يتقيد بالعربية، ولا ينحصر فيها، بل يحصل بأى لسان كان كالإيمان فإنه لو آمن بغير العربية جاز إجماعا لحصول المقصود، كما فى البحر (١: ٢٠٧). وفى الوجيز للغزالى: أما حكم التكبير فتتعين كلمته على القادر، فلا تجزئ ترجمته، وأما العاجز فيلزمه ترجمته، ولا يجز به ذكر آخر لا يؤدى معناه اهـ ملخصا (١: ٢٥).

ومعلوم أن التكبير للإحرام ركن من أركان الصلاة داخل فيها عند الشافعية كما صرح به فى الوجيز (١: ٢٤) وفى رحمة الأمة (ص: ١٥) ومع ذلك ألزموا على العاجز عن العربية الإتيان بترجمتها، والحال أن تكبيرة الإحرام ركن لا يقبل السقوط عن المصلى أبدا، والقراءة تسقط عن المقتدى إذا أدرك الإمام راكعا إجماعا، فلما جاز للعاجز أن يأتى بترجمة التكبير عند الإحرام، فجواز ترجمة القراءة له أولى. وهذا هو قول أبى حنيفة

---

(١) هذا الباب ضميمة لباب حكم من لم يحسن فرض القراءة، وقد مر فى الجزء الثانى من الكتاب ١٢ منه.

وصاحبيه أن من سقط عنه فرض القراءة لعجزه عنها، وأقيم له الذكر مقامها يجوز له أن يكبر الله، ويهلله، ويحمده بالعربية، أو يأتى بترجمتها فى الفارسية ونحوها لحصول الذكر وهو المطلوب. ولما جاز للعاجز الإتيان بترجمة التكبير، والحمد، والتسبيح، ونحوهما، فلأن يجوز له الإتيان بترجمة الفاتحة ونحوها من آيات القرآن أولى، لكون الثانى أقرب إلى القرآن من الأول، وهو ظاهر، ومن ادعى الفرق بين القراءة وتكبيرة الإحرام، فمنع الترجمة فى الأولى، وأجازها فى الثانية، مطالب بالبيان، وعليه أن يأتى على ذلك ببرهان.

فإن قيل: إن القراءة لم تعهد فى الشرع إلا بالعربية فلا تجوز بغيرها

قلنا: وكذلك التكبير عند افتتاح الصلاة لم يعهد إلا بالعربية، فلم ينقل عن أحد من الصحابة أنه كبر بغيرها، فينبغى أن لا يجوز ذلك أيضا، مع إجماعهم على جوازه بغير العربية، فكذا الحكم فى القراءة داخل الصلاة إذا لم يقدر على العربية،لأن الأصل فى الأحكام التعليل، فلا يعدل عنه إلا بدليل.هذا هو حكم العاجز عن العربية، وأما القادر عليها، ففرض القراءة لا يسقط عنه ما لم يقرأ آية من القرآن كما أنزلت بالعربية، ولا يسقط الوجوب ما لم يقرأ الفاتحة وسورة بها، وبقية الأذكار تتادى بالعربية وغيرها سواء، لما مر أن الذكر لا يتقيد بلسان دون لسان، وحصول المطلوب منه لا يتوقف على العربية، بخلاف القراءة فإنها مطلوبة بقيدها، لقوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ ومعلوم أن القرآن المعروف لا يطلق إلا على الكتاب المنزل بالعربى شرعا وعرفا، فلو سبح فى الصلاة بالفارسية، أو دعا، أو اثنى على الله تعالى، أو تعوذ، أو هلل، أو تشهد، أو صلى على النبى ﷺ بالفارسية يصح عند أبى حنيفة كما فى رد المحتار (١: ٥٠٤)، لأن هذه كلها من قبيل الأذكار وهو حاصل بأى لفظ كان وأى لسان كان، نعم! افتتاح الصلاة بلفظ "الله أكبر" واجب للمواظبة عليه لا فرض كما فيه أيضا (١: ٥٠٥)، فيكره بغيره، وكذا يكره الدعاء بغير العربية فى الصلاة إذا كان قادرا عليها، لأن أذكار الصلاة عبادة محضة، والله تعالى لا يحب غير العربية، ولهذا كان الدعاء بالعربية أقرب إلى الإجابة، فلا يقع غيرها من الألسن فى الرضا والمحبة موقع كلام العرب.

قال العلامة الشامى: ولا يبعد أن يكون الدعاء بالفارسية مكروها تحريما فى الصلاة

١٠٩٩- أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أن ابن مسعود كان يقرأ رجلا أعجميا "إن شجرة الزقوم طعام الأثيم"، فلما أن أعياه قال له عبد الله: أما تحسن أن تقول: طعام الفاجر؟ وقال عبد الله: إن الخطأ في كتاب الله ليس أن تقرأ بعضه في بعض يقول: "الغفور الرحيم، والغفور الحكيم، والعزيز الرحيم" كذلك الله تبارك وتعالى، ولكن الخطأ أن تقرأ آية العذاب آية الرحمة، وآية الرحمة آية العذاب، وأن تزيد في كتاب الله ما ليس فيه اهـ. أخرجه محمد في الآثار (ص:٢٤) وقال: بهذا كله نأخذ، وهو قول أبي حنيفة.

وتنزيها خارجها، فليتأمل ا هـ (١: ٥٤٤).

قلت: والظاهر أن بقية أذكار الصلاة في حكم الدعاء أيضا، ولا يخفى أن هذا التعليل لا يقتضي بطلان الصلاة باتيان الأذكار بغير العربية لا سيما إذا كان عاجزا عنها، فتنتفي حينئذ الكراهة أيضا. وأما الحديث الذي أخرجه الحاكم في مستدركه "كلام أهل النار بالفارسية"، وحديث "من تكلم بالفارسية زادت في خبثه، ونقصت من مروءته"، فضعيف، وسنده واه، قاله الحافظ في الفتح (٦: ١٢٨). وكذا أخرجه الحاكم عن عمر رضي الله عنه رفعه "من أحسن العربية فلا يتكلمن بالفارسية، فإنه يورث النفاق" الحديث، وسنده واه أيضا، كما قاله الحافظ (ص وج مذكور) على أنها لا تدل إلا على كراهتها للقادر على العربية. وقد قلنا لها، وإنما الكلام في العاجز عنها، وفي بطلان الصلاة بغيرها إذا قدر عليها، ولا دلالة لتلك الأحاديث على ذلك أصلا.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. قلت: في قول ابن مسعود: "أما تحسن أن تقول: طعام الفاجر"؟ دلالة على أن العاجز عن القراءة يجوز له ترجمة القرآن بالعربية، ووضع كلمة مكان كلمة ما لم يتغير المعنى المقصود، ولا يخفى أن ترجمة القرآن ليس بقرآن ولو كان بالعربية إلا أن يقال: إنه قرآن بحسب المعنى، فثبت بذلك أن العاجز يسقط عنه القراءة بلفظ القرآن، ويجوز له التلفظ بما يؤدي معناه، والعربي وغيره في ذلك سواء، فكما أن ترجمة القرآن بالفارسية ونحوها لا تسمى قرآنا كذلك ترجمه بالعربية لا تسمى قرآنا أيضا، فإن "طعام الفاجر" لا يعد من القرآن في شئ، فجواز هذا يستلزم جواز ذلك ضرورة لعدم الفرق بينهما، ومن ادعاه، فعليه البيان، والحديث وإن كان موقوفا، فهو في حكم

قلت: ورجاله ثقات، وإبراهيم لم يسمع ابن مسعود ولكن مراسيله صحاح، كما مر غير مرة.

١١٠٠- عن: معقل بن يسار رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: فذكر الحديث بطوله، وفيه: «وإنى أعطيت سورة البقرة من الذكر الأول، وأعطيت طه، وطواسين، والحواميم من ألواح موسى، وأعطيت فاتحة الكتاب من تحت العرش». أخرجه الحاكم فى المستدرك (١ :٥٦٨). وقال الذهبى فى تلخيصه: صحيح، وعبيد الله[1] قال أحمد: تركوا حديثه اهـ.

المرفوع لأن مثله لا يقال فى كتاب الله بالرأى، وهو أصل عظيم لباب زلات القارى، كما سيأتى فى محله.

قوله: "عن معقل بن يسار" إلى قوله: "حدثنا خالد" إلخ قلت: فى الأحاديث دلالة على وجود بعض القرآن فى التوراة، وأن النبى ﷺ أوتيه منها كما قال فى "سورة الملك" "إنها فى التوراة، وإنها كانت عند رجل ممن كان قبلكم"، وقال فى "سبح اسم ربك الأعلى" "إنها كلها فى صحف إبراهيم وموسى" ومعلوم أنه ما كان فيها بهذا اللفظ بل بالمعنى، فثبت أن القرآن كما هو اسم للفظ العربى والمعنى جميعا كذلك اسم للمعنى بدون هذا اللفظ أيضا، فلو ترجم أحد سورة من القرآن بغير العربية يطلق عليها اسم هذه السورة، ويقال: إنه قرأ سورة كذا، وقال تعالى: "وإنه لفى زبر الأولين" [2] وقال: ﴿لو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا: لو لا فصلت آياته﴾ أخبر فى الأولى أن القرآن مذكور (بعضه أو أكثره) فى الزبر السابقة، ومعلوم أنه ما كان فيها بهذا اللفظ، وفى الثانية أنه لو عبر عنه بلسان العجم كان قرآنا، وقال: ﴿ولو نزلناه على بعض الأعجمين﴾ فقرأه عليهم "ما كانوا به مؤمنين"، ولا يخفى أن الضمائر كلها عائدة إلى القرآن، وهو يدل على أن القرآن

---

(١) هو عبيد الله بن أبى حميد الهذلى أبو الخطاب متروك الحديث من السابعة. كذا فى التقريب (ص:١٣٥).

(٢) فإن قيل: معنى الآية إن ذكره فى صحف الأولين لا هو نفسه. قلت: احتمالان ولكن الثانى تأيد بما ذكرنا من الآثار المرفوعة والموقوفة فى المتن، فيمكن الاستدلال بالآية على ما ذهب إليه أبو حنيفة أولا من جواز القراءة بغير العربية ١٢ مؤلف.

قلت: فهو ضعيف. وأخرجه ابن مردويه عن ابن عباس بمعناه كما فى الدر المنثور (٤:٢٨٨). وتعدد الطرق يورث الضعيف قوة.

١١٠١- عن: ابن مسعود رضى الله عنه فى حديث طويل: فهى المانعة تمنع من عذاب القبر، وهى فى التوراة، سورة الملك، من قرأها فى ليلة فقد أكثر وأطيب. أخرجه ابن الضريس، والطبرانى، والحاكم وصححه، والبيهقى فى شعب الإيمان الدر المنثور (٦:٢٤٧). قلت: وهو فى حكم المرفوع.

١١٠٢- عن: الزهرى عن أنس رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إن رجلا ممن كان قبلكم مات وليس معه شيء من كتاب الله إلا "تبارك الذى

لو نزل بالعجمى كان قرآنا لا غيره، وإلا لاستحال نزوله بالعجمى مع اشتراط العربية له. قال الإمام الطبرى فى تفسيره: حدثنا الحسن قال: أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر عن قتادة ﴿ولو نزلناه على بعض الأعجمين﴾ قال: لو أنزله الله أعجميا كانوا أخسر الناس به، لأنهم لا يعرفون بالعجمية اهـ (٩: ٧٠).

قلت: رجاله كلهم ثقات من رجال الصحيح، والحسن هو ابن على الخلال ثقة حافظ من رجال الستة إلا النسائى، كما فى التقريب (ص: ٣٩). ومن ههنا قال أبو حنيفة أولا: إن جواز القراءة كما يثبت بالعربية يثبت بالفارسية ونحوها أيضا، سواء كان يحسن العربية أو لا يحسن، وقال أبو يوسف، ومحمد: إن كان يحسن لا يجوز، وإن كان لا يحسن يجوز، وقال الشافعى: لا يجوز أحسن أو لم يحسن، وإذا لم يحسن العربية يسبح ويهلل عنده، ولا يقرأ بغير العربية، وأصله قوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ أمر بقراءة القرآن فى الصلاة، فهم قالوا: إن القرآن هو المنزل بلغة العرب. قال الله تعالى: ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا﴾ فلا يكون الفارسى قرآنا، فلا يخرج به عن عهدة الأمر، ولأن القرآن معجز، والإعجاز من حيث اللفظ يزول بزوال النظم العربى، فلا يكون الفارسى قرآنا لانعدام الإعجاز، ولهذا لم تحرم قرأته على الجنب والحائض، إلا أنه إذا لم يحسن القراءة بالعربية فقد عجز عن مراعاة لفظه، فيجب عليه مراعاة معناه (عندهما) ليكون التكليف بحسب الإمكان، وعند الشافعى هذا ليس بقرآن فلا يؤمر بقراءته، ولأبى

بيده الملك" فلما وضع فى حفرته أتاه الملك فثارت السورة فى وجهه". الحديث بطوله. أخرجه ابن عساكر بسند ضعيف، كذا فى الدر المنثور (٦: ٢٤٦). وإنما ذكرناه تأييدا واعتضادا.

١١٠٣– عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: لما نزلت "سبح اسم ربك الأعلى" قال ﷺ: كلها فى صحف إبراهيم وموسى. فلما نزلت "والنجم إذا هوى" فبلغ ﴿وإبراهيم الذى وفّى﴾ قال: وفى ﴿أن لا تزر وازرة وزر أخرى﴾ إلى قوله: ﴿هذا نذير من النذر الأولى﴾. أخرجه الحاكم، كذا فى الإتقان (١: ٤١)، ولم يتعقبه السيوطى فهو صحيح على قاعدته.

حنيفة [1] أن الواجب فى الصلاة قراءة القرآن من حيث هو لفظ دال على كلام الله تعالى الذى هو صفة قائمة به لما يتضمن من العبر، والمواعظ، والترغيب، والترهيب، والتعظيم، والثناء، لا من حيث هو لفظ عربى، ومعنى الدلالة عليه لا يختلف بين لفظ ولفظ، كما يشهد له ما تلونا من الآيات (وما ذكرنا من الأحاديث فى المتن).

وأما قولهم "إن القرآن هو المنزل بلغة العرب". فالجواب عنه من وجهين، أحدهما أن كون العربية قرآنا لا ينفى أن يكون غيرها قرآنا، وليس فى الآية نفيه، وهذا لأن العربية سميت قرآنا لكونها دليلا على ما هو القرآن، وهى الصفة التى هى حقيقة الكلام، ولهذا قلنا: إن القرآن غير مخلوق على إرادة تلك الصفة دون العبارات العربية، ومعنى الدلالة يوجد فى الفارسية ونحوها فجاز تسميتها قرآنا (كما قال ﷺ فى سورة الملك: "إنها فى التوراة") دل عليه قوله تعالى: ﴿ولو جعلناه قرآنا أعجميا﴾، كما سبق. والثانى إن كان

---

(١) قال العلامة المحدث ابن حجر الهيتمى فى فتاواه الحديثية مبينا لكيفية حكم عيسى ابن مريم عليهما السلام بشريعة نبينا ﷺ بما نصه: وأما بكونه تعالى أوحاها (أى الشريعة المحمدية) إليه فى كتاب الإنجيل أو غيره، لأن جميع الأنبياء كانوا يعلمون فى زمانهم بجميع شرائع من قبلهم ومن بعدهم بالوحى من الله تعالى على لسان جبريل عليه السلام، وبالتنبيه على ذلك فى كتبهم المنزلة عليهم، كما دل على ذلك أحاديث وآثار، ولا يعد فيما يفهم من ذلك أن جميع ما فى القرآن مضمن فى الكتب السابقة، لقوله تعالى: ﴿مصدقا لما بين يديه من الكتاب﴾ أى كتب من قبله ﴿إن هذا لفى الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى﴾، ﴿وإنه لفى زبر الأولين﴾ أى كتبهم، وقد أخذ أبو حنيفة رضى الله عنه قوله بجواز قراءة القرآن بغير العربية من هذه الآية، قال: "لأن القرآن مضمن فى الكتب السابقة وهى بغير العربية" اهـ (ص: ١٢٩) مؤلف.

١١٠٤- حدثنا: خالد بن عبد الله بن عطاء بن السائب عن عكرمة عن ابن عباس قال: هذه السورة فى صحف إبراهيم وموسى. أخرجه سعيد بن

غير العربية لا يسمى قرآنا لكن قراءة العربية ما وجبت لكونها عربية، بل لكونها دليلا على ما هو القرآن الذى هو صفة قائمة بالله تعالى، بدليل أنه لو قرأ عربية لا يتأدى بها كلام الله تعالى تفسد صلاته.

وأما قولهم: إن الإعجاز من حيث اللفظ لا يحصل بالفارسية، فنعم! لكن قراءة ما هو معجز النظم عنده ليس بشرط، لأن التكليف ورد بمطلق القراءة وما تيسر، لا بقراءة ما هو معجز، ولهذا جوز قراءة آية قصيرة وإن لم تكن هى معجزة ما لم تبلغ قدر ثلاث آيات. ومسئلة الجنب، والحائض ممنوعة. كله ملتقط من البدائع (١: ١١٢ و١١٣) مع تغيير يسير.

وفيه أيضا: فإن قيل: فعلى هذا لو قرأ شيئا من التوراة أو الإنجيل أو الزبور فى الصلاة مما يوجد مثله فى القرآن ينبغى صحة صلاة.

قلنا: إن تيقن أنه غير محرف يجوز عند أبى حنيفة [1] لما قلنا، وإن لم يتيقن لا يجوز، لأن الله تعالى أخبر عن تحريفهم بقوله: "يحرفون الكلم عن مواضعه"، فيحتمل أن يكون المقروء محرفا، فيكون من كلام الناس، فلا يحكم بالجواز مع الشك والاحتمال اهـ (١: ١١٣). هذا هو قول أبى حنيفة أولا ثم رجع عنه إلى قولهما، وقال بأن القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا، لا للمعنى فقط، وقال: لا تجوز الصلاة بالعجمية للقادر على العربية، وتجوز للعاجز عنها. قال فى البحر: وهو الحق لأن المفهوم من القرآن باللام إنما هو العربى فى عرف الشرع وهو المطلوب من قوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾، وأما قرآن المنكر فلم يعهد فيه نقل عن المفهوم اللغوى، فيتناول كل مقروء [2].

(١) أى فى قوله القديم لا الجديد، كما سيأتى ١٢ منه.

(٢) يعنى فما ورد فى بعض الآيات مما يدل على كون العجمى قرآنا فالمراد به المعنى اللغوى لا الشرعى، بدليل ورود لفظ قرآن فيها منكرا وهو يتناول كل مقروء لغة، ولا يثبت به كون العجمى قرآنا شرعيا، فافهم ١٢ منه.

منصور، وأخرجه ابن أبى حاتم بلفظ: "نسخ من صحف إبراهيم وموسى". كذا فى الإتقان (١: ٤١). قلت: خالد بن عبد الله بن عطاء لم أجد من ترجمه.

وما قيل: إن النظم مقصود للإعجاز، وحالة الصلاة المقصود من القرآن فيها المناجاة لا الإعجاز، فلا يكون النظم لازما فيها، فمردود، لأنه معارضة للنص بالمعنى، فإن النص طلب بالعربى وهذا التعليل يجيزها بغيرها اهـ (١: ٣٠٧).

قلت: وإنما جاز لعاجز القراءة بترجمته بالعجمية لما مر من سقوط فرض القراءة عنه، وأنه مأمور بالذكر بدلا عنها، وهو يحصل بكل لسان.

قال فى البدائع ولو آمن بالفارسية، أو سمى عند الذبح بالفارسية أو لبى عند الإحرام بالفارسية، أو بأى لسان كان يجوز بالإجماع اهـ (١: ١١٣) لا لكون الترجمة قرآنا، فإن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا عندهم اتفاقا، لا للمعنى فقط كما يفهم من عبارة البدائع، فإن الإمام رجع عنه كما مر.

قال فى المنار: أما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة، وهو اسم للنظم والمعنى جميعا اهـ.

وقال صاحب نور الأنوار: لا أنه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبى حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية فى الصلاة مع القدرة على النظم العربى، وذلك لأن الأوصاف المذكورة (أى الإنزال، والكتابة، والنقل ١٢) جارية فى المعنى تقديرا، وجواز الصلاة بالفارسية لعذر حكمى، وأما فى ما سوى الصلاة فهو[١] يراعى جانبهما جميعا اهـ ملخصا (ص: ١٠).

وقال فى التوضيح بعد ما رسم القرآن بمثل ما رسمه به فى المنار ما نصه: وقد روى عن أبى حنيفة رحمه الله أنه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلاة خاصة، بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية فى الصلاة من غير عذر جازت الصلاة عنده. وإنما قال: "خاصة" لأنه جعله لازما فى غير جواز الصلاة، كقراءة الجنب والحائض، حتى

---

(١) أى أبو حنيفة ١٢ منه.

لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز، لأنه ليس بقرآن لعدم النظم، لكن الأصح أنه رجع عن هذا القول أى عن عدم لزوم النظم فى حق جواز الصلاة، فلهذا لم أورد هذا القول فى المتن، بل قلت: إن القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى اهـ.

وقال صاحب التلويح: فإن قيل: المتأخرون على أنه تجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية، ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية، فقد جعل النظم غير لازم فى ذلك أيضا، فلا يصح قوله: "خاصة". قلنا: بنى كلامه على رأى المتقدمين، فإنه لا نص عنهم فى ذلك، والمتأخرون بنوا الأمر على الاحتياط اهـ (١: ٣٠) فثبت بهذا أن الإمام رحمه الله قد رجع عن القول بعدم لزوم النظم فى الصلاة إلى قولهما، والقرآن عنده اسم للنظم والمعنى جميعا، كما هو عندهما، وبعد ذلك، فتجويزهم القراءة بالفارسية وغيرها للعاجز عن العربية ليس مبينا على كون الترجمة قرآنا فى حقه، وإلا لكانت القراءة بغير العربية واجبة على العاجز عنها، ولم تصح صلاته بالتكبير والتحميد، لتركه ما هو قرآن فى حقه قادرا عليه، وهم لا يقولون بذلك، بل غاية ما نقل عنهم الجواز بالفارسية مع القول بجواز الإتيان بالحمد، والتهليل، ونحوهما، والسكوت أيضا. قال فى غنية المستملى ناقلا عن الصفار أنه قال: الهندى الذى لا يفصح بالقراءة فسكوته أحب إلى من قراءته فى الصلاة إلخ (٤٥٣). لم يقل: فقراءته بالهندية أحب إلى أو تجب عليه، بل الظاهر بناءه على سقوط فرض القراءة عنه بدليل حديث رفاعة بن رافع المذكور فى المتن، وكون الذكر قائما مقامها فى حقه، والذكر لا يختص بلسان دون لسان، بل يتأدى بأى لسان كان كما مر مفصلا. فاغتنم هذا التحرير، فإنه من المواهب، وظنى أن أحدا لم يسبقنى إليه، والله يختص برحمته من يشاء، وهو ذو الفضل العظيم.

وبهذا يندفع ما قاله الشافعى رحمه الله إن هذا (أى الترجمه) ليس بقرآن فلا يؤمر بقراءته. قلنا: هب فإنا لا ندعى كونه قرآنا، ولا نأمر بقراءته، فهل ليس هو بذكر أيضا؟ فإن قلتم: لا، فهو خلاف الإجماع كما مر، وإن قلتم: نعم! قلنا: إن العاجز عن القراءة مأمور بالذكر، وترجمة القرآن بالفارسية ذكر، فلم لا يجوز الإتيان بها، وكيف يبطل الصلاة بقراءتها، ما لم يدل عليه دليل؟ وأما مسئلة القراءة بالإنجيل والتوراة والزبور

١١٠٥- عن: عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «خذوا القرآن من أربعة: من ابن أم عبد فبدأ به، ومعاذ بن جبل، وأبى بن كعب، وسالم مولى أبى حذيفة». رواه أحمد، والبخارى، والترمذى وصححه (نيل ٢:١٣).

١١٠٦- عن: أبى هريرة أن النبى ﷺ قال: «من أحب أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل، فليقرأه على قراءة ابن أم عبد" رواه أحمد، كذا فى المنتقى. وأخرجه أيضا أبو يعلى، والبزار، وفيه جرير بن أيوب البجلى وهو متروك لكنه أخرجه بهذا اللفظ البزار، والطبرانى فى الكبير، والأوسط من حديث عمار بن ياسر. قال فى مجمع الزوائد: ورجال البزار ثقات اهـ كذا فى النيل (٢:١٣٠).

فحكمها فساد الصلاة [١] مطلقا إن كان قصة أو أمرًا أو نهيا، وإن كان ذكرا أو تنزيها، فإنها تفسد إذا اقتصر على ذلك بسبب إخلاء الصلاة عن القراءة مع القدرة عليها، وإلا فلا فساد [٢] وكذا يفهم من الدرر وحاشية للشامى (١: ٥٠٦).

قوله: "عن عبد الله بن عمر" وقوله: "عن أبى هريرة" إلخ. قلت: استدل به بعض المحدثين على جواز الصلاة بقراءة ابن مسعود، وأبى بن كعب وغيرهما سواء ثبتت عنهم بالتواتر أو بالشهرة أو صحت السند إليهم بطريق الآحاد، كما ذكره فى النيل (٢: ١٣٠).

وفيه أيضا: قال (الجزرى) فى النشر: كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا، وصح إسنادها، فهى القراءة الصحيحة التى لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها، بل هى من الأحرف السبعة التى نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أو عمن هو أكبر منهم. هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف، صرح بذلك المدنى، والمكى، والمهدوى، وأبو شامة، وهو مذهب

---

(١) أى سواء كان قادرا على قراءة القرآن أو عاجزا عنها، وسواء كان مما يوجد مثله فى القرآن أو غير ١٢ منه.

(٢) أى لا تفسد صلاة العاجز عن القراءة إذا قرأ من الكتب السابقة ما فيه ذكر أو تنزيه، لأنه أتى بما هو مأمور به، وهو ذكر فحسب ١٢ منه.

السلف الذى لا يعرف من أحدهم خلافه ا هـ. ورد ذلك الإمام النويرى المالكى فى شرح الطيبة، وقال ما لفظه: ظاهره أن القرآن يكتفى فى ثبوته مع الشرطين المتقدمين بصحة السند فقط، ولا يحتاج إلى التواتر، وهذا قول حادث مخالف لإجماع الفقهاء والمحدثين، وغيرهم من الأصوليين والمفسرين ا هـ كذا فى النيل (٢: ٢٣١).

وفى الإتقان للحافظ السيوطى: إن القراءات أنواع (الأول) المتواتر وهو ما نقله جمع لا يمكن توطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى منتهاه، وغالب القراءات كذلك.

(الثانى) المشهور وهو ما صح سنده، ولم يبلغ درجة المتواتر، ووافق العربية، والرسم، واشتهر عند القراء، فلم يعدوه من الغلط، ولا من الشذوذ يقرأ به على ما ذكره ابن الجزرى، ويفهمه كلام ابن شامة السابق، ومثاله ما اختلف الطرق فى نقله عن السبعة، فرواه بعض الرواة عنهم دون بعض، وأمثلة ذلك كثير فى فرش الحروف من كتب القراءات كالذى قبله.

(الثالث) الآحاد وهو ما صح سنده، وخالف الرسم أو العربية أو لم يشتهر الاشتهار المذكور، ولا يقرأ به، وقد عقد الترمذى فى جامعه، والحاكم فى مستدركه لذلك بابا أخرجا فيه شيئا كثيرا صحيح الإسناد ا هـ ملخصا (١: ٨١).

قلت: وهذا هو قولنا معشر الحنفية. قال فى الشامية: القرآن الذى تجوز به الصلاة بالاتفاق هو المضبوط فى المصاحف الأئمة التى بعث بها عثمان رضى الله عنه إلى الأمصار وهو الذى أجمع عليه الأئمة العشرة، وهذا هو المتواتر جملة وتفصيلا، فما فوق السبعة إلى العشرة غير شاذ، وإنما الشاذ ما وراء العشرة، وهو الصحيح ا هـ (١: ٦).

فالذى ورد فى الحديث من أخذ القرآن عن عبد الله ابن مسعود وغيره يردا به ما تواتر عنه أو اشتهر، لا ما نقل عنه بطريق الآحاد وكان قراءة هؤلاء فى زمان النبى قطعية لقلة الوسائط، ولم تبق كلها قطعية بعده، وإنما المتواتر عنه قراءة عاصم وغيره على زر بن حبيش على عبد الله بن مسعود رضى الله عنه، وقرأ زر على على وعثمان رضى الله عنهما أيضا. كذا فى تفسير النيسابورى (١: ١٠).

وأما القراءة بالشاذ، فلا تجوز قال فى الإتقان: لا تجوز القراءة بالشاذ. نقل ابن عبد

باب ما جاء فى وجوب

تجويد القرآن، ومعرفة أوقافه، وما يناسبه

١١٠٧- حدثنا: أبو كريب قال: ثنا وكيع عن ابن أبى ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس ﴿ورتل القرآن ترتيلا﴾ قال: بينه بيانا. أخرجه الإمام ابن جرير الطبرى فى تفسيره (٢٩:٨٠)، وفيه ابن أبى ليلى وهو حسن الحديث، وصحح له الترمذى فى جامعه (١:١١١)، والباقون ثقات.

البر الإجماع على ذلك لكن ذكر موهوب الجزرى جوازها فى غير الصلاة قياسا على رواية الحديث بالمعنى اهـ (ص: ١٤).

قلت: ولكن بشرط عدم اعتقاد أنه قرآن، ولا إيهام أحد ذلك، بل لما فيها من الأحكام الشرعية عند من يحتج بها أو الأدبية، وعلى هذا يحمل حال كل من قرأ بها من المتقدمين. كذا فى غيث النفع (ص: ٦).

وأما حكم الصلاة بالشاذ، فإنها تفسد إن قرأ من القصص، لأنه لما لم تثبت قرآنية لم يكن قراءة، ولا ذكرا، بل من كلام الناس بخلاف ما إذا كان ذكرا، فإنه وإن لم تثبت قرآنيته لم يكن كلاما لكونه ذكرا لكن إن اقتصر عليه تفسد، وإن قرأ معه من المتواتر ما تجوز به الصلاة فلا! كذا فى الشامية (١: ٥٠٦).

باب ما جاء فى وجوب

تجويد القرآن، ومعرفة أوقافه، وما يناسبه

قوله: "حدثنا أبو كريب" إلخ. قلت: معنى قول ابن عباس: "بينه بيانا" أن يقرأ بالعربى المبين، يؤيده قول على كرم الله وجهه: "إن الترتيل تجويد الحروف، ومعرفة الوقف"، والآية تدل على وجوب الترتيل لما فيه من صيغة الأمر الدالة عليه، والأصل فيه

١١٠٨- وروى عن على فى قوله تعالى: ﴿ورتل القرآن ترتيلا﴾ قال: الترتيل تجويد الحروف، ومعرفة الوقف، كذا فى الإتقان (١ :٨٨)، ولم يذكر سنده.

١١٠٩- حدثنا: محمد بن جعفر الأنبارى حدثنا هلال بن العلاء حدثنا أبى وعبد الله ابن جعفر قالا: حدثنا عبيد الله بن عمر والرقى عن زيد أبى أنيسة

أن القرآن نزل بالعربى المبين، وقراءته من أركان الصلاة وواجباتها، وقد مر أنه اسم للفظ والمعنى جميعا لا للمعنى فقط، فلا يتأدى فرض القراءة، وواجبها ما لم يقرأه باللفظ العربى. ولا يخفى على المتأمل أن الإخلال بصفات الحروف، وطرق أدائها ربما يخرج الكلام عن العربية، ويلحقه بالعجمية، كما لو قرأ مكان "حمالة الحطب"، "همالة الهتب" تفسد به الصلاة، كما قال صاحب المنية (غنية المستملى، ص: ٤٦١) لكونه خارجا عن العربية مغيرا للمعنى.

ونظيره فى لسان العجم أن أهل الهند يسمون الخبز (روتى) بالتاء الفارسية والعمامة (پگڑى) بالباء الفارسية والراء الثقيلة. فلو قيل: "روتى" بالتاء العربية أو "فكرى" بالفاء والراء الخفيفة كان ذلك غلطا عندهم خارجا عن لغتهم. ونظير ذلك فى رعاية الصفات أن الفرس يقولون [1]: "سنك وجنك" بإخفاء النون، وأهل الهند يقولون "پنكها [2] ولنجا[3]" كذلك بإخفائها، فلو تفوه أحد بإظهار النون فى هذه الكلمات لاستنكروا، وكرهت طبائعهم ذلك، وزعموا أن المتفوه به لا يقدر على التكلم بلسانهم، وينسبونه إلى الغلط الفاحش، فكذلك العرب يستكره عدم رعايتنا بعض الصفات، ومخارج الحروف فى كلامهم، ويزعمون أن من قرأ "الهمد" مكان "الحمد" و"إياك نأبد" مكان "نعبد" لم يقرأ القرآن بلسانهم، بل أخرجه عن العربية إلى العجمية، فافهم.

قوله: "حدثنا محمد بن جعفر الأنبارى" إلخ. قال فى الإتقان: قال النحاس:

---

(١) بمعنى الحجر بمعنى الحرب.

(٢) مروحة .

(٣) بمعنى الأشل .

عن القاسم بن عوف البكرى قال: سمعت عبد الله بن عمر يقول: لقد عشنا برهة من دهرنا، وإن أحدنا ليؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد ﷺ، فنتعلم حلالها وحرامها، وما ينبغى أن يوقف عنده منها، كما تتعلمون أنتم القرآن اليوم ولقد رأينا اليوم رجالا يأتى أحدهم القرآن قبل الإيمان، فيقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته ما يدرى ما أمره، ولا زجره، ولا ما ينبغى أن يوقف عنده منه. أخرجه النحاس واحتج به هو، وابن الجزرى، كما فى الإتقان (١: ٨٨)، ورجاله كلهم ثقات إلا الأنبارى فلم أجد من ترجمه. وأخرجه الطبرانى فى الأوسط ورجاله رجال الصحيح، كذا فى مجمع الزوائد (١: ٦٦). وأخرجه الحاكم فى المستدرك (١: ٣٥)، وصححه بهذا السند سوى الأنبارى، وأقره عليه الذهبى، وقال: على شرطهما، ولا علة له اهـ.

فهـذا الحديث يدل على أنهم كانوا يتعلمون الأوقاف كما يتعلمـون القرآن، وقول ابن عمر: "لقـد عشـنا برهـة من دهرنا" يدل على أن ذلك إجماع من الصحابة ثابت اهـ.

وفـيه أيضا: وفى النشر لابن الجـزرى، ولذلك حض الأئمة على تعلمه ومعرفته، وفى كلام ابن عمر رضى الله عنه دليل على وجوب ذلك وبرهان على أن تعلمه إجماع من الصحابة، وصح بل تواتر عندنا تعلمه، والاعتناء به من السلف الصالح كأبى جعفر يزيد بن القعقاع أحد أعيان التابعين، وصاحبه الإمام نافع، وأبى عمرو، ويعقوب، وعاصم، وغيرهم من الأئمة وكلامهم فى ذلك معروف، ونصوصهم عليه مشهورة فى الكتب، وصح عن الشعبى أنه قال: إذا قرأت "كل من عليها فان" فلا تسكت حتى تقرأ ﴿ويبقى وجـه ربك ذو الجلال والإكرام﴾. قلت: أخرجه ابن أبى حاتم ملخصا (١: ٨٨).

قلت: والحديث نص فى ثبوت الوقف فى أوساط الآيات، وأن ذلك إجماع من الصحابة، فإنه هو الذى تمس الحاجة إلى تعليمه وتعلمه دون الوقف على رؤس الآى، فإن الآيات فى أنفسها مقاطع يستوى فى معرفتها العالم وغيره، والصغير، والكبير.

١١١٠- حدثت: عن عمار قال: ثنا ابن أبى جعفر عن أبيه عن الربيع عن أبى العالية قال: قال ابن مسعود: والذى نفسى بيده أن حق تلاوته أن يحل حلاله ويحرم حرامه، ويقرأه كما أنزله الله، ولا يحرف الكلم عن مواضعه. الحديث.

١١١١- حدثنا: بشر بن معاذ قال: ثنا يزيد بن زريع قال: ثنا سعيد عن قتادة ذكر لنا أن ابن مسعود كان يقول: "إن حق تلاوته أن يحل حلاله ويحرم حرامه، وأن يقرأه كما أنزله الله عز وجل، ولا يحرفه عن مواضعه". اهـ مختصر أخرجهما ابن جرير الطبرى فى تفسيره (١:٤١١، ٤١٢) وفى إسناد الأول عبد

قوله: "حدثت عن عمار"، وقوله: "حدثنا بشر بن معاذ" إلخ. قلت: قول ابن مسعود هذا قد ورد فى تفسير قوله تعالى: ﴿الذين آتينا هم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به﴾ فدل أن الأئمة كما هم متعبدون بفهم معانى القرآن وإقامة حدوده كذلك متعبدون بقراءته كما أنزله الله تعالى، ولا يتأتى ذلك إلا بتصحيح ألفاظ، وإقامة حروفه على الصفة المتلقاة من أئمة القراءة المتصلة بالحضرة النبوية وقد عد العلماء القراءة بغير تجويد لحنا، وقسموا اللحن إلى الجلى، والخفى، فاللحن خلل يطرأ على الألفاظ، فيخل بالمعنى إلا أن الجلى يخل إخلالا ظاهرا يشترك فى معرفة علماء القراءة وغيرهم وهو الخطأ فى الأعراب [١]. والخفى يخل إخلالا يختص بمعرفته علماء القراءة، وأئمة الأداء الذين تلقوه من أفواه العلماء، وضبطوه من ألفاظ أهل الأداء كذا قال السيوطى فى الإتقان (١: ١٠٥).

وقال ابن الجزرى فى مقدمته:

والأخــــذ بالتجويد حتم لازم　　　من لم يجـــود القرآن آثم

---

(١) وكذا فى مخارج الحروف بحيث يبدل الثاء بالسين، والصاد بالثاء، والضاد بالدال، وأمثالها، والاحتراز عن مثل هذا الخطأ فرض عين. واللحن الخفى هو الخطأ فى محسنات صفات الحروف فالإخلال بها لا يفسدا الصلاة، ومثاله تكرير الراءات، وتطنين النونات، وتغليظ اللامات فى غير محلها، وترقيق الرءات فى غير موضعها، والاحتراز عن مثل ذلك ليس بفرض عين يترتب عليه العقاب الشديد، وإنما لفيه خوف العتاب والتهديد. كذا يظهر من المنح الفكرية للقارى (ص: ٢٤) مؤلف.

الله بن أبى جعفر الرازى مختلف فيه وثقه أبو زرعة وقال ابن حبان فى الثقات: يعتبر حديثه من غير روايته عن أبيه، كذا فى التهذيب (٥:١٧٧). وإسناد الثانى رجاله كلهم ثقات إلا أن فيه انقطاعا بين قتادة وابن مسعود وهو لا يضر عندنا لا سيما وقد اعتضد بطريق آخر موصولة.

لأنـه بـه الإلـه أنـزلا ... وهكـذا منه إلينا وصلا

قلت: ودليل قوله: "وهكذا منه إلينا وصلا" ما ذكره فى الإتقان، وقال ابن الجزرى: لا نعلم أحدا تقدم ابن الحاجب إلى ذلك (أى إلى استثنائه ما كان من قبيل الأداء كالمد، والإمالة، وتحقيق الهمزة ونحوها عن المتواتر)، وقد نص على تواتر ذلك أئمة الأصول كالقاضى أبى بكر، وغيره، وهو الصواب، لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ ثبت تواتر هيئة أدائه، لأن اللفظ لا يقوم إلا به، ولا يصح إلا بوجوده اهـ (ص: ٨٥).

قلت: وقد صرح بوجوب التجويد وتصحيح الحروف فقهاؤنا الحنفية أيضا، قال فى غنية المستملى: وقال صاحب المحيط: والمختار للفتوى فى جنس هذه المسائل أنه إن كان يجتهد آناء الليل وأطراف النهار فى التصحيح ولا يقدر عليه فصلاته جائزة، وإن ترك جهده فصلاته فاسدة، وإن ترك جهده فى بعض عمره لا يسعه أن يتركه فى باقى عمره، ولو ترك تفسد صلاته. انتهى.

قال صاحب الذخيرة: وإنه مشكل [1] عندى لأن ما كان خلقة فالعبد لا يقدر على تغييره. انتهى. وذكر فى فتاوى الحجة ما يوافق قول صاحب المحيط، فإنه قال: وما يجرى على ألسنة النساء والإرقاء من الخطأ الكثير من أول الصلاة إلى

---

(١) أي الحكم بفساد صلاة بترك الجهد بعد ما اجتهد مدة وصرف فيه برهة من الزمان – مشكل يفضي إلى الحرج، ولذا قال الشيخ في بعض تصانيفه: إن تصحيح الحروف، وبذل الجهد فيه واجب ما لم يحصل اليأس منه، وإذا أيس سقط عنه الجهد وتجوز صلاته دائماً، والمعتبر في حصول اليأس شهادة حاذق من القراء بأن ذلك لا يرجى منه أن يصح الحروف أبدا، لا مجرد زعم المتعلم فافهم، فإن هذا مما لا تجده في كتاب ولكنه هو الأولى بالصواب. والله سبحانه وتعالى أعلم. منه

آخـــرها "كالشيتان"، "والآلمين"، "وإياك نابد" "وإياك نستئين" "السرات" "أنامت"، فـــعلى جواب الفتاوى الحسامية ما داموا فى التصحيح، والتعلم، والإصـــلاح بالليل والنهار، ولا يطاوعهم لسانهم جازت صلاتهم. كســـائر الشروط إذا عجز عنها من الوضوء، وتطهير الثوب، والقيام، والقراءة، والركوع. والسجود، والقعود، والتوجه إذا حصل العجز عنها جازت صلاته، فكذا ههنا، أما إذا تركوا التصحيح والجهد فسدت صلاتهم، كما إذا تركوا سائر الشروط، وإنما جوزت صلاتهم بعجزهم عن الإصلاح، فصـــارت تلك لغتهم ولسانهم، فكأنهم قرأوا القرآن بلغتهم. انتهى (ص: ٤٥٣).

قلت: وعليه يحمل ما أخرجه الديلمى فى مسند الفردوس "إذا قرأ القارى فأخطأ أو لحن أو كان أعجميا كتبه الملك كما أنزل". فهو حديث ضعيف كما فى العزيزى (١: ١٥٦). قال المحشى العلامة الحفنى: أى فيثاب ثواب الخالى من الخلل حيث عذر كأن كان لا يمكنه التعلم اهـ.

قال فى غنية المستملى بعد كلامه المذكور: وبمعناه فى فتاوى قاضى خان فإنه قال: وإن كان الرجل ممن لا يحسن بعض الحروف ينبغى أن يجتهد، ولا يعذر فى ذلك، فإن كان لا ينطلق لسانه إن لم يجد آية ليس فيها تلك الحروف تجوز صلاته، ولا يؤم غيره انتهى.

فالحاصل أن اللثغ يجب عليهم الجهد دائما، وصلاتهم جائزة ما داموا على الجهد، ولكنهم بمنزلة الأميين فى حق من يصحح الحرف الذى عجزوا عنه لا يجوز اقتداءه بهم، ولا تجوز صلاتهم إذا تركوا الاقتداء به مع قدرتهم، وإنما يجوز صلاتهم مع قراءة تلك الحروف إذا لم يقدروا على قراءة ما تجوز به الصلاة مما ليس فيه تلك الحروف، وأما لو قدروا ومع هذا قرؤوا تلك الحروف فصلاتهم فاسد[1] أيضا، لأن جواز صلاتهم مع التلفظ بتلك الحروف ضرورى، فينعدم بانعدام الضرورة. هذا هو الذى عليه الاعتماد، ولهذا أجبت من سألنى أنه صلى خلف إمام فقرأ ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾ بالسين

(١) قال في الشامية: وفي الولوالجية: إن كان يمكنه أن يتخذ من القرآن آيات ليس فيها تلك الحروف يتخذ إلا فاتحة الكتاب فإنه لا يدع قراءتها في الصلاة اهـ (١: ٦٨). قلت: وهذا تقييد حسن.

١١١٢- عن: زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال: إن الله يحب أن يقرأ القرآن كما أنزل. أخرجه ابن خزيمة فى صحيحه (المنح

مكان الثاء، بأن صلاته فاسدة [1] هذا، وفى النوازل: روى عن أبى القاسم يعنى الصفار أنه قال: الهندى الذى لا يفصح بالقرأة فسكوته أحب إلى من قرأته فى الصلاة. وقيل: أ لهذا القارئ أجر لو قرأ فى غير الصلاة؟ قال: إن كان عند تبديل الحروف يصير كلاما آخر من كلام الناس فلا ينبغى أن يقرأ ولو قرأ فى الصلاة تفسد صلاته وهو يقرأه ذلك يعنى فى غير الصلاة غير مأجور. وفى الولوالجية بمعناه، وهذا بناء على مختار المتقدمين وهو المختار فينبغى أن ينظر إلى تغيير المعنى بسبب ذلك أمر فإن كان فاحشا تفسد، وإن صح معناه ولم يبعد كثيرا من المعنى المراد لا تفسد. وصرح قاضى خان بأنه لو قرأ "ثنة ولا نوم" بالثاء مكان السين أنه تفسد صلاته، وهو بناء على ما قلنا. والله أعلم اهـ (ص: ٤٥٣).

(تتمة): قال فى الشامية: سئل الخير الرملى عما إذا كانت اللثغة يسيرة، فأجاب بأنه لم يره لأئمتنا، وصرح بها الشافعية بأنه لو كانت يسيرة بأن يأتى بالحرف غير صاف لم تؤثر. قال: وقواعدنا لا تأباه اهـ.

وبمثله أفتى تلميذ الشارح المرحوم الشيخ إسماعيل الحائك مفتى دمشق الشام اهـ (١: ٦٠٩).

قلت: ومعناه أنها لا تؤثر بعد ما بذل جهده فى تصفيته فلم يقدر على إتيانه صافيا، كما هو مقتضى الدلائل التى مرت آنفًا. والله أعلم.

قوله: "عن زيد بن ثابت" إلخ. دلالته على مطلوبية قراءة القرآن كما أنزل ظاهرة. وقوله: "إن الله يحب" لا ينافى الوجوب، فإن كثيرا لما يحبه الله فرض أو واجب، فلما

---

(١) قلت: هذا هو الصحيح فى حكم الاقتداء باللحان، ولكن قال الفضلى: إن إمامة الألثغ لغيره جائزة لأن ما يقوله صار لغة له كما فى الخلاصة والتاتارخانية ونحوه فى الخانية عنه، وظاهر اعتمادهم الصحة، وكذا اعتمدها صاحب الحلية ولكن الأحوط عدم الصحة اهـ من رد المحتار (١: ٦٠٨). قلت: وقد أفتيت أنا وشيخى بقول الفضلى فى إمامة من يقرأ الضاد المعجمة ظاء أو دالا مفخمة لمن يؤديها من مخرجها على الصحة فتصح صلاة المقتدى وإن أثم الإمام لغلطه إذا كان قادر على التصحيح. كل ذلك للابتلاء العام بهذا الغلط فى زماننا هذا، والله يهدينا، ويصلح بالنا ١٢ منه.

الفكرية[1] ص:٢٩) وعزاه فى كنز العمال (١٦٤:١) إلى السجزى فى الإمامة.

١١١٣- عن: أبى الدرداء قال: سمع النبى ﷺ رجلا قرأ فلحن[2] قال: أرشدوا أخاكم. رواه الحاكم فى المستدرك، كذا فى كنز العمال (١٥١:١) ولم يتعقبه، فهو صحيح على قاعدته.

ثبت بالدلائل أن قراءة القرآن كما أنزل واجب يحمل قوله: "إن الله يحب" على الوجوب، ولا يخفى أنه أنزل بالعربى المبين، فالسعى فى تصحيح المخارج، وصفات الحروف، وغيرها مما يتوقف عليه كون للفظ عربيا واجب على كل مسلم، ومسلمة.

قوله: "عن أبى الدرداء" إلخ. دلالته على اهتمام التصحيح ظاهرة، وأخرج أبو داود فى سننه حدثنا وهب بن بقية أنا خالد عن حميد الأعرج عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نقرأ القرآن وفينا الأعرابى والعجمى [3] فقال: «اقرأوا فكل حسن، وسيجئ أقوام يقيمونه كما يقام القدح، يتعجلونه ولا يتأجلونه» اهـ (١: ٣٠٧) ورجاله رجال الجماعة ثقات إلا وهب بن بقية، فأخرج له مسلم، وأبو داود، والنسائى فقط، كما يتحصل من التقريب، وتهذيب التهذيب، وغيرهما. وقال الشيخ عبد الحق الدهلوى فى كتابه أشعة اللمعات (٢: ٧٥ مصطفائى) فى شرح هذا الحديث ما نصه: ومقصود وى ﷺ رفع حرج ومشقت وتكلف در استقصاى رعايت تجويد بمرتبة غايت است، وتنبيهه برتحرى حسبه، وإخلاص در عمل لوجه الله، وتفكر در معانى، وشدت اهتمام بآن اگرچه در تحسين ألفاظ وتجويد كلمات نه باقصى الغاية كوشند، زيراكه استقصا واهتمام بثانى بامساهله وتقصير در اول چندان نفع نه كند، وبا اهتمام واعتنا باول بامساهله در ثانى (أى تحسين كلمات، وتجويد ألفاظ بأقصى الغاية) ضرر نيارد ا هـ.

---

(١) وهى رسالة فى التجويد للملا على القارى.
(٢) أى أخطأ.
(٣) وفى نسخة: والأعجمى.

وقد تمسك بعض الناس بكلام الشيخ هذا على تساهله فى تصحيح الحروف، وتقاعده عن تعلم المخارج والصفات، وقال: فيه الرد على من يشدد فى أمر التجويد ويتجاوز فيه عن الحد، وأما قدر الواجب منه فلا بد منه، ومن أكمل، فقد أحسن، ولكن إذا لم يؤد إلى فوات أهم من ذلك، ولا يجوز الإنكار على من لم يستقص فيه، ويقنع بقدر الواجب منه فافهم ا هـ (إحياء السنن قلمى ٢: ١٠٦).

قلت: كلمة حق أريد بها الباطل، فإن عدم وجوب الاستقصا فى التجويد وتحسين الألفاظ مسلم ولكن تصحيح المخارج ورعاية صفات الحروف بحيث تخرج عن العجمية إلى العربية لا شك فى فرضيته، والرجل تساهل فى ذلك أيضا فضلا عن تحسين الكلمات بالغاية الأقصى، فإنه بمراحل عنها، فلا أدرى ما هو قدر الواجب من التجويد عنده حتى يعد نفسه من القانعين به، فإن كانت قراءته تلك على قدر الواجب فقد والله ضاع اسم وجوب التجويد، والتحقق بالعدم، ولم يبق عجمى ولا بدوى جاهلا عن التجويد سواء تعلمه أو لم يتعلم، فلعمرى! إن صبياننا بل بعض نسائنا أحسن منه قراءة وأسلم. فيا لوقاحته واستدلاله بالحديث على تحسين قبح حالته. أعاذنا الله من الكبر، وسوء عاقبة.

قال العـــــلامة على القارى فى المنح الفكرية تحت قول الجزرى: "والأخذ بالتجويد حتم لازم": تقديره: وأخذ القارى بتجويد القرآن وهو تحسين ألفاظه بإخراج الحروف من مخارجها، وإعطاء حقوقها من صفاتها وما يترتب على مفرداتها ومركباتها فرض لازم، وحتم دائم، ثم هذا العلم لا خلاف فى أنه فرض كفاية، والعمل به فرض عين فى الجملة على صاحب كل قراءة، ورواية ولو كانت القراءة سنة، وأما دقائق التجويد على ما سيأتى بيانه فإنما هو من مستحسناته. فإن اللحن على نوعين، جلى وخفى، فالجلى خطأ يعرض اللفظ، ويخل بالمعنى والإعراب كرفع المجرور، ونصبه، ونحوهما سواء تغير به المعنى أم لا. والخفى خطأ يخل بالحرف كترك الإخفاء والقلب والإظهار والإدغام والغنة، وكترقيق المفخم وعكسه ومد المقصود وقصر الممدود، وأمثال ذلك، ولا شك أن هذا النوع مما ليس بفرض عين يترتب عليه العقاب الشديد، وإنما فيه خوف العقاب والتهديد ا هـ (ص: ٢٤).

١١١٤- عن: زيد بن ثابت مرفوعا "نزل القرآن بالتفخيم". رواه الحاكم، كذا في الإتقان (١ :٩٨)، وعزاه في كنز العمال (١ :١٦٥) إلى مستدركه بلفظ "أنزل" ولم يتعقبه، فهو صحيح على قاعدته. زاد في الإتقان: قال محمد بن مقاتل أحد رواته: سمعت عمارا يقول: عذرا نذرا والصدفين يعني بتحريك الأوسط في ذلك اهـ.

١١١٥- وفيه أيضا: قال الداني: وكذا جاء مفسرا عن ابن عباس قال: نزل القرآن بالتثقيل والتفخيم نحو قوله: الجمعة وأشباه ذلك من التثقيل اهـ.

قلت: وأثر ابن عباس من مراسيل الزهري، وهي ضعيفة.

وفيه أيضا (ص: ٢٥). في شرح قوله: "وهكذا منه إلينا وصلا": وصل القرآن من الإله إلينا على لسان جبرئيل عليه السلام ببيان متواتر من اللوح المحفوظ، وبيان النبي ﷺ، وتعلم (الصحابة) والتابعين ثم أتباعهم منهم وهلم جرا إلى مشائخنا متواترا هكذا بوصف الترتيل المشتمل على التجويد والتحسين، وتبيين مخارج الحروف وصفاتها، وسائر متعلقاتها التي هي معتبرة في لغة العرب الذي نزل القرآن العظيم بلسانهم. لقوله تعالى «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» فينبغي أن يراعى جميع قواعدهم وجوبا فيما يتغير به المبنى [1] ويفسد المعنى، واستحبابا فيما يحسن به اللفظ، ويستحسن به النطق حال الأداء اهـ. فثبت أن تصحيح الحروف، ومراعاة المخارج واجبة حتى يأمن التغير والانتقال من حرف إلى حرف، فيفرق بين الصاد والسين والثاء، وبين الظاء والضاد ونحوها، ومراعاة الصفات وما يستحسن به النطق حال الأداء مستحبة، وترك المستحب مكروه تنزيها كما لا يخفى.

قوله: "عن زيد بن ثابت وهو السابع من الباب" إلخ. قلت: المراد بالتفخيم تحريك أوساط الكلم بالضم والكسر في المواضع المختلفة فيها دون إسكانها، لأنه أشبع لها وأفخم، ويؤيده تفسير ابن عباس إياه بذلك. قال الداني: فهذا الوجه أولى في تفسير الخبر (إتقان ١ : ٩٨).

---

(١) أي الحرف.

١١١٦- عن: أبى بن كعب أنه قرأ على رسول الله ﷺ، التحقيق. أخرجه الداني في كتاب التجويد مسلسلا، وقال: إنه غريب مستقيم الإسناد، كذا في الإتقان (١:١٠٥).

١١١٧- وفيه أيضا: أخرج (الداني) عن ابن مسعود أنه قال: جودوا القرآن، ولم يذكر سنده، ولا تعقبه بشيء.

١١١٨- عن: أم سلمة رضى الله عنه قالت: كان رسول الله ﷺ إذا قرأ يقطع قراءته آية آية ﴿بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العلمين، الرحمن

وقيل: معناه أن يقرأ على قراءة الرجال لا يخضع الصوت فيه ككلام النساء، كما فيه أيضا.

قلت: فينبغي للقراء مراعاته.

قوله: "عن أبى بن كعب" إلخ. قلت: التحقيق هو الترتيل، وهو إعطاء كل حرف حقه من إشباع المد، وتحقيق الهمزة، وإتمام الحركات، واعتماد الإظهار والتشديدات، وبيان الحروف، وتفكيكها، وإخراج بعضها من بعض بالسكت، والترتيل، والتؤدة، وملاحظة الجائز من الوقوف بلا قصر، ولا اختلاس، لا إسكان محرك، ولا إدغامه. والفرق بينه وبين التحقيق فيما ذكره بعضهم أن التحقيق يكون للرياضة، والتعليم، والتمرين، والترتيل يكون للتدبر والتفكر، والاستنباط، فكل تحقيق ترتيل، وليس بالعكس، (إتقان ١: ١٠٥).

قلت: أما الترتيل فقد علم ثبوته، والأمر به بنص الكتاب، وأما التحقيق فالحديث أصل فيه، ويقابلهما الحدر، والتدوير، وقد ذكر في الإتقان معناهما فليراجع.

قوله: "عن أم سلمة" إلخ. قلت: فيه أن قراءته ﷺ كانت مرتلة، وأنه كان يقف على رؤوس الآى، ولكن ينبغي أن يقيد ذلك أى الوقف على آية آية بما إذا لم يفض إلى التثقيل على السامع، فلا يخفى أن الوقف على آية آية في قوله: "والعديت ضبحاه فالموريت قدحاه فالمغيرات صبحاه فأثرن به نقعاه فوسطن به جمعاه" وأمثاله من الآيات

الرحيم، مالك يوم الدين﴾ الدارقطني (١ :١١٨)، وقال: إسناده صحيح و كلهم ثقات اهـ. ورواه الترمذي (٢:١١٦) بلفظ: ثم نعتت قراءته، فإذا هي تنعت قراءة مفسرة حرفا حرفا اهـ وقال: حسن صحيح غريب. ورواه أبو داود، وغيره بلفظ يقول: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ ثم يقف ﴿الحمد لله رب العلمين﴾ ثم يقف ﴿الرحمن الرحيم﴾ ثم يقف. كذا في الإتقان (١ :٩٢).

١١١٩- حدثنا: أبو الأحوص عن أبي سنان عن ابن أبي الهذيل أنه قال: كانوا يكرهون أن يقرأوا بعض الآية ويدعوا بعضها. أخرجه سعيد بن منصور في سننه، وإسناده صحيح، وعبد الله بن أبي الهذيل تابعي كبير وقوله: "كانوا" يدل على أن الصحابة كانوا يكرهون ذلك اهـ كذا في الإتقان (١ :٩٢).

الصغار ربما يستثقل، ولا يستحسن، ويفوت به سلاسة القراءة وحسن جريانها. ودليل التقييد ما سيأتي من قوله ﷺ: «زينوا القرآن بأصواتكم، وحبروه تحبيرا». وبمثل هذا الوقف يفوت التحبير، فالوقف على آية آية في الآيات الطوال أحسن وأفضل، والله أعلم. ولا دلالة في الحديث على وقفه ﷺ كذلك فيما سوى الفاتحة مطلقا، ولا على أنه كان لا يقف في أوساط الآيات أبدا، وإن سلمنا أنه ﷺ كان يقف على آية آية فوجهه الدلالة على مقاطع الآيات دون لزومه وأنه أفضل من الوصل مطلقا.

قوله: "حدثنا أبو الأحوص" إلخ. المراد به قطع القراءة رأسا، فالقارئ به كالمعرض عن القراءة والمنتقل إلى حالة أخرى غيرها، وهو الذي يستعاذ بعده للقراءة المستأنفة، ولا يكون إلا على رأس آية، لأن رؤوس الآي في نفسها مقاطع، وليس المراد به وقفات التالي، ولا سكتاته في وسط الآية، فإن ذلك لا يكره لإجماع الأمة على جوازها في أوساط الآيات، وكتابتهم ذلك في المصاحف، وقد ضبطوا قواعدها في كتب التجويد، فمن شاء، فليراجع. وقدمنا ما يدل على ثبوت الوقف في وسط الآيات من حديث ابن عمر "كانت السورة تنزل على محمد ﷺ، فنتعلم حلالها وحرامها، وما ينبغي أن يوقف عنده منها" الحديث. فإن الوقف الذي يحتاج إلى التعليم والتعلم هو الوقف في الأوساط، وأما على رؤوس الآي فلا احتياج إلى تعلمه، فإن الآيات في أنفسها مقاطع، يعرفها كل قارئ،

١١٢٠- عن: قتادة قال: سئل أنس رضى الله عنه كيف كانت قراءة النبى ﷺ؟ فقال: كانت مدا، ثم قرأ ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ يمد ببسم الله ويمد "بالرحمن" ويمد "بالرحيم". رواه البخارى (٢: ٨٤٥) فى باب مد القراءة.

١١٢١- عن: قطبة بن مالك سمعت رسول الله ﷺ قرأ فى الفجر "ق" فمر بهذا الحرف: ﴿لها طلع نضيد﴾ فمد "نضيد". رواه ابن أبى داود بإسناد جيد، كذا فى فتح البارى (٩: ٨).

١١٢٢- حدثنا: شهاب بن خراش حدثنى مسعود بن يزيد الكندى قال: كان ابن مسعود يقرأ رجلا، فقرأ الرجل ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ مرسلة[1] فقال ابن مسعود: ما هكذا أقرأنيها رسول الله ﷺ؟ فقال: كيف أقرأكها يا! أبا عبد الرحمن؟ فقال: أقرأنيها ﴿إنما الصدقات للفقرآء والمساكين﴾ فمدها[2]. أخرجه سعيد بن منصور فى سننه، وهذا حديث حسن جليل حجة ونص فى الباب (أى باب المد فى محله) رجال إسناده ثقات. أخرجه الطبرانى فى الكبير أيضا كذا فى الإتقان (١: ١٠١).

١١٢٣- عن: أبى عاصم الضرير الكوفى عن محمد بن عبيد عن عاصم

ويشترك فى معرفتها الصغير والكبير، والعالم والجاهل سواء، فافهم.

قوله: "عن قتادة" إلخ. فيه ثبوت المد فى مواضعه، وهو باب من التجويد عظيم.

قوله: "عن قطبة" إلخ. قلت: دلالته على ما دل عليه أثر قتادة ظاهرة.

قوله: "حدثنا شهاب بن خراش" إلخ. قلت: دلالته على ثبوت المد عنه ﷺ ظاهرة، وتركه من اللحن عند القراء.

قوله: "عن أبى عاصم إلخ فيه ثبوت الإمالة، وهو باب كبير من التجويد،

---

(١) أى مقصورة (بدون مد الألفات) كما فى القول المفيد (١: ١٢١ المصرى).

(٢) أى مد ابن مسعود لفظة الفقراء.

عن زر بن حبيش قال: قرأ رجل على عبد الله بن مسعود "طه" ولم يكسر (أى لم يمل)، فقال عبد الله: "طه" وكسر، ثم قال: والله هكذا علمنى رسول الله ﷺ: أخرجه (الدانى) فى تاريخ القراء. قال ابن الجزرى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، ورجاله ثقات إلا محمد بن عبد الله، وهو العرزمى، فإنه ضعيف عند أهل الحديث، وكان رجلا صالحا لكن ذهبت كتبه، فكان يحدث من حفظه، فأتى عليه من ذلك. قال السيوطى: وحديثه هذا أخرجه ابن مردويه فى تفسيره، وزاد فى آخره: وكذا أنزل به جبريل اهـ كذا فى الإتقان (١:٩٦).

١١٢٤- حدثنا: وكيع حدثنا الأعمش عن إبراهيم (هو النخعى) قال: كانوا (أى الصحابة) يرون أن الألف والياء فى القراءة سواء، قال: يعنى بالألف والياء التفخيم والإمالة اهـ، أخرجه ابن أبى شيبة، كذا فى الإتقان (١:٩٦).

قلت: رجاله ثقات من رجال الصحيح، وإبراهيم تابعى جليل فقوله: "كانوا" يدل على أن الصحابة كانوا يرون التفخيم والإمالة سواء، وهو شاهد صحيح للحديث السابق.

١١٢٥- عن: أبى سلمة عن أبى هريرة (مرفوعا) "ما أذن الله لشىء كإذنه لنبى يتغنى بالقرآن يجهر به". أخرجه مسلم، كذا فى فتح البارى (٩:٦١) وفى رواية له: "لنبى حسن الصوت". وعند ابن أبى داود والطحاوى من رواية عمرو بن دينار عن أبى سلمة عن أبى هريرة (النبى) "حسن الترنم بالقرآن"،

والحديث وإن كان ضعيفا للعرزمى ولكن له شاهد صحيح من أثر النخعى وهو مذكور فى المتن بعده.

قوله: "عن أبى سلمة" إلخ. قلت: فيه استحباب التغنى بالقرآن، وتحسين الصوت بالقراءة وتزيينها لا سيما وقد جاء الأمر به كما سيأتى، ولكنه مقيد بما إذا لم يخرج إلى حد التمطيط، ويأتى ما يدل عليه.

وروى عبد الأعلى عن معمر عن ابن شهاب فى حديث الباب بلفظ: "ما أذن لنبى فى الترنم فى القرآن". أخرجه الطبرى. ذكر الروايات كلها الحافظ فى الفتح، (٩:٦٣)، فهى صحاح أو حسان على قاعدته.

١١٢٦- عن: أبى موسى (الأشعرى) أن النبى ﷺ قال له: «يا أبا موسى! لقد أوتيت مزمارا من مزامير آل داود». أخرجه البخارى وأخرجه أبو يعلى بزيادة فيه: أن النبى ﷺ وعائشة مرا بأبى موسى وهو يقرأ فى بيته، فقاما يستمعان لقراءته ثم أنهما مضيا، فلما أصبح لقى أبو موسى رسول الله ﷺ فقال: يا أبا موسى! مررت بك، فذكر الحديث، فقال: أما أنى لو علمت بمكانك لحبرته لك تحبيرا. ولابن سعد من حديث أنس بإسناد على شرط مسلم أن أبا موسى قام ليلة يصلى، فسمع أزواج النبى ﷺ صوته، وكان حلو الصوت، فقمن يستمعن، فلما أصبح قيل له، فقال: لو علمت لحبرته لهن تحبيرا اهـ.

ذكر كله الحافظ فى الفتح (٩:٨٠) وهو حسن أو صحيح على قاعدته فى الزوائد.

١١٢٧- عن: أبى عثمان رضى الله عنه النهدى قال: دخلت دار أبى موسى الأشعرى فما سمعت صوت صنبح، ولا بربط، ولا ناى أحسن من

قوله: "عن أبى موسى" إلخ. قلت: فى رواية أبى يعلى وابن سعد دلالة على جواز تحسين القرآن وتحبيره، وتزيين الصوت به لإسماع الغير، فقد قال أبو موسى للنبى ﷺ: "لو علمت بمكانك لحبرته لك تحبيرا"، وإن خصه أحد بالنبى ﷺ فقد قال: للأزواج المطهرات كذلك: "لو علمت لحبرته لهن تحبيرا". ووجه الجواز لما فيه من تطييب قلب أخيه المؤمن، وهو مقيد بما إذا لم يرد به الرياء بقراءته والتمدح لنفسه، فثبت بالحديث أصل ما تفعله القراء إذا طلب أحد سماع القرآن منهم أنهم يحسنونه لهم ويحبرونه ما لا يحبرون فى قراءتهم لأنفسهم، فهذا لا بأس به إذا نووا تطييب قلوب المؤمنين. والله أعلم بما فى قلوب العالمين.

قوله: "عن أبى عثمان النهدى" إلى قوله: "عن فضالة بن عبيد" إلخ. قلت:

صوته. أخرجه ابن أبي داود، وسنده صحيح، كذا في الفتح (٨١:٩).

١١٢٨- عن: البراء رضى الله عنه مرفوعا: «زينوا القرآن بأصواتكم، فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسنا». رواه الحاكم فى مستدركه، وقال: صحيح، كذا فى العزيزى (٣٠١:٢). وقال العراقى فى تخريج الإحياء (٢٥١:١): رواه أبو داود، والنسائى، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم وصححه من حديث البراء بن عازب اهـ. وقال الحافظ فى الفتح (٦٤:٩): فإن لم يكن حسن الصوت فليحسنه ما استطاع، كما قال ابن أبى مليكة أحد رواة الحديث، وقد أخرج ذلك عنه أبو داود بسند صحيح اهـ.

١١٢٩- عن: أنس مرفوعا: «لكل شيء حلية، وحلية القرآن الصوت الحسن». رواه عبد الرزاق، والضياء المقدسى فى المختارة، كذا فى كنز العمال (١٥:١)، وإسناد الضياء صحيح على قاعدة الكنز المذكورة فى خطبته.

١١٣٠- عن: فضالة بن عبيد رضى الله عنه مرفوعا: «الله أشد أذنا[1] إلى الرجل الحسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به من صاحب القينة إلى قينته». رواه ابن حبان فى صحيحه، والحاكم فى مستدركه، والبيهقى فى شعبه. كذا فى كنز العمال (١٥:١). وقال الحافظ فى الفتح (٩٣:٥): وأخرج ابن ماجة، والكجى، وصححه ابن حبان، والحاكم من حديث فضالة بن عبيد مرفوعا: «الله أشد أذنا أى استماعا للرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القينة[2]

دلالتها على استحباب تزيين الصوت بالقرآن ظاهرة، وقد اندحض بما جمعنا من طرق الحديث قول من قال: إن المراد بالتغنى الاستغناء عن الناس دون تحسين الصوت، وقد بسط الكلام فى ذلك الحافظ فى الفتح (٩: ٩٣)، وبطل إنكار من أنكر على بعض القراء فى التغنى بالقرآن، وتزيين الصوت به، وقال: إن ذلك دأب المطربين من أهل الغناء،

---

(١) الهمزة والذال المعجمة أى استماعا وإصغاء، كذا فى العزيزى.

(٢) والقينة المغنية.

إلى قينته» اهـ.

١١٣١- عن: حذيفة رضى الله عنه مرفوعا: «اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الكتابين، وأهل الفسق». الحديث رواه الطبرانى فى الأوسط، والبيهقى فى الشعب، وهو حديث صحيح، كذا فى العزيزى (١:٢٦١).

١١٣٢- عن: ابن عباس مرفوعا «أحسن الناس قراءة من قرأ القرآن

فقد علمت أن أبا موسى الأشعرى كان يقرأ بصوت لم يسمع صوت صنج، ولا بربط، ولا ناى أحسن منه، فهل يسع لأحد يؤمن بالله أن يطعن عليه فى ذلك؟ كلا! فكذلك من حذى حذوه بشرط عدم الخروج عن العربية، والاحتراز عن اللحن فى المدات، ونحوها.

قوله: "عن حذيفة" قلت: دل الحديث على أن التغنى بالقرآن لا يجوز على الإطلاق، بل هو مقيد بقيد عدم إخراج القرآن من العربية إلى غيرها بأن يفرط فى المد وفى إشباع الحركات حتى يتولد من الفتحة ألف، ومن الضمة واو، ومن الكسرة، ياء، أو يدغم فى غير موضع الإدغام، فإن لم ينته إلى هذا الحد فلا كراهة، ولحون العرب على قراءة الرجال دون نغمة النساء، وتكون أيضا تابعة للمعانى بحيث يعرف السامع من لهجة القارئ بها أنها ناشئة من فهمه معانى القرآن ومطالبها، وتكون مطاوعة لقواعد التجويد أيضا، فلا يفرط فى المد، وفى أشباع الحركات، ونحوها. قال فى زوائد الروضة: والصحيح أن الإفراط على الوجه المذكور حرام يفسق به القارئ، ويأثم المستمع، لأنه عدل به عن نهجه القويم. (إتقان ١ : ١١٣).

قلت: وينبغى أن يسمى ذلك تحريفا، وبالجملة فمتى كانت الألحان تابعة لقواعد التجويد جارية معها فلا بأس بها، وهى المراد بألحان العرب وأصواتها، وإذا جعلت القواعد تابعة للألحان حرم التغنى بنحو ذلك، والله أعلم.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قلت: فيه استحباب التحزن بالقرآن، ومعناه أن يقرأ

يتحزن[1] به». رواه الطبراني في الكبير، قال الشيخ: حديث حسن، قال العلقمي: قال الجوهري: وفلان يقرأ بالتحزين إذا رق صوته به. كذا في العزيزي (١:٦٠).

١١٣٣- وقال محمد في الآثار (ص:٤٤): والقراءة عندنا كما روى طاوس[2] قال: «إن من أحسن الناس قراءة الذي إذا سمعته يقرأ حسبته يخشى الله».

١١٣٤- وقال الحافظ في الفتح (٩:٦٣): وقد روى ابن أبي داود بإسناد حسن عن أبي هريرة أنه قرأ سورة، فحزنها شبه الرثي، وأخرجه أبو عوانة عن الليث بن سعد قال: يتغنى به يتحزن به، ويرقق به قلبه اهـ.

١١٣٥- أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: لا يتحول الرجل من قراءة إلى قراءة (قال) أبو حنيفة: يعني حرف عبد الله، وحرف زيد، وغيره،

بحيث يظهر من تلاوته حزن قلبه دون أن يتعمد في تحزين الصوت فقط، كما ابتدع بعضهم في قراءة القرآن صوتا يسمى التحزين، وهو أن يأتي على وجه حزين يكاد يبكي من غير أن يكون في قلبه من أثر الحزن شئ، فذلك معدود في التصنع المكروه، إلا إذا قرأ خاليا بنفسه فلا بأس به أيضا لما سيأتي من قوله ﷺ: «إن هذا القرآن نزل بحزن، فإذا قرأتموه فأبكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا» اهـ فحينئذ يدخل ذلك التحزين في التباكي بشرط أن لا يخل بشئ من قواعد التجويد، ولا يفضي إلى تغيير المدات، وحذف الألفات، ونحوها.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. قلت: فيه كراهة الجمع بين القراءتين، والظاهر كونها في التلاوة وفي الصلاة، وأما في التمرين والتعليم فلا بأس به، فقد تداول القراء ذلك في الأمصار، واضطروا إليه لضعف الهمم، وقصر الأعمار عن ختم القرآن في قراءة

---

(١) أي يتخشع،عقاله بعض الشراح.

(٢) لعله يروى عن ابن عباس.

12

أخرجه محمد فى الآثار (ص:٤٤) ورجاله ثقات، وسنده صحيح.

باب ما جاء فى بعض آداب التلاوة

١١٣٦- عن: على رضى الله عنه مرفوعا: «إن أفواهكم طرق للقرآن، فطيبوها بالسواك». رواه البزار بسند جيد (الإتقان، ١:١١).

١١٣٧- عن: جندب رضى الله عنه بن عبد الله عن النبى ﷺ قال:

قراءة على حدتها، ولعل وجه كراهته فى التلاوة والصلاة أن ذلك لم يكن من عادة السلف، ومن المعلوم أن الحق والصواب فى كل شئ مع الصدر الأول. قال تعالى: ﴿قل: هذه سبيلى أدعوا إلى الله على بصيرة إنا ومن اتبعنى﴾، وقال ابن مسعود رضى الله عنه: "من كان منكم متأسيا فليتأس بأصحاب محمد ﷺ، فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، وأقومها هديا، وأحسنها حالا. اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ، وإقامة دينه، فأعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم فى آثارهم، فإنهم كانوا على هدى مستقيم". رواه رزين، والطبرانى فى الكبير، ورجاله رجال الصحيح، كذا فى تنقيح المشكاة عن مجمع الزوائد (١: ١٤٥). ومن شاء زيادة التحقيق، فليرجع إلى غيث النفع (ص: ٨).

وبالجملة فقد أتينا فى هذا الباب على القدر الضرورى من أبواب التجويد، ولله الحمد.

باب ما جاء فى بعض آداب التلاوة

قوله: "عن على" إلى قوله: "عن سعد بن أبى وقاص" وهو الثالث من الباب إلخ. قلت: دلالتها على معنى الباب ظاهرة.

«اقرأوا القرآن ما ائتلفت[1] قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه». رواه أمير المؤمنين فى الحديث أبو عبد الله البخارى فى صحيحه (٢:٧٥٧).

١١٣٨- عن: سعد بن أبى وقاص مرفوعا: «إن هذا القرآن نزل بحزن، فإذا قرأتموه فأبكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا، وتغنوا به، فمن لم يتغن فليس منا». رواه ابن ماجة. قال العراقى: بإسناد جيد (شرح الإحياء، ٤:٤٩).

١١٣٩- عن: حذيفة أنه صلى إلى جنب النبى ﷺ ليلة، فقرأ، فكان إذا مر بآية عذاب وقف وتعوذ، وإذا مر بآية رحمة وقف، فدعا، وكان يقول فى ركوعه: "سبحان ربى العظيم"، وفى سجوده: "سبحان ربى الأعلى". أخرجه النسائى، (١:١٥٦) وسكت عنه، ومسلم، وزاد ولا بآية تنزيه: إلا سبح (شرح الإحياء للعراقى، ١:٢٥) وفى الأذكار للنووى (ص:٢٦) عن عوف بن مالك نحوه، وقال: هذا حديث صحيح، رواه أبو داود، والنسائى فى سننهما، والترمذى فى الشمائل بأسانيد صحيحة اهـ.

١١٤٠- عن: عقبة بن عامر الجهنى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة، والمسر بالقرآن كالمسر بالصدقة».

قوله: "عن حذيفة" إلخ. قلت: قال السندى فى حاشية النسائى: عمل به علماءنا الحنفية فى الصلاة النافلة، كما هو المورد اهـ (١: ١٥٦) أى فى غير التراويح، كما فى ردالمحتار، لأنها تؤدى بالجماعة، فلا ينبغى التطويل فيها، والتثقيل على القوم.

قوله: "عن عقبة بن عامر" إلخ. قلت: فيه دلالة على أن الجهر أفضل فى نفسه، والإسرار خير لنا، كما هو الأمر فى الصدقة، قال تعالى: ﴿إن تبدوا الصدقات فنعماهى، وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم﴾ ولا دلالة فيه على نفى الفضيلة عن الجهر، كما زعمه بعضهم فاحتاج إلى الجمع بينه وبين ما ورد فى استحباب الجهر وتصويب من فعله، ففى الصحيحين من حديث عائشة أن رجلا قام من الليل، فقرأ، فرفع صوته

---

(١) أي ما اجتمعت. منه

رواه أبو داود (١:٥١). وسكت عنه وفى عون المعبود: قال المنذرى: وأخرجه الترمذى، والنسائى، وقال الترمذى: هذا حديث حسن غريب هذا آخر كلامه. وفى إسناده إسماعيل ابن عياش وفيه مقال، ومنهم من يصحح حديثه عن الشاميين، وهذا الحديث شامى الإسناد اهـ.

١١٤١- عن: بعض الصحابة مرفوعا: «فضل قراءة القرآن نظرا[1] على من يقرأه ظاهرا[2] كفضل الفريضة على النافلة». رواه أبو عبيد الهروى فى فضائل القرآن، كذا فى العزيزى (٣:٢١). وفى الإتقان (١:١١٣): سنده صحيح.

بالقرآن، فقال رسول الله ﷺ: «رحم الله فلانا فقد أذكرنى آية كنت نسيتها» الحديث، ومن حديث أبى موسى قال: قال رسول الله ﷺ «لو رأيتنى وأنا أسمع قراءتك البارحة» الحديث، ومن حديثه أيضا «إنما أعرف أصوات رفقة الأشعريين بالقرآن حين يدخلون بالليل، وأعرف منازلهم من أصواتهم بالقرآن»، الحديث. ذكر الأحاديث الثلاث الحافظ العراقى فى شرح الإحياء (١: ٢٥). وقد مر فى الباب السابق حديث مسلم مرفوعا: «ما أذن الله لشئ كاذنه التى يتغنى بالقران يجهر به» ا هـ، وفى الإتقان: قال النووى: إن الإخفاء أفضل حيث خاف الرياء أو تأذى مصلون أو نيام بجهره، والجهر أفضل فى غير ذلك، لأن العمل فيه أكثر، ولأن فائدته تتعدى إلى السامعين، ولأنه يوقظ قلب القارى، ويجمع همه إلى الفكر، ويصرف سمعه إليه، ويطرد النوم، ويزيد فى النشاط. ويدل لهذا الجمع حديث أبى داود بسند صحيح عن أبى سعيد رضى الله عنه اعتكف رسول الله ﷺ فى المسجد، فسمعهم يجهرون بالقراءة، فكشف الستر وقال: «إن كلكم مناج لربه فلا يؤذين بعضكم بعضا، ولا يرفع بعضكم على بعض فى القراءة». وقال بعضهم: يستحب الجهر ببعض القراءة والإسرار ببعضها لأن المسر قد يمل فيأنس بالجهر والجاهر قد يكل فيستريح بالإسرار ا هـ (١: ١١٣).

قوله: "عن بعض الصحابة" إلخ. قلت: دلالته على فضيلة القراءة نظرا ظاهرة،

---

(١) فى المصحف، عزيزى.
(٢) أى عن ظهر قلب.

١١٤٢- وفيه أيضا عن ابن مسعود موقوفا: أديموا النظر فى المصحف، أخرجه البيهقى بسند حسن اهـ.

١١٤٣- عن: أوس بن أوس الثقفى مرفوعا: «قراءة الرجل فى غير المصحف ألف درجة[١] وقرائته فى المصحف تضاعف على ذلك إلى ألفى درجة». رواه الطبرانى فى الكبير، والبيهقى فى الشعب، كذا فى العزيزى (٣:٥٦)، وقال: قال الشيخ: حديث صحيح اهـ.

١١٤٤- عن: ابن عمر (أنه) كان إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه. كذا فى الإتقان (١:١١٤)، وعزاه إلى الصحيح.

١١٤٥- عن: جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال: خرج رسول الله ﷺ على أصحابه، فقرأ عليهم "سورة الرحمن" من أولها إلى آخرها، فسكتوا، فقال: «ما لى أراكم سكوتا؟ لقد قرأتها على الجن ليلة الجن، فكانوا أحسن مردودا[٢] منكم، كنت كلما أتيت على قوله: ﴿فبأى آلاء ربكما تكذبان؟﴾ قالوا: ولا بشىء من نعمك ربنا نكذب، فلك الحمد». رواه الترمذى، وابن

وهو المذهب، صرح به فى الهندية (٦: ٢١٢) بما نصه: قراءة القرآن فى الصحف أولى من القراءة عن ظهر القلب ا هـ. ولا يلزم منه فضيلة غير الحافظ على حافظ القرآن، فإن للحفظ مزية لا يدركها القياس، وقراءة القرآن نظرا لا يختص بغير الحافظ، فإن الحافظ أيضا ربما يقرأ نظرا فيدرك هذه الفضيلة فافهم.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قلت: دلالته على كراهة التكلم فى خلال التلاوة ظاهرة.

قوله: "عن جابر بن عبد الله" إلخ. قلت: وفى (المرقاة ١: ٥٣٦): قال: المظهر عند الشافعى يجوز مثل هذه الأشياء فى الصلاة (المكتوبة ١٢) وغيرها، وعند أبى حنيفة لا

---

(١) أى ذات ألف.

(٢) أى ردا، فهو مصدر ميمى.

المنذر، وأبو الشيخ فى العظمة، والحاكم، وصححه، وابن مردوديه، والبيهقى فى الدلائل.

١١٤٦- وأخرج البزار، وابن جرير، وابن المنذر، والدارقطنى فى الأفراد، وابن مردويه، والخطيب بسند صحيح عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قرأ "سورة الرحمن" على أصحابه، فسكتوا، فقال: «ما لى أسمع الجن أحسن جوابا لربها منكم؟ ما أتيت على قوله: ﴿فبأى آلاء ربكما تكذبان؟﴾ إلا قالوا: لا بشىء من آلائك ربنا نكذب، فلك الحمد. كذا فى الدر المنثور (١٣٩:١، ١٤٠).

١١٤٧- عن: أبى هريرة كان رسول الله ﷺ إذا قرأ ﴿أ ليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى؟﴾ قال: بلى! وإذا قرأ ﴿أ ليس الله بأحكم الحكمين﴾ قال: بلى! رواه البيهقى فى شعب الإيمان، والحاكم، وهو حديث صحيح، كذا فى العزيزى (٣٥:٣).

١١٤٨- عن: ابن عباس رضى الله عنه كان رسول الله ﷺ إذا قرأ ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ قال: سبحان ربى الأعلى. رواه أحمد، وأبو داود، والحاكم. وهو حديث صحيح، (العزيزى ٣٥:٣).

يجوز إلا فى غيرها (أى فى غير المكتوبة ١٢). قال التوربشتى: كذا عند مالك يجوز فى النوافل.

وحديث جابر لم يرد فى الصلاة حتى يستدل بها على جواز ذلك فيها، بل هو وارد فى خارج الصلاة حتما، كما يدل عليه سياقه، وأما حديثا أبى هريرة وابن عباس الآتيان، محتملان لداخل الصلاة وخارجها، والاحتمال يبطل الاستدلال، والأصل تجريد القراءة عن غير القرآن فى الصلاة، فلا يتحول عنه إلا بدليل، ولو عمل به أحد فى الصلاة لا تفسد، ولكن يلزمه الإسرار بهذه الكلمات دون الجهر بها، كما هو الأمر عندنا فى التعوذ والتسمية، والتأمين. ودلالة بقية الآثار على بعض آداب التلاوة ظاهرة.

١١٤٩- حدثنا: عبد الله بن محمد الزهرى نا سفيان حدثنى إسماعيل بن أمية قال: سمعت أعرابيا يقول: سمعت أبا هريرة رضى الله عنه يقول قال رسول الله ﷺ: «من قرأ منكم بالتين والزيتون فانتهى إلى آخرها ﴿أ ليس الله بأحكم الحكمين؟﴾ فليقل: بلى! وأنا على ذلك من الشاهدين، ومن قرأ "لا أقسم بيوم القيامة" فانتهى إلى ﴿أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى؟﴾ فليقل: بلى! ومن قرأ "والمرسلات" فبلغ ﴿فبأى حديث بعده يؤمنون؟﴾ فليقل: آمنا بالله». رواه أبو داود (١:١٢١) هكذا، والأعرابى لم يسم، فالسند منقطع وهو مقبول عند الأصحاب.

١١٥٠- عن: أبى الحسن البزى المقرئ قال: سمعت عكرمة بن سليمان يقول: قرأت على إسماعيل بن قسطنطين، فلما بلغت "والضحى" قال: كبر عند خاتمة كل سورة حتى تختم، فإنى قرأت على عبد الله بن كثير، فلما بلغت "الضحى" قال: كبر حتى تختم. وأخبره عبد الله بن كثير أنه قرأ على مجاهد، فأمره بذلك، وأخبره مجاهد أن ابن عباس أمره بذلك، وأخبره ابن عباس أن أبى ابن كعب أمره بذلك، وأخبره أن النبى ﷺ أخبره بذلك أخرجه الحاكم وصححه، وابن مردويه، والبيهقى فى الشعب، كذا فى الدر المنثور (٦:٣٦٠).

١١٥١- عن: ابن عباس رضى الله عنه عن أبى بن كعب رضى الله عنه أن النبى ﷺ كان إذا قرأ ﴿قل أعوذ برب الناس﴾ افتتح من الحمد، ثم قرأ من البقرة إلى "وأولئك هم المفلحون" ثم دعا بدعاء الختمة، ثم قام. أخرجه الدارمى بسند حسن (الإتقان، ١:١١٦).

١١٥٢- وفى الأذكار للنووى (ص:٤٩): روى ابن أبى داود بإسنادين صحيحين عن قتادة قال: كان أنس بن مالك إذا ختم القرآن جمع أهله ودعا اهـ.

١١٥٣- عن: ابن عباس رضى الله عنهما أن رجلا قال: يا رسول الله! أى الأعمال أفضل؟ قال: «الحال المرتحل. قال: يا رسول الله! وما الحال المرتحل؟ قال: صاحب القرآن يضرب من أوله حتى يبلغ آخره ومن آخره حتى يبلغ أوله، كلما حل ارتحل». تفرد به صالح المرى وهو من زهاد أهل البصرة إلا أن الشيخين لم يخرجاه، وله شاهد من حديث أبى هريرة ثم أخرجه من طريق مقدام ابن داود ابن تليد الرعينى ثنا خالد بن نزار حدثنى الليث بن سعد حدثنى مالك بن أنس عن ابن شهاب عن الأعرج عن أبى هريرة الحديث نحوه، أخرجه الحاكم فى المستدرك (١: ٥٦٨)، وقال الذهبى فى الأول: إن صالحا متروك، وقال فى شاهده: لم يتكلم عليه الحاكم، وهو موضوع على سند الصحيحين، ومقدام متكلم فيه، والآفة منه اهـ.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قلت: صالح المرى قال فيه ابن معين مرة: لا بأس به، وضعفه أخرى، كما فى التهذيب (٤: ٣٨٢).

وفيه أيضا عن ابن عدى: وعندى أنه مع هذا لا يتعمد الكذب، بل يغلط شيئا، وعن ابن حبان: غلب عليه الخير والصلاح حتى غفل عن الإتقان والحفظ اهـ ملخصا. فيحتمل اختلاف قول ابن معين فيه كون التضعيف بالنسبة إلى من هو فوقه أو كون الاجتهاد قد تغير، والأصل فى الرواة العدالة، فلا تسقط بالاحتمال، كما قدمناه. ومقدام ابن داود الرعينى قال مسلمة بن قاسم: لا بأس بروايته، وقال المسعودى فى مروج الذهب: كان من جلة الفقهاء، ومن كبار أصحاب مالك، وقال أبو عمر الكندى: لم يكن بالمحمود فى روايته عن خالد بن نزار، وذلك لأنهم سألوه عن مولده فأخبرهم، ثم نظروا إلى الأسطوانة على رأس خالد بن نزار، فإذا سن المقدم يومئذ أربعة أعوام أو خمسة.

قلت: وهذا جرح هين، فلعله سمع [١] عليه وهو صغير، كذا فى اللسان ملخصا (٦: ٨٥) وتكلم فيه آخرون، فالرجل مختلف فيه، وحديث مثله حسن، فقول الذهبى:

---

(١) وأيضا فلعله نسى مولده، أو أخبره من أخبره به غلطا، أو كان ما كتبوه فى الأسطوانة غلط فيه الكاتب، فمثل هذا لا يجرح به الأجلة الأعلام. منه.

قلت: والحديث عندى حسن، وإلا فضعيف، ويكتفى بمثله فى الفضائل، وليس. بموضوع، كما سأذكره فى الحاشية.

١١٥٤- عن: داود بن قيس معضلا (أى مرسلا فإن داود من التابعين) قال: كان رسول الله ﷺ يقول عند ختم القرآن: «اللهم ارحمنى بالقرآن، واجعله لى إماما، وهدى ورحمة. اللهم ذكرنى منه ما نسيت، وعلمنى منه ما جهلت، وارزقنى تلاوته آناء الليل والنهار، واجعله لى حجة يا رب العالمين». رواه أبو منصور المقطر بن الحسين الدرجانى فى فضائل القرآن، وأبو بكر بن الضحاك فى الشمائل، كلاهما من طريق أبى ذر الهروى من رواية داود، كذا فى شرح الإحياء للعراقى (١:٢٥٠).

(قلت): روى داود عن السائب بن يزيد الكندى الصحابى، أخرجوا له

"والآفة منه" ليس كما ينبغى، والحديث أخرجه الترمذى فى جامعه، ولم يعله بشئ غير أنه قال: غريب لا نعرفه عن ابن عباس إلا من هذا الوجه ثم أخرجه. من طريق مسلم بن إبراهيم عن صالح المرى عن قتادة عن زرارة بن أوفى عن النبى ﷺ نحوه بمعناه، ولم يذكر فيه عن ابن عباس وقال: وهذا أصح [(١)] عندى من حديث نصر بن على عن الهيثم ابن الربيع (٢: ١١٨- ١١٩). والترمذى أجل من أن يخرج فى جامعه موضوعا، ولا يقول المحدث لفظ "أصح" فى ما لا أصل له أو هو موضوع البتة، فغاية ما يقال فيه: إنه ضعيف، وإن نظرنا إلى تعدد الطرق وأن كل من أعل به الحديث ليس مجمعا على تركه، بل من المختلف فيه، والاختلاف فى التوثيق لا يضر، بل حديث مثله حسن، كما أصلناه فى المقدمة وذكرناه فى الكتاب غير مرة، فالحديث حسن، وله شاهد بسند حسن عن ابن عباس عن أبى بن كعب أن النبى ﷺ كان إذا ختم القرآن افتتح من الحمد إلخ، وهو المذكور فى المتن قبل هذا، وهو معنى الحال المرتحل، كما يدل عليه لفظ الحديث والله تعالى أعلم. وبهذا تبين ضعف ما قاله بعض العلماء فى معنى الحال المرتحل كما فى

---

(١) أى إرساله أصح من وصله. قلت: والمرسل إذا ورد موصولا بطريق أخرى فهو حجة وههنا كذلك فقد ورد من طريق المقدام بن داؤود الرعينى موصولا ١٢ منه.

وهو ثقة فاضل، كذا فى التقريب وتهذيب التهذيب.

١١٥٥- عن: سعيد(١) بن أبى وقاص قال: "إذا وافق(٢) ختم القرآن أول الليل صلت عليه الملائكة حتى يصبح، وإن وافق ختمه أول النهار صلت عليه الملائكة حتى يمسى". رواه الدارمى بإسناد حسن (الإتقان، ١:١١٥).

قلت: وهو حكم المرفوع، فإن مثله مما لا يؤخذ بالرأى.

١١٥٦- عن: سعد بن عبادة قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من امرئ يقرأ القرآن ثم ينساه إلا لقى الله يوم القيامة أجذم(٣)» رواه أبو داود (١:٥٤٩)، وسكت عنه وقال العزيزى (٣:٢٦٢): إسناده حسن.

حاشية الترمذى: إن المراد به الغازى الذى لا يزال فى الغزو، فكلما حل ارتحل، فإن التفسير المرفوع أولى من أقوال سائر الناس فافهم.

قوله: "عن سعد بن عبادة" إلخ قلت: قال فى الهندية: إذا حفظ الإنسان القرآن ثم نسيه فإنه يأثم، وتفسير النسيان أن لا يمكنه القراءة من المصحف اهـ (٦: ٢١٢).

قلت: ولم ينشرح صدرى بهذا التفسير الذى ذكره، بل الظاهر أن نسيان الحافظ أن لا يمكنه القراءة عن ظهر القلب، ونسيان غير الحافظ أن لا يمكنه القراءة من المصحف، ولا أدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

فائدة: فى الأذكار للنووى (ص: ٥٤): روى الإمام الحافظ أبو بكر بن أبى داود بإسناده عن على رضى الله عنه قال: ما كنت أرى أحدا يعقل ينام قبل أن يقرأ الآيات الثلاث الأواخر من سورة البقرة. إسناده صحيح على شرط البخارى، ومسلم اهـ.

---

(١) هكذا فى الأصل، والظاهر أنه سعد بن أبى وقاص.

(٢) وفى الإتقان: قال ابن المبارك: يستحب الختم أول الليل فى الشتاء، وأول النهار فى الصيف. قلت: لكى تطول مدة صلاة الملائكة عليه.

(٣) أى مقطوع اليد أو به داء الجذام، كذا فى العزيزى.

أبواب الإمامة

باب وجوب إتيان الجماعة فى المسجد عند عدم العلة و عدم كونها شرطا لصحة الصلاة

١١٥٧- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «لو أن رجلا دعا الناس إلى عرق أو مرماتين لأجابوه، وهم يدعون إلى هذه الصلاة فى جماعة فلا يأتونها، لقد هممت أن آمر رجلا أن يصلى بالناس فى جماعة ثم انصرف إلى قوم سمعوا النداء فلم يجيبوا فأضرمها عليهم نارا إنه لا يتخلف عنها إلا منافق». رواه الطبرانى فى الأوسط، ورجاله موثقون، كذا فى مجمع الزوائد (١٠:١٥٩).

باب وجوب إتيان الجماعة

فى المسجد عند عدم العلة، و عدم كونها شرطا لصحة الصلاة

قوله: "عن أنس" إلخ. قلت: دلالته على الجزء الأول ظاهرة حيث بولغ فى تهديد من تخلف عنها، وحكم عليه بالنفاق، ومثل هذا التهديد لا يكون إلا فى ترك الواجب، ولا يخفى أن وجوب الجماعة لو كان مجردا عن حضور المسجد لما هم رسول الله ﷺ بإضرام البيوت على المتخلفين لاحتمال أنهم صلوها بالجماعة فى بيوتهم، فثبت أن إتيان المسجد أيضا واجب كوجوب الجماعة، فمن صلاها بجماعة فى بيته أتى بواجب، وترك واجبا آخر. قال فى التنوير: والجماعة سنة مؤكدة للرجال، وأقلها اثنان، وقيل: واجبة، وعليه العامة اهـ.

وفى الدر: أى عامة مشائخنا، وبه جزم فى التحفة وغيرها، قال فى البحر: وهو الراجح عند أهل المذهب اهـ (١: ٥٧٦ مع الشامية). هذا قول أصحابنا فى وجوب الجماعة، وأما ما يدل على وجوبها فى المسجد، فلأنهم اتفقوا على أن إجابة الأذان واجبة

لما فى عدم إجابتها من الوعيد، نحو قوله ﷺ: "الجفا كل الجفا، والكفر والنفاق من سمع منادى الله ينادى إلى الصلاة، فلا يجيبه"، وقوله ﷺ: "من سمع النداء فلم يجب، فلا صلاة له إلا من عذر"، ونحو هما. ثم اختلفوا فى أنها باللسان أو بالقدم، فاختار الشر نبلالى فى نور الإيضاح وجوبها بالقول والفعل جميعا (ص: ١١ مع الطحطاوى). واختار قاضى خان وجوبها بالقدم حيث قال: إجابة المؤذن فضيلة، وإن تركها لا يأثم، وأما قوله عليه الصلاة والسلام: "من لم يجب الأذان فلا صلاة له" فمعناه الإجابة بالقدم لا باللسان فقط اهـ.

وقال الحلوانى: الإجابة بالقدم لا باللسان، حتى لو أجاب باللسان ولم يمش إلى المسجد لا يكون مجيبا، ولو كان فى المسجد حين سمع الأذان ليس عليه الإجابة اهـ كذا فى البحر (١: ٢٥٩).

فثبت من قولهم بوجوب الإجابة بالقدم وجوب إتيان المسجد للجماعة، ووقع التصريح به فى كلام الحلوانى، والظاهر من الأحاديث فى معنى الإجابة ما قاله قاضى خان والحلوانى، لأن حديث ابن عباس "مرفوعا من سمع الأذان فلم يجب فلا صلاة له إلا من عذر"، ورد فيه تفسير العذر عند أبى داؤود وابن حبان بخوف أو مرض كما سيأتى.

ولا يخفى أنهما إنما يمنعان عن الإجابة بالقدم دون اللسان، فالواجب هو الأول هذا، ومما يدل على وجوب إتيان المسجد للجماعة قول صاحب البدائع: لا خلاف فى أنه إذا فاتته الجماعة لا يجب عليه الطلب فى مسجد آخر اهـ (١: ١٥٦).

وكذا هو فى عامة كتبنا، هو يدل بمفهومه على أن طلبها فى مسجد حيه واجب، وإلا لم يكن عليه الطلب فى مسجد آخر معنى. ثم قال فى البدائع: لكنه كيف يصنع؟ ذكر فى الأصل أنه إذا فاتته الجماعة فى مسجد حيه فإن أتى مسجداً آخر يرجوا إدراك الجماعة فيه فحسن، وإن صلى فى مسجد حيه فحسن، لحديث الحسن "كانوا إذا فاتتهم الجماعة، فمنهم من يصلى فى مسجد حيه، ومنهم من يتبع الجماعة" أراد به الصحابة رضى الله عنه، ولأن فى كل مراعاة حرمة، وترك أخرى، ففى أحد الجانبين مراعاة حرمة مسجده وترك الجماعة، وفى الجانب الآخر مراعاة فضيلة الجماعة وترك حق مسجده، فإذا

١١٥٨- عن: ابن عباس رضى الله عنه قال: من سمع حى على الفلاح فلم يجب فقد ترك سنة محمد ﷺ. رواه الطبرانى فى الأوسط، ورجاله رجال

تعذر الجمع بينهما مال إلى أيهما شاء ا هـ.

قلت: دل كلامه على أن وجوب إتيان مسجده كوجوب الجماعة، لأن من شرط التعارض مساواة الطرفين، ولهذا قد تترك الجماعة لمراعاة حق المسجد.

قال فى رد المحتار عن الخانية: وإن لم يكن لمسجد منزله مؤذن، فإنه يذهب إليه ويؤذن فيه، ويصلى وإن كان واحدا، لأن لمسجد منزله حقا عليه، فيؤدى حقه ا هـ (١ :٥٨٠).

وفيه أيضا فيما إذا فاتته الجماعة فى مسجد حيه: وذكر القدورى يجمع بأهله ويصلى بهم يعنى وينال ثواب الجماعة، كذا فى الفتح. وذكر الشر نبلالى بأن هذا ينافى وجوب الجماعة، وأجاب حينئذ بأن الوجوب عند عدم الحرج، وفى تتبعها فى الأماكن القاصية حرج مع ما فى مجاوزة مسجد حيه من مخالفة قوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد» ا هـ (١: ٥٧٩).

وفى البحر بعد ذكر قول القدورى: وقال الشمس الأئمة: الأولى فى زماننا تتبعها (أى الجماعة فى المساجد، ولعل وجه الأولوية مخافة الاعتياد لترك الجماعة فى المساجد ١٢). وسئل الحلوانى عمن يجمع بأهله أحيانا هل ينال ثواب الجماعة أولا؟ قال: لا! ويكون بدعة، ومكروها اهـ (١ :٣٤٦).

قلت: وهذا صريح فى أن وجوب الجماعة إنما يتأدى بجماعة المسجد لا بجماعة البيوت ونحوها، فما ذكره صاحب القنية: اختلف العلماء فى إقامتها فى البيت، والأصح أنها كإقامتها فى المسجد إلا فى الفضيلة، وهو ظاهر مذهب الشافعى ا هـ كذا فى حاشية البحر لابن عابدين، لا يصح ما لم ينقل نقلا صريحا عن أصحاب المذهب، ويرده ما ذكرنا من الأحاديث فى المتن، فالصحيح أن الجماعة واجبة مع وجوب إتيانها فى المسجد، ومن أقامها فى البيت وهو يسمع النداء فقد أساء وأثم، والله سبحانه وتعالى أعلم.

قوله: عن ابن عباس إلخ. قلت: دلالته على وجوب الجماعة مع وجوب إتيان

الصحيح (مجمع الزوائد، ١:١٥٩). وقال فى الترغيب (١:٧١): بإسناد حسن.

١١٥٩- عن: أبى بن كعب رضى الله عنه قال: صلى بنا رسول الله ﷺ يوما الصبح فقال: أشاهد فلان؟ قالوا: لا، قال: أ شاهد فلان؟ قالوا: لا، قال: إن هاتين الصلاتين أثقل الصلاة على المنافقين. ولو تعلمون ما فيهما لأتيتموهما ولو حبوا على الركب رواه أحمد، وأبو داود وابن خزيمة، وابن حبان فى صحيحيهما، والحاكم (الترغيب ١:٦٩).

١١٦٠- عن: أبى الدرداء رضى الله عنه سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما من ثلاثة [1] فى قرية ولا بدو ولا تقام فيهم الصلاة إلا قد استحوذ عليهم الشيطان، فعليكم بالجماعة، فإنما يأكل الذئب القاصية[2]. قال السائب[3]: يعنى بالجماعة الجماعة فى الصلاة. رواه النسائى (١:١٥٨). وفى الترغيب (١:٧٠): وأبو داود، وابن خزيمة، وابن حبان فى صحيحيهما، والحاكم، وزاد رزين فى جامعه، وإن ذئب الإنسان الشيطان إذا خلا به أكله اهـ وفى الزيلعى (١:٢٣٧). قال النووى فى الخلاصة: إسناده صحيح اهـ.

المسجد ظاهرة، لأن إجابة الأذان إنما هى بإقامة الجماعة فى المسجد.

قوله: عن أبى بن كعب إلخ قلت: دلالته على الجزئين الأولين من الباب ظاهرة حيث عد التخلف عن جماعة المسجد من شيم المنافقين.

قوله: عن أبى الدرداء إلخ. قلت: دلالته على وجوب الجماعة ظاهرة حيث جعل تركها سببا لاستحواذ الشيطان على التاركين. ومثل هذا الوعيد لا يكون إلا لترك الواجب.

---

(١) لا مفهوم لهذا العدد على الظاهر.

(٢) الشاة البعيدة عن الغنم المنفردة عن الراعى.

(٣) أحد الرواة.

١١٦١- عن: ابن مسعود رضى الله عنه قال: من سره أن يلقى الله غدا مسلما فليحافظ على هؤلاء الصلوات الخمس حيث ينادى بهن[١]، فإن الله شرع لنبيه ﷺ سنن الهدى، فإنهن من سنن الهدى، وإنى لا أحسب منكم أحدا إلا له مسجد يصلى فيه فى بيته، فلو صليتم فى بيوتكم وتركتم مساجدكم لتركتم سنة نبيكم، ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم. وما من عبد مسلم يتوضأ فيحسن الوضوء ثم يمشى إلى صلاة إلا كتب الله عز وجل له بكل خطوة يخطوها حسنة أو يرفع[٢] له بها درجة، ويكفر عنه بها خطيئة. ولقد رأيتنا نقارب بين الخطا، ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم نفاقه، ولقد

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. قلت: دلالته على وجوب الجماعة، ووجوب إتيان المسجد لها ظاهرة حيث قال: إن رسول الله ﷺ علمنا سنن الهدى وإن من سنن الهدى الصلاة فى المسجد الذى يؤذن فيه، وقال أيضا: فلو صليتم فى بيوتكم وتركتم مساجدكم لتركتم سنة نبيكم، ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم. ومعنى السنة الطريقة المسلوكة فى الدين، والمراد بها ههنا الوجوب، لقوله: "ولقد رأيتنا ما يتخلف عنها إلا منافق معلوم نفاقه"، وبقرينة ما ورد من الوعيد على تركها فى روايات أخرى. وبهذا اندحض ما فهمه بعض الناس من حديث أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعا «لينتهين رجال من حول المسجد لا يشهدون العشاء الآخرة فى الجميع أو لأحرقن حول بيوتهم بحزم الحطب». رواه أحمد، ورجاله موثقون، كما فى مجمع الزوائد (١: ١٥٩) من أن فيه دلالة على أن من لم يكن بيته قريبا من المسجد لا يشمله الوعيد، فإن فى إيجاب تتبع المساجد عليه حرجا عظيما، نعم! لا يسقط عنه وجوب الجماعة إمكانها فى بيته، لأن المقصود من حضور المساجد هو تحصيل الجماعة اهـ.

أما قوله: إن فيه دلالة على أن من لم يكن بيته قريبا من المسجد لا يشمله الوعيد، ففيه أن قيد "حول المسجد" يحتمل أن يكون لهذا أو لبيان زيادة استحقاق الوعيد لمن

(١) أى فى المساجد مع الجماعات، سندى.
(٢) وفى نسخة "و" مكان "أو".

رأيت الرجل يهادى[١] بين الرجلين حتى يقام فى الصف. أخرجه النسائى (١ :١٣٦) واللفظ له. قال فى الترغيب (١ :٦٧) : وفى رواية قال: إن رسول الله ﷺ علمنا سنن الهدى، وأن من سنن الهدى الصلاة فى المسجد الذى يؤذن فيه. رواه مسلم، وأبو داود، والنسائى، وابن ماجة اهـ.

١١٦٢- عن: معاذ بن أنس رضى الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الجفاء كل الجفاء والكفر والنفاق من سمع منادى الله ينادى إلى الصلاة فلا

كان قريبا منه، وهذا هو الأولى لكون أكثر الروايات مطلقا عن هذا القيد، فقد روى البخارى عن أبى هريرة رضى الله عنه لقد هممت أن آمر المؤذن فيقيم، ثم آمر رجلا يؤم الناس، ثم آخذ شعلا من نار، فأحرق على من لا يخرج إلى الصلاة بعد" ا هـ (١: ٩٠). فكلمة "من" فيه عامة للقريب والبعيد كليهما. وأيضا فلا أدرى ماذا أراد هذا الرجل بكون البيت قريبا من المسجد؟ والظاهر أنه أراد الاتصال به، كما يتبادر من لفظ "حول المسجد"، ولا يصح ذلك لما سيأتى فى حديث على رضى الله عنه أنه قيل له: من جار المسجد؟ قال: من أسمعه المنادى، ويؤيده ما مر فى حديث أنس رضى الله عنه مرفوعا من قوله ﷺ: «ثم أنصرف إلى قوم سمعوا النداء فلم يجيبوا، فأضرمها عليهم نارا». الحديث. فلو قال: إن من لا يسمع النداء لا يشمله الوعيد لكان أشبه وأحرى، وعليه يحمل قوله فى حديث أبى هريرة: "من حول المسجد" كيلا تتضاد الآثار. ولا يخفى أن مثل ذلك لا يوجد الآن فى الأمصار، ولا فى القرى، فلا يكون فى أهلهما من لا يسمع النداء أصلا، اللهم إلا أن يكون بمعزل عن العمران بعيدا عن بيوت المسلمين، فمثله ينبغى سقوط الجماعة عنه.

وأما قوله: إن المقصود من حضور المساجد هو تحصيل الجماعة، فالحصر فيه ممنوع، بل المقصود منه مراعاة حرمة المسجد أيضا، كما مر ذكره عنقريب.

قوله: "عن معاذ بن أنس" إلخ. قلت: دلالته على الجزئين الأولين من الباب بمثل ما ذكرناه فى حديث أنس المار ظاهرة.

---

(١) أى يؤخذ من جانبيه يتمشى به إلى المسجد من ضعفه وتمايله، سندى.

يجيبه». رواه أحمد، والطبراني. وفى رواية للطبرانى قال رسول الله ﷺ: «بحسب المؤمن من الشقاق والخيبة أن يسمع المؤذن يثوب بالصلاة فلا يجيبه. (الترغيب، ١:٧٠).

قلت: وحسنه فى الجامع الصغير، والعزيزى باللفظ الثانى، وقد مر فى باب الأذان من هذا الكتاب، وتصدير المنذرى الأول بلفظ "عن" تدل على حسنه أيضا، كما يظهر من مقدمته.

١١٦٣- عن: مكحول عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرا، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبائر، والصلاة واجبة على كل مسلم برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبائر». رواه أبو داود (٣:٣٢٥)، وسكت عنه وفى عون المعبود: قال المنذرى: هذا منقطع، مكحول لم يسمع من أبى هريرة اهـ.

وفى فتح البارى (٦:٤٢): ولا بأس برواته إلا أن مكحولا لم يسمع عن أبى هريرة رضى الله عنه اهـ.

وفى العزيزى (٢:٢٠٠): رواته ثقات لكن فيه انقطاع، ولفظه فى الآخر:

قوله: "عن مكحول عن أبى هريرة" إلخ. قلت: الحديث صريح فى وجوب الجماعة وهو الجزء الأول من الباب، لما فيه من قوله ﷺ: "والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم براكان أو فاجرا" هذا والله تعالى أعلم.

وقال ابن أمير حاج فى شرح المنية: إن حديث مكحول رواه الدار قطنى، وأعله بأن مكحولا لم يسمع من أبى هريرة، ومن دونه ثقات، وحاصله أنه مرسل، وهو حجة عندنا، وعند مالك، وجمهور الفقهاء، فيكون حجة عليه، وقد روى بعدة طرق للدار قطنى، وأبى نعيم، والعقيل كلها مضعفة من قبل بعض الرواة، وبذلك يرتقى إلى درجة الحسن عند المحققين اهـ (ص: ٤٧٩).

13

والصلاة واجبة عليكم على كل مسلم يموت برا كان أو فاجرا وإن هو عمل الكبائر اهـ وعزاه إلى أبى يعلى وأبى داود.

وفى الزيلعى (٢:٢٣٨): ومن طريق أبى داود رواه البيهقى فى المعرفة، وقال: إسناده صحيح إلا أن فيه انقطاعا اهـ.

قلت: والانقطاع فى القرون الثلاثة لا يضر عندنا.

١١٦٤- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من سمع النداء فلم يجب، فلا صلاة له إلا من عذر». رواه القاسم بن أصبغ فى كتابه، وابن ماجة، وابن حبان فى صحيحه، والحاكم وقال: صحيح على شرطهما ("الترغيب" ١:٧٠).

١١٦٥- وعنه: أنه سئل عن رجل يصوم النهار ويقوم الليل، ولا يشهد الجماعة ولا الجمعة، فقال: هذا فى النار. رواه الترمذى موقوفا ("الترغيب" ١:٧١).

قلت: وتصدير المنذرى إياه بلفظة "عن" تدل على أنه صالح.

قوله: "عن ابن عباس برواية القاسم بن إصبغ" إلخ. قلت: ظاهره عدم صحة الصلاة بدون الإجابة، وإليه ذهبت الظاهرية وهو محمول عندنا على عدم القبول بدليل ما يأتى عن على "لا تقبل صلاة جار المسجد إلا فى المسجد" وبدليل ما يأتى من قوله ﷺ: «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة» وهو يفيد جواز صلاة المنفرد أيضا، ودلالته على وجوب الجماعة ظاهرة، ولم نقل بالافتراض، فإنه يتوقف عندنا على كون الدليل قطعى الثبوت، والدلالة، والأمر ليس كذلك، فإن الحديث لم يتواتر وقوله تعالى: ﴿واركعوا مع الراكعين﴾ ليس نصافى الجماعة، كما لا يخفى على من نظر فى التفسير.

قوله: "وعنه موقوفا" إلخ. قلت: دلالته على وجوب الجماعة وحضور الجمعة ظاهرة.

١١٦٦- عن: عائشة رضى الله عنها مرفوعا: «لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد». رواه ابن حبان، وفيه عمر بن راشد قال فيه ابن حبان: لا يحل ذكره إلا بالقدح (اللآلى المصنوعة، ٢:٩)، وفى التعقبات للسيوطى: قلت: لم يتهم بكذب، وقد وثقه العجلى، فقال: لا بأس به، وقال أبو زرعة، والبزار: لين، وللحديث طرق أخرى عن جابر، وأبى هريرة، وعلى اهـ ملخصا. قلت: فالحديث حسن.

١١٦٧- عن: الثورى، وابن عيينة عن أبى حيان (التيمى) عن أبيه عن على قال: «لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد». قال الثورى فى حديثه: قيل لعلى: ومن جار المسجد؟ قال: من سمع النداء (اللآلى المصنوعة، ٢:٩).

قلت: سند صحيح، أبو حيان من رجال الجماعة، وأبوه سعيد بن حيان ذكره ابن حبان فى الثقات، وقال العجلى: كوفى ثقة روى عن على، وأبى هريرة، وشريح القاضى، وغيرهم، أخرج له أبو داود، والترمذى، كذا فى التهذيب (٤:١٩)، والحديث أخرجه الشافعى، وابن أبى شيبة أيضا هكذا موقوفا عن على بلفظ: «لا تقبل صلاة جار المسجد إلا فى المسجد إذا كان فارغا أو صحيحا، قيل: ومن جار المسجد؟ قال: من أسمعه المنادى» كذا فى المقاصد الحسنة (ص:٢١٨).

١١٦٨- عن: أسامة بن زيد رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لينتهين رجال عن ترك الجماعة أو لأحرقن بيوتهم». رواه ابن ماجة من رواية

قوله: "عن عائشة وعن الثورى" إلخ. قلت: دلالته على وجوب إتيان المسجد للصلاة ظاهرة، وفيه رد على من ذهب إلى أن وجوب الجماعة مطلق عن حضور المسجد، وقد أشرنا إليه قبل.

قوله: "عن أسامة بن زيد" إلخ. قلت: واستدل بعضهم على عدم وجوب الجماعة بتركه ﷺ ما هم به، وأجاب عنه فى فتح البارى (٢: ١٠٥) بما نصه، وتعقبه ابن دقيق العيد فقال: هذا ضعيف، لأنه ﷺ لا يهم إلا بما يجوز له فعله لو فعله، وأما الترك فلا

الزبرقان بن عمر، والضمرى عن أسامة، ولم يسمع منه، كذا فى "الترغيب" (١ :٧١)، فهو منقطع، ولا كلام فى سنده غير ذلك على ما يظهر من قاعدة الترغيب المذكورة فى خطبته.

يدل على عدم الوجوب، لاحتمال أن يكون أنـزجروا بذلك، وتركوا التخلف الذى ذمهم بسببه، على أنه قد جاء به فى بعض الطريق بيان سبب الترك وهو فيما رواه أحمد من طريق سعيد المقبرى عن أبى هريرة بلفظ: "لو لا ما فى البيوت من النساء والذرية لأقمت صلاة العشاء وأمرت فتيانى يحرقون" الحديث.

قلت: وهو حسن على قاعدة الحافظ أو صحيح.

قال بعض الناس: ولكن فى مجمع الزوائد: وأبو معشر ضعيف (١ : ١٥٨). فلعل الحافظ نسى قاعدته فى هذا الموضع اهـ.

قلت: لم ينس الحافظ، فإن أبا معشر مختلف فيه. قال أبو حاتم: كان أحمد يرضاه ويقول: كان بصيرا بالمغازى، وقد كنت أهاب حديثه حتى رأيت أحمد يحدث عن رجل عنه، فتوسعت بعد فيه، قيل له: فهو ثقة. قال صالح: لين الحديث محله الصدق، وقال أبو زرعة الدمشقى: كان كيسا حافظا اهـ ملخصا من التهذيب (١٠: ٤٢٠). ومن كان هذا حاله فهو حسن الحديث مثل ابن لهيعة، وابن أبى ليلى، وغيرهما. وأخرجه المنذرى فى الترغيب (ص: ٦٩) مصدرا بلفظة "عن" وهو علامة الحسن وما يقاربه، كما يظهر من مقدمته. وفى الفتح أيضا: قال الباجى وغيره: إن الخبر ورد مورد الزجر، وحقيقته غير مرادة، وإنما المراد المبالغة، ويرشد إلى ذلك وعيدهم بالعقوبة التى يعاقب بها الكفار، وقد انعقد الإجماع على منع عقوبة المسلمين بذلك. وأجيب بأن المنع وقع بعد نسخ التعذيب بالنار، وكان قبل ذلك جائزا بدليل حديث أبى هريرة الآتى فى الجهاد الدال على جواز التحريق بالنار ثم على نسخه، فحمل التهديد على حقيقته غير ممتنع اهـ (٢: ١٠٥).

قلت: حديث أبى هريرة رضى الله عنه أخرجه البخارى (١ : ٤٢٣) عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه قالّ: بعثنا رسول الله ﷺ فى بعث فقال: إن وجدتم فلانا، وفلانا

فأحرقوهما بالنار، ثم قال رسول الله ﷺ حين أردنا الخروج: إنى أمرتكم أن تحرقوا فلانا، وفلانا، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما ا هـ وفى حاشيته عن الفتح، ومحله إذا لم يتعين التحريق طريقا إلى الغلبة على الكفار حال الحرب ا هـ.

واعلم أن حديث الوعيد بالنار قد ورد عند مسلم عن ابن مسعود بلفظ: "لقد هممت أن آمر رجلا يصلى بالناس ثم أحرق على رجال يتخلفون عن الجمعة بيوتهم" ا هـ كذا فى مجمع الزوائد (١: ١٥٩)، فاستدل به بعضهم على أن المراد بالصلاة الجمعة لا باقى الصلاة، ونصره القرطبى، كما فى الفتح (٢: ١٠٦).

وفى الزيلعى (١: ٢٣٦) قال البيهقى: والذى يدل عليه سائر الروايات أنه عبر بالجمعة عن الجماعة وكلاهما صحيح انتهى.

وقال النووى فى الخلاصة: بل هما روايتان، رواية فى الجمة، ورواية فى الجماعةاهـ.

قلت: أخرج أبو داود، وسكت عنه هو، والمنذرى عن أبى هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «لقد هممت أن آمر فتيتى، فيجمعوا حزما من حطب ثم آتى قوما يصلون فى بيوتهم ليست بهم علة فأحرقها عليهم". قلت: ليزيد بن الأصم: يا أبا عوف! الجمعة عنى أو غيرها؟ قال: صمتا أذناى إن لم أكن سمعت أبا هريرة يأثره عن رسول الله ﷺ، ما ذكر جمعة ولا غيرها ا هـ. وفيه دلالة على وجوب الجماعة مطلقا.

قال الحافظ فى الفتح بعد ما أشار إلى الحديث المذكور ما نصه: فظهر أن الراجح فى حديث أبى هريرة أنها لا تختص بالجمعة، وأما حديث ابن مسعود، فأخرجه مسلم، وفيه الجزم بالجمعة وهو حديث مستقل، لأن مخرجه مغائر لحديث أبى هريرة، فيحمل على أنهما واقعتان كما أشار إليه النووى والمحب الطبرى ا هـ (٢١: ١٠٧).

قلت: وفى حديث أبى هريرة هذا دلالة على أن الجماعة فى البيوت لا تنوب عن الجماعة الواجبة لكونه ﷺ أوعدهم على الصلاة فى البيوت مطلقا مع احتمال كونهم يجمعون بها، فالحق ما قاله الحلوانى: إن الجماعة فى البيت مع أهله بدعة مكروهة أى قبل فوت الجماعة فى المسجد لا بعدها كما مر.

١١٦٩- عن: عبد الله بن عمر رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة». رواه البخارى (١ :٨٩).

١١٧٠- عن: أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الصلاة فى الجماعة تعدل خمسا وعشرين صلاة، فإذا صلاها فى فلاة فأتم ركوعها وسجودها بلغت خمسين صلاة»[1] رواه أبو داود، وقال: قال عبد الواحد بن زياد فى هذا الحديث: «صلاة الرجل فى الفلاة تضاعف على صلاته فى الجماعة». ورواه الحاكم بلفظه. وقال: صحيح على شرطهما، وصدر

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قال الشيخ ابن تيمية: وهذا الحديث يرد على من أبطل صلاة المنفرد بغير عذر، وجعل الجماعة شرطا، لأن المفاضلة بينهما تستدعى صحتهما، وحمل النص على المنفرد وبعذر لا يصح، لأن الأحاديث قد دلت على أن أجره لا ينقص عما يفعله لو لا العذر، فروى أبو موسى رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له مثل ما كان يعمل صحيحا مقيما». رواه أحمد، والبخارى، وأبو داود إلخ كذا فى النيل (٣ : ٨).

وقال الحافظ فى الفتح (٢ :١١٤): يقتضى صحة صلاته منفردا لاقتضاء صيغة "افعل" الاشتراك فى أصل التفاضل، فإن ذلك يقتضى وجود فضيلة فى صلاة المنفرد، وما لا يصح لا فضيلة فيه. قال القرطبى وغيره: ولا يقال: إن لفظة "افعل" قد ترد لإثبات صفة الفضل فى إحدى الجهتين كقوله تعالى: "وأحسن مقيلا"، لأنا نقول: إنما يقع ذلك على قلة حيث ترد صيغة أفعل مطلقة غير مقيدة بعدد معين، فإذا قلنا: هذا العدد أزيد من هذا بكذا، فلا بد من وجود أصل العدد اهـ قلت: فدلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ. قلت: دلالته على الجزء الثانى بمثل ما ذكرناه آنفا

(١) قال الزيلعى: إسنادها جيد.

الحـــديث عند البخارى وغيره. ورواه ابن حبان فى صحيحه، ولفظــه قال: قال رسول الله ﷺ: «صلاة الرجل فى جــماعة تـزيد على صلاته وحده

ظاهرة، وفيه دلالة على فضيلة الصلاة فى الفلاة. قال الحافظ المنذرى: وقد ذهب بعض العلماء إلى تفضيلها على الصلاة فى الجماعة ا هـ (ترغيب ص: ٦٨).

قلت: ويؤيده لفظ عبد الواحد بن زياد فى هذا الحديث: صلاة الرجل فى الفلاة تضاعف على صلاته فى الجماعة ا هـ. قلت: ومعناه والله أعلم أن الرجل إذا ذهب إلى الفلاةلحاجة، فحان وقت الصلاة، فصلاته فى الفلاة منفردا تفضل على صلاته فى العمران بالجماعة، وليس معناه أن يترك جماعة المسجد عمدا ويذهب إلى الفلاة للصلاة هناك، ويؤيد ما قلنا حديث سلمان الفارسى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كان الرجل بأرض فئ فحانت الصلاة، فليتوضأ، فإن لم يجد ماء فليتيمم فإن أقام صلى معه ملكاه، وإن أذن وأقام صلى خلفه من جنود الله ما لا يرى طرفاه». رواه عبد الرزاق بسند رجاله رجال الجماعة، وقد مر ذكره فى باب الأذان من هذا الكتاب (٢: ١٠٦). ففى قوله ﷺ: «إذا كان الرجل بأرض فئ فحانت الصلاة» دلالة على ما قلنا: إن هذه الفضيلة إنما يحصل إذا كان الرجل ذهب إلى الفلاة لحاجة فحانت الصلاة هناك، لا إذا ما ذهب إليها لأجل الصلاة لا غير، وقصد ترك الجماعة فى المسجد، فإن ذلك لم ينقل عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من أصحابه أنهم ذهبوا من العمران إلى الصحراء يوما لأجل الصلاة هناك، فحسب تاركين لجماعة المسجد، وهم أفضل من سعى إلى نيل الدرجات، ودرك الفضائل، وحمله بعض الناس على المسافر تبعا للحافظ فى الفتح (٢: ١١٣) وحمل لفظ عبد الواحد على التفسير بالرأى، وكلاهما لا دليل عليه، فالظاهر من لفظ الحديث إطلاقه فى المسافر والمقيم جميعا، والظاهر من كلام أبى داود أن لفظ عبد الواحد من جملة الزيادة فى الحديث دون التفسير بالرأى، والله سبحانه وتعالى أعلم. هذا، وقد اختلفت الروايات فى عدد فضل صلاة الجماعة على صلاة المنفرد، قال الترمذى: عامة من رواه قالوا: خمسا وعشرين إلا ابن عمر، فإنه قال: سبعا وعشرين، واختلف فى أيهما أرجح، فقيل: رواية الخمس لكثرة رواتها، وقيل: رواية السبع، لأن فيها زيادة من عدل حافظ، ومال قوم إلى الجمع بينهما بوجوه، فقال بعضهم: السبع مختصة بالجهرية،

بخمس وعشرين درجـــة، فإن صلاها بأرض فئ فأتم ركوعها وسجودها تكتب صـــلاته بخمسين درجـــة». كذا فى الترغيب (٦٨،١) للحافظ المنذرى.

١١٧١- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال ﷺ: «من توضأ فأحسن وضوءه ثم راح، فوجد الناس قد صلوا أعطاه الله مثل أجر من صلاها، وحضرها، لا ينقص ذلك من أجورهم شىء». رواه أبو داود، والنسائى، والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم (الترغيب ١ :٦٨).

والخمس بالسريـــة. قال الحافظ: وهذا الوجه عندى أوجهها لما سأبينه [1] قال: وظهر لى فى الجمـع بين العـــددين أن أقل الجماعة إمام ومأمـــوم، فلو لا الإمام ما سمى المـــأموم مأموما، وكذا عكسه، فإذا تفضل الله على من صلى جماعة بزيادة خمس وعشرين درجة حمل الخبر الوارد بلفظها على الفضل الزوائد، والخبر الوارد بلفظ سبع وعشرين على الأصل والفضل كذا فى الفتح (٢: ١١٠، ١١١) ومن شاء التفصيل، فليراجعه.

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. قلت: دلالته على صحة صلاة المنفرد ظاهرة. وفيه دلالة أيضا على أن من فاتته الجماعة فى المسجد يدرك ثواب الجماعة إذا راح إلى المسجد متوضأ، ومعناه والله أعلم، إذا راح فى وقت يرجى فيه إدراك الجماعة فلم يدرك، وأما إذا راح إليه فى ضيق الوقت بحيث لا يرجى فيه إدراك الجماعة أصلا، وكان التأخير لا بعذر، بل بمجرد الكسل والغفلة، فمثله لا يدرك ثواب الجماعة إلا أن يتفضل الله عليه بكرمه، فإن فضله لا يتقيد بشئ، وهو ذو الفضل العظيم.

---

(١) وحاصل ما بينّه أن صـــلاة الجماعة تختص بخمس وعشرين خصالا لا توجد في صلاة الفذ، وساق ذكرها، قال: وتفوق الجهريـــة على السرية بشيئين : الإنصات للقراءة ، والإسماع لها ، وتأمين القوم بتأمين الإمام وتوافقهما لتأمين الملائكة ، فالجماعة في الجهرية تفوق على صلاة الفذ بسبع وعشرين ، وفي السرية بخمس وعشرين. منه

باب الأعذار فى ترك الجماعة

١١٧٢- عن: ابن عمر رضى الله عنه أنه أذن فى ليلة ذات برد، وريح، ومطر، وقال فى آخر ندائه: «ألا صلوا فى رحالكم، ألا صلوا فى الرحال»، ثم قال: إن رسول الله ﷺ كان يأمر المؤذن إذا كانت ليلة باردة أو ذات مطر فى السفر أن يقول: «ألا صلوا فى رحالكم» رواه مسلم، ورواه البخارى نحوه، وروى بقى بن مخلد هذا الحديث فى مسنده بإسناد صحيح، وزاد فيه: أمر مؤذنه، فنادى بالصلاة حتى إذا فرغ من أذانه قال: ناد أن رسول الله ﷺ يقول: «لا

باب الأعذار فى ترك الجماعة

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قلت: دلالته على جواز ترك الجماعة فى الليل بعذر البرد، والريح الشديدين، والمطر، بقى أن هذه الثلاثة عذر فى النهار أيضا أم لا؟ وسيأتى بيانه، فانتظر، وفى الحديث دلالة على أن كلمة: «ألا صلوا فى رحالكم» تقال بعد الفراغ من الأذان، وقد تقدم الكلام عليه مستوفى فى باب الكلام فى الأذان فى المجلد الثانى من الكتاب فراجعه. وقال الحافظ فى الفتح تحت حديث ابن عمر هذا برواية البخارى بلفظه ثم يقول: على أثره: "ألا صلوا فى الرحال" ما نصه: قوله: "ثم يقول على أثره" صريح فى أن القول المذكور كان بعد الفراغ من الأذان، وقال القرطبى لما ذكر رواية مسلم بلفظ: يقول فى آخر ندائه يحتمل أن يكون المراد فى آخره قبيل الفراغ منه، جمعا بينه وبين حديث ابن عباس، وقد قدمنا فى باب الكلام فى الأذان عن ابن خزيمة أنه حمل حديث ابن عباس على ظاهره، وأن ذلك يقال بدلا من الحيعلة نظرا إلى المعنى لأن معنى حى على الصلاة هلموا إليها، ومعنى الصلاة فى الرحال تأخروا عن المجئ، ولا يناسب إيراد اللفظين معا، لأن أحدهما نقيض الآخر اهـ.

ويمكن الجمع بينهما، ولا يلزم منه ما ذكر بأن يكون معنى الصلاة فى الرحال رخصة لمن أراد أن يترخص، ومعنى هلموا إلى الصلاة ندب لمن أراد أن يستكمل الفضيلة ولو يحمل المشقة، ويؤيد ذلك حديث جابر عند مسلم اهـ (٢: ٩٣).

جماعة: صلوا فى الرحال»، كذا فى التلخيص الحبير (١٢٣:١). وفى صحيح ابن عوانة: ليلة باردة أو ذات مطر أو ذات ريح اهـ كذا فى الفتح، وفى السنن من طريق ابن إسحاق عن نافع فى هذا الحديث: فى الليلة المطيرة، والغداة القرة كذا فى الفتح أيضا (٢٩٤:٢).

١١٧٣- عن: جابر قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ فى سفر فمطرنا فقال: «ليصل من شاء منكم فى رحله». رواه مسلم (٢٤٣:١).

١١٧٤- عن: نعيم بن النحام قال: أذن مؤذن النبى ﷺ للصبح فى ليلة باردة فتمنيت لو قال: «ومن قعد فلا حرج»، فلما قال: الصلاة خير من النوم قالها. أخرجه عبد الرزاق وغيره بإسناد صحيح (فتح البارى ٨١:٢).

قلت: حديث مسلم عن جابر ذكرته فى المتن، وعلى هذا، فالأحسن أن يقال كلمة تدل على التخيير مكان كلمة "ألا صلوا فى الرحال" كأن يقول: ومن قعد فلا حرج" كما فى الحديث الثالث، أو"من شاء فليصل فى رحله"، كما فى الحديث الثانى. والأمر الجامع فى جميع الأعذار هو كونها بحيث يشق على المصلى الحضور فى المسجد والجماعة، أو لا يحضر قلبه فى الصلاة بها، وهو ظاهر غير خفى، فيدخل فيها ما يكون بمعناها مما لا ذكر له فى الأحاديث، وذكره الأئمة الفقهاء كما سنبينه.

قوله: "عن جابر" إلخ. قلت: دلالته على جواز التخلف عن الجماعة بعذر المطر ظاهرة.

قوله: "عن النعيم بن النحام" إلخ. قلت: دل ذلك على أن البرد عذر فى صلاة الصبح أيضا، وظاهر الحديث السابق اختصاص الأعذار المذكورة فيه بالليل لكن النص فوق الظاهر، فتكون عذرا فى النهار أيضا، وبه قالت الفقهاء.

قال الحافظ: دل ذلك (أى حديث ابن عمر المذكور سابقا) على أن كلا من الثلاثة عذر فى التأخر عن الجماعة، ونقل ابن بطال فيه الإجماع، ولكن المعروف عند الشافعية أن الريح عذر فى الليل فقط، ولم أر فى شئ من الأحاديث الترخص بعذر الريح فى النهار صريحا لكن القياس يقتضى إلحاقـــه، وقد نقله ابن الرفعة وجها ا هـ (فتح

١١٧٥- عن: أبى المليح عن أبيه أنه شهد النبى ﷺ زمن الحديبية فى يوم الجمعة أصابهم مطر لم يبتل[1] أسفل نعالهم، فأمرهم أن يصلوا فى رحالهم. رواه أحمد، والنسائى، وأبو داود، وابن ماجة:، وابن حبان، والحاكم، كذا فى التلخيص الحبير (١:١٢٣) وفى الفتح (٢:١٩٤) بعد عزوه إلى السنن: بإسناد صحيح اهـ.

١١٧٦- عن: عبد الله بن الحارث قال: خطبنا ابن عباس فى يوم ذى ردغ فأمر المؤذن لما بلغ حى على الصلاة قال: قل: الصلاة فى الرحال وفيه: فقال: كأنكم أنكرتم هذا، إن هذا فعله من هو خير مني يعنى النبى ﷺ، إنها (أى

الباري ٢: ٩٤).

قلت: وكذا هو المعروف فى كتب الحنفية من اختصاص الريح عذرا بالليل دون النهار. قال فى رد المحتار: وإنما كان عذرا ليلا فقط لعظم مشقته فيه دون النهار اهـ (١: ٨١).

قلت: ودل حديث نعيم على أن عذر البرد لا يختص بالسفر خلاف ما يفيده ظاهر حديث ابن عمر من اختصاص الثلاثة به، وقد عرفت أن النص فوق الظاهر، فيكون عذر فى الحضر والسفر جميعا، والمراد به البرد الشديد الذى يتعذر به الحضور إلى المسجد، وألحق به فقهاءنا الحر الشديد فى الظهر أيضا إذا لم يراع الإمام الإبراد فيه، صرح به فى الشامية (١: ٥٨٠).

قوله: "عن أبى المليح" إلخ. دلالته على كون المطر عذرا فى النهار أيضا ظاهرة. لا يقال: إنه ﷺ إنما رخص لهم بعذر المطر فى النهار لكونهم مسافرين إذ ذاك، والمسافر يسقط عنه وجوب الجماعة بعذر السفر وحده، فمع اجتماع المطر أولى.

قلت: سقوط الجماعة عن المسافر مطلقا ممنوع، فقد قال فى رد المختار تحت قول

---

(١) كذا فى التلخيص لم يتبل. وفى سنن ابن ماجة: وأصابتنا سماء لم تبل أسافل نعالنا اهـ (ص ٦٧) قال فى إنجاء الحاجة: وهو كناية عن قلة المطر اهـ.

الجمعة) [1] عزمة، وإنى كرهت أن أحرجكم، وفى رواية: كرهت أن أوثمكم فتجيئون تدوسون الطين إلى ركبكم رواه البخارى (١:٩٢).

الدر: "وإرادة سفر" أى وأقيمت الصلاة، ويخشى أن تفوته القافلة (بحر)، وأما السفر نفسه، فليس بعذر كما فى القنية اهـ (١: ٥٨١).

وفى مراقى الفلاح: وإرادة سفر تهيأ له، وقال الطحطاوى: أى وقت التهيأ له بأن كان مشغول البال بمصالحه (ص: ١٨٤). فليتنبه له فإن أكثر الناس عنه غافلون.

ودليل جواز التخلف عن الجماعة بعذر التهيأ للسفر ما سيأتى فى قول أبى الدرداء: من فقه المرأ إقباله على حاجته حتى يقبل على صلاته وقلبه فارغ. وقوله: "لم يبتل أسفل نعالهم" لا يدل على أن العذر لم يكن بقوى، فإنه قد يشق المشى على الناس والحال هذه لزلق أو وحل ونحوه، فالحديث دليل على ما ذكره الفقهاء من كون الوحل والردغ عذرا فى التخلف عن الجماعة، كما دل عليه حديث ابن عباس الآتى.

وأما إذا كان المطر بدون الوحل، فلا يكون القليل منه عذرا ما لم يكن وابلا، ولذا قيد فى (مراقى الفلاح) المطر والبرد بالشديد لكونه ذكر الوحل بعده، ويؤيده حديث عبد الرحمن بن سمرة بلفظ: "إذا كان مطر وابل فصلوا فى رحالكم" رواه الحاكم، وعبد الله ابن أحمد فى زيادة المسند.

ناصح ابن علاء:

وفى إسناده ناصح بن العلآء وهو منكر الحديث، قاله البخارى، وقال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج به، ووثقه أبو داود كذا فى التلخيص الحبير (١: ١٢٣).

قلت: فالرجل مختلف فيه، وحديث مثله حسن.

وأما ما ذكره الفقهاء بلفظ: "إذا ابتلت النعال فالصلاة فى الرحال" فقال الحافظ:

---

(١) كذا فى رواية عند البخارى أن الجمعة عزمة (٢:٢١٩) فتح البارى.

١١٧٧– عن: ابن عباس رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من سمع النداء فلم يمنعه من اتباعه عذر قالوا: وما العذر؟ قال: خوف أو مرض لم يقبل منه الصلاة التى صلى». رواه أبو داود وابن حبان فى صحيحه الترغيب، (١: ٧٠). وعزاه فى الجوهر النقى (١: ٢١٥) إلى كتاب قاسم بن الأصبغ بدون ذكر السؤال عن العذر وجوابه، ثم قال: ذكره عبد الحق فى أحكامه، وقال: حسبك بهذا الإسناد صحة اهـ.

١١٧٨– عن: أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ قال: «إذا أقيمت

لم أره بهذا اللفظ ا هـ كذا فى التلخيص (ص وج مذكور). وقوله: "فى يوم الجمعة" يحتمل أن تكون الصلاة فيه صلاة الجمعة أو غيرها، ولكن حديث ابن عباس الذى بعد هذا الحديث يدل على كون الوحل عذرا فى التخلف عن الجمعة أيضا والله أعلم.

قوله: "عن ابن عباس برواية الترغيب" إلخ. قلت: دل على كون الخوف، والمرض عذرا، والخوف أعم من أن يكون على نفسه أو ماله، والمراد بالمرض ما يتعذر به الحضور إلى الجماعة.

قال فى الدر: فلا تجب على مريض، ومقعد، وزمن، ومقطوع يد ورجل من خلاف أو رجل فقط، ذكره الحدادى، ومفلوج، وشيخ كبير عاجز، و خوف على ماله، أو من غريم، أو ظالم ا هـ (ملخصا ١: ٥٨٠).

قلت: كون الشيخ الكبير العاجز ملحقا بالمريض ظاهر لا يخفى، وأما قوله: "أو خوف على ما له" فقال الشامى فى شرحه: أى من لص ونحوه إذا لم يمكنه غلق الدكان أو البيت مثلا، ومنه خوفه على تلف طعام فى قدر أو خبز فى تنور. تأمل وانظر هل التقييد بماله للاحتراز عن مال غيره؟ والظاهر عدمه، لأن له قطع الصلاة له، ولا سيما إذا كان أمانة عنده أو وديعة أو عارية أو رهن مما يجب عليه حفظه تأمل ا هـ. وقال تحت قوله: من غريم: أى إذا كان معسرا ليس عنده ما يوفى غريمه وإلا كان ظالما. وقوله: "أو ظالم" يخافه على نفسه وما له ا هـ (١: ٥٨١).

قوله: "عن أنس بن مالك" إلخ. قلت: دل قوله ﷺ "وأحدكم صائم" على

الصلاة وأحدكم صائم فليبدأ بالعشاء قبل صلاة المغرب، ولا تعجلوا عن عشاءكم».

قلت: هو فى الصحيح خلا قوله وأحدكم صائم[1]. رواه الطبرانى فى الأوسط ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد، ١:١٦٠). وقال ابن دقيق العيد: وفى رواية صحيحة: إذا وضع العشاء وأحدكم صائم انتهى وسنذكر من أخرج هذه الرواية، كذا قال الحافظ فى الفتح (٢:١٣٤). ثم قال تحت حديث ابن شهاب عن أنس عند البخارى مرفوعا بلفظ: «إذا قدم العشاء فابدأوا به قبل أن تصلوا صلاة المغرب، ولا تعجلوا عن عشاءكم» ما نصه: زاد ابن حبان (فى

تقييد قوله: «لا صلاة بحضرة طعام" كما سيأتى بطعام تتوقه نفسه، وتشتاقه، وتنازعه إليه لغلبة الجوع، كما هو حالة الصائم غالبا، ويلتحق به غيره ممن كان على مثل حاله، وبهذا التقييد قال فقهاءنا كما فى الدر ورد المحتار (١: ٥٨١) قال الشامى: ومثل الطعام الشراب، وقرب حضوره كحضوره فيما يظهر لوجود العلة، وبه صرح الشافعية ا هـ أى فتقديم الطعام إليه ليس بقيد كما يتبادر من قوله ﷺ: «إذا قدم العشاء فابدؤوا به» الحديث أخرجه البخارى كما ذكرناه فى المتن، وفى حاشيته عن عمدة القارى: قوله: "فابدؤا" إلخ اختلفوا فى هذا الأمر، فالجمهور على أنه للندب، وقيل: للوجوب وبه قالت الظاهرية. وقال فى شرح السنة: الابتداء بالطعام إنما هو فيما إذا كانت نفسه شديدة التوقان إلى الطعام، وكان فى الوقت سعة، وإلا فليبدأ بالصلاة، لأن النبى ﷺ كان يحتز من كتف شاة، فدعى إلى الصلاة فألقاها وقام يصلى ا هـ (١: ٩٢).

قلت: حديث الاحتزاز رواه البخارى (١: ٩٣) ويمكن أن يحمل ذلك على العزيمة وأنه ﷺ أخذ فى خاصة نفسه بها، فقدم الصلاة على الطعام، وأمر غيره بالرخصة، كذا قال العينى فى العمدة (٢: ٧٢٨). وبهذا يحصل التوفيق بينه وبين ما رواه أبو داود وسكت عنه عن جابر مرفوعا "لا تؤخر الصلاة لطعام، ولا لغيره" ا هـ (٢: ١٧١) فيحمل الأول على الرخصة، والثانى على العزيمة إذا كان بحيث لا يشتغل باله بالطعام، أو يقال:

(١) وكذا رواه ابن حبان فى صحيحه، كما فى كنز العمال.

صحيحه) والطبرانى فى الأوسط من رواية موسى بن أعين[1] عن عمرو بن الحرث عن ابن شهاب[2]: "وأحدكم صائم". وقد أخرجه مسلم من طريق ابن وهب عن عمرو بدون هذه الزيادة، وذكر الطبرانى أن موسى بن أعين تفرد بها انتهى، وموسى ثقة، متفق عليه اهـ. أى فيقبل تفرده.

الأول محمول على ما إذا كان فى الوقت سعة، والثانى على خلافه إذا ضاق الوقت، وخاف فوت الصلاة، فلا يؤخرها. فقوله: "لا تؤخر الصلاة لطعام، ولا لغيره» معناه لا تؤخر عن وقتها حتى تصير فائتة، وهذا أولى الوجوه عندىّ، أو يحمل الأول على ما إذا كان شديد التوقان إلى الطعام، والثانى على ما إذا لم يكن كذلك وكان متماسكا فى نفسه وحضرت الصلاة وجب أن يبدأ بها ويؤخر الطعام.

وفى عون المعبود: قال المنذرى: فى إسناد حديث جابر محمد بن ميمون أبو النضر الكوفى الزعفرانى المفلوج قال أبو حاتم الرازى: لا بأس به، وقال: يحيى بن معين: ثقة، وقال الدار قطنى: ليس به بأس، وقال البخارى: منكر الحديث، وقال أبو زرعة الرازى: كوفى لين، وقال ابن حبان: منكر الحديث جدا لا يجوز الاحتجاج به إذا وافق الثقات بالأشياء المستقيمة، فكيف إذا انفرد بأوابده ا هـ (٣: ٤٠٤).

قلت: فالرجل مختلف فيه، وحديث مثله حسن، ويؤيد ذلك سكوت أبى داود عنه، فلا يستقيم قول العلامة العينى فى العمدة: "هذا حديث ضعيف، فبالضعيف لا يعترض على الصحيح" ا هـ (٢: ٢٧٦) مع أنه يحتج بسكوت أبى داود كثيرا، نعم! فى الحديث علة أخرى وهو أن البيهقى أخرجه بطريق معلى بن منصور (وهو ثقة وثقه بعضهم، وأخرج له مسلم، وتكلم فيه ابن حنبل، كذا فى الجوهر النقى ١٢) عن محمد ابن ميمون هذا بلفظ: "كان عليه السلام لا يؤخر الصلاة لطعام ولا لغيره" كذا فى الجوهر (١: ٢١٦). وأخرجه الطبرانى فى الأوسط بلفظ "لم يكن يؤخر المغرب لعشاء، ولا لغيره" كذا فى حاشية أبى داود (٢: ١٧٢). ويؤل معناه حينئذ إلى حديث الاحتزاز

---

(١) فى نسخة الفتح: موسى بن عيسى، ولكنه من زلة الكاتب كما لا يخفى، والصحيح موسى بن أعين.
(٢) أى عن أنس موصولا.

١١٧٩- وكان ابن عمر يوضع له الطعام وتقام الصلاة، فلا يأتيها حتى يفرغ، وأنه ليسمع قراءة الإمام. رواه البخارى تعليقا، وقال الحافظ فى الفتح (١٣٥:٢): رواه ابن حبان (فى صحيحه) من طريق ابن جريج عن نافع أن ابن عمر رضى الله عنه كان يصلى المغرب إذا غابت الشمس، وكان أحيانا يلقاه وهو صائم، فيقدم له عشاءه وقد نودى للصلاة ثم تقام وهو يسمع، فلا يترك عشاءه، ولا يعجل حتى يقضى عشاءه ثم يخرج، فيصلى اهـ.

١١٨٠- قال أبو الدرداء: من فقه المرأ إقباله على حاجته حتى يقبل على صلاته وقلبه فارغ. كذا قال البخارى. وفى الفتح (١٣٤:٢): وصله ابن المبارك

الذى رواه البخارى، وقد ذكرناه آنفا، ولا يعارض ما فى حديث أنس من الأمر بتقديم العشاء على الصلاة، لكونه أمرا بغيره، وكون ذلك عزيمة أخذها خاصا بنفسه ﷺ. فحديث جابر هذا مع ما فيه من الكلام فى محمد بن ميمون قد اختلف عليه فى لفظه أيضا، فلم يبق محتجا به للاضطراب فى المتن. هذا، وقد روى أبو داود، وسكت عنه هو، والمنذرى عن عبد الله بن عبيد بن عمير قال: كنت مع أبى فى زمان ابن الزبير إلى جنب عبد الله بن عمر، فقال عباد بن عبد الله بن الزبير: إنا سمعنا أنه يبدأ بالعشاء قبل الصلاة، فقال عبد الله بن عمر: ويحك، ما كان عشاءهم؟ أ تراه كان مثل عشاء أبيك؟ ا هـ (٣: ٤٠٤).

قلت: وبه قال بعضهم: إن حديث تقديم العشاء على الصلاة محمول على ما كان عليه السلف من التخفيف فى الطعام، فكان يقرب مدة الفراغ منه إذ كانوا لا يستكثرون منه، ولا ينصبون الموائد، ولا يتناولون الألوان، وإنما هو مذقة من لبن أو شربة من سويق أو كف من تمر أو نحو ذلك، ومثله لا يؤخر الصلاة عن زمانها، ولا يخرجها عن وقتها بل، ولا يفضى إلى فوت الجماعة أيضا، وحديث جابر فيما كان بخلاف ذلك من صفة الطعام. قلت: وهو توجيه حسن أيضا. والله تعالى أعلم.

قوله: "وكان ابن عمر" إلخ. قلت: قد مر الكلام فى ذلك مستوفى، وفى رواية ابن حبان بطريق ابن جريح دلالة على أن ابن عمر رضى الله عنهما إنما كان يؤخر الصلاة عن العشاء إذا كان صائما، ويلتحق به من كان مثله فى التوقان إلى الطعام ولو غير صائم،

فى كتاب الزهد.

١١٨١– عن: عائشة رضى الله عنها قالت: إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا صلاة بحضرة طعام، ولا هو يدافعه الأخبثان[1]. رواه مسلم (١ :٢٠٨).

١١٨٢– عن: عتبان بن مالك الأنصارى رضى الله عنه يقول: كنت أصلى لقومى بنى سالم وكان يحول بينى وبينهم واد، إذا جاءت الأمطار فيشق

لأن الإقبال على الصلاة بفراغ القلب مطلوب لكل أحد، فلا يختص الحكم بالصائم فقط، دل عليه أثر أبى الدرداء بلفظ عام، نعم! هو مقيد بسعة الوقت، فإن ضاق وخاف الفوت وجب الابتداء بالصلاة. ودلالة حديث عائشة رضى الله عنها على معنى الباب ظاهرة.

قوله: "عن عتبان بن مالك" إلخ. قلت: دل على جواز التخلف عن الجماعة بعذر سوء البصر أيضا، كما دل على جوازه بعذر المطر، لأن عتبان بن مالك ذكر له عذرين إنكار بصره وقدمه، وسيل الأمطار، فأخره، وسكت النبى ﷺ على كليهما، وألحق به فقهاءنا الظلمة الشديدة أيضا إذا كانت بحيث لا يبصر طريقه إلى المسجد، فيكون كالأعمى، كذا فى الشامية (١: ٥٨٠). وقد ورد ذكر الظلمة صراحة فى حديث عتبان عند البخارى فى باب الرخصة فى المطر، ولفظه: أنه قال لرسول الله ﷺ: يا رسول الله! إنها تكون الظلمة والليل، وأنا رجل ضرير البصر، فصل يا رسول الله فى بيتى مكانا اتخذه مصلى اهـ كذا فى الفتح (٢: ١٣٢).

وأما ما فى الترغيب (١: ٧١) عن عمرو بن أم مكتوم قال: قلت: يا رسول الله! أنا ضرير شاسع[2] الدار ولى قائد لا يلائمنى[3]، فهل تجد لى رخصة أن أصلى فى بيتى؟ قال: تسمع النداء؟ قال: نعم! قال: ما أجد لك رخصة. رواه أحمد، وأبو داود، وابن ماجة، وابن خزيمة فى صحيحه، والحاكم. وفى رواية لأحمد عنه أيضا: أن رسول الله

---

(١) أى البول والغائط قاله النووى، وألحق فقهاءنا الريح بهما أيضا.
(٢) أى بعيدها. منه.
(٣) أى لا يوافقنى. منه.

على اجتيازه قبل مسجدهم، فجئت رسول الله ﷺ، فقلت له: إنى أنكرت بصرى، وإن الوادى الذى بينى وبين قومى إذا جاءت الأمطار فيشق على اجتيازه، فوردت أنك تأتى فتصلى من بيتى مكانا اتخذه مصلى، فقال رسول الله ﷺ: سأفعل، الحديث. رواه إمام المحدثين الحفاظ أبو عبد الله البخارى (١:٧٤).

ﷺ أتى المسجد، فرأى فى القوم رقة [(١)] فقال: «إنى لأهم أن أجعل للناس إماما ثم أخرج، فلا أقدر على إنسان يتخلف عن الجماعة فى بيته إلا أحرقته عليه، فقال ابن أم مكتوم يا رسول الله! إن بينى وبين المسجد نخلا وشجرا ولا أقدر على قائد كل ساعة، أيسعنى أن أصلى فى بيتى؟ قال: أ تسمع الإقامة؟ قال: نعم! قال: فأتها"، وإسناد هذه جيد ا هـ. وفى مجمع الزوائد: رجاله رجال الصحيح ا هـ (١: ١٥٠).

فأجاب عنه الحافظ أبو بكر البيهقى كما فى نصب الراية (١: ٢٣٦) بما نصه: معناه لا أجد لك رخصة تحصل لك فضيلة الجماعة من غير حضورها، وليس معناه إيجاب الحضور على الأعمى، فقد رخص لعبتان بن مالك انتهى.

قلت: ومحصله إن بالحرج يرتفع الإثم، ويرخص فى تركها، ولكنه يفوته الأفضل. قال فى رد المحتار: لكن فى نور الإيضاح: وإذا انقطع عن الجماعة لعذر من أعذارها (المبيحة للتخلف) [(٢)] وكانت نية حضورها لو لا العذر يحصل له ثوابها (لقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرء ما نوى» ا هـ. والظاهر أن المراد به العذر المانع كالمرض، والشيخوخة، والفلج بخلاف نحو المطر، والطين، والبرد، والعمى، تأمل ا هـ (١ : ٥٧٦).

فائـــدة

وفى رد المحتار أيضا: مجموع الأعذار التى مرت متنا وشرحا عشرون وقد نظمتها

---

(١) أى قلة . منه.

(٢) لفظة ما بين القوسين ثابتة فى نور الإيضاح (ص: ١٧٤) وساقطة عن: نسخة رد المحتار، فليعلم ذلك . منه.

بقولى:

أعذار ترك جماعة عشرون قد أودعتها فى عقد نظم كالدرر
مرض، وإقعاء، وعمى، وزمانة مطر، وطين، ثم برد قد أضر
قطع لرجل مع يد أو دونها فلج، وعجز الشيخ، قصد للسفر
خوف على مال كذا من ظالم أو دائن، وشهى أكل قد حضر
والريح ليلا ظلمة، تمريض ذى ألم، مدافعة لبول أو قذر
ثم اشتغال لا بغير الفقه فى بعض من الأوقات عذر معتبر

اهـ (١: ٥٨١).

قلت: وقد ذكرنا فى المتن ما يدل على جميع تلك المذكور بالتأمل الصادق وإمعان النظر غير اثنتين منهما وهما تمريض ذى ألم، واشتغال بفقه. والمراد بالتمريض قيامه بمريض يحصل له لغيبته المشقة والوحشة، والمراد بالاشتغال بالفقه تكراره بجماعة تفوته لو حضر المسجد بشرط عدم مواظبة على ترك الجماعة تهاونا، كما صرح بذلك كله فى الشامية (ص وج مذكور). ويمكن أن يستدل على كون التمريض عذرا بحديث ابن عباس مرفوعا "من سمع النداء فلم يمنع من اتباعه عذر قالوا: وما العذر؟ قال: خوف أو مرض" إلخ فيدخل فى المرض مرضه ومرض من يتعلق به، كما أدخل فى الخوف خوفه على نفسه وما له أو على نفس ومال غيره أو يستدل له بأثر أبى الدرداء: "من فقه المرأ إقباله على حاجته حتى يقبل على صلاته وقلبه فأرغ"، ولا يخفى أن الممرض لا يفرغ قلبه فى بعض الأحيان لأذى المريض، فيعذر فى ترك الجماعة لشغل باله به هذا، وقد ورد فى الصحيح أنه ﷺ أمر أبا بكر فى مرضه أن يصلى بالناس، فخرج أبو بكر يصلى، فوجد النبى ﷺ من نفسه خفة، فخرج يهادى بين رجلين، فأراد أبو بكر أن يتأخر، فأومأ إليه النبى ﷺ أن مكانك، الحديث. وزاد ابن ماجة ونحوه بإسناد حسن فى هذا الحديث: فلما أحس الناس به سبحوا، وفيه أيضا: فابتدأ النبى ﷺ القراءة من حيث انتهى أبو بكر، كذا فى الفتح (٢: ١٣٠ و١٣٢). فدل على أن إتيانه ﷺ للصلاة كان بعد شروع أبى بكر فيها وأن الرجلين الذين خرج النبى ﷺ يهادى بينهما تخلفا عن

الجماعة معه، وهل كان تخلفهما إلا بعذر قيامهما بالنبى ﷺ فى مرضه، والرجلان على ابن أبى طالب والعباس بن عبد المطلب كما وقع التصريح به فى رواية أخرى عند البخارى. وفى رواية للدار قطنى أنه خرج بين أسامة بن زيد، والفضل بن عباس كذا فى الفتح (ص: ١٣٠).

وأما عذر الاشتغال بالعلم أحيانا بجماعة تفوته فهو نظير التهيأ للسفر، فيعذر لعلة شغل باله به، وأما ما فى مجمع الزوائد عن عنبسة بن الأزهر قال: تزوج الحارث بن حسان وكانت له صحبة، وكان الرجل إذ ذاك إذا تزوج تخدر أياما (أى تستر) فلا يخرج لصلاة الغداة، فقيل له: أ تخرج؟ وإنما بنيت بأهلك فى هذه الليلة، قال: والله إن امرأة تمنعنى من صلاة الغداة فى جميع (أى جماعة) لإمرأة سوء. رواه الطبرانى فى الكبير وإسناده حسن ا هـ (١: ١٥٨) فلا يـدل على جواز ترك الجماعـة بعذر البناء بأهله، لما فيه من إنكار الصحـابى على فعل من كان يفعل ذلك، وقوله: "وكان الرجل إذ ذاك" إلخ لا يدل على أن الصحابة كانوا يفعلون ذلك، بل الظاهر كونه من فعل العوام من التابعين، ولذا أنكر عليه الحارث بن حسان أشد إنكار، ولو سلم كونه من فعل الصحابة فيحمل على ما إذا لحقت المرأة وحشة بخروجه من البيت فى الغلس، والإمام لا يسفر بالصلاة.

هذا وقد ورد فى رواية عند الطبرانى مرفوعا جواز التخلف عن الجماعة بعذر الاصطياد لمن كان مرزوقا به وله إليه حاجة، وفيه بشر بن نمير وهو ضعيف ومتروك كما فى مجمع الزوائد (١: ١٦١) والقياس يؤيده لأن من كان رزقه من الصيد أو بالاحتطاب ونحوهما يضطر إلى الخروج من بلده فى طلب الرزق، فيجئ وقت الصلاة وهو فى البادية، وفى رجوعه إلى العمران، وحضوره إلى الجماعة فى مثل هذا الحالة من الحرج، والمشقة ما لا يخفى.

باب صفات الإمام

١١٨٣- عن: عائشة أم المؤمنين رضى الله تعالى عنها أنها قالت: إن رسول الله ﷺ قال فى مرضه: مروا أبا بكر يصلى بالناس، قالت عائشة: قلت: إن أبا بكر إذا قام فى مقامك لم يسمع الناس من البكآء، فمر عمر، فليصل بالناس، فقالت عائشة: فقلت لحفصة قولى له: إن أبا بكر إذا قام فى مقامك لم يسمع الناس من البكاء، فمر عمر، فليصل للناس، ففعلت حفصة فقال رسول الله ﷺ: «مه إنكن لأنتن صواحب يوسف، مروا أبا بكر، فليصل بالناس».

باب صفات الإمام

قوله: عن عائشة رضى الله عنها إلخ. قلت: فى تقديمه ﷺ أبا بكر على سائر الصحابة وفيهم من هو أقرأ منه دليل لمن يقول بتقديم الأعلم على الأقرأ أما أنه كان فيهم من هو أقرأ منه فلحديث أبى يعلى عن ابن عمر رضى الله عنه، وفى أوله: أرأف أمتى بأمتى أبو بكر، وأشدهم فى أمر الله عمر إلى أن قال: وأقرأهم أبى: قال العزيزى: وهو حديث صحيح اهـ (١: ١٧٩) ورواه الإمام أحمد، والترمذى، والنسائى، وابن ماجة، وابن حبان، والحاكم، والبيهقى فى الشعب عن أنس مرفوعا بلفظ: أرحم أمتى بأمتى أبو بكر، وأشدهم فى أمر الله عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأقرأهم لكتاب الله أبى بن كعب. الحديث كذا، فى كنز العمال (٦: ١٦٣) ومع ذلك قدم النبى ﷺ أبا بكر فى الصلاة على الباقين فكان دليلا على كون الأعلم والأفضل أولى من الأقرء، ولأن ما يحتاج إليه من القراءة مضبوط والذى يحتاج إليه من الفقه غير مضبوط، فقد يعرض فى الصلاة أمر لا يقدر على مراعاة الصلاة فيه إلا كامل الفقه. وأما كون أبى بكر أعلم الصحابة، فلما روى البخارى عن أبى سعيد الخدرى فى أبى سعيد الخدرى فى قصة خطبة النبى ﷺ قبل وفاته، وإخباره بأن الله خير عبدا بين الدنيا وبين ما عنده فاختار ذلك العبد ما عند الله، فبكى أبو بكر، فتعجبنا لبكائه قال: فكان رسول الله ﷺ هو المخير، وكان أبو بكر هو أعلمنا اهـ (١: ٥١٦).

رواه الإمام البخارى رضى الله عنه، كذا فى فتح البارى (٢:١٣٨).

وتعقب بعض الناس استدلالنا بقصة إمامة أبى بكر على كون الأعلم أولى بالإمامة من الأقرأ باحتمال أن تكون إمامته إشارة إلى استحقاقه الإمامة الكبرى، قال: ويقوى الاحتمال ما رواه النسائى وسكت عنه (١: ١٢٦) عن عبد الله رضى الله عنه قال: لما قبض رسول الله ﷺ قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، فأتاهم عمر فقال: ألستم تعلمون؟ أن رسول الله ﷺ قد أمر أبا بكر أن يصلى بالناس؟ فأيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر؟ قالوا: نعوذ بالله أن نتقدم أبا بكر اهـ.

ثم نقل عن السندى أن الإمامة الصغرى كانت يومئذ من وظائف الإمام الكبير فتفويضها إلى أحد عند الموت دليل على نصبه للكبرى اهـ. قال: ويدل على أن الإمامة الصغرى حق الإمام الكبير ما رواه البزار، وإسناده حسن كما فى مجمع الزوائد (١: ١٦٧) عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: إذا سافرتم فليؤمكم أقرأكم وإن كان أصغركم، وإذا أمكم فهو أميركم اهـ.

قلت: وهذا كله كلام لا طائل تحته، أما أولا فلأنا سلمنا أن إمامة أبى بكر كانت فيها إشارة إلى استخلافه أيضا، ولكن لا نسلم أنها كانت متمحضة لتلك الإشارة، ولم يكن أبو بكر أولى بها، وإلا لزم تغيير حكم من أحكام الصلاة للإشارة إلى شئ أجنبى عنها، ولم يعهد له نظير فى الشرع، ولو سلم ذلك فكان على الصحابة بعد ما ظهر العمل بمقتضى تلك الإشارة تقديم الأقرأ فى الصلاة، وكان على أبى بكر أن يترك الإمامة بهم، ويقدم الأقرأ على نفسه، ولا يستمر إماما طول عمره، لعلمه بأن تقديم النبى ﷺ إياه فى مرضه إنما كان لأجل الإشارة فقط لا لأولويته بالإمامة، وكل ذلك لم يكن، فثبت أن إمامة أبى بكر لم تكن لمجرد الإشارة إلى شئ بل لكونه أولى بها أيضا.

وأما ثانيا فإن الإشارة إلى استخلاف إنما تكون بتفويض الإمامة إلى أحد عند الموت، كما صرح به السندى، وأقره بعض الناس عليه، وتقديمه ﷺ أبا بكر على سائر الصحابة فى الصلاة قد ثبت فى غير زمان مرضه ﷺ أيضا قبل وفاته بمدة، كما رواه النسائى (١: ١٢٨) عن سهل بن سعد قال: كان قتال بين بنى عمرو بن عوف، فبلغ

ذلك النبى ﷺ فصلى الظهر ثم أتاهم ليصلح بينهم، ثم قال لبلال: يا بلال! إذا حضر العصر ولم آت فمر أبابكر فليصل بالناس الحديث، وسنده صحيح. وقد أخرجه أحمد، وأبو داود، وابن حبان أيضا، كما فى فتح البارى (٢: ١٤٠). قال الحافظ: أما قول بلال لأبى بكر: أ تصلى للناس؟ (كما ورد فى رواية البخارى) فلا يخالف ما ذكر لأنه يحمل على أنه استفهمه هل يبادر أول الوقت أو ينتظر قليلا ليأتى النبى ﷺ ا هـ. فهل كان تقديمه ﷺ أبا بكر فى هذه الواقعة للإشارة إلى استخلافه؟ كلا! بل إنما قدمه لكونه أفضل من الجميع وأولى بها منهم، كيف ولم يثبت أنه ﷺ قدم أحدا على أبى بكر فى سائر عمره وأبو بكر فى القوم، ولا ثبت ذلك عن أصحابه [1] أيضا، وهل ذلك إلا لكون الأعلم الأفضل أولى بالإمامة من غيره. وكيف يظن برسول الله ﷺ أنه يغير أمرا من أحكام الصلاة لمجرد الإشارة إلى الاستخلاف مع إمكان تلك الإشارة بدون ذلك التغير أيضا؟ بل إنما كان ذلك لكون أبى بكر أحق بها من غيره، يدل على ذلك ما أخرجه الترمذى عن عائشة رضى الله عنه مرفوعا «لا ينبغى لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره». قال السيوطى فى التعقبات: الحديث حسن وشاهده الأحاديث الصحيحة فى تقديمه إياه للصلاة فى مرض الوفاة. وقال الحافظ ابن كثير فى مسند الصديق: إن لهذا الحديث شواهد تقتضى صحته، وأخرجه ابن عساكر من طريقين عن عتبة بن عزوان أن النبى ﷺ قال: «لا ينبغى لأحد من رجالكم أن يؤم أبا بكر؛ فإنه ليس لأحد عندى فضل فى المحبة والنصيحة إلا أبو بكر رضى الله عنه» ا هـ (٥٤: ٥٥). فهذا نص صريح فيما قلنا. وقول عمر رضى الله عنه: ألستم تعلمون أن رسول الله ﷺ قد أمر أبا بكر أن يصلى

---

(١) وأما ما رواه البخارى عن ابن عمر قال: لما قدم المهاجرون الأولون العصبة، موضع بقباء، قبل مقدم رسول الله ﷺ كان يؤمهم سالم مولى أبى حذيفة، وزاد فى الأحكام: وفيهم أبو بكر، وعمر، وأبو سلمة، وزيد، وعامر بن ربيعة، فقال الحافظ متعقبا عليه واستشكل ذكر أبى بكر فيهم إذ فى الحديث أن ذلك كان قبل مقدم النبى ﷺ وأبو بكر كان رفيقه، ووجهه البيهقى باحتمال أن يكون سالم المذكور استمر على الصلاة بهم فيصح ذكر أبى بكر، ولا يخفى ما فيه ا هـ (٢: ١٥٦) فلا يصح الاستدلال به ما لم يرتفع الإشكال، على أنه كان فى الابتداء ثم رجع الحكم إلى أولوية الأعلم فافهم. والحديث رواه الطبرانى فى الكبير وزاد: لأنه أى سالم كان أكثرهم قرآنا. وقال الهيثمى: هو فى الصحيح خلا قوله "لأنه كان أكثرهم قرآنا"، وفيه شعيب بن أبى الأشعث قال الذهبى: مجهول، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: يعتبر بحديثه إذا لم يكن فى إسناده ضعيف، ولا بقية بن الوليد اهـ (١: ١٦٨). قلت: ليس فى الصحيح لفظة "لأنه كان أكثرهم قرانا" مذكور فى الصحيح أيضا كما فى الفتح.

بالناس؟ فأيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر، فلا يدل على أن فضل أبى بكر فى استحقاق الخلافة لم يثبت إلا بتقديمه فى الصلاة، بل غاية ما فيه أن هذا أيضا واحد من إمارات استحقاقه وعلامة من علامات تقدمه، ودليل ذلك أن عمر رضى الله عنه لم يكتف بذلك فى هذا المقام، بل أتى ببراهين سواها وفوقها مما لا يخفى فضل أبى بكر على سائر الناس مهما، فقال وهو آخذ بيده فى السقيفة من له هذه الثلاثة؟: إذ هما فى الغار، من هما؟، إذ يقول لصاحبه ،من صاحبه؟ ﴿لا تحزن إن الله معنا﴾ مع من؟. وقال لأبى بكر: بل نبايعك أنت فأنت سيدنا، وخيرنا، وأحبنا إلى رسول الله ﷺ. كذا فى فتح البارى مع البخارى (٧: ٢٥).

وأما ما ذكره السندى أن الإمامة الصغرى كانت يومئذ من وظائف الإمام الكبير فمسلم، ولكن لا نسلم أنهم غيروا حكما من أحكام الصلاة لأجل ذلك، وقدموا فى الصلاة من غير أولى منه بالإمامة لا سيما أن يكون رسول الله ﷺ فعل ذلك، فهذا من أمحل المحال.

وما ذكر بعض الناس من حديث أبى هريرة برواية مجمع الزوائد، وفيه: "وإذا أمكم فهو أميركم" ففيه أنه لو دل على كون الإمامة الصغرى من وظائف الإمام الكبير لدل أيضا على أن أولى الناس بالإمامة العظمى أقرأهم للقرآن، لأنه ﷺ قال: فليؤمكم أقرأكم وإن كان أصغركم، فإذا كان الأقرأ أولى بإمامة الصلاة، وإمامة الصلاة من وظائف الإمام الكبير استلزم ذلك أن يكون الإمام الكبير أقرأ الناس للقرآن كما لا يخفى، وهذا لم يقل به أحد بل هو خلاف الإجماع، والآثار الدالة على إمامة أبى بكر وخلافته مع كون أبى بن كعب أقرأ هذه الأمة كما ورد فى الحديث، وظنى أن هذا البعض لا يقول به أيضا، فانهدم بناء الاستدلال، واندحض ما أبداه من الاحتمال. وليس معنى الحديث عندنا إلا مجرد ترغيب الناس فى تعظيم الإمام الذى يصلى بهم وتوقيره وإن كان إصغرهم، لأنه بالإمامة صار كبيرا مستحقا للتعظيم. والله تعالى أعلم.

قال العلامة العينى فى العمدة: واختلف العلماء فيمن أولى بالإمامة، فقالت طائفة: الأفقة وبه قال أبو حنيفة، ومالك، والجمهور، وقال أبو يوسف، وأحمد، وإسحاق: الأقرأ وهو قول ابن سيرين، وبعض الشافعية، وقال أصحابنا: أولى الناس بالإمامة أعلمهم

١١٨٤- عن: عقبة بن عمرو (هو أبو مسعود البدرى الأنصارى) قال: قال رسول الله ﷺ: «يؤم القوم أقدمهم هجرة، فإن كانوا فى الهجرة سواء فأفقههم فى الدين، فإن كانوا فى الدين سواء فأقرأهم للقرآن، ولا يؤم الرجل فى سلطانه، ولا يقعد على تكرمته إلا بإذنه». أخرجه الحاكم فى المستدرك (١:٢٤٣). واستشهد به، وسكت عنه الحافظ الذهبى فى تلخيصه، وفيه الحجاج بن أرطاة وهو من رجال مسلم ثقة مدلس، وتدليس الثقة لا يضر عندنا كإرساله، وقد ذكرناه اعتضادا.

بالسنة أى بالفقه والأحكام الشرعية إذا كان يحسن من القراءة ما تجوز به الصلاة وهو قول الجمهور، وإليه ذهب عطاء والأوزاعى، ومالك، والشافعى، وعن أبى يوسف أقرأ الناس أولى بالإمامة يعنى أعلمهم بالقراءة، وكيفية أداء حروفها، ووقوفها؟ وما يتعلق بالقراءة، وهو أحد الوجوه عند الشافعية اهـ (٢: ٧٣٢).

وقال الشيخ ابن الهمام فى الفتح (١: ٣١٢): واختلف المشائخ فى الاختيار، منهم من اختار قول أبى يوسف كالمصنف ومنهم من اختار قول أبى حنيفة ومحمد رحمهم الله اهـ.

وفى شرح إحياء علوم الدين (٣: ١٧٤): والذى ذهب إليه أبو يوسف من تقدم الأقرأ على الأعلم رواية عن أبى حنيفة، ودليله قوى من حيث النص اهـ.

قلت: قد مر دليل تقديم الأعلم فى إمامة أبى بكر وهو كالمتواتر، وكان ثمه من هو أقرأ منه لا أعلم، وهذا آخر الأمرين من رسول الله ﷺ، فيكون المعول عليه، وسيأتى بعد ما يدل عليه أيضا.

قوله: عن عقبة بن عمرو إلخ. قلت: فيه تقديم الأفقه على الأقرأ ولكن يعكر عليه رواية مسلم والحاكم أيضا، وفيه تقديم الأقرأ على الكل، والحديث واحد، والتطبيق متعذر، فالظاهر ترجيح رواية مسلم بموافقة الحاكم له على رواية الحاكم منفردا، لا سيما وفيه حجاج بن أرطاة أحد المتكلمين فيهم مع تدليسه، ويمكن أن يقال: إن أبا مسعود سمع الحديث من النبى ﷺ مرتين مرة مع تقديم الأقرأ على الأعلم بالسنة، وثانيا بتقديم

١١٨٥- أخبرنا: عبد المجيد بن عبد العزيز عن ابن جريج عن عطاء قال: "كان يقال: يؤمهم أفقههم، فإن كانوا فى الفقه سواء فأقرؤهم، فإن كانوا فى الفقه والقراءة سواء فأسنهم». أخرجه الإمام الشافعى فى الأم (١:١٤٠). وعطاء من كبار التابعين فقوله: "كان يقال" حكاية عن قول الصحابة، وهو شاهد جيد لحديث ابن أرطاة السابق المذكور رفعا، رواته كلهم ثقات من رجال الصحيح خلا شيخ الشافعى، فهو من رجال مسلم.

١١٨٦- عن: عابس الغفارى سمعت النبى ﷺ يتخوف على أمته ست خصال، وفيه ونشوا يتخذون القرآن مزامير، يقدمون الرجل ليس بأفقههم ولا

الأفقه على الأقرأ، ويؤيد ذلك ما فى حديث عطاء "كان يقال: يؤمهم أفقههم" والظاهر أنه حكاية عن قول الصحابة وهم لا يقولون ذلك ما لم يكن عندهم نص فيه عن النبى ﷺ. ووجه ذلك ما قاله الشافعى، ونصه: وإنما قيل والله أعلم: أن يؤمهم أقرأهم أن من مضى من الأئمة كانوا يسلمون كبارا فيتفقهون قبل أن يقرأوا القرآن، ومن بعدهم كانوا يقرأون القرآن صغارا قبل أن يتفقهوا، فأشبه أن يكون من كان فقيها إذا قرأ من القرآن شيئا أولى بالإمامة اهـ (١: ١٤٠).

والحاصل أن تقديم الأقرأ كان فى الابتداء حين كانوا يقرؤون القرآن كبارا فيكون عند الأقرأ حينئذ مع فقهه مزية القراءة، فكان أولى من غير الأقرأ، ثم لما قرأ المسلمون صغارا قدم الأفقه لخلو الأقرأ حينئذ من الفقه غالبا، فلا تعارض فى حديثى أبى مسعود لإمكان حملهما على تعدد الواقعة، والجمع بين الحديثين أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر فافهم، وسيأتى الجواب عن رواية مسلم فانتظر.

قوله: عن عابس الغفارى إلخ. قلت: فى قوله ﷺ: «يقدمون الرجل ليس بأفقههم ولا أفضلهم» دلالة صريحة على إنكاره ﷺ على تقديم غير الأفقه الأفضل، وفيه إشعار بتقديم الأفقه على الأقرأ كما لا يخفى، وفيه أيضا إنكاره على الغناء بالقرآن، والمراد منه ما كان على طريقة المطربين برعاية الموسيقى ونحوه، وأما الغناء بتحسين الصوت بحيث لا يخرج به عن العربية، ولا يغير الحركات، ولا يمد فى غير موضع المد، ونحوه، فلا بأس

أفضلهم يغنيهم غناء. رواه الكبير، وللبزار نحوه مختصرا أخرجه فى جمع الفوائد (١:٣٢٦) وسكت عنه فهو صحيح أو حسن على قاعدته وأخرجه أحمد فى مسنده (٣:٤٩٤) وفى سنده عثمان بن عمير عن زاذان وهو أبو اليقظان ضعيف كما فى التقريب (ص:١٤٢). ولكن قال الحافظ فى تعجيل المنفعة (ص:٢٩٤): وأخرجه الطبرانى من طريق موسى الجهنى عن زاذان قال: كنت مع رجل من الصحابة يقال له: عابس أو ابن عابس اهـ. وموسى الجهنى ثقة من رجال مسلم كما فى التقريب (ص:٢١٧). وفى الإصابة (٤:٢): وروى ابن شاهين من طريق القاسم عن أبى أمامة عن عابس الغفارى صاحب رسول الله ﷺ، فذكر الخصال اهـ.

قلت: فليس مداره على أبى اليقظان بل تابعه عليه أوثق منه عن زاذان، ولما رواه شاهد من طريق أخرى فالحديث صحيح، ولا أقل من أن يكون حسنا.

١١٨٧- عن: مرثد الغنوى مرفوعاً «إن سركم أن تقبل صلاتكم فليؤمكم علماؤكم، فإنهم وفدكم فيما بينكم وبين ربكم» رواه الطبرانى فى الكبير، قال

به بل هو مطلوب كما قدمناه فى باب التجويد، والحديث مؤيد لأثر عطاء المتقدم فى تقديم الأفقه الأعلم على الأقرأ، وشاهد جيد لحديث ابن أرطاة عند الحاكم فى مستدركه، وقد ذكرناه، فلا لوم على أبى حنيفة رحمه الله أنه عمل بعدة أحاديث، وأول واحدا منها وهو ما أخرجه مسلم عن أبى مسعود الأنصارى مرفوعا «يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله» الحديث. فإن الأحاديث بعضهما يفسر بعضا، فالظاهر أن هذا كان فى أول الإسلام ثم رجع الأمر إلى تقديم الأفقه الأعلم، أو أن المراد بالأقرأ فيه الأعلم بالقرآن بلفظه ومعناه دون الأعلم باللفظ فقط، وقد يطلق القراءة على العلم كما فى القاموس: القراء كرمان الناسك المتعبد كالقارئ والمتقرئ ج قراؤون، وقوارى، وتقراء تفقه ا هـ (١: ١٥). وسيأتى الجواب عما أورد على هذا التأويل فى شرح حديث مسلم هذا فانتظر.

قوله: عن مرثد الغنوى إلخ. قلت: فيه ترغيب للأمة فى الاقتداء بالعلماء، وأن الصلاة بإمامتهم أقرب إلى القبول من إمامة غيرهم، ولا يخفى أن القبول هى الغاية

الشيخ: حديث حسن لغيره، كذا فى العزيزى (١ :٥٣).

١١٨٨- عن: أبى مسعود رضى الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يمسح مناكبنا فى الصلاة، ويقول: «استووا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم، وليلنى منكم أو لو الأحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم». قال أبو مسعود: فأنتم اليوم أشد اختلافا. أخرجه مسلم (١ :١٨١).

١١٨٩- عن: أبى الدرداء مرفوعا «العلماء ورثة الأنبياء». أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجة وابن حبان فى صحيحه، كذا فى تخريج الإحياء (١ :٥).

١١٩٠- عن: عمرو بن سلمة رضى الله عنه قال: قال أبى: جئتكم من

القصوى فى العبادات، فمن كانت إمامته أرجى بقبول الصلاة كان أولى من غيره، فثبت به تقديم العالم غير الأقرأ إذا كان يحسن من القراءة قدر ما تجوز به الصلاة على الأقرأ غير العالم، وأما تقديمه على الأقرأ العالم الذى هو أقل منه علما، فقد ثبت بإمامة أبى بكر رضى الله عنه، وقد مر الكلام فيه مستوفى، وأما إذا استويا فى العلم وأحدهما أقرأ فالظاهر ترجيح الأقرأ حينئذ، كما سيأتى.

قوله: "عن أبى مسعود" رضى الله عنه إلخ. قلت: محل الاستشهاد فيه قوله ﷺ: «وليلنى منكم أولو الأحلام والنهى» وهم العقلاء العلماء، ولم يقل رسول الله ﷺ: وليلنى منكم من كان أقرأ للقرآن وهو يدل على أن العقلاء العلماء أقرب إلى النبى ﷺ من غيرهم، ولا يخفى أن النبى ﷺ هو الإمام الكامل حقيقة وغيره من الأئمة نواب له ﷺ، فأولى الناس بنيابته من كان أقرب إليه، فثبت به تقديم الأعلم الأفقه على غيره، وهو ظاهر غير خفى كيف لا؟ وقد ورد فى الحديث الصحيح عن أبى الدرداء رضى الله عنه مرفوعا «العلماء ورثة الأنبياء» أخرجه أبو داود، والترمذى، وابن ماجة، وابن حبان فى صحيحه، وعن ابن عباس مرفوعا «أقرب الناس من درجة النبوة أهل العلم والجهاد» أخرجه أبو نعيم فى فضل العالم بسند ضعيف، كذا فى تخريج الإحياء للعراقى (١ : ٦٠٥).

قوله: "عن عمرو بن سلمة" إلخ. قلت: استدل بقوله ﷺ: «وليؤمكم أكثركم

عند النبى ﷺ حقا قال: «فإذا حضرت الصلاة فليؤذن أحدكم، وليؤمكم أكثركم قرآنا». قال: فنظروا فلم يكن أحد أكثر قرآنا منى، فقدمونى وأنا ابن ست أو سبع سنين. رواه البخارى وأبو داود والنسائى، كذا فى بلوغ المرام.

قرآنا» وبما فى حديث أبى مسعود الأنصارى «يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله» أخرجه مسلم كما هو مذكور فى المتن بعده من قال بتقديم الأقرأ على الأعلم، وأجاب عنه صاحب الهداية بأن أقرأهم كان أعلمهم، لأنهم كانوا يتلقونه بأحكامه فقدم فى الحديث، ولا كذلك فى زماننا، فقدمنا الأعلم ا هـ.

قلت: ويؤيده ما رواه الإمام مالك فى المؤطأ (ص: ٧١) أنه بلغه أن عبد الله بن عمر مكث على سورة البقرة ثمانى سنين يتعلمها ا هـ وما فى مجمع الزوائد (١ : ٦٦) عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: لقد عشت برهة من دهرى وأن أحدنا يؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد ﷺ، فيتعلم حلالها، وحرامها، وما ينبغى أن يقف عنده منها كما تعلمون أنتم القرآن. ثم لقد رأيت رجالا يؤتى أحدهم الإيمان قبل القرآن (هكذا فى الأصل، والصحيح عكسه أى القرآن قبل الإيمان كما فى الإتقان (١ : ٨٨) فيقرأ ما بين فاتحة الكتاب إلى خاتمته ما يدرى ما آمره، ولا زاجره، وما ينبغى أن يقف عنده منه. ينثره نثر الدقل[1]. رواه الطبرانى فى الأوسط، ورجاله رجال الصحيح ا هـ.

وأورد عليه بأن هذا يفضى إلى التكرار إذ يؤول معنى الحديث إلى أن يؤم القوم أعلمهم، فإن تساووا فأعلمهم بالسنة.

وأجاب عنه فى العناية بأن المراد "أقرأهم" أى أعلمهم بأحكام كتاب الله تعالى دون السنة، وقوله: "أعلمهم" أى أعلمهم بأحكام كتاب الله والسنة ا هـ.

قلت: ولكن تفسير الأقرأ بالأعلم يأباه ما ورد من لفظ أكثرهم قرآنا عند الحاكم فى هذا الحديث بعينه، وما ورد فى حديث عمر بن سلمة «وليؤمكم أكثركم قرآنا» فالمتبادر منه أنه أراد أكثرهم جمعا للقرآن وحفظا دون أعلمهم بالأحكام، وأيضا يرد عليه ما فى نيل

---

(١) قال العلامة الزمخشري في الفائق (١: ٢١١) : الدقل تمر ردي لا يتلاصق ، فإذا نثر تفرق وانفردت كل تمرة اختها ، يريد أنه يهذّ القرآن.

الأوطار (٣: ٣٦).

وأما ما قيل: من أن الأكثر حفظا للقرآن من الصحابة أكثر فقها، فهو وإن صح باعتبار مطلق الفقه لا يصح باعتبار الفقه فى أحكام الصلاة، لأنها بأسرها مأخوذة من السنة قولا وفعلا وتقريرا، وليس فى القرآن إلا الأمر بها على جهة الإجمال وهو مما يستوى فى معرفته القارى للقرآن وغيره ا هـ. وما قاله الحافظ فى الفتح (٢: ١٤٣) ونصه: وهذا الجواب يلزم منه أن من نص النبى ﷺ على أنه أقرأ من أبى بكر كان أفقه من أبى بكر فيفسد الاحتجاج بأن تقديم أبى بكر كان لأن الأفقه ا هـ.

والجواب عن إيراد صاحب النيل أن الصحابة القدماء كانوا يقرؤون القرآن كبارا وقد تفقهوا فى الأحكام جميعا، فكان الأقرأ منهم جامعا لفقه القرآن وأحكام الصلاة حائزا مع ذلك مزية القراءة، فكان أولى من غير الأقرأ لأجل ذلك، لا لأنه كان أعلم بأحكام القرآن فقط. ثم قوله: "فإن تساووا فى القراءة فأعلمهم بالسنة" معناه فإن تساووا فى العلم بأحكام الصلاة والقراءة فأعلمهم بسائر الأحكام، وعن إيراد الحافظ أن قوله ﷺ: «وأقرأهم أبى» كان فى آخر أيامه، لما فى هذا الحديث أيضا: "أفرضهم زيد بن ثابت"، وقد علم أن زيدا من شبان الصحابة وحدثانهم، قدم النبى ﷺ المدينة وهو ابن إحدى عشرة سنة وقيل: إن أول مشاهده يوم الخندق، ولا يخفى أنه لم يصر أفرض الصحابة فى ابتداء قدومه ﷺ المدينة بل إنما كان كذلك فى آخر أيامه، وقد قدمنا أن الأقرأ فى آخر أيامه لم يكن أعلمهم لكون المسلمين يقرؤون القرآن إذا ذاك صغارا، فلم يلزم من كون أبى أقرأ من أبى بكر كونه أعلم منه، هذا يقرب من جوابنا، ويشبهه ما ذكره العينى فى العمدة، ونصه:

وأجاب بعضهم بأن تقديم الأقرأ كان فى أول الإسلام حين كان حفاظ الإسلام قليلا (ترغيبا للقوم فى حفظ القرآن) وقد قدم عمرو بن سلمة وهو صغير على الشيوخ لذلك، وكان سالم يؤم المهاجرين والأنصار فى مسجد قباء حين أقبلوا من مكة لعدم الحفاظ حينئذ. وحديث إمامة أبى بكر كان فى آخر الأمر، وقد حفظوا القرآن وتفقهوا فيه وكان أبو بكر رضى الله عنه أعلمهم وأفقههم فى كل أمره ا هـ بمعناه (٢: ٧٣٢، ٧٣٣). وهذا آخر الأمرين من رسول الله ﷺ فهو المعول عليه، ويكون تقديم الأقرأ على الأعلم

منسوخا.

وقال الشيخ المحدث ولى الله فى الحجة الله البالغة: وسبب تقديم الأقرأ أنه ﷺ حد للعلم حدا معلوما، كما بينا، وكان أول ما هنالك كتاب الله لأنه أصل العلم، وأيضا فإنه من شعائر الله، فوجب أن يقدم صاحبه وينوه بشأنه ليكون ذلك داعيا إلى التنافس فيه، وليس كما يظن أن السبب احتياج المصلى إلى القراءة فقط، ولكن الأصل حملهم على المنافسة فيها، وإنما تدرك الفضائل بالمنافسة اهـ (٢: ٢٠).

قلت: وهو راجع إلى قول العينى كما لا يخفى، وقال شيخنا فى جامع الآثار: والأولى أن يقال فى التطبيق: إن القدر الضرورى من القراءة الصحيحة يقدم على العلم فى الرعاية، فالأقرأ بهذه القراءة يقدم على الأعلم الذى ليس عنده هذه القراءة، ومرتبة الكمال من القراءة الزائدة على القدر الضرورى مؤخر فى الرعاية عن العلم، فالأعلم الذى عنده القدر الضرورى من القراءة مقدم على غير الأعلم الذى عنده مرتبة الكمال من القراءة هذا اهـ (ص: ٧٧).

فإن قلت: إن قوله عليه الصلاة والسلام: "يؤم القوم" بمعنى الأمر والأمر للوجوب، فيكون الترتيب الواقع فى الحديث واجب الرعاية، وليس كذلك، فإن الترتيب المذكور إنما للأفضلية دون الجواز.

قلت: إنه ليس بمعنى الأمر بل هو صيغة إخبار لبيان المشروعية وهو حقيقة، فلا يصار إلى المجاز مع إمكان العمل بها سلمناه ولكنه للاستحباب بالإجماع، ذكر حاصله فى العناية (١: ٣٠٢). وفى فتح القدير نقلا عن المجتبى: فإن استويا فى العلم وأحدهما أقرأ فقدموا غيره (أى غير الأقرأ ١٢) أساؤوا ولا يأثمون اهـ (١: ٣٠٣).

قلت: وإن كان أحدهما أقرأ وأعلم فلا ينبغى لغيره التقدم عليه، بدليل ما فى لسان الميزان عن الهيثم بن عتاب عن محارب بن دثار عن ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعا «من أم قوما وفيهم من هو أقرأ لكتاب الله منه وأعلم لم يزل فى سفال إلى يوم القيامة». والهيثم هذا قال العقيلى فى الضعفاء: مجهول، وساق له الحديث المذكور، وذكره ابن حبان فى الثقات اهـ (٦: ٢١١).

وقال فى مراقى الفلاح بعد بيان الأحق بالإمامة: وإن قدموا غير الأولى فقد أساؤوا ولا يأثمون ا هـ (ص: ١٧٥).

قلت: والوعيد فى الحديث المذكور لو سلم صحته أو حسنه ليس على القوم إذا قدموا غير الأولى بل على المتقدم نفسه، فلا يرد على ما قاله صاحب المراقى (تتمة): وقد ورد فى بعض الأحاديث ذكر الإمام الجميل لكنه ضعيف ففى العزيزى (١: ١٩٤): روى البيهقى فى سننه عن أبى زيد عمرو بن أخطب الأنصارى مرفوعا «إذا كانوا ثلثة فليؤمهم أقرأهم لكتاب الله تعالى، فإن كانوا فى القراءة سواء فأكبرهم سنا، فإن كانوا فى السن سواء فأحسنهم وجها» وهو حديث ضعيف ا هـ.

وقال الحافظ فى التلخيص: فيه عبد العزيز ابن معاوية وقد غمزه أبو أحمد الحاكم بهذا الحديث ا هـ (١: ٤٢٥). وفى تهذيب التهذيب: وقال الدار قطنى: لا بأس به، وقال الخطيب: ليس بمدفوع عن الصدق ا هـ (٦: ٣٥٩).

قلت: فالرجل حسن الحديث، وليس ما رواه أقل من أن يعتبر به لا سيما وقد رواه أبو عبيد عن عائشة نحوه من قولها وقال: أرادت فى حسن السمت والهدى ذكره الحافظ فى التلخيص (١: ١٢٥). وقال صاحب الهداية: فإن تساووا [١] فأورعهم لقوله عليه السلام: «من صلى خلف عالم تقى فكأنما صلى خلف نبى» ا هـ. قلت: هذا الحديث بهذا اللفظ غريب قاله الزيلعى (١: ٢٣٨)، وقد مر بمعناه حديث رواه الطبرانى عن مرثد الغنوى، وحسنه العزيزى لغيره، فتذكر. وفى العناية: ليس (أى قوله: "فإن تساووا فأورعهم") فى لفظ الحديث فى ترتيب الإمامة، إنما فى الحديث بعد ذكر الأعلم ذكر "أقدمهم هجرة" لكن أصحابنا جعلوا مكان الهجرة الورع والصلاح، لأن الهجرة كانت منقطعة فى زمانهم، فجعلوا الهجرة عن المعاصى مكان تلك الهجرة ا هـ (١: ٣٠٣).

وتعقبه بعض الناس بأن هذا الجعل غير صحيح، فإن حكم الهجرة إذا لم يمكن إجراءه وهو نادر يعمل على ما بعده من الترتيب المذكور فى الحديث الصحيح لا على الجعل المذكور ا هـ.

---

(١) أى فى العلم والقراءة ١٢ منه.

قلت: سامحه الله! فما أجرأه على تخطئة الأعلام، وما أوقحه فى الكلام! أو لم يدر أن الهجرة وإن كانت باقية إلى قيام الساعة ببقاء دار الحرب ولكنها لم تبق سببا للتقدم بعد فتح مكة لمن هاجر بعده على من لم يهاجر، فقد قال ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح" أخرجه البخارى كما فى فتح البارى (٧: ١٧٨). ومعناه الراجح عند الحافظ أنه لا هجرة إلى النبى ﷺ بعد الفتح، وقد أفصح ابن عمر رضى الله عنه بالمراد فيما أخرجه الإسماعيلى بلفظ: "انقطعت الهجرة بعد الفتح إلى رسول الله ﷺ". وحديث عبد الله ابن السعدى "لا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار" فمعناه أى ما دام فى الدنيا دار كفر، فالهجرة واجبة منها على من أسلم وخشى أن يفتن عن دينه ا هـ.

قلت: ولكن الهجرة التى هى سبب تقدم المهاجر على غيره هى الهجرة إلى النبى ﷺ لكونها آكد وأعظم حتى قطع الله بها الموالاة بين من هاجر ومن لم يهاجر، فقال تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شئ حتى يهاجروا﴾ وقال: ﴿لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا، وكلا وعد الله الحسنى﴾ ط، وأما من هاجر اليوم من دار الكفر إلى دار الإسلام فهو وإن كان قد أتى بالواجب عليه ولكن لا نقدم له على سائر الناس بتلك الهجرة فى الأحكام، لأنه لم يثبت عن السلف تسمية أمثال ذلك بالمهاجر، وتمييزه عن غيره، كما كان ذلك فيمن هاجر قبل الفتح، فالمراد بالأقدم هجرة فى الحديث هو هذا لا ذاك، ولو سلم أن الهجرة من دار الكفر بعد وفاة النبى ﷺ سبب للتقدم أيضا، وقوله: "ثم الأقدم هجرة" يعم كل مهاجر إلى يوم القيامة، فهى إنما تجب بعده ﷺ على من أسلم فى دار الحرب، وخشى أن يفتن عن دينه، ولو لم يكن كذلك بل قدر على إظهار الدين فى بلد من بلاد الكفر، فقد صارت البلد به دار الإسلام (فى الجملة) فلا تجب عليه الهجرة بل إقامته فيها أفضل من الرحلة منهما، لما يترجى من دخول غيره فى الإسلام، كما قاله الماوردى، ذكره الحافظ فى الفتح (٧: ١٧٩).

وقال ابن الهجر الهيثمى المكى فى فتاواه الحديثية: وإذا أمن ذلك، كان فى إقامته

١١٩١- عن: ابن مسعود رضى الله عنه قال: ما أحب أن يكون مؤذنوكم عميانكم قال: وأحسبه قال: ولا قراؤكم[١] رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله

بينهم مصلحة للمسلمين راجحة على خروجه من بينهم. فجوزوا له ذلك، لكيلا يصير محله لهجرته منه دار حرب[٢] بل تجب عليه الإقامة حينئذ ا هـ (ص: ٢٠٤). إذا علمت ذلك فيمكن أن يكون المراد بانقطاع الهجرة فى زمن أصحابنا كما قاله صاحب العناية انقطاع وجوبها عن المسلمين المقيمين بأرض الحرب إذ ذاك، لكونهم آمنين على أنفسهم وأموالهم قادرين على إظهار دينهم. وأما قول بعض الناس: إن حكم الهجرة إذا لم يمكن إجراءه يعمل على ما بعده من الترتيب المذكور فى الحديث ا هـ فمردود عليه بأن ذلك يستلزم ترك العمل بالحديث مع إمكان العمل به، فإن الهجرة نوعان، حقيقية وهى ترك الإقامة بدار الكفر والإنتقال إلى دار الإسلام، وحكمية وهى ترك ما نهى الله عنه، فقد روى الطبرانى والحاكم وصححه من حديث فضالة بن عبيد "أ لا أخبركم بالمؤمن من أمنه الناس على أموالهم وأنفسهم، والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمجاهد من جاهد نفسه فى طاعة الله، والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب". وللحاكم من حديث أنس، وقال على شرط مسلم: والمهاجر من هجر السوء ا هـ كذا فى شرح الإحياء للعراقى (٢: ١٧١). وأخرج البخارى من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعا "والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه" (١: ٥١ مع الفتح). فلما لم يمكن العمل بتقديم المهاجر حقيقية يعمل به بالمعنى الحكمى كما قاله فقهاءنا رحمهم الله: فإذا استوى القوم قراءة وعلما يقدم الأورع على غيره، لكونه متقدما عليهم بالهجرة عن الذنوب، فإن تساووا يقدم الأسن أى الأكبر سنا، كما ورد به الحديث. والله أعلم.

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. فيه دلالة على كراهة كون الإمام أعمى، وسيأتى

---

(١) بالرفع عطف على الفاعل، كما هو الظاهر ١٢ منه.

(٢) قلت: ومن ههنا يعلم حكم غوغاء الهجرة التى كان أحدثها بعض من لا علم له بأحكام الشرع فى بلاد الهند، وزعم أن الهجرة منها إلى مملكة من ممالك الإسلام فريضة على مسلمى الهند بأسرهم، ولبى دعوته شرذمة من أهل الثغر، وهاجروا إلى كابل، وتجشموا من التكاليف والمصائب ما لا يأتى فى حيطة البيان. والله يسامحه، فقد كاد أن يجعل الهند كله دار الكفر ويمحو عنها سمة الإسلام التى بذل السلف أرواحهم، وأموالهم، ونفوسهم فى إقامتها بمثل تلك الأرض الواسعة الفضاء ١٢ منه.

ثقات (مجمع الزوائد ١ :١٤٣).

١١٩٢- عن: مالك بن الحويرث مرفوعا «إذا حضرت الصلاة فأذنا وأقيما، ثم ليؤمكما أكبركما». رواه البخارى، كذا فى إعلاء السنن (٢ :١٠٦).

١١٩٣- عن: أبى مسعود الأنصارى قال: قال رسول الله ﷺ: «يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله، فإن كانوا فى القراءة سواء فأعلمهم بالسنة؛ فإن كانوا فى السنة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا فى الهجرة سواء فأقدمهم سلما. ولا يؤمن الرجل الرجل فى سلطانه، ولا يقعد فى بيته على تكرمته إلا بإذنه». قال الأشج فى روايته مكان سلما: "سنا". رواه مسلم (١ :٢٣٦). ورواه الحاكم فى مستدركه (١ :٢٤٣) إلا أنه قال مكان أقرأهم: "أكثرهم قرآنا" ومكان قوله: "فأعلمهم بالسنة": "فأفقههم فقها فإن كانوا فى الفقه سواء فأكبرهم" قال الحاكم: وقد أخرج مسلم فى صحيحه هذا الحديث، ولم يذكر فيه أفقههم فقها، وهى لفظة عزيزة غريبة بهذا الإسناد الصحيح اهـ وأقره عليه الذهبى.

١١٩٤- عن: أبى أمامة رضى الله عنه مرفوعا «إن سركم أن تقبل صلاتكم فليؤمكم خياركم». رواه ابن عساكر قال الشيخ: حديث حسن لغيره، كذا فى العزيزى (٢ :٥٦).

تفصيله لك إنشاء الله تعالى.

قوله: "عن مالك بن الحويرث" إلخ فيه دلالة على تقديم الأكبر سنا، وهو مقيد بما إذا تساووا فى العلم، والقراءة، والورع، كما دل عليه حديث أبى مسعود البدرى، والله أعلم.

قوله: "عن أبى أمامة" إلخ. قلت: دلالته على فضل إمامة الأخيار ظاهرة، وهذا هو الأصل الكلى لما ذكره علماءنا الحنفية فى ترتيب الأحق بالإمامة بعد ما استووا فى جميع ما له ذكر فى أحاديث الباب صراحة، فقالوا: ثم يقدم الأشرف نسبا لكونه خيرا من الوضيع، ويدل له أيضا قوله ﷺ: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، فخيارهم فى

١١٩٥- عن: عبد الله بن عمرو قال: أمر رسول الله ﷺ رجلا[1] يصلى بالناس الظهر، فتفل فى القبلة وهو يصلى للناس، فلما كانت صلاة العصر أرسل إلى آخر، فأشفق الرجل الأول، فجاء إلى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله! أنزل فى شيء؟ قال: لا! ولكنك تفلت بين يديك، وأنت قائم تؤم الناس، فآذيت الله، والملائكة رواه الطبرانى فى الكبير بإسناد جيد، كذا فى الترغيب (١٥٣:١)، وفى مجمع الزوائد (١٥٠:١): رجاله ثقات.

الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا فقهوا". متفق عليه من حديث أبى هريرة كذا فى تخريج الإحياء (١: ٦). ثم الأحسن صوتا لكونه خيرا من ردى الصوت، فإن حسن الصوت يزيد فى سماع القراءة رغبة، وهى للخضوع مظنة، ويدل له أيضا ما مر من قوله ﷺ: "ليس منا من لم يتغن بالقرآن" وقوله ﷺ: «لله أشد أذنا إلى الرجل الحسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به من صاحب القينة إلى قينته» رواه ابن حبان فى صحيحه، والحاكم فى مستدركه، وصححاه، وقد ذكرناهما فى باب التجويد. قالوا: ثم الأنظف ثوبا لكونه خيرا من دنس الثياب، ولبعده عن كراهة الناس، ويشهد له أيضا قوله ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال» أخرجه مسلم، والترمذى كذا فى العزيزى (١: ٢٥١).

قوله: "عن عبد الله بن عمرو" إلخ. قلت: فيه دلالة على أن مرتكب المعصية لا يستحق الإمامة، والدليل على كونه معصية ما فى الترغيب (١: ٥٢) عن ابن عمر مرفوعا "يبعث صاحب النخامة فى القبلة يوم القيمة وهى فى وجهه" رواه البزار وابن خزيمة فى صحيحه، وهذا لفظه، وابن حبان فى صحيحه اهـ. وفى الهداية: ويكره تقديم الفاسق، لأنه لا يهتم لأمر دينه اهـ (١: ١٠١).

قلت: وهذا أى كراهة التقديم هو الذى دل عليه الحديث، وأما لو تقدم الفاسق بغلبة، ولم يقدر القوم على عزله، فلا دلالة فى الحديث على كراهة الصلاة خلفه حينئذ،

---

(١) لم يكن ذلك فى مسجد النبى ﷺ، بل كان الرجل إماما لقومه فى مسجد آخر أو فى مكان آخر، يدل عليه حديث السائب بن خلاد بلفظ: أن رجلا أم قوما فبصق فى القبلة، ورسول الله ﷺ ينظر، فقال رسول الله ﷺ حين فرغ: لا يصلى لكم، فأراد بعد ذلك أن يصلى لهم، فمنعوه وأخبروه بقول رسول الله ﷺ الحديث. رواه أبو داود (٧٦:١) وسكت عنه هو والمنذرى، كذا فى النيل (٤٢:٣).

وسيأتى لك تفصيله إنشاء الله تعالى.

فائدة: قال فى الهداية: ويكره تقديم الأعرابى اهـ (١: ١٠١). وقد ورد ذلك فى حديث رواه ابن ماجة فى باب فرض الجمعة عن جابر بن عبد الله قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: يا أيها الناس! توبوا إلى الله قبل أن تموتوا، وبادروا بالأعمال الصالحة قبل أن تشغلوا، وصلوا الذى بينكم وبين ربكم بكثرة ذكركم له، وكثرة الصدقة فى السر والعلانية ترزقوا، وتنصروا، وتجبروا. واعلموا أن الله قد افترض عليكم الجمعة فى مقامى هذا، فى يومى هذا، فى شهرى هذا، من عامى هذا إلى يوم القيامة، فمن تركها فى حياتى أو بعدى وله إمام عادل أو جائر استخفافا بها أو جحودا لها فلا جمع الله شمله، ولا بارك له فى أمره. ألا ولا صلاة له، ولا زكاة له، ولا حج له، ولا صوم له، ولا بر له حتى يتوب، فمن تاب تاب الله عليه. ألا لا تؤمن امرأة رجلا، ولا يؤم أعرابى مهاجرا، ولا يؤم فاجر مؤمنا إلا أن يقهره بسلطان يخاف سيفه، وسوطه اهـ.

قال الحافظ فى التلخيص: وفيه عبد الله بن محمد العدوى عن على بن زيد بن جدعان، والعدوى اتهمه وكيع بوضع الحديث، وشيخه ضعيف، ورواه عبد الملك بن حبيب فى الواضحة (اسم كتاب له ١٢ منه) من وجه آخر قال: ثنا أسد بن موسى، وعلى ابن معبد قالا: ثنا فضيل بن عياض عن على بن زيد، وعبد الملك متهم بسرقة الأحاديث، وتخليط الأسانيد قاله ابن الفرضى. قال عبد الحق فى الأحكام: رأيته فى كتاب عبد الملك، وقال ابن عبد البر: أفسد عبد الملك بن حبيب إسناده، وإنما رواه أسد بن موسى عن الفضيل بن مرزوق عن الوليد بن بكير عن عبد الله بن محمد العدوى عن على بن زيد، فجعل عبد الملك فضيل بن عياض بدل فضيل بن مرزوق، وأسقط من الإسناد رجلين اهـ (١: ١٢٣).

وبالجملة فهو حديث ضعيف، وليس بمتحقق الوضع كما قاله بعض الناس بالجزم: إنه موضوع - لأنه أخرجه البيهقى أيضا فى سننه كما رمز له فى كنز العمال (٤: ١٥٤) وقد التزم البيهقى أن لا يخرج فى كتبه شيئا من الموضوع صرح به السيوطى فى اللآلى المصنوعة (٢: ١٤٠). وفى تدريب الراوى (ص: ١٠١): وأخرجه المنذرى أيضا فى ترغيبه (١: ١٢٨)، وقد التزم أن لا يخرج فيه ما هو ظاهر النكارة جدا أو متحقق الوضع

كما يظهر من مقدمته (١: ٣) فالحديث ليس بموضوع عند البيهقى، والمنذرى، وأخرجه الحافظ فى بلوغ المرام وقال: إسناده واه (١: ٧٤) ولم يقل: إنه موضوع كما قاله بعض الناس، وقال العلامة ابن الأمير اليمانى فى سبل السلام: وهو (أى حديث ابن ماجة) يدل على أن المرأة لا تؤم الرجل وهو مذهب الهدوية، والحنفية، والشافعية وغيرهم، وأجاز المزنى، وأبو ثور إمامة المرأة، وأجاز الطبرى إمامتها فى التراويح إذا لم يحضر من يحفظ القرآن، وحجتهم حديث أم ورقة سيأتى، ويحملون هذا النهى على التنزيه أو يقولون: الحديث ضعيف، ويدل أيضا على أنه لا يؤم الأعرابى مهاجرا ولعله محمول على الكراهة أو كان فى صدر الإسلام، ويدل أيضا على أنه لا يؤم الفاجر، وهو المنبعث على المعاصى مؤمنا اهـ (١: ١٤٩) وهذا كله يدل على أن الحديث ليس بساقط عن درجة الاعتبار البتة، وغايته الضعف فحسب، فما قاله بعض الناس مردود عليه بأقوال هؤلاء الأعلام. وقال المنذرى فى ترغيبه: ورواه الطبرانى فى الأوسط من حديث أبى سعيد الخدرى أخصر منه اهـ. قلت: أخرجه فى مجمع الزوائد (١: ٢٠٩) وقال: فيه موسى بن عطية الباهلى. ولم أجد من ترجمه، وبقية رجاله ثقات اهـ.

قلت: وحديث مثل ذلك صحيح على قاعدة ابن حبان كما مر ذكرها، على أن الحديث الضعيف إذا تأيد بالقياس الصحيح ارتفع عن الضعف إلى درجة الاعتبار. قال المحقق فى الفتح: والحاصل أن غير المرفوع أو المرفوع المرجوح فى الثبوت عن مرفوع آخر قد يقدم على عديله إذا اقترن بقرائن تفيد أنه صحيح عنه عليه الصلاة والسلام مستمر عليه اهـ (١: ١١٥).

ولا يخفى أن مدلول هذا الحديث مما قام على صحته قرائن صحيحة، أما إمامة المرأة للرجال فمما اتفق الأئمة الأربعة على عدم صحتها. والمزنى، وأبو ثور محجوجان بإجماع من قبلهم، قال فى رحمة الأمة: ولا تصح إمامة المرأة بالرجال فى الفرائض بالاتفاق، واختلفوا فى جواز إمامتها بهم فى صلاة التراويح خاصة، فأجاز ذلك أحمد بشرط أن تكون متأخرة، ومنعه الباقون اهـ (ص: ٢٥) وسيأتى الجواب عن حديث أم ورقة فانتظر.

وأما كراهة الصلاة خلف الفاجر، فلا خلاف فى ذلك، نص عليه فى النيل، قال:

وقد أخرج الحاكم فى ترجمة مرثد الغنوى عنه ﷺ: «إن سركم أن تقبل صلاتكم فليؤمكم خياركم، فإنهم وفدكم فيما بينكم وبين ربكم»، ويؤيد ذلك حديث ابن عباس المذكور فى الباب ا هـ (٣: ٤٢). قلت: وحديث مرثد ذكرناه فى المتن، وحديث ابن عباس ذكره فى المنتقى (٣: ٤١).

وأما كراهة إمامة الأعرابى المراد به الجاهل عن الشرائع، فظاهرة لقوله ﷺ: «فليومكم أقرأكم» ولما رواه سمرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يأمر المهاجرين أن يتقدموا وأن يكونوا فى مقدم الصفوف، ويقول: هم أعلم بالصلاة من السفهاء والأعراب، ولا أحب أن يكون الأعراب أمامهم ولا يدرون كيف الصلاة؟ رواه البزار، والطبرانى فى الكبير، وإسناده ضعيف ا هـ (مجمع الزوائد ١: ١٧١).

قلت: ولكنه تأيد بالشواهد الحسنة، منها ما ذكرناه فى المتن، ومنها ما ذكره فى الجمع بعده، وفيه سعيد بن بشير وهو حسن الحديث، وبالجملة فحديث جابر هذا ليس كما ادعاه بعض الناس ساقطا عن درجة الاعتبار، بل له شواهد وقرائن تدل على أن له أصلا هذا، والله تعالى أعلم. ثم وجدت له طريقا أخرى فى لسان الميزان فى ترجمة مهنأ ابن يحيى السامى أنه روى هذا الحديث عن زيد بن أبى الزرقاء (ثقة قال ابن معين: ليس به بأس) عن سفيان الثورى عن على بن زيد (حسن الحديث) عن سعيد بن المسيب عن جابر رضي الله عنه قال: خطبنا رسول الله ﷺ يوم الجمعة فقال: «إن الله افترض عليكم الجمعة فى يومى هذا» الحديث بطوله. قال ابن عبد البر: لهذا الحديث طرق ليس فيها ما يقوم به حجة إلا أن مجموعها يدل على بطلان قول من حمل على العدوى أو على مهنأ ابن يحيى. قال ابن عبد البر: إن جماعة أهل العلم بالحديث يقولون: إنه من وضعه (أى العدوى)، وإنهم حملوا عليه من أجله. قال: لكن وجدناه من رواية غيره. قلت: وطريق مهنأ بن يحي خالية عن العدوى. ومهنأ هذا قال فيه الدار قطنى: ثقة نبيل، وذكره ابن حبان فى الثقات كذا فى اللسان (٦: ١٠٨) والباقون كلهم ثقات أيضا، فالحديث حسن، ولذا قال العينى فى العمدة (١: ٢٦٨): إذا روى الحديث من طرق ووجوه مختلفة تحصل له قوة فلا يمنع من الاحتجاج به، وأما كراهة إمامة العبد فمبنية على قلة رغبة الناس فى الاقتداء به، فيؤدى إلى تقليل الجماعة المطلوب تكثيرها تكثيرا للأجر، ولأن العبد لا يتفرغ للتعلم، فيكون جاهلا عن الشرائع فى الأغلب، فيكره إمامته بحديث مرثد

باب جواز الصلاة خلف الفاسق
والعبد، والأعرابى، والأعمى، وولد الزنا مع الكراهة

١١٩٦- عن: معاذ بن جبل رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أطع كل أمير، وصل خلف كل إمام، ولا تسبن أحدا من أصحابى». رواه الطبرانى فى الكبير، ومكحول لم يسمع عن معاذ رضى الله عنه (مجمع الزوائد ١ :١٦٨). قلت: فالإسناد منقطع وهو حجة عند الأصحاب، وقد مر حديث صحيح منقطع عن مكحول عن أبى هريرة بمعناه فى باب وجوب الجماعة.

"فليؤم خياركم"، وبحديث أبى إمامة رضى الله عنه "ثلاثة لا تجاوز صلاتهم آذانهم، وفيه: وإمام قوم وهم له كارهون" حسنه الترمذى، وضعفه البيهقى. قال النووى فى الخلاصة: الأرجح قول الترمذى كذا فى الروضة الندية (ص: ٨١). قال فى البحر الرائق: وقيد كراهة إمامة الأعمى فى المحيط بأن لا يكون أفضل القوم فإن كان أفضلهم فهو أولى قال: وينبغى أن يكون كذلك فى العبد، وولد الزنا إذا كان أفضل القوم، فلا كراهة إذا لم يكونا محتقرين بين الناس لعدم العلة للكراهة. قال: وعلى هذا إذا كان الأعرابى أفضل الحاضرين كان أولى ولهذا قال فى منية المصلى: أراد بالأعرابى الجاهل، وهو ظاهر فى كراهة إمامة الأعرابى الذى لا علم عنده اهـ (١: ٣٤٩).

باب جواز الصلاة خلف الفاسق
والعبد، والأعرابى، والأعجمى، وولد الزنا مع الكراهة

قوله: "عن معاذ بن جبل إلخ. قلت: دلالته على الجزء الأول من قوله: "وصل خلف كل إمام" ظاهرة، ولا خلاف فى صحة الصلاة خلف الفاسق بين الأئمة إلا ما روى عن مالك وأحمد (كما فى رحمة الأمة ص:٢٥) وأما أنها مكروهة، فلا خلاف فى ذلك كما صرح به فى النيل (٣ :٤٢) ودليل الكراهة هو حديث أبى أمامة، وحديث عبد الله

١١٩٧- عن: عبيد الله بن عدى بن الخيار أنه دخل على عثمان بن عفان رضى الله عنه وهو محصور، فقال إنك إمام عامة، ونـزل بك ما ترى، ويصلى لنا إمام فتنة، ونتحرج[1]، فقال: الصلاة أحسن ما يعمل الناس، فإذا أحسن الناس فأحسن معهم، وإذا أساؤوا فاجتنب إساءتهم. أخرجه الإمام البخارى (١ :٩٦).

١١٩٨- وروى سيف بن عمر فى الفتوح عن سهل بن يوسف الأنصارى عن أبيه قال: كره الناس الصلاة خلف الذين حصروا عثمان إلا عثمان، فإنه قال: من دعا إلى الصلاة فأجيبوه اهـ. ذكره الحافظ فى الفتح (٢:١٩٥) وهو صحيح أو حسن على قاعدته.

١١٩٩- عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كان يصلى خلف الحجاج بن

ابن عمرو المذكورين فى الباب السابق، وهى مقيدة بالقدرة على عزله عن الإمامة، وعدم ترتب فتنة عليه كما سيأتى فى شرح الحديث الآتى، فلا تعارضها أحاديث الباب، فإنها واردة فى الصلاة خلف الأمراء والمتغلبين، ولا يخفى ما فى عزلهم من الفتنة.

قوله: "عن عبيد الله بن عدى" إلخ. دلالته على صحة الصلاة خلف الفاسق من قول عثمان رضى الله عنه ظاهرة، والمراد بإمام الفتنة هو كنانة بن بشر البلوى أحد رؤوس المصريين، فإن سيف بن عمر روى حديث الباب فى كتاب الفتوح من طريق أخرى عن الزهرى بسنده فقال فيه: دخلت على عثمان وهو محصور وكنانة يصلى بالناس فقال: كيف ترى؟ الحديث. كذا قال الحافظ فى الفتح (٧:١٥٩). وفيه دليل على كراهة الصلاة خلفه أيضاً لما فيه من قول عبيد الله بن عدى "ونتحرج"، ولما فى رواية سيف بن عمر من قول يوسف الأنصارى: "كره الناس الصلاة خلف الذين حصروا عثمان" اهـ ولكن عثمان رضى الله عنه إنما حضهم على الصلاة خلفهم لما علم من عجز القوم عن عزلهم، وبذلك تزول الكراهة عمن يقتدى به.

قوله: "عن ابن عمر إلخ دلالته على الجزء الأول ظاهرة، وكذا دلالة فعل أبى سعيد

---

(١) أى نخاف الوقوع فى الإثم، فتح.

يوسف أخرجه البخارى.

١٢٠٠- وعن: أبى سعيد الخدرى أنه صلى خلف مروان صلاة العيد. أخرجه مسلم وأصحاب السنن: ذكرهما فى نيل الأوطار (٣: ٤١).

١٢٠١- عن: الزهرى أنه قال: «لا نرى أن يصلى خلف المخنث إلا من ضرورة لا بد منها» أخرجه البخارى تعليقا، ووصله عبد الرزاق عن معمر عنه ولفظه: قلت: فالمخنث؟ قال: لا، ولا كرامة، لا يؤتم به. كذا فى فتح البارى (٢: ١٦٠).

١٢٠٢- وكيع: عن الربيع بن صبيح عن ابن سيرين قال: خرجنا مع

عليه، فإن الحجاج لا يشك فى فسقه، ومروان أيضا متهم به. قال فى النيل: وأيضا قد ثبت تواتراً أنه ﷺ أخبر بأنه يكون على الأمة أمراء يميتون الصلاة ميتة الأبدان، ويصلونها لغير وقتها، فقالوا: يا رسول الله! بما تأمرنا؟ فقال: "صلوا الصلاة لوقتها، واجعلوا صلاتكم مع القوم نافلة". ولا شك أن من أمات الصلاة وفعلها فى غير وقتها غير عدل، وقد أذن النبى ﷺ بالصلاة خلفه، ولا فرق بينها وبين الفريضة فى ذلك اهـ (٣: ٤١، ٤٢). وأخرج الإمام الشافعى فى مسنده حدثنا حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه أن الحسن والحسين رضى الله عنهما كان يصليان خلف مروان. قال (أى حاتم): فقال (أى جعفر): ما كان يصليان إذا رجعا إلى منازلهما؟ فقال: لا، والله ما كان يزيدان على صلاة الأئمة اهـ (ص-٣١). قلت: سند صحيح على شرط مسلم.

قوله: "عن الزهرى" إلخ. قلت: فيه تأييد لقول أبى حنيفة فى صحة الصلاة خلف الفاسق مع الكراهة، والمخنث بكسر النون من فيه تشبه بالنساء، وتكسر وتثن وبفتح النون من يؤتى. قال الحافظ فى الفتح: وبه (أى الثانى) جزم أبو عبد الملك فيما حكاه ابن التين محتجا بأن الأول لا مانع من الصلاة خلفه إذا كان ذلك أصل خلقة، ورد بأن المراد من يتعمد ذلك فيتشبه بالنساء، فإن ذلك بدعة قبيحة اهـ (٢-١٦٠). وقوله: "إلا من ضرورة" معناه إذا كان ذا شوكة أو من جهة ذى شوكة، قاله الحافظ أيضاً.

قوله: "وكيع عن الربيع" إلخ. قلت: حميد بن عبد الرحمان من فقهاء التابعين،

عبيد الله ابن معمر ومعنا حميد بن عبد الرحمن وأناس من وجوه الفقهاء، فمررنا بأهل ماء فحضرت الصلاة فأذن أعرابى، وأقام الصلاة قال: فتقدم حميد ابن عبد الرحمن بن عوف قال: فلما صلى ركعتين قال: من كان ههنا من أهل البلد فليتمم الصلاة، وكره أن يؤم الأعرابى. كذا فى المدونة لمالك (١:٨٥)، رجاله كلهم ثقات إلا الربيع، فمختلف فيه، وثقه ابن معين وغيره، كما فى التهذيب (٣:٢٤٧، ٢٤٨) فهو حسن الحديث.

١٢٠٣- مالك: عن يحيى بن سعيد أن رجـــلا كان يؤم الناس بالعقيق، فأرسل إليه عمر بن عبد العزيز، فنهاه قال مالك: وإنمـا نهاه لأنه كان لا يعرف أبوه. أخرجه الإمام مالك فى الموطأ (ص:٢٤٧)، ورجاله رجال الجماعة.

١٢٠٤- محمد: قال: أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا حماد عن إبراهيم قال: لا بأس بأن يؤمهم الأعرابى والعبد وولد الزنا إذا قرأ القرآن. قال محمد: وبه نأخذ إذا كان فقيها عالما بأمر الصلاة، وهو قول أبى حنيفة كتاب الآثار (ص٢٧). وسنده صحيح.

وقد كره إمامة الأعرابى وهو يؤيد قول أبى حنيفة، ووافق حميدا على ذلك أناس من وجوه الفقهاء منهم عبيد الله بن معمر، فإنه من الصحابة رأى النبى ﷺ، ومات رسول الله ﷺ وهو غلام. روى عنه عروة بن الزبير وابن سيرين، كذا فى الاستيعاب (٢-٤١٧).

قوله: "مالك" إلخ. قلت: دلالته على كراهة الصلاة خلف ولد الزنا ظاهرة، وهو محمول على ما إذا كان فى القوم أفضل منه.

قوله: "محمد عن أبى حنيفة" إلخ. قلت: إبراهيم من كبار الفقهاء الأعلام كما لا يخفى، ودلالة قوله على صحة الصلاة خلف ولـد الزنـا، والأعرابى والعبد ظاهرة. وقوله: "لا بأس" فيه دلالة على كراهة ما، وقد ذكرنا ما هو المذهب فيه نقلا عن البحر فى الباب السابق، فتذكر.

١٢٠٥- أخبرنا: عبد المجيد بن عبد العزيز عن ابن جريج أخبرنى عبد الله ابن عبيد الله (تابعى جليل) بن أبى مليكة إنهم كانوا يأتون عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها بأعلى الوادى[1] هو وعبيد بن عمير (تابعى)، والمسور ابن مخرمة (صحابى)، وناس كثير، فيؤمهم أبو عمر (تابعى)، ومولى عائشة، وأبو عمر (هو ذكوان) وغلامها حينئذ لم يعتق. قال: وكان إمام بنى محمد بن أبى بكر وعروة رواه الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعى فى مسنده (ص:٢٩).

قلت: رجاله ثقات من رجال الجماعة غير أن البخارى لم يخرج للأول.

١٢٠٦- عن: عبد الله بن عمير إمام بنى حطمة أنه كان إماما لبنى حطمة علٰى عهد رسول الله ﷺ وهو أعمى، وغزا معه وهو أعمى. رواه الطبرانى فى الكبير، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١:١٦٨).

١٢٠٧- عن: عطاء عن ابن عباس أن النبى ﷺ استخلف ابن أم مكتوم على الصلاة وغيرها من أمر المدينة: رواه الطبرانى وإسناده حسن (التلخيص الحبير ١:١٢٤).

قوله: "أخبرنا عبد المجيد" إلخ. دلالته على جواز الصلاة خلف العبد ظاهرة، وأصحابنا عللوا كراهتها بأنه لا يتفرغ للعلم، ويكون محتقرا بين الناس، فتقل الجماعة، وظاهر أن مولى عائشة لم يكن جاهلا، ولا محتقرا، فلا كراهة.

قوله: "عن عبد الله وعطاء" إلخ. دلالتهما على صحة الصلاة خلف الأعمى ظاهرة، وأصحابنا عللوا كراهتها بأنه لا يتوقى النجاسة، وظاهر أنهما لم يكونا -والعياذ بالله- بهذه الصفة، فلا كراهة، وأيضاً فقد مر عن البحر أنه قيد فى المحيط وغيره كراهة إمامة الأعمى بأن لا يكون أفضل القوم، فإن كان أفضلهم فهو أولى. قال: وعلى هذا يحمل تقديم ابن أم مكتوم لأنه لم يبق من الرجال الصالحين للإمامة فى المدينة أفضل منه حينئذ، ولعل عتبان بن مالك كان أفضل من كان يؤمه أيضا اهـ (١-٣٤٩).

---

(١) هو لقب موضع بمكة.

باب السلطان أحق بالإمامة من الجميع

ولو لم يكن أفضلهم، وكذا رب المنـزل فى منزله، والإمام الراتب فى مسجده أحق بها من غيره

١٢٠٨- عن: أبى مسعود الأنصارى مرفوعا: «ولا تؤمن الرجل فى أهله، ولا فى سلطانه، ولا تجلس على تكرمته فى بيته إلا أن يأذن لك أو بإذنه» مختصر أخرجه مسلم (١: ٢٣٦).

قلت: وكذا عبد الله بن عمير لعله كان أفضل قومه فلا كراهة.

باب السلطان أحق بالإمامة من الجميع

ولو لم يكن أفضلهم، وكذا رب المنزل فى منزله، والإمام الراتب فى مسجده أحق بها من غيره

قوله: "عن أبى مسعود" إلخ. قلت: دلالته على الجزئين الأولين ظاهرة، وقوله ﷺ: «ولافى سلطانه» يعم الإمام الراتب أيضاً، فإنه صاحب السلطان فى مسجده. قال النووى: معناه ما ذكره أصحابنا وغيرهم أن صاحب البيت، والمجلس، وإمام المسجد أحق من غيره، وإن كان ذلك الغير أفقه، وأقرأ، وأورع، وأفضل منه. وصاحب المكان أحق، فإن شاء قدم من يريده وإن كان ذلك الذى يقدمه مفضولا بالنسبة إلى باقى الحاضرين، لأنه سلطانه فيتصرف فيه كيف شاء. قال أصحابنا: فإن حضر السلطان أو نائبه قدم على صاحب البيت، وإمام المسجد وغيرهما، لأن ولايته وسلطنته عامة. قالوا: ويستحب لصاحب البيت أن يأذن لمن هو أفضل منه اهـ (١: ٢٣٦). قلت: وكذا ذكره أصحابنا كما فى نور الإيضاح وشرحه المؤلف وحاشيته للطحطاوى (ص-١٧٤). نعم! نقل الطحطاوى عن البناية أن هذا فى الزمن الماضى، لأن الولاة كانوا علماء وغالبهم كانوا

١٢٠٩- عن: ابن مسعود قال: من السنة أن لا يؤمهم إلا صاحب البيت. أخرجه الإمام الشافعي، كما هو في مسنده (ص:٣٠). وفيه ضعف، وانقطاع، وله شاهد رواه الطبراني من طريق إبراهيم النخعي قال: أتى عبد الله أبا موسى فتحدث عنده فحضرت الصلاة، فلما أقيمت تأخرا أبو موسى، فقال له عبد الله: لقد علمت أن من السنة أن يتقدم صاحب البيت. رجاله ثقات (التلخيص الحبير ٢:١٢٥) وفي مجمع الزوائد (١:٦٨): رجاله رجال الصحيح، وفي طريق أخرى عن علقمة: فتقدم أبو موسى، ورجاله ثقات اهـ.

١٢١٠- أخبرنا: عبد المجيد عن ابن جريج قال: أخبرني نافع قال: أقيمت الصلاة في مسجد بطائفة من المدينة، ولابن عمر قريبا من ذلك المسجد أرض

صلحاء، وأما في زماننا، فأكثر الولاة ظلمة جهلة اهـ.

قلت: قد مر أن ابن عمر رضي الله عنهما صلى خلف الحجاج وكفى به فاسقًا، فالظاهر أن الوالي لو كان قادرا على القراءة بقدر ما يجوز به الصلاة، وعالما بالقدر الضروري من أركانها، وشرائطها، وأحكامها يقدم على غيره كما هو مقتضى عموم أقوال الأئمة والله أعلم.

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. دلالته على الجزء الثاني من الباب ظاهرة، وقال الأثرم: لا يعارض هذا صلاة النبي ﷺ في بيت أنس، لأنه كان الإمام حيث كان، كذا في التلخيص الحبير (ص: ١٢٥). وأثر عبد الله أخرجه أحمد والطبراني بطريق علقمة أيضا أن عبد الله بن مسعود أتى أبا موسى الأشعري في منزله، فحضرت الصلاة، فقال أبو موسى: تقدم يا أبا عبد الرحمان، فإنك أقدم سنا وأعلم. قال: بل أنت: تقدم، فإنما أتينك في منزلك ومسجدك فأنت أحق. قال: فتقدم أبو موسى الحديث أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد، وقال: في مسند أحمد رجل لم يسم، ورواه الطبراني متصلا برجال ثقات اهـ (١-١٦٨) وهو صريح في الجزء الثالث أيضًا.

قوله: "أخبرنا عبد المجيد" إلخ. دلالته على الجزء الثالث من الباب ظاهرة، وقال لي الشيخ مشافهة: وقول عبد الله: "أنت أحق أن تصلي في مسجدك مني" صريح في

يعملها، وإمام ذلك المسجد مولى له، ومسكن ذلك المولى وأصحابه ثمه قال: فلما سمعهم عبد الله جاء ليشهد معهم الصلاة، فقال له المولى صاحب المسجد: تقدم، فصل، فقال عبد الله: أنت أحق أن تصلى فى مسجدك منى، فصلى المولى.

أخرجه الإمام الشافعى، كما فى مسنده (ص:٣٠)، ورجاله رجال الجماعة إلا شيخ الإمام فهو من رجال الخمسة.

باب الاثنان جماعة

١٢١١- عن: أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه مرفوعا «اثنان فما فوقهما جماعة». رواه ابن ماجة، وابن عدى، ورواه الإمام أحمد، وابن عدى، والطبرانى عن أبى أمامة الباهلى، والدارقطنى عن ابن عمرو بن العاص، وابن سعد فى طبقاته، والبغوى، والباوردى عن الحكم -بفتح الكاف- ابن عمير -بالتصغير-. قال الشيخ: حديث حسن لغيره، كذا فى العزيزى (١:٤٤).

١٢١٢- عن: قباث بن أشيم الليثى (كأحمد) قال: قال رسول الله ﷺ: صلاة الرجلين يؤم أحدهما صاحبه أزكى عند الله من صلاة أربعة تترى، وصلاة أربعة يؤم أحدهم أزكى عند الله من صلاة ثمانية تترى، وصلاة ثمانية يؤم أحدهم أزكى عند الله من مائة تترى. رواه البزار والطبرانى فى الكبير، ورجال الطبرانى موثقون (مجمع الزوائد ١:١٥٧) وفى الترغيب بعد عزوه

كون الأحقية لكونه صاحب المسجد وإمامه راتبا لا غير اهـ والله أعلم.

باب الاثنان جماعة

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة.

إليهما: بإسناد لا بأس به.

١٢١٣- عن: أبى أمامة أن النبى ﷺ رآى رجلا يصلى وحده، فقال: ألا رجل يتصدق على هذا، فيصلى معه؟ فقام رجل، فصلى معه، فقال رسول الله ﷺ: هذان جماعة. رواه أحمد، والطبرانى، وله طرق كلها ضعيفة (مجمع الزوائد ١:١٦٠).

قلت: وبكثرة الطرق يرتفع الضعيف إلى درجة الحسن، لا سيما وله شاهد وهو أول الباب وما يليه، وقد مر فى الجزء الثانى[1] من الكتاب حديث أبى بن كعب بتخريج الحاكم، وتصحيحه، وتقرير الذهبى عليه بمعنى حديث ابن أشيم.

١٢١٤- محمد: قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا زاد على الواحد فى الصلاة فهى جماعة. أخرجه الإمام محمد فى كتاب الآثار (ص:٢٢)، ورجاله ثقات، وأخرجه ابن أبى شيبة عنه بلفظ: الرجل مع الرجل جماعة لهما التضعيف خمسا وعشرين، كذا فى النيل (٣:١٣).

باب استحباب التكبير عند قد قامت الصلاة

١٢١٥- عن: عبد الله بن أبى أوفى قال: كان بلال إذا قال: "قد قامت الصلاة" نهض رسول الله ﷺ بالتكبير[2] (أى متلبسا به) رواه البزار، وفيه

باب استحباب التكبير عند قد قامت الصلاة

قوله: "عن عبد الله بن أبى أوفى" إلخ. قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة، وهو قول محمد، وأبى حنيفة رحمهما الله تعالى، وقال أبو يوسف: يشرع فى التكبير إذا

---

(١) انظر إعلاء السنن (٢: ص ٣٩ من هذه الطبعة.

(٢) وفى اللسان: فكبر يدل عليه قوله: بالتكبير.

الحجاج بن فروخ، وهو ضعيف (مجمع الزوائد ١: ٨٢).

قلت: ذكره ابن حبان فى الثقات، كما فى اللسان (٢: ١٧٩). فهو حسن الحديث، ورواه الطبرانى، وسيمويه بلفظ "كان إذا قال بلال: "قد قامت الصلاة" نهض، فكبر". (كنز العمال ٤: ١١).

١٢١٦- عن: سعيد بن المسيب قال: "إذا قال المؤذن: "الله أكبر" وجب القيام، وإذا قال: "حى على الصلاة" عدلت الصفوف، وإذا قال: "لا إله إلا الله" كبر الإمام". أخرجه سعيد بن منصور، ذكره الحافظ فى الفتح (٢: ١٠٠)، وهو حسن أو صحيح على قاعدته.

فرغ المؤذن من الإقامة محافظة على فضيلة متابعة المؤذن، وإعانة للمؤذن على الشروع معه. ولهما أن المؤذن آمين، وقد أخبر بقيام الصلاة، فيشرع عنده صونا لكلامه عن الكذب، وفيه مسارعة إلى المناجاة وقد تابع المؤذن فى الأكثر، فيقوم مقام الكل. ذكره فى البحر (١: ٣٢١، ٣٢٢).

والجواب عن الإعانة أن هذا القدر من التقدم والتأخر لا تفوت به المعية العرفية، وهى معتبرة شرعًا، والحاصل أن الأذان كما له إجابة بالقول، كذلك الإقامة لها إجابة بالقول، وهو القول كقول المؤذن، وقول: أقامها الله وأدامها إذا قال: قد قامت الصلاة، وإجابة بالفعل، وهو الإتيان بمعنى قوله: "قد قامت الصلاة" بأن يشرع فيها، فأخذ أبو يوسف بالإجابة القولية، وهما بالإجابة الفعلية، ولكل وجهة، والأمران جائزان وإنما الكلام فى الأولوية، وقد تقدم فى باب الأذان أن الإجابة الفعلية آكد من القولية حتى ورد الوعيد على تركها، فينبغى أن تكون كذلك آكد فى الإقامة، وإن لم يرِد الوعيد على تركها هناك لاسيما وقد ورد ذلك عن ابن أبى أوفى مرفوعًا، والقياس إذا تأيد بالحديث كان أولى.

قوله: "عن سعيد" إلخ. قلت: فيه تأييد لأبى يوسف، ولا يخفى أن المرفوع أولى من قول التابعى، فالقوى قولهما.

١٢١٧- أبو حنيفة: عن طلحة بن مصرف عن إبراهيم أنه قال: إذا قال المؤذن: "حى على الفلاح" فينبغى للقوم أن يقوموا للصلاة، فإذا قال: "قد قامت الصلاة" كبر الإمام. أخرجه محمد فى الآثار ثم قال: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة، فإن كف الإمام حتى فرغ المؤذن من الإقامة، ثم كبر فلا بأس أيضا، كل ذلك حسن. كذا فى جامع المسانيد (١:٤٣٤). قلت: سند صحيح، وقول إبراهيم حجة عندنا لكونه لسان ابن مسعود وأصحابه.

١٢١٨- عن: أبى أمامة أو عن بعض أصحاب النبى ﷺ أن بلالا أخذ فى الإقامة، فلما أن قال: "قد قامت الصلاة" قال النبى ﷺ: "أقامها الله وأدامها". مختصر رواه أبو داود بإسناد منقطع، وقد مر فى الجزء الثانى من هذا الكتاب (٢:٩٥).

قوله: "أبو حنيفة" إلخ. فيه دلالة صريحة على قول الإمام، وقد تأيد قول إبراهيم بالحديث المرفوع، فيكون أولى وأرجح، وقال الحافظ ابن قدامة فى المغنى: وكان أصحاب عبد الله يكبرون إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة، وبه قال سويد بن غفلة والنخعى اهـ (١-٥٠٧). وفيه تأييد لما قلنا: إن قول إبراهيم حكاية عن قول عبد الله وأصحابه، وفيه أيضاً تأييد لأثر ابن أبى أوفى فإن عمل أهل العلم بحديث إمارة صحته كما قدمناه فى المقدمة.

قوله: "عن أبى أمامة" إلخ. ظاهره يؤيد أبا يوسف لما فيه من إجابته ﷺ بالقول دون الفعل، ويمكن التطبيق على قولهما بأن ذلك كان فى المرة الأولى من كلمة الإقامة، ثم كبر عند قوله: "قد قامت الصلاة" ثانية، أو يقال: إنه ﷺ لم يكن حينئذ فى مصلاه بل بعيداً عنه متوجها إليه، والشروع عند قوله: "قد قامت الصلاة" إنما يكون إذا كان الإمام فى مصلاه، على أن ليس فيه ما يدل على المواظبة، فيحمل على بيان الجواز أحياناً، وأثر ابن أبى أوفى يدل على المواظبة، فهو أولى. ولا يعارضه ما رواه البخارى فى أبواب الأذان عن أنس قال: أقيمت الصلاة والنبى ﷺ يناجى رجلا فى جانب المسجد، فما قام إلى الصلاة حتى نام القوم اهـ فإنه كان للعارض، والكلام فى العادة.

باب كراهة جماعة النساء

١٢١٩- عن: عائشة أن رسول الله ﷺ قال: لا خير في جماعة النساء إلا في المسجد أو في جنازة قتيل. رواه أحمد والطبراني في الأوسط ألا إنه قال: لا خير في جماعة النساء إلا في مسجد جماعة، وفيه ابن لهيعة، وفيه كلام. مجمع الزوائد (١: ١٥٥) قلت: قد حسّن له الترمذي، واحتج به غير واحد كما في مجمع الزوائد (ص:١٢٦ وص:٥) أيضا.

والله سبحانه وتعالى أعلم[1].

باب كراهة جماعة النساء

قوله: "عن عائشة" إلخ. قلت: وجه دلالته على معنى الباب أنه ﷺ قد نفى الخيرية عن جماعة النساء خارج مسجد الجماعة، ولا يخفى أن جماعتهن في مسجد الجماعة لا تكون إلا مع الرجال، لأنه لم يقل أحد بجواز جماعتهن في مسجد الجماعة منفردات عن الرجال، فعلم أن جماعتهن وحدهن مكروهة.

فإن قيل: هذا مما خالف راويه العمل به، فإن عائشة رضي الله عنها كانت تؤم النساء في الصلاة المكتوبة وغيرها، كما سيأتي والراوي إذا عمل بخلاف روايته لم تبق حجة عند الحنفية.

قلنا: هذا إذا لم يمكن الجمع بين عمله وروايته، وهذا ليس كذلك، فإن الجمع بينهما ممكن بأن روايتها تدل على كراهة جماعة النساء، وعملها على نفس الإباحة، وكراهة شئ لا تنافي جوازه، كما لا يخفى، فلعلها أمت النساء أحيانًا لبيان الجواز، أو لتعليم النساء صفة الصلاة، ونحن لا ننفي الجواز في المسألة حتى قلنا بصحة صلاتهن

---

(١) فائدة: وجنح بعض من علمائنا أيضا إلى قول أبي يوسف، كما في الدر المختار: وشروع الإمام في الصلاة مذ قيل: قد قامت الصلاة ولو أخر حتى أتمها لا بأس به إجماعًا، وهو قول الثاني والثلاثة وهو أعدل المذاهب، كما في شرح المجمع لمصنفه. وفي القهستاني معزيا للخلاصة: أنه الأصح اهـ (آخر سنن الصلاة) أشرف علي.

١٢٢٠- قال ابن وهب: عن ابن أبى ذئب عن مولى لبنى هاشم أخبره عن على ابن أبى طالب أنه قال: لا تؤم المرأة. (المدونة لمالك ١:٨٦) قلت: رجاله كلهم ثقات، ولا يضره عدم تسمية الراوى عن على، فإن شيوخ ابن أبى ذئب كلهم ثقات سوى البياضى[1] قاله ابن معين. وأبو داود، كما فى التهذيب (٩:٣٠٤،٣٠٥) فالسند صحيح.

١٢٢١- أخبرنا: سفيان الثورى عن ميسرة بن حبيب الهندى عن ريطة الحنفية أن عائشة أمتهن، وقامت بينهن فى صلاة مكتوبة. رواه عبد الرزاق فى

لو صلين جماعة، وكم من مكروه يؤتى به لضرورة التعليم، كما ثبت عن عمر رضى الله عنه أنه جهر بالاستفتاح أحيانا لغرض تعليم الجهلة من المقتديين، وهذا هو محمل فعل أم سلمة رضى الله عنها، على أنا لا نسلم المنافاة بين روايتها وعملها بل نرى فعلها مما يؤيد روايتها كما سيأتى.

فإن قيل: حديث عائشة هذا يدل على عدم كراهة جماعتهن فى صلاة الجنازة، فيما تقول الحنفية فى ذلك؟

قلت: صرحوا رحمهم الله بعدم كراهتها هناك، وبينوا الفرق بينهما وبين غيرها من الصلوات كما فى الدر، والفتاوى الشامية نقلا عن الفتح، والبحر (ص-٥٩٠) وتقييد الجنازة بالقتيل اتفاق، فلعلهن كن يرغبن فى الصلاة على الشهداء.

قوله: "قال ابن وهب" إلخ. قلت: قول على رضى الله عنه بإطلاقه يدل على عدم صلاحية المرأة للإمامة مطلقًا، لا للرجال، ولا للنساء، ومن ادعى فيه التقييد فليأت عليه ببرهان، فهو يؤيدنا معشر الحنفية فى قولنا بكراهة جماعة النساء خلف واحدة منهن. والله تعالى أعلم.

قوله: "أخبرنا سفيان الثورى" إلخ. "أخبرنا سفيان بن عيينة" إلخ. استدل بظاهرهما من نفى الكراهة عن جماعة النساء، واستدل بهما الشيخ فى جامع الآثار على

---

(١) والبياضى ليس من موالى بنى هاشم.

مصنفه، وبهذا الإسناد رواه الدارقطني، ثم البيهقي في سننهما ولفظهما: "فقامت بينهن وسطا". قال النووي في الخلاصة: إسناده صحيح (زيلعي ١:٢٤٠).

١٢٢٢- أخبرنا: سفيان بن عيينة عن عمار الدهني عن امرأة من قومه يقال لها: حجيرة بنت حصين قالت: أمتنا أم سلمة في صلاة العصر، فقامت بيننا. رواه عبد الرزاق، واللفظ له، وابن أبي شيبة، والشافعي[1]، ومن طريق عبد الرزاق رواه الدارقطني في سننه. قال النووي: إسناده صحيح (زيلعي ١:٢٤٠).

الكراهة حيث قال: إن قيام الإمام قدام القوم إذا كانوا اثنين فصاعدا سنة، (مؤكدة كما سيأتي) فكان القيام في الوسط مكروها، فلو لم يكن القيام قدام القوم يفضي إلى مكروه أشد من ذلك لما تركته عائشة وأم سلمة، وعلى كل فيلزم ارتكاب أحد المكروهين (ص-٦٤). قال: وإن خالجك احتمال كون هذه الكراهة مخصوصة بجماعة الرجال فأزحه بأن مثل هذا الاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يضر في الظنيات، وأيضاً وجود جماعتهن في ذلك العصر كان قليلا، ولم يثبت جماعتهن بطريق العادة لهن مع توفر الدواعي إلى نيل فضائلها، فكون جماعتهن كالمتروك في ذاك الزمان دليل على أنهم كانوا لا يستحسنونها، وهو المراد بالكراهة، وبه يشعر كلام الإمام محمد في كتاب الآثار، فذكر أولا أثر عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها كانت تؤم النساء في شهر رمضان، فتقوم وسطا، ثم قال: لايعجبنا أن تؤم المرأة، فإن فعلت قامت في وسط الصف مع النساء، كما فعلت عائشة، وهو قول أبي حنيفة اهـ (ص:٣٨). قال الشيخ: وما روى عن أم ورقة غايتها الإباحة لا نيل الفضيلة، ولما كان فيه شبهة الكراهة كان الاحتياط في الترك، لأن الشئ إذا تردد بين المندوب والمكروه كان ترك المندوب أولى، ونظيره تقدم المحرم على المبيح إذا تعارضا اهـ.

---

(١) ولفظ الشافعي في مسنده: عن أم سلمة أنها أمتهن فقامت وسطا اهـ (ص:٢٩).

قلت: وأيضاً فإن حديث عائشة المذكور أول الباب يفيد حكما عاماً وقاعدة كلية، وحديث أم ورقة إنما ورد فى امرأة بعينها، فأفاد حكما خاصاً يتطرق إليه من الاحتمالات ما لا يتطرق إلى الأول، فهو أولى، وحديث أم ورقة ذكره الحافظ فى بلوغ المرام (١-٧٧) عنها أن النبى ﷺ أمرها أن تؤم أهل دارها. رواه أبو داود وصححه ابن خزيمة اهـ.

وأخرجه الحاكم فى المستدرك أن رسول الله ﷺ كان يقول: انطلقوا بنا إلى الشهيدة فنزورها، وأمر أن يؤذن لها، وتقام، وتؤم أهل دارها فى الفرائض. قال الحاكم: قد احتج مسلم بالوليد بن جميع، وهذه سنة غريبة لا أعرف فى الباب حديثاً مسندا غير هذا اهـ (١-٢٠٣). وقرره عليه الذهبى فى تلخيصه، وفى الزيلعى: قال المنذرى فى مختصره: الوليد بن جميع فيه مقال، وقال ابن القطان فى كتابه: الوليد بن جميع، وعبد الرحمان بن خلاد لا يعرف حالهما. قلت: ذكرهما ابن حبان فى الثقات اهـ (١:٢٤١).

قلت: ولكن ذكر الوليد أيضاً فى الضعفاء، وقال: ينفرد عن الإثبات بما لا يشبه حديث الثقات، فلما فحش ذلك منه بطل الاحتجاج به، وقال الحاكم: لو لم يخرج له مسلم لكان أولى. كذا فى تهذيب التهذيب. وذكر فيه توثيقه عن آخرين (١١-١٣٩) فالرجل مختلف فيه ولكن ابن لهيعة أحسن حالا منه، لأنه من الأئمة المعروفين لم يجهله أحد قط، فحديثه وهو ما ذكرناه أول الباب أولى من حديث الوليد هذا.

قال بعض الناس: إن جماعة النساء قد وردت فى ثلاثة أحاديث مرفوعاً وموقوفاً، كما قد علمت، فلا أعلم وجها للكراهة، وأما قول الشيخ: "وإن خالجك" إلخ فأقول: إن هذا الاحتمال هو الغالب بل لابد من اعتبار أن الكراهة مخصوصة بالرجال للتطبيق بين الأحاديث، فإنه يبعد أن يجيز النبى ﷺ ما يكره، ولا يبين كراهته فى حين من الأحيان اهـ.

قلت: قد صرح النبى ﷺ بنفى الخيرية عن جماعتهن فى غير مسجد جماعة وجنازة قتيل، فاندحض قوله: "إنه ﷺ لم يبين كراهة فى حين من الأحيان"، وأما ما ورد فيه من الأحاديث، فلا دلالة فيه على ما هو أزيد من الإباحة، وأما قوله: "لابد من اعتبار أن الكراهة مخصوصة بالرجال للتطبيق بين الأحاديث" إلخ فمردود عليه بأن التطبيق لا ينحصر فيه، ودليل كراهته قيام الإمام بين الاثنين لم يفرق بين الرجال والنساء، فلا يقال

باب موقف الإمام والمأمومين

١٢٢٣- عن: ابن عباس قال: بت فى بيت خالتى ميمونة فصلى رسول الله ﷺ العشاء ثم جاء فصلى أربع ركعات، ثم نام، ثم قام فجئت فقمت عن يساره فجعلنى عن يمينه، فصلى خمس ركعات، ثم صلى ركعتين، ثم نام حتى سمعت غطيطه أو قال: خطيطه، ثم خرج إلى الصلاة. رواه البخارى (١: ٩٧).

بالتفريق ما لم يقم عليه دليل ناهض.

باب موقف الإمام والمأمومين

قوله: "عن ابن عباس" إلى قوله: "عن المغيرة" إلخ. قلت: دلت الأحاديث على أن الواحد يقوم عن يمين الإمام. قال الحافظ فى الفتح: وقد نقل بعضهم الاتفاق على أن المأموم الواحد يقوم عن يمين الإمام إلا النخعى، فقال: إذا كان الإمام ورجل، قام الرجل خلف الإمام، فإن ركع الإمام قبل أن يجيئ أحد قام عن يمينه. أخرجه سعيد بن منصور. ووجه بعضهم بأن الإمامة مظنة الاجتماع، فاعتبرت فى موقف المأموم حتى يظهر خلاف ذلك، وهو حسن لكنه مخالف للنص، وهو قياس فاسد، ثم ظهر لى أن إبراهيم إنما كان يقول بذلك حيث يظن ظنا قويا مجئ ثانى، وقد روى سعيد بن منصور أيضا عنه قال: ربما قمت خلف الأسود وحدى حتى يجئ المؤذن اهـ (٢-١٦١). قال الحافظ: وقال أصحابنا: يستحب أن يقف المأموم دونه قليلا. اهـ (٢-١٦٠).

قلت: وكذلك استحبه أصحابنا، فروى عن محمد أنه يضع أصابعه عند عقب الإمام، كذا فى الطحطاوى على مراقى الفلاح (ص:١٧٧). واختاره الشرنبلالى فقال: يقف الواحد عن يمين الإمام مساويا له متأخرا بعقبه اهـ. والذى فى شروح الهداية، والقدورى، والكنز، والبرهان، والقهستانى أنه يقف مساويا له بدون تقدم، وبدون تأخر من غير فرجة فى ظاهر الرواية كذا فى الطحطاوى (ص مذكور). ولعل ما فى ظاهر الرواية

١٢٢٤- عن: أنس قال: صليت مع النبى ﷺ فأقامنى عن يمينه. رواه البزار، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١:١٧٩).

١٢٢٥- عن: المغيرة بن شعبة رضى الله عنه أن النبى ﷺ توضأ ومسح على الخفين، وصلى، فأقامنى عن يمينه. قلت: هو فى الصحيح خلا قوله: "فأقامنى عن يمينه" رواه الطبرانى فى الأوسط ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١:١٧٩).

١٢٢٦- عن: أنس بن مالك قال: صليت أنا ويتيم فى بيتنا خلف النبى ﷺ، وأمى خلفنا أم سليم. رواه البخارى (١:١٠١).

١٢٢٧- عن: عبادة بن الوليد بن عبادة بن الصامت عن جابر فى حديث طويل: فقام رسول الله ﷺ ليصلى، ثم جئت حتى قمت عن يسار رسول الله ﷺ، فأخذ بيدى، فأدارنى حتى أقامنى عن يمينه، ثم جاء جبار بن صخر،

هو الأصل، وإنما استحبوا التأخر قليلا لئلا يتقدم أحد من العوام على إمامه بشئ، فهو الأحوط لهم.

قوله: "عن أنس" إلخ. قلت: دل الحديث على أن الإمام إذا كان معه رجلان وامرأة يقوم الرجلان خلفه، وتقوم المرأة خلفهم. والحديث وإن كان فيه ذكر البالغ، واليتيم، فحكم الاثنين من البالغين كذلك، كما يدل عليه حديث جابر الآتى.

قوله: "عن عبادة" إلخ. قلت: يدل على أن الاثنين يقومان خلف الإمام، وأما ما رواه مسلم فى صحيحه عن إبراهيم عن علقمة، والأسود أنهما دخلا على عبد الله (بن مسعود) فقال: أصلى من خلفكم؟ قالا: نعم، فقام بينهما، فجعل أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله، ثم ركعنا فوضعنا أيدينا على ركبنا، فضرب أيدينا، ثم طبق بين يديه ثم جعلهما بين فخذيه، فلما صلى قال: هكذا فعل رسول الله ﷺ (١:٢٠٢). فقال الحازمى فى كتاب الاعتبار: وقال بعضهم: حديث عبد الله بن مسعود منسوخ، لأن ابن مسعود إنما تعلم هذه الصلاة من النبى ﷺ وهو بمكة، وفيها التطبيق وأحكام أخر هى

فتوضأ، ثم جاء فقام عن يسار رسول الله ﷺ، فأخذ رسول الله ﷺ بأيدينا جميعا، فدفعنا حتى أقامنا خلفه، رواه مسلم (٢:٤١٧).

١٢٢٨- أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه جعلهما[1] خلفا، وصلى بين أيديهما، وكان يجعل كفيه على ركبتيه، فقال إبراهيم: صنيع عمر أحب إلى. قال محمد: وبه نأخذ وهو أحب إلينا من صنيع ابن مسعود، وهو قول أبى حنيفة اهـ (كتاب الآثار ص:٢٩).

قلت: رجاله ثقات مع إرساله ومراسيل النخعى صحاح، ووصله الطحاوى فى معانى الآثار (١:١٨١).

١٢٢٩- عن غير إبراهيم عن سمرة جندب قال: أمرنا رسول الله ﷺ إذا كنا ثلاثة أن يتقدمنا أحدنا، رواه الترمذى، وغربه. وفى إسناده إسماعيل بن مسلم البصرى ثم المكى ضعفه أحمد وغيره. وقال ابن عدى: هو ممن يكتب

الآن متروكة، وهذا الحكم من جملتها، ولما قدم النبى ﷺ المدينة تركه بدليل ما أخرجه مسلم (ثم ذكر حديث جابر هذا)، وقال: وفيه دلالة على أن هذا الحكم هو الآخر، لأن جابر إنما شهد المشاهد التى كانت بعد بدر، ثم فى قيام ابن صخر عن يسار النبى ﷺ أيضا دلالة على أن الحكم الأول كان مشروعًا، وأن ابن صخر كان يستعمل الحكم الأول حتى منع منه، وعرف الحكم الثانى اهـ (ص-١٠٧). وقال النووى تحت حديث عبد الله: وهذا مذهب ابن مسعود وصاحبيه، وخالفهم جميع العلماء من الصحابة فمن بعدهم إلى الآن، فقالوا: إذا كان مع الإمام رجلان وقفا ورائه صفا، لحديث جابر اهـ. قال: وأجمعوا إذا كانوا ثلاثة أنهم يقفون ورائه (١:٢٠٢). وفى الدر المختار: فلو توسط اثنين كره تنزيها، وتحريما لو أكثر اهـ. وفى رد المحتار: وفى رواية: لا يكره، والأولى أصح اهـ.

قلت: وحديث سمرة نص فى الباب، فإنه قولى، فلا مرد عنه، وإسماعيل بن مسلم وإن ضعفه غير واحد، فقد قال ابن سعد: قال محمد بن عبد الله الأنصارى: كان

---

(١) أى الاثنين. منه

حديثه، كذا فى تنقيح المشكاة (١:٢٠٢). قلت: وله شواهد، فهو، حسن عندى.

١٢٣٠- عن: على ابن أبى طالب رضى الله عنه قال: من السنة أن يقوم الرجل، وخلفه رجلان، وخلفهما امرأة. رواه البزار، وفيه الحارث، وهو ضعيف (مجمع الزوائد). قلت: قد مر غير مرة أنه مختلف فيه، وحسن الحديث. وقول الصحابى: "من السنة كذا" داخل فى المرفوع عندهم.

١٢٣١- عن: أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «وسطوا الإمام وسدوا الخلل». رواه أبو داود وسكت عنه.

له رأى، وفتوى، وبصر، وحفظ للحديث، فكنت أكتب عنه لنباهته اهـ من التهذيب (١:٣٣٣).

قوله: "عن على" إلخ. قلت: فيه دلالة على أن المرأة تقوم خلف الرجال وحدها، ولا تحاذيهم فى الصف، وسيأتى لك تفصيله إن شاء الله تعالى.

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. الحديث حسنه الإمام السيوطى بالرمز فى الجامع الصغير (٢:١٦٨) ودلالته على توسيط الإمام ظاهرة. وفى عون المعبود: أى اجعلوا إمامكم متوسطا بأن تقفوا فى الصفوف خلفه، وعن يمينه، وشماله. قال الشيخ: وهذا الوسط هو المراد من المحراب الذى يذكر فى كتب الفقه، ولا يلزم منه كون المحاريب على عهد رسول الله ﷺ. وفى مجموعة الفتاوى للشيخ العلامة عبد الحى اللكنوى نور الله مرقده عن رسالة للإمام السيوطى: أول من أحدث المحراب المجوف عمر بن عبد العزيز حين بنى المسجد النبوى، ذكره الواقدى عن محمد بن هلال (١:٢٢٥). وأما ما ورد من النهى عنها مرفوعًا، وموقوفًا، وعلل فى بعضها بالتشبه بأهل الكتاب فيحتمل أن تكون محاريب أهل الكتاب فى ذلك الزمان كما هى فى زماننا للنصارى، وهى المقصورة، حيث يختفى فيها الإمام عن من خلفه، فلم يثبت الكراهة مطلقا، ويؤيده أن اللفظ الذى ورد فى الحديث هو المذابح، وفسره صاحب النهاية بما نصه: المذبح واحد المذابح وهى المقاصير، وقيل: المحاريب اهـ. فلا يلزم من النهى عن المذابح أن يكون بناء المحاريب المجوفة فى المساجد

باب عدم جواز إمامة المرأة لغير المرأة

١٢٣٢- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها، أخرجه مسلم (١:١٨٢).

١٢٣٣- قال: ابن وهب عن ابن أبى ذئب عن مولى لبنى هاشم أخبره عن على بن أبى طالب أنه قال: لا تؤم المرأة (المدونة لمالك). قلت: رجاله كلهم

مكروهًا من حيث كونها محرابًا، وفيه نفع للمسجد، وهو الاستحكام بكون العمارة مدورة، وللقوم، وهو تعيين الوسط لقيام الإمام لورود الأمر بتوسيطه. انتهى بلفظ بعض الناس فى الإحياء.

قلت: والحديث المرفوع بكراهة المذابح أخرجه الطبرانى، والبيهقى عن ابن عمرو ابن العاص رضى الله عنه بلفظ "اتقوا هذه المذابح" يعنى المحاريب. قال الشيخ: حديث حسن، كذا فى العزيزى (١:٤١). والموقوف ذكره فى مجمع الزوائد (١:١٤٨) عن عبد الله بن مسعود أنه كره الصلاة فى المحراب، وقال: إنما كانت للكنائس، فلا تشبهوا بأهل الكتاب. يعنى أنه كره الصلاة فى الطاق. رواه البزار، ورجاله موثقون اهـ. ومعناه ما ذكره الشيخ، فتذكر، فليس فيه كراهة بناء المحاريب مطلقا بل كراهة المحاريب المشابهة لمحاريب أهل الكتاب.

باب عدم جواز إمامة المرأة لغير المرأة

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. قلت: وجه دلالته على معنى الباب أن إمامتها تستلزم تقدمها على الصفوف، وقد منع منه فى الحديث، كما ترى، فتكون إمامتها ممنوعة.

قوله: "قال ابن وهب" إلخ. قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة، فإن قوله: "لا تؤم المرأة" يدل على عدم صحة الاقتداء بها، فإن هذه اللفظة تشعر بعده صلاحيتها

ثقات، ولا يضره عدم تسمية الراوى عن على. فإن كل من روى عنه ابن أبى ذئب ثقة إلا أبا جابر البياضى كما فى التهذيب (٩: ٣٠٤، ٣٠٥) والبياضى ليس من موالى بنى هاشم، فالسند صحيح.

١٢٣٤- عن: أبى بكرة: بكار بن عبد العزيز بن أبى بكرة عن أبيه عن جده أن النبى ﷺ قال: هلكت الرجال حين أطاعت النساء. أخرجه أحمد والحاكم وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأشار إلى أن شاهده حديث «لن يفلح قوم يملكهم[1] امرأة» اهـ. ولفظ البخارى: "ولو أمرهم امرأة" ولفظ أحمد: "أسندوا أمرهم إلى امرأة" كذا فى المقاصد الحسنة (ص ٥٩ و٢٠٤).

١٢٣٥- عن: عبد الله (ابن مسعود) عن النبى ﷺ قال: المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان، رواه الترمذى (١: ١٤٠) وقال: حسن صحيح غريب.

للإمامة والله تعالى أعلم.

قوله: "عن أبى بكرة" إلخ. قلت: دلالته على الباب ظاهرة حيث عد إطاعة النساء هلاكة للرجال، فكانت ممنوعة، ولا يخفى أن إمامتها للرجال تستلزم كونها مطاعة لهم.

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قلت: دل الحديث على كون المرأة عورة، ولا يخفى أن تقدمها أمام الرجال ينافى ذلك، ولا يذهب عليك أن جميع ما ذكرنا من الدلائل لاتدل بصراحتها على بطلان صلاة الرجالِ خلف النساء، ولكن المجتهدين استنبطوا منها

---

(١) فإن قيل: الحديث ورد فى الإمامة الكبرى، وقد أجازها الحنفية من المرأة مع الكراهة، فلم لم يقولوا بذلك فى الإمامة الصغرى؟ قلت: قد فرقوا -رحمهم الله- بأن الإطاعة فى الإمامة الصغرى أشد اتباعا وانقيادا من الكبرى، لما فى الأولى من إطاعة أفعال الإمام حتى أن قراءته قراءة لهم، وفساد صلاة المقتدى وصحته تبع لفساد صلاة الإمام وصحته، وليس كذلك فى الثانية، لما فيه من إطاعة الأقوال الموافقة للشرع فحسب، وأما الأقوال المخالفة له فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، فالإطاعة فى الإمامة الكبرى إنما هى للشارع حقيقة لا للإمام، وإنما هو منفذ لأحكام الشرع، ومقيم لحدوده، فقالوا بفساد الإمامة فى الصغرى، وكراهتها فى الكبرى، فافهم، والله تعالى أعلم.

باب فساد صلاة الرجال بمحاذاة النساء

في صلاة مشتركة جماعة

١٢٣٦- عن: الحارث بن معاوية أنه ركب إلى عمر بن الخطاب يسأله عن ثلاث خلال. قال: فقدم المدينة، فسأله عمر ما أقدمك؟ قال: لأسألك عن ثلاث خلال. قال: وما هى؟ قال: ربما كنت أنا والمرأة فى بناء ضيق، فتحضر

بذوقهم فساد صلاة الرجال خلفهن، وأجمعوا على ذلك كما قدمنا عن رحمة الأمة أنه لا تصح إمامة المرأة بالرجال فى الفرائض بالاتفاق، واختلفوا فى جواز إمامتها بهم فى صلاة التراويح خاصة، فأجاز ذلك أحمد بشرط أن تكون متأخرة، ومنعه الباقون اهـ.

قلت: لم يفرق الدليل بين الفرض والنفل، ولم نعلم معنى قوله: "بشرط أن تكون متأخرة" فإن تقدم المأموم على الإمام مفسد للصلاة لما فيه من قلب الموضوع، والذى جوز إمامتها للرجال فى المكتوبة محجوج بإجماع من قبله.

باب فساد صلاة الرجال بمحاذاة النساء

فى صلاة مشتركة جماعة

قوله: "عن الحارث" إلخ. قلت: فيه دلالة على أن السلف كانوا يتوقون من محاذاة النساء للرجال فى الجماعة، ويخافون منها على صلاتهم، كما يشعر به قول الحارث: "فإن صليت أنا وهى كانت بحذائى" ولم يجبه عمر رضى الله عنه بأنه لا بأس بمحاذاتها إياه بل أمره بجعل الستر بينه وبينها، فلو كانت صلاة الرجل تجوز مع محاذاة المرأة مطلقاً، كما ذهب إليه مالك، والشافعى أو فى موضع الضرورة لكان الحارث أولى أن يجاب بذلك لكونه سائلا عن وقت الحاجة ولكن عمر رضى الله عنه لم يجبه إلى ذلك، ولا يظن بمثله أن يضيق على الناس فى أمر جعل الله لهم فيه سعة، فالظاهر المتبادر

الصلاة، فإن صليت أنا وهى كانت بحذائى، فإن صلت خلفى خرجت من البناء. قال: تستر بينك وبينها بثوب[1] ثم تصلى بحذائك إن شئت. الحديث رواه أحمد: والحارث بن معاوية الكندى وثقه ابن حبان، وروى عنه غير واحد. وبقية رجاله من رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١:٧٦).

١٢٣٧- أخبرنا: سفيان الثورى عن الأعمش عن إبراهيم عن أبى معمر (عبد الله بن سخبرة) عن ابن مسعود رضى الله عنه قال: كان الرجل والنساء فى بنى إسرائيل يصلون جميعا، فكانت المرأة تلبس القالبين، فتقوم، فتواعد

من الحديث كون المحاذاة مفسدة.

فإن قيل: يمكن أن تكون مكروهة لا مفسدة، قلت: الكراهة ترتفع بالعذر والحاجة، كما أن القيام فى الطاق مكروه إلا إذا كان فى المسجد ضيق، وفى الجماعة كثرة، وكما أن ارتفاع المأموم على إمامه وعكسه مكروه بالاتفاق إلا لحاجة كما فى رحمة الأمة (ص:٢٧) ونظائره كثيرة، فكذا ينبغى أن ترتفع كراهة المحاذاة بضيق البناء، فيكون قول عمر فى هذه الحالة: "تستر بينك وبينها بثوب" إلخ من التعمق المنهى عنه وهو رضى الله عنه بريئ منه.

قوله: "أخبرنا سفيان الثورى" إلخ. هذا وإن كان موقوفا فإنه فى حكم الرفع، فإن ابن مسعود أسند حكم التأخير إلى الله تعالى، فدل الحديث على أن تأخير النساء عن

---

(١) لا يقال: إن الحنفية اعتبروا فى الحائل فى باب المحاذاة أن يكون قدر مؤخرة الرحل أو غلظه مثل غلظ الإصبع ما ذكره فى البحر (١:٣٥٧) لأنا نقول: أما تقييدهم الطول بأن يكون قدر مؤخرة الرحل، فله أصل فى الحديث، وفى أثر إبراهيم، أما الحديث فسيأتى. وأما أثر إبراهيم، فأخرجه محمد فى الآثار عن أبى حنيفة عن حماد، قال: سألت إبراهيم عن الرجل يصلى فى جانب المسجد الشرقى، والمرأة فى الغربى، فكره ذلك إلا أن يكون بينه وبينها شيء قدر مؤخرة الرحل اهـ (ص:٢٨). وأما تقييدهم العرض بغلظ الإصبع، فلعلهم قاسوه على سترة المصلى، وقدروها بغلظ الإصبع، فكذا ههنا، ولكن جعل فى البدائع بيان الغلظ فى باب السترة قولا ضعيفاً، وأنه لا اعتبار بالعرض، وظاهره أنه المذهب (بحر). ويؤيده ما رواه الحاكم، وقال: على شرط مسلم أنه ﷺ قال: يجزئ من السترة قدر مؤخرة الرحل ولو بدقة شعرة اهـ. كذا فى الشامى (١:٦٦٦) فلما كان قيد غلظ الإصبع ضعيفا خلاف المذهب فى باب السترة فكذا ههنا، فالحائل بالثوب يكفى لرفع المحاذاة كما يشعر به قول عمر رضى الله عنه، فافهم.

خليلها، فألقى عليهم الحيض[١] فكان ابن مسعود يقول: أخروهن من حيث أخرهن الله (أى فمنعن عن دخول المسجد، لأن الحائض لا يجوز لها دخوله) قيل: فما القالبان[٢]؟ قال: أ رجل من خشب تتخذها النساء يتشرفن الرجال فى المساجد. أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه، ورجاله رجال الجماعة (فتح القدير ١:٣١٢).

الرجال واجب، لأن الأمر للوجوب فى الأصل لاسيما إذا قامت عليه القرائن، وههنا كذلك، لأنه ﷺ أخرهن فى حال احتياجهن إلى محاذاة الرجال كما سيأتى فى حديث أبى سعيد مرفوعًا يا معشر النساء! إذا سجد الرجال فاغضضن أبصاركن، لا ترين عورات الرجال من ضيق الإزر. ولا يخفى أن رؤية العورة حرام، وأن نظر الجنس إلى عورة الجنس أخف من نظره إلى عورة غير جنسه، فلما كان فى تخلف النساء مظنة رؤيتهن عورات الرجال كان الأنسب قيامهن معهم فى الصف ولكنه ﷺ لم يرض بذلك، وأخرهن عنهم دائما، ولم يبال بتلك المظنة. فهل هذا إلا لوجوب ذلك التأخير، وإلا لكان رعاية مظنة النظر إلى العورة أولى. ومعنى قول ابن مسعود [٣]: "وأخروهن من حيث أخرهن الله". أخروهن فى الصلاة عن الرجال، بقرينة ذكره فيما سبق اجتماعهن معهم فيها فى قوله: "كان الرجال والنساء فى بنى إسرائيل يصلون جميعا"، فثبت أن تأخيرهن عن صف الرجال واجب عليهم، ولا يخفى أن لفظ "النساء والرجال" إنما يطلق على البالغات والبالغين فخرج الصبيان والصبيات عن الحكم.

---

(١) قلت: وقد أخرج البخارى عن عائشة تقول: خرجنا لا نرى إلا الحج، فلما كنا بسرف حضت، فدخل على رسول الله ﷺ وأنا أبكى، فقال: مالك؟ أ نفست؟ قلت: نعم، قال: إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم الحديث (١:٤٣). وهو يدل على كل امرأة من لدن آدم عليه السلام. قال الحافظ فى الفتح: ويمكن أن يجمع بينهما مع القول بالتعميم بأن الذى أرسل على بنى إسرائيل طول مكثه بهن عقوبة لهن لا ابتداء وجوده. وفيه أيضا: وروى الحاكم وابن المنذر باسناد صحيح إلى ابن عباس أن ابتداء الحيض كان على حواء بعد أن اهبطت من الجنة اهـ (١:٣٤١).

(٢) بفتح اللام وكسرها.

(٣) وهذا هو معنى قوله: "أخروهن من حيث أخرهن الله" كما في مجمع الزوائد وعزاه إلى الطبراني في الكبير أى أخرجوهن من بينكم في الصلاة. منه

وأما أن محاذاتها مفسدة لصلاتهم فلأنا أجمعنا على عدم جواز اقتداء الرجل بالمرأة، وفساد صلاته بالاقتداء خلفها مع اتحاد فرضهما، وهو إما أن يكون لنقصان حالها فى ذلك كالصبى، أو لعدم صلاحيتها كالأعمى، أو لفوات شرط من شروط الصلاة كالعارى، أو لفوات ترتيب المقام كما فى إمامة المتأخر بالاستقراء لعدم مجاوزة انتفاء جواز الاقتداء عنها شرعا. وليس للنقصان لأنه غير مانع لصحة الاقتداء مطلقاً لجواز إمامة الفاسق، والعبد، والأعمى مع نقصان أحوالهم بل إنما يمنع إذا لزم من ذلك محظور، كإمامة الصبى، فإنها تستلزم بناء القوى على الضعيف، ولا لعدم الصلاحية بجواز إمامتها للنساء متقدمة ومتوسطة، ولا لانتفاء شرط من الشروط، لأن الفرض عدمه، فلم يكن ذلك إلا باعتبار ترك فرض المقام الثابت بالحديث، فلما أجمعنا ههنا (على الفساد) لانعدام التأخير يثبت الفساد فى المتنازع فيه أيضاً لانعدام التأخير، وأما أن من ترك فرض المقام فسدت صلاته، فكالمقتدى إذا تقدم على إمامه (تفسد صلاته) كذا فى العناية (١:٣١٣).

وأما أن المحاذاة مفسدة لصلاته دون صلاتها، فلأنه هو المخاطب به (أى بالتأخير) دونها فى حديث أخروهن، فيكون هو التارك لفرض المقام، كالمأموم إذا تقدم على الإمام تفسد صلاته دون صلاة الإمام، لأن المأموم هو المامور بالتأخر ههنا، وكذا فى المسألة المتنازع فيها الرجل المأمور هو بالتقدم عليها، فتفسد صلاته دون صلاتها.

قال فى الكفاية: فإن قيل: لما كان هو مأمورا بالتأخير كانت هى مأمورة بالتأخر ضرورة (فإنه لا يمكن للرجل تأخيرها إلا بتأخرها) فيجب أن تفسد صلاتها أيضا.

قلنا: الضرورة غير مسلمة لما أنه يمكن للرجل تأخيرها بدون تأخرها خطوتين، فلما لم تثبت الضرورة فى تأخرها لم يتناولها مقتضى خطاب الرجال، لأن حكم المقتضى إنما يثبت إذا كان من ضرورات المقتضى. أو نقول: هى مأمورة بالتأخر ضمنا لا قصدا غير أن الثابت ضمناً يحط رتبة عن الثابت مقصوداً، فأظهرنا الأمر بالتأخير فى حقها ملحوق لإثم، وفى حقه بالفساد، إظهاراً للتفرقة بين الثابت ضمناً، وبين الثابت مقصوداً (١:٣٠٣).

قلت: ولو تفطن الحافظ ابن حجر لهذا التقرير لم يقل فى الفتح: إن فساد صلاة

١٢٣٨- عن: عبد الرحمن بن غنم أن أبا مالك الأشعرى جمع قومه، فقال: يا معشر الأشعريين! اجتمعوا وأجمعوا نساءكم أعلمكم صلاة النبى ﷺ، فاجتمعوا وأجمعوا نساءهم وأراهم كيف يتوضأون حصر الوضوء أماكنه حتى لما أن فاء الفيء وانكسر الظل قام، فأذن وصف الرجال فى أدنى الصف وصف الولدان خلفهم وصف النساء خلف الولدان، ثم أقام الصلاة. فلما قضى صلاته أقبل على قومه بوجهه، فقال: احفظوا. فإنها صلاة رسول الله ﷺ التى كان يصلى لنا، فذكر الحديث، وله طرق رواها كلها أحمد وروى الطبرانى بعضها فى الكبير، وفى طرقها كلها شهر بن حوشب وهو ثقة إنشاء الله تعالى (مجمع الزوائد ١:١٩٤).

١٢٣٩- عن: أبى سعيد الخدرى أن رسول الله ﷺ قال: وإن خير صفوف الرجال المقدم، وشرها المؤخر، وخير صفوف النساء المؤخر، وشرها

الرجل دون المرأة عجيب، وفى توجيهه تعسف اهـ (٢:١٧٧). فلله در علمائنا الحنفية ما أدق نظرهم، وأعمق فكرهم.

قوله: "عن عبد الرحمان بن غنم" إلخ. قلت: دل الحديث على أن موقف الصبيان فى الصف خلف الرجال، وموقف النساء خلفهم جميعاً، ولعل بعض الفقهاء[١] استدل به على فساد صلاة الرجال بمحاذاة الأمرد أيضاً، لكونهم مأمورين بتسوية الصفوف بهذا الترتيب، ودليل الوجوب مواظبة النبى ﷺ على ذلك دائما كما دل عليه الحديث، فإذا خالفوا ذلك فقد تركوا فرض المقام. وأجيب بمنع وجوب هذا الترتيب فى الصبيان لما ثبت فى الصحيح أنه ﷺ أقام ابن عباس بجنبه فى صلاة الليل عن يمينه، ولو كان تأخير الصبيان واجباً لأقامه خلفه كما فعل بالعجوز، وسيأتى.

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ. قلت: قد مضى تقرير دلالته على المقصود فى شرح الحديث الثانى من الباب.

---

(١) فى فتح القدير: وأما محاذاة الأمرد فصرح الكل بعدم إفساده إلا من شذ اهـ ١٢ منه.

المقدم. يا معشر النساء! إذا سجد الرجال فاغضضن أبصاركن، لا ترين عورات الرجال من ضيق الأزر. رواه أحمد بطوله وفيه عبد الله بن محمد بن عقيل، وفى الاحتجاج به خلاف، وقد وثقه غير واحد (مجمع الزوائد ١ :١٧٩) . قلت: فالحديث حسن صالح.

١٢٤٠- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه أن جدته مليكة دعت رسول الله ﷺ لطعام صنعته له، فأكل منه ثم قال: قوموا فلأصلى لكم. قال أنس رضى الله عنه: فقمت إلى حصير لنا قد أسود من طول ما لبس، فنضحته بماء، فقام رسول الله ﷺ، وصففت واليتيم ورائه، والعجوز من ورائنا، فصلى لنا رسول الله ﷺ ركعتين، ثم انصرف. أخرجه البخارى (١ :٥٥) .

قوله: "عن أنس بن مالك" إلخ. تقرير دلالته على معنى الباب ما فى جامع الآثار نقلا عن فتح القدير: أنها قامت خلف صف منفردة، ولا يحل، ولو حل مقامها معهما لمنعها (عن التخلف منفردة) .

قلت: والقيام خلف الصف مكروه محتمل الفساد، كما ذهب إليه أحمد فإيثاره على المحاذاة فيه دلالة على أنها أشد منه، وقد كان فيه احتمال الفساد، فالذى هو أشد من احتمال الفساد ليس إلا القطع بالفساد، فثبت كون المحاذاة مفسدة حتما اهـ (ص-٦٢) .

قال بعض الناس: لا دليل على أن قيام المرأة خلف الصف مكروه، بل الظاهر أن الكراهة مختصة بالرجل، والمرأة لو قامت خلف الصف لا يكره، فإنها قامت موضعها اهـ.

قلت: هذا كلام يدل على سخافة فهم قائله، فإنه قوله: "والمرأة لو قامت خلف الصف لا يكره" لا يصح على إطلاقه، فإنها لو قامت منفردة خلف الصف فى جماعة النساء يكره اتفاقًا. قال الشامى: وتأخر الواحدة محله إذا اقتدت برجل لا بامرأة مثلها اهـ (١ :٥٩٢) . ولم نعلم فيه خلافًا، فعلم أن التفرد خلف الصف مكروه فى حقها أيضًا، وانعدام تلك الكراهة فى قيامها منفردة خلف الرجال ليس لأجل أن التفرد لا يكره لها مطلقًا بل لمعنى آخر، وليس إلا أن محاذاتها للرجال أشد من قيامها متفردة فافهم، وأيضًا

١٢٤١- أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا صلت المرأة إلى جانب الرجل وكانا فى صلاة واحدة فسدت صلاته. أخرجه محمد فى الآثار وقال: به نأخذ وهو قول أبى حنيفة.

فقد ثبت أن موقف الصبيان خلف الرجال، فلو كان القيام فى موضعه ينفى الكراهة عن القيام وحده لم يقم رسول الله ﷺ ابن عباس فى جانبه عن يمينه فى صلاة الليل، بل أقامه خلفه، ولم يكن ذلك مكروها لقيامه فى موضعه، فثبت أن القيام فى موضعه لا تنتفى به كراهة التخلف وحده مطلقاً، بل إذا عارض تلك الكراهة ما هو أشد منها. فاندحض ما أورده هذا القائل على كلام الشيخ. ثم قال: وفيه أن الأشد من تلك الكراهة التى تحتمل الفساد هو كون الكراهة أشد منها أيضاً. فالحصر غير صحيح اهـ.

قلت: مجرد إبداء الاحتمال العقلى لا يجدى فى الشرائع، فإن المسائل الظنية قلما تخلو عن مثل هذا الاحتمال، ولولا ذلك لكانت قطعية. فنقول: إنا لم نجد كراهة هى أشد من الكراهة التى تحتمل الفساد إلا مفسدة بالقطع، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، لاسيما إذا كان ما ذكرناه من الأحاديث قبل، وما بينا لك فى شرحها ترجح جانب الفساد فى المحل المتنازع فيه، والعبادة موضع الاحتياط، فالقول بفساد الصلاة بمحاذاة النساء أرجح وأولى، والمسألة ظنية، ولعل ما ذكرناه فيه كفاية إن شاء الله تعالى.

قول إبراهيم حجة عندنا:

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. قلت: دل الأثر على عدم تفرد إمامنا فى مسألة إفساد المحاذاة لصلاة الرجال بل له سلف فى ذلك، ودل قول إبراهيم هذا على أن مراد ابن مسعود بقوله: "أخروهن من حيث أخرهن الله" فساد صلاة الرجال بمحاذاتهن إياهم فى الصلاة، فإن إبراهيم أعرف الناس بمذهب ابن مسعود وأصحابه، فاندحض بفتواه هذه ما يتطرق إلى قول ابن مسعود من الاحتمالات العقلية البعيدة، وثبت أن مراده وجوب تأخيرهن عن الرجال صيانة لصلاتهم عن الفساد فافهم، ولو لم يكن فى المسألة إلا قول إبراهيم لكان حجة لأبى حنيفة كافية، لأنه وإن كان قول تابعى ولكنه خلاف القياس، و

قول التابعى فيما لا يدرك بالرأى مرفوع مرسل حكما، والمرسل مقبول عندنا، فلا جرم أن إبراهيم قال ذلك سماعا من أصحاب عبد الله، وهم من عبد الله، وهو من رسول الله ﷺ، فإن فساد الصلاة بالمحاذاة لا يدرك بالرأى، وأيضا فإن إبراهيم من كبار التابعين فى الفقه عند الإمام حتى قال للأوزاعى: إبراهيم أفقه من سالم، ولولا فضل الصحبة لقلت: إن علقمة أفقه من عبد الله بن عمر، وعبد الله (بن مسعود) هو عبد الله. وقد ذكرناه قبل فى باب رفع اليدين فى الصلاة. قال محدث الهند فى حجة الله البالغة: وكان سعيد بن المسيب لسان فقهاء المدينة وكان أحفظهم لقضايا عمر ولحديث أبى هريرة، وإبراهيم لسان فقهاء الكوفة (عبد الله بن مسعود وعلى وأصحابهما، وشريح رضى الله عنهم) فإذا تكلما [1] بشئ ولم ينسباه إلى أحد فإنه فى الأكثر منسوب إلى أحد من السلف صريحًا أو إيماء، ونحو ذلك، فاجتمع عليهما فقهاء بلدهما، وأخذوا عنهما، وعقلوه وخرجوا عليه والله أعلم اهـ (١:١١٥). وقال فى موضع آخر: وكان أبو حنيفة رضى الله عنه ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه، لا يجاوزه إلا ما شاء الله، وكان عظيم الشأن فى التخريج على مذهبه دقيق النظر فى وجوه التخريجات مقبلا على الفروع أتم إقبال، وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا فلخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب الآثار لمحمد رحمه الله، وجامع عبد الرزاق، ومصنف أبى بكر بن شيبة، ثم قايسه بمذهبه، تجده لا يفارق تلك المحجة إلا فى مواضع يسيرة، وفى تلك اليسيرة أيضا لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة اهـ (١:١١٦).

قلت: وإنما كان أبو حنيفة ألزم الناس بمذهب إبراهيم لكون إبراهيم ألزم الناس بمذهب ابن مسعود وأصحابه، حتى كان رحمه الله لسانهم فى عصره، فقول إبراهيم كأنه قول ابن مسعود وإن لم ينسبه إليه، لاسيما إذا كان فيما لا يدرك بالقياس، كما فى المسألة المتنازع فيها، فالقياس فيها عدم فساد صلاة الرجال بمحاذاة النساء، فإن قول إبراهيم فى مثل ذلك منسوب إلى أحد من السلف صريحًا أو إيماء، ولكننا لم نكتف بقول إبراهيم لكونه لا حجة فيه على الخصم، بل ذكرنا مستدل أصحابنا من الأحاديث، وأقوال الصحابة مثل عمر رضى الله عنه، وفيه كفاية لمن أراد اتباع الحق، واتضاح

---

(١) أى سعيد وإبراهيم . منه.

باب منع النساء عن الحضور في المساجد

١٢٤٢- عن: أم حميد امرأة أبي حميد الساعدي رضي الله عنهما أنها جاءت إلى النبي ﷺ، فقالت: يا رسول الله! إني أحب الصلاة معك، فقال «قد علمت أنك تحبين الصلاة معي، وصلاتك في بيتك خير من صلاتك في حجرتك، وصلاتك في حجرتك[1] خير من صلاتك في دارك، وصلاتك في دارك خير من صلاتك في مسجد قومك، وصلاتك في مسجد قومك خير من صلاتك في مسجدي. قال: فأمرت فبني لها مسجد في أقصى شيء من بيتها، وأظلمه، وكانت تصلي فيه حتى لقيت الله عز وجل». رواه أحمد، وابن خزيمة، وابن حبان في صحيحهما (الترغيب والترهيب ص:٥٨). وفي مجمع الزوائد (١:١٥٥) بعد عزوه إلى أحمد ما لفظه: رجاله رجال الصحيح غير عبد الله بن سويد الأنصاري، ووثقه ابن حبان اهـ. وفي فتح الباري (٢:٢٩٠) بعد عزوه إلى أحمد والطبراني: وإسناده أحمد حسن اهـ.

الصدق، فقد أوضحنا بعون الله المحجة، وأقمنا على من أراد النزاع الحجة، والله المستعان في كل باب.

باب منع النساء عن الحضور في المساجد

قوله: "عن أم حميد" إلى "عن أبي عمرو" إلخ. قال الشيخ: دل الحديثان الأولان على كون صلاة المرأة في غير المسجد أفضل منها في المسجد، وعلته احتمال الفتنة ولو بعيدا، فلو كان الاحتمال قريبا متوقعا أو حاصلا واقعا كان الأمر أشد، ويكون ذلك الأفضل متعيناً واجبا، ومن ثم منع الصحابة رضي الله عنهم خروجهن، كما في حديث عائشة، وأبي عمرو، وسيأتي دليل استثناء العجائز من ذلك.

---

(١) صحن خانه، أشعة اللمعات.

١٢٤٣- عن: أم سلمة رضى الله عنه قالت: قال رسول الله ﷺ: صلاة المرأة فى بيتها خير من صلاتها فى حجرتها، وصلاتها فى حجرتها خير من صلاتها فى دارها، وصلاتها فى دارها خير من صلاتها فى مسجد قومها. رواه الطبرانى فى الأوسط بإسناد جيد (الترغيب والترهيب ص:٥٩).

١٢٤٤- عن: عائشة رضى الله عنها لو أن رسول الله ﷺ رآى ما أحدث النساءبعده لمنعهن المسجد، كما منعت نساء بنى إسرائيل. رواه مسلم (١٨٣:١).

١٢٤٥- عن: أبى عمرو الشيبانى أنه رآى عبد الله[1] يخرج النساء من المسجد يوم الجمعة، ويقول: أخرجن إلى بيوتكن، خير لكن. رواه الطبرانى فى الكبير، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١٥٦:١). وفى الترغيب (ص:٥٩) بإسناد لا بأس به اهـ.

١٢٤٦- عن: ابن مسعود أنه كان يحلف فيبلغ فى اليمين ما من مصلى للمرأة خير من بيتها إلا فى حج أو عمرة إلا امرأة قد يئست من البعولة وهى فى

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. قلت: دلالته على جواز خروج العجوز للصلاة ظاهرة. قال فى الهداية: ويكره لهن حضور الجماعات يعنى الشواب منهن لما فيه من خوف الفتنة، ولا بأس للعجوز أن تخرج فى الفجر، والمغرب، والعشاء، وهذا عند أبى حنيفة، وقالا: يخرجن فى الصلوات كلها، لأنه لا فتنة لقلة الرغبة، فلا يكره كما فى العيد، وله أن فرط الشبق حامل، فتقع الفتنة، غير أن الفساق انتشارهم فى الظهر، والعصر، والجمعة، وأما فى الفجر والعشاء هم نائمون، وفى المغرب بالطعام مشغولون، والجبانة متسعة، فيمكنها الاعتزال عن الرجال، فلا يكره اهـ (١٠٥:١).

قلت: واختار المتأخرون كراهة خروج العجائز أيضا ليلا كان أو نهارا لفساد الزمان، واستثنى الكمال بحثا للعجائز المتفانية كذا فى الدر (٥٩١:١).

---

(١) هو ابن مسعود.

منقليها. قلت: ما منقليها؟ قال: امرأة عجوز قد تقارب خطوها. رواه الطبراني في الكبير، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١:١٥٥).

١٢٤٧- وعنه: قال: "ما صلت امرأة (في مصلى) خير لها من قعر بيتها إلا أن يكون المسجد الحرام أو مسجد النبي ﷺ إلا امرأة تخرج في منقليها يعني خفيها". رواه الطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد، ١:١٥٥).

باب فضل ميامن الصفوف
بشرط أن لا يتعطل ميسرة المسجد

١٢٤٨- عن: عائشة رضي الله عنها مرفوعا: «إن الله وملائكته يصلون على ميامن الصفوف». رواه أبو داود بإسناد حسن (فتح الباري).

قوله: "وعنه" إلخ قلت: فيه دلالة على جواز خروج النساء مطلقا سواء كن شواب أو عجائز للصلاة في مسجد الحرام أو مسجد النبي ﷺ، وعليه عمل أهل الحرمين اليوم، ولكن ينبغي تقييده بوقت الضرورة، كما إذا حضرت المسجد للطواف في الحج والعمرة، فلا بأس لها بأن تصلي فيه وحدها أو جماعة أو حضرت المسجد النبي للتسليم والصلاة على النبي ﷺ، فلا بأس لصلاتها في المسجد تحية أو مكتوبة، وأما أن تأتي المسجد الحرام أو المسجد النبوي لأجل الصلاة فحسب فينافيه قوله ﷺ: «صلاتك في بيتك خير من صلاتك في حجرتك» إلى أن قال: «ومن صلاتك في مسجدي» والله تعالى أعلم.

باب فضل ميامن الصفوف بشرط
أن لا يتعطل ميسرة المسجد

قوله: "عن عائشة والبراء" إلخ. قلت: دلالتهما على الجزء الأول ظاهرة.

١٢٤٩- عن: البراء رضى الله عنه قال: «كنا إذا صلينا خلف النبى ﷺ أحببنا أن نكون عن يمينه». أخرجه النسائى بإسناد صحيح (فتح البارى) ومسلم كما فى الترغيب (ص:٨٠).

١٢٥٠- حدثنا: محمد بن أبى الحسين أبو جعفر ثنا عمرو بن عثمان الكلابى ثنا عبيد الله بن عمر والرقى عن ليث بن أبى سليم عن نافع عن ابن عمر قال: قيل للنبى ﷺ «إن ميسرة المسجد تعطلت فقال النبى ﷺ: من عمر ميسرة المسجد كتبت له كفلان من الأجر». رواه ابن ماجة، وفيه عمرو بن عثمان متكلم فيه ضعفه غير واحد، وقال ابن عدى: له أحاديث صالحة عن زهير وغيره، قد روى عنه ناس من الثقات، وهو ممن يكتب حديثه، وذكره ابن حبان فى الثقات كذا فى التهذيب. وأما ليث بن أبى سليم، فقد ذكرنا غير مرة أنه حسن الحديث، والباقون كلهم ثقات.

١٢٥١- عن: ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «من عمر جانب المسجد الأيسر لقلة أهله فله أجران». رواه الطبرانى فى الكبير، وفيه بقية وهو مدلس، وقد عنعنه ولكنه ثقة (مجمع الزوائد) وقد ذكره المنذرى فى الترغيب مصدرا بلفظة "عن" وهى علامة قبول الحديث عنده، وله شاهد عن ابن عمر، وقد مر.

قوله: "حدثنا محمد بن أبى الحسين" و"عن ابن عباس" إلخ. قلت: دلالتهما على الجزء الثانى ظاهرة، والحاصل أن فضيلة اليمين على اليسار إنما هى إذا تساوى الطرفان قبل مجيئك، ولم تترجح اليمين على اليسار، وإذا ترجحت فالقيام فى جانب اليسار أفضل، لورود الأمر بتوسيط الإمام كما مر فى حديث أبى داود وسطوا الإمام، ولحديث ابن عباس وابن عمر هذا. قال فى البحر: وينبغى أن يكملوا ما يلى الإمام من الصفوف ثم ما يلى ما يليه، وهلم جرا، وإذا استوى جانبا الإمام فإنه يقوم الجائى عن يمينه، وإن ترجح اليمين فإنه يقوم عن يساره إلى أن قال: روى فى الأخبار أن الله تعالى إذا أنزل الرحمة على الجماعة ينزلها أولا على الإمام ثم تتجاوز عنه إلى من بحذائه فى الصف

باب جواز إمامة المتيمم للمتوضى

١٢٥٢- عن: عمرو بن العاص رضى الله عنه قال: احتلمت فى ليلة باردة فى غزوة ذات السلاسل، فأشفقت أن اغتسل فأهلك. فتيممت ثم صليت بأصحابى الصبح، فذكروا ذلك للنبى ﷺ. فقال: يا عمرو! صليت بأصحابك وأنت جنب؟ فأخبرته بالذى منعنى من الاغتسال، وقلت: إنى سمعت الله يقول: ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما، فضحك رسول الله ﷺ، ولم يقل شيئا. رواه أبو داود والحاكم وإسناده قوى (فتح البارى ١ :٣٨٥) وقد تقدم فى باب التيمم لخوف البرد والجرح.

الأول ثم إلى الميامن ثم إلى المياسر ثم إلى الصف الثانى اهـ (١ :٣٥٤). قلت: وأخرجه فى كنز العمال (٤ :١٣١) وعزاه إلى الديلمى من حديث أبى هريرة، ولفظه أخصر من ذلك، وقال فى البدائع: وأفضل مكان المأموم إذا كان رجلا حيث يكون أقرب إلى الإمام لقول النبى ﷺ: «خير صفوف الرجال أولها، وشرها آخرها»، وإذا تساوت المواضع فى القرب إلى الإمام فعن يمينه أولى، لأن النبى ﷺ كان يحب التيامن فى الأمور اهـ (١ :١٥٩).

باب جواز إمامة المتيمم للمتوضئ

قوله: "عن عمرو بن العاص" إلخ. قلت: دل الحديث لسكوته ﷺ على مسألة الباب دلالة ظاهرة، وما روى عن على رضى الله عنه أنه قال: «لا يؤم المتيمم المتوضئين، ولا المقيد المطلقين» كما ذكره العينى فى البناية حجة لمحمد، وقال: لم يرو عن أقرانه خلاف ذلك، فوجب اتباعه. فالجواب عنه كما قال العينى أيضاً: إن عليا رضى الله عنه أراد به نفى الفضيلة والكمال بدليل عطف المقيد عليه، وهناك المراد نفى الفضيلة بالاتفاق اهـ (١ :٧٤٣). وقال فى عمدة القارئ: فإن قلت: قد روى عن جابر مرفوعاً «لا يؤم المتيمم المتوضئين» وعن على موقوفا. قلت: هذان حديثان ضعفهما الدار قطنى

١٢٥٣- عن: سعيد بن جبير قال: كان ابن عباس فى سفر معه أناس من أصحاب رسول الله ﷺ منهم عمار بن ياسر، فكانوا يقدمونه لقرابته من رسول الله ﷺ فصلى بهم ذات يوم فضحك، وأخبرهم أنه أصاب من جارية له رومية فصلى بهم وهو جنب متيمم رواه الأثرم واحتج به أحمد فى روايته، كذا فى المنتقى مع النيل قلت: فالحديث حجة، وعلقه البخارى وقال: أمّ ابن عباس وهو متيمم. قال الحافظ فى الفتح: وصله ابن أبى شيبة والبيهقى وغيرهما، وإسناده صحيح اهـ.

باب جواز صلاة القائم خلف القاعد و عدم جواز جلوس المقتدى بجلوس إمامه

١٢٥٤- عن: عائشة فى حديث مرض النبى ﷺ: ثم أن النبى ﷺ:

وابن حزم وغيرهما، فإن قلت: ذكر ابو حفص بن شاهين فى كتاب الناسخ والمنسوخ من حديث الزهرى عن ابن المسيب عن عمر بن الخطاب مرفوعاً «لا يؤم المتيمم المتوضئين». قلت: لما ذكره بعده حديث عمرو بن العاص ثم قال: يحتمل أن يكون هذا الحديث (أى حديث عمرو بن العاص) ناسخا للأول، وهذا الحديث أجود إسناداً من حديث الزهرى، وإن صح فيحتمل أن يكون النهى فى ذلك ورد لضرورة وقعت مع وجود الماء اهـ (١٧٨:٢). قلت: والأولى حمله على نفى الفضيلة، وبهذا تجتمع الآثار، وجمعها أولى من طرح بعضها.

قوله: "عن سعيد بن جبير" إلخ. قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة.

باب جواز صلاة القائم خلف القاعد، و عدم جواز جلوس المقتدى بجلوس إمامه

قوله: "عن عائشة" إلى قوله: "عن ابن عباس إلخ. قال المؤلف دلالته على الجزء

وجد من نفسه خفة، فخرج بين رجلين أحدهما العباس لصلاة الظهر وأبو بكر يصلى بالناس، فلما رآه أبو بكر ذهب ليتأخر، فأومأ إليه النبى ﷺ بأن لا يتأخر، فقال: أجلسانى إلى جنبه، فأجلساه إلى جنب أبى بكر. قال: فجعل أبو بكر يصلى وهو يأتم بصلاة النبى ﷺ، والناس بصلاة أبى بكر، والنبى ﷺ قاعد. رواه البخارى ولمسلم: وكان النبى ﷺ يصلى بالناس، وأبو بكر يسمعهم التكبير اهـ وفى حديث الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة: فجاء رسول الله ﷺ حتى جلس عن يسار أبى بكر، قالت: فكان رسول ﷺ

الأول من الباب ظاهرة، فإنه ﷺ كان إماما قاعدا، والناس خلفه مأمومين قياماً. أما كونه إماماً فلما فى حديث عائشة وابن عباس. فجعل أبو بكر يصلى وهو يأتم بصلاة النبى ﷺ، والناس يأتمون بأبى بكر"، وليس المراد به أن أبا بكر كان إماما فى تلك الصلاة على الحقيقة، لأن الصلاة لا تصح بإمامين، وإنما كان النبى ﷺ إماماً وأبو بكر كان يبلغ الناس التكبير، فلأجل ذلك قال الراوى: "والناس يأتمون بأبى بكر". ويؤيد كونه ﷺ إماماً، فى رواية ابن عباس بخصومه: "وأخذ رسول الله ﷺ من القراءة من حيث كان بلغ أبو بكر"، وفيه دلالة على عدم ركنية الفاتحة فى الصلاة أيضاً، وإلا لشرع رسول الله ﷺ فى الفاتحة من أولها، ولم تصح صلاته بدونها، وهو يؤيدنا معشر الحنفية خلافا للشافعية. واستدل بعضهم بقول ابن عباس ذلك على أن إمامة النبى ﷺ جالسا كانت فى الصبح، ويعارضه ما فى الصحيح صراحة أن الصلاة المذكورة كانت فى الظهر، كما فى حديث المتن. قال الحافظ فى الفتح: لكن فى الاستدلال به نظر، لاحتمال أن يكون ﷺ سمع لما قرب من أبى بكر الآية التى كان انتهى إليها خاصة، وقد كان هو ﷺ يسمع الآية أحيانا فى الصلاة السرية كما سيأتى فى حديث أبى قتادة، ثم لو سلم لم يكن فيه دليل على كونها الصبح بل يحتمل أن تكون المغرب، فقد ثبت فى الصحيحين عن أم الفضل بنت الحارث قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقرأ بالمرسلات عرفاً، ثم ما صلى لنا بعدها حتى قبضه الله. وهذا لفظ البخارى، لكن وجدت بعد فى النسائى أن هذه الصلاة التى ذكرتها أن الفضل كانت فى بيته اهـ (ملخصا ٢:١٤٥).

قلت: ولكن تقدم فى باب القراءة من كتابنا هذا عن عبد الله بن الحارث بن عبد

يصلى بالناس جالسا، وأبو بكر قائم يقتدى بصلاة رسول الله ﷺ، والناس يقتدون بصلاة أبى بكر اهـ. ذكره الحازمى فى الاعتبار، وصححه. وفى رواية عنها: وأبو بكر قائم يصلى بصلاة النبى ﷺ وهم وراءه قيام. علقه الإمام الشافعى فى رسالته عن إبراهيم النخعى.

١٢٥٥- أخبرنا: يحيى بن حسن عن حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله تعالى عنها مثل حديث مالك، وبين فيه أن قال: صلى النبى ﷺ قاعدا، وأبو بكر خلفه قائما، والناس خلف أبى بكر قيام.

المطلب قال: آخر صلاة صلاها رسول الله ﷺ المغرب، فقرأ فى الركعة الأولى بـ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾، وفى الثانية بـ﴿قُل يا أيها الكافرون﴾ رواه الطبرانى فى الكبير: وفيه حجاج بن نصير مختلف فيه، وقد وثقه ابن معين فى رواية. ووثقه ابن حبان. وليس المراد منه أنها آخر صلاة صلاها بنفسه، لأنه ﷺ توفى صبيحة الاثنين فآخر صلاة على الحقيقة هى الفجر لا المغرب، فتعين أن المراد فى الحديث بآخر صلاة صلاها إنما هو آخر صلاته بالجماعة إماما، فيمكن الجمع بأنه ﷺ أم الناس فى مرضه جالسا مرتين، مرة فى الظهر ومرة فى المغرب، وفيها أخذ القراءة من حيث بلغ أبو بكر هذا.

وقد ثبت أيضًا خروجه ﷺ لصلاة الفجر بعد ما شرع فيها أبو بكر إمامًا وُلكنه ﷺ كان مأمومًا فيها، وهى آخر صلاة صلاها حتى خرج من الدنيا. قال البيهقى: ويدل عليه ما ذكره موسى بن عقبة فى المغازى عن الزهرى، وذكره أبو الأسود عن عروة أن النبى ﷺ أقلع عنه الوعك ليلة الاثنين، فغدا إلى صلاة الصبح (١) متوكيا على الفضل بن عباس، وغلام له، وقد سجد الناس مع أبى بكر حتى قام إلى جنب أبى بكر، فاستأخر أبو بكر فأخذ رسول الله ﷺ بثوبه، فقدمه فى مصلاه، فصفا جميعا ورسوله ﷺ جالس، وأبو بكر يقرأ، فركع معه الركعة الآخرة ثم جلس أبو بكر حتى قضى سجوده، فتشهد

---

(١) قال البيهقى: وهذا لا يخالف ما ثبت عن الزهرى عن أنس فى صلاتهم يوم الاثنين وكشفه عليه السلام الستر ثم إرخاؤه (وفى لفظ للبخارى: أن ذلك كان فى صلاة الفجر) فإن ذلك كان فى الركعة الأولى ثم إنه عليه السلام وجد فى نفسه خفة، فخرج فأدرك معه الركعة الثانية (كما فى هذه الرواية، كذا فى نصب الراية ١ :٢٤٧).

أخرجه الإمام الشافعي في رسالته الأصولية، ورجاله كلهم ثقات، وأخرجه البيهقي في المعرفة نحوه أيضا كما في الزيلعي (١ :٢٤٥) .

١٢٥٦- عن: ابن عباس قال: لما مرض النبي ﷺ فذكر الحديث بطوله وفيه: فجاء رسول الله ﷺ ، فجلس عن يمينه، وقام أبو بكر يأتم بالنبي ﷺ ، والناس يأتمون بأبي بكر قال ابن عباس: وأخذ رسول الله ﷺ من القراءة من حيث كان بلغ أبو بكر. أخرجه ابن ماجة (ص:٨٨) ورجاله كلهم ثقات، وقال الحافظ في الفتح: رواه ابن ماجة (٢: ١٤٤) بإسناد حسن اهـ.

وسلم، وأتى رسول الله ﷺ الركعة الأخرى ثم انصرف إلى جذع من جذوع المسجد، فذكر القصة في دعائه أسامة بن زيد وعهده إليه فيما بعثه فيه ثم في وفاة رسول الله ﷺ يومئذ أخبرنا به أبو عبد الله الحافظ بسنده إلى ابن لهيعة حدثنا أبو الأسود عن عروة فذكره قال البيهقي: فالصلاة التي صلاها أبو بكر وهو مأموم هي صلاة الظهر (أي والمغرب أيضا كما قدمنا) والتي كان فيها أبو بكر إماما هي صلاة الصبح، وفيها الجمع بين الأخبار اهـ ملخصا من الزيلعي (١ :٢٤٧) . قلت: أشار البيهقي إلى الجمع بين رواية الصحيح، وفيها أن أبا بكر كان مأموماً، وبين ما روى الترمذي عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: صلى رسول الله ﷺ في مرضه الذي مات فيه خلف أبي بكر قاعدا. قال الترمذي: حديث حسن صحيح غريب ثم روى عن أنس رضي الله عنه قال: صلى رسول الله ﷺ في مرضه خلف أبي بكر قاعدا في الثوب متوشحا به ثم قال: حديث حسن صحيح اهـ (١ :٤٨) . وهو يدل على أن أبا بكر كان إماماً. وحاصل التوفيق أنه كان إماما مرة ومأموما أخرى، وكذا جمع بينهما الحافظ في الفتح (٢: ١٤٧) .

وبالجملة فقد ثبت بما في الصحيحين عن عائشة، وبما رواه ابن ماجة عن ابن عباس أنه ﷺ أم الناس في مرضه جالسا، وأما أن الناس كانوا خلفه قائمين، فقد صرح به الشافعي فيما علقه عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة، وفيما وصله عن يحيى بن حسان عن حماد عن هشام بن عروة عن أبيه عنها، وقد ذكرناهما في المتن. فاندحض به نزاع ابن حزم في ثبوت كون الصحابة صلوا خلفه ﷺ قياماً غير أبي بكر قال: لأن ذلك

لم يرد صريحًا، وأطال فى ذلك بما لا طائل فيه، ذكره الحافظ فى الفتح ثم أجاب عنه بأن الشافعى أثبته تعليقًا ثم قال: وجدته مصرحًا به أيضًا فى مصنف عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرنى عطاء فذكر الحديث ولفظه: «فصلى النبى ﷺ قاعدا، وجعل أبو بكر ورائه بينه وبين الناس، وصلى الناس ورائه قياما» وهذا مرسل يعتضد بالرواية التى علقها الشافعى عن النخعى اهـ (١٤٨:٢). قلت: مراسيل عطاء ضعيفة عند بعض المحدثين، ولا حاجة لنا إلى مرسله بعد ما وصله الشافعى كما ذكرنا. ولعل الحافظ لم يطلع عليه لكونه ساقطا من بعض نسخ الرسالة، كما نبه عليه المصحح، ولكنه ثبت فى النسخة الموجودة عندنا، وأشار إليه أيضا الحازمى فى الاعتبار، فذكر سنده كما ذكرنا (ص:١١٠) فثبت قيام الناس خلفه ﷺ وهو جالس. وهو الظاهر المتبادر من حديث عائشة عند الشيخين كما ذكرناه فى المتن. والنظر يقتضيه أيضًا، فإنهم ابتدأوا الصلاة مع أبى بكر قيامًا بلا نزاع فمن ادعى أنهم قعدوا بعد ذلك فعليه البيان.

قال الحافظ فى الفتح: ثم رأيت ابن حبان استدل على أنهم قعدوا بعد أن كانوا قيامًا بما رواه من طريق أبى الزبير عن جابر قال: اشتكى رسول الله ﷺ، فصلينا ورائه وهو قاعد، وأبو بكر يسمع الناس تكبيرة قال: فالتفت إلينا فرآنا قياما، فأشار إلينا، فقعدنا. فلما سلم قال: إن كدتم لتفعلون فعل فارس والروم، فلا تفعلوا الحديث. وهو حديث صحيح أخرجه مسلم، لكن ذلك لم يكن فى مرض موته، وإنما كان ذلك حيث سقط عن الفرس، كما فى رواية أبى سفيان عن جابر أيضًا قال: ركب رسول الله ﷺ فرسا بالمدينة، فصرعه على جذع نخلة، فانفكت قدمه الحديث أخرجه أبو داود وابن خزيمة بإسناد صحيح، فلا حجة على هذا لما ادعاه إلا أنه تمسك بقوله فى رواية أبى الزبير: "وأبو بكر يسمع الناس تكبيرة"، وقال: إن ذلك لم يكن إلا فى مرض موته، لأن صلاته فى مرضه الأول كانت فى مشربة عائشة [1]، ومعه نفر من أصحابه لا يحتاجون إلى من يسمعهم تكبيرة بخلاف صلاته فى مرض موته، فإنها كانت فى المسجد بجمع كثير من الصحابة، فاحتاج أبو بكر أن يسمعهم التكبير. انتهى.

ولا راحة له فيما تمسك به لأن إسماع التكبير فى هذا لم يتابع أبا الزبير أحد، وعلى تقدير أنه حفظه، فلا مانع أن يسمعهم أبو بكر التكبير فى تلك الحالة. لأنه يحمل

---

(١) أخرجه البخارى عن أنس (١:٥٥) مؤلف.

على أن صوته ﷺ كان خفيا من الوجع، وكان من عادته أن يجهر بالتكبير، فكان أبو بكر يجهر عنه بالتكبير لذلك. ووراء ذلك كله أنه أمر محتمل لا يترك لأجله الخبر الصريح بأنهم صلوا قياماً، كما تقدم فى مرسل عطاء وغيره بل فى مرسل عطاء أنهم استمروا قياماً إلى أن انقضت الصلاة، نعم! وقع فى مرسل عطاء المذكور متصلا به بعد قوله: "وصلى الناس وراءه قياماً" فقال النبى ﷺ: لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما صليتم إلا قعودا فصلوا صلاة أمامكم ما كان، إن صلى قائما فصلوا قياماً، وإنصلى قاعدا فصلوا قعوداً، اهـ (١٤٨:١). قلت: مرسل عطاء ضعيف، ولم يعتضد بمعلق الشافعى إلا مضمون كونهم قياما، فحسب لا كله، فلا حجة فيه، ولعل عطاء انقلب عليه أو على أحد من الرواة عنه قصة صلاته ﷺ فى مرض موته، وصلاته حيث سقط عن الفرس، فأدخل بعضه فى بعض، فإن قوله ﷺ: «صلوا صلاة إمامكم ما كان» إلخ لم يذكره أحد فى قصة صلاته فى مرضه الأخير بل ذكروا نحوه فى قصة سقوطه من الفرس، فتنبه له.

وقصة صلاته ﷺ جالساً حيث سقط عن الفرس ذكره البخارى أيضاً عن أنس أن رسول الله ﷺ ركب فرسا، فصرع، فجحش شقه الأيمن، فصلى صلاة من الصلوات وهو قاعد، فصلينا وراءه قعوداً، فلما انصرف قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا صلى قائما فصلوا قياماً، فإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا ولك الحمد، وإذا صلى قائما فصلوا قياماً، وإذا صلى جالسا فصلوا جلوسا أجمعون». قال أبو عبد الله (البخارى): قال الحميدى (شيخ البخارى اسمه عبد الله بن الزبير): قوله: «وإذا صلى جالسا فصلوا جلوسا» هو فى مرضه القديم، ثم صلى بعد ذلك النبى ﷺ جالساً، والناس خلفه قيام لم يأمرهم بالقعود، وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبى ﷺ اهـ (فتح البارى ١٥١:٢). هذا لفظ ابن شهاب عن أنس، وفى رواية حميد الطويل عن أنس بلفظ: فصلى بهم جالسا وهم قيام، فلما سلم قال: إنما جعل الإمام، كما فى البخارى (٥٥:١) وهو يفيد قيام الصحابة إلى آخر الصلاة. وتقريره ﷺ إياهم على ذلك، وهو يخالف ما فى رواية الزهرى: فصلينا وراءه قعودا.

قال الحافظ فى الفتح: والجمع بينهما أنهم ابتدأوا الصلاة قياماً فأومأ إليهم بأن يقعدوا، فقعدوا، فنقل كل من الزهرى وحميد أحد الأمرين، وجمعتهما عائشة، وكذا جمعهما جابر عند مسلم اهـ. (١٥١:٢) قلت: ولفظ عائشة عند البخارى: صلى رسول

الله ﷺ وهو شاك، فصلى جالسا، وصلى وراءه قوم قياما، فأشار إليهم أن أجلسوا الحديث (١: ٩٥) ولفظ جابر عند مسلم قد تقدم فى رواية أبى الزبير عن جابر نحو ما عند ابن حبان سوى قوله: "وأبو بكر يسمع الناس تكبيرة"، والجواب عن ذلك كله ما تقدم فى قول الحميدى: "إن ذلك كان فى مرضه القديم ثم صلى بعد ذلك النبى ﷺ جالسا، ولم يأمرهم بالقعود، وإنما يؤخذ بآخر الأمرين من فعل النبى ﷺ" أى فالأمر بجلوس القوم بجلوس الإمام منسوخ، هذا هو قول أبى حنيفة، والشافعى، وجمهور السلف أنه لا يجوز للقادر على القيام أن يصلى خلف القاعد إلا قائما كذا فى شرح مسلم للنووى (١: ١٧٧).

وذهب أحمد وإسحاق والأوزاعى وابن المنذر، وداود وبقية أهل الظاهر إلى أن المأموم يتابع الإمام فى الصلاة قاعدا وإن لم يكن المأموم معذوراً، وتمسكوا بما مر فى قصة صلاته ﷺ حيث سقط عن الفرس، وبما روى عبد الرزاق بإسناد صحيح عن قيس بن قهد الأنصارى [1] أن إمامهم اشتكى على عهد رسول الله ﷺ قال: فكان يؤمنا وهو جالس، ونحن جلوس، وروى ابن المنذر بإسناد صحيح عن أسيد بن حضير رضى الله عنه أنه كان يؤم قومه، فاشتكى فخرج إليهم بعد شكواه، فأمرو أن يصلى بهم، فقال: إنى لا أستطيع أن أصلى قائما، فاقعدوا، فصلى بهم قاعدا وهم قعود اهـ وروى ابن أبى شيبة بإسناد صحيح عن جابر أنه اشتكى، فحضرت الصلاة، فصلى بهم جالسا، وصلوا معه جلوسا، وعن أبى هريرة أنه أفتى بذلك، وإسناده صحيح أيضاً ذكر كله الحافظ فى الفتح (٢: ١٤٧) وقال: وقد ادعى ابن حبان الإجماع على العمل به، وكأنه أراد السكوتى، لأنه حكاه عن أربعة من الصحابة الذين تقدم ذكرهم، وقال: إنه لا يحفظ عن أحد من الصحابة غيرهم القول بخلافه لا من طريق صحيح ولا ضعيف، وكذا قال ابن حزم إنه لا يحفظ عن أحد من الصحابة خلاف ذلك اهـ.

والجواب عنه ما قال الإمام الشافعى كما فى الاعتبار للحازمى: بأنه محمول على أنه لم يبلغهم النسخ، وعلم الخاصة يوجد عند بعض، ويغرب عن بعض اهـ (١١٣) وأما دعوى ابن حبان الإجماع على ذلك، فقد حكى الخطابى فى المعالم، والقاضى عياض

---

(١) بفتح القاف وسكون الهاء. فتح.

عن أكثر الفقهاء خلافه، وحكى النووى عن جمهور السلف خلاف ما حكى ابن حزم (وابن حبان) عنهم، وحكاه ابن دقيق العيد عن أكثر الفقهاء المشهورين، وقال الحازمى فى الاعتبار ما لفظه: وقال أكثر أهل العلم: يصلون قياماً، ولا يتابعون الإمام فى الجلوس كذا فى النيل (٣:٤٩) وقال الحافظ فى الفتح تحت حديث عائشة المذكور فى المتن: واستدل به على نسخ الأمر بصلاة المأموم قاعدا إذا صلى الإمام قاعدا لكونه ﷺ أقر الصحابة على القيام خلفه وهو قاعد، هكذا قرره الشافعى، وبذلك يقول أبو حنيفة وأبو يوسف والأوزاعي [1]، وحكاه الوليد بن مسلم عن مالك [2]. وأنكر أحمد نسخ الأمر المذكور بذلك، وجمع بين الحديثين بتنزيلهما على حالتين إحداهما إذا ابتدأ الإمام الراتب الصلاة قاعدا لمرض يرجى برؤه. فحينئذ يصلون خلفه قعودا، وثانيتهما إذا ابتدأ الإمام الراتب قائما لزم المأمومين أن يصلوا خلفه قياماً اهـ (٢:١٤٦).

قلت: لم يفرق الدليل بين الإمام الراتب وغيره، فإن قوله ﷺ: "إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا ركع فاركعوا إلى قوله: وإذا صلى جالسا فصلوا جلوساً أجمعون"، وفى رواية عن ابن عمر فى حديث طويل مرفوعاً قال: «فإن من طاعة الله أن تطيعونى، وإن من طاعتى أن تطيعوا أئمتكم أطيعوا أئمتكم فإن صلوا قعودا فصلوا قعودا». رواه أحمد والطبرانى، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١:١٦٩) لم يفرق بين إمام وإمام بل يعم كل إمام راتباً كان أو غيره، ويعم كل حال سواء ابتدأ الصلاة بالجلوس أو شرع قائما ثم جلس، فكان على أحمد أن يقول بوجوب متابعة كل إمام، وفى كل حال سواء كان المرض يرجى برؤه أو لا، سواء شرع الإمام جالساً أو قائما اللهم إلا أن يقال: إن عموم هذا الحكم انتسخ بقصة إمامته فى مرضه الآخر، أو قيام المأموم حين جلوس الإمام ثبت بالنص خلاف القياس، فيقتصر على مورده ومورد النص اقتداء القائمين بجالس شرع قائما، لأن أبا بكر ابتدأ الصلاة بهم قائما، وصلوا معه قياما بخلاف الحالة الأولى، فإنه ﷺ ابتدأ الصلاة

---

(١) قلت: ذكر الشوكانى الأوزاعى مع أحمد كما مر فتأمل.

(٢) قلت: وقال الحافظ قبل ذلك: إن المشهور عن مالك خلافه وقال النووى فى شرح مسلم: وقال مالك فى رواية: لا يجوز صلاة القادر على القيام خلف القاعد، لا قائما ولا قاعدا اهـ (ص:١٧٧)، ولعل ذلك هو المشهور عن مالك فإن الحافظ ذكر قوله المشهور مع قول محمد بن الحسن من الحنفية (٢:١٤٥)، وقول محمد إنما يوافق ما ذكره النووى عن مالك، والله أعلم.

جالسا، فلما صلوا خلفه قياماً أنكر عليهم. قلت: أبو بكر لم يكن إماما راتبا ثم انتقلت إمامته إلى النبى ﷺ وهو الإمام الراتب، ولم يثبت أنه شرع الصلاة فى مرضه قائما، ومن ادعى فعليه البيان. فإن قيل: قد علم أنه ﷺ خرج إلى محل الصلاة قائما يهادى، ثم جلس، فالظاهر أنه كبر قبل الجلوس، وصرحوا فى صلاة المريض أنه إذا قدر على بعضها قائما ولو التحريمة وجب القيام فيه، وكان ذلك متحققا فى حقه ﷺ إذ مبدأ حلوله فى ذلك المكان كان قائما، فالتكبير قائما كان مقدوره حينئذ، وإذا كان كذلك فمورد النص حينئذ اقتداء القائمين بجالس شرع قائما، قاله المحقق فى الفتح (ص ١:٣٢٢).

قلت: لا يخفى ما فى هذا التأويل من التجشم والتكلف المستغنى عنه، أو لم يدر هذا المحقق أنه ﷺ خرج إلى مكان الصلاة وهو يهادى بين رجلين، "والتهادى" التمايل فى المشى البطئ، وقالت عائشة: "ورجلاه يخطان الأرض من الوجع" أى لم يكن يقدر على تمكينهما من الأرض، وفى رواية عاصم عند ابن حبان: إنى لأنظر إلى بطون قدميه، كما فى الفتح للحافظ (٢:١٣٠) وفى مثل هذا الضعف الذى لا يقدر به على تمكين الرجلين من الأرض لا يقدر المرء على نية صلاة وتكبيرة الافتتاح قائما لاسيما بعد المشى من بيته إلى المسجد، فضعفه عن ذاك حينئذ أظهر اللهم إلا أن ينوى ويكبر وهو فى أيدى الرجال تعبان من ألم الإتيان والمشى من غير أن يستريح ويرجع إليه نفسه، ولم يثبت أنه ﷺ شرع الصلاة وهو فى أيديهم، بل ثبت فى الصحيح عن عائشة: فأراد أبوبكر أن يتأخر فأومأ إليه النبى ﷺ أن مكانك ثم أتى به حتى جلس إلى جنبه (٢:١٣٠ فتح البارى) وفى رواية عنها قال: أجلسانى إلى جنبه، فأجلساه إلى جنب أبى بكر (٢:١٤٥ فتح) والظاهر المتبادر منه شروعه ﷺ فى الصلاة بعد جلوسه، كيف ولو كان شرعها وهو فى أيدى الرجال لذكره الصحابة رضى الله عنهم، ولم يهملوا ذكره لكونه أهم، والدواعى متوفرة إليه، فيبعد كل البعد أن يذكروا أسماء الرجال الذين كان يهادى بينهم، والصلاة التى خرج إليها، واليوم الذى وقع فيه القصة، وكل ذلك من الأمور الزائدة، كما لا يخفى، ويهملوا ذكر شروعه فى الصلاة، ويقتصروا منه على قولهم: إنه أتى به حتى جلس إلى جنب أبى بكر وقولهم: قال: أجلسانى إلى جنب أبى بكر فأجلساه إلى جنبه، فالظاهر أنه ﷺ لم يشرع فيها إلا بعد جلوسه إلى جنب أبى بكر وإلا لما أهملوا تفصيل كيفيته لو كان الواقع خلاف المتبادر من كلامهم. وإنما شرع ﷺ فيها بعد جلوسه لكونه قد تعب من المشى، وازداد به ضعفا فأراد أن يستريح شيئا ليتراد إليه نفسه، ويدخل فى

الصلاة مستريحا غير تعبان، ولا يخفى جواز التكبير جالسا لأجل ذلك لمثل هذا المريض فى مثل تلك الحالة، ولا يجب عليه أن يكبر قائما قبل الاستراحة من التعب والألم الذى لحقه بالمشى، فقوله: "فالتكبير قائما كان مقدوره ﷺ حينئذ" فى حيز المنع، بل الظاهر عدمه، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. ولو سلم فهذا إنما يفيد الفرق بين شروع الإمام جالسا، وبين شروعه قائما فقط، وأما الفرق بين الراتب وغيره وبين مرض فلا دلالة للأحاديث عليه، وإنما يؤخذ ذلك بمجرد ما ظهر فى الوقوع اتفاقًا، ولو اقتصر النص على أمثال تلك الاتفاقات لزم أحمد أن يقول بالتفرقة بين أمامة الجالس فى المسجد، وبين إمامته خارج المسجد، لأن قيام الصحابة خلفه ﷺ جالسا إنما كان فى المسجد، وأمره ﷺ إياهم بالجلوس كان خارج المسجد فى مشربة عائشة، كما تقدم، ولزمه أيضًا التفرقة بين النفل والفرض، فقد أخرج أبو داود فى سننه عن أبى سفيان عن جابر فى قصة سقوطه ﷺ عن الفرس ما لفظه: "فأتيناه نعوده، فوجدناه فى مشربة لعائشة يسبح جالسا قال: فقمنا خلفه، فسكت عنا، ثم أتيناه مرة أخرى نعوده فصلى المكتوبة جالسا، فقمنا خلفه فأشار إلينا، فقعدنا قال: فلما قضى الصلاة قال: إذا صلى الإمام جالسا فصلوا جلوسا، وإذا صلى قائما فصلوا قياماً ولا تفعلوا كما تفعل فارس بعظمائها" انتهى ورواه ابن حبان فى صحيحه كذلك، قاله الزيلعى (١: ٢٤٦).

الدليل على أن التطوع يحتمل فيه ما لا يحتمل في الفريضة:

وهذا يدل على أن أمر الجلوس مختص بالمكتوبة دون النافلة، وقد قام الدليل على أن التطوعات يحتمل فيها ما لا يحتمل فى الفرائض، وهو ما أخرجه الترمذى عن على ابن زيد عن سعيد بن المسيب عن أنس قال: قال لى رسول الله ﷺ: «إياك والالتفات فى الصلاة، فإنه هلكة، فإن لابد ففى التطوع لا فى الفريضة»، وقال: حديث حسن ذكره الزيلعى أيضاً (ص مذكور) فلا يصح قياس التطوع على الفرض حتى يقال بعموم الحكم لهما، ولم نر أحداً بعد من الحنابلة، ولا غيرهم أنه عزى إلى الإمام أحمد التفرقة بينهما، والظاهر أن حكمهما عنده سواء، وعدم القول بنسخ تلك القصة يستلزم القول بالفصل فافهم.

وبالجملة فمذهب أحمد لا يتأتى على واحد من الحديثين لا على حديث إمامته جالسا فى مشربة عائشة وأمره الناس بالجلوس، ولا على حديث إمامته كذلك فى مرض وفاته، وتقريره الناس على القيام، فإن الأول يفيد وجوب المتابعة فى القيام والجلوس من غير شرط أن يكون الإمام راتبًا أو يبتدأه بالصلاة جالسا، كما أفاد وجوب المتابعة فى بقية الأفعال من الركوع، والسجود، والتكبير، والإنصات وغيرها كذلك من غير شرط. والثانى يفيد عدم وجوب تلك المتابعة فى الجلوس من غير فصل، وتقييد وجوبها بالشرطين كما فعل أحمد يستلزم القول بنسخ الحديث الأول بالثانى، فإن تقييد المطلق نسخ كما أثبته أصحابنا فى الأصول، فلزم الوقوع فيما كان القصد الفرار منه، فالقول بالنسخ مما لا محيص عنه، وإذا كان كذلك فقول الجمهور أولى بالصواب لكونه خاليًا عن التكلف، وعن زيادة الشرائط من غير دليلٍ ناهض. هذا، والعجب من المحقق ابن الهمام أنه كيف يجعل قول أحمد أنهض من جهة الدليل (كما فى فتح القدير ١:٣٢٢) مع ما فيه من الإيرادات التى ذكرناها بالتفصيل.

هذا وأما حديث إمامته ﷺ فى مرض وفاته أن أبا بكر كان إماما ثم صار مأمومًا، ولم تفسد بذلك صلاته، ولا صلاة أحد من المأمومين، وورد كذلك فى قصة ذهابه ﷺ إلى بنى عمرو بن عوف ليصلح بينهم، فحانت الصلاة، وصلى أبو بكر بالناس، فجاء رسول الله ﷺ والناس فى الصلاة ثم استأخر أبو بكر حتى استوى فى الصف، وتقدم رسول الله ﷺ فصلى الحديث ذكره البخارى (١:٩٤) فهو من خصائص النبى ﷺ، وادعى ابن عبد البر الإجماع على عدم جواز ذلك لغيره ﷺ، كما فى فتح البارى (٢:١٤٠) وذكر نحوه العينى فى العمدة، وقال: لأنه لا يجوز لأحد التقدم [1] بين يدى النبى ﷺ وليس لسائر الناس اليوم من الفضل ما يجب أن يتأخر، وكان جائزا لأبى بكر أن لا يتأخر لإشارته ﷺ أن أمكث مكانك، وقال بعض المالكية أيضًا: تأخر أبى بكر وتقدمه ﷺ

(١) أورد عليه تقدم عبد الرحمان بن عوف عليه فى الصلاة، واستمراره عليه إلى حين انقضائها، وأجيب بأن عبد الرحمان كان تقدم فى غيبته، ولم يعلم لمجيئ رسول الله ﷺ وبائتمامه خلفه، ولو علم لفعل كما فعل أبو بكر وسيأتى أن عبد الرحمان لما رأى النبى ﷺ أراد أن يتأخر فأومى إليه أن يمضى. فالتقدم فى الصلاة فى غيبة النبى ﷺ وإن لم يكن من التقدم المنهى عنه ولكن الأولى للمتقدم كذلك أن يتأخر إذا علم لمجيئ النبى ﷺ كما فعل أبو بكر وخلافه لا يجوز إلا بإذنه.

١٢٥٧- عن: عمران بن حصين رضى الله عنه قال: كانت بى بواسير، فسألت النبى ﷺ عن الصلاة، فقال: «صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب». أخرجه البخارى واللفظ له والترمذى وغيره (فتح البارى ٢:٤٨٤).

من خواصه ﷺ، ولا يفعل ذلك بعده ﷺ، وقال بعضهم (هو الحافظ ابن حجر ١٢): ونوقض يعنى دعوى ابن عبد البر الإجماع المذكور بأن الخلاف ثابت، فالصحيح المشهور عند الشافعية الجواز انتهى.

قلت: هذا خرق للإجماع السابق قبل هؤلاء الشافعية، وخرق الإجماع باطل اهـ (٢:٧٤٠).

قوله: "عن عمران بن حصين" إلخ. قلت: فيه دلالة على عدم جواز الجلوس لمطيق القيام فى الصلاة لقوله ﷺ: فإن لم تستطع فقاعداً، فبنى جواز القعود على عدم استطاعته للقيام، وهو حكم كلى يعم المنفرد والإمام والمأموم جميعا، فلا يجوز للمقتدى أن يجلس فى الصلاة وهو قادر على القيام لجلوس إمامه، يؤيد ذلك إمامته ﷺ قبل موته بيوم جالساً والناس خلفه قيام. قال سيدنا الإمام الشافعى رضى الله عنه فى رسالته الأصولية: وكان فى ذلك (أى فى إمامته ﷺ جالسا، وقيام الناس) دليل لما جاءت به السنة، وأجمع عليه الناس من أن الصلاة قائما إذا أطاق المصلى، وقاعدا إذا لم يطق، وأن ليس للمطيق القيام منفردا أن يصلى قاعداً، فكانت سنة النبى ﷺ إن صلى فى مرضه قاعداً، ومن خلفه قيام مع أنها ناسخة لسنته الأولى قبلها موافقة سنته فى الصحيح والمريض، وإجماع الناس أن يصلى كل واحد منهما فرضه، كما يصلى المريض خلف الإمام الصحيح قاعدا والإمام قائماً، وهكذا نقول أن يصلى الإمام جالساً ومن خلفه من الأصحاء قياماً، فيصلى كل واحد فرضه، ولو وكل الإمام غيره كان حسنا اهـ (ص:٣٧).

هذا وقد ذهب الإمام محمد بن الحسن منا إلى ما ذهب إليه مالك أنه لا يجوز صلاة القادر على القيام خلف الجالس، لا قائما ولا قاعدا، واحتج بما رواه فى موطائه

حدثنا بشير حدثنا أحمد أخبرنا إسرائيل بن يونس بن أبى إسحاق السبيعى عن جابر بن يزيد الجعفى عن عامر الشعبى قال: قال رسول الله ﷺ: لا يؤمن الناس أحد بعدى جالسًا. فأخذ الناس بهذا اهـ (ص:١١٣) وكذا أخرجه الدار قطنى، والبيهقى فى سننهما عن جابر عن الشعبى، وقال الدار قطنى: لم يروه عن الشعبى إلا جابر الجعفى، وهو متروك، هو مرسل كذا فى التعليق الممجد (ص:١١٥) وقال الشافعى فى رسالته (ص:٣٧): قد علم من احتج بهذا أن لا حجة فيه لأنه مرسل ومن رواية رجل يرغب أهل العلم عن الرواية يعنى جابرا الجعفى اهـ. قلت: وجابر هذا قد قال فيه إمامنا الأعظم قولا عظيما، ففى تهذيب التهذيب (٢:٤٨): قال أبو يحيى الحمانى عن أبى حنيفة: ما لقيت فيمن لقيت أكذب من جابر الجعفى، ما أتيته بشئ من رأيى إلا جاءنى فيه بأثر اهـ ولعل محمد بن الحسن احتج بروايته لتوثيق شعبة، وسفيان، وزهير بن معاوية، ووكيع إياه، وثناؤهم عليه كما فى التهذيب أيضًا (ص مذكور) وعلة الإرسال ليس بشئ، فإن المرسل مقبول عند عامة العلماء لاسيما مرسل الشعبى، فهو صحيح كما مر فى باب القراءة خلف الإمام.

وأما ما قاله ابن حبان بعد ما أخرج حديث «وإذا صلى جالسًا فصلوا جلوسا»: فيه بيان واضح أن الإمام إذا صلى قاعدا كان للمؤتمين أن يصلوا قاعدا، و... من أبطل ذلك فى الأمة المغيرة بن مقسم وأخذ عنه حماد بن سليمان ثم أخذه عن حماد أبو حنيفة وأصحابه، وأعلى ما احتجوا به حديث رواه جابر الجعفى عن الشعبى، فذكره قال: وهذا لو صح إسناده لكان مرسلا، والمرسل لا تقوم به حجة، والعجب أن أبا حنيفة يجرح جابرا الجعفى ويكذبه ثم لما أحظره الأمر جعل يحتج بحديثه، كذا فى الزيلعى (ص:٢٤٨). فهو رد عليه بوجوه، أحدها أنه قد ثبت نسخ قوله: "وإذا صلى جالسا فصلوا جلوسًا" بفعل النبى ﷺ فى آخر أيامه، وفتوى الصحابة الذين احتج ابن حبان بقولهم لم يكن إلا لأنه لم يبلغهم الناسخ. وثانيها أن نسبة إبطال ذلك أولا إلى المغيرة بن مقسم غلط، بل أول من أبطله رسول الله ﷺ بنفسه فى مرض وفاته، وثالثها أن جعل حديث الشعبى أعلى ما احتجت به الحنفية غير صحيح، فإن أعلى ما يدل على النسخ عندهم وعند غيرهم هو حديث عائشة المذكور فى المتن. ورابعها أن نسبة الاحتجاج بحديث جابر إلى أبى حنيفة باطلة قطعًا، فإنه لم يحتج بحديثه قط، وإنما احتج به محمد بن الحسن صاحبه، ولا بعد

باب كراهة تكرار الجماعة في مسجد المحلة

١٢٥٨- عن: أبي هريرة أن رسول الله ﷺ فقد ناسا في بعض الصلوات، فقال: لقد «هممت أن آمر رجلا يصلي بالناس، ثم أخالف إلى رجال يتخلفون عنها، فآمر بهم، فيحرقوا عليهم بحزم الحطب بيوتهم، ولو علم أحدهم أنه يجد عظما سمينا لشهدها يعني صلاة العشاء». أخرجه الشيخان وغيرهما، واللفظ لمسلم (١: ٢٣٢).

في أن يترك الشيخ الرواية عن أحد ويكذبه، ويحتج التلميذ برواتيه، وكيف يحتج أبو حنيفة به ومذهبه يخالف ما في هذا الحديث؟ فإن أبا حنيفة يقول بجواز إمامة الجالس للقائمين خلفه. ولو سلم أنه احتج به فما الدليل على أنه احتج به من رواية جابر، بل يمكن أنه سمع ذلك عن الشعبي بنفسه، فإن الإمام قد أدركه وأخذ عنه كما هو مذكور في كتب الرجال منها جامع مسانيد الإمام (ص:٤٩٩). وقال الذهبي في تذكرة الحفاظ له في ترجمة الشعبي: روى عنه الأعمش، وأبو حنيفة وهو أكبر شيخ لأبي حنيفة إلخ (١: ٧٥) ولو سلم أنه سمع ذلك من جابر، فما الدليل على أنه أعلى ما يحتج به عنده؟ فلعله ذكره في المتابعات، والأصل المعتمد عليه في المسألة حديث عائشة كما تقدم.

باب كراهة تكرار الجماعة في مسجد المحلة

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. قلت: دل الحديث بعبارته على أن الجماعة الأولى هي التي ندب الشارع إلى إتيانها، كما يفيده قوله ﷺ: «هممت أن آمر رجلا يصلي بالناس ثم أخالف إلى رجال يتخلفون عنها» إلخ فلو كانت الجماعة الثانية مشروعة لم يهم بإحراق من تخلف عن الأولى لاحتمال إدراكه الثانية. إذا ثبت هذا فنقول: إن وجوب الإتيان إلى الجماعة الأولى يستلزم كراهة الثانية في المسجد الواحد حتماً، فإنهم لا يجتمعون إذا علموا أنهم لا تفوتهم الجماعة الثانية. قال في كنز العباد نقلا عن الكافي:

١٢٥٩ – وعن أنس بلفظ: "لقد هممت أن آمر رجلا أن يصلى بالناس فى جماعة ثم انصرف إلى قوم سمعوا النداء، فلم يجيبوا فأضرمها عليهم نارا، إنه لا يتخلف عنها إلا منافق". رواه الطبرانى فى الأوسط ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١: ١٥٩)

لا يجوز تكرار الجماعة عندنا. وفى الجامع الصغير: رجل دخل مسجدا قد صلى أهله فيه، فإنه يصلى بغير أذان وإقامة، لأن فى تكرار الجماعة تقليلها بأن كل واحد لا يخاف فوت الجماعة، فيكون مكروها، كذا فى القطوف الدانية لشيخنا المحدث الكنكوهى (ص:١٣) وإنما اختصت الكراهة بمسجد المحلة لانعدام علتها فى مسجد الشارع، والسوق، ونحوهما فإن الناس فيه سواء لا اختصاص له بفريق دون فريق، وهذا هو مذهب أبى حنيفة وإليه ذهب مالك والشافعى كما فى رحمة الأمة (ص:٢٤) ونصه: ومن دخل المسجد فوجد إمامه قد فرغ من الصلاة، فإن كان المسجد فى غير ممر الناس كره له أن يستأنف فيه جماعة عند أبى حنيفة، ومالك، والشافعى، وقال أحمد: لا يكره إقامة الجماعة بعد الجماعة بحال اهـ.

قلت: واستدل أحمد بما رواه الترمذى (١: ٣٠) عن أبى سعيد قال: "جاء رجل وقد صلى رسول الله ﷺ فقال: أيكم يتجر[1] على[2] هذا؟ فقام رجل، وصلى معه" ثم قال: حديث حسن، وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ، وغيرهم من التابعين قالوا: لا بأس أن يصلى القوم جماعة فى المسجد قد صلى فيه، وبه يقول أحمد وإسحاق، وقال آخرون من أهل العلم: يصلون فرادى، وبه يقول سفيان وابن المبارك، ومالك، والشافعى، يختارون الصلاة فرادى اهـ والحديث أخرجه أيضا أحمد، وأبو داود، والحاكم، وقال: صحيح على شرط مسلم، كذا فى آثار السنن (١: ١٣٦) ولكن لا يتم به

---

(١) فى النهاية وغيرها: الرواية يأتجر من الأجر والهمزة لا تدغم فى التاء، فإن صح فيها يتجر فيكون من التجارة لا من الأجر كأنه بصلاته معه حصل لنفسه تجارة أى مكسبا. انتهى. وقوله تعالى: ﴿ واتخذ الله إبراهيم خليلا﴾ من أخذ، فقولهم لا تدغم الهمزة فى التاء لا وجه له فعلى هذا معنى قوله: "أيكم يتجر على هذا" أى يطلب الأجرة وفى القاموس: "اتجر" أى أطلب الأجر اهـ ملخصا من شرح أبى الطيب ١٢ منه.

(٢) على بمعنى من، أى من صلاته مع هذا، قاله أبو الطيب.

١٢٦٠- عن: سحنون عن ابن القاسم عن مالك عن عبد الرحمن بن المجبر قال: دخلت مع سالم بن عبد الله مسجد الجمعة وقد فرغوا من الصلاة فقالوا: أ لا تجمع الصلاة؟ فقال سالم: لا تجمع صلاة واحدة فى مسجد واحد مرتين، قال ابن وهب: وأخبرنى رجال من أهل العلم عن ابن شهاب ويحيى بن سعيد، وربيعة، والليث مثله، كذا فى المدونة الكبرى (١: ٨٩) لمالك ورجاله كلهم ثقات.

الاستدلال، فإن فيه اقتداء المتنفل بالمفترض، ولا نزاع [1] فيه، وإنما النزاع فى اقتداء المفترض بالمفترض.

وأما ما رواه البخارى تعليقاً "وجاء أنس إلى مسجد قد صلى فيه فأذن وأقام، وصلى جماعة وفى فتح البارى: وصله أبو يعلى [2] فى مسنده من طريق الجعد أبى عثمان قال: مر بنا أنس بن مالك فى مسجد ثعلبة، فذكر نحوه قال: وذلك فى صلاة الصبح، وفيه: فأمر رجلا، فأذن وأقام ثم صلى بأصحابه، وأخرجه ابن أبى شيبة من طرق عن الجعد، وعند البيهقى من طريق أبى عبد الصمد العمى عن الجعد نحوه، وقال: مسجد بنى رفاعة، وقال: فجاء أنس فى نحوه عشرين من فتيانه اهـ (٢: ١٠٩) فهو يحتمل أن يكون المسجد مسجد الطريق أو نحو مما لا يكرهون التكرار فيه، ويرجح هذا الاحتمال تكراره رضى الله عنه الأذان والإقامة الذى لا يجوزه من جوز تكرار الجماعة فى مسجد المحلة.

قوله: "عن سحنون" إلخ. قلت: سحنون اسمه عبد السلام قال أبو العرب: كان سحنون ثقة حافظا للعلم، وسلم له الإمامة أهل عصره، واجتمعوا على فضله وتقديمه، وقال يونس بن عبد الأعلى: هو سيد أهل المغرب، وقال ابن القاسم: ما قدم علينا من إفريقية مثل سحنون، كذا فى الديباج المذهب لابن فرحون (ص: ١٦١) وابن القاسم اسمه

---

(١) قال ابن الرفعة: وقد اتفق الكل على أن من رآى شخصا يصلى منفردا ثم يلحق الجماعة فيستحب له أن يصلى معه، وإن كان قد صلى فى جماعة كذا فى النيل (٢: ٣٠) مؤلف.

(٢) رواية أبى يعلى أخرجها الهيثمى فى مجمع الزوائد (١: ١٤٤) وقال: رجاله رجال الصحيح ١٢ منه.

عبد الرحمان خرج عنه البخارى فى صحيحه قال الدار قطنى: متقن حسن الضبط وقال النسائى: ابن القاسم ثقة رجل صالح. سبحان الله! ما أحسن حديثه وأصحه عن مالك! ليس يختلف فى كلمة، كذا فى الديباج (ص:١٤٧) وعبد الرحمان بن المجبر كان يتيما فى حجر سالم بن عبد الله بن عمر وثقه عمرو بن على الفلاس وغيره، وذكره ابن حبان فى الطبقة الثالثة من الثقات وقال: روى عنه أهل المدينة، كذا فى تعجيل المنفعة (ص:٢٥٦). ومالك وسالم لا يسأل عنهما. وفى قول سالم دلالة صريحة على كراهة تكرار الجماعة فى مسجد واحد، ووافقه فى ذلك جماعة من التابعين منهم الزهرى، وربيعة، ونحوهما، وقد روى أبو داود وسكت عنه عن سليمان يعنى مولى ميمونة قال: أتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون، فقلت: ألا تصلى معهم؟ قال: قد صليت، إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تصلوا صلاة فى يوم مرتين (١:٢٦٦) قال الزيلعى" ورواه النسائى، قال النووى فى الخلاصة: إسناده صحيح اهـ (١:٢٩١).

وحمله أصحابنا على المعنى الذى ذهب إليه سالم، ففى البحر الرائق (٢:٦٦): قال قاضى خان فى شرح الجامع الصغير: ولو حمل على النهى عن تكرار الجماعة فى المسجد أو على النهى عن قضاء الفرائض مخافة الخلل فى المؤدى كان حسنا، فإن ذلك مكروه اهـ وفى العناية والكفاية: ومن مشائخنا من قال: المراد به الزجر عن تكرار الجماعات فى المساجد وهو حسن اهـ وفى رد المحتار: قال فخر الإسلام: لو حمل على تكرار الجماعة فى مسجد له أهل لكان صحيحا (نهر) اهـ كذا فى القطوف الدانية (ص:١٢). قال بعض الناس: ولكن لا يصح الحمل على واحد منهما بل هو محمول على النهى عن أداء الفريضة مرتين من جهة الافتراض، ويدل عليه ما رواه الطحاوى (١:١٨٧) حدثنا أبو بكرة قال: ثنا حبان يعنى من هلال قال: ثنا همام قال: ثنا قتادة عن عامر الأحول عن عمرو بن شعيب عن خالد بن أمين المعافرى قال: كان أهل العوالى يصلون فى منازلهم، ويصلون مع النبى ﷺ، فنهاهم رسول الله ﷺ أن يعيدوا الصلاة فى يوم مرتين، قال عمرو: قد ذكرت ذلك لسعيد بن المسيب فقال: صدق اهـ. قال بعض الناس: ورجال هذا السند كلهم ثقات ولكن لم أقف على ترجمة خالد بن أيمن المعافرى، ولا حاجة إليه، فإن الحديث قد تحول إلى سعيد بن المسيب، واتفقوا على أن مرسلاته أصح المراسيل فهو مرسل حجة انتهى كلامه ملخصاً. قلت: خالد بن أيمن هذا ذكره

الحافظ فى الإصابة وقال: تابعى أرسل حديثاً فذكره ابن عبد البر فى الصحابة ثم أنكر على بن أبى حاتم إيراده ثم ذكر الحديث نحو ما أخرجه الطحاوى. قال الحافظ: روى عنه عمرو بن شعيب هكذا أورده البخارى من طريق عمرو بن شعيب وقال فى آخره: فذكرته لسعيد بن المسيب، فقال: صدق اهـ (٢:١٥٤).

قلت: ولا يستقيم حمل حديث ابن عمر على حديث خالد بن أيمن هذا، لأن ابن عمر رضى الله عنها قاله فى تعليل امتناعه عن الدخول فى صلاة القوم، وهذا ليس من الإعادة المنهية عنه، فإن الرجل إذا صلى فى بيته ثم أدرك الجماعة، فدخل فيها على أنها نافلة، فهذا ليس بمنهى عنه بل مما ندب إليه النبى ﷺ، كما سيأتى فى باب جواز النفل خلف المفترض، وقد أجاز ابن عمر ذلك أيضا كما روى مالك عن نافع أن رجلا سأل ابن عمر فقال: إنى أصلى فى بيتى ثم أدرك الصلاة مع الإمام أ فأصلى معه؟ فقال له عبد الله بن عمر: نعم. قال الرجل: أيتهما أجعل صلاتى؟ فقال له ابن عمر: أو ذلك إليك؟ إنما ذلك إلى الله (عز وجل) يجعل أيتهما شاء اهـ (ص:٤٦) وظاهره يفيد جواز الدخول فى صلاة القوم بنية الفرض لمن صلاها منفردا عند ابن عمر، وإلا لم يكن لقوله: "أو ذلك إليك" معنى فإن من دخل بنية النفل فصلاته نافلة حتماً، فلعل الإعادة المنهية عنه مختصة عنده بمن صلى الفرض أولا بجماعة، فلا يجوز له الدخول فى جماعة أخرى بعد ذلك، وعلى هذا، فلا يستقيم ذكر ابن عمر هذا الحديث فى تعليل امتناعه عن الدخول فى صلاة القوم إلا أن كان قد صلى أولا بجماعة أو كان القوم جمعوا الصلاة ثانية، فكره الدخول فيها، وذهب أبو داود إلى الاحتمال الأول حيث بوب إذا صلى جماعة ثم أدرك جماعة يعيد (أم لا) ثم ذكر الحديث (١:٢٢٦) وذهب أصحابنا إلى الثانى، لأن الظاهر المتبادر من قول ابن عمر: "قد صليت" إنه كان صلى منفرداً، والمصلى منفردا يجوز بل يندب له الدخول فى الجماعة إذا أدركها ولكن ابن عمر لم يدخل معهم لكونهم جمعوا الصلاة ثانية، فقال: إنى سمعت رسول الله ﷺ: «لا تصلوا صلاة فى يوم مرتين» ولو كان امتناعه عن الدخول فيها، لأن الوقت ما كان يصلح لها كما قاله بعض الناس أيضا لم يستقم ذكر هذا الحديث فى تعليله، لأنه لا يدل على عدم صلاحية الوقت أصلا بل كان ذكر حديث من صلى المغرب أو الصبح ثم أدركهما مع الإمام فلا يعد لهما أولى، فالظاهر أن حديث ابن عمر «لا تصلوا صلاة في يوم مرتين» معناه ما قاله سالم: لا تجمع

١٢٦١- قال الشافعى: وإنا قد حفظنا أن قد فاتت رجالا معه (ﷺ) الصلاة، فصلوا بعلمه منفردين وقد كانوا قادرين على أن يجمعوا، وإن قد فاتت الصلاة فى الجماعة قوما فجاؤوا المسجد، فصلى كل واحد منهم منفردا، وقد كانوا قادرين على أن يجمعوا فى المسجد اهـ ذكره الشافعى رحمه الله تعالى فى الأم (١:١٣٦) تعليقا، وجزم به، فلا بد أن يكون حجة، وقال فى موضع آخر (١:١٣٦) من الأم: وإنما كرهت ذلك لهم (أى تكرار الجماعة فى المسجد) لأنه ليس مما فعل السلف قبلنا بل قد عابه بعضهم اهـ.

صلاة واحدة فى مسجد واحد مرتين، وهذا هو الذى استحسنه أصحابنا والله تعالى أعلم، والمسألة ظنية، ويكفى لها كون أحد الاحتمالين راجحا عند الفقيه، ولعل ما ذكرنا من وجوه الترجيح يكفى له لاسيما إذا تأيد بقول تابعى وفتواه.

قوله: "قال الشافعى" إلخ. قلت: المجتهد لا يحكى عن السلف أمرا وهو جازم به إلا وله أصل صحيح عنده، فقول الشافعى: "وإنا قد حفظنا إلخ" حجة لا محالة، وفيه دلالة صريحة على أن الصحابة إذا فاتتهم الجماعة كانوا يصلون فرادى من غير أن يجمعوا الصلاة ثانية، وقوله: "قد عابه بعضهم" يدل على كراهة الجماعة الثانية عند السلف، والمراد بالسلف فى كلام المجتهدين هم الصحابة والتابعون رضى الله عنهم، وبهذا ظهر أن ما حكاه فى رد المحتار عن أنس رضى الله عنه أن أصحاب النبى ﷺ كانوا إذا فاتتهم الجماعة فى المسجد صلوا فى المسجد فرادى (١:٤١٠) له أصل، لأن الشافعى رحمه الله حفظ ذلك عنهم، فقول بعض الناس: "إنه لا أصل له" رد عليه. قال الشافعى رحمه الله فى الأم: وأحسب كراهية من كره ذلك منهم إنما كان لتفرق الكلمة وأن يرغب رجل عن الصلاة خلف إمام جماعة، فيتخلف هو ومن أراد عن المسجد فى وقت الصلاة، فإذا قضيت دخلوا، فجمعوا، فيكون فى هذا اختلاف وتفرق كلمة، وفيهما المكروه. وإنما أكره هذا فى كل مسجد له إمام ومؤذن، فأما مسجد بنى على ظهر الطريق أو ناحية لا يؤذن فيه مؤذن راتب، ولا يكون له إمام معلوم، ويصلى فيه المارة ويستظلون فلا أكره ذلك فيه، لأنه ليس فيه المعنى الذى وصفت من تفرق الكلمة. ثم قال: وإنما كرهوا لئلا يجمعوا فى مسجد مرتين، ولا بأس بأن يخرجوا إلى موضع فيجمعوا فيه اهـ (١:١٣٦

١٢٦٢- عن: أبى بكرة أن رسول الله ﷺ أقبل من نواحى المدينة يريد الصلاة، فوجد الناس قد صلوا، فمال إلى منزله، فجمع أهله، فصلى بهم. رواه الطبراني فى الكبير والأوسط ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١ :١٦٠).

و١٣٧). قلت: وهذا كله موافق لقول أصحابنا أيضا إلا أنهم جعلوا علة الكراهة تقاعد القوم عن الجماعة الأولى وهو راجع إلى ما قاله الشافعى.

وفى المدونة: قلت لابن القاسم: أ رأيت مسجدا له إمام راتب إن مر به قوم فجمعوا فيه صلاة من الصلوات للإمام أن يعيد تلك الصلاة فيه بجماعة؟ قال: نعم، وقد بلغنى ذلك عن مالك قال أى مالك: "إذا أتى قوم وقد صلى أهل المسجد فلا بأس أن يخرجوا من المسجد، فيجمعوا وهم جماعة إلا أن يكون المسجد الحرام أو مسجد الرسول، فلا يخرجون، وليصلوا وحدانا، لأن المسجد الحرام أو مسجد الرسول أعظم أجرا لهم من صلاتهم فى الجماعة اهـ (١ :٧٩). قلت: وهذا هو قولنا معشر الحنفية أيضًا كما فى الدر والشامية (١ :٥٧٧ و٥٧٩ و٥٨٠) إلا أنهم استثنوا مع ذلك المسجد الأقصى، ومسجد الحى إذا لم يصل فيه أحد أيضا (ص مذكور).

قوله: "عن أبى بكرة" إلخ. قلت: وتقرير الاستدلال به على ما فى در المختار (١ :٥٧٧): ولو جاز ذلك لما اختار الصلاة فى بيته على الجماعة فى المسجد اهـ وقال بعض الناس نقلا عن التحرير المختار: ولا يتم الاستدلال به إلا إذا وجد جماعة يصلى بهم فى المسجد، ومع هذا اختار الصلاة فى منزله بأهله اهـ قلت: كان يمكن أن يجمع الصلاة بأهله فى المسجد دون بيته، فإن النساء كن يشهدن الصلاة فيه مع النبى ﷺ، كما عرف فى موضعه، فالاستدلال به تام.

واعلم أن هذا الحديث ذكره العلامة الشامى فى رد المحتار ولكن وقع فيه التصحيف فى اسم الصحابى، فقال: "روى عبد الرحمان بن أبى بكر عن أبيه" إلخ فيتوهم منه أنه من رواية أبى بكر الصديق، وليس كذلك بل هو عن عبد الرحمان بن أبى بكرة فقول بعض الناس: لم أقف عليه، ولا أصل له مردود عليه فإن حديث أبى بكرة أخرجه الطبرانى بسند رجاله ثقات كما ذكرناه فى المتن، ولعله أراد لا أصل له عن أبى

باب جواز النافلة خلف المفترض، و عدم جواز عكسه، واستحباب إعادة الظهر والعشاء مع الجماعة إذا صلاهما منفردا ثم حضرها

١٢٦٣- عن: رجل من بنى الديل قال: خرجت بأباعر لى لأصدرها إلى الراعى، فمررت برسول الله! ﷺ وهو يصلى بالناس الظهر، فمضيت فلم

بكر، وإنما هو عن أبى بكرة، فلو أراد ذلك كان عليه أن يقيد كلامه، ولا يطلق عليه لا أصل له من غير قيد فافهم.

باب جواز النافلة خلف المفترض، و عدم جواز عكسه
واستحباب إعادة الظهر والعشاء مع الجماعة
إذا صلاهما منفردا ثم حضرها

قوله: "عن رجل من بنى الديل" إلخ. قلت: دلالة حديث يزيد بن الأسود بعده على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وفيه إعادة الظهر بالجماعة إذا صلاها فى بيته منفردا، وإنما حملناه على الاستحباب لقوله ﷺ فى حديث جابر: فإنها له نافلة. والدليل على تخصيص الإعادة بالظهر والعشاء سيأتى فى الباب الآتى. واعلم أن حديث جابر بن يزيد أخرجه الترمذى بلفظ: شهدت مع النبى ﷺ حجة فصليت معه صلاة الصبح فى مسجد الخيف فلما قضى صلاته انحرف فإذا هو برجلين ثم ذكر الحديث وهو يدل على إن الإنكار كان فى صلاة الصبح فدل على أن الفجر أيضا تعاد. والجواب عنه بوجوه الأول أن أبا حنيفة الإمام روى هذا الحديث عن الهيثم بن أبى الهيثم عن جابر بن الأسود هذا عن أبيه أن رجلين صليا الظهر فى بيوتهما على عهد النبى ﷺ وهما يريان أن الناس قد صلوا ثم أتيا المسجد، فإذا رسول الله ﷺ فى الصلاة فقعدا فى ناحية المسجد، فلما

أصل معه. فلما أصدرت أباعرى ورجعت، ذكر ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: يا فلان! ما منعك أن تصلى معنا حين مررت بنا؟ فقلت: يا رسول الله إنى كنت قد صليت فى بيتى قال: وإن. رواه أحمد ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١: ١٥٩).

١٢٦٤- عن: جابر بن يزيد بن الأسود عن أبيه أنه صلى مع رسول الله ﷺ وهو غلام شاب، فلما صلى إذا رجلان لم يصليا فى ناحية المسجد، فدعا بهما، فجىء بهما ترعد فرائصهما، فقال: ما منعكما أن تصليا معنا؟ قالا: قد

انصرف النبى ﷺ رآهما، فأرسل إليهما، فجيئ بهما ترعد فرائصهما الحديث كذا فى جامع مسانيد الإمام (١: ٤٤٠) وأخرجه محمد فى الآثار عن أبى حنيفة عن الهيثم بن أبى الهيثم يرفعه إلى النبى ﷺ فذكر الحديث نحوه (ص: ٢٢) ولم يذكر جابرا ولا أباه فهو مرسل، ولكنه مرسل قوى قد اعتضد بالموصول الذى تقدم ذكره، وقد علمت أن المرسل إذا تأيد بالموصول ولو ضعيفاً كان حجة عند الكل. والهيثم بن أبى الهيثم هو ابن حبيب الصيرفى روى عنه شعبة وأبو عوانة وغيرهما، وقال أبو عوانة: قال لى شعبة: الزم الهيثم الصيرفى، وقال الأثرم: أثنى عليه أحمد، وقال: ما أحسن أحاديثه وأشد استقامتها! وقال ابن معين: ثقة، وقال أبو زرعة وأبو حاتم: ثقة فى الحديث صدوق اهـ (١١: ٩٢) فوقع الاضطراب فى تعيين الصلاة التى أنكر النبى ﷺ على الرجلين فيها، فلا دلالة فيه على إعادة الفجر. والثانى أنه معارض بحديث النهى عن الصلاة بعد صلاة الفجر وهو حديث متواتر ذكرناه فى الجزء الثانى من الكتاب (ص: ٤٧) وهذه الزيادة التى اضطرب الرواة فى حكايتها لا تصلح معارضة للمتواتر. والثالث أنه معارض بحديث النهى عن إعادة الفجر والمغرب لمن صلاهما فى بيته ثم أدرك الجماعة، وسيأتى، وهو حديث صحيح موقوفا حسن مرفوعا، وإذا تعارض المبيح والمحرم كان الترجيح للمحرم لاسيما إذا كان المبيح معللا، فقد عرفت أت تسمية الفجر قد اضطربت الرواة فيها. وفى الحديث دلالة على أن المعادة هى النافلة، وأصرح منه بلفظ أبى حنيفة: "واجعلوا الأولى فريضة وهذه نافلة" كذا فى الآثار لمحمد (ص: ٢٣) وقال الشافعى فى القديم: إن الأولى هى النافلة، والفريضة الثانية، وطعن على هذا الحديث بأن إسناده مجهول. قال البيهقى: لأن يزيد بن الأسود

صلينا فى رحالنا، فقال: لا تفعلوا، إذا صلى أحدكم فى رحله ثم أدرك الإمام ولم يصل فليصل معه فإنها له نافلة. رواه أبو داود (١ :٢٥٢) وسكت عنه. وفى بلوغ المرام فى (١ :٧٢) وصححه الترمذى وابن حبان اهـ وفى التلخيص (١ :١٢٢) وصححه ابن السكن، وفى الفتح (٢ :١٦٦) أخرجه أصحاب السنن وصححه ابن خزيمة وغيره.

ليس له راو غير ابنه، ولا لابنه جابر راو غير يعلى، كذا فى التلخيص. قال الحافظ: قلت: يعلى من رجال مسلم، وجابر وثقه النسائى وغيره، وقد وجدنا لجابر بن يزيد راويا غير يعلى أخرجه ابن منده فى المعرفة من طريق بقية عن إبراهيم بن ذى حماية عن عبد الملك ابن عمير عن جابر اهـ قال: وأما ما رواه أبو داود من طريق نوح بن صعصعة عن يزيد بن عامر وفى آخره: "إذا جئت الصلاة فوجدت الناس، فصل معهم وإن كنت صليت ولتكن تلك نافلة وهذه مكتوبة"، فقد ضعفه النووى، ورواه الدارقطنى بلفظ: "وليجعل التى صلى فى بيته نافلة" قال الدار قطنى: هى رواية ضعيفة شاذة اهـ (١ :١٢٢). قلت: وأما ما رواه مسلم عن أبى ذر قال: قال لى رسول الله ﷺ: يا أبا ذر! إنه سيكون بعدى أمراء يميتون الصلاة، فصل الصلاة لوقتها، فإن صليت لوقتها كانت لك نافلة، وإلا كنت قد أحرزت صلاتك اهـ (١ :٢٣١) وظاهره أن الأولى هى النافلة، فمعناه ما ذكره النووى بقوله: أى إذا علمت من حالهم تأخيرها عن وقتها المختار، فصلها لأول وقتها، ثم إن صلوها لوقتها المختار فصلها أيضا معهم، وتكون صلاتك معهم نافلة، وإلا كنت قد أحرزت صلاتك بفعلك فى أول الوقت اهـ. قلت: وتدل لما ذكره النووى روايتان عن أبى ذر أيضا عند مسلم (١ :٢٣٠ و٢٣١) لفظ الأولى منهما: صل الصلاة لوقتها، فإن أدركتها معهم فصل، فإنها لك نافلة" اهـ ولفظ الأخرى: "صلوا الصلاة لوقتها، واجعلوا صلاتكم معهم نافلة" اهـ وهذه الأخيرة صريحة فى المقصود والأحاديث تفسر بعضها بعضا، والله تعالى أعلم.

واعلم أن إعادة الصلاة فى جماعة تختص بمن كان صلى منفردا ثم أدرك الجماعة، وأما من صلى بجماعة ثم أدرك جماعة أخرى، فلا تستحب له الإعادة، ففى نيل الأوطار: قال ابن البر: قال جمهور الفقهاء: إنما يعيد الصلاة مع الإمام فى جماعة من صلى وحده

١٢٦٥- عن: أبى أمامة الباهلى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الإمام ضامن، والمؤذن مؤتمن». رواه أحمد والطبرانى فى الكبير، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١: ١٤٢).

فى بيته أوفى غير بيته، وأما من صلى فى جماعة وإن قلت: فلا يعيد فى أخرى قلت أو كثرت، ولو أعاد فى جماعة أخرى لأعاد فى ثالثة ورابعة إلى ما لا نهاية له، وهذا لا يخفى فساده. قال: وممن قال بهذا القول مالك وأبو حنيفة والشافعى وأصحابهم اهـ (٢: ٣٤١) قال الشيخ: ووجه ذلك أن هذه الإعادة خلاف القياس، فإن من صلى مرة فرغت ذمته، فما معنى الإعادة؟ ولكن قيل به لورود النص، فيراعى كل ما ورد به، والنص قد ورد فيمن صلى فى رحله، والانفراد فيه أظهر، فإن الجماعة فى البيت نادرة (لاسيما وقد ورد فى رواية" إذا صلى أحدكم فى بيته ثم دخل المسجد والقوم يصلون" كذا فى مجمع الزوائد (١: ١٦٠) فهو صريح فى الانفراد)، فلذا لم يجوزه جمهور الأئمة لمن صلى جماعة لأن النص لم يرد فيه اهـ. قلت: ويستثنى منه من صلى بجماعة ثم رأى أحدا يصلى وحده، فيستحب له الاقتداء به، فإنهم قد أجمعوا على ذلك كما تقدم عن ابن الرافعة، ودليله حديث أبى سعيد ألا رجل يتصدق على هذا، فيصلى معه، فتذكر.

قوله: "عن أبى أمامة" إلخ. قلت: وأخرجه أحمد فى مسنده حدثنا قتيبة ثنا عبد العزيز بن محمد عن سهيل بن أبى صالح عن أبي عن أبى هريرة مرفوعًا، وهذا سند الصحيح. قال فى التنقيح: روى مسلم فى صحيحه بهذا الإسناد نحوا من أربعة عشر حديثًا كذا نقله الزيلعى (١: ٢٥٢). وفيه دلالة على فساد صلاة المفترض خلف المتنفل، وتقرير الدلالة ما ذكره العزيزى عن العلقمى أن حقيقة الضمان فى اللغة والشريعة هو الالتزام، ويأتى بمعنى الوعاء، لأن كل شئ جعلته فى شئ فقد ضمنته إياه، فإذا عرف معنى الضمان، فإن ضمان الإمام لصلاة المأموم هو التزام شروطها وحفظ صلاته فى نفسه، لأن صلاة المأموم تبنى عليها، فإن أفسد صلاته فسدت صلاة من ائتم به، فكان غارما لها. وإن قلنا بمعنى الوعاء، فقد دخلت صلاة المأموم فى صلاة الإمام لتحمل القراءة عنه، والقيام إلى حين الركوع أى فى حق المسبوق، والسهو، ولذلك لم تجز صلاة المفترض خلف المتنفل، لأن ضمان الواجب بما ليس واجبا محال اهـ (٢: ١٢٢). وقرره

١٢٦٦- عن: أنس رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه» أخرجه البخارى ومسلم (زيلعى ١ :٢٤٩).

صاحب الكفاية بما نصه: أى يتضمن صلاته صلاة القوم، وتضمين الشئ فيما هو فوقه يجوز وفيما هو دونه لا يجوز، وهو المعنى فى الفرض، فإن الفرض يشتمل على أصل الصلاة والصفة، والنفل يشتمل على أصل الصلاة، وإذا كان الإمام مفترضاً، فصلاته مشتمل على صلاة المقتدى وزيادة، فصح اقتداؤه به، وإذا كان الإمام متنفلا، فصلاته لا تشتمل على صلاة المقتدى وزيادة، فلا يصح اقتداء به، لأنه بناء القوى على الضعيف، فيكون منفردا فى حق الوصف اهـ (١ :٣٢٥). وأورد عليه بأنه يحتمل أن يؤول بكونه ضامنًا فى حق الإثم إذا صلى بغير وضوء مثلا، فلا يأثم المقتدى ولا يؤاخذ به، وإنما يؤآخذ به الإمام. وأجيب بأن الثواب، والإثم مما لا يدخل فى ضمان العبد بلا واسطة، وإنما ذلك فرع ما يدخل فى ضمانه، فإن قيل: نقول: إنه ضامن لصحة صلاة القوم لكن لا مطلقًا، بل فى حق المؤاخذة، والإثم فقط. قلنا: حقيقة الضمان غير مرادة اتفاقًا (وإلا لم يكن أحد إماما ما لم ينو الإمامة، وكونه ضامنًا، وقد اتفقوا غير أحمد على عدم وجوب نية الإمامة على الإمام، وعلى أنه يصير إماما باقتداء أحد به ولو لم ينو إمامته كما فى رحمة الأمة) فالمراد به التضمن أى تضمن صلاة الإمام صلاة المقتدى، وأقل [(١)] ما يقتضيه التضمن التساوى، لأن ضمان الواجب بما ليس بواجب محال، كما مر فى كلام العلقمى فيتضمن كل فعل مما على الإمام مثله، وغايته أن يفضل كالمتنفل خلف المفترض، فانهدم بناء الإشكال رأسًا، لأن مبناه على كون الضمان بمعنى الالتزام، ونحن لا نسمله، ومن ادعى ذلك فعليه البيان. وأما عدم وجوب نية الإمامة على الإمام فسيأتى بيانه فى موضعه، وبه يقوم الحجة على أحمد.

قوله: "عن أنس" إلخ. قلت: احتج به أصحابنا على المنع من اقتداء المفترض بالمتنفل قالوا: واختلاف النية داخل فى ذلك. قال النووى فى شرح مسلم: وحمله الشافعى على الاختلاف فى الأفعال الظاهرة بدليل قوله: «فإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد

---

(١) قاله ابن الهمام فى الفتح (١ :٢٢٦) مؤلف.

فاسجدوا» وبدليل أنه يصح اقتداء المتنفل بالمفترض. قلنا: قوله ﷺ: «لا تختلفوا عليه» نص فى النهى عن كل اختلاف، وذكر الأفعال الظاهرة ورد تمثيلا، فلا يفيد اختصاص الحكم بها، واقتداء المتنفل بالمفترض ليس من الاختلاف على الإمام، بل هو من جنس التخلف من الإمام فإن لفظة "على" تفيد معنى الغلبة، وأقل ذلك أن يكون اختلافًا بالتساوى أو بالتفاضل عليه، وهذا مقصود فى التنفل خلف المفترض، أو نقول: إن مفاد قوله: «لا تختلفوا عليه» المنع من ذلك أيضا ولكن جوزناه بنص آخر فى ذلك خاصة وهو قوله ﷺ: «أيكم يتجر على هذا»، وقوله:«إذا صلى أحدكم فى رحله ثم أدرك الإمام ولم يصل، فليصل معه فإنها له نافلة» وبقوله فى قصة أمراء يميتون الصلاة: «فإن أدركتها معهم فصل فإنها لك نافلة»، وقد تقدم كل ذلك، ولم تجد نصًا فى جواز اقتداء المفترض خلف المتنفل، فبقى داخلا فى عموم قوله: «لا تختلفوا عليه» والله تعالى أعلم. وفى الحديث دلالة على فساد اقتداء من يصلى فرضًا آخر، فإنه إيضًا من الاختلاف على الإمام فى النية، وجوزه الشافعى لحمله الحديث على النهى عن الاختلاف فى الأعمال الظاهرة فحسب. وبعد ذلك، فلنذكر أقوال العلماء فى المسألة، ونجب عما استدلوا به على ما يخالف ما ذهبنا إليه.

قال الشيخ ابن دقيق العيد فى شرح العمدة: اختلف الفقهاء فى جواز اختلاف نية الإمام والمأموم على مذاهب، أوسعها الجواز مطلقًا، فيجوز أن يقتدى المفترض بالمتنفل وعكسه، والقاضى بالمؤدى وعكسه سواء اتفقت الصلاتان أم لا، إلا أن تختلف الأفعال الظاهرة، وهذا مذهب الشافعى رحمه الله تعالى. الثانى مقابله وهو أضيقها أنه لا يجوز اختلاف النيات حتى لا يصلى المتنفل خلف المفترض. والثالث أوسطها أنه يجوز اقتداء المتنفل بالمفترض لا عكسه، وهذا مذهب أبى حنيفة ومالك رحمهما الله، ومن نقل عن مذهب مالك مثل المذهب الثانى فليس بجيد فليعلم ذلك اهـ (٢:٥٩). قلت: وخير الأمور أوساطها. قال الزيلعى: وبقولنا قال أحمد ومالك اهـ (١:٢٤٩). وقال أحمد فى رواية بما قال الشافعى كذا فى عمدة القارئ (٢:٧٧٣). واستدل الشافعى رحمه الله تعالى بما أخرجه البخارى ومسلم عن جابر "أن معاذا كان يصلى مع رسول الله ﷺ عشاء الآخرة ثم يرجع إلى قومه، فيصلى بهم تلك الصلاة" لفظ مسلم. ولأصحابنا عنه أجوبة أحدها أن الاحتجاج به من باب ترك الإنكار من النبى ﷺ، وشرط ذلك علمه بالواقعة،

وجاز أن لا يكون علم بها، ويدل عليه ما رواه أحمد فى مسنده عن معاذ بن رفاعة عن سليم رجل من بنى سلمة "أنه أتى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله! إن معاذ بن جبل يأتينا بعد ما ننام، ونكون فى أعمالنا بالنهار، فينادى بالصلاة فنخرج إليه، فيطول علينا، فقال له عليه السلام: «يا معاذ! لا تكن فتاناً، إما إن تصلى معى، وإما أن تخفف على قومك»، فدل على أنه كان يفعل أحد الأمرين فى علمه، ولم يكن يجمعهما، لأنه قال: "إما أن تصلى معى" أى ولا تصل بقومك، "وإما أن تخفف على وقومك" أى ولا تصل معى. وقال الشيخ ابن تيمية فى المنتقى: وقوله عليه السلام: «إما أن تصلى معى، وإما أن تخفف عن قومك» ظاهر فى منع اقتداء المفترض بالمتنفل، لأنه يدل على أنه متى صلى معه امتنعت إمامته لقومه، وبالإجماع لا يمتنع إمامته بصلاة النفل معه، فعلم أنه أراد به صلاة الفرض، وأن الذى كان يصليه معه كان ينويه نفلا، كذا فى نصب الراية للزيلعى (١: ٢٤٩).

وفى كلام الشيخ ابن تيمية إشارة إلى احتمال آخر وهو أن يكون معاذ كان يجعل صلاته معه عليه السلام نفلا ليتعلم سنة القراءة، وأفعال الصلاة. وأجاب الحافظ فى الفتح عن الاحتمال الأول بأن للمخالف أن يقول: بل التقدير إما أن تصلى معى فقط إذا لم تخفف وإما أن تخفف بقومك، فتصلى معى. وهو أولى من التقدير الأول لما فيه من مقابلة التخفيف بترك التخفيف، لأنه هو المسؤول عنه المتنازع فيه اهـ (٢: ١٦٦) وعن الثانى بما رواه عبد الرزاق، والشافعى، والطحاوى، والدار قطنى، وغيرهم من طريق ابن جريج عن عمرو بن دينار عن جابر فى حديث الباب زاد: "هى له تطوع، ولهم فريضة"، وهو حديث صحيح، وقد صرح ابن جريج فى رواية عبد الرزاق بسماعه فيه، فانتفت تهمة تدليسه، وتعليل الطحاوى له بأن ابن عيينة ساقه عن عمرو أتم من سياق ابن جريج، ولم يذكر هذه الزيادة ليس بقادح فى صحته، لأن ابن جريج أسن وأجل من ابن عيينة، وأقدم أخذا عن عمرو منه، ولو لم يكن كذلك فهى زيادة من ثقة حافظ، وليست منافية لرواية من هو أحفظ منه، ولا أكثر عددا، فلا معنى للتوقف فى الحكم بصحتها. وأما رد الطحاوى لها باحتمال أن تكون مدرجة، فجوابه أن الأصل عدم الإدراج حتى يثبت التفصيل فمهما كان مضموماً إلى الحديث فهو منه ولاسيما إذا روى من وجهين والأمر ههنا كذلك فإن الشافعى أخرجها من وجه آخر عن جابر متابعا لعمرو بن دينار عنه، وقول

الطحاوى: "هو ظن من جابر" مردود، لأن جابرا كان ممن يصلى مع معاذ، فهو محمول على أنه سمع ذلك منه، ولا يظن بجابر أنه يخبر عن شخص بأمر غير مشاهد إلا بأن يكون ذلك الشخص اطلعه عليه اهـ (٢:١٦٥).

ورد العلامة العينى الجواب الأول بأن الذى قدره المخالف باطل، لأن لفظ الحديث: (يا معاذ) لا تكن فتانًا إما أن تصلى معى، وإما أن تخفف عن قومك، فهذا (بظاهره [(١)]) يدل على أنه يفعل أحد الأمرين إما الصلاة معه أو بقومه، ولا يجمعهما، فدل على أن المراد منع الجمع وكل أمرين بينهما منع الجمع كأن بين نقيضهما منع الخلو، كما قد بين هكذا فى موضعه اهـ (٢:٧٧٤). قلت: لوسلم ما قاله الحافظ فنقول: الحديث محتمل كلا الأمرين، والاحتمال يبطل الاستدلال دون المنع، وبالجملة فغاية ما قاله الكلام فى سند المنع، والكلام فيه لا يضر المانع، فالمنع باق على حاله، وعلى المستدل إثبات علم النبى ﷺ بفعل معاذ. فإن قال: إن زمان الوحى لا يقع فيه لأحد من الصحابة التقرير على ما لا يجوز فعله، ولهذا استدل أبو سعيد، وجابر على جواز العزل بأنهم كانوا يعزلون والقرآن ينزل، فيأتى الكلام فيه عن قريب فى بحث إمامة الصبى فانتظر. ورد الجواب الثانى بأن هذه زيادة قد تكلموا فيها، فزعم أبو البركات بن تيمية أن الإمام أحمد ضعف هذه الزيادة، وقال: أخشى أن لا تكون محفوظة، لأن ابن عيينة يزيد فيها كلاما لا يقوله أحد. وقال ابن قدامة فى المغنى: وروى الحديث منصور بن زاذان، وشعبة، فلم يقولا ما قال سفيان بن عيينة، وقال ابن الجوزى: هذه الزيادة لا تصح ولو صحت لكان ظنا من جابر، وبنحوه ذكره ابن العربى فى المعارضة اهـ (٢:٧٧١). قلت: وكلام الطحاوى يدل على أن ابن عيينة ساقه عن عمرو أتم من سياق ابن جريج، ولم يذكر هذه الزيادة فوقع الاختلاف على ابن عيينة فيها، ولذا قال فى آثار السنن: فالحق أنها دائرة على ابن جريج اهـ (١:١٣٥).

وأما قول الحافظ: "ولو لم يكن كذلك فهى زيادة ثقة حافظ، فلا معنى للتوقف فى

---

(١) وكون ذلك ظاهرا من لفظ الحديث قد اعترف به الشيخ ابن تيمية فى المنتقى، كما تقدم، وقال: إنه يدل على أنه متى صلى معه امتنعت إمامته بقومه، وبالإجماع لا يمتنع إمامته بصلاة النفل معه، فعلم أنه أراد به صلاة الفرض اهـ ١٢ مؤلف.

الحكم بصحتها"، ففيه أنه رواه غير واحد من الحافظ من أصحاب عمرو بن دينار عنه بدون هذه الزيادة، كشعبة عند البخارى فى صحيحه، وسليم بن حيان فى الأدب، وابن عيينة ومنصور وأيوب عند مسلم، وغيرهم عند غيرهما. وكذلك أصحاب جابر الثقات الأثبات كلهم لم يذكروا هذه الزيادة مع توفر دواعيهم على الأخذ، وهذا يقتضى ريبة توجب التوقف عنها. وأما قوله: "لاسيما إذا روى بوجهين" فهذا الوجه الآخر لا يحسن من الحافظ ذكره فى المتابعة، لأن الشافعى أخرجه عن شيخه إبراهيم بن أبى يحيى الأسلمى وهو متروك عند الحافظ، كما صرح به فى التقريب، كذا فى آثار السنن مع تغيير يسير فى التعبير (١ :١٣٥).

قلت: ولو سلم أنها زيادة ثقة فلا شك أنها ليست من كلام رسول الله ﷺ، ولا من كلام معاذ، وهذا ظاهر جدا، فيحتمل أن تكون من كلام ابن جريج أو من قول ابن دينار أو من قول جابر، فمن أى هؤلاء الثلاثة كان فليس فيه دليل على حقيقة فعل معاذ، لأنهم لم يحكوا ذلك عنه إنما قالوا قولا على أنه عندهم كذلك، وقد يجوز أن يكون فى الحقيقة بخلافه كذا قاله العينى نقلا عن الطحاوى (٢:٧٧١). وأما قول الحافظ: "إن الأصل عدم الإدراج فمهما كان مضموما إلى الحديث فهو منه"، فلا يصح لأنه يلزم منه أن لا يوجد مدرج إصلا كذا قاله العينى (ص وج مذكور) ولو سلم عدم إدراجه، فغايته أنه من قول جابر، ولا حجة فيه لاحتمال أن يكون قال ذلك ظنا منه. وأما قوله: "ولا يظن بجابر أنه يخبر عن شخص بأمر غير مشاهد إلا أن يكون ذلك الشخص اطلعه عليه" ففيه أن الصحابة لم يزالوا يحكون عن رسول الله ﷺ أمورا مختلفة فيؤخذ ببعضها، ويؤول فى بعضها بأنها ظن من الراوى، كما روى بعضهم أنه ﷺ بال قائما، وهذه عائشة رضى الله عنها تقول: "من قال: إن رسول الله ﷺ بال قائما فلا تصدقوه، ما كان يبول إلا قاعداً" فيقال: إن ذلك ظن من عائشة لما كانت تراه لا يبول فى البيت إلا قاعدا، وقد روى بعضهم أنه ﷺ أهل بالحج من مسجد ذى الحليفة وبعضهم أنه أهل حين استوت به راحلته، وبعضهم أنه أهل بالبيداء، والإهلال أمر مبطن لا يطلع عليه إلا بإخبار المهل، لأن مبناه على التلبية المقارنة للنية دون التلبية فقط، فرجحوا قول من قال: إنه أهل من المسجد، وحملوا قول الآخرين على الحكاية بالظن، فهل يجوز الحكاية بالظن عن النبى ﷺ ولا تجوز عن معاذ؟ ولم لا يقال: إن جابراً حمل فعل معاذ على ما حملته الشافعية،

وظن أنه لم يكن ليترك فضيلة الفرض خلف أفضل الأئمة فى المسجد الذى هو أفضل المساجد؟ وهذا لا حجة فيه، كما لا يخفى، فإن للصلاة فى المسجد النبوى فضيلة، وللإمامة بقومه فضيلة أخرى يمكن الجمع بينهما بالتنفل خلف النبى ﷺ وأداء الفرض فى مسجد قومه. سلمنا أن جابرا سمع ذلك من معاذ فلا دليل فيه على أن معاذا فعل ذلك بأمر النبى ﷺ ولا على أنه ﷺ لو أخبر به لأقره عليه أو غيره قال الحافظ: إنهم لا يختلفون فى أن رأى الصحابى إذا لم يخالفه غيره حجة، والواقع هنا كذلك، فإن الذين كان يصلى بهم معاذ كلهم صحابة، وفيهم ثلاثون عقبيا، وأربعون بدريا، قاله ابن حزم قال: ولا يحفظ عن غيرهم من الصحابة امتناع ذلك اهـ (٢:١٦٥). وأجاب عنه سيدى مولانا الخليل فى بذل المجهود شرح أبى داود بأن سكوت الصحابة وعدم مخالفتهم ليس فيه دليل لهم لثبوت إنكار النبى ﷺ وغضبه على معاذ بقوله: "لا تكن فتانا إما أن تصلى معى، وإما أن تخفف على قومك" فلما ثبت الإنكار من النبى ﷺ لا يكون سكوت الصحابة حجة اهـ (ص:٣٣٥) مختصرا بمعناه. وحاصله أن الظاهر المتبادر من قول النبى ﷺ: «إما أن تصلى معى، وإما أن تخفف عن قومك» أنه متى صلى معه امتنعت إمامته بقومه كما مر عن المنتقى، ففيه المنع من صلاة الفرض خلفه إذا أم بقومه، فسكوت الصحابة لا يكون حجة بعد ذلك.

ومما احتج به الحنفية على عدم جواز اقتداء المفترض بالمتنفل ما ذكره العينى بما نصه: قلت: يستدل على ذلك (أى على نسخ فعل معاذ لو سلم أنه كان باطلاع من النبى ﷺ ١٢) بوجه حسن، وذلك أن إسلام معاذ متقدم، وقد صلى النبى ﷺ بعد سنين من الهجرة صلاة الخوف غير مرة من وجه وقع فيه مخالفة ظاهرة بالأفعال المناقضة للصلاة، فيقال: لو جازت صلاة المفترض خلف المتنفل لأمكن إيقاع الصلاة مرتين على وجه لا تقع فيه المناقضات المفسدات فى غير هذه الحالة، وحيث صليت على هذا الوجه مع إمكان دفع المفسدات على تقدير جواز اقتداء المفترض بالمتنفل دل على أنه لا يجوز ذلك انتهى (٢:٧٧٣). وأجاب عنه الحافظ فى الفتح بأنه ثبت أنه ﷺ صلى بهم صلاة الخوف مرتين، كما أخرجه أبو داود عن أبى بكرة صريحا، ولمسلم عن جابر نحوه، وأما صلاته بهم على نوع من المخالفة فلبيان الجواز اهـ (٢:١٦٦). قلت: حمل صلاته ﷺ بهم بنوع المخالفة على بيان الجواز مشكل جدا، لأن المشى فى الصلاة، وتحويل الصدر

عن القبلة، وتأخير الركعة الثانية عن الأولى بمثل هذا التأخير مما لا يقال بجوازه فى غير صلاة الخوف أصلا، ولا يقال بجوازه فيها أيضاً إلا إذا تعذر الإتيان بالصلوة على هيئتها خالية عن المفسدات، وهذا مما لا يخفى على أحد له مسكة، فلا تصح الصلاة بهذه الطريقة المخالفة إذا أمكنت بدونها، وقد صح عنه ﷺ أنه صلى بهم كذلك بأنواع من المخالفة، فلا بد من أن يقال: إن صلاته بهم مرتين كان رسول الله، والفريضة [1] حينئذ تصلى مرتين، فيكون كل واحدة منهما فريضة، وقد كان يفعل ذلك فى أول الإسلام ثم نسخ. ذكره الطحاوى فى معانى الآثار، وأيده بحديث خالد ين أيمن المعافرى قال: كان أهل العوالى يصلون فى منازلهم، ويصلون مع النبى ﷺ، فنهاهم رسول الله ﷺ أن يعيدوا الصلاة فى يوم مرتين اهـ (١ :١٨٧) وقد ذكرنا الحديث قبل فى باب كراهة تكرار الجماعة. أو نقول: إن حديث أبى بكرة وجابر: "أن رسول الله ﷺ صلى باحدى الطائفتين ركعتين ثم صلى بالطائفة الأخرى ركعتين، فصلى رسول الله ﷺ أربع ركعات، وللقوم ركعتان" كان قبل نزول حكم القصر فى السفر، ومعناه أنه صلى بكل طائفة ركعتين ثم قضوا بعد ذلك ركعتين ركعتين. فإن قيل: إن القضاء ما ذكر قلنا: قد يجيئ فى الأخبار مثل هذا كثير، فقد روى عن ابن عباس وعن ابن وديعة أنه ﷺ صلى صلاة الخوف، فصف صفا خلفه وصفا موازى العدو، فصلى بهم ركعة، وصلى بهؤلاء ركعة ثم سلم، فكانت لرسول الله ﷺ ركعتان، ولكل طائفة ركعة ركعة. ذكرهما الطحاوى فى معانى الآثار (١ :١٨٢،١٨٣) وليس فيما أنهم قضوا ركعة ركعة، وقد وقع التصريح فى حديث حذيفة وأبى موسى وعبد الله بن عمر بأنهم بعد ذلك قضوا ركعة لأنفسهم، كما ذكره الطحاوى أيضاً (١ :١٨٤) فيمكن وقوع الاختصار كذلك فى حديث أبى بكرة وجابر. ويؤيد حملنا إياه على ذلك ما أخرجه الطحاوى حدثنا يزيد بن سنان (ثقة من رجال النسائى) ثنا معاذ بن هشام (من رجال الجماعة ثقة متهم بالقدر) قال: حدثنى

---

(١) قلت: وبهذا التقرير اندفع ما أورده العلامة ابن دقيق العيد على الإمام الطحاوى فى حمله فعل معاذ على النسخ بأنه يتضمن إثبات النسخ بالاحتمال، وحاصل الجواب أنه لم يثبت النسخ بالاحتمال، بل مراده أن جواز الصلاة فى اليوم مرتين، ونسخه ثابت ليس فيه احتمال أصلا، نعم! فعل معاذ يحتمل إما أن يكون قبل النسخ، ويحتمل أن يكون بعده، ولما احتمل الأمران فسد الاستدلال به حتى يثبت وقوعه بعد الشيخ ودون إثباته خرط القتاد، وهذا هو معنى حمله صلاة الخوف مرتين على النسخ، وأنها كانت فى وقت يصلى فيه الفرض مرتين فافهم ١٢ منه.

أبى عن قتادة (كلاهما ثقة) عن سليمان اليشكرى (تابعى ثقة) أنه سأل جابر بن عبد الله عن إقصار االصلاة فى الخوف أى يوم نزل؟، وأين هو؟ قال: انطلقنا نتلقى عير قريش آتية من الشام حتى إذا كنا بنخل جاء رجل من القوم إلى رسول الله ﷺ، فقال: أنت محمد؟ قال: نعم! قال: تخافنى؟ قال: لا، قال: فمن يمنعك منى؟ قال: الله يمنعنى منك إلى أن قال: فنادى رسول الله ﷺ بالرحيل، وأخذوا السلاح ثم نودى بالصلاة، فصلى رسول الله ﷺ بطائفة من القوم وطائفة أخرى يحرسونهم، فصلى بالذين يلونه ركعتين ثم سلم ثم تأخر الذين يلونه على أعقابهم فقاموا فى مصاف أصحابهم، وجاء الآخرون، فصلى بهم ركعتين والآخرون يحرسونهم، ثم سلم، فكان للنبى ﷺ أربع ركعات وللقوم ركعتان ركعتان، ففى يومئذ [1] أنزل الله عز وجل إقصار الصلاة اهـ (١:١٨٧) رجاله كلهم ثقات إلا ماقيل فى سماع قتادة عن سليمان اليشكرى فقيل: لم يسمع منه، وإنما روايته من صحيفة سليمان عن جابر، كما يظهر من قول أبى حاتم ذكره فى تهذيب التهذيب (٤:٢١٥) وهذا لا قدح فيه، فإن أبا الزبير وأبا سفيان والشعبى أكثر روايتهم من صحيفة جابر كما قاله أبو حاتم أيضاً. قال الطحاوى: ففى هذا الحديث ما يدل على أن رسول الله ﷺ صلى بهم أربعاً قبل إنزال الله عليه فى قصر الصلاة ما أنزل عليه، وإن قصر الصلاة إنما أمره الله تعالى به بعد ذلك، فكان الأربع يومئذ مفروضة على رسول الله ﷺ، وكان المؤتمون به فرضهم أيضاً فيها كذلك، لأن حكمهم حينئذ كان فى سفرهم كحكمهم فى حضرهم، ولابد إذا كان كذلك من أن يكون كل طائفة من هاتين قد قضت ركعتين ركعتين، كما تفعل لو كانت فى الحضر اهـ.

فإن قيل: إن فى الحديث قوله: «سلم وسلم» مرتين وهو يدل على خروج رسول الله ﷺ من الصلاة على رأس كل ركعتين، فكيف يكون فرضه أربعا؟ قلنا: يؤول قوله: «سلم» بأن المراد به سلام التحية أى التشهد دون سلام القطع، وقد يطلق السلام على التشهد أيضاً كما فى حديث «أما السلام عليك، فقد عرفناه يريد به التشهد، فكيف

---

(١) فإن قيل: قوله: "ففى يومئذ أنزل الله إقصار الصلاة" ليس بنص فى تقدم صلاة رسول الله ﷺ على نزول حكم القصر، بل يحتمل أن يكون نزول القصر قبل صلاة أو بعدها قلت: الاحتمال يضر المستدل دون المانع، ونحن الآن فى مقام المنع دون الاستدلال نقول: إن صلاته ﷺ بكل طائفة ركعتين لم يكن بعد نزول القصر، بل يحتمل أن يكون قبله وظاهر هذا الحديث يؤيد ما أبديناه من الاحتمال ١٢.

الصلاة عليك يا رسول الله»، وقد مر ذكره فى الجزء الثالث من هذا الكتاب، وروى أبو حنيفة عن أبى سفيان عن أبى نضرة عن أبى سعيد مرفوعاً: فى كل ركعتين تسليم، قال أبو حنيفة: أى تشهد، قال عبد الله بن يزيد المقرئ: صدق اهـ (١:٣١٣ جامع المسانيد). وقال العلامة القارئ: إن صاحب المصابيح الشافعى قال فى شرح السنة: يحتمل أن يكون هذا أى صلاة الخوف مرتين فى حال كون النبى ﷺ مقيما، ويحتمل أن يكون ذلك قبل نزول الآية بالقصر إلا أنه لم يذكر فى الحديث أن القوم قضوا ويجوز أن يكونوا قضوا، ومثل هذا جائز فى الأحاديث. فهذا بحمد الله شافعى منصف غاية الإنصاف، ومجتهد جامع جميع الأوصاف حمل الحديث على ما اخترناه فيه، وصاحب البيت أدرى بما فيه اهـ كذا فى بذل المجهود (١:٣٣٦). فإن قيل: هذا الاحتمال أى إرادة التشهد بالسلام لا يتمشى فى حديث عمرو بن خليفة البكراوى ثنا أشعث بن عبد الملك الحمرانى عن الحسن عن أبى بكرة أن النبى ﷺ صلى بالقوم فى صلاة الخوف صلاة المغرب ثلاث ركعات ثم انصرف، وجاء الآخرون، فصلى بهم ثلاث ركعات. سمعت أبا على الحافظ يقول: هذا حديث غريب، أشعث الحُمرانى لم يكتبه إلا بهذا الإسناد قال الحاكم: وإنه صحيح على شرط الشيخين كذا فى المستدرك للحاكم (١:٣٣٧) قلت: أخرجه البيهقى من طريق أبى بكر محمد بن بكر عن أبى داود (السجستانى صاحب السنن) وفيه: وكذلك فى المغرب يكون للإمام ست ركعات، وللقوم ثلاثاً، ثم قال البيهقى: وهذا أظنه من قول الأشعث (قلت: ولذا فصله أبو داود فى سننه عن لفظ الحديث) قال البيهقى فى المعرفة: ورواه عمرو البكراوى عن أشعث عن الحسن عن أبى بكرة عن النبى ﷺ فى المغرب وهو وهم، والصحيح هو الأول أى قول أشعث، كذا فى عون المعبود (١:٤٨٤) فهذا لا حجة فيه على أن الاحتمال الأول أى كونه حين كان الفرض يصلى مرتين جارٍ هنا أيضاً، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. قال العينى فى العمدة نقلا عن شرح المهذب: اختلف العلماء فيمن دخل مع إمام فى صلاة فصلى بعضها هل يجوز له أن يخرج منها؟ فاستدل أصحابنا (أى الشافعية) بهذا الحديث (أى حديث معاذ لما فيه أن معاذا قرأ بالبقرة فانصرف الرجل، فكان معاذ ينال منه، أخرجه البخارى كما فى العمدة ٢:٧٦٩) على أن للمأموم أن يقطع القدوة، ويتم صلاته منفردا، وإن لم يخرج منها، وفى هذه المسألة ثلاثة أوجه أصحها أنه يجوز لعذر ولغير عذر، والثانى

١٢٦٧- عن: ابن مسعود رضي الله عنه قال: «لا يؤم الغلام حتى تجب عليه الحدود».

لا يجوز مطلقًا، والثالث يجوز لعذر، ولا يجوز لغيره، وتطويل القراءة عذر على الأصح. قلت: أصحابنا لا يجوزون شيئا من ذلك، وهو مشهور مذهب مالك، وعن أحمد روايتان لأن فيه إبطال العمل، والقرآن قد منع عن ذلك اهـ (٢:٧٧٤). أقول: إبطال العمل لا يرد على الشافعية، فإنهم لم يقولوا بجواز قطع الصلاة بل بقطع القدوة، وإتمام صلاته منفردا، قال الحافظ في الفتح نقلا عن الرافعي في الكلام على رواية الشافعي عن ابن عيينة في هذا الحديث «فتنحى رجل من خلفه، فصلى وحده»: هذا يحتمل من جهة اللفظ أنه قطع الصلاة، وتنحى عن موضع صلاته، واستأنفها لنفسه، لكنه غير محمول عليه، لأن الفرض لا يقطع بعد الشروع فيه اهـ (٢:١٦٤) أي بل هو محمول على أنه قطع القدوة وأتم صلاته الأولى منفردا لكن يرد عليه لفظ ابن عيينة عند مسلم: فانحرف رجل، فسلم ثم صلى وحده، كما في الفتح أيضًا (٢:١٦٣) وفي رواية للنسائي: فانصرف الرجل، فصلى في ناحية المسجد اهـ (فتح ٢:١٦٢).

فإن قالوا: فيدل الحديث على جواز قطع الصلاة لعذر، قلنا: مع كونه معارضًا للقرآن لا دلالة فيه على ذلك لما فيه أن ذلك لما بلغ النبي ﷺ قال لمعاذ: فتان فتان فتان، وهذا يستدعي كون الرجل القاطع صلاته مفتونا، ففيه إنكار على معاذ وعلى الرجل كليهما ولكنه بالغ في الإنكار على معاذ لكون فتنته أشد من فتنة الآخر، لأنه كان هو السبب لوقوع الرجل في فتنة قطع الصلاة فافهم، وأيضًا لو كان قطع الفرض بعذر التطويل جائزا لم ينل معاذ منه، ولم يقل: إنه منافق كما في الفتح أيضًا (٢: ١٦٤).

قوله: "عن ابن مسعود وعن ابن عباس" إلخ. قلت: دلالتهما على فساد إمامة الصبي للبالغين ظاهرة، فإن قولهما: "لا يؤم الغلام" يدل على نفي إمامته والنهي عنها، وأثر ابن عباس وإن ضعفه الحافظ ولكن أثر ابن مسعود وعمر يعضدانه، والضعيف إذا تأيد بطريق أخرى ارتقى إلى درجة الحسن، وكان حجة كما أن المرسل ضعيف عند الشافعي، وإذا تأيد بمرسل آخر أو موصول ولو ضعيفًا كان حجة. وأيضًا قد تأيد الأثران بحديث مرفوع صحيح، وهو ما ذكرناه قبل من قوله ﷺ: «الإمام ضامن» فإنه يدل على

١٢٦٨- وعن: ابن عباس قال: "لا يؤم الغلام حتى يحتلم". رواهما الأثرم فى سننه كذا فى المنتقى، وفى النيل (٣:٤٣): وأثر ابن عباس رواه عبد الرزاق مرفوعا بإسناد ضعيف اهـ قلت: وسكت الشوكانى عن أثر ابن مسعود وعن أثر ابن عباس موقوفا.

١٢٦٩- وأخرج ابن أبى داود عن ابن عباس قال: نهانا أمير المؤمنين عمر أن نؤم الناس فى المصحف، ونهانا أن يؤمنا إلا المحتلم. كذا فى كنز العمال. (٤:٢٤٦).

١٢٧٠- قال: ابن وهب عن على بن زياد عن سفيان عن المغيرة عن إبراهيم قال: كانوا يكرهون أن يؤم الغلام حتى يحتلم، (المدونة لمالك ١:٨٥).

فساد اقتداء المفترض بالمتنفل كما علمت، والاقتداء بالصبى كذلك لكونه متنفلا، لما ورد فى الحديث الصحيح «رفع القلم عن ثلاثة، وفيه: الصبى حتى يحتلم» ذكرناه فى الجزء الثانى (ص:١٣٢) فلا شك فى كونهما حجة.

ترجمة على بن زياد التونسى العبسى:

قوله: "قال ابن وهب عن على بن زياد" إلخ. قلت: على بن زياد هذا هو أبو الحسن التونسى العبسى من الطبقة الأولى من أصحاب مالك من أهل إفريقية، ذكره ابن فرحون فى الديباج. المذهب، وقال: ثقة مأمون خيار متعبد بارع فى الفقه، سمع من مالك، والثورى، والليث، وغيرهم، لم يكن بعصره فى إفريقية مثله، روى عن مالك الموطأ وكتبًا اهـ (ص:١٩٢).

ومعنى قول إبراهيم: "كانوا يكرهون" أى الصحابة والمراد بالكراهة ليس ما هو مصطلح الفقهاء المتأخرين بل أعم منه، فلا ينافى قولنا بفساد إمامة الصبى، ولو أريد به أن إمامة الصبى للبالغين تجوز مع الكراهة، فليس ذلك مطلقا عنده بل مقيد بالإمامة فى النوافل لما روى الأثرم عن إبراهيم لا بأس أن يؤم الغلام الذى لم يحتلم فى رمضان ذكره العينى فى العمدة (٢:٧٥٨) وأما فى الفرائض، فلم يقل إبراهيم. بجوازها أصلا، وإلا لم

قلت: كلهم ثقات من رجال الصحيح غير على بن زياد، فلم يخرجوا له وهو ثقة، كما سنذكره.

١٢٧١- وقال ابن وهب عن عثمان بن الحكم عن ابن جريج عن عمر بن عبد العزيز قال: لا يؤم من لم يحتلم. (المدونة لمالك ١:٨٦) قلت: رجاله كلهم ثقات.

١٢٧٢- عن: ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: لا يتقدم الصف الأول أعرابى، ولا أعجمى، ولا غلام لم يحتلم. أخرجه الدارقطنى (١:١٠٥)

يكن لتقييدها برمضان وجه.

قوله: "قال ابن وهب عن عثمان بن الحكم" إلخ. قلت: عثمان هذا من رجال أبى داود والنسائى، وثقه أحمد بن صالح المصرى، وقال أبو حاتم: شيخ ليس بالمتين[1]، كذا فى تهذيب التهذيب (٧:١١١) ودلالة قول ابن عبد العزيز على فساد إمامة الصبى ظاهرة. قال العلامة العينى فى العمدة: ومذهب أبى حنيفة أن المكتوبة لا تصح خلفه، وبه قال أحمد وإسحاق، وفى النفل روايتان عن أبى حنيفة، وبالجواز فى النفل قال أحمد وإسحاق (لما فيه اقتداء المتنفل بالمتنفل، ووجه قولنا الثانى بالفساد فى النفل أيضاً كون النفل يصير واجبا على البالغ بعد الشروع فيه، ولا كذلك الصبى، فكان كاقتداء المفترض بالمتنفل بقاء ١٢) وقال داود: لا تصح فيهما، وحكاه ابن أبى شيبة عن الشعبى، ومجاهد، وعمر بن عبد العزيز وعطاء، وأما ما نقله ابن المنذر عن أبى حنيفة وصاحبيه أنها مكروهة، فلا يصح هذا النفل اهـ (٢:٥٨).

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قلت: دلالته على الباب ظاهرة، فإن قيل: قد ورد النهى فيه عن إمامة الأعرابى والأعجمى أيضا وهى مكروهة عندكم لا مفسدة، فليكن كذلك إمامة الصبى، قلنا: بل إمامة الأمى والذى لا يقدر على تصحيح الحروف مفسدة عندنا لصلاة القارئ الذى يجود القرآن، وهذا هو المراد بالأعرابى والأعجمى فى هذا

---

(١) قلت: وهذا تليين منه.

وأعله فى التعليق المغنى بليث بن أبى سليم، وقد عرفت مرارا أنه حسن الحديث ثقة من رجال مسلم، فالحديث حسن.

الحديث بقرينة اقترانهما بالغلام الذى لم يحتلم، والله تعالى أعلم. وذهب الشافعى رحمه الله تعالى إلى صحة الاقتداء بالصبى المميز فى غير الجمعة، وفى الجمعة عنه روايتان، كذا فى رحمة الأمة (ص:٢٥ و٢٩) وقال الحافظ فى الفتح: وإلى صحة إمامة الصبى ذهب أيضا الحسن البصرى، والشافعى وإسحاق اهـ (١٥٦:٢).

قلت: واستدل الإمام الشافعى ومن وافقه بما أخرجه البخارى فى غزوة الفتح من حديث عمرو بن سلمة (بكسر اللام) "أنه كان يؤم قومه وهو ابن ست أو سبع سنين" ولفظه: "فلما كان وقعة الفتح بادر كل قوم بإسلامهم، وبدر أبى قومى بإسلامهم، فلما قدم (زاد فى فتح البارى "استقبلناه" قال الحافظ: هذا يشعر بأنه ما وفد مع أبيه ١٢). قال: جئتكم من عند النبى ﷺ حقًا، فقال: صلوا صلاة كذا فى حين كذا، وصلوا صلاة كذا فى حين كذا، فإذا حضرت الصلاة، فليؤذن أحدكم، وليؤمكم أكثركم قرآنا، فنظروا فلم يكن أحد أكثر قرآنا منى لما كنت أتلقى من الركبان، فقدمونى بين أيديهم وأنا ابن ست أو سبع سنين، وكانت على بردة كنت إذا سجدت تقلصت عنى، فقالت امرأة من الحى: ألا تغطون عنا إست قارئكم؟ فاشتروا، فقطعوا لى قميصا، فما فرحت بشئ فرحى بذلك القميص اهـ مختصر (١٨:٨ مع فتح البارى).

وأجاب عنه فى الجوهر النقى بما نصه: قلت: ذكر صاحب الكمال أنه لم يلق النبى ﷺ، ولم يثبت له سماع، والظاهر أن إمامته لقومه لم تبلغ النبى ﷺ والدليل عليه أنه كان إذا سجد خرجت إسته وهذا غير جائز، ولهذا قال الخطابى: كان أحمد يضعف أمر عمرو بن سلمة، وقال مرة: دعه، وليس بشئ اهـ (٢١٧:٧). قلت: وأجاب الحافظ عن قول صاحب الكمال بأنه روى الطبرانى ما يدل على أنه وفد مع أبيه أيضاً (التلخيص ١٢٤:١). ولكنه غريب مع ثقة رجاله صرح به الحافظ فى الإصابة (٣٠٣:٤). ورواية البخارى تدل على أنه لم يفد مع أبيه كما مرت الإشارة إليه وهى أقوى من رواية الطبرانى الغريبة، وأما قول الحافظ: لكنه لا يمنع أن يكون وفد بعد ذلك، ففيه أن الاحتمال لا يكفى للاستدلال.

وأجاب الحافظ: عن قوله: "والظاهر أن إمامته لقومه لم تبلغ النبى ﷺ" بأن زمان نزول الوحى لا يقع فيه لأحد من الصحابة التقرير على ما لا يجوز فعله، وبهذا استدل أبو سعيد رضى الله عنه وجابر رضى الله عنه على جواز العزل بأنهم كانوا يعزلون والقرآن ينزل كما سيأتى فى موضعه. وأيضا فالوفد الذين قدموا عمرو بن سلمة كانوا جماعة من الصحابة، وقد نقل ابن حزم أنه لا يعلم لهم فى ذلك مخالف منهم اهـ (٢:١٥٥). قلت: أما قوله: "إن زمان نزول الوحى لا يقع فيه لأحد من الصحابة التقرير على ما لا يجوز فعله" إلخ فهو ممنوع بل إنما لا يجوز إذ ذاك تقرير جميع الصحابة على خطاء، وأما أن يكون الحكم منكشفا لبعض ومخفيا عن بعض، فيجوز مثل ذلك ونظائره كثيرة. قال الطحاوى رحمه الله تعالى: ولا يقال: كان (ذلك) فى عهد رسول الله ﷺ لأنه لم يقف عليه، فلم يكن حجة، ألا ترى أن رفاعة الأنصارى وهو من أجلة الصحابة ومن نقباء الأنصار وممن شهد بدراً لما ذكر لعمر رضى الله عنه أنهم كانوا يفعلونه أى الإكسال على عهد رسول الله ﷺ ثم لا يغتسلون على ما كانوا يرون أن لا ماء إلا من الماء (قال رفاعة: فلم يأتنا من الله فيه تحريم، ولم يكن من رسول الله ﷺ فيه نهى كذا فى كنز العمال ٥:١٣٢). فقال عمر: أ فسألتم النبى ﷺ عن ذلك؟ فقال: لا! (كنا نفعله على عهده، مجمع الزوائد وفى كنز العمال قال عمر: ورسول الله ﷺ يعلم ذلك؟ قال: لا أدرى). فقال عمر: لئن أخبرت بأحد يفعله ثم لا يغتسل لأنهكنه عقوبة بعد أن اختلف عليه فى ذلك الصحابة فاتفق أكثرهم [1] على أن الماء لا يكون إلا من الماء فأرسل إلى أزواج رسول الله ﷺ يسألهن عن ذلك، فقالت عائشة: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، فإذا لم يكن رفع رفاعة ابن رافع فعلهم إلى عهد رسول الله ﷺ حجة إذ لم يعرف أنه ﷺ وقف عليه فحمده منهم، فأحرى أن لا يكون تقديم عمرو وهو صغير حجة كذا فى المعتصر من المختصر من مشكل الآثار (١:٥١). قلت: وحديث رفاعة بن رافع أخرجه السيوطى فى كنز العمال (٥:١٣٢). وعزاه إلى ابن أبى شيبة، وأحمد، والطبرانى، وأخرجه الهيثمى فى مجمع الزوائد (١:١٠٩). وعزاه إلى أحمد، والطبرانى وقال: رجال أحمد ثقات إلا أن ابن إسحاق مدلس وهو ثقة اهـ قلت: وأيضا فهذا جابر بن عبد الله يقول: كنا نستمتع

(١) أى غير على ومعاذ كما يظهر من كنز العمال ومجمع الزوائد ١٢ منه.

بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر حتى نهى عنه عمر فى شأن عمرو بن حريث أخرجه مسلم (١:٤٥١). وهذا ابن عباس يقول: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ، وأبى بكر، وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، أخرجه مسلم كما فى فتح البارى (٩:٣١٦). فهل يكون فعل من فعل ذلك فى عهد النبى ﷺ بعد تحريمه المتعة ونحوها وبعده فى زمن الشيخين حجة؟ كلا! والله لن يقول بذلك أحد من أهل السنة والجماعة، فكيف يصح قول الحفاظ: إن زمان الوحى لا يقع فيه لأحد من الصحابة التقرير على ما لا يجوز فعله؟ كيف ومنهم من كان يكسل ولا يغتسل؟ ومنهم من كان يتمتع فى عهده ﷺ، ولم ينته عن ذلك حتى نهاه عمر رضى الله عنه؟ وليس معنى قولنا هذا أن قول الصحابى: "كنا نفعل فى عهد النبى ﷺ كذا وكان يفعل كذا" لا حجة فيه بل المراد أن مجرد فعل آحاد الصحابة فى عهده ﷺ لا يكون حجة ما لم يثبت أنه ﷺ علم به، وأقره، وأما قول الصحابى كنا نفعل كذا ونحوه، فإنما يكون حجة لما فيه [1] من إسناد الفعل إلى جميع الصحابة ظاهراً، ولا يجوز تقرير الجميع على الخطأ كما بينا. وأيضاً لا يجوز خفاء ما يفعله جميع الصحابة على رسول الله ﷺ، ولا كذلك فعل آحاد من الصحابة لاسيما ما فعله الوفد بعد رجوعهم إلى بلدهم، كما فى ما نحن فيه، فخفاء مثل ذلك على رسول الله ﷺ غير بعيد، ولا يلزم من فعلهم ما لا يجوز فعله تقرير الجميع عليه، فلا يصح قياسه على قول الصحابى: كنا نفعل كذا ونحوه، فإذا ثبت أن الصحابى أراد بقوله: كنا نفعل كذا، ويفعل فى عهده ﷺ كذا فعل بعضهم دون الجميع كما فى مسألة المتعة، وجعل الطلقات الثلاث واحدة توقفنا عن جعله حجة، فكيف لا نتوقف عما فعله الوفد باجتهادهم بعد رجوعهم إلى بلدانهم؟

قال الحافظ فى الفتح (٨:١٩): ولم ينصف من قال: إنهم فعلوا ذلك باجتهادهم، ولم يطلع النبى ﷺ على ذلك، لأنها شهادة نفى، وكذا من استدل به بأن ستر العورة فى الصلاة ليس شرطاً لصحتها بل هو سنة، ويجزئ بدون ذلك لأنها واقعة حال، فيحتمل أن يكون ذلك لعدم علمهم بالحكم اهـ مختصرا. قلت: العجب من الحافظ كيف يجعلها واقعة حال فى مسألة العورة محتملة كونها لعدم علمهم بالحكم، ولا يجعلها كذلك فى

(١) صرح بذلك الآمدى فى الأحكام (٢:١٤٠). مؤلف

مسألة الإمامة؟ وهل هذا إلا تحكم. فلم لا يجوز للخصم أن يمنع استدلال من يستدل بها على جواز إمامة الصبى بأنها واقعة حال، فيحتمل أن يكون ذلك لعدم علمهم بالحكم أيضًا؟ وكيف يكون فى ذلك بعيدا عن الإنصاف لاسيما والحديث صريح فى كونهم فعلوا ذلك باجتهادهم؟ لما فيه: فلما قدم أبى قال: جئتكم من عند النبى ﷺ حقًا، فقال: إذا حضرت الصلاة، فليؤذن أحدكم، وليؤمكم أكثركم قرآنا، فنظروا، فلم يكن أحد أكثر قرآنا منى، فقدمونى بين أيديهم الحديث فقوله: "فنظروا" صريح فى ما قلنا: إنهم اجتهدوا، وزعموا الحكم عامًا، فجعلوا عمرو بن سلمة إماما برأيهم. ولم يكن رسول الله ﷺ صرح بإمامته، وإلا لم يكن لنظرهم وجه. وأما قول الحافظ: إن قولهم: "ولم يطلع النبى ﷺ على ذلك" شهادة على النفى فأعجب من ذلك لأن معنى قولهم هذا إنا لا نسلم اطلاع النبى ﷺ، ومن ادعى فليأت عليه ببرهان، فكيف يجعل المنع شهادة، والمانع لا يحتاج إلى الشهادة.

وقد أغرب العلامة الشوكانى حيث قال فى النيل (٣:٤٤): وأما القدح فى الحديث بأن فيه كشف العورة فى الصلاة، وهو لا يجوز كما فى ضوء النهار، فهو من الغرائب، وقد ثبت أن الرجال كانوا يصلون عاقدى إزرهم، ويقال للسناء: لا ترفعن رؤوسكم حتى يستوى الرجال جلوسًا، زاد أبو داود: من ضيق الإزر اهـ فلا أدرى ماذا أراد الشوكانى بهذا الكلام؟ فإن أراد أن ستر العورة ليس بواجب، فترد عليه الأحاديث الصحيحة الآمرة بستر العورة فى الصلاة وغيرهما، وقد ذكرناها فى الجزء الثانى من هذا الكتاب، ويعارضه أيضا قوله فى النيل (١:٢٦٠): والحق وجوب ستر العورة فى جميع الأوقات إلا وقت قضاء الحاجة وإفضاء الرجل إلى أهله كما فى حديث ابن عمر السابق، وعند الغسل على الخلاف الذى مر اهـ. وإن أراد أنه وإن كان واجبا فى الصلاة كسائر الحالات لكن ليس من شروطها حتى لايبطل تركه الصلاة، كما يشعر كلامه فى النيل (١:٣٦٦) بأنه يميل إلى ذلك واحتج عليه بالحديث الذى ذكره "أن الرجال كانوا يصلون عاقدى إزرهم" إلخ وبحديث عمرو بن سلمة، فنقول: إن الأول لا يجديه شيئا لأنه لا دلالة فيه على أن الرجال كانوا يصلون مكشوفى العورة بل غاية ما فيه أنه ﷺ إنما نهى النساء عن رفع الرؤوس قبل الرجال لئلا يلمحن عند رفع رؤوسهن من السجود شيئا من عورات الرجال عند نهوضهم لضيق الإزر، وهذا يمكن مع ستر العورة أيضًا إذا كان الإزار ضيقًا،

20

ومثله لا يبطل الصلاة عند من يقول بشرطية الستر لها فقد قال الحافظ في الفتح (١ :٤٠٠) في شرح هذا الحديث: ويؤخذ منه أنه لا يجب التستر من أسفل اهـ أي بل من الجوانب وقال في الشامية تحت قول الدر: وأشرط سترها عن غيره اهـ: أي عن رؤية غيره من الجوانب لا من الأسفل اهـ (١ :٤٢٥).

وأما الثاني فهو محل النزاع لا يصح به الاحتجاج، وأيضا فإن ستر العورة وإن لم يكن شرطا للصلاة عند الشوكاني ولكن وجوبه مسلم عنده، فيعود القدح في الحديث بتركهم الواجب، فلابد من حمله على عدم علمهم بالحكم، فللخصم أن يحمل إمامة عمرو بن سلمة أيضا على ذلك، وما ذكرنا من التأويل في الحديث الأول (أي حديث صلاة الرجال عاقدي إزرهم إلخ) لا يتمشى هناك لما في رواية لأبي داود: قال (عمرو بن سلمة): فكنت أؤمهم في بردة موصلة (أي مرقعة) فيها فتق، فكنت إذا سجدت خرجت إستي (١ :٩٤). ففيه تصريح بأن ظهور إسته لم يكن من الأسفل لصغر بردته بل كان من الجوانب لفتق وخرق فيها، وهذا لا يجوز إجماعًا. وأما قول ابن حزم: إن الذين قدموا عمرو بن سلمة كانوا جماعة من الصحابة، ولا يعلم لهم في ذلك مخالف منهم اهـ ففيه أن الخلاف فيه من الصحابة ثابت، كما ذكرناه في المتن عن ابن عباس، وابن مسعود وعمر رضي الله عنهم قال: لا يؤم الغلام حتى يحتلم، ولا يعلم لهم في ذلك مخالف من أجلة الصحابة، وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: "الإمام ضامن" أي متضمن صلاته صلاة القوم، ولا يخفى كون الغلام متنفلا، والنفل لا يتضمن الفرض أصلا، وضمان الواجب بما ليس بواجب محال كما تقدم، فقد ثبت فساد اقتداء المفترض بالصبي بقول النبي ﷺ، وأجلة أصحابه، فلا يضرنا عدم خلاف غيرهم، وقد روى الدار قطني من حديث الليث عن مجاهد عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: لا يتقدم الصف الأول أعرابي، ولا أعجمي، ولا غلام لم يحتلم (١ :١٠٥). فالوفد الذين قدموا عمرو بن سلمة إماما وهو صبي خالفوا فيه قول النبي ﷺ لكونه لم يبلغهم، فكيف يكون فعلهم حجة؟ وحديث ابن عباس هذا أعله صاحب التعليق المغني بليث بن أبي سليم، وقد عرفت مرارا أنه ثقة من رجال مسلم استشهد به البخاري في صحيحه، فالحديث لا أقل من أن يكون حسنًا، هذا، والله سبحانه وتعالى أعلم، وعمله أتم وأحكم.

ولا يصح الاحتجاج على جواز اقتداء المفترض بالمتنفل بما روى [١] الإسماعيلى من حديث عائشة قالت: «كان النبى ﷺ إذا رجع من المسجد صلى بنا»، وهذا أحد الأحاديث الزائدة فى مستخرج الإسماعيلى على ما فى البخارى ذكره الحافظ فى التلخيص (١٢٦:١) وقال: إنه حديث غريب، فهذا مع غرابة محمول على أنه كان يصلى بهن نافلة، وأما المكتوبة فكن يؤدينها مع النبى ﷺ وهو يؤم الرجال فى المسجد، لما قال سحنون: أخبرنى ابن وهب عن سعيد بن أبى أيوب عن محمد بن عبد الرحمان أن أزواج النبى ﷺ كن يصلين فى بيوتهن بصلاة أهل المسجد كذا فى المدونة لمالك (٨٣:١). رجاله كلهم ثقات من رجال الجماعة غير سحنون وهو ثقة، كما مر، والحديث مع ثقة رجاله مرسل لأن محمد بن عبد الرحمان بن نوفل لا يعلم له رواية عن أحد من الصحابة مع أن سنه يحتمل ذلك، قاله ابن البرقى، كذا فى تهذيب التهذيب (٣٠٨:٩). والمرسل حجة عندنا، ويشهد له ما أخرجه الشيخان، واللفظ لمسلم عن أسماء قالت: خسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ، فدخلت على عائشة وهى تصلى، فقلت: ما شأن الناس يصلون؟ فأشارت برأسها إلى السماء، فقلت: آية؟ قالت: نعم! فأطال رسول الله ﷺ القيام جدا حتى تجلانى الغشى، (ولفظ البخارى: فقمت حتى علانى الغشى) فأخذت قربة من ماء إلى جنبى فجعلت أصب على رأسى أو وجهى. الحديث (٢٩٨:١). فقولها: "فدخلت على عائشة" يشعر بدخولها عليها فى حجرتها، وأن عائشة رضى الله عنها كانت تقتدى بالنبى ﷺ وهى فى حجرتها، وكذلك اقتدت به أسماء من هناك، يدل عليه قولها: "فأخذت قربة من ماء إلى جنبى" إلخ فإن مثل ذلك لا يكون إلى جنبها إلا فى الحجرة دون المسجد، وبذلك جزم الحافظ فى الفتح فقال فى شرح حديث أسماء عند البخارى تحت قولها: "فإذا الناس قيام": كأنها (أى أسماء) التفتت من حجرة عائشة إلى من فى المسجد، فوجدتهم قياما فى صلاة الكسوف إلخ (١٦٥:١). فثبت بالحديث الصحيح أن أزواج النبى ﷺ كن يصلين فى بيوتهن بصلاة أهل المسجد، فما أخرجه الإسماعيلى عن عائشة رضى الله تعالى عنها محمول على ما ذكرنا أنه ﷺ كان يصلى

(١) ولا بحديث إمامة جبرئيل بالنبى ﷺ حين افترضت الصلاة بعد الإسراء لأنا نقول: جبرئيل لم يكن متنفلا فيها لكونه مأمورا من الله بذلك، فكانت الصلاة التى أم فيها فريضة عليه أو نقول: لم تكن تلك صلاة حقيقة بل صورة لأجل التعليم والتعلم ١٢ منه.

باب إذا صلى الفجر أو العصر أو المغرب منفردا ثم أدرك الجماعة لا يعيد

١٢٧٣- عن: نافع أن عبد الله بن عمر رضى الله عنه كان يقول: "من صلى المغرب أو الصبح ثم أدركهما مع الإمام فلا يعد لهما". رواه الإمام مالك فى الموطأ (ص:٤٧) وذكره فى فتح القدير (١:٤١٢) مرفوعا، وعزاه إلى الدارقطنى، وقال: قال عبد الحق: تفرد برفعه سهل بن صالح الأنطاكى وكان ثقة اهـ ولم أجده فى سننه فلعله ذكره فى غرائب مالك أو غيرها.

١٢٧٤- عن: أبى سعيد الخدرى يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب

بهن نافلة بعد رجوعه من المسجد، ومن ادعى غير ذلك فليأت عليه ببرهان، والله سبحانه وتعالى أعلم.

باب إذا صلى الفجر أو العصر أو المغرب منفردًا ثم أدرك الجماعة لا يعيد

قوله: "عن نافع" إلخ. قلت: دلالته على عدم إعادة الفجر، والمغرب ظاهرة، وقول عبد الحق يدل على أن رفعه صحيح لما تقرر فى الأصول أن الرفع زيادة لا تنافى أصل الحديث، فتقبل إذا كان الرافع ثقة، وقد ذكرنا ذلك مراراً.

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ. قلت: دلالة الحديث على كراهة النافلة بعد الصبح وبعد العصر ظاهرة كما ذكرناه فى الجزء الثانى من الكتاب، وقد ثبت بحديث جابر بن يزيد فى الباب السابق أن المعادة هى النافلة، فلا تجوز الإعادة إلا لصلاة لا يكره التنفل بعدها ما خلا المغرب لكون التنفل بالثلاث مكروها فإنه غير معهود فى الشرع، سيأتى

الشمس»، أخرجه الشيخان وغيرهما، وهو متواتر. (إعلاء السنن ٢:٤٥).

باب إذا أم قوما وهو جنب أو محدث يعيد ويعيدون

١٢٧٥- أخبرنا: إبراهيم بن يزيد عن عمرو بن دينار أن على بن أبى طالب قال فى الرجل يصلى بالقوم جنبا قال: يعيد، ويعيدون، أخرجه محمد فى

فى محله، ولهذا من أجاز إعادة المغرب أمر بأن يشفعها بركعة كما نقله الترمذى (١:٣٠). ولكن فى جعلها أربعًا مخالفة للإمام وقد نهى عنها، كما مر فى الباب السابق، فيكون مكروها من هذا الوجه. قال محمد فى كتاب الآثار (ص:٢٣): ولا يعاد الفجر والعصر والمغرب، أخبرنا مالك بن أنس عن نافع أن ابن عمر قال: إذا صليت الفجر والمغرب ثم أدركتهما، فلا تعد لهما غير ما صليتهما، قال محمد: أما الفجر والعصر، فلا ينبغى أن يصلى بعدهما نافلة لقول رسول الله ﷺ: «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، ولا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس»، وأما المغرب فهى وتر، فيكره أن يصلى التطوع وترا، فإذا دخل معهم رجل (أى فى صلاة المغرب) تطوعًا فسلم الإمام فليقم، فليضف إليها رابعة، ويتشهد، ويسلم، وهذا كله قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى اهـ. قلت: وفى قوله: "فليضف إليها رابعة" اختيار الأهون للاحتراز عن أشد الكراهتين، فإن التنفل بالثلاث أشد كراهة من المخالفة، فإن مخالفة الإمام مشروعة فى الجملة، كالمسبوق فيما يقضى (والمقتدى بمسافر) كذا فى الشامية (١:٧٤٥).

باب إذا أم قومًا وهو جنب أومحدث يعيد ويعيدون

قوله: "أخبرنا إبراهيم بن يزيد" إلخ. قلت: دلالة على معنى الباب ظاهرة، وقال بعض الناس فى كتابه: استدل محمد بهذا الأثر، وهو منه عجيب، فشيخ الإمام متروك الحديث، والظاهر أن عمرو بن دينار لم يدرك عليا، فالسند ضعيف منقطع لا حجة فيه.

الآثار (ص:٥٢٨ مع المشكاة) وابن أبى شيبة فى مصنفه (الجوهر النقى) وفيه إبراهيم بن يزيد الخوزى المكى حسن له الترمذى (ص:٧٠)، وقال: قد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه اهـ. وذكره المنذرى فى باب الرواة المختلف فيهم من الترغيب (١ :١٠٠) فقال: واه، وقد وثق، وقال البخارى: سكتوا عنه وقال ابن عدى: يكتب حديثه وحسن له الترمذى اهـ. قلت: فالحديث حسن لكن فيه انقطاع؛ لأن عمروا لم يلق عليا، وهو لا يضرنا لا سيما وقد قال يحيى بن سعيد: مرسلات عمرو بن دينار أحب إلى. كذا فى تدريب الراوى (ص:٧٠).

مدار التضعيف ليس على السند فقط:

قلت: يا لله العجب! هل بلغ من قدر أمثال هؤلاء أن يستدركوا على محمد استدلاله بحديث لكون راويه ضعيفا، وهو إمام مجتهد حجة، والمجتهد إذا استدل بحديث كان ذلك تصحيحا له منه (ولو كان السند ضعيفا) كما فى رد المحتار نقلا عن التحرير وغيره (٤: ٥٧) فإن مدار التصحيح والتضعيف ليس على السند فقط، فكثيرا ما يكون الحديث ضعيفا أو واهيا، والسند صحيح مركب عليه، كحديث الوارد أخرجه ابن عساكر وقال: موضوع وضعه من لا علم له، وركبه على هذا الإسناد الصحيح، وقد منع ابن الصلاح، ووافقه عليه النووى أن يجزم بتضعيف الحديث اعتمادا على ضعف إسناده لاحتمال أن يكون له إسناد صحيح غيره كذا فى تدريب الراوى (ص: ٤٨) ولو سلم كون السند مداره، فقد يكون الراوى ضعيفا عند هذا، ويعتقده الآخر ثقة، ومعرفة الرجال علم واسع فلا يلزم من كون إبراهيم بن يزيد متروكا عند الحافظ ابن حجر، كما صرح به فى التقريب كونه متروكا عند محمد أيضا، كيف وقد حسن له الترمذى، كما ذكرنا، وعده المنذرى من الرواة المختلف فيهم، وقد ذكرنا غيره مرة أن المختلف فيه يكون حسن الحديث عندهم.

قال المحقق ابن الهمام فى الفتح: لقائل أن يقول: الحكم بالضعف والصحة إنما هو فى الظاهر، أما فى نفس الأمر، فيجوز صحة ما حكم بضعفه ظاهرا اهـ (١: ٤٤) وفيه أيضا: وقد أخرج مسلم عن كثير فى كتابه ممن لم يسلم من غوائل الجرح، وكذا فى

١٢٧٦- أخبرنا: إبراهيم بن يزيد المكى عن عمرو بن دينار عن أبى جعفر أن عليا صلى بالناس وهو جنب أو على غير وضوء فأعاد، وأمرهم أن يعيدوا. أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه (زيلعى ١:٢٥٣) وقال الحافظ فى الدراية (ص:٧٠): فلعلهما أثران (يريد هذا والأثر السابق عن على قولا) وسكت عنهما، قلت: إسناد حسن مع انقطاع فيه، وهو لا يضرنا.

١٢٧٧- عن: على بن أبى طالب قال: «صلى بنا رسول الله ﷺ يوما، فانصرف ثم جاء ورأسه يقطر ماء، فصلى بنا ثم قال: إنى كنت صليت بكم وأنا جنب، فمن أصابه مثل ما أصابنى أو وجد فى بطنه رزا، فليصنع مثل ما

البخارى جماعة تكلم فيهم، فمدار الأمر فى الرواة على اجتهاد العلماء فيهم، وكذا فى الشروط، وكذا فيمن ضعف روايا ووثقه الآخر، نعم! تسكن نفس غير المجتهد ومن لم يخبر أمر الراوى بنفسه إلى ما اجتمع عليه الأكثر، وأما المجتهد فى اعتبار الشرط وعدمه والذى خبر الراوى، فلا يرجع إلا إلى رأى نفسه ا هـ (١: ١٨٨). قلت: فمحمد مجتهد، وقد خبر إبراهيم بن يزيد بنفسه، فكيف يكون قول غيره فيه حجة عليه لا سيما ولم ينفرد هو فى الاحتجاج به بل وافقه عليه غيره مثل ابن عدى، والترمذى، وغيرهما؟ وأما علة الانقطاع فقد أجبنا عنها فى المتن، فلا نعيده، فالحديث صالح للاحتجاج به قطعا.

قوله: "عن على بن أبى طالب" إلخ قلت: فيه أنه ﷺ أعاد الصلاة بأصحابه، وأمر من يصيبه مثل ما أصابه أن يصنع كما صنع، فثبت به وجوب الإعادة على الإمام إذا صلى جنبا أن يعيد بالقوم، وفيه دلالة على فساد صلاة المقتدى بفساد صلاة الإمام، وإلا كان على الصحابة أن لا يبطلوا الصلاة، بل يقطعوا نية الاقتداء، ويتموا الصلاة لأنفسهم، كما قاله الشافعى فى الأم (١: ١٤٨) ولكنهم لم يفعلوا ذلك، بل قطعوا الصلاة ثم أعادوها مع النبى ﷺ، كما يشعر به سياق الحديث، وجاء التصريح به فى بعض الطرق كما سنذكره، وإبطال العمل الصحيح لا يجوز لقوله تعالى: ﴿لا تبطلوا أعمالكم﴾ فثبت ما قلنا.

واعلم أن قصة صلاة النبى ﷺ جنبا وردت بألفاظ مختلفة، فرواها أبو هريرة عند

صنعت». رواه أحمد، وله عنه في رواية: بينما نحن مع رسول الله ﷺ نصلى إذا انصرف ونحن قيام، فذكر نحوه. رواهما أحمد والبزار والطبرانى فى الأوسط إلا أن الطبرانى قال: فلينصرف، وليغتسل ثم ليأت، فليستقبل صلاته، ومدار طرقه على ابن لهيعة، وفيه كلام (مجمع الزوائد ص:١٠١). قلت: ابن لهيعة حسن الحديث كما مر غير مرة، فالحديث حسن.

البخارى ومسلم وأبى داود والنسائى بلفظ: "أقيمت الصلاة، وعدلت الصفوف قياما، فخرج إلينا رسول الله ﷺ، فلما قام فى مصلاه ذكر أنه جنب، فقال لنا: مكانكم، ثم رجع، فاغتسل ثم خرج إلينا ورأسه يقطر، فكبر، وصلينا معه". ولفظ مسلم: "حتى إذا قام فى مصلاه قبل أن يكبر ذكر، فانصرف" الحديث كذا فى نصب الراية (١: ٢٥٢) وأخرج ابن ماجة (ص: ٨٧) والدار قطنى (١: ١٣٨) فى سننهما عن محمد بن عبد الرحمان بن ثوبان عن أبى هريرة قال: خرج رسول الله ﷺ إلى الصلاة، وكبر (لفظ الدار قطنى: فلما كبر انصرف) ثم أشار إليهم، فمكثوا ثم انطلق، فاغتسل وكان رأسه يقطر ماء، فصلى بهم، فلما انصرف قال: إنى خرجت إليكم جنبا وإنى نسيت حتى قمت فى الصلاة اهـ إسناده حسن. وفيه أسامة بن زيد بن أسلم ضعفه بعضهم لكن روى عثمان الدارمى عن ابن معين ليس به بأس، وقال ابن عدى: لم أجد له حديثا منكرا لا إسنادا ولا متنا، وأرجو أنه صالح، وقال البخارى: ضعف على (ابن المدينى) عبد الرحمان بن زيد، وأما أخواه أسامة وعبد الله، فذكر عنهما صلاحا وقال ابن الجارود: وهو ممن يحتمل حديثه اهـ من تهذيب التهذيب. وبالجملة فهو حسن الحديث على الأصل الذى ذكرنا غير مرة. وهو يعارض حديث الشيخين لا سيما بلفظ مسلم، ففيه تصريح بأن انصرافه ﷺ كان قبل التكبير، وهذا يفيد انصرافة بعد التكبير. فجمع العلماء بينهما بأن معنى قوله: "فكبر" أراد أن يكبر ذكره الحافظ فى الفتح (٢: ١٠١).

قلت: وهذا التأويل إنما يتمشى فى الاختلاف الوارد فى حديث أبى هريرة، ولا يمشى فى حديث على المذكور فى المتن لما فيه من قوله ﷺ: "إنى كنت صليت بكم وأنا جنب، فمن أصابه مثل ما أصابنى" إلخ ولا يتمشى أيضا فى حديث أبى بكرة أخرجه أبو داود فى سننه أن رسول الله ﷺ دخل فى صلاة الفجر زاد يزيد بن هارون: فكبر فأومأ

١٢٧٨- محمد: قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا فسدت صلاة الإمام فسدت صلاة من خلفه. (كتاب الآثار ص:٢٧). قلت:

بيده أن مكانكم ثم جاء ورأسه يقطر، فصلى بهم (ص: ١٣٩ مع التعليق [١]) قال البيهقي في المعرفة: إسناده صحيح (زيلعي ١: ٢٥٢) ولا في حديث أنس عند الدار قطني بسند حسن، قال: دخل رسول الله ﷺ في صلاته، فكبر وكبرنا معه، ثم أشار إلى القوم كما أنتم فلم نزل قياما حتى أتانا رسول الله ﷺ، ورأسه يقطر ماء اهـ (١: ١٣٨) وفي إرجاع جميعهما إلى معنى حديث أبي هريرة بلفظ الشيخين تكلف، وتعسف مستغنى عنه، ولذا قال النووي في الخلاصة: يحمل اختلاف الرواية في ذلك على أنهما قضيتان اهـ (من الزيلعي ١: ٢٥٣) وقال الحافظ في الفتح: أو يجمع بأنهما واقعتان أبداه عياض والقرطبي احتمالا، وقال النووي: إنه الأظهر، وجزم به ابن حبان، كعادته، فإن ثبت وإلا فما في الصحيح أصح اهـ (٢: ١٠١) قلت: قد عرفت أن البيهقي صحح حديث أبي بكرة عند أبي داود، وحديث علي عند أحمد والطبراني ليس فيه غير ابن لهيعة وهو حسن الحديث وحديث ابن ثوبان عند ابن ماجة والدار قطني رجالهما ثقات غير أسامة، وهو صالح عند ابن عدي وغيره، وكذا حديث أنس رجاله ثقات، فهذه عدة أحاديث حسان تؤيد حديث أبي بكرة الصحيح قال سيدي الخليل في بذل المجهود نقلا عن الزرقاني: قال أبو عمر: من قال: إنه كبر زاد، وزيادة حافظ يجب قبولها (١: ١٤١) فلا شك في ثبوته، فالحق أن أبا هريرة حكى قصة، وعلي وأبو بكرة وأنس وغيرهم قصة أخرى، فثبت بحديث علي وأمثاله إعادة الجنب صلاته، وكذا إعادة كل من اقتدى به، وإن صلاة المأموم تفسد بجنابة الإمام وحدثه، والله أعلم.

قوله: "محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة" إلخ قلت: وبما ذكرنا من الآثار عن أجلة التابعين اندحض ما ذكره البيهقي (وكذا الدار قطني ١٢) عن عبد الرحمان بن مهدي قال: هذا المجمع عليه، الجنب يعيد ولا يعيدون. ما أعلم فيه اختلافا. وحكى في آخر الباب عن ابن مهدي (أيضا) قال: قلت لسفيان: تعلم أن أحدا قال: يعيد ويعيدون غير

---

(١) أراد بالتعليق شرح أبي داود لسيدي مولانا الخليل دام مجده وعلاه المسمى ببذل المجهود ١٢ منه.

رجاله كلهم ثقات.

١٢٧٩- محمد: عن عبد الله بن المبارك عن يعقوب بن القعقاع عن عطاء بن أبى رباح فى رجل يصلى بأصحابه على غير وضوء قال: يعيد، ويعيدون (كتاب الآثار ص:٢٧) رجاله كلهم ثقات.

١٢٨٠- حدثنا: محمد بن النعمان قال: حدثنا يحيى بن يحيى: قال ثنا أبو معاوية قال: ثنا الأعمش عن إبراهيم عن همام بن الحارث أن عمر نسى فى

حماد؟ فقال لا، كذا فى الجوهر النقى (١: ٢٩٨) قال صاحب الجوهر: فذكر حماد ههنا يخالف ما ادعاه ابن مهدى أولا (من الإجماع فإن خلاف الفقيه الواحد يقدح فى الإجماع ١٢) ثم كيف يقول هو وسفيان هذا القول ومذهب أبى حنيفة وأصحابه إنهم يعيدون جميعا، وكذا مذهب مالك إن كان الإمام عالما بجنابته، وكذا مذهب الشعبى ذكره أبو عمر فى الاستذكار اهـ قلت: وكذا هو مذهب إبراهيم النخعى سيد أهل الكوفة، وعطاء بن أبى رباح، وطاوس ومجاهد أجلة أصحاب ابن عباس، وهو مذهب ابن سيرين، كما ذكرنا كله فى المتن. وهو المأثور عن على كرم الله وجهه فأين الإجماع الذى ادعاه ابن مهدى وسفيان؟ وهل يصح الإجماع مع خلاف هؤلاء الأعلام؟ ودلالة ما ذكرنا من الآثار على الباب ظاهرة.

ترجمة محمد ابن النعمان المقدسى شيخ الطحاوى:

قوله: "حدثنا محمد بن النعمان" إلخ قلت: هو ابن النعمان بن بشير المقدسى قال الخطيب فى المتفق: نيشابورى روى عنه ابن خزيمة وابن صاعد، وابن الأعرابى، والأصم، والحسن بن صهيب الدمشقى، وأبو عوانة وغيرهم، وقد أكثر عنه الطحاوى فى تصانيفه اهـ من تهذيب التهذيب (٩: ٤٩٣). وفى التقريب: ثقة من الحادية عشر اهـ. قلت: والباقون من رجال الجماعة ثقات معروفون. وتقرير دلالته على معنى الباب، كما قاله أبو جعفر الطحاوى: فلما أعاد بهم عمر رضى الله عنه الصلاة لتركه القراءة، وفى

صلاة المغرب، فأعاد بهم الصلاة. أخرجه الطحاوى (١: ٢٣٩) واحتج به، وقال متصل الإسناد اهـ. قلت: رجاله كلهم ثقات، وأخرجه محمد عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم مرسلا أتم منه، وفيه: فأعاد وأعاد أصحابه. كذا فى جامع مسانيد الإمام، ومراسيل إبراهيم صحاح كما مر غير مرة، وقد روى صالح بن أحمد بن حنبل فى كتاب المسائل عن أبيه من طريق همام بن الحارث أن عمر رضى الله عنه صلى المغرب فلم يقرأ شيئا، فلما انصرف قالوا: يا أمير المؤمنين! إنك لم تقرأ فقال: إنى حدثت نفسى وأنا فى الصلاة بعير جهزتها من المدينة حتى دخلت الشام، ثم أعاد وأعاد القراءة. قال الحافظ فى الفتح (٤: ٧١): رجاله ثقات.

فساد الصلاة بترك القراءة اختلاف كان إذا صلى بهم جنبا أخرى أن يعيد بهم الصلاة اهـ (١: ٢٣٩) ومراده أن أثر عمر هذا يدل على فساد صلاة المقتدى بفساد صلاة الإمام، وفساد صلاة الإمام إذا كان جنبا مجمع عليه، فيفسد الصلاة من اقتدى به أيضا بأثر عمر رضى الله عنه. وتأوله بعض الناس بأنه إنما أعاد بهم حين صلى بغير قراءة على طريق الاستحباب اهـ. قلت: التنفل بالثلاث لا يجوز، لأنه غير معهود فى الشرع، كما سيأتى فى محله، وقد ورد النهى عن إعادة المغرب لمن صلاها مرفوعا وموقوفا، كما ذكرناه فى الباب السابق، فكيف يصح الحمل على المنهى عنه؟ ومن جواز إعادتها أمر بأن يشفعها بركعة ولم ينقل فى قصة عمر: إن أصحابه أضافوا لأنفسهم رابعة بعد تسليمه، فلا بد من حمل إعادته بالقوم على ما ذكرنا من فساد صلاة المقتدى بفساد صلاة إمامه.

لا يقال: يعارض أثر عمر هذا ما رواه الطحاوى نفسه حدثنا بكر بن إدريس قال: ثنا آدم بن أبى أياس قال: ثنا شعبة عن يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم أن عمر قال له رجل: إنى صليت صلاة لم أقرأ فيها، فقال له عمر: أليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قال: بلى! قال: تمت صلاتك، قال شعبة فحدثنى عبد الله بن عمر العمرى قال: قلت: لمحمد بن إبراهيم: ممن سمعت: هذا الحديث؟ فقال: من أبى سلمة عن عمر اهـ (١: ٢٣٩) قلنا: قد روى هذا عن عمر من حيث ذكرتم والذى بدأنا بذكره متصل الإسناد عن عمر، وهمام حاضر ذلك منه، فما اتصل إسناده عنه فهو أولى أن يقبل مما خالفه، كذا قال

١٢٨١- ثنا: هشيم عن يونس عن ابن سيرين قال: أعد الصلاة وأخبر أصحابك أنك صليت بهم وأنت غير طاهر. أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه كذا فى الجوهر النقى (١ :١٩٨) ورجاله ثقات.

١٢٨٢- عن: الثورى عن صاعد عن الشعبى قال: يعيد، ويعيدون. أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه كذا فى الجوهر النقى (١ :١٩٨) وفيه أيضا: وصاعد هو ابن مسلم اليشكرى الكوفى ذكره ابن حبان فى الثقات اهـ قلت: وسفيان لا يسأل عنه.

الطحاوى. وأيضا فإن هذا متروك العمل بالإجماع فلم يقل أحد بجواز الصلاة بدون القراءة لكونها ركنا فيها، قال مالك: ليس العمل على قول عمر حين ترك القراءة، فقالوا له: إنك لم تقرأ، فقال: كيف كان الركوع والسجود؟ قالوا: حسن، قال: فلا بأس إذن (المدونة الكبرى ١ : ٦٨) وفيه أيضا: قال وكيع عن عيسى بن يونس عن أبى إسحاق عن الشعبى: إن عمر بن الخطاب صلى المغرب فلم يقرأ فيها، فأعاد الصلوة وقال: لا صلاة إلا بقراءة. اهـ (١ :٧١). وأخرج عبد الرزاق فى مصنفه عن عكرمة بن خالد، عن الثقة أن عمر بن الخطاب صلى العشاء الآخرة للناس بالجابية فلم يقرأ فيها حتى فرغ، فلما دخل قال له عبد الرحمان بن عوف: لم تقرأ فى العشاء، قال: أو فعلت؟ قال: نعم! قال: فإنى سهوت، فأمر المؤذن، فأقام الصلاة ثم عاد، فصلى العشاء للناس، فلما فرغ خطب قال: لا صلاة لمن لم يقرأ فيها، إن الذى صنعت آنفا إنى سهوت ا هـ مختصرا من كنز العمال (٤: ٢١٣) وسنده المذكور حسن، فعكرمة هذا هو عكرمة بن خالد المخزومى من رجال الصحيح، وعكرمة بن خالد الآخر الذى ضعفه المحدثون هو غير ذاك كما فى التهذيب (٧: ٢٥٨) فإنه لم يسند إلا حديثا واحدا هو غير هذا الحديث، والذى رواه عبد الرزاق عن عكرمة بن خالد لعله ابن جريج والذى روى عنه عكرمة ثقة كما صرح بتوثيقه وإن لم يسمه. وبالجملة فالعمل على ما ثبت فى غير ما حديث عن عمر أنه قال: لا صلاة إلا بقراءة دون ما رواه عنه محمد بن إبراهيم. فإن قيل: قد روى الدارقطنى أن عمر صلى بالناس وهو جنب، فأعاد، ولم يأمرهم أن يعيدوا، وفى التعليق المغنى: رواة هذا الحديث كلهم ثقات (١ : ١٣٩) قلنا: قد أجاب عنه الطحاوى بأنه إنما فعل ذلك لأنه لم يتيقن أن

١٢٨٣- حدثنا: ابن أبى داود قال: ثنا سعيد بن منصور قال: ثنا هشيم عن جابر الجعفى عن طاوس ومجاهد فى إمام صلى بقوم وهو على غير وضوء قالا: يعيدون الصلاة جميعا. أخرجه الطحاوى فى معانى الآثار (١:٢٣٩) ورجاله ثقات غير الجعفى، فمختلف فيه، وثقه شعبة وغيره، وتركه آخرون، وقد مر حديث أبى هريرة الإمام ضامن مرفوعا فى الباب السابق وهو حجة فى الباب أيضا.

الجنابة كانت منه قبل الصلاة (أو لم يتيقن بكون ما رآه منيا، بل شك فى كونه منيا أو مذيا ونحوه، فأخذ لنفسه بالحوطة، فأعاد ولم يأمر غيره بالإعادة. ثم أيده بما رواه زائدة بن قدامة عن هشام بن عروة عن أبيه عن زيد بن الصلت قال: قال عمر: أرانى قد احتلمت وما شعرت وصليت وما اغتسلت ثم قال: أغسل ما أرى، وأنضح ما لم أر ثم أقام فصلى متمكنا وقد ارتفع الضحى. ولفظ مالك عن هشام عن أبيه عن زبيد، وأذن، وأقام الصلاة وسنده صحيح (ص: ٢٣٩ معانى الآثار ١٢) فهذا يدل على عدم تيقنه بالاحتلام، وإنما رأى فى ثيابه شيئا عسى أن يكون علق بها حين المجامعة بالأهل، وقد كان اغتسل منها. فما ثبت عنه أنه لم يأمر غيره يحتمل على عدم تيقنه بالجنابة، وأيضا يحتمل أن يكون عمر رضى الله عنه لا يرى أولا فساد صلاة القوم بفساد صلاة الإمام ثم رأى ذلك بعد فلم يأمر غيره بالإعادة أول ثم أمرهم بذلك، وأعاد الصلاة بهم، وبهذا يجتمع الأثران كلاهما.

يؤيده ما رواه عبد الرزاق فى مصنفه أخبرنا حسين بن مهران (لم أجد من ترجمه والظاهر أنه من تصحيف الكاتب والصحيح سليمان بن مهران وهو الأعمش فإنه يروى عن مطرح وروى عبد الرزاق عنه، والأعمش من رجال الجماعة ثقة لكنه يدلس، وتدليسه محتمل عندهم) عن مطرح أبى المهلب (ضعيف) عن عبيد الله بن زحر (وثقه أحمد بن صالح وقال أبو زرعة: لا بأس به صدوق، وقال النسائى: لا بأس به، ونقل الترمذى فى العلل عن البخارى أنه وثقه، وقال البخارى فى التاريخ: مقارب الحديث، وتكلم فيه آخرون كما يظهر من التهذيب التهذيب ٧: ١٣) عن على بن يزيد (الالهانى قال محمد ابن يزيد المستملى عن أبى مسهر: ما أعلم إلا خيرا، وقال أبو زرعة: شيوخ معناهم واحد موقعهم أحسن ظاهرا من أحاديثهم عن القاسم فذكره فيهم وقال ابن عدى: هو فى نفسه صالح، وتكلم فيه آخرون كما فى التهذيب (٧: ٣٩٦، ٣٩٧) وقال المنذرى فى الترغيب

وقد مشاه بعضهم اهـ (ص: ٨١) وهذا من ألفاظ التعديل) عن القاسم (بن عبد الرحمان الشامي حسن الحديث صدوق وثقه ابن معين، والعجلي، ويعقوب بن سفيان، والترمذى وقال الجوزجاني: كان أخبارها فاضلا، أدرك أربعين رجلا من المهاجرين، والأنصار وقال أبو حاتم: حديث الثقات عنه مستقيم لا بأس به، وإنما ينكر عنه الضعفاء، وتكلم فيه بعضهم كما في تهذيب التهذيب ٨: ٣٢٣، ٣٢٤) عن أبي أمامة قال: صلى عمر بالناس وهو جنب، فأعاد ولم يعد الناس، فقال له على: قد كان ينبغى لمن صلى معك أن يعيدوا، قال: فرجعوا إلى قول على وقال القاسم: وقال ابن مسعود مثل قول على اهـ كذا في نصب الراية (١: ٢٥٣). وبالجملة فليس فى هذا الإسناد من أجمع على ضعفه غير مطرح، وهو مع ضعفه قد روى عنه الأئمة الأعلام مثل الثورى، والمحاربى وابن عيينة، والحسن بن صالح، والأعمش وأبو بكر بن عياش، وجرير بن عبد الحميد وغيرهم كما في التهذيب (١: ١٧١) فالحديث وإن كان ضعيفا بضعيف ما ولكنه يكفى للجمع بين الروايتين، فإنه يجوز بالقياس أيضا فبالأثر الضعيف بالأولى، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

واحتج الخصم أيضا بما أخرجه الدار قطنى عن جويبر عن الضحاك بن مزاحم عن البراء ابن عازب عن النبى ﷺ قال: إيما إمام سها، فصلى بالقوم وهو جنب، فقد مضت صلاتهم، وليغتسل هو ثم ليعد صلاته، وإن صلى بغير وضوء فمثل ذلك. سكت عنه الدار قطنى وهو حديث ضعيف فإن جويبر متروك والضحاك لم يلق البراء كذا قال الزيلعى (١: ٢٥٣) قلت: وإن احتججنا بأمثاله، فلنا ما أخرجه الخطيب فى المتفق والمتفرق عن أبى هريرة مرفوعا «إذا فسدت صلاة الإمام فسدت صلاة من خلفه» ذكره السيوطى فى كنز العمال بلا سند (٤: ١٢٦) واحتج النووى فى الخلاصة لمذهبه بحديث أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: يصلون لكم، فإن أصابوا فلكم، وإن اخطؤا فلكم وعليهم قال الزيلعى: وليس بحجة اهـ (١: ٢٥٣) أى لاحتمال أن يكون المراد فى الحديث الأجر والوزر دون الصحة والفساد، وبهذا فسره الحافظ فى الفتح فقال: قوله: "فإن أصابوا فلكم" أى ثواب صلاتكم "وإن خطئوا" أى ارتكبوا الخطيئة ولم يرد به الخطأ المقابل للعمد لأنه لا إثم فيه اهـ (٢: ١٥٧، ١٥٨).

واحتجوا أيضا بما أخرجه الدار قطنى عن خالد بن سلمة عن محمد بن عمرو بن الحرث بن أبى ضرار أن عثمان بن عفان صلى بالناس وهو جنب، فلما أصبح نظر فى ثوبه احتلاما، فقال: كبرت والله إلا رآنى اجنب، ثم أعاد ولم يأمرهم أن يعيدوا ا هـ (١: ١٣٩) قلت: محمد بن عمرو بن الحرث هذا لم أقف على ترجمته، ولا على جرح فيه، ولا توثيق. قال بعض الناس: إن كان هذا هو محمد بن عمرو بن الحارث المخزومى ففى لسان الميزان (٥: ٣٢٩): ذكره البخارى وقال أبو حاتم: لا أعرفه ا هـ قلت: لو رأى هذا المدعى سعة النظر فى الحديث ترجمة أبيه عمرو بن الحرث بن أبى ضرار فى التهذيب (٨: ١٤) لم يقل ما قال، فإنه خزاعى مصطلقى وهو أخو جويرية زوج النبى ﷺ، فكيف يكون ابنه محمد مخزوميا؟ ولو ثبتت عدالته، وصح عن عثمان ما رواه ففيه من الاحتمال ما أبداه الطحاوى فى قصة عمر رضى الله عنه، فلعله لم يتيقن بكون الجنابة منه قبل الصلاة، فأخذ لنفسه بالحوطة ولم يأمر غيره بالإعادة. واحتجوا أيضا بما رواه الدار قطنى (١: ١٤٠) عن سالم عن أبيه (عبد الله بن عمر) فى رجل صلى بقوم وهو على غير وضوء قال: يعيد ولا يعيدون ا هـ وفى التعليق المغنى: سنده صحيح جدا ا هـ وهذه حجة صريحة لهم ولكنه قول صحابى.

ولنا ما روينا عن على رضى الله عنه موقوفا ومرفوعا، وما ذكرناه فى الباب السابق من قوله ﷺ: «الإمام ضامن» فإنه يدل على أن صلاة الإمام متضمنة لصلاة القوم، ولا يتضمن الفاسد الصحيح أصلا، كما لا يخفى، فليس ابن عمر بأولى من رسول الله ﷺ ولا من على رضى الله عنه فما ذهبنا إليه أقوى.

تتمة أولى فى فضل الإمامة على الأذان:

قال ابن الهمام فى الفتح: الإمامة أفضل من الأذان لمواظبة عليه الصلاة والسلام عليها وكذا الخلفاء الراشدون (أى واظبوا عليها). قلت: ولقوله ﷺ: «إذا سافرتم فليؤمكم أقرأكم وإن كان أصغركم، وإذا أمكم فهو أميركم» رواه أبو هريرة مرفوعا وإسناده حسن كما فى مجمع الزوائد (١: ١٦٧) وقد مر، ولا يخفى أن المراد كونه أميرا شرعا فثبت فضيلة الإمامة على الأذان، فإن الشرع لم يجعل المؤذن أميرا)، وقول عمر رضى

الله عنه: لو لا الخليفا لأذنت لا يستلزم تفضيله عليها بل مراده لأذنت مع الإمامة لا مع تركها فيفيد أن الأفضل كون الإمام هو المؤذن، وهذا مذهبنا، وعليه كان أبو حنيفة كما يعلم من أخباره ا هـ (١: ٢٢٣) قلت: أثر عمر هذا رواه أبو الشيخ فى كتاب الأذان والبيهقى من حديثه قال فى التلخيص (١: ٧٩) وفيه أيضا: قال سعيد بن منصور: ثنا هشيم ثنا إسماعيل بن أبى خالد عن قيس قال: قال عمر: لو أطيق مع الخليفا لأذنت ا هـ قلت: رجاله رجال الجماعة. لا يقال: إن إسماعيل ابن أبى خالد قد جرح فى شيخه، وقال: كبر قيس حتى جاز المأة بسنين كثيرة حتى خرف، وذهب عقله كما فى تهذيب التهذيب (٨: ٣٨٨) قلت: فهذا يدل على أن روايته عنه كانت قبل اختلاط، فإن الثقة لا يروى ولا يحدث ما رواه المختلط فى حال الاختلاط، على أن قيس بن أبى حازم أجود التابعين إسنادا قاله أبو داود، وهو متقن الرواية، قال ابن معين: هو أوثق من الزهرى، وقال مرة: ثقة، وقال الذهبى: أجمعوا على الاحتجاج به، ومن تكلم فيه فقد أذى نفسه، كذا فى التهذيب (ص وج مذكور) ويؤيد مذهبنا ما رواه الديلمى فى مسند الفردوس عن على رضى الله عنه مرفوعا «أفضل الناس فى المسجد الإمام ثم المؤذن ثم من على يمين الإمام» ا هـ كذا فى كنز العمال (٤: ١٢٥) وأحاديث الديلمى فى مسنده أكثرها ضعاف ولكنه تأيد بما مر آنفا من قوله ﷺ: «وإذا أمكم فهو أميركم» بسند حسن واحتج بعض الخصوم على فضيلة الأذان على الإمامة بما رواه البزار، ورجاله كلهم موثقون كما فى مجمع الزوائد (١: ١٤٣) عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن. اللهم ارشد الأئمة واغفر للمؤذنين»، الحديث وتقرير الاستدلال ما فى العزيزى: لأن حال الأمين أفضل من الضمين ا هـ (٢: ١٢٢) قلت: بل حال الضمين أفضل فإنه يؤدى الواجب، كذا أفاده الشيخ، على أن مبنى ذلك كون الضامن بمعنى الغارم والكفيل وقد مر أنه عندنا بمعنى المتضمن لصلاة القوم، فانهدم بناء الإشكال.

تتمة أخرى فى الرجل يؤم النساء وحدهن:

فى مجمع الزوائد (١: ١٧١) عن جابر بن عبد الله قال: جاء أبى بن كعب إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! إنه كان منى الليلة شئ يعنى فى رمضان قال: وما ذاك

باب وجوب التخفيف على الإمام

١٢٨٤- عن: أبى مسعود الأنصارى قال: جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال: إنى لأتأخر عن صلاة الصبح من أجل فلان مما يطيل بنا، فما رأيت النبى ﷺ غضب فى موعظة قط أشد مما غضب يومئذ، فقال: «يا أيها الناس! إن منكم منفرين، فأيكم أم الناس فليوجز، فإن من وراءه الكبير والضعيف وذا الحاجة» رواه مسلم (١ :١٨٨).

١٢٨٥- عن: عثمان بن أبى العاص قال: آخر ما عهد إلى رسول الله ﷺ

يا أبى؟ قال: نسوة فى دارى، قلن: إنا لا نقرأ القرآن، فنصل بصلاتك، قال: فصليت بهن ثمان ركعات، وأوترت، فكانت سنة الرضاء ولم يقل شيئا. رواه أبو يعلى والطبرانى بنحوه فى الأوسط وإسناده حسن اهـ ويدل عليه أيضا ما روى الإسماعيلى من حديث عائشة قالت: كان النبى ﷺ إذا رجع من المسجد صلى بنا، وقد ذكرناه قبل وهو محمول على النافلة.

ثم اعلم أن إمامة الرجل بالنساء وحدهن، وإن كانت صحيحة ولكنها تكره فى بيت ليس معهن رجل غيره، ولا محرم منه كأخته أو زوجته أو أمته، أما إذا كان معهن واحد ممن ذكر أو أمهن فى المسجد لا يكره كما فى الدر المختار (١: ٥٩٢) وعلة الكراهة الخلوة بالأجنبيات والله أعلم.

باب وجوب التخفيف على الإمام

قوله: "عن أبى مسعود" إلخ قال المؤلف: إن فى قوله ﷺ: «فأيكم أم الناس فليوجز» مع انضمام الإنكار على التطويل به دلالة على وجوب التخفيف على الإمام.

قوله: "عن عثمان" إلخ قلت: دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة. وقال الحافظ فى الفتح (١: ١٦٨) وأولى ما أخذ التخفيف من الحديث الذى أخرجه أبو داود والنسائى

إذا أممت قوما فأخف بهم الصلاة. رواه مسلم (١: ١٨٨).

عن عثمان بن أبى العاص أن النبى ﷺ قال له: أنت إمام قومك، واقدر القوم بأضعفهم، إسناده حسن اهـ أى صلى بهم قدر ما يطيق أضعفهم. وقال العلامة ابن دقيق العبد فى شرح عمدة الأحكام تحت حديث أبى مسعود المتقدم ما نصه: حديث أبى هريرة (الآتى) وأبى مسعود يدلان على التخفيف فى صلاة الإمام، والحكم مذكور فيهما مع علة، وهو المشقة اللاحقة للمأمومين إذا طول. وفيه بعد ذلك بحثان، أحدهما أنه لما ذكرت العلة وجب أن يتبع الحكم لها، فحيث يشق على المأمومين التطويل، ويريدون التخفيف يؤمر بالتخفيف، وحيث لا يشق أو لا يريدون التخفيف لا يكره التطويل: وعلى هذا قال الفقهاء. إنه إذا علم من المأمومين أنهم يؤثرون التطويل طول، كما إذا اجتمع قوم لقيام الليل، فإن ذلك وإن شق عليهم فقد آثروه [1]، ودخلوا عليه. الثانى التطويل والتخفيف من الأمور الإضافية، فقد يكون الشئ طويلا بالنسبة إلى عادة قوم وقد يكون خفيفا بالنسبة إلى عادة أخرين، وقد قال بعض الفقهاء: إنه لا يزيد الإمام على ثلاث تسبيحات فى الركوع والسجود، والمروى عن [2] النبى ﷺ أكثر من ذلك مع أمره بالتخفيف، فكان ذلك لأن عادة الصحابة لأجل شدة رغبتهم فى الخبر تقتضى أن لا يكون ذلك تطويلا، هذا إذا كان فعل النبى ﷺ ذلك عاما فى صلاته كلها أو أكثرها، وإن كان خاصا ببعضها فيحتمل أن يكون لأن أولئك المأمومين يؤثرون التطويل وهو متردد بين أن لا يكون تطويلا بسبب ما يقتضيه حال الصحابة، وبين أن يكون تطويلا لكنه بسبب إيثار المأمومين له اهـ (١: ٢٠٩).

---

(١) قلت: وبه ظهر حكم ختم الليلة المتعارف فى بلادنا يقال له فى الهندية: شبينه، فيجوز للإمام التطويل فيه، لأن القوم قد آثروه ودخلوا عليه بشرط احتراز الإمام عن الهذمة والمقتدين عن إظهار الضجر والملل بالنوم، والاضطجاع ونحوه من المنكرات ١٢ منه.

(٢) قلت: روى الشيخان عن أنس بن مالك قال: ما صليت وراء إمام قط أخف صلاة، ولا أتم صلاة من رسول الله ﷺ، وأنس هو القائل فى حديث رواه أبو داود والنسائى من حديث سعيد بن جبير عنه يقول: سمعت أنس بن مالك يقول: ما صليت وراء أحد بعد رسول الله ﷺ أشبه صلاة برسول الله ﷺ من هذا الفتى يعنى عمر بن عبد العزيز، فحزرنا فى ركوعه عشر تسبيحات، وفى سجوده عشر تسبيحات، كذا فى حاشية شرح عمدة الأحكام ١٢ منه.

١٢٨٦- عن: أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: إذا صلى أحدكم للناس فليخفف، فإن فيهم الضعيف، والسقيم، وذا الحاجة، وإذا صلى أحدكم لنفسه، فليطول ما شاء. أخرجه الشيخان وأبو داود، والترمذي، والنسائي، والإمام أحمد كذا في شرح عمدة الأحكام (١ :٢٠٨).

باب جواز التطويل للمنفرد
ولو بختم القرآن كله في صلاة أو ركعة

١٢٨٧- حدثنا: سليمان بن شعيب (الكيساني) قال: ثنا عبد الرحمن ابن زياد قال: ثنا زهير بن معاوية (الكوفي) عن عاصم الأحول عن ابن سيرين

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ قلت: دلالته على ما دل عليه السابقون من وجوب التخفيف على الإمام ظاهرة، وهو يدل أيضا على جواز التطويل للمنفرد قدر ما شاء من غير تحديد، وسيأتي له مزيد في الباب الآتي.

باب جواز التطويل للمنفرد
ولو يختم القرآن كله في صلاة أو ركعة

فيه عن أبي هريرة "وإذا صلى أحدكم لنفسه فليطول ما شاء" وقد تقدم.

الجواب عن طعن المعاندين على أبي حنيفة

في ختم القرآن في ليلة:

قوله: "حدثنا سليمان بن شعيب" إلخ قلت: دلالته وكذا دلالة بقية الآثار على الباب ظاهرة ويرحم الله الطائفة المشهورة في سب أسلاف الأمة جرحوا الإمام أبا حنيفة

قال: كان تميم الداري رضي الله عنه يحيى الليل كله بالقرآن كله في ركعة. رواه الطحاوي (١ :٢٠٥) وإسناده حسن محتج به فإن سليمان بن شعيب هذا وثقه أبو سعيد السمعاني، كما في الجوهر النقي (٢:٩٥) ووثقه العقيلي أيضا، كما في اللسان (٣:٩٦)، ولم يذكر أحد فيه جرحا. وعبد الرحمن بن زياد أظنه ابن أنعم الإفريقي مختلف فيه. وقد وثقه البخاري، كما مر غير مرة، والباقون رجال الجماعة. وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه: حدثنا أبو معاوية (من رجال الجماعة) عن عاصم عن ابن سيرين به، وهذا سند صحيح.

بكل شئ حتى بالإغراق في العبادة فقالوا: إنه كان يحيى الليل كله، ويختم القرآن في ركعة، كما روى الخطيب عن حماد بن يونس قال: سمعت أسد بن عمرو يقول: صلى أبو حنيفة فيما حفظ عليه صلاة الفجر بوضوء العشاء أربعين سنة، وكان عامة الليل يقرأ جميع القرآن في ركعة واحدة، وكان يسمع بكاءه في الليل حتى يرحمه جيرانه، وروى الخطيب عن حفص بن عبد الرحمان قال: سمعت مسعر [1] بن كدام يقول: دخلت ذات ليلة المسجد فرأيت رجلا يصلي، فاستحليت قرأته فقرأ سبعا، فقلت: يركع، ثم قرأ الثلث ثم النصف، فلم يزل يقرأ القرآن حتى ختمه كله في ركعة، كذا في تبييض الصحيفة للسيوطي رحمه الله تعالى عليه (ص: ١٩) قالوا: وهذا يخالف أمر النبي ﷺ في ختم القرآن، وهو ما ذكره الحافظ في فتح الباري (٩: ٨٣) وعند أبي داود، والترمذي مصححا من طريق يزيد بن عبد الله بن الشخير عن عبد الله بن عمرو مرفوعا: «لا يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلث» وشاهده عند سعيد بن منصور بإسناد صحيح من وجه آخر [2] عن ابن مسعود "واقرؤوا القرآن في سبع، ولا تقرأوه في أقل من ثلث" ولأبي عبيد من طريق الطيب بن سلمان عن عمرة عن عائشة أن النبي ﷺ كان لا يختم القرآن في أقل من ثلث اهـ. قلنا: يعارض ذلك ما أخرجه الحاكم في مستدركه عن عبد الله بن

---

(١) أحد الأعلام قال القطان: ما رأيت مثله، كان من أثبت الناس، وقال شعبة: كان يسمى المصحف لإتقانه وقال وكيع: شكه كيقين غيره، وثقه أحمد وأبو زرعة والعجلي وهو من رجال الجماعة، ترجمته مبسوطة في تهذيب التهذيب، وهو مع ذلك من تلامذة الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى. منه

(٢) أي موقوفا كما في الإتقان (١: ١٦). منه

١٢٨٨- حدثنا: ابن أبى داود قال: ثنا الحمانى قال: ثنا إسحاق بن سعيد عن أبيه عن عبد الله بن الزبير رضى الله عنه أنه قرأ القرآن فى ركعة. رواه الطحاوى (١:٢٠٥). وإسناده رجال مسلم إلا ابن أبى داود وثقه صاحب الجوهر النقى (٢:١٠٢). وفى الأذكار (ص:٤٨) للنووى رحمه الله تعالى: روى ابن أبى داود بإسناده الصحيح أن مجاهدا رحمه الله تعالى كان يختم القرآن فى رمضان فيما بين المغرب والعشاء.

عمرو (بن العاص) أنه سأل النبى ﷺ كيف أقرأ القرآن؟ قال: اقرأه فى سبع ليال، فما زلت أناقصه حتى قال: اقرأه فى كل يوم وليلة، ذكره السيوطى فى كنز العمال (١: ٢٢٦) ولم يتعقبه بشئ، فهو صحيح على قاعدته المذكورة فى خطبته، ويشهد له ما مر من حديث أبى هريرة مرفوعا: وإذا صلى أحدكم لنفسه، فليطول ما شاء.

وما ورد من النهى عن الختم فى أقل من ثلاث محمول على من لا يرتل القرآن، ويقرأه هذا كهذ الشعر، ولا يتدبر فيه، وأما من يقرأه بالتأمل قراءة حلوة، ويختم فى أ قل من ثلث، فلا يشمله الذم، كيف وقد ثبت ذلك عن أجلة الصحابة والتابعين؟ قال الحافظ فى الفتح: وثبت عن كثير من السلف أنهم قرأوا القرآن فى دون ذلك، وكأن النهى عن الزيادة ليس على التحريم، كما أن الأمر فى جميع ذلك ليس للوجوب، وعرف ذلك من قرائن الحال التى أرشد إليها السياق، وهو النظر إلى عجزه عن سوى ذلك فى الحال أو فى المآل. أغرب بعض الظاهرية فقال: يحرم أن يقرأ القرآن فى أقل من ثلث، وقال النووى: أكثر العلماء على أنه لا تقدير فى ذلك، وإنما هو بحسب النشاط والقوة، فعلى هذا يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، فمن كان من أهل الفهم، وتدقيق الفكر استحب له أن يقتصر على القدر الذى لا يختل به المقصود من التدبر، واستخراج المعانى، وكذا من كان له شغل بالعلم أو غيره من مهمات الدين ومصالح المسلمين يستحب له أن يقتصر منه على القدر الذى لا يخل بما هو فيه، ومن لم يكن كذلك، فالأولى له الاستكثار ما أمكنه من غير خروج إلى الملل، ولا يقرأه هذرمة، والله أعلم ا هـ (٩: ٨٤) مع تقديم وتأخير روما للإيضاح. قلت: ولو كان الرجل يقدر على التدبير واستخراج المعانى مع الاستكثار، فله ذلك، وأبو حنيفة رحمه الله كان على ذروة

١٢٨٩- عن: عبد الرحمن بن عثمان التيمى قال: رأيت عثمان رضى الله عنه عند المقام ذات ليلة قد تقدم، فقرأ القرآن فى ركعة ثم انصرف، فقلت: يا أمير المؤمنين! إنما صليت ركعة قال: هى وترى، رواه ابن المبارك فى الزهد، وابن سعد، وابن أبى شيبة، وابن منيع، والطحاوى، والدارقطنى، والبيهقى، وسنده حسن كذا فى كنز العمال (٦: ٣٧٢).

عليا من التدبر فى القرآن مع الاستكثار منه، وكان رحمه الله بعيدا عن الهذرمة، بل كانت قراءته حلوة يستعذبها السامعون، كما دل عليه قول مسعر بن كدام فتذكر.

الجواب عن ما ورد فى قيام الإمام

على رجل واحدة فى الصلاة:

فإن قيل: قد روى أن أبا حنيفة دخل الكعبة مرة ليلا، فقام بين العمودين على رجله اليمنى حتى ختم نصف القرآن، ثم ركع وسجد، ثم قام على رجله اليسرى حتى ختم القرآن، وهذا خلاف السنة حتما، قلنا: أجاب الشرنبلالى بحمله على التراوح، فإنه أفضل من نصب القدمين [1]، وتفسير التراوح أن يعتمد المصلى على قدم مرة وعلى الأخرى مرة أخرى أى مع وضع القدمين على الأرض بدون رفع إحداهما كذا فى رد المحتار (١: ٥٣) وأما ما فى الدر من قوله: "ووضع اليسرى على ظهر اليمنى مرة وأخرى بالعكس"، فلى فى ثبوته نظر، والظاهر أنه لم يثبت عند الشرنبلالى أيضا كما يظهر من جوابه، وإنما الثابت قيامه على رجل واحدة من غير تفصيل، ولو ثبت فلعل ذلك كان لعذر مرض أو نحوه، ولا كراهة إذن. فافهم ولا تعجل فى الطعن على الأئمة الكرام ورثة النبى عليه الصلاة والسلام أركان الدين وأعمدة الإسلام.

---

(١) كما سيأتى فى موضعه.

باب وجوب متابعة الإمام، والنهى عن مسابقته

١٢٩٠- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه». رواه البخارى ومسلم (زيلعى ١ :٢٤٩) .

١٢٩١- عن: الأعرج عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه، فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد، وإذا سجد فاسجدوا»

باب وجوب متابعة الإمام والنهى عن مسابقته

قوله: "عن أنس إلخ" قلت: دلالته على الجزء والأول من الباب ظاهرة، والأفضل عند الإمام أبى حنيفة فى المتابعة المواصلة أى المقارنة بفعل الإمام، وعند صاحبيه المعاقبة. قال فى شرح المنية: والأفضل أن تكون تكبيرة المقتدى مع تكبيرة الإمام لا بعده عند أبى حنيفة لأن فيه مسارعة إلى العبادة، وفيه مشقة، فكان أفضل وقالا: يكبر أى الأفضل أن يكبر المقتدى بعد تكبيرة الإمام ليزول الاشتباه بالكلية (أى اشتباه التقدم على الإمام) ويكون ابتداء التكبير: وانتهاؤه اقتداء بمن هو فى الصلاة، ولا خلاف فى صحة كل من الأمرين من غير كراهة إلا فى رواية عن أبى يوسف رحمه الله تعالى أنه لا يصح شروعه إذا كبر مقارنا، وإذا لم يكبر مع الإمام: ثم كبر قبل فراغه من الفاتحة أحرز ثواب تكبيرة الافتتاح ا هـ (ص: ٢٥٨) . وفى رد المحتار تحت قول الدر: وقالا: الأفضل فيهما (أى فى التحريمة والتسليم) بعده (أى بعد الإمام) أفاد أن خلاف الصاحبين فى الأفضلية، وهو الصحيح (نهر)، وقيل: فى الجواز حتى لا يصح الشروع بالمقارنة فى إحدى الروايتين عن أبى يوسف، ويكون مسيئا عند محمد، كما فى البدائع، وفى عون المروزى: المختار للفتوى فى صحة الشروع قوله، وفى الأفضلية قولهما ا هـ وفى التاترخانية عن المنتقى: المقارنة على قوله كمقارنة حلقة الخاتم والإصبع، والبعدية على قولهما أن يوصل المقتدى همزة الله براء أكبر، واقتصر على ذكر التحريمة، والسلام، فأفاد أن المقارنة فى الأفعال أفضل بالإجماع، وقيل: على الخلاف، كما فى الحلية وغيرها عن الحقائق ا هـ ملخصا (١:

الحديث ورواه مسلم (١ :١٧٧) .

١٢٩٢- عن: أبى صالح عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا يقول: «لا تبادروا الإمام، إذا كبر فكبروا وإذا قال: ولا الضالين، فقولوا: آمين، وإذا ركع فاركعوا» الحديث رواه مسلم (١:١٧٧) .

---

٥٤٨) . وفيه أيضا: والحاصل أن المتابعة فى ذاتها ثلاثة أنواع، مقارنة لفعل الإمام مثل أن يقارن إحرامه لإحرام إمامه، وركوعه لركوعه، وسلامه لسلامه، ويدخل فيها ما لو ركع قبل إمامه [١] ودام حتى أدركه إمامه فيه. ومعاقبة لابتداء فعل إمامه مع المشاركة فى باقيه، ومتراخية عنه [٢] . فمطلق المتابعة الشامل لهذه الأنواع الثلاثة يكون فرضا فى الفرض، وواجبا فى الواجب، وسنة فى السنة عند عدم المعارض أو عدم لزوم المخالفة، والمتابعة المقيدة بعدم التأخير والتراخى الشاملة للمقارنة والمعاقبة لا تكون فرضا، بل تكون واجبة فى الواجب، وسنة فى السنة عند عدم المعارضة وعدم لزوم المخالفة أيضا، والمتابعة المقارنة بلا تعقيب ولا تراخ سنة عنده لا عندهما. إذا علمت ذلك ظهر لك أن من قال: إن المتابعة فرض أو شرط، كما فى الكافى وغيره أراد به مطلقها بالمعنى الذى ذكرناه، ومن قال: إنها واجبة، كما فى شرح المنية وغيره أراد به مطلقها بالمعنى الذى ذكرناه، ومن قال: إنها واجبة، كما فى شرح المنية وغيره أراد به المقيدة بعدم التأخير، ومن قال: إنها سنة أراد به المقارنة، والحمد لله على توفيقه وأسأله هداية طريقه ا هـ (١: ٤٩١) . ولعلك قد تلخص لك من هذه العبارات أمران الأول أن المقارنة بطريق المواصلة ليست بواجبة عندنا خلاف ما يفيده عبارة العلامة على القارى فى المرقاة، ونصه: ومذهبنا أن المتابعة بطريق المواصلة واجبة حتى لو رفع الإمام رأسه من الركوع أو السجود قبل تسبيح المقتدى ثلاثا، فالصحيح أنه يوافق الإمام، ولو رفع رأسه من الركوع أو السجود قبل الإمام ينبغى أن يعود، ولا يصير ذلك ركوعين ا هـ من حاشية المشكاة (ص: ١٩٣) .

قلت: وليس كما ظن أن وجه موافقة المقتدى للإمام فى هاتين الصورتين هو كون

---

(١) ولكنه مكروه كما سيأتي.

(٢) أي عن ابتداء فعل الإمام مع المشاركة في جزء منه . المؤلف

المواصلة واجبة، بل الوجه فى الأولى معارضة السنة بالسنة، فإن التسبيح ثلاثا سنة عارضها سنة المواصلة، فيترك التسبيح ويوافق الإمام فإن سنة الموافقة آكد فى حق المقتدى، ولذا لا يوافقه إذا أدت المواصلة إلى ترك واجب، كما إذا قام الإمام قبل إتمام المقتدى التشهد، فلا يوافقه بل يتم ثم يقوم كما صرح به الشامى (١ : ٤٩٠). وفى الثانية الاحتراز عن المخالفة، والمسابقة عليه، فإن فى رفع الرأس قبل الإمام مخالفة له ومسابقة على فعله، وهى منهية عنها، فافهم، فقد، اغتر بعض الناس بهذه العبارة ووقع فيما وقع.

والثانى أن المواصلة سنة عند الإمام فقط دون صاحبيه، والسنة عندهما المعاقبة، والمختار للفتوى فى الأفضلية قولهما. وبعد ذلك فلنشرع فى دلائلهم جميعا، فنقول: إن قوله ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتم به» يدل على وجوب مطلق المتابعة الشامل للمقارنة، والمعاقبة، والتراخى مع ما انضم به من النهى عن الاختلاف، والمسابقة على الإمام، وما ورد من الوعيد على ذلك. ثم قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى: إن المتابعة بطريق المواصلة أفضل لكون معنى الإئتمام فيها أتم وأكمل لأن الإئتمام ينبئ عن الموافقة لغة، والمؤام هو الموافق، كما صرح به فى القاموس (ص: ٧٨٨). ويدل على ذلك أيضا تفريع قوله ﷺ: «فلا تختلفوا عليه» على قوله: «إنما جعل الإمام ليؤتم به» ففيه إشعار بكون الإئتمام بمعنى الموافقة التى هى ضد الاختلاف، ولا يخفى أن كمال الموافقة إنما هى فى المتابعة بطريق المواصلة، فيدور المقتدى مع إمامه حيث دار، وفى صورة المعاقبة والتراخى نوع مخالفة له، كما هو مشاهد من تصور هيئة الإمام راكعا وساجدا وبقاء المأمومين قياما ولو هنيئة، وتكميل الواجب فى محله سنة، كما تقرر فى موضعه، ونظيره تكرار الغسل فى أعضاء الوضوء ثلاثا، واستيعاب الرأس بالمسح، والإشراع فى العضدين والساقين شيئا، فكانت المواصلة سنة لما فيها من تكميل الإئتمام المأمور به نصا. وتقرير الاستدلال لقول الإمام بهذا الوجه لم أره لأحد.

ولهما أن المقتدى تبع للإمام، ومعنى التبعية لا تتحقق فى القرآن، كذا فى البدائع (١ : ٢٠٠). وقد ورد فى الحديث تفسير الإئتمام بما يدل على التعقيب، وهو قوله ﷺ: «فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا» إلى آخره أتى فيه بالفاء الدالة على التعقيب،

وأصرح منه ما رواه أبو داود بطريق مصعب بن محمد عن أبى صالح عن أبى هريرة بلفظ: فإذا كبر فكبروا، ولا تكبروا حتى يكبر، وإذا ركع فاركعوا، ولا تركعوا حتى يركع، وإذا سجد فاسجدوا، ولا تسجدوا حتى يسجد اهـ (١ : ٣٣٨ مع التعليق). رواة كلهم ثقات، وهكذا كانت الصحابة رضى الله عنهم يفعلون، فيركعون بعد ركوعه، ويسجدون بعد سجوده ﷺ، كما رواه البخارى عن البراء بن عازب قال: كان رسول الله ﷺ إذا قال: سمع الله لمن حمده لم يحن أحد منا ظهره حتى يقع النبى ﷺ ساجدا ثم نقع سجودا بعده (١ : ١٩٦). وقال الحافظ فى الفتح: ووقع فى حديث عمرو بن حريث عند مسلم: فكان لا يحنى أحد منا ظهره حتى يستتم ساجدا اهـ (٢: ١٥٣). وأجيب عن قياسهما بما حاصله منع قولهما: "أن المقتدى تبع للإمام" بل الاقتداء هى الموافقة والمشاركة عندنا، كما يدل عليه لفظ الإئتمام، وتفريع نهى الاختلاف عليه، ولو سلم فلا نسلم أن التبعية لا تتحقق فى القرآن بل كمال الإطاعة والتبعية فى جريان التابع على إشارة المتبوع وأن يدور معه حيثما دار كما مر. وعن استدلالهما بقوله ﷺ: «فإذا كبر فكبروا» بما ذكره الحافظ فى الفتح: جزم ابن بطال ومن تبعه حتى ابن دقيق العيد أن الفاء فى قوله: "فكبروا" للتعقيب قالوا: ومقتضاه الأمر بأن أفعال المأموم تقع عقب فعل الإمام، لكن تعقب بأن الفاء للتعقيب هى العاطفة، وأما التى ههنا فهى للربط فقط، لأنها وقعت جوابا للشرط، فعلى هذا لا تقتضى تأخر أفعال المأموم عن الإمام إلا على القول بتقدم الشرط على الجزاء وقد قال قوم: إن الجزاء يكون مع الشرط، فعلى هذا لا تنتفى المقارنة اهـ (٢: ١٥٠) والجواب عن رواية أبى داود بطريق مصعب أنها إنما سيقت لأجل النهى عن مبادرة الإمام، كما أفصحت عنه رواية الأعمش عن أبى صالح عند مسلم بلفظ: «لا تبادروا الإمام، إذا كبر فكبروا» إلخ وقد ذكرناه فى المتن. فمعنى قوله: "ولا تكبروا (١) حتى يكبر" أى لا تسبقوه بالتكبير، ومعنى قوله: «وإذا ركع فاركعوا ولا تركعوا حتى يركع»

---

(١) وهذا إذا صحت الزيادة التى أتى بها مصعب وانفرد بها، وإلا فأصحاب أبى صالح وأبى هريرة كلهم ساكتون عنها فيما أعلم واقتصر الجمع على قوله: "إذا كبر فكبروا، وإذا ركع واركعوا" إلخ لم يقل أحد منهم: ولا تكبروا حتى يكبر ولا تركعوا حتى يركع، كما قاله مصعب وهو وإن كان صالحا، وقد وثقه ابن معين ولكن قال فيه أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به كما فى التهذيب، فأخشى أن تكون هذه الزيادة منكرة ولا أقل من كونها شاذة لكونها منافية لرواية الجماعة فإن روايتهم لا تدل على التعقيب أصلا كما يوهمه رواية مصعب هذه، والله أعلم. منه.

أى لا تسبقوه بالخرور فى الركوع، وكذا معنى قوله: ولا تسجدوا حتى يسجد" أى لا تسبقوه فى السجود، فإن مثل هذا الكلام كما يستعمل للتعقيب يستعمل للنهى عن المسابقة أيضا، فلا يتم به الاستدلال على نفى المواصلة. وأما ما روى عن الصحابة أنهم كانوا لا يحنون ظهورهم حتى يقع النبى ﷺ ساجدا، فكان ذلك لعارض، وهو أن النبى ﷺ كان قد بدن فى آخره، فكان يتبطأ ويتأتى فى رفعه وخفضه، فلو تابعه الصحابة بالمواصلة لربما أدت إلى المسابقة، كما هو مشاهد من إفضاء مواصلة الخفيف السريع بالمبدن إلى المبادرة عليه أحيانا، فاختارت الصحابة طريق المعاقبة لأجل هذه العلة احتياطا. يدل على ذلك ما رواه أبو داود، وسكت عنه عن معاوية بن أبى سفيان رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تبادرونى بركوع، ولا بسجود، فإنه مهما أسبقكم به إذا ركعت تدركونى به إذا رفعت، إنى قد بدنت» اهـ (١: ٣٤٧). فقوله ﷺ: «إنى قد بدنت» يدل على أن إرشاده إياهم إلى المعاقبة إنما كان لأجل هذه العلة فقط، ولو كانت المعاقبة أولى من المواصلة دائما لم يكن لزيادة قوله: "إنى قد بدنت" وجه. ولا نزاع فى كون المعاقبة أولى من المواصلة فى مثل هذه الصورة، لأن الاحتراز عن المبادرة آكد وألزم، وإنما النزاع فيما إذا حصل الأمن من ذلك، ولم يكن بالإمام علة من التبدن وغيره، فالأفضل عند أبى حنيفة المتابعة بطريق المواصلة إذن، وفعل الصحابة رضى الله عنهم لا ينفيه أصلا. وهذا أيضا مما فتح الله على عبده الضعيف فى تائيد قول الإمام أبى حنيفة ولم أظفر به فى كلام أحد من أصحابنا، ولعمرى أن قوله ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه» دليل صريح على قول الإمام الأعظم أن المتابعة بطريق المواصلة أولى وأفضل لكونها أكمل فى الموافقة وأبعد من الاختلاف على الإمام صورة ومعنى وغيرها من طرق المتابعة لا تخلو عن شوب اختلاف، كما لا يخفى. فقول أبى حنيفة فى هذه المسألة ليس بضعيف كما ظنه بعض الناس بل هو قوى رواية ودراية، نعم! ينبغى أن يختار للفتوى قول صاحبيه، كما فعله بعض المتأخرين من فقهائنا، لأن مواصلة العوام بالإمام ربما تفضى إلى المبادرة المنهى عنها، وأما الخواص الذين يأمنون ذلك، فالأفضل لهم العمل بقول الإمام، والعلم بالحقيقة عند الله الملك العلام.

١٢٩٣- عن: أنس رضى الله عنه أن النبى ﷺ حضهم على الصلاة ونهاهم أن ينصرفوا قبل انصرافه من الصلاة. أخرجه أبو داود (١ :٢٤٠) وسكت عنه. وفى الجوهر النقى (١ :٢١٩) : سند جيد.

١٢٩٤- عن: أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: الذى يخفض ويرفع قبل الإمام إنما ناصيته بيد الشيطان، رواه البزار والطبرانى فى الأوسط، وإسناده حسن (مجمع الزوائد ١ :٩٦).

١٢٩٥- عن: محمد بن زياد قال: سمعت أبا هريرة عن النبى ﷺ قال: أما يخشى أحدكم أو ألا يخشى أحدكم إذا رفع رأسه قبل الإمام أن يجعل الله رأسه رأس حمار، أو يجعل الله صورته صورة حمار؟ أخرجه البخارى (١ :١٠١).

قوله: "عن أنس برواية أبى داود" إلخ قلت: قال ميرك: معناه نهاهم أن يخرجوا من الصلاة ويسلموا قبل خروجه وسلامه ﷺ، وقيل: نهاهم أن ينصرفوا من المسجد قبل انصرافه ﷺ، وذلك لأن النساء كن ينصرفن بعد سلامه ﷺ معا، فلو انصرف الرجال فى هذا الوقت لاختلطوا بالنساء، قاله الطيبى، كذا فى بذل المجهود نقلا عن المرقاة (١: ٣٤٩). ولكن المعنى الأول أوفق بلفظ الحديث، وأما الانصراف من المسجد أو عن صفوف الصلاة فإن كان الأولى أن يكون بعد فراغ الإمام من الدعاء ولكن لو انصرف أحد قبله فلا بأس به إذا كان له حاجة، لما فى مجمع الزوائد (١: ١٧٣) عن أبى الأحوص أن ابن مسعود رضى الله عنه قال: إذا كنت خلف الإمام فلا تركع حتى يركع، ولا تسجد حتى يسجد، ولا ترفع رأسك قبله، وإذا فرغ الإمام ولم يقم ولم ينحرف وكانت لك حاجة فاذهب ودعه، فقد تمت صلاتك. رواه الطبرانى فى الكبير، ورجاله ثقات اهـ. والخروج من الصلاة والسلام قبل الإمام مكروه إجماعا بل تفسد به الصلاة لو لم ينو المفارقة. قال النووى فى شرح مسلم: ويسلم بعد فراغ الإمام من السلام، فإن سلم قبله بطلت صلاته إلا أن ينوى المفارقة، ففيه خلاف مشهور اهـ (١: ١٧٧).

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ قلت: دلالته وكذا دلالة ما بعده على الجزؤ الثانى من الباب ظاهرة.

باب انتقال المنفرد إماما وجواز الاقتداء بمن لم ينو الإمامة

١٢٩٦- عن: عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يصلى من الليل فى حجرته وجدار الحجرة قصير، فرأى الناس شخص النبى ﷺ، فقام أناس يصلون بصلاته، فأصبحوا، فتحدثوا بذلك، فقام الليلة الثانية، فقام معه أناس

باب انتقال المنفرد إماما، وجواز الاقتداء بمن لم ينو الإمامة

قوله: "عن عائشة" إلخ قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة فإنه ﷺ كان منفردا ثم انتقل إماما بإقتداء الناس به، وسياق الحديث يدل على أنه ﷺ لم يتفطن باقتداءهم ليلة أو ليلتين، لما فى حديث زيد بن ثابت: "فلما علم بهم جعل يقعد" ففيه إشعار بأن صلاته قائما الليالى كانت قبل علمه بهم، وأيضا فإن الناس اقتدوا به من خارج المسجد برؤية شخصه، والظاهر فى مثل ذلك عدم العلم باقتداءهم ثم لم ينكر ﷺ فعلهم ذلك لما علم به، فدل على جواز الاقتداء بمن لم ينو الإمامة. قال النووى فى شرح مسلم: وفيه جواز الاقتداء بمن لم ينو إمامته، وهذا صحيح على المشهور من مذهبنا ومذاهب العلماء ولكن إن نوى الإمام إمامتهم بعد اقتداءهم حصلت فضيلة الجماعة له، ولهم، وإن لم ينوها حصلت لهم، ولا تحصل للإمام على الأصح لأنه لم ينوها والأعمال بالنيات، وأما المأمومون فقد نووا اهـ (١ : ٢٥٩) . وقال العينى: والمذهب عندنا فى المسألة نية الإمام الإمامة فى حق الرجال ليست بشرط لأنه لا يلزمه باقتداء المأموم حكم، وفى حق النساء شرط عندنا لاحتمال فساد صلاته بمحاذاتها إياه اهـ (٢: ٧٦٨) . قلت: وفى اشتراطها فى حق النساء مطلقا، كما يفهم من كلام العينى اختلاف عندنا، فالأكثر على عدمه فى الجمعة والعيدين، وهو الأصح، وقال بعض أصحابنا: لا يشترط لصحة اقتداء المرأة نية الإمام إمامتها إلا إذا كانت محاذية وإلا فلا يشترط (مطلقا) كذا فى

يصلون بصلاته، صنعوا ذلك ليلتين أو ثلثا حتى إذا كان بعد ذلك جلس رسول الله ﷺ، فلم يخرج، الحديث رواه البخارى (١٠١:١).

١٢٩٧- ورواه أيضا عن زيد بن ثابت، ولفظه: إن رسول الله ﷺ اتخذ حجرة -قال: حسبت أنه قال: من حصير- فى رمضان، فصلى فيها ليالى فصلى بصلاته ناس من أصحابه، فلما علم بهم جعل يقعد. الحديث.

١٢٩٨- عن: أنس رضى الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يصلى فى رمضان، فجئت، فقمت خلفه، وجاء رجل فقام إلى جنبى ثم جاء آخر حتى كنا رهطا، فلما أحس رسول الله ﷺ أننا خلفه تجوز فى صلاته ثم قام، فدخل منزله، فصلى صلاة لم يصلها عندنا، فلما أصبحنا قلنا: يا رسول الله! أ فطنت بنا الليلة؟ قال: نعم! فذلك الذى حملنى على ما صنعت. رواه الإمام أحمد ومسلم (نيل الأوطار ٣:٢٥).

١٢٩٩- عن: أبى سعيد أن النبى ﷺ رأى رجلا يصلى وحده، فقال: ألا رجل يتصدق على هذا، فيصلى معه؟ أخرجه أبو داود وحسنه الترمذى، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم (فتح البارى ١:١٦١). قلت: ولفظ

رد المحتار (١: ٦٠٢).

قوله: "عن أنس" إلخ قلت: دلالته على الجزء الأول ظاهرة بما قاله العلامة الشوكانى: إن الحديث يدل على جواز انتقال المنفرد إماما فى النوافل، وكذلك فى غيرها لعدم الفارق اهـ (٣: ٢٢). قلت: وسيأتى ما يدل على ذلك فى الفرائض أيضا. وعلى الجزؤ الثانى بما قاله الحافظ فى الفتح: وهو ظاهر فى أنه ﷺ لم ينو الإمامة ابتداء وائتمواهم به وأقرهم. وهو حديث صحيح أخرجه مسلم وعلقه البخارى اهـ (٢: ١٦١).

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ قلت: دلالته على جواز انتقال المنفرد إماما فى الفرض ظاهرة فإن الرجل كان يصلى الفريضة كما يشعر به لفظ الترمذى. وفيه دلالة على جواز الاقتداء بمن لم ينو الإمامة فى الفرض أيضا، فلم يثبت أن الرجل كان نوى الإمامة ولا أن

الترمذى (١: ٣٠): جاء رجل وقد صلى رسول الله ﷺ فقال: «أيكم يتجر على هذا؟ فقام رجل وصلى معه» اهـ.

باب إدراك الركعة
بإدراك الركوع مع الإمام، وكراهة صلاة المنفرد
خلف الصف، واستحباب دخول المسبوق
مع الإمام على أى حال كان

١٣٠٠- عن: الحسن عن أبى بكرة رضى الله عنه أنه انتهى إلى النبى ﷺ وهو راكع، فركع قبل أن يصل إلى الصف، فذكر ذلك للنبى ﷺ

رسول الله ﷺ أمره. بذلك قال الحافظ فى الفتح: وذهب أحمد إلى التفرقة بين النافلة والفريضة فشرط أن ينوى فى الفريضة دون النافلة، وفيه نظر لحديث أبى سعيد إلخ فذكر حديث المتن (٢: ١٦١).

باب إدراك الركعة بإدراك الركوع مع الإمام
وكراهة صلاة المنفرد خلف الصف
واستحباب دخول المسبوق مع الإمام على أى حال كان

قوله: "عن الحسن عن أبى بكرة" إلخ قلت: دلالته على الجزؤ الأول ظاهرة من حيث أنه ﷺ لم يأمره بإعادة الركعة، فلو لم يكن الركعة تدرك بإدراك الركوع لأمره بإعادتها. وأورد عليه الشوكانى ومن وافقه بأن ليس فى الحديث أن أبا بكرة لم يقض الركعة التى أدرك النبى ﷺ فيها راكعا، فيحتمل أنه كان قضاها بعد انصراف النبى ﷺ.

فقال: زادك الله حرصا، ولا تعد، رواه البخارى. قال الحافظ فى الفتح (٢: ٢٢٢): وللطحاوى من رواية حماد بن سلمة عن الأعلم: وقد حفزه النفس، وفى رواية يونس بن عبيد عن الحسن عند الطبرانى فقال: أيكم صاحب هذا النفس؟ قال: خشيت أن تفوتنى الركعة معك اهـ.

ولا يخفى على الفطن ما فيه فإنه قد ورد أن أبا بكرة دخل المسجد وقد أقيمت الصلاة، فانطلق يسعى، وفى رواية: وقد حفزه النفس، وثبت أنه ركع دون الصف ثم مشى فى الصلاة إلى الصف، وكل عاقل يفهم من هذا الصنيع أنه لم يقض تلك الركعة، وأنه كان يظن باعتداد تلك الركعة بالشركة فى الركوع وإن فاتته أم القرآن، فإنه لو كان عنده أن فوات قراءة أم القرآن يبطل الركعة وإن أدرك الركوع لم يكن لاهتمامه بالشركة فى الركوع هذا الاهتمام بالسعى، والركوع دون الصف معنى. وأيضا فقد ورد فى رواية عند أبى داود، والنسائى، وسكتا عنه أن أبا بكرة جاء ورسول الله ﷺ راكع، فركع دون الصف ثم مشى إلى الصف، فلما قضى النبى ﷺ صلاته قال: أيكم الذى ركع دون الصف ثم مشى إلى الصف؟ فقال أبو بكرة: أنا فقال: زادك الله حرصا، ولا تعد. كذا فى إمام الكلام (ص: ٥١ و٥٢). فهذه الرواية دالة على أن لا فصل بين انصراف النبى ﷺ عن الصلاة وبين قوله: «أيكم ركع دون الصف؟»، وبين قوله ﷺ «هذا» وبين قول أبى بكرة: «أنا» إذ "لما" و"الفاء" تدلان على وقوع الفعل الثانى عقيب الأول، وترتبه عليه، فمن أين يمكن قضاء الركعة؟ كذا فى غيث الغمام (ص ٤٦) وفيه أيضا: إن البخارى أخرج فى رسالة القراءة خلف الإمام حدثنا محمد بن مرداس أبو عبد الله الأنصارى حدثنا عبد الله بن عيسى أبو خلف الخزار عن يونس عن الحسن عن أبى بكرة أن النبى ﷺ صلى صلاة الصبح، فسمع نفسا شديدا أو بهرا من خلفه، فلما قضى الصلاة قال لأبى بكرة: أنت صاحب هذا النفس؟ قال: نعم! جعلنى الله فداك، خشيت أن تفوتنى ركعة معك، فأسرعت المشى، فقال رسول الله ﷺ: «زادك الله حرصا، ولا تعد، صل ما أدركت واقض ما سبقتك» اهـ. وهذه الرواية نص فى أن أبا بكرة إنما ركع دون الصف لئلا تفوته تلك الركعة مع النبى ﷺ، وكان يعتقد أن إدراك الركوع إدراك الركعة، وقد أخبر النبى ﷺ عما كان يراه، وأقره عليه النبى ﷺ، وسكت عنه، ولم يرد عليه بأن

إدراك الركوع لا يفيد إذا فاتتك أم القرآن اهـ (ص: ٥٢) مع أن مجرد احتمال أنه قضى تلك الركعة بدون ورود ما يدل عليه ولو بسند ضعيف لا يعتبر به، ولا يقدح فى الاستدلال. لا يقال: قد اشتهر "إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال"، لأنا نقول: إطلاق هذه الجملة لا يذعن به إلا أهل الضلال، وأما أهل الكمال، فيعلمون أن المراد بالاحتمال فى هذه القضية هو الاحتمال الناشى عن دليل، وأما مجرد الاحتمال، فلا يضر، واحتمال القضاء ههنا لا ريب فى أنه سخيف جدا، كيف لا وقد روى قصة أبى بكرة جمع من المحدثين بأسانيد مختلفة، ولم يرد فى رواية أحدهم ما يدل عليه ولو دلالة ضعيفة، وهذا أول دليل على بطلان هذا الاحتمال وعدم وقوع القضاء منه. فإن قلت: عدم النقل لا يثبت منه العدم، قلت: كثير من الفقهاء والمحدثين استدلوا بعدم نقل شئ على عدم ثبوته. انظر إلى قول صاحب الهداية فى باب الغنائم: أما فى المنقول المجرد لا يجوز المن بالرد عليهم لأنه لم يرد به الشرع اهـ وإلى قوله فى صلاة الكسوف: وليس فى الكسوف خطبة، لأنه لم ينقل وإلى قوله فى الاستسقاء: ولا يقلب القوم أرديتهم لأنه لم يقل أنه ﷺ أمرهم بذلك اهـ وإلى قول صاحب البحر فى باب الأذان: يكره أن يقال فى الأذان: حى على خير العمل، لأنه لم يثبت عن النبى ﷺ وإلى قول صاحب البدائع أنه يكره أى الزيادة على ثمان ركعات تطوعا، لأنه لم يرد عن النبى ﷺ اهـ وإلى قول على القارى فى المرقاة: قال ابن حجر: عدم وروده لا يدل على عدم وقوعه، قلنا: هذا مردود بل الأصل عدم وقوعه حتى يوجد دليل وروده اهـ كذا فى غيث الغمام (ص: ٤٦). ومن أراد تفصيل الجواب عما أورده الشوكانى ومن وافقه على الجمهور فى هذه المسألة، فليراجع إمام الكلام مع حاشيته، فقد أجاد مؤلفه رحمه الله فيما أفاد. وقال العلامة ابن الأمير اليمانى فى سبل السلام: واختلف فيما إذا أدرك الإمام راكعا، فيركع معه هل تسقط قراءة تلك الركعة عند من أوجب الفاتحة، فيعتد بها أو لا تسقط، فلا يعتد بها، فقيل: يعتد بها، لأنه قد أدرك الإمام قبل أن يقيم صلبه، وقيل: لا يعتد بها، لأنه فاتته الفاتحة، وقد بسطنا القول فى ذلك فى مسئلة مستقلة، ورجح عندنا الإجزاء، ومن أدلته حديث أبى بكرة حيث ركع وهو ركوع ثم أقره ﷺ على ذلك، وإنما نهاه عن العود إلى الدخول اقبل الانتهاء إلى الصف كما عرفت اهـ (١: ١٥٢).

وفى حديث أبى بكرة دلالة على الجزو الثانى من الباب أيضا كما قال القسطلانى

22

١٣٠١- عن: علي وابن مسعود رضي الله عنهما قالا: من لم يدرك الركعة فلا يعتد بالسجدة. رواه الطبراني في الكبير، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١: ١٧٢).

في شرحه للبخاري: أي لا تعد إلى الركوع دون الصف منفردا، فإنه مكروه لحديث أبي هريرة مرفوعا "إذا أتى أحدكم الصلاة فلا يركع دون الصف حتى يأخذ مكانه من الصف" (رواه الطحاوي بإسناد حسن كما في فتح الباري ٢: ٢٢٣). والنهي محمول على التنزيه، ولو كان للتحريم لأمر أبا بكرة بالإعادة، وإنما نهاه عن العود إرشادا إلى الأفضل. وذهب إلى التحريم أحمد وإسحاق وابن خزيمة من الشافعية لحديث وابصة عند أصحاب السنن وصححه أحمد وابن خزيمة أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يصلي خلف الصف وحده فأمره أن يعيد، زاد ابن خزيمة في رواية له: «لا صلاة لمنفرد خلف الصف». وأجاب الجمهور بأن المراد لا صلاة كاملة أو المراد لا تعد إلى أن تسعى إلى الصلاة سعيا بحيث يضيق عليك النفس لحديث الطبراني أنه دخل المسجد وقد أقيمت الصلاة، فانطلق يسعى، وللطحاوي: وقد حفزه النفس. أو المراد لا تعد تمشي؟ وأنت راكع إلى الصف لرواية حماد عند الطبراني: فلما انصرف عليه السلام قال: أيكم الذي دخل الصف وهو راكع؟ ولأبي داود أيكم الذي ركع دون الصف ثم مشى إلى الصف؟ فقال أبو بكرة: أنا اهـ من إمام الكلام (ص: ٥١) والأحاديث المشار إليها في كلامه قد ذكرنا ما قبل مع التصريح بصحة بعضها، وحسن بعض.

قوله: "عن علي وابن مسعود" إلخ قلت: دلالته على فوت السجدة بفوات الركوع ظاهرة، ومفهومه إدراك السجدة بإدراك الركوع، فإن الركعة إذا قارنت السجدة يراد بها الركوع في لسان الشرع لا مجموع القيام والقراءة، كما سنحققه. وأصرح منه ما أخرج عبد الرزاق عن الزهري أن زيد بن ثابت وابن عمر كان يفتيان الرجل إذا انتهى إلى القوم وهم ركوع أن يكبر تكبيرة، وقد أدرك الركعة قالا: وإن وجدهم سجودا سجد معهم، ولم يعتد بذلك، وأخرج أيضا عن ابن مسعود قال: من أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة ومن فاته الركوع فلا يعتد بالسجود، كذا في عون المعبود (١: ٣٣٥). فإن إرادة الركوع بالركعة فيهما متعين.

١٣٠٢- عن: زيد بن وهب قال: دخلت أنا وابن مسعود المسجد والإمام راكع، فركعنا ثم مضينا حتى استوينا بالصف. فلما فرغ الإمام قمت أقضى، فقال: قد أدركته. رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١٧٢:١).

١٣٠٣- حدثنا: ابن أبى داود قال: ثنا ابن أبى مريم قال: نا ابن أبى الزناد قال: أخبرنى أبى عن خارجة بن زيد بن ثابت: إن زيد بن ثابت كان يركع على عتبة المسجد ووجهه إلى القبلة ثم يمشى معترضا على شقه الأيمن ثم يعتد بها إن وصل إلى الصف أو لم يصل. رواه الإمام الطحاوى (١:٢٣٢)، ورجاله رجال الجماعة غير ابن أبى داود[1] وهو ثقة، كما مر، وابن أبى الزناد وإن تكلم فيه، فقد قال أحمد: يروى عنه، وقال أيضا: أحاديثه صحاح، وقال ابن معين فى رواية: حجة، ووثقه مالك، والترمذى، والعجلى، وصحح الترمذى عدة من أحاديثه، وقال فى اللباس: ثقة حافظ كذا فى التهذيب (٦:١٧٢ و١٧٣) وقال الذهبى فى الميزان: (٢:١١١) هو إنشاء الله حسن الحال فى الرواية اهـ. قلت: فالحديث حسن حجة.

١٣٠٤- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: إذا جئتم إلى الصلاة ونحن سجود فاسجدوا، ولا تعدوها شيئا، ومن أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة. رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى، وتكلم فيه البخارى، كما

قوله: "عن زيد بن وهب".

وقوله: "حدثنا ابن أبى داود" إلخ قلت: دلالتهما على الجزؤ الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ قلت: تكلم فيه البخارى حيث قال فى رسالة القراءة: وروى نافع بن زيد قال: حدثنى يحيى بن سليمان المدنى عن زيد بن أبى عتاب وابن

---

(١) وقد حسن الحافظ فى الفتح (١:٢٣١) حديثا للطحاوى وفيه ابن أبى داود هذا وسيأتى.

فى عون المعبود (١ :٢٣٢) وسيأتى الجواب عن كلامه، وأخرجه الحاكم فى المستدرك (١ :٢١٦) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ويحيى بن أبى سليمان من ثقات المصريين اهـ. وأقره عليه الذهبى فى تلخيصه.

المقبرى عن أبى هريرة رفعه "إذا جئتم إلى الصلاة ونحن سجود فاسجدوا، ولا تعدوها شيئا"، ويحيى هذا منكر الحديث روى عنه أبو سعيد مولى بنى هاشم وعبد الله بن رجاء البصرى مناكير ولم يتبين سماعه من زيد، ولا من ابن المقبرى، ولا يقوم به الحجة ا هـ (ص: ٢٦). قلت: روى عنه شعبة وابن أبى ذئب، كما فى التهذيب، وشعبة لا يروى إلا عن ثقة وشيوخ ابن أبى ذئب كلهم ثقات عندهم سوى البياضى، كما مر، وقد وثقه الحاكم فى المستدرك، وصحح حديثه، وقال فى موضع آخر منه: يحيى مدنى سكن مصر لم يذكر بجرح، كما فى التهذيب، وقال الذهبى فى تلخيص المستدرك: ويحيى مصرى ثقة، وصحح حديثه (١ : ٢١٦) وذكره ابن حبان فى الثقات، وأخرج ابن خزيمة حديثه فى صحيحه، وقال: فى القلب شئ من هذا الإسناد، فإنى لا أعرف يحيى بن سليمان بعدالة، ولا جرح كذا فى التهذيب (١١ : ٢٢٨). فهذا كما ترى قد وثقه بعضهم، وسكت عنه بعضهم، وأما: قول البخارى: منكر الحديث روى عنه أبو سعيد، وعبد الله بن رجاء مناكير، فهذا جرح مبهم فإن الرجل لا يجرح برواية أصحابه عنه مناكير ما لم يتبين أن النكرة منه لا من غيره، وأما قوله: "لم يتبين سماعه من زيد ولا من ابن المقبرى" فهذا مما خالف البخارى فيه الجمهور، فعندهم يكفى للاتصال المعاصرة، وإمكان اللقاء إذا لم يكن الراوى مدلسا. ولو لم يرد التصريح بالسماع فى رواية ما. ويحيى بن أبى سليمان هذا من السادسة كما فى التقريب (ص: ٢٣٥) وزيد بن أبى عتاب، وسعيد بن المقبرى كلاهما من الثالثة، كما فيه أيضا ورواية السادسة عن الثالثة كثيرة جدا، وممكنة عن الثانية أيضا، كما لا يخفى على من مارس الإسناد.

وبالجملة فالرجل مختلف فيه فلا أقل من أن يكون حديثه حسنا، لا سيما وقد سكت عنه أبو داود و ثم المنذرى، وصححه الحاكم، والذهبى، ودلالته على الجزؤ الأول من الباب ظاهرة.

وأورد عليه الشوكانى ومن وافقه أن المعنى الحقيقى للركعة فى لسان الشرع هو

مجموع القيام والركوع والسجود مع ما لا بد منه، وهكذا فى العرف، والركوع وإن كان معنى حقيقيا للركعة بحسب اللغة لكنه بحسب الشرع، والعرف مجاز، والحقيقة الشرعية والعرفية مقدمتان على الحقيقة اللغوية، وما لم تقم القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى لا يصار إلى المجاز، ولم تنتهض، وفيه نظر ظاهر على كل ماهر، فإن حمل الركعة فى هذا الحديث على الركوع متعين بحيث لا يختار ما سواه متدين لوجوه منها أن تتبع موارد استعمال الركعة فى الأحاديث وغيرها يشهد بأنه يكون بمعنى الركوع عند اقتران ذكره بالسجود ألا ترى إلى حديث البراء "رمقت محمدا ﷺ فى الصلاة فوجدت قيامه كركعة، وسجدته واعتداله فى ركعة كسجدته، وجلسته بين السجدتين وجلسته ما بين التسليم، والانصراف قريبا من السواء" وإلى حديث عائشة فى صلاة النبى ﷺ صلاة الكسوف، "فركع ركعتين فى كل ركعة يركع الثالثة ثم يسجد الحديث" وإلى حديث جابر فى الكسوف أيضا "صلى بالناس ست ركعات فى أربع سجدات، وفيه: ثم قام أى النبى ﷺ إلى الركعة الثانية، فركع ثلث ركعات قبل أن يسجد"، وفى رواية أخرى عن عائشة "فاستكمل أربع ركعات، وأربع سجدات"، وفى حديث أبى بن كعب: "ركع خمس ركعات، وسجد سجدتين"، وهذا كله مخرج فى سنن أبى داود وغيره من كتب الصحاح، فمع هذا كله حمل الركعة فيما نحن فيه على غير الركوع مع اقترانه بالسجدة لا يختاره عاقل. ومنها أنه لو حمل الركعة فى هذا الحديث على مجموع القيام، والركوع، والسجود وغيرها لم يكن للجملة السابقة أعنى قوله ﷺ: «إذا جئتم إلى الصلاة ونحن سجود فاسجدوا، ولا تعدوها شيئا»، معنى محصل لائق بأن يخبر به. ومنها أن عبارات الصحابة الواقعة فى مثل هذا الحديث تحكم بأن المراد بالركعة ههنا الركوع لا غير، كقول زيد وابن عمر: "من أدرك الركعة قبل أن يرفع الإمام رأسه، فقد أدرك السجدة" أخرجه مالك، وكقول أبى هريرة: "إذا فاتتك الركعة فاتتك السجدة" أخرجه مالك، ومحمد، فالظاهر الذى لا يتبادر إلى الذهن غيره أن الركعة فى هذه الأقوال محمول على الركوع لا على الركعة الشرعية، وإلا لم يكن لقولهم: "فقد أدرك السجدة وفاتتك السجدة" معنى محصل، وأحسن تفسير كلام الرسول ﷺ يكون بأقوال رؤساء مجلسه وشركائه ا هـ من

١٣٠٥- عن: أبى هريرة مرفوعا: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها قبل أن يقيم الإمام صلبه». أخرجه ابن خزيمة فى صحيحه واحتج به، كما فى التلخيص الحبير (١:١٢٧)، وأخرجه ابن حبان فى صحيحه أيضا وصححه، قاله ابن حجر المكى (مرقاة ٢:١٠٣).

غيث الغمام ملخصا بتغيير يسير (ص: ٥٣).

قوله "عن أبى هريرة مرفوعا" إلخ أورد عليه الشوكانى ومن وافقه بأن ابن خزيمة نفسه خالف هذا الحديث، وقال بعدم الاعتداد بالركعة ما لم يدرك قراءة الفاتحة. قلت: يرده قول الحافظ فى التلخيص الحبير، ونصه: وراجعت صحيح ابن خزيمة، فوجدته أخرج عن أبى هريرة مرفوعا «من أدرك الركعة من الصلاة، فقد أدركها قبل أن يقيم الإمام صلبه» وترجم له بذكر الوقت الذى يكون فيه المأموم مدركا للركعة إذا ركع إمامه، قيل: وهذا مغائر لما نقلوه عنه، ويؤيد ذلك أنه ترجم بعد ذلك باب إدراك الإمام ساجدا والأمر بالاقتداء به فى السجود، وأن لا تعد به إذ المدرك للسجدة إنما يكون بإدراك الركوع، وأخرج من حديث أبى هريرة مرفوعا «إذا جئتم إلى الصلاة ونحن سجود فاسجدوا، ولا تعدوها شيئا» الحديث اهـ (١: ١٢٧). فهذا صريح فى أن ابن حجر ليس براض مما نسبوه إلى ابن خزيمة، وأن كلامه فى صحيحه يدل على موافقته للجمهور فى المسئلة، وعلى احتجاجه بما رواه عن أبى هريرة مرفوعا «من أدرك ركعة من الصلاة قبل أن يقيم الإمام صلبه فقد أدركها»، والظاهر منه أن المراد بالركعة فيه الركوع لا الركعة التامة، وانضمام لفظ "قبل أن يقيم الإمام صلبه" قرينة على ذلك واضحة، وقد حمله على هذا ابن خزيمة نفسه حيث ترجم الباب بذكر الوقت الذى يكون فيه المأموم مدركا للركعة إذا ركع إمامه، وأورد فيه هذا الحديث. فإن قيل: لا ضرورة أن يكون كل ما ذهب إليه ابن خزيمة مذكورا فى صحيحه قلنا: ولكن لا بد أن لا يكون فى صحيحه ما يدل على خلافه، مع أنه لا بد من التصريح بأن ابن خزيمة فى أى كتاب من كتبه اختار هذا المذهب الذى نسبوه إليه فافهم.

١٣٠٦- أخبرنا: مالك أخبرنا نافع عن ابن عمر أنه كان يقول: "إذا فاتتك الركعة فاتتك السجدة». أخرجه محمد فى الموطأ (ص:١٠١) وسنده صحيح، وأخرجه عن نافع عن أبى هريرة نحوه، كما فى عون المعبود (١ :٣٣٥) وإمام الكلام (ص:٥٩) وليس فى النسخة الموجودة عندنا، فلعله فى بعض نسخه.

١٣٠٧- مالك: أنه بلغه أن ابن عمر وزيد بن ثابت كانا يقولان: "من أدرك الركعة فقد أدرك السجدة". أخرجه مالك فى موطأه (ص:٤)، وبلاغه صحيح كما سنبينه، وهذا لفظ يحيى، وأما القعنبى وابن بكير وأكثر الرواة للموطأ، فرووه عن مالك أنه بلغه أن عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت كان يقولان: "من أدرك الركعة قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك السجدة". كذا فى غيث الغمام (ص:٧٠٦) نقلا عن الاستذكار.

قوله " أخبرنا مالك" إلخ قلت: دلالته على الجزء الأول من الباب بما ذكرناه فى أثر على وابن مسعود ظاهرة.

قوله: "مالك أنه بلغه" إلخ قلت: دلالته وكذا دلالة الأثر بعده على الجزء الأول من الباب ظاهرة، وقال محمد بن عبد الباقى الزرقانى فى شرح الموطأ عند ذكر هذا الأثر أى أثر أبى هريرة ما نصه: بلاغه ليس من الضعيف، لأنه تتبع كله، فوجد مسندا من غير طريقه. وقال السيوطى فى شرح الموطأ المسمى بتنوير الحالك: قال الحافظ ابن حجر: كتاب مالك صحيح عنده، وعند من يقلده على ما اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغيرهما. قلت: وما فيه من المراسيل فإنها مع كونها حجة عنده بلا شرط، وعند من وافقه من الأئمة على الاحتجاج بالمرسل، فهى أيضا حجة عندنا، لأن المرسل عندنا حجة إذا اعتضد، وما من مرسل فى الموطأ إلا وله عاضد أو عواضد، فالصواب إطلاق أن الموطأ صحيح كله لا يستثنى منه شئ اهـ من غيث الغمام (ص: ٥٨ و٥٩).

وقال ابن عبد البر فى شرح الاستذكار قال جمهور الفقهاء: من أدرك الإمام راكعا، فكبر وركع، وأمكن يديه من ركبتيه قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك الركعة، أو من لم

١٣٠٨- مالك: أنه بلغه أن أبا هريرة رضى الله عنه كان يقول: "من أدرك الركعة فقد أدرك السجدة، ومن فاته قراءة أم القرآن فقد فاته خير كثير". أخرجه مالك فى الموطأ (ص:٤).

يدرك ذلك فقد فاتته الركعة، ومن فاتته الركعة فقد فاتته السجدة أى لا يعتد بها، هذا مذهب مالك والشافعى، وأبى حنيفة، وأصحابه، والثورى، والأوزاعى وأبى ثور، وأحمد وإسحاق، وروى ذلك عن على، وابن مسعود، وزيد وابن عمر، وقد ذكرنا الأسانيد عنهم فى التمهيد. انتهى من إمام الكلام (ص: ٦٠).

قلت: وذهب البخارى، وبعض الشافعية، والظاهرية إلى عدم الاعتداد بالركعة بإدراك الركوع ما لم يدرك قراءة الفاتحة قائما مع الإمام، واحتجوا بالحديث الصحيح المتفق عليه مرفوعا من قوله ﷺ: «ما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا»، وفى رواية "فاقضوا" قالوا: فيه دلالة على أن من أدرك الإمام راكعا لم تحسب له تلك الركعة للأمر بإتمام ما فاته، لأنه فاته الوقوف، والقراءة فيه، وهو قول أبى هريرة بل حكاه البخارى فى القراءة خلف الإمام عن كل من ذهب إلى وجوب القراءة خلف الإمام واختاره ابن خزيمة، والضبعى وغيرهما من محدثى الشافعية، وقواه الشيخ تقى الدين السبكى من المتأخرين اهـ كذا فى عون المعبود نقلا عن الحافظ فى الفتح (١: ٣٣٤).

وأجيب عن استدلالهم بالحديث المرفوع أن مدرك الركوع ليس بفائت القيام، والقراءة، بل هو مدرك لهما يحكم ما روينا قبل مرفوعا «من أدرك ركعة من الصلاة قبل أن يقيم الإمام صلبه فقد أدركها»، فمدرك الركوع مع الإمام خارج عن حكم قوله: «وما فاتكم فاقضوا» فإن الركعة لم تفته، وأيضا فإن قوله ﷺ: «وما فاتكم فاقضوا» إما أن يعم كل من فاته شئ أو يكون خاصا ببعض دون بعض، وعلى الأول يلزم أن من أدرك الفاتحة فى قيام الأمام، وفاته شئ من أذكار الصلاة غيرها مثل الصناء، وضم السورة، ونحوهما لم تحسب له تلك الركعة، لكونه مأمورا بإتمام ما فاته، وإن جعلتموه خاصا بمن فاتته الفاتحة قائما نطالبكم بالدليل على هذا التخصيص، فإن أتيتم بحديث «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أتينا بحديث أبى سعيد "أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب، وما تيسر" سنده صحيح، وبحديث رفاعة بن رافع "ثم اقرأ بأم القرآن، وبما شاء الله أن تقرأ"، وبحديث

عبادة «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدا» أخرجه مسلم، وأبو داود، وبحديث أبى سعيد عند الترمذى «لا صلاة لمن يقرأ بالحمد وسورة فى فريضة أو غيرها» وقد ذكرنا كل ذلك فى الجزؤ الثانى من هذا الكتاب، فليراجع. وهى تدل على وجوب ضم السورة مع الفاتحة، فليكن من أدرك الفاتحة قائما مع الإمام، ولم يدرك السورة تكن فاتته الفاتحة سواء بسواء، فما هو جوابكم عن هـــذا فهو جوابنا عمن أدرك الركوع ولم يدرك الفاتحة.

وأجيب عن استدلالهم بقول أبى هريرة وهو ما رواه البخارى فى رسالة القراءة بسنده عن محمد بن إسحاق عن الأعرج عنه قال: «لا يجزيك إلا أن تدرك الإمام قائما» وفى لفظ له قال: «إذا أدركت القوم ركوعا لم تعتد بتلك الركعة، وفى لفظ له: «لا يجزيك إلا أن تدرك الإمام قائما قبل أن يركع»، كما فى عون المعبود (١: ٣٣٣) بأنه متكلم فيه، فقد قال ابن عبد البر فى شرح الموطأ: هذا قول لا نعلم أحدا من فقهاء الأمصار قال به، وفى إسناده نظر ا هـ (إمام الكلام ص ٦٩) وفى المرقاة قال: ابن حجر: وقال جمع محدثون وفقهاء من أصحابنا: لا تدرك الركعة بإدراك الركوع مطلقا، لخبر من أدرك الركوع فليركع معه، وليعد الركعة، ورد بأن هذه مقالة خارقة للإجماع، وبأن الحديث لم يصح، قال النووى: اتفق أهل الأعصار على رده فلا يعتد به هـ (٢: ١٠٣).

وأما قولهم قد حكى البخارى ذلك عن كل من ذهب إلى وجوب القراءة خلف الإمام فالقلب لا يطمئن به مالم يذكر تلك العبارات الواردة عن الصحابة، وغيرهم لينظر فيها هل هى مفيدة لما ادعاه أم لا؟ فإن البخارى حكى فى رسالة القراءة عن أبى سعيد قال: وكذلك قالت عائشة: لا يركع أحدكم حتى يقرأ بأم القرآن» (ص: ١٧) وحمله على عدم الاعتداد بالركعة بإدراك الركوع مع الإمام ما لم يقرأ الفاتحة، وهو ليس بنص فى ذلك، وإنما يدل على وجوب الفاتحة فحسب، وأما أن وجوبها عام فى حق الإمام والمأموم جميعا وأن المأموم إذا أدرك الإمام راكعا، ولم يجد وقتا يقرأ فيه الفاتحة لا يسقط عنه فرض القراءة، ولا يكون مدركا للركعة بإدراك الركوع، فهذا الكلام لا يدل عليه لا نفيا ولا إثباتا. كذا فى غيث الغمام (ص: ٧١).

لا يقال: عدم الاطمينان بحكاية البخارى إمام أصحاب النقل لا يجترئ عليه إلا من لا يعلم مرتبته فى أصحاب النقل لأنا نقول: عدم الاطمينان ليس لعدم كون البخارى معتمدا فى النقل، بل لعدم كون فهمه حجة، فلا بد أن يوقف على عبارات الصحابة لينظر هل هى مفيدة لما فهمه أم لا، فإنها لو كانت كما حكاه عن أبى سعيد، وعائشة لم تكن مفيدة لما ادعاه.

وأما قول أبى هريرة: "لا يجزيك إلا أن تدرك الإمام قائما"، وقوله: "إذا أدركت القوم ركوعا لم تعتد بتلك الركعة"، فهو وإن كان صريحا فى ما نحن فيه لكنه معارض بما أخرجه مالك عنه فى المؤطأ بلاغا، وبما أخرجه محمد عنه مسندا، وبما أخرجه ابن خزيمة وابن حبان عنه مرفوعا مع ما عرفت فى كلام ابن عبد البر أن فى إسناده نظرا، وفى كلام الحافظ أن الحديث لم يصح، وأنه خارق للإجماع قال بعض أتباع الشوكانى: لا يتصور الإجماع فى عهد الصحابة، لأن منهم أبا هريرة الصحابى ﷺ، والزمان الذى يكون قبله هو زمان حياة النبى ﷺ، ولا يتصور الإجماع فيه. وهذا مزخرف بطال، لأن إثبات كون عدم اعتداد الركعة بإدراك الركوع مذهب أبى هريرة فى حيز الإشكال، فإن الرواية عنه مختلفة، والصحيح منها ما يوافق الجمهور، والذى يخالفه فيه نظر، كما مر على أن الإجماع اللاحق يرفع الاختلاف السابق على ما تقرر فى كتب الأصول، فلو ثبت الخلاف فى عهد الصحابة، فالإجماع اللاحق الذى حكاه ابن عبد البر فى الاستذكار وغيره يرفع ذلك الخلاف البتتة، وقول الظاهرية والسبكى، والمقبلى، والضبعى، ومن حذى حذوهم (الذين ناقض الشوكانى بأقوالهم الإجماع الذى ذكره ابن عبد البر ١٢) لا يدفع الإجماع المتقرر قبلهم، فإن الاختلاف اللاحق لا يرفع الإجماع السابق، بل اللاحق بكون مردودا بالسابق.

وبهذا ظهر الجواب عن قول الشوكانى (ونصه): فالعجب ممن يدعى الأجماع، والمخالف مثل هؤلاء ا هـ فإنه إنما يستقيم ردا على من نقل الإجماع بعد عصر هؤلاء، وأما من نقل الإجماع قبلهم فإنما يصح الإيراد عليه إذا تحقق الخلاف قبله، وإثباته فى حيز الإشكال. كذا فى إمام الكلام وحاشية غيث الغمام (ص: ٧٢). قال فى عون المعبود: وذهب جمهور الأئمة من السلف والخلف إلى أن مدرك الركوع مدرك للركعة من غير

اشتراط قراءة فاتحة الكتاب اهـ (١ : ٣٣٥).

وأورد الشوكانى على الجمهور فى فتاواه بأنه يقال لمن قال بالاكتفاء بمجرد إدراك الركوع: هل يصير المدرك له مدركا للركعة بمجرد إدراكه مع الإمام أم لا بد من التكبير والوقوف بمقدار الطمانية قائما أو راكعا؟ فإن قال بالأول خالف الإجماع، وإن قال بالثانى فيقال: لم قلت بذلك؟ فإن قال: لورود الدليل الدال على وجوب التكبير، والاطمينان قائما وراكعا، فنقول: هذا الدليل الدال على ما ذكرت هل هو مستفاد من حديث "من أدرك ركعة من الصلاة مع الإمام»، ومن الحديث الذى فيه "قبل أن يقيم صلبه" أو من دليل غيرهما؟ فإن قال: بالأول قلنا: كيف دل ذلك على التكبير والاطمينان، ولم يدل على القراءة؟ وإن قال: بالثانى، فنقول: ومعنا دليل آخر دال على وجوب الفاتحة، كما دل دليلك على ما ذكرت انتهى.

وجوابه: إنا نختار أنه لا بد لمدرك الركوع من التكبير، وقدر من القيام، ولم يثبت هذا من حديث «من أدرك ركعة» ونحوه بل ثبت بإجماع [1] الصحابة فمن بعدهم عليه، وسند الإجماع الأدلة الدالة على افتراض القيام فى كل ركعة لكل مصل فرضا لا عذر به إماما كان أو مأموما أو منفردا، والأدلة الدالة على افتراض تكبير التحريمة لكل شارع فى الصلاة، ولا إجماع فى باب القراءة، فإن نفس وجوب القراءة للمؤتم مختلف فيه بين الصحابة.

وأما الأدلة الدالة على وجوب الفاتحة، فشمولها للمؤتم غير مسلم، لقوله ﷺ: «وإذا قرأ فأنصتوا» وقوله: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» وعلى تقدير شمولها كونه بحيث لا يسقط بعذر من الأعذار محل تأمل، فإن من الواجبات ما يسقط عن المأموم بعذر اتباع الإمام، أ لا ترى إلى أنه لو سهى المؤتم خلف الإمام سقطت عنه سجدة السهو، ولو تلى المؤتم آية السجدة سقطت سجدة التلاوة عنه. فإن قلت: فما الدليل على

(١) وقد اعترف الشوكانى بقيام الإجماع على ذلك في قوله: "فإن قال بالأول خالف الإجماع". ونص عليه الطحاوي في معاني الآثار (١ : ١٢٨) قال: فرأيناهم لا يختلفون أن من جاء إلى الإمام وهو راكع قبل أن يدخل في الصلاة بتكبير كان منه أن ذلك لا يجزيه، فكان لا بد له من قومة في حال الضرورة وغير حال الضرورة. اهـ ملخصاً. منه

١٣٠٩- عن: وابصة بن معبد رضى الله عنه «أن النبى ﷺ رأى رجلا يصلى خلف الصف وحده، فأمره أن يعيد الصلاة»، أخرجه أصحاب السنن،

سقوط القراءة عن المؤتم فى تلك الحالة؟ قلنا: هو حديث أبى بكرة، وأبى هريرة مرفوعا، وآثار الصحابة رضى الله عنهم موقوفة اهـ من غيث الغمام (ص: ٥٤) بتغيير يسير فى التعبير.

فإن قال قائل: ما الفرق بين القراءة، وبين القيام، والتكبير حيث سقط الأول عن مدرك الركوع دون الآخرين مع استوائها فى الافتراض؟ قلنا: استوائها ممنوع أولا لما ذكرنا فى الجواب آنفا، وثانيا لكون التكبير تحريم الصلاة وعقدها دون القراءة، فلا يتصور الدخول فى الصلاة وإدراك شئ منها بدون التحريمة، كما لا يصح ذلك بدون الطهارة لكونها مفتاحها، وما كان كذلك لا يسقط عن المأموم بحال، ولا كذلك القراءة بل حالها كحال سائر الواجبات الداخلية فى قبول السقوط عن المأموم بعذر اتباع الإمام، ولا تصح تحريمة القادر بدون القيام لقوله ﷺ فى حديث المسيئ الصلاة "إذا قمت للصلاة فكبر" ولقوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ ولقوله: ﴿قوموا لله قانتين﴾ وقام الإجماع على ذلك، كما مر عن الطحاوى فى حاشية الجواب المذكور سابقا. وثالثا لأن مدرك الإمام يتيسر له القراءة غالبا، فإنه إن اشتغل بالقراءة رفع الإمام رأسه. وفاته إدراكه فى الركوع بخلاف التكبير وقدر من القيام، فإنهما لا يفوتان إدراك الركوع غالبا، قال فى البحر الرائق: الافتتاح لا يصح إلا فى حالة القيام حتى لو كبر قاعدا ثم قام لا يصير شارعا، لأن القيام فرض حالة الافتتاح، كما بعده، ولو جاء إلى الإمام وهو راكع، فحنى ظهره ثم كبر إن كان إلى القيام أقرب يصح، وإن كان إلى الركوع أقرب لا يصح اهـ (١: ٣٠٨) وفى الدر: ولو كبر قائما، فركع ولم يقف صح لأن ما أتى به من القيام إلى أن يبلغ الركوع يكفيه (قنية) قال الشامى: قوله: "إلى أن يبلغ الركوع" أى يبلغ أقل الركوع بحيث تنال يداه ركبتيه اهـ (١: ٣٠٨) هذا، وإنما أطلنا الكلام فى هذا المقام لكونه مزلة الأقدام، قد زل فيه أفهام بعض الأعلام، كالشوكانى وأمثاله من الفضلاء الكرام.

قوله: "عن وابصة" إلخ قلت: محمول على الاستحباب، لأن حديث أبى بكرة المتقدم دل على صحة الصلاة، وعدم وجوب إعادتها. قال الحافظ فى الفتح (٢: ٢٢٣):

وصححه أحمد وابن خزيمة، وغيرهما.

١٣١٠– ولابن خزيمة أيضا من حديث على بن شيبان نحوه، وزاد: «لا صلاة لمنفرد خلف الصف». كذا فى فتح البارى وفى بلوغ المرام (١: ٨٦): رواه أحمد وأبو داود، والترمذى، وحسنه، وصححه ابن حبان (٢: ٢٢٣).

١٣١١– وله عن طلق "لا صلاة لمنفرد خلف الصف" اهـ.

واستدل الشافعى وغيره بحديث أبى بكرة على أن الأمر فى حديث وابصة للاستحباب لكون أبى بكرة أتى بجزء من الصلاة خلف الصف، ولم يؤمر بالإعادة لكن نهى عن العود إلى ذلك، فكأنه أرشد إلى ما هو الأفضل ا هـ. وفيه أيضا: وجمع أحمد وغيره عن الحديثين بوجه آخر، وهو أن حديث أبى بكرة مخصص لعموم حديث وابصة، فمن ابتدأ الصلاة منفردا خلف الصف ثم دخل فى الصف قبل القيام ومن الركوع لم تجب عليه الإعادة كما فى حديث أبى بكرة، وإلا فيجب على عموم حديث وابصة وعلى بن شيبان اهـ. قلت: حديث على بن شيبان رواه أحمد وابن ماجة بلفظ: أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يصلى خلف الصف، فوقف حتى انصرف الرجل فقال له: «استقبل صلاتك، فلا صلاة لمنفرد خلف الصف» كذا فى نيل الأوطار (٣: ٦١). وفيه أيضا حديث على بن شيبان روى الأثرم عن أحمد أنه قال: حديث حسن قال ابن سيد الناس: رواته ثقات معروفون ا هـ (٣: ٦٢). وفى وقوفه ﷺ إلى انصراف الرجل دلالة على أن صلاته وقعت صحيحة، وإنما أمره بالإعادة استحبابا، وإلا لما كان فى الوقوف فائدة بل أمره ﷺ بالانصراف عن الصلاة، وإعادتها على الفور، فكان وقوف النبى ﷺ لكى يفرغ الرجل عن الصلاة المجزئة له، وأمره بالإعادة إرشادا إلى ما هو الأفضل، وعلى هذا لا يصح تطبيق الإمام أحمد وغيره الذى حكاه الحافظ عنه هذا.

وأما ما فى مجمع الزوائد (١: ١٨) عن عطاء أنه سمع عبد الله بن الزبير رضى الله عنهما على المنبر يقول: «إذا دخل أحدكم المسجد والناس ركوع، فليركع حين يدخل ثم يدب راكعا حتى يدخل فى الصف، فإن ذلك السنة. قال عطاء: وقد رأيته يصنع ذلك، قال ابن جريج: وقد رأيت عطاء يصنع ذلك». رواه الطبرانى فى الأوسط، ورجاله

١٣١٢- عن: أبى هريرة مرفوعا: «إذا أتى أحدكم الصلاة فلا يركع دون الصف حتى يأخذ مكانه من الصف». رواه الطحاوى بإسناد حسن كذا فى فتح البارى (٢:٢٢٣).

١٣١٣- عن: عبد العزيز بن رفيع عن أناس من أهل المدينة أن النبى ﷺ قال: «من وجدنى قائما أو راكعا أو ساجدا، فليكن معى على الحال التى أنا عليها»: رواه سعيد بن منصور فى سننه وفى الترمذى نحوه عن على رضى

رجال الصحيح اهـ فلعل ابن الزبير رضى الله عنه لم يبلغه النهى عن ذلك، وقد كان جائزا قبل، فإن النهى لا يكون إلا بعد الإباحة، فظن أن الحكم الأول باق وعزاه إلى السنة فافهم. وفيه دليل لما ذهب إليه الجمهور من إدراك الركعة الركوع، فإن ابن الزبير رضى الله عنه قاله على المنبر بمحضر الصحابة، ولم ينكره أحد منهم، وفيه دليل أيضا على صحة صلاة المنفرد خلف الصف، فلو لم تصح لم يسكت الصحابة رضى الله عنهم وردوا على ابن الزبير قوله.

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ قلت: دلالته على الجزؤ الثانى من الباب ظاهرة، وقد مر تقرير المسئلة مفصلا، وفى تخصيص الركوع بالذكر إشارة إلى إدراك الركعة بالركوع مع الإمام، وبيانه أن المسبوق كان يتعجل للركوع خاصة ليدرك الركعة فيركع تارة خلف الصف منفردا، فنهى عنه، وليست السجدة وغيرها كذلك، فلم تذكر وإن كانت فى الحكم سواء.

قوله: "عن عبد العزيز" إلخ. وعن عبد الرحمن إلخ. قلت: الأمر فيهما محمول على الاستحباب كما يستفاد من قول الحافظ فى الفتح (٢: ٢٢٣). والاستحباب إنما هو باعتبار مجموع الأفعال المذكورة فى الحديث، وإلا فليس عاما لكل فعل بل هو مخصوص بأفعال زائدة لا تدرك بادراكها الركعة، ولا تفوت بفواتها الجماعة، والاقتداء به فيها إنما هو لدفع مخالفة الإمام فى الظاهر، كالسجود، والقومة، والجلسة، وأما إذا حضر والإمام فى القيام أو الركوع أو القعدة الأخيرة، فمقتضى القواعد أن يجب عليه الدخول معه لأنه يدرك الركعة أو الجماعة بإدراكه، وتحصيل الجماعة واجب، كما مر، لم أره صريحا ولكنه

ومعاذ بن جبل رضى الله عنه مرفوعا وفى إسناده ضعف لكنه ينجبر بطريق سعيد بن منصور المذكورة كذا فى فتح البارى (٢:٢٢٣).

١٣١٤- عن: عبد الرحمن بن أبى ليلى قال: ثنا أصحابنا أن رسول الله ﷺ فذكر الحديث بطوله، وفيه: فقال معاذ: لا أراه على حال إلا كنت عليها قال: فقال: "إن معاذا قد سن لكم سنة كذلك فافعلوا" رواه أبو داود (١:٩٣ مع العون) وفى عون المعبود: قال ابن رسلان فى شرح السنن: قال شيخنا الحافظ ابن حجر فى رواية أبى بكر ابن أبى شيبة وابن خزيمة، والطحاوى، والبيهقى: حدثنا أصحاب محمد ﷺ، ولهذا صححها ابن حزم، وابن دقيق العيد انتهى.

باب استحباب اختلاج المنفرد رجلا من الصف ليقوم معه

١٣١٥- عن: مقاتل بن حيان مرفوعا: «إن جاء رجل فلم يجد أحدا فليختلج[1] إليه رجلا من الصف، فليقم معه، فما أعظم أجر المختلج (التلخيص

مقتضى القواعد، والله أعلم.

باب استحباب اختلاج المنفرد رجلا من الصف ليقوم معه

قوله: "عن مقاتل بن حيان" إلخ. "وعن وابصة" إلخ قلت: دلالتهما على الباب ظاهرة بحمل لفظ الأمر على الاستحباب لأن ترك الانفراد خلف الصف مستحب، كما

---

(١) فى الصراح خلج كشيدن وخلجه واختلجه بمعنى اهـ والمختلج بكسر اللام اسم فاعل وهو الظاهر ويحتمل أن يكون بفتح اللام اسم مفعول.

الحبير ١:١٢٥). ولم أقف على سنده تفصيلا، وهو معضل، فإن مقاتلا من أتباع التابعين، كما فى التقريب (ص:٢١٣)، وسكت عنه الحافظ فى التلخيص، ولم يجرح أحدا من رواته، وكلام ابن الأمير اليمانى فى سبل السلام (١:١٥١) يشعر بأنه لا علة له سوى الإرسال وهو لا يضر عندنا.

١٣١٦- عن: وابصة رضى الله عنه بن معبد قال: انصرف رسول الله ﷺ ورجل يصلى خلف القوم، فقال: «يا أيها المصلى وحده! أ لاتكون وصلت صفا، فدخلت معهم: أو اجتررت إليك رجلا إن ضاق بكم المكان أعد صلاتك، فإنه لا صلاة لك». رواه أبو يعلى، وفيه السرى بن إسماعيل، وهو ضعيف (مجمع الزوائد ١:١٨٠) وقال الحافظ فى التلخيص (١:١٢٥): لكن فى تاريخ إصبهان لأبى نعيم له طريق أخرى وفيها قيس بن الربيع، وفيه ضعف اهـ قلت: قيس وثقه الثورى، وشعبة وروى عنه، وقال عفان: ثقة، ووثقه أبو الوليد، وقال: حسن الحديث، وأثنى عليه معاذ ابن معاذ، وقال ابن عيينة: ما رأيت بالكوفة أجود حديثا منه، وتكلم فيه آخرون كما فى التهذيب (٨:٣٩٢) فالحديث حسن، ولذا قال بعض الأفاضل فى حاشية بلوغ المرام (١:٧٥): وأحاديث جذب المصلى المنفرد إلى نفسه رجلا يقيمه إلى جنبه بعضها ضعيف، وبعضها حسن، ويقوى بعضها بعضا اهـ.

قد عرفت فى الباب السابق، فيكون ما يتوقف عليه هذا الترك وهو الاختلاج مستحبا أيضا. قال المحقق فى الفتح: ولو اقتدى واحد بآخر فجاء ثالث يجذب المقتدى بعد التكبير، ولو جذبه قبل التكبير لا يضره، وقيل: يتقدم الإمام اهـ وفيه أيضا قالوا: إذا جاء والصف ملآن يجذب واحدا منه ليكون هو معه صفا آخر، وينبغى لذلك أن لا يجيبه، فتنتفى الكراهة عن هذا لأنه فعل وسعه اهـ (١: ٢٠٩). وفى البحر عن القنية: والقيام وحده أولى فى زماننا لغلبة الجهل على العوام اهـ (١: ٣٥٣). قلت: ولغلبة الغفلة والذهول عن الأحكام على الخواص أيضا، فيفضى الاجترار إلى فساد صلاة المجتر، والمستحب إذا أفضى إلى مفسدة كان تركه أولى، والله أعلم.

باب كراهة أن يؤم قوما وهم يكرهونه

١٣١٧- عن: أبى أمامة رضى الله عنه يقول: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة لا تجاوز صلاتهم آذانهم: العبد الآبق حتى يرجع، وامرأة باتت وزوجها عليها ساخط، وإمام قوم وهم له كارهون». رواه الترمذى (١ :٤٧) وقال: حسن غريب، انفرد الترمذى بإخراجه وقد ضعفه البيهقى. قال النووى فى الخلاصة: والأرجح هنا قول الترمذى، وفى إسناده أبو غالب الراسبى صحح الترمذى حديثه، ووثقه الدارقطنى اهـ (نيل الأوطار (٣ :٥٤).

١٣١٨- عن: ابن عباس رضى الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبرا: رجل أم قوما وهم له كارهون، وامرأة باتت وزوجها عليها ساخط، وأخوان متصارمان». رواه ابن ماجة (ص:٦٩) وفى النيل (٣ :٥٤) : قال العراقى: وإسناده حسن اهـ.

باب كراهة أن يؤم قوما وهم يكرهونه

قوله: "عن أبى أمامة" إلخ. "وعن ابن عباس" إلخ. قلت: دلالتهما على معنى الباب ظاهرة، وفى الدر المختار: ولو أم قوما وهم له كارهون أن الكراهة لفساد فيه أو لأنهم أحق بالإمامة منه كره له ذلك تحريما، وإن هو أحق لا، والكراهة عليهم ا هـ قال الشامى: جزم فى الحلية بأن الكراهة الأولى تحريمية للحديث وتردد فى هذه ا هـ (١: ٥٨٤). وفى النيل: وقد قيد ذلك جماعة من أهل العلم بالكراهة الدينية لسبب شرعى، فأما الكراهة لغير الدين، فلا عبرة بها، وقيدوه أيضا بأن يكون الكارهون أكثر المأمومين، ولا اعتبار بكراهة الواحد، والاثنين، والثلاثة إذا كان المؤتمون جمعا كثيرا إلا إذا كانوا اثنين أو ثلاثة فإن كراهتهم أو كراهة أكثرهم معتبرة ا هـ (٣: ٥٥).

23

باب سنية تسوية الصف ورصها

١٣١٩- حدثنا: هاشم ثنا فرج ثنا لقمان عن أبى أمامة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله وملائكته يصلون على الصف الأول»، قالوا: يا رسول الله! وعلى الثانى[1] قال: «إن الله وملائكته يصلون على الصف الأول»، قالوا: يا رسول الله! وعلى الثانى! قال: «وعلى الثانى»، قال رسول الله ﷺ: «سووا صفوفكم، وحاذوا بين مناكبكم ولينوا فى أيدى إخوانكم وسدوا الخلل،

باب سنية تسوية الصف ورصها

قوله: "حدثنا هاشم" إلخ. قلت: دلالته على الجزؤ الأول من الباب ظاهرة، والحديث وإن وقع فيه لفظ الأمر وأصله الوجوب ولكنه محمول على الندب لما جاء فى الباب أحاديث بألفاظ مختلفة ففى البخارى عن أبى هريرة مرفوعا «وأقيموا الصف فى الصلاة فإن إقامة الصف من حسن الصلاة»، وفيه أيضا عن أنس مرفوعا «سووا صفوفكم، فإن تسوية الصفوف من إقامة الصلاة» اهـ.

قال الحافظ فى الفتح: قوله "من إقامة الصلاة" هكذا ذكره البخارى عن أبى الوليد، وذكره غيره عنه بلفظ "من تمام الصلاة" كذلك أخرجه الإسماعيل عن ابن حذيفة، والبيهقى من طريق عثمان الدارمى كلاهما عنه، وكذلك أخرجه أبو داود عن أبى الوليد وغيره، وكذا مسلم وغيره من طريق جماعة عن شعبة اهـ (٢: ١٧٤). قال الحافظ: وقد استدل ابن حزم بقوله: "إقامة الصلاة" على وجوب تسوية الصفوف، قال: لأن إقامة الصلاة واجبة، وكل شئ من الواجب واجب، ولا يخفى ما فيه، لا سيما وقد بينا أن الرواة لم يتفقوا على هذه العبارة.

وتمسك ابن بطال بظاهر حديث أبى هريرة فاستدل به على أن التسوية سنة قال: لأن حسن الشئ زيادة على تمامه، وأورد عليه رواية من تمام الصلاة، وأجاب ابن دقيق العيد، فقال: قد يؤخذ من قوله: "تمام الصلاة" الاستحباب لأن تمام الشئ فى العرف أمر

---

(١) أى ادع الله تعالى أن يدخلهم فى الرحمة أيضاً، ثم أخبرنا عن إجابته بأن تقول فيهم ما قلت فى الصف الأول.

فإن الشيطان يدخل بينكم بمنزلة الحذف يعنى أولاد الضان الصغار». رواه أحمد فى مسنده (٥:٢٦٢) قلت: رجاله موثقون، كما فى مجمع الزوائد (١٧٨:١)، وفى الترغيب (١:٧٩): رواه أحمد بإسناد لا بأس به اهـ. ولكنه كرر قوله: "إن الله" إلخ ثلثا، وكذا ذكره ثلثا فى المشكاة.

زائد على حقيقة التى لا يتحقق إلا بها، وإن كان يطلق بحسب الوضع على بعض ما لا تتم الحقيقة إلا به كذا قال، وهذا الأخذ بعيد لأن لفظ الشارع لا يحمل إلا على ما دل عليه الوضع فى اللسان العربى، وإنما يحمل على العرف إذا ثبت أنه عرف الشارع لا العرف الحادث اهـ (٢: ١٧٥).

قلت: تمام الشئ، وتمامته، وتتمته ما يتم به الشئ أعم من أن يكون ذلك فى الذات أو فى الصفات، وليس فى الوضع خاصا بما يتم به الشئ فى ذاته، فيقال: بدر التمام للقمر ليلة أربعة عشر، والتيمم للتام الخلق، والشديد كما فى القاموس (ص: ٧٩٢) وليس تمامهما إلا فى الصفات، وقال الزمخشرى فى الفائق فى شرح حديث الجذع: التام التمم يجزئ فى الصدقة أراد بالتام الذى استوفى الوقت يسمى فيه جذعا كله، وبالتمم التام الخلق، ومثله فى الصفات خلق عمم وبطل وحسن اهـ (١: ٧٣).

ولا يخفى أن استيفاء الوقت ليس من كمال الذات، بل من كمال الوصف، فمن ادعى اختصاصه بما يتم به الذات فقط فليأت عليه ببرهان، وإذا كان لفظ التمام عاما مجملا فى الوضع وقد ورد فى بعض الروايات من حسن الصلاة مكانه، وهو خاص مفسر بما زاد على تمام الحقيقة وضعا وعرفا يحمل لفظ التمام عليه حتما، فإن الروايات تفسر بعضها بعضا، فلا يرد على ابن بطال ما أورد عليه.

وقال الحافظ فى الفتح أيضا: وأفرط ابن حزم فجزم بالبطلان (أى ببطلان الصلاة بترك تسوية الصف) ونازع من ادعى الإجماع على عدم الوجوب بما صح عن عمر أنه ضرب قدم أبى عثمان النهدى لإقامة الصف، وبما صح عن سويد بن غفلة قال: كان بلال يسوى مناكبنا، ويضرب أقدامنا فى الصلاة فقال: ما كان عمر وبلال يضربان أحدا على ترك غير الواجب.

١٣٢٠- عن: أنس رضى الله عنه أن النبى ﷺ: قال «رصوا صفوفكم وقاربوا بينها وحاذوا بالأعناق» رواه أبو داود والنسائى وصححه ابن حبان (بلوغ المرام ١ :٧٤).

وفيه نظر لجواز أنهما كان يريان التعزير على ترك السنة ا هـ (٢: ١٧٥).

قلت: وهذا يدل على صحة الإجماع على عدم الوجوب عند الحافظ. وقد مال البخارى إلى وجوب التسوية أيضا، وخالف الإجماع فترجم فى صحيحه باب إثم من لم يتم الصفوف، وأورد فيه حديث أنس بن مالك أنه قدم المدينة، فقيل له: ما أنكرت منذ يوم عهدت رسول الله ﷺ؟ قال: ما أنكرت شيئا إلا أنكم لا تقيمون الصفوف.

قال الحافظ: وتعقب بأن الإنكار قد يقع على ترك السنة، فلا يدل ذلك على حصول الإثم ا هـ (٢: ١٧٥).

قلت: بل فيه ما يدل على عدم الوجوب والإثم لأن أنسا لم ينكر عليهم عدم إقامة الصف ابتداء بل أظهر الإنكار بعد سؤالهم عنه بقولهم. ما أنكرت منذ يوم عهدت رسول الله ﷺ؟ ولو كان تسوية الصف واجبة لأنكر أنس عليهم ابتداء ولم يمهلهم حتى يسئلوا عنه، فيجيبهم بالإنكار، فهذا إنما هو شأن السنن والمستحبات دون الفرائض والواجبات وأيضا فيبعد أن يتساهل المسلمون فى الواجب عن آخرهم فى قرن الصحابة، وقول أنس يدل على كون التساهل فى إقامة الصف عاما إذ ذاك، قاله الشيخ.

وفى حاشية البخارى عن العينى: وهى (أى تسوية الصفوف) سنة الصلاة عند أبى حنيفة والشافعى ومالك (١: ١٠٠). قلت: والظاهر من كلام أصحابنا أنها سنة مؤكدة لإطلاقهم الكراهة على ضدها، والكراهة المطلقة هى التحريمية، وقد وقع التصريح بها فى كلام بعضهم كما سيأتى.

قوله: "عن أنس" إلخ. قلت: فيه الأمر بالرص، والمحاذاة بالأعناق، والمراد بها التسوية، وقد علمت كون التسوية سنة عندنا، وكذلك الرص صرح به المحقق فى الفتح حيث قال: ولنسق نبذة من سنن الصف تكميلا، فمن سننه التراص فيه، والمقاربة بين الصف والصف والاستواء فيه ا هـ (١: ٣١١). قال بعض الناس: ولم أقف على رتبة

١٣٢١- عن: عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «من وصل صفا وصله الله، ومن قطع صفا قطعه الله»، رواه النسائى وابن خزيمة فى صحيحه، والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم (الترغيب ١ :٨٠).

الرص فى المذهب ا هـ.

قلت: ووجهه قلة مراجعته كتب القوم مع دعوى سعة النظر. والأمر فى قوله ﷺ: "تراصوا" ليس للوجوب، بدليل ما أخرجه مسلم عن جابر بن سمرة قال: خرج علينا رسول الله ﷺ فرآنا حلقا فقال: ما لى أريكم عزين؟ ثم خرج علينا، فقال: أ لا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها؟ فقلنا: يا رسول الله! وكيف نصف الملائكة عند ربها؟ قال: يتمون الصفوف الأولى، ويتراصون فى الصف ا هـ من المرقاة (٢: ٢٨١). فاكتفى فيه ﷺ بالترغيب ولم يذكر فى خلافه وعيدا، فيحمل الأمر الوارد فى حديث المتن على الحض والترغيب أيضا دون الوجوب، على أن الرص من ملحقات تسوية الصف، وقد قام الإجماع على عدم وجوبها، فكذا ما كان ملحقا بها.

قوله: "عن عبد الله بن عمر" إلخ. قال بعض الناس: فيه وعيد على قطع الصف، فالوصل يكون واجبا ا هـ. قلت: هذا إنما يتم إذا كان الوعيد أخرويا، ويكون المعنى وصله الله به أو بحزبه وقطعه الله عنه أو عن خواص حضرته بإرجاع المجرور إلى الله تعالى، ولو كان دنيويا، والمعنى وصله الله بإخوانه ومطالبه، وقطعه الله عن أصحابه وأحبابه بإرجاع الضمير المجرور إلى الموصول، ويؤيد ذلك ما سيأتى من قوله ﷺ: «ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم» لم يكن الحديث نصا فى الوجوب.

وظاهر المذهب أن وصل الصف بمعنى إكمال الأول فالأول سنة مؤكدة، وقطعه بمعنى القيام فى صف خلف صف فيه فرجة مكروه، وبالكراهة أيضا صرح الشافعية كما فى الدر (١: ٥٩٥). وعلل الشامى كراهته بأن فيه تركا لإكمال الصفوف ثم قال: هل الكراهة فيه تنزيهية أو تحريمية؟ ويرشد إلى الثانى قوله ﷺ: «ومن قطعه قطعه الله» ا هـ (ص وج مذكور). وفيه أيضا عن الأشباه: إذا أدرك الإمام راكعا، فشروعه لتحصيل

الركعة في الصف الأخير أفضل من وصل الصف ا هـ أما لو لم يدرك الصف الأخير، فلا يقف وحده، بل يمشى إليه إن كان فيه فرجة وإن فاتته الركعة كما في آخر شرح المنية معللا بأن ترك المكروه أولى من إدراك الفضيلة ا هـ (ص وج مذكور) . وهذا يشعر بأن كراهة ترك إكمال الصف أخف من كراهة القيام وحده خلفه، فالظاهر أن إكمال الصف ليس بواجب عندهم، بل هو سنة.

والحديث حمله بعض العلماء على الوصل بكمال البر والقطع عنه قال العزيزى: "من وصل صفا وصله الله" أى زاد في بره، وأدخله في رحمته، "ومن قطع صفا قطعه الله" أى قطع عنه مزيد بره ا هـ. وقال الحفنى: أى (قطعه) عن كمال بره وإحسانه ا هـ (٣: ٣٦٦) .

وهذا يشعر بحملهم إياه على الترغيب دون الوعيد بالقطع عن الله أو عن الخير رأسا، وعدا بن حجر الهيثمى في الزواجر قطع الصف، وعدم تسويته من الكبائر ثم قال: عد هذين من الكبائر هو قضية الوعيد الشديد عليهما بقوله ﷺ: "من قطع صفا قطعه الله"، إذ هو بمعنى لعنه الله أو قريب منه. لكن لم أر أحدا عد ذلك في الكبائر، على أن قطع الصف أو عدم تسويته عندنا إنما هو مكروه لا حرام فضلا عن كونه كبيرة ثم ذكر حديث أبى داود: «لا يزال قوم يتأخرون عن الصف الأول فيؤخرهم الله في النار» وقال: وكان الأئمة فهموا من هذه فإنه ليس المراد بها ظاهرها إجماعا أن التغليظات في هذا الباب لم يقصد بهما ظواهرها بل الزجر عن خلل الصفوف، وحمل الناس على إكمالها وتسويتها ما أمكن ا هـ ملخصا (١: ١٢٣، ١٢٤).

وقال الطحاوى في حاشيته على مراقى الفلاح: المراد من قطع الصف كما في المناوى أن يكون فيه فيخرج لغير حاجة أو يأتى إلى صف، ويترك بينه وبين من في الصف فرجة قال: ولا يبعد أن يراد بقطع الصف ما يشمل ما لو صلى في الثانى مثلا مع وجود فرجة في الصف الأول ا هـ (ص: ١٧٨) . قلت: والصورة الأولى أشد من الأخريين لما فيها من الإعراض عن القربة بلا داع، وهو حرام يدل على ذلك حديث إقبال ثلاثة نفر، فوقف منهم اثنان على رسول الله ﷺ، وذهب واحد فقال ﷺ: ألا أخبركم عن

١٣٢٢- عن: البراء رضى الله عنه بن عازب قال: «كان رسول الله ﷺ يأتى ناحية الصف، ويسوى بين صدور القوم ومناكبهم ويقول: لا تختلفوا، فتختلف قلوبكم، إن الله وملائكته يصلون على الصف الأول» رواه ابن خزيمة فى صحيحه (الترغيب ١ :٧٩).

١٣٢٣- عن: النعمان بن بشير رضى الله عنه يقول: أقبل رسول الله ﷺ على الناس بوجهه، فقال: «أقيموا صفوفكم ثلثا والله لتقيمن صفوفكم أو ليخالفن الله بين قلوبكم قال: فلقد رأيت الرجل منا يلزق منكبه بمنكب

النفر الثلاثة؟ أما أحدهم فآوى إلى الله، فآواه الله، وأما الآخر فاستحيى، فاستحيى الله منه، وأما الآخر فأعرض، فاعرض الله عنه" أخرجه البخارى. قال العينى: فيه أن من أعرض عن مجالسة العالم فإن الله يعرض عنه، ومن أعرض عنه فقد تعرض لسخطه ا هـ (١ : ٤١٧).

وقال الحافظ فى الفتح تحت قوله: "فأعرض الله عنه": أى سخط عليه وهومحمول على من ذهب معرضا لا لعذر ا هـ (١ : ١٤٤). قلت: ولا يخفى أن المطلوب فى الصلاة أن يكون المأموم بقرب من الإمام، فمن كان يقربه ثم تأخر عنه بلا وجه شرعى، فهو معرض عن القربة متعرض لسخط الله تعالى، وعلى هذا، فالحديث محمول على الوعيد الأخروى على ظاهره، والوصل المقابل لهذا القطع واجب حتما والقطع بالمعنيين الأخيرين مكروه، والوصل المقابل لهما سنة مؤكدة، كما مر، فافهم، وسيأتى لذلك مزيد، فانتظر.

قوله: "عن البراء بن عازب" إلخ. قال بعض الناس: دلالته على وجوب التسوية ظاهرة لورود الوعيد على الاختلاف ا هـ. قلت: الوعيد فيه دنيوى فلا يفيد الوجوب.

قوله: "عن النعمان بن بشير" إلخ قلت: ورد فى رواية أخرى عنه عند مسلم وأبى داود "عباد الله! لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم"، كما ذكرناه فى المتن، واختلف فى الوعيد المذكور كما قاله الحافظ فى الفتح: فقيل: هو على حقيقة والمراد تسوية الوجه بتحويل خلقه عن وضعه بجعله موضع القفا أو نحو ذلك، وعلى هذا فيكون تسوية الصف واجبا والتفريط فيه حراما، ويؤيد حمله على ظاهره حديث أبى أمامة "لتسون الصفوف أو لتطمسن الوجوه" أخرجه أحمد وفى إسناده ضعف ومنهم من

صاحبه، وركبته بركبة صاحبه، وكعبه بكعبه». أخرجه أبو داود (٢:١٧٦) وصححه ابن خزيمة (فتح البارى ٢:١٧٦).

١٣٢٤- وعنه: رضى الله عنه يقول: كان رسول الله ﷺ يسوى صفوفنا حتى كأنما يسوى بها القداح حتى رأى أنّا قد عقلنا عنه ثم خرج يوما، فقام حتى كاد يكبر، فرأى رجلا باديا صدره من الصف، فقال: «عباد الله! لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم» رواه مسلم (١:١٨٢) وأبو داود (٢٥٠ و٢٥١ مع العون) وفى رواية له عنه: كان رسول الله ﷺ يسوى يعنى صفوفنا إذا قمنا للصلاة، فإذا استوينا كبر اهـ.

١٣٢٥- عن: أنس رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «أقيموا صفوفكم، فإنى أراكم من وراء ظهرى، وكان أحدنا يلزق منكبه بمنكب

حمله على المجاز قال النووى: (والأظهر [1] والله أعلم أن) معناه يوقع بينكم العداوة والبغضاء واختلاف القلوب، كما يقال: تغير وجه فلان على أى ظهر لى من وجهه كراهية (لى وتغير قلبه على) لأن مخالفتهم فى الصفوف مخالفة فى ظواهرهم واختلاف الظواهر سبب لاختلاف البواطن، ويؤيده رواية أبى داود وغيره بلفظ "أو ليخالفن الله بين قلوبكم" اهـ (٢: ١٧٣) قلت: وكذا يؤيده رواية أبى مسعود عند مسلم بلفظ «ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم» وفيه: قال أبو مسعود: فأنتم اليوم أشد اختلافا اهـ (١: ١٨١) فالوعيد فيه دنيوى، وحاصله بيان أن اختلاف الصف فى الظاهر يورث الاختلاف فى الباطن، فينبغى التحرز عنه، ولا دلالته فيه على وجوب التسوية، وإلا لم يكتف أبو مسعود فى الإنكار على تركها بقوله: "فأنتم اليوم أشد اختلافا" وأيضا ففى قوله دلالة على وقوع ذلك الاختلاف فى الصفوف فى قرن الصحابة عموما ويبعد كل البعد ترك الواجب هكذا فى زمانهم.

قوله: "عن أنس" إلخ قلت: أخذت طائفة فى زماننا بظاهر هذا الحديث فتراهم

---

(١) ذكره النووى فى شرح مسلم (١: ١٨٢).

صاحبه، وقدمه بقدمه». رواه البخارى. قال الحافظ فى الفتح (٢:١٧٦). وأخرجه الإسمعيلى من رواية معمر عن حميد بلفظ: قال أنس: فلقد رأيت أحدنا إلى آخره، وزاد معمر فى روايته: ولو فعلت ذلك بأحدهم اليوم لنفر كأنه بغل شموس اهـ.

١٣٢٦- أخبرنا: مالك أخبرنا نافع عن ابن عمر بن الخطاب "كان يأمر رجالا بتسوية الصفوف، فإذا جاؤه فأخبروه بتسويتها كبر بعد». أخرجه الإمام

يلزقون أقدامهم بأقدام من يليهم فى الصف، ولا يزالون يتكلفون ذلك إلى آخر الصلاة، ولا يخفى أن فى إلزاق الأقدام بالأقدام مع إلزاق المناكب بالمناكب والركب بالركب مشقة عظيمة لا سيما مع إبقائها كذلك إلى آخر الصلاة كما هو مشاهد، والحرج مدفوع بالنص، على أن الزاق تلك الأعضاء بأجمعها حقيقة غير ممكن إذا كان المصلون مختلفى القامة، فالمراد منه جعل بعضها فى محاذاة بعض. قال الحافظ فى الفتح تحت قول البخارى: باب إلزاق المنكب بالمنكب، والقدم بالقدم فى الصف: المراد بذلك المبالغة فى تعديل الصف وسد خلله ا هـ (٢: ١٧٦) وفى عون المعبود فى شرح حديث ابن عمر ما نصه: قوله "وحاذوا بالمناكب" أى اجعلوا بعضها حذاء بعض بحيث يكون منكب كل واحد من المصلين موازيا لمنكب الآخر ومسامتا له فتكون المناكب والأعناق والأقدام على سمت واحد ا هـ (١: ٢٥١) قال الشيخ: ولو حمل إلزاق على الحقيقة، فالمراد منه إحداثه وقت الإقامة لتسوية الصف، فإن إحداث الإلزاق بين تلك الأعضاء طريق تحصيل هذه التسوية، ولا دلالة فى الحديث على إبقاءه فى الصلاة بعد الشروع فيها، ومن ادعى ذلك فليأت بحجة عليه ا هـ. قلت: وقول أنس: "كان أحدنا" وقوله: "ولقد رأيت أحدنا" يفيد أن الفعل المذكور كان فى زمن النبى ﷺ، ولم يبق بعده كما صرح به قوله فى رواية معمر: "ولو فعلت ذلك بأحدهم اليوم لنفر كأنه بغل شموس" فلو كان ذلك سنة مقصودة من سنن الصلاة لم يتركه الصحابة ولم يتنفر منه أحد، فالصحيح ما قلنا: إن ذلك كان للمبالغة فى تسوية الصف حين الإقامة لا بعدها فى داخل الصلاة فافهم.

قوله: "أخبرنا مالك مرتين" إلخ قلت: دلالتهما على الاعتناء بتسوية الصفوف،

محمد فى موطائه (ص:٨٦) وسنده صحيح. وأخرجه مالك الإمام (ص:٥٥) عن نافع أن عمر بن الخطاب إلخ وهو منقطع كما فى التهذيب (١٠ :٤١٤) ولكنه موصول عند محمد كما ترى.

١٣٢٧- أخبرنا: مالك أخبرنا أبو سهيل[1] بن مالك، وأبو النضر مولى عمر بن عبيد الله عن مالك ابن أبى عامر الأنصارى[2] أن عثمان بن عفان كان يقول فى خطبته: إذا قامت الصلاة فاعدلوا الصفوف، وحاذوا بالمناكب[3] فإن اعتدال الصفوف من تمام الصلاة. ثم لا يكبر حتى يأتيه رجال قد وكلهم بتسوية الصفوف، فيخبرونه أن قد استوت، فيكبر". أخرجه محمد فى موطائه (ص:٨٦) ورجاله رجال الجماعة غير محمد وهو ثقة إمام، وأخرجه مالك فى موطائه (ص:٥٥) بغير هذا اللفظ.

١٣٢٨- عن: عمرو بن ميمون قال: "شهدت عمر رضى الله عنه يوم

وعلى أن لا يكبر الإمام حتى يعلم باستوائها ظاهرة، وقد سبق ذلك فى حديث نعمان بن بشير عند أبى داود عن النبى ﷺ فى قوله «فإذا استوينا كبر» وقال ابن الملك (فى شرحه): يدل على أن السنة للإمام أن يسوى الصفوف ثم يكبر كذا فى المرقاة (عون المعبود ١ : ٢٥١) لا يقال: هذا مخالف لما اشتهر عند الحنفية أن السنة تكبير الإمام عند قول المؤذن: قد قامت الصلاة. لأنا نقول: ذلك إذا استوت الصفوف قبل قول المؤذن هذا، وهو الذى ينبغى أن يفعل كما قال محمد فى الموطأ: ينبغى للقوم إذا قال المؤذن: حى على الفلاح أن يقوموا إلى الصلاة، فيصفوا ويسووا الصفوف، ويحاذوا بين المناكب، فإذا أقام المؤذن الصلاة (أى قال: قد قامت الصلاة) كبر الإمام، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله ا هـ (ص: ٨٧) وإذا لم تستو عند إقامة المؤذن، فالسنة أن يسوى الصفوف ثم يكبر.

---

(١) هو عم الإمام مالك، وثقه أحمد وأبو حاتم والنسائي.
(٢) هو جد الإمام مالك، من كبار التابعين، ثقة، روى له الجماعة.
(٣) أى قابلوها بأن لا يكون بعضها متقدما ومتأخراً.

طعن فما منعنى أن أكون فى الصف المقدم إلا هيبته، وكان رجلا مهيبا، فكنت فى الصف الذى يليه، وكان عمر لا يكبر حتى يستقبل الصف المتقدم بوجهه، فإن رأى رجلا متقدما من الصف أو متأخرا ضربه بالدرة، فذلك الذى منعنى منه" الحديث رواه ابن سعد والحارث وأبو نعيم واللالكائى فى السنة وصحح، كذا فى كنز العمال (٦:٣٥٩).

١٣٢٩- وقال الحافظ فى الفتح (٢:١٧٥): صح عن عمر أنه ضرب قدم أبى عثمان النهدى لإقامة الصف.

١٣٣٠- وصح عن سويد بن غفلة قال: كان بلال يسوى مناكبنا، ويضرب أقدامنا فى الصلاة اهـ.

باب سنية إكمال الصف الأول فالأول

١٣٣١- عن: أنس رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: أتموا الصف المقدم ثم الذى يليه، فما كان من نقص فليكن فى الصف المؤخر" أخرجه أبو داود (١:٢٥٢)، هو عند أبى داود من طريق محمد بن سليمان الأنبارى وهو

قوله: "عن عمرو بن ميمون" إلخ دلالته على ما دل عليه الأثران السابقان وهو شدة الاعتناء بتسوية الصفوف ظاهرة، ولا يصح الاستدلال بضرب عمر وبلال القوم على ذلك على وجوبها لما مر عن الحافظ من جواز رؤيتهما التعزير على ترك السنة أيضا.

باب سنية إكمال الصف الأول فالأول

قوله: "عن أنس" إلخ قلت: دل الحديث على جعل النقصان فى الصف الأخير وهو السنة عندنا وعند الجمهور، لكن لم يظهر منه موقف الصف الناقص، فظاهر حديث أبى هريرة "وسطوا الإمام" رواه أبو داود وسكت عنه أن يقف أهل الصف الناقص خلف

صدوق، وفى النيل (٣ :٦٦) : وبقية رجاله رجال الصحيح.

باب كراهة التأخر عن الصف المقدم بلا وجه شرعى

١٣٣٢- عن: عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا يزال قوم يتأخرون عن الصف الأول حتى يؤخرهم الله فى النار». أخرجه أبو داود (١ :٢٥٢ مع العون) وسكت عنه. وفى رواية لابن خزيمة فى صحيحه وابن حبان: "حتى يخلفهم الله فى النار" كذا فى الزواجر (١ :١٢٤) لابن حجر

الإمام، ثم عن يمينه وعن شماله، والله أعلم.

باب كراهة التأخر عن الصف المقدم بلا وجه شرعى

قوله: "عن عائشة" إلخ قلت: هذا وعيد شديد، ومقتضاه فى الظاهر وجوب التقدم إلى الصف الأول، كما زعمه بعض الناس ولكن لم يقل به أحد من الأئمة، والمذهب استحباب ذلك، كما فى الهندية عن القنية، والقيام فى الصف الأول أفضل من الثانى، وفى الثانى أفضل من الثالث اهـ (١: ٥٦). والذى ظهر لى فى معنى الحديث أن الوعيد ليس على التأخر من الصف الأول بخصوصه، كما يتبادر من ظاهر لفظه، بل الوعيد على منشأ هذا التأخر الذى هو أمر باطنى وهو تقاعد باطن المرء عن السبقة إلى الخيرات والمبرات، واعتياده لذلك حتى يظهر أثره فى التأخر عن الصف الأول أيضا، ولا يخفى أن المسارعة إلى الخيرات، وطلب السبقة فيها بالقلب واجب شرعا لقوله تعالى: "فاستبقوا الخيرات" وقوله: "سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض"، فاعتياد ضد ذلك يكون معصية توجب تخلف صاحبها فى النار جزاء، وفاقا لأعماله طباقا لأحواله، وليس معنى الحديث كون التخلف عن الصف الأول معصية فى

الهيثمى.

١٣٣٣- عن: أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ رأى فى أصحابه تأخرا فقال «تقدموا، فأتموا بى، وليأتم بكم من بعدكم. لا يزال قوم يتأخرون حتى يؤخرهم الله عز وجل». رواه مسلم (١: ١٨٢) وأبو داود، والنسائى، وابن ماجة، كذا فى عون المعبود (١: ٢٥٤).

نفسه. كما فهمه بعض الناس. وتذكر ما أسلفناه فى الباب السابق عن ابن حجر الهيثمى أنه ليس المراد به ظاهره إجماعا اهـ بل إذا كان منشأه تقاعد الباطن عن الخير وعدم رغبته إلى أسباب القرب من الله تعالى فإن ذلك مرض ليس والله مرض أشد منه. أو يقال كما قال الشيخ أطال الله بقاءه: إن الوعيد محمول على من كان فى الصف الأول ثم تأخر عنه لمصلحة دنيوية، كسهولة الخروج من المسجد بعد الصلاة بسرعة أو كحصول الراحة بالهواء ونحوه فى الصف المتأخر إذا كان الصف الأول فى داخل المسجد والثانى أو الثالث فى خارجه، فهذا لا يجوز لما فيه من قطع الصف والإعراض عن القربة اهـ. قلت: ويؤيده ما فى رد المحتار فى مسئلة الإيثار بالقرب، ونصه: وفى كراهة ترك الصف الأول مع إمكانه خلاف أى لو تركه مع عدم خوف الإيذاء، ثم ذكر عن الحمودى عن المضمرات عن النصاب: وإن سبق أحد إلى الصف الأول، فدخل رجل أكبر منه سنا أو أهل علم ينبغى أن يتأخر ويقدمه تعظيما له اهـ قال: فهذا يفيد جواز الإيثار بالقرب بلا كراهة خلافا للشافعية، وقال فى الاشباه: لم أره لأصحابنا أقول: وينبغى تقييد المسئلة بما إذا عارض تلك القربة ما هو أفضل منها كاحترام أهل العلم، والأشياخ كما أفاده الفرع السابق، أما لو آثر على مكانه فى الصف مثلا من ليس كذلك يكون أعرض عن القربة بلا داع، وهو خلاف المطلوب شرعا اهـ ملخصا (١٤: ٥٩٤) وعلى هذا فدلالة الحديث على معنى الباب ظاهرة.

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ. قال الشيخ: محمله ما إذا قام خلف صف فيه فرجة فإن ذلك مكروه، ورجح الطحطاوى كون الكراهة فيه تحريمية، كما تقدم. ويؤيد هذا

١٣٣٤- عن: عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «ليلني منكم أولوا الأحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثلاثا» الحديث أخرجه مسلم (١ :١٨١)، وأخرج نحوه عن أبي مسعود أيضا.

١٣٣٥- وأخرج ابن ماجة عن أنس مرفوعا: كان يحب أن يليه المهاجرون والأنصار ليأخذوا عنه. قال في النيل: رجاله رجال الصحيح.

الحمل قوله ﷺ فيه: "تقدموا فإن التقدم لا يتأتى إلا بالفرجة في الصف المقدم" اهـ ومعنى قوله «لا يزال قوم يتأخرون» قد ذكرناه، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عبد الله بن مسعود" إلخ قلت: فيه الأمر لأولي الأحلام والنهى بأن يقربوا من الإمام، ومقتضاه أن غير هؤلاء مأمورون بالتأخر عنه كما دل عليه قوله: «ثم الذين يلونهم» والمراد "بأولي الأحلام والنهى" البالغون العقلاء، فأفاد تأخير الصبيان، والبالغين السفهاء عن الصف المقدم. قال النووي: في هذا الحديث تقديم الأفضل فالأفضل إلى الإمام، لأنه أولى بالإكرام، لأنه ربما يحتاج الإمام إلى استخلاف فيكون هو أولى، ولأنه يتفطن لتنبيه الإمام على السهو ما لا يتفطن له غيره، وليضبطوا صفة الصلاة، ويحفظوها، وينقلوها، ويعلموها الناس، وليقتدي بأفعالهم من وراءهم، ولا يختص هذا التقديم بالصلاة بل السنة أن يقدم أهل الفضل في كل مجمع إلى الإمام وكبير المجلس اهـ (١: ١٨١). قلت: وعلى هذا، فيجوز إيثار العالم وكبير السن بالصف الأول بل يجب نظرا إلى الأمر، فإن الجاهل والصغير مأمور بالتأخر عن أهل الحلم والنهى، ويؤيده ما رواه الحاكم في مستدركه عن أبي بن كعب مرفوعا "لا يقوم في الصف الأول إلا المهاجرون والأنصار" ذكره في كنز العمال بلا تعقب (٤: ١٣٥) فهو صحيح على قاعدته، وهو صريح في النهي لغير هؤلاء عن التقدم إلى الصف الأول، وتخصيص الأنصار والمهاجرين بالذكر لكونهم أولي الأحلام والنهى إذ ذاك في الأغلب، وكونهم أفضل من غيرهم. وأفاد هذا الحديث أن أمر المسارعة إلى الصف الأول ليس على إطلاقه بل هو مختص بأولي الفضل والصلاح، وكذا الوعيد الوارد على التأخر عنه مختص بهم أيضا، نعم! يشمل الوعيد غيرهم إذا بقي في الصف الأول فرجة فلم يسدوها، فافهم، فلو

تأخر أحد عن الصف الأول لخلوه عن الصلاح والفضل والتقوى بشرط أن يرجو كمال الصف بغيره ممن هو أهله، فله ذلك ولا لوم عليه، بل ذلك متعين فى حقه.

قال العلامة الشعرانى فى العهود المحمدية: أخذ علينا العهد إذا صفت سرائرنا من جميع ما يسخط الله عز وجل بحيث لم يبق فى سرائرنا وظواهرنا إلا ما يرضى ربنا أن نواظب على الصلاة فى الصف الأول عملا بقوله ﷺ: «ليلنى منكم أولو الأحلام والنهى» أى العقل. ولا يكون العبد عاقلا إلا إذا كان بهذا الوصف الذى ذكرناه، فإن من كان فى ظاهره أو باطنه صفة يكرهها الله تعالى، فليس بعاقل كامل، ولا يتقدم للصف الأول بين يدى الله فى المواكب الإلهية إلا الأنبياء والملائكة، ومن كان على أخلاقهم. وأما من تخلف عن أخلاقهم فيقف فى آخريات الناس خير له إلى أن قال: وما قررناه من تأخير مرتكب المعاصى، وجامع الدنيا عن الصف الأول هو ما عليه طائفة الصوفية، وجمهور العلماء لا على الأمر بتقديم الوقوف فى الصف الأولى على غيره مطلقا، كما هو مقرر فى كتب الفقهاء، فاعلم ذلك، والله يتولى هداك اهـ (ص: ٣٦) وفيه أيضا (ص: ٨٢): أخذ علينا العهد أن لا نقف فى الصف المؤخر ونترك المقدم إلا لعذر صحيح شرعى، وقد عد الصوفية من الأعذار المسوغة للوقوف فى الصف المؤخر أن يكون أحدنا كثير الوقوع فى المخالفات كثر الأكل للشهوات يحب الشهرة بالصلاح والعلم ونحو ذلك، واستدل على ذلك بكون مثل هذا قليل العقل عند الشارع بقوله ﷺ: «الدنيا دار من لا دار له: ولها يجمع من لا عقل له» رواه الترمذى مع قوله ﷺ: «ليلنى منكم أولو الأحلام والنهى» كما تقدم، فدلالة الحديث على الجزء الثانى من الباب ظاهرة. وفى رد المحتار عن المعراج: الأفضل أن يقف فى الصف المؤخر إذا خاف إيذاء أحد، قال عليه الصلاة والسلام: «من ترك الصف الأول مخافة أن يؤذى مسلما أضعف الله له أجر الصف الأول» وبه أخذ أبو حنيفة، ومحمد، وفى كراهة ترك الصف الأول مع إمكانه خلاف أى لو تركه مع عدم خوف الإيذاء اهـ (١: ٥٩٤) قلت: الراجح للأحاديث المتقدمة الكراهة إذا تأخر عنه بلا عذر صحيح شرعى، ومخافة الإيذاء بالمزاحمة، وغيرها عذر أيضا بالحديث الذى ذكره فى المعراج، وقد أخرجه الطبرانى فى الأوسط مرفوعا عن ابن عباس، كما فى مجمع الزوائد (١: ١٧٩) قال: وفيه نوح بن أبى مريم و هو ضعيف اهـ. قلت: قال فيه ابن عدى: وهو مع ضعفه يكتب حديثه، كذا فى الميزان (٣:

باب وقت قيام الإمام والمأمومين للصلاة

١٣٣٦- عن: أبى قتادة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى ترونى قد خرجت». رواه الجماعة إلا ابن ماجة ولم يذكر البخارى فيه "قد خرجت" كذا فى نيل الأوطار (٢:٦٧).

---

٢٤٥) وفى التهذيب: قال العباس بن مصعب: روى عنه شعبة اهـ (١: ٤٨٧) وقد عرفت أن شعبة لا يروى إلا عن ثقة عنده، والحديث أخذ به أبو حنيفة ومحمد، وأخذ المجتهد بحديث يدل على أن له أصلا عنده، والله تعالى أعلم.

باب وقت قيام الإمام والمأمومين للصلاة

قوله: "عن أبى قتادة" إلخ قلت: فيه دلالة على الجزء الثانى من الباب، وأن لا يقوم الناس فى الصف ولو شرع المؤذن فى الإقامة بل ولو كان أتمها حتى يروا الإمام خارجا من حجرته أو من باب المسجد متوجها إلى الصلاة، هذا إذا كان الإمام غائبا عن المسجد وقت الإقامة عازبا عن القوم، وأما إذا كان فيه أو بقربه بمرأى منهم، فسيأتى حكمه، قال الحافظ فى الفتح: قال القرطبى: ظاهر الحديث (أى حديث أبى قتادة) أن الصلاة كانت تقام قبل أن يخرج النبى ﷺ من بيته، وهو معارض لحديث جابر بن سمرة أن بلالا كان لا يقيم حتى يخرج النبى ﷺ، أخرجه مسلم. ويجمع بينهما بأن بلالا كان يراقب خروج النبى ﷺ، فأول ما يراه يشرع فى الإقامة قبل أن يراه غالب الناس، ثم إذا رأوه قاموا، فلا يقوم فى مقامه حتى تعتدل صفوفهم. قلت: ويشهد له ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب أن الناس كانوا ساعة يقول المؤذن: الله أكبر يقومون إلى الصلاة فلا يأتى النبى ﷺ مقامه حتى تعتدل الصفوف اهـ (٢: ١٠٠) قال المؤلف: ويمكن حمل حديث جابر على ما بعد النهى أيضا، ومراسيل الزهرى وإن كانت ضعيفة عند بعضهم ولكن الموضع موضع الاستشهاد دون الاحتجاج. قال الحافظ: وأما حديث أبى هريرة (الذى أخرجه البخارى) بلفظ: أقيمت الصلاة فتسوى الناس صفوفهم، فخرج

١٣٣٧- عن: أنس: أنه كان يقوم إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة، رواه ابن المنذر وغيره وكذا رواه سعيد بن منصور من طريق أبى إسحاق عن أصحاب عبد الله ذكره الحافظ فى الفتح (٢:٩٩ و١٠٠)، فهو حسن أو صحيح

النبى ﷺ، ولفظه فى مستخرج أبى نعيم: فصف الناس صفوفهم ثم خرج علينا، ولفظه عند مسلم: أقيمت الصلاة فقمنا، فعدلنا الصفوف قبل أن يخرج إلينا النبى ﷺ، فيجمع بينه وبين حديث أبى قتادة بأن ذلك ربما وقع لبيان الجواز، وبأن صنيعهم فى حديث أبى هريرة كان سبب النهى عن ذلك فى حديث أبى قتادة، وأنهم كانوا يقومون ساعة تقام الصلاة ولو لم يخرج النبى ﷺ، فنهاهم عن ذلك لاحتمال أن يقع له شغل يبطئ فيه عن الخروج، فيشق عليهم انتظاره اهـ (٢: ١٠٠).

قلت: وأخرج أبو داود عن كهمس بإسناد رجاله موثقون أنه قال: قمنا إلى الصلاة بمعنى والإمام لم يخرج، فقعد بعضنا [1]، فقال لى شيخ من أهل الكوفة: ما يقعدك؟ قلت: ابن بريدة قال: هذا السمود اهـ (١: ٢١٣) قلت: وعبد الله بن بريدة من ثقات التابعين رأى عدة من الصحابة وروى عنهم، كابن مسعود وابن عباس، وابن عمر، والمغيرة بن شعبة، وعبد الله بن مغفل وغيرهم، كما فى التهذيب (٥: ١٥٧) وحكى عن إبراهيم النخعى أنه قال: كانوا يكرهون أن ينتظروا الإمام قياما ولكن قعودا، ويقولون: ذلك السمود. روى عن على أنه خرج والناس ينتظرونه قياما للصلاة، فقال: ما لى أراكم سامدين؟ ذكره فى عون المعبود عن الخطابى، وعن النهاية لابن الأثير(١:٢١٣). وفى المغنى لابن قدامة: وخرج على والناس ينتظرونه قياما للصلاة، فقال: مالى أراكم سامدين؟ اهـ (١: ٥٠٨) وابن قدامة حجة فى النقل. فلعل الأثر ثابت عنده. وبالجملة إذا لم يكن الإمام مع القوم فالجمهور على أنهم لا يقومون حتى يروه بمقتضى حديث المتن كما فى العمدة للعينى (٢: ٦٧٦) وهو قولنا معشر الحنفية.

قوله: "عن أنس" إلخ قلت: دلالته على الجزء الثانى، ودلالة حديث ابن أبى أوفى على الجزو الأول من الباب ظاهرة لأنه ﷺ كان إماما، وكان ينهض بالتكبير عند قول

---

(١) أى وكنت فيمن قعد.

على قاعدته.

١٣٣٨- ويدخل فيه حديث عبد الله بن أبى أوفى مرفوعا: «كان بلال إذا قال: قد قامت الصلاة نهض رسول الله ﷺ بالتكبير» وفى رواية "فكبر" وقد مر فى باب استحباب التكبير عند قد قامت الصلاة وهو حديث حسن الإسناد، والضعيف الذى فيه قد وثق.

المؤذن: "قد قامت الصلاة" وأنس كان مأموما لأن الأئمة إذ ذاك كانوا أمراء. وأثر أنس وابن أبى أوفى محمول على ما إذا كان المأموم فى المسجد والإمام مع القوم، وقد مر حكم خلافه فى الحديث السابق.

قال العلامة العينى فى العمدة: وقد اختلف السلف متى يقوم الناس إلى الصلاة:

فذهب مالك، وجمهور العلماء إلى أنه ليس لقيامهم حد، ولكن استحب عامتهم القيام إذا أخذ المؤذن فى الإقامة (١)، وكان أنس رضى الله عنه يقوم إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة، وكبر الإمام وحكاه ابن أبى شيبة عن سويد بن غفلة، وكذا قيس بن أبى حازم وحماد، وعن سعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز "إذا قال المؤذن: الله أكبر وجب أى ثبت وحان وقته القيام (٢) وإذا قال: حى على الصلاة اعتدلت الصفوف، وإذا قال: لا إله إلا الله كبر الإمام" (٣)، وذهبت عامة العلماء إلى أنه لا يكبر حتى يفرغ المؤذن من الإقامة، وفى المصنف: كره هشام يعنى ابن عروة أن يقوم حتى يقول المؤذن: قد قامت الصلاة، وعن يحيى بن وثاب إذا فرغ المؤذن كبر، وكان إبراهيم يقول: إذا قامت الصلاة كبر.

ومذهب الشافعى وطائفة أنه يستحب أن لا يقوم حتى يفرغ المؤذن من الإقامة وهو قول أبى يوسف وقال زفر: إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة مرة قاموا وإذا قال ثانيا افتتحوا، وقال أبو حنيفة ومحمد: يقومون فى الصف إذا قال: حى على الصلاة فإذا

---

(١) وعليه عمل العامة اليوم من غير نكير.

(٢) أى من مكان جلوسه لا القيام فى الصف.

(٣) قلت: وعليه العمل فى الديار بلا إنكار.

١٣٣٩– عن: أبى هريرة رضى الله عنه "إن الصلاة كانت تقام لرسول الله ﷺ فيأخذ الناس مصافهم قبل أن يقوم النبى ﷺ مقامه". رواه مسلم (١: ٢٢٧).

١٣٤٠– وأخرج عن جابر بن سمرة "أن بلالا كان لا يقيم حتى يخرج النبى ﷺ، فإذا خرج أقام الصلاة حين يراه" اهـ.

١٣٤١– عن: أبى هريرة مرفوعا «المؤذن أملك بالأذان والإمام أملك بالإقامة». أخرجه ابن عدى وضعفه، ولعل تضعيفه له لأن فى إسناده شريكا القاضى[١] كذا فى النيل (٣: ٣٤٧) قلت: شريك روى له مسلم فى صحيحه والأربعة فى سننهم، وعلق له البخارى، وثقه ابن معين، وصالح بن أحمد عن أبيه، وحدث عنه ابن مهدى (وكان لا يروى إلا عن ثقة) وقال العجلى: كوفى ثقة حسن الحديث، وأثنى عليه آخرون غيرهم، وتكلم فيه بعضهم، كما فى التهذيب (٤: ٣٣٤ و٣٣٥)، فالحديث حسن.

قال: قد قامت الصلاة كبر الإمام، لأنه أمين الشرع، وقد أخبر بقيامها فيجب تصديقه اهـ (٢: ٦٧٦). قلت: أثر أنس فى الظاهر دليل لزفر، وفى المعنى دليل للطرفين إذا أريد بالقيام القيام بحقيقة الصلاة، وهو التكبير، وأما القيام من الجلوس، فلا بد أن يتقدمه، والأمر فى كل ذلك واسع، والله تعالى أعلم. قال فى الدر فى آداب الصلاة: والقيام لإمام ومؤتم حين قيل: حى على الفلاح إن كان الإمام بقرب المحراب، وإلا فيقوم كل صف ينتهى إليه الإمام على الأظهر، وإن دخل من قدام قاموا حين يقع بصرهم عليه اهـ وقال العلامة الطحطاوى: والظاهر أنه احتراز عن التأخير لا التقدم حتى لو قام أول الإقامة لا بأس وحرر اهـ (١: ٣٣١)..

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ قلت: دلالته على قول الطرفين فى قيام المأموم قبل قوله: "قد قامت الصلاة" ظاهرة لما ثبت من حديث ابن أبى أوفى قيامه ﷺ عند قول

---

(١) قلت: هذا هو المتعين، لما قاله الحافظ فى التلخيص (ص: ٧٩): روى ابن عدى فى ترجمة شريك القاضى من روايته عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة، تفرد به شريك اهـ.

باب كراهة التدافع عن الإمامة

١٣٤٢- عن: سلامة بنت الحر أخت خرشة بن الحر الفزارى قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن من أشراط الساعة أن يتدافع أهل المسجد لا يجدون إماما يصلى بهم» رواه أبو داود (١ :٢٢٧ مع العون) وسكت عنه هو والمنذرى.

المؤذن "قد قامت الصلاة" وحديث أبى هريرة يشعر بقيام الناس وأخذهم مصافهم قبل أن يقوم النبى ﷺ مقامه، وفى حديث جابر بن سمرة، وفى حديث أبى هريرة مرفوعا برواية ابن عدى دلالة على أن لا يقيم المؤذن فى غيبة الإمام، ولا يقيم فى حضرته إلا بإذنه، وهو المذهب عندنا وعند الجمهور.

باب كراهة التدافع عن الإمامة

قوله: "عن سلامة" إلخ. قلت: دلالته على الباب إذا فسر لفظ أشراط الساعة بعلامتها المذمومة، وقد أنكر بعضهم هذا التفسير، قاله الخطابى وقيل: هى ما ينكره الناس من صغار أمور الساعة قبل أن تقوم، كذا فى المرقاة. ومعنى قوله: "يتدافع أهل المسجد" إلخ أى يدرأ كل من أهل المسجد الإمامة عن نفسه لتركه تعلم ما تصح به الإمامة ذكره الطيبى، أو يدفع بعضهم بعضا إلى المسجد أو إلى المحراب ليؤم بالجماعة، فيأبى عنها لعدم علمه بها كذا فى المرقاة (٢: ٦١). وحاصله إن من أشراط الساعة ظهور الجهل، وكثرته وقيل: معناه كما فيه أيضا لا يجدون إماما يصلى بهم لوجه الله تعالى بل يريد أخذ الأجرة على إمامته، ولذا أجاز المتأخرون من أصحابنا أخذ الأجرة عليها، وعلى الأذان، ونحوهما من تعليم القرآن لئلا تتعطل الشرائع، وتندرس الشعائر. قال القارى: وظاهره أن محل الكراهة ما إذا تدافعوها لا لغرض شرعى، وإلا كان أعرض عنها غير الأفقه مثلا رجاء تقدم الأفقه فلا يكره ما دام يرجو تقدمه، وإذا علم منه الامتناع فليتقدم، ولا يدافعه، وهذا هو محمل قوله فى الإحياء: "إن التقدم على من هو أفقه أو أقرأ منه منهى عنه" ا هـ بمعناه

باب كراهة التطوع للإمام فى موضع المكتوبة، واستحباب التحول للمأموم أيضا

١٣٤٣- عن: المغيرة بن شعبة رضى الله عنه مرفوعا: «لا يتطوع الإمام فى مقامه الذى صلى فيه والناس المكتوبة». رواه ابن عساكر وسنده حسن (كنز العمال ٤:١٢٨).

١٣٤٤- عن: على رضى الله عنه "قال: "من السنة أن لا يتطوع الإمام حتى يتحول من مكانه». رواه ابن أبى شيبة بإسناد حسن (فتح البارى ٢:٢٧٨).

بتغيير يسير فى اللفظ (٢: ٦١).

باب كراهة التطوع للإمام في موضع المكتوبة واستحباب التحول للمأموم أيضا

قوله: "عن المغيرة" إلخ. قلت: دل الحديث على النهى عن الصلاة النافلة للإمام فى موضع المكتوبة، وأدناه الكراهة، وإليه ذهب علمائنا، ولم يقل بالتحريم أحد فيما أعلم. قال فى الدر: وفى الجوهرة: يكره للإمام التنفل فى مكانه لا للمؤتم، وفى الطحطاوى: أى تنزيها، بل يتقدم أو يتأخر أو ينحرف يمينا أو شمالا أو يذهب إلى بيته فيتطوع ثمه، وهو أفضل (حلبى عن المنية اهـ ١: ٣٦٣). قلت: وأما عدم كراهته للمؤتم، فيأتى دليله.

قوله: "عن على رضى الله عنه" إلخ. قلت: دل الحديث على كون التحول للإمام مسنونا، فيكون خلافه مكروها. قال الحافظ فى الفتح: وحكى ابن قدامة فى المغنى عن أحمد أنه كره ذلك، وقال: لا أعرفه عن غير على قال الحافظ: وكان المعنى فى كراهة ذلك خشية التباس النافلة بالفريضة اهـ (٢: ٢٧٨).

١٣٤٥- عن: السائب بن يزيد قال: صليت مع معاوية الجمعة فى المقصورة، فلما سلم الإمام قمت فى مقامى، فصليت، فلما دخل أرسل إلى فقال: لا تعد لما فعلت، إذا صليت الجمعة فلا تصلها بصلاة حتى تكلم أو تخرج، فإن رسول الله ﷺ أمرنا بذلك أن لا نوصل صلاة حتى نتكلم أو نخرج، رواه مسلم (١: ٢٨٨).

قوله: "عن السائب" إلخ. قلت: دل الحديث على استحباب التحول للمأموم أيضا، لأن السائب بن يزيد كان مأموما، ونهاه معاوية عن التطوع فى موضع الفريضة، ولكن ترك التحول لا يكره فى حقه لما فى الحديث من التخيير بين التكلم أو الخروج، فلو لم يخرج من مكانه، بل قام يصلى فيه بعد ما فصل بالكلام جاز له بلا كراهة بدلالة التخيير. ويؤيد ذلك ما روى أحمد وأبو يعلى بإسناد رجالهما رجال الصحيح، كما صرح بذلك فى مجمع الزوائد عن عبد الله بن رباح عن رجل من أصحاب النبى ﷺ أن رسول الله ﷺ صلى العصر، فقام رجل يصلى فرآه عمر فقال له: اجلس فإنما هلك أهل الكتب أنه لم يكن لصلاتهم فصل (فقال النبى ﷺ: أصاب الله بك يا ابن الخطاب! أو كما قال) كذا فى عون المعبود (١: ٣٨٥). والظاهر أن عمر رضى الله عنه لم يرد بالفصل فصلا بالتقدم والتأخر، لأنه قال له: اجلس ولم يقل له: تقدم أو تأخر، وهذا إذا كان الرجل أراد قضاء فائتة عليه [١]، فحكمه حكم التطوع أيضا فى استحباب التحول له أو الفصل بشئ لاشتراك العلة أى الالتباس، وإن كان أراد التطوع فالنهى لأجل كراهة النافلة فى هذا الوقت، ومعنى قول عمر حينئذ أن أهل الكتاب إنما هلكوا لأنه لم يكن لصلاتهم فصل لازم فكان المتعبدون منهم والمجتهدون فى العبادة يصلون كلما أرادوا حتى أفضى ذلك إلى الملال والتعطل، وأما نحن فلصلاتنا فصل لازم لا بد من رعايته حتى نهينا عن الصلاة بعد الفجر إلى الطلوع، وبعد العصر إلى الغروب، وحين يقوم قائم

---

(١) لا يقال: يرده لفظ أبى داود: فقام الرجل يشفع، فإن الظاهر منه أنه قام يصلى الركعتين بعد الفرض سنة لأن فى سنده أشعث، ومنها لا وفيهما مقال، فلا يقاوم سندا رجاله رجال الصحيح، على أنه يمكن حمله على تعدد الواقعة بأن كان عمر نهى مرة عن وصل الصلاة بصلاة العصر، كما فى رواية أحمد وأبى يعلى، ومرة عن التشفيع بعد غير العصر كما فى رواية أبى داود فليس فيه أن ذلك كان فى العصر فافهم ١٢ منه.

١٣٤٦- عن: أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: أ يعجز أحدكم أن يتقدم أو يتأخر أو عن يمينه أو عن شماله فى الصلاة يعنى فى السبحة؟ رواه أبو داود (١ :٣٨٤ مع العون)، وسكت عنه. وقال البخارى فى صحيحه (١ :١١٧):

الظهيرة، فحصل بمجموع هذا الأمر والنهى كمال الاعتدال كيلا تفضى المجاهدة فى العبادة إلى الملال والكلال، هذا ما ظهر لى، والله أعلم.

وبالجملة فحديث عمر إنما يؤيد كفاية الكلام ونحوه فاصلا على الاحتمال الأول عندنا، ومقتضاه أن المأموم إذا لم يتحول من مكان الفريضة لا يشرع فى النفل قبل أن يتكلم ولكن لم يقل علماءنا به بل قال فى الدر: ولو تكلم بين السنة والفرض لا يسقطها ولكن ينقص ثوابها ا هـ (١: ٧١١ مع الشامية) ويمكن التطبيق بحمل الكلام فى الحديث على الذكر (١) وفى كلام فقهاءنا على الدنيوى، فمعنى الحديث أنه ﷺ نهانا عن وصل صلاة بصلاة حتى نتحول أو نفصل بينهما بذكر، وقد استحب علماءنا الذكر والدعاء دبر الصلاة لا سيما بعد العصر والفجر وحثوا عليهما لما ورد فيه من الأحاديث، فينبغى للمأموم أن لا يشرع فى قضاء الفائتة، ولا فى النفل فى مكانه إلا بعد دعاء أو ذكر ولو قليلا، وإلا فليتحول، ويكره له تركهما جميعا لا ترك أحدهما، لم أره صريحا ولكن كلام علماءنا لا يرده، بل يؤيده ما ذكره القارى فى المرقاة احتمالا فى شرح قول عمر: "إنما هلك أهل الكتاب" إلخ ونصه: أو إنهم لم يؤهلوا إلى ذكر الله عقب صلاتهم، فأدى بهم ذلك إلى قسوة القلب المؤدية إلى الإعراض عن الله، كذا فى عون المعبود (١: ٣٨٥). وقد يفيده حديث معاوية رضى الله عنه هذا لو حملنا التكلم فيه على الذكر.

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. قلت: يفيد استحباب التحول للمأموم أيضا، لأن قوله ﷺ: "أ يعجز أحدكم" خطاب للصحابة، وكانوا مأمومين، وهو رواية فى المذهب أيضا، كما فى الدر: وقيل: يستحب كسر الصفوف ا هـ. قال الشامى: ليزول الاشتباه

---

(١) وقد حمله بعضهم على السلام وقالوا: أراد أن لا توصل صلاة بصلاة حتى يفصل بينهما بالتسليم أو بالخروج، ذكر حاصله فى عون المعبود عن المرقاة، ولكن يرده سياق الحديث لأن السائب بن يزيد إنما كان قام إلى التطوع فى مكان المكتوبة بعد التسليم ومع ذلك نهاه معاوية عنه ١٢ منه.

ولم يصح، وقال العينى فى العمدة (٣:٤٩) : ولكن أبا داود لما رواه سكت عنه، وسكوته دليل رضاه به، وفى صحيح مسلم ما يشده، فذكر حديث معاوية المذكور.

١٣٤٧- عن: نافع قال: كان ابن عمر يصلى فى مكانه الذى صلى فيه فريضة. رواه البخارى (١:١١٧).

عن الداخل المعاين للكل فى الصلاة البعيد عن الإمام، وذكره فى البدائع، والذخيرة عن محمد، ونص فى المحيط أنه السنة ا هـ (١: ٥٥٤). واختاره الشر نبلالى فى مراقى الفلاح فقال: ويستحب للإمام بعد سلامه أن يتحول لتطوع بعد الفرض، وكذلك للقوم ا هـ قال الطحطاوى فى حاشية: أى وكذلك يستحب للقوم، ودليله ما روى أبو هريرة، فذكر حديث المتن. قال: وقال بعض مشائخنا: لا حرج عليهم فى ترك الانتقال لانعدام الاشتباه على الداخل عند معاينة فراغ مكان الإمام عنه اهـ (ص:١٨٢). قلت: ولكن لا يزول به الاشتباه بالكلية عن الداخل البعيد عن مكان الإمام، نعم! يزول عن القريب، ومقتضاه أن التحول فى حق الإمام آكد منه فى حق المأموم، ولذا لم يختلفوا فى استحباب الأول، واختلفوا فى الثانى ولكن الراجح عندى استحبابه فى حق الكل تبعا للشرنبلالى لكون الحديث صريحا فيه. وأما قول البخارى فى حديث أبى هريرة هذا: لم يصح، فلا يفيد نفى الحسن عنه، ولعل عدم صحته عند البخارى لأجل ليث بن أبى سليم، وقد ذكرنا غيره مرة أنه حسن الحديث مختلف فيه، وقد وثق، استشهد به مسلم فى صحيحه، أو لأن فيه إبراهيم بن إسماعيل قال فيه أبو حاتم: مجهول كما فى التهذيب (١: ١٠٧). والجواب عنه أن أبا داود روى حديثه وسكت عنه، فهو مقارب الحال عنده، كما قال الذهبى فى إبراهيم بن سعد المدينى عن نافع: منكر الحديث غير معروف. وله حديث واحد فى الإحرام أخرجه أبو داؤد وسكت عنه، فهو مقارب الحال ا هـ (ميزان ١ : ١٨).

قوله: " عن نافع " إلخ. دل على عدم كراهة التطوع للمأموم فى المكان الذى صلى فيه المكتوبة لأن ابن عمر كان مأموما، وهذا هو الجزو الثانى من الباب.

باب أن الحائل بين الإمام والمأموم لا يضر
إذا لم يلتبس عليه حال الإمام

١٣٤٨- عن: عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يصلى من الليل فى حجرة، وجدار الحجرة قصير، فرأى الناس شخص النبى ﷺ، فقام أناس يصلون بصلاته[1]. الحديث أخرجه البخارى (١:١٠١) وقد تقدم.

باب أن الحائل بين الإمام والمأموم لا يضر
إذا لم يلتبس عليه حال الإمام

قوله: "عن عائشة" إلخ. قلت: دلالته على الباب ظاهرة وهو المذهب عندنا، وقد روى الحسن عن أبى حنيفة أن الحائط يمنع الاقتداء، ورواية الأصل أنه لا يمنع فقيل: إنه[2] بإمكان الوصول منه وعدمه، واختار شمس الأئمة اعتبار الاشتباه وعدمه، وهذا هو الذى اختاره جماعة من المتأخرين. قال الشامى: وقدمناه أيضا عن مختارات النوازل والبدائع قال فى الخانية: لأن الاقتداء متابعة، ومع الاشتباه لا يمكنه المتابعة، والذى يصحح هذا الاختيار ما روينا أن رسول الله ﷺ كان يصلى فى حجرة عائشة[3] والناس يصلون بصلاته، ونحن نعلم أنهم ما كانوا متمكنين من الوصول إليه فى الحجرة اهـ (شامى ١: ٦١٥). وفى النيل: قال فى البحر (للرويانى الشافعى): ولا يضر بعد المأموم فى المسجد، والحائل ولو فوق القامة مهما علم حال الإمام إجماعا اهـ (٣: ٧٢).

---

(١) ولم ينكر عليهم النبى ﷺ.

(٢) أى الاختلاف بين الروايتين . منه.

(٣) قلت: وحديث عائشة المذكور فى المتن يدل عليه فإن لفظ الجدار ليشعر بأن المراد بالحجرة حجرة عائشة لا المتخذة من الحصير، وإن كانت محتملة . منه.

١٣٤٩- قال سحنون: أخبرنى ابن وهب عن سعيد بن أبى أيوب عن محمد بن عبد الرحمن: «إن أزواج النبى ﷺ كن يصلين فى بيوتهن بصلاة أهل المسجد»، كذا فى المدونة (١:٨٣)، ورجاله ثقات من رجال الجماعة غير سحنون وهو ثقة، والحديث مع ثقة رجاله مرسل[1] وهو حجة عندنا.

١٣٥٠- عن: أسماء قالت: خسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ، فدخلت على عائشة وهى تصلى، فقلت: ما شأن الناس يصلون؟ فأشارت برأسها إلى السماء. فقلت: آية؟ قالت: نعم! فأطال رسول الله ﷺ القيام جدا حتى تجلانى الغشى، فأخذت قربة من ماء إلى جنبى، فجعلت أصب على رأسى أو وجهى: الحديث أخرجه الشيخان واللفظ لمسلم (١:٢٩٨).

قوله: "قال سحنون" إلخ. قلت: دلالته على الباب ظاهرة وحجر أزواج النبى ﷺ كانت متصلة بالمسجد شارعة أبوابها فيه، كما فى خلاصة الوفا، ونصه: نقل مالك عن الثقة عنده أن الناس كانوا يدخلون حجر أزواج النبى ﷺ يوم الجمعة يصلون فيها بعد وفاة النبى ﷺ قال: وكان المسجد يضيق عن أهله قال: وليست من المسجد ولكن أبوابها شارعة فى المسجد (ص: ١١٩).

قوله: "عن أسماء" إلخ. قلت: دلالته على الباب من حيث أن عائشة وأسماء اقتدتا بالنبى ﷺ وهو فى المسجد من داخل الحجرة، كما هو الظاهر من سياق الحديث ويشعر به قولها: "فأخذت قربة من ماء إلى جنبى" إلخ فإن ذلك لا يكون بجنبها إلا فى الحجرة دون المسجد، وكذا يكون صبها على الرأس والوجه فيها لا فى المسجد والله تعالى أعلم.

---

(٢) أى منقطع لأن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل لا يعرف له رواية عن أحد من الصحابة مع أن سنه يحتمل ذلك، قاله ابن البرقى، كذا فى تهذيب التهذيب (٩:٣٠٨).

باب من زار قوما فلا يصلى بهم

١٣٥١- عن: مالك بن الحويرث رضى الله عنه مرفوعا: «من زار قوما، فلا يؤمهم، وليؤمهم رجل منهم». رواه الترمذى (١ :٤٧) وقال: حسن صحيح.

١٣٥٢- عن: علقمة أن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أتى أبا موسى الأشعرى رضى الله عنه فى منزله فقال أبو موسى: تقدم يا أبا عبد الرحمن! فإنك أقدم سنا، وأعلم. قال: بل أنت تقدم، فإنما أتيناك فى منزلك ومسجدك، فأنت أحق قال: فتقدم أبو موسى، فخلع نعليه، فلما سلم قال له: ما أردت إلى

باب من زار قوما فلا يصلى بهم

قوله: "عن مالك بن الحويرث" إلخ. قلت: دلالته على الباب ظاهرة. قال الترمذى: وقال بعض أهل العلم: إذا أذن له فلا بأس أن يصلى به ا هـ. قلت: ويؤيده ما فى حديث أبى مسعود الأنصارى المتقدم: ولا يؤم الرجل فى سلطانه، ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه فقوله: "إلا بإذنه" يحتمل عوده على الأمرين الإمامة والجلوس، وبذلك جزم أحمد كما حكاه الترمذى عنه، فتحصل بالإذن مراعاة الجانبين، كذا فى الفتح للحافظ (٢: ١٤٤).

فائدة: تحقيق الصلاة فى النعال:

قوله: "عن علقمة" إلخ. قلت: دلالته على الباب ظاهرة، وفيه الإنكار أيضا على خلع النعلين فى الصلاة، وقد ورد فى ذلك حديث مرفوع قولى ذكره الحافظ فى الفتح ونصه: روى أبو داود، والحاكم من حديث شداد بن أوس مرفوعا "خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون فى نعالهم ولا فى خفافهم" فيكون استحباب ذلك من جهة قصد المخالفة المذكورة. وورد فى كون الصلاة فى النعال من الزينة المأمور بأخذها فى الآية (وهى قوله تعالى: ﴿خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾. حديث ضعيف جدا، أورده ابن عدى فى الكامل

خلعهما أ بالوادى المقدس أنت؟ رواه أحمد وفيه رجل لم يسم، ورواه الطبرانى متصلا برجال ثقات (مجمع الزوائد ١ :١٦٨).

وابن مردويه فى تفسيره من حديث أبى هريرة والعقيلى من حديث أنس ا هـ (١: ٤١٥). قلت: وحديث شداد بن أوس أخرجه ابن حبان أيضا فى صحيحه، ولا مطعن فى إسناده قاله فى النيل (٢: ١٤). وقال العزيزى: رواه أبو داود، والحاكم والبيهقى بإسناد صحيح اهـ (٢: ٢٤). وحيث كان مبنى الأمر والاستحباب على المخالفة، فلو تبدلت عادة الكفار، وصاروا يصلون فى النعال تبدل الحكم، ويصير الخلع مستحبا، كما هو فى زماننا، فإن النصارى فى أرض الهند يصلون فى النعال، ففى الصلاة متنعلا هناك تشبه بهم، والمخالفة إنما هى فى الخلع، فهو المستحب، بل لا بد منه، لأن أهل الهند يعدون الدخول فى المسجد متنعلا من سوء الأدب به، ولا يخفى أن استحباب الصلاة فى النعال ليس من حيث ذاتها، بل لقصد المخالفة فقط، كما يشعر بذلك لفظ الحديث. وقال ابن بطال: هو محمول على ما إذا لم يكن فيهما نجاسة ثم هى من الرخص كما قال ابن دقيق العيد لا من المستحباب (المقصودة) لأن ذلك لا يدخل فى المعنى المطلوب من الصلاة، وهو وإن كان من ملابس الزينة إلا أن ملامسة الأرض التى تكثر فيها النجاسات قد تقصر عن هذه الرتبة، وإذا تعارضت مراعاة مصلحة التحسين ومراعاة إزالة النجاسة قدمت الثانية، لأنها من باب دفع المفاسد، والأخرى من باب جلب المصالح، كذا فى فتح البارى (١: ٤١٥).

قلت: والصارف للأمر عن الوجوب ما رواه أبو داود عن أبى هريرة مرفوعا: "إذا صلى أحدكم فخلع نعليه، فلا يؤذ بهما أحدا، ليجعلهما بين رجليه، وليصل فيهما" سكت عنه أبو داود قال العراقى: صحيح الإسناد، كما فى النيل (٢: ١٦). وما فى النيل أيضا: روى ابن أبى شيبة بإسناده عن عبد الرحمن بن أبى ليلى مرفوعا: «من شاء أن يصلى فى نعليه فليصل، ومن شاء أن يخلع فليخلع» قال العراقى: مرسل صحيح الإسناد (٢: ١٦). وما رواه أبو داود بسند رجاله ثقات، وسكت عنه هو والمنذرى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: رأيت رسول الله ﷺ يصلى حافيا، ومتنعلا، كذا فى عون المعبود (١: ٢٤٨).

قلت: والظاهر من قوله تعالى: ﴿فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى﴾ كون خلع النعال مطلوبا فى المقامات المقدسة، وإنه هو الأدب اللائق بها. قال الإمام الطبرى فى تفسيره: وأولى القولين فى ذلك بالصواب قول من قال: أمره الله تعالى ذكره خلع نعليه ليباشر بقدميه بركة الوادى، لأنه لا دلالة فى ظاهر التنزيل على أنه أمر بخلعهما من أجل أنهما من جلد حمار، ولا لنجاستهما، ولا خبر بذلك عمن يلزم بقوله الحجة، وإن فى قوله: ﴿إنك بالواد المقدس﴾، بعقبه دليلا واضحا على أنه إنما أمره بخلعهما لما ذكرنا، ولو كان الخبر الذى حدثنا به عن ابن مسعود عن نبى الله ﷺ قال: "يوم كلم الله موسى: كانت عليه جبة صوف، وكساء صوف، وسراويل صوف، ونعلان من جلد حمار غير مذكى" صحيحا لم نعد إلى غيره ولكن فى إسناده نظر يجب التثبت فيه ا هـ (١٦: ١٠٩، ١١٠). وقال المفسر النيسابورى تحت قوله: "فاخلع نعليك": ومن هنا كره بعضهم الصلاة والطواف فى النعل، وكان السلف يطوفون بالكعبة حفاة، ومنهم من استعظم دخول المسجد بنعليه، وكان إذا وقع منه ذلك تصدق ا هـ (١٦: ٨٤).

قلت: هذا هو الأصل فى ذلك بالنص ثم أمر بالصلاة فيها لأجل مخالفة اليهود. قال فى الدر المختار: وينبغى لداخله تعاهد نعله وخفه، وصلاته فيهما أفضل قال الشامى: أى فى النعل والخف الطاهرين مخالفة لليهود (تاتار خانية) لكن إذا خشى تلويث فرش المسجد بها ينبغى عدمه وإن كانت طاهرة، وأما المسجد النبوى فقد كان مفروشا بالحصى فى زمنه ﷺ (يدل عليه قوله ﷺ حين رأى النخامة فى قبلة المسجد: لا يتنخمن أحدكم فى قبلته ولا عن يمينه، ولكن عن يساره أو تحت قدميه، وهذا يشعر بعدم تلوث المسجد إذ ذاك بأمثال ذلك لكونه مفروشا بالحصى، وأما البوارى والبسط، فلا ريب فى تلوثها بمثل هذه الأشياء، فكيف يجيزه النبى ﷺ وهو أنطف الخلائق بأسرها ١٢). قال الشامى: ولعل ذلك محمل ما فى عمدة المفتى من أن دخول المسجد متنعلا من سوء الأدب، فتأمل. ذكر ذلك كله سيدى مولانا الخليلؒ فى بذل المجهود ثم قال: دل هذا الحديث أى حديث شداد على أن الصلاة فى النعال كانت مأمورة لمخالفة اليهود، وأما فى زماننا فينبغى أن تكون الصلاة مأمورة بها حافيا لمخالفة النصارى فإنهم يصلون متنعلين لا يخلعونها عن أرجلهم ا هـ (٢: ٣٥٨).

١٣٥٣- عن: إبراهيم قال: أتى عبد الله أبا موسى، فتحدث عنده فحضرت الصلاة، فلما أقيمت تأخر أبو موسى فقال له عبد الله: أبا موسى! لقد علمت إن من السنة أن يتقدم صاحب البيت. الحديث رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١ :١٦٨).

١٣٥٤- عن: عبد الله بن حنظلة قال: كنا في منزل قيس بن سعد بن عبادة ومعنا ناس من أصحاب النبي ﷺ، فقلنا له: تقدم فقال: ما كنت لأفعل، فقال عبد الله بن حنظلة: قال رسول الله ﷺ: «الرجل أحق بصدر فراشه، وأحق بصدر دابته، وأحق أن يؤم في بيته، فأمر مولى له، فتقدم، فصلى». رواه البزار، والطبراني في الأوسط، والكبير، وفيه إسحاق بن يحيى ابن طلحة ضعفه أحمد، وابن معين، والبخاري، ووثقه يعقوب ابن شيبة، ووثقه ابن حبان (مجمع الزوائد ١ :١٦٨) قلت: فالحديث حسن.

باب كراهة الصف بين السواري دون الصلاة منفردا

١٣٥٥- عن: عبد الحميد بن محمود قال: صلينا خلف أمير من الأمراء فاضطرنا الناس، فصلينا بين الساريتين (ولفظ الحاكم: فتأخر أنس) فلما

قلت: ودلالة بقية الآثار على معنى الباب ظاهرة.

باب كراهة الصف بين السواري دون الصلاة منفردا

قوله: "عن عبد الحميد" إلخ. قلت: عبد الحميد هذا قال فيه أبو حاتم: شيخ وقال الدار قطني: كوفي ثقة يحتج به. وقد ضعف أبو محمد عبد الحق هذا الحديث بعبد الحميد المذكور وقال: ليس ممن يحتج بحديثه.

صلينا قال أنس بن مالك: كنا نتقى هذا على عهد رسول الله ﷺ، رواه الترمذى (١:٣١) وقال: حسن صحيح، ورواه الحاكم بإسناد صحيح كذا فى فتح البارى (١:٤٧٧) وفى النيل (٣:٦٩) أخرجه الحاكم، وصححه بلفظ: كنا ننهى عن الصلاة بين السوارى، ونطرد عنها وقال: لا تصلوا بين الأساطين وأتموا الصفوف اهـ.

فائدة: معنى لفظ الشيخ عند المتقدمين:

قال أبو الحسن القطان رادا عليه: ولا أدرى من أنبأه بهذا، ولم أر أحدا ممن صنف فى الضعفاء ذكره فيهم، ونهاية ما يوجد فيه مما يوهم ضعفا قول أبى حاتم الرازى وقد سئل عنه: هو شيخ، وهذا ليس بتضعيف وإنما هو معنى لفظ الشيخ عند المتقدمين إخبار بأنه ليس من أعلام أهل العلم وإنما هو شيخ وقعت له روايات أخذت عنه، وقد ذكره أبو عبد الرحمن النسائى فقال: هو ثقة على شيخه بهذه اللفظة، ذكر ذلك كله فى النيل (٣: ٦٩). وفى تهذيب التهذيب فى ترجمة طالب بن حجير العبدى: قال ابن عبد البر: هو عندهم من الشيوخ ثقة اهـ (٥: ٨). وفى نصب الراية فى ترجمة طالب هذا: سئل عند الرازيان (أى أبو زرعة وأبو حاتم، كما يظهر من التهذيب) فقالا: شيخ يعنيان بذلك أنه ليس من أهل العلم، وإنما هو صاحب رواية، قاله ابن القطان اهـ (٢: ٢٨٥).

ودلالة الحديث على الباب ظاهرة لأنه قال: كنا نتقى هذا أى حال كوننا مأمومين، ولم يذكر النبى ﷺ أنه كان يتقى عن ذلك، فظهر أنه لا يكره للإمام لأن كل إمام فى حكمه ﷺ ولكن ينبغى إذا قام الإمام بين الساريتين أن تكون قدماه خارجتين والسجود بينهما، كما يأتى فى مسئلة قيام الإمام فى المحراب، وأما عدم كراهته للمنفرد، فثابت بالحديث الثالث قال العينى فى العمدة: إذا كان منفردا لا بأس فى الصلاة بين الساريتين إذا لم يكن فى جماعة، وقيد بغير جماعة لأن ذلك يقطع الصفوف، وتسوية الصفوف فى الجماعة مطلوبة اهـ (٢: ٤٧٨). وقال الحافظ فى الفتح: قال المحب الطبرى: كره قوم الصف بين السوارى للنهى الوارد عن ذلك، ومحل الكراهة عند عدم الضيق، والحكمة فيه إما لانقطاع الصف أو لأنه موضع النعال اهـ (٢: ٤٧٧). وقال ابن سيد الناس:

١٣٥٦- عن: معاوية بن قرة عن أبيه قال: كنا ننهى أن نصف بين السوارى على عهد رسول الله ﷺ، ونطرد عنها طردا، رواه ابن ماجة (ص:٧١) وأخرجه الحاكم فى المستدرك (١:٢١٨)، وصححه هو والذهبى فى تلخيصه، وأخرجه ابن خزيمة فى صحيحه أيضا كما فى تهذيب التهذيب (١١:١١) قلت: رجاله رجال الصحيح إلا هارون بن مسلم، وقد ذكره ابن حبان فى الثقات، وإلا الصحابى، وقد أخرج له الأربعة.

والأول أشبه لأن الثانى. محدث وقال ابن العربى: ولا خلاف فى جوازه عند الضيق، وأما عند السعة، فهو مكروه للجماعة، وأما الواحد فلا بأس به، وقد صلى ﷺ فى الكعبة بين سواريها ا هـ. كذا فى النيل (٣: ٦٩) وذكر فى النيل أيضا أنه رخص فى الصف بين السوارى أبو حنيفة، ومالك، والشافعى، وابن المنذر قياسا على الإمام، والمنفرد ا هـ. قلت: والظاهر من كلام العينى المار أنه مكروه عند الحنفية لما فيه من قطع الصف، وقد تقدم أن قطع الصف مكروه عندنا تحريما، وكرهه أبو حنيفة للإمام أيضا، كما ذكره فى رد المحتار عن معراج الدراية: الأصح ما روى عن أبى حنيفة أنه قال: أكره للإمام أن يقوم بين الساريتين أو زاوية أو ناحية المسجد أو إلى سارية لأنه بخلاف عمل الأمة ا هـ (١: ٦٧٥) ففسد قياس المأموم على الإمام كما عزاه الشوكانى إلى أبى حنيفة، فلم يبق إلا القياس على المنفرد، وهو قياس مع الفارق فافهم.

فائدة:

معنى المجهول فى كلام أبى حاتم وحكم قبول حديثه:

قوله: "عن معاوية بن قرة" إلخ. قلت: وفيه هارون بن مسلم البقرى قال أبو حاتم: مجهول، وذكره ابن حبان فى الثقات، كما فى تهذيب التهذيب (١١: ١١). وفيه أيضا: وعنه أبو قتيبة مسلم بن قتيبة، وأبو داود الطيالسى، وعمر بن سنان الصفدى ا هـ. فلعل أبا حاتم أراد بتجهيله أنه مجهول الحال أو مجهول الوصف أو مجهول العدالة، فإن جهالة العين قد ارتفعت برواية الاثنين عنه كما فى نخبة الفكر (ص: ٧٠) ونصه: فإن سمى

١٣٥٧- عن: ابن عمر قال: دخل النبى ﷺ البيت، وأسامة بن زيد، وعثمان بن طلحة، وبلال، فأطال ثم خرج، وكنت أول الناس دخل على أثره، فسألت بلالا أين صلى؟ فقال: «بين العمودين المقدمين»، رواه إمام المحدثين أبو عبد الله البخارى (١: ٧٢).

الراوى، وانفرد راو واحد بالرواية عنه، فهو مجهول العين، وإن روى عنه اثنان فصاعدا، ولم يوثق فهو مجهول الحال، وهو المستور اهـ. ملخصا بلفظه. وفى تدريب الراوى (١١٥): ثم من روى عنه عدلان عيناه ارتفعت جهالة عينه اهـ. قلت: وتصحيح الحاكم والذهبى وابن خزيمة لحديثه يدل على ارتفاع جهالة الحال أيضا عندهم، فإن حديث المستور لا يقبل بل حكمه التوقف إلى استبانة حاله، كما حققه الحافظ فى النخبة (ص مذكور) وعند بعض المتقدين ترتفع جهالة الحال أيضا برواية الاثنين ولو لم يوثق بشرط عدم تضعيف أحد إياه، ففى التعليق الحسن (١: ٧٨): قال السخاوى فى فتح المغيث: قال الدار قطنى: من روى عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته، وثبتت عدالته اهـ. ثم وجدت مؤلف الرفع والتكميل قد نبه على أن أبا حاتم يريد بالمجهول مجهول الوصف، ونقل عن فتح المغيث أن قول أبى حاتم فى الرجل: إنه مجهول لا يريد به أنه لم يرو عنه سوى واحد بدليل أنه قال فى داود بن يزيد الثقفى: إنه مجهول مع أنه قد روى عنه جماعة، ولذا قال الذهبى عقيبه: هذا القول يوضح لك أن الرجل قد يكون مجهولا عند أبى حاتم، ولو روى عنه جماعة ثقات يعنى أنه مجهول الحال اهـ. ثم نبه مؤلف الرفع والتكميل على أن لا يغتر بقول أبى حاتم فى كثير من الرواة على ما يجده من يطالع الميزان وغيره: إنه مجهول ما لم يوافقه غيره من النقاد العدول، فإن الأمان بهذا مرتفع عندهم، فكثيرا ما ردوه عليه بأنه جهل من هو معروف عندهم. ثم ذكر على ذلك دلائل من كلام الحافظ ابن حجر، والحافظ السيوطى، فمن شاء فليراجعه (ص: ١٦). ونبه أيضا على عدم الاغترار بأقوال عدة من الأئمة فى الجرح، وقد ذكرنا خلاصته فى مقدمة الكتاب بعون الله تعالى.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قلت: دلالته على عدم كراهة قيام المنفرد بين السوارى ظاهرة، وبه يعلم أيضا أن الكراهة مخصوصة بالجماعة.

تتمه:

رواية المستور مقبولة عندنا إذا كان فى القرون الثلاثـة:

قال الحافظ فى النخبة: وإن روى عنه اثنان فصاعدا ولم يوثق، فهو مجهول الحال، وهو المستور. وقد قبل روايته جماعة بغير قيد ا هـ. قال المحشى نقلا عن شرح الشرح: منهم أبو حنيفة رضى الله عنه، وتبعه ابن حبان إذ العدل عنده من لا يعرف فيه الجرح قال: والناس فى أحوالهم على الصلاح والعدالة حتى يظهر منهم ما يوجب الجرح، ولم يكلف الناس بما غاب عنهم، وإنما كلفوا بالحكم بالظاهر قال الله تعالى: "ولا تجسسوا" ولأن مبنى الأخبار على حسن الظن ا هـ (ص: ٧١). وقال الذهبى فى ترجمة مالك المصرى: قال ابن القطان [١]: هو ممن لم تثبت عدالته يريد أنه ما نص أحد على أنه ثقة، وفى رواة الصحيح عدد كثير ما علمنا أن أحدا وثقه، والجمهور على أن من كان من المشائخ قد روى عنه جماعة، ولم يأت بما ينكر عليه أن حديثه صحيح ا هـ (ميزان ٣: ٣). وقال فى قفو الأثر: وأما المستور وهو عندنا من كان عدلا فى الظاهر، ولم تعرف عدالته فى الباطن مطلقا سواء، انفرد بالرواية عنه واحد أم روى عنه اثنان فصاعدا، فحكم حديثه الانقطاع الباطن، وعـدم القبول إلا فى الصدور الأول ا هـ (ص: ٢٠). قلت: والمراد بالصـدور الأول القرون الثلاثة المشهود لها بالخير، كما صرح به فى بحث المرسل والمنقطع، فمجهول الحال فى هذه القرون لا غير عدل عندنا معشر الحنفية، فليعلم ذلك.

(١) قال مؤلف الرفع والتكميل: كثيرا ما تطلع فى الميزان نقلا عن ابن القطان فى حق الرواة: لا يعرف له حال أو لم تثبت عدالته، فلعلك تظن منه أن ذلك الراوى مجهول أو غير ثقة، وليس كذلك فإن لابن القطان فى إطلاق هذه الألفاظ اصطلاحا لم يوافقه غيره. قال الذهبى: إن ابن القطان يتكلم فى كل من لم يقل فيه إمام عاصر ذلك الرجل أو أخذ عمن عاصره ما يدل على عدالته، وفى الصحيحين من هذا النمط كثيرون ما ضعفهم أحد ولا هم بمجاهيل ا هـ (ص: ١٧). مؤلف.

باب ما يفعل المأموم إذا أخر الإمام الصلاة

١٣٥٨- عن: أبى ذر قال: قال لى رسول الله ﷺ: «كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها أو يميتون الصلاة عن وقتها؟ قال: قلت: فما تأمرنى؟ قال: صل الصلاة لوقتها، فإن أدركتها معهم فصل، فإنها لك نافلة» رواه مسلم (١: ٢٣٠).

باب ما يفعل المأموم إذا أخر الإمام الصلاة

قوله: "عن أبى ذر" إلخ. قال النووى: معنى يميتون الصلاة يؤخرونها، فيجعلونها كالميت الذى خرجت روحه، والمراد بتأخيرها عن وقتها أى عن وقتها المختار لا عن جميع وقتها، فإن المنقول عن الأمراء المتقدمين والمتأخرين إنما هو تأخيرها عن وقتها المختار، ولم يؤخرها أحد عن جميع وقتها، فوجب حمل هذه الأخبار على ما هو الواقع ا هـ. ورده الحافظ فى الفتح، وقال: قال المهلب: المراد بتضييعها تأخيرها عن الوقت المستحب لأنهم أخرجوها عن الوقت ا هـ وهو خلاف الواقع، فقد صح أن الحجاج، وأميره الوليد، وغيرهما كانوا يؤخرون الصلاة عن وقتها، والآثار فى ذلك مشهورة، منها ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال: أخر الوليد الجمعة حتى أمسى فجئت فصليت الظهر قبل أن أجلس، ثم صليت العصر وأنا جالس إيماء وهو يخطب. وإنما فعل ذلك عطاء خوفا على نفسه من القتل ا هـ (٢: ١١). وفيه أن الإمام إذا أخرها عن وقتها المختار يستحب للمأموم أن يصليها فى أول الوقت منفردا ثم يصليها مع الإمام [١] فيجمع

---

(١) قال الشيخ عبد الحق فى أشعة اللمعات (١: ١٥٤) وأين غير نماز فجر وعصر ومغرب خواهد بود از جهت كراهت تنفل دران وقت وعدم مشروعيت نفل سه ركعت يا آنكه ارتكاب اين مكروه اهون است از اثارت فتنه واختلاف كلمه كه لازم مى آيد از مخالفت امراء جبابر ا هـ قلت: واستدل النووى بهذا الحديث على مذهبه أنه لا بأس بإعادة الصبح والعصر والمغرب كباقى الصلوات لأن النبى ﷺ أطلق الأمر بالإعادة ولم يفرق بين صلاة وصلاة ا هـ (١: ٢٣١). ولا يخفى ما فيه لأن المطلق يحمل على المقيد عندهم، فلما ورد النهى عن التنفل بعد الفجر والعصر وعن إعادة الفجر والمغرب صراحة، كما قدمناه، يحمل هذا المطلق على ما عداها، ولو سلم بقاءه على إطلاقه فلا دلالة فيه على مذهبه أيضا، للاحتمال الذى أبداه الشيخ فى أشعة اللمعات فافهم. منه.

فضيلتى الوقت والجماعة، فلو أراد الاقتصار على إحداهما فهل الأفضل الاقتصار على فعلها منفردا فى الوقت المستحب أم الاقتصار على أدائها جماعة فى آخر الوقت؟ والمختار استحباب الانتظار ما لم يفحش التأخير، قاله النووى فى شرح مسلم (١ : ٢٣٠) . وقواعدنا توافقه لأن الجماعة واجبة، وفعل الصلاة فى الوقت المختار مستحب، ورعاية الواجب آكد من المستحب، كما لا يخفى، وهذا هو الحكم فيما إذا قدمها الإمام عن وقتها عند أبى حنيفة فى العصر والعشاء، فيصليها قبل المثلين فى الأولى، وقبل غياب البياض فى الثانية مثلا، فيستحب للمأموم أن يصليها مع الإمام لإدراك فضيلة الجماعة ثم يعيدها منفردا، ولو أراد الاقتصار فالأولى أن يقتصر على أدائها منفردا فى الوقت المجمع عليه، كما قدمناه فى الجزو الثانى عن رد المحتار، ونصه: وانظر هل إذا لزم من تأخيره العصر إلى المثلين فوت الجماعة يكون الأولى التأخير أم لا؟ والظاهر الأول، بل يلزم لمن اعتقد رجحان قول الإمام، تأمل ثم رأيت فى آخر شرح المنية ناقلا عن بعض الفتاوى أنه لو كان إمام محلة يصلى العشاء قبل غياب الشفق الأبيض فالأفضل أن يصليها وحده بعد البياض اهـ (١ : ٣٧٢) والأولى ما قلنا: إنه يصلى مع الإمام ثم يعيدها، ولا تكره إعادة العصر فى هذه الصورة لأن الأولى لم تصح عند الإمام، فيكون الفرض هى الثانية، لم أره صريحا ولكنه مقتضى القواعد، والله أعلم.

* * *

باب المسبوق يقضى ما فاته إذا سلم الإمام من غير زيادة وإن صلاته مع الإمام آخر صلاته

١٣٥٩- عن: الحسن وعن زرارة بن أوفى أن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال: تخلف رسول الله ﷺ، فذكر هذه القصة قال: فأتينا الناس وعبد الرحمن بن عوف يصلى بهم الصبح، فلما رأى النبى ﷺ أراد أن يتأخر،

باب المسبوق يقضى ما فاته إذا سلم الإمام من غير زيادة وإن صلاته مع الإمام آخر صلاته

قوله: "عن الحسن" إلخ قلت: دلالة الحديث على الجزؤ الأول من الباب ظاهرة لأنه ﷺ صلى الركعة التى سبق بها ولم يزد عليها شيئا، ولم يأمر المغيرة بالزيادة، والآثار التى ذكرها أبو داود لم أقف على من وصلها، وإن ثبتت فلعل وجه قولهم بذلك أنهم رأوا سجدة السهو جابرة لنقصان الصلاة، والجماعة واجبة وقد فاتت، فيجبر بالسجدة، قاله شيخنا مولانا محمد يحيى تغمده الله برحمته فى تقريره عن شيخه قدس الله سره. قلت: والأوجه عندى فى توجيهه أن يقال: إن من أدرك الفرد واحدة كانت أو ثلاثة لم يكن تشهده فى موضعه لأنه يجلس مع الإمام فى غير موضع جلوسه، وهذا يوجب سجدتى السهو قياسا، ووجه الأولوية إيجابهم سجدتى السهو على من أدرك الفرد من الصلاة لا من فاته كلها أو شفعة منها، ومن أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها كما تقدم ذلك مرفوعا، فلم تفته الجماعة الواجبة، وغاية ما فيه أن قد فاتته فضيلة الإدراك الكامل، وهذا لا يوجب السهو قياسا. وأيضا، فلو كان فوت الجماعة موجبا للسهو لكان المنفرد أولى بذلك، ولم يقل أحد بوجوب سجدتى السهو على المنفرد إذا فاتته الجماعة، فالأوجه ما قلنا لأن وقوع التشهد فى غير موضعه موجب للسهو عندنا قياسا، ولكنا تركناه فى

فأومى إليه أن يمضى قال: فصليت أنا والنبى ﷺ خلفه ركعة، فلما سلم قام النبى ﷺ، فصلى الركعة التى سبق بها، ولم يزد عليها شيئا.

١٣٦٠- قال أبو داود: أبو سعيد الخدرى، وابن الزبير، وابن عمر يقولون: "من أدرك الفرد من الصلاة عليه سجدتا السهو" اهـ أخرجه أبو داود (١ :٢٣) فى باب المسح على الخفين، وسكت عنه.

١٣٦١- عن: أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «إذا سمعتم الإقامة فامشوا إلى الصلاة، وعليكم السكينة والوقار، ولا تسرعوا، فما أدركتم

المسبوق لكون النبى ﷺ لم يسجد فى هذه الحالة، ولا أمر به وبه قال جمهور العلماء: إنه ليس على المسبوق سجود، ذكره فى عون المعبود عن ابن رسلان (١: ٥٩). وأيضا ليس السجود إلا للسهو، ولا سهو هنا، وأيضا ترك الواجب أو تأخيره وتقديمه لأجل متابعة الإمام لا يوجب السهو، كما هو مذكور فى كتب الفقه، وفى الحديث دلالة على الجزو الثانى من الباب أيضا لأن مغيرة رضى الله عنه قال: فلما سلم قام النبى ﷺ، فصلى الركعة التى سبق بها، ولم يقل: صلى الركعة التى بقيت منه، فهو يدل على أن ما فاته أى المسبوق هو أول صلاته، وما أدرك مع الإمام هو آخر صلاته وبه نقول.

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ قلت: إنما قيدها بسماع الإقامة لأن ذلك هو الحامل فى الغالب على الإسراع. وفى رواية للشيخين وأحمد من حديث أبى قتادة مرفوعا «إذا أتيتم الصلاة فعليكم السكينة» كذا فى النيل (٣: ١٣) وفيه دلالة على جزئى الباب كليهما أما على الأول، فلأنه ﷺ أمر المسبوق بإتمام ما فاته، وبقضاء ما سبق به فقط، ولم يأمر بالسجود، وأما على الثانى فلما ورد فى بعض طريق الحديث من لفظ "فاقضوا" أو فى بعضها «صلوا ما أدركتم واقضوا ما سبقكم» وفى بعضها «ليصل ما أدرك وليقض ما سبق به منها»، والقضاء فى الأصل هو الإتيان بالفائت وفراغ الذمة منه، كما فى قوله ﷺ: «فأتموا بقية يؤمكم واقضوه» أخرجه أبو داود فى الصوم، وأما لفظ "فأتموا" فيأتى بمعنى الإتيان بالشئ تاما كما فى قوله تعالى: ﴿فأتموا الحج والعمرة لله﴾ ولا يختص بما

فصلوا، وما فاتكم فأتموا» رواه الجماعة[١] إلا الترمذى كذا فى نيل الأوطار (٣:١٣) وقال ابن عيينة عن الزهرى: "فاقضوا" قاله أبو داود (١:٩١) وادعى أنه تفرد بهذه اللفظة عن الزهرى، وليس كذلك بل تابعه ابن الهاد عن ابن شهاب عليها عند الطحاوى (١:٢٣١) وابن جريج عنه فى مسند أبى قرة كما فى العمدة (٢:٦٧٣) للعينى، وابن أبى ذئب عنه عند أبى نعيم فى المستخرج على الصحيحين، كما فى الجوهر النقى (١:١٧٤) كلهم قالوا: "فاقضوا". وأخرجه أبو داود بطريق سعد بن إبراهيم عن أبى سلمة عن أبى هريرة مرفوعا بلفظ: «فصلوا ما أدركتم، واقضوا ما سبقكم»، وكذا قال ابن سيرين عن أبى هريرة بلفظ: "صل ما أدركت واقض ما سبقك" أخرجه مسلم فى صحيحه (١:٢٢٠).

بقى من الشئ، فإن قيل: وكذلك القضاء لا يختص بالفائت بل يأتى بمعنى الفعل أداء كما فى قوله تعالى: ﴿فقضاهن سبع سموات فى يومين﴾ وقوله: ﴿فإذا قضيتم مناسككم﴾ قلنا: نعم! فإذن هو مشترك الدلالة فلا بد لترجيح أحد المعنيين من قرينة، وهنا قامت القرينة على أن المراد بالقضاء هو الإتيان بالفائت، وهو قوله: "ما سبقكم" "وما سبق به منها" بعد قوله: "فاقضوا وليقض" فإن قضاء السابق هو الإتيان بالفائت بعينه، وليس ذلك أداء، فالمسبوق المدرك آخر صلاة الإمام إما أن يصلى معه أول صلاته أو آخر صلاته، فإن كان يصلى أول صلاته، فلم يفت عنه فى السابق شئ حتى يقال له: اقض الصلاة التى سبقتك فإن آخر الشئ لا يفوت سابقا، وأما إذا صلى معه آخر صلاته، فيصدق عليه إنها فاتته سابقا، فأمر بقضاء ما فاته. هذا ملخص ما قاله سيدى فى بذل المجهود (١: ٣٢٢).

وأورد عليه الشيخ بأنه يمكن حمل السبق فيه على السبق الحسى، ولا نزاع فيه، كما هو مؤخر فى أداء المأموم حسا؟ فلا يفيد اقتران لفظ السبق بالقضاء شيئا وإنما

---

(١) المراد بالجماعة عن صاحب المنتقى أصحاب الصحاح الست والإمام أحمد. منه

١٣٦٢- وأخرج الطحاوى (١: ٢٣١) عن أنس بسند رجاله ثقات بلفظ: "فليصل ما أدرك، وليقض ما سبق به منها" اهـ.

النزاع فى أن ما سبقه الإمام به حسا هل هو سابق حكما أيضا أم هو مؤخر حكما، ما لم يدل دليل على أن المراد بالسبق هو السبق الحكمى دون الحسى. قلت: والأحسن فى الاستدلال حديث معاذ بن جبل أخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده بلفظ: قال: وكانوا يأتون الصلاة وقد سبقهم ببعضها النبى ﷺ قال: فكان الرجل يشير إلى الرجل إن جاءكم صلى: فيقول: واحدة أو اثنتين، فيصليها ثم يدخل مع القوم فى صلاتهم، قال: فجاء معاذ، فقال: لا أجده على حال أبدا إلا كنت عليها ثم قضيت ما سبقنى قال: فجاء وقد سبقه النبى ﷺ ببعضها قال: فثبت معه، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قام فقضى فقال رسول الله ﷺ: إنه قد سن لكم معاذ [1]، فهكذا فاصنعوا ا هـ (٥: ٢٤٦) ورجاله كلهم ثقات.

وتقرير وجه الاستدلال به أن المسبوق كان يبدأ بما سبق به أولا ثم يلحق الإمام فيما بقى، فأنكر معاذ ذلك، وقال: لا أجده على حال إلا كنت عليها ثم قضيت ما سبقنى، وليس معناه إلا قضاء ما سبقه حسا، وشرعا جميعا لأن الفائت إذ ذاك كان متقدما فى حكم الشرع أيضا، كما كان متقدما حسا، فأراد معاذ أن يجعله متأخرا حسا باجتهاده مراعاة لجهة الإئتمام، ولم يرد أن يجعله متأخرا شرعا أيضا، فإن جعل المتقدم فى حكم الشرع متأخرا شرعا لا مساغ للاجتهاد فيه، وإنما يعرف ذلك بالنص ولم يكن عند معاذ إذ ذاك، فيجب أن يحمل فعله على ما فيه مساغ للاجتهاد وهو ما قلنا، ثم قرره النبى ﷺ

(١) دل قوله ﷺ: قد سن لكم معاذ إلخ على كون ذلك سنة ومقتضى ذلك جواز الإتيان بما سبق به قبل متابعة الإمام كاللاحق، وفيه قولان مصححان لعلمائنا، فاستظهر فى البحر والدر القول بالفساد لما فيه من الانفراد فى موضع الاقتداء وهو مفسد. وفى حاشية البحر للرملى عن البزازية: إن الأولى أى عدم الفساد أقوى لسقوط الترتيب. وفى شرح الشيخ إسماعيل عن جامع الفتاوى: يجوز عند المتأخرين وعليه الفتوى وبه جزم فى الفيض كذا فى الشامية (١: ٦٢٣) قلت: وظاهر حديث معاذ يدل على كون ذلك منسوخا لأنه قال أحيلت الصلاة ثلاثة أحوال فذكره، والله أعلم. منه.

١٣٦٣- عن: ابن مسعود فى الذى تفوته بعض الصلاة مع الإمام قال: يجعل ما يدرك مع الإمام آخر صلاته. رواه الطبرانى فى الكبير، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١:١٧٢).

١٣٦٤- ثنا: ابن علية عن أيوب عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كان يجعل ما أدرك مع الإمام آخر صلاته. أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه، ولا ريب فى صحة هذا الإسناد (الجوهر النقى ١:١٧٤).

على ما قال وفعل ولم يغيره بشئ بل قال بمثل قول معاذ: "فاقضوا ما سبقكم أو ليصل ما أدرك وليقض ما سبق به منها" ونحوه الدال على كون الفائت سابقا، وما يأتى به بعد فراغ الإمام قضاء له، فثبت أن ما يأتى به المسبوق بعد فراغ الإمام هو أول صلاته حكما وإن كان متأخرا حسا، ولعل فى ذلك كفاية الإثبات المسئلة الظنية فإنا لا ندعى القطع فيها.

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ قلت: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

قوله: "ثنا ابن علية" إلخ قلت: وقال فى الجوهر النقى ما نصه: ثم ذكر البيهقى عن على قال: ما أدركت فهو أول صلاتك، ثم ذكر عن نافع عن ابن عمر مثله: قلت: فى السند الأول الحارث الأعور وفى السندين معا يحيى بن أبى طالب عن عبد الوهاب بن عطاء وقد تقدم أن ابن أبى طالب متكلم فيه. ثم قال: وقال البيهقى فى كتاب المعرفة: وروينا عن الحارث عن على قال: ما أدركت فهو أول صلاتك، وبإسناد صحيح عن أيوب عن نافع عن ابن عمر مثله، والأظهر أنه أراد بالإسناد الصحيح هذا الإسناد الذى ذكره فى السنن، فإن كان كذلك فقد تساهل فى الحكم عليه بالصحة، وذكر ابن أبى شيبة فى مصنفه عن ابن عمر خلاف ما ذكره البيهقى، فقال: "ثنا ابن علية" إلخ فذكر الحديث بمثل ما ذكرناه فى المتن وقال: ولا ريب فى صحة هذا الإسناد اهـ (١: ١٧٤).
قال المؤلف: وقد ذكرنا مرارا أن الحارث حسن الحديث احتج به الأئمة، وأما يحيى بن أبى طالب، وإن كذبه موسى بن هارون فى كلامه عنه، ولم يعن فى الحديث، وقال أبو عبيد الآجرى: خط أبو داود على حديثه ولكن وثقه الدار قطنى وغيره، والدار قطنى من أخبر الناس به، وقال مسلمة بن قاسم: ليس به بأس تكلم الناس فيه كذا فى اللسان (٦:

١٣٦٥- أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أن مسروقا وجندبا دخلا فى صلاة الإمام فى المغرب، فأدركا معه ركعة، وسبقهما بركعتين، فصليا معه ركعة ثم قاما يقضيان، فأما مسروق، فجلس فى الركعة الأولى التى قضى، وأما جندب فقام فى الأولى، وجلس فى الثانية[1] فلما انصرف أقبل كل واحد منهما على صاحبه ثم أنهما تساوقا إلى عبد الله بن مسعود، فقصا عليه القصة، فقال: كلاكما قد أحسن، وأن أصلى كما صلى مسروق أحب إلى. أخرجه الإمام محمد فى الآثار (ص:٢٧) وقال بقول ابن مسعود: نأخذ ويجلس فى الركعتين جميعا اللتين فاتتاه، وهو قول أبى حنيفة اهـ. قلت: رجاله كلهم ثقات وسنده متصل.

١٣٦٦- مالك: عن ابن شهاب عن ابن المسيب قال: ما صلاة يجلس

٢٦٣) فهو أيضا حسن الحديث ولكن لا يخفى أن سند ابن أبى شيبة إلى ابن عمر أقولى وأصح من سند البيهقى، ويؤيده سند مالك عن نافع عنه كما سيأتى وهو من أصح الأسانيد عندهم. فأما أن يعمل بالترجيح، فهو لما روينا سندا وقوة، وإما يقال بالجمع، فيحمل ما رواه البيهقى على كون ما أدركه مع الإمام أول الصلاة من حيث التشهد، وما رواه ابن أبى شيبة ومالك على كون ما أدركه مع الإمام أول الصلاة من حيث التشهد، وما رواه ابن أبى شيبة ومالك على كونه آخرها من حيث القراءة، وهذا هو قولنا معشر الحنفية، وبه تجتمع الآثار كلها.

قوله: أخبرنا أبو حنيفة وقوله: مالك عن ابن شهاب" إلخ فيه دلالة على كون ما يأتى به المسبوق بعد الإمام آخر صلاته فى حق التشهد، فإنه لو كان أولها فيه أيضا لكان فعل جندب أولى وأصوب، ولكن حبب ابن مسعود فعل مسروق، وصرح ابن المسيب بكونه سنة فى الصلوات كلها، وقد عرفت أنه فى معنى المرفوع، فثبت بمجموع الآثار أن ما يأتى به المسبوق بعد الإمام هو أول صلاته فى حق القراءة، وآخرها فى حق التشهد. قال

(١) أي وفي الثالثة أيضاً ، كما صرح به الطبراني في رواية أخرجها في مجمع الزوائد (١ : ١٧٢) مؤلف.

فيها كلها؟ ثم قال سعيد: "هى المغرب إذا فاتك منها ركعة مع الإمام قال: وكذلك سنة الصلاة كلها" (المدونة الكبرى ١:٩٦) وسنده صحيح، وقول التابعى: السنة كذا مرفوع مرسل، كما قدمنا، ومرسل ابن المسيب صحيح عندهم.

فى الدر: والمسبوق من سبقه الإمام بها أو ببعضها وهو منفرد فيما يقضيه، ويقضى أول صلاته فى حق قراءة وآخرها فى حق تشهد، فمدرك ركعة من غير فجر يأتى بركعتين بفاتحة وسورة، وتشهد بينهما [1]، وبرابعة الرباعى بفاتحة فقط، ولا يقعد قبلها ا هـ. وعزاه فى رد المحتار إلى محمد أولا وإليه وإلى أبى يوسف ثانيا فقال: هذا قول محمد، كما فى مبسوط السرخسى، وعليه اقتصر فى الخلاصة وشرح الطحاوى والاسبيجابى والدرر والبحر وغيرهم، لكن فى صلاة الجلابى إن هذا قولهما، وذكر مثله فى الفيض عن المستصفى، وظاهر كلامهم اعتماد قول محمد ا هـ ملخصا (١: ٦٢٤) . قلت: ولكن قول محمد فى الآثار يدل على أنه قول أبى حنيفة أيضا، ومحمد أثبت الناقلين عن الإمام، وكتاب الآثار متواتر عنه، فالظاهر أن كون المسبوق يقضى أول صلاته فى حق القراءة، وآخرها فى حق التشهد متفق عليه بين أئمتنا، ودليله ما ذكرنا من أثر ابن مسعود ابن المسيب فافهم والله يهدى بعض الناس حيث أقام الخلاف بين أئمتنا أولا ثم رجح قول أبى حنيفة فى زعمه وهو كون المسبوق يقضى أول صلاته مطلقا فى حق القراءة والتشهد جميعا على قول محمد وأبى يوسف وقد مر وقال: لم أقف على دليل قولهما ودليل الإمام معلوم قوى، فكيف يعدل عنه وعملى أيضا على قول صاحب المذهب؟ فافهم ولا تكن من الغافلين ا هـ ولم يشعر أنه هو الغافل حيث لم ينظر دليل قولهما فى الآثار لمحمد ولا فى مجمع الزوائد (ص: ١٧٢) مع دعواه سعة النظر فى الحديث، ولو راجع كتاب الآثار لعلم أن صاحب المذهب مع محمد فى المسئلة وإن عمله خلاف الأمة والأئمة بأسرهم، هذا، ولله الحمد على ما علم وفهم.

---

(١) قال في شرح المنية: ولو لم يقعد جاز استحسانا لا قياسا، ولم يلزمه سجود السهو لكون الركعة أولى من وجه اهـ (شامي ١: ٦٢٤) . قلت: ويدل عليه تحسين ابن مسعود أولا فعل جندب ومسروق كليهما ثم قال: وأن أصلى كما صلى مسروق أحب إليّ. منه

١٣٦٧- مالك: عن نافع أن ابن عمر كان إذا فاته شيء من الصلاة التى يعلن فيها بالقراءة، فإذا سلم الإمام قام ابن عمر، فقرأ يجهر لنفسه فيما يقضى جهرا قال مالك: وعلى ذلك الأمر عندنا يقضى ما فاته على نحو ما فاته. (كذا فى المدونة الكبرى ١:٩٦) وسنده صحيح، وأخرجه مالك فى الموطأ أيضا.

١٣٦٨- قال: وكيع عن حماد عن قتادة عن الحسن عن على قال: اجعل أول صلاتك آخر صلاتك (كذا فى المدونة الكبرى ١:٩٦) ورجاله ثقات، وقد أثبت بعضهم سماع الحسن عن على، كما سنذكره.

قوله: "مالك عن نافع" إلخ قلت: سند جليل عده المحدثون من أصح الأسانيد، ودلالته على كون المسبوق يقضى أول صلاته قراءة ظاهرة.

قوله: "قال وكيع" إلخ قلت: إنما يستقيم دلالته على الجزو الثانى من الباب إذا أريد بقوله: "اجعل أولها" ما أدركه المسبوق مع الإمام وهو الظاهر لأنه هو أول صلاة المسبوق، حسا وحقيقة، وإن كان آخرها حكما، فالمعنى اجعل ما أدركت مع الإمام آخر صلاتك. ويحمل ما رواه البيهقى عن الحارث عن على قال: ما أدركت فهو أول صلاتك على كونها أول فى حق التشهد والجلوس، فتجتمع الآثار، ويرتفع الخلاف من البين، على أن الحسن أقوى وأحسن من الحارث الأعور.

فائدة: سماع الحسن عن على رضى الله عنه:

واختلف المحدثون فى سماع الحسن عن على، فأنكره الأكثرون، وأثبته جماعة. قال الحافظ السيوطى: وهو الراجح عندى، كالحافظ ضياء الدين المقدسى فى المختارة، والحافظ شيخ الإسلام ابن حجر فى أطراف المختارة، لوجوه: الأول أن المثبت مقدم على النافى، الثانى أنه ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر وميز لسبع، وأمر بالصلاة، فكان يصلى خلف عثمان إلى أن قتل، وعلى إذ ذاك بالمدينة، يحضر الجماعة كل فرض، ولم يخرج منها إلا بعد قتل عثمان، وسن الحسن إذ ذاك أربع عشرة سنة، فكيف ينكر سماعه منه مع ذاك وهو يجتمع معه كل يوم بالمسجد خمس مرات مدة سبع سنين؟ ومن ثم قال على بن المدينى: رأى الحسن عليا بالمدينة وهو غلام، وقد أورد المزى فى التهذيب من طريق أبى نعيم أنه سئل عن قوله: قال رسول الله ﷺ ولم يدركه، فقال: كل شئ قلته فيه فهو عن على، غير أنى فى زمان لا استطيع أن أذكر عليا أى زمان الحجاج. ثم ذكر

باب إطالة الركوع للجائى

١٣٦٩- عن: أبى قتادة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «إنى لأقوم فى الصلاة أريد أن أطول فيها، فأسمع بكاء الصبى فأتجوز فى صلاتى، كراهية أن

الحافظ (السيوطى) أحاديث كثيرة وقعت له من رواية الحسن عن على كرم الله وجهه، وفى بعضها ورجاله ثقات قول الحسن: سمعت عليا يقول: قال رسول الله ﷺ: «مثل أمتى مثل المطر» الحديث ا هـ. من الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيثمى (ص: ١٢٦). قلت: والحديث أخرجه أبو يعلى فى مسنده حدثنا حوثرة بن أشرس قال أخبرنا عقبة ابن أبى الصهباء الباهلى قال: سمعت الحسن يقول: سمعت عليا يقول: قال رسول الله ﷺ: «مثل أمتى مثل المطر» الحديث قال السيوطى فى اتحاف الفرقة بوصل الخرقة: قال محمد بن الحسن الصيرفى شيخ شيوخنا: هذا نص صريح فى سماع الحسن من على رضى الله عنه، ورجاله ثقات حوثرة وثقة ابن حبان، وعقبة وثقه أحمد وابن معين اهـ من التعليق الحسن (٢: ١١٠). وقال البخارى فى تاريخه فى ترجمة سليمان بن سالم القرشى أبى داود القرشى القطان: سمع على بن زيد عن الحسن، رأى عليا والزبير التزما، وعليا وعثمان التزما، ولا يتابع عليه ا هـ (ص: ١٩٨).

وقال الحافظ فى تهذيب التهذيب عن أبى زرعة: قال الحسن: رأيت الزبير يبايع عليا اهـ (٢:٢٦٧). على أن مرسلات الحسن صحاح أيضاً، كما قدمنا فى الجزؤ الأول والثانى من الكتاب، الله أعلم بالصواب.

باب إطالة الركوع للجائى

قوله: "عن أبى قتادة" إلخ. قال الحافظ فى الفتح: قال ابن بطال: احتج به من قال: يجوز للإمام إطالة الركوع إذا سمع بحس داخل ليدركه، وتعقبه ابن المنير بأن التخفيف نقيض التطويل، فكيف يقاس عليه؟ قال: ثم إن فيه مغايرة للمطلوب لأن فيه إدخال مشقة على جماعة لأجل واحد انتهى. ويمكن أن يقال: محل ذلك ما لم يشق على الجماعة، وبذلك قيده أحمد وإسحاق وأبو ثور، وما ذكره ابن بطال سبقه إليه الخطابى، ووجهه بأنه إذا جاز التخفيف لحاجة من حاجات الدنيا كان التطويل لحاجة من حاجات الدين أجوز، وتعقبه القرطبى بأن فى التطويل ههنا زيادة عمل فى الصلاة غير مطلوب بخلاف التخفيف فإنه مطلوب انتهى (٢: ١٧٠). قلت: وأيضا كون هذا التخفيف

أشق على أمه»، رواه البخارى (١ :٩٨).

١٣٧٠- وعنه: قال: كان رسول الله ﷺ يقرأ فى الركعتين الأوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين، كان يطول فى الأولى ويقصر فى الثانية، إلى أن قال: وكان يطول فى الأولى من صلاة الصبح، ويقصر فى الثانية، رواه البخارى. وقال الحافظ فى الفتح (٢:٢٠٢): وروى عبد الرزاق عن معمر عن يحيى فى آخر هذا الحديث "فظننا أنه يريد بذلك أن يدرك الناس الركعة الأولى" ولأبى داود وابن خزيمة نحوه من رواية أبى خالد عن سفيان عن معمر اهـ.

لحاجة من حاجات الدنيا غير مسلم، بل كان لحاجة من حوائج الدين، وهى مراعاة صلاة المقتدية من النساء وحفظها من القطع فإن الأم ربما تفتتن ببكاء ولدها فتقطع الصلاة، والإمام مأمور بالتخفيف لأجل ذلك أى لرعاية حال الجماعة قال ﷺ: «من أم قوما فليخفف، فإن وراءه الضعيف، والكبير، وذا الحاجة، كما قدمناه فى بابه، وإذا كان كذلك فالتخفيف مراعاة للمأمومين مطلوب، ولا كذلك التطويل، فلا يصح القياس الذى سبق إليه الخطابى رحمه الله تعالى، اللهم إلا أن يثبت مشروعية التطويل أيضا مراعاة للقوم.

قوله: "وعنه" إلخ. قال الحافظ فى الفتح: واستدل به بعض الشافعية على جواز تطويل الإمام فى الركوع لأجل الداخل، قال القرطبى: ولا حجة فيه لأن الحكمة لا يعلل بها لخفائها أو لعدم انضباطها، ولأنه لم يكن يدخل فى الصلاة يريد تقصير تلك الركعة ثم يطيلها لأجل الآتى، وإنما كان يدخل فيها ليأتى بالصلاة على سننها من تطويل الأولى، فافترق الأصل والفرع، فامتنع الإلحاق انتهى (٢: ٢٠٣). ويمكن أن يقال إن ما فهمه القرطبى حكمة هو علة عند غيره، وإن إطالة الركعة الأولى فى الفجر بالاتفاق وكذا فى غيره على الخلاف معللة بإعانة الناس على إدراك الركعة، كما فهم الصحابة ذلك من فعله عليه الصلاة والسلام، فكان قصد الإعانة على إدراك الركعة مطلوبا شرعا، فعلى هذا إذا قصد إعانة الجائى فهو أفضل بعد أن لا يخطر بباله التودد إليه ولا الحياء منه ونحوه، ولهذا نقل فى المعراج عن الجامع الأصغر إنه مأجور لقوله تعالى: ﴿تعاونوا على البر والتقوى﴾ ذكره فى رد المحتار ثم قال: فالحاصل أن التأخير القليل لإعانة أهل الخير غير مكروه اهـ (١: ٥١٧). وفى نيل الأوطار.

١٣٧١- عن: محمد بن حجادة عن رجل عن عبد الله بن أبى أوفى أن النبى ﷺ كان يقوم فى الركعة الأولى من صلاة الظهر حتى لا يسمع وقع قدم. رواه أحمد وأبو داود (نيل ٣: ٧). والحديث سكت عنه أبو داود، والمنذرى، وفيه مجهول (عون ١: ٢٩٥). وحكى الحافظ الضياء أنه طرفة الحضرمى ذكره ابن حبان فى ثقات التابعين، كذا فى التهذيب (٥: ١١)، وفى التقريب (ص: ٩١) طرفة الحضرمى صاحب ابن أبى أوفى مقبول من الخامسة، لم يقع مسمى فى رواية أبى داود اهـ قلت: وسكوت أبى داود والمنذرى دليل على كون الحديث صالحا عندهما.

حكى استحباب ذلك ابن المنذر عن الشعبى، والنخعى وأبى مجلز وابن أبى ليلى من التابعين وقد، نقل الاستحباب أبو الطيب الطبرى عن الشافعى فى الجديد، وفى التجريد للمحاملى نسبة ذلك إلى القديم وإن الجديد كراهته، وذهب أبو حنيفة، ومالك والأوزاعى، وأبو يوسف، وداود إلى كراهة الانتظار، واستحسنه ابن المنذر، وشدد فى ذلك بعضهم، وقال: أخاف أن يكون شركا، وهو قول محمد بن الحسن، وبالغ بعض أصحاب الشافعى فقال: إنه مبطل للصلاة، وقال أحمد وإسحاق فيما حكاه عنهما ابن بطال: إن كان الانتظار لا يضر بالمأمومين جاز وإن كان مما يضر ففيه الخلاف ا هـ (٣: ١٧).

قوله: "عن محمد بن حجادة" إلخ. ظاهر الحديث كون هذا التطويل لأجل إعانة القوم على إدراك الركعة، يشعر به قول الصحابى: حتى لا يسمع وقع قدم، وليس صريحا فيه، كما زعمه بعض الناس لاحتمال أن يكون لأمر آخر اجتمعت به هذه الغاية اتفاقا. قال فى "الدر": وكره تحريما إطالة ركوع أو قراءة لإدراك الجائى أى إن عرفه، وإلا فلا بأس به، ولو أراد التقريب إلى الله تعالى لم يكره اتفاقا، لكنه نادر وتسمى مسئلة الرياء، فينبغى التحرز عنها انتهى قال الشامى: ولفظة "لا بأس" تفيد فى الغالب أن تركه أفضل، وينبغى أن يكون هنا كذلك، فإن فعل العبادة لأمر فيه شبهة عدم إخلاصها لله تعالى لا شك أن تركه أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» ولأنه وإن كان إعانة على إدراك الركعة، ففيه إعانة على ترك التكاسل، وترك المبادرة والتهيؤ للصلاة قبل حضور وقتها، فالأولى تركه "شرح المنية" ا هـ (١: ٥١٦). وينبغى أن يستحب إطالة الإمام الركوع لإدراك مكبر حتى ظهره للركوع لو رفع الإمام رأسه قبل

إدراكه يظن أنه أدرك الركعة، كما يقع لكثير من العوام، فيسلم مع الإمام بناء على ظنه، ولا يتمكن الإمام من أمره بالإعادة أو الإتمام [١] ذكره الشامى عن ط (١ : ٥١٧). لأن فيه صيانة صلاة المقتدى عن البطلان، وهى مطلوبة شرعا، والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

* * *

وليكن هذا آخر الجزء الرابع من الكتاب جعله الله وسائر أجزائه وجميع أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، ووسيلة لرضاه ورضاء رسوله الرؤف الرحيم، ووفقنا لخدمة حديثه وفقه علومه بالقلب السليم، وحشرنا معه وأدخلنا فى حزبه بالنعيم المقيم. سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، استغفرك وأتوب إليك، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد الذى لا نبى بعده، وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذرياته والتابعين لهم بإحسان، وسلم تسليما كثيرا كثيرا.

وكان تأليف هذا الكتاب تحت ظل العارف بالله حكيم الأمة المحمدية مجدد الملة الإسلامية، التقى النقى، المحديث المفسر الفقيه الولى، مولانا الحافظ الثقة الثبت الشيخ العلامة أشرف على المشتهر باسمه المبارك الأغر فى الآفاق، حجة الله فى زمانه على الإطلاق، لا زال شرفه وعلاه متزايدين فى الدنيا والدين، ومتع الله بطول بقاءه المسلمين. اللهم عمم فيضه وبركته وبره وهداه على العالمين، وأجزه اللهم عنا خير الجزاء وعن سائر المؤمنين، آمين.

وقع الفراغ من تأليف هذا الجزء المبارك ضحوة يوم الأربعاء لحادى عشر من شهر ربيع الأول ذى الفضل المتدارك سنة أربع وأربعين وثلاثمائة وألف من هجرة النبى الأمين، على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى السلام، وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التحديث بالنعمة

ومن نعم الله الجسيمة والمنن العظيمة على هذا الغائص فى بحر الجريمة أن سيدى الشيخ حكيم الأمة، كاشف الغمة، لا زال بتهييج الفواد، ولم يزل فى عيشته مرضية بسلام، قد سر سروراً زائداً بملاحظة هذه الحصة الرابعة من الكتاب، وقال بعد ما عاين كلها لا سيما المباحث المهمة من الأبواب: إنها ستكون عديمة النظير بلا ارتياب، وكان من تمام سروره

(١) لطروء النسيان أو لعارض غيره . منه.

وبهجته أن دعا لى بزيادة العلم والعمل، ولم يصبر حتى كسانى بردته الكريمة، الفائقة ببركاتها الثمينة، وأنوارها الوسيمة، تيجان الملوك الغالية الفخيمة، ولقد ألقى فى روعى أن عسى أن يكون إمامنا وإمام المسلمين أبو حنيفة رضى الله عنه قد سربه وابتهج كذلك، وأطرب كذا سائر الأئمة المجتهدين المعترفين بفضله وكماله، المقرين بعظمته وإجلاله، مع الثناء عليه والالتزام معه الأدب. وأرجوا من الله العظيم أنه قد قبل هذا الكتاب، ورضى به، وكذا رسوله الرؤوف الرحيم، فإن رضى الله فى رضاء أولياءه، وقرة عين الرسول فى قبول ورثته وأصفياءه، ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم، واجعله وسيلة لرضاك ورضا رسولك الكريم يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، والحمد لله أولا وآخرا، والسلام على رسوله أفضل الخلق سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه متتابعا متواتر.

وهذا ما كتبه سيدى المشار إليه دام مجده وعلاه على هذا الجزء بقلمه بعد ما أثنى عليه، وشكره بيده، وماله، ولسانه، وفمه.

تقريظ

الإمام الهمام، العلامة المقدام، بهجة الأنام وشيخ الإسلام، حكيم الأمة المحمدية، مجدد الملة الحنفية، رأس أهل البر والتقى، رئيس أرباب المجد والنهى، قدوة السالكين، زبدة العارفين، الماحى لرسوم الضلال والغواية، المحيى لمراسم الرشد والهداية، تاج الملة، سراج الأمة، التقى النقى، المحدث المفسر الفقيه الولى، مولانا الحافظ الثقة، الثبت الحجة الشيخ أشرف على التهانوى أدام الله ظلال بركاته، ومتع العالمين بمسلسلات إرشاداته قال:

بعد الحمد والصلاة، لما نظرت فى هذه الحصة الرابعة من الكتاب بعد انتهاء تأليفها، علاني سرور اضطرني إلى إظهاره قولا بدعائي للمؤلف ومدحي للمؤلف، وفعلا بإعطاء ردائي له لإدخال السرور عليه، رجاء أن يدخلني الله في من يخدم من يخدم الدين ولو بشئ من المسرة، حقق الله رجائي، ورجاء كل من يخدم الدين بفضله، وببركة سيد الخلق أجمعين، وكان هذا في غرة جمادى الآخرة ١٣٤٦ هـ.

كتبه أشرف على

فهرس أبواب الجزء الرابع من إعلاء السنن
وما يتعلق بها من الفوائد

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف علي التهانوي رحمه الله

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء الخامس

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية
أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايست، كراتشي ٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٤ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشى

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

437/D گارڈن ایسٹ کراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

أبواب أحكام الحدث فى الصلاة

باب جواز البناء لمن أحدث فى صلاته وفضيلة الاستيناف

١٣٧٢- عن عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذى فلينصرف فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته وهو فى ذلك لا يتكلم، رواه ابن ماجة (ص٨٧)، وقد مر فى نواقض الوضوء».

١٣٧٣- وعنها عن النبى ﷺ قال: «إذا صلى أحدكم فأحدث فليمسك على أنفه ثم لينصرف»، رواه ابن ماجة وصححه الحاكم فى "المستدرك"، والهيثمى فى "مجمع الزوائد"، وحسنه فى "الجامع الصغير" (١:٢٥)، والعزيزى (١:١٤٣).

١٣٧٤- عن على بن طلق قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا فسا أحدكم

أبواب أحكام الحدث فى الصلاة

باب جواز البناء لمن أحدث فى صلاة وفضيلة الاستيناف

قوله: عن عائشة إلخ. قلت: دلالته على جواز البناء لمن سبقه الحدث فى الصلاة ظاهرة، وشروط البناء محلها كتب الفقــه، قال فى "رحمة الأمة": ولو سبقه الحدث فأصح قولى الشافعى بطلان الصلاة، وهو قول مالك وأحمد، والقديم من قولى الشافعى: إنها لا تبطل فيتوضأ ويبنى على صلاته، وهو قول أبى حنيفـة، وقال الثورى: إن كان حدثه رعافًا أو قيئا بنى، وإن كان ريحًا أو ضحكًا أعاد اهـ (ص٢٠)، وسيأتى دليل الشافعى، ومن وافقه، فانتظر.

قوله: وعنها إلخ: قلت: دلالتــه على أدب الانصراف من الصلاة ظاهرة.

قوله: عن على بن طلق إلخ: قال صاحب "العون": فيـه دليل على أن الفساء ناقض للوضوء، وأنه تبطل به الصلاة ويلزم إعادتها منه لا البناء عليها، وهو قول للشافعى.

فى الصلاة فلينصرف فليتوضأ وليعد الصلاة»، رواه أبو داود وسكت عنه، وصححه أحمد، كذا فى "عون المعبود" (١:٨٣)، ورواه ابن حبان فى "صحيحه" (الزيلعى ١:٢٥٣).

ويعارضه حديث عائشة أن رسول الله ﷺ قال: «من أصابه قيئ أو رعاف أو قلس أو مذى فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته وهو فى ذلك لا يتكلم» أخرجه ابن ماجه، وضعفه أحمد وغيره. وجه التضعيف: أن رفعه غلط، والصواب أنه مرسل. قال أحمد والبيهقى: المرسل الصواب. وقال الدارقطنى: قال لنا أبو بكر: سمعت محمد بن يحيى يقول: هذا هو الصحيح عن ابن جريج وهو مرسل (١:٤٦)، فمن يحتج بالمرسل ذهب إلى حديث عائشة ويقول: إن المحدث يخرج من الصلاة ويعيد الوضوء ويبنى عليها، ولا تفسد صلاته بشرط أن لا يفعل مفسداً، وهذا هو مذهب مالك(١) وأبى حنيفة وقول للشافعى.

قلت: حديث على بن طلق له ترجيح على حديث عائشة من جهة الإسناد لأن حديث على صححه أحمد وحسنه الترمذى، وحديث عائشة لم يقل أحد بصحته (١:٨٣).

قلت: حديث عائشة قد صححه الذهلى وأحمد والبيهقى وغيرهم عن ابن جريج عن أبيه مرسلا كما مر، ولو سلمنا ضعفه مرفوعًا فالمرسل إذا ورد بطريق آخر موصول يكون حجة عند الكل، كما ذكرناه فى "المقدمة"، فلا ترجيح لحديث طلق بن على عليه. كيف وقد ضعف ابن القطان حديث طلق هذا فى كتابه "الوهم والإيهام" وقال: هذا حديث لا يصح، لأن (فيه) مسلم بن سلام الحنفى أبا عبد الملك (وهو) مجهول الحال اهـ، وأخرجه ابن حبان فى "صحيحه"، ثم قال: لم يقل: وليعد صلاته إلا جرير اهـ، أى جرير بن عبد الحميد الضبى، وقال فيه الذهبى فى ميزانه: قال أحمد بن حنبل: اختلط عليه حديث أشعث وعاصم الأحول حتى قدم بهز فعرفه اهـ، وهذا الحديث رواه جرير عن عاصم.

فالحاصل أن ما زاده جرير من قوله: فليعد صلاته غير محفوظ، كذا فى "التعليق

---

(١) وقد مر عن "رحمة الأمة" قول مالك بخلافه فتدبر، ولكن كلام الزرقانى فى شرح الموطأ يدل على أن مذهب مالك فى البناء موافق لمذهب أبى حنيفة (١:٧٥).

. . . .

الحسن" (١:١٥١)، على أن إسماعيل بن عياش ثقة، وثقه ابن معين وغيره، وقال يعقوب ابن سفيان: ثقة عدل، وقال يزيد بن هارون: ما رأيت أحفظ منه، كما فى "الجوهر النقى" (٣٩:١): وزاد فى الإسناد عن عائشة، والزيادة من الثقة مقبولة، ورواه الدارقطنى من جهة محمد بن المبارك: حدثنا ابن عياش حدثنى ابن جريج عن أبيه، قال عليه السلام: «إذا قاء أحدكم فى صلاته أو قلس» الحديث وقال ابن جريج: وحدثنى ابن أبى مليكة عن عائشة عن النبى ﷺ مثله، وممن رواه بالإسنادين جميعًا عن ابن عياش الربيع بن نافع وداود بن رشيد، فهذه الروايات التى جمع ابن عياش بين الإسنادين جميعًا أعنى المرسل والمسند فى حالة واحدة مما يبعد الخطأ عليه، فإنه لو رفع ما وقفه الناس ربما تطرق الوهم إليه، فأما إذا وافق الناس على المرسل وزاد عليهم المسند فهو يشعر بتحفظه وتثبته، كذا فى "الجوهر النقى" (٣٩:١) أيضًا على أن حديث على بن طلق لا يدل على بطلان الصلاة ولزوم الاستئناف، لاحتمال كون الأمر فيه محمولا على الندب، ولا يخفى أن الجمع بين مختلف الحديث أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر. والأحاديث فى الباب مختلفة. منها ما يدل على الاستئناف، ومنها ما يدل على البناء فجمعنا بينها بأن حكمنا بجواز كليهما واستحباب الاستئناف، وقد صح عن ابن عمر أنه كان إذا رعف انصرف من صلاته، فتوضأ ثم رجع فبنى على ما صلى ولم يتكلم، أخرجه مالك فى الموطأ عن نافع عنه، كما فى الزرقانى (٧٥:١).

وذكر البيهقى عدم الوضوء من الرعاف عن جماعة، ولم يذكر سنده إليهم، منهم سالم، وقد صح عنه خلاف ذلك، قال ابن أبى شيبة فى "مصنفه": حدثنا معمر عن عبيد الله بن عمر قال: «أبصرت سالم بن عبد الله صلى صلاة الغداة ركعةً ثم رعف فخرج فتوضأ ثم بنى على ما بقى من صلاته»، ومنهم سعيد بن المسيب، وقد قال ابن أبى شيبة[١]: حدثنا هشيم حدثنا عبد الحميد المدنى هو ابن جعفر عن يزيد بن عبد الله ابن قسيط، قال: رأيت سعيد بن المسيب رعف وهو فى صلاته فأتى دار أم سلمة زوج النبى ﷺ، فتوضأ، ولم يتكلم، وبنى على صلاته، ومنهم طاوس، وقد أخرج ابن أبى

---

(١) وأخرجه مالك فى "الموطأ" عن يزيد بن عبد الله هذا نحوه.

١٣٧٥- عن على كرم الله وجهه قال: «إذا رعف الرجل فى صلاته أو قاء فليتوضأ ولا يتكلم وليبن على صلاته»، رواه ابن أبى شيبة، ورجاله رجال الصحيح (الجوهر النقى ١:١٧١).

شيبة عن ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن طاوس قال: إذا رعف الرجل فى صلاته انصرف فتوضأ ثم بنى على ما بقى من صلاته، كذا فى "الجوهر النقى" (١:٣٩) فهؤلاء أجلة التابعين قالوا بجواز البناء لمن سبقه الحدث كما قال أبو حنيفة، وفيه أيضًا (١:١٧١): ذكر الطحاوى فى اختلاف العلماء البناء عن على وابن عمر وعلقمة ثم قال: ولا نعلم لهؤلاء مخالفًا من الصحابة إلا شيئا يروى عن المسور بن مخرمة، فإنه قال: يبتدئ صلاته. وفى "الاستذكار" لابن عبد البر: بناء الراعف على ما صلى ما لم يتكلم ثبت عن عمر وعلى وابن عمر، وروى عن أبى بكر، ولا مخالف لهم من الصحابة إلا المسور وحده، وروى البناء أيضًا عن جماعة الناس بالحجاز والعراق والشام، ولا أعلم فى ذلك بينهم اختلافًا إلا الحسن، فإنه ذهب مذهب المسور أنه لا يبنى من استدبر القبلة فى الرعاف. وقال البيهقى: كان الشافعى فى القديم يقول: يبنى. وقال فى الإملاء: لولا مذهب الفقهاء لرأيت أن من انحرف عن القبلة لرعاف أو نحوه فعليه الاستئناف، ولكن ليس فى الآثار إلا التسليم. وقد رجع فى الجديد إلى قول المسور اهـ قلنا: ترجيح قول الجمهور بموافقة الشيخين أبى بكر وعمر وسائر الخلفاء الراشدين لهم.

قوله: عن على، وقوله: مالك أنه بلغه إلخ. قلت: دلالتهما على جواز البناء ظاهرة. وفى "آثار السنن" (١:١٥١): عن على رضى الله عنه أنه قال: إذا وجد أحدكم فى صلاته فى بطنه رزأ أو قيئا أو رعافًا فلينصرف فليتوضأ، ثم لين على صلاته ما لم يتكلم. رواه الدارقطنى وإسناده حسن، وفى "النهاية" (٢:٨٣): الرزأ فى الأصل الصوت الخفى ويريد به القرقرة اهـ.

وروى محمد فى "الآثار" عن أبى حنيفة قال: حدثنا عبد الملك بن عمير عن معبد ابن صبيح أن رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ صلى خلف عثمان بن عفان، فأحدث الرجل فانصرف ولم يتكلم حتى توضأ، ثم أقبل وهو يقول: «ولم يصروا على ما فعلوا وهو يعلمون»، فاحتسب بما مضى وصلى ما بقى اهـ (ص٢٠).

١٣٧٦- مالك أنه بلغه أن عبد الله بن عباس كان يرعف فيخرج فيغسل الدم، ثم يرجع فيبنى على ما قد صلى، أخرجه مالك فى "الموطأ"، كما فى "الزرقانى" (١:٧٥)، وبلاغات مالك حجة، كما مر فى "المقدمة".

باب فساد الصلاة بطلوع الشمس فى أثناءها

١٣٧٧- عن عمران بن حصين قال: كنت مع نبى الله ﷺ فى مسير له فأدلجنا ليلتنا حتى إذا كان فى وجه الصبح عرسنا، فغلبتنا أعيننا حتى بزغت الشمس، قال: فكان أول من استيقظ منا أبو بكر، وكنا لا نوقظ نبى الله ﷺ من منامه إذا نام حتى يستيقظ، ثم استيقظ عمر، فقام عند نبى الله ﷺ فجعل يكبر ويرفع صوته حتى استيقظ رسول الله ﷺ، فلما رفع رأسه ورأى الشمس قد بزغت فقال: «ارتحلوا»، فسار بنا حتى إذا ابيضت الشمس نزل فصلى بنا الغداة الحديث. وفى رواية عن قتادة: حتى إذا ارتفعت الشمس.

قلت: عبد الملك بن عمير ثقة من رجال الجماعة، ومعبد بن صبيح ذكره أبو نعيم فى الصحابة، قاله الحافظ فى "الإصابة" (٦:٣٧٦)، ودلالته على جواز البناء ظاهرة.

باب فساد الصلاة بطلوع الشمس فى أثناءها

قوله: عن عمران بن حصين إلخ. قال الإمام الطحاوى فى شرح "معانى الآثار" مستدلا على الباب: فلما رأينا النبى ﷺ أخر صلاة الصبح لما طلعت الشمس، وهى فريضة فلم يصلها حينئذ حتى ارتفعت الشمس، وقد قال فى غير هذا الحديث: «من نسى صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها»، دل ذلك على أن نهيه عن الصلاة عند طلوع الشمس قد دخل فيه الفرائض والنوافل، وأن الوقت الذى استيقظ فيه ليس بوقت للصلاة التى نام عنها اهـ (١:٢٣٤).

قال الشيخ: تفصيل المقام أن تأخيره ﷺ قضاء الصلاة إلى ارتفاع الشمس مع قوله عليه السلام: «من نسى صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها»، رواه مسلم، وفى رواية: لا كفارة لها إلا ذلك (١:٢٤١) الدال على وجوب التعجيل فى القضاء إذا لم يكن عذر قوى، وهوالمذهب أيضًا، كما فى "الدر المختار مع رد المحتار" (١:٧٥٥)،

١٣٧٨- وفى رواية عن أبى هريرة: فقال النبى ﷺ: «ليأخذ كل رجل منا برأس راحلته، فإن هذا منزل قد حضرنا فيه الشيطان» قال: ففعلنا، رواه مسلم (١: ٢٣٩-٢٤٠).

ونصه: التأخير بلا عذر كبيرة لا تـزول بالقضاء، بل بالتوبة إذا قضاها، وإثم التأخير باق. "بحر" اهـ، وفى الـدر أيضًا: ويجوز تأخير الفوائت وإن وجبت على الفور لعذر السعى على العيال وفى الحوائج على الأصح اهـ. قال الشامى تحت قوله: ويجوز تأخير الفوائت -أى الكثيرة[1]- المسقطة للترتيب اهـ (١: ٧٦٨): فيه دليل على أن ما بين طلوع الشمس وارتفاعها وقت ناقص لا يصلح للفرائض ولو فائتةً، وإلا لما أخرها، فلما ثبت كونه غير صالح للفرض وإذا طلعت الشمس فى أثنائه يقع بعض الفرض فى هذا الوقت فيحكم بفساده.

لا يقال: كان ههنا عـذران: أحدهما: التحرز عن الكراهة الزمانية المفهومة من قوله ﷺ فى حديث عمرو بن عنبسة: وإذا طلعت فلا تصل حتى ترتفع فإنها تطلع بين قرنى شيطان.

وثانيهما: التحرز عن الكراهة المكانية، كما يشعر به قوله ﷺ فى حديث أبى هريرة: «فإن هذا منـزل حضرنا فيـه الشيطان». فأين فيه الدلالة على كون التأخير للكراهة الزمانية فقط، وأنها مفسدة للفرض؟ لأنا نقول: حضور الشيطان لا يصلح مانعا إذ قد عرض للنبى ﷺ فى صلاته فلم يخرج منها حتى أتمها، وقال: «لولا دعوة أخينا سليمان لأصبح موثقا يلعب به ولدان المدينة»، والحديث مشهور فى الصحاح، فاستحال أن يكون التأخير لذلك، سيما وفى حديث أبى قتادة: أنـه أخر الصلاة إلى أن ارتفعت الشمس ثم صلاها، (وفى حديث عمران بن حصين برواية الحسن: ثم انتظر حتى اشتعلت الشمس، وفى حديث نافع بن جبير عن أبيه: ثم قعدوا هنيهة، كما مر فى المتن)، ففيـه أن تأخيره إنما كان ليحل وقت الصلاة لا لما سواه، كـذا فى "المعتصر من المختصر" (١: ٤٥)، وقـد صرح بذلك ابن عباس كمـا سيأتى، وقال: فلم يصل حتى ارتفعت، وكان سبب

---

(١) قلت: وهـذا القيد يدل باعتبار مفهوم المخالفة وهو معتبر فى كتب القوم وإن لم يكن معتبرًا عندنا فى الكتاب والسنة، على أن للفوائت لو كانت أقل من هذا الحد لا يجوز تأخير أدائها، قاله الشيخ.

. . . .

التأخير عنـده التحرز عن كراهة الوقت فقط. والصحابى أعرف بعلة فعل الرسول ﷺ من غيره.

وبالجملة: فإن الكراهة المكانية لا تصلح سببا للتأخير، وإنما يستحب التحول لأجلها إلى مكان آخر إذا وجد مسوغ للتأخير مستقل، وليس وهو هناك إلا الكراهة الزمانية فحسب، فتم ما قلنا: إن تأخيره ﷺ قضاء الصلاة إلى ارتفاع الشمس مع وجوبه على الفور دليل على كون الوقت غير صالح للفرض.

فإن قيل: سلمنا أن سبب التأخير هوالكراهة الزمانية، ولكن فيه احتمالان: الأول: ما قلتم أى الكراهة الشديدة التى لا تجتمع مع الصحة. والثانى: الكراهة الخفيفة التى تجتمع معها. قلنا: قـد مر أن تأخير القضاء كبيرة، وتعجيله واجب، ولا يسقط الواجب إلا بعذر قوى يماثله، والكراهة الخفيفة ليست كذلك كما لا يخفى، ومن ابتلى ببليتين يختار أهونهما، وقد اختار النبى ﷺ تأخير الصلاة إلى ارتفاع الشمس، فثبت أن الكراهة فى قضائها عند طلوع الشمس أشد. وأيضًا: فالصلاة محل الاحتياط وهو فيما قلنا، فإنا إذا حكمنا بالفساد يكون قضاء تلك الصلاة فرضًا، وإذا حكمنا بالكراهة الخفيفة لا يكون القضاء فرضًا، فقلنا بالكراهة الشديدة التى لا تجتمع مع الصحة، ويؤيدنا منع بعض الصحابة عن قضاء الفجر فى هذا الوقت قبل الارتفاع، كما سيأتى.

فإن قيل: ورد النهى بعد صلاة الصبح إلى أن تطلع الشمس، وبعد صلاة العصر حتى تغرب، وخص بالتطوع اتفاقًا، وصح قضاء الفائتات فيهما فليكن النهى فى هذه الأوقات كذلك.

قلنا: النهى فيهما لمعنى فى الصلاة، بدليل أن من صلى الصبح أو العصر ليس له أن يصلى فيهما التطوع، ومن لم يكن صلاهما له أن يصلى فيهما (أى ركعتين تطوعا قبل صلاة الفجر وما شاء من النوافل قبل العصر)، والوقت بالنسبة إليهما واحد، وفى الأوقات الثلاثة النهى لمعنى فى الوقت، لقوله: «تطلع بين قرنى شيطان» ونحوه فافترقا، فلا يجوز قياس أحدهما على الآخر، وإذا كان النهى لمعنى فى الوقت لا يجوز فيه صلاة أصلا، سواء كانت فرضاً أو نفلا أوفائتةً، لأنها تستدعى وقتًا صالحًا لها، وهذه الأوقات لا تصلح

١٣٧٩- حدثنا على بن معبد قال: ثنا عبد الوهاب بن عطاء قال: أنا يونس بن عبيد عن الحسن البصرى عن عمران بن حصين عن النبى ﷺ أنه كان

لها للعلة التى ذكرها النبى ﷺ، وهى عامة لا تختص بصلاة دون صلاة، إلا أن النفل يصح فيها مع الكراهة، لما ثبت فى الأصول أن النهى عن الأفعال الشرعية تستدعى مشروعيتها فى الجملة، وإلا لم يكن للنهى معنى. وأما الفرض فلا يصح فيها بصفة الفرضية، بل ينقلب نفلا لأن النهى عن الصلاة فى هذه الأوقات إنما تستدعى المشروعية فى الجملة لا على صفة الكمال، ويكفى لها الصحة نفلا، كما لا يخفى، لأنه من أدنى مراتب الصحة، والضرورى إنما يتقدر بقدر الضرورة، وقد صرح فقهاءنا بانقلاب فرض الفجر نفلا بطلوع الشمس من غير فساده، كما فى "الدر المختار" آخر باب الاستخلاف (١: ٦٣٧).

وأورد الحافظ فى "الفتح" علينا، فقال: وفيه أى فى قوله: فإن هذا منزل حضرنا فيه الشيطان، رد على من زعم أن العلة فيه كون ذلك كان وقت الكراهة، بل فى حديث الباب[1] أنهم لم يستيقظوا حتى وجدوا حر الشمس. ولمسلم من حديث أبى هريرة: حتى ضربتهم الشمس. وذلك لا يكون إلا بعد أن يذهب وقت الكراهة اهـ (٢: ٤٦).

قلنا: لا دليل فيه على الارتفاع قبل الاستيقاظ، إذ يحتمل أن تكون طلعت بحرارتها كما هو موجود بالحجاز فى حرها إلى الآن، كذا فى "المعتصر من المختصر" (ص-٤٥). ولابد من هذا التأويل فقد روى عن ابن عباس ما يدل على استيقاظه قبل الارتفاع، أخرج النسائى بسند حسن وسكت عنه، قال: أدلج رسول الله ﷺ ثم عرس، فلم يستيقظ حتى طلعت الشمس أو بعضها، فلم يصل حتى ارتفعت الشمس فصلى، الحديث (١: ١٠٢).

قوله: حدثنا على بن معبد إلخ: وقوله: حدثنا ابن مرزوق إلخ: قلت: دلالتهما على كون التأخير ليحل وقت الصلاة لا لما سواه ظاهرة، فإن الراوى لم يذكر غير الانتظار

---

(١) أى عند البخارى.

فى سفر فنام عن صلاة الصبح حتى طلعت الشمس فأمر فأذن ثم انتظر حتى اشتعلت الشمس ثم أمر فأقام فصلى الصبح، رواه الطحاوى فى "معانى الآثار" (١:٢٣٣)، وسنده صحيح.

١٣٨٠- حدثنا ابن مرزوق قال: حدثنا أبو عامر العقدى قال: حدثنا حماد بن سلمة عن عمرو بن دينار عن نافع بن جبير عن أبيه: أن النبى ﷺ كان فى سفر فقال: من يكلؤنا الليلة لا ينام حتى الصبح؟ فقال بلال: أنا، فاستقبل مطلع الشمس فضرب على آذانهم حتى أيقظهم حر الشمس فقام النبى ﷺ فتوضأ وتوضأوا. ثم قعدوا هنيهة ثم صلوا ركعتى الفجر ثم صلوا الفجر، رواه الطحاوى فى "معانى الآثار" أيضًا وسنده حسن (١:٢٣٤).

١٣٨١- عن عمرو بن عبسة أن رسول الله ﷺ قال له: «صلى الصبح،

والقعود، فلو كانت الكراهة المكانية علة التأخير عنده لذكر التحول عن الوادى أيضًا، ولم يكتف بذكر الانتظار ونحوه، والله أعلم.

قوله: عن عمرو بن عبسة إلخ: قلت: فى قوله ﷺ: «فإذا طلعت فلا تصل حتى ترتفع فإنها تطلع بين قرنى شيطان»، دلالة ظاهرة على عدم صلاحية هذا الوقت للصلاة قبل الارتفاع، وحرمة أدائها فيه ولو فائتةً، فإن قيل: فيه دلالة على حرمة الصلاة عند الغروب أيضًا، وقد جوز أبو حنيفة وصاحباه عصر يومه فى هذا الوقت، وفيه العمل ببعض الحديث وترك بعضه. قلنا: لم يجوز أبو حنيفة وصاحباه عصر يومه عند الغروب بعينه، بل إنما جوزوها بعد الاصفرار قبل الغروب.

قال الإمام الطحاوى فى "معانى الآثار" له: وأما وجه النظر عندنا فى ذلك فإنا رأينا وقت الظهر والصلوات كلها فيه مباحة التطوع كله، وقضاء كل صلاة فائتة، وكذلك ما اتفق عليه أنه وقت العصر [١] ووقت الصبح [٢] مباح قضاء الصلوات الفائتات فيه، فإنما نهى عن التطوع خاصة فيه، فكان كل وقت اتفق عليه أنه وقت الصلاة من هذه

---

(١) وهو ماقبل الغروب.

(٢) وهو ماقبل الطلوع.

ثم أقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس، فإذا طلعت فلا تصل حتى ترتفع، فإنها

الصلوات كل قد أجمع أن الصلاة الفائتة تقضى فيه. فلما ثبت أن هذه صفة أوقات الصلوات المكتوبات وثبت أن غروب الشمس لا يقضى فيـه صلاة فائتة باتفاقهم خرجت بذلك صفة من صفة أوقات الصلوات المكتوبات، وثبت أنه لا يصلى فيه صلاة أصلا، كنصف النهار وطلوع الشمس. وأن نهى رسول الله ﷺ عن الصلاة عنـد غروب الشمس ناسخ لقوله: «من أدرك من العصر ركعةً قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك»، للدلائل التى شرحناها وبيناها، فهـذا هو النظر عندنا، وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد اهـ (١:٩١)، والطحاوى حجـة فى نقل المذاهب لاسيما فى مذهب أبى حنيفة وصاحبيـه، وكلامـه صريح فى أن وقت الغروب عنـدهم كوقت الطلوع سواء، فكما لا يصح فجر يومه عند الطلوع كذا لا يصح عصر يومه عند الغروب أيضًا.

ويؤيده قول محمد فى "الموطأ" تحت حديث: «من نسى صلاة فليصلها إذا ذكرها»، فإن الله عز وجل يقول: ﴿أقم الصلاة لذكرى﴾، قال محمد: وبهذا نأخذ إلا أن يذكرها فى الساعة التى نهى رسول الله ﷺ عن الصلاة فيها حـين تطلع الشمس حتى ترتفع وتبيض، ونصف النهار حتى تزول، وحين تحمر الشمس حتى تغيب إلا عصر يومـه، فإنـه يصليها وإن احمـرت الشمس قبل أن تغرب، وهو قول أبى حنيفة رحمـه الله اهـ (ص١٢٥) فقوله: إلا عصر يومه فإنه يصليها وإن احمرت الشمس قبل أن تغرب، صريح فيما قلنا: إنهم إنما جوزوا عصر يومه وقت الاصفرار والاحمرار، إذا فرغ منه قبل الغروب، لا عند الغروب بعينه، ومقتضاه أن يبطل العصر بالغروب فى أثناءها كالفجر بالطلوع، والتزمه الطحاوى منا، كما فى "الشامية" (١:٣٨٦)، ونسبه إلى أئمتنا الثلاثة، كما يدل عليه كلامه فى "معانى الآثار"، ويؤيد ذلك بعض ما ذكرناه من الآثار فى المتن، وسنقرر وجه دلالتها، إن شاء الله تعالى، ولكنه خلاف المشهور فى المذهب، فإن المشهور صحة عصر يومه ولو غربت الشمس فى أثناءها ذكره فى "الشامية" (١:٣٨٧)، ولكن القوى عندنا ما ذهب إليه الطحاوى ونقله عن أئمتنا، ولو سلم صحة القول المشهور فيمكن توجيه الفرق بين الفجر والعصر بأن أحاديث النهى عن الصلاة وقت الطلوع والغروب تعارضت أحاديث الأمر بالإتمام إذا شرع فى الصلاة فى هـذين الوقتين، ومقتضى مجموع القسمين أن يحكم بصحة الصلاة فى الوقتين مع الكراهة، فلو لم يكن

تطلع بين قرنى شيطان، وحينئذ يسجد لها الكفار، ثم صل حتى تصلى العصر،

حديث التعريس لقلنا بالصحة فيهما مع الكراهة، لكن لما وجد حديث التعريس المقتضى للفساد فى الفجر، ولم يكن التاريخ معلوماً، وكان الموضع موضع الاحتياط، كما تقدم قدرنا كون حديث التعريس مؤخرا ناسخا للصحة.

ولما لم يكن مثل ذلك الدليل المرفوع فى العصر لم نقل فيه بالفساد، بل حكمنا فيه بما اقتضاه الجمع بين قسمى الأحاديث، قاله الشيخ: وكون إسلام أبى هريرة الراوى لأحاديث الأمر بالإتمام متأخرا عن ليلة التعريس، كما قالوا لا يستلزم تأخر أحاديث الأمر بالإتمام عنها، فإن تأخر الإسلام لا يستلزم تأخر الرواية، لاحتمال أن يروى عن من سمع النبى ﷺ قبل ليلة التعريس[1]، لاسيما وقد روى ابن عباس عن أبى هريرة حديث إدراك الفجر بإدراك ركعة قبل طلوع الشمس، كما سيأتى، ومع ذلك أفتى بالمنع عن الصلاة وقت طلوع الشمس حتى تذهب قرونها مستدلا بقصة التعريس، وهو يقتضى تأخر ليلة التعريس عن حديث الأمر بالإتمام، فافهم.

وإن لم يلصق النسخ بقلبك فأسهل توجيهات أحاديث الأمر بالإتمام أن الأمر به لا يستلزم وقوع الصلاة فرضاً، وإنما يستلزم وقوع الصلاة صحيحة، فالمعنى أنه لا يبطل صلاته بالطلوع والغروب فى أثناءها، بل يمضى على الصلاة فيهما لكونها وقعت صحيحة. أما أنها تقع فرضاً أو نفلاً فأمر آخر زائد على مدلول الحديث محتاج إلى دليل مستقل، فالدليل المستقل قد قام على أن الفجر يقع صحيحاً بصفة النفل، والعصر بصفة الفرض، وهو ما ذكرنا من تأخيره ﷺ قضاء الفجر إلى الارتفاع مع وجوب القضاء على الفور، ولم يرد مثل ذلك فى العصر، فافهم.

وبعد ذلك فلنذكر أحاديث الأمر بالإتمام، روى الستة واللفظ للبخارى ومسلم من حديث أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من أدرك من الصبح ركعةً قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعةً من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»، وفى لفظ للبخارى: «إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب

(١) قال بعض الناس: ولكنه يرد إذا قيل بتعدد ليلة التعريس، كما ذهب إليه بعضهم، قلت: قول هذا البعض لا حجة فيه علينا، فقد ذهب بعضهم إلى وحدتها وجمعوا بين ما ورد من الاختلاف فى روايتها وقد فصله الحافظ فى "الفتح" (١:٣٧٩).

ثم أقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس فإنها تغرب بين قرنى شيطان وحينئذ

الشمس فليتم صلاته، وإذا أدرك سجدة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فليتم صلاته»، وفى لفظ لهما: «من أدرك ركعةً من الصلاة فقد أدرك الصلاة»، زاد النسائى: «إلا أنه يقضى ما فاته»، وفى رواية لابن حبان: «فليتم ما بقى»، كذا فى "التلخيص الحبير" (١:٦٥).

وفيه أيضًا: حديث: «إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغيب الشمس فليتم صلاته»، الحديث. رواه البخارى بهذا اللفظ من حديث أبى هريرة، وفى لفظ لمسلم: «من أدرك ركعةً من الصلاة مع الإمام فقد أدرك الصلاة كلها»، وللطبرانى فى "الأوسط" من طريق زيد بن أسلم عن الأعرج وغيره عن أبى هريرة مرفوعًا: «من أدرك ركعةً من صلاة الفجر قبل أن تطلع الشمس لم تفته، ومن أدرك ركعةً من صلاة العصر قبل أن تغيب الشمس لم تفته» اهـ (١:٦٧).

قال الزيلعى: وفى هذه الألفاظ رد على من يفسر حديث الصحيحين بالكافر إذا أسلم فأدرك مقدار ركعة، ومنهم من يفسره بالمأموم، ويشهد له رواية الدارقطنى: «من أدرك ركعةً من الصلاة فقد أدركها قبل أن يقيم الإمام صلبه»، انتهى (١:١٢٠).

قلت: وتفسيره بالمأموم أرجح عندنا، لأن الحديث[1] واحد، وقد ورد بألفاظ مختلفة، وهو بلفظ: «من أدرك ركعة من الصلاة مع الإمام فقد أدرك الصلاة»، محمول على المأموم اتفاقًا، ومعناه أنه أدرك الجماعة وفضلها، فليكن بلفظ: «من أدرك ركعة من الفجر قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب فقد أدركها»، محمولا على المأموم أيضًا، ومعناه: من أدرك ركعةً من الفجر مع الإمام فى وقتها فقد أدرك الصلاة بالجماعة وفضلها وليتم ما بقى، وكذا فى العصر، ووجه تخصيصهما بالذكر رفع الكراهة عن المأموم فيما يقضى من صلاته التى سبق بها، فإن حديث: «لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب» يعم المسبوق ظاهرًا، ويفيد الكراهة فيما يقضيه بعد الإمام لكونه مصليًا بعد الفجر والعصر،

(١) قلت: ويدل على وحدة الحديث قول الحافظ فى "الفتح" تحت حديث البخارى: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» ما نصه: والظاهر أن هذا أعم من حديث الباب الماضى قبل عشرة أبواب (وهو حديث: إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلاته إلخ) ويحتمل أن تكون اللام عهدية فيتحدا، ويؤيده أن كلا منهما من رواية أبى سلمة عن أبى هريرة، وهذا مطلق وذاك مقيد فيحمل المطلق على المقيد اهـ (٢:٤٧).

يسجد لها الكفار» اهـ مختصرا، رواه مسلم، كذا فى "الزيلعى" (١:١٣٢)، وقد تقدم فى (باب الأوقات المكروهة).

١٣٨٢– حدثنا أبو داود قال: ثنا حبيب بن يزيد الأنماطى[١] قال عمرو[٢]

فأمره ﷺ بإتمام ما بقى من صلاته وأن لا كراهة فيه.

فإن قيل: هذا يقتضى جواز صلاة المسبوق إذا أدرك ركعةً مع الإمام قبل الطلوع وركعة بعده، والحنفية لا يقولون به أيضًا، قلنا: معناه: من أدرك ركعةً مع الإمام فقد أدرك الصلاة إذا أتمها قبل أن تطلع الشمس، فأراد بقوله: قبل أن تطلع الشمس الوقت الموسع للركعتين، لا الضيق الذى لا يحتمل إلا ركعةً واحدة فقط، ومثل هذا كثير فى المحاورات، كما لا يخفى، ونظيره قوله فى هذا الحديث: «من أدرك ركعةً»، زعم بعض أصحاب الشافعى أنه أراد بالركعة البعض من الصلاة، كما فى "الجوهر النقى" نقلا عن ابن عبد البر (١:١٠٣)، فتراهم حملوا الكامل على الناقص، فكذا يجوز بالعكس.

وأما ما أخرجه البيهقى من رواية الدراوردى عن زيد بن أسلم ولفظه: «من أدرك من الصبح ركعةً قبل أن تطلع وركعةً بعد ما تطلع الشمس فقد أدرك الصلاة»، ومن رواية أبى غسان محمد ابن مطرف عن زيد بن أسلم عن عطاء هو ابن يسار عن أبى هريرة بلفظ: «من صلى ركعةً قبل أن تغرب الشمس ثم صلى ما بقى بعد غروب الشمس فلم يفته العصر»، وقال مثل ذلك فى الصبح ذكره الحافظ فى "الفتح" (٢:٤٦).

فالزيادة التى فيه أخاف أن تكون شاذة غير محفوظة، ولو سلم صحتها لاحتمل كونها مدرجة من بعض الرواة، وأنه أخذها من مفهوم الحديث فرواها بالمعنى ومثله ليس بحجة، والمحفوظ ما أخرجه الشيخان وأصحاب السنن بلفظ: «من أدرك ركعةً من الصلاة» وعند مسلم: «مع الإمام فقد أدرك الصلاة»، وبلفظ: «من أدرك ركعة من صلاة الفجر قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها» الحديث، من غير هذه الزيادة التى أخرجها البيهقى، والله أعلم، على أنا قد أجبنا عن هذه الزيادة أيضًا فيما تقدم أنها لا تدل إلا على صحة الصلاة ولزوم المضى فيها، وهذا القدر لا ننكره لصحتها نفلا عندنا، وأما وقوعها فرضًا فالحديث ساكت عنه فلا حجة به علينا.

قوله: حدثنا أبو داود –وهو الطيالسى– الخ قلت: قوله فى أثر عباس: فمن غفل

---

(١) موثق وثقه حبان وابن حبان وكان ابن مهدى يحدث عنه (تهذيب).

(٢) ثقة من رجال مسلم (تقريب).

ابن هرم: قال: سئل جابر[١] بن زيد عن الصلاة ومواقيتها فقال: كان ابن عباس يقول: وقت الصبح من طلوع الفجر إلى أن يطلع شعاع الشمس، فمن غفل عنها فلا يصلين حتى تطلع وتذهب قرونها، فقد أدلج رسول الله ﷺ ثم عرس فلم يستيقظ حتى طلعت الشمس أو بعضها، فلم يصل حتى ارتفعت، أخرجه الطيالسى فى "مسنده" (ص٣٤١)، ورجاله ثقات من رجال مسلم، وأخرجه النسائى مختصراً، وسكت عنه (١٠٢:١).

١٣٨٣- عن يزيد بن أبى بكرة أنه قال: واعدنا أبو بكرة إلى أرض له،

عنها فلا يصلين حتى تطلع وتذهب قرونها دليل على بطلان الصلاة وفسادها وقت الطلوع، وإلا لم يمنعه عن أداءها، ولم يأمره بالتأخير مع وجوب القضاء على الفور، كما مر.

ثم اعلم أن ابن عباس روى عن أبى هريرة عند أبى هريرة عند أبى داود صاحب "السنن" عن النبى ﷺ أنه قال: «من أدرك من العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك، ومن أدرك من الفجر ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك» اهـ (٦٥:١)، ومع ذلك منع عن صلاة الفجر وقت الطلوع حتى تذهب قرونها، فثبت أن قوله ﷺ: «من أدرك من الفجر ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك»، ليس معناه أنه يتم ركعة بعد طلوع الشمس كما قاله الجمهور، وإلا لم يكن لقول ابن عباس رضى الله عنهما: فمن غفل عنها فلا يصلين حتى تطلع وتذهب قرونها، معنى، ولزم مخالفته لقول الرسول ﷺ، بل معناه ما قلنا: إنه محمول على المسبوق إذا أدرك ركعة مع الإمام قبل أن تطلع الشمس فليتم صلاته قبل ذلك، ولو سلم ما أولوه به فقول ابن عباس رضى الله عنهما يدل على نسخ حديث الإدراك عنده، لكونه روى الحديثين جميعًا، وأفتى بمقتضى حديث التعريس، وعمل الراوى وفتواه بخلاف الحديث دليل النسخ عندنا، كما ذكرناه فى المقدمة لعلك قد علمت بذلك عدم تفرد أبى حنيفة فى هذه المسألة، بل إن له سلفا من الصحابة فيها.

قوله: عن يزيد بن أبى بكرة إلخ: قلت: فيه دليل على بطلان صلاة العصر بغروب الشمس فى أثناءها؛ لكون أبى بكرة أمهل عن الصلاة، حتى غابت الشمس، فلو جازت

---

(١) هو أبو الشعثاء ثقة فقيه (تقريب).

فسبقنا إليها فأتيناه ولم يصل العصر، فوضع رأسه فنام، ثم استيقظ وقد تغيرت الشمس فقال: أ صليتم العصر؟ فقلنا: لا! قال: ما كنت أنتظر غيركم، فأمهل عن الصلاة حتى غابت الشمس، ثم صلاها، ذكره في "المعتصر من المختصر" (١:٤٤) من "مشكل الآثار" بغير سند، وقال الحافظ في "الفتح" (٢:٤٨): وصح عن أبي بكرة وكعب بن عجرة المنع من صلاة الفرض في هذه الأوقات، وهذا يدل على صحة ما أخرجه الطحاوي عن أبي بكرة.

١٣٨٤- عن محمد بن أبي حرملة أن ابن عمر قال وقد أتي بجنازة بعد صلاة الصبح بغلس: إما أن تصلوا عليها، وإما أن تتركوها حتى ترتفع الشمس،

عصر يومه وقت الغروب لم يؤخرها عنه، ويؤيده ما في مسلم عن عبد الله بن مسعود قال: حبس المشركون رسول الله ﷺ عن صلاة العصر حتى احمرت الشمس أو اصفرت، فقال رسول الله ﷺ: «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله أجوافهم وقبورهم نارًا»، في لفظ له عن علي: ثم صلاها بين المغرب والعشاء، وفي لفظ له وللبخاري عن جابر: فصلى العصر بعد ما غربت الشمس ثم صلى بعدها المغرب، كذا في "عمدة الأحكام" (١:١٤٠ و١٥٤)، فلو جازت العصر وقت الغروب، ولم يبطل بوقوعه في أثناءها لم يؤخرها النبي ﷺ إلى ما بعده مع فراغه عن شغل الحرب وقت الاحمرار أو الاصفرار، وفي ذلك كله تقوية لما ذهب إليه الطحاوي، ونقله عن أئمتنا من بطلان عصر اليوم أيضًا بوقوع الغروب في أثناءها، والأحوط عندي في مثل هذه الصورة أن يصلي العصر، ولا يبالي بوقوع الغروب فيها، ويعيدها بعد الغروب كيلا يكون آثمًا بالتأخير عند الجمهور، وعند أئمتنا أيضًا في قولهم المشهور، وليصح صلاته اتفاقًا، وليسقط الفرض عن الذمة إجماعًا، كذا قاله الشيخ، والله أعلم.

قوله: عن محمد بن أبي حرملة إلخ: وقوله: عن ميمون بن مهران إلخ: قلت: دلالتهما على كراهة الصلاة على الجنازة وقت الطلوع وعند الغروب ظاهرة، والكراهة إذا أطلقت يراد بها التحريم، سيما وقد ورد النهي عن تأخير الصلاة على الجنازة نصًا، وهو ما رواه ابن ماجة عن علي بسند رجاله موثقون: لا تؤخروا الجنازة إذا حضرت (١:١٠٨).

أخرجه مالك فى "الموطأ" كما فى "الفتح" (٢:١٥٣).

١٣٨٥- عن ميمون بن مهران قال: كان ابن عمر يكره الصلاة على الجنازة إذا طلعت الشمس وحين تغرب، أخرجه ابن أبى شيبة، قاله الحافظ فى "الفتح" (٢:١٥٣)، وسنده صحيح أوحسن على قاعدته.

١٣٨٦- حدثنا ابن مرزوق قال: ثنا أبو داود قال: ثنا شعبة قال: سألت الحكم وحمادا عن الرجل ينام عن الصلاة فيستيقظ، وقد طلعت الشمس، قالا: لا يصلى، حتى تنبسط الشمس، رواه الطحاوى فى "معانى الآثار" (١:٢٣٤) وسنده حسن.

ومع ذلك كره ابن عمر الصلاة عليها فى هذين الوقتين، وأمر بتأخيرها إلى ارتفاع الشمس، فعلم أن الكراهة الزمانية كانت عنده أشد من كراهة التأخير، ولا يخفى أن صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة، بل إنما هى دعاء وذكر فقط، فلما صارت مكروهة فى هذين الوقتين كانت الصلاة الحقيقية فيهما أشد كراهة منها، وليس فوق كراهة التحريم شدة غير الفساد والبطلان، فثبت أن صلاة الفجر والعصر لا تصحان فى الوقتين، ولو أداءً، والله أعلم.

قوله: حدثنا ابن مرزوق إلخ: فيه دليل على موافقة فقهاء التابعين لأبى حنيفة فى المنع عن صلاة الفجر عند الطلوع ولزوم تأخيرها إلى الارتفاع، وأنه لم يشذ فى القول به. وفى "البدائع": لو طلعت الشمس وهو فى خلال الصلاة تفسد صلاته عندنا، وعند الشافعى لا تفسد، ويقول: إن النهى عن النوافل لا عن الفرائض، بدليل أن عصر يومه جائز بالإجماع، ونحن نقول: النهى عام بصيغته ومعناه أيضاً، لما يذكر فى قضاء الفرائض فى هذه الأوقات، وروى عن أبى يوسف أن الفجر لا تفسد بطلوع الشمس، لكنه يصبر، حتى ترتفع الشمس فيتم صلاته، لأنا لو قلنا كذلك لكان مؤديا بعض الصلاة فى الوقت، ولو أفسدنا لوقع الكل خارج الوقت، ولا شك أن الأول أولى (١:١٢٧)

وأورد بعض الناس على قول أبى يوسف بأنه لا دليل على المكث، قلت: دليله ما أخرجه عبد الرزاق عن أبى هريرة قال: إن خشيت من الصبح فواتا فبادر بالركعة الأولى

. . . .

الشمس، فإن سبقت بها الشمس فلا تعجل بالآخرة أن تكملها، كذا فى "كنز العمال" (٤:٣٣٨)، وقد علمت أن أبا هريرة هو الراوى لحديث: «من أدرك ركعة من الفجر قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها» ومع ذلك فقد نهى عن تعجيل إكمال الركعة الأخرى عند الطلوع، فلو كانت أحاديث النهى منسوخةً عنده بأحاديث الإدراك، كما قاله الجمهور لم ينه أبو هريرة عن إكمال الصلاة فى هذا الوقت، بل أمر بالمضى فيها، فلو صح ذلك عنه لكان دليلا لأبى يوسف كافيًا، ولكنى لم أقف على سنده، ولعله صح عند أبى يوسف فقال به.

وأما أبو حنيفة ومحمد فلم يقولا به لعدم صحته عندهما، ولما ورد فى قصة التعريس من تأخير النبى ﷺ قضاء الصلاة إلى الارتفاع، ولم يفعل كقول أبى هريرة بالمبادرة بالركعةُ الأولى والصبر عن الأخرى حتى ترتفع والمكث فى الصلاة لا يساعده القياس، فلا يرجع إليه إلا بالنص[١]، فافهم، والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأحكم، قال فى "الدر": وكره تحريمًا صلاة مطلقًا، ولو قضاءً أو واجبة أو نفلا أو على جنازة وسجدة تلاوة وسهو مع شروق إلا العوام فلا يمنعون من فعلها، لأنهم يتركونها والأداء[٢] الجائز عند البعض (أى بعض المجتهدين كالشافعى ههنا) أولى من الترك (١:٣٨٤).

(١) فإن قيل: قول الصحابى فيما لا يدرك بالقياس مرفوع حكمًا، قلنا: نعم! ولكن قصة التعريس مرفوع صريحًا، والصريح يقدم على الضمنى.

(٢) لعلك قد عرفت بهذا غاية مراعاة الحنفية الأدب مع الأئمة المجتهدين، حيث أخذوا بأقوالهم أحيانا، ولو فى حق العوام، مع قوة قول إمامهم، وصحة مذهبهم فى المسألة، جزاهم الله عن المسلمين خير الجزاء.

باب إذا أحدث فى القعدة الأخيرة
بعد ما جلس قدر التشهد فقد تمت صلاته

١٣٨٧- عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أحدث -يعنى الرجل- وقد جلس فى آخر صلاته قبل أن يسلم فقد جازت صلاته»، أخرجه أبو داود والترمذى، وقال: ليس إسناده بذلك، وفى "النيل" (٧: ٢٠٠): وإنما أشار إلى عدم قوة إسناده؛ لأن فيه عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقى، وقد وثقه غير واحد، منهم زكريا الساجى وأحمد بن صالح المصرى، وقال يعقوب بن سفيان: لا بأس به. وقال ابن معين: ليس به بأس. قلت: فالحديث حسن، وقد مر فى باب عدم افتراض الصلاة والتسليم.

١٣٨٨- عن على قال: إذا جلس مقدار التشهد ثم أحدث فقد تم صلاته.

باب إذا أحدث فى القعدة الأخيرة
بعد ما جلس قدر التشهد فقد تمت صلاته

قوله: عن عبد الله بن عمرو إلخ: قلت[1]: دلالته على معنى الباب ظاهرة، وقد مر الكلام فيه مستوفى فى باب افتراض القعدة الأخيرة، وعدم افتراض الصلاة والتسليم، فليراجع.

قوله: عن على إلخ: قلت: دلالته على الباب ظاهرة أيضاً، واستدل القائلون بفرضية

---

(١) إن المراد من الحدث فى الحديث هو الحدث عمدا لا الحدث مطلقا، ولا الحدث عن غير تعمد، لأن نصوص صحة البناء بعد الحدث فى الصلاة تدل على أن الحدث من غير عمد غير قاطع للصلاة، ومعلوم بالضرورة أن ما لا يكون قاطعا للصلاة لا يكون مخرجًا منها، فلا يكون الحدث من غير عمد مخرجًا منها، فلا يصح إرادته فى الحديث مخصوصة أو فى ضمن الإطلاق، فتعين أن يكون المراد هو الحدث عمدا، وهو المدعى، لا يقال: إن المراد من الحدث فى نصوص البناء هو الذى يقع فى خلال الأركان دون الأعم منه ومما يقع بعد تمام الأركان، فلا تكون تلك النصوص قرينة على أن المراد من الحدث فى هذا الحديث هو الحدث عمداً؛ لأنا نقول: إن جعل الشارع الحدث من غير عمد غير قاطع للصلاة إنما هو لضرورة البناء، فلا يكون قاطعًا مادام ضرورة البناء باقية، وضرورة البناء باقية عند وقوعه بعد تمام الأركان قبل التسليم، لبقاء بعض أفعال الصلاة، وهو الصلاة والدعاء والتسليم، فلا يكون قاطعًا مع بقاء هذه الحاجة، ولما لم يكن قاطعًا لا يكون مخرجًا من الصلاة، فيجب حمل الحدث فى الحديث على العمد فتدبر والله أعلم. (حبيب أحمد الكيرانوى)

رواه البيهقى فى "السنن"، وإسناده حسن (آثار السنن (١: ١٥١)، وقد مر أيضًا، وهذا الأثر مؤيد للحديث المرفوع؛ لأنه ليس مما يدرك بالرأى، فله حكم الرفع.

باب فساد الصلاة بكلام الناس مطلقًا

١٣٨٩– عن معاوية بن الحكم السلمى قال: بينا أن أصلى مع رسول الله ﷺ إذ عطس رجل من القوم، فقلت: يرحمك الله، فرمانى القوم بأبصارهم، فقلت: وا ثكل أمياه! ما شأنكم تنظرون إلى؟ فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم، فلما رأيتهم يصمتوننى لكننى سكت، فلما صلى رسول الله ﷺ فبأبى هو وأمى ما رأيت معلما قبله ولا بعده أحسن تعليمًا منه، فو الله ما كهرنى ولا ضربنى ولا شتمنى ثم قال: «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء

تحليل الصلاة بالتسليم وبطلانها بالإحداث ولو بعد ما جلس فى الأخيرة قدر التشهد بما رواه الخمسة إلا النسائى عن على بن أبى طالب مرفوعًا: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»، قال الترمذى: هذا أصح شيء فى هذا الباب وأحسن، كذا فى "النيل" (٦: ٦٠).

وأجيب عنه: بأن جزؤه الأخير قد خالفه راويه بنفسه، فلا يكون حجةً ناهضةً للفرضية، فلم يبق إلا الوجوب الظنى، ونحن نقول به حتى أوجبنا على تاركه سهوا سجدة للسهو، وعلى تاركه عمدًا إعادة الصلاة وجوبًا، ولو لم يعد قلنا بسقوط الفرض عن ذمته مع الإساءة، صرح به فى "الدر مع الشامية" (١: ٦٣٣ و٦٣٤)، ويلتحق بالحدث كل عمل ينافى الصلاة كالقهقهة وغيرها، والله تعالى أعلم، على أن حديث «مفتاح الصلاة الطهور» إلخ من الآحاد، وهى لا تكفى لإثبات الفرضية عندنا، وإنما قلنا بفرضية الطهور وتكبيرة الإحرام للنص القطعى فى الأولى، وقيام الإجماع فى الأخرى، ولم يوجد مثل ذلك فى التحليل بالسلام، فبقى على ظنيته، ولم يكن فرضًا ولا ركنا، فافهم.

باب فساد الصلاة بكلام الناس مطلقًا

قوله: عن معاوية بن الحكم إلخ.

من كلام الناس، إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن»، أو كما قال رسول الله ﷺ الحديث، رواه مسلم (١:٢٠٣).

١٣٩٠- عن عبد الله قال: كنا نسلم على رسول الله ﷺ وهو في الصلاة فيرد علينا، فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه فلم يرد علينا، فقلنا: يا رسول الله! كنا نسلم عليك في الصلاة فترد علينا، فقال: «إن في الصلاة شغلا»، رواه مسلم (١:٢٠٤)، وزاد النسائي (١:١٨١) فيه قال: «إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وإنه قد أحدث من أمره أن لا يتكلم في الصلاة» اهـ، وللطحاوي (١:٦٦١) بسند صحيح: «وإن مما أحدث قضى أن لا تتكلموا في الصلاة» اهـ.

قوله: عن عبد الله إلخ: قلت: في هذه الأخبار حظر عن الكلام في الصلاة، ولم تختلف الرواة أن الكلام كان مباحًا في الصلاة إلى أن حظره.

واتفق الفقهاء[1] على حظره إلا أن مالكًا قال: يجوز فيها لإصلاح الصلاة، وقال الشافعي: كلام السهو لا يفسدها، ولم يفرق أصحابنا بين شيء منه وأفسدوا الصلاة بوجوده فيها على وجه السهو وقع أو لإصلاح الصلاة.

والدليل عليه سائر الأخبار المأثورة عن رسول الله ﷺ في حظره فيها، لم يفرق فيها بين ما قصد به إصلاح الصلاة وبين غيره، ولا بين السهو والعمد منه، فهي عامة في الجميع، وقوله ﷺ في حديث معاوية بن الحكم: «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس» إلخ، فيه شيء نكرة تحت النفي، فيعم كل كلام بأي وجه كان، وكذا قوله في حديث عبد الله: «إن الله عز وجل قد أحدث في الصلاة أن لا تتكلموا إلا بذكر الله»، يدل على حظر كلام الناس مطلقًا.

وللخصم عنه جوابان: أحدهما: أنه ليس فيه دلالة على البطلان، بل معناه أنه

---

(١) قال الشوكاني في النيل: لا خلاف بين أهل العلم أن من تكلم في صلاته عامدًا عالمًا فسدت صلاته، قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن من تكلم الناس في صلاته عامدا وهو لا يريد إصلاح صلاته أن صلاته فاسدة، واختلفوا في كلام الساهي والجاهل، وقد حكى الترمذي عن أكثر أهل العلم أنهم سووا بين كلام الناسي والعامد والجاهل، وإليه ذهب الثوري وابن المبارك، وبه قال النخعي وحماد وأبو حنيفة اهـ (٢:٢١٢).

محظور، وليس كل محظور بمبطل، الثانى: أنه ﷺ لم يأمر معاوية بالإعادة، وإنما علمه أحكام الصلاة، ذكره الزيلعى (١:٢٥٦).

ورد الأول بأن قوله ﷺ: «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شىء من كلام الناس» يشعر بكونه منافيًا لها، وكل ما كان منافيا لها فهو مفسد، كالأكل والشرب والجماع وغيرها، وأيضًا: قوله ﷺ هذا حقيقة الخبر، فهو محمول على حقيقته، فاقتضى ذلك إخبارا من النبى ﷺ بأن الصلاة لا يصلح فيها كلام الناس، فلو بقى مصليًا بعد الكلام لكان قد صلح الكلام فيها من وجه، فثبت بذلك أن ما وقع فيه كلام الناس فليس بصلاة، ليكون مخبره خبرًا موجودًا فى سائر ما أخبر به، ومن وجه آخر أن ضد الصلاح هو الفساد، وهو يقتضيه فى مقابلته، فإذا لم يصلح فيها ذلك، فهى فاسدة إذا وقع الكلام فيها، ولو لم يكن كذلك لكان قد صلح الكلام فيها من غير إفساد، وذلك خلاف مقتضى الخبر، كذا قاله الرازى فى "أحكام القرآن" له (١:٤٤٤).

قلت: وأيضًا: قد التزم الخصم دلالة هذه الآثار على بطلان الصلاة بكلام الناس فيما إذا كان بغير إصلاح الصلاة وبدون السهو، فكيف ساغ له إنكار هذه الدلالة فيما قلنا؟ هذا وقد اندحض بما قدمناه عن الرازى ما عسى أن يقال عن المالكية: إنهم إنما سوغوه لإصلاح الصلاة بدليل قوله ﷺ فى حديث عبد الله: «لا تتكلموا إلا بذكر الله وما ينبغى لكم»، وكلام الناس لإصلاح الصلاة مما ينبغى.

ووجه الاندحاض: أن كلام الناس لا يجوز إدخاله فيما ينبغى بعد قوله: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شىء من كلام الناس»، فقد صرح فيه بكونه مما لا ينبغى، وأما ما هو ينبغى لهم فقد بينه فى قوله: «إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن»، وفى قوله: «من نابه شىء فى الصلاة فليسبح، إنما التصفيق للنساء والتسبيح للرجال»، فافهم.

وأجيب عن الثانى: بأن عدم حكاية الأمر بالإعادة لا يستلزم العدم، وغايته أنه لم ينقل إلينا فيرجع إلى غيره من الأدلة، كذا فى "النيل" (٢:٢١٣).

وفى "العناية": فإن قيل: لو كان مفسدا لأمر بالإعادة ولم يثبت؟ قلنا: هذا استدلال بالنفى وهو باطل، سلمناه ولكن العلم بالنسخ شرط ولم يكن، فلم يأمره بالإعادة

قانتين»، فأمرنا بالسكوت اهـ، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣:٥٩).

كمسلم لم يهاجر اهـ (١:٣٤٤).

وفى "الهداية": من تكلم فى صلاته عامداً أو ساهيًا بطلت صلاته، خلافا للشافعى فى الخطأ والنسيان، ومفزعه الحديث المعروف، ولنا قوله عليه السلام: فذكر معنى حديث المتن، ثم قال: وما رواه محمول على رفع الإثم اهـ (١:١١٤).

قلت: أشار بقوله: الحديث المعروف إلى قوله ﷺ: «إن الله وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، رواه ابن ماجة وابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم فى "المستدرك" فى الطلاق وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، كما فى "نصب الراية" (١:٢٥٥).

وفى "التلخيص الحبير" (١:١٠٩): قال النووى فى الطلاق من الروضة فى تعليق الطلاق: حديث حسن، وكذا قال فى أواخر الأربعين له، انتهى، وفيه أيضًا عن البيهقى تجويد بعض طرقه، وتضعيف الحديث عن الآخرين، وهو يفيد كونه حسنا على ما ذكرناه فى "المقدمة"، ولكن دلالته على ما قاله الإمام الشافعى غير مسلم.

قال فى "العناية" تحت قول "الهداية": محمول على رفع الإثم، تقريره: أن حكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع، فلا يكون حكم الدنيا مراداً، وإلا لزم عموم المشترك أو المقتضى، وكلاهما باطل على ما عرف فى موضعه اهـ من حاشية "الهداية" (١:١١٥)، وقال فى "النيل" (٢:٢١٣): ويجاب أن المراد رفع الإثم لا الحكم، فإن الله أوجب فى قتل الخطأ الكفارة اهـ.

وقال الإمام أبو بكر الرازى فى "أحكام القرآن" له (١:٤٤٤): فإن قيل: النهى عن الكلام فى الصلاة مقصور على العامد دون الناسى لاستحالة نهى الناسى، قيل له: حكم النهى قد يجوز أن يتعلق على الناسى كهو على العامد، وإنما يختلفان فى المأثم واستحقاق الوعيد، فأما فى الأحكام التى هى فساد الصلاة وإيجاب قضائها فلا يختلفان، ألاترى أن الناسى بالأكل والحدث والجماع فى الصلاة فى حكم العامد فيما يتعلق عليه من أحكام هذه الأفعال من إيجاب القضاء وإفساد الصلاة، وإن كانا مختلفين فى حكم المأثم

١٣٩١- عن زيد بن أرقم قال: كنا نتكلم فى الصلاة، يكلم الرجل

واستحقاق الوعيد، وإذا كان ذلك على ما وصفنا كان حكم النهى فيما يقتضيه من إيجاب القضاء معلقًا بالناسى كهو بالعامد، لا فرق بينهما فيه، وإن اختلفا فى حكم المأثم والوعيد اهـ.

قوله: عن زيد بن أرقم إلخ: قلت: دلالته على الباب ظاهرة، قال الحافظ فى "الفتح": قوله: حتى نزلت، ظاهر فى أن نسخ الكلام فى الصلاة وقع بهذه الآية، فيقتضى أن النسخ وقع بالمدينة، لأن الآية مدنية بالاتفاق اهـ (٣: ٥٩).

واعلم أن لفظ القنوت مشترك بين معانى عديدة قيل: هو فى أصل اللغة الدوام على الشيء، وروى عن السلف فيه أقاويل، روى عن ابن عباس والحسن وعطاء والشعبى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾، مطيعين، وقال نافع عن ابن عمر: قال: القنوت طول القيام، وقرأ: ﴿أمن هو قانت آناء الليل﴾، وقال مجاهد: القنوت السكوت، والقنوت الطاعة اهـ، من "أحكام القرآن" للرازى (١: ٤٤٣)، وذكر ابن العربى أن له عشرة معان، قال: وقد نظمتها فى بيتين بقولى:

دعاء خشوع والعبادة طاعة إقامتها إقرارنا بالعبودية
سكوت صلاة والقيام وطوله كذاك دوام الطاعة الرابح النية

من "النيل" (٢: ٢١٣)، فالآية مجملة وقد روى زيد بن أرقم: كنا نتكلم فى الصلاة، حتى نزلت: ﴿وقوموا لله قانتين﴾، فأمرنا بالسكوت، ونهينا عن الكلام، فوقع الحديث بيانا لمجمل الآية، وأن المراد بالقنوت فيها السكوت عن كلام الناس، فكان ترك الكلام فرضًا من فروض الصلاة، لما تقرر فى الأصول أن البيان يلتحق بالمبين، وإذا وقع الظنى بيانا للقطعى صار قطعيًا أيضًا.

وإذا تمهد لك هذا فاعلم إنه لا يمكن إباحة الكلام فى الصلاة بعد حظره بالنص إلا بنص مثله دون خبر الواحد على أصلنا، لعدم جواز نسخ الكتاب والزيادة عليه بخبر الواحد عندنا، فاندحض احتجاج الخصم بحديث ذى اليدين علينا، وهو ما أخرجه البخارى ومسلم عن ابن سيرين عن أبى هريرة قال: صلى بنا رسول الله ﷺ إحدى صلاتى العشى، قال ابن سيرين: قد سماها أبو هريرة ولكن نسيت أنا قال: فصلى بنا

صاحبه وهو إلى جنبه فى الصلاة حتى نزلت: ﴿وقوموا لله قانتين﴾، فأمرنا

ركعتين ثم سلم، فقام إلى خشبة معروضة فى المسجد، فاتكأ عليها كأنه غضبان، ووضع يده اليمنى وشبك بين أصابعه، ووضع خده الأيمن على ظهر كفه اليسرى، وخرجت السرعان من أبواب المسجد، فقالوا: أ قصرت؟ وفى القوم أبو بكر وعمر، فهابا أن يكلماه، وفى القوم رجل فى يديه طول يقال له: ذو اليدين، قال: يا رسول الله! أ نسيت أم قصرت؟ قال: لم أنس ولم تقصر! فقال: أ كما يقول ذو اليدين؟ فقالوا: نعم! فتقدم فصلى ما ترك، ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه وكبر، ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه وكبر، فربما سألوه ثم سلم؟ فيقول: نبئت أن عمران ابن حصين قال: ثم سلم اهـ من "آثار السنن" (١:١٤٠) لكونه من الآحاد، فلا يصلح ناسخا للنص و ثبت تأخره عنـه، على أن ما ذكرنا من الآثار المأثورة فى حظر الكلام أقوال تعطى سا كليا، وفى قصة ذى اليدين حكاية فعل لا عموم له، وتحتمل الوجوه من التخصيص وغيره، كما سيأتى، فيقدم القول على الفعل، وأيضًا: قد مر قوله ﷺ فى من سبقه حدث أورعاف أنه يتوضأ ويبنى على صلاته ما لم يتكلم، فقد جوز البناء إلى غاية التكلم، فيقتضى انتهاء الجواز بالتكلم مطلقًا، وأيضًا: فإنها حاظرة وتلك مبيحة، والحاظر يجعل متأخرا عن المبيح إذا تعارضا وجهل التاريخ، لئلا يلزم النسخ مرتين، كما مر فى "المقدمة".

فإن قيل: كيف يجعل الحاظر هنا متأخرا وقد حكى ابن مسعود: أن تحريم الكلام كان عند رجوعه من عند النجاشى، وكان رجوعه من عنده إلى مكة قبل هجرة النبى ﷺ وقصة ذى اليدين كانت بالمدينة بعد إسلام أبى هريرة، لكونه قد حضرها، كما يدل عليه السياق، وإسلامه كان قبل وفاة النبى ﷺ بثلاث سنين، كذا فى "الجوهر النقى" (١:١٨٩) عن الحميدى.

قلنا: تحريم الكلام لم يكن بمكة بل بالمدينة، ورجوع ابن مسعود من الحبشة كان مرتين، مرةً منها إلى مكة، وأخرى إلى المدينة، قال الزيلعى فى "نصب الراية": وابن مسعود قد شهد بدرا لأنه هاجر إلى الحبشة، ثم رجع إلى مكة ثم رجع إلى المدينة (أى من الحبشة)، وشهد بدرًا، ذكره موسى بن عقبة فى مغازيه، وهى أصح المغازى عند أهل

بالسكوت ونهينا عن الكلام، رواه مسلم (١: ٢٠٤).

الحديث اهـ (١: ٢٥٧).

وقال الحافظ فى "الفتح": إن بعض المسلمين هاجر إلى الحبشة، ثم بلغهم أن المشركين أسلموا، فرجعوا إلى مكة فوجدوا الأمر بخلاف ذلك، واشتد الأذى عليهم فخرجوا إليها أيضاً، وكان ابن مسعود مع الفريقين، واختلف فى مراده بقوله: فلما رجعنا، هل أراد الرجوع الأول أو الثانى، فجنح القاضى أبو الطيب الطبرى وآخرون إلى الأول، وقال آخرون: إنما أراد بن مسعود رجوعه الثانى، وقد ورد أنه قدم المدينة والنبى ﷺ يتجهز إلى بدر.

وفى "مستدرك الحاكم": من طريق أبى إسحاق عن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن مسعود قال: بعثنا رسول الله ﷺ إلى النجاشى ثمانين رجلا فذكر الحديث بطوله، وفى آخره: فتعجل ابن مسعود فشهد بدراً، فظهر أن اجتماعه (أى ابن مسعود) بالنبى ﷺ بعد رجوعه كان بالمدينة، وإلى هذا الجمع نحا الخطابى، ويقوى هذا الجمع رواية كلثوم المتقدمة (وهى زيادته فى حديث ابن مسعود: إن الله قد أحدث من أمره أن لا تتكلموا فى الصلاة إلا بذكر الله، وما ينبغى لكم فقوموا لله قانتين فأمرنا بالسكوت؛ فإنها ظاهرة فى أن كلا من ابن مسعود وزيد بن أرقم حكى أن الناسخ قوله تعالى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾، وهو مدنى بالاتفاق اهـ (٣: ٦٠).

ومن زعم أن نسخ الكلام كان بمكة قبل الهجرة بثلاث سنين، ومعنى قول زيد بن أرقم: كنا نتكلم، أى كان قومى يتكلم، لأن قومه كانوا يصلون قبل الهجرة مع مصعب ابن عمير فقد تعقبه الحافظ بكون الآية مدنية، وبأن إسلام الأنصار وتوجه مصعب إليهم كان قبل الهجرة بسنة واحدة، وبأن فى حديث زيد بن أرقم عند الترمذى: كنا نتكلم خلف رسول الله ﷺ. فانتفى أن يكون المراد الأنصار الذين كانوا يصلون بالمدينة قبل الهجرة.

فإن قيل: أراد زيد بقوله: كنا نتكلم، من كان يصلى خلف النبى ﷺ بمكة من المسلمين، فهو متعقب أيضاً: بأنهم ما كانوا بمكة يجتمعون إلا نادراً، وبما روى الطبرانى عن أبى أمامة: كان الرجل إذا دخل المسجد فوجدهم يصلون سأل الذى إلى جنبه فيخبره

. . . .

بما فاته فيقضى ثم يدخل معهم، حتى جاء معاذ يوماً فدخل فى الصلاة الحديث، وهذا كان بالمدينة قطعًا، لأن أبا أمامة ومعاذ بن جبل إنما أسلما بها اهـ من "الفتح" (١:٠٦) بتغيير يسير فى التغيير.

وأما كون إسلام أبى هريرة متأخرا عن نزول قوله تعالى: ﴿قوموا لله قانتين﴾، فلا يستلزم تأخر ما رواه أيضًا لما قدمناه فى "المقدمة" أنه ليس من الناسخ ما يرويه الصحابى المتأخر الإسلام معارضًا لمتقدم الإسلام، لاحتمال سماعه عمن أسلم قبله، وهذا هو الجواب عما قيل: إن حديث ذى اليدين أخرجه مسلم وغيره عن عمران بن حصين، وهو متأخر الإسلام أسلم عام خيبر، على أن عمران لم يرو عنه شيء مما يدل على حضوره يوم ذى اليدين، وقد أخرجه النسائى وغيره عنه بلفظ: صلى بهم، وظاهر هذا القول أنه لم يحضر القصة فيحمل على الإرسال، كذا فى "التعليق الحسن" (١:٤١).

فإن قيل: إن أبا هريرة قد حضر القصة إن لم يحضرها عمران يدل عليه قوله: صلى بنا رسول الله ﷺ. قلنا: نحمله على ما حمل ابن حبان قول زيد: كنا نتكلم، قال الطحاوى: إنما قول أبى هريرة عندنا. صلى بنا، يعنى بالمسلمين، وهذا جائز فى اللغة، ثم استشهد عليه بقول النزال بن سبرة: قال لنا رسول الله ﷺ، وهو لم يدركه، وبقول طاوس قدم علينا معاذ بن جبل، وهو لم يحضره، وبقول الحسن: خطبنا عتبة بن غزوان، وهو لم يشهده، إنما يريدون بذلك قومهم وأهل بلدتهم. وقال البيهقى فى قول مجاهد: جاءنا أبو ذر إلى آخره: مجاهد لا يثبت له سماع عن أبى ذر وقوله: جاءنا يعنى جاء بلدنا.

وأما ما رواه مسلم وأحمد وغيرهما من يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة فى هذا الحديث عن أبى هريرة بلفظ: بينما أنا أصلى مع رسول الله ﷺ، فليس بمحفوظ، ولعل بعض رواة هذا الحديث فهم من قول أبى هريرة: صلى بنا أنه كان حاضراً فرواه بالمعنى، وقد أخرجه مسلم من خمس طرق، ولفظه فى طريقين: صلى بنا، وفى طريق: صلى لنا، وفى طريق: أن رسول الله ﷺ صلى ركعتين، وفى طريق: بينما أنا أصلى، تفرد به يحيى بن أبى كثير، وخالفه غير واحد من أصحاب أبى سلمة وأبى هريرة

. . . .

فكيف يقبل اهـ؟ من "آثار السنن" (١:١٤٨).

والدليل على أن أبا هريرة لم يحضر قصة ذى اليدين ما رواه الطحاوى حدثنا ابن أبى داود قال: ثنا سعيد بن أبى مريم، قال: أنا الليث بن سعد، قال: ثنى عبد الله بن وهب عن عبد الله العمرى عن نافع عن ابن عمر أنه ذكر له حديث ذى اليدين، فقال: كان إسلام أبى هريرة بعد[1] ما قتل ذو اليدين اهـ (١:٢٦).

قلت: رجاله كلهم ثقات إلا العمرى، فاختلف فيه قواه غير واحد من الأئمة، وضعفه النسائى وابن حبان وأمثالهما من المتشددين، وأحسن شيء ما قاله الذهبى فى "الميزان": صدوق فى حفظه شيء، وهذا لا ينحط حديثه عن درجة الحسن، قال: وقال الدارمى: قلت لابن معين: كيف حاله فى نافع؟ قال: صالح ثقة اهـ (٢:٨٥)، وهذا الأثر أخرجه الطحاوى من طريق العمرى عن نافع، فهو حسن جدا، وقد حسن حديثه غير واحد من أهل العلم، منهم أبو يعلى الموصلى حيث قال الهيثمى فى "مجمع الزوائد" (١:١١٧) فى (باب غسل الكافر إذا أسلم): قال أبو يعلى عن رجل عن سعيد المقبرى: قال: فإن كان هو العمرى فالحديث حسن اهـ.

وأورد له يعقوب بن شيبة فى "مسنده" حديثًا، فقال: هذا حديث حسن الإسناد مدنى، وقال ابن عمار الموصلى: لم يتركه أحد إلا يحيى بن سعيد، وقال الخليلى: ثقة غير أن الحفاظ لم يرضوا حفظه هذا، وهو من رجال مسلم، كذا فى "تهذيب التهذيب" (٥:٣٢٦).

وما رواه ابن حبان فى "صحيحه" فى النوع السابع عشر من القسم الخامس ولفظه: قال: صلى رسول الله ﷺ الظهر أو العصر، فسلم فى الركعتين، فقال ذو الشمالين -ابن عبد عمرو حليف لبنى زهرة-: أ خففت الصلاة أم نسيت يا رسول

(١) قلت: وهذا هو الدليل على عدم حضور عمران بن حصين تلك الحادثة، لما تقدم عن ابن سيرين -راوى الحديث- عن أبى هريرة أنه كان يرى التوحيد بين حديث عمران وأبى هريرة، وذلك أنه قال فى آخر حديث أبى هريرة: نبئت أن عمران بن حصين قال: ثم سلم، قال الحافظ: وهو الراجح فى نظرى أى اتحاد الحديثين جميعًا وإن كان ابن خزيمة، ومن تبعه جنحوا إلى التعدد (٢:٨٠).

. . . .

الله! فقال عليه السلام: ما يقول ذواليدين؟ قالوا: يا نبى الله! صدق، قال: فأتم بهم الركعتين اللتين نقصهما، ثم سلم، قال الزهرى: كان هذا قبل بدر، ثم استحكمت الأمور بعد اهـ من الزيلعى (١:٢٥٦)، فهذا الزهرى الذى هو أحد أركان الحديث، وأعلم الناس بالمغازى، قد نص على أن قصة ذى اليدين كانت قبل بدر قبل إسلام أبى هريرة بكثير.

وفى "الجوهر النقى": ذكر عن ابن وهب أنه قال: إنما كان حديث ذى اليدين فى بدء الإسلام، ولا أرى لأحد أن يفعله اليوم اهـ (١:١٨٩).

وقد طعن الحفاظ على الزهرى فى قوله ذلك ونسبوه إلى الوهم، وقالوا: التبس عليه ذو اليدين بذى الشمالين، فظنهما واحدا، وهما اثنان، فذو الشمالين هو ابن عبد عمرو ابن نضلة، حليف لبنى زهرة من خزاعة قتل ببدر.

وأما ذو اليدين الذى أخبر النبى ﷺ بسهوه فإنه بقى بعد للنبى ﷺ، قال البيهقى: كذا ذكره شيخنا أبو عبد الله الحافظ، ثم خرج عنه بسنده ما يدل على ذلك، كما فى "الجوهر النقى" (١:١٦٣).

وأجيب عنه: بأن الزهرى لم يهم، فقد تابعه على ذلك عمران بن أبى أنس، قال النسائى: أنا عيسى بن حماد أنا الليث عن يزيد بن أبى حبيب عن عمران بن أبى أنس عن أبى سلمة عن أبى هريرة: أن رسول الله ﷺ صلى يومًا فسلم فى ركعتين ثم انصرف فأدركه ذو الشمالين، فقال: يا رسول الله! أ نقصت الصلاة أم نسيت؟ فقال: لم تنقص ولم أنس! قال: بلى والذى بعثك بالحق، قال رسول الله ﷺ: أ صدق ذو اليدين؟ قالوا: نعم! فصلى بالناس ركعتين اهـ (١:١٨٢)، ويؤيده ما تقدم عن ابن عمر بسند حسن أن ذو اليدين قتل قبل إسلام أبى هريرة اهـ، والذى قتل قبل إسلامه هو ذو الشمالين عندهم، فثبت أنه ذواليدين أيضًا.

سلمنا أنهما اثنان، ولكن لا نسلم أن ذا اليدين بقى حيا إلى إسلام أبى هريرة فضلا عن بقائه إلى ما بعد النبى ﷺ، لتصريح ابن عمر بقتله قبل إسلام أبى هريرة، والصحابى أعرف بحال الصحابى من سائر الحفاظ والمحدثين.

. . . .

وأما ما رواه البيهقى عن الحاكم وعبد الله[1] بن أحمد فى "زيادات المسند"، والطبرانى فى "الكبير"، وآخرون من طريق معدى بن سليمان قال: ثنا شعيب بن مطير عن أبيه مطير ومطير حاضر يصدق مقالته، قال: كيف كنت أخبرتك؟ قال: يا أبتاه! أخبرتنى أنك لقيك ذو اليدين بذى خشب، فأخبرك أن رسول الله ﷺ صلى بهم إحدى صلاتى العشى وهى العصر، الحديث، فهـذه سلسلة الضعفاء. أما معدى بن سليمان فضعفه النسائى وابن حبان. وقال أبو زرعة: واهى الحديث، وقال أبو حاتم: شيخ، وقال الشاذكونى: كان من أفضل الناس، وكان يعد من الأبدال، وصحح الترمذى حديثه، وأما شعيب بن مطير فلم يذكره أحد ممن تكلم فى الرجال مثل الذهبى وابن حجر وغيرهما، قال ابن التركمانى: لم أقف على حاله ووالده مطير، قال فيه ابن الجارود: لم يكتب حديثه.

وفى "الضعفاء" للذهبى: لم يصح حديثه، وفى الكاشف: مطير بن سليم عن ذى الزوائد، وعنه ابناه شعيب وسليم لم يصح حديثه اهـ من "الجوهر النقى" (١٩٣:١)، وقال الحافظ فى "التقريب": مجهول الحال (ص٢٠٩)، فمن جعله سندا محتجاً به كبعض الناس المدعى سعة النظر فى الفن والمهارة فيه فقد أتى بأمر عظيم، وزل حماره فى الطين، والعجب منه كيف يحتج به؟ وقد صرح الأئمة بأنه لم يصح، وقال البخارى: لم يثبت حديثه، أى حديث مطير، كما فى "تهذيب التهذيب" (١٨١:١).

واحتج الحافظ فى "الفتح" على التفرقة بين ذى الشمالين وذى اليدين بأن ذا الشمالين هو الذى قتل ببدر وهو خزاعى، واسمه عمير بن عبد عمرو بن نضلة،

---

(١) قلت: الحديث مذكور فى "مسند أحمد" (٧٧:٤) وسنده: حدثنا محمد بن المثنى ثنا معدى بن سليمان ثنا شعيب بن مطير عن أبيه ومطير حاضر اهـ، ولا يفيد ذكر ابن حبان مطيراً فى "الثقات" لأن معدى بن سليمان أتى مطيراً، وهو شيخ كبير لا ينفذ الحديث، كما ذكره عبد الله بن أحمد فى "المسند" (ص مذكور)، وإنما سمعه معدى عن شعيب وهو مجهول الحال، وتصديق مطير إياه فى مقالته لا يفيد شيئًا لكونه كبيراً لا ينفذ الحديث، وقد كان نسيه فلقنه ابنه فتلقن، فلا يحتج به ما لم يعرف عدالة شعيب وثقته، على أن مطيرا اثنان، أحدهما الوادعى والد شعيب الراوى عن ذى اليدين، والثانى الوادى الراوى عن ذى الزوائد، قاله البخارى، كما فى "تهذيب التهذيب" (١٨١:١٠)، فلا نعلم أيهما وثقه ابن حبان.

. . . .

وذو اليـــدين تأخـــر بعـد النبى ﷺ، كمـا أخـرجـه الطبـرانى وغيـره، وهـو سلمى واسمـه الخرباق اهـ (٢:٧٧).

قلت: أما تأخر ذى اليدين بعد النبى ﷺ فقد مر الجواب عنـه وأن سنده أوهن من نسج العنكبوت، وأما أن ذا الشمالين خزاعى والآخر سلمى.

فالجواب عنـه: أن ذا اليدين أيضًا خزاعى، قال ابن سعد فى "طبقاته": ذواليدين ويقال: ذو الشمالين اسمه عمير(١) بن عمرو بن نضلة من خزاعة. وقال ابن حبان فى "ثقاته": ذو اليدين ويقال له ذو الشمالين أيضًا ابن عبد عمرو بن نضلة الخزاعى، وقال أيضا ذو الشمالين عمير بن عبد عمرو بن نضلة بن عامر بن الحارث بن غيشان الخزاعى حليف بنى زهرة، وقال أبو عبد الله محمد بن يحيى العدنى فى "مسنده": قال أبو محمد الخزاعى: ذو اليدين أحد أجدادنا وهو ذوالشمالين اهـ من "التعليق الحسن" (١:١٤٤)، فثبت بعبارات هؤلاء الأئمة الحفاظ أن ذا اليدين وذا الشمالين واحد، وكلاهما خزاعى.

وأما ما وقع عند مسلم من طريق أبى سلمة عن أبى هريرة: فقام رجل من بنى سليم، كما ذكره الحافظ فى "الفتح" (٢:٧٧)، فلا ينافى ذلك، فقد ثبت أن ذا الشمالين كان اسم أحد أجداده سليما، قال ابن هشام فى "سيرته" فى باب من حضر ببدر: قال ابن إسحاق: ذوالشمالين ابن عبد عمرو بن نضلة من غيشان بن سليم بن ملكان بن أقصى ابن حارثة بن عمرو بن عامر من خزاعة اهـ، فما ورد فى رواية مسلم: قام رجل من بنى سليم، أراد به سليم بن ملكان وهو من خزاعة، لا سليم بن منصور الذى ليس بخزاعى، فاحفظه، كذا فى "التعليق الحنس" (١:١٤٧)، ولله در مؤلفه ما أوسع نظره وأدق فكره، وأما إن ذا اليدين اسمه: الخرباق والآخر: اسمه عمير.

فالجواب عنه: أن الخرباق لقب لذى الشمالين، قال العلامة ابن الأثير فى "جامع الأصول": الخرباق السلمى اسمه عمير بن عبد عمرو يكنى أبا محمد، ويقال له: ذواليدين وذو الشمالين، والخرباق لقب، وقيل: هما اثنان اهـ. وقال صاحب "المغنى": الخرباق بكسر خاء وسكون راء وبموحـدة وبقاف اسمـه عميـر بن عبـد عمرو يقال لـه:

---

(١) قلت: بعضهم يقول: ابن عبد عمرو، وبعضهم: ابن عمرو، يحذف عبد تخفيفًا ومثله فى الأسماء كثير.

. . . .

ذو اليدين وذو الشمالين، وقيل: هما اثنان اهـ من "التعليق الحسن" (١: ١٤٧).

وبالجملة: فقد اختلفت كلمات المحدثين في وحدة ذي اليدين وذي الشمالين وتعددهما، وقد اتفقوا على تقدم وفاة ذي الشمالين عن إسلام أبي هريرة وعمران ابن حصين وغيرهما من رواة قصة السهو، وأنه قتل ببدر، واختلفوا في وفاة ذي اليدين هل كانت ببدر أم بعد النبي ﷺ؟ والراجح عندنا: الأول، لقول ابن عمر كما مر، وهو الذي رجحه صاحب "الجوهر النقي" والطحاوي قبله، ولو منع أحد رجحانه لمنعنا رجحان الآخر، وقلنا باستواء الاحتمالين، فتبقى قصة ذي اليدين مشكوكا في تقدمها وتأخرها عن النص، وهو قوله تعالى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾، فلا تصلح ناسخة له، ولا مخصصة، كيف وفي حديث أبي هريرة: ثم قام إلى خشبة في مقدم المسجد فوضع يديه عليها، وفي حديث عمران بن حصين: ثم دخل منزله، ولا يجوز لأحد اليوم أن ينصرف عن القبلة، ويمشي ويدخل منزله، وقد بقي عليه شيء من صلاته فلا يخرجه ذلك عنها، فإن قيل: فعل ذلك وهو لا يرى أنه في الصلاة؟

قلنا: فيلزم على هذا أنه لو أكل أو شرب أو باع أو اشترى وهو لا يرى أنه في الصلاة إنه لا يخرجه ذلك منها قال النووي في "شرح مسلم": المشهور من المذهب أن الصلاة تبطل بالعمل الكثير، قال: وهذا مشكل، وتأويل الحديث يعني قصة ذي اليدين صعب على من أبطلها، انتهى.

وأيضاً: فقد أخبر النبي عليه السلام ذو اليدين وخبر الواحد يجب العمل به (عند الخصم)، ومع ذلك تكلم النبي ﷺ وتكلم الناس معه مع إمكان الإيماء (فلم يكن كلامهم ذلك للضرورة ولا سهواً) فدل على أن ذلك كان والكلام في الصلاة مباح ثم نسخ، كما تقدم اهـ من "الجوهر النقي" (١: ١٩٠).

فإن قيل: إنهم لم ينطقوا، وإنما أومؤوا، كما عند أبي داود في رواية ساق مسلم إسنادها ولفظه: فأقبل رسول الله ﷺ على القوم فقال: «أصدق ذو اليدين؟» فأومؤوا أي نعم اهـ (١: [illegible]). قال الحافظ في "الفتح": وهذا اعتمده الخطابي، وقال: حمل القول على الإشارة مجاز شائع بخلاف عكسه، فينبغي رد الروايات التي فيها التصريح بالقول

. . . .

إلى هذه، وهو قوى، وأقوى من قول غيره يحمل على أن بعضهم قال بالنطق، وبعضهم بالإشارة اهـ (٣:٨٢).

قلنا: فالخطب حينئذ هين، ويبطل احتجاج الخصوم بقصة ذى اليدين على إباحة الكلام وعدم الفساد به، لو لضرورة إصلاح الصلاة، أو نسيانا رأسًا، قال الحافظ (٣:٨٣): لكن يبقى قول ذى اليدين: بلى قد نسيت.

ويجاب عنه وعن البقية على تقدير ترجيح أنهم نطقوا: بأن كلامهم كان جوابًا للنبى ﷺ، وجوابه لا يقطع الصلاة، كما سيأتى البحث فيه فى تفسير سورة الأنفال فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾، وتعقب بأنه لا يلزم من وجوب الإجابة عدم قطع الصلاة.

وأجيب: بأنه ثبتت مخاطبته فى التشهد، وهو حى بقولهم: السلام عليك أيها النبى، ولم تفسد الصلاة، والظاهر أن ذلك من خصائصه، ويحتمل أن يقال: مادام النبى ﷺ يراجع المصلى فجائز له جوابه حتى تنقضى المراجعة، فلا يختص الجواز بالجواب لقول ذى اليدين: بلى قد نسيت، ولم تبطل صلاته اهـ.

قلت: واحتجوا أيضًا بما رواه أبو داود بطريق يزيد بن أبى حبيب عن سويد بن قيس عن معاوية بن حديج (مصغرًا) أن رسول الله ﷺ صلى يومًا وقد بقيت من الصلاة ركعة، فأدركه رجل فقال: نسيت من الصلاة ركعة، فرجع فدخل المسجد، وأمر فأقام الصلاة فصلى للناس ركعة، فأخبرت بذلك الناس فقالوا لى: أ تعرف الرجل؟ قلت: لا! إلا أن أراه، فمر بى فقلت: هذا هو. فقالوا: هذا طلحة بن عبيد الله اهـ (١:١٥٣).

قال الحافظ فى "الفتح": روى معاوية بن حديج بمهلمة وجيم مصغرًا قصة أخرى فى السهو، ووقع الكلام فيها ثم البناء، وكان إسلامه قبل موت النبى ﷺ بشهرين اهـ (٣:٨٢).

قلت: سويد بن قيس هذا هو التجيبى المصرى ذكره الذهبى فى "الضعفاء" و "الميزان"، وقال: لا يعرف، تفرد عنه يزيد بن أبى حبيب، لكن وثقه

. . . .

النسائى اهـ (١:٤٣٦). على أن الأمة قد أجمعت على العمل بخلاف ذلك، وقالوا: إن فعل الإقامة ونحوها[1] يقطع الصلاة، كذا فى "الجوهر" (١:١٩١)، فيحمل على تقدمه من النهى أيضاً، وأن معاوية بن خديج لم يحضر القصة، وإنما سمعها عن أحد من متقدمى الإسلام، وقوله: فأدركه رجل، وقولهم له: أ تعرف الرجل، وقوله: لا إله أن أراه، ثم معرفته إياه حين مر به لا يستلزم حضوره الواقعة، لاحتمال أن يكون الذى أخبره بالقصة عرفه الرجل بالإشارة ولم يسمه له، أو سماه فنسيه، فلذلك قال: لا أعرفه إلا أن أراه، ثم عرفه حين مر به، فافهم.

قالوا: ويدل على عدم نسخ الكلام فى الصلاة ما رواه عطاء أن ابن الزبير صلى المغرب وسلم فى ركعتين، ونهض ليستلم الحجر، فسبح القوم، فقال: ما شأنكم؟ وصلى ما بقى وسجد سجدتين، فذكر ذلك لابن عباس فقال: ما أماط عن سنة نبيه ﷺ، رواه أحمد والبزار والطبرانى فى "الكبير" و "الأوسط"، ورجال أحمد رجال الصحيح اهـ (مجمع الزوائد ١:٢٠٢).

قلت: تتبعت مسانيد ابن عباس وابن الزبير من المسند فلم أجد هذا الأثر فيه، وذكره البيهقى من طريقين: فى أحدهما: عسل بن سفيان، ضعفه ابن معين وأبو حاتم والبخارى وغيرهم.

وفى الطريق الثانى: الحارث بن عبيد أبو قدامة، قال النسائى: ليس بالقوى، وقال ابن حنبل: مضطرب الحديث، وعنه قال: لا أعرفه، وقال البيهقى: ضعفه ابن معين، وحدث عنه ابن مهدى وقال: لا أعرف إلا خيرا، كذا فى "الجوهر" (١:١٩١).

ولو سلمنا صحته فالقول فيه محمول على الإشارة، وقول ابن عباس: ما أماط عن سنة نبيه، راجع إلى سجدته للسهو، لتأخير القيام إلى الثالثة، ولم يبطل صلاته بالنهوض لعدم كثرة المشى، ولعله لم يتجاوز موضع السجود حين سبح به القوم.

وأما ما رواه النسائى وسكت عنه (١:١٧٩): عن أبى الدرداء قال: قام رسول

(١) كالخروج من المسجد والانحراف عن القبلة.

١٣٩٢- حدثنا يونس ثنا سفيان عن أبى حازم عن سهل بن سعد عن النبى ﷺ أنه قال: «من نابه شيء فى صلاته فليقل سبحان الله، إنما التصفيق

الله ﷺ يصلى فسمعناه يقول: أعوذ بالله منك، ثم قال: ألعنك بلعنة الله ثلاثا، وبسط يده كأنه يتناول شيئًا، فلما فرغ من الصلاة قلنا: «يا رسول الله! قد سمعناك تقول فى الصلاة شيئًا لم نسمعك تقوله قبل ذلك، ورأيناك بسطت يدك»، قال: «إن عدو الله إبليس جاء بشهاب من نار ليجعله فى وجهى، قلت: أعوذ بالله منك ثلاث مرات، ثم قلت: ألعنك بلعنة الله، فلم يستأخر ثلاث مرات، ثم أردت أن آخذه، والله لولا دعوة أخينا سليمان لأصبح موثقًا بها يلعب به ولدان أهل المدينة» اهـ. فالجواب عنه ما قاله السندى فى قوله: يفيد أن خطاب الشيطان لا يبطل الصلاة، (فيحمل النهى على الكلام العرفي المتبادر فى الخطاب، وهو كلام الإنسان ومخاطبته لنوعه)، وإطلاق الفقهاء يقتضى البطلان عندهم، فلعلهم يحملونه على ما إذا كان الكلام مباحًا اهـ (١٧٩:١)، وقول أبى الدرداء: فسمعناه يقول، محمول[1] على المجاز عندهم، أى سمعه المسلمون يقول كذا، وأحسن منه جوابًا ما قال الحافظ فى "الفتح" (٤٤٢:٦): فيه إباحة العمل اليسير[2] فى الصلاة، وأن المخاطبة فيها إذا كان بمعنى الطلب من الله لاتعد كلامًا، فلا يقطع الصلاة اهـ، أى فحينئذ يكون قوله ﷺ: «أعوذ بالله منك وألعنك بلعنة الله»، كقول المصلى: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم»، وقوله: «إن عليك لعنتى إلى يوم الدين»، واستحسن شيخنا هذا الجواب.

قوله: حدثنا يونس إلخ: وقوله: عن أبى هريرة إلخ. قلت: دلالته على حرمة الكلام فى الصلاة مطلقًا سواء كان لإصلاحها أو ناسيا ظاهرة، لأنه ﷺ علمهم فى هذه الآثار فى كل نائبة تنوبهم فى الصلاة التسبيح، ولم يبح لهم غيره، كما دل عليه لفظة، إنما المفيدة للقصر، وادعى الجصاص فى "أحكام القرآن" له تأخر هذا الحديث عن قصة ذى اليدين، ونصه: فمنع رسول الله ﷺ لمن نابه شيء فى الصلاة من الكلام وأمر بالتسبيح، فلما لم يكن من القوم تسبيح فى قصة ذى اليدين (بل ضربوا

(١) لأنه أسلم يوم بدر، والنهى عن كلام كان قبله.

(٢) أى وكان بسط اليدين منه ﷺ إلى إبليس كإشارة المصلى ودفعه لمن يريد المرور بين يديه.

للنساء والتسبيح للرجال»، أخرجه الطحاوى (١:٢٥٩)، ورجاله رجال الصحيح، وأخرجه الشيخان مطولا، كما فى "آثار السنن" (١:١٣٨).

بأيديهم على أفخاذهم، كما فى حديث معاوية بن الحكم الذى أخرجه مسلم، كذا فى "فتح البارى" (٣:٢٦٢)، ولا أنكر[1] عليهم النبى ﷺ تركه، دل ذلك على أن قصة ذى اليدين كانت قبل أن يعلمهم التسبيح، إذ غير جائز أن يكون قد علمهم التسبيح، ثم يخالفونه إلى غيره، ولو كانوا خالفوا ما أمروا به من التسبيح فى مثل هذه الحال، لظهر فيه النكير عليهم فى تركهم التسبيح المأمور به إلى الكلام المحظور.

وفى هذا دليل على أن قصة ذى اليدين كانت على أحد وجهين: إما قبل حظر الكلام فى الصلاة، وإما أن تكون بعد حظر الكلام فى الصلاة، وإما أن تكون بعد حظر الكلام بديا منه، ثم أبيح الكلام، ثم حظر بقوله: «التسبيح للرجال والتصفيق للنساء» (١:٤٤٥)، إلى أن قال: وجملة الأمر فى ذلك أنه (أى حديث ذى اليدين) إن كان فى حال إباحة الكلام بديا قبل حظره فلا حجة للمخالف فيه، وإن كان بعد حظر الكلام فليس يمتنع أن يكون أبيح بعد الحظر ثم حظر، فكأنه آخر أمره الحظر، ونسخ به ما فى حديث أبى هريرة، وقد بينا أن قوله: «التسبيح للرجال والتصفيق للنساء» كان بعد حديث أبى هريرة، إذ لو كان متقدمًا لأنكر عليهم ترك المأمور به من التسبيح، ولكان القوم لا يخالفونه إلى الكلام مع علمهم بحظر الكلام والأمر بالتسبيح. وفى ذلك دليل على أن الأمر بالتسبيح ناسخ لإباحة الكلام متأخر عنه، فوجب أن يكون ما فى حديث أبى هريرة (فى قصة ذى اليدين) مختلفًا فى استعمالهما، فوجب أن تقضى عليه الأخبار الواردة فى الحظر لأن من أصلنا أنه متى ورد خبران: أحدهما: خاص، والآخر: عام.

واتفقوا على استعمال العام واختلفوا فى استعمال الخاص، كان الخبر المتفق على استعماله قاضيًا على المختلف فيه اهـ (١:٤٤٧)، قلت: فواجب على كل من يريد الاعتراض على الحنفية فى مسألة أن يعرف أصولهم أولا، والله تعالى أعلم.

(١) أى لم ينكر كما ينكر على مخالفة الأمر، فلا يرد ما فى بعض طرق الحديث عند مسلم: ما لى رأيتكم أكثرتم التصفيق، من نابه شيء فى صلاته فليسبح اهـ، فإن هذا الإنكار كان لإظهار كراهة الفعل فقط لا على مخالفتهم الأمر، فإن سياق الحديث مشعر بأن تعليم التسبيح كان حدث بعد هذا ولم يسبق منه مثله.

١٣٩٣- عن أبي هـريرة عن النبي ﷺ، قال: «التسبيح للرجال،

وفي الحديث دلالة على جواز التسبيح للرجال والتصفيق للنساء لإصلاح الصلاة إذا نابهم أمر، قال صاحب "التوضيح": وبهذا قال مالك والشافعي: إن من سبح في صلاته لشيء ينوبه أو أشار إلى إنسان فإنه لا يقطع الصلاة، وخالف في ذلك أبو حنيفة رضي الله عنه، قال العيني: قلت: لا نسلم أن أبا حنيفة خالف، فإن مذهب أبي حنيفة أنه إذا سبح أو حمد جوابا لإنسان فإنه يقطع، لأنه يكون كلامًا، وأما إذا وقع شيء من ذلك لغير جواب فلا يضر، لأن الصلاة هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن، كما ثبت ذلك في الصحيح اهـ من "عمدة القارئ" (٣: ٧١٠).

قلت: أشار إلى حـديث معاويـة بن الحكم السلمي، وهـو أول أحـاديث الباب: وقـد ورد في التشميت فيكون التشميت مفسدًا للصلاة أيضًا، لأنه من كلام الناس بدلالـة الحديث.

قال صاحب "الهداية": ومن عطس فقال له آخر: يرحمك الله، وهو في الصلاة فسدت صلاته، لأنه يجري في مخاطبات الناس فكان من كلامهم اهـ (١: ١١٤)، ولو قال العاطس: "الحمد لله"، لا تفسد، والأولى أن يقوله في نفسه، وإن أخبر بخبر يسره فقال: "الحمد لله"، أو أخبر بما يتعجب منه فقال: "سبحان الله"، إن أراد به جوابه قطع عند محمد وأبي حنيفة، وكذلك إذا أخبر بخبر يسوءه فاسترجع لذلك، فإن لم يرد به جوابه لم يقطع صلاته، وإن أراد به الجواب قطع، وعند أبي يوسف لا يقطع وإن أراد به الجواب، وجه قوله: إن الفساد إما بالصيغة أو بالنية، لا وجه للأول؛ لأن الصيغة صيغة الأذكار، ولا وجه للثاني؛ لأن مجرد النية غير مفسد.

ولهما: أن هذا اللفظ لما استعمل في محل الجواب، وفهم منه ذلك صار من هذا الوجه من كلام الناس، وإن لم يصر من حيث الصيغة، كمن قال الرجل اسمه يحيى وبين يديه كتاب موضوع: يا يحيى خذ الكتاب بقوة، وأراد به الخطاب بذلك لا قراءة القرآن أنه يعد متكلمًا لا قارئا، ولهذا عد النبي ﷺ تشميت العاطس كلامًا مفسدًا للصلاة في ذلك الحديث لما خاطب الآدمي به، وقصد قضاء حقـه، وإن كان دعاءً صيغةً، كذا في "البدائع" (١: ٢٣٥ و ٢٣٧).

والتصفيق للنساء»، رواه الجماعة، وزاد مسلم وآخرون: «فى الصلاة» (آثار السنن ١:١٣٨).

فإن قيل: قد فرقتم بين سلام الساهى والعامد فقلتم: لا يفسد صلاته بالسلام سهواً ويفسد به إذا كان عمداً، وهو كلام فى الصلاة، فكذلك سائر الكلام فيها، فينبغى أن لا تفسد بالكل ناسيا كقول الشافعية، قيل لـه: إنما السلام ضرب من الذكر مسنون بـه الخروج من الصلاة، فإذا قصد إليه عامداً فسدت به الصلاة، كما يخرج به منها فى آخره، وإذا كان ساهياً فهو ذكر من الأذكار، لا يخرج به من الصلاة، وإنما كان ذكراً لأنه سلام على الملائكة وعلى من حضره من المصلين، وهو لو قال: «السلام على ملائكة الله وعلى نبى الله» (وعلى المسلمين) لا تفسد صلاته، ومثله موجود فيها، وهو قوله: «السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين». وإذا كان مثله يوجد فى الصلاة لم يكن مفسداً لها إذا وقع منه ناسياً (من غير إرادة الخطاب لأحد معين)، وإنما أفسدنا به الصلاة إذا تعمد، لا من حيث إنه من كلام الناس المحظور فى الصلاة، بل من جهة أنـه مسنون للخروج من الصلاة، فإذا عمد له فقد قصد الوجه المسنون له فقطع صلاته اهـ من "أحكام القرآن" (١:٤٤٨) للجصاص مختصراً.

تتمـة:

قال الطحاوى: ومما يدل على ذلك (أى كون قصة ذى اليدين منسوخة بالأحاديث الناهية عن الكلام مطلقاً) إن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد كان مع رسول الله ﷺ فى يوم ذى اليدين، ثم قد حدثت به تلك الحادثة فى صلاته بعد رسول الله ﷺ، فعل فيها بخلاف ما كان من عمل رسول الله ﷺ يومئذ.

حدثنا ابن مرزوق ثنا أبو عاصم عن عثمان بن الأسود قال: سمعت عطاءً يقول: صلى عمر بن الخطاب بأصحابه فسلم فى ركعتين ثم انصرف، فقيل له فى ذلك، فقال: إنى جهزت عيرا من العراق بأحمالها وأحقابها حتى وردت المدينة، فصلى بهم أربع ركعات (سنده صحيح ولكنه مرسل، عطاء لم يدرك عمر)، فدل ترك عمر لما قد علمه من رسول الله ﷺ فى مثل هذا، وعمله بخلافه على نسخ ذلك، وقد كان فعل عمر هذا بحضرة أصحاب رسول الله ﷺ الذين قد حضر بعضهم يوم ذى اليدين، فلم ينكروا

باب أن الإشارة المفهمة بغير اللسان لا تقطع الصلاة كالإشارة بالسلام ونحوه ولكنها تكره من غير حاجة

١٣٨٤- عن جابر قال: أرسلنى رسول الله ﷺ وهو منطلق إلى بنى المصطلق، فأتيته وهو يصلى على بعيره، فكلمته. فقال لى بيده هكذا، وأومأ زهير بيده، ثم كلمته، فقال لى هكذا، وأومأ زهير أيضًا بيده إلى الأرض، وأنا أسمعه يقرأ يؤمى برأسه، فلما فرغ قال: ما فعلت فى الذى أرسلتك له،

ذلك عليه، ولم يقولوا له: إن رسول الله ﷺ قد فعل يوم ذى اليدين خلاف ما فعلت، فدل ذلك أيضًا على أنهم قد كانوا علموا من نسخ ذلك ما كان عمر رضي الله عنه علمه اهـ (١: ٢٥٩ و ٢٦٠).

باب أن الإشارة المفهمة بغير اللسان -كالإشارة بالسلام ونحوه- لا تقطع الصلاة ولكنها تكره من غير حاجة

قوله: عن جابر إلخ. قلت: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، لكونه ﷺ أشار لجابر مرتين، وكذا دلالة حديث أم سلمة حيث أشار ﷺ بيده للجارية، ومضى فى الصلاة، ولم تكن إشارته تلك قاطعة لها، وكانت إشارة مفهمة، كما لا يخفى، وكانت للحاجة فلم تكره أيضًا، فإن قيل: فى حديث جابر المذكور إشكال على قول أبى حنيفة، حيث قال: المصلى إذا سلم عليه لا يرد بلفظ، فإنه قاطع للصلاة، ولا بإشارة فإنها تكره. قلت: إشارته ﷺ لجابر لم تكن لرد السلام عليه، بل كان للنهى عن السلام والكلام أو للأمر بالمكث. يدل عليه قوله عند مسلم: أومأ بيده إلى الأرض، فلو كانت هذه الإشارة لرد السلام لكانت إلى فوق لا إلى الأرض، وقوله فى رواية البخارى: «إنما منعنى أن أرد عليك أنى كنت أصلى»، فإنه كالصريح فى أنه ﷺ لم يرد على جابر، لا إشارة ولا لفظًا، ولو كان رد عليه إشارة لم يقع فى قلب جابر ما وقع، فتقييده بالكلام غير سديد، وأيضًا: لو كان ﷺ رد عليه بالإشارة لم يحتج إلى الرد عليه بعد الفراغ، كما هو مذهب من يجيز الرد بالإشارة، وقد ثبت أنه رد عليه بعد ما انصرف عن صلاته، وهو المأثور من مذهب جابر.

فإنه لم يمنعنى أن أكلمك إلا أنى كنت أصلى، الحديث، رواه مسلم (١:٤ ٠ ٢)، ولفظه عند البخارى: فأتيت النبى ﷺ فسلمت عليه فلم يرد على، فوقع فى قلبى ما الله أعلم به، ثم سلمت عليه فلم يرد على، فوقع فى قلبى أشد من المرة الأولى، ثم سلمت عليه فرد على، فقال: «إنما منعنى أن أرد عليك أنى كنت

قال الطحاوى: حدثنا على[١] بن زيد قال: ثنا موسى بن داود (هو الضبى الطرسوسى، وثقه ابن نمير وابن سعد وابن نمار الموصلى والعجلى وابن حبان، روى له مسلم، كما فى "التهذيب" ١٠:٣٤٢) قال: ثنا همام (هو ابن منبه ثقة حافظ) قال: سأل سليمان[٢] بن موسى عطاءً، سألت جابراً عن الرجل ليسلم عليك وأنت تصلى، فقال: لا ترد عليه حتى تقضى صلاتك؟ فقال: نعم (١:٢٦٥).

قال العينى: ثم الأئمة اختلفوا فى هذا الباب فقال قوم منهم: يرد السلام نطقًا، وهو المروى عن أبى هريرة وجابر[٣] والحسن وسعيد بن المسيب وقتادة وإسحاق، ومنهم من قال: يستحب رده بالإشارة، وبه قال الشافعى ومالك وأحمد وأبو ثور، وقيل: يرد فى نفسه، روى ذلك عن أبى حنيفة أيضًا، قال قوم: يرد بعد السلام وهو قول عطاء والثورى والنخعى، وهوالمروى عن أبى ذر وأبى العالية، وبه قال محمد بن الحسن، وقال أبو يوسف: لا يرد لا فى الحال ولا بعد الفراغ اهـ (١:١ ٠ ٧).

قلت: القول الأول يبطله الأحاديث الناهية عن الكلام فى الصلاة، لا سيما حديث ابن مسعود: فلما رجعنا من عند النجاشى سلمنا عليه، فلم يرد علينا، وقال: إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وأنه قد أحدث أن لا تتكلموا فى الصلاة إلا بذكر الله، وما ينبغى لكم

(١) من أهل طرسوس قدم مصر وحدث بها، روى عن موسى بن داود ومحمد بن كثير وغيره، وعنه الباغندى وابن مخلد، قال سلمة: ثقة "لسان الميزان".

(٢) هو الأموى أثنى عليه عطاء والزهرى وابن جريج، وثقه ابن معين وغيره، كذا فى "التهذيب" (٤:٢٢٦).

(٣) قال الطحاوى: ثنا فهد ثنا عمر بن حفص ثنا أبى ثنا الأعمش ثنى أبو سفيان قال: سمعت جابرا يقول: ما أحب أن أسلم على الرجل وهو يصلى، ولو سلم على لرددت عليه اهـ (١:٢٦٤)، وأول الطحاوى قوله: لرددت عليه أى بعد فراغى من الصلاة، بدليل ما رواه عطاء عنه، على أن أبا سفيان طريف السعدى متكلم فيه جدا، فلا يعتبر بما رواه ما لم يتابعه غيره.

أصلى» إلخ، قال الحافظ فى "الفتح" (٦٩:٣): قوله: ثم سلمت عليه فرد على، أى بعد أن فرغ من صلاته اهـ.

قلت: يدل عليه ما أخرجه الطحاوى (٢٦٤:١) بسنده، وفى آخره: فلما سلم رد على اهـ.

وقوموا لله قانتين، فأمرنا بالسكوت اهـ، وقد مر، وهو بدلالة يـدل على كون السلام كلامًا محظورًا عنه.

والقول الثانى: يؤيده بعض ما ورد فى المرفوعات: أنه ﷺ كان يرد السلام بيده فى الصلاة.

وأجاب عنه الطحاوى: أنه ليس فيه دليل على ذلك، لأنه ﷺ لم يقل إنه أراد بتلك الإشارة رد السلام على من سلم عليه، فاحتمل أن تكون تلك الإشارة ردًا منه للسلام، أو نهيًا لهم عن السلام عليه وهو يصلى اهـ بمعناه (٣٦٣:١)، نعم! ثبت عن ابن عمر أنه مر على رجل يصلى فسلم عليه فرد عليه السلام، فرجع إليه ابن عمر فقال: إذا سلم على أحدكم وهو يصلى فلا يتكلم وليشر بيده، أخرجه محمد فى "الموطأ" (ص١٢١) عن مالك عن نافع عنه.

ومنعه أصحابنا فى الصلاة مطلقًا بدليل ما سيأتى، وما مر من حديث جابر أنه ﷺ لم يرد عليه فى الصلاة لا لفظًا ولا إشارة، وحملوا قول ابن عمر: وليشر بيده على الإباحة دون الندب، وكان ابتداء السلام منه على المصلى لعدم علمه بحال الرجل أنه مشغول بالصلاة، ولو ثبت عنه استحباب الإشارة صراحة فالأخذ بالمرفوع أولى.

قال العينى (٧٠١:١): وقال الطائفة من الظاهرية: إذا كانت الإشارة مفهمة قطعت عليه صلاته، لما روى أبو داود عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «التسبيح للرجال والتصفيق للنساء، ومن أشار فى صلاته إشارة تفهم منه فليعد لها»، قال أبو داود: هذا الحديث وهم (١٠٨:١).

وقال خليلى فى "شرحه": قال الدارقطنى بعد تخريج هذا الحديث: قال لنا ابن أبى داود: أبو غطفان هذا رجل مجهول، وآخر الحديث زيادة فى الحديث، ولعله من قول ابن

١٣٩٥- عن أم سلمة فى الركعتين بعد العصر قالت: فأرسلت إليه الجارية، فقلت: قومى بجنبه قولى له: تقول لك أم سلمة: يا رسول الله! سمعتك تنهى عن هاتين وأراك تصليهما، فإن أشار بيده فاستأخرى عنه، ففعلت الجارية، فأشار بيده، فاستأخرت عنه، فلما انصرف قال: «يا ابنة أبى أمية! سألت عن الركعتين بعد العصر» الحديث، أخرجه البخارى (٢:٨٥) -واللفظ له- ومسلم وآخرون.

إسحاق، والصحيح عن النبى ﷺ أنه كان يشير، وهكذا قال البيهقى فى "سننه" اهـ.

قال العينى: وأعله ابن الجوزى بابن إسحاق فى سنده، وقال إسحاق بن إبراهيم ابن هانئ: سئل أحمد عن هذا الحديث، فقال: لا يثبت، إسناده ليس بشيء، قال صاحب "التحقيق": أبو غطفان هو ابن طريف، ويقال: ابن مالك المرى، قال عباس الدورى: سمعت ابن معين يقول فيه: ثقة.

وقال النسائى فى "الكنى": أبو غطفان ثقة، قيل: اسمه سعد، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وأخرج له مسلم فى "صحيحه"، فحينئذ يكون إسناد الحديث صحيحًا، وأبو داود لم يبين كيفية الوهم، فلا يبنى عليه شيء، فإن كان قول أبى داود من جهة أبى غطفان فقد بينا حاله، وتعليل ابن الجوزى بابن إسحاق ليس بشيء؛ لأن ابن إسحاق من الثقات الكبار عند الجمهور اهـ (٣:٧٠١).

قلت: لعل قول أبى داود إنما هو من جهة الزيادة التى فى آخر الحديث، فإنها لم ترد مرفوعة إلا من طريق ابن إسحاق فحسب، ولم يتابعه أحد من الثقات على ذكرها، فهى شاذة لا تقبل، لا سيما وابن إسحاق مدلس، وقد عنعن[1]، فلا يكون حجة ما لم يصرح

---

(١) هذا هو مذهب الجمهور من المحدثين، واختاره الحافظ فى "طبقات المدلسين" له، فذكر ابن إسحاق فى المرتبة الرابعة منهم (ص١٨)، وهم الذين اتفق على أنه لا يحتج بشيء من حديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماع، لكثرة تدليسهم عن الضعفاء والمجاهيل. وقال فى محمد بن إسحاق: صدوق مشهور بالتدليس عن الضعفاء والمجهولين وعن شر منهم، وصفه بذلك أحمد والدارقطنى اهـ، ولكن صحح الترمذى حدثه فى (باب المذى) (١:١٧)، وفى (باب ما جاء فى السواك) (١:٥)، وكلاهما بالعنعنة، وقال فى كل منهما: هذا حديث حسن صحيح، وقال فى الأول أيضًا: ولا نعرف مثل هذا إلا من حديث محمد بن إسحاق فى المذى اهـ، وهذا يرفع احتمال تحسينه لأجل المتابعة.

١٣٩٦- عن جابر بن سمرة قال: خرج إلينا رسول الله ﷺ فقال: «ما لى أراكم رافعى أيديكم كأنها أذناب خيل شمس، اسكنوا فى الصلاة»، أخرجه مسلم (١: ١٨١).

١٣٩٧- وعنه قال: صليت مع رسول الله ﷺ فكنا إذا سلمنا قلنا بأيدينا: السلام عليكم السلام عليكم، فنظر إلينا رسول الله ﷺ فقال: «ما شأنكم تشيرون بأيديكم كأنها أذناب خيل شمس؟ إذا سلم أحدكم فليلتفت

بالسماع، وعلى فرض صحته ينبغى أن تحمل الإشارة فى الحديث على الإشارة المفهمة باللسان من غير حاجة، لا على الإشارة باليد ونحوها، فإن فساد الصلاة بمثل تلك الإشارة لا يساعده القياس، ويضاده الآثار الصحيحة فى الباب أيضًا، أو يحمل الأمر بالإعادة على الندب، والله أعلم.

قوله: عن جابر بن سمرة إلخ: قلت: دلالته على كراهة الإشارة بالسلام فى الصلاة وعلى طلب السكون فيها ظاهرة، فما كان خلاف السكون يكره فعله فيها، فإن قيل: إن هذا الحديث ورد فى رفع الأيدى عند التسليم فى آخر الصلاة، كما يشهد به الرواية الأخرى.

قلت: هب ولكن إذا كان رفع الأيدى حين انتهاء الصلاة منهيًا عنه ففى أثناءها أولى، وأيضًا: فإن قوله ﷺ: «كأذناب خيل شمس» يشعر بقبح هذه الإشارة مطلقًا، فإن كونها، كذلك لا يختص بآخر الصلاة، كما لا يخفى، وفيه دلالة على الجزء الأول أيضًا لعدم الأمر بالإعادة.

قوله: وعنه إلخ: قلت: دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، وهذا الحديث قول يعطى حكمًا كليا صريحًا لا يحتمل غيره، وما ذكروه من الآثار فى رد السلام باليد أفعال حاكية عن واقعة بعينها تحتمل الوجوه، ولا عموم لها فيقدم القول على الفعل، وأيضًا: فهذا حاظر وتلك مبيحة، والتاريخ مجهول، فيقدم الحاظر على المبيح على أصلنا، كيلا يلزم النسخ مرتين، وأما ما أخرجوه عن أنس بن مالك: أن النبى ﷺ كان يشير فى الصلاة، رواه أبو داود وآخرون، وإسناده صحيح، كما فى "آثار

إلى صاحبه، ولا يؤمئ بيده»، أخرجه مسلم (١٨١:١) أيضًا، وفي لفظه له: كنا إذا صلينا مع رسول الله ﷺ قلنا: السلام عليكم ورحمة الله، السلام عليكم ورحمة الله، وأشار بيده إلى الجانبين، فقال رسول الله ﷺ: «علام تؤمون بأيديكم كأنها أذناب خيل شمس؟ إنما يكفى أحدكم أن يضع يده على فخذه ثم يسلم على أخيه من على يمينه وشماله»، أخرجه مسلم أيضًا.

السنن" (١٥٠:١)، فهو محمول على إشارة الحاجة، كالإشارة لدفع المار بين يديه، وهو يصلى، وكما أشار إلى جابر يأمره بالصبر عن الكلام، وأشار إلى جارية أرسلتها إليه أم سلمة يأمرها بالمكث، ولا نقول بكراهة الإشارة عند الحاجة، ولا حاجة إلى رد السلام في الصلاة، لكراهة السلام نفسه على المصلى، فلا يستحق الرد، وأيضًا: فحديث أنس هذا أدخله عبد الرزاق في "مصنفه" في (باب من كان يشير بإصبعه في الصلاة)، أي في التشهد.

وجزم ابن حبان أن هذا الحديث اختصر من حديث أن النبي ﷺ لما ضعف قدم أبا بكر ليصلى بالناس، وأومأ إليه النبي ﷺ بأن لا يتأخر إلخ، فلا حجة فيه، لأن إشارة النبي ﷺ إلى أبي بكر، إنما كانت قبل دخوله في الصلاة، والله أعلم، كذا في "التعليق الحسن" (١٥٠:١).

وفي "البحر" بعد ذكر حديث صححه الترمذى (٤٨:١): عن ابن عمر: قلت لبلال: كيف كان النبي ﷺ يرد عليهم حين كانوا يسلمون عليه وهو في الصلاة؟ قال: كان يشير بيده، فإن قيل: إنها تقتضى عدم الكراهة وقد صرحوا، كما في "المنية" وغيرها بكراهة السلام على المصلى ورده بالإشارة أجاب العلامة الحلبي بأنها كراهة تنزيهية، وفعله عليه السلام لها، إنما كان تعليمًا للجواز، فلا يوصف بالكراهة (١٠٩:٢).

قلت: بل في حديث ابن عمر دلالة على أن رد السلام بالإشارة كان في الابتداء، ولذلك ما رآه ابن عمر نفسه بل سأل عنه بلالا وصهيبًا، كما هو عند الترمذى أيضًا وحسنه (٤٨:١).

باب عدم فساد الصلاة بفهم المصلى ما يقال له وجواز الكلام معه عند الحاجة

١٣٩٨- عن خوات بن جبير قال: كنت أصلى وإذا رجل من خلفى يقول: خفف فإن لنا إليك حاجة، فالتفت فإذا رسول الله ﷺ، رواه الطبرانى فى "الكبير"، وفيه عبد الله بن زيد بن أسلم ضعفه ابن معين وغيره، ووثقه أبو

باب عدم فساد الصلاة بفهم المصلى ما يقال له وجواز الكلام معه عند الحاجة

قوله: عن خوات بن جبير إلخ: قلت: دلالته على الجزءين من الباب كليهما ظاهرة، وعبد الله بن زيد بن أسلم روى له البخارى فى "الأدب"، والترمذى والنسائى فى "سننهما"، كما فى "التهذيب" بالرمز، وفيه أيضًا: قال أبو طالب عن أحمد: ثقة. وقال عمرو بن على: سمعت ابن مهدى يحدث عنه وعن أسامة، ولم أسمعه يحدث عن عبد الرحمن، وقال الحاكم: أبو أحمد ثبته على بن المدينى، وقال البخارى: ضعف على عبد الرحمن بن زيد، وأما أخواه فذكر عنهما صحة، وقال ابن سعد: كان عبد الله أثبت ولد زيد اهـ (٥:٢٢٢ و ٢٢٣)، وحديث مثله حسن، وقد تأيد بالشواهد الصحيحة.

منها حديث أم سلمة وقد مر فى الباب السابق، وحديث عائشة فى إمامة أبى بكر فى مرض النبى ﷺ: ثم إنه وجد فى نفسه خفة فخرج بين رجلين أحدهما العباس: فلما رآه أبو بكر ذهب ليتأخر، فأومأ إليــه النبى ﷺ بأن لا يتأخر، الحديث، رواه البخارى (١:٩٥) ومسلم (١:١٧٩)، وحديث أسماء فى صلاة الكسوف: أنها دخلت على عائشة وهى تصلى، فسألتها: ما بال الناس يصلون؟ فأشارت برأسها إلى السماء، فقالت: آية؟ فأشارت أى نعم! أخرجــه الشيخان، وقد مر، ويلتحق به نظر المصلى إلى مكتوب، وفهمه ولو مستفهمًا فلا تفسد صلاته وإن كره لو تعمده، لاشتغاله بما ليس من أعمال الصلاة، وأما لو وقع عليه نظره بلا قصد وفهمه فلا يكره (ظ)، كذا فى "الشامية" (١:٦٦٣)، وفيــه أيضًا: ولا بأس بتكليم المصلى وإجابته برأسه، كما لو طلب منه شىء أو أرى درهمًا وقيل: أجيـد؟ فأومأ بنعم أولا، أو قيل: كم صليتم؟ فأشار بيده أنهم صلوا ركعتين اهـ (١:٦٧٣).

حاتم ومعن بن عيسى، وقال أبو داود: هو أمثل من أخيه (مجمع الزوائد ٢:١٧٤)، وفى الباب عن أم سلمة فى الركعتين بعد العصر، وقد مر آنفًا.

باب عدم فساد الصلاة بالبكاء من الخشية ونحوها

١٣٩٩- عن عبد الله بن الشخير: رأيت رسول الله ﷺ يصلى بنا، وفى صدره أزيز -هو صوت القدر إذا غلت- كأزيز المرجل من البكاء، رواه أبو

باب عدم فساد الصلاة بالبكاء من الخشية ونحوها

قوله: عن عبد الله بن الشخير إلى آخر الأحاديث: قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، ولا يخفى أن بكاء النبى ﷺ، وصاحبيه فى الصلاة لم يكن إلا لأمر الآخرة من الخشية ونحوها، فيقتصر الحكم على مورد النص، فلا يقاس عليه البكاء لأمر الدنيا أو لوجع فى جسمه، لأن النص ورد على خلاف القياس، لكون البكاء نظير الضحك فى كونه كلامًا معنى، فالقياس فساد الصلاة به مطلقًا، قال الحافظ فى "الفتح": وعن الشعبى والنخعى والثورى أن البكاء والأنين يفسد الصلاة.

وعن المالكية والحنفية: إن كان لذكر النار والخوف لم يفسد، وفى مذهب الشافعى ثلاثة أوجه: أصحها: إن ظهر منها حرفان أفسد وإلا فلا، ثانيها: وحكى عن نصه فى "الإملاء": أنه لا يفسد مطلقًا، لأنه ليس من جنس الكلام، ولا يكاد يبين منه حرف محقق، فأشبه الصوت الغفل.

ثالثها عن القفال: إن كان فمه مطبقًا لم يفسد، وإلا أفسد إن ظهر منه حرفان، وبه قطع المتولى، والوجه الثانى أقوى دليلا، أطلق جماعة التسوية بين الضحك والبكاء، وقال المتولى: لعل الأظهر فى الضحك البطلان مطلقًا، لما فيه من هتك حرمة الصلاة، وهذا أقوى من حيث المعنى، والله تعالى أعلم اهـ (٢:١٧٢).

قلت: مذهبنا فى البكاء إن كان لذكر الجنة أو النار عدم الفساد به مطلقًا، ولو ظهر منه حروف وأنين لدلالته على الخشوع، فلو كان استلذاذا بحسن النغمة ينبغي أن يكون مفسدًا، وإن كان لوجع أو مصيبة فخروج الدمع بلا صوت أو صوت لا حروف معه غير مفسد، ولو حصل به حروف أفسد إلا لمريض لا يملك نفسه عن أنين وتأوه فلا يفسد

داود والنسائى والترمذى فى "الشمائل"، وإسناده قوى، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم، ووهم من زعم أن مسلماً أخرجه (فتح البارى ٢: ١٧٣).

١٤٠٠- عن على رضى الله عنه قال: ما كان فينا فارس يوم بدر غير المقداد، ولقد رأيتنا وما فينا إلا نائم إلا رسول الله ﷺ تحت شجرة يصلى ويبكى حتى أصبح، رواه ابن خزيمة فى "صحيحه" (الترغيب ٢: ٨٧)، وابن حبان فى "صحيحه" (نيل ٢: ٢٢٠).

١٤٠١- عن عبد الله بن شداد قال: سمعت نشيج(١) عمر وأنا فى آخر الصفوف يقرأ: ﴿إنما أشكو بثى وحزنى إلى الله﴾ الآية، أخرجه البخارى (١: ٩٩) تعليقاً، ووصله سعيد بن منصور عن ابن عيينة عن إسماعيل بن محمد بن سعد سمع عبد الله بن شداد بهذا وزاد: فى صلاة الصبح، وأخرجه ابن المنذر من طريق عبيد بن عمير عن عمر نحوه (فتح البارى ٢: ١٧٢).

١٤٠٢- عن عائشة أم المؤمنين: أن رسول الله ﷺ قال فى مرضه: مروا

وإن حصل حروف للضرورة، لأنه حينئذ كعطاس وسعال وجشاء وتثأوب إذا لم يتكلف إخراج حروف زائدة على ما تقتضيه الطبيعة، كما هو الحكم فى العطاس ونحوه، كذا فى "الدر" و "الشامية" (١: ٦٤٧)، ولم أر فى الضحك لأصحابنا تفصيلا، بل أطلقوا حكم الفساد فيه، وسيأتى لنا مزيد كلام فيه، إن شاء الله تعالى.

هذا، وقد روى أبو يعلى عن عائشة رضى الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يبيت فيناديه بلال بالأذان، فيقوم فيغتسل، فإنى لأرى الماء ينحدر على خده وشعره، ثم يخرج فيصلى فأسمع بكاءه، فذكر الحديث ورجاله رجال الصحيح، كذا فى "مجمع الزوائد" (١: ١٧٧)، ودلالته على معنى الباب ظاهرة أيضاً، والله أعلم.

واستدل على جواز البكاء فى الصلاة بقوله تعالى: ﴿وإذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجداً وبكيا﴾، فافهم.

---

(١) فى "القاموس": نشج الباكى ينشج نشيجاً غص بالبكاء فى حلقه من غير انتحاب.

أبا بكـر يصـلى بالناس، قالت عـائشــة: قلت له: إن أبا بكر إذا قام فى مقامك لم يسمع الناس من البكاء فمر عمر، الحديث، رواه البخارى واللفظ له (٢: ٩٩).

باب حكم التنحنح والنفخ فى الصلاة

١٤٠٣- عن ابن عباس: أنه كان يخشى أن يكون النفخ كلاما، رواه البيهقى بإسناد صحيح (نيل الأوطار ٢: ٢١٩)، ورواه سعيد بن منصور فى "سننه" عنه بلفظ: «النفخ فى الصلاة كلام»، كما فى "النيل" أيضًا (٢: ٢١٨)، ورواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" عنه بإسناد جيد بلفظ سعيد بن منصور، وروى عنـه أيضًا بإسناد صحيح أنـه قـال: «النفخ فى الصـلاة يقطع الصـلاة»، (عمدة القارئ ٣: ٧٢٦).

باب حكم التنحنح والنفخ فى الصلاة

قوله: عن ابن عباس إلخ: قلت: مـذهبنا فى النفخ والتأفيف عـدم فساد الصلاة إن لم يحصل بهما حروف، وفسادها إن حصلت ولم يكن مدفوعًا إليهما، وكانا لوجـع أو مصيبة أو لأمر آخر دنيوى، لا لو كانا لذكر جنة أو نار، قال فى "الدر": والأنين والتأوه والتـأفيف أف أو تف والبكاء، وبصوت يحصل به حروف لوجع أو مصيبة -قيد للأربعة- إلا لمريض لا يملك نفسه عن أنين وتأوه، لأنه حينئـذ كعطاس وسعال وإن حصل حروف للضرورة، لا بذكر جنة أو نار، فلو أعجبته قـراءة الإمام فجعل يبكى ويقول: بلى أو نعم أو أرى لا تفسـد (سراجيـة) لـدلالتـه على الخشوع اهـ، قال الشامى: لأن الأنين ونحـوه إذا كان بذكرهمـا صار كأنه قال: اللهم إنى أسـألك الجنـة وأعـوذ بك من النار، ولو صرح به لا تفسـد صلاته، وإن كان من وجع أو مصيبـة صار كأنه يقول: أنا مصاب فعزونى، ولو صـرح بـه تفسد، كـذا فى "الكافى" اهـ (١: ٦٤٧).

قلت: فهذا صريح فى عدم الفساد بقوله: "أف أف" من ذكر النار أو رؤيتها، لكونه فى معنى قوله: أعوذ بالله من النار، وكذا لو جعل ينفخ لذكرها أو رؤيتها بالأولى، ويؤيدنا فى صورة الحكم بالفساد قول ابن عباس: النفخ فى الصلاة كلام وفى رواية: النفخ

١٤٠٤- وكيع عن سفيان عن الحسن بن عبيد الله عن أبى الضحى عن ابن عباس قال: النفخ فى الصلاة كلام، كذا فى "المدونة الكبرى" (١٠٢:١) لمالك، وسنده صحيح على شرط مسلم.

١٤٠٥- عن عبد الله بن عمرو فى حديث الكسوف: فجعل

فى الصلاة يقطع الصلاة، وقد ورد فى هذا المعنى حديث مرفوع ضعيف، رواه البيهقى عن أنس: قال: قال رسول الله ﷺ: «من ألهاه شيء فى صلاته فذلك حظه والنفخ كلام»، وفى إسناده نوح ابن أبى مريم[1] لا يحتج به، كذا فى "النيل" (٢١٩:٢)، وهو محمول على النفخ بصوت مسموع مشتمل على حرفين أو أكثرلوجع أو أمر آخر دنيوى لا على النفخ مطلقًا، لأنه إذا كان بغير صوت أو به غير مشتمل على حرفين فمثله لا يلتحق بالكلام أصلا، ولكنه يكره لإطلاق قوله ﷺ: «ثلاث من الجفاء» وفيه: «أو ينفخ فى سجوده»، وإن كان بصوت مشتمل على حرفين، فصاعداً لا لأمر دنيوى، بل لذكر جنة أو نار فهو وإن كان كلامًا ولكنه لا يفسد لحديث عبد الله بن عمرو الآتى، وفيه: فجعل النبى ﷺ ينفخ فى آخر سجوده، ولأن كون النفخ كلامًا لا يستلزم فساد الصلاة إلا إذا كان بمعنى كلام مفسد لا مطلقًا، فإن من الكلام ما لا يفسده، فإذا نفخ لذكر جنة أو نار كان بمعنى: «أعوذ بالله من النار»، وهو كلام غير مفسد، فافهم، نعم! قول ابن عباس: النفخ فى الصلاة يقطع الصلاة، يفيد الفساد عمومًا ولكن خصصناه بحديث عبد الله بن عمرو هذا.

قال فى "غنية المستملى": ويكره أن ينفخ وهو فى الصلاة، يعنى بالنفخ المذكور نفخا لا يسمع صوته وهذا غير مفيد، لأنه لو يسمع صوته من غير أن يشتمل على حرفين يكره أيضًا، ولا يفسد، وإنما يفسد إذا اشتمل الصوت المسموع على حرفين، أو أكثر كما فى التنحنح بغير عذر اهـ (ص٣٤٠)، وقد مر دليل تقييده بوجع أو مصيبة فى كلام "الدر"، لأن النفخ أدنى منزلة من التأفيف فيتقيد بما قيد به.

قوله: عن عبد الله بن عمرو إلخ: قلت: علقه البخارى فى "الصحيح"، وقال:

---

(١) قلت: روى عنه شعبة (وهو لا يروى إلا عن ثقة) وقال ابن عدى: هو مع ضعفه يكتب حديثه اهـ، كذا فى "تهذيب التهذيب" (٤٨٧:١٠ و ٤٨٨).

(النبى ﷺ) ينفخ فى آخر سجوده من الركعة الثانية ويبكى، ويقول: «أ لم تعدنى هذا ونحن نستغفرك» رواه النسائى (١:٢١٨) مطولا، وأبو داود (١:٤٦٢)، وسكت عنه، ولفظه: ثم نفخ فى آخر سجوده فقال: أف أف، ثم قال: «رب ألم تعدنى أن لا تعذبهم وأنا فيهم، أ لم تعدنى أن لا تعذبهم وهم يستغفرون»، الحديث.

يذكر عن عبد الله بن عمرو نفخ النبى ﷺ فى سجوده فى كسوف اهـ.

قال الحافظ فى "الفتح": هذا طرف من حديث أخرجه أحمد، وصححه ابن خزيمة والطبرى وابن حبان من طريق عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو، وفيه: وجعل ينفخ فى الأرض ويبكى، وهو ساجد، وذلك فى الركعة الثانية، وإنما ذكره البخارى بصيغة التمريض، لأن عطاء بن السائب مختلف فى الاحتجاج به، وقد اختلط فى آخر عمره، لكن أخرجه ابن خزيمة من رواية سفيان الثورى عنه، وهو ممن سمع منه قبل اختلاطه، وأبوه وثقه العجلى وابن حبان، وليس هو من شرط البخارى اهـ (٣:٦٧).

وفيه أيضًا: قال ابن بطال: وروى عن مالك كراهة النفخ فى الصلاة، ولا يقطعها كما يقطعها الكلام، وهو قول أبى يوسف وأشهب وأحمد وإسحاق، وفى "المدونة": النفخ بمنزلة الكلام يقطع الصلاة، وعن أبى حنيفة [١] ومحمد: إن كان يسمع فهو بمنزلة الكلام وإلا فلا، قال: والقول الأول أولى، وليس فى النفخ من النطق بالهمزة والفاء أكثرمما فى البصاق من النطق بالتاء والفاء، قال: وقد اتفقوا على جواز البصاق فى الصلاة، فدل على جواز النفخ فيها، إذ لا فرق بينهما، انتهى.

ولم يذكر قول الشافعية فى ذلك، والمصحح عندهم أنه إن ظهر من النفخ أو التنخم أو البكاء أو الأنين أو التأوه أو التنفس أو الضحك أو التنحنح حرفان بطلت الصلاة،

---

(١) تذكر ما أسلفناه عن "غنية المستملى" يظهر لك أن قولهما يوافق قول الشافعية فى ذلك وأن مجرد السماع بدون ظهور الحرفين ليس بمفسد عندهما، نعم يكره، وقال المحقق فى "الفتح" (١:٣٤٧): ولو نفخ مسموعًا فسدت، واختلف فى معنى المسموع فالحلوانى وغيره يقول: ما يكون له حروف كأف تف تفسد وإلا فلا تفسد، وبعضهم لا يشترط الحروف فى الإفساد بعد كونه مسموعًا، وإليه ذهب شيخ الإسلام اهـ.

قلت: ولكن القوى عند ابن أمير الحاج هو قول الحلوانى ومن تبعه، كما يظهر من كلامه فى "الغنية"، وهو القوى من حيث الدليل منه، مؤلف.

١٤٠٦- عن بريدة أن رسول الله ﷺ قال: «ثلاث من الجفاء: أن يبول

وإلا فلا.

قال ابن دقيق العيد: ولقائل أن يقول: لا يلزم من كون الحرفين يتألف منهما الكلام أن يكون كل حرفين كلامًا، قال: ومن ضعيف التعليل [1] قولهم فى إبطال الصلاة بالنفخ بأنه يشبه الكلام، فإنه مردود لثبوت السنة الصحيحة أنه ﷺ نفخ فى الكسوف، انتهى.

وأجيب بأن نفخه ﷺ محمول على أنهم لم يظهر منه شيء من الحروف، ورد بما ثبت فى أبى داود فى حديث عبد الله بن عمرو فإن فيه: ثم نفخ فى آخر سجوده، فقال: أف أف، مصرح بظهور الحرفين، والزيادة المذكورة من رواية حماد بن سلمة عن عطاء وقد سمع منه قبل الاختلاط فى قول يحيى بن معين وأبى داود والطحاوى، وفى الحديث أيضًا: أنه ﷺ قال: «وعرضت على النار فجعلت أنفخ خشية أن يغشاكم حرها»، والنفخ لهذا الغرض لا يقع إلا بالقصد إليه، فانتفى قول من حمله على الغلبة اهـ (٦٨:٣).

قلت: كلا! فإن الأب الشفيق يدفع النار عن ابنه مضطرا إليه وإن كان إنما يدفع لخشيته أن يغشاه حرها، فهو مضطر فى القصد والدفع جميعًا. وأيضًا: فما رواه حماد بن سلمة من الزيادة يحتمل كونه حكاية لصوته ﷺ ثمه، ولا يستلزم كون الحروف فى الحكاية صدورها فى المحكى عنه، كما فى حكايتهم صوت الغراب بغاق، مع أن شيئًا من الحروف لا يصدر منه، فإثبات الحروف فى الحكاية لضرورة النقل، فلا يلزم فساد الصلاة. كذا كتبه الشيخ يحيى -رحمه الله- من تقرير شيخه مولانا رشيد أحمد الكنكوهى قدس سره، كما فى "بذل المجهود" (٢٢٨:٢)، ولو سلم صدور هذه الحروف منه ﷺ وكون هذا الصدور قصداً من غير أن يكون مدفوعًا إليه فلا فساد أيضًا، لكون هذا النفخ والتأفيف لرؤية نار الآخرة والخوف منها، وقد مر أن التأفيف والبكاء ونحوهما إنما يفسد إذا كان لوجع أو مصيبة لا لذكر الجنة أو النار ولو صدر منه حرف أو حروف، فتذكر وكن من الشاكرين.

قوله: عن بريدة إلخ: قلت: دلالته على كراهة النفخ فى الصلاة ظاهرة،

(١) قلت: لم يقولوا ذلك بالتعليل بل بالنص، وهو قول ابن عباس، وقد مر فى المتن وقول النبى ﷺ: «ثلاثة من الجفاء» وذكر فيها النفخ فى السجود، فتذكر.

الرجل وهو قائم، أو يمسح جبهته قبل أن يفرغ من صلاته، أو ينفخ فى سجوده»، رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح، كذا فى "مجمع الزوائد" (١:١٧٥)، وكذا قال العراقى أيضًا (نيل الأوطار ٢:٢١٩).

١٤٠٧– عن عبد الله بن نجى عن على قال: كان لى من رسول الله ﷺ ساعة آتيه فيها، فإذا أتيته استأذنت، إن وجدت يصلى فتنحنح[1] دخلت، وإن وجدت فارغًا أذن لى، أخرجه النسائى (١:١٧٨ و١٧٩)، وسكت عنه،

وهو المذهب؛ فإنه يكره عندنا مطلقًا سواء حصل منه حروف أو لا ما لم يكن مدفوعًا إليه، ووجه تخصيص السجود فى النص يعلم مما رواه ابن حبان فى "صحيحه"، كما فى "الترغيب" (١:٨٩): عن أبى صالح مولى طلحة رضى الله عنه قال: كنت عند أم سلمة زوج النبى ﷺ، فأتى ذو قرابتها شاب ذو جمة فقام يصلى، فلما أراد أن يسجد نفخ، فقالت: لا تفعل! فإن رسول الله ﷺ كان يقول لغلام لنا أسود: «يا رباح! ترب وجهك»، ورواه الترمذى من رواية ميمون أبى حمزة عن أبى صالح عن أم سلمة، قالت: رأى النبى ﷺ غلاما لنا يقال له: أفلح، إذا سجد نفخ، فقال: «يا أفلح! ترب وجهك».

قلت: ولكن ضعفه الترمذى بميمون، ولم يوثقه أحد من الأئمة بل ضعفوه كلهم، إلا أن يعقوب بن سفيان قال: ليس بمتروك الحديث، ولا هو حجة، كذا فى "التهذيب" (١٠:٣٩٦)، وعلى فرض صحته يجاب عن عدم أمره ﷺ إياه بالإعادة بأنه كان ينفخ نفخًا غير مسموع.

قوله: عن عبد الله بن نجى إلخ: قلت: قال الحافظ فى "التهذيب": (٦:٥٥): قال البخارى: وأبو أحمد بن عدى فيه نظر، وقال النسائى: ثقة.

قلت: قال ابن معين: لم يسمع من على، بينه وبينه أبوه، وقال الدارقطنى: ليس بقوى فى الحديث، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: يروى عن على ويروى أيضًا عن أبيه عن على، وقال البزار: سمع هو وأبوه من على اهـ ملخصًا.

قلت: فارتفع الاضطراب عن سنده بأن يقال: يحتمل أنه سمع عن أبيه عن على،

---

(١) وفى بعض النسخ: فسبح، وهو أقرب، كذا فى "حاشية السندى" على النسائى.

وفى لفظ له: كان لى من رسول الله ﷺ مدخلان: مدخل بالليل، ومدخل بالنهار، فكنت إذا دخلت بالليل تنحنح لى، وفى لفظ له: فكنت آتيه كل سحر، فإن تنحنح انصرفت إلى أهلى وإلا دخلت عليه، قال الحافظ فى "التلخيص" (١: ١١٠) بعد أن أخرجه بلفظ: فإن وجدته يصلى فسبح دخلت، ثم أخرجه بلفظ: فتنحنح بدل فسبح، كذا رواه ابن ماجة، وصححه ابن السكن،

ثم سمعه عن على، ولكن لم يرتفع اضطراب متنه بعد، وهو بلفظ: تنحنح لى، يدل على جواز التنحنح فى الصلاة لمصلحة، والمذهب فيه ما ذكره فى "البحر" تحت قول "الكنز": والتنحنح بلا عذر بما نصه: فإن كان التنحنح بعذر فإنه لا يبطل الصلاة بلا خلاف، وإن حصل به حروف، لأنه جاء من قبل من له الحق، فجعل عفواً، وإن كان من غير عذر، ولا غرض صحيح فهو مفسد عندهما خلافًا لأبى يوسف فى الحرفين وإن كان بغير عذر، لكن لغرض صحيح كتحسين صوته للقراءة أو للإعلام بأنه فى الصلاة أو ليهتدى إمامه عند خطاءه ففيه اختلاف، فظاهر الكتاب و "الظهيرية": اختيار الفساد، لكن الصحيح عدمه، لأن ما للقراءة ملحق بها، كما فى "فتح القدير" وغيره، فلو قال: بلا عذر وغرض صحيح لكان أولى، إلا أن يستعمل العذر فيما هو أعم من المضطر إليه، قيدنا بأن يظهر له حروف، لأنه لو لم يظهر له مهجاة فإنه لا يفسدها اتفاقا لكنه مكروه، وهو محمل من قال: إن التنحنح قصداً واختياراً مكروه، لأنه عبث لعروه عن الفائدة (٢: ٤ و ٥).

وقال الشامى: والقياس الفساد فى الكل إلا فى المدفوع إليه، كما هو قول أبى حنيفة ومحمد، لأنه كلام والكلام مفسد على كل حال، وكأنهم عدلوا بذلك عن القياس وصححوا عدم الفساد به إذا كان لغرض صحيح لوجود نص، ولعله ما فى "الحلية" عن "سنن ابن ماجه" عن على، فذكر حديث المتن سواء (١: ٦٤٦)، قلت [1]: ولعل أبا حنيفة ومحمدا لم يأخذا بالنص، وقالا بالفساد فى غير المدفوع إليه قياساً لعدم صحة الحديث عندهما، لوقوع الاضطراب فى متنه كما ذكرناه، والله أعلم.

---

(١) قلت: فيه نظر، لأن الخلاف فيما إذا ظهر فى التنحنح حروف أو حرفان، وإلا فعدم الفساد متفق عليه، ولا دليل فى الحديث على أن التنحنح كان مع ظهور الحرفين أو الحروف، فالحديث ليس بمخالف لمذهب أبى حنيفة ومحمد، حتى يقال: إنهما تركاه للاضطراب، فتدبر. (حبيب أحمد كيرانوى)

وقال البيهقي: هـذا مختلف في إسناده ومتنه، قيل: سبح، وقيل: تنحنح، قال: ومداره على عبد الله بن نجي.

قلت: واختلف عليه فقيل: عنه عن علي، وقيل: عن أبيه عن علي، وقال ابن معين: لم يسمعه عبد الله من علي، بينه وبين علي أبو ه. قلت: وفي متنه اختلاف آخر فجعل التنحنح مرة علامة الإذن وأخرى علامة عدمه.

باب أن الفتح على الإمام في الصلاة لا يفسدها لكنه يكره من غير ضرورة

١٤٠٨- عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ صلى صلاة فالتبس عليه فيها،

باب أن الفتح على الإمام في الصلاة لا يفسدها لكنه يكره من غير ضرورة

قوله: عن ابن عمر إلى قوله: عن أنس إلخ. قلت: دلالتها على جواز الفتح على الإمام ظاهرة، والمذهب فيه ما ذكره في "البدائع": لو فتح على المصلي إنسان فهذا على وجهين: إما أن كان الفاتح هو المقتدي به أو غيره، فإن كان غيره فسدت صلاة المصلي، سواء كان الفاتح خارج الصلاة أو في صلاة أخرى غير صلاة المصلي، وفسدت صلاة الفاتح أيضًا إن كان هو في الصلاة، لأن ذلك تعليم وتعلم، وكذا المصلي إذا فتح على غير المصلي فسدت صلاته، وإن كان الفاتح هو المقتدي فالقياس هو فساد الصلاة، إلا أنا استحسنا الجواز لما روى، فذكر قصة أبي، كما ذكرناه في المتن، من "بذل المجهود (٢:٨٨)، وفي "الهداية": وإن فتح على إمامه لم يكن كلامًا مفسدًا استحسانًا؛ لأنه مضطر إلى إصلاح صلاته، فكان هذا من أعمال صلاته معنى، ولو كان الإمام انتقل إلى آية أخرى تفسد صلاة الفاتح وتفسد صلاة الإمام، لوجود التلقين والتلقن من غير ضرورة، وينبغي للمقتدي أن لا يعجل بالفتح، وللإمام أن لا يلجأهم إليه بل يركع إذا جاء أوانه أو ينتقل إلى آية أخرى اهـ (١:٣٤٨))، وفي "البحر": لو فتح على إمامه فلا فساد، لأنه تعلق به إصلاح صلاته، أما إن كان الإمام لم يقرأ الفرض فظاهر، وأما إن كان قرأ ففيه اختلاف، والصحيح عدم الفساد، لأنه لو لم يفتح ربما يجرى على لسانه ما يكون مفسدًا، فكان فيه إصلاح صلاته، ولإطلاق ما روى عن علي: إذا ستطعمكم الإمام فأطعموه، ف ل م

ا انصرف قال لأبى بن كعب: أ صليت معنا؟ قال: نعم! قال: فما منعك أن تفتح على؟. قلت: رواه أبو داود خلا قوله: أن تفتح على، رواه الطبرانى ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١:١٦٩).

١٤٠٩- عن المسور بن يزيد المالكى أن رسول الله ﷺ -قال يحيى: وربما قال: شهدت رسول الله ﷺ- يقرأ فى الصلاة فترك شيئًا لم يقرأه، فقال له رجل: يا رسول الله! تركت آية كذا وكذا، فقال له رسول الله ﷺ: هلا أذكر تنيها؟ قال سليمان فى حديثه: قال: كنت أراها نسخت، رواه أبو داود (٢:٨٨)، وسكت عنه.

١٤١٠- عن أنس قال: كنا نفتح على الأئمة على عهد رسول الله ﷺ، أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١:٢٧٦)، وصححه هو والذهبى فى "تلخيصه".

واستطعامه: سكوته.

(قلت: ولقول النبى ﷺ لأبى: «فما منعك أن تفتح على؟»، وقوله: هلا أذكرتنيها، مع أنها كانت سورة بعد الفاتحة، وقد تأدى الفرض بالفاتحة ولهذا لو فتح على إمامه بعد ما انتقل إلى آية أخرى لا تفسد صلاته، وهو قول عامة المشايخ لإطلاق المرخص، وفى "المحيط" ما يفيد أنه المذهب، فإنه فيه: وذكر فى "الأصل" و "الجامع الصغير": أنه إذا فتح على إمامه يجوز مطلقًا، إلى أن قال: فصار الحاصل أن الصحيح من المذهب أن الفتح على إمامه لا يوجب فساد صلاة أحد، لا الفاتح ولا الآخذ مطلقًا فى كل حال، قال: وأراد من الفتح على غير إمامه تلقينه على قصد التعليم، أما إن قصد قراءة القرآن فلا تفسد عند الكل.

ثم اعلم أن هذا كله على قول أبى حنيفة ومحمد، وأما على قول أبى يوسف: فلا تفسد صلاة الفاتح[1] مطلقًا، لأنه قرآن فلا يتغير بقصد القارئ عنده اهـ (٢:٦)،

---

(١) قلت: وكذا صلاة الآخذ لعموم العلة وينبغى الإفتاء بقول أبى يوسف للحفاظ الذين يسمعون من تلامذتهم فى النوافل ولا يقتدون بهم، بل يطعمونهم خارجين عن الصلاة، فلا تبطل صلاة الآخذين عنهم على قوله.

١٤١١ـ عن أبى عبد الرحمن السلمى قال: قال على: إذا استطعمكم الإمام فأطعمه، صححه الحافظ فى "التلخيص" (١١٣:١)، وعزاه فى "كنز العمال" (٢٥٤:٤) إلى البيهقى بلفظ: «إذا استطعمكم الإمام فأطعموه»، وعزاه أيضًا إلى ابن منيع، والحاكم (٢٤٩:٤) بلفظ: قال على: من السنة أن تفتح على الإمام إذا استطعمك اهـ.

١٤١٢ـ عن ابن مسعود قال: إذا تعايا الإمام فلا تردن عليه فإنه كلام.

وفيه أيضًا (٧:٢) بعد ذكر الإيراد على أبى يوسف بالفتح على غير إمامه ما نصه: والإيراد مدفوع من أصله، لأن أبا يوسف لا يقول بالفساد بالفتح على غير إمامه.

قوله: عن أبى عبد الرحمن السلمى إلخ: قلت: يعارضه ما يأتى عن الحارث عن على برواية أبى داود، والحارث متكلم فيه، ولكنه حسن الحديث ،كما قدمنا مرارًا، قال الذهبى فى "الميزان": وحديث الحارث فى "السنن الأربعة" مع تعنته فى الرجال، فقد احتج به وقوى أمره، والجمهور على توهين أمره مع روايتهم لحديثه فى الأبواب، وفيه أيضًا: قال ابن حبان: وهو الذى روى عن على قال لى النبى ﷺ: «لا تفتحن على الإمام فى الصلاة، وإنما هو قول على» ملخصًا (٢٠٢:١).

قلت: ولو سلم كونه من قول على فمعارضته برواية أبى عبد الرحمن السلمى باقية على حالها. فإن قيل: كيف يعارضه وهو موصول وهذا منقطع، لأن أبا إسحاق لم يسمعه من الحارث؟ قلت: قال شعبة: لم يسمع أبو إسحاق منه إلا أربعة أحاديث، وكذلك قول العجلى وزاد: وسائر ذلك كتاب أخذه اهـ من "الميزان" (٢٠٢:١)، والرواية من كتاب شيخه بطريق المناولة أو الوجادة جائزة، والوجادة المنقطعة أن يجد فى كتاب شيخه، لا فى "كتابه": عن شيخه (أى فى كتابه الذى أخذه عن شيخه)، كذا فى "تدريب الراوى" (ص١٤٩)، فإن الوجادة حينئذ كالمناولة، وقد جوز الزهرى ومالك وغيرهما إطلاق حدثنا وأخبرنا فى الرواية بالمناولة، كما فيه أيضًا (ص١٤٥).

والجواب عنه على فرض صحة رفعه أن النهى فيه مختص بعلى رضى الله عنه، كما فى قوله ﷺ لأبى ذر: «لا تـقضين بين اثنين ولا تلين مال يتيم»، وعلى تقدير وقفه أنه

رواه الطبرانى فى "الكبير" ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١ : ١٦٩).

١٤١٣- عن الحارث عن على رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يا على! لا تفتح على الإمام فى الصلاة»، رواه أبو داود (٢ : ٨٩)، قال: أبو إسحاق لم يسمع من الحارث إلا أربعة أحاديث ليس هذا منها اهـ، قلت: وسيأتى الكلام عليه.

١٤١٤- عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: «التسبيح للرجال والتصفيق

محمول على النهى عن الاستعجال فى الفتح قبل تحقق الحاجة، فإنه مكروه كما فى "رد المحتار": يكره أن يفتح من ساعته (١ : ٦٥٠)، أو على الفتح من غير ضروة، كما إذا قرأ الإمام قدر الفرض، ثم ارتج عليه أو انتقل إلى آية أخرى، فالفتح إذن مفسد على اختيار صاحب "الهداية"، ولا يخلو من الكراهة عند عامة المشايخ، وهذا هو محمل قول ابن مسعود: "إذا تعايا الإمام" أى أظهر العى والعجز عن القراءة، كتمارض إذا جعل نفسه مريضاً «فلا تردن عليه، فإنه كلام»، أى لا تردن عليه بعد ما قرأ مقدار الفرض، أو كان انتقل إلى آية أخرى، فإنه كلام من غير ضرورة، وأما قبله فلا، فقد قام الإجماع على أن سنة الرجل إذا نابه شىء فى الصلاة التسبيح، ذكره العينى فى "العمدة": نقلا عن "التوضيح" (٣ : ٧١٢).

ولا فرق بين الفتح على الإمام بالآية وبين قول المقتدى: سبحان الله والحمد لله ونحوه إذا رأى إمامه يفعل شيئًا فى غير محله فيسمع ذلك ويرجع إلى الصواب، ولذا قال العينى فى قول النبى ﷺ «من نابه شىء فى صلاته فليسبح»: إنه يدخل فى هذا ما إذا فتح على إمامه لا تفسد صلاته اهـ (١ : ٧٠٩).

قوله: عن أبى هريرة إلخ: قلت: دلالته على جواز الفتح على الإمام بالوجه الذى ذكرناه عن العينى ظاهرة، قال: وإنما كره لها التسبيح لأن صوتها فتنة، ولهذا منعت من الأذان والإمامة والجهر بالقراءة فى الصلاة اهـ (٣ : ٧١٢)، وهل إذا سبحت المرأة بدل التصفيق تفسد صلاتها أم لا؟ قال العينى: إن التسبيح والحمد لأمرنا به فى الصلاة يجوز للرجال والنساء ما لم يقع جوابا لشىء آخر (٣ : ٧١٠) أى ولكنه خلاف السنة للمرأة.

للنساء»، رواه الجماعة، وزاد مسلم وآخرون: «في الصلاة» (١٣٨:١)، وذكره البخاري في باب الأحكام بصيغة الأمر: «فليسبح الرجال ولتصفق النساء»، قاله الحافظ في "الفتح" (٦٣:٣).

باب فساد الصلاة بالقراءة من المصحف

١٤١٥ـ عن رفاعة بن رافع أن رسول الله ﷺ علم رجلا الصلاة فقال: «إن كان معك قرآن فاقرأ، وإلا فاحمد الله وكبره وهلله ثم اركع»، رواه أبو داود والترمذي، وقال: حديث حسن (نيل الأوطار ١١٨:٢).

قلت: وبهذا ظهر حكم ما إذا فتحت المرأة على الإمام، فإن كانت الجماعة جماعة النساء فلا بأس به لعدم خشية الافتتان، وإن كانت جماعة الرجال فالأولى أن لا تفتح المرأة على الإمام اللهم إلا إذا ألجأها إليه ولم يفتح أحد من الرجال فيجوز ولا تفسد به صلاتها، لم أره صريحًا، ولكنه مقتضى القواعد، والله أعلم.

باب فساد الصلاة بالقراءة من المصحف

قوله: عن رفاعة، وعن عبد الله بن أبي أوفى إلخ. قلت [1]: فيهما دلالة على أن من كان معه قرآن قرأ ما تيسر منه، وإلا فإن عجز عن تعلمه وحفظه بقدر ما يجوز به الصلاة انتقل إلى الذكر ما دام عاجزًا، ولم يقل أحد من الأئمة فيما علمنا بوجوب القراءة عليه من المصحف. فنقول: لو كانت القراءة منه مباحة في الصلاة غير مفسدة لها كما زعمه بعضهم لكان ذلك واجبًا على العاجز عن الحفظ، لكونه قادرًا على القراءة من وجه غير

---

(١) قال بعض الأحباب: هذا التقرير غير مثبت للدعوى، لأن الحديث لم يتعرض للقراءة من المصحف لا نفيا ولا إثباتا، ويحتمل أنه ﷺ لم يتعرض لهما لعلمه بعجز الرجل عنها. قلت: هذا احتمال عقلي محض، وقال ابن دقيق العيد: تكرر من الفقهاء الاستدلال بهذا الحديث على وجوب ما ذكر فيه، وعلى عدم وجوب ما لم يذكر، لأنه ﷺ ذكر ما تعلقت به الإساءة من هذا المصلي وما لم تتعلق به، فدل على أنه لم يقصر المقصود على ما وقعت به الإساءة اهـ ملخصا من "فتح الباري" (٢٣٢:٢) فالاستدلال به تام على طريقة الفقهاء والله أعلم. وأيضا: فكلامه ﷺ بالترديد والتشقيق يشعر بعدم علمه بحال الرجل، وإلا لتكلم بتعيين الحال، نص على ما تبين له، فالظاهر أنه ﷺ أراد استقصاء الشقوق وبيان حكم الأحوال جميعا، وحصر الأمر بين الشقين يدل على نفي ما عداهما حتما، فالاستدلال به تام، كما لا يخفى.

١٤١٦- عن عبد الله بن أبى أوفى قال: جاء رجل النبى ﷺ فقال: إنى لا أستطيع أن آخذ شيئا من القرآن فعلمنى ما يجزئنى، قال: «قل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله»، رواه أحمد وأبو داود والنسائى والدارقطنى وابن الجارود وابن حبان والحاكم، وفى إسناده إبراهيم السكسكى، وهو من رجال البخارى، قال ابن القطان: ضعفه قوم فلم يأتوا بحجة اهـ (نيل الأوطار ٢:٢١٨)، قلت: فالحديث لا أقل من أن يكون حسنا.

١٤١٧- عن ابن عباس قال: نهانا أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه أن

عاجز عنها، والانتقال إلى الذكر، إنما هو بعد تحقق العجز عن القراءة من المصحف فثبت أن القراءة من المصحف ليست بقراءة تصح بها الصلاة، وإلا لم يجز الانتقال إلى الذكر إلا بعد العجز عن هذه القراءة أيضًا، ولكنهم اتفقوا على جواز هذا الانتقال للعاجز عن الحفظ، ولو لم يكن عاجزًا عن القراءة نظرًا، كما فى "البحر" عن "النهاية" نقلا عن مبسوط شيخ الإسلام، وكان الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل يقول فى التعليل لأبى حنيفة: أجمعنا على أن الرجل إذا كان يمكنه أن يقرأ من المصحف، ولا يمكنه أن يقرأ عن ظهر قلبه، أنه لو صلى بغير قراءة[1] أنه يجزئه، ولو كانت[2] القراءة من المصحف جائزة؛ لما أبيحت الصلاة بغير قراءة اهـ.

قوله: عن ابن عباس إلخ: قال فى "البحر": وربما يستدل لأبى حنيفة، كما ذكره

---

(١) وما أورد عليه بأن الظاهر أنهما (أى محمد وأبو يوسف) لا يسلمان هذه المسلمة، وبه قال بعض المشايخ، كما فى "الظهيرية": أنه إذا لم يكن قادرا إلا على القراءة من المصحف فصلى بغير قراءة هل يجوز؟ والأصح أنها لا يجوز اهـ (بحر ٢:١٠).

قلت: هذه ليست برواية عنهما، بل مجرد قياس بناء على وجه ضعيف، أما إنها ليست برواية فدليله قول المورد أن الظاهر أنهما لا يسلمان إلخ فهو مشعر بعدم الرواية عنهما فى المسألة، وأما كونه مبنيًا على وجه ضعيف، فقد صرح به فى "البحر" (٢:١١).

(٢) هذا غير تام لأن جواز القراءة من المصحف لا يستلزم ركنيته حتى يلزم بتركه بطلان الصلاة كالتسبيح والتهليل فتدبر. حبيب أحمد كيرانوى. قلت: هذا كلام من لم يمارس الفقه، فإن القراءة من أركان الصلاة قطعا فإذا سلمنا كون القراءة من المصحف قراءة صحيحة غير منافية للصلاة لابد أن تكون فرضا على العاجز عن القراءة عن ظهر القلب، لكونه غير عاجز عن القراءة، فلا وجه لسقوطها عنه.

نؤم الناس فى المصحف، ونهانا أن يؤمنا إلا المحتلم، رواه ابن أبى داود، كذا فى "كنز العمال" (٤:٢٤٦)، ولم أقف له على سند.

العلامة الحلبى بما أخرجه ابن أبى داود عن ابن عباس قال: نهانا أمير المؤمنين أن نؤم الناس فى المصحف، فإن الأصل [1] كون النهى يقتضى الفساد اهـ (٢:١٠).

قلت: والحديث وإن لم نقف له على سند ولكنه متأيد بالقياس الصحيح؛ لأن القراءة من المصحف تلقن منه، فصار كما إذا تلقن من غيره، والتعليم والتعلم ينافى الصلاة وأيضًا: فإن حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الأوراق عمل كثير، وهو مفسد، كما سيأتى، فإن سلم ضعفه فهو منجبر ويصلح للاحتجاج به، كما ذكرناه فى "المقدمة"، فلتراجع، وفى "البحر" (٢:١٠) أيضًا.

قال الرازى: قول أبى حنيفة (بفساد الصلاة بالقراءة من المصحف) محمول على من لم يحفظ القرآن، ولا يمكنه أن يقرأ إلا من مصحف، فأما الحافظ فلا تفسد صلاته فى قولهم جميعًا، وتبعه على ذلك السرخسى فى "جامعه الصغير"، وأبو نصر الصفار معه بأن هذه القراءة مضافة إلى حفظه لا إلى تلقنه من المصحف، وجزم به فى "فتح القدير" و "النهاية" و "التبيين": وهو أوجه اهـ.

قلت: وبه جزم فى "غنية المستملى" وقال: هذا إذا لم يكن حافظًا لما قرأه، فإن كان حافظًا له لا تفسد بالإجماع لعدم التلقن، وقال ابن عابدين فى "حاشية البحر": إنه لابد من تقييد عدم الفساد فى الحافظ بأن يكون من غير حمل اهـ (السابق).

قلت: وبهذا ظهر الجواب عما رواه البخارى تعليقا: وكانت عائشة يؤمها عبدها ذكوان من المصحف اهـ (١:٩٦)، ووصله ابن أبى شيبة بلفظ: أنها أعتقت غلاما لها عن دبر فكان يؤمها فى رمضان فى المصحف اهـ (فتح البارى ٢:١٥٥).

وتقرير الجواب أن ذكوان كان حافظًا لما يقرأه فلم يوجد التلقن، بل إنما وجدت الاستعانة بالمصحف فى الجملة وبها لا تفسد، وأيضًا: يحتمل أن يكون معنى يؤمها فى

---

(١) هذا الأصل ممنوع على الإطلاق فلا يتم الاستدلال. حبيب أحمد كيرانوى. قلت: يتم الاستدلال به إذا قرن به دلالة القياس التى ذكرتها بعد.

. . . .

رمضان فى المصحف أنه لم يكن خلفه حافظ يفتح عليه فى الصلاة، بل كان يراجع المصحف مرة بعد مرة فى جلسات ترويحاته، فهذا يطلق عليه الإمامة من المصحف عرفا. وقال العينى فى "شرح الهداية": هو محمول على أنه كان يقرأ من المصحف قبل شروعه فى الصلاة، أى ينظر فيه ويتلقن منه، ثم يقوم فيصلى، وقيل: مؤول بأنه كان يقعد بين كل شفعتين، فيحفظ مقدار ما يقرأ فى الركعتين، فظن الراوى أنه كان يقرأ من المصحف اهـ (١: ٧٨٤ و ٧٨٥)، قلت: والجواب الأول أولى، كما لا يخفى.

وقال العينى فى "العمدة": ظاهره -أى أثر ذكوان- يدل على جواز القراءة من المصحف فى الصلاة، وبه قال ابن سيرين والحسن والحكم وعطاء، وكان أنس يصلى[1] وغلام خلفه يمسك له المصحف، وإذا تعايا فى آية فتح له المصحف، وأجازه مالك فى قيام رمضان، وكرهه النخعى وسعيد بن المسيب والشعبى، وهو رواية عن الحسن، وقال: هكذا يفعل النصارى، وفى "مصنف ابن أبى شيبة": و (كرهه) سليمان بن حنظلة ومجاهد بن جبير وحماد وقتادة، وقال ابن حزم: لا تجوز القراءة من المصحف ولا من غيره لمصل إماما كان أو غيره، وإن تعمد ذلك بطلت صلاته، وبه قال ابن المسيب والحسن والشعبى وأبو عبد الرحمن السلمى، وهو مذهب أبى حنيفة والشافعى.

قال صاحب "التوضيح": وهو غريب لم أره عنه، قلت: القراءة من المصحف فى الصلاة مفسدة عند أبى حنيفة، لأنه عمل كثير، (أو لأنه تلقن منه) وعند أبى يوسف ومحمد: يجوز، لأن النظر فى المصحف عبادة، ولكنه يكره لما فيه من التشبه بأهل الكتاب فى هذه الحالة، وبه قال الشافعى وأحمد، وعند مالك وأحمد فى رواية: لا تفسد فى النقل فقط اهـ (٢: ٧٥٧).

قلت: والظاهر أن قيد الإمامة فى أثر ابن عباس اتفاقى، وهو وإن كان موقوفًا فالموقوف حجة عندنا، ودلالته على فساد الصلاة بالقراءة من المصحف بما ذكرناه عن البحر ظاهرة، والله أعلم.

---

(١) قلت: هذا لا يضرنا، فإن أنسا كان حافظا لما يقرأه، فلم يوجد التلقن، بل الاستعانة فقط.

باب لا يقطع الصلاة مرور شيء

١٤١٨- عن أنس أن رسول الله ﷺ صلى بالناس فمر بين أيديهم حمار، فقال عياش بن أبي ربيعة: سبحان الله سبحان الله سبحان الله. فلما سلم رسول الله ﷺ قال: من المسبح آنفا سبحان الله؟ قال: أنا يا رسول الله! إني سمعت أن الحمار يقطع الصلاة، قال: «لا يقطع الصلاة شيء»، رواه الدارقطني (١:١٤١)، وسنده حسن، وقال صاحب "التنقيح": وهم ابن الجوزي في

وفي "المدونة" لمالك: قال ابن وهب: قال ابن شهاب: كان خيارنا يقرأون في المصاحف في رمضان، وقال مالك والليث مثله اهـ (١:١٩٤)، قلت: وجوابه ما ذكرنا في الجواب عن أثر ذكوان، فاذكره.

باب لا يقطع الصلاة مرور شيء

قوله: عن أنس إلخ: قلت: دلالته على الباب ظاهرة، وقول عياش: إني سمعت أن الحمار يقطع الصلاة، وقوله ﷺ في جوابه: «لا يقطع الصلاة شيء». يدل على أن القطع كان ثابتا عندعم، وإلا نسبه ﷺ إلى الجاهلية أو كذب قائله، فأفاد القطع بتأويل الجمهور إياه بقطع الخشوع، ومعنى جوابه ﷺ: لا يقطعها شيء، أي بالمعنى الذي فهمه عياش وهو بطلان الصلاة جملة، ولكنه يقطع خشوعها كما دل عليه بعض الآثار، وسيأتي.

ولو مر بين يدي المصلي مار لم تبطل صلاته عند الثلاثة وإن كان المار حائضًا أو كلبا أسود، وقال أحمد: يقطع الصلاة الكلب، وفي قلبي من الحمار والمرأة شيء اهـ (ص٢٠).

قال الحافظ في "الفتح": ووجه ابن دقيق العيد وغيره بأنه لم يجد في الكلب الأسود ما يعارضه، ووجد في الحمار حديث ابن عباس يعني الذي تقدم من مروره، وهو راكب بمنى، ووجد في المرأة حديث عائشة يعني حديث الباب (قالت: شبهتمونا بالحمر والكلاب، والله لقد رأيت النبي ﷺ يصلي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة، فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس فأوذي النبي ﷺ فأنسل من عند رجله) اهـ (١:٤٨٦).

قلت: ولكنا وجدنا ما يدل على عدم بطلان الصلاة بالكلب أيضًا، وهو حديث

"تعليله" إياه بصخر بن عبد الله، فظنه الكوفى المعروف بالحاجبى، وأنه ابن حرملة الراوى عن عمر بن عبد العزيز، لم يتكلم فيه ابن عدى ولا ابن حبان، بل ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال النسائى: صالح، كذا فى "نصب الراية" (١: ٢٥٩).

عياش بن ربيعة، وفيه قوله ﷺ: «لا يقطع الصلاة شيء» فى الجواب عن قوله: إنى سمعت أن الحمار يقطع الصلاة. فإن كان الكلب يقطع لم ينفه النبى ﷺ عن كل شيء بالعموم، وكل ما ورد فى القطع فهو مؤول، ومنه ما فى "النيل" (٢: ٢٥٢): عن عبد الله بن الصامت عن أبى ذر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قام أحدكم يصلى فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرحل، فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرحل فإنه يقطع صلاته المرأة والحمار والكلب الأسود». قلت: يا أبا ذر! ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر ومن الكلب الأصفر؟ قال: يا ابن أخى! سألت رسول الله ﷺ كما سألتنى، فقال: «الكلب الأسود شيطان»، رواه الجماعة إلا البخارى اهـ، ومنه ما فيه أيضًا: عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا يقطع صلاة المسلم شيء إلا الحمار والكافر والكلب والمرأة»، رواه أحمد قال العراقى: ورجاله ثقات، وفى "مجمع الزوائد" (١: ١٦٦): ورجاله موثقون، ومنه ما رواه أبو داود (١: ٢٥٩): حدثنا مسدد ثنا يحيى عن شعبة ثنا قتادة قال: سمعت جابر بن زيد يحدث عن ابن عباس رفعه شعبة قال: يقطع الصلاة المرأة الحائض، والكلب، قال أبو داود: أوقفه سعيد، وهشام، وهمام عن قتادة عن جابر بن زيد على ابن عباس اهـ، قال العراقى: جميعهم ثقات، ورفع الثقة مقدم على من وقفه، وإن كانوا أكثر على القول الصحيح فى الأصول، وعلوم الحديث، من "النيل" (٢: ٢٥٤) ملخصًا بلفظه.

وقال الحافظ فى "الفتح": ومال الشافعى وغيره إلى تأويل القطع فى حديث أبى ذر (وما وافقه) بأن المراد به نقص الخشوع لا الخروج من الصلاة، ويؤيد ذلك أن الصحابى راوى الحديث سأل عن الحكمة فى التقييد بالأسود، فأجيب بأنه شيطان، وقد علم أن الشيطان لو مر بين يدى المصلى لم تفسد صلاته، كما سيأتى فى الصحيح: «إذا ثوب بالصلاة أدبر الشيطان، فإذا قضى التثويب أقبل حتى يخطر بين المرء ونفسه» الحديث،

١٤١٩- عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقطع الصلاة شيء»، رواه الطبراني في "الكبير"، وإسناده حسن (مجمع الزوائد ١:١٦٧).

١٤٢٠- عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقطع الصلاة شيء، وادرءوا ما استطعتم فإنما هو شيطان»، أخرجه أبو داود (٣:٣٧٦)، وسكت عنه، وفيه مجالد بن سعيد، تكلم فيه غير واحد، وأخرج له مسلم مقرونا، وهو صدوق جائز الحديث عند يعقوب بن سفيان والعجلي، كما في "التهذيب" (١٠:٤٠ و٤١)، فالحديث حسن.

١٤٢١- عن إبراهيم بن يزيد ثنا سالم بن عبد الله عن أبيه أن رسول

وسيأتي في باب العمل في الصلاة حديث: أن الشيطان عرض لي فشد على الحديث. وللنسائي من حديث عائشة: فأخذته فصرعته فخنقته، ولا يقال: قد ذكر في هذا الحديث أنه جاء ليقطع صلاته؛ لأنا نقول: قد بين في رواية مسلم سبب القطع وهو أنه جاء بشهاب من نار ليجعله في وجهه، وأما مجرد المرور فقد حصل ولم تفسد به الصلاة اهـ (١:٤٨٦)، قلت: ولابد من هذا التأويل ونحوه، لما في حديث عائشة من ذكر الكافر أيضًا، ومروره لا يقطع الصلاة إجماعًا.

قوله: عن أبي أمامة وقوله: عن أبي سعيد وقوله: عن إبراهيم بن يزيد إلخ: قلت: دلالتها على معنى الباب ظاهرة، وفي "النيل" (٢:٤٨٦): وقد أخرج سعيد بن منصور عن علي وعثمان وغيرهما من أقوالهم نحو أحاديث الباب بأسانيد صحيحة اهـ.

قلت: قال مالك في "الموطأ" (ص٥٥): إنه بلغه أن علي بن أبي طالب قال: لا يقطع شيء الصلاة مما يمر بين يدي المصلي اهـ، وفي "مجمع الزوائد" (١:١٦٧): عن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف قال: كنت أصلي فمر رجل بين يدي فمنعته، فسألت عثمان بن عفان، قال: لا يضرك يا ابن أخي، رواه عبد الله بن أحمد ورجاله رجال الصحيح اهـ، وأخرج الطحاوي في "معاني الآثار" عن أبي بكرة: ثنا روح ثنا إسرائيل ثنا الزبرقان ابن عبد الله عن كعب بن عبد الله سمعت حذيفة يقول: لا يقطع الصلاة شيء اهـ (٢:٢٦٩)، وسنده حسن والزبرقان بن عبد الله وثقه النسائي، وابن حبان، والدارقطني، كما في "التهذيب" (٣:٣٠٩).

الله ﷺ وأبا بكر وعمر قالوا: «لا يقطع صلاة المسلم شيء، وادرءوا ما استطعتم»، أخرجه الدارقطني. وأعله صاحب التحقيق بإبراهيم هذا وهو الخوزي المكي، قال أحمد والنسائي: متروك، وقال ابن معين: وليس بشيء، كذا في "نصب الراية" (١:٢٥٩).

قلت: حسن له الترمذي (١:١٠٠) حديث الزاد، والراحلة في الحج، وقال: تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه، وقال ابن عدي: هو في عداد من يكتب حديثه، وإن كان قد نسب إلى الضعف، كذا في "التهذيب" (١:١٨٠)، فالحديث حسن، وأخرجه مالك في "الموطأ" (ص٥٥): عن الزهري عن سالم عن أبيه موقوفًا، وسنده من أصح الأسانيد، والموقوف في مثله له حكم الرفع، فإنه مما لا يقال بالرأي.

١٤٢٢- عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أقبلت راكبا على

قوله: عن ابن عباس وقوله: أخرج أبو داود عن الفضل بن عباس إلخ: قلت: فيهما دلالة على عدم وجوب السترة، فالذي ورد من الأمر بها يحمل على الندب، وحديث الفضل بن عباس صريح في كون الكلب لا يقطع الصلاة، فهو حجة على أحمد، وهو صريح أيضًا في أنه ﷺ كان حينئذ يصلي بدون سترة، وبه اندحض ما أبداه الشوكاني من الاحتمالات في حديث ابن عباس، كما ذكره في "النيل" (٢:٢٥٦ و٢٥٧)، فليراجع، ولو أنه رأى حديث الفضل هذا لسكت عن كل ما نطق به، والله أعلم.

وحاصل ما قاله: إن حديث: «لا يقطع الصلاة شيء» لا ينتهض دليلا على كون الحمار والكلب لا يقطعان، لأنه عام وما ورد في قطعها خاص، ومع عدم العلم بالتاريخ يبنى العام على الخاص ويخصص به عند الجمهور، إلى أن قال: ولم يعارض الأدلة القاضية بذلك معارض إلا ذلك العموم على المذهب الثاني، (وهو مذهب الحنفية ومن وافقهم) اهـ.

قلت: كلا! بل عارضها معارض خاص أيضًا، وهو حديث الفضل بن عباس،

حمار أتان[١] وأنا يومئذ قد ناهزت الاحتلام، ورسول الله ﷺ يصلى بالناس بمنى إلى غير جدار، فمررت بين يدى بعض الصف، فنزلت وأرسلت الأتان ترتع ودخلت فى الصف، فلم ينكر ذلك على أحد. رواه البخارى (١:٧١)، ولفظ البزار: والنبى ﷺ يصلى المكتوبة ليس شيء يستره (فتح ١:١٥٦)، رواه أبو يعلى بلفظ: فنـزلنا عنـه وتركنـا الحمـار يأكل مـن بقل الأرض، فـدخلنا معـه فى الصـلاة، فقال رجل: كان بين يديـه عنـزة؟ قال: لا، ورجالـه رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١:١٦٧).

كما تراه، هذا وقد أشار الشوكانى إلى ضعف هذا الحديث العام أيضًا، أى حديث: «لا يقطع الصلاة شيء»، ولنا فيه نظر، فإن له طرقا عديدة، منها صحيح وحسن وضعاف، فقد روى عن أنس عند الدارقطنى، وضعفه الحافظ فى "الفتح"، وتبعه الشوكانى، وضعفه قبلهما ابن الجوزى، وقد عرفت أنه وهم فى تعليله بصخر بن عبد الله، وأنه التبس عليه بالحاجبى الذى اتهمه ابن حبان، وابن عدى بالوضع، ولكنه صخر بن عبد الله بن حرملة ولم يقولا فيه ذلك، وفى الباب عن أبى أمامة، وقد حسنه الهيثمى فى "مجمع الزوائد"، وعن ابن عمر، أعله الحافظ والشوكانى بإبراهيم بن يزيد الخوزى، وقد عرفت أنه حسن الحديث حسن له الترمذى حديث الزاد والراحلة.

وعن جابر عند الطبرانى فى "الأوسط"، وفى إسناده يحيى بن ميمون النمار، قال الشوكانى: وهو ضعيف، وعن أبى سعيد، وفى سنده مجالد بن سعيد تكلم فيه غير واحد.

قلت: أخرج حديثه مسلم فى "صحيحه" مقرونًا، وهو صدوق جائز الحديث عند يعقوب بن سفيان والعجلى وابن عدى، كما فى "التهذيب" (١٠:٤١)، وعن أبى هريرة؛ وفى إسناده إسحاق بن عبد الله بن أبى فروة، وهو متروك.

قلت: ولكن تعدد الطرق يرفع الحديث عن الضعف إلى الحسن لاسيما وبعض طرقه حسن برأسه، فجاز الاحتجاج به، والتعويل عليه، والله أعلم.

---

(١) يطلق الحمار على الذكر والأنثى كالفرس، قوت المغتذى.

١٤٢٣- وأخرج أبو داود (١: ٢٦١) عن الفضل بن عباس، وسكت عنه بلفظ: أتانا رسول الله ﷺ ونحن فى بادية لنا ومعه عباس، فصلى فى صحراء ليس بين يديه سترة، وحمارة لنا وكلبة تعبثان بين يديه، فما بالى ذلك اهـ.

باب استحباب السترة فى ممر الناس وذكر ما يتعلق بها

١٤٢٤- عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا صلى أحدكم

باب استحباب السترة فى ممر الناس وذكر ما يتعلق بها

قوله: عن أبى هريرة إلخ: قلت: وفى "التلخيص الحبير" (١: ١١١): صححه أحمد، وابن المدينى فيما نقله ابن عبد البر فى "الاستذكار"، وأشار إلى ضعفه سفيان ابن عيينة، والشافعى والبغوى وغيرهم، وأورده ابن الصلاح مثالا للمضطرب ونوزع فى ذلك اهـ ملخصاً.

وفى "سبل السلام" (١: ٩٠)، عن "مختصر السنن": قال سفيان بن عيينة: لم نجد شيئًا تشد به هذا الحديث، ولم يجئ إلا من هذا الوجه، وكان إسماعيل بن أمية إذا حدث بهذا الحديث يقول: هل عندكم شيء تشدونه به؟ وقد أشار الشافعى إلى ضعفه، وقال البيهقى: لا بأس به فى مثل هذا الحكم، إن شاء الله تعالى اهـ.

وفى "البدائع" بعد ذكره: لكن الحديث غريب ورد فيما تعم به البلوى، فلا نأخذ به اهـ (١: ٢١٨)، وفيه أيضاً: حكى أبو عصمة عن محمد أنه قال: لا يخط بين يديه، فإن الخط، وتركه سواء، لأنه لا يبدو للناظر من بعيد، فلا يمتنع فلا يحصل المقصود، ومن الناس من قال: يخط بين يديه خطا إما طولا شبه ظل السترة أو عرضا شبهة المحراب اهـ (١: ١٧).

وفى "البحر" (٢: ١٨): والثانية: عن محمد أنه يخط لحديث أبى داود: وإن لم يكن معه عصا فليخط خطا، ثم ذكر قول "البدائع": إنه شاذ فيما تعم به البلوى، وقال: وصرح النووى بضعفه، قال: وتعقب بتصحيح أحمد(١) وابن حبان وغيرهما له،

---

(١) قلت: اختلف فيه على أحمد، فحكى الخطابى عنه حديث الخط ضعيف، قال فى "النيل": ولم ير مالك ولا عامة الفقهاء الخط واعتذروا عن الحديث بأنه ضعيف مضطرب.

فليجْعل تلقاء وجهه شيئًا، فإن لم يجد فلينصب عصا، فإن لم يكن فليخط خطا، ثم لا يضره من مر بين يديه». أخرجه أحمد وابن ماجة وصححه ابن حبان، ولم يصب من زعم أنه مضطرب بل هو حسن (بلوغ المرام ١:٣٨).

١٤٢٥- عن سبرة بن معبد قال: قال رسول الله ﷺ: «ليستتر الرجل فى صلاته السهم، وإذا صلى أحدكم فليستتر بسهم»، رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانى فى "الكبير"، ورجال أحمد رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١:١٦٥).

كما ذكر العلامة الحلبى، وجزم به المحقق فى "فتح القدير"، وقال: إن السنة أولى بالاتباع، مع أنه يظهر فى الجملة إذا لمقصود جمع الخاطر(١) بربط الخيال به كيلا ينتشر اهـ.

والحاصل أن الحديث لم يثبت عند القدماء من فقهائنا فلم يأخذوا بـه، وصح عند المتأخرين منهم فأخذوا به، والرواية عن محمد مختلفة ولكل وجهة، والأمر فيه سعة، واختلاف الأئمة رحمة، ولقد أنصف البيهقى حيث قال: لا بأس به فى مثل هذا الحكم إن شاء الله تعالى اهـ، فالعمل به أولى، لا سيما وجمع الخاطر أيضًا مقصود، وهو حاصل بالخط، كما مر عن ابن الهمام، ولو سلم أنه غير مفيد فلا ضرر فيه مع ما فيه من العمل بالحديث الذى يجوز العملُ به فى مثله، وفى قوله ﷺ: «ثم لا يضره من مر بين يديه»، دلالة على أنه يضر إذا لم يفعل ذلك، إما بقطع الصلاة عند البعض، وإما بنقص الخشوع عند الجمهور.

قوله: عن سبرة بن معبد إلخ: قلت: أخرجه الحاكم فى "المستدرك" بلفظ: «استتروا فى صلاتكم ولو بسهم»، وسكت عنه هو والذهبى (١:٢٥٢)، وفيه دلالة على استحباب السترة، وإنما لم نقل بالوجوب مع أن صيغة الأمر تقتضيه لما مر عن ابن عباس وعن أخيه الفضل أنه ﷺ ربما صلى من غير سترة، وفيه دلالة أيضًا على كون السهم أقل ما يجزئ فى السترة، وقال العينى فى "شرح الهداية" عن "الذخيرة": طول السهم قدر

---

(١) يعنى أن المقصود بالسترة أمران: عدم إثم المار من وراءها، وجمع الخاطر، فالخط ووضع شيء غير منتصب وإن لم يحصل به المقصود الأول، ولكنه يحصل به المقصود الثانى، فلو حمل الإثبات على المقصود الثانى، والنفى عن المقصود الأول لم يتعارضا. (أشرف على)

١٤٢٦ـ عن طلحة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وضع أحدكم بين يديه مثل مؤخرة الرحل فليصل ولا يبال من مر وراء ذلك»، رواه مسلم (١٩٥:١).

١٤٢٧ـ عن نافع عن ابن عمر أن النبى كان يركـز، وقال أبو بكر: يغرز العنـزة ويصلى إليها، رواه مسلم (١٩٥:١).

١٤٢٨ـ عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان إذا خرج يوم العيد أمر بالحربة فتوضع بين يديه فيصلى إليها والناس وراءه، وكان يفعل ذلك فى السفر فمن ثم اتخذها الأمراء، أخرجه مسلم (١٩٥:١)، والبخارى (٤٧٣:١).

١٤٢٩ـ عن أبى هريرة مرفوعًا: «يجزئ من السترة مثل مؤخرة الرحل

ذراع، وعرضه قدر إصبع اهـ (٧٨٩:١)، ولعل هذا هو مستند قول فقهاءنا فى تقديرهم طول السترة بذراع فما فوقه، وعرضها بغلظ الإصبع وجعلوا ذلك أدناه، لأن ما دونه ربما لا يظهر للناظر فلا يحصل المقصود منها.

قوله: عن طلحة إلخ: دلالته على عدم المبالاة بمرور شىء بعد إقامة السترة ظاهرة، وذكر فى هذا الحديث الوضع وفى الذى بعده الغرز، والحديثان صحيحان كلاهما، فوجه التطبيق بينهما، كما قاله الشيخ كفاية كليهما بعد أن يكون منتصبا.

قوله: عن نافع عن ابن عمر إلخ: دلالته على استحباب السترة ظاهرة، وهو دليل أيضًا على تقدير عرض السترة بغلظ الإصبع، لقول العينى فى "شرح الهداية": عن شيخ الإسلام: مقدار العنزة طول ذراع غلظ إصبع اهـ (٧٨٩:١)، ولم نقل بكون السترة سنة مؤكدة بلفظة "كان" الواقعة فى الحديث، لما قد ثبت عنه ﷺ أنه صلى، ولم تكن له سترة، كما مر، فلفظة "كان" محمولة على المواظبة الأكثرية، دون الدائمة المثبتة للسنة المؤكدة على القول المشهور، ويؤيد ما قلنا ما فى الرواية التى تليه من تقييد هذه المواظبة بيوم العيد والسفر.

قوله: عن أبى هريرة إلخ: قال الحافظ فى "الفتح": اعتبر الفقهاء مؤخرة الرحل فى

ولو بدقة شعرة»، هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه مفسرا، قاله الحاكم فى "المستدرك" (١:٢٥٢)، وأقره الذهبى عليه فى "تلخيصه"، وقال: على شرطهما.

١٤٣٠- عن أبى سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا صلى أحدكم

مقدار أقل السترة، واختلفوا فى تقديرها بفعل ذلك، فقيل: ذراع، وقيل: ثلاث ذراع، وهو أشهر، لكن فى "مصنف عبد الرزاق": عن نافع أن مؤخرة رحل ابن عمر كانت قدر ذراع اهـ (١: ٤٧٩).

قلت: وقدروه فقهاءنا الحنفية بذراع ويؤيده ما أخرجه أبو داود أيضًا عن عطاء قال: "آخرة الرحل ذراع فما فوقها"، وسنده صحيح (١:٣٦٦)، والمؤخرة بضم أوله ثم همزة ساكنة، وأما الخاء فجزم أبو عبيد بكسرها وجوز الفتح، وأنكر ابن تيمية الفتح وعكس ذلك ابن مكى، المراد بها العود الذى فى آخر الرحل الذى يستند إليه الراكب، قاله الحافظ فى "الفتح" (السابق)، وفيه دلالة على كفاية السترة ولو كانت بدقة الشعر، وهذا ينافى ما ذكرناه قبل من تقدير عرضها بغلظ الإصبع، مستدلين بلفظى السهم والعنزة الواردين فى الحديث.

ووجه التطبيق بينهما أن أجزاء السترة الدقيقة كالشعر إذا لم يجد شيئًا بغلظ الإصبع كإجزاء الخط إذا لم يجد عصًا، بمعنى أنها تجزئ لربط الخيال وجمع الخاطر فى الجملة، وأما إذا وجد شيئًا عرضه غلظ الإصبع فهو أولى والاستتار به أكمل، لأن حصول المقصود به أتم، وقال فى "البحر": جعل بيان الغلظ فى "البدائع" قولا ضعيفًا، وأنه لا اعتبار بالعرض وظاهره أنه المذهب اهـ (٢:١٧).

وحاصله ترجيح رواية الحاكم هذه على الروايات التى فيها ذكر السهم، والأمر بالاستتار به، ولعل الجمع بالوجه الذى ذكرناه أولى، فإن إعمال الروايتين خير من إهمال إحداهما.

قوله: عن أبى سعيد إلخ: دلالته على استحباب الدنو من السترة ظاهرة، ولم نقل بالوجوب، لأن التعليل المذكور فى الحديث يدل على نفيه، على أن إقامة السترة ليست

فليصل إلى سترة وليدن منها»، رواه أبو داود (١:٢٥٨)، وسكت عنه، وقال النووى فى "الخلاصة": إسناده صحيح، ورواه ابن حبان فى "صحيحه" بلفظ: «إذا صلى أحدكم إلى سترة فليدن منها، فإن الشيطان يمر بينه وبينها، ولا يدع أحدًا يمر بين يديه» (زيلعى ١:٢٦٢).

١٤٣١- عن سهل بن سعد قال: كان بين مصلى رسول الله ﷺ وبين الجدار ممر الشاة، رواه البخارى (١:٧١).

١٤٣٢- عن نافع أن عبد الله كان إذا دخل الكعبة مشى قبل وجهه

بواجبة، فكيف يكون القرب منها واجبًا؟ واستدل فى "البحر" بما رواه الحاكم وغيرهما عن ابن عمر مرفوعًا: «إذا صلى أحدكم فليصل إلى سترة، ولا يدع أحدًا يمر بين يديه» على وجوب السترة فى ممر الناس، وذكر عن "منية المصلى" كراهة الصلاة فى الصحراء من غير سترة إذا خاف المرور بين يديه، قال: "وينبغى أن تكون كراهة تحريم لمخالفة الأمر المذكور"، وذكر عن الحلبى فى شرح "المنية": إنما قيد بقوله: فى الصحراء، لأنها المحل الذى يقع فيه المرور غالبًا، وإلا فالظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور أى موضع كان، قال: ولكن فى "البدائع": والمستحب لمن يصلى فى الصحراء أن ينصب شيئًا ويستتر، فأفاد أن الكراهة تنزيهية فحينئذ كان الأمر للندب لكنه يحتاج إلى صارف عن الحقيقة اهـ (٢:١٧٠).

وأجاب عنه ابن عابدين فى حاشيته نقلا عن الشرنبلالية: قلت: الصارف ما رواه أبو داود عن الفضل بن عباس: رأينا النبى ﷺ فى بادية لنا يصلى فى صحراء ليس بين يديه سترة، (وحمارة لنا وكلبة تعبثان بين يديه، قلت: وقد مر الحديث فى الباب السابق، فليراجع)، ولأحمد عن ابن عباس: صلى فى فضاء ليس بين يديه سترة اهـ (السابق). قلت: والحديث الثانى ذكرناه فى المتن فى هذا الباب.

قوله: عن سهل بن سعد، وعن نافع إلخ: قلت: فيه تقدير المسافة التى ينبغى كونها بين المصلى وبين جدار القبلة، وقدره فى حديث نافع الذى بعده بنحو ثلاثة ذراع، وقال ابن بطال كما فى "النيل": هذا أقل ما يكون بين المصلى وسترته، يعنى قدر ممر الشاة، وقيل: أقل ذلك ثلاثة أذرع؛ لحديث ابن عمر فذكره، وفيه: قال البغوى: استحب أهل

حين يدخل، وجعل الباب قبل ظهره، فمشى حتى يكون بينه وبين الجدار الذى قبل وجهه قريبًا من ثلاثة أذرع، صلى يتوخى المكان الذى أخبره به بلال أن النبى ﷺ صلى فيه، الحديث أخرجه البخارى (١:٧٢).

١٤٣٣- عن المقداد بن الأسود قال: ما رأيت رسول الله ﷺ يصلى إلى

العلم الدنو من السترة بحيث يكون بينه وبينها قدر إمكان السجود، وكذلك بين الصفوف اهـ (٢:٢٤٧)، وقال القرطبى: إن بعض المشايخ حمل حديث ممر الشاة على ما إذا كان قائما، وحديث بلال فى صلاة النبى ﷺ فى الكعبة، وجعله بينه وبين القبلة قريبًا من ثلاث ذراع على ما إذا ركع أو سجد، وقيد آخرون بثلاثة أذرع، وبه قال الشافعى وأحمد وهو قول عطاء، وآخرون بستة أذرع.

وذكر السفاقسى قال أبو إسحاق رأيت عبد الله بن مغفل يصلى بينه وبين القبلة ستة أذرع، وفى "مصنف ابن أبى شيبة": بسند صحيح نحوه، قاله العينى فى "العمدة" (٢:٤٧٤)، وفى "البحر": ذكر العلامة الحلبى: أن السنة أن لا يزيد ما بينه وبينها على ثلاثة أذرع اهـ (٢:١٩).

قلت: ووجهه ترجيح المرفوع على فعل الصحابى، وورود الأمر بالدنو من السترة فى النص قولا، والله تعالى أعلم.

قوله: عن المقداد إلخ: قلت: ذكر الزيلعى فى "نصب الراية" (١:٢٦٢): أن ابن القطان ذكر فيه علتين، علة فى إسناده وعلة فى متنه، أما التى فى إسناده فقال: إن فيه ثلاثة مجاهيل، فضباعة مجهولة الحال، ولا أعلم أحدًا ذكرها، وكذلك المهلب بن حجر مجهول الحال، والوليد بن كامل من الشيوخ الذين لم يثبت عدالتهم، وليس له من الرواية كثير شيء يستدل به على حاله، وأما التى فى متنه، فهى أن أبا على بن السكن رواه فى "سننه" هكذا: حدثنا سعيد بن عبد العزيز الحبى ثنا أبو تقى هشام بن عبد الملك ثنا بقية عن الوليد ابن كامل ثنا المهلب بن حجر البهرانى عن ضبيعة بنت المقدام بن معديكرب عن أبيها قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا صلى أحدكم إلى عمود أو سارية أو شيء فلا يجعله نصب عينيه، وليجعله على حاجبه الأيسر»، انتهى.

قال ابن السكن: أخرج أبو داود هذا الحديث من رواية على بن عياش عن الوليد

عود ولا عمود ولا شجرة إلا جعله على حاجبه الأيمن أو الأيسر، ولا يصمد له

ابن كامل فغير إسناده ومتنه، فإنه عن ضباعة بنت المقداد بن الأسود عن أبيها، وهذا الذى روى بقية هو عن ضبيعة بنت المقدام بن معديكرب عن أبيها، وذاك فعل وهذا قول، قال ابن القطان: فمع اختلافهما فى المتن بقية يقول: ضبيعة بنت المقدام. وابن عياش يقول: ضباعة بنت المقداد. فالوهن من حيث هو اختلاف على الوليد بن كامل، ومورث الشك فيما كان عنده من ذلك على[1] ضعف الوليد فى نفسه، والجهل بحال من فوقه، ولما ذكر ابن أبى حاتم المهلب بن حجر ذكره برواية وليد بن كامل، وأنه يروى عن ضباعة بنت المقداد.

وأما ضبيعة بنت المقدام فجاء هو بأمر ثالث، وذلك كله دليل على الاضطراب والجهل بحال الرواة اهـ.

وأجاب بعض الناس عن علة الاضطراب والجهالة، فأظهر سخافة فهمه وقلة نظره بأنه لامنافاة بين القول والفعل، فيمكن أن الراوى روى قوله ﷺ مرة وفعله أخرى، فلا يضر الاختلاف المذكور اهـ.

قلت: شتان بين القول والفعل، فإن بينهما بونًا بعيدًا، فالقول يفيد حكمًا كليًا لا يحتمل الوجوه ويكون نصا فى معناه، والفعل حكاية تحتمل الوجوه، كما لايخفى، فلا يمكن اجتماعها فى حديث واحد، بل يمكن مثله فى حديثين على حدة، وإذا كان مخرج الحديث واحدًا فاختلاف الرواة فى جعله قولا أو فعلا علة توجب الاضطراب حتمًا، ونظيره ما رواه عبد الواحد بن زياد (وهو من رجال الجماعة ثقة): «من صلى ركعتى الفجر فليضطجع على يمينه» تفرد به عبد الواحد من بين ثقات أصحاب الأعمش فجعله قولا، والباقون يروونه من فعل النبى ﷺ، وعد رواية عبد الواحد من أمثلة الشاذ المردود فى المتن، كما ذكرناه فى الجزء الثانى من "الإعلاء" عن "التدريب" للسيوطى، فلو لم يكن الفعل يباين القول، وبالعكس لم يجعلوه من أمثلة الشاذ المردود، نعم! إذا اختلف مخرج الحديث فلا منافاة بينهما، ولكن بعض الناس قد اعترف باتحاده ههنا، كما سيأتى، فيا هل ترى يمكن كون الحديث الواحد قولا وفعلا معًا؟ كلا! بل إنما يمكن مثله فى حديثين

(١) على بمعنى مع، أفاده شيخى، والوليد ضعفه الأزدى ومن قبله أبو حاتم، كذا فى "الميزان".

صمدا، رواه أبو دادو (١:٢٥٦)، وسكت عنه.

مختلفين مخرجًا.

قال: وأما الكلام فى الإسناد، فالجواب عنه أن ضباعة بنت المقداد بن الأسود، ويقال: ضبيعة بنت المقدام بن معديكرب قد أخرج لها مسلم وأبو داود والنسائى، كما فى "تهذيب التهذيب" رمزًا لهم، فكيف تكون مجهولة الحال؟ هل ترى أن مسلمًا يخرج فى "صحيحه" حديث المجهولة؟ وفى "التهذيب" أيضًا: قال ابن القطان: لا تعرف، وأفاد بأن النسائى أيضًا أخرجه أى هذا الحديث، كما أخرجه أبو داود (٢:٤٣٢)، قال: ولم أجد هذا الحديث فى "المجتبى" للنسائى الموجود عندى، فإن كان ثابتًا فى "المجتبى" فى بعض نسخه، وهو الصحيح عندى كان دليلا آخر على أن ضباعة ليست بمجهولة، وإلا لما ساغ له -أى للنسائى- أن يخرج حديثها فى "صحيحه"، و "المجتبى" يعد فى الصحاح حقيقة عند بعض أهل الفن وعند مؤلفه أيضًا، كما فى "زهر الربى" (١:٣). قال محمد بن معاوية الأحمر: قال النسائى: كتاب السنن (الكبرى) كله صحيح، وبعضه معلول إلا أنه لم يبين علته، و"المنتخب" المسمى بـ"المجتبى" صحيح كله اهـ، يعنى إلا ما تكلم فيه مؤلفه، انتهى كلامه ملخصًا.

قلت: هذا كله بناء الفاسد على الفاسد أما قوله: إن ضباعة أخرج لها مسلم، فإنما اغتر فيه برمز ميم الواقع فى "تهذيب التهذيب" وهو غلط من الناسخ، فإن مسلمًا لم يخرج لضباعة أصلا، لا لهذه ولا لضباعة بنت الزبير المعروفة التى لها صحبة، كما لا يخفى على من طالع كتاب الجمع بين رجال الصحيحين للحافظ محمد بن طاهر المقدسى.

وأما إن النسائى أخرج حديثها أيضًا فلا حجة فيه ما لم يثبت أنه أخرجه فى "المجتبى"، ولا دليل عليه فى كلام ابن القطان ولا غيره، ولو سلم فلا حجة فيه أيضًا ما لم يثبت أن النسائى سكت عنـه بعد إخراجه، ولم يقم على ذلك دليل.

قال: وأما كون المرأة بنت المقداد أو بنت المقدام فلا يضر، فإن مخرج الحديث واحد، فالظاهر أن المرأة واحدة، وقد أخطأ بعض الرواة فى ذكر اسمها اهـ.

قلت: معنى اتحاد المخرج فى الحديث كونه مرويًا عن صحابى واحد، وإذا اختلف الصحابى اختلف المخرج، ولا يخفى أن المقداد بن الأسود والمقدام بن معديكرب صحابيان

١٤٣٤- عن ابن عباس أن النبي ﷺ صلى في فضاء ليس بين يديه

مختلفان، والحديث عند أبي داود عن المقداد، وعند ابن السكن عن المقدام، فلم يكن مخرج الحديث واحدًا، لاسيما والرواية عن الصحابي عند أحدهما ضباعة وعند الآخر ضبيعة. وذلك فعل وهذا قول.

قال: والراجح عندي ما في حديث المتن -أي عن ضباعة بنت المقداد بن الأسود عن أبيها- لسكوت أبي داود والنسائي عليه، ولذكر ابن أبي حاتم ضباعة دون ضبيعة، مع أن في حديث ضبيعة بقية بن الوليد وهو صدوق كثير التدليس عن الضعفاء، وقد عنعن، فكيف يعارض حديث ضباعة؟ لا سيما إذا سكت عنه الإمامان الجليلان، ولا يعتد بتسليم الشيخ ابن الهمام جرح الحديث حيث قال في "فتح القدير" (١:٢٥٥) بعد ذكر الاضطراب فيه: ولا يضر لأن هذا الحكم يعمل بمثله فيه اهـ، فإنه لم يقدر على دفعه، وقد عرفت أنه مدفوع والحديث حجة، انتهى كلامه ملخصًا.

قلت: أما سكوت النسائي عنه فدعوى مجردة عن دليل فلا تقبل، وأما سكوت أبي داود فنعم! ولكنه لا يرفع الجهالة عن ضباعة ولا الاضطراب عن الحديث، فإن سكوت أبي داود لا يستلزم صحة الحديث ولا حسنه، بل صلاحيته للاحتجاج في الحكم الذي أفاده، وهذا يمكن حصوله مع بقاء الاضطراب والجهالة أيضًا، فإن الحكم الذي فيه من قبيل الآداب والفضائل، والحديث الضعيف يكفي لإثبات مثله، كيف وقد قال الحافظ في "التقريب"، وتأليفه متأخر من "تهذيب التهذيب": ضباعة بنت المقداد بن الأسود، ويقال: ضبيعة بنت المقدام بن معديكرب لا تعرف من الثالثة (ص٢٩٢)، وكذا قال في فصل النساء المجهولات من "اللسان" (٦:٨٥٨)، فلو كان مسلم أخرج لها أو كان سكوت أبي داود عنها رافعًا لجهالتها لم يعدها الحافظ في النساء المجهولات فقول بعض الناس: إن ابن الهمام لم يقدر على دفع الجرح من الحديث، وقد عرفت أنه مدفوع والحديث حجة اهـ باطل مردود عليه، ولن يصلح القراد ما أفسد الدهر، بل الحق ما قاله ابن الهمام: إن الحديث مع ضعفه صالح للحكم الذي فيه، ودلالته على جعل السترة على حاجبه الأيمن أو الأيسر ظاهرة، وهو الذي استحبه فقهاءنا وحكمته: الاحتراز عن التشبه بعبادة الأصنام.

قوله: عن ابن عباس إلخ: قلت: دلالته على عدم وجوب السترة في الصحراء

شيء، رواه أحمد وأبو داود والنسائى، وقال المنذرى: ذكر بعضهم أن فى إسناده مقالا اهـ، كذا فى "النيل" (٢: ٢٤٩)، وفى "مجمع الزوائد" (١: ١٦٧): فيه الحجاج بن أرطاة وفيه ضعف اهـ، وعزاه إلى أحمد وأبى يعلى.

قلت: ابن أرطاة حسن الحديث، كما مر فى "المقدمة"، وفى الكتاب أيضًا مرارًا، وإنما ذكرته اعتضادا لما مر فى الباب السابق عنه، وعن أخيه الفضل.

١٤٣٥- عن أنس بن مالك عن النبى ﷺ قال: «سترة الإمام سترة من خلفه»، رواه الطبرانى فى "الأوسط"، وفيه سويد بن عبد العزيز وهو ضعيف (مجمع الزوائد ١: ١٦٧).

قلت: قال الحافظ فى "التقريب": لين الحديث (ص٨٢) اهـ، وفى "التهذيب" (٤: ٢٨٧): قال عثمان الدارمى عن دحيم: ثقة وكانت له أحاديث يغلط فيها، وقال على بن حجر: «أثنى عليه هشيم خيرا، وقال ابن حبان بعد ما أورد له أحاديث مناكير: وهو ممن أستخير الله فيه لأنه يقرب من الثقات، وضعفه آخرون فهو حسن الحديث على الأصل الذى أصلناه فى "المقدمة".

ظاهرة، وإنما يستحب إقامتها فى ممر الناس سواء، كان صحراء أو عمرانا.

قوله: عن أنس إلخ: قلت: دلالته على ما فيه ظاهرة، وقد ورد فى بعض الآثار ما يعارضه، وسيأتى الجواب عنه، فانتظر.

باب كراهة المرور تحريمًا بين يـدى المصلى فى موضع السجود من غير حائل وجوازه فى المسجد الحرام للطوافين مطلقًا وفى غيره وراء موضع السجود

١٤٣٦- عن بسر بن سعيد قال: أرسلنى أبو جهيم إلى زيد بن خالد أسأله عن المار بين يدى المصلى، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لو يعلم المار بين يدى المصلى ماذا عليه كان لأن يقوم أربعين خريفًا خير له من أن يمر بين

باب كراهة المرور تحريمًا بين يـدى المصلى فى موضع السجود من غير حائل وجوازه فى المسجد الحرام للطوافين مطلقًا وفى غيره وراء موضع السجود

قوله: عن بسر بن سعيد إلخ: قلت: وسند البزار هكذا: حدثنا أحمد بن عبدة ثنا سفيان عن سالم أبى النضر عن بسر بن سعيد فذكره، كذا فى "نصب الراية" (١:٢٦٠)، والحديث أخرجه البخارى فى "الصحيح" أيضًا بلفظ: حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبى النضر مولى عمر بن عبيد الله عن بسر بن سعيد أن زيد بن خالد أرسله إلى أبى جهيم يسأله ماذا سمع من رسول الله ﷺ فى المار بين يدى المصلى، فقال أبو جهيم: قال رسول الله ﷺ: «لو يعلم المار بين يدى المصلى ماذا عليه لكان أن يقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه»، قال أبو النضر: "لا أدرى قال أربعين يومًا أو شهرا أو سنة" اهـ.

قال الحافظ فى "الفتح" (١:٤٨٢): هكذا روى مالك هـذا الحديث فى "الموطأ"، لم يختلف عليه فيه أن المرسل هو زيد وأن المرسل إليه هو أبو جهيم، وتابعه سفيان الثورى عن أبى النضر عند مسلم وابن ماجه وغيرهما، وخالفهما ابن عيينة عن أبى النضر، فقال: عن بسر بن سعيد قال: أرسلنى أبو جهيم إلى زيد بن خالد أسأله، فذكر هذا الحديث.

قال ابن عبد البر: هكذا رواه ابن عيينة مقلوبًا، أخرجه ابن أبى خيثمة عن أبيه عن ابن عيينة، ثم قال ابن أبى خيثمة سئل عنه يحيى بن معين فقال هو خطأ إنما هو أرسلنى زيد أبى جهيم كما قال مالك، وتعقب ذلك ابن القطان، فقال: ليس خطأ ابن عيينة فيه بمتعين، لاحتمال أن يكون أبو جهيم بعث بسرا إلى زيد، وبعثه زيد إلى أبى جهيم، ليتثبت كل واحد منهما ما عند الآخر.

يديه»، رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١:٦٦).

قلت: تعليل الأئمة للأحاديث مبنى على غلبة الظن، فإذا قالوا أخطأ فلان فى كذا، لم يتعين خطاؤه فى نفس الأمر، بل هو راجح الاحتمال فيعتمد، ولولا ذلك لما اشترطوا انتفاء الشاذ، وهو ما يخالف الثقة فيه من هو أرجح منه فى حد الصحيح اهـ.

قلت: وإنما اخترت فى المتن سياق البزار لما فيه من ذكر عدد الأربعين مع مميزه، وإسناده حجة صحيح أيضًا، كما قاله الهيثمى.

وقال الحافظ فى "الفتح": زاد الكشميهنى (بعد قوله: ماذا عليه لفظة): من الإثم، وليست هذه الزيادة فى شىء من الروايات عند غيره، والحديث فى "الموطأ" بدونها، وقال ابن عبد البر: لم يختلف على مالك فى شىء منه، وكذا رواة باقى الستة وأصحاب المسانيد والمستخرجات بدونها، ولم أرها فى شىء من الروايات مطلقًا، لكن فى "مصنف ابن أبى شيبة": يعنى من الإثم، فيحتمل أن تكون ذكرت فى أصل البخارى حاشية، فظنها الكشميهنى أصلا، لأنه لم يكن من أهل العلم ولا من الحفاظ، بل كان رواية، وقد عزاها المحب الطبرى فى "الأحكام" للبخارى وأطلق، فعيب عليه وعلى صاحب "العمدة" فى إيهامه أنها فى "الصحيحين"، وأنكر ابن الصلاح فى "مشكل الوسيط" على من أثبتها فى الخبر، فقال: لفظ الإثم ليس فى الحديث صريحًا اهـ (١:٤٨٣).

قلت: وقد اعتمد الحافظ فى "التلخيص الحبير" له على رواية الكشميهنى، وتعقب بها على ابن الصلاح فى إنكاره هذه الزيادة بما نصه: حديث «لو يعلم المار بين يدى المصلى ماذا عليه من الإثم لكان أن يقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه». متفق عليه من حديث أبى الجهم دون قوله: من الإثم فإنها فى رواية أبى ذر[1] عن أبى الهيثم خاصة. وقول ابن الصلاح: إن العجلى وهم فى قوله: إن من الإثم فى "صحيح البخارى" متعقب برواية أبى ذر عن أبى الهيثم، وتبع ابن الصلاح الشيخ محى الدين (النووى) فى "شرح المهذب"، ثم اضطر فعزاها إلى عبد القادر الرهاوى فى "الأربعين" له، وفوق كل ذى علم عليم اهـ (١:١١١).

(١) أبو ذر هو الحافظ عبد الرحيم بن أحمد الهروى، وأبو الهيثم هو الكشميهنى، كما يظهر من "مقدمة الفتح" (ص٦).

. . . .

قلت: ولعل الراجح ما قاله فى "فتح البارى": لكونه أجمل تصانيفه مع كونه متأخرا عن "التلخيص"، فإنه فرغ منه، كما فى آخر "التلخيص" تعليقًا سنة اثنى عشر وثمان مائة، وتتبعا سنة عشرين وثمانمائة، وفرغ من الفتح سنة اثنتين وأربعين وثمان مائة، كما فى "ديباجة مقدمته" نقلا عن "الضوء اللامع" للحافظ السخاوى، والله تعالى أعلم.

وقال الحافظ فى "الفتح" فى معنى قوله: بين يدى المصلى، أى أمامه بالقرب منه، وعبر باليدين لكون أكثرالشغل يقع بهما، واختلف فى تحديد ذلك، فقيل: إذا مر بينه وبين مقدار سجوده، وقيل: بينه وبين قدر ثلاثة أذرع، وقيل: بينه وبين قدر رمية بحجر اهـ (١:٤٨٢).

وقال العينى فى "العمدة" فى مقدار موضع يكره المرور فيه: فقيل: موضع سجوده[1] وهو اختيار شمس الأئمة السرخسى وشيخ الإسلام وقاضيخان، وقيل: مقدار صفين أو ثلاثة أذرع، وقيل: بخمسة أذرع، وقيل: بأربعين ذراعًا، وقدر الشافعى وأحمد بثلاثة أذرع، ولم يحد مالك فى ذلك حدا إلا أن ذلك بقدر ما يركع فيه، ويسجد ويتمكن من دفع من مر بين يديه (٢:٤٨٦).

قلت: يشهد لتقييده بثلاثة أذرع حديث نافع المذكور قريبًا فى الباب السابق، واستحسنه شيخنا كما حكاه عنه بعض الناس فى مسودة "كتابه"، قال: "وهوالأرجح نظرًا إلى العلة أيضًا، وهو عدم تضرر المصلى والمار، فإن المصلى ينقطع خشوعه إذا كان أقل منه، والمار يتضرر منه إذا كان أكثرمنه" اهـ.

قلت: وهو يقرب مما اختاره فخر الإسلام وصححه فى "النهاية"، وقواه المحقق فى "الفتح": أنه إن كان بحال لو صلى صلاة الخاشعين نحو أن يكون بصره فى قيامه فى

---

(١) قيل: هو الأصح لأن من قدمه إلى موضع سجوده هو موضع صلاته، (فكان هذا هو المراد بقوله: بين يدى المصلى)، واختاره صاحب "الهداية"، واستحسنه فى "المحيط"، وصححه الزيلعى، ومقابله ما اختاره فخر الإسلام (وسيأتى)، وصححه التمرتاشى وصاحب "البدائع"، وأرجع فى العناية الأول إلى الثانى بحمل موضع السجود على القريب منه، وعليه عبارة التجنيس وإن خالفه فى "البحر"، وصحح الأول، كذا فى "الشامية" (١:٦٦٣) بمعناه ملخصًا.

١٤٣٧- حدثنا أبو بكر بن شيبة ثنا وكيع عن عبيد الله بن عبد الرحمن ابن موهب عن عمه -هو عبيد الله بن عبد الله بن موهب-

---

موضع سجوده، وفى موضع قدميه فى ركوعه، وإلى أرنبة أنفه فى سجوده، وفى حجره فى قعوده لا يقع بصره على المار لا يكره اهـ، وقد جربت ذلك فظهر لى أنه إذا كان بصره فى قيامه فى موضع السجود لا يجاوز ثلاثة أذرع، فالتقدير بذلك موافق للأثر ولمختار أجلة الفقهاء من أصحابنا، قال المحقق: والذى يظهر ترجح ما اختاره فى النهاية من مختار فخر الإسلام وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره، فإن المؤثم المرور بين يديه، وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة فى حق بعض الأحكام، لا يستلزم تغيير الأمر الحسى من المرور من بعيد، فيجعل البعيد قريبًا اهـ (١:٣٥٤).

قلت: وهذا هو مرادنا بموضع السجود فى ترجمة الباب، فافهم، وسيأتى ما يدل على أن المرور بين يدى المصلى لا يحرم مطلقًا، بل هو مقيد بشىء، فانتظر.

ودلالة الحديث على تحريم المرور ظاهرة، فإن معناه النهى الأكيد والوعيد الشديد على ذلك قاله النووى، كما ذكره الحافظ فى "الفتح" (١:٤٨٣).

قوله: حدثنا أبو بكر بن شيبة إلخ: قلت: دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، قال الحافظ فى "الفتح": وهذا يشعر بأن إطلاق الأربعين (فى حديث أبى جهم) للمبالغة فى تعظيم الأمر لا لخصوص عدد معين اهـ (١:٤٨٣).

قلت: وعبيد الله بن عبد الرحمن وثقه ابن معين فى رواية إسحاق بن إبراهيم عنه، وقال أبو حاتم: صالح، وقال العجلى: ثقة، وقال ابن عدى: حسن الحديث يكتب حديثه، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، كذا فى "التهذيب" (٧:٢٩)، وضعفه آخرون وعمه عبيد الله بن عبد الله بن موهب وثقه ابن حبان فقط.

وجهله الإمام الشافعى وابن القطان الفاسى، كما فيه أيضًا (٧:٢٥)، والعارف مقدم على من لم يعرف، وفيه دلالة على تقييد كراهة المرور بكونه معترضًا.

قال الحافظ فى "الفتح": ظاهر الحديث أن الوعيد المذكور يختص بمن مر لا بمن وقف عامدًا بين يدى المصلى أو قعد أو رقد، لكن إن كانت العلة فيه التشويش

١٤٣٨- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال النبى ﷺ: «لو يعلم أحدكم ما له فى أن يمر بين يدى أخيه معترضًا[1] فى الصلاة كان لأن يقيم مائة عام خير من الخطوة التى خطاها»، رواه ابن ماجه (ص٦٨)، ورجاله رجال الجماعة إلا عبيد الله وعمه، والأول قد اختلف فيه، والثانى مقبول، وفى "نصب الراية" (١:٢٦١): رواه ابن حبان فى "صحيحه"، وكذا عزاه الحافظ فى "الفتح" (١:٤٨٣) إلى ابن حبان وابن ماجه، ولم يتكلم عليه، فهو حسن أو صحيح عنده.

١٤٣٩- عن ابن عباس أنه قال: أقبلت راكبا على حمار أتان يومئذ

على المصلى فهو فى معنى المار اهـ (١:٤٨٤).

قلت: ولا شك أن التشويش فى المرور معترضًا أشد، والوقوف بين يديه يكون بمنزلة السترة، فليس فى معناه، وإن سلم فهو ملتحق به قياسًا لا دلالة، فلا يكون فيه من الوعيد ما فى المرور معترضًا، وكلام فقهاءنا فى "الفتاوى" يفيد جواز الوقوف بين يديه، والفرق بينه وبين المرور قال فى "الشامية": أراد المرور بين يدى المصلى فإن كان معه شيء يضعه بين يديه، ثم يمر ويأخذه، ولو مر اثنان يقوم أحدهما أمامه، ويمر الآخر اهـ (١:٦٦٥).

قوله: عن ابن عباس إلخ: قال الحافظ فى "الفتح" عن ابن عبد البر: حديث ابن عباس هذا يخص حديث أبى سعيد: «إذا كان أحدكم يصلى فلا يدع أحدا يمر بين يديه»؛ فإن كان ذلك مخصوص بالإمام والمنفرد، فأما المأموم فلا يضره من مر بين يديه؛ لحديث ابن عباس هذا، قال: وهذا كله لا خلاف فيه بين العلماء، وكذا نقل عياض الاتفاق على أن المأمومين يصلون إلى سترة، لكن اختلفوا هل سترتهم سترة الإمام أم سترتهم الإمام نفسه اهـ[2].

قال الحافظ: وفيه نظر، لما رواه عبد الرزاق عن الحكم بن عمرو الغفارى الصحابى

---

(١) أما إذا مشى بين يديه بلا اعتراض ذاهبا للقبلة فغير داخل فى الوعيد، كما فى "قوت المغتذى"، وكذا الوقف بين يديه، ولم يمش لكونه خارجا من المرور معترضًا. (مؤلف)

(٢) ـــ: لا دليل عليه.

قد ناهزت الاحتلام، ورسول الله ﷺ يصلى بالناس بمنى إلى غير جدار،

أنه صلى بأصحابه فى سفر، وبين يديه سترة، فمرت حمير بين يدى أصحابه، فأعاد بهم الصلاة، وفى رواية له أنه قال لهم: إنها لم تقطع صلاتى ولكن قطعت صلاتكم، فهذا يعكس على ما نقل من الاتفاق اهـ (١:٤٧٣).

قلت: هذا الموقوف لا ينتهض لمعارضة الأحاديث المرفوعة الدالة على عدم قطع الصلاة، منها حديث ابن عباس هذا، ومنها ما رواه البخارى (١:٧١): عن أبى جحيفة رضى الله عنه يقول: إن النبى ﷺ صلى بهم بالبطحاء وبين يديه عنزة الظهر ركعتين والعصر ركعتين، تمر بين يديه المرأة والحمار اهـ، أى من وراء السترة، ولا شك أن المرور بين يدى الإمام يستلزم المرور بين يدى القوم أيضًا ولو بعضهم، ومع ذلك لم يأمر ﷺ أحدًا بإعادة الصلاة، فلعل حكم بن عمرو لم يبلغه قوله ﷺ: «سترة الإمام سترة لمن خلفه» على أن مراد ابن عبد البر وعياض من نقل الاتفاق اتفاق العلماء بعد الصحابة فلا يضره الاختلاف السابق، لأن الإجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق، كما تقرر فى "الأصول".

قلت: وفى حديث ابن عباس هذا دلالة على أن المرور بين يدى المصلى ولو لم يكن بين يديه سترة لا يكره على الإطلاق، بل هو مقيد بحد، وإلا لأنكر النبى ﷺ على ابن عباس.

وقد زعم الحافظ ابن عبد البر أن قول ابن عباس: إلى غير جدار لا ينفى كون السترة هناك، وقد ذكرت فى المتن ما يدل على خلافه، فعاد الإشكال، ولا يرتفع إلا بأن يقال: إنه كان قد مر وراء الموضع الممنوع منه، أفاده الشيخ، كما ذكره بعض الناس فى مسودته عنه، ولكن بقى تعيين هذا الحد، والحديث ساكت عنه ظاهرًا، ولعل الفقهاء أخذوه من قوله ﷺ: «لو يعلم المار بين يدى المصلى»، فإن لفظ بين يديه لا يطلق عرفا إلا على ما كان أمامه قريبا منه[1]، فحده بعضهم بموضع السجود، وبعضهم بثلاثة أذرع،

(١) لا يقال: فعلى هذا لا يصح حمل قول ابن عباس: فمررت بين يدى بعض الصف على المرور من بعد، لأنا نقول: صح حمله على ذلك بقرينة مروره راكبا على الحمار، ويبعد كل البعد أن يمر الصحابى متصلا بالمصلين بقرب منهم، وهو راكب، فتعين حمله على المرور من بعد بهذه القرينة.

فمررت بين يدى بعض الصف، فنزلت وأرسلت الأتان ترتع، ودخلت فى الصف، فلم ينكر ذلك على أحد، رواه البخارى (١:٧١)، ورواه البزار بلفظ: والنبى ﷺ يصلى المكتوبة ليس شىء يستره، كذا فى "الفتح" (١:١٥٦) للحافظ، وقد مر فى الباب السابق، وسند البزار صحيح أيضًا، كما فى "النيل" (٢:٢٥٦).

١٤٤٠- عن ابن جريج عن كثير بن كثير بن المطلب عن أبيه عن جده

ويؤيده ما وقع فى رواية أبى العباس السراج من طريق الضحاك بن عثمان عن أبى النضر: «لو يعلم المار بين يدى المصلى والمصلى» إلخ، ذكره الحافظ فى "الفتح"، وقال: والمصلى بفتح اللام أظهر (١:٤٨٤)، وفيه إشعار بأن المكروه هو المرور بين يدى موضع الصلاة، وهو فى العرف موضع السجود أو قريبًا منه، والله تعالى أعلم.

قوله: قوله عن ابن جريج إلخ: قلت: وفى "رد المحتار": ذكر فى "حاشية المدنى" لا يمنع المار داخل الكعبة وخلف المقام وحاشية المطاف، لما روى أحمد وأبو داود عن المطلب بن أبى وداعة أنه رأى النبى ﷺ يصلى مما يلى باب بنى سهم، والناس يمرون بين يديه، وليس بينهما سترة، وهو محمول على الطائفين فيما يظهر، لأن الطواف صلاة فصار كمن بين يديه صفوف من المصلين، انتهى، ومثله فى البحر العميق، وحكاه عز الدين بن جماعة عن "مشكلات الآثار" للطحاوى، ونقله الملا رحمه الله فى "منسكه الكبير، "ونقله سنان آفندى أيضا فى "منسكه" اهـ (١:٦٦٤).

قلت: ويؤيد تخصيصه بالطائفين ما فى هذا الحديث عند الطحاوى بسند حسن: ليس بينه وبين الطواف سترة اهـ (١:٢٦٧)، ولكن كلام الطحاوى فى "مشكل الآثار" يفيد أن المرور بين يدى المصلى بحضرة الكعبة يجوز أى مطلقًا سواء كان المار طائفًا أو غيره، ذكره الشامى فى "رد المحتار" فى باب الإحرام (٢:٢٧٨)، وقال: هذا فرع غريب، فليحفظ.

وتمام كلام الطحاوى ما ذكره فى "المختصر من المعتصر" من "مشكل الآثار" (١:٣٩): أن حديث المطلب إنما هو فى الصلاة إلى الكعبة مع المعاينة، والنهى عن المرور فيمن يتحرى الصلاة إلى الكعبة إذا غاب عنها، ويتحمل فى المعاينة ما لا يتحمل فى

قال: رأيت النبى ﷺ يصلى فى المسجد الحرام ليس بينه وبينهم -أى الناس- سترة، أخرجه عبد الرزاق، وأصحاب "السنن" أيضًا من هذا الوجه، ورجاله موثقون إلا أنه معلول، فقد رواه أبو داود عن أحمد عن ابن عيينة قال: كان ابن جريج أخبرنا به هكذا، فلقيت كثيراً فقال: ليس من أبى سمعته، ولكن من بعض أهلى عن جدى.

المغايبة، فإن الناس إذا تحلقوا الكعبة وصلوا جماعة لا بد أن تستقبل وجوه بعضهم بعضًا، ولا كراهة فيه، بخلاف من غاب وصلى مستقبلا وجوه الرجال فإنه يكره، فكما اتسع لهم الصلاة مع استقبال الوجوه اتسع لهم بين يديه المرور تخصيصًا للكعبة بهذا الحكم، لأن الغالب استيلاء شرفها على القلوب بحيث يذهل عن الالتفات إلى غيرها، فليس الخبر كالعيان اهـ، وظاهره: أن جواز المرور بين يدى المصلى بحضرة الكعبة لا يختص بالطائفين بل يعم كل مار، والحديث أخرجه النسائى عن المطلب بن أبى وداعة بلفظ: رأيت رسول الله ﷺ طاف بالبيت سبعًا ثم صلى ركعتين بحذاءه فى حاشية المقام، وليس بينه وبين الطواف أحدا اهـ (١:١٢٣).

وقال السندى: قلت: ولكن المقام يكفى سترةً، وعلى هذا فلا يصلح هذا الحديث دليلا لمن يقول: لا حاجة فى مكة إلى سترة اهـ.

قلت: ذكر المطلب فى حديثه مواضع مختلفة، فتارةً ذكر حاشية المقام، ومرة قال: مما يلى باب بنى سهم، كما فى "مسند أحمد" (٦:٣٩٩) بسند قوى، ونحوه عند أبى داود، كما مر، وباب بنى سهم هو الذى يقال له اليوم: باب العمرة. كما فى "فتح القدير" (٢:٣٦٣)، وأخرى قال: حتى إذا حاذى الركن فصلى ركعتين فى حاشية المطاف، كما فى "سنن ابن ماجه" (ص٢١٨) بسند رجاله ثقات، ويجمع بينها بأنه رآه ﷺ غير مرة يصلى فى مواقع مختلفة، فلو سلمنا كفاية المقام سترة لما صلى خلفه لا نسلم كونه سترة لما صلى بحذاء الركن فى حاشية المطاف، ولما صلى مما يلى باب بنى سهم، على أن قوله فى رواية النسائى: صلى ركعتين بحذائه -أى البيت- فى حاشية المقام، وليس بينه وبين الطواف أحد اهـ، يرد كون المقام سترة له أيضا، لأنه يشعر بكون الصلاة بحذاء البيت لا بحذاء المقام، وبكونها فى حاشية المقام لا خلفه، وبأنه لم يكن بين

قلت: ابن جريج حافظ متقن وتابعه ابن عم المطلب بن أبى وداعة عند الطحاوى (١:٢٦٧)، فرواه عن كثير بن كثير عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ بذلك اهـ، فلعل كثيرًا سمعه أولا من أبيه، ثم نسيه فرواه عن بعض أهله عن جده، وأنكر روايته عن أبيه لنسيانه، ومثله لا يضر، وناهيك بصحته إخراج النسائى (١:١٢٣) إياه بطريق كثير بن كثير عن أبيه عن جده، وسكوته عنه.

١٤٤١- عن الحسن بن على أن رسول الله ﷺ صلى والرجال والنساء يطوفون بين يديه بغير سترة مما يلى الحجر الأسود، رواه الطبرانى فى "الكبير"، وفيه ياسين الزيات وهو متروك اهـ (مجمع الزوائد ١:١٦٧).

النبى ﷺ وبين الطائفين حائل، ولو كان المقام سترة له لم يصلح قوله: وليس بينه وبين الطواف أحد، فافهم. وقال بعض الناس: ويحتمل أنه لم يكن المرور فى حد الموضع المنهى عنه.

قلت: ولكن يأباه بعض ألفاظ الحديث، والمسألة ظنية لا يضرها أمثال هذا الاحتمال بل يكفى لها ترجح أحد الاحتمالات فى ذوق المجتهد.

قوله: عن الحسن بن على إلخ: قلت: دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، وقوله: بغير سترة مما يلى الحجر الأسود، متعلق بقوله: صلى، ولا يخفى أن مرور الطائفين بين يديه وهو يصلى قريبًا من الحجر متصلا به يستلزم المرور فى الموضع المنهى عنه، والحديث أخرجه ابن حبان عن المطلب بن أبى وداعة بلفظ: رأيت رسول الله ﷺ يصلى حذو الركن الأسود والرجال والنساء يمرون بين يديه، ما بينهم وبينه سترة، ذكره المحقق فى "الفتح" (٢:٣٦٣).

وقوله: حذو الركن، لا ينافى ما فى حديث الحسن: مما يلى الحجر الأسود، فإن الحذاء أعم من أن يكون متصلا به أو بعيدا عنه، ولفظ: مما يلى يفيد القرب، ففيه زيادة، ومثبت الزيادة أولى، والله تعالى أعلم.

وأيضًا: فلفظ: يمرون بين يديه يفيد المرور بقرب منه، فإنه لا يطلق عرفًا على المرور من بعد، كما قدمناه، فافهم.

قلت: كان من كبار فقهاء الكوفة ومفتيها، وقال عبد الرزاق: أهل مكة يقولون: ابن جريج لم يسمع من ابن الزبير، إنما سمع ياسين، كذا في "الميزان" للذهبي (٣: ٢٨٠).

قلت: ومثله لا يترك لتهمة في دينه، فلعل ضعفه من قبل الحفظ والإتقان، أو للاشتغال بالفقه، زاد في "الجوهر المضيئة" عن عباس الدوري سمعت ابن معين يقول: ياسين الزيات يماني، وكان يفتي برأى أبي حنيفة، وإنما ذكرته اعتضاداً؛ لما قبله.

باب استحباب رد المصلى المار بين يديه داخل السترة وبيان طريق الدفع

١٤٤٢- حدثنا شيبان بن فروخ قال: نا سليمان بن المغيرة قال: نا ابن هلال -يعني حميد- قال: بينما أنا وصاحب لى نتذاكر حديثاً إذ قال أبو صالح السمان: أنا أحدثك ما سمعت من أبى سعيد ورأيت منه، قال: بينما أنا مع أبى سعيد يصلى يوم الجمعة إلى شيء يستره من الناس، إذ جاء رجل شاب من بنى

باب استحباب رد المصلى المار بين يديه داخل السترة وبيان طريق الدفع

قوله: حدثنا شيبان إلخ: قلت: قال صاحب "البدائع": وينبغى للمصلى أن يدرأ المار أى يدفعه حتى لا يمر، حتى لا يشغله عن صلاته، لما روى عن أبى سعيد الخدرى أن النبى ﷺ قال: «لا يقطع الصلاة مرور شئ، وادرءوا ما استطعتم».

(قلت: وهو حديث حسن، كما مر) إلا أنه ينبغى أن يدفع بالتسبيح أو بالإشارة، أو الأخذ بطرف ثوبه من غير مشى ومعالجة شديدة حتى لا تفسد صلاته، ومن الناس من قال: إن لم يقف بإشارته جاز دفعه بالقتال، لحديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه، فذكر حديث المتن بمعناه سواء، قال: ولنا: قول النبى ﷺ: «إن فى الصلاة لشغلا» -يعنى فى أعمال الصلاة-، والقتال ليس من أعمال الصلاة، فلا يجوز الاشتغال به، وحديث أبى سعيد كان فى وقت كان العمل فى الصلاة مباحاً اهـ (١: ٢١٧).

أبى معيط أراد أن يجتاز بين يديه، فدفع فى نحره فنظر فلم يجد مساغا إلا بين يدى أبى سعيد، فعاد فدفع فى نحره أشد من الدفعة الأولى، فمثل قائما فنال من

قلت: وعليه حمله الطحاوى فى "معانى الآثار"، قال: ثم نسخ ذلك بنسخ الأفعال فى الصلاة اهـ (١:٦٦٨).

ويؤيده ما أخرجه الطحاوى: حدثنا على بن عبد الرحمن (قال ابن أبى حاتم: كتبت عنه بمصر وهو صدوق وذكره ابن يونس فى "تاريخ مصر"، وقال: يكنى بأبى الحسن ولد بمصر، وكتب الحديث وحدث وكان ثقة حسن الحديث اهـ من "التهذيب" ٧:٣٦١) قال: حدثنا عبد الله بن صالح (هو أبو صالح كاتب الليث ثقة تكلم فيه بعضهم): قال: حدثنى بكر بن مضر عن عمرو بن الحارث عن بكير أن بشر ابن سعيد وسليمان بن يسار حدثاه أن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف حدثهما أنه كان فى صلاة، فمر به سليط بن أبى سليط فجذبه إبراهيم فخر فشج، فذهب إلى عثمان ابن عفان رضى الله عنه فأرسل إلى فقال لى: ما هذا؟ فقلت: مر بين يدى فرددته لئلا يقطع صلاتى، قال: ويقطع صلاتك؟ قلت: أنت أعلم! قال: إنه لا يقطع صلاتك، رجاله ثقات كلهم، وفيه إشعار بنسخ قتال المار بين يدى المصلى، وإلا لم ينكر عثمان على فعل إبراهيم ولم يعنفه.

قال صاحب "البدائع": ومن المشايخ من قال: إن الدرء رخصة والأفضل أن لا يدرأ، -أى بالدفع باليد- لأنه ليس من أعمال الصلاة، وكذا روى إمام الهدى الشيخ أبو منصور عن أبى حنيفة أن الأفضل أن يترك الدرء، والأمر بالدرء فى الحديث لبيان الرخصة -كالأمر بقتل الأسودين- (السابق).

قلت: والأخذ بهذا القول أولى، فإنه يجمع الأحاديث المختلفة فى الباب، وأما دعوى النسخ فى حديث المقاتلة، وإن جنح إليه الطحاوى وغيره فبعيدة لا أجد لها قوة. وفى "الدر": ويدفعه وهو رخصة، فتركه أفضل، قال الباقانى: فلو ضربه فمات لا شىء عليه عند الشافعى رضى الله عنه، خلافا لنا على ما يفهم من كتبنا اهـ، قال الشامى: أى أن المفهوم من كتبنا أن ما يقوله الشافعى خلاف قولنا، فإنهم صرحوا فى كتبنا بأنه رخصة، والعزيمة عدم التعرض له، فحيث كان رخصة بتقيد بوصف السلامة، أفاده الرحمتى

أبى سعيد، ثم زاحم الناس فخرج فدخل على مروان فشكى إليه ما لقى، قال: ودخل أبو سعيد على مروان، فقال له مروان: مالك ولابن أخيك جاء ليشكوك؟

إلى أن قال: فإذا كانت المقاتلة غير مأذون بها عندنا كان قتله جناية يلزمه موجبها من القواد أو الدية، فافهم (١:٦٦٦).

وقال محمد فى "الموطأ" -تحت حديث أبى سعيد: فإن أبى فليقاتله إلخ-: يكره أن يمر الرجل بين يدى المصلى، فإن أراد أن يمر بين يديه فليدرأ ما استطاع ولا يقاتله، فإن قاتله كان ما يدخل عليه فى صلاته من قتاله إياه أشد عليه من ممر هذا بين يديه، ولا نعلم أحداً روى قتاله إلا ما روى عن أبى سعيد[1] الخدرى، وليست العامة عليها، ولكنها على ما وصفت لك وهو قول أبى حنيفة رحمه الله اهـ (ص١٤١).

وقال الحافظ فى "الفتح" (١:٤٨١): قال القرطبى: قوله: فليدفعه، أى بالإشارة ولطيف المنع، وقوله: فليقاتله أى يزيد فى دفعه الثانى أشد من الأول، قال: وأجمعوا على أنه لا يقاتله بالسلاح، لمخالفة ذلك لقاعدة الإقبال على الصلاة والاشتغال بها والخشوع فيها اهـ.

وأطلق جماعة من الشافعية أن له أن يقاتله حقيقة، واستبعد ابن العربى ذلك فى القبس، وقال: المراد بالمقاتلة: المدافعة، ونقل البيهقى عن الشافعى: أن المراد بالمقاتلة دفع أشد من الدفع الأول اهـ.

قلت: وأصحاب الشافعى الذين أباحوا القتال حقيقة خالفوا فيه نص إمامهم، وأولوا الحديث على غير ما أوله به، فهم محجوجون بإجماع من تقدمهم، فإن السلف أجمعوا على تأويل المقاتلة على غير معناها الحقيقى، كما مر عن القرطبى، قال الحافظ: قال أصحابنا: يرده سأسهل الوجوه فإن أبى فبأشد لو أدى إلى قتله، فلو قتل فلا شىء عليه، لأن الشارع أباح له مقاتلته، والمقاتلة المباحة لا ضمان فيها، ونقل ابن بطال وغيره الاتفاق على أنه لا يجوز له المشى من مكانه ليدفعه، ولا العمل الكثير فى مدافعته، لأن ذلك أشد فى الصلاة من المرور، وقال النووى: لا أعلم أحداً من الفقهاء قال بوجوب هذا الدفع،

---

(١) قلت: لعله أراد أن حديث أبى سعيد غريب شاذ فى ما تعم به البلوى، وليس كذلك، فقد رواه ابن عمر أيضاً مثله عند الطحاوى بسند حسن (١:٢٦٧)، وعلقه البخارى (١:٤٨) مع "الفتح".

فقال أبو سعيد: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره من الناس فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفع فى نحره، فإن أبى فليقاتله فإنما هو شيطان»، رواه مسلم (١:١٩٧)، واللفظ له والبخارى، ورواه الإسماعيلى -أى فى "مستخرجه على البخارى"- بلفظ: «فإن أبى فليجعل يده فى صدره، ويدفعه (فتح البارى ١:٤٨١).

١٤٤٣- حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة ثنا وكيع عن أسامة بن زيد

بل صرح أصحابنا بأنه مندوب اهـ. وقد صرح بوجوبه أهل الظاهر، فكأن الشيخ لم يراجع كلامهم فيه، أو لم يعتد بخلافهم، انتهى ملخصاً (١:٤٨١ و٤٨٢).

قلت: فى إباحة مقاتلة المار بين يديه حقيقة نظر، لحديث عثمان يوم الدار: أنشدكم بالله أ تعلمون أن رسول الله ﷺ قال: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: زنا بعد إحصان، أو كفر بعد إسلام، أو قتل نفس بغير حق، فقتل به؟» أخرجه الترمذى والنسائى وابن ماجه، وأخرج الشيخان نحوه بمعناه عن ابن مسعود، كما فى "المشكاة" (٢٥٢ و٢٥٤)، وهذا هو الذى ألجأ الأئمة من السلف إلى تأويل المقاتلة فى حديث أبى سعيد إلى الدفع العنيف، دون القتال الحقيقى، لكونه خارجاً من هذه الثلاثة.

قوله: حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة إلخ: قلت: محمد بن قيس من رجال الجماعة غير البخارى وأبى داود، أخرج له مسلم فى صحيحه عن أبى حرمة عن أبى هريرة حديث: «لولا أنكم تذنبون»، روى عنه الأجلة من الأئمة كإسماعيل بن أمية وعمرو ابن دينار والليث بن سعد وغيرهم، قال ابن سعد: كان كثير الحديث عالما، وقال يعقوب ابن سفيان وأبو داود: ثقة، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وروى عن ابن معين تضعيفه، كما فى "التهذيب" (٩:٤١٤)، والاختلاف لا يضر، وناهيك بإخراج مسلم والنسائى له.

وأما أبوه قيس فلم يعرف له راو غير ابنه، ولكن رواية الأبناء عن الآباء محتج بها، مخرجة فى كتب الأئمة إذا كانت الأبناء ثقات، قال الحاكم: الحديث الصحيح ينقسم عشرة أقسام، خمسة متفق عليها، وخمسة مختلف فيها، فمن الأول المتفق عليها اختيار البخارى ومسلم، إلى أن قال: الخامس: أحاديث جماعة من الأئمة عن آبائهم عن أجدادهم، لم تتواتر الرواية عن آبائهم عن أجدادهم إلا عنهم، كعمرو بن شعيب عن أبيه

عن محمد بن قيس هو قاص عمر بن عبد العزيز عن أبيه عن أم سلمة، قالت: كان النبى ﷺ يصلى فى حجرة أم سلمة، فمر بين يديه عبد الله أو عمر بن أبى سلمة، فقال بيده هكذا فرجع، فمرت زينب ابنة أم سلمة فقال بيده هكذا فمضت، فلما صلى رسول الله ﷺ قال: «هن أغلب». رواه ابن ماجه وعزاه فى "النيل" (٢:٢٥٧) إلى أحمد أيضا، وقال: الحديث فى إسناده مجهول، وهو قيس المدنى (لم يرو عنه غير ابنه) وبقية رجاله ثقات اهـ، قلت: وسيأتى الجواب عن هذا الطعن، والحديث عندنا حسن.

١٤٤٤- عن ابن مسعود رضى الله عنه أن المرور بين يدى المصلى يقطع نصف صلاته، رواه ابن أبى شيبة (فتح البارى ١:٤٨٢)، وهو حسن أو صحيح

عن جده، وبهز بن حكيم عن أبيه عن جده، وأياس بن قرة بن معاوية عن أبيه عن جده، أجدادهم صحابة وأحفادهم ثقات، فهذه أيضاً محتج بها مخرجة فى كتب الأئمة دون "الصحيحين" اهـ من "تدريب الراوى" ملخصاً (ص٤٥).

قلت: ومن هنا ترى أبا داود يخرج فى "سننه" أحاديث طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده، ويسكت عنها، وقد علم أن سكوته دليل صلاحية الحديث للاحتجاج به، مع أن مصرفا مجهول عندهم لم يرو عنه غير ابنه، ولعل وجه الاحتجاج به وبأمثاله أن هؤلاء الآباء وإن لم يكن روى عنهم غير أبنائهم وهذا يستدعى كونهم مجهولين ولكن معرفة الأبناء بآباءهم أقوى وأشد من معرفة الاثنين واحداً، فإن الابن لا يخفى عليه كثير من أحوال أبيه، وصاحب البيت أدرى بما فيه، فكان رواية الابن وهو ثقة عن أبيه قائمة مقام رواية الاثنين عن رجل فى رفع الجهالة عن مرويه، والله تعالى أعلم.

وبالجملة: فالحديث حسن عندنا، وفيه دليل لما قاله علماؤنا الحنفية أن العزيمة فى رد المار بين يدى المصلى رده بالإشارة والتسبيح ونحوه دون الدفع باليد فى النحر وغيره، فإنه ﷺ اكتفى بالإشارة بدون الدفع، وإن كان الدفع رخصة، كما مر.

قوله: عن ابن مسعود وعن عمر إلخ: قال الحافظ فى "الفتح": عن الشيخ ابن أبى جمرة: وهل المقاتلة لخلل يقع فى صلاة المصلى من المرور أو الدفع الإثم عن المار؟ الظاهر

على قاعدته.

١٤٤٥- عن عمر رضى الله عنه لو يعلم المصلى ما ينقص من صلاته بالمرور بين يديه ما صلى إلا إلى شيء يستره من الناس. رواه أبو نعيم، قال الحافظ: وهما وإن كانا موقوفين لفظًا فحكمهما حكمَ الرفع، لأن مثلهما لا يقال بالرأى (فتح البارى ١:٤٨٢)، قلت: وهذا الكلام يشعر بصحة الأثرين عنده.

باب أن العمل القلبى لا يبطل الصلاة

١٤٤٦- عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «إذا نودى للصلاة أدبر الشيطان وله ضراط حتى لا يسمع التأذين، فإذا قضى النداء أقبل،

الثانى، انتهى.

قال غيره: بل الأول أظهر، لأن إقبال المصلى على صلاته أولى له من اشتغاله يدفع الإثم عن غيره، ثم ذكر الأثرين، وقال: فهذان الأثران مقتضاهما أن الدفع لخلل يتعلق بصلاة المصلى ولا يختص بالمار اهـ (١:٤٨٢).

قلت: وفى أحاديث الباب دليل لجواز العمل اليسير فى الصلاة، فإن دفع المـ من بين يديه بأخذ ثوبه ونحوه لا يخلو منه، وسيأتي ذلك فى باب يلى الباب الآت إن شاء الله تعالى.

باب أن العمل القلبى لا يبطل الصلاة

قوله: عن أبى هريرة إلخ: قال فى "النيل": الحديث يدل على أن الوسوسة فى الصلاة غير مبطلة لها، وكذلك سائر الأعمال القلبية لعدم الفارق اهـ (٢:٢٤٠)، لا يقال: إن الوسوسة أمر اضطرارى، فكيف يقاس عليها العمل القلبى الاختيارى؟ لأن امتداد الوسوسة وهو المذكور فى الحديث فى قوله: «حتى يظل الرجل لا يدرى كم صلى»، لا يكون إلا عن اختيار عادة، وإن كان بدؤها من غير اختيار، أفاده الشيخ، وقال المهلب: التفكر أمر غالب لا يمكن الاحتراز عنه فى الصلاة ولا فى غيرها، لما جعل الله للشيطان من السبيل على الإنسان، ولكن إن كان فى أمر أخروى دينى فهو أخف مما

حتى إذا ثوب بالصلاة أدبر حتى إذا قضى التثويب أقبل حتى يخطر بين المرء ونفسه، يقول: اذكر كذا اذكر كذا، لما لم يكن يذكره، حتى يظل الرجل لا يدرى كم صلى»، رواه البخارى (١:٨٥)، وزاد مسلم (١:٢١١): «فإذا لم يدر أحدكم كم صلى فليسجد سجدتين وهو جالس».

١٤٤٧- عن حمران مولى عثمان بن عفان رضى الله عنهما أنه رأى

يكون فى أمر دنيوى اهـ من "العمدة" (٣:٧٣٣) للعينى، وفى "غنية المستملى": ولو أنشأ أى رتب ونظم شعرًا أو خطبة لكن بفكره ولم يتكلم بلسانه لا تفسد صلاته، لأنها لا تفسد بأفعال القلب ما لم يقارنها فعل الجوارح، ولكن قد أساء لمخالفة الأمر بالخشوع، والتفاته بقلبه الذى هو محل نظر الحق منه إلى شىء آخر، وهذا غاية فى سوء الأدب معه سبحانه وتعالى، ولو وقف بين يدى كبير من أكابر الدنيا لراعى محل نظره إليه كل المراعاة من أن يحصل منه التفات إلى شىء آخر مع أنه عبد مثله، بل لو التفت مناجيه حال مناجاته إلى الغير لاشتد غضبه عليه، كما قال الشيخ شرف الدين إسماعيل بن المقرئ فى قصيدة له تائية:

تصلى بلا قلب صلاة بمثلها ... يكون الفتى مستوجبًا للعقوبة
تظل وقد أتممتها غير عالم ... تـزيد احتياطًا ركعة بعد ركعة
فويلك تدرى من تناجيه معرضًا ... وبين يدى من تنحنى غير مخبت
تخاطبه إياك نعبد مقبلا ... على غيره فيها بغير ضرورة
ولو رد من ناجاك للغير طرفه ... تميزت من غيظ عليه وغيرة
أما تستحيي من مالك الملك أن يرى ... صدودك عنه يا قليل المروءة

إلى أن قال: وبالجملة فالتفكر فى الصلاة بغير ما يتعلق بها للحال إن كان دنيويا فهو مكروه أشد الكراهة، بل مفسد عند أهل الحقيقة لفوات الركن الأصلى المقصود بالذات، وإن كان أخرويا فهو ترك الأولى، فإن الاشتغال فى الصلاة بها أولى من الاشتغال بغيرها من أمور الآخرة، فإنها قد ساوت ذلك الغير فى كونها من أمور الآخرة، وترجحت بأن الوقت والمحل لها، فاعلم ذلك راشدًا، وبالله التوفيق (ص٤٢٠-٤٢١).

قوله: عن حمران إلخ: قلت: سياق الحديث مشعر بأن تحديث المرأ نفسه فى

عثمان رضى الله عنه دعا بالوضوء فذكر القصة بطولها، قال: ثم قال: رأيت النبى ﷺ يتوضأ نحو وضوئى هذا، وقال: «من توضأ نحو وضوئى هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه»، أخرجه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى، كذا فى "عمدة الأحكام" (١: ٣٢، ٣٣)، وحاشيته.

الصلاة لا يبطلها، وإنما يحرمه ذلك عن الأجر الجزيل الموعود على الخشوع، والإقبال بقلبه على الصلاة. قال الشيخ ابن دقيق العيد فى شرح عمدة الأحكام له: قوله: لا يحدث فيهما نفسه، المشارة إلى الخواطر والوساوس الواردة على النفس، وهى على قسمين: أحدهما: ما يهجم هجمًا يتعذر دفعه عن النفس، والثانى: ما تسترسل معه النفس ويمكن قطعه ودفعه، فيمكن أن يحمل الحديث على هذا النوع الثانى فيخرج عنه النوع الأول لعسر اعتباره، ويشهد لذلك لفظة: يحدث نفسه؛ فإنه يقتضى تكسبا منه وتفعلا لهذا الحديث، ويمكن أن يحمل على النوعين معًا إلا أن العسر إنما يجب دفعه عما يتعلق بالتكاليف، والحديث إنما يقتضى ترتب ثواب مخصوص على عمل مخصوص، فمن حصل له ذلك العمل حصل له ذلك الثواب، ومن لا فلا، وليس ذلك من باب التكليف حتى يلزم دفع العسر عنه.

(قلت: وعليه فالأمر بالخشوع محمول على نفى النوع الثانى حتمًا دون الأول، لكونه من باب التكليف، والنوع الأول خارج عنه، وإن كان الخشوع الكامل إنما يحصل بانتفاء النوعين معًا، نعم! لابد وأن تكون تلك الحالة ممكنة الحصول -أعنى الوصف المرتب عليه الثواب المخصوص والأمر كذلك، فإن المتجردين عن شواغل الدنيا الذين غلب ذكر الله عز وجل على قلوبهم عمرهم تحصل لهم تلك الحالة. وقد حكى عن بعضهم ذلك قال: وحديث النفس يعم الخواطر المتعلقة بالدنيا والخواطر المتعلقة بالآخرة، والحديث محمول -والله أعلم- على ما يتعلق بالدنيا، إذ لابد من حديث النفس فيما يتعلق بالآخرة، كالفكر فى معانى المتلو من القرآن العزيز والمذكور من الدعوات والأذكار، ولا مزيد بما يتعلق بالآخرة كل أمر محمود أو مندوب إليه، فإن كثيراً من ذلك لا يتعلق بأمر الصلاة فإدخاله فيها أجنبى عنها، وقد روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال: إنى لأجهز الجيش

١٤٤٨- عن عمر قال: إنى لأحسب جزية البحرين وأنا فى الصلاة، رواه ابن أبى شيبة، ورجاله ثقات (فتح البارى ٣: ٧١).

١٤٤٩- وعنه قال: إنى لأجهز جيشى وأنا فى الصلاة، علقه البخارى، ووصله ابن أبى شيبة بإسناد صحيح عن أبى عثمان النهدى عنه بهذا سواء (فتح البارى ٣: ٧١).

١٤٥٠- عن همام بن الحارث أن عمر صلى المغرب فلم يقرأ، فلما انصرف قالوا: يا أمير المؤمنين! إنك لم تقرأ، فقال: إنى حدثت نفسى وأنا فى

وأنا فى الصلاة، أو كما قال، وهذه قربة إلا أنها أجنبية عن مقصود الصلاة اهـ (١: ٣٩).

قلت: إنما تكون هذه أجنبية عن مقصود الصلاة إذا كانت بقصد منه وهو ذاهل حين الاشتغال بها عن ربه عز وجل وعن رؤيته نفسه بين يديه سبحانه، فأما إن كانت أفعاله هذه بغير قصد منه بل بإلهام من ربه كما هو الظاهر من حاله لكونه رئيس المحدثين الملهمين من هذه الأمة، وكانت الإلهامات متواترة عليه فى غالب الأوقات كالمطر النازل من السحب الهطالة، وربما نطق بها على المنبر وهو يخطب كما ثبت أنه نادى مرة فى خطبته وقد وقع فى خلده أن المشركين هزموا إخوانه المسلمين وهم يمرون بجبل إن عدلوا إليه نجوا وإن جاوزوا هلكوا: يا سارية الجبل! وإسناده حسن، قاله الحافظ ابن حجر فى "الإصابة"، كما فى "تاريخ الخلفاء" (ص٤٩) للسيوطى، أو كانت بقصد منه، ولكنه لا يشتغل بها عن الحضور بين يدى ربه والإقبال عليه بقلبه فلا تكون أجنبية عن مقصود الصلاة أصلا، فإن المقصود منها أن تعبد الله كأنك تراه، ورؤية الرب كما تكون بالتفكر فى أفعال الصلاة قد تكون بالتفكر فى غيرها من أمور الآخرة أيضًا، كما يشاهده من ذاق من هذا الأمر شيئا، وهذا هو محمل ورود السهو على رسول الله ﷺ فى الصلاة أحيانا، فإنه كان حينئذ مشتغلا برؤية ربه لا بأفعال الصلاة بل بغيرها، فافهم.

ولبعض الناس هناك أوهام باطلة أدته إلى سوء الأدب -نعوذ بالله منه-، ودلالة الآثار بعده على عدم بطلان الصلاة بفعل القلب ظاهرة، وأما إعادة عمر الصلاة فإنما أعاد لترك القراءة لا لكونه مستغرقًا فى الفكرة، كما هو الظاهر من سياق الأثر، لا سيما من طرقه المتعددة المذكورة فى "فتح البارى" (٣: ٧١).

الصلاة بغير جهــزتها من المــدينــة حتى دخلت الشام، ثم أعاد وأعاد القــراءة، رواه صالح بن أحمد بن حنبل فى كتاب المسائل، ورجاله ثقات (فتح البارى ٣: ٧١).

باب أن العمل القليل لا يبطل الصلاة

١٤٥١- عن أبى قتادة الأنصارى رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ كان

باب أن العمل القليل لا يبطل الصلاة

قوله: عن أبى قتادة إلخ: قلت: وفى رواية لمسلم: فإذا قام أعادها، ولأبى داود من طريق المقبرى عن عمرو بن سليم: «حتى إذا أراد أن يركع أخذها فوضعها ثم ركع وسجد، حتى إذا فرغ من سجود وقام أخذها فردها فى مكانها»، وهذا صريح فى أن فعل الحمل والوضع كان منه لا من أمامة، بخلاف ما أوله الخطابى حيث قال: يشبه أن تكون الصبية كانت قد ألفته فإذا سجد تعلقت بأطرافه والتزمه فينهض من سجوده فتبقى محمولة كذلك إلى أن يركع فيرسلها. قال القرطبى: اختلف العلماء فى تأويل هذا الحديث والذى أحوجهم إلى ذلك أنه عمل كثير، فروى ابن القاسم عن مالك أنه كان فى النافلة، وهو تأويل بعيد، فإن ظاهر الأحاديث أنه كان فى فريضة لما ثبت فى مسلم: رأيت النبى ﷺ يؤم الناس وأمامة على عاتقه، وإمامته بالناس فى النافلة غير معهودة. ولأبى داود: بينما نحن ننتظر رسول الله ﷺ فى الظهر أو العصر وقد دعاه بلال إلى الصلاة، إذ خرج علينا وأمامة على عاتقه، فقام فى مصلاه فقمنا خلفه فكبر فكبرنا. قال القرطبى: وروى عبد الله بن يوسف التنيسى عن مالك أن الحديث منسوخ، ولفظ الإسماعيلى عنه: قال مالك: من حديث النبى ﷺ ناسخ ومنسوخ، وليس العمل على هذا.

قال الحافظ: وحمل أكثرأهل العلم هذا الحديث على أنه عمل غير متوالِ لوجود الطمأنينة فى أركان صلاته. وقال النووى: ادعى بعض المالكية أن هذا الحديث منسوخ، وبعضهم أنه من الخصائص، وبعضهم أنه كان لضرورة، وكل ذلك دعاوى باطلة مردودة لا دليل عليها، وليس فى الحديث ما يخالف قواعد الشرع، لأن الآدمى طاهر وما فى جوفه معفو عنه، وثياب الأطفال وأجسادهم محمولة على الطهارة حتى تتبين النجاسة، والأعمال فى الصلاة لا تبطلها إذا قلت أو تفرقت، ودلائل الشرع متظاهرة على ذلك،

يصلى وهو حامل أمامة بنت زينب بنت رسول الله ﷺ ولأبى العاص بن ربيعة ابن عبد شمس، فإذا سجد وضعها، وإذا قام حملها، رواه البخارى (١:٧٤) ولمسلم: رأيت النبى ﷺ يؤم الناس وأمامة على عاتقه (فتح ١:٤٨٩).

١٤٥٢- عن عائشة رضى الله عنها قالت: كنت أمد رجلى فى قبلة النبى ﷺ وهو يصلى، فإذا سجد غمزنى فرفعتها فإذا قام مددتها، رواه

وإنما فعل النبى ﷺ ذلك لبيان الجواز، وقال الفاكهانى: وكان السر فى حمله أمامة فى الصلاة دفعًا لما كانت العرب تألفه من كراهة البنات وحملهن، فخالفهم فى ذلك فى الصلاة للمبالغة فى ردهم، والبيان بالفعل قد يكون أقوى من القول من "فتح البارى" (١:٤٨٩) ملخصًا.

قلت: أما مذهب أبى حنيفة فى هذا فهو ما ذكره فى "البدائع" فى بيان العمل الكثير الذى يفسد الصلاة، والقليل الذى لا يفسدها. فقال: واختلف فى الحد الفاصل بين القليل والكثير، قال بعضهم: الكثير ما يحتاج فيه إلى استعمال اليدين والقليل ما لا يحتاج فيه إلى ذلك، وقال بعضهم: كل عمل لو نظر الناظر إليه من بعيد لا يشك أنه فى غير الصلاة، وكل عمل لو نظر إليه ناظر ربما يشتبه عليه أنه فى الصلاة فهو قليل وهو الأصح. وعلى هذا الأصل يخرج ما إذا قاتل فى صلاته فى غير حالة الخوف أنه تفسد صلاته، وكذا لو ادهن أو سرج رأسه أو حملت امرأة صبيها وأرضعته لوجود العمل الكثير على العبارتين.

فأما حمل الصبى بدون الإرضاع فلا يوجب فساد الصلاة لما روى أن النبى ﷺ كان يصلى، وقد حمل أمامة بنت أبى العاص على عاتقه، فكان إذا سجد وضعها، وإذا قام رفعها، ثم هذا الصنيع لم يكره منه ﷺ لأنه كان محتاجًا إلى ذلك لعدم من يحفظها، أو لبيانه الشرع بالفعل أن هذا غير موجب لفساد الصلاة، ومثل هذا فى زماننا لا يكره لواحد منا لو فعل ذلك عند الحاجة، أما بدون الحاجة فمكروه اهـ (١:٢٤١ و ٢٤٢)، ووجه كراهته بدون الحاجة لإخلاله بالخشوع والإقبال بالقلب على الرب تعالى.

قوله: عن عائشة إلى قوله: عن أبى هريرة إلخ: قلت: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة.

البخارى (١٦٥:١).

١٤٥٣- عن أنس قال: رأيت رسول الله ﷺ يصلى والحسن على ظهره فإذا سجد نحاه، رواه ابن عدى، وإسناده حسن (التلخيص الحبير١ :١٦٠).

١٤٥٤- عن أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه صلى صلاة، فقال: إن الشيطان عرض لى فشد على ليقطع الصلاة على، فأمكننى الله منه فذعته، الحديث، قال النضر بن شميل: فذعته بالذال المعجمة أى خنقته، رواه البخارى (١٦١:١).

١٤٥٥- عن الأزرق بن قيس قال: كنا بالأهواز نقاتل الحرورية، فبينا أنا على جرف نهر إذ جاء رجل يصلى فإذا لجام دابته بيده، فجعلت الدابة تنازعه وجعل يتبعها، قال شعبة: هو أبو برزة الأسلمى، فجعل رجل من الخوارج يقول: اللهم افعل بهذا الشيخ، فلما انصرف الشيخ قال: إنى سمعت قولكم، وإنى غزوت مع رسول الله ﷺ ست غزوات أو سبع غزوات أو ثمانى، وشهدت تيسيره، وأنى إن كنت أن أرجع مع دابتى أحب إلى من أن أدعها ترجع إلى مألفها فيشق على، رواه البخارى (١٦١:١).

قوله: عن الأزرق بن قيس إلخ: قال الحافظ فى "الفتح": ظاهر سياق هذه القصة أن أبا برزة لم يقطع صلاته، ويؤيده قوله فى رواية عمرو بن مرزوق: فأخذها ثم رجع القهقرى، فإنه لو كان قطعا ما بالى أن يرجع مستدبر القبلة، وفى رجوعه القهقرى ما يشعر بأن مشيه إلى قصدها ما كان كثيراً، وقد أجمع الفقهاء على أن المشى الكثير فى الصلاة المفروضة يبطلها، فيحمل حديث أبى برزة على القليل، كما قررناه اهـ (٦٦:٣).

قلت: وذكر محمد فى "السير الكبير" حديث أبى برزة هذا بلفظ: أنه صلى ركعتين وهو آخذ بقيادة فرسه، ثم استل قياد فرسه من يديه فمضى الفرس على القبلة، وتبعه أبو برزة حتى أخذ بقياد فرسه، ثم رجع ناكصا على عقبيه فصلى صلاته إلخ، ثم قال: ففى هذا دليل على أنه لا بأس للغازى بأن يأخذ بعنان فرسه فى الصلاة، لأنه يبتلى به من ليس له سائس، وأن من مشى فى صلاته عند تحقق الحاجة يسيراً وهو مستقبل القبلة لم تفسد صلاته، ألا ترى أن أبا بكرة رضى الله عنه كبر عند باب المسجد ودب راكعًا،

١٤٥٦- عن جابر في حديث الكسوف: ثم تأخر وتأخرت الصفوف، خلفه حتى انتهى إلى النساء، ثم تقدم وتقدم الناس معه، حتى قام في مقامه، الحديث، أخرجه مسلم (١:٢٩٧).

باب أن الدعاء في الصلاة بما لا يجوز لا يبطلها إذا لم يكن من كلام الناس

١٤٥٧- عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: قام رسول الله ﷺ إلى

حتى التحق بالصف اهـ (١:١٥٩).

قوله: عن جابر إلخ: قال النووي: فيه أن العمل القليل لا يبطل الصلاة، وضبط أصحابنا القليل بما دون ثلاث خطوات متواليات، وقالوا: الثلاث متتابعات يبطلها، ويتأولون هذا الحديث على أن الخطوات كانت متفرقةً لا متواليةً، ولا يصح تأويله على أنه كان خطوتين، لأن قوله: انتهينا إلى النساء يخالفه اهـ (١:٢٩٧).

وفي "البحر" عن "المنية": المشي في الصلاة إذا كان مستقبل القبلة لا يفسد إذا لم يكن متلاحقًا ولم يخرج من المسجد (٢:١٣).

باب أن الدعاء في الصلاة بما لا يجوز لا يبطلها إذا لم يكن من كلام الناس

قوله: عن أبي هريرة إلخ: قال في "النيل": وفي هذا إشارة إلى ترك هذا الدعاء والنهي عنه، وأنه يستحب الدعاء لغيره من المسلمين بالرحمة والهداية ونحوهما، واستدل به المصنف[1] على أنها لاتبطل صلاة من دعا بما لا يجوز جاهلا لعدم أمر هذا الداعي بالإعادة، قال الحسن وقتادة: ورحمة الله وسعت في الدنيا البر والفاجر، وهي يوم القيامة للمتقين خاصة، جعلنا الله (وسائر المسلمين) ممن وسعته رحمته في الدارين اهـ (٢:٢١٧).

قلت: ولعل تقييد الحكم بالجاهل لبيان الواقعة لكون الأعرابي كان كذلك دون الاحتراز عن العالم، فإن هذا الدعاء وإن كان منهيا عنه، فإنه ليس من كلام الناس، فلا تفسد به الصلاة مطلقًا.

---

(١) أي ابن تيمية.

الصلاة وقمنا معه، فقال أعرابي وهو في الصلاة: اللّهم ارحمني ومحمدًا، ولا ترحم معنا أحدا، فلما سلم النبي ﷺ قال للأعرابي: «لقد تحجرت[١] واسعا»، -يريد رحمة الله- أخرجه الجماعة[٢] غير ابن ماجه والترمذي (نيل الأوطار ٢:٢١٧).

باب ما جاء في إجابة الأبوين في الصلاة

١٤٥٨- قال الليث: حدثني جعفر بن ربيعة عن عبد الرحمن بن هرمز

باب ما جاء في إجابة الأبوين في الصلاة

قوله: الليث إلخ: قلت: الظاهر من ترديد جريج في قوله: أمي وصلاتي، أن الكلام كان قاطعًا للصلاة عنده فلذلك لم يجبها، وقال ابن بطال: سبب دعاء أم جريج عليه أن الكلام في الصلاة كان في شرعهم مباحًا، فلما آثر استمراره في صلاته ومناجاته على إجابتها دعت عليه لتأخيره حقها، انتهى من "فتح الباري" (٣:٦٢).

وقال عبد الملك بن حبيب: كانت صلاته نافلةً وإجابة أمه أفضل من النافلة، وكان الثواب إجابتها، لأن الاستمرار في صلاة النفل تطوع وإجابة أمه وبرها واجب، وكان يمكنه أن يخففها ويجيبها، كذا في "العمدة" (٣:٧١٦) للعيني.

قلت: وهذا أصح لما روى الحسن بن سفيان وغيره من طريق الليث عن يزيد ابن حوشب عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لو كان جريج عالما لعلم أن إجابته أمه أولى من عبادة ربه، ويزيد هذا مجهول، وحوشب بمهملة ثم معجمة وزن جعفر، ووهم الدمياطي فزعم أنه ذو ظليم، والصواب أنه غيره، لأن ذا ظليم لم يسمع من النبي ﷺ، وهذا وقع التصريح بسماعه، قاله الحافظ في "الفتح" (٣:٦٣)، وجهالة يزيد لا تضر، لأنها في حكم الانقطاع وهو لا يضر في القرون الثلاثة عندنا، كما ذكرناه في "المقدمة".

والحديث مشعر بعدم إباحة الكلام في الصلاة عند جريج العابد، وإلا لكان أفضلية

---

(١) أي ضيقت ما وسعه الله.

(٢) أي أحمد وأصحاب الصحاح.

قال: قال أبو هريرة رضى الله عنه: قال رسول الله ﷺ: نادت امرأة ابنها، وهو فى صومعته قالت: يا جريج! قال: اللهم أمى وصلاتى، فقالت: يا جريج! قال:

إجابة الأم من المضى فى الصلاة ظاهرة عنده غير متوقفة على التفقه، فإنه لا يتوقف على العلم إلا ما كان خفيا، فالظاهر أن الكلام كان قاطعا عنده فلذلك لم يجبها، وظن أن المضى فى الصلاة أولى من قطعها وإجابة الأم، ولو كان عالمًا لعلم أن الإجابة والحال هذه أولى من عبادة ربه، لأن صلاة التطوع لها قضاء وبر الأم إذا فات لا يقدر قضاءه.

وقال فى "مراقى الفلاح": يجب قطع الصلاة لو فرضًا باستغاثة شخص ملهوف لمهم أصابه، كما لو تعلق به ظالم، أو وقع فى ماء، أو صال عليه حيوان، فاستغاث بالمصلى أو لغيره، وقدر على الدفع عنه، ولا يجب بنداء أحد أبويه من غير استغاثة، لأن قطع الصلاة لا يجوز إلا لضرورة.

وقال الطحاوى: هذا فى الفرض، وإن كان فى نافلة إن علم أحد أبويه أنه فى الصلاة وناداه لا بأس بأن لا يجيبه، (أفاد بلا بأس أن الأولى الإجابة عند العلم أيضًا طحطاوى)، وإن لم يعلم يجيبه (أى وجوبا طحطاوى ٢١٧).

قلت: وفى "المعتصر من المختصر لمشكل الآثار": ولا يستنكر أن تجب إجابة الأم إذا دعته وهو يصلى، لأنه يستطيع ترك صلاته وإجابة أمه، لما عليه أن يجيبها والعود إلى صلاته، لأن الصلاة لها قضاء وبر الأم إذا فات لا يقدر قضائه، دل على ذلك ما روى عن رسول الله ﷺ فى جريج الراهب حين نادته أمه وهو يصلى، فقال: اللهم أمى وصلاتى، الحديث، فعوقب بترك إجابة أمه لما دعته وتمادى فى صلاته، ولا يعاقب إلا بترك الواجب اهـ. (١:٣٨).

قال بعض الناس: والظاهر أن أم جريج استغاثته لحاجة فإنها كررت النداء، وفى هذه الحالة تجب الإجابة اهـ، قلت: إنما كررت النداء لعدم إجابة الولد نداءها الأول، ولو أجابها معًا لم تكرر، ومثل هذا التكرار لا يكون علما للاستغاثة، لما نشاهد كل يوم أن المخاطب إذا لم يجب من ناداه أو لا يكرر له النداء من غير استغاثة، وأيضًا: فإن إجابة المستغيث الملهوف واجبة مطلقًا، لا خصوصية فيها للأم، وسياق الحديث مشعر بالخصوصية لا سيما قوله ﷺ: «لو كان جريج عالمًا لعلم أن إجابته أمه أولى من

اللهم أمى وصلاتى، قالت: يا جريج! قال: اللهم أمى وصلاتى، قالت: اللهم لا يموت جريج حتى ينظر فى وجوه المياميس، وكانت تأوى إلى صومعته راعية ترعى الغنم فولدت، فقيل لها: ممن هذا الولد؟ قالت: من جريج نزل من صومعته، قال جريج: أين هذه التى تزعم أن ولدها لى؟ قال: يا بابوس! من أبوك؟ قال: راعى الغنم، رواه البخارى (١: ١٦١)، هكذا تعليقا، ووصله الإسماعيلى من طريق عاصم بن على أحد شيوخ البخارى عن الليث مطولا، كذا فى "فتح البارى" (٣: ٦٣).

١٤٥٩- نـا حفص (بن غياث) عن ابن أبى ذئب عن محمد بن المنكدر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا دعتك أمك فى الصلاة فأجبها، وإذا دعاك أبوك

عبادة ربه».

قال بعض الناس: وقول الدر المختار: إلا فى النفل إلخ. فيه نظر، والصحيح عندى منع الإجابة فى الفرض والنفل إلا إذا تأذى به تأذيا يعتد به فى الشرع اهـ. قلت: كلا بل الصحيح ما قاله فى "الـدر" و"مراقى الفلاح" وغيرهما من كتب المذهب من لزوم الإجابة فى النفل إذا لم يعلم الأبوان بصلاته، وأولويتها عند العلم أيضًا، لأن صلاة النفل كصوم التطوع، ويجوز للمتطوع الفطر بعذر اتفاقًا، والضيافة عذر على الأظهر للضيف والمضيف. صرح به "مراقى الفلاح" (ص٤٠١)، فكذا بر الوالدين وإجابة ندائهما ينبغى أن يكون عذرا لجواز قطع النافلة، كيف لا؟ والأحاديث تفيد جوازه بل وجوبه، وهى وإن كانت ضعيفة على الانفراد ولكن كثرة الطرق جعلتها صالحة للاحتجاج بها، مع ما تشاهد أن عدم الإجابة يؤذى المنادى دائمًا، وقد نهى الشرع عن إيذاء الوالدين ولو بأدنى شىء، قال تعالى: ﴿ولاتقل لهما أف﴾، الآية، وحديث: «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق»، لا يصلح متمسكا فى الباب، فإنه إنما ينهى عن طاعة المخلوق وإجابته حيث تكون طاعته وإجابته مفضية إلى المعصية، ولا معصية فى قطع النافلة لإجابة الأم بدلالة ما ذكرناه من الأحاديث فى المتن، والأب ملحق بها شرعًا.

قوله: نا حفص إلخ. قلت: والمرسل حجة عندنا فهو صالح للاحتجاج به، وهو يفيد وجوب إجابة الأم فى الصلاة مطلقًا، ولكن خصصناه بالنافلة وبعدم علمها بحال

فلا تجبه»، رواه الإمام أبو بكر بن أبي شيبة في "مصنفه" (٥٠٤)، وذكره العيني في العمدة ٣:٧١٦)، ورجاله رجال الجماعة إلا أنه مزسل، ومعناه: إذا دعواك معًا، كما يدل عليه الأثر الآتي.

١٤٦٠- عن بكر بن عبد الله بن الربيع الأنصاري رضي الله عنه مرفوعًا: «علموا أولادكم[1] السباحة والرماية، ونعم لهو المؤمنة في بيتها المغزل، وإذا دعاك أبواك فأجب أمك»، رواه ابن مندة في "المعرفة"، وأبو موسى في "الذيل"، والديلمي في "مسند الفردوس" بإسناد ضعيف، لكن له شواهد، كذا في العزيزي (٢:٤٠٤)، ورواه الديلمي بسند ضعيف أيضًا.

١٤٦١- عن جابر رضي الله عنه مرفوعًا: «إذا كنت تصلي فدعاك أبواك فأجب أمك ولا تجب أباك»، كذا في "كنز العمال" (٨:٢٨١).

١٤٦٢- عن طلق بن علي رضي الله عنه مرفوعًا: لو أدركت والدي أو

ابنها بدلائل أخر، منها الإجماع، قال العيني في "العمدة": قالوا: إن مرسل ابن المنكدر الفقهاء على خلافه، ولم يعلم به قائل (أي بإطلاقه) غير مكحول، ويحتمل أن يكون معناه (أي لو سلم إطلاقه) إذا دعته أمه فليجبها يعني بالتسبيح وبما أبيح للمصلي الإجابة به اهـ (٣:٧١٦)، وفيه دلالة على أن المصلي لو دعاه أبواه معًا يجيب أمه لا أباه، وسيجيء بيان وجهه.

قوله: عن بكر بن عبد الله، وقوله: عن طلق إلخ: قلت: ووجه تقديم الأم زيادة حقها على حق الأب في البر، فقد أخرج البخاري بسند صحيح في "كتاب الأدب" له: ثنا أبو عاصم عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، قلت: يا رسول الله! من أبر؟ قال: «أمك». قلت: من أبر؟ قال: «أمك»، قلت: من أبر؟ قال: «أمك»، قلت: من أبر؟ قال: «أبوك ثم الأقرب فالأقرب»، وأخرجه بطريقين عن أبي هريرة نحوه بمعناه (ص٣).

وأخرج أيضا عن المقدام بن معديكرب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إن الله

---

(١) بالفتح والكسر شناوري كردن والرماية بالكسر تير انداختن والمراد نشانه درست كردن، والمغزل رشتن بجرخه من "صراح".

أحدهما وقد افتتحت صلاة العشاء وقرأت الفاتحة، فدعتنى أمى يا محمد! لأجبتها، رواه أبو الشيخ، كذا فى "كنـز العمال" (٨: ٢٨١)، ولم أقف له على سند، وإنما ذكرته اعتضاداً.

يوصيكم بأمهاتكم، ثم يوصيكم بأمهاتكم، ثم يوصيكم بآباءكم، ثم يوصيكم بالأقرب فالأقرب» (ص١٥)، وأخرجه البيهقى أيضًا نحوه، وإسناده حسن، كما فى "التلخيص الحبير" (٢: ٢٣٤).

وفى "الترغيب" للمنذرى: عن عائشة قالت: سألت رسول الله ﷺ أى الناس أعظم حقًا على المرأة؟ قال: «زوجها»، قلت: فأى الناس أعظم حقًا على الرجل؟ قال: «أمه». رواه البزار وإسناده حسن (٢: ٣٤٦).

قلت: ولعل تعظيم حق الأم وتقديمه على الأب لكونها تتحمل فى حمل الولد وولادته وإرضاعه وتربيته وحفظه مشاق عظيمة لا يحملها الأب، ولا يقدر على حملها، وإلى ذلك الإشارة فى قوله تعالى: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين﴾، وفى قوله: ﴿حملته أمه كرها ووضعته كرها، وحمله وفصاله ثلاثون شهرا﴾ وأيضًا: فجزئيته للأم أشد من جزئيته لأبيه، فليس فيه من الأب إلا نطفته، وفيه من أمه نطفتها ودمها ونفسها، فلحمه من لحمها ودمه من دمها، وحياته فى البطن بحياتها. وأيضًا: فإن أبوة الأب لا تعرف إلا من جهة الأم، حيث قالت: إن فلانا أبوك، ولا يمكن التيقن بها عقلا، وأما أموميتها فتعرف من جهتها وجهة غيرها، وهى مما يمكن حصول التيقن به عقلا وعادةً، فإن ولادة الولد وخروجه من بطن أمه أمر يشاهده كثير من أهل البيت، وقد يبلغون حد التواتر، ولا كذلك علوق ماء الرجل برحم موطوءته، فافهم، والله تعالى أعلم، وأستغفر الله العظيم.

تتمة

فى حكم إجابة النبى ﷺ فى الصلاة، وهل تبطل بها أم لا عند الحنفية؟

أقول –وبالله التوفيق–: لا شك فى وجوب إجابة النبى ﷺ ولو فى الصلاة، لما روى البخارى بسنده عن أبى سعيد بن المعلى رضى الله عنه قال: كنت أصلى فمر بى رسول الله ﷺ فدعانى فلم آته، حتى صليت ثم أتيته، فقال: ما منعك أن تأتى؟

. . . .

ألم يقل الله: ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ إلخ؟ (فتح الباري ٨: ٢٣١)، وأما إنها تبطل بها الصلاة أم لا؟ فالظاهر من كلام الطحاوى فى "مشكل الآثار" أنها تبطل بها، ويجب على المصلى الخروج عن الصلاة ليجيب النبى ﷺ، فإنه قال بعد إخراج الحديث بسنده ما نصه: ففيما روينا عن رسول الله ﷺ إيجابه على من دعاه وهو يصلى إجابته وترك صلاته، وذلك أولى به من تماديه فى الصلاة مما يلام عليه مما أنزل الله عز وجل عليه، إذ كان المصلى قد يقدر أن يخرج من صلاته إلى الفضل الذى يصيبه فى إجابته رسول الله ﷺ عليه لما دعاه له، فقال قائل: أ فيدخل فى ذلك إجابة الرجل أمه إذا دعته وهو يصلى؟ فكان جوابنا له فى ذلك بتوفيق الله عز وجل وعونه: أن ذلك غير مستنكر أن يكون كذلك، لأنه قد يستطيع ترك صلاته وإجابته لأمه لما عليه أن يجيبها فيه والعود إلى صلاته، ولأن صلاته إذا فاتته قضاها وبره بأمه إذا فات لم يستطع قضائه، ثم ذكر قصة جريج الراهب اهـ (١: ٤٦٨)، والطحاوى من أجل علماء الحنفية، فالظاهر أن هذا هو قول الحنفية فى الباب.

وأورد عليه أن الإجابة لما كانت واجبة على المصلى ومخاطبة النبى ﷺ لا تفسد صلاته كما فى التشهد فلا وجه للقول بكون الإجابة تقطع الصلاة عليه.

وأجيب: بأن الخطاب فى التشهد ليس بطريق الكلام والخطاب، بل التشهد ذكر منظوم فحكم الخطاب فيه كالخطابات الواردة فى القرآن، ويؤيده ما فى رواية ابن مسعود التى أخرجها الجماعة: كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن، وقال القاضى ثناء الله البانى بتى بيهقى وقته فى "التفسير المظهرى" له:

مسألة: قيل: إجابة الرسول لا يقطع الصلاة، وقيل: إن كان دعاءه لأمر لا يحتمل التأخير فللمصلى أن يقطع الصلاة لأجله، والظاهر هو المعنى الأول، وإلا فقطع الصلاة يجوز لكل أمر دينى مهم يفوت بالتأخير، كالأعمى يقع فى البير، وهو يصلى ولم يقطعها ولم يرشده، والله أعلم. (سورة الأنفال)

قلت: لا دلالة فى قوله ذلك على كونه قول الحنيفة، والإيراد الذى أورده مدفوع بأن مبناه على وجوب الفرق بين دعائه ﷺ ودعاء غيره فى أحكام الصلاة، ولا دليل على

أبواب مكروهات الصلاة

باب كراهة العبث ومسح الحصى بغير ضرورة فى الصلاة

١٤٦٣– عن معيقيب رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «لا تمسح الحصى وأنت تصلى فإن كنت لابد فاعلا فواحدة»، رواه الأئمة الستة فى "كتبهم" (زيلعى ١: ٢٩٤).

١٤٦٤– حدثنا وكيع ثنا ابن أبى ذئب عن شرحبيل أبى سعد عن جابر ابن عبد الله قال: سألت النبى ﷺ عن مسح الحصى فقال: «واحدة،

ذلك، ولو سلمنا فالفرق غير منحصر فيما ذكره بل يحصل الفرق بأن نقول: إجابته ﷺ واجبة مطلقًا سواء دعاه مضطرًا أو لا، بخلاف غيره، والله تعالى أعلم.

أبواب مكروهات الصلاة

باب كراهة العبث ومسح الحصى بغير ضرورة فى الصلاة

قوله: عن معيقيب إلخ: قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، حيث نهى عنه إلا واحدة للضرورة، وبقى أن الترك عزيمة أو رخصة، ففى "البحر الرائق": أما إذا كان لا يمكنه السجود عليه فيسويه مرة لأن فيه إصلاح صلاته، كذا فى "الهداية"، يعنى فيه تحصيل السجود على الوجه المطلوب شرعًا، وهو يفيد أن تسويته مرة لهذا الغرض أولى من تركها، وصرح فى "البدائع" بأن التسوية مرة رخصة وأن الترك أحب إلى، مستدلا فى "النهاية" بما ورد عن رسول الله ﷺ فى بعض الروايات: «وإن تركتها فهو خير لك من مائة ناقة سوداء الحدقة تكون لك».

فالحاصل أن التسوية لغرض صحيح مرة هل هى رخصة أو عزيمة، وقد تعارض فيها جهتان، فبالنظر إلى أن التسوية مقتضية للسجود على الوجه المسنون كانت التسوية عزيمة، وبالنظر إلى أن تركها أقرب إلى الخشوع كان تركها عزيمة، والظاهر من الأحاديث الثانى، ويرجحه أن الحكم إذا تردد بين سنة وبدعة كان ترك البدعة راجحًا على فعل السنة، مع أنه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع فى الصلاة، وتقييد المصنف بالمرة هو ظاهر الرواية، والزيادة عليها مكروهة (٢: ٢١).

ولأن تمسك عنها خير لك من مائة ناقة كلها سود الحدق». رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (زيلعى ١:٢٦٤)، ورجاله رجال الجماعة غير شرحبيل، وهو مختلف فيه، كما تدل عليه ترجمته فى "تهذيب التهذيب" (٤:٣٢٠)، وفى "التقريب" (ص٨٤): صدوق اختلط بآخره اهـ.

قلت: ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وخرج هو وابن خزيمة حديثه فى "صحيحيهما"، كما فى "تهذيب التهذيب"، فثبت أنهما لم يعتمدا على اختلاطه وجرحه، ويفهم هذا المعنى من ترجمته فى "تهذيب التهذيب" بالنظر الدقيق.

١٤٦٥- أخبرنا مالك أخبرنا مسلم بن أبى مريم عن على بن عبد الرحمن المعادى أنه قال: رآنى عبد الله بن عمر وأنا أعبث بالحصى فى الصلاة، فلما انصرفت نهانى وقال: اصنع كما كان رسول الله ﷺ يصنع إلخ، رواه محمد (موطأ الإمام محمد ١٠٦)، ورجاله رجال مسلم.

١٤٦٦- عن يحيى بن أبى كثير مرسلا: إن الله تعالى كره لكم ستًا: العبث فى الصلاة، والمن فى الصدقة، والرفث فى الصيام، والضحك عند القبور،

قوله: أخبرنا مالك إلخ: دلالته على الباب من حيث نهى عنه ولم يؤمر بالإعادة، كما يدل عليه كلام الحافظ ابن عبد البر رحمه الله تعالى ما نصه: وإنما لم يأمره بالإعادة لأن ذلك -والله أعلم- كان منه يسيرا لم يشغله عن صلاته ولا عن حدوده، والعمل اليسير فى الصلاة لا يفسدها، كذا فى "التعليق الممجد" (ص١٠٦)، وقال محمد فى "موطئه": فأما تسوية الحصى فلا بأس بتسويته مرة واحدة وتركها أفضل، وهو قول أبى حنيفة (ص١٠٦)، قال المؤلف: وقد مر دليله فى الحديث الأول من الباب، وقال فى "الهداية": ولا يقلب الحصى لأنه نوع عبث (١:١٢٠).

قال الشيخ: ودلت الأحاديث على كراهة مطلق العبث، لأنهم لم يفرقوا بين عبث وعبث، فثبت كلا الجزئين من الباب، قلت: ودلالة الحديث الرابع على كراهة مطلق العبث ظاهرة.

الحديث، رواه سعيد بن منصور، كذا فى "الجامع الصغير" للسيوطى، وضعفه بالرمز، ولكن ذكرته لكونه متأيداً لما قبله (١:٧١).

باب النهى عن فرقعة الأصابع

١٤٦٧– حدثنا يحيى بن حكيم ثنا أبو قتيبة ثنا يونس بن أبى إسحاق وإسرائيل بن يونس عن أبى إسحاق عن الحارث عن على: أن رسول الله ﷺ قال: لا تفقع[1] أصابعك وأنت فى الصلاة، رواه ابن ماجه (١:٦٩).

قلت: رجال إسناده ثقات، كما ترى غيرالحارث فإنه مختلف فيه، ولا يضر الاختلاف فيه.

باب النهى عن التخصر فى الصلاة

١٤٦٨– عن أبى هريرة أن النبى ﷺ نهى عن التخصر فى الصلاة، رواه

باب النهى عن فرقعة الأصابع

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة وفى "رد المحتار" (١:٦٧١): وينبغى أن يكون تحريمه للنهى المذكور (حلية وبحر) اهـ.

باب النهى عن التخصر فى الصلاة

قوله: عن أبى هريرة فى الحديث الأول من الباب إلخ: قال المؤلف: فسر التخصر صاحب "الهداية" بما لفظه: وهو وضع اليد على الخاصرة (١:١٢٠)، وأخرجه الدارقطنى بطريق عمرو بن مرزوق عن أبى هلال بلفظ، عن الاختصار فى الصلاة، وقد فسره ابن أبى شيبة عن أبى أسامة بسنده، قال ابن سيرين: هو أن يضع يده على خاصرته وهو يصلى، وبذلك جزم أبو داود، ونقله الترمذى عن بعض أهل العلم، وهذا هو المشهور من تفسيره، قاله الحافظ فى "الفتح"، وحكى عن الهروى تفسيرين آخرين فى معنى الاختصار، ثم قال: وهذان القولان وأن أحدهما من الاختصار ممكنا لكن رواية التخصر والخصر تأباهما اهـ (٣:٧٠)، ثم الكراهة فى التخصر تحريمية لورود النهى، كذا فى

---

(١) التفقيع فرقعة الأصابع وغمز، مفاصلها حتى تصوت، كذا فى "حاشية ابن ماجه"

الجماعة إلا ابن ماجه (نيل الأوطار ٢: ٢٣١).

١٤٦٩- عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: الاختصار في الصلاة راحة أهل النار، رواه البيهقي قال العراقي: وظاهر إسناده الصحة (نيل الأوطار ٢: ٢٣٢)، ورواه ابن حبان في "صحيحه"، كما في "شرح الإحياء" (٣: ٩٢)، ولكن ليس فيه لفظ: في الصلاة، وفي "الترغيب" (١: ٨٩): عزاه إلى "صحيحي ابن خزيمة وابن حبان" بلفظ البيهقي.

باب النهي عن الالتفات في الصلاة

١٤٧٠- عن عائشة قالت: سألت رسول الله ﷺ عن الالتفات في

"البحر الرائق" حاشية "الهداية" (١: ١٢٠)، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: عن أبي هريرة في الحديث الثاني من الباب إلخ: قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة حيث جعل الاختصار راحة[1] أهل النار وهم أهل العذاب، فلا يجوز اختيار صورتهم.

باب النهي عن الالتفات في الصلاة

قوله: عن عائشة إلخ: قال المؤلف: فيه دلالة أن الالتفات لا يفسد الصلاة بدليل قوله عليه السلام: فإن كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة، وتفصيل ما يفسدها من الالتفات وما لا يفسدها، وكذا ما يكره منه وما لا يكره مذكور في "البحر الرائق" و"منحة الخالق" (٢: ٢٢-٢٣)، إن اشتهيت فارجع إليهما، وأما ما رواه الترمذي واستغربه (١: ٧٦): عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان يلحظ في الصلاة يمينا وشمالا، ولا يلوي عنقه خلف ظهره اهـ، ضعفه السيوطي في "الجامع الصغير" بالرمز (٢: ١٢)،

---

(١) فإن قلت: إنهم لا راحة لهم ولا يخفف عنهم العذاب في جهنم فما معناه؟ قلت: إنهم يختارون هذه الصورة تسببًا للراحة ولكن لا يفيدهم، واختيار التسبيب لا يستلزم حصول المسبب في بعض الأحيان، والله تعالى أعلم، ثم رأيت في تعليق "مجمع الزوائد" عن "مجمع البحار" ما نصه: الاختصار في الصلاة راحة أهل النار أي أنه فعل اليهود في صلاتهم، وهم أهل النار اهـ.

قلت: ومستنده ما رواه البخاري في ذكر بني إسرائيل (١: ٤٩١): عن عائشة كانت تكره أن يجعل يده في خاصرته، وتقول: إن اليهود تفعله اهـ، فيترجح أنه هو المراد في الحديث.

الصلاة، فقال: «هو اختـلاس يختلسه الشيطان من صـلاة العبـد»، رواه البخارى (١٠٤:١).

١٤٧١– عن أنس قال: قال لى رسول الله ﷺ: «يا بنى! إياك والالتفات فى الصلاة، فإن الالتفات فى الصلاة هلكة، فإن كان لابد ففى التطوع لا فى الفريضة»، رواه الترمذى وحسنه (٧٦:١).

باب النهى عن الإقعاء

١٤٧٢– عن أبى هريرة قال: أوصانى خليلى ﷺ بثلاث، ونهانى عن

وصححـه العزيزى فى "شرحـه" (١٧٢:٣)، وصححه ابن القطان، كما فى "الزيلعى" (٢٦٦:١)، فهو محمول على بيان الجواز، أى أنه ليس بمحرم، أو كان لحاجة كانتظار الرسول الذى أرسله إلى الكفار، وإلا فالالتفات لغير حاجـة مكروه، قاله العلامة الحفني فى شرح "الجامع الصغير" (السابق).

باب النهى عن الإقعاء

قوله: عن أبى هريرة إلخ: قال المؤلف: فسر الإقعاء الحافظ ابن الأثير فى "النهاية" بما نصه: الإقعاء أن يلصق الرجل إليتيه بالأرض وينصب ساقيه وفخذيه ويضع يديه على الأرض كما يقعى الكلب، وقيل: هو أن يضع إليتيه على عقبيه بين السجدتين. والقول الأول أولى (٢٩٩:٣). واكتفى الإمام السيوطى على القول الأول فى "تلخيص النهاية" الذى فى هامشها فى "البحر الرائق": ثم اختلفوا فى الإقعاء المذكور فى الحديث فصحح صاحب "الهداية"، وعامتهم أنه أن يضع إليتيه على الأرض، وينصب ركبتيه نصبا، كما هو قول الطحاوى، وزاد كثير: ويضع يديه على الأرض، وزاد بعضهم: أن يضم ركبتيه إلى صدره، لأن إقعاء الكلب يكون بهذه الصفة إلا أن إقعاء الكلب يكون فى نصب اليدين، وإقعاء الآدمى فى نصب الركبتين إلى صدره، وذهب الكرخى إلى أنه أن ينصب قدميه، ويقعد على عقبيه واضعاً يديه على الأرض، وهو عقب الشيطان[1] الذى نهى عنه فى الحـديث، والـكل مكـروه، لأن فيـه تـرك الجلسة المسنونـة، كـذا فى "البـدائع"

---

(١) قلت: وذلك النهى رواه مسلم فى حديث طويل بلفظ: وكان (ﷺ) ينهى عن عقبة الشيطان (١٩٥:١).

ثلاث، فنهانى عن نقرة كنقرة الديك، وإقعاء كإقعاء الكلب، والتفات كالتفات الثعلب، رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانى فى "الأوسط"، وإسناد أحمد حسن (مجمع الزوائد ١:١٧٣).

و "غاية البيان" و "المجتبى" إلخ (٢:٢٣، ٢٤)، وفيه أيضًا: وهى كراهة تحريم للنهى المذكور (٢:٢٣).

وفيه أيضًا: وفى "فتح القدير": وأما ما روى مسلم عن طاوس قلت لابن عباس فى الإقعاء على القدمين، فقال: هى السنة، فقلت: إنا نراه جفاء بالرجل، فقال: بل هى سنة نبيك ﷺ، وما روى البيهقى عن ابن عمر [١] وابن الزبير أنهم كانوا يقعون.

فالجواب المحقق عنه: أن الإقعاء على ضربين: أحدهما مستحب، أن يضع إليتيه على عقبيه وركبتاه فى الأرض، وهو المروى عن العبادلة [٢] والمنهى أن يضع إليتيه ويديه على الأرض وينصب ساقيه اهـ، وهو مخالف لما ذكره هو وغيره أن الإقعاء بنوعيه مكروه، والحق أن هذا الجواب ليس لأئمتنا، وإنما هو جواب البيهقى والنووى وغيرهما، بناء على أنه مستحب عند الشافعى، لأنك قد علمت كراهته عندنا بنوعيه، ويمكن الجواب عنه إما بحمله على حالة العذر إن ثبت فى بعض رواياته أنه كان فى الصلاة، أو بحمله على كونه خارج الصلاة إن لم يثبت، أو لأن المانع والمبيح إذا تعارضا ولم يعلم التاريخ كان الترجيح للمانع، وقد فسر صاحب المغرب عقب الشيطان بالإقعاء عند الكرخى فكان مانعًا، وينبغى أن تكون كراهته تنزيهية بخلاف النوع المتفق على كراهته (٢:٢٤)، قال المؤلف: إن تحقيق "البحر" حقيق بالقبول.

ثم اعلم أن قول ابن عباس مروى فى "صحيح مسلم": وليس فيه لفظ الصلاة، ولكن رواه أبو داود وسكت عنه بلفظ: قلنا لابن عباس فى الإقعاء على قدمين فى سجود، فقال: هى السنة، قال: قلنا: إنا لنراه جفاء بالرجل، فقال ابن عباس: هى سنة نبيك ﷺ (١:٣١٣-٣١٤).

---

(٢) لعله سقط لفظ ابن عباس، وهو مذكور فى "الزيلعى".

(٣) قال فى "التلخيص الحبير" (١:٩٨): وفيه -أى البيهقى- عن ابن عمر وابن عباس أنهما كانا يقعيان، وعن طاوس قال: رأيت العبادلة يقعون، أسانيدها صحيحة.

١٤٧٣- عن الحارث عن على رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يا على! أحب لك ما أحب لنفسى، وأكره لك ما أكره لنفسى، لا تقع بين السجدتين»، رواه الترمذى (١:٤٧)، والحارث مختلف فيه، وبقية رجاله رجال مسلم، فالسند محتج به.

باب النهى عن رفع البصر إلى السماء فى الصلاة

١٤٧٤- عن جابر بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لينتهين أقوام

قلت: معناه أنه سنة نبيك فى حالة العذر، ودليله ما رواه مالك فى "موطأه" عن المغيرة بن حكيم أنه رأى عبد الله بن عمر يرجع فى سجدتين فى الصلاة على صدور قدميه، فلما انصرف ذكر له ذلك، فقال: إنها ليست بسنة الصلاة، وإنما أفعل من أجل أنى أشتكى، وإسناده صحيح، ولفظ محمد بن الحسن فى "موطأه" عن المغيرة هذا: رأيت ابن عمر يجلس على عقبيه بين السجدتين فى الصلاة، فذكرت له، فقال: إنما فعلته منذ اشتكيت اهـ، كذا فى "آثار السنن وتعليقه" (١: ١١٩)، وفيه دليل على كراهة الإقعاء بنوعيه، كما هو مذهب الحنفية، لأن خلاف سنة الصلاة لا يخلو من الكراهة، وحالة العذر مستثناة، والله أعلم.

قال المؤلف: دلالة هذا الحديث والذى بعده على النهى عن الإقعاء ظاهرة، ومر ما يتعلق بالالتفات عن قريب فى باب النهى عنه. وأما قوله ﷺ: «نقرة كنقرة الديك». فتقريره ما فى "البحر": شبه من يسرع فى الركوع والسجود ويخفف فيهما بالديك الذى يلقط الحبة، كما فى "النهاية" (٢:٢٣)، قال المؤلف: الظاهر أن هذه النقرة أيضاً مكروهة تحريمًا للنهى، ولأن تعديل الأركان واجب وهذه ضده فكانت مكروهة تحريما.

فائـــدة: والمراد من النهى عن عقبة الشيطان الذى ورد فى بعض الأحاديث هو النهى عن الإقعاء، كما رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" عن على ما نصه: قال: الإقعاء عقبة للشيطان، كذا فى "كنز العمال" (٤:٢٢٣)، ولم أقف على سنده، ولا ينزل عن رتبة الضعيف فهو يكفى للاعتضاد.

باب النهى عن رفع البصر إلى السماء فى الصلاة

قوله: عن جابر إلخ: دلالته على ترجمة الباب ظاهرة.

يرفعون أبصارهم إلى السماء فى الصلاة أولا ترجع إليهم»، رواه مسلم (١: ١٨٠).

باب النهى عن الصلاة حال كون المصلى معقوص الشعر

١٤٧٥- عن أم سلمة: «أن النبى ﷺ نهى أن يصلى الرجل ورأسه معقوص»، رواه الطبرانى فى "الكبير"، ورجاله رجال الصحيح، (مجمع الزوائد ١: ١٧٦).

١٤٧٦- عن أبى رافع أنه مر بالحسن بن على وهو يصلى وقد عقص ضفرته فى قفاه فحلها، فالتفت إليه الحسن مغضباً، فقال: أقبل على صلاتك ولا تغضب فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: ذلك كفل الشيطان، رواه الترمذى (١: ٥)، وقال: حسن.

باب النهى عن كف الشعر والثوب

١٤٧٧- عن ابن عباس عن النبى ﷺ قال: «أمرت أن أسجد على سبعة

باب النهى عن الصلاة فى حال كون المصلى معقوص الشعر

قوله: عن أم سلمة إلخ: فى "مجمع البحار": العقص جمع الشعر وسط رأسه، أو لف ذوائبه حول رأسه كفعل النساء (حاشية مجمع الزوائد ص١٧١)، وفى "البحر": واختلف الفقهاء فيه على أقوال فقيل: أن يجمعه وسط رأسه ثم يشده، وقيل: أن يلف ذوائبه حول رأسه، كما يفعله النساء، وقيل: أن يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط أو خرقة، وكل ذلك مكروه كذا فى "غاية البيان"، وفى "البحر" أيضاً: والظاهر أن الكراهة تحريمية للنهى المذكور بلا صارف، ولا فرق فيه بين أن يتعمد للصلاة أولا (٢: ٢٥)، ودلالته على الباب ظاهرة، وكذا دلالة الحديث الثانى عليه ظاهرة.

باب النهى عن كف الشعر والثوب

قوله: عن ابن عباس إلخ: قلت: وجه الدلالة ظاهرة، قال بعض الناس: والظاهر أنه مكروه تحريمًا كأمثاله ولم أقف على التصريح به.

قلت: قال فى "النيل": وظاهر النهى فى حديث الباب التحريم فلا يعدل عنه

أعظم ولا أكف شعرا ولا ثوبا»، رواه البخاري ١:١١٣).

باب النهى عن السدل و عن تغطية الفم فى الصلاة

١٤٧٨– عن عطاء عن أبى هـريرة أن رسول الله ﷺ نهى عن السدل فى الصلاة وأن يغطى الرجـل فاه، رواه أبو داود (١:٢٤٥)، وفى "الـزيلعى" (٢:٢٦٩): ورواه ابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم فى "المستدرك"، وقال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين[1] اهـ، وعزاه العزيزى (٣:٣٩١) إلى الإمام أحمد والأربعة، ثم قال: بإسناد صحيح.

إلا لقرينة، قال العراقى: وهو مختص بالرجال دون النساء، لأن شعرهن عورة يجب ستره فى الصلاة، فإذا نقضته ربما استرسل وتعذر ستره فتبطل صلاتها اهـ ملخصاً (٢:٢٣٥)، وفى "رد المحتار" عن "الحلية" عن النووى: أنها كراهة تنزيه، ثم قال: والأشبه بسياق الأحاديث أنها تحريم، إلا أن ثبت على التنزيه إجماع فتعين القول له (١:٦٧١).

باب النهى عن السدل

قوله: عن عطاء عن أبى هريرة إلخ: قال الزيلعى: سند أبى داود فيه الحسن ابن ذكوان المعلم ضعفه ابن معين وأبو حاتم، وقال النسائى: ليس بالقوى، لكن أخرج له البخارى فى "الصحيح"، وذكره ابن حبان فى "الثقات" وقال ابن عدى: أرجو أنه لا بأس به (١:٢٦٩)، والدلالة ظاهرة، ثم اعلم أن أبا داود سكت عن السند، ولكن ضعف هذا الحديث بما رواه عن ابن جريج قال: أكثرما رأيت عطاء يصلى سادلا، قال أبو داود: وهذا يضعف ذلك الحديث.

قلت: هذا التضعيف ليس بجيد، فإنه يحتمل أن عطاء عمل بخلاف ما روى حملا للنهى على التنزيه، فافهم، وإن كانت عندنا كـراهـة التحريم، كما فى "الدر المختار مع رد المحتار" (١:٦٦٨).

---

(١) قلت: قال الحاكم أيضاً: ولم يخرجا فيه تغطية الرجل فاه كما فى "الزيلعى" أيضًا، ولكن قال صاحب "النيل" (١:٣٧٤): وكلامه هذا يفهم أنهما –يعنى الشيخين– أخرجا الحديث مع أنهما لم يخرجاه اهـ.

باب النهى عن قيام الإمام فوق مقام المأمومين وكراهة قيامه فى المحراب

١٤٧٩– عن همام أن حذيفة أم الناس بالمدائن على دكان فأخذ أبو مسعود بقميصه فجبذه، فلما فرغ من صلاته قال: أ لم تعلم أنهم كانوا ينهون عن ذلك؟ قال: بلى قد ذكرت حين مددتنى، رواه أبو داود (١: ٢٣٢)، وسكت عنه هو والمنذرى، وفى "التلخيص" (١: ١٢٨): صححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم، وفى رواية للحاكم التصريح برفعه.

١٤٨٠– عن حذيفة رضى الله عنه نهى رسول الله ﷺ أن يقوم

باب النهى عن قيام الإمام فوق مقام المأمومين وكراهة قيامه فى المحراب

قوله: عن حذيفة إلخ: دلالته على الباب ظاهرة، وفى "البحر الرائق": وعللوه بأنه تشبه بأهل الكتاب، فإنهم يتخذون لإمامهم دكانا، أطلقه فشمل ما إذا كان الدكان قدر قامة الرجل أو دون ذلك، وهو ظاهر الرواية.

ثم قال بعد أسطر: والأولى العمل بظاهر الرواية وإطلاق الحديث، وأما عكسه وهو انفراد القوم على الدكان بأن يكون الإمام أسفل فهو مكروه أيضًا فى ظاهر الرواية (٢: ٢٨)، ودلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، وفى "رد المحتار": وعللوه بأنه تشبه بأهل الكتاب، فإنهم يتخذون لإمامهم دكانا (بحر).

وهذا التعليل يقتضى أنها تنزيهية، والحديث يقتضى أنها تحريمية، إلا أن يوجد صارف تأمل (رملى)، قلت: لعل الصارف النهى بما ذكر، تأمل (١: ٢٧٢).

وأما ما فى البخارى تعليقًا ما نصه: صلى أبو هريرة رضى الله عنه على ظهر المسجد بصلاة الإمام (١: ٥٥)، فهو محمول على العذر، لأن فيه ازدراء بالإمام، فلا ينبغى إلا للعذر، كما علله صاحب "الهداية"، ونصه: لأنه ازدراء بالإمام (١: ١٢).

وأما ما رواه البخارى فى حديث طويل: وقام عليه –أى على المنبر– رسول الله ﷺ حين عمل، ووضع فاستقبل القبلة كبر وقام الناس خلفه فقرأ إلخ.

الإمام فوق شىء والناس خلفه، رواه الترمذى والحاكم، وإسناده حسن (العزيزى ٣:٤٠٥).

١٤٨١- عن عبد الله بن مسعود أنه كره أن يؤمهم على المكان المرتفع. رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله رجال الصحيح، ("مجمع الزوائد" ١:١٦٨).

١٤٨٢- عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أنه كره الصلاة فى المحراب، وقال: إنما كانت للكنائس فلا تشبهوا بأهل الكتاب، يعنى أنه كره

فالجواب عنه، كما فى "حاشيته": وفى "الخير الجارى": فى هذا الحديث دليل على جواز ارتفاع الإمام على المأمومين، وهو مذهب الحنفية والشافعية وأحمد والليث، لكن مع الكراهية بلا ضرورة، كذا فى القسطلانى (١:٥٥).

قلت: العذر هنا كان تعليما للمأمومين، كما فى "البخارى" (١:١٢٥): إنما صنعت هذا لتأتموا بى ولتعلموا صلاتى.

قوله: عن عبد الله بن مسعود إلخ: قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، وهو وإن كان موقوفًا لكنه تأيد بالمرفوع المذكور قبله.

قوله: عن عبد الله فى الحديث الثالث من الباب إلخ: قال المؤلف: فى "الهداية": ولابأس بأن يكون مقام الإمام فى المسجد وسجوده فى الطاق، ويكره أن يقوم[1] فى الطاق، لأنه يشبه صنيع أهل الكتاب من حيث تخصيص الإمام بالمكان، بخلاف ما إذا كان سجوده فى الطاق (١:١٢٠)، وفى "البحر": فالحاصل أن مقتضى ظاهر الرواية كراهة قيامه فى المحراب مطلقًا، سواء اشتبه حال الإمام أولا، وسواء كان المحراب من المسجد أم لا، وإنما لم يكره سجوده فى المحراب إذا كان قدماه خارجه، لأن العبرة للقدم فى مكان الصلاة (٢:٢٨).

ودلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة، وفى "رد المحتار": وفى حاشية "البحر" للرملى: الذى يظهر من كلامهم أنها كراهة تنزيهية (١:٦٧٥)، والحديث وإن كان موقوفًا لكنه فى حكم المرفوع، على أن قول الصحابى حجة عند إمامنا الأعظم حيث لم

---

(١) اختلف المشايخ فى تعليله كما هو مذكور فى كتب الفقه، ولكن هذا الحديث الثالث من الباب يدل على كراهيته معللا بتشبه أهل الكتاب، تأمل. (مؤلف).

الصلاة فى الطاق، رواه البزار ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١:١٤٨).

باب عدم كراهة الصلاة إلى ظهر رجل يتحدث

١٤٨٣– حدثنا وكيع عن هشام بن الغاز عن نافع قال: كان ابن عمر إذا

تكن سنة أو آية من القرآن.

باب عدم كراهة الصلاة إلى ظهر رجل يتحدث

قوله: حدثنا وكيع إلخ: قال المؤلف: دلالته على جواز الصلاة إلى ظهر الرجل ظاهرة لعدم التشبه بعبادة الصور، وقيدنا بالظهر لأنها إلى الوجه مكروهة، دل عليه أحاديث النهى عن المرور بين يدى المصلى، لما فيه من مواجهته فى الجملة. وأيضًا: فى قول ابن عمر: ولنى ظهرك؛ دلالة عليها وإلا لم يأمره بالتولية، وقال بعض الناس بعد ذكره أثر ابن عمر هذا: قد احتج به صاحب الهداية على المطلوب ولم يبين وجهه، وعندى وجه الاستدلال به أنه لما ثبت به إباحة الصلاة إلى ظهر رجل وليس فى وسعه منع الرجل من التحدث ثبت أن التحدث لا أثر له فى نفى الإباحة، والجواز بالضرورة، إذ التكليف يدور مع الوسع.

قلت: هذا كله دليل على سوء فهمه، فإن صاحب "الهداية" لم يستدل بأثر ابن عمر إلا على جواز الصلاة إلى ظهر القاعد، ودلالته على ذلك ظاهرة، وأما جوازها إلى ظهر المتحدث فدليله القياس.

وفى "الزيلعى" ما حاصله: وأما ما رواه أبو داود وابن ماجه عن ابن عباس أن النبى ﷺ قال: «لاتصلوا خلف النائم ولا المتحدث»، ففى رواية أبى داود رجل مجهول[١] وفى سند ابن ماجه أبو المقدام هشام بن زياد البصرى لا يحتج بحديثه، وقال الخطابى: هذا الحديث لا يصح عن النبى ﷺ وبسط القول فيه، وقد صح أنه عليه السلام صلى وعائشة نائمة[٢] معترضة بينه وبين القبلة، (١:٢٦٩)، وأما ما رواه البزار عن ابن عباس مرفوعًا أن النبى ﷺ قال: «نهيت أن أحلى إلى النيام والمتحدثين»، وقال: لا نعلمه

---

(١) يقال: هو أبو المقدام هشام بن زياد، كذا فى "التقريب" (ص٢٨٧). (مؤلف)

(٢) رواه الجماعة إلا الترمذى عن عائشة رضى الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يصلى صلاته من الليل وأنا معترضة بينه وبين القبلة اعتراض الجنازة، فإذا أراد أن يوتر أيقظنى فأوترت»، كذا فى "النيل". (مؤلف)

لم يجد سبيلا إلى سارية من سوارى المسجد قال لى: ولنى ظهرك، رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (زيلعى ١:٢٦٩)، ورجاله رجال الجماعة إلا أن مسلمًا

يروى إلا عن ابن عباس، كما فى "الزيلعى" (١:٢٦٩)، فضعفه صاحب "تلخيصه" (ص١٠٩).

وأخرجه السيوطى فى "الجامع الصغير" بلفظ: نهى أن يصلى خلف النائم والمتحدث، وعزاه إلى ابن ماجه وحسنه بالرمز (٢:١٩٣)، وحسنه أيضًا بلفظ: لا تصلوا خلف النائم ولا المتحدث (٢:٢٠٠)، وفى "مجمع الزوائد" عن أبى هريرة مرفوعًا: نهيت أن أصلى خلف المتحدثين والنيام. رواه الطبرانى فى الأوسط، وفيه محمد بن عمرو ابن علقمة، واختلف فى الاحتجاج به اهـ (١:١٦٧).

قلت: وحديث مثله حسن، ولا محيد عن تحسين هذا الحديث لتعدد طرقه أيضًا، وقول صاحب الهداية بنفى الكراهة عن الصلاة إلى ظهر المتحدث مقيد بما إذا كان يتحدث سرًا، صرح به الطحاوى فى حاشيته على "مراقى الفلاح" (ص٢١٥)، وسيأتى عن "البحر" ما يؤيده وإلا فيكره، وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة كما فى البحر أيضًا.

وفى "فتح القدير": وما روى البزار عن على أنه ﷺ رأى رجلا يصلى إلى رجل فأمره أن يعيد الصلاة. واقعة حال لا تستلزم كونه كان إلى ظهره، لجواز كونه مستقبله فأمره بالإعادة لرفع الكراهة، وهو الحكم فى كل صلاة أديت مع الكراهة (١:٣٦١). وفى "البحر" مجيبًا عن الأحاديث الواردة خلاف أحاديث الباب ما نصه: وأجيب بأنه محمول فى النائمين على ما إذا خاف ظهور صوت منهم يضحكه ويخجل النائم إذا انتبه، وفى المتحدثين على ما إذا كان منهم أصوات يخاف منه التغليط أو شغل البال، ونحن نقول بالكراهة فى هذا (٢:٢٣).

قلت: حديث البزار نقله الزيلعى هكذا (١:٢٦٩): روى البزار حدثنا أحمد ابن يحيى الكوفى ثنا إسماعيل بن صبيح ثنا إسرائيل عن عبد الأعلى التعلبى عن محمد ابن الحنفية عن على أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يصلى إلى رجل، فأمره أن يعيد الصلاة قال: يا رسول الله! إنى صليت وأنت تنظر إلىّ، انتهى، قال: هذا حديث لا نحفظه إلا بهذا الإسناد، وكأن هذا المصلى كان مستقبل الرجل بوجهه فلم يتنح عن حياله،

لم يخرج لهشام هذا.

باب عدم كراهة الصلاة إلى السيف ونحوه

١٤٨٤- عن ابن عمر أن النبى ﷺ كان يركز العنزة ويصلى إليها، رواه مسلم (١: ١٩٥).

باب كراهة الصلاة بالتماثيل فى بعض الصور

١٤٨٥- عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت: واعد رسول الله ﷺ

انتهى كلامه .

قلت: كلهم ثقات إلا الثعلبى وهو صدوق يهم، كما فى "التقريب"، وفى تهذيب التهذيب أن الثورى ضعف أحاديثه عن ابن الحنفية اهـ (٦: ٩٤) محصلا، فالسند ليس بحجة، ولو صح فالجواب ما قاله ابن الهمام.

باب عدم كراهة الصلاة إلى السيف ونحوه

قوله: عن ابن عمر إلخ: قال المؤلف: فى "البحر الرائق": أى لا يكره أن يصلى وأمامه مصحف أو سيف، سواء كان معلقا أو بين يديه، أما المصحف فلأن فى تقديمه تعظيمه، وتعظيمه عبادة، والاستخفاف به كفر، فانضمت هذه العبادة إلى عبادة أخرى فلا كراهة، ومن قال بالكراهة إذا كان معلقًا معللا بأنه تشبه بأهل الكتاب مردود، لأن أهل الكتاب يفعلونه للقراءة منه، وليس كلامنا فيه.

وأما السيف فلأنه سلاح، ولا يكره التوجه إليه، فقد صح عن النبى ﷺ أنه كان يصلى للعنـزة وهى سلاح (٢: ٣٤)، فظهر وجه الدلالة بالتقرير المذكور.

قلت: تعظيم المصحف وإن كان عبادة ولكن لا ينبغى ضم هذه العبادة بالصلاة بنية تعظيم المصحف، كيلا يوهم بعبادته، فالأولى أن لا يكون المصحف موضوعًا بين يديه فى الصلاة، وأما السلاح فلا يوهم تقديمه بين يديه فيها بعبادته فلا حرج.

باب كراهـة الصلاة بالتماثيل فى بعض الصور

قوله: عن عائشة إلخ: قال فى "البحر الرائق": وفى "المغرب": الصورة عام فى كل ما يصور مشبها بخلق الله تعالى من ذوات الروح وغيرها، وقولهم: يكره التصاوير، المراد

جبرئيل فى ساعة يأتيه فيها، فجاءت تلك الساعة ولم يأته، وفى يده عصاه فألقاها من يده، وقال: «ما يخلف الله وعده ولا رسله ثم التفت فإذا جرو كلب

بها التماثيل اهـ.

فالحاصل أن الصورة عام والتماثيل خاص، والمراد هنا الخاص، فإن غير ذى الروح لا يكره كالشجرة لما [١] سيأتى، والمراد بحذائه يمينه ويساره، ولم يذكر ما إذا كانت خلفه للاختلاف، ففى رواية الأصل لا يكره؛ لأنه لا يشبه العبادة.

وصرح فى "الجامع الصغير" بالكراهة ومشى عليه فى "الخلاصة"، وبأنها إذا كانت فى موضع قيامه أو جلوسه لا يكره، لأنها استهانة بها، وكذلك على الوسادة إن كانت قائمة يكره لأنه تعظيم لها، وإن كانت مفروشة لا تكره كذا فى "المحيط".

قالوا: وأشدها كراهة ما يكون على القبلة أمام المصلى، والذى يليه ما يكون فوق رأسه، والذى يليه ما يكون عن يمينه ويساره على الحائط، والذى يليه ما يكون خلفه على الحائط أو الستر، وإنما لم تكره الصلاة فى بيت فيه صورة مهانة على بساط يوطأ أو مرفقة يتكأ عليها مع عموم الحديث من أن الملائكة لا تدخله وهو علة الكراهة، لأن شر البقاع بقعة لا تدخلها الملائكة، لوجود مخصص وهو ما فى "صحيح ابن حبان": استأذن جبرئيل عليه السلام على النبى ﷺ فقال: ادخل! فقال: كيف أدخل وفى بيتك ستر فيه تصاوير؟ فإن كنت لابد فاعلا فاقطع رؤوسها أو اقطعها وسائد أو اجعلها بسطا.

وفى "البخارى" فى كتاب المظالم عن عائشة أنها اتخذت على سهوة لها سترا فيه تماثيل فهتكه النبى ﷺ، قالت: فاتخذت منه نمرقتين فكانتا فى البيت يجلس عليهما. زاد أحمد فى مسنده: ولقد رأيته متكأ على إحداهما وفيهما صورة، والسهوة كالصفة تكون بين البيت، وقيل: بيت صغير كالخزانة. والنمرقة بكسر النون وسادة صغيرة والوسادة المخدة، لكنه يقتضى عدم كراهة الصلاة على بساط فيه صورة وإن كانت فى موضع السجود، لأن ذلك ليس بمانع من دخول الملائكة كما أفادته النصوص المخصصة، وإن علل بالتشبه بعبادة الأصنام فممنوع، فإنهم لا يسجدون عليها وإنما ينصبونها ويتوجهون إليها

---

(١) والمراد بما سيأتى ما نقله صاحب "البحر" بعد ورقة من حديث الصحيحين وفيه: قال ابن عباس رضى الله عنهما: فإن كنت لابد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له. (مؤلف)

تحت سرير، فقال: يا عائشة! متى دخل هذا الكلب ههنا؟ فقالت: والله ما دريت فأمر به فأخرج، فجاء جبرئيل، فقال رسول الله ﷺ: واعدتنى فجلست لك فلم تأت؟» فقال: منعنى الكلب الذى فى بيتك، إنا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة» رواه مسلم (٢: ١٩٩).

باب كراهة تغميض البصر فى الصلاة

١٤٨٦- عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قام أحدكم فى

إلا أن يقال: إن فيها صورة التشبه بعبادتها حال القيام والركوع، وفيه تعظيم لها إن سجد عليها، ولهذا أطلق الكراهة فى الأصل فيما إذا كان على البساط المصلى عليه صورة، لأن الذى يصلى عليه معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها، بخلاف البساط الذى ليس بمصلى، وتقدم عن الجامع الصغير التقييد بموضع السجود فينبغى أن يحمل إطلاق الأصل عليه، وأنها إذا كانت تحت قدميه لا يكره اتفاقًا. ثم قال بعد أسطر تحت قول الكنز: إلا أن تكون صغيرة ما نصه: والمراد بالصغيرة التى لا تبدو للناظر على بعد (٢: ٢٩ و٣٠).

وفى "منحة الخالق": لم يبين ههنا حد البعد، ويفسره ما فى المنية وشرحها بحيث لا تبدو للناظر إذا كان قائمًا وهى على الأرض أى لا تتبين أعضاءها (٢: ٣٠)، قال الشيخ: وفى "الهداية": ولو كانت الصورة صغيرة بحيث لا تبدو للناظر لا يكره لأن الصغار جدا لا تعبد (١: ٢٢).

قلت: والحديث وإن كان مطلقًا فى كل صورة شاملة للصغيرة والكبيرة لكن لما خص منه الصورة التى توطأ لحديث ذكر آنفا كان عامًا مخصوصًا منه البعض بخبر الواحد، فصح تخصيص الصغيرة منه بالقياس، ووجه القياس أنها لا تعبد وهو علة تخصيص التى توطأ، فافهم، انتهى.

باب كراهة تغميض البصر فى الصلاة

قوله: عن ابن عباس إلخ: قال المؤلف: وفى "مجمع الزوائد" أيضًا: وفيه ليث ابن أبى سليم وهو مدلس وقد عنعنه اهـ، قلت: حسن له الترمذى فى "جامعه" (٢: ١٩٠) مع عنعنته وعلق له البخارى، وروى له مسلم مقرونا، كما فى مقدمة "الفتح" (ص٤٥٩)، فالحديث حسن، وأيضًا: فإن المسألة ثابتة بحديث آخر، كما فى "البحر" وهذا لفظه،

الصلاة فلا يغمض عينيه»، رواه الطبراني في "الثلاثة" (مجمع الزوائد ١:١٧٥).

باب كراهة التثاؤب والعطاس في الصلاة

١٤٨٧- عن أبي أمامة رضى الله عنه كان رسول الله ﷺ يكره التثاؤب في الصلاة، رواه الطبراني في "الكبير" (الجامع الصغير ٢:١٠٢)، وحسنه برمزه.

وعلله في "البدائع" بأن السنة أن يرمى بصره إلى موضع سجوده، وفي التغميض ترك هذه السنة، ولأن كل عضو وطرف ذو حظ من هذه العبادة فكذا العين. ثم قال بعد سطر: وينبغي أن تكون الكراهة تنزيهية إذا كان بغير ضرورة ولا مصلحة، أما لو خاف فوات خشوع بسبب رؤيته ما يفرق الخاطر فلا يكره[1] غمضهما بسبب ذلك، بل ربما يكون أولى لأنه حينئذ لكمال الخشوع (٢:٢٧).

قلت: فحديث المتن مؤيد للمسألة، والخشوع مطلوب تحصيله فبسبب ذلك لا يكره التغميض في تلك الحالة، وفي "الغنية" للحلبي في تعليله ما نصه: قيل: لأنه من صنيع أهل الكتاب (ص٣٣٩).

قلت: كما ورد في حديث ضعيف للديلمي عن أنس مرفوعًا: «لا تغمضوا أعينكم في السجود فإنه من فعل اليهود»، (كذا في "كنز العمال" (٤:١٠٠)، وقيد السجود عندي اتفاقي، أو أراد به الصلاة إطلاقًا للجزء على الكل.

باب كراهة التثاؤب والعطاس في الصلاة

قوله: عن أبي أمامة إلخ: قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، والكراهة تنزيهية، ففي "رد المحتار" (١:٦٧٤): لم أر من تعرض للكراهة ههنا هل هي تحريمية أو تنزيهية إلا أنه تقدم في آداب الصلاة أنه يندب كظم فمه عند التثاؤب، وحينئذ فترك الكظم غير مندوب، وأما التثاؤب نفسه فإن نشأ من طبيعته بلا صنعه فلا بأس، وإن تعمده ينبغي أن يكره تحريمًا، لأنه عبث وقد مر أن العبث مكروه تحريمًا في الصلاة وتنزيهًا

---

(١) ويؤيده ما رواه عبد الرزاق في "مصنفه": عن ابن سيرين قال: كان الرجل إذا لم يصبر أن ينظر، كذا وكذا يؤمر أن يغمض عينيه، ولم أقف على سنده (كنز العمال ٤:٢٣٠).

١٤٨٨– عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: التثاؤب فى الصلاة من الشيطان فإذا تثاءب أحدكم فليكظم ما استطاع، رواه الترمذى وقال: حسن صحيح (١:٤٩).

١٤٨٩– عن أبى اليقظان عن عدى بن ثابت عن أبيه عن جـده رضى الله عنه رفعه قال: «العطاس و ـ والتثاؤب فى الصلاة والحيض والقئ والرعاف من الشيطان»، رواه الترمذى (٢:٩٩)، وقال: غريب لا نعرفه إلا من حديث

خارجها اهـ.

قلت: أضيف إليه –أى الشيطان– لأنه ينشأ عن كثرة الأكل الناشىء عنها الكسل[1]، قاله العزيزى (٢:٤٢٨).

قوله: عن أبى هريرة إلخ: دل الحديث على كراهة التثاؤب فى الصلاة، والأمر بالكظم محمول على الاستحباب، لأن ضده مكروه.

قوله: عن أبى اليقظان إلخ: قلت: قد روى الحديث أيضا الطبرانى فى "الكبير"، كما فى "مجمع الزوائد" (١:١٧٦) بلفظ: العطاس والنعاس والرعاف والحيض والقىء والتثاؤب فى الصلاة من الشيطان، رواه الطبرانى فى "الكبير": وأبو اليقظان ضعيف جـداً اهـ.

وفى "فتح البارى" بعد نقل حديث الكتاب إلى قوله: فى الصلاة من الشيطان ما نصه، وسنده ضعيف، وله شاهد عن ابن مسعود فى الطبرانى لكن لم يذكر النعاس، وهو موقوف وسنده ضعيف أيضًا، قال شيخنا فى "شرح الترمذى": لا يعارض هذا حديث أبى هريرة يعنى حديث الباب (المذكور فى البخارى) فى محبة العطاس وكراهة التثاؤب، لكونه مقيدا بحال الصلاة، فقد يتسبب الشيطان فى حصول العطاس للمصلى ليشغله عن صلاته، وقد يقال: إن العطاس إنما لم يوصف بكونه مكروها فى الصلاة لأنه لا يمكن رده بخلاف التثاؤب، ولذلك جاء فى التثاؤب، كما سيأتى بعد: «فليرده ما استطاع» ولم يأت ذلك فى العطاس، وأخرج ابن أبى شيبة عن أبى هريرة: «إن الله يكره التثاؤب ويحب

---

(١) اعلم أن الكسل للتثاؤب لازم عادة، سواء كان عن كثرة الأكل أو غيره، وهذا هو الوجه لإضافته إلى الشيطان.

شريك عن أبى اليقظان اهـ، قلت: وله شاهد موقوفًا.

١٤٩٠- عن عبد الله بن مسعود قال: «التثاؤب والعطاس فى الصلاة من الشيطان»، رواه الطبرانى فى "الكبير"، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ١٧٦:١).

العطاس فى الصلاة»، وهذا يعارض حديث جد عدى وفى سنده ضعف أيضًا، وهو موقوف، والله أعلم، ومما ينبغى للعاطس أن لا يبالغ فى العطسة، فقد ذكر عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال: سبع من الشيطان فذكر منها شدة العطاس اهـ (٥٠١:١٠).

قلت: لفظ الشاهد قد ذكرته في المتن، وذكرت أيضًا ناقلا عن "مجمع الزوائد" أن رجاله موثقون، وقوله: قد يقال إلخ يدل على ضعف ذلك القول، وهو كذلك، فإن رد العطاس قد يمكن، وأما عدم ورود الأمر برده لا يستلزم امتناعه، وفى "الفتح" أيضًا: قال الخطابى: معنى المحبة والكراهة فيهما -أى فى العطاس والتثاؤب- منصرف إلى سببهما، وذلك أن العطاس يكون من علة من خفة البدن وانفتاح المسام وعدم الغاية فى الشبع، وهو بخلاف التثاؤب فإنه يكون من علة امتلاء البدن وثقله مما يكون ناشئا عن كثرة الأكل والتخليط فيه، والأول يستدعى النشاط للعبادة والثانى على عكسه اهـ (٥٠١:١٠).

وأما التعارض بين حديث جد عدى وقول أبى هريرة: فالأول: يقتضى كراهة العطاس فى الصلاة.

والثانى: محبته فيها، فالجواب عنه بالترجيح أولا، فالظاهر ترجيح حديث جد عدى على قول أبى هريرة، لكون الأول مرفوعًا صريحًا، والثانى موقوفًا، وإن كان مرفوعًا حكما، وبالتطبيق ثانيًا، وهو حمل المرفوع على العطاس عمدًا، والموقوف على ما كان بغير عمد، أو يحمل كلاهما على غير العمد ولكن الأول عليه بشدة والثانى على ما كان بغيرها.

قلت: فالمصلى ينبغى له أن يرد العطاس أيضًا ما استطاع، والحديث المرفوع يشده الشاهد الموقوف المذكور فيصلح للحجية، فإن قلت: إن الشاهد الذى وثق رجاله صاحب "مجمع الزوائد" ضعفه الحافظ، قلت: لا يضر فإن الاختلاف غير مضر، كما قد عرف مرارًا.

باب كراهة الصلاة مع مدافعة الأخبثين

١٤٩١- عن عائشة أنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الأخبثان»، رواه مسلم (١:٢٠٨).

١٤٩٢- عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر أن يصلى وهو حقن حتى يتخفف»، رواه أبو داود (١:٣٤)، وسكت عنه، وأخرجه الحاكم فى "المستدرك"، كما فى "كنز العمال" (٤:١١٢)، ولم يتعقبه بشىء، فهو صحيح على قاعدته.

باب كراهة التشبيك فى الصلاة وفى مقدماتها

١٤٩٣- عن مولى لأبى سعيد الخدرى قال: بينا أنا مع أبى سعيد، وهو

باب كراهة الصلاة مع مدافعة الأخبثين

قوله: عن عائشة إلخ: قال المؤلف: الحديث يدل على مسألة الباب بأبلغ وجوه النهى، والكراهة تحريمية كما فى "رد المحتار" (١:٦٧٠)، والعلة هى فوت الخشوع وطمأنينة القلب فى الصلاة فى تلك الحالة، وأما إذا خاف فوت الوقت أو كونه مكروها كراهة تحريم، فيصلى قبل التخفف، لأن محافظة الوقت أحق من تحصيل الخشوع.

قوله: عن أبى هريرة إلخ: دلالته على الباب ظاهرة.

باب كراهة التشبيك فى الصلاة وفى مقدماتها

قوله: عن مولى لأبى سعيد الخدرى إلخ: قال المؤلف: دل الحديث على الباب من حيث أن النبى ﷺ نهى عن التشبيك فيما هو صلاة حكما، وهو كون المرء فى المسجد، فالنهى ثابت فيما هو صلاة حقيقة بالطريق الأولى، فالكراهة فى الصلاة الحكمية بعبارة النص وفى الحقيقية بدلالة النص، وجميع التوابع تقاس على هذا التابع، أى كون المصلى فى المسجد فيكره التشبيك فيها تأمل، كما فى "الدر المختار" فى المكروهات: وتشبيكها ولو منتظر الصلاة أو ماشيا إليها للنهى، ولا يكره خارجها لحاجة، وفى "رد المحتار": وينبغى أن تكون تحريمية للنهى المذكور (حلية وبحر).

قوله: ولا يكره خارجها لحاجة:. المراد بخارجها ما ليس من توابعها، لأن السعى

مع رسول الله ﷺ إذ دخلنا المسجد فإذا رجل جالس فى وسط المسجد محتبيا مشبكا أصابعه بعضها فى بعض، فأشار إليه رسول الله ﷺ، فلم يفطن الرجل لإشارة رسول الله ﷺ، فالتفت إلى أبى سعيد، فقال: إذا كان أحدكم فى المسجد فلا يشبكن، فإن التشبيك من الشيطان، وأن أحدكم لا يزال فى صلاة ما كان فى المسجد حتى يخرج منه، رواه أحمد وإسناده حسن (مجمع الزوائد ١:١٥٢).

١٤٩٤- عن كعب بن عجرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا توضأ أحدكم ثم خرج عامداً إلى المسجد فلا يشبك بين يديه فإنه فى الصلاة». رواه أبو داود وصححه ابن خزيمة وابن حبان (فتح البارى ١:٤٦٨).

١٤٩٥- عن كعب بن عجرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ رأى رجلا قد شبك أصابعه فى الصلاة، ففرج رسول الله ﷺ بين أصابعه، رواه

إليها والجلوس فى المسجد لأجلها فى حكمها كما مر، لحديث الصحيحين: «لا يزال أحدكم فى صلاة ما دامت الصلاة تحبسه»، وأراد بالحاجة نحو إراحة الأصابع، فلو لدون حاجة بل على سبيل العبث كره تنزيها، والكراهة فى الفرقعة خارجها منصوص عليها، وأما التشبيك: فقال فى "الحلية": لم أقف لمشايخنا فيه على شيء، والظاهر أنه لو لغير عبث، بل لغرض صحيح ولو لإراحة الأصابع لا يكره، فقد صح عنه ﷺ أنه قال: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا»، وشبك أصابعه، فإنه لإفادة تمثيل المعنى وهو التعاضد والتناصر بهذه الصورة الحسية (١:٦٧١).

قوله: عن كعب إلخ: فى ثانى أحاديث الباب، قلت: دلالته على الباب ظاهرة، وقد مر تقريره فى الحديث الأول، وفى "فتح البارى": وفى إسناده اختلاف، ضعفه بعضهم بسببه اهـ، قلت: قد عرف غير مرة أن الاختلاف غير مضر.

قوله: عن كعب إلخ: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، فإن قلت: قد روى البخارى عن أبى هريرة قال: صلى بنا رسول الله ﷺ إحدى صلاة العشى ثم سلم، فقام إلى خشبة معروضة فى المسجد، فاتكأ عليها كأنه غضبان، ووضع ضلع يده اليمنى على اليسرى، وشبك بين أصابعه الحديث، وهو يدل على جواز التشبيك بغير ضرورة

ابن ماجه (ص٦٩)، رجاله رجال الجماعة إلا شيخ ابن ماجه، وهو صدوق له غرائب، فالسند يحتج به.

باب الكراهة عن اشتمال الصماء فى الصلاة

١٤٩٦- عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن لبستين»، واللبستان: اشتمال الصماء، والصماء أن يجعل ثوبه على أحد عاتقيه، فيبدو أحد شقيه ليس عليه ثوب، واللبسة الأخرى: احتباءه بثوبه، وهو جالس ليس على فرجه منه شىء، رواه البخارى (٢: ٦٥).

فى المسجد.

قلت: إنه كان لاشتباه الحال عليه فى السهو الذى وقع منه، ولذلك وقف كأنه غضبان، قاله الشوكانى فى "النيل" (٢: ٢٣٠).

باب الكراهة عن اشتمال الصماء فى الصلاة

قوله: عن أبى سعيد إلخ: قال المؤلف: دلالته على الباب من حيث إنه ﷺ نهى عنه مطلقًا ففى الصلاة أولى، وأدناه الكراهة، قال فى رد المحتار فى تفسير اشتمال الصماء: وهى أن يأخذ بثوبه فيجلل به جسده كله من رأسه إلى قدمه، ولا يرفع جانبا يخرج يده منه، سمى به لعدم منفذ يخرج منه يده كالصخرة الصماء وقيل: أن يشتمل بثوب واحد ليس عليه إزار وهو اشتمال اليهود زيلعى. وظاهر التعليل بالنهى أن الكراهة تحريمية، كما مر فى نظائره (١: ٦٨٢)، وفى "حاشية البخارى" عن "مجمع البحار": قوله: عن اشتمال الصماء، هو أن يتجلل الرجل بثوبه ولا يرفع منه جانبا ويشد على يديه ورجليه المنافذ كلها كالصخرة الصماء ليس فيها خرق ولا صدع، ويقول الفقهاء: هو أن يتغطى بثوب واحد ليس عليه غيره، فرفعه من أحد جانبيه فيضعه على منكبه فتكشف عورته (٢: ٨٦٥).

وفى "فتح البارى" (١: ٤٠٢): ظاهر سياق المصنف أن التفسير المذكور فيها مرفوع، وهو موافق لما قال الفقهاء، وعلى تقدير أن يكون موقوفا فهو حجة على الصحيح، لأنه تفسير من الراوى لا يخالف ظاهر الخبر اهـ ملخصاً بلفظه.

باب استحباب الزينة للصلاة وكراهتها فى ثياب البذلة وفى ثوب واحد من غير حاجة

١٤٩٧- عن ابن عمر قال: قال النبى ﷺ «إذا صلى أحدكم فليلبس ثوبيه، فإن الله أحق من يزين له»، رواه الطبرانى فى "الكبير"، وإسناده حسن، (مجمع الزوائد ١:١٦٢)، وتمامه: «فإن لم يكن له ثوبان فليتزر إذا صلى، ولا يشتمل أحدكم فى صلاته اشتمال اليهود»، كذا فى "الدر المنثور" (٣:٧٩).

باب استحباب الزينة للصلاة وكراهتها فى ثياب البذلة وفى ثوب واحد من غير حاجة

قوله: عن ابن عمر إلخ: قال المؤلف: دل الحديث على الباب من حيث إنه ﷺ رغب فى الزينة للصلاة بقوله: فإن الله إلخ. فهو محمول على من كان عنده ثوبان كما هو ظاهر من سياقه، فلا يكره ثوب واحد عند العدم، لما جاء فى البخارى مرفوعا: «من صلى فى ثوب فليخالف بين طرفيه»، وفى "فتح البارى" (١:٣٩٨): زاد الكشميهنى: واحد، وعند أحمد: «فليخالف بين طرفيه على عاتقيه» اهـ، ودل قوله ﷺ: «فإن الله أحق من يزين له»، على كراهة الصلاة فى ثياب المهنة التى لا يخرج بها الرجل إلى الأكابر والمجالس والأسواق، صرح بها الشرنبلالى فى "مراقى الفلاح" وغيره فى غيرها، قال: «ورأى عمر رجلا فعل ذلك أى صلى فى ثياب البذلة، فقال: أ رأيت لو كنت أرسلتك إلى بعض الناس أ كنت تمر فى ثيابك هذه؟ فقال: لا! فقال عمر رضى الله عنه: الله أحق أن تتزين له اهـ (ص٣١٠)، لم أقف له على سند وفى "غنية المستملى": وفى قوله تعالى: ﴿خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾، إشارة إلى ذلك، وإن كان المراد بها ستر العورة على ما ذكره أهل التفسير اهـ (ص٣٣٧).

قلت: ويؤيد هذه الإشارة ما ذكرناه فى المتن عن أبى الدرداء: «أحسن ما زرتم الله فى مساجدكم البياض»، وما ذكره ابن جرير وابن أبى حاتم وابن مردويه عنه فى تفسير هذه الآية، قال: الزينة اللباس، وهو ما يوارى السوأة، وما سوى ذلك من جيد البز، والمتاع، كذا فى "الدر المنثور" (٣:٧٨).

١٤٩٨- عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: نهى رسول الله ﷺ أن يصلي في لحاف لا يتوشح له، ونهى أن يصلي الرجل في سراويل، وليس عليه رداء، أخرجه الحاكم في "المستدرك" (١: ٢٥٠)، وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبي في "تلخيصه" له.

١٤٩٩- عن أبي هريرة مرفوعًا: «لا يصلين أحدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء»، أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي، كذا في "الدر المنثور" (٣: ٧٩).

١٥٠٠- عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: «أحسن ما زرتم الله به في قبوركم ومساجدكم البياض». أخرجه ابن ماجه. كذا في الدر المنثور (نفس المرجع). قلت: قال ابن ماجه (ص٦٦٣): حدثنا محمد بن حسان الأزرق ثنا عبد المجيد بن أبي رواد ثنا مروان بن سالم عن صفوان بن عمرو عن شريح بن عبيد الحضرمي عن أبي الدرداء به اهـ. ومروان هذا ضعيف متهم، وإنما ذكرته اعتضاداً.

باب استحباب الصلاة على الأرض وما أنبتته وجوازها على فراش أهله

١٥٠١- عن علي رضي الله عنه مرفوعًا: نعم المذكر السبحة وأن أفضل ما تسجد عليه الأرض وما أنبتته[1] الأرض، رواه الديلمي بسند ضعيف (كنز العمال ٤: ١١٣).

باب استحباب الصلاة على الأرض وما أنبتته وجوازها على فراش أهله

قوله: عن علي رضي الله عنه إلخ: قال المؤلف: ودلالته على الجزئين الأولين من الباب ظاهرة، والحديث وإن كان ضعيفا لكنه تثبت به الفضيلة، وفي "غنية المستملي": ولكن الصلاة على الأرض بلا حائل، وعلى ما أنبتته الأرض كالحصير والبوريا أفضل،

---

(١) والمراد به ما بقي على أصله من جنس الأرض أفاده شيخي.

١٥٠٢- عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن جدته مليكة رضى الله عنها (١) دعت رسول الله ﷺ لطعام صنعته له فأكل منه، ثم قال: «قوموا فلأصلى لكم»، قال أنس: فقمت إلى حصير لنا قد اسود عن طول ما لبس، فنضحته بماء، فقام رسول الله ﷺ وصففت واليتيم ورائه والعجوز من ورائنا، فصلى لنا رسول الله ﷺ ركعتين ثم انصرف، رواه البخارى (١:٥٥).

١٥٠٣- عن عائشة أن النبى ﷺ كان له حصير يبسطه ويصلى عليه، رواه البخارى.

١٥٠٤- وفى مسلم من حديث أبى سعيد رضى الله عنه: أنه رأى النبى ﷺ يصلى على حصير (فتح البارى ١:٤١٣).

١٥٠٥- عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يصلى على خمرة، فقال: «يا عائشة! ارفعى حصيرك، فقد خشيت أن يكون يفتن الناس»، رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١:١٦٥).

١٥٠٦- عن أم حبيبة رضى الله عنها زوج النبى ﷺ أن النبى ﷺ كان يصلى على الخمرة، رواه أبو يعلى، ورجاله رجال الصحيح (١:١٦٥).

١٥٠٧- عن ميمونة رضى الله عنها قالت: كان النبى ﷺ يصلى على

لأنه أقرب إلى التواضع، وفيه خروج عن خلاف الإمام مالك، فإن عنده يكره السجود على ما كان نحو الصوف أو الكتان فكان أفضل (ص٣٤٧)، والأحاديث الآتية الصحيحة تدل أيضًا على استحباب الصلاة على ما أنبتته الأرض.

قوله: عن أنس رضى الله عنه إلخ، وعن عائشة إلخ: كلاهما عند البخارى، وحديث أبى سعيد عند مسلم.

قوله: عن أم حبيبة إلخ، وعن ميمونة إلخ: فيهما دلالة على الجزء الثانى من الباب.

قوله: عن عائشة رضى الله عنها إلخ: برواية "مجمع الزوائد" قال المؤلف: وفى "شرح السراج على الترمذى": خمره بضم خاء معجمة وسكون ميم سجاده كوچك از

---

(١) بالضم وهى والدة أم أنس.

الخمرة، رواه البخارى (١:٥٥).

١٥٠٨– عن أبى عبيدة أن ابن مسعود كان لا يصلى أو لا يسجد إلا على الأرض، رواه الطبرانى فى "الكبير" (مجمع الزوائد ١:١٦٥).

برگ خرما بافته اهـ، وفيه أيضًا: وحصير شامل است بوريائى خورد وكلان هر دورا، وخمره بضم خا خاص بساط خورد را گويند، وفى "قوت المغتذى": قال صاحب "المشارق": الخمرة كالحصير الصغير من سوف النخل تضفر بالسيور، وهى على قدر ما يوضع عليه الوجه والأنف، فإن كبرت عن ذلك فهى حصير، وسميت خمرة لسترها الوجه والكفين من برد الأرض وحرها (١:٣٣٥).

قلت: وفى هذا الحديث قد أطلق الحصير على الخمرة، كما لا يخفى، وقد دل الحديث على أن ذلك الحصير، كان مزينا أو موصوفا بصفة أخرى بحيث تخاف منه الفتنة، ولا خفاء فى كراهة الصلاة على مثله، وأما ما ورد من صلاته ﷺ على الحصير، والخمرة بغير إنكار فيحمل على أنهما لم يكن فيهما شيء يفتن المصلى.

وإذا عرفت هذا فاعلم أنه لا إشكال فيما أورده فى "مجمع الزوائد" (١:٦٥) عن شريح أنه سئل عائشة أ كان رسول الله ﷺ يصلى على الحصير؟ فإنى سمعت فى كتاب الله ﴿وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا﴾، قالت: لم يكن يصلى عليه، رواه أبو يعلى ورجاله موثقون اهـ، فإنه يمكن حمله على الحصير الذى يفتن به المصلى ولا حاجة إلى ما فى تعليق "مجمع الزوائد" ناقلا عن "نيل الأوطار": وكيفية الجمع بين حديثها هذا، وسائر الأحاديث أنها إنما نفت علمها، ومن علم صلاته على الحصير مقدم على النافى، وأيضًا: فإن حديثها وإن كان رجاله ثقات فإن فيه شذوذا ونكارة، كما قال العراقى اهـ، بل لايصح أن يقال: إنها لم تقف على صلاته ﷺ على الحصير، فإنها قد أثبتت ذلك، كما مر فى رواية البخارى عنها.

قوله: عن أبى عبيدة إلخ: قال فى "مجمع الزوائد": وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه اهـ، قلت: قد مر نقل سماعه منه، وفى "طبقات المدلسين" (ص١٧): ثقة مشهور حديثه عن أبيه فى السنن، وعن غير أبيه فى الصحيح، واختلف فى سماعه من أبيه، والأكثرعلى أنه لم يسمع منه، وثبت له لقاءه وسماع كلامه، فروايته عنه داخلة فى

١٥٠٩- حدثنا يحيى بن بكير قال: نا الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال: أخبرني عروة أن عائشة أخبرته أن رسول الله ﷺ كان يصلى، وهى بينه وبين القبلة على فراش أهله اعتراض الجنازة.

١٥١٠- حدثنا عبد الله بن يوسف قال: نا الليث عن يزيد عن عراك عن عروة أن النبى ﷺ كان يصلى وعائشة معترضة بينه وبين القبلة على الفراش الذى ينامان عليه، رواهما البخارى (١:٥٦).

التدليس، أورده فى المرتبة الثالثة منها، وقد مر حكم هذه المرتبة، وفى "الترغيب" (١:١٠٥) فى حديث عن أبى عبيدة قال: قال عبد الله إلى أن قال: رواه الحاكم وصححه، قال الحافظ (أى المنذرى): أبو عبيدة لم يسمع من عبد الله بن مسعود وقيل: سمع اهـ.

قلت: فالأثر حجة، فإن الاختلاف لا يضر، ودلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: حدثنا يحيى، وقوله: حدثنا عبد الله بن يوسف إلخ: قلت: وفى "فتح البارى" (١:٤١٤): قوله: عن يزيد هو ابن أبى حبيب، وعراك هو ابن مالك، وعروة هو ابن الزبير، والثلاثة من التابعين، وصورة سياقه بهذا الإرسال لكنه محمول على أنه سمع ذلك من عائشة بدليل الرواية التى قبلها اهـ.

قلت: ويؤيده ما فى "كنز العمال" عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أن أسماء بنت عميس رضى الله عنهم ولدت محمد بن أبى بكر بالبيداء، فذكر ذلك أبو بكر لرسول الله ﷺ فقال: مرها فلتغتسل ثم تهل، رواه الطبرانى فى "الكبير" والنسائى، قال ابن كثير: هذا منقطع إلا أنه فى حكم الموصول، فإن القاسم إنما أخذه عن عائشة وغيرها من أهلهم، فلما تحقق القصة أسقط الواسطة، وكثيرا ما يورد فى "صحيحه" من هذا النمط، انتهى.

قلت: يعنى إذا تحقق بالقرائن القوية أن المرسل أرسل عن ثقات أهله، فافهم، ودلالته على الجزء الثالث من الباب ظاهرة. والحديث الأخير من الباب يدل على نفى صلاته فى لحف النساء وهو لا ينافى صلاته على فراش أهله، لأن الفراش لم يكن إذ ذاك ملونا ولا

١٥١١- عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ لا يصلى فى لحف نسائه، رواه الترمذى (١:٧٧)، وقال: حسن صحيح، وقد روى فى ذلك رخصة عن النبى ﷺ اهـ، قلت: وهو الحديث السابق المروى فى البخارى.

باب كراهية أن يتخذ الرجل مكانا معينا من المسجد بغير وجه

١٥١٢- عن عبد الرحمن بن شبل أن رسول الله ﷺ نهى عن ثلاث: عن نقرة الغراب، وافتراش السبع، وأن يوطن الرجل المقام للصلاة، كما يوطن البعير، رواه النسائى، وسكت عنه (١:١٦٨)، وفى "نيل الأوطار" (٣:٧٢)،

مزينا عادة، وكان فراشه مسحا كما أخرجه الترمذى فى الشمائل عن حفصة رضى الله عنها، وحسنه السيوطى فى "الجامع الصغير" (٢:١٠١)، ولحف النساء أكثرما تكون ملونة مزينة، فاجتنب عنها كما اجتنب عن الصلاة فى جبة لها أعلام خشية الافتتان بها والالتفات إليها، وقاتل الله من قال: «إن تركه ﷺ الصلاة فى لحف نسائه كان تجنبا منه، كما يدل عليه الذوق اللسانى والوجه هو توهم النجاسة فيها، لتساهلهن فى اجتنابها عادة اهـ».

فوا عجباه! أو لم يدر هذا القائل مرتبة أزواج النبى ﷺ وطهارتهن ونظافتهن؟ فو الله إنهن أطيب خلق الله ثيابًا وبدنًا، وأطهره شعارًا ودثارًا، اختارهن الله لصحبة نبيه الطيب الطاهر المطهر ﷺ لكمال طهارتهن، حيث قال: «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا»، وأيضًا: فإن مظنة النجاسة فى الفراش أكثر منها فى اللحف، فلما لم يكن يجتنب عن الصلاة فى فراش أهله لا يكون وجه اجتنابه عن لحفهن توهم النجاسة فيها، بل الظاهر ما قلنا، والله تعالى أعلم.

باب كراهية أن يتخذ الرجل مكانا معينا من المسجد بغير وجه

قوله: عن عبد الرحمن إلخ: قال المؤلف: هذا الحديث يدل على المنع، والظاهر أن الكراهة تنزيهية، والحديث الثانى يدل على الإباحة، فيحمل على الحاجة توفيقًا بين الأحاديث.

سكت عنه أبو داود والمنذرى، والراوى له عن عبد الرحمن بن شبل هو تميم ابن محمود قال البخارى: فى حديثه نظر اهـ.

قلت: تصحيح الثلاثة بسكوتهم عنه على قاعدتهم يدل على أنه حجة عندهم، وقد عرف غير مرة أن الاختلاف غير مضر، وفى لفظ أبى داود (١:٣٢٢): أن يوطن الرجل المكان فى المسجد، وصححه السيوطى فى "الجامع الصغير" (٢:١٩٢) بالرمز.

١٥١٣- حدثنا المكى بن إبراهيم قال: نا يزيد بن أبى عبيد قال: كنت آتى مع سلمة بن الأكوع، فيصلى عند الأسطوانة التى عند المصحف، فقلت: يا أبا مسلم! أراك تتحرى الصلاة عند هذه الأسطوانة؟ قال: فإنى رأيت النبى ﷺ يتحرى الصلاة عندها، رواه إمام الدنيا أبو عبد الله البخارى رضى الله عنه الخالق البارى (٢:١٩٢).

باب عدم كراهية قتل الحية والعقرب فى الصلاة

١٥١٤- عن أبى هريرة قال: أمر رسول الله ﷺ بقتل الأسودين فى الصلاة: الحية والعقرب، رواه الترمذى، وقال: حسن صحيح (١:٥١).

١٥١٥- عن عائشة قالت: دخل على بن أبى طالب على رسول الله ﷺ

باب عدم كراهية قتل الحية والعقرب فى الصلاة

قوله: عن أبى هريرة إلخ: قال المؤلف: وفى "الدر المختار": لا يكره (قتل حية أو عقرب) إن خاف الأذى، إذ الأمر للإباحة، لأنه منفعة لنا (مطلقًا) ولو لعمل كثير على الأظهر، لكن صحح الحلبى الفساد (١:٢٨١) مع "رد المحتار".

قلت: قوله: "للإباحة" إلخ فيه نظر، لما قال صاحب "الهداية": ولأن فيه إزالة الشغل فأشبه درأ المار اهـ، فأقل أحواله أن يكون مستحبا، وهذا إذا لم يقف منهما على نفسه، فأما إذا خاف عليها فيكون واجبا، لقوله تعالى: ﴿ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾، فافهم، ولا لزوم بين كون الشيء نافعا لنا وبين الإباحة، فإن الأكل فيه منفعة لنا، وهو فرض، والنكاح كذلك فى بعض الأحوال، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

وهو يصلى فقام إلى جنبه فصلى بصلاته، فجاءت عقرب حتى انتهت إلى رسول الله ﷺ ثم تركته، فذهبت نحو على فضربها بنعله حتى قتلها، فلم ير رسول الله ﷺ بقتلها بأسًا، رواه الطبرانى فى "الأوسط" وأبو يعلى، وفى طريق الطبرانى عبد الله بن صالح كاتب الليث، قال عبد الملك بن شعيب: ابن الليث ثقة مأمون. وضعفه الأئمة أحمد وغيره، ورجال أبى يعلى رجال الصحيح غير معاوية بن يحيى الصدفى وأحاديثه عن الزهرى مستقيمة كما قال البخارى وهذا منها، وضعفه الجمهور ("مجمع الزوائد" ١:١٧٥).

باب المواضع التى تكره فيها الصلاة

١٥١٦- عن عبد الله -يعنى ابن مسعود- قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من شرار الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء، ومن يتخذ القبور

باب المواضع التى تكره فيها الصلاة

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وفى تعليق أبى داود (المطبوع فى الدهلى المجرد عن الشرح) عن المرقاة للقارئ: اختلفوا فى النهى عن الصلاة فى المقبرة. والحمام هل هو التنزيه أو التحريم؟ ومذهبنا الأول، ومذهب أحمد التحريم، بل عدم انعقاد الصلاة اهـ. (١:٧٧). وفى حاشية المشكاة منقولا عن اللمعات (١:٦٣): اختلفوا فى النهى عن الصلاة فى المواطن السبعة أنه للتحريم أو التنزيه؟ والثانى هو الأصح اهـ.

وفى "رد المحتار" (١:٩٤٥): وقال فى الحلية: وتكره الصلاة عليه (أى القبر) وإليه لورود النهى عن ذلك اهـ. والظاهر أن هذه الكراهة أيضًا تنزيهية. ثم اعلم أن حديث على بن داود وحديث أبى صالح فيهما كلام. فأما الكلام فى الأول فهو ما ذكره فى "التلخيص الحبير": وفى سند ابن ماجه عبد الله بن صالح وعبد الله بن عمر العمرى المذكور فى سنده ضعيف أيضًا، ووقع فى بعض النسخ بسقوط عبد الله بن عمر بين الليث ونافع، فصار ظاهره الصحة، وقال ابن أبى حاتم فى العلل: عن أبيه هما جميعًا واهيان اهـ. وأما الكلام فى حديث أبى صالح فهو ما ذكره فى "فتح البارى" (١:٤٤) ونصه: فى إسناده ضعف اهـ.

والجواب عن الأول، بأن الليث قد صرح بتحديث نافع كما فى النسختين عندى،

مساجد. رواه الطبرانى فى الكبير وإسناده حسن (مجمع الزوائد ١:١٥٣).

١٥١٧- عن أنس أن النبى ﷺ نهى عن الصلاة بين القبور. رواه البزار ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١:١٥٣).

١٥١٨- عن أبى سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «الأرض كلها مسجد إلا الحمام والمقبرة». أخرجه أبو داود (١:١٥٤) وسكت عنه، وفى "فتح البارى" (١:٤٤١): رواه أبو داود والترمذى ورجاله ثقات، لكن اختلف فى وصله وإرساله، وحكم مع ذلك بصحته الحاكم وابن حبان اهـ وقال صاحب الإمام: حاصل ما علل به الإرسال وإذا كان الواصل ثقة فهو مقبول، كذا فى "التلخيص الحبير" (١:١٠٧) وفى "نيل الأوطار" (٢:١٨): قال ابن حزم: أحاديث النهى عن الصلاة إلى القبور والصلاة فى المقبرة أحاديث متواترة لا يسع أحدا تركها اهـ.

١٥١٩- عن أبى مرثد الغنوى رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تصلوا إلى القبور، ولا تجلسوا عليها». رواه الجماعة إلا البخارى وابن ماجه، كذا فى "نيل الأوطار" (٢:١٩).

فكونه خطأ من الكاتب بعيد، فالظاهر أن الحديث رواه ابن ماجه من الطريقين. وعبد الله بن صالح أبو صالح كاتب الليث مختلف فيه، وقد روى عنه البخارى وعلق أيضاً جملة أحاديث من حديث الليث لا يوجد إلا عند كاتبه كما فى تهذيب التهذيب. وفيه أيضاً قال أبو حاتم أيضاً: سمعت عبد الملك بن شعيب بن الليث يقول: أبو صالح ثقة مأمون، قد سمع من جدى حديثه، وكان ابن معين يوثقه، وقال أبو هارون الخريبى: ما رأيت أثبت من أبى صالح. قال: وسمعت يحيى بن معين: أبو صالح كاتب الليث ثبت كتاب. وقال ابن القطان: هو صدوق، ولم يثبت عليه ما يسقط له حديثه إلا أنه مختلف فيه، فحديثه حسن. وقال سلمة بن القاسم: كان لا بأس اهـ. وقد ذكر فيه من تكلم فيه (٥:٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦١). والقول عندى ما قاله ابن القطان. ولا يبعد أن يقال: إنه صحح الحديث اعتماداً على احتجاج البخارى به. والعمرى أيضاً مختلف فيه، أخرج له الجماعة إلا البخارى، كما فى "تهذيب التهذيب" (٥:٣٢٦). فالحديث حجة على كل

١٥٢٠- عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «صلوا فى مرابض الغنم ولا تصلوا فى أعطان الإبل». رواه الترمذى (١:٤٦) وقال: حسن صحيح. وفى "نيل الأوطار" (٢:٢٣): ذكر ابن حزم أن أحاديث النهى عن الصلاة فى أعطان الإبل متواترة بنقل تواتر يوجب العلم اهـ.

١٥٢١- عن ابن عباس قال: لعن رسول الله ﷺ زائرات القبور، والمتخذين عليها المساجد والسرج. رواه الترمذى وحسنه (١:٤٣).

١٥٢٢- حدثنا على بن داود ومحمد بن أبى الحسين قالا: ثنا أبو صالح حدثنى الليث حدثنى نافع عن ابن عمر عن عمر بن الخطاب أن رسول الله ﷺ قال: «سبع مواطن لا تجوز فيها الصلاة: ظاهر بيت الله، والمقبرة، والمزبلة، والمجزرة، والحمام، وعطن الإبل، ومحجة الطريق». رواه ابن ماجه (٥٥) وصححه ابن السكن ("التلخيص الحبير" ١:٨٠).

١٥٢٣- عن أبى صالح الغفارى أن عليًا رضى الله عنه مر ببابل وهو يسير فجاءه المؤذن يؤذنه بصلاة العصر، فلما برز منها أمر المؤذن فأقام الصلاة، فلما فرغ قال: إن حبى عليه السلام نهانى أن أصلى فى المقبرة، ونهانى أن أصلى فى أرض بابل، فإنها ملعونة. رواه أبو داود وسكت عليه (١:١٨٣).

حال، سواء كان العمرى بين الليث ونافع أولا، والليث بن سعد قد روى عنهما بغير واسطة.

والجواب عن الثانى بأن أبا داود قد سكت عنه فهو حجة عنده، والاختلاف غير مضر كما قد عرفناك غير مرة، قال بعض الناس: ولم أر من فقهائنا من تعرض لكراهة الصلاة فى مواضع العذاب فليتتبع، ومقتضى القواعد أن الكراهة تنزيهية اهـ. قلت: بلى! قد تعرض لها فقهاؤنا، قال شارح "المشكاة": وتكره الصلاة فى سائر محال الشياطين، ومنها الوادى الذى نام فيه ﷺ عن صلاة الصبح، ومنها كل محال حل به غضب، كأرض ثمود وبابل وديار قوم لوط، كذا فى الطحطاوى على "مراقى الفلاح" (٢٠٩). وفيه أيضًا: والنهى عن الصلاة فى معاطن الإبل للتنزيه، كما أن الأمر بها فى مرابض الغنم للإباحة، ومرابض البقر ملحقة بمرابض الغنم، فلا تكره الصلاة فيها، وإذا لم تكن الإبل فى

١٥٢٤- عن عبد الله بن أبى المحلى قال: كنا مع على فمررنا على الخسف الذى ببابل فلم يصل حتى أجازه أى تعداه. ومن طريق أخرى عن على قال: ما كنت لأصلى فى أرض خسف الله بها ثلاث مرار. رواه ابن أبى شيبة ("فتح البارى" ١:٤٤٢). وهو حسن أو صحيح على قاعدته.

باب كراهة التمطى فى الصلاة

١٥٢٥- عن أبى هريرة مرفوعا: نهى أن يتمطى الرجل فى الصلاة، أو عند النساء إلا عند امرأته أو جواريه. أخرجه الدارقطنى فى الإفراد كذا فى الجامع الصغير (٢:١٩٤) وضعفه بالرمز، قلت: والقياس يساعده، وبه قال العلماء، وهو علامة القبول كما ذكرناه فى المقدمة لا سيما فى فضائل الأعمال.

معاطنها فقال ابن ملك: تكره الصلاة فيها أيضًا، لأن هذه المواضع محال النجاسة، فإن صلى بغير السجادة بطلت إلا أن يكون المكان طاهرًا (ولو بجفاف النجاسة) أو مع السجادة تكره للرائحة الكريهة اهـ.

وقال شارح "المشكاة" فى قوله ﷺ: «صلوا فى مرابض الغنم»: أى فوق السجادة إذا كانت ضرورة، أو أن أصحاب الغنم كانوا ينظفون المرابض فأبيحت الصلاة فيها لذلك اهـ (ص٢٠٩). قلت: والأولى أن يقال: إن الصلاة فى معاطن الإبل ومرابض الغنم باطلة إذا كانت رطبةً، وجائزة إذا كانت جافة يابسة، ولكنها مكروهة فى معاطن الإبل مع جفافها لكونها من الشياطين كما ورد فى الحديث، ومقتضى هذه العلة جوازها فيها إذا لم تكن الإبل هناك فافهم.

باب كراهة التمطى فى الصلاة

قوله: عن أبى هريرة إلخ: قلت: صرح الشرنبلالى فى "مراقى الفلاح" بكراهته وعلله بكونه من التكاسل اهـ، وقال الطحطاوى فى "حاشيته" عليه: فظاهره أنه مكروه تنزيها اهـ (ص٢٠٧).

قلت: ولعل علة كراهته عند النساء أنه يشعر بهيجان النفس وميلانها إلى الضجاع، ومثل ذلك لا ينبغى فعله عند الأجانب من النساء، والله تعالى أعلم، ولله در الشارح فما أحسنه معلمًا ومؤدبًا، وما أدقه نظرا إلى دقائق الأمور وما أشده تحذيرًا

باب كراهة عد الآى والتسبيح باليد في الفريضة دون النوافل

١٥٢٦- عن مكحول عن أبي أمامة وواثلة بن الأسقع قالا: نهى رسول الله ﷺ عن عد الآى في المكتوبة ورخص في السبحة. رواه أبو موسى الإصبهاني، قاله في الإمام (شرح الإلمام للشيخ العلامة ابن دقيق العيد) كذا في

عن مقدمات الشرور.

باب كراهة عد الآى والتسبيح باليد في الفريضة دون النوافل

قوله: عن مكحول إلخ: قال في "البحر" تحت قول "الكنز": وعد الآى والتسبيح أي يكره عد الآيات من القرآن والتسبيح، وكذا السور لأنه ليس من أعمال الصلاة. أطلقه فشمل العد في الفرائض والنوافل جميعًا باتفاق أصحابنا في ظاهر الرواية، وروى عنهما -أي الصاحبين- في غير ظاهر الرواية أن العد باليد لا بأس به كذا في "العناية" وغيرها، لكن في "الكافي": وقالا: لا بأس به فجزم به عنهما، وعلل لهما بأن المصلي يضطر إلى ذلك لمرعاة سنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح، وقال عليه السلام لنسوة سألنه[1] عن التسبيح: اعددنه بالأنامل فإنهن مسؤولات مستنطقات يوم القيامة. وقوله في "الهداية": يمكنه أن يعد ذلك قبل الشروع إنما يأتي هذا في الآى دون التسبيحات اهـ. قالوا: ومحل الاختلاف هو العد باليد كما وقع التقييد به في الهداية، سواء كان بأصابعه أو بخيط يمكسه، أما الغمز برؤوس الأصابع أو الحفظ بالقلب فهو غير مكروه اتفاقًا، والعد باللسان مفسد اتفاقًا، إلى أن قال بعد ذكر صلاة التسبيح وكيفيتها.

وذكر فخر الإسلام في شرح "الجامع الصغير": قال مشايخنا: إن احتاج المرأ إلى العد بعد إشارة لا إفصاحا ويعمل بقولهما في المضطر. (٢:٢٩ و٣٠). ورجح في

---

(١) قلت: أخرجه أبو داود في سننه عن يسيرة وسكت عنه بلفظ: أن النبي ﷺ أمرهن أن يراعين التكبير والتقديس والتهليل، وأن يعقدن بالأنامل فإنهن مسؤولات مستنطقات اهـ (١:٢٧). والمقصود الاستدلال به على كون هذا العد من عبادة اليد، فانتفى ما علل به كراهة أنه ليس من أعمال الصلاة، فإن لقائل أن يقول: إن العد عمل قليل لا ينافي الصلاة، بل يلائمها لكونه عبادة، فينبغي أن يكون مأذونا به فيها فافهم، (مؤلف).

البناية شرح الهداية للعيني (١:٨١٢). ولم أقف على سنده ولكن فقهاؤنا عملوا به، وهو علامة قبول الحديث كما مر.

"الدر" كون الكراهة تنزيهية عند الإمام، وذكر الشامى عن البحر عزوه إلى الحلية لابن أمير حاج، ثم قال: لكن ظاهر قول النهاية: "لا يباح" إنها تحريمية، وأجاب فى النهر بأن المكروه تنزيهاً غير مباح، أى غير مستوى الطرفين، ثم قال بعد ذكره حديث المتن عن الحلية: إن ثبت هذا ترجح القول بعدم الكراهة فى النافلة، وإلا ترجح القول بعدمها مطلقًا مرادًا بها التنزيهية اهـ. إلى أن قال: وعن الصاحبين فى غير ظاهر الرواية عنهما أنه لا بأس به، وقيل: الخلاف فى الفرائض ولا كراهة فى النوافل اتفاقًا اهـ. (١:٦٨٠).

قلت: والقول الأخير هو الراجح عندى لموافقته الأثر وإن لم يثبت صلاحه للاحتجاج به، ولكنه أولى مما لا يوافقه أثر لا ضعيف لا صحيح. وإن قيل: إن هذا الأثر يعارض القياس، فإن القياس يقتضى كراهة العد مطلقًا، لكونه ليس من أفعال الصلاة، والأثر قد فصل بين المكتوبة والنافلة. قلنا: لانسلم أنه[1] ليس من أفعال الصلاة، فإن عد الآى والتسبيح مندوب إليه شرعًا، واليد آلته. وجعله الشارع من عبادة اليد والأصابع كما مر، وقال "الطحطاوى" تحت قول "المراقى": و(يكره) العمل القليل المنافى للصلاة إلخ ما نصه: أما المطلوب فيها فهو منها كتحريك الأصابع بعد التسبيح فى صلاته اهـ. (ص٢٠٧). وإن سلمنا أنه ليس من أفعال الصلاة فكم من شيء يتحمل فى النافلة ولا يتحمل فى الفريضة، كالتفات فإنه ليس من أعمال الصلاة، ولذا يكره فيها، لكن النص ورد مرخصًا له فى النافلة كما مر فى رواية الترمذى: فإن كان لابد ففى التطوع لا فى الفريضة، هذا وقد روى الخطيب عن واثلة رضى الله عنه مرفوعًا: عد الآى فى الفريضة والتطوع. كما فى "الجامع الصغير" (٢:٥٠).

وفيه أيضًا (٢:١٠١) عن ابن عمرو مرفوعًا: كان ﷺ يعد الآى فى الصلاة أخرجه الطبرانى فى الكبير اهـ. وهما يدلان على إباحة العد مطلقًا، وضعفهما السيوطى برمزه، ولكن الضعف منجبر بتعدد الطرق، ويمكن التأويل بأنه ﷺ كان يعد الآى لأجل

---

(١) قلت: هذا يقتضى عدم كراهته فى الفرض أيضًا، لأن ما كان من أعمال الصلاة لا يكره فى الفرض، وهو ينافى مقصود المؤلف فتدبر. قلت: لا يجب أن ما يكون من أعمال الصلاة فى الجملة لا يكره فى الفرض كتطويل القراءة فافهم.

باب جواز اللحظ بمؤخر العينين
من غير لى العنق فى الصلاة

١٥٢٧- عن الفضل بن موسى عن عبد الله بن سعيد بن أبى هند عن ثور بن يزيد عن عكرمة عن ابن عباس قال: كان النبى ﷺ يلحظ فى الصلاة يمينًا وشمالا، ولا يلوى عنقه خلف ظهره. أخرجه الترمذى والنسائى وابن حبان فى صحيحه، والحاكم فى "المستدرك" وصححه على شرط البخارى، وقال ابن القطان فى كتابه: هذا حديث صحيح[1] وإن كان غريبًا لا يعرف إلا من هذه الطريق، وأخرجه البزار فى مسنده..

١٥٢٨- عن مندل بن على عن الشيبانى عن عكرمة عن ابن عباس أن النبى ﷺ كان إذا صلى يلاحظ أصحابه فى الصلاة يمينًا وشمالا، ولا يلتفت. وفيه مندل بن على ضعفه النسائى وغيره ولينه ابن عدى، وقال: إنه ممن يكتب

الصلاة، بجعل فى سببية لاظرفية، وهذا هو المراد بأمر عندها فى الصلاة، أى لأجلها، أو يحملان على العد بالقلب أو بالغمز وهو جائز اتفاقًا، فلا يعارض حديث الباب، والله تعالى أعلم.

باب جواز اللحظ بمؤخر العينين
من غير لى العنق فى الصلاة

قوله: عن الفضل بن موسى إلخ. قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة. وقوله: ولا يلوى عنقه خلف ظهره، ليس قيد لقوله: "يلحظ"، حتى يستدل به جواز لى العنق يمينًا وشمالا بطريق المفهوم، لثبوت كراهة ذلك بحديث النهى عن الالتفات، ويرده رواية البزار أيضًا بلفظ: كان يلاحظ يمينًا وشمالا ولا يلتفت. فإن لى العنق يمينًا وشمالا هو الالتفات بعينه بل هو عطف عليه، ومعناه: وكان لا يلوى عنقه خلف ظهره دائمًا لا فى الصلاة ولا خارجها، كما روى ابن سعد عن جابر: كان لا يلتفت ورائه إذا مشى، كذا فى "الجامع الصغير" (٢:١١٣). وكيف يسوغ القول بأنه ﷺ كان لايلوى عنقه فى

---

(١) قلت: فما فى جامع الصغير للسيوطى من رمز التضعيف عليه لعلـه من زلة الكتاب،(مؤلف).

حديثه اهـ. (زيلعى ١:٢٦٥ و٢٦٦) قلت: قال ابن أبى حاتم: سمعت أبى يقول: سألت يحيى بن معين عن مندل وحبان قال: ما بهما بأس، قال أبى كذلك. أقول: وكان البخارى أدخل مندلا فى الضعفاء فقال أبى: يحول اهـ. وقال العجلى: جائز الحديث. وقال ابن سعد: ومنهم من يشتهى حديثه ويوثقه، وكان خيراً فاضلا. كذا فى "التهذيب" (١:٢٩٩) فهو حسن الحديث.

١٥٢٩- حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن عبد الرحمن بن على بن شيبان عن أبيه قال: خرجنا إلى رسول الله ﷺ فبايعناه وصلينا خلفه، فلمح بمؤخر عينيه رجلا لم يقم صلبه فى الركوع والسجود، فقال: إنه لا صلاة لمن لم يقم صلبه. رواه ابن ماجة فى سننه وابن حبان فى صحيحه. (زيلعى ١:٢٦٦). قلت: سند ابن ماجة رجاله كلهم ثقات كما لا يخفى على من طالع "التقريب" و"التهذيب".

باب جواز التبسم فى الصلاة

١٥٣٠- عن الوازع بن نافع عن أبى سلمة بن عبد الرحمن حدثنا جابر(١) أن رسول الله ﷺ كان يصلى بأصحابه العصر فتبسم فى الصلاة، فلما انصرف

الصلاة خلف ظهره وكان يلويها يمينًا وشمالا؟ مع أن الثابت فى شمائله أنه كان لا يكثر الالتفات خارج الصلاة أيضًا وكان جل نظره الملاحظة.

قوله: حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة إلخ. قلت: دلالته على جواز اللحظ فى الصلاة ظاهرة. وفى "البحر الرائق": وقد صرحوا بأن التفات البصر يمنة ويسرة من غير تحويل الوجه أصلا غير مكروه مطلقًا، والأولى تركه لغير حاجة، والظاهر أن فعله ﷺ إياه كان لحاجة تفقد أحوال المقتدين به مع ما فيه من بيان الجواز اهـ. (٢:٢١).

باب جواز التبسم فى الصلاة

قوله: عن الوازع بن نافع إلخ. قلت: الحديث وإن كان ضعيفًا لضعف الوازع

---

(١) هو ابن عبد الله بن الرئاب دون ابن عبد الله بن عمرو بن حرام، فإن الحديث للأول دون الثانى، كما يظهر من الإصابة (١:٢٢٢).

قيل له: يا رسول الله! تبسمت وأنت تصلى؟ فقال: إنه مر ميكائيل وعلى جناحه غبار فضحك إلى فتبسمت إليه، وهو راجع من طلب القوم. أخرجه الطبرانى فى معجمه (الكبير) وأبو يعلى الموصلى فى مسنده، والدارقطنى فى سننه وسكت عنه، والوازع بن نافع ضعيف جدا، وقال ابن حبان: إنه كثير الوهم فيبطل الاحتجاج به اهـ (زيلعى ١: ٣٠). وفى رواية أخرى للطبرانى فى الكبير: مر بى جبرئيل وأنا أصلى فضحك إلى فتبسمت إليه. وفيه الوازع أيضًا ("مجمع الزوائد" ١: ١٧٤).

١٥٣١– عن ابن أبى ليلى عن أبى الزبير عن جابر مرفوعًا: «إذا ضحك الرجل فى صلاته فعليه الوضوء والصلاة، وإذا تبسم فلا شيء عليه» أخرجه ابن حبان فى كتاب الضعفاء له قاله الزيلعى (١: ٣٠) وقال الحافظ فى الدراية (١٤): وابن أبى ليلى ضعيف. قلت: هو مختلف فيه وثقه العجلى، وضعفه أحمد وغيره: (مجمع ١: ٤٠). وحسن له الترمذى (١: ١١١) غير ما حديث فهو حسن.

ولكنه أولى من آراء الرجال عندنا، وهو مذهب أحمد وأبى داود والنسائى كما ذكرناه فى مقدمة "الإعلاء" على أن لما رواه شاهدا وهو الحديث الثانى من الباب.

قوله: عن ابن ليلى إلخ. قلت: موضع الاستدلال منه قوله ﷺ: «وإذا تبسم فلا شيء عليه» فإنه بعمومه يدل على نفى الكراهة أيضًا وإن كان منطوقه نفى وجوب الوضوء وإعادة الصلاة عن التبسم، ولكن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد كما تقرر فى الأصول. قال فى البحر: وأما التبسم وهو ما لا صوت فيه أصلا بأن تبدو أسنانه فقط فحكمه أنه لا يبطلهما، إلى أن قال: وظاهر كلامهم أن التبسم فى الصلاة غير مكروه، ولذا قال فى "الاختيار": ولا حكم للتبسم اهـ. (١: ٤٢).

قلت: أما نفى الكراهة التحريمية فمسلم، وأما نفى الكراهة تنزيها فلا، إذا كان لأمر دنيوى، فإن التبسم ينافى الخشوع، وتأباه حالة الصلاة وهيئتها، وأما تبسم النبى ﷺ فلم يكن لأمر دنيوى، بل كان لمشاهدة نصرة الله إياه بإرسال الملائكة، فشابه البكاء فى الصلاة لذكر الجنة أو النار، وقوله ﷺ: «وإذا تبسم فلا شيء عليه»، محمول على نفى الكراهة

باب كراهة التورك في الصلاة والتربع فيها إلا بعذر

١٥٣٢- عن أنس مرفوعًا: نهى (ﷺ) عن الإقعاء والتورك في الصلاة. أخرجه أحمد في مسنده والبيهقي، وصححه السيوطي في الجامع الصغير رمزًا (٢: ١٨٨).

الأولى دون الثانية، والله أعلم.

ويؤيد ما قلنا ما رواه أحمد في مسنده ثنا حسن ثنا ابن لهيعة عن زبان عن سهل بن معاذ عن أبيه عن رسول الله ﷺ أنه كان يقول: «الضاحك في الصلاة والملتفت والمفقع أصابعه بمنزلة واحدة» اهـ. (٣: ٤٣٨). وفيه ابن لهيعة، وذكرنا غير مرة أنه حسن الحديث، وزبان بن فائد قال أبو حاتم: شيخ صالح، وغمزه آخرون كما في "التهذيب" (٣: ٣٠٨). فهو حسن الحديث أيضًا، ولا يخفى أن المراد بالضاحك هنا هو المتبسم، فإن الضحك مبطل للصلاة، فلا يكون بمنزلة الالتفات والتفقيع، فإنهما لا يفسدانها وإنما يكرهان فقط، فثبت ما قلنا أن التبسم بلا وجه ديني مكروه ولكن الكراهة فيه تنزيهية والحديث محمول على التغليظ.

تنبيه:

ذكر في "البحر": أنه ﷺ تبسم في الصلاة حين أتاه جبريل عليه السلام، وأخبره أن من صلى عليك مرة صلى الله عليه بها عشرًا. كما في "البدائع"، وقال جابر بن عبد الله: ما رآني رسول الله ﷺ إلا تبسم ولو في الصلاة، كما في "النهاية" و"العناية" اهـ. (السابق) قلت: لم أقف على هذين الأثرين في كتب الحديث الموجودة، نعم! ورد في الصحيح عن جرير بن عبد الله البجلي: ما حجبني رسول الله ﷺ منذ أسلمت، ولا رآني إلا ضحك. (١: ٥٣٩). وليس فيه: ولو في الصلاة.

باب كراهة التورك في الصلاة والتربع فيها إلا بعذر

قوله: عن أنس إلخ. دلالته على الجزء الأول ظاهرة. وأما ما ذكره الشافعية من

١٥٣٣- عن ابن مسعود قال: لأن يجلس الرجل على الرضفتين خير من أن يجلس فى الصلاة متربعًا. أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه ("كنز العمال" ٤:٢٣٤).

باب كراهة التمايل فى الصلاة
واستحباب سكون الأطراف فيها

١٥٣٤- عن أسماء بنت أبى بكر عن أم رومان عن أبى بكر مرفوعًا «إذا

حديث مالك بن الحويرث وغيره فى إثبات التورك عنه ﷺ فهو محمول على العذر، كما قدمناه فى أبواب صفة الصلاة.

قوله: عن ابن مسعود إلخ. قلت: دلالته على كراهة التربع فى الصلاة ظاهرة. والحديث وإن لم نقف على سنده يصلح للاحتجاج به، لأن الحديث الأول يعاضده لكون التربع أسوأ حالا من التورك كما لا يخفى، ثم وجدت الحديث فى "مجمع الزوائد" (١:١٩٧) وفيه الهيثم بن شهاب مختلف فيه، وبقية رجاله رجال الصحيح.

وأما ما رواه ابن أبى شيبة عن حميد أنه رأى أبا بكر يصلى متربعًا ومتكئًا، كما فى "كنز العمال" (٤:٢٣٤) فهو محمول على العذر، بدليل ما رواه البخارى عن عبد الله بن عبد الله: أنه كان يرى عبد الله بن عمر يتربع فى الصلاة إذا جلس، ففعلته وأنا يومئذ حديث السن، فنهانى عبد الله بن عمر، وقال: إنما سنة الصلاة أن تنصب رجلك اليمنى وتثنى اليسرى، فقلت: إنك تفعل ذلك؟ فقال: إن رجلاى لا تحملانى اهـ. (١:١١٢). وهذا الأثر يؤيد أثر ابن مسعود فى كراهة التربع. وكذا يحمل على العذر ما رواه النسائى والدار قطنى وابن حبان: أنه ﷺ لما صلى جالسًا تربع. وما رواه البيهقى من طريق ابن عيينة عن ابن عجلان عن عامر بن عبد الله بن الزبير عن أبيه: رأيت النبى ﷺ يدعو هكذا ووضع يديه على ركبتيه وهو متربع جالس. وكذا ما رواه البيهقى عن حميد: رأيت أنسا يصلى متربعًا على فراشه. وعلقه البخارى كذا فى "التلخيص الحبير" (١:٨٥).

باب كراهة التمايل فى الصلاة
واستحباب سكون الأطراف فيها

قوله: عن أسماء بنت أبى بكر إلخ. قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة. وقد

قام أحدكم فی صلاته فليسكن أطرافه، ولا يميل كما تميل اليهود، فإن سكون الأطراف فی الصلاة من تمام الصلاة». رواه الحاكم فی "المستدرك" وقال: غريب وفيه ثلاثة من الصحابة (كنز العمال ٤:١١٣) قلت: ولم يتعقبه السيوطی بشیء فهو صحيح علی قاعدته، والغرابة بمعنی التفرد ليست بعلة.

باب كراهة التلثم فی الصلاة وتغطية الأنف فيها

١٥٣٥- عن نافع: أن ابن عمر كان يكره أن يصلی الرجل وهو متلثم، أخرجه عبد الرزاق فی مصنفه (كنز العمال ٤:٢٢٤) وحسنه العراقی فی تخريج الإحياء (١:١٤٠).

١٥٣٦- عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: لا يصلين أحدكم وثوبه علی أنفه، فإن ذلك خطم الشيطان. رواه الطبرانی فی الكبير والأوسط، وفيه ابن لهيعة وفيه كلام ("مجمع الزوائد" ١:١٧٥). قلت: هو حسن الحديث.

باب كراهة التذبيح فی الصلاة

١٥٣٧- عن أبی سعيد الخدری قال: أراه رفعه: «إذا ركع أحدكم فلا

صرح فقهائنا بكراهة التمايل فی الصلاة كما ذكره الطحطاوی فی حاشيته علی "مراقی الفلاح" (ص١٥٢).

باب كراهة التلثم فی الصلاة وتغطية الأنف فيها

قوله: عن نافع وقوله: عن عبد الله بن عمرو إلخ. قلت: دلالتهما علی معنی الباب ظاهرة. وصرح بكراهة ذلك الشرنبلالی فی "مراقی الفلاح" (ص٢٠٧).

باب كراهة التذبيح فی الصلاة

قوله: عن أبی سعيد إلخ. قلت: دلالته علی معنی الباب ظاهرة. وصرح بكراهته فقهاؤنا أيضًا.

يذبح[1] كما يذبح الحمار، ولكن ليقم صلبه»، رواه الدارقطنى وفى إسناده أبو سفيان طريف بن شهاب وهو ضعيف (التلخيص الحبير ١ :٩١).

قلت: حسن له الترمذى، وقال ابن عدى: روى عنه الثقات، وأسانيده مستقيمة، كما مر فى الجزء الثانى من "الإعلاء".

باب كراهة مسح التراب عن الوجه
وكراهة مس اللحية إلا بعذر

١٥٣٨– عن بريدة أن رسول الله ﷺ قال: «ثلاث من الجفاء» وفيه: «أو يمسح جبهته قبل أن يفرغ من صلاته». رواه البزار ورجاله رجال الصحيح ("مجمع الزوائد" ١:١٧٥) وقد مر الحديث بتمامه فى (باب النفخ فى الصلاة).

١٥٣٩– عن ابن عباس قال: كان النبى ﷺ لا يمسح وجهه فى الصلاة. رواه الطبرانى فى الأوسط ورجاله موثقون ("مجمع الزوائد" ١:١٧٥).

١٥٤٠– وعنه قال: كان النبى ﷺ يمسح العرق عن وجهه فى الصلاة. رواه الطبرانى فى الكبير وفيه خارجة بن مصعب وهو ضعيف جدا. (مجمع

باب كراهة مسح التراب عن الوجه
وكراهة مس اللحية فى الصلاة إلا بعذر

قوله: عن بريدة إلخ. قلت: دلالته على الجزء الأول ظاهرة، وكذا دلالة أثر ابن عباس عليه أيضًا.

قوله: وعنه إلخ. قلت: دلالته وكذا دلالة أثر إبراهيم على الجزء الثالث ظاهرة، فإن مسح النبى ﷺ العرق عن جبينه كان بعذر لكثرة تقاطره وشغله القلب، أو لبيان الجواز، وكذا مسح إبراهيم التراب كان لكثرة تناثره على الوجه، كما يدل عليه بعض

(١) التدبيح بالدال المهملة قاله الجوهرى، وقال الهروى فى غريبه يقال: بالمعجمة وهو بالمهملة أعرف أى يطاطئ رأسه حتى يكون أخفض من ظهره وروى بالحاء المعجمة ففى الصحاح فى ذبح بالمعجمة: ذبح تذبيحا إذا قبب ظهره وطأطأ رأسه بالحاء والخاء جميعًا. كذا فى التلخيص الحبير، (مؤلف).

١:١٧٥) قلت: كلا! فقد قال مسلم: سمعت يحيى بن يحيى وسئل عن خارجة فقال: مستقيم الحديث عندنا. كذا فى "التهذيب" (٣:٧٨).

١٥٤١- محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد، قال: رأيت إبراهيم يصلى فى المكان فيه الرمل والتراب الكثير، فيمسح عن وجهه قبل أن ينصرف. أخرجه فى كتاب الآثار (ص٢٥) وقال محمد: لا نرى بأسًا بمسحه ذلك قبل التشهد والتسليم، لأن تركه يؤذى المصلى، وربما شغله عن صلاته وهو قول أبى حنيفة اهـ.

١٥٤٢- عن أبى هريرة مرفوعًا: رأى رجلا يعبث بلحيته فى الصلاة فقال: «لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه». رواه الحكيم الترمذى فى نوادره بسند ضعيف، ورواه ابن أبى شيبة فى المصنف، وفيه رجل لم يسم، كذا فى تخريج الإحياء للعراقى (١:١٢٥) وفى العزيزى (٣:٢٠٢): قال الشيخ: حديث حسن لغيره اهـ.

١٥٤٣- عن ابن عمر مرفوعًا: كان ربما يضع يده على لحيته فى الصلاة من غير عبث. أخرجه البيهقى وابن عدى وإسناده ضعيف (العزيزى ٣:١٤١). ورواه أبو يعلى عن عمرو بن حريث مرفوعًا بلفظ: ربما مس لحيته فى الصلاة. وفيه محمد بن الخطاب وهو ضعيف، وقد ذكره ابن حبان فى الثقات، ورواه عن الحسن مرسلا أيضًا ("مجمع الزوائد" ١:١٧٦). قلت: فالحديث حسن بتعدد طرقه.

ألفاظ الأثر، والله أعلم. قال الشرنبلالى فى "مراقى الفلاح": ولا بأس بمسح جبهته من التراب والحشيش قبل الفراغ من الصلاة إذا ضره أو شغله عن خشوع الصلاة مثل العرق اهـ. (ص٢١٦).

قوله: عن أبى هريرة إلخ. دلالته على كراهة مس اللحية فى الصلاة ظاهرة، والكراهة تنزيهية إذا كان ذلك مرة مثلا، وإذا كثرمنه اشتدت الكراهة كما لا يخفى.

قوله: عن ابن عمر إلخ. قلت: هـذا لا يعارض الأول لما فيه أن ذلك كان من غير

باب كراهة صف القدمين فى الصلاة
واستحباب التراوح بينهما
وكراهة الاعتماد على الجدار ونحوه

١٥٤٤- عن ابن مسعود أنه رأى رجلا صافًا أو صافنًا قدميه، فقال: أخطأ هذا السنة. أخرجه سعيد بن منصور كذا فى "تخريج الإحياء" للعراقى (١٣٧:١) وسكت عنه، وأخرجه عبد الرزاق بلفظ: مر ابن مسعود برجل صاف بين قدميه، فقال: أما هذا فقد أخطأ السنة، لو راوح بينهما كان أحب إلى. كذا فى "كنز العمال" (٢٠٥:٤). وقال الطحاوى فى "معانى الآثار" (١٤٥:١): وكمن قام فى الصلاة أمر أن يراوح بين قدمه. وقد روى ذلك عن ابن مسعود، ذكره محتجا به على أن تفريق الأعضاء أولى من إلصاق بعضها ببعض، واحتجاج المحدث الحافظ الناقد بحديث دليل على صلاحيته له.

عبث، والأول محمول على ما كان بطريق عبث، والله تعالى أعلم.

باب كراهة صف القدمين فى الصلاة
واستحباب التراوح بينهما
وكراهة الاعتماد على الجدار ونحوه

قوله: عن ابن مسعود إلخ. قلت: دلالته على كراهة صف القدمين ظاهرة. ومعناه نصبهما جميعًا، والمراوحة بين القدمين أن يقوم على كل مرة كما فى "القاموس" (١٣٩:١).

قال الشرنبلالى: والتراوح أفضل من نصب القدمين، تفسير التراوح أن يعتمد على قدم مرة وعلى الآخر مرة، لأنه أيسر وأمكن لطول القيام. وذكر الطحطاوى عن "الظهيرية": نص الإمام على ذلك قال: فما فى "منية المصلى" من كراهة التمايل يمينًا ويسارًا محمول على التمايل على سبيل التعاقب من غير تخلل سكون كما يفعله بعضهم حال الذكر، لا الميل على أحد القدمين بالاعتماد ساعة ثم الميل الأخرى كذلك، بل هو سنة ذكره ابن أمير حاج، وكذا ما فى "الهندية" عن "الظهيرية"، وما فى "البناية" عن "الكشف" من كراهة التراوح محمول على ما تقدم اهـ. (ص١٥٢).

١٥٤٥- عن زيد بن أسلم أن عمر بن الخطاب قال: لا يصلى أحدكم وهو ضام وركيه. أخرجه مالك فى "الموطأ" ("كنز العمال" ٤:٢٢٥). وهو صحيح على قاعدته.

١٥٤٦- عن قتادة قال: سئل ابن عمر عن الاعتماد على الجدار فى الصلاة فقال: إنا لنفعله وإن ذلك ينقص من الأجر. أخرجه عبد الرزاق كذا فى "كنز العمال" (٤:٢٢٤) ولم أقف له على سند، ولكن القياس يعاضده، وبه قال فقهاؤنا.

قوله: عن زيد بن أسلم إلخ. قلت: ضم الوركين يستلزم ضم القدمين، وتفريجهما انفراجهما، وضم القدمين لا يستلزم ضم الوركين، ففيه دليل على كراهة ضم القدمين فى الصلاة حال القيام أيضًا، بل يسن تفريجهما، وقدره فقهاؤنا بقدر أربع أصابع، لأنه أقرب إلى الخشوع كما فى "مراقى الفلاح" (السابق)، وفى "المدونة الكبرى": وسألناه -أى مالكا- عن الذى يقرن قدميه فعاب ذلك ولم يره شيئًا -أى مفسدًا-، قال: وأخبرنا أنه كان فى المدينة من يفعل ذلك فعيب عليه، قال: وسألنا مالكا عن الذى يروح رجليه فى الصلاة، قال: لا بأس بذلك اهـ (١:١٠٣).

قلت: قرن القدمين وصلهما وقد عاب ذلك علماء المدينة فى زمان مالك، وكان فى زمن التابعين، فثبتت كراهته بكراهة التابعين له، وليس مستندهم فى ذلك إلا أنهم لم يرووا الصحابة يفعلونه، والله أعلم.

قوله: عن قتادة إلخ: قلت: دلالته على كراهة الاعتماد على الجدار ونحوه فى الصلاة ظاهرة، ويشهد له ما رواه أبو داود كما ذكرناه فى المتن، فإن النهى عن الاعتماد على شىء من جسده يستلزم النهى عن الاعتماد على الجدار والحائط بالأولى كما لا يخفى، وقول ابن عمر: إنا لنفعل ذلك، محمول على فعله فى النوافل، فلا بأس بالاعتماد فيها على نحو جـدار وغيره إذا تعب وأعيى. قال: فى "الغنية" شرح "المنية": وإن افتتح التطوع قائمًا ثم أعيى أى كل وتعب فلا بأس له أن يتوكأ على عصا أو حائط أو نحو ذلك أو يقعد. لأنه عذر فيجوز ولا يكره اتفاقًا، أما لو اتكأ بلا عذر فإنه يكره اتفاقًا، لما فيه من إساءة الأدب اهـ. (ص٢٦٧).

١٥٤٧- حدثنا محمد بن عبد الملك الغزال نا عبد الرزاق معمر عن إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر قال: نهى رسول الله ﷺ أن يعتمد الرجل على يديه إذا نهض فى الصلاة. وقال أحمد بن حنبل: نهى أن يجلس الرجل فى الصلاة وهو معتمد على يديه. رواه أبو داود وسكت عنه (١:٣٧٧) ورجاله رجال الجماعة خلا شيخ أبى داود وهو ثقة أيضًا.

باب جواز أخذ القملة وقتلها ودفنها فى الصلاة

١٥٤٨- محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا عاصم بن أبى الجنود عن أبى رزين عن عبـــد الله بن مسعود أنه أخذ قملة فى الصلاة فدفنها ثم قال: أ لم نجعل الأرض كفاتًا أحياء وأمواتا. أخرجه فى كتاب الآثار له (٣٠) وسنده حسن. فإن عاصما من رجال مسلم والبخارى أخرجا له مقرونًا، وأبو رزين اسمه مسعود بن مالك الأسدى ثقــة فاضل من رجال مسلم والأربعة. كذا فى "التقريب" (٢٠٦ و٩٣).

١٥٤٩- عن عبد الرحمن بن الأسود قال: كان عمر بن الخطاب يقتل القملة فى الصلاة حتى يظهر دمها على يده. أخرجه ابن أبى شيبة فى المصنف ("كنـز العمال" ٤:٢٣٤).

باب جواز أخــذ القملة وقتلها ودفنها فى الصلاة

قوله: محمــد إلخ. قلت: دلالته على الجزء الأول والثالث من الباب ظاهرة. قال محمد: لا نرى بقتل القملة ودفنها فى الصلاة بأسًا. وهو قول أبى حنيفة اهـ.

قوله: عن عبد الرحمان. قلت: دلالته على الجزء الأول والثانى من الباب ظاهرة. وقال[1] الشرنبلالى فى "مراقى الفلاح" فى باب مكروهات الصلاة: ومنه أخذ قملة (أى

---

(١) قلت: لا دليل على هذا التفصيل فى المذهب لأن محمدا لم يصرح بهذا التفصيل بل أطلق القول فى القتل والدفن كما هو مذكور فى حاشية الكتاب، ولا فى أثر ابن مسعود، ولا فى أثر عمر، وأما ما روى فى "كنـز العمال" عن رجل من الأنصار أنه قال: إذا وجد أحدكم القملة وهو فى الصلاة فلا يقتلها ولكن يصرها حتى يصلى، فلا يعارض فتوى ابن مسعود وعمر لجلالتهما. ومع ذلك فيه تصريح بجواز الأخذ والصر وهو مناف لما قال الشرنبلالى. (حبيب أحمد الكيرانوى)

. . . .

التعرض لها عند عدم الإيذاء) من غير عذر، فإن تشغله بالعض -كنملة وبرغوث- لا يكره الأخذ، ويحترز عن دمها لقول الإمام الشافعى بنجاسة قشرها ودمها، ولا يجوز عندنا إلقاء قشرها فى المسجد اهـ.

قال الطحطاوى تحت قوله: لا يكره الأخذ: لأن تركها يذهب الخشوع ويشغل القلب بالألم، وتحمل الإساءة، والكراهة المروية عن الإمام وأبى يوسف على أخذها قصداً من غير عذر كما فى الحلبى، وإذا أخذها بعد التعرض بالإيذاء فإما أن يقتلها أو يدفنها، والدفن أولى كما أشار إليه المصنف بقوله: ويحترز إلخ، وهذا فى غير المسجد، أما فيه فلا بأس بالقتل بعمل قليل، ولا يطرحها فيه بطريق الدفن أو غيره مطلقا سواء كان فى الصلاة أم لا، لحديث: «إذا وجد أحدكم القملة فى ثيابه فليصرها، ولا يطرحها فى المسجد اهـ» (ص٢٠٧).

قلت: وهذا الحديث سيأتى فى أبواب أحكام المساجد عن قريب، رواه أحمد ورجاله موثقون.

ودليل جواز قتل القملة فى المسجد ما رواه مالك بن يخامر قال: رأيت معاذ بن جبل يقتل القمل والبراغيث فى المسجد. رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله موثقون. ("مجمع" ١:١٥٠). ومعناه: كان يقتلها فى المسجد ولا يطرحها فيه، كيلا تتضاد الروايات. ولم يتنبه بعض الناس لهذا المعنى فظن أثر معاذ معارضا للمرفوع، هذا وأثر ابن مسعود وأنه دفن القملة فى الصلاة محمول على خارج المسجد، وكذا أثر عمر رضى الله عنه، ويمكن حمل الثانى على أنه صرها فى ثوبه بعد قتلها إن كان فى المسجد، والله تعالى أعلم. ولعلك عرفت بذلك غاية مراعاة الحنفية لجمع الأحاديث المختلفة فى الباب، فجوزوا قتل القملة فى المسجد ونهوا عن طرحها فيه، وأجازوا دفنها وقتلها فى الصلاة بعذر، وكرهوه بدونه، فلم يتركوا شيئًا من الآثار المروية مرفوعًا وموقوفًا بل عملوا بجميعه، وهكذا دأبهم فى جميع الأبواب كما لا يخفى على من خاض فى لجة هذا الباب.

أبواب أحكام المساجد

باب النهى عن البول وإلقاء كل نجاسة فى المسجد

١٥٥٠- عن أنس بن مالك قال: بينما نحن فى المسجد مع رسول الله ﷺ إذ جاء أعرابى فقام يبول فى المسجد، فقال أصحاب رسول الله ﷺ: مه مه، قال: قال رسول الله ﷺ: لا تزرموه دعوه. فتركوه حتى بال، ثم إن رسول الله ﷺ دعاه فقال له: «إن هذه المساجد لا تصلح لشىء من هذا البول ولا القذر، إنما هى لذكر الله والصلاة وقراءة القرآن». أو كما قال رسول الله ﷺ، قال: فأمر رجلا من القوم فجاء بدلو من ماء فشنه عليه. رواه مسلم (١:١٣٨).

باب النهى عن زخرفة المساجد ورفع بنائها وجواز استحكامها ونقشها قليلا

١٥٥١- عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «ما أمرت بتشييد[1]

أبواب أحكام المساجد

باب النهى عن البول وإلقاء كل نجاسة فى المسجد

قوله: عن أنس ﷺ إلخ. قال المؤلف: دل الحديث على أن المسجد لا يجوز فيه البول وإلقاء النجاسة، وقوله ﷺ: إنما هى لذكر الله إلخ. بصيغة الحصر يدل على أنه لا يجوز فيه غير المذكورات، وما جوزه الفقهاء من غير الذكر وغيره فجوزوه تبعًا كما سيأتى قريبًا.

باب النهى عن زخرفة المساجد ورفع بنائها وجواز استحكامها ونقشها قليلا

قوله: عن ابن عباس إلخ. قال المؤلف: هذا الحديث والذى بعد هذا يدلان بحاصلهما على المنع من تزيين المساجد وفعل عثمان يدل على جوازه، فبمقتضى المجموع

(١) التشييد رفع البناء وتطويله. قاله الخطابى. وفى المنتخب: بر افراشتن بنا.

المساجد». قال ابن عباس: لتزخرفنها كما زخرفت اليهود والنصارى. أخرجه أبو داود (١:١٧٠). وفى النيل (٢:٣٦): رجاله رجال الصحيح اهـ. وفى "بلوغ المرام" (١:٤٣): وصححه ابن حبان اهـ.

١٥٥٢- عن أنس مرفوعًا: «ابنوا المساجد واتخذوها جما[1]» رواه ابن أبى شيبة والبيهقى والعقيلى قال الشيخ: حديث حسن (العزيزى ١:٢٣).

١٥٥٣- عن نافع عن عبد الله بن عمر أخبره أن المسجد كان على عهد رسول الله ﷺ مبنيا باللبن وسقفه الجريد وعمده خشب النخل، فلم يزد فيه أبو بكر شيئا، وزاد فيه عمر وبناه على بنيانه فى عهد رسول الله ﷺ باللبن والجريد، وأعاد عمده خشبا، ثم غيره عثمان فزاد فيه زيادة كثيرة، وبنى جداره بالحجارة المنقوشة والقصة، وجعل عمده من حجارة منقوشة، وسقفه بالساج، رواه البخارى (٢:٦٤).

قال علماؤنا بجواز القدر اليسير من النقش، وبكراهة المبالغة فيه كما فى فتح القدير: وعندنا لا بأس به، ومحمل الكراهة التكلف بدقائق النقوش ونحوه خصوصًا فى المحراب، إلى أن قال: لا شك أن الدفع للفقراء أولى من تزيينه. (١:٣٣٨).

قوله: عن نافع إلخ. وفى البخارى أيضًا: عن عثمان (أى فى عذر فعله هذا) عند قول الناس حين بنى مسجد الرسول ﷺ: إنكم أكثرتم وإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: من بنىَ مسجدا بنى الله له مثله فى الجنة اهـ. (١:٦٤). وفى "فتح البارى" (١:٤٥٠): قال ابن بطال وغيره: هذا يدل (أى حديث المتن) على أن السنة فى بنيان المسجد القصد وترك الغلو فى تحسينه فقد كان عمر مع كثرة الفتوح فى أيامه وسعة المال عنده لم يغير المسجد عما كان عليه، وإنما احتاج إلى تجديده لأن جريد النخل كان قد نخر فى أيامه، ثم كان عثمان والمال فى زمانه أكثرفحسنه بما لا يقتضى الزخرفة، ومع ذلك قد أنكر بعض الصحابة عليه اهـ. وفى "فتح البارى" (١:٤٥٣) برواية مسلم: أراد عثمان بناء المسجد كره الناس ذلك، وأحبوا أن يدعوه على هيئته اهـ.

---

(١) أصل معناه: ما لا قرن له، والمراد ما لا شرف له ولا الارتفاع. من النهاية. (مؤلف).

باب استحباب اتخاذ المساجد في المحلات وتنظيفها

١٥٥٤- عن عروة بن الزبير عن من حدثه من أصحاب رسول الله ﷺ

قال بعض الناس: وبه أقول، وقد كان ذلك أولى مما فعله عثمان، أي فعل النبي ﷺ وفعل عمر وتأويله ضعيف، وقد أول بما أول لكونه غنياً، فإن الذهن يذهب في الأكثر إلى ما يتلبس به فافهم وازهد في الدنيا. قلت: قاتلك الله! أ لم يكن عثمان من الزاهدين؟ وقولك: قد أول بما أول لكونه غنياً إلخ يشعر بسخافة رأيك وسوء فهمك، حيث تقيس من هو من الخلفاء الراشدين على نفسك، ونسيت أن الصحابة رضي الله عنهم لم تكن تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، ولم يكن غناهم يزيدهم في الدنيا إلا زهداً، والحق أن فعل عثمان وإن لم يكن أولى بالنسبة إلى زمان النبي ﷺ وزمان عمر لكثرة الراغبين في عمارة المساجد إذاً، ولكنه كان أولى من ترك المسجد على حاله الأول بالنسبة إلى زمانه لبدء الفساد فيه، ولقلة الراغبين في عمارة المساجد بعده، فبناه بناء محكم يبقى وهو راد سنين، ولا شك في استحباب الأحكام وإنما المكروه المبالغة في النقش والزينة والزائدة، وعثمان رضي الله عنه برئ منه.

وفي "المجمع الزوائد" (١:٤٩): عن عبادة بن الصامت قال: قالت الأنصار: إلى متى يصلي رسول الله ﷺ إلى هذا الجريد؟ فجمعوا له دنانير فأتوا بهما النبي ﷺ، فقالوا: نصلح هذا المسجد ونزينه، فقال: ليس لي رغبة عن أخي موسى، عريش كعريش موسى. رواه الطبراني في الكبير عيسى بن سنان ضعفه أحمد وغيره، ووثقه العجلي وابن حبان وابن خراش في رواية اهـ. قلت: وهذا هو ذوق عثمان رضي الله عنه أيضاً، ولكنه بنى المسجد ببناء محكم خشية الاندراس والانهدام، وبياناً لجواز إحكام المساجد من غير نقش وتطرية، ولو لم يبين ذلك بفعله لظن الناس كراهة الإحكام، وبقيت المساجد خاوية على عروشها عن قليل، لفساد أهلها وقلة رغبتهم في الخيرات وإعراضهم عن عمارة بيوت الله، فلله دره حيث بين الناس ما كان خفياً، وأظهر بفعله ما فيه مصلحة للمساجد لا سيما في زمان الفساد.

باب استحباب اتخاذ المساجد في المحلات وتنظيفها

قوله: عن عروة إلخ. قال المؤلف: دلالته على الأمر بتطهير المسجد وإصلاحه

قال: كان رسول الله يأمرنا أن نصنع المساجد فى دورنا وأن نصلح صنعتها ونطهرنا. رواه أحمد وإسناده صحيح ("مجمع الزوائد" ١:١٤٧).

١٥٥٥- عن عائشة قالت: أمر رسول الله ﷺ ببناء المساجد فى الدور، وأن تنظف وتطيب. رواه أبو داود (١:١٧٣) وسكت عنه، وفى "النيل" (٢:٤٠): رجاله ثقات.

ظاهرة. وأما قوله: أن نصنع المساجد فى دورنا، فاختلف فى تفسير الدور؛ ففى "نيل الأوطار": قال فى شرح المشكاة: الدور المذكورة فى الحديث جمع دار وهو اسم جامع للبناء والعرصة والمحلة، والمراد المحلات، فإنهم كانوا يسمون المحلة التى اجتمعت فيها قبيلة دارا، أو محمول على اتخاذ بيت للصلاة كالمسجد يصلى فيه أهل البيت قاله ابن الملك، والأول هو المعول عليه. (٢:٤٠). وفى الدر المختار: ولا بأس برمى عش خفاش وحمام لتنقيته، وفى رد المحتار: قوله: "لتنقيته"، وجواب سؤال حاصله: أنه ﷺ قال: «أقروا الطير على مكانتها»، وإزالة العش مخالفة للأمر، فأجاب بأنه تنقية وهى مطلوبة، فالحديث مخصوص بغير المساجد، (١: ٦٩٣). قلت: هذا الحديث نقله العلامة العزيزى رامزاً للحاكم وأبى داود، وقال: صححه الحاكم بلفظ: «أقروا الطيور على مكناتها» (١:٢٦٣).

وأيضاً: ويؤيد قول فقهائنا قوله ﷺ فى حديث المتن: ونطهرها، وقوله عليه السلام فى الحديث بعده: تنظف وتطيب، فإنه شامل لتطهير المساجد عن هذا العش أيضاً فافهم، وكذا بإطلاق اللفظ لا سيما لفظ التنظيف والتطييب يشمل ما هو مستقذر طبعًا كماء الوضوء، وبه قال فقهاؤنا حيث حكموا بكراهة الوضوء والاغتسال فى المسجد إلا فيما أعد لذلك.

وأما ما أورده فى "مجمع الزوائد" (١:١٥٠) برواية أحمد عن أبى العالية عن رجل من أصحاب النبى ﷺ قال: حفظت لك أن رسول الله ﷺ توضأ فى المسجد. وإسناده حسن اهـ. فلا يعارضه كما قال الشيخ، لأنه يحتمل أن يكون فى موضع أعد لذلك، أو يكون معنى قوله: توضأ فى المسجد، أنه توضأ حال كونه ﷺ فى المسجد، ولا يدل على صب الماء فى المسجد فافهم.

باب كراهة إلقاء القملة في المسجد

١٥٥٦- عن رجل من الأنصار أن رسول الله ﷺ قال: إذا وجد أحدكم القملة في ثوبه فليصرها ولا يلقها في المسجد. رواه أحمد ورجاله موثقون ("مجمع الزوائد" ١: ١٥٠).

١٥٥٧- عن شيخ من أهل مكة من قريش قال: وجد رجل في ثوبه قملة فأخذها ليطرحها في المسجد فقال له رسول الله ﷺ: «لا تفعل ردها إلى ثوبك حتى تخرج من المسجد». رواه أحمد ورجاله ثقات إلا أن محمد بن إسحاق عنعنه وهو مدلس ("مجمع الزوائد" ١: ١٥٠). قلت: صحح وحسن له الترمذي (١: ٥ و١٧) مع عنعنته فالحديث حسن.

باب استحباب لزوم المسجد والنهي عن اتخاذه طريقًا

١٥٥٨- عن أبي الدرداء قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «المسجد بيت كل تقي، وتكفل الله لمن كان المسجد بيته بالروح والرحمة والجواز على الصراط إلى رضوان الله إلى الجنة». رواه الطبراني في الكبير والأوسط، والبزار وقال: إسناده حسن. قلت: ورجال البزار كلهم رجال الصحيح ("مجمع الزوائد" ١: ١٥١).

باب النهي عن إلقاء القملة في المسجد

قوله: عن رجل من الأنصار إلخ. قال المؤلف: دلالته على كراهة إلقاء القملة في المسجد ظاهرة. وأما ما روى عن مالك بن يخامر قال: رأيت معاذ بن جبل يقتل القمل والبراغيث في المسجد، رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون كذا في "مجمع الزوائد" (١: ١٥٠). فلا يعارض ذلك، لأنه ليس فيه أنه كان يلقيهما في المسجد بعد قتلهما وإن ثبت فلعل النهي لم يبلغه.

باب استحباب لزوم المسجد والنهي عن اتخاذه طريقًا

قوله: عن أبي الدرداء إلخ. قال المؤلف: دلالته على ترغيب لزوم المسجد ظاهرة، ولكن الظاهر أن هذا الفضل لمن كان جلوسه في المسجد بأداء حقوقه.

١٥٥٩- وعن أبي هريرة رضى الله عنه مرفوعًا: «سبعة يظلهم الله فى ظله يوم لا ظل إلا ظله» وذكر فيهم: «ورجل قلبه معلق بالمساجد». رواه الشيخان وغيرهما ("الترغيب" ص٥٧).

١٥٦٠- وعنه مرفوعا: «ما توطن رجل المساجد للصلاة والذكر إلا تبشش الله تعالى إليه كما يتبشش أهل الغائب بغائبهم إذا قدم عليهم». رواه ابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وقال: صحيح على شرطهما. "الترغيب" (ص٥٧).

١٥٦١- عن أبي سعيد مرفوعًا: «إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالإيمان، قال الله عز وجل: ﴿إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر﴾. رواه الترمذى وقال: حسن غريب، والحاكم وصححه، وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما، ("الترغيب" ص٥٧).

١٥٦٢- عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: لا تتخذوا المساجد طرقا إلا لذكر أو صلاة. ورواه الطبراني فى الكبير والأوسط، ورجاله موثقون. ("مجمع الزوائد" ١:١٥٢).

قوله: عن أبي هريرة إلى قوله: عن أبي سعيد إلخ. قلت: دلالة الأحاديث على فضيلة ملازمة المسجد واعتياده وتعلق القلب به ظاهرة.

قوله: عن ابن عمر إلخ. قال المؤلف: دلالته على النهى عن جعل المسجد طرقا إلا للعبادة من الذكر والصلاة ظاهرة. وفى "الدر المختار": "وكره تحريمًا إلى قوله: اتخاذه طريقًا بغير عذر. وفى "رد المحتار": فى التعبير بالاتخاذ إيماء إلى أنه لا يفسق بمرة أو مرتين، ولذا عبر فى "القنية" بالاعتياد. "نهر". (١:٦٨٦). وفى "رد المحتار" أيضًا: فلو بعذر جاز، ويصلى كل يوم تحية المسجد مرة. "بحر" "عن الخلاصة"، أى إذا تكرر دخوله تكفيه التحية مرة، (١:٦٨٦).

قلت: ودليل استثناء العذر ما رواه الطبراني فى الأوسط عن أبي ذر: أنه كان يخدم النبى ﷺ، فإذا فرغ من خدمته أتى المسجد فاضطجع فيه، كذا فى "مجمع الزوائد".

١٥٦٣- عن أبي عمرو الشيباني قال: كان ابن مسعود يعس في المسجد فلا يجد سواداً إلا أخرجه إلا رجلا مصليا. رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون ("مجمع الزوائد" ١:١٥١).

١٥٦٤- عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «إن من أشراط الساعة أن يمر الرجل في طول المسجد وعرضه لا يصلي فيه ركعتين». رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح إلا أن سلمة بن كهيل وإن كان سمع من الصحابة لم أجد له رواية عن ابن مسعود (مجمع الزوائد -السابق).

وفيه أيضاً: وفيه شهر وفيه كلام وقد وثق (١:١٥١). فإن النوم في المسجد من الأفعال التي لم يوضع لها المسجد، كما في "الدر المختار": يكره أكل ونوم (أي في المسجد مؤلف) إلا لمعتكف وغريب. ملخصاً (١:٦٩٠-٦٩١ مع "رد المحتار") ويبعد صدوره من مثل أبي ذر إلا بعذر، واتخاذ الطريق مثل النوم في هذا الحكم كما هو الظاهر، فقيس عليه. ثم رأيت في رواية ما يدل دلالة صريحة على أن نومه ﷺ في المسجد كان لعذر، وهي ما في "مجمع الزوائد" أيضاً (١:١٥٠) عن أسماء -يعني بنت يزيد- أن أبا ذر الغفاري كان يخدم رسول الله ﷺ، فإذا فرغ من خدمته آوى إلى المسجد وكان هو بيته يضطجع فيه، فدخل رسول الله ﷺ ليلة فوجد أبا ذر منجدلا في المسجد، فنكبه رسول الله ﷺ برجله حتى استوى جالساً، فقال له رسول الله ﷺ: ألا أراك نائما؟ قال أبو ذر: يا رسول الله! فأين أنام وهل لي بيت غيره؟ رواه أحمد والطبراني بعضه في الكبير، وفيه شهر ابن حوشب وفيه كلام وقد وثق.

قوله: عن أبي عمرو الشيباني إلخ. قال المؤلف: دل الأثر على أن من كان في المسجد لغير ما وضع له المسجد يخرج عنه ولا يستقر فيه.

قوله: عن ابن مسعود إلخ. قال المؤلف: دلالته على كراهة دخول المسجد لغير الذكر ونحوه ظاهرة من حيث ذم من دخل فيه ولم يذكر الله تعالى، وفيه دلالة على كفاية أداء الركعتين للسلامة من مذمة المرور كما قاله فقهاؤنا: فلو بعذر جاز، ويصلي تحية المسجد مرة كل يوم، وكلام صاحب مجمع الزوائد لأجل عدم سماع سلمة عن ابن مسعود لا يضر، لأن غايته الانقطاع وهو ليس بعلة عندنا في القرون الثلاثة.

باب كراهة إدخال الصبيان
والمجانين في المسجد وكراهة رفع الصوت
وتناشد الأشعار ونحوه فيـه إلا ما كان لغرض شرعي

١٥٦٥- عن مكحول رفعه إلى معاذ بن جبل ورفعه معاذ إلى النبي ﷺ قال: «جنبوا مساجدكم صبيانكم وخصوماتكم وحدودكم وشرائكم وبيعكم، وجمروها يوم جمعكم، واجعلوا على أبوابها مطاهركم». رواه الطبراني في الكبير ومكحول لم يسمع من معاذ (مجمع الزوئد ١:١٥٢).

١٥٦٦- ورواه ابن ماجه عن واثلة وزاد بعد قوله: «صبيانكم»، «ومجانينكم» وبعد قوله: «وخصوماتكم»، و«ورفع أصواتكم، وإقامة حدودكم، وسل سيوفكم» وضعفه السيوطي في الجامع الصغير برمزه (١:١٤). ولكن هذا الضعيف تأيد بالأول المنقطع، والانقطاع لا يضر عندنا.

١٥٦٧- عن السائب بن يزيد قال: كنت قائما في المسجد فحصبني

باب كراهــة إدخال الصبيان
والمجانين في المسجد وكراهــة رفع الصوت
وتناشد الأشعار ونحوه فيه إلا ما كان لغرض شرعي

قوله: عن مكحول إلخ. قال المؤلف: دل الحديث على أن يجنب المساجد مما ذكر فيه، وتجمر في الجمعة ويوضع المطاهر[1] على أبوابها وفي "الدر المختار": ويحرم إدخال صبيان ومجانين حيث غلب تنجيسهم وإلا فيكره، وينبغي لداخله تعاهد نعله وخفه. (١:٦٨٧ مع "رد المحتار"). .

قوله: عن السائب إلخ. قال المؤلف: دل قول سيدنا عمر رضي الله عنه على ذم رفع الصوت في المسجد، فإن قلت: قـد روى البخاري في صحيحه أن كعب بن مالك أخبره أنه تقاضى ابن أبي حدرد دينًا كان له عليه في عهد رسول الله ﷺ في المسجد، فارتفعت

---

(١) والمطاهر جمع المطهرة بكسر الميم والفتح لغة، وهو كل إناء يتطهر به كما في المصباح كذا في "رد المحتار" (١:٦٨٧). وفي القاموس: المطهرة بالكسر والفتح إناء يتطهر به والإداوة وبيت يتطهر فيه اهـ. قلت: والأحسن أن يراد به هناك الأخير، (مؤلف).

رجل فنظرت إليه فإذا عمر بن الخطاب، فقال: اذهب فائتنى بهذين فجئته بهما، فقال: ممن أنتما أو من أين أنتما؟ قالا: من أهل الطائف. قال: لو كنتما من أهل البلد لأوجعتكما، ترفعان أصواتكما فى مسجد رسول الله ﷺ. رواه البخارى (١٦٧:١).

١٥٦٨ـ مالك أنه بلغه أن عمر بن الخطاب بنى رحبة فى ناحية المسجد تسمى البطيحاء، وقال: من كان يريد أن يلغط أو ينشد شعرا أو يرفع صوته فليخرج إلى هذه الرحبة، كذا أخرجه يحيى بلاغًا ولغيره مالك عن أبى النضر مولى عمر بن عبيد الله عن سالم عن أبيه موصولا، كذا فى الزرقانى على الموطأ (١٤٣:١).

١٥٦٩ـ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن تناشد الأشعار فى المسجد، وعنّ البيع والشراء فيه، وأن يتحلق الناس فيه يوم الجمعة قبل الصلاة. وفى الباب عن بريدة وجابر وأنس، قال أبو عيسى: حديث عبد الله بن عمرو بن العاص حديث حسن، وشعيب هو ابن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال محمد بن إسماعيل: رأيت أحمد وإسحاق وذكر غيرهما يحتجون بحديث عمرو بن شعيب، رواه الترمذى (٤٣:١). وفى "فتح البارى" (٤٥:١): إسناده صحيح إلى عمرو فمن يصحح نسخته يصححه اهـ.

أصواتهما حتى سمعها رسول الله ﷺ وهو فى بيته، فخرج إليهما رسول الله ﷺ حتى كشف سجف حجرته ونادى كعب بن مالك، فقال: يا كعب! فقال: لبيك يا رسول الله ﷺ! فأشار بيده أن ضع الشطر من دينك، قال كعب: قد فعلت يا رسول الله! قال رسول الله ﷺ: «قم فاقضه» (٦٧:١ و٦٨). ولم ينكر عليهما رسول الله ﷺ رفع الأصوات فى المسجد فما الجواب عنه؟ قلت: أحاديث المنع محمولة على ما إذا كان الصوت متفاحشا، وحديث الإباحة محمول على ما إذا كان غير متفاحش.

وقال الحافظ فى "الفتح": كرهه مالك مطلقًا أى رفع الصوت فى المسجد، سواء كان فى العلم أو فى غيره، وفرق غيره بين ما يتعلق بغرض دينى أو نفع دنيوى وبين ما لا

١٥٧٠- عن عائشة قالت: كان النبي ﷺ يضع لحسان منبرًا في المسجد يقوم عليه قائما يفاخر عن رسول الله ﷺ، أو قالت: ينافح عن رسول الله ﷺ الحديث أخرجه الترمذي وقال: حسن صحيح غريب. (٢:١٠٧).

١٥٧١- عن أبي عبد الله مولى شداد بن الهاد أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فيلقل: لا ردها الله عليك، فإن المساجد لم تبن لهذا». رواه مسلم (١: ٢١٠).

فائدة فيه اهـ. (١:٤٦٥). قلت: ولابد مع ذلك من التفريق بين المتفاحش وغيره فالرفع المتفاحش مكروه مطلقًا، وفيه أيضًا (١:٤٥٧) بعد ذكر أحاديث النهي عن تناشد الأشعار: فالجمع بينها وبين حديث الباب أن يحمل النهي على تناشد أشعار الجاهلية والمبطلين، والمأذون فيه ما سلم من ذلك اهـ.

قال الشيخ: وإن اختلج في صدرك أن نهي عمر رضي الله عنه لعله مخصوص بمسجد النبي ﷺ فأزحه بالحديثين المرفوعين بعد هذا الحديث، أحدهما عن الترمذي، والآخر عن صحيح مسلم، حيث نهي فيهما عن اللغط في كل مسجد، وقوله ﷺ في حديث مسلم: «فإن المساجد لم تبن لهذا» دليل على كراهة كل فعل لم تبن المساجد له فيه. ويتفرع عليه ما في البحر: وأما الجلوس في المسجد للمصيبة فمكروه، لأنه لم يبن له، وعن الفقيه أبي الليث أنه لا بأس به، لأن النبي ﷺ حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة جلس في المسجد والناس يأتونه ويعزونه. (٣:٣٩). قلت: لعل جلوسه ﷺ كان تبعًا للعبادة، أو كان للضرورة حيث لم يجد مكانا آخر، ولم يكن الجلوس لهذا العذر مخلا بأغراض المسجد ولا شاغلا له، بخلاف البيع والشراء اهـ.

قلت: لم أقف على هذا الحديث بهذا المعنى، وإنما رواه أبو داود (٣:١٦٠) وسكت عنه بلفظ: قتل زيد بن حارثة وجعفر وعبد الله بن رواحة جلس رسول الله ﷺ في المسجد يعرف في وجهه الحزن. قلت: والنهي عن إدخال الصبيان والمجانين في المساجد للأمر بتجنيبها عنهم يستلزم الأمر بتجنيبها عن الدواب أيضًا، فيكره إدخالها فيها. وأما ما رواه أبوداود عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قدم مكة وهو يشتكي، فطاف على راحلته. ذكره الحافظ في الفتح، ما ورد في الصحيح عن أم سلمة: أنها شكت إلى

باب كراهة الضحك الكثير و عمل الصنعة فى المسجد

١٥٧٢- عن أنس مرفوعًا: «الضحك فى المسجد ظلمة فى القبر». رواه الديلمى فى مسند الفردوس بسند ضعيف، ("كنز العمال" ٤:١٤٢).

١٥٧٣- عن عثمان مرفوعًا: «جنبوا صبيانكم مساجدكم». رواه الديلمى فى مسند الفردوس بإسناد ضعيف، ("كنز العمال" نفس المرجع).

رسول الله ﷺ فقال لها: «طوفى من وراء الناس وأنت راكبة». واستدل به ابن بطال على جواز إدخال الدواب التى يؤكل لحمها المسجد إذا احتج إلى ذلك، لأن بولها لا ينجسه، فأجاب عنه الحافظ فى "الفتح" بأنه ليس فى الحديث دلالة على الجواز مع الحاجة، بل ذلك دائر على التلويث وعدمه، فحيث يخشى التلويث يمتنع الدخول، وقد قيل: إن ناقته ﷺ كانت منوقة أى مدربة معلمة فيؤمن منها ما يحذر من التلويث وهى سائرة، فيحتمل أن يكون بغير أم سلمة كان كذلك والله أعلم (١:٤٦٣).

باب كراهة الضحك الكثير و عمل الصنعة فى المسجد

قوله: عن أنس إلخ. قال المؤلف: دل الحديث على ذم الضحك فى المسجد، وهو محمول على الكثير، أو إذا دخل له فى المسجد، والحديث وإن كان ضعيفًا كما نبه عليه السيوطى فى خطبة جمع الجوامع بما نصه: أو الديلمى فى مسند الفردوس (أى أو كل ما عزى) فهو ضعيف "كنز العمال" (١:٣). لكنه كما قال شيخى: إذا تأيد بالقواعد العامة كان حجة.

قوله: عن عثمان إلخ. قال المؤلف: دلالته على تجنيب المساجد عن الصناع ظاهرة. والحديث وإن كان ضعيفًا لكنه تأيد بحديث النهى عن البيع والابتياع فى المسجد وهذا حكمه لجامع جلب الأموال بالكسب، وكونهما مبادلة الأموال بالأموال حقيقية كما فى البيع أو حكمية كما فى الصنعة والإجازة، قاله الشيخ. وفى "البحر الرائق": وقالوا: ولا يجوز أن تعمل فيه الصنائع، لأنه مخلص لله تعالى فلا يكون محلا لغير العبادة، غير أنهم قالوا فى الخياط إذا جلس فيه لمصلحته (أى المسجد) من دفع الصبيان وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة، ولا يدق الثوب عند طيه دقًا عنيفًا، والذى يكتب إن كان بأجره، وإن كان بغير أجر لا يكره.

باب جواز دخول المحدث المسجد

١٥٧٤- عن الأشعث أن عليا بال، ثم دخل المسجد، فاجتاز فيه قبل أن يتوضأ. رواه الضياء المقدسى فى صحيحه المسمى بالمختارة (كنز العمال ٤: ٢٦١).

قال فى فتح القدير: هذا إذا كتب القرآن والعلم، لأنه فى عبادة، أما هؤلاء المكتبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغط فلا ولو لم يكن لغط لأنهم فى صناعة لا عبادة، إذ هم يقصدون الإجارة، ليس هو لله بل للارتزاق، ومعلم الصبيان القرآن كالكاتب إن كان لأجر لا، وحسبة لا بأس به. (٢: ٣٨). قلت: رأيت كثيرا من العلماء يدرسون فى المسجد على الأجرة فليتنبهوا وليجتنبوا، والحيلة فى ذلك أن يجلسوا بنية الاعتكاف فيزول المحذور، وفى "فتح القدير" بعد تلك العبادة المارة من "البحر": ومنهم من فصل هذا: إن كان لضرورة الحر وغيره لا يكره، وإلا فيكره، وسكت عن كونه بأجر أو غيره، وينبغى حمله على ما إذا كان حسبة، فأما إن كان بأجر فلا شك فى الكراهة، وعلى هذا فإذا كان حسبةً ولا ضرورة يكره، لأن نفس التعليم ومراجعة الأطفال لا تخلو عما يكره فى المسجد (١: ٣٦٩). قلت: هذا تقرير لطيف، واعلم أن المتعلمين ولو لم يكونوا أطفالا صغارا بل كانوا بالغين يغلب منهم عدم أداء حقوق المسجد فى حال جلوسهم فيه فيكره جلوسهم فى المسجد للتعليم إلا لضرورة شديدة أو بأداء حقوق المسجد.

باب جواز دخول المحدث المسجد

قوله: عن الأشعث إلخ. قال المؤلف: دلالته على المرور فى المسجد محدثًا ظاهرة، وهو وإن كان موقوفًا لكنه حجة عندنا كما عرف فى موضعه، ويحمل فعل على رضى الله عنه هذا على أنه دخل بعد استنجائه بالماء، ولم يكن ببدنه نجاسة لا قليلة ولا كثيرة لكراهة دخول من بدنه نجاسة فى المسجد، كما فى رد المحتار عن الهندية: لا يدخل المسجد من على بدنه نجاسة. (١: ٦٨٦، ٦٨٧)، والدليل عليه الحديث المرفوع المار فى المتن: وأن ينظف ويطيب. نعم! مقتضى القواعد التفصيل فيه بأن النجاسة إن كانت قليلة فالكراهة خفيفة، وإن كانت كثيرة فشديدة، كما فى الصلاة مع النجاسة، فإن غير المانعة والمانعة متفاوتتان فيها كراهةً وفسادًا.

باب آداب دخول المسجد

١٥٧٥– عن على أن رسول الله ﷺ كان إذا دخل المسجد قال: «اللهم افتح لى أبواب رحمتك». وإذا خرج قال: «اللهم افتح لى أبواب رزقك». رواه الضياء المقدسى فى المختارة ("كنـز العمال" ٤: ٢٦١) وهو صحيح على قاعدته.

١٥٧٦– عن فاطمة بنت رسول الله ﷺ قالت: كان رسول الله ﷺ إذا دخل المسجد يقول: «بسم الله والسلام على رسول الله اللهم اغفر لى ذنوبى وافتح لى أبواب رحمتك». فإذا خرج قال: «بسم الله والسلام على رسول الله اللهم اغفر لى ذنوبى وافتح لى أبواب فضلك». رواه عبد الرزاق فى مصنفه وابن أبى شيبة والضياء المقدسى فى المختارة ("كنـز العمال" ٤: ٢٦١). وهو صحيح على قاعدته أيضًا، وحسنه السيوطى فى الجامع الصغير رمزًا (٢: ١٠٥).

١٥٧٧– وعن ابن عمرو مرفوعًا: كان إذا دخل المسجد قال: «أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم» وقال: «إذا قال ذلك قال الشيطان: حفظ منى اليوم». رواه أبو داود، وحسنه السيوطى فى الجامع الصغير رمزًا (٢: ١٠٥).

١٥٧٨– وعن أبى أسيد قال: قال رسول الله ﷺ: إذا دخل أحدكم المسجد فليقل: اللهم افتح لى أبواب رحمتك، وإذا خرج فليقل: اللهم إنى أسألك من فضلك. رواه مسلم ("مشكاة" ١: ٥٣).

باب آداب دخول المسجد

قوله: عن على إلخ. قال المؤلف: دلالته على الذكر المخصوص عند دخول المسجد وعند خروجه عنه ظاهرة، وهو من آداب المسجد، والظاهر أنه مستحب، ولفظ كان يجامع الدوام المستحب أيضًا.

قوله: عن فاطمة إلخ. قال المؤلف: دلالته على ما دل عليه الحديث الذى قبله ظاهرة، وكذا دلالة ما بعده وتقرير الدلالة قد مر.

١٥٧٩- عن أنس أنه كان يقول: من السنة إذا دخلت المسجد أن تبدأ برجلك اليمنى، وإذا خرجت أن تبدأ برجلك اليسرى. أخرجه الحاكم فى "المستدرك" قاله الحافظ فى الفتح (١:٤٣٧). وقال: والصحيح أن قول الصحابى من السنة كذا محمول على الرفع، وذكر البخارى تعليقًا: كان ابن عمر يبدأ برجله اليمنى، فإذا خرج بدأ برجله اليسرى اهـ.

باب كراهة البزاق والمخاط فى المسجد
و عن يمين المصلى وأمامه فى الصلاة مطلقا

١٥٨٠- عن أنس بن مالك أن النبى ﷺ رأى نخامة فى القبلة فشق ذلك عليه حتى رئى فى وجهه، فقام فحكه بيده، إن أحدكم إذا قام فى صلاته فإنه يناجى ربه أو أن ربه بينه وبين القبلة، فلا يبزقن أحدكم قبل قبلته، ولكن عن يساره أو تحت قدمه، ثم أخذ طرف ردائه فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض، فقال: أو يفعل هكذا، رواه البخارى (١:٥٨).

١٥٨١- وفى رواية له عن أبى هريرة مرفوعًا: «فإن عن يمينه ملكا».

١٥٨٢- وفى "فتح البارى" (١:٢٩): وروى ابن أبى شيبة من حديث حذيفة موقوفًا فى هذا الحديث، قال: «ولا عن يمينه فإن عن يمينه كاتب الحسنات».

١٥٨٣- وفى الطبرانى من حديث أبى أمامة فى هذا الحديث: «فإنه يقوم بين يدى الله، وملكه عن يمينه وقرينه عن يساره».

باب كراهة البزاق والمخاط فى المسجد
و عن يمين المصلى وأمامه فى الصلاة مطلقًا

قوله: عن أنس. قال المؤلف: دلالته على ما ذكر فيه ظاهرة. وفى "البحر الرائق": يكره البصاق فيه، لا يلقى لا فوق البوارى ولا تحتها إلى أن قال: ويأخذ النخامة بكمه أو بشىء من ثيابه، فإن اضطر إلى ذلك كان البصاق فوق البوارى خيرًا من البصاق تحتها، لأن البوارى ليست من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد، فإذا ابتلى ببليتين يختار

١٥٨٤- عن أنس بن مالك قال: قال النبى ﷺ: «البزاق فى المسجد خطيئة وكفارتها دفنها». رواه البخارى (١: ٥٩).

١٥٨٥- عن أبى سعيد الخدرى أن النبى ﷺ كان يحب العراجين ولا يزال فى يده منها، فدخل المسجد فرأى نخامة فى قبلة المسجد فحكها، ثم أقبل على الناس مغضبًا فقال: أيسر أحدكم أن يبصق فى وجهه؟ إن أحدكم إذا استقبل القبلة فإنما يستقبل ربه عز وجل، والملك عن يمينه فلا يتفل عن يمينه ولا

أهونهما، فإن لم يكن فيها بوار يدفنها فى التراب ولا يدعها على وجه الأرض (٢: ٣٧).

قلت: يثبت من مجموع حديثى أنس وأبى سعيد من رواية أبى داود أن الترتيب فى إلقاء البزاق أن يساره إن كان فارغًا يبزق فيه أو تحت قدمه، وإن لم يكن ذلك ففى الثوب، قال بعض الناس: ويثبت أيضًا بقوله ﷺ: «البزاق فى المسجد خطيئة». إباحة ذلك بأنه خطيئة إذا لم يكن له عذر، ومباح إذا كان له عذر تطبيقًا بين الأحاديث، والله أعلم، وهو المعتمد عندى.

قلت: بل الظاهر من الآثار أنه فى المسجد خطيئة مطلقًا، والذى ورد من قوله ﷺ: «ولكن عن يساره أو تحت قدمه»، ومن قوله: «فليبصق عن يساره أو تحت قدمه»، ليس متعلقًا بالبزاق فى المسجد، بل متعلق به حال كون الرجل فى الصلاة، أى وهو خارج المسجد، قال الحافظ: فالتفل حينئذ إنما يقع على القرين وهو الشيطان، ولعل ملك اليسار حينئذ يكون بحيث لا يصيبه شيء من ذلك، أو أنه يتحول فى الصلاة إلى اليمين اهـ.

فائدة:

فى "مجمع الزوائد" (١: ١٥٠) عن عبد الرحمان بن يزيد قال: كنا مع عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وأراد أن يبصق وما عن يمينه فارغ فكره أن يبصق عن يمينه وليس فى صلاة. رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله ثقات اهـ. وروى عبد الرزاق وغيره عن معاذ بن جبل قال: ما بصقت عن يمينى منذ أسلمت. كذا فى "فتح البارى" (١: ٤٢٧). وفى "الترغيب" (١: ٥٢): عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «يبعث صاحب النخامة فى القبلة يوم القيامة وهى فى وجهه». رواه ابن خزيمة فى صحيحه اهـ.

فى قبلته، وليبصق عن يساره أو تحت قدمه، فإن عجل به أمر فليتفل هكذا، ووصف لنا ابن عجلان ذلك أن يتفل فى ثوبه ثم يرد بعضه على بعض. رواه أبو داود (١:١٧٩) وسكت عنه، وفى "فتح البارى": إسناد صحيح (١:٤٢٩).

١٥٨٦- عن سعد بن أبى وقاص مرفوعًا: قال: «من تنخم فى المسجد فليغيب نخامته أن تصيب جلد مؤمن أو ثوبه فتؤذيه». رواه أحمد بإسناد حسن ("فتح البارى" ١:٤٢٨).

باب كراهة حديث الدنيا فى المسجد إذا جلس له فيه

١٥٨٧- عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «يأتى على الناس زمان يتحلقون فى مساجدهم وليس همتهم إلاالدنيا ليس لله فيهم حاجة فلا تجالسوهم»: رواه الحاكم وصححه (الخصائص الكبرى ٢:١٥٦).

١٥٨٨- عن عبد الله -يعنى ابن مسعود- قال: قال رسول الله ﷺ: «سيكون فى آخر الزمان قوم يكون حديثهم فى مساجدهم ليس لله فيهم حاجة». رواه ابن حبان فى صحيحه (الترغيب ١:٥٤).

قوله: عن سعد إلخ. دلالته على الباب ظاهرة.

باب كراهة حديث الدنيا فى المسجد إذا جلس له فيه

قوله: عن أنس إلخ. وعن عبد الله إلخ: قال المؤلف: دلالتهما على كراهة كلام الدنيا فى المسجد ظاهرة، وفى "البحر الرائق": وصرح فى "الظهيرية" بكراهة الحديث أى كلام الناس فى المسجد، لكن قيده بأن يجلس لأجله، وفى "فتح القدير": الكلام المباح فيه مكروه يأكل الحسنات، (قلت: قوله: يأكل الحسنات، جزء من الحديث الذى لا أصل له، وسنذكره عن قريب)، وينبغي تقييده بما فى "الظهرية" أما إن جلس للعبادة ثم بعدها تكلم فلا. (٢:٣٩). قلت: ينبغي أن يتقى منه حق الاتقاء، ثم بعد ذلك إن تكلم فيه لا بأس به، فإن فى الحذر كل الحذر منه حرج عظيم، وما جعل الله فى الدين من حرج. وفى "نفع المفتي والسائل": وأما حديث: «من تكلم فى المسجد بكلام الدنيا أحبط الله أعماله»، قال الصنعانى: إنه موضوع، وكذا «الحديث فى المسجد يأكل الحسنات كما

باب كراهة دخول من أكل الثوم والبصل وكل ما له رائحة كريهة في المسجد إلا بعد إزالة الرائحة وكراهة إخراج الريح فيه أيضاً

١٥٨٩- عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «من أكل من هذه البقلة فلا يقربن مسجدنا حتى يذهب ريحها» -يعنى الثوم- رواه مسلم (١: ٢٠٩).

يأكل البهيمة الحشيش»، قال الفيروز آبادى[1]: لم يوجد، كذا فى "موضوعات الشوكانى" (ص٥٤).

باب كراهة دخول من أكل الثوم والبصل وكل ما له رائحة كريهة فى المسجد إلا بعد إزالة الرائحة وكراهة إخراج الريح فيه أيضًا

قوله: عن ابن عمر رضى الله عنهما إلخ. قال المؤلف: دلالته على كراهة دخول المسجد بعد أكل الثوم بغير إزالة ريحها ظاهرة. وفى "رد المحتار": قوله: -أى "قول الدر المختار"-: وأكل ثوم - أى كبصل ونحوه مما له رائحة كريهة للحديث فى النهى عن قربان أكل الثوم والبصل المسجد. قال الإمام العينى فى شرحه على صحيح البخارى: قلت: علة النهى أذى الملائكة وأذى المسلمين، ولا يختص بمسجده عليه الصلاة والسلام بل الكل سواء، لرواية مساجدنا بالجمع خلافًا لمن شذ، ويلحق بما نص عليه فى الحديث: كل ما له رائحة كريهة مأكولا أو غيره، وإنما خص الثوم هنا بالذكر وفى غيره أيضًا بالبصل والكراث لكثرة أكلهم لها، وكذلك ألحق بعضهم بذلك من بفيه بخر أو به جرح له رائحة، وكذلك القصاب والسماك والمجذوم والأبرص أولى بالإلحاق.

وقال سحنون: لا أرى الجمعة عليهما، واحتج بالحديث، وألحق بالحديث كل من آذى الناس بلسانه، وبه أفتى ابن عمر، وهو أصل فى نفى كل من يتأذى به، ولا يبعد أن يعذر المعذور بأكل ما له ريح كريهة، لما فى صحيح[2] ابن حبان عن المغيرة بن شعبة قال: انتهيت إلى رسول الله ﷺ فوجد منى ريح الثوم، فقال: «من أكل الثوم؟» فأخذت يده

---

(١) بلدة من مضافات فارس.

(٢) قلت: رواه أبو داود مطولا وسكت عنه فى باب أكل الثوم. (مؤلف)

١٥٩٠– عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: «من أكل ثوما أو بصلا فليعتزلنا، أو ليعتزل مسجدنا، وليقعد فى بيته»، وأنه أتى بقدر[1] فيه خضروات من بقول فوجد له ريحا، فسأل فأخبر بما فيها من البقول فقال: قربوها إلى بعض أصحابه فلما رآه كره أكلها قال: «كل فإنى أناجى من لا تناجى». رواه مسلم (١:٢٠٩).

١٥٩١– عن جابر قال: نهى رسول الله ﷺ عن أكل البصل والكراث

فأدخلتها فوجد صدرى معصوبا، فقال: إن لك عذرا، وفى رواية الطبرانى فى الأوسط: اشتكيت صدرى فأكلته، وفيه: فلم يعنفه ﷺ، وقوله ﷺ: «وليقعد فى بيته»، صريح فى أن أكل هذه الأشياء عذر فى التخلف عن الجماعة، وأيضًا هنا علتان: أذى المسلمين وأذى الملائكة، فبالنظر إلى الأولى يعذر فى ترك الجماعة وحضور المسجد، وبالنظر إلى الثانية يعذر فى ترك حضور المسجد ولو كان وحده اهـ. ملخصًا. أقول: كونه يعذر بذلك ينبغى تقييده بما إذا أكل ذلك بعذر، أو أكل ناسيا قرب دخول وقت الصلاة، لئلا يكون مباشرًا لما يقطعه عن الجماعة بصنعه. (١:٦٩١ و٦٩٢)

وفى "الدر المختار": ويكره الإعطاء وقيل: أن تخطى وإنشاد ضالة أو شعر إلا ما فيه ذكر ورفع صوت بذكر إلا للمتفقهة، والوضوء إلا فيما أعد لذلك إلى أن قال: وأكل ونوم إلا لمعتكف وغريب، ودخول أكل نحو ثوم ويمنع منه، وكذا أكل موذ لو بلسان، وكل عقد إلا لمعتكف بشرطه، والكلام المباح. وقيده فى "الظهرية" بأنه يجلس لأجله اهـ. (١:٤٤٨): قوله: ويمنع منه يدل على كراهة التحريم. قلت: فظاهره أن الكراهة فى البواقى التنزيهية وإخراج الريح يدخل فى قوله: كل موذ فتكون كراهية تنزيهية، ولكن فى كون الكراهية تنزيهية فى بعض المذكورات نظرًا قويًا.

قوله: عن جابر فى الرواية الأولى إلخ. قال المؤلف: دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، ودل أيضًا على أن أكل تلك الخضروات ثم الدخول فى المسجد مكروه لكل أحد، وأنه ﷺ كان لا يحب أكله فى حال المناجاة مع الملائكة التى خص هو بها.

قوله: عن جابر فى الرواية الثانية إلخ. قال المؤلف: هذا الحديث دلالته على كراهة

---

(١) يجوز فيه التأنيث والتذكير والتأنيث أشهر، كذ فى "فتح البارى".

فغلبتنا الحاجة فأكلنا منها، فقال: «من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا، فإن الملائكة تأذى مما يتأذى منه الإنس». رواه مسلم (١:٢٠٩) وفى رواية له عن جابر بن عبد الله عن النبى ﷺ قال: «من أكل من هذه البقلة الثوم، وقال[1] مرة: من أكل البصل والثوم والكراث فلا يقربن مسجدنا، فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم.

ما ذكر فيه ظاهرة، وأيضًا فيه تعليل للنهى ومر بيانه منقولا عن العينى. وقال بعض الناس: وقد ورد فى حديث أبى داود ما يدل بظاهره على جواز الدخول لمن له عذر فى الأكل، وهو ما رواه وسكت عنه عن المغيرة بن شعبة قال: أكلت لوثا فأتيت مصلى رسول الله ﷺ وقد سبقت بركعة، فلما دخلت المسجد وجد رسول الله ﷺ ريح الثوم، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قال: «من أكل من هذه الشجرة فلا يقربنا حتى يذهب ريحها أو ريحه»، فلما قضيت الصلاة جئت إلى رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله ﷺ! والله لتعطينى يدك قال: فأدخلت يده فى كم قميصى إلى صدرى فإذا أنا معصوب الصدر، قال: «إن لك عذرا اهـ». وقوله: «فلا يقربنا» أى فى المسجد، ففى حديث أبى سعيد عند مسلم (كما فى "فتح البارى"): «من أكل من هذه الشجرة شيئًا فلا يقربنا فى المسجد اهـ». والجواب عنه بوجهين: أحدهما أن حديث جابر فى صحيح مسلم وهو يدل على أن المعذور أيضًا لا يدخل، وهذا الحديث فيه أبو هلال الراسبى ضعيف، ففى "التقريب": صدوق فيه لين (ص-١٨٣). وفى "عون المعبود" (٣:٤٢٥): قال المنذرى: فى إسناده أبو هلال محمد بن سليم المعروف بالراسبى وقد تكلم فيه غير واحد اهـ. وثانيهما أن معنى قوله ﷺ: «إن لك عذرا»: إنك معذور فى الدخول لعدم العلم بالحكم فافهم.

قلت: أما الجواب الأول: ففيه أن كون الراسبى قد تكلم فيه غير واحد لا يستلزم كون الحديث ضعيفًا، مع قول ابن معين فيه: أنه صدوق. وقال مرة: ليس به بأس (وهذا توثيق منه على ما عرف) وقال ابن أبى حاتم: أدخله البخارى فى الضعفاء، وسمعت أبى يقول: يحول منه. وقال الآجرى عن أبى داود: أبو هلال ثقة، وقد روى عنه ابن مهدى

---

(١) رواه أبو نعيم فى المستخرج من طريق روح بن عبادة عن ابن جريج وفيه: قال ابن جريج: وقال عطاء فى وقت آخر: الثوم والبصل والكراث. كذا فى "فتح البارى".

١٥٩٢- عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «إياكم وهاتين البقلتين المنتنتين أن تأكلوهما وتدخلون مساجدنا، فإن كنتم لابد آكلوهما فاقتلوهما بالنار قتلا». رواه الطبرانى فى "الأوسط" ورجاله موثقون، ("مجمع الزوائد" ١:١٤٩).

١٥٩٣- عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إن الملائكة تصلى على أحدكم مادام فى مصلاه الذى صلى فيه ما لم يحدث، تقول: اللهم اغفر له اللهم ارحمه». رواه البخارى (١:١٦٣) ورواه الترمذى (١:٤٤) وقال: حسن صحيح بلفظ: «لا يزال أحدكم فى صلاة مادام ينتظرها. ولا تزال الملائكة تصلى على أحدكم مادام فى المسجد، اللهم اغفر له اللهم ارحمه ما لم يحدث».

وحدث. وقال البزار: احتمل الناس حديثه وهو غير حافظ، وكذا قال أحمد، وقال ابن عدى: هو ممن يكتب حديثه. من "التهذيب" ملخصاً (٩:١٩٦). وحديث مثل هذا حسن، كيف لا وقد سكت عنه أبو داود وأخرجه ابن حبان فى صحيحه؟ فالعجب من بعض الناس كيف ينسى أصوله فى باب التضعيف والتحسين، فيجعل تارة سكوت أبى داود حجة وكل ما فى صحيح ابن حبان صحيحًا، وينقض هذا الأصل أخرى.

وأما الجواب الثانى: فلا يخفى ما فيه، لأنه ﷺ لو أراد أنك معذور لعدم العلم لأمره بالخروج بعد علمه ولم يثبت ذلك فى شئ من طرق الحديث فالظاهر ما قاله العينى إنه لا يبعد أن يعذر المعذور بأكل ما له ريح كريهة مستدلاً بهذا الحديث، أو يقال: إن الرائحة كانت قليلةً غير مؤذية لكون الثوم مشدودًا بالعصابة، ولكن النبى ﷺ أحس به للطافة طبعه وذكاء حسه، فلما علم بالعذر لم يأمره بالخروج من المسجد لقلة تأذى الناس به، والله أعلم.

قوله: عن أنس رضى الله إلخ. قال المؤلف: دل الحديث على أنه لو دخل فى المسجد بعد أكل الثوم المطبوخ فلا بأس به.

قوله: عن أبى هريرة إلخ. قال المؤلف: دل الحديث على أن الداخل فى المسجد تصلى عليه الملائكة ما دام فيه طاهرًا. وأما بعد نقض الطهارة فلا، ومقتضاه: الحرمان من

باب جواز قص الرؤيا وسماعها في المسجد
وجواز الكلام المباح والضحك فيه إذا لم يدخل فيه لأجله بل للعبادة

١٥٩٤- عن سمرة بن جندبؓ قال: كان النبي ﷺ: إذا صلى بنا الصبح أقبل على الناس بوجهه، وقال: «هل رأى أحد منكم رؤيا الليلة؟». رواه الترمذي (٢: ٥٣) وقال: حسن صحيح.

١٥٩٥- عن جابر بن سمرة قال: كان رسول الله ﷺ لا يقوم من

استغفارهم في الأحداث من غير دلالة على كراهته، والرواية الثانية عن جابر: «إن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الإنس» يدل على كزاهة بعض الأحداث، لأن بعض الأحداث كإخراج الريح يتأذى منه الإنس فتتأذى منه الملائكة أيضًا، فإخراج الريح مكروه في المسجد لتأذي الملائكة به، وقال في "الفتح": وفيه أن الحدث في المسجد أشد من النخامة، لما تقدم أن لها كفارة ولم يذكر لهذا كفارة، بل جوزي صاحبه بحرمان استغفار الملائكة. (١: ٤٤٨). أي والوعيد على شئ دليل كراهته على قدر منزلة الوعيد. وقال في "نفع المفتي والسائل": اختلف السلف في الذي يفسو في المسجد، فبعضهم لم ير به بأسا، وقال بعضهم: لا يفسو فيه بل يخرج إذا احتاج إليه وهو الأصح كذا في كراهة شرح الجامع الصغير للتمرتاشي، ونقل عنه العلامة الحموي في حاشيته على "الأشباه" في بحث أحكام المسجد اهـ. (ص-٥٤).

باب جواز قص الرؤيا وسماعها في المسجد
وجواز الكلام المباح والضحك فيه إذا لم يدخل فيه لأجله بل للعبادة

قوله: عن سمرة بن جندب إلخ. قلت: دلالته على الجزء الأول ظاهرة. وهذا ليس من حديث الدنيا بل من حديث الآخرة، فإن رؤيا المؤمن لا سيما الصحابة جزء من أجزاء النبوة، وقد غفل بعض الناس حيث عد ذلك من الكلام المباح، وتكلف في تأويله بما هو مستغنى عنه.

قوله: عن جابر بن سمرة إلخ. قال المؤلف: فيه دلالة على جواز الحديث المباح في المسجد إذا لم يدخل فيه لأجله، بل دخل للعبادة ثم تكلم به، وعلى مثله يحمل ما رواه ابن

مصلاه الذى يصلى فيــه الصبح حتى تطلع الشمس، فإذا طلعت الشمس قام وكانوا يتحدثون فيأخذون فى أمر الجاهلية فيضحكون ويتبسم رسول الله ﷺ. رواه مسلم (مشكاة ٣٤٧).

١٥٩٦- وفى الشمائل للترمذى (١٧): بسند صحيح على شرط مسلم عن جابر هذا قال: جالست رسول الله ﷺ أكثر من مائة مرة، وكان أصحابه يتناشدون الشعر ويتذاكرون أشياء من أمر الجـاهلية وهـو سـاكت، وربما تبسم معهم.

ماجة من أكل الصحابة الخبز والشواء فى المسجد ونصه (ص:٣٤٥): حدثنا يعقوب بن حميد بن كاسب وحرملة بن يحيى قالا: ثنا عبد الله بن وهب أخبرنى عبد بن الحارث حدثنى سليمان بن زياد الحضرمى أنه سمع عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدى يقول: كنا لنأكل على عهد رسول الله ﷺ فى المسجد الخبز واللحم اهـ. قال القاضى الشوكانى فى نيله (٢:٥٠): كلهم مـن رجـال الصحيح إلا يعقوب بن حـميد؛ وقـد رواه معه حـرملة بن يحيى.

قلت: يعقوب أيضاً منهم على ما يستفاد من ترجمته فى "تهذيب التهذيب"، وقد تكلم فيه، وحرملة من رجال مسلم صدوق، كما فى التقريب (ص-٣٦)، وفى الزوائد: إسناده حسن رجاله ثقات، ويعقوب مختلف فيه. كذا فى تعليق السندى على ابن ماجه (٢:١٦١). وكذا يحمل ما فى "مجمع الزوائد" أيضاً (١:١٥٠) عن عبد الله بن الزبير رضى الله عنه قال: أكلنا مع رسول الله ﷺ يوما شواء ونحن فى المسجد، فأقيمت الصلاة فلم نزد على أن مسحنا بالحصى، رواه الطبرانى فى الكبير وفيه ابن لهيعة وفيه كلام اهـ. قلت: قد مر أنه مختلف فيه حسن الحديث، وفى طبقات المدلسين (ص-٢): الخامسة (أى المرتبة الخامسة) من ضعف بأمر آخر سوى التدليس فحديثهم مردود ولو صرحوا بالسماع، إلا أن يوثق من كان ضعفه يسيرا كابن لهيعة اهـ.

وفى "النيل": وحديثه حسن وفيه كلام معروف اهـ. وفى الترغيب للحافظ العلامة المنذرى (٢:٥١٨): ابن لهيعة حديثه حسن فى المتابعات، وأما ما انفرد به فقليل من يحتج به اهـ. وقال الطحاوى (١:٤٤) مخاطباً لخصمه: قيل لهم: كيف تحتجون فى

. . . .

هذا بابن لهيعة وأنتم لا تجعلونه حجة لخصمكم فيما يحتج به عليكم؟ ولم أرد بشئ من ذلك الطعن على عبد الله بن أبى بكر ولا على ابن لهيعة ولا على غيرهما، ولكنى أردت بيان ظلم الخصم اهـ. فثبت أنه حجة عند الطحاوى أيضاً.

فائـــدة جليلـــة:

قال فى "النيل": قال ابن العربى (أى شارح الترمذى المالكى): لا بأس بإنشاد الشعر فى المسجد إذا كان فى مدح الدين وإقامة الشرع وإن كان فيه الخمر ممدوحة بصفاتها الخبيثة من طيب رائحة وحسن لون إلى غير ذلك مما يذكره من يعرفها، وقد مدح فيه كعب بن زهير رسول الله ﷺ فقال:

بانت سعاد فقلبى اليوم مبتول...

إلى قوله فى صفة ريقها: كأنـــه منحـــل بالراح معلــول

قال العراقى: وهذه القصيدة قد رويناها من طرق لا يصح منها بشئ، وذكرها ابن إسحاق بسند منقطع، وعلى تقدير ثبوت هذه القصيدة عن كعب وإنشادها بين يدى النبى ﷺ فى المسجد أوْ غيره فليس فيها مدح الخمر، وإنما فيها مدح ريقها وتشبيهه بالراح اهـ. ما فى "النيل" (٢:٤٧).

قلت: جزى الله المحدثين المنقدين عنا خير الجزاء! كيف أقاموا الدين وأحكموه. ثم وقفت على سند ابن إسحاق فحدثنى عاصم بن عمر بن قتادة أنه وثب عليه رجل من الأنصار فقال: يا رسول الله! دعنى وعدو الله أضرب عنقه، فقال رسول الله ﷺ: دعه عنك فإنه قد جاء تائبًا نازعًا عما كان عليه، قال: فغضب كعب على هذا الحى من الأنصار لما صنع به صاحبهم، وذلك أنه لم يتكلم فيه رجل من المهاجرين إلا بخير، فقال فى قصيدته التى قال حين قدم على رسول الله ﷺ: بانت سعاد فذكره مطولا، وعاصم هذا ثقة عالم بالمغازى من التابعين، كما فى "التقريب" (ص-٩٣). ولم أر له رواية عن كعب فالإسناد منقطع كما قال العراقى، وقال ابن هشام: وذكر لى عن على بن زيد بن جدعان أنه قال: أنشد كعب بن زهير رسول الله ﷺ فى المسجد: بانت سعاد فقلبى اليوم مبتول (٢:٣١٤).

باب جواز نثر المال وتقسيمه في المسجد وجواز إنزال الكافر وربطه فيــه

١٥٩٧- قال إبراهيم -يعنى ابن طهمان- عن عبد العزيز بن صهيب عن أنس قال: أتى النبى ﷺ بمال من البحرين فقال: انثروه فى المسجد، وكان أكثر مال أتى به رسول الله ﷺ، فخرج رسول الله ﷺ إلى الصلاة ولم يلتفت إليه، فلما قضى الصلاة جاء فجلس إليه فما كان يرى أحداً إلا أعطاه الحديث، رواه البخارى (١: ٦٠).

١٥٩٨- ثنا وكيع قال: ثنا سفيان -هو الثورى- عن يونس عن الحسن أن وفد ثقيف قدموا على النبى ﷺ وهو فى المسجد فى قبة له فقيل له يا رسول الله! إنهم مشركون، فقال: إن الأرض لا ينجسها شئ. رواه أبو بكر بن أبى شيبة فى مصنفه (ص-٥٥٩). قلت: رجاله رجال الجماعة وهو مرسل.

باب جواز نشر المال وتقسيمه في المسجد وجواز إنزال الكافر وربطه فيه

قوله: قال إبراهيم إلخ. قال المؤلف: قال خاتمة الحفاظ المنقدين فى فتح البارى (١: ٤٣١، ٤٣٢): قد وصله أبو نعيم فى مستخرجه، والحاكم فى مستدركه من طريق أحمد بن حفص بن عبد الله النيسابورى عن أبيه عن إبراهيم بن طهمان، وقد أخرج البخارى بهذا الإسناد إلى إبراهيم بن طهمان عدة أحاديث اهـ. وفيه أيضاً: وموضع الحاجة منه هنا جواز وضع ما يشترك المسلمون فيه من صدقة ونحوها فى المسجد، ومحله إذا لم يمنع مما وضع له المسجد من الصلاة وغيرها مما بنى المسجد لأجله، ونحو وضع هذا المال وضع مال زكاة الفطر، ويستفاد منه جواز ما يعم نفعه فى المسجد كالماء لشرب من يعطش، ويحتمل التفرقة بين ما يوضع للتفرقة وبين ما يوضع للخزن فيمنع الثانى دون الأول اهـ.

قوله: ثنا وكيع إلخ وعن الحسن إلخ، وعن أبى هريرة إلخ، وعن ابن عباس إلخ. قال المؤلف: دلالتها على جواز دخول الكفار وإدخالهم فى المسجد ظاهرة فلا يمنعون منه، قوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾ فهو محمول

١٥٩٩- عن الحسن عن عثمان بن أبي العاص: أن وفد ثقيف لما قدموا على رسول الله ﷺ أنزلهم المسجد ليكون أرق لقلوبهم، الحديث رواه أبو داود وسكت عنه.

وقال المنذري: وقد قيل: إن الحسن البصري لم يسمع من عثمان بن أبي العاص ("عون المعبود" ٣:١٣٦). قلت: قال البزار: روى عن عثمان بن أبي العاص وسمع منه (زيلعي ١:١٤٧).

١٦٠٠- عن أبي هريرة في قصة ثمامة بن أثال: فربطوه بسارية من سواري المسجد، وأنه ﷺ مر عليه ثلاث مرات وهو مربوط في المسجد، وأمر بإطلاقه في اليوم الثالث. أخرجه البخاري في المغازي مطولا، وكذا أخرجه مسلم، وصرح ابن إسحاق في المغازي من هذا الوجه أن النبي ﷺ هو الذي أمرهم بربطه. كذا في "فتح الباري" (١:٤٦٢).

١٦٠١- عن عطية بن سفيان بن عبد الله قال: قدم وفد ثقيف على رسول الله ﷺ في رمضان، فضرب لهم قبة في المسجد، فلما أسلموا صاموا معه. رواه الطبراني في الكبير، وفيه محمد بن إسحاق وهو مدلس وقد عنعنه، ("مجمع الزوائد" ١:١٥٣).

قلت: قد مر في هذا الكتاب ما يتعلق بابن إسحاق، وقد تأيد حديثه هذا بالأحاديث المذكورة قبله.

١٦٠٢- عن ابن عباس قال: بعثت بنو سعد بن بكر ضمام بن ثعلبة إلى رسول الله ﷺ، فقدم عليه فأناخ بعيره عند باب المسجد، ثم عقله ثم دخل المسجد، الحديث رواه أبو داود (١:١٨٢) وسكت عنه.

على منع الدخول على وجه الاستيلاء عليه ونحوه. وقد قال الله تعالى: ﴿أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين﴾. ولا دليل على الفرق بين مسجد ومسجد كما يشهد به الذوق الفقهي.

باب لا يحل للجنب والحائض والنفساء دخول المسجد

١٦٠٣- عن عائشة تقول: جاء رسول الله ﷺ ووجوه بيوت أصحابه شارعة فى المسجد، فقال: «وجهوا هذه البيوت عن المسجد»، ثم دخل النبى ﷺ ولم يصنع القوم شيئًا رجاء أن ينزل فيهم رخصة، فخرج إليهم بعد، فقال: «وجهوا هذه البيوت عن المسجد، فإنى لا أحل المسجد لحائض ولا جنب». رواه أبو داود (١:٩٣) وسكت عنه، وحسنه ابن القطان، وأجاب عن كلام بعضهم فيه كما هو مفصل فى "الزيلعى" (١:١٠١).

باب جواز بناء المسجد فى مكان البيعة ومحل الطواغيت بعد كسرها وفى مقابر المشركين بعد نبشها

١٦٠٤- عن قيس بن طلق عن أبيه طلق بن على قال: خرجنا وفدًا إلى النبى ﷺ فبايعناه وصلينا معه، وأخبرناه أن بأرضنا بيعة (بكسر الباء معبد النصارى واليهود) لنا، فاستوهبناه من فضل طهوره، فدعا بماء فتوضأ وتمضمض، ثم صبه فى إداوة وأمرنا، فقال: اخرجوا، فإذا أتيتم أرضكم فاكسروا بيعتكم وانضحوا مكانها بهذا الماء واتخذوها مسجدا. قلنا: إن البلد

باب لا يحل للجنب والحائض والنفساء دخول المسجد

قوله: عن عائشة إلخ. دلالته على معنى الباب ظاهرة. وأما ما رواه سعيد بن منصور فى سننه عن عطاء بن يسار قال: رأيت رجالا من أصحاب رسول الله ﷺ يجلسون فى المسجد وهم مجنبون إذا توضأوا وضوء الصلاة، قال ابن كثير: هذا إسناد صحيح على شرط مسلم كما فى "عون المعبود" (١:٩٣). فلا يعارض المرفوع، ولعلهم حملوا حديث النهى على التنزيه وإن كان سياق الحديث يأباه، لكنهم عملوا بما فهموا، ودلالة حديث قيس وعثمان وأنس على ما فيها ظاهرة.

باب جواز بناء المسجد فى مكان البيعة ومحل الطواغيت بعد كسرها وفى مقابر المشركين بعد نبشها

قوله: عن قيس إلخ. وعن عثمان إلخ. وعن أنس إلخ. قلت: دلالة الأحاديث

بعيد. الحديث، رواه الإمام النسائى وسكت عنه (١:١٠٤) وفى "نيل الأوطار" (٢:٣٢): وأما من دون قيس بن طلق فهم ثقات. اهـ قلت: قيس مختلف فيه، وقال ابن القطان: يقتضى أن يكون خبره حسنا لا صحيحا، كما فى ميزان الاعتدال (١:٣٥٠) وفى التقريب (ص-١٧٤): صدوق. قلت: فالحديث إسناده حسن عند ابن القطان، وصحيح عند النسائى.

١٦٠٥- عن عثمان بن أبى العاص أن النبى ﷺ أمره أن يجعل مسجد الطائف حيث كان طواغيتهم. رواه أبو داود وابن ماجه ورجال إسناده ثقات، (نيل الأوطار ٢:٣١) قلت: هذا لفظ أبى داود وقد سكت عنه هو والمنذرى، فهو حجة عندهما أيضًا.

١٦٠٦- عن أنس فى حديث طويل: فأمر النبى ﷺ بقبور المشركين فنبشت، ثم بالخرب فسويت، وبالنخل فقطع، فصفوا النخل قبلة المسجد. رواه البخارى (١:٦١).

باب أى المساجد أفضل؟

١٦٠٧- عن ابن عمر مرفوعًا: ليصل الرجل فى المسجد الذى يليه ولا يتبع المساجد. رواه الطبرانى فى الكبير بإسناد حسن كذا فى العزيزى (٣:٢٢٩). وحسنه بالرمز فى الجامع الصغير (٢:١١٨) أيضًا.

على معنى الباب ظاهرة. ومقتضى الأمر فى الأولين أن يكون بناء المسجد مكان معابد الكفار مستحبًا بعد كسرها لإظهار شوكة الإسلام، وهو مقيد بما إذا كان البلد مفتوحًا عنوة لا صلحا إلا أن يشترط فى الصلح كسر معابدهم، وموضع التفصيل كتب الفقه، والله أعلم.

باب أى المساجد أفضل؟

قوله: عن ابن عمر إلخ. الحديث يدل بإطلاقه على ما فى رد المحتار (١:٦٩) عن "الخانية": لو لم يكن لمسجد منزله مؤذن فإنه يذهب إليه ويؤذن فيه ويصلى ولو كان وحده، لأن له حقًا عليه فيؤديه اهـ. قلت: إلا أن يكون أمر عارض لتقديم مسجد غير

١٦٠٨- عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله ﷺ: «فضل الدار القريبة من المسجد على الدار الشاسعة كفضل الغازى على القاعد». رواه أحمد وفيه ابن لهيعة وفيه كلام (مجمع الزوائد ١٤٨:١). قلت: قد مر أنه حسن الحديث، وقد قال العزيزى: إسناده حسن (١٩:٣).

١٦٠٩- عن عبد الله بن الزبير عن النبى ﷺ أنه قال: «صلاة فى مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام، وصلاة فى المسجد الحرام أفضل من صلاة فى مسجدى هذا بمائة صلاة». رواه النسائى فى سننه، وأحمد فى مسنده بإسناد صحيح، كذا فى ("زاد المعاد" ٩:١). وصححه ابن حبان، قال ابن عبد البر: اختلف على ابن الزبير فى رفعه ووقفه، ومن رفعه أحفظ وأثبت، ومثله لا يقال بالرأى كذا فى "فتح البارى" (٥٤:٣). وقال الذهبى: إسناده صالح. كذا (فى المرقاة ٤٤٥:١). وفى "الترغيب" (٢٠٥:١) بعد عزوه إلى البزار بمعناه: إسناده صحيح.

الحى. وأما ما رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى عن أبى هريرة عن النبى ﷺ، قال: الأبعد فالأبعد من المسجد أعظم أجرًا اهـ. (٢١٨:١). وفى "النيل": فى إسناده عبد الرحمان بن مهران مولى بنى هاشم، قال فى التقريب: مجهول. وقال فى "الخلاصة": وثقه ابن حبان، وبقية رجاله رجال الصحيح (١٢:٣). فقال فى "فتح البارى" (١١٨:٢): واستنبط منه بعضهم استحباب قصد المسجد البعيد ولو كان بجنبه مسجد قريب، وإنما يتم ذلك إذا لم يلزم من ذهابه إلى البعيد هجر القريب، وإلا فإحياؤه بذكر أولى، وكذا إذا كان فى البعيد مانع من الكمال كأن يكون إمامه مبتدعا اهـ. قلت: وبه يحصل التوفيق بين الأحاديث.

قوله: عن حذيفة إلخ دلالته على ما فيه ظاهرة.

قوله: عن عبد الله إلخ. وعن أبى الدرداء إلخ وعن جابر إلخ وعن ابن عمر إلخ وعن أسيد إلخ وعن جابر إلخ وعن عامر إلخ وعن سعد إلخ. قال المؤلف: دلالتها على ما فيها ظاهرة. وقد استدل بحديث ابن الزبير ونحوه من الأحاديث على تفضيل مكة المعظمة على المدينة المنورة، قال فى "فتح البارى" (٥٥:٣): لأن الأمكنة تشرف بفضل العبادة

١٦١٠- عن أبى الدرداء رفعه: الصلاة فى المسجد الحرام بمائة ألف صلاة، والصلاة فى مسجدى بألف صلاة، والصلاة فى بيت المقدس بخمسمائة صلاة. رواه البزار والطبرانى، قال البزار: إسناده حسن. (فتح البارى ٣: ٥٥).

١٦١١- عن جابر رضى الله عنه مرفوعًا «صلاة فى المسجد الحرام مائة ألف صلاة، وصلاة فى مسجدى ألف صلاة، وفى بيت المقدس خمسمائة صلاة» رواه البيهقى فى شعب الإيمان، قال الشيخ: حديث حسن (العزيزى ٢: ٣٦٤) قلت: وحسنه أيضًا فى الجامع الصغير ولكن بالرمز (٢: ٤١).

١٦١٢- عن ابن عمر مرفوعًا «صلاة فى مسجدى هذا كألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام، وصيام شهر رمضان بالمدينة كصيام ألف شهر فيما سواها، وصلاة الجمعة بالمدينة كألف جمعة فيما سواها». رواه البيهقى فى شعب الإيمان قال الشيخ: حديث حسن (العزيزى ٢: ٣٦٤).

١٦١٣- عن أسيد بن ظهير الأنصارى رضى الله عنه وكان من أصحاب النبى ﷺ يحدث عن النبى ﷺ، قال: «الصلاة فى مسجد قباء كعمرة». رواه الترمذى (١: ٤٣) وقال: حسن غريب، وعزاه العزيزى والسيوطى إلى ابن ماجه، والحاكم والإمام أحمد أيضًا ثم صححاه.

١٦١٤- عن جابر رضى الله عنه مرفوعًا: «صلاة فى مسجدى أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام، وصلاة فى المسجد الحرام أفضل من

فيها على غيرها مما تكون العبادة مرجوحة، وهو قول الجمهور، وحكى عن مالك وبه قال ابن وهب ومطرف وابن حبيب من أصحابه، لكن المشهور عن مالك وأكثر أصحابه تفضيل المدينة واستدلوا بقوله ﷺ: ما بين قبرى ومنبرى روضة[1] من رياض الجنة مع قوله: موضع سوط فى الجنة خير من الدنيا وما فيها.

قال ابن عبد البر: هذا الاستدلال بالخبر فى غير ما ورد فيه، ولا يقاوم النص الوارد فى فضل مكة ثم ساق حديث أبى سلمة عن عبد الله بن عدى بن الحمراء قال: رأيت

---

(١) رواه البزار عن سعد بن أبى وقاص مرفوعًا بسند رجاله ثقات كما يفهم من فتح البارى (مؤلف).

مائة ألف صلاة فيما سواه». رواه ابن ماجه ورجال إسناده ثقات، وفى بعض النسخ: «من مائة صلاة فيما سواه»، فعلى الأول معناه: فيما سواه إلا مسجد المدينة، وعلى الثانى معناه: من مائة صلاة فى مسجد المدينة، كذا فى "فتح البارى" (٣:٥١).

قلت: الحديث عزاه العزيزى إلى الإمام أحمد (٢:٢٦٤) وابن ماجه، وقال: إسناده جيد. وعزاه الحافظ المنذرى فى الترغيب إليهما باللفظ الأول، ثم قال: بإسنادين صحيحين (١:٢٠٥) وفى النسختين لسنن ابن ماجه عندى ذكر اللفظ الأول فقط، فالغالب أن بعض النسخ المذكور غير صحيح.

رسول الله ﷺ واقفًا على الحزورة فقال: والله إنك لخير أرض الله وأحب أرض الله إلى الله، ولولا أنى أخرجت منك ما خرجت. وهو حديث صحيح أخرجه أصحاب السنن، وصححه الترمذى وابن خزيمة وابن حبان وغيرهم.

قال ابن عبد البر: هذا نص فى محل الخلاف فلا ينبغى العدول عنه والله أعلم. وقد رجع عن هذا القول الكثير من المنصفين من المالكية، لكن استثنى عياض البقعة التى دفن فيها النبى ﷺ، فحكى الاتفاق على أنها أفضل البقاع، وتعقب بأن هذا لا يتعلق بالبحث المذكور، لأن محله ما يترتب عليه الفضل للعابد، وأجاب القرافى بأن سبب التفضيل لا ينحصر فى كثرة الثواب على العمل، بل قد يكون لغيرها كتفضيل جلد المصحف على سائر الجلود وقال النووى فى "شرح التهذيب": لم أر لأصحابنا نقلا فى ذلك اهـ. وأما ما رواه الطبرانى فى الكبير "والدار قطنى" فى الإفراد عن رافع بن خديج مرفوعًا: «المدينة خير من مكة»، فقد ضعفه العزيزى. (٣:٣٧٦).

ثم اعلم أن هذا التضعيف فى الصلاة مختص بالفرائض وبالنوافل التى شرعت جماعة، والدليل على الأول ما رواه مسلم عن زيد بن ثابت مرفوعًا فى حديث طويل: «فإن خير صلاة المرء فى بيته إلا الصلاة المكتوبة» (١:٢٦٦). وما أورده العزيزى (٢:٣٦٤): «صلاة أحدكم فى بيته أفضل من صلاته فى مسجدى هذا إلا المكتوبة»، رواه أبو داود عن زيد بن ثابت مرفوعًا، وابن عساكر عن ابن عمر مرفوعًا، وهو حديث صحيح، ورمز السيوطى أيضًا لصحته فى "الجامع الصغير" (٢:٤١). وقال العراقى:

١٦١٥- عن عامر بن سعد وعائشة بنت سعد سمعا أباهما يقول: لأن أصلى فى مسجد قباء أحب إلى من أن أصلى فى بيت المقدس. رواه الحاكم وقال: إسناده صحيح على شرطهما. ("الترغيب" ١:٢٠٧).

١٦١٦- وفى "فتح البارى" (٣:٥٦): روى عمر بن شبة فى أخبار المدينة بإسناد صحيح عن سعد بن أبى وقاص قال: لأن أصلى فى مسجد قباء ركعتين أحب إلى من أن آتى بيت المقدس مرتين، لو يعلمون ما فى قباء لضربوا إليه أكباد الإبل. قلت: ولا يقال ذلك بالرأى بل السماع، فهو مرفوع عند العلماء.

باب كراهة شد الرحال للصلاة إلى موضع سوى المساجد الثلاثة

١٦١٧- عن شهر بن حوشب قال: سمعت أبا سعيد وذكرت عنده الصلاة فى الطور، فقال: قال رسول الله ﷺ: «لا ينبغى للمصلى أن يشد رحاله إلى مسجد تبتغى فيه الصلاة غير المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدى». رواه الإمام أحمد، وشهر حسن الحديث وإن كان فيه بعض

إسناده (أى أبى داود) صحيح"، كما فى "النيل". والدليل على الثانى فعله ﷺ وسيأتى فى مواضعه، قال النووى تحت حديث زيد رضى الله عنه فى شرح صحيح مسلم: هذا عام فى جميع النوافل المرتبة مع الفرائض والمطلقة، إلا فى النوافل التى هى من شعائر الإسلام، وهى العيد والكسوف والاستسقاء، وكذا التراويح على الأصح، فإنها مشروعة فى جماعة فى المسجد، والاستسقاء فى الصحراء، وكذا العيد إذا ضاق المسجد اهـ. قلت: والأخير على مذهبه فإنه عندنا يسن فى الصحراء إلا لعذر وسيأتى دليله فى بابه.

باب كراهة شد الرحال للصلاة إلى موضع سوى المساجد الثلاثة

قوله: عن شهر بسنديه. قال المؤلف: دلالتها على ما فيها ظاهرة. وفى "قوت المغتذى" (١:٣٣٢) تحت حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه مرفوعًا: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجد الحرام ومسجدى هذا، ومسجد الأقصى». رواه الترمذى وقال: حسن صحيح. ما نصه: قال العراقى: من أحسن محال الحديث أن المراد

الضعف[١] كذا فى "فتح البارى" (٣:٥٣). قلت: فالإسناد حسن وهو مفسر لحديث البخارى: «ولا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد الرسول ﷺ، ومسجد الأقصى».

١٦١٨- قلت: وفى المسند: ثنا هاشم حدثنا عبد الحميد حدثنى شهر قال: سمعت أبا سعيد الخدرى وذكرت عنده صلاة فى الطور، فقال: قال رسول الله ﷺ: «لا ينبغى للمطى أن تشد رحاله إلى مسجد يبتغى فيه الصلاة غير المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدى هذا، ولا ينبغى لامرأة دخلت الإسلام أن تخرج من بيتها مسافرة إلا مع بعل أو مع ذى محرم منها، ولا ينبغى الصلاة فى ساعتين من النهار: من بعد صلاة الفجر إلى أن ترحل الشمس، ولا بعد صلاة العصر إلى أن تغرب الشمس، ولا ينبغى الصوم فى يومين من الدهر: يوم الفطر من رمضان، ويوم النحر». رواه الإمام أحمد فى مسنده (٣:٦٤). ونقله فى النيل (٤:٣٢٧) بلفظ: أنه قد ثبت بإسناد حسن فى بعض ألفاظ الحديث: «لا ينبغى للمطى[٢] أن يشد رحالها إلى مسجد تبتغى فيه الصلاة غير

منه حكم المساجد فقط، وأنه لا تشد الرحال إلى مسجد من المساجد غير هذه الثلاثة، وأما قصد غير المساجد من الراحلة فى طلب العلم وزيارة الصالحين والإخوان والتجارة والتنزه ونحو ذلك فليس داخلا فيه، وقد ورد ذلك مصرحًا فى رواية أحمد، ثم ساق لفظ حديث هاشم، إلا أن فيه يشد موضع تشد.

قال بعض الناس: ثم اعلم أن الاستدلال سيدنا أبى سعيد رضى الله عنه بهذا الحديث على منع السفر إلى الصلاة فى الطور لا يصح، فإن الحديث لم يتعرض لغير المساجد اهـ. قلت: قاتله الله! ما أجرأه على تخطئة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. أقول: بل استدلاله رضى الله عنه صحيح، فإن معنى قوله ﷺ: لا ينبغى للمصلى أن يشد رحاله إلى مسجد تبتغى فيه الصلاة غير المسجد الحرام إلخ. أنه لا ينبغى قصد

(١) وقال الترمذى عن البخارى: شهر حسن الحديث وقوى أمره. كـذا فى "تهذيب التهذيب".

(٢) فى "القاموس": والمطية الدابة تمطو فى سيرها جمعه مطايا ومطى. وفيه أيضًا: مطا جد فى سير وأسرع، وفى "الصراح": مطية يذكر ويؤنث مطى واحد وجمع أيضًا مطايا.

مسجدى هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى». قلت: أما رجال سند المسند فالأول ثقة ثبت من رجال الجماعة، والثانى صدوق، قال أبو طالب عن أحمد: حديثه عن شهر مقارب كان يحفظها، وقال أحمد بن صالح المصرى: ثقة أحاديثه عن شهر صحيحة. وبقية رجاله رجال مسلم، فالحديث حسن قوى رجاله رجال مسلم غير عبد الحميد وتحقيق السند مأخوذ من "التقريب" و"تهذيب التهذيب".

باب فضيلة مكة على المدينة فى ثواب الأعمال

١٦١٩- عن ابن جريج قال: أخبرنى سليمان بن عتيق وعطاء عن ابن الزبير أنهما سمعاه يقول: صلاة فى المسجد الحرام خير من مائة صلاة فيه، ويشير إلى مسجد المدينة. رواه عبد الرزاق ("فتح البارى" ٣:٥٥). قلت: رجاله رجال الجماعة غير سليمان، فإن الترمذى والبخارى لم يخرجا له.

١٦٢٠- وفى "المرقاة" (١:٤٤٥-٤٤٦): وصح عن عمر[1] قال ابن

موضع للصلاة سوى المواضع الثلاثة، يوضح ذلك ما فى الرواية الثانية من لفظ: لا ينبغى للمطى أن تشد رحاله إلى مسجد يبتغى فيه الصلاة إلخ. فإنه صريح فى النهى عن ابتغاء الصلاة فيما سوى المسجد الحرام وقرينيه، فالمراد بالمسجد موضع الصلاة، وأيضاً: فإن النهى عن السفر إلى مسجد للصلاة غير الثلاثة، والحال أن المسجد أفضل من غيره يدل بدلالة النص على النهى عن السفر للصلاة فى غير المسجد بالأولى.

هذا وقد اندحض بما فى هذه الروايات من تقييد النهى بابتغاء الصلاة فى مسجد غير الثلاثة ما فهمه الظاهرية من الوهابية من عموم النهى عن السفر إلى جميع المواضع غير المساجد الثلاثة، حتى منعوا من شد الرحال لزيارة قبر النبى ﷺ إلا بنية الصلاة فى المسجد، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم.

باب فضيلة مكـة على المدينة فى ثواب الأعمال

قوله: عن ابن جريج إلخ. وقوله: صح عن عمر إلخ. دلالتهما على معنى الباب

---

(١) لم أقف على مخرجه ولكن جزم الحافظين به حجة.

حزم: بسند كالشمس فى الصحة أنه قال: صلاة فى المسجد الحرام أفضل من مائة[1] ألف صلاة فى مسجد النبى ﷺ.

١٦٢١ـ وصح عن عبد الله بن الزبير قال: الصلاة فى المسجد الحرام تفضل على مسجد النبى ﷺ بمائة ضعف. قال ابن عبد البر وابن حزم: فهذان صحابيان جليلان يقولان بفضل المسجد الحرام على مسجد النبى ﷺ، ولا مخالف لهما من الصحابة فصار كالإجماع منهم فى ذلك.

باب جواز القضاء فى المسجد ويكره إقامة الحد فيه

١٦٢٢ـ عن سهل بن سعد أن رجلا قال: يا رسول الله! أ رأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا أ يقتله؟ فتلاعنا فى المسجد وأنا شاهد. أخرجه البخارى، كما فى الفتح (١: ٤٣).

ظاهرة بالتقرير الذى ذكرناه فى الباب الماضى قبل ذلك بباب. والله أعلم بالصواب.

باب جواز القضاء فى المسجد ويكره إقامة الحد فيه

قوله: عن سهل بن سعد إلخ. قلت: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة فإنهما تلاعنا فى المسجد، ولا بد من كون أحدهما كاذبا جانثًا فى يمين غموس. قال فى الهداية فى أدب القاضى: ويجلس للحكم جلوسًا ظاهرًا فى المسجد كيلا يشتبه مكانه على الغرباء وبعض المقيمين، والمسجد الجامع أولى، لأنه أشهر، وقال الشافعى: يكره الجلوس فى المسجد للقضاء، لأنه يحضره المشرك وهو نجس بالنص، وهى ممنوعة عن دخوله، ولنا: أنه كان رسوله ﷺ يفصل الخصومة فى معتكفه (أى فى محبسه من المسجد كما دل عليه حديث سهل بن سعد) وكذا الخلفاء الراشدون (كما سنبينه) كانوا يجلسون فى المساجد لفصل الخصومات، ولأن القضاء عبادة فيجوز إقامتها فى المسجد كالصلاة، ونجاسة المشرك فى اعتقاده لا فى ظاهره، فلا يمنع من دخوله، والحائض تخبر بحالها، فيخرج القاضى إليها أو إلى باب المسجد أو يبعث من يفصل بينها وبين خصمها، كما

---

(١) هكذا لفظ الألف فى الأصل، والصواب إسقاطه، فالحديث ذكر فى "فتح البارى" بغير هذا وهو الموافق للمرفوعات أيضًا.

١٦٢٣- وذكر البخارى تعليقًا: ولا عن عمر عند منبر النبى ﷺ، وقضى شريح والشعبى ويحيى بن يعمر فى المسجد. وذكر الحافظ فى الفتح (١٣٧:١) من وصله.

١٦٢٤- وفيه أيضًا: أخرج الكرابيسى فى أدب القضاء من طريق أبى الزناد، قال: كان سعد بن إبراهيم وأبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم وابنه ومحمد بن صفوان ومحمد بن مصعب بن شرحبيل يقضون فى مسجد رسول الله ﷺ، وذكر ذلك جماعة آخرون.

١٦٢٥- عن أبى هريرة قال: أتى رجل رسول الله ﷺ وهو فى المسجد فناداه فقال: يا رسول الله! إنى زنيت، فأعرض عنه، فلما شهد على نفسه أربعًا

إذا كانت الخصومة فى الدابة اهـ. (أى فيوقف الدابة خارج المسجد) (١١٩:٣).

قال الحافظ فى الفتح: أخرج ابن أبى شيبة من طريق المثنى بن سعيد قال: رأيت الحسن وزرارة بن أوفى يقضيان فى المسجد. وأخرج الكرابيسى فى أدب القضاء من وجه آخر: أن الحسن وزرارة وأياس بن معاوية كانوا إذا دخلوا المسجد للقضاء صلوا ركعتين قبل أن يجلسوا، وقال: قال ابن بطال: استحب القضاء فى المسجد طائفة، وقال مالك: هو الأمر القديم، لأنه يصل إلى القاضى فيه المرأة والضعيف، وإذا كان فى منزله لم يصل إليه الناس لإمكان الاحتجاب، قال: وبه قال أحمد وإسحاق، وكرهت ذلك طائفة، وكتب عمر بن عبد العزيز إلى القاسم بن عبد الرحمان: أن لا تقضى فى المسجد، فإنه يأتيك الحائض والمشرك. وقال الشافعى: أحب إلى أن يقضى فى غير المسجد لذلك، وقال الكرابيسى: كره بعضهم الحكم فى المسجد من أجل أنه قد يكون الحكم بين مسلم ومشرك فيدخل المشرك المسجد، قال: ودخول المشرك المسجد مكروه، ولكن الحكم بينهم لم يزل من صنيع السلف فى مسجد رسول الله ﷺ وغيره، ثم ساق فى ذلك آثارًا كثيرةً اهـ. (١٣٧:١٣).

قوله: عن أبى هريرة إلخ. دلالته على إقامة الحد خارج المسجد ظاهرة. ولا يخفى ما فى إقامة الحد فى المسجد من خشية تلويثه بما عسى أن يخرج من جسد المحدود من الدم وغيره، ومن هتك حرمة المسجد بارتفاع أصوات المحدودين وصياحهم، وأيضًا: فالمسجد

قال: أ بك جنون؟ قال: لا! قال: «اذهبوا به فارجموه». أخرجه البخارى (١٣٨:١٣) مع "فتح البارى".

١٦٢٦– عن طارق بن شهاب قال: أتى عمر بن الخطاب برجل فى حد، فقال: أخرجاه من المسجد ثم اضرباه. أخرجه ابن أبى شيبة وعبد الرزاق وسنده على شرط الشيخين، وذكره البخارى تعليقًا، ويذكر عن على نحوه، وفى سنده من فيه مقال كذا فى "الفتح" (١٣٨:١٣).

محل الرحمة وإقامة الحد من أمارات الغضب، فينبغى كونها خارجة، وكذا كرهها علماؤنا فيه، قال الحافظ فى "الفتح": قال ابن بطال: ذهب إلى المنع من إقامة الحدود فى المسجد الكوفيون والشافعى وأحمد وإسحاق، وأجازه الشعبى وابن أبى ليلى، وقال مالك: لا بأس بالضرب بالسياط اليسيرة، فإذا كثرت الحدود فيلكن ذلك خارج المسجد.

قال ابن بطال: وقول من نزه المسجد عن ذلك أولى، وفى الباب حديثان ضعيفان فى النهى عن إقامة الحدود فى المساجد انتهى. والمشهور فيه حديث مكحول عن أبى الدرداء وواثلة وأبى أمامة مرفوعًا: «جنبوا مساجدكم صبيانكم» الحديث، وفيه: «وإقامة حدودكم» أخرجه البيهقى فى الخلافيات، وأصله فى ابن ماجه من حديث واثلة فقط، وليس فيه ذكر الحدود، وسنده ضعيف. (قلت: عزاه السيوطى إلى ابن ماجه وذكر فيه هذا اللفظ كما مر، وكذا هو فى النسخة الموجودة عندنا، فلعله لم يكن فى نسخة الحافظ) ولابن ماجه من حديث ابن عمر رفعه: «خصال لا تنبغى فى المسجد»، وفيه: «لا يضرب فيه حد» وسنده ضعيف أيضا اهـ. (١٣: ١٣٨ و١٣٩) قلت: والضعيف إذا تعددت طرقه يصلح للاحتجاج به، لا سيما والقياس يعاضده كما ذكرنا آنفا فافهم.

قوله: عن طارق بن شهاب إلخ. قلت: فيه دلالة على قضاء عمر فى المسجد وأمره بإقامة الحد خارجه، لأن الرجل أتى به عنده فى المسجد وسمع قصته ثم قضى بأمر الشرع فيه، وإنما أمر بإخراجه عن المسجد لإقامة الحد، وكذا فعله على رضى الله عنه كما يظهر من لفظ الأثر وهو ما أخرجه ابن أبى شيبة من طريق ابن معقل: أن رجلا جاء إلى على فساره فقال: يا قنبر! أخرجه من المسجد فأقم عليه الحد اهـ. ذكره الحافظ فى "الفتح" (١٣٨:١٣). قلت: وفى الباب حديث آخر أخرجه الترمذى عن ابن عباس مرفوعًا: «لا

باب جواز عقد النكاح فى المسجد

١٦٢٧- عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «أعلنوا هذا النكاح، واجعلوه فى المساجد، واضربوا عليه بالدفوف» أخرجه الترمذى وقال: هذا حديث حسن غريب (١٢٩:١).

باب حكم دخول المسجد متنعلا

١٦٢٨- عن عبد الله بن السائب قال: رأيت النبى ﷺ يصلى يوم الفتح ووضع نعليه عن يساره. رواه أبو داود (١٢٩:١).

١٦٢٩- عن أبى سعيد الخدرى مرفوعًا: «إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى فى نعليه قذرا أو أذى فليمسحه وليصل فيهما». رواه أبو داود (٣٥٨:١) وسكت عنه.

نقام الحدود فى المساجد، ولا يقتل الوالد بالولد» تفرد برفعه إسماعيل بن مسلم المكى (١٦٨:١) قلت: إسماعيل هذا قال فيه ابن سعد، قال محمد بن عبد الله الأنصارى: كان له رأى فتوى وبصر وحفظ للحديث، فكنت أكتب عنه لنباهته، وقال ابن عدى: إنه ممن يكتب حديثه اهـ. من "التهذيب" (٣٣٢:١ و٣٣٣). وضعفه آخرون فهو حسن الحديث.

باب جواز عقد النكاح فى المسجد

قوله: عن عائشة إلخ. قلت: دلالة قوله ﷺ: «واجعلوه فى المساجد»، على معنى الباب ظاهرة. ولأن النكاح فيه معنى العبادة عندنا، فلا ينافى ما بنى المساجد له، والله أعلم.

باب حكم دخول المسجد متنعلا

قوله: عن عبد الله بن السائب إلى آخر الأحاديث. قلت: الأول فيه دلالة على دخول النبى ﷺ المسجد حافيا، والثانى يدل على جواز الدخول متنعلا، والثالث على استحباب الدخول كذلك وحكم ذلك عندنا ما فى "الدر المختار": وينبغى لداخله تعاهد نعله وخفه، وصلاته فيهما أفضل، وقال فى "رد المحتار": وصلاته فيهما -أى فى النعل

١٦٣٠- عن شداد بن أوس قال: قال رسول الله ﷺ: خالفوا اليهود، فإنهم لا يصلون فى نعالهم ولا خفافهم. رواه أبو داود أيضًا وسكت عنه.

والخف الطاهرين- أفضل مخالفة لليهود. "تاتار خانية". (قلت: وأفضلية الصلاة فيهما يستدعى أفضلية دخول المسجد متنعلا كما لا يخفى). لكن إذا خشى تلويث فرش المسجد بها ينبغى عدمه وإن كانت طاهرة، وأما المسجد النبوى فقد كان مفروشًا بالحصى فى زمنه ﷺ بخلافه فى زماننا، ولعل ذلك محمل ما فى "عمدة المفتى" من أن دخول المسجد متنعلا من سوء الأدب فتأمل اهـ. من "بذل المجهود" (١:٣٥٨).

قال سيدى الخليل: دل هذا الحديث -أى حديث شداد- على أن الصلاة فى النعال كانت مأمورةً لمخالفة اليهود، وأما فى زماننا فينبغى أن تكون الصلاة مأمورةً لها حافيًا (وكذا دخول المسجد) فمخالفة النصارى، فإنهم يصلون متنعلين اهـ. قلت: وكذا يدخلون كنائسهم متنعلين فيلزمنا أن نخالفهم ولا ندخل مساجدنا كذلك بل حفاة خالعى النعال، والله تعالى أعلم.

تم الجزء الخامس بتوفيق الله و عونه

ويليه الجزء السادس وأوله: أبواب الوتر

* * *

فهرس الجزء الخامس من إعلاء السنن

الموضوع — الصفحة

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف علي التهانوي رحمه الله

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء السادس

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايست، كراتشي ٥، پاكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٤ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشي

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D/٤٣٧ گارڈن ایسٹ کراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

ابواب الوتر

باب وجوب الوتر، وبيان وقتـــه

١٦٣١- عن: بريدة رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا، الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا، الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا» رواه أبو داود (١:٥٣٤) وسكت عنه، ورواه الحاكم فى "المستدرك" وصححه (١:٣٠٦) وقال: أبو المنيب العتكى مروزى ثقة يجمع حديثه ولم يخرجاه، وقال النيموى (التعليق الحسن ٢:٤): "والحق أن إسناده حسن وإليه ذهب ابن الهمام" اهـ.

باب وجوب الوتر، وبيان وقتـــه

قوله: عن بريـــدة إلخ. قلت: أبو المنيب اسمه عبيد الله بن عبد الله، قال الزيلعى: وثقه ابن معين أيضًا، وقال ابن أبى حاتم: سمعت أبى يقول: هو صالح الحديث وأنكر على البخارى إدخاله فى الضعفاء، وتكلم فيه النسائى وابن حبان والعقيلى اهـ (١:٢٧٥). قلت: وتكلم فيه البيهقى أيضًا وأبو أحمد الحاكم، وقال ابن الدورقى وغيره عن ابن معين: ثقة، وقال حامد بن آدم: روى عنه ابن المبارك أحاديث فى السنن، وقال عباس بن مصعب: رأى أنسًا وروى عن جماعة من التابعين وهو ثقة، وقال ابن عدى: لا بأس به عندى، وقال النسائى: ثقـة، وقال فى موضع آخر: ضعيف، وقال الآجرى عن أبى داود: ليس به بأس، وقال العقيلى: لا يتابع على حديثه، كذا فى "تهذيب التهذيب" (٧:٢٧).

قلت: فكلام النسائى فيه مضطرب، وكلام العقيلى هين وكذا كلام غيره،

١٦٣٢- عن: الأشعث بن قيس قال: «تضيفت عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فقام فى بعض الليل فـذكر قصةً قال: ثم نادانى يا أشعث! قلت: لبيك! قال: احفظ عنى ثلاثا حفظتهن عن رسول الله ﷺ، لا تسأل الرجل فيم يضرب

وبالجملة فهو حسن الحديث، والحديث فيه دلالة على وجوب الوتر لما فيه من الوعيد الشديد على تركه، وهو قوله عليه السلام: «ليس منا»، مثل هذا لا يقال إلا فى حق تارك فرض أو واجب، ولا سيما وقد تأكد ذلك بالتكرار ثلاث مرات، ومثل هذا الكلام بهذه التأكيدات لم يأت فى حق السنن، فسقط قول الخطابى: "الأصل عدم الوجوب حتى يقوم دليله" فهذا القائل قد وقف على دليله ولكنه اتبع هواه لغيره، فالحق أحق أن يتبع كذا قال العينى فى "العمدة" (٣:٤١٢).

وقال بعض الناس: قوله ﷺ: «فليس منا» حمله على الوعيد مشكل، فإنه يحتمل التأكيد أيضاً وقد قال به الجمهور اهـ. قلت: كون اللفظ للوعيد لا ينكر، وإنكاره مكابرة لأنه هو الأصل المتبادر منه، كيف وأى وعيد أشد من نفى الرسول وإخراجه أحدا عن جماعته؟ وما ذكره من احتمال التأكيد مجاز، لأن اللفظ لا يدل عليه وضعاً، وإنما يدل عليه لاشتماله على الوعيد، وخلاف الأصل لا يصار إليه إلا لصارف عن حمل اللفظ على الحقيقة، وكون اللفظ محتملا للمجاز لا يضر الاستدلال بالحقيقة أصلا عند انتفاء القرينة الصارفة عنها، كما لا يخفى على من له أدنى نظر فى الأصول، فلا حاجة إلى الجواب الذى حكاه بعض الناس عن الشيخ بأن ذوق المجتهد قد شهد بالوجوب فاختاره اهـ. هذا، وما ذكر الجمهور من القرائن الدالة فى زعمهم على صرف قوله عليه السلام: «فليس منا» عن حقيقة الوعيد سيأتى الجواب عنه إن شاء الله تعالى، فالحق ما قاله الشيخ فى "جامع الآثار" (ص-٣٩): إن تعلق الوعيد أمارة الوجوب اهـ.

قوله: "عن الأشعث بن قيس إلخ". قلت: قوله: "ولا تنم إلا على وتر" فيه دلالة على وجوب الوتر فإن معناه لا تنم كل الليل إلا على وتر، والنهى فى الأصل للتحريم فكان النوم كل الليل بدون الوتر حراما، وهذا يستدعى وجوبه كما لا يخفى، فإن قيل: معناه لا تشتغل بالنوم إلا بعد الفراغ من الوتر والإيتار أول الليل ليس بواجب. قلت: حمله على هذا المعنى يأباه ما كان عليه عمر رضى الله عنه من الإيتار فى آخر الليل كما سيأتى، وبعيد

امرأته، ولا تسأله عمن يعتمد من إخوانه ولا يعتمدهم، ولا تنم إلا على وتر. أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٤:١٧٥) وصححه، وأقره عليه الذهبى فى تلخيصه..

١٦٣٣- عن: خارجة بن حذافة العدوى قال: خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: «إن الله قد أمدكم بصلاة هى خير لكم من حمر النعم وهى الوتر، فجعلها لكم فيما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر»: أخرجه الحاكم فى

عن مثله أن يخالف فى عمله الأمر الذى حفظه عن رسول الله ﷺ، وأيضًا: فإن الإيتار أول الليل كما ليس بواجب ليس بأفضل أيضًا إلا فى حق من لا يثق بنفسه، وسياق حديث عمر هذا يشعر بكون الحكم عامًا فيبعد حمل النهى على التنزيه، فإن ترك الإيتار أول الليل لا يكره مطلقًا، فالحمل على ما قلنا أشبه وأقرب إلى الصواب كيلا تتضاد الآثار.

قوله: "عن خارجة بن حذافة إلى قوله: عن أبى تميم الجيشانى إلخ". قلت: والاستدلال بها من وجهين، أحدهما لما فى حديث أبى بصرة من قوله ﷺ: «فصلوها فيما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر»، بصيغة الأمر، ومطلق الأمر للوجوب، والثانى أنه سماها زيادة، والزيادة على الشيء لا تتصور إلا من جنسه، فأما إذا كان غيره فإنه يكون قرآنًا لا زيادةً، ولأن الزيادة إنما تتصور على المقدر وهو الفرض، فأما النفل فليس بمقدر فلا تتحقق الزيادة عليه "بدائع" (١:٢٧). وأيضًا: فإن الزيادة من الله تعالى لا تكون نفلا، وإنما تكون ذلك إذا كان من النبى ﷺ بشرط عدم المواظبة، وزيادة الوتر نسبها النبى ﷺ إلى الله تعالى فلا يكون ذلك إلا واجبا قاله العينى فى "العمدة" (٣:٤١٤).

وأورد عليه (أى على الاستدلال المذكور) العلامة الحافظ شمس الدين بن عبد الهادى الحنبلى فى "التنقيح للتحقيق" بأن لفظ "زادكم صلاة" لا يلزم أن يكون المزاد من جنس المزاد فيه، يدل عليه ما رواه البيهقى بسند صحيح عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه مرفوعًا: إن الله تعالى زادكم صلاةً إلى صلواتكم هى خير لكم من حمر النعم ألا وهى الركعتان قبل صلاة الفجر انتهى. رواه عن الحاكم بسنده، قال: وهو حديث صحيح، ثم نقل عن ابن خزيمة أنه قال: لو أمكننى أن أرحل فى هذا الحديث لرحلت اهـ كذا فى "نصب الراية" (١:٢٧٥).

"المستدرك" (١:٣٠٦) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وصححه الذهبى أيضًا فى تلخيصه وقال تبعا للحاكم: تركاه لتفرد التابعى عن الصحابى اهـ. قلت: كأنه يشير إلى أن خارجة لم يرو عنه غير ابن أبى مرة وليس كذلك، فقد روى عنه عبد الرحمن بن جبير أيضًا عند المصريين، وخارجة هذا كان أحد

والجواب عنه: أن كون المزاد فيه هو الأصل المتبادر منه وإنكار ذلك مكابرة، وإنما لم نقل بوجوب ركعتى الفجر لأن لفظ الزيادة فى حقهما لم يرو إلا فى هذه الرواية الفردة ولم يوجد لها متابع، بخلاف لفظ الزيادة الوارد فى حق الوتر فإنه بلغ حد الشهرة، فقد رواه خارجة بن حذافة، وأبو سعيد الخدرى، وأبو بصرة، وأسانيدها جيدة حسان كما ذكرناه فى المتن.

ورواه ابن عباس عند الدارقطنى: أن النبى ﷺ خرج عليهم ترى البشر والسرور فى وجهه فقال: «إن الله قد أمدكم بصلاة هى الوتر»، قال الدارقطنى: النضر أبو عمر الخزاز ضعيف (١:١٧٤)، قلت: قال فيه أبو زرعة: لين الحديث، وقال الترمذى: تكلم فيه بعضهم، وقال ابن عدى: ومع ضعفه يكتب حديثه. - من "التهذيب" ملخصًا (١٠:٤٤٢) فليس هو ممن أجمع على تركه وهو صالح للاستشهاد.

ورواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: مكثنا زمانًا لا نزيد على الصلوات الخمس، فأمرنا رسول الله ﷺ فاجتمعنا فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «إن الله قد زادكم صلاةً فأمرنا بالوتر». قال الدارقطنى: محمد بن عبيد الله العرزمى ضعيف اهـ (١:١٧٤). قلت: بل هو مختلف فيه، ضعفه الناس لشيء فى حفظه، قال ابن أبى مذعور عن وكيع: كان العرزمى رجلا صالحًا ذهبت كتبه فكان يحدث حفظا فمن ذلك أتى بالمناكير، وقال الساجى: صدوق منكر الحديث، وروى عنه الثورى وشريك وشعبة (وهو لا يروى إلا عن ثقة) كذا فى "التهذيب" (٩:٣٢٢) ملخصًا، وروى عنه إمامنا أبو حنيفة الإمام الأعظم أيضًا كما فى "جامع مسانيد الإمام" (٢:٣٥١)، وشيوخه ثقات عندنا كلهم، فالحديث حسن صالح للاستشهاد، ولا سيما وللعرزمى متابع فيه، فقد رواه أحمد فى "مسنده" عن الحجاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب كما فى "نصب الراية" (١:٢٧٤) وذكرنا غير مرة أن الحجاج حسن الحديث.

الفرسان، قيل: كان يعد بألف فارس، وأمد به عمر عمرو بن العاص فشهد معه فتح مصر واختط بها، وكان على شرطة عمرو بن العاص (فهو صحابى معروف) ولكن لم يرو عنـــه غير المصريين، كذا فى "الإصابة" للحافظ ابن حجر (٢:٨٤) وقال أبو زيد فى "كتاب الأسرار": هو حديث مشهور كذا فى "العمدة" للعينى اهـ (٣:٤١٣).

ورواه عقبة بن عامر وعمرو بن العاص عند إسحاق بن راهويه فى "مسنده"، وقال: أخبرنا سويد بن عبد العزيز ثنا قرة بن عبد الرحمن عن يزيد ابن أبى حبيب عن أبى الخير مرثد بن عبد الله عن عقبة بن عامر وعمرو بن العاص عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله عز وجل زادكم صلاة هى لكم خير من حمر النعم الوتر، وهى لكم فيما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر». ومن طريق ابن راهويه رواه الطبرانى فى "معجمه" كذا فى "نصب الراية" (ص-السابق). قلت: وهذا إسناد حسن.

ورواه أيضًا عبد الله بن أبى أوفى، أخرج حديثه البيهقى فى "الخلافيات" من رواية أحمد بن مصعب: حدثنا الفضل بن موسى (هو السينانى) حـــدثنا أبو حنيفة عن أبى يعفور عن عبد الله بن أبى أوفى عن النبى ﷺ قال: «إن الله زادكم صلاةً وهى الوتر» كـــذا فى "العمدة" للعينى (١:٤١٥)، وأحمد بن مصعب ذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: يروى عن الفضل بن موسى وأهل بلده وعن العراقيين، حدثنا عنه محمد بن محمود بن عدى وإبراهيم بن نصر العنبرى، فتبين أنه معروف كذا فى "اللسان" (١:٢١١)، وفضل بن موسى حافظ ثقة من رجال الجماعة "تقريب" (ص-١٦٩) له ذكر فى "تـــذكرة الحفاظ" للذهبى، وأبو حنيفة، وأبو يعفور اسمه وقدان أو واقد من رجال الجماعة ثقة "تقريب" (ص-٢٣٠)، وفى "التهذيب": أدرك المغيرة بن شعبة وروى عن ابن عمر وابن أبى أوفى وعرفجـــة بن شريح وغيرهم اهـ (١١:١٢٣). قلت: وصحح الترمذى حديث أب يعفور عن ابن أبى أوفى فى أكل الجراد وحسنه فى "جامعه" (٢:٤) وهـــذا يدل على سماعه منه عند الترمذى والله أعلم.

ورواه ابن عمر عنـــد الدارقطنى فى غرائب مالك بلفظ: خرج رسول الله ﷺ محمرا وجهه يجر ردائه فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «يا أيها الناس! إن الله

١٦٣٤- عن: أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى زادكم صلاة وهى الوتر» رواه الطبرانى فى مسند الشاميين، وقال الحافظ فى "الدراية": إسناده حسن (ص-١١٢).

تعالى زادكم صلاةً إلى صلاتكم وهى الوتر». وفيه حميد بن أبى الجون الإسكندرانى، قال الدارقطني: ضعيف كذا فى "نصب الراية" (١:٢٧٥) قلت: ذكرناه اعتضاداً فإن الضعيف إذا كان لما رواه شاهد أوشواهد صلح للاعتضاد.

فهؤلاء تسعة أو ثمانية من الصحابة يروون لفظ الزيادة فى الوتر، ولم يثبت مثل ذلك فى ركعتى الفجر إلا فيما رواه البيهقي عن الحاكم برواية أبى سعيد رضي الله عنه فقط، فلم نقل بوجوبهما لكون الحديث شاذا غريبا فيما يعم به البلوى وإن كان سنده صحيحًا، على أن لفظ الزيادة المروى فى الوتر لم نجد له معارضا، بل وجدنا فى الروايات ما يؤيده، معنًى، كقوله ﷺ: «الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا». وقوله: «الوتر حق واجب». وقوله: «أوتروا صلاة الليل»، بصيغة الأمر ونحوها، بخلافه فى سنة الفجر فقد وجدنا فيهما ما يعارضه، منه ما أخرجه الشيخان واللفظ للبخارى عن عائشة قالت: "لم يكن النبى ﷺ على شيء من النوافل أشد تعاهداً منه على ركعتى الفجر" (١:١٥٦) فعدتها من النوافل وهو ينافى زيادتها على الفرائض وكونها من جنس المزاد فيه، ومنه ما أخرجه الحاكم عن أم حبيبة مرفوعا: "من صلى ثنتي عشرة سجدة تطوعًا بنى الله له بيتا فى الجنة". وصححه هو والذهبى (١:٣١٢). وذكر منها ركعتى الفجر فى طريق أخرى عن أم حبيبة نفسها مرفوعا (١١:٣١١) وصححه هو والذهبى على شرط مسلم أيضا، وأخرج الترمذى والنسائي واللفظ للترمذى وقال: حسن صحيح بلفظ: "من صلى فى كل يوم ثنتى عشرة ركعةً تطوعا من غير الفريضة بنى الله له بيتا فى الجنة، أربعا قبل الظهر، وركعتين قبل صلاة الغداة" وفيه دلالة على كونها تطوعا، فهذا هو الصارف للفظ الزيادة المروى فى حديث أبى سعيد عن الحقيقة، ولأجله لم نقل بوجوب ركعتى الفجر، ولم يوجد مثل هذا الصارف فى باب الوتر، فحملنا لفظ الزيادة فيه على الحقيقة وقلنا بوجوبه فافهم، على أن سنة الفجر كما ورد لفظ الزيادة فى رواية فردةٌ غريبة فى حقها، فكذا ورد فى مذهبنا رواية شاذة بوجوبها أيضا، قال فى "الدر": وقيل بوجوبها فلا يجوز

١٦٣٥- عن: أبي تميم الجيشاني: أن عمرو بن العاص خطب الناس يوم الجمعة فقال: إن أبا بصرة حدثني أن النبي ﷺ قال: «إن الله زادكم صلاةً وهي الوتر فصلوها فيما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر». قال أبو تميم: فأخذ بيدي أبو ذر فسار في المسجد إلى أبي بصرة، فقال له: أنت سمعته من رسول الله ﷺ يقول ما قال عمرو؟ قال أبو بصرة: أنا سمعته من رسول الله ﷺ، رواه أحمد والحاكم والطبراني وإسناده صحيح "آثار السنن" (٢:٥) وقال الحافظ في

صلاتها قاعداً ولا راكبًا اتفاقًا بلا عذر على الأصح بخلاف باقي السنن وتقضى إذا فاتت معه (أي مع الفرض) بخلاف الباقي اهـ. قال الشامي: قوله: "وقيل بوجوبها"-وهو ظاهر النهاية وغيرها، "خزائن" قلت: وإليه يميل كلام "البحر" (١:٦٠٧) فاندفع الإشكال واندحض الاعتدال، وظهر غاية مراعاة الحنفية لدلالات الأحاديث ودرجاتها ولله الحمد. فإن قيل: هب إن الزيادة تقتضي كون المزاد من جنس المزاد فيه ولكن لا تقتضي اتحادهما من جميع الوجوه[1] والجنسية تحصل باشتراكهما في حقيقة الصلاة فلم يكن في لفظ الزيادة دلالة على وجوب الوتر.

قلت: يأبى ذلك المعنى ما ذكرناه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال:

---

(١) ومثل له الشيخ وسبقه إليه أبو بكر بن العربي في شرح الترمذي له (٢:١٩٣) بما إذا ابتاع بدرهم فلما قضاه زاده ثمنا أو ربعا إحسانا كزيادة النبي ﷺ لجابر في ثمن الجمل، فإنها زيادة وليست بواجبة اهـ. وفيه أنه لو أريد أنها ليست بواجبة قبل الزيادة فمسلم وهو لا يضرنا، وإن قيل: إنها ليست بواجبة بعد الزيادة أيضًا فغير مسلم، لأن الزيادة في الثمن والمبيع تلتحق بالعقد عندنا وتصير كالثمن والمبيع الواجب، وليس ذلك هبة مستأنفة كما زعمه الشافعي وزفر، وكذا الزيادة في المهر، والمسألة مذكورة بدلائلها في كتب الفقه.

وأجاب صاحب البدائع عن أصل الإشكال بما نصه: لا يقال: إنها زيادة على الفرض لكن في الفعل لا في الوجوب لأنهم كانوا يفعلونها قبل ذلك (أي قبل الزيادة)، ألا ترى أنه قال: «ألا ترى وهي الوتر» ذكرها معرفة بحرف التعريف، ومثل هذا التعريف لا يحصل إلا بالعهد، ولذا لم يستفسروها، ولو لم يكن فعلها محموداً لاستفسروا، فدل أن ذلك في الوجوب لا في الفعل، ولا يقال: إنها زيادة على السنن لأنها كانت تؤدى قبل ذلك بطريق السنة اهـ (١:٢٧١). قلت: ولكن قوله: كانت تؤدى قبل ذلك بطريق السنة محل نظر، لاحتمال أن تكون تؤدى بطريق النفل، وأيضًا فلا دليل على كون اللام في قوله: «ألا وهي الوتر» للعهد، لم لا يجوز أن يكون للجنس؟ وأما عدم استفسار الصحابة عن كيفيتها فلاعتمادهم على عادته ﷺ في البيان عند الحاجة، فالحق في الجواب ما قاله الشيخ.

"الدراية" (ص١١٢): وقد رواه ابن لهيعة عن عبد الله بن هبيرة عن أبى تميم عن عمرو بن العاص عن أبى بصرة، أخرجه الحاكم ولم ينفرد به ابن لهيعة بل أخرجه أحمد والطبراني من وجهين جيدين عن ابن هبيرة اهـ. قلت: فبطل تضعيف بعضهم حديث أبى بصرة وإعلاله إياه بابن لهيعة مع أنه حسن الحديث كما قد مر غير مرة.

«مكثنا زمانا لا نزيد على الصلوات الخمس فأمرنا رسول الله ﷺ فاجتمعنا. فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: إن الله قد زادكم صلاةً، فأمرنا بالوتر». وقد ذكرنا أيضًا أنه حديث حسن وسياق ذلك مشعر بكون الوتر ملحقا بالفرائض لقول الصحابى: مكثنا زمانا لا نزيد على الصلوات الخمس إلخ. وهو يفيد أن الصحابى فهم من قوله ﷺ: «إن الله قد زادكم صلاةً» زيادتها على الفرائض الخمس، وأنها ملحقة بها، وقرينة ذلك أمره ﷺ الصحابة بالاجتماع، وبيان تلك الزيادة فى خطبته، وفيه من الاهتمام بشأن هذه الزيادة ما يقتضى وجوبها، وكذلك فعل عمرو بن العاص رضى الله عنه واهتم بشأن هذه الزيادة فبينها فى خطبته على رؤوس الأشهاد: إن أبا بصرة حدثنى أن النبى ﷺ قال: «إن الله زادكم صلاة وهى الوتر، فصلوها ما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر». وقد تقدم، ولما تعين حمل قوله: "زادكم صلاة" على هذا الوجه فى حديث عمرو بن شعيب، حملنا عليه جميع الأحاديث التى ورد فيها هذا اللفظ ونحوه، لا سيما إذا انضم إليه ما ورد من الوعيد على ترك الوتر والأمر بقضائه كما سيأتى.

وحاصل هذا الجواب: أن مجرد لفظ الزيادة لا ينتهض دليلا على الوجوب بل مع القرائن الدالة على أن المراد بها إلحاق الوتر بالفرائض، وبهذا خرج جواب آخر عن إيراد صاحب "التنقيح" برواية أبى سعيد مرفوعًا، وفيه لفظ: "زادكم صلاة إلى صلاتكم" فى حق ركعتى الفجر، فنقول: إنا لم نستدل على وجوب الوتر بلفظ الزيادة، فحسب بل باهتمام النبى ﷺ والصحابة بعده ببيان تلك الزيادة، فهم الصحابة منه كونها ملحقة بالفرائض وغير ذلك من القرائن، ولم يوجد مثله فى ركعتى الفجر فلم نقل بوجوبها، هـذا معنى ما قاله الشيخ أدام الله ظله.

١٦٣٦– عن: أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الوتر حق واجب على كل مسلم» الحديث، أخرجه أحمد وابن حبان وأصحاب السنن إلا الترمذى كذا فى "الدراية" للحافظ (ص–١١٣). قلت: ولفظ "واجب" ليس عند أصحاب السنن فلعله عند ابن حبان، وقال الحافظ فى "الفتح" (٢: ٤٠٠): أخرجه أبو داود والنسائى وصححه ابن حبان، والحاكم اهـ. قلت: وأخرجه الدارقطنى (١: ١٧١) أيضًا بلفظ واجب، وفى "التعليق المغنى": رواته كلهم ثقات، وصحح أبو حاتم والذهلى والدارقطنى فى العلل، والبيهقى وغير واحد وقفه، وهو الصواب اهـ. قلت: قد ذكرنا فى "المقدمة" أن رفع الثقة حديثا وقفه غيره ولو أكثر منه حفظا وعددا أرجح، والحكم له لكونه زيادة من الثقة لا تنافى رواية الثقات فتقبل اهـ.

قوله: "عن أبى أيوب الأنصارى إلخ". قلت: دلالته على وجوب الوتر ظاهرة، وأورد عليه بعض الناس أن الفرق بين الواجب والفرض اصطلاح حادث لم ينقل عن الصحابة فى شيء من الأحكام لا دلالةً ولا صراحةً، فيبعد حمل الواجب فى الحديث على المعنى المصطلح، بل الظاهر حمله على معنى الفرض، وهو يستدعى كون الوتر فرضا على الصحابة لانتفاء الظنية فى حقهم إذا سمعوا من النبى ﷺ كون الشيء واجبا، وهذا باطل لما ثبت عن على عدم تحتمه كتحتم الصلوات المكتوبة، وعن عبادة نفى وجوبه. ورد بأن الظنية تكون تارةً فى الطريق، وهى منتفية فى حق الصحابة لوصول الدليل منه ﷺ إليهم بلا واسطة، وتكون تارة فى الدلالة وهى مشتركة بيننا وبينهم، ولفظ الواجب وإن وصل إليهم منه ﷺ بلا واسطة وكان قطعى الثبوت فى حقهم ولكن دلالته على التحتم كتحتم الفرائض ظنية، لأن الوجوب فى اللغة اللزوم مطلقًا ولم يسأل أحد من الصحابة رسول الله ﷺ عن معنى كون الوتر لازمًا هل هو كلزوم الفرائض الخمس أو دونه؟ فبقى دلالته على الفرضية ظنية عندهم، ولايلزم كون هذا الظنى فرضًا فى حقهم ليلزم من انتفائه انتفاء الوجوب.

وبالجملة: فحقيقة الوجوب المصطلح عليه كانت موجودة فى الصحابة وإن لم يكن هذا العنوان موجودا فى اصطلاحهم، كذا قاله الشيخ طال بقاؤه. وهــذا معناه

١٦٣٧- عن: ابن محيريز: أن رجلا من بنى كنانة يدعى المخدجى سمع رجلا بالشام يدعى أبا محمد يقول: «إن الوتر واجب»، الحديث، وسنذكره مفصلا فى الحاشية، أخرجه أبو داود وسكت عنه، وقال المنذرى: قال أبو عمر النمرى: لم يختلف عن مالك فى إسناد هذا الحديث وهو صحيح ثابت، وأبو محمد له صحبة وكان بدريا اهـ. من "عون المعبود" (١:٥٣٤)، وأخرجه ابن حبان أيضًا فى صحيحه وذكر المخدجى فى الثقات كذا فى "نصب الراية" (١:٢٧٦).

وعلى التنزل فلا محذور فى كون الوتر فرضًا عند بعض الصحابة دون غيرهم، فمن سمع من لسان النبى ﷺ أن الوتر حق واجب، ذهب إلى فرضيته، ومن لم يسمع ذلك بلا واسطة، ذهب إلى نفيها، ونفى هذا الصحابى الفرضية وإن كان يستلزم نفى الوجوب أيضًا، ولكن قول الآخر بفرضيته يفيد الوجوب المصطلح فى حقنا لوصوله إلينا بخبر الآحاد، لا يقال: لو كان الوتر فرضا عند بعضهم لصار المفروض ست صلوات فى كل يوم وليلة عنده، وزيادة الوتر على الخمس نسخ لها، ولا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد. لأنا نقول: إن عدم جواز ذلك إنما هو فى حقنا، وأما فى حق الصحابة فلا، لأن خبر الواحد فى حقهم هو خبر الرسول وهو قطعى كمثل الكتاب فلا إشكال، وبما ذكرنا من جواب الشيخ أولا وعلى التنزل ثانيا اندحض ما قاله الحافظ فى "الفتح": إنه يحتاج من احتج به إلى أن يثبت أن لفظ حق بمعنى واجب فى عرف الشارع، وأن لفظ واجب بمعنى ما ثبت من طريق الآحاد اهـ (٢:٤٠٦).

قوله: "عن ابن محيريز إلخ". وتمامه قال المخدجى: فرحت إلى عبادة بن الصامت فأخبرته، فقال عبادة: كذب (أى أخطأ) أبو محمد، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد، فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئا استخفافًا بحقهن كان له عند الله عهدًا أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن فليس له عهد، إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة اهـ». وفيه استدلال عبادة على عدم وجوب الوتر، وجهه أن الله تعالى جعل العهد لمن جاء بهن فيفيد دخوله الجنة وإن لم يأت بغيرهن ومنه الوتر، والجواب عنه أن مثل ذلك وارد فى أحاديث كثيرة، كقوله ﷺ: «من قال لا إله إلا الله دخل

١٦٣٨ـ عن: عاصم بن ضمرة عن علي، قال: «إن الوتر ليس بحتم كصلاتكم المكتوبة ولكن رسول الله ﷺ أوتر، ثم قال: يا أهل القرآن! أوتروا فإن الله وتر يحب الوتر» أخرجه الحاكم في "المستدرك" (١: ٣٠٠)، وسكت عنه هو والذهبي، والترمذي وقال: حديث علي حسن اهـ (١: ٦٠).

١٦٣٩ـ عن: عبد الله بن مسعود رضي الله عنه رفعه: «الوتر واجب على كل مسلم» أخرجه البزار وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف، وذكر البزار أنه تفرد

الجنة»، وهذا وعد لمن قال ذلك وإن لم يجئ بغيرها، فهل يستدل به على عدم فرضية الفرائض من الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها؟ ويقال: فهم عبادة من قوله: «الوتر واجب» وجوبه كوجوب الصلوات الخمس فأنكره وخطأه في ذلك، ولم يرد أبو محمد هذا الوجوب بل أراد اللزوم دون لزوم الخمس، ويرد ههنا أيضاً من الإشكال على معنى الوجوب مثل ما ورد في حديث أبي أيوب سابقاً، والجواب الجواب فتذكر، أو يقال: إن الوتر ليس بخارج من الصلوات الخمس بل هو تابع لصلاة العشاء.

قوله: "عن عاصم بن ضمرة إلخ". قال الشيخ أبو الطيب في شرح الترمذي: ليس فيه نفي الحتم المطلق بل نفي الحتم الخاص وهو حتم كحتم المكتوبة، فيفيد أنه واجب، ولو كان سنة لما أفاد هذا التشبيه على هذا الوجه فائدة معتدة بها اهـ (١: ٤٢٩). والأثر أخرجه الترمذي بلفظ: «الوتر ليس بحتم كصلاتكم المكتوبة، ولكن سنة سنها رسول الله ﷺ اهـ». واستدل به الخصم على نفي وجوبه وكونه سنة، والجواب عنه أن معنى قوله. "سن" شرع. وسيأتي في باب الزكاة: «سن فيما سقت السماء والعيون أو كان عشريا العشر»، وقد فسروه بشرع اتفاقاً، ولا دليل على أنه أراد به الاستنان المقابل للوجوب، كيف؟ وقد كان الوتر في حقه ﷺ واجباً عند الخصم أيضاً، وأما قوله: «إن الله وتر يحب الوتر» فالمحبة لا يقتضي أن لا يكون واجباً، لأن المحبوب هوالمناسب والواجب مناسب أي مناسب، فلا تكون المحبة قرينة على الندب والسنة الاصطلاحية فافهم.

ووجه تأويلنا في قول علي رضي الله عنه ما في قوله ﷺ: «فأوتروا يا أهل القرآن» من الأمر، وهو للوجوب في الأصل، قال العيني في "العمدة": فإن قلت: قال الخطابي: تخصيصه بأهل القرآن بالأمر فيه يدل على أن الوتر ليس بواجب، ولو كان واجبا لكان

به كذا فى "الدراية" (ص-١١٣). قلت: هو مختلف فيه، وثقه شعبة وروى عنه، وقال ابن عدى: للجعفى حديث صالح وقد احتمله الناس ورووا عنه، ولم يختلف أحد فى الرواية عنه، وعن الثورى قال: ما رأيت أورع فى الحديث منه اهـ من "الجوهر النقى" (١:٧٠). فالحديث حسن.

عامًا، وأهل القرآن فى عرف الناس هم القراء والحفاظ دون العوام.

قلت: أهل القرآن بحسب اللغة يتناول كل من معه شيء من القرآن فيدخل فيه الحفاظ وغيرهم (ومعناه فأوتروا أيها المسلمون! فإن أهل القرآن لقب لأهل الإسلام، كما أن أهل التوراة والإنجيل لقب للنصارى واليهود)، على أن القرآن كان فى زمنه ﷺ مفرقا بين الصحابة (أى فلم يكن الحفاظ إلا القليل، وقد ثبت أنه ﷺ أمر بالوتر فى خطبته على رؤوس الأشهاد، فإن كان وجوبه خاصا بالحفاظ دون غيرهم لم يخاطب الصحابة كلهم بقوله: «إن الله زادكم صلاة هى الوتر» وبهذا التأويل الفاسد لا يبطل مقتضى الأمر الدال على الوجوب اهـ (٣:٤١٣).

وقال شيخنا فى "الثواب الحلى حاشية الترمذى" فى قوله ﷺ: «فأوتروا يا أهل القرآن» ما نصه: قلت: الأمر للوجوب ولا يضرنا قول على «إنه سنة أو ليس بحتم» لأنه لا يقاوم المرفوع، ولا يضر كون رواية سفيان (مجردةً عن الجملة المرفوعة) فقد أتى بالزيادة وهى لا تنافى سكوت سفيان عنها، وزيادة الثقة مقبولة فافهم. واستبعد بعض الناس حمل حديث على، على الوجوب المصطلح عليه بكون هذا الاصطلاح حادثًا وقد ذكرنا جوابه قبل فى حديث أبى أيوب فتذكر. وأيضًا: فإنا لا ندعى أنه رضى الله عنه أراد بقوله: "سن" الوجوب المصطلح عليه، بل نمنع كونه أراد به السنة المصطلح عليها، وإنما أراد به كونه مشروعًا، وهذا لا ينافى الوجوب المصطلح، ولا يفيد معنى السنة المصطلح عليه كما زعمه الخصم. قال: وسياق على رضى الله عنه عندى يناسب السنة المؤكدة وظاهر فى هذا المعنى، وفائدة التشبيه (فى قوله: «ليس بحتم كحتم صلاتكم المكتوبة») بيان تأكيد الوتر لئلا يظن الاستحباب المؤكد اهـ. قلنا: إن أراد ظهور هـذا المعنى فى قول على فهو ممكن التسليم لو حملنا قوله: "سن" على المعنى المصطلح عليه، وإن أراد فى قوله ﷺ: «فأوتروا يا أهل القرآن» فغير مسلم، لأن الأمر ظاهره الوجوب، وحمل الراوى الحديث على معنى

١٦٤٠– عن: أبى هريرة مرفوعًا: «من لم يوتر فليس منا» أخرجه أحمد وإسناده ضعيف، كذا فى "الدراية"، وفى "نصب الراية" (١:٢٧٥): هو منقطع، قال أحمد: لم يسمع معاوية بن قرة عن أبى هريرة شيئا، والخليل بن مرة ضعفه يحيي والنسائى، وقال البخارى: منكر الحديث اهـ. قلت: معاوية هذا من رجال الجماعة ثقة، وقد لقى من الصحابة كثيرا، فلا يضرنا إرساله، والخليل بن مرة قال أبو زرعة: شيخ صالح، وقال ابن عدى: هو فى جملة من يكتب حديثه، وذكره ابن شاهين فى المختلف فيهم، ثم قال: وهو عندى إلى الثقة أقرب، ثم ذكره فى الثقات، فذكر عن أحمد بن صالح المصرى أنه قال: «ما رأيت أحدا يتكلم فيه ولم أر أحدا تركه وهو ثقة» اهـ ملخصا من "التهذيب" (٣:١٨٠ و١٠:٢١٦) فالحديث منقطع حسن، وله شاهد صحيح من حديث بريدة وقد ذكرناه.

١٦٤١– عن: أبى سعيد رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «أوتروا قبل أن تصبحوا» أخرجه "مسلم" كما فى "نصب الراية" (١:٢٧٥).

١٦٤٢– عن: ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعًا: «بادروا الصبح بالوتر» أخرجه "مسلم" أيضًا "نصب الراية" (١:٢٧٥).

١٦٤٣– عن: جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «من خاف أن لا يقوم من

باجتهاده لا يمنع تأويله بغير ذلك المعنى كما ذكرناه فى "المقدمة"، وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله: وقول على لا يضرنا لأنه لا يقاوم المرفوع، وبعد ذلك كله فدلالة أثر على هذا وكذا دلالة أثر ابن مسعود مرفوعًا على وجوب الوتر ظاهرة.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قلت: فيه الوعيد على ترك الوتر، وتعلق الوعيد أمارة الوجوب، فدلالته على الباب كدلالة حديث بريدة سابقا ظاهرة.

قوله: "عن أبى سعيد إلخ".

قوله: "عن ابن عمر إلخ". قلت: قوله ﷺ: «أوتروا قبل أن تصبحوا» وقوله: «بادروا الصبح بالوتر» ظاهره الوجوب لما فيه من الأمر والتوقيت مع التأكيد.

قوله: "عن جابر إلخ". قلت: فى قوله ﷺ: «فليوتر أوله» وقوله: «فليوتر آخر

آخر الليل فليوتر أوله، ومن طمع أن يقوم آخره فليوتر آخر الليل؛ فإن صلاة آخر الليل مشهودة وذلك أفضل» رواه "مسلم" "آثار السنن" (٢:٤).

١٦٤٤- عن: مالك: أنه بلغه أن رجلا سأل عبد الله بن عمر عن الوتر أ واجب هو؟ فقال عبد الله بن عمر: أوتر رسول الله ﷺ وأوتر المسلمون، فجعل الرجل يردد عليه وعبد الله بن عمر يقول: أوتر رسول الله ﷺ وأوتر المسلمون، أخرجه مالك فى "الموطأ" "زرقانى" (١:٢٣١).

الليل» صيغة الأمر، وظاهرها الوجوب أى لا بد من الإيتار سواء كان فى أول الليل أو فى آخره، وهذا الاهتمام دليل الوجوب، وفيه استحباب الوتر آخر الليل لمن طمع قيامه، وإلى أفضليته ذهب الجمهور كما ذكرناه فى الجزء الثانى من هذا الكتاب فليراجع. وفيه رد على من قال بوجوب الوتر على المتهجدين خاصة وفسر أهل القرآن بهم، وقال: إن المراد بالوتر فى قوله ﷺ: «فأوتروا يا أهل القرآن» مجموع صلاة التهجد والوتر فلو كان الوتر مخصوصًا بالمتهجدين لم يكن لقوله ﷺ: «من خاف أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر أوله» معنى كما لا يخفى.

قوله: "عن مالك أنه بلغه إلخ". قال العينى: فيه دلالة على وجوبه (أى كلام ابن عمر) يدل على أنه صار سبيلا للمسلمين، فمن تركه فقد دخل فى قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين اهـ﴾ (٣:٤١٨).

قلت: وإنما لم يصرح بوجوبه كيلا يظن تحتمه كتحتم الفرائض الخمس، ولفظ ابن شيبة عن مسلم مولى عبد القيس قال: قال رجل لابن عمر: أ رأيت الوتر سنة هو؟ قال: ما سنة أوتر النبى ﷺ وأوتر المسلمون. قال: أ سنة هو؟ قال: أ تعقل؟ أوتر النبى ﷺ وأوتر المسلمون، كذا فى "كنز العمال" (٤:١٩٦). وفيه إنكار ابن عمر على قول القائل أ سنة هو؟ فدل على وجوبه عنده، ولكنه لم يصرح به لما قلنا، وفى "المصنف" أيضًا: عن ابن عمر بسند صحيح «ما أحب أنى تركت الوتر وأن لى حمر النعم»، وعن مجاهد بسند صحيح: «هو واجب ولم يكتب» وحكى ابن بطال وجوبه على أهل القرآن عن ابن مسعود وحذيفة وإبراهيم النخعى وعن يوسف بن خالد السمتى شيخ الشافعى، وحكاه ابن أبى شيبة أيضًا عن سعيد بن المسيب وأبى عبيدة بن عبد الله بن مسعود والضحاك،

١٦٤٥– عن: ابن عمر: أن النبى ﷺ قال: «صلاة المغرب وتر النهار فأوتروا صلاة الليل» أخرجه ابن أبى شيبة، ولأحمد عنه: أن النبى ﷺ قال: «صلاة المغرب أوترت صلاة النهار فأوتروا صلاة الليل»، قال العراقى: والحديث سنده صحيح "زرقانى على الموطأ" (١:٢٣٣).

١٦٤٦– عن: أبى سعيد رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من نام عن وتره أو نسيه فليصله إذا ذكره»، رواه أبو داود (١:٥٣٨) وسكت عنه.

وذكر القاضى أبو بكر بن العربى عن سحنون وأصبغ بن الفرج وجوبه، وحكى ابن حزم أن مالكا قال: من تركه أدب وكانت جرحةً فى شهادته، وحكاه ابن قدامة فى "المغنى" عن أحمد كذا قاله العينى فى "العمدة" (٣:٤١٢)، وذكر الحافظ فى "الفتح" نحوه قريبا منه (٤:٤٠٧).

قال العينى: وبهذا اندحض قول القاضى أبى الطيب: إن العلماء كافة قالت: إنه سنة حتى أبى يوسف ومحمد، وقال أبو حنيفة وحده: هو واجب وليس بفرض، وقول أبى حامد فى تعليقه: الوتر سنة مؤكدة ليس بفرض ولا واجب، وبه قالت الأئمة كلها إلا أبا حنيفة، فكيف يقول القاضى أبو الطيب وأبو حامد وهما إمامان جليلان بهذا الكلام الذى ليس بصحيح ولا قريب من الصحة اهـ؟ (ص–السابق) أى مع أن لأبى حنيفة سلفا فى ذلك من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، قلت: ولو لم يوافقه أحد من العلماء لكفاه ما ذكرنا من الأحاديث النبوية الدالة على وجوبه سلفًا له، فالمجتهد مكلف باتباع الرسول وأقواله دون غيره من العلماء فافهم.

قوله: "عن ابن عمر إلخ". قلت: قوله ﷺ: «فأوتروا صلاة الليل» يدل على وجوب الوتر، لأن الأمر ظاهره الوجوب.

قوله: "عن أبى سعيد إلخ". قلت: فيه إيجاب القضاء على من نام عن الوتر أو نسيه، وإيجاب القضاء دليل الوجوب فى الأصل، فإن قيل: قد ورد الأمر بقضاء سنة الفجر أيضًا كما سيأتى فى بابه، فكيف يكون الأمر بالقضاء أمارة الوجوب؟ قلنا: الأصل هو الذى ذكرنا إلا أن يمنع منه مانع، وقد وجد المانع فى سنة الفجر كما سنذكره، وقد أشرنا إليه سابقا أيضا وهو إطلاق التطوع والنافلة عليها فى أحاديث صحيحة، وأيضًا: فإن

وفى "نيل الأوطار" (٢:٢٩٣): الحديث أخرجه الترمذى وزاد: "وإذا استيقظ"، وأخرجه أيضا ابن ماجه والحاكم فى "المستدرك" وقال: صحيح على شرط الشيخين، وإسناد الطريق التى أخرجه منها أبو داود صحيح كما قال العراقى اهـ.

١٦٤٧- عن: أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أصبح أحدكم ولم يوتر فليوتر»، رواه البيهقى والحاكم وصححه على شرط الشيخين، "النيل" (٢:٢٩٣).

١٦٤٨- عن: سليمان بن موسى عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ قال: «إذا طلع الفجر (أى ذهب وقت أدائه) فقد ذهب كل صلاة الليل

الأمر بقضائها مقيد بما بعد طلوع الشمس، وهو يفيد عدم جواز قضائها بعد صلاة الفجر قبل طلوعها، وهذا ينافى الوجوب، فإن قضاء الواجب يجوز ولا يكره فى هذا الوقت إجماعًا، ولم يرد مثل هذا التقييد فى الوتر بل ورد الأمر بقضائه مطلقا كما ترى فكان علما للوجوب، وقال العينى فى "البناية": ذكر الحافظ أبو جعفر الطحاوى أن وجوب قضاء الوتر إجماع من الصحابة اهـ كذا فى "حاشية مسند الإمام" (ص-٩٠) قلت: ولم ينعقد مثل ذلك الإجماع فى قضاء ركعتى الفجر فافترقا.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قلت: فيه أمر صريح بقضاء الوتر بعد طلوع الفجر، وقد ثبت كراهة الزيادة على ركعتى الفجر بعد طلوعها بأحاديث صحيحة وحسان قد ذكرناها فى الجزء الثانى من الكتاب، وقال الترمذى: هذا مما أجمع عليه أهل العلم كرهوا أن يصلى الرجل بعد طلوع الفجر إلا ركعتى الفجر اهـ (١:٥٦) فالأمر بقضاء الوتر فى هذا الوقت يفيد كونه آكد من ركعتى الفجر، وهو ليس إلا الوجوب لكون ركعتى الفجر من أكد السنن، فالآكد منه ليس إلا الواجب، ولو كان سنةً، أو نافلةً لم يجز قضاؤه فى هذا الوقت.

قوله: "عن سليمان إلخ". قلت: دلالة قوله ﷺ: «فأوتروا قبل طلوع الفجر» على وجوب الإيتار فى الليل ظاهرة، وقوله: «فقد ذهب كل صلاة الليل والوتر» يرد تأويل

والوتر، فأوتروا قبل طلوع الفجر»، رواه الترمذى وقال: سليمان بن موسى قد تفرد به على هذا اللفظ اهـ. قلت: (١:٦٢) وسليمان هـــذا من رجال الجماعة غير البخارى، وبقية السند رجاله رجال الصحيحين، وفى "نصب الراية": قال النووى فى "الخلاصة": وإسناده صحيح اهـ (١:٢٧٥).

١٦٤٩- عن: أبى سعيد رضى الله عنه مرفوعًا «من أدركه الصبح ولم يـوتـر فـلا وتـر لـه»، رواه ابـن خزيمـة فى "صحيحـه" كـذا فى "فتـح البـارى" (٢:٣٩٩).

أوتروا بالتهجد، فإن التهجد مذكور فى صلاة الليل على حدة والوتر مذكور بعده مستقلا وفى الحديث دلالة على منتهى وقت الوتر أيضا أنه إلى ما قبل طلوع الفجر، ودل على مبدئه وهو مبدأ وقت العشاء، حديثا خارجة وأبى بصرة بلفظ: «جعلها لكم أو صلوها فيما بين صلاة العشاء إلى صلاة الفجر» والمراد بلفظ صلاة الفجر فيهما طلوع الفجر بدليل حديث ابن عمر هذا فإنه نص فى ذهاب وقت الوتر بطلوعها، والمفسر قاض على المبهم، فالكلام على حذف المضاف أى إلى وقت صلاة الفجر، وكذا قوله: "جعلنا لكم فيما بين صلاة العشاء" أى فيما بين وقت صلاة العشاء ليطابق قرينه، فإن إرادة الصلاة المفروضة بصلاة العشاء وإرادة الوقت بصلاة الفجر كما فعله محمد وأبو يوسف والشافعى ومن وافقهم بعيد، فالأصل تطابق القرين بالقرين، فوقت الوتر هو وقت العشاء عند الإمام، ولكن لا يجوز تقديمه على فرض العشاء ذاكرًا، لفوات الترتيب، ورعايته واجبة، فلو قدمه عليها ناسيا كأن صلى العشاء ثم توضأ وصلى الوتر ثم تذكر كونه محدثا فى فرض العشاء جاز وتره ولم يجب عليه إعادته.

وعند أبى يوسف ومحمد والشافعى وقته بعد أداء صلاة العشاء، فلا يجوز عندهم تقديمه عليها مطلقا لا ذاكرا ولا ناسيا، ويعيده فى المسألة المذكورة، ومعنى قوله: "فقد ذهب" ذهاب وقت الأداء دون الذهاب مطلقا بدليل حديث أبى هريرة المتقدم: «إذا أصبح أحدكم ولم يوتر فليوتر»، وهذا هو معنى حديث أبى سعيد الآتى: «ممن أدركه الصبح ولم يوتر فلا وتر له»، أى لا وتر له كاملا وأداءً.

١٦٥٠-- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: "كل الليل أوتر رسول الله ﷺ وانتهى وتره إلى السحر" رواه البخارى (١٣٦:١).

١٦٥١- عن: أبى قتادة رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ قال لأبى بكر: متى توتر؟ قال: أوتر أول الليل، وقال لعمر: متى توتر؟ قال: أوتر آخر الليل. فقال لأبى بكر: أخذ هذا بالحزم، وقال لعمر: أخذ هذا بالقوة»، رواه أبو داود (٥٣٩:١): وسكت عنه هو والمنذرى، وفى "التلخيص الحبير" (١١٧:١) بعد

قوله: "عن عائشة إلخ". قلت: فيه دلالة على جواز الوتر فى كل الليل وأن أفضل وقته السحر لانتهاء وتر النبى ﷺ إليه، وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبى ﷺ، وفيه رد على قول الخصم: إن علامات السنن فى الوتر ظاهرة، فإنه ليس له وقت ويؤدى تبعا للعشاء، والواجب ما لا يكون تابعا لغيره، وحاصل الرد أن الوتر مختص بوقت استحبابًا، فإن تأخيره إلى آخر الليل مستحب وتأخير العشاء إلى آخر الليل يكره أشد الكراهة وذا أمارة الأصالة، إذ لو كان تابعا للعشاء لتبعه فى الكراهة والاستحباب جميعا كالسنة البعدية للعشاء، وقولهم: "ليس للوتر وقت" غير صحيح، بل له وقت وهو وقت العشاء إلا أن تقديم العشاء عليه شرط عند التذكر، وذا لا يدل على التبعية كتقديم كل فرض على ما يعقبه من الفرائض، فاندحض قولهم: "إن الوتر يؤدى تبعا للعشاء"، ولو سلم فإن تبعية الواجب للفرض لا تنافى الوجوب ليس كمثل الفرض، والفرق بينهما كما بين السماء والأرض، فلا محذور فى كون الواجب تبعا له، وإنما المحذور فى تبعية الفرض لفرض مثله.

قوله: "عن أبى قتادة إلخ". قلت: فيه تصويب فعل الشيخين كليهما، وأن أحدهما أخذ بالحزم والثانى بالقوة، واختلف أقوال العلماء فى أن الأخذ بالحزم أولى أو بالقوة؟ ولكل وجهة هو موليها، وميل أكابرنا إلى أن الأخذ بالحزم أولى ولذا يوترون أول الليل، وأما تأخير النبى ﷺ إياه إلى آخر الليل فلأنه كان تنام عيناه ولا ينام قلبه، كما روت عائشة رضى الله عنها أنها قالت النبى ﷺ: أ تنام قبل أن توتر؟ فقال: «يا عائشة! إن عينى تنامان ولا ينام قلبى». أخرجه الترمذى وقال: حسن صحيح (٥٩:١) دل سؤالها على أن النوم قبل الوتر مما لا ينبغى ولم ينكره النبي ﷺ، بل أجاب بما يدل علي الخصوصية،

عزوه إلى أبى داود وابن خزيمة والطبرانى والحاكم ما نصه: قال ابن القطان: رجاله ثقات اهـ.

وحاصله أن النوم قبل الوتر لاينبغي لمن لم يكن متيقظ القلب فى نومه، وأما من كان متيقظا حال النوم أيضًا فلا، وفيه دليل على أن عمر رضى الله عنه كان يوتر آخر الليل ولم يثبت عنه خلافه، وهذا ما وعدنا بيانه سابقا.

هذا وقد ثبت بجميع ما ذكرنا من الأحاديث وجوب الوتر وبيان وقته، وقال الشيخ أبو بكر بن العربى فى شرح الترمذى له: وقد ذكر الطحاوى أن وجوب الوتر إجماع من الصحابة، وليس كما زعم، فقد ذكرنا الخلاف، والوجوب لا يكون إلا بقول ثابت من الشارع أو بإجماع من أهل الشريعة اهـ (٢:١٩٤). قلت: قد ذكرنا الأقوال الثابتة من الشارع فى وجوبه، وأما قول الطحاوى: إن وجوبه إجماع من الصحابة فلعل مراده أنه قد ورد عن بعضهم التصريح بوجوبه ولم يرد عن الباقين ما ينافيه صراحة وواظب عليه كلهم عملا فكان إجماعًا، وهذا مما لا يشك فيه، فإن كل من روى عنه إنكار الوجوب من الصحابة يحتمل أنه أراد نفى وجوب كوجوب الفرائض دون الوجوب مطلقا كما تقدمت الإشارة إليه.

واحتج القائلون بسنية الوتر دون وجوبه بما رواه ابن المنذر فيما حكاه مجد الدين ابن تيمية: "الوتر حق وليس بواجب" كذا فى "التلخيص" (١:١١٦) قلت: لم نقف على سنده حتى ننظر فيه، وكلام ابن تيمية فى "المنتقى" يشعر بأن ابن المنذر رواه عن أبى أيوب (٢:٢٧٤ مع النيل) وحديث أبى أيوب قد ذكرناه فى المتن، وأن الدارقطنى أخرجه بسند رجاله ثقات وفيه: "الوتر حق واجب على كل مسلم" لا كما حكاه ابن تيمية: "الوتر حق وليس بواجب". وقول الحافظ فيما حكاه مجد الدين ابن تيمية يشعر بأن الحافظ لم يقف على سنده أيضا، ولم يجده فى كتب ابن المنذر وإنما وجده فيما حكاه ابن تيمية وحده، ومثله لا يحتج به، ولو صح فيمكن تأويله بأنه ليس بواجب كوجوب المكتوبة.

وبما رواه الحاكم فى "صحيحه" عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه قال: "الوتر حسن جميل عمل به النبى ﷺ ومن بعده وليس بواجب" ورواته ثقات قاله البيهقى اهـ من "التلخيص" أيضًا (١:١١٦) قلت: أما قوله: "الوتر حسن جميل عمل به النبى ﷺ

. . . .

ومن بعده" فكقول ابن عمر: "أوتر النبى ﷺ وأوتر المسلمون"، وهذا لا ينفى الوجوب: بل ربما يفيده لما فيه من مواظبة النبى ﷺ ومن بعده عليه، والحسن الجميل يطلق على كل مشروع فرضا كان أو واجبا أو سنة، وقوله: "ليس بواجب" معناه نفى وجوب كوجوب المكتوبة، بدليل ما رواه المخدجى عنه قال: كذب أبو محمد، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد إلخ» وقد تقدم، وهذا يشعر بمراده صريحًا أنه إنما أراد أن الفرائض من الصلاة خمس فحسب لا ست، وهذا لا يضرنا كما لا يخفى.

وبما رواه الترمذى عن على رضى الله عنه قال: «الوتر ليس بحتم كصلاتكم المكتوبة ولكن سنة سنها رسول الله ﷺ» وقد مر الجواب عنه مفصلا.

وبما رواه ابن حبان فى "صحيحه" فى النوع التاسع والستين من القسم الخامس كما فى "نصب الراية" (١:٢٧٦) عن جابر رضى الله عنه «أنه عليه السلام قام بهم فى رمضان ثمان ركعات وأوتر، ثم انتظروه من القابلة فلم يخرج إليهم فسألوه، فقال: خشيت أن يكتب عليكم الوتر اهـ» وأجاب عنه المحقق فى "الفتح" بأنه يجوز كونه قبل وجوب الوتر، أو المراد المجموع من صلاة الليل المختتمة بوتر، ونحن نقول بعدم وجوبه وذلك أنهم كانوا يطلقون (الوتر) على صلاة الليل كذلك وذلك لأن المجموع حينئذ فرد وذلك وتر لا شفع اهـ (١:٣٧).

قلت: ويؤيد الجواب الثانى لفظ البخارى كما مر فى باب الحائل بين الإمام والمأموم ونصه: "إنى خشيت أن تكتب عليكم صلاة الليل اهـ".

وبما رواه أبو داود عن أبى عبيدة عن عبد الله عن النبى ﷺ بمعنى حديث على (قال: «إن الله وتر يحب الوتر فأوتروا يا أهل القرآن» ابن ماجه) زاد: فقال أعرابى (حين حدث عبد الله بالحديث): ما تقول؟ (وعند ابن ماجة: ما يقول رسول الله ﷺ؟) قال: (أى عبد الله): ليس لك ولأصحابك اهـ (٢:٣٢١) مع بذل المجهود) قالوا: فلو كان الوتر واجبا لكان وجوبه عاما، وقول عبد الله يشعر بأنه ليس للأعرابى ولأصحابه. قلنا: قوله ﷺ: «فأوتروا يا أهل القرآن» حجة لنا، كما مر، وتأويل ابن مسعود أهل القرآن بالحفاظ والقراء لا يضرنا، فإن تأويل الصحابى الحديث بمعنى لا يمنع العمل به بتأويل آخر، وأيضا

. . . .

فقد حكى ابن بطال وجوب الوتر على أهل القرآن عن ابن مسعود كما تقدم، وهذا يضر الخصم؛ فإنه لا يقول بالوجوب أصلا، فلا حجة له في قول ابن مسعود للأعرابي: "ليس لك؛ ولأصحابك". وأيضا: فقد مر في المتن عن ابن مسعود مرفوعًا: «الوتر واجب على كل مسلم» وفيه جابر الجعفي مختلف فيه، فالحديث حسن، وهو بمعنى قوله: "فأوتروا يا أهل القرآن" ومفسر له، والمرفوع لا يقاومه قول الصحابي، فافهم.

وبما رواه الشيخان من حديث طلحة بن عبيد الله قال: «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد» الحديث وفيه: «فقال رسول الله ﷺ: خمس صلوات في اليوم والليلة، قال: هل علي غيرها قال: لا إلا أن تطوع». وروى الشيخان أيضًا من حديث ابن عباس: «أن النبي ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن»، الحديث. وفيه: «فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة». قال الشوكاني في "النيل": وهذا من أحسن ما يستدل به، لأن بعث معاذ كان قبل وفاته ﷺ بيسير اهـ (٢:٢٧٦).

وقالوا: إن زيادة الوتر على الخمس نسخ لها، لأن الخمس قبل الزيادة كانت كل وظيفة اليوم والليلة، وبعد الزيادة تصير بعض الوظيفة فينسخ وصف الكلية بها، ولا يجوز نسخ الكتاب والمشاهير من الأحاديث بالآحاد.

والجواب عن الكل: أن الوتر ليس بخارج عن الخمس بل هو داخل في العشاء تابع لها، وأيضًا: فليس في حديث طلحة بن عبيد الله ولا حديث معاذ ذكر صدقة الفطر مع كون الزكاة مذكورةً فيهما، وصدقة الفطر فريضة عند مالك والشافعي والجمهور كما في "رحمة الأمـة" (ص-٤٣) وواجبة عندنا، فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا. فإن قلتم: إن وفود الرجل من أهل نجـد كان قبل فرضية صدقة الفطر. نقول مثل ذلك في الوتر، لأن وجوب الوتر متأخر عن الخمس بدليل قوله ﷺ: «إن الله زادكم صلاة». وإن قالوا فيه وفي حديث معاذ: إن صدقة الفطر تابعة للزكاة فلذا لم تذكر على حدة، فهو جوابنا عن الوتر أيضًا، والوتر عندنا ليس بفرض الليل هو واجب، وإذا لم يكن فرضًا لم تصر الفرائض الخمس ستا بزيادة الوتر عليها، فلا يلزم نسخ الكتاب والمشاهير من الأحاديث بخبر الآحاد، لأن الخمس بقيت بعد الزيادة كل وظيفة اليوم والليلة فرضًا، كذا

. . . .

فى "البدائع" (١:٢٧١) بمعناه.

واحتجوا أيضًا بما رواه البخارى عن سعيد بن يسار أنه قال: «كنت أسير مع عبد الله بن عمر بطريق مكة فقال سعيد: فلما خشيت الصبح نزلت فأوترت ثم لحقته، فقال عبد الله بن عمر: أين كنت؟ فقلت: خشيت الصبح فنزلت فأوترت، فقال عبد الله: أما لك فى رسول الله ﷺ أسوة حسنة؟ فقلت: بلى! قال: فإن رسول الله ﷺ كان يوتر على البعير».

وبطريق نافع عن ابن عمر قال: «كان النبى ﷺ يصلى فى السفر على راحلته حيث توجهت به يؤمى إيماء صلاة الليل إلا الفرائض، ويوتر على راحلته اهـ». قال الحافظ فى "الفتح": وروى محمد بن نصر من طريق ابن جريج قال: ثنا نافع أن ابن عمر كان يوتر على دابته، قال ابن جريج: وأخبرنى موسى بن عقبة عن نافع: أن ابن عمر كان يخبر أن النبى ﷺ كان يفعل ذلك، وروى عبد الرزاق من وجه آخر عن ابن عمر: أنه كان يوتر على راحلته وربما نزل فأوتر بالأرض اهـ (٢:٤٠٧). قالوا: والإيتار على الدابة ينافى وجوبه كما لا يخفى.

وأجاب المحقق فى "الفتح" عن إيتار النبى ﷺ على البعير: بأنه واقعة حال لا عموم لها، فيجوز كون ذلك كان لعذر، والاتفاق على أن الفرض يصلى على الدابة لعذر الطين والمطر ونحوه اهـ (١:٣٧١). وقول ابن عمر لسعيد بن يسار: «أما لك فى رسول الله ﷺ أسوة حسنة؟ وإن رسول الله ﷺ كان يوتر على البعير» معناه كان يوتر على البعير فى مثل هذه الحالة التى أنت فيها، وكانت حالة العذر، وليس معناه أن الوتر يجوز على الدابة مطلقًا، وقرينة ذلك نزول سعيد على الأرض وإيتاره بها، فإنه يشعر بأن عدم جواز الوتر على الدابة كان مقررا عنده.

ولكن يعكر على هذا الجواب رواية البخارى الثانية بطريق نافع، فإنها تشعر بأنه ﷺ كان يصلى صلاة الليل والوتر على الراحلة دون الفرائض، فلو كان إيتاره على الدابة لعذر لصلى الفرائض أيضًا عليها، فلما نزل للفرائض ولم ينزل للوتر دل ذلك على نفى العذر، وعلى كون الوتر ملحقا بالسنن دون الفرائض، ويمكن الجواب بأن نزوله بالأرض

. . . .

للفرائض دون الوتر لا ينفي العذر مطلقًا، بل يدل على نفي العذر في الفرائض خاصةً، لكونها تؤدى بجماعة وفي النهار وأوائل الليل وأما الوتر فكان ﷺ يجعله آخر صلاة بالليل، فيحتمل وجوم العذر من العدو وغيره إذ ذاك لكونه يؤدى بغير جماعة وفي آخر الليل، وقرينة ذلك ما ورد عنه ﷺ أنه كان يصلي على راحلته ويوتر بالأرض، كما سنذكره وورد مثل ذلك عن ابن عمر أيضًا، نعم! لو لم يثبت عنه ﷺ النزول للوتر دائما لكان ذلك دليلا على لحوقه بالسنن دون الفرائض، ولما ثبت أنه ربما أوتر على الدابة وربما نزل وأوتر بالأرض فلا، بل يحمل عدم نزوله للوتر على العذر.

أخرج الطحاوي في "معاني الآثار" له عن نافع عن ابن عمر أنه كان يصلي على راحلته ويوتر بالأرض ويزعم أن رسول الله ﷺ كان يفعل كذلك اهـ (١:٣٤٩). قال العيني في "العمدة": إسناد صحيح (٣:٤١٦).

وأخرج محمد في "الموطأ": أخبرنا عمر بن ذر الهمداني عن مجاهد: «أن ابن عمر كان لا يزيد على المكتوبة في السفر على الركعتين لا يصلي قبلها ولا بعدها، ويحيي الليل على ظهر البعير أينما كان وجهه، ينزل قبيل الفجر فيوتر بالأرض»، وهذا سند صحيح، قال: وأخبرنا محمد بن أبان عن حماد بن أبي سليمان عن مجاهد قال: «صحبت عبد الله بن عمر مكـة إلى المدينة فكان يصلي الصلوات كلها على الدابة إلا المكتوبة والوتر فإنه كان ينزل لهما، فسألته عن ذلك، فقال: كان رسول الله ﷺ يفعله اهـ». وهذا سند حسن (ص–١٣١) فحديث ابن عمر برواية الطحاوي ومحمد يدل على شيئين:أحدهما: فعل ابن عمر أنه كان يوتر بالأرض.

والثاني: أنه روى أن النبي ﷺ كان يفعل كذلك، وحديثه برواية البخاري كذلك يدل على الشيئين خلافهما، فلا يتم الاستدلال للطائفتين بهذين الحديثين غير أن لنا أن نقول: إن ابن عمر يحتمل أنه كان لا يرى بوجوب الوتر وكان الوتر عنده كسائر التطوعات فيجوز فعله على الدابة وعلى الأرض، ويحتمل أنه كان ربما يوتر على الدابة لعذر، وإنما زجر سعيد بن يسار لنزوله، والحالة حالة العذر، وكذا إيتاره ﷺ على الراحلة يحتمل هذين الأمرين، ويجوز أيضًا أن يكون ذلك قبل أن يغلظ أمر الوتر ثم أحكم من

. . . .

بعد ولم يرخص فى تركه، فالتحق بالواجبات فى هذا الأمر بالأحاديث التى ذكرناها عن جماعة من الصحابة، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ولكن وجه النظر والقياس يؤيد القول بعدم جواز الوتر على الراحلة، وهو ما قاله الطحاوى: إنا قد رأينا الأصل المجتمع عليه أن الصلاة المفروضة ليس للرجل أن يصليها قاعداً وهو يطيق القيام، وليس له أن يصليها فى سفره على الراحلة وهو يطيق القيام والنزول، ورأيناه يصلى التطوع على الأرض قاعداً ويصليه فى سفره على راحلته، فكان الذى يصليه قاعدا وهو يطيق القيام هو الذى يصليه فى السفر على الراحلة، والذى لا يصليه قاعدا وهو يطيق القيام هو الذى لا يصليه فى السفر على راحلته، هكذا الأصول المتفق عليها، ثم كان الوتر باتفاقهم لا يصليه الرجل على الأرض قاعدا وهو يطيق القيام، فالنظر على ذلك أن لا يصليه فى سفره على الراحلة وهو يطيق النزول، فمن هذه الجهة ثبت نسخ الوتر على الراحلة عندى اهـ (١: ٢٥٠).

فائـــدة:

أخرج البخارى فى "صـحيحــه" عن هشام عن أبيه عن عائشة قالت: «كان النبى ﷺ يصلى وأنا راقدة معترضة على فراشه، فإذا أراد أن يوتر أيقظنى فأوترت اهـ». قال الحافظ فى "الفتح": واستدل به على وجوب الوتر لكونه ﷺ سلك به مسلك الواجب حيث لم يدعها نائمة وأيقظها للتهجد، وتعقب بأنه لايلزم من ذلك الوجوب، نعم! يدل على تأكد الوتر وأنه فوق غيره من النوافل الليلية اهـ (٢: ٤٠٦).

قلت: ولكن فيه زيادة عند الطحاوى تؤيد الاستدلال به على الوجوب، قال: حدثنا أحمد بن عبد الرحمن بن وهب، قال: حدثنى عمى عبد الله بن وهب قال: حدثنى موسى بن أيوب الغافقى عن عمه إياس بن عامر عن على رضى الله عنه بن أبى طالب: «أن رسول الله ﷺ كان يصلى من الليل وعائشة رضى الله عنها معترضة بين يديه، فإذا أراد أن يوتر أومى إليها أن تنحى، وقال: هذه صلاة زدتموها اهـ» (١: ٢٥٠) وهذا سند حسن رجاله ثقات وإن تكلم فى بعضهم، أما أحمد بن عبد الرحمن الطحاوى فهو من رجال مسلم روى عنه فى "صـحيحــه" وابن خزيمة وأبو حاتم وابن جرير وغيرهم، قال ابن أبى

. . . .

حاتم: سألت محمد بن عبيد الله بن عبد الحكم عنه فقال: ثقة ما رأينا إلا خيرا: قلت: سمع من عمه؟ قال: أى والله! وأيضًا: سمعت أبي يقول: سمعت عبد الملك بن شعيب بن الليث يقول: أبو عبيد الله ابن أخي بن وهب ثقة وتكلم فيه آخرون اهـ، ملخصًا من "التهذيب" (١:٥٤)، وعمه عبد الله بن وهب لا يسأل عن مثله، وموسى بن أيوب روى عنه الليث وابن المبارك وابن لهيعة وابن وهب وعبد الله بن يزيْد المقرئ وغيره، قال إسحاق بن منصور وعباس الدورى عن ابن معين وأبي داود: ثقــة، وذكره ابن حبان فى الثقات اهـ من "التهذيب" (١٠:٣٣٦)، وذكره العقيلي فى الضعفاء فهو حسن الحديث، وعمه إياس بن عامر الغافقى قال العجلى: لا بأس به، وذكره ابن حبان فى الثقات، وصحح له ابن خزيمة، ومن خط الذهبى فى تلخيص المستدرك: ليس بالقوى اهـ من "التهذيب" أيضًا (١:٣٨٩).

قلت: ليس بالقوى تليين هين فهو حسن الحديث أيضًا، وفيه قوله ﷺ: «هذه صلاة زدتموها» وهو فى معنى قوله: «إن الله زادكم صلاةً إلى صلاتكم هى الوتر» وقد مر وجه دلالته على الوجوب مفصلا فتذكر، وبالجملة فإيقاظ النبى ﷺ إياها مع قوله: هذه صلاة قد زدتموها» يدل على وجوب الوتر ظاهرا.

فائـــدة:

قد روى الإمام أحمد والدارقطنى والحاكم والبيهقى من حديث ابن عباس رضى الله عنهما (مرفوعا): «ثلاث هن على فرائض ولكم تطوع، النحر، والوتر، وركعتا الضحى». بلفظ أحمد وضعفه هو والبيهقى وابن الصلاح وابن الجوزى والنووى وغيرهم، كما فى "التلخيص الحبير" (١:١١٧) قلت: احتج به بعض الشافعية وغيرهم على عدم وجوب الوتر للأمة وأن وجوبه كان مختصا بالنبى ﷺ، ولكن الحديث ضعيف ضعفه أئمة الحديث كما عرفت، قال الذهبى فى "تلخيص المستدرك": قلت: ما تكلم عليه الحاكم وهو غريب منكر، ويحيى ضعفه النسائى والدارقطنى اهـ. (١:٣٠٠) على أن الحديث مضطرب المتن أيضًا، فقد أخرجه الطبرانى فى "الأوسط" والبيهقى فى "سننه" عن عائشة بلفظ: «ثلاثة هن على فرائض ولكن سنة، الوتر، والسواك، وقيام الليل»، ولفظ

باب الإيتار بثلاث موصولة و عدم الفصل بينهن بالسلام، ووجوب القعدة على الركعتين عنها والنهى عن الإيتار بركعة فردة، وذكر القراءة فى الوتر

١٦٥٢- عن: عائشة رضى الله عنها «أن رسول الله ﷺ كان لا يسلم

أحمد عن ابن عباس قد ذكرناه، وأخرجه الحاكم والدارقطنى عن ابن عباس بلفظ: «ثلاث هن على فرائض ولكم تطوع، النحر والوتر، وركعتا الفجر»، وفيه ركعتا الفجر يدل ركعتى الضحى، أخرج أحمد والطبرانى من وجه ثالث عن ابن عباس بلفظ: «ثلاث على فريضة وهن لكم تطوع، الوتر، وركعتا الفجر، وركعتا الضحى»، كذا فى "الخصائص الكبرى" للسيوطى (٢:٢٢٩) وليس فيه ذكر النحر، وأخرج الديامى بسند فيه نوح بن أبى مريم عن ابن عباس مرفوعًا: «الوتر على فريضة وهو لكم تطوع، والأضحى على فريضة، وهى لكم تطوع، والغسل يوم الجمعة على فريضة، وهو لكم تطوع»، كما فى "الخصائص" أيضا (-٢٣٠) وهذا اضطراب يوجب سقوط الاحتجاج بالحديث ولو كان رجاله ثقات، فكيف ولم يسلم عن الضعفاء والمتروكين؟ وأيضا: يعارض الاستدلال به على وجوب الوتر فى حق النبى ﷺ خاصة استدلالهم على سنيته بما ورد فى "الصحيح": أنه ﷺ أوتر على البعير، فلو كان واجبا عليه لم يجز فعله على الراحلة، وهل هذا إلا التهافت: قال الحافظ فى "الفتح": وأما قول بعضهم: "إنه كان من خصائصه أيضًا أن يوقعه على الراحلة مع كونه واجبا عليه" فهى دعوى لا دليل لها، (فإن الخصوصية لا تثبت إلا بدليل واضح) لأنه لم يثبت دليل وجوبه عليه حتى يحتاج إلى تكلف هذا الجمع اهـ (٢:٤٠٧) وهذا يفيد أن كل ما ورد فيه من وجوب الوتر عليه ﷺ خاصةً ضعيف غير ثابت، فافهم.

باب الإيتار بثلاث موصولة، و عدم الفصل بينهن بالسلام، ووجوب القعدة على الركعتين منها والنهى عن الإيتار بركعة فردة، وذكر القراءة فى الوتر

قوله: "عن عائشة" وقوله: "عنها إلخ". قلت: فيهما دلالة على الجزئين الأولين من

فى ركعتى الوتر». رواه النسائى (١:٢٤٨) وسكت عنه، وفى "آثار السنن" (٢:١١): إسناده صحيح، أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١:٣٠٤) بلفظ: «قالت: كان رسول الله ﷺ لا يسلم فى الركعتين الأوليين من الوتر»، وقال: هـذا حديث صحيح على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبى فى "تلخيصه"، وقال: على شرطهما اهـ.

الباب ظاهرة[1] ويعارضه ما فى البخارى: «أن عبد الله بن عمر كان يسلم بين الركعة والركعتين فى الوتر حتى يأمر ببعض حاجته اهـ» قال الحافظ فى "الفتح" (٢:٤٠١): وأصرح من ذلك ما رواه سعيد بن منصور بإسناد صحيح عن بكر بن عبد الله المزنى قال: «صلى ابن عمر ركعتين ثم قال: يا غلام! ارحل لنا، ثم قام فأوتر بركعة». وروى الطحاوى من طريق سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه: «أنه كان يفصل بين شفعه ووتره بتسليمة، وأخبر أن النبى ﷺ كان يفعله»، وإسناده قوى اهـ قلت: لا دلالة فيه على أن ابن عمر كان يوتر بواحدة فردة، بل غاية ما فيه أنه كان يوتر بثلاث ويرى جواز بناء الأخيرة على الأوليين بعد الفصل بينهن بسلام وكلام عند الحاجة، كما قال الحافظ فى "الفتح": إن ظاهره أنه كان يصلى الوتر موصولا فإن عرضت له حاجة فصلى ثم بنى على ما مضى اهـ (٢:٤٠١) وهذه مسألة مستقلة أن البناء على الصلاة يجوز بعد تخلل السلام والكلام بينها أم لا؟ واتفقوا على عدم جوازه فى المكتوبة وسائر النوافل، واختلف أقوال الصحابة فى الوتر، فكان ابن عمر وبعض الصحابة يرون جواز البناء فى الوتر بعد الكلام والسلام، بل وبعد الحدث والنوم أيضا، كما يدل عليه مسألة نقض الوتر وشفعه بركعة من

---

(١) (تنبيـــه) حديث عائشة الأول بلفظ: كان لا يسلم فى ركعتى الوتر، اتفق النسائى والحاكم على لفظ لا يسلم فيه، وكذا هو فى نسخة تلخيص المستدرك للذهبى، وحديثها الثانى بلفظ كان يوتر بثلاث ولا يسلم إلا فى آخرهن اختلف فيه نسخ المستدرك، والنسخة التى هى بأيدينا من طبع دائرة المعارف بحيدر آباد وقع فيها لفظ: "لا يسلم" فى متن المستدرك، ولفظة: "لا يقعد" فى نسخة تلخيصه للذهبى، ونقله الزيلعى فى "نصب الراية" بلفظ: "لا يسلم" وتبعه الحافظ فى "الدراية" ولم يتعقبه بشيىء، فاعتمدنا عليه واندحض بذلك كلام مؤلف التعليق (المغنى ١:١٧٣) فإنه جزم بلفظة لا يقعد فيه وأنكر صحة لا يسلم رأسًا، وهل هـذا إلا تحكم محض، كيف؟ والنسخة المطبوعة فيها لفظ "لا يسلم" فى متن المستدرك، وكذا نقله الزيلعى وعزاه إلى الحاكم، وتبعه الحافظ ولم يتكلم عليه، فلو كان ذلك غلطا كما ادعاه هذا الرجل لصاح الحافظ ولم يسكت قط مؤلف.

١٦٥٣- وعنها: قالت: «كان رسول الله ﷺ يوتر بثلاث، لا يسلم إلا فى آخرهن» خرجه الحاكم (١: ٢٠٤) واستشهد به وقال: وهذا وتر أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وعنه أخذه أهل المدينة، وسكت عنه الذهبى فى "تلخيصه"، فهو حسن، وكذا نقله الزيلعى (١: ٢٧٧) فى "نصب الراية" بلفظ: "لا يسلم"، وكذا نقله الحافظ فى "الدراية" (١١٤) بلفظ: «لا يسلم إلا فى آخرهن»، وكلاهما عزاه إلى الحاكم.

آخر الليل كما سيأتى، وقد قدمنا فى أبواب الحدث فى الصلاة أن الكلام مفسد للصلاة مطلقا قليلا كان أو كثيرا خطأ كان أو عمدًا، وأن شرط جواز البناء فى الصلاة عدم تخلل الكلام بينها، وأثبتنا كل ذلك بالأحاديث القولية المرفوعة الصحيحة، وهى نصوص عامة لم تفصل بين صلاة وصلاة وترا كان أو غيره، فلزم الاعتماد عليها والتأويل فى أقوال هؤلاء الصحابة وأفعالهم، وكذا حديث: «لا وتران فى ليلة» ينفى جواز نقض الوتر، كما سنذكره.

فالحاصل: أن ابن عمر رضى الله عنهما كان يوتر بثلاث موصولة، ولكن الكلام والسلام على رأس الركعتين منها كان لا يمنع بناء الثالثة عليهما عنده، ولم يكن رضى الله عنه يعده قاطعا للتحريمة الأولى، فقد اتفق عنه فى الوتر أنه ثلاث، يدل على ذلك ما سيأتى عن عقبة بن مسلم قال: سألت ابن عمر عن الوتر، فقال: أ تعرف وتر النهار؟ قلت: نعم! صلاة المغرب، قال: صدقت أو أحسنت اهـ. أ فلا ترى أنه لما سئل عن الوتر قال: أ تعرف وتر النهار أى هو كهو، وفى ذلك ما ينبئك أن الوتر كان عند ابن عمر ثلاثا كصلاة المغرب، وهذا هو قولنا، وبينا وجه تركنا مذهبه فى كون الكلام والسلام على الركعتين لا يمنعان البناء هذا جوابنا عن فعله.

وأما ما رواه الطحاوى عنه مرفوعا: «أنه كان يفصل بين شفعه ووتره بتسليمة وأخبر أن النبى ﷺ كان يفعله» ورواه أحمد وغيره بلفظ: «كان رسول الله ﷺ يفصل بين الوتر والشفع بتسليمة ويسمعناها»، كما فى "التلخيص الحبير" (١: ١١٧) فالجواب عنه أنه لم يذكر الفصل فى الوتر عنه ﷺ مرفوعًا غير ابن عمر فيما علمنا، وخالفه فى ذلك جماعة من الصحابة فقد روت عائشة: «أنه ﷺ كان لا يسلم فى ركعتى الوتر»، فى

. . . .

لفظ لها: «كان يوتر بثلاث لا يسلم فى ركعتى الوتر»، وفى لفظ لها: «كان يوتر بثلاث لا يسلم إلا فى آخرهن». وإسنادهما صحيح وحسن، وفى لفظ لها عند أحمد: «ثم أوتر بثلاث لا يفصل بينهن». وإسناده حسن وافقها على ذلك أبى بن كعب، فقال: «ولا يسلم إلا فى آخرهن»، وسنده صحيح، وأنس بن مالك حيث أوتر بثلاث وسلم فى آخرهن، وقال: «أخذت ذلك عن رسول الله ﷺ» وروى ابن مسعود مرفوعا: «قال رسول الله ﷺ: وتر الليل ثلاث كوتر النهار صلاة المغرب». وإسناده حسن كما سيأتى، وهو يفيد عدم الفصل بينهن كما أن صلاة المغرب لا فصل بينها، فلم نأخذ برواية ابن عمر فى ذلك وأخذنا برواية الجماعة لترجيحها على الأولى روايةً ودرايةً.

أما من جهة الرواية فظاهر، لأن العدد الكثير أولى من الواحد، ولأن عائشة رضى الله عنها كانت ترى وتره ﷺ أكثرمما يراه ابن عمر، لأنه ﷺ كان يوتر فى بيته دائما وفى آخر الليل غالبا، ولا يحضره ابن عمر فى مثل هذا الوقت ولا فى بيته بعد العشاء، وكذا أنس رضى الله عنه كان يحضر منه ﷺ ما لا يحضره غيره من الرجال لكونه من خواص خدمه. وأما درايةً فلأن الفصل بين الشفع والوتر مما لا نظير له فى المكتوبة ولا فى التطوع، فما رواه الجماعة موافق للقياس دون ما رواه ابن عمر، وقد قال الحازمى فى كتابه "الناسخ والمنسوخ": الوجه الثانى والعشرون من الترجيحات أن يكونَ أحد الحديثين موافقا للقياس دون الآخر، فيكون العدول عن الثانى إلى الأول متعينًا. كذا فى "نصب الراية" (١:٢٧٨) ولهذا قال الحسن البصرى لما قيل له: إن ابن عمر كان يسلم فى الركعتين من الوتر: «كان عمر أفقه منه كان ينهض فى الثالثة بالتكبير»: (أى بعد القعود على الركعتين) أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١:٣٠٤) وسكت عنه هو والذهبى كلاهما، فسلك الحسن رضى الله عنه مسلك الترجيح ورجح فعل عمر على فعل ابنه وأشار إلى أن فعل عمر أوفق بالفقه. هذا.

وقد أشكل حديث ابن عمر على بعض الناس فقال: والإنصاف أن الجواب عنه مشكل، والأسهل أن يقال: إن كل ما صح فى الباب حق وجائز، ولكن المجتهد قد اختار ما ترجح عنده بذوقه أو بقرائن أخرى. قلت: قاتله الله من مدع سعة النظر فى العلم، فو

١٦٥٤- عن: عبد الله بن أبى قيس، قال: «سألت عائشة رضى الله عنها بكم كان رسول الله ﷺ يوتر؟ قالت: بأربع وثلاث، وست وثلاث، وثمان وثلاث، وعشرة وثلاث، ولم يكن يوتر بأكثر من ثلاث عشرة ولا أنقص من سبع». رواه أحمد وأبو داود والطحاوى وإسناده حسن "آثار السنن" (٢: ١١).

الله لا يقول بمثل هذا القول إلا من قصر نظره فى علم الحديث، وأما من فتح الله عليه الباب ورزقه سعة النظر فى العلم فلا يحتاج إلى الإحالة على ذوق المجتهد أصلا، بل يرى ترجيح ما اختاره الإمام فى المسألة على ما اختاره غيره عيانا كالشمس ليس دونها حجاب، ولما ثبت ترجيح ما رواه الجماعة على رواية ابن عمر فلا بد من التأويل فيما رواه، والأسهل أن يقال: إن ذلك كان قبل النهى عن نقض الوتر وعن ضم الركعة الفردة إلى ما صلاه منفصلا عنها قبل، كما يدل عليه حديث «لا وتران فى ليلة» فإنه لا شك أن بعض الصحابة كان يوتر أول الليل ثم ينقض وتره بضم ركعة إليه فى آخر الليل، وهـذا مما لا يدرك بالرأى لما فيه من انعطاف حكم صلاة على الأخرى بعد السلام والحدث والنوم وطول الفصل، فلا بد أن يكون ذلك جائزا فى الابتداء سماعا من النبى ﷺ، وهذا كما يقتضى جواز البناء على الوتر وضم ركعة إليه مع تخلل النوم والحدث بينهما، كذلك يقتضى جواز بناء الركعة الثالثة منه على الأولیین أيضًا مع تـخلل السلام والكلام بينهما، لعدم الفرق بين ضم الثالثة والرابعة فى ذلك، ثم لما نهى رسول الله ﷺ عن الوترين فى ليلة ومنع عن نقض الوتر ونهى عن البتيراء بطل حكم انعطاف صلاة على الأخرى بعد السلام والحدث وطول الفصل بالكلية، ولكن ابن عمر ومثله من الصحابة لم يبلغهم النهى المذكور فبقوا على بناء ركعة على الركعتين بعد السلام ونحوه، كما بقوا على نقض الوتر، والله أعلم. لا يقال: فيه دعوى النسخ بلا دليل، لأن الحاظر والمبيح إذا اجتمعا يجعل الحاظر متأخرا كى لا يلزم النسخ مرتين، وقد ذكرنا ذلك فى "المقدمة".

قوله: "عن عبد الله بن أبى قيس إلخ". قلت: دلالته على الجزء الأول من الباب أى الإيتار بثلاث موصولة ظاهرة، وإلا فلو كان ﷺ يسلم على الركعتين من الوتر لكان حق العبارة أن يقال: كان يوتر بست وواحدة، وثمان وواحدة، وعشرة وواحدة، واثنتى عشر وواحدة كما لا يخفى، فلما جمعت الثلاث فى لفظة دل على كونها موصولة، وأما ما

١٦٥٥- عن: عمرة عن عائشة رضى الله عنها: «أن رسول الله ﷺ كان يوتر بثلاث، يقرأ فى الركعة الأولى بـ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾، وفى الثانية: ﴿قل يا أيها الكافرون﴾، وفى الثالثة: ﴿قل هو الله أحد﴾ و ﴿قل أعوذ برب الفلق﴾ و ﴿قل أعوذ برب الناس﴾». رواه الدارقطنى والطحاوى والحاكم وصححه "آثار السنن" (١٢:٢) وقال الحافظ فى "التلخيص الحبير" (١١٨:٣): قال العقيلى: إسناده صالح ولكن حديث ابن عباس وأبى بن كعب

روته الجماعة إلا الترمذى عن عائشة قالت: «كان رسول الله ﷺ يصلى ما بين أن يفرغ من صلاة العشاء إلى الفجر إحدى عشرة ركعة، يسلم بين كل ركعتين ويوتر بواحـدة»، الحديث.

ذكره فى "النيل" (٢٧٩:٢) فمعناه يتشهد بين كل ركعتين، وإطلاق التسليم على التشهد شائع فى الأحاديث كما لا يخفى على من مارسها، ولو حملناه على تسليم التحليل فمعناه كان يسلم بين كل ركعتين سوى ركعتى الوتر، لما سبق عنها أول الباب صريحا برواية النسائى والحاكم: أنه ﷺ «كان لا يسلم بين ركعتى الوتر»، وفى طريق أخرى: «كان يوتر بثلاث لا يسلم إلا فى آخرهن»، وسيجيئ من طريق أخرى عند أحمد: «أوتر بثلاث لا يفصل بينهن»، والمفسر قاض على المجمل، فإن قولها: «يسلم بين كل ركعتين» فى رواية الجماعة ليس بصريح فى التسليم على ركعتى الوتر، بل يحتمل الذى قلنا حملا للكلام على التغليب، ولفظها عند النسائى والحاكم وأحمد صريح فى نفى التسليم على ركعتى الوتر وفى كون الثلاث موصولة بتسليمة واحدة، على أن حديث التسليم بين كل ركعتين إنما هو من رواية عروة عن عائشة رضى الله عنها، روايته عنها فى هذا الباب مضطربة كما سنبينه، فلا حجة بها علينا، ولا يصح معارضة الأحاديث الصحيحة الغير المضطربة بها، وقولها: «ثم أوتر بواحدة» معناه أوتر بواحدة مضمومة إلى الشفع، ولكن لما كان الإيتار حاصلا بالواحدة الأخيرة حقيقةً قالت: ثم أوتر بواحدة، لكونها موترة لما قبلها.

قوله: "عن عمرة إلخ". قلت: قولها: "كان يوتر بثلاث" ظاهر فى كون الثلاث موصولة بتسليمة واحدة.

بإسقاط المعوذتين أصح، وقال ابن الجوزى: أنكر أحمد ويحيى بن معين زيادة المعوذتين اهـ.

١٦٥٦- حدثنا: أبو النضر ثنا محمد يعنى ابن راشد عن يزيد بن يعفر عن الحسن (البصرى) عن سعد بن هشام عن عائشة (رضى الله عنها): «أن رسول الله ﷺ كان إذا صلى العشاء دخل المنزل ثم صلى ركعتين، ثم صلى بعدهما ركعتين أطول منهما، ثم أوتر بثلاث لا يفصل بينهن». رواه أحمد وإسناده يعتبر به "آثار السنن" (ص-١١). قلت: أما أبو النضر فلا يسأل عنه فإن شيوخ أحمد ثقات كلهم، ومحمد بن راشد متكلم فيه وقد وثق، ويزيد بن يعفر قال الدارقطنى: يعتبر به، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال الذهبى فى "الميزان": ليس بحجة "تعجيل المنفعة" (ص-٤٥٥) وهذا تليين هين، فالإسناد حسن وذكره الحافظ فى "التلخيص" (١١٦:١) أيضًا وسكت عنه.

١٦٥٧- عن: أبى سلمة بن عبد الرحمن أنه سأل عائشة رضى الله عنها كيف كانت صلاة (أى التهجد) رسول الله ﷺ فى رمضان؟ فقالت: «ما كان رسول الله ﷺ يزيد فى رمضان ولا فى غيره على إحدى عشرة ركعة، يصلى أربعا فلا تسئل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلى أربعا فلا تسئل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلى ثلاثا». الحديث رواه البخارى (١٥٤:١) ومسلم (٢٥٤:١).

قوله: "حدثنا أبو النضر إلخ". قلت: فيه دلالة ظاهرة صريحة على كون الثلاث موصولة وعدم الفصل بينهن بسلام.

قوله: "عن أبى سلمة إلخ". قلت: قولها: «يصلى أربعا ثم يصلى أربعا ثم يصلى ثلاثا» يدل على ما دل عليه الأحاديث قبله، فثبت بمجموع الروايات عن عائشة (رضى الله عنها) أن الوتر ثلاث ركعات بتسليمة واحدة، وأما ما رواه مسلم عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يصلى من الليل ثلاث عشرة ركعةً يوتر من ذلك بخمس لا يجلس فى شيء إلا فى آخرها اهـ» (٢٥٤:١) فهو من رواية هشام بن عروة عن أبيه، ورواية عروة

. . . .

عن عائشة فى هذا الباب مضطربة، فقد روى ابن شهاب عن عروة عنها: «أنه ﷺ كان يصلى بالليل إحدى عشرة ركعةً يوتر منها بواحدة، فإذا فرغ منها اضطجع على شقه الأيمن حتى يأتيه المؤذن فيصلى ركعتين خفيفتين». وهذه رواية مالك عن الزهرى، وتابعه عمرو بن الحارث ويونس عنه عند مسلم (١:٢٥٤) والطحاوى، وابن أبى ذئب عند الطحاوى وحده (١:١٦٧). وزاد: «يصلى فيما بين أن يفرغ من صلاة العشاء إلى الفجر ويسلم بين كل ركعتين». ففى هذا الحديث أن جميع صلاة بالليل بعد العشاء إلى طلوع الفجر كانت إحدى عشرة ركعة والوتر بواحدة.

وروى مالك عند الطحاوى عن هشام بن عروة عن أبيه عنها: «أنه ﷺ كان يصلى بالليل ثلاث عشرة ركعة ثم يصلى إذا سمع النداء ركعتين خفيفتين اهـ» (١:١٦٧)، ففيه أن صلاته فى الليل كانت ثلاث عشرة ركعة سوى ركعتى الفجر، وليس فيه دليل على وتره كيف كان. وروى عبد الله بن نمير عن هشام عن أبيه عنها: «أنه كان يصلى ثلاث عشرة ركعة يوتر منها بخمس لايجلس فى شىء إلا فى آخرها»، رواه مسلم كما مر والطحاوى أيضًا (ص–أيضًا) وبين فيه ما يدل على أن ثلاث عشرة هذه كانت مع ركعتى الفجر أو بدونها، وزاد «أنه كان يوتر بخمس» خلاف ما رواه الزهرى من الإيتار بواحدة، وقال: «لا يجلس فى شىء إلا فى آخرها»، وروى الزهرى أنه كان يسلم بين كل ركعتين.

قال الطحاوى: فلما اضطرب ما روى عن عروة فى هذا عن عائشة من صفة وتر رسول الله ﷺ (صلاة فى الليل) لم يكن فيما روى عنها ذلك حجة، ورجعنا إلى ما روى عنها غيره إلى أن قال بعد سرد روايات غيره عنها: فثبت بذلك أن الوتر ثلاث لا يسلم إلا فى آخرهن، غير أن ما رواه هشام عن أبيه فى ذلك: «أن النبى ﷺ كان يوتر بخمس لا يجلس إلا فى آخرهن» لم نجد له معنى، وقد جاءت العامة عن أبيه وعن غيره عن عائشة بخلاف ذلك، فما روته العامة أولى مما رواه هو وحده وانفرد به اهـ [1] (١:١٦٩).

---

(١) فإن قلت: لم ينفرد به هشام وحده بل تابعه عليه محمد بن جعفر بن الزبير أحد الثقات عند الطحاوى فرواه عن عروة عنها نحو ما رواه هشام (١:١٦٧) قلت: متابعة محمد بن جعفر رواها محمد بن إسحاق عنه وهو مدلس وقد عنعن، فلعل لأجل هذه العلة لم يعرج الطحاوى عليها، وإن سلمنا صحة هذه المتابعة فلا يرتفع بها الاضطراب عن حديث عروة بل يتقوى، لأن ما رواه الزهرى عنه من الإيتار بواحدة وزيادة التسليم بين كل ركعتين معارض ومخالف لما رواه هشام ومحمد بن جعفر عن عروة، فلو كان هشام منفردا بالمخالفة لارتفع الاضطراب ورجحنا رواية الزهرى على روايته لكونه أحفظ وأتقن وأثبت من هشام، ولما توبع عليها لم يكن لما رواه أحدهما بترجيح على رواية الآخر وهذا هو الاضطراب بعينه مؤلف.

. . . .

قلت: وكذلك حديث أم سلمة قالت: «كان النبى ﷺ يوتر بخمس وبسبع لا يفصل بينها بسلام ولا بكلام» مضطرب الإسناد، كما أن حديث عروة عن عائشة مضطرب المتن، فقد أخرجه -أى حديث أم سلمة- النسائى بطريق جرير عن منصور عن الحكم عن مقسم عن أم سلمة مرفوعا، وخالفه إسرائيل فرواه عن منصور عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس عن أم سلمة مرفوعا، وخالفهما يزيد فرواه عن سفيان بن الحسين عن الحكم عن مقسم، قال: "الوتر سبع فلا أقل من خمس" (قال الحكم): فذكرت ذلك لإبراهيم (النخعى) فقال: عمن ذكره؟ قلت: لا أدرى! قال الحكم: فحججت فلقيت مقسما فقلت له: عمن؟ قال: عن الثقة عن عائشة وعن ميمونة، كذا فى "المجتبى" (١: ٢٥٠) فجعله مقسم فى الثالثة عن الثقة عن عائشة وميمونة ولم يذكر أنهما رفعتاه إلى النبى ﷺ أم لا؟ فلا حجة به، وإن سلمنا صحته فهو محمول على نفى الكلام والسلام جهرا، وعلى أنه ينبغى تقديم تطوع إما ركعتين أو أربع ركعات أو أكثرمن ذلك على ثلاث الوتر، ولا ينبغى الاقتصار على الثلاث وحدها احترازا عن التشبيه بالمغرب.

وهذا هو محمل ما رواه أبو سلمة وعبد الرحمن الأعرج عن أبى هريرة مرفوعًا: «لا توتروا بثلاث، أوتروا بخمس أو بسبع ولا تشبهوا بصلاة المغرب»، رواه الدارقطنى والحاكم والبيهقى، وقال الحافظ: إسناده على شرط الشيخين، وأخرجه محمد بن نصر المروزى وابن حبان والحاكم عن عراك بن مالك عن أبى هريرة مرفوعا بلفظ: «لا توتروا بثلاث تشبهوا بصلاة المغرب، ولكن أوتروا بخمس أو بسبع أو بإحدى عشرة أو أكثرمن ذلك»، وقال العراقى: إسناده صحيح. وأخرج محمد بن نصر والطحاوى عن ابن عباس قال: «الوتر سبع أو خمس ولا نحب ثلاثا تبراء». وصححه العراقى. وعن عائشة قالت: «الوتر سبع أو خمس وأنى لأكره أن يكون ثلاثا تبراء». رواه محمد بن نصر والطحاوى وصححه العراقى أيضا، كذا فى "آثار السنن" (٢: ٦) فليس معناه النهى عن الإيتار بالثلاث مطلقا. كيف؟ وقد ثبت ذلك عن النبى ﷺ قولا وفعلا واتفق عليه جمهور الصحابة كما سيجيئ، وأجمع الأئمة الأربعة المقتدى بهم فى الدين على جواز الإيتار بالثلاث وإن اختلفوا فيما دونه وأكثر منه، بل معناه ما قلنا: إن المراد النهى على الاقتصار

. . . .

على ثلاث الوتر، أى وينبغى أن يتقدمه تطوع إما ركعتان أو أربع ركعات أو أكثر من ذلك.

وقد جمع الحافظ فى "الفتح" بين أحاديث الإيتار بثلاث موصولة وبين النهى عنها لأجل التشبيه بالمغرب بحمل النهى على صلاة الثلاث بتشهدين، وقال بعضهم: هو جمع حسن، وقال القسطلانى: ثم الوصل بتشهد أفضل منه بتشهدين فرقا بينه وبين المغرب. قلت: هذا الجمع سخيف جدا بعيد غاية البعد، لا يذهب إليه ذهن ذاهن أصلا بل هو غلط صريحا، لأن قوله: «لا توتروا بثلاث ولكن أوتروا بخمس أو بسبع أو بتسع» يدل دلالةً صريحةً على إرادة عدد الركعات وهو المتبادر منه، وأما وحدة التشهد أو تعدده فلا دلالة لهذه الآثار عليها لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزامًا، فالمعنى ما قلنا: إنه كره ترك التطوع قبل الإيتار بثلاث فرقا بينه وبين المغرب، كذا فى "التعليق الحسن" (٢:١٣) بمعناه.

قلت: والجمع بالوجه الذى ذكره النيموى مأخوذ من قول الطحاوى رحمه الله فى "معانى الآثار" له (١:١٦٩) ولا يصح استدلال من ذهب إلى الإيتار بواحدة على النهى عن الإيتار بثلاث بهذه الآثار أصلا، لأنه ليس فيها ذكر الإيتار بركعة أيضًا، بل فيها أمر الإيتار بخمس أو بسبع أو بأكثرمن ذلك بعد النهى عن الثلاث، فيلزمهم أن يقولوا بأفضلية الإيتار بأكثرمن ثلاث بل بوجوبه، ولا يقول به أحد منهم، فعادت الآثار عليهم بالنقض، ولا حجة لهم فيما روى محمد بن نصر بإسناد صححه العراقى عن سليمان بن يسار: أنه سئل عن الوتر بثلاث فكره الثلاث، وقال: لا تشبه التطوع بالفرضية أوتر بركعة أو بخمس أو بسبع. كذا فى "النيل" (٢:٢٨١). لأن سليمان بن يسار تابعى ولا يحتج بأقوال التابعين عندهم مطلقا، وكذلك عندنا إذا عارضها الآثار المرفوعة وأقوال الصحابة، وههنا كذلك كما ستعرفه، هذا.

وحديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة بلفظ: «ثم أوتر بخمس لا يجلس فى شيء إلا فى آخرها»، بعد تسليم صحته محمول أيضًا على ما قبل تقرر الوتر بثلاث وكذا حديث ابن عباس: «ثم أوتر بخمس ولم يجلس بينهن»، رواه أبو داود بإسناد فيه لين كما فى "آثار السنن" (٢:٥)، وسيأتى معنى قولهما: ولم يجلس إلا فى آخرها ولم

١٦٥٨- عن: ابن عباس: «أنه رقد عند رسول الله ﷺ، فاستيقظ فتسوك وتوضأ وهو يقول: ﴿إن فى خلق السموات والأرض﴾ حتى ختم السورة، ثم

يجلس بينهن، ولا حجة للخصم فيما رواه الأربعة، وآخرون إلا الترمذى عن أبى أيوب رضى الله عنه الأنصارى قال: قال النبى ﷺ: «الوتر حق واجب على كل مسلم، فمن أحب أن يوتر بخمس فليفعل، ومن أحب أن يوتر بثلاث فليفعل، ومن أحب أن يوتر بواحدة فليفعل»، كما فى "آثار السنن" (٢:٧)، لأن الخصم لا يصححه مرفوعًا، بل الصواب عنده الوقف، كما قال الحافظ فى "التلخيص": صحح أبو حاتم والذهلى والدارقطنى فى العلل والبيهقى وغير واحد وقفه، وهو الصواب اهـ (١:١١٦)، وهو عندنا محمول على ما قبل تقرر الوتر بثلاث، فقد تقدم أن الوتر بواحدة كان جائزا فى الابتداء، ثم ورد النهى عن البتيراء وعن الوترين فى ليلة، وكذا الوتر بخمس بتسليمة واحدة، لعله كان جائزا فى بدء الأمر ثم تقرر على الثلاث بفعله ﷺ وبقوله: «الوتر ثلاث كصلاة المغرب»، وعليه اتفاق جمهور الصحابة كما سيأتى، وهذا إذا حملنا قوله: «من أحب أن يوتر بخمس» على كونها موصولة بتحريمة واحدة، ويحتمل أن يكون محمولا على الفصل بأن يوتر بثلاث ويتطوع بركعتين قبله أو بعده، فيكون المجموع وترا، والله أعلم.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: هذا الحديث من رواية حصين عن حبيب بن أبى ثابت، وهى مما استدركه الدارقطنى على مسلم لمخالفتها لباقى الروايات فى عدد الركعات، ففيهما ست ركعات، وفى غيرها من الروايات ثلاث عشرة ركعة، كذا قاله النووى (١:٢٦١). ثم اعتذر عن ذلك بأن مسلما لم يذكره فى الأصول بل فى المتابعات، ويحتمل فيها ما لا يحتمل فى الأصول، وأجاب القاضى عياض بإمكان الجمع بينه وبين باقى الروايات.

قلت: لم ينفرد به حبيب بن أبى ثابت بل تابعه يونس بن أبى إسحاق، فرواه عن المنهال بن عمرو عن على بن عبد الله بن عباس عن أبيه مثله عند الطحاوى بسند صحيح (١:١٦٩) ولم ينفرد به محمد بن على بل تابعه منهال بن عمرو، فرواه عن على بن عبد الله نحوه، ولم ينفرد به على بن عبد الله بل تابعه كريب مولى ابن عباس، فرواه عن ابن

قام فصلى ركعتين فأطال فيهما القيام والركوع والسجود، ثم انصرف فنام حتى نفخ، ثم فعل ذلك ثلاث مرات ست ركعات كل ذلك يستاك ويتوضأ ويقرأ هؤلاء الآيات، ثم أوتر بثلث» الحـــديث رواه مسلم بطريق على بن عبد الله بن عباس عنه (١: ٢٦١).

عباس بلفظ: «فصلى رسول الله ﷺ ركعتين بعد العشاء ثم ركعتين ثم ركعتين ثم أوتر بثلاث»، كذا فى "معانى الآثار" (١: ١٧٠) ففيه أن صلاته بالليل كانت تسع ركعات سوى الركعتين بعد العشاء، وهذا هو بعينه ما فى رواية على بن عبد الله، وتابعه أيضًا سعيد بن جبير عند الطحاوى (١: ١٦٩) بسند صحيح، فرواه عن عبد الله بن عباس قال: «بت فى بيت خالتى ميمونة، فصلى رسول الله ﷺ العشاء، ثم جاء فصلى أربعا، ثم قام فصلى خمس ركعات، ثم صلى ركعتين، ثم نام حتى سمعت غطيطه أو خطيطه، ثم خرج إلى الصلاة اهـ». ففيه أيضًا أن صلاته ﷺ بالليل كانت تسع ركعات سوى سنة العشاء وركعتى الفجر، فالحديث صحيح سالم من العلة، وفيه أنه أوتر بثلاث، وهذا يدل بظاهره على كونها موصولة، فما رواه كريب عنه بلفظ: «ثم أوتر بركعة، عند الطحاوى (١: ١٧٠) معناه أوتر بواحدة مع ثنتين قد تقدمتها، فتكونان مع هذه الواحدة ثلاثًا، ليستوى معنى هذا الحديث ومعنى حديث على بن عبد الله وسعيد بن جبير. كيف؟ وقد مر عن كريب نفسه قوله: «ثم أوتر بثلاث» وقد روى يحيى الجزار أيضًا عن ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ كان يوتر بثلاث ركعات» عند النسائى (١: ٢٤٩) والطحاوى (١: ١٧٠). وسنده صحيح.

ولا يعارضه ما رواه البخارى فى المناقب (١: ٥٣): عن ابن أبى مليكة قال: «أوتر معاوية بعد العشاء بركعة وعنده مولى لابن عباس، فأتى ابن عباس فقال: دعه فإنه قد صحب رسول الله ﷺ»، وفى لفظ له: «قيل لابن عباس: هل لك فى أمير المؤمنين معاوية؟ فإنه ما أوتر إلا بواحدة، قال: أصاب، إنه فقيــه اهـ». فليس فيه ما يدل على أن الوتر بواحدة كان جائزا عند ابن عباس، ولو كان كذلك لعلمه أصحابه ولم ينكروا على معاوية أشد الإنكار، بل فيه ما يشعر بأن أهل مكة من أصحاب ابن عباس لم يكونوا يعرفون الوتر بواحدة أصلا، وأما قوله: «دعــه فإنه قد صحب» وقوله: «أصاب، إنه فقيه» معناه أصاب

. . . .

فى زعمه لأنه مجتهد، وأراد بذلك زجر التابعين الصغار عن الإنكار على الصحابة الكبار لا سيما على الفقهاء المجتهدين منهم، فإن كل مجتهد مصيب فى زعمه، وهو يستحق الأجر على اجتهاده وإن كان مخطئا فى نفس الأمر، ويدل على إرادة الزجر قوله: «دعـــه فإنه قد صحب»، وأصرح منه لفظ الطحاوى بسند حسن عن عطاء قال: قال رجل لابن عباس: هل لك فى معاوية أوتر بواحدة؟ وهو يريد أن يعيب معاوية، فقال ابن عباس: أصاب معاوية اهـ (١٧٠:١).

ففيه أنه إنما صوب ذلك زجرا لمن أراد عيب معاوية، ويدل على عدم إرادته التصويب فى نفس الأمر ما ذكرناه فى المتن عن ابن عباس أنه هو نفسه أنكر على معاوية ذلك وسيأتى، وهذا أولى من قول الطحاوى رحمه الله: وقد يجوز أن يكون قول ابن عباس أصاب معاوية على التقية له، أى أصاب فى شىء آخر، لأنه كان فى زمنه، ولا يجوز عليه عندنا أن يكون ما خالف فعل رسول الله ﷺ الذى قد علمه عنده صوابا، وقد روى عن ابن عباس فى الوتر أنه ثلاث، ثم ذكر بسنده عن أبى منصور قال: سألت عبد الله بن عباس عن الوتر فقال: ثلاث اهـ (١٧١:١). قلت: نعم، لا يجوز عليه أن يكون ما خالف علمه وفتواه صوابا عنده، ولكن يجوز عليه أن يصوب فعل أحد بحسب زعم الفاعل لكونه مجتهدا عسى أن يكون قد تمسك بدليل لاح له، ويكون معنى قوله "أصاب معاوية" أنه أصاب فى زعمه لا أنه أصاب عند ابن عباس فى علمه.

وأما ما كتب عليه بعض الناس: أن هذا التأويل أى تأويل الطحاوى ركيك، ويدل على التعصبية أيضا، وليس ذلك من دأب المحصلين اهـ فمردود عليه بأن تأويله بالتقية ليس بمستعد ولا ركيك ولا فيه عصبية، فإن التقية بالمعنى الذى أراده الطحاوى ليس بحرام مطلقا بل جائزة فى بعض الأحوال، أو لم يعلم هذا المعترض بأن ابن عباس من خواص أصحاب على رضى الله عنه من الذين كانوا ينكرون على معاوية رضى الله عنه أشد الإنكار ويبغضونه ويقاتلونه فى حياة على، ثم بايعوه بعد تقيةً غالبًا ورضاءً به نادرًا، وكذا بايعوا ابنه يزيد من بعده كذلك، اللهم إلا أن تأويل قول ابن عباس بما أولناه به أولى مما قاله الطحاوى رحمه الله مع كونه محتملا غير مستبعد، فافهم، وقال الشيخ عبد الحق فى

١٦٥٩- عن: ابن عباس رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يقرأ فى الوتر بـ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ و ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ و ﴿قل هو الله أحد﴾ فى ركعة ركعة». رواه الترمذى (١:٦١). وقال النووى فى "الخلاصة": إسناده صحيح كما فى "نصب الراية" (١:٢٧٧). وفى تخريج العراقى (١:١٧٦): رواه الترمذى والنسائى وابن ماجه بسند صحيح.

١٦٦٠- عن: عبد الرحمن بن أبزى: «أنه صلى مع النبى ﷺ الوتر، فقرأ فى الأولى بـ﴿سبح اسم ربك الأعلىٰ﴾ وفى الثانية: ﴿قل يا أيها الكافرون﴾

رسالته "الصراط المستقيم": پس اين وحشت كشيدن حاضران از فعل معاويه وانكار واستبعاد آں وجواب دادن ابن عباس بتصويب وى مجملا بفقاهت وصحبت وے دلالتى صريح دارد بر آنكه وتر بيك ركعت متعارف نبود كما لا يخفى اهـ كذا فى "حاشية البخارى" (١:٥٣١). قلت: وليس مرادنا إلا ترجيح الوتر بثلاث على الإيتار بواحدة، ولا نقول: إن الوتر بواحدة لا أصل له فى الشريعة رأسا، كيف؟ وقد نعلم أن بعض الصحابة قد أوتر بها. ولكن ذلك لم يكن متعارفا بينهم كما يشعر به هذا الأثر، ولم يذهب إليه إلا قليل منهم كما ستعرف، وإنما أوتر من أوتر بها بعدم علمه بالنهى عن البتيراء وعن الوترين فى ليلة كما تقدم ومنهم معاوية رضى الله عنه أيضاً.

قوله: "عن ابن عباس إلى قوله: عن أبى بن كعب إلخ". قلت: دلالتها على إيتاره ﷺ بثلاث ظاهرة، وحديث أبى صريح فى وصلها، وبهذا وبما ذكرنا من الأحاديث المرفوعة السالفة اندحض ما زعمه الإمام الرافعى فى "شرح الوجيز": أن الذى واظب عليه النبى ﷺ الوتر بركعة واحدة اهـ. وما قال محمد بن نصر المروزى: لم نجد عن النبى ﷺ خبرا ثابتا صريحا أنه أوتر بثلاث موصولة، نعم! ثبت عنه أنه أوتر بثلاث لكن لم يبين الراوى هل هى موصولة أو مفصولة اهـ. من "التعليق الحسن" (٢:٩ و ١٠) قلت: أى بيان أصرح من قول عائشة: «إن رسول الله ﷺ كان لا يسلم فى ركعتى الوتر». رواه النسائى والحاكم. ومن قولها: «كان يوتر بثلاث لا يسلم إلا فى آخرهن». ومن قولها: «كان يوتر بثلاث لا يفصل بينهن»، رواه الحاكم وأحمد، ومن قول أبى بن كعب: ولا يسلم إلا فى آخرهن.

وفى الثالثة: ﴿قل هو الله أحد﴾، فلما فرغ قال: سبحان الملك القدوس ثلاثا يمد صوته بالثالثة». رواه الطحاوى وأحمد وعبد بن حميد والنسائى وإسناده صحيح، "آثار السنن" (٢: ١٠ و١١) وفى "التعليق الحسن": إن لعبد الرحمن بن أبزى حديثان: أحدهما: من روايته عن أبى بن كعب عن النبى ﷺ.

وثانيهما: عن النبى ﷺ، وقد قال العراقى: كلاهما عند النسائى بإسناد صحيح اهـ. والتحقيق أن له صحبة يدل على ذلك قوله فى رواية الطحاوى: إنه صلى مع النبى ﷺ الوتر اهـ.

١٦٦١- عن: أبى بن كعب رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يقرأ فى الوتر بـ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾، وفى الركعة الثانية: بـ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ وفى الثالثة: بـ﴿قل هو الله أحد﴾، ولا يسلم إلا فى آخرهن ويقول يعنى بعد التسليم: سبحان الملك القدوس ثلاثا». أخرجه النسائى (١: ٢٤٩). وفى "نيل الأوطار" (٢: ٢٧٩): رجاله ثقات إلا عبد العزيز بن خالد وهو مقبول اهـ. وفيه أيضا (٢: ٢٨٧) قال العراقى: إسناده صحيح. وفى "آثار السنن": إسناده حسن (٢: ١٠) اهـ وللدارقطنى (١: ١٧٥) فى هذا الحديث بإسناد صحيح: «وإذا سلم قال: سبحان الملك القدوس ثلاث مرات يمد بها صوته فى الأخيرة، يقول: رب الملائكة والروح» اهـ.

١٦٦٢- عن: المسور بن مخرمة قال: «دفنا أبا بكر ليلا، فقال عمر: إنى لم أوتر، فقام وصففنا ورائه فصلى بنا ثلاث ركعات لم يسلم إلا فى آخرهن». أخرجه الطحاوى (١: ١٧٣). وفى "آثار السنن": إسناده صحيح (٢: ١٢).

قوله: "عن المسور بن مخرمة إلخ". قلت: فيه أن الوتر ثلاث لا يسلم إلا فى آخرهن، وقد فعل ذلك عمر بن الخطاب فى محضر عظيم من الصحابة لم يغب عنه إلا القليل، فكان كالإجماع منهم على ذلك، فكيف يقول قائل: إن الوتر بثلاث موصولة لم يثبت عن النبى ﷺ؟ فهل ترى الصحابة يجتمعون على أمر لم يعرفوه منه؟ كلا! لا يمكن مثله أبدا.

١٦٦٣- عن: عبد الرحمن بن يزيد عن عبد الله بن مسعود قال: «الوتر ثلاث كوتر النهار صلاة المغرب». رواه الطحاوى (١٧٣:١) وفى "آثار السنن"

ولا يعارضه ما رواه البيهقى فى "المعرفة" عن قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه: أن عمر بن الخطاب دخل المسجد فصلى ركعةً، فقيل له: صليت ركعةً، فقال: إنما هو تطوع من شاء زاد ومن شاء نقص اهـ فإن فيه قابوس بن أبى ظبيان قد ضعفه جماعة، قال أبو حاتم: لا يحتج به، وقال النسائى: ليس بالقوى، وقال ابن حبان: ردى الحفظ ينفرد عن أبيه بما لا أصل له، وكان ابن معين شديد الحط عليه على أنه قد وثقه، كذا فى "التعليق الحسن" (٩:٢) قلت: فلا يعارض حديث المتن فإن سنده برجال الصحيح غير ابن أبى داود شيخ الطحاوى وهو ثقة، فروى عن يحيى بن سليمان الجعفى وهو من رجال البخارى، قال: أنا ابن وهب قال: أخبرنى عمرو (هو ابن دينار) عن ابن أبى هلال (هو سعيد) عن ابن السباق (عبيد) عن المسور بن مخرمة، وهؤلاء كلهم من رجال الجماعة والصحيح، وأيضا: فليس فى أثر قابوس ما يدل على كون الركعة وترا بل فيه أنه صلى ركعةً، والكلام إنما هو فى الوتر بركعة، فافهم.

وقد تقدم فى أول الباب برواية الحاكم أن الوتر بثلاث لا يسلم إلا فى آخرهن هذا وتر عمر بن الخطاب، ومنه أخذ أهل المدينة، فكون عمر موترا بثلاث موصولة مشهور لا يشك فيه، وقد ذكر صاحب "التمهيد" جماعة من الصحابة روى عنهم الوتر بثلاث لا يسلم إلا فى آخرهن، منهم عمر وعلى وابن مسعود وزيد وأبى وأنس كذا فى "الجوهر النقى" (٢١٠:١) وقال ابن العربى فى "شرح الترمذى" (١٧٦:٢): أما ركعة واحدة فلم تشرع إلا فى الوتر اهـ. قلت: غاية ما يقال: إنها كانت مشروعة ثم نسخت بالنهى عن البتيراء كما سيأتى، وفى أثر المسور جماعة الوتر فى غير رمضان، فإن الصديق توفى يوم الاثنين فى جمادى الأولى سنة عشرة من الهجرة كما فى "التهذيب" (٣١٦:٥). ولكنه كان اتفاقا من غير التداعى، وقال فى "الدر": ولا يصلى الوتر ولا التطوع بجماعة خارج رمضان أى يكره ذلك لو على سبيل التداعى (٧٤١:١ مع "الشامية").

قوله: "عن عبد الرحمن بن يزيد إلخ". قلت: فيه دلالة على أن الوتر ثلاث ركعات، وتشبيهه بصلاة المغرب يفيد وجوب القعدة على الركعتين أيضًا كما فى المشبه

(١٢:٢): إسناده صحيح اهـ. قلت: وأخرجه محمد (ص-١٤٦) فى موطائه بسند رجاله رجال مسلم بلفظ: «الوتر ثلاث كصلاة المغرب اهـ».

١٦٦٤- عن: أنس قال: «الوتر ثلاث ركعات، وكان يوتر بثلاث ركعات». قال الحافظ فى "الدراية" (ص-١١٥): إسناده صحيح أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" (١٧٣:١).

١٦٦٥- عن: ثابت قال: «صلى بى أنس الوتر أنا عن يمينه وأم ولده خلفنا ثلاث ركعات لم يسلم إلا فى آخرهن، ظننت أنه يريد أن يعلمنى». أخرجه الطحاوى (١٧٦:١) وصححه الحافظ فى "الدراية" (ص-١١٥).

١٦٦٦- عن: عقبة بن مسلم قال: «سألت ابن عمر عن الوتر، فقال: أ تعرف وتر النهار؟ قلت: نعم! صلاة المغرب، قال: صدقت وأحسنت». أخرجه الطحاوى (١٦٤:١)، ورجاله ثقات، وكلام الحافظ فى "الدراية" (ص-١١٣). يدل على صحته عنده لكونه ذكره فى معارضة حديث صحيح، والصحيح لا يعارض إلا بمثله، وقد تقدم حديث ابن عمر مرفوعًا: «صلاة المغرب أوترت صلاة النهار فأوتروا صلاة الليل» فى الباب السابق، صححه العراقى، وهو فى معانى قول ابن عمر هذا.

به، ويشعر بمنع نقصه عن الثلاث أيضًا كما فى المغرب، وهذا أثر صحيح موصول.

قوله: "عن أنس" وقوله: "عن ثابت إلخ". دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "عن عقبة إلخ". فيه دلالة على أن الوتر عند ابن عمر ثلاث كالمغرب كما قدمناه، إلا أنه كان يرى جواز الفصل وبناء الركعة على الركعتين، واستوفينا الكلام فيه فيما مضى، ويدل عليه أثر الشعبى بعد ذلك، فإنه سأل ابن عمر وابن عباس عن صلاة رسول الله ﷺ بالليل، فقالا: كان يوتر بثلاث، ولا يعارضه ما رواه ابن حبان من طريق كريب عن ابن عباس: «أن النبى ﷺ أوتر بركعة»، كما فى "التلخيص" (١١٦:١). وما رواه مسلم عن أبى مجلز (٢٥٧:١): سألت ابن عباس عن الوتر، فقال: سمعت رسول

١٦٦٧- عن: عامر الشعبى قال: «سألت ابن عمر وابن عباس كيف كان صلاة رسول الله ﷺ بالليل؟ فقالا: ثلاث عشرة ركعةً، وثمان ويوتر بثلاث وركعتين بعد الفجر». أخرجه الطحاوى (١:١٦٥). ورجاله رجال الصحيح إلا شيخ الطحاوى ابن أبى داود وهو ثقة كما مر غير مرة.

١٦٦٨- عن: أبى خالدة قال: سألت أبا العالية عن الوتر، فقال: «علمنا أصحاب محمد ﷺ أو علمونا أن الوتر مثل صلاة المغرب غير أنا نقرأ فى الثالثة، فهذا وتر الليل وهـذا وتر النهار». رواه الطحاوى، وفى "آثار السنن": إسناده صحيح اهـ (١:١٧٣).

الله ﷺ يقول: «ركعة من آخر الليل» وسألت ابن عمر فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ركعة من آخر الليل». وروى عن عقبة بن حريث، قال: سمعت ابن عمر يحدث أن رسول الله ﷺ قال: «صلاة الليل مثنى مثنى فإذا رأيت أن الصبح يدركك فأوتر بواحدة»، فقيل لابن عمر: ما مثنى مثنى؟ قال: أن تسلم فى كل ركعتين اهـ. فإن المراد بركعة فيها ركعة مضمومة إلى الشفع كى لا تتضاد الآثار عنهما.

قال الحافظ فى "الفتح" تحت حديث ابن عمر: «فإذا خشى أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى» ما نصه: واستدل بقوله ﷺ: «صلى ركعة واحدة» على أن فصل الوتر أفضل من وصله، وتعقب بأنه ليس صريحا فى الفصل، فيحتمل أن يريد بقوله: «صلى ركعة واحدة» أى مضافة إلى ركعتين مما مضى اهـ (٢:٤١٠). وهذا يشعر بأن ما أولناه به تلك الآثار ليس ببعيد ولا فيه تكلف خلاف ما زعمه بعض الناس، بل هو محتمل قريب كما يدل عليه كلام الحافظ.

قوله: "عن أبى خالـدة إلخ". قلت: دلالته على كون الوتر بثلاث موصولة متعارفًا بين الصحابة ظاهرة، وكذا قولهم: «مثل صلاة المغرب» يفيد وجوب القعدة على الركعتين، وأبو العاليـة من كبار التابعين أدرك الجاهلية، وأسلم بعد وفاة النبى ﷺ بسنتين، ودخل على أبى بكر وصلى خلف عمر، كذا فى "التهذيب" (١٣:٢٨٤)، وقد أدرك جماعة من الصحابة وسمع منهم، فقوله: «إنهم علمونا أن الوتر مثل صلاة المغرب

١٦٦٩- عن: القاسم قال: «رأينا أناسًا منذ أدركنا يوترون بثلاث، وأن كلا لواسع، وأرجو أن لا يكون بشيء منه بأس». رواه البخارى (١٣٥:١).
قلت: قوله: «وأن كلا لواسع» إلخ اجتهاد منه، واجتهاد التابعى ليس بحجة.

١٦٧٠- عن: أبى الزناد «عن (الفقهاء) السبعة، وسعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وأبى بكر بن عبد الرحمن، وخارجة بن زيد، وعبيد الله بن عبد الله، وسليمان بن يسار، فى مشيخة سواهم أهل فقه وفضل وربما اختلفوا فى الشيء، فآخذ بقول أكثرهم وأفضلهم رأيا، فكان مما وعت عنهم على هذه الصفة أن الوتر ثلاث لا يسلم إلا فى آخرهن». رواه الطحاوى (١٧٥:١)، وفى "آثار السنن": إسناده حسن (١٣:١).

١٦٧١- عن: أبى الزناد أيضا قال: «أثبت عمر بن عبد العزيز الوتر بقول الفقهاء ثلاثا لا يسلم إلا فى آخرهن». رواه الطحاوى، وفى "آثار السنن": إسناده صحيح (١٧٥:١).

غير أنا نقرأ فى الثالثة، فهذا وتر الليل وهذا وتر النهار»، دليل أى دليل على قول أبى حنيفة فى الوتر فإنه لم يفرق بين الوتر وصلاة المغرب بشيء غير ما ذكره أبو العالية عن الصحابة أنه يقرأ فى ثالثته.

قوله: "وعن القاسم وعن أبى الزناد إلخ". قلت: قول القاسم: «رأينا أناسًا منذ أدركنا يوترون بثلاث» دليل على الإيتار بثلاث متقررا متعارفًا بين الصحابة، ولم ير قاسم أحدا منهم يوتر بواحدة إلا أنه رأى ذلك واسعا باجتهاده، والحجة إنما هى فى النقل دون الرأى، وكذا فى رواية أبى الزناد دليل على إجماع فقهاء المدينة على أن الوتر ثلاث لا يسلم إلا فى آخرهن، وناهيك به برهانا عظيما على ترجيح قول أبى حنيفة فى الباب.

قوله: "وعن أبى الزناد أيضًا إلخ". قلت: فى إثبات عمر عبد بن العزيز الوتر بثلاث لا يسلم إلا فى آخرهن بقول الفقهاء دليل إجماع أهل المدنية على ذلك، والإجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق من البين كما فى "نور الأنوار" (ص-٢٢٠)، وغيره من كتب الأصول، فصار ما روى عن ابن عمر من جواز فصل ثالثة الوتر عن الأولين غير

١٦٧٢- حدثنا: يونس (ثقة شيخ مسلم) ثنا سفيان الثورى عن حصين (هو ابن عبد الرحمن ثقة) عن أبى يحيى (هو زياد الأعرج) قال: «سمر المسور بن مخرمة وابن عباس حتى طلعت الحمراء (أى القمر) ثم نام ابن عباس فلم يستيقظ إلا بأصوات أهل الزوراء، فقال لأصحابه: أترونى أدرك أصلى ثلاثا يريد الوتر وركعتى الفجر وصلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس، فقالوا: نعم! فصلى وهذا فى آخر وقت الفجر». رواه الطحاوى (١٧١:١)، وإسناده صحيح، وأبو يحيى اسمه زياد وهو مولى قيس بن مخرمة، ويقال: مولى الأنصار، روى عن الحسنين وابن عباس وغيرهم وعنـــه حصين بن عبد الرحمن وعطاء بن السائب، وثقه ابن معين وأبو داود وغيرهما، كذا فى "التهذيب" (٢٩١:٣).

١٦٧٣- أخبرنا: سلام بن سليم الحنفى عن أبى حمزة عن إبراهيم النخعى عن علقمة قال: أخبرنا عبد الله بن مسعود رضى الله عنه: «أهون ما يكون الوتر ثلاث ركعات». أخرجه محمد الإمام فى "موطائه" (ص-١٤١) ورجـــاله ثقات من رجال الصحيح إلا أبا حمزة صاحب إبراهيم واسمه

معتد به، لأن ابن عمر من أهل المدينة كما هو معلوم، وقد أجمع أهلها بعده على خلاف ذلك، وأخرج مالك فى "الموطأ" عن ابن شهاب: «أن سعد بن أبى وقاص (وهو من أهل المدينة من المهاجرين إليها) كان يوتر بعد العتمة بواحدة، ثم قال مالك: وليس على هذا العمل عندنا ولكن أدنى الوتر ثلاث اهـ» (ص-٤٤) فلم يبق أثر سعد حجة أيضا لإجماع أهل المدينة بعده على خلاف ما عمل به.

قوله: "حدثنا يونس إلخ". فيه دليل على أن الوتر بواحدة لم يكن معتدا به عند ابن عباس، قال الطحاوى: فمحال أن يكون الوتر عنده يجزى فيه أقل من ثلاث ثم يصليه حينئذ ثلاثا مع ما يخاف من فوت الفجر اهـ.

قوله: "أخبرنا سلام بن سليم إلخ". قلت: قول ابن مسعود: "أهون ما يكون الوتر ثلاث ركعات" صريح فى عدم إجزائه بواحدة كما لا يخفى، وهذا هو مراد ابن مسعود، فإنه كان يرد على من يوتر بواحدة كما سيأتى، فليس فيه جواز الزيادة على الثلاث،

ميمون(١) فقد تكلم فيه من قبل حفظه وضعفه بعضهم، قاله الترمذى، وقال أبو حاتم: ليس بقوى يكتب حديثه، وقال يعقوب بن سفيان: ليس بمتروك الحديث ولا هو حجة اهـ. من "التهذيب" (١:٣٩٦). قلت: فهو حسن الحديث، ولا أقل من أن يعتبر به ويستشهد، ولما رواه شواهد.

١٦٧٤- أخبرنا: أبو حنيفة حدثنا أبو جعفر قال: «كان رسول الله ﷺ يصلى ما بين صلاة العشاء إلى صلاة الصبح ثلاث عشرة ركعة، ثمان ركعات تطوعا، وثلاث ركعات الوتر، وركعتى الفجر» أخرجه محمد فى "الموطأ" (ص-١٤٥) وهو مرسل صحيح، وأبو جعفر هو محمد بن على بن الحسين المعروف بالباقر من رجال الجماعة ثقة فاضل من الرابعة "تقريب" (ص-١٩١).

١٦٧٥- أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم النخعى عن عمر رضى الله عنه بن الخطاب، أنه قال: «ما أحب أنى تركت الوتر بثلاث، وأن لى حمر النعم». أخرجه محمد فى "موطائه" (ص-١٤٦) وهو مرسل صحيح، فإن مراسيل النخعى صحاح عندهم كما مر غير مرة.

١٦٧٦- أخبرنا: إسماعيل بن إبراهيم عن ليث عن عطاء (قال): قال ابن عباس رضى الله عنه: «الوتر كصلاة المغرب». أخرجه محمد فى "الموطأ" أيضا (ص-١٤٦) إسماعيل هذا هو ابن علية فيما أظن، فإنه صديق بن المبارك، وولى ببغداد المظالم فى آخر خلافة هارون، كما فى "التهذيب" (١:٢٧٤-٢٧٥) ومحمد نشأ بالكوفة، وسكن بغداد وحدث بها، كما فى "الأنساب"

وأيضا فهو مفهوم وليس بحجة.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة إلى قوله: أخبرنا إسماعيل إلخ". قلت: دلالة الآثار عن الجزء الأول من الباب ظاهرة.

---

(١) قال فى "التعليق الممجد": كثير من الكوفيين يكنى أبا حمزة، بعضهم ثقات وبعضهم ضعفاء ولم أدر أن المذكور من هو منهم اهـ. قلت: ولكنى دريته والحمد لله فإن أبا حمزة صاحب إبراهيم هو ميمون وحده، وهو مشهور بالرواية عن إبراهيم.

للسمعانى، فلا يبعد سماع محمد منه، ولا سماع ابن علية من ليث، فإنه يروى عن طبقته، فالسند حسن.

١٦٧٧- عن يحيى بن زكريا الكوفى ثنا الأعمش عن مالك بن الحارث عن عبد الرحمن بن يزيد النخعى عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «وتر الليل ثلاث كوتر النهار صلاة المغرب». أخرجه الدارقطنى (١٧٣:١) وقال: يحيى بن زكريا هذا يقال له ابن أبى الحواجب ضعيف، ولم يروه عن الأعمش مرفوعًا غيره اهـ. قلت: ابن أبى الحواجب ذكره ابن حبان فى الثقات كما فى "اللسان" (٢٥٥:٦) فالرجل مختلف فيه. ومثله يعتبر به لا سيما ولما رواه شاهد، فقد أخرج الدارقطنى أيضا عن إسماعيل بن مسلم المكى عن الحسن عن سعد بن هشام عن عائشة مرفوعا نحوه سواء، ومن طريق الدارقطنى رواه ابن الجوزى فى "العلل" وأعله بإسماعيل بن مسلم المكى، كما فى "نصب الراية" (٢٧٧:١)، وإسماعيل هذا وإن ضعفه الناس ولكن قال أبو حاتم: ليس بمتروك يكتب حديثه، وكذا قال ابن عدى: إنه ممن يكتب حديثه، وقال ابن سعد: قال محمد بن عبد الله الأنصارى: كان له رأى وفتوى وبصر وحفظ للحديث فكنت أكتب عنه لنباهته اهـ من "التهذيب" ملخصًا (٣٣٢:١ و٣٣٣) فالحديث حسن مرفوعًا على الأصل الذى ذكرناه غير مرة، والرفع زيادة لا تنافى الوقف، فتقبل ممن اختلف فى توثيقه، وبالأولى إذا كان له شاهد مثله.

١٦٧٨- عن: ثابت عن أنس قال: قال أنس: «يا أبا محمد! خذ عنى،

قوله: "عن يحيى بن زكريا إلخ". قلت: والمحدثون وإن تكلموا فى رفع الحديث وصححوا وقفه على ابن مسعود ولكن الذى رفعه حسن الحديث تابعه مثله فى الرفع، فلا مرد عن قبول زيادته كما قلنا فى المتن.

قوله: "عن ثابت إلخ". قلت: فيه دلالة على إيتاره ﷺ بثلاث موصولة لم يسلم بينهن، فإن أنسا رضى الله عنه حكى ذلك عنه عملا كما يدل عليه قوله: «خذ عنى فإنى

فإني أخذت عن رسول الله ﷺ، وأخذ رسول الله عن الله، ولن تأخذ عن أحد أوثق مني، قال: ثم صلى بي العشاء، ثم صلى ست ركعات يسلم بين الركعتين، ثم أوتر بثلاث يسلم في آخرهن». رواه الروياني وابن عساكر ورجاله ثقات، "كنز العمال" (٤:١٩٦). قلت: وهـذا في حكم المرفوع.

١٦٧٩- عن: حفص عن عمر وعن الحسن، قال: "أجمع المسلمون على أن الوتر بثلاث لا يسلم إلا في آخرهن". أخرجه ابن أبي شيبة، وفيـه عمرو بن عبيد وهو متروك، قاله الحافظ في "الدراية" (ص-١١٥). قلت: ليس هو ممن أجمع على تركه، ساق له ابن عدي جملة أحاديث غالبها محفوظة المتون، قاله الذهبي في "الميزان" (٢:٢٩٥). وقال عبد الوارث بن سعيد: وهو من رجال الجماعة أحـد الأعلام، "لولا أني أعلم أن كل شيء روى عمرو بن عبيد حق لما رويت عنه شيئا أبدا" اهـ. كذا في "التهذيب" (٦:٤٤٣) وفيه أيضًا (٨:٧٥): قال ابن حبان: كان يكذب في الحديث وهما لا تعمدا اهـ. فلا بأس به في المتابعات ولا يحتج به منفردا.

١٦٨٠- عن: عائشة مرفوعًا في حديث طويل: وكان يقول: "في كل

أخذت عن رسول الله ﷺ، ولن تأخذ عن أحد أوثق مني»، وهذا يرد على من روى الفصل في الوتر عن النبي ﷺ، وقد بينا أن الإيتار بالثلاث موصولة هو الراجح دون غيره، فتذكر.

قوله: "عن حفص إلخ". قلت: فيه عمرو بن عبيد، وقد أثبتنا أنه ليس بمجمع على تركه، بل وثقه بعضهم، ومن اتهمه بالكذب فقد فسر ذلك ابن حبان أنه لا يتعمد ذلك بل قد يكذب أي يغلط وهما، ولا يخفى أن ما رواه ليس بمنكر، بل في أثر أبي العالية وقول القاسم وأثرى أبي الزناد المذكورة سابقا ما يشهد بإجماع الصحابة وفقهاء أهل المدينة على ذلك، فلا بد من قبول ما رواه أبو عبيد موافقا لها، وبالجملة فقد تبين أن كون الوتر بثلاث لا يسلم إلا في آخرهن كان متعارفا متقررا عند المسلمين الصحابة منهم والتابعين.

قوله: "عن عائشة مرفوعا إلخ". قلت: فيه دلالة على الجزء الثالث من الباب

ركعتين التحية". رواه مسلم (١٩٤:١) فى "صحيحه"، وقد تقدم فى باب هيئة الجلوس للتشهد.

ظاهرة، فقد دخلت الأوليان من الوتر فى عموم كل ركعتين، فدل على وجوب القعدة الأولى فيه أيضًا، واعلم أنه وقع فى بعض الروايات لفظ التسليم موضع التحية كما روى مسلم عن عقبة بن حريث، قال: «قلت لابن عمر: ما معنى مثنى مثنى؟ قال: تسليم من كل ركعتين اهـ». كما فى "الفتح" (٣٩٨:١) والتسليم فيه بمعنى التحية، وإطلاقه على التشهد شائع فى الحديث لما فيه من التسليم على النبى وعلى عباد الله الصالحين، كما فى حديث رواه الطبرانى عن أبى رفاعة: «مفتاح الصلاة الطهور، تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم، وفى كل ركعتين تسليمة، ولا صلاة لمن لا يقرأ فى كل ركعة بالحمد وسورة فى فريضة وغيرها». كذا فى حاشية مسند الإمام (ص-٥٦).

وقد روى أبو حنيفة عن أبى سفيان عن أبى نضرة عن أبى سعيد مرفوعًا مثله، وقال: "وفى كل ركعتين فسلم"، وفى رواية أخرى عن المقرئ: «قلت لأبى حنيفة: ما يعنى بقوله: "فى كل ركعتين فسلم؟" فقال: يعنى التشهد، قال المقرئ: صدق اهـ» كذا فى مسند الإمام (ص-٥٨) ولا يخفى أن لفظة "فى كل ركعتين تسليمة" "وفى كل ركعتين فسلم" فى هذا الحديث محمولة على التشهد إجماعا لكونه واردا فى مطلق الصلاة دون صلاة الليل خاصةً، وروى الطبرانى فى "الكبير" عن أم سلمة أن النبى ﷺ قال: «فى كل ركعتين تشهد وتسليم على المرسلين وعلى من تبعهم من عباد الله الصالحين»، وفيه على ابن زيد واختلف فى الاحتجاج به وقد وثق، كذا فى "مجمع الزوائد" (١٩٧:١).

قلت: على بن زيد هذا هو ابن جدعان، وقد مر غير مرة أنه حسن الحديث، وفيه تصريح بسبب إطلاق التسليم على التشهد. فقول ابن عمر فى تفسير مثنى مثنى: «أن تسليم فى كل ركعتين» محمول عليه عندنا، وإن سلمنا أن مراده تسليم التحليل فنقول: تفسير النبى ﷺ أولى من تفسير الراوى، وقد ورد فى السنن الأربعة من حديث الفضل بن عباس عند الترمذى والنسائى وهو الراجح الصواب، ومن حديث المطلب عند غيرهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «الصلاة مثنى مثنى، تشهد فى كل ركعتين وتخشع وتضرع

....

وتمسكن»، الحديث. وقد أثبتنا فى الجزء الثالث من هذا الكتاب أنه حديث صحيح على قاعدة ابن حبان، ولا أقل من الحسن عند غيره، وفيه تصريح بأن المراد من قوله: «مثنى مثنى» هو التشهد فى كل ركعتين فافهم.

وأما ما وقع فى بعض نسخ "المستدرك" عن عائشة قالت: «كان رسول الله ﷺ يوتر بثلاث لا يقعد إلا فى آخرهن»، فلا حجة به علينا، لما فى النسخة الأخرى من لفظ: «لا يسلم إلا فى آخرهن" كما مر، وهو الراجح لما فى رواية سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن زرارة بن أوفى عن سعد بن هشام عنها: "كان لا يسلم فى ركعتى الوتر" عند النسائى والحاكم، ولفظه: «كان لا يسلم فى الركعتين الأوليين من الوتر» كما مر، وقد رواه عن سعيد ابن أبى عروبة هكذا جماعة من الثقات، منهم بشربن المفضل عند النسائى، ومحمد بن الحسن الشيبانى فى "موطائه" (ص–١٤٦) ويزيد بن زريع وأبو بدر شجاع بن الوليد عند الدارقطنى (١٧٥:١)، وعبد الوهاب بن عطاء وعيسى بن يونس عند الحاكم (٣٠٤:١) ومطعم بن المقدام عند الطبرانى فى "الصغير" كما فى "التعليق الحسن" (١١:٢) كلهم بلفظ: "لا يسلم"، وخالفه أبان بن يزيد كما فى بعض نسخ "المستدرك"، فقال: "لا يقعد"، ووافقه فى بعضها وقال: "لا يسلم" كما قال سعيد. فالحق ترجيح النسخة التى توافق لفظ سعيد لاتفاق الثقات عنه على لفظ "لا يسلم" لا سيما وسعيد بن أبى عروبة ثقة حافظ أثبت الناس فى قتادة، وهو وإن كان مدلسا فقد صرح بالتحديث عند الدارقطنى، وأبان بن يزيد وإن كان من الثقات لكنه دون سعيد ولم يوجد له متابع فى لفظة "لا يقعد"، وسعيد تابعه هشام الدستوائى ومعمر وهمام عن قتادة كما قاله البيهقى فى "المعرفة"، ولفظه: ورواه أبان بن يزيد عن قتادة، وقال فيه: «كان رسول الله ﷺ يوتر بثلاث لايقعد إلا فى آخرهن»، وهو بخلاف رواية ابن عروبة وهشام الدستوائى ومعمر وهمام عن قتادة اهـ. من "التعليق الحسن" (١٥:٢) فلفظ أبان فيه غير محفوظ لا سيما وقد تفرد به عنه شيبان بن فروخ وهو صدوق يهم ورمى بالقدر، قاله الحافظ فى "التقريب" (ص–٨٦).

ولو سلم صحة ما قاله أبان يحمل نفى القعود فيه على القعود الذى فيه التسليم جمعا بين الأحاديث، وهذا الجمع مثل ما جمع الشوكانى بين أحاديث الوتر بسبع، ففى

. . . .

رواية: «لم يجلس إلا فى السادسة والسابعة» وفى رواية: «صلى سبع ركعات لا يقعد إلا فى آخرهن»، أخرجهما النسائى، فقال الشوكانى: الرواية الأولى تدل على إثبات القعود فى السادسة والرواية الثانية تدل على نفيه، ويمكن الجمع بحمل النفى للقعود فى الرواية الثانية على القعود الذى يكون فيه التسليم اهـ (٢:٢٨٤).

وقد مر الجواب عن رواية عروة عن عائشة عند مسلم بلفظ: «كان رسول الله ﷺ يصلى من الليل ثلاث عشرة ركعة يوتر من ذلك بخمس لا يجلس إلا فى آخرهن اهـ». مفصلا فتذكر، وقد رواه الإمام الشافعى فى "مسنده" (ص-١٢٤): أخبرنا عبد المجيد عن ابن جريج عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة مرفوعًا: «كان يوتر بخمس ركعات لا يجلس ولا يسلم إلا فى الآخرة منهن اهـ». رجاله رجال الجماعة إلا أن البخارى لم يخرج لعبد المجيد، وهو ثقة، أخرج له مسلم وغيره، وفيه من زيادة «ولايسلم»، وهى تؤيد تأويل نفى القعود بقعود فيه التسليم، وأما ما أخرجه مسلم عنها بلفظ: «يصلى تسع ركعات لا يجلس فيها إلا فى الثامنة، فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم ينهض ولا يسلم، ثم يقوم فيصلى التاسعة، ثم يقعد فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم يسلم تسليما يسمعنا» الحديث (١:٢٥٦).

ولفظ أبى داود فيه وسكت عنه: حدثنا محمد بن بشار نا يحيى بن سعيد عن سعيد عن قتادة بإسناده نحوه، قال: «يصلى ثمانى ركعات لا يجلس فيهن إلا عند الثامنة، فيجلس فيذكر الله ثم يدعو، ثم يسَلم تسليما يسمعنا، ثم يصلى ركعتين وهو جالس بعد ما يسلم ثم يصلى ركعة» الحديث (٢:٢٩٣) مع "بذل المجهود"، وهذا خلاف ما فى الرواية المتقدمة، وفيه: «لا يجلس إلا فى الثامنة ثم ينهض ولا يسلم»، وقد أخرج النسائى فى مجتباه" هذا الحديث أى حديث ابن بشار بهذا السند واللفظ، ثم قال فى آخره: قال أبو عبد الرحمن: كذا وقع فى كتابى، ولا أدرى ممن الخطأ فى موضع وتره عليه السلام اهـ. من "بذل المجهود" (ص-السابق)، وأخرجه أبو داود بطريق بهز بن حكيم عن زرارة عن عائشة بلفظ: «فيصلى ثمان ركعات ولا يقعد فى شيء منها حتى يقعد فى الثامنة، ولا يسلم ويقرأ فى التاسعة، ثم يقعد فيدعو بما شاء الله أن يدعوه، ويسلم تسليمة واحدةً

. . . .

شديدةً يكاد يوقظ أهل البيت من شدة تسليمه اهـ» مختصراً (ص–السابق).

وهو يخالف مذهب الحنفية في موضعين، الأول فى ترك القعود على رأس كل ركعتين، والثانى فى وصل الوتر بالنوافل وزيادته على الثلاث، والجواب عنهما أن معنى قولها: «لا يقعد فى شيء منها حتى يقعد فى الثامنة» أى لا يقعد القعود الطويل ولا يسلم بالجهر والشدة حتى يقعد فى الثامنة فيطيل القعود ولا يسلم، ثم يصلى التاسعة فيقعد ثم يسلم تسليمة شديدة، ولا يلزم منه ترك السلام على السادسة ولا ترك القعود على كل ركعتين كما لا يخفى، بل غاية ما لزم منه ترك القعود الطويل والسلام الشديد قبل الثامنة والتاسعة.

ولو حملنا الروايات كلها على ظاهرها لكان العمل بالقول والأخذ به ألزم وأقدم، لا سيما والروايات الفعلية فى كيفية صلاته ﷺ بالليل مختلفة جدا، لا سيما ما روته عائشة رضى الله عنها فإنها كثيرة الاختلاف بحيث يصعب الجمع بينها كما لا يخفى على من تأمل فيما ذكرنا وتتبع الأحاديث بطرقها وألفاظها، منها ما أشرنا قبل فى حديث الإيتار بسبع، ففى رواية عند أبى داود والنسائى: «فلما أسن وأخذ اللحم أوتر بسبع ركعات لم يجلس إلا فى السادسة والسابعة، ولم يسلم إلا فى السابعة». وعند النسائى فى طريق آخر (١:٢٥٠): «صلى سبع ركعات لا يقعد إلا فى آخرهن اهـ». ولذا حكم بعضهم باضطرابها، وهى حكاية عن أفعال تحتمل الوجوه ولا تعطى حكما كليا، فلا يترك بها قوله ﷺ: «فى كل ركعتين التحية»، فإنه يفيد حكما كليا بوجوب القعدة على رأس كل ركعتين من الصلاة فرضا كانت أو نفلا، وكذا قوله ﷺ: «صلاة الليل مثنى مثنى»، وفسره النبى ﷺ بأن يتشهد فى كل ركعتين، وظاهره يفيد وجوب القعدة على كل ركعتين، لأن المبتدأ محصور فى الخبر فيقتضى ذلك حصر صلاة الليل فيما هو مثنى بهـذا المعنى.

قال بعض الناس: إن النظر الفقهى يقتضى أن يحمل الأمر بالقعود (فى قوله: «فى كل ركعتين التيحة») على الفريصة دون النوافل، والأحاديث الفعلية تبقى على حالها، فيعمل بها على ما وردت اهـ. قلت: ليس هذا من الفقه فى شيء، فإن القول مقدم على

١٦٨١- عن: عبد الله بن مسعود رضى الله عنه مرفوعًا إلى النبى ﷺ قال: «إذا قعدتم فى كل ركعتين فقولوا التحيات لله» إلخ. أخرجه النسائى (١٧٤:١). وسكت عنه، وقال الشوكانى فى "النيل" (١٦٥:٢): ورواه أحمد من طرق وجميع رجالها ثقات اهـ. وقد تقدم فى باب وجوب التشهد.

الفعل، وهو لا يعارض القول إلا إذا كان مقارنا دليل التأسى كما ذكرناه فى "المقدمة" ولم يوجد، فإنه ﷺ كان لا يصلى صلاة الليل بمحضر من الناس بل فى بيته والناس نيام، فالكيفيات التى وردت فيها خالية عن دليل التأسى مع الاختلاف الكثير والمضادة الشديدة فى حكايتها، فكيف يجوز تخصيص الأمر العام بها والحال هذه؟ فإن القول حجة ملزمة على الأمة لا يترك ولا يخصص إلا بمثله، فافهم وتيقظ وكن من المتبصرين، وهذا ما وعدنا بيانه فى باب هيئة جلسة التشهدين تحت حديث عائشة المذكور فى المتن ههنا وهناك.

قوله: "عن عبد الله بن مسعود إلخ". قلت: دلالته على ما دل عليه حديث عائشة المذكور آنفا ظاهرة، فإن "إذا" للوقوع المتيقن بخلاف "إن" فإنها للشك، ففيه دلالة على وجوب القعود والتشهد على رأس كل ركعتين، وهو أيضًا حديث قولى مفسر فيتقدم على سائر ما روته الرواة مما يخالفه ظاهرا فى كيفية صلاته ﷺ بالليل، ولا يخفى أن إبداء الاحتمال فى حكايات الأفعال أقرب منه فى الأقوال، فإن الفعل لا يفيد العموم ولا يعطى حكما كليا، بل هو حكاية عن شيء يحتمل الوجوه بخلاف القول فإنه حجة ملزمة كما مر، فالعجب من صنيع بعض الناس حيث جعل يبدى الاحتمالات فى القول وأبقى الأفعال على حالها، وهل هذا إلا تحكم وإبطال للحجة بما لا يصلح حجةً لعدم مقارنته دليل التأسى، وهل هذا إلا تحامل على الحنفية وتعصب عليهم بإبداء الاحتمال فى حجتهم، مع وضوح قوتها عيانا وترك ذلك فى حجج الخصوم مع ظهور ضعفها سرا وإعلانًا.

وأما ما رواه الحاكم بطريق الحسن بن الفضل: ثنا مسلم بن إبراهيم وسليمان بن حرب، قالا: ثنا جرير بن حازم عن قيس بن سعد عن عطاء «أنه كان يوتر بثلاث لا يجلس فيهن ولا يتشهد إلا فى آخرهن اهـ» (٣٠٥:١) فلا حجة فيه، لأن فعل التابعى عند معارضته الأخبار الصحيحة المرفوعة والموقوفة ليس بشيء، مع أن فى إسناده الحسن بن

١٦٨٢- عن: ابن عمر: أن رجلا سأل رسول الله ﷺ عن صلاة الليل، فقال ﷺ: «صلاة الليل مثنى مثنى»، الحديث. أخرجه البخارى "فتح البارى" (٢: ٣٩٧).

١٦٨٣- حدثنا: أبو غسان مالك بن يحيى الهمدانى قال: ثنا عبد الوهاب

الفضل بن السمح أبو على الزعفرانى البوصرانى عن مسلم بن إبراهيم، قال أبو الحسين بن المنادى: أكثرالناس عنه ثم انكشف فتركوه وخرقوا حديثه، وقال ابن حزم: مجهول اهـ من "اللسان" (٢: ٢٤٤)، وكذا لا حجة فيما رواه الحاكم عن الحسن: «قيل له: إن ابن عمر كان يسلم فى الركعتين من الوتر، فقال: كان عمر أفقه منه كان ينهض فى الثالثة بالتكبير اهـ»: (١: ٣٠٤) فإن معناه كان ينهض فى الثالثة بعد الجلوس والتشهد بالتكبير، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قوله: "عن عبد الله بن عمر إلخ". قلت: قوله ﷺ: «صلاة الليل مثنى مثنى» يفيد نفى الأقل من اثنين، لأن المبتدأ محصور فى الخبر، فمعناه ليس صلاة الليل إلا مثنى مثنى، وقد فسره النبى ﷺ فى حديث فضل بن عباس المار قبل بقوله: «تشهد فى كل ركعتين»، فهو يقتضى نفى النقصان منهما، صرح به الحافظ ابن دقيق العيد فى "إحكام الأحكام" (٢: ٨٤). قال: والاستدلال به لهذا القول أى للمنع من التنفل بركعة فردة أولى من استدلال من استدل على ذلك بأنه لو كانت الركعة الفردة صلاة لما امتنع قصر صلاة الصبح والمغرب، فإن ذلك ضعيف اهـ، فإن قيل: هـذا يقتضى نفى الزيادة على الاثنين أيضًا. قلت: كلا! فإن معنى قوله: «مثنى مثنى» ليس كما زعمه بعضهم أنه يسلم على كل ركعتين، بل معناه التشهد على كل اثنين منهما كما هو مصرح فى حديث الفضل، ولفظه: «الصلاة مثنى مثنى، تشهد فى كل ركعتين»، وهو مطلق عن صلاة الليل وغيره، فكان حاصل معناه أن الصلاة لا أقل من اثنين، ولا يخلو عن التشهد فى كل ركعتين، فلم يكن فيه نفى الزيادة أصلا، نعم، حصر المبتدأ فى الخبر يفيد نفل الأقل منهما حتما فافهم.

بيـان خيانـة بعض الناس فى النقل
والجواب عن جرحه فى الطحاوى بقول ابن تيميـة:

قوله: "حدثنا أبو غسان مالك بن يحيى إلخ". قلت: قول ابن عباس: «من أين ترى

عن عطاء قال: أخبرنا عمران بن حدير عن عكرمة أنه قال: "كنت مع ابن عباس عند معاوية، فتحدث حتى ذهب هزيع من الليل، فقام معاوية فركع ركعةً واحدةً، فقال ابن عباس من أين ترى أخذها؟... حدثنا أبو بكرة قال: ثنا عثمان بن عمر قال: حدثنا عمران فذكر بإسناده مثله، إلا أنه لم يقل الحمار". أخرجه الطحاوى (١:١٧١)، ولم أقف على ترجمة شيخه أبى غسان فى السند الأول، ولكن لا ضير فإن السند الثانى رجاله ثقات كلهم معروفون.

أخذها» صريح فى الإنكار على الإيتار بركعة، والله يهدى بعض الناس، فما أكبره خيانةً وأشده كتمانا للعلم، فإنه أخرج هذا الحديث فى "إحيائه" عن "معانى الآثار" للطحاوى بسنده الأول فقط، وتكلم فيه بأنى لم أقدر على تحقيق سنده إلى أن قال: ثم إنى أستبعد صحة هذا الكلام عن ابن عباس، وإن صح السند فإنه يبعد من مثله أن يقول للصحابى حمارا اهـ. وأغمض عينيه عن السند الثانى بالكلية مع أن الطحاوى أخرج الحديث أولا عن أبى غسان الهمدانى عن عبد الوهاب عن عطاء عن عمران بن حدير، ثم قال: حدثنا أبو بكرة (هو بكار بن قتيبة الثقفى البصرى قال الحاكم فى "المستدرك": ثقة مأمون (١:١٦٠)، وأقره على توثيقه الذهبى) قال: ثنا عثمان بن عمر (هو من رجال الجماعة ابن عمر بن فارس بن لقيط العبدى من أهل البصرة، وثقه أحمد وابن معين وابن سعد، وقال العجلى: ثقة ثبت فى الحديث، وقال أبو حاتم: صدوق اهـ من "التهذيب" (٧:١٤٣). قال: ثنا عمران (هو ابن حدير السدوسى البصرى من رجال مسلم ثقة كثير الحديث، وصفه يزيد بن هارون وعثمان بن الهيثم بأنه أصدق الناس اهـ من "التهذيب" (٨:١٢٥). فذكر بإسناده مثله إلا أنه لم يقل الحمار اهـ. فالحديث بهذا السند لا علة له ولا فيه أحد مجهول، ولا فيه لفظ الحمار الذى استبعده بعض الناس، فلا أدرى لم لم يعرج على هذا السند وعرج على السند الأول فقط، وهل هذا إلا تحامل على الحنفية وتعصب عليهم.

وأشد من ذلك كله قوله: لا يقال: إن الطحاوى ذكر الأثر محتجا به وهو من علماء الحديث والفقه فيكون حجة، لأنه ليس من نقاد الحديث، ثم ذكر عن "منهاج السنة" لابن تيمية الحرانى (٤:١٩٤): الطحاوى ليست عادته نقد الحديث كنقد أهل العلم، ولهذا روى فى "شرح معانى الآثار" الأحاديث المختلفة، وإنما يرجح ما يرجحه منها

. . . .

فى الغالب من جهة القياس الذى رآه حجة، ويكون أكثره مجروحا من جهة الإسناد لا يثبت ولا يتعرض لذلك، فإنه لم تكن معرفته بالإسناد كمعرفة أهل العلم به وإن كان كثير الحديث فقيها عالما اهـ.

قلت: هذا كلام آثار العصبية عليها لائحة وأمارات التحامل فيها لامعة، وكل ذلك والله فرية بلا مرية، فإنه إن أراد أنه لا تمييز له بين الصحيح والسقيم فهو قول رجيم يرده وينكره أشد الإنكار من طالع "شرح معانى الآثار" و "مشكل الآثار" وغيرهما من تأليفاته الكبار، فإن الطحاوى رحمه الله كثيرا يبحث فيها عن صحة الأسانيد وضعفها، ويكشف عن قوتها ووهنها، ويناظره كمناظرة أهل الحديث الوقادين، ويباحث كمباحثة النقادين، وناهيك بعد الذهبى إياه فى الحفاظ الذين يرجع إلى اجتهادهم فى تضعيف الرجال وتوثيقهم وتصحيح الآثار وتزييفها، وقال: الإمام العلامة الحافظ صاحب التصانيف البديعة قال ابن يونس: كان ثقة ثبتًا فقيها عاقلا لم يخلف مثله اهـ (٣: ٣٠).

وذكره السيوطى فى "حسن المحاضرة" فيمن كان بمصر من حفاظ الحديث ونقاده، وقال: الإمام العلامة الحافظ صاحب التصانيف البديعة وكان ثقة ثبتا فقيها لم يخلف بعده مثله اهـ (١: ١٤٧).

وفى "غايـة البيان" للإتقانى: أقول: لا معنى لإنكارهم على أبى جعفر، فإنه مؤتمن لا متهم مع غزارة علمه واجتهاده وورعه وتقدمه فى معرفة المذاهب وغيرها، فإن شككت فى أمره فانظر "شرح معانى الآثار" هل ترى له نظيرا فى سائر المذاهب فضلا عن مذهبنا انتهى من "الفوائد البهية" (ص-١٨).

والحديث الذى جرح ابن تيمية لأجله الطحاوى وقال فيه ما قال أى حديث رد الشمس بدعاء النبى ﷺ لم يعرج أئمة الحديث فيه على قول ابن تيمية، ولم يعتدوا به ولم يلتفتوا إليه، بل اعتمدوا فيه على قول الطحاوى وتحسينه، وتبعه القاضى عياض فى "الشفـاء" وردوا به على من ظنه موضوعا كابن تيمية وابن الجوزى وغيرهما من المجازفين، كما بسطه السخاوى فى "المقاصـد الحسنة" (ص-١٠٧)، والقسطلانى فى

. . . .

"المواهب"، والسيوطى فى تصانيفه[1] كمختصر "الموضوعات" و"مناهل الصفا فى أحاديث الشفاء" و"النكت البديعات"، والشهاب الخفاجى فى "نسيم الرياض فى شرح شفاء عياض" وغيرهم من العلماء والمحدثين، كذا فى "غيث الغمام" لمؤلف "الفوائد البهية" (ص-٥٨)، وهذا يدل على أن جرح ابن تيمية لم يؤثر فى الطحاوى عند الأئمة الأعلام، كيف؟ والثقات الحفاظ لا يجرحون بقول المجروحين، فإن ابن تيمية رحمه الله مع سعة علمه وفرط شجاعته وسيلان ذهنه وتعظيمه لحرمات الدين، رماه المحدثون والمؤرخون الكبار كالذهبى وابن حجر العسقلانى والزرقانى والصفدى بقلة العقل والتشدد الغير المرضى ومجاوزة الحدود فيه.

قال الحافظ ابن حجر فى "الـدرر الكامنـة": وهى ابن تيمية على أبناء جنسه، واستشعر بأنه مجتهد، فصار يرد على صغير العلماء وكبيرهم قديمهم وحديثهم، حتى انتهى إلى عمر رضى الله عنه فخطاؤه فى شىء، وقال فى حق على: إنه أخطأ فى سبعة عشر شيئا، وخالف فيها نص الكتاب، وكان لتعصبه مذهب الحنابلة يقع فى الأشاعرة، حتى إنه يسب الغزالى فقام عليه قوم كادوا يقتلونه اهـ، من "غيث الغمـام" بمعناه ملخصاً (ص-٥٧).

وأما قول ابن تيمية: ولهذا روى فى "شرح معانى الآثار" الأحاديث المختلفة، فهذا ليس بأول قارورة كسرت فى الإسلام، ألا ترى إلى قول ابن الصلاح فى "مقدمته"، والنووى فى "تقريبه"، والعراقى فى "ألفيته": إن فى "السنن" الصحيح والحسن والضعيف والمنكر، وإلى قول الذهبى فى "سير النبلاء": وإنما غض رتبة سننه (أى ابن

(١) قال الحافظ السيوطى فى التعقبات على الموضوعات: حديث أسماء بنت عميس فى رد الشمس فيه فضيل بن مرزوق ضعيف، وله طريق ثانٍ فيه عبد الرحمن بن شريك، قال أبو حاتم: واهى الحديث، وفيه أبو العباس بن عقدة رافضى رمى بالكذب، قلت: فضيل ثقة صدوق، احتج به مسلم والأربعة وابن شريك، وثقه غير أبى حاتم، وروى عنه البخارى فى الأدب، وابن عقدة من كبار الحفاظ وثقه الناس، وما ضعفه إلا عصرى متعصب، والحديث صرح جماعة بتصحيحه، منهم القاضى عياض اهـ (ص-٥٧).

قلت: فأى جرم ارتكبه الطحاوى إن حسن مثل هذا الحديث الذى احتج مسلم والبخارى برواته، ووثق الأئمة رجاله، فهل ليس كلام ابن تيمية فيه لأجل ذلك الحديث إلا كهباء منثور؟ وليس جرحه إلا رجم بالغيب (مؤلف).

. . . .

ماجـة) ما فى الكتاب من المناكير، وقليل من الموضوعات اهـ. وإلى قول السيوطى فى "زهر الربى على المجتبى": هو (أى سنن النسائى) أقل الكتب بعد الصحيحين ضعيفًا ومجروحا، ويقاربه كتاب أبى داود والترمذى اهـ.

وكذا حكم ابن تيمية فى "منهاج السنة" بكون تصانيف البيهقى مشتملة على الضعيف والموضوع اهـ. وقال العينى فى "البنايـة": قد روى الدارقطنى فى "سننـه" أحاديث سقيمة ومعلومة ومنكرة وغريبة وموضوعة (يسكت عنها)، وصرح ابن دحيـة وابن حجر وغيرهما بكون مستدرك الحاكم وتأليفاته الأخرى مشتملة على الضعاف والموضوعات اهـ من "غيث الغمام" (ص-٥٦).

فإن كان رواية الأحاديث المختلفة يحط رتبة المحدث ويخرجه عن جماعة الناقدين، فليلتزم كون النسائى وأبى داود والدارقطنى والبيهقى والحاكم وغيرهم غير ناقدين، وفوق ذلك كلـه يلزم هـذا القائل أن يخرج البخارى ومسلما عن الناقـدين أيضًـا؛ لكونهما يورد أن الضعـاف والمراسيل والمقطوعات فى كتابيهما مع التزامهما الصحـة، كما لا يخفى على من طالـع مقدمة "الفتـح" للحافظ، ومقدمة "شرح مسلم" للنووى.

ولا يجدى الاعتذار بكون إيرادهما ذلك للمتابعة والاستشهاد، فإن الجامع الصحيح ليس محلا للضعاف أصلا؛ لما فى التلبيس والغرور، فإن الناظر إذا رأى حديثا فى كتاب التزم صاحبه الصحة ظنه صحيحا اعتمادا على التزام صاحبه ذلك، والمتابعة والاستشهاد يحتاج إليهما الضعيف دون الصحيح، اللهم إلا أن يقال: إن تلك الضعاف عندهما صحاح، وهذا إن سلمناه فلم لا يمكن القول بمثله فى ضعيف أورده الطحاوى، واحتج به، لا سيما إذا رواه بطرق متعددة كما هو عادته الغالبة فى "شرح معانى الآثار" وغيره، فإنه لا يحتج بحديث إلا بعد سرده طرقا عديدة له، وتعدد الطرق يبلغ بالضعيف إلى درجة الحسن تارة، والصحيح أخرى، ثم بعد ذلك إذا رآه موافقا للقياس الصحيح الذى هو إحدى حجج الشرع وإحدى المرجحات لجانب الصحة أيضًا فلا بدع فى الاحتجاج به والحال هذه، ولعمرى ليس صنيع الطحاوى فى كتابه كصنيع البيهقى فى "سننه الكبير"، فإنه يذكر فيه حديثا لمذهبه وسنده ضعيف فيوثقه أو يسكت عن الكلام

. . . .

فى رواته، ويذكر حديثا لمذهبنا، وفيه ذلك الرجل الذى وثقه أو سكت عنه فيضعفه، ويقع مثل هذا فى كثير من المواضع، ومن شك فى ذلك، فليطالع "الجوهر النقى فى الرد على البيهقى"، فإنه كتاب عظيم يشهد لمؤلفه بسعة النظر وكثرة الحفظ للآثار والمعرفة بالرجال، ومع ذلك إن لم ينحط رتبة البيهقى عن الناقدين، ولم يخرجه ذلك عن أهل الصناعة، وانحط رتبة الطحاوى عنهم بأدنى من ذلك فهذا لعمرى فى الفعال عجيب.

وقد بلغ من وقاحة بعض الناس عده الشوكانى -وليس عنده من علم الحديث ومعرفته غير النقل من كتب الحافظ ابن حجر شيء- من الناقدين الذين احتجاجهم بالحديث تصحيح له، حيث أورد فى كتابه "الإحياء" نقلا عن "نيل الأوطار" أثر ابن سيرين، قال: سمر حذيفة وابن مسعود عند الوليد بن عقبة وهو أمير مكة، فلما خرجا أوتر كل واحد منهما بركعة، ومحمد ابن سيرين لم يدرك ابن مسعود، ولكن القائل بعدم صحة الإيتار بركعة من الحنفية يرى الاحتجاج بالمرسل اهـ.

ثم قال: لم أقف على سنده، ولكن الظاهر من احتجاج القاضى العلامة الشوكانى أن السند لا كلام فيه غير الإرسال، ثم شرع فى سرد أقوال المحدثين والفقهاء فى أن جزم المحدث بحديث واحتجاجه به دليل على صحته، ولا يعد الطحاوى منهم مع أن الشوكانى متأخر عن زمان الإسناد والرواية جدا، توفى فى وسط المائة الثالث عشر من الهجرة، وهو زمان انقطاع الإسناد، والرواية بالكلية، والطحاوى متقدم على البيهقى، والدارقطنى قد شارك مسلما فى بعض شيوخه كيونس بن عبد الأعلى وغيره، والنسائى فى كثير من شيوخه، توفى سنة إحدى وعشرين وثلاثمئة، ولم يذكر الشوكانى أحد من المحدثين فى حفاظ الحديث وحذاقه، والطحاوى ذكره الحافظ الذهبى وغيره فى الحفاظ الذين يرجع إلى اجتهادهم فى التوثيق والتضعيف والتصحيح والتزييف، فيا لله العجب! كيف لا يكون الطحاوى عنده من الناقدين ويكون الشوكانى منهم؟ وهل هذا إلا عصبية محضة، وضلالة صريحة، وعمى بعد الهدى، وتحكم بالهوى، أ فرأيت من اتخذ إلهه هواه، وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه، وجعل على بصره غشاوة؟ أفلم يفتح عينيه إلى كتب الرجال كـ"تهذيب التهذيب" و"لسان الميزان" و"تعجيل المنفعة" للحافظ، و"الميزان"

١٦٨٤- حدثنا: على (هو البغوى) بن عبد العزيز، ثنا أبو نعيم (الفضل بن دكين) ثنا القاسم بن معن، ثنا حصين (هو عبد الرحمن) عن إبراهيم (النخعى) قال: "بلغ ابن مسعود أن سعداً يوتر بركعة، فقال: ما أجزأت ركعة قط". أخرجه الطبرانى فى "معجمه" "الزيلعى" (١:٣٧٨)، ورجاله كلهم ثقات كما سنذكرهم، وإبراهيم عن ابن مسعود مرسل ولكن مراسيله صحاح لا سيما عن ابن مسعود.

و"تذكرة الحفاظ" للذهبى، فيلوح له احتجاج المحدثين بأقوال الطحاوى فى التوثيق والتضعيف والجرح والتعديل فى كثير من الرواة، وقبول المهرة من أهل الفن أقواله فى باب التحسين والتصحيح، وعدمهم إياه من أهل الاجتهاد فى الحديث والترجيح، ثم يتأمل ويلمس جفنيه، هل يرى فيها للشوكانى ذكرا وللاحتجاج بقوله أثرا، كلا! والله لن يجد له من ذلك نقيرا ولا قطميرا.

قوله: "حدثنا على بن عبد العزيز إلخ". قلت: هو البغوى الحافظ المجاور بمكة ثقة، ولكنه كان يطلب على التحديث (أجرا) ويعتذر بأنه محتاج، قيل لابن أيمن: فهل يعيبون مثل هذا؟ فقال: لا! إنما العيب عندهم بالكذب وهذا كان ثقة، وقال الدارقطنى: ثقة مأمون اهـ، من "اللسان" ملخصا (ص-٤:٢٤)، وأبو نعيم هو الفضل بن دكين حافظ ثقة من رجال الجماعة، وكذا القاسم بن معن ثقة فاضل من رجال أبى داود والنسائى، وحصين هو ابن عبد الرحمن السلمى أبو الهذيل ثقة من رجال الجماعة، كذا فى "التقريب"، وإبراهيم لا يسأل عنه، والأثر صريح فى إنكار ابن مسعود على الإيتار بركعة، وأنها ما أجزأت قط لا فى الوتر ولا فى غيره، وهو راجح على أثر ابن سيرين (المذكور سابقا) نقلا عن "النيل"، لأن إبراهيم النخعى أعرف بابن مسعود من ابن سيرين كما لا يخفى، وأيضاً فهذا قول لا يقبل التأويل، وما رواه ابن سيرين فعل يحتمل الوجوه، منها أن يكون معناه أوتر كل واحد منهما بركعة مضمومة إلى شفع، والقول مقدم على الفعل، وأيضاً فأثر إبراهيم رواه قاسم بن معن عن حصين عنه، وتابعه أبو يوسف القاضى فرواه عن حصين نحوه كما سيأتى، وتابع حصينا حماد بن أبى سليمان فروى عن إبراهيم: "أن ابن مسعود عاب ذلك على سعد" كما سيأتى وتابعهما أبو حمزة فروى عن إبراهيم عن

١٦٨٥- عن: يعقوب (هو أبو يوسف القاضى) بن إبراهيم حدثنا حصين عن إبراهيم عن ابن مسعود قال: «ما أجزأت ركعة واحدة قط» أخرجه محمد فى "موطائه" (ص-١٤٦) (زيلعى ١:٢٧٨). قلت: ومثله لا يقال بالرأى فهو مرفوع حكما.

١٦٨٦- حدثنا: بكار (ابن أبى قتيبة) قال: ثنا أبو داود (هو الطيالسى) قال: ثنا حماد (هو ابن سلمة) عن حماد (ابن أبى سليمان) عن إبراهيم: «أن ابن مسعود عاب ذلك (أى الإيتار بواحدة) على سعد». أخرجه الطحاوى (١:١٧٤) ورجاله كلهم ثقات وسنده صحيح، إلا أنه منقطع، ومراسيل إبراهيم عن ابن مسعود حجة كما مر غير مرة.

١٦٨٧- حدثنا: عبد الله بن محمد بن يوسف ثنا أحمد بن محمد بن إسماعيل ثنا أبى ثنا الحسن بن سليمان قسط ثنا عثمان بن محمد بن ربيعة بن أبى عبد الرحمن ثنا عبد العزيز بن محمد الدراوردى عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن البتيراء أن يصلى الرجل واحدة يوتر بها». أخرجه أبو عمر بن عبد البر فى "التمهيد"

علقمة عن عبد الله أنه قال: «أهون ما يكون الوتر ثلاث ركعات» كما تقدم، وفيه نفى الإيتار بواحدة كما لا يخفى، وأثر ابن سيرين لم نقف على سنده، ولم نعلم أن رواته توبع أم لا، فلا يعارض أثرا إبراهيم أصلا، ومن هنا يظهر لك تحامل بعض الناس عدهما متعارضين مع اعترافه بعدم الوقوف على سند أثر ابن سيرين، وإنما سعى فى تصحيحه وتقوية رواته لذكر الشوكانى إياه فى "النيل" وسكوته عن رواته، وأغمض عينيه عما يرجح أثر إبراهيم سندا ومتنا ورواية ودارية كما ذكرنا.

قوله: "حدثنا عبد الله بن محمد بن يوسف إلخ". قلت: لعلك قد عرفت بما ذكرنا فى المتن من تحقيق السند والكشف عن رجاله أن الحديث لا علة له، سوى ما قد قيل فى عثمان بن محمد بن ربيعة: إن الغالب على حديثه الوهم، وهذا تليين هين كما لا يخفى على من عرف مراتب ألفاظ الجرح، ولم يتهمه أحد فيما علمنا بالكذب ولا بالسقوط،

وقال عبد الحق فى "أحكامه": الغالب على حديث عثمان بن محمد بن ربيعة الوهم، وكذا قال ابن القطان وزاد: ليس دون الدراوردى من يغمض عنه، والحديث شاذ لا يعرج عليه ما لم يعرف عدالة رواته، "الزيلعى" (١: ٣٠٢) اهـ. قال الحافظ فى "اللسان": يريد بذلك عثمان وحده وإلا فباقى الإسناد ثقات مع احتمال أن يخفى على ابن القطان حال بعضهم اهـ، وقال الزيلعى بعد ما نظر فى قول ابن القطان شيخ ابن عبد البر: هو الإمام الثقة الحافظ، والحسن بن سليمان قال ابن يونس: كان ثقة حافظا اهـ، وفى "الجوهر النقى" (١: ٢١٠): عثمان بن محمد بن ربيعة قال العقيلى: الغالب على حديثه الوهم، ولم يتكلم عليه أحد بشيء فيما علمنا غير العقيلى، وكلامه خفيف، وقد أخرج له الحاكم فى "المستدرك" اهـ.

فاندحض بذلك ما نقله بعض الناس من قول ابن حزم بالمعنى: «إن النهى عن البتيراء لم يثبت عن النبى ﷺ وحديثه ساقط وكاذب اهـ». قلت: وكيف يكون ساقطا وكاذبا وليس أحد من رواته ساقطا ولا كاذبا؟ بل كلهم ثقات إلا عثمان وليس هو بمتروك ولا كاذب، وابن حزم من المتعنتين فى الجرح كما ذكرنا فى المقدمة، فلا يعرج على قوله.

وأما بعض الناس فقد حلف بالطلاق أن يتحامل على الحنفية أبدا ويدحض حجتهم دائما بذكر أقوال المتشددين المتعنتين المجازفين العادين على الحدود، ويرد على من وافقهم وأيد حجتهم، فطعن على ابن التركمانى فى قوله: «ولم يتكلم عليه (أى على عثمان) أحد بشيء فيما علمنا غير العقيلى وكلامه خفيف وقد أخرج له الحاكم فى المستدرك اهـ». فقال: وعجيب بل أعجب أن يقول: ولم يتكلم عليه أحد بشيء فيما علمنا غير العقيلى، فإنه ينقل فى كتابه أقوالا عن "الميزان" وابن القطان، والحديث مع الجرح موجود فيهما، ومع ذلك يقول ما يقول والله الهادى: اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه آمين اهـ.

قلت: يا قليل الذوق وعديم الحياء! هل ذكر فى "الميزان" عن عبد الحق وابن القطان وغيره زيادة على ما قاله العقيلى؟ كلا! بل كلهم قالوا ما قاله ونسجوا على منواله، والعقيلى أقدم من ابن القطان وعبد الحق وغيرهما، توفى سنة اثنتين وعشرين وثلاث مائة

١٣٨٨- عن: محمد بن كعب القرظى: «أن النبى ﷺ نهى عن البتيراء». قال العراقى: وهذا مرسل ضعيف "نيل الأوطار" (٢:٢٧٨)، وكذا قال النووى فى "الخلاصة": إنه ضعيف ومرسل، (للزيلعى ١:٣٠٣). قلت: وله شاهد قد ذكرناه قبله، والضعيف إذا تعدد طرقه يتقوى كما ذكرناه فى المقدمة.

كما فى "التذكرة" (٣:٥٠)، وتوفى عبد الحق سنة أربع عشرة وخمس مائة، وابن القطان سنة ثمان وعشرين وستمائة، كما فيها أيضًا (٤:١٤٠ و١٩٢)، وعثمان بن محمد بن ربيعة ممن روى عن مالك كما يظهر من "اللسان" (٤:١٥٢) فقد ذكر فيه عن الدارقطنى: حدثنا أبو بكر النيسابورى ثنا الحسن بن سليمان ثنا محمد بن عثمان بن ربيعة مالك بن أنس إلخ، وذكره الخطيب فى الرواة عن مالك كما فى "تزيين المالك" للسيوطى (ص-٢٨) فلا يمكن لعبد الحق وابن القطان وأمثالهما من المتأخرين أن يتكلموا فيه إلا بما تكلم فيه المتقدمون، ولم يتكلم فيه من المتقدمين غير العقيلى، فإن الدارقطنى متأخر عنه أيضًا توفى سنة خمس وثمانين وثلاثمائة، وهذا هو مراد ابن التركمانى أن عثمان بن محمد هذا لم يتكلم فيه أحد من المتقدمين، مثل يحيى بن معين، ولا البخارى، ولا ابن المدينى، ولا يحيى بن سعيد القطان، ولا ابن مهدى، ولا ابن عدى الحافظ فيما علمنا، وإنما تكلم فيه العقيلى وحده منهم، وقال: الغالب على حديثه الوهم، وأما كلام عبد الحق وابن القطان فهو تقليد للعقيلى فإنهما لم يقولا إلا ما قاله هو أن الغالب على حديث عثمان الوهم، وهذا جرح خفيف، كما لا يخفى.

وأما قول ابن القطان: والحديث شاذ لا يعرج عليه ما لم يعرف عدالة رواته، فقد عرفت فى قول الحافظ أن باقى الإسناد ثقات، فلا يضرنا جهل من لم يعرف عدالتهم فقد عرفها غيره، والشذوذ منتف بما للحديث من الشواهد، منها ما سيأتى عن محمد بن كعب القرظى: «أن النبى ﷺ نهى عن البتيراء»، وهو وإن كان مرسلا ضعيفا ولكن تعدد الطرق، يورث قوةً، ومنها ما تقدم عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه أنكر على سعد فى الوتر بواحدة، وقال: «ما أجزأت ركعة قط»، وسنده صحيح، ومنها ما رواه الطحاوى: حدثنا سليمان بن شعيب، قال: ثنا بشر بن بكر ثنا الأوزاعى، قال: ثنى المطلب بن عبد الله المخزومى: «أن رجلا سأل ابن عمر عن الوتر؟ فأمره أن يفصل، فقال الرجل: إنى لأخاف

. . . .

أن يقول الناس: هي البتيراء. فقال ابن عمر: تريد سنة الله وسنة رسوله ﷺ؟ هذه سنة الله وسنة رسوله ﷺ اهـ» (١:١٦٥). وهذا سند رجاله كلهم ثقات، فقد سمع ابن عمر هذا من الرجل ولم ينكره ولم يقل: إن النهى عن البتيراء لا أصل له، وهذا يشعر بأن النهى عن البتيراء كان معروفا بين المسلمين إذ ذاك، ولذا قال الرجل: إنى أخاف أن يقول الناس: هى البتيراء، وهذا مما يقوى ما رواه عثمان بن محمد بن ربيعة، فالحديث إذن حسن صالح للاحتجاج به، كيف؟ وعثمان ليس بمتروك ولا متهما بالكذب، وإنما تكلم فيه بعضهم بكلام هين، وحديث مثله يحتج به إذا تأيد بالشواهد الصحيحة من أقوال الصحابة رضى الله عنهم.

وأما ما فى رواية البيهقى قال (ابن عمر): «صدقت! وتر الليل واحدة، بذلك أمر رسول الله ﷺ، فقلت: يا عبد الرحمن! إن الناس يقولون: إن تلك البتيراء، قال: يا بنى! ليس تلك البتيراء إنما البتيراء أن يصلى الرجل ركعة فلا يتم لها ركوعًا ولا سجودًا ولا قياما اهـ» ملخصًا (٣:٢٦). فلا يصلح للاحتجاج به، ففى سنده سلمة بن الفضل الأبرش وهو ضعيف، وأيضًا: فتأويل ابن عمر ليس بأولى من تفسير البتيراء الذى رواه أبو سعيد مرفوعًا وعرفه الناس قاطبةً فافهم.

ولا يعارضه ما روى البخارى عن ابن عمر: «أنه كان يسلم بين الركعة والركعتين فى الوتر»، فإن فعل الصحابى لا يعارض المرفوع قولا لا سيما وقد عاب ابن مسعود وهو أجل من ابن عمر مثل ذلك على سعد، قال الطحاوى: ومحال عندنا أن يكون عبد الله عاب ذلك على سعد مع نبله وعلمه إلا لمعنى قد ثبت عنده، ولو كان ابن مسعود إنما خالفه برأيه لما كان رأيه أولى من رأى سعد ولما عاب ذلك على سعد إذا كان ما أخذ منه هو الرأى، ولكن الذى علمه ابن مسعود فى ذلك هو غير الرأى اهـ (١٧٤:١).

ولا يعارضه أيضًا ما رواه الطحاوى من طريق سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه: «أنه كان يفصل بين شفعه ووتره بتسليمة، وأخبر أن النبى ﷺ كان يفعله»، فإن رواية الفصل فى الوتر تفرد بها ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى ﷺ، وخالفه فى ذلك أبى بن كعب وعائشة وأنس وابن مسعود، فرووا عنه ﷺ: «أنه كان يوتر بثلاث لا يسلم إلا

. . . .

فى آخرهن» كما تقدم، وأيضًا: فإنما ما رواه ابن عمر حكاية عن الفعل وحديث النهى عن البتيراء قول، والقول مقدم على الفعل، وأيضًا: فهو مبيح وذلك حاظر وإذا تعارض المبيح والمحرم يجعل المحرم متأخرا كى لا يلزم النسخ مرتين، كما أوضحناه فى "المقدمة".

وأما ما رواه البخارى عن ابن عمر: «أن رجلا سأل النبى ﷺ عن صلاة الليل، فقال: صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خشى أحدكم الصبح صلى واحدة توتر له ما قد صلى»، فلا حجة فيه كما قال الحافظ فى "الفتح"، ولفظه: واستدل بقوله ﷺ: «صلى ركعة واحدة» على أن فصل الوتر أفضل من وصله، وتعقب بأنه ليس صريحا فى الفصل، فيحتمل أن يريد بقوله: «صلى ركعة واحدةً» أى مضافة إلى ركعتين مما مضى اهـ (٢:٤٠٠)، والله أعلم.

وتذكر ما أسلفناه سابقا مما يدل على أن ابن عمر لم يكن يوتر بواحدة فردة بل كان يوتر بثلاث مع رؤيته الفصل بينهن، وكذلك كان سعد يفعل كما فى "معانى الآثار" للطحاوى: حدثنا أبو أمية (هو محمد بن إبراهيم الطرطوسى وثقه ابن يونس وأبو داود وقال الخلال: كان إماما فى الحديث مقدما فى زمانه رفيع القدر جدا، كذا فى "التهذيب" ٩:١٥) ثنا عبد الوهاب بن عطاء (الخصاف صدوق من رجال مسلم والأربعة، كما فى "التقريب" ص-١٣٤) قال: ثنا أبو داود بن أبى هند عن عامر قال: «كان آل سعد وآل عبد الله بن عمر يسلمون فى الركعتين من الوتر ويوترون بركعة ركعة اهـ» (١:١٧٤). وهذا سند صحيح، قال الطحاوى: فقد بين الشعبى فى هذا الحديث مذهب آل سعد فى الوتر وهم المقتدون به المتبعون لفعله، وأن وترهم الذى كان ركعة ركعةً إنما هو وتر بعد صلاة قد فصلوا بينه وبينها بتسليم، فقد عاد ذلك إلى قول الذين ذهبوا إلى أن الوتر ثلاث اهـ.

وأما ما روى عن عثمان بن عفان أنه أوتر بواحدة كما فى "شرح الآثار" للطحاوى أيضًا: حدثنا أبو بكرة (مر توثيقه) ثنا أبو داود (هو الطيالسى) ثنا فليح (من رجال البخارى) بن سليمان الخزاعى ثنا محمد (من رجال الجماعة) بن المنكدر عن عبد الرحمن التيمى (له صحبة) قال: قلت: "لا يغلبنى الليلة على القيام أحد فقمت أصلى فوجدت

....

حس رجل من خلفى فى ظهرى فإذا عثمان بن عفان فتنحيت له، فتقدم فاستفتح القرآن حتى ختم ثم ركع وسجد. فقلت: أوهم الشيخ، فلما قلت: يا أمير المؤمنين! إنما صليت واحدةً، فقال: أجل هى وترى" اهـ (١٧٤:١).

فقد أجاب عنه الطحاوى: بأنه يجوز أن يكون عثمان كان يفصل بين شفعه ووتره فيكون قد صلى شفعه قبل ذلك ثم أوتر فى وقت ما رآه عبد الرحمن، وفى إنكاره عبد الرحمن فعل عثمان دليل على أن العادة التى كان قد جرى عليها قبل ذلك وعرفها على غير ما فعل عثمان، وعبد الرحمن له صحبة اهـ، قلت: وبالجملة فكل من روى عنه الإيتار بواحدة من الصحابة مثل عثمان وابن عمر وسعد ومعاوية رضى الله عنهم لم يسلم أحد منهم من الإنكار على فعله من أقرانه من الصحابة، فقد أنكر ابن عباس وأصحابه على معاوية، وأنكر ابن مسعود على سعد وعاب فعله، وأنكر عبد الرحمن التيمى على عثمان.

وفى كل ذلك دليل على صحة ما روى فى الباب من النهى عن البتيراء، فإن الوتر بواحدة أو الفصل بين الركعة والركعتين منه لو كان متعارفا بين الصحابة جوازه لم ينكروا على فاعله ولم يعيبوه عليه، فالحق ما عليه أئمتنا الحنفية رضى الله تعالى عنهم أن الوتر ثلاث كثلاث المغرب موصولة بتشهدين لا يسلم إلا فى آخرهن، وهو الثابت عنه ﷺ فعلا وقولا، وهو الذى أجمع عليه جمهور الصحابة بعده، كما ذكرنا كل ذلك مفصلا فيما تقدم، ولعمرى لو أنصف المتأمل فى الأحاديث الواردة فى الباب لاعترف بقوة ما استخرجه أبو حنيفة من لجة هذا العباب، وأما بعض الناس ومن حذا حذوه ممن ملأ الله قلوبهم ببغض هذا الإمام وحده وحرموا بذلك من العدل والإنصاف، واختاروا سبيل الجور والاعتساف فلا يذعنون له حتى يلج الجمل فى سم الخياط، والله الهادى إلى سواء الصراط، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

باب وجوب القنوت فى جميع السنة كلها
وسنية رفع اليدين والتكبير له، ومحله قبل الركوع

١٦٨٩- عن: عبد الرحمن بن أبى ليلى أنه سئل عن القنوت فى الوتر، فقال: حدثنا البراء بن عازب قال: «سنة ماضية» (أى طريقة مسلوكة فى الدين) أخرجه السراج وإسناده حسن "آثار السنن" (٢:١٥).

باب وجوب القنوت فى آخر الوتر فى جميع السنة كلها
وسنية رفع اليدين له، وأن محله قبل الركوع

قوله: "عن عبد الرحمن بن أبى ليلى إلخ". قلت: ظاهره الإطلاق لجميع السنة، لأن الوتر يصلى فى السنة كلها، وليس المراد بالسنة الماضية ما اصطلح عليه الفقهاء أى مقابل الفرض والواجب، بل المراد بها الطريقة المسلوكة فى الدين سواء كان واجبًا أو فرضًا أو غيرهما، وظاهر الرواية عن الإمام كون القنوت واجبًا، ووجهه ظاهرا أنه لم ينقل أحد عن النبى ﷺ أنه ترك القنوت فى الوتر، بل قد حكى كثير من الصحابة مواظبته على القنوت فى الوتر كما ستعرف، وكذا قد ثبتت المواظبة عليه من الصحابة رضى الله عنهم من فعلهم كما سيجيئ، وأثر براء هذا كاف فى الدلالة عليها، والمواظبة بدون الترك دليل الوجوب كما صرح به فى "الهدايـة" فى باب صلاة العيدين فجعل مواظبة النبى ﷺ عليها من غير ترك دليل وجوبها، وإن سلم قول بعض المحققين من أهل الأصول: إن الوجوب لا يثبت بالفعل ما لم يقارن الإنكار على الترك، كما فى حاشية "نور الأنوار" (ص-٢٦) وما لم يقع بيانًا لمجمل الكتاب (أو فى معناه) كما فى التلويح (١:١٥٠)، فنقول: إن قول براء فى أثر المتن يدل على الوجوب، لأنه لما سئل عن القنوت فى الوتر قال: "سنـة ماضيـة"، والسلف يطلقون السنة على الواجب أيضًا كما مر.

وفى قوله: "ماضية" مزيد تأكيد كما لا يخفى، فهو يشعر بزيادة فى تأكده فوق ما فى السنة المطلقة، فإما يكون القنوت فى الوتر سنة مؤكدة أو واجبًا وقد ترجح عند المجتهد الثانى بذوقه اللسانى. وأيضًا: فقد ثبت فى أحاديث كثيرة قوله ﷺ: «إن الله قد زادكم صلاة على صلاتكم ألا وهى الوتر»، وهو مجمل لا يظهر منه كيفية صلاة الوتر

١٦٩٠- عن: أبى بن كعب رضى الله عنه: «أن رسول الله ﷺ كان يوتر بثلاث ركعات، كان يقرأ فى الأولى بسبح اسم ربك الأعلى، وفى الثانية بقل يا أيها الكافرون، وفى الثالثة بقل هو الله أحد، ويقنت قبل الركوع»، رواه النسائى (١:٢٤٨)، وفى "التلخيص الحبير" (١:١١٨): وأبو على بن السكن

وطريقتها، وقد وقع فعله ﷺ بيانا لهذا المجمل، وقد أوتر مع القنوت فيه قبل الركوع، وهذا شيء لم يعهد فى الصلاة غير الوتر، ولم يثبت عنه ترك القنوت فيه فى رواية ما، فكان الفعل ملحقا بالقول، وحينئذ يفيد الوجوب كما مر.

لا يقال: قد عهد القنوت فى الفجر أيضًا كما سيجيء، لأنا نقول: إن القنوت فى الفجر وغيرها لم يكن إلا شهرا واحدا، وقد كان ﷺ يصلى الفجر بدونه قبله وصلاها بدونه بعده، فلم يكن فعله فيه ملحقا بالكتاب بخلاف الوتر فإنه لم يصلها منذ صلاها إلا بالقنوت فافهم. وأثر براء بإطلاقه يدل على كون القنوت فى الوتر دائمًا فى جميع السنة، لأن الوتر يصلى دائما جميع السنة، وفى "رحمة الأمة": قال أبو حنيفة وأحمد: يقنت فى الوتر جميع السنة، وبه قال جماعة من أئمة الشافعية، كأبى عبد الله الزبيرى، وأبى الوليد النيسابورى، وأبى الفضل بن عبدان، وأبى منصور بن مهران اهـ (ص-٢٣).

قوله: "عن أبى بن كعب إلخ". قلت: دلالته على كون القنوت قبل الركوع ظاهرة، ولفظة: "كان" تفيد الاستمرار والمواظبة، فثبت أنه ﷺ كان مواظبا على القنوت فى الوتر جميع السنة، وعلى جعله قبل الركوع، وسنده فى "سنن النسائى" هكذا: أخبرنا على بن ميمون، قال: حدثنا مخلد بن يزيد عن سفيان (هو الثورى) عن زبيد عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه عن أبى بن كعب فذكره.

وقال أبو داود فى "سننه": روى عيسى بن يونس عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه عن أبى بن كعب: «أن رسول الله ﷺ قنت يعنى فى الوتر قبل الركوع». ووصله الدارقطنى فى "سننه" (١:١٧٤)، قال: حدثنا عبد الله بن سليمان بن الأشعث (وهو ولد أبى داود صاحب "السنن" يكنى أبا بكر ثقة)، ثنا المسيب بن واضح ثنا عيسى بن يونس عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة، قال أبو بكر: ربما قال المسيب: عن عروة، وربما لم يقل: عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه عن

فى "صحيحه" اهـ، وفيـــه أيضًا ما محصله: أن العقيلى جعله حجةً وأشار إلى تصحيحه اهـ. وفى حاشية "البخارى" (١٣٦:١) قال العينى: ورواه ابن ماجة بسند صحيح اهـ. ملخصًا، قلت: رواه بسند النسائى مختصرًا ولفظه: «أن رسول الله ﷺ كان يوتر فيقنت قبل الركوع» اهـ.

أبى بن كعب، وفيه: «وكان يقنت قبل الركوع اهـ». وقد وقع فيه تصحيف فى لفظ عروة، وإنما هو عزرة، وهو ابن عبد الرحمن بن زرارة، روى عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى، وعنه قتادة وسليمان التيمى وداود بن أبى هنـــد وخالد الحذاء، ثقة من رجال مسلم والأربعة غير ابن ماجة، ويدل على أن الصحيح عزوة دون عروة، كلام أبى داود الآتى، (ولم يتنبه بعض الناس لذلك وزعم أنه عروة بن الزبير فوقع فى الخبط).

قال أبو داود: وروى عيسى بن يونس هذا الحديث أيضًا عن فطر بن خليفة عن زبيد عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه عن أبى عن النبى ﷺ مثله، «قلت: وصله الدارقطنى فى «سننه" وفيه: و"يقنت قبل الركوع" (١٧٥:١)». قال أبو داود: وروى عن حفص بن غياث عن مسعر عن زبيد عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه عن أبى بن كعب: « أن رسول الله ﷺ قنت فى الوتر قبل الركوع». قال أبو داود: وحديث سعيد عن قتادة رواه يزيد بن زريع عن سعيد عن قتادة عن عزرة عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه عن النبى ﷺ، لم يذكر القنوت ولا ذكر أبيا، وكذلك رواه عبد الأعلى ومحمد بن بشر العبدى وسماعه بالكوفة مع عيسى بن يونس، ولم يذكروا القنوت، وقد رواه أيضًا هشام الدستوائى وشعبة عن قتادة ولم يذكرا القنوت، وحديث زبيد رواه سليمان الأعمش وشعبة وعبد الملك بن أبى سليمان وجرير بن حازم كلهم عن زبيد لم يذكر أحد منهم القنوت إلا ما روى عن حفص بن غياث عن مسعر عن زبيد فإنه قال فى حديثه: «إنه قنت قبل الركوع»، قال أبو داود: وليس هو بالمشهور من حديث حفص، نخاف أن يكون عن حفص عن غير مسعر، قال أبو داود: يروى أن أبيا كان يقنت فى النصف من شهر رمضان اهـ (٣٢٧:٢ و٣٢٨) مع "بذل المجهود".

قلت: وحديث شعبة عن قتادة عن عزرة عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه، وعن زرارة عن عبد الرحمن بن أبزى عن رسول الله ﷺ أخرجه النسائى

. . . .

(١٥٢:١). وحديث هشام عن قتادة عن عزرة عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه وصله النسائى أيضًا (١٥٣:١). وحديث سليمان الأعمش وشعبة عن زبيد، كذا حديث عبد الملك بن أبى سليمان عن زبيد وصله النسائى فى (١٥١:١). ولكن فيه زيادة ذر بين زبيد وسعيد بن عبد الرحمان، أخرج أبو داود وحديث الأعمش عن زبيد عن سعيد بن عبد الرحمن بدون زيادة ذر بينهما (ص–٣٢٥ مع "بذل المجهود") فى باب ما يقرأ فى الوتر. وحديث جرير بن حازم عن زبيد وصله النسائى (١٥٣:١) وبقية التعاليق لم أقف على من وصلها، وبعض الناس لم يقف على حديث شعبة وعبد الملك بن أبى سليمان وجرير بن حازم عن زبيد مع كونه مذكورا فى "سنن النسائى" كما ذكرنا، ولو تنبه لهذا لعرف أن لفظة عروة فى رواية الدارقطنى تصحيف من عزرة ولم يقع فيما وقع هذا.

وحاصل كلام أبى داود أن عيسى بن يونس روى حديث القنوت فى الوتر قبل الركوع بطريقين، إحداهما بطريق سعيد بن أبى عروبة عن قتادة، وثانيتهما بطريق فطر بن خليفة عن زبيد، وكلاهما لا يخلو عن اختلاف، فحديث قتادة وقع الاختلاف فيه فى طبقة عيسى بن يونس، فخالفه ثلاثة رجال ثقات، يزيد بن زريع، وعبد الأعلى، ومحمد بن بشر، فكلمهم تركوا ذكر القنوت، والأول لم يذكر أبيا، وزاد عزرة بين قتادة وسعيد بن عبد الرحمان، ثم وقع الاختلاف فى طبقة سعيد بن أبى عروبة أيضًا، فهشام وشعبة روياه عن قتادة وتركا ذكر القنوت، والجواب عن ذلك كله أن مثل هذا الاختلاف لا يضر، فإن حاصله أن عيسى بن يونس ذكر شيئا لم يذكره أصحابه وكذا سعيد بن أبى عروبة، وكلاهما ثقتان، وزيادة الثقة مقبولة ما لم تكن منافية لرواية الجماعة بحيث يلزم من قبولها رد الأخرى، وههنا لا منافاة بين رواية عيسى وأصحابه وبين رواية سعيد ابن أبى عروبة وأصحابه كما أشرنا إليه.

وأما أن يزيد بن زريع زاد بين قتادة وسعيد بن عبد الرحمن عزرة، فالجواب عنه أن قتادة سمع عزرة وسمع سعيد بن عبد الرحمن أيضًا بلا واسطة، كما يظهر من ترجمة سعيد بن عبد الرحمن فى "التهذيب" (٥٤:٤)، فإن الحافظ نص فيها بمن كان بينه وبين

. . . .

سعيد واسطة ولم يقل: إن بين قتادة وسعيد واسطة أيضًا، فزيادة عزرة بينهما فى بعض الطرق، إما أن يكون من المزيد فى متصل الأسانيد ويكون قتادة رواه عنهما جميعًا، أى عن سعيد بن عبد الرحمن بلا واسطة مرة وبواسطة عزرة أخرى، وإما أن يكون قتادة رواه عن سعيد بن عبد الرحمن تدليسا، ثم صرح بالواسطة بينه وبينه، وحذف أبى فى بعض الطرق لا يضر أصلا، فإن عبد الرحمن بن أبزى صحابى ومرسل الصحابى مقبول إجماعًا.

ثم بين أبو داود الاختلاف فى الطريق الثانية لحديث عيسى بن يونس عن فطر عن زبيد، بأن سليمان الأعمش وشعبة وعبد الملك بن سليمان وجرير بن حازم كلهم رووه عن زبيد ولم يذكر أحد منهم القنوت إلا ما روى... عن حفص بن غياث عن مسعر عن زبيد، فإن مسعرا قال فى حديثه عن زبيد: «إنه قنت قبل الركوع»، فتابع مسعر فطر بن خليفة، ولكنه ليس بالمشهور من حديث مسعر نخاف أن يكون عن حفص عن غير مسعر، أى فالمتابعة ضعيفة انتهى كلامه بمعناه.

قلت: ليست الشهرة من شرائط صحة الحديث، وإلا لزم رد كثير من الأحاديث الصحيحة التى لم تبلغ حد الشهرة، وحفص ثقة حافظ، فكيف يظن به أن يجعل حديث غير مسعر عن مسعر؟ وإن ظن أبو داود ذلك بمن رواه عن حفص فلا يقبل هذا الظن ما لم يصرح باسم الراوى حتى تنظر فيه هل يظن به مثل ذلك أم لا. على أن ذلك روى عن زبيد من وجه ثالث، فقد أخرجه النسائى فى "سننه": أنا على بن ميمون ثنا مخلد بن يزيد عن سفيان هو الثورى عن زبيد عن سعيد بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى بن كعب: «أنه عليه السلام كان يوتر بثلاث» وفيه: «ويقنت قبل الركوع»، ورجاله كلهم ثقات، فابن ميمون وثقه أبو حاتم، وقال النسائى: لا بأس به، وذكره ابن حبان فى الثقات "تهذيب (٧:٣٨٩)، ومخلد وثقه ابن معين ويعقوب بن سفيان وأبو داود وأبو حاتم وغيرهم، وأخرج له الشيخان "تهذيب" (١٠:٧٧)، وقد عرفت أن أبا على بن السكن صححه وجعله العقيلى حجةً وأشار إلى تصحيحه، وفيه متابعة سفيان الثورى لفطر ومسعر فى زيادة القنوت قبل الركوع، وناهيك به متابعا.

. . . .

قال في "الجوهر النقى": العجب من أبي داود كيف يقول: لم يذكر أحد منهم القنوت إلا ما روى عن حفص عن مسعر عن زبيــد؟ وقد روى هو ذكر القنوت قبل الركوع من حديث عيسى بن يونس عن ابن أبي عروبة، ثم قال: وروى عيسى بن يونس هذا الحديث أيضًا عن فطر عن زبيد عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه عن النبي عليه السلام مثله، وعيسى بن يونس قال فيه أبو زرعة: ثقة حافظ، وقال ابن المديني: بخ بخ ثقة مأمون، على أن ذلك روى عن زبيد من وجه ثالث، فذكر سند النسائي بنحو ما ذكرناه إلى أن قال: فظهر بهذا أن ذكر القنوت عن زبيد زيادة ثقة من وجوه، فلا يصير سكوت من سكت عنه حجةً على من ذكره، وقد روى القنوت قبل الركوع عن الأسود وسعيد بن جبير والنخعي وغيرهم، رواه عنهم ابن أبي شيبة في "مصنفه" بأسانيده.

وروى مثل ذلك عن إبراهيم عن عبد الله، وعن إبراهيم عن علقمة، «أن ابن مسعود وأصحاب النبي ﷺ كانوا يقنتون في الوتر قبل الركوع»، وسنده صحيح على شرط "مسلم" وفي "الإشراف" لابن المنذر: روينا عن عمر وعلي وابن مسعود وأبي موسى الأشعري وأنس والبراء بن عازب وابن عباس وعمر بن عبد العزيز وعبيدة وحميد الطويل وابن أبي ليلىٰ. أنهم رووا القنوت قبل الركوع، وبه قال إسحاق اهـ (١: ٢١٢ و٢١٣). أي وفي ذلك تقوية لما رواه زبيد عن سعيد بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ: «أنه كان يقنت قبل الركوع» فافهم.

ثم قال أبو داود: ويروى أن أبيا كان يقنت في النصف من شهر رمضان: حدثنا أحمد بن محمد بن حنبل نا محمد بن بكر أنا هشام عن محمد (بن سيرين) عن بعض أصحابه: «أن أبي بن كعب أمهم يعني في رمضان، وكان يقنت في النصف الأخير من رمضان». حدثنا شجاع بن مخلد نا هشيم أنا يونس بن عبيد عن الحسن: «أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكأن يصلي لهم عشرين ليلة، (وفي نسخة: عشرين ركعة) ولا يقنت بهم إلا في النصف الباقي، فإذا كانت العشر الأواخر تخلف فصلى في بيته، فكانوا يقولون: أبق أبي». قال أبو داود: وهذا يدل على أن الذي في القنوت ليس بشيء، وهذان الحديثان يدلان على ضعف حديث أبي: «أن النبي ﷺ قنت في الوتر اهـ». (٢: ٣٢٨ و٣٢٩) مع "البذل" يعني فكيف يترك أبي بن كعب ما

. . . .

سمعة من النبى ﷺ من قراءة القنوت فى باقى السنة؟ فهذا يدل على ضعف الحديث المذكور.

قلت: وهذا عجيب من أبى داود، فإن الأثرين كلاهما ضعيف، فكيف يضعف به الحديث الصحيح المتصل؟ أما الأول: ففيه مجهول، وهو بعض أصحاب ابن سيرين، وأما الثانى: فهو منقطع، لأن الحسن[1] لم يدرك عمر، والانقطاع يضر بصحة الحديث عند المحدثين، ولذا قال النووى فى "الخلاصة" كما فى "نصب الراية": الطريقان ضعيفان اهـ. وقال الزيلعى: قال أبو داود: وهذان الحديثان يدلان على ضعف حديث أبى بن كعب: «أن النبى ﷺ قنت فى الوتر»، وهو منازع فى ذلك اهـ (١:٢٨).

وأيضًا: فليس فى الأثرين نفى قنوت الوتر صراحةً، بل فيما نفى مطلق القنوت عما سوى النصف الأخير من رمضان، فيحتمل أن يحمل القنوت فيهما على طول القيام، فإنه يقال عليه أيضًا تخصيصا للنصف الأخير بزيادة الاجتهاد، وكذا قاله المحقق ابن الهمام فى "الفتح" (١:٣٧٥).

وأيضًا: فإنه عمل صحابى فكيف يترك به الحديث المرفوع؟ وقد عرفت أن عمل الراوى بخلاف روايته لا يضر بصحة الحديث عند المحدثين ولا يترك به ما رواه وكذا عند الحنفية إذا جهل التاريخ ولم يتبين المتقدم منهما عن التأخر، وههنا كذلك لعدم ثبوت تأخر فعل أبى عن روايته.

وبهذا اندحض ما أورده بعض الناس على الحنفية ههنا بقوله: إن الحنفية يحتجون بالمرسل والمنقطع، وقد ثبت عمل أبى رضى الله عنه بخلاف روايته عند أبى داود برواية إمامين جليلين محمد بن سيرين والحسن، واعتضد أحد المنقطعين بالآخر، وقد مر أن مراسيل ابن سيرين صحاح عندعم، وكذا مرسلات الحسن صحاح عند ابن المدينى وأبى

---

(١) قال الحافظ فى "التهذيب": روى الحسن عن أبى بن كعب وسعد بن عبادة وعمر بن الخطاب ولم يدركهم، وفيه أيضًا عنه: قال لى الحجاج: كم أمدك؟ قلت: سنتان من خلافة عمر اهـ، وفى الزيلعى: قال البخارى فى "تاريخه الوسط": حدثنا الحميدى ثنا سفيان عن إسرائيل قال: سمعت الحسن يقول: ولدت لسنتين بقيتا من خلافة عمر اهـ. قلت: رجاله رجال الصحيح (مؤلف).

. . . .

زرعة وإن كانت ضعافا عند الدارقطني، كما في "التهذيب" (٢:٢٦٦ و٢٧٠) فالاختلاف في التصحيح لا يضر. وتقرير الجواب أن الأصحاب إنما يحتجون بالمرسل إذا لم يعارض المرفوع المتصل وإلا فيترجح الموصول، وههنا قد ثبت القنوت في الوتر عن النبي ﷺ قبل الركوع مطلقًا بأسانيد متعددة ثابتة موصولة، فلا تعارض بما جاء عن أبي من فعله في أثرين مرسلين، ولو سلمنا صحتهما سندا فمن شرائط التعارض استواء المتعارضين في الدلالة على معناهما وههنا ليس كذلك، فإن موصول أبي رضي الله عنه يدل على مواظبة النبي ﷺ على القنوت في الوتر قبل الركوع صراحةً، وليس في أثريه المرسلين دلالة على تركه هذا القنوت بعينه صريحا كما قدمنا، بل فيه نفي مطلق القنوت، وهو يحتمل وجوها عديدةً، ولو سلمنا دلالتهما على نفي هذا القنوت فهو عمل صحابي لم يعرف تأخره عن روايته فلا يترك به المرفوع، فافهم.

ثم قال بعض الناس: ويؤيد مرسل ابن سيرين والحسن ويقويه ما في "التلخيص الحبير" (١٢٠:١): روينا في فوائد أبي الحسن ابن رزقويه عن عثمان بن السماك عن محمد بن عبد الرحمن بن كامل عن سعيد بن حفص، قال: قرأنا على معقل عن الزهري عن عبد الرحمن بن عبد القاري[1]: «أن عمر خرج ليلةً في شهر رمضان وهو معه، فرأى أهل المسجد يصلون أوزاعا متفرقين، فأمر أبي بن كعب أن يقوم بهم في شهر رمضان فخرج عمر والناس يصلون بصلاة قاريهم، فقال: نعمت البدعة هذه والتي تنامون عنها أفضل من التي تقومون، يريد آخر الليل وكانوا يقومون في أوله، وقال: السنة إذا انتصف شهر رمضان أن يلعن الكفرة في آخر ركعة من الوتر بعد ما يقول القارئ سمع الله لمن حمده، ثم يقول اللهم ألعن الكفرة»، وإسناده حسن اهـ.

قلت: الحديث أخرجه مالك في "موطائه" (ص-٤٠) بدون هذه الزيادة التي أخرجها أبو الحسن بن رزقويه عن عثمان ابن السماك، ومحمد بن عبد الرحمن بن كامل لم أقف على من ترجمه، ولكن الحافظ قد حسن الإسناد فلعله ثقة عنده أو ليس به بأس، وسعيد بن حفص كان قد تغير في آخر عمره كما في "التهذيب" (١٧:٤)، ولا ندري

---

(١) بتشديد الياء كذا في "التقريب" وفي "تعليقه" من كتاب النسب: القارة قبيلة مشهورة (مؤلف).

. . . .

سماع محمد بن عبد الرحمن بن كامل عنه كان قديما أو بآخرة، ولا نعرف هذه الزيادة بهذا السياق[1] إلا بهذا الإسناد لم نجد له متابعا، فهى زيادة شاذة فيما تعم به البلوى، ومثلها لا يحتج بها عندنا، وأيضًا: فالظاهر أن القائل: السنة إذا انتصف شهر رمضان إلخ، ليس هو عمر رضى الله عنه، بل قائله الذى قال: وكانوا يقومون فى أوله، وهو إما الزهرى أو عبد الرحمن بن عبد القارى، فيكون مرسلا، ومراسيل الزهرى شبه لا شىء عند المحدثين، ولم نعرف رأيهم فى مراسيل ابن عبد القارى، فإن كانت محتجة بها عندهم فلا يصح الاحتجاج بهذا الأثر ما لم يتبين أن عبد الرحمن بن عبد هو المرسل دون الزهرى، وبعد ذلك كله فهذا الأثر لا يعارض حديث أبى بن كعب مرفوعًا، لما فيه أن محل قنوته ﷺ فى الوتر كان قبل الركوع، وفى هذا الأثر محله بعد الركوع ومن شرائط التعارض اتحاد المحل كما لا يخفى، فلنا أن نقول فى الجمع بينهما: إن القنوت الراتب فى الوتر كان قبل الركوع، والذى كان مختصا بالنصف الأخير من رمضان هو الذى محله بعد الركوع، وهو محمول عندنا على قنوت النوازل، ولم يكن ذلك قنوتا فى الوتر راتبا، يشعر بذلك تقييد الراوى إياه يلعن الكفرة وبقوله: اللهم العن الكفرة إلخ، ومثل ذلك لا يداوم عليه إلا قنوت النوازل دون الراتب، لكون القنوت الذى علمه النبى ﷺ الحسن بن على فى الوتر -وسيأتى ذكره- خاليا عن لعن الكفرة.

يؤيد ذلك ما ذكره الحافظ فى "الفتح" من حديث الحافظ أبى بكر بن زياد النيسابورى بسنده عن جابر قال: رفع رسول الله ﷺ رأسه من الركعة الأخيرة من صلاة الصبح صبيحة خمس عشرة من رمضان، فقال: «اللهم انج الوليد بن الوليد» الحديث، حتى إذا كان صبيحة يوم الفطر ترك الدعاء، فسأله عمر فقال: «أو ما علمت أنهم قدموا اهـ» (٨: ١٧٠). وهذا صريح فى أن القنوت الذى كان فى النصف الأخير من رمضان إنما كان للنازلة، ولم يكن مختصا بالوتر بل قنت رسول الله ﷺ فى الفجر، ولعل الصحابة قنتوا فى الوتر أيضًا إذا نزلت بهم نازلة ولم يكونوا مواظبين عليها.

---

(١) فلا يروا سيأتى عن الأعرج أنه ما أدرك الناس إلا وهم يلعنون الكفرة فى رمضان، فإنه قد حكى الفعل فحسب ولم يقل: إنه سنة، ولم يحك القول بسنيته عن أحد فكان أثر ابن رزقويه الذى رواه عثمان بن السماك عن عبد الرحمن بن كامل متفردا رواته فى حكاية القول بسنية ذلك القنوت (مؤلف).

١٦٩١- ثنا: يزيد بن هارون ثنا هشام الدستوائى عن حماد هو ابن أبى سليمان عن إبراهيم عن علقمة: «أن ابن مسعود وأصحاب النبى ﷺ كانوا يقنتون فى الوتر قبل الركوع». رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه"، وهذا سند صحيح على شرط مسلم "الجوهر النقى" (١:٢١٢) وفى "الدراية": إسناده حسن (ص-١١٦) اهـ. وقال أبو بكر بن أبى شيبة: هذا الأمر عندنا "الجوهر النقى".

١٦٩٢- ثنا: أبو خالد الأحمر عن أشعث عن الحكم عن إبراهيم، قال: «كان عبد الله لا يقنت فى السنة كلها فى الفجر، ويقنت فى الوتر كل ليلة قبل الركوع»، أخرجه ابن أبى شيبة فى "المصنف" أيضًا ("الجوهر النقى"

ويؤيد ما قلنا إن مالكا أخرج فى "الموطأ" عن داود بن الحصين أنه سمع الأعرج يقول: «ما أدركت الناس إلا وهم يلعنون الكفرة فى رمضان اهـ». وهذا مطلق عن الوتر والفجر كما ترى، وروى المدنيون وابن وهب عن مالك: «أن الإمام كان يقنت فى النصف الآخر من رمضان بلعن الكفرة»، وروى ابن القاسم عنه أى عن مالك: «ليس عليه العمل اهـ»، من "الزرقانى على الموطأ" (١:٢١٦) فتبين بذلك أن القنوت المختص برمضان أو بنصفه الأخير لم يكن راتبا لقول مالك: "ليس عليه العمل"، ولعله كان لأجل نازلة نزلت بالمسلمين فى أيام الصديق وعمر وعثمان حين محاربة الكفار، ثم تركوه بعد غلبة المسلمين عليهم وفتح بلادهم، ولا يبعد حمل أثرى ابن سيرين والحسن فى قنوت أبى أنه كان لا يقنت إلا فى النصف الباقى من رمضان على هذا المعنى، أى كان لا يقنت فى الوتر للنازلة إلا فى النصف الباقى إلخ. وبهذا يظهر لك تحامل بعض الناس على الحنفية، فكيف يعارض حجتهم بما لا يصلح للمعارضة؟ ويدحض دلائلهم بما هو مندحض فى نفسه، فالله يهديه ويصلح باله.

قوله: "عن يزيد بن هارون إلخ". دلالته على مواظبة الصحابة على قنوت الوتر قبل الركوع ظاهرة، وهى تفيد الوجوب عند صاحب "الهداية" ومن وافقه من الحنفية.

قوله: "ثنا أبو خالد إلخ". وقوله: "عن الأسود إلخ". دلالتهما على ما دل عليه الأثر السابق ظاهرة.

(٢١٢:١)، وسنده صحيح إلا أنه مرسل، ومراسيل إبراهيم عن ابن مسعود خاصة حجة لا سيما وقد روى موصولا أيضًا كما مر.

١٦٩٣- عن: الأسود قال: «كان عبد الله بن مسعود رضى الله عنه لا يقنت فى شىء من الصلوات إلا فى الوتر قبل الركعة». رواه الطبرانى فى "معجمه" (الزيلعى ١:٢٨٠)، وقال: الحافظ فى "الدراية" (ص-١١٥): صحيح، وفى "مجمع الزوائد" عنه (١٩٦:١): «أنه كان لا يقنت فى صلاة الغداة، وإذا قنت فى الوتر قنت قبل الركعة» رواه الطبرانى فى "الكبير" وإسناده حسن اهـ.

١٦٩٤- أنا: أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو الفضل الحسن بن يعقوب بن يوسف المعدل من أصل كتابه ثنا أحمـــد بن الخليل البغدادى ثنا أبو النضر ثنا سفيان الثورى عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله: «أن النبى ﷺ قنت فى الوتر قبل الركعة»، أخرجه البيهقى فى "الخلافيات"، ثم قال: هذا غلط والمشهور رواية الجماعة عن الثورى عن أبان، وأجاب عنه فى "الجوهر النقى" (٢١٣:١): بأن الحسن بن يعقوب عدل فى نفس الإسناد، وبقية رجاله ثقات،

قوله: "أنا أبو عبد الله الحافظ إلخ". قلت: فيه ثبوت محل القنوت فى الوتر مرفوعًا، وأنه ﷺ قنت فيه قبل الركوع، وتغليط البيهقى إسناده ليس بجيد، لأن مبنى كلامه على أن المشهور رواية الجماعة عن الثورى عن أبان، وهذا إنما يستقيم إذا كان مدار الحديث على أبان وحده وليس كذلك، فقد صرح الترمذى فى "علله" بأنه قد روى غير واحد عن إبراهيم النخعى عن علقمة عن عبد الله بن مسعود: «أن النبى ﷺ كان يقنت فى وتره قبل الركوع اهـ». وإذا كان كذلك فلا يبعد أن يكون الأعمش رواه عن إبراهيم أيضًا، وروى عنه الثورى كما روى عن أبان، وسماع الثورى عن الأعمش، وروايته عنه ثابتة كما فى "التهذيب" (١١٤:٤). فإذا أسند الثقات إلى الثورى أنه روى الحديث عن الأعمش فلا وجه لتغليطه وقد علمت فى كلام صاحب "الجوهر" أن رجال هذا الإسناد كلهم ثقات، فلا بد من القول بأن الثورى رواه عن الأعمش وأبان كليهما، ومن ههنا

فيحمل على أن الثورى رواه عن الأعمش وأبان كلاهما عن إبراهيم، وهذا أولى مما فعله البيهقى من التغليط اهـ. قلت: وقال الترمذى فى "العلل" (٢:٢٣٦): وقد روى غير واحد عن إبراهيم النخعى عن علقمة عن عبد الله بن مسعود: «أن النبى ﷺ كان يقنت فى وتره قبل الركوع». وروى أبان عن إبراهيم هكذا اهـ ملخصا. وهذا يدل على أن مدار الحديث ليس على أبان وحده، بل تابعه عليه غير واحد، وله طريق آخر عند الخطيب البغدادى فى "كتاب القنوت" له، رواه بسنده عن شريك عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله عن النبى ﷺ بنحوه، ذكره ابن الجوزى فى "التحقيق" من جهة الخطيب وسكت عنه "زيلعى" (١:٢٧٩).

١٦٩٥- عن: أبى حنيفة عن أبان بن أبى عياش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود عن أم عبد الله رضى الله عنها قالت: «رأيت رسول الله ﷺ قنت فى الوتر قبل الركوع». أخرجه الحافظ طلحة بن محمد فى "مسنده" بطريق عديدة إلى أبى حنيفة، وقال: هـذا حديث حسن، رواه جماعة عن أبان بن أبى عياش "جامع المسانيد" (١:٣١٨).

يظهر لك تحامل البيهقى رحمه الله على الحنفية كيف يضعف أدلتهم ويدحض حججهم بتغليط الثقات وتخطئة الأثبات.

قوله: "عن أبى حنيفـة إلخ". وقوله: "عن حفص بن سليمان إلخ". قلت: دلالة الأول على قنوته ﷺ فى الوتر قبل الركوع، ودلالة الثانى على ذلك مع كون الوتر بثلاث موصولات من غير فصل بينهن بسلام ومع التكبير للقنوت فى الوتر ظاهرة وفى كليهما أبان بن أبى عياش تكلم فيه المحدثون بكلام فظيع، ولكن روى عنه إمامنا الأعظم أبو حنيفة رحمه الله، وقد ذكرنا فى "المقدمـة" أن شيوخه ثقات عندنا كلهم إذا سكت عنهم، وأيضًا فإن الحافظ طلحة بن محمد حسن الإسناد، وهذا يدل على أن أبانا حسن الحديث عنده، وطلحة بن محمد هذا هو الشاهد العدل، قال الخوارزمى فى "جامع مسانيد الإمام": كان مقدم العدول والثقات الأثبات اهـ (٢:٢٧٨). وقال الحافظ فى "لسان

١٦٩٦أ- عن: حفص بن سليمان عن أبان بن أبي عياش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله قال: «أرسلت أمي ليلةً لتبيت عند النبي ﷺ فتنظر كيف يوتر، فصلى مَا شاء الله أن يصلي، حتى إذا كان آخر الليل وأراد الوتر قرأ بسبح اسم ربك الأعلى في الركعة الأولى، وقرأ في الثانية قل يا أيها الكافرون، ثم قعد

الميزان": مشهور في زمن الدارقطني صحيح السماع اهـ.

قلت: وتكلم فيه بعضهم لأجل الاعتزال، ولعله اشتبه عليه بطلحة بن محمد البصري البغدادي وراق بن الشاهد، وهو معتزلي لم يوثقه أحد، فلعله هو المتهم بالاعتزال دون طلحة بن محمد الشاهد العدل، وأما الحافظ ابن حجر فلم يفرق بينهما في "اللسان" وظنهما واحدا، والعلم عند الله، وأيضاً: فإن أبان بن أبي عياش مع ما أساء فيه شعبة وغيره من القول قد أثنى عليه بعض المحدثين، وجملة الكلام فيه أنه لم يكن متقنًا ولا كذابا بل صالحا بلي بسوء الحفظ، قال أبوحاتم: وكان رجلا صالحًا ولكنه بلي بسوء الحفظ: وقال ابن أبي حاتم: سئل أبو زرعة عنه فقال: ترك حديثه، فقيل له: كان يتعمد الكذب؟ قال لا! كان يسمع الحديث من أنس ومن شهر ومن الحسن فلا يميز بينهم، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه لا يتابع عليه، وهو بين الأمر في الضعف، وأرجو أنه لا يتعمد الكذب إلا أنه يشتبه عليه ويغلط، وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق، وقال مالك بن دينار: أبان بن أبي عياش طاوس القراء، وقال أيوب: ما زلنا نعرفه بالخير منذ دهر، وقال الساجي: كان رجلا صالحا سخيا فيه غفلة يهم في الحديث ويخطئ فيه، كذا في "التهذيب" (١:٩٩).

وحديث مثل هذا لا يحكم عليه بالوضع، بل غاية ما يقال فيه: إنه ضعيف، وإن وجد لما رواه شاهد أو متابع ارتقى إلى درجة الحسن، ولعل الحافظ طلحة بن محمد إنما حسن الحديث لأجل ذلك، فقد عرفت أن قنوته ﷺ في الوتر قبل الركوع رواه غير واحد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله عن النبي ﷺ كما رواه أبان عنه، ولكنهم نقموا عليه زيادة أم عبد في الإسناد، فإن الجماعة روته عن عبد الله عن النبي ﷺ بلا واسطة، وجعله أبان عن عبد الله عن أمه: «أنها باتت عند النبي ﷺ فرأته قنت في وتره قبل الركوع». قاله الترمذي في "علله" (٢:٢٣٦)، وعندي أن هذا مما لا ينقم على أبان لأن الدارقطني أخرجه في "سننه" هكذا: حدثنا الحسين بن يحيى بن عياش ثنا الحسن بن

ثم قام ولم يفصل بينهما بالسلام، ثم قرأ بقل هو الله أحد، حتى إذا فرغ كبر، ثم قنت فدعا بما شاء الله أن يدعو، ثم كبر وركع» اهـ. أخرجه الحافظ ابن عبد البر في "الاستيعاب" (٢:٧٩٩) له ولم يتكلم عليه بشيء، بل قال: ويعرف بها (أي

محمد الزعفراني ثنا يزيد بن هارون أنا أبان بن أبي عياش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله، قال: «بت مع رسول الله ﷺ لأنظر كيف يقنت في وتره، فقنت قبل الركوع ثم بعثت أمي أم عبد، فقلت: تبيتي مع نسائه وانظري كيف يقنت في وتره؟ فأتتني فأخبرتني أنه قنت قبل الركوع اهـ» (١:١٧٥).

فهذا كما تراه رواه أبان عن عبد الله عن النبي ﷺ أولا وفق ما روته الجماعة، ثم رواه عن عبد الله عن أمه وليس ذلك من المخالفة في شيء، وأما زيادة التكبير للقنوت وبيان عدد الركعات وأنه صلى الوتر بثلاث موصولات من غير فصل فلكل منهما شاهد من فعل ابن مسعود كما سيأتي بعضه، وقد مر بعضه وعدد ركعات الوتر ووصلهما قد ثبت مرفوعا أيضًا كما تقدم، والراوي السيء الحفظ متى توبع بمعتبر كأن يكون مثله أو دونه وكذا المختلط الذي لا يتميز والمستور والإسناد المرسل وكذا المدلس صار حديثهم حسنا لا لذاته بل وصفه بذلك باعتبار المجموع من المتابع، صرح به الحافظ في شرح النخبة له (ص-٧٤).

وقد ذكرنا في "المقدمة" أن استدلال المجتهد بحديث وعمله به تصحيح له، وحديث أبان هذا رواه أبو حنيفة وسفيان وغيرهما عنه وعملوا به، فهذه وجوه عدة تقتضي الحكم بتحسين ما رواه أبان في هذا الباب.

وبهذا كله اندحض ما أورده العلامة أبو الطيب في تعليقه المغني على المحدث على القارئ بما نصه: والعجب كل العجب عن الشيخ على القارئ أنه أورد هذا الحديث الموضوع (أي حديث أبان برواية حفص بن سليمان عنه وهو الحديث الثامن في المتن ١٢) في سند الإمام شرح مسند الإمام انتصارا لمذهبه، ثم كيف سكت عن كشف حاله مع كون الحديث موضوعا قطعًا؟ أ لم يعرف أن فيه أبان بن أبي عياش أحد المتروكين والكذابين إلى آخر ما قال وأطال (١:١٧٣).

قلت: لم يرم أبانًا بالكذب أحد سوى شعبة ومع ذلك لم يصبر عن حديثه في

بأم عبد) حديث أم ابن مسعود يرويه حفص بن سليمان اهـ. وهـذا يشعر بكون هذا الحديث معروفا عنها، وأعله الحافظ ابن حجر وضعفه فى "الإصابة" (٨:٢٥٧) من أجل أبان، وسنذكر الجواب عنه فى الحاشية.

القنوت، قال الذهبى فى "الميزان": قال يزيد بن هارون: قال شعبة: دارى وحمارى فى المساكين صدقة إن لم يكن أبان يكذب فى الحديث، قلت له: فلم سمعت منه؟ قال: ومن يصبر عن ذا الحديث؟ يعنى حديثه عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله عن أمه أنها قالت: «رأيت رسول الله ﷺ قنت فى الوتر قبل الركوع اهـ» (١:٧). وهذا يشعر بكون هذا الحديث صالحا للقبول غير موضوع عند شعبة وإلا لصبر عنه ورغب عن سماعه، وقد أخرج عبد الرزاق فى "مصنفه" عن الثورى عن أبان عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله مرفوعا حديث القنوت قبل الركوع، ثم قال عبد الرزاق: وبه نأخذ. كـذا فى "فوائد السراج البلقينى" على "كتاب الأم" للشافعى (١:١٢٦)، وعبد الرزاق إمام فى الحديث حجة أحد الأعلام وأخذه بحديث واحتجاجه به دليل صلاحيته للقبول، وقد مر عن أبى زرعة أنه سئل عن أبان هل كان يتعمد الكذب؟ قال: لا! وعن ابن عدى أنه قال: أرجو أنه لا يتعمد الكذب إلا أنه يشبه عليه ويغلط. وفى "الميزان" عنه قال: أرجو أنه لا يتعمد الكذب وعامة ما أتى به من جهة الرواة عنه اهـ. وقد وصفه أبو حاتم وأيوب والساجى بالصلاح والعبادة والخير. فالرجل ليس بكذاب ولا وضاع، بل قد بلى بسوء الحفظ، فالحكم على حديثه بالوضع بالقطع كما فعله الشيخ أبو الطيب جسارة عظيمة وجرأة جسيمة، لا سيما ولما رواه شواهد وطرق متكثرة.

هذا وحفص بن سليمان لعله الأسدى أبو عمر البزاز الكوفى القارى، ويقال له الغاضرى، كان ثبتا فى القراءة، تكلم فيه المحدثون لأنه كان لا يتقن الحديث ويتقن القرآن ويجوده وإلا فهو فى نفسه صادق، كذا فى "الميزان" للذهبى (١:٢٦١). وعن عبد الله بن أحمد عن أبيه: صالح، وقال حنبل عن أحمد مرة: لا بأس به، وقال أبو عمرو الدانى، قال وكيع: كان ثقة، وجرحه آخرون، كما فى "التهذيب" (٢:٤٠١).

وبالجملة: فهو مختلف فيه، وحديث مثله حسن كما ذكرناه فى "المقدمة"، وإن كان هو المنقرى فهو ثقة من السابعة كما فى "التقريب" (ص-٤٣)، وهذا هو الظاهر

١٦٩٧- عن: عطاء (الخفاف) بن مسلم عن العلاء بن المسيب عن حبيب بن أبى ثابت عن ابن عباس، قال: «أوتر النبى ﷺ بثلاث فقنت فيها قبل الركوع». أخرجه أبو نعيم فى "الحلية" وقال: غريب تفرد به عطاء بن مسلم اهـ. (الزيلعى ١:٢٧٩)، ورواه البيهقى بطريق عطاء بن مسلم أيضًا فضعفه، وأجاب عنه فى "الجوهر النقى" (١:٢١٣): حكى صاحب الكمال عن ابن معين أنه ثقة، وفى "الكامل" لابن عدى: ثنا محمد بن يوسف الفربرى ثنا على بن حزم سمعت الفضل بن موسى ووكيعا يقولان: عطاء بن مسلم ثقة، فهؤلاء ثلاثة أكابر وثقوه فأقل أحواله أن تكون روايته شاهدةً لما تقدم من حديث أبى وابن مسعود اهـ.

١٦٩٨- عن: ابن عمر رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ كان يوتر بثلاث ركعات ويجعل القنوت قبل الركوع». رواه الطبرانى فى "الأوسط" وفيه سهل بن العباس الترمذى، قال الدارقطنى: ليس بثقة، كذا فى "مجمع الزوائد" (١:١٩٧). قلت: ذكرناه اعتضاداً.

١٦٩٩- عن: الأسود عن عبد الله (هو ابن مسعود): «أنه كان يقرأ فى آخر ركعة من الوتر قل هو الله أحد، ثم يرفع يديه فيقنت قبل الركعة». رواه الإمام البخارى فى "جزء رفع اليدين" له وقال: صحيح (ص-٢٨).

لكون الحافظ ابن حجر أعل الحديث بأبان وحده ولم يتكلم فى حفص بن سليمان بشىء، فلو كان هو الأسدى البزاز الكوفى ما سكت عنه بل صاح به لكونه متروك الحديث عنده، كما فى "التقريب" (ص-٤٣). فسكوته عن حفص بن سليمان يدل على أنه ثقة عنده وليس هو إلا المنقرى.

قوله: "عن عطاء بن مسلم إلخ". قلت: فيه تقوية لما رواه أبى وابن مسعود عن النبى ﷺ: «أنه كان يقنت فى الوتر قبل الركوع». وكذا فى حديث ابن عمر بعده، وهو وإن كان ضعيفا فقد تأيد بشواهد صحيحة وبذلك انجبر ضعفه.

قوله: "عن الأسود إلخ". قلت: فيه ثبوت رفع اليدين للقنوت فى الوتر، وكذا فى

١٧٠٠- عن: أبى عثمان: «كان عمر رضىَ الله تعالى عنه يرفع يديه فى القنوت». أخرجه البخارى أيضًا فى الجزء المذكور وصححه، وعنه أيضًا بإسناد صحيح قال: «كنا وعمر يؤم الناس ثم يقنت بنا عند الركوع يرفع يديه حتى يبدو كفاه ويخرج ضبعيه». أخرجه البخارى أيضًا فى الجزء المذكور.

١٧٠١- محمد: أنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم: «أن ابن مسعود كان يقنت السنة كلها فى الوتر قبل الركوع»، أخرجه محمد فى "الآثار" (ص-٣٧) وهذا مرسل جيد.

١٧٠٢- عن: عبد الله (هو ابن مسعود رضى الله عنه): «أنه كان يكبر حين يفرغ من القراءة، فإذا فرغ من القنوت كبر فركع»، رواه الطبرانى فى "الكبير"، وفيه ليث بن أبى سليم وهو ثقة ولكنه مدلس "مجمع الزوائد" (١٩٧:١). قلت: أخرج له مسلم واستشهد به البخارى فهو حسن الحديث.

أثر عمر بعده، ولكنه مطلق عن الوتر وغيره، فإن حمله أحد على قنوت النازلة فى الفجر فقنوت الوتر قياس عليه، فاندحض بذلك ما زعمه بعض أهل العلم أن رفع اليدين للقنوت فى الوتر لم يثبت فيه أثر صحيح عن تابعى جليل فضلا عن صحابى وفضلا عن حديث صحيح اهـ.

قوله: "محمد أخبرنا أبو حنيفة إلخ. فيه مواظبة ابن مسعود على القنوت فى السنة كلها، وهو المذهب عندنا، وقد مر ثبوت ذلك فى حديثه وحديث أبى مرفوعًا أيضًا.

قوله: "عن عبد الله إلخ". قلت: فيه ثبوت التكبير للقنوت فى الوتر من فعل ابن مسعود، لأنه لم يكن يقنت إلا فيه، وقد تقدم التكبير له فى حديث أبان عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله عن أمه مرفوعًا أيضًا، وقد مر أن شعبة لم يصبر عن حديث أبان فى قنوت الوتر، وأن عبد الرزاق قال: وبه نأخذ. وهذا يدل على صلاحية الحديث للقبول عندهما لا سيما وقد تأيد المرفوع بالموقوف، وقد عرفت أن إسناد الموقوف حسن، فانجبر بذلك ما كان فى المرفوع من ضعف أبان، لما ذكرنا فى "المقدمة" أن المرسل ضعيف عند الشافعى ولكن إذا عضده قول صحابى يصير حجةً، فكذا مرفوع أبان عضده أثر ابن

١٧٠٣- عن: طارق بن شهاب قال: «صليت خلف عمر صلاة الصبح فلما فرغ من القراءة فى الركعة الثانية كبر ثم قنت ثم كبر فركع». أخرجه الطحاوى وإسناده صحيح "آثار السنن" (١٩:٢).

مسعود هذا فينبغى أن يصير حجة.

وبهذا اندحض قول الإمام المزنى فى "مختصره": إن من قال: من يقنت قبل الركوع يأمره أن يكبر قائما ثم يدعو وإنما حكم من يكبر بعد القيام إنما هو للركوع، فهذه تكبيرة زائدة فى الصلاة لم تثبت بأصل ولا قياس كذا فى "الأم" (١٢٦:١). قلت: والعجب منه كيف يقول ذلك؟ وقد ثبت تكبير فيه عن ابن مسعود لما عرف أنه كان لا يقنت إلا فى الوتر، فلا يمكن حمل التكبير للقنوت عنه إلا على قنوت الوتر، وأيضًا فقد صح عن عمر: «أنه كبر للقنوت فى الصبح قبل الركوع»، وهذا يرد على المزنى قوله: وإنما حكم من يكبر بعد القيام إنما هو للركوع، وإذا ثبت عنه التكبير لقنوت الفجر قبل الركوع فقنوت الوتر قياس عليه، فكيف يقول المزنى: إن هذه تكبيرة زائدة فى الصلاة لم تثبت بأصل ولا قياس؟.

فأقول -يرحمك الله- وأى قياس أجلى من قياس قنوت الوتر على قنوت الفجر، فإنك أول من قاسه عليه، فقد قلت فى "مختصرك": ولا أعلم الشافعى ذكر موضع القنوت من الوتر، ويشبه قوله بعد الركوع كما قال فى قنوت الصبح اهـ. (١٠٩:١) مع "كتاب الأم") ففيه قياس قنوت الوتر فى الموضع على محل قنوت الفجر، وأول راض سيرة من يسيرها، فأى لوم على من قاس تكبيره على تكبيره أيضًا، وقد روى الحارث عن على: «أنه كان يفتتح القنوت بالتكبير». أخرجه ابن أبى شيبة كما فى "كنز العمال" (٢٠٠:٤). وفيه أيضًا عن أبى عبد الرحمن[1] السلمى: أن عليا كبر حين قنت الفجر وكبر حين ركع اهـ. ولم أقف على سندهما وإنما ذكرتهما اعتضادا.

---

(١) أخرجه فى المدونة برواية وكيع عن سفيان عن عبد الأعلى الثعلبى عن أبى عبد الرحمن السلمى بلفظه سواء (١٠٠:١) وسنده حسن وقد تكلم فى عبد الأعلى بن عامر قال الدارقطنى: يعتبر به وقال يعقوب بن سفيان: فى حديثه لين وهو ثقة صحح له الطبرى حديثا وحسن له الترمذى وصحح له الحاكم وهو من تساهله كذا فى "التهذيب" (٩٥:٦)، والله أعلم.

١٧٠٤- محمد: أنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم: «أن القنوت فى الوتر واجب فى رمضان وغيره قبل الركوع، وإذا أردت أن تقنت فكبر، وإذا

وفى "المغنى" للحافظ ابن قدامة الحنبلى فى باب الوتر: قال أبو عبد الله: «إذا قنت قبل الركوع كبر ثم أخذ فى القنوت». وقد روى عن عمر رضى الله عنه: «أنه كان إذا فرغ من القراءة كبر ثم قنت ثم كبر حين يركع». وروى ذلك عن على وابن مسعود والبراء وهو قول الثورى ولا نعلم فيه خلافًا اهـ (١:٨٠١).

قلت: فلهذه التكبيرة التى زعمها المزنى زائدة فى الصلاة أصل من أفعال أربعة من الصحابة، ويزيدها قوةً قول أحمد: لا نعلم فيه خلافًا، فافهم. وقال صاحب "الهـداية" فى وجه التكبير لقنوت الوتر ما نصه: وإذا أراد أن يقنت كبر لأن الحالة قد اختلفت اهـ. أى من القراءة إلى الدعاء، والتكبيرات شرعت عند اختلاف الحالات كالقيام والركوع والسجود، لا يقال: التكبير مشروع عند اختلافها أفعالا كالخفض والرفع لا أقوالا، ألا يرى أنه لا يكبر عند الانتقال من الاستفتاح إلى القراءة. لأنا نقول: الاستفتاح متصل بالتكبيرة الأولى وكلاهما متجانسان، لأن الكل ثناء فكان ملتحقا بها تبعا لها لأنه سنة، بخلاف القنوت فإنه واجب ومخالف للقراءة فلا يكون تبعًا له، وأيضًا: فقد ثبت عن ابن مسعود كما تقدم: «أنه كان يرفع يديه للقنوت فى الوتر»، ورفعها بدون التكبير غير مشروع فى الصلاة، كذا فى "العناية" و"فتح القدير" بمعناهما (١:٣٧٨).

فهذه عدة وجوه قياسية ما عدا الوجوه النقلية المذكورة فى المتن مفيدة لمشروعية التكبير فى قنوت الوتر قبل الركوع لو عفرها الإمام المزنى لم يقل ما قال، هذا. وقد أورد بعض الناس لوقاحته على الوجه الذى ذكره صاحب "الهداية": بأن هذا ضعيف جدا، فإنه يلزم منه أن يكبر عند التسليم أيضًا، فإن الحالة قد اختلفت ولا قائل به على ما علمت اهـ. قلت: وهل علمت أو فهمت شيئا منذ خرجت من بطن أمك؟ وإنما تورد كل ما تورد على الحنفية بسوء فهمك وسخافة رأيك، فإن حالة التسليم ليس من الأحوال التى تختلف فى الصلاة بل هى حالة الخروج عنها ومراد صاحب "الهداية" أن التكبير شرع عند اختلاف الأحوال فى وسط الصلاة وداخلها، فافهم.

قوله: "محمد أخبرنا أبو حنيفة إلخ". قلت: فيه دلالة صريحة على وجوب

أردت أن تركع فكبر أيضًا». أخرجه محمد فى "كتاب الحجج والآثار" (ص–٣٧) وإسناده صحيح ("آثار السنن" ٢:١٧).

١٧٠٥– عن: أبى الحوراء قال: قال الحسن بن على: «علمنى رسول الله ﷺ كلمات أقولهن فى الوتر فى القنوت، قال: قل: اللهم اهدنى فيمن هديت» الحديث. أخرجه النسائى (١:٢٥٢)، وسكت عنه، وقال النووى فى "الخلاصة": وإسناده صحيح أو حسن، كذا فى "نصب الراية" (١:٢٨١)،

القنوت فى الوتر وثبوت التكبير له، فعرف به عدم تفرد إمامنا فى القول بوجوبه، وأن له سلفًا فى ذلك من أجلة التابعين، وقد مر غير مرة أن قول إبراهيم حجة عندنا لكونه لسان ابن مسعود وأصحابه، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن أبى الحوراء قال: قال الحسن بن على إلخ". قال شيخنا فى "الثواب الجلى" حاشية "الترمذى" له تحت حديث الحسن هذا: قلت: مطلق فى السنة كلها اهـ (ص–١٨). وفى "الجوهر النقى": وتعليمه عليه السلام للحسين كلمات يقولهن فى الوتر يشمل وتر جميع السنة اهـ (١:٢٠٩).

وقال الترمذى: هذا حديث حسن، ولا نعرف عن النبى ﷺ فى القنوت شيئا أحسن من هذا، واختلف أهل العلم فى القنوت فى الوتر فرأى عبد الله بن مسعود القنوت فى الوتر فى السنة كلها، واختار القنوت قبل الركوع، وهو قول بعض أهل العلم، وبه يقول سفيان الثورى وابن المبارك وإسحاق وأهل الكوفة، وقد روى عن على بن أبى طالب أنه كان لا يقنت إلا فى النصف الآخر من رمضان وكان يقنت قبل الركوع، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا وبه يقول الشافعى وأحمد اهـ (١:٦١).

قلت: أثر على ضعيف كما يشعر به لفظ الترمذى فإنه لم يذكره بصيغة الجزم، وذكر رأى ابن مسعود واختياره بلفظ الجزم وفيه إشعار بصحته وهو كذلك ما عرفته بما ذكرناه فى المتن، وقد ورد فى ذلك عن أنس مرفوعا أيضًا. «كان عليه السلام يقنت فى النصف من رمضان»، إلى آخره. أخرجه ابن عدى فى "الكامل"، ولكنه واه فيه غسان بن عبيد وأبو عاتكة وكلاهما ضعيفان، كما ذكره فى "الجوهر النقى" (١:٢٠٩).

ولفظ الحاكم فى "مستدركه": «علمنى رسول الله ﷺ هؤلاء الكلمات فى الوتر» إلخ. ولفظ أبى بكر أحمد بن الحسين بن مهران الإصبهانى فى تخريج الحاكم له: «علمنى رسول الله ﷺ أن أقول فى الوتر قبل الركوع» اهـ. كذا فى "التليخص الحبير" (١:٩٤)، وكلام الحافظ يدل على صحته.

واعلم أن حديث الحسن بن على هذا أخرجه الحاكم فى "مستدركه" (٣:١٧٣) بلفظ: «علمنى رسول الله ﷺ فى وترى إذا رفعت رأسى ولم يبق إلا السجود: اللهم اهدنى فيمن هديت» إلخ. ولكنه من رواية إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة عن عمه موسى بن عقبة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة عن الحسن بن غلى، وخالفه محمد بن جعفر بن أبى كثير فى إسناده، فرواه عن موسى بن عقبة عن أبى إسحاق عن بريد بن أبى مريم عن أبى الحوراء عن الحسن بن على، وحديث محمد بن جعفر أرجح. فقد تابعه أبوالأحوص عند النسائى (١:١٥٣). فرواه عن أبى إسحاق عن بريد بن أبى مريم عن أبى الحوراء بنحو ما رواه جعفر بن محمد عن موسى بن عقبة سندا ومتنا. وليس فيه من الزيادة ما أتى به إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة عن عمه. وأيضًا: فمحمد بن جعفر لم يضعفه أحد، وإسماعيل مختلف فيه ضعفه الأزدى والساجى، وذكره ابن المدينى فى الطبقة السادسة من أصحاب نافع، كما فى "تهذيب التهذيب" (١:٢٧٣). على أن رواية موسى بن عقبة فى قنوت الحسن بن على مضطربة الإسناد جدا. قال الحافظ فى "التلخيص الحبير": قد اختلف فيه على موسى بن عقبة فى إسناده، فروى عنه شيخ ابن وهب هكذا (أى عن موسى بن عقبة عن عبد الله بن على عن الحسن بن على عند النسائى)، ورواه محمد بن جعفر بن كثير، فذكر الاختلاف بينه وبين إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة فى إسناده بنحو ما ذكرناه آنفا ثم قال: فقد اختلف فيه على موسى بن عقبة كما ترى اهـ.

قلت: والمضطرب ليس بحجة ما لم يرتفع الاضطراب وطريق رفعه ترجيح إحدى الطرق على الأخرى، ولا ترجيح هناك إلا بطريق محمد بن جعفر بن كثير لما ذكرنا فهو المحفوظ، وما عداه منكر ساقط الاعتبار، فلا حجة فى الزيادة التى أتى بها إسماعيل بن إبراهيم فى حديثه لا سيما وقد اختلف عليه أيضًا فيها، فرواها الحاكم عنه فى "المستدرك" هكذا بلفظ: "إذا رفعت رأسى ولم يبق إلا السجود"، وقال الحافظ فى "التلخيص

١٧٠٦- عن: أنس رضى الله عنه: «أن رسول الله ﷺ قنت حتى مات، وأبو بكر حتى مات، وعمر حتى مات». رواه البزار ورجاله موثقون "مجمع الزوائد" (١٩٧:١).

الحبير": ينبغى أن يتأمل قوله فى هذا الطريق: «إذا رفعت رأسى ولم يبق إلا السجود»، فقد رأيت فى الجزء الثانى من فوائد أبى بكر أحمد بن الحسين بن مهران الأصبهانى تخريج الحاكم له قال: ثنا محمد بن يونس المقرئ قال: ثنا الفضل بن محمد البيهقى ثنا أبو بكّر بن شيبة المدنى الحزامي ثنا ابن أبى فديك عن إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة بسنده، ولفظه: «علمنى رسول الله ﷺ أن أقول فى الوتر قبل الركوع»، فذكره، وزاد فى آخره «لا منجأ منك إلا إليك» اهـ (٩٤:١).

قلت: وكلام الحافظ مشعر بثقة رجال الأصبهانى وصحة سنده، فإن الصحيح لا يتأمل فيه إلا بمعارضة صحيح مثله إياه، وأيضًا: فإن رجال سند الأصبهانى كلهم رجال الحاكم ما خلا محمد بن يونس المقرئ شيخه، والظاهر أنه ثقة لما ذكرنا، ولأن المستخرج على الصحيح لا يكون إلا بسند صحيح، هذا.

وإنما أطلنا الكلام فى هذا المقام لاغترار بعض الناس بما فى رواية الحاكم من الزيادة المذكورة واستدلاله بها على كون القنوت فى الوتر بعد الركوع، قال: والذى يظهر أن قنوت الوتر أيضًا كقنوت النوازل، قد كان قبل الركوع وبعده ولا مضر عنه ولا حاجة إليه فإن الجميع شريعة وسنة اهـ. وهذا كله بناء الفاسد على الفاسد، فإن قنوت الوتر لم يثبت محله بعد الركوع فى رواية غير ما فى رواية الحاكم من الزيادة فيما علمنا، وقد عرفت حالها، فالحق ما عليه أصحابنا الحنفية أن محله فى الوتر قبل الركوع متعين يلزم سجدة السهو بالتأخير عنه، والله أعلم.

قوله: "عن أنس إلخ". قلت: الظاهر أن المراد به قنوت الوتر لما سيأتى عنه أنه كان لا يواظب على القنوت فى الفجر، وكذا لم يواظب النبى ﷺ عليه ولا أبو بكر ولا عمر، وقد مر عن البراء أنه قال فى القنوت فى الوتر: إنه سنة ماضية، فهو المراد فى قول أنس هذا، ودلالته على مواظبة النبى ﷺ عليه والخليفتين بعده ظاهرة.

١٧٠٧- عن: عاصم قال: «سألت أنس بن مالك عن القنوت؟ فقال: قد كان القنوت، قلت: قبل الركوع أو بعده؟ قال: قبله، قال: فإن فلانًا أخبرنى عنك أنك قلت: بعد الركوع، فقال: كذب (أى أخطأ)، إنما قنت رسول الله ﷺ بعد الركوع شهرا، أراه كان بعث قوما يقال لهم القراء زهاء سبعين رجلا إلى قوم المشركين دون أولئك، وكان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد، فقنت رسول الله ﷺ شهرا يدعو عليهم». رواه البخارى (١٣٦:١).

١٧٠٨- عن: ابن عمر قال: «أ رأيتم قيامكم عند فراغ الإمام من السورة هذا القنوت؟ والله إنه لبدعة، ما فعله رسول الله ﷺ غير شهر ثم تركه، أ رأيتم رفعكم أيديكم فى الصلاة؟ والله إنه لبدعة، ما زاد رسول الله على هذا قط فرفع يديه حيال منكبيه». رواه الطبرانى فى "الكبير"، وفيه بشر بن حرب ضعفه أحمد وابن معين وأبو زرعة وأبو حاتم والنسائى، ووثقه أيوب وابن عدى "مجمع الزوائد" (١٩٦:١). قلت: فالحديث حسن.

قوله: "عن عاصم إلخ". قلت: فيه دلالة على أن محل قنوت الوتر قبل الركوع، لما سيأتى أن قنوت الفجر لم يكن إلا بعد الركوع ولم يكن إلا شهرا، فقوله: «قد كان القنوت»، ثم قوله فى بيان موضعه: «إنه كان قبل الركوع» لا يصح حمله على قنوت الفجر بل لا بد من حمله على قنوت الوتر.

قوله: "عن ابن عمر إلخ". قلت: فيه دلالة على ما قلنا أولا: إن القنوت فى الفجر لم يكن إلا شهرا واحدا، ثم تركه النبى ﷺ ولم يقنت فيه، وأما قوله: «أ رأيتم رفعكم أيديكم فى الصلاة؟ والله إنه لبدعة»، ففيه دليل على كراهة إطالة رفع اليدين فى القنوت كما ترفعان فى الدعاء خارج الصلاة، وليس معناه أن مطلق رفع اليدين للقنوت بدعة، لأن قوله: «ما زاد رسول الله ﷺ على هذا قط، فرفع يديه حيال منكبيه» يفيد سنية رفعهما له فى الجملة، ولا بد من التغاير والرفع الذى جعله بدعة، والذى أثبته، فالظاهر أنه كره إطالة رفعهما كما ترفعان فى الدعاء خارج الصلاة، وأثبت رفعهما حيال المنكبين سنة، ليس هو إلا الرفع القصير الذى يكون قبل القنوت، فإن الرفع الطويل فى الدعاء لا يكون بحيال المنكبيه، بل إنما هو بحذاء الوجه أو الصدر كما مر فى بابه، هذا. وقد تقدم أن نفس رفع

باب إخفاء القنوت في الوتر، وذكر ألفاظه
وأن القنوت في الفجر لم يكن إلا للنازلة

١٧٠٩- عن: محمد قال: «قلت لأنس هل قنت رسول الله ﷺ في صلاة الصبح؟ قال: نعم! بعد الركوع يسيراً». رواه الشيخان "آثار السنن" (١٩:٢).

١٧١٠- عن: أبي مجلز عن أنس بن مالك، قال: «قنت رسول الله ﷺ شهرا بعد الركوع في صلاة الصبح يدعو على رعل وذكوان، ويقول: عصية عصيت الله ورسوله». رواه الشيخان (نفس المرجع).

١٧١١- عن: عاصم عن أنس: «إنما قنت رسول الله ﷺ (أي في الفجر) شهرا يدعو على أناس قتلوا أناسا من أصحابه يقال لهم القراء». رواه الشيخان (نفس المرجع) مختصرا، وروواه الخطيب من طريق قيس بن الربيع عن عاصم بن سليمان، قلنا لأنس: إن قوماً يزعمون أن النبي ﷺ لم يزل يقنت في الفجر، فقال: كذبوا إنما قنت شهرا واحداً يدعو على حي من أحياء المشركين». وقيس

اليدين للقنوت ثابت عن عمر في الفجر، وعن ابن مسعود في الوتر، فيبعد عن ابن عمر جعله بدعة، فالظاهر أنه أراد ما قلنا: إن إطالة الرفع بدعة، والحديث يفيد بمفهومه ثبوت رفع اليدين للقنوت عن النبي ﷺ مرفوعًا، والله تعالى أعلم.

باب إخفاء القنوت، وذكر ألفاظه

وأن القنوت في الفجر لم يكن إلا للنازلة

قوله: "عن محمد إلى قوله: عن عبد العزيز بن صهيب إلخ". قلت: أحاديث أنس المخرجة في الصحاح كلها تدل على تخصيص القنوت بالنازلة، وأنه كان موقتًا بشهر، وأن بدأ القنوت كان في وقعة القراء حيث غدر بهم رعل وذكوان، ولم يكن رسول الله ﷺ يقنت قبل ذلك، وما قنت له إلا شهرا واحدا، ودلالته على الجزء الثالث من الباب ظاهرة. وعارضوها بما رواه عبد الرزاق عن أبي جعفر الرازي عن عاصم عن أنس قال:

وإن كان ضعيفًا لكنه لم يتهم بكذب اهـ. كـذا فى "التلخيص الحبير" (٩٣:١) وقال ابن القيم فى "زاد المعاد" (٧٢:١): وقيس وإن كان يحيى ضعفه فقد وثقه غيره اهـ. قلت: فهو حسن الحديث.

«قنت رسول الله ﷺ فى الصبح بعد الركوع يدعو على أحياء من العرب، وكان قنوته قبل ذلك وبعده قبل الركوع». أخرجه الحازمى فى "الاعتبار" (ص-٩٦). وقال: إسناده متصل ورواته ثقات اهـ. قلت: فيه أبو جعفر الرازى متكلم فيه، قال فيه عبد الله بن أحمد (عن أبيه): ليس بالقوى، وقال على[1] بن المدينى: إنه يخلط، وقال أبو زرعة: يهم كثيرا، وقال عمرو بن على الفلاس: صدوق سيئ الحفظ، وقال ابن معين: ثقة ولكنه يخطئ، وقال الدورى: ثقة ولكنه يغلط، وحكى الساجى أنه قال: صدوق ليس بالمتقن، وقد وثقه غير واحد اهـ. من "نيل الأوطار" (٢٤٢:٢).

قلت: وقال النسائى: ليس بالقوى، وقال ابن خراش: صدوق سيئ الحفظ، وقال ابن حبان: كان ينفرد عن المشاهير بالمناكير، لا يعجبنى الاحتجاج بحديثه إلا فيما وافق الثقات، وقال العجلى: ليس بالقوى، كذا فى "التهذيب" (١٧٠:٨) فكيف يحتج بما انفرد به لا سيما وقد خالف فيه الثقات الأثبات؟ فقد عرفت أن الشيخين أخرجا عن عبد العزيز بن صهيب عن أنس: «أن رسول الله ﷺ دعا فى صلاة الغداة شهرا. وذلك بدأ القنوت وما كنا نقنت»، وروى عكرمة عن ابن عباس، قال: «قنت رسول الله ﷺ شهرا متتابعا فى دبر كل صلاة يدعو على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه». رواه أبو داود، وأحمد وزاد: قال عكرمة: «كان هذا مفتاح القنوت»، قال الشوكانى فى "النيل": وليس فى إسناده مطعن إلا هلال بن خباب فإن فيه مقالا، وقد وثقه أحمد وابن معين وغيرهما اهـ (٢٤٦:٢). فكيف يصح قول أبى جعفر الرازى فى روايته: «وكان قنوته قبل ذلك وبعده قبل الركوع»، وقد صرح أنس فى رواية الصحيح وعكرمة فى رواية أحمد: أن مفتاح القنوت وبدأه كان فى وقعة القراء ولم يكونوا يقنتون (القنوت المتنازع فيه) قبل ذلك أصلا، اللهم إلا أن يحمل قول أنس فى رواية أبى جعفر على طول القيام فى

---

(١) ولا يغتر بما فى "التهذيب" (٥٧:١٢) عن على بن المدينى: كان ثقة عندنا، فإنه من رواية محمد بن عثمان بن أبى شيبة عنه، وهو ضعيف فرواية عبد الله بن على عن أبيه أولى كما فى "التلخيص الحبير" (مؤلف).

١٧١٢– عن: أنس ابن سيرين عن أنس بن مالك: «أن رسول الله ﷺ قنت شهرا بعد الركوع في صلاة الفجر يدعو على بني عصية». رواه مسلم "آثار السنن" (٢:٩١).

١٧١٣– عن: قتادة عن أنس: «أن رسول الله ﷺ قنت شهرًا يدعو على أحياء من العرب ثم تركه» رواه مسلم (نفس المرجع) وفي "التلخيص الحبير" (١:٩٣): متفق عليه وللبخاري مثله عن عمر ولمسلم عن خفاف بن إيماء اهـ.

الصلاة، فيصح، وأما حمله على القنوت بالدعاء المعروف وهو: اللهم اهدني فيمن هديت إلخ. فلا دليل عليه، وكيف يصح الحمل عليه والخصم لا يقول بأن محله في الفجر قبل الركوع؟ بل محله عنده بعد الركوع كما سيأتي.

وأيضًا فرواية أبي جعفر هذا وما رواه عن الربيع بن أنس عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «ما زال رسول الله ﷺ يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا». رواه عبد الرزاق في "مصنفه" والحاكم أبو عبد الله في "كتاب القنوت" له كما في "الزيلعي" (١:٢٨٢) عارضهما ما رواه قيس بن الربيع عن عاصم بن سليمان، قال: «قلنا لأنس بن مالك: إن قوما يزعمون أن النبي ﷺ لم يزل يقنت بالفجر، قال: كذبوا وإنما قنت رسول الله ﷺ شهرا واحدًا يدعو على حي من أحياء المشركين». وقيس ليس بدون أبي جعفر الرازي، فكيف يكون أبو جعفر حجة في قوله: «لم يزل يقنت حتى فارق الدنيا»، وقيس ليس بحجة في هذا الحديث وهو أوثق منه أو مثله؟ قاله الحافظ ابن القيم في "زاد المعاد" (١:٨٢).

قلت: قال الحافظ في "التهذيب" في ترجمة قيس هذا: قال أبو داود الطيالسي عن شعبة: سمعت أبا حصين يثني على قيس بن الربيع، وقال لنا شعبة: أدركوا قيسا قبل أن يموت، وعن معاذ بن معاذ قال لي شعبة: ألا ترى إلى يحيى بن سعيد يقع في قيس؟ لا والله ما إلى ذلك سبيل. وقال عبيد الله بن معاذ عن أبيه: سمعت يحيى بن سعيد ينقص قيسا عند شعبة فزجره ونهاه، وقال عفان: قلت ليحيى بن سعيد: هل سمعت من سفيان يقول فيه: يغلطه أو يتكلم فيه بشيء؟ قال: لا، قلت ليحيى: أ فتتهمه بكذب؟ قال: لا، قال عفان: فما جاء فيه بحجة، وقال حاتم بن الليث عن عفان: قيس ثقة يوثقه الثوري وشعبة،

١٧١٤ـ وعنه: عن أنس: «أن النبى ﷺ كان لا يقنت إلا إذا دعا لقوم أو دعا على قوم». رواه ابن خزيمة فى "صحيحه" كما فى "فتح البارى" (٤٠٨:٢) بإسناد صحيح كما فيه أيضًا، وصححه الحاكم فى جزء له مفرد فى القنوت كما فى "التلخيص" (٩٣:١)، وعزاه الزيلعى (٢٨٢:١) إلى كتاب القنوت للخطيب البغدادى، وعزاه إلى صحيح ابن حبان أيضًا.

وعن أبى الوليد: كان قيس ثقة حسن الحديث، قال أبو نعيم: سمعت سفيان إذا ذكر قيسا أثنى عليه، وقال قراد أبو نوح عن شعبة: ما أتينا شيخًا بالكوفة إلا وجدنا قيسا قد سبقنا إليه، وكان يسمى قيس الجوال، وقال عمرو بن على: سمعت معاذ بن معاذ يحسن الثناء عليه، قال: وقلت لأبى داود: تحدثنا عن قيس؟ قال: نعم، وقال سريج بن يونس عن ابن عيينة: ما رأيت الكوفة أجود حديثا منه، وقال أحمد بن صالح: قلت لأبى نعيم: فى نفسك من قيس شيء؟ قال: لا، وقال ابن أبى حاتم: سألت أبا زرعة عنه فقال: فيه لين، وقال: سئل أبى عنه، فقال: عهدى به ولا ينشط الناس فى الرواية عنه، وأما الآن فأراه أحلى ومحله الصدق وليس بالقوى، وقال يعقوب بن أبى شيبة: هو عند جميع أصحابنا صدوق وكتابه صالح، وهو روى الحفظ جدا، وقال ابن عدى: عامة رواياته مستقيمة، والقول فيه ما قال شعبة، وأنه لا بأس به، وقال ابن خزيمة: سمعت محمد بن يحيى يقول: سمعت أبا الوليد يقول: كتبت عن قيس بن الربيع ستة آلاف حديث هى أحب إلى من ستة آلاف درهم اهـ ملخصا (٣٩٢:٨ و٣٩٥).

قلت: وضعفه ابن معين، وتنكب عن حديثه يحيى وعبد الرحمن، وكان وكيع يضعفه وكذا ابن المدينى والنسائى، وتكلم فيه بعضهم لأجل ابنه، قالوا: هو آفته وظنوا أنه غيّر عليه كتبه، وذكره الذهبى فى "تذكرة الحفاظ" فقال: قيس بن الربيع الحافظ أبو محمد الأسدى الكوفى أحد الأعلام على ضعف فيه، قال: وقال محمد بن عبيد الطنافسى: لم يكن قيس عندنا بدون الثورى، وإنما ولى شيئا فأقام على رجل حدا فمات، قال: فطفى أمره، قال الذهبى: وقد كان قيس من أوعية العلم وأرى الأئمة تكلموا فيه لظلمه اهـ ملخصا. (٢١٠:١). قلت: ويمكن أن الذى عدوه من ظلمه لم يكن ذلك ظلما عنده فى رأيه.

١٧١٥- ولكن لفظ ابن حبان عن أبى هريرة: «كان رسول الله ﷺ لا يقنت فى الصبح إلا أن يدعو لقوم أو يدعو على قوم»، ثم قال: قال صاحب "التنقيح": سند هذين الحديثين صحيح، وهما نص فى أن القنوت (أى فى الفجر) مختص بالنازلة اهـ.

وبالجملة: فالقول فيه ما قال ابن القيم: «إنه ليس بدون أبى جعفر الرازى بل هو أوثق منه أو مثله»، وتخطئة بعض الناس ابن القيم فى قوله هذا مردود عليه، فإن ترجمتهما شاهد صدق على صحة قوله، فإن قيسا روى عنه الأجلة كشعبة والثورى، وأثنوا عليه ووثقوه، ورد شعبة على من تكلم فيه، وهذا تعديل مفسر لا يقبل معه جرح مبهم، ولم نجد مثل ذلك لأبى جعفر، فإن لم يكن قيس فوقه فلا أقل من أن يكون مثله.

وأيضًا: فإن ما رواه قيس فى هذا الباب ليس بشاذ ولا منكر، بل لما رواه شواهد صحيحة، منها حديث قتادة عند مسلم عن أنس: «أن رسول الله ﷺ قنت شهرا ثم تركه». وما رواه عاصم عن أنس عندهما: «إنما قنت رسول الله ﷺ شهرا واحدا»، وهذا لفظ الحصر أى لم يقنت فيما سواه، وما رواه عبد العزيز بن صهيب عنه عندهما «دعا رسول الله ﷺ شهرا فى صلاة الغداة وذلك بدأ القنوت وما كنا نقنت».

وما رواه قتادة عن أنس عند ابن خزيمة: «أن النبى ﷺ كان لا يقنت إلا إذا دعا لقوم أودعا على قوم»، ومثله عن أبى هريرة عند ابن حبان وكلاهما صحيح، وما رواه إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود: «أن النبى ﷺ لم يقنت فى الفجر قط إلا شهرا واحدًا لم ير قبل ذلك ولا بعده». ورواية أبى جعفر الرازى شاذة تفرد بما رواه، فكيف يكون حديثه حجة ولا يكون حديث قيس حجةً؟ ولذا قال الحافظ فى "التلخيص الحبير" بعد ذكره رواية أبى جعفر أولا ما نصه: ويعكر على هذا ما رواه الخطيب من طريق قيس بن الربيع فذكره إلخ (١:٩٣). فلو لم يكن حديث قيس حجة ولم يكن هو مثل أبى جعفر لم يعكر روايته على روايته كما لا يخفى، وفيه تقوية لما قاله ابن القيم، واندحض به قول بعض الناس رأسا وأساسا.

وأيضًا: فقد روى غالب بن فرقد الطحان عند الطبرانى: «أنه كان عند أنس بن مالك شهرين فلم يقنت فى صلاة الغداة»، فإن كان القنوت فى الفجر سنة مستمرة ما زال

١٧١٦- وعن: عبد العزيز بن صهيب عن أنس، قال: «بعث رسول الله ﷺ سبعين رجلا لحاجة يقال لهم القراء، فعرض لهم حيان من بنى سليم، رعل وذكوان، فقتلوهم، فدعا رسول الله ﷺ شهرا فى صلاة الغداة، فذلك بدأ

عليها النبى ﷺ حتى فارق الدنيا، كما رواه أبو جعفر لم يتركها أنس شهرين متتابعين، هذا.

ولو سلمنا صحة ما رواه أبو جعفر لوجب حمله على معنى يتوافق به مع جميع ما روى عن أنس رضى الله عنه فى الأحاديث الصحيحة المخرجة فى الصحيحين، وأولى ما يحمل عليه عندنا أن معناه لم يزل رسول الله ﷺ قانتًا فى الفجر عند النوازل حتى فارق الدنيا، ومراده بذلك أن قنوت النوازل لم ينسخ بل هو مشروع إذا نزل بالمسلمين نازلة أن يقنت الإمام فى الفجر، ويمكن أن يحمل القنوت فيه على إطالة القيام للقراءة الذى قال فيه النبى ﷺ: «أفضل الصلاة طول القنوت». فهذا هو القنوت الذى ما زال عليها حتى فارق الدنيا، فإنه كان يطيل صلاة الفجر أزيد من سائر الصلوات، ويقرأ فيها بالستين إلى المائة.

قال ابن القيم فى "الهدى": فنحن لم نشك ولا نرتاب أنه لم يزل يقنت فى الفجر حتى فارق الدنيا، وهذا أى طول القيام قنوت منه بلا ريب، ولما صار القنوت فى لسان الفقهاء، وأكثرالناس هو هذا الدعاء المعروف اللهم اهدنى فيمن هديت إلى آخره، وسمعوا أنه لم يزل يقنت فى الفجر حتى فارق الدنيا، وكذلك الخلفاء الراشدون وغيرهم من الصحابة، حملوا القنوت فى لفظ الصحابة على القنوت فى اصطلاحهم، ونشأ من لايعرف غير ذلك، فلم يشك أن رسول الله ﷺ وأصحابه كانوا مداومين عليه كل غداة، وهذا هو الذى نازعهم فيه جمهور العلماء، وقالوا: لم يكن هذا من فعله الراتب، بل ولا يثبت عنه أنه فعله، وغاية ما روى عنه أنه علمه لحسن بن على كما فى المسند والسنن الأربع عنه، قال: «علمنى رسول الله ﷺ كلمات أقولهن فى قنوت الوتر اللهم اهدنى فيمن هديت» إلخ (١:٧٤).

وقال الحازمى وغيره من الشافعية فى الجمع بين الأحاديث كلها: إن قوله: «لم يقنت إلا شهرا واحدا لم يقنت قبله ولا بعده» محمول على معنى ما روى أنه قنت شهرا يدعو على رعل وذكوان وعصية، فلما نهى الله عز وجل عن الدعاء عليهم بقوله: «ليس

القنوت وما كنا نقنت». أخرجه الشيخان كذا فى "زاد المعاد" (١:٢٨٢) وهو فى الصحيح فى باب غزوة الرجيع (٢:٥٨٦).

لك من الأمر شئ» انتهى وترك ذلك، وما رواه محمول على الدعاء والثناء على الله عز وجل، والعمل بدليلين أولى من العمل بدليل واحد، وحاصله أن ما ورد فى الروايات عن أنس وغيره من تقييد القنوت بشهر واحد محمول على القنوت الذى فيه الدعاء على أقوام معينين، وقول أنس فى الحديث «ثم تركه» محمول على الدعاء على الكفار أيضًا، كذا فى "الاعتبار" (ص-٩٣ و٩٥).

قلت: وهذا التأويل لا يتمشى فيما رواه قيس بن الربيع عن عاصم بن سليمان: «قلنا لأنس: إن قوما يزعمون أن النبى ﷺ لم يزل يقنت فى الفجر، قال: كذبوا، إنما قنت شهرا واحدًا يدعو على حى من المشركين»، فلو كان ﷺ مداوما على القنوت بمعنى الدعاء للمسلمين والثناء على الله عز وجل لم يقل: كذبوا. بل قال: نعم! لم يزل قانتا فى الفجر بالدعاء للمسلمين والثناء على الله تعالى، ولم يقنت بالدعاء على المشركين إلا شهرا واحدا.

ولا يتمشى أيضًا فيما رواه عبد العزيز بن صهيب عنه عند البخارى: «بعث رسول الله ﷺ سبعين رجلا لحاجة فعرض لهم رعل وذكوان فقتلوهم، فدعا رسول الله ﷺ شهرا فى صلاة الغداة، فذلك بدأ القنوت وما كنا نقنت». فإنه صريح فى أنه ﷺ ما كان يقنت، قبل ذلك أصلا، خلاف ما فى رواية أبى جعفر بلفظ: «وكان قنوته قبل ذلك وبعده قبل الركوع».

وأيضًا: ما رواه قتادة عن أنس: «أن النبى ﷺ كان لا يقنت إلا إذا دعا لقوم أو دعا على قوم»، يدل على عدم مواظبته على القنوت بكلا المعنيين، وعلى أنه إنما كان يقنت إذا عرض له عارض، وأما بدونه فلا، وكذا ما روى ابن حبان عن أبى هريرة: «كان رسول الله ﷺ لا يقنت فى الصبح إلا أن يدعو لقوم أو يدعو على قوم»، فلو كان ﷺ مواظبا على القنوت بمعنى الدعاء للمسلمين لم يكن حق العبارة هكذا كما لا يخفى على من له أدنى دربة باللسان، فالجمع بما قلنا أولى.

١٧١٧- عن: أبى هريرة رضى الله عنه: «أن رسول الله ﷺ كان إذا أراد أن يدعو على أحد أو يدعو لأحد قنت بعد الركوع، فربما قال إذا قال: سمع الله لمن حمده: اللهم ربنا لك الحمد اللهم أنج الوليد بن الوليد، وسلمة بن هشام، وعياش بن ربيعة، اللهم اشدد وطأتك على مضر، واجعلها سنين كسني يوسف، يجهر بذلك حتى أنزل الله: ليس لك من الأمر شيء». رواه البخارى "آثار السنن" (٢: ٢٠). وفى رواية عند الشيخين: قال أبو هريرة: «وأصبح ذات يوم فلم يدع لهم، فذكرت له ذلك، فقال: أو ما تراهم قد قدموا» كذا فى "زاد المعاد" (١: ٧٣).

١٧١٨- عن: أبى مالك قال: «قلت لأبى: يا أبت! إنك قد صليت خلف رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله تعالى عنهم ههنا بالكوفة نحوا من خمس سنين، أ كانوا يقنتون؟ قال: أى بنى! محدث». رواه الترمذى (١: ٥٣) وقال: حسن صحيح، وعند ابن ماجه (ص-٨٩) فى هذا

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قلت: دلالته على كون القنوت مختصا بالنوازل وعروض عارض من الدعاء لقوم أو الدعاء على قوم ظاهرة، ولا يصح معارضته بما روى البخارى من طريق أبى سلمة عنه، قال: «لأقربن صلاة رسول الله ﷺ، فكان أبو هريرة يقنت فى الركعة الأخرى من صلاة الظهر وصلاة العشاء وصلاة الصبح بعد ما يقول: سمع الله لمن حمده، فيدعو للمؤمنين ويلعن الكفار اهـ. فإن فيه حكاية لصلاة النبى ﷺ التى كانت عند النوازل، بدليل قوله: «ويلعن الكفار» والقنوت بلعن الكفار لم يكن راتبا لما فى حديث المتن قال أبو هريرة: «أصبح رسول الله ﷺ ذات يوم فلم يدع لهم، فذكرت له ذلك، فقال: أو ما تراهم قد قدموا اهـ». وقد تقدم فى كلام الحازمى أن القنوت باللعن على الكفار لا يقول الشافعى بدوامه أيضًا، فلزم حمل حديث أبى سلمة عن أبى هريرة على حكاية الصلاة عند النوازل فحسب.

قوله: "عن أبى مالك إلخ". قلت: دلالته على كون القنوت فى الفجر محدثا ظاهرة، ومعناه أن الدوام عليه محدث، قاله السندى فى حاشية النسائى (١: ١٦٤) لثبوت القنوت عنهم عند النوازل، فقد روى عن أبى بكر أنه قنت عند محاربة مسيلمة، وكذلك

الحديث: «فكانوا يقنتون فى الفجر؟ فقال: أى بنى! محدث»، اهـ. وقال الحافظ فى "التلخيص": إسناده حسن (١:٩٣) اهـ.

١٧١٩- عن: الأسود: «أن عمر رضى الله عنه كان لا يقنت فى صلاة الصبح». رواه الطحاوى، وإسناده صحيح، "آثار السنن" (١:٢٠).

١٧٢٠- وعنه: أنه صحب عمر رضى الله عنه بن الخطاب سنين فى السفر والحضر فلم يره قانتًا فى الفجر حتى فارقه». رواه محمد بن الحسن فى "كتاب الآثار" وإسناده حسن "آثار السنن" (٢:٢٥).

١٧٢١- وعنه: قال: «كان عمر رضى الله عنه إذا حارب قنت (أى فى غير الوتر أيضا). وإذا لم يحارب لم يقنت». رواه الطحاوى وإسناده حسن "آثار السنن" (٢:٢٠).

١٧٢٢- عن: عقلمة والأسود ومسروق أنهم قالوا: «كنا نصلى خلف عمر الفجر فلم يقنت». رواه الطحاوى وإسناده صحيح، "آثار السنن" (٢:٢٠).

قنت عمر، وكذلك على ومعاوية عند تحاربهما كما سيأتى. وبهذا ظهر خطأ الحازمى فى حكاية القنوت فى الفجر عن الخلفاء الأربعة فى تأييد مذهبه، فإن الثابت عنهم أنهم فعلوا وتركوا، وكان تركهم له أكثر كما يشعر به قول أبى مالك: «أى بنى! محدث». ولفظ النسائى: ثم قال: يا بنى! إنها بدعة. (١:١٦٤).

قوله: "عن الأسود إلى قوله: عن علقمة والأسود ومسروق إلخ". قلت: دلالة الآثار على عدم مواظبة عمر رضى الله عنه على القنوت فى الفجر وأنه إنما كان يقنت إذا حارب لا دائما ظاهرة، وهذا هو عين مذهبنا والجمهور خلافا للشافعى ومالك. ولا يعارضه ما مر عن طارق بن شهاب فى الباب السابق، قال: «صليت خلف عمر الصبح، فلما فرغ من القراءة فى الركعة الثانية كبر ثم قنت إلخ». ولا ما رواه عبد الرحمن بن أبزى عنه قال: «صليت خلف عمر الصبح، فلما فرغ من السورة فى الركعة الثانية قال قبل الركوع: اللهم إنا نستعينك إلخ». فإنه حكاية لصلاته عند النوازل.

١٧٢٣– عن: علقمة رضى الله عنه، قال: «كان عبد الله رضى الله عنه لا يقنت فى صلاة الصبح». رواه الطحاوى وإسناده صحيح "آثار السنن" (٢٠:٢).

١٧٢٤– عن: الأسود، قال: «كان ابن مسعود لا يقنت فى شىء من الصلوات إلا الوتر فإنه كان يقنت (فيه) قبل الركعة (أى الركوع)». رواه الطحاوى والطبرانى وإسناده صحيح، (آثار السنن – نفس المرجع) وقد ذكرناه قبل.

١٧٢٥– عن: أبى الشعثاء قال: «سألت ابن عمر عن القنوت، فقال: ما شهدت وما رأيت». رواه الطحاوى وإسناده صحيح ("آثارالسنن" – نفس المرجع).

١٧٢٦– عنه: قال: «سئل ابن عمر عن القنوت، فقال: ما القنوت؟ فقال:

قوله: "عن علقمة وعن الأسود إلخ". دلالتهما على ترك القنوت فى الفجر ظاهرة.

قوله: "عن أبى الشعثاء" إلى قوله: "عن نافع إلخ". قلت: دلالة الآثار على ترك القنوت فى الفجر وغيرها من المكتوبة وعلى أن أكثرالصحابة كانوا لا يقنتون فيها لقول ابن عمر: لا أحفظه عن أحد من أصحابى، ظاهرة. ولا يعارضه ما رواه سالم عن ابن عمر عند البخارى (٢:٥٨٢): «أنه سمع رسول الله ﷺ إذا رفع رأسه من الركعة الآخرة من الفجر يقول: اللهم العن فلانا وفلانا وفلانا بعد ما يقول: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد، فأنزل الله: ﴿ليس لك من الأمر شىء﴾ إلى قوله: ﴿فإنهم ظالمون﴾ اهـ». فإن ذلك كان ثم نسخ، كما يدل عليه قوله: فأنزل الله: ﴿ليس لك من الأمر شىء﴾ إلخ. فمعنى قول ابن عمر: "وما شهدت وما رأيت" فى أثر أبى الشعثاء عنه أنه ما رأى وما شهد النبى ﷺ فعل ذلك بعد نزول الآية، أو أنه لم يعتد بما رأى وشهد قبل نزولها، لكونه صار منسوخا، والمنسوخ لا يعتد به، فإن قيل: وكيف يصح قول ابن عمر: "لا أحفظه عن أحد من أصحابى" وهذا عمر قد قنت فى الصبح، كما روى عنه طارق بن شهاب وابن أبزى وأبو عثمان النهدى وغيرهم. قلنا: معناه أنه لم يحفظ عن أحد من أصحابه فعل ذلك راتبا

إذا فرغ الإمام من القراءة في الركعة الآخرة قام يدعو، قال: ما رأيت أحدا يفعله، وأني لأظنكم معاشر أهل العراق تفعلونه». رواه الطحاوي وإسناده صحيح، "آثار السنن" (٢: ٢١).

١٧٢٧- عن: أبي مجلز، قال: «صليت خلف ابن عمر الصبح فلم يقنت، فقلت: آ لكبر يمنعك؟ فقال: ما أحفظه عن أحد من أصحابي». رواه الطحاوي والطبراني وإسناده صحيح، "آثار السنن" (٢: ٢١).

١٧٢٨- عن: نافع: «أن عبد الله بن عمر كان لا يقنت في شيء من الصلاة أي المكتوبة». رواه مالك وإسناده صحيح، "آثار السنن" (٢: ٢١).

جاعلا إياه من سنن الصلاة، وإنما فعله من فعله لأجل عارض عرض له، ثم تركه بعد زوال العارض.

وأما ما قاله الحازمي: إن ابن عمر كان قد شهد أباه وهو يقنت وقنت معه ولكنه نسيه، ثم أسند عن سعيد بن المسيب أنه ذكر له قول ابن عمر هذا، فقال: أما إنه قنت مع أبيه ولكنه نسي، ثم أسند عن ابن عمر أنه كان يقول: "كبرنا ونسينا، ائتوا سعيد بن المسيب فاسألوه". فإن صح فهو ظاهر الدلالة على أن المراد أي مراد ابن المسيب بقوله إنه قنت مع أبيه، قنوت النوازل، وإلا فهل يتوهم عاقل أن أمرا من أمور الصلاة يفعل كل يوم ينساه ابن عمر ويقول: ما شهدته وما علمت؟ أو من هو أدنى منه بمراتب، بل إنما يتطرق النسيان إلى ما يكون فعله في بعض الأحيان، ووقوعه في بعض الأزمان.

وبهذا يقطع كل عاقل تارك للتعصب أن القنوت لو كان سنة راتبة يفعله عليه الصلاة والسلام كل صبح، يجهر به ويؤمن من خلفه كما قال الشافعي، أو يسر به بحيث يقطع القراءة الجهرية ويسر مليا كما قال مالك، إلى أن يتوفاه الله تعالى، لن يتحقق فيه هذا الاختلاف، بل كان سبيله أن ينقل كنقل جهر القراءة ومخافته ونحو ذلك، قاله ابن أمير حاج في "غنية المستملي" (٤٠٠) ومثله قال ابن القيم في "زاد المعاد"، إلى أن قال: والإنصاف الذي يرتضيه العالم المنصف أنه (ﷺ) جهر (بالبسملة) وأسر، وقنت وترك، وكان إسراره أكثر من جهره، وتركه القنوت أكثر من فعله، وإنما قنت عند النوازل للدعاء

١٧٢٩- عن: عمران بن الحارث السلمى: «صليت خلف ابن عباس الصبح فلم يقنت». رواه الطحاوى وإسناده صحيح، "آثار السنن" (٢: ٢١).

١٧٣٠- عن: مجاهد وسعيد بن جبير: «أن ابن عباس كان لا يقنت فى صلاة الفجر». أخرجه ابن أبى شيبة فى "المصنف"، وسنده صحيح "الجوهر النقى" (١: ١٦٤).

١٧٣١- عن: الشعبى قال: «لما قنت على فى صلاة الصبح أنكر الناس ذلك، فقال على: إنما استنصرنا على عدونا». أخرجه ابن أبى شيبة وسنده صحيح، "الجوهر النقى" (١: ١٦٤).

لقوم وللدعاء على آخرين، ثم ترك لما قدم من دعا لهم وتخلصوا من الأسر، وأسلم من دعا عليهم وجاؤوا تائبين، فكان قنوته لعارض فلما زال ترك القنوت اهـ (١: ٧٠).

قوله: "عن عمران" وقوله: "عن مجاهد إلخ". قلت: وفى رواية عن سعيد بن جبير عند الطحاوى بلفظ: «صليت خلف ابن عمر وابن عباس، فكانا لا يقنتان فى صلاة الصبح». وسنده صحيح (١: ١٤٨). ولفظ عمران فى طريق عنده قال: «صليت خلف ابن عباس الصبح فى داره فلم يقنت قبل الركوع ولا بعده اهـ». (أيضًا) ويعارضه ما رواه الطحاوى أيضا بطريق عوف عن أبى رجاء عن ابن عباس قال: «صليت معه الفجر فقنت قبل الركعة». وإسناده صحيح كما فى "آثار السنن" (٢: ١٩) قال الطحاوى: فكان الذى يروى القنوت عن ابن عباس هو أبو رجاء وإنما كان ذلك وهو بالبصرة واليا عليها لعلى رضى الله عنه، وكان أحد من يروى عنه بخلاف ذلك سعيد بن جبير، وإنما كانت صلاته معه بعد ذلك بمكـة، فكان مذهبه فى ذلك أيضًا مذهب عمر رضى الله عنه وعلى رضى الله عنه اهـ (١: ١٤٨). يعنى أنه كان يقنت عند النازلة ويتركه فى غيرها فلا تعارض.

إيراد بعض الناس على صاحب الجوهر النقى والجواب عنه:

قوله: "عن الشعبى إلخ". قلت: أورد عليه بعض الناس أن الشعبى عن على منطقع، ثم نقل عن "تهذيب التهذيب" قول الحاكم فى "علومـه": لم يسمع من عائشة ولا من ابن مسعود ولا من أسامة بن زيد ولا من على، إنما رآه رؤية اهـ. وقال الدارقطنى فى

. . . .

"العلل": لم يسمع الشعبى من على إلا حرفا واحدا ما سمع غيره، كأنه عنى ما أخرجه البخارى عنه عن على فى الرجم إلخ (٥:٦٨).

قلت: فالشعبى عن على موصول عند مسلم، فإن عنعنة المعاصر محمولة عنده على اللقاء وإن لم يثبت السماع، وهو المذهب المنصور عند الجمهور، وقد ذكر له مسلم رحمه الله أمثلة من الأسانيد فى مقدمته، ثم قال: فكل هؤلاء التابعين الذين نصبنا روايتهم عن الصحابة الذين سميناهم لم يحفظ عنهم سماع علمناه فى رواية بعينها، ولا أنهم لقوهم فى نفس خبر بعينه، وهى أسانيد عند ذوى المعرفة بالأخبار والروايات من صحاح الأسانيد، لا نعلمهم وهنوا منها شيئا قط، ولا التمسوا فيها سماع بعضهم من بعض، إذ السماع لكل واحد منهم ممكن من صاحبه غير مستنكر لكونهم جميعا فى العصر الذى اتفقوا فيه اهـ (١:٢٤).

هذا وإن سلمنا انقطاعه فإن مراسيل الشعبى كلها صحاح عند القوم، فقد ذكر فى "التهذيب" أيضًا عن العجلى أنه قال: سمع الشعبى من ثمانية وأربعين من الصحابة، وهو أكبر من أبى إسحاق بسنتين، ولا يكاد الشعبى يرسل إلا صحيحا اهـ (٥:٦٧). وكذا فى "تذكرة الحفاظ" للذهبى قال أحمد العجلى: مرسل الشعبى صحيح اهـ (١:٧٥). وقال أبو على الخطيب: إن الشعبى سمع من على رضى الله عنه. وقد روى عنه عدة أحاديث، قاله المنذرى فى "مختصره" اهـ. فعلى قول الخطيب رواية الشعبى عن على موصولة لثبوت السماع عنده.

وأيضا فلروايته تلك شاهد صحيح من مرسل أبى جعفر، قال صاحب "الجوهر النقى": وأظنه الباقر أنه قال لأبى إسحاق: "خرج على من عندنا (أى أهل المدينة) وما يقنت وإنما قنت بعد ما أتاكم". أخرجه ابن أبى شيبة: حدثنا وكيع ثنا إسرائيل عن أبى إسحاق قال: فذكرت أبا جعفر القنوت، قال: فذكره، وهذا سند صحيح إلا أنه مرسل كذا فى "الجوهر" (١:١٦٤) ومن مرسل إبراهيم النخعى عند الطحاوى بسند صحيح، قال: حدثنا روح بن الفرج ثنا يوسف بن عدى ثنا أبو الأحوص عن مغيرة عن إبراهيم، قال: كان عبد الله لا يقنت فى الفجر، وأول من قنت فيها (أى بالكوفة) على رضى الله

١٧٣٢- أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود: «أن النبى ﷺ لم يقنت فى الفجر قط إلا شهرا واحدا لم ير قبل ذلك ولا بعده، وإنما قنت فى ذلك الشهر يدعو على أناس من المشركين». هذا حديث صحيح لا غبار عليه، كذا فى "فتح القدير" (١:٣٨٧). وصححه فى "شرح المنية" (ص-٣٩٩) أخرجه محمد فى "الآثار" (ص-٣٧) عن إبراهيم مرسلا، وزاد: «وأن أبا بكر لم ير قانتا بعده حتى فارق الدنيا». قال إبراهيم: وأن أهل الكوفة إنما أخذوا القنوت عن على، قنت يدعو على معاوية حين حاربه، وأما أهل الشام فإنما أخذوا القنوت عن معاوية، قنت يدعو على على حين حاربه» اهـ. وسنده صحيح لكنه مرسل، ومراسيل النخعى صحاح كما مر غير مرة.

عنه، وكانوا يرون أنه إنما فعل ذلك لأنه كان محاربًا اهـ (١:١٤٨). ومرسلان صحيحان فى حكم موصول صحيح، بل هما أولى منه إذا تعارضا، قاله العينى فى "العمدة" (١:٨٨٥) فإيراد بعض الناس على صاحب "الجوهر" مردود عليه، والحق ما قاله صاحب "الجوهر": إن رواية الشعبى هذه عن على صحيحة، والله أعلم.

قلت: وفى أثر الشعبى هذا دلالة على خطأ الحازمى فى قوله: إن القنوت فى الفجر ذهب إليه أكثرالناس من الصحابة والتابعين إلخ (٩٠ و٩١)، فلو كانوا يقنتون فيها ما استنكروا ذلك على على رضى الله عنه، فالحق أنهم ما كانوا يقنتون فيها إلا قليلا، ولذا استنكروا ذلك من على، والله أعلم.

قوله: "أبو حنيفة عن حماد إلخ". قلت: وأخرجه الطحاوى بطريق شريك بن أبى حمزة عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بلفظ: «لم يقنت النبى ﷺ إلا شهرا لم يقنت قبله ولا بعده اهـ» (١:١٤٤). وأعله الحازمى بأبى حمزة ميمون القصاب، وحكى تضعيفه عن عدة من الأئمة. قلت: ولكنه لم يتهم بكذب، وقال الترمذى: قد تكلم فيه من قبل حفظه، وقال يعقوب بن سفيان: ليس بمتروك الحديث ولا هو حجة اهـ. ملخصا من "التهذيب" (١٠:٣٩) ومثله يقبل حديثه لا سيما فى المتابعات وأصل احتجاجنا بما رواه أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، وهذا سند صحيح بلا شك وتعضده رواية أبى حمزة، فصار الأثر قويا بتعدد الطرق إلى إبراهيم، واندحض ما قاله الحازمى، ولعله لم يطلع على

١٧٣٣- عن: غالب بن فرقد الطحان، قال: «كنت عند أنس بن مالك شهرين فلم يقنت فى صلاة الغداة». رواه الطبرانى وإسناده حسن "آثار السنن" (٢١:٢).

١٧٣٤- عن: عمرو بن دينار قال: «كان عبد الله بن الزبير رضى الله عنه يصلى بنا الصبح بمكة فلا يقنت». رواه الطحاوى وإسناده صحيح "آثار السنن" (٢١:٢).

١٧٣٥- حدثنا: فهد قال: ثنا الحمانى قال: ثنا ابن مبارك عن فضيل بن غزوان عن الحارث العكلى عن علقمة بن قيس، قال: «لقيت أبا الدرداء بالشام فسألته عن القنوت، فلم يعرفه» أخرجه الطحاوى (١٤٩:١) وسنده صحيح، والحارث العكلى هو الحارث بن يزيد ثقة فقيه من السادسة، كذا فى "التقريب" (ص-٣٣).

١٧٣٦- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم: «أن ابن مسعود لم يقنت هو ولا أحد من أصحابه حتى فارق الدنيا، يعنى فى صلاة الفجر». أخرجه محمد فى "الآثار" (ص-٣٧) وسنده صحيح إلا أنه مرسل، ومراسيل النخعى صحاح عندهم لا سيما عن ابن مسعود.

١٧٣٧- عن: ابن وهب عن معاوية بن صالح عن عبد القاهر هو ابن عبد الله عن خالد بن أبى عمران، قال: بينما رسول الله ﷺ يدعو على مضر إذا

طريق أبى حنيفة عن حماد وإلا لم يقل ما قال.

قوله: "عن غالب بن فرقد" إلى قوله: "أخبرنا أبو حنيفة إلخ". قلت: دلالة الآثار على ترك أجلة من الصحابة القنوت فى الفجر وعدم معرفة أبى الددرداء إياه ظاهرة، وفيه دليل صريح على أن القنوت فيها ليس بسنة راتبة قد واظب عليها النبى ﷺ كل يوم، وإلا لم يتركها هؤلاء الأجلة ولم يجهله مثل أبى الدرداء.

قوله: "عن ابن وهب إلخ". قلت: دلالته على لفظ القنوت ظاهرة، واستدل به الحازمى فى "الاعتبار" على أن القنوت فى الفجر لم ينسخ مطلقا وإنما نسخ اللعن على

جاءه جبريل فأومأ إليه أن اسكت فسكت، فقال: يا محمد! إن الله لم يبعثك سبابا ولا لعانا، وإنما بعثك رحمةً ولم يبعثك عذابا، ليس لك من الأمر شيء[١] أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون. قال: ثم علمه هذا القنوت: اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونخنع لك[٢] ونخلع ونترك من يكفرك اللهم إياك نعبد ولك نصلى ونسجد وإليك نسعى ونحفد[٣] ونرجو رحمتك ونخشى عذابك الجد إن عذابك بالكافرين ملحق». أخرجه سحنون فى "المدونة الكبرى" (١:١٠٠). وفيه عبد القاهر ذكره ابن حبان فى الثقات كما فى "التهذيب" (٦:٣٦٨) وخالد بن أبى عمران من الطبقة الصغرى من التابعين، فالأمر مرسل، وقال الحازمى فى "الاعتبار" (ص-٩٠): أخرجه أبو داود فى المراسيل، وهو حسن فى المتابعات اهـ.

١٧٣٨- عن: عبد الرحمن بن أبزى، قال: «صليت خلف عمر بن الخطاب الصبح، فلما فرغ من السورة فى الركعة الثانية قال قبل الركوع (وفى

الكفار، بدليل ما فى الأثر «أن جبرئيل أومأ إليه: أن اسكت، فسكت، ثم علمه هذا القنوت». فدل على أن القنوت بمعنى الدعاء والثناء باق لم ينسخ، قلنا: نعم، ولكن ليس فى الأثر ما يدل على كون ذلك الفجر، ولم يرد فى أثر ما أنه ﷺ قنت بهذا الدعاء أو بـ«اللهم اهدنى فيمن هديت» فى صلاة الفجر مرة فى الدهر، ولو فعل ذلك لنقل، فيمكن حمله على قنوته فى الوتر ويحتمل أنه كان يلعن الكفار فى الوتر أيضًا، فنهى عن ذلك وأوحى إليه هذا القنوت فجعله فى الوتر مكان ما كان يلعن به، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قوله: "عن عبد الرحمن بن أبزى" وقوله: "وكيع إلخ". قلت: دلالتهما على لفظ القنوت ظاهرة.

---

(١) شيء اسم ليس وخبرها قوله لك، ومن الأمر حال من شيء لأنها صفة متقدمة، كذا فى "الكماليين"، وأو بمعنى إلى أن، كذا فى "الجلالين".

(٢) الخنع الخضوع والذل، والخانع الذليل الخاضع كما فى "مجمع البحار".

(٣) الحفد شتاب كردن بخدمت من ضرب ومنه فى الدعاء وإليك نسعى ونحفد (صراح).

رواية الطحاوى بعد الركوع): اللّهم إنا نستعينك ونستغفرك ونثنى عليك الخير كله ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك». ثم ذكر نحوه سواء غير أنه لم يذكر الجد[1] رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" وابن الضريس فى "فضائل القرآن"، ورواه البيهقى فى "سننه" وصححه، "كنز العمال" (٤:١٩٨).

١٧٣٩- وفى "الإتقان" (١:٦٩) من رواية ابن الضريس عنه قال فى مصحف ابن عباس: قراءة أبى وأبى موسى بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إنا نستعينك إلخ. وسنده حسن.

١٧٤٠- وكيع: عن سفيان عن حبيب بن أبى ثابت عن عبد الرحمن بن سويد الكاهلى: «أن عليا قنت فى الفجر: اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونثنى عليك الخير ولا نكفرك ونخنع ونخلع ونترك من يفجرك»، ثم ذكره بنحو أثر عمر رضى الله عنه، رواه سحنون فى "المدونة" (١:١٠٠)، وسنده لا بأس به إلا أن عبد الرحمن بن سويد لم أقف على من ترجمه، وهو ثقة على قاعدة ابن حبان المذكورة فى "المقدمة".

١٧٤٢- عن: أبى الحوراء، قال: قال الحسن بن على: «علّمنى رسول الله ﷺ كلمات أقولهن فى الوتر (زاد النسائى: "فى القنوت"، وقد تقدم): اللهم

قوله: "عن أبى الحوراء إلخ". قلت: دلالته على لفظ الدعاء فى قنوت الوتر ظاهرة، وقد رواه البيهقى من طريق عبد المجيد بن أبى رواد عن ابن جريج عن عبد الرحمن بن هرمز -وليس هو الأعرج- عن بريد بن أبى مريم، سمعت ابن الحنفية وابن عباس يقولان: «كان النبى ﷺ يقنت فى صلاة الصبح وفى وتر الليل بهؤلاء الكلمات». ورواه من طريق الوليد بن مسلم وأبى صفوان الأموى عن ابن جريج بلفظ: «يعلمنا دعاء ندعو به فى القنوت من صلاة الصبح». ورواه مخلد بن يزيد عن ابن جريج، فقال: «فى قنوت الوتر»، قال الحافظ فى "التلخيص" بعد ذكره ذلك كله: وعبد الرحمن بن هرمز يحتاج إلى الكشف عن حاله اهـ (١:٩٤). يعنى أنه مجهول كما صرح به فى "تهذيب التهذيب"

---

(١) قلت: أخرجه الطحاوى بسند حسن وفيه نخشى عذابك الجد اهـ (١:١٤٧).

اهدنى فيمن هديت وعافنى فيمن عافيت، وتولنى فيمن توليت، وبارك لى فيما أعطيت، وقنى شر ما قضيت فإنك تقضى ولا يقضى عليك، وإنه لا يذل من واليت، تباركت ربنا وتعاليت». رواه الترمذى (١:٦٢). وقال: هذا حديث حسن، ولا نعرف عن النبى ﷺ فى القنوت شيئا أحسن من هذا. قلت: وزاد النسائى (١:١٥٢) بطريق عبد الله بن على عن الحسن بن على فى آخره: «وصلى الله على النبى محمد». وقال النووى فى "الخلاصة": وإسنادها صحيح

(٦:٢٩١) فلا يصح الاحتجاج به على أنه ﷺ قنت بهؤلاء الكلمات أو أنه علمها للقنوت فى الصبح، بل غاية ما ثبت عنه أنه علم الحسن بن على أن يدعو بها فى الوتر أو فى قنوت الوتر، وقد روى الحاكم فى "المستدرك" من طريق عبد الله بن سعيد المقبرى عن أبيه عن أبى هريرة، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع فى صلاة الصبح فى الركعة الثانية رفع يديه فيدعو بهذا الدعاء: اللهم اهدنى فيمن هديت» إلخ. قال الحاكم: صحيح، وقال الحافظ فى "التلخيص": ليس كما قال، فهو ضعيف لأجل عبد الله، فلو كان ثقة لكان الحديث صحيحا، وكان الاستدلال به أولى من الاستدلال بحديث الحسن بن على الوارد فى قنوت الوتر اهـ (١:٩٥).

قال فى "الــدر": ويسن الدعاء المشهور، ويصلى على النبى ﷺ، به يفتى اهـ. وفى "رد المحتار": ذكر فى "البحر" عن الكرخى: أن القنوت ليس فيه دعاء موقت، وذكر الإسبيجابى أنه ظاهر الرواية، وقال بعضهم: المراد ليس فيه دعاء موقت ما سوى اللهم إنا نستعينك إلخ (١:٦٩٧).

وحاصله: أن القنوت لا توقيت فيه وجوبا ولكن يسن عندنا أن يقنت باللهم إنا نستعينك. قال فى "شرح المنية": والأولى أن يضم إليه ما تقدم عن الحسن أنه قال: «علمنى رسول الله ﷺ كلمات أقولهن فى الوتر إلخ» (ص-٣٩٨). فإن قيل: كان الأولى أن يكون القنوت فى الوتر بما علمه النبى ﷺ الحسن بن علىؓ سنةً، لما فيه من التصريح بأن يقوله فى الوتر، فمن أين قلتم بسنية الدعاء باللهم إنا نستعينك؟ مع أنه لم يرد فى أثر ما تصريح بأنه ﷺ كان يدعو به فى قنوت الوتر، أو علم أحدا أن يجعله فيه. قلنا: قد ثبت أنه ﷺ كان يقنت فى الركعة الثالثة من الوتر، ثم تتبعنا الروايات فلم نجد دعاء

أو حسن، كذا فى "نصب الراية" (١: ٢٨٠)، وفى "التلخيص الحبير" (١: ٩٤): قال النووى فى "شرح المهذب": إنها زيادة بسند صحيح أو حسن، قال الحافظ: وليس كذلك، وأعله بالانقطاع والاضطراب، قال: وزاد بعضهم فيه: «ولا يعز من عاديت»، هذه الزيادة ثابتة فى الحديث، رواها البيهقى من طريق إسرائيل بن يونس عن أبى إسحاق عن بريد ابن أبى مريم عن الحسن أو الحسين بن على، فساقه بلفظ الترمذى وزاد: «ولا يعز من عاديت» اهـ.

١٧٤٢- وفيه أيضًا: روى محمد بن نصر المروزى وغيره من طرق: «أن أبا حليمة[1] معاذًا القارئ كان يصلى على النبى ﷺ فى القنوت» اهـ.

أطلق عليه لفظ القنوت غير هذا الدعاء، فقد عرفت فى أثر خالد بن أبى عمران أنه قال: «بينما رسول الله ﷺ يدعو على مضر إذ جاءه جبريل فأومأ إليه أن اسكت فسكت، إلى أن قال: ثم علمه هذا القنوت اللهم إنا نستعينك» إلخ.

فقلنا بأفضلية هذا الدعاء وسنية القنوت به لكونه لم يطلق لفظ القنوت إلا عليه دون سائر الأدعية، ثم رأينا عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب قنتا به فى صلاة الفجر جهرا دون اللهم اهدنى فيمن هديت، وأيضًا: فهو ما نزل به جبريل عليه السلام وعلم النبى ﷺ أن يقنت به، فكان القنوت به أولى. وأما الذى رواه الحسن بن على فليس فيه دلالة على كون هؤلاء الكلمات قنوتًا، بل لفظه يشعر بأنها كلمات علمها النبى ﷺ أن يقولهن فى قنوت الوتر، وظاهره أن القنوت ما عدا هؤلاء الكلمات، فالحق ما قاله فى "الدر": ويسن الدعاء المشهور أى اللهم إنا نستعينك إلخ. ويستحب أن يضم إليه اللهم اهدنى فيمن هديت إلخ كما قاله فى "شرح المنية" فافهم. وأما ثبوت الصلاة على النبى ﷺ فى القنوت فقد ذكرنا فى المتن ما يدل عليه، والله أعلم.

وأما ما أخرجه الأربعة وحسنه الترمذى (عن على) أنه عليه الصلاة والسلام كان يقول فى آخر وتره: «اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»، فقد ذكر فى "الحلية" أنه

---

(١) هو صحابى كما فى "التجويد" للذهبى و"الاختبار" للحازمى.

١٧٤٣- عن: النبي ﷺ أنه قال: «خير الدعاء الخفى»، رواه ابن حبان فى "صحيحه" كذا فى "البحر الرائق" (٢:٤٦).

١٧٤٤- عن: سعد بن أبى وقاص، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خير الذكر الخفى»، وخير الرزق أو العيش ما يكفى»، الشك من ابن وهب، رواه أبو عوانة وابن حبان فى "صحيحيهما" والبيهقى، كذا فى "الترغيب" (ص-٥٠٨) وعزاه فى "العزيزى" (٢:٢٤٠) إلى مسند الإمام أحمد أيضاً، وقال: بإسناد صحيح اهـ. وفى "المقاصد الحسنة" (ص-٩٨): صححه ابن حبان وأبو عوانة اهـ.

١٧٤٥- عن: أنس رضى الله عنه مرفوعًا: «دعوة فى السر تعدل سبعين دعوةً فى العلانية» رواه أبو الشيخ فى "الثواب"، قال الشيخ: حديث صحيح "العزيزى" (٢:٢٦٠).

جاء فى بعض روايات النسائى أنه كان يقوله إذا فرغ من صلاته وتبوأ مضجعه اهـ، من "رد المحتار" ملخصا (١:٦٩٧).

قلت: وكذا ذكره فى "نزل الأبرار" ناقلا عن الأذكار للنووى بما لفظه: وعن على كرم الله وجهه: أن رسول الله ﷺ كان يقول فى آخر وتره: اللهم إنى أعوذ برضاك إلخ. أخرجه أهل السنن الأربع وأحمد والحاكم وصححه، والبيهقى مقيدا بالقنوت والدارمى وابن خزيمة وابن الجارود وابن حبان، وليس فيه ذكر الوتر، قال الترمذى بعد إخراجه: حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه إلا من حديث حماد بن سلمة، وفى رواية للنسائى: «وكان يقول إذا فرغ من صلاته وتبوأ مضجعه» إلخ (ص-١٣١).

قوله: "عن النبى ﷺ إلى قوله: عن أنس مرفوعًا إلخ". الحديث بعمومه يدل على استحباب إخفاء القنوت، فإنه دعاء كسائر الأدعية، وكذلك الذى بعده عن سعد فإن القنوت ذكر من وجه، وبه نقول فى قنوت الوتر، قال فى "الـدر المختار": يقنت مخافتا على الأصح مطلقا (أى سواء كان إمام أو منفردا) وفى "رد المحتار": وكذا فى "المحيط" وفى "الهداية": أنه المختار اهـ. وفيه أيضًا تحت قول "الـدر": الحديث خير الدعاء الخفى:

. . . .

أفاد أن المخافة ليست بواجبة (١:٦٩٨). وأما قنوت النوازل: فالراجح فيه عندنا وعند شيخنا الجهر به، ولم يتعرض فقهاؤنا بالبحث عنه سوى ما قاله ابن عابدين فى "رد المحتار": والذى يظهر لى أن المقتدى يتابع إمامه إلا إذا جهر به فيؤمن اهـ (١:٧٠٢).

واختلفوا فى قنوت الوتر فالأصح الإخفاء به كما مر، وفصل بعضهم بين أن يعلمه القوم فالأفضل للإمام الإخفاء وإلا فالجهر، وفى "المنيـــة": ومن اختار الجهر اختاره دون جهر القراءة اهـ. من "رد المحتار" ملخصا (١:٦٩٨). وفى "البدائع": ذكر القاضى فى شرح مختصر الطحاوى "أنه إن كان منفردا فهو بالخيار إن شاء جهر وأسمع غيره، وإن شاء جهر وأسمع نفسه، وإنشاء أسر، كما فى القراءة، وإن كان إماما يجهر بالقنوت لكن دون الجهر بالقراءة فى الصلاة، والقوم يتابعونه إلى قوله: إن عذابك بالكفار ملحق"، وإذا دعا الإمام بعد ذلك هل يتابعه القوم؟ فى قول أبى يوسف يتابعونه ويقرأون، وفى قول محمد لا يقرؤون ولكن يؤمنون، إلى أن قال: واختار مشايخنا بما وراء النهر الإخفاء فى دعاء القنوت فى حق الإمام والقوم جميعا، لقوله تعالى، وادعوا ربكم تضرعا وخفية، وقول النبى ﷺ: خير الدعاء الخفى إلخ (١:٢٧٤).

قلت: وإنما كان الراجح عندنا فى قنوت النازلة الجهر بحديث أبى هريرة عند البخارى: «أن النبى ﷺ كان إذا أراد أن يدعو على أحد أو يدعو لأحد قنت بعد الركوع». الحديث، وفيه: «يجهر بذلك» كما ذكرناه فى المتن، وهو الحديث الثامن من الباب. وقال الحافظ فى "التلخيص الحبير" بعد ذكره ذلك ما نصه: ويمكن الفرق بين القنوت الذى فى النوازل فيستحب الجهر فيه كما ورد، وبين الذى هو راتب إن صح[1] فليس فى شىء من الأخبار ما يدل على أنه جهر به، بل القياس أنه يسر به كباقى الأذكار التى تقال فى الأذكار (١:٩٥).

قلت: وأيضًا: فإن قنوت النوازل لا يعلمه العوام بل كثير من الخواص أيضًا، فالأفضل الجهر به كما هو مقتضى تفصيل البعض من فقهائنا، وهو تفصيل حسن، وقد

(١) فيه دلالة على أن ثبوت القنوت الراتب فى الفجر متردد فيه عند الحافظ ولذا لم يخرج به ما قال: إن صح، قلت: ولكنه لم يصح كما أسلفناه سابقا فتدبر (مؤلف).

. . . .

ذكر القاضي في شرح مختصر الطحاوي أن الإمام يجهر به قولا واحدا كما مر، فرجحنا من الروايات في المذهب ما وافقت الحديث المرفوع، وهي رواية الجهر للإمام، ولكن لا مطلقا بل في قنوت النازلة للعلة التي ذكرناها، وهي كون الحديث واردا فيها، والله تعالى أعلم.

تتمة في بقية أحكام قنوت النازلة:

اعلم أن الكلام في قنوت النوازل في مواضع: الأول: أن محله صلاة الفجر خاصة أم الجهرية أو الصلوات كلها؟ الثاني: كونه بعد الركوع أو قبله؟ والثالث: كونه سرا أو جهرا؟ والرابع: هل يقنت المؤتمون أو يؤمنون؟ الخامس: هل يؤمنون سرا أو جهرا؟ السادس: هل ترفع الأيدي قبله أم لا؟ السابع: هل يكبر له أم لا؟ الثامن: هل يضع اليدين حال قراءته أم يرسلهما؟ التاسع: هل يرفع اليدين حال قراءته كرفعهما في الدعاء خارج الصلاة؟ العاشر: هل القنوت عند النازلة مشروع عندنا أم لا؟

أما العاشر: فالظاهر من كلام الطحاوي في "معنى الآثار" له أن أبا حنيفة وصاحباه لا يقولون بالقنوت فيما سوى الوتر مطلقا، لا في حال الحرب ولا في غيرها، ونصه: قال أبو جعفر: فهذا عبد الله بن مسعود لم يكن يقنت في دهره كله، وقد كان المسلمون في قتال عدوهم في كل ولاية عمر أو أكثرها، فلم يكن يقنت كذلك، وهذا أبو الدرداء ينكر القنوت، وابن الزبير لا يفعله وقد كان محاربا حينئذ، لأنه لم نعلمه أم الناس إلا في وقت ما كان الأمر صار إليه، فقد خالف هؤلاء عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم أجمعين فيما ذهبوا إليه من القنوت في حال المحاربة بعد ثبوت زوال القنوت في حال عدم المحاربة، فلما اختلفوا في ذلك وجب كشف ذلك من طريق النظر، إلى أن قال: فثبت بما ذكرنا أنه لا ينبغي القنوت في الفجر في حال حرب ولا غيره قياسا ونظرا على ما ذكرنا من ذلك، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى اهـ (١٤٩:١).

ويشهد لما حكاه عنهم سكوت أصحاب المتون عن قنوت النازلة قاطبة، وكذا أصحاب الشروح من المتقدمين، كصاحب "الهداية" و"البدائع" وغيرهما، ولم يذكره

. . . .

قاضى خان فى فتاواه أيضًا، ويؤيده حملهم قول أنس: «إن رسول الله ﷺ قنت شهرا يدعو على أحياء من العرب ثم تركه»، رواه مسلم، وحديث أبى هريرة: «أن رسول الله ﷺ كان إذا أراد أن يدعو على أحد أو يدعو لأحد قنت بعد الركوع»، الحديث. وفيه: حتى أنزل الله: ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾. أخرجه الشيخان، وحديث سالم عن ابن عمر: «أنه سمع رسول الله ﷺ إذا رفع رأسه من الركعة الآخرة من الفجر يقول: اللهم العن فلانا وفلانا وفلانا بعد ما يقول: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد، فأنزل الله: ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾ إلى قوله: ﴿فإنهم ظالمون﴾. أخرجه البخارى كما تقدم ذلك كله على نسخ القنوت فى الفجر، ولم يحملوه على نسخ اللعن دون الدعاء كما فعله الشافعية، ولا على نسخ الدوام يشعر به إطلاق قولهم: يقنت فى الوتر لا الفجر، لأنه منسوخ، ولو كان القنوت فيه عند النوازل مشروعا لم يطلقوا القول بنسخه.

ولكن قال العلامة الشامى تحت قول "الـدر": ولا يقنت لغيره أى لغير الوتر إلا لنازلة فيقنت الإمام فى الجهرية، وقيل: فى الكل اهـ ما نصه: يوافقه ما فى "البحر" و"الشرنبلالية" عن "شرح النقاية" عن "الغاية": وإن نزل بالمسلمين نازلة قنت الإمام فى صلاة الجهر، وهو قول الثورى وأحمد اهـ.

وكذا ما فى شرح الشيخ إسماعيل عن "البناية": إذا وقعت نازلة قنت الإمام فى الصلاة الجهرية، لكن فى "الأشباه" عن "الغاية": قنت فى صلاة الفجر، ويؤيده ما فى "شرح المنية" حيث قال بعد كلام: فتكون شرعيته أى شرعية القنوت فى النوازل مستمرةً، وهـو محمل قنوت من قنت من الصحابة بعـد وفاتـه عليـه الصـلاة والسلام، وهو مذهبنا وعليـه الجمهور، قال الحافظ أبو جعفر الطحـاوى: إنما لا يقنت عنـدنا فى صـلاة الفجر من غير بليـة، فإن وقعت بليـة أو فتنـة فلا بأس به، فعلـه رسول الله ﷺ إلى أن قال: ومفاده أن قولهم بأن القنوت فى الفجر منسوخ معناه نسخ أصله ما نبـه عليه نوح آفندى اهـ (١: ٢٠٧).

وفيه أيضًا النازلة الشديدة من شدائد الدهر اهـ. ووفق شيخنا بين رواية الطحاوى عن أئمتنا أولا وبين ما حكى عنه شارح "المنية" ثانيا: بأن القنوت فى الفجر لا يشرع

. . . .

لمطلق الحرب عندنا، وإنما يشرع(١) لبلية شديدة تبلغ بها القلوب الحناجر، والله أعلم. ولولا ذلك للزم الصحابة القائلين بالقنوت للنازلة أن يقنتوا أبدا ولا يتركوه يوما، لعدم خلو المسلمين عن نازلة ما غالبًا لا سيما فى زمن الخلفاء الأربعة اهـ.

قلت: وهذا هو الذى يحصل به الجمع بين الأحاديث المختلفة فى الباب، وأما دعوى نسخ القنوت فى الفجر مطلقا فتردها آثار الصحابة وقنوتهم بعد وفاته ﷺ أحيانًا، قال محدث الهند فى "الحجة البالغة": واختلفت الأحاديث ومذاهب الصحابة والتابعين فى قنوت الصبح، وعندى أن القنوت وتركه سيان، ومن لم يقنت إلا عند حادثة عظيمة أو كلمات يسيرة إخفاء قبل الركوع أحب إلى، لأن الأحاديث شاهدة على أن الدعاء على رعل وذكوان كان أولا ثم ترك، وهذا وإن لم يدل على نسخ مطلق القنوت لكنها تومئ إلى أن القنوت ليس سنة مستقرةً، أو نقول: ليس وظيفة راتبةً، وهو قول الصحابى: «أى بنى محدث». يعنى المواظبة عليه، وكان النبى ﷺ وخلفاؤه إذا نابهم أمر دعوا للمسلمين وعلى الكافرين بعد الركوع أو قبله، ولم يتركوه بمعنى عدم القول عند النائبة اهـ (٢: ٩). هذا ما كان يتعلق بالعاشر من الأمور العشرة.

وأما الأول: فظاهر كلام "الدر" يفيد أن محله الصلوات الجهرية على الراجح، وقيل: فى الكل كما مر، وكذا ذكره فى "البحر" معزيا إلى "الغاية" من قوله فى صلاة الجهر، قال ابن عابدين فى حاشيته عليه: ولعله محرف عن الفجر، وقد وجدنا بهذا اللفظ فى حواشى مسكين وكذا فى "الأشباه"، وكذا فى شرح الشيخ إسماعيل، لكنه عزاه إلى "غاية البيان". ولم أجد المسألة فيها، فلعله اشتبه عليه "غاية السروجى" بـ"غاية البيان"، لكن نقل عن "البناية" ما نصه: إذا وقعت نازلة قنت الإمام فى الصلاة الجهرية إلى أن قال: ولعل فى المسألة قولين، فليراجع اهـ (٢: ٤٤).

وقال فى "رد المحتار" تحت قول "الدر": وقيل: فى الكل، ما نصه: قد علمت أن

---

(١) يؤيد ذلك ما فى "المغنى" لابن قدامة: قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله سئل عن القنوت فى الفجر، فقال: إذا نزل بالمسلمين نازلة قنت الإمام وأمن من خلفه، ثم قال: مثل ما نزل بالمسلمين من هذا الكافر بابك اهـ (١: ٧٩٢) فهذا التمثيل يفيد أن القنوت عنده ليس لكل بلية بل لنازلة شديدة.

. . . .

هذا لم يقل به إلا الشافعي، وعزاه في "البحر" إلى جمهور أهل الحديث، فكان ينبغي عزوه إليهم لئلا يوهم أنه قول في المذهب اهـ (١:٧٠٢).

قلت: واستدل جمهور أهل الحديث بما رواه مسلم عن البراء، قال: «قنت رسول الله ﷺ في الفجر والمغرب» (١:٢٣٧). وبما رواه مسلم أيضا عن أبي هريرة: «أن رسول الله ﷺ بينما هو يصلي العشاء إذ قال: سمع الله لمن حمده، ثم قال قبل أن يسجد: اللهم نج عياش بن ربيعة» الحديث (١:٢٣٧). وبما رواه أيضا عنه قال: «لأقربن بكم صلاة رسول الله ﷺ، فكان أبو هريرة يقنت في الظهر والعشاء الآخرة وصلاة الصبح، ويدعو للمؤمنين ويلعن الكفار» (١:٢٣٧). وبما رواه البخاري عن أنس، قال: «كان القنوت في المغرب والفجر» (١:١٣٦)، وبما رواه أبو داود عن ابن عباس، قال: «قنت رسول الله ﷺ شهرا متتابعا، في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلاة الصبح في دبر كل صلاة إذا قال: سمع الله لمن حمده من الركعة الآخرة يدعو على رعل وذكوان ويؤمن من خلفه» (١:٥٤١ مع "العون"). وفيه هلال بن خباب أبو العلاء العبدي قد وثقه أحمد وابن معين وأبو حاتم الرازي، وقال: كان يقال: تغير قبل موته، وقال العقيلي: في حديثه وهم وتغير بآخره، وقال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد، كذا في "العون" (١:٥٤١).

قلت: وقد تفرد بذكر الظهر والعصر، ولكن ابن القيم صحح الحديث في "الهدى" (١:٧٣)، وحسنه الحازمي في "الاعتبار" (ص-٨٦) ويشهد له ما أخرجه الدارقطني (١:١٧٧) والطبراني كما في "زاد المعاد" (١:٧٣) والحازمي في "الاعتبار" (ص-٨٦) من حديث محمد بن أنس: ثنا مطرف بن طريف عن أبي الجهم عن البراء بن عازب: «أن النبي ﷺ كان لا يصلي صلاة مكتوبة إلا قنت فيها» اهـ. قال ابن القيم: وهذا الإسناد وإن كان لا يقوم به حجة فالحديث صحيح من جهة المعنى، لأن القنوت هو الدعاء، ومعلوم أن رسول الله ﷺ لم يصل صلاة مكتوبة إلا دعا فيها اهـ. قلت: والأولى أن يحمل حديث براء هذا على حديث ابن عباس، وأنه حكى صلاته التي كانت في الشهر الذي دعا فيه على رعل وذكوان كما حكاها ابن عباس.

وأجاب أصحابنا الحنفية عن تلك الروايات بما في "شرح المنية" ونصه: وأما

. . . .

القنوت فى الصلوات كلها عند النوازل فلم يقل به إلا الشافعى، وكأنهم (أى الحنفية) حملوا ما روى عنه ﷺ أنه قنت فى الظهر والعشاء على ما فى مسلم، وأنه قنت فى المغرب أيضًا على ما فى البخارى على النسخ لعدم ورود المواظبة والتكرار الواردين فى الفجر عليه عنه الصلاة والسلام اهـ (ص-٤٠٠). وقال ابن عابدين فى "ردّ المحتار" بعد ذكره قول شارح "المنية": هذا وهو صريح فى أن قنوت النازلة عندنا مختص بصلاة الفجر دون غيرها من الصلوات الجهرية أو السرية اهـ (١:٧٠٢).

قلت: ويؤيد القول بنسخه فى سائر الصلوات دون الفجر ما رواه الدارقطنى والبيهقى وغيرهما من حديث عبيد الله بن موسى عن أبى جعفر الرازى عن الربيع بن أنس، عن أنس: «أن النبى ﷺ قنت شهرا يدعو على قاتلى أصحابه ببئر معونة ثم ترك، فأما فى الصبح فلم يزل يقنت حتى فارق الدنيا». كـذا فى "التلخيص الحبير" (١:٩٢، ٩٣) ومعناه عندنا لم يزل يقنت عند النازلة كما تقدم، وما رواه البيهقى من طريق حماد عن إبراهيم عن الأسود قال: «صليت خلف عمر فى الحضر والسفر فما كان يقنت إلا فى صلاة الفجر». كما فى "التلخيص" أيضا (نفس المرجع).

وأيضا: فإن الأحاديث المرفوعة لا تفيد بقاء قنوت النوازل صراحةً، بل صار أمرا مجتهدا فيه، وذلك أنه لم يؤثر عنه ﷺ أنه قال: لا قنوت فى نازلة بعد هذه، بل مجرد العدم بعدها، فيتجه الاجتهاد بأن يظن أن ذلك إنما هو لرفع شرعيته ونسخه نظرا إلى سبب تركه عليه الصلاة والسلام، وهو أنه ترك لما نزل: ﴿ليس لك من الأمر شىء﴾، أو أنه لعدم وقوع نازلة تستدعى القنوت بعدها فتكون شرعية مستمرة، ثم نظرنا إلى أفعال الصحابة فوجدناهم قنتوا بعد وفاته ﷺ فى الفجر، فترجح جانب شرعيته عند النازلة على نسخه مطلقا، ولكن لم يثبت عنهم ذلك إلا فى الفجر فحسب، فعلمنا أن القنوت فيما سواها من الصلوات منسوخة مطلقا وإلا لقنتوا فيما سواها أيضًا. على أن ما ورد فيه القنوت فيما عدا الفجر مرفوعا لم يخل عن تفرد راويه به وشذوذه فى ذلك من بين الجماعة.

أما ما ورد عن البراء عند مسلم وغيره: «أنه ﷺ قنت فى المغرب» فقال أحمد: لا يروى عن النبى ﷺ أنه قنت فى المغرب إلا فى هذا الحديث كما فى "التعليق المغنى"

. . . .

(١٧٧:١) وما ورد عن أنس: «كان القنوت فى المغرب والفجر»، تفرد به عنه أبو قلابة عند البخارى، وما ورد عن البراء: «أنه ﷺ كان لا يصلى صلاة مكتوبة إلا قنت فيها»، تفرد به محمد بن أنس عن مطرف لم يروه عنه غيره، قال الطبرانى كما فى "زاد المعاد" (٧٣:١): ومحمد بن أنس مختلف فى الاحتجاج به، ولذا قال ابن القيم: هذا الإسناد لا يقوم به حجة كما مر، وحديث ابن عباس فى القنوت فى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح تفرد به هلال بن خباب، وهو مختلف فى الاحتجاج به، فلم يثبت القنوت فيما عدا الفجر كثبوته فيها. هذا وقد ورد عن أنس ما يدل على تركه ﷺ إياه فيما عدا الفجر، وكذا الخلفاء بعده لم يقنتوا فيما سواها كما تقدم، فترجح القول بنسخه فيما سواها مطلقا، فافهم. فإن بعض الناس لم يتنبه لهذه الدقيقة التى نبهناك عليها فصار يرجح القول بشرعيته فى الصلوات كلها عند النازلة تبعا لجمهور المحدثين.

وفى "المغنى" للحافظ بن قدامة: قال عبد الله عن أبيه (الإمام أحمد): كل شيء يثبت عن النبى ﷺ فى القنوت إنما هو فى الفجر، ولا يقنت فى الصلاة إلا فى الوتر والغداة إذا كان مستنصرا يدعو للمسلمين، وقال أبو الخطاب: يقنت فى الفجر والمغرب لأنهما صلاتا جهر فى طرفى النهار، وقيل: يقنت فى صلاة الجهر كلها قياسا على الفجر، ولا يصح هذا، لأنه لم ينقل عن النبى ﷺ ولا عن أحد من أصحابه القنوت فى غير الفجر والوتر اهـ. (٧٩٢:١) وفى "الشرح الكبير" له: متى نزل بالمسلمين نازلة فللإمام أن يقنت فى صلاة الصبح فى المنصوص عن أحمد فى رواية الأثرم، وقال أبو داود: سمعت أحمد سئل عن القنوت فى الفجر، فقال: لو قنت أياما معلومة ثم ترك كما فعل النبى ﷺ (فعل) وبه قال الثورى وأبو حنيفة لما ذكرنا من الحديث اهـ (١: ٧٣٠).

قلت: وفيه بيان غاية القنوت للنازلة أنه ينبغى أن يقنت أياما معلومة عن النبى ﷺ، وهى قدر شهر كما فى الروايات عن أنس: «أنه ﷺ قنت شهرا ثم ترك» فاحفظه فهذا غاية اتباع السنة النبوية، سمعت الشيخ أطال الله بقائه: أن مولانا محمد قاسم النانوتوى لم يختف فى أيام الغــدر بالهند سوى ثلاثة أيام مع كونه متهما بالغدر عند الحكومة وكونها بصدده، فقيل له فى ذلك، فقال: إن رسول الله ﷺ لم يختف وقت الهجرة فى غار ثور

. . . .

إلا ثلاثة أيام، فهذا هو الحد المعلوم بالسنة فلا أزيد عليه اهـ.

وأما الثاني: فقال في "رد المحتار": وهل القنوت هنا قبل الركوع أم بعده، لم أره، والذي يظهر لي أن يقنت بعد الركوع لا قبله، بدليل أن ما استدل به الشافعي رحمه الله على قنوت الفجر وفيه التصريح بالقنوت بعد الركوع حمله علماؤنا على القنوت للنازلة، ثم رأيت الشرنبلالي في "مراقي الفلاح" صرح بأنه بعده، واستظهر الحموي أنه قبله والأظهر ما قلناه (١:٧٠٢). قلت: حديث أنس في الصحيح يفيد القنوت للنوازل بعد الركوع، وكذا حديث أبي هريرة، وقد ذكرناهما في المتن، وروى ابن ماجه بطريق حميد عن أنس قال: «سئل عن القنوت في صلاة الصبح فقال: كنا نقنت قبل الركوع وبعده» (١:١٨٦ مصرية). وقال السندي في حاشيته: وفي "الزوائد"[(١)]: إسناده صحيح ورجاله ثقات اهـ. وفي "الاعتبار" للحازمي: هذا إسناد صحيح لا علة له (ص-٩٦) وفي "التلخيص الحبير": وصححه أبو موسى المديني اهـ (١:٩٤). وفي "الفتح": إسناده قوي اهـ، (٢:٤٠٨). ومعناه عندي كنا نقنت مع الخلفاء قبل الركوع وبعده، وليس[(٢)] فيه حكاية فعله مع النبي ﷺ حتى يضاد ما في الصحيح.

ويؤيد ما قلنا ما رواه محمد بن نصر عن أنس رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ كان يقنت بعد الركعة وأبو بكر وعمر حتى كان عثمان فقنت قبل الركعة ليدرك الناس». قال العراقي: وإسناده جيد كذا في "نيل الأوطار" (٢:٢٩١) وهو محمول على القنوت للنوازل بقرينة ذكر الجماعة فيه، فإن الوتر لم يكن يصلى بالجماعة على الدوام، والمعنى أن القنوت للنازلة كان بعد الركوع حتى كان عثمان فجعله قبله للعلة التي ذكرها، قلت:

---

(١) للحافظ البوصيري تلميذ الحافظ العراقي.

(٢) قال الحافظ في "الفتح": إن قول الصحابي "كنا نفعل كذا" سند (أي مرفوع) ولو لم يصرح بإضافته إلى زمن النبي ﷺ، وهو اختيار الحاكم، وقال الدارقطني والخطيب وغيرهما: هو موقوف، والحق أنه موقوف لفظا مرفوع حكما، لأن الصحابي أورده في معرض الاحتجاج فيحمل على أنه أراد كونه في زمن النبي ﷺ اهـ (٢:٢٢). قلت: وهذا عند عدم ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر بالقرائن، وإذا قامت قرينة على كونه موقوفا فموقوف لفظا وحكما وإلا فمرفوع حكما، فافهم.

. . . .

ولكن روايتا أبى عثمان النهدى، وطارق بن شهاب عن عمر المذكورتان فى الباب الماضى تفيد أن عثمان رضى الله عنه كان يقنت فى الفجر قبل الركوع، وروى البيهقى بطريق أبى رافع وصححه أن عمر رضى الله عنه قنت فى صلاة الصبح بعد الركوع ورفع يديه وجهر بالدعاء، كذا فى "كنـز العمال" (٤:١٩٨) فالظاهر أن عمر كان يقنت قبل وبعد، فالأمر واسع، واختيار ما فعله النبى ﷺ أولى، فالأظهر ما قاله الشامى وصرح به الشرنبلالى، والله أعلم.

وأما الثالث: فقد تقدم الكلام عليه مستوفى، والمختار أن يجهر به لثبوت جهر النبى ﷺ وعمر به.

وأما الرابع: فقال فى "رد المحتار": وظاهر تقييدهم بالإمام أنه لا يقنت المنفرد، وهل المقتدى مثله أم لا؟ لم أره، والذى يظهر لى أن المقتدى يتابع إمامه إلا إذا جهر فيؤمن اهـ (١:٧٠٢). قلت: وقد تقدم أن المختار فيه جهر الإمام فيه فيؤمن المقتدى لا غير، وقد مر فى حديث ابن عباس، قال: «قنت رسول الله ﷺ شهرا متتابعا»، الحديث. وفيه: «ويؤمن من خلفه» اهـ.

وأما الخامس: فلم يذكره فقهاؤنا فى باب القنوت للنازلة، نعم! قالوا: ويتبع المؤتم قانت الوتر لا الفجر، وهذا عند أبى حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: يتابعه لأنه تبع للإمام والقنوت مجتهد فيه، ولهما أنه منسوخ، كذا فى "البحر" وفى حاشيته لابن عابدين عن العلامة نوح آفندى: هذا على إطلاقه مسلم فى غير النوازل، وأما عند النوازل فى القنوت فى الفجر: فينبغى أن يتابعه عند الكل، لأن القنوت فيها عند النوازل ليس بمنسوخ على ما هو التحقيق كما مر، وأما فى القنوت فى غير الفجر عند النوازل كما هو مذهب الشافعى فلا يتابعه عند الكل، فإن القنوت فى غير الفجر منسوخ عندنا اتفاقًا اهـ (٢:٤٥)، فثبت أن حكم القنوت فى الفجر للنازلة حكمه للوتر، والمقتدى يتابع الإمام فى الثانى فكذا فى الأول، غير أن المتابعة عند أبى يوسف بالقراءة أى يسن عنده أن يقرأ القنوت، وقال محمد: لا يقرأ بل يؤمن، كما فى "رد المحتار" (١:٦٩٩) والمختار فى النازلة عند الشامى أنه يقرأ إن أسر الإمام ويؤمن إذا جهر به، ولا شك أن القراءة أو التأمين فى الوتر لايكون إلا سرًا، فكذا فى القنوت للنازلة فى الفجر، كيف؟ والتأمين عند فراغ الإمام

. . . .

من الفاتحة ليس عندنا إلا سرّا، كما مرّ في بابه، فكذا فيما سواه لكون التأمين عند الفاتحة مأمورا به، وورود الجهر به في كثير من الأحاديث، فلما رجحنا الإسرار فيه لكونه دعاء فترجيح الإسرار به فيما سوى ذلك المحل أظهر.

وأما السادس: فلم أر فقهائنا تعرضوا له خصوصًا، نعم! مقتضى إطلاقهم أن من محال الرفع القنوت وهو يعم قنوت النوازل أيضًا أن يرفع يديه عنده، ولكن الدليل الذى استدل به الحنفية للرفع فى قنوت الوتر لا يعم غيره، بل يختص به، وهو أثر إبراهيم النخعى بسند صحيح عند الطحاوى، قال: «ترفع الأيدى فى سبع مواطن، في افتتاح الصلاة وفى التكبير للقنوت فى الوتر» إلخ.

وعن الأسود عن عبد الله: «أنه كان يقرأ فى آخر ركعة من الوتر قل هو الله، ثم يرفع يديه ويقنت قبل الركعة». أخرجه البخارى فى "جزء رفع اليدين" له كما تقدم كل ذلك فى الباب الماضى، والذى يقتضيه النظر أنه يرفع إن قنت فى الفجر قبل الركوع قياسا له على قنوت الوتر، ولا يرفع إذا قنت بعده وسيأتى وجهه قريبا.

وأما السابع: فقد قال الحموى تحت قول "الأشباه": إذا نزل بالمسلمين نازلة قنت الإمام فى صلاة الفجر اهـ ما نصه: وينبغى أن يكون القنوت قبل الركوع فى الركعة الأخيرة ويكبر له اهـ (ص-٣٩٩). وهل يكبر له إذا قنت بعد الركوع؟ لم أر من تعرض له، ومقتضى النظر أن لا يكبر له حينئذ، لأن التكبير له إذا فعله قبل الركوع، إنما هو للفصل عن القراءة، ولأجل الانتقال من حال إلى حال، ولا كذلك بعد الركوع، فإن التسميع هناك كاف للفضل، قلت: وهذا هو الوجه فى عدم رفع اليدين إذا قنت بعد الركوع، فإن الرفع للإعلام وهناك قيامه برفع الرأس عن الركوع كاف له، ولم نجد فى أثر ما عن أحد من الصحابة أنه كبر للقنوت فى الفجر بعد الركوع، نعم، ثبت عن عمر رضى الله عنه أنه كبر له لما قنت قبل الركوع كما مر.

وأخرج البيهقى من حديث أنس بسند جيد فى قصة قتل القراء: «ولقد رأيت رسول الله ﷺ كلما صلى الغداة رفع يديه يدعو عليهم»، كذا فى "تخريج الإحياء" للعراقى (١٥٩:١)، ولا شك أن ذلك إنما كان بعد الركوع كما تفيده أحاديث أنس المخرجة فى الصحيحين، وتقدم عن عمر أيضًا بسند جيد أنه رفع يديه لما قنت بعد

. . . .

الركوع، فالأمر فى رفع اليدين واسع سواء قنت قبل الركوع أو بعده، وإن كان مقتضى النظر عدمه إذا قنت بعده، قال فى "رحمة الأمة": والسنة أن يقنت فى الصبح، وكان مالك لا يرفع يديه فى القنوت واستحبه الشافعى اهـ (١:١٠٠).

وأما الثامن: فحكمه ما ذكره الطحطاوى فى حاشيته على "مراقى الفلاح" تحت قول الماتن: ويسن وضع الرجل يده اليمنى على اليسرى، بما نصه: ولابد فى ذلك القيام أن يكون فيه ذكر مسنون وما لا فلا ما لم يطل، فحينئذ يضع كما فى "السراج" وغيره. وقال محمد: لا يضع حتى يشرع فى القراءة، فهو عندهما (أى الشيخين) سنة قيام فيه ذكر مسنون، وعنده سنة للقراءة فيرسل عنده حالة الثناء والقنوت وفى صلاة الجنازة، وعندهما يعتمد فى الكل، وأجمعوا على أنه يرسل فى القومة بين الركوع والسجود وبين تكبيرات العيدين لعدم الذكر والقراءة فى هذه المواضع، فإن قيل: فى القومة من الركوع ذكر مشروع وهو التسبيح والتحميد فينبغى فيها على قولهما.

أجيب: بأن المراد قيام له قرار وهذا لا قرار له اهـ. وهل يضع فيها فى صلاة التسبيح لكون القيام له قرار فيه ذكر مشروع يراجع اهـ (ص-١٥٠). وقال فى "رد المحتار": ومقضتاه أن يعتمد (فى القومة) فى النافلة ولم أر من صرح به تأمل، لكنه مقتضى إطلاق الأصلين المارين ومقتضاه أن يعتمد فى صلاة التسبيح أيضًا اهـ (١:٥٠٩).

والحاصل: أنه يضع عند الشيخين فى القنوت سواء كان قبل الركوع أو بعده، وعند محمد يرسل ولا يرفع يديه فى خلال القنوت حذاء الوجه أو الصدر كرفعهما فى الدعاء خارج الصلاة عندهم اتفاقًا، فإن المشروع عندهم بعد رفعهما فى افتتاح الصلاة أو عند القنوت، إما الوضع وإما الإرسال لا إبقائهما مرفوعتين، ويؤيده ما مر عن ابن عمر فى آخر الباب السابق أنه قال فى رفع اليدين للقنوت: «أ رأيتم رفعكم أيديكم فى الصلاة؟ والله إنه لبدعة ما زاد رسول الله ﷺ على هذا فرفع يديه حيال منكبيه اهـ». ففيه دلالة ظاهرة على كراهة إطالة رفع اليدين فى دعاء القنوت كما قدمنا وجهه، بقى أنه لا دليل فيه ولا فى أثر غيره على أنه ﷺ كان يضع يديه بعد رفعهما حيال منكبيه أو يرسلهما، فمن أين قال أبو حنيفة وأبو يوسف بالوضع فى القنوت بعده؟

. . . .

والجواب: أن الوضع والإرسال بعد الرفع مسكوت عنهما في الأحاديث، فجرى محمد على الأصل وهو الإرسال، لأن الوضع عمل حادث يحتاج إلى الدليل، وأخذ الشيخان بالقياس وقالا: إن إرسال اليدين زمانا طويلا ينافي الخشوع، وإنما السنة أن نقول وضع الكف على الكف تحت السرة كما مر في باب صفة الصلاة، وكان مقتضى ذلك أن نقول بالوضع في القومة بين الركوع والسجدة أيضًا، لكن في الوضع للقيام اليسير وتركه معا حرج، فقلنا بأن الوضع سنة قيام فيه ذكر مسنون طويل، فيضع يديه في القنوت للنازلة أيضًا، لكونه ذكرا طويلا، ولا يرفعهما حذاءِ الوجه، فقد روى مسلم عن حصين عن عمارة رضي الله عنه بن رويبة: «رأى بشر بن مروان على المنبر رافعا يديه، فقال: قبح الله هاتين اليدين، لقد رأيت رسول الله ﷺ ما يزيد على أن يقول بيده هكذا، وأشار بإصبعه المسبحة اهـ» (١:٢٨٧). فلما أنكر على الرفع في حال الخطبة التي هي مشابهة بالصلاة فكيف في عين الصلاة؟ فما ورد عن النبي ﷺ أنه رفع يديه يدعو في القنوت للنازلة، وما ورد عن عمر مثله محمول على الرفع القصير الذي يكون قبل القنوت وهذا هو الأمر التاسع، فافهم.

وقال الطحاوي: حدثنا ابن أبي عمران حدثنا فرج مولى أبي يوسف، قال: رأيت مولاي أبا يوسف إذا دخل في القنوت للوتر رفع يديه في الدعاء، قال الطحاوي: قال لنا ابن أبي عمران: لم يحدثنا بهذا عن أبي يوسف غير فرج وكان ثقة، كذا في "الجواهر المضيئة" (١:٤٠٥). وهذا يفيد الرفع في دعاء القنوت كمثل الرفع في الدعاء خارج الصلاة، كما يشعر به قول ابن أبي عمران: لم يحدثنا بهذا عن أبي يوسف غير فرج، ولا يخفى أن رفع اليدين قبل القنوت حيال الأذنين مشهور عن أئمتنا في ظاهر الرواية، فالرفع الذي ذكره فرج غير هذا الرفع، وقد تفرد هو بذكره، والمشهور عن أبي يوسف إنما هو وضع اليدين فيه كقول أبي حنيفة، قال ابن الهمام في "الفتح": ووجه ما رواه فرج عموم دليل الرفع للدعاء، ويجاب بأنه مخصوص بما ليس في الصلاة للإجماع على أنه لا رفع في دعاء التشهد (أي في الدعاء بعد التشهد اهـ) (١:٣٧٥). قلت: وعلى هذه الرواية الشاذة عن أبي يوسف يجوز رفع اليدين حذاء الوجه في القنوت للنازلة أيضًا عنده لكونه دعاءً، وعليه عمل الشافعية، والله أعلم.

باب لا وتران في ليلة، واستحباب ختم صلاة الليل بالوتر

١٧٤٦- عن: طلق رضى الله عنه بن على قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا وترا (١) فى ليلة». رواه الترمذى (١:٦٢)، وقال حسن غريب، وفى "بلوغ المرام" (١:٦٨): وصححه ابن حبان اهـ.

باب لا وتران فى ليلة، واستحباب ختم صلاة الليل بالوتر

قوله: "عن طلق رضى الله عنه بن على إلخ". دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، وقد روى عن على رضى الله عنه بن أبى طالب وعن ابن عمر رضى الله عنه خلاف ذلك، فأما على فقد روى عنه الشافعى رحمه الله فى "مسنده" (ص-٢١٦): أخبرنا ابن علية عن أبى هارون الغنوى عن حطان بن عبد الله، قال على رضى الله عنه: «الوتر ثلاثة أنواع، فمن شاء أن يوتر من أول الليل أوتر، ثم إن استيقظ فشاء أن يشفعها بركعة ويصلى ركعتين ركعتين حتى يصبح ثم يوتر فعل، وإن شاء صلى ركعتين ركعتين حتى يصبح، وإن شاء أوتر آخر الليل اهـ». هذا سند صحيح، فأبو هارون أخرج له البخارى، وحطان أخرج له مسلم، وابن علية من رجال الجماعة.

وأما ابن عمر: فقد روى عنه الإمام أحمد فى "مسنده" كما فى "نيل الأوطار" (٢:٢٩١) أنه كان إذا سئل عن الوتر قال: أما أنا فلو أوترت قبل أن أنام ثم أردت أن أصلى بالليل شفعت بواحدة ما مضى من وترى، ثم صليت مثنى مثنى، فإذا قضيت صلاتى أوترت بواحدة، لأن رسول الله ﷺ أمرنا أن نجعل آخر صلاة الليل الوتر، قال فى "مجمع الزوائد": فيه ابن إسحاق، وهو مدلس وهو ثقة، وبقية رجاله رجال الصحيح اهـ. أخرج الطحاوى عنه مثله، ثم قال: حدثنا أبو بكرة، قال: ثنا أبو داود، قال: ثنا زهير بن معاوية، قال: ثنا أبو إسحاق عن مسروق قال: قال ابن عمر: «شىء أفعله برأيى لا أرويه»، ثم ذكر نحو ذلك، قال مسروق: وكان أصحاب ابن مسعود رضى الله عنه يتعجبون من صنيع ابن عمر رضى الله عنهما اهـ (١:٢٠١). والاعتذار عنهم بأنهم لم يبلغهم الحديث حديث طلق بن على، قال فى "النيل": وقد احتج به على أنه لا يجوز نقض الوتر، ومن جملة

---

(١) قال السيوطى: هـذا جاء على لغة بنى حارث الذين ينصبون المثنى بالألف، عون المعبود.

١٧٤٧- عن: ابن عمر رضى الله عنه عن النبى ﷺ، قال: «اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا» متفق عليه كذا فى "بلوغ المرام" (١:٦٨).

المحتجين به على ذلك طلق بن على الذى رواه كما قال العراقى، قال: وإلى ذلك ذهب أكثرالعلماء. وحكاه القاضى عياض عن كافة أهل الفتيا، وقالوا: إن من أوتر وأراد الصلاة بعد ذلك لا ينقض وتره ويصلى شفعا شفعا حتى يصبح اهـ (٢:٢٩١).

وفيه أيضاً قالوا: لأن الرجل إذا أوتر أول الليل فقد قضى وتره، فإذا هو نام بعد ذلك، ثم قام وتوضأ وصلى ركعة أخرى فهذه صلاة غير تلك الصلاة، وغير جائز فى النظر أن تتصل هذه الركعة بالركعة الأولى التى صلاها فى أول الليل، فلا يصيران صلاة واحدة وبينهما نوم وحدث ووضوء وكلام فى الغالب، وإنما هما صلاتان متباينتان كل واحدة غير الأولى، ومن فعل ذلك فقد أوتر مرتين، ثم إذا هو أوتر أيضاً فى آخر صلاته فصار موترا بثلاث مرات، وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال: «اجعلوا آخر صلاتكم من الليل وترا»، وهذا قد جعل الوتر فى مواضع من صلاة الليل، وأيضاً: قال ﷺ: «لا وتران فى ليلة»، قد أوتر ثلاث مرات اهـ (١:٢٩٢).

وقال إمامنا محمد فى "موطائه": لا نرى أن يشفع إلى الوتر بعد الفراغ من صلاة الوتر، ولكنه يصلى بعد وتره ما أحب ولا ينقض وتره، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله اهـ (ص-١٤٤).

حكم الركعتين بعد الوتر:

قوله: "عن ابن عمر إلخ. الحديث فيه دلالة على الجزء الثانى من الباب، وقد ورد ما يخالفه أيضاً، ففى "صحيح مسلم" فى حديث طويل (١:٢٥٦): ثم يصلى (النبى ﷺ بعد الوتر) ركعتين بعد ما يسلم وهو قاعد اهـ. وأخرج الدارقطنى فى "سننه" عن أم سلمة رضى الله عنها: «أن النبى ﷺ كان يصلى ركعتين خفيفتين بعد الوتر وهو جالس» (١:١٧٧). وفى "النيل" (٢:٢٩٢): أما حديث أم سلمة: فصححه الدارقطنى فى "سننه" ثبت ذلك فى رواية محمد بن عبد الملك بن بشران عنه، وليس فى رواية أبى طاهر عن الدارقطنى تصحيح له، كذا قال العراقى اهـ.

. . . .

قلت: فيه ميمون بن موسى المرئى مختلف فيه، قال أحمد: لا بأس به، كذا فى "التعليق المغنى"، وفى "التقريب": صدوق مدلس (ص-٢١٩). فالحديث حسن لا صحيح، وأخرج الدارمى والطحاوى والدارقطنى واللفظ لهما عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ، قال: كنا مع رسول الله ﷺ فى سفر فقال: «إن السفر جهد وثقل، فإذا أوتر أحدكم فليركع ركعتين فإن استيقظ وإلا كانتا له اهـ». وفى "التعليق المغنى": إسناده جيد اهـ (١:١٧٧). وفى "آثار السنن": إسناده حسن اهـ (٢:٢٢). ولفظ الدارمى: «إن السهر جهد وثق اهـ» (ص-١٤٤). وعزاه فى "كنز العمال" (٤:٨٩) بلفظ الدارقطنى إلى صحيح ابن خزيمة وصحيح ابن حبان والدارمى والطحاوى والنسائى والدارقطنى والطبرانى والبيهقى وسعيد بن منصور اهـ. وأخرج الطحاوى عن أبى أمامة: «أن النبى ﷺ كان يصليهما بعد الوتر وهو جالس، يقرأ فيهما ﴿إذا زلزلت﴾ و ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ اهـ» (١:٢٠٢). وإسناده حسن.

والتطبيق بينها وبين حديث الباب بوجوه، منها ما ذكره الحافظ فى "الفتح" بما نصه: وقد ذهب إليه (أى إلى مشروعية التنفل بعد الوتر) بعض أهل العلم وجعلوا الأمر فى قوله: اجعلوا آخر صلاتكم من الليل وترا: مختصا بمن أوتر آخر الليل اهـ (٢:٢٩٩).

وقال العبد الضعيف: معناه أوتروا فى الليل مرة لا مرتين لتكون آخر صلاتكم بالليل وترا، فإن من أوتر مرتين فقد جعل آخر صلاته بالليل شفعا، يؤيده ما أخرجه الطحاوى: حدثنا أبو بكرة ثنا عبد الله حمران ثنا عبد الحميد بن جعفر عن عمران بن أبى أنس عن عمر بن الحكم أن أبا هريرة قال «لو جئت بثلاثة أبعرة فأنختها ثم جئت ببعيرين فأنختها أ ليس[1] كان يكون ذلك وترا؟ قال: وكان يضربه مثلا لنقض الوتر اهـ» (١:٢٠٣). رجاله رجال مسلم إلا أبا بكرة شيخ الطحاوى وهو ثقة كما مر غير مرة.

وحمل بعضهم حديث الركعتين بعد الوتر على الجواز، وأمر الإيتار آخر الليل على الاستحباب، قال النووى فى «شرح مسلم»: هذا الحديث (أى حديث الركعتين بعد الوتر)

(١) يعنى فلا يكون التنفل بعد الوتر مخالفا لقوله ﷺ: «اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا»، فإن من أوتر ولو فى أى جزء من الليل فقد جعل آخر صلاته فيه وترا.

. . . .

أخذ بظاهره الأوزاعى وأحمد فيما حكاه القاضى عنهما، فأباحا ركعتين بعد الوتر جالسا، وقال أحمد: لا أفعله ولا أمنع من فعله، قال: وأنكره مالك، قلت: والصواب أن هاتين الركعتين فعلهما ﷺ بعد الوتر جالسا لبيان جواز الصلاة بعد الوتر، وبيان جواز النفل جالسا ولم يواظب على ذلك بل فعله مرة أو مرتين أو مرات قليلة، وإنما تأولنا حديث الركعتين جالسا لأن الروايات المشهورة فى الصحيحين وغيرهما عن عائشة مع رواية خلائق من الصحابة فى الصحيحين مصرحة بأن آخر صلاته ﷺ فى الليل كان وترا، وفى الصحيحين أحاديث كثيرة مشهورة بالأمر بجعل آخر صلاة الليل وترا، فكيف يظن به ﷺ مع هذه الأحاديث وأشباهها أنه يداوم على ركعتين بعد الوتر ويجعلهما آخر صلاة الليل؟ وإنما معناه ما قدمناه من بيان الجواز، وهذا الجواب هو الصواب.

وأما ما أشار إليه القاضى عياض من ترجيح الأحاديث المشهورة ورد رواية الركعتين جالسا، فليس بصواب؛ لأن الأحاديث إذا صحت وأمكن الجمع بينها تعين وقد جمعنا بينها، ولله الحمد اهـ ملخصا (١:٢٥٤).

قلت: وهذا التأويل إنما يتمشى فى حديث عائشة الذى فيه حكاية الفعل، ولا يتمشى فى حديث ثوبان القولى، وفيه: «فإذا أوتر أحدكم فليركع ركعتين، فإن استيقظ وإلا كانتا له اهـ». فحمله على بيان الجواز بعيد بل لا يصح لما فيه من الأمر المفيد للاستحباب والندب، فلعل الصواب فى أحد الجوابين الذين ذكرناهما أولا، ويقال على الجواب الأول: إن حديث ثوبان خاص بأصحاب الغرر الذين لا يطمعون فى الانتباه آخر الليل، فينبغي لهم أن يوتروا أول الليل ويتنفلوا بعد الوتر، وقال الشيخ ابن القيم فى "زاد المعاد" (١:٨٩): والصواب أن يقال: إن هاتين الركعتين تجرى مجرى السنة وتكميل الوتر فإن الوتر عبادة مستقلة، ولا سيما إن قيل بوجوبه، فتجرى الركعتان بعده مجرى سنة المغرب، فإنها وتر النهار والركعتان بعدها تكميل لها فكذلك الركعتان بعد وتر الليل، والله أعلم اهـ.

وحاصله أن قوله ﷺ: «صلاة المغرب أوترت صلاة النهار، فأوتروا صلاة الليل». وسنده صحيح كما مر فى باب وجوب الوتر يفيد أن مقصود الشارع أن تكون صلاة

. . . .

النهار وترا وصلاة الليل وترا مثلها، ومع ذلك سن الشارع ركعتين بعد المغرب ولم يكن ذلك ناقضا لوتر النهار لكونهما تبعا له لا استقلالا، فكذلك الركعتان بعد وتر الليل لا تكونان ناقضتين لوتر الليل لهذه العلة بعينها، وهذا الجواب أوفق بمذهب الحنفية كما لا يخفى لكون الوتر عبادة مستقلة واجبا عندهم.

فائدة:

وفى "الترغيب" للحافظ المنذرى (١: ١٠٣): عن إياس بن معاوية المزنى رحمه الله أن رسول الله ﷺ قال: «لا بد من صلاة بليل ولو حلبة شاة، وما كان بعد العشاء فهو من الليل». رواه الطبرانى، ورواته ثقات إلا محمد بن إسحاق اهـ. قلت: وقد مر أنه حسن الحديث، وسيأتى لهذا الحديث مزيد تحقيق فى باب النوافل، إن شاء الله تعالى.

فائدة:

قال فى "نزل الأبرار" ناقلا عن الأذكار للنووى: وإن قنت بما جاء عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان حسنا، وهو أنه قنت فى الصبح بعد الركوع، فقال: «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك، ولا نكفرك ونؤمن بك، ونخلع من يفجرك، اللهم إياك نعبد ولك نصلى ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، ونرجو رحمتك ونخشى عذابك، إن عذابك الجد بالكفارملحق، اللهم عذب الكفرة الذين يصدون عن سبيلك، ويكذبون رسلك ويقاتلون أوليائك، اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات وأصلح ذات بينهم وألف بين قلوبهم، واجعل فى قلوبهم الإيمان والحكمة، وثبتهم على ملة رسولك ﷺ، وأوزعهم أن يوفوا بعهدك الذى عاهدتهم عليه، وانصرهم على عدوك وعدوهم، إله الحق واجعلنا منهم اهـ» (ص- ٩٠).

قلت: وهذا قنوت النازلة يستحب أن يقرأ به الإمام فى صلاة الفجر إذا نزلت بالمسلمين نازلة -والعياذ بالله تعالى- والأثر رواه البيهقى من حديث عطاء عن عبيد بن عمير عن عمر بطوله، لكن فيه تقديم قوله: اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات إلى آخره على قوله: اللهم إنا نستعينك، وقال: بسم الله الرحمن الرحيم قبل قوله: اللهم إنا نستعينك،

١٧٤٨– عن: ابن المسيب: «أن أبا بكر وعمر تذاكر الوتر عند رسول الله ﷺ، فقال أبو بكر: أما أنا فأصلى ثم أنام على وتر، فإذا استيقظت صليت شفعًا حتى الصباح، فقال عمر: لكنى أنام على شفع ثم أوتر من آخر السحر، فقال رسول الله ﷺ لأبى بكر: حذر هذا، وقال لعمر: قوى هذا. رواه الطحاوى والخطابى، وبقى بن مخلد وإسناده مرسل قوى، "آثار السنن" (٢:٢٢) قلت: ومراسيل ابن المسيب صحاح عندهم.

وقبل قوله: اللهم إياك نعبد. قال البيهقى: هذا عن عمر صحيح موصول كذا فى "التلخيص الحبير" (١:١٢٠).

قوله: "عن ابن المسيب إلخ". قال الطحاوى (١:٢٠٢): فدل قول رسول الله ﷺ: «لا وتران فى ليلة» على نفى إعادة الوتر، ووافق ذلك قول أبى بكر رضى الله عنه: أما أنا فأوتر أول الليل فإذا استيقظت صليت شفعًا حتى الصباح، وترك رسول الله ﷺ النكير عليه دليل على أن حكم ذلك كما كان يفعل، وأن الوتر لا ينقضه النوافل التى يتنفل بها بعده، وقد روى ذلك أيضًا عن جماعة من أصحاب النبى ﷺ، ثم ذكر أثر ابن عباس المذكور فى المتن وأثر عائشة، ودلالتهما على معنى الباب ظاهرة.

فـائـــدة:

قال الحافظ ابن قدامــة فى "المغنى" فى الركعتين بعد الوتر: إن ظاهر كلام أحمد أنه لا يستحب فعلهما وإن فعلهما إنسان جاز، قال الأثرم: وسمعت أبا عبد الله يسأل عن الركعتين بعد الوتر، قيل له: قد روى عن النبى ﷺ من وجوه فما ترى فيهما؟ فقال: أرجو إن فعله إنسان لا يضيق عليه، ولكن يكون وهو جالس كما جاء الحديث، قلت: تفعله أنت؟ قال: لا، ما أفعله. وعدهما أبو الحسن الآمدى من السنن الراتبة، والصحيح أنهما ليستا بسنة، لأن أكثرمن وصف تهجد النبى ﷺ لم يذكرهما إلا عائشة فى رواية سعد بن هشام وأبى سلمة عنها فقط، ولم يذكرهما عروة وعبد الله بن شفيق والقاسم عنها، وأكثرالصحابة ومــن بعــدهم مـن أهـــل العـلم على تركهـمـا اهـ، ملخصـا بمعناه (١:٧٧٠ و٧٧١).

١٧٤٩- عن: أبى جمرة قال: سألت ابن عباس عن الوتر، فقال: «إذا أوترت أول الليل فلا توتر آخره، وإذا أوترت آخره فلا توتر أوله، قال: وسألت عائذ بن عمرو، فقال مثله»، رواه الطحاوى وإسناده صحيح "آثار السنن" (٢٢:٢).

١٧٥٠- عن: سعيد بن جبير قال: ذكر عند عائشة رضى الله عنها نقض الوتر، فقالت: «لا وتران فى ليلة». رواه الطحاوى وإسناده قوى مرسل "آثار السنن" (٢٢:٢).

قلت: وفى قول أحمد: ولكن يكون وهو جالس كما جاء الحديث اهـ. دلالة على استحباب الجلوس فى هاتين الركعتين، وعليه عمل العامة بعض أهل العلم فى زماننا، والمحققون من أكابرنا على أن إتيانهما قياما أفضل لحديث عمران بن حصين عند البخارى قال: سألت النبى ﷺ عن صلاة الرجل وهو قاعد، فقال: «من صلى قائما فهو أفضل، ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم، ومن صلى نائما فله نصف أجر القاعد» اهـ، فهذا بعمومه يفيد أن التطوع قائما أفضل من الصلاة جالسا مادام يستطيع القيام وهو يعم التنفل بعد الوتر أيضًا، فالأفضل فيه القيام، ويستثنى من عمومه النبى ﷺ، فإن صلاته قاعدا لا ينقص أجرها عن صلاته قائما، لحديث عبد الله بن عمرو قال: بلغنى أن النبى ﷺ قال: «صلاة الرجل قاعدا على نصف الصلاة، فأتيته فوجدته يصلى جالسا فوضعت يدى على رأسى، فقال: ما لك يا عبد الله؟ فأخبرته، فقال: أجل! ولكنى لست كأحد منكم». أخرجه مسلم وأبو داود والنسائى، وقد عد الشافعية فى خصائصه ﷺ هذه المسألة، وقال عياض فى الكلام على تنفله ﷺ قاعدا: قد علله فى حديث عبد الله بن عمرو بقوله: «لست كأحد منكم»، فيكون هذا ما قد خص به، قال: ولعله أشار بذلك إلى من لا عذر له فكأنه قال: إنى ذو عذر، وقد رد النووى هذا الاحتمال، قال: وهو ضعيف أو باطل، كذا فى "فتح البارى" (٤٨٢:٢).

قلت: وأيا ما كان فجلوسه ﷺ فى الركعتين بعد الوتر أو مواظبته عليهما جالسا لو ثبت لا يفيد أفضلية الجلوس فيهما على القيام مطلقا، لكونه مخصوصا به ﷺ أو فعله لعذر، والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم.

....

هــذا وقد تم هنالك –والحمد لله على ذلك– الجزء السادس من "إعلاء السنن". ويتلوه الجزء السابع منه إن شاء الله ذو الطول والمنن، وكان ذلك فى ظل العارف بالله سيدى الشيخ حكيم الأمــة كاشف الغمــة ذى الفضائل الجمــة متع الله المسلمين بطول بقائه ورزقنا بركات توجهه إلينا برضائه ويرحم الله عبدا قال آمينا.

كتبــه بقلمه أسير وصمة ذنبه وأمله ظفــر أحمــــد خادم الإفتاء والتأليف بالخــانقــاه الإمــدادية بتهانه بهون، عفا الله عنه، وغفر له ذنوبه وستر عيوبه، ووفقه للتزود لغد، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله تعالى وسلم على سيد المرسلين سيدنا ونبينا وحبيبنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

فهرس الجزء السادس من إعلاء السنن

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ اشرف على التهانوي رحمه الله

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء السابع

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايست، كراتشى٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٥ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشي

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D/٤٣٧ گارڈن ايسٹ كراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلی لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

باب النوافل والسنن

١٧٥١– عن: عائشة رضى الله عنها: «أن النبى ﷺ كان لا يدع أربعًا قبل الظهر وركعتين قبل الغداة». رواه البخارى (١٥٧:١).

١٧٥٢– عن: على رضى الله عنه قال: «كان النبى ﷺ يصلى قبل الظهر أربعا وبعدها ركعتين». رواه الترمذى وقال: حسن (٥٧:١).

١٧٥٣– عن: أم حبيبة رضى الله عنها زوج النبى ﷺ تقول: سمعت

باب النوافل والسنن

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها إلخ". دلالته على أنه ﷺ كان يواظب على الركعتين قبل الصبح والأربع قبل الظهر ظاهرة، فهى سنة مؤكدة، ويعارض الأخير ما رواه البخارى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: «حفظت من النبى ﷺ عشر ركعات، ركعتين قبل الظهر»، الحديث (١٥٧:١) وعند الترمذى عنه وقال: حسن صحيح (٥٨:١): قال (أى ابن عمر): «حفظت عن رسول الله ﷺ عشر ركعات كان يصليها بالليل والنهار، ركعتين قبل الظهر»، الحديث. فيوفق بينهما بأنه ﷺ قد صلى الركعتين أحيانًا والأربع فى الأكثر كما يدل عليه قول عائشة: «كان لا يدع أربعًا»، ففيه التصريح بالمواظبة الشديدة عليها، وفى فتح البارى (٤٨:٣): قال أبو جعفر الطبرى: الأربع كانت فى كثير من أحواله والركعتان فى قليلها اهـ.

قوله: "عن على رضى الله عنه إلخ". دلالته على تأكيد الأربع قبل الظهر والركعتين بعدها ظاهرة.

قوله: عن أم حبيبة إلخ". قال المؤلف: فيه ترغيب، وهو لا يدل على التأكيد وإنما يدل على الاستحباب إلا إذا اقترن بقرينة دالة على التأكيد، وقد ثبت كون الأربع قبل

رسول الله ﷺ يقول: «من حافظ على أربع ركعات قبل الظهر وأربع بعدها حرمه الله على النار». رواه الترمذى (١:٥٧) وقال: حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

١٧٥٤- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تدعوهما وإن طردتكم الخيل». (أى خيل العدو من الكفار وغيرها كذا فى العزيزى: وفى الطحطاوى شرح مراقى الفلاح المصرى (ص-٢٢٦): المقصود

الظهر والركعتين بعدها سنة مؤكدة فبقى الركعتان على الاستحباب.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". دلالته على كون سنة الفجر مؤكدة ظاهرة. فإن قيل: قال القاضى الشوكانى: والحديث يقتضى وجوب ركعتى الفجر، لأن النهى عن تركهما حقيقة فى التحريم، وما كان تركه حراماً كان فعله واجباً ولا سيما مع تعقيب ذلك بقوله: «لو طردتكم الخيل»، فإن النهى عن الترك فى مثل هذه الحالة الشديدة التى يباح لأجلها كثير من الواجبات، من الأدلة الدالة على ما ذهب إليه الحسن من الوجوب، فلا بد للجمهور من قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى للنهى بعد تسليم صلاحية الحديث للاحتجاج اهـ (٢:٢٦٤). وفى "فتح البارى" (٣:٣٥): وهو منقول عن الحسن البصرى أخرجه ابن أبى شيبة عنه بلفظ: كان الحسن يرى الركعتين قبل الفجر واجبتين اهـ.

قلنا: دل الحديث الصحيح الأقوى منه على كونهما تطوعاً غير فريضة، فروى مسلم (١:٢٥١) عن أم حبيبة زوج النبى ﷺ أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من من عبد مسلم يصلى لله كل يوم ثنتى عشرة ركعة تطوعاً غير فريضة إلا بنى الله له بيتا فى الجنة، أو إلا بنى له بيت فى الجنة اهـ». ورواه الترمذى مفسراً بلفظ: «من صلى فى يوم وليلة ثنتى عشرة ركعة بنى له بيت فى الجنة، أربعاً قبل الظهر، وركعتين بعدها، وركعتين بعد المغرب، وركعتين بعد العشاء، وركعتين قبل الفجر صلاة الغداة اهـ». ثم قال الترمذى: حسن صحيح. ويمكن أن يقال: إن مراد الحسن رحمه الله البصرى من الوجوب ليس الوجوب المصطلح عند الحنفية فإن هذا الاصطلاح لم يكن هناك، وكذلك ليس مراده به الفرض وهو ظاهر فإنه لم يقل به أحد، فمراده به شدة التأكيد، فالإجماع منعقد على عدم وجوبهما وهو صارف للحديث عن معنى الوجوب، أفاده شيخى.

الحث على الفعل وإلا فترك الفرض عنـــد طرد الخيل يباح لعدم التمكن اهـ. كذا قيل) رواه أبو داود وسكت عنه (١:٤٨٧)، وفى "نيل الأوطار" (٢:٢٦٤) عزاه إلى الإمام أحمد وأبى داود بلفظ: «لا تدعوا ركعتى الفجر ولو طردتكم الخيل». ثم قال: قال العراقى: إن هذا حديث صالح اهـ. وأورده فى "الجامع الصغير" وعزاه إلى أبى داود وأحمد وقال العلقمى: بجانبه علامة

ثم اعلم أن فى هذا الحديث كلامًا إسناديًا وهو ما ذكره فى "عون المعبود" (١:٤٨٧): قال المنذرى: فى إسناده عبد الرحمان بن إسحاق المدنى ويقال فيه عباد بن إسحاق، أخرج له مسلم، واستشهد به البخارى، ووثقه يحيى بن معين، وقال أبو حاتم الرازى: لا يحتج به وهو حسن الحديث وليس بثبت ولا قوى، وقال يحيى بن سعيد القطان: سألت عنه بالمدينة فلم يحمدوه، وقال بعضهم: إنما لم يحمدوه فى مذهبه فإنه كان قدريا فنفوه من المدينة، فأما رواياته فلا بأس بها، وقال البخارى: مقارب الحديث اهـ. وفى "تهذيب التهذيب" (٦:١٣٨): وقال ابن خزيمة: ليس به بأس، وذكره ابن حبان فى الثقـات اهـ. وفى "التقـريب": صـدوق رمـى بالقـدر (ص-١١٨) وقـد عـرفت أن الاخـتلاف لا يضر.

وفيه ابن سيلان وقد تكلم فيه أيضًا، قال المنذرى: هو عبد ربه أبو سيلان جاء مبينا فى بعض طرقه (أى عند أحمد كما فى تهذيب التهذيب) وقيل: هو جابر بن سيلان وهو بكسر السين المهملة وسكون الياء آخر الحروف وآخره نون، وقد رواه أيضًا ابن المنكدر عن أبى هريرة اهـ. وفى "نصب الراية" (١:٢٩٧): قال أبو محمد عبد الحق فى "أحكامه" بعد أن ذكره من جهة أبى داود: وابن سيلان هذا هو عبد ربه وليس إسناده بالقوى انتهى. قال ابن القطان فى كتابه: وعلته الجهل بحال ابن سيلان ولا يدرى أ هو عبد ربه بن سيلان أو جابر بن سيلان؟ فجابر بن سيلان يروى عن ابن مسعود، روى عنه محمد بن زيد بن مهاجر، كذا ذكره ابن أبى حاتم الدار قطنى فقال: يروى عن أبى هريرة، روى عنه محمد بن زيد بن مهاجر. وقال ابن الفرضى: روى عن ابن مسعود وأبى هريرة، فعلى هذا يشبه أن يكون هذا الذى لم يسم فى الإسناد جابراً وهو غالب الظن، وعبد ربه بن سيلان أيضًا مدنى سمع أبا هريرة، روى عنه أيضًا محمد بن زيد بن مهاجر،

الحسن قاله العزيزى (٣:٤٢٥ و٤٢٦).

١٧٥٥- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: «لم يكن النبى ﷺ على شئ من النوافل أشد تعاهدا منه على ركعتى الفجر» "نيل الأوطار" (٢:٢٦٣).

١٧٥٦- عن: على رضى الله عنه، قال: «كان النبى ﷺ يصلى قبل العصر أربع ركعات يفصل بينهن بالتسليم على الملائكة المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمؤمنين». رواه الترمذى (١:٥٨) وقال: حسن، واختار إسحاق بن

ذكره ابن أبى حاتم وابن الفرضى وغيرهما، وأيهما كان فحاله مجهول لا يعرف، فعلى رأى ابن القطان هو جابر وعلى رأى المنذرى وعبد الحق هو عبد ربه، وقال فى "التقريب" (ص-٢٧): جابر بن سيلان مقبول، والصواب أن الذى روى له أبو داود اسمه عبد ربه اهـ. وفى "تهذيب التهذيب" (٢:٤٠): وذكر (أبو حاتم) عبد ربه بن سيلان على حدة، فقال: يروى عن أبى هريرة وعنه محمد بن زيد بن المهاجر، وكذا ذكره البخارى وابن حبان فى الثقات.

قال بعض الناس: هذا ما ذكروه ولم يظهر لى وجه ترجيح كونه جابرا على عبد ربه فى رواية أبى داود أو عكسه. قلت: وجه الترجيح مجيئه مبينا فى بعض طرق الحديث، فقد سماه أحمد بن حنبل فى بعض الطرق عبد ربه بن سيلان كما فى "التهذيب" (٢:٤٠). وأيضًا: فإن الرواة إذا أبهموا رجلا فى الإسناد وذكروه باسم يشتبه بغيره يراد به من كان أشهر وأعرف بالرواية عن المروى عنه من بينهما، والمعروف بالرواية عن أبى هريرة عبد ربه بن سيلان دون جابر، فجابر بن سيلان إنما يعرف بالرواية عن ابن مسعود، كما يظهر من مطالعة ترجمتهما فى "التهذيب" (٢:٤٠). فالصواب أن ابن سيلان فى سند أبى داود هو عبد ربه دون جابر، وأيهما كان فهو حجة، فإن عبد ربه ذكره ابن حبان فى الثقات كما مر عن "تهذيب التهذيب"، وجابر مقبول كما مر عن "التقريب"، والاختلاف لا يضر ولله الحمد.

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها إلخ". قال المؤلف: دلالته على تأكيد سنة الفجر ظاهرة.

قوله: "عن على رضى الله عنه إلخ". قال المؤلف: قد دل هذا الحديث بمجموع

إبراهيم أن لا يفصل في الأربع قبل العصر، واحتج بهذا الحديث وقال: معنى قوله: إنه يفصل بينهن بالتسليم يعني التشهد اهـ. رواه أبو داود مختصراً وسكت عنه بلفظ: «أن النبى ﷺ كان يصلى قبل العصر ركعتين»، اهـ (١:٤٩١). قلت: إسناده صحيح قاله النووى فى "شرح

لفظيه على مواظبته ﷺ على الركعتين قبل العصر وعدمها على الأربع، ومقضتاه كونهما من الرواتب ولم يقل به الأصحاب، وعلله الطحاوى (١:٤٤٩): لأنها لم تذكر فى حديث عائشة رضى الله عنها ولم يواظب عليه الشارع ﷺ اهـ.

قال بعض الناس: وفى قوله: «لم يواظب إلخ» نظر كما تراه. قلت: لعله أشار إلى أن لفظة "كان" في أثر على تفيد المواظبة. والجواب عنه أن لفظة "كان" لا تستلزم استمرار الحكم دائمًا وإنما يدل عليه غالبًا، وههنا قد قامت القرينة على عدم دلالتها على المواظبة، وهى أن عائشة وأم حبيبة وغيرهما من الصحابة الذين رووا الرواتب من السنن لم يذكروا ركعتين قبل العصر ولا أربعًا قبلها، ولو كان ﷺ مواظبًا على ذلك لم يخف عليهم، وهذا ابن عمر قد روى عن النبى ﷺ: «رحم الله امرأ صلى قبل العصر أربعًا»، ومع ذلك يقول: «حفظت عن رسول الله ﷺ عشر ركعات، وركعتين قبل الظهر، وركعتين بعدها، وركعتين بعد المغرب فى بيته، وركعتين بعد العشاء فى بيته، وركعتين قبل صلاة الصبح اهـ»، ولم يذكر فيه قبل العصر شيئًا، فثبت عدم مواظبة النبى ﷺ عليه.

وفى "شرح الإحياء" (٣:٤٤٨): قال ابن قدامة (الحنبلى): ولكنها لم تعد من السنن الرواتب بدليل أن ابن عمر (قد مر حديثه قريبًا) راويه لم يحافظ عليها اهـ. وفى "إحياء العلوم": مستحب استحبابا مؤكدا، فإن دعوته تستجاب لا محالة، ولم تكن مواظبته على السنة قبل العصر كمواظبته على الركعتين قبل الظهر اهـ. ولم يقل مالك أيضًا بتأكيدها كما فى "رحمة الأمة" (ص-٢٣). ولم أر أحدا ذهب إلى عدها من الرواتب، فكأنهم لم يحملوا لفظة "كان" على المواظبة لقرينة دلت عليه عندهم، وقد مر ذكرها، فيمكن أن يجعل ذلك صارفًا عن عدها منها، والله تعالى أعلم.

وأما قول إسحاق: "يعني التشهد" فالقرينة عليه السلام على الملائكة المقربين

صـــحيح مسـلم" (١:١ ٢٥).

١٧٥٧- عن: ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى ﷺ، قال: «رحم الله امرأ صلى قبل العصر أربعًا»، رواه الترمذى (١:٥٨) وقال: حسن غريب اهـ. وفى "بلوغ المرام" (١:٦٤): ورواه ابن خزيمة وصححه، وفى "التلخيص" (١:١١٥): رواه ابن حبان وصححه.

١٧٥٨- عن:ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعًا: «من صلى قبل العصر أربعًا حرمه الله على النار». رواه الطبرانى كذا أورده السيوطى فى "الجامع الصغير" (٢:١٤٨)، ثم حسنه بالرمز.

١٧٥٩- عن: عبد الله بن شقيق، قال: «سألت عائشة عن صلاة رسول الله ﷺ عن تطوعه. فقالت: كان يصلى فى بيتى قبل الظهر أربعًا، ثم يخرج فيصلى بالناس ثم يدخل فيصلى ركعتين، وكان يصلى بالناس المغرب ثم يدخل فيصلى ركعتين، ويصلى بالناس العشاء ويدخل بيتى فيصلى ركعتين، إلى أن قالت: وكان إذا طلع الفجر صلى ركعتين». رواه "مسلم" (١:٢٥٢).

١٧٦٠- عن: أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا

والمؤمنين، لأن تسليم التحليل يكون على الملائكة الكاتبين فقط فى النوافل التى لا تصلى بجماعة.

قوله: "عن ابن عمر إلخ". قال المؤلف: وفى "التلخيص": وفيه محمد بن مهران وفيه مقال، لكن وثقه ابن حبان وابن عدى اهـ. وفى "تهذيب التهذيب" (٩:١٧): قال الدورى عن ابن معين: ليس به بأس، روى عنه يحيى القطان، وكان لا يحدث إلا عن ثقة، كما فى ترجمته من "تهذيب التهذيب" (١١:٢١٩) وقال الدار قطنى: لا بأس به اهـ. ملخصًا. وفي "التقريب": صدوق يخطئ، (ص-١٧٧) وفيه فضل عظيم لسنة العصر.

قوله: "عن ابن عمر إلخ". بنقل الجامع الصغير، قال المؤلف: فيه أيضًا فضل عظيم لسنة العصر.

قوله: "عن عبد الله بن شقيق إلخ". دلالته على السنن الرواتب ظاهرة، فإنها ذكرت باقتران لفظة "كان" بها.

قوله: "عن ابى هريرة إلخ". دلالته على تأكيد الأربع بعد الجمعة ظاهرة،

صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعا»، رواه "مسلم" (١:٢٨٨).

١٧٦١- أخبرنا: الثورى، عن عطاء بن السائب، عن أبى عبد الرحمن السلمى قال: «كان عبد الله يأمرنا أن نصلى قبل الجمعة أربعًا وبعدها أربعًا». رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" كذا فى "نصب الراية" (١:٣١٨) وفى

والصارف للأمر عن الوجوب ما ورد فى بعض روايات الحديث عند مسلم أيضًا: من كان منكم مصليًا بعد الجمعة فليصل أربعًا اهـ. قال العلامة النووى فى "شرح مسلم": نبه بقوله: «من كان منكم مصليًا» على أنها سنة ليست واجبة اهـ. وروى البخارى عن ابن عمر فى باب الصلاة بعد الجمعة وقبلها فى حديث طويل: «وكان (ﷺ) لا يصلى بعد الجمعة حتى ينصرف فيصلى ركعتين اهـ». وعنه أيضًا: «أن النبى ﷺ كان يصلى بعد الجمعة ركعتين فى بيته»، متفق عليه - فقال النووى فى "شرح مسلم" (١:٢٨٨): وفعل الركعتين فى أوقات بيانا لأن أقلها ركعتان، ومعلوم أنه ﷺ كان يصلى فى أكثر الأوقات أربعًا، لأنه أمرنا بهن وحثنا عليهن وهو أرغب فى الخير وأحرص عليه وأولى به اهـ.

تنبيـه:

قال مسلم فى "صحيحـه" بعد قوله: «فصلوا أربعًا»: زاد عمرو (هو الناقد شيخ مسلم) فى رواية: قال ابن إدريس: قال سهيل: فإن عجل[1] بك شئ فصل ركعتين فى المسجد وركعتين إذا رجعت اهـ (١:٢٨٨). وتوهم بعض الناس أن عمرًا زاد ذلك فى الحديث المرفوع وليس كذلك، بل هو من قول سهيل، صرح بذلك أبو داود فى "سننـه" ولفظه: قال (أى سهيل): فقال لى أبى (هو أبو صالح): «يا بنى! فإن صليت فى المسجد ركعتين ثم أتيت المنزل أو البيت فصل ركعتين اهـ» (٢:١٩٩-مع "البذل").

قوله: "أخبرنا الثورى إلخ". قلت: فيه عطاء بن السائب وهو صدوق اختلط، كما فى "التقريب" (ص-١٤٥) ولكن رواية الثورى ومثله من القدماء عنه قبل الاختلاط، قال

---

(١) فإن قيل: هذا بظاهره يفيد جواز أداء الأربع البعدية بالفصل مثنى مثنى. قلنا: هذا موقوف على الصحابى، والمرفوع يدل على أن تؤدى موصولة فيرجح، وأيضًا: فالمبتادر من قول الصحابى تأكيد الأربع بحيث لو عجله أمر ومنعه من أدائها موصولة فلا ينبغى تركها أصلا، بل ينبغى أن يأتى بها كيفما أمكن ولو بالفصل مثنى مثنى، وهذا مما نقول به عند الضرورة، فإنا إذا قلنا بجواز تركها رأسا للمعذور فلأن يجوز له الأداء بالفصل أولى، فقول الصحابى محمول على العذر.

"الدراية": رجاله ثقات اهـ (ص-١٣٣). وفى "آثار السنن": إسناده صحيح (٩٦:٢) اهـ. وهو موقوف فى حكم المرفوع، فإن الظاهر أنه إنما كان يأمر بهذا لما ثبت عنده من النبى ﷺ فيه شئ.

الحافظ فى "التهذيب": فيحصل لنا من مجموع كلامهم أن سفيان الثورى وشعبة وزهيرا وزائدة وحماد بن زيد وأيوب عنه صحيح، ومن عداهم يتوقف فيه إلا حماد بن سلمة فاختلف قولهم، والظاهر أنه سمع منه مرتين اهـ (٢٠٧:٧). قلت: وجزم الهيثمى فى "مجمع الزوائد" (١٨٣:١) بكون حماد روى عنه قبل الاختلاط، وبالجملة فلا شك فى صحة إسناد الحديث المذكور فى المتن لكونه من رواية سفيان عنه.

واعلم أن الكلام ههنا فى موضعين، الأول فى سنة الجمعة القبلية هل هى ثابتة شرعًا أم لا؟ والثانى فى سنتها البعدية، وقد اتفقوا على ثبوتها ثم اختلفوا فى مقدارها هل هى ركعتان أو أربع بغير فصل؟ أو ستة بفصل الأربع من الثنتين؟ أما الأول فقد ذهب ابن القيم وبعض أصحاب الشافعى إلى نفيه، وقالوا: إن الجمعة كالعيد لا سنة لها قبلها، وعليه تدل السنة فإن النبى ﷺ كان يخرج من بيته فإذا رقى المنبر أخذ بلال فى أذان الجمعة، فإذا أكمله أخذ النبى ﷺ فى الخطبة من غير فصل، وهـذا كان رأى عين، فمتى كانوا يصلون السنة؟ ومن ظن أنهم كانوا إذا فرغ بلال من الأذان قاموا كلهم فركعوا ركعتين، فهو أجهل الناس بالسنة، وهـذا الذى ذكرناه من أنه لا سنة قبلها هو مذهب مالك رحمه الله وأحمد رحمه الله فى المشهور عنه، وأحد الوجهين لأصحاب الشافعى، والذين قالوا: إن لها سنة، منهم من احتج بأنها ظهر مقصورة فيثبت لها أحكام الظهر، وهذه حجة ضعيفة جدا، فإن الجمعة صلاة مستقلة بنفسها تخالف الظهر فى الجهر والعدد والخطبة والشروط المعتبرة لها وتوافقها فى الوقت، وليس إلحاق مسألة النزاع بموارد الاتفاق أولى من إلحاقها بموارد الافتراق، بل إلحاقها بموارد الافتراق أولى، لأنها أكثر مما اتفقا فيه. منهم من أثبت السنة لها هنا بالقياس على الظهر وهو أيضًا قياس فاسد، فإن السنة ما كان ثابتًا عن النبى ﷺ من قول أو فعل أو سنة خلفائه الراشدين، وليس فى مسألتنا شئ من ذلك، ولا يجوز إثبات السنن فى مثل هذا بالقياس، لأن هذا مما انعقد سبب فعله فى عهد النبى

. . . .

ﷺ، فإذا لم يفعله ولم يشرعه كان تركه هو السنة اهـ. من "زاد المعاد" ملخصاً (١:١٢١).

قلت: أما قوله: فمتى كانوا يصلون السنة؟ فالجواب عنه أنهم كانوا يصلونها بعد زوال الشمس قبل أذان الخطبة. فإن قيل: وكيف يكون ذلك ورسول الله ﷺ كان يخطب بعد زوال الشمس معًا كما روى سلمة بن الأكوع رضى الله عنه، قال: «كنا نصلى مع رسول الله ﷺ الجمعة ثم ننصرف وليس للحيطان ظل نستظل به». متفق عليه واللفظ للبخارى، وفى لفظ لمسلم: «كنا نجمع معه إذا زالت الشمس ثم نرجع ثم نتبع الفئ اهـ». من "بلوغ المرام" (١:٨١). قلنا: النفى فيه متوجه إلى القيد، وهو قوله "نستظل به" لا أصل الظل، ونفى الظل المقيد إنما كان لأجل أن الجدران كانت إذ ذاك قصيرة لا يستظل إلا بعد توسط الوقت، فليس فيه ما يدل على أنه كان يخطب بعد الزوال معًا حتى لا يقدر المرء أن يصلى قبل الخطبة ركعتين أو أربع ركعات، وكيف؟ وقد ثبت فى حديث أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من اغتسل ثم أتى الجمعة فصلى ما قدر له ثم أنصت حتى يفرغ الإمام من خطبته ثم يصلى معه، غفر له ما بينه وبين الجمعة الأخرى وفضل ثلاثة أيام». رواه "مسلم"، كذا فى "بلوغ المرام" (١:٨٤) فهل ترى أو تظن أن الصحابة كانوا يتركون الصلاة قبل الجمعة بعد ما رغبهم رسول الله ﷺ فيها؟ وإذ ليس كذلك فأخبرنى أنهم متى كانوا يصلون؟ وأيضًا: فقد روى البخارى عن أنس رضى الله عنه قال: «كان النبى ﷺ إذا اشتد البرد بكر بالصلاة وإذا اشتد الحر أبرد بالصلاة يعنى الجمعة اهـ» (١:١٢٤). وهذا أصرح دليل على ما قلنا من أنه ﷺ لم يكن يشرع فى الخطبة بعد الزوال معًا، بل كان بينه وبين خطبته زمان يسع السنة البتة فيه.

وأما قوله: إن إثبات السنة لها بالقياس على الظهر قياس فاسد، فالجواب عنه ما قاله ابن المنير: الأصل استواء الظهر والجمعة حتى يدل دليل على خلافه، لأن الجمعة بدل الظهر ذكره الحافظ فى "الفتح" (٢:٢٥٥). قلت: وأما كونها بدل الظهر فمتفق عليه، لأنها إذا فاتت مع الإمام تصلى الظهر أربعًا، وأيضًا: فإن القائلين بالسنة قبلها لم يحتجوا لها بالقياس فقط بل أصل احتجاجهم بما ورد فى ذلك من الآثار والأخبار، ثم أيدوها

. . . .

بالقياس الذى مر ذكره، وحاصل الجواب أن القياس وإن لم يكن حجة مثبتة فى المسألة ولكنه يكفى للاعتضاد والتقوية، ولا شك أن من إمارات صحة الحديث كونه موافقا للقياس الشرعى، ومن جملة ما ورد فى ذلك أثر عبد الله بن مسعود، أنه كان يأمر الناس ويعلمهم أن يصلوا قبل الجمعة أربعًا وبعدها أربعًا، وحمله على مطلق التنفل لا يصح أصلا، فإن مطلق النفل لا يؤمر به ولا يعلم بل يرغب فيه، فكان أمره بها وتعليمه إياها دليل على أن الأربع هذه كانت مؤكدة عنده ولا سبيل إلى إثباتها بالقياس فقط كما اعترف به الخصم، فالموقوف فيه مرفوع حكما، وقد تأيد هذا الموقوف بما ورد فى الباب من الأحاديث المرفوعة التى ضعفها الحافظ فى "الفتح" وابن القيم فى "زاد المعاد"، والإنصاف أن بعضها حسن لا يطلق عليه الضعف، وإن سلم فتعدد الطرق يرفع الضعيف إلى الحسن، والحسن إلى الصحيح، فإن لم يكن كل واحد من هذه الآثار حسنا فمجموعها لا ينزل عن الحسن، وهو مؤيد لما فى أثر ابن مسعود وسنده صحيح.

فاندحض بذلك قول ابن القيم: إن السنة ما كان ثابتًا عن النبى ﷺ من قول أو فعل أو سنة خلفائه الراشدين، وليس فى مسألتنا شئ من ذلك اهـ. قلت: وكيف يقول ذلك؟ وأمر ابن مسعود بالأربع قبلها ثابت بسند صحيح، وروى على وابن عباس عن النبى ﷺ: أنه كان يصلى قبلها أربعًا مرفوعًا. وسندهما حسن كما ذكرناه فى المتن، وروى الطبرانى عن ابن مسعود أيضًا مثله، وفى سنده ضعف وانقطاع، قاله الحافظ فى "الفتح"، وروى البزار عن أبى هريرة بلفظ: «كان ﷺ يصلى قبل الجمعة ركعتين وبعدها أربعًا»، وفى إسناده ضعف كما فى "الفتح" أيضًا (٢:٢٥٥). وروى ابن النجار عنه مرفوعًا بلفظ: «من كان مصليًا فليصل قبلها أربعًا وبعدها أربعًا». ذكره فى "كنز العمال" (٤:١٦٠). وروى ابن سعد فى "الطبقات" فى أواخر الكتاب: أخبرنا يزيد بن هارون، عن حماد بن سلمة، عن حافية، قالت: «رأيت صفية بنت حيى رضى الله تعالى عنها صلت أربع ركعات قبل خروج الإمام للجمعة ثم صلت الجمعة مع الإمام ركعتين». ذكره الزيلعى (١:٣١٥) ورجاله كلهم ثقات إلا حافية فلم أقف عليها، ولكن الحافظ ذكر الأثر فى "الفتح" وسكت عنه (٢:٢٥٥) فهو صحيح أو حسن على قاعدته، فهذه عدة طرق مرفوعة وموقوفة مجموعها يكفى للاحتجاج حتما، والله تعالى أعلم.

١٧٦٢– عن: علي رضي الله عنه، قال: «كان رسول الله ﷺ يصلى قبل الجمعة أربعًا وبعدها أربعًا يجعل التسليم فى آخرهن ركعة». أخرجه الطبرانى فى "الأوسط" ("زيلعى" ١:٣٨) وقال الحافظ فى "الفتح" (٢:٣٥٥): وفيه محمد بن عبد الرحمن السهمى وهو ضعيف عند البخارى وغيره، وقال الأثرم: إنه حديث واه اهـ. قلت: محمد بن عبد الرحمن هـذا قال فيه ابن عدى: عندى لا بأس به، وذكره ابن حبان فى الثقات، كما فى "اللسان" (٥:٢٤٥) فالرجل مختلف فيه وحديث مثله حسن، وبقية رجاله ثقات، ويشعر به سكوت الحافظ عنهم أيضًا، وقال على القارئ فى "المرقاة" (٢:١١٢): وقد جاء بإسناد جيد كما قال الحافظ العراقي: إنه عليه السلام كان يصلى قبلها أربعا اهـ.

١٧٦٣– عن: ابن عباس رضى الله عنهما، قال: «كان رسول الله ﷺ

وأما الثانى فقال ابن بطال: اختلف العلماء فى الصلاة بعد الجمعة، فقالت طائفة: يصلى بعدها ركعتين فى بيته كالتطوع بعد الظهر، روى ذلك عن عمر وعمران بن حصين والنخعى، وقالت طائفة: يصلى بعدها ركعتين ثم أربعًا، روى ذلك عن على وابن عمر وأبى موسى، وهو قول عطاء والثورى وأبى يوسف، إلا أن أبا يوسف استحب أن يقدم الأربع قبل الركعتين، وقالت الطائفة: يصلى بعدها أربعًا لا يفصل بينهن بسلام، روى ذلك عن ابن مسعود وعلقمة والنخعى، وهو قول أبى حنيفة وإسحاق، كذا فى "العمدة" للعينى (٣:٣٣٥). وسيأتى بيان دلائل الفرق كلها إن شاء الله تعالى.

قوله: "عن على رضى الله إلخ". قلت: دلالته على سنة الجمعة القبلية والبعدية ظاهرة، وناهيك بقول العراقى: وقد جاء بإسناد جيد أنه عليه السلام كان يصلى قبلها أربعًا اهـ. ولا يعارضه ما فى "نيل الأوطار": قال العراقى: لم ينقل عن النبى ﷺ أنه كان يصلى قبل الجمعة، لأنه كان يخرج إليها فيؤذن بين يديه ثم يخطب اهـ (٣:١٣١). فإن العالم يقول قولا ثم يفتح الله عليه ويسع نظره فى العلم فيقول بعده خلافه، فلعل الحافظ العراقي كان يقول بعدم نقل ذلك أولا، ثم اطلع على إسناد جيد فيه حكاية الأربع قبل الجمعة عن النبى ﷺ فقال به.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: والعجب من بعض الناس أنه نقل الأثر أولا من

يركع قبل الجمعة أربعًا وبعدها أربعًا لا يفصل بينهن»، قلت: رواه ابن ماجة باختصار الأربع بعدها، رواه الطبراني في "الكبير" وفيه الحجاج بن أرطاة وعطية العوفي، وكلاهما فيـــه كلام، "مجمع الزوائد" (١:٢٢٠). قلت: وكلام الهيثمي مشعر بأن ليس في سند الطبراني أحـد غيرهما متكلم فيه، وأما الحجاج وعطية فقال العيني في "العمدة" (٣:٣٣٤): حجاج صدوق روى له مسلم مقرونا، وعطية مشاه يحيى بن معين فقال: فيه صالح اهـ. وفي "التهذيب" (٧:٢٢٥، ٢٢٦) في ترجمة عطية: قال أبو زرعة: لين، وقال ابن سعد: كان ثقة إن شاء الله تعالى، وله أحاديث صالحة، ومن الناس من لا يحتج به اهـ. وضعفه آخرون، فالحديث بسند الطبراني حسن.

"مجمع الزوائد" ثم حكى تضعيفه عن الحافظ في "الفتح"، والحافظ إنما ضعفه بإسناد ابن ماجة فقط، ولفظه: ومنها عن ابن عباس مثله وزاد: لا يفصل في شئ منهن»، أخرجه ابن ماجة بسند واه، قال النووي في "الخلاصة": إنه حديث باطل اهـ (٣:٣٥٥). وعزاه في "التلخيص" أيضًا إلى ابن ماجة فقط (١:١٤٠) وقال: وإسناده ضعيف جدا اهـ. ولا شك في ضعف إسناد ابن ماجة، ففيه مبشر بن عبيد وضاع صاحب أباطيل كما في "النيل" (٣:١٣١). وفي "التقريب": متروك، ورماه أحمد بالوضع، له في ابن ماجة حديث واحد[1] في غسل الميت اهـ (ص–٢٠٣).

وأما إسناده عند الطبراني في "الكبير" فسالم عن مبشر بن عبيد هذا، ولو كان فيه لصاح به الهيثمي قبل الكلام على حجاج وعطية، لكونه أسوأ حالا منهما، فعلم أن سند الطبراني ليس فيه غير حجاج وعطية أحد متكلم فيه، وكلاهما حسن الحديث كما عرفت، فلا يصح تضعيف الحديث بكلام الحافظ والنووي الوارد في سند ابن ماجة كما فعله بعض الناس، والله تعالى أعلم.

واحتج العلامة ابن أمير حاج في "شرح المنية" للأربع قبل ا لجمعة بما رواه أبو داود والترمذي عن أبي أيوب الأنصاري: «كان عليه السلام يصلي بعد الزوال أربع ركعات،

---

(١) قلت: وكيف يقول الحافظ: له في ابن ماجة حديث واحد في غسل الميت وهو يضعف له حديثًا آخر في الصلاة قبل الجمعة؟ ولقد صدق القائل: لكل جواد كبوة ولكل سيف نبوة.

١٧٦٤- عن: أبي عبد الرحمن السلمي قال: «كان عبد الله بن مسعود يعلمنا أن نصلي أربع ركعات بعد الجمعة حتى سمعنا قول علي: صلوا ستًا قال (أبو) عبد الرحمن: فنحن نصلي ستا. قال عطاء: أبو عبد الرحمن يصلي

فقلت: ما هذه الصلاة التي تداوم عليها؟ فقال: هذه ساعة تفتح فيها أبواب السماء فأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح، قلت: أ في كلهن قراءة؟ قال: نعم! فقلت: أ بتسليمة واحدة أو بتسليمتين؟ فقال: بتسليمة واحدة». وفي طريقه عبيدة بن متعب أبو عبد الكريم الضبي الكوفي قال ابن عدي يكتب حديثه روى عنه الثوري، وشعبة، وهيثم، ووكيع، وجرير بن عبد الحميد، وجماعة اهـ (ص-٣٦٨). قال: وفيه مواظبته عليه الصلاة والسلام على الأربع بعد الزوال وهو يشمل الجمعة أيضًا اهـ (ص-٣٧٣). وفي "التهذيب": قال أبو داود عن شعبة: أخبرني عبيدة قبل أن يتغير، وقال أسيد بن زيد الجمال عن زهير بن معاوية: ما اتهمت إلا عطاء بن عجلان وعبيدة، قال: فذكرت ذلك لحفص بن غياث فصدقه في عطاء بن عجلان وكره ما قال في عبيدة اهـ (٧:٨٧).

قلت: والحديث رواه أبو داود (١:٤٩٠) بطريق شعبة عنه فهو حسن، فإن شعبة روى عنه قبل التغير وهو لا يروي إلا عن ثقة، وله شاهد من حديث عبد الله بن السائب: «أن رسول الله ﷺ كان يصلي أربعًا بعد أن تزول الشمس، فقال: إنها ساعة تفتح فيها أبواب السماء وأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح». أخرجه الترمذي وحسنه (١:٦٢)، ولا يخفى أن علة مواظبته ﷺ على الأربع بعد الزوال وهي كونها ساعة تفتح فيها أبواب السماء مشتركة في الأيام كلها وشاملة للجمعة وغيرها، فثبت كون الأربع قبل الجمعة سنة بعموم هذا الحديث، وإذا انضم إليه ما ورد في مواظبته على الأربع قبل الجمعة بخصوصها مما ذكرناها قبل إزداد قوةً، فالحق ما ذهب إليه أصحابنا من أن الأربع قبل الجمعة سنة خلاف ما عليه الظاهرية ومن حذا حذوهم.

قوله: "عن أبي عبد الرحمن السلمي" إلى قوله: "عن جبلة بن سحيم إلخ". فيه دليل لما ذهب إليه أبو يوسف من أئمتنا أن السنة بعد الجمعة ست ركعات، وهذه الآثار وإن كانت موقوفةً لكنها في حكم المرفوع، لأن عليًا أمرهم بالست بعد ما علم أن ابن مسعود كان يأمرهم بالأربع، فلولا أن الست هذه مؤكدة عنده كالأربع لم يأمرهم بها بل

ركعتين ثم أربعا». رواه الطبرانى فى "الكبير"، وعطاء بن السائب ثقة ولكنه اختلط "مجمع الزوائد" (١:٢٢٠). قلت: أخرجه الطحاوى (١:١٩٩) بلفظ «علم ابن مسعود الناس أن يصلوا بعد الجمعة أربعًا، فلما جاء على علمهم أن يصلوا ستا». بطريق سفيان عن عطاء، وحديث سفيان عنه صحيح لكونه روى عنه قبل الاختلاط ثم أخرجه من طريق إسرائيل، عن أبى إسحاق، عن أبى عبد الرحمن، ليس فيه عطاء، فالحديث صحيح، صححه النيموى فى "آثار السنن" بلفظ الطحاوى (١:٩٦).

١٧٦٥- عن: أبى عبد الرحمن، عن على رضى الله عنه، أنه قال: «من كان مصليًا بعد الجمعة فليصل ستا». أخرجه الطحاوى (١:١٩٩) وفى "آثار السنن": إسناده صحيح (٢:٩٦).

١٧٦٦- عن: جبلة بن سحيم، عن عبد الله بن عمر: «أنه كان يصلى قبل

أقرهم على ما كانوا عليه قبل، وقال: ولكنى أستحب لكم أن تزيدوا عليها ركعتين نافلةً، ولكنه لم يفعل ذلك بل أمرهم بالست كما كان ابن مسعود يأمرهم بالأربع سواءً، وأيضًا: فإن سنية الأربع بعد الجمعة ثبتت بقول النبى ﷺ: «إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعًا» وقد مر، وروى عبد الله بن عمر: «أن النبى ﷺ كان يصلى بعد الجمعة ركعتين» رواه الجماعة كما فى "آثار السنن" (٢:٩٥) ومعناه عندنا أنه كان يصلى ركعتين زيادة على الأربع التى حثنا عليها، فثبت سنية الركعتين مع الأربع بفعله ﷺ.

لا يقال: إن مواظبته ﷺ على الركعتين بعدها لا تفيد سنية الست، لاحتمال أن يكون ﷺ اقتصر على الركعتين فحسب فى حق نفسه وحثنا على الأربع، ولا يلزم من كونه أمر به إن يفعله، فلا تكون الركعتان زيادةً على الأربع بل اقتصاراً منها. لأنا نقول: إن أمر على رضى الله عنه بالست، وكون ابن عمر يصلى بعدها ركعتين ثم أربعًا وقع بيانًا للإجمال، وهو يبعد هذا الاحتمال ويؤيد كون الركعتين زيادة على الأربع التى أمرنا بها، فثبت أن السنة بعد الجمعة ست ركعات، وإليه ذهب الطحاوى وقواه فى "معانى الآثار" له (١:١٩٩).

وذهب أبو حنيفة ومحمد رحمها الله، والشافعى وإسحاق إلى أن السنة بعدها

الجمعة أربعًا لا يفصل بينهن بسلام، ثم بعد الجمعة ركعتين ثم أربعًا». رواه الطحاوى (١٩٩:١)، وإسناده صحيح كما فى "آثار السنن" (٩٦:٢).

أربع، وحجتهم قوله ﷺ: «إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعًا». والجواب عن حجة أبى يوسف رحمه الله: أن الركعتين اللتين رواهما ابن عمر لو كانتا زيادةً على الأربع لحكى أحد عنه ﷺ ولو مرةً واحدةً أنه صلى بعد الجمعة ستًا، وهذا على رضى الله عنه روى: «أنه ﷺ كان يصلى قبل الجمعة أربعًا وبعدها أربعًا يجعل التسليم فى آخرهن». وكذا روى ابن عباس رضى الله عنهما: «أنه عليه السلام كان يركع قبل الجمعة أربعًا وبعدها أربعًا لا يفصل بينهن»، فالذى يروى عن النبى ﷺ قولا هو الأربع فقط، ويروى من فعله الركعتان مرة والأربع أخرى، والظاهر أن الأربع هى المؤكدة لثبوتها قولا وفعلا، ولعله ﷺ اقتصر على الركعتين أحيانًا لعذر عرض له، أو صلاهما زيادة على الأربع أحيانا تطوعًا محضًا لا مواظبةً، وإلا لم يخف ذلك على مثل ابن مسعود رضى الله عنه مع كثرة ملازمته له ﷺ، ولعل عليًا رضى الله عنه أمر بزيادة الركعتين على الأربع ندبًا وترغيبًا لا مواظبةً وتأكيداً، والذى ذكرته من الحجة على كون الست سنة وإن كان يفيده ولكنه لا يقطع عرق الاحتمال الذى فيه، قال الشيخ: ويمكن أن يقال بسنية الست كلها بعد الجمعة إلا أن الأربع منها مؤكدة والركعتان سنة غير مؤكدة، أو يقال بتأكيد كلها إلا أن الأربع منها أشد تأكيدا لورود الأمر بها مرفوعًا صريحًا ولم يرد مثله فى ما زاد عليها، والله تعالى أعلم.

ثم اختلف القائلون بسنية ست ركعات بعد الجمعة، هل يقدم الأربع منها وتؤخر الركعتان أو تقدم الركعتان ويؤخر الأربع؟ فذهب أبو يوسف رحمه الله إلى الأول بقوله ﷺ: «إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعًا»، وفيه فاء التعقيب الدالة على طلب اتصال الأربع بصلاة الجمعة، وأيضًا: فقد روى خرشة بن الحر: «أن عمر رضى الله عنه كان يكره أن يصلى بعد صلاة الجمعة مثلها»، أخرجه الطحاوى (١٩٩:١). وسنده صحيح، قال الطحاوى: فلذلك استحب أبو يوسف أن يقدم الأربع قبل الركعتين لأنهن يسن مثل الجمعة، وكره أن يقدم الركعتان، لأنهما مثل الجمعة اهـ. وذهب الآخرون إلى الثانى وكأنهم قالوا: إنما عرفنا سنية الست بعد الجمعة من على وابن عمر رضى الله عنهما،

. . . .

وكانا يقدمان الركعتين على الأربع، أما ابن عمر رضى الله عنهما فقد مر ما يدل على ذلك منه فى المتن، وأما على رضى الله عنه فأخرج الطحاوى بسند صحيح عن أبى عبد الرحمان السلمى رضى الله عنه قال: «قدم علينا عبد الله رضى الله عنه فكان يصلى بعد الجمعة أربعًا فقدم بعده على رضى الله عنه فكان إذا صلى الجمعة صلى بعدها ركعتين وأربعًا فأعجبنا فعل على فاخترناه اهـ» (١٩٩:١).

والأصل فى السنن الرواتب اتصالها بالمكتوبة وأن لا يفصل بينهما، ففى فعل على وابن عمر دليل على كون الركعتين آكد من الأربع لكونهما كان يصليانهما قبلها بعد صلاة الجمعة معًا، وما رواه خرشة بن الحر عن عمر معناه أنه كره أن يصلى بعد صلاة الجمعة مثلها فى مكانها، وأما لو صلاهما فى بيته أو فى المسجد فى مكان آخر فلا كراهة، وقد بين ذلك ابن عمر من فعله، فقد روى أبو داود عن عطاء عن ابن عمر قال: «كان إذا كان بمكة فصلى الجمعة تقدم فصلى ركعتين ثم تقدم فصلى أربعًا، وإذا كان بالمدينة صلى الجمعة ثم رجع إلى بيته فصلى[1] ركعتين ولم يصل فى المسجد، فقيل له، فقال: كان رسول الله ﷺ يفعل ذلك اهـ» (١٦٧:١). وأخرجه الحاكم فى "المستدرك" وصححه على شرط الشيخين وأقره عليه الذهبى (٢٩١:١).

وفى لفظ له: فيتقدم عن مصلاه الذى صلى فيه الجمعة قليلا غير كثير فيركع ركعتين، قال: ثم يمشى أنفس من ذلك فيركع أربع ركعات، قلت: لعطاء: كم رأيت ابن عمر يفعل ذلك؟ قال: مرارًا اهـ. فكان ابن عمر يتقدم للركعتين عن مصلاه حذرًا عما كرهه عمر رضى الله عنه، وأما قوله ﷺ: «إذا صليتم الجمعة فصلوا بعدها أربعًا»، فمعناه إذا صليتموها مع راتبتها، فإن الشئ إذا ذكر ذكر بلوازمه، وسنية الركعتين بعد الجمعة وكونهما راتبة لها كان معلومًا للصحابة من فعله ﷺ، ومن أنهما هما الركعتان اللتان تصليان بعد الظهر، فحثهم على زيادة الأربع بعدهما بقوله ذلك، فارتفع الإشكال وانتهى

---

(١) أى وبعدهما أربعًا، ولكن لما كان الراوى معتنيًا ببيان محل الركعتين أنه صلاهما فى بيته دون المسجد، وكان اهتمامه بذلك أشد واعتناؤه به أزيد لم يتعرض للأربع بعدهما لكونهما مذكورة قبل، وإلا فلا يظن بابن عمر أن يصلى بعد الجمعة ست ركعات بمكة وهو ليس من أهلها ولم تكن مكة وطنا له، ويصلى بالمدينة ركعتين فقط وهو فى بيته ووطنه، فإن التخفيف من مقتضيات السفر دون الحضر قاله الشيخ.

١٧٦٧- عن: أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم فيما بينهن بسوء عدلن بعبادة ثنتي عشرة سنة». رواه ابن ماجة وابن خزيمة في "صحيحه" والترمذي، كذا في "الترغيب" (١:٩٦).

١٧٦٨- عن: عائشة رضي الله عنها، قالت: «ما صلى رسول الله ﷺ العشاء قط فدخل على إلا صلى أربع ركعات (للتنويع) أو ست ركعات». رواه أبو داود (١:٥٠٢). وسكت عنه، وفي "النيل" (٢:٢٦٢): رجال إسناده ثقات.

القيل والقال، والعلم لله الكبير المتعال.

قوله: "عن أبي هريرة إلخ". قال المؤلف: وفي "الترغيب" أيضًا بعد ما ذكر عنه في المتن: كلهم من حديث عمر بن أبي خثعم، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عنه، وقال الترمذي: حديث غريب اهـ. قلت: قال الترمذي أيضًا (١:٥٧): وسمعت محمد بن إسماعيل (يعني البخاري) يقول: عمر بن عبد الله بن أبي خثعم منكر الحديث وضعفه جدا اهـ. قلت: إخراج ابن خزيمة له في "صحيحه" يدل على أنه ثقة عنده ويؤيده ما قال في "تهذيب التهذيب" (٥:٢٩١): وأما عبد الله (هو ابن عبد الرحمان بن ثابت بن الصامت) فلم أر فيه جرحًا ولا تعديلا، ولكن إخراج ابن خزيمة له في "صحيحه" يدل على أنه عنده ثقة اهـ. وجعل العلامة الحافظ السيوطي كل ما في صحيح ابن خزيمة صحيحًا كما في "كنز العمال" (١:٣). فعلى هذا يكون الحديث صحيحًا، وهو مقتضى موضوع صحيح ابن خزيمة أيضًا، وإن كان عند البخاري والترمذي ضعيفًا، فإن الاختلاف غير مضر فافهم.

قوله: "عن عائشة رضي الله عنها إلخ". قد تقدم من حديثه الركعتان بعد العشاء باقتران "كان" فهي سنة مؤكدة، والأربع أو الاثنان غيرهما تكون مستحبة بهذا الحديث، فإن عائشة رضي الله عنها ذكرت ما صلى رسول الله ﷺ عندها من دون مواظبته ﷺ عليه وذلك يفيد الاستحباب.

١٧٦٩- عن: عبد الله بن مغفل رضى الله عنه، قال: قال النبى ﷺ: «بين كل أذانين صلاة، بين كل أذانين صلاة، ثم قال فى الثالثة: لمن شاء» رواه "البخارى" (١:٨٧).

١٧٧٠- عن: سليم (تابعى ثقة من رجال الجماعة غير البخارى كما فى "تهذيب التهذيب") ابن عامر عن عبد الله بن الزبير رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من صلاة مفروضة إلا وبين يديها (أى قبلها) ركعتان». رواه ابن حبان فى "صحيحه" فى النوع الثانى والتسعين من القسم الأول كذا فى "نصب الراية" (١:٢٢٨). وفى "فتح البارى": صححه ابن حبان اهـ (٣:٣٥٥).

١٧٧١- عن: على رضى الله عنه، قال: «كان رسول الله ﷺ يصلى فى

قوله: "عن عبد الله بن مغفل" وقوله: "عن عبد الله بن الزبير إلخ". قال المؤلف: الأول يفسره الثانى أى يبين قدر ركعات الصلاة، فثبت بمجموعهما الترغيب فى الركعتين قبل كل صلاة مفروضة فتستحب الركعتان قبل العشاء، وفى "غنية المستملى" (ص-٣٦٩ و٣٧٠): وأما الأربع قبلها (أى قبل صلاة العشاء) فلم يذكر فى خصوصها حديث لكن يستدل له بعموم ما رواه الجماعة من حديث عبد الله بن مغفل رضى الله عنه إلخ. فهذا مع عدم المانع من التنفل قبلها يفيد الاستحباب، لكن كونها أربعًا يتمشى على قول أبى حنيفة رحمه الله، لأنها الأفضل عنده، فيحمل عليها حملا للمطلق على الكامل ذاتا ووصفا اهـ، قال بعض الناس: قلت: بل لفظ الصلاة يحمل على الركعتين، فإن الأحاديث يفسر بعضها بعضًا، ولم يطلع صاحب "الغنية" على حديث ابن حبان فقال ما قال، فيحتاج إثبات الأربع إلى دليل، ولامدخل للقياس فى إثبات السنة وهو واضح اهـ. قلت: نعم! لا مدخل للقياس فى إثبات السنة، وأبو حنيفة لم يقل بسنية الأربع قبل العشاء بل قال باستحباب الأربع فى صلاة الليل والنهار بتسليمة، ويمكن إثبات الاستحباب والفضيلة بالقياس، وسيأتى ما يؤيده من الآثار فانتظر.

قوله: "عن على رضى الله إلخ". قال المؤلف: يعارضه ما رواه أبو داود وقد مر فى الأوقات المكروهة عن عائشة رضى الله عنها: «أنه ﷺ كان يصلى بعد العصر وينهى

أثر كل صلاة مكتوبة ركعتين إلا الفجر والعصر». رواه أبو داود وسكت عنه وإسناده حسن (١:٤٩٢).

عنه». الحديث، ووجه التوفيق أنها كانت من خصائصه كما تقدم هناك، ومقصود سيدنا علي رضى الله بيان ما ليس من خصائصه وللأمة الاقتداء به ﷺ فيه، ودلالة الحديث على سنية الركعتين بعد كل صلاة مفروضة غير العصر والفجر ظاهرة.

تتمـــة: (فى استحباب عدم التكلم بين السنن الراتبة والفرائض إلا بخير) فى "رسائل الأركان" (ص–١٣٢ و١٣٣): إن التكلم بين الفرض والسنة الراتبة مكروه، لأن السنة مكملة للفرض كأنها من تتمة الفرض، فينبغى أن لا يشتغل بينهما بكلام دنيوى قاطع، وقد روى مكحول مرسلا أن رسول الله ﷺ قال: «من صلى بعد المغرب قبل أن يتكلم ركعتين رفعت صلاته فى عليين». رواه "رزين"، فدل هذا الحديث على أن عدم التكلم أفضل وإن كانت الصلاة تصح بعد التكلم ويتأدى السنة، لكن الثواب الموعود وهو ارتقاع عمله فى أعلى عليين مشروط بعدم التكلم.

ثم إن كانت السنة سنة الفجر أو أول سنة الظهر وبالجملة السنة التى قبل الفرض إن تكلم بعدها يمكن الإصلاح بالإعادة لينال هذا الفضل، ويكون التكميل على الوجه الأتم وينال الثواب الموعود، ولذا حكم المشائخ بإعادة السنة إذا تكلم ليتأدى السنة على الوجه الأكمل، لا لأن السنة المؤداة قد فسدت بل مما قلنا، وهـــذا بعينه كما قالوا: إذا أدى الفرض مع مباشرة أمر مكروه كراهة التحريم يجب الإعادة، ليكون الأداء على وجه أكمل، وينال شرف ما فات بفعل المكروه، لا لفساد الفرض فإنه تأدى أركانه فكذا ههنا، إلا أن هناك إعادة الواجب فكانت واجبة، وههنا إعادة السنة فكانت فى معنى السنة، ويكون السنة[1] هذه المؤداة وصارت الأولى نفلا، لأنه نفل أديت قبل الفرض على وجه واظب عليه رسول الله ﷺ.

وإن كانت السنة السنة التى بعد الفرض فلا سبيل فيه لرفع هذا النقصان إلا بإعادة الفرض، ولا يعاد الفرض لنقصان فى السنة، فبقى النقصان هناك لازمًا ولا يرتفع بإعادتها، ولذا لم يحكموا بإعادة هذه السنن إذا تكلم بينها وبين الفرض، هـــذا ما عندى فى تحقيق

---

(١) فيه نظر، والذى يقتضيه الفقـــه أن الأولى سنة ناقصة وهذه مكملة لها كما فى الفريضة فافهم.

. . . .

المقام، وذهب الإمام الشافعى وأهل الحديث إلى أن التكلم بين الفرض والسنة لا يضر السنة فضلا عن لزوم الإعادة، لما روت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضى الله عنها: «كان النبى ﷺ إذا صلى ركعتى الفجر فإن كنت مستيقظة حدثنى وإلا اضطجع حتى نودى بالصلاة». رواه البخارى. ولا حجة فيه لهم لأنا لا نمنع التكلم مطلقًا، ألا ترى يجوز قراءة القرآن والحديث، والصلاة على النبى عليه السلام، وذكر الله تعالى فيما بين السنة والفرض، وإنما يمنع التكلم الخالى عن ذكر الله، ورسول الله ﷺ كان فى ذكر الله على الدوام، وكان مبلغًا وكل كلام صدر منه ﷺ وكل فعل صدر منه ﷺ فهو أداء لفرض التبليغ، ومشتمل على ذكر الله تعالى، والتكلم على هذا النحو مما يكمل السنة ولا ينقصها، فلا يقاس تكلمنا فى أغراضنا على تكلمه ﷺ، وأين هذا من ذاك؟ اهـ.

قلت: وفى حكم المشائخ بإعادة سنة الفجر إذا تكلم بينها وبين الفرض نظر قوى، لكراهة التطوع بعد طلوع الفجر إلا ركعتى الفجر، كما تقدم فى الجزء الثانى من الكتاب، وذكرنا هناك عن على القارئ أن من قال: إن الكلام بين السنة والفرض يبطل الصلاة أو ثوابها، فقوله باطل، نعم! لا شك أن كلام الدنيا خلاف الأولى اهـ. وحاصله كراهة الكلام تنزيها لا نقصان السنة به، وإذا لم تفسد السنة ولم تنقص فلا شك فى كراهة إعادتها للزوم التطوع بعد طلوع الفجر بأزيد من ركعتين، والاحتراز عن الكراهة أقدم من نيل الفضل، فإن درء المفسدة أولى من جلب المنفعة فافهم، ورواية رزين التى ذكرها صاحب "رسائل الأركان" لم أقف على إسنادها، وقد ورد الحديث من رواية غيره، ففى "العزيزى" (٣٤٤:٣). روى عبد الرزاق عن مكحول مرفوعا مرسلا: «من صلى بعد المغرب ركعتين قبل أن يتكلم كتبنا فى عليين»، إسناده صحيح اهـ ورمز لضعفه فى "الجامع الصغير" (٢- ١٤٨). ويؤيده ما روى أبو داود وسكت عنه عن أبى أمامة رضى الله عنه مرفوعًا: «صلاة فى أثر صلاة لا لغو بينهما كتاب فى عليين اهـ» (٤٩٧:١). وحسنه السيوطى كما فى "العزيزى" (٣٦٤:٢) فإنه بعمومه يشمل السنن بعد المكتوبة وقبلها أيضًا، وفى "فتح البارى" (٣٧:٣): استدل به (أى بحديث البخارى) على جواز الكلام بين صلاة الفجر وصلاة الصبح خلافًا لمن كره ذلك، وقد نقله ابن أبى شيبة عن ابن مسعود ولا يثبت عنه وأخرجه صحيحًا عن إبراهيم وأبى الشعثاء وغيرهما

. . . .

اهـ. وأبو الشعثاء هو جابر بن زيد تابعى ثقة فقيه، كما فى "التقريب" (ص–٢٧).

وفى "الــدر المختار": ولو تكلم بين السنة والفرض لا يسقطها ولكن ينقص ثوابها (٧١١:١ مع "رد المحتار" وقد مر خلافه عن القارئ وهو الأصح عندنا، وإنما الكراهة فى الكلام نفسه إذا كان من كلام الدنيا، نعم! إذا أخر الراتبة عن الفرض تأخيرًا زائدًا على ما ثبت بالسنة، أو عمل عملا منافيًا للصلاة بين الفرض والراتبة بعدها بغير عذر، كالاشتغال بالبيع والشراء والأكل والشرب ونحوها، فهذا ينتقص به ثواب السنة، وقيل: تسقط لفواتها عن محلها الراتبة بعد الفرض متصلا بها، والأول أولى ذكره ابن الهمام فى شرح "الهدايــة"، وذكر فى "الخلاصــة" و "البزازيــة" عن الفقيه أبى الليث أن القول بأن الاشتغال بالبيع والشراء بعد السنة يبطلها مشكل، فإنه لا رواية فيه، كـــذا فى "شرح المنية" (ص–٣٣٣).

قلت: وأما قول الحافظ: وقد نقله أى كراهة الكلام بين ركعتى الفجر ومكتوبتها ابن أبى شيبة عن ابن مسعود ولا يثبت عنه، ففيه أن الطبرانى رواه فى "الكبير" عن عطاء، قال: خرج ابن مسعود على قوم يتحدثون بعد الفجر فنهاهم عن الحديث، وقال: «إنما أجبتهم للصلاة فإما أن تصلوا وإما أن تسكتوا»، وكذا رواه فيه أن أبى عبيدة بن عبد الله بن مسعود عنه، عطاء لم يسمع من ابن مسعود وكذا أبو عبيدة لم يسمع من أبيه، وبقية رجاله ثقات، كذا فى "مجمع الزوائد". كما نقله عنه صاحب "أعلام أهل العصر" (ص–٢٠): وأبو عبيدة وإن لم يسمع من أبيه فهو أعلم بحديث أبيه ومذهبه وفتياه من غيره، نص عليه الحافظ الدار قطنى فى "سننه" (٣٦١:٢). وصحح له أحاديث عن أبيه فى "سننه" (٥٢:١).

وكـــذا صحح الحاكم فى "المستدرك" حديثه عن أبيه، وأقره عليه الذهبى فى "تلخيصه" (٢١:٣). ومراسيل عطاء وإن كانت ضعيفة عند المحدثين فهى مقبولة عندنا لكونه من القرن الثانى، ومراسيل القرون الثلاثة عندنا حجة، لا سيما إذا تأيد مرسله بمرسل مثل أبى عبيدة عن أبيه الذى أدخله المحدثون فى الصحاح، فلا شك حينئذ فى قبول مرسل عطاء عندهم أيضًا لوجود أحد الشروط الخمسة التى ذكرها الشافعى فى قبول المرسل، وقد ذكرناها فى "المقدمة" فافهم.

. . . .

وأما قول صاحب "الأعلام": وإن صح فيحمل على أن القوم المتحدثين لعلهم كانوا يتكلمون بما لا يجدى نفعًا فنهاهم عن ذلك اهـ. فمثل هذا الاحتمال الناشئ عن غير دليل لا يضرنا، فإن المسألة ظنية والظنيات قلما تخلو عن الاحتملات البعيدة، ثم قال: وإن لم يرد هذا المعنى فنقول: إن التحديث بالكلام المباح ثابت من الشارع فلا يوازن كلام الصحابة موازنة كلام الشارع اهـ. (ص-٢٠) قلت: الذى ثبت من الشارع هو الذى ذكره سابقًا عن عائشة، قالت: «كان النبى ﷺ إذا صلى ركعتى الفجر فإن كنت مستيقظةً حدثنى وإلا اضطجع»، واللفظ لمسلم، وقد تقدم الجواب عنه فى كلام "بحر العلوم": أن رسول الله ﷺ كان فى ذكر الله على الدوام، وكل كلام صدر منه وكل فعل ظهر منه ﷺ فهو أداء لفرض التبليغ، ومشتمل على ذكر الله تعالى، فلا يقاس تكلمنا فى أغراضنا على تكلمه ﷺ، وأين هذا من ذاك اهـ؟.

وأيضًا فقد رواه الترمذى عنها بلفظ: «كان النبى ﷺ إذا صلى ركعتى الفجر فإن كانت له إلى حاجة كلمنى وإلا خرج إلى الصلاة». وقال: هذا حديث حسن صحيح، وفيه إشعار بأنه ﷺ كان يكلمها عند الحاجة، ولا خلاف فى التكلم بما لا بد منه، وإنما الخلاف فيما إذا كان بلا حاجة، وروى أبو داود فى "سننـــه" من طريق مالك، عن سالم أبى النضر، عن أبى سلمة بن عبد الرحمان، عن عائشة، قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا قضى صلاته من آخر الليل نظر، فإن كنت مستيقظة حدثنى وإن كنت نائمةً أيقظنى، وصلى الركعتين ثم اضطجع حتى يأتيه المؤذن فيؤذنه بصلاة الصبح، فصلى ركعتين خفيفتين ثم يخرج إلى الصلاة اهـ. (١:٤٨٨، مع "العون") وسنده صحيح، وفيه أن كلامه ﷺ لعائشة كان بعد فراغه من صلاة الليل قبل أن يصلى ركعتى الفجر، فلا يبعد أن يقال كما قلنا فى الاضطجاع أن الصحيح تحديثه إياها بعد صلاة الليل قبل سنة الفجر، وإنما كلمها بعد ركعتى الفجر أحيانًا للضرورة والحاجة لا لغيرها، فلم يكن فى كلام الشارع ما يقتضى رد قول عبد الله، هذا والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم.

تتمـــة فى حكم الاضطجاع بعـد ركعتى الفجر:

قلت: قـــد تقدم الكلام فى هذه المسألة فى الجزء الثانى من الكتاب، وعقدنا لها بابا

. . . .

مستقلا وذكرها بعض الناس ههنا فى باب التطوع، فأردت أن أذكر هنا ما لم أذكره هنالك. فأقول: قد استدل أصحاب[1] الشافعي رحمهم الله على أن الاضطجاع بعد سنة الفجر سنة بحديث أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا صلى أحدكم ركعتى الفجر فليضطجع على يمينه»، زواه أبو داود والترمذى بإسناد صحيح على شرط البخارى ومسلم، قاله النووى فى "شرح مسلم" (١: ٢٥٤). وأجبت عنه بأن الحديث مع كونه صحيح الإسناد شاذ فى متنه، قد خالف عبد الواحد بن زياد العدد الكثير في هذا، فإن الناس إنما رووه من فعل النبى ﷺ لا من قوله، وانفرد عبد الواحد من بين ثقات أصحاب الأعمش بهذا اللفظ، قاله السيوطى فى "التدريب" نقلا عن البيهقى. ثم رأيت ابن القيم قد تكلم فى هـذا الحديث بمثل ما قلته، فقال فى "زاد المعاد" (١: ٨٤) بعد ما نقل الحديث عن الترمذى وأنه قال: حديث حسن صحيح غريب، ما نصه: وسمعت ابن تيمية يقول: هذا باطل وليس بصحيح، وإنما الصحيح عنه (ﷺ) الفعل لا الأمر بها، الأمر تفرد به عبد الواحد بن زياد وغلط فيه اهـ.

قلت: وما روى عن الاضطجاع بعدها من فعل النبى ﷺ هو عندنا سنة عادة له ﷺ لا سنة عبادة، يشهد له ما رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" عن ابن جريج، قال: أخبرنى من أصدق أن عائشة رضى الله عنها كانت تقول: «إن النبى ﷺ لم يكن يضطجع لسنة ولكنه كان يدأب ليلته فيستريح» كذا فى "زاد المعاد" (١: ٨٤).

وقال المؤلف "أعلام أهل العصر" بعد ما نقل أثر عائشة هذا: قلت: حديث عـائشة رضى الله عنها لا تقوم به حجة، لأن فى إسناده راويا لم يسم فهو ضعيف لا يكون حجةً، ولأن ذلك منها ظن وتخمين وليس بحجة، وقد روت أنه كان يفعله، والحجة فى فعله، وقد ثبت أمره به فتأكدت بذلك مشروعيته اهـ (ص-١٧).

---

(١) قلت: وأما الشافعى نفسه فلم يقل بسنيته بل قوله فى ذلك مثل قولنا: إن الاضطجاع ليس مقصودا لذاته، وإنما المقصود الفصل بين ركعتى الفجر وبين الفريضة، رواه عنه البيهقى، قال الحافظ فى "الفتح": وقيل: إن فائـدتها (أى الضجعة) الفصل بين ركعتى الفجر وصلاة الصبح وعلى هـذا فلا اختصاص بـه (أى بالاضطجاع) ومن ثم قال الشافعى: تتأدى السنـة بكل مـا يحصـل بـه الفصـل مـن مشى وكلام وغيره، حـكاه البيهقى، وقـال النـووى: المختـار أنـه سنـة اهـ (٢: ٣٦).

. . . .

قلت: وكيف يكون أثر عائشة ضعيفًا وابن جريج يقول: أخبرنى من أصدق، وهذا تعديل له منه، والتعديل المبهم مقبول عند البعض، وعندنا فى القرون الثلاثة مطلقًا، لا سيما من مثل ابن جريج الذى قال فيه ابن القيم: ولا يظن بابن جريج أنه حمله عن كذاب ولا عن غير ثقة عنده اهـ. فالحق أن الأثر حسن، وأما قوله: وقد روت أنه كان يفعله، ففيه أنها لم ترو مداومته ﷺ بل روى البخارى عنها: «أن النبى ﷺ كان إذا صلى سنة الفجر فإن كنت مستيقظةً حدثنى وإلا اضطجع حتى يؤذن بالصلاة اهـ» (١: ١٥٥). وحاصله أنه ﷺ إنما كان يضطجع إذا لم تكن مستيقظةً وإلا حدثها ولم يضطجع، وأيضًا: فالصحيح كما قاله ابن القيم فى "زاد المعاد" نقلا عن بعض العلماء: إن اضطجاعه ﷺ كان بعد الوتر وقبل ركعتى الفجر كما هو مصرح به فى حديث ابن عباس.

وأما حديث عائشة فاختلف على ابن شهاب فيه، فقال مالك عنه: «فإذا فرغ يعنى من قيام الليل اضطجع على شقه الأيمن حتى يأتيه المؤذن فيصلى ركعتين خفيفتين». وهذا صريح أن الضجعة قبل سنة الفجر وقال غيره عن ابن شهاب: «فإذا سكت المؤذن من أذان الفجر وتبين له الفجر وجاءه المؤذن قام فركع ركعتين خفيفتين ثم اضطجع على شقه الأيمن». قالوا: وإذا اختلف أصحاب ابن شهاب فالقول ما قاله مالك، لأنه أثبتهم فيه وأحفظهم اهـ (ص-١٧). قلت: والخصم لا يقول بسنية الاضطجاع قبل ركعتى الفجر، والذى ثبت عن رسول الله ﷺ من فعله هو هذا، أو أنه كان يضطجع تارةً قبلهما وأخرى بعدهما، فبطل قول صاحب "الأعلام" إن عائشة قد روت أنه كان يفعله (أى بعدهما).

وأما قوله: إن ذلك ظن منها وتخمين وليس بحجة وقد ثبت أمره به، فالجواب عنه أن الأمر به لم يثبت كما حققناه، فإن مدار الثبوت ليس على ثقة الرواة فقط بل لا بد من سلامته عن الشذوذ ونحوه من العلل، ولا ريب أن رواية الأمر به شاذة فلم يثبت إلا الفعل. وقد اختلف على عائشة فى حكايته أيضًا، وفى بعض رواياتها ما يشعر بعدم مواظبته ﷺ على هذا الاضطجاع كما ذكرنا كل ذلك آنفًا، ولا يخفى أن الفعل يحتمل الوجوه فلا يدرك حقيقته إلا من رآه فإن الشاهد يرى ما لا يراه الغائب، وعائشة رضى الله عنها أعرف بحقيقة مثل هذا الفعل الذى كان النبى ﷺ يفعله فى بيتها من غيرها من الصحابة كأبى هريرة وغيره، فلا شك فى حجية قولها، لا سيما إذا جزمت به كما يشعر

. . . .

بذلك قولها: «إن النبى ﷺ لم يكن يضطجع لسنة ولكنه كان يدأب ليلته فيستريح اهـ». فليس فيه ما يدل على أنها قالت ذلك ظنًا وتخمينًا بل هو ظاهر فى جزمها به. على أن الراوى إذا خالف مرويه فالحجة عندنا فى فعله وفتواه دون روايته، هـذا إن سلمنا المنافاة بين رواية عائشة وقولها. والحق أنه لا منافاة بينهما لما قدمنا أنها لم تحك كيفية هذا الاضطجاع على نهج واحد، ولم ترو المواظبة أيضًا، فكـيف يكـون قولـها منافيًا لروايتها؟ فافهم.

قال ابن القيم: وقد غلا فى هذه الضجعة طائفتان وتوسط فيها طائفة ثالثة، فأوجبها جماعة من أهل الظاهر وأبطلوا الصلاة بتركها كابن حزم ومن وافقه، وكرهها جماعة من الفقهاء وسموها بدعةً، وتوسط فيها مالك وغيره، فلم يروا بها بأسا لمن فعلها راحةً وكرهوها لمن فعلها استنانًا، واستحبها طائفة على الإطلاق سواء استراح بها أم لا، واحتجوا بحديث أبى هريرة، والذين كرهوها منهم من احتج بآثار الصحابة كابن عمر وغيره حيث كان يحصب من فعلها، ومنهم من أنكر فعل النبى ﷺ لها اهـ.

قلت: وقولنا فى ذلك مثل قول مالك، إن هذا الاضطجاع فى البيت من سنن العادة له ﷺ لا من سنن العبادة، فلا نرى به بأسًا لمن فعله راحةً، ولو فعله اقتفاء بعادته الشريفة ﷺ رجونا له الأجر فى ذلك، كما هو حكم سائر عاداته ﷺ أنه لو فعله أحد اقتفاء به فى عاداته كان مأجورًا، ونكرهه لمن فعله استنانا وتحتما، أو فعله فى المسجد، فلم يقم دليل على تحتمه وكونه سنة عبادة، ولم يثبت أنه ﷺ فعله فى المسجد ولا مرة، وهذا هو محمل قول من جعله بدعة أو كرهها، يعنى أن فعلـه تحتما أو فى المسجـــد بـدعـة ومكـروه لا مطلقًا.

قال ابن القيم: قال أبو طالب: قلت لأحمد: حدثنا أبو الصلت، عن أبى كريب، عن أبى سهيل، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ أنه اضطجع بعد ركعتى الفجر، قال: شعبة لا يرفعه، قلت: فإن لم يضطجع عليه شئ؟ قال: لا[1] عائشة ترويه وابن عمر ينكره، قال

---

(١) قلت: عن أحمد فى هذه المسألة روايتان، أحدهما أن الاضطجاع سنة، اختارها ابن قدامة فى المغنى، والأخرى أنه ليس بسنة اختارها ابن تيمية وابن القيم.

١٧٧٢- عن: أبى هريرة رضى الله عنه: «أن رسول الله ﷺ قرأ (أى بعد الفاتحة، قاله السندى) فى ركعتى الفجر قل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد». رواه مسلم (١: ٢٥١).

١٧٧٣- عن: ابن عباس رضى الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ كان يقرأ فى ركعتى الفجر فى الأولى منهما: قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا الآية التى فى البقرة، وفى الآخرة منهما: آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون». رواه مسلم. وفى لفظ: كان رسول الله ﷺ يقرأ فى ركعتى الفجر: قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا، والتى فى آل عمران: تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم اهـ (١: ٢٥١).

١٧٧٤- عن: ابن عمر رضى الله عنهما، قال: «رمقت النبى ﷺ شهرا،

الخلال: وأنبأنا المروزى أن أبا عبد الله (أحمد) قال: حديث أبى هريرة ليس بذاك[1] قلت: إن الأعمش يحدث به عن أبى صالح عن أبى هريرة، قال: عبد الواحد وحده يحدث به، وقال إبراهيم بن الحارث: أن أبا عبد الله سئل عن الاضطجاع بعد ركعتى الفجر، قال: ما أفعله وإن فعله رجل فحسن انتهى. قال ابن القيم: فلو كان حديث عبد الواحد بن زياد، عن الأعمش، عن أبى صالح، عن أبى هريرة، صحيحًا عنده لكان أقل درجاته عنده الاستحباب، وقد يقال: إن عائشة روت هذا وروت هذا، (أى الاضطجاع بعد الوتر مرةً وبعد سنة الفجر أخرى) فكان يفعل هذا تارةً وهذا تارةً، فليس فى ذلك خلاف فإنه من المباح والله أعلم اهـ (١: ٨٥).

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". دلالته على استحباب قراءتهما فى سنة الفجر ظاهرة وقال العلامة السندى فى حاشية ابن ماجة (١: ٨١): أى فى سنة الفجر وهى المشهورة بهذا الاسم اهـ.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قال المؤلف: إنه كان رسول الله ﷺ قد يقرأ ما ذكر فى حديث أبى هريرة، وقد يقرأ ما ذكر فى حديث ابن عباس، كما يدل عليه هذه الأحاديث فكل مستحب.

قوله: "عن ابن عمر رضى الله عنهما إلخ". دلالته على استحبابهما فى سنة الفجر

---

(١) وبهذا ظهر أن ابن تيمية ليس متفردا فى تضعيف هذا الحديث بل له سلف فى ذلك من قول أحمد، وأحمد أحمد.

فكان يقرأ فى الركعتين قبل الفجر بقل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد». رواه الترمذى وقال: حسن (١:٥٦). ولفظه عند النسائى بسند آخر، وقد سكت عنه: «رمقت رسول الله ﷺ عشرين مرة، يقرأ فى الركعتين بعد المغرب وفى الركعتين قبل الفجر قل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد» (١:١٥٢).

١٧٧٥- عن: عائشة رضى الله عنها، قالت: «كان رسول الله ﷺ يصلى ركعتين قبل الفجر وكان يقول: نعم السورتان هما يقرأ بهما فى ركعتى الفجر، قل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون»، رواه ابن ماجه (ص-٨١) وفى "فتح البارى" بعد عزوه إليه: بإسناد قوى (٣:٣٨). ولابن أبى شيبة من طريق محمد بن سيرين، عن عائشة رضى الله عنها: «كان يقرأ فيهما بهما» اهـ. وفيه أيضاً فى رواية ابن سيرين المذكورة: «يسر فيهما القراءة». وقد صححه ابن عبد البر اهـ.

١٧٧٦- عن: أبى الدرداء رضى الله عنه، وعن أبى ذر رضى الله عنه، عن رسول الله ﷺ، عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «يا ابن آدم! لا تعجزنى من أربع ركعات من أول النهار أكفك آخره». رواه الترمذى وقال: حديث حسن

والمغرب ظاهرة.

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها إلخ". فيه ترغيب على قراءتهما فى سنة الفجر، ودلالته على إسرار القراءة فيهما.

قوله: "عن أبى الدرداء إلخ". قال المؤلف: الحديث يدل على فضل الأربع فى أول النهار وهو صلاة الإشراق، عنوان بهذا العنوان فى "كنز العمال" (٤:١٧٣). وأورد فيه حديث أنس رضى الله عنه المذكور بعد حديث أبى الدرداء، وقال الحافظ فى "الفتح": حكى الحاكم فى كتابه المفرد فى صلاة الضحى عن جماعة من أئمة الحديث أنهم كانوا يختارون أن تصلى الضحى أربعًا لكثرة الأحاديث الواردة فى ذلك، كحديث أبى الدرداء وأبى ذر عند الترمذى مرفوعًا، فذكر حديث المتن هذا اهـ (٣:٤٥). وهو يشعر بعدم حملهم هذا الحديث على صلاة الفجر مع سنتها كما ذهب إليه بعضهم، وذكره الشيخ

غريب، قال الحافظ: فى إسناده إسماعيل بن عياش ولكنه إسناد شامى (وهو فيه حجة)، ورواه أحمد عن أبى الدرداء وحده، ورواته كلهم ثقات، "الترغيب والترهيب" (١:١١٤، ١١٥).

١٧٧٧- عن: أنس رضى الله عنه بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى الصبح فى جماعة ثم قعد يذكر الله حتى تطلع الشمس ثم صلى

أبو الطيب فى شرح الترمذى له (١:٤٤٥). وحملهم إياه على صلاة الضحى لا ينافى الحمل على الإشراق كما فعلنا، فقد قال العلامة سراج أحمد فى شرح الترمذى له: إن المتعارف فى أول النهار صلاتان، الأولى بعد طلوع الشمس وارتفاعها قدر رمح أو رمحين، ويقال لها: صلاة الإشراق، والثانية عند ارتفاع الشمس قدر ربع النهار إلى ما قبل الزوال، ويقال لها: صلاة الضحى، واسم الضحى فى كثير من الأحاديث شامل لكليهما، وقد ورد فى بعضها لفظ الإشراق أيضًا، فقد أخرج السيوطى عن أم هانئ أن رسول الله ﷺ قال لها: «يا أم هانئ! هذه صلاة الإشراق». وعزاه إلى الطبرانى، وبالجملة فقد ورد إطلاق الإشراق والضحى على كل من الصلاتين، وبعضهم يطلقون على الأولى الضحوة الصغرى وعلى الثانية الضحوة الكبرى اهـ (١:٤٤٣).

وقد ورد حديث فى "سنن الترمذى" (١:٧٧) دال على التغاير بين صلاة الإشراق والضحى، وهو ما رواه عن على رضى الله عنه: «كان رسول الله ﷺ إذا كانت الشمس من ههنا[1] هيئتها من ههنا[2] عند العصر صلى ركعتين، وإذا كانت الشمس من ههنا كهيئتها من ههنا عند الظهر صلى أربعًا، ويصلى قبل الظهر أربعًا وبعدها ركعتين، الحديث». قال أبو عيسى: حديث حسن اهـ. ولفظ النسائى: «كان نبى الله ﷺ إذا زالت الشمس من مطلعها قدر رمح أو رمحين كقدر صلاة العصر من مغربها صلى ركعتين، ثم أمهل حتى إذا ارتفع الضحى صلى أربع ركعات»، كذا فى تخريج الإحياء للعراقى (١:١٧٧).

قوله: عن أنس رضى الله عنه إلخ. قال المؤلف: دلالته على فضل صلاة الإشراق

---

(١) أى من المشرق.

(٢) أى من المغرب.

ركعتين كانت له(١) كأجر حجة وعمرة، قال: قال رسول الله ﷺ: تامة تامة تامة». رواه الترمذى وقال: حديث حسن غريب، ورواه الطبرانى عن أبى أمامة رضى الله عنه مرفوعًا بمعناه، وإسناده جيد، هذا كله من "الترغيب" (١٧٥:١).

ظاهرة، فإن قيل: يأبى الحمل على الإشراق ظاهر ما رواه أبو داود وسكت عنه (٤٩٦:١): عن سهل بن معاذ بن أنس الجهنى عن أبيه، أن رسول الله ﷺ قال: «من قعد فى مصلاه حين ينصرف من صلاة الصبح حتى يسبح ركعتى الضحى لا يقول إلا خيرًا، غفر له خطاياه وإن كانت أكثر من زبد البحر اهـ».

وفى "الترغيب" بعد نقل هذا اللفظ: رواه أحمد وأبو داود وأبو يعلى، ولفظه: قال: «من صلى صلاة الفجر ثم قعد يذكر الله حتى تطلع الشمس وجبت له الجنة». قال الحافظ (أى المنذرى): رواه الثلاثة من طريق زبان(٢) بن فائد: عن سهل، وقد حسنت وصححها بعضهم اهـ. وقال المنذرى فى "مختصر سنن أبى داود" كما فى "عون المعبود" (٤٩٧:١): سهل بن معاذ بن أنس ضعيف. والراوى عنه زبان بن فائد الحمراوى ضعيف أيضا اهـ. قلت: سهل قد اختلف فيه فضعفه ابن معين وابن حبان، وقال العجلى: مصرى تابعى ثقة كما فى "تهذيب التهذيب" (٢٥٨:٤، ٢٥٩). وقال المنذرى فى آخر "ترغيبه" (٥٢٩:٢): حسن له الترمذى وصحح أيضًا، واحتج به ابن خزيمة والحاكم وغيرهما اهـ. وزبان بن فائد أيضًا مختلف فيه، فضعفه أحمد وابن معين وابن حبان والساجى، وقال أبو حاتم: شيخ صالح، وقال ابن يونس: وكان فاضلا، هذا محصل ما ذكره صاحب "تهذيب التهذيب" (٣٠٨:٣) وقال المنذرى فى آخر "ترغيبه" (٥٢٥:٢): وثقه أبو حاتم اهـ.

وقد طولت الكلام فى هذا السند لئلا يظن من لا خبرة له أن المنذرى لا يحتج بهذا الحديث كما يدل عليه تحقيقه فى "مختصر السنن"، فإن الحاصل أن السند قد اختلف فيه، فحكم المنذرى فى "ترغيبه" بكونه حسنا على اعتبار الاختلاف، وحكمه بضعفه فى "مختصر السنن" على اعتبار رأى البعض.

---

(١) أى مثوبة فعله ذلك كذا فى شرح الحصن (٦٦:١ للقارئ).

(٢) بالفتح وتشديد الموحدة.

١٧٧٨- عن: أبى هريرة رضى الله عنه، قال: «أوصانى خليلى ﷺ بثلاث لا أدعهن حتى أموت، صوم ثلاثة أيام من كل شهر، وصلاة الضحى، ونوم على وتر». أخرجه إمام الدنيا أبو عبد الله البخارى (١٥٧:١). وعند مسلم من طريق أخرى: "ركعتى الضحى" موضع "صلاة الضحى" (٢٥٠:١).

وكذا يأبى الحمل على الإشراق ظاهر ما فى "الترغيب" (٧٥:١) عن عبد الله بن غابر أن أبا أمامة وعتبة بن عبد حدثاه عن رسول الله ﷺ، قال: «من صلى صلاة الصبح فى جماعة ثم ثبت حتى يسبح الله سبحة الضحى كان له كأجر حاج ومعتمر تاما له حجه وعمرته». رواه الطبراني، وبعض رواته مختلف فيه، وللحديث شواهد كثيرة اهـ. قلنا: إنه يدفع الإباء على ما أفاده شيخنا بأن المراد هنا من الضحى هو الضحوة الصغرى دون الكبرى، وبه يأتلف الأخبار اهـ. وفى "أشعة اللمعات" تحت حديث أبى داود (٢٧٣:١): اينجا مراد بصلاة الضحى نماز اشراق است اهـ. وظاهر حديث أنس رضى الله عنه أن صلاة الإشراق تؤدى فى المسجد، وهو الذى فهمه الفاضل المحدث قطب الدين خان الدهلوى، ونقله فى "ظفر جليل" رحمه الله تعالى رحمة واسعة. وقال شيخنا أيضًا: فيحمل الحديث[1] الوارد فى فضل النوافل فى البيت على النوافل التى لم يدل على فضلها فى المسجد، فاحفظه.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قال المؤلف: فيه الترغيب على ركعتى الضحى، ولم يواظب عليه النبى ﷺ كما يدل عليه حديث أبى سعيد، فلا تكون مؤكدة وهو ما أخرجه الحاكم عنه قال: «كان النبى ﷺ يصلى الضحى حتى نقول: لا يدعها، ويدعها حتى نقول: لا يصليها». وعن عكرمة: «كان ابن عباس يصليها عشرا ويدعها عشرا». كذا فى "الفتح" (٤٥:٣).

قــد تواتر حديث صلاة الضحى:

وفى "أشعة اللمعات" (٢٧٢:١): در مواهب لدنيه مى گويد كه شيخ ولى الدين بن العراقى گرفته كه احاديث صحيحه مشهوره در باب صلاة ضحى بسيار آمده، تا

---

(١) وسيأتى فى موضعه.

١٧٧٩–* حدثنا: شيبان بن فروخ، ثنا طيب بن سليمان، قال: قالت عمرة: سمعت أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها تقول: «كان رسول الله ﷺ يصلى الضحى أربع ركعات لا يفصل بينهن بسلام». رواه أبو يعلى الموصلى فى "مسنده" كذا فى "نصب الراية" (١: ٢٩٠) و"فتح القدير" (١: ٣٩٢). قال المؤلف: إسناده حسن، وطيب بن سليمان ذكره فى "لسان الميزان" (٢: ٣١٤) وقال: قال الدار قطنى: بصرى ضعيف، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال الطبرانى فى "الأوسط": إنه بصرى ثقة اهـ. والمتن عند مسلم (١: ٢٤٩) عن معاذة: «إنها سألت عائشة رضى الله عنها كم كان رسول الله ﷺ يصلى صلاة الضحى؟ قالت: أربع ركعات ويزيد ما شاء الله» اهـ.

١٧٨٠– عن: أم هانئ بنت أبى طالب رضى الله عنها: «أن رسول الله ﷺ يوم الفتح صلى صبحة الضحى ثمانى ركعات يسلم من كل ركعتين».

آنكه گفته است محمد بن جرير الطبرى كه اخبار در ين باب واصل بدرجه تواتر معنوى است، ورسيده است بحد يقين اهـ. وقال الحافظ فى "الفتح": وقد جمع الحاكم الأحاديث الواردة فى صلاة الضحى، وبلغ عدد رواة الحديث فى إثباتها نحو العشرين نفساً من الصحابة اهـ، (٣: ٤٦). وقوله: «نوم على وتر» مخصوص بمن أوصى له به لغرض اقتضاه، قال الحافظ فى "الفتح": فيه استحباب تقدم الوتر على النوم، وذلك فى حق من لم يثق بالاستيقاظ اهـ (٣: ٤٧). فلا يعارض حديث: «اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا» رواه البخارى، فإنه قاعدة كلية، وقد ورد إنكار صلاة الضحى عن بعض الصحابة كابن عمر وابن مسعود، وله محامل حسنة استوفاها فى "فتح البارى" (٣: ٤٢ و٤٣ و٤٦). وليس نقله من غرضنا بعد ما نقلناه من الأحاديث فى فضل صلاة الضحى، وأولى المحامل أنهم أنكروا ملازمتها وإظهارها فى المسجد وصلاتها جماعةً، لا أنها مخالفة للسنة، ويؤيده ما رواه ابن أبى شيبة عن ابن مسعود: «أنه رأى قوماً يصلونها فأنكر عليهم، وقال: إن كان ولا بد ففى بيوتكم». كذا فى "الفتح" (أيضًا).

قوله: "حدثنا شيبان إلخ". فيه صلاة الضحى أربع ركعات بسلام واحد، وفى الذى بعده بتعدد السلام، فالتوفيق بأن الاختلاف محمول على اختلاف الأحوال، وكل

رواه أبو داود وسكت عنه (١:٤٩٧)، والمنذرى، وقال النووى فى "شرح مسلم": بإسناد صحيح على شرط البخارى (١:٢٤٩).

١٧٨١- عن: أبى الدرداء رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى الضحى ركعتين لم يكتب من الغافلين(١)، ومن صلى أربعا كتب من(٢) العابدين، ومن صلى(٣) ستا كفى ذلك(٤) اليوم، ومن صلى ثمانيا كتبه الله من القانتين(٥)، ومن صلى ثنتى عشرة ركعة بنى الله له بيتاً(٦) فى الجنة» الحديث. رواه

حسن، وبأى المرويات علمت كنت متمثلا لأمر النبى المعصوم عليه أفضل الصلاة والتسليم. ودلالة حديث أبى درداء وأنس على ما ذكر فيهما ظاهرة، وقد ورد ما يدل على تعيين وقت صلاة الضحى، فروى مسلم فى صلاة الليل وعدد ركعات النبى ﷺ إلخ من "صحيحه" (١:٢٥٧): «أن زيد بن أرقم رأى قوماً يصلون من الضحى، فقال: أما! لقد علموا أن الصلاة فى غير هذه الساعة أفضل، إن رسول الله ﷺ قال: صلاة الأوابين حين ترمض الفصال» وفى رواية له عن زيد بن أرقم، قال: «خرج رسول الله ﷺ على أهل قباء وهم يصلون، فقال: صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال اهـ».

قلت: وعند الدارمى بسند على شرط مسلم فى باب صلاة الأوابين (ص-١٢٨) عن زيد بن أرقم: «أن رسول الله ﷺ خرج عليهم وهم يصلون بعد طلوع الشمس، فقال رسول الله ﷺ: صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال اهـ». وروى الإمام أحمد بإسناد صحيح كما فى "آثار السنن" (٢:٤٤) عن زيد بن أرقم رضى الله عنه، قال «خرج النبى ﷺ على أهل قباء وهم يصلون الضحى، فقال: صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال من الضحى اهـ». وهـذا الحديث ليس بصريح فى إنكار صلاة الإشراق، وكيف تنكر وقد

---

(١) أى من النوافل.

(٢) أى كان كثير العبادة.

(٣) قال الحافظ العراقى فى تخريج "إحياء العلوم" (١:١٧٧): حديث: «كان (ﷺ) يصلى الضحى ست ركعات» رواه الحاكم فى فضل صلاة الضحى من حديث جابر رضى الله عنه، ورجاله ثقات.

(٤) مع فضل المذكور.

(٥) أى من المطيعين الكاملين.

(٦) أى مع الفضل المذكور.

الطبرانى فى "الكبير" ورواته ثقات، وفى موسى بن يعقوب الذمعى خلاف، كذا فى الترغيب (١٥:١). قلت: حسن له الترمذى حديثًا فى فضل الصلاة على النبى ﷺ (٦٤:١) وفى "تهذيب التهذيب" (٣٧٨:١٠) ما محصله: أنه قد وثقه ابن معين، وأبو داود، وعبد الرحمن بن مهدى، وابن حبان، وابن عدى، وابن القطان، وضعفه ابن المدينى والنسائى. وأحمد اهـ. قلت: فهو حسن الحديث.

١٧٨٢– عن: أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحافظ على صلاة الضحى إلا أواب، قال: وهى صلاة الأوابين». أخرجه الحاكم فى "مستدركه" (٣١٤:١) وصححه على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبى.

صلاها رسول الله ﷺ كما تقدم؟ فإنه يحتمل أنهم كانوا يصلون صلاة الضحى التى هى بعد صلاة الإشراق فى هذا الوقت مع أن وقته كان ما بينه ﷺ بقوله: «إذا رمضت الفصال».

وفى "المرقاة" (١٨٠:٢): قال ابن الملك: الرمضاء شدة وقع حر الشمس على الرمل وغيره إلى حين يجد الفصيل حر الشمس فيبرك من حدة حر الشمس وإحراقها أخفافها، فذلك حين صلاة الضحى، وهى عند مضى ربع النهار اهـ. وفى "شرح المنية" عن الحاوى: ووقتها المختار إذا مضى ربع النهار، ثم ذكر الحديث (الذى ذكر) كذا فى "منحة الخالق" (٥٥:٢).

لطيفـــة:

روى الحاكم من طريق أبى الخير عن عقبة بن عامر، قال: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نصلى الضحى بسور، منها والشمس وضحاها والضحى» انتهى، ومناسبة ذلك ظاهر جدا قاله الحافظ فى "الفتح" (٤٩:٣). وهو حسن أو صحيح على قاعدته.

تتمة فى صلاة فىء الزوال

فى "سنن الترمذى" (٦٣:١): باب ما جاء فى الصلاة عند الزوال: عن عبد الله بن السائب رضى الله عنه «أن رسول الله ﷺ كان يصلى أربعًا بعد أن تزول الشمس قبل

. . . .

الظهر، فقال: إنها ساعة تفتح فيها أبواب السماء، وأحب أن يصعد لى فيها عمل صالح».
قال أبو عيسى: حسن غريب اهـ. وفى "قوت المغتذى" للحافظ السيوطى: قال العراقى: هى غير الأربع التى هى سنة الظهر قبلها، وتسمى هذه سنة الزوال اهـ (١:٤٤٨). وقال العلامة أبو الطيب فى "شرح الترمذى" (١:٤٤٨): وهى الأربع التى هى سنة الظهر قبله، كـذا قاله بعض الشراح من علمائنا[١]، وأراد به الرد على من زعم أنها غيرها وسماها سنة الزوال اهـ. وفى "أشعة اللمعات" (١:٢٤٨: مطبوعه مصطفائى محمد حسين خان): ودرينجا نيز اختلاف است كه مراد باين چهار ركعات راتبه ظهر ست يا اين نمازے ديگر ست مستقل كه گزارده مى شود درين وقت، وناميده مى شود آن را صلاة فئ الزوال؟ پس آنها كه قائل اند بآن كه راتبه قبل ظهر دو ركعت است جزم دارند باين، وآنها كه قائل اند باربع مترددانند دران، وثبوت اين فضيلت منافات ندارد ببودن از رواتب، ومختار آن است كه غير رواتب اند اهـ.

وروى الترمذى فى "الشمائل" (ص–٢١) فى باب صلاة الضحى فقال: حدثنا أحمد بن منيع، عن هشيم، أنا عبيدة، عن إبراهيم، عن سهم بن منجانب، عن قرثع الضبى أو عن قزعة، عن قرثع، عن أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه[٢]: «أن النبى ﷺ كان يدمن أربع ركعات عند زوال الشمس، فقلت: يا رسول الله! إنك تدمن هذه أربع الركعات عند زوال الشمس، فقال: إن أبواب السماء تفتح عند زوال الشمس، فلا ترتج حتى تصلى الظهر، فأحب أن يصعد لى فى تلك الساعة خير، قلت: أ فى كلهن قراءة؟ قال: نعم! قلت: هل فيهن تسليم فاصل؟ قال: لا اهـ».

وقد تقدم الكلام فى عبيدة، وذكرنا أنه حسن الحديث، وسهم بن منجانب ثقة، روى عن قرثع الضبى وقزعة بن يحيى، كما فى " تهذيب التهذيب" (٤:٢٦٨). وروى قزعة بن يحيى عن قرثع الضبى الكوفى، وقرثع صدوق كما فى "التقريب" (ص–١٧٣) وقزعة ثقة كما فى "التقريب" (١٧٣): فلا يضر الشك المذكور فى السند وبقية السند

(١) أى الحنيفة.
(٢) هو خالد بن زيد حضر العقبة وشهد بدرًا واحدا والمشاهد كلها، وكان مسكنه المدينة، ونزل عليه رسول الله ﷺ حين قدم المدينة شهرا حتى بنى المسجد، كذا فى تهذيب التهذيب.

. . . .

ثقات، ففى "التقريب" (ص٧) أحمد بن منيع ثقة حافظ من رجال الجماعة اهـ. وفيه أيضًا (ص٢٢٧) فى ترجمة هشيم: ثقة ثبت كثير[1] التدليس والإرسال الخفى اهـ. وإبراهيم هو النخعى ثقة إلا أنه يرسل كثيرا من رجال الجماعة، كما فى "التقريب" أيضًا (ص١١) وذكره فى طبقات المدلسين (ص٨) فى المرتبة الثانية التى احتمل الأئمة تدليسها، وأخرجوا لها فى الصحيح لإمامتها، وقلة تدليسها فى جنب ما روت.

ثم قال صاحب الطبقات: ذكر الحاكم أنه كان يدلس، وقال أبو حاتم: لم يلق أحدا من الصحابة إلا عائشة رضى الله عنها ولم يسمع منها وكان يرسل كثيراً ولا سيما عن ابن مسعود، وحدث عن أنس وغيره مرسلا اهـ. فالسند رجاله ثقات إلا عبيدة، وقال محمد فى "موطأه" فى باب صلاة التطوع بعد الفريضة (ص-١٥٨): وقد بلغنا أن النبى ﷺ كان يصلى قبل الظهر أربعًا إذا زالت الشمس، فسأله أبو أيوب الأنصارى رضى الله عنه عن ذلك فقال: «إن أبواب السماء تفتح فى هذه الساعة فأحب أن يصعد لى فيها عمل، فقال: يا رسول الله! أ يفصل بينهن بسلام؟ فقال: لا!» أخبرنا بذلك بكير بن عامر البجلى، عن إبراهيم والشعبى، عن أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه اهـ.

قلت: بكير قد اختلف فيه، قال فى "التقريب" (ص-٤٤): ضعيف أخرج له أبو داود اهـ. وفى "تهذيب التهذيب" (١:٤٩١) ما محصله: أنه ضعفه أحمد، وقال مرة: صالح الحديث ليس به بأس، وضعفه يحيى، وحفص بن غياث، وأبو زرعة، والنسائى، والساجى. وقال ابن عدى: ليس كثير الرواية، ورواياته قليلة، ولم أجد له متنا منكرًا، وهو ممن يكتب حديثه، ووثقه العجلى، وابن سعد، والحاكم، وابن حبان اهـ. وقد ثبت سماعه من إبراهيم فى سند آخر عند محمد فى "موطئه" (ص-٩٨) ولم أقف على سماعه من الشعبى، وإبراهيم عن أيوب منقطع، كما دلت عليه العبارة المذكورة عن طبقات المدلسين، وأظن الشعبى كذلك، ففى "تهذيب التهذيب" (٥:٦٨): قال ابن المدينى: لم يلق أبا سعيد الخدرى ولا أم سلمة اهـ. وسيدتنا أم المؤمنين ماتت سنة اثنتين وستين كما فى "التقريب" (ص-٢٩٣) وأبو أيوب مات غازيا بالروم سنة خمسين كما فى "التقريب"

(١) وقد صرح ههنا بالإخبار.

١٧٨٣- عن: بريدة رضى الله عنه، قال: «أصبح رسول الله ﷺ فدعا بلالا، فقال: بما سبقتنى إلى الجنة؟ ما دخلت الجنة قط إلا سمعت خشخشتك(١) أمامى(٢)، قال: يا رسول الله ما أذنت قط إلا صليت ركعتين، وما أصابنى حدث

(ص-٥٠) فلقاؤه أبا أيوب وعدم لقائه أم سلمة مع أن وفاتها تأخرت بكثير مستبعد، ولكن مراسيل الشعبى صحاح، ففى "تهذيب التهذيب" (٥:٦٧): قال العجلى: ولا يكاد الشعبى يرسل إلا صحيحا اهـ. والمراد بالإرسال عندى ما يعم الانقطاع أيضًا، وقد مر فى هذا الكتاب أن مراسيل النخعى صحاح.

وفى الباب حديث ضعيف آخر ذكره فى "الترغيب" (١:٩٥): روى عن ثوبان رضى الله عنه، «أن رسول الله ﷺ كان يستحب أن يصلى بعد نصف النهار، فقالت عائشة(٣): يا رسول الله! إنى أراك تستحب الصلاة هذه الساعة، قال: تفتح فيها أبواب السماء وينظر الله تبارك وتعالى بالرحمة إلى خلقه، وهى صلاة كان يحافظ عليها آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى». رواه البزار اهـ.

فهذا ما ورد فى الباب من الأحاديث وأقوال العلماء، فافهم وتأمل، وأما أنا فلم تثبت عندى صلاة فئ الزوال، فالراجح عندى ما قاله أبو الطيب وقد تقدم قريبًا. فإن قيل: الظاهر من استفسار عائشة وأبى أيوب فى أمر هذه الصلاة يدل على أنها صلاة فئ الزوال، فإن الرواتب كانت معروفة عندهم. قلنا: ليس بظاهر، فإنه يحتمل احتمالا قويا على تقدير صحة الأحاديث فيه أن يكون السؤال عنها فى ابتداء مشروعية الرواتب، أو عند أول قدومه ﷺ المدينة، أو عن مزيد اهتمامه لها، فإنه قد تقدم أنه ﷺ كان لا يدع أربعًا قبل الظهر، هذا ما عندى والعلم عند الله تعالى.

قوله: "عن بريدة إلخ". قال المؤلف: دلالته على استحباب الركعتين عقيب الوضوء ظاهرة، وفى "المرقاة": وهى التى تسمى شكر الوضوء اهـ. والوجه عندى أن

---

(١) أى حركة لها صوت كصوت السلاح (مرقاة). وفى رواية الصحيحين: سمعت دف نعليك بين يدى فى الجنة.

(٢) هـذا من باب تقديم الخادم على المخدوم كما جرت العادة بتقدم بعض الخدم بين يدى مخدومه (مرقاة ملخصًا بلفظه ٢:١٨٤).

(٣) كان مولدها فى الإسلام قبل الهجرة بثمان سنين أو نحوها، ومات النبى ﷺ ولها نحو ثمانية عشر عاما كذا فى "فتح البارى".

قط إلا توضأت عنده ورأيت أن[1] لله على ركعتين، فقال رسول الله ﷺ: بهما[2]». رواه الترمذى وقال: حسن صحيح، نقله ميرك "مرقاة" (٢:١٨٩) ورواه ابن خزيمة فى "صحيحه" كما فى "الترغيب" قبيل الترغيب فى صلاة الحاجة.

١٧٨٤- عن: أبى قتادة مرفوعًا: «إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين». متفق على صحته "التلخيص الحبير" (٢:١١٨).

١٧٨٥- وروى الأثرم فى "سننه" بإسناد جيد أنه ﷺ قال: «أعطوا المساجد حقها، قالوا: يا رسول الله! وما حقها؟ قال: أن تصلى ركعتين قبل أن تجلس». كذا فى حاشية البلقينى على "الأم" للشافعى رحمه الله (١:١٢٩).

الوضوء من الذرائع إلى المقاصد، والمقصود الأعلى منه أداء الصلاة به، فاستحب أن لا يتوضأ الرجل إلا أدى به ما وضع له فافهم.

قوله: "عن أبى قتادة إلخ". فيه دلالة على استحباب تحية المسجد، قال الحافظ فى "الفتح": واتفق أئمة الفتوى على أن الأمر فى ذلك للندب، ونقل ابن بطال عن أهل الظاهر الوجوب، والذى صرح به ابن حزم عدمه، ومن أدلة عدم الوجوب قوله ﷺ للذى رآه يتخطى: اجلس فقد آذيت، ولم يأمره بصلاة، كـــذا استدل به الطحاوى وغيره، وفيه نظر، وقوله: «قبل أن يجلس»، صرح جماعة بأنه إذا خالف وجلس لا يشرع له التدارك وفيه نظر، كما رواه ابن حبان فى "صحيحه" من حديث أبى ذر: «أنه دخل المسجد، فقال النبى ﷺ: أركعت ركعتين؟ قال: لا! قال: قم فاركعهما». ترجم عليه ابن حبان أن تحية المسجد لا تفوت بالجلوس، قلت: ومثله قصة سليك وسيأتى فى الجمعة اهـ (١:٤٤٨). قلت: وقد ذكرناها فى الجزء الثانى من الكتاب فى باب الأوقات، ورواية أبى ذر هذه أخرجها أبو نعيم فى "الحليـــة" فى ترجمة أبى ذر بلفظ: «دخلت المسجد ورسول الله ﷺ جالس وحده، فجلست إليه، فقال: يا أبا ذر! أين تحية المسجد؟ وأن تحيته ركعتان، قم فاركعهما، فقمت فركعتهما، ثم عدت فجلست إليه»، كذا فى حاشية

---

(١) شكرا لله تعالى على إزالة الأذية وتوفيق الطهارة، قال الطيبى: كناية عن مواظبته عليهما "مرقاة".

(٢) أى بهما نلت ما نلت أو عليك بهما، قاله الطيبى "مرقاة".

١٧٨٦- عن: حذيفة رضى الله عنه، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا حزبه أمر صلى». رواه أحمد وأبو داود، وقال الشيخ: حديث صحيح "العزيزى" (١٣:١١) وسكت عنه أبو داود، وذكره فى باب وقت قيام النبى ﷺ من الليل، وقال الحافظ الإمام فى "فتح البارى" بعد عزوه إلى أبى داود: بإسناد حسن اهـ.

١٧٨٧- عن: أبى بكر رضى الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من رجل يذنب دنبا ثم يقوم فيتطهر ثم يصلى ثم يستغفر الله إلا غفر الله له»، ثم قرأ هذه الآية: ﴿والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله﴾، إلى آخر الآية، رواه الترمذى وقال: حديث حسن، وأبو داود، والنسائى، وابن ماجه، وابن حبان فى "صحيحه"، والبيهقى، وقالا: «ثم يصلى ركعتين» "الترغيب والترهيب" (١١٧:١).

١٧٨٨- عن: أنس رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «يا على! ألا أعلمك دعاء إذا أصابك غم أو هم تدعو به ربك فيستجاب لك بإذن الله ويفرج عنك؟ توضأ وصل ركعتين، واحمد الله وأثن عليه، وصل على نبيك، واستغفر لنفسك وللمؤمنين والمؤمنات، ثم قل: اللهم أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، لا إله إلا الله العلى العظيم، لا إله إلا الله الحليم الكريم، سبحان الله رب السماوات السبع ورب العرش العظيم، الحمد لله رب العالمين، اللهم

البلقينى على "الأم" (١٢٩:١) وفى "شرح المنية" عن مختصر البحر: ودخوله المسجد بنية الفرض والاقتداء ينوب عن تحية المسجد، وإنما يؤمر بتحية المسجد إذا دخله بغير صلاة، ويكفيه لكل يوم ركعتان ولا يتكرر بتكرر الدخول اهـ (ص-٤٠٩).

قوله: "عن حذيفة إلخ". قال المؤلف: دلالته على استحباب صلاة النفل عند المصيبة ظاهرة.

قوله: "عن أبى بكر إلخ". قال المؤلف: دلالته على استحباب الصلاة للنوبة ظاهرة.

قوله: "عن أنس وعن عثمان إلخ". دلالتهما على استحباب صلاة الحاجة ظاهرة.

كاشف الغم مفرج الهم، مجيب دعوة المضطرين إذا دعوك، رحمٰن الدنيا والآخرة ورحيمهما، فأرحمنى فى حاجتى هذه بقضائها ونجاحها، رحمة تغنينى بها عن رحمة من سواك»، رواه الإصبهانى "الترغيب والترهيب (١١٩،١١٨:١) وإسناده حجة على قاعدة "الترغيب" المذكور فى أوله.

١٧٨٩ـ عن: عثمان رضى الله عنه بن حنيف: «إن أعمى أتى إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله! ادع الله أن يكشف لى عن بصرى، قال: أو أدعك، قال: يا رسول الله! إنه قد شق على ذهاب بصرى، قال: فانطلق فتوضأ ثم صل ركعتين ثم قل: اللهم إنى أسألك وأتوجه إليك بنبى محمد نبى الرحمة، يا محمد إنى أتوجه إلى ربى بك أن يكشف لى عن بصرى، اللهم شفعه فى وشفعنى فى نفسى، فرجع وقد كشف الله عن بصره». رواه الترمذى وقال: حديث حسن صحيح غريب، والنسائى واللفظ له، وابن ماجه، وابن خزيمة فى "صحيحه"، والحاكم وقال: صحيح على شرط البخارى ومسلم، وليس عند الترمذى: «ثم صل ركعتين» إنما قال: «فأمره أن يتوضأ فيحسن وضوئه، ثم يدعوه بهذا الدعاء». فذكره بنحوه، رواه فى الدعوات "الترغيب والترهيب" (١١٨:١).

١٧٩٠ـ عن: عبادة بن الصامت، أن رسول الله ﷺ قال: «من أحيى ليلة الفطر وليلة الأضحى لم يمت(١) قلبه يوم تموت القلوب». رواه الطبرانى فى "الكبير" و"الأوسط" "مجمع الزوائد" (٢٢:١).

قوله: "عن عبادة إلخ". وفى "مجمع الزوائد": وفيه عمر بن هارون البلخى والغالب عليه الضعف، وأثنى عليه ابن مهدى وغيره، لكن ضعفه جماعة كثيرة اهـ. قلت: اختلف قول ابن مهدى فيه، ولكن قال البخارى: مقارب الحديث، وكان أبو رجاء يعنى قتيبة يطريه ويوثقه، هذا كله من ترجمته فى "تهذيب التهذيب" (٧: ٥٠١). ويؤيده

---

(١) أى لا يعذب يوم القيامة وإن خاف خوف عظمة الحق تعالى، ثم الظاهر أنه يوفق لأداء الأحكام فى الدنيا فلا يعذب، والعادة أيضًا فى الأكثر أن من أدى النوافل لا بد أن يودى الفرائض كما قيل، ومتى تفعل الكثير من الخير إذا كنت تاركًا لأقله، والله تعالى أعلم.

١٧٩١- عن: أبى أمامة رضى الله عنه، عن النبى ﷺ، قال: «من قام ليلتى العيدين محتسبا لم يمت قلبه يوم تموت القلوب». رواه ابن ماجه ورواته ثقات إلا أن بقية مدلس وقد عنعنه، "الترغيب والترهيب" (١:١٨٧)، قلت: تأيد بالذى قبله.

١٧٩٢- عن: معاذ بن جبل، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أحيى الليالى الخمس وجبت له الجنة، ليلة التروية، وليلة العرفة، وليلة النحر وليلة الفطر، وليلة النصف من شعبان». رواه الإصبهانى بإسناد ضعيف، "الترغيب والترهيب" (١:١٨٧).

١٧٩٣- عن: جابر بن عبد الله، قال: «كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة فى الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن، يقول: إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثم ليقل: اللهم إنى أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لى فى دينى ومعاشى وعاقبة أمرى، أو قال: عاجل أمرى، وآجله، فاقدره لى ويسره لى، ثم بارك لى فيه، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لى فى دينى ومعاشى وعاقبة أمرى، أو قال: فى عاجل أمرى وآجله، فاصرفه عنى واصرفنى عنه، واقدر لى الخير حيث كان، ثم أرضنى[1] به، قال: ويسمى[2] حاجته»،

الذى بعده، قال المؤلف: إن الاختلاف لا يضر الاحتجاج لا سيما فى الفضائل، فإن الضعاف تكتفى بها فيها، ودلالته على استحباب إحياء ليلة العيدين ظاهرة، وكذا دلالة الحديثين الذين بعد هذا.

قوله: "عن جابر إلخ". قال المؤلف: وفى "النيل" قال العراقى: ولم أجد من قال بوجوب الاستخارة مستدلا بتشبيه ذلك بتعليم السورة من القرآن، كما استدل بعضهم

---

(١) بأن يحصل اليقين وانشراح الصدر من غير شك ودغدغة، وهذا هو الأصل المعتبر فى الباب كذا فى "اللمعات" ذكره فى حاشية البخارى.

(٢) أى فى أثناء الدعاء عند ذكرها بالكناية عنها "نيل الأوطار" (٢:٣٢٠).

رواه البخــــارى (١: ١٥٦).

١٧٩٤- عن: عكرمة، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ للعباس بن عبد المطلب: «يا عباس! يا عماه! ألا أعطيك ألا أمنحك ألا أحبوك ألا أفعل لك عشر خصال إذا فعلت ذلك غفر الله ذنبك، أوله وآخره، وقديمه وحديثه، وخطاؤه وعمده، وصغيره وكبيره، وسره وعلانيته؟ عشر خصال، أن تصلى أربع ركعات تقرأ فى كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة، فإذا فرغت من القراءة فى أول ركعة فقل وأنت قائم: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، خمس عشرة مرة، ثم تركع فتقول وأنت راكع عشرا، ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشراً، ثم تهوى ساجداً فتقول وأنت ساجد عشرا، ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشراً، ثم تسجد فتقولها عشراً، ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشراً، فذلك خمس وسبعون فى كل ركعة، تفعل ذلك فى أبع ركعات، إن استطعت أن تصليها فى كل يوم مرة فافعل، فإن لم تستطع ففى كل جمعة مرةً، فإن لم تفعل ففى كل شهر مرة، فإن لم تفعل ففى كل سنة مرة، فإن لم تفعل ففى عمرك مرة». رواه أبو داود، وابن ماجه، وابن خزيمة فى "صحيحه" ("الترغيب والترهيب" ١: ١١٥ و١١٦). قلت: سكت عنه أبو داود (١: ٤٩٩) وفى "التلخيص الحبير": صححه أبو على بن السكن والحـــاكم اهـ (١: ١١٣).

على وجوب التشهد فى الصلاة بقول ابن مسعود: كان يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن اهـ (٢: ٣١٩). قال المؤلف: فثبت الإجماع على عدم وجوب الاستخارة، ودلالته على استحبابها ظاهرة.

قوله: "عن عكرمة إلخ". وفى "الترغيب" أيضًا بعد العبارة المذكورة فى المتن: وقال (أى ابن خزيمة): إن صح الخبر فإن فى القلب من هذا الإسناد شيئا فذكره، ثم قال: ورواه إبراهيم (إبراهيم ضعيف كذا فى "التلخيص" ١: ١١٣) بن الحكم بن أبان، عن أبيه، عن عكرمة مرسلا لم يذكر ابن عباس، قال الحافظ (أى المنذرى): ورواه الطبرانى

١٧٩٥- عن: أبى أمامة رضى الله عنه الباهلى، عن رسول الله ﷺ، قال: «عليكم بقيام الليل فإنه دأب الصالحين قبلكم، وقربة إلى ربكم، ومكفرة

وقال فى آخره: «فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو رمل عالج غفر الله لك». قال الحافظ (أى المنذرى): وقد روى هذا الحديث من طرق كثيرة وعن جماعة من الصحابة، وأمثلها حديث عكرمة هذا، وقد صححه جماعة، منهم الحافظ أبو بكر الآجرى، وشيخنا أبو محمد عبد الرحيم المصرى، وشيخنا الحافظ أبو الحسن المقدسى رحمهم الله تعالى، وقال أبو بكر بن أبى داود: سمعت أبى يقول: ليس فى صلاة التسبيح حديث صحيح غير هذا، وقال مسلم بن الحجاج رحمه الله تعالى: لا يروى فى هذا الحديث إسناد حسن من هذا، يعنى إسناد حديث عكرمة عن ابن عباس، وقال الحاكم: قد صحت الرواية عن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ علم ابن عمه هذه الصلاة، ثم قال: حدثنا أحمد بن داود بمصر، ثنا إسحاق بن كامل، ثنا إدريس بن يحيى، عن حيات بن شريح، عن يزيد بن أبى حبيب، عن نافع، عن ابن عمر رضى الله عنهما، قال: وجه رسول الله ﷺ جعفر بن أبى طالب إلى بلاد الحبشة، فلما قدم اعتنقه وقبل بين عينيه، ثم قال: ألا أهب لك ألا أسرك ألا أمنحك؟ فذكر الحديث، ثم قال: هذا إسناد صحيح لا غبار عليه. قال المحلى (أى المنذرى رضى الله عنه): وشيخه أحمد بن داود بن عبد الغفار أبو صالح الحرانى ثم المصرى تكلم فيه غير واحد من الأئمة، وكذبه الدار قطنى اهـ.

قال بعض الناس: والأظهر أن الحاكم أعلم بشيخه، على أن الاختلاف لا يضر. قلت: وأين الاختلاف؟ فلم نر أحدا من الأئمة وثقه، وترجمته مستوفاة فى "اللسان" (١٦٨:١) نعم! قد حسن ابن عبد البر حديثه عن أبى مصعب عن مالك كما فى "اللسان"، وصحح الحاكم حديثه فى صلاة التسبيح هذا، ففى هذا يتحقق الاختلاف، والله أعلم.

قوله: "عن أبى أمامة إلخ". قال المؤلف: دلالته على استحباب صلاة التهجد ظاهرة، ولم يحمل لفظ "عليكم" على الإيجاب لأن الفرضية منسوخة، يدل عليه ما رواه مسلم فى حديث طويل عن عائشة: «فقال: أ لست تقرأ يا أيها المزمل؟ قلت: بلى! قالت: فإن الله عز وجل افترض قيام الليل فى أول هذه السورة، فقام نبى الله ﷺ وأصحابه

للسيئات، ومنهاة عن الإثم». رواه الترمذى فى كتاب الدعاء من جامعه، وابن أبى الدنيا فى كتاب التهجد، وابن خزيمة فى "صحيحه"، والحاكم، كلهم من رواية عبد الله بن صالح كاتب الليث، وقال الحاكم: صحيح على شرط البخارى، "الترغيب والترهيب" (١:١٠٣) قلت: هو مختلف فيه، قال ابن

حولا، وأمسك الله خاتمتها اثنى عشر شهرا فى السماء حتى أنزل الله فى آخر هذه السورة التخفيف، فصار قيام الليل تطوعًا بعد فريضته»، الحديث (١:٢٥٦). وإنما قلنا باستحباب التهجد مع أن المواظبة عليه ثابتة عنه ﷺ، وهو يقتضى كونها راتبة، لما روى البخارى فى حديث طويل: «فقصتها حفصة على رسول الله ﷺ، فقال: نعم الرجل عبد الله لو كان يصلى من الليل، وكان بعد لا ينام من الليل إلا قليلا (١:١٥١). وفى حاشيته عن العينى: كلمة "لو" للتمنى لا للشرط، ولذلك لم يذكر لها جواب اهـ. فهذا إظهار التمنى للترغيب المحض، فلو كانت من الرواتب لشدد عليه بتركه أو رغب فيه باللفظ المؤكد، تأمل حق التأمل.

قال بعض الناس: وهـذا عندى وقد كان شيخى وافقنى عليه ثم رجع عنه، فقال بتأكيده بناء على أنها وإن كانت مستحبة فإنها بعد مواظبته ﷺ عليها صارت مؤكدة، ولكل وجهة هو موليها اهـ. والدليل على كونه نافلة غير راتبة ما أخرجه البخارى عن على: أن رسول الله ﷺ طرقه وفاطمة بنت النبى ﷺ ليلة (وفى رواية حكيم بن حكيم عند النسائى والطبرى: «فأيقظنا للصلاة ثم رجع إلى بيته، فصلى هو يأمن الليل فلم يسمع لنا حسا فرجع إلينا»، فتح). فقال: ألا تصليان؟ (وفى رواية حكيم المذكورة قال على: «فجلست وأنا أعرك عينى، وأنا أقول: والله ما نصلى إلا ما كتب الله لنا إنما أنفسنا بيد الله، فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا، فانصرف حين قلت ذلك ولم يرجع إلى شيئًا، ثم سمعته وهو مول يضرب فخذه وهو يقول: (وفى رواية حكيم: ما نصلى إلا ما كتب الله لنا) وكان الإنسان أكثر شئ جدلا اهـ. من "الفتح" (٣:٨،٩).

قلت: ورواية حكيم بن حكيم أخرجه النسائى (١:٢٣٩) بسند رجاله ثقات إلا أن فيه ابن إسحاق وهو ثقة مدلس، وقد صرح بالتحديث، وفيه تقرير النبى ﷺ عليًا فى قوله: «والله ما نصلى إلا ما كتب الله لنا» ولو كانت صلاة الليل راتبة مؤكدة لما تركهم

القطان: هو صدوق، ولم يثبت عليه ما يسقط له حديثه إلا أنه مختلف فيه، فحديثه حسن اهـ ما فى "تهذيب التهذيب". وفيه أيضًا: البخارى أخرج له (٥: ٢٦٠) اهـ. وإخراج ابن خزيمة حديثه فى "صحيحه" يدل أيضًا على أنه حجة عنده.

على حالهم، لأنها قرينة من الوجوب يضلل تاركها.

قال الشيخ: وفيه أن دليل التأكد أى مواظبة النبى ﷺ عليها ثابت بالتواتر، وحديث على رضى الله عنه هذا من الآحاد، وغاية أنه صحيح فلا يعارض ما ثبت بالدليل المتواتر اهـ. قلت: إن أريد بالمواظبة مواظبته على الصلاة بعد الرقدة وهى المسماة بالتهجد ففيه نظر، لما فى الحديث المتفق عليه عن عائشة من كل الليل أوتر رسول الله ﷺ، أوتر أول الليل وأوسطه وآخره، وانتهى وتره إلى السحر، وقد مر فى أوقات الوتر، والمراد به قيام الليل مع الوتر لأنه ﷺ كان يجعل آخر صلاته بالليل وترا، وإن أريد بها المواظبة على قيام الليل وهو يتأتى بزيادة صلاة بعد فرض العشاء فمسلم، وهو يتأدى بركعتين بعد العشاء والوتر بعدهما، لحديث أم سلمة رضى الله عنها مرفوعًا: «كان يوتر بسبع وخمس». ولحديث عائشة وميمونة: «أن الوتر لا يصلح إلا بخمس أو سبع»، وعن عائشة بسند صحيح قالت: «الوتر سبع أو خمس، وإنى لأكره أن يكون ثلاثا بتراء». وقد تقدم كل ذلك فى أبواب الوتر، وأوله أصحابنا بأن المراد به قيام الليل مع الوتر، لأن الوتر قد يطلق على مجموع قيام الليل مع الوتر أيضًا، وقد ثبت بالحديث المتفق عليه أنه ﷺ كان يوتر مرة أول الليل، ومرة أوسطه، ومرة آخره، فمن أوتر أول الليل بخمس، أو سبع أو تسع، أو ما شاء الله، فقد أتى بالسنة التى واظب عليها النبى ﷺ، وأدنى ما قام به فى الليل خمس، والله تعالى أعلم.

قلت: والذى ظهر لى من كلام السلف أن قيام الليل عندهم هو الوتر لا غير، ولكنهم كرهوا أن يقتصر على واحدة أو ثلاث بتراء، بل ينبغى أن يكون قبله أو بعده تطوع، ووجه ذلك ما قدمنا أنه ﷺ لم يوتر قط إلا ومعه تطوع ركعتان فصاعدا، والدليل على ما ظهر لى من كلامهم عدم ذكرهم التهجد أو قيام الليل فى الرواتب، بل وفى كلامهم أن الوتر هو التهجد، قال الإمام الشافعى فى "الأم": التطوع وجهان، أحدهما

صلاة جماعة مؤكدة[1] فلا أجيز تركها لمن قدر عليها، وهى صلاة العيدين، وخسوف الشمس والقمر، والاستسقاء، وصلاة منفرد وبعضها أوكد من بعض، فأوكد ذلك الوتر، ويشبه أن يكون صلاة التهجد ثم ركعتا الفجر، قال: ولا أرخص لمسلم فى ترك واحدة منهما وإن لم أوجبهما اهـ (١٢٥:١). قلت: وفيه إشعار بأن الوتر والتهجد عنده واحد، ولذا كان أوكد السنن اثنين لا ثلاثا، ولو كانا متغائرين لقال: لا أرخص لمسلم فى ترك واحدة من هذه الثلاث.

وقال فى "رحمة الأمة": وأقل الوتر ركعة، وأكثره إحدى عشرة ركعةً، وأدنى الكمال ثلاث ركعات عند الشافعى وأحمد اهـ (ص–٢٣). وفيه دلالة أيضًا على اتحاد التهجد والوتر عندهما، لأن إحدى عشرة ركعةً هى غاية ما كان يتهجد به رسول الله ﷺ غالبًا، لا يزيد عليها إلا نادرًا، ولم يخالفهما أبو حنيفة إلا فى فصل الوتر بثلاث عن التطوع قبله أو بعده، وقال أحمد والشافعى بجواز وصلهما بتسليمة، وإذا تقرر ذلك فما قاله الشيخ: إن التهجد سنة مؤكدة لمواظبة النبى ﷺ عليها، صحيح، بل نقول: إنه[2] عندنا واجب، لأن الوتر هو التهجد، والتطوع ولو بركعتين قبله أو بعده سنة، لأنه ﷺ لم يقتصر على الوتر قط إلا ومعه تطوع، فمن صلى بعد العشاء ركعتين والوتر، فقد أتى بالواجب والسنة معًا، هذا ما عندى، وبه يجتمع الروايات المختلفة فى الباب، وهو الموافق لما روى عن الأئمة الأربعة المقتدى بهم فى الدين، فإن أحدا منهم لم يذكر التهجد فى السنن المؤكدة غير الوتر وراتبة العشاء، ومن قال بتأكد شئ زائد على ذلك، فهو محجوج بإجماع من قبله، والله أعلم.

---

(١) فيه إشعار بأن السنة المؤكدة عنده تشمل الواجب أيضًا، فإن ما لا يجوز تركه هو الواجب.

(٢) فإن قيل: كيف تقول: إن التهجد واجب وقد قالوا: إن وجوبه كان أولا ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿علم أن لن تحصوه فتاب عليكم﴾. قلت: إنما نسخ به ما كان واجبًا قبل من قيام النصف والثلث من الليل بقوله: ﴿قم الليل إلا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا أو زد عليه﴾، وأما وجوب مطلق قيام الليل فليس بمنسوخ، لقوله تعالى بعد قوله: ﴿فتاب عليكم فاقرءوا ما تيسر منه﴾، فهو مشعر ببقاء وجوب قيام الليل بقدر التيسر، وبينته السنة بالوتر،فكان واجبًا، وكان التطوع قبله بركعتين سنة مؤكدة لمواظبة النبى عليه السلام عليها فعلا وتحريضه على ذلك فى حديث لمثابرته قولا.

١٧٩٦- عن: عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قال لى رسول الله ﷺ: «يا عبد الله! لا تكن مثل فلان كان يقوم من الليل فترك قيام الليل[1]». رواه البخارى (١:١٤٥).

وبالجملة فمواظبة النبى ﷺ لم تثبت على ما سوى الإيتار بالليل، وكان يوتر بخمس، وبسبع، وبتسع، وبإحدى عشرة، وفى أول الليل مرة، وفى أوسطه أخرى، حتى انتهى إيتاره إلى السحر، وقد يطلق عليه التهجد وقيام الليل، فلا تنتهض به حجة على تأكيد قيام الليل الزائد على راتبة العشاء والوتر، لا سيما مع قوله ﷺ: «وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل». وإذا جاء الاحتمال صلح حديث على رضى الله عنه دليلا على نفى تأكيد القيام بالليل بالمعنى المتعارف كما قلنا، لأن المتواتر إذا لم يكن قطعى الدلالة على معناه يكون ظنيا، فيجوز تخصيصه بالآحاد.

وفى "رد المحتار" (١:٧١٦) فى شرح قول "الدر المختار": ومن المندوبات صلاة الليل ما نصه: ثم اعلم أن ذكر صلاة الليل من المندوبات مشى عليه فى "الحاوى القدسى" وقد تردد المحقق فى "فتح القدير" فى كونه سنة أو مندوبًا، لأن الأدلة القولية تفيد المندوب، والمواظبة الفعلية تفيد السنية، لأنه ﷺ إذا واظب على تطوع يصير سنة، وقال فى "الحليــة": والأشبه أنه سنة اهـ ملخصًا. قلت: ولكنها تتأدى بتنفل ركعتين أو أربع بعد العشاء، أو ركعتين بعد الوتر، لما مر من قوله ﷺ ما يفيد أن الركعتين بعد الوتر تقومان مقام التهجد وتكفيان عنه، وقد روى سعيد بن منصور والطبرانى عن البراء بن عازب مرفوعًا: «من صلى قبل الظهر أربعًا كان كأنما تهجد من ليلة، ومن صلاهن بعد العشاء كان كمثلهن من ليلة القدر». رواته كلهم ثقات إلا ناهض بن سالم، قال العراقى: لم أجد فيه جرحا ولا تعديلا، ولم أجد له ذكرا، وله طريق آخر عند الطبرانى فيه محمد بن أبى ليلى متكلم فيه، وحديث آخر بمعناه عن أنس فيه يحيى بن عقبة ضعيف، كما فى "نيل الأوطار" (٢:٢٦٣). وبالجملة فالحديث حسن بتعدد الطرق، ويويده ما سيأتى مرفوعًا: «ما كان بعد صلاة الليل فهو من الليل»، وهو حسن الإسناد، والله أعلم.

قوله: "عن عبد الله إلخ". قال المؤلف: دل الحديث على كراهة ترك صلاة الليل

---

(١) كره هذا الترك للإعراض صورة بعد التوجه إلى الله تعالى حقيقة.

١٧٩٧- عن: جابر رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «أفضل الصلاة طول القنوت». رواه مسلم (١: ٢١١).

١٧٩٨- عن: عبد الله بن حبشى الخثعمى: «أن النبى ﷺ سئل أى الأعمال أفضل؟ قال: طول القيام». رواه أبو داود (١: ٥٠٨) وسكت عنه فهو صالح عنده.

١٧٩٩- عن: أبى سلمة بن عبد الرحمن: «أنه سأل عائشة كيف كانت

بعد القيام بها، قال بعض الناس: وفى حكمه كل طاعة. قلت: لا دليل عليه، فإنه ﷺ كان يصلى الضحى حتى يقولون لا يدعه، ويدعها حتى يقولون لا يصليها، كما أخرجه الحاكم عن أبى سعيد وقد مر، وروى عكرمة عن ابن عباس: «أنه كان يصلى الضحى عشراً ويدعها عشراً». وقد مر كل ذلك نقلا عن الحافظ فى "الفتح": وكذا «كان رسول الله ﷺ يسرد الصوم حتى تقول أزواجه: لا يفطر حتى يقلن: لا يصوم». كما سيجئ فى بابه، فلا دلالة فى الحديث على كراهة ترك كل تطوع بعد القيام به، نعم! لا شك أن الدوام عليه أفضل، فإن أحب الأعمال إلى الله ما ديم عليه، فافهم.

قوله: "عن جابر إلخ". قال النووى فى شرحه: المراد بالقنوت ههنا القيام باتفاق العلماء فيما علمت، وفيه دليل للشافعى ومن يقول كقوله إن تطويل القيام أفضل من كثرة الركوع والسجود (١: ٤٥٧). والقنوت وإن استعمل لمعان لكن القيام هنا متعين باتفاق العلماء كما ذكر النووى، وبالحديث الذى بعد هذا الحديث، فإن الحديث يفسر بعضه بعضاً، وبه قال الإمام الأعظم كما فى "منحة الخالق" (٢: ٥٩). ويعارض حديث الباب ما رواه مسلم (١: ١٩١) عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعاً: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فأكثروا الدعاء اهـ». فالجواب عنه ما فى "نيل الأوطار" (٢: ٣٢٢): لا يلزم من كون العبد أقرب إلى ربه حال سجوده أفضليته على القيام، لأن ذلك إنما هو باعتبار إجابة الدعاء اهـ.

قوله: "عن أبى سلمة إلخ". قال المؤلف: فى هذا الحديث صلاة الليل إحدى عشرة ركعة، وفى حديثها رضى الله عنها أيضاً عند البخارى فى باب ما يقرأ فى ركعتى الفجر "ثلاث عشرة"، ولفظه: «كان رسول الله ﷺ يصلى بالليل ثلاث عشرة ركعة، ثم يصلى

صلاة رسول الله ﷺ في رمضان؟ قالت: ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة، يصلي أربعًا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي ثلاثا». الحديث، رواه مسلم (١:٢٥٤).

إذا سمع النداء بالصبح ركعتين خفيفتين اهـ». ووفق الحافظ بينهما في "الفتح" (٣:١٧): بأنها رضي الله عنها أضافت إلى صلاة الليل راتبة العشاء أو ما كان يفتتح به (ﷺ) صلاة الليل، فقد ثبت عند مسلم من طريق سعد بن هشام عنها رضي الله عنها: «أنه كان يفتتحها بركعتين خفيفتين اهـ» ملخصاً.

وقال العراقي في "تخريج إحياء العلوم" (١:١٧٦): روى ابن المبارك من حديث طاوس مرسلا: «كان يصلي (ﷺ) سبع عشرة ركعة من الليل اهـ». وفي "التلخيص الحبير" (١:١١٦): وفي حواشي المنذري: قيل: أكثر ما روى في صلاة الليل سبع عشرة، وهي عدد ركعات اليوم والليلة، وروى ابن حبان[1] وابن المنذر والحاكم[2] من طريق عراك عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا: «أوتروا بخمس، أو بسبع، أو بتسع، أو بإحدى عشرة، أو بأكثر من ذلك اهـ». قلت: وهي مجموع صلاة الليل والوتر، فثبت أنه لا تحديد فيه، وقال النووي في "شرح مسلم" (١:٢٥٢): قال القاضي (عياض رحمه الله): ولا خلاف أنه ليس في ذلك حد لا يزاد عليه ولا ينقص منه، وأن صلاة الليل من الطاعات التي كلما زاد فيها زاد الأجر إلخ.

وفي هذا الحديث صلاة الأربع بتسليمة، وقد ورد التسليم بين كل ركعتين أيضًا، ففي "صحيح مسلم" (١:٢٥٤): عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «كان رسول الله ﷺ يصلي فيما بين أن يفرغ من صلاة العشاء -وهي التي يدعو الناس "العتمــة"- إلى الفجر إحدى عشرة ركعة يسلم بين كل ركعتين ويوتر بواحدة، فإذا سكت المؤذن من صلاة الفجر وتبين له الفجر وجاءه المؤذن قام فركع ركعتين خفيفتين، ثم اضطجع على شقه الأيمن حتى يأتيه المؤذن للإقامة اهـ». وكذلك قد ورد صلاة النوافل من النهار

---

(١) في صحيحه.
(٢) في مستدركه.

. . . .

بتسليمة من الأربع والركعتين كما مر في المتن من فعله ﷺ.

وأما الأحاديث القولية في الباب فحديثان، حديث علي رضي الله عنه، وابن عمر رضي الله عنهما. فحديث علي ما رواه عبد الرزاق عنه مرفوعًا وسنده حسن كما في "كنز العمال" (٤:٢٢٦): قلت: يا رسول الله! كيف صلاة الليل؟ قال: مثنى مثنى. قلت: كيف صلاة النهار؟ قال: أربعًا أربعًا، الحديث. وحديث ابن عمر رضي الله عنهما ما رواه أبو داود وسكت عنه (١:٤٩٨): عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ، قال: «صلاة الليل والنهار مثنى مثنى اهـ». وفي "شرح مسلم" للنووي (١:٢٥٧): وروى أبو داود والترمذي بالإسناد الصحيح: «صلاة الليل والنهار مثنى مثنى اهـ». وفي "التلخيص الحبير" (١:١١٩): رواه أحمد وأصحاب السنن وابن خزيمة وابن حبان (في صحيحهما)، وأصله في "الصحيحين" بدون ذكر النهار، وضعفه يحيى بن معين والترمذي والنسائي والدار قطني، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والبيهقي والبخاري، وجعله الخطابي والإمام أحمد حجة اهـ محصلا.

قال بعض الناس: فقد ثبت تصحيحه عن الأكثر، فالحديث صحيح، وتفصيل هذا الاختلاف في "التلخيص"، وحجة من ضعفه ركيك عندي. قلت: هـذا من التحامل والعصبية التي تعمي وتصم، وكيف تكون حجة من ضعفه ركيكة وقد جرحوا فيه جرحًا مفسرًا؟ فقال الترمذي: اختلف فيه أصحاب شعبة، فرفعه بعضهم ووقفه بعضهم، ورواه الثقات عن عبد الله بن عمر، عن النبي ﷺ، ولم يذكروا فيه صلاة النهار، وقال النسائي: هذا الحديث عندي خطأ، وقال الدار قطني في رواية محمد بن عبد الرحمان بن ثوبان، عن ابن عمر مرفوعًا: «صلاة الليل والنهار مثنى مثنى» غير محفوظ، وإنما يعرف صلاة النهار عن يعلى بن عطاء، عن علي البارقي، عن ابن عمر، وقد خالفه نافع وهو أحفظ منه فذكر أن صلاة الليل مثنى مثنى والنهار أربعًا. وقال يحيى: كان شعبة ينفي هذا الحديث وربما لم يرفعه، كذا في "العمدة" للعيني (٣:٤٠٣).

وقال الطحاوي في "معاني الآثار" له: إن كل من روى حديث ابن عمر سوى علي البارقي، وسوى ما روى (إسحاق بن إبراهيم الحنيني عن) العمري، عن نافع، عن ابن عمر، إنما يقصد إلا صلاة الليل خاصةً دون صلاة النهار، وقد روى عن ابن عمر بعد

. . . .

رسول الله ﷺ ما يدل على فساد هذين الحديثين أيضًا، حدثنا فهد، ثنا أبو نعيم، ثنا سفيان، عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر: «أنه كان يصلى بالليل ركعتين وبالنهار أربعًا». وعن جبلة بن سحيم عن عبد الله بن عمر: «أنه كان يصلى قبل الجمعة أربعًا لا يفصل بينهن بسلام» وإسنادهما صحيح (١٩٨:١).

وفى "التلخيص الحبير": أصل الحديث فى الصحيحين بدون ذكر النهار، قال ابن عبد البر: لم يقله أحد عن ابن عمر غير على، وأنكروه عليه وكان يحيى بن معين يضعف حديثه هذا ولا يحتج به، ويقول: إن نافعا وعبد الله بن دينار وجماعة رووه عن ابن عمر بدون ذكر النهار، وروى بسنده عن يحيى بن معين أنه قال: «صلاة النهار أربع لا يفصل بينهن»، فقيل له: فإن أحمد بن حنبل يقول: "صلاة الليل والنهار مثنى مثنى"، فقال: بأى حديث؟ فقيل له: بحديث الأزدى فقال: من الأزدى حتى أقبل منه وأدع يحيى بن سعيد الأنصارى، عن نافع، عن ابن عمر أنه كان يتطوع بالنهار أربعًا لا يفصل بينهن؟ لو كان حديث الأزدى صحيحًا لم يخالفه ابن عمر اهـ (١١٩:١).

قلت: وقد تقدم فى المقدمة أن مخالفة عمل الراوى الرواية جرح فيها عندنا معشر الحنفية، فما رواه الأزدى ضعيف عندنا لوجهين، الأول لكونه متفردًا فيما زاده من لفظ "النهار" من بين ثقات أصحاب ابن عمر، ولاختلاف أصحاب شعبة فى رفعه ووقفه. والثانى لكونه مخالفًا لعمل ابن عمر رضى الله عنهما فلا حجة فيه، والله أعلم. ولو سلمنا صحته فهو محمول على ما سيأتى فى تأويل حديث ابن عمر: «صلاة الليل مثنى مثنى».

وأما المذاهب ففى باب النوافل من "الهدايــة": والأفضل فى الليل عند أبى يوسف ومحمد رحمهم الله مثنى مثنى، وفى النهار أربع أربع، وعند الشافعى رحمه الله فيهما مثنى مثنى، وعند أبى حنيفة رحمه الله فيهما أربع أربع اهـ. وفى "الدر المختار": وقالا: فى الليل المثنى أفضل، قيل: وبه يفتى، وفى "رد المحتار" (٧٠٧:١): عزاه فى المعراج إلى العيون اهـ. وفى "فتح البارى" (٣-٤٠): واختار الجمهور التسليم من كل ركعتين فى صلاة الليل والنهار اهـ. وحديث على رضى الله عنه صريح فيما ذهب إليه أبو يوسف ومحمد رحمهم الله، ولكن يعارضه فى نافلة النهار حديث ابن عمر، والتوفيق بأن حديث على محمول على الاستحباب، وحديث ابن عمر على الجواز، والوجه أن النهار وقت

. . . .

الاشتغال وتردد الناس فيما بينهم، فيخاف على من سلم من ركعتين أن يشتغل فيما يمنع عنها بخلاف الليل، فكان الأربع بتحريمة أولى، وأما كون المثنى في الليل أفضل فللأحاديث الصريحة القولية فيه، ولأن فيه زيادة التحريمة والصلاة على النبي المختار والدعاء بعدها والتسليم بعد الفراغ.

قال بعض الناس: ولم أجد للإمام دليلا قويا على أفضلية الأربع في الليل والنهار. قلت: ما قليل المعرفة وعديم الذوق! من أين لك أن تدرك مأخذ الإمام الذي اتفق الأئمة على دقة فهمه، أجمعت الأمة على إمامته في الفقه؟ ودليله في المسألة أن الأصل في ذلك أن النوافل شرعت تبعًا للفرائض، والتبع لا يخالف الأصل كما في "البدائع" (١: ٢٩٥). والأفضل في الفرائض هو الأربع، لأن الصلاة شرعت في أول الأمر ركعتين ركعتين، ثم زيدت في الحضر إلى الأربع، وأقرت صلاة السفر على الحالة الأولى. فثبت بذلك أن العزيمة هي الأربع، وإنما انتقص منها لعارض تخفيف ونحوه، قالت عائشة رضي الله عنها: «الصلاة أول ما فرضت ركعتان، فأقرت صلاة السفر وأتمت صلاة الحضر». أخرجه البخاري (١: ٤٨). وفيه إشعار بكون صلاة الحضر تمامًا وكمالا، وأقصى تمامها إلى الأربع، وكانت النوافل تبعًا لها، فكان كمالها أربع ركعات أيضًا في الليل والنهار جميعًا، لأن صلاة الحضر زيدت إلى الأربع نهاريتها وليليتها سواء كما لا يخفى، والله أعلم.

وأما قوله ﷺ: «صلاة الليل مثنى مثنى»، فمعناه عند الإمام أن تشهد في كل ركعتين، وقد ورد ذلك مرفوعًا عند أبي داود وغيره بلفظ: «الصلاة مثنى مثنى، تشهد في كل ركعتين، وتخشع وتضرع وتمسكن وتقنع يديك، يقول: ترفعهما إلى ربك مستقبلا ببطونهما وجهك، وتقول: يا رب يا رب»، الحديث. وقد ذكرنا في الجزء الثالث من الكتاب أنه حسن الإسناد، ولا يعارضه ما روى عن ابن عمر عند مسلم في تفسيره أن تسلم من ركعتين، فإن تفسير النبي ﷺ أولى من تفسير غيره، على أنه يمكن حمل قوله: «أن تسلم من كل ركعتين» على التشهد لورود إطلاق التسليم عليه أيضًا. كما مر في حديث علي رضي الله عنه أول الباب، قال: «كان ﷺ يصلي قبل العصر أربعًا يفصل بينهن بالتسليم على الملائكة المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمؤمنين»، الحديث وإسناده صحيح.

. . . .

لا يقال: إن حديث على رضى الله عنه المذكور آنفًا عن "كنز العمال" بلفظ: «قلت: يا رسول الله! كيف صلاة الليل؟ قال: مثنى مثنى. قلت: كيف صلاة النهار؟ قال: أربعًا أربعًا، يؤيد القول بأن المراد بالمثنى أن يسلم على كل ركعتين تسليم التحليل، لكونه مذكورًا فى مقابلة الأربع، ولا تصح المقابلة بها إلا بذلك، وأما على تفسير الإمام فالأربع من المثنى أيضًا فلا مقابلة، لأن معنى حديث على رضى الله عنه هذا عنده أن صلاة الليل مثنى مثنى بتشهد فى كل ركعتين إلى ما شئت، وصلاة النهار مثنى مثنى إلى الأربع فقط، لا يجوز الزيادة عليها بل تكره، فصحت المقابلة بينهما والله أعلم. وأيضًا: فلو كان معنى قوله: "مثنى مثنى" أن يسلم من كل ركعتين، لم يواظب النبى ﷺ على خلافه، وقد روى البخارى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت: «كان رسول الله ﷺ يصلى أربعًا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلى أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلى ثلاثا»، الحديث، كذا فى "آثار السنن" (٢: ١٠).

قال فى "البدائع": وفيه دلالة على أنه ما كان يسلم على رأس الركعتين، إذ لو كان كذلك لم يكن لذكر الأربع فائدة، وكلمة "كان" عبارة عن العادة والمواظبة، وما كان رسول الله ﷺ يواظب إلا على أفضل الأعمال وأحبها إلى الله تعالى، (فكان الأربع أفضل) ولأن الوصل بين الشفعين بمنزلة التتابع فى باب الصوم، ألا ترى أنه لو نذر أن يصلى أربعا بتسليمة فصلى بتسليمتين لا يخرج عن العهدة؟ كذا ذكر محمد فى الزيادات، ثم الصوم متتابعًا أفضل، فكذا الصلاة، والمعنى فيه ما ذكرنا أنه أشق على البدن (والنفس)، فكان أفضل (بدليل قوله تعالى[1]: ﴿إن ناشئة الليل هى أشد وطأ وأقوم قيلا﴾، أى أشد فى وطأ النفس وأشق عليها) فأما التراويح فإنما تؤدى مثنى مثنى لأنها تؤدى

---

(١) قد ذكر صاحب "البدائع" فى أفضلية الأشق حديث «أنه ﷺ سئل أى الأعمال أفضل فقال: أحمزها أى أشقها على البدن». ولكن قال فيه المزى: هو من غرائب الأحاديث، ولم يرد فى شئ من الكتب الستة اهـ. وهو فى "النهاية" لابن الأثير منسوب لابن عباس بلفظ: «سئل رسول الله ﷺ أى الأعمال أفضل؟ قال: أحمزها» أى أقواها وأشدها كذا فى "المقاصد الحسنة" (ص-٣٣) ولم يتعرض لتصحيحه وتحسينه فتركت الاحتجاج به، واستدللت على المقصود بالآية، فإن فيها إشعارًا بفضيلة قيام الليل لكونه أشد وطأ، فعلم أن لشدة وطأ النفس مدخلا فى فضيلة العمل، وهى تفيد قوة للأثر المذكور. والله أعلم.

. . . .

بجماعة، فتؤدى على وجه السهولة واليسر، لما فيهم من المريض وذى الحاجة ولا كلام فيه، وإنما الكلام فيما إذا كان وحده اهـ (١:٢٩٥).

وقال الإمام محمد فى "موطائه" (ص-١٢٠): وقال أبو حنيفة: صلاة الليل إن شئت صليت ركعتين، وإن شئت صليت أربعًا، وإن شئت ستا، وإن شئت ثمانيا، وإن شئت ما شئت بتكبيرة واحدة، وأفضل ذلك أربعًا أربعًا اهـ. و"التعليق الممجد": قوله: «وإن شئت ما شئت» هذا صريح فى أنه لا يكره الزيادة على ثمان ركعات بتسليمة واحدة، خلافًا لما ذهب إليه بعض أصحابنا من أن ذلك مكروه، وعللوه بأن النبى ﷺ لم يزد على ذلك بتحريمة واحدة اهـ. قلت: وهو المشهور المذكور فى "الدر المختار" وغيره.

قال بعض الناس: ولم أجد حديثا صريحًا دالا على أنه ﷺ تطوع ثمانيا بتحريمة واحدة، فالتحديد بثمان يحتاج إلى دليل، وإن ثبت لا يكون أيضًا حجــة فى الباب على الحصر، لأن حديث أبى هريرة مرفوعًا: «أوتروا بخمس إلخ» الذى مر قريبًا يدل على جواز ما زاد على ثمان، وهو حديث قول لا يقاومه الفعل، ولا سيما إذا لم يكن صريحًا فى الكراهة فافهم حق الفهم.

فإن قيل: قد روى مسلم فى "صحيحه" (١:٢٥٦): «قلت: يا أم المؤمنين![1] أنبئنى عن وتر رسول الله ﷺ، فقالت: كنا نعد له سواكه وطهوره، فيبعثه الله ما شاء أن يبعثه من الليل، فيتسوك ويتوضأ، ويصلى تسع ركعات لا يجلس فيها إلا فى الثامنة، فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم ينهض ولا يسلم، ثم يقول فيصلى التاسعة، ثم يقعد فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم يسلم تسليمًا يسمعنا». الحديث، ففيه ثبوت ثمان ركعات بعد إخراج ركعة الوتر من التسع. قلنا: هذا لا يفيد الأصحاب، فإن المذهب أن الوتر ثلاث، فيكون التطوع عندهم فى هذا الحديث ستا.

قلت: قال فى "البدائع" فى بيان ما يكره من التطوع: أما الذى يرجع إلى القدر فى النهار تكره الزيادة على الأربع بتسلمية واحدة، وفى الليل لا تكره وله أن يصلى ستًا وثمانيًا ذكره فى "الأصل"، وذكره فى "الجامع الصغير" فى صلاة الليل: إن شئت فصل

---

(١) وهى عائشة رضى الله عنها.

١٨٠٠- حدثنا: محمد بن بشار، نا أبو داود، نا شعبة، عن يزيد بن خمير، قال: سمعت عبد الله بن أبي قيس يقول: قالت عائشة رضى الله عنها: «لا تدع قيام الليل، فإن رسول الله ﷺ كان لا يدعه، وكان إذا مرض أو كسل صلى قاعداً». رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى. كذا فى "عون المعبود" (٥٠٤:١). ورواه أيضًا ابن خزيمة فى "صحيحه" كذا فى "الترغيب" (١٠٥:١).

بتكبيرة ركعتين، وإن سئت أربعًا، وإن شئت ستا ولم يزد عليه، (قلت: فحديث عائشة فى صلاته ﷺ بتسع ركعات يؤيد ما فى "الجامع الصغير" لكون التطوع منها ستًا والثلاث وتر). والأصل فى ذلك أن النوافل شرعت تبعًا للفرائض، والتبع لا يخالف الأصل، فلو زيدت على الأربع فى النهار لخالفت الفرائض، وهذا هو القياس فى الليل إلا أن الزيادة على الأربع إلى الثمان أو إلى الست عرفناه بالنص، وهو ما روى عن النبى ﷺ: أنه كان يصلى بالليل خمس ركعات، سبع ركعات تسع ركعات، إحدى عشرة ركعة، ثلاث عشرة ركعةً، والثلاث من كل واحد من هذه الأعداد الوتر، (وظاهر لفظ الحديث وإن كان يشعر بوصل الوتر بالتطوع، وأنه صلاهما جميعًا بتسليمة واحدة، ولكن حديث عائشة عند أحمد وأبى داود: «كان ﷺ يوتر بأربع وثلاث، وست وثلاث، وثمان وثلاث، وعشرة وثلاث»، صريح فى أنه كان يفصل ثلاث الوتر عن التطوع، وقد مر أنه حسن الإسناد) وركعتان من ثلاثة عشر سنة الفجر، (بدليل قول عائشة عند مسلم: «ما كان يزيد فى رمضان، ولا غيره على إحدى عشرة ركعة»، وقد مر) فيبقى ركعتان، وأربع، وست، وثمان، فيجوز إلى هذا القدر بتسليمة واحدة من غير كراهة. واختلف المشائخ فى الزيادة على الثمان، قال بعضهم: يكره لأن زيادة على هذا لم ترو عن رسول الله ﷺ، وقال بعضهم: لا يكره وإليه ذهب الشيخ الإمام الزاهد السرخسى، إلى أن قال: والصحيح أنه يكره لما ذكرنا، وعليه عامة المشائخ اهـ (٢٩٥:١). قلت: فعلم من هذا أن التحديد بثمان منقول عن بعض المشائخ لا عن الإمام، والراجح عندنا قول السرخسى رحمه الله، ويؤيده قول محمد فى "الموطأ" وقد مر آنفًا.

قوله: "حدثنا محمد بن بشار إلخ". دلالته على ما فيه ظاهرة، وكـــذا دلالة الذى

١٨٠١- عن: عبد الله رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «فضل صلاة الليل على صلاة النهار كفضل صدقة السر على صدقة العلانية». رواه الطبراني في "الكبير" بإسناد حسن، كذا في "الترغيب" (١٠٣:١).

١٨٠٢- عن: إياس بن معاوية المزني رضى الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «لا بد من صلاة بليل ولو حلب شاة، وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل». رواه الطبراني ورواته ثقات إلا محمد بن إسحاق، كذا في "الترغيب" (١٠٣:١) قلت: قد تقدم أنه حسن الحديث، فالإسناد حسن.

١٨٠٣- عن: أبي هريرة رضى الله عنه، أن رسول الله ﷺ، قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول:

بعده على ما فيه.

قوله: "عن إياس إلخ". قال المؤلف: ظاهره أن من صلى سنـة العشاء والوتر يحصل له فضل قيام الليل، ولكن الأولى أن يقوم آخر الليل كما يدل عليه حديث أبي هريرة، وروى البخاري عن مسروق قال: «سألت عائشة رضى الله عنها أي العمل كان أحب إلى رسول الله ﷺ؟ قالت: الدائم، قلت: متى كان يقوم؟ قالت: كان يقوم إذا سمع الصارخ اهـ». وفي "فتح الباري" (١٤:٣) قوله: "الصارخ" أي الديك، ووقع في "مسند الطيالسي" في هذا الحديث: "الصارخ الديك". وجرت العادة[1] بأن الديك يصيح عند نصف الليل غالبًا، قاله محمد بن ناصر، قال ابن بطال: الصارخ يصرخ عند ثلث الليل اهـ.

قال بعض الناس: وأما ما في "التلخيص الحبير" (١١٧:١): روى ابن أبي خيثمة من طريق الأعرج عن كثير بن العباس عن الحجاج بن عمرو، قال: يحسب أحدكم إذا قام من الليل يصلي حتى يصبح أنه قد تهجد، إنما التهجد أن يصلي الصلاة بعد رقدة، وتلك كانت صلاة رسول الله ﷺ» إسناده حسن، فيه أبو صالح كاتب الليث وفيه لين، ورواه الطبراني وفي إسناده ابن لهيعة، وقد اعتضدت روايته بالتي قبله اهـ. فلعل مأخذه ما رواه

---

(١) أي في بلاد الحجاز.

من يدعونى فأستجيب له، ومن يسألنى فأعطيه، ومن يستغفرنى فأغفر له». رواه مسلم (١:٢٥٨) وفى لفظ له: «فيقول: هل من سائل يعطى؟ هل من داع يستجاب له؟ هل من مستغفر يغفر له؟ حتى يتفجر الصبح» اهـ.

مسلم (١:٢٦١) عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما: أنه رقد عند رسول الله ﷺ. فاستيقظ فتسوك وتوضأ، ويقول: ﴿إن فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب﴾، فقرأ هؤلاء الآيات حتى ختم السورة، ثم قام فصلى ركعتين فأطال فيهما القيام والركوع والسجود، ثم انصرف فنام حتى نفخ، ثم فعل ذلك ثلاث مرات ست ركعات، فى كل ذلك يستاك ويتوضأ ويقرأ هؤلاء الآيات، ثم أوتر بثلاث، فأذن المؤذن فخرج إلى الصلاة»، الحديث. ولا يخفى أنه دلالة فيه على أن تخلل النوم فى هذه الصلاة أفضل من عدمه، فإنه واقعة حال وليس فيه دوام، ولم يرد من قوله ﷺ ما يدل على كونه أفضل، فما ذهب إليه الصحابى فهو رأيه ﷺ، لم يستند إلى دليل قوى فلا حجة فيه فافهم.

قلت: قاتلك الله! ما أجراك على تخطئة الصحابة، وليت شعرى من أخبرك أن قول حجاج بن عمر وهذا ينافى قول النبى ﷺ: «ما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل؟» فإنه إنما يدل على أنّ قيام الليل وقته بعد صلاة العشاء، وليس فيه أن ذلك هو التهجد أيضا، بل بينهما عموم وخصوص مطلقًا، فكل تهجد فيام الليل وليس كل قيام الليل تهجدا إذا قام بعد العشاء قبل النوم، وقد اختلفْ فى معنى التهجد هل هو السهر مطلقًا أو طرح النوم بعد وجوده، ففى "القاموس": الهجود النوم كالتهجد، وتهجد استيقظ كهجد ضد، وهجده تهجدًا أيقظه ونومه ضد اهـ. (١:٢١٦) وفيه أيضًا: يقظه وأيقظه نبهه اهـ. (١:٢٩٥) وفى "مجمع البحار": اليقظة والاستيقاظ الانتباه من النوم (٢:٥٠٢) اهـ.

وقال الحافظ فى "الفتح" تفسير التهجد بالسهر معروف فى اللغة، وهو من الأضداد، يقال: تهجد إذا نام، وتهجد إذا سهر، حكاه الجوهرى، ومنهم من فرق بينهما فقال: هجدت نمت، وتهجدت سهرت، حكاه أبو عبيدة، وصاحب العين، فعلى هذا أصل الهجود النوم، ومعنى تهجدت طرحت عنى النوم، وقال الطبرىّ: التهجد السهر بعد نومة، ثم ساقه عن جماعة من السلف اهـ(٣:٢). فلعل المعنى الأخير هو الصحيح عند

١٨٠٤- عن: أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم، وأفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل». رواه مسلم، وأبو داود، والترمذى، والنسائى، وابن خزيمة فى "صحيحه" كذا فى "الترغيب" (١٠١:١).

الصحابى لغةً، فلذا قال: إنما التهجد أن يصلى بعد رقدة، ولا حاجة لإثبات اللغة إلى ورودها فى قول النبى ﷺ صريحًا، لا سيما والصحابى من أصحاب اللغة والمعرفة باللسان، فتقيظ ولا تكن من النائمين.

وأما قولك: إن مأخذ قول حجاج هو ما ورد فى حديث ابن عباس، فمجرد احتمال لا يجوز بمثله تخطئة الصحابى البتة. كيف؟ وحجاج يقول: تلك كانت صلاة رسول الله ﷺ، وكان للدوام والاستمرار عرفا، ويدل على المواظبة عندك أيضًا كما صرحت به مرارًا حتى جعلت به غسل الجمعة سنة مؤكدة، فكيف يصح أن يكون مأخذ قوله ما رواه ابن عباس من واقعة الحال؟ كيف؟ وقد روى الشيخان عن ابن عمر وابن العاص مرفوعًا «أحب الصلاة إلى الله صلاة داود، كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه اهـ». "ترغيب" (ص-١٠٢). فالظاهر أن هذه كانت صلاة رسول الله ﷺ.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قال المؤلف: دلالته على أفضلية صلاة التهجد على بقية النوافل ظاهرة. وفى "مجمع البحار" (٢٦٤:٢): هو حجة لمن فضل صلاة الليل على سنن الرواتب، وقال أكثر العلماء: الرواتب أفضل اهـ. قلت: لعله بناء على أن الرواتب مؤكدة والتهجد ليس كذلك، وقد تقدم أن بعض أصحابنا قال بتأكيده أيضًا، وأن الجمهور حملوه على الوتر وهو التهجد عندهم، ولا شك فى فضيلته على الرواتب لكونه واجبًا عندنا وآكد السنن عندهم.

فـائـدة فى نافلة السفر والقدوم منه:

فى "الدر المختار": ومن المندوبات ركعتا السفر والقدوم منه اهـ. قلت: ويؤخذ ذلك من عموم ما فى "العزيزى" (١١٥:١): عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعًا: «إذا خرجت من منزلك فصل ركعتين تمنعانك مخرج السوء، وإذا دخلت إلى منزلك فصل ركعتين تمنعانك مدخل السوء»، رواه البزار، والبيهقى فى "شعب الإيمان"، وهو حديث

باب جواز التنفل قاعدًا بغير عـــذر

١٨٠٥- عن: عمران رضى الله عنه بن حصين -وكان مبسورًا- قال: «سألت رسول الله ﷺ عن صلاة الرجل قاعدًا. فقال: إن صلى قائمًا فهو

حسن اهـ. وفى "تخريج العراقى" (١٨٥:١). روى الخرائطى فى "مكارم الأخلاق" من حديث أنس رضى الله عنه: ما استخلف فى أهله من خليفة أحب إلى الله من أربع ركعات يصليهن العبد فى بيته إذا شد عليه ثياب سفره»، الحديث وهو ضعيف اهـ. وفى "العزيزى" عن أبى ثعلبة مرفوعًا: «كان إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين»، وعزاه إلى الطبرانى، والحاكم، وقال: بإسناد حسن اهـ(١٣٥:٣). وأخرج البخارى فى "صحيحه": عن كعب بن مالك، «كان النبى ﷺ إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فصلى فيه» (٤٤٧:١ مع "الفتح").

باب جواز التنفل قاعدًا بغير عـــذر

قوله: "عن عمران إلخ". قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، قال فى "عمـــدة القارئ": قال الترمذى: هذا الحديث محمول عند بعض على صلاة التطوع، قلت: كذلك حمله أصحابنا على صلاة النفل، حتى استدلوا به فى جواز صلاة النفل قاعدًا مع القدرة على القيام اهـ (٥٧٨:٣).

وأما قوله: "نائمًا" ففى "النيل": اختلف شراح الحديث هل هو محمول على التطوع أو على الفرض فى حق غير القادر، فحمله الخطابى على الثانى، وهو محمل ضعيف، لأن المريض المفترض الذى آتى بما يجب عليه من القعود والاضطجاع يكتب له جميع الأجر لا نصفه، قال ابن بطال: لا خلاف بين العلماء أنه لا يقال لمن لا يقدر على الشئ لك نصف أجر القادر عليه، بل الآثار[1] الثابتة عن النبى ﷺ يدل على أن من منعه الله وحبسه عن عمل بمرضه أو غيره يكتب له أجر عمله وهو صحيح اهـ. وحمله سفيان الثورى وابن الماجشون على التطوع وحكاه النووى عن الجمهور وقال: إنه يتعين حمل الحديث عليه (٣٢٨:٢) قلت: فاستبعد حمله على المفترض المعذور.

---

(١) عن أبى موسى رضى الله عنه مرفوعًا: «إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقيمًا صحيحًا». رواه البخارى فى الجهاد (٤٢٠:١).

أفضل، ومن صلى قاعداً فله نصف أجر القائم، ومن صلى نائماً فله نصف أجر القاعد». رواه البخارى (١:١٥٠).

وبقى الإشكال فى حمله على المتنفل لعدم تجويز علمائنا النفل مضطجعا لغير المعذور، فأجاب الحاملون على المفترض المعذور بجواز احتسابه نصفًا ثم تكميل ثوابه فضلا، وجعلوا جوابه ﷺ لعمران وكانت به بواسير قرينة على هذا الحمل، حيث ظنوا أن مبنى السؤال هى البواسير، ذكر هذا الحمل وقرينته فى "منحة الخالق" على "البحر الرائق" (٢:٢٧). وقال بعض هؤلاء الحاملين: إنه إنما أراد به المريض المفترض الذى لو تحامل فى القيام لأمكنه ذلك مع شدة المشقة والزيادة فى الألم الموضوعتين عنه، وجعله أجر القاعد على النصف ترغيبًا له فى القيام للزيادة فى الأجر مع جواز الفرض إن صلاه قاعدا، وكذا فى المضطجع الذى لو تحامل أمكنه القعود مع شدة المشقة جعل أجره على النصف مع جواز صلاته على تلك الحالة، نقل هذا التوجيه من الكرمانى فى حاشية البخارى (١:١٥٠).

قلت: لكن فى بعض الروايات ما يقرب حمل الحديث على النافلة، ففى "موطأ" الإمام محمد: أخبرنا مالك، حدثنا الزهرى، أن عبد الله بن عمرو رضى الله عنه قال: «لما قدمنا المدينة نالنا وباء من وعكها شديد، فخرج رسول الله ﷺ على الناس وهم يصلون فى سبحتهم (أى نافلتهم) قعوداً، فقال: صلاة القاعد على نصف صلاة القائم» (ص-١١٢) ورجاله ثقات أئمة لكنه منقطع، فإذا الزهرى عن ابن عمرو منقطع، قاله ابن عبد البر كما فى "التعليق الممجد". وفى "فتح البارى" (٢:٤٨٢): عن أنس رضى الله عنه، قال: «قدم النبى ﷺ المدينة وهى محمة فحمى الناس، فدخل النبى ﷺ المسجد والناس يصلون من قعود، فقال: صلاة القاعد نصف صلاة القائم». رواه أحمد ورجاله ثقات اهـ.

قلت: والظاهر أنهم كانوا يتنفلون، فلما تعين قرب حمله على النافلة عاد الإشكال، فالأقرب فى الجواب عنه عند شيخنا ما نقله فى "النيل" عن الخطابى وابن بطال، ونصه: قال الخطابى فى "معالم السنن": لا أحفظه عن أحد من أهل العلم أنه رخص فى صلاة التطوع نائماً كما رخصوا فيها قاعدا، فإن صحت هذه اللفظة عن النبى ﷺ، ولم يكن من بعض الرواة مدرجة فى الحديث قياساً على صلاة القاعد أو اعتبار صلاة المريض نائماً

. . . .

إذا لم يقدر على القعود، دلت على جواز تطوع القادر على القعود مضطجعًا، قال: ولا أعلم أني سمعت نائمًا إلا فى هذا الحديث، وقال ابن بطال: وأما قوله: «من صلى نائمًا فله نصف أجر القاعد»، فلا يصح معناه عند العلماء، لأنهم مجمعون أن النافلة لا يصليها القادر على القيام إيماء، قال: وإنما دخل الوهم على ناقل الحديث اهـ (٢:٣٢٨).

وأما ما قاله صاحب "النيل" بعد هذه العبارة ونصه: تعقب العراقى قول الخطابى وابن بطال بأن فى مذهب الشافعية وجهين، الأصح منهما الصحة، وبأن عند مالك ثلاثة أوجه، أحدها الجواز مطلقًا فى الاضطرار والاختيار للصحيح والمريض، بأن الترمذى روى عن الحسن البصرى جوازه، فكيف يدعى الاتفاق اهـ؟. فأقول فى جوابه: إن اختلاف الشافعية والمالكية لو كان متيقنًا لقدح فى الاتفاق، ولما كان مشكوكا مترددًا فيه لم يقدح فيه بل تتساقط أقوالهما للتعارض وصارت كالعدم، فبقى دعوى الاتفاق سالمًا، وأما خلاف الحسن فتقرر فى موضعه أن الإجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم فافهم، وهذا جهد المقل، فمن ظفر بأكثر من ذلك فطوبى له، والله تعالى أعلم، انتهى كلام الشيخ.

قال بعض الناس: والذى أذهب إليه هو جواز النافلة مضطجعًا بغير عذر لصحة الحديث الذى رواه إمامُ الدنيا في الحديث، وكل ما قيل عليه مما ذكرته تكلف وضعيف، ولا يخفى ذلك على المحقق، وفى "رد المحتار" (١:٧٢٨): وما ذكره الماتن من عدم صحة التنفل مضطجعًا عندنا بغير عذر، إلى أن قال: لكن ذكر فى "الإمداد" أن فى "المعراج" إشارة إلى أن فى الجواز خلافًا عندنا اهـ.

قلت: لا عبرة بإشارة "المعراج" بعد تصريح الكمال بقوله: لا أعلم الجواز فى مذهبنا، وإنما يسوغ (الاضطجاع والإيماء) فى الفرض حالة العجز عن القعود، وصحة الحديث الذى رواه إمام الدنيا لا تفيد جواز النافلة مضطجعًا بغير عذر لوجهين، الأول احتمال التصحيف فى قوله: "نائمًا" عن لفظة "بإيماء" كما قاله ابن بطال ذكره الحافظ فى "الفتح" (٢:٤٨٣). والثانى أن حديث عمران بن حصين هذا إنما هو فى المرض حيثما ذكره أبو عيسى الترمذى وقال: هو الصحيح، والأولى حينئذ الاستدلال على جواز القعود فى النوافل من غير عذر بالإجماع وبفعله عليه السلام اهـ. من "شرح المنية" (ص–٢٦٧).

باب جمع القيام والقعود فى ركعة من النفل

١٨٠٦– عن: عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها: «أن رسول الله ﷺ كان يصلى جالسًا، فيقرأ وهو جالس، فإذا بقى من قراءته نحو من ثلاثين أو أربعين آيةً قام فقرأها وهو قائم، ثم ركع ثم سجد، يفعل فى الركعة الثانية مثل ذلك، فإذا قضى صلاته نظر فإن كنت يقظى[1] تحدث معى، وإن كنت نائمة اضطجع»، رواه البخارى (١:١٥١).

ولا ينبغى الاستدلال على ذلك بحديث عمران هذا، كيف؟ وفيه تصريح بأنه كان مبسورًا، والمراد به المريض المفترض الذى يمكنه أن يتحامل فيقوم مع مشقة شديدة أو يقعد، فجعل أجر القائم على النصف من أجر القاعد، وأجر القاعد على النصف من أجر المضطجع ترغيبًا له على القيام والقعود مع جوازه، قاله الحافظ فى "الفتح" (٢:٤٨٣). وإن سلمنا حمله على صلاة المتنفل فقولنا بعدم جواز التطوع مضطجعًا كان لأن القعود شكل من أشكال الصلاة دون الاضطجاع، فإنه ليس من أشكالها، فلا يجوز مضطجعًا للقادر على القعود، وهذا هو القياس. وأما الاستحسان بدليل هذا الحديث إن صحت دلالته على صلاة المتنفل فمقتضاه الجواز، وإذا تعارض الاستحسان والقياس يرجح الاستحسان كما تقرر فى الأصول، ولعل هذا هو المنشأ للاختلاف الذى أشار إليه فى "المعراج" فافهم. ولم يأخذ به جمهور أهل المذهب لما فى دلالة الاستحسان من الخفاء الذى قد أشرنا إليه، ولقوة القياس باتفاق أهل المذاهب عليه.

باب جمع القيام والقعود فى ركعة من النفل

قوله: "عن عائشة إلخ". قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وفى حاشية البخارى عن العينى قال: ومن فوائد الحديث جواز الركعة الواحدة بعضها من قيام وبعضها قعود، وهو مذهب أبى حنيفة، ومالك، والشافعى، وعامة العلماء، وسواء فى ذلك قام ثم قعد أو عكس، ومنعه بعض السلف وهو غلط اهـ (١:١٥١). وفى

---

(١) روى الحديث الإمام أحمد بلفظ: «كان يصلى من الليل فإذا فرغ من صلاة اضطجع، فإن كنت يقظى تحدث معى، وإن كنت نائمة نام (أى اضطجع) حتى يأتيه المؤذن». كذا فى "فتح البارى" (٣:٣٦) ففى حديث البخارى اختصار.

باب جواز التطوع على الراحلة

١٨٠٧- عن: عامر بن ربيعة، قال: «رأيت رسول الله ﷺ وهو على الراحلة[1] يسبح يؤمى برأسه قبل أى وجه توجه، ولم يكن رسول الله ﷺ يصنع ذلك فى الصلاة المكتوبة». رواه البخارى (١:١٣٨).

١٨٠٨- عن: جابر قال: «رأيت النبى ﷺ يصلى النوافل على راحلته فى كل وجه يؤمى إيماء، ولكنه يخفض السجدتين من الركعتين». أخرجه ابن حبان

"الهداية": إن افتتحها قائماً ثم قعد من غير عذر جاز عند أبى حنيفة وعندهما لا يجزيه اهـ.

باب جواز التطوع على الراحلة

قوله: "عن عامر إلخ". قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن جابر إلخ": قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وجواز التطوع بمن كان خارج المصر كما فى "الهداية"، والتقييد بخارج المصر ينفى اشتراط السفر والجواز فى المصر (١:١٣٠). وفيه أيضاً: وجهه ظاهر أن النص ورد خارج المصر، والحاجة إلى الركوب فيه أغلب اهـ. وفى "فتح البارى": واختلفوا فى الصلاة على الدواب فى السفر الذى لا تقصر فيه الصلاة، فذهب الجمهور إلى جواز ذلك فى كل سفر غير مالك اهـ. وفيه: واحتج الطبرى للجمهور من طريق النظر أن الله تعالى جعل التيمم رخصة للمريض والمسافر، وقد أجمعوا على أن من كان خارج المصر على ميل أو أقل ونيته العود إلى منزله لا إلى سفر آخر ولم يجد ماء أنه يجوز له التيمم، قال: فكما جاز له التيمم فى هذا القدر جاز له التنفل على الدابة لاشتراكهما فى الرخصة اهـ (٢:٤٧٤). وفى حاشية "الهداية" من "النهاية": إلا أن الكلام بعد هذا في مقدار ما يكون بين المصر والخارج، حتى يجوز له التطوع على الدابة، وذكر فى الأصل: إذا خرج من المصر فرسخين أو ثلاثة فله أن يصلى على الدابة، وقال بعضهم بقدر الميل اهـ (١:١٣٠). وأما قوله فى الحديث: «يومئ إيماء» فقال فى "فتح البارى" فى باب الإيماء على الدابة تحت قوله: باب الإيماء أى للركوع

---

(١) هى البعير القوى على الأسفار والأحمال يستوى فيه الذكر وغيره، وهاءه للمبالغة "مجمع البحار".

فى "صحيحه" (زيلعى ١:٢٩٢).

١٨٠٩- عن: أنس رضى الله عنه: «أن رسول الله ﷺ كان إذا سافر فأراد أن يتطوع استقبل بناقته القبلة فكبر، ثم صلى حيث وجهه ركابه[1]» رواه أبو داود (١:٤٧٣): وسكت عنه، وصححه ابن السكن، كذا فى "التلخيص الحبير" (١:٨٠).

١٨١٠- عن: عبد الله بن دينار، قال: «كان عبد الله بن عمر يصلى فى السفر على راحلته أينما توجهت به يؤمى، وذكر عبد الله أن النبى ﷺ كان يفعله». رواه البخارى (١:١٤٨).

باب أفضلية التطوع فى البيت مع جوازه فى المسجد

١٨١١- عن: ابن عمر، عن النبى ﷺ، قال: «اجعلوا فى بيوتكم من صلاتكم، ولا تتخذوها قبورا». رواه البخارى (١:٦٢).

١٨١٢- عن: أنس رضى الله عنه، قال: «دخل رسول الله ﷺ المسجد

والسجود لمن لم يتمكن من ذلك: وبهذا قال الجمهور اهـ (٢:٤٧٣).

قوله: "عن أنس إلخ". فيه التطوع على الدابة وطريقه والتقييد بالسفر لبيان الواقعة.

قوله: "عن عبد الله إلخ". قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهر.

باب أفضلية التطوع فى البيت مع جوازه فى المسجد

قوله: "عن ابن عمر إلخ". دل على الترغيب فى فعل صلاة النفل فى البيت، وهو الجزء الأول من الباب. وقيدناه بالنفل لما سيأتى فى آخر الباب من قوله ﷺ: «إلا المكتوبة»، والأمر للاستحباب، لأن الإجازة وردت فى التطوع فى المسجد أيضًا كما يدل عليه الحديث الثانى من الباب، وسيأتى تقريره، قال المؤلف: والنوافل التى فيها الجماعة مستثناة من هذا العموم، وكذلك تحية المسجد للأحاديث التى وردت فيها.

قوله: "عن أنس إلخ". قال المؤلف: دلالته على الجزء الثانى من الباب كما قرره

---

(١) بكسر الراء الإبل التى يسار عليها، واحدتها راحلة، كذا فى "مجمع البحار" وفى "أشعة اللمعات" بستر نماز مى گذارد بهر سو كه متوجه مى گرادنيد او را مركوب وى، وركاب بكسر را شتر اهـ.

وحبل ممدود بين ساريتين، فقال: ما هـــذا؟ قالوا: زينب تصلى فإذا كسلت أو فترت أمسكت به، فقال: حلوه ليصل أحدكم نشاطه، فإذا كسل أو فتر قعد». وفى حديث زهير: "فليقعد"، رواه مسلم (١:٢٦٦).

١٨١٣- عن: زيد رضى الله عنه بن ثابت: أن النبى ﷺ قال: «صلاة المرء فى بيته أفضل من صلاته فى مسجدى هذا إلا المكتوبة». رواه أبو داود وسكت عنه والمنذرى (١:٤٠٣).

١٨١٤- عن: زيد رضى الله عنه بن ثابت: أن النبى ﷺ قال: «أفضل الصلاة صلاة المرء فى بيته إلا المكتوبة». رواه الجماعة إلا ابن ماجه ("نيل الأوطار" ٢:٣٢٣).

باب التـراويـح

١٨١٥- عن: عبد الرحمن بن عوف، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تبارك وتعالى فرض صيام رمضان عليكم، وسننت لكم قيامه، فمن صامه وقامه

النووى ونصه: وفيه جواز النفل فى المسجد، فإنها كانت تصلى النافلة[١] فيه فلم ينكر عليها (١:٢٦٦).

قوله: "عن زيد الحديثين إلخ". قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، وقال العراقى: إسناده صحيح كما فى "النيل" (٢:٣١٤) وفيه أيضًا: قوله: «إلا المكتوبة» قال العراقى: هو فى حق الرجـال دون النساء، فصلاتهن فى البيوت أفضل اهـ. (٢:٣٢٤).

باب التـراويح

قوله: "عن عبد الرحمان بن عوف إلخ". قلت: دلالة قوله ﷺ: «وسننت لكم قيامه» على سنية قيام رمضان، المراد به التراويح إجماعًا كما قاله الكرمانى وسيأتى، ظاهرة. وثبت بذلك أن أصل قيام رمضان سنة رسول الله ﷺ لا سنة عمر، كما زعمه بعضهم، وإنما سنة عمر قيامه بإمام واحد، وكانوا يقومون قبل أوزاعًا متفرقين، ويميلون إلى

---

(١) والآن لا يجوز لها ذلك كما تقرر فى موضعه وهو المشهور.

إيمانا واحتسابًا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه» أخرجه النسائى بسند حسن وسكت عنه (١:٣٠٨).

١٨١٦– عن: عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها: «أن رسول الله ﷺ صلى ذات ليلة فى المسجد فصلى بصلاته ناس، ثم صلى من القابلة فكثر الناس، ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة أو الرابعة فلم يخرج إليهم رسول الله ﷺ، فلما أصبح قال: قد رأيت الذى صنعتم، ولم يمنعنى من الخروج إليكم إلا أنى خشيت أن يفرض عليكم، وذلك فى رمضان». رواه البخارى (١:١٥٢).

١٨١٧– عن: أبى هريرة رضى الله عنه، قال: «كان رسول الله ﷺ يرغب فى قيام رمضان من غير أن يأمرهم فيه بعزيمة، فيقول: من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه، فتوفى رسول الله ﷺ والأمر على ذلك فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه وصدرا من خلافة عمر رضى الله عنه على ذلك». رواه مسلم (١:٢٦٩).

أحسنهم صوتا، فقال عمر: «أراهم قد اتخذوا القرآن أغانى، أما والله لئن استطعت لأغيرن، فلم يمكث إلا قليلا حتى أمر أبيا فصلى بهم». رواه البخارى فى خلق أفعال العباد، وابن سعد وجعفر الفريابى عن نوفل بن إياس الهذلى، وسنده صحيح، كذا فى "آثار السنن" (٢:٥٠).

وفى "المغنى" لابن قدامة: وقيام شهر رمضان عشرون ركعةً يعنى صلاة التراويح، وهى سنة مؤكة، وأول من سنها رسول الله ﷺ (ثم ذكر بعض ما ذكرنا من الأحاديث فى المتن) إلى أن قال: ونسبت التراويح إلى عمر بن الخطاب لأنه جمع الناس على أبى بن كعب، فكان يصليها بهم اهـ (١:٨٠١ و٨٠٢).

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها إلخ". قال المؤلف: دلالته على قيام رمضان مع الجماعة من النبى ﷺ ظاهرة، والمراد بهذه الليالى ليالى رمضان كما سيأتى فى الحديث الآخر.

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه إلخ". دلالته على فضل قيام رمضان المسمى بالتراويح ظاهرة، وسيأتى تفصيل للتراويح وما يتعلق به.

١٨١٨- عن: جبير بن نفير، عن أبى ذر، قال: «صمنا مع رسول الله ﷺ فلم يصل بنا حتى بقى سبع من الشهر، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل، ثم لم يقم بنا فى السادسة، وقام بنا فى الخامسة حتى ذهب شطر الليل، فقلت: يا رسول الله! لو نفلتنا بقية ليلتنا هذه، فقال: إنه من قام مع الإمام حتى ينصرف كتب له قيام ليلة، ثم لم يصل بنا حتى بقى ثلث من الشهر، وصلى بنا فى الثالثة ودعا أهله ونسائه، فقام بنا حتى تخوفنا الفلاح، قلت له: وما الفلاح؟ قال السحور». رواه الترمذى (١: ٩٩) وقال حسن صحيح.

قوله: "عن جبير إلخ". قال المؤلف: دلالته على ثبوت التراويح بالجماعة عن النبى ﷺ ظاهرة، وفيه أيضاً أنه صلاها بجماعة بالتداعى لما فيه أنه دعا أهله ونسائه، فقام بنا حتى تخوفنا الفلاح، وهذا دليل من قال بسنية الجماعة لها مع مواظبة الصحابة على أدائها فى جماعة، ولم يرو صريحاً أنه ﷺ تهجد فى هذه الليالى مستقلا أم لا، وهل كانتا صلاتين أو صلاة واحدة؟ لكن الظاهر تغاير التراويح والتهجد، كما يدل عليه تغاير عنوانى أحاديث الترغيب فى قيام الليل، وفى قيام رمضان. وكذلك يدل عليه افتراض صوم رمضان بالمدينة بآية البقرة، وقد شرع التهجد قبل ذلك بمكة حين نزلت سورة المزمل، فدل ظاهراً على تغايرهما.

ولكن يعكر عليه ما رواه البخارى فى باب فضل من قام رمضان عن أبي سلمة بن عبد الرحمان، «أنه سأل عائشة رضى الله عنها كيف كانت صلاة رسول الله ﷺ فى رمضان؟ فقالت: ما كان يزيد فى رمضان ولا فى غيره على إحدى عشرة ركعة». الحديث، وفى "فتح البارى" (٣: ٢١٧): ذكر النووى أن المراد بقيام رمضان صلاة التراويح، يعنى أنه يحصل بها المطلوب من القيام، لا أن قيام رمضان لا يكون إلا بها. وأغرب الكرمانى فقال: اتفقوا على أن المراد بقيام رمضان صلاة التراويح اهـ.

قال بعض الناس: فالصحيح عندى عدم التغاير إلا أن التهجد فى رمضان آكد، فافهم وتأمل، وحمل الحديث على التهجد فقط فى رمضان بعيد. قلت: لا يخفى ما فى هذا الكلام من الركاكة اللفظية وقد تقدم أن فضل قيام الليل يتحصل براتبة العشاء والوتر فبقيام رمضان أولى، ولكن الظاهر من حاله ﷺ أنه كان يتهجد فى رمضان بغير

١٨١٩– عن: ثعلبة بن أبى مالك رضى الله عنه القرظى، قال: «خرج رسول الله ﷺ ذات ليلة فى رمضان، فرأى ناسًا فى ناحية المسجد يصلون، فقال: ما يصنع هؤلاء؟ قال قائل: يا رسول الله! هؤلاء ناس ليس معهم القرآن، وأبى بن كعب يقرأ وهم معه يصلون بصلاته، قال: قد أحسنوا وقد أصابوا، ولم يكره ذلك لهم»، رواه البيهقى فى "المعرفة" وإسناده جيد "آثار السنن" (٢:٤٩، ٥٠).

١٨٢٠– عن: جابر بن عبد الله رضى الله عنه: «أنه عليه السلام قام بهم فى رمضان فصلى ثمان ركعات وأوتر». الحديث، رواه ابن حبان فى "صحيحه" ("زيلعى" ١:٢٩٣).

١٨٢١– عن: السائب بن يزيد، قال: «كنا نقوم من زمن عمر بن الخطاب بعشرين ركعة والوتر». رواه البيهقى فى "المعرفة"، وصححه العلامة السبكى فى "شرح المنهاج" (التعليق الحسن ٢:٥٤، ٥٥) وفى لفظ له من طريق آخر:

التراويح، لأنه كان يجتهد فى رمضان ما لا يجتهد فى غيره كما سيأتى، وتأيد ذلك بحديث ورد فيه مرفوعًا إلى النبى ﷺ: «أنه كان يصلى فى رمضان عشرين ركعةً من الليل»، وسيأتى ذكره، ولايخفى أن العشرين هذه غير التهجد.

قوله: "عن ثعلبة إلخ". قال المؤلف: دلالته على تقرير التراويح بالجماعة من النبى ﷺ ظاهرة، فكان سنة التقرير والرضا.

قوله: "عن جابر إلخ". قال المؤلف: دلالته على التراويح بثمان مع الجماعة والوتر بالجماعة فى رمضان ظاهرة، ولم تثبت الزيادة عليه عن النبى ﷺ صراحةً بسند صحيح، واستقر الأمر فى عهد عمر رضى الله عنه على العشرين، وقال الترمذى (١:٩٩): وأكثر أهل العلم على ما روى عن على وعمر وغيرهما من أصحاب النبى ﷺ عشرين ركعةً اهـ. وهو قول سفيان الثورى، وابن المبارك، والشافعى، وقال الشافعى: وهكذا أدركت ببلدنا بمكة يصلون عشرين ركعة اهـ.

قوله: "عن السائب بن يزيد إلخ". قال المؤلف: دلالته على عشرين ركعة من التراويح ظاهرة.

قال: «كانوا يقومون على عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى شهر رمضان بعشرين ركعة، قال: وكانوا يقرأون بالمئين، وكانوا يتوكئون على عصيهم فى عهد عثمان بن عفان من شدة القيام». وصححه النووى فى "الخلاصة"، وابن العراقى فى "شرح التقريب"، والسيوطى فى "المصابيح"، كذا فى "آثار السنن" و"التعليق الحسن" أيضًا.

١٨٢٢- عن: يحيى بن سعيد: «أن عمر بن الخطاب أمر رجلا يصلى بهم عشرين ركعة». رواه أبو بكر بن أبى شيبة فى "مصنفه"، وإسناده مرسل[1] قوى "آثار السنن" (٢:٥٥) وفى "التعليق الحسن": قال[2] ثنا وكيع، عن مالك بن أنس، عن يحيى بن سعيد فذكره. قلت: رجاله ثقات لكن يحيى بن سعيد الأنصارى لم يدرك عمر اهـ.

١٨٢٣- عن: عبد العزيز بن رفيع، قال: «كان أبى بن كعب يصلى بالناس فى رمضان بالمدينة عشرين ركعة ويوتر بثلاث». أخرجه أبو بكر بن أبى شيبة فى "مصنفه" وإسناده مرسل قوى "آثار السنن" (٢:٥٥). وفى "التعليق الحسن": قال: ثنا حميد بن عبد الرحمن، عن حسن، عن عبد العزيز بن رفيع فذكره. قلت: عبد العزيز لم يدرك أبيا اهـ.

١٨٢٤- عن عبد الرحمن بن عبد القارئ، أنه قال: «خرجت مع عمر بن الخطاب ليلة فى رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلى الرجل

قوله: "عن يحيى بن سعيد إلخ". قال المؤلف: دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، وكذا دلالة الذى بعده.

قوله: "عن عبد الرحمان إلخ". قال المؤلف: دلالته على التراويح بالجماعة وكون وقته الأفضل آخر الليل ظاهرة، وإن كان الأحسن بالنظر إلى العارض وهو خشية الفوت أن لا يؤخر إلى آخر الليل، كما نقله الشامى عن "الحلبى" عن "الإمداد" (١:٧٣٧). وفى

---

(١) أى منقطع.

(٢) أى ابن أبى شيبة.

لنفسه، ويصلى الرجل فيصلى بصلاته الرهط، فقال عمر: إنى أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثم عزم فجمعهم على أبى بن كعب[١] ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم، قال عمر: نعم البدعة هذه، والتى تنامون أفضل من التى تقومون، يريد آخر الليل، وكان الناس يقومون أوله». رواه البخارى (١: ٢٦٩).

١٨٢٥- عن: أبى عثمان النهدى، قال: دعا عمر رضى الله عنه بثلاثة من القراء فاستقرأهم، فأمر أسرعهم قراءة أن يقرأ للناس بثلاثين آية فى كل ركعة،

"المغنى" للحافظ ابن قدامة: قيل لأحمد: تؤخر القيام يعنى فى التراويح إلى آخر الليل؟ قال: لا! سنة المسلمين أحب إلى اهـ (١: ٨٠٥).

قوله: "عن أبى عثمان إلخ". قال المؤلف: دلالته على كيفية قراءة القرآن فى التراويح ظاهرة. ثم اعلم أن التراويح سنة مؤكدة بالجماعة والختم عندنا، وفيه اختلاف أيضًا كما لا يخفى على من طالع كتب الفقه و"عمدة القارئ"، قال فى "الهداية": والأصح أنها سنة، كذا روى الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله، لأنه واظب عليه الخلفاء الراشدون، والنبى عليه السلام بين العذر فى تركه المواظبة، وهو خشية أن تكتب علينا، والسنة فيها الجماعة لكن على وجه الكفاية، حتى لو امتنع أهل المسجد عن إقامتها كانوا مسيئين، ولو أقامها البعض فالمختلف عن الجماعة تارك للفضيلة، لأن أفراد الصحابة يروى عنهم التخلف اهـ (١: ١٣١).

قلت: روى الطحاوى بسند لا بأس به عن مجاهد، قال: «قال رجل لابن عمر رضى الله عنهما: أصلى خلف الإمام فى رمضان، فقال: أتقرأ القرآن؟ قال: نعم! قال: فى بيتك اهـ» (١: ٢٠٧). وفى "المغنى" للحافظ ابن قدامة: والمختار عند أبى عبد الله (أحمد) فعلها فى الجماعة، وإن كان رجل يقتدى به فصلاها فى بيته خفت أن يقتدى الناس به، وقد جاء عن النبى ﷺ: «اقتدوا بالخلفاء»، وقد جاء عن عمر أنه كان يصلى فى الجماعة،

---

(١) روى سعيد بن منصور من طريق عروة عن عمر رضى الله عنه: جمع الناس على أبى بن كعب، فكان يصلى بالرجال، وكان تميم الدارى يصلى بالنساء، رواه محمد بن نصر فى "كتاب قيام الليل" له من هذا الوجه، فقال: سليمان بن أبى حثمة بدل تميم الدارى، ولعل ذلك كان فى وقتين، كذا فى "فتح البارى" (٣: ٢١٩).

وأوسطهم بخمس وعشرين آية، وأبطأهم بعشرين آية». رواه البيهقى بإسناده "عمدة القارئ" (٣:٥٩٨، ٥٩٩). ولم أقف على إسناده ولا ينزل من رتبة الضعيف. وعزاه فى "كنز العمال" إلى "سنن" جعفر الفريابى أيضًا.

وبهذا قال المزنى، وابن عبد الحكم، وجماعة من أصحاب أبى جنيفة. قال أحمد: كان جابر، وعلى، وعبد الله، يصلونها فى جماعة، قال الطحاوى: كل من اختار التفرد ينبغى أن يكون ذلك على أن لا يقطع معه القيام فى المساجد، فأما التفرد الذى يقطع معه القيام فى المساجد فلا، ويروى نحو هذا عن الليث بن سعد، وقال مالك والشافعى: قيام رمضان لمن قوى فى البيت أحب إلينا، لما روى زيد بن ثابت فى قصة صلاة الناس بصلاة رسول الله ﷺ فى بعض ليالى رمضان: «ثم جاؤوا ليلة فأبطأ رسول الله ﷺ عنهم ولم يخرج إليهم، فرفعوا أصواتهم وحصبوا الباب، فخرج إليهم رسول الله ﷺ مغضبًا، فقال: ما زال بكم صنيعكم حتى ظننت أنه سيكتب علكيم، فعليكم بالصلاة فى بيوتكم، فإن خير صلاة المرء فى بيته إلا الصلاة المتكوبة». رواه مسلم. ولنا إجماع الصحابة على ذلك، وجمع النبى ﷺ أصحابه وأهله فى حديث أبى ذر، (رواه الترمذى وصححه وقد تقدم فى المتن) وقوله: «إن القوم إذا صلوا مع الإمام حتى ينصرف كتب لهم قيام تلك الليلة» عام، وهــذا خاص فى قيام رمضان، فيقدم على عموم ما احتجوا به، وقول النبى ﷺ ذلك لهم معلل بخشية فرضه عليهم، ولذا ترك النبى ﷺ القيام بهم معللا بذلك أيضًا. وقد أمن هذا أن يفعل بعده، فإن قيل: فعلى رضى الله عنه لم يقم مع الصحابة. قلنا: قد روى عن أبى عبد الرحمان السلمى أن عليا رضى الله عنه قام بهم فى رمضان، (قلت: وقد تقدم جزم أحمد به، وجزم مثله بشئ حجة) رواه الأثرم اهـ (١:٨٠٤).

وفى "كنز العمال" عازيا إلى ابن شاهين، عن ابن السائب: «أن عليا رضى الله عنه قام بهم فى شهر رمضان اهـ» (٤:٢٨٤). ومن هنا قال صاحب "البدائع" فى سنن التراويح: منها الجماعة والمسجد، لأن النبى ﷺ قدر ما صلى من التراويح صلى بجماعة فى المسجد، فكذا الصحابة رضى الله عنهم صلوها بجماعة فى المسجد، فكان أداؤها بالجماعة فى المسجد سنة، ثم ذكر فى اختلاف المشائخ فى كيفية سنة الجماعة والمسجد أنها سنة عين أم سنة كفاية، ثم قال: ومن صلاها فى بيته وحده أو بجماعة لا يكون له

. . . .

ثواب سنة التراويح لتركه ثواب سنة الجماعة والمسجد اهـ (١:٢٨٨). وفى "البحر": ذكر القاضى خان فى فتاواه من باب التراويح: الأصح أن سنة الفجر لا يجوز أداؤها قاعداً من غير عذر، والتراويح يجوز أداؤها قاعداً من غير عذر، والفرق أن سنة الفجر مؤكدة لا خلاف فيها، والتراويح فى التأكيد دونها اهـ (٢:٦٨). وفى "الهداية". وأكثر المشائخ على أن السنة فيها الختم مرة اهـ (١:١٣١).

قال بعض الناس: ولم أطلع مع الجهد الكثير فى التتبع على دليل يدل عليه، لا ضعيف ولا قوى، ولا مرفوع ولا موقوف، ولا قياس صحيح، مع أن السنة لا تثبت بالقياس، وأما ما ذكر من رواية البيهقى فهو يدل على أن أدنى سنة عمر الختم مرتين[1] لأن من صلى التراويح بعشرين آية كما أمر عمر رضى الله عنه حصل الختمان فى الشهر إذا كان الشهر ثلاثين يوماً، ولم يقل بسنية الختم مرتين علماؤنا، فالله تعالى أعلم من أين استدلوا عن السنية. وفى "عمدة القارئ": وروى الحسن عن أبى حنيفة أن نفس التراويح سنة لايجوز تركها، وقال الصدر الشهيد: هو الصحيح اهـ (٣:٥٩٨).

قلت: فهذا يدل على أن المسألة المذكورة ليست منقولة عن صاحب المذهب، ويشير إليه قول صاحب "الهداية" أيضاً الذى مر، وهو قول أكثر المشائخ إلخ. حيث لم يعزه إلى ظاهر الرواية أو إلى الإمام أو صاحبيه، وأما ما نقل فى حاشية "الهداية" عن "النهاية": وقال بعضهم، وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة: يقرأ فى كل ركعة عشر آيات، وهو الصحيح اهـ. فلا دليل فيه على كونه سنة عند الإمام، إنما هو مشورة، ولم يذكر المسألة صاحب "رحمة الأمـة" عن أحد من الأربعة، وما قال بحر العلوم فى "رسائل الأركان": وسن الختم فيها مرة، وما زاد فحسن، هكذا جرى التوارث من زمان أمير المؤمنين عمر إلى هذا الآن، هذه الأحكام مما اتفق عليه فقهاء المذاهب الأربع من غير

---

(١) فى مقدمة "فتح البارى" (ص–٤٨٢): قال الحاكم أبو عبد الله الحافظ: أخبرنى محمد بن خالد، حدثنا مقسم بن سعيد، قال: كان محمد بن إسماعيل البخارى إذا كان أول ليلة من شهر رمضان يجتمع عليه أصحابه، فيصلى بهم، ويقرأ فى كل ركعة عشرين آية، وكذلك إلى أن يختم القرآن، وكان يقرأ فى السحر ما بين النصف إلى الثلث من القرآن، فيختم عند السحر فى كل ثلاث ليال، وكان يختم بالنهار فى كل يوم ختمة، ويكون ختمه عند الإفطار كل ليلة، ويقول: عند كل ختمة دعوة مستجابة اهـ.

. . . .

خلاف اهـ (ص-١٣٩). فلو صح النقل لكان دليلا على المقصود اهـ.

قلت: دليلهم فى المسألة ما مر عن ثعلبة القرظى: قال: «خرج رسول الله ﷺ ذات ليلة فى رمضان، فرأى ناسًا فى ناحية المسجد يصلون، فقال ما يصنع هؤلاء؟ قال قائل: يا رسول الله! هؤلاء ناس ليس معهم القرآن، وأبى بن كعب يقرأ وهم معه يصلون بصلاته، قال: قد أحسنوا وقد أصابوا». الحديث. ففيه ما يدل على أن اجتماعهم لقيام رمضان كان لختم القرآن فحسب، فإن قوله: «هؤلاء ناس ليس معهم القرآن» ليس معناه أنهم لا يقدرون على قراءة قدر ما تجوز به الصلاة، فإن ذلك بعيد عن الصحابة الكائنين بالمدينة جدًا، بل معناه ليس معهم القرآن كله، وروى ابن منيع بسنده عن أبى بن كعب: "أن عمر بن الخطاب أمره أن يصلى بالليل فى رمضان، فقال: إن الناس يصومون النهار ولا يحسنون أن يقرأوا، فلو قرأت عليهم بالليل، فقال: يا أمير المؤمنين! هـذا شئ لم يكن، فقال: قد علمت ولكنه حسن، فصلى بهم عشرين ركعة". كذا فى "كنز العمال" بلا سند، (٤:٢٨٤) ولاينزل عن الضعيف، وفيه أيضًا ما يشعر بأن علة الجماعة فى التراويح هى تحصيل قراءة القرآن، ولا يصح حمل قوله: «ولا يحسنون أن يقرأوا» على نفى إحسان القراءة مطلقًا عنهم كما مر، فلا بد من حمله على ما قلنا: إنهم لا يحسنون أن يقرأوا القرآن كله منفردين، فلو قرأت عليهم بالليل وأنت أقرأهم لحصل الختم[1] للناس كلهم.

وأيضًا: فقد مر أنهم كانوا يقومون على عهد عمر رضى الله عنه فى شهر رمضان بعشرين ركعة، وكانوا يقرأون بالمئين، وكانوا يتوكئون على عصيهم فى عهد عثمان من شدة القيام، فهل يمكن أن يتوهم بعد ذلك أنهم كانوا لا يختمون القرآن مع تجشم تلك

---

(١) قلت: ويدل على سنية الختم فى قيام رمضان تجويز مالك وأحمد قراءة القرآن فى المصحف فى قيام رمضان بدليل أثر عائشة: أنها كان يؤمها مولى لها فى رمضان فى المصحف، كما فى "العمدة" للعينى (٢:٧٥٧) الأثر علقه البخارى فى "الصحيح" وفى "المغنى" لابن قدامة: سئل الزهرى عن رجل يقرأ فى رمضان فى المصحف؟ فقال: كان خيارنا يقرأون فى المصاحف إلى أن قال: واختصت الكراهة بالحافظ، وكره فى الفرض على الإطلاق لأن العادة أنه لا يحتاج إلى ذلك فيها، وأبيحت فى غير هذين الموضعين لموضع الحاجة إلى سماع القرآن والقيام به والله أعلم اهـ (١:٦١٧). فلولا أن الختم سنة فى قيام رمضان لم يكن حاجة إلى القراءة فى المصحف ولم يضطر الأئمة إلى تجويزه، وأبو حنيفة كره ذلك لما فيه من العمل الكثير المبطل للصلاة عنده، ولا يحتمل المبطل لأجل السنة، فافهم.

. . . .

الشدة، ويتركون فضيلة الختم مع كون الإمام حافظًا؟ كلا! لا مجال لهذا الوهم أصلا إلا وهمًا ناشئًا من مجرد التقدير العقلي ولا كلام فيه، فثبت سنية ختم القرآن فى قيام رمضان بمواظبة الصحابة عليه فى زمن عمر وعثمان رضى الله تعالى عنهما.

وأما ما قاله بعض الناس فى رواية البيهقى عن أبى عثمان النهدى: قال: «دعا عمر رضى الله عنه بثلاثة من القراء فاستقرأهم إلخ»: إنه يدل على أن أدنى سنة عمر الختم مرتين، ولم يقل به علماؤنا. فالجواب عنه أنه لا يخلو عن دلالة على كون الختم سنة، ولولا ذلك لم يدع عمر القراء ولا استقرائهم، ولم يفرق بين أسرعهم وأوسطهم وأبطأهم، بل أمرهم كلهم أن لا يعتنوا بختم القرآن فى قيامهم، ويقتصروا على قراءة ما لا يثقل على القوم، وكيف يتوهم أن عمر رضى الله عنه يعتنى كل هذا الاعتناء وهو يدعو القراء ويستقرأهم ويحدد لهم قدر قراءتهم بدون أن يكون الختم سنةً بل نفلا محضًا؟ فإن مثل هذا الاعتناء لا يكون للنوافل المحضة كما لا يخفى. وأما أن فيه دلالة على كون الختم سنة مرتين، فلا دلالة فى الأثر على ذلك ما لم يثبت أن عمر رضى الله عنه أمرهم بقراءة ثلاثين آية، أو خمسة وعشرين، أو عشرين آية فى جميع ليالى رمضان من أولها إلى آخرها. ولم يقم على ذلك دليل، والأثر ساكت عنه، ويحتمل أنه أمرهم بذلك لعلمه بأن الختم لا يحصل بقراءة أقل من عشرين آية، لكون الليالى الباقية من رمضان قليلةً، فإن عمر رضى الله عنه لم يجمع الناس على إمام واحد فى العام الذى جمعهم عليه فى أول ليلة من رمضان، بل بعده بكثير كما يظهر من الآثار المذكورة فى المتن، وبما ذكرنا منها فى الحاشية فافهم.

وقال فى "المدونة الكبرى": وقال مالك: ليس ختم القرآن فى رمضان بسنة للقيام. وقال ربيعة فى ختم القرآن فى رمضان: لقيام الناس ليس بسنة، ولو أن الرجل أم الناس بسورة حتى ينقضى الشهر لأجزأ ذلك عنه، فإنى لأرى أن قد كان يؤم الناس من لم يجمع القرآن اهـ (١: ١٩٤). قلت: معناه أن الختم ليس بسنة مؤكدة كالتراويح، وهذا لا ينفى كونه سنة، وكفانا ما رواه ابن وهب، عن عبد الله بن عمر بن حفص (العمرى، من رجال مسلم والأربعة حسن الحديث) قال: أخبرنى غير واحد أن عمر بن عبد العزيز أمر القراء أن يقوموا بذلك، ويقرأوا فى كل ركعة عشر آيات، كذا فى "المدونة" (١: ١٩٤) وهذا

. . . .

كالإجماع، فثبت أن السنة قراءة عشر آيات فى كل ركعة من التراويح، وهى رواية الحسن عن أبى حنيفة كما تقدم، ولا إجماع فى القيام بتسعة وثلاثين لخلاف أهل مكة وأمصار المسلمين فى ذلك إذ ذاك، فإن عامة أهل البلاد كانوا يقومون بثلاثة وعشرين سوى أهل المدينة كما سيأتى.

وفى "الهداية" (١:١٣١): والمستحب فى الجلوس بين الترويحتين مقدار الترويحة، وكذا بين الخامسة وبين الوتر لعادة أهل الحرمين اهـ. قلت: قال الحافظ فى "الفتح[(٤:٢١٧): التراويح جمع ترويحة، وهى المرة الواحدة من الراحة، كتسليمة من السلام، سميت الصلاة فى الجماعة فى ليالى رمضان التراويح، لأنهم أول ما اجتمعوا عليها كانوا يستريحون بين كل تسليمتين، وقد عقد محمد بن نصر فى قيام الليل بابين، لمن استحب التطوع لنفسه بين كل ترويحتين ولمن كره ذلك، وحكى فيه عن يحيى بن بكير عن الليث: أنهم كانوا يستريحون قدر ما يصلى الرجل كذا وكذا ركعة اهـ. وفى "كنز العمال" (٤:٢٨٤): عن زيد بن وهب، قال: كان عمر بن الخطاب يروحنا فى رمضان –يعنى بين الترويحتين– قدر ما يذهب الرجل من المسجد إلى سلع[1] رواه البيهقى فى "سننه" وقال: كذا قال، ولعله أراد من يصلى بهم التراويح بأمر عمر رضى الله عنه اهـ. قلت: ولم أقف على سنده، ولاينزل عن رتبة الضعيف، والليث المذكور هو ابن سعد ثقة ثبت فقيه إمام مشهور من كبار أتباع التابعين، ولكنه حكايته لم تسند.

قال بعض الناس: وعلى كل حال لا يحصل بما ذكر الاستحباب مطلقًا، فإن المدار على الاستراحة، وليس كل إمام يحتاج إليه خصوصًا بين كل تسليمتين، إلا أن يقال: إن ضبط القاعدة يقتضى ذلك فافهم. ثم اعلم أن أصحابنا يقولون به بعد كل أربع، ففى "الكفاية" (١:٤٠٧): والترويحة ههنا اسم لكل أربع ركعات اهـ. ولا دليل على تعيينه، وأما إطلاق الترويحة على الأربع فقد ورد فى أثر ضعيف سيأتى.

قلت: هذا الأثر ضعفه البيهقى، وتعقبه العلامة الحافظ ابن التركمانى فى "الجوهر النقى" بأن الأظهر أن ضعفه من جهة أبى سعد سعيد بن المرزبان البقال، فإنه متكلم فيه،

---

(١) سلع اسم جبل بالمدينة المنورة – كذا فى الصراح.

. . . .

فإن كان كذلك فقد تابعه عليه غيره، قال ابن أبي شيبة فى "المصنف": ثنا وكيع، عن الحسن بن صالح، عن عمرو بن قيس، عن أبي الحسناء: «أن عليا أمر رجلا يصلى بهم فى رمضان عشرين ركعةً». وعمرو بن قيس أظنه الملائى وثقه أحمد ويحيى وأبو حاتم وأبو زرعة وغيرهم، وأخرج له مسلم، ثم ذكر حديثًا فى سنده المغيرة بن زياد، فقال: ليس بالقوى، قلت: ضعفه في باب ترك القصر، وقال فى باب خل الخمر: صاحب مناكير وقد وثقه ابن معين وجماعة، فلم يذكر البيهقى شيئًا من ذلك اهـ (١:٢٠٨).

قلت: وأيضًا فالبقال وثقه الهيثمى فى "مجمع الزوائد" فقال: هو ثقة مدلس، وقال أبو أسامة: حدثنا سعيد بن المرزبان وكان ثقة، وقال أبو زرعة: لين الحديث مدلس، قيل: هو صدوق؟ قال: نعم! كان لا يكذب، وروى عنه شعبة والسفيانان والأعمش وغيرهم، وشعبة لا يروى إلا عن ثقة، ذكرنا ذلك كله فى "الإعلاء"، (٢:١٩٦) فهو حسن الحديث، وقد تابعه غيره، فقوى الأثر، وأعله النيموى فى "التعليق الحسن" بأن مداره على أبي الحسناء وهو لا يعرف اهـ. قلت: وكيف يكون مجهولا وقد روى عنه شريك عند أبي داود (٢:٥٠ مع "العون") عند البيهقى، وعمرو بن قيس عند ابن أبي شيبة، وسكت عنه أبو داود ثم المنذرى فى "تلخيصه" وإنما أعل حديثه بحنش وشريك ولم يتكلم فيه بشئ كما يظهر من "العون" (٢:٥٠).

وبعد ذلك فلا شك فى استحباب الترويحة على أربع ركعات، لأن عليًا أمر بذلك، وقد جزم الحافظ بأنهم أى الصحابة أول ما اجتمعوا عليها، كانوا يستريحون بين كل من التسليمتين كما مر، وجزم مثله بشئ حجة، وقد روى البيهقى عن أبي الخصيب قال: «كان يؤمنا سويد بن غفلة فى رمضان، فيصلى خمس ترويحات عشرين ركعةً»، وإسناده حسن، وروى أبو بكر بن أبي شيبة عن سعيد بن عبيد: «أن على بن ربيعة كان يصلى بهم فى رمضان خمس ترويحات ويوتر بثلاث». وسنده صحيح، كذا فى "آثار السنن" (٢:٥٦).

وفى "التعليق الحسن": أخرج ابن أبي شيبة فى "مصنفه": حدثنا غندر، عن شعبة، عن خلف، عن الربيع –وأثنى عليه خيرًا– عن أبي البخترى: «أنه كان يصلى خمس ترويحات فى رمضان ويوتر بثلاث». قال النيموى: فيه خلف لا أعراف من هو اهـ؟

. . . .

(٥٧:٢). قلت: لا حاجة إلى معرفتنا به، فإن شعبة لا يحدث إلا عن ثقة، وظنى أنه خلف بن حوشب الكوفى ثقة من السادسة كما فى "التقريب" (ص-٥٣) روى عنه شعبة كما فى "التهذيب" (١٤٩:٣). والباقون كلهم ثقات، فالأثر حسن، وفى هذه الآثار مواظبة كبار التابعين رضى الله عنهم على خمس ترويحات فى التراويح، لا سيما سويد بن غفلة فإنه مخضرم كان مسلمًا فى زمن النبى ﷺ، وذكره ابن قانع فى الصحابة، كما فى "التهذيب" (٢٧٩:٤) ولا سبيل إلى ذلك إلا بالأخذ عن الخلفاء وأجلة الصحابة رضى الله عنهم، وفيه تقوية لما روى زيد بن وهب: «أن عمر كان يروحهم فى رمضان يعنى بين الترويحتين إلخ». فإن موافقة عمل الفقهاء وفتياهم بحديث إمارة صحته، كما ذكرناه فى المقدمة.

وهذا يكفينا لإثبات الاستحباب لا سيما وقد استمر العمل بذلك إلى زمن المجتهدين، حتى وقع بينهم الاختلاف فى حكم التنفل بين الترويحتين هل يكره أن لا؟ فقال ابن القاسم: سألت مالكًا عن التنفل فيما بين الترويحتين، فقال: لا بأس بذلك إذا كان يركع ويسجد ويسلم، قال ابن وهب عن ابن لهيعة عن ابن الهادى، قال: «رأيت عامر بن عبد الله بن الزبير، وأبا بكر بن حزم ويحيى بن سعيد، يصلون بين الأشفاع». كذا فى "المدونة" (١٩٥:١).

وفى "المغنى" لابن قدامة: وكره أبو عبد الله[1] التطوع بين التراويح، وقال: فيه أن ثلاثة من أصحاب رسول الله ﷺ، عبادة، وأبو الدرداء، وعقبة بن عامر، فذكر لأبى عبد الله فيه رخصة عن بعض الصحابة، فقال: هذا باطل، إنما فيه عن الحسن وسعيد بن جبير، قال أحمد: يتطوع بعد المكتوبة، ولا يتطوع بين التراويح. وروى الأثرم عن أبى الدرداء: «أنه أبصر قومًا يصلون بين التراويح، فقال: ما هذه الصلاة؟ أ تصلى وإمامك بين يديك؟ ليس منا من رغب عنا، وقال: من قلة فقه الرجل أن يرى أنه فى المسجد ليس فى صلاة اهـ». وفيه أيضًا: قال أبو داود: وسئل أحمد عن قوم صلوا فى رمضان خمس تراويح لم يتروحوا بينها، قال: لا بأس اهـ (٨٠٥:١). وفى قوله: "لا بأس" إشارة إلى كونه خلاف الأولى.

---

(١) أحمد بن حنبل.

. . . .

وفى "البدائع" فى بيان سنن التراويح: ومنها أن الإمام كلما صلى ترويحة قعد بين الترويحتين قدر ترويحة، يسبح ويهلل ويكبر ويصلى على النبى ﷺ، وينتظر أيضاً بعد الخامسة قدر ترويحة، لأنه متوارث من السلف، وأما الاستراحة بعد خمس تسليمات فهل يستحب؟ قال بعضهم: نعم! وقال بعضهم: لا يستحب، وهو الصحيح، لأنه خلاف عمل السلف، والله الموفق اهـ (١: ٢٩٠). قلت: والمراد بالسلف الصحابة والتابعون رضى الله عنهم، لما تقدم عن الحافظ أنهم أول ما اجتمعوا عليها كانوا يستريحون بين الترويحتين اهـ. وأول اجتماعهم عليها كان فى زمن عمر بن الخطاب رضى الله عنه.

وناقش سنية العشرين صاحب "فتح القدير" (١:٤٠٧) حيث قال: فتحصل من هذا كله أن قيام رمضان سنة إحدى عشرة ركعة بالوتر فى جماعة فعله ﷺ ثم تركه لعذر، أفاد أنه لولا خشية ذلك لواظبت بكم، ولا شك فى تحقق الأمن من ذلك بوفاته ﷺ فيكون سنة، وكونها عشرين سنة الخلفاء الراشدين، وقوله ﷺ(١): «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين» ندب إلى سنتهم، ولا يستلزم كون ذلك سنة إذ سنته بمواظبته بنفسه أو إلا لعذر، وبتقدير عدم ذلك العذر إنما استفدنا أنه كان يواظب على ما وقع منه، وهو ما ذكرنا، فتكون العشرون مستحباً، وذلك القدر منها هو السنة اهـ.

قال بعض الناس: وهو الصحيح عندى، وقول صاحب "الهداية" المار قريباً: "لأنه واظب عليها الخلفاء الراشدون"، غلط بين، فإن أبا بكر رضى الله عنه لم يصل العشرين، ولم يصل أيضاً أصل التراويح بالجماعة، وأما عمر رضى الله عنه وعثمان رضى الله عنه فلم يثبت عنهما أنهم صليا العشرين بالجماعة، نعم! جمع الناس عليه عمر رضى الله عنه، ولم ينقل إنكار عثمان رضى الله عنه وعلى رضى الله عنه عليه، فكان تقديراً منهما رضى الله عنهما. وأما قول الترمذى الذى تقدم قريباً روى عن على وعمر، فرواية عمر ذكرت فى المتن، ورواية على رضى الله عنه ما ذكرها فى "كنز العمال" (٤:٢٨٤): عن أبى الحسناء: «أن على بن أبى طالب أمر رجلا يصلى بالناس خمس ترويحات عشرين ركعة». رواه البيهقى فى "سننه" وضعفه اهـ.

---

(١) روى الترمذى معناه وقال: حسن صحيح.

. . . .

قلت: هـذا قول محدث خارق للإجماع، فإن الأئمة الأربعة المقتدى بهم فى الدين قد اختلفوا فى عدد ركعات التراويح المسنون على قولين، فالمسنون عند أبى حنيفة والشافعى وأحمد عشرون ركعةً، وحكى عن مالك أن التراويح ست وثلاثون ركعةً، كذا فى "رحمة الأمة" (ص-٢٣) والأمة إذا اختلفوا فى مسألة فى أى عصر كان على أقوال كان إجماعًا منهم على أن ما عداها باطل، ولا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر، صرح به فى "نور الأنوار" (ص-٢٢٣) وغيره من كتب الأصول، ولا شك أن أحدًا من الأئمة لم يقل بما قاله ابن الهمام، بل اتفق كلهم على سنية العشرين، غير أن مالكًا زاد عليها ستة عشر أخرى، ولم يذهب أحد منهم إلى النقص من عشرين، فمن قال: إن السنة منها إحدى عشرة ركعة والباقى مستحب، فمحجوج بإجماع من قبله.

على أن ما قاله ابن الهمام ساقط رواية ودرايةً، أما درايةً فلأن مبناه على أن السنة ما واظب عليه النبى ﷺ بنفسه، وما واظب عليه الخلفاء بعده مندوب، وهذا خلاف ما عليه المحققون(١) من الفقهاء والأصوليين، فإن السنة عندهم ما واظب عليه النبى ﷺ، أو الخلفاء الراشدون، لتصريحهم بسنية الجماعة فى التراويح وعشرين ركعةً فيها بمواظبتهم على ذلك، وهذا هو متمسك الأئمة المجتهدين فى المسألة، ويؤيد ذلك قول النبى ﷺ: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ»، أخرجه الترمذى وقال: هذا حديث حسن صحيح (٢: ٩٢). فإن لفظ "عليكم" يدل على اللزوم وضعًا، والمعطوف فى حكم المعطوف عليه لغةً، فثبت به لزوم سنة الخلفاء كلزوم سنة الرسول ﷺ، فلا يصح التفرقة بينهما بالسنية والندب، فإن المندوب لا يكون لازمًا.

وأيضًا فإن قوله ﷺ: «عضوا عليها بالنواجذ» راجع إلى كلتى السنتين، وهو يفيد لزوم الأخذ بهما كليهما سواء، على أنه على القول بالندب فى سنة الخلفاء لا يكون لتخصيص سنتهم بالذكر وجها، فإن سنن سائر الصحابة يستحب لنا الأخذ بهما لما روى عن عمر بن الخطاب مرفوعًا: «سألت ربى عز وجل عن اختلاف أصحابى من بعدى،

---

(١) قـد ذكر العلامة عبد الحى فى فتاواه المطبوعة على هامش "الخلاصة" أقوال المحققين بأكمل تفصيل وأزيد تطويل (١: ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨) فليراجع.

. . . .

فأوحى إلي: يا محمد! إن أصحابك عندى بمنزلة النجوم فى السماء بعضها أقوى من بعض، ولكل نور، فمن أخذ بشئ مما هم عليه من اختلافهم فهو عندى علي هدى». رواه رزين، كذا فى "المشكاة" (ص-٤٧٣).

ولا يخفى أن النبى ﷺ حثنا على الأخذ بسنة الخلفاء، لا سيما الشيخين منهم بما لم يحث بمثله بسنن سائر الصحابة، فلو قال ابن الهمام: إن السنة المؤكدة فى قيام رمضان ثلاثة وعشرون ركعةً، وإحدى عشرة منها أوكد وأزيد تأكيداً لوجه الذى ذكرناه لكان أولى وأليق، فإن السنن المؤكدة بعضها أقوى من بعض كما لا يخفى، وروى أسد بن عمرو، عن أبى يوسف، قال: سألت أبا حنيفة عن التراويح وما فعله عمر رضى الله عنه؟ فقال: التراويح سنة مؤكدة، ولم يتخرصه عمر من تلقاء نفسه، ولم يكن فيه مبتدعا، ولم يأمر به إلا عن أصل لديه، وعهد من رسول الله ﷺ. كذا فى "مراقى الفلاح" نقلا عن "الاختيار" (ص-٢٣٩). وفيه إشعار بكون التراويح سنة مؤكدة على الحال التى أمر بها عمر وهى عشرون ركعة.

وأما روايةً فمبنى كلام ابن الهمام إنما هو ما رواه أبو سلمة بن عبد الرحمان: «سألت عائشة رضى الله عنها كيف كانت صلاة رسول الله ﷺ فى رمضان؟ فقالت: ما كان يزيد فى رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعةً» الحديث، وحمله المحقق على أن إحدى عشرة ركعة هى مجموعة صلاته ﷺ بالليل فى رمضان وغيره، والحق أنها مجموعة صلاة التهجد لا مجموعة صلاة الليل كلها، لأن الأحاديث الصحيحة تفيد زيادة صلاته ﷺ فى رمضان على القدر الذى كان يصلى فى غيره. قالت عائشة رضى الله عنها: «كان رسول الله ﷺ يجتهد فى رمضان ما لا يجتهد فى غيره »، رواه مسلم كذا فى فتاوى العلامة عبد الحى (١٢٢:١). وعنها قالت: «كان النبى ﷺ إذا دخل العشر (الأخير، فتح) شد مئزره، وأحيى ليلته، وأيقظ أهله». أخرجه البخارى كما فى "الفتح" (٢٣٤:٤) وإحياء الليل بالتطويل فى إحدى عشرة ركعة بعيد جدا، لما فيه من الشدة وطول القيام بالغاية، بل الظاهر أنه ﷺ كان يجيبها بكثرة الصلاة، يؤيده ما رواه البيهقى فى "الشعب" عن عائشة مرفوعًا: «كان إذا دخل شهر رمضان شد مئزره ثم لم يأت فراشه حتى ينسلخ» وإسناده حسن، وعنها أيضًا: قالت: «كان إذا دخل رمضان تغير

. . . .

لونه، وكثرت صلاته، وابتهل فى الدعاء، وأشفق لونه». كذا فى "العزيزى" (١٢٧:٣).

وهــذه الأحاديث وإن لم تبين لنا صراحة أنه كم كان قدر صلاته فى رمضان سوى التهجد؟ ولكنها تفيد أن صلاته فى ليالى رمضان كانت أزيد من صلاته فى غيرها، ثم وجدنا أبا بكر بن أبى شيبة قد أخرج فى "مصنفه": حدثنا يزيد بن هارون، قال: أخبرنا إبراهيم بن عثمان، عن الحكم، عن مقسم، عن ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ كان يصلى فى رمضان عشرين ركعةً والوتر». وأخرجه الكشى فى "مسنده" والبغوى فى "معجمه" والطبرانى فى "الكبير" له والبيهقى فى "سننه" كذا فى "التعليق الحسن" (٥٦:٢). ورجاله كلهم ثقات إلا إبراهيم بن عثمان جد أبى بكر بن أبى شيبة، فضعفه الجمهور، وقال ابن عدى: له أحاديث صالحة، وهو خير من إبراهيم بن أبى حية، وقال يزيد بن هارون، وكان على كتابته أيام كان قاضياً، ما قضى على الناس رجل يعنى فى زمانه أعدل فى قضاء منه. كذا فى "التهذيب" (١٤٥:١) قلت: وإبراهيم بن أبى حية مختلف فيه، وهو حسن الحديث، نقل عثمان الدارمى عن يحيى بن معين أنه قال: شيخ ثقة كبير، كــذا فى "اللسان" (٥٣:١) فمن كان خيرا منه لا أقل أن يكون مختلفاً فيه وحسن الحديث مثله، وفيه تصريح بما أفادته الأحاديث الصحاح إجمالا أنه ﷺ كان يصلى فى رمضان أكثر مما كان يصلى فى غيره.

وأما قول ابن الهمام: إن هذا الأثر ضعيف بأبى شيبة إبراهيم بن عثمان متفق على ضعفه مع مخالفته للصحيح اهـ. فهو ساقط لما قلنا: إن ابن عدى أشار إلى توثيقه، ورجحه على من هو حسن الحديث على قاعدتهم، وإن سلمنا ضعفه فقد صرح المحقق نفسه فى "فتح القدير" بأنه إذا تأيد الضعيف بما يدل على صحته من القرائن كان صحيحاً، ثم مثل لذلك بأن ثبوت كون مذهب أبى هريرة بكفاية الغسل ثلاثًا من ولوغ الكلب فى الإناء أنه قرينة تفيد صحة ما روى عنه فى هذا الباب مرفوعًا، وأن هذا مما أجاده الراوى المضعف اهـ (٤٤:١). وفيه أيضًا: والحاصل أن غير المرفوع، أو المرفوع المرجوح فى الثبوت عن مرفوع آخر، قد يقدم على عديله إذا اقترن بقرائن تفيد أنه صحيح عنه عليه الصلاة والسلام مستمر عليه اهـ (١١٥:١).

. . . .

وهذا الأثر قد تأيد بمواظبة الخلفاء والصحابة فى ليالى رمضان على القدر الذى ذكر فيه، وقد قدمنا فى المقدمة أن المرسل ضعيف عند الشافعى ومن تابعه، ولكن إذا وافقه قول صحابى صار حجة عند الكل، وصرح بذلك ابن الهمام نفسه فى "الفتح" فقال: وقول الترمذى "العمل عليه عند أهل العلم يقتضى قوة أصله وإن ضعف خصوص هذا الطريق اهـ (١٨٨:١). وأى أهل العلم أفضل من الخلفاء والصحابة؟ فكيف لا يكون عملهم دليلا على قوة أصله؟ فالحق أن الأثر إن لم يكن صحيحًا فلا أقل من أن يكون حسنا.

وأما قوله: مع مخالفته للصحيح اهـ. فقد أجبنا عنه آنفًا، وأثبتنا أن الأثر ليس بمخالف للصحيح إلا على زعم ابن الهمام، وحمله قول عائشة: «ما كان يزيد فى رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعةً» على مجموع صلاته بالليل، وليس كذلك، بل المراد منه مجموع صلاته بالتهجد التى كان يصليها بعد رقدة، وبينا أن المعنى الذى حمل عليه ابن الهمام قول عائشة هذا يخالف الأحاديث الواردة فى اجتهاده ﷺ فى رمضان بأزيد من غيره، فلا بد من حمله على ما قلنا: وبعد ذلك فليس فى أثر أبى شيبة مخالفة ما لحديث عائشة هذا، بل هو موافق لأحاديثها الأخر التى روتها فى اجتهاده ﷺ وكثرة صلاته فى رمضان بأزيد من غيره، ومؤيد بمواظبة الخلفاء والصحابة وإجماعهم على عشرين ركعةً سوى الوتر فى ليالى رمضان، وأى قرينة أقوى من ذلك للصحة؟.

على أن أحاديث عائشة فى صلاته ﷺ بالليل أشكلت على كثير من أهل العلم، حتى نسب بعضهم حديثها إلى الاضطراب، قاله الحافظ فى "الفتح" (١٧:٣) وقد أشرنا إلى ذلك سابقًا فى أبواب الوتر، فهذا أبو سلمة روى عنها أنه ما كان يزيد فى رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعةً. وروى هشام بن عروة عن أبيه عنها «أنه ﷺ كان يصلى بالليل ثلاث عشرة ركعة، ثم يصلى إذا سمع النداء بالصبح ركعتين خفيفتين». أخرجه البخارى (٣٧:٣ مع "الفتح").

فالعجب من ابن الهمام كيف يجعل حديثها حجة مع مخالفته لحديثها الآخر؟ ولا يجعل أثر أبى شيبة حجةً مع موافقته لعمل الخلفاء والصحابة وسائر الأئمة وكافة الأمة

. . . .

المسلمة. فسقط قوله: «وبتقدير عدم ذلك العذر إنما استفدنا أنه كان يواظب على ما وقع منه، وهو ما ذكرنا. فتكون العشرون مستحبًا وذلك القدر منها هو السنة اهـ». بل الظاهر أنه لولا العذر لواظب على ما واظب عليه الخلفاء بعده والصحابة، لا سيما وقد ثبتت مواظبته ﷺ على العشرين فى أثر ابن عباس الذى هو حسن الإسناد كما حققنا، وإن سلمنا ضعفه فقد انجبر بعمل أهل العلم من الصحابة والخلفاء به. فقيام رمضان بعشرين ركعةً والوتر هو السنة المؤكدة يضلل تاركها ويلام من نقص عنها.

لا يقال: إن عمر رضى الله عنه لم يجمع الناس على عشرين ركعةً حتمًا، بل جمعهم على قيام رمضان موسعًا بين إحدى عشرة ركعةً، وثلاثة وعشرين ركعةً، لما روى مالك، وابن أبى شيبة، وسعيد بن منصور، عن محمد بن يوسف، عن السائب بن يزيد، أنه قال: «أمر عمر بن الخطاب أبى بن كعب وتميم الدارى أن يقوما للناس بإحدى عشرة ركعةً. وكان القارئ يقرأ بالمئين، حتى كنا نعتمد على العصى من طول القيام». كذا فى "آثار السنن" (٢:٥٢) لأن هذا أثر مضطرب المتن، اختلف فيه على محمد بن يوسف، فروى عنه مالك فى "الموطأ"، ويحيى القطان عند ابن أبى شيبة، وعبد العزيز بن محمد عند سعيد بن منصور هكذا «إحدى عشرة ركعةً». ورواه محمد بن نصر فى قيام الليل من طريق محمد بن إسحاق، عن محمد بن يوسف، فقال: "ثلاث عشرة". ورواه عبد الرزاق من وجه آخر عن محمد بن يوسف، فقال: «إحدى وعشرين». قاله الحافظ فى "الفتح" (٤:٢١٩). وهذا اختلاف يسقط الاحتجاج بالأثر. قال ابن عبد البر: روى غير مالك فى هذا الحديث إحدي وعشرون، وهو الصحيح، ولا أعلم أحدًا قال فيه إحدى عشرة إلا مالكًا، إلى أن قال: الأغلب عندى أن قوله: "إحدى عشرة" وهم، كذا فى "التعليق الحسن" نقلا عن الزرقانى فى شرح "الموطأ" (٢:٥٢).

قلت: لم يهم فيه مالك لمتابعة اثنين له فى ذلك عن محمد بن يوسف، بل الوهم عندى فيه من محمد بن يوسف، فإنه قال مرة: إحدى وعشرين، ومرة: إحدى عشرة، وتارة، ثلاث عشرة. والجمع بينها بالحمل على اختلاف الأحوال ونحوه كما قاله الحافظ وغيره بعيد مستغنى عنه، فإن المخرج واحد، فكيف يصح حمله على اختلاف الأحوال؟ والمحفوظ ما رواه يزيد بن خصيفة عن السائب بن يزيد، قال: كانوا يقومون على عهد عمر

. . . .

ابن الخطاب رضى الله عنه فى شهر رمضان بعشرين ركعة». كما ذكرناه فى المتن. أخرجه البيهقى وسنده صحيح، وعزاه الحافظ فى "الفتح" إلى مالك أيضًا (٤: ٢١٩) فإن له شواهد كثيرة صحيحة.

روى مالك عن يزيد بن رومان أنه قال: «كان الناس يقومون فى زمان عمر بن الخطاب فى رمضان بثلاث وعشرين ركعةً» (أى مع الوتر) وإسناده مرسل قوى، وعن يحيى بن سعيد: «أن عمر بن الخطاب أمر رجلا يصلى بهم عشرين ركعة». وإسناده مرسل قوى، وعن عبد العزيز بن رفيع قال: «كان أبى بن كعب يصلى بالناس فى رمضان بالمدينة عشرين ركعة ويوتر بثلاث». وإسناده مرسل قوى، ذكرنا كله فى المتن، فرواية يزيد بن خصيفة عن السائب بن يزيد أقوى وأولى وأرجح من رواية محمد بن يوسف عنه، فإن يزيد لم يختلف عليه فيما رواه بخلاف محمد بن يوسف فقد اختلف عليه اختلافًا شديداً.

وإن سلمنا صحة أن عمر أبيًا وتميمًا أن يقوما للناس بإحدى عشرة ركعةً، فلا دليل فيه عن عمر رضى الله عنه كان يوسع للناس بين القيام بإحدى عشرة وثلاثة عشرين ركعةً، لاحتمال أن عمر أمر أولا بإحدى عشرة لعدم ثبوت الزيادة عليها عنده عنه ﷺ، ثم أمر بعشرين سوى الوتر لما ثبت عنده أنه ﷺ كان يصلى فى رمضان عشرين ركعةً والوتر، ولو كان أمره بإحدى عشرة وثلاثة وعشرين توسعةً لبقيت التوسعة بعده فى زمن عثمان وعلى أيضًا، ولم يرو بذلك أثر أنهما وسعا للناس بينهما. وأما ما رواه مالك فى "الموطأ"، عن الأعرج، قال: «ما أدركت الناس إلا وهم يلعنون الكفرة فى رمضان، قال: وكان القارئ يقرأ بسورة البقرة فى ثمان ركعات، فإذا قام بها فى اثنتى عشرة ركعةً رأى الناس أنه قد خفف» (ص-٤٠) فليس فيه أنه كان يقوم بثمان ركعات فقط مرةً، وباثنتى عشرة ركعةً مرةً بل فيه بيان قدر القراءة فى ركعات التراويح، أن القارئ يقرأ البقرة ونحوها فى ثمان ركعات، ولا دلالة فيه على مجموع عدد ركعاتها أصلا، فيحتمل أنه كان يقرأ قدر البقرة فقط فى مجموعها الذى كان ثمان ركعات مرة، واثنتى عشرة ركعةً مرة، أو أنه كان يقرأ قدر البقرة فى ثمان ركعات ويخفف القراءة بعدها فى الركعات الباقية من العشرين، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

. . . .

وقال الحافظ ابن قدامة فى "المغنى": والمختار عند أبى عبد الله رحمه الله فيها عشرون ركعةً، وبهذا قال الثورى، وأبو حنيفة، والشافعى، وقال مالك: ستة وثلاثون، وزعم أنه الأمر القديم، وتعلق بفعل أهل المدينة، فإن صالحًا مولى التوأمة قال: «أدركت الناس يقومون بإحدى وأربعين ركعةً يوترون منها بخمس»، ولنا أن عمر رضى الله عنه لما جمع الناس على أبى بن كعب كان يصلى لهم عشرين ركعةً، رواه أبو داود، ورواه السائب بن يزيد، وروى عنه من طرق، وروى مالك عن يزيد بن رومان قال: «كان الناس يقومون فى زمن عمر فى رمضان بثلاث وعشرين ركعةً». وعن على: «أنه أمر رجلا يصلى بهم فى رمضان عشرين ركعةً». وهذا كالإجماع، فأما ما رواه صالح فإن صالحًا ضعيف، ثم لا ندرى من الناس الذين أخبر عنهم، فلعله قد أدرك جماعة من الناس يفعلون ذلك وليس ذلك بحجة، ثم لو ثبت أن أهل المدينة كلهم فعلوه لكان ما فعله عمر وأجمع عليه الصحابة فى عصره أولى بالاتباع. قال بعض أهل العلم: إنما فعل هذا أهل المدينة لأنهم أرادوا مساواة أهل مكة، فإن أهل مكة يطوفون سبعًا بين كل ترويحتين فجعل أهل المدينة مكان كل سبع أربع ركعات، وما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ أولى وأحق أن يتبع اهـ (١:٨٠٣). وقال الحافظ فى "الفتح": وروى محمد بن نصر من طريق داود بن قيس قال: «أدركت[1] الناس فى إمارة أبان بن عثمان وعمر بن عبد العزيز يعنى بالمدينة يقومون بست وثلاثين ركعةً ويوترون بثلاث». وعن الزعفرانى عن الشافعى: «رأيت الناس يقومون بالمدينة بتسع وثلاثين، وبمكة بثلاث وعشرين اهـ» (٤:٢٢٠).

---

(١) قال الشيخ: يرد على هؤلاء إحداث البدعة فى الدين، فإن قيام رمضان بستة وثلاثين لم يثبت عن أحد من الخلفاء، ولم يرد ذلك فى أثر من الصحابة، ثم أجاب وقال: والله أعلم لعلهم لم يروا التحديد فيه، وظنوا أن النبى ﷺ رغب الناس وحثهم على قيام رمضان من غير تحديد فيه ولا تعيين ركعات واختيار الخلفاء عشرين ركعةً كان لدخوله تحت هذا الترغيب العام أيضًا لا لمعنى فى عشرين، حتى يكره الزيادة عليها، فاختاروا لحكمة ما ستة وثلاثين بناء على زعمهم أن فى الأمر سعةً، وأما نحن فلا نجيز الزيادة على العشرين ركعةً فى الجماعة العامة ونجيزها فى غير الجماعة، لأن الجماعة من الشعائر فلا تشرع إلا فيما ورد به النص أو المواظبة من الصحابة ولم يرد النص ولا مواظبة الصحابة بأزيد من عشرين ركعةً فى رمضان، وأما قولهم: إن النبى ﷺ حث على قيام رمضان من غير تحديد، فالجواب عنه أنه ﷺ حث عليه بالإطلاق ونحن نقول به، ولم يحث عليه بالجماعة لا إلى حد، فلا يجوز قيامه بالجماعة إلا بالقدر الذى ورد فيه الجماعة، والله أعلم.

. . . .

وبالجملة فلم نجد فى أثر ما أنهم كانوا يقومون بأقل من عشرين إلا ما رواه محمد بن يوسف، وقد بينا ما فيه من الاضطراب فى المتن، فلا حجة فيه؛ فلو كان إحدى عشرة ركعة سنة والباقى من العشرين مستحبًا كما زعمه ابن الهمام لنقل عن السلف العمل به، وحيث لا فهو قول ساقط خارق للإجماع. والله أعلم.

وأما قول بعض الناس: إن قول صاحب "الهداية": "واظب عليها الخلفاء الراشدون". غلط بين، فإن أبا بكر لم يصل العشرين، ولم يصل أيضًا أصل التراويح بالجماعة إلخ. فالجواب عنه أن قوله: "واظب عليها الخلفاء الراشدون" فيه تغليب، إذا لم يرد به كلهم، بل عمر وعثمان وعليًا، قاله المحقق فى "الفتح" (١:٤٠٧). وأما قوله: إن عمر وعثمان لم يثبت عنهما أنهما صليا العشرين بالجماعة إلخ. فلعله أراد بهذا الكلام نفى المواظبة عن الخلفاء الثلاثة أيضًا، وقصد تغليط صاحب "الهداية" بالكلية، ولكن منشأه سوء الفهم وقلة التدبر وعدم الاطلاع على اصطلاح الفقهاء، فإن المواظبة التى تفيد السنية والتأكيد لا تتوقف على المداومة الفعلية، بل هى على ضربين، الأول ما ثبتت المواظبة فيه فعلا وعملا، كمواظبة النبى ﷺ على الجماعة والسنن الرواتب وغيرها، والثانى ما ثبتت المواظبة فيه تشريعًا، بأن يحث على فعله بالاستمرار، كالأذان والإقامة، فقد أجمع العلماء بأسرهم على سنيتهما مع علمهم بأنه ﷺ لم يباشرهما بنفسه إلا أن يكون نادرًا، ولكنهم قالوا بسنيتهما لتشريع النبى ﷺ لهما بالمواظبة والاستمرار، وحثه عليهما مؤكدًا. فكما أن المواظبة النبوية على ضربين كذا مواظبة الخلفاء أيضًا، وكل منها تفيد السنية والتأكيد، صرح به بحر العلوم فى "شرح التحرير"، ويفيده كلام الأصوليين فى مواضع عديدة، كذا فى فتاوى العلامة عبد الحى رحمه الله (١:١٢٨ مع الخلاصة).

وبعد ذلك فإن سلمنا أن الخلفاء الثلاثة لم يواظبوا على العشرين بالجماعة، فغاية ما يلزم منه انتفاء المواظبة العملية منهم، ولكن المواظبة التشريعية ثابتة عنهم، لما قدمنا آنفًا من الآثار، وادعى الحافظ بن قدامة إجماعهم عليها، وهو حجة فى النقل كما لا يخفى على من طالع ترجمته، على أن أحمد رحمه الله قد جزم بأن قد جاء عن عمر أنه كان يصلى فى الجماعة، قال أحمد: كان جابر وعلى وعبد الله يصلونها فى جماعة. وقد ذكرناه قبل

. . . .

نقلا عن "المغنى" وجزم مثل أحمد بشئ حجة، وقال الشوكانى الذى هو حافظ حجة عند بعض الناس فى "نيله": واختلفوا فى أن الأفضل صلاته فى بيته منفردًا أم فى جماعة فى المسجد، فقال الشافعى وجمهور أصحابه، وأبو حنيفة، وأحمد، وبعض المالكية وغيرهم: الأفضل صلاتها جماعة، كما فعله عمر بن الخطاب والصحابة رضى الله عنهم، واستمر عمل المسلمين عليه، لأنه من الشعائر الظاهرة اهـ (٢:٢٩٥). وهذا يفيد أن عمر رضى الله عنه صلاها جماعةً.

لا يعارضه ما رواه ابن وهب، عن الليث، عن يحيى بن سعيد: أنه سئل عن صلاة الأمير خلف القارئ قال: "ما بلغنا أن عمر وعثمان كانا يقومان فى رمضان مع الناس فى المسجد". كذا فى "المدونة" (١:١٩٤). ففيه نفى قيامهما مع الناس مقتدين بالقارئ، وأما إنهما يؤمان الناس في التراويح فالأثر ساكت عنه، وأيضًا فعدم معرفة يحيى بن سعيد بشئ لا يستلزم عدم معرفة غيره به، فلعل أحمد بلغه أن عمر رضى الله عنه كان يصلى فى الجماعة، وكذا على وجابر وعبد الله، وصح ذلك عنده فجزم به، ومواظبة واحد من الخلفاء واتفاق بقية الصحابة معه تكفينا للسنية والتأكيد.

وقد أخرج البيهقي رحمه الله فى "سننـــه": أخبرنا أبو الحسين بن الفضل القطان، أنا محمد بن أحمد بن عيسى بن عبدك الرازى، ثنا أبو عامر عمر بن تميم، ثنا أحمد بن عبد الله بن يونس، ثنا حماد بن شعيب، عن عطاء بن السائب عن أبى عبد الرحمان السلمى عن على رضى الله عنه قال: «ودعا القراء فى رمضان فأمر منهم رجلا أن يصلى بالناس عشرين ركعةً، قال: وكان على رضى الله عنه يوتر بهم». وروى ذلك من وجه آخر عن على، انتهى، كذا فى "التعليق الحسن". قـال النيموى: حمـاد بن شعيب ضعيف (٢:٥٦).

ثم نقل أقوال مضعفيه عن "الميزان"، قلت: وفى "اللسان": وقال ابن عدى: يكتب حديثه مع ضعفه، وأخرج له مع هذا، الحاكم فى "مستدركه اهـ" (٢:٣٤٨). فالأثر حسن مع كونه مرويا من وجه آخر أيضًا، وفيه تصريح بأمر على بعشرين ركعةً، وإشعار بقيامه معهم، لأنه كان يؤثر بهم فافهم.

باب كراهــة الجماعة فى النوافل والوتر
سوى التراويح وصلاة الكسوف والاستسقاء والعيدين بالتداعى

١٨٢٦– عن: زيد بن ثابت، أن النبى ﷺ قال: «صلوا أيها الناس فى بيوتكم، فإن أفضل الصلاة صلاة المرء فى بيته إلا المكتوبة». رواه النسائى بإسناد جيد، وابن خزيمة فى "صحيحه" كذا فى "الترغيب" (ص: ٧٢) وأصله رواه الجماعة إلا ابن ماجة، كذا فى "نيل الأوطار" (٢:٣٢٣)، وفى لفظ له عند أبى

تــكملــة:

فى "الدر المختار": ويقعد[1] فى كل نفله كما فى التشهد على المختار، وفى "الطحاوى": وهو رواية زفر عن الإمام، قال أبو الليث: وعليه الفتوى، وقيل: يقعد محتبيًا أو متربعًا. ولا خلاف أنه إذا جاء أوان التشهد جلس كالتشهد سواء كان القعود بعذر أم لا، "نهر" اهـ (١:٤٦٣). قلت: وفى "بلوغ المرام" (١:٨٠) عن عائشة رضى الله عنها، قالت: «رأيت النبى ﷺ يصلى متربعًا». رواه النسائى وصححه الحاكم اهـ. وفى "نيل الأوطار" (٢:٣٣١): والحـديث يدل على أن المستحب لمن صلى قاعدًا أن يتربع. وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة، ومالك، وأحمد، وهو أحد القولين للشافعى إلخ. قلت: الحديث لا يدل عليه، فإنه لم يبين فيه أنه ﷺ كان مفترضًا أو متنفلا، وفعل ذلك بعذر أو بغير عذر فافهم.

باب كراهــة الجماعة فى النوافل والوتر
سوى التراويح وصلاة الكسوف والاستسقاء والعيدين بالتداعى

قوله: "عن زيد بن ثابت وعن عبد الله بن سعد إلخ". قلت: كما أن فى الحديثين دلالة على كون النوافل فى البيت أفضل منها فى المسجد كذا فيهما دلالة على كون الجماعة مختصة بالمكتوبة، وأما النوافل فالأفضل فيها الإخفاء والانفراد وإلا لم يكن فعلها فى البيت أفضل، فإن الصلاة التى بناها على الإظهار والاجتماع فالأفضل فعلها فى المساجد، فثبت أن الجماعة فى النوافل خلاف الأصل، والأداء على خلاف الأصل لا يخلو

---

(١) أى من يتنفل قاعداً.

داود: «صلاة المرء فى بيته أفضل من صلاته فى مسجدى هذا إلا المكتوبة». قال العراقى: وإسناده صحيح، كـذا فى "النيل" أيضًا (٢: ٣٣٤).

١٨٢٧- ويزاد هنا حديث عبد الله بن شقيق، عن عائشة، وفيه: «أنه ﷺ كان يصلى الرواتب فى بيتها». وقد تقدم برواية مسلم.

عن الكراهة، فالجماعة فى النوافل مكروهة، وأيضًا: لا يخفى أنه ﷺ كان يصلى السنن الرواتب منفردًا فى بيته، وكذا الوتر، كما دلت عليه الأحاديث المذكورة فى أبواب الوتر والسنن، لا سيما حديث عبد الله بن شقيق، عن عائشة رضى الله عنها مرفوعًا: قالت: «كان يصلى فى بيتى قبل الظهر أربعًا، ثم يخرج فيصلى بالناس، ثم يدخل فيصلى ركعتين، وكان يصلى بالناس المغرب، ثم يدخل فيصلى ركعتين، ويصلى بالناس العشاء، ويدخل بيتى فيصلى ركعتين، وكان يصلى من الليل تسع ركعات فيهن الوتر، إلى أن قالت: وكان إذا طلع الفجر صلى ركعتين». رواه مسلم (١: ٢٥٢). والرواتب من السنن لكونها تبعًا للفرائض كانت أحق بمشروعية الجماعة بها من غيرها، فلما لم تشرع لها ولم يرد فى أثر ما أنه ﷺ صلاها مرة فى جماعة فغيرها أولى بعدم مشروعية الجماعة لها.

وقال ابن القيم فى "زاد المعاد": وكان هدى النبى ﷺ فعل السنن والتطوع فى البيت إلا لعارض، كما أن هديه كان فعل الفرائض فى المسجد إلا لعارض اهـ (١: ٨٣). فكان الانفراد فيها سنة مؤكدة، كما أن الجماعة فى الفرائض سنة مؤكدة لمواظبته عليه، فتكره الجماعة فى النوافل لكونها خلاف السنة المؤكدة، وخلاف عمل الخلفاء والصحابة، فإنهم لم يصلوا الرواتب من السنن والنفل المطلق فى جماعة قط، ومن ادعى فعليه البيان، ولأن الجماعة من شعائر الإسلام فتختص بما مبناه على الظهور، وهى الفرائض، دون ما الأصل فيه الإخفاء، وهى النوافل التى ليست من الشرائع.

ومقتضى هذا الدليل أن تكره الجماعة في النفل والوتر مطلقًا، إلا أنا قيدناه بالتداعى، وهو أن يدعو بعضهم بعضًا، وفسره الفقهاء بالكثرة كما فى "الشامية"، لما ورد عنه ﷺ التنفل بالجماعة أحيانًا من غير تداع منه، فقد روى الشيخان عن عتبان بن مالك، «أنه قال: يا رسول الله! إن السيول لتحول بينى وبين مسجد قومى، فأحب أن تأتينى فتصلى فى مكان من بيتى أتخذه مسجدًا، فقال: سنفعل، فلما دخل قال: أين تريد؟

١٨٢٨- عن: عبد الله بن سعد، قال: «سألت رسول الله ﷺ عن الصلاة(١) فى بيتى، والصلاة فى المسجد؟ قال: قد ترى ما أقرب بيتى من المسجد، فلأن أصلى فى بيتى أحب إلى من أن أصلى فى المسجد إلا أن تكون

فأشرت له إلى ناحية من البيت فقام رسول الله ﷺ، فصففنا خلفه، فصلى بنا ركعتين». وعن ابن عباس رضى الله عنهما، فقال: «صليت مع النبى ﷺ ذات ليلة، فقمت عن يساره، فأخذ رسول الله ﷺ برأسى من ورائى فجعلنى عن يمينه». الحديث، أخرجه البخارى وغيره. وعن أنس، أنه قال: «صليت أنا ويتيم فى بيتنا خلف النبى ﷺ، وأمى أم سليم خلفنا». أخرجه البخارى وغيره. والأحاديث كلها صحاح قد تقدم ذكرها فى الكتاب فى مواضع مختلفة فلتراجع. وعن جابر فى قصة انفكاك قدمه ﷺ المباركة، فقال: فأتيناه نعوده، فوجدناه فى مشربة لعائشة يسبح، قال: فقمنا خلفه فسكت عنا، ثم آتيناه مرة أخرى نعوده، فصلى المكتوبة جالسًا فقمنا خلفه، فأشار إلينا فقعدنا» الحديث. أخرجه أبو داود فى «سننه" (١:٩٦). فيجوز التجميع بالنفل أحيانًا من غير تداع كما فعله ﷺ أحيانًا كذلك، وكذا بالوتر لما روينا فى أبواب الوتر عن المسور بن مخرمة، قال: «دفنا أبا بكر رضى الله عنه ليلا، فقال عمر: إنى لم أوتر، فقام وصففنا ورائه، فصلى بنا ثلاث ركعات لم يسلم إلا فى آخرهن». أخرجه الطحاوى وإسناده صحيح.

قال فى "الـــدر": ولا يصلى الوتر ولا التطوع بجماعة خارج رمضان، أى يكره ذلك لو على سبيل التداعى بأن يقتدى أربعة بواحد، كما فى "الدرر" اهـ. قال الشامى: أما اقتداء واحد بواحد أو اثنين بواحد فلا يكره، وثلاثة بواحد فيه خلاف، "بحـــر" (١:٧٤١) ولم أجد دليلا على تحديدهم التداعى بالثلاثة أو الأربعة سوى الإمام، ولعل مبناه على أن الجماعة فى النوافل لما كانت خلاف الأصل يقتصر على ما ورد به النص، ولم نجد فى الأحاديث ذكر عدد الجماعة التى صلى بها النبى ﷺ النوافل إلا فى حديث أنس قال: «صليت أنا ويتيم خلفه ﷺ، وأمى أم سليم خلفنا»، وفيه ثلاثة خلف الإمام، فلا يجوز الزيادة عليها، فيكره الأربعة خلفه، والذين كرهوا الثلاثة أيضًا وأجازوا الاثنين خلف واحد لعلهم لم يعتبروا بأم سليم، لأن النساء لا حظ لهن فى الجماعة للمكتوبات

---

(١) أى النافلة.

صلاة مكتوبةً». أخرجه الترمذى فى "الشمائل" (ص–٢١) وسنده حسن صحيح على شرط مسلم، وأخرجه أحمد، وابن ماجة، وابن خزيمة فى "صحيحه" عن عبد الله بن مسعود، كما فى "الترغيب" للمنذرى (١:٧٢).

فضلا عن النوافل، فكان وجودها كعدمها، أو اعتبروا بها ولم يعتبروا باليتيم لعدم علمهم بأنه كان مميزاً أو لا.

فإن قيل: قد صرح الحافظ فى قصة صلاته ﷺ فى مشربة عائشة، وفيه: وصلى قوم وراءه قياماً، بأنه قد سمى منهم فى الأحاديث أنس، وجابر، وأبو بكر، وعمر اهـ. (٢:١٤٩).

قلت: نعم! ولكنهم صلوا خلفه هناك مرتين، مرة فى النافلة، وأخرى فى المكتوبة، كما ورد التصريح به فى رواية أبى داود المتقدمة، ولا ندرى أن الأربعة خلفه كانوا فى النافلة أو المكتوبة، فلا حجة فيها، ويمكن أن يكون مبناه على أن الثلاثة سوى الإمام جماعة مطلقة[1] حتى تصح بها الجمعة، فلا تجوز الزيادة عليها فى النوافل، وكان القياس أن يجيب النقص منها كما ذهب إليه بعض أصحابنا، حيث كرهوا الثلاثة سوى الإمام فيها، ولكن بعض أصحابنا أجازوا ذلك لحديث أنس المذكور، وتأوله الآخرون بما ذكرنا آنفاً، وأما الواحد خلف الواحد أو الاثنان خلفه فليس بجماعة مطلقة فى حق كل واحد، إذ لا يوجد مع كل منهم إلا اثنان، والمثنى ليس بجمع مطلق، حتى لا تصح الجمعة بهما أو بواحد معهما لأجل هذه العلة، فلا كراهة بذلك فى النوافل، والله أعلم. وبالجملة فالتداعى عندهم ما كان على عدد الجماعة التى تصح بها الجمعة أو زائداً عليه، لأن الجمعة من أهم الجماعات التى يراعى فيها الكثرة ودعا إليها الشارع، فافهم.

وفى "رد المحتار" تحت قول "الدر" المذكور قبل ما نصه: قوله: "أى يكره ذلك" أشار إلى ما قالوا من أن المراد من قول القدورى فى "مختصره": «لا يجوز» الكراهة، لا عدم أصل الجواز، لكن فى "الخلاصة" عن القدورى: لا يكره، وأيده فى "الحلية" بما أخرجه الطحاوى عن المسور بن مخرمة قال: «دفنا أبا بكر رضى الله تعالى عنه ليلا، فقال عمر رضى الله عنه: إنى لم أوتر، فقام وصففنا وراءه إلخ». ثم قال: ويمكن أن يقال: الظاهر

---

(١) أى كاملة.

١٨٢٩- عن: صهيب بن النعمان، قال: قال رسول الله ﷺ: «فضل

أن الجماعة فيه غير مستحبة، ثم إن كان ذلك؛ أحيانًا كما فعل عمر كان مباحًا غير مكروه، وإن كان على سبيل المواظبة كان بدعة مكروهة، لأنه خلاف المتوارث، وعليه يحمل ما ذكره القـدورى فى "مختصره"؛ وما ذكره في غير مختصره يحمل على الأول، والله أعلم اهـ.

قلت: ويؤيده أيضًا ما فى "البدائع" من قوله: إن الجماعة فى التطوع ليست بسنة إلا فى قيام رمضان اهـ. فإن نفى السنية لا يستلزم الكراهة، نعم! إن كان مع المواظبة كان بدعة فيكره، وفى حاشية "البحر" للخير الرملى: علل الكراهة فى "الضياء" و"النهاية" بأن الوتر نفل من وجه حتى وجبت القراءة فى جميعها، وتؤدى بغير أذان وإقامة، والنفل بالجماعة غير مستحب، لأنه لم تفعله الصحابة فى غير رمضان اهـ، وهو كالصريح فى أنها كراهة تنزيه تأمل اهـ (١: ٧٤١).

قلت: وتفسير التداعى بالاهتمام والمواظبة أولى من تفسيرها بالعدد والكثرة كما لا يخفى، لأن الأول أقرب إلى اللغة وأشبه بها دون الثانى، وفى "الخلاصة": ولا يصلى التطوع بجماعة إلا فى رمضان، وعن شمس الأئمة السرخسى: أن التطوع بالجماعة إنما يكره إذا كان على سبيل التداعى، أما لو اقتدى واحد أو اثنان بواحد لا يكره، وإذا اقتدى ثلاثة بواحد اختلف فيه، وإن اقتدى أربعة بواحد كره اتفاقًا، والاقتداء فى الوتر خارج رمضان يكره، وذكر القدورى لا يكره، وأصل هذا أن التطوع بالجماعة إذا كان على سبيل التداعى تكره، وفى "الأصل" للصدر الشهيد: أما إذا صلوا بجماعة بغير أذان وإقامة فى ناحية المسجد لا يكره. وقال شمس الأئمة الحلوانى: إن كان سوى الإمام ثلاثة لا يكره بالاتفاق، وفى الأربع اختلف المشائخ، والأصح لا يكره اهـ (١: ١٥٤). قلت: ولكن المتون على إطلاق المنع والكراهة فهو المذهب، وقيده المشائخ بالتداعى واختلفوا فى تفسيرها؛ فالتنفل بالجماعة على سبيل المواظبة يكره اتفاقًا، واختلفوا فيما إذا كانت بدونها، فأجازه بعضهم مطلقًا كالحلوانى، ومنعه بعضهم إذا كانوا أربعـًا سوى الإمـام، والله أعلم.

قوله: "عن صهيب بن النعمان إلخ". قلت: دلالته على كون الإخفاء مطلوبًا فى

صلاة الرجل فى بيته على صلاته حيث يراه الناس كفضل المكتوبة على النافلة». رواه الطبراني فى "الكبير" وفى إسناده محمد بن مصعب، وثقه أحمد بن

النوافل ظاهرة، لا يقال: إن الاستدلال بهذه الآثار على كراهة الجماعة فى النافلة يستلزم كراهة التنفل فى المسجد وفى حضرة الناس، لكون الأمر بأدائها فى البيوت ثابتًا بمنطوق الأحاديث، ومطلوبية إخفائها وأدائها بالانفراد ثابتة بالاستدلال، فالقول بكراهة فعلها فى المسجد والمجامع أولى من القول بكراهة الجماعة فيها، وأنتم لاتقولون بالأول، لما فى "المنية" وشرحها: أما السنن التى بعد الفريضة فإنه إن تطوع بها فى المسجد فحسن، وتطوعه بها فى البيت أفضل، وهذا غير مختص بما بعد الفريضة بل جميع النوافل ما عدا التراويح وتحية المسجد الأفضل فيها المنزل اهـ (ص-٣٨٢). فعليكم أن لا تقولوا بكراهة الجماعة فى النافلة أيضًا، بل تقولوا إن أدائها بالانفراد أفضل، وإن صلوها جماعة فحسن أو مباح. لأنا نقول: حقيقة معنى البيت متروكة فى الأحاديث عندنا للاتفاق على أن من تطوع بعد الفريضة خارجًا عن المسجد فى موضع ملتحق به، أو تطوع فى أرضه المزروعة، أو فى بستانه، أو فى الصحراء، فقد أتى بالفضيلة.

وفى حديث صهيب بن النعمان دلالة عليه، فالصلاة فى البيت كناية عن الإخفاء، يؤيده ما فى هذا الحديث من لفظة: "حيث يراه الناس" فى مقابلة "الصلاة بالبيت"، وهى مشعرة بأن المراد بالبيت حيث لا يراه الناس، فقلنا بكراهة الجماعة، لأن الإظهار فيها أتم وأكمل، ولم نقل بكراهة النافلة فى المسجد منفردًا لوجود الإخفاء فيه من وجه، لعدم معرفة الناس وعلمهم بحقيقة صلاته أنها نافلة أو مكتوبة، لاحتمال كون ما يصليه فرضًا آخر يقضيه، أو الفرض الذى أداه أولا يعيده لشبهة حدثت له، فلا يتيقن بكونه نفلا، بخلاف ما إذا أداه فى الجماعة بظهور حاله على المؤتمين به والمصلين معه، فيبطل الإخفاء بالكلية فافهم.

على أنا لم نستدل على الكراهة بهذه الآثار الدالة على فضيلة التطوع فى البيت فقط، بل استدللنا عليها بمواظبة النبى ﷺ على الانفراد فيها، وذكرنا هذه الآثار لبيان مطلوبية الإخفاء فى النوافل، وأنه هو الأصل فيها، والله أعلم.

وقال العلامة المحدث عبد الرؤوف المناوى المصرى فى شرح "الشمائل" للترمذى

حنبل، وضعفه ابن معين وغيره، كذا فى "النيل" (٢:٣٢٤). وأخرجه فى "الترغيب" (ص-٧٢) عن رجل من أصحاب النبى ﷺ، وعزاه إلى البيهقى، وقال: وإسناده جيد إن شاء الله تعالى.

تحت حديث عبد الله بن مسعود -وهو الحديث الثانى من متن الباب-: إنه لا فرق فى كون النوافل فى البيت أفضل منها فى المسجد بين قرب المسجد من بيته وبعده عنه، وبه عرف أفضليته به حتى على جوف الكعبة، ونقل بعضهم عليه الإجماع، نعم! يستثنى بعض نوافل هى بالمسجد أفضل، منها الضحى، وسنة الطواف، وما يسن جماعة وغير ذلك اهـ (٢:٩٣) وتعقبه العلامة على القارئ فى شرحه للشمائل فى استثناء صلاة الضحى، وقال: ليس له وجه اهـ (٢:٩٤).

قلت: بل له وجه وجيه، وهو حديث أنس رضى الله عنه مرفوعًا: «من صلى الصبح فى جماعة ثم قعد يذكر الله حتى تطلع الشمس ثم صلى ركعتين كانت له كأجر حجة وعمرة تامة تامة». أخرج الترمذى وحسنه، وقد تقدم، وحديث سهل بن معاذ عن أبيه مرفوعًا: «من قعد فى مصلاه حين ينصرف من صلاة الصبح حتى يسبح ركعتى الضحى لا يقول إلا خيرا غفر له خطاياه وإن كانت أكثر من زبد البحر». رواه أحمد، وأبو داود، وأبو يعلى، وحسنه الحافظ المنذرى فى "الترغيب" له، وقال: وصححه بعضهم (ص-٧٥) وعن أبى أمامة نحو حديث أنس بإسناد جيد، وعن ابن عمر مثله بسند حسن، كما فى "الترغيب" أيضًا (ص-مذكور) وعن أبى أمامة مرفوعًا: «من خرج من بيته متطهرا إلى صلاة مكتوبة فأجره كأجر الحاج المحرم، ومن خرج إلى تسبيح الضحى لا ينصبه إلا إياه فأجره كأجر المعتمر، وصلاة على أثر صلاة لا لغو بينهما كتاب فى عليين». رواه أبو داود، كذا فى "الترغيب" (ص-٥٦)، وكلام المنذرى مشعر بتحسينه، وفيه دلالة على جواز سبحة الضحى فى المسجد وفضلهما فيه، وفى قول المناوى دلالة على قيام الإجماع على إخفاء النوافل وأدائها منفرداً ماعدا المستثناة فيها.

وقال فى "شرح الشمائل" أيضًا تحت حديث ابن عباس، وفيه أنه قام إلى جنب النبى ﷺ فى التهجد ما نصه: ما قررته من فوائد الحديث آنفًا من قولى وأن النفل يفعل جماعة هو ما جزم به الشارح (أراد به ابن حجر الهيثمى) ساكتا عليه، وهو تقصير

إدراك الفريضة

باب كراهة الخروج من المسجد
بعد الأذان مع قصد عدم الرجوع إليه إلا لحاجة

١٨٣٠- عن: أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا

عجيب مع تصريحه هو وغيره من أئمة مذهبه بأن الجماعة فى النفل المطلق غير مشروعة، وصرح الحنفية بأنها بدعة، وأجاب بعضهم بأن التهجد كان واجبًا على النبى ﷺ، فهو اقتداء متنفل بمفترض ولا كراهة فيه، وأقول: هذا كله لا ملجأ إليه، إذ ليس فى الحديث تصريح بأنه اقتدى به، وإنما الذى فيه[1] أنه قام إلى جنبيه عن يساره، فحوله عن يمينه، وأما كونه ربط صلاته بصلاته وتابعه فى أفعاله فمن أين؟ فيحتمل أنه قام إلى جنبه منفردًا، وتحويله من جهة اليسار إلى اليمين يحتمل لكونه يضيق المكان أو نحوه لا لكونه مقتديًا به، وإذا تطرق إلى الدليل الاحتمال كساه ثوب الإجمال، وسقط به الاستدلال اهـ (٢: ٧٠، ٧١). وهذا يفيد كراهة اقتداء الواحد بالواحد أيضًا فى النفل المطلق عند الشافعية، وأما عندنا فلا يكره إلا أربعة سوى الإمام كما تقدم.

وقال القارئ فى شرح الشمائل له: قد صرح فى الفروع اتفاق الفقهاء بكراهة الجماعة فى النوافل إذا كان سوى الإمام أربعة، وأما ما ذكره فى شرح النقاية من جواز الجماعة فى النوافل مطلقًا نقلا عن "المحيط"، وكذا ما ذكر فى "فتاوى الصوفية" ونحوهما فمحمول على أن المراد بالجواز الصحة، وهى لا تنافى الكراهة، والله أعلم اهـ (٢: ٧٠).

باب كراهة الخروج من المسجد
بعد الأذان مع قصد عدم الرجوع إليه إلا لحاجة

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وتخصيص مسجد النبى ﷺ بالذكر ليس للاحتراز بل هو قيد اتفاقى بدليل الأحاديث المطلقة فى سائر المساجد، والمعنى أن أحدكم لا يخرج من المسجد بعد الأذان فيه وهو لا يقصد

---

(١) لا يخفى ما فيه من البعد.

يسمع النداء فى مسجدى هـذا ثم يخرج منه إلا لحاجة[1] ثم لا يرجع إليه إلا منافق». رواه الطبرانى فى "الأوسط"، ورجاله رجال الصحيح، "مجمع الزوائـد" (١٤٤:١) وفى "التـرغيب": رواتـه محتـج بهم فى الصـحيح اهـ (٤٩:١).

١٨٣١- وفيه أيضًا عنه ﷺ مرفوعًا: «إذا كنتم فى المسجد فنودى بالصلاة فلا يخرج أحدكم حتى يصلى». رواه أحمد، وإسناده صحيح اهـ.

١٨٣٢- روى مسلم، وأبو داود، والترمذى، والنسائى عنه: «أنه رأى رجلا خرج بعد ما أذن المؤذن، فقال: أما هذا فقد عصى أبا القاسم ﷺ» كما فى "الترغيب" أيضًا.

الرجوع إليه، إلا كان موصوفًا بخصلة المنافق، إلا من خرج لحاجة، وإن حبسته عن الرجوع إليه فلا بأس به، وفى "البحر الرائق": وهذا يدل على أن الكراهة تحريمية، وهى المحمل عند إطلاقها كما قدمناه، واستثنى المشائخ منها ما إذا كان ينتظم به أمر جماعة أخرى، بأن كان مؤذنا أو إماما فى مسجد تتفرق الجماعة بغيبته، فإنه يخرج بعد النداء، لأنه ترك صورة وتكميل معنى والعبرة للمعنى اهـ (٧٨:٢).

وفى "الكنـز": وكره خروجه من مسجد أذن فيه حتى يصلى، وإن صلى لا، إلا فى الظهر والعشاء إن شرع فى الإقامة. وفى "البحر" على قوله "وإن صلى لا": أى وإن صلى الفرض وحده لا يكره خروجه قبل أن يصلى مع الجماعة، لأنه قد أجاب داعى الله مرة فلا يجب عليه ثانيًا، والظاهر أن مرادهم عدم الكراهة للخروج لا عدمها مطلقًا، لأن من صلى وحده فقد ارتكب المكروه وهو ترك الجماعة، لأنها على الصحيح إما سنة مؤكدة أو واجبة، (اللهم إلا أن يكون صلى وحده نظنه أن القوم صلوا قبله جماعة). واستثنى المصنف الظهر والعشاء عند الشروع فى الإقامة فإنه يكره لمن صلى وحده أن يخرج قبل الصلاة مع الجماعة، لأنه يتهم بمخالفة الجماعة عيانًا، والنفل بعد هاتين الصلاتين ليس بمكروه، وأما فى الفجر والعصر فلا يكره له الخروج لكراهة التنفل بعدهما،

---

(١) هذه العبارة مقدمة لفظًا مؤخرة معنى فإن محلها بعد تمام الحديث.

١٨٣٣- عن: سعيد بن المسيب(١)، أن النبى ﷺ قال: «لا يخرج من المسجد أحد بعد النداء إلا منافق إلا لعذر أخرجته حاجة وهو يريد الرجوع». رواه أبو داود فى مراسيله، "الترغيب" (١: ٥٠) وفى "الدراية": رجاله ثقات اهـ (ص-١٢٢).

باب جواز سنة الفجر عند شروع الإمام فى الفريضة

١٨٣٤- عن: عبد الله بن أبى موسى، قال: «جاءنا ابن مسعود والإمام يصلى الصبح، فصلى ركعتين إلى سارية، ولم يكن صلى ركعتى الفجر». رواه الطبرانى، ورجاله موثقون "مجمع الزوائد" (١: ١٧٢).

١٨٣٥- عن: مالك بن مغول، قال: سمعت نافعًا يقول: أيقظت ابن عمر لصلاة الفجر وقد أقيمت الصلاة فقام فصلى الركعتين». رواه الطحاوى وإسناده صحيح "آثار السنن" (٢: ٣٠، ٣٢).

وأما فى المغرب فلما فيه من التنفل بالثلاث، أو مخالفة الإمام إن أتمها أربعًا، وكل منهما مكروه كما سبق اهـ ملخصًا (٢: ٧٨).

قوله: "عن سعيد إلخ". دلالته على الباب ظاهرة إذا ضم عليه قصد عدم الرجوع المستفاد من الحديث الأول، وقوله: "وهو مريد الرجوع" لا ينافى قوله: "إلا لحاجة" المذكور فى الحديث الأول، فإن إرادة الرجوع معتبرة هناك أيضًا، وأما الخارج الذى يعلم أنه لا يرجع لحاجة تحبسه فلا يلزم عليه قصد الرجوع كما تدل عليه القواعد.

باب جواز سنة الفجر عند شروع الإمام فى الفريضة

قوله: "عن عبد الله إلخ". قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة.

قوله: "عن مالك بن مغول إلخ". قلت: سنده عند الطحاوى هكذا: حدثنا فهد، قال: حدثنا أبو نعيم، قال: ثنا مالك؛ فذكره، قال بعض الناس: وفهد لم أقف عليه. قلت: هو فهد بن سليمان، ذكر ابن التركمانى توثيقه فى "الجوهر النقى" (٢: ٢٢٩) وقد احتج به الطحاوى فأكثر فهو حجة.

---

(٢) تابعى مشهور.

١٨٣٦- حدثنا: أبو بكرة، قال: ثنا أبو عمر الضرير، قال: ثنا عبد العزيز بن سلم، قال: أنا مطرف بن طريف، عن أبى عثمان الأنصارى، قال: جاء عبد

قوله: "حدثنا أبو بكرة إلخ". قلت: هو بكار بن قتيبة صحح الطحاوى حديثه، وقال الحاكم فى "المستدرك": ثقة مأمون، وقد مر ترجمته فى الكتاب مرارًا، أخرج له أبو عوانة وابن خزيمة "صحيحيهما" وأما عبد العزيز بن مسلم -وهو القسملى أبو زيد المروزى ثم المصرى- فهو من رجال الشيخين ثقة، وثقه الأئمة من أصحاب الجرح والتعديل، كيحيى بن معين، وأبى حاتم، وابن نمير، والعجلى، والنسائى، وغيرهم كما فى "التهذيب" (٦:٣٥٧).

وتعقب بعض الناس على صاحب "آثار السنن" تصحيحه حديث عبد العزيز هــذا بقوله: قد وثقوه إلا ابن حبان فإنه قال: ربما وهم فأفحش، وفى "التقريب": ثقة عابد ربما وهم، وفى "الميزان": قال العقيلى: فى حديثه بعض الوهم، فقول صاحب "آثار السنن": إسناده صحيح، تساهل وتعصب، يدل عليه صنيعه فى كتابه أنه باجذ على خصمه بأدنى جرح فى الحديث، ويجرح أحاديث الصحيحين، ويتساهل فيما يحتج به، أعاذنا الله من التعصب والتعسف، فالإسناد حسن لا صحيح اهـ.

قلت: لم يتساهل النيموى فى تصحيحه حديث عبد العزيز هذا، فإن قولهم: "ربما وهم" أو «فى حديثه بعض الوهم» ليس بجرح ما لم يكثر منه ذلك، ولذا تعقب الذهبى فى "الميزان" قول العقيلى: فى حديثه بعض الوهم بقوله: قلت: هذه الكلمة صادقة الوقوع على مثل مالك وشعبة (أى فإن فى حديثهما أيضًا بعض الوهم) قال: ثم ساق له العقيلى حديثا واحدًا محفوظًا قد خالفه فيه من هو دونه فى الحفظ اهـ (٢:١٣٩). وفى كل ذلك إشعار بسقوط هذا الجرح، وأنه لم يؤثر فى عبد العزيز شيئًا.

امتنع أبو زرعة وأبو حاتم من الرواية عن البخارى لأجل مسألة اللفظ

وقاتل الله بعض الناس فما أشده خيانة فى النقل، حيث نقل من "الميزان" قول العقيلى وترك ما رده به عليه الذهبى، ولو كان حديث الرجل ينزل من الصحة إلى الحسن بمجرد جرح واحد إياه بشئ للزم القول بعدم صحة ما رواه البخارى وشيخه على بن عبد الله المدينى، فعلى بن عبد الله تركه إبراهيم الحربى لميله إلى أحمد بن أبى داود، وكذا امتنع

الله بن عباس رضى الله عنهما والإمام فى صلاة الغداة، ولم يكن صلى الركعتين، فصلى عبد الله بن عباس الركعتين خلف الإمام ثم دخل معهم». رواه الطحاوى (١:٢١٩) وإسناده حسن صحيح.

مسلم من الرواية عنه فى "صحيحه" لهذا المعنى، كما امتنع أبو زرعة وأبو حاتم من الرواية عن تلميذه محمد (ابن إسماعيل البخارى) لأجل مسألة اللفظ، كما فى "الميزان" (٢:٢٣٠) ولذا ذكر العقيلى ابن المدينى فى كتاب الضعفاء، وتعقبه الذهبى فى "الميزان" بقوله: ولو ترك حديث على وصاحبه محمد (البخارى) وشيخه عبد الرزاق، وعثمان بن أبى شيبة، وإبراهيم بن سعد، وعفان، وأبان العطار، وأزهر السمان، وبهز بن أسد، وثابت بن البنانى، وجرير بن عبد الحميد، لغلقنا الباب وانقطع الخطاب، واستولت الزنادقة، ولخرج الدجال، وإنما أشتهى أن تعرفنى من هو الثقة الثبت الذى ما غلط ولا انفرد بما لا يتابع عليه، وليس من شرط الثقة أن يكون معصومًا من الخطايا والخطاء، ولكن فائدة، ذكرنا كثيراً من الثقات الذين فيهم أدنى بدعة، أو لهم أوهام يسيرة فى سعة علمهم، أن يعرف أن غيرهم أرجح منهم وأوثق إذا عارضهم أو خالفهم، فزن الأشياء بالعدل والورع اهـ ملخصًا (٢:٢٣١).

قلت: وصحح الأئمة حديث عثمان بن أبى شيبة، وقد قال فى "التقريب": حافظ شهير وله أوهام (ص—١٤٢) وفيه أيضًا: عفان بن مسلم بن عبد الباهلى ثقة ثبت وربما وهم اهـ (ص—١٤٦). وهو من رجال الجماعة، وجرير بن عبد الحميد بن قرط الكوفى ثقة صحيح الكتاب، قيل: كان فى آخر عمره يهم من حفظه اهـ (ص—٢٩). وهو من رجال الجماعة أيضًا، وأدخل الأئمة حديثه وحديث عفان فى الصحاح، ولم ينزلوه عن الصحة إلى الحسن لكونهم ربما وهموا، فإن الوهم القليل لا يضر الثقة، ولا ينزل رتبته ورتبة حديثه عن الصحة أصلا.

الجواب عن إيراد بعض الناس على النيموى

وأما قول بعض الناس: إن النيموى يأخذ على خصمه بأدنى جرح فى الحديث، ويجرح أحاديث الصحيحين، ويتساهل فيما يحتج به. فالجواب عنه أن النيموى لم يأخذ على خصمه بجرح غير مؤثر أصلا، بل إنما يجرح الحديث بما جرحه به أئمة الحديث قبله،

. . . .

وهذا كله لإلزام الخصم لكون أقوال أئمة الحديث حجة عنده، وأما أنه يتساهل فيما يحتج به فالأمر خلافه، بل إنما يتكلم هو فى إثبات مذهب الحنفية على أصولهم فى الحديث فيما يحتج به، ولا لوم على أحد فى إلزامه الخصم بما هو حجة عليه، وفى أخذه فى حق نفسه بأصول مذهبه، ولو طالع بعض الناس "الجوهر النقى" واطلع على تحامل البيهقى وتعصبه مع جلالة شأنه وعلو كعبه فى الحديث لسكت عن الطعن على النيموى، وبكى على نفسه وعلى البيهقى، هذا.

. وقد أظهرنا تعصب بعض الناس هذا وجهله وتحامله وعناده للحنفية مرة غير مرة، كأنه قد حلف بالطلاق أن لا يزال يدحض دلائلنا ولو كانت قوية، فلا يلومن إلا نفسه، وإذا كان عبد العزيز بن مسلم من رجال الصحيحين وصحح الشيخان حديثه فأى لوم على النيموى فى تصحيح حديثه، وهل غضبك عليه فى ذلك إلا لتعصب وفرط جهل نعوذ بالله منه.

وفى أثر ابن عباس هذا دلالة صريحة على أن حديث: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة»، محمول على الصلاة متصلا بصفوف القوم، فإن ابن عباس روى عنه الحاكم فى "المستدرك" وقال: صحيح على شرط مسلم، والبيهقى والبزار وأبو يعلى وابن خزيمة وابن حبان فى "صحيحيهما". وأبو داود الطيالسى فى "مسنده": قال: «أقيمت الصلاة فقمت أصلى الركعتين، فجذبنى رسول الله ﷺ، فقال: أ تصلى الصبح أربعًا» كذا فى "أعلام العصر" (ص-٣٤). ومع ذلك فقد ثبت عنه أنه جاء والإمام فى صلاة الغداة فصلى الركعتين خلف الإمام ثم دخل معهم، وإذا تعارض بين رواية الراوى وعمله فالحجة عندنا فى عمله دون روايته.

قال العظيم آبادى فى "أعلام العصر": وما فهمه ابن عباس رضى الله عنهما ليس بحجة علينا، لأن فهم الصحابى ليس بحجة خصوصًا فى المواضع الذى يكون فهمه خلاف ما ثبت عن رسول الله ﷺ اهـ (ص-٣٣). قلت: قاتلك الله! ما أجرأك على تخطئة الصحابة، فهل يكون فهم الصحابى مخالفًا لما ثبت عن الرسول وفهمك أنت موافقًا له؟ فبعدا لك وسحقًا، وأيم الله لن تقدر على إثبات ما ادعيت من أن فهم ابن عباس

١٨٣٧- عن: محمد بن كعب، قال: «خرج عبد الله بن عمر من بيته فأقيمت صلاة الصبح، فركع ركعتين قبل أن يدخل المسجد وهو فى الطريق، ثم دخل المسجد فصلى الصبح مع الناس». رواه الطحاوى وإسناده حسن "آثار السنن" (٢:٣٢).

١٨٣٨- عن: زيد بن أسلم، عن ابن عمر: «أنه جاء والإمام يصلى الصبح، ولم يكن صلى الركعتين قبل الصبح، فصلاهما فى حجرة حفصة، ثم

مخالف لما ثبت عن الرسول ﷺ، فهل لا يمكن حمل النهى فى قوله: «فلا صلاة إلا المكتوبة» على أنه لا تجوز صلاة فى المسجد متصلا بصفوف القوم إلا المكتوبة؟ كيف لا؟ وقد حمله ابن عباس، وابن مسعود، وأبو الدرداء، وغيرهم من الصحابة على ذلك، وفى قوله ﷺ: «أ تصلى الصبح أربعًا» إشارة إلى هذا المعنى، فافهم.

قوله: "عن محمد بن كعب إلخ". فيه دلالة على جواز الاشتغال بغير المكتوبة حين إقامتها، وأن حديث: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة مخصوص عنده بالنهى عن الاشتغال بغيرها فى المسجد، وأما فى خارجه فلا، قال الطحاوى: فهذا (ابن عمر) وإن كان لم يصلهما فى المسجد فقد صلاهما بعد علمه بإقامة الصلاة فى المسجد، فذلك خلاف قول أبى هريرة: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة» إن كان معناه ما صرفه إليه أهل المقالة الأولى اهـ (١:٢٢٠).

قوله: "عن زيد بن أسلم إلخ". قال الطحاوى: ففى هذا الحديث عن ابن عمر أنه صلاهما فى المسجد لأن حجرة حفصة رضى الله عنها من المسجد اهـ (١:٢٢٠). قال بعض الناس: لا دليل على أن تلك الحجرة كانت فى ذلك اليوم من المسجد اهـ. قلت: ذكر العلامة السهمودى فى "خلاصة الوفاء" ما نصه: ولابن زبالة عن عبد الله بن عمر بن حفص عمر بن الخطاب جدار القبلة إلى الأساطين التى إليها المقصورة اليوم؛ ثم زاد عثمان أى فى القبلة حتى بلغ جداره اليوم، قال: فسمعت أبى يقول: لما احتيج إلى بيت حفصة قالت: فكيف بطريقى إلى المسجد؟ فقال لها: نعطيك أوسع من بيتك، ونجعل لك طريقًا مثل طريقك، فأعطاها دار عبيد الله بن عمر وكانت مربدا، فالقائل نعطيك عثمان، لأنه أورده فى زيادته اهـ (ص-١٢٨). وفيه أيضًا (ص-١٢٦): وكان أول عمله أى عثمان

إنه صلى مع الإمام». رواه الطحاوى ورجاله ثقات إلا أن يحيى بن أبى كثير يدلس. "آثار السنن" (٢:٣٢) قلت: عداده فى المرتبة الثانية وهى من احتمل الأئمة تدليسه، وأخرجوا له فى الصحيح لإمامته وقلة تدليسه، كما فى "طبقات المدلسين" (٢:١١). فالحديث صحيح الإسناد.

١٨٣٩– عن: أبى الدرداء رضى الله عنه، أنه كان يدخل المسجد والناس صفوف فى صلاة الفجر، فيصلى الركعتين فى ناحية المسجد، ثم يدخل مع القوم فى الصلاة». رواه الطحاوى وإسناده حسن "آثار السنن" (٢:٣٢).

فى شهر ربيع الأول من سنة تسع وعشرين، وفرغ منه حين دخلت السنة لهلال المحرم سنة ثلاثين، فكان عمله عشرة أشهر، وقال الحافظ ابن حجر: كان بناء عثمان رضى الله عنه سنة ثلاثين على المشهوراهـ. وهذا يفيد أن بيت حفصة أدخل فى المسجد سنة تسع وعشرين أو ثلاثين، فواقعة صلاة ابن عمر فى حجرة حفصة التى رواها زيد بن أسلم كانت بعد ذلك حتمًا، لأن زيد بن أسلم مات سنة ست وثلاثين بعد المائة، ولم يدرك عثمان رضى الله عنه، فصح قول الطحاوى: إن حجرة حفصة كانت من المسجد.

ثم قال بعض الناس: وشيخ الطحاوى فى السند لم أقف عليه، وهو على بن شيبة اهـ. قلت: وثقه النيموى فى "آثار السنن" فقال: رجاله ثقات (٢:٣٢). وقال الحافظ فى "الفتح": صح عن ابن عمر أنه كان يحصب من يتنفل فى المسجد بعد الشروع فى الإقامة، وصح عنه أنه قصد المسجد فسمع الإقامة فصلى ركعتى الفجر فى بيت حفصة، ثم دخل المسجد فصلى مع الإمام اهـ (٢:١٢٧). وهذا يشعر بتوثيق على بن شيبة وصحة حديثه فافهم. واحتج الطحاوى بحديثه فى "معانى الآثار" (١:٣١) وفى كثير من المواضع، فهو حجة، وأما ما روى عن ابن عمر أنه كان يحصب إلخ. فهو محمول على أنه كان يحصب من يصليهما فى المسجد متصلا لصفوف القوم. لا من كان يصليهما منفصلا عنها، لما روينا عنه أنه صلاهما فى حجرة حفصة فى المسجد بعد الإقامة فافهم.

قوله: "عن أبى الدرداء إلخ". دلالته على معنى الباب ظاهرة، وعلى أن أبا الدرداء كان يحمل حديث: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة» بعد صحته على النهى عن الصلاة فى المسجد حين إقامة المكتوبة متصلا بصفوف القوم وكان يجيزها فى ناحية

١٨٤٠- عن: حارثة بن مضرب: «أن ابن مسعود، وأبا موسى خرجا من عند سعيد رضى الله عنه بن العاص، فأقيمت الصلاة، فركع ابن مسعود ركعتين، ثم دخل مع القوم فى الصلاة، وأما أبو موسى فدخل الصف». رواه أبو بكر بن أبى شيبة فى "مصنفه". وإسناده صحيح "آثار السنن" (٢:٣٢). وفيه أيضًا فى طريق أخرى: «فجلس ابن مسعود إلى أسطوانة من المسجد، فصلى الركعتين ثم دخل فى الصلاة». رواه الطحاوى والطبرانى وفى إسناده لين، لأنه من رواية زهير بن معاوية، عن أبى إسحاق، وزهير ثقة ثبت إلا أن سماعه عن أبى إسحاق بآخرة، كذا فى "التعليق الحسن" (٢:٣٣).

١٨٤١- عن: أبى عثمان النهدى، قال: «كنا نأتى عمر بن الخطاب قبل أن نصلى الركعتين قبل الصبح وهو فى الصلاة، فنصلى فى آخر المسجد، ثم ندخل مع القوم فى صلاتهم». رواه الطحاوى وإسناده حسن "آثار السنن" (٢:٣٤).

المسجد منفصلا عنها كما هو مذهب الحنفية.

قوله: "عن حارثة بن مضرب إلخ". قلت: دلالته على ما دل عليه أثر أبى الدرداء قبله ظاهرة، وابن مسعود هو ابن مسعود من أجلة الصحابة وأقربهم سمتا ودلا إلى النبى ﷺ، وألزمهم به سفرا وحضرا.

قوله: "عن أبى عثمان النهدى إلخ". فيه دلالة على موافقة كبار التابعين للحنفية فى المسألة، وأن عمر رضى الله عنه لم يكن يزجرهم عن ذلك بل يسكت عنه، فإن عدم علمه بحال من يصلى ركعتى الفجر فى آخر المسجد خلفه بعيد، وأما ما ذكره شمس الحق العظيم آبادى فى "أعلام أهل العصر" عن البيهقى أنه قال: "روى عن عمر بن الخطاب أنه كان إذا رأى رجلا يصلى وهو يسمع الإقامة ضربه اهـ" (ص-٣٨). فلا حجة فيه لكونه لم يذكر سنده، وأيضًا فليس فيه أنه كان يضرب من يصلى ركعتى الفجر، فيجوز حمله على بقية السنن سواهما، وإن سلمنا عمومه لركعتى الفجر فليس فيه أنه كان يضرب من يركعهما فى آخر المسجد، فيحتمل أنه كان يضرب من كان يصليهما فى المسجد متصلا بالقوم.

١٨٤٢- عن: الشعبى، قال: «كان مسروق يجيئ إلى القوم وهم فى الصلاة، ولم يكن ركع ركعتى الفجر، فيصلى الركعتين فى المسجد، ثم يدخل مع القوم فى صلاتهم»، رواه الطحاوى وإسناده صحيح، وفى لفظ له: قال: «فى ناحية المسجد» "آثار السنن" (٢:٣٤).

١٨٤٣- عن: يزيد بن إبراهيم، عن الحسن (البصرى)، أنه كان يقول: «إذا دخلت المسجد ولم تصل ركعتى الفجر فصلهما وإن كان الإمام يصلى، ثم ادخل مع الإمام». رواه الطحاوى. وإسناده صحيح، وفى لفظ له عن يونس، قال: «كان الحسن يقول: يصليهما فى ناحية المسجد ثم يدخل مع القوم فى صلاتهم»، إسناده صحيح أيضًا كذا فى "آثار السنن" (٢:٣٤).

١٨٤٤- عن: الحارث، عن على رضى الله عنه، قال: «كان النبى ﷺ يصلى الركعتين عند الإقامة». رواه ابن ماجة (ص-٨١) فى باب ما جاء فى ركعتين قبل الفجر. وفيه الحارث ضعفه بعضهم ووثقه آخرون، وهو حسن الحديث كما مر غير مرة، وبقية رجاله ثقات.

قوله: "عن الشعبى إلخ". فيه دلالة أيضًا على موافقة كبار التابعين للحنفية فى المسألة.

قوله: "عن الحارث عن على إلخ". قلت: فيه جواز ركعتى الفجر عند إقامة المكتوبة للإمام، وحديث: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة» يعم الإمام والمأموم جميعًا، وقد خص منه الإمام لحديث على هذا، وهو حديث حسن الإسناد، فلم يبق العام قطعيًا، فيجوز تخصيصه فى حق المأموم بما إذا صلى مخالطا للصفوف بآثار الصحابة وبالقياس أيضًا، لا سيما بقوله ﷺ: «لا تدعوهما وإن طردتكم الخيل»، وهو حديث حسن كما مر أول الباب.

فاندحض بذلك ما فى "أعلام أهل العصر" ونصه: فإن قلت: قال العينى وجماعة من الفقهاء الحنفية: إن قوله ﷺ: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة» ليس على عمومه، بل خصت منه سنة الفجر بقوله ﷺ: «لاتدعوهما وإن طردتكم الخيل» فيكره أداء السنن عند إقامة الصلاة إلا سنة الصبح فيجوز أدائها، ويجمع بين الفضيلتين فضيلة

. . . .

السنة وفضيلة الجماعة. قلت: لا عجب من الفقهاء فإنهم ليسوا محدثين، وإنما العجب من العلامة بدر الدين العينى فإنه مع كونه محدثًا كثير العلم وسيع النظر كيف يخصص سنة الفجر من عموم قوله ﷺ: «إذا أقيمت الصلاة إلخ". بل لا يجوز تخصيصها، لأنه ورد النهى الصريح فى أداء سنة الفجر عند إقامة الصلاة من غير احتمال ولا تأويل، لحديث عبد الله بن مالك، وعبد الله بن سرجس، وحديث ابن عباس، وأنس بن مالك، ونسيد بن ثابت، وأبى موسى الأشعرى، فلم يصح تخصيص ركعتى الفجر من عموم قوله: «إلا المكتوبة»، ومن يخصصها فهو معاند متعصب اهـ (ص-٣٥).

قلت: يا عدو نفسك! كيف تقول: إن من يخصصها فهو معاند متعصب؟ وقد خصصها ابن مسعود، وأبو الدرداء، وابن عباس كما سيأتى، وابن عمر كما مر، وسكت عمر على أدائهما فى آخر المسجد والإمام فى المكتوبة، فهل هؤلاء الصحابة كلهم معاندون متعصبون؟ وإلا فكيف يكون من يتبعهم فى ذلك معاندًا متعصبًا؟ وهل ليس من يطعنهم به إلا جاهلا بالسنة معاندا للصحابة مستخفا بشأنهم؟ وكيف له ذلك، وقد ثبت عن رسول الله ﷺ: «أنه كان يصلى الركعتين ركعتى الفجر عند الإقامة». فقد خصهما رسول الله ﷺ بفعله عن عموم قوله: «إلا المكتوبة»، هذا وقد خصصت عمومه أنت بنفسك فى حق من أدى المكتوبة قبل الإقامة، وأجزت له الشروع خلف الإمام فى النافلة، وقلت: وتفريعه أى تفريع الفاضل أبى الحسن السندى بقوله: وكذا الشروع خلف الإمام فى النافلة لمن أدى المكتوبة قبل ذلك، فلا ينافى الحديث إلخ. فصحيح بل لا بد منه لأن المأمور بهذا الحكم ليس إلا من عليه تلك المكتوبة كما هو ظاهر السياق اهـ (ص-٣٩).

فيا للعجب ولضيعة الأدب، هل صاغ لأحمق مثلك تخصيص عموم الحديث بما سبق إلى ذهنك من ظاهر السياق ولا يجوز لمثل أبى حنيفة تخصيصه بآثار الصحابة، وبقوله ﷺ: «لاتدعوهما وإن طردتكم الخيل». وبحديث على رضى الله عنه: «كان رسول الله ﷺ يصلى ركعتى الفجر عند الإقامة؟» فيكون هو معاندًا متعصبًا ولا تكون أنت بتخصيصك عموم هذا الحديث جاهلا مجازفًا مستخفا بالشريعة وعلمائها محقرًا للصحابة وشاتمًا أعراضهم، كلا! بل أنت أحق بكل شتم وطعن دون من تمسك فى تخصيص ذلك العموم بآثار الصحابة وقول رسول الله ﷺ وفعله.

١٨٤٥- عن: أنس رضى الله عنه: «خرج النبى ﷺ حين أقيمت الصلاة، فرأى ناسًا يصلون بالعجلة، فقال: أ صلاتان معًا، فنهى أن تصليا فى المسجد إذا أقيمت الصلاة» أخرجه ابن خزيمة كذا فى "العمدة" للعينى (٢:٧١١).

١٨٤٦- مالك: عن هشام بن عروة، عن أبيه: أن عبد الله بن مسعود قال: «ما أبالى لو أقيمت صلاة الصبح وأنا أوتر». أخرجه فى "موطأه" (ص-٤٤) وسنده صحيح.

١٨٤٧- مالك: عن يحيى بن سعيد، أنه قال: «كان عبادة بن الصامت يؤم قومًا، فخرج يومًا إلى الصبح فأقام المؤذن صلاة الصبح، فأسكته عبادة حتى أوتر ثم صلى بهم الصبح». أخرجه فى "الموطأ" أيضًا، ورجاله ثقات إلا أن فيه انقطاعًا، يحيى بن سعيد لم يسمع من صحابى غير أنس، كذا فى "التهذيب" (١١:٢٢٣).

١٨٤٨- مالك: عن عبد الرحمن بن القاسم، أنه قال: سمعت عبد الله بن

قوله: "عن أنس إلخ". قلت: فيه دلالة صريحة على تخصيص النهي عن صلاة الركعتين بكونهما فى المسجد، فلو صلاهما على باب المسجد لم يكن موردا للنهى، ولما كان الغالب فى الأحكام التعليل فنقول: علة النهى كراهة مخالفة الإمام والقوم، وهى منتفيه فيما إذا صلاهما خارج المسجد رأسًا، وفيما إذا صلاهما فى ناحية من المسجد منعزلا عن القوم فى الجماعة، وهذا هو مذهب الحنفية أنه يجوز إتيانهما خارج المسجد بلا كراهة، وداخله فى موضع منعزل عن القوم بكراهة يسيرة، وأشدها كراهة إذا صلاهما مخالطًا للصفوف، فافهم. فإن الحنفية لم يخصصوا الأثر العام فى الباب بالرأى بل بأثر مثله صحيح.

قوله: "مالك إلى آخر رواياته الثلاث". قلت: فيها دلالة على جواز الإيتار عند إقامة الصلاة صلاة الفجر، وأخرج الطحاوى فى "معانى الآثار" له: حدثنا فهد، قال: ثنا محمد بن كثير، عن الأوزاعى، عن يزيد بن أبى مريم، عن أبى عبيد الله، قال: "رأيت أبا الدرداء، وفضالة بن عبيد، ومعاذ بن جبل، يدخلون المسجد والناس فى صلاة الغداة،

عامر بن ربيعة يقول: «إنى لأوتر وأنا أسمع الإقامة أو بعد الفجر، يشك عبد الرحمن أى ذلك قال» أخرجه فى "الموطأ" أيضاً، وسنده صحيح، وعبد الله بن عامر ولد فى عهد النبى ﷺ، ورآه وهو غلام، كما فى "التهذيب" (٥:٢٧١).

فيتنحون إلى بعض السوارى، فيوتر كل واحد منهم بركعة، ثم يدخلون مع الناس فى الصلاة"، كذا فى "أعلام أهل العصر" (ص-٦٦) ورجاله ثقات وإسناده حسن. وهذا كله يفيد تخصيص حديث «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة» بما سوى الوتر عند هؤلاء الصحابة، أو النهى محمول عندهم على الصلاة فى المسجد متصلا بصفوف القوم، كما يشعر به ما فى أثر الطحاوى من قوله: "فيتنحون إلى بعض السوارى إلخ". والاحتمال الثانى أولى، ولا يخفى أن ركعتى الفجر عندنا كالوتر فى التأكيد، حتى قال أبو حنيفة بوجوبهما فى رواية، واختلف الأئمة فى ذلك بعد اتفاقهم على أن آكد السنن الرواتب مع الفرائض الوتر وركعتا الفجر، وآكدهما عند مالك والشافعى الوتر، وعند أحمد ركعتا الفجر مع اتفاقهم أنهما سنة، وقال أبو حنيفة: الوتر واجب، كذا فى "رحمة الأمـة" (ص-٢٣). فجواز الإيتار عند إقامة فرض الفجر يستلزم جواز ركعتى الفجر عندها أيضاً، لكونهما سنة عند الجمهور، وكون ركعتى الفجر آكد عند أحمد من الوتر.

والعجب من صاحب "أعلام أهل العصر" أنه أظهر الغضب على من رأى جواز ركعتى الفجر عند إقامة المكتوبة، وسكت عن من يرى جواز الإيتار عندها، بل احتج بهذه الآثار الواردة فى الإيتار على مشروعية قضاء الوتر إذا فات، ولم يدر أنها كما تدل على ذلك تدل على مشروعية الإيتار عند إقامة المكتوبة، وهو يستلزم مشروعية ركعتى الفجر عندها أيضاً، وهل التفرقة بينهما إلا تحكم باطل.

وبعد ذلك فلنذكر ما احتج به الخصم فى المنع عن أداء ركعتى الفجر عند إقامة المكتوبة مطلقاً. ثم لنجب عنه، فمنه ما أخرجه البيهقى عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة، قيل: يا رسول الله! ولا ركعتى الفجر؟ قال: ولا ركعتى الفجر» وقال الحافظ فى "الفتح": وزاد مسلم بن خالد عن عمرو بن دينار فى هذا الحديث: «قيل: يا رسول الله! ولا ركعتى الفجر؟ قال: ولا ركعتى الفجر». أخرجه ابن عدى فى ترجمة يحيى بن نصر بن حاجب وإسناده حسن اهـ (٢:١٢٥).

. . . .

قلت: مسلم بن خالد ويحيى بن نصر فيهما مقال، ويحيى أسوأهما حالا، قال أبو زرعة: ليس بشئ. وقال أحمد: كان جهميا يقول قول جهيم، وقال أبو جعفر العقيلي: منكر الحديث. وقال أبو حاتم الرازي: قلت له: أيش قصتك أرى أصحاب الحديث منقبضين عنك؟ ووقف الدار قطني رجال إسناد هو فيهم، وذكره ابن حبان فى الثقات. وقال ابن عدى: يروى له أحاديث حسنة، وأرجو أنه لا بأس به اهـ من "اللسان" (٦:٢٧٨). وذكر ابن عدى هذا الحديث فى مناكير يحيى بن نصر وقال: رواه جماعة عن عمرو (ابن دينار) ولا أعلم أحداً زاد فيه: «قيل: يا رسول الله (ﷺ) إلى آخره» إلا يحيى بن نصر عن مسلم عنه، كما فى "اللسان" أيضاً (ص–مذكور). فإن سلمنا أنه حسن الحديث كما زعمه الحافظ فلا نسلم سلامة هذه الزيادة التى تفرد بها عن مسلم بن خالد عن الشذوذ.

وأيضاً: يعارضه ما رواه البيهقى من طريق حجاج بن نصير، عن عباد بن كثير، عن ليث، عن عطاء، عن أبى هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة إلا ركعتى الصبح». كذا فى "عون المعبود" (١:٤٨٩). وقال البيهقى[1]: هذه الزيادة لا أصل لها، وحجاج بن نصير وعباد بن كثير ضعيفان، انتهى.

قلت: نعم! ولكن حجاج بن نصير أحسن حالا من يحيى بن نصير بن حاجب، فإن يحيى لم يخرج له أحد من أصحاب الصحاح الست، وأعرضوا عن إخراج حديثه فى سننهم، وحجاج بن نصير من رجال الترمذى، قال ابن معين: كان شيخاً صدوقاً لكنهم أخذوا عليه أشياء فى أحاديث شعبة، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: يخطئ ويهم، وأورد له ابن عدى أحاديثه عن شعبة، وهى ثلاثة أحاديث أخذوا عليه أشياء فى أسانيدها دون المتون، قال ابن عدى: ولحجاج أحاديث وروايات عن شيوخه، ولا أعلم له شيئًا منكراً غير ما ذكرت، وهو فى غير ما ذكرته صالح، كذا فى "التهذيب" ملخصاً (٢:٢٠٨،٢٠٩).

---

(١) وسكوت البيهقى عن الليث يشعر بأنه ليث بن سعد الإمام الفقيه المشهور دون ليث ابن أبى سليم. وإلا لصاح به أيضاً، فإنه ضعيف عند البيهقى كما صرح بذلك فى "سننه" فى مواضع.

. . . .

قلت: ولم يذكر ابن عدى حديث: «إلا ركعتى الصبح» فى مناكيره، كما ذكر حديث: «قيل: يا رسول الله! ولا ركعتى الفجر إلخ؟» فى مناكير يحيى بن نصر، وجزم الذهبى فى "الميزان" بأن حجاج بن نصير لم يأت بمتن منكر اهـ (٢١٦:١). أى وإنما نكرته فى بعض أحاديث شعبة فى الإسناد فقط، وهــذا ليس من الجرح فى شئ، فإن شعبة أيضًا قد يغلط فى الأسانيد، ويقلب الأسماء كما هو معروف، وإنما الجرح هو الوهم والغلط فى المتون، وحجاج بن نصير برئ عنه، وأيضًا: وإنما أخذوا عليه أشياء فى حديث شعبة فقط، وهــذا حديثه عن غير شعبة، فهو فيه كمــا قــال ابن عــدى صــالح، وضعفه الآخرون.

وأما عباد بن كثير وإن كان مختلفًا فيه فليس دون مسلم بن خالد، فقد وثقه ابن معين وقال مرة: ليس به بأس. وقال أبو بكر بن أبى شيبة، من زياد بن الربيع: ثنا حبان بن كثير الشامى، وكان ثقةً، كذا فى "التهذيب" (١٠٢:٥) وفى "الميزان": قال على ابن المدينى: عباد بن كثير الرملى كان ثقة لا بأس به، وأما عباد بن كثير فآخر بصرى ليس بشئ، وضعفه البخارى والنسائى وأبو زرعة وابن حبان وغيرهم، ووهم شمس الحق العظيم آبادى، فظنه عباد بن كثير الثقفى، فجعل يسرد أقوال الأئمة فى التشنيع عليه والجرح فيه فى "أعلام أهل العصر" (ص-٣٥) وتبعه بعض الناس فى "إحياء السنن"، ولم يدريا أن الثقفى من السابعة مات بعد الأربعين ومائة، كما فى "التقريب" (ص-٩٥) وهو أكبر من الليث بن سعد، وأقدم موتا منه، ويبعد إدراك حجاج بن نصير إياه، فإن حجاجًا توفى ســنة ثلاث عشرة، أو أربع عشرة بعد المائتين، كما فى "التقريب" أيضًا (ص-٣٥). فهذا الإسناد أيضًا حسن، بل هو أحسن مما رواه يحيى بن نصر عن مسلم بن خالد لوجهين، الأول لكون حجاج بن نصير من رجال الصحاح دون يحيى، والثانى لتصريح ابن عدى أنه لم يعلم لحجاج شيئًا منكرا سوى ما ذكر من رواياته الثلاث عن شعبة، وهو فى غير ما ذكره صالح، ولجزم الذهبى بأنه لم يأت بمتن منكر، ولم يذكر ابن عدى ولا الذهبى حديث: «إلا ركعتى الصبح» فى مناكيره، بخلاف ما رواه يحيى بن نصر عن مسلم، فقد صرح ابن عدى بأنه قد تفرد بالزيادة التى فيه، وعده من مناكيره.

من هنا يظهر لك تحامل صاحب "أعلام أهل العصر" ومقلده بعض الناس، حيث

. . . .

جعلا ما رواه يحيى بن نصر أحسن حالا مما رواه حجاج بن نصير، وهل هذا إلا تعصب وعناد؟ وأعجب منه ما قاله بعض الناس: إن فى رواية حجاج بن نصير شبهة التصحيف فى قوله: «إلا ركعتى الفجر» مكان: «ولا ركعتى الفجر». قلت: قاتلك الله! ولم لا يجوز مثل هذه الشبهة فى رواية يحيى بن نصر أنه صحف قوله: «إلا ركعتى الفجر» بقوله: «ولا ركعتى الفجر» وهل التفرقة بينهما بإيراد الاحتمال فى الأول دون الثانى إلا تحكم لا يرتكبه إلا حاسد أو معاند، وإذا تعارضت الروايتان تساقطتا، ويقال: إن زيادة: «إلا ركعتى الفجر» وزيادة: «قيل: يا رسول الله! ولا ركعتى الفجر؟ قال: ولا ركعتى الفجر»، كلاهما زائدتان شاذتان، أو تحملان على اختلاف الحالين[1] والله تعالى أعلم.

ومنه ما رواه مسلم بطريق ورقاء وزكريا بن إسحاق، وأيوب كلهم عن عمرو بن دينار، عن عطاء بن يسار، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ أنه قال: «أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة» (١–٢٤٧). ورواه الترمذى بطريق زكريا بن إسحاق عن عمرو، وقال: حسن، ثم قال: وهكذا روى أيوب، وورقاء بن عمر، وزياد بن سعد، وإسماعيل بن مسلم، ومحمد بن جحادة، عن عمرو بن دينار، عن عطاء بن يسار، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ، وروى حماد بن زيـد، وسفيان بن عيينة، عن عمرو بن دينار ولم يرفعاه، والحديث المرفوع أصح عندنا اهـ.

قلت: رواية أيوب وورقاء فى "صحيح مسلم"، وقد روى حماد بن زيد مرفوعًا، ثم وقفه كما هو عند مسلم أيضًا، وطريق ابن عيينة أخرجها البيهقى فى "المعرفة" كما فى "أعلام أهل العصر" (ص–٢٨): حدثنا أبو عبد الرحمان السلمى، قال: أنا أبو الحسن محمد بن محمد بن الحسن الكارزى، قال: ثنا محمد بن على بن يزيد الصائغ، قال: حدثنا سعيد بن منصور، قال: حدثنا سفيان، فذكره موقوفًا إلا أنه قال فى آخره: قلت لسفيان: مرفوع؟ قال: نعم اهـ!. قلت: أبو عبد الرحمان هو محمد بن الحسين ضعيف،

---

(١) أى على تعدد الواقعة، فلعله ﷺ رأى رجلا يصلى ركعتى الفجر متصلا بصفوف القوم بعد إقامة المكتوبة، فقال: ولا ركعتى الفجر، أى لا تصليان هكـذا، ورأى مرة آخر يصلى الركعتين خارج المسجد أو فى آخره، فقال: إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة إلا ركعتى الفجر أى هكذا.

. . . .

اتهمه على ابن يوسف القطان بوضع الأحاديث للصوفية، كما فى "تذكرة الحفاظ" (٣:٢٣٤). وشيخه أبو الحسن محمد بن محمد بن الحسن الكارزى المكاتب كان صحيح السماع مقبول الرواية، ذكره السمعانى فى "الأنساب" فى حرف الكاف والميم كليهما، ومحمد بن على بن يزيد الصائغ لم أجد ترجمته، فلا حجة فى هذا الإسناد.

وقال الطحاوى فى "معانى الآثار" له (١:٢١٨): إن ذلك الحديث الذى احتجوا به أصله عن أبى هريرة رضى الله عنه، لا عن النبى ﷺ، هكـــذا رواه الحفاظ عن عمرو بن دينار، حدثنا أبو بكرة، قال: ثنا أبو عمر الضرير، قال: أنا حماد بن سلمة وحماد بن زيد، عن عمرو بن دينار، عن عطاء بن يسار، عن أبى هريرة رضى الله عنه بذلك ولم يرفعه، فصار أصل الحديث عن أبى هريرة لا عن النبى ﷺ، وقد خالف أبا هريرة فى ذلك جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ كما سنذكر اهـ.

وتعقبه بعض الناس بأن الرفع عن حماد بن زيد قد تقدم (أى عند مسلم كما ذكرناه). وقد جاء فى "سنن أبى داود" (١:٤٨٩) من طريق حماد بن سلمة أيضًا مرفوعًا، فالحديث مرفوع، فإن حمادين الذين جرح بهما الطحاوى الرفع قد ثبت عنهما الرفع أيضًا، وإن لم يطلع عليه الحافظ الطحاوى لقصور نظره اهـ. وقال صاحب "أعلام أهل العصر": هذا من غاية تعصبه وحمية مذهبه، فجعل المرفوع موقوفًا. والحديث المذكور رواه جمع من الحفاظ، مثل ورقاء بن عمر، وزكريا بن إسحاق، وأيوب، وزياد بن سعد، وإسماعيل بن مسلم، ومحمد بن جحادة، وإسماعيل بن إبراهيم بن مجمع، كلهم عن عمرو بن دينار مرفوعًا إلى النبى ﷺ، ورواه بعض الحفاظ كحماد بن زيد، وسفين بن عيينة، عن عمرو بن دينار موقوفًا على أبى هريرة، لكن قال البيهقى فى "المعرفة" (فذكر ما ذكرناه عنه آنفًا، وفيه أبو عبد الرحمان السلمى ضعيف متهم بالوضع، أ فلا يستحيى صاحب "أعلام أهل العصر" فى احتجاجه بمثل هذا الإسناد) ورواه بعض الحفاظ كحماد بن سلمة، عن عمرو مرفوعًا وموقوفًا، فالمرفوع كما سلف من رواية أبى داود والدارمى، والموقوف كما مر من رواية الطحاوى، فظهر أن أكثر الرواية رفعوه، والرفع يكون مقدمًا على الوقف وإن كان عدد الرافع أقل، فكيف إذا كان أكثر؟ فالحديث أصله عن النبى ﷺ لا عن أبى هريرة إلخ (ص-٢٧، ٢٨).

. . . .

والجواب عن قول بعض الناس، ودعواه أن الرفع عن حماد بن زيد قد تقدم، فأقول: لم يتقدم أصلا، وأما رواية مسلم عنه عن أيوب عن عمرو بن دينار مرفوعًا فقد أفسد رفعه قول حماد: "ثم لقيت عمروًا فحدثني به ولم يرفعه"، كما ذكره مسلم (١:٢٤٧) وأما قوله: وقد جاء عن حماد بن سلمة أيضًا مرفوعًا وإن لم يطلع عليه الطحاوى لقصور نظره إلخ. فالجواب عنه أن الطحاوى أوسع نظرا من مائة ألف مثلك، ومثل شيخك مؤلف "أعلام أهل العصر"، ومن ألوف أمثال من أنت تعتقده من المحدثين.

وأما حكمه على هذا الحديث بأن أصله من أبى هريرة لا من النبى ﷺ فمبناه أن بعض الثقات الضابطين إذا روى الحـديث مرسلا وبعضهم متصلا، أو بعضهم موقوفًا وبعضهم مرفوعًا، أو وصله هو، أو رفعه فى وقت وأرسله، ووقفه فى وقت آخر اختلف فيه، فالصحيح عند أهل الحديث والفقه والأصول أن الحكم لمن وصله أو رفعه، لأن ذلك زيادة ثقة وهى مقبولة. ومن ثم حكم البخارى لمن وصله فى حديث: «لا نكاح إلا بولى» وقال: الزيادة من الثقة مقبولة. وقيل: لم يحكم البخارى بذلك لمجرد الزيادة بل لأن لحذاق المحدثين نظرا آخر، وهو بالرجوع فى ذلك إلى القرائن دون الحكم بحكم مطرد، ومنهم من قال: الحكم لمن أرسله أو وقفه، قال الخطيب: وهو قول أكثر المحدثين، وعن بعضهم الحكم للأحفظ، وعن بعضهم الحكم للأكثر. كـذا فى "تدريب الراوى" (ص-٧٦ و٧٧) بمعناه.

ولعل الطحاوى جنح إلى قول أكثر المحدثين من أن الحكم لمن أرسله أو وقفه، أو إلى ما قيل: إن الحاذق ينظر فيه ويرجع إلى القرائن دون الحكم بحكم مطرد، أو إلى أن الحكم للأحفظ فحكم بوقف الحديث نظرًا إلى جلالة سفيان بن عيينة وحفظه وإتقانًا، وأنه أحفظ أصحاب عمرو بن دينار وأثبتهم وأتقنهم، قال عثمان الدارمى: سألت ابن معين: ابن عيينة أحب إليك فى عمرو بن دينار أو الثورى؟ قال: ابن عيينة أعلم به. قلت: فحماد بن زيد؟ قال: ابن عيينة أعلم به، قلت: فشعبة؟ قال: وأيش روى عنه. وقال أبو مسلم المستملى: سمعت ابن عيينة يقول: سمعت من عمرو بن دينار: ما لبث نوح فى قومه اهـ من "التهذيب" (٤:١٢).

ولما دخل ابن عيينة الكوفة قال أبو حنيفة لأصحابه ولأهل الكوفة: جاءكم حافظ

. . . .

علم عمرو بن دينار، قال ابن عيينة: فجاء الناس[1] يسألونى عن عمرو بن دينار، فأول من صيرنى محدثا أبو حنيفة اهـ. من "الجواهر المضيئة" (١: ٢٥٠).

وفى ذلك كله دليل على كون ابن عيينة أحفظ أصحاب عمرو وأعلمهم به، وألزمهم بصحبته وأتقنهم، فلما لم يكن الحديث عن عمرو بن دينار عنده مرفوعًا بل موقوفًا كما جزم به الترمذى وجزمه بشئ[2] من علل الحديث حجة كان ذلك علة فى الحديث تورث شكا فى رفعه البتة وإلى ذلك أشار الطحاوى بقوله: هكذا رواه الحفاظ عن عمرو بن دينار.

وأيضًا: فقد خالف أبا هريرة فى المسألة جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ كابن مسعود، وأبى الدرداء، وعمر بن الخطاب، وابن عمر، وابن عباس وغيرهم كما مر، فيبعد أن يكون أصل الحديث عن رسول الله ﷺ ويخفى على مثل هؤلاء، فهذه قرينة أخرى تقدح فى رفع الحديث، وتؤيد كون أصله عن أبى هريرة، كما رواه ابن عيينة وحماد بن زيد موقوفا عليه، وإلى ذلك أشار الطحاوى بقوله: وقد خالف أبا هريرة فى ذلك جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ إلخ.

وقال الحافظ فى "الفتح" فى باب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة: هذه الترجمة لفظ حديث أخرجه مسلم، وأصحاب السنن، وابن خزيمة، وابن حبان، من رواية عمرو بن دينار، عن عطاء بن يسار، عن أبى هريرة، واختلف على عمرو بن دينار فى رفعه ووقفه، وقيل: إن ذلك هو السبب فى كون البخارى لم يخرجه اهـ (٢: ١٢٤). فهل يقول بعض الناس: إن البخارى أيضًا لم يطلع على رفعه لقصور نظره؟ هذا هو كلامنا فى دفع الإيراد عن الطحاوى.

وأما بعد تسليم رفع الحديث على مذهب المتأخرين من المحدثين والفقهاء

---

(١) فيه دلالة على جلالة أبى حنيفة وعظمة تعديله وتأثير قوله ووقعته فى قلوب المحدثين، فكانوا يميلون إلى من أثنى عليه أشد الميل، وفيه أيضًا دلالة على تواضع أبى حنيفة لأصاغره، فإن ابن عيينة أصغر منه بكثير، ومع ذلك عظمه وبجله.

(٢) فاندحض بذلك قول بعض الناس: إن طريق ابن عيينة التى علقها الترمذى لم أجدها بإسناد ثابت اهـ. والجواب أنه لا حاجة إلى وجدانك بعد ما جزم الترمذى بأنه رواه موقوفًا.

. . . .

والأصوليين، فالجواب: أن حديث: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة» يعارض حديث: «لا تدعوهما وإن طردتكم الخيل» فى حق ركعتى الفجر، رواه أبو داود، وسنده حسن صالح للاحتجاج كما تقدم، فالنهى عن الترك فى مثل هذه الحالة الشديدة التى يباح لأجلها كثير من الواجبات يقتضى النهى تركهما لأجل إقامة المكتوبة بالأولى، فإن إدراك الجماعة سنة عند الجمهور، ويسقط تأكده عند عذر أقل من ذلك، كالمطر، وظلمة الليل بالاتفاق، فلأن يسقط عند طراد الخيل أولى، وقد ورد النهى عن ترك ركعتى الفجر فى مثل هذه الحالة الشديدة أيضًا. فكيف لا ينهى عن تركهما لإدراك الجماعة التى تسقط بدونها من الأعذار؟.

لا يقال: إن حديث: «إذا أقيمت الصلاة إلخ» أقوى سندا من حديث: «لا تدعوهما إلخ». لأنا نقول: إن الأول وإن كان أقوى سنداً ولكنه مختلف فى رفعه ووقفه دون الثانى فاستويا وإذا تعارضت الروايتان لزم الجمع بينهما ما أمكن، فقلنا بكراهة سائر السنن عند إقامة المكتوبة إذا خاف فوت ركعة منها دون ركعتى الفجر، فيجوز الاشتغال بهما ما رجا إدراك ركعة من المكتوبة جمعاً بين حديثين وإدراكًا للفضيلتين، وأيضًا: إذا تعارض الحديثان فالمصير إلى أقوال الصحابة وأفعالهم، وقد رأينا جماعة من الصحابة كانوا يصلونهما بعد إقامة الصلاة فى آخر المسجد ثم يدخلون مع القوم، وفى صنيع هؤلاء إعمال الحديثين من دون إهمال واحد منهما، فكان الأخذ به أولى.

وأيضًا: فإن حديث: «إذا أقيمت الصلاة إلخ» ليس على عمومه، لما فى حديث الحارث عن على: «أنه ﷺ كان يصلى الركعتين عند الإقامة»، وإذا خص منه الإمام بطل عمومه، فيجوز لنا تخصيص المأموم أيضًا فى حق ركعتى الفجر بحديث: «لا تدعوهما وإن طردتكم الخيل»، وبما ذكرنا من آثار الصحابة فى ذلك، وقد تقدم الكلام فى هذا المعنى مستوفى.

وأيضًا فإن الأصل فى الأحكام التعليل، وعلة النهى فى قوله: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة» عندنا خشية التباس صلاة الفرض بالنفل، وكراهة الاختلاف مع الإمام والقوم.

. . . .

يؤيده ما رواه البخارى عن عبد الله بن مالك بن بحينة: «أن رسول الله ﷺ رأى رجلا وقد أقيمت الصلاة يصلى ركعتين، فلما انصرف رسول الله ﷺ لاث[1] به الناس، فقال له رسول الله ﷺ: أ لصبح أربعًا أ لصبح أربعًا اهـ؟ وساق له البخارى سندًا آخر ولم يسق لفظه، فقال الحافظ فى "الفتح": قد ساق مسلم رواية إبراهيم بن سعد، ولفظه: «مر برجل يصلى وقد أقيمت صلاة الصبح، فكلمه بشئ لا ندرى ما هو؟ فلما انصرفنا أحطنا به نقول: ماذا قال لك رسول الله ﷺ؟ قال: قال لى: يوشك أحدكم أن يصلى الصبح أربعًا اهـ؟» (٢:١٢٥).

وما رواه ابن خزيمة عن أنس، وقد مر فى المتن، وفيه: «فنهى أن تصليا فى المسجد إذا أقيمت الصلاة اهـ». فتقييد النهى بأن تصليا فى المسجد يشعر بجواز صلاتهما خارج المسجد إذا أقيمت الصلاة صراحةً، وبجواز إتيانهما داخل المسجد منعزلا عن القوم دلالةً، لانتفاء علة الالتباس والاختلاف حينئذ.

وأما ما رواه الطبرانى فى "الكبير" عن أبى موسى: «أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يصلى ركعتى الغداة حين أخذ المؤذن يقيم، فغمز النبى ﷺ منكبه وقال: ألا كان هذا قبل هذا». قال العراقى: وإسناده جيد، كذا فى "النيل" (٢:٣٣٣).

وما رواه مسلم عن عبد الله رضى الله عنه بن سرجس، قال: «دخل رجل المسجد ورسول الله ﷺ فى صلاة الغداة، فصلى ركعتين فى جانب المسجد، ثم دخل مع رسول الله ﷺ، فلما سلم رسول الله ﷺ قال: يا فلان! بأى الصلاتين اعتدت؟ أ بصلاتك وحدك أم بصلاتك معنا اهـ؟» (١:٢٤٧).

وما رواه أحمد عن ابن عباس، بلفظ: «إذا أقيمت صلاة الصبح فقام رجل يصلى الركعتين، فجذب رسول الله ﷺ بثوبه وقال: أ تصلى الصبح أربعًا؟» ورجاله رجال الصحيح، كما فى "مجمع الزوائد" (١:١٤٤) وعزاه الحافظ فى "الفتح" إلى ابن خزيمة، وابن حبان، والبزار، والحاكم، بلفظ: «كنت أصلى وأخذ المؤذن فى الإقامة، فجذبنى النبى ﷺ وقال: أ تصلى الصبح أربعًا اهـ» (٢:١٢٦).

---

(١) أى دار وأحاط (الفتح).

. . . .

ففى قوله ﷺ: «أ لصبح أربعًا؟ و«أ تصلى الصبح أربعًا؟» و«يوشك أن يصلى أحدكم الصبح أربعًا»، و«ألا كان هذا قبل هذا»، دلالة على ما قلنا من أن علة النهى خشية الالتباس بين الفريضة والنفل، وكراهة الاختلاف مع الإمام والقوم، فلو حصل الأمن من ذلك بأن صلاهما خارج المسجد، أو داخله بعيداً عن الجماعة لانتفت الكراهة لانتفاء العلة، وهذا هو الذى فهمه ابن عباس مع كونه يروى قوله ﷺ: «أ تصلى الصبح أربعًا؟» فقد ثبت عنه أنه جاء المسجد والإمام فى صلاة الغداة، فصلى الركعتين خلف الإمام ثم دخل معه كما مر.

فإن قيل: إذا كانت العلة خشية الالتباس بين الفريضة والنافلة، وكراهة الاختلاف مع القوم، فينبغى أن يجوز أداء سنة الظهر أيضًا خارج المسجد أو داخله بعيداً عن الجماعة بعد إقامة الصلاة، ولا قائل بذلك.

قلنا: يجوز ذلك عندنا ما لم يخف فوت ركعة كما سيأتى، أو نقول: إن مقتضى التعليل هو هذا، ولكنا أخذنا بظاهر لفظ الحديث فى سائر السنن وبعلته ومعناه دون ظاهره فى سنة الفجر، ووجه الفرق أن سنة الفجر لفظ الحديث فى سائر السنن وبعلته ومعناه دون ظاهره فى سنة الفجر، ووجه الفرق أن سنة الفجر آكد من غيرها من السنن كما عرف أنها قريبة من الوجوب كالجماعة. ومن ابتلى ببليتين فليختر أهونهما، فرأينا أدائها مع رعاية معنى حديث: «إذا أقيمت الصلاة إلخ» وترك ظاهره أهون من تركها بالكلية، ورعاية ظاهر هذا الحديث ومعناه جميعًا، لما فيه من ترك ما ورد فى تأكيد ركعتى الفجر من الأحاديث رأسًا، ولا كذلك سائر السنن، فإنها ليست مؤكدة كالجماعة، فلم يكن أدائها بترك ظاهر هـذا الحديث أهون بل تركه لأجلها أشد، فراعينا فيها معنى الحديث ولفظه كليهما فافهم. فإنك تجد مذهب أبى حنيفة على المقياس الصحيح فى العمل بالحديث إن شاء الله تعالى.

وأجاب عنه الشيخ بأن سنة الفجر لا يمكن أداؤها فى الوقت بعد الفرض عندنا، بخلاف قبلية الظهر فإنها تقع أداء بعد الفرض لا قضاء، لكونها مؤداة فى الوقت وإن فاتت عن موضعها المسنون، فيكون التعليل مقصوراً على سنة الفجر دون غيرها اهـ. وتعقبه بعض الناس بأن قبلية الظهر إذا صليت بعد الفرض تقع قضاءً اهـ.

. . . .

قلت: هـذا باطل، فإن الفرق بين المؤداة بعد الفرض فى الوقت وبين المؤادة بعد خروج الوقت ظاهر، وإنكاره مكابرة، وليس إلا لكون الأول أداء والثانى قضاءً، وإلى كونه أداءً ذهب معلمه مؤلف "الأعلام" أيضًا، (ص-٦٤) وأجمع عليه أئمتنا قاطبة، قال الشامى تحت قول "الدر": بخلاف سنة الظهر والجمعة فإنه إن خاف فوت ركعة يتركها ويقتدى ثم يأتى بها أنها سنة اهـ ما نصه: على أنها سنة أى اتفاقًا. وما فى "الخانية" وغيرها من أنها نفل عنده سنـة عندهما فهو من تصرف المصنفين، لأن المذكور فى المسألة الاختلاف فى تقديمها وتأخيرها والاتفاق على قضائها، وهو اتفاق على وقوعها سنة، كما حققه فى "الفتح" و"البحر" و"النهر" اهـ (٢ : ٧٥١).

وجنح الإمام الطحاوى إلى أن علة النهى فى حديث: «إذا أقيمت الصلاة» هى الوصل بين الفريضة والنفل، واستدل له بما حدثه إبراهيم بن مرزوق، قال: ثنا هارون بن إسماعيل، قال: ثنا على بن المبارك، قال: ثنا يحيى بن أبى كثير، عن محمد بن عبد الرحمان: «أن رسول الله ﷺ مر بعبد الله[1] بن مالك ابن بحينة وهو منتصب يصلي ثمه بين يدى نداء الصبح، فقال: لا تجعلوا هذه الصلاة كصلاة قبل الظهر وبعدها، واجعلوا بينهما فصلا».

رجاله كلهم ثقات إلا أنه مرسل ظاهراً، فإن محمد بن عبد الرحمان وهو ابن ثوبان تابعى ثقة من الثالثة[2]، لم يدرك النبى ﷺ ولم يصرح بسماعه عن عبد الله بن مالك، فيحتمل أن يكون سمع منه أو من غيره، ولكن رواه أحمد فى "مسنده" عن عبد الرزاق، عن معمر، عن يحيى بن أبى كثير، عن محمد بن عبد الرحمان بن ثوبان، عن عبد الله بن مالك ابن بحينة نحوه سواءً (٥ : ٣٤٥) فصار متصلا، وزالت شبهة الإرسال، وبرواية أحمد هذه اندحض ما قاله مؤلف "أعلام أهل العصر": إن محمد بن عبد الرحمان هو ابن عبد الله، وقيل: هو ابن ثوبان مولى بنى زهرة فيه جهالة، تفرد عنه يحيى بن أبى كثير،

(١) عبد الله هذا صحابى، ومالك أبوه، ذكره بعضهم فى الصحابة وهمًا، منشأه ما ورد فى بعض الطرق عن مالك بن بحينة بدل عبد الله بن مالك ابن بحينة، وهذا خطأ من بعض الرواة، والحديث إنما هو لعبد الله بن مالك دون مالك، وبحينة هى أم عبد الله زوجـة مالك. فيجب إثبات الألف فى ابن بحينة كما يجب فى عبد الله بن أبى ابن سلول، وفى محمد بن على الحنفية، ذكره الحافظ فى "الفتح".

(٢) كما فى التقريب (ص-١٨٩).

. . . .

وأخرج له مسلم عن أبى سلمة اهـ (ص-٣٠). فإن الرجل جده ثوبان دون عبد الله كما زعم، قد ورد التصريح بذلك فى سند المسند، ومحمد بن عبد الرحمان بن ثوبان لم يجهله أحد، ولم يقع التردد فى اسم جده من أحد سوى مؤلف "الأعلام". وكذا محمد ابن عبد الرحمان الذى اسم جده عبد الله، فلم يقل أحد بالتردد فى اسم جده أيضًا، كما زعمه مؤلف "الأعلام"، بل جزم الذهبى فى "الميزان" بأنه محمد بن عبد الرحمان بن عبد الله، ولا أدرى من أين قال مؤلف "الأعلام": إنه قيل فيه: هو ابن ثوبان وهل هذا إلا خبط عمياء.

فالصواب أن راوى هذا الحديث هو محمد بن عبد الرحمان بن ثوبان الذى هو من ثقات التابعين المشهورين، ليس فيه جهالة أصلا، بل هو القرشى العامرى، مولاهم أبو عبد الله المدنى، روى عن كثير من الصحابة، وروى عنه أخوه سليمان، ويحيى بن أبى كثير، ويزيد بن عبد الله بن الهاد، ويزيد بن عبد الله بن حضيفة، والزهرى، وعيلان بن أنس، ويحيى بن سعيد الأنصارى وغيرهم، كما فى "التهذيب" (٩:٢٩٤). ومحمد بن عبد الرحمان بن عبد الله الذى فيه جهالة هو مولى الزهريين دون العامريين، كما فى "الميزان" (٣:٩١) واغتر صاحب "الأعلام" بقول الذهبى فيه: تفرد عنه يحيى بن أبى كثير، أنه هو محمد بن عبد الرحمان بن ثوبان، لكون يحيى بن أبى كثير يروى عن ابن ثوبان أيضًا، وهذا وهم منه، بل هما اثنان، أحدهما ابن عبد الله مولى الزهريين، والثانى ابن ثوبان مولى بنى عامر، ويحيى بن أبى كثير يروى عنهما جميعًا، وابن ثوبان أخرج له الجماعة كلهم كما فى "التقريب" و"التهذيب".

قال الطحاوى: فبين هذا الحديث أن الذى كرهه رسول الله ﷺ لابن بحينة هو وصله إياها بالفريضة فى مكان واحد ولم يفصل بينهما بشيء، وليس لأنه كره له أن يصليها فى المسجد، إذا كان فرغ منها تقدم إلى الصفوف فصلى الفريضة مع الناس (١:٢١٨).

وتعقبه مؤلف "الأعلام" ومقلده بعض الناس منا، بأن الفصل قد يكون بالزمان، وقد يكون بالتقدم من مكان إلى مكان، فلم أخذتم معنى التقدم وأعرضتم عن معنى آخر؟ وأى وجه للترجيح له على ذلك المعنى؟ بل يمكن أن يقال: إن المراد هو الفصل بالزمان

. . . .

فقط، لأنه جاءت علة النهى فى روايات أخر أنه ﷺ نهى عن أدائهما عند إقامة الصلاة، وإن سلمنا أن المراد بالفصل هو الفصل بالمكان، فهو يتأتى بالتقدم بخطوة أو خطوتين، فمن أين قدره الطحاوى بأن يكون المصلى يركع ركعتى الفجر فى مؤخر المسجد، ثم يمشى من ذلك المكان إلى أول المسجد، فيدخل فى الفريضة؟ حيث قال: وإنما يجب أن يصليهما فى مؤخر المسجد، ثم يمشى من ذلك المكان إلى أول المسجد، فأما أن يصليهما مخالطًا لمن يصلى الفريضة فلا.

وأيضًا فعلة كراهة الوصل بني بين الفريضة والنافلة ليست مختصة بركعتى الفجر وفرضها، بل الفصل مطلوب فى سائر النوافل والفرائض عامة، كما روى أحمد وأبو يعلى بإسناد رجاله رجال الصحيح، عن عبد الله بن رباح، عن رجال من أصحاب النبى ﷺ: «أن رسول الله ﷺ صلى العصر، فقام رجل يصلى، فرآه عمر فقال له: اجلس! فإنما هلك أهل الكتاب إنه لم يكن لصلاتهم فصل». كذا فى "مجمع الزوائد"، وكما روى مسلم عن معاوية رضى الله عنه، قال: «إن رسول الله ﷺ أمرنا بذلك أن لا نوصل صلاة بصلاة حتى نتكلم أو نخرج». الحديث، وأنتم تخصون ركعتى الفجر بالفصل بالمكان ،الحد الذى ذكرتموه، ولا تقولون به فى سائر النوافل، بل يكفى عندكم فيها الفصل بالكلام فقط بدون التقدم من مؤخر المسجد إلى أوله، ويجوز المشى خطوةً أو خطوتين، وأيضًا: إذا كانت علة الكراهة تلك وجاز بالنظر إليها أداء سنة الفجر حين إقامة المكتوبة فى مؤخر المسجد، فينبغى جواز أداء سائر السنن كذلك بعد الإقامة، فمن أين خصصتم جوازه بعد الإقامة بسنة الفجر دون غيرها؟ هذا ملخص ما فى "الأعلام" (ص-٣٠-٣١-٣٢).

والجواب عنه أن الإيراد الأخير مشترك الورود، فإن حديث محمد بن عبد الرحمان بن ثوبان، عن عبد الله بن مالك ابن بحينة يدل على أن طلب الفصل بين سنة الفجر وفرضها أزيد منه بين غيرهما من الفرائض والسنن، فإن قلتم: إن المراد بالفصل بين سنة الفجر وفرضها الفصل بينهما بالزمان، وأن تؤدى الركعتان قبل الإقامة للمكتوبة، لزم أن يجوز أداء سنة الظهر بعد الإقامة لفرضها، ليظهر الفرق بينها وبين سنة الفجر فى الفصل، وإن منعتم أداء سائر السنن بعد الإقامة كان كلها سواء فى الفصل وهو خلاف الحديث، فما هو جوابكم فهو جوابنا. وانظر ما ذكرنا سابقًا فى الجواب عن مثل هذا

. . . .

الإشكال، وما سيأتى فى خاتمة الباب عند ذكر المذاهب والأقوال.

والإيراد الأول مدفوع بأن الفصل وإن كان قد يكون بالزمان مرةً وبالمكان أخرى. ولكنا اخترنا الفصل بالمكان بآثار الصحابة التى ذكرناها، فإنهم جوزوا أداء سنة الفجر بعد شروع الإمام فى المكتوبة، وفيه الوصل بينهما زمانًا، وإنما اشترطوا الفصل بالمكان فقط كما لا يخفى على من طالعها، وهـذا هو الجواب عن الإيراد الثانى والثالث، فإن الصحابة رضى الله عنهم حين ما شرعوا فى سنة الفجر بعد إقامة المكتوبة لم يكتفوا بالفصل بالكلام ولا بالمشى خطوة أو خطوتين، بل كانوا يختارون لذلك مؤخر المسجد، أو ناحية منه حيث يظهر الفصل بالكلية فافهم، وظنى أن مراد الطحاوى بالفصل ما يرتفع به الالتباس بين الفريضة والنفل، والاختلاف مع الإمام والقوم كما قلنا، وحينئذ لا يرد[1] على كلامه ما أورده.و والله تعالى أعلم.

فإن قيل: قد مر فى رواية عبد الله بن سرجس عند مسلم، قال: «دخل رجل المسجد ورسول الله ﷺ فى صلاة الغداة، فصلى ركعتين فى جانب المسجد، ثم دخل مع رسول الله ﷺ، فلما سلم رسول الله ﷺ قال: يا فلان! بأى الصلاتين اعتددت». الحديث. ففيه أنه صلاهما خلف الناس وقد نهاه رسول الله ﷺ عنهما مع ذلك. قلنا: يحتمل أنه صلاهما فى جانب المسجد لكن متصلا بالصف فكان شبيه المخالط لهم، وهذا مكروه عندنا فلا تعقب.

قال الحافظ فى "الفتح" (٢- ١٢٦): واختلف فى كلمة هذا الإنكار، فقال القاضى عياض وغيره: لئلا يتطاول الزمان فيظن وجوبهما اهـ. يدل عليه ما مر قريبا: «يوشك أحدكم أن يصلى الصبح أربعا». قال الحافظ: وعلى هذا إذا حصل الأمن لا يكره ذلك اهـ. قلت: يعنى بعد النبى ﷺ، فإن الأحكام قد ضبطت.

قال بعض الناس: وفيه أنه لا يبعد ذلك عن الجهال بعده ﷺ أيضًا، فلا أمن، ونظيره ما قاله الفقهاء: لا ينبغى أن يقرأ سورة معينة على الدوام، لئلا يظن بعض الناس أنه

(١) فإن رفع الالتباس والاختلاف لا يتوقف على الفصل بينهما زمانا، بل يتأتى بالفصل مكانا مع الوصل زمانًا إلا أن الفصل حينئذ ينبغى أن يكون ظاهرا، وهو بالتقدم من مؤخر المسجد إلى مقدمه، أو بالمشى الزائد دون خطوة أو خطوتين، أو كلمة وكلمتين.

. . . .

واجب، صرح فى "رد المحتار" (٥٦٨:١) قلت: ليس ضبط عدد ركعات الصلاة كضبط أحكام القراءة ونحوها، وأيضًا: فقد قيدنا جواز الركعتين بعد الإقامة للمكتوبة بأن يكون ذلك خارج المسجد أو داخله بعيدا عن القوم منفصلا عنهم، ولا شك فى حصول الأمن عن ظن الجهال أيضًا بعد هذا القيد، إلا أن يكون أحد متجاهلا مثلك.

ثم نقل بعض الناس عن "الفتح" قول ابن عبد البر وغيره: الحجة عند التنازع السنة، فمن أولى بها فقد أفلح، وترك التنفل عند إقامة الصلاة وتداركها بعد قضاء الفرض أقرب إلى اتباع السنة، ويتأيد ذلك من حيث المعنى بأن قوله (أى المؤذن) فى الإقامة: حى على الصلاة. معناه هلموا إلى الصلاة أى التى يقام لها، فأسعد الناس بامتثال هذا الأمر من لم يتشاغل عنه بغيره اهـ. قال بعض الناس: وهذا هو الراجح الحقيق بالقبول عندى اهـ.

قلت: وأى شئ أنت يا غدر؟ حتى تكون من أهل الترجيح. والجواب عن قول ابن عبد البر أنه لا شك أن الحجة عند التنازع السنة والله لكل مسلم، ولكن إذا تعارضت السنتان فهل الحجة ما اتخذتم به أنتم؟ لا تكون السنة الأخرى بحجة ولا الأخذ بها مفلحًا فإن قلتم بذلك فما أقربه من الجوْر والاعتساف، وأبعده عن الحق والإنصاف، وإن كانت الأخرى حجة أيضًا والمدلى بها مفلحًا فمن أين قلت: إن ترك سنة الفجر عند إقامة المكتوبة أقرب إلى اتباع السنة؟ مع استلزام ذلك ترك العمل بقوله ﷺ: «لا تدعوهما وإن طردتكم الخيل»، وهو فى حق ركعتى الفجر خاصةً، وقوله: «إذا أقيمت الصلاة» ليس فى حقهما بالخصوص ولا يعمهما قطعًا لورود الآثار الكثيرة موقوفها ومرفوعها بتخصيص ركعتى الفجر من هـذا الحكم العام كما ذكرنا، ولا شك أن الحكم الخاص بشئ يترجح على ما يعمه وغيره، سيما إذا قامت الآثار الكثيرة قرينة على تخصيص العام، فالإنصاف أن الأخذ بالحديث الخاص بركعتى الفجر أفلح وأقرب إلى اتباع السنة، وأسعد الناس بامتثال الأمر النبوى من الأخذ بالعام المشكوك رفعه. المخصوص عمومه بقرائن، فافهم.

وأما تأييده من حيث المعنى الذى ذكره، فالجواب عنه أنه ربما يكون أسعد الناس بامتثال هذا الأمر من يتشاغل عنه بغيرة، بقوله ﷺ: «إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدأوا بالعشاء، ولا يعجل حتى يفرغ منه». أخرجه البخارى عن ابن عمر، وعن

. . . .

أنس، وعن عائشة رضى الله عنهم مرفوعًا بألفاظ متقاربة، كما فى "الفتح" (٢:١٣٤، ١٣٥) فإذا كان الاشتغال بالطعام عند قول المؤذن حى على الصلاة، أحب وأحسن لقول النبى ﷺ هذا، فلأن يكون الاشتغال بسنة الفجر عند ذاك أحب وأحسن، لقول النبى ﷺ: «لا تدعوهما وإن طردتكم الخيل». ولا شك أن قول المؤذن: حى على الصلاة ليس بأبلغ فى العذر من طراد الخيل أولى وأخرى؛ كما لا يخفى على من له نظر فى فقه الحديث، ولم يكن مقتصرا على الألفاظ والفحص عن الرجال فقط.

قال فى "الدر": وكـــذا يكره تطوع عند إقامة صلاة مكتوبة، لحديث: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة»، إلا سنة فجر إن لم يخف فوت جماعتها ولو بإدراك تشهدها، فإن خاف تركها أصلا اهـ. قال الشامى: قوله: «عند إقامة صلاة مكتوبة»، أطلقها مع أنه قيدها فى "الخانية" و"الخلاصة" وأقره فى "الفتح" وغيره من الشراح بيوم الجمعة، وتبعهم فى "شرح المنية"، وقال: وأما فى غير الجمعة فلا يكره بمجرد الأخذ بالإقامة ما لم يشرع الإمام فى الصلاة، ويعلم[١] أنه يدركه فى الركعة الأولى، وكان غير مخالط للصف بلا حائل، والفرق أنه فى الجمعة لكثرة الاجتماع لا يمكن غالبًا بلا مخالطة للصف اهـ. ملخصًا (١:٣٩١) وفيه أيضًا (١:٧٤٩): وإذا خاف فوت ركعتى الفجر لاشتغاله بسنتها تركها، وإلا بأن رجا إدراك ركعة فى ظاهر المذهب، -وقيل: التشهد لكن ضعفه فى "النهر"- لا يتركها بل يصليها عند باب المسجد إن وجد مكانا، وإلا تركها، لأن ترك المكروه مقدم على فعل السنة.

قال الشامى: والحاصل أن السنة فى سنة الفجر أن يأتى بها فى بيته، وإلا فإن كان عند باب المسجد مكان صلاها فيه، وإلا صلاها فى الشتوى أو الصيفى إن كان للمسجد موضعان، وإلا فخلف الصفوف عند سارية، لكن فيما إذا كان للمسجد موضعان والإمام فى أحدهما، ذكر فى "المحيط" أنه قيل: لا يكره لعدم مخالفة القوم، وقيل: يكره، لأنهما كمكان واحد. قال: فإذا اختلف المشائخ فيه فالأفضل أن لا يفعل، قال فى "النهر": وفيه إفادة أنها تنزيهية اهـ. قال الزيلعى: وأما بقية السنن إن أمكنه أن يأتى بها قبل أن يركع الإمام أتى بها خارج المسجد ثم اقتدى، وإن خاف فوت ركعة اقتدى اهـ.

---

(١) عطف على يشرع تحت لم الجاحدة.

. . . .

تنبيـــــه:

قال فى "القنية": لو خاف أنه لو صلى سنة الفجر بوجهها تفوته الجماعة ولو اقتصر فيها بالفاتحة وتسبيحة فى الركوع والسجود يدركها، فله أن يقتصر عليها، لأن ترك السنة جائز لإدراك الجماعة فسنة السنة أولى، وعن القاضى الزرنجرى[1]: لو خاف أن تفوته الركعتان يصلى السنة ويترك الثناء والتعوذ وسنة القراءة ويقتصر على آية واحدة ليكون جمعًا بينهما وكذا فى سنة الظهر اهـ (١:٧٥٠). قلت: وتحصل منه الجواب عما أورد على الطحاوى أن النهى إذا كان معللا بما ذكره فقصر الحكم على ركعتى الفجر عند الإقامة غير سديد، وفيه إيفاء لما وعدنا قبل فتذكر. هذا وبمثل قولنا قال مالك، إلا أن قيد جواز إتيان الركعتين بأن لا يخاف فوت ركعة. قال فى "المدونة": سألنا مالكًا عن الرجل يدخل المسجد بعد طلوع الصبح ولم يركع ركعتى الفجر فتقام الصلاة أ يركعهما؟ قال: لا! فقلت لمالك: فإن سمع الإقامة قبل أن يدخل المسجد، أو جاء والإمام فى الصلاة، أ ترى له أن يركعهما خارجًا أو يدخل؟ قال: إن لم يخف أن يفوته الإمام بالركعة فليركع خارجًا قبل أن يدخل، فهو أحب إلى، ولا يركعهما فى شئ من أفنية المسجد اللاصقة بالمسجد، وإن خاف أن تفوته الركعة مع الإمام فليدخل المسجد وليصل معه اهـ.

وقال العينى فى "العمدة": وقالت طائفة: لا بأس أن يصليهما خارج المسجد إذا تيقن أنه يدرك الركعة الأخيرة مع الإمام، وهو قول أبى حنيفة وأصحابه والأوزاعى، إلا أن الأوزاعى أجاز أن يركعهما فى المسجد، وقال الثورى: إن خشى فوت ركعة دخل معه ولم يصليهما وإلا صلاهما فى المسجد، وقال صاحب "الهداية": ومن انتهى إلا الإمام فى صلاة الفجر وهو لم يصل ركعتى الفجر إن خشى أن تفوته ركعة يعنى من صلاة الفجر لاشتغاله بالسنة ويدرك الركعة الأخرى يصلى ركعتى الفجر عند باب المسجد ثم يدخل المسجد، لأنه أمكنه الجمع بين الفضيلتين. وإنما قيد بقوله عند باب المسجد لأنه لو صلاهما فى المسجد كان متنفلا فيه مع اشتغال الإمام بالفرض، وأنه مكروه اهـ (٢:٧١٠).

قلت: والحق أن علة النهى فى قوله ﷺ: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة»

---

(١) هو إمام حافظ جامع للفقه والحديث، السمعانى فى "الأنساب" (ص-٢٧٤).

باب قضاء السنن والأوراد

١٨٤٩- حدثنا: عقبة بن مكرم العمى البصرى، نا عمرو بن عاصم، نا همام، عن قتادة، عن النضر بن أنس، عن بشير بن نهيك، عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «من لم يصل ركعتى الفجر فليصلهما بعد ما

عندنا كراهة الاختلاف مع الإمام والقوم، يدل عليه ما مر فى حديث أنس برواية ابن خزيمة من قوله: «فنهى أن تصليا فى المسجد إذا أقيمت الصلاة »، فيجوز التنفل عند الإقامة للمكتوبة إذا خلا عن الاختلاف مع الإمام، أى إذا صلى خارج المسجد، وإن صلى فى المسجد مع التحرز عن الاختلاف بأن صلى فى ناحية منه منعزلا عن القوم فيجوز نظراً إلى العلة مع كراهة يسيرة لما فيه من مخالفة ظاهر قوله: «فنهى أن تصليا فى المسجد» إلا أن سنة الفجر يجوز الاشتغال بها كذلك ما لم يخف فوت الركعتين جميعًا، وسائر السنن سواها يجوز الاشتغال بها ما لم يخف فوت الركعة، ووجه الفرق تأكد سنة الفجر وكون لزومها أزيد من غيرها، ولا يرد على ذلك شئ مما أورده بعض الناس وإمامه مؤلف "الأعلام"، وليكن هذا خاتمة الكلام فى هذا المرام والحمد لله الملك العلام.

باب قضاء السنن والأوراد

تحقيق قول الحاكم "على شرطهما"

قوله: حدثنا عقبة إلخ. واعلم أن قول الحاكم: "على شرطهما" قد لا يكون على ظاهره، ففى حاشية "التلخيص الحبير" (١:١٨٤) فى حدثين رواهما الحاكم ما نصه: قال: كلا الإسنادين صحيح على شرطهما، واعترض ابن دقيق العيد كونه على شرط البخارى، ودفعه فى "البدر"[1] بأن مراد الحاكم أن الشيخين قد احتجا بمثل رجال الإسنادين لا أنهم من رجالهما معًا انتهى.

وقال الشيخ أبو الطيب فى شرح الترمذى له: قوله: «فليصليهما بعد ما تطلع الشمس» يفيد أنه لا يصليهما قبل طلوع الشمس اهـ (١:٤١٤). وفى "نيل الأوطار" (٢:٢٦٩): وإلى ذلك ذهب الثورى، وابن المبارك، والشافعى، وأحمد، وإسحاق، حكى

---

(١) أى البدر المنير للشيخ سراج الدين شيخ الحافظ ابن حجر.

تطلع الشمس». رواه الترمذى (١:٥٧). وقال: لا نعرفه إلا من هـذا الوجه، قلت: رجاله رجال الصحيحين إلا عقبة فمن أفراد مسلم، وعزاه العزيزى

ذلك الترمذى عنهم، وحكاه الخطابى عن الأوزاعى. قال العراقى: والصحيح من مذهب الشافعى أنهما يفعلان بعد الصبح ويكونان أداءً، والحديث لا يدل صريحًا على أن من تركهما قبل صلاة الصبح لا يفعلهما إلا بعد طلوع الشمس، وليس فيه إلا الأمر لمن لم يصلهما مطلقًا أن يصليهما بعد طلوع الشمس، ولا شك أنهما إذا تركا فى وقت الأداء فعلا فى وقت القضاء، وليس فى الحديث ما يدل على المنع من فعلهما بعد صلاة الصبح، ويدل على ذلك رواية الدار قطنى والحاكم والبيهقى، فإنها بلفظ: «من لم يصل ركعتى الفجر حتى تطلع الشمس فليصلهما اهـ» (٢:٢٧٠).

قلت: ليس أصل استدلال الحنفية ومن وافقهم من المالكية والحنابلة فى هذه المسألة بهذا الحديث، بل أصل استدلالهم بالأحاديث الناهية عن الصلاة بعد صلاة الفجر، وقد بلغت حد التواتر كما ذكرناه فى المجلد الثانى من الكتاب، وإنما ذكروا هذا الحديث لبيان استحباب قضاء سنة الفجر، وألزموا الخصم بمفهومه أنه يفيد أن لا يصليهما قبل طلوع الشمس، لأن الخصم يجعل المفهوم حجةً دونهم، ولا يخفى أن قوله: «من لم يصل ركعتى الفجر» عام كل من لم يصلهما، سواء تركهما نسيانًا، أو لضيق الوقت عنهما، أو لخوف فوات الجماعة بالاشتغال بهما، أو لأجل الإقامة للمكتوبة حين دخوله المسجد ونحوه، وقد أمر النبى ﷺ كل من لم يصل ركعتى الفجر لعلة من العلل بأن يصليهما بعد طلوع الشمس، فثبت منه بطريق المفهوم والعموم أن من فاتت عنه الركعتان لأجل الإقامة للمكتوبة لا يصليهما قبل الطلوع وإن كان فى الوقت سعة بل بعده، فقول الشوكانى: "ليس فى الحديث ما يدل[1] على المنع من فعلهما بعد صلاة الصبح" ليس بسديد. فإن العموم حجة عند الكل، والاستدلال بالمفهوم حجة عند الخصم، فكيف لا يدل الحديث على المنع من هذا؟.

---

(١) قال الشيخ:وهو كما قال الشوكانى، فإن الحديث يدل على حكم من لم يصل الركعتين، وهو ساكت عمن صلاهما قبل طلوع الشمس، قلت: سلمنا أن الحديث ناطق بحكم من لم يصل الركعتين ولكن قوله: «من لم يصل» عام كل من لم يصلهما لم يشذ منه أحد، فإذا كان كل من لم يصلهما بعمومه فى الوقت المعلوم أى قبل المكتوبة مأمورًا بأدائهما بعد طلوع الشمس دل على النهى عن فعلهما قبله حتمًا.

(٣٦٢:٣) إلى الترمـــــذى والحاكم، وقال: قال الحاكم: صحيح، وأقروه اهـ. وفى "النيل" (٢٦٩:٢) بعده عزوه إلى الترمذى: أخرجه ابن حبان فى

وأما قوله: وليس فيه إلا الأمر لمن لم يصليهما مطلقًا أن يصليهما بعد طلوع الشمس، ويدل على ذلك رواية الدار قطنى والبيهقى والحاكم بلفظ: «من لم يصل ركعتى الفجر حتى تطلع الشمس فليصليهما اهـ». فالجواب عنه أنها رواية شاذة تفرد بها أبو بدر عباد بن الوليد العنبرى بهذا اللفظ من بين أصحاب عمرو بن عاصم، فقد رواه عقبة بن مكرم عنه عند الترمذى، وأبو قلابة عنه عند الحاكم فى "المستدرك" بلفظ: «من نسى ركعتى الفجر أو من لم يصل ركعتى الفجر فليصلهما إذا طلعت الشمس أو بعد ما تطلع الشمس». كما مر، وأبو بدر وإن كان صدوقًا كما فى "التقريب" (ص-٩٦) ولكنا لم نجد له متابعاً فى اللفظ الذى تفرد به، ولعل متن الحديث قد انقلب عليه، فجعل المقدم مؤخرا والمؤخر مقدمًا، فلا حجة فيما رواه ما لم يتابع عليه، ورواية الجماعة أولى بالأخذ. وأيضًا فلا حجة للخصم فيما رواه، فإن قوله: «من لم يصل ركعتى الفجر حتى تطلع الشمس فليصليهما» إنما يفيد حكم من لم يصليهما فقط، وهو ساكت عن حكم من صلاهما بعد فرض الفجر أنه هل يجوز له ذلك أم لا؟ والأحاديث الناهية عن الصلاة بعد صلاة الفجر والعصر تفيد بعمومها كراهة أداء سنة الفجر بعد مكتوبتها، والأخذ بالناطق أولى من الأخذ بالساكت.

وأما ما ادعاه مؤلف "أعلام أهل العصر" من تخصيص عمومها بحديث: «من أدرك ركعةً من الفجر قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك» الحديث، وبحديث: «من نسى صلاةً فليصل إذا ذكره لا كفارة لها إلا ذلك». الحديث، وبحديث: «نهى عن الصلاة نصف النهار حتى تزول الشمس إلا يوم الجمعة». وبحديث: «لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار». وبحديث إعادة صلاة الصبح فى الجماعة بعد ما صلاها فى بيته، وبحديث قضائه ﷺ السنة الراتبة بعد صلاة العصر، فقد تقدم الجواب عن كل ذلك فى كتابنا فى أبواب مختلفة، فلا نعيدها تفصيلا، ونشير إليه إجمالا. إن حديث: «من أدرك ركعةً من الفجر إلخ». محمول عندنا على المأموم إذا أدرك ركعةً مع الإمام قبل طلوع الشمس فى وقت الأداء فقد أدرك الفجر، ولا دلالة فيه على جواز الفجر وقت الطلوع، وإن سلم دلالته على ذلك فلا دلالة فيه على صحة الصلاة فرضًا بل على الصحة مطلقًا، ونحن نقول بأن الفرض ينقلب نفلا فى هذه الصورة.

"صحيحه" والحاكم فى "المستدرك" وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه اهـ. وكذا رأيته فى "المستدرك" (١:٢٠٧) بلفظ: «من نسى ركعتى الفجر»، وصححه الحاكم على شرطهما، وأقره عليه الذهبى.

وحديث: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصليها، إذا ذكرها» مخصوص بما عدا الأوقات المنهى عنها، بدليل قصة ليلة التعريس، فإن النبى ﷺ أخر قضاء الفجر حينئذ إلى ارتفاع الشمس، وبه استدل ابن عباس على عدم جواز الفجر عند طلوع الشمس كما تقدم بالبسط، وحديث استثناء الجمعة لم يصح. وحديث: «لا تمنعوا أحدا طاف إلخ». الظاهر أن معناه لا تمنعوا أحداً دخل المسجد للطواف والصلاة أية ساعة يريد الدخول فيه، فقوله: «أية ساعة» ظرف لقوله: «لا تمنعوا» لا لطاف وصلى، كيف؟ والظاهر أن الطواف والصلاة حين يصلى الإمام الجمعة بل حين يخطب الخطيب يوم الجمعة، بل حين يصلى الإمام إحدى الصلوات الخمس غير مأذون فيه للرجال. (فكيف يمكن حمل الحديث على إباحة الطواف والصلاة بمكة فى كل ساعة من ليل أو نهار) قاله السندى فى حاشيته على النسائى (١:٩٨).

وحديث الأمر بإعادة الصبح فى الجماعة بعد ما صلاها فى بيته مضطرب المتن، فقد رواه أبو حنيفة فى "مسنده" وفيه صلاة الظهر بدل الصبح، وقضاؤه ﷺ السنة الراتبة بعد العصر مخصوص به بدليل ما فى حديث أم سلمة. قلت: يا رسول الله! أ فنقضيهما إذا فاتتنا؟ قال: لا! ذكره السيوطى فى "الخصائص" وعزاه إلى أحمد، وأبى يعلى، وابن حبان فى "صحيحه". وقال: بسند صحيح، وبدليل ما فى طريق له عند الطحاوى: «قدم على قلائص الصدقة فنسيتهما، ثم ذكرتهما فكرهت أن أصليهما فى المسجد والناس يرون فصليتهما عندك». ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣:٨٥) وسكت عنه فهو حسن أو صحيح، وإخفاؤه إياهما عن الناس دليل الاختصاص. وما فى حديث عائشة: «كان ﷺ يصلى بعد العصر وينهى عنه، ويواصل وينهى عن الوصال»، وهو حديث أخرجه أبو داود، وصححه السيوطى والعزيزى، واجتهد صاحب "الأعلام" لتضعيفه ودونه خرط القتاد، أو ما يستحيى هذا المجادل أنه يرمى الطحاوى والعينى ونحوهما من الحنفية بأنهم يضعفون الأحاديث الصحيحة ويردونها لنصرة مذهبهم، ويرتكب هو نفسه ما هو أشد وأشنع؟ فإلى الله المشتكى. وروى الترمذى من طريق جرير، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن

. . . .

جبير، عن ابن عباس، قال: إنما صلى النبى ﷺ الركعتين بعد العصر لأنه أتاه مال فشغله عن الركعتين بعد الظهر، فصلاهما بعد العصر ثم لم يعد» قال الترمذى: حديث حسن، كذا فى "فتح البارى" (٣:٥٢).

ويؤيده ما روى النسائى عن أم سلمة أنه ﷺ صلاهما بعد العصر فى بيتها مرة واحدة، وفى رواية له عنها: «لم أره يصليهما قبل ولا بعد»، ذكره الحافظ فى "الفتح" أيضًا، (ص-مذكور). وهذا يعارض حديث عائشة رضى الله عنها أنه لم يزل يصليهما، فلا بد من الجمع، والأحسن فيه أن يقال: إنه ﷺ لم يصلهما تشريعًا للأمة بل اختصاصًا بنفسه، كما صرحت بذلك عائشة وأم سلمة رضى الله عنهما، ولذا صلاهما إخفاءً لا إظهارًا. قال صاحب "الأعلام": ومن المخصصات حديث قيس بن عمرو، قال: «رأى رسول الله ﷺ رجلا يصلى بعد صلاة الصبح ركعتين، فقال رسول الله ﷺ: صلاة الصبح ركعتان! فقال الرجل: إنى لم أكن صليت الركعتين قبلهما فصليتهما الآن، فسكت رسول الله ﷺ». قال: وما ذهبت إليه الطائفة الأولى وهو التخصيص للنهى العام أمر محقق وقول صحيح، لأن فيه إعمال كل حديث فى موقعه، وإلا يلزم إهمال بعض منه بعد إن سلمت صحة كل من العام والمخصص، وهو أمر قبيح لا يقبله الطبع السليم، وإن فيه إساءة أدب مع صاحب الشريعة اهـ.

قلت: إساءة الأدب إنما هو رد الحديث المتواتر الذى ثبت كونه من قول الرسول ﷺ قطعًا بلا مرية لا بأخبار الآحاد التى كونها من قول الرسول ﷺ محتمل مظنون، كما فعلته أنت وجماعتك، حيث خصصت أحاديث النهى المتواترة بالأحاديث التى فى صحتها كلام لأجلة المحدثين، كحديث قيس بن عمرو هذا وإن له طريقين، إحديهما طريق سعد بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمى، عن قيس بن عمرو، رواه أبو داود، والترمذى، وابن ماجة، وابن أبى شيبة، وأحمد، والدار قطنى، والبيهقى، والحاكم، إلا أنه قال: قيس بن فهد، وهذه الطريقة ضعيفة باتفاق المحدثين.

قال النووى فى "تهذيب الأسماء واللغات" فى ترجمة قيس بن فهد وقال: الصحيح ابن عمرو هذا هو الصحيح عند جميع حفاظ الحديث، وذكروا حديثه فى الركعتين بعد الصبح، وهو حديث ضعيف، إلى أن قال: واتفقوا على ضعف حديثه

. . . .

المذكور في الركعتين بعد الصبح اهـ. ذكره صاحب "الأعلام" نفسه (ص–٥٩) وثانيهما طريق أسد بن موسى، عن الليث، عن يحيى بن سعيد، عن أبيه، عن جده قيس بن فهد، أخرجه ابن حبان (كما في "الأعلام" ص–٥٩) وابن مندة. قال الحافظ في "الإصابة": قال ابن مندة: غريب تفرد به أسد موصولا، وقال غيره عن الليث عن يحيى: إن حديثه مرسل اهـ. (٥:٢٦١).

قال صاحب "الأعلام": تفرده لا يقدح في صحة الحديث لأنه ثقة اهـ (ص–٦١). قلت: خطأ أسد بن موسى في اسم جد يحيى متعين، فإنه قال: قيس بن فهد، وقد تقدم عن النووي أنه خلاف الصحيح عند جميع حفاظ الحديث، والصحيح قيس بن عمرو، وفي "الإصابة": غاير بينهما البخاري، وقال: قيس بن عمرو جد يحيى بن سعيد له صحبة، وقال ابن أبي خيثمة: زعم مصعب الزبيري أن قيس بن فهد جد يحيى بن سعيد، ٨
وأخطأ في ذلك، قال أبو عمرو: هو كما قال (ابن أبي خيثمة) وقد خطأوه كلهم في ذلك. وأغرب ابن حبان فجمع بين الاختلاف بأنه قيس بن عمرو وفهد لقب عمرو، وقد ذكر البغوي خلاف ذلك، فقال: اسم فهد خالد، وقد أخرج البخاري في "تاريخه" بسند جيد عن قيس بن أبي حازم: أخبرني قيس بن فهد: "أن إماما لهم اشتكى أياما قال: فصلينا بصلاته جلوسًا". وأخرجه البغوي من هذا الوجه وقال: لا أعلم روى عن قيس بن فهد غيره ولم يسنده أي لم يرفعه إلى النبي ﷺ اهـ. (٥:٢٦١–٢٦٣) فإذا كان أسد قد أخطأ في قوله: "قيس بن فهد" في هذا السند عند الحفاظ جميعًا فلا يبعد خطاؤه في قوله: "عن يحيى بن سعيد عن أبيه"، وإنما هو عن يحيى بن سعيد عن جده مرسلا، كما رواه وغيره.

وقال في "المعتصر من المختصر" من "مشكل الآثار" للطحاوي: وما روى الليث بن سعد، عن يحيى بن سعيد، عن أبيه، عن جده قيس بن فهد فهو من الأحاديث التي لا يحتج بمثلها، لعلة في رواته ذكرت مفصلة في المطول اهـ. (ص–٤٢) وإن سلمنا أن أسد بن موسى لم يهم في قوله: "عن يحيى بن سعيد عن أبيه" فلا يثبت كون الحديث موصولا ما لم يثبت سماع سعيد والد يحيى عن جده قيس، ودونه خرط القتاد، فقد قال

. . . .

الحافظ ابن عبد البر فى "الاستيعاب": يقولون[1]: إن سعيداً والد يحيى بن سعيد لم يسمع من أبيه قيس شيئًا اهـ. (٢: ١ : ٥٤١).

فهذا حال حديث قيس من جهة الإسناد الذى ذكره صاحب "الأعلام" معارضاً لأحاديث النهى عن الصلاة بعد صلاة الفجر التى قد بلغت حد التواتر. وجعله مخصصاً لها، وبهذا لاح أن قول الشوكانى فى "النيل": وقول الترمذى: "إنه مرسل ومنقطع" ليس بجيد، فقد جاء متصلا من رواية يحيى بن سعيد عن أبيه عن جده قيس إلخ ليس بجيد. بل الحق أنه بجميع طرقه مرسل، وليس له سند واحد متصل.

فإن قيل: غاية حديث قيس هذا أنه مرسل، والمرسل عند الحنفية حجة لا سيما إذا روى من وجوه مرسلا فهو حجة عند الكل. قلنا: نعم! ولكنه لا يصلح معارضاً للحديث الصحيح المشهور والمتواتر ولا مخصصاً له، بل لا بد من إرجاعه إلى المتواتر، وحمله على معنى يوافقه، ولا يؤول المتواتر والمشهور لأجله، لأن الضعيف يرجع إلى القوى ويحمل عليه، لا بالعكس كما لا يخفى، فنقول: غاية ما ثبت من حديث قيس هـذا جواز سنة الفجر بعد المكتوبة، ونحن نقول به بمعنى الصحة، وأما الجواز بمعنى الخلو عن الكراهة فلا، لقيام الدليل على كراهتها بالأحاديث الصحيحة المشهورة.

قال الحافظ ابن قدامة فى "المغنى": فأما قضاء سنة الفجر بعدها فجائز، إلا أن أحمد اختار أن يقضيهما من الضحى، وقال: إن صلاهما بعد الفجر أجزأ، وأما أنا فأختار ذلك إلى أن قال: وحديث قيس مرسل قاله أحمد والترمذى، لأنه يرويه محمد بن إبراهيم (التيمى) عن قيس ولم يسمع منه، وروى[2] من طريق يحيى بن سعيد، عن جده وهو مرسل أيضاً، ورواه الترمذى قال: «قلت: يا رسول الله! إنى لم أكن ركعت ركعتى

---

(١) قال الشوكانى فى "النيل" وأجيب عن ذلك بأن القائل بذلك لم يعرف اهـ. قلت: إن لم يعرف القائل بسماعه عنه ولا شك أن المستدل أحوج إلى الدليل من المانع. وأيضاً فإن الناقد إذا قال: وثقوه أو قالوا: لم يسمع من فلان يريد بهم أئمة الجرح والتعديل والحفاظ الناقدين من المحدثين.

(٢) سكت الحافظ ابن قدامة عن طريق أسد بن موسى عن الليث عن يحيى عن أبيه عن جده، وهذا يشعر بكونها معلولة عنده غير قابل للالتفات إليه أيضاً.

. . . .

الفجر، قال: فلا إذا» وهذا يحتمل النهى[1]، وإذا كان الأمر هكذا كان تأخيرها إلى وقت الضحى أحسن ليخرج من الخلاف، ولا يخالف عموم الحديث، وإن فعلها فهو جائز لأن هذا الخبر لا يقصر عن الدلالة على الجواز، والله أعلم اهـ (١:٧٦٢). قلت: وظاهره أن قضائها بعد فرض الفجر يجوز عند أحمد بلا كراهة وإن كان خلاف المختار، وعندنا إنما يجوز مع الكراهة، والوجه ما ذكرنا آنفًا.

وقال صاحب "الأعلام": وأخرج ابن حزم فى "المحلى" عن الحسن بن ذكوان، عن عطاء بن أبى رباح، عن رجل من الأنصار، قال: «رأى رسول الله ﷺ رجلا يصلى بعد الغداة، فقال: يا رسول الله! لم أكن صليت ركعتى الفجر فصليتهما الآن، فلم يقل له شيئًا». قال العراقى: وإسناده حسن اهـ (ص–٦١).

قلت: يا للعجب! كيف يسكت صاحب "الأعلام" عما يوافق مذهبه ويتكلم على ما يوافق مذهب غيره، فتراه يجهد لتضعيف حديث أبى داود عن عائشة مرفوعًا: «كان يصلى ركعتين بعد العصر وينهى عنها، وكان يواصل وينهى عن الوصال» وحديث ابن حبان وأحمد وغيرهما عن أم سلمة: «قلت: يا رسول الله! أ فنقضيهما إذا فاتتنا؟ قال: لا»، مع كونهما موافقين للأحاديث الناهية عن الصلاة بعد الفجر والعصر البالغة حد التواتر، ولكنه يردهما ويبذل كل جهده فى جرحهما ويفرح بأثر عطاء عن رجل من الأنصار، وقول العراقى فيه: إسناده حسن، ولا يكشف علته، ولا ينطق فيه بحرف، ثم يذهب يطعن العينى بأن صنيعه أن الحديث إذا كان مخالفًا لمذهبه يتكلم فى رواته ويسرد الجرح ويسكت عن التعديل، وإذا كان موافقًا لمذهبه يسكت عن الجرح وإن كان فيه ضعف شديد، وهذا من عيوب كتابه اهـ.

ولا يرجع هـذا القائل إلى نفسه فيلومها أول بأنك بهذا الصنيع ألصق وأعمل وإن كان شاكًا فى ذلك، لأجل أن القذاة فى عين غيره عنده جبل والجبل فى عينه قذاة، فاسأله

---

(١) قال صاحب "الأعلام": وقوله ﷺ: «فلا إذا» أى لا أمنعك الآن عن أدائهما، ونظيره ما رواه البخارى عن جابر قال: «نهى رسول الله ﷺ عن الظروف، فقالت الأنصار: إنه لا بد لنا منها قال: «فلا إذن اهـ». قلت: وما قاله ابن قدامة محتمل أيضًا، والاحتمال يضر الاستدلال.

١٨٥٠- عن: أبى هريرة رضى الله عنه، قال: «كان النبى ﷺ إذا فاتته ركعتا الفجر صلاهما إذا طلعت الشمس». أخرجه الطحاوى فى "مشكل الاثار" له، وقال: إسناده أحسن من إسناد حديث قيس بن فهد، كذا فى

أنه من أين درى أن هذا الرجل من الأنصار الذى روى عنه عطاء صحابى؟ فهل صرح عطاء بأنه سمع رجلا من الأنصار له صحبة؟ وحيث لا فلم لا يمكن أن يكون رجلا تابعيًا من الأنصار؟ لا سيما وقدنص سفيان على أن عطاءً سمع هذا الحديث من سعد بن سعيد (أخى يحيى بن سعيد الأنصارى) كما ذكره صاحب "الأعلام" نفسه قبل ذلك، عن أبى داود والترمذى، وسعد بن سعيد رجل من الأنصار أيضًا، فهو المراد بقول عطاء "عن رجل من الأنصار"، وهو يروى هذا الحديث عن محمد بن إبراهيم عن قيس، وهو ضعيف بالاتفاق كما تقدم، ومن ادعى كون هذا الرجل من الأنصار صحابيًا فليأت على ذلك ببرهان واضح، ودليل ناهض، فإن مجرد قول عطاء "عن رجل من الأنصار" لا يدل على ذلك، بل الظاهر أن المراد به سعد بن سعيد الأنصارى لا غير.

وبعد ذلك فقول العراقى: "إسناده حسن" لا يخلو عن النظر، ولا يتم به لصاحب "الأعلام" فرحة أصلا، وإن صح فغايته الدلالة على الجواز، ونحن نقول به مع الكراهة جمعًا بين الأدلة كما مر، ومن هنا يظهر لكل من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد غاية مراعاة الحنفية للجمع بين الأحاديث المختلفة، فإنهم والله لا يتركون شيئًا من الأحاديث إلا ما تبين ضعفه، واشتد وهنه، أو كان مخالفًا صريحًا للنص المتواتر والمشهور، وإلا فالحديث عندهم مقدم على القياس مطلقًا ولو كان ضعيفًا، أو مرسلا، أو مدلسًا، أو منقطعًا، كما هو مشهور مذهبهم، فمن رماهم برد الأحاديث فقد كذب والله وافترى، ولو أنصف لرأى أنه الذى يرد بعض الأحاديث ببعض، كما فعل صاحب "الأعلام" فى هذا المقام، حيث أجاز قضاء سنة الفجر بعد فرضها بلا كراهة، ورد الأحاديث الناهية المتواترة. وخصصها بالأحاديث الضعيفة من الآحاد.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قلت: فيه دلالة على أنه ﷺ كان يقضيهما إذا فاتتا بعد طلوع الشمس، ولا يخفى أن تأخير الصلاة عن وقت الأداء مكروه، فلو كان ما بعد صلاة الفجر إلى طلوع الشمس وقتا لهما لم يؤخرهما ﷺ عن الوقت، فثبت كراهة

"المعتصر من المختصر من مشكل الآثار" (ص–٤٢) والطحاوى حافظ حجة إمام فى الجرح والتعديل، عده السيوطى فى حسن المحاضرة له فى حفاظ الحديث ونقاده (١٤٧:١)، فتحسينه إسناد هذا الحديث حجة.

أدائهما بعد فرض الفجر قبل طلوع ذكاء. وإن اختلج فى قلبك أنه ﷺ كان إماما فى مسجده بالمدينة فكيف أمكن أن تفوته الركعتان قبل الفجر، فإن هذا لا يكون إلا إذا كان الإمام غيره. فأزحه بأنه ﷺ كان يذهب مرة إلى بنى عمر وفى العوالى، ويتأخر وصوله إلى المدينة عن وقت الصلاة المعتاد، فيقدمون للصلاة غيره، كما ثبت فى الصحيح، وذكره مسلم بطرق متعددة (١٧٩:١) فلعل مثل ذلك وقع له فى صلاة الفجر أيضاً، فقدموا غيره إماماً وفاتته الركعتان لأجل ذلك.

كما أخرجه مسلم عن المغيرة بن شعبة: «أنه غزا مع رسول الله ﷺ تبوك، قال: فتبرز رسول الله ﷺ قبل الغائط، فحملت معه إداوةً قبل صلاة الفجر، فلما رجع رسول الله ﷺ إلى، أخذت أهريق على يديه من الإداوة، وغسل يديه ثلاث مرات، ثم غسل يديه ثم ذهب يخرج جبته عن زراعيه، فضاق كما جبته، فأدخل يديه فى الجبة حتى أخرج ذراعيه من أسفل الجبة، وغسل ذراعيه إلى المرفقين، ثم توضأ على خفيه، ثم أقبل، قال المغيرة: فأقبلت معه حتى يجد الناس قد قدموا عبد الرحمن بن عوف، فصلى لهم، فأدرك رسول الله ﷺ إحدى الركعتين، فصلى مع الناس الركعة الأخيرة، فلما سلم عبد الرحمن بن عوف قام رسول الله ﷺ يتم صلاته، فأفزع ذلك المسلمين، فأكثروا التسبيح، فلما قضى النبى ﷺ صلاته أقبل عليهم، ثم قال: أحسنتم! أو قال: قد أصبتم، يغبطهم أن صلوا الصلاة لوقتها اهـ (١٨٠:٢).

قال الحافظ فى "الفتح": وللمصنف (أى البخارى) من طريق مسروق عن المغيرة فى الجهاد وغيره، أن النبى ﷺ هو الذى أمره أن يتبعه بالإداوة، وزاد: «فانطلق حتى توارى عنى فقضى حاجته، ثم أقبل فتوضأ». وعند أحمد من طريق أخرى عن المغيرة: «إن الماء الذى توضأ به أخذه المغيرة من أعرابية، صبته له من قربة كانت جلد ميتة، وأن النبى ﷺ قال له: سلها، فإن كانت دبغتها فهو طهور، وأنها قالت: إى والله لقد دبغتها». وزاد[١] فى الجهاد: «وعليه جبة شامية»، ولأبى داود: «من جبات الروم» وزاد فى باب لرجل يوضئ صاحبه: «فغسل وجهه ويديه»، وفى رواية أحمد من طريق عباد بن زياد

---

(١) أى البخارى.

١٨٥١- عن: أبي مجلز، قال: «دخلت المسجد فى صلاة الغداة مع ابن عمر وابن عباس والإمام يصلي، فأما ابن عمر فدخل في الصف، وأما ابن عباس فصلى ركعتين ثم دخل مع الإمام، فلما سلم الإمام قعد ابن عمر مكانه حتى طلعت الشمس، فقام فركع ركعتين». رواه الطحاوى وإسناده صحيح "آثار السنن" (٢:٣٩). قلت: وذكره مالك في "موطأه" (ص-٤٥) بلاغا وبلاغاته صحاح.

١٨٥٢- عن: يحيى بن سعيد، قال: سمعت القاسم يقول: «إذا لم

المذكورة: «أنه غسل كفيه»، وله من وجه آخر قوى: «فغسلها فأحسن غسلها، قال: وأشك أ قال: دلكهما بتراب أم لا»، وللمصنف فى الجهاد: «أنه تمضمض واستنشق وغسل وجهه»، زاد أحمد: «ثلاث مرات، فذهب يخرج يديه من كميه، فكانا ضيقين فأخرجهما من تحت الجبة». ولمسلم من وجه آخر: «وألقى الجبة على منكبيه»، ولأحمد: «فغسل يده اليمنى ثلاث مرات، ويده اليسرى ثلاث مرات»، وللمصنف: «ومسح برأسه»، وفى رواية لمسلم: «ومسح بناصيته وعلى عمامته وعلى الخفين اهـ» (١:٢٦٥)

قلت: ولأبي داود من طريق زرارة بن أوفى: «أن النبى ﷺ أراد أن يتأخر، فأومى إليه أن يمضى، قال: فصليت أنا والنبى ﷺ خلفه ركعةً، فلما سلم قام النبى ﷺ فصلى الركعة التى سبق بها، ولم يزد عليها شيئًا اهـ» (١:٥٩ مع العون).

فهذا مغيرة قد تراه ذكر من هذه القصة الدقيق والجليل، حتى ذكر صفة الماء والقربة، وذكر الجبة وضيقها، وأنها كانت من جبات الروم ونحوها، وذكر صفة الوضوء وإخراج الذراعين، ومسحه برأسه وعلى العمامة والخفين، وغير ذلك. ولم يذكر أنه ﷺ صلى ركعتى الفجر قبل لحوقه بالقوم، فالظاهر أنه لم يصل قبله وإلا لذكره مغيرة لذكره ما هو أهون منهما، وأما إنه لم يصلهما بعد الفراغ من المكتوبة فظاهر، لقوله فى رواية أبى داود: «فصلى الركعة التى سبق بها ولم يزد عليها شيئًا». وهذه نكرة تحت النفى، وهى تفيد العموم، فدلت على نفى كل زيادة على الركعة، فالظاهر أنه صلى ركعتى الفجر بعد طلوع الشمس، وارتفاعها، كما يشعر به حديث أبى هريرة هذا. ولو كان صلاهما عقيب الفرض مرة لنقل عنه ولو فى رواية، ولم يثبت ذلك بعد، فالحق ما ذهب إليه إمامنا أبو حنيفة وصاحباه أنهما تقضيان بعد طلوع الشمس لا قبله.

قوله: "أبى مجلذ وعن القاسم إلخ". قلت: ولو كان ما بعد المكتوبة إلى الطلوع

أصلهما حتى أصلى الفجر صليتهما بعد طلوع الشمس». رواه ابن أبى شيبة وإسناده صحيح "آثار السنن" (٢:٣٩) وذكره مالك فى "الموطأ" (ص–٤٥) عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه من فعله. وقد تقدمت الأحاديث الناهية عن الصلاة بعد صلاة الفجر فى الجزء الثانى من الكتاب، فلا نعيدها، وقد ثبت أن النبى ﷺ قضى سنة الفجر مع الفريضة لما نام عنها فى السفر، أخرجه الشيخان وأبو داود وغيرهم، كما فى "النيل" (١:٣٢٩).

وقتًا للركعتين لم يؤخرهما ابن عمر ولا القاسم عن الوقت، فإن تأخير الصلاة عن وقتها مكروه اتفاقًا، فثبت أن ما بعد المكتوبة ليس وقتًا لهما، وهذا هو قولنا معشر الحنفية، قال الشيخ: ولعل دخوله مع القوم كان لأنه كان لا يرجو إدراك ركعة من الفرض، وكان ابن عباس يرجوه، فلا يخالف فعل ابن عمر هذا ما تقدم عنه فى الباب السابق أنه صلى ركعتى الفجر بعد إقامة الصلاة اهـ. وثبت بكل ذلك أن ركعتى الفجر لهما قضاء، أما إذا فاتتا مع الفريضة فهو متفق عليه لثبوته عن رسول الله ﷺ فى قصة التعريس عملا، وأما إذا فاتتا بدونها، فذكروا فى قضائهما خلافًا بين الشيخين ومحمد، والظاهر أنه لا خلاف بينهم.

قال فى "رد المحتار": لا يقضى سنة الفجر إلا إذا فاتت مع فرض الفجر فيقضيهما تبعًا لقضائه لو قبل الزوال، وأما إذا فاتت وحدها فلا تقضى قبل طلوع الشمس بالإجماع، لكراهة النفل بعد الصبح، وأما بعد طلوع الشمس فكذلك عندهما، وقال محمد: أحب إلى أن يقضيها إلى الزوال، كما فى "الدرر" قيل: هذا قريب من الاتفاق، لأن قوله: أحب إلى، دليل على أنه لو لم يفعل لا لوم عليه، وقالا: لا يقضى وإن قضى فلا بأس به، كذا فى "الجنازية" ومنهم من حقق الخلاف وقال: الخلاف فى أنه لو قضى كان نفلا مبتدأ أو سنة، كذا فى "العناية"، يعنى نفلا عندهما سنة عنده، كما ذكره فى "الكافى" إسماعيل (١:٧٥٠ و٧٥١).

لهما أن السنن شرعت توابع للفرائض، فلو قضيت فى وقت لا أداء فيه للفرائض لصارت السنن أصلا، وبطلت التبعية، فلم تبق سنة مؤكدة، لأنها كانت سنة بوصف التبعية، ويؤيد هذا القياس ما روت أم سلمة: «أنها رأت النبى ﷺ يصلى بعد العصر

١٨٥٣- عن: عائشة رضى الله عنها، قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا فاتته الأربع قبل الظهر صلاهن بعد الركعتين بعد الظهر». رواه ابن ماجة، وكلهم ثقات إلا قيس بن الربيع، ففيه مقال وقد وثق، "نيل الأوطا" (٢:٢٧١). قلت: فهو صالح للاحتجاج، وفى "العزيزى": إسناده حسن اهـ (٣:١٣٣).

ركعتين، فقالت: يا رسول الله! ما هاتان الركعتان اللتان لم تكن تصليهما؟ قال: قدم خالد فشغلنى عن ركعتين كنت أركـــعهما بعد الظهر فصليتـــهما الآن، قلت: يا رســـول الله! أ فنقضيهما إذا فاتتنا؟ قال: لا! اهـ». وهذا نص على أن قضاء السنة ليس على الأمة. وإنما هو شئ اختص به النبى ﷺ ولا شركة لنا خصائصه، وقياس هذا الحديث أن لا يجب قضاء ركعتى الفجر أصلا إلا أنا استحسنا القضاء إذا فاتتا مع الفرض لحديث(١) ليلة التعريس، كذا فى "البدائع" ملخصاً (١:٢٨٧).

ولمحمد ما ذكرناه أول الباب من حديث أبى هريرة مرفوعًا: «من لم يصل ركعتى الفجر فليصليهما بعد ما تطلع الشمس». ولعل محط الفائدة فيه عندهما قوله: «بعد ما تطلع الشمس» المقصود به النهى عن فعلهما قبله، لا قوله: «فليصلهما»، والله أعلم. والحق أنه لا خلاف بين أئمتنا فى استحباب الإتيان بالركعتين بعد طلوع الشمس، لقوله ﷺ: «فليصليهما»، وإنما الخلاف فى كون ذلك قضاء، والحديث ساكت عنه، ولو وقعتا مؤكدة بعد الطلوع لكان القضاء سنة مؤكدة، ولم يقل به محمد أيضًا، فالظاهر أنهما بعد طلوع الشمس قضاء لسنة الفجر عنده صورة، وعندهما ليس ذلك بقضاء لها أى حقيقة، فالخلاف لفظى لا حقيقى، والراجح عندى كون قضائها بعد الطلوع سنة مؤكدة لورود الأمر، والمواظبة الفعلية على ذلك من النبى ﷺ والصحابة رضى الله عنهم، وإن ذلك قضاء لها حقيقةً لا صورةً فقط، وهذا هو المراد بقول محمد: «أحب إلى أن يقضيهما إلى الزوال عندى»، فربما يستعمل لفظة "ينبغى" و"أحب إلى" فى الواجب والسنة أيضًا، كما لا يخفى على من نظر فى الفقه فافهم.

قوله: "عن عائشة بطريقيه إلخ". قلت: أثر الترمذى فيه دلالة على أنه ﷺ كان إذا

---

(١) فإنه ﷺ قضاهما بمرأى من الصحابة وقضوهما معه، ولم نقل بقضائهما تبعًا للفرض بعد الزوال لورود النص فيما قبل الزوال، وما ورد على خلاف القياس يقتصر على مورده كما عرف فى الأصول.

١٨٥٤- عن: عائشة رضى الله عنها، أيضًا: «أن النبى ﷺ كان إذا لم يصل أربعًا قبل الظهر صلاهن بعدها». رواه الترمذى (١: ٥٨) وقال: هذا حديث حسن غريب.

١٨٥٥- عن: عمر بن الخطاب رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «من نام عن حزبه من الليل أو عن شئ منه، فقرأه ما بين صلاة الفجر وصلاة الظهر كتب له كأنما قرأه من الليل». رواه الجماعة إلا البخارى "نيل الأوطار" (٢: ٢٩٤).

١٨٥٦- عن: عائشة رضى الله عنها: «أن رسول الله ﷺ كان إذا فاتته

فاتته الأربع قبل الظهر صلاهن بعدها، وليس فيه تعرض لتقديمهن على الشفع أو التأخير عنه، والأصل فى الراتبة البعدية إيصالها بالمكتوبة، كما ذكرناه فى الجزء الثالث مفصلا، فالظاهر أن المراد بقوله: «صلاهن بعدها» فعلهن بعد الشفع. وقد ورد التصريح به فى أثر ابن ماجة، وهذا هو المختار عندنا، قال فى "الدر": بخلاف سنة الظهر، فإنه إن خاف فوت ركعة يتركها ويقتدى، ثم يأتى بها على أنها سنة، (أى اتفاقًا وما فى "الخانية" وغيرها من أنها نفل عنده سنة عندهما، فهو من تصرف المصنفين، لأن المذكور فى المسألة الاختلاف فى تقديمها أو تأخيرها، والاتفاق على قضائها، وهو اتفاق على وقوعها سنة، كما حققه فى "الفتح" شامى) فى وقته أى الظهر قبل شفعه عند محمد، وبه يفتى، (وعند أبى يوسف بعده كذا فى "الجامع الصغير" للحسامى-ش) قوله: "وبه يفتي"، أقول: وعليه المتون، لكن رجح فى "الفتح" تقديم الركعتين، قال فى "الإمداد": وفى فتاوى العتابى: أنه المختار، وفى "مبسوط" شيخ الإسلام، أنه الأصح لحديث عائشة (فذكر حديث المتن بلفظ ابن ماجة) قال: وهو قول أبى حنيفة، وكذا فى "جامع قاضيخان" اهـ. من الشامية (١: ٧٥٢).

قوله: "عن عمر إلخ". قلت: فيه دلالة على قضاء التهجد وهو قول، وحديث عائشة بعده يدل على ذلك فعلا، وينبغى أن يستحب قضاؤه عند الحنفية أيضًا، كما هو مستحب عند الحنابلة، صرح به ابن قدامة فى "المغنى" (١: ٧٧٨) وفى "رد المحتار" تحت قول "الدر": وأما ما قبل العشاء فمندوب لا يقضى أصلا اهـ ما نصه: أقول: وفى هذا

الصلاة من الليل من وجع أو غيره صلى من النهار ثنتى عشرة ركعة». رواه مسلم (١:٢٥٦).

١٨٥٧- حدثنا: ابن حميد، قال: ثنا يعقوب القمى، عن حفص بن

التعليل نظر، لأنه يوهم أن قضاء سنة الفجر والظهر لسنيتهما ولو كانا مندوبتين لم تقضيا، وليس كذلك، لأن قضائهما ثبت بالنص على خلاف القياس، فيبقى ما وراء النص على العدم، كما صرح به فى "الفتح" حتى لو ورد نص فى قضاء المندوب نقول به اهـ (١:٧٥٢).

قلت: وقد ورد النص فى قضاء التهجد قولا وعملا، فعلينا أن نقول به، لم أره صريحًا فى كتب المذهب، ولكنه مقتضى قواعدنا كما تراه، وبه أقول وأدين الله تعالى به. ثم رأيت الطحاوى منا قد جنح إلى ذلك، فقال: ثم زاد الله فى التفضيل بأن وسع الأمر عليهم فى نيل ثوابه، واستنجاز وعده المحمود إذا قطعهم عن ذلك -أى التهجد- مرض أو سفر أو عائق، وأقام طائفة من النهار مقام طائفة من الليل، وجعل القراءة فيها كالقراءة فيها، والقيام فيها كالقيام فيها، رحمة منه وإشفاقا عليهم، كذا فى "المعتصر من مشكل الآثار" (ص-٣٣).

وفى الأثرين دلالة على أن التهجد إنما يقضى بعد طلوع الشمس إلى الزوال لا قبله ولا بعده، لأن الوارد على خلاف القياس يقتصر على مورده، فما فى "سنن الدار قطنى (١:٩١): ثنا يزيد، ثنا محمد، نا وكيع، نا أفلح بن حميد، عن القاسم بن محمد، قال: «كنا نأتى عائشة قبل صلاة الفجر، فأتيناها يومًا وهى تصلى، فقلنا لها: ما هذه الصلاة؟ قالت: نمت عن جزئى الليلة، فلم أكن لأدعه اهـ». وفى "التعليق المغنى": هذا حديث موقوف إسناده صحيح اهـ. محمول على شروعها فى التهجد قبل الفجر، وامتدت إلى ما بعدها لعارض التطويل، أو ابتدأت فيها بظن أن الفجر لم تطلع وأخطأت فى ظنها، وكان ذلك منها يوما واحدًا، فلا يصح التمسك بمثله على جواز قضاء التهجد بعد طلوع الفجر. كيف؟ وقد ورد النهى عن الصلاة بعد الفجر إلا السجدتين، كما ذكرنا فى الجزء الثالث مستوفى.

قوله: عن ابن حميد إلخ. قلت: هو محمد بن حميد الرازى الحافظ، روى عنه أبو

حيمد، عن شمر بن عطية، عن شفيق، قال: «جاء رجل إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فقال: فاتتنى الصلاة الليلة، فقال: أدرك ما فاتك من ليلتك فى نهارك، فإن الله جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً». أخرجه الإمام ابن جرير الطبرى فى "تفسيره" (٩: ٢٠)، وسنده حسن، ونترجم رجاله فى الحاشية، وأخرج عن ابن عباس والحسن البصرى نحوه.

داود، والترمذى، وابن ماجة، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وماتا قبله، أثنى عليه أحمد، والصاغانى، والذهلى، ووثقه ابن معين وقال: وهذه الأحاديث (المناكير) التى يحدث بها ليس هو من قبله إنما هو من قبل الشيوخ الذين يحدث عنهم، ووثقه جعفر بن أبى عثمان الطيالسى، وقال: من يقول فيه هو أكبر منهم اهـ. كذا فى "التهذيب" (٩: ١٢٨) وهذا تعديل مفسر يشعر بمعرفة المعدل بأقوال الجارحين، وأنها لا تؤثر فيه، فهو حسن الحديث على الأصل الذى أصلناه مراراً، وحسن له الدار قطنى فى "سننه" (١: ١٣).

ويعقوب هو ابن عبد الله القمى، روى عنه ابن مهدى وكفى به موثقاً، وآخرون، قال النسائى: ليس به بأس، وقال الطبرانى: كان ثقةً، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال ابن حميد الرازى: دخلت بغداد فاستقبلنى أحمد وابن معين، فسألانى عن أحاديث يعقوب القمى، وقال الدار قطنى: ليس بالقوى (قلت: وهذا تليين هين) كذا فى "التهذيب" أيضاً (١١: ٣٩١).

وحفص بن حميد هو القمى أبو عبيد، قال ابن معين: صالح، وذكره ابن حبان فى الثقات اهـ. (التهذيب، ٢: ٣٩٩) وشمر بن عطية هو الأسدى الكاهلى الكوفى، روى عن زر بن حبيش، وأبى وائل، وشهر بن حوشب وغيرهم، قال النسائى: ثقة، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال ابن سعد: ثقة وله أحاديث صالحة، ونقل ابن خلفون توثيقه عن ابن نمير، وابن معين، والعجلى اهـ. من "التهذيب" (٤: ٣٦٥).

وشقيق هو ابن سلمة الأسدى الكوفى أبو وائل، من رجال الجماعة لا يسأل عنه، فالحديث حسن، وفيه دلالة على قضاء صلاة الليل بالنهار، وبه فسر عمر رضى الله عنه قوله تعالى: ﴿هو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً﴾ وقال

أبواب قضاء الفوائت

باب وجوب قضاء الفوائت

١٨٥٨- عن: أنس بن مالك، عن النبى ﷺ، قال: «من نسى صلاة فليصل إذا ذكر، لا كفارة لها إلا ذلك، أقم الصلاة لذكرى». رواه البخارى (١:٨٤).

الحاكم فى "المستدرك": ليعلم طالب هذا العلم أن تفسير الصحابى الذى شهد الوحى والتنزيل عند الشيخين حديث مسند اهـ. (٢:٢٥٨) فالظاهر أن عمر رضى الله عنه سمع رسول الله ﷺ يفسر الآية بما فسره، وبعد ذلك فلا شك فى ورود النص بقضاء التهجد وإدراكه بالنهار، والله تعالى أعلم.

باب وجوب قضاء الفوائت

قوله: "أنس بن مالك إلخ". قال المؤلف: دلالته على وجوب القضاء ظاهرة، حيث دل لفظ الأمر عليه وكذا دلالته على تعجيل القضاء، قال القاضى الشوكانى فى "نيل الأوطار": والأمر بفعلها عند الذكر يدل على وجوب المبادرة بها، فيكون حجة لمذهب من قال بوجوبه على الفور، وهو الهادى، والمؤيد بالله، والناصر، وأبو حنيفة، وأبو يوسف، والمزنى، والكرخى، وقال القاسم، ومالك، والشافعى، وروى عن المؤيد بالله: أنه على التراخى (١:٣٢٧) أقول: واستدلوا فى تراخى قضاء الصلاة بما فى حديث النوم، من أنه لما استيقظ النبى ﷺ بعد فوات الصلاة بالنوم أخر قضائها، وتقدم فى باب فساد الصلاة بطلوع الشمس فى أثنائها، ورد بأن التأخير لمانع آخر وهو ما قد سبق هناك.

بحث متعلق بما ورد فى القضاء
من قوله عليه السلام: «فليقض معها مثلها»

وفى "فتح البارى": ويحتمل أن يكون البخارى أشار بقوله: "ولا يعيد إلا تلك الصلاة" إلى تضعيف ما وقع فى بعض طرق حديث أبى قتادة عند مسلم فى قصة النوم عن الصلاة، حيث قال: «فإذا كان الغد فليصليها عند وقتها»، فإن بعضهم زعم أن ظاهره

. . . .

إعادة القضية مرتين عند ذكرها، وعند حضور مثلها من الوقت الآتى، ولكن اللفظ المذكور ليس نصًا فى ذلك، لأنه يحتمل أن يريد بقوله: «فليصلها عند وقتها» أى الصلاة التي تحضر لا أنه يريد أن يعيد التى صلاها بعد خروج وقتها[1] لكن فى رواية أبى داود[2] من حديث عمران بن حصين فى هذه القصة: «من أدرك منكم صلاة للغداة من غد صالحًا فليقض معها مثلها»، قال الخطابى: لا أعلم أحدا قال بظاهره وجوبًا، قال: ويشبه أن يكون الأمر فيه للاستحباب ليجوز فضيلة الوقت فى القضاء انتهى، ولم يقل أحد من السلف باستحباب ذلك أيضًا، بل عدوا الحديث غلطًا من راويه، وحكى ذلك الترمذى وغيره عن البخارى، ويؤيد ذلك ما رواه النسائى من حديث عمران بن حصين أيضًا أنهم قالوا: «يا رسول الله! ألا نقضيها لوقتها من الغد؟ قال ﷺ: لا! ينهاكم الله عن الربوا ويأخذه منكم؟» (٢:٥٨).

قال الشيخ: والأسلم أن يقال من غير تغليط للحديث أنه ليس بتشريع عام وحكم كلى، بل إنما أمر رسول الله ﷺ المخاطبين المعينين لحكمة ومصلحة هو أعلم بها أن يصلوا من الغداة ركعات زائدة تطوعًا، ولعل الحكمة تكميل ثوابهم ظهر له ذلك بالوحى فى شأنهم خاصة، فالحكم خاص بهم، فحصل وجه الحديث اهـ.

قال بعض الناس: والراجح عندى ما قاله الخطابى ولا ربوا فيه، إذ ليس واجبًا، قلت: قاتلك الله! وكيف تقول: لا ربوا فيه وقد عده النبى ﷺ من الربوا؟ وكيف يصح ما قاله الخطابى؟ ولا يجوز بعد طلوع الفجر إلا الركعتين سنتها والركعتين مكتوبتها كما تقدم، وهو حكم عام لا يجوز تخصيصه بمثل هذا الحديث الذى لم يقل أحد من السلف بمقتضاه، بل عدوه غلطًا من راويه، ويعارضه حديث عمران الصحيح عند النسائى، فإن كان لا بد من التأويل فما قاله الشيخ أولى.

---

(١) قلت: وضحه الإمام النووى فقال: فمعناه أنه إذا فاتته صلاة فقضاها لا يتغير وقتها، ويتحول فى المستقبل، بل يبقى كما كان، فإذا كان الغد صلى صلاة الغد فى وقتها المعتاد ولا يتحول (١:١٣٩).

(٢) ليس هذا اللفظ فى "سنن أبى داود" من حديث عمران بن حصين رضى الله عنه، بل من طريق خالد بن سمير عن عبد الله بن رباح عن أبى قتادة الأنصارى رضى الله عنه، كـذا فى "عون المعبود".

باب وجوب الترتيب بين القضاء والأداء

١٨٥٩- عن: جابر بن عبد الله: «أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه جاء يوم الخندق بعد ما غربت الشمس، فجعل يسب كفار قريش، قال: يا رسول الله! ما كدت أصلى العصر حتى كادت الشمس تغرب، قال النبى ﷺ: والله ما صليتها فقمنا إلى بطحان[1]، فتوضأ للصلاة وتوضأنا بها، فصلى العصر بعد ما غربت الشمس، ثم صلى بعدها المغرب». أخرجه البخارى (١:٨٣).

فـائـدة تامـة باحثـة عن وجوب القضاء على المتعمد:

ذهب أهل الظاهر إلى أن العامد لا يقضى الصلاة، لأن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط، فيلزم منه أن من لم ينس لا يصلى، وقال النووى فى جوابه فى شرحه لمسلم (١:٢٣٨): إنما قيد فى الحديث بالنسيان بخروجه على سبب إلخ. ثم قال: وشذ بعض أهل الظاهر فقال: لا يجب قضاء الفائتة بغير عـذر إلخ. قلت: ومن حجج الجمهور ما ذكره الشوكانى لهم فى "النيل" بما نصه: والمحتاج إلى إمعان النظر ما ذكرنا لك سابقًا من عموم حديث: «فدين الله أحق أن[2] يقضى» لا سيما عن قول من قال: إن وجوب القضاء بدليل هو الخطاب الأول الدال على وجوب الأداء، فليس عنده فى وجوب القضاء على العامد فى ما نحن بصدده وتردد، لأنه يقول: المعتمد للترك قد خوطب بالصلاة ووجب عليه تأديتها، فصارت دينًا عليه، والدين لا يسقط إلا بأدائه (١:٣٢٦).

باب وجوب الترتيب بين القضاء والأداء

قوله: "عن جابر بن عبد الله إلخ". قال المؤلف: دلالته على الترتيب بين القضاء والأداء ظاهرة، لكن لا دلالة على الوجوب، فإن الفعل لا يدل على الوجوب، فيستدل عليه بهذا الحديث مع انضمام حديث آخر، وهو قوله ﷺ: «فصلوا كما رأيتمونى[3] أصلى» (أخرجه البخارى كما فى الزيلعى ١:٢٩٩)، وهذا محصل كلام صاحب

---

(١) ولد بالمدينة "فتح البارى".

(٢) أخرجه البخارى فى باب من مات وعليه صوم.

(٣) عن مولانا شمس الدين الكرورى رحمه الله، أنه قال: لم يقل: كما صليت، إذ ليس فى وسع أحد أن يصلى كما صلى فى الخضوع والخشوع وغيرهما، لكن فى وسعهم أن يصلوا كما رأوا. كذا فى "الكفاية" (١:٤٢٢).

١٨٦٠- عن: ابن عمر رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «من نسى صلاة فذكرها وهو مع الإمام فليتم صلاته، وليقض التى نسى، ثم ليعد التى صلى مع الإمام». رواه الطبرانى فى "الأوسط" ورجاله ثقات إلا أن شيخ الطبرانى محمد بن هشام المستملى لم أجد من ذكره، كذا فى "مجمع الزوائد" (١٣٧:١). قلت: وهو أيضًا ثقة على قاعدة مجمع الزوائد، وتقدم فى باب طهارة الأرض بالجفاف، والحديث رواه مالك فى "موطأه" (ص-٥٩) نحوه موقوفًا على ابن عمر رضى الله عنهما بأصح الأسانيد.

١٨٦١- ثنا: موسى بن داود، قال: ثنا ابن لهيعة، عن يزيد بن أبى

"الهداية" (١٣٤:١)، وهو مفيد لوجوب كل ما وقع عليه الرؤية، إلا ما قام الدليل فيه على خلافه من كونه سنة أو أدبا، وستأتى الأحاديث المصرحة بالمقصود.

قوله: "عن ابن عمر رضى الله عنهما" الحديث الأول إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، فإن ظاهر الأمر للوجوب ولا صارف فافهم. بقى لقائل أن يقول: إن الوجوب لا يدل على الفساد، وأما الأمر بالإعادة فإن حمل على الوجوب باعتبار الظاهر وعدم الصارف يقتضى الكراهة بعدم الإعادة، فأين يلزم الفساد وقد قلتم به؟ فالجواب عنه ما قاله بحر العلوم فى "رسائل الأركان" ونصه: وتقرير كلام القوم أن كيفية قضاء الصلاة مجملة فى الشرائط لا بد لها من البيان، فهذا الأمر بالإعادة يلحقه على وجه البيانية، وبيان المجمل يجوز بخبر الواحد، وليس فيه تقييد المطلق ههنا، فإن نصوص الأداء إنما يوجب بقاء الذمة بالصلاة، ووجوب تفريغ الذمة بالمثل عند الفوات، على ما يراه المحققون القائلون باتحاد سببى الأداء والقضاء، لكن المثل مجمل غير معلوم، فلا يعلم إلا ببيان الشارع، ولم يرد فى القضاء إلا هذا القول، وفعل رسول الله ﷺ يوم الخندق، فعلم أن المثل الذى به يفرغ الذمة هو الصلاة المتقدمة على الوقتية كما كانت الأداء متقدمة عليها، وكذا الصلوات المرتبات فيما إذا كانت فائتات زائدة على الواحد، وإذا كان المثل المفرغ هذه الصلاة فغيرها مفرغة، فيفسد الوقتية المتقدمة على الفائتة، ليقع الفائتة قبل الوقتية، وكذا الفائتات الغير المرتبة، هذا غاية التقرير لكلامهم، هذا عندى (ص-١١١).

قوله: "حدثنا موسى بن داود إلخ". قلت: هو الضبى أبو عبد الله الطرسوسى

حبيب، عن محمد بن يزيد، أن عبد الله بن عوف حدثه، أن أبا جمعة حبيب بن سباع وكان قد أدرك النبى ﷺ حدث: «أن النبى ﷺ عام الأحزاب صلى المغرب، فلما فرغ قال: هل علم أحد منكم أنى صليت العصر؟ قالوا: يا رسول الله! ما صليتها، فأمر المؤذن، فأقام الصلاة، فصلى العصر، ثم أعاد المغرب». أخرجه أحمد فى "مسنده" (١٠٦:٣) ورجاله ثقات كلهم غير بن لهيعة، وهو حسن الحديث كما مر غير مرة.

الخلقانى الفقيه، كوفى الأصل سكن بغداد، روى عنه على بن المدينى، وأحمد بن حنبل، والذهلى، وآخرون، وثقه ابن نمير، وابن سعد، وابن عمار الموصلى، والعجلى، والدار قطنى، وابن حبان، وقال أبو حاتم: شيخ فى حديثه اضطراب روى له مسلم (فى صحيحه) حديث أبى سعيد فى الشك فى الصلاة كذا فى "التهذيب" (٣٤٣:١٠)، ويزيد ابن أبى حبيب من رجال الجماعة لا يسأل عنه، ومحمد بن يزيد هذا هو ابن أبى زياد الثقفى الفلسطينى صاحب حديث الصور، روى عنه جماعة ولكن قال أبو حاتم: مجهول، كذا قال الزيلعى (٢٩٨:١).

وفى "الميزان": صحح له الترمذى (١٤٩:٣). قلت: وكيف يكون مجهولا وقد روى عنه جماعة؟ ذكر الحافظ فى "التهذيب" منهم سبعة، وبرواية الاثنين ترتفع جهالة العين. وعبد الله بن عوف هو الليالى أبو القاسم القارئ (يقال له الرملى أيضًا لكونه) عامل عمر على الرملة، وثقه ابن حبان، واستعمله عمر بن عبد العزيز على خراج فلسطين، وذكره ابن سميع فى الطبقة الثالثة من تابعى الشاميين، روى عنه الزهرى وغيره، كذا فى "التعجيل" (ص–٢٣١)، وأبو جمعة ذكره ابن حبان فى ثقات التابعين، كما فى "التهذيب" (٦٠:١٢).

واستغرب الحافظ قول ابن حبان هذا فى "الإصابة": وذكر أبا جمعة فى القسم الأول من الصحابة، وأثبت رؤيته للنبى ﷺ وروايته وسماعه منه (٣٢:٧)، وعبد الله بن لهيعة من رجال مسلم صدوق، كما فى "التقريب" (ص–١١٠) فالحديث حسن الإسناد، ولكن نظر الحافظ فى صحته لكونه مخالفا لما فى الصحيحين من قوله ﷺ لعمر: «والله ما صليتها». قال: ويمكن الجمع بينهما بتكلف اهـ. من "الفتح" (٥٦:٢).

. . . .

قلت: وجه المخالفة أن قوله ﷺ لعمر: «والله ما صليتها» يدل على أنه ﷺ لم ينس صلاة العصر، وحديث أبي جمعة يشعر بأنه كان قد نسيها، ويمكن الجمع بينهما بأن يكون قوله ﷺ: هذا لعمر بعد ما صلى المغرب، وتذكر أنه لم يصل العصر لا قبله، وأيضًا: فقد وقع فى "الموطأ" من طريق أخرى أن الذى فاتهم الظهر والعصر، وفى حديث أبى سعيد عند أحمد والنسائى الظهر والعصر والمغرب، وأنهم صلوا بعد هوى من الليل، وفى حديث ابن مسعود عند الترمذى والنسائى: «إن المشركين شغلوا رسول الله ﷺ عن أربع صلوات يوم الخندق، حتى ذهب من الليل ما شاء الله» وفى قوله: أربع تجوز، لأن العشاء لم تكن فاتت (بل تأخرت عن وقتها المعتاد).

قال اليعمرى: من الناس من رجح ما فى الصحيحين، وصرح بذلك ابن العربى، فقال: إن الصحيح أن الصلاة التى شغل عنها واحدة وهى العصر، ويؤيده حديث على عند مسلم: »شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر«، قال: ومنهم من جمع بأن الخندق كانت وقعته أيامًا، فكان ذلك فى أوقات مختلفة فى تلك الأيام، قال: وهذا أولى. ويقربه أن روايتى أبى سعيد وابن مسعود ليس فيهما تعرض لقصة عمر، بل فيهما أن قضائه للصلاة وقع بعد خروج وقت المغرب، كذا قاله الحافظ فى "الفتح" (٢:٥٦، ٥٧) قلت: فيحمل حديث أبى جمعة على غير قصة عمر من تلك الأيام فلا تعارض، والله تعالى أعلم.

بعد ذلك فالحديث صالح للاحتجاج، واحتج به ابن قدامة فى "المغنى" على وجوب الترتيب فى قضاء الفوائت (١:٦٤٥) قال: وقال مالك: يجب الترتيب مع النسيان، ولعل من يذهب إلى ذلك يحتج بحديث أبى جمعة وبالقياس على المجموعتين اهـ. قلت: ووجه احتجاجه بحديث أبى جمعة أنه يشعر بعدم تذكره ﷺ بأنه لم يصل العصر إلا بعد قول الصحابة له «ما صليتهما»، ثم أعاد المغرب ثانيا بعد ما صلى العصر مع كونه ناسيا إياها حين صلى المغرب أولا، والجواب عنه أنه يحتمل أن النبى ﷺ ذكرها وهو فى الصلاة وغلب على ظنه ذلك، وإنما استفسر الصحابة عن ذلك لمزيد الاستيقان،

. . . .

والدليل على سقوط الترتيب بالنسيان قوله ﷺ: «من نام[١] عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»، فجعل الوقت وقتًا للفائتة بالتذكر. وما لم يتذكر لا يكون وقتًا لها ولا مخاطبًا بأدائها، وأيضًا: فهو عـــذر سماوى مسقط للتكليف، لأنه ليس فى وسعه، وسيأتى تمام الكلام على ذلك فانتظر.

فائدة فيما يسقط به الترتيب:

قال فى "كنز الدقائق": والترتيب بين الفائتـــة والوقتية وبين الفوائت مستحق، (قد مر أدلة الأول وستأتى للثانى) ويسقط بضيق الوقت والنسيان وصيرورتها ستا. وفى "البحر": أى يسقط الترتيب المستحق بضيق المكتوبة، لأنه وقت للوقتية بالكتاب، ووقت للفائتة بخبر الواحد، وهو[٢] قوله عليه الصلاة والسلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»، والكتاب مقدم على خبر الواحد، فلو قدم الفائتة فى هذه الحالة ولم يكن وقت كراهة فهى صحيحة لأن النهى عن تقديمها لمعنى فى غيرها، وهو لزوم تفويت الوقتية وهو لا يعدم المشروعية، واختلف فى المراد بالنهى هنا، فقيل: نهى الشارع لأن الأمر بالشئ نهى عن ضده، وقيل: نهى الإجماع لإجماعهم على أنه لا يقدم الفائتة وهو الأصح كذا فى "المعراج"، وإنما قلنا: صحيحة ولم نقل: جائزة، لأن هذا الفعل حرام، كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت يحكم بصحتها مع الإثم، وتفسير ضيق الوقت أن يكون الباقى منه لا يسعها معا عند الشروع فى نفس الأمر لا بحسب ظنه، حتى لو ظن ضيقه فصلى الوقتية، فلما فرغ ظهر أن فيه سعة بطل ما أداه (٢:٨٨).

وفيه أيضًا: قوله: "والنسيان" أى ويسقط الترتيب بالنسيان، وهو عدم تذكر الشئ وقت حاجته، وهو عذر سماوى مسقط للتكليف، لأنه ليس فى وسعه، ولأن الوقت وقت للفائتة بالتذكر، وما لم يتذكر لا يكون وقتا لها (٢:٨٩). وفيه أيضًا: قوله: «وصيرورتها

(١) زاد الفقهاء فى هذا الحديث لفظ: «فإن ذلك وقتها» ولم تر هذه الزيادة فى شئ من طرق الحديث، نعم! قد روى الدار قطنى فى سننه (١:١٦٢) عن أبى هريرة مرفوعًا: من نسى صلاة فوقتها إذا ذكرها». وفيه حفص ابن أبى العطاف ضعيف.

(٢) رواه مسلم (مؤلف).

ستا» أى ويسقط الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات، لدخولها فى حد الكثرة المفضية للحرج[1] لو قلنا بوجوبه، والكثرة بالدخول فى حد التكرار وهو أن تكون الفوائت ستًا (٢:٩١).

ثم اعلم أن حديث ابن عمر رضى الله عنهما قد رواه الدار قطنى أيضًا (١:١٦٢): حدثنا جعفر بن محمد الواسطى، ثنا موسى بن هارون، ثنا يحيى بن أيوب، ثنا سعيد بن عبد الرحمان الجمحى، عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: «إذا نسى أحدكم صلاته فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام فليصل مع الإمام، فإذا فرغ من صلاته فليصل الصلاة التى نسى، ثم ليعد صلاته التى صلى مع الإمام». قال أبو موسى (عندى هو موسى المذكور ولفظ أبو غلط): وحدثناه أبو إبراهيم الترجمانى، ثنا سعيد به، ورفعه إلى النبى ﷺ، ووهم فى رفعه، فإن كان قد رجع عن رفعه فقد وفق للصواب اهـ. وفى "نصب الراية": قال ابن عدى: لا أعلم رفعه عن عبيد الله غير سعيد بن عبد الرحمان الجمحى، وقد وثقه ابن معين، وأرجو أن أحاديثه مستقيمة، لكنه يهم فيرفع موقوفًا، ويصل مرسلا لا عن تعمد انتهى. فقد اضطرب كلامهم، فمنهم من ينسب الوهم فى رفعه لسعيد، ومنهم من ينسبه للترجمانى اهـ. قلت: فلا يعتد بهذا الكلام.

قال بعض الناس: ولزم النظر فى الإسناد، ولم أقدر على تحقيق بعض رجاله فليتبع اهـ. قلت: أما جعفر بن محمد الواسطى فقد احتج به الدار قطنى فى "سننه" كثيرًا، وصحح له فى (١:٥٣). وأما شيخه موسى بن هارون فهو ابن عبد الله الحمال –بالمهملة– ثقة حافظ كبير بغدادى، من صغار الحادية عشر، كذا فى "التقريب" (ص–٢١٨) ويحيى بن أيوب هو المقابرى، روى له مسلم، ثقة من العاشرة كما فيه (ص–٢٣٣). روى عنه موسى بن هارون، كما فى "التهذيب" (١١:١٨٨) وسعيد بن عبد الرحمان الجمحى، قال عبد الحق فى "أحكامه" وثقه النسائى وابن معين، وذكره الذهبى توثيقه عن جماعة.

تعنت ابن حبان فى الجرح:

ثم قال: وابن حبان قصاب، قال فيه: روى عن الثقات أشياء موضوعة، وذكر من مناكيره هذا الحديث اهـ. من "التعليق المغنى" (١:١٦٢).

---

(١) فعسى أن يبلغ الفوائت عددا ما يسعه الوقت "رسائل الأركان" (ص–١١١).

باب الترتيب بين الفوائت

١٨٦٢– عن: أبى سعيد قال: «حبسنا يوم الخندق عن الصلاة حتى كان بعد المغرب بهوى[1] من الليل كفينا، وذلك قول الله عز وجل: وكفى الله

قلت: أخرج الطحاوى هذا الحديث فى "معانى الآثار" له مرفوعًا وموقوفًا: حدثنا ابن مرزوق. قال: ثنا أبو عامر، (هو العقدى) قال: ثنا مالك بن أنس، عن نافع، عن ابن عمر، قال: «من نسى صلاةً فذكرها مع الإمام فليصل معه، ثم ليصل التى نسى ثم ليصل الأخرى بعد ذلك» حدثنا ابن أبى عمران، قال: ثنا أبو إبراهيم الترجمانى، قال: ثنا سعيد بن عبد الرحمان الجمحى، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبى ﷺ مثله اهـ (١:٢٧٠).

قلت: ابن أبى عمران شيخ الطحاوى وثقه ابن يونس فى "تاريخه"، كما فى "حسن المحاضرة" (١:١٩٧). وأبو إبراهيم الترجمانى لم نر فيه جرحًا، بل قال أحمد، وابن معين، وأبو داود، والنسائى: ليس به بأس، وقال الحسين بن فهم: كان صاحب سنة وفضل خير كثير. وقال عبد الله بن أحمد: انتقى عليه أبى أحاديث، وذهب وأنا معه فقرأها عليه، وقال أبو حاتم: شيخ، وقال ابن قانع، ثقة، وذكره ابن حبان فى الثقات اهـ. من "التهذيب" (١:٢٧١، ٢٧٢) فالحق أن الحديث لا ينزل رفعه عن رتبة الحسن لكون الرافع ثقة صدوقًا، والرفع زيادة لا تنافى أصل الحديث فتقبل من الثقة، كما مر فى ذكر الأصول مرارا، والله أعلم.

قال ابن قدامة فى "المغنى": ويعيد كل صلاة صلاها وهو ذاكر لما ترك من الصلاة، وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما ما يدل على وجوب الترتيب، ونحوه عن النخعى، والزهرى، وربيعة، ويحيى الأنصارى، ومالك، والليث، وأبى حنيفة، وإسحاق، وقال الشافعى: لا يجب اهـ (١:٦٤٥). قلت: وبمثل قولنا قال الحسن، كما روى عنه ذلك الطحاوى فى "معانى الآثار" (١:٢٧٠) بسند صحيح.

باب الترتيب بين الفوائت

قوله: "عن أبى سعيد إلخ". قال المؤلف: وفى "النيل": الحديث رجال إسناده

(١) بالفتح الزمان الطويل، وقيل: مختص بالليل، كذا فى "مجمع البحار" وفى "القاموس": كغنى ويضم وتهواء من الليل ساعة.

المؤمنين القتال وكان الله قويا عزيزا. قال: فدعا رسول الله ﷺ بلالا، وأقام الظهر فصلاها، فأحسن صلاتها كما كان يصليها فى وقتها، ثم أمره، فأقام العصر، فصلاها فأحسن صلاتها كما كان يصليها فى وقتها، ثم أمره، وأقام المغرب، فصلاها كذلك، قال: وذلك قبل أن ينزل الله عز وجل فى صلاة الخوف: فإن خفتم فرجالا أو ركبانًا». رواه أحمد والنسائى ولم يذكر المغرب "النيل" (١: ٢٣٠).

١٨٦٣– عن: أبى عبيدة بن عبد الله بن مسعود، قال: قال عبد الله رضى الله عنه: «إن المشركين شغلوا رسول الله ﷺ عن أربع[1] صلاة يوم الخندق، حتى ذهب من الليل ما شاء الله، فأمر بلالا رضى الله عنه فأذن ثم أقام، فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر، ثم أقام فصلى المغرب، ثم أقام فصلى العشاء». رواه الترمذى (١: ٢٥) وقال: ليس بإسناده بأس إلا أن أبا عبيدة لم يسمع من عبد الله اهـ. قلت: قد تقدم أنه سمع من أبيه عند بعض أهل الحديث، فالإسناد حجة متصل.

رجال الصحيح، وقال ابن سيد الناس: حديث أبى سعيد رواه الطحاوى[2] عن المزنى، عن الشافعى: حدثنا ابن أبى فديك، عن ابن أبى ذئب، عن المقبرى، عن عبد الرحمان بن أبى سعيد، عن أبيه، وهذا إسناد صحيح جليل، وأخرجه أيضًا ابن خزيمة وابن حبان فى صحيحهما، وصححه ابن السكن اهـ ملخصا (١: ٣٣٠). قلت: دلالته على الباب بانضمام الحديث الآخر: «فصلوا كما رأيتمونى أصلى» ظاهرة، ومر نحو هذا التقرير فى الترتيب بين الفوائت والوقتية.

قوله: "عن أبى عبيد إلخ". قال المؤلف: تقريره كما مر فى الأول.

---

(١) ليس كذلك وإنما صلى عليه السلام العشاء فى وقتها ولكن لما أخر عن وقتها المعتاد له سماها الراوى فائتة مجازا.

(٢) لم أره فى شرح الآثار له، فلعله فى تأليف آخر له، وقد رواه الشافعى فى "مسنده" (ص–١٧) بهذا الإسناد، وفيه ذكر العشاء أيضًا.

باب وجوب سجود السهو وكونه بين السلامين

١٨٦٤- عن: محمد بن سيرين، يقول: سمعت أبا هريرة يقول: «صلى بنا رسول الله ﷺ إحدى صلاتى العشى، إما الظهر وإما العصر، فسلم فى ركعتين». الحديث وفيه: «فصلى ركعتين وسلم، ثم كبر ثم سجد، ثم كبر فرفع، ثم كبر وسجد، ثم كبر ورفع، قال: (أى محمد بن سيرين كما قال النووى) وأخبرت عن عمران بن حصين أنه قال: وسلم». رواه مسلم (١:٢١٣).

١٨٦٥- عن: ابن مسعود رضى الله عنه مرفوعًا: «إذا شك أحدكم فى صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه، ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين»، رواه البخارى (١:٥٨).

١٨٦٦- عن: أبى هريرة رضى الله عنه: «أن رسول الله ﷺ سلم ثم سجد سجدتى السهو وهو جالس ثم سلم». رواه النسائى (١:١٩٥) وسكت عنه.

١٨٦٧- عن: عمران بن حصين رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ صلى ثلاثا ثم سلم، فقال الخرباق: إنك صليت ثلاثا، فصلى بهم الركعة الباقية ثم سلم، ثم سجد سجدتى السهو ثم سلم». رواه النسائى (١:١٩٥) وسكت عنه، وروى مسلم نحوه (١:٢١٤).

١٨٦٨- عن: عبد الله بن جعفر، أن رسول الله ﷺ قال: «من شك فى

باب وجوب سجود السهو وكونه بين السلامين

قوله: "عن محمد بن سيرين إلخ". دلالته على السلامين أحدهما قبل السجود والآخر بعد السجود وهو الجزء الثانى من الباب ظاهرة، وهو مذهب أبى حنيفة رحمه الله.

قوله: "ابن مسعود رضى الله عنه إلخ". دلالته على وجوب سجود السهو وكونه بعد السلام ظاهرة، ودلالة الروايتين بعده على كون السجود بين التسليمتين أيضًا ظاهرة.

قوله: "عن عبد الله إلخ". قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، فإن الأصل فى الأمر هو الوجوب، وفى "البحر": وهو (أى الوجوب) ظاهر الرواية،

صلاته فليسجد سجدتين بعد ما يسلم». رواه أبو داود والنسائى، ورواه البيهقى، وقال: إسناده لا بأس به، زيلعى (١: ٣٠٠) وفى "الدراية": وصححه ابن خزيمة (ص–١٢٥).

١٨٦٩– عن: ثوبان رضى الله عنه، عن النبى ﷺ، قال: «لكل سهو سجدتان بعد ما يسلم». رواه أبو داود (١: ٤٠١) ولم يضعفه، فهو حديث حسن.

ويشهد له من السنة ما ورد فى الأحاديث الصحيحة من الأمر بالسجود، والأصل فى الأمر أن يكون للوجوب فافهم.

قوله: "عن ثوبان إلخ". قال المؤلف: وفى "الزيلعى": وفى رواية لأبى داود عن أبيه، عن ثوبان رضى الله عنه، والاختلاف فيه من الرواة عن ابن عياش، قال البيهقى فى "المعرفة": انفرد به إسماعيل بن عياش، وليس بالقوى انتهى. قال المؤلف: وفى "شرح صحيح مسلم" للنووى (١: ٢١١): حديث ضعيف اهـ. وفى "تهذيب التهذيب" (٦: ١٥٤): والصحيح عن أبيه، عن ثوبان رضى الله عنه اهـ. وفى "الجوهر النقى" (١: ١٨٢): أخرجه أبو داود وسكت عنه، فأقل أحواله أن يكون حسنا عنده على ما عرف، وليس فى إسناده من تكلم فيه فيما علمت سوى ابن عياش، وبه علل البيهقى، وهذه العلة ضعيفة، فإن ابن عياش روى هذا الحديث عن شامى، وهو عبيد الله الكلاعى، وقد قال البيهقى فى باب ترك الوضوء من الدم (ما روى ابن عياش عن الشاميين صحيح). فلا أدرى من أين حصل الضعف لهذا الإسناد اهـ. وفى "التقريب" (ص–١٧): إسماعيل بن عياش صدوق فى روايته عن أهل بلده، مخلط فى غيرهم اهـ. وجرحه جماعة مطلقا كما فى ترجمته من "تهذيب" الحافظ، وفى حديث ابن جعفر مصعب بن شيبة، وهو من رجال مسلم لين الحديث، كما فى "التقريب" (ص–٢٠٨). ووثقه العجلى وابن معين، وضعفه أحمد وأبو حاتم، والنسائى وابن عدى، والدار قطنى، وأخرجوا له غير البخارى كما فى "تهذيب" الحافظ (١٠: ١٦٢).

وقد عرفت أن الاختلاف لا يضر، فالحديثان ثابتان حسنان، والظاهر من قوله عليه السلام: «لكل سهو سجدتان بعد ما يسلم» عدم انجبار السهو بدون هذا السجود، وهو

. . . .

المراد بالوجوب، أى توقف الكمال عليه، واستدل البيهقى على كونه نافلة بما رواه أبو داود مرفوعًا وسكت عنه هو والمنذرى: «إذا شك أحدكم فى صلاته فليلق الشك وليبن على اليقين، فإذا استيقن التمام سجد سجدتين، فإن كانت صلاته تامة كانت الركعة نافلة والسجدتان، وإن كانت ناقصة كانت الركعة تماما لصلاته وكان السجدتان مرغمى الشيطان» (١:٣٩٢). ورده صاحب "الجوهر النقى" بأن أمره عليه السلام بسجود السهو فى الأحاديث يدل على وجوبهما، فيحمل لفظ النافلة فى الحديث على الزيادة لغة، والدليل عليه أنه عليه السلام سوى بين الركعة والسجدتين فى كونهما نافلة، مع أن الركعة واجبة عليه عند الشك، فكذا السجدتان (١:١٨٥).

وأما ما يدل على سجود السهو قبل التسليم فمنها ما رواه مسلم (١:٢١١) عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه مرفوعًا: «إذا شك أحدكم فى صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أو أربعا؟ فليطرح الشك وليبن على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم، فإن كان صلى خمسًا شفعن له صلاته، وإن كان صلى إتمامًا لأربع كانتا ترغيمًا للشيطان». ومنها ما فى "فتح البارى" (٣:٨٤) تحت حديث أبى هريرة مرفوعاً ما لفظه: رواه الدارقطنى من طريق عكرمة بن عمار عن يحيى بن أبى كثيربهذا الإسناد مرفوعا: «إذا سها أحدكم فلم يدر أ زاد أونقص[١] فليسجد سجدتين وهو جالس ثم يسلم» إسناده قوى اهـ.

ومنها ما روى الترمذى وقال: حسن صحيح مرفوعًا من طريق عبد الرحمان بن عوف رضى الله عنه: «إذا سها أحدكم فى صلاته فلم يدر واحدة صلى أو ثنتين فليبن على واحدة، فإن لم يدر ثنتين صلى أو ثلاثا فليبن على ثنتين، فإن لم يدر ثلاثا صلى أو أربعا فليبن على ثلاث، وليسجد سجدتين قبل أن يسلم اهـ» (١:٥٣).

ومنها ما رواه البخارى –فى باب ما جاء فى السهو إذا قام من ركعتى الفريضة– عن عبد الله ابن بحينة أنه قال: «صلى لنا رسول الله ﷺ ركعتين من بعض الصلاة، ثم قام فلم يجلس، فقام الناس معه، فلما قضى صلاته ونظرنا تسليمه كبر قبل التسليم، فسجد سجدتين وهو جالس ثم سلم اهـ». ومعنى كل ذلك أن يسجد سجدتين قبل سلام التحليل

(١) أى قبل السلام وهو ظاهر السياق.

. . . .

بنية قطع الصلاة، والسلام قبل سجود السهو ليس للتحليل ولا بتلك النية، والحاصل أنه ﷺ قد ثبت عنه من فعله السجود بعد السلام، وصح عنه أيضًا من فعله قبله، وجاء من قوله السجود قبل السلام وبعده.

وفى "شرح صحيح مسلم" (١: ٢١٠): واختلف العلماء فى كيفية الأخذ بهذه الأحاديث، فقال داود: لا يقاس عليها بل تستعمل فى مواضعها على ما جاءت، وقال أحمد رحمه الله كقول داود فى هذه الصلوات خاصة، وخالفه فى غيرها، وقال: يسجد فيما سواها قبل السلام لكل سهو، وأما الذين قالوا بالقياس فاختلفوا، فقال بعضهم: هو مخير في كل سهو، إن شاء سجد بعد السلام، وإن شاء قبله فى الزيادة والنقص، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه: الأصل هو السجود بعد السلام، وتأول باقى الأحاديث عليه، وقال الشافعي رحمه الله: الأصل هو السجود قبل السلام، ورد بقية الأحاديث إليه، وقال مالك رحمه الله: إن كان السهو زيادة سجد بعد السلام، وإن كان نقصا فقبله، فأما الشافعى رحمه الله فيقول: قال فى حديث[1] أبى سعيد رضى الله عنه: «فإن كانت خامسة شفعها». ونص على السجود قبل السلام مع تجويز الزيادة، والمجوز كالموجود، ويتأول حديث[2] ابن مسعود رضى الله عنه فى القيام إلى خامسة والسجود بعد السلام، على أنه ﷺ ما علم السهو إلا بعد السلام، ولو علمه قبله لسجد قبله[3]. ويتأول حديث ذى اليدين[4] على أنها صلاة جرى فيها سهو فسها عن السجود قبل السلام فتداركه بعده، هـــذا كلام المازرى، وهو كلام حسن نفيس، وأقوى المذاهب هنا مذهب مالك رحمه الله ثم مذهب الشافعى اهـ.

وفيه أيضًا: قال القاضى عياض، وجماعة من أصحابنا: ولا خلاف بين هؤلاء المختلفين وغيرهم من العلماء أنه لو سجد قبل السلام أو بعده للزيادة أو للنقص أنه يجزئه، ولا تفسد صلاته، وإنما اختلافهم فى الأفضل والله أعلم اهـ. وفى "فتح البارى" (٣: ٧٥):

---

(١) تقدم قريبا معناه.

(٢) سيأتى قريبًا.

(٣) فيه نظر، فإن الحديث فيه قوله عليه السلام: «إذا شك أحدكم فى صلاته»، إلى آخر ما تقدم فى أول الباب.

(٤) أخرجه البخارى فى باب من لم يتشهد فى سجدتى السهو.

. . . .

وأما قول النووى: أقوى المذاهب فيها قول مالك ثم أحمد[1] فقد قال غيره: بل طريق أحمد أقوى، لأنه قال: يستعمل كل حديث فيما ورد فيه، وما لم يرد فيه شئ يسجد قبل السلام، قال: ولولا ما روى عن النبى ﷺ فى ذلك لرأيته كله قبل السلام، لأنه من شأن الصلاة، فيفعله قبل السلام اهـ.

قلت: وحجة أبى حنيفة ما ذكرنا فى المتن عن ابن مسعود مرفوعًا: «إذا شك أحدكم فى صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين». رواه البخارى، وما رواه عبد الله بن جعفر مرفوعًا: «من شك فى صلاته فليسجد سجدتين بعد ما يسلم»، صححه ابن خزيمة. وما رواه ثوبان مرفوعًا: «لكل سهو سجدتان بعد ما يسلم»، وهو حديث حسن، وكل ذلك يعم السهو بالزيادة والنقصان كليهما، وروى المغيرة بن شعبة عن النبى ﷺ أنه سجد للنقصان بعد السلام، وكذا فعل ابن زبير رضى الله عنه، وقال ابن عباس: ما ماط عن سنة رسول الله ﷺ، وكذا سجد عمر بن الخطاب وسعد بن أبى وقاص رضى الله عنه للنقصان بعد السلام، وبه أفتى أنس وابن عباس أنه بعد السلام مطلقًا، كما سيأتى كل ذلك عن قريب، فحجته أقوى من حجة مالك وأحمد كليهما، فإنه إذا تعارض أقوال الرسول ﷺ وأفعاله لزم المصير إلى أقوال الصحابة وأفعالهم. وهى تؤيد قول أبى حنيفة، ويؤيد النظر القياسى أيضًا كما سيأتى.

وأما المواضع التى سجد فيها رسول الله ﷺ للسهو فخمسة. أحدهما قام من سنتين (ولم يتشهد) على ما جاء به فى حديث ابن بحينة، والثانى سلم من ثنتين كما جاء فى حديث ذى اليدين، والثالث سلم من ثلاث كما جاء به فى حديث عمران بن حصين، والرابع أنه صلى خمسًا كما جاء فى حديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه، والخامس السجود على الشك كما جاء فى حديث أبى سعيد الخدرى، كذا فى "العمدة" للعينى (٣: ٧٣٨).

قلت: وذكر هذه المواضع الخمسة ابن قدامة فى "المغنى" نقلا عن الإمام أحمد (١: ٦٦٨) قال: وجملة ذلك أن السجود كله عند أحمد قبل السلام إلا ما جاء عن النبى

---

(١) هذا سبق قلم منه.

. . . .

ﷺ أنه سجد فيه بعد السلام، ثم قال أحمد: سجد النبي ﷺ في ثلاثة مواضع بعد السلام، وفي غيرها قبل السلام، قلت: (القائل الأثرم صاحب أحمد) اشرح الثلاثة مواضع التي بعد السلام، قال: سلم من ركعتين فسجد بعد السلام، هذا حديث ذى اليدين، وسلم من ثلاث فسجد بعد السلام، هذا حديث عمران بن حصين، وحديث ابن مسعود فى مواضع التحرى سجد بعد السلام (١:٦٧٨).

وفي المرقات: قال الطيبي: وقال مالك وهو قول قديم للشافعي: إن كان السجود لنقصان قدم، وإن كان لزيادة أخر، وحملوا الأحاديث على الصورتين توفيقًا بينها. قلت: لكن أبو يوسف ألزم مالكا بقوله: فكيف إذا وقع نقصان وزيادة؟ ثم قال الطيبي: واقتفى أحمد موارد الحديث وفصل بحسبها، فقال إن شك في عدد الركعات قدم، وإن ترك شيئًا ثم تداركه أخر، وكـــذا إن فعل ما لا نقل فيه. قلت: هو أيضًا فيما لا نقل فيه مشترك الإلزام اهـ (٢:٤٣). قلت: بل هو ملزم بما فيه نقل أيضًا بأن سها عن الجلوس فى الثانية، ولما سجد للثالثة فى عدد الركعات، فكيف يسجد؟ فالحق أن أقوى المذاهب هناك مذهب أبى حنيفة، ثم الشافعي رحمهما الله تعالى.

وأورد بعض الناس على أحمد: أن الساهى إما أن يتذكر بعد السهو وله ظن غالب أو يقين، فيعمل بحديث ابن مسعود رضى الله عنه ويسجد بعد السلام، وإما أن لا يكون له ظن فيعمل بحديث أبى سعيد وغيره، ويسجد قبل السلام، فلم تبق صورة يحتاج فيها إلى غير ما ورد تأمل، فإنه نفيس جدا ولم أر من ذهب إليه اهـ. قلت: تأملناه فعرفنا أنه كلام جاهل بالحديث وبمذهب أحمد، فإن حديث أبى سعيد خاص بالشك فى عدد الركعات لا يعم ما سواه، كما سيظهر من لفظه الآتى، واستوعب طرقه فى "الجوهر النقى" (١:١٨١) فليراجع، فكيف يؤخذ منه حكم من سها عن التشهد فى القعدة الأخيرة، أو جلس فى الوسط وقرأ الفاتحة مكان التشهد، أو قام فى موضع الجلوس وقعد فى موضع القيام، أو جهر فى موضع تخافت، وخافت فى موضع جهر ثم شك فى كل ذلك؟ فلا دلالة على حكم شئ منه فى حديث أبى سعيد ولا غيره، وأحمد يقول بتقديم السجود فى الصور كلها. والحق أن حديث ابن مسعود المار سابقًا لا يدل على حكم شئ منه أيضًا، ولو حصل له غلبة الظن فحديثه مختص بالشك فى عدد الركعات أيضًا كما

١٨٧٠- عن: عطاء بن أبى رباح، قال: «صليت مع عبد الله بن الزبير المغرب، فسلم في الركعتين. ثم قام يسبح به القوم، فصلى بهم الركعة، ثم سلم ثم سجد سجدتين. قال: فأتيت ابن عباس من فورى فأخبرته فقال: الله أبوك! ما ماط عن سنة رسول الله ﷺ». أخرجه ابن سعد فى "الطبقات" "عمدة القارئ" (٣:٧٣٦) قال الزيلعى (١:٣٠١): روى ابن سعد فى ترجمة ابن الزبير: أخبرنا عارم بن الفضل، ثنا حماد بن زيد، ثنا عسل بن سفيان، عن عطاء، فذكره. قلت: رجاله كلهم ثقات غير عسل، أما عارم بن الفضل فهو محمد بن الفضل يلقب بعارم من رجال الجماعة ثقة ثبت، كذا فى "التقريب" (ص-١٩٣) وحماد بن زيد وعطاء لا يسئل عنهما، وعسل بن سفيان ضعفه ابن معين والبخارى وغيرهما، ولكن روى عنه شعبة، وهو لا يروى إلا عن ثقة عنده، وذكره ابن حبان فى الثقات وقال: يخطئ ويخالف، وقال ابن عدى: هو مع ضعفه يكتب حديثه، وقال أبو أحمد الحاكم: ليس بالمتين عندهم، وقال يعقوب بن سفيان: ليس بمتروك، ولا هو حجة اهـ. من "التهذيب" (٧:١٩٣) قلت: فهو حسن الحديث. وأخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" (١:٢٥٦) حدثنا فهد، قال: ثنا على بن معبد (ابن شداد أبو محمد الرقى نزيل مصر، وثقه أبو حاتم وابن حبان) قال: ثنا عبيد الله، (هو ابن عمر والرقى من رجال الجماعة ثقة) عن زيد (هو ابن أبى أنيسة من رجال الجماعة ثقة) عن جابر (هو الجعفى مختلف فيه، وثقه شعبة وسفيان، وضعفه آخرون، وإن كان جابر بن زيد أبا الشعثاء فهو من رجال الجماعة ثقة، وكلاهما محتمل) عن عطاء نحوه، إلا أنه قال: «فانطلقت إلى ابن عباس فذكرت له ما فعل ابن الزبير، فقال: أحسن وأصاب اهـ». وبالجملة فالحديث حسن.

١٨٧١- عن: عبد الرحمن المسعودى، عن زياد بن علاقة، قال: «صلى

يظهر من تتبع طرقه، والتأمل فى سياقه، فافهم.

قوله: "عن عطاء" وقوله: "عن عبد الرحمان المسعودى إلخ". قلت: دلالتهما على

بنا المغيرة بن شعبة، فنهض في الركعتين، فسبح به من خلفه، فأشار إليهم قوموا، فلما فرغ من صلاته وسلم سجد سجدتي السهو، فلما انصرف قال: رأيت رسول الله ﷺ يصنع كما صنعت». رواه أبو داود وسكت عنه، والترمذي وقال: حديث حسن صحيح، وقال النووي في "الخلاصة": روى الحاكم في "المستدرك" نحوه من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، ومثله من حديث عقبة، قال في كل منهما: صحيح على شرط الشيخين اهـ. كذا في "نصب الراية" (١:٣٠١) وأخرجه الطحاوي في "معاني الآثار" (١:٢٥٥) حدثنا حسين بن نصر، قال: سمعت يزيد بن هارون، قال: أنا المسعودي، عن زياد، عن المغيرة، قال: «صلى بنا رسول الله ﷺ، فسها فنهض في الركعتين، فسبحنا به، فمضى، فلما أتم الصلاة وسلم سجد سجدتي السهو اهـ». فرفعه صريحًا ورجاله كلهم ثقات وسنده صحيح.

١٨٧٢- حدثنا: أبو بكرة، قال: ثنا أبو عمر[1] قال: أنا حماد بن سلمة، أن خالد الحذاء أخبرهم، عن أبي قلابة، عن عمران بن حصين، قال: في سجدتي السهو يسلم، ثم يسجد ثم يسلم». أخرجه الطحاوي (١:٢٥٦) ورجاله كله ثقات، وقال النيموي: إسناده حسن (٢:٦٠).

١٨٧٣- حدثنا: سليمان بن شعيب[2]، قال: ثنا عبد الرحمن بن زياد[3]، قال: ثنا شعبة، قال: حدثني عكرمة بن عمار اليمامي، عن ضمضم بن جوس

السجود بعد السلام في صورة النقصان ظاهرة.

قوله: "حدثنا أبو بكرة إلخ". قلت: فيه فتوى عمران بن حصين الصحابي بكون السجود للسهو بعد السلام مطلقًا من غير تفصيل.

قوله: "حدثنا سليمان بن شعيب إلخ". قلت: سليمان هذا هو الكيساني مر توثيقه غير مرة، وعبد الرحمان بن زياد ليس هو بالإفريقي، بل الرصاصي أبو عبد الله من أهل

---

(١) هو الحوضي.

(٢) هو الكيساني.

(٣) هو الرصاصي سكن بمصر.

الحنفى، عن عبد الرحمن[١] بن حنظلة بن الراهب: «أن عمر بن الخطاب صلى صلاة المغرب فلم يقرأ فى الركعة الأولى شيئا، فلما كانت الثانية قرأ فيها بفاتحة القرآن وسورة مرتين، فلما سلم سجد سجدتى السهو». أخرجه الطحاوى (١:٢٥٦) أيضًا، وسنده حسن، ونترجم رجاله فى الحاشية إن شاء الله تعالى، وقال الحافظ فى "الفتح": رجاله ثقات اهـ (٣:٧١).

١٨٧٤- حدثنا: سليمان، قال: ثنا عبد الرحمن، قال: ثنا شعبة، عن بيان أبى بشر الأحمسى قال: سمعت قيس بن أبى حازم، قال: «صلى بنا سعد بن مالك رضى الله عنه[٢] فقام فى الركعتين الأوليين، فقالوا: سبحان الله! فقال: سبحان الله! فمضى، فلما سلم سجد سجدتى السهو». أخرجه الطحاوى (١:٢٥٦) أيضًا، وسنده صحيح، وأخرج بسند صحيح نحوه عن ابن الزبير من فعله.

العراق سكن مصر، يروى عن شعبة المسعودى، روى عنه الحميدى، وسليمان بن شعيب الكيسانى، وأهل بلده، ربما أخطأ، هكذا ترجمه ابن حبان فى الثقات، كذا فى "اللسان" (٣:٤١٦) وعكرمة بن عمار اليمامى صدوق، روى عنه شعبة، والثورى، وثقه ابن معين، والساجى، وأحمد، وروى عنه ابن مهدى (وهو وشعبة لا يرويان إلا عن ثقة). ووثقه أيضًا صالح بن محمد، والدار قطنى. وقال ابن عدى: مستقيم الحديث إذا روى عنه ثقة. (قلت: وأى راو أوثق من شعبة وهو الذى يروى حديث المتن عنه) وبالجملة فهو ثقة عند الأكثر إلا أن فى روايته عن يحيى بن أبى كثير مقالا، كما فى "التهذيب" (٧:٢٦٢،٢٦٣) وضمضم بن جوس هو اليمامى ثقة من الثالثة، كما فى "التقريب" (ص-٩١) وعبد الرحمان بن حنظلة بن أبى عامر الراهب، الصواب عندى فيه عبد الله بن حنظلة كما فى "كنز العمال" (٤:٢١٣) وهو يكنى بأبى عبد الرحمان، فلعل لفظ أبى قد سقط من نسخة الطحاوى، وهو من رجال "التهذيب" له رؤية، وأبوه غسيل الملائكة قتل يوم أحد "التهذيب" (٥:١٩٣). ودلالة الأثر على السجود للنقصان بعد السلام ظاهرة،

---

(١) الصواب عبد الله.

(٢) هو ابن أبى وقاص.

١٨٧٥- عن: قتادة، عن أنس رضى الله عنه، أنه قال فى الرجل يهم فى صلاته لا يدرى أ زاد أم نقص؟. قال: «يسجد سجدتين بعد ما يسلم». رواه الطحاوى وإسناده صحيح، كـذا فى "آثار السنن" (٢:٥٩).

وكذا دلالة الأثر بعده ورجاله إلى شعبة قد عرفتهم آنفًا، وأما بيان أبي بشر الأحمسى فمن رجال الجماعة ثقة ثبت من الخامسة، كما فى "التقريب" (ص-٢٥).

وادعى بعض الشافعية نسخ السجود بعد السلام بما رواه الشافعى فى القديم، عن مطرف بن مازن، عن معمر، عن الزهرى، قال: «سجد رسول الله ﷺ قبل السلام وبعده. وآخر الأمرين قبل السلام». قال البيهقى: إن قول الزهرى منقطع لم يسنده إلى أحد من الصحابة، ومطرف بن مازن غير قوى، وقال صاحب "الجوهر النقى" ألان البيهقى القول فى مطرف ههنا، وضعفه فى باب سهم ذوى القربى، وفى كتاب ابن الجوزى: قال يحيى: كذاب، وقال السعدى والنسائى: ليس بثقة، قال ابن حبان: كان يحدث بما لم يسمع، لا تجوز الرواية عنه إلا للاعتبار اهـ (١:١٨٣).

قلت: وعلى العلات فقد رد عمر بن عبد العزيز قول الزهرى هذا، ولوكان عنده حجة فى ذلك لأبداها، فالظاهر أن قوله: «وآخر الأمرين قبل السلام» ظن منه وتخمين. قال الطحاوى: حدثنا ابن أبى داود، قال: ثنا حيوة بن شريح، قال: ثنا بقية بن الوليد، عن سعيد بن عبد العزيز، قال: حدثنى الزهرى، قال: "قلت لعمر بن عبد العزيز: السجود قبل السلام، فلم يأخذ به اهـ" (١:٢٥٦) رجاله كلهم ثقات، ولا علة له غير عنعنة بقية بن الوليد، فإنه مدلس، ولكنه ليس بأسوأ حالا من مطرف، والله أعلم.

وفى "الهداية": ولأن سجود السهو مما لا يتكرر، فيؤخر عن السلام، حتى لو سها عن السلام ينجبر به. وفى "فتح القدير" (١:٤٣٦) تقريره: أن سجود السهو تأخر عن زمان العلة، وهو وقت وقوع السهو تقاديا عن تكراره، إذا الشرع لم يرد به، فأخر ليكون جبرا لكل سهو يقع فى الصلاة، وما لم يسلم فتوهم السهو ثابت، ألا ترى أنه لو سجد للسهو قبل السلام ثم شك أنه صلى ثلاثًا أو أربعًا فشغله ذلك حتى أخر السلام ثم ذكر أنه صلى أربعًا فإنه لو سجد بهذا النقص بتأخير الواجب تكرر، وإن لم يسجد بقى نقصًا لازمًا غير مجبور؟ فاستحب أن يؤخر بعد السلام لهذا المجبور، وهـذا دليل أن الخلاف

١٨٧٦- عن: عمرو بن دينار، عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما، قال: «سجدتا السهو بعد السلام». رواه الطحاوى وإسناده حسن "آثار السنن" (٢:٥٩).

باب التشهد بعد سجود السهو

١٨٧٧- عن: عمران بن حصين: «أن النبى ﷺ صلى بهم فسها فسجد سجدتين، ثم تشهد ثم سلم». رواه الترمذى (١:٥٢) وقال: حسن غريب، وأبو

فى الأولوية. وفى "الخلاصة": لو سجد قبل السلام لا تجب إعادتها بعد السلام اهـ. فهذا وجه الترجيح لسجود السهو بعد السلام فافهم. والأمر واسع، ودلالة أثر أنس وابن عباس على أن سجود السهو بعد السلام ظاهرة.

قال بعض الناس: ويشهد لمالك حديث أيضًا ولكنه ضعيف، ففى "مجمع الزوائد" (١:٢٧٣)، عن عائشة رضى الله عنها: «أن النبى ﷺ سها قبل التمام فسجد سجدتى السهو قبل أن يسلم، وقال: من سها قبل التمام سجد سجدتى السهو قبل أن يسلم، وإذا سها بعد التمام سجد سجدتى السهو بعد أن يسلم». رواه الطبرانى فى "الأوسط" هكذا، وفيه عيسى بن ميمون واختلف فى الاحتجاج به، وضعفه الأكثر اهـ. قلت: ولا حجة له فيه، فإن قوله: «من سها قبل التمام» يعم كل سهو كان قبل تمام الصلاة، سواء كان بالزيادة أو النقصان فيسجد له قبل السلام، وإنما يسجد بعد السلام إذا كان السهو بعد تمام الصلاة، هذا لم يقل له مالك بل ولا أحد من الأئمة، فإن السهو بعد تمام الصلاة لا يتصور عندهم، ومعناه عندنا أن من حصل له السهو وتذكره قبل تمام الصلاة سجد له قبل السلام الذى هو تحليل الصلاة، وإذا حصل له السهو بعد تمام الصلاة بأن قضى الأركان كلها وسلم للتحليل ثم تذكر أن عليه سهوا سجد له بعد تمام سلام التحليل أيضًا، فإن السلام بنية التحليل لا يقطع صلاة من عليه السهو، كما ذكره علمائنا، فالحديث حجة لنا لا علينا فافهم.

باب التشهد بعد سجود السهو

قوله: "عن عمران بن حصين رضى الله عنه إلخ". قال المؤلف: وفى "فتح البارى" بين سند الحديث هكذا: من طريق أشعث بن عبد الملك، عن محمد بن سيرين، عن خالد

داود (١:١ ٤٠) وسكت عنه، وفى "فتح البارى" (٢:٧٩): رواه ابن حبان فى "صحيحه" والحاكم فى "مستدركه" وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين.

الحذاء، عن أبى قلابة، عن أبى المهلب، عن عمران، فذكر المتن. ثم قال الحافظ: وضعفه البيهقى وابن عبد البر وغيرهما، ووهموا رواية أشعث لمخالفته غيره من الحفاظ عن ابن سيرين، فإن المحفوظ عن ابن سيرين فى حديث عمران ليس فيه ذكر التشهد، وروى السراج من طريق سلمة بن علقمة أيضًا فى هذه القصة (أى المذكورة فى البخارى): قلت لابن سيرين: فالتشهد؟ قال: لم أسمع فى التشهد شيئًا، وقد تقدم فى باب تشبيك الأصابع (أى من صحيح البخارى) من طريق ابن عون عن ابن سيرين، قال: "نبئت أن عمران بن حصين قال: ثم سلم"، وكذا المحفوظ عن خالد الحذاء بهذا الإسناد فى حديث عمران ليس فيه ذكر التشهد، كما أخرجه مسلم، فصارت زيادة أشعث شاذة، وهذا قال ابن المنذر: لا أحسب التشهد فى سجود السهو يثبت، لكن قد ورد فى التشهد فى سجود السهو عن ابن مسعود عند أبى داود والنسائى[١] وعن المغيرة عند البيهقى، وفى إسنادهما ضعف، فقد يقال: إن الأحاديث الثلاثة فى التشهد باجتماعها ترتقى إلى درجة الحسن، قال العلائى: وليس ذلك ببعيد، وقد صح ذلك عن ابن مسعود رضى الله عنه من قوله، أخرجه ابن أبى شيبة اهـ.

قلت: حديث ابن مسعود رضى الله عنه عند أبى داود هكذا (١:٣٩٤): حدثنا النفيلى، نا محمد بن سلمة، عن خصيف، عن أبى عبيدة بن عبد الله، عن أبيه، عن رسول الله ﷺ، قال: «إذا كنت فى صلاة فشككت فى ثلاث أو أربع وأكبر ظنك على أربع. تشهدت ثم سجدت سجدتين وأنت جالس قبل أن تسلم، ثم تشهدت أيضًا، ثم تسلم». قال أبو داود: رواه عبد الواحد عن خصيف لم يرفعه، ووافق عبد الواحد أيضًا سفيان وشريك وإسرائيل، واختلفوا فى الكلام فى متن الحديث ولم يسندوه اهـ.

وفى "عون المعبود": وقال البيهقى فى "المعرفة": وهذا الحديث مختلف فى رفعه

---

(١) لم أقف عليه فى الصغرى له، وإن عزاه إلى النسائى الحافظ والشوكانى والزيلعى، وعزاه المنذرى فى مختصره إلى الكبرى له، هذا يتحصل من "عون المعبود" (١:٣٩٥ و ٤:٥٤٥) والله تعالى أعلم.

. . . .

ومتنه، وخصيف غير قوى، وأبو عبيدة عن أبيه مرسل اهـ. قلت: قد تقدم غير مرة أن حديثه عن أبيه صحيح، قد صحح الدار قطنى عدة أحاديث من حديثه عن أبيه، ومحمد بن سلمة أخرج له مسلم كما فى "التقريب" (ص-١٨٣) وزيادة الثقة إذا كانت غير منافية لمن هو أوثق منه مقبولة. فيرجح الرفع، وخصيف ضعفه أحمد ووثقه ابن معين وأبو زرعة، كما فى "عون المعبود" عن "الخلاصة"، وقال ابن عدى: لخصيف أحاديث كثيرة، وإذا حدث عنه ثقة فلا بأس بحديثه ورواياته، إلا أن يروى عنه عبد العزيز بن عبد الرحمان. فإن رواياته عنه بواطيل، والبلأ من عبد العزيز لا من خصيف. وقال ابن سعد: كان ثقة وتكلم فيه آخرون، كما فى "التهذيب" (٣:١٤٤) وبالجملة فالحديث حسن، فإنه ليس من رواية عبد العزيز عن خصيف، بل من رواية محمد بن سلمة عنه.

وحديث المغيرة رضى الله عنه ذكره فى "النيل" (٢:٣٧٣) عن البيهقى بلفظ: «أن النبى ﷺ تشهد بعد أن رفع رأسه من سجدتى السهو»، قال البيهقى: تفرد به محمد بن عبد الرحمان بن أبى ليلى، عن الشعبى، ولا يفرح بما تفرد به، وقال فى "المعرفة": لا حجة فيما تفرد به لسوء حفظه وكثرة خطائه فى الروايات انتهى. قلت: حسن له الترمذى واحتج به غير واحد، وليس ما رواه بمنكر بل له شواهد متعددة، فلا ينزل من درجة الحسن، ولا أقل من أن يكون المجموع حسنا كما قاله الحافظ.

وأما الجواب عن شذوذ رواية أشعث، فما ذكره فى "الجوهر النقى" (١:١٨٦): قلت: أشعث الحمرانى ثقة، أخرج له البخارى فى المتابعات -فى باب يخوف الله عباده بالكسوف- ووثقه ابن معين وغيره، وقال يحيى بن سعيد: ثقة مأمون، وعنه أيضًا قال: لم أدرك أحدًا من أصحابنا هو أثبت عندى منه، ولا أدركت من أصحاب ابن سيرين بعد ابن عون أثبت منه، وإذا كان كذلك فلا يضره تفرده بذلك، ولا يصير سكوت من سكت عن ذكره حجة من ذكره وحفظه لأنه زيادة ثقة اهـ. وفى "التقريب" فى ترجمة أشعث (ص-١٨): ثقة فقيه اهـ.

وأما الجواب عن معارضة قول ابن سيرين: "لم أسمع فى التشهد شيئًا" حديثه الذى صححه الأئمة فهو أن مراده بقوله هذا هو نفى السماع فى حديث أبى هريرة، فإن الحديث رواه البخارى من طريق أبى هريرة، وفيه أيضًا عن سلمة بن علقمة، قال: قلت

١٨٧٨- وكيع: عن سفيان الثورى، عن خصيف، عن أبى عبيدة، قال: قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه: «إذا قام أحدكم فى قعود، أو قعد فى قيام، أو سلم فى الركعتين، فليتم ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتين يتشهد فيهما ويسلم». أخرجه سحنون فى "المدونة الكبرى" له (١:١٢٨)، ورجاله أشهر من أن يثنى عليهم غير خصيف، وهو حسن الحديث إذا روى عنه ثقة، وأيما رجل أوثق من سفيان، فالأثر حسن جيد.

لمحمد (هو ابن سيرين): فى سجدتى السهو تشهد؟ قال: ليس فى حديث أبى هريرة اهـ. وقال الحافظ: وفى رواية أبى نعيم (فى مستخرجه) فقال: لم أحفظ فيه عن أبى هريرة رضى الله عنه شيئًا، أحب إلى أن يتشهد، وقد يفهم من قوله: "ليس فى حديث أبى هريرة رضى الله عنه" أنه ورد فى حديث غيره، وهو كذلك، فقد رواه أبو داود، ثم ساق رواية المتن (٣:٧٨-٧٩).

قوله: "وكيع عن سفيان إلخ". قلت: فيه ثبوت التشهد بعد سجود السهو عن ابن مسعود من قوله، وفيه تصريح بكون السجود بعد التسليم خلاف ما فى رواية أبى داود المار ذكرها فيما تقدم، وقد عرف فى الأصول أنه إذا وقع التعارض بين رواية الراوى وفتواه وعمله يؤخذ بفتواه وعمله عندنا، ويكون ذلك جرحا فى روايته إذا لم يمكن الجمع بينهما، ولنا أن نقول: إن قوله فى رواية أبى داود: «ثم سجدت سجدتين قبل أن تسلم» معناه قبل أن تسلم تسليم التحليل، فلا تعارض، وأيضًا: فرواية أبى داود هذه مخالفة لما فى البخارى عن ابن مسعود مرفوعًا: «فليتحر الصواب فليتم عليه، ثم ليسجد سجدتين» وقد مر ذكره ولا شك فى ترجيح رواية البخارى، فلا بد من التأويل فى قوله: «قبل السلام» عند أبى داود فافهم.

وفيه دلالة أيضا على وجوب سجود السهو إذا قعد فى موضع القيام، وبه علم أن الاختلاف فى متن هذا الأثر الذى رواه خصيف عن أبى عبيدة ليس بشديد، بل هو ممكن لتوفيق كما تراه. فسقط قول بعض الناس: لم أقف على اختلاف المتن تفصيلا. فلا أعلم أنه ممكن التوفيق أم لا؟ فلا حجة فيه اهـ. فيا لها من جرأة ووقاحة! كيف يرد الحديث ويقول: لا حجة فيه بمجرد جهله؟ وهل جهله عن شئ حجة يصلح رد الأحاديث به؟ أو

. . . .

لم يكفك قول الحافظ: قد يقال: إن الأحاديث الثلاثة فى التشهيد باجتماعها ترتقى إلى درجة الحسن، قال العلائى: وليس ذلك ببعيد اهـ. فإن كان اختلاف متنه بحيث يسقط الحديث عن درجة الاعتبار لم يقل الحافظ ما قال.

ثم قال بعض الناس: هذا الكلام[١] قد كان فى التشهد بعد سجود السهو، وأما قبله فلم أقف فيه على حديث ثابت صريح، نعم ظاهر لفظ حديث ابن بحينة فى حاشية الباب السابق: «فلما قضى صلاته ونظرنا تسلمية كبر» يدل عليه اهـ. أى لأن انتظار التسليم لا يكون إلا بعد التشهد. قلت: ويدل على ذلك أيضًا حديث ابن مسعود المذكور فى متن الباب السابق مرفوعًا: «إذا شك أحدكم فى صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم اهـ». ومن المعلوم أنه لا إتمام بدون التشهد، وكذا ما فى أثر خصيف هذا من قول عبد الله: «إذا قام أحدكم فى قعود أو قعد فى قيام، أو سلم فى الركعتين فليتم ثم ليسلم». وكذا ما فى حديث المغيرة بن شعبة مرفوعًا: «صلى بنا رسول الله ﷺ فسها، فنهض فى الركعتين فسبحنا به فمضى، فلما أتم الصلاة وسلم سجد سجدتين اهـ». ففى كل ذلك دلالة على أن السلام للسهو بعد إتمام الصلاة، وقد تقرر أنه لا إتمام إلا بالتشهد، والله أعلم.

وفى "البحر الرائق" تحت قول كنز الدقائق: يجب بعد السلام سجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب، ما نصه: وأطلق المصنف[٢] فى السلام فانصرف إلى المعهود فى

---

(١) انظر ركاكة هذا الكلام وضعف تركيبه.

(١) قوله: أطلق المصنف فى السلام إلخ. أقول: لم يرد التصريح بكون سجود السهو بعد تسليمة أو تسليمتين فى نص، ولا فى كلام الأئمة من المجتهدين، وإنما هو اجتهاد من المشائخ الذين بعدهم، فقال بعضهم: سجود السهو بعد التسليمتين، وقالوا: معنى قوله: «من شك فى صلاته فليسجد سجدتين بعد ما يسلم» أنه يسجد بعد ما يسلم تسليمتين للسهو لأن السلام المطلق منصرف إلى السلام المعهود، وهو تسليمتان، ولو كان المراد غير المعهود بينه النبى ﷺ والأئمة، ومعنى قوله: «ليسجد سجدتين قبل أن يسلم» أنه يسجد للسهو سجدتين بعد التسليم لسجود السهو، وقبل التسليم للفراغ من الصلاة وقال آخرون: سجود السهو بعد تسليمة واحدة لأن التسليم موضوع للخروج من الصلاة والتكميل لا يتصور إلا بفعل منها، فلو لم يرد النص لقلنا بعدم كفاية السجود بعد السلام فى جبر النقصان، وقلنا بوجوب الإعادة ولكن لما ورد النص قلنا به، ولم يرد نص بتسلميتين، فنقول بالتسليمة الواحدة للجمع بين النص والقياس، ويمكن الجمع بين الأحاديث، بأن ما ورد فى السجود بعد السلام يحمل على التسلمية الواحدة وما ورد فى السجود قبل السلام يحمل على التسليمتين، فيكون الحاصل أنه يسجد بعد السلام الواحد من

الصلاة، وهو تسليمتان كما هو فى الحديث، وصححه فى "الظهيرية" و"الهداية"، وذكر فى "التجنيس" أنه المختار (٢: ١٠٠) وفى تعليقه عن "شرح المنية". ثم قيل: يسلم تسليمة

= غير أن يسلم سلامًا معهوداً وهو التسليمتان، والتأويل الذى قاله الأولون ليس بمتعين، فإن قال الأولون: تأويل قوله «بعد أن يسلم» بالسلام الغير المعهود خلاف الظاهر، قال الآخرون: تأويلكم قوله «قبل أن يسلم» خلاف الظاهر أيضًا، لأن الظاهر أن المراد أنه يسجد من غير أن يسلم قبله، لأنه لو لم يرد قوله: «بعد أن يسلم» لم يفهم أحد إلا ما قلنا، فلا فرق بيننا وبينكم فى القول بخلاف الظاهر فى الجملة، وليس تأويلكم بأرجح من تأويلنا، بل تأويلنا أرجح لأن فيه مخالفة للقياس من كل الوجوه، وتأويلنا ليس بمخالف للقياس إلا من وجه. ثم إذا سلم الإمام تسليمتين ولا يعلم المقتدون أنه يسجد للسهو لا يبعد أن يفعلوا فعلا مفسدا للصلاة فتفسد الصلاة عليهم، وليس هذا الاحتمال فى السلام الواحد فهو أرجح أيضًا من هذه الجهة، فينبغى أن يكون قولنا أصح من قولكم، هذا هو تحقيق الخلاف فى التسليمة والتسليمتين. ثم وقع الخلاف فيما بين قائلين بالتسليمة الواحدة، فقال عامتهم: إنه يسلم عن يمينه، وقال فخر الإسلام يسلم تلقاء وجهه، وحجة العامة أن السلام عن اليمين هو المعهود فيكون هو المراد، ولم أقف على حجة لفخر الإسلام، ويمكن أن يقال فى توجيهه: إن السلام تلقاء وجهه قد ورد فى بعض الأحاديث فيكون مشروعًا فى الجملة، فيعمل به فى مقام السهو تنبيها للمقتدين من أول الأمر على أنه ليس للخروج عن الصلاة، بل للسهو، ويجاب عنه بأنه صرف للسلام عن المتعارف المعهود لهذا التنبيه الغير الضرورى، لأن هذا المقصود يحصل من سلام واحد: ثم قال فى "الدر المختار" عليه (أى القول بتسليمة واحدة) لو أتى بتسلميتين سقط عنه السجود، وقال فى رد المحتار: هذا جعله فى "البحر" قولا رابعًا، واستظهره فى "النهر" أنه مفرع على القول بالواحدة وتبعه الشارع اهـ. قلت: لا منافاة بين أن يكون قولا رابعًا أحدثه بعضهم على وجه التفريع على القول بالواحدة، وقوله يؤيده ما وجهوا القول بالواحدة من أن السلام الأول لشيئين، للتحليل وللتحية والسلام الثانى للتحية فقط، أي تحية بقية القوم لأن التحليل لا يتكرر، ومنها سقط معنى التحية عن السلام، لأنه يقطع الإحرام فكان ضم الثانى إليه عبثا ولو فعله فاعل لقطع الإحرام اهـ. غير كاف للتأييد لأنه يحتمل أن يكون هذا تعليلا عند القائلين بالسقوط فقط دون القائلين بالواحدة كلهم، فلا دليل فيه على أنه قول الكل، ثم ما وجه به هؤلاء القائلون غير صحيح، لأن السلام ليس بمحلل إلا لأنه مناف للصلاة، وليس بمناف للصلاة إلا لكونه تحية. فمعنى التحليل لا ينفك عن معنى التحية، فالقول بالانفكاك قول غير صحيح. ثم ليس معنى التحليل إلا قطع الإحرام، فالقول بأن السلام الأول محلل غير قاطع للإحرام لا معنى له، والصحيح أن الثانى كالأول فى كونه تحية، ومعنى التحية فى الأول ليس بمانع من السجود فكذا لا يكون فى الثانى، فإن قيل: إن الثانى منقطع الإحرام بالكلية، فإنه لا يبقى بعده فعل من أفعال الصلاة بخلاف الأول، فإنه يبقى بعده فعل من أفعالها وهو السلام الثانى. قلنا: هذا فى غير السهو مسلم وأما فى السهو فلا، لأن سجود السهو والتشهد والسلام باق بعد السلام الثانى. وهى من أفعال الصلاة. فالسلام الثانى فى هذا كالسلام الأول، فالقول بسقوط السهو بالسلام الثانى غير صحيح، والخلاف بين الفريقين فى الترجيح دون سقوط السهو وعدمه، ووجه الترجيح، هو ما ذكرنا لا ما ذكر فى "رد المحتار"، فاعرف ذلك، والله أعلم (حبيب أحمد الكيرانوى).

باب سقوط سجود السهو عن المؤتم بسهوه
ولزومه عليه بسهو إمامه

١٨٧٩- حدثنا: على بن الحسن بن هارون بن رستم السقطى، ثنا محمد

واحدة ويسجد للسهو، وهو قول الجمهور اهـ. وفى "البحر" أيضًا: والذى ينبغى الاعتماد عليه تصحيح المجتبى أنه يسلم عن يمينه فقط، لأن السلام عن اليمين معهود وبه يحصل التحليل، فلا حاجة إلى غيره، الثالث فيما يفعله[1] بين السجدتين فذكر أنه التشهد والسلام، والظاهر وجوبهما كما صرح به فى "المجتبى"، ولما فى "الحاوى القدسى": إن كان قعدة فى الصلاة غير الأخيرة فهى واجبة، ولم يذكر تكبير السجود وتسبيحه ثلاثا للعلم به، وكل منهما مسنون كما فى "المحيط" وغيره اهـ (٢: ١٠٠).

قلت: يدل على التكبير ما رواه البخارى فى باب يكبر فى سجدتى السهو من فعله عليه أفضل الصلاة والسلام: «سلم ثم كبر فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه فكبر، ثم وضع رأسه فكبر فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه وكبر اهـ». وفى "البحر" أيضًا: ولم يذكر حكم الصلاة على رسول الله ﷺ فى القعدتين والأدعية للاختلاف، فصحح فى "البدائع" و"الهداية" أنه يأتى بالصلاة والدعاء فى قعدة السهو، لأن الدعاء موضعه آخر الصلاة، ونسبة الأول إلى عامة المشائخ بما وراء النهر، وقال فخر الإسلام: إنه اختيار عامة أهل النظر من مشائخنا، وهو المختار عندنا، واختار الطحاوى أنه يأتى بهما فيهما، وذكر قاضى خان وظهير الدين أنه الأحوط، وجزم به فى "منية المصلى" فى الصلاة، ونقل الاختلاف فى الدعاء (٢: ١٠١) قلت: فما ورد فى رواية الشيخين المارة آنفًا من قوله: «فلما أتم صلاته سجد سجدتين» يؤوله عامة المشائخ بإتمام الأركان، والطحاوى بإتمام الأركان والسنن، ولكل وجهة وقول الطحاوى هو الراجح عندى.

باب سقوط سجود السهو عن المؤتم بسهوه
ولزومه عليه بسهو إمامه

قوله: "حدثنا على إلخ". قال المؤلف: وفى "التلخيص الحبير" بعد نقل هذا الحديث ما نصه: وفيه خارجة بن مصعب وهو ضعيف، وفى الباب عن ابن عباس، رواه

---

(١) أى بعدهما (المؤلف).

بن سعيد أبو يحيى العطار، ثنا شبابة، ثنا خارجة بن مصعب، عن أبى الحسين المدينى، عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن أبيه، عن عمر، عن النبى ﷺ، قال: «ليس على من خلف الإمام سهو، فإن سهى الإمام فعليه وعلى من خلفه السهو، وإن سهى من خلف الإمام فليس عليه سهو والإمام كافيه» رواه الدار قطنى (١٤٥:١).

١٨٨٠- عن: عبد الله ابن بحينة: «أن النبى ﷺ صلى فقام فى الركعتين، فسبحوا به فمضى، فلما فرغ من صلاته سجد سجدتين ثم سلم». رواه النسائى وزاد الترمذى: «وسجدهما الناس مكان ما نسى من الجلوس» كذا فى (النيل ٣٧٠:٢). قلت: وقال الترمذى: حديث ابن بحينة حديث حسن اهـ (٥١:١).

أحمد بن عدى فى ترجمة عمر بن عمرو العسقلانى وهو متروك (١١٣:١). قلت: خارجة وإن كان ضعيفًا عند الحافظ لكنه مختلف فيه، قال مسلم: سمعت يحيى بن يحيى وسئل عن خارجة فقال: مستقيم الحديث عندنا اهـ. من "التهذيب" (٧٧:٣). وعمر العسقلانى ذكره ابن حبان فى الثقات، كما فى "اللسان" (٤٢٠:٤). فإن لم يكن كل من الأثرين بانفراده حسنا فلا أقل من أن يكون المجموع حسنا، وأيضًا: فالحديث لما لم يعارضه أقوى منه وكان معمولا به عند الكل كما فى "رحمة الأمة" (ص:٢٢): لو سها خلف الإمام لم يسجد بالاتفاق اهـ نقلناه اعتضاداً.

وفى "المغنى" لابن قدامة: إن المأموم إذا سها دون إمامه فلا سجود عليه فى قول عامة أهل العلم لقول رسول الله ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا سجد فاسجدوا»، ولحديث ابن عمر الذى رويناه، وإذا كان المأموم مسبوقًا فسها إمامه فيما لم يدركه فعليه متابعته فى السجود، روى هذا عن عطاء، والحسن، والنخعى، والشعبى، وأبى ثور، وأصحاب الرأى، لقول النبى ﷺ: «فإذا سجد فاسجدوا»، وقوله فى حديث ابن عمر: «فإن سها إمامه فعليه وعلى من خلفه اهـ» ملخصًا (٦٩٩:١).

قوله: "عن عبد الله بن بحينة إلخ". قلت: وفى زيادة الترمذى فائدة: أن المؤتم يسجد مع إمامه لسهو الإمام، ويؤيده ما فى الصحيح: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه»، وصرح بلزومه على المأموم أيضًا فى حديث ابن عمر المذكور آنفًا. قال ابن

باب من سها عن القعدة الأولى أو الأخيرة

١٨٨١- عن: أبى هريرة رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ صلى بهم صلاة العصر أو الظهر، فقام فى ركعتين فسبحوا له فمضى فى صلاته، فلما قضى الصلاة سجد سجدتين ثم سلم». رواه البزار ورجاله ثقات "مجمع الزوائد" (١:٢٠٢).

١٨٨٢- حديث: «أن أنسا رضى الله عنه تحرك للقيام فى الركعتين من العصر، فسبحوا به فجلس ثم سجد للسهو» البيهقى والدار قطنى فى "العلل" بإسناده، وأشار أن فى بعض الطرق زيادة فيه أنه قال: هذا السنة، تفرد بذلك سليمان بن بلال، عن يحيى بن سعيد، عن أنس رضى الله عنه، ورجاله ثقات "التلخيص الحبير" (١:١١٣). قلت: وأخرجه محمد بن الحسن الإمام فى "موطأه" (ص-١٠٥) عن يحيى بن سعيد: أن أنس بن مالك صلى بهم فى سفر كان معه فيه، فصلى سجدتين ثم ناء للقيام، فسبح بعض أصحابه فرجع، ثم

قدامة فى "المغنى": وإذا سها الإمام فعلى المأموم متابعته فى السجود، سواء ههنا معه أو انفرد الإمام بالسهو، وقال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على ذلك، وذكر إسحاق: أنه إجماع أهل العلم اهـ (١:٦٩٩).

باب من سها عن القعدة الأولى أو الأخيرة

قوله: "عن أبى هريرة إلى آخر الباب". قلت: حديث أبى هريرة وسعد بن أبى وقاص فيه حكم من سهى عن القعدة الأولى واستتم قائما فإنه هو المتبادر من قوله: «فقام فى ركعتين» وحديث أنس فيه حكم من سهى عن القعدة الأخيرة ثم عاد إلى الجلوس قبل زيادة ركعة كاملة على صلاته، وفيه أنه عاد إلى القعدة قبل أن يستتم قائما، ولكن لم يتبين منه أنه عاد وهو إلى القعود أقرب أو إلى القيام، فظاهر لفظ "التلخيص" أنه كان إلى القعود أقرب، ولفظ "محمد" يحتمل كلا الأمرين، وحديث المغيرة بن شعبة نص فى الباب، وهو حديث قولى يفيد حكما ضابطًا إن من سهى عن القعدة الأولى فإن لم يستتم قائماً فليجلس وليس عليه سجدتان، وإن استوى قائماً فلا يجلس وليمض فى صلاته وليسجد سجدتين، وقوله: «لم يستتم قائما» معناه أن يكون إلى الجلوس أقرب فيجلس،

لما قضى صلاته سجد سجدتين، قال: لا أدرى أقبل التسليم أم بعده». وهذا سند صحيح.

١٨٨٣- عن: قيس بن أبى حازم، قال: «صلى بنا سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه[١]، فنهض فى الركعتين فسبحنا له، فاستتم قائماً، قال: فمضى فى قيامه حتى فرغ، قال: أ كنتم ترون أن أجلس؟ إنما صنعت كما رأيت رسول الله ﷺ يصنع». قال أبو عثمان عمرو بن محمد الناقد: لم نسمع أحدا يرفع هذا الحديث غير أبى معاوية، رواه أبو يعلى والبزار ورجاله رجال الصحيح، وعن قيس بن أبى حازم، قال: صلى بنا سعد بن مالك قال: فذكر نحوا من حديث أبى معاوية، ولم يذكر النبى ﷺ، رواه أبو يعلى أيضاً، ورجاله رجال الصحيح "مجمع الزوائد" (١:٢٠٢).

قوله: «إن استوى قائماً» أى كان إلى القيام أقرب فلا يجلس، لأن ما يقرب من الشئ يأخذ حكمه، وهذا هو قول علمائنا معشر الحنفية.

قال فى "الهداية": ومن سهى عن القعدة الأولى ثم تذكر وهو إلى حالة القعود أقرب عاد وقعد وتشهد، لأن ما يقرب من الشئ يأخذ حكمه، ثم قيل: يسجد للسهو للتأخير، والأصح أنه لا يسجد كما إذا لم يقم، ولو كان إلى القيام أقرب لم يعد لأنه كالقائم معنى، ويسجد للسهو لأنه ترك الواجب اهـ (١:٣٩).

قلت: ويشهد لما يقابل الأصح ظاهر حديث أنس، فإنه تحرك للقيام فى الركعتين فسبحوا به فجلس، ثم سجد للسهو، وقال: «هذا السنة» وأنت خبير بما فيه لكونه محتملا أنه تحرك للقيام حتى صار بعيداً عن الجلوس، ويقرب هذا الاحتمال لفظ محمد: «ثم ناء للقيام فسبح بعض أصحابه فرجع». ودليل الأصح حديث المغيرة بن شعبة، ولا يخفى أنه حديث صريح يفيد عدم وجوب السجدتين إذا عاد قبل أن يستتم قائما.

وحديث المغيرة هذا أخرجه أبو داود، وابن ماجه، والدار قطنى، والبيهقى، بلفظ: «إذا قام الإمام فى الركعتين فإن ذكر قبل أن يستوى قائماً فليجلس، أو استوى قائماً فلا

---

(١) اسمه مالك، التقريب.

١٨٨٤- حدثنا: ابن مرزوق، قال: ثنا أبو عامر[1]، عن إبراهيم بن طهمان، عن المغيرة بن شبيل، عن قيس بن أبي حازم، قال: «صلى بنا المغيرة بن شعبة، فقام من الركعتين قائماً، فقلنا: سبحان الله، فأومى وقال سبحان الله، فمضى في صلاته، فلما قضى صلاته سجد سجدتين وهو جالس، ثم قال: صلى بنا رسول الله ﷺ فاستوى قائماً من جلوسه، فمضى في صلاته، فلما قضى صلاته سجد سجدتين وهو جالس، ثم قال: إذا صلى أحدكم فقام من الجلوس

يجلس ويسجد سجدتي السهو». وللدار قطني في رواية: «إذا شك أحدكم فقام في الركعتين فاستتم قائماً فليمض ويسجد سجدتين، وإن لم يستتم قائماً فليجلس ولا سهو عليه». قال الحافظ: ومداره على جابر الجعفي وهو ضعيف جداً، وقد قال أبو داود: لم أخرج عنه في كتابي غير هذا، كذا في "التلخيص الحبير" (١:١١٢).

واعتبر بعض الناس بقول الحافظ هذا، فحكم بضعف هذا الحديث جداً، وقد غفل الحافظ رحمه الله عن طريق الطحاوي التي ذكرناها في المتن. ولو رآها لم يقل: إن مداره على جابر الجعفي، فإن سند الطحاوي بريئ منه، فقد أخرجه أولا بطريق شعبة، عن جابر، عن قيس بن أبي حازم، عن المغيرة مختصراً، ثم أخرجه بطريق قيس بن الربيع، عن المغيرة بن شبيل، عن قيس بن أبي حازم عنه، وبطريق إبراهيم بن طهمان، عن المغيرة بن شبيل، عن قيس، عنه مفصلا. فاندحض توهم انفراد جابر به، بل تابعه على ذلك المغيرة بن شبيل، وهو ثقة لم نر فيه جرحًا لأحد، فسلم الحديث من العلة ولله الحمد. هذا هو الجواب عن قول الحافظ.

وأما الجواب عن قول بعض الناس، فأقول: لو سلمنا أن مداره على جابر لم يكن له تضعيف الحديث التبة، فإن جابراً مختلف فيه، وثقه شعبة، والثوري، وناهيك بهما، وقال وكيع: مهما شككتم في شئ فلا تشكوا في أن جابراً ثقة، حدثنا عنه مسعر، وسفيان، وشعبة، وحسن بن صالح، كما في "تهذيب التهذيب" (٢:٤٧) والاختلاف في التوثيق لا يضر عنده كما ملأ كتابه بذكر هذا الأصل مرة غير مرة، فكان عليه تحسين الحديث مع كون جابر منفردا به أيضًا على أصله، ولكنه لا يشعر بما يخرج عن رأسه، فيؤصل أصلا

---

(١) هو العقدي.

فإن لم يستتم قائما فليجلس، وليس عليه سجدتان، فإن استوى قائمًا فليمض فى صلاته وليسجد سجدتين وهو جالس؛ أخرجه الطحاوى، وسنده صحيح، رجاله من رجال الجماعة إلا ابن مرزوق فمن رجال النسائى ثقة، وإلا المغيرة بن شبيل، فمن رجال الأربعة ثقة من الرابعة، كما فى "التقريب" (١١:٢١٣).

مرةً وينقضه أخرى، ولا يريد بذلك إلا الرد على الحنفية وتوهين أدلتهم كيفما أمكن، ولو بنقض الأصول التى أصلها، ورد التحقيق الأنيق الذى يعجب به فالله يهديه ويصلح باله.

بقى ذكر الحد الذى يستتم به الرجل قائما، ويكون أقرب إلى القيام، فقال مالك: إن فارقت إليتاه الأرض مضى، وقال حسان بن عطية: إذا تجافت ركبتاه الأرض مضى، كذا فى "المغنى" (١:٦٨١). وفى "رد المحتار" عن "الكافى": إن استوى النصف الأسفل وظهره بعد منحن فهو أقرب إلى القيام، وإن لم يستو فهو أقرب إلى القعود اهـ (١:٧٧٨). ومذهب أحمد أنه ذكر قبل اعتداله قائمًا رجع وإن كان أقرب إلى القيام، وإن ذكره بعد اعتداله قائمًا لم يرجع، واستدل بظاهر حديث المغيرة بن شعبة: «إذا قام أحدكم فى الركعتين فلم يستتم قائمًا فليجلس، فإذا استتم قائمًا فلا يجلس». ولأنه أخل بواجب ذكره قبل الشروع فى ركن مقصود فلزمه الإتيان به، كما لو لم تفارق إليتاه الأرض اهـ. كذا فى "المغنى" (ص-مذكور) صرح فى "الدر" بموافقة مذهب الحنفية لقول أحمد، هذا خلاف صرح به فى "الهداية" من اعتبار قرب القيام والقعود عندهم.

قال فى "الدر": سها عن القعود الأول من الفرض ولو عمليا (كالوتر، شامى) ثم تذكره عاد إليه وتشهد، ولا سهو عليه فى الأصح ما لم يستقم قائمًا فى ظاهر المذهب، وهو الأصح "فتح"، وإلا أى وإن استقام قائمًا لا يعود لاشتغاله بفرض القيام، وسجد للسهو لترك الواجب اهـ. قال الشامى: قوله: "فى ظاهر المذهب" مقابله فى "الهداية": إن كان إلى القعود أقرب عاد ولا سهو عليه فى الأصح، ولو إلى القيام أقرب فلا وعليه السهو، وهو مروى عن أبى يوسف، واختاره مشائخ بخارا وأصحاب المتون كـ"الكنز" وغيره. ومشى فى "نور الإيضاح" على الأول كالمصنف تبعا لمواهب الرحمان وشرحه "البرهان" اهـ (١:٧٧٨).

قلت: بل اختار فى "نور الإيضاح" التفصيل، فبنى المضى فى القيام وتركه على

. . . .

الاستواء قائما وعدمه على القرب من القيام وبعده عنه، ونصه: ومن سهى إماما كان أو منفردا عن القعود الأول من الفرض عاد إليه وجوبا ما لم يستو قائمًا فى ظاهر الرواية، وهو الأصح، لصريح قوله ﷺ (فذكر حديث المغيرة بنحو ما ذكرناه) فإن عاد وهو إلى القيام أقرب بأن استوى النصف الأسفل مع انحناء الظهر سجد للسهو لترك الواجب، وإن كان إلى القعود أقرب لا سجود سهو عليه فى الأصح، وعليه الأكثر اهـ. قال الطحطاوى فى حاشيته: ظاهره أنه إن لم يستو قائمًا يجب عليه العود ثم يفصل فى سجود السهو، فإن كان إلى القيام أقرب سجد له، وإن كان إلى القعود أقرب لا، وحكم السجود متعلق بالقرب وعدمه، وحكم العود متعلق بالاستواء وعدمه، والذى فى كلام غيره أنهما متعلقان بالاستواء وعدمه، أو بالقرب من القيام وعدمه اهـ (ص- ٢٧٠).

قلت: ولعل الشرنبلالى إنما اختار هذا التفصيل لتعارض الخبرين عنده حديث أنس، وحديث المغيرة، فى وجوب سجود السهو وعدمه إذا عاد إلى القعود ولم يستتم قائما، فأنس تحرك للقيام فسبحوا به فرجع ثم سجد للسهو، وقال: "هذا السنة"، وهو ظاهر فى عوده قبل أن يستتم قائمًا، ومع ذلك سجد للسهو وجعله سنة، وفى حديث المغيرة: «وإن لم يستتم قائمًا فليجلس ولا سهو عليه»، وهـذا يعم قربه من القيام وعدمه إذا لم يستو قائمًا، وإذا تعارض الخبران لزم المصير إلى الترجيح بالدليل القياسى، والقياس يرجح حديث أنس فى حكم السجود، وحديث المغيرة فى حكم العود.

والجواب عنه على ظاهر الرواية أنه لا تعارض بينهما أصلا، فحديث المغيرة نص صريح فى بناء المضى والسجود وكليهما على استتمام القيام وعدمهما على عدمه، ولا يعارضه حديث أنس لاحتمال أن يكون سجد للسهو باجتهاده، ويكون قوله: "هذا السنة" راجعًا إلى عوده إلى الجلوس قبل استتمامه قائمًا، وتسبيح القوم له لما تحرك للقيام فقط. وأما صاحب "الهداية" وغيره فقد فسروا استتمام القيام وعدمه فى حديث المغيرة بالقرب منه والبعد، لأن القريب من الشئ يأخذ حكمه كما مر، وبهذا يظهر لك غاية مراعاة الحنفية لدلالات الأحاديث، فللّه درهم من أئمة الهدى.

وأما إذا عاد إلى القعود بعد ما استوى قائما، ففى قول أكثر العلماء لا يفسد صلاته، إلا ما ذكر ابن أبى زيد أن سحنون أنه قال: أفسد الصلاة رجوعه، والصواب قول

. . . .

الجماعة، كذا فى "العمدة" للعينى (٣:٧٣٩) قلت: ويشهد للجمهور ما رواه الأجرى عن عقبة بن عامر: «أنه قام وعليه جلوس، فسبحوا به فمضى، ولما قضى صلاته سجد سجدتين وهو جالس، وقال: إنى سمعتكم تقولون: سبحان الله لكيما أجلس، فليست تلك السنة، إنما السنة التى صنعت». ذكره ابن قدامة فى "المغنى" مختصراً (١:٦٨٢)، والهيثمى فى "مجمع الزوائد" مطولا، وعزاه إلى الطبرانى فى "الكبير" من رواية الزهرى، عن عقبة بن عامر، ولم يسمع منه، وفيه عبد الله بن صالح وهو مختلف فى الاحتجاج به اهـ (١:٢٠٣).

قلت: عبد الله حسن الحديث، والانقطاع لا يضر عندنا، وفيه أن عقبة بن عامر جعل الجلوس بعد القيام خلاف السنة فقط، ولم يقل: إنه يبطل الصلاة، وكذلك قد تقدم عن النبى ﷺ أنه نهض فى الركعتين وسبحوا به، فمضى وسجد سجدتين مكان ما نسى من الجلوس، ولم يقل: إن الجلوس والحال هذه مبطل، ولو كان لبينه، والله أعلم. نعم! لا شك فى كراهة العود إلى الجلوس بعد الاستواء قائماً، لورود النهى عنه فى حديث المغيرة وقد مر.

قال الطحطاوى: ثم لو عاد بعد القيام قيل: يتشهد لأنه عاد إلى ما كان من حقه أن يفعله، والصحيح أنه لا يتشهد، بل يقوم فى الحال ولا ينتقض قيامه بعود لم يؤمر به، كما فى "القهستانى" وفى "القنية": لو عاد الإمام لا يعود معه القوم تحقيقًا للمخالفة فى غير المأمور به اهـ (ص-٢٧١). قلت: وهذا هو مذهب أحمد كما فى "المغنى": ولو رجع أى الإمام إلى التشهد بعد شروعه فى القراءة لم يكن لهم متابعته فى ذلك لأنه أخطأ اهـ (١:٦٨٣). وإلى هنا تم البحث عن السهو عن القعدة الأولى.

وأما إذا سهى عن القعدة الأخيرة حتى قام إلى الخامسة رجع إلى القعدة ما لم يسجد، وألغى الخامسة وسجد للسهو، وإن قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه، وتحولت صلاته نفلا، فيضم إليها ركعة سادسة، ولو لم يضم لا شئ عليه، كذا فى "الهداية" (١:١٣٩). وممن قال ببطلان الصلاة فى هذه الصورة حماد بن أبى سليمان شيخ الإمام كما فى "المغنى" (١:٦٨٩). ووجه بطلان الفريضة ما فى "البدائع": أنه وجد فعل كامل من أفعال الصلاة وقد انعقد نفلا (لقوله ﷺ: «فإن كانت صلاته تامة كانت الركعة نافلة

. . . .

والسجدتان»، وقد تقدم) فصار خارجاً من الفرض ضرورة حصوله فى النفل لاستحالة كونه فيهما، وقد بقى عليه فرض وهو القعدة الأخيرة وكونها فرضا مجمع عليه كما مر والخروج من الصلاة مع بقاء فرض من فرائضها يوجب فساد الصلاة اهـ (١:١٧٩).

وقال الشافعى، وأحمد، ومالك، لا يفسد صلاته، ويعود إلى القعدة، ويخرج عن الفرض بلفظ السلام بعد ذلك، وصلاته تامة، واحتجوا بما رواه البخارى فى باب إذا صلى خمساً عن عبد الله (هو ابن مسعود): «أن رسول الله ﷺ صلى الظهر خمساً، فقيل له: أ زيد فى الصلاة؟ فقال: وما ذاك؟ قال: صليت خمساً، فسجد سجدتين بعد ما سلم اهـ». قالوا: فهذا النبى ﷺ صلى الظهر خمساً ولم ينقل أنه كان قعد فى الرابعة، ولا أنه أعاد صلاته.

وأجاب عنه العينى فى "العمدة" بأن الظاهر من حال النبى ﷺ أنه قعد على الرابعة لأن حمل فعله على الصواب أحسن من حمله على غيره، وهو اللائق بحاله، على أن المذكور فيه (أنه) صلى الظهر خمساً، والظهر اسم للصلاة المعهودة فى وقتها بجميع أركانها (٣- ٧٤٢) وحاصله أن فعله ﷺ محتمل لأمرين أن يكون قائما إلى الخامسة بعد القعدة اهـ أو قبلها، والنظر القياسى يقتضى فساد الصلاة إذا قام إلى الخامسة قبل القعدة وسجد لها كما مر، فهذا يرجح كونه قام إليها بعد القعدة بظن أن هذه القعدة هى القعدة الأولى، لا سيما والظهر والعصر ونحوهما اسم لجميع أركانها، ومنها القعدة، وحمله على الخالية عن ركن من الأركان مجاز لا يصار إليه إلا بدليل ناهض ولم يوجد، فلزم الحمل على ما قلنا، فاندحض قولهم، ولم ينقل أنه كان قعد بعد الرابعة.

قال العينى: فإن قلت: لم يرجع النبى ﷺ من الخامسة ولم يشفعها. قلت: لا يضرنا ذلك، لأنا لا نلزمه بضم الركعة السادسة على طريق الوجوب، حتى قال صاحب "الهداية": ولو لم يضم لا شئ عليه لأنه مظنون (أى فيجوز إلغاء الخامسة، ولا يمنع إبطالها، لأنه لم يشرع فيها قصداً بل يظن أنها الرابعة، وإنما يحرم الإبطال إذا شرع فى العمل قصداً). وقال صاحب "البدائع": والأولى أن يضيف إليها ركعةً ليصير نفلا إلا فى العصر اهـ (ص-مذكور) قلت: ووجه عدم رجوعه ﷺ كونه لم يذكر زيادة الخامسة إلا

باب حكم الشك فى عــدد ركعات الصلاة

١٨٨٥- عن: عبادة بن الصامت: «أن رسول الله ﷺ سئل عن رجل سها فى صلاته فلم يدر كم صلى؟ فقال: ليعد صلاته، ويسجد سجدتين

بعد السلام، كما هو ظاهر سياق الحديث، فلم يتصور الرجوع قبل السجدة لها، ولعله لم يشفعها بالسادسة للشك فى الزيادة وعدم التيقن بها، وإنما سجد سجدتين احتياطًا، ونحن إنما نقول بالتشفيع إذا غلب على ظنه أنه زاد فى الصلاة ركعةً أو تيقن به فافهم.

قال بعض الناس: وليس للضم دليل قوى. قلت: دليله النهى عن البتيراء وقول ابن مسعود: "والله ما أجزأت ركعة واحدة قط"، وقد تقدم فى باب الوتر، وقال قتادة، والأوزاعى فيمن صلى المغرب أربعًا: يضيف إليها أخرى، فتكون الركعتان تطوعًا، (ذكره ابن قدامة فى "المغنى" (١:٦٨٩). وهو حجة فى النفل) وكيلا يكون المغرب شفعا قاله فى "رحمة الأمة" (ص-٢٠١). فلما تيقن الرجل بكونه زاد فى الصلاة ركعة، وثبت بالنص فى حديث أبى سعيد كونها نافلة، والتنفل بالركعة الواحدة ممنوع قصدا، فيكون ذلك خلاف الأولى ظنا، فالأولى أن يشفعها بركعة أخرى، ولعلك قد عرفت بكل ما ذكرنا لك الجواب عن قول ابن خزيمة: لا حجة للعراقيين فى حديث ابن مسعود (على قولهم: يكون سجود السهو بعد السلام) لأنهم خالفوه، فقالوا: إن جلس المصلى فى الرابعة مقدار التشهد أضاف إلى الخامسة سادسة ثم سلم وسجد للسهو، وإن لم يجلس فى الرابعة لم تصح صلاته، ولم ينقل فى حديث ابن مسعود إضافة سادسة ولا إعادة، ولا بد من أحدهما عندهم، قال: يحرم على العالم أن يخالف السنة بعد علمه بها اهـ. من "فتح البارى" (٤:٧٥). قلت: وكذا يحرم على العالم أن يطعن العلماء بمخالفة السنة قبل المعرفة بأقوالهم ودلائلها.

باب حكم الشك فى عدد ركعات الصلاة

قلت: دلالة حديث عبادة وميمونة بنت سعد على وجوب إعادة الصلاة إذا شك فى عدد ركعاتها ظاهرة، وهما إن لم يبلغا درجة الحسن بالانفراد لكون بعض رواتهما مستورًا فلا أقل من أن يكون مجموعهما حسنا، فإن تعدد الطرق يورث للضعيف قوة، لا سيما وقد قال الحافظ فى "لسان الميزان" فى حديث عبيد الله بن رماجس، عن زياد بن

قاعداً». أخرجه الطبرانى فى "الكبير"، وهو من رواية إسحاق بن يحيى بن عبادة بن الصامت، قال العراقى: لم يسمع عن جده عبادة اهـ. كذا فى "نيل الأوطار" (٢:٣٦٥). قلت: قال البخارى: أحاديثه معروفة، وذكره ابن حبان فى الثقات فى التابعين، كما فى "التهذيب" (١:٢٥٦)، وسكوت العراقى عن بقية الرواة يشعر بأن كلهم ثقات، والانقطاع فى القرون الثلاثة لا يضر عندنا.

١٨٨٦ــ عن: ميمونة بنت سعد، أنها قالت: أفتنا يا رسول الله! فى رجل سها فى صلاته، فلا يدرى كم صلى؟ قال: «ينصرف ثم يقوم فى صلاته حتى يعلم كم صلى، فإنما ذلك الوسواس يعرض فيسهيه عن صلاته». أخرجه الطبرانى أيضاً. وفى إسناده عثمان بن عبد الرحمن الطرائفى الجزرى مختلف فيه. وفى إسناده أيضاً عبد الحميد بن يزيد وهو مجهول، كما قال العراقى اهـ. "نيل الأوطار" (٢:٣٦٥). قلت: عثمان صدوق فى نفسه، وثقه ابن معين، وأبو حاتم، وأنكر على البخارى إدخاله فى الضعفاء، ووثقه ابن شاهين، وابن عدى

طارق، عن زهير بن صرد، أنه أنشد النبى ﷺ قصيدته:

امنن علينا رسول الله فى كرم ... فإنك المرء نرجوه وننتظر

مع كرم راوييه زياد وزهير مجهولين، ما نصه: فالحديث حسن الإسناد، لأن راوييه مستوران لم يتحقق أهليتهما ولم يجرحا، ولحديثهما شاهد قوى اهـ (٤:١٠٠). فثبت بذلك أن رواية المستور لا تنزل عن الحسن لا سيما إذا كان لها شاهد مثلها، أؤ أيدها أقوال الصحابة والتابعين وعملهم بمعناها، فقد عرفت أن الضعيف إذا تأيد بقول صاحب أو فتوى عالم صار حجة، كما قاله الإمام الشافعى فى المرسل، وهو عنده ضعيف، فتأمل هداك الله، ولا تعجل فى رد أحاديث الرسول ﷺ بمجرد رأيك، فإن حديث الإعادة فى صورة الشك صالح للاحتجاج به حتماً، وليس بضعيف بالمرة كما زعمه بعضهم.

فإن قلت: هب أنه صالح للاحتجاج، ولكن ليس بمثابة حديث أبى سعيد الخدرى، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا شك أحدكم فى صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أم أربعًا، فليطرح الشك وليبن على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين». رواه مسلم، فإنه يفيد لزوم البناء على اليقين مطلقاً، فلا يجوز تخصيصه بما لا يصلح لمعارضته. قلنا: قد بطل إطلاقه أو

وغيرهم، ولكنه أكثر عن الضعفاء والمجهولين، لأجل ذلك تكلم فيــه من تكلم كما فى "التهذيب" (٧: ١٣٤) وعبد الحميد بن يزيد روى عنه عثمان البتى وحده مستور الحال، وحديث مثله مقبول عندنا وعند بعض المحدثين، كما نذكره، فالحديث حسن لا سيما وله شاهد قد تقدم.

١٨٨٧- عن: سعيد بن جبير، عن ابن عمر، أنه قال فى الذى لا يدرى كم صلى أ ثلاثا أو أربعا، قال: «يعيد حتى يحفظ». وفى لفظ عن ابن سيرين، عنه: «أما أنا إذا لم أدر كم صليت فإنى أعيد». أخرجه ابن أبى شيبة فى "مصنفه"، كذا فى "البناية" (١: ٩٢١) وسكت عنه الحافظ فى "الدراية" (ص-٢٦). وقال: وأخرج أى ابن أبى شيبة نحوه عن سعيد بن جبير وشريح وابن الحنفية اهـ. وفى "نيل الأوطار" (٢: ٤ و٥): وهو مروى عن ابن عباس، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص من الصحابة، وإليه ذهب عطاء، والأوزاعى، والشعبى، وأبو حنيفة اهـ.

عمومه بحديث ابن مسعود معارضًا له مرفوعًا: «إذا شك أحدكم فى صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه، ثم يسجد سجدتين». رواه مسلم أيضًا، فإنه يفيد لزوم البناء على أكبر الظن دون اليقين، فاضطروا للجمع بينهما إلى حمل حديث ابن مسعود على الإمام، وحديث أبى سعيد على المنفرد، قاله أحمد. وقال بعضهم: حديث ابن مسعود فيمن لا يدرى ما صلى فعليه أن يبنى على الأغلب عنده، وحديث أبى سعيد فيمن يشك فى الثلاث أو الأربع، فعليه أن يلغى الشك. وقال بعضهم: التحرى (فى حديث ابن مسعود) لمن اعتراه الشك مرة بعد أخرى، فيبنى على غلبة ظنه، أى والبناء (فى حديث أبى سعيد) لمن لا يعتريه الشك كذلك، فعليه أن يلغى الشك ويبنى على اليقين، ذكر محصله الحافظ فى "الفتح" (٣: ٧٦).

وجمع الحنفية بينهما بحمل أحدهما على من له رأى وظن، وثانيهما على من ليس له شئ من ذلك، ويعارضهما حديث أبى هريرة مرفوعًا: «إذا لم يدر أحدكم كم صلى ثلاثا أو أربعًا فليسجد سجدتين وهو جالس». رواه الجماعة، وظاهره أنه لا يبنى على اليقين ولا أكبر الظن بل تكفيه السجدتان، وإلى ذلك ذهب الحسن وطائفة من السلف، وروى

١٨٨٨- محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، فيمن نسى الفريضة فلا يدرى أربعا صلى أم ثلاثا، قال: «إن كان أول نسيانه أعاد الصلاة، وإن كان يكثر النسيان يتحرى الصواب، وإن كان أكبر رأيه أنه أتم الصلاة

ذلك عن أنس وأبى هريرة كما فى "النيل" (٣٦٩:٢) وجمع الحافظ بينه وبينهما فى "الفتح" بحمل حديث أبى هريرة على من طرأ عليه الشك وقد فرغ قبل أن يسلم، فيكون قوله "وهو جالس" متعلقًا بقوله: «إذا شك» دون قوله: "سجد" فحينئذ لا يلتفت إلى ذلك الشك ويسجد للسهو كمن طرأ عليه بعد أن يسلم، فلو طرأ عليه قبل ذلك بنى على اليقين كما فى حديث أبى سعيد، (أو على غالب الظن كما فى حديث ابن مسعود اهـ، ٣:٨٤).

وبالجملة فحديثا أبى سعيد وابن مسعود ليسا على عمومهما وإطلاقهما، بل كل منهما مختص بصورة بعينها، وإذا جرى التخصيص والتقييد فى العام والمطلق مرة يجوز تخصيصه وتقييده بالقياس أخرى، كما تقرر فى الأصول، فبالحديث الحسن أو الضعيف بالأولى، فإن الحديث ولو ضعيفا مقدم على القياس عندنا.

وأيضًا: إذا حملنا حديثا أبى سعيد وابن مسعود على صورة بعينها ولم يبق شئ منهما على عمومه وإطلاقه، فحينئذ لا يكون حديث الاستقبال معارضًا لهما البتة، لجواز حمله على صورة أخرى غير ما فيهما، فنقول: قد حمل أصحابنا حديث الاستقبال على الشك فى أول أمره، والمراد به أن لا يكون الشك عادةً له (هذا قول شمس الأئمة السرخسى، واختاره فى "البدائع"، ونص فى "الذخيرة" على أنه الأشبه، قال فى "الحلية": وهو كذلك اهـ الشامى ١:٧٨٨). لأنه لا جرح عليه فيه (وقيل: إنما يجب الاستئناف على من لم يشك فى صلاة قط بعد بلوغه، وعليه أكثر المشائخ- ص السابق).

ويؤيده ما فى "نيل الأوطار": روى عن عطاء ومالك أنهما قالا: يعيد مرة، وعن طاوس كذلك، وعن بعضهم يعيد ثلاث مرات اهـ (٣٦٥:٢). وفيه أيضًا (٣٦٤:٢): وذهب عطاء، والأوزاعى، والشعبى، وأبو حنيفة، وهو مروى عن ابن عباس، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص من الصحابة إلى أن من شك فى ركعة وهو مبتدأ بالشك لا مبتلى به أعاد، هكذا فى "البحر"، وحكى العراقى فى شرح الترمذى عن عبد الله بن

سجد سجدتى السهو، وإن كان أكبر رأيه أنه صلى ثلاثا أضاف إليها واحدة، ثم سجد سجدتى السهو». أخرجه فى "كتاب الآثار" (ص-٣٢) وسنده صحيح.

عمر، وسعيد بن جبير، وشريح القاضى، ومحمد بن الحنفية، وميمون بن مهران، وعبد الكريم الجزرى، والشعبى، والأوزاعى، أنهم يقولون بوجوب الإعادة مرة بعد أخرى حتى يستيقن، ولم يرو عنهم الفرق بين المبتدأ والمبتلى اهـ.

قلت: لا بد من الفرق بينهما لما فى الإعادة كل مرة من الجرح الشديد، ولما فيه من لزوم إبطال الحديثين الصحيحين، حديثى أبى سعيد، وابن مسعود، فالحق ما ذكره فى "البحر" عنهم: أن من شك وهو مبتدأ به لا مبتلى أعاد، نعم! ظاهر الآثار المروية عنهم يؤيد القول بأن معنى المبتدأ بالشك أن لا يكون الشك عادةً له، فإنهم لم يصرحوا بأن الاستئناف إنما يجب أول مرة لا بعده إلا عطاء ومالكًا وطاوسًا، فقد ورد عنهم التصريح بذلك كما مر عن "النيل"، وذكره العينى فى "البناية" عنهم مسندًا مفصلا (٢:٩٢١) وحملوا حديث ابن مسعود على ما إذا كان يعرض له الشك كثيرًا وله رأى، لأن فى الاستئناف فى كل مرة حرجًا بينًا. وفى البناء على اليقين احتمال خلط النافلة بالفرض قبل تمامه، وحملوا حديث أبى سعيد على من تكرر له الشك وليس له ظن وترجيح كذا فى "البناية" للعينى.(١:٩٢١).

ثم حكى عن النووى أنه قال: قال أبو حنيفة: إن حصل له الشك أول مرة بطلت صلاته، ثم قال: قال أبو حامل[1]: قال الشافعى فى القديم: ما رأيت قولا أقبح من قول أبى حنيفة هذا ولا أبعد من السنة اهـ.

قلت: أو ما يستحيى النووى من نسبة هذا القول الذى يشعر بكون قائله غير عارف بأنواع الحديث ولا بأقوال السلف الصالحين من الصحابة والتابعين، إلى إمامه الذى هو سيد الفقهاء والمحدثين فى زمانه؟ مع كونه قد صرح فى شرح مسلم بما نصه: وقال الشعبى والأوزاعى وجماعة كثيرة من السلف: إذا لم يدر كم صلى لزمه أن يعيد مرة بعد أخرى حتى يستيقن، وقال بعضهم: يعيد ثلاث مرات، فإذا شك فى الرابعة

---

(١) هكذا فى الأصل، ولعله أبو حامد.

١٨٨٩– محمد: قال: أخبرنا مالك بن مغول، عن عطاء بن أبى رباح، أنه قال: "يعيد". قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة اهـ.

فلا إعادة عليه اهـ (١:٣١١). وإذا كان هذا مذهب جماعة كثيرة من السلف الصالحين أئمة الهدى فحينئذ ليس لتخصيصه قول أبى حنيفة بالتقبيح والتبعيد عن السنة معنى، وليس هذا من دأب أهل العلم، وأيضًا: فقد ذكرنا فى الباب من الأحاديث المرفوعة أقوال الصحابة ما يؤيد قول أبى حنيفة، فكيف يصح الظن بالشافعى رحمه الله أنه قبح القول المؤيد بالحديث وبعده عن السنة؟ مع كونه قول ابن عمر الذى هو علم فى الصحابة لاقتفاء الآثار والسنن، فإلى الله المشتكى. وظنى أن نسبة هذا القول إلى الشافعى رحمه الله فرية بلا مرية، لا يجوز لمقلديه ومحبيه حكايته ولا نقله ولا روايته ولا كتابته.

قال العينى: ونقل النووى وابن قدامة وغيرهما عن أبى حنيفة أنه قال: "إن حصل له الشك أول مرة بطلت صلاته" ليس بصحيح، ولا يوجد هذا فى أمهات كتب أصحابنا المشهورة، بل المشهور فيها أنهم قالوا: استقبل ليقع صلاته على وصف الصحة بيقين، وقال أبو نصر البغدادى المعروف بالأقطع: الاستئناف أولى، لأنه يسقط به الشك بيقين اهـ (١:٩٣٢).

قلت: وقال محمد فى "الآثار" له بعد تخريجه حديث ابن مسعود فى التحرى: وبه نأخذ، إلا أنا نستحب له إذا كان ذلك أول ما أصابه أن يعيد الصلاة اهـ (ص–٣٢). وظاهره استحباب الإعادة دون وجوبها، وهو المتبادر من قول الأقطع: الاستئناف أولى، ولكن ظاهر المتون إن الإعادة واجبة احتياطًا، فيحمل قول محمد والأقطع على المعنى العام، كما هو دأب السلف أنهم يقولون: ينبغى كذا، ويستحب كذا، ويريدون به الوجوب والله تعالى أعلم. وأما بطلان الصلاة فى هذه الصورة فلم يذكره أصحاب المتون، وإنما هو من تخريجات المصنفين.

وإذا تقرر ذلك تبين لك ما فى قول أبى حنيفة من الاحتياط ومن الجمع بين الأحاديث كلها، ووضعها فى موضعها، فلما لم تكن أحاديث الاستئناف بمثابة أحاديث البناء على الأقل أو التحرى مع صلاحيتها للاحتجاج لم يقل ببطلان الصلاة بالشك، بل أوجب إعادتها إذا عرض له الشك من غير عادة، والفرض صار مؤدًى، وإذا كثر له ذلك

١٨٩٠- عن: أبى هريرة مرفوعًا: «لا غرار فى صلاة ولا تسليم». رواه أحمد، وأبو داود، والحاكم، قال العزيزى (٣: ٤٤٠): بإسناد صحيح اهـ. قلت: صحح الحاكم (١: ٢٤٤) على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبى.

فعليه البناء على اليقين أو التحرى، كما فى حديثى أبى سعيد، وابن سعيد، وابن مسعود. وإن سلمنا عدم صلاحيتها أى أحاديث الاستئناف للاحتجاج فنقول: يجوز العمل بالحديث الضعيف إذا كان الاحتياط فى الأخذ به، ولا شك فى كون الاستئناف أحوط دائمًا، لا سيما فى أول مرة وهو مبتدأ بالشك لا مبتلى به، فينبغى لزوم الأخذ بالأحوط والحال هذه عملا بالحديث الضعيف وأقوال الصحابة، ولا يلزم منه رد الحديث الصحيح، لأنا لم نقل ببطلان الصلاة بالشك فافهم، فإنك تجد إن شاء الله قول أبى حنيفة ومن وافقه أقرب إلى السنة، وأولى بالحوطة، وأبعد من الرأى بخلاف قول غيره من الأئمة، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قلت: قال فى "النهاية": الغرار فى الصلاة نقصان هيئاتها وأركانها، وقال الخطابى فى "المعالم": أصل الغرار نقصان لبن الناقة، يقال: غارت الناقة غرارًا فهى مغار إذا نقص لبنها، فمعنى قوله: "لاغرار" أى لا نقصان فى التسليم، ومعناه أن ترد كما يسلم عليك وافيًا لا تنقص فيه، مثل أن يقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فتقول السلام عليكم ورحمة الله (وبركاته) ولا تقتصر على أن تقول عليكم السلام، وأما الغرار فى الصلاة فهو على وجهين، أحدهما أن لا يتم ركوعها وسجودها، والآخر أن يشك هل صلى ثلاثا أوأربعًا، فيأخذ بالأكثر ويترك اليقين وينصرف بالشك، وقد جاءت السنة فى رواية أبى سعيد رضى الله عنه أن يطرح الشك ويبنى على اليقين، ويصلى ركعة حتى يعلم أنه قد كملها اهـ من "عون المعبود" (١: ٣٤٨).

قلت: والصحيح عندنا ما قاله صاحب "النهاية": إن الغرار فى الصلاة نقصان هيئاتها وأركانها، وإذا شك فى عدد الركعات ولم يدر أ ثلاثا صلى أو أربعًا، فلا بد من بقاء النقصان وإن أخذ بالأقل وبنى على اليقين، لأنه إذا بنى على اليقين يبقى احتمال خلط النافلة بالفرض قبل تمامه، وهو يورث النقصان فى هيئة الصلاة، فالتحرز عن النقصان بالكلية لا يتأتى إلا بالإعادة حتى يستيقن، فالحديث من حيث اشتماله على النهى عن كل

١٨٩١- عن: أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه. قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا شك أحدكم فى صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا أم أربعا، فليطرح الشك، وليبن على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين»: رواه مسلم (١: ٢١١ و٢١٢).

١٨٩٢- عن: عبد الله رضى الله عنه[1] مرفوعًا: «إذا شك أحدكم فى صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه، ثم يسجد سجدتين». رواه مسلم (١: ٢١٢) وفى رواية له: «فليتحر أقرب ذلك إلى الصواب». وفى أخرى له: «فلينظر أحرى ذلك للصواب اهـ».

غرار ونقص فى الصلاة يفيد وجوب الاستئناف إذا شك فيها، لما قلنا إن البراءة لا تتأتى إلا بذلك، ولكنا قيدناه بما إذا كان الرجل مبتدأ بالشك لا مبتلى به، لما فى الاستئناف للمبتلى كل مرة من الحرج البين، ولما فيه من إبطال حديث أبى سعيد وابن مسعود بالكلية، وبمثل ما قيدناه به قيده عطاء وطاوس وغيرهما كما تقدم.

وإن سلمنا أن معنى الغرار هو الشك، والمراد أن لا ينصرف بالشك، فهو لا يتأتى بدون الاستئناف أيضًا، فإنه إذا بنى على اليقين يبقى مترددا هل صلى أربَعة أو خمسةً ونحوها، سلمنا أنه أتم الركعات ولكن لا يخلو عن الشك فى هيئات الصلاة وخلط النافلة بالفرض قبل تمامه، وبالجملة فقوله ﷺ: «لا غرار فى الصلاة» يفيد نفى كل نقصان عنها، وما هو إلا بالاستئناف فى صورة الشك، فالحديث حجة لأبى حنيفة ومن وافقه فى هذا الباب، كما ذكره ابن قدامة فى "المغنى" (١: ٢٧١) ثم رد عليه بأن من بنى على اليقين لم يبق فى شك من تمامها، وقد ذكرنا الجواب عنه فافهم.

قوله: "عن أبى سعيد وعن عبد الله إلخ". قال المؤلف: وفى "فتح البارى" (٣: ٧٦): قال ابن حبان فى "صحيحه": البناء غير التحرى، فالبناء أن يشك فى الثلاث أو الأربع مثلا فعليه أن يلغى الشك، والتحرى أن يشك فى صلاة فلا يدرى ما صلى، فعليه أن يبنى على الأغلب عنده. وقال غيره: التحرى لمن اعتراه الشك مرة بعد أخرى، فيبنى على غلبة ظنه، وبه قال مالك رحمه الله وأحمد، وعن أحمد فى المشهور التحرى يتعلق

---

(١) هو ابن مسعود.

١٨٩٣- عن: عبد الرحمن بن عوف، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا شك أحدكم فى صلاته فلم يدر أ واحدة صلى أم ثنتين فليجعلها واحدة، وإذا لم يدر ثنتين صلى أم ثلاثا فليجعلها ثنتين، وإذا لم يدر ثلاثا صلى أم أربعا فليجعلها ثلاثا، ثم يسجد إذا فرغ من صلاته». الحديث، رواه أحمد وابن ماجة والترمذى وصححه اهـ. كذا فى "النيل" (٢٦٤:٢).

بالإمام فهو الذى يبنى على ما غلب على ظنه، وأما المنفرد فيبنى على اليقين دائما، وعن أحمد رواية أخرى كالشافعية، وأخرى كالحنفية، ونقل النووى أن الجمهور مع الشافعى، وأن التحرى هو القصد. قال الله تعالى: ﴿فأولئك تحروا رشدا﴾ اهـ. وفيه أيضًا: ولفظ الشافعى قوله: "فليتحر" أى فى الذى يظن أنه نقصه فيتمه، فيكون التحرى أن يعيد ما شك فيه ويبنى على ما استيقن، وهو كلام عربى مطابق لحديث أبى سعيد، إلا أن الألفاظ تختلف اهـ. أى لسعة الكلام فى الأمر الذى معناه واحد اهـ. زاده "الزيلعى" عنه (٣٠٣:١).

ويؤيد مذهبنا ما ورد فى تفسير الحديث من راويه الصحابى رضى الله عنه، فقد روى الإمام محمد فى "كتاب الآثار": أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن شقيق[1] بن سلمة عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه، قال: «إذا شك أحدكم فى صلاته فلا يدرى ثلاثا صلى أم أربعًا فليتحر، فلينظر أفضل ظنه، فإن كان أكبر ظنه أنها ثلاث، قام فأضاف إليها الرابعة، ثم تشهد فسلم وسجد سجدتى السهو، وإن كان أفضل ظنه أنه صلى أربعًا تشهد، ثم سلم ثم سجد سجدتى السهو» (ص-٣٢). قلت: إسناده حسن صحيح، وأيضًا: لا معنى للتحرى فيما ذكره الإمام الشافعى، فإن اليقين موجود فى الحال وهو أقل الطرفين، فما الحاجة إلى التحرى؟ وفى "منتهى الأرب" (٣٧٥:١): تحرى رأى صواب ترين جستن اهـ. وفى "الصراح" (٤٤٠:٢): هو طلب ما أحرى بالاستعمال فى غالب الظن اهـ.

وبالجملة فالشافعى رحمه الله لا يقول بالعمل بالظن الغالب، بل يجب عنده البناء على الأقل فى الشك دائما، سواء كان له رأى أو لا، وتأول حديث ابن مسعود بأن

---

(١) هو أبو وائل.

١٨٩٤ــ عن: أنس، قال ﷺ: «إذ شك أحدكم فى صلاته فلم يدر اثنتين صلى أوثلاثا فليلق الشك وليبن على اليقين». رواه البيهقى ورجال إسناده ثقات، كـــذا فى "النيل" (٢:٢٦٤).

التحرى هو القصد مطلقًا دون غالب الظن، وحديث محمد حجة عليه، وأيضًا: فكيف يجوز القول بوجوب البناء على الأقل دائمًا وجواز البناء على الأقل مشروط بعدم الدراية؟ كما فى حديث أبى سعيد، وعبد الرحمان بن عوف، وأنس وغيرهم، وهذا المتحرى قد حصلت له الدراية، وأمر الشاك بالبناء على ما استيقن، ومن بلغ به تحريه إلى اليقين قد بنى على ما استيقن.

فاندفع بذلك ما أورده النووى فى "شرح مسلم" علينا، وقال: فإن قالت الحنفية: حديث أبى سعيد لا يخالف ما قلنا، لأنه ورد فى الشك وهو ما استوى طرفاه، ومن لم يترجح له أحد الطرفين يبنى على الأقل بالإجماع، فالجواب أن تفسير الشك بمستوى الطرفين إنما هو اصطلاح طارئ للأصوليين، وأما فى اللغة فالتردد بين وجود الشئ وعدمه كله يسمى شكا سواء المستوى والراجح والمرجوح، والحديث يحمل على اللغة ما لم يكن هناك حقيقة شرعية أو عرفية ولا يجوز حمله على الاصطلاح اهـ ملخصًا (١:٢١٢). وتقرير الدفع: إن سلمنا أن الشك يعم المستوى والراجح والمرجوح لغةً، ولكن لا يجوز حمله على المعنى العام فى حديث أبى سعيد لكونه مقيدًا فيه بعدم الدراية، والشك الذى لا دراية فيه إنما هو المستوى أو المرجوح دون الراجح كما لا يخفى، فنحن لم نحمل الشك فيه على المستوى لأجل الاصطلاح بل بقرينة عدم الدراية التى وقع التقييد بها فى الحديث فافهم.

فـائـدة:

ثم اعلم أن حديث ابن مسعود: «إذا شك أحدكم فى صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم يسجد سجدتين» بإطلاقه يفيد وجوب السجدتين حال التحرى مطلقًا، وقيده فقهاؤنا بما إذا أطال تفكره، وشغله ذلك عن أداء ركن، أو قطعه عن القراءة والتسبيح فى القيام والركوع مثلا، فإن لم يطل تفكره فلا سهو عليه، لأن الفكر القليل مما لا يمكن التحرز عنه، فكان عفوا دفعًا للحرج، كـــذا فى "البدائع" (١:١٦٥) ومثله فى

. . . .

"البحر" (١١١:٢) و"الهندية" عن "المحيط" (٨٤:١) وقد ثبت عنه ﷺ أنه لبس الخميصة التى لها أعلام، فقال: «اذهبوا بها إلى أبى جهم وأتونى بانبجانيته، فإنها ألهتنى». وفى بعض الروايات: »شغلتنى عن صلاتى». (وروى عن عمر بن الخطاب: «أجهز جيشى وأنا فى الصلاة» علقه البخارى). وروى البيهقى عنه: «إنى لأحسب جزية البحرين وأنا قائم فى الصلاة». فوقع التفكر فى هذه الصور ولم يثبت أنهما سجدا لذلك، فدل على أن مطلق التفكر لا يوجب السجود، كذا فى "بذل المجهود" (١٤٩:٢) فلعل التفكر لم يطل بهما، أو طال ولم يشتغلا به عن الأركان والقراءة والأذكار.

قلت: وفى "المدونة الكبرى": قال مالك فيمن سها فلم يدر أ ثلاثا صلى أو أربعًا ففكر قليلا فاستيقن أنه صلى ثلاثا، قال: لا سهو عليه اهـ (١٢٨:١). ولعل وجه ورود الحديث بالإطلاق أن عروض الشك فى مقدار الركعات وتحرى الصواب فيه لا يخلو فى الغالب عن طول التفكر وقصره نادر، والنادر كالمعدوم. فبنى الكلام على الغالب، وأمر بالسجود عند التحرى مطلقًا، لا سيما إذا نظرنا إلى الاختلاف الواقع بين الأئمة فى تحديد طويل الفكر وقصيره، فعند الإمام طويله ما يمكن فيه أداء ركن ولو بلا سنة، وهو مقدر بسبحان الله مرةً، لكونه قدر آية قصيرة، وهى ﴿ثم نظر﴾. وعند الثانى أى أبى يوسف ما يسع أداء ركن بسنة وهو قدر ثلاث تسبيحات، وهو المختار كما فى "الدرر" اهـ. من حاشية الطحطاوى على "الدر" (٥٠٢:١) ومن حاشيته على (مراقى الفلاح ص ١٩٦).

ولا يخفى أن تحرى الصواب لا يكاد يخلو عن التفكر بقدر سبحان الله مرةً فى الأكثر، فلا إشكال فى إطلاق الحديث على قول الإمام، وعليه يحمل ما فى "كتاب الآثار" لمحمد، و"الطحاوى"، و"الكبيرى"، من إيجاب السجود عند التحرى مطلقًا، ولكن لما كان هذا القدر القليل لا يمكن التحرز عنه عادةً والحرج مدفوع بالنص لم يأخذ به المشائخ. واختاروا فى ذلك قول أبى يوسف إن الطويل من الفكر هو ما يكون قدر سبحان الله ثلاثًا، فلا يجب عليه سجود السهو فى أقل من ذلك، يؤيده ما أخرجه عبد الرزاق فى "مصنفه" عن ابن عمر، قال: «إذا شك الرجل فى صلاة فلم يدر أ ثلاثًا صلى أم أربعًا؟ فليبن على أتم ذلك فى نفسه، وليس عليه سجود». أخرجه فى "كنز العمال" (٢١٤:٤). ولم أقف على سنده تفصيلا ولا ينزل عن الضعيف، ومثله يكفى تأييدا

باب فى بقيـــة أحكام السهو

١٨٩٥- عن: عبد الله مرفوعًا: قال: «إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون». زاد ابن نمير فى حديثه: «فإذا نسى أحدكم فليسجد سجدتين». رواه مسلم فى "صحيحه" (١:٢١٣).

١٨٩٦- وللنسائى عن معاوية مرفوعًا بلفظ: «من نسى شيئًا من صلاته فليسجد مثل هاتين السجدتين» (١:١٨٦) وسنده حسن.

١٨٩٧- وعنه مرفوعًا: قال: «إذا زاد الرجل أو نقص فليسجد سجدتين». رواه مسلم (١:٢١٣).

للقياس، ولا يخفى أن الشك لا يخلو عن قليل تفكر عادةً، والله تعالى أعلم.

باب فى بقية أحكام السهو

قوله: "عن عبد الله إلخ". قلت: فى قوله ﷺ: «فإذا نسى أحدكم فليسجد» وقوله: «من نسى شيئا من صلاته فليسجد إلخ». دلالة على أن وجوب سجود السهو مختص بالنسيان، ولا يلزم فى العمد، قال ابن قدامة فى "المغنى": ولا يشرع السجود بشئ فعله أو تركه عامدًا، بهذا قال أبو حنيفة، وقال الشافعى: يسجد لترك التشهد والقنوت عمدًا، لأن ما تعلق الجبر بسهوه تعلق بعمده كجبرانات الحج، ولنا أن السجود يضاف إلى السهو، فيدل على اختصاصه به، والشرع إنما ورد به فى السهو، فقال: «إذا نسى أحدكم فليسجد سجدتين». ولا يلزم من انجبار السهو به انجبار العمد، لأنه معذور فى السهو غير معذور فى العمد، وما ذكروه (من القياس) يبطل بزيادة ركن أو ركعة أو قيام فى موضع جلوس أو جلوس فى موضع قيام اهـ (١:٧٠٢).

قوله: "وعنه مرفوعًا إلخ". فيه دلالة على وجوب السجود لكل زيادة ونقصان ظاهرا، ولكن المتبادر من السياق أن المراد زيادة الركعات ونقصانها، وألحق بالنقصان ترك التشهد والجلوس فى الثانية، لما ثبت عنه ﷺ أنه سهى عن القعود فى الثانية فمضى وسجد سجدتين بعد ما أتم الصلاة، والتشهد فى حكم الجلوس لأنه هو المقصود، صرح به ابن قدامة فى "المغنى" (١:٦٨٣). وإليه ذهب فقهاؤنا كما هو معلوم لكل من نظر فى كتبنا، وقاس فقهاؤنا على المنصوص من الزيادة والنقصان ما عداهما من الزيادة على التشهد فى

١٨٩٨- عن: ابن عمر مرفوعًا: «لا سهو فى وثبة الصلاة إلا فى قيام عن جلوس أو جلوس عن قيام». أخرجه فى "كنـز العمال" (٤:١٠٢) وعزاه إلى الحاكم ولم يتعقبه، فهو صحيح على أصله.

١٨٩٩- عن: عائشة رضى الله عنها مرفوعًا: «سجدتا السهو فى الصلاة تجزئان من كل زيادة ونقصان». أخرجه فى "كنـز العمال" (١:١٠١) وعزاه

الثانية، والتأخير فى الواجبات والفرائض وغير ذلك مما هو مبسوط فى الفقه. ولا يجب فى كل زيادة، كما إذا أتى بذكر مشروع فى الصلاة فى غير محله، كالقراءة فى الركوع والسجود، وقراءة السورة فى الأخيرين من الرباعية، أو الأخيرة من المغرب، وزيادة التسبيح فى الركوع والسجود على الثلاث، أو تطويل القراءة على قدر السنة، ولا فى كل نقصان كما لو نقص التسبيح عن الثلاث، أو نقص القراءة عن قدر السنة ونحوها، والضابط فى ذلك أن سبب وجوبه ترك الواجب الأصلى فى الصلاة، أو تغييره، أو تغيير فرض منها عن محله الأصلى ساهيا، لأن كل ذلك يوجب نقصانا فى الصلاة "بدائع" (١:١٢٤) وأما الأذكار المسنونة التى لم تبلغ درجة الوجوب فلا سهو فى الزيادة عليها والنقصان عنها، والله أعلم.

قوله: "عن ابن عمر إلخ". فيه دلالة على عدم السجود فى الوثبة ما لم تكن قيامًا أو أقرب منه، وقد تقدم الكلام فى ذلك، وفيه دلالة أيضًا على وجوب السجود إذا قام عن جلوس أو جلس عن قيام، ولكن لا يجب فى الجلسة الخفيفة قدر جلسة الاستراحة التى استحبها الشافعى رحمه الله، لأنها كالوثبة القليلة، صرح بذلك ابن عابدين فى حاشية "الدر" فى واجبات الصلاة (١:٤٨٩). وفى "المغنى" لابن قدامة: أن أكثر أهل العلم يرون أن هذا (أى القيام فى موضع الجلوس وبالعكس) يسجد له، وممن قال بذلك ابن مسعود، وقتادة، والثورى، والشافعى، وإسحاق، وأصحاب الرأى، وكان علقمة والأسود يقعدان فى الشئ يقام فيه، يقومان فى الشئ يقعد فيه فلا يسجدان اهـ (١:٦٨). قلت: يحمل فعل علقمة والأسود على الجلسة الخفيفة والوثبة القليلة ما لم يرد التصريح بخلافه عنهما، وإلا فالحديث حجة عليهما.

قوله: "عن عائشة إلخ". فيه دلالة على أن السجود لا يتكرر بتكرار السهو، بل

إلى البيهقى وأبى يعلى وابن عدى، وذكره الحافظ فى "الفتح" (٣:٨٢) ولم يتعقبه بشئ، فهو حسن أو صحيح على قاعدته.

١٩٠٠- عن: عبد الله مرفوعًا فى قصة سهو النبى ﷺ فى الصلاة قال: «إنه لو حدث فى الصلاة شئ لنبأتكم به، ولكن إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكرونى». الحديث رواه البخارى (١:٥٨).

١٩٠١- عن: الزهرى، عن سعيد، وعبد الله عن أبى هريرة بهذه القصة (أى قصة ذى اليدين) قال: «ولم يسجد (رسول الله ﷺ) سجدتى السهو حتى يقنه الله ذلك». رواه أبو داود، وذكر الحافظ فى "الفتح" (٢:١٧٢) ولم يتعقبه بشئ، فهو حسن أو صحيح على قاعدته.

السجدتان تجزئان عن كل سهو وقع فى الصلاة، وهذا بالاتفاق بين الأئمة خلا الأوزاعى كما فى "رحمة الأمة" (ص-٢٢).

قوله: "عن عبد الله إلخ". فيه دلالة على مشروعية تذكير القوم إمامهم إذا سهى، ولا خلاف فى ذلك، وهل يجوز للإمام الأخذ بقولهم؟ ففى "رحمة الأمة": والإمام إذا أخبره من خلفه أنه قد ترك ركعةً هل يرجع إلى قولهم أو يعمل بيقينه؟ والأصح من مذهب الشافعى وهو مذهب أحمد أنه لا يرجع إلى قولهم، بل يعمل على يقينه، وقال أبو حنيفة: يرجع إلى قولهم، واختلفت الرواية فى ذلك عن مالك اهـ (ص-٢٢). قلت: فى مذهب أبى حنيفة تفصيل لم يذكره صاحب "رحمة الأمة"، وهى أن الإخبار إن كان والإمام فى الصلاة، والذى أخبره عدلان، يأخذ بقولهما، وكذا إن صلى بقوم فلما صلى ركعتين وسجد السجدة الثانية شك أنه صلى ركعة أو ركعتين، أو شك فى الرابعة والثالثة، فلحظ إلى من خلفه ليعلم بهم إن قاموا قام، وإن قعدوا قعد، يعتمد بذلك فلا بأس به، ولا سهو عليه، كذا فى "المحيط" (الهندية ١:٨٤) وإن كان الإخبار بعد ما سلم الإمام فلو كان الإمام على يقين لم يعد وإلا أعاد بقولهم كذا فى "الدر" (١:٧٩).

وبعد ذلك فنقول: إن قوله ﷺ: «فإذا نسيت فذكرونى» متعلق بالإخبار فى الصلاة وهو بعمومه يفيد لزوم التذكير على القوم، ولزوم الأخذ به على الإمام إذا تذكر، ولأن النبى ﷺ أمرهم بالتسبيح ليذكروا الإمام، ويعمل بقولهم إن تذكر أو ترجح تذكير

١٩٠٢- عن أبى العالية، قال: «رأيت ابن عباس يسجد بعد وتره سجدتين». أخرجه ابن أبى شيبة بإسناد صحيح، وعلقه البخارى، كذا فى "الفتح" (٣:٨٤) قال الحافظ: إن ابن عباس كان يرى أن الوتر غير واجب ويسجد مع ذلك فيه للسهو اهـ.

١٩٠٣- عن: إبراهيم النخعى، قال: «سجد إذا أسر فيما يجهر فيه، أو

القوم على ظنه إذا كان المذكر عدلين فصاعداً، لترجيح قولهما على ظن الإمام وحده، بخلاف ما إذا كان المذكر واحدا فلا ترجيح له على الإمام، فيعمل بيقينه، وحديث أبى هريرة متعلق بالإخبار بعد السلام، فإنه ﷺ كان قد سلم فى قصة ذى اليدين فلم يأخذ بقول المخبرين حتى يقنه الله تعالى، ومفهومه أنه لو كان على يقين من الإتمام لم يعد الصلاة بقولهم، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن أبى العالية إلخ". فيه دلالة على وجوب سجود السهو فى النوافل أيضاً، وأن حكمها حكم الفرائض فى ذلك، قال ابن قدامة فى "المغنى": وحكم النافلة حكم الفرض فى سجود السهو فى قول عامة أهل العلم، ولا نعلم فيه مخالفاً، إلا أن ابن سيرين قال: لا يشرع فى النافلة، وهذا يخالف عموم قول النبى: «إذا نسى أحدكم فليسجد سجدتين»، وقال: «إذا نسى أحدكم فزاد أو نقص فليسجد سجدتين»، ولم يفرق، ولأنها صلاة ذات ركوع وسجود فليسجد لسهوها كالفريضة اهـ (١:٨٠٢).

وقال الحافظ فى "الفتح": السهو فى الفرض والتطوع هل يفترق حكمه أم يتحد؟ وإلى الثانى ذهب الجمهور، وخالف فى ذلك ابن سيرين وقتادة، ونقل عن عطاء. ووجه أخذه من حديث الباب (وهو حديث أبى هريرة: «إذا قام أحدكم يصلى جاء الشيطان فليس عليه حتى لا يدرى كم صلى» الحديث) من جهة قوله: «إذا صلى» أى الصلاة الشرعية، وهو أعم من أن تكون نافلةً أو فريضةً، فإن قيل: إن قوله فى الرواية التى قبل هذه: «إذا نودى للصلاة (أدبر الشيطان وله ضراط. فإذا قضى الأذان أقبل، الحديث) قرينة فى أن المراد الفريضة، وكذا قوله: «إذا ثوب». أجيب بأن ذلك لا يمنع تناول النافلة، لأن الإتيان حينئذ بها مطلوب لقوله ﷺ: «بين كل أذانين صلاة» (٣:٨٤).

قوله: "عن إبراهيم النخعى إلخ". قلت: فيه دلالة على وجوب السجود بالجهر فى موضع الإسرار، وبالإسرار فى موضع الجهر، وقد قدمنا فى الجزء الرابع أن الجهر فى

جهر فيما يسر فيه». ذكره سحنون فى "المدونة" بلا سند جزمًا (١:١٣٢).

الصلوات الجهرية والإسرار فى السرية واجب، وقد فرغنا من إقامة الدليل على ذلك هناك فتذكر، ففى الجهر فى السرية وبالعكس ترك الواجب الأصلى فى الصلاة، وتغييره عن هيئته، وهو موجب للنقصان، وقد تقدم قوله ﷺ: «من زاد فى الصلاة أو نقص فليسجد سجدتين». وبه قال مالك وأبو حنيفة فى الإمام، وقال الأوزاعى والشافعى –وهو رواية عن أحمد– أنه لا سهو عليه، واحتجوا بما روى عن أنس: «أنه جهر فى الظهر أو العصر فلم يسجد». رواه الطبرانى فى "الكبير" من طريق سعيد بن بشير، عن قتادة، عنه، كما فى "التلخيص" (١:١١٣) ولأنه سنة فلا يشرع السجود لتركه كرفع اليدين، كذا فى "المغنى" (١:٦٨٧).

ولنا ما مر من الدليل على وجوب الجهر والإسرار فى موضعهما، وما ذكروه يبطل بالقنوت وبالتشهد الأول، فإنه عند الشافعى سنة ويسجد تاركه كما تقدم، والجواب عن الأثر أن أنسا لعله جهر بآية أو آيتين ولا سهو بذلك عندنا، فإن القليل عفو، ففى "المدونة": قال مالك فيمن أسر فيما يجهر فيه أو جهر فيما يسر فيه قال: يسجد سجدتى السهو، فقلنا لمالك: فلو قال: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين أو نحو ذلك (أى جهرا) ثم صمت؟ قال: هذا خفيف ولا سهو عليه، قلت: فإن هو أسر فيما يجهر فيه؟ قال: يسجد سجدتى السهو قبل السلام، إلا أن يكون شيئًا خفيفًا اهـ (١:١٣٢). وهذا هو الحكم عند الحنفية كما صرح به "رد المحتار" نقلا عن "الهداية" و"الزيلعى" و"شرح المنية" أن القليل من الجهر فى موضع المخافتة عفو، ففى حديث أبى قتادة فى الصحيحين: «أنه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ فى الظهر فى الأولين بأم القرآن وسورتين، وفى الأخيرين بأم الكتاب، ويسمعنا الآية أحيانًا اهـ» (١:٧٧٦). وقد صرحوا بأنه إذا جهر سهوا بشئ من الأدعية والأثنية ولو تشهد فإنه لا يجب عليه السجود، قال فى "الحلية": ولا يعرى القول بذلك فى التشهد عن تأمل اهـ (الشامى ص السابق).

قلت: والدليل على عدم السجود بالجهر بالأذكار ما تقدم من جهر عمر رضى الله عنه بالاستفتاح أحيانا ولم يسجد، وجهر رجل حين رفع النبى ﷺ بعد ركوعه وقال: سمع الله لمن حمده، بقوله: اللهم ربنا لك الحمد حمداً كثيرا طيبًا مباركا فيه كما تحب ربنا وترضى. ولم يأمره النبى ﷺ بالإعادة ولا بالسجود؛ بل أثنى على قوله ذلك، فافهم.

١٩٠٤- على: بن زياد، عن سفيان، عن يونس، عن الحسن، والمغيرة، عن إبراهيم، أنهما قالا فى الرجل تفوته من صلاة الإمام ركعة وقد سها فيها الإمام: «فإنه يسجد مع الإمام سجدتى السهو، ثم يقضى الركعة بعد ذلك». أخرجه سحنون فى "المدونة" (١٣١:١) وسنده صحيح، فإن على بن زياد هو العبسى ثقة كما مر، والباقون لا يسئل عنهم.

١٩٠٥- محمد: قال: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم فى الرجل يشك فى السجدة الأولى أو التشهد أو نحو ذلك من صلاته ما لم تكن

قوله: "على بن زياد إلخ". قلت: فيه دلالة على وجوب السجود على المسبوق بسهو إمامه، وأنه يتابع إمامه فى ذلك، ويؤيده عموم قول النبى ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا»، الحديث. رواه الشيخان، وقد تقدم فى باب الإمامة. وقوله فى حديث ابن عمر: «فإن سها إمامه فعليه وعلى من خلفه». وقد تقدم ذكره فى أوائل أبواب السهو قريبًا، ولأن السجود من تمام الصلاة فيتابعه فيه، قال ابن قدامة فى "المغنى": وإذا كان المأموم مسبوقًا فسها الإمام فيما لم يدركه فيه، فعليه متابعته فى السجود، سواء كان قبل السلام أو بعده. روى هذا عن عطاء، والحسن، والنخعى، والشعبى، وأبى ثور، وأصحاب الرأى، وقال ابن سيرين وإسحاق: يقضى ثم يسجد، وقال مالك، والأوزاعى، والليث، والشافعى فى السجود قبل السلام كقولنا، وبعده كقول ابن سيرين، لأنه فعل خارج من الصلاة فلم يتبع الإمام فيه كصلاة أخرى اهـ. (٦٩٩:١) وقد ذكرنا الجواب عن دليلهم بأن السجود من تمام الصلاة يتابعه فيه، وفارق صلاة أخرى فإنه غير مؤتم به فيها، بخلاف الصلاة التى سها فيها الإمام وسجد فيها للسهو، فإنه مؤتم به فيها، والله أعلم.

قوله: محمد قال: "أخبرنا أبو حنيفة إلخ" أولا. قلت: فيه دلالة على أن الشك فى أفعال الصلاة لا يوجب الاستئناف وإن كان أول ما عرض له ما لم تكن ركعة، فالاستئناف إنما يجب بالشك فى عدد الركعات إذا كان مبتدأ به، لا فيما سواها من الأفعال، بل يقضى ما شك فيه ثم يسجد للسهو، ووجه ذلك أن النص لم يرد بالاستئناف إلا فى الشك فى عدد الركعات، وهو خلاف القياس فلا يتعدى إلى غيره. والقياس أن

ركعة فإنه يقضى ما شك فيه من ذلك، ويسجد لذلك أيضًا سجدتى السهو، وقال: لأن أسجد لذلك سجدتى السهو فيما لم يحق على أحب إلى من أن أدعهما». قال محمد: وبه نأخذ، فإن كان يبتلى بذلك كثيرا مضى على أكبر رأيه ويسجد سجدتى السهو، وهذا قول أبى حنيفة.

١٩٠٦– محمد: قال: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: «إذا انصرفت من صلاتك فعرض لك شك أو صلاة أو قراءة فلا تلتفت». قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة. "كتاب الآثار" (٣٢–٣٣).

اليقين لا يزول بالشك. فإن قيل. هذا ينتقص بما فى "الدر" وغيره: شك هل كبر للافتتاح أولا، أو أحدث أولا، أو أصابه نجاسة أولا، أو مسح رأسه أولا، استقبل إن كان أول مرة وإلا لا اهـ (١: ٧٩٠). قلنا: ليس هذا من الشك فى الأفعال، بل هو من الشك فى صحة شروعه فى الصلاة، والشك فى صحة الشروع يفضى إلى الشك فى صحة الركعات وبطلانها، فكان كمن لم يدر أ ثلاثا صلى أم أربعًا وشك فى عددها، بل ذلك فوقه. فألزموه بالاستئناف دلالة لا قياسًا، فافهم فإنه من المواهب.

قوله: "محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة إلخ" ثانيا. فيه دلالة على أن الشك بعد الفراغ من الصلاة لا يلتفت إليه، قال ابن قدامة فى "الشرح الكبير": وإنما يؤثر الشك فى الصلاة إذا وجد فيها فإن شك بعد سلامها لم يلتفت إليه، لأن الظاهر أنه أتى بها على الوجه المشروع، ولأن ذلك يكثر فيشق الرجوع إليه، هكذا الشك فى سائر العبادات اهـ (١: ٦٥٧). ولم يذكر فيه خلافًا. قلت: ويستثنى منه ما إذا وقع الخلاف بين الإمام والقوم، وشك الإمام بقولهم فى إتمام الصلاة ونقصها ولم يكن على يقين، فإنه يأخذ بقول عدلين وجوبًا، لأنه ﷺ رجع إلى قول أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فى حديث ذى اليدين، لما سألهما أحق ما يقول ذو اليدين؟ فقالا: نعم! ولا يجب الأخذ بقول عدل، لأنه ﷺ لم يأخذ بقول ذى اليدين وحده نعم! يعيده بقول عدل عند محمد احتياطًا، ولا يرجع إلى قول الفساق، لأن قولهم غير مقبول فى أحكام الشرع، كذا يظهر من "الهنـــديـــة" (١: ٨٤).

أبواب صـــلاة المريض

باب إذا لم يستطع القيام يصلي قاعدًا وإلا فعلى جنب أو مستلقيا يؤمى بالركوع والسجود وإلا أخر الصلاة

١٩٠٧- عن: عمران بن حصين، قال: كانت بي بواسير، فسألت رسول الله عن الصلاة؟ فقال: صل قائما، فإن لم تستطع فعلى جنب». رواه البخاري (١: ١٥٠) وعزاه في "المنتقى" وكذا في "نصب الراية" و"الدراية" إلى الجماعة

باب إذا لم يستطع القيام يصلي قاعدا وإلا فعلى جنب أو مستلقيًا يؤمئ بالركوع والسجود وإلا أخر الصلاة

قوله: "عن عمران إلخ". قلت: وفي "الهداية": فإن لم يستطع القعود استلقى على ظهره، وجعل رجليه إلى القبلة، وأومأ بالركوع والسجود، لقوله عليه السلام: «يصلي المريض قائمًا، فإن لم يستطع فقاعدًا، فإن لم يستطع فعلى قفاه يؤمئ إيماء، فإن لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه». وإن استلقى على جنبه ووجهه إلى القبلة فأومأ جاز لما روينا من قبل[1] إلا أن الأولى هي الأولى عندنا اهـ. قال الحافظ في "الدراية" (ص-١٢٧): حديث: «يصلي المريض قائمًا» إلخ. لم أجده هكذا، وللدار قطني من حديث علي نحو أوله، وفيه: «فإن لم يستطع صلى مستلقيًا رجلاه مما يلي القبلة». ولم يذكر آخره، وإسناده واه جدًا اهـ. قلت: حديث علي أيده حديث عمران بن حصين برواية النسائي، وفيه: «فإن لم تستطع فمستلقيًا، لا يكلف الله نفسا إلا وسعها» اهـ. وهو حديث صحيح لسكوت النسائي وسكوت الحافظ عنه، ولو كان فيه علة لصاحا بها، وهذا هو معنى حديث علي بعينه، وقوله[2]: «فإن لم يستطع فالله تعالى أحق بقبول العذر منه»، لم نجده هكذا في حديث ولا أثر، ولكن معناه ثابت بحديث ابن عباس الآتي والله أعلم.

---

(١) هو حديث عمران.

(٢) في حديث ذكره صاحب الهداية.

غير مسلم، ثم قالوا: وزاد النسائي: «فإن لم تستطع فمستلقيًا لا يكلف الله نفسا إلا وسعها اهـ». ولم أجد هذه الزيادة في "المجتبى"، فلعلها في بعض نسخه أو أخطأت في التتبع.

بقي أن حديث عمران يفيد جواز الاستلقاء على القفا إذا لم يستطع الاضطجاع على جنبه، فمن أين قالت الحنفية بأولوية عكس هذا الترتيب؟ وأجاب المحقق في "الفتح" بأن حديث: «يصلي المريض قائمًا» إلخ. (الذي استدل به صاحب "الهداية" لمذهبه) غريب، والله أعلم، ثم بتقدير عدم ثبوته لا ينتهض حديث عمران حجة على العموم، فإنه خطاب له (خاصة) وكان مرضه البواسير وهو يمنع الاستلقاء (أي أحيانا) فلا يكون خطابه خطابًا للأمة، (فلا حجة فيه على تقدم الاضطجاع على الجنب على الاستلقاء على القفا، لاحتمال كون الترتيب المذكور بحسب حال المخاطب) فوجب الترجيح بالمعنى، وهو أن المستلقي تقع إشارته إلى جهة القبلة (إذا جعل وسادة تحت رأسه حتى يكون شبه القاعد، إذ حقيقة الاستلقاء يمنع الأصحاء عن الإيماء فكيف بالمرضى) وبه يتأدى الفرض بخلاف الآخر (أي الاضطجاع على الجنب) ألا ترى أنه لو حققه مستلقيًا كان ركوعًا وسجودًا إلى القبلة، ولو أتمه على جنب كان إلى غير جهتها اهـ (١:٤٥٨). وفي "الكفاية": وما رواه الشافعي رحمه الله (أي حديث عمران) محمول على أنه كان لا يقدر إلا أن يستلقي على قفاه (بسهولة) إذا كان به ناسور[1] والترخيص بعذر الشخص لا يدل على ثبوته لغيره اهـ (١:٤٥٩). وبالجملة فحديث عمران لا يصلح حجة للخصم لما فيه من احتمال التخصيص وهو ظاهر من الخطاب.

ولنا ما أخرجه الدار قطني عن ابن عمر، قال: «يصلي المريض مستلقيًا على قفاه تلي قدماه القبلة». ورجاله ثقات كما ذكرناه في المتن، وهو بعمومه يشمل كل مريض عجز عن القيام والقعود، سواء كان مبسورًا أو غيره، وقول الصحابي حجة عندنا إذا لم يعارض المرفوع، وههنا كذلك، لأن حديث عمران لا يعارضه لخصوصه، وقد تأيد قول ابن عمر بالمعنى القياسي الذي مر ذكره في كلام المحقق، ولبعض الناس في هذا المقام كلام

---

(١) قد ورد في رواية لأبي داود عن عمران قال: كان بي الناسور فسألت النبي ﷺ الحديث (١:٣٦٠ مع "العون" منه.

١٩٠٨- حدثنا: إبراهيم بن حماد، ثنا عباس بن يزيد، ثنا عبد الرزاق، ثنا أبو بكر بن عبيد الله بن عمر، عن أبيه، عن نافع، عن ابن عمر، قال: «يصلى المريض مستلقيًا على قفاه تلى قدماه القبلة». رواه الدار قطنى (١٧٩:١) ورجاله ثقات.

مع الحنفية والإمام ابن الهمام، منشأه سوء فهمه وسخافة رأيه، وتحامله على الحنفية السادة الأعلام فضربنا عن ذكره صفحًا، وطوينا عنه كشحًا، والله يهديه ويصلح باله.

قوله: "حدثنا إبراهيم إلخ". قلت: دلالته على أولوية الاستلقاء على القفا للعاجز عن القيام والقعود ظاهرة، لكون ابن عمر لم يذكر الاضطجاع أصلا، فلو كان الاضطجاع على جنب أولى لذكره أولا كما لا يخفى، وبمثل قولنا قال سعيد بن المسيب، والحارث العكلى، (وهو صحابى مقل) وأبو ثور، كذا فى "المغنى" لابن قدامة (٧٨٣:١) وفى "البحر الرائق" تحت قول "الكنز": وإن تعذر القعود أومأ مستلقيًا أو على جنبه ما نصه: وقدم المصنف الاستلقاء لبيان الأفضل، وهو جواب المشهور من الروايات، وعن أبى حنيفة أن الأفضل أن يصلى على شقه الأيمن، وبه أخذ الشافعى، إلى أن قال: وينبغى للمستلقى أن ينصب ركبتيه إن قدر حتى لا يمد رجليه إلى القبلة اهـ (١١٤:٢). قال العينى فى "العمدة": واختلفت الروايات عن أصحابنا فى كيفية الاستلقاء، ففى ظاهر الرواية يصلى مستلقيًا على قفاه ورجلاه إلى القبلة، وروى ابن كأس عنهم أنه يصلى على جنبه الأيمن ووجهه إلى القبلة، فإن عجز عن ذلك استلقى على قفاه، وهو قول الشافعى. وقول مالك، وأحمد، كظاهر الرواية المذكورة اهـ (٥٨٠:٣).

قلت: والراجح عندى ظاهر الرواية لما ذكرنا، واختار بعض الناس ما يوافق مذهب الإمام الشافعى رحمه الله لموافقته حديث عمران، وهو حديث صحيح مرفوع، وقد تقدم أنه لا يصلح حجة على العموم، وأثر ابن عمر يؤيد حكم ظاهر الرواية لكونه عامًا، وأيده القياس أيضًا فافهم، وفى "رحمة الأمة" (ص-١٦): فإن عجز عن القعود فمذهب الشافعى أنه يضطجع على جنبه الأيمن مستقبل القبلة فإن لم يستطع استلقى على ظهره ورجلاه إلى القبلة وهو قول مالك وأحمد اهـ.

فإن قلت: قد ذهب بعض الصحابة إلى كراهة الاستلقاء، روى ابن أبى شيبة فى

. . . .

"مصنفه" (ص-٣٩٩): حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن المسيب بن رافع، عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: لما كف بصره أتاه رجل، فقال له: إن صبرت لى سبعًا لا تصلى إلا مستلقيًا وأوتيك رجوت أن تبرأ عينك، قال: فأرسل ابن عباس رضى الله عنهما إلى عائشة وأبى هريرة وغيرهما من أصحاب محمد ﷺ قال: فكلهم يقولون: أ رأيت إن مت فى هذه السبع كيف تصنع بالصلاة؟ قال: فترك عينه لم يداوها اهـ. ورجاله رجال الجماعة ثقات، ولكن المسيب عن ابن عباس مرسل، فإنه لم يسمع من أحد من الصحابة إلا من البراء وأبى إياس[1] عامر بن عبدة، قاله ابن معين كما فى "التهذيب" (١٠:١٥٣).

وفى "التلخيص الحبير": رواه الثورى فى "جامعه" عن جابر عن أبى الضحى أن عبد الملك أو غيره بعث إلى ابن عباس بالأطباء على البرد وقد وقع الماء فى عينه، فقالوا: تصلى سبعة أيام مستلقيا على قفاك، فسأل أم سلمة وعائشة فنهتاه، ومن هذا الوجه أخرجه الحاكم والبيهقى. وقال فى "التنقيح": الصحيح عن ابن عباس أنه كره ذلك، كذا رواه عنه عمرو بن دينار، قلت: والرواية المذكورة عن عمرو صحيحة أخرجها البيهقى اهـ (١:٨٦). وأجاب عنه فى "الجوهر النقى" بما نصه: وذكر القدورى فى "التجريد" عن الحنفية أنه يجوز له الاستلقاء، وابن عباس وغيره إنما كرهوا لمعالجته، ولا كلام فيه[2] وإنما الخلاف أنه إذا تعالج هل يجوز له الاستلقاء أم لا؟ ولم ينقل عنهم كراهية ذلك اهـ (١:٧٦).

وقال ابن قدامة فى "المغنى": إذا كان بعينه مرض فقال ثقات من العلماء بالطب:

---

(١) قلت: يوهم هذا القول كون أبى إياس عامر بن عبدة صحابيا وقد صرح فى "التقريب" بأنه من الثالثة وثقه ابن معين رضى الله عنه (ص-٩٤) وفى "التهذيب" مثله وزاد: قال ابن عبد البر فى كتاب الاستغناء فى الكنى: أبو إياس عامر بن عبدة تابعى ثقة، ثم غفل فذكره فى الصحابة اهـ (٥:٧٨).

(٢) فإن المعالجة بما يفضى إلى نقصان الصلاة لا تنبغى بدون الاضطرار إليها ولعل ابن عباس رضى الله عنهما لم يكن مضطرا إلى ذلك، والله أعلم، أو كان مضطراً ولكنه آثر موافقة القدر والصبر عليه على التدبير رجاء الأجر العظيم، فقه ورد فى الصحيح قال الله عز وجل: «إذا ابتليت عبدى بحبيبتيه فصبر عوضته منهما الجنة» اهـ. وروى الطبرانى عن ابن عمر: «:كان حقًا على الله واجبا أن لا ترى عيناه النار وعن أنس ما ثوابه أن النظر إلى وجهى والجوار فى دارى اهـ». وفيها ضعف فى الإسناد كما يظهر من الترغيب (ص-٥١٥) قلت: وكان الشيخ مولانا رشيد أحمد قدس سره على قدم ابن عباس ذلك

١٩٠٩- عن: ابن عباس رضى الله عنهما، عن النبى ﷺ، قال: «يصلى المريض قائما، فإن نالته مشقة صلى جالسًا، فإن نالته مشقة صلى بإيماء يؤمى برأسه، فإن نالته مشقة سبح». رواه الطبرانى فى "الأوسط" وقال: لم يروه عن ابن جريج إلا خلس[1] بن محمد الضبعى، قلت: ولم أجد من ترجمه، وبقية رجاله ثقات، كـــذا فى "مجمع الزوائد" (١:٢٧١) قلت: والمستور من القرون الثلاثة مقبول.

إن صليت مستلقيًا أمكن مداواتك، فقال القاضى: قياس المذهب جواز ذلك، وهو قول جابر بن زيد، والثورى، وأبى حنيفة. وكرهه عبيد الله بن عبد الله بن عتبة وأبو وائل، وقال مالك والأوزاعى: لا يجوز، لما روى عن ابن عباس فذكره، ولنا أن النبى ﷺ صلى جالسًا لما حجش شقه، والظاهر أنه لم يكن يعجز عن القيام لكن كانت عليه مشقة فيه أو خوف ضرر، وأيهما قدر فهو حجة على الجواز ههنا، ولأنا أبحنا له ترك الوضوء إذا لم يجد الماء إلا بزيادة على ثمن المثل حفظا لجزء من ماله، وترك الصوم لأجل المرض والرمد، ودلت الأخبار على جواز ترك القيام لأجل الصلاة على الراحلة خوفًا من ضرر الطين فى ثيابه وبدنه، وجاز ترك الجمعة والجماعات صيانة لنفسه وثيابه من البلل والتلويث، والصلاة على جنبه ومستلقيًا فى حال الخوف من العدو ولا ينقص الضرر بفوات البصر عن الضرر فى هذه الأحوال، فأما خبر ابن عباس إن صح فيحتمل أن المخبر لم يخبر عن يقين، وإنما قال: أرجو، أو أنه لم يقبل[2] خبره لكونه واحدًا أو مجهول الحال[3] بخلاف مسألتنا اهـ (١:٧٨٤ و٧٨٥).

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: أشار الحافظ فى "التلخيص" إلى ضعف هذا الحديث (١:٨٥) ولعله للمجهول الذى لم يعرفه الهيثمى، ولكن المجهول فى القرون الثلاثة مقبول عندنا، كما ذكرنا فى المقدمة، فالحديث حسن، وفيه دلالة على سقوط الصلاة عن المريض إذا لم يستطع الإيماء بالرأس، فإن قوله ﷺ: «فإن نالته مشقة سبح»

---

(١) كذا فى الأصل وعندى أن فيه تصحيف من الناسخين.

(٢) فيه دليل على اشتراط العدالة فى الطبيب وكونه على يقين فى الشفاء بالتداوى بالمحرم.

(٣) أى فاسقًا كافرا.

. . . .

ورد فى مقابلة قوله: «صلى بإيماء»، فلا يجوز إرادة الصلاة به، بل المراد به الذكر وحده، فدل على أن مثل هذا المريض لا صلاة عليه، بل يذكر الله بقلبه ولسانه، وليس الذكر بواجب عليه إجماعًا، فالأمر للندب، كما قال علماؤنا[1] فى الحائض أنها تتوضأ فى وقت كل صلاة وتذكر الله وتسبحه حينًا فى مصلاها كى لا تتعوذ النفس ترك الصلاة، والأصل فى ذلك حديث عمران فإنه ﷺ لم يذكر فيه ما عدا الإيماء بالرأس مستليقًا.

قال الحافظ فى "الفتح": واستدل به من قال لا يتنفل المريض بعد عجزه عن الاستلقاء إلى حالة أخرى كالإشارة بالطرف، ثم إجراء القرآن والذكر على اللسان، ثم على القلب، لكون جميع ذلك لم يذكر فى الحديث. وهو قول الحنفية، والمالكية، وبعض الشافعية، وقال بعض الشافعية بالترتيب المذكور، وجعلوا مناط الصلاة حصول العقل، فحيث كان حاضر العقل لا يسقط عنه التكليف بها، فيأتى بما يستطيعه، بدليل قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»، هكذا استدل به الغزالى، وتعقبه الرافعى بأن الخبر أمر بالإتيان بما يشتمل عليه المأمور، والقعود ما يشتمل على القيام، وكذا ما بعده إلى آخر ما ذكر. وأجاب عنه ابن الصلاح بأنا لا نقول: إن الآتى بالقعود آت بما استطاعه من القيام مثلا، ولكنا نقول: يكون آتيًا بما استطاعه من الصلاة، لأن المذكورات أنواع لجنس الصلاة بعضها أدنى من بعض، فإذا عجز عن الأعلى وأتى بالأدنى كان آتيا بما استطاع من الصلاة، وتعقب بأن كون هـذه المذكورات من الصلاة فرع لمشروعية الصلاة بها وهو محل النزاع اهـ (٢:٤٨٤).

وفى "الهداية": ولأن نصب الأبدال بالرأى ممتنع، ولا قياس على الرأس، لأنه يتأدى به ركن الصلاة دون العين وأختيها اهـ. وقال المحقق فى "الفتح": ولا يخفى أن الاستدلال به موقوف على أن يثبت لغة أن مسمى الإيماء بالرأس ليس غير، وأما بالعين والحاجب فإشارة ونحوه، ثم أجاب بأن الإيماء بالرأس هو المراد فى الحديث، فإنه قال فيه:

(١) وفى "البحر" عن "الجنيس" قال أبو حنيفة فى متوضئ لا يقدر على مكان طاهر وقد حضرت الصلاة: صلى بالإيماء قضاء لحق الوقت بالتشبه، ثم يعيد ما صلى بالإيماء اهـ (٢:١١٥) قلت: وكذا ينبغى لمن عجز عن الإيماء بالرأس أن يصلى مؤميا بطرفه وحاجبه وقلبه ثم يعيد، فإن فى التشبه بقدر ما يمكن قضاء لحق الوقت.

. . . .

«واجعل سجـودك أخفض» ولا يتحقق زيادة الخفض بالعين بل إذا كان الإيماء بالرأس اهـ (١:٤٥٩).

قلت: أراد بالحديث حديث جابر برواية البزار وغيره، وقد ذكرناه فى المتن، وقد ورد فى حديث على عند الدار قطنى: «فإن لم يستطع أن يسجد أومأ برأسه». كما فى "المنتقى" (٣:٧٤) ولكن إسناده واه، وكذا ورد التصريح به فى حديث ابن عباس هذا بلفظ: «فإن نالته مشقة صلى بإيماء يؤمى برأسه»، صرح فيه بما يفهم من حديث عمران أنه إذا عجز عن الإيماء بالرأس سقطت عنه الصلاة بلفظ: «فإن نالته مشقة سبح» وقد مر تقريره.

ثم اختلف المشائخ فى معنى السقوط هل هو سقوط التعجيل أى يجوز له تأخير الصلاة ويجب القضاء إذا صح، أو سقوط بالكلية حتى لا يجب عليه القضاء، فالصلاة القليلة وهى صلاة يوم وليلة فما دونها لا تسقط بالكلية اتفاقًا، وإنما تؤخر ويجب قضاؤها، وإذا زادت على صلاة يوم بليلة فصحح بعضهم وجوب قضائها، والأكثرون على سقوطها بالكلية، وقال فى "الظهيرية": هو ظاهر الرواية وعليه الفتوى، وإن كان يفهم الخطاب كذا فى "نور الإيضاح" (ص-٢٥٢) و"الدر المختار" و"الشامية" (١:٧٩٥): قلت: والحديث يحتمل الأمرين وإن كان المتبادر السقوط بالكلية والأحوط القضاء إذا صح، والإيصاء بأداء الفدية إن مات فى مرضه ذلك وهو يعقل، والله أعلم.

فائـدة:

قال الحافظ فى "الفتح": قال ابن المنير فى الحاشية: اتفق لبعض شيوخنا فرع غريب فى النقل كثير فى الوقوع، وهو أن يعجز المريض عن التذكر ويقدر على الفعل، فألهمه الله أن يتخذ من يلقنه، فكان يقول: أحرم بالصلاة قل: الله أكبر، اقرأ الفاتحة قل الله أكبر للركوع، إلى آخر الصلاة يلقنه ذلك تلقيناً، وهو يفعل جميع ذلك بالنطق أو بالإيماء رحمه الله اهـ (٢:٤٨٤). قلت: وفى "الدر": ولو أداها بتلقين غيره ينبغى أن يجزيه كذا فى "القنية" اهـ. قال الشامى: وقد يقال: إنه ليس بتعليم وتعلم بل هو تذكير وإعلام، فهو كإعلام المبلغ بانتقالات الإمام فتأمل اهـ (١:٧٩٦).

. . . .

فائـــدة:

الظاهر من حديث عمران أن القادر على القيام العاجز عن الركوع والسجود يجب عليه القيام للقراءة، ويؤمى للركوع والسجود، لما فيه من تعليق الجواز قاعداً بشرط العجز عن القيام، ولا عجز فى هذه الصورة، ولأن القيام ركن فلا يجوز تركه مع القدرة عليه، وبه قال زفر والشافعى، كما فى "البدائع" (١٠٧:١). وهو مذهب أحمد كما فى "المغنى" (٧٨٢:١) قال: لم يسقط عنه القيام ويصلى قائمًا فيؤمى بالركوع ثم يجلس فيؤمئ بالسجدة اهـ. وهو قول مالك كما فى "المدونة" (٧٨:١).

وهذا هو الذى ذكره فى "النهر" من كتبنا معشر الحنفية، فقال: يفرض عليه أن يقوم للقراءة، فإذا جاء أوان الركوع والسجود أومأ قاعداً، ذكره فى "رد المحتار"، ثم قال: وما ذكره من افتراض القيام فلم أره لغيره فيما عندى من كتب المذهب، بل كلهم متفقون على التعليل بأن القيام سقط لأنه وسيلة إلى السجود، بل صرح فى "الحلية" بأن هذه المسألة من المسائل التى سقط فيها وجوب القيام مع انتفاء العجز الحقيقى والحكمى اهـ (٧٩٣:١). قلت: والذى ذكره فى النهر أقره عليه الطحطاوى فى حاشيته على "مراقى الفلاح" (ص-٢٥٢)، وما ذكروه فى تعليل سقوط القيام اعترضه المحقق فى "الفتح" بأنه قد يمنع أن شرعيته لهذا على وجه الحصر، بل له ولما فيه نفسه من التعظيم، كما يشاهد فى الشاهد من اعتباره كذلك، حتى يحبه أهل التجبر لذلك، فإذا فات أحد التعظيمين صار مطلوبًا بما فيه نفسه، ويدل على نفى هذه الدعوى أن من قدر على القعود والركوع لا القيام وجب عليه القعود، مع أنه ليس فى السجود عقبيه تلك النهاية[1] لعدم مسبوقيته بالقيام اهـ (٤٦٠:١).

قلت: وهذا إيراد قوى لا يدان لدفعه، وعلله فى "البدائع" ثانيًا بأن السجود معتبر بدون القيام كما فى سجدة التلاوة، وليس القيام معتبراً بدون السجود بل لم يشرع بدونه، فإذا سقط الأصل سقط التابع ضرورة اهـ (١٠٧:١). ولا ترد عليه صلاة الجنازة حيث لم يلزمه ثمه سقوط القيام بسبب سقوط السجود، لأن صلاة الجنازة ليست بصلاة

---

(١) أى نهاية التعظيم.

. . . .

حقيقة بل هى دعاء، "بحر" (١١٢:٢) فاندفع إيراد ابن قدامة فى "المغنى" بها علينا (١:٧٨٣).

لكن يرد عليه كون القيام معتبراً مع الإيماء للسجود، بأن كان الرجل فى طين وردغة راجلا، أو فى حالة الخوف من العدو(١) وهو راجل، فإنه يصلى قائماً بالإيماء فكذا ههنا، ويدفع بأن القيام ليس بلازم عليها عندنا، فإن صليا قاعدين بالإيماء جاز، وإنما يقومان لمصلحة أنفسهما أو ثيابهما، ولا ننكر جواز الإيماء قائماً، وإنما الكلام فى وجوب القيام وعدمه على العاجز عن السجود.

ولقائل أن يقول: إن ركنية القيام قد ثبتت بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾. وقوله ﷺ لعمران: «صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً»، وبالإجماع، فلا يسقط وجوبه عن القادر عليه بالقياس الذى ذكرتموه، فإن القياس أضعف الدلائل لا يجوز معارضة القطعى له، اللهم إلا أن يقال كما قال صاحب "البدائع" فى تعليل المسألة أولا: إن الغالب أن من عجز عن الركوع والسجود كان عن القيام أعجز، لأن الانتقال من القعود إلى القيام أشق من الانتقال من القيام إلى الركوع، والغالب ملحق بالمتيقن فى الأحكام، فصار كأنه عجز عن الأمرين، إلا أنه متى صلى قائماً جاز، لأنه تكلف فعلا ليس عليه، فصار كما لو تكلف الركوع جاز وإن لم يكن عليه، إلى أن قال: فأما الحديث فنحن نقول بموجبه إن العجز شرط لكنه موجود ههنا نظراً إلى الغالب، لما ذكرنا أن الغالب(٢) هو العجز فى هذه الحالة، والقدرة فى غاية الندرة، والنادر ملحق بالعدم اهـ (١:١٧).

قلت: وتعليل المسألة بذلك أولى مما عللها به الجمهور من علمائنا، وعلى هذا فلا يصح ما فى "الحلية": إن هذه المسألة من المسائل التى سقط فيها وجوب القيام مع انتفاء

---

(١) أى يخالف حملة العدو عليه إذا ركع وسجد.

(٢) لا يقال: قد صرح أصحاب الأصول فى باب المعيار والظرف أن المسافر لو نوى فى رمضان واجباً آخر وقع عنه عند أبى حنيفة بخلاف المريض، لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديرى كذا فى "نور الأنوار" (ص-٥٦) لأنا نقول: إن هذا خاص بالصوم وأما فى الصلاة فرخصة المريض متعلقة بالعجز التقديرى، كأنه خاف زيادة المرض أو بطأه، دون حقيقة العجز كما هو مصرح ههنا، على أن مسألة الصوم للمريض مختلف فيها أيضاً، كما ذكره فى "نور الأنوار" بعده.

١٩١٠- عن: جابر بن عبد الله رضى الله عنه، قال: «عاد رسول الله ﷺ مريضاً وأنا معه، فرآه يصلى ويسجد على وسادة، فنهاه، وقال: إن استطعت أن تسجد على الأرض فاسجد وإلا فأوم إيماءً، واجعل السجود أخفض من الركوع». رواه البزار ورجاله رجال الصحيح، كذا فى "مجمع الزوائد" (١:٢٠١)، وفى "الدراية" (ص-١٢٧) بعد عزوه إلى البزار والبيهقى: ورجاله ثقات اهـ.

١٩١١- عن: ابن عمر رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «من استطاع منكم أن يسجد فليسجد، ومن لم يستطع فلا يرفع إلى جبهته شيئًا يسجد عليه، ولكن ركوعه وسجوده يؤمئ إيماءً». رواه الطبرانى فى "الأوسط" ورجاله موثقون ليس فيهم كلام يضر "مجمع الزوائد" (١:٢٠١).

١٩١٢- عن: ابن مسعود رضى الله عنه: «أنه دخل على أخيه عتبة وهو

العجز الحقيقى والحكمى اهـ. بل مبناها على سقوط وجوبه للعجز الحكمى، هذا. والأحوط عندى ما ذكره فى "النهر" من وجوب القيام عليه القراءة، وإنما الخلاف فى وجوب القيام للإيماء بالركوع والسجود، فالأفضل عندنا الإيماء بهما قاعداً، ولا يجب القيام للإيماء بواحد منهما، وعند الشافعية ومن وافقهم يؤمى للركوع قائما وللسجود قاعداً كما مر، وهـــذا وإن تفرد صاحب "النهر" بذكره ولم يوافقه عليه أحد من ناقلى المذهب، ولكنه قوى من حيث الدليل، فإن ظاهر حديث عمران مؤيد له كما لا يخفى، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن جابر إلى قوله عن ابن مسعود إلخ". قلت: حــديث جابر أورده الحافظ فى "التلخيص الحبير" عن البزار، والبيهقى فى "المعرفة" من طريق سفيان: ثنا أبو الزبير، عن جابر، أن النبى ﷺ فذكره، قال الحافظ: قال البزار: لا أعلم أحداً رواه عن الثورى غير أبى بكر الحنفى، ثم غفل فأخرجه من طريق عبد الوهاب بن عطاء، عن سفيان نحوه، وقد سئل عنه أبو حاتم فقال: الصواب عن جابر موقوف ورفعه خطأ، قيل له: فإن أبا أسامة قد روى عن الثورى فى هذا الحديث مرفوعًا، فقال: ليس بشئ، قلت: فاجتمع ثلاثة، أبو أسامة، وأبو بكر الحنفى، وعبد الوهاب اهـ (١:٨٥). وفى "نصب الراية" (١:٣٠٤):

يصلى على سواك[1] يرفعه إلى وجهه فأخذه فرمى به، ثم قال: أوم إيماءً، ولتكن ركعتك أرفع من سجدتك». رواه الطبرانى فى "الكبير" ورجاله ثقات كذا فى "مجمع الزوائد" (١:١٠١).

قال عبد الحق: فى "أحكامه": رواه أبو بكر الحنفى -وكان ثقة- عن الثورى، عن أبى الزبير، عن جابر رضى الله عنه، ولا يصح من حديثه [2] إلا ما ذكر فيه السماع، أو كان من رواية الليث عن أبى الزبير انتهى. فإنه أى الليث لم يسمع منه إلا مسموعه من جابر كما فى "طبقات المدلسين" (ص-٢١).

قلت: كلام أبى حاتم فى رفع الحديث لا يضر على مذهب المحققين، فإن الرفع زيادة لا تنافى أصل الحديث، فتقبل من الثقة لا سيما وقد تابعه اثنان ثقتان، أى أبو أسامة عبد الوهاب فأبو أسامة حماد بن أسامة ثقة، ثبت ربما دلس وكان فى آخره يحدث من كتب غيره، أخرج له الشيخان وأصحاب السنن كلهم، كما فى "التقريب" (ص-٤٥) وفى "التهذيب" (٣:٣) قال ابن سعد: كان ثقة مأمونا كثير الحديث يدلس ويبين تدليسه اهـ. وعبد الوهاب بن عطاء قال فى "التقريب": صدوق ربما أخطأ، أنكروا عليه حديثا فى فضل[3] العباس، يقال: دلسه عن ثور، أخرج له مسلم وأصحاب السنن والبخارى تعليقًا، كما فى "التقريب" (ص-١٣٤). وأبو بكر الحنفى هو عبد الكبير بن عبد المجيد البصرى ثقة من التاسعة، أخرج له الجماعة كلها، كما فى "التقريب" أيضًا (ص-٤٥).

وأما قول عبد الحق: ولا يصح من حديثه أى أبى الزبير إلا ما ذكر فيه السماع، أو كان من رواية الليث عنه، فالجواب عنه أن عنعنته من رواية غير الليث عنه لا ينزل عن الحسن إذا كان الراوى عنه ثقة، فقد قال ابن عدى كما فى "التهذيب" (٩:٤٤٢): روى مالك عن أبى الزبير أحاديث، وكفى بأبى الزبير صدقا أن يحدث عنه مالك، فإن مالكًا لا يروى إلا عن ثقة، وقال: لا أعلم أحداً من الثقات تخلف عن أبى الزبير إلا وقد كتب عنه،

---

(١) أى على حزمة سواك، أفاده الشيخ.

(٢) أى حديث أبى الزبير.

(٣) قلت: التدليس القليل لم يسلم منه إلا القليل كما فى "طبقات المدلسين" عن شعبة، قال: ما رأيت أحدا من أصحاب الحديث إلا يدلس، إلا ابن عون وعمرو بن مرة اهـ (ص-٢١).

١٩١٣– عن: نافع، عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما كان يقول: إذا لم يستطع المريض السجود أومأ برأسه إيماءً ولم يرفع إلى جبهته شيئًا». رواه مالك "آثار السنن" (٢:٦٠).

١٩١٤– عن: عائشة رضى الله عنها: «أنه ﷺ لما صلى جالسًا تربع». رواه النسائى والدار قطنى، وابن حبان، والحاكم، قال النسائى: ما أعلم أحدًا رواه غير أبى داود الحفرى (وكان ثقة) ولا أحسبه إلا خطأ اهـ. وقد رواه ابن

وهو فى نفسه ثقة إلا أن روى عنه بعض الضعفاء، فيكون ذلك من جهة الضعيف اهـ. وهذا يشعر بصحة جميع ما رواه الثقات عنه خلا ما روى عنه الضعفاء، والحديث الذى نحن بصدده رواه عن أبى الزبير سفيان الثورى سيد الحفاظ الثقات فى زمانه، وأيضًا: فقد ذكره الحافظ فى "طبقات المدلسين" فى المرتبة الثالثة التى اختلف المحدثون فى قبول عنعنتها (ص–٢) والمختلف فيه حسن كما أثبتناه فى المقدمة، فالحديث حسن مرفوعًا، لا سيما وقد تأيد بحديث ابن عمر مرفوعًا، فيكون صحيحًا مرفوعًا، وفيه وفيما بعده دلالة على كراهة رفع شئ إلى الوجه عند الإيماء. قال فى "البحر الرائق": استدل للكراهة فى "المحيط" بنهيه عليه السلام عنه، وهو يدل على كراهة التحريم اهـ (٢:١١٣). قلت: وللمتأخرين فى ذلك تفصيل محله كتب الفتاوى فلتراجع.

قوله: "عن نافع إلخ". قلت: دلالته على ما دل عليه قبله ظاهرة، وإنما زدته لما فيه من لفظة أومأ برأسه إيماءً وهو يشعر باختصاص الإيماء بالرأس دون غيره من الحاجب والعين فافهم.

قوله: "عن عائشة إلخ". فيه دلالة على هيئة الجلوس للعاجز عن القيام فى الفريضة وغيرها، وللمتطوع جالسًا مع قدرته على القيام، قال ابن قدامة فى "المغنى": ويكون فى حال القيام متربعًا، ويثنى رجليه فى الركوع والسجود، وجملته أنه يستحب للمتطوع جالسًا (وكذا للمريض العاجز إذا صلى قاعدًا كما صرح به بعد) أن يكون فى حال القيام متربعًا. روى ذلك عن ابن عمر، وأنس، وابن سيرين، ومجاهد، وسعيد بن جبير، ومالك، والثورى، والشافعى، وإسحاق وعن أبى حنيفة كقولنا، وعنه يجلس كيف شاء، وروى عن ابن المسيب، وعروة، وابن عمر، يجلس كيف شاء، لأن القيام سقط فسقطت هيئته.

خزيمة والبيهقى من طريق محمد بن سعيد بن الإصبهانى بمتابعة أبى داود، فظهر أنه لا خطأ كذا فى "التلخيص الحبير" (١: ٨٥).

قلت: وصحح إسناده فى "المعتصر من المختصر" (١: ٤٣).

١٩١٥- وروى البيهقى من طريق ابن عيينة، عن ابن عجلان، عن عامر بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه: «رأيت النبى ﷺ يدعو هكذا[1]، ووضع يديه على ركبتيه وهو متربع جالس».

وروى عن ابن المسيب، وعروة، وابن سيرين، وعمر بن عبد العزيز، وعطاء الخراسانى، أنهم كانوا يحتبون فى التطوع، واختلف فيه عن عطاء والنخعى.

ولنا أن القيام يخالف القعود، فينبغى أن تخالف هيئته فى بدله هيئة غيره، كمخالفة القيام غيره، وهو مع ذلك أبعد من السهو والاشتباه، وليس إذا سقط القيام لمشقة يلزم سقوط ما لا مشقة فيه، وهذا الذى ذكرنا من صفة الجلوس مستحب غير واجب، إذا لم يرد بإيجابه دليل، يثنى رجليه فى الركوع والسجود، فقد قال أحمد: يروى عن أنس رضى الله عنه أنه صلى متربعًا، فلما ركع ثنى رجله، وهذا قول الثورى، وحكى ابن المنذر عن أحمد وإسحاق أنه لا يثنى رجليه إلا فى السجود خاصة، ويكون فى الركوع على هيئة القيام، وذكره أبو الخطاب، وهو قول أبى يوسف ومحمد، وهو أقيس، لأن هيئة الراكع فى رجليه هيئة القائم، فينبغى أن يكون على هيئته، وهذا أصح فى النظر إلا أن أحمد ذهب إلى فعل أنس وأخذ به اهـ (١: ٧٨٠ و٧٨١).

وفى "المعتصر من المختصر من مشكل الآثار" للطحاوى: قد روى عن عائشة رضى الله عنها بإسناد صحيح قالت: «رأيت النبى ﷺ صلى متربعًا»، وروى الحسن عن أمه: «أنها رأت أم سلمة تصلى متربعةً من رمد كان بها»، وعن إبراهيم بن أبى عبلة: «أنه رأى أم الدرداء تصلى متربعةً». ويؤيده النظر، وهو تحصيل الفرق بين القعود الذى هو بدل من القيام وقعود التشهد، كما فرق بين الإيماء للركوع وبين الإيماء للسجود، وفيما ذكرنا صحة قول أبى حنيفة وصاحبيه فى أمرهم العاجز عن القيام فى الصلاة أن يتربع بدلا من قيامه، خلاف ما يقوله زفر بالتسوية بينهما اهـ (١: ٣٣).

---

(١) أى فى الصلاة.

١٩١٦- وروى عن حميد: «رأيت أنسًا يصلى متربعًا على فراشه». وعلقه البخارى كذا فى "التلخيص" أيضًا (١:٨٥).

قلت: وهذا إحدى الروايات الثلاث عن الإمام فى المتطوع جالسًا، وبه أخذ محمد، وظاهر الرواية عنه أن يقعد كالمتشهد إذا لم يكن به عذر، وذكر شيخ الإسلام الأفضل له أن يقعد فى موضع القيام محتبيًا، لأن عامة صلاة رسول الله ﷺ فى آخر عمره كان محتبيًا أى فى النفل اهـ. وبه أخذ أبو يوسف، كذا فى "مراقى الفلاح" مع الطحطاوى (ص-٢٣٥) وفى المريض ظاهر الرواية عنه يقعد كيف تيسر له بغير ضرر من تربع أو غيره، كاحتباء أو جلوس على ركبتيه كالتشهد كذا فيه (ص-٢٥٠) وقد رجح الطحطاوى رواية التربع كما ترى.

ووجه ظاهر الرواية ما رواه مالك والشيخان والنسائى عن عبد الله بن عبد الله بن عمر: «كنت أرى ابن عمر يتربع فى الصلاة إذا جلس، ففعلته فنهانى ابن عمر، وقال: إنما سنة الصلاة أن تنصب رجلك اليمنى وتثنى رجلك اليسرى. فقلت: إنك تفعل ذلك! قال: إن رجلاى لا تحملانى»، كما فى "جمع الفوائد" (١:٨١) والظاهر منه أنه كان يتربع لتعذر الافتراش، ولولا ذلك لافترش لكونه سنةً، وفيه أن ذلك إنما هو فى الجلوس للتشهد، ولا خلاف فى سنية الافتراش له، ولا دلالة فيه على كون الافتراش سنة فى الجلوس الذى هو بدل القيام، وقد روى الطبرانى فى "الكبير" عن عبد الله بن مسعود، أنه قال: «لأن يجلس أحدكم على رضفتين خير له من أن يجلس فى الصلاة متربعًا». قال عبد الرزاق: يقول: «إذا كان يصلى قائمًا فلا يجلس يتشهد متربعًا، فإذا صلى قاعدًا فليتربع». رواه الطبرانى فى "الكبير" عن الهيثم بن شهاب، وقد وثقه ابن حبان، وبقية رجاله رجال الصحيح كذا فى "مجمع الزوائد" (١:١٩٧) وهذا صريح فى أن التربع إنما يكره فى الجلوس للتشهد لا فى الذى هو بدل عن القيام هذا.

ولكن الآثار التى أخذ الجمهور منها استحباب التربع بدلا عن القيام لا يدل على ذلك صراحة، أما حديث عائشة فلا دلالة فيه على كونه تربع بدل القيام، بل يحتمل كونه متربعًا فى الجلوس للتشهد أيضًا، وهو المتعين فى حديث ابن الزبير، لقوله: «رأيت النبى ﷺ يدعو هكـــذا وهو متربع جالس»، فإن الدعاء إنما هو بعد التشهد، نعم! أثر أنس بلفظ أحمد كما حكاه ابن قدامة فى "المغنى" يدل على تربعه بدلا عن القيام، وهو

١٩١٧– عن: أم قيس بنت محصن: «أن رسول الله ﷺ لما أسن وحمل اللحم اتخذ عمودا فى مصلاه يعتمد عليه». أخرجه أبو داود مطولا، كذا فى "جمع الفوائد" لابن سليمان المغربى (١:٧٢). قلت: وسكت عنه أبو داود (١:١٤٤) وأوله: «إن هلال بن يساف رآى وابصة (ابن معبد) وإذا هو معتمد على عصًا فى صلاته، فقلنا له بعد أن سلمنا، فقال: حدثتنى أم قيس بنت محصن» الحديث.

محتمل أنه فعل ذلك لتعذر الافتراش عليه، فلم يبق إلا القياس الذى ذكروه، وهو تحصيل الفرق بين القعود الذى هو بدل من القيام وبين قعود التشهد، ولكن الفرق ليس بلازم، لعدم التفرقة بين القيام للقراءة والقومة من الركوع مع استحباب الذكر الطويل فيها وإطالتها فى النوافل، وكذا لم يفرقوا بين القعود للتشهد والجلسة بين السجدتين مع ما ذكرناه فى القومة.

وأيضًا فالفرق غير منحصر فى التربع، فقد روى محمد فى "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة، حدثنا أبو سفيان، عن الحسن البصرى: «أن رسول الله ﷺ كان يصلى وهو محتب تطوعًا» اهـ (ص–٢٣). وهذا مرسل حسن، ومراسيل الحسن معدودة فى الصحاح عند ابن عبد البر وغيره من المحدثين، وفى "المدونة" لمالك بسند حسن: «إن سعيد بن جبير كان يصلى قاعدًا محتبيًا، فإذا بقى عليه عشر آيات قام قائمًا فقرأ وركع. قال ابن وهب: وقد كان جابر بن عبد الله وعروة بن الزبير، وعطاء بن أبى رباح، يصلون فى النافلة محتبيين» اهـ (١:٨٠) إذا علمت ذلك فالراجح عندنا ظاهر الرواية عن الإمام أن المتطوع جالسًا يجلس كالمتشهد مفترشًا لكونه سنة الصلاة، فلا تترك بلا عذر، والمريض يجلس كيف شاء أى كيفما تيسر له، وإن قدر على الجلوس كالمتشهد فهو أولى والأمر واسع والله تعالى أعلم.

قوله: "عن أم قيس إلخ". قلت: قال العلامة مولانا محمد يحيى –تغمده برحمته رب البرايا– عن شيخه وشيخ الكل مولانا رشيد أحمد رأس المحدثين فى زمانه –قدس الله سره– فى شرح هذا الحديث: وهذا ينبه على أن القادر على القيام باستعانة شئ من العصا ونحوها لا يعذر عن القيام فى جواز الفريضة قاعدًا انتهى، وقال العلامة الشوكانى فى

١٩١٨- عن: مجزأة بن زاهر، عن أهبان بن أوس -من أصحاب الشجرة- «وكان اشتكى ركبته فكان إذا سجد جعل تحت ركبته وسادة». أخرجه البخارى (٢: ٦٠٠).

"النيل": حديث أم قيس يدل على جواز الاعتماد على العمود والعصا ونحوهما، لكن مقيدا بالعذر المذكور، وهو الكبر وكثرة اللحم، ويلحق بهما الضعف والمرض ونحوهما، فيكون النهى (فى حديث ابن عمر: «نهى النبى ﷺ أن يصلى الرجل وهو معتمد على يده». رواه أبو داود أيضًا) محمولا على عدم العذر، وقد ذكر جماعة من العلماء أن من احتاج فى قيامه إلى أن يتكئ على عصًا أو عكاز أو يستند إلى حائط أو يميل على أحد جانبيه جاز له ذلك، وجزم جماعة من أصحاب الشافعى باللزوم عدم جواز القعود مع إمكان القيام مع الاعتماد، منهم المتولى، والأوزاعى. وكذا قال باللزوم ابن قدامة الحنبلى، وقال القاضى حسين من أصحاب الشافعي: لا يلزم ذلك ويجوز القعود اهـ (٢: ٢٣٣).

قلت: ولعل القاضى حسين الشافعى حمل حديث أم قيس على العزيمة، أو على أن اتخاذ العمود كان منه ﷺ فى صلاة التهجد لإطالة القراءة فيها، مذهبنا معشر الحنفية يوافق جمهور الشافعية فى الباب، فقد قال الطحطاوى فى حاشيته على "نور الإيضاح" وشرحه: ولو قدر على القيام متكئا أو متعمدًا على عصا أو حائط لا يجزيه إلا كذلك خصوصًا على قولهما، فإنهما يجعلان قدرة الغير قدرة له اهـ. وفى "الدر المختار": وإن قدر على بعض القيام ولو متكئًا على عصًا أو حائط قام لزومًا بقدر ما يقدر ولو قدر آية على المذهب لأن البعض معتبر بالكل انتهى. قال الشامى: وفى "شرح الحلوانى" نقلا عن الهندوانى: لو قدر على بعض القيام دون تمامه، أو كان يقدر على القيام لبعض القراءة دون تمامها، يؤمر بأن يكبر قائمًا ويقرأ ما قدر عليه ثم يقعد، وهو المذهب الصحيح، لا يروى خلافه عن أصحابنا، ولو ترك هذا خفت أن لا تجوز صلاته، إلى أن قال: ونحوه فى "العناية" بزيادة. وكذلك لو قدر أن يعتمد على عصا، أو كان له خادم لو اتكأ عليه قدر على القيام اهـ. من "بذل المجهود" (٢: ١٠٩) قلت: والناس عن هذا غافلون فليتنبه له.

قوله: "عن مجزأة إلخ". قلت: فيه دلالة على مثل ما دل عليه الحديث السابق أنه إذا لم يقدر على السجود إلا بجعل الوسادة أو القطن تحت ركبتيه ونحوه، لزم عليه تجشم

باب الصــلاة فى السفينــة

١٩١٩- أخبرنا: إبراهيم بن محمد، عن داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: «الذى يصلى فى السفينة والذى يصلى عريانا، يصلى جالسًا». رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" الزيلعى. ورجاله رجال الجماعة إلا إبراهيم بن محمد فمختلف فيــه، أثنى عليه الشافعى وقال: كان ثقة فى الحديث، وسئل حمدان ابن الإصبهانى أ تدين بحديث إبراهيم بن أبى يحيى؟ قال: نعم! قال ابن عدى: هو ممن يكتب حديثه اهـ. وتركه آخرون، كذا فى "تهذيب التهذيب"، والحديث قد مر فى الجزء الثانى من "الإعلاء" فليراجع.

١٩٢٠- عن: أنس بن سيرين، قال: «خرجت مع أنس بن مالك إلى أرض بلبق[1] سربن، حتى إذا كنا بــدجلة حضرت الظهر، فأمنا قاعدًا على بساط فى السفينة وأن السفينة لتجر بنا جرا». رواه الطبرانى فى "الكبير" ورجاله ثقات ("مجمع" ١:٢٠٧).

١٩٢١- عن: ميمون بن مهران، عن ابن عمر، قال: «سئل النبى ﷺ عن

ذلك، وفى "رد المختار": ولو أضعفه عن القيام الخروج لجماعة صلى فى بيته منفردًا، به يفتى خلافًا للأشباه اهـ (١:٧٩٢). وفيه أيضًا عن شرح القاضى: وكذا لو عجز عن القعود مستويا قــالوا: يقعــد متكــئًا لا يجــزيــه إلا ذلك اهـ (١:٧٩٣)، والنـــاس عــن كل ذلك غافلون.

باب الصلاة فى السفينة

قوله: "أخبرنا إبراهيم بن محمد إلخ". قلت: سنده حسن فى الدرجة الثانية وإن ضعفه الحافظ فى "الدراية"، فإن إبراهيم بن محمد حدث عنه الإمام الشافعى أحاديث كثيرة فى "مسنده"، واحتج به وأثنى عليه، ووثقه هو وابن الإصبهانى ولينه ابن عدى، ومثله حسن الحديث على الأصل الذى أصلناه فى المقدمة، وفى الحديث حجة لأبى حنيفة حيث قال بجواز الفريضة فى السفينة الجارية قاعدًا بلا عذر؛ لأن ابن عباس جعل الذى

---

(١) كذا فى الأصل.

الصلاة فى السفينة فقال: كيف أصلى فى السفينة؟ قال: صل فيها قائمًا إلا أن تخاف الغرق» أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١:٢٧٥)، وقال: صحيح الإسناد على شرط مسلم[١] وهو شاذ بمرة وكذا قال الذهبى فى "تلخيصه" اهـ.

١٩٢٢- وروى البزار نحوه، عن جعفر بن أبى طالب: «أن النبى ﷺ أمره أن يصلى فى السفينة قائمًا إلا أن يخشى الغرق». وفيه رجل لم يسم، وبقية رجاله ثقات كذا فى "المجمع" (١:٢٠٧).

يصلى فى السفينة كالذى يصلى عريانًا، وقال فى كل منهما يصلى جالسًا من غير فصل، فثبت أن المصلى فى السفينة معفو عنه القيام كالعريان لغلبة العجز فى مثل هذه الحالة، والغالب ملحق فى الأحكام بالمتيقن كما مر فى الباب السابق، فيصح صلاة من لا عذر له جالسًا أيضًا، لأن ذلك نادر والنادر ملحق بالعدم، وأيده أثر ابن سيرين عن أنس بن مالك أنه أمهم فى السفينة قاعدًا ولم يذكر أنهم كانوا عاجزين عن القيام، فالظاهر منه الإطلاق.

ولقائل أن يقول: إذا كان العجز غالبًا فى مثل هذه الحالة فيحمل المطلق فى أثر ابن عباس وأنس على العاجز، فلا دلالة فيهما على الجواز جالسًا من غير عذر، فلم يبق إلا القياس الذى ذكرتموه، ويعارضه حديث ابن عمر الآتى مرفوعًا، وفيه قوله ﷺ: «صل قائمًا إلا أن تخاف الغرق»، وهو وإن كان شاذًا بمرة ولكنه تأيد بحديث جعفر بن أبى طالب، والشاذ إذا تأيد بمجيئه من طريق أخرى يتقوى، والعمل بالحديث أولى من العمل بالقياس عند الحنفية ولو ضعيفًا، فالأحوط القول بعدم صحة الصلاة جالسًا إلا بعد تحقق العجز عن القيام.

قلت: تأويل أثر ابن عباس إلى ذلك لا يخلو عن تمحل، ولعل حديث ابن عمر وجعفر لم يبلغ الإمام لكونه شاذا كما تراه، فلم يكن ظهر فى عصره، فأجاب فى المسألة بالقياس المؤيد بظاهر أثر ابن عباس وأنس، وقال صاحباه أبو يوسف ومحمد بمقتضى حديث ابن عمر وجعفر، وقالا: لا تصح الصلاة فى السفينة جالسًا إلا بعذر، وهو الأشبه بالصواب، قال فى "الدر" فى صلاة المريض: صلى الفرض فى فلك جار قاعدًا بلا عذر

---

(١) قلت: وعزاه فى "المنتقى" إلى الحاكم وقال: على شرط الشيخين، وهو وهم فإن فى سنده جعفر بن يرقان وميمون بن مهران لم يخرج لهما البخارى فى الصحيح.

١٩٢٣- عن: عبد الله بن أبى عتبة، قال: «صحبت جابر بن عبد الله، وأبا سعيد الخدرى، وأبا هريرة فى سفينة، فصلوا قياماً فى جماعة أمهم بعضهم، وهم يقدرون على الجد[1] رواه سعيد (بن منصور) فى "سننه" كذا فى "المنتقى"، وسكت عنه الشوكانى فى "النيل" (٣: ٩٥).

صح لغلبة العجز وأساء، وقالا: لا يصح إلا بعذر وهو الأظهر "برهان"، والمربوطة بالشط كالشط على الأصح اهـ. وقال العينى فى "البناية" نقلا عن "المحيط": وقال مجاهد: صلينا مع جنادة بن أبى أمية قعوداً فى السفينة ولو شئنا لقمنا اهـ (١: ٩٣٢).

وفى "البدائع" ذكر الحسن بن زياد فى كتابه بإسناده عن سويد بن غفلة أنه قال: «سألت أبا بكر وعمر رضى الله عنهما عن الصلاة فى السفينة؟ فقالا: إن كانت جارية يصلى قاعداً وإن كانت سائرة يصلى قائماً» اهـ (١: ١١٠). وهذا من غير فصل بين ما إذا قدر على القيام أولا ولم أقف على سنده ولا على سند أثر مجاهد، ولو صح واحد منها لكان صريحًا فيما قاله الإمام، ولعله صح عنده، وعليه فيحمل حديث ابن عمر على الندب، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عبد الله بن أبى عتبة إلخ". معناه أنهم كانوا يقدرون على الصلاة فى البر، وقد صحت صلاتهم فى السفينة مع اضطرابها، وفيه جواز الصلاة فى السفينة وإن كان الخروج إلى البر ممكنا، كذا فى "النيل" (٣: ٧٦). قلت: وهو مذهبنا معشر الحنفية، فتجوز الصلاة فى السفينة قائمًا اتفاقًا، سواء كانت مربوطة بالشط أو كانت سائرة، كما ذكره فى "الدر" وغيره، قلت: وكذا تجوز فى القطار والطيارة لكونه كالسفينة قال فى "البدائع": والسفينة كالأرض لأن سيرها غير مضاف إليه، فلا يكون منافيا للصلاة، بخلاف الدابة فإن سيرها مضاف إليه اهـ. (١: ١٠٩). وكذا القطار والطائرة سيرها لا تضاف إليه فكان بمنزلة الأرض، فتجوز الصلاة فيها قائمًا إن قدر على القيام وقاعداً إن لم يقدر، وينبغى جريان الخلاف الذى بين الإمام وصاحبيه فى الصلاة فى السفينة ههنا أيضًا أى فى الطائرة، والله أعلم.

(١) بضم الجيم وتشديد الدال هو شاطئ البحر "نيل" (٣: ٧٦). قلت: ومنه البلدة المعروفة بجدة إلى ساحل البحر قريبة من مكة زادها الله شرفًا وبركة.

باب جواز المكتوبة على الدابـة
لعذر بالإيماء وجواز الصلاة بالإيماء للخائف ونحوه

١٩٢٤- عن: يعلى بن أمية، قال: «كان رسول الله ﷺ فى سفر، فأصابتنا السماء، فكانت البلة من تحتنا والسماء من فوقنا، وكان فى مضيق فحضرت الصلاة، فأمر(١) رسول الله ﷺ بلالا، فأذن وأقام، وتقدم رسول الله ﷺ فصلى على راحلته والقوم على رواحلهم، يؤمى إيماء يجعل السجود أخفض من الركوع». قلت: رواه أبو داود من حديث يعلى بن مرة، وهو ههنا من حديث يعلى بن أمية رواه الطبرانى فى "الكبير"، وإسناده إسناد أبى داود،

باب جواز المكتوبة على الدابة
لعذر بالإيماء وجواز الصلاة بالإيماء للخائف ونحوه

قوله: "عن يعلى بن أمية إلخ". قلت: فيه دلالة على الجزء الأول من الباب، قال ابن قدامة فى "المغنى": وجملة ذلك أنه إذا كان فى الطين والمطر ولم يمكنه السجود على الأرض إلا بالتلوث بالطين والبلل بالماء فله الصلاة على دابة يؤمى بالركوع والسجود، وإن كان راجلا أومأ بالسجود أيضًا، ولم يلزمه السجود على الأرض، قال الترمذى: روى عن أنس بن مالك «أنه صلى على دابة فى ماء وطين»، والعمل على هذا عند أهل العلم، وبه يقول أحمد وإسحاق، وفعله جابر بن زيد، وأمر به طاوس وعمارة بن غزية، قال ابن عقيل: وقد روى عن أحمد أنه يسجد على متن الماء، والأول أولى، لما روى يعلى بن أمية عن النبى ﷺ فذكر مثل حديث المتن، ثم قال: قال القاضى أبو يعلى: سألت أبا عبد الله(٢) الدامغانى فقال: مذهب أبى حنيفة أن يصلى على الراحلة فى المطر والمرض، وقال أصحاب الشافعى: لا يجوز أن يصلى الفرض على الراحلة لأجل المطر والمرض، وعن مالك كالمذهبين.

---

(١) قلت: ولفظ الترمذى: فأذن رسول الله ﷺ وأقام اهـ. وبهذا اللفظ عزاه فى "جمع الفوائد" إلى "الكبير" الطبرانى، والله تعالى أعلم.

(٢) من أكابر الفقهاء والمحدثين للحنفية، انتهت إليه الرياسة فى عصره، له ترجمة طويلة فى "الجواهر المضيئة" وفى "إنجاء الوطن" لي (يعني الجزء الثالث من مقدمات إعلاء السنن المسمى بـ" أبو حنيفة وأصحابه المحدثون").

ورجاله موثقون إلا أن أبا داود قال: غريب تفرد به عمر بن الرماح اهـ. "مجمع الزوائد" (٢:٢٠٦) وفى "جمع الفوائد" (١:٧١): وهو[1] رحمه الله وهم فى

واحتج من منع بحديث أبى سعيد الخدرى: «فأبصرت عيناى رسول الله ﷺ انصرف وعلى جبهته وأنفه أثر الماء والطين». وهذا حديث صحيح، ولنا ما رويناه من الحديث، وفعل أنس. قال أحمد رحمه الله: قد صلى أنس -وهو متوجه إلى سرابيط[2] فى يوم مطر- المكتوبة على الدابة ورواه الأثرم بإسناده، فلم ينقل عن غيره خلافه، فيكون إجماعاً. وأما حديث أبى سعيد فيحتمل أن الطين كان يسيراً لا يؤثر فى تلويث الثياب اهـ. (١:٦٤)

وفى الحديث دلالة على جواز إمامة الراكب للراكب دابة غير دابة إمامه، لأنه ﷺ تقدم وصلى على راحلته والقوم على رواحلهم، وكان ذلك بعد الأذان والإقامة، فالظاهر أنه أمهم فيها وقد منع ذلك الحنفية كما فى "رد المحتار" (١:٥٧٥) و"مراقى الفلاح" (ص-١٧١) ولكن ذكر الطحطاوى واستحسن محمد جواز الصلاة إذا قربت دابته من دابة الإمام (نفس المرجع). قلت: وهو الراجح عندنا لحديث يعلى بن أمية، ورواية المنع مقيدة بعدم القرب، ودليله ما فى "مراقى الفلاح": إذا كان المقتدى فى سفينة والإمام فى سفينة أخرى غير مقترنة بها لا تصح الاقتداء لأنهما كالدابتين وإذا اقترنتا صح للاتحاد الحكمى اهـ، (نفس المرجع). ولا يخفى أنهما بعد الاقتران أيضًا كالدابتين، ولكنهم جوزوا الاقتداء لاتحاد المكان حكما، فكذا الدابتان القريبتان متحدتان فى المكان حكمًا. وأصرح منه ما فى "الهندية" عن "محيط السرخسى": فإن كان كل واحد على دابة لم يجز صلاة المقتدى، لأن بين الدابتين طريقًا مستطرقًا وأنه مانع صحة الاقتداء اهـ (١:٩٢) دل على أنه لو لم يكن بينهما طريق مستطرق لم يمنع صحة الاقتداء على أن اشتراط اتحاد المكان للاقتداء مسلم. وأما أن الركوب على الدابتين يوجب اختلافه فمحل نظر، ولم نجده منصوصا عن الإمام، فيحتمل كونه من تفريعات المتأخرين، فالحق ما ذهب إليه محمد واستحسنه، والله تعالى أعلم.

قال فى "البدائع": والصحيح إذا كان على الراحلة وهو خارج المصر، وبه عذر

---

(١) أى الهيثمى.

(٢) لعل فيه تصحيفًا، والصواب إلى الأطيط كما فى حديث المتن.

نسبته لأبى داود، وإنما هو للترمذى فقط اهـ. وفى "التلخيص" (١:٧٩): قال عبد الحق: إسناده صحيح، وقال النووى: إسناده حسن اهـ.

مانع من النزول عن الدابة من خوف العدو أو السبع، كان فى طين أو ردغة، يصلى الفرض على الدابة قاعدًا بالإيماء من غير ركوع وسجود، لأن عند اعتراض هذه الأعذار عجز عن تحصيل هذه الأركان من القيام والركوع والسجود، فصار كما لو عجز بسبب المرض، ويؤمئ إيماء لما روى فى حديث جابر رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ كان يؤمئ على راحلته ويجعل السجود أخفض من الركوع» (قلت: قد مر فى باب النافلة على الراحلة بتخريج الزيلعى عن ابن حبان فى "صحيحه"). ولا يجوز الصلاة على الدابة بجماعة، سواء تقدمهم الإمام أو توسطهم فى ظاهر الرواية، وروى عن محمد أنه قال: استحسن أن يجوز اقتداؤهم بالإمام إذا كانت دوابهم بالقرب من دابة الإمام على وجه لا يكون بينهم وبين الإمام فرجة إلا بقدر الصف، بالقياس على الصلاة على الأرض، والصحيح جواب ظاهر الرواية، لأن اتحاد المكان من شرائط صحة الاقتداء ليثبت اتحاد الصلاتين تقديرا بواسطة اتحاد المكان، وهذا ممكن على الأرض، لأن المسجد جعل كمكان واحد شرعًا، وكذا فى الصحراء تجعل الفرج التى بين الصفوف مكان الصلاة، لأنها تشغل بالركوع والسجود أيضًا، فصار المكان متحدًا، ولا يمكن على الدابة، لأنهم يصلون عليها بالإيماء من غير ركوع وسجود، فلم تكن الفرج التى بين الصفوف والدواب مكان الصلاة، فلا يثبت اتحاد المكان تقديراً، ففات شرط صحة الاقتداء فلم يصح.

قلت: يرد عليه اقتداء المؤمئين بالمؤمئ على الأرض، فإنهم يصلون عليها بالإيماء من غير ركوع وسجود، فلم تكن الفرج التى بين الصفوف مكان الصلاة، فلا يثبت اتحاد المكان تقديراً، ومع ذلك يصح اقتداؤهم به، وإن سلمنا الفرق بين المؤمنين على الأرض وعلى الدابة فنقول: كان مقتضى القياس ما ذكرت ولكنا تركناه بحديث يعلى بن أمية استحسانا.

قال: وتجوز الصلاة على الدابة لخوف العدو[1] كيف ما كانت الدابة واقفة أو سائرة، لأنه يحتاج إلى السير، فأما لعذر الطين والردغة فلا يجوز إذا كانت الدابة سائرة،

---

(١) ومثله السبع واللصوص.

١٩٢٥- عن: علقمة بن عبد الله المزني، عن أبيه، رفعه: «إذا كنتم في القصب أو الثلج أو الرداغ فأومئوا إيماء». "للكبير" بضعف، كذا في "جمع الفوائد" للمغربي (١:٧١) وقد التزم أن لا يخرج من أحاديث "مجمع الزوائد"، والدارمي، وابن ماجة، ما كان بعض رواته كذابًا، أو متهما، أو متروكا، أو منكرًا، كما صرح به في خطبته (١:٦) فالضعيف الذي فيه قريب من الحسن كما يشعر به كلامه.

١٩٢٦- عن: ابن عمر في صلاة الخوف مرفوعًا: «أنه إذا كان خوف أكثر من ذلك صلى راكبًا أو قائمًا يؤمئ إيماءً، وفي أخرى: مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها»، أخرجه في "جمع الفوائد" (١:١٠٤)، وعزاه إلى الستة[1] والحديث أخرجه البخاري (ص-٦٥٠ و٦٥١) بمثل هذا اللفظ كما تقدم في الجزء الثاني من "الإعلاء".

١٩٢٧- عن: عزة -وكانت من النساء الأول- قالت: «خطبنا أبو بكر:

لأن السير مناف للصلاة في الأصل، فلا يسقط اعتباره إلا لضرورة ولم توجد، ولو استطاع النزول ولم يقدر على القعود للطين والردغة ينزل ويؤمئ قائمًا على الأرض، وإن قدر على القعود ولم يقدر على السجود ينزل ويصلي قاعداً بالإيماء، لأن السقوط بقدر الضرورة، والله الموفق اهـ (١:١٠٨ و١٠٩). قلت: والظاهر من حديث يعلى أن دابته ﷺ ورواحل القوم كانت واقفة إذ ذاك.

قوله: "عن علقمة إلخ". قلت: دلالته على جواز الصلاة بالإيماء لمن عجز عن السجود بمثل هذه العارض ظاهرة.

قوله: "عن ابن عمر إلخ". دلالته على الجزء الثاني من الباب ظاهرة، ومر حكم الاستقبال في باب شروط الصلاة من الجزء الثاني.

قوله: "عن عزة إلخ". معناه -والله أعلم- لا تصلوا على الأحلاس واللبود التي

---

(١) قال المغربي في خطبة "جمع الفوائد": والحديث الذي تعدد من أخرجه أذكره بلفظ أحدهم وسياقه، ثم تارة أذكر من له اللفظ وتارة لا أذكره اهـ. قلت: فالمراد بعزوه إلى الستة أنهم اتفقوا على إخراج الحديث بسند واحد، لا أنهم اتفقوا على لفظه، (مؤلف).

لا تصلوا على البرادع»، رواه الطبراني في "الكبير"، ورجاله ثقات إن كانت عـزة صحابيـة، وهـو الظـاهـر من قـول أبي حـازم، كـذا في "مجـمع الزوائـد" (١:٢٠٦).

١٩٢٨- عن: أنس بن سيرين، قال: «أقبلنا مع أنس بن مالك من الكوفة حتى إذا كنا بأطيط[1] أصبحنا والأرض طين وماء، فصلى المكتوبة على دابته، ثم قال: ما صليت المكتوبة على دابتي قبل اليوم». ورجاله ثقات اهـ "مجمع الزوائد" (١:٢٠٦).

١٩٢٩- عن: عطاء رضي الله عنه بن أبي رباح، أنه سأل عائشة رضي الله عنها: «هل رخص للنساء أن يصلين على الدواب؟ قالت: لم يرخص لهن في ذلك في شدة ولا رخاء». قال محمد[2]: هذا في المكتوبة. أخرجه أبو داود وسكت عنه (١:١٨٠).

تلقى تحت الحل لكونها تتلوث بعرق الدابة ونحوه، والعرق وإن كان طاهراً ولكنه مما يتقذر عنه طبعاً، فالنهي للتنزيه، ولا متمسك فيه لمن يمنع الصلاة على الدابة مطلقًا، لأن النهي عنها على البرادع لا يستلزم النهي عن الصلاة على الدابة مطلقاً.

قوله: "عن أنس بن سيرين إلخ". دلالته على الصلاة على الدابة لعذر الطين والردغة ظاهرة، وقوله: «ما صليت المكتوبة على دابتي إلخ» يشعر بكون الجواز مقيداً بالعذر عن النزول.

قوله: "عن عطاء إلخ". قد يتمسك به من قال بعدم جواز الصلاة على الدابة لغير الخائف، ومعناه عندنا لم يرخص لهن في الصلاة على الدابة في حالة اليسر والعسر، والمراد بالعسر ما كان فيه نوع مشقة لا يعجز معه عن النزول، وليس المراد منه حالة العذر والعجز، فإنه مع العذر يجوز للنساء بل وللرجال الصلاة على الدواب، بدليل حديث يعلى بن أمية وغيره فافهم، ولولا التأويل بذلك لدل على عدم الجواز للراكب الخائف أيضاً بعمومه، ولا قائل به.

---

(١) اسم موضع كما تقدم.

(٢) هو ابن شعيب الراوي.

باب المغمى عليـــه

١٩٣٠- حدثنا: أحمد بن يونس، ثنا زائدة، عن عبيد الله، عن نافع، قال: «أغمى على عبد الله بن عمر يومًا وليلة، فأفاق فلم يقض ما فاته واستقبل». كـذا فى "نصب الراية" (٣٠٥:١) وعزاه إلى إبراهيم الحربى فى أواخر كتابه "غريب الحديث". قلت: رجاله رجال الصحيح، وفى "الدراية" (ص-١٢٧): إسناده صحيح، وأخرجه الدار قطنى بطريق سفيان، عن عبيد الله، عن نافع. وبطريق سفيان، عن أيوب، عن نافع، هكذا بهذا اللفظ، ثم قال:

١٩٣١- وعن سفيان، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر: «أنه أغمى عليه أكثر من يومين فلم يقض». ثم أخرج عن هشام، عن أيوب، عن نافع: «أن ابن عمر أغمى عليه ثلاثة أيام ولياليهن فلم يقض اهـ» (١٩٥:١).

١٩٣٢- وروى عبد الرزاق فى "المصنف": أخبرنا الثورى، عن ابن أبى ليلى، عن نافع: «أن ابن عمر أغمى عليه شهرا فلم يقض ما فاته». وكذا رواه ابن أبى شيبة: حدثنا وكيع، عن ابن أبى ليلى به.

١٩٣٣- وأخرج مالك فى "الموطأ" عن نافع، عن ابن عمر: «أنه أغمى عليه ثم أفاق فلم يقض ما فاته اهـ». (ولم يذكر اليوم ولا اليومين فصاعدًا) كذا فى "التعليق المغنى" (١٩٥:١).

١٩٣٤- أخبرنا: أبو حنيفة، عن حماد بن أبى سليمان، عن إبراهيم النخعى، عن ابن عمر، أنه قال فى المغمى عليه يومًا وليلةً: قال: "يقضى".

باب المغمى عليه

قوله: "حدثنا أحمد بن يونس إلخ". قلت: قال فى "الهداية": (١٤٢:١) ومن أغمى عليه خمس صلوات أو دونها قضى وإن كان أكثر من ذلك لم يقض، وهــذا استحسان، والقياس أن لا قضاء عليه إذا استوعب الإغماء وقت صلاة كاملا، لتحقق العجز فشبه الجنون، وجه الاستحسان أن المدة إذا طالت كثرت الفوائت فيحرج فى الأداء، وإذا قصرت قلت فلا حرج، والكثير أن تزيد على يوم وليلة، لأنه يدخل فى حد

أخرجه محمد الإمام في "كتاب الآثار" (ص-٣٢). قلت: إسناده صحيح، ومراسيل النخعي صحاح كما مر غير مرة، قال محمد: وبه نأخذ، حتى يغمى عليه أكثر من ذلك، وهو قول أبي حنيفة اهـ.

التكرار، والجنون كالإغماء، كذا ذكره أبو سليمان، إلى أن قال: وهو[1] المأثور عن علي وابن عمر اهـ. وفي "نصب الراية" (١:٣٠٥): والرواية عن علي رضي الله عنه غريبة اهـ. وفيه أيضًا ما محصله: قال الشافعي ومالك بسقوط الصلاة بالإغماء قلت أو كثرت (إلا إذا أفاق في الوقت) وقالت الحنابلة: يقضي ما فاته من صلاة قلت أو كثرت ولا تسقط، وتوسط أصحابنا فقالوا: يسقط ما زاد على يوم وليلة سوى ما دون ذلك والله أعلم اهـ.

قلت: واحتج أصحابنا في وجوب القضاء إذا لم تزد الصلوات على يوم وليلة بأثر ابن عمر الذي رواه محمد في "الآثار" واحتج به، وقال: به نأخذ، وهو الحديث الثاني من الباب، وعارضه بعض الناس بأثر نافع عن ابن عمر، وهو الأول من الباب باللفظ الذي أخرجه به إبراهيم الحربي، وقال: إن مراسيل النخعي وإن تكن صحاحًا كما تقدم غير مرة ولكنها يحتج بها عندنا دون المحدثين حيث لم يعارضه أقوى منه، وأثر نافع صحيح موصول متفق على الاحتجاج به، فهو أرجح وأولى من السند المنقطع حقيقةً الصحيح حكما المختلف في الاحتجاج به اهـ.

قلت: أما قوله: "إن مراسيل النخعي إنما يحتج بها عندنا دون المحدثين" فممنوع، فقد أسند ابن عدي عن ابن معين أنه قال: مراسيل إبراهيم صحيحة إلا حديث تاجر البحرين وحديث القهقهة، كذا في "الزيلعي" (١:٢٨) وفي "تدريب الراوي": وأما مراسيل النخعي فقال ابن معين: مراسيله أحب إلي من مراسيل الشعبي. وعنه أيضًا: أعجب إلي من مرسلات سالم بن عبد الله، والقاسم، وسعيد بن المسيب، وقال أحمد: لا بأس بها اهـ (ص-٧٠). ولا شك أن ابن معين وأحمد من أكابر المحدثين، وقال ابن عبد البر المالكي في أوائل "التمهيد" (وهو من حفاظ المحدثين): كل من عرف أنه لا يأخذ إلا عن ثقة فتدليسه وترسيله مقبول، فمراسيل سعيد بن المسيب، وابن سيرين، وإبراهيم النخعي، عندهم صحاح اهـ. كذا في "الجوهر النقي" (١:٣٤٣) فقد صرح بكون

---

(١) أي ما ذكرنا من الاستحسان.

١٩٣٥- عن[1]: سفيان، عن السدى، عن يزيد مولى عمار: «أن عمار بن ياسر أغمى عليه فى الظهر والعصر والمغرب والعشاء، فأفاق نصف الليل، فصلى

مراسيل النخعى صحاحًا عندهم أى عند المحدثين، ولكن بعض الناس قد أضله الله على علم فينسى كل ما قد عرفه من قبل لإدحاض أدلتنا معشر الحنفية.

وأما قوله: "إن السند الصحيح الموصول المحتج بها اتفاقًا أرجح وأولى إلخ". ففيه أن هذا الموصول مضطرب المتن كما ذكرنا فى المتن اختلاف ألفاظه، فمالك رواه عن نافع بدون ذكر اليوم واليومين، ورواه عبيد الله عنه بذكر اليوم والليلة، ووافقه على ذلك أيوب مرة بطريق سفيان عنه، وخالفه أخرى فى طريق هشام، وسفيان عنه، فقال: «أكثر من يومين وثلاثة أيام»، وروى ابن ليلى عن نافع: "أن ابن عمر أغمى عليه شهرا" فلا يصلح معارضًا لأثر إبراهيم عن ابن عمر، على أنه يمكن دفع التعارض بأن المراد باليوم والليلة فى رواية الفعل هما مع شئ زائد بدليل رواية أكثر من يومين والثلاثة، وفى القول هما بدون الزيادة؛ لأن القول نص فى معناه والفعل يحتمل الوجوه، وأيضًا: فإنما يجب القضاء عندنا إذا لم تزد الفوائت على خمس صلوات، واليوم بليلة قد تزيد فيه الفوائت عليها وقد لا تزيد، فيحمل القضاء على الثانى وعدمه على الأول قاله الشيخ. وقول بعض الناس: "إن فيه تكلفا" تحكم، فإنه يتكلف لإدحاض أدلة الحنفية وتأييد غيرهم ما هو أشد منه كما لا يخفى على من طالع كتابه، وبالجملة فأثر النخعى مقدم على أثر نافع لوجهين، الأول كونه قولا والآخر فعلا، والثانى عدم الاضطراب فيه، وأثر نافع مضطرب وقول ابن عمر "يقضى" يدل على وجوب القضاء، فإن الخبر فى موضع الجواب أبلغ من الأمر، صرح به البيضاوى (١:٨٧) وأيضًا: فلا قضاء بدون الوجوب كما سيأتى.

قوله: "عن سفيان إلخ". قلت: فيه دلالة على قضاء المغمى عليه ما كان أقل من خمس صلوات، فإن عمارا قضى أربع صلوات فائتة للإغماء، ولا يصح حمله على الندب، فإن قضاء ما لا يجب قضاؤه على العبد غير مندوب، فقد ورد فى "الصحيح" عن

(١) هكذا فى نسخة الدار قطنى عن عبد الرحمن عن سفيان، وفى "سنن البيهقى": عن عبد الرحمن بن سفيان (١:٣٨٨) ولعل الصحيح ما فى نسخة الدار قطنى فسفيان هو الثورى، وعبد الرحمن هو ابن المهدى، وأحمد بن سنان روى عن يحيى القطان وطبقته هى طبقة ابن مهدى أيضًا.

الظهر والعصر والمغرب والعشاء» أخرجه الدار قطنى (١:١٩٥) والسدى هو إسماعيل بن عبد الرحمن مختلف فيه، كان ابن معين يضعفه، وكان يحيى بن سعيد وابن مهدى لا يريان به بأسًا، كما فى "التعليق المغنى"، قلت: والمجهول فى القرون الثلاثة لا يضرنا، فهو مرسل حسن.

١٩٣٦- أخبرنا: أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم: «أنه سأله عن المريض يغمى عليه فيدع الصلاة، قال: إذا كان اليوم الواحد فإنى أحب أن

معاذة: «إن امرأة قالت لعائشة: أ تجزى[1] إحدانا صلاتها إذا طهرت؟ فقالت: أ حرورية أنت؟ كنا نحيض مع النبى ﷺ فلا يأمرنا به، أو قالت: فلا نفعله اهـ». من البخارى مع "الفتح" (١:٣٥٨) أنكرت عليه السؤال عن القضاء، ولو كان مندوبا لقالت: إنه ليس بواجب ولكنه يستحب لها، وأيضًا فلا معنى للقضاء بدون الوجوب، فإن القضاء هو تسليم مثل الواجب، ويجب بما يجب به الأداء عند المحققين، فلا يتحقق القضاء بدون الوجوب، فإنه لا يجرى شرعًا فى المندوب والمباح.

قال الآمدى فى "إحكام الأحكام" له: واتفقوا علي أن ما لم يجب ولم ينعقد سبب وجوبه فى الأوقات المقدرة له ففعله بعد ذلك لا يكون قضاءً لا حقيقةً ولا مجازا، كفوائت الصلوات فى حالة الصبى والجنون اهـ (١:١٥٦). وأيضًا: فلفظ الأثر: «فأفاق نصف الليل فصلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء» يأبى عن حمله على الندب، فإن الظهر والعصر ونحوهما لا يطلق إلا على الواجب شرعًا كما لا يخفى، فاندحض ما ذكره البيهقى فى "المعرفة" عن الإمام الشافعى قال: هذا ليس بثابت عن عمار، ولو ثبت فمحمول على الاستحباب اهـ. من "الزيلعى" (١:٣٠٥).

واحتج الشافعى رحمه الله على عدم وجوب القضاء مطلقًا بما أخرجه البيهقى فى "سننه": عن عبد الرحمان بن أبى الزناد، أن أباه قال: كان من أدركت من فقهائنا الذين ينتهى إلى قولهم يعنى من تابعى أهل المدينة يقولون، فذكر أحكاما وفيها: "المغمى عليه لا يقضى الصلاة إلا أن يفيق وهو فى وقت صلاة فليصلها، وهو يقضى الصوم، والذى يغمى عليه فيفيق قبل غروب الشمس يصلى الظهر والعصر، وإن أفاق قبل طلوع الفجر صلى

---

(١) أى أ تقضى.

يقضيه، وإن كان أكثر من ذلك فإنه فى عذر إن شاء الله تعالى». أخرجه محمد فى "الآثار" (ص-٣١) وهو موقوف صحيح.

المغرب والعشاء، قالوا: وكذلك تفعل الحائض إذا طهرت قبل غروب الشمس أو طلوع الفجر اهـ" (١:٣٨٨). وهـذا لا حجة فيه، فإن أقوال التابعين إذا عارضت أقوال الصحابة كان قول الصحابة أولى بالأخذ به.

وقال ابن قدامة فى "المغنى": إن المغمى عليه حكمه حكم النائم، لا يسقط عنه قضاء شئ من الواجبات التى يجب على النائم قضاؤها، كالصلاة والصيام، وقال مالك والشافعى، لا يلزمه قضاء الصلاة إلا أن يفيق فى جزء من وقتها، لأن[1] عائشة سألت رسول الله ﷺ عن الرجل يغمى عليه فيترك الصلاة، فقال رسول الله ﷺ: «ليس من ذلك قضاء إلا أن يغمى عليه فيفيق فى وقتها فيصليها». قال أبو حنيفة: إن أغمى عليه خمس صلوات قضاها، وإن زادت سقط فرض القضاء فى الكل، لأن ذلك يدخل فى التكرار فأسقط القضاء كالجنون، ولنا ما روى «أن عمارا أغشى عليه أياما لا يصلى، فاستيقظ ثم استفاق بعد ثلاث، فقال: هل صليت؟ فقيل: ما صليت منذ ثلاث! فقال: أعطونى وضوء، فتوضأ ثم صلى تلك الليلة»، وروى أبو مجلز أن سمرة بن جندب قال: «المغمى عليه يترك الصلاة يصلى مع كل صلاة صلاة مثلها» قال: قال عمران: زعم ولكن ليصليهن جميعًا، روى الأثرم هذين الحديثين فى "سننه" وهـذا فعل الصحابة وقولهم، ولايعرف لهم مخالف فكان إجماعًا اهـ (١:٤١٦). قلت: وأين الإجماع وقد خالفهم ابن عمر فقال: «لا يقضى» كما بيناه، وأقر بذلك ابن أخى ابن قدامة فى "شرح المقنع" فقال: وروى عن ابن عمر، وطاوس، والحسن والزهرى، قالوا: لا يقضى الصلاة اهـ (١:٣٨١). وأيضًا فإن عماراً إنما أغمى عليه فترك ثلاثا من الصلوات ثم استفاق نصف الليل فقضاهن، وهذا لا يخالف ما ذهبنا إليه، وأما إنه أغمى عليه ثلاثة أيام فقضى صلواتها فلم نسمعه إلا عن الأثرم، فلا حجة فيه ما لم ننظر فى سنده، وأثر عمران وسمرة غير صريحين فى وجوب قضاء ما زاد على الخمس، بل يمكن حملها على الخمس أو ما كان أقل منها، والله تعالى أعلم.

---

(١) قال ابن قدامة: هذا حديث باطل، يرويه الحكم بن سعد، وقد نهى أحمد رحمه الله عن حديثه، وضعفه ابن المبارك، وقال البخارى: تركوه، وفيه خارجة بن مصعب وهو ضعيف أيضًا اهـ (١:٤١٦). قلت: والحديث أخرجه البيهقى أيضًا فى "سننـه" (١:٣٨٨) وضعفه أيضًا والله أعلم.

باب سجود التلاوة وما يتعلق به

١٩٣٧ – عن: أبى هريرة مرفوعًا: «إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكى يقول: يا ويلتى أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة، وأمرت بالسجود وأبيت فلى النار». أخرجه مسلم فى كتاب الإيمان من "الصحيح" (٦١:١) كذا فى "الزيلعى" (٣٠٥:١) و"جمع الفوائد" (٩٨:١).

باب سجود التلاوة وما يتعلق بـــه

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". استدل به أصحابنا على وجوب سجدة التلاوة، قال فى "البدائع": والأصل أن الحكيم متى حكى عن غير الحكيم أمرا ولم يعقبه بالنكير يدل ذلك على أنه صواب، فكان فى الحديث دليل على كون ابن آدم مأمورا بالسجود، ومطلق الأمر للوجوب، وعن عثمان، وعلى، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر –رضى الله عنهم– أنهم قالوا: "السجدة على من تلاها، وعلى من سمعها، وعلى من جلس لها" على اختلاف ألفاظهم، وعلى كلمة إيجاب اهـ (١٨٠:١). قلت: وسيأتى بعض هذه الآثار عن قريب فانتظر.

وأيضًا: فإنه سجود يفعل فى الصلاة، فكان واجبًا كسجود الصلاة وسجود السهو، لأن أداء زيادة سجدة فى الصلاة وهى تطوع يوجب الفساد عند الخصم إذا كان عمداً، وعندنا يكره، كذا فى "البناية" (٩٤٢:١) كما سيأتى عن الشافعى أنه منع عن سجدة سورة ص فى الصلاة لكونها سجدة شكر، وقول ابن قدامة فى "المغنى": إن قياسهم ينتقض بسجود السهو، فإنه عندهم غير واجب اهـ. ليس بشديد، فإن سجود السهو عندنا واجب كما صرح به علماؤنا فى كتبهم، وذهب أحمد، ومالك، والأوزاعى، والليث، والشافعى إلى أن سجود التلاوة سنة مؤكدة وليس بواجب، واحتجوا بما روى زيد بن ثابت قال: «قرأت على النبى ﷺ النجم فلم يسجد منا أحد» متفق عليه، كـــذا فى "المغنى" (٢٥٦:١). وأخرج ابن أبى شيبة من رواية ابن عجلان عن زيد بن أسلم: «أن غلامًا قرأ عند النبى ﷺ السجدة، فانتظر الغلام النبى ﷺ أن يسجد، فلما لم يسجد قال: يا رسول الله! أ ليس فى هذه السجدة سجود؟ قال: بلى! ولكنك كنت إمامنا فيها، ولو سجدت لسجدنا». رجاله ثقات إلا أنه مرسل كذا فى "فتح

. . . .

الباري" (٢- ٤٥٧) وفيه أيضا بعده بسطرين: وجوز الشافعي أن يكون القارئ المذكور هو زيد بن ثابت، لأنه يحكى أنه قرأ عند النبي ﷺ فلم يسجد، ولأن عطاء بن يسار روى الحديثين المذكورين انتهى.

الجواب عما احتج به الخصم على عدم وجوب سجدة التلاوة:

قلنا: ليس فيه ما ينفي الوجوب بل غاية ما فيه أن الرجل إذا قرأ آية السجدة ومعه قوم فسمعوها فينبغي أن لا يسبقوه بالسجدة، بل يسجدون معه، ونحن قائلون به كما سيأتي، فلما لم يسجد زيد لم يسجد النبي ﷺ ولا أحد ممن كان معه في هذا المجلس، وأظهر أن وجه عدم مسابقته بالسجود كون التالي إماما فيه، وأما إنهم لم يسجدوا أصلا فلا دلالة على ذلك، ومعنى قوله: «كنت إمامنا» إنك لو سجدت لسجدنا معك في هذا المجلس، ولما لم تسجد فنحن في سعة من أدائه على التراخي، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

واحتجوا أيضًا بما رواه البخاري عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «أنه قرأ يوم الجمعة علي المنبر بسورة النخل، حتى إذا جاء السجدة نزل فسجد وسجد الناس، حتى إذا كانت الجمعة القابلة قرأ بها حتى إذا جاء السجدة قال: يا أيها الناس! إنا نمر بالسجود فمن سجد فقد أصاب ومن لم يسجد فلا إثم عليه، ولم يسجد له عمر». وفي لفظ: «إن الله لم يفرض علينا السجود إلا أن نشاء اهـ». وفي "الموطأ": «فلم يسجد ومنعهم أن يسجدوا اهـ». قال الزرقاني: وفي عدم إنكار أحد من الصحابة عليه ذلك دليل على أنه ليس بواجب وأنه إجماع اهـ (١: ٣٧١).

قلنا: معنى قول عمر هذا: إن من سجد عقيب التلاوة والسماع على الفور فقد أصاب، ومن لم يسجد كذلك فلا إثم عليه، يدل على ذلك قوله: «إن الله لم يفرض علينا السجود إلا أن نشاء» أي وقت المشيئة، فإن حذف الظرف من المصدر شائع في الكلام كثيرا، وحذف غيره نادر، والأصل في الاستثناء كونه متصلا لا منقطعًا، فكان معناه أن السجود فرض وقت المشيئة، والخصم لا يقول بذلك، وتأويله[1] بأن المعنى لكن ذلك

(١) كما قال الحافظ في "الفتح".

١٥

. . . .

موكول إلى مشيئة المرء بجعل الاستثناء منقطعًا، خلاف الظاهر والأصل، فهذا الأثر لا يضرنا بل فيه دليل لقولنا بوجوب السجدة على التراخي لا على الفور، فإن قيل: إذا كان من سجد عقيب التلاوة والسماع على الفور قد أصاب فلم منعهم عمر أن يسجدوا؟ قلنا: إنما منعهم، لما فى سجودهم -والإمام يخطب- ترك الاستماع الواجب عليهم فى الوقت، ولا يجوز ترك الواجب مثله بواجب على التراخى فافهم.

واحتجوا أيضًا بما علقه البخارى: قيل لعمران بن حصين: «الرجل يسمع السجدة ولم يجلس لها، قال: أ رأيت لو قعد لها؟ كأنه لا يوجبه عليه». قال الحافظ فى "الفتح": وصله ابن أبى شيبة بمعناه من طريق مطرف، قال: «سألت عمران بن حصين رضى الله عنه عن الرجل لا يدرى أ سمع السجدة أولا؟ فقال: وسمعها أولا فماذا؟» وروى عبد الرزاق من وجه آخر عن مطرف: «أن عمران رضى الله عنه مر بقاص، فقرأ القاص السجدة، فمضى عمران ولم يسجد معه» إسنادهما صحيح اهـ. قلنا: هذا يعارضه قول عثمان وسيأتى، وليس عمران بأولى من عثمان.

واحتجوا أيضًا بما علقه البخارى ووصله عبد الرزاق من طريق عبد الرحمان السلمى، قال: «مر سليمان على قوم قعود، فقرأوا السجدة فسجدوا، فقيل له، فقال: ليس لهذا غدونا» وإسناده صحيح، وبما علقه البخارى، ووصله عبد الرزاق عن معمر، عن الزهرى، عن ابن المسيب: «أن عثمان مر بقاص فقرأ سجدة ليسجد معه عثمان، فقال عثمان: إنما السجود على من استمع، ثم مضى ولم يسجد»، ورواه ابن وهب، عن يونس، عن ابن شهاب بلفظ: «إنما السجدة على من استمعها» مختصرًا، وروى ابن أبى شيبة وسعيد بن منصور، من طريق قتادة، عن سعيد بن المسيب، قال: قال عثمان: «إنما السجدة على من جلس لها واستمع». والطريقان صحيحان كذا فى "الفتح" (٢:٤٥٩).

قلنا: أثر سليمان لا حجة فيه للخصم، فقوله: «ليس لهذا غدونا»، يحتمل التأويل بأنه لم يكن على طهر، لكونه لم يعد لسماع السجدة والسجود لها، وقول عثمان حجة لنا لا علينا، لأن لفظة "على" للوجوب، ففيه دلالة على وجوبها على المستمع والجالس لها، والخصم لا يقول بذلك، وأما إنه يدل على عدم وجوبها على السامع إذا لم يكن مستمعًا وجالسًا لها، قلنا: يحتمل هذا ويحتمل أن يكون عثمان لم يسمع السجدة أصلا،

. . . .

وقوله: «السجدة على من استمعها» بمعنى سمعها، كما ورد فى طريق يونس، أو كان سمعها ومعنى قوله: «إنما السجدة على من استمعها وجلس لها» أى السجود مع التالى(١) إنما هو على المستمع الجالس لها، وليس على السامع الذى لم يستمع ولم يجلس لها أن يسجد معه، وهذا لا يختلف فيه أحد وهذا هو معنى ما علقه البخارى جازمًا به عن السائب بن يزيد: «أنه كان لا يسجد لسجود القاص اهـ». أى لكونه لم يجلس للسجود فكان لا يسجد معه، أو لكون القاصين يريدون بقراءة السجدة فى قصصهم أن يأتم بهم الناس صغيرهم وكبيرهم فى السجود، ويكونوا إماما لهم، فكان السائب لا يسجد مع هؤلاء بسجودهم ردا على غرضهم الفاسد فى ذلك، وأما إنه كان لا يسجد أصلا فلا دليل فيه على ذلك، ولعل سليمان وعثمان أيضًا لم يسجـدا لقراءة القاص معه لذلك، والله تعالى أعلم.

دليل وجوب السجدة على السامع مطلقًا:

إن حجة الله تعالى كما تلزمه بالتلاوة تلزمه بالسماع أيضًا، فيجب أن يخضع لحجة الله بالسماع كما يخضع بالقراءة، فإن مواضع السجود فى القرآن منقسمة إلى أنواع، منها ما هو أمر بالسجود وإلزام للوجوب، كما فى آخر سورة النجم، والعلق، ومنها ما هو إخبار عن استكبار الكفرة عن السجود، فيجب علينا مخالفتهم بتحصيله، ومنها ما هو إخبار عن خشوع المطيعين، فيجب علينا متابعتهم لقوله تعالى: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾. ولا يخفى أن الأمر والإخبار كما هو حجة على التالى حجة على السامع أيضًا مطلقًا، سواء جلس له واستمع أولا، كما أن الاستماع والإنصات لقراءة القرآن يجب على كل سامع، سواء جلس لها وقصد سماعها أولا، ومن ادعى الفرق بين السماع والمستمع فليأت ببرهان، والآثار التى احتج بها الخصم لا حجة فيها لما ذكرنا.

وأخرج ابن أبى شيبة عن ابن عمر موقوفًا: «السجدة على من سمعها» ولعبد الرزاق

(١) قال القارئ فى "المرقاة": قال أى ابن حجر: ويتأكد على المستمع أكثر لما صح عن عثمان وعمر أنهما قالا: السجدة على من استمع، وعن ابن عباس أنه قال: السجدة على من جلس لها اهـ. والأظهر أنه يتأكد فورية عليه لما فى تأخيره من ظهور المخالفة المذمومة (٢: ٥٢).

. . . .

مثله، ذكرهما الحافظ فى "الدراية" (ص–١٢٧)، وأثر عثمان بهذا اللفظ قد مر ذكره عن "الفتح"، وسنده صحيح، وسكوت الحافظ عن أثر ابن عمرمشعر بحسنه أو صحته عنده، فإنه أجل من أن يسكت عن شئ فيه علة.

وفى "العمدة" للعينى: روى ابن أبى شيبة، عن حفص، عن حجاج، عن إبراهيم، ونافع، وسعيد بن جبير، أنهم قالوا: «من سمع السجدة فعليه أن يسجد»، وعن إبراهيم بسند صحيح: «إذا سمع الرجل السجدة وهو يصلى فليسجد[1]» وعن الشعبى: «كان أصحاب عبد الله إذا سمعوا السجدة سجدوا فى صلاة كانوا أو غيرها»، وقال الحكم مثل ذلك، وحدثنا هشيم، أخبرنا مغيرة، عن إبراهيم: «أنه كان يقول فى الجنب: إذا سمع السجدة يغتسل ثم يقرؤها فيسجدها» (رجاله ثقات). وحدثنا حفص، عن حجاج، عن فضيل، عن إبراهيم، وعن حماد، وسعيد بن جبير، قالوا: «إذا سمع الجنب السجدة اغتسل ثم سجد اهـ» (٣:٥٠٥). قلت: هذا سند حسن، وهذه الآثار كلها تأييد لما ذهبنا إليه من وجوب السجدة على السامع مطلقًا.

وفى "العمدة" أيضًا عن "المصنف": حدثنا عبيد الله بن موسى، عن أبان العطار، عن قتادة، عن سعيد بن المسيب، عن عثمان، فى الحائض تسمع السجدة، قال: «تؤمئ برأسها، وتقول: اللهم لك سجدت اهـ» (نفس المرجع). قلت هذا سند صحيح، ومعناه أن الحائض تتشبه بالساجدين بالإيماء ولا تسجد، وهذا دليل الوجوب على السامع حتى ندب الحائض إلى التشبه به، فإن التشبه بالفاعل لا يستحب إلا فى الواجبات، وإنما ندبت الحائض إلى التشبه لأنها من أهل الوجوب، فإن سجدة التلاوة إنما تجب على من هو أهل للصلاة أداءً وقضاءً، والحائض والنفساء ليستا أهلا لها مطلقًا، كما فى "الطحطاوى" على "مراقى الفلاح" (ص–٢٨٠) بل لإدراك الفضيلة والأجر فقط.

واحتجوا أيضًا بحديث الأعرابى: «هل على غيرها؟ قال: لا إلا أن تطوع»، أخرجه الشيخان. قلنا: فيه بيان الواجب ابتداء لا ما يجب بسبب يوجد من العبد، ألا ترى أنه لم

---

(١) أى خارج الصلاة، فقوله: «وهو يصلى» حال من سمع لا من فليسجد، وكذا قول الشعبى فى صلاة كانوا أو غيرها ظرف لقوله: إذا سمعوا، لا لقوله: سجدوا، فافهم.

. . . .

يذكر المنذور وهو واجب كذا فى "البدائع" (١٨٠:١).

واحتجوا أيضًا كما قاله بعض الناس بما روى ابن المنذر وغيره عن علي[1] بن أبى طالب بإسناد حسن: «أن العزائم حم، والنجم، واقرأ، والم تنزيل»، كذا فى "فتح البارى" (٤٥٦:٢). وفى "العمدة" للعينى: روى ابن أبى شيبة عن هشيم، عن مغيرة، عن إبراهيم، عن عبد الله: «أن عزائم السجود خمس، الأعراف، وبنى إسرائيل، والنجم، والانشقاق، واقرأ باسم ربك اهـ» (٥٠٦:٣). قلت: هــذا سند صحيح مع إرساله، ومراسيل النخعى صحاح لا سيما عن عبد الله كما مر غير مرة.

والجواب أن هذا لا يفيد الخصم، لدلالة الأثرين على وجوب بعض السجدات وهو لا يقول به، ولا يضرنا لأنا نقول: إن الواجبات قد يكون بعضها أعلى من بعض وأولى، كالفاتحة وضم السورة فى الصلاة، كلاهما واجبان عندنا لكن قراءة الفاتحة آكد، كما صرح به الشامى فى "رد المحتار" (٥٦٠:١). فالمعنى أن سجود القرآن كلها واجب ولكن هذه الأربع أو الخمس منها آكد من غيرها، وهذا هو الجواب عن قول ابن عباس فى سجدة ص: «إنها ليست من العزائم»، فإن العزائم عنده الأربع التى ذكرت فى قول على رضى الله عنه، كما قاله الحافظ فى "الفتح" (٤٥٥:٢) فمعنى قوله: «إن ص ليست من عزائم السجود» أى أنها ليست كهــذه الأربع فى مزيد التأكيد، وهــذا لا ينفى الوجــوب عن سجدة ص.

وهذا هو الجواب عن استدلال الطحاوى فى "مشكله" بأثر على رضى الله عنه على عدم وجوب ما سواها من السجدات، فإنه لا دلالة فيه على ذلك أصلا، لما قلنا: إن الواجبات بعضها قد يكون أولى من بعض، واحتج فى "معانى الآثار" له على ذلك بالمعقول، قال: وهو النظر عندنا، لأنا رأيناهم لا يختلفون أن المسافر إذا قرأها وهو على راحلته أومأ بها، ولم يكن عليه أن يسجدها على الأرض، فكانت هذه صفة التطوع لا صفة الفرض، لأن الفرض لا يصلى إلا على الأرض، والتطوع يصلى على الراحلة، وكان

---

(١) قلت: رواه ابن أبى شيبة عن عفان، عن حماد بن سلمة، عن على بن زيد، عن يوسف بن مهران، عن عبد الله بن عباس، عنه كما فى "العينى" (٥٠٦:٣).

١٩٣٨- عن: ابن عمر رضى الله عنهما: «كان رسول الله ﷺ يقرأ السورة التى فيها السجدة، فيسجد ونسجد معه، حتى ما يجد أحدنا مكانا لموضع جبهته فى غير وقت الصلاة». أخرجه الشيخان وأبو داود "جمع الفوائد" (١:٩٥).

١٩٣٩- عن: أبى سعيد الخدرى أنه قال: «قرأ رسول الله ﷺ -وهو على المنبر-ص، فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه، فلما كان يوم

أبو حنيفة رحمه الله وأبو يوسف رحمه الله ومحمد رحمه الله يذهبون إلى خلاف ذلك، ويقولون: هى واجبة اهـ (١:٤٠٨).

قلنا: إنما جاز أدائها على الدابة لأنه أداها كما وجبت، فإن تلاوتها على الدابة مشروعة، فكان كأداء عصر اليوم عند الغروب، وقد تقرر فى الأصول أن سبب الوجوب إذا كان ناقصا يجوز الأداء ناقصاً، وأيضاً: فقد ثبت عندنا وجوب السجدة بحديث أبى هريرة: «إذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكى إلخ». فقلنا به، وثبت جواز أدائها على الدابة بحديث ابن عمر وسيأتى فقلنا به وتركنا القياس الذى ذكرته بالأثر استحسانا، قاله[1] الشيخ كما ذكره بعض الناس فى "الإحياء".

قوله: "عن ابن عمر إلخ". وهو الثانى من الباب، قلت: قال الحاكم فى "المستدرك": وسجود الصحابة بسجود رسول الله ﷺ خارج الصلاة سنة عزيزة اهـ (١:٢٢٢). أى فيه دلالة على سجود السامعين خارج الصلاة، وسياقه مشعر بأن ذلك وقع مراراً، ووقع فى رواية الطبرانى زيادة: «حتى سجد الرجل على ظهر أخيه»، كما فى "فتح البارى" وسكت عنه (٢:٤٦٢). ومثل هذا الاهتمام والاعتناء بشأنه يفيد الوجوب، فإن السنة الزائدة، أو المستحب لا يقتضى مثله، ففيه ما يشعر بوجوب السجدة على السامعين.

قوله: "عن ابن أبى سعيد إلخ". وهو الثالث من الباب. قلت: احتج به الشافعى رحمه الله ومن وافقه على أن سجدة ص ليست من العزائم ولا من سجود التلاوة، لقوله:

---

(١) أى الجواب الثانى .

آخر قرأها، فلما بلغ السجدة تشزن[1] الناس للسجود، فقال رسول الله ﷺ: إنما هى توبة نبى، ولكنى رأيتكم تشزنتم للسجود فسجد وسجدوا». رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى، "عون المعبود" (١:٥٣٢)، وأخرجه الحاكم فى "المستدرك" فى تفسير سورة ص (٢:٤٣١) وقال: صحيح على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبى فى "تلخيصه". وقال النووى فى "الخلاصة": سنده صحيح على شرط البخارى، "زيلعى" (١:٣٠٧) وأخرجه ابن خزيمة أيضًا فى "صحيحه" كما فى "فتح البارى" (٢:٤٥١).

١٩٤٠- عن: ابن عباس: «أن النبى ﷺ سجد فى ص، وقال: سجدها داود توبةً ونسجدها شكرًا[2]» رواه النسائى (١:١٨٢) وسكت عنه، وفى "الدراية": رجاله ثقات اهـ (ص-١٢٨). وصححه ابن السكن كما فى "التلخيص" (١:١١٤).

"إنها توبة نبى" أى أنها سجدة شكر من نبى عند توبة الله عليه، أى أنها ليست من عزائم السجود، وإنما هى لمعنى كان ذلك للنبى دونهم، قلنا: يحتمل هذا، ويحتمل أن قوله: "إنما توبة نبى" بيان لسبب السجود فى هذه الآية، فإن بقية الآيات التى فيها السجدة إما أمر بها أو ذم عن إبائها أومدح لفاعليها، فبين أن هذه السجدة إنما هى توبة نبى، يعنى أنه ممدوح بها، فينبغى أن نتبعه فيها، غير أنها لا تقتضى الفورية، ولكنى رأيتكم تهيأتم للسجود فنزل وسجد. وترك الخطبة لأجلها يدل على أنها سجدة تلاوة، فإن سجود الشكر لا يشرع للخطيب فى الخطبة، ومن ادعى فليأت ببرهان، وتركه فى الجمعة الثانية لا يدل على أنها ليست بسجدة تلاوة، بل كان يريد التأخير وهى عندنا لا تجب على الفور كما قدمنا اهـ. من "المرقاة" (٢:٥٨) و"البدائع" (١:١٩٣) وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". وهو الرابع من الباب، احتج به الشافعى رحمه الله

---

(١) أى تهيأ (المؤلف).

(٢) قال السندى فى حاشيته على النسائى: وكون السجدة للشكر لا يستلزم عدم الوجوب كما أنه لا يستلزم الوجوب فينبغى الرجوع فى معرفة أحد الأمرين إلى الخارج اهـ.

١٩٤١- عن: أبى هريرة: «أن النبى ﷺ سجد فى ص»، أخرجه الدار قطنى ورواته ثقات، كذا فى "الدراية" (ص-١٢٨).

أيضًا على أن سجدة ص ليست من سجود التلاوة، بل هى سجدة شكر، وفائدة الخلاف أنه لو تلاها فى الصلاة لا يسجدها عنده وسجدها عندنا، وقال فى "المرقاة": لكن لا يلزم من كونه شكرا أن لا يكون سجدة تلاوة، لأنها لا شك أنها تتعلق بقراءة تلك الآية أوسماعها، وتقع السجدة عند ثبوتهما، وهذا معنى سجدة التلاوة، سواء يكون السبب فيها أمرا أو شكرا أو غير ذلك اهـ (٢:٥٨). قلت: ويؤيد ذلك أنه لم ينقل عن النبى ﷺ ولا أحد من الصحابة أنه سجد عن ذكر قصة داود وتوبته عليه بدون تلاوتهم هذه الآية.

وأيضًا: فكم من آية فى القرآن ذكر فيها توبة الله على نبى من الأنبياء ولم يسجد رسول الله ﷺ ولا أحد من الصحابة عندها، كما فى قوله تعالى: ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾. وقوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه فغوى. ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى﴾. وقوله تعالى فى قصة موسى عليه السلام: ﴿رب إنى ظلمت نفسى فاغفر لى فغفر له إنه هو الغفور الرحيم﴾، وقوله تعالى فى قصة يونس: ﴿ثم اجتباه ربه وجعله من الصالحين﴾. فثبت أن سجدته فى سورة ص لم تكن لمحض الشكر وإلا لم تكن توبة نبى أولى من توبة نبى آخر حتى يشكر لها ولا يشكر لغيرها، بل كانت للتلاوة والشكر معًا وللاقتداء بداود على نبينا عليه السلام فى سجدته عند التوبة عليه أيضًا، ولذا لم يسجد النبى ﷺ عند ذكر توبة الله على غيره من الأنبياء لعدم ذكره سجودهم عندها.

قال فى "البدائع": وما تعلق به الشافعى فهو من دلائلنا، فإنا نقول: نحن نسجد ذلك شكرا لما أنعم الله على داود بالغفران والوعد بالزلفى وحسن المآب، ولهذا لا يسجد عندنا عقيب قوله: "وأناب". بل عقيب قوله: "مآب"، وهذه نعمة عظيمة فى حقنا، فإنه يطمعنا فى إقالة عثراتنا وزلاتنا، فكانت سجدة تلاوة، لأن سجدة التلاوة ما كان سببها التلاوة، وسبب هذه السجدة تلاوة هذه الآية اهـ (١:١٩٣).

وأيضًا: فابن عباس الذى روى قوله ﷺ: «ونسجدها شكرا» قد عد نفسه سجدة ص من سجود التلاوة كما سيأتى، والراوى أعرف بمعنى روايته، فثبت أن كونها للشكر لا ينفى كونها من سجود التلاوة.

. . . .

قال المحقق فى "الفتح": غاية ما فيه أنه ﷺ بين السبب فى حق داود، والسبب فى حقنا، وكونه الشكر لا ينافى الوجوب، فكل الفرائض والواجبات إنما وجبت شكرا لتوالى النعم اهـ (١:٤٦٤). ونظر فيه بعض الناس بأن هذا شكر خاص، فتكون سجدته سجدة شكر وهى مستحبة، ولا تؤدى فى الصلاة، فما أحسن ما ذكره الحافظ فى "الفتح"، استدل الشافعى بقوله شكرا على أنه لا يسجد فيها فى الصلاة، لأن سجود الشاكر لا يشرع داخل الصلاة اهـ (٢:٤٥٦).

قلت: يرده عد ابن عباس إياها من سجود القرآن كما سيأتى، وسجود القرآن يشرع داخل الصلاة وخارجها جميعًا، وأيضًا: فقد روى عن عثمان رضى الله عنه: أنه سجدها فى الصلاة، أخرج ابن مردويه عن السائب بن يزيد، قال: «صليت خلف عثمان الفجر، فقرأ بسورة ص فسجد فيها، ثم قام فقرأ ما بقى منها ثم ركع، فقال له بعض القوم: يا أمير المؤمنين! أ من عزائم السجود؟ قال: سجد بها رسول الله ﷺ». كذا فى "كنز العمال" (٤:٢١٦) ونحوه فى "الدر المنثور"، لكن فيه: «صليت خلف عمر» بدل عثمان، وفيه أيضًا: أخرج ابن أبى شيبة عن ابن مريم، قال: «لما قدم عمر الشام أتى محراب داود عليه السلام، فصلى فيه فقرأ سورة ص، فلما انتهى إلى السجدة سجد اهـ» (٥:٣٠٥). والأثران لم أقف على إسنادهما، ولكن تعدد الطرق قد أفاد قوةً، فلا بأس بذكرهما للاعتضاد.

وأخرج الطحاوى فى "مشكله" أثر السائب بن يزيد مختصرًا فقال: حدثنا عبيد ابن رجال، ثنا أحمد بن صالح، ثنا عبد الرزاق، ثنا معمر، عن الزهرى. وثنا إبراهيم بن سعيد، عن ابن شهاب، عن السائب بن يزيد: «أنه رأى عمر يسجد فى ص». وحدثنا روح ابن الفرج أبو مروان العثمانى، ثنا إبراهيم بن سعيد، ثم ذكر بإسناده مثله اهـ (٤:٣٤). والسندان مختلان، قد وقع فيهما تصحيف من الناسخين وتغيير، ولكن الطحاوى سرد له طريقًا ثالثًا عن سعيد بن جبير، وتعدد الطرق يرفع الضعيف إلى الحسن.

وأما ما روى البخارى فى باب سجدة ص عن ابن عباس، قال: «ليس ص من عزائم السجود، وقد رأيت النبى ﷺ يسجد فيها اهـ». فقد ذكرنا الجواب عنه، وأيضًا: فهو رأيه فلا يعارض الحديث المرفوع الذى ثبت به الوجوب على الإطلاق، وهو الذى

. . . .

بدأنا به الباب، وأيضًا: فقد قال فى "المعتصر من المختصر من مشكل الآثار" للطحاوى: قد اختلفت الروايات فيها عن ابن عباس رضى الله عنهما، فعنه أنها من عزائم السجود، وعنه أنها ليست منها اهـ (١:٥٤). فلا حجة فى قوله وهو متعارض بقوله الآخر، والله أعلم. وقال مالك فى "الموطأ": الأمر عندنا أن عزائم سجود القرآن إحدى عشرة سجدة، وعد منها ص، كما فى "شرح الزرقانى" على "المؤطأ" (١:٣٧٢) وقال فى رواية ابن بكير وغيره: الأمر المجتمع عليه عندنا إلخ. كما فى مقدمات ابن رشد (١:١١٧) وفيه إشعار بأن سجدة ص مما اجتمع أهل المدينة على كونه من العزائم.

وقال ابن قدامة فى "المغنى" بعد حكايته قول مالك هذا: إن عزائم السجود إحدى عشرة، ما نصه: قال ابن عبد البر: هـــذا قول ابن عمر، وابن عباس[1]، وسعيد بن جبير، وسعيد بن المسيب، والحسن، وعكرمة، ومجاهد، وعطاء، وطاوس، ومالك، وطائفة من أهل المدينة لأن أبا الدرداء قال: «سجدت مع النبى ﷺ إحدى عشرة ليس فيها من المفصل». رواه ابن ماجه اهـ (١:٦٥٢). وسيأتى رواية أبى الدرداء هذه مفصلة، وفيها ذكر سجدة ص أيضًا، هذا.

وقال الحافظ فى "التلخيص": حديث ابن عباس: «أن النبى ﷺ سجد فى ص، وقال: سجدها داود توبة ونسجدها شكرًا»، الشافعى فى "الأم" عن ابن عيينة، عن أيوب، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبى ﷺ، أنه سجدها يعنى ص، ورواه فى القديم عن سفيان، عن عمر بن ذر، عن أبيه، قال: سجدها داود توبة ونسجدها نحن شكرًا». قال البيهقى: وروى من وجه آخر عن عمر بن ذر، عن أبيه، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس موصولا، وليس بالقوى، قلت: رواه النسائى من حديث حجاج بن محمد عن عمر بن ذر موصولا، ورواه الدار قطنى من حديث عبد الله بن بزيع عن عمر بن ذر نحوه، وأعله ابن الجوزى به، وقد توبع وصححه ابن السكن اهـ (١:١١٤).

قلت: قال محمد فى "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، «أنه لم

---

(١) فيه دلالة على ما قاله الطحاوى: إن الروايات عن ابن عباس مختلفة، فعنه أنها من عزائم السجود، ووجه الدلالة أن ابن عبد البر جعل قول ابن عباس كقول مالك، وقد تقدم أن مالكا قد عد ص من العزائم.

١٩٤٢- عن: العوام قال: سألت مجاهدا عن سجدة ص؟ فقال: سألت ابن عباس من أين سجدت؟ فقال: أو ما تقرأ ﴿ومن ذريته داود وسليمان﴾ و ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾، فكان داود ممن أمر نبيكم أن يقتدى به، فسجدها رسول الله ﷺ. أخرجه البخارى (٢: ٧٠).

يكن يسجد فى ص»، وعن عبد الله[١] بن مسعود رضى الله عنه: «أنه لم يكن يسجد فيها»، قال محمد: ولكنا نرى السجود بها، ونأخذ بالحديث الذى روى عن رسول الله ﷺ، أخبرنا عمر بن ذر الهمدانى، عن أبيه، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، عن النبى ﷺ، أنه قال فى سجدة ص: «سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكرا»، وهو قول أبى حنيفة اهـ (ص-٣٧). ودلالة حديث أبى هريرة على هذا المعنى ظاهرة.

قوله: "عن العوام إلخ". وهو السادس من الباب، قلت: قال الإمام أبو بكر الرازى فى "أحكام القرآن" له: وقول ابن عباس فى رواية سعيد بن جبير إن النبى ﷺ فعلها اقتداء بداود لقوله تعالى: ﴿فبهداهم اقتده﴾ يدل على أنه رأى فعلها واجبًا، لأن الأمر على الوجوب[٢] وهو خلاف رواية عكرمة عنه، أنها ليست من العزائم، ولما سجد النبى ﷺ فيها كما سجد فى غيرها من مواضع السجود، دل على أنه لا فرق بينها وبين سائر مواضع السجود، وأما قول عبد الله: أنها ليست بسجدة لأنها توبة نبى، فإن كثيرا من مواضع السجود إنما هو حكايات عن قوم مدحوا بالسجود، نحو قوله تعالى: ﴿إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون﴾، وهو موضع السجود للناس بالاتفاق، وقوله تعالى: ﴿إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجدا﴾، ونحوها من الآيات التى فيها حكاية سجود قوم، فكانت مواضع السجود اهـ. (أى فليس كونها توبة نبى ينافى كونها سجدة، بل هى آكد من غيرها من حيثية المتابعة الواردة فى الاقتداء بسير الأنبياء، ولم يرد مثلها فى متابعة غيرهم، وقد سجد

---

(١) رواه الشافعى رحمه الله فى "مسنده" (ص-٢١٨) بسند رجاله رجال الصحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه، «أنه كان لا يسجد فى ص، ويقول: إنما هى توبة نبى» اهـ.

(٢) يؤيده ما فى رواية الطحاوى بطريق العوام أيضًا قال: سألت مجاهدا عن السجود فى ص، فقال: سألت عنها ابن عباس، فقال: اسجد فى ص، فتلا على هذه الآيات من الأنعام، فذكرها فكان داود ممن أمر نبيكم ﷺ أن يقتدى به اهـ (١: ٢١٢). فقوله: اسجد فى ص، يدل على الوجوب ظاهراً.

١٩٤٣- حدثنا: عفان[1]، ثنا يزيد يعنى ابن ذريع، ثنا حميد[2]، قال: حدثنى بكر[3] أنه أخبره: «أن أبا سعيد الخدرى رضى الله عنه رأى رؤيا أنه يكتب ص، فلما بلغ إلى سجدتها قال: رأى الدواة والقلم وكل شئ بحضرته

داود عند توبته كما صرح به القرآن، فيلزمنا اتباعه، والله تعالى أعلم).

قال الرازى: وقوله تعالى: ﴿وإذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون﴾، يقتضى لزوم فعله عند سماع القرآن، فلو خلينا والظاهر أوجبناه فى سائر القرآن، فمتى اختلفنا فى موضع منه فإن الظاهر يقتضى وجوب فعله إلا أن تقوم الدلالة على غيره اهـ (٣: ٣٨٠).

وفى "الدر المنثور": وأخرج سعيد بن منصور عن الحسن، قال: كان رسول الله ﷺ لا يسجد فى ص حتى نزلت: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾، فسجد فيها رسول الله ﷺ اهـ (٥: ٣٠٥). ولم أقف له على سند، ولكن ظاهر حديث ابن عباس المذكور فى المتن بطريق العوام عن مجاهد عنه يؤيده، فإن قوله: «فكان داود ممن أمر نبيكم أن يقتدى به فسجدها رسول الله ﷺ» يدل على أن سجوده ﷺ كان اقتداء بداود لقوله تعالى: ﴿ فبهداهم اقتده﴾، فالظاهر أنه كان لا يسجد بالمواظبة والعزيمة قبل نزول هذه الآية، ثم واظب على السجود بعد نزول الآية، والله أعلم.

قوله: "حدثنا عفان إلخ". وهو السابع من الباب، قلت: الحديث صحيح على شرط الشيخين، فقد أخرجا جميعًا لرواته واحتجا به ولا يضر عفان ما فى "التقريب" (ص-١٤٦) فى ترجمته: عفان بن مسلم بن عبد الله الباهلى أبو عثمان الصفار البصرى ثقة ثبت. قال ابن المدينى: كان إذا شك فى حرف من الحديث تركه، وربما وهم (فإن يسير الوهم لم يخل عنه أحد، ومع ذلك فعفان كان إذا شك فى حرف من الحديث تركه، وهذا غاية فى التثبت) وقال ابن معين: أنكرناه فى سفر سنة تسع عشرة ومات بعدها بيسير اهـ. وهذا لا يضره أيضًا، فقد قال الذهبى فى "الميزان": قال أبو خيثمة: أنكرنا عفان قبل موته بأيام، قلت: هذا التغير هو من تغير مرض الموت، وما ضره لأنه ما حدث

---

(١) ابن مسلم.

(٢) الطويل.

(٣) هو ابن عبد الله المزنى قاله الزيلعى.

انقلب ساجداً، قال: فقصها على النبى ﷺ فلم يزل يسجد بها بعد». رواه الإمام أحمد فى "مسنده" (٧٨:٢) ورجاله ثقات من رجال الجماعة، وأخرجه المنذرى فى "الترغيب" (٢٥٣:١) وقال: رواته رواة الصحيح.

فيه بخطأ اهـ (٢٠٣:٢). ولو كان شئ من ذلك ضره وقدح فى ثقته لم يصفه الحافظ فى "التقريب" بالثقة الثبت، ولم يحتج به الشيخان فى "صحيحيهما".

وقد رد الذهبى فى "الميزان" على كل من تكلم فيه، وقال: عفان بن مسلم الصفار الحافظ الثبت الذى يقول فيه يحيى القطان: وما أدراك ما يحيى القطان، إذا وافقنى عفان لا أبالي من خالفنى، فأذى ابن عدى نفسه بذكره له فى "كامله"، وأجاد بن الجوزى فى حذفه إلخ. ولايضرنا ما فى "نصب الراية" بعد ذكر الحديث: وذكر الدار قطنى فى "علله" اختلافاً اهـ (٣٧٧:١). فإن مجرد الاختلاف لا يضر، قال ابن التركمانى فى "الجوهر النقى" (٤٠:١): إذا أقام ثقة إسنادا اعتمد ولم يبال بالاختلاف، وكثير من أحاديث الصحيحين لم تسلم من مثل هذا الاختلاف، وقد فعل البيهقى مثل هذا فى أول الكتاب فى حديث: «هو الطهور ماؤه»، حيث بين الاختلاف الواقع فيه، ثم قال: ألا إن الذى أقام إسناده ثقة أودعه مالك فى "الموطأ"، وأخرجه أبو داود فى "السنن" اهـ. لا سيما وقد قال الحافظ فى "التلخيص الحبير" تحت حديث ابن عباس: «أنه ﷺ كان يقول فى سجود القرآن: اللهم اكتب لى بها عندك أجرا، واجعلها لى عندك ذخرا، وضع عنى بها وزرا، وتقبلها منى كما تقبلت من عبدك داود» ما نصه: وفى الباب عن أبى سعيد الخدرى، رواه البيهقى، واختلف فى وصله وإرساله وصوب الدار قطنى فى السنن رواية حماد، عن حميد، عن بكر: «أن أبا سعيد رأى فيما يرى النائم الحديث» اهـ (١١٥:١).

ورواية حماد عن حميد عن بكر هى هذه الرواية التى أخرجها أحمد، وذكرناها فى المتن، وقد صوبها الدار قطنى، وأخرجها الحاكم فى "المستدرك" وصححها الذهبى على شرط مسلم (٤٣٢:٢) وصححها المنذرى فى "الترغيب" كما ذكرناه فى المتن، والرواية التى رواها البيهقى واختلف فى وصله وإرساله لعله ما ذكره المنذرى فى "الترغيب"، وعزاه إلى أبى يعلى والطبرانى عن أبى سعيد الخدرى، قال: «رأيت فيما يرى النائم كأنى تحت شجرة وكان الشجرة تقرأ ص، فلما أتت على السجدة سجدت. فقالت فى سجودها: اللّهم اغفر لى بها، اللّهم حط عنى بها وزراً، واحدث لى بها شكرا،

١٩٤٤- عن: أبى رافع، قال: «صليت مع أبى هريرة رضى الله عنه العتمة، فقرأ ﴿إذا السماء انشقت﴾ فسجد، فقلت: ما هـذه؟ قال: سجدت بها خلف أبى القاسم ﷺ، فلا أزال أسجد فيها حتى ألقاه»، رواه البخارى (١٤٧:١).

وتقبلها منى كما تقبلت من عبدك داود سجدته، فغدوت على رسول الله ﷺ فأخبرته، فقال: أ سجدت يا أبا سعيد؟

قلت: لا! قال: فأنت أحق بالسجود من الشجرة، ثم قرأ رسول الله ﷺ سورة ص، ثم أتى على السجدة فسجد، وقال فى سجوده ما قالت الشجرة فى سجودها» قال المنذرى: وفى إسناده يمان[1] بن نصر لا أعرفه اهـ (ص٢٥٤).

وبالجملة فالاختلاف فى الوصل والإرسال إنما هو فى حديث أبى سعيد الذى فيه ذكر الدعاء فى السجود، وأما حديث حماد بن حميد، عن بكر، عنه، فليس فيه اختلاف، كما يشعر به سياق كلام الحافظ فى "التلخيص"، وتصويب الدار قطنى إياه، وتصحيح المنذرى والذهبى له على شرط الصحيح، فبطل ما زعمه بعض الناس مغترا لقول الزيلعى: وذكر الدار قطنى فى علله اختلافًا، وبقول الحافظ: رواه البيهقى واختلف فى وصله وإرساله، أن الحديث لا حجة فيه ونسى ما ذكره فى "إحيائه" (ص١٦) إن الثقة إذا أقام إسنادًا اعتمد ولم يبال بالاختلاف، واعترف ههنا بكون رواة الحديث رواة الصحيح، وعرف تصويب الدار قطنى إياه، فمن أين له أن يقول: لا حجة فيه؟ بل هو حجة صحيحة، وصح ما قاله ابن الهمام فى "فتح القدير" بناء على هذا الحديث، ونصه: فأفاد أن الأمر صار إلى المواظبة عليها كغيرها من غير ترك، واستقر عليه بعد أن كان قد لا يعزم عليها اهـ (٤٦٤:١).

قوله: "عن أبى رافع إلخ".

---

(١) قلت: ذكره الحافظ فى "اللسان" وقال: مجهول بيض له انتهى، وذكره ابن حبان فى الثقات، فقال الكعبى: من أهل البصرة، يروى عن شيخ عن محمد بن المنكدر، روى عنه يعقوب بن سفيان، وذكر ابن أبى حاتم فى الرواة عنه محمد بن مرزوق والجراح بن مليح، وكناه أبا نصر، ويقال له صاحب الدقيق اهـ (٣١٧:٦). قلت: وليس بمجهول من روى عنه الثلاثة والله أعلم.

١٩٤٥- عن: عبد الله، قال: «قرأ النبى ﷺ النجم بمكة، فسجد فيها وسجد من معه غير شيخ أخذ كفا من حصى أوتراب فرفعه إلى جبهته، وقال: يكفى هذا، فرأيته بعد قتل كافرًا»، رواه البخارى (١٤٦:١).

١٩٤٦- عن: أبى هريرة رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ كتبت عنده سورة النجم، فلما بلغ السجدة سجد وسجدنا معه، وسجدت الدوات والقلم»، رواه البزار بإسناد جيد، كذا فى "الترغيب" للمنذرى (٢٥٤:١).

قوله: "عن عبد الله إلخ". وهو الثامن والتاسع من الباب، دلالتهما على ما فيها ظاهرة، وقد روى عبد الرزاق بإسناد صحيح عن الأسود بن يزيد بن عمر رضى الله عنهما: «أنه سجد فى ﴿إذا السماء انشقت﴾». وروى الطبرى بإسناد صحيح عن عبد الرحمان بن أبزى عن عمر رضى الله عنه: «أنه قرأ النجم فى الصلاة فسجد فيها، ثم قام فقرأ ﴿إذا زلزلت﴾ اهـ» من "فتح البارى" (٤٥٨:٢).

وقد ثبت بهذه الأحاديث السجود فى المفصل، ويعارضه ما رواه البخارى عن زيد ابن ثابت رضى الله عنه: «أنه قرأ على النبى ﷺ والنجم فلم يسجد فيها اهـ». وقد ذكرنا أنه لا حجة فيه لاحتمال أن يكون آخرها لبيان أن الوجوب على التراخى، وقال الحافظ فى "الفتح" (٤٥٨:٢): ترك السجود فيها فى هذه الحالة لا يدل على تركه مطلقًا، لاحتمال أن يكون السبب فى الترك إذ ذاك إما لكونه كان بلا وضوء، أو لكون الوقت كان وقت كراهة، أو لكون القارئ كان لم يسجد، أو ترك حينئذ لبيان الجواز، وهذا أرجح الاحتمالات، وبه جزم الشافعى، لأنه لو كان واجبًا لأمره بالسجود ولو بعد ذلك اهـ. قلت: ليس ذلك بأرجح، فإن لقائلى الوجوب أن يقولوا: إن الوجوب كان معلومًا عنده، وقوله: لكون القارئ إلخ: ينتهض على أصل الشافعى وسيأتى بيانه.

وما رواه أبو داود وسكت عنه من طريق أبى قدامة (الحارث بن عبيد) عن مطر الوراق عن عكرمة، عن ابن عباس رضى الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ لم يسجد فى شئ من المفصل منذ تحول إلى المدينة» (٥٣٠:١)، ومن هذا الوجه أخرجه أبو على بن السكن فى "صحيحه" كما فى "التلخيص الحبير"، وفيه أيضًا: وأبو قدامة ومطر من رجال مسلم مضعفان اهـ (١١٤:١).

١٩٤٧– وعنه: قال: «سجدنا مع النبى ﷺ فى إذا السماء انشقت، واقرأ باسم ربك». رواه مسلم (١:٢١٥) وقال أبو داود (١) (١:٢٠٦): أسلم أبو هريرة فى سنة ست عام خيبر، وهذا السجود من رسول الله ﷺ آخر فعله اهـ.

قال بعض الناس نقلا عن "تنسيق النظام فى مسند الإمام": وفى "إرشاد السارى (شرح صحيح البخارى للقسطلانى) أن المضعف ما لم يجمع على ضعفه بل فى متنه أو سنده تضعيف لبعضهم وتقوية لبعض الآخر، وهو أعلى من الضعيف، وفى البخارى منه اهـ (ص–٦٩). قال: ومطر من رجال مسلم حسن الحديث، كما فى "الميزان" (٣:١٧٦) وأبو قدامة قال فيه ابن مهدى: كان من شيوخنا، وما رأيت إلا جيدا، وقال النسائى: صالح، وقال أيضًا: ليس بذاك القوى (فهو حسن الحديث عنده) وضعفه أحمد، وابن معين، وأبو حاتم، وابن حبان، والساجى، كما فى "التهذيب" (٢:١٤٩). قال: وقد علمت أن ابن السكن أورد الحديث فى "صحيحه"، وسكت عنه أبو داود فالحديث حجة انتهى كلامه.

قلت: يا للعجب! كيف يسعى لتصحيح هذا الحديث لكونه موافقًا لغرضه، ويجعله حجة لمجرد إيراد ابن السكن إياه فى صحيحه، وسكوت أبى داود عنه؟ وقد ضعف قبل ذلك حديث أبى سعيد الذى أخرجه أحمد وصرح المنذرى بكون رواته رواة الصحيح، وصوبه الدار قطنى، وصححه الحاكم والذهبى على شرط مسلم، بمجرد ما فى الزيلعى أن الدار قطنى ذكر فى علله اختلافًا، وجعل يحط على ابن الهمام فى استدلاله به على أن الأمر صار إلى المواظبة على سجدة فى ص، وهل هذا إلا تحكم بارد، فكأن أزمة الحديث بيده كلها، يصحح منه ما شاء، ويضعف ما يريد، فلا حول ولا قوة إلا بالله.

والجواب عن ذلك الحديث أى حديث أبى داود بطريق أبى قدامة أن معناه أنه ﷺ لم يسجد على الفور، أو يقال: إن ابن عباس لم يره ﷺ يسجد فيها، ومن رآه يقدم، فإن المثبت مقدم على النافى، مع أن أحاديث الإثبات أقوى سندا منه، قد اتفق الشيخان على إخراجها.

---

(١) فى بعض نسخ السنن.

. . . .

وهذا هو الجواب عما أخرجه الطحاوى، وقال: حدثنا ابن أبى داود، ثنا أحمد[١] ابن الحسين اللهبى، ثنى ابن أبى فديك، ثنى داود بن قيس، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، «أنه سأل أبى بن كعب، هل فى المفصل سجدة؟ قال: لا اهـ» (١:٢٠٨). لم أعرف اللهبى هذا والباقون ثقات معروفون، قال الطحاوى: ولاحجة له (أى للخصم) فى هذا (أى فى حديث أبى بن كعب) لأنه قد يحتمل أن يكون النبى ﷺ ترك ذلك فيه (أى السجود فى المفصل) لمعنى من المعانى التى ذكرناها فى الفصل الأول (وهى كونه ﷺ على غير وضوء، أو كان فى وقت لا يحل فيه السجود، وغير ذلك مما قدمه).

قال: وقد خالف أبى بن كعب فيما ذهب إليه من ذلك جماعة من أصحاب النبى ﷺ، ثم روى بأسانيد صحاح وحسان عن على، وعمر بن الخطاب، وعثمان، وعبد الله ابن مسعود، وابن عمر، وعمار، وأبى هريرة، أنهم سجدوا فى المفصل، وروى عن أبى حبيان بسند حسن قال: قال لى ابن عباس: «أى قراءة تقرأ؟ قلت: القراءة الأولى قراءة ابن أم عبد فقال: هى القراءة الآخرة إن رسول الله ﷺ يعرض عليه القرآن فى كل عام، قال: أراه قال: فى كل شهر رمضان، فلما كان العام الذى مات فيه عرضه عليه مرتين، فشهد عبد الله ما نسخ وما بدل»، قال الطحاوى: فهذا ابن عباس قد أخبر أن عبد الله بن مسعود حضر قراءة رسول الله ﷺ مرتين فى العام الذى قبض فيه، فعلم ما نسخ وما بدل، فإن كان فى قراءة رسول الله ﷺ على أبى بن كعب ما قد دل على أن أبيا قد علم ما فيه من السجود من القرآن حتى صار قوله: لا سجود فى المفصل[٢] دليلا على أنه كذلك كان عند رسول الله ﷺ، فإن حضور ابن مسعود قراءة رسول الله ﷺ القرآن مرتين دليل على أنه قد علم ما فيه من السجود من القرآن، فصار قوله: إن فى المفصل من السجود ما رويناه عنه حجة.

(١) لم أعرف حاله، واللهبى نسبة إلى قبيلة من الأزد، تعرف بالقيافة والزجر، وفيها يقول كثير:

تيممت لهبا ابتغى العلم فهم
وقد صار علم القائفين إلى لهب

اهـ. كذا فى "الأنساب" للسمعانى.

(٢) كما قاله الإمام الشافعى رحمه الله فى قوله القديم، ذكره الزرقانى فى شرح "الموطأ" (١:٣٧٢).

16

١٩٤٨- حدثنا: أبو بكرة، وابن مرزوق قالا: ثنا أبو عامر[1] قال: ثنا: سفيان[2] عن عبد الأعلى الثعلبي، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال في سجود الحج: الأول عزيمة والآخر تعليم. أخرجه الطحاوي

وقال قوم: كان رسول الله ﷺ يسجد في المفصل بمكة، فلما هاجر ترك ذلك، ورووا ذلك عن ابن عباس بطريق ضعيف لا يثبت مثله (أي في معارضة الأحاديث الصحيحة القوية المثبتة للسجود فيه) ورووا عنه من قوله "أنه لا سجود في المفصل"، ثم أسنده عن عطاء، «أنه سأل ابن عباس عن سجود القرآن فلم يعد عليه شيئا في المفصل»، وهذا عندنا لو ثبت لكان فاسدا، وذلك لأن أبا هريرة رضي الله عنه قد روينا عنه في هذا الباب أن رسول الله ﷺ قد سجد في النجم، أنه كان حاضرا ذلك وأن رسول الله ﷺ سجد في ﴿إذا السماء انشقت﴾، وإسلام أبي هريرة ولقاؤه رسول الله ﷺ إنما كان بالمدينة قبل وفاته بثلاث سنين، وقد روينا ذلك عنه في مواضعه من كتابنا هذا، فدل ذلك على فساد ما ذهب إليه أهل تلك المقالة، وقد تواترت الآثار أيضًا عن رسول الله ﷺ بسجوده في المفصل، ثم ذكر ذلك بأسانيد كثيرة متعددة عن أبي هريرة وعن عمرو بن العاص أنه سجد في ﴿إذا السماء انشقت﴾، وفي ﴿اقرأ باسم ربك﴾، فقيل له في ذلك، فقال: كان رسول الله ﷺ يسجد فيهما، ثم قال: فهذه الآثار قد تواترت عن رسول الله ﷺ بالسجود في المفصل، فبها نقول، وهو قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد اهـ ملخصًا (١:٢٠٨ و٢١١). وفي "الدراية": ولعبد الرزاق بإسناد صحيح عن ابن عباس قوله: "ليست في المفصل سجدة اهـ". قلت: وما يصنع الموقوف في معرض المرفوع المتواتر عن رسول الله ﷺ؟.

قوله: "حدثنا أبو بكرة وابن مرزوق إلخ". وهو الثاني عشر من الباب، قلت: فيه دليل صريح لما قاله علماؤنا الحنفية إن الثانية من الحج سجدة الصلاة دون التلاوة، لأن السجدة متى قرنت بالركوع كانت عبارة عن سجدة الصلاة، كما في قوله تعالى: "فاسجدي واركعي"، كذا في "البدائع" (١:١٩٣) فقول ابن عباس هذا ورد مؤيدا

---

(١) هو العقدي.

(٢) هو الثوري.

(١٢:١) ورجاله كلهم ثقات. وعبد الأعلى من رجال الأربعة روى عنه شعبة. ويحيى القطان ولا يرويان إلا عن ثقــة. وقال يعقوب: فى حديثه لين، وثقة، وصحح الطبرى حديثه فى الكسوف وحسن له الترمذى، وصحح له الحاكم، وضعفه آخرون كما فى التهذيب (٩٥:٦) فالحديث حسن.

للقياس الصحيح، وإذا تعارضت أقوال الصحابة فما كان منها أقرب إلى القياس كان أولى، فإن القياس الصحيح من إحدى حجج الشرع كما لا يخفى، فهو من أعظم من وجوه الترجيح بين المتعارضات.

لا يقال: قد روى الحاكم فى "مستدركه" وصححه هو والذهبى عن أبى العالية عن ابن عباس، قال: "فى سورة الحج سجدتان اهـ" (٣٩٠:٣). وهذا يعارض ما استدللت به لمذهب علمائك من قول ابن عباس. لأنا نقول: لا تعارض بينهما أصلا، فإن هذا مجمل مبهم، وما ذكرناه فى المتن مفصل، وهو لا ينفى السجدتين عن الحج، بل فيه بعد تسليم السجدتين فيها تفصيل عن حكمهما لم يتعرض له فى رواية أبى العالية، وهو كون الأول عزيمة والآخر تعليماً، فنحن نسلم أن فى الحج سجدتين ولكنهما ليستا للتلاوة كلاهما، بل الآخر سجدة التعليم. واحتج الخصم بقوله بالسجدتين فيها بما رواه أبو داود وسكت عنه (٥٣٠:١) عن عمرو بن العاص رضى الله عنه، «أن النبى ﷺ أقرأ فى خمس عشرة سجدة فى القرآن. منها ثلاث فى المفصل، وفى سورة الحج سجدتان». وفى "التلخيص الحبير": حسنه المنذرى والنووى اهـ (١١٤:١). وما رواه أبو داود وسكت عنه عن عقبة بن عامر، قال: «قلت لرسول الله ﷺ: يا رسول الله! فى سورة الحج سجدتان؟ قال: نعم! ومن لم يسجدهما فلا يقرأهما» (٥٣٠:١).

قلت: لا حجة فيهما للخصم أصلا، لأن الأول يقتضى كون سجدة ص للتلاوة دون الشكر، وهو لا يقول به، فكيف يحتج به على مخالفه وهو نفسه لا يعمل به ولا يأخذه؟ والثانى يقتضى وجوب السجدة على التالى، لقوله ﷺ: "من لا يسجدهما فلا يقرأهما"، وفيه نهى عن التلاوة لمن لا يسجد لها، وهذه إمارة الوجوب، فإن المستحب لا ينهى عنه لترك مستحب آخر، فلا يجوز للخصم أن يحتج علينا بما لا يأخذ به هو، وإن كان يجوز أن يؤخذ بعض الحديث ويترك بعضه فلا لوم علينا إن أخذنا ببعضه كذلك

. . . .

وتركنا بعضه، وبالجملة فالحديثان مما قد أجمعنا نحن والخصم على كونه متروك البعض، ومثله لا يصلح للاحتجاج، هذا.

وقال الحافظ في "التلخيص" في حديث عمرو بن العاص: ضعفه عبد الحق وابن القطان، وفيه عبد الله بن منين، وهو مجهول، والراوى عنه الحارث بن سعيد العتقى وهو لا يعرف أيضًا اهـ. وفى "نصب الراية" (٣٠٦:١): قال عبد الحق: وعبد الله بن منين لا يحتج به، قال ابن القطان: وذلك لجهالته، فإنه لا يعرف روى عنه غير الحارث، وهو رجل لا يعرف له حال، فالحديث من أجله لا تصح اهـ. قلت: قال الحافظ فى "التقريب" (١١٣): عبد الله بن منين وثقه يعقوب بن سفيان اهـ. وكذا قال فى "التهذيب" (٤٤:٦) والحارث مقبول، كما فى "التقريب" (ص–٣٢) وروى عنه نافع بن يزيد وابن لهيعة، كما فى "التهذيب" (١٤٢:٢) وفى "عون المعبود" فى حديث عقبة: قال المنذرى: فى إسناده عبد الله بن لهيعة ومشرح بن هاعان، ولا يحتج بحديثهما اهـ. قلت: قد مر غير مرة أن ابن لهيعة حسن الحديث، وأما مشرح فهو مقبول، كما فى "التقريب" (ص–٢٠٧) وفى "التهذيب": وثقه ابن معين وابن عدى، وقال أحمد: معروف، وتكلم فيه ابن حبان (١٥٨:١٠) وقال فى "الميزان": صدوق، ثم ذكر مثل كلام "التهذيب" (١٧٤:٣) وبالجملة فهو مختلف فيه ولكن لا يصلح للخصم الاحتجاج به، فإنه يرد حديث مثل ابن لهيعة ومشرح، ولا يجوز الاحتجاج بحديث المجهول كعبد الله بن منين، فإنه لم يرو عنه إلا واحد، وليس له إلا هذا الحديث وحده، كما يظهر من "التهذيب" و"الميزان".

وأما ما فى "المرقاة" لعلى القارئ تحت حديث عقبة، ما لفظه: قال الترمذى: ليس إسناده بالقوى، قال ميرك: يريد أن فى إسناده عبد الله بن لهيعة ومشرح بن هاعان، وفيهما كلام، لكن الحديث صحيح أخرجه الحاكم فى "مستدركه" من غير طريقهما، وأقره الذهبى على تصحيحه، قاله الشيخ الجزرى اهـ (٥٦:٢). فلى فيما قاله الجزرى نظر، فإن الحاكم قد أخرج الحديث فى "مستدركه" فى موضعين، أولا فى باب سجود القرآن (٢٢١:١) وثانيًا فى تفسير سورة الحج (٣٩٠:٢) وفى كلا الطريقين ابن لهيعة ومشرح ابن هاعان، وصرح الحاكم فى الموضع الثانى بأن هذا حديث لم نكتبه مسندا إلا من هذا

. . . .

الوجه، وعبد الله بن لهيعة أحد الأئمة، إنما نقم عليه الاختلاط في آخر عمره اهـ. ولم يصححه هو ولا الذهبي، وإنما صححا آثارًا موقوفة على الصحابة كما سنذكرها.

وقال الحافظ في "التلخيص (١ : ١١٤): فيه ابن لهيعة وهو ضعيف، وقد ذكر الحاكم أنه تفرد به، وأكده الحاكم بأن الرواية صحت فيه من قول عمر وابنه وابن مسعود وابن عباس، وأبي الدرداء، وأبي موسى، وعمار ثم ساقها موقوفة عنهم، وأكد البيهقي بما رواه في "المعرفة" من طريق خالد بن معدان مرسلا اهـ. فلو كان الحاكم أخرجه في "المستدرك" من غير طريقهما لم يخف على الحافظ، وبالجملة فالمرفوع لا يصح على طريقة الخصم.

وأما الآثار الموقوفة فقد ذكرنا أن الراجح منها أثر ابن عباس الذي ذكرناه في المتن، لكونه قولا مفسرًا وموافقة للقياس، وقدمنا أن ما أخرجه الحاكم عنه لا يعارض ما ذكرناه في المتن، ولو سلمنا حسن إسناد المرفوع كما هو أصلنا في أحاديث الرواة المختلف فيهم فنقول: إنا لا ننكر أن في الحج سجدتين ولكنا ننكر كونهما من العزائم للتلاوة، فالأولى منهما عزيمة عندنا والأخرى تعليم لسجدة الصلاة.

وأما مرسل خالد بن معدان: «أن رسول الله ﷺ قال: فضلت سورة الحج على القرآن بسجدتين». فقد أخرجه أبو داود أيضًا في المراسيل، قال: وقد أسند ولا يصح (ص١١) ولم أقف على سند المرسل، وأخرجه مالك في "الموطأ" موقوفًا على عمر، فروى عن نافع مولى ابن عمر: «أن رجلا من أهل مصر أخبره أن عمر بن الخطاب قرأ سورة الحج فسجد فيها سجدتين، ثم قال: إن هذه السورة فضلت بسجدتين اهـ» (ص٧١). وفيه هذا الرجل من أهل مصر مجهول، وفعل عمر أنه سجد فيها سجدتين ثابت بسند صحيح، أخرجه الحاكم بطريق شعبة، عن سعد بن إبراهيم، عن عبد الله بن ثعلبة: «أنه صلى مع عمر رضي الله عنه الصبح فسجد في الحج سجدتين». وأخرج عن نافع: «أن ابن عمر سجد في الحج سجدتين»، وأخرج عن عاصم، عن زر، عن عبد الله وعمار نحوه، وعن يونس بن عبيد، عن بكر بن عبد الله، عن صفوان بن محرز، عن أبي موسى نحوه، وعن شعبة، عن يزيد بن خمير، عن عبد الرحمان بن جبير، عن أبي الدرداء نحوه (٢ : ٣٩١).

وهذه الآثار الموقوفة وما تقدم من الطرق المتعددة المرفوعة إذا اجتمعت حصلت لها

١٩٤٩- حدثنا: ابن مرزوق، قال: ثنا عبد الصمد بن عبد الوارث، قال: ثنا سعيد بن إسحاق، قال: ثنا شعبة، عن إسحاق بن سويد، قال: «سئل نافع أكان ابن عمر يسجد فى الحج سجدتين؟ قال: مات ابن عمر ولم يقرأها، ولكنه كان يسجد فى النجم، وفى اقرأ باسم ربك». أخرجه الطحاوى (١:٢٠٩) ورجاله كلهم ثقات من رجال الشيخين، إلا شيخ الطحاوى وقد مر غير مرة أنه ثقة، وإلا سعيد بن إسحاق، فلم أعرف من هو؟ وظنى أنه من زيادة الناسخين، فإن عبد الصمد يروى عن شعبة نفسه بلا واسطة وهو روايته.

١٩٥٠- عن: عثمان بن فائد، ثنا عاصم بن رجاء بن حيوة، عن المهدى بن عبد الرحمن، حدثتنى عمتى أم الدرداء، عن أبى الدرداء، قال: «سجدت مع النبى ﷺ إحدى عشرة سجدة ليس فيها من المفصل شئ، الأعراف، والرعد، والنحل، وبنى إسرائيل، ومريم، والحج، وسجدة الفرقان، وسليمان سورة النمل، والسجدة، وفى ص، وسجدة الحواميم». أخرجه ابن ماجة (ص-٧٥) وفيه عثمان بن فائد ضعيف، وذكرناه اعتضاداً.

قوة، ولكن علماؤنا رجحوا أثر ابن عباس عليها للوجوه التى ذكرناها، والأحوط عندنا ما اختاره الشيخ أدام الله ظله، أنه يسجد خارج الصلاة فى الحج سجدتين، ويركع فى الصلاة على قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون﴾، وينوى السجدة ولا يسجد لها استقلالا، كل ذلك خروجاً من الخلاف، ولا شك فى استحسانه.

قوله: "حدثنا ابن مرزوق إلخ". قلت: فيه دلالة على أن نافعاً لم ير ابن عمر ساجداً فى الحج سجدتين، وهو يعارض ما أخرجه الحاكم عن نافع عنه، وإذا تعارضا تساقطا، أو يحمل الأول على عدم رؤيته سجدهما فى الصلاة، والثانى على أنه رآه يسجد سجدتين فيها خارج الصلاة، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عثمان بن فائد إلخ". قلت: الحديث وإن كان سنده ضعيفاً ولكنه تأيد بإجماع أهل المدينة عليه، كما مر عن مالك أنه قال: الأمر عندنا، وفى رواية: الأمر المجتمع عليه عندنا أن عزائم السجود إحدى عشرة اهـ. وهى هذه التى رواها أبو الدرداء، وليس

١٩٥١- حدثنا: يوسف بن يزيد، قال ثنا سعيد[1] ثنا هشيم، قال أنا خالد[2]، عن أبى العريان المجاشعى، عن ابن عباس «وذكر سجود القرآن فذكر منها ص». أخرجه الطحاوى فى "مشكله" (٢:٣٤) وسنده حسن، فإن يوسف بن يزيد شيخه هو القراطيسى ثقة من الحادية عشر، وأبو العريان هو الهيثم بن الأسود شاعر صدوق رمى بالنصب، روى له البخارى فى "الأدب" كما فى "التقريب" (ص-٢٢٨ و٢٤٤) وفى "التهذيب": قال العجلى: كوفى ثقة من خيار التابعين (١١:٨٩) وذكره ابن حبان فى الثقات، فالحديث حسن.

١٩٥٢- حدثنا: فهد، ثنا معلى بن راشد، ثنا عبد الواحد بن زياد، ثنا

فيها من الحج إلا سجدة واحدة، وقد وافقنا على نفى الثانية منها الحسن، وابن المسيب وابن جبير، وعكرمة، ومجاهد، وطاوس، وهو قول مسروق رواه ابن أبى شيبة بإسناد صحيح عنه، وبه قال عطاء الخراسانى، كما فى "العمدة للقارئ" (٣:٥٠٦) وقال ابن القاسم: قد قال ابن عباس والنخعى: ليس فى الحج إلا سجدة واحدة، كما فى "المدونة الكبرى" (١:١٥) فهؤلاء جماعة من التابعين قد قالوا بإسقاط الثانية من الحج، وبه قال مالك، والشافعى فى قوله القديم، وهو قولنا معشر الحنفية، والله أعلم. وقد أفرط ابن حزم وقال: ثانية الحج لا نقول بها أصلا فى الصلاة، وتبطل الصلاة بها، يعنى إذا سجدت، قال: لأنها لم تصح بها سنة عن رسول الله ﷺ، ولا أجمع عليها، وإنما جاء فيها أثر مرسل، كذا فى "العمدة" للعينى (٣:٥٠٦).

قوله: "حدثنا يوسف بن يزيد إلخ". فيه دلالة صريحة على كون سجدة ص من سجود القرآن، فإن ابن عباس عدها منه، وليس من سجود الشكر كما قاله الإمام الشافعى رحمه الله، وتعلق بما رواه ابن عباس مرفوعًا: «سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكرًا»، فلو كان المراد ذلك لم يعدها ابن عباس من سجود القرآن، وقد تقدم الكلام فيه مستوفى.

قوله: "حدثنا فهد إلخ". قلت: قول ابن عمر: «فاسجد فيها» بصيغة الأمر يدل

---

(١) هو سعيد بن منصور صاحب السنن كما يظهر من "مشكل الآثار" (٤:٢٦٥ و٢٧٠) فإن الطحاوى سرد هناك أسانيد عن يوسف عن سعيد بن منصور، فاعلم ذلك.

(٢) هو الحذاء.

خصيف، عن سعيد بن جبير، قال: قال لى ابن عمر: «أ تسجد فى ص؟ قلت: لا! قال: فاسجد فيها، فإن الله تعالى يقول: أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده». أخرجه الطحاوى فى "مشكله" (ص-٣٥) أيضًا، وسنده حسن، فإن معلى بن راشد الهذلى وثقه ابن حبان، وقال النسائى: ليس به بأس، كما فى "التهذيب" (١٠:٢٣٧) وخضيف وثقه ابن معين وغير واحد، وضعفه آخرون، كما فيه أيضًا (٣:١٤٤) وفهد وثقه ابن التركمانى كما مر غير مرة، وصحح أحاديثه النيموى فى "آثار السنن" كثيرًا.

١٩٥٣- عن: ابن عباس رضى الله عنهما: «أنه كان يسجد بآخر الآيتين من حم السجدة، وكان أبو عبد الرحمن يعنى ابن مسعود يسجد بالأولى منهما». أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٢:٤٣١) وقال: صحيح الإسناد، وأقره عليه الذهبى، وأخرجه الطحاوى عن مجاهد عنه، أنه قال: «أسجد بآخر الآيتين». وفى "آثار السنن" (ص-٦١): إسناده صحيح.

على كون سجدة ص من العزائم كما لا يخفى، ولا حاجة إلى العدول عن الأصل كما قدمناه.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: ومذهبنا فى ذلك مذهب ابن عباس، لما فيه من الاحتياط عند اختلاف أقوال الصحابة، قال فى "البدائع": فإن السجدة لو وجبت عند قوله: ﴿تعبدون﴾ فالتأخير إلى قوله: ﴿لا يسألون﴾ لا يضر، ويخرج عن الواجب، ولو وجبت عند قوله: ﴿لا يسألون﴾ لكانت السجدة المؤادة قبله حاصلة قبل وجوبها، ووجود سبب وجوبها، فيوجب نقصانًا فى الصلاة (لإتيانه عملا زائدًا فيها) ولم يؤد الثانية فيصير المصلى تاركًا ما هو واجب فى الصلاة، فيصير النقص متمكنًا فى الصلاة من وجهين، ولا نقص فيما قلنا البتة، وهذا هو إمارة التبحر فى الفقه والله الموفق اهـ (١:١٩٤). وبمثل قولنا قال أبو وائل، وابن سيرين، ومجاهد، وقتادة، كما رواه الطحاوى فى "معانى الآثار" له بأسانيد صحاح وحسان (١:٢١١).

قلت: وكذلك اختلفت الأئمة فى سجدة النمل، فهى عندنا على قوله: ﴿ويعلم ما تخفون وما تعلنون، الله لا إله إلا هو رب العرش العظيم﴾ كما فى "مراقى الفلاح"

١٩٥٤- حدثنا: أبو بكرة، قال: ثنا أبو أحمد[١] قال: مسعر[٢] عن عمرو ابن مرة[٣] عن مجاهد، قال: «سجد رجل فى الآية الأولى من حم، فقال ابن عباس رضى الله عنهما: عجل هذا بالسجود». رواه الطحاوى (١:٢٠٩) ورجاله رجال الجماعة غير أبى بكرة وهو ثقة كما مر غير مرة.

١٩٥٥- عن: ابن عمر رضى الله عنهما «أن رسول الله ﷺ قرأ عام الفتح سجدةً فسجد الناس كلهم، منهم الراكب والساجد فى الأرض، حتى إن

(ص٢٧٩) وعند بعضهم عند قوله: ﴿ويعلم ما تخفون وما تعلنون﴾. والسجدة فى ص عند قوله: ﴿وحسن مآب﴾ عندنا، وعند قوله: ﴿وخر راكعًا وأناب﴾ عند مالك والشافعى، وجه قولنا ما ذكره فى "البدائع" وقد مر آنفًا.

قوله: "عن ابن عمر إلخ". وهو التاسع عشر من الباب، قال المنذرى: فى إسناده مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبير، وقد ضعفه غير واحد من الأئمة اهـ. كذا فى "عون المعبود". قلت: وهو كذلك قد ضعفوه، إلا أن النسائى قال فى "الكبرى": ولم يتركه يحيى القطان، كما فى "التهذيب" (١٠:١٥٩) ويحيى القطان كان لا يحدث إلا عن ثقة، كما فى ترجمته من "التهذيب" (١١:٢١٩) وقال الحاكم فى "المستدرك" بعد ما أخرج الحديث بطريق مصعب هذا وصححه ما نصه: ولم يخرجاه، فإنهما لم يخرجا لمصعب بن ثابت، ولم يذكراه بجرح اهـ. وأقره الذهبى على التصحيح (١:٢١٩) وفى "التقريب": لين الحديث، وكان عابداً من السابعة (ص-٢٠٨).

ودلالة الحديث على أن من سمع السجدة راكبًا لا يلزمه النزول للسجود ظاهرة، والظاهر أن السجود على اليد كان لعذر، وإنما أديت بالإيماء إذا تلاها راكبًا، لأن الشروع فى التلاوة راكبًا مشروع كالشروع فى التطوع راكبا، من حيث أنهما سببا لزوم السجدة فكما أوجب التطوع راكبًا السجود بالإيماء أوجبها التلاوة كذلك، كذا فى "فتح القدير" (١:٤٦٦) ولما ثبت الجواز للتالى فللسامع أولى، فإن السبب له غير اختيارى، وفى

---

(١) هو الزبيرى.

(٢) هو ابن كدام.

(٣) ثقة عابد كان لا يدلس.

الراكب يسجد على يده». رواه أبو داود وسكت عنه، وأخرجه الحاكم وصححه، وأقره الذهبى، كذا فى "المرقاة" "عون المعبود" (١:٥٣٢).

١٩٥٦- عن: ابن عمر رضى الله عنهما، قال: «كان رسول الله ﷺ يقرأ علينا القرآن، فإذا مر بالسجدة كبر وسجد وسجدنا معه». رواه أبو داود (١:٢٥٤) وسكت عنه، وفى "التلخيص الحبير" (١:١١٤): وفيه العمرى عبد الله المكبر وهو ضعيف، وخرجه الحاكم من رواية العمرى أيضا، لكن وقع عنده

"المرقاة" عن "شرح المنية": ولو وضع كفه بالأرض وسجد عليها يجوز على الصحيح ولو بلا عذر إلا أنه يكره (٢:٥٥ و٥٦). وفيه أيضًا: قال ابن الهمام: إذا تلا راكبًا أو مريضًا لا يقدر على السجود أجزأه الإيماء اهـ.

قوله: "عن ابن عمر إلخ". وهو العشرون من الباب إلخ. قلت فيه دلالة على التكبير عند السجود، وفى "الدر المختار": وهى سجدة بين تكبيرتين، وفى "رد المحتار": أى تكبيرة الوضع وتكبيرة الرفع (البحر). وهذا ظاهر الرواية، وصححه فى "البدائع"، وعن أبى حنيفة: لا يكبر أصلا، وعنه عن أبى يوسف: يكبر للرفع لا للوضع، وعنه بالعكس "حلية" اهـ (١:٨٠٣). والتكبيرة الأولى أى التى للوضع ثابتة بالحديث المذكور، والثانية لم أقف عليها فى الأحاديث، ولعلهم قاسوها على السجدة فى الصلاة فإنها بتكبيرتين، وبهما قال الشافعى وأحمد ومالك كما فى "رحمة الأمة" (ص- ١٢) وفى "الدر" أيضا وبين قيامين مستحبين اهـ. قال الشامى. أى قيام قبل السجود ليكون خرورًا وهو السقوط من القيام، وقيام بعد رفع رأسه، وهذا عزاه فى "البحر" إلى "المضمرات"، وقال: إن الثانى غريب، ووجه غرابته أنه انفرد بذكره صاحب "الظهيرية" ولذا عزاه من بعده إليها فقط اهـ (١:١٠٣).

قلت: أما القيام الأول فأخذوه من لفظ الخرور الوارد فى القرآن فى قوله تعالى: ﴿ويخرون للأذقان سجدًا، ويقولون: سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا﴾ ومنه استحبوا أن يقول فى السجدة ﴿سبحان ربنا﴾ الآية. وقوله تعالى: ﴿إذا تتلى عليهم آيات الرحمان خروا سجدا وبكيا﴾، وكل ذلك مما استحسنه المتأخرون، ولم يرو فى ذلك عن الإمام وصاحبيه شئ، كما يظهر من "البدائع" (١:٩٣) وفى "كشف الغمة" للشعرانى:

مصغراً وهو الثقة، قال: إنه على شرط الشيخين اهـ. قلت: ليس لفظ كبر فى "المستدرك" الموجود عندنا، وعبد الله المكبر حسن الحديث، وثقه ابن معين، وابن عدى، والعجلى، وأحمد بن يونس. وروى عنه ابن مهدى (وهو لا يروى إلا عن ثقة) وحسن حديثه يعقوب بن شيبة، وضعفه أحمد وغيره، كما فى "التهذيب" (٥:٢٢٧).

١٩٥٧- حدثنا: ابن نمير[١] ووكيع، قالا: نا سفيان[٢]، عن أشعث بن أبى الشعثاء، عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: «سألنا عبد الله[٣] عن السورة تكون فى آخرها سجدة أ يركع أو يسجد[٤]؟ قال: إذا لم يكن بينك وبين السجدة إلا

وكانت عائشة رضى الله عنها إذا قرأت آية السجدة وهى جالسة تقوم ثم تسجد اهـ (١:١٠٦). ولم أقف على سنده، ولكن الشعرانى رحمه الله قال فى مقدمة هذا الكتاب: ولم أعز أحاديثه إلى من خرجها من الأئمة، لأنى ما ذكرت فيه إلا ما استدل به الأئمة المجتهدون لمذاهبهم، وكفانا صحة لذلك الحديث استدلال مجتهد به اهـ (١:٤).

وأما القيام الثانى فلعلهم أخذوه بالقياس على سجدة الصلاة، فإن الأفضل فيها أن تكون بين قيامين، قال فى "البدائع": وأما كيفية أدائها فإن كان تلا خارج الصلاة يؤديها على نعت سجدات الصلاة[٥] وإن كان تلا فى الصلاة فالأفضل أن يؤديها على نعت هيئة السجدات أيضًا، كذا روى عن أبى حنيفة، لأنه إذا سجد ثم قام وقرأ وركع حصلت له قربتان، ولو ركع حصلت له قربة واحدة، ولأنه لو سجد لأدى الواجب بصورته ومعناه، ولو ركع لأداه بمعناه لا بصورته، ولا شك أن الأول أفضل اهـ (١:١٨٨).

قوله: "حدثنا ابن نمير إلخ". أفاد بعض العلماء أن معناه إذا لم يكن بين تلاوة آية السجدة وبين سجدة الصلاة فصل زائد فالسجدة الصلاتية تجزئ عن السجدة التى وجبت

---

(١) هو عبد الله.

(٢) هو الثورى.

(٣) هو ابن مسعود.

(٤) للتلاوة.

(٥) أى على نعت سجدات التلاوة فى الصلاة.

الركوع فهو قريب». رواه أبو بكر بن أبي شيبة في "مصنفه" (٢٨٢–خ) قلت: رجاله رجال الجماعة فهو صحيح.

١٩٥٨– عن:ابن مسعود، (قال): «من قرأ الأعراف، والنجم، واقرأ باسم ربك، فإن شاء ركع وقد أجزأ عنه، وإن شاء سجد ثم قرأ السورة»، وفي رواية قال: «إذا كانت السجدة آخر السورة فاركع إن شئت أو اسجد، فإن السجدة مع الركعة». رواه الطبراني في "الكبير" كما في "جمع الفوائد" (١:٩٦) وقد

بالتلاوة، فإنها قريب ليس ببعيد عن التلاوة، وأقره عليه الشيخ، وأفاد أن ابن مسعود رضي الله عنه ذكر في هـذا الكلام إجزاء السجدة الصلاتية عن سجدة التلاوة، دون إجزاء الركوع عنها، وكان السؤال عن ذلك اهـ. كذا ذكره بعض الناس في كتابه، قلت: وسيأتي عنه ما يدل على إجزاء الركوع عنها أيضًا.

وفي الحديث دلالة على أن سجدة التلاوة تجب في الصلاة على الفور وجوبًا مضيقًا لا على التراخي، فإن ابن مسعود رضي الله عنه علل إجزاء السجدة الصلاتية عنها بكونها قريبة غير بعيدة، ومفهومه أنها لو كانت بعيدة لم تجزئ عنها، وهذا هو قولنا معشر الحنفية، قال في "البدائع": وأما بيان كيفية وجوبها فأما خارج الصلاة فإنها تجب على سبيل التراخي دون الفور عند عامة أهل الأصول، لأن دلائل الوجوب مطلقة عن تعيين الوقت، فتجب في جزء من الوقت غير عين، وأما في الصلاة فتجب على سبيل التضييق، لقيام دليل التضييق، وهو أنها وجبت بما هو من أفعال الصلاة وهو القراءة، فالتحقت بأفعال الصلاة، وصارت جزء من أجزائها، ولهذا يجب أداؤها في الصلاة، وإذا التحقت أفعال الصلاة وجب أداؤها مضيقًا كسائر أفعال الصلاة اهـ (١:١٨٠). وسيأتي بيان ما ينقطع به الفور وما لا ينقطع به.

قوله: "عن ابن مسعود إلخ". قلت: فيه دلالة صريحة على إجزاء الركوع عن سجدة التلاوة، وقيامه مقامها بشرط عدم الفصل بين تلاوتها وبين الركوع، كما أشعر به قوله: «إذا كانت السجدة آخر السورة إلخ». قال الحافظ في "الفتح": واستدل بعض الحنفية من مشروعية السجود عند قوله: ﴿وخر راكعًا وأناب﴾، بأن الركوع عندها ينوب عن السجود، فإن شاء المصلي ركع بها وإن شاء سجد ثم طرده في جميع سجدات

سكت عنه الإمام ابن سليمان المغربى الفاسى، فهو حسن أو صحيح على قاعدته المذكورة فى أول كتابه.

التلاوة، وبه قال ابن مسعود اهـ (٢:٤٥٧). قلت: وفيه إشعار أيضًا بأن ابن مسعود قائل بإجزاء الركوع عن السجدة، وفى "البدائع": ولو لم يأت بها على هيئة السجدة ولكنه ركع بها ذكر فى الأصل أن القياس أن الركوع والسجود سواء، وفى الاستحسان ينبغى(١) أن يسجد، قال: وبالقياس نأخذ.

ثم إن مشائخنا اختلفوا فى محل القياس والاستحسان، قال بعضهم: محل القياس والاستحسان خارج الصلاة، بأن تلاها فى غير الصلاة وركع، فى القياس يجزئه، وفى الاستحسان لا يجزئه، وهذا ليس بسديد، بل لا يجزئه ذلك قياسا ولا استحسانا، لأن الركوع خارج الصلاة لم يجعل قربةً فلا ينوب مناب القربة، وذكر الشيخ صدر الدين أبو المعين قال: رأيت فى فتاوى أهل بلخ بخط الشيخ أبى عبد الله الحديدى عن محمد بن سلمة أنه قال: السجدة الصلبية هى التى تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع، وعامة مشائخنا يقولون: لا، بل الركوع هو القائم مقام سجدة التلاوة، كذا ذكر محمد فى الكتاب، فإنه قال: قلت: فإن أراد أن يركع بالسجدة بعينها هل يجزئه ذلك؟ قال: أما فى القياس فالركعة والسجدة فى ذلك سواء، لأن كل ذلك صلاة، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وخر راكعًا﴾ وتفسيره خر ساجدًا، فالركعة والسجدة سواء فى القياس، وأما فى الاستحسان ينبغى له أن يسجد وبالقياس نأخذ، هذا كله بلفظ محمد.

وذكر أبو يوسف فى "الأمالى": وإذا قرأ آية السجدة فى الصلاة فإن شاء ركع لها، وإن شاء سجد لها يعنى إن شاء أقام ركوع الصلاة مقامها، وإن شاء سجد لها، ذكر هـذا التفسير أبو يوسف فى الإملاء عن أبى حنيفة ثم أخذوا بالقياس لقوة دليله، وذلك لما روى عن ابن مسعود، وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم أنهما كانا أجازا أن يركع عن السجود فى الصلاة، ولم يرو عن غيرهما خلاف ذلك، فكان بمنزلة الإجماع اهـ ملخصًا (١:١٨٩ و١٩٠).

قلت: وبهذا ظهر خطأ ابن قدامة فى النقل، فإنه قال فى "المغنى" أولا: ولا يقوم

---

(١) أى يجب.

....

الركوع مقام السجود، وقال أبو حنيفة: يقوم مقامه استحسانا، لقوله تعالى: ﴿وخر راكعا وأناب﴾ ثم قال: وإن قرأ السجدة فى الصلاة فى آخر السورة فإن شاء ركع، وإن شاء سجد، ثم قال: فركع، نص عليه، قال ابن مسعود: «إن شئت ركعت وإن شئت سجدت» وبه قال الربيع بن خيثم، وإسحاق، وأصحاب الرأى، ونحوه عن علقمة، وعمرو بن شرحبيل، ومسروق اهـ (١:٦٥٨). فقوله الأول يفيد أن أبا حنيفة قال بجواز قيام الركوع مقام السجود خارج الصلاة، وهذا لم يقل به أبو حنيفة، ولا هو بسديد قياسًا ولا استحسانا كما مر عن "البدائع". وإنما قاله بعض المشائخ من الحنفية، وأما أبو حنيفة فإنما قال بما نص عليه أحمد من قيام الركوع مقام السجدة فى الصلاة فقط، والذى قاله بعض المشائخ منا وإن كان لا يصح قياسًا واستحسانا فله سلف فى ذلك، أخرج ابن أبى شيبة بسند حسن عن أبى عبد الرحمان [1] السلمى، «أنه كان يقرأ السجدة ثم يسجد، وهو على غير وضوء إلى غير القبلة وهو يمشى يؤمئ إيماء اهـ» من "فتح البارى" (٢:٤٥٧).

قال فى "البدائع": هذا الذى ذكرنا فى قيام الركوع مقام السجود فيما إذا لم تطل القراءة بين آية السجدة وبين الركوع، فأما إذا طال فقد فاتت السجدة وصارت دينا، فلا يقوم الركوع مقامها، وأكثر مشائخنا لم يقدروا فى ذلك تقديرًا، فكان الظاهر أنهم فوضوا ذلك إلى رأى المجتهد، كما فعلوا ذلك فى كثير من المواضع، وبعض مشائخنا قالوا: إن قرأ آية أو آيتين لم تطل القراءة، وإن قرأ ثلاث آيات طالت، والأوجه أن يفوض ذلك إلى رأى المجتهد، أو يعتبر ما يعد طويلا، على أن جعل ثلاث آيات قاطعة للفور، وإدخالها فى حد الطول خلاف الرواية، فإن محمدا نص على أن ثلاث آيات ليست بقاطعة للفور، ولا بمدخلة للسجدة فى خير القضاء اهـ ملخصًا (١:١٩١).

قلت: وقد أشرت إلى ما يدل على اشتراط الوصل بينهما من قول ابن مسعود

(١) تابعى كبير مشهور بكنيته، اسمه عبد الله بن حبيب بن ربيعة السلمى الكوفى المقرئ. ولأبيه صحبة ثقة ثبت من الثانية، مات بعد السبعين كذا فى "التقريب" (ص-١٠٠). قلت: وتأويل فعله عندنا أنه كان يفعل ذلك تشبهًا بالساجدين، لا أنه كان يزعمه مغنيا عن السجود.

١٩٥٩- حدثنا: صالح بن عبد الرحمن، قال: ثنا يوسف بن عدى، ثنا أبو الأحوص، عن أبى إسحاق، عن عمرو بن مرة، عن عبد الرحمن بن أبى ليلى، قال: «صلى بنا عمر بن الخطاب الفجر بمكة، فقرأ فى الركعة الثانية بالنجم، ثم سجد ثم قام، فقرأ إذا زلزلت». أخرجه الطحاوى (١:٢٠٩) قلت: ورجاله رجال الصحيح إلا شيخ الطحاوى، وهو ثقة، صحح حديثه الشيخ ابن دقيق العيد فى "الإمام" كما فى فتح القدير (٢:٩١) قلت: وأخرج الطحاوى بعده عن عثمان رضى الله عنه نحوه وسنده حسن.

١٩٦٠- عن: عائشة رضى الله عنها، قالت: كان رسول الله ﷺ يقول فى سجود القرآن بالليل: «سجد وجهى للذى خلقه وشق سمعه وبصره وبحوله وقوته». رواه الترمذى (١:٧٥) وقال: حسن صحيح، وفى

فتذكر، ثم إذا ركع قبل أن يطول القراءة هل تشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة؟ فالذى رجحه صاحب "البدائع" عدم اشتراطها، قال: ومن مشائخنا من قال: يحتاج ههنا إلى النية ثم ذكر دليله ورد عليه كما فيه (١:١٩١). والله تعالى أعلم.

قوله: "حدثنا صالح بن عبد الرحمان إلخ". قلت: فيه دلالة على أن المصلى إذا سجد التلاوة فى الصلاة وقام فإنه لا يركع كما رفع رأسه، بل ينبغى أن يقرأ ثم يركع، وقد صرح فى "البدائع" بكراهة الركوع بدون أن يقرأ آية أو آيتين فى قيامه عن السجدة، لأنه يصير بانيا للركوع على السجدة، قال: والأولى أن يقرأ ثلاث آيات فصاعداً، فلو لم يفعل ذلك ولكنه ركع كما رفع رأسه من السجدة أجزأه لحصول القراءة قبل السجدة اهـ (١:١٨٨).

قوله: "عن عائشة إلخ". قلت: قولها: "بالليل" المراد به صلاة التهجد، قال الشامى فى "رد المحتار" نقلا عن "فتح القدير" (١:٨٠٣): فإن كانت السجدة فى الصلاة، فإن كانت فريضةً، قال: سبحان ربى الأعلى، أو نفلا قال ما شاء مما ورد، إلى أن قال: وإن كان خارج الصلاة قال كل ما أثر من ذلك اهـ. وقد عرفت فى صفة الصلاة أن أذكار سجدة الصلاة وردت مختلفة، والظاهر أن سجود التلاوة مخصوص بهذا الذكر على الاستحباب اهـ. قلت: وجه قصره أن سجدة الصلاة أعلى وأهم من سجدة التلاوة، فلما

"الأذكار" للنووى (ص:٤٨): زاد الحاكم: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾، قال: وهذه الزيادة صحيحة على شرط الصحيحين، اهـ. وفى "التلخيص الحبير" (١:١١٤): وصححه ابن السكن وقال فى آخره: ثلاثا اهـ.

كان سبحان ربى الأعلى ثلاثا وظيفة الصلاتية، فالظاهر أنه وظيفة التلاوتية أيضًا، ويكفى لهما جميعًا، قال ابن قدامة فى "المغنى": ويقول فى سجوده ما يقول فى سجود الصلاة، قال أحمد: أما أنا فأقول: سبحان ربى الأعلى اهـ (١:٦٥٥).

وأما قوله: «إن أذكار سجدة الصلاة وردت مختلفة» فالجواب ما قدمنا أن كل ما ورد من غير التسبيح محمول على النفل، وقال صاحب "الحلية": على أنه إن ثبت فى المكتوبة فليكن فى حال الانفراد أو الجماعة والمأمومون محصورون لا يتثقلون بذلك، كما نص عليه الشافعية، ولا ضرر فى التزامه، فإن القواعد الشرعية لا تنبو عنه، كيف؟ والصلاة والتسبيح والتكبير والقراءة كما ثبت فى السنة اهـ (١:٥٢٨) "رد المحتار". وفى "أشعة اللمعات" (ص–٢٢٤) ما تعريبه: وظاهر مذهب الحنفية أن التسبيح المسنون فى الصلاتية تكفى التلاوتية، فإن الصلاتية أفضل، فلما كفاها فلأن يكفى التلاوتية أولى، ومع ذلك فلا شك أن ما صح فى الروايات من الأدعية المختصة بالتلاوتية تكون قراءته فى سجدة التلاوة أولى وأنسب اهـ. قلت: ولعل الحق لا يتجاوز ما قاله صاحب "الحلية" لكون الإمام مأمورا بالإيجاز، والله تعالى أعلم.

وقد ورد فى الباب دعاء آخر رواه الترمذى وابن ماجه (والحاكم وابن حبان) عن ابن عباس، قال: «كنت عند النبى ﷺ فأتاه رجل، فقال: إنى رأيت البارحة فيما يرى النائم كأنى أصلى الى أصل شجرة، فقرأت السجدة فسجدت الشجرة لسجودى فسمعتها تقول: اللهم احطط عنى بها وزرا، واكتب لى بها أجرا، واجعلها لى عندك ذخرا». زاد الترمذى «وتقبلها منى كما تقبلتها من عبدك داود عليه السلام» ثم اتفقا قال ابن عباس: «فرأيت النبى ﷺ قرأ السجدة فسجد، فسمعته يقول مثل ما قالت الشجرة». وفى إسناده الحسن بن محمد بن عبيد الله بن أبى يزيد، قال العقيلى: فيه جهالة وفى الباب عن أبى سعيد الخدرى عند البيهقى، واختلف فى وصله وإرساله، وصوب الدار قطنى فى "العلل" رواية حماد عن حميد عن بكر أن أبا سعيد رأى فيما يرى النائم. الحديث، كذا

١٩٦١- عن: الليث، عن نافع، عن ابن عمر، قال: «لا يسجد الرجل[1] إلا وهو طاهر». رواه البيهقي بإسناد صحيح كما في "فتح الباري" (٢:٤٦٧).

في "النيل" (٢:٣٥٢).

قلت: رواية حماد عن حميد قد ذكرناها في المتن، وقد تقدم في الحاشية حديث أبي سعيد في دعاء الشجرة أيضًا، والحسن بن محمد بن عبيد الله بن يزيد قال في "التقريب": مقبول من التاسعة (ص-٣٩) وفي "التهذيب": قد أخرج ابن خزيمة وابن حبان حديثه في صحيحيهما، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال الخليلي: لما ذكر حديثه (في سجود الشجرة) هذا حديث غريب صحيح من حديث ابن جريج قصد أحمد بن حنبل محمد بن يزيد بن خنيس وسأل عنه، وتفرد به الحسن بن محمد المكي وهو ثقة اهـ (٢:٣١٩).

قوله: "عن الليث إلخ". قال ابن قدامة في "المغني": ولا يسجد إلا وهو طاهر، وجملة ذلك أنه يشترط للسجود ما يشترط لصلاة النافلة، من الطهارتين من الحدث والنجس، وستر العورة واستقبال القبلة والنية، ولا نعلم فيه خلافًا، إلا ما روى عن عثمان ابن عفان رضي الله عنه في الحائض تسمع السجدة تؤمئ برأسها، وبه قال سعيد بن المسيب، وعن الشعبي فيمن سمع السجدة على غير وضوء يسجد حيث كان وجهه، ولنا قول النبي ﷺ: «لا يقبل صلاة بغير طهور»، فيدخل في عمومه السجود اهـ (١:٦٥٤).

قلت: أثر عثمان وابن المسيب، قد تقدم أول الباب أن ابن أبي شيبة أخرجه بسند صحيح، وتقدم أن معناه أن تتشبه الحائض بالساجدين بالإيماء ولا تسجد، وأثر الشعبي أخرجه ابن أبي شيبة أيضًا بسند صحيح عنه، قاله الحافظ في "الفتح" (٢:٤٥٧) ولكن قول ابن عمر المذكور في المتن أولى منه، ولا يعارضه ما علقه البخاري: «وكان ابن عمر رضي الله عنهما يسجد على غير وضوء اهـ» (١:١٤٦). فإن في سنده مجهولا كما قال الحافظ "الفتح"، روى ابن أبي شيبة من طريق عبيد بن الحسن، عن رجل زعم أنه كنفسه عن سعيد بن جبير، قال: "كان ابن عمر ينزل عن راحلته فيهريق الماء، ثم يركب فيقرأ السجدة فيسجد وما يتوضأ اهـ". (نفس المرجع) فهذا الرجل الذي زعم عبيد أنه كنفسه،

---

(١) أي سجود التلاوة.

....

لم يعرف.

لا يقال: إن البخارى قد جزم بهذا التعليق فيكون صحيحًا، لأنا نقول: قد اختلف نسخ البخارى فيه، ففى رواية الأصيلى بحذف "غير"، كما فى "الفتح" أيضًا (نفس المرجع) ولا حجة فى قول الحافظ: والأول أولى أى إثبات لفظة "غير"، بل نقول: حذفه أولى لكون دليله أقوى، فإن ما رواه البيهقى عنه من قوله: «لا يسجد الرجل إلا وهو طاهر» مروى عنه بسند صحيح، وما رواه ابن أبى شيبة عنه ما يؤيد إثبات لفظة "غير" فى سنده مجهول، فالأولى من النسخ ما وافق السند الصحيح، لا ما وافق غير الصحيح، وإن سلمنا صحة هذا التعليق بإثبات لفظة "غير" فنقول: غايته أن سعيد بن جبير لم ير ابن عمر يتوضأ، ونفى الوضوء لا يستلزم نفى الطهارة فيحتمل أنه كان تيمم فى موضع كان إهراق الماء فيه بعد الفراغ منه، ولم يره ابن جبير يفعل ذلك، وإنما اقتصر على التيمم إما لعذر مجيز له كبعد الماء عنه، أو كان من مذهبه جواز التيمم له، فلم يثبت سجوده بلا طهارة، وأيضًا: فإن هذا فعل، وما رواه البيهقى عنه قول، والقول يتقدم على الفعل لكونه نصا فى المراد، والفعل محتملا للوجوه.

والعجب من بعض الناس حيث لم يتنبه لما فى رواية ابن أبى شيبة، وتعليق البخارى من الضعف روايةً ودرايةً، فصار يجعله معارضًا لما ذكرناه فى المتن، ويقول: فلا حجة فيه لمن يستدل به على اشتراط الطهارة لسجود التلاوة اهـ. فكل ذلك بناء الفاسد على الفاسد، والحق أن ما ذكرناه فى المتن حجة صحيحة، ولا يصلح ما علقه البخارى ووصله ابن أبى شيبة من ابن عمر معارضًا له البتة.

ثم لا شك فى كون اشتراط الطهارة جانب الاحتياط، لأن هذه السجدة ملحقة بالصلاة فى كثير من الأحكام، لا سيما وهو مذهب الجمهور كما قال ابن قدامة: لا نعلم فيه خلافًا إلا ما روى عن عثمان، (وقد ذكرنا معناه، وأنه لا يعارض اشتراط الطهارة) وعن الشعبى اهـ، وقد قدمنا تأويل ما روى عن أبى عبد الرحمان السلمى: أنه كان يقرأ السجدة، ثم يسجد وهو على غير وضوء إلى غير القبلة وهو يمشى يؤمئ إيماءً اهـ. أنه محمول على التشبه بالساجدين، لأنه حكاية عن الفعل أيضًا، وهو يحتمل الوجوه، فلا

....

يصلح معارضاً لقول ابن عمر، لا سيما وهذا القول مؤيد بعموم قوله ﷺ: «لا يقبل صلاة بغير طهور»، وموافق للقياس الصحيح وقول الجمهور فافهم، وكن من الشاكرين.

التتمة الأولى:

قد ورد ما يدل على كراهة هذا السجود بعد صلاة الصبح إلى الطلوع، والمذهب خلافه، فلا بد من ذكره والجواب عنه، روى أبو داود وسكت عنه عن أبى تميمة الهجيمى، قال: «لما بعثنا الركب –قال أبو داود: يعنى إلى المدينة– قال: كنت أقص بعد صلاة الصبح فأسجد، فنهانى ابن عمر، فلم أنته ثلاث مرات، ثم عاد فقال: "إنى صليت خلف رسول الله ﷺ ومع أبى بكر وعمر وعثمان فلم يسجدوا حتى طلعت الشمس" اهـ (٥٣٣:١ مع "العون").

قلت: هو محمول على أنه كان يسجد بعد الإسفار الشديد حيث يتراءى طلوع الشمس، فنهاه ابن عمر عن ذلك، ولا شك فى كراهة السجدة عند مظنة الطلوع حتى ترتفع الشمس قدر رمح، ويدل على ذلك ما رواه رزين عن سالم قال: «كان ابن عمر إذا قرأ بالسجدة بعد الصبح يسجد ما لم يسفر». كذا فى "جمع الفوائد" (٩٦:١). لم أقف على إسناده ولا حاله صحة وضعفا، ولكنه يكفى لتأييد الاحتمال وتفسير الاحتمال، على أنه قد تأيد بقول مالك به، ففى "المدونة الكبرى" لسحنون قال (ابن القاسم): فقلت له (أى لمالك): فإن قرأها بعد العصر أو بعد الصبح أ يسجدها؟ قال: إن قرأها بعد العصر والشمس بيضاء نقية لم يدخلها صفرة، رأيت أن يسجدها، وإن دخلتها صفرة لم أر أن يسجدها، وإن قرأها بعد الصبح ولم يسفر فأرى أن يسجدها، فإن أسفر فلا أرى أن يسجدها اهـ (١٠٥:١).

ولا ريب أن علة المنع الإسفار إنما هى مظنة طلوع الشمس، فالمراد به الإسفار الشديد للإجماع على جواز الصلاة فى الإسفار الغير الشديد حيث لا يتراءى طلوع ذكاء، هذا هو المذهب عندنا كما قدمنا فى الجزء الثانى من الكتاب (ص–٤٣) عن "العالمكيرية" وغيرها أن الأفضل فى سجدة التلاوة تأخيرها (عن وقت الكراهة) وفى صلاة الجنازة التأخير مكروه أى إذا حضرت فى وقت الكراهة، ودليل كراهة التأخير فيها

....

قوله ﷺ لعلى: «لا تؤخر الجنازة إذا حضرت» رواه ابن ماجه بسند رجاله موثقون (١٠٨:١). وأيضًا: فإنها دعاء ولا يكره الدعاء فى وقت ما.

قلت: وهذا هو الجواب عما رواه الأثرم عن عبد الله بن مقسم أن قاصًا كان يقرأ السجدة بعد العصر فيسجد فنهاه ابن عمر وقال: إنهم لا يعقلون، كما فى المغنى (٦٥٦:١) فهو محمول أيضًا على أنه كان يسجد بعدتغير الشمس فنهاه من ذلك، قال ابن قدامة: قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل عمن قرأ سجود القرآن بعد الفجر والعصر أ يسجد؟ قال: لا! وعن أحمد رواية أخرى أنه يسجد وبه قال الشافعى، وروى ذلك عن الحسن، والشعبى، وسالم، والقاسم، وعطاء، وعكرمة، ورخص فيه أصحاب الرأى قبل تغير الشمس اهـ (نفس المرجع).

وقال الشيخ –أطال الله بقائه–: إن قول ابن عمر: "إنى صليت خلف رسول الله ﷺ ومع أبى بكر وعمر وعثمان فلم يسجدوا حتى تطلع الشمس"، فيه حكاية عن سجدة الصلاة من غير الفريضة كما لا يخفى، ثم إنه قاس سجدة التلاوة على سجدة الصلاة النافلة، فنهى عنها بعد الفجر والعصر، كما أن النافلة منهى عنها بعدهما، ولكنا تركنا قياسه ذلك لما ثبت عندنا وجوب التلاوتية بحديث مسلم المذكور أول الباب، فكان حكمها كالصلاة الواجبة دون النافلة، فتجوز بعد الصبح قبل الطلوع، وبعد العصر قبل الغروب.

لا يقال: سلمنا أنها كالواجبة، لكن كالمنذورة لوجوبها بالتلاوة أو السماع الذين هما فعلا العبد كالنذر، فينبغى أن لا تجوز كالمنذورة. لأنا نقول كما قال العلامة الشامى (٣٨٩:١): إنه وإن كان بفعله لكنه ليس أصله، لأن التنفل بالسجدة غير مشروع، فكانت واجبة بإيجاب الله تعالى لا بالتزامه العبد اهـ. بلفظ بعض الناس فى "الإحياء" مع اختصار يسير، وفيه أن التنفل بالسجدة مشروع كما فى سجدة الشكر، وسيأتى ذكرها، فلعل الأسلم فى الجواب ما ذكرته أولا، والله تعالى أعلم.

....

التتمـة الثانية:

قال فى "البدائع" فى سنن هذا السجود: ومنها أن الرجل إذا قرأ آية السجدة ومعه قوم فسمعوها فالسنة أن يسجدوها معه، لا يسبقونه بالوضع ولا بالرفع، لأن التالى إمام السامعين (قلت: قد مر دليله أن غلاما قرأ عند النبى ﷺ السجدة ولم يسجد، وقال له النبى ﷺ: «كنت إمامنا ولو سجدت لسجدنا» رواته ثقات ولكنه مرسل) وإن فعلوا أجزأهم، لأنه لا مشاركة بينه وبينهم فى الحقيقة، ألا ترى لو فسدت سجدته بسبب [1] لا يتعدى إليهم اهـ (١:١٩٣). قلت: وهذا ما وعدت بذكره أول الباب.

التتمـة الثالثة:

قال فى "البدائع" (نفس المرجع): ولا تشهد فى هذه السجدة وكذا لا تسليم فيها، لأن التسليم تحليل ولا تحريمة لها عندنا، فلا يعقل التحليل، وعلى قياس مذهب الشافعى يسلم للخروج عن التحريمة اهـ. قلت: لم يثبت عن النبى ﷺ فى ابتداء السجود أكثر من تكبيرة واحدة، فزيادة تكبيرة أخرى للتحريمة بلا دليل، وقال ابن قدامة فى "المغنى": قال ابن المنذر: قال أحمد: أما التسليم فلا أدرى ما هو؟ قال النخعى، والحسن، وسعيد بن جبير، ويحيى بن وثاب، ليس فيه تسليم اهـ (١:٦٥٥). قلت: والأظهر عند الشافعية أن يسلم بعدها من غير تشهد، كما فى "رحمة الأمة" (ص-٢٢).

التتمـة الرابعة:

قال فى "البدائع": ويكره للإمام أن يتلو آية السجدة فى صلاة يخافت فيها بالقراءة، وعند الشافعى لا يكره، واحتج بما روى عن أبى سعيد الخدرى، أنه قال: «سجد بنا رسول الله ﷺ فى إحدى صلاتى العشاء، إما الظهر وإما العصر، حتى ظننا أنه قرأ الم السجدة» (قلت: لم أجده عن أبى سعيد بهذا السياق، وإنما له عند مسلم وأبى داود والنسائى بلفظ: «كنا نحرز قيام رسول الله ﷺ فى الظهر والعصر، فحرزنا قيامه فى الركعتين الأولين من الظهر قدر الم تنزيل السجدة». الحديث، نعم! أخرج أبو داود عن

---

(١) كالحدث أو نحوه.

....

ابن عمر: أن النبى ﷺ سجد فى صلاة الظهر، ثم قام فركع فرأينا أنه قرأ تنزيل السجدة» اهـ (١:٢٩٦) وأخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١:٢٢١) وقال: صحيح على شرط الشيخين وأقره عليه الذهبى، وفيه أمية شيخ لسليمان التيمى، رواه له عن أبى مجلز وهو لا يعرف، قاله أبو داود فى رواية الرملى عنه، وفى رواية الطحاوى عن سليمان، عن أبى مجلز، قال: ولم أسمعه منه، وكذا وقع عند أحمد عن يزيد بن هارون، عن سليمان، عن أبى مجلز به، ثم قال: قال سليمان: ولم أسمعه من أبى مجلز، ولكنه عند الحاكم بإسقاطه، ودلت رواية الطحاوى وأحمد على أنه مدلس، كذا فى "التلخيص الحبير" و"تهذيب التهذيب" (١:١١٤ و١-٣٧٣) وكلام أبي داود فى النسخة المعروفة عنه يشعر بأنه لم يعتمد على ذكر أمية بل على إسقاطه، فإنه رواه من طريق معتمر ويزيد وهشيم، وعن سليمان التيمى، عن أمية، عن أبى مجلز، ثم قال: قال ابن عيسى: لم يذكر أمية أحد إلا معتمر اهـ. وقال الذهبى فى "الميزان": والصواب إسقاطه من بينهما اهـ (١:١٢٨).

ولكن يعكر عليه ما فى رواية الطحاوى وأحمد من قول سليمان: "ولم أسمعه من أبى مجلز"، فكيف يكون الصواب إسقاطه من بينهما؟ وإن سلم فالحق ما قاله الحافظ فى "التلخيص": إنه مدلس، فلا يصح للخصم [1] الاحتجاج به على سجود التلاوة فى السرية، لأنه لا يحتج بالمدلس ولا برواية المجهول، والجواب عمن يجوز الاحتجاج بهما ما ذكره فى "البدائع" ونصه) ولنا أن هذا لا ينفك عن أمر مكروه، لأنه إن تلا ولم يسجد فقد ترك الواجب، وإن سجد فقد لبس على القوم، لأنهم يظنون أنه سها عن الركوع واشتغل بالسجدة الصلبية، فيسبحون له ولا يتابعونه، وذا مكروه، وما لا ينفك عن مكروه

---

(١) والعجب من بعض الناس أنه صحح الحديث لمجرد الاعتماد على سكوت المنذرى عنه، وتصحيح الذهبى له، مع أنه لم يقدر على رفع الإشكال الوارد فى سنده، ولكن يرتفع عنه كل إشكال إذا كان الحديث واردًا على الحنفية موافقًا لغيرهم، ويجوز به الالتجاء بأئمة الفن والاعتماد عليهم حينئذ، وأما إذا كان فى حديث يوافق الحنفية ويرد على خصمهم أقل شبهة وأدنى كلام فلا يرتفع بشئ أصلا، وحينئذ لا يسوغ له الاعتماد على أحد ولو كان من أجلة أئمة الفن، كما فعل ذلك فى حديث أبى سعيد فى سجدة ص بلفظ: «فلم يزل يسجد بها بعد اهـ». فأسقط الاحتجاج به لمجرد قول الزيلعى: ذكر الدار قطنى فى علله اختلافًا اهـ. ولم يبال بتصحيح المنذرى له، وتصويب الدار قطنى إياه، وتصحيح الذهبى له على شرط وهل هذا إلا تحامل.

باب استحباب سجود الشكر

١٩٦٢- عن: أبى بكرة رضى الله عنه، عن النبى ﷺ: «أنه كان إذا جاءه أمر سرور أويسر به خر ساجدا شكرا لله». رواه أبو داود وسكت عنه (٣:٤٤) وفى "المرقاة" (٣:٢٨): قال الترمذى: حسن غريب، وصححه الحاكم اهـ.

كان مكروها، وفعل النبى ﷺ محمول على بيان الجواز فلم يكن مكروها، (لكونه فى مقام التشريع) وإن تلاها مع ذلك سجد بها، لتقرر السبب فى حقه وهو التلاوة، وسجد القوم معه لوجوب المتابعة عليهم، ألا ترى أنه سجد رسول الله ﷺ وسجد القوم معه اهـ (١:١٩٢). وأيضًا: فإن علة الكراهة مخافة التلبيس على القوم، فلا كراهة إذا حصل الأمن منها، وفعل النبى ﷺ محمول على ذلك فافهم.

قال فى "الدر": ولو تلا على المنبر سجد وسجد معه السامعون اهـ. قال الطحطاوى: قوله: سجد على الأرض إن لم يتمكن من السجود على المنبر، ذكره ابن حجر فى شرح البخارى، وقواعدنا لا تأبا اهـ. "شرح الملتقى"، وتقدم عن "الفتح" من رواية الإمام أنه يتزل إلى الأرض، من غير تفصيل، وهو الذى ينبغى التعويل عليه اهـ (١:٥٢٣). قلت: وقد مر فى المتن أول الباب: «أنه ﷺ قرأ ص وهو على المنبر، فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه»، الحديث.

مهمة لكل مهمة

فى "الكافى": قيل: من قرأ آى السجدة كلها فى مجلس وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه اهـ. من "الدر" وتفصيله من "الشامية" (١:٨١٦) و"مراقى الفلاح" مع الطحطاوى.

باب استحباب سجود الشكر

قوله: "عن بكرة رضى الله عنه إلخ". فى سنده بكار بن عبد العزيز، قال المنذرى فى "مختصره" كما فى عون المعبود" (٣:٤٥): فيه مقال اهـ. قلت: قال صاحب "التقريب": صدوق يهم (ص-٢٤) وفى "تهذيب التهذيب" (١:٤٧٨): قال الدورى عن ابن معين: ليس بشئ، وقال إسحاق بن منصور عنه: صالح، وقال ابن عدى: أرجو أنه

وصححه فى "زاد المعاد" أيضًا بعد عزوه إلى الإمام أحمد (٢: ٢١).

لا بأس به، وهو من جملة الضعفاء الذين يكتب حديثهم، قلت: وقال البزار: ليس به بأس، وقال مرة: ضعيف، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال يعقوب بن سفيان: ضعيف اهـ ملخصا بلفظه. قلت: فتعارض فيه قول ابن معين، وابن عدى، والبزار، ويمكن التوفيق، بأنهم ذكره مرة منفردا فوثقوه، ثم ذكروه مع من هو أوثق منه فضعفوه، فهو تضعيف إضافى، إلا أنه يحتمل تغير الاجتهاد أيضًا.

تحقيق أنيق:

قال بعض الناس: والأولى هى الأولى عندى إذا كان ذلك الراوى وثقه غير من تعارض كلامه فيه، وأما إذا لم يوثقه أحد غيره فليست بالأولى، ولا يكون الراوى حجة لبقاء حكم التعارض حينئذ، فافهم اهـ. قلت: بل مثله حسن الحديث مطلقًا، سواء وثقه غير من تعارض كلامه فيه أم لا، لأن التعارض يحتمل أمرين، إما أن يكون التوثيق متقدمًا عن التضعيف وهذا يسقط الاحتجاج به، أو يكون التوثيق متأخرا عن التضعيف، وحينئذ لا شك فى الاحتجاج به، والعدالة أصل فى الرواة الحملة للحديث النبوى، فلا تزول بالاحتمال ما لم يثبت كون التضعيف متأخرا.

وفى "الرفع التكميل" للعلامة عبد الحى رحمه الله: قال الحافظ ابن حجر فى "بذل الماعون فى فضل الطاعون": وقد وثقه أى أبا بلج يحيى بن معين، والنسائى، ومحمد بن سعد، والدار قطنى، ونقل ابن الجوزى عن ابن معين أنه ضعفه، فإن ثبت ذلك فقد يكون سئل عنه وعمن فوقه فضعفه بالنسبة إليه، وهذه قاعدة جليلة فيمن اختلف النقل عن ابن معين فيه، نبه عليها أبو الوليد الباجى فى كتابه "رجال البخارى" انتهى. وقال تلميذه السخاوى فى "فتح المغيث" مما ينبه عليه أنه ينبغى أن تتأمل أقوال المزكين ومخارجها، فيقولون فلان ثقة أو ضعيف، ولا يريدون به أنه ممن يحتج بحديثه ولا ممن يرد، وإنما ذلك بالنسبة لمن قرن معه على وفق ما وجه إلى القائل من السؤال، وعلى هذا يحمل أكثر من ورد من الاختلاف فى كلام أئمة الجرح والتعديل، ممن وثق رجلا فى وقت وجرحه فى وقت، وقد يكون الاختلاف للتغير فى الاجتهاد اهـ. ملخصًا بلفظه (ص-١٧ و١٨) والحديث حجة لما صححه الأئمة، والاختلاف لا يضر.

....

وفى "رحمة الأمة" (ص-٢٢): ويستحب عند الشافعى رحمه الله وأحمد رحمه الله لمن حدث عنده نعمة أو اندفعت عنه نقمة أن يسجد شكرا لله تعالى، قال الطحاوى: أبو حنيفة رحمه الله لا يرى سجود الشكر، وروى محمد عنه أنه كرهه، ومالك يقول بكراهته منفردا عن الصلاة، ونقل عنه القاضى عبد الوهاب أنه قال: لا بأس به، وهو الصحيح اهـ.

وفى "الـدر المختار": وسجدة الشكر مستحبة، به يفتى، وفى "رد المحتار": هو قولهما، وأما عند الإمام فنقل عنه فى "المحيط" أنه قال: لا أراها واجبة، لأنها لو وجبت لوجبت فى كل لحظة، لأن نعم الله تعالى على عبده متواترة وفيه تكليف ما لا يطاق، ونقل فى "الذخيرة" عن محمد عنه: أنه كان لا يراها شيئًا، وتكلم المتقدمون فى معناه، فقيل: لا يراها سنة، وقيل: شكرا تاما، لأن تمامه بصلاة ركعتين كما فعل عليه الصلاة والسلام يوم الفتح، وقيل: أراد نفى الوجوب، وقيل: نفى المشروعية، وإن فعلها مكروه لا يثاب عليه، بل تركه أولى، وعزاه فى "المصفى" إلى الأكثرين، فإن كان مستندا لأكثرين ثبوت الرواية عن الإمام به فذاك، وإلا فكل من عبارتيه السابقتين محتمل، والأظهر أنها مستحبة كما نص عليه محمد، لأنها قد جاء فيها غير ما حديث (أى ظاهره أن المراد السجدة فقط دون الصلاة، وإن كان محتملا للصلاة أيضًا)، وفعلها أبو بكر رضى الله عنه، وعمر رضى الله عنه، وعلى رضى الله عنه، فلا يصح الجواب عن فعله ﷺ بالنسخ، كذا فى "الحلية" مخلصًا، وتمام الكلام فيها، وفى "الإمداد": فراجعها: وفى آخر "شرح المنية": وقد وردت فيه روايات كثيرة عنه عليه الصلاة والسلام، فلا يمنع عنه لما فيه من الخضوع، وعليه الفتوى. وفى "فروق الأشباه": سجدة الشكر جائزة عنده لا واجبة، وهو معنى ما روى عنه أنها ليست مشروعة وجوبًا، وفيها من القاعدة الأولى: والمعتمد أن الخلاف فى سنيتها لا فى الجواز اهـ.

قال بعض الناس: لم تثبت صلاة الشكر يوم الفتح على ما علمت اهـ. قلت: قد حلف بالطلاق أن يرد كل ما قاله الحنفية، وقد ذكر الحافظ فى "الفتح" من حديث ابن أبى أوفى أنه صلى الضحى ركعتين، فسألته امرأته؟ فقال: «إن النبى ﷺ صلى يوم الفتح

....

ركعتين». وعزاه إلى الطبراني، وفيه أيضًا: وحكى عياض عن قوم أنه ليس في حديث أم هانئ دلالة على ذلك، أي على سنية صلاة الضحى، قالوا: وإنما هي سنة الفتح، وقد صلاها خالد بن الوليد في بعض فتوحه كذلك اهـ (١:٤٤). وهذا هو الذي قالته الحنفية: إن صلاته ﷺ يوم الفتح بالضحى كانت شكرا لما فتح الله عليه، وهذا هو الشكر التام، وهذا الذي جزم به ابن القيم في "زاد المعاد"، ورد على من ظنها صلاة الضحى، قال: وإنما هذه صلاة الفتح، وفي القصة ما يدل على أنها بسبب الفتح شكرا لله تعالى، فإنها أي أم هانئ قالت: ما رأيته صلاها قبلها ولا بعدها اهـ (١:٤٢٥). وعليه حمل أبو حنيفة رحمه الله كل ما ورد فيه سجدة الشكر، أن المراد بها ركعتا الشكر، فإن إطلاق السجدة على الصلاة شائعة في الشرع، كما في حديث ثوبان مرفوعًا: «عليك بكثرة السجود لله». وفي حديث ربيعة الأسلمي مرفوعًا: «أعني بكثرة السجود». أخرجهما مسلم في "صحيحه" (١:١٩٣). قال النووي في شرحه: والمراد به السجود في الصلاة اهـ.

فلما جاز حمل لفظ السجود على الصلاة في قوله ﷺ هذا لمجرد شيوعه في هذا المعنى شرعًا مع عدم قرينة خاصة تعين إرادة معنى الصلاة، فكيف لا يجوز حمله على هذا المعنى في أفعاله ﷺ وأفعال الصحابة؟ والفعل يحتمل الوجوه من أصله، لا سيما وقد تأيد هذا المعنى بفعله ﷺ يوم الفتح، فقد تتابعت الروايات بذكر الصلاة فيه، وتأيد أيضًا بما روى ابن ماجه عن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ صلى يوم بشر برأس أبي جهل ركعتين اهـ». وضعفه [١] صاحب "الزوائد" (١:٣١٨ مصري).

قلت: ولكن الضعيف يكفي لتأييد الاحتمال وتفسير الإجمال، لا سيما وهو صالح على أصلنا، كما نبهنا عليه في الحاشية، فرواية صلاة يوم الفتح ويوم بشر برأس أبي جهل مفسرة لكل ما ورد فيه سجدة الشكر مجملة.

(١) قلت: وإنما ضعفه لأن في سنده شعثاء الكوفية لا تعرف، ولكن نص الذهبي، وكذا الحافظ ابن حجر في النساء المجهولات قال: لا أعلم في النساء من اتهمت ولا تركت كما في "اللسان" (١:٨٥٣) وأيضًا: فإن شعثاء هذه تابعية، والمجهول من القرون الثلاثة مقبول عندنا، وبقية السند رجال الحسن، فالحديث يصلح للاحتجاج به، والله تعالى أعلم.

١٩٦٣- عن:البراء بن عازب رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ سجد حين جاءه كتاب على رضى الله عنه من اليمن بإسلام همدان». رواه البيهقى وقال: إسناده صحيح كـــذا فى "التلخيص الحبير" (١:١١٥). وصححه المنذرى أيضًا، كما فى "عون المعبود" (٣:٤٥). وصححه الحافظ ابن القيم أيضًا فى

فاندحض بذلك ما قاله العظيم الآبادى فى "التعليق المغنى" على الدار قطنى (١:١٥٨): وقال مالك: وهو مروى عن أبى حنيفة أنه يكره، إذا لم يؤثر عنه ﷺ مع تواتر النعم عليه، وإنكار وروده عن النبى ﷺ من مثل هذين الإمامين مع وروده عنه ﷺ من هذه الطرق التى ذكرناها من الغرائب والمفضى إلى العجب اهـ. قلت: وإنما العجب على سخافة فهمك، حيث حملت كلامهما على عدم علمهما بهذه الآثار، بل مرادهما أنه لم يؤثر عنه ﷺ صراحةً ما يدل على السجدة المنفردة عن الصلاة، بل كل ما ورد عنه فى ذلك متحمل إرادة معنى الصلاة بالسجدة، ويؤيدها حديث أم هانئ وابن أبى أوفى فافهم.

هذا إذا حملنا كلام أبى حنيفة على نفى المشروعية، وإن حملناه على نفى السنية فلا إشكال أصلا، وروى ابن أبى شيبة والبيهقى عن أسلم [1]، قال: «بشر عمر بفتح فسجد» كذا فى "كنز العمال" (٤:٢١٧)، ولم أقف على سنده، ظاهر لفظ كان فى حديث المتن يدل على الاستمرار كما تقدم غير مرة، ومقتضاه تأكيد سجود الشكر، ولم أر من صرح بها، وإنما المنقول عنهم هو الاستحباب، وللعدول عن التأكيد وجهان، أحدهما الاختلاف فى اللفظ، ففى "سنن الترمذى" عن أبى بكرة رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ أتاه أمر فسر به فخر ساجداً» (١:١٩١) ذكره فى الجهاد فيحتمل أن يكون لفظ كان من تصرف الرواة، فلا حجة فيه على الدوام، وثانيهما أن تمييز النعمة الخاصة من العامة ليسجد على الخاصة قد يكون عسيراً، فلو كان السجود مؤكدا للزم الحرج، وما جعل الله فى الدين من حرج.

قوله: "عن البراء رضى الله عنه إلخ". دلالته على الباب ظاهرة.

---

(١) مولى عمر رضى الله عنه.

"زاد المعاد" (١:٩٧) حيث قال: إسناده على شرط البخارى اهـ.

١٩٦٤- عن: سعد بن أبى وقاص قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ من مكة نريد المدينة، فلما كنا قريبًا من عزوزاء نـزل، ثم رفع يديه فدعا الله ساعة، ثم خر ساجداً فمكث طويلا، ثم قام فرفع يديه ساعة ثم خر ساجدا فمكث طويلا ثم قام فرفع يديه ساعة، ثم خر ساجدا، قال: إنى سألت ربى وشفعت لأمتى، فأعطانى ثلث أمتى، فخررت ساجداً شكرا لربى، ثم رفعت رأسى فسألت ربى لأمتى، فأعطانى ثلث أمتى فخررت ساجدا لربى شكرا، ثم رفعت رأسى فسألت ربى لأمتى، فأعطانى الثلث الآخر، فخررت ساجدا لربى شكرا»، رواه أبو داود (٣:٤٥) وسكت عنه، وصححه فى "زاد المعاد" (١:٩٧ و٢:٢١).

١٩٦٥- عن: عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه، قال: خرج رسول الله ﷺ فاتبعته، حتى دخل نخلا، فسجد فأطال السجود، حتى خفت أو خشيت أن يكون الله قد توفاه أو قبضه، قال: فجئت أنظر فرفع رأسه، فقال: ما لك يا عبد الرحمن؟ قال: فذكرت ذلك له، قال: فقال: إن جبريل قال لى: ألا يسرك؟ إن الله عز وجل يقول: «من صلى عليك صليت عليه، ومن سلم عليك سلمت عليه». زاد فى رواية: «فسجدت لله شكرًا» رواه أحمد والحاكم وقال: صحيح الإسناد، كذا فى "الترغيب" (١:٢٩٨). ونقل البيهقى فى "الخلافيات" عن الحاكم قال: هذا حديث صحيح، ولا أعلم فى سجدة الشكر

قوله: "عن سعد إلخ". دلالته على الباب ظاهرة، وفى "عون المعبود" (٣:٤٥): قال المنذرى: فى إسناده موسى بن يعقوب الزمعى، وفيه مقال اهـ. قلت: قد تقدم فى صلاة الضحى أنه مختلف فيه حسن الحديث.

قوله: "عن عبد الرحمان إلخ". دلالته على الباب ظاهرة، وذكر الاختلاف فى السند صاحب "القول البديع" ولكنه ممكن التوفيق فلا يضر على أصولهم فمن صححه لم يعبأ به ودلالة بقية أحاديث الباب عليه ظاهرة.

أصح من هذا الحديث، كذا في "القول البديع" (ص-٧٩). وصححه ابن القيم في "زاد المعاد" (١: ٩٧ و٢: ٤١) بعد عزوه إلى أحمد.

١٩٦٦- وفي "القول البديع" أيضًا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: «خرج رسول الله ﷺ لحاجته، فلم أجد أحدا يتبعه، ففزع عمر فأتاه بمطهرة من خلفه، فوجد النبي ﷺ ساجدا في شربة، فتنحى عنه من خلفه حتى رفع النبي ﷺ رأسه، فقال: أحسنت يا عمر! حين وجدتني ساجدا فتنحيت عني، إن جبريل عليه السلام أتاني فقال: من صلى عليك من أمتك واحدة صلى الله عليه عشرا، ورفعه عشر درجات». رواه الطبراني في "الصغير" من رواية الأسود بن يزيد عن عمر رضي الله عنه، ومن طريق الطبراني أخرجه الضياء في "المختارة". قلت: وإسناده جيد بل صححه بعضهم اهـ.

١٩٦٧- "سجد أبو بكر رضي الله عنه حين جاءه قتل مسيلمة". رواه سعيد بن منصور.

١٩٦٨- و"سجد علي رضي الله عنه حين وجد ذا الثدية في الخوارج[1]". رواه أحمد في مسنده.

١٩٦٩- و"سجد كعب بن مالك رضي الله عنه في عهد النبي ﷺ لما بشر بتوبة الله عليه" وقصته متفق عليها كذا في "المنتقى" متن "النيل" (٢: ٣٥٥)، وصحح الأثرين، أثر أبي بكر رضي الله عنه، وأثر علي رضي الله عنه في "زاد المعاد" (١: ٩٧ و٢: ٢١).

....

* * * * *

(١) في "زاد المعاد": في قتلى الخوارج.

أبـــواب صــــلاة المســـافر

باب مسافة القصر

١٩٧٠– عن: عبد الرحمن [١] بن أبي بكر، عن أبيه: «أن رسول الله ﷺ وقت في المسح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، وللمقيم يوم وليلة». رواه ابن حبان في "صحيحه" "زيلعي" (١:٨٧) وقال الطحاوي في "معاني الآثار" (١:١٥٠): قد تواترت الآثار عن رسول الله ﷺ في المسح على الخفين

باب مسافة القصر

قوله: "عن عبد الرحمان بن أبي بكر إلخ".قلت: تقرير الاستدلال به ما قاله في "الهداية" بما نصه: عم الرخصة الجنس، ومن ضرورته عموم التقدير اهـ. وشرحه ما في "فتح القدير": ذكر المسافر محلى باللام، فاستغرق الجنس لعدم المعهود، واقتضى تمكن [٢] كل مسافر من مسح ثلاثة أيام ولياليها، ولا يتصور أن يمسح كل مسافر ثلاثة أيام ولياليها إلا وأن يكون أقل مدة السفر ثلاثة أيام ولياليها، إذ لو كان أقل من ذلك لخرج بعض المسافرين عن استيفاء هذه الرخصة، والزيادة عليها منتفية إجماعا، فكان الاحتياج إلى إثبات أن الثلاثة أقل مدة السفر، وقد دل عليه وهى مسح ثلاثة أيام الجنس أى جنس المسافرين، لأن اللام فى المسافر للاستغراق، (كما فى المقيم) لعدم المعهود المعين، ومن ضرورة عموم الرخصة الجنس، حتى إنه يتمكن كل مسافر من مسح ثلاثة أيام عموم التقدير بثلاثة أيام لكل مسافر، فالحاصل أن كل مسافر يمكنه ذلك، ولأن الرخصة كانت منتفية بيقين فلا تثبت إلا بتيقن ما هو سفر فى الشرع، وهو فيما عيناه، إذ لم يقل أحد بأكثر منه اهـ (٢:٣و٤).

وحاصله ما قال الشيخ: إن الحديث يدل على أن من أراد قطع مسيرة ثلاثة أيام ولياليها فهو مسافر حتماً عند الشارع، وله رخصة المسح ثلاثة أيام ولياليها، وإلا لم يكن

---

(١) هكذا في الأصل، وفى "آثار السنن" عن أبى بكرة، وعزاه إلى ابن الجارود، فلعل عبد الرحمن هذا هو ابن أبى بكرة الثقفى.

(٢) وبلفظ التمكن اندحض ما أورد عليه أن استيفاء مدة ثلاثة أيام ولياليها ليس بلازم للمسافر، فافهم وتأمل.

للمسافر ثلاثة أيام ولياليها، وللمقيم يوم وليلة اهـ.

١٩٧١- وأخرجه مسلم (١٣٥:١) عن شريح بن هانئ عن عائشة، قال: «أتيتها أسألها عن المسح على الخفين، فقالت: عليك بابن أبى طالب فاسأله،

لذكر الثلاث معنًى، وأما إن قاصد مسافة يوم أو يومين مسافر عند الشارع وله رخصة المسح ثلاثة أيام ولياليها فمشكوك، ليس فى الحديث دلالة على عموم الرخصة له، ولا على كونه مسافرا شرعًا، والرخصة كانت منتفية بيقين، فلا تثبت إلا بيقين، وكذا كون الرجل مسافرا كان منتفيا بيقين فلا يكون مسافرا مستحق هذه الرخصة إلا بيقين، وليس ذلك إلا فيما عيناه، لكون الشارع قد نص على الثلاثة للمسافر، فمريد مسافة الثلاثة مسافر باليقين، ولذا لم يقل أحد بأكثر منه فلا يكون مسافرا بإرادة مسافة أقل منها للشك. قال الشيخ: وتقرير الاستدلال بهذا الوجه أولى من الوجه الذى ذكره فى "الهداية".

قلت: المراد بالمسافر فى الحديث من يقطع المراحل بطريق العادة المعروفة فى السفر بسير وسط مع الاستراحات التى اعتدوها، ولا شك أن مثل هذا المسافر إذا نوى قطع مسافة ثلاثة أيام لا يزال مسافرا فى مدة خمس عشر صلوات، ولا ينقطع سفرهُ فى أقل من هذا أبدا، فلا يرد ما أورده المحقق فى "الفتح" بقوله: لكن قد يقال المراد يمسح المسافر ثلاثة أيام إذا كان سفره يستوعبها فصاعداً، لا يقال: إنه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار إليه، لأنا نقول: قد صاروا إليه على ما ذكروا من أن المسافر إذا بكر فى اليوم الأول ومشى إلى وقت الزوال حتى بلغ المرحلة فنزل للاستراحة وبات بها، ثم بكر فى اليوم ومشى إلى ما بعد الزوال ونزل ثم بكر فى الثالث ومشى إلى الزوال فبلغ المقصد، قال السرخسى: الصحيح أنه يصير مسافرا عند النية، وعلى هذا خرج الحديث إلى [1] غير الاحتمال المذكور، فإن عصر اليوم الثالث فى هذه الصورة لا يمسح فيه تمام اليوم الثالث ملحقا بأوله شرعًا، حيث لم تثبت فيه رخصة السفر ولا هو سفر حقيقة، فظهر أنه إنما يمسح ثلاثة أيام شرعًا إذا كان سفره ثلاثة أيام، وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافرين لا يمسحها، وآل إلى قول أبى يوسف، (أن السفر الشرعى يومان وأكثر الثالث) اهـ ملخصا (٤:٢).

(١) فيه تصحيف والصواب عين الاحتمال المذكور كما سيأتى.

فسألناه؟ فقال: جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر»، إلخ.

١٩٧٢- أخبرنا: سعد بن عبيد الطائى، عن على بن ربيعة الوالبى

فإنا نقول: إن هذا المسافر إنما لم يستوعب المسح ثلاثة أيام لكونه قطع مسافة الثلاثة على خلاف العادة بالتكبير والإسراع مثلا، وبمثله لا يرد النقص أصلا، فهل إذا طوى أحد جميع الأرض فى ساعة بطريق الكرامة ورجع إلى بلده فى أقل من يوم واحد ولم يستوعب المسح ثلاثة أيام ولياليها تورد النقص بذلك أيضًا؟ كلا! فكذا لا يرد علينا شئ بما ذكروه، فإن هذا المسافر لو قطع مسافة الثلاثة بطريق العادة لاستوعب المسح ثلاثة أيام ولياليها حتمًا، وإنما يستوعبها لكونه قطعها على خلاف العادة، وإن كان بحيث لو قطعها وفق العادة لم يستوعب المسح ثلاثة أيام ولياليها فنقول: مثل هذا المسافر لا يقصر الصلاة فى قول أبى حنيفة ومحمد أصلا، وإنما يقصرها فى قول أبى يوسف. ويكون ما ذكروه وصححه السرخسى مبنيا على قوله لا على قولهما إن أراد ومثل ذلك بما ذكروه، والله تعالى أعلم، فإن حكم هذه الجزئية ليس منقولا عن الإمام نصًا، وإنما هو من تفريعات المشائخ، فلا يترك به ما هو منقول عن الإمام بالشهرة والتواتر فى تحديد مسافة القصر.

وأما ما قيل: إن هذا أى كون ثلاثة أيام ولياليها أدنى مدة السفر إنما يلزم أن لو كان ثلاثة أيام ولياليها ظرفًا ليمسح، ولم لا يجوز أن يكون ظرفًا لقوله و"المسافر"، حتى يكون معناه: والمسافر ثلاثة أيام ولياليها يمسح، وتخصيص الشئ بالذكر لا يدل على نفى ما عداه، ذكره فى "العناية" (٢:٣) فهذا إنما يرد إذا كان لفظ الحديث يمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليها، كما فى "الهداية"، وأما على اللفظ الذى ذكرناه فى المتن فلا مساغ لهذا الاحتمال أصلا، سلمنا لكن لا يجوز أن يكون ثلاثة أيام ظرفا للمسافر، وإلا لكان فى قوله: يمسح المقيم يومًا وليلة كذلك، لأنه على نسق واحد، ويكون معناه: المقيم يومًا وليلة يمسح وغيره لا، وهذا فاسد كما لا يخفى، وأيضًا: فإن سوق الكلام ليس إلا لبيان كمية مسح المسافر لا لإطلاقه، وعلى تقدير كون الظرف للمسافر والمقيم يكون قوله يمسح مطلقًا، وهو خلاف المقصود.

قوله: "أخبرنا سعيد بن عبيد إلخ". قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة، فقد نص ابن عمر على أن سويداء ثلاث ليال قواصد، فإذا خرجنا إليها قصرنا الصلاة، وهو بسياقه

-الوالبة بطن من بنى أسد بن خزيمة- قال: «سألت عبد الله بن عمر إلى كم تقصر الصلاة؟ فقال: أ تعرف السويداء [1]؟ قال: قلت: لا! ولكنى قد سمعت

مشعر بتحديد مسافة القصر بمسيرة ثلاثة أيام، وهذا أصرح ما روى عنه وأبين، وقد ورد عنه غير ذلك أيضًا، فلنذكره ثم لنطبق بين الجميع.

قال الحافظ فى "الفتح": روى عبد الرزاق، عن ابن جريج: أخبرنى نافع: «إن ابن عمر كان أدنى ما يقصر الصلاة فيه مال له بخيبر وبين المدينة وخيبر ستة وتسعون ميلا اهـ» (٢:٤٦٧). وفيه أنه رأى نافع فلا يعارض ما ثبت عنه صراحةً، قال: وروى وكيع من وجه آخر عن ابن عمر أنه قال: «يقصر من المدينة إلى السويداء وبينهما اثنان وسبعون ميلا اهـ» (نفس المرجع) وهذا هو حديث المتن إلا أن لفظ: «وبينهما اثنان وسبعون ميلا» يحتمل أن يكون من قول ابن عمر أو من قول غيره، ويحتمل أن يكون مبنيا على اعتبار بعض المقادر الذى هو أكثر مقادير الميل، فإنها مختلف فيها جدا، كما فصلها الحافظ فى "الفتح" (نفس المرجع) فاندفع ما يتوهم من المخالفة بين هذا الأثر وبين ما قاله فقهاؤنا فى تحديد مسافة ثلاثة أيام على أن أصل المذهب عندنا أن لا معتبر بالفراسخ والأميال، بل المعتبر مسير الثلاثة بسير وسط، وروى عن الإمام التقدير بالمراحل (الثلاثة أيضًا) وهو قريب من الأول فإن الظاهر من عادة المسافرين قطع مرحلة فى يوم، كما فى "فتح القدير" (٢:٤) وعلى هذا فلا مخالفة لهذا الأثر بهذا اللفظ مما ذهبنا إليه. وفى "النيل" عن "البحر" عن أبى حنيفة رحمه الله: أن مسافة القصر أربعة وعشرون فرسخا اهـ (٣:٨٢). وهى اثنان وسبعون ميلا كما فى هذا الأثر.

قال الحافظ: وروى عبد الرزاق [2]، عن مالك، عن ابن شهاب، عن سالم، عن أبيه: «أنه سافر إلى ريم فقصر الصلاة». قال عبد الرزاق: وهى على ثلاثين ميلا من المدينة اهـ. وفيه أنه واقعة حال تحتمل الوجوه، منها أن تكون ريم من الجهة التى سلكها ابن عمر أزيد من ثلاثين ميلا أو نحوها، ولكن كانت وعرة بحيث يشق قطعها فى أقل من ثلاثة أيام، قال شيخنا: وعلى كل فإن كانت مسافة ثلاثة أيام فلا إشكال، وإن كانت أكثر منها

---

(١) هى موضع بقرب المدينة، القاموس.

(٢) رجاله رجال الجماعة.

بها، قال: هى ثلث ليال قواصد، فإذا خرجنا إليها قصرنا الصلاة». رواه الإمام محمد بن الحسن فى "الآثار" له (ص-٣٤ و٣٥) وفى "آثار السنن": إسناده

فهذه واقعة حال لا دلالة فيها على أدنى مسافة القصر، وإن كانت أقل من الثلاثة فيحتمل أنه كان عزمه السفر البعيد ثم رجع لعارض بدا له، كذا حكاه بعض الناس عنه فى "الإحياء".

قال: وروى ابن أبى شيبة، عن وكيع، عن مسعر، عن محارب، سمعت ابن عمر يقول: «لأسافر الساعة من النهار فأقصر». وقال الثورى: سمعت جبلة بن سحيم، سمعت ابن عمر يقول: "لو خرجت ميلا قصرت الصلاة". وإسناد كل منهما صحيح (نفس المرجع) والجواب عنهما أن المراد به أن ابتداء السفر بالخروج عن البلدة، وأن القصر لا يتوقف على قطع مسافة السفر، بل يجب بابتدائه، وهذا ظاهر من ألفاظ الأثرين كما لا يخفى على عاقل، فعبر الابتداء بالسفر بقوله: «لأسافر الساعة من النهار» مرة، وبالخروج ميلا أخرى.

قال: وروى ابن المنذر من رواية يزيد بن أبى حبيب، عن عطاء بن أبى رباح، «أن ابن عمر وابن عباس كانا يصليان ركعتين يفطران فى أربعة برد فما فوق ذلك» وروى السراج من طريق عمرو بن دينار عن ابن عمر نحوه اهـ (٢: ٤٦٦). قلت: ولا خلاف بينه وبين أثر المتن، فإن التحديد بأربعة برد فى هذا إنما هو من عطاء لا من قول ابن عمر، فلا يلزم منه كون ابن عمر قائلا بالتحديد بالبرد والأميال، بل إنما قصر لكون المسافة مسافة ثلاثة أيام عنده، واتفق به كونها أربعة برد أيضًا.

قال: وروى الشافعى، عن مالك، عن ابن شهاب، عن سالم: «أن ابن عمر ركب إلى ذات النصب فقصر الصلاة، قال مالك: وبينها وبين المدينة أربعة برد [1]» ورواه عبد الرزاق عن مالك هذا، فقال: «بين المدينة وذات النصب ثمانية عشر ميلا اهـ». قلت: فإذا تعارضا تساقطا، ولعل ما قاله الشافعى عن مالك أرجح مما قاله عبد الرزاق، ولعله وهم فجعل ثمانية وأربعين ثمانية عشر، والجواب عنه ما مر فى الجواب عن أثر عطاء المتقدم،

---

(١) أربعة برد هى ستة عشر فرسخا، والفرسخ ثلاثة أميال، والميل ستة آلاف ذراع، والذراع أربعة وعشرون إصبعًا معترضة معتدلة، هذا هو الأشهر، كذا فى "الفتح" فالبريد اثنا عشر ميلا.

صحيح اهـ (٢:٦٢). (قلت: رجاله ثقات من رجال الصحيحين).

على أن التحديد بأربعة برد وإن كان خلاف أصل المذهب ولكنه يوافق فتوى المشائخ من علمائنا كما سيأتى.

قال: وفى "الموطأ" عن ابن شهاب، عن سالم، عن أبيه: «أنه كان يقصر فى مسيرة اليوم التام اهـ» (٢:٤٦٦). قلت: هذا هو رأى سالم فى قصر أبيه، فلا تعارض بينه وبين ما ذكرناه فى المتن من قول ابن عمر، فيمكن أن يرى هو فى مسافة أنها مسيرة ثلاثة أيام أى بسير وسط كسير الزاملة من البعير، ويرى ابنه أنها مسيرة يوم واحد أى بسير راكب مجد على راحلة هو جاء.

والعجب من الحافظ ابن حجر أنه كيف جعل هذه الأقوال متغائرة جدا، وأورد على الحنفية فى تمسكهم بحديثه المرفوع: «لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذى رحم محرم» على أن أقل مسافة القصر ثلاثة أيام: أن الاعتبار عندهم بما رأى الصحابى لا بما روى، وقد اختلف عن ابن عمر فى تحديد ذلك اختلافًا (كثيرا) اهـ. فإن شيئا من الروايات التى سردها لا تعارض ولا تخالف تحديده بثلاثة أيام، وكيف يجوز إبداء الخلاف بجعل أقوال أصحابه أقوالا له، وبالتحكم عليه بظنونهم وآرائهم؟ فالحق أن ابن عمر رضى الله عنهما قائل بتحديد مسافة القصر بمسيرة ثلاثة أيام، ولم يرد عنه التصريح بخلاف ذلك أصلا، وحينئذ فلا يرد على استدلال الحنفية بحديثه المرفوع الاختلاف بين رأى الصحابى وروايته كما زعمه الحافظ.

نعم! يرد عليه ما قاله الحافظ أولا: إن الحديث ما سيق لأجل بيان مسافة القصر، بل لنهى المرأة عن الخروج وحدها، ولذلك اختلف الألفاظ فى ذلك، ويؤيد ذلك أن الحكم فى نهى المرأة عن السفر وحدها متعلق بالزمان، فلو قطعت مسيرة ساعة واحدة فى يوم تام لتعلق بها النهى، بخلاف المسافر فإنه لو قطع مسيرة نصف يوم مثلا فى يومين (أو ثلاثة) لم يقصر فافترقا اهـ. وفى "الجوهر النقى": القصد من هذا الحديث الاحتياط على المرأة دون تحديد مدة السفر، ففى الاستدلال بهذا الحديث نظر، والذى استدل به أهل المذهب هو قوله ﷺ: «يمسح المسافر ثلاثة أيام» سيق لبيان الرخصة للمسافر فيعم جميع المسافرين، فلو ثبت حكم السفر فى أقل من ثلاثة أيام لم يعم الرخصة الجميع اهـ

١٩٧٣– عن: ابن عمر رضى الله عنهما، أن النبى ﷺ قال: «لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذى محرم». رواه البخارى (ص–١٤٧) وفى رواية مسلم بطريق الضحاك بن عثمان عن نافع: «مسيرة ثلاث ليال»، "فتح البارى" (١:٢٢٠). وسيأتى الجواب عن كل ذلك فانتظر.

قوله: "عن ابن عمر إلخ". قلت: دلالته على تحديد السفر ظاهرة، حيث اعتبرت المسافرة إلى ما دون الثلاث فى حكم المقيمة، فإن النهى عن الثلاث يدل بمفهومه على أن ما دونه غير منهى عنه، فكان خروج المرأة إليه كخروجها من دار إلى دار فى بلدتها حيث لا يشترط لها المحرم فكانت كالمقيمة، والمسافرة إلى مسيرة ثلاثة أيام مسافرة شرعًا، حيث افترقت عن المقيمة فى الأحكام، وبما ورد فى لفظ الحديث عند مسلم: من مسيرة ثلاث ليال، اندفع ما قاله الحافظ فى "الفتح": إن الحكم فى نهى المرأة عن السفر وحدها متعلق بالزمان، فلو قطعت مسيرة ساعة واحدة مثلا فى يوم تام لتعلق بها النهى، بخلاف المسافر فإنه لو قطع مسيرة نصف يوم مثلا فى يومين لم يقصر فافترقا اهـ. قلنا: لم يفترقا، فإن نهى المرأة عن السفر وحدها متعلق بالمسافة أيضًا كالمسافر دون الزمان كما زعمه، لما فى طريق أخرى من لفظ: «مسيرة ثلاث ليال» والعجب من الحافظ كيف غفل عن هذا اللفظ مع ذكره إياه بعد صفحة؟.

ودلالة حديث أبى هريرة وأبى سعيد على معنى الباب بالوجه الذى ذكرناه ظاهرة. وبهذا اندفع ما قاله الحافظ وصاحب "الجوهر النقى" أيضًا: إن الحديث ما سيق لأجل بيان مسافة القصر، بل لنهى المرأة عن الخروج وحدها، ففى الاستدلال به نظر. لأنا نقول: طريق الاستدلال بالنص لا تنحصر فى الاستدلال بعبارته، بل يعم طرقا سواها من الاستدلال بدلالته وإشارته واقتضائه أيضًا، فلو سلمنا أنه سيق لأجل ما ذكرتموه. فهو يدل بعبارته على كون المسافرة مختصة بهذا الحكم دون المقيمة أيضًا، لكون النهى مقيدا بالمسافرة [1] كما لا يخفى، فلما قيد السفر بأن يكون ثلاثة أيام فصاعدا دل بمفهومه على

(١) قال فى "النيل" عن الحافظ فى "الفتح": أطلق السفر ههنا وقيده فى الأحاديث المذكورة بعده، وقد عمل أكثر العلماء فى هذا الباب بالمطلق لاختلاف التقديرات، قال النووى: ليس المراد من التحديد ظاهره بل كل ما يسمى سفرا فالمرأة منهية عنه إلا بالمحرم اهـ (٤:١٧١). قلت: فقد ثبت اتفاقهم على كون النهى مختصا بالمسافرة دون المقيمة.

(٤٦٨:٢).

١٩٧٤- عن: أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لايحل لامرأة أن تسافر ثلاثا إلا ومعها ذو محرم منها». أخرجه مسلم (٤٣٤:١) وعزاه فى "النيل" إلى أحمد ومسلم بلفظ: «مسيرة ثلاثة أيام» اهـ (٤٧٠:١).

أن ما دون ذلك ليس بسفر، فتم الاستدلال به على حد السفر، وهو المطلوب.

لا يقال: إن التقديرات مختلفة فقد روى البخارى عن أبى هريرة مرفوعًا: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة اهـ» (١٤٨:١)، وأخرجه مسلم فى "صحيحه" أيضًا (٤٣٣:١ و٤٣٤). وأخرجا جميعا عن عبد الملك بن عمير، سمعت قزعة مولى زياد قال: سمعت أبا سعيد الخدرى رضى الله عنه يحدث بأربع عن النبى ﷺ، فأعجبنى وآنقننى، قال: «لا تسافر المرأة يومين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم». الحديث كذا فى "الفتح" (٥٧:٣) و"صحيح مسلم" (٤٣٣:١).

لأنا نقول: إن حديث أبى هريرة فى ذلك مضطرب الإسناد والمتن كليهما، أما الاضطراب فى الإسناد فإن ابن أبى ذئب والليث بن سعد روياه عن سعيد المقبرى عن أبيه عن أبى هريرة، ورواه يحيى بن أبى كثير وسهيل ومالك عن المقبرى عن أبى هريرة، فرجح البخارى رواية ابن أبى ذئب، ورجح الدار قطنى أنه عن سعيد عن أبى هريرة ليس فيه عن أبيه، كما رواه معظم رواة "الموطأ" (وهذا الاختلاف ممكن التوفيق). وأخرجه ابن خزيمة من طريق خالد الواسطى وحماد بن سلمة، وأخرجه أبو داود وابن حبان والحاكم من طريق جرير، كلهم عن سهيل بن أبى صالح، عن سعيد، عن أبى هريرة، وقال بشر بن المفضل: عن سهيل، عن أبيه، عن أبى هريرة، أبدل سعيدا (المقبرى) بأبى صالح، وخالف فى اللفظ أيضًا: فقال: «تسافر ثلاثا»، أخرجه مسلم، وقال جرير فى روايته: "بريدا" بدل "يومًا" (أخرجه أبو داود) وهذا هو الاضطراب فى المتن، كـــذا يتحصل من كلام الحافظ فى "الفتح" (٤٦٩:٢).

وهذا الاختلاف غير ممكن التوفيق إلا بتعسف وتكلف بتصحيح الطرق كلها كما فعله الحافظ، وقال: ولكن المحفوظ عن أبى صالح عن أبى سعيد، ولا يخفى بعده، فإن مسلما أودع فى "صحيحه" طريق سهيل عن أبى صالح، عن أبى هريرة، فكيف يكون

١٩٧٥- عن: أبي سعيد الخدرى، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفرًا يكون ثلاثة أيام فصاعدا إلا ومعها أبوها أو ابنها أو زوجها أو أخوها أو ذو محرم منها». أخرجه مسلم (ص-٤٣٤)، وعزاه فى "النيل" إلى الجماعة إلا البخارى والنسائى اهـ (١٧٠:١).

المحفوظ خلافه؟ فلا بد من الترجيح أو طرح الروايات كلها.

وأما حديث أبى سعيد الخدرى فهو مضطرب المتن أيضا، فروى عبد الملك بن عمير، عن قزاعة عن أبى سعيد بلفظ: «نهى أن تسافر المرأة مسيرة يومين» كما مر، وتفرد بهذا اللفظ، لم نعلم له متابعا فى ذلك عن قزعة، وخالفه ثقتان، سهم بن منجاب وقتادة عند مسلم (٤٣٣:١) فرويا كلاهما عن قزعة عن أبى سعيد بلفظ: «لا تسافر امرأة ثلاثا» لفظ قتادة: «فوق ثلاث إلا مع ذى محرم» وهذا أرجح، لأن عبد الملك بن عمير وإن كان من رجال الجماعة ثقة لكن قال أحمد: عبد الملك مضطرب الحديث جدا مع قلة روايته، ما أرى له خمسمائة حديث، وقد غلط فى كثير منها، وقال إسحاق بن منصور: ضعفه أحمد جدا، قال صالح بن أحمد عن أبيه: إن عبد الملك يختلف عليه الحفاظ، وقال ابن منصور عن ابن معين: مخلط اهـ من "تهذيب التهذيب" (٤١٢:٦) لا سيما إذا تأيد لفظ سهم بن منجاب وقتادة بما رواه أبو صالح عن أبى سعيد مرفوعًا بلفظ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفرا يكون ثلاثة أيام فصاعدا إلا ومعها أبوها» الحديث. أخرجه مسلم كما ذكرناه فى المتن، فلا يلتفت إلى لفظ عبد الملك وقد تأيد لفظ الثلاثة بمثل هذا التأييد، وكذا الراجح عندنا فى حديث أبى هريرة ما ذكرناه فى المتن من لفظ: «لا يحل لامرأة أن تسافر ثلاثا إلا ومعها ذو محرم منها»، لأنه لما تحقق الاضطراب فى متنه وإسناده، واحتيج لرفعه إلى الترجيح فاللفظ الذى يوافق حديث ابن عمر الذى لم يختلف الرواة فى لفظه ولا فى سنده أرجح مما يخالف هذا الحديث الصحيح السالم من العلل كلها.

وبالجملة فالأصل فى الاحتجاج حديث ابن عمر، وأما حديثا أبى هريرة وأبى سعيد فإنما يجوز الاحتجاج من طرقهما ولفظهما بما وافق لفظ حديث ابن عمر لا بما خالفه، فإن

....

الاضطراب فى حديث أبى هريرة أشد، وحديث أبى سعيد بلفظ: "يومين" تفرد به عبد الملك وفيه مقال، وخالفه الثقات فى ذلك، فافهم.

لا يقال: إنما يحتاج إلى الترجيح إذا لم يمكن الجمع وههنا الجمع ممكن بحمل الاختلاف فى مواطن بحسب السائلين. لأنا نقول: إنما يتمشى ذلك إذا كان الاختلاف فى حديثين فصاعداً، وما كان فى حديث واحد برواية صحابى واحد فلا، لأنه يبعد من الصحابى أن يكون عنده علم باختلاف ألفاظ النبى ﷺ ثم يقتصر منها على لفظ مرة وعلى لفظ أخرى، وإن كان ذلك جائزا لم يوجد فى الدنيا حديث مضطرب أصلا، وأيضًا: فكيف يمكن حمل هذا الاختلاف فى مواطن بحسب السائلين وتحديد المسافة المنهية عن الخروج إليها للمرأة بلا محرم لازم شرعًا؟ لا بد من تعيينها لتعذر الاحتراز عنها بدون ذلك.

فإن قيل: إن الرواية المطلقة شاملة لكل سفر، وهى رواية ابن عباس مرفوعًا: «لا تسافر المرأة إلا مع ذى محرم، فقام رجل يا رسول الله! إن امرأتى خرجت حاجة وإنى اكتتبت فى غزوة كــذا وكذا، قال: فانطلق وحج ومع امرأتك»، متفق عليه كما فى "المنتقى" مع "النيل" (٤: ١٧٠) فينبغى الأخذ بها، ونهى المرأة عن كل سفر مطلقا إلا مع ذى محرم بدون تقييده بمدة دون مدة، أو يقال: إن الرواية المطلقة مقيدة بأقل ما ورد، وهو رواية الثلاثة الأميال إن صحت، أخرجها الطبرانى عن ابن عباس بلفظ: «لا تسافر المرأة ثلاثة أميال إلا مع زوج أو ذى محرم اهـ» كما فى "النيل" (٤: ١٧١). وإلا فرواية البريد أخرجها أبو داود عن أبى هريرة كما تقدم فى كلام الحافظ.

قلنا: فى كل ذلك حرج لا يخفى، أما فى النهى عن كل سفر مطلقا فظاهر، وكذا عن ثلاثة أميال، فإن التحديد بها أشد من الإطلاق لما فيه من الحرج على الأمة، والحرج مدفوع بالنص، وأيضًا: فإن ذلك أى الخروج إلى مسافة ثلاثة أميال لا يسمى سفرا عرفا ولا عادة، وقد يكون البعد بين المحلتين من البلدة الكبيرة نحو ثلاثة أميال بل أزيد منها، ولا يقال للذاهب من محلة لها إلى محلة أخرى مسافرا، فهذه مدينة الرسول ﷺ كانت حولها منازل بنى قريظة، والنضير، وقباء، والعوالى، ولم يثبت فى أثر ما أنه خطر لنساء

....

المسلمين عن الخروج من المدينة إليها، أو منها إلى المدينة إلا بمحرم.

وقد ورد في الصحيح عن أسماء أنها كانت تنقل النوى لفرس الزبير من أرض له أقطعها له رسول الله ﷺ وهي منها على ثلثي فرسخ اهـ (٢:٧٨٦). ولا شك أن التقاط النوى لا يتيسر من موضع واحد، فالظاهر أنها كانت تبعد من المدينة فرسخا ونحوه، وظني أن فيه أي في لفظ ثلاثة أميال تصحيفا عن ثلاثة ليال، ولما سمعت عائشة رضي الله عنها أن أبا سعيد الخدري يفتي أن رسول الله ﷺ قال: «لا يصلح للمرأة أن تسافر إلا ومعها محرم، فقالت: ما لكلهن ذو محرم». أخرجه الطحاوي في "معاني الآثار" له (١:٣٥٨) بسند صحيح، فأنكرت عليه لما أطلق بالنهي عن السفر للمرأة، وحاشاها أن تنكر حديث رسول الله ﷺ إلا وعندها علم بحقيقة ما قاله ﷺ، فالظاهر أنها أنكرت إفتائه بالإطلاق، والنهي مقيد بمدة معلومة عندها لما في الإطلاق من الحرج.

ورواية البريد لا تصلح للأخذ بها، لما في معنى البريد من الجهالة والإبهام، قال في "القاموس": والبريد الفرسخان أو اثنى عشر ميلا أو ما بين المنزلين اهـ (١:١٧٢). وما بين المنزلين مختلف جدا، وأيضًا: فإن حمل هذا المطلق لا يجوز إلا على المتيقن، لما تقرر في الأصول أن اليقين لا يزول إلا بمثله لا بالمحتمل، وقد كان السفر مباحًا للمرأة قبل النهي مطلقًا، لكون الإباحة هي الأصل، ولأن النهي عن شئ يقتضي إباحته قبله، ولإطلاق قوله تعالى: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين﴾. وقوله تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر﴾. وقوله تعالى: ﴿فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾ الآيات، والرجال والنساء في الخطاب بها سواء لم يقل أحد باختصاصها بالرجال دون النساء، فلا يجوز تقييد هذا المطلق إلا بالمتيقن، وهو فيما قلنا لما قال الطحاوي رحمه الله: اتفقت الآثار التي فيها مدة الثلاث كلها عن النبي ﷺ في تحريم السفر ثلاثة أيام (بلياليها) على المرأة بغير محرم، واختلف فيما دون الثلاث، فنظرنا في ذلك فوجدنا أن حديث ما دون الثلاث لم يخل من أن يكون متقدما على خبر الثلاث أو متأخرا، فإن كان متقدما فيكون خبر الثلاث المتأخر ناسخا، وإلا لما كان لذكره الثلاث معنى، فإن كان متأخرا فلم يمكن أن يقال: إنه ناسخ لخبر الثلاث بل يكون مثبتا لحرمة

....

زائدة، وهى حرمة ما دون الثلاث مع بقاء حرمة الثلاث وما فوقها، فحديث الثلاث واجب استعماله على الأحوال كلها، وما خالفه فقد يجب استعماله إن كان متأخرا لا أن كان متقدما، فالأخذ بما يجب استعماله فى كلا الحالين أولى مما يجب استعماله بحال وتركه بحال، انتهى كلام الطحاوى ملخصا من "شرح الآثار" له (١:٣٥٨).

هـذا كلامنا فى الترجيح وإن سلكنا مسلك الجمع، وصححنا كل ما ورد فى روايات أبى هريرة وأبى سعيد مع كونها مشتملة على المقادير المختلفة المستلزمة لاضطرابها، ولم نجترئ على رد شئ منها لكون البخارى ومسلم صححاها جميعا، فلنا أن نجمع بينها بما قاله شيخنا: إن النهى عما دون الثلاثة ليس بكونه سفرا معتبرا عند الشرع، بل لعارض خوف الفتنة، بخلاف السفر مسيرة ثلاثة أيام فإن النهى عنه لكونه سفرا معتبرا شرعًا سواء خافت الفتنة أولا، ولا يجوز كونه لعارض وإلا لزم عدم تحديد السفر الذى نهى الشارع المرأة عنه إلا بمحرم، وهو ليس بجائز لما ذكرنا، فلو لم يكن السفر الشرعى محدودا بالثلاثة لوجب أن يرد نص آخر يحدده ويذكر فيه النهى عن السفر مسيرة أكثر من ثلاثة أيام، كالأربعة أو الخمسة، وحيث لم يرد فكان دليلا على أن السفر الشرعى المتعلق به النهى للمرأة إلا بمحرم هو هذا السفر مسيرة ثلاثة أيام، وأما ما دونه فمبنى على العوارض فافهم اهـ. من كلام بعض الناس فى "الإحياء" مع تغيير يسير فى التعبير.

لا يقال: لانسلم قوله: «حيث لم يرد» بل نقول: قد ورد نص يدل على تعلق هذا النهى بأكثر من ثلاث لا بالثلاث، وهو ما أخرجه مسلم: حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة، حدثنا عبد الله بن نمير، وأبو سلمة، عن عبيد الله بهذا الإسناد (أى عن نافع، عن ابن عمر)، أن رسول الله ﷺ قال: «لا تسافر المرأة فوق ثلاث إلا ومعها ذو محرم اهـ» (١:٤٣٣). وله شاهد من حديث قتادة، عن قزعة، عن أبى سعيد الخدرى، أن نبى الله ﷺ قال: «لا تسافر المرأة فوق ثلاث ليال إلا مع ذى محرم»، وفى رواية عنه: «أكثر من ثلاث إلا مع ذى محرم» أخرجهما مسلم أيضًا.

قلت: قد تفرد ابن أبى شيبة عن أبى أسامة، وعبد الله بن نمير كلاهما عن عبيد الله

....

بلفظ: «فوق ثلاث» فى حديث ابن عمر والمحفوظ ما رواه يحيى القطان، عن عبيد الله، وتابعه عبد الله بن نمير فى رواية ابنه عنه عن عبيد الله، بلفظ: «لا تسافر المرأة ثلاثًا إلا ومعها ذو محرم»، أخرجهما مسلم (نفس المرجع) وتابعهما ابن المبارك عند البخارى، فروى عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعًا مثله، وأبو أسامة قد وافق الجماعة أيضًا عند البخارى، فقال: حدثنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلى (وهو ابن راهويه) قال: قلت لأبى أسام: حدثكم عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر رضى الله عنهما، عن النبى ﷺ قال: «لا تسافر المرأة ثلاثة أيام» الحديث، وفى مسند إسحاق فى آخره: «فأقر به أبو أسامة، وقال: نعم!» كذا فى "الفتح" (٢:٤٦٨) فلم يبق إلا تفرد ابن أبى شيبة بهذا اللفظ، فإن شيخه أبا أسامة وعبد الله بن نمير قد وافقا لفظ يحيى القطان وابن المبارك فى رواية غيره عنهما، ثم روى عن يحيى القطان جماعة، منهم زهير بن حرب، ومحمد بن مثنى عند مسلم، ومسدد عند البخارى والطحاوى، وأحمد بن حنبل عند أبى داود كلهم رووه بلفظ: "ثلاثة" أو "ثلاثة أيام" أو"ثلاث"، لم يقل أحد منهم "فوق ثلاث"، فلا بد من الترجيح أو الجمع، والترجيح إنما هو للفظ الجماعة دون ما تفرد به ابن أبى شيبة من بينهم، لا سيما وقد روى الضحاك، عن نافع، عن ابن عمر، مرفوعًا بلفظ: «لا يحل لامرأة تسافر مسيرة ثلاث ليال إلا معها ذو محرم» عند مسلم (نفس المرجع).

ويمكن الجمع بأن لفظ ابن أبى شيبة مختصر عن قوله: «لا تسافر المرأة ثلاثا أو فوقه»، فجعله فوق ثلاث، يؤيد ذلك ما أخرجه مسلم عن الأعمش، عن أبى صالح، عن أبى سعيد، قال قال رسول الله ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفرا يكون ثلاثة أيام فصاعدًا إلا ومعها أبوها». الحديث، وهذا مفسر فيحمل ما رواه ابن أبى شيبة عليه، فإن المفسر يقضى على ما دونه، وهذا هو الجواب عن رواية قتادة فى حديث أبى سعيد بلفظ: «فوق ثلاث أو أكثر من ثلاث» هذا، وقد ورد لفظ الثلاث فى روايات أخرى أيضًا، فلنذكرها للتأييد.

منها ما رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو، عن رسول الله ﷺ مثله، أى مثل ما رواه يحيى القطان، عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر، بلفظ: «لا

....

تسافر امرأة ثلاثة أيام إلا مع ذى محرم» أخرجه الطحاوى بسند صحيح (١:٣٥٧).

ومنها ما رواه الدار قطنى عن جابر الجعفى، عن أبى معشر، عن سالم بن أبى الجعد، عن أبى أمامة، مرفوعًا: «لا تسافر امرأة سفر ثلاثة أيام أو تحج إلا معها زوجها»، كذا فى "نصب الراية" (١:٤٧٠) وسنده حسن.

ومنها ما رواه ابن جرير، عن عمر رضى الله عنه، قال: «تقصر الصلاة فى مسيرة ثلاث ليال»، كذا فى "كنز العمال" (٤:٢٣٩) ولم أقف على سنده وذكرته تأييدا، وروى إبراهيم بن عبد الله، قال: سمعت سويد بن غفلة الجعفى، يقول: «إذا سافرت ثلاثا فاقصر»، رواه محمد بن الحسن فى "الحجج" وإسناده صحيح، كـذا فى "آثار السنن" (٢:٦٤). وسويد بن غفلة ذكره بعضهم فى الصحابة، وقيل: إنه صلى مع النبى ﷺ ولكن لا يصح، وإنه من كبار التابعين، كما يظهر من "التهذيب" و"التقريب" وكان مسلما فى حياته ﷺ، وقول مثله حجة عندنا كقول الصحابة.

فهذا أحاديث وآثار قد تواترت فى تحديد السفر الشرعى بمسيرة ثلاث أميال، وبهذا تبين صحة ما قاله الطحاوى رحمه الله: اتفقت الآثار التى فيها مدة الثلاث عن رسول الله ﷺ كما تقدم، فافهم ولا تعجل وكن من الشاكرين، وخذ أنت بلا شئ ما حصل لنا بالتعب الشديد والمشقة العظيمة، وأحمد الله عز وجل على ذلك، اللهم فلك الحمد فى الأول والآخرة حمدا يريد قائله إلا رضاك.

قال فى "الهداية": وعن أبى حنيفة: التقدير بالمراحل وهو قريب من الأول، ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح، قال المحقق فى "الفتح": قوله: "هو الصحيح" احتراز عما قيل: يقدر بها، فقيل: بأحد وعشرين، وقيل: بثمانية عشر، وقيل: بخمسة عشر. وكل من قدر بقدر منها اعتقد أنه مسيرة ثلاثة أيام، وإنما كان الصحيح أن لا يقدر بها لأنه لو كان وعرا [١] بحيث يقطع فى ثلاثة أميال أقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص، وعلى التقدير بأحد هذه التقديرات لا يقصر، فيعارض فلا يعتبر سوى سير الثلاثة اهـ (٣:٤).

---

(١) بالفتح ذو مشقة –منتهى الأرب–.

....

وفى "الكفاية": قوله: "وهو قريب من الأول" أى التقدير بثلاث مراحل قريب إلى التقدير بثلاثة أيام، لأن المعتاد من السير فى كل يوم مرحلة واحدة خصوصًا فى أكثر أيام السنة، كذا فى "المبسوط". ثم قال: إن عامة المشائخ قدروها بفراسخ [1] أيضًا، ثم اختلفوا فيما بينهم بعضهم قالوا: أحد وعشرون فرسخًا (وقد مر منقولا عن "النيل" عن أبى حنيفة رحمه الله أربعة وعشرون فرسخا) وبعضهم قالوا: ثمانية عشر، وبعضهم قالوا: خمسة عشر فرسخًا، والفتوى على ثمانية عشر، لأنها أوسط الأعداد، كذا فى "المحيط" (٢:٥) وفى "البحر" عن "المجتبى": فتوى أكثر أئمة خوارزم على خمسة عشر فرسخا (٢:١٤٠)، قلت: وهذا أقرب إلى ما علقه البخارى ونصه: كان ابن عمر وابن عباس يقصران ويفطران فى أربعة برد، وهو ستة عشر فرسخا اهـ (١:١٤٧).

قال العينى فى "العمدة": قال أبو عمر: هذا عن عباس معروف من نقل الأثبات متصل الإسناد عنه من وجوه (٣:٥٣٨). قلت: وقد روى ذلك عن ابن عباس مرفوعًا أيضًا بلفظ: «يا أهل مكة ألا تقصروا الصلاة فى أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان». رواه الطبرانى فى "الكبير" من رواية ابن مجاهد عن أبيه وعطاء، قال الهيثمى: ولم أعرفه وبقية رجاله ثقات اهـ. من مجمع الزوائد" (١:٢٠٥).

قلت: أخرجه الدار قطنى أيضًا (١:١٤٨) بطريق إسماعيل بن عياش، عن عبد الوهاب بن مجاهد، عن أبيه، وعطاء بن أبى رباح، عن ابن عباس مرفوعًا اهـ. وعبد الوهاب هذا قال الحافظ فى "التقريب": متروك وكذبه الثورى، من السابعة اهـ (ص-١٣٤) وإسماعيل بن عياش روايته عن الحجازيين ضعيفة عند عامة المحدثين كما مر غير مرة، فالمرفوع ضعيف، وضعفه الحافظ فى "الفتح" أيضًا (٢:٤٢٧) نعم! صح ذلك عن ابن عباس من قوله: ففى "التلخيص الحبير" (١:١٢٩): قال الشافعى: أنا سفيان، عن عمرو، عن عطاء، عن ابن عباس رضى الله عنهما، أنه سئل أ تقصر الصلاة إلى عرفة؟ قال: «لا! ولكن إلى عسفان، وإلى جـــدة، وإلى الطائف»، وإسناده صحيح اهـ. وقال مالك فى

(١) كل ثلاثة أميال فرسخ، الكفاية.

....

"الموطأ" (ص-٥٢) «أنه بلغه عن عبد الله بن عباس كان يقصر الصلاة فى مثل ما بين مكة والطائف، وفى مثل ما بين مكة وعسفان، وفى مثل ما بين مكة وجدة». قال يحيى: قال مالك: وذلك أربعة برد اهـ».

قلت: قد مر الجواب عن كل ذلك أنه قريب من مسافة ثلاثة أيام بسير وسط، فلا يترك به ما ثبت عن ابن عمر مرفوعا فى نهى المرأة عن السفر ثلاثة أيام إلا بمحرم، وما ثبت عنه من قوله: «إن الصلاة تقصر من المدينة إلى السويداء وهى ثلاثة ليال قواصد اهـ». فتلك مسافة القصر تحديدا، وما ذكره البخارى عن ابن عمر وابن عباس، وما رواه غيره عن ابن عباس، فالتحديد فيه تخمينى فلا تعارض، ولكن لما كان مسافة ثلاثة أيام لا يقدر العوام على تحديدها وضبطها بل تختلف ظنونهم فى ذلك، قدرها المشائخ بالفراسخ، والفتوى على خمسة عشر منها كما تقدم، فإنها أربعة برد أو نحوها، وقد ورد هذا التحديد عن ابن عباس وغيره، وورد ذلك مرفوعًا أيضًا وإن كان ضعيفًا، واختاره مالك، فأفتى به المتأخرون منا تسهيلا للعوام، فإن أربعة برد هى قدر مسافة ثلاثة أيام تقريبًا، وهذا كما فعلوه فى باب المياه، حيث قدروا لكثير منها بما كان عشرا فى عشر فافهم.

وأما ما روى عبد الرزاق عن ابن عباس بسند صحيح قال: «لا تقصروا الصلاة إلا فى اليوم، ولا تقصروا فيما دون اليوم». ولابن أبى شيبة بوجه آخر صحيح عنه قال: «تقصر الصلاة فى مسيرة يوم وليلة»، فالجمع بينه وبين ما تقدم من الروايات عنه بأن مسافة أربعة برد يمكن سيرها [1] فى يوم وليلة، كذا قاله الحافظ فى "الفتح" (٢:٤٦٧).

قال العينى فى "العمدة": وما ذكره صاحب "الهداية" هو مذهب عثمان، وابن مسعود، وسويد بن غفلة. وفى "التمهيد": وحذيفة بن اليمان، وأبو قلابة، وشريك بن عبد الله، وابن جبير، وابن سيرين، والشعبى، والنخعى، والثورى، والحسن بن حى اهـ (٣:٥٣٩). وفى "مختصر المزنى": قال الشافعى: وإذا سافر الرجل سفرا يكون ستة وأربعين ميلا بالهاشمى فله أن يقصر الصلاة، سافر رسول الله ﷺ أميالا فقصر، وقال ابن

(١) أى للراكب المجد.

باب وجوب القصر في السفر وكراهة الإتمام

١٩٧٦– عن: ابن عمر، قال: صحبت رسول الله ﷺ فكان لا يزيد في السفر على ركعتين، وأبا بكر رضى الله عنه، وعمر رضى الله عنه، وعثمان رضى الله عنه». رواه البخارى (١:١٤٩)، ولفظ مسلم فى "صحيحه"

عباس: «أقصر إلى جدة وإلى الطائف وعسفان». قالْ الشافعى: وأقرب ذلك إلى مكة ستة وأربعون ميلا بالهاشمى، إلى أن قال: فأما أنا فلا أحب أن أقصر فى أقل من ثلاثة أيام احتياطا على نفسى اهـ (١:١٢١).

وقال الإمام الشافعى فى "الأم": ولم يبلغنا أن يقصر فيما دون يومين، إلا أن عامة من حفظنا عنه لا يختلف فى أن لا يقصر فيما دونهما، فللمرء عندى أن يقصر فيما كان مسيرة ليلتين قاصدتين، وذلك (١) ستة وأربعون ميلا بالهاشمى، ولا يقصر فيما دونها، وأما أنا فأحب أن لا أقصر فى أقل من ثلاث احتياطا على نفسى اهـ (١:١٦٢). وفى ذلك دليل على قوة قول الحنفية فى الباب، وأن الاحتياط فيما ذهبوا إليه، والله تعالى أعلم.

باب وجوب القصر في السفر وكراهة الإتمام

قوله: "عن ابن عمر إلخ". لا يقال: إن فى ذكر عثمان وأنه كان يقصر ولا يزيد على ركعتين حتى قبضه الله إشكال، لأنه كان يتم الصلاة فى آخر أمره. لأنا نقول: إنه إنما كان يتم بمنى نازلا، وأما إذا كان سائرا فيقصر، ولذا قيده فى هذه الرواية بالسفر، وقد روى البخارى فى باب الصلاة بمنى عن عبد الله بن عمر، قال: «صليت مع النبى ﷺ بمنى ركعتين، وأبى بكر، وعمر، وعثمان صدرا من إمارته، ثم أتمها اهـ». فارتفع الإشكال،

---

(١) لعله أى الإمام الشافعى يشترط السير كل اليوم، ولذا جعل الستة وأربعين ميلا مسيرة ليلتين، والصحيح عندنا كما فى "العالمكيرية" أنه لا يشترط سير كل اليوم إلى الليل، فلو بكر فى كل يوم ومشى إلى الزوال ثم نزل يصير مسافرًا، وعلى هذا فالستة وأربعون ميلا هى مسيرة ثلاثة أيام بسير وسط، وعليه قولنا وقول الشافعى رحمه الله متقاربان، وبما أخرجنا فى الباب وذكرنا من أقوال الصحابة والتابعين اندفع ما حكاه البيهقى عن الشافعى فى "المعرفة" ونصه: وأما هم فيقولون: لا تقصر الصلاة فى أقل من مسيرة ثلاث ليال قواصد، ولا نعلمهم يروون هذا عن أحد ممن مضى عن قوله حجة اهـ. كـذا فى "التعليق الحسن" (٢:٦٤) قلت: قد ذكرنا أنه مروى عن ابن عمر وعمر وسويد بن غفلة وغيرهم.

(٢٤٢:١): صحبت رسول الله ﷺ فى السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله، وصحبت أبا بكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله، وصحبت عمر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله، ثم صحبت عثمان فلم يزد على

ووضع به معنى حديث المتن أنه كان يقصر فى سفره دائما، وإنما قصر بمنى لعده نفسه هناك مقيما كما سيأتى، ودلالته على وجوب القصر لما فيه من مواظبة النبى ﷺ وأكابر الصحابة عليه فى السفر دائما، وهى تكفى لإثبات الوجوب عند صاحب "الهداية" ومن وافقه، وأما من لم يكتف بها فله الأحاديث الآتية المشتملة على الإنكار على الإتمام.

قال الشوكانى فى "النيل": واعلم أنه قد اختلف أهل العلم هل القصر واجب أم رخصة أو الإتمام أفضل؟ فذهب إلى الأول الحنفية والهادوية، وروى عن على وعمر ونسبه النووى إلى كثير من أهل العلم، قال الخطابى فى "المعالم": كان مذاهب أكثر علماء السلف وفقهاء الأمصار على أن القصر هو الواجب فى السفر، وهو قول على، وعمر، وابن عمر، وابن عباس، وروى ذلك عن عمر بن عبد العزيز [1]، وقتادة، والحسن، وقال حماد بن أبى سليمان: يعيد من يصلى فى السفر أربعًا، وقال مالك: يعيد ما دام فى الوقت اهـ.

قال: واحتج القائلون بوجوب القصر بحجج، الأولى ملازمته ﷺ للقصر فى جميع أسفاره، كما فى حديث ابن عمر المذكور فى الباب، ولم يثبت عنه ﷺ أنه أتم الرباعية فى السفر البتة، كما قال ابن القيم: وأما حديث عائشة الآتى المشتمل على أنه ﷺ أتم الصلاة فى السفر فسيأتى أنه لم يصح اهـ (٧٧:٣).

قلت: وحديث عائشة الذى أشار إليه هو ما رواه الدار قطنى عنها، قالت: «أخرجت مع النبى ﷺ فى عمرة فى رمضان، فأفطر وصمت وقصر وأتممت، فقلت: بأبى أنت وأمى أفطرت وصمت، وقصرت وأتممت، فقال: أحسنت يا عائشة!» قال الدار قطنى: وهذا إسناد حسن، كذا فى "المنتقى"، وأخرجه أيضًا النسائى والبيهقى بلفظ: «أن عائشة اعتمرت مع رسول الله ﷺ من المدينة إلى مكة، حتى إذا قدمت مكة قالت: بأبى

(١) روى عنه: الصلاة فى السفر ركعتان لا يصح غيرهما، ذكره ابن حزم محتجا به، كذا فى "العمدة" للعينى (٥٤٧:٣).

ركعتين حتى قبضه الله، وقد قال الله تعالى: لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة اهـ».

أنت وأمى يا رسول الله! أتممت وقصرت»، الحديث. وفى إسناده العلاء بن زهير، عن عبد الرحمان بن الأسود بن يزيد النخعى عنها، والعلاء بن زهير قال ابن حبان: كان يروى عن الثقات ما لا يشبه حديث الإثبات، فبطل الاحتجاج به فيما لم يوافق الأثبات.

وقد اختلف فى سماع عبد الرحمان منها، فقال أبو حاتم: أدخل عليها وهو صغير ولم يسمع منها، وادعى ابن أبى شيبة والطحاوى ثبوت سماعه منها، وفى رواية الدار قطنى عن عبد الرحمان، عن أبيه، عن عائشة، قال أبو بكر النيسابورى: من قال فيه: عن عائشة فقد أخطأ، واختلف قول الدار قطنى فيه، فقال فى "السنن": إسناده حسن، وقال فى "العلل": المرسل أشبه.

قال فى "البدر المنير": إن فى متن هذا الحديث نكارة، وهو كون عائشة خرجت معه فى عمرة رمضان، والمشهور أنه ﷺ لم يعتمر إلا أربع عمر ليس منهن شئ فى رمضان، بل كلهن فى ذى القعدة إلا التى مع حجته، فكان إحرامها فى ذى القعدة وفعلها فى ذى الحجة، قال: هذا هو المعروف فى الصحيحين وغيرهما، واعترض عليه الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسى فى كلام له على هذا الحديث، وقال: وهم فى هذا فى غير موضع، وذكر أحاديث فى الرد عليه، وقال ابن حزم: هذا حديث لا خير فيه وطعن فيه.

قال (ابن القيم) فى "الهدى" بعد ذكره بهذا الحديث: وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: هذا حديث كذب على عائشة، ولم تكن عائشة لتصلى بخلاف صلاة النبى ﷺ وسائر الصحابة، وهى تشاهدهم يقصرون ثم تتم هى وحدها بلا موجب، كيف؟ وهى القائلة: «فرضت الصلاة ركعتين، فزيدت فى صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر» فكيف يظن بها أنها تزيد على فرض الله، وتخالف رسول الله وأصحابه؟ وقال الزهرى لهشام لما حدثه عن أبيه عنها بذلك (الحديث فرضت الصلاة ركعتين إلخ): فما شأنها كانت تتم الصلاة؟ قال: تأولت كما تأول عثمان، فإذا كان النبى ﷺ قد حسن فعلها فأقرها عليه فما للتأويل حينئذ وجه، ولا يصح أن يضاف إتمامها إلى التأويل على هذا

....

التقدير اهـ، من "النيل" ملخصًا (٣:٧٩ و ٨٠).

قلت: فقد رأيت الأئمة الحفاظ كيف تكلموا على هذا الحديث، وردوه على راويه، منهم أبو بكر النيسا بورى، (شيخ الدار قطنى) وصاحب "البدر المنير"، والحافظ المقدسى، وابن حزم، وابن تيمية، وابن القيم، واختلف قول الدار قطنى فيه كما مر، ولكن بعض الناس سعى لتقويته وتصحيحه، وبذل سعيه فى تأييده وتحسينه، وهذا هو دأبه فى كل ما يخالف الحنفية ويرد عليهم.

فقال: أما العــلاء بن زهير فوثقه ابن معين، وقال عبد الحق: ثقة مشهور، والحديث الذى رواه فى القصر صحيح، ورد الذهبى على ابن حبان بأن العبرة بتوثيق يحيى، كذا فى "تهذيب التهذيب" (٨:١٥٠) وفى "نصب الراية": إسناده صحيح (١:٣١١) والنكارة التى فيه زيادة لفظ "رمضان"، فرواية النسائى سالمة عنها، على أن نكارة أحد الجزئين لا تستلزم نكارة الآخر، ويمكن الجواب عن قول عروة: أنها تأولت كما تأول عثمان أنها قد وجهت الإتمام دراية مع كونها روت فيه رواية، ولا منافاة بينهما، وعن قول ابن تيمــية بأنها حملت القصر على الرخصة والإتمام على العزيمة كالصوم، فعملت بالعزيمة ثم أظهرت عند رسول الله ﷺ تحقيقا لما فهمت، وهذا كله ظاهر اهـ ملخصا.

قلت: نعم! هذا كله ظاهر عند من لا عقل له ولا علم، أما قوله فى العلاء فمسلم، وهو ثقة عندنا لأن العبرة بتوثيق يحيى، ولكن هذا لا يكفى لصحة الحديث، فإن شرطها السلامة من الشذوذ والعلة مع ثقة الرواة وعدالتهم، وهذا الحديث شاذ بل فيه نكارة كما قاله فى "البدر المنير" وغيره، وأما إن عبد الحق والبيهقى صححاه، فنقول: إن غيرهما من الأئمة طعنوا فيه وردوه، فصار الحديث مختلفا فى الاحتجاج به، ومثله وإن كان حسنا على أصلنا ولكنه لا يصلح لمعارضة ما فى الصحيحين وغيرهما من طريق جماعة من الصحابة مما يدل على وجوب القصر، قال الشوكانى فى "النيل": وهــذا بعد تسليم أنه حسن كما قال الدار قطنى، فكيف؟ وقد طعن فين بتلك المطاعن المتقدمة، فإنها بمجردها

....

توجب [1] سقوط الاستدلال به عند عدم المعارض اهـ (٣: ٨٠).

وأما قوله: إن رواية النسائى سالمة عن النكارة، فنقول: فيه علة أخرى، وهى كون عائشة صامت فى السفر مع كون النبى ﷺ مفطرا بدون إذنه وعلمه بذلك، حيث أخبرته بفعلها حين قدمت مكة، ولا يجوز للمرأة أن تصوم تطوعًا مطلقا أو فرضًا وهى مسافرة مع زوجها إلا بإذنه، كما سيأتى فى بابه، وإذا كان فى علمها أن فرض الله على المسافر ركعتان وهى القائلة: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، فزيدت فى الحضر وأقرت صلاة السفر، وأن رسول الله ﷺ كان إذا سافر صلى الصلاة الأولى»، كما ذكرنا كله فى المتن، فكيف جاز لها أن تخالف فرض الله باجتهادها والنبى ﷺ معها ولا تخبره بفعلها إلى أن تقدم مكة؟ فإن ذلك بعيد عن مثلها أن تتهاون فى أمر الصلاة بمثل هذا التهاون، فرواية النسائى منكرة أيضا لزيادة «حتى إذا قدمت مكة قالت: يا رسول الله! بأبى أنت وأمى قرصت وأتممت، وأفطرت وصمت»، فهذه مخالفة لما صح عنها أنها كانت لا تصوم إلا إذا صام رسول الله ﷺ، فقد روى الجماعة عنها قالت: «كان يكون على الصوم من رمضان فما أستطيع أن أقضى إلا فى شعبان، وذلك لمكان رسول الله ﷺ» وفى لفظ البخارى: «للشغل بالنبى ﷺ» كذا فى "النيل" (٤: ١١٦ و١١٧) وعنها قالت: «لم يكن النبى ﷺ يصوم أكثر من شعبان، فإنه كان يصومه كله» وفى لفظ: «ما كان يصوم فى شهر ما كان يصوم فى شعبان، كان يصومه إلا قليلا، بل كان يصومه كله» متفق على ذلك كله، كذا فى "النيل" أيضًا (٤: ١٢٨).

وهذا هو السر فى قضاء عائشة ما كان عليها من الصيام فى شعبان، فكيف يتصور عاقل أنها تصوم فى السفر والنبى ﷺ مفطر بدون إذنه، ولا تخبره بفعلها إلا بعد وصولها إلى مكة من المدينة، وكانت الدواعى متوفرة لأزواج النبى ﷺ إلى سؤاله عن الأحكام الشرعية؟ فكيف يتصور لعائشة أنها تصلى صلوات عديدة فى أيام كثيرة خلاف ما

---

(١) وأجاب عنه شيخنا فى تابع الآثار له بعد التسليم بأن قوله عليه السلام لعائشة أحسنت يمكن أن يكون معناه أى فى نفسه مع قطع النظر عن العوارض، لأن هذا القول كان بعد ما صلت وانقضى الوقت، وظاهر أن القضاء غير لازم (عندنا) وما روى عن بعض الصحابة (من لزوم الإعادة) مبنى على اجتهادهم اهـ (ص-٨٣).

....

يصليها النبى ﷺ، وخلاف ما قاله لها قبل أن فرض الله على المسافر ركعتان، ولا تسأله عن صلاتها إلا بعد عدة أيام؟.

وأما قول بعض الناس: ويمكن الجواب عن قول عروة «أنها تأولت كما تأول عثمان» بأنها قد وجهت الإتمام دراية مع أنها روت فيه رواية. فنقول: لم يكن ذلك من دأب السلف لا سيما الصحابة رضى الله عنهم، فكانوا لا يوجهون ولا يأولون أفعالهم إذا كان عندهم رواية عن النبى ﷺ فيها، فلا يجيب بمثل هذا الجواب إلا الجاهل عن أحوالهم كبعض الناس هذا، ولو كان هذا الحديث عند عائشة عن النبى ﷺ لكان عروة أعرف الناس به من بين أصحاب عائشة، فإن صاحب البيت أدرى بما فيه، وحينئذ كان على عروة حمل فعلها على أحسن المحامل دون حمله على تأول عثمان الذى أنكر عليه أجلة الصحابة بل سائر الناس كما سيأتى، ففى ذلك أول دليل على ضعف هذا الحديث وشذوذه، وبعد ذلك كله فلا يخفى أن هذا الخبر لا يصلح لمعارضة الأحاديث الصحيحة أصلا، فتقدم هى عليه، ولا حاجة إلى الجمع بينها وبينه، فإنما يحتاج إليه بعد تحقق المعارضة كما لا يخفى.

وحديث عائشة رضى الله عنها هذا أخرجه الدار قطنى بلفظ آخر أيضًا: «أن النبى ﷺ كان يقصر فى السفر ويتم، ويفطر ويصوم». وقال: إسناده صحيح، كما فى "المنتقى" مع "النيل" (٣:٧٨). قلت: لا حجة فيه أصلا، فإن الحافظ ضبط لفظ تتم وتصوم بالمثناة من فوق (ومعناه أن عائشة: كانت تتم دون رسول الله ﷺ) كما فى "التلخيص الحبير" (١:١٢٨) قال الحافظ: وقد استنكره أحمد وصحته بعيدة، (أى مع كون لفظ تتم وتصوم بالمثناة من فوق) فإن عائشة كانت تتم، وذكر عروة أنها تأولت ما تأول عثمان كما فى الصحيح، فلو كان عندها عن النبى ﷺ رواية لم يقل عروة عنها أنها تأولت، وقد ثبت فى الصحيحين خلاف ذلك اهـ.

وقال ابن القيم فى "الهدى" بعد ذكر هذا الحديث أيضًا: وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: هو كذب على رسول الله ﷺ، وقال الشوكانى: لا حجة فيه لهم، لما تقدم من أن لفظ تتم وتصوم بالفوقانية، لأن فعلها على فرض عدم معارضته لقوله وفعله

١٩٧٧- وعنه: قال: قال رسول الله ﷺ: «صلاة السفر ركعتان، من ترك السنة كفر»، رواه ابن حزم بسند صحيح "عمدة القارئ" (٣:٥٤٨).

ﷺ لا حجة فيه، فكيف إذا كان معارضا للثابت عنه من طريقها وطريق غيرها من الصحابة اهـ؟ من "النيل" (٣:٨٠).

وقال النووى فى "شرح مسلم" له (١:٢٤١): واحتج الشافعى وموافقوه بالأحاديث المشهورة فى "صحيح مسلم" وغيره أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يسافرون مع رسول الله ﷺ، فمنهم القاصر، ومنهم المتم، ومنهم الصائم، ومنهم المفطر، لا يعيب بعضهم على بعض، وبأن عثمان كان يتم، وكذلك عائشة وغيرها، وهو ظاهر قول الله عز وجل: ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾، وهذا يقتضى رفع الجناح والإباحة اهـ.

وأجاب الشوكانى عن الأول: بأنا لم نجد فى "صحيح مسلم" قوله: «فمنهم القاصر ومنهم المتم»، وليس فيه إلا أحاديث الصوم والإفطار، وإذا ثبت ذلك فليس فيه أن النبى ﷺ اطلع على ذلك وقررهم عليه، إلى أن قال: وقد لاح من مجموع ما ذكرنا رجحان القول بالوجوب (أى وجوب القصر) وأما دعوى أن التمام أفضل فمدفوعة بملازمته ﷺ للقصر فى جميع أسفاره، وعدم صدور التمام عنه كما تقدم، ويبعد أن يلازم النبى ﷺ طول عمره المفضول ويدع الأفضل اهـ (٣:٧٨). وأما قوله: إن عثمان كان يتم وكذلك عائشة إلخ. فسيأتى أن جماعة من الصحابة أنكروا على عثمان لما أتم بمنى، وتأولوا له تأويلات وكذلك أنكروا على عائشة، وأما قول الله عز وجل: ﴿فليس عليكم جناح﴾ فقد سأل يعلى بن أمية عمر رضى الله عنه، وسيأتى بسط الكلام فيه فانتظر.

قوله: "وعنه إلخ". قلت: فيه دلالة صريحة على وجوب القصر على المسافر، لما فيه من قول النبى ﷺ: «صلاة السفر ركعتان»، وهو مشعر بكون القصر فى السفر كالإتمام فى الحضر، فكان المتم فى السفر كالقاصر فى الحضر، وقوله: «من خالف السنة حادثا بعد عصر النبى ﷺ، وقال صحاب "الجوهر النقى": مثل هذه العبارة لا يطلق على ترك السنة، فظاهر هذا الأثر يدل على أن القصر متعين، وتركه ممتنع لا مكروه اهـ (١:٢٢).

١٩٧٨- عن: مورق، قال: «سألت ابن عمر عن الصلاة فى السفر، قال: ركعتين ركعتين، من خالف السنة كفر». رواه الطبرانى فى "الكبير" ورجاله رجال الصحيح "مجمع الزوائد" (١:٢٠٣).

١٩٧٩- عن: أبى الكنود، قال: «سألت ابن عمر عن صلاة السفر، فقال: ركعتان نزلتا من السماء، فإن شئتم فردوهما». رواه الطبرانى فى "الصغير" ورجاله موثقون "مجمع الزوائد" (١:٢٠٣).

قوله: "عن أبى الكنود إلخ". فيه دلالة على كون القصر عزيمة فى السفر، لقول ابن عمر: «ركعتان نزلتا من السماء، فإن شئتم فردوهما» ولو كان الإتمام أفضل أو مباحًا من غير كراهة لقال: أربع نزلت من السماء ويجوز القصر أيضًا، وأصرح من ذلك ما رواه سحنون، عن ابن وهب، عن ابن لهيعة، عن عبد الرحمان بن جساس، عن لهيعة بن عقبة، عن عطاء بن يسار، قال: «إن ناسا قالوا: يا رسول الله! كنا مع فلان فى سفر فأبى إلا أن يصلى لنا أربعا أربعًا، فقال رسول الله ﷺ: إذا والذى نفسى بيده تضلون اهـ» (١:١١٥). رجاله كلهم ثقات إلا أنى لم أقف على ترجمة ابن جساس هذا، ولم يذكره الذهبى فى "الميزان" ولا الحافظ فى "اللسان"، فهو ثقة أو مستور، ولهيعة بن عقبة والد عبد الله، ذكره ابن حبان فى الثقات، كما فى "التهذيب" فى حرف اللام والباقون ثقات معروفون، والحديث مرسل كما ترى، وهو حجة عندنا، وفيه قوله ﷺ: «إذا والذى نفسى بيده تضلون»، صريح فى الإنكار على الإتمام فى السفر، وأنه ضلالة، وهذا إمارة الوجوب فافهم.

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له بعد ما ذكر أحاديث وآثارا فى القصر ما نصه: فهذه أخبار متواترة عن النبى ﷺ والصحابة فى فعل الركعتين فى السفر لا زيادة عليهما، وفى ذلك الدلالة على أنهما فرض المسافر من وجهين، أحدهما أن فرض الصلاة مجمل فى الكتاب مفتقر إلى البيان، وفعل النبى ﷺ إذا أورد على وجه البيان فهو كبيانه بالقول يقتضى الإيجاب، وفى فعله صلاة السفر ركعتين بيان منه إن ذلك مراد الله، كفعله الصلاة الفجر وصلاة الجمعة وسائر الصلوات، والوجه الثانى لو كان مراد الله الإتمام أو القصر على ما يختاره المسافر لما جاز للنبى ﷺ أن يقتصر بالبيان على أحد الوجهين دون

١٩٨٠– عن: السائب بن يزيد الكندى ابن أخت النمر، قال: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، ثم زيد فى صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر». رواه الطبرانى فى "الكبير"، ورجاله رجال الصحيح "مجمع الزوائد" (١:٢٠٣).

١٩٨١– عن: عائشة رضى الله عنها زوج النبى ﷺ، قالت: «الصلاة

الآخر، وكان بيانه للإتمام فى وزن بيانه للقصر، فلما ورد البيان إلينا من النبى ﷺ فى القصر دون الإتمام دل ذلك على أنه مراد الله دون غيره ألا ترى أنه كما كان مراد الله فى رخصة المسافر فى الإفطار أحد شيئين من إفطار أو صوم، ورد البيان إلينا من النبى ﷺ تارة بالإفطار، وتارة بالصوم.

أيضًا: لما صلى عثمان بمنى أربعًا أنكرت عليه الصحابة ذلك، فقال عبد الله بن مسعود: «صليت مع النبى ﷺ ركعتين، ومع أبى بكر ركعتين، ومع عمر ركعتين، ثم تفرقت بكم الطرق، فلوددت أن حظى من أربع ركعتان متقبلتان». قال ابن عمر: «صلاة السفر ركعتان، من خالف السنة كفر» وقال عثمان: «إنما أتممت لأنى تأهلت بهذا البلد، وسمعت النبى ﷺ يقول: من تأهل ببلد فهو من أهله»، فلم يخالفهم عثمان فى منع الإتمام، وإنما اعتذر بأنه قد تأهل بمكة فصار من أهلها، وكذلك قولنا فى أهل مكة أنهم لا يقصرون، ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على أن للمسافر ترك الأخريين لا إلى بدل، ومتى فعلهما فإنما يفعلهما على وجه الابتداء، فدل على أنهما نفل، لأن هذه صورة النفل، وهو أن يكون مخيرا بين فعله وتركه، وإذا تركه تركه لا إلى بدل.

واحتج من خير بين القصر والإتمام بأنه لو دخل فى صلاة مقيم لزمه الإتمام، فدل على أنه مخير فى الأصل، وهذا فاسد، لأن الدخول فى صلاة الإمام يغير الفرض، ألا ترى أن المرأة والعبد فرضهما يوم الجمعة أربع، ولو دخلا فى الجمعة صليا ركعتين، ولم يدل ذلك على أنهما مخيران قبل الدخول بين الأربع والركعتين اهـ (٢:٢٥٥).

قوله: "عن السائب بن يزيد إلخ". قلت: سيأتى وجه دلالته على الباب فى شرح حديث عائشة بعده.

قوله: "عن عائشة وعنها إلخ". قال العنبى فى "العمدة": أخرجه النسائى أيضًا، وذلك فى "الموطأ". قال أبو عمر: كل من رواه عن عائشة قال فيه: «فرضت الصلاة» إلا

أول ما فرضت ركعتان، فأقرت صلاة السفر وأتمت صلاة الحضر». قال الزهرى: «فقلت لعروة: فما بال عائشة تتم؟ قال: تأولت ما تأول عثمان»، رواه البخارى (١٤٨:١).

١٩٨٢- وعنها: قالت: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين إلا المغرب ثلاثا لأنها وتر، قالت: وكان رسول الله ﷺ إذا سافر صلى الصلاة الأولى إلا المغرب، وإذا أقام زاد مع كل ركعتين ركعتين إلا المغرب لأنها وتر، والصبح

ما حدث به أبو إسحاق الحربى، قال: حدثنا أحمد بن الحجاج، ثنا ابن المبارك، حدثنا ابن عجلان، عن صالح بن كيسان، عن عروة، عن عائشة، قالت: «فرض الله الصلاة ركعتين ركعتين»، الحديث. انتهى كلامه.

قلت: وفى "مسند" عبد الله بن وهب بسند صحيح عن عروة عنها: «فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين». الحديث، وعند السراج بسند صحيح: «فرض الله الصلاة على رسول الله ﷺ أول ما فرضها ركعتين حينئذ». وفى لفظ: «كان أول ما افترض على رسول الله ﷺ من الصلاة ركعتين ركعتين». وسنده صحيح، وعند البيهقى من حديث داود بن أبى هند، عن عامر، عن عائشة، قالت: «افترض الله الصلاة على رسول الله ﷺ بمكة ركعتين ركعتين إلا المغرب، فلما هاجر [1] إلى المدينة زاد إلى كل ركعتين ركعتين اهـ» (٥٤٧:٣).

قلت: وبمثله أخرجه أحمد عنها ورجاله ثقات كما فى "مجمع الزوائد" (٢٠٣:١) وقال أبو عمر بن عبد البر: رواه مالك، عن صالح بن كيسان، عن عروة، عن عائشة، وقال: حديث صحيح الإسناد عند جماعة أهل النقل، لا يختلف أهل الحديث فى صحة إسناده وطرقه عن عائشة متواترة، وهو عنها صحيح، ليس فى إسناده مقال، كذا فى "العمدة" للعينى (نفس المرجع) ملخصا، قال العينى: وهو ينبئ بأن صلاة المسافر التى هى الركعتان فرضت فى الأصل هكذا، والزيادة عليها طارئة، ولم تستقر الزيادة إلا فى

---

(١) قال الدولابى: نزل إتمام صلاة المقيم فى الظهر يوم الثلاثاء اثنتى عشرة ليلة من شهر ربيع الآخر بعد مقدمه ﷺ بشهر، وأقرت صلاة السفر ركعتين، كذا فى "العمدة" (٥٤٧:٣).

لأنها يطول فيها القراءة». رواه أحمد مع روايات أخرى، ورجالها كلها ثقات "مجمع الزوائد" (١:٢٠٣).

الحضر، وبقيت صلاة المسافر فرضًا على أصلها وهو الركعتان، فكما لا يجوز الزيادة فى الحضر بالإجماع فكذا المسافر لا يجوز له الزيادة. ولفظ فرضت وإن كان على صيغة المجهول لكن يدل على أن الله هو الذى فرض كما مر صريحًا فى الأحاديث المـذكورة آنفًا اهـ.

وقال الكرماني: لا دلالة لهم (أى للحنفية) فيه، لأنه لو كان مجرًى على ظاهره لما جاز لعائشة إتمامها، ثم إنه خبر واحد لا يعارض القرآن، وهو: «أن تقصروا من الصلاة» الصريح فى أنها كانت فى الأصل زائدةً عليه، إذ القصر التنقيص، ثم إن الحديث عام مخصوص بالمغرب وبالصبح، وحجية العام المخصص مختلف فيها، ثم إن راوية الحديث قد خالفت روايتها (لأنها كانت تتم) وإذا خالف الراوى روايته لا يجب العمل بروايته عندهم اهـ. من العينى فى "العمدة" (٣:٥٤٨).

قلنا: الجواب عن قوله: "لو كان الحديث مجرى على ظاهره لما جاز لعائشة إتمامها" مذكور فى نفس الحديث، فقد أشكل ذلك على الزهرى أيضًا لما سمع الحديث عن عروة عن عائشة، من حيث إنها أخبرت بفرضية الركعتين فى حق المسافر، ثم إنها كيف أتمت؟ فسأل عروة بقوله: «ما بال عائشة رضى الله عنها تتم؟» فأجاب عروة بقوله: "تأولت مما تأول عثمان رضى الله عنه". وذكر الحافظ فى "الفتح" ما نصه: والمنقول أن سبب إتمام عثمان أنه كان يرى القصر مختصا بمن كان شاخصا سائرا؛ وأما من أقام بمكان فى أثناء سفره فله حكم المقيم فيتم، والحجة ما رواه أحمد بإسناد حسن عن عباد بن عبد الله بن الزبير، فذكر الحديث بطوله، وفيه: «وكان عثمان حيث أتم الصلاة إذا قدم مكة صلى بها الظهر والعصر والعشاء أربعًا أربعًا، ثم إذا خرج إلى منى وعرفة قصر الصلاة، فإذا فرغ من الحج وأقام بمنى أتم الصلاة اهـ» (٢:٤٧١).

وهذا مما يؤيدنا فإنه يدل على أن عثمان لم يكن يتم مسافرا بل إنما أتم فى حال إقامته، غير أن المسافر متى يكون مقيما فيه خلاف فلا يضرنا هذا وإنما ندعى وجوب

القصر فى حق المسافر، وهـذا لم يخالفه عثمان ولا عائشة، وإنما أتما بتأويل أن النزول[1] بمكان فى أثناء السفر فى حكم الإقامة، وبالجملة فحديث البخارى ومسلم مع ما فيه من سؤال الزهرى عن عروة يدل على أن الحديث مجرى على ظاهره، وإتمام عائشة كان بالتأويل دون الإنكار كما روته، فسقط ما قاله الكرمانى أولا وآخرا، فإن مخالفة الراوى لروايته إنما تقدح فيها عندنا إذا كانت لا بتأويل، وأماإذا خالفها بتأويل فلا، كما صرح به علماؤنا فى كتب الأصول وذكرناه فى المقدمة.

وبهذا سقط ما قاله النووى فى "شرح مسلم" له: إن معنى الحديث: فرضت ركعتين لمن أراد الاقتصار عليهما، فزيد فى صلاة الحضر ركعتان على سبيل التحتم، وأقرت صلاة السفر على جواز الاقتصار اهـ (١:٢٤١). فلو كان معنى الحديث هذا لم يشكل إتمام عائشة على الزهرى أصلا، ولم يجبه عروة بأنها تأولت ما تأول عثمان، بل كان عليه أن يجيب بتفسير الحديث بالمعنى الذى ذكره النووى، حيث أشكل على الزهرى فعل عائشة وأجابه عروة بما أجابه ظهر أن فعلها كان مخالفًا لروايتها، ولكنها خالفت بالتأويل، فافهم، فقد اغتر بعض الناس بقول النووى هذا، ولم يتنبه لما فيه.

قال الشوكانى فى "النيل" بعد ما ذكره عن النووى ما نصه: وهو تأويل متعسف لا يعول على مثله اهـ (٣:٧٧). وإن سلمنا أن عائشة خالفت روايتها بلا تأويل فنقول: ما اكتفينا فى الاحتجاج لما ذهبنا إليه بحديثها وحده، بل لنا فى ذلك دلائل أخرى من حديث ابن عمر، والسائب بن يزيد، وعمر بن الخطاب، وابن عباس، وغيرهم كما

---

(١) وهذا هو محمل ما روى البيهقى من طريق شعبة، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة: «أنها كانت تصلى فى السفر أربعًا، فقلت لها: لو صليت ركعتين، فقالت: يا ابن أختى! إنه لا يشق على» انتهى وهذا سند صحيح، كذا فى "نصب الراية" (١:٣١١) فمعناه أنها كانت تتم إذا أقامت بمنزل فى أثناء السفر، وقالت: إنه لا يشق على، وأما أنها كانت تتم سائرة فلا، وقول عروة: «لو صليت ركعتين» يدل على إنكاره فعل عائشة، وأن غيرها من الصحابة لم يكن يتم فى السفر أصلا لا سائرا ولا نازلا، ولذا تمنى عروة أنها لو كانت تصلي ركعتين كغيرها وأيضا قول عروةللزهري أنها تأولت ما تأول عثمان» يدل على أنه حمل قولها «أنه لا يشق على» على التأويل، ولم يكن معنى الحديث عنده ذلك بل كان القصر عنده لازما، ولولا ذلك لم ينكر على إتمامها ولم يتمن عليها القصر، ولم يحمل فعلها على التأويل فافهم.

....

سيأتى.

وأما قول الكرماني: إنه خبر واحد لا يعارض لفظ القرآن وهو «أن تقصروا من الصلاة إلخ». فالجواب عنه أولا أنه خبر مشهور، فقد عرفت فى قول ابن عبد البر إن طرقه عن عائشة رضى الله عنها متواترة، وستعرف أن معناه مروى عن جماعة من الصحابة غيرها مرفوعًا، وثانيا أنه لا يعارض لفظ القرآن أصلا، أما أولا فلقول بعض الصحابة إن الآية نزلت فى صلاة الخوف لا فى صلاة السفر. أخرج مالك فى "الموطأ" عن ابن شهاب، عن رجل من آل خالد بن أسيد، أنه سأل عبد الله بن عمر، فقال: «يا أبا عبد الرحمان إنا نجد صلاة الخوف وصلاة الحضر فى القرآن ولا نجد صلاة السفر، فقال عبد الله بن عمر: يا ابن أخى! إن الله تعالى بعث إلينا محمدا! ﷺ ولا نعلم شيئا، فإنما نفعل كما رأيناه يفعل اهـ» (ص–٥١). وأخرجه النسائى مسميا الرجل أمية بن عبد الله بن خالد ابن أسيد كما فى "جمع الفوائد" (١٠٣:١)، وكذا أخرجه ابن جرير فى تفسيره (١٥٦:٥) ثم أخرج من طريق شعبة، عن سماك الحنفى، قال: «سألت ابن عمر عن صلاة السفر، فقال: ركعتان تمام غير قصر، إنما القصر صلاة المخافة، فقلت: وما صلاة المخافة؟ قال: يصلى الإمام بطائفة ركعة، ثم يجيئ هؤلاء مكان هؤلاء ويجيئ هؤلاء مكان هؤلاء فيصلى بهم ركعة، فيكون للإمام ركعتان ولكل طائفة ركعة اهـ» (١٥٧:٥). وأخرج أحمد عن ابن عباس، قال: لن تقصر [1] الصلاة إلا مرة واحدة حيث صلى رسول الله ﷺ ركعتين وصلى الناس ركعة ركعة». وفيه حميد بن على العقيلى، قال الدار قطنى: لا يحتج به، وذكره ابن حبان فى الثقات كذا فى "مجمع الزوائد" (٢٠٤:١).

قال الطبرى: وأولى هذه الأقوال التى ذكرناها بتأويل الآية قول من قال: عنى بالقصر فيها القصر من حدودها، وذلك ترك إتمام ركوعها وسجودها، وإباحة أدائها كيف أمكن أداؤها مستقبل القبلة فيها ومستدبرها وراكبا وماشيا، وهى الحالة التى قال الله تعالى: ﴿فإن خفتم فرجالا أو ركبانا﴾. وأذن بالصلاة المكتوبة فيها راكبا إيماء بالركوع

(١) هكذا فى الأصل ولعل الصحيح لم تقصر (المؤلف).

....

والسجود، على نحو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما من تأويله ذلك، وإنما قلنا ذلك أولى التأويلات بقوله: ﴿وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾ لدلالة قول الله تعالى: ﴿فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة﴾، على أن ذلك كذلك، لأن إقامتها إتمام حدودها من الركوع والسجود وسائر فروضها، دون الزيادة فى عددها التى لم تكن واجبة فى حال الخوف، فإن ظن ظان أن ذلك أمر من الله بإتمام عددها الواجب عليه فى حال الأمن بعد زوال الخوف، فقد يجب أن يكون المسافر فى حال قصره صلاته عن صلاة المقيم غير مقيم صلاته لنقص عدد صلاته من الأربع اللازمة له فى حال إقامته إلى الركعتين، فذلك قول إن قاله قائل مخالف لما عليه الأمة مجمعة من أن المسافر لا يستحق أن يقال له إذا أتى بصلاته بكمال حدودها المفروضة عليه فيها وقصر عددها عن أربع إلى اثنتين أنه غير مقيم صلاته إلى آخر ما قال وأطال وأجاد وأفاد (٥:١٥٩).

وأيضًا فالقصر فى الآية مقيد مشروط بالخوف لقوله: ﴿إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾، وقصر المسافر غير مقيد به لقصره ﷺ بمنى وهو آمن ما كان حينئذ فالظاهر أن الآية ليست فى شأن قصر المسافر عدد الصلاة، بل هى فى قصر الخائف حدودها، وكيفية أدائها والله أعلم، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

وأما ثانيا فلو سلم أنها نزلت فى صلاة السفر فالحديث غير معارض لها أيضًا، وإطلاق القصر فيها على صلاة السفر باعتبار ما كان زيد فيها فى الحضر، لا باعتبار أصل هذه الصلاة، وحاصله أنه أطلق عليها للقصر فى الآية باعتبار الصورة دون الحقيقة، فافهم.

وأما قوله: إن الحديث عام مخصوص بالمغرب وبالصبح وحجية العام المخصص مختلف فيها إلخ. فغير سديد، لأن المراد من قولها: "فرضت الصلاة" هى الصلاة المعهود فى الشرع، وهى الصلوات الخمس، ومسماها معلوم، فكيف يصدق عليه حد العام؟ فليس هو من العموم والتخصيص فى شئ، ولو نظر الكرمانى فى طريق الحديث وجميع ألفاظها لم يقل إنه عام مخصوص بالمغرب والصبح، فقد ورد عنها عند أحمد بلفظ: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين إلا المغرب ثلاثا لأنها وتر، قالت: وكان رسول الله ﷺ

١٩٨٣ــ عن عمر رضى الله عنه، قال: «صلاة السفر ركعتان، وصلاة الجمعة ركعتان، والفطر ركعتان، والأضحى ركعتان، تمام غير قصر على لسان محمد ﷺ». رواه ابن ماجة والنسائى وابن حبان، وإسناده صحيح "آثار السنن" (٢: ٦١).

١٩٨٤ــ عن: يعلى بن أمية [١] قال: قلت لعمر بن الخطاب: «ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا»، فقد أمن الناس فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك؟ فقال: «صدقة تصدق [٢] الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» رواه مسلم (١: ٢٤١)، وفى لفظ لابن

إذا سافر صلى الصلاة الأولى إلا المغرب، وإذا أقام زاد مع كل ركعتين ركعتين إلا المغرب لأنها وتر، والصبح لأنها يطول فيها القراءة». ورجاله ثقات كما ذكرناه فى المتن، وهذا صريح بأن المراد من قولها: "فرضت الصلاة" ما عدا المغرب، ومن قولها: «فزيد فى صلاة الحضر ما عدا المغرب والصبح»، فأين العموم والتخصيص؟.

قوله: "عن عمر" وقوله: "عن يعلى بن أمية إلخ". قلت: دلالة الأول على كون صلاة السفر تماما غير قصر كصلاة الجمعة وغيرها ظاهرة، فإن قلت: قال النسائى: فيه انقطاع، لأن ابن أبى ليلى لم يسمع من عمر. قلت: حكم مسلم فى مقدمة كتابه بسماع ابن أبى ليلى من عمر، وصرح فى بعض طرقه، فقال: عن عبد الرحمان بن أبى ليلى قال: سمعت عمر بن الخطاب، فذكره، ويؤيد ذلك ما أخرجه أبو يعلى الموصلى فى "مسنده" عن الحسين بن واقد، عن الأعمش، عن حبيب بن أبى ثالث، أن عبد الرحمان بن أبى ليلى حدثه، قال: خرجت مع عمر بن الخطاب فذكره. كذا فى "العمدة" للعينى (٢: ٢١٢) وقال الزيلعى: ورواه ابن حبان فى "صحيحه" ولم يقدحه بشئ اهـ (١: ٣١٠).

واحتج بعض ما قال: إن القصر رخصة لا عزيمة بحديث يعلى بن أمية عن عمر، فإن الظاهر من قوله: "صدقة" أن القصر رخصة فقط، وأجيب بأن الأمر بقبولها يدل على

---

(١) وله صحبة كذا فى الفتح.

(٢) أى أعطاكم إياه.

حبان فى "صحيحه": «فاقبلوا رخصته» كذا فى "نصب الراية" (١: ٣١١).

أنه لا محيص عنها وهو المطلوب، كذا فى "النيل" (٣: ٧٦) وقال صاحب "البدائع": إن الحديث دليلنا، لأنه أمر بالقبول فلا يبقى خيار الرد شرعًا، إذ الأمر للوجوب، ومعنى قوله: "تصدق عليكم" أى حكم عليكم، على أن التصدق من الله تعالى فيما لا يحتمل التمليك يكون عبارة عن الإسقاط كالعفو من الله تعالى اهـ (١: ٩٢).

وقال بعض الناس: قوله أى الشوكانى: "لا محيص عنها" فيه نظر، فإن المراد بقبول الرخصة أن يعتقدها ثابتة فى الدين، ولا يلوم من أخذ بها، لأن العمل بها واجب ومستحب. وهذا لا يخفى على الفطن، ولا صارف هناك عن هذا المعنى، وهذا لو أراد الشوكانى بالصدقة الرخصة، ولو لم يردها به فلفظ ابن حبان يرد عليه، والأحاديث يفسر بعضها بعضا فافهم اهـ.

قلت: فهمنا فظهرنا سخافة هذا القائل، فإن الحديث أخرجه أبو داود بلفظ: «قلت: لعمر بن الخطاب: أ رأيت أقصار الناس الصلاة اليوم؟ وإنما قال الله عز وجل: ﴿إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾، الحديث (٢: ٢٣٠ مع البذل) وسياقه مشعر بكون السؤال عن العمل دون الاعتقاد، وكيف يمكن أن يشك يعلى بن أمية أو عمر رضى الله عنهما فى ثبوت هذه الرخصة وجواز العمل بها فى الدين وقد رأيا رسول الله ﷺ يقصر الصلاة فى السفر دائما، ولم يتم فى سفر قط، حتى إنه قصر فى حجة وهو آمن ما كان حينئذ؟ وإنما ترددا فى لزومه بعد زوال الخوف لكون القصر مشروطا به فى الآية، فأجاب النبى ﷺ بما أجابه، وهو يدل على وجوب العمل بهذه الرخصة فى كل سفر خوفا وأمنا.

ويؤيد ما قلنا قول عمر فى الحديث الأول: «صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم ﷺ»، فأخبر أن الفرض ركعتان وأنه ليس بقصر، بل هو تمام كما ذكر فى صلاة الجمعة والأضحى والفطر وعزى إلى النبى ﷺ، فصار ذلك بمنزلة قول النبى ﷺ صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر، وذلك ينفى التخيير بين القصر والإتمام، فوجب حمل قوله: «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» على الوجوب، كيلا تتضاد الآثار المروية عن عمر وحده، فلو كان معنى قوله: «فاقبلوا صدقته أو رخصته» أن قبول القصر اعتقادا واجب وقبوله عملا رخصة لم يقل: إن صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر،

....

بل قال إن صلاة السفر أربع كالحضر، والقصر جائز. وقد تقدم عن ابن عمر يقول: «صحبت رسول الله ﷺ، فكان لا يزيد فى السفر على ركعتين، وأبا بكر وعمر وعثمان»، فلو كان معنى قوله: «فاقبلوا صدقته» ما قاله بعض الناس لأتم عمر ولو مرة فى العمر بيانا لمعنى القبول الذى ذكره، ولكنه لم يتم فى سفر قط، فثبت أن معنى القبول عنده ما قلنا دون ما قاله.

وقد أخرج مالك فى "موطأ" عن ابن شهاب، عن سالم، عن أبيه «أن عمر بن الخطاب كان إذا قدم مكة صلى بهم ركعتين، ثم يقول: يا أهل مكة! أتموا صلاتكم فإنا قوم سفر اهـ» (ص–٥٢). فلو كان فرض المسافر عنده أربعًا لم يحرمهم فضيلة الجماعة معه، ولو كان الإتمام جائزا لفعله مرة لبيان الجواز، لا سيما وهو إمام فى البلدة وخلفه فئة من أهلها مقيمون فافهم. فإن الأحاديث يفسر بعضها بعضا، والآثار عن عمر كلها متواطئة على أن معنى القبول عنده لزوم العمل بالقصر دون الاعتماد بجوازه فحسب. وسيأتى آخر الباب عن أنس أنه أنكر على من أتم فى السفر بقوله: «قبح الله الوجوه، فوالله ما أصابت السنة ولا قبلت الرخصة إلخ». وهو صحيح أو حسن كما سنذكره. وهو صريح فى أن معنى قبول الرخصة إنما هو القصر عملا دون اعتقاد ثبوته وجوازه شرعًا، فهل ترى أن أصحاب أنس الذى أنكر عليهم كانوا غير معتقدين جوازه؟ كلا فإن ذلك لم يقل به أحد من السلف، وهذا كله ظاهر لا يشك فيه إلا قاصر.

فإن قيل: إن قول الله تعالى: ﴿وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾ يدل على الرخصة من الله تعالى لهم فى التقصير، لا على الحتم لهم بذلك.

قلنا: إن هذا اللفظ قد يكون على ما ذكروا، وقد يكون على غير ذلك، قال الله تعالى: ﴿فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾. وذلك على الحتم عند جميع العلماء، لأنه ليس لأحد حج أو اعتمر أن لا يطوف بهما، فلما كان نفى الجناح قد يكون على التخيير، وقد يكون على الإيجاب، لم يكن لأحد أن يحمل ذلك على أحد المعنيين دون الآخر إلا بدليل يدله على ذلك، من كتاب، أو سنة، أو إجماع. وقد جاءت

....

الآثار متواترة عن رسول الله ﷺ بتقصيره فى أسفاره كلها، ثم قد روى عن أصحابه من بعدهم أنهم كانوا فى أسفارهم يفعلون ذلك، قاله الطحاوى فى "معانى الآثار" (١: ٢٤٢ و٢٤٣) وسرد أحاديث كثيرة وآثارا عديدة فى تأييد ما قاله فمن شاء فليراجعه، على أنه قد سبق منا أن الآية واردة فى قصر الحدود وهيئة الصلاة عند الخوف، وهذا هو الأولى بتأويلها كما قاله الطبرى دون قصر العدد فى السفر.

وإذا صح بما وصفنا أن المراد بالقصر ذلك لم تكن فى الآية دلالة على فرض المسافر، ولا على أنه مخير بين الإتمام والقصر، إذ لا ذكر له فى الآية.

فإن قيل: إن حديث يعلى بن أمية عن عمر يدل على أن القصر المذكور فى الآية هو القصر فى عدد الركعات، وأن ذلك كان مفهومًا عندهم من معنى الآية.

قيل له: لما كان اللفظ محتملا للمعنيين أى القصر من أعداد ركعات الصلاة، أو من صفتها على الوجه الذى بينا، لم يمتنع أن يكون قد سبق فى وهم عمر ويعلى بن أمية ما ذكره القائل، ولكن اللازم النظر فى جوابه ﷺ بقوله: «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» أنه هل ورد فى تفسير هذه الآية بحمل القصر الذى فيها على قصر عدد الصلاة للمسافر أو ورد فى غير ذلك، فنقول: قوله ﷺ هذا يحتمل أن يكون معناه أن قصر العدد للمسافر وإن كان مشروطًا بالخوف فى الآية ولكن الله قد تصدق عليكم بأن أسقط عنكم فرض الركعتين فى السفر مطلقا فى حال الخوف والأمن جميعًا، ويحتمل أن معناه إن قصر عدد الصلاة للمسافر صدقة مستقلة من الله تعالى عليكم، وليس هو بالقصر المشروط فى الآية بالخوف، وتأيد الثانى بما روى عمر عن النبى ﷺ فى صلاة السفر أنها تمام غير قصر فإنه على المعنى الأول لا يصح كونها تمامًا غير قصر، ولا كونها كالجمعة والفطر والأضحى، فلا دلالة فى الحديث على أن القصر فى الآية هو القصر فى عدد الركعات، بل غاية ما فيه أن عمر رضى الله عنه ظن ذلك بديّا، وكذلك يعلى، وأما النبى ﷺ أقره على ذلك الظن فلا، فافهم، فإنه من المواهب وأصله للإمام أبى بكر الرازى فى "أحكام القرآن" له (٢: ٢٥٢) ولكن من

١٩٨٥– عن: أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «سافرت مع رسول الله ﷺ، ومع أبي بكر، وعمر، كلهم صلى من حين يخرج من المدينة إلى أن يرجع إليها ركعتين في المسير والمقام بمكة». رواه أبو يعلى والطبراني في "الأوسط"، ورجال أبي يعلى رجال الصحيح "مجمع الزوائد" (١: ٢٠٤).

١٩٨٦– عن: ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، أنهما قالا: «سن رسول الله ﷺ الصلاة في السفر ركعتين وهي تمام، والوتر في السفر سنة». قلت: في "الصحيح" بعضه، رواه البزار وفيه جابر الجعفي، وثقه شعبة والثوري وضعفه آخرون، "مجمع الزوائد" (١: ٢٠٤) قلت: فالحديث حسن.

١٩٨٧– عن: ابن عباس، قال: «فرض الله الصلاة على لسان نبيكم ﷺ

غير [1] هذا الوجه. ولعل الوجه الذي اخترته في الجواب أولى وأحسن.

قوله: "عن أبي هريرة إلخ". قلت: فيه دلالة على مواظبة النبي ﷺ وصاحبيه على الركعتين في السفر نازلين وسائرين، خلاف ما ذكره الحافظ عن عثمان رضي الله عنه، أنه كان يرى القصر مختصا بمن كان شاخصًا سائرا دون من كان نازلا في أثناء سفره بمكان، وعندي أن ذلك عن عثمان بعيد، فإنه كان مع النبي ﷺ في أكثر مشاهده وغزواته، وكان معه في حجته، ورآه يقصر نازلا وسائرا إلى أن يرجع إلى المدينة، فكيف يظن القصر مختصا بالسائر الشاخص؟ وسيأتي في سبب إتمامه ما هو الحق عندنا إن شاء الله تعالى.

قوله: "عن ابن عباس وابن عمر إلخ". فيه دلالة على أن ركعتي المسافر تمام غير قصر، وأنه ﷺ أمر بذلك، فإن المراد بقولهما "سن" هو ذلك دون السنة المصطلحة، وفيه دلالة على سنية الوتر في السفر أيضًا، ولا حجة فيه للخصم على نفي وجوبه لما ذكرنا.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: قوله: «فرض الله الصلاة على لسان نبيكم

---

(١) وحاصل ما قاله الجصاص أنه جائز أن يكون عمر قال للنبي ﷺ: كيف نقصر وقد أمنا؟ من غير أن ذكر له تأويل الآية اهـ. وبيانه أن يعلى بن أمية وإن كان قد ذكر لعمر تأويل الآية ولكن لا دلالة في الحديث على أن عمر أيضًا ذكر الآية للنبي ﷺ، بل يحتمل أنه بنى قصر المسافر عدد صلاته على الحاجة والضرورة برأيه، ثم تردد في بقائه بعد زوال الضرورة، فذكر ذلك النبي ﷺ، فأجابه بقوله: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

فى الحضر أربعًا، وفى السفر ركعتين، وفى الخوف ركعة [١]». رواه مسلم (١:٢٤١) وفى لفظ له: «إن الله تعالى فرض الصلاة على لسان نبيكم على المسافر ركعتين وعلى المقيم أربعًا». الحديث.

١٩٨٨- عن: موسى بن سلمة الهذلى، قال: «سألت ابن عباس كيف أصلى إذا كنت بمكة إذا لم أصل مع الإمام؟ فقال: ركعتين، سنة أبى القاسم ﷺ». أخرجه مسلم (١:٢٤١).

١٩٨٩- وعنه: «أن النبى ﷺ خرج من المدينة إلى مكة لا يخاف إلا رب العالمين، فصلى ركعتين». أخرجه الترمذى وغيره، وقال الترمذى: حديث صحيح (١-٧١).

١٩٩٠- وعنه: قال: «صلى رسول الله ﷺ حين سافر ركعتين ركعتين، وحين أقام أربعًا». قال [٢]: وقال ابن عباس: «فمن صلى فى السفر أربعا كمن صلى فى الحضر ركعتين». قلت: فى "الصحيح" بعضه، رواه أحمد وفيه حميد ابن على العقيلى، قال الدار قطنى: لا يحتج به وذكره ابن حبان فى الثقات، "مجمع الزوائد" (١:٢٠٤) مختصرا. قلت: وقال أبو زرعة: كوفى [٣] لا بأس

السفر ركعتين» فافهم.

قوله: "وعنه" برواية الترمذى، فيه دليل على أن قصر عدد الصلاة فى السفر لا يختص بالخوف، وهو الذى ذهب إليه الجمهور.

قوله: "وعنه" برواية أحمد إلخ. قلت: فيه دلالة واضحة على لزوم القصر فى السفر وعدم جواز الإتمام، لقول ابن عباس: «فمن صلى فى السفر أربعًا كمن صلى فى

---

(١) قال النووى: تأولوه على أن المراد ركعة مع الإمام وركعة أخرى يأتى بها منفردا، لما جاءت الأحاديث الصحيحة فى صلاة النبى ﷺ وأصحابه فى الخوف. وهـذا التأويل لابد منه للجمع بين الأدلة والله أعلم.

(٢) أى الراوى.

(٣) وفى "الميزان": حميد بن على الكوفى قال ابن معين: ليس حديثه بشئ، وهو غير هذا نبه عليه الحافظ فى "تعجليل المنفعة".

به، ولم يذكر البخارى فيه جرحا، كذا فى "تعجيل المنفعة" (ص-١٠٦) الحديث حسن.

١٩٩١- عن: إبراهيم، أن ابن مسعود رضى الله عنه قال: «من صلى فى السفر أربعا أعاد الصلاة». رواه الطبرانى فى "الكبير" وإبراهيم لم يسمع من ابن مسعود. "مجمع الزوائد" (١:٢٠٤) قلت: ولكن مراسيله عنه صحاح كما مر غير مرة.

١٩٩٢- عن: عبد الرحمن بن يزيد، يقول: «صلى بنا عثمان بن عفان رضى الله عنه بمنى أربع ركعات، فقيل ذلك لعبد الله بن مسعود رضى الله عنه،

الحضر ركعتين»، وهذا لا يجوز فى الحضر إجماعا، فكذا الإتمام فى السفر.

قوله: "عن إبراهيم إلخ". فيه دلالة أيضًا على ما دل عليه الأثر السابق، فإن الإتمام لو كان جائزا أو أفضل لم يكن لإعادة الصلاة معنى، والمذهب عندنا أن المسافر إذا أتم ولم يقعد على رأس الركعتين فصلاته فاسدة، وإن قعد فصحيحة وعليه الإعادة، لتمكن الكراهة فيها لأجل تأخير السلام عن موضعه، إلا إذا قام للثالثة سهوا وسجد للسهو فلا إعادة، والله تعالى أعلم، والأثر محمول على الصورة الأولى.

قوله: "عن عبد الرحمان بن يزيد إلخ". قلت: فيه دلالة أيضًا على لزوم القصر صريحة، لإنكار ابن مسعود إتمام عثمان واسترجاعه حين سمع بذلك، وقوله: «فليت حظى من أربع ركعات ركعتان متقبلتان»، ولا يخفى أن مثل هذا الإنكار لا يكون على فعل المباح فضلا عن الأفضل، فثبت أن إتمام المسافر مكروه وهو المطلوب.

وتعقبه الحافظ فى "الفتح" فقال: وهـذا يدل على أنه أى ابن مسعود كان يرى الإتمام جائزا وإلا لما كان له حظ من الأربع ولا من غيرها، فإنها كانت تكون فاسدة كلها، وإنما استرجع ابن مسعود لما وقع عنده من مخالفة الأولى، ويؤيده ما روى أبو داود، «أن ابن مسعود صلى أربعًا، فقيل له: عبت على عثمان ثم صليت أربعا؟ فقال: الخلاف شر، وفى رواية البيهقى: إنى أكره الخلاف».

فاسترجع، قال: صليت مع رسول الله ﷺ بمنى ركعتين، وصليت مع أبى بكر الصديق رضى الله عنه ركعتين، وصليت مع عمر بن الخطاب رضى الله عنه ركعتين، فليت حظى من أربع ركعات ركعتان متقبلتان». أخرجه البخارى ومسلم "آثار السنن" (٢:٦١).

ولأحمد من حديث أبى ذر [١] مثل الأول، وهذه يدل على أنه لم يكن يعتقد أن القصر واجب كما قال الحنفية، ووافقهم القاضى إسماعيل من المالكية، وهى رواية عن مالك وأحمد اهـ (٢:٤٦٥).

والجواب عنه أنه لو لم يكن القصر واجبًا عنده لما استرجع، ولما أنكر بقوله: «صليت مع رسول الله ﷺ بمنى ركعتين» إلى آخر الحديث، فإن مثل هذا الإنكار لا يكون على مخالفة الأولى، بل على مخالفة الواجب، لا سيما وعثمان أمير المؤمنين، فلا يمكن التسارع إلى الإنكار عليه بمثل هذا الإنكار بمجرد مخالفة (٢) الأولى. وأما إن قوله: «فليت حظى من أربع ركعتان» يدل على جواز الإتمام وإلا لما كان له حظ من الأربع ولا من غيرها، فإنها كانت تكون فاسدة كلها. ففيه أن صلاة المسافر إنما تفسد بالإتمام عندنا إذا ترك الجلوس للتشهد فى الثانية وإلا لا، فلا يصح قوله: إنها كانت تكون فاسدة كلها، ما لم يثبت أن ابن مسعود صلى أربعًا بترك التشهد فى الثانية، وإذا لم تكن فاسدة كلها فلا إشكال فى قوله: «فليت حظى من أربع ركعتان».

والظاهر من سياق أبى داود أن ابن مسعود رضى الله عنه صلى أربعًا منفردا كما فعله أبو ذر، فلم يكن فى إتمامهما سوى كراهة تأخير السلام، ولكنهما احتملاها حذرا عن كراهة هى أشد منها، وهى كراهة الخلاف على الإمام وإن كان صلى أربعا مقتديا بعثمان فلا إشكال أيضا، فإن صلاة المسافر المؤتم بالمسافر المتم لا تفسد عندنا إذا جلس

---

(١) قلت: ذكره الهيثمى فى "مجمع الزوائد" مطولا وفيه: قيل له أى أبى ذر: إن عثمان صلى أربعا، فاشتد ذلك على أبى ذر، وقال قولا شديدا، وقال: «صليت مع رسول الله ﷺ فصلى ركعتين، وصليت مع أبى بكر وعمر، ثم قام أبو ذر فصلى أربعا، فقيل له: عبت على أمير المؤمنين شيئا ثم تصنعه؟ قال: الخلاف أشد»، فذكر الحديث. رواه أحمد وفيه رجل لم يسم اهـ (١:٢٠٤). قلت: ولكن سكوت الحافظ عنه يشعر بصحته أو حسنه عنده.

(٢) قال ابن القيم فى "الهدى": ولم يكن ابن مسعود ليسترجع من فعل عثمان أحد الجائزين المخير بينهما بل الأولى على قول وإنما استرجع لما شاهده من مداومة النبى ﷺ وخلفائه على ركعتين اهـ (١:١٢٣).

....

الإمام فى الثانية كما تقدم، وإنما تفسد صلاة المقيم المؤتم به إذا تيقن بكون الإمام قد أتم مع عده نفسه مسافرًا، وأما إذا تردد بين عده نفسه مسافرا أو مقيما فلا، فاندفع بذلك ما عسى أن يختلج فى صدور بعض الناس من فساد صلاة أهل مكة المقيمين خلف عثمان، ووجه الاندفاع كونهم ترددوا فى إتمامه مع عده نفسه مسافرا، أو إنه أتم لبعده نفسه مقيما، أو تحقق عندهم كونه مقيما هناك، فلا وجه لفساد صلاتهم مؤتمين به فافهم. قال الحافظ: ونقل الداودى عن ابن مسعود أنه كان يرى القصر فرضًا، وفيه نظر لما ذكرته، ولو كان كذلك لما تعمد ترك الفرض حيث صلى أربعًا، وقال: إن الخلاف شر اهـ (٢:٤٦٦). قلت: لعله أراد بالفرض الواجب المصطلح عند الحنفية، والنظر الذى رآه الحافظ قد أجبنا عنه، فلا علة فى ما نقله الداودى.

تتمـــة فى بيان سبب إتمام عثمان فى حجته

قال ابن القيم فى "زاد المعاد": إن عثمان قد أتم فى آخر خلافته، وكان ذلك أحد الأسباب التى أنكرت عليه، وقد خرج لفعله تأويلات:

أحدها أن الأعراب كانوا قد حجوا تلك السنة فأراد أن يعملهم أن فرض الصلاة أربع لئلا يتوهموا أنها ركعتان فى الحضر والسفر، ورد هذا التأويل بأنهم كانوا أحرى بذلك فى حج النبى ﷺ، فكانوا حديثى العهد بالإسلام والعهد بالصلاة قريب، ومع هذا فلم يرجع بهم النبى ﷺ.

الثانى أنه كان إماما للناس والإمام حيث نزل فهو عمله [١] ومحل ولايته، فكأنه وطنه، ورد هذا التأويل بأن إمام الخلائق على الإطلاق رسول الله ﷺ كان أولى بذلك، وكان هو الإمام المطلق ولم يربع.

---

(١) وأما ما نسب إلى بعض الحنفية أن السلطان إذا طاف فى ولايته لا يقصر، فمعناه إذا خرج لتفحص أحوال الرعية وقصد الرجوع إذا حصل مقصوده، ولم يقصد مسيرة سفر، حتى إنه فى الرجوع يقصر لو كان من مدة سفر، ولا اعتبار لمن علله بأن جميع الولاية بمنزلة مصره، لأنه تعليل فى مقابلة النص مع عدم الرواية عن الأئمة الثلاثة، فلا يسمع، قاله الشامى نقلا عن "البزازية" (١:٨٣٣).

١٩٩٣- عن: خلف بن حفص، عن أنس، انطلق بنا إلى الشام إلى عبد الملك ونحن أربعون رجلا من الأنصار ليفرض لنا، فلما رجع وكنا بفج الناقة

التأويل الثالث أن منى كانت قد بنيت وصارت قرية كثر فيها المساكن فى عهده، ولم يكن ذلك فى عهد رسول الله ﷺ بل كانت فضاء، فتأول عثمان أن القصر إنما يكون فى حال السفر، ورد هذا التأويل بأن النبى ﷺ أقام بمكة عشرا يقصر الصلاة.

التأويل الرابع أنه أقام بها ثلاثا، وقد قال النبى ﷺ: «يقيم المهاجر بعد قضاء نسكه ثلاثا»، فسماه مقيما والمقيم غير مسافر، ورد هذا التأويل بأن هذه إقامة مقيدة فى أثناء السفر ليست بالإقامة التى هى قسيم السفر، وقد أقام ﷺ بمكة عشرا يقصر الصلاة، وأقام بمنى بعد نسكه أيام الجمار الثلاث يقصر الصلاة.

التأويل الخامس أنه كان قد عزم على الإقامة والاستيطان بمنى واتخاذها دار الخلافة، فلهذا أتم، ثم بدا له أن يرجع إلى المدينة، وهذا التأويل أيضا مما لا يقوى، فإن عثمان من المهاجرين الأولين، وقد منع ﷺ المهاجرين من الإقامة بمكة بعد نسكه، ورخص لهم فيها ثلاثة أيام، فلم يكن عثمان ليقيم بها وقد منع النبى ﷺ من ذلك.

التأويل السادس أنه كان قد تأهل بمنى (أو بمكة) والمسافر إذا أقام فى موضع وتزوج فيه أو كان له به زوجة أتم، ويروى فى ذلك حديث مرفوع عن النبى ﷺ، فروى عكرمة ابن إبراهيم الأزدى، عن أبى ذناب، عن أبيه، قال: «صلى عثمان بأهل منى أربعًا، وقال: يا أيها الناس! لما قدمت تأهلت بها، وإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا تأهل الرجل ببلدة فإنه يصلى بها صلاة مقيم». رواه الإمام أحمد رحمه الله فى "مسنده"، وعبد الله بن الزبير الحميدى فى "مسنده" أيضًا، وقد أعله البيهقى بانقطاعه وتضعيفه عكرمة بن إبراهيم، وقال أبو البركات ابن تيمية: ويمكن المطالبة بسبب الضعف، فإن البخارى ذكره فى "تاريخه" ولم يطعن فيه، وعادته ذكر الجرح والمجروحين وقد نص أحمد وابن عباس قبله أن المسافر إذا تزوج لزمه الإتمام، وهذا قول أبى حنيفة رحمه الله ومالك وأصحابهما، وهذا أحسن ما اعتذر به عن عثمان اهـ (١٣٢:١ و١٣٣). قلت: وسيأتى بسط الكلام فى إسناد هذا الحديث فانتظر.

قوله: "عن خلف بن حفص إلخ". قلت: فيه قول أنس: «قبح الله الوجوه فوالله ما

صلى بنا الظهر ركعتين، ثم دخل فسطاطه، وقام القوم يضيفون إلى ركعتيهم ركعتين أخريين، فقال: قبح الله الوجوه، فو الله ما أصابت السنة، ولا قبلت الرخصة، فأشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن قوما يتعمقون فى الدين يمرقون كما يمرق السهم من الرمية» رواه أحمد، وخلف بن حفص لم أجد من ترجمه "مجمع الزوائد" (١:٢٠٤) قلت: قال الحافظ فى "تعجيل المنفعة" (ص–١١٨): إن هـذا هو خلف بن خليفة المترجم فى "التهذيب"، ولكن وقع فيه تصحيف نشأ عنه هذا الوهم، والذى فى "المسند": حدثنا حسين، ثنا خلف، عن حفص، عن أنس، فذكر الحديث المذكور فى صلاة السفر، وبهذا السند عدة أحاديث أخرى، فخلف هو ابن خليفة، وحفص هو ابن عمر بن عبد الله بن أبى طلحة، فتصحفت "عن" فصارت "بن"، فنشأ من ذلك خلف بن حفص، ولا وجود له فى الخارج، اهـ قلت: خلف بن خليفة من رجال مسلم والأربعة، وثقه ابن معين وغيره، كذا فى "التهذيب" (٣:١٥١) وحفص هو ابن أخى أنس، وثقه أبو حاتم والدار قطنى وابن حبان كما فيه أيضًا (٢:٤٢١) فالحديث صحيح أو حسن.

أصابت السنة ولا قبلت الرخصة» إنكارا على من أتم الصلاة فى السفر، وهـذا إنكار شديد لا يجوز مثله على من فعل المباح أو الأفضل، فدل على أن الإتمام فى السفر مكروه، وأن قبول هذه الرخصة التى تصدق الله بها على المسافر واجب، ولولا ذلك لم يرم أنس من أتمها فى السفر بالتعمق فى الدين والمراق منه كما يمرق السهم من الرمية، وقد فرغنا من الكلام على إسناد الحديث فى المتن.

وبهذا تبين ضعف ما روى عن أنس رضى الله عنه قال: «كنا أصحاب رسول الله ﷺ نسافر، منا الصائم، ومنا المفطر، ومنا من يتم، ومنا من يقصر». وفى طريقه زيد العمى لا يحتج به، وقال أبو الفرج بن الجوزى: المعروف: "منا الصائم ومنا المفطر"، والزيادة من قول زيد العمى اهـ. كـذا فى "شرح المنية" لابن أمير حاج (ص–٥٠٠) قلت: ولو كان عند أنس أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يتمون فى السفر ويقصرون وأن كل ذلك جائز لما أنكر على من أتم فى السفر معه بمثل هذا الإنكار الذى رواه خلف

باب القصر إذا فارق البيوت

١٩٩٤- عن: أبى هريرة رضى الله عنه، قال: «سافرت مع رسول الله ﷺ ومع أبى بكر وعمر، كلهم صلى من حين يخرج من المدينة إلى أن يرجع إليها ركعتين فى المسير والمقام بمكة». رواه أبو يعلى والطبرانى فى "الأوسط"، ورجال أبى يعلى رجال "الصحيح" "مجمع الزوائد" (١:٢٠٤) وفى "فتح البارى" بعد عزو الحديث إليهما: إسناده جيد (٢:٤٧١).

١٩٩٥- عن: أبى حرب بن أبى الأسود الديلى، «أن عليا خرج من

عن حفص عن أنس فافهم.

هذا وقد روى الطحاوى فى "معانى الآثار": حدثنا أبو بكرة، قال: ثنا روح، قال: ثنا ابن جريج، قال: قلت لعطاء: "أى أصحاب رسول الله ﷺ كان يوفى الصلاة فى السفر؟ فقال: لا أعلمه إلا عائشة رضى الله عنها وسعد بن أبى وقاص اهـ" (١:٢٤٦) وهذا سند صحيح، وفيه دلالة على أن جمهور الصحابة كانوا يقصرون، وأما سعد بن أبى وقاص فقد روى عنه الزهرى وحبيب بن أبى ثابت خلاف ما قاله عطاء، قال الطحاوى: حدثنا ابن مرزوق، ثنا وهب، ثنا شعبة، عن حبيب بن أبى ثابت، عن عبد الرحمان بن المسور، قال: "كنا مع سعد بن أبى وقاص فى قرية من قرى الشام، فكان يصلى ركعتين فنصلى نحن أربعا، فنسأله عن ذلك؟ فيقول سعد: نحن أعلم اهـ" (١:٢٤٤). وهذا أيضًا سند صحيح، فلم يبق فى الصحابة من ثبت عنه الإتمام فى السفر غير عائشة، وأما عثمان فقد تقدم أنه لم يكن يتم فى السفر أصلا، بل كان يتم لعده نفسه مقيما بمنى لتأهله بها، فقول أبى حنيفة ومالك فى المسألة هو القوى المؤيد بالسنة وآثار الصحابة، فاعلم ذلك والله يتولى هداك.

باب القصر إذا فارق البيوت

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قلت: محل الترجمة منه قوله: "كلهم صلى من حين يخرج من المدينة"، ففيه دلالة ظاهرة على معنى الباب أن القصر ابتداءه من حين يخرج المسافر من بلده، والخروج من البلد إنما يتحقق بمفارقة بيوته وعمرانه، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن أبى حرب إلخ". وسنده كما فى "التعليق الحسن": قال: حدثنا عباد بن

البصرة [١] فصلى الظهر أربعا، ثم قال: إنا لو جاوزنا هذا الخص [٢] لصلينا ركعتين». رواه ابن أبى شيبة ورواته ثقات "آثار السنن" (٢:٦٤).

باب القصر إلى أن يدخل موضع الإقامة

١٩٩٦- عن: ابن عمر رضى الله عنهما: «أنه كان يقصر الصلاة حين يخرج من شعب المدينة، ويقصر إذا رجع حتى يدخلها». رواه عبد الرزاق، وإسناده لابأس به "آثار السنن" (٢:٦٤).

العوام، عن داود بن أبى هند، عن أبى حرب بن أبى الأسود الديلى فذكره اهـ. ودلالته على الباب ظاهرة، فإن عليا رضى الله عنه علق القصر على مجاوزة العمران ومفارقة البيوت.

فائدة:

فإن قيل: فناء المصر فى حكم المصر فى حق صلاة الجمعة والعيدين، حتى جازت الصلاة فيه مع كون المصر شرطًا لجواز هذه الصلاة، فكيف أعطى الفناء حكم غير المصر فى حق القصر للمسافر؟ قلنا: فناء المصر إنما يلحق بالمصر فيما كان من حوائج أهل المصر، وصلاة الجمعة والعيدين من حوائجهم، فأما قصر الصلاة فليس من حوائج أهل المصر، فلا يلحق الفناء بالمصر فى حق هذا الحكم، كذا فى "الكفاية" (٣:٨١٢) قال الشيخ: وإن شئت قلت مكان قوله: فأما قصر الصلاة إلخ". فأما السفر فليس من المصالح المتعلقة بالمصر اهـ. كذا حكاه بعض الناس عنه، قلت: أى بل السفر من المصالح المتعلقة بغير المصر لعدم إمكان تحققه داخل المصر فافهم، فإنه كلام نفيس.

باب القصر إلى أن يدخل موضع الإقامة

قوله: "عن ابن عمر إلخ". قلت: وسنده كما فى "التعليق الحسن" قال: أخبرنا عبد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، فذكره، وعبد الله هو أبو حفص العمرى قد تكلم فيه ابن المدينى والنسائى، وضعفه ابن حجر فى "التقريب"، ووثقه ابن معين وهو من رجال

---

(١) إلى صفين.

(٢) الخص بيت يعمل من الخشب والقصب كذا فى "النهاية" (١:٣٣٢).

١٩٩٧- أخبرنا: الثورى عن وقـاء[1] بن إياس الأسدى، قال: حدثنا على ابن ربيعة الأسدى، قال: خرجنا مع على رضى الله عنه ونحن ننظر إلى الكوفة، فصلى ركعتين وهو ينظر إلى القرية، فقلنا له: ألا تصلى أربعا؟ قال: لا حتى ندخلها». رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" "زيلعى" (١:٣٠٨) ورجاله رجال الجماعة إلا وقاء فلم أقف عليه، إلا أن الحافظ أورد الأثر بهذا الإسناد فى "الفتح" (٢:٤٦٩). وعزاه إلى الحاكم بلفظ: «خرجنا مع على بن أبى طالب فقصرنا الصلاة ونحن نرى البيوت، ثم رجعنا فقصرنا الصلاة ونحن نرى البيوت»، ولفظ البيهقى: «خرجنا مع على متوجهين ههنا، وأشار بيده إلى الشام، فصلى ركعتين ركعتين، حتى إذا رجعنا ونظرنا إلى الكوفة حضرت الصلاة، قالوا: يا أمير المؤمنين! هذه الكوفة أتم الصلاة! قال: لا، حتى ندخلها» اهـ. فهو صحيح أو حسن على قاعدته، وعلقه البخارى مختصرا (١:١٤٨).

باب القصر ما لم ينو الإقامة خمسة عشر يوما

١٩٩٨- عن: مجاهد، قال: «إن ابن عمر كان إذا أجمع على إقامة خمسة عشر يومًا أتم الصـــلاة». رواه أبو بكر بن أبى شيبـــة، وإسنـاده

مسلم، فالحق أنه صالح الحديث اهـ. قلت: وثقه أحمد وكان عبد الرحمان (بن مهدى) يحدث عنه، ووثقه يعقوب بن شيبة، وحسن حديثه فى "مسنده"، ووثقه ابن عدى وابن عمار الموصلى وغيرهم، كما فى "التهذيب" (٥:٣٢٧ و٣٢٨). وكنيته أبو عبد الرحمان، كما فى "التهذيب"، وكان يكنى أبا القاسم فتركها واكتنى أبا عبد الرحمان اهـ. فلا أدرى من أين كناه النيموى بأبى حفص؟ ودلالتـــه على الباب ظاهرة، وكذا دلالة ما بعده.

باب القصر ما لم ينو الإقامة خمسة عشر يومًا

قوله: "عن مجاهد إلخ". قال المؤلف، دلالته ودلالةِ اللذين بعده على الباب ظاهرة، وإن لم يكن فى الأولين ما يدل على أنه لا يتم فى أقل من خمسة عشر ولكن الحديث

---

(١) بالكسر.

صحيح "آثار السنن" (٢:٦٦).

١٩٩٩- عن: مجاهد، عن ابن عمر: «أنه إذا أراد أن يقيم بمكة خمسة عشر سرح ظهره وصلى أربعًا». رواه محمد بن الحسن في "كتاب الحجج"، وإسناده صحيح "آثار السنن" (٢:٦٦).

الثالث يدل عليه وهو الأصل في الباب والأولان مؤيدان له، قال الإمام أبو بكر الرازى الجصاص فى "أحكام القرآن" له: واختلفوا فى المدة التى يتم فيها الصلاة، فقال أصحابنا والثورى: إذا نوى إقامة خمسة عشر يومًا أتم الصلاة، وإن كان أقل قصر، وقال مالك، والليث، والشافعي: إذا نوى إقامة أربع تم، وقال الأوزاعي: إذا نوى إقامة ثلاثة عشر يوما أتم، وإن نوى أقل قصر، (قلت: وحكى عنه الترمذى: إذا أجمع على إقامة ثنتى عشرة أتم الصلاة) (١:٧٢). وقال الحسن بن صالح: قصر الصلاة ما لم يقم عشرا وإن أقام عشرا أتم الصلاة. (قلت: روى مثله عن على أنه قال: «من أقام عشرة أيام أتم الصلاة». علقه الترمذى، وأخرجه عبد الرزاق بلفظ: «إذا أقمت بأرض عشرة فأتمم، فإن قلت: أخرج اليوم أو غدا فصل ركعتين، وإن أقمت شهرا» كذا فى الشروح الأربعة للترمذى (١:٥٠٩) وكذا حكاه فى "النيل" عنه، وقال: وهو مروى عن ابن عباس «أنه لا يتم الصلاة إلا من نوى إقامة عشر اهـ» (٣:٨٤). ولم أقف على سند شئ منه).

قال أبو بكر: وروى عن ابن عباس وجابر: «أن النبى ﷺ قدم مكة صبيحة الرابعة من ذى الحجة» فأقام بها والرابع والخامس والسادس والسابع، وصلى الصبح فى اليوم الثامن، ثم خرج إلى منى، ومعنى ذلك كله فى الصحيحين وغيرهما، قاله فى "المنتقى" مع "النيل" ٣:٨٤) فكان مقامه إلى وقت خروجه أكثر من أربع، وكان يقصر الصلاة، فدل على سقوط اعتبار الأربع (وأشار إلى ذلك صاحب "المنتقى" أيضًا كما قاله فى "النيل") وأيضًا روى أبو حنيفة، عن عمر بن ذر، عن مجاهد، عن ابن عباس وابن عمر، قالا: «إذا قدمت بلدة وأنت مسافر وفى نفسك أن تقيم بها خمس عشرة ليلة فأكمل الصلاة بها، وإن كنت لا تدرى متى تظعن فأقصرها»، ولم يرو عن أحد من السلف خلاف ذلك فثبتت حجته اهـ (٢:٢٥٦).

قلت: حديث أبى حنيفة رحمه الله هذا موجود فى جامع المسانيد له (١:٤٠٤)

٢٠٠٠- عن: مجاهد، عن عبد الله بن عمر، قال: «إذا كنت مسافرا فوطنت نفسك على إقامة خمسة عشر يومًا فأتمم الصلاة، وإن كنت لا تدرى

بلفظ: أبو حنيفة، عن موسى بن مسلم، عن مجاهد، عن ابن عمر وابن عباس رضى الله عنهم، قالا: «إذا هممت بإقامة خمسة عشر يومًا فأتم الصلاة اهـ». وشيخ أبى حنيفة فيه موسى بن مسلم دون عمر بن ذر، فلعل أبا حنيفة رواه عن عمر بن ذر أيضًا، فإنه روى عنه الكثير، وقد ذكر الحافظ الزيلعى فى "نصب الراية" والحافظ ابن حجر فى "الدراية" والعينى فى "العمدة" (٣:٥٣٠) والشوكانى فى "النيل" (٣:٨٥) والزرقانى فى "شرح الموطأ" (١:٢٦٨) إن التحديد بخمسة عشر يوما مروى عن ابن عباس وعن ابن عمر كليهما دون ابن عمر فقط، فقد روى ذلك الطحاوى عنهما وأبو حنيفة، فما قاله صاحب "الهداية": وهو (أى مذهبنا) مأثور عن ابن عباس وابن عمر إلخ. لا شك فى صحته بعد عزو هؤلاء الأعلام ذلك إليهما، لا سيما الحافظ ابن حجر فإنه لم يكن ليعزو القول به إلى ابن عباس رضى الله عنهما إلا وقد ثبت ذلك عنه عنده.

فما قال بعض الناس: إن المروى عن ابن عباس لم أقف عليه فى "شرح معانى الآثار" للطحاوى، وإنما وقفت عليه فى "الجوهر النقى" قول ابن عمر فقط، حيث قال: ثم ذكر الطحاوى فى اختلاف العلماء عن ابن عمر: «أن من نوى الإقامة خمسة عشر يومًا أتم الصلاة». قال: لم يرو عن أحد من السلف خلافه اهـ. قلت: بل ثبت خلافه عن ابن عباس فى "صحيح البخارى" وإن ثبت عنه ما عزاه إليه صاحب "الهداية" فما ثبت عنه فى "الصحيح" أولى، أو تساقط القولان، انتهى قول بعض الناس.

قلت: لا شك فى صحة ما عزاه صاحب "الهداية" إلى ابن عباس لما عرفت من عزو الأئمة الأعلام الحفاظ ذلك إليه، وقد صرح الإمام أبو بكر الرازى بأن أبا حنيفة رواه أيضًا عن عمر بن ذر، عن مجاهد، عنها. فلم يبق إلا لتعارض بينه وبين ما رواه البخارى عنه، قال: «لما فتح النبى ﷺ مكة أقام فيها تسع عشرة يصلى ركعتين، قال: فنحن إذا سافرنا فأقمنا تسع عشرة قصرنا، وإن زدنا أتممنا اهـ» كذا فى "النيل" (٣:٨٥). وعزاه إلى البخارى وأحمد وابن ماجة. قلنا فى الجواب عنه: إن مبنى هذا القول هو إقامة رسول الله ﷺ بمكة تسع عشرة يومًا، ولا حجة فيه ما لم يعلم أن عزمه ﷺ ماذا كان؟ فإن المدار على العزم دون القيام، فلمّا اطلعنا على مبنى قوله وهو ضعيف علمنا ضعف قوله هذا، ولم

فاقصر». رواه محمد بن الحسن فى "الآثار"، وإسناده حسن، "آثار السنن" (٢:٦٦). وأخرجه الحافظ فى "الدراية" (ص-١٢٩) عن ابن عمر وابن عباس رضى الله عنهم، وعزاه إلى الطحاوى وسكت عنه.

يكن مثل هذا المبنى فى قوله: بخمسة عشر يومًا، فأخذنا به لا سيما وقد وجدنا ابن عمر وافقه فى التحديد بذلك، ولم يوافقه فى التحديد بتسعة عشر يومًا أحد من الصحابة.

لا يقال: إن قول ابن عباس هذا محله فيمن لم يزمع الإقامة، فإنه إذا مضت عليه المدة المذكورة وجب عليه الإتمام. لأنا نقول: إن ابن عباس لم يحدد لمن يزمع الإقامة حدا، بل أمره بالقصر ولو أقام سنين، يدل على ما روى جمرة نصر بن عمران قال: «قلت لابن عباس: إنا نطيل القيام بخراسان، فكيف ترى؟ قال: صلى ركعتين وإن أقمت عشر سنين» رواه أبو بكر بن أبى شيبة وإسناده صحيح، كذا فى "آثار السنن" (٢:٦٥) فلا يصح حمله على من لم يزمع الإقامة، بل الظاهر حمله على عازم الإقامة، ولكن لم يقم ابن عباس دليلا على عزمه ﷺ للإقامة حينئذ وما صرح بأنه أقام كذلك عازمًا لها.

وإن سلمنا أن قيامه ﷺ بمكة عام الفتح كان بنية الإقامة فنقول: قد اضطربت الروايات فى بيان مدة إقامته إذ ذاك، فروى البخارى من طريق عاصم، وحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: «أقام رسول الله ﷺ تسعة عشر يقصر» كما مر، وأخرجه أبو داود من طريق حفص بن غياث، عن عاصم، عن عكرمة، عنه: «أن رسول الله ﷺ أقام سبع عشرة بمكة يقصر الصلاة». قال ابن عباس: «ومن أقام سبع عشرة قصر، ومن أقام أكثر أتم اهـ». ثم أخرجه بطريق ابن الأصبهانى، عن عكرمة، عنه كذلك، بلفظ: "سبع عشرة" (١:٤٧٥). وإسناد الأول قال النووى فى "الخلاصة": على شرط البخارى، كما فى "الزيلعى" (١:٣٠٨).

وفى "الدراية": إسناده صحيح اهـ. ورواه ابن حبان فى "صحيحه" كما فى "التلخيص الحبير": (١:١٢٩) ولأبى داود أيضاً من طريق محمد بن سلمة، عن ابن إسحاق، عن الزهرى، عن عبيد الله، عن ابن عباس: «أقام رسول الله ﷺ بمكة عام الفتح خمس عشرة يقصر الصلاة». قال الحافظ فى "الفتح": وضعفها النووى فى "الخلاصة" وليس بجيد، لأن رواتها ثقات، ولم ينفرد بها ابن إسحاق، فقد أخرجها النسائى من رواية

. . . .

عراك بن مالك، عن عبيد الله كذلك، وإذا ثبت أنها صحيحة فيحمل على أن الراوى ظن أن الأصل رواية سبع عشرة، فحذف منها يومى الدخول والخروج، فذكر أنها خمس عشرة اهـ (٢:٤٦٣).

قلت: وبهذا ظهر الجواب عن قول ابن أبى داود: روى هذا الحديث عبدة بن سليمان، وأحمد بن خالد الوهبى، وسلمة بن الفضل، عن ابن إسحاق لم يذكروا فيه ابن عباس اهـ (نفس المرجع). وغرضه بهذا الكلام أن ما روى محمد بن سلمة، عن ابن إسحاق، مسندا غير محفوظ، والصحيح ما رواه الجماعة عن ابن إسحاق مرسلا، وكذا قال البيهقى فى "سننه" وزاد: ورواه عراك بن مالك عن النبى ﷺ مرسلا، قال: ورواه عبد الله بن إدريس، عن ابن إسحاق، عن الزهرى، من قوله، الصحيح مرسل. قلت: قد أخرج الطحاوى حديث ابن إدريس مسندا، قال: ثنا ابن أبى داود، ثنا أبو بكر بن أبى شيبة، ثنا ابن إدريس، عن محمد بن إسحاق، عن الزهرى، عن عبيد الله، عن ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ أقام حيث فتح مكة خمس عشرة يقصر الصلاة». وأخرجه البيهقى أيضًا بسنده بطريق الأشج: ثنا ابن إدريس، عن ابن إسحاق، عن الزهرى، عن عبيد الله، عن ابن عباس، مسندا.

وأما حديث عراك بن مالك فأخرجه النسائى مسندا، فقال: أنا عبد الرحمان بن الأسود البصرى، ثنا محمد بن ربيعة، عن عبد الحميد بن جعفر، عن يزيد بن حبيب، عن عراك بن مالك، عن عبيد الله، عن ابن عباس، الحديث. كذا فى "بذل المجهود" (٢:٢٤٣). فثبت أن الذين أسندوهم جماعة من الحفاظ، محمد بن سلمة، وعبد الله بن إدريس، وعراك بن مالك، فلا ترجيح لإرسال عبدة، وأحمد بن خالد الوهبى، وسلمة بن الفضل، على إسنادهم.

عادة المحدثين فى تحسين الأحاديث:

قال الحافظ فى "التلخيص": وروى عبد بن حميد فى "مسنده": ثنا عبد الرزاق، أنبأ ابن المبارك، عن عاصم، عن عكرمة، عن ابن عباس رضى الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ لما افتتح مكة أقام عشرين يومًا يقصر الصلاة». وهى صحيحة الإسناد إلا أنها شاذة،

. . . .

اللهم إلا أن يحمل على جبر الكسر اهـ (١٢٩:١). وروى أبو داود والترمذى والبيهقى من حديث على بن زيد بن جدعان، عن أبى نضرة، عن عمران بن حصين، قال: «غزوت مع رسول الله ﷺ وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثمانى عشرة لا يصلى إلى ركعتين». حسنه الترمذى، وعلى ضعيف، وإنما حسن الترمذى حديثه لشواهده، ولم يعتبر الاختلاف فى المدة كما عرف من عادة المحدثين من اعتبارهم الاتفاق على الأسانيد دون السياق اهـ، كـــذا فى "التلخيص الحبير" (١٢٩:١).

وقال فى "فتح البارى": وأخذ الشافعى رحمه الله بحديث عمران بن حصين لكن محله عنده فيمن لم يزمع الإقامة، فإنه إذا مضت عليه المدة المذكورة وجب عليه الإتمام، فإن أزمع الإقامة فى أول الحال على أربعة أيام أتم اهـ (٤٦٣:٢). قلت: وسيأتى أن قوله ذلك فيمن لم يزمع الإقامة أول الحال خلاف الإجماع، بل الصواب أنه يقصر أبدا، ولذا قال الترمذى: أجمع أهل العلم على أن المسافر يقصر ما لم يجمع إقامة وإن أتى عليه سنون، وكذا قال ابن المنذر، وقد أخرج البيهقى وأبو داود بسند على شرط "الصحيح" عن جابر، قال: «أقام عليه السلام بتبوك عشرين يومًا»، فإن كان إقامته عليه السلام دليلا فى هذه المسألة كان الواجب أن يعتبر الشافعى إقامته بتبوك، لأن مدتها أزيد من مدة إقامته بمكة عام الفتح اهـ. كذا فى "الجوهر النقى" (٢٢٢:١) قلت: لا سيما وحديث عمران ضعيف، قال الحافظ فى "التلخيص الحبير": ورواية ثمانية عشر ليست بصحيحة من حيث الإسناد كما قدمنا، ودعوى صاحب "التهذيب" أنها سالمة من الاختلاف أى على راويها، وهو وجه من الترجيح يفيد لو كان راويها عمدة اهـ (١٢٩:١) وأيضًا فرواية إقامته ﷺ بمكة عام الفتح عشرين يومًا أصح من رواية عمران إسنادا، وأوثق منها رجالا، فإن إسنادها على شرط "الصحيحين" كما مر، هذا.

فلما اضطربت الروايات فى مدة إقامته ﷺ بمكة عام الفتح أخذ الثورى وأهل الكوفة وأصحابنا الحنفية برواية خمس عشرة، لكونها أقل ما ورد، والأقل المتيقن، فيحمل ما زاد على أنه وقع اتفاقا، وهذه وإن لم تكن من رواية البخارى ولا كرواية تسع عشرة فى قوة الإسناد ولكن رواتها كلهم ثقات، وهى راجحة على سائر الروايات دراية كما قلنا لا سيما وقد أيدها فتوى ابن عباس وابن عمر التى ذكرها صاحب "الهداية"،

. . . .

وأخرجها الطحاوى وأبو حنيفة كما تقدم، فلا وجه لقول بعض الناس: إن ما ثبت عنه أى عن ابن عباس فى "الصحيح" يكون أولى أو تساقط القولان اهـ. بل الساقط ما تردد فيه، والمتيقن هو الأولى فافهم.

وفى "رحمة الأمة" (ص-٢٧): لو نوى المسافر إقامة أربعة أيام غير يومى[1] الدخول والخروج صار مقيماً عند مالك والشافعى، وقال أبو حنيفة: إذا نوى إقامة خمسة عشر يوماً صار مقيما، وإن نوى أقل فلا، وعن أحمد رواية أنه إن نوى إقامة مدة يفعل فيها أكثر من عشرين صلاة أتم اهـ. وفى "المصفى" ما نصه: "در حديث شيخين آمده است كه: «يقيم المهاجر بعد قضاء نسكه ثلاثا» از اينجا بطريق فحوا معلوم ميشود كه اقامت زائد از ثلاث را در احكام شرعيه اثرى هست اهـ". قلت: وإليه ذهب مالك فى "موطئه" (ص-٥٢) وفى "فتح البارى" (٢: ٤٦٤): وزعم الطحاوى أن الشافعى لم يسبق إلى أن المسافر يصير بنية إقامته أربعة أيام مقيما، وقد قال أحمد نحو ما قال الشافعى وهى رواية عن مالك اهـ.

وفى "الجوهر النقى": استدل (البيهقى) على ذلك بحديث العلاء بن الحضرمى: «يمكث المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه ثلاثا». ثم ذكر عن الشافعى قال: رأينا أربعًا كأنها بالمقيم أشبه، لأنه لو كان للمسافر أن يقيم أكثر من ثلاث كان شبيهًا أن يأمر النبى عليه السلام به للمهاجر. قلت: ذكر ابن حزم أنه ليس فى هذا الخبر نص ولا إشارة إلى المدة التى إذا أقامها مسافر يتم صلاته، وإنما هو فى حكم المهاجر لا يقيم أكثر من ثلاثة ليحاز شغله وقضى حاجته فى الثلاث، ولا حاجة إلى أكثر منها، ولا يدل على أنه يصير مقيما فى الأربعة، ولو احتمل لا يثبت حكم شرعى بالاحتمال، وما زاد على ثلاثة أيام للمهاجر داخل عندهم فى حكم أن يكون مسافرا لا مقيما، وما زاد على الثلاثة للمسافر إقامة صحيحة فلا يتقاسان، وأيضًا فإن إقامة قدر صلاة واحدة زيادة على الثلاث مكروهة للمهاجر فينبغى عندهم إذا قاسوا عليه المسافر أن يتم، وهو خلاف مذهبهم. والأربعة لا

---

(١) قال الحافظ فى "الفتح" حكاية عن مذهب الشافعى: فإن أزمع الإقامة فى أول الحال على أربعة أيام أتم على خلاف بين أصحابه فى دخول يومى الدخول والخروج فيها أولى اهـ (٢: ٤٦٣). وفيه إشعار بأن إخراج يومى الدخول والخروج عن الأربعة ليس منصوصًا عن الشافعى.

. . . .

دليل عليها، ثم ذكر (البيهقى) أن عمر ضرب لليهود والنصارى والمجوس بالمدينة ثلاثة أيام يتسوقون فيها، قلت: لأن هذه المدة أدنى المدة التى يتمكنون فيها من التصرف فقدر بها تضبيقا عليهم اهـ (١:٢٢١). وأيضًا: فلو قاسوا المسافر عليهم ينبغى عندهم أن يتم بإقامة قدر صلاة واحدة زيادة على الثلاث، فإن المقيس عليهم يتمكنون من الزيادة عليها، وهو خلاف مذهبهم فى المسافر. والجواب عما قاله ابن حزم مشكل.

ويرد عليهم أيضًا ما رواه البخارى فى باب التقصير عن أنس رضى الله عنه، يقول: «خرجنا مع النبى ﷺ من المدينة إلى مكة، فكان يصلى ركعتين ركعتين حتى رجعنا إلى المدينة»، قلت: أقمتم بمكة شيئا؟ قال: أقمنا بها عشرا اهـ». قال الحافظ فى "الفتح": لا يعارض ذلك حديث ابن عباس (وفيه أنه ﷺ أقام تسعة عشر يقصر إلخ). لأن حديث ابن عباس كان فى فتح مكة، وحديث أنس فى حجة الوداع، ولا شك لو خرج من مكة صبح الرابع عشر، فتكون مدة الإقامة بمكة وضواحيها عشرة أيام بلياليها كما قال أنس رضى الله عنه، وتكون إقامته بمكة أربعة أيام سواء، لأنه خرج منها فى اليوم الثامن فصلى الظهر بمنى اهـ (٢:٤٦٣). وفيه أيضًا فى باب كم أقام النبى ﷺ فى حجته ما نصه: والمقصود بهذه الترجمة بيان ما تقدم من أن المحقق فيه نية الإقامة هى مدة المقام بمكة قبل الخروج إلى منى ثم إلى عرفة، وهى أربعة أيام ملفقة، لأنه قدم فى الرابع وخرج فى الثامن، فصلى بها إحدى وعشرين صلاةً من أول ظهر الرابع إلى آخر[1] ظهر الثامن اهـ (٢:٤٦٦).

وقال الزيلعى: لا يقال: يحتمل أنهم عزموا على السفر فى اليوم الثانى أو الثالث واستمر بهم ذلك إلى عشر، لأن الحديث إنما هو فى حجة الوداع فتعين أنهم نووا الإقامة أكثر من أربعة أيام لأجل قضاء النسك اهـ (١:٣٠٨). وأجاب عنه البيهقى[2] بإخراج يومى الدخول والخروج كما فى "الجوهر النقى" ونصه: قال البيهقى: والأخبار الثابتة تدل على أنه عليه السلام قدم مكة فى حجة الوداع لأربع خلون من ذى الحجة، فأقام بها

---

(١) فيه نظر، فإنه ﷺ صلى الظهر بمنى فى الثامن فعدد إحدى وعشرين صلاة بمكة إنما يستقيم من أول فجر الرابع إلى آخر فجر الثامن.

(٢) وبمثله قال النووى فى "شرح مسلم" (١:٢٤٣).

. . . .

يقصر، ولم يحسب اليوم الذى قدم فيه مكة، لأنه كان فيه سائرا، ولا يوم التروية لأنه خارج فيه إلى منى، فصلى بها الظهر والعصر والعشاء والصبح. قلت: أقام بمكة أربعة أيام يقصر، فإنه عليه السلام قدم صبح رابعة من ذى الحجة كذا فى الصحيحين من حديث جابر، فأقام الرابع والخامس والسادس والسابع وبعض الثامن ناويا للإقامة بلا شك، ثم خرج إلى منى يوم التروية وهو الثامن قبل الزوال، وهذا يبطل تقديرهم بأربعة أيام، ولهذا حكى ابن رشد عن أحمد وداود أنه إذا أزمع على أكثر من أربعة أيام أتم.

قال: واحتجوا بمقامه عليه السلام فى حجته بمكة مقصرا أربعة أيام، وذكر صاحب "التمهيد" عن الأثرم قال أحمد: أقام عليه السلام اليوم الرابع والخامس والسادس والسابع، وصلى الصبح بالأبطح فى الثامن، فهذه إحدى وعشرون صلاة قصر فيها، وقد أجمع على إقامتها، وظهر بهذا بطلان قول البيهقى فى آخر هذا الباب: فلم يقم رسول الله ﷺ فى موضع واحد أربعا يقصر، وكيف يقول: كان سائرا فى اليوم الرابع مع أنه قدم فى صبيحته فأقام بمكة كما تقدم؟ كيف لا يحسب يوم الدخول مع أن الأحكام المتعلقة بالسفر لينقطع حكمها يوم الدخول إذا نوى الإقامة ويلحق بما بعده؟ أصله رخصة المسح والإفطار، فلا معنى لإخراجه بعد نية الإقامة بغير دليل شرعى، وكذا يوم الخروج قبل خروجه، وفى اختلاف العلماء للطحاوى: روى ابن عباس وجابر أنه عليه السلام قدم مكة صبيحة رابعة من ذى الحجة، فكان مقامه إلى وقت خروجه أكثر من أربع وقد كان يقصر الصلاة، فدل على سقوط الاعتبار بالأربع اهـ (١:٢٢٢).

قلت: والأصل فى اعتبار الأربع ما رواه مالك فى "الموطأ" عن عطاء الخراسانى، أنه سمع سعيد بن المسيب يقول: "من أجمع إقامة أربع ليال وهو مسافر أتم الصلاة اهـ" (ص-٥٢). ولكن قال الترمذى: وروى داود بن هند عن ابن المسيب خلاف هذا اهـ (١:٧١). قلت: أخرجه ابن أبى شيبة، عن هشيم، عن داود بن أبى هند، عن ابن المسيب أنه قال: "إذا أقام المسافر خمس عشرة ليلةً أتم الصلاة وما كان دون ذلك فليقصر". كذا فى "العمدة" للعينى (٣:٥٣) ورواه الإمام محمد بن الحسن فى "الحجج" وإسناده صحيح كما فى "آثار السنن" (٢:٦٦). ولا يخفى أن داود بن أبى هند أقوى من عطاء الخراسانى، فداود ثقة متقن، وعطاء الخراسانى صدوق يهم كثيراً ويرسل ويدلس، كذا فى

باب يقصر من لم ينو الإقامة وإن طال مكثه
وكـذا العسكر فى أرض الحرب وإن نووا الإقامـة

٢٠٠١- عن: أبى جمرة نصر بن عمران، قال: قلت لابن عباس: «إنا نطيل القيام بخراسان فكيف ترى؟ قال: صل ركعتين وإن أقمت عشر سنين»، رواه أبو بكر بن أبى شيبة: حدثنا وكيع، ثنا المثنى بن سعيد، عن أبى جمرة، فذكره، وإسناده صحيح "آثار السنن" (٦٥:٢).

٢٠٠٢- عن: نافع، عن ابن عمر، قال: «ارتج علينا الثلج ونحن

"التقريب" (ص-٥٥ و١٤٥) فالراجح عن ابن المسيب رواية خمسة عشر دون أربع ليال، وأيضًا: فكيف يكون ما يخالف من قوله قول ابن عمر وابن عباس راجحا على ما يوافقه؟ والله تعالى أعلم.

فإن قيل: روى مالك، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، أن عبد الله بن عمر كان يقول: «أصلى صلاة المسافر ما لم أجمع مكثا وإن حبسنى ذلك اثنتى عشرة ليلة». كذا فى "الموطأ" (ص-٥٢) وسنده صحيح، وفيه إشعار بكون الإقامة اثنتى عشرة ليلة صالحا للمنع عن القصر، وإلا لم يكن لقوله: "وإن حبسنى ذلك إلخ" معنى، وأصرح منه ما رواه عبد الرزاق فى "مصنفه": عن نافع أن ابن عمر كان يقول: "إذا أجمعت أن تقيم اثنتى عشرة ليلة فأتم الصلاة". كما فى "كنز العمال" (٢٤١:٤) قلنا: أما الأول فليس بصريح فى وجوب الإتمام إذا أقام اثنتى عشرة ليلة كما هو ظاهر، والثانى وإن كان صريحًا فلم أقف على سنده، وإن صح فقد اضطرب رواته فى لفظه كما ترى، فرواية مجاهد المذكورة فى المتن أقوى منـه، لكونـه مرويا بطرق عديدة، وأولى منـه لكونـه مفسرا أو سياقه أتم.

باب يقصر من لم ينو الإقامة وإن طال مكثه
وكذا العسكر فى أرض الحرب وإن نووا الإقامة

قال العبد الضعيف: دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة، أما على الأول فلأن النبى ﷺ أقام بتبوك عشرين يومًا يقصر ولم يكن أزمع الإقامة، وكذلك الصحابة رضى الله

بآذربيجان ستة أشهر فى غزاة، قال ابن عمر: وكنا نصلى ركعتين» رواه البيهقى فى المعرفة". وإسناده صحيح، وقال النووى فى "الخلاصة": هذا سند على شرط الشيخين، وقال الحافظ فى "الدراية": بإسناد صحيح ("آثار السنن" مع تعليقه السابق).

٢٠٠٣- عن: الحسن، قال: «كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنتين، فكان لا يجمع ولا يزيد على ركعتين، رواه عبد الرزاق وإسناده صحيح ("آثار السنن" السابق) رواه هشام عن الحسن، وروايته عنه فى الكتب الستة، وتابعه يونس بن عبيد عنه فى رواية عند عبد الرزاق أيضًا، قال: أنا الثورى، عن يونس، عن الحسن، فذكره "التعليق الحسن".

٢٠٠٤- عن: أنس رضى الله عنه: «أن أصحاب رسول الله ﷺ أقاموا برامهرمز تسعة أشهر يقصرون الصلاة»، رواه البيهقى وإسناده حسن، وقال النووى: إسناده صحيح، وكذا صحح إسناده الحافظ فى "الدراية"، وفيه عكرمة ابن عمار مختلف فيه، واحتج به مسلم كذا فى (آثار السنن مع تعليقه السابق).

٢٠٠٥- عن: جابر بن عبد الله، قال: «أقام رسول الله ﷺ بتبوك عشرين يومًا يقصر الصلاة» رواه أبو داود وقال: غير معمر لا يسنده اهـ (٢:٢٢٤). وقال فى "الجوهر النقى": أخرجه أبو داود والبيهقى بسند على شرط "الصحيح" اهـ (١:٢٢٢). قلت: ومعمر من رجال الجماعة ثقة حافظ،

عنهم قصروا الصلاة فى أرض العدو مع طول قيامهم بها، فإن لم يكونوا أزمعوا الإقامة فهو دليل على الأول، وإن أزمعوا الإقامة بها خمسة عشر يوما فهو دليل على الثانى وهو الظاهر، فإن من أقام سنتين أو ستة أشهر بمكان لارتاج الثلج ونحوه فالظاهر أنه يعلم من أول الأمر بمدة قيامه هناك، ولكنهم لم يقصروا لكونهم فى أرض العدو التى لا عبرة بالاستقرار بها لكونه على رجل طائر، قال الترمذى: ثم أجمع أهل العلم على أن للمسافر أن يقصر ما لم يجمع الإقامة وإن أتى عليه سنون اهـ (١:٧٢). وكذا قاله ابن المنذر كما تقدم، وقد أخرج أحمد فى "مسنده" عن ثمامة بن شرحبيل، قال: "خرجت إلى ابن

فيقبل إسناده، وفى "النيل" (٣:٨٥): أخرجه ابن حبان والبيهقى، وصححه ابن حزم والنووى اهـ.

باب صلاة المسافر خلف المقيم وإتمامها

٢٠٠٦- عن: موسى بن سلمة الهذلى، قال: «سألت ابن عباس رضى الله عنهما كيف أصلى إذا كنت بمكة إذا لم أصل مع الإمام؟ فقال: ركعتين، سنة[1] أبى القاسم ﷺ» أخرجه مسلم (١:٢٤١) وفى "التلخيص الحبير" (١:١٣٠) أحمد فى "مسنده": حدثنا الطفاوى[2]، ثنا أيوب، عن قتادة، عن موسى بن سلمة، قال: «كنا مع ابن عباس بمكة، فقلت: إنا إذا كنا معكم صلينا أربعا، وإذا رجعنا صلينا ركعتين، فقال: تلك سنة أبى القاسم ﷺ» اهـ قلت:

عمر، فقلت: ما صلاة المسافر؟ فقال: ركعتين ركعتين إلا مغرب ثلاثا، قلت: أ رأيت إن كنا بذى المجاز؟ قال: وما ذى المجاز؟ قال: مكان نجتمع فيه ونبيع فيه ونمكث عشرين ليلة أو خمس عشرة ليلة، فقال: يا أيها الرجل! كنت بأذربيجان لا أدرى قال: أربعة أشهر أو شهرين، فرأيتم يصلون ركعتين ركعتين اهـ" ذكره الحافظ فى "التلخيص" ولم يتكلم عليه، كذا فى "النيل" (٣:٨٥ و٨٦). وفيه دلالة على قصر المسافر ما لم يجمع مكثا، وكل ذلك حجة على الشافعى رحمه الله فى قوله: إن من لم يزمع الإقامة يقصر ثمانية عشر يوما ويتم بعدها، هل الحق ما قاله أبو حنيفة وأصحابه، وهو مروى عن الشافعى أيضًا كما فى "النيل" (نفس المرجع) إنه يقصر أبدا، وهو إجماع من الصحابة كما تدل عليه الآثار المذكورة فى المتن، والله تعالى أعلم.

باب صلاة المسافر خلف المقيم وإتمامها

قوله: "عن موسى بن سلمة" وقوله: "عن نافع إلخ". قلت: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وأما ما قاله الإمام الشافعى: لو كان فرض المسافر ركعتين ما صلى مسافر خلف مقيم، فقد مر الجواب عنه فتذكر، وأيضا أورد عليه المزنى فى "مختصره" وقال:

---

(١) أى طريقته.

(٢) هو محمد بن عبد الرحمن.

موسى بن سلمة من رجال مسلم، وبقية السند على شرط البخارى، وحسنه النيموى فى "آثار السنن" (٦٦:٢) ولعله لم يصححه لعنعنة قتادة وهو مدلس، ولكنه صرح بالتحديث عند مسلم، فزالت العلة وصح الحديث.

٢٠٠٧- عن: نافع: «أن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما كان يصلى وراء الإمام بمنى أربعًا، فإذا صلى لنفسه صلى ركعتين». أخرجه الإمام مالك فى "موطأه" (ص-٥٢) وسنده صحيح.

باب إعلام الإمام المسافر بعد السلام بأنه مسافر وأن الوطن الأصلى يبطل بمثله

٢٠٠٨- عن: عمران بن حصين رضى الله عنه، قال: «غزوت مع رسول الله ﷺ وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثمانى عشر ليلة لا يصلى إلا ركعتين، يقول: يا أهل البلد! صلوا أربعا فإنا قوم سفر». رواه أبو داود (٤٧٥:١) وسكت عنه، وصححه الترمذى (٧٧:١).

ليس بذا بحجة، وكيف يكون حجة وهو يجيز صلاة فريضة خلف نافلة، وليست النافلة فريضة ولا بعض فريضة، وركعتا المسافر فرض، وفى الأربع مثل الركعتين فرض اهـ (١٢٤:١ و١٢٥).

باب إعلام الإمام المسافر بعد السلام بأنه مسافر وأن الوطن الأصلى يبطل بمثله

قوله: "عن عمران إلخ". قلت: أخرجه أبو داود من طريق على بن زيد، عن أبى نضرة، عن عمران، فذكره، وفى "عون المعبود": قال المنذرى: وأخرجه الترمذى بنحوه، وقال: حسن صحيح هذا آخر كلامه، وفى إسناده على بن زيد بن جدعان وقد تكلم فيه جماعة من الأئمة، وقال بعضهم: هو حديث لا تقوم به حجة لكثرة اضطرابه اهـ (٤٧٥:١). قلت: قد مر قول الحافظ: حسنه الترمذى وعلى ضعيف، وإنما حسن الترمذى حديثه لشواهده، ولم يعتبر الاختلاف فى المدة كما عرف من عادة المحدثين إلخ. وقوله أيضًا: ودعوى صاحب "التهذيب": أنها سالمة من الاختلاف أى على راويها وهو وجه

٢٠٠٩– عن: ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، عن أبيه: «أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان إذا قدم مكة صلى بهم ركعتين، ثم يقول: يا أهل مكة! أتموا صلاتكم فإنا قوم سفر». رواه مالك فى "موطأه" (ص–٥٢) وسنده من أصح الأسانيد، وفى "الدراية": إسناده صحيح (ص–١٣٠).

من الترجيح يفيد لو كان راويها عمدة اهـ. فتذكر، وهو مشعر بأن رواية عمران نفسها سالمة من الاضطراب والاختلاف فى المدة، وإنما الاضطراب فى رواية ابن عباس كما فصلناه سابقًا، وليس فى رواية عمران سوى ما فى على بن زيد من الكلام، وقد تقدم فى الكتاب غير مرة أنه حسن الحديث، فقد وثقه يعقوب بن شيبة، وقال: ثقة صالح الحديث وإلى اللين ما هو، وقال الترمذى: صدوق، وروى عنه شعبة وناهيك به، وقتادة والحمادان والسفيانان وغيرهم من الأجلة. وقال الساجى: كان من أهل الصدوق، ويحتمل لرواية الجلة عنه، وليس يجرى مجرى من أجمع على ثبته، وأخرج له الأربعة واستشهد به مسلم فى "صحيحه" كما يظهر من "التهذيب" (٧:٣٢٤) وأيضًا فالاضطراب فى المدة لا يضر الاحتجاج بالحديث على مسائل الباب، فإن الاضطراب فيجزء لا يستلزم بطلان الاحتجاج بجزء آخر.

قلت: ودلالة الأحاديث على الباب ظاهرة من حيث إنه ﷺ أعلمهم بكونه مسافرا بعد السلام، وعده نفسه مسافرا بمكة بعد الهجرة إلى المدينة، وكانت مكة وطنا له ﷺ سابقًا، فبطل بتوطنه بالمدينة زادها الله شرفًا، وكذلك عمر رضى الله عنه.

وفى "الهداية": ويستحب للإمام إذا سلم أن يقول: أتموا صلاتكم فإنا قوم سفر (١:١٤٧) وفى "فتح القدير" (٢:١٤): لاحتمال أن يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا تيسر له الاجتماع بالإمام قبل ذهابه، فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن إقامة الإمام ثم إفساده بسلامه على ركعتين إلى أن قال: وإنما كان قول الإمام ذلك مستحبا، لا واجبا؛ لأنه لم يتعين معرفا صحة صلاته لهم، فإنه ينبغى أن يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة اهـ. وفى "مراقى الفلاح": وينبغى أن يقول لهم الإمام ذلك قبل شروعه فى الصلاة أيضًا، لدفع الاشتباه ابتداء اهـ (ص٢٤٨)، أى ولا بد من الإعلام فى آخر الصلاة مع ذلك لاحتمال أن يأتم به أحد فى أثناء الصلاة وخاتمتها ممن لم يسمع إعلامه ابتداء وهو ظاهر.

باب إذا تزوج المسافر بلدا
وله فيـــه زوجة فليتم وإن لم ينو الإقامة

٢٠١٠- ثنا أبو سعيد يعني مولى بني هاشم، ثنا عكرمة بن إبراهيم الباهلي، ثنا عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي ذباب، عن أبيه: «أن عثمان بن عفان رضى الله عنه صلى بمنى أربع ركعات، فأنكره الناس عليه، فقال: يا أيها الناس!

باب إذا تزوج المسافر في بلد
و له فيه زوجة فليتم وإن لم ينو الإقامة

قوله: "ثنا أبو سعيد إلخ". أقول وبالله التوفيق: الشيخ الإمام أحمد أبا سعيد صدوق من رجال البخاري كما في "التقريب" (ص-٢٢) وعكرمة بن إبراهيم مختلف فيه كما ذكرناه، وعبد الله بن عبد الرحمان ثقة من الثالثة، كما في "التقريب" (ص-١٠٦) وأبوه عبد الرحمان بن أبي ذباب ذكره ابن حبان في الثقات كما في "تعجيل المنفعة" (ص-٢٤٩) والحديث أعله البيهقي بالانقطاع، ولعله بين عبد الرحمان بن أبي ذباب وعثمان، ولكن لما كان ابنه عبد الله من الثالثة ويروى عن أبي هريرة كما في "التهذيب" (٥:٢٩٢) فلا بعد في رواية أبيه عن عثمان، والجمهور على أن عنعنة المعاصر محمول على اللقاء، وإن سلم فالانقطاع في القرون الثلاثة لا يضرنا كالإرسال.

وقد أورد بعض الناس على ابن القيم وابن تيمية في قوله: ويمكن المطالبة بسبب الضعف فإن البخاري ذكره أي عكرمة في تاريخه ولم يطعن فيه إلخ بأن من جرحه بكلام صريح يقدم على من استنبط التوثيق من عادة البخاري، فإنه يمكن أن البخاري لم يقف على حاله أو سهى وفيه غيره من الاحتمالات اهـ.

قلت: يا قليل المعرفة بالحديث! إن الاستنباط من العادة لم يزل من دأب المحدثين، ومن هنا لو ضعف أحد حديثا أخرجه الشيخان أو أحدهما في "صحيحهما" لم يقل قوله ولم يلتفت إليه لما عرف من عادتهما أنهما لا يوصفان في "صحيحيهما" إلا ما كان صحيحا عندهما، وكذا لا يقبل كلام الجارحين فيمن احتج به البخاري في "صحيحه" لأجل هذه العادة، وإلا لكان التضعيف والجرح الصريح أولى، واحتمل السهو أو عدم العلم بحاله في احتجاج البخاري به، وهذا لم يقل به أحد.

إنى تأهلت بمكة منذ قدمت، وإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من تأهل فى بلد فليصل صلاة المقيم». رواه أحمد فى "مسنده" (١:٦٢) ورواه أبو يعلى أيضًا، ولفظه: «إذا تأهل المسافر فى بلد فهو من أهلها يصلى صلاة المقيم أربعا، وإنى تأهلت بها منذ قدمتها، فلذلك صليت بكم أربعًا». وفيه عكرمة بن إبراهيم وهو ضعيف اهـ. كذا فى "مجمع الزوائد" (١:٢٠٤) وقال ابن القيم: قال أبو البركات ابن تيمية: ويمكن المطالبة بسبب الضعف، فإن البخارى ذكره فى "تاريخه" ولم يطعن فيه، وعادته ذكر الجرح والمجروحين، وقد نص أحمد وابن عباس قبله أن المسافر إذا تزوج لزمه الإتمام، وهذا قول أبى حنيفة رحمه الله ومالك رحمه الله وأصحابهما، وهذا أحسن ما اعتذر به عثمان اهـ. "زاد المعاد" (١:١٣٣) قلت: أراد بهذا الكلام تحسين الحديث بأن راويه قد وثقه البخارى

وهذا المنذرى يقول فى حديث أبى داود: «لا يزال الله مقبلا على العبد إلخ: وأبو الأحوص (الراوى) من هذا لا يعرف اسمه لم يرو عنه غير الزهرى، قال يحيى بن معين: ليس بشئ، وقال الكرابيسى: ليس بالمتين عندهم، وقال النووى فى "الخلاصة": هو فيه جهالة، لكن الحديث لم يضعفه أبو داود فهو حسن عنده اهـ. من "الزيلعى" (١:٢٦٥) فكيف ترى النووى قد حسن الحديث بمجرد الاعتماد على عادة أبى داود فى سكوته عما يورده فى "سننه" ولم يلتفت إلى صريح جرح ابن معين والكرابيسى؟ وقال الذهبى فى "الميزان" فى ترجمة إبراهيم بن سعد المدينى عن نافع: منكر الحديث غير معروف، وله حديث واحد فى الإحرام أخرجه أبو داود وسكت عنه، فهو مقارب الحال اهـ(١ـ ١٨) بجعله مقارب الحال بمجرد سكوت أبى داود عنه وعن حديثه، فكيف لا يكون سكوت البخارى عن راو فى تاريخه وعادته ذكر الجرح والمجروحين توثيقا منه؟ لا سيما وقد أخرج الحافظ الضياء حديثه هذا فى "مختارته"، وأحاديث المختارة كلها صحاح عنده كما صرح به السيوطى فى مقدمة "كنز العمال"، فالحق أن عكرمة هذا مختلف فيه وحديثه حسن لا سيما وقد وافقه فتوى ابن عباس، كما ذكره ابن القيم بصيغة الجرم، وقال به ثلاثة من الأئمة المجتهدين فى الفقه والحديث.

فما قاله فى "غنية المستملى" (ص-٥٠٥): ولو تزوج المسافر ببلد ولم ينو الإقامة

بترك الطعن فيه وهو توثيق منه، فلا يقبل فيه الجرح إلا مفسرا ولم يوجد، وبأن ابن عباس وأحمد وأبا حنيفة ومالكا أخذوا به، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له، فالحديث حسن، لا سيما وقد أخرجه الحافظ الضياء فى "المختارة" من طريق المسند، قاله الحافظ فى "تعجيل المنفعة" (ص-٢٢١).

به فقيل: لا يصير مقيما، وقيل يصير مقيما وهو الأوجه، لما مر من حديث عثمان اهـ. صحيح لا غبار عليه، فقد عرفت صلاحية الحديث للاحتجاج به على أصل المحدثين والفهقاء معًا. وما أورده بعض الناس عليه بقوله: إن مقدار الإقامة قد ثبت بسند أقوى منه، وهو بعمومه يشمل من تأهل فى بلد، فلا يترك هذا العموم بهذا الحديث المتكلم فيه اهـ. رد عليه من وجوه، الأول أن مقدار الإقامة إنما ورد من قول ابن عمر وابن عباس كما ذكرنا، وحديث عثمان مرفوع، ولا تعارض بين الموقوف والمرفوع فإن من شرط التعارض اتحاد القائل بالمتعارضين، وإذا تعارض المرفوع والموقوف يجمع بينهما وإلا يقدم المرفوع إذا صلح للاحتجاج به.

والثانى أن مقدار الإقامة لم يرد بصيغة العموم، وإنما ورد بصيغة المتكلم أو الخطاب ولا عموم لها، وإن سلمنا عمومها فنقول: إن حديث عثمان لا يعارضها، فإن حاصله بيان أن موضع التأهل ملتحق بالوطن الأصلى، كما ورد التصريح به فى لفظ أبى يعلى ونصه: «إذا تأهل المسافر فى بلد فهو من أهلها» الحديث، والأثر الوارد فى مقدار الإقامة لم يتعرض لهذا المعنى البتة، وإنما معناه أن المسافر إذا نوى الإقامة خمسة عشر يومًا أتم، وإن نواها أقل من ذلك قصر، والمراد الإقامة فى غير وطنه اتفاقا، فإن دخول الوطن موجب للإتمام وإن لم ينو الإقامة به، لم نعلم فيه خلافا. وأما إن الوطن ما هو وهل يلتحق به فى حكمه موضع أم لا؟ فالأثر ساكت عنه، فما زعمه بعض الناس من التعارض بينه وبين حديث عثمان منشأه سخافة فهمه وقلة تدبره، والله تعالى أعلم.

باب التطوع فى السفر

٢٠١١– عن: البراء بن عازب رضى الله عنه، قال: «صحبت رسول الله ﷺ ثمانية عشر سفرا، فما رأيته ترك الركعتين إذا زاغت الشمس قبل الظهر». أخرجه الترمذى (١:٧٢) وحكى عن البخارى أنه رآه حسنا.

٢٠١٢– عن: ابن عمر رضى الله عنهما، قال: «صليت مع النبى ﷺ فى

باب التطوع فى السفر

قوله: "عن البراء وعن ابن عمر إلخ". دلالتهما على أداء الرواتب فى السفر ظاهرة، وأما ما روى الترمذى وقال: حسن غريب عن ابن عمر، قال: «سافرت مع النبى ﷺ وأبى بكر وعمر وعثمان فكانوا يصلون الظهر والعصر ركعتين ركعتين لا يصلون قبلها ولا بعدها، وقال عبد الله: لو كنت مصليا قبلها أو بعدها لأتممتها اهـ» (١:٧١). وأخرجه مسلم أيضًا، كما قاله الحافظ في "الفتح" (٢:٤٧٦) فهو محمول على حال العجلة والسير، وحديث الباب عن ابن عمر محمول على حال القيام والاطمئنان، أو الفعل محمول على العزيمة والترك على الرخصة.

قال الترمذى: ثم اختلف أهل العلم بعد النبى ﷺ، فرأى بعض أصحاب النبى ﷺ أن يتطوع الرجل فى السفر، وبه يقول أحمد وإسحاق، ولم ير طائفة من أهل العلم أن يصلى قبلها ولا بعدها، ومعنى من لم يتطوع فى السفر قبول الرخصة، ومن تطوع فله فى ذلك فضل كثير، وهو قول أكثر أهل العلم يختارون التطوع فى السفر اهـ (١:٧٢). وفى "رد المحتار": وقيل: الأفضل الترك ترخيصا، وقيل: الفعل تقربا، وقال الهمدانى: الفعل حال النزول والترك حال السير، وقيل: يصلى سنة الفجر خاصة، وقيل: سنة المغرب أيضًا "بحر"، قال فى "شرح المنية": والأعدل ما قاله الهندوانى اهـ (١:٨٢٨ و٨٢٩).

قلت: والأظهر عندى ما نقله الترمذى عن الأكثر، ولكن التأكد لا يبقى فى السفر للراتبة مطلقا غير سنة الفجر، ، كما يفيده اختلاف العلماء فى فعلها وتركها، واختلاف الآثار عن النبى ﷺ، فتبقى الرواتب فى السفر سنة غير مؤكدة. ولا تلتحق بالتطوع المطلق كما زعمه ابن القيم، وسيأتى كلامنا معه، وأما ركعتا الفجر مؤكدة سفرا وحضرا جميعا، كما سيأتى والله تعالى أعلم.

الحضر والسفر، فصليت معه فى الحضر الظهر أربعا وبعدها ركعتين، وصليت معه فى الظهر ركعتين، وبعدها ركعتين، والعصر ركعتين. ولم يصل بعدها شيئا، والمغرب فى الحضر والسفر سواء، ثلاث ركعات لا ينقص فى حضر ولا سفر وهى وتر النهار وبعدها ركعتين». رواه الترمذى (١:٧٢) وحسنه، وأخرج الطحاوى بسند حسن وزاد فيه: «وصلى العشاء ركعتين وبعدها ركعتين اهـ» (١:٢٤٣).

٢٠١٣- عن: أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تدعوا ركعتى الفجر ولو طردتكم الخيل». أخرجه أحمد وأبو داود، وقال العراقى: إن هذا حديث صالح اهـ، كذا فى "النيل" وقد مر فى باب النوافل (٢:٢٦٤).

٢٠١٤- عن: عامر بن ربيعة رضى الله عنه: «أنه رأى النبى ﷺ يصلى السبحة فى الليل فى السفر على ظهر راحلته». أخرجه الشيخان كذا فى "زاد

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قلت: دلالته على تأكد سنة الفجر فى السفر ظاهرة، فإن طرد الخيل أكثر ما يكون فى السفر دون الحضر، وقال البخارى رحمه الله فى "صحيحه": «وركع النبى ﷺ فى السفر ركعتى الفجر اهـ». قال الحافظ فى "الفتح": ورد ذلك فى حديث أبى قتادة عند مسلم فى قصة النوم عن صلاة الصبح، ففيه: «ثم صلى ركعتين قبل الصبح ثم صلى الصبح كما كان يصلى اهـ» (٢:٤٧٦). قلت: وكان ذلك قضاءً فاقدر به تأكدها أداءً.

قال الحافظ: نقل النووى تبعًا لغيره أن العلماء اختلفوا فى التنفل فى السفر على ثلاثة أقوال، المنع مطلقا، والجواز مطلقا، والفرق بين الرواتب والمطلقة (كالتهجد والوتر والضحى مما لا تعلق له بالفرائض) وهو مذهب ابن عمر، وأغفلوا قولا رابعا وهو الفرق بين النهار والليل فى المطلقة، وخامسا وهو ما قد فرغنا من تقرير اهـ. وهو ما ذكره قبل ذلك من الفرق بين الرواتب التى قبل الفرائض والتى بعدها، فيؤتى بالأولى دون الثانية، قلت: وتركوا قولا سادسا وهو قاله الهندوانى منا: الفعل حال النزول والترك حال السير.

قوله: "عن عامر بن ربيعة إلخ". قلت: دلالته على قيام الليل وسنية الوتر وتأكده

المعاد" (١:١٣٤)، وقد تقدم حديث ابن عباس وابن عمر بلفظ: «الوتر فى السفر سنة»، وسنده حسن فى باب وجوب القصر.

فى السفر ظاهرة. قال الحافظ العلامة ابن القيم فى "الهدى": وكان من هديه ﷺ فى سفره الاقتصار على الفرض، ولم يحفظ عنه ﷺ أنه صلى سنة الصلاة قبلها ولا بعدها إلا ما كان من الوتر وسنة الفجر، فإنه لم يكن ليدعهما حضرا ولا سفرا. قال ابن عمر: وقد سئل عن ذلك فقال: «صحبت النبى ﷺ فلم أره يسبح فى السفر»، ومراده بالتسبيح السنة، وإلا فقد صح عنه ﷺ أنه كان يسبح على ظهر راحلته حيث كان وجهه، قال الشافعى رحمه الله: وثبت عن النبى ﷺ أنه كان يتنفل ليلا وهو يقصر إلى أن قال: وهذا هو الظاهر من هدى النبى ﷺ، أنه كان لا يصلى قبل الفريضة المقصورة ولا بعدها شيئا، ولم يكن يمنع من التطوع قبلها ولا بعدها، فهو كالتطوع المطلق لا أنه سنة راتبة للصلاة كسنة صلاة الإقامة، ولم يكن ابن عمر يصلى قبلها ولا بعدها شيئا، والله أعلم اهـ (١:١٣٤) ملخصا.

قلت: يرد على إطلاقه حديث براء الذى بدأنا الباب به، فهو مشعر بمواظبته ﷺ على الراتبة قبل الظهر فى السفر، وإن حمله أحد على سنة الزوال منعنا الفرق بينها وبين الراتبة، وقلنا: مواظبته على غير الراتبة تشعر بمواظبته عليها بالأولى. والعمدة فى هذا الباب عند ابن القيم قول ابن عمر وفعله، وقد روينا عنه فى الباب ما يدل على أنه ﷺ كان يصلى الرواتب بعد الفرائض فى السفر، والحديث حسنه الترمذى. وقال: سمعت محمدا يقول: ما روى ابن أبى ليلى حديثا أعجب من هذا اهـ (١:٧٢). وكفى بالبخارى محسنا وموثقا.

وأما قول ابن عمر: «لو كنت مسبحا لأتممت» فقد ذكرنا تأويله ومعناه أن الرواتب لا تبقى مؤكدة فى السفر كالحضر، فينبغى مراعاة حال الرفقة فى إتيانها، فإن أثقل عليهم تركها، أو أخرها حتى يأتى بها على ظهر الراحلة، فأنكر ابن عمر على شدة اهتمام القوم بها، ولم ينكر سنيتها فى السفر مطلقا، ولم يرد أنها فيه كالتطوع المطلق، ومن ادعى ذلك فليأت ببرهان، فإن قول ابن عمر لا يفيد ذلك أصلا، وإنما يجمع بين مختلف رواياته بما قلنا. والله تعالى أعلم وهو الأعز الأكرم.

. . . .

وليكن هذا مسك الختام للمجلد السابع من الكتاب وطابع الإتمام، والحمد لله العلى الأعلى الوهاب المنعام، على متواتر إحسانه والإنعام، على هذا العبد الغريق فى بحر الآثام، وصلى الله تعالى على خيرة الخلق وصفوة الوجود سيدنا محمد النبى الأمى على الدوام، وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذرياته البررة الكرام، وسلم تسليمًا كثيرًا كثيرا إلى يوم القيام.

وكان الفراغ ضحوة يوم الخميس غرة رمضان سنة ١٣٤٦هـ فى ظل العارف بالله تاج الملة ومجددها، وسراج الأمة وحكيمها، التقى النقى الفقيه الولى، والمحدث الحافظ الثقة الثبت الحجة، الشيخ مولانا محمد أشرف على التهانوى -أدام الله ظلال بركاته، ورفع فى أعلى عليين درجاته آمين- وأنا العبد المفتقر إلى ربه الصمد ظفر أحمد بن لطيف أحمد العثمانى. خادم الإفتاء وتأليف الحديث الشريف بالخانقاه الإمدادية بتهانه بهون، صينت عن الآفات والفتن، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

* * * * *

* * *

فهرس ما فى الجزء السابع من الأبواب والفوائد

الموضوع الصفحة

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ اشرف على التهانوي رحمه الله

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء الثامن

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايست، كراتشي ٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٥ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشي

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم إشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

437/D گارڈن ايسٹ كراتشي ٥ بأكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

أبواب الجمعة

باب عدم جواز الجمعة فى القرى

٢٠١٥- عن: على رضى الله عنه أنه قال: "لا جمعة، ولا تشريق إلا فى مصر جامع". أخرجه أبو عبيد بإسناد صحيح إليه موقوفا. ومعناه لا صلاة جمعة، ولا صلاة عيد. كذا فى "فتح البارى" (٢:٣٨). ورواه عبد الرزاق فى "مصنفه": أنبأ الثورى عن زبيد الأيامى عن سعد بن عبيْدة عن أبى عبد الرحمن

باب عدم جواز الجمعة فى القرى

قوله: "عن على رضى الله عنه" إلخ قلت: هذا الأثر له طريقان آخران ذكرهما الزيلعى فى "نصب الراية" (١:٣١٣) رواه عبد الرزاق فى "مصنفه"، أخبرنا معمر عن أبى إسحاق عن الحارث عن على رضى الله عنه قال: "لا جمعة ولا تشريق إلا فى مصر جامع" انتهى. ورواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه"، حدثنا عباد بن العوام عن حجاج عن أبى إسحاق عن الحارث عن على رضى الله عنه قال: "لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر، ولا أضحى، إلا فى مصر جامع أو مدينة عظيمة" انتهى.

قال بعض الناس: والإسنادان لا تقوم بهما حجة، فإن أبا إسحاق وهو عمرو بن عبد الله الهمدانى السبيعى مكثر عابد ثقة اختلط بآخره كما فى "التقريب" (ص:١٥٩).

قلت: يا للعجب ولضيعة الأدب! هل يضعف الحديث لأجل أبى إسحاق السبيعى؟ وهو من أئمة التابعين بالكوفة وأثباتهم، وصفه الذهبى فى "تذكرة الحفاظ" له "بالحافظ أحد الأعلام" (١:١٠٨).

وقال فى الميزان: إلا أنه شاخ، ونسى، ولم يختلط، وقد سمع منه سفيان بن عيينة،

السلمى عن على قال: "لا تشريق، ولا جمعة إلا فى مصر جامع"، كذا فى "نصب الراية" (١:٣١٣) وفى "الدراية" (ص-١٣١): إسناده صحيح اهـ.

وقد تغير قليلا إلى أن قال: الفسوى: وإنما تركوه مع ابن عيينة لاختلاطه اهـ (٢:٢٩٢). وفيه تصريح بأنه لم يختلط، وإنما تغير قليلا والتغير القليل والاختلاط اليسير ليس بجرح ما لم يكثر منه، صرح بذلك الذهبى فى الميزان فى ترجمة هشام بن عروة بما نصه: ولا عبرة بما قاله أبو الحسن بن القطان من أنه وسهيل بن أبى صالح اختلطا، وتغيرا نعم! الرجل تغير قليلا ولم يبق حفظه كهو فى حال شبابه، فنسى بعض محفوظه أو وهم، فكان ماذا أ هو معصوم من النسيان؟ ولما قدم العراق فى آخر عمره حدث بجملة كثيرة من العلم فى غضون ذلك يسير أحاديث لم يجودها ومثل هذا يقع لمالك، ولشعبة، ولوكيع، ولكبار الثقات فدع عنك الخبط، وذر خلط الأئمة الأثبات بالضعفاء والمخلطين، فهو شيخ الإسلام اهـ (٣:٢٥٥) وفيه تصريح أيضا بأن الذى سمع منه بعد تغيره قليلا هو ابن عيينة وحده، وإنما تركه من تركه مع ابن عيينة فقط دون غيره، فصار كلام بعض الناس هباء منثورا.

قال بعض الناس: والحارث الأعور مختلف فيه كما تقدم فى الكتاب اهـ.

قلت: نعم، وقد حسنت حديثه فى غير ما موضع، وزعمت غير مرة أن الاختلاف فى التوثيق لا يضر والعجب ممن يوثق شهر بن حوشب، ومحمد بن أبى ليلى، وحجاج بن أرطاة، ورشدين بن سعد، وجبارة بن المغلس فى كتابه أن يتكلم فى الحارث الذى أخرج له النسائى فى مجتباه مع تعنته فى الرجال، ثم قال: "ومعمر أخرج له الجماعة، إلا أن يحيى بن معين يقول: إذا حدثك معمر عن العراقيين فخالفه، إلا عن الزهرى وابن طاوس، فإن حديثه عنهما مستقيم فأما أهل الكوفة والبصرة فلا" اهـ كذا فى "التهذيب" (١٠:٢٤٥). قلت: قد وصفه الذهبى فى "التذكرة" بالإمام الحجة أحد الأعلام عالم اليمن (١:١٧٨). وأثنى عليه الأئمة قاطبة. وقال ابن حبان فى الثقات له: كان فقيها حافظا متقنا ورعا و عده على بن المدينى وأبو حاتم فيمن دار الإسناد عليهم كما فى "التهذيب" (١٠:٢٤٤) فأيش يؤثر فى مثله ما ذكره ابن أبى خيثمة عن ابن معين؟ وقد روى معاوية بن صالح عن ابن معين توثيقه مطلقا على أن الذهبى كتب على اسمه علامة صح وهى عنده إشارة إلى أن العمل على توثيق هذا الرجل صرح به فى "اللسان" (١:٩).

وروى ابن أبى شيبة فى "مصنفه": حدثنا جرير عن منصور عن طلحة عن سعد بن عبيدة عن أبى عبد الرحمن أنه قال: قال على رضى الله عنه فذكر اللفظ الأول. وإسناده صحيح، كذا فى "عمدة القارئ" (٣:٢٦٤).

ثم قال الذهبى فى "الميزان": معمر بن راشد أبو عروة أحد الثقات الأعلام له أوهام معروفة احتملت له فى سعة ما أتقن اهـ (٢:١٨٨).

وهذا تصريح منه بأن العمل على توثيقه، والاحتجاج بروايته مطلقا.

ثم قال بعض الناس: وحجاج بن أرطاة تقدم وهو مدلس اهـ.

قلت: قد وثقته وحسنت حديثه فى غير ما موضع من كتابك، وأما التدليس فإنما يجعل الحديث الصحيح مختلفا فيه لا ضعيفا بالاتفاق، فقد قال الحاكم: الحديث الصحيح ينقسم عشرة أقسام، خمسة متفق عليها، وخمسة مختلف فيها فذكر المتفق عليها أولا، ثم ذكر المختلف فيها وقال: فهى المرسل، وأحاديث المدلسين إذا لم يذكروا سماعهم إلخ كذا فى "تدريب الراوى" (ص:٤٥).

وقد ذكرنا فى المقدمة أن المختلف فيه حسن لا ضعيف، والتزم بعض الناس هذا الأصل فى كتابه، وقد شحنه وملأه بقوله: إن الاختلاف لا يضره، فكيف يضعف الحديث بسببه ههنا؟ فالحق أن الإسنادين حسنان وليسا بضعيفين، كما زعم والحجة بهما قائمة، والاستدلال برواية ابن أرطاة على اختصاص تكبير التشريق بأهل المصر صحيح كما هو أصل المذهب، فافهم.

وفى "عمدة القارى": فإن قلت: قال النووى: "حديث على متفق على ضعفه، وهو موقوف عليه بسند ضعيف منقطع".

قلت: كأنه لم يطلع إلا على الأثر الذى فيه الحجاج بن أرطاة ولم يطلع على طريق جرير عن منصور؛ فإنه سند صحيح. ولو اطلع لم يقل بما قاله وأما قوله "متفق على ضعفه" فزيادة من عنده، ولا يدرى من سلفه فى ذلك، على أن أبا زيد زعم فى الأسرار أن محمد بن الحسن قال: رواه مرفوعا معاذ وسراقة بن مالك رضى الله عنهما اهـ (٣:٢٦٤).

وذكر الإمام خواهر زاده فى "مبسوطه" أن أبا يوسف ذكره فى الإملاء مسندا مرفوعا إلى النبى ﷺ. وأبو يوسف إمام الحديث حجة اهـ. كذا فى "البناية" (١:٩٨٣). أى فيكون رفعه حجة لأنه زيادة من ثقة فتقبل.

قلت: وكذا قال الإمام أبو بكر الجصاص فى أحكامه: روى عن النبى ﷺ أنه قال: "لا جمعة، ولا تشريق إلا فى مصر جامع" وروى عن على مثله اهـ (٣:٤٤٥).

ولكن المرفوع لا يثبته المحدثون. فإن صح عن محمد بن الحسن ما زعمه أبو زيد فى الأسرار كان حجة لنا كافية، فإن محمدا إمام مجتهد، وقوله حجة وكذا إن صح ما ذكره خواهر زاده أن أبا يوسف رواه فى "الإملاء" مرفوعا مسندا كما هو الظاهر على أن الموقوف فى مثله مرفوع حكما لكونه خلاف القياس المستمر فى الصلوات فإنها لا تختص بمكان دون مكان قال النبى ﷺ: «جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا» وهو حديث صحيح أخرجه البخارى (١:٢٢). فإقدام على رضى الله عنه على نفى الجمعة فى بعض الأماكن وتخصيصها بالمصر الجامع لا يكون إلا عن سماع، وإن سلمنا كونه موقوفا فما استدل به الخصم من الآثار موقوف أيضا ككتاب عمر إلى أبى هريرة بالبحرين "جمعوا حيثما كنتم".

وأثر ابن عباس فى إقامة الجمعة بجواثا، فإنه موقوف أيضا وكتاب ابن شهاب إلى رزيق بن حكيم منقطع، فإنه رأى تابعى لا يراه الخصم حجة وأيضا فإن قوله تعالى: ﴿إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾ ليس على عمومه وإطلاقه اتفاقا بين الأئمة وإلا لوجب السعى بكل نداء سواء كان أذانا أو غيره، وسواء كان النداء لصلاة الفجر أو العصر ونحوهما وسواء كان النداء فى الصحراء أو السفينة فى البحر. فإنه ليس بصريح فى أن المراد بالنداء ماذا؟ وأن المقصود بالصلاة أية صلاة؟ فإنه يفعل فى يوم الجمعة جماعة صلوات عديدة، كما يفعل فى سائر الأيام ولم يبين فى الآية أنها أية صلاة منها، ولكن خصها الإجماع بالصلاة التى إذا فعلها مع الإمام جمعة لم يلزمه فعل الظهر معها، وهى ركعتان بعد الزوال على شرائط الجمعة واتفق الجميع أيضا على أن المراد بالنداء هو الأذان، ولم يبين فى الآية كيفيته وبينه الرسول ﷺ، كما ورد فى الأحاديث، وكذا اتفق الجميع على عدم جواز إقامتها فى البرارى والقرى التى يظعن أهلها عنها صيفا وشتاء، فكان خصوص المكان مرادا فيها إجماعا، والمصر أولى لحديث على هذا محصل ما قاله

. . . .

أبو بكر الرازى فى "الأحكام" (٣:٢٤٤) والمحقق فى "الفتح" (٢:٢٣٠).

فاندحض بذلك ما زعمته طائفة من أبناء زماننا الذين خلعوا ربقة التقليد عن أعناقهم وادعوا درجة الاجتهاد لأنفسهم من أن الآية تفيد وجوب السعى إلى الجمعة على العموم فى الأمكنة، فكيف يجوز تخصيصه بأثر على وهو من الآحاد بالمصر؟ والجواب أن الآية ليست على عمومها وإطلاقها إجماعا، والعام إذا صار مخصوصا بالبعض يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس. وأيضا فإن الآيـة لا تفيد وجوب السعى إلى الجمعة على العموم فى الأمكنة أصلا، فإن معناها أن السعى واجب على المؤمنين عند سماع الأذان حيث يؤذن وتقام الجمعة، لا مطلقا فأما محل إقامتها، فلم تتعرض له الآية، بل هى ساكتة عنه، وعموم الخطاب لا يدل إلا على أن كل مؤمن يكون فى موضع الأذان للجمعة يجب عليه السعى، كما لا يخفى.

قال أبو بكر فى "أحكامه": واتفق فقهاء الأمصار على أن الجمعة مخصوصة بموضع لا يجوز فعلها فى غيره، لأنهم مجمعون على أن الجمعة لا تجوز فى البوادى، ومناهل الأعراب. فقال أصحابنا: هى مخصوصة بالأمصار، ولا تصح فى السواد، وهو قول الثورى وعبيد الله بن الحسن، وقال مالك: تصح الجمعة فى كل قرية فيها بيوت متصلة، وأسواق متصلة، يقدمون رجلا يخطب ويصلى بهم الجمعة إن لم يكن لهم إمام. وقال الأوزاعى: "لا جمعة إلا فى مسجد جماعة مع الإمام". وقال الشافعى: إذا كانت قرية مجتمعة البناء والمنازل، وكان أهلها لا يظعنون عنها إلا ظعن حاجة، وهم أربعون رجلا حرا بالغا غير مغلوب على عقله وجبت عليهم الجمعة اهـ (٣:٤٤٥).

وادعى بعض من غير المقلدين عموم الآية فى الأمكنة كلها، فلما أورد عليهم خصوصها بما عد البرارى، والقرى التى ليس لأهلها قرار إجماعا التزموا لصحة الجمعة فى البرارى والصحارى، وفى كل قرية، وخالفوا الإجماع ليسلم لهم عمومها ولكن العموم لا يسلم لهم إلا إذا قالوا بوجوب السعى إلى كل صلاة يوم الجمعة سواء كانت فجرا، أو ظهرا، أو عصرا، وغيرها. فإنه لا دليل فى الآية على اختصاصه بالصلاة التى هى بدل عن الظهر فى هذا اليوم، إلا إذا قالوا بوجوبه بكل نداء سواء كان أذانا أو غيره فإنه لا

. . . .

دليل فى الآية على اختصاصه بالأذان، كما قدمنا، ولا دليل فيه على اختصاصه بأذان الرجل البالغ، دون الصبى والمرأة، ولا على أنه يختص بأذان يكون بعد الزوال أو قبله، فإن خصصوها بهذه القيود وأمثالها لم يسلم لهم عموم الآية وقالوا بخصوصها بشرائط معلومة، وقيود معينة، وهذا هو الذى قاله الحنفية وغيرهم من الأئمة هذا وقد رد صاحب يسر من رأى قول من جوز الجمعة فى البرارى، والصحارى من غير المقلدين من أصحابه، وقال بخصوص الآية بالقرى والأمصار، وبقيود وشرائط معلومة، وإذا اعترف بذلك، فأنى له أن يعترض على الحنفية فى تخصيصهم الآية بالمصر بأثر على؟ فإن الآية لم تبق على عمومها إجماعا فيجوز لهم إن سلموا عمومها تخصيصها بخبر الواحد هذا، وزعم بعض أبناء الزمان أن أثر على لا يفيد اشتراط بالمصر لصحة الجمعة، لاحتمال كونه محمولا على نفى الكمال فكان معناه لا جمعة كاملة إلا فى مصر جامع، لكثرة الجماعة فيه وما كانت الجماعة أكثر فهى عند الله أزكى، وأطيب.

قلنا: الأصل فى "لا"، التى لنفس نفى الصحة، وإنما تحمل على نفى الكمال لصارف عن الحمل على الحقيقة، ولا صارف ههنا، ومن ادعى فعليه البيان، وما زعمه هذا القائل صارفا ليس بصارف، كما سنذكره والإجماع على أن الجمعة مخصوصة بموضع لا يجوز فعلها فى غيره يرجح أن مراد على رضى الله عنه بيان موضعها الذى لا يجوز فعلها فى غيره، ويؤيده بناء الصحابة الجوامع والمنابر فى الأمصار والبلاد، دون القرى، والسواد، بعد ما فتحوا البلاد، ولو حملناه على نفى الكمال؛ فإن كان معناه أنه لا جمعة كاملة لأهل المصر إلا فى المصر؛ فهذا مسلم، ولكن لا حاجة إلى ذكره بل هو مستغنى عنه وإن كان معناه أنه لا جمعة كاملة لأهل القرى إلا فى مصر جامع مع جواز إقامتها فى القرى، فغير مسلم، بل الموضع الذى يجوز لأهله إقامة الجمعة فيه يجب عليهم أن يجمعوا فى ذلك الموضع، ولا يستحب لهم التحول إلى المصر لصلاة الجمعة، ولا العيدين، فإن كون كثرة الجماعة أزكى وأطيب عند الله لا يجيز لأهل مسجد جماعته قليلة أن يتحولوا منه إلى مسجد جماعته كثيرة، بل الواجب على أهل كل مسجد عمارته بالصلاة فيه. حتى لو لم يكن لمسجد المحلة جماعة يجب على المؤذن أن يؤذن فيه، ويصلى هناك وحده، كما صرح به فقهاؤنا، ولم نعلم فيه خلافا. ولم يقل أحد من السلف باستحباب التحول إلى المصر

. . . .

يوم الجمعة لمن يجوز لهم إقامتها فى موضعهم، وإنما يستحب ذلك لمن لا يجوز لهم إقامتها فيه كأهل العوالى بشرط أن لا تتعطل مساجدهم عن الجماعة. قال الحافظ فى "الفتح": واستنبط منه أى من قوله ﷺ لبنى سلمة: «أ لا تحتسبون آثاركم قصد المسجد البعيد ولو كان بقربه مسجد قريب" وإنما يتم ذلك إذا لم يلزم بذهابه إلى البعيد هجر القريب، وإلا فإحياؤه بذكر الله أولى اهـ (٢:١١٨).

وإنما يجوز تعطيل المساجد يوم الجمعة لأهل المصر فقط، فيستحب لهم أن يجمعوا فى مسجد واحد، بل قيل: لا يصح تعدد الجمعة فى مصر واحد كما سيأتى. وبالجملة فلا يصح تأويل أثر على بنفى الكمال، ولذا لم يقل بمثل هذا التأويل فيه أحد من السلف، فهذا قول حادث خارق للإجماع. قال الحافظ فى "التلخيص": وروى البيهقى: أن أهل ذى الحليفة كانوا يجمعون بالمدينة قال: ولم ينقل أنه أذن لأحد فى إقامة الجمعة فى شىء من مساجد المدينة، ولا فى القرى التى بقربها اهـ (١:١٣٣).

وهذا يعين المراد فى أثر على أنه إنما أراد بقوله: "لا جمعة ولا تشريق إلا فى مصر جامع" اختصاصهما بأهل المصر وعدم صحتهما فى القرى فافهم. وأما ما قاله صاحب يسر من رأى، ومن وافقه: إن الجمعة كانت واجبة على أهل القرى القريبة بالمدينة، وكانوا كلهم يشهدون الجمعة بها، ويعطلون مساجدهم، فباطل قطعا لعدم قيام الدليل على تعطيل أهل القرى مساجدهم. وما نقله عن ابن المنذر فهو محمول على تعطيل أهل المدينة مساجدهم يوم الجمعة، وأيضا إذا جاز لأهل القرى إقامة الجمعة بمواضعهم عنده، فكيف يجوز لهم تعطيل قراهم عن الصلاة بشهود الجمعة بالمصر؟ بل يكون شهودهم صلاة الجمعة بالمصر لأجل كثرة الجماعة بها، كشهودهم صلاة العصر وغيرها بالمصر لأجل تلك العلة ولا قائل بجواز ذلك لهم، ولا يجوز لهم تعطيل مسجد القرية لأجل كثرة الجماعة بالمصر، وأيضا فقد ورد فى أثر على هذا فى طريق الحجاج بن أرطاة ذكر التشريق، والأضحى، والفطر، وقد تقدم أنه حديث حسن الإسناد، ولا مجال للخصم فى تضعيفه والتشريق فيه لا بد من حمله على الجهر بالتكبير، ولا يجوز إرادة صلاة العيد بها، لكون الأضحى والفطر مذكورا بعده، فلو حملناه على نفى الكمال لزم القول باستحباب شهود أهل القرى التكبير بالمصر فى أيام التشريق الخمسة لكل صلاة من

. . . .

المكتوبات، ولم يقل باستحباب ذلك أحد من السلف. وظنى أن غير المقلد لا يقول به أيضا، للزوم تعطيل مساجد القرى فى تلك الأيام رأسا.

ثم قال هذا القائل: "ويمكن أن يراد بالمصر الجامع القرية التى لا ينتقل أهلها عنها".

قلت: وكذا يجوز لخصمك أن يريد بلفظ القرية الوارد فى بعض الآثار الذى استدللت به على مذهبك المصر الجامع، والمدينة الكبيرة ولا متمسك لك فيما زعمت إلا ظنك، وله متمسك له بنص القرآن، فإنه تعالى أطلق القرية على مكة والطائف فى قوله: ﴿وقالوا لو لا نـزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾.

والفرق بين الأمصار والقرى لم يكن خافيا على أهل اللسان من السلف، ولذا لم يقل أحد منهم بما قاله هذا الهندى الجاهل عن لسان العرب، أن أثر على يمكن حمله على القرية. وقد فسر صاحب القاموس المصر بالكورة، والكورة بالمدينة، والمدينة بالحصن يبنى فى اصطمه أرض، والأصطمة معظم الشىء، ومجتمعه، وهذا مما يميز المصر عن السواد والقرى حتما. واختلاف ألفاظ الفقهاء فى تعريفه مبنى على اختلاف العرف فى كل زمان والأصل فى تعريف المصر مدينة النبى ﷺ ومكة، فهما مصران تقام بهما الجمعة من زمنه عليه الصلاة والسلام إلى اليوم فكل موضع كان مثل أحدهما فهو مصر.

وكل تفسير لا يصدق على أحدهما فهو غير معتبر. فأصح الحدود ما صرح به فى "تحفة الفقهاء" عن أبى حنيفة أنه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق، ولها رساتيق، وفيها والٍ يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم بحشمته، وعلمه أو علم غيره، يرجع الناس إليه فيما يقع من الحوادث، وهذا هو الأصح انتهى. وهو الذى اختاره صاحب "الهداية"، إلا أنه ترك ذكر السكك، والرساتيق بناء على الغالب إذ الغالب أن الأمير والوالى الذى شأنه القدرة على تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود لا يكون إلا فى بلد كذلك. هذا ملخص ما فى "شرح المنية" للحلبى (ص:٥١١).

فانـدحض بذلك مـا زعمه غير المقلد أن الحنفية مختلفون فى تعريف المصر اختلافا عظيما. فكان أثر على مجملا، لا يصلح لتخصيص الآية اهـ. فإن وجود الأقوال الضعيفة فى كتب الفتاوى لا يوجب الاختلاف فى المذهب، فإن العمل بالضعيف غير جائز.

. . . .

وأيضا فإن المصر، والقرية كلاهما حقيقة عرفية قد تميز مصداق كل منهما عن الآخر عند أهل العرف فى كل زمان، فلا يورث اختلاف عبارات العلماء فى تفسيرهما الإجمال فى الأثر، ونظيره ما قاله الأصوليون: "إن تعريف القرآن ليس بحد حقيقى، وإنما هو تشخيصه فى جواب أى كتاب تريد". قالوا: والوجه فى ذلك أن القرآن شخصى، والشخصي لا يحد ومعنى كونه شخصيا أنه اسم لكلمات مركبة تركيبا خاصا سواء قرأه جبريل، أو زيد أو عمرو والأعراض تنتهى بمشخصاتها إلى حد لا يقبل التعدد، ولا الاختلاف باعتبار ذاتها، بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لامرئ القيس. كما فى "التوضيح والتلويح" وغيرهما.

إذا عرفت هذا فاعلم أن تعريف المفسر أيضا ليس بحد حقيقى، وإنما هو تشخيصه فقط، وتعريف الشخصى يختلف باختلاف تشخصاته فى كل زمان فهذا هو الوجه لاختلاف عبارات الفقهاء فى تفسير المصر، ولا يلزم منه الخفاء فى كونه شخصيا بحسب الوجود فافهم، وقد تقدم أن الآية ليست بعامة أصلا، ولم نقل بتخصيصها بالأثر بعد عمومها هذا.

وأما ما قاله ابن حزم فى معرض الاستدلال لمذهبه: "ومن أعظم البرهان أن النبى ﷺ أتى المدينة، وإنما هى قرى صغار متفرقة، فبنى مسجده فى بنى مالك بن النجار، وجمع فيه، فى قرية ليست بالكبيرة، ولا مصر هناك". كما فى "العمدة للعينى" (٣:٢٦٥).

فالعجب من ابن حزم أنه كيف قال ما قال وقد ثبت فى الآثار أن مدينة الرسول ﷺ كانت مشتملة على دود كثيرة أى محلات لقبائل عديدة، وأنه ﷺ لما شخص من قباء يريد المدينة دعا براحلته، وحشد المسلمون، ولبسوا السلاح، وركب ﷺ ناقته، والناس عن يمينه، وشماله، وخلفه، منهم الماشى، والراكب فاعترضه الأنصار فما يمر بدار إلا قالوا: "هلم إلى العز، والمنعة، والثروة". فيقول لهم: خيرا ويدعو، ويقول: "إنها مأمورة خلوا سبيلها" فمر بنى سالم، فقام إليه عتبان بن مالك، ونوفل بن عبد الله بن مالك ابن العجلان، وهو آخذ بزمام ناقته يقول: يا رسول الله انزل فينا، فإن فينا العدد، والعدة،

. . . .

والحلقة. ونحن أصحاب العصا، والحدائق، والدرك، فجعل يتبسم ويقول: "خلوا سبيلها فإنها مأمورة". فمر ببنى ساعدة، فقال له سعد بن عبادة والمنذر بن عمرو وأبو دجالة: "هلم يا رسول الله! إلى العز، والثروة والقوة، والجلد، وسعد يقول: يا رسول الله! ليس فى قومى رجل أكثر عذقا ولا فم بئر منى، مع الثروة، والجلد، والعدل، والحلقة، فيقول رسول الله ﷺ: «بارك الله عليكم»، ويقول: «أبا ثابت! خل سبيلها،، فإنها مأمورة» فمضى، واعترضه بنو الحارث ابن الخزرج، فقالوا: "يا رسول الله: لا تجاوزنا فإنا أهل عدد، وثروة، وحلقة". فقال: «خلوا سبيلها، فإنها مأمورة".

واعترضه بنو بياضة يقولون: "يا رسول الله! هلم إلى المواساة، والعز والثروة، والعدد، والقوة نحن أهل الدرك". فقال: «خلوا سبيلها، فإنها مأمورة» ثم مر ببنى عدى ابن النجار وهم أخواله فقالوا: "يا رسول الله! نحن أخوالك وهلم إلى العدد، والمنعة، والقوة مع القرابة، لا تجاوزنا إلى غيرنا". فقال: «خلوا سبيلها فإنها مأمورة» ثم أتى منزل بنى مازن بن النجار فقامت إليه وجوههم، (فقالوا مثل قول الأولين، وأجابهم بمثل ما أجاب به غيرهم) وقد حشدت بنو مالك بن النجار، فهم قيام ينتظرونه إلى أن طلع، فهش إليه أسعد بن زراة وأيوب وعمارة بن حزم، وحارثة بن النعمان يقول: "يا رسول الله! قد علمت الخزرج أنه ليس ربع أوسع من ربعى". فبركت بين أظهرهم فاستبشروا. كذا فى خلاصة الوفاء، ومثله فى سيرة ابن هشام، والسيرة الحلبية، وغيرها.

فهذه دور المدينة، ومحالها، كل محلة منها ذات عدد وقوة، ولم تكن تلك قرى بقرب المدينة، وإلا لأجابهم رسول الله ﷺ بما أجاب به أهل قباء حين أراد الشخوص إلى المدينة. وقالوا: أخرجت ملالا لنا أم تريد دارا خيرا من دارنا؟ فقال: إنى أمرت بقرية تأكل القرى، فلما لم يقل لبنى سالم ولبنى ساعدة، ولا لبنى الحارث، ولا لبنى بياضة، ولا لبنى عدى بن النجار، ولا لبنى مازن بن النجار: إنى أمرت بقرية تأكل القرى، بل قال لهم: «خلوا سبيل الناقة فإنها مأمورة» دل ذلك على أن تلك الدور كلها من دور المدينة، لا كما زعم ابن حزم أن النبى ﷺ بنى مسجده فى بنى مالك بن النجار فى قرية ليست بالكبيرة، ولا مصر هناك. فكأن المدينة عنده اسم لدار بنى مالك بن النجار فقط، وهو فاسد عند أهل المعرفة، بل المدينة اسم لمجموع دور الأنصار التى ذكرنا بعضا منها نعم!

. . . .

كانت محلات المدينة إذ ذاك منفصلة بعضها عن بعض، ولم تكن متصلة، فكان ماذا فإن اتصال المحلات بعضها ببعض لا يشترط للمصرية، وقد اعترف ابن حزم بأن لفظ المدينة كان يطلق على المجموع المشتمل على قرى صغار متفرقة. فنقول: وهذه إمارة اتحادها مع تفرقها، وانفصالها فلا يجوز إطلاق القرى عليها، بل كانت كلها محلات للمدينة متفرقة بدليل ما ذكرنا، وبدليل ما فى الصحيح عن أنس، "أن بنى سلمة أرادوا أن يتحولوا عن منازلهم فينـزلوا قريبا من النبى ﷺ قال: فكره النبى ﷺ أن يعروا المدينة فقال: يا بنى سلمة أ لا تحتسبون آثاركم" اهـ.

قال الحافظ فى "الفتح": وفى رواية مسلم من طريق أبى الزبير سمعت جابر بن عبد الله يقول: "كانت ديارنا بعيدة من المسجد". ولابن مردويه من طريق أخرى عن أبى نضرة عنه قال: "كانت منازلنا بسلع". قال الحافظ: وبين سلع والمسجد قدر ميل اهـ (١١٧:٢). وفيه ما يشعر بأن المدينة اسم لمحلات كثيرة عديدة كان بعضها على قدر ميل من المسجد، وأن ما كان منها بسلع داخل فى المدينة، ولا يقال لمثلها قرية عرفا، وإن جاز لغة كما أطلق القرآن اسم القرية على مكة والطائف. وروى أبو داود فى مراسيله عن بكير ابن الأشج: أنه كان بالمدينة تسعة مساجد مع رسول الله ﷺ تسمع أهلها تأذين بلال على عهد رسول الله ﷺ فيصلون فى مساجدهم أقربها مسجد بنى عمرو بن مبذول من بنى النجار، ومسجد بنى ساعدة، ومسجد بنى عبيد، ومسجد بنى سلمة، ومسجد بنى رابح من عبد الأشهل، ومسجد بنى زريق، ومسجد بنى غفار، ومسجد أسلم، ومسجد جهينة، و(مسجد) نبيك فى التاسعة اهـ (ص:٤).

وروى أبو داود فى "سننه": عن عائشة وسكت عنه قالت: "أمر رسول الله ﷺ ببناء المساجد فى الدور، وأن تنظف، وتطيب". قال فى "النيل": ورجاله ثقات. وفيه أيضا المراد بالدور المحلات، فإنهم كانوا يسمون المحلة التى اجتمعت فيها قبيلة "دارا" اهـ (٢:٤٠).

فهذه دور المدينة التى كانت بها مساجد تسعة. فهل يقول ابن حزم: إن تلك المساجد التسعة كانت فى دارى بنى مالك بن النجار التى فيها مسجد النبى ﷺ؟ كلا؛

. . . .

لن يقول بذلك أبدا. أو يقول: كانت تلك المساجد خارج المدينة؟ ولكن لفظ الحديث يرده، ففيه ما يدل على أنها كلها كانت بالمدينة فى دورها، دون القرى المتصلة بها، وإلا لذكر الراوى مسجد قباء أيضا فافهم. فإن مثل الموضع الذى فيه مساجد تسعة لقبائل مختلفة لا تكون قرية بل مصرا جامعا، وأيضا فعلى بن أبى طالب نفى الجمعة عن القرى، وقال: «لا جمعة إلا فى مصر جامع». وصححه ابن حزم عنه، وهو أعلم الناس بأمر المدينة، وكانت عنده مصرا جامعا، لا قرية فإنه صلى بها الجمعة مع النبى ﷺ، وبعده. وأيضا فإن الإمام أى موضع حل[1] جمع، والمدينة قبة الإسلام، وقائمة الخلافة، وأكالة القرى، فكيف لا تكون مصرا جامعا بحلول النبى ﷺ بها؟ وهو يقيم بها الحدود، ويجهز العساكر والسرايا، ويحارب ويسالم وله بها منعة وقوة، وحصن حصين، وذكر فى شرح المنية عن محمد أن الإمام لو بعث إلى قرية نائبا لإقامة الحدود والقصاص تصير مصرا، فإذا عز له تلحق بالقرى، ووجه ذلك ما صح "أنه كان لعثمان رضى الله عنه عبد أسود أميرا على الربذة يصلى خلفه أبو ذر رضى الله عنه، وعشرة من الصحابة الجمعة وغيرها". ذكره ابن حزم فى المحلى اهـ (ص:٥١٢).

وبهذا اندحض استدلال الخصم بما روى عن عطاء بن أبى ميمونة عن أبى رافع، "أن أبا هريرة كتب إلى عمر يسئله عن الجمعة وهو بالبحرين[2]"، فكتب إليهم أن جمعوا حيثما كنتم" أخرجه ابن خزيمة، وصححه وابن أبى شيبة والبيهقى، وقال: هذا الأثر إسناده حسن كذا فى التعليق المغنى على الدارقطنى (١:١٦٦). فإن المخاطب بقوله هذا أبو هريرة وأمثاله من الحكام[3]، فلهم أن يجمعوا حيثما كانوا أى من القرى والأمصار وإن سلمنا أن المخاطب به جميع أهل البحرين، فنقول: لا يجوز إجراءه على العموم، لعدم جواز إقامتها فى البرارى، والصحارى اتفاقا. وإذا كان لا بد من تخصيصه بمكان يصلح لإقامة الجمعة، فمعناه عندنا أن جمعوا حيثما كنتم من الأمصار ولكن الأول أولى كما لا يخفى.

---

(١) أى إذا دخل من حيث الولاية، لا من حيث السفر فقط، وسيأتى تفصيل ذلك فانتظر.

(٢) أى أمير عليه.

(٣) كان أبو هريرة واليا بالبحرين مكان العلاء بن الحضرمى على عهد عمر رضى الله عنه، كما فى "معجم البلدان" لابن مردوية، وغيره كذا فى "آثار السنن" (٢:٨٣).

. . . .

وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال بل فيه إشعار بأن الجمعة لم تكن جائزة عند الصحابة، ومن فى زمنهم فى كل موضع فإن أبا هريرة تردد فى إقامتها بالبحرين واضطر إلى السؤال عنها. فكيف يستدل به الخصم على جواز إقامتها فى القرى مطلقا؟ ولو لا أن إقامة الجمعة يختص بموضع، دون موضع، وحال دون حال لم يحتج مثل أبى هريرة فى علمه، وكثرة حفظه للآثار والأحكام إلى السؤال عن إقامتها بمثل البحرين، فافهم.

وكذا لا يجوز له الاحتجاج علينا بما رواه البيهقى فى المعرفة عن جعفر بن برقان قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدى بن عدى الكندى: "انظر كل قرية ليسوا هم بأهل عمود ينقلون فأمر عليهم.أميرا، ثم مره فليجمع بهم". كما فى التعليق المغنى أيضا فإن فيه إقامة الجمعة بالقرى بعد تأمير الأمير عليها، وأمر الإمام له بإقامتها، ولا خلاف فى صحة الجمعة بها إذا، على أن قول التابعى لا حجة فيه عند الخصم – وأيضا فإن ابن عبد العزيز علق الجمعة فى القرى على تأمير الأمير عليها والآية مطلقة عن هذا الشرط فالعجب من الخصم أنه يرد أثر على رضى الله عنه لمخالفة إطلاق الآية عنده، ويحتج بأثر ابن عبد العزيز وهو مثل أثر على فى تقييد الجمعة بشرط يخالف الإطلاق، هذا، وقد نبهناك أولا على أن الآية لا تفيد وجوب الجمعة على كل مؤمن فى كل مكان، وإنما معناه وجوب السعى إلى الجمعة بعد النداء لها وأما أنه فى أى مكان يجوز النداء لها؟ وفى أى مكان لا؟ فالآية ساكتـــة عنه.

ثم قال صاحب "التعليق المغنى": وحكى الليث بن سعد أن أهل الإسكندرية، ومدائن مصر، ومدائن سواحلها كانوا يجمعون الجمعة على عهد عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان بأمرهما، وفيها رجال من الصحابة اهـ.

قلت: ليس فيه أنهم كانوا يجمعون فى القرى، بل كانوا يجمعون فى مدائن مصر، ومدائن سواحلها ولا حجة فى قول الليث: "إن كل مدينة وقرية فيها جماعة أمروا بالجمعة" كما نقله عن البيهقى بطريق الوليد بن مسلم بعده فإنه ليس بصحابى، ولا تابعى كبير، وإن سلم أن تلك السواحل كانت قرى لا مدائن فنقول: إنهم كانوا يجمعون بأمر الإمام. وإذا أذن الإمام لأهـل القرى بذلك بعـد تأمير الأمر عليـهم صحـت الجمعة

. . . .

بها عندنا، كما مر.

ثم قال: وكان الوليد بن مسلم يروى عن شيبان عن مولى لآل سعيد بن العاص "أنه سأل ابن عمر عن القرى التى بين مكة، والمدينة ما ترى فى الجمعة؟ قال: نعم! إذا كان أمير عليهم فليجمع"، انتهى كلام البيهقى اهـ (١٦٦:١) وهذا أيضا لا يرد علينا لتقييده إقامة الجمعة بقوله "إذا كان أمير عليهم فليجمع". وأيضا ففى سؤال السائل ابن عمر عن الجمعة فى القرى ما يشعر بأن جواز ذلك لم يكن ظاهرا عندهم، وإلا لم يحتج إلى السؤال عنه.

وأما ما رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح عن ابن عمر، أنه كان يرى أهل المياه بين مكة المدينة يجمعون فلا يعيب عليهم" ذكره صاحب التعليق عن الحافظ فى الفتح فلا حجة فيه أصلا فقد تبين برواية اليهقى بطريق الوليد بن مسلم عن شيبان المذكور آنفا أن ابن عمر كان يرى جواز الجمعة لهؤلاء بشرط كون الأمير عليهم، فيحمل عدم إنكاره على تجميعهم لكونهم كانوا يجمعون وعليهم أمراء يجمعون بهم على أن القول أقوى من السكوت فلا يترك القيد الذى صرح به فى الأثر القولى بما فى هذا الأثر من سكوته وعدم إنكاره، لاحتماله وجوها مختلفة.

فإن قيل: كيف قالت الحنيفية بجواز إقامة الجمعة فى القرى؟ إذا كان عليها أمير من الإمام مأذون بإقامة الجمعة بها، فهل تصير القرية بذلك مصرا؟ وهذا خلاف المفروض، فإن المفروض أنها قرية، أو لم تصر مصرا، فكيف تركوا هناك أثر على المصرح بنفى الجمعة عن القرى قلنا: تصير القرية بذلك فى حكم المصر. فإن القرية التى بها أمير من الإمام تتبعها القرى المتصلة بها التى ليس بها أمراء فيرجع أهلها إلى تلك القرية فى حوادثها، ومثلها يكون مصرا حكما، كما لا يخفى على من شاهد حال القرى التى بها أمير من الإمام أو نقول: إن أمر الإمام وإذنه قاطع لنزاع فى المسائل المجتهد فيها عندنا، واشتراط المصر للجمعة مجتهد فيه الصحابة والأئمة، فإذا أمر الإمام أميرا على القرية، وأذن له بإقامة الجمعة بها صحت الجمعة بها عندنا. لأجل هذا الأصل، هذا وبما ذكرنا من أثرى عبد الله بن عمر وعمر بن عبد العزيز ثبت أن إقامة الجمعة فى القرى مشروطة بما إذا

٢٠١٦- عن: عائشة زوج النبى ﷺ، قالت: «كان الناس ينتابون الجمعة من منازلهم والعوالى، فيأتون فى الغبار» والحديث أخرجه "البخارى"، قال الحافظ فى "الفتح" (٢:٣٢١): وفى رواية: «يتناوبون».

كان فيها أمير من الإمام، كما لا يخفى. والأثران قد احتج بهما البيهقى، ففيها حجة كافية.

وإذا كان كذلك فقولنا: إن أثر عمر بن الخطاب جمعوا حيثما كنتم فى جواب أبى هريرة محمول على الخطاب للولاة والحكام صحيح حتما وما قاله غير المقلد فى "رسالته": يسر من رأى من "أن تخصيصه بالولاة بعيد بل هو عام فى حق كل مؤمن" باطل قطعا وليس ذلك مثل قول عمر فى كتابه إلى العمال: "إن أهم أمركم عندى الصلاة فمن حفظها وحافظ عليها حفظ دينه ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع" إلخ، فإن هذا الكتاب لم يكن فى جواب من سأله، وإنما كتبه عمر ابتدأ إلى عماله، بخلاف كتابه إلى أبى هريرة؛ فإنه كتبه فى جواب أبى هريرة حين سأله عن الجمعة. وفيه اشعار بأن إقامة الجمعة فى كل موضع لم تكن جائزة عند أبى هريرة وإلا لم يحتج إلى السؤال عنه، وهو عالم كبير تولى الإفتاء والقضاء. بل كان ذلك مقيدا عنده بشروط خاصة، فسأل عمر عنها، فأجابه بأن جمعوا حيثما كنتم. وفيه تقييد التجميع بمكان كان الولاة فيه على أن الأصل كون مفهوم الكتاب مختصا بالمكتوب إليه، لكونه قد خوطب به دون غيره، وتعميمه للناس جميعا خلاف الأصل، ولا بد له من دليل. وقد قام الدليل على عموم كتابه إلى العمال فى الأمر بحفظ الصلاة والمحافظة عليها، وهو قوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ وهو عام لكل مؤمن ولم يقم مثل ذلك الدليل على تعميم كتابه إلى أبى هريرة، بل قد قام على تخصيصه، وهو ما ذكرنا من أثرى ابن عمر وعمر بن عبد العزيز الذين احتج بهما البيهقى وأبو الطيب شمس الحق فى "التعليق المغنى"، فصار ما أبداه صاحب يسر من رأى من الأغلوطات والأباطيل هناك هباءً منثوراً.

قوله: "عن عائشة" إلخ: قلتُ: قال الحافظ فى "الفتح": قوله: "ينتابون الجمعة" أى يحضرونها نوبا والانتياب افتعال من النوبة. وفى رواية: يتناوبون إلى أن قال: وقال القرطبى: فيه رد على الكوفيين حيث لم يوجبوا الجمعة على من كان خارج المصر. كذا

. . . .

قال: وفيه نظر لأنه لو كان واجبا على أهل العوالى ما تناوبوا، ولكانوا يحضرونها جميعا، والله أعلم اهـ (٢:٣٢١). وفى "العمدة" للعينى: قوله: "يتنابون الجمعة" أى يحضرونها بالنوبة، وهو المجىء نوبا ويروى "يتناوبون" أيضا اهـ (٣:٢٧٥) ثم رد على صاحب التوضيح والقرطبى بمثل ما رد به عليه الحافظ، وقال الأمير البوفالى فى "عون البارى": يتنابون الجمعة يفتعلون من النوبة أى يحضرونها نوبا اهـ (٣:١١٣).

وفى "لسان العرب": انتاب الرجل القوم انتيابا إذا قصدهم وأتاهم مرة أخرى وهو ينتابهم. وهو افتعال من النوبة وفى حديث صلاة الجمعة: "كان الناس ينتابون الجمعة من منازلهم" ومنه قول أسامة الهذلى شعر:

اقب طريد بنـزه الفلا ة لا يرد الماء إلا انتيابا

والنوبة الفرصة والدولة اهـ من أحسن القرى (ص:١٦٣) وفى قول أسامة وصف لحمار الوحش بأنه ضامر البطن بعيد، يسكن بفلاة لا ماء بها، ولا يرد الماء إلا بالنوبة أحيانا وقال كعب بن مالك شاعر النبى ﷺ كما فى "سيرة ابن هشام" (٢:١٢٤).

كاللوب يبذل جمها وحفيلها للجار وابن العم والمنتاب

يصف فيه جذوع النخل بأنها كاللوب (أى النوق فى جثتها) يصرف كلها، وغزيرها إلى الجار الملاصق، وابن العم ذى القرابة، والضيف النازل أحيانا فعبر الضيف بالمنتاب لانتيابه، أى نـزوله أحيانا بالنوبة، لا لنـزوله دائما مرة أخرى فإن الضيف لا ينـزل إلا نوبا، وقال الحريرى فى المقامة الثالثة: وانتياب النوب السود وفسرها المحشى بقوله: النوب بفتح الواو جمع نوبة بمعنى النائبة وانتيابها أى تناوبها نوبة بعد نوبة اهـ (ص:١٨).

وفى كل ذلك إشعار بترادف الانتياب والتناوب، وبأن معنى النوبة مرعى فى كليهما. ورحم الله الطائفة الخالعة ربقة التقليد عن عنقها حيث ادعت المنافاة بين معنى الانتياب والتناوب، وخصت الأول: بالمجىء متتابعا والثانى بالمجىء أحيانا، واجترأت على تخطئة مثل الحافظ، وجمهور شراح الحديث فى تفسيرهم الانتياب بالحضور نوبا، ومنهم صاحب "مجمع البحار" حيث فسره بذلك نقلا عن الكرمانى (٢:٤٠٠).

واستدلت على قولها بما فى "الصراح": انتياب بيابى آمدن. يقال: فلان انتاب القوم أى أتاهم مرة بعد أخرى، وبما فى "القاموس": انتابهم انتيابا أتاهم مرة بعد أخرى

. . . .

وبما فی المرقاة: ناب المکان انتابه إذا تردد إلیه مرة بعد أخری.

قلنا: الإتیان مرة بعد أخری، والتردد إلی الشیء مرة بعد أخری لا ینافی قولهم: "یحضرونها نوبة بعد نوبة، فإن الإتیان مرة بعد أخری لا یستلزم تتابع الإتیان واستمراره، بل یصدق علی الإتیان بالنوبة أیضا ومن ادعی غیر ذلك فلیأت ببرهان فإن الحافظ، والعینی والکرمانی، وصاحب "مجمع البحار"، وغیرهم من شراح الحدیث أعرف بکلام أهل اللغة من أمثال هذه الطائفة التی نشأت بالهند، ولا ذوق لها بالعربیة. فإن الانتیاب افتعال من النوبة فلا بد من رعایة معناها فیه، ولیس ذلك إلا بأن یکون قولهم: "مرة بعد أخری" أرید به النوبة بعد النوبة، لا سیما وفی روایة أخری للبخاری فی هذا الحدیث بعینه: "یتناوبون" مکان "ینتابون" والروایات یفسر بعضها بعضا. فلا یجوز حمل أحدها علی ما لا یطابق الأخری.

وقولهم: إن روایة "یتناوبون" غیر صحیحة مکابرة صریحة لا یقبله إلا الجاهل عن الحدیث ومحاوراته، وأیضا، فقد عرف من عادة أهل العوالی أنهم لم یکونوا یدیمون النزول عند النبی ﷺ کل یوم بل کانوا یحضرونه نوبا ینزل هذا یوما وآخر یوما، کما فی الصحیح عن عمر رضی الله عنه قال: "کنت أنا وجار لی من الأنصار فی بنی أمیة بن زید وهی من عوالی المدینة وکنا نتناوب النزول علی رسول الله ﷺ ینزل یوما وأنزل یوما فإذا نزلت جئته بخبر ذلك الیوم من الوحی وغیره، وإذا نزل فعل ذلك إلخ (١:١٩).

وقوله: "ینزل یوما وأنزل یوما" یعم الجمعة وغیرها، ولیس فیه ما یدل علی أنهما کانا ینزلان یوم الجمعة جمیعا علی رسول الله ﷺ.

وإن سلمنا أن الإتیان مرة بعد أخری معناه الإتیان دائما مستمرا من غیر ترك، فنقول: قد یستعمل الانتیاب فی هذا المعنی، وقد یستعمل فی الحضور نوبا، بدلیل قول أسامة وکعب بن مالك، وکلاهما معنی حقیقی، واللفظ مشترك بینهما ولا یجوز جعل الأول حقیقیا، والثانی مجازا لکون معنی النوبة أظهر فی الثانی دون الأول. والمشترك لا یحمل علی أحد معنییه إلا بقرینة وقد وجدت علی الثانی لما فی روایة أخری للبخاری فی هذا الحدیث بعینه من لفظ "یتناوبون"، ولما علمنا من عادة أهل العوالی فی نزولهم تناوبا.

وأما ما قالوا من أن روایة النسائی بلفظ "إنما کان الناس یسکنون العالیة فیحضرون

. . . .

الجمعة" اهـ. يوافق المعنى الأول، ففيه أن لفظ الحضور يعم الحضور بالاستمرار، وبالتناوب كليهما ومعناه أن جميع أهل العالية كانوا يحضرون الجمعة نوبا. وكون المراد بالناس جميع أهل العالية لا يستلزم إلا حضورهم كلهم، وأما إن حضور كلهم كان نوبا أو فى كل جمعة جميعا، فلا دلالة للفظ الحضور على ذلك فاندحض ما قاله صاحب سر من يرى فى هذا المقام رأسا ثم استدل على كون الانتياب بمعنى المجيء استمرارا بقول القرطبى: "فيه رد على الكوفيين حيث لم يوجبوا الجمعة على من كان خارج المصر" اهـ. أى فإنه لو كان الانتياب بمعنى الحضور نوبا لم يكن فى الحديث رد عليهم. قلت: لا دلالة فى كلام القرطبى على ما زعمتم، بل يحتمل أن الانتياب عنده بمعنى التناوب أيضا. وإنما رد به على الكوفيين لظنه أن تناوبهم كان لعذر يسقط وجوب الحضور للجمعة، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

وحاصل جواب الحافظ عن كلام القرطبى أن الظن لا يكفى لإثبات العذر حتى يقوم عليه دليل، وإذ ليس فلا يستقيم به الرد عليهم.

ثم استدل الخصم على حضور أهل العوالى كلهم الجمعة بالمدينة بما أخرجه أبو داود فى المراسيل من طريق أحمد بن عمرو بن السرح عن بن وهب عن يونس بن يزيد الإيلى عن ابن شهاب قال: «بلغنا أن رسول الله ﷺ جمع أهل العوالى فى مسجده يوم الجمعة» اهـ.

قلت: مراسيل الزهرى ضعيفة عند المحدثين، كما صرح فى "تدريب الراوى" (ص:٧٠) فلا يصح للخصم الاحتجاج به. والعجب من هؤلاء كيف ينسون أصول الإسناد والرواية إذا احتجوا علينا بشيء. ولو سلم فليس فيه أنه ﷺ كان يجمعهم لكل جمعة، فلعله جمعهم مرة لأمر أهمه من أمور الجهاد ونحوه. فليس هو من الحجة فى شيء.

ثم استدل بما أخرجه ابن ماجه عن عبد الله بن عمر، "أن أهل قباء كانوا يجمعون مع رسول الله ﷺ الجمعة اهـ" (ص:٨٠). قلنا: إن قباء قريبة من المدينة فهى على ميلين منها، فلا يلزم من شهودهم الجمعة بالمدينة شهود أهل العوالى كلهم، فإن أبعدها من المدينة ثمانية أميال، كما فى "عون البارى" (١١٣:٣) وقياس البعيد على القريب غير صحيح،

. . . .

وأيضا فليس فيه ما يدل على شهود أهل قباء كلهم الجمعة. وإن جعلوه عاما كقوله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا﴾ الآية كما قاله صاحب يسر من رأى لزمهم ما لا يرضونه. لأنه استدل بعد ذلك بما رواه الترمذى عن رجل من أهل قباء عن أبيه وكان من أصحاب النبى ﷺ، "أمرنا رسول الله ﷺ أن نشهد الجمعة من قباء" اهـ، وقال: "إنه وإن كان ضعيفا فحديث ابن ماجه يشهد له". فنقول: لزم من مجموعها أنه ﷺ أمر أهل قباء كلهم رجالهم ونسائهم وعبيدهم وأحرارهم وأصحاءهم ومرضاهم، بأن يشهدوا الجمعة من قباء فإن قوله تعالى ﴿يا أهل الكتاب﴾ يعم جميع أهل الكتاب كذلك، وإن لم يجعلوه عاما كعموم يا أهل الكتاب فما وجه تشبيه لفظة أهل قباء به؟ وهل ما أورده على صاحب أحسن القرى فى ضمنه إلا سخافة فهم، ومكابرة وجدال بالباطل؟ وإذا لم يبق عاما، بل خص منه البعض، فلا يستقيم الاستدلال بعمومه على وجوب الجمعة على أهل القرى بل لا بد له من دليل ناهض. وأما ما فى رواية الترمذى من قوله: "أمرنا النبى ﷺ أن نشهد الجمعة من قباء" فقد اعترف الخصم بضعف هذا اللفظ. أما قوله: "إن حديث ابن ماجة يشهد له" فنقول: إنه لا يشهد فى الأمر لخلوه عنه وإنما يشهد له فى ما لزم منه، وهو حضورهم الجمعة فقط.

ثم نقل صاحب "يسر من رأى" عن "التلخيص الحبير" قوله: "ويشهد له صلاة أهل العوالى مع النبى ﷺ الجمعة كما فى الصحيح، وصلاة أهل قباء معه كما رواه ابن ماجة وابن خزيمة" اهـ. وظاهر صنيعه يشعر بأن الحافظ جعل صلاة أهل العوالى، وأهل قباء معه ﷺ شاهدا لرواية الترمذى. وهذه خيانة عظيمة فى النقل، فإن الحافظ لم يجعله شاهدا له. بل جعلها شاهدا لما روى أبو داود فى المراسيل "عن بكير بن الأشج أنه كان بالمدينة تسعة مساجد مع مسجده ﷺ يسمع أهلها تأذين بلال فيصلون فى مساجدهم فقال: وزاد يحيى بن يحيى فى رواية: "ولم يكونوا يصلون فى شيء من تلك المساجد إلا فى مسجد النبى ﷺ (أى الجمعة). أخرجه البيهقى فى المعرفة، ويشهد له صلاة أهل العوالى معه ﷺ الجمعة كما فى الصحيح إلخ أى فلما كان أهل العوالى وقباء يصلون الجمعة مع النبى ﷺ فأهل مساجد المدينة أولى بأن يصلوها معه.

ولا يخفى أن الحافظ لم يدع صلاة جميع أهل العوالى معه فى كل جمعة لكونه

. . . .

عزاه إلى الصحيح، وليس فى الصحيح إلا حديث عائشة: "كان الناس يتناوبون الجمعة" إلخ وفسره الحافظ بحضورهم نوبا. فالعجب من صاحب يسر من رأى كيف يحرف كلام الحافظ، ويذكره تأييدا لكلامه؟ وهو يخالفه.

ثم استدل على زعمه الفاسد من حضور جميع أهل العوالى الجمعة بالمدينة بما ذكره الحافظ فى "التلخيص": وقال ابن المنذر: لم يختلف الناس فى أن الجمعة لم تكن تصلى فى عهد النبى ﷺ، وفى عهد الخلفاء الراشدين إلا فى مسجد النبى ﷺ، وفى تعطيل الناس مساجدهم يوم الجمعة. واجتماعهم فى مسجد واحد أبين البيان بأن الجمعة خلاف سائر الصلوات، وأنها لا تصلى إلا فى مكان واحد اهـ.

قلنا: لا يستدل به على حضور أهل العوالى كلهم الجمعة بالمدينة إلا من طبع على قلبه، فإن مراد ابن المنذر بالناس أهل المدينة، وبمساجدهم المساجد الثمانية التى كانت بالمدينة، وقد مر ذكرها فى مرسل أبى داود عن ابن الأشج، وزاد فيه يحيى أنهم لم يكونوا يصلون فى شىء من تلك المساجد (الجمعة) فأين فيه الدلالة على تعطيل أهل العوالى مساجدهم يوم الجمعة؟ وإن جعلنا الناس، والمساجد فى قوله: وفى تعطيل الناس مساجدهم عاما لأهل المدينة، وغيرهم، ومساجد المدينة، وغيرها لزم تعطيل أهل مكة مسجدهم، واجتماعهم فى مسجد النبى ﷺ يوم الجمعة وإلا فما الدليل على عمومه أهل العوالى دون غيرهم؟ وإن ادعى أحد أن مساجد العوالى داخلة فى مساجد المدينة، فنقول: مرسل أبى داود يرد قولهم عليهم فإنه قد عد المساجد التسعة من مساجد المدينة لا غير، ولو كانت مساجد العوالى، وقباء داخلة فيها لزادت مساجدها على التسعة بكثير، وهذا كله ظاهر لمن كان له قلب، أو ألقى السمع، وهو شهيد، ولكن صاحب "يسر من رأى" وجماعتــه قــد شمروا أيديهم للبغى والعدوان وسفك دم الإنصاف، فالله يهديهم ويصلح بالهم.

على أن ما ذكره ابن المنذر لا دلالة فيه على أن تعطيل مساجد المدينة كان واجبا على أهلها يوم الجمعة فإنه لم يذكر إلا فعلهم، وفعل الصحابة لا يفيد الوجوب، فلم يثبت إلا أن تعطيل أهل البلد مساجدهم يجوز يوم الجمعة أو يستحب لهم فأين فيه الدلالة على وجوب الجمعة على أهل العوالى كلهم، وأن يشهدوا الجمعة بالمدينة؟ وأن تعطيل

. . . .

مساجدهم كان واجبًا عليهم؟ كيف وأن قوله تعالى: ﴿إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾ قد علق وجوب السعى على النداء، لما تقرر عند جمهور الأصوليين، وأئمة البيان، وبه قال منكروا التقليد خلافا للحنفية من أن الشرط قيد لحكم الجزاء، والمراد بالنداء هو الأذان الثانى الذى يكون بين يدى الخطيب عند المنبر لكون الأول محدثا بعد نـزول الآية، فلا يجب السعى إلى الجمعة إلا على من يتيسر له إدراك الجمعة بالسعى بعد الأذان الثانى، وإيجابها على أهل العوالى كلهم يستلزم السعى عليهم من أول النهار قبل النداء بكثير وهو بخلاف الآيـة على أصلهم وقد قدمنا أن رواية جمع النبى ﷺ أهل العوالى للجمعة لا تصلح الاحتجاج بها، وإن سلمنا فلا دلالة فيه على جمعه إياهم كل جمعة، وصلاة أهل قباء معه الجمعة لا يفيد صلاة جميع أهل العوالى، ولا أمره لهم الأمر لأهل العوالى كلهم على أن الأمر غير ثابت. وأيضا فالجمع والأمر قد يكون استحبابا كما ورد فى التراويح أنه ﷺ جمع أهله، ونسائه، وفى رواية "دعا أهله، ونسائه" وقد تقدم فى بابه، وأخرج أبو داود فى "مراسيله" "كان الضعفاء من الرجال، والنساء يشهدون الجمعة مع النبى ﷺ ثم لا يأوون إلى رحالهم إلا من الغد من الضعف" فهل مجرد الجمع للتراويح وحضور الضعفاء للجمعة يدل على وجوب التراويح فى نفسها أو وجوب الجمعة على الضعفاء.

وقد بهت صاحب "سر من يرى" فى الجواب عن ذلك وقال: إنا لم نستدل على فرضية الجمعة على أهل العوالى بمجرد جمع النبى ﷺ إياهم ولا بمجرد حضورهم الجمعة بالمدينة بل راعينا مع ذلك عموم الآية، والأحاديث الصحيحة القاضية بكون الجمعة فرضا على كل مسلم إلخ. قلنا: ولم يبق مدار الفرضية إلا على الآية والأحاديث العامة فكان ذكر آثار أهل العوالى، وقباء تطويلا محضا، وهذا هو الذى قاله صاحب أحسن القرى وقد تقدم أن الآية ليست بعامة، بل مقيدة بالنداء، ومخصوصة بقيود، وشرائط معلومة اتفاقا. وكذا الأحاديث العامة مثل قوله ﷺ «رواح الجمعة واجب على كل محتلم». رواه النسائى عن حفصة مرفوعا. وقوله ﷺ «الجمعة حق واجب على كل مسلم فى جماعة». رواه أبو داود والحاكم كما ذكره صاحب "سر من يرى" (ص:١٣) فإن المراد بكل مسلم، ومحتلم فيها من كان مقيما فى موضع صالح للجمعة، لعدم وجوب الجمعة على

٢٠١٧- عن: ابن عباس أنه قال: «إن أول جمعة جمعت بعد جمعة فى

أهل البرارى اتفاقا. فصار الاستدلال بعمومها هباء منثورا، وبقى النـزاع فى الموضع الصالح للجمعة أنه أى موضع فخصصتموه بما عدا البرارى، وجعلناه خاصا بما عد البرارى، والقرى، بدليل أثر على المذكور أول الباب.

وأما قول صاحب "سر من يرى": إنه لا يجوز لنا القول بأن فلانا لا تجب عليه الجمعة ما لم ينص النبى ﷺ على استثنائه من هذا الحكم فنقول: فكيف جاز لك القول بأن أهل البرارى لا تجب عليهم الجمعة، بل لا تصح عنهم فهل نص النبى ﷺ على تخصيصهم بذلك من بين الناس، فإن قلت: إنه لم يجمع بهم فى عرفات، فنقول: ليس ذلك نصا صريحا لكونه من جنس الأفعال وهى تحمل الوجوه، وإن سلمنا فكذلك لم يجمع النبى ﷺ فى قرية صغيرة قط، ولم يأذن لأهل القرى فى إقامة الجمعة بها، وأول جمعة جمعت بعد جمعة فى مسجد رسول الله ﷺ فى مسجد عبد القيس بجواثا من البحرين، ولم تقم فى العوالى، ولا بذى الحليفة، ولا بالسويداء وأمثالها من القرى البعيدة التى لا يتيسر لأهلها الحضور بالمدينة إلا بحرج بين، وما جعل الله فى الدين من حرج. فإن كان تركه الجمعة بعرفات دليلا على عدم صحتها فى الصحراء، فكيف لا يكون عدم إقامته فى القرى، وعدم إذنه لأهل القرى بإقامتها فى قراهم دليلا على عدم صحتها فيها؟ فافهم، فإنه ليس عندك، ولا عند جماعتك شيء يتثبت به لإثبات صحة الجمعة فى القرى أصلا.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ: فيه دلالة على عدم صحة الجمعة فى القرى لكونها لم تقم فى الإسلام بعد الجمعة فى المسجد النبوى إلا بجواثا من البحرين، ولم تقم فى العوالى، ولا القرى التى بين مكة، والمدينة، ولم يثبت أن أهلها كانوا يشهدون الجمعة بمكة أو المدينة لتعذره على أهل القرى البعيدة منهما، كما ذكرنا كل ذلك مفصلا، فالحديث فى الأصل دليل بظاهره للحنفية، والعجب من الخصوم حيث أوردوه علينا لما فى رواية لأبى داود من زيادة لفظ "بجواثا قرية من قرى البحرين وقال عثمان بن أبى شيبة (شيخ أبى داود): قرية من قرى عبد القيس" اهـ وقالوا: فيه إقامة الجمعة بالقرية، وإنما كانت الجمعة بجواثا أول جمعة فى الإسلام بعد الجمعة بالمدينة لكون أهلها سبقوا جميع أهل

مسجد رسول الله ﷺ فى مسجد عبد القيس بجواثى من البحرين». أخرجه

القرى إلى الإسلام كما قاله الحافظ فى "الفتح" (١:١٢٢ و٢:٣١٧).

قلت: لم يأت الحافظ بدليل على ما قاله، وإنما استشعره بهذا الحديث بعينه لما فيه أن الجمعة بجواثا كانت أول جمعة فى الإسلام، ولا يخفى ما فيه، فإنه استدلال بمحل النزاع فلا يستقيم الاستدلال بهذا الحديث على صحة الجمعة فى القرى، ما لم يثبت بدليل مستقل كون عبد القيس سبقوا جميع أهل القرى إلى الإسلام، وإذ ليس فلا. وكيف يقول الحافظ ذلك؟ وقد وقع فى كتاب الصيام من السنن الكبرى للبيهقى من طريق أبى قلابة الرقاشى عن أبى زيد الهروى عن قرة فى قصة وفد عبد القيس من زيادة ذكر الحج، ولفظه: "وتحجوا البيت الحرام" وفرض الحج كان سنته ست على الأصح، كما ذكره الحافظ فى بابه.

وأما قوله: "إن أبا قلابة تغير حفظه فى آخره، وهذه زيادة شاذة، فلا يجدى شيئا" فإن الشاذ إذا تأيد بشاهد ومتابع صح الاحتجاج به، وزال عنه الشذوذ، كما تقرر فى الأصول، وذكرناه فى "المقدمة"، وقد ورد ذكر الحج أيضا فى "مسند الإمام أحمد" من رواية أبان العطار عن قتادة عن سعيد بن المسيب، وعن عكرمة عن ابن عباس فى هذه القصة، كما اعترف به الحافظ فى "الفتح" (١:١٢٥) وقد جزم القاضى عياض بأن قدوم وفد عبد القيس كان فى سنة ثمان قبل فتح مكة، كما ذكره الحافظ أيضا، ويؤيده أمر النبى ﷺ إياهم بالحج، فكان قدومهم بعد فرض الحج بيقين، وأما قول الحافظ "إن القاضى تبع فيه الواقدى" ففيه أن الواقدى حجة فى المغازى، والسير، لا سيما وقد وافقه ابن إسحاق إيضا. فإنه ذكر وفد عبد القيس فى سنة الوفود كما فى "سيرة ابن هشام" (٢:٣٦٦).

فقد توافقا على وفودهم بعد فرض الحج، واختلفا فى تعيين السنة، فقال الواقدى: سنة ثمان قبل الفتح، وقال ابن إسحاق: سنة تسع بعد الفتح؛ والتوفيق بينهما أنه كان لعبد القيس وفادتان إحداهما قبل الفتح وأخرى بعده. كما تبين ذلك للحافظ أيضا، وأما أن التى قبل الفتح كانت فى سنة خمس أو قبلها، كما زعمه الحافظ فى "الفتح" (٨:٢٧) فلا دليل عليه بل يردها الأحاديث التى فيها ذكر الحج من رواية ابن عباس فإنه ذكر الوفادة الأولى التى قالوا فيها للنبى ﷺ: "بيننا وبينك كفار مضر" فكانت الأولى أيضا بعد

"البخارى" قال الحافظ فى "الفتح": زاد وكيع عن ابن طهمان «فى الإسلام» أخرجه أبو داود.

فرض الحج حتما، وقد وقتها الواقدى بسنة ثمان قبل الفتح، وجزم به القاضى فلا يصح للحافظ رده إلا بدليل، والله تعالى أعلم.

ولا يخفى شيوع الإسلام فى أكثر القرى القريبة من المدينة والبعيدة عنها فى هذا الوقت، فدعوى سبقة عبد القيس جميع أهل القرى، لا سيما أهل العوال ومن يقربهم لا دليل عليها أصلا. وإن سلمنا فلا نسلم دون جواثا قرية غير مدينة، بل كانت مدينة، قال العلامة العينى فى "العمدة": حتى قيل: كان يسكنها فوق أربعة آلاف نفس والقرية لا تكون كذلك" اهـ. وكان بها حصن يقال لها: "جواثا". قال العلامة ابن الأثير فى "النهاية": جواثا: هو اسم حصن بالبحرين. وفى "تاج العروس"، وفى "المراصد": جواثى بالضم يمد ويقصر حسن لعبد القيس بالبحرين. وكذلك فى "الصحاح" للجوهرى، و "البلدان" للزمخشرى، و"الدر" للسيوطى، وكان ذلك حصنا حصينا ملجأ للمسلمين حين ارتد قبائل العرب فى زمن الصديق رضى الله عنه، فخرج عليهم العلاء بن الحضرمى، فقاتلهم قتالا شديدا. قال الحافظ ابن مردويه فى "معجم البلدان": ثم أن المسلمين لجأوا إلى حصن جواثا فحاصرهم فيه عدوهم، ففى ذلك يقول عبد الله بن حذق الكلالى:

ألا أبلغ أبا بكر ألوكا[1] وفتيان المدينة أجمعينا

فهل لك فى شباب منك أمسوا أسارى فى جواثا محصرينا اهـ.

وقال العلامة سبط ابن الجوزى فى "مرآة الزمان": ثم نازل العلاء حصن جواثا مدة إلخ ومثل هذا الحصن الحصين إنما يكون فى البلدان دون القرى كذا فى التعليق الحسن (٢: ٨٠).

قلت: وبهذا اندحض ما أبداه الحافظ فى الفتح من احتمال أن تكون فى الأول قرية ثم صارت مدينة (٣: ٣١٧)، فإن وقعة الردة كانت بعد وفاة النبى ﷺ معا، فيبعد كونها فى آخر حياته قرية، وعند وفاته مدينة، بل لا بد لمثل هذا الانقلاب من مدة طويلة عادة، لا

---

(١) رسولا.

. . . .

سيما وقد ثبت فى كلام امرئ القيس ما يدل على كونها مدينة فى زمانه فإنه قال فى قصيدة له:

ورحنا كأنا من جواثا عشية نعال النعاج بين عدم ومحقب

قال ابن التركمانى فى الجوهو النقى: "يريد لكثرة ما معهم من الصيد كأنا من تجار جواثا لكثرة أمتعتهم" انتهى. وقال العلامة الوزير أبو بكر فى شرحه لديوان امرئ القيس: هو موضع يمتاز منه التمر يقول: أ فكأنا رحنا بما معنا من الصيد، والبقر الذى صدناه من جواثا، وذلك أن الرائح منها يملأ أعدا له، وحقائبه تمرا، وكذلك أعدا لنا، وحقائبنا قد امتلأت مما صدناه انتهى. وهذا يشعر بأنهما كانت متمرة كبيرة، ومتجرة عظيمة معروفة بكثرة التجارة التمر فيها، وكان يضرب بها المثل. ومثل هذه المتجرة التى هى مورد لكثير من الناس تستجمع ما يحتاج الناس إليه من الأمتعة، ووجود السلك، والأسواق، وإنما هذه شأن الأمصار. كذا فى "التعليق الحسن" (٣: ٨٠).

فهل يقول الحافظ: إنها كانت مدينة فى الجاهلية، ثم انقلبت قرية فى الإسلام، ثم انقلبت مدينة عند وفاة النبى ﷺ معا.

وأما قول الحافظ "وما ثبت فى نفس الحديث من كونها قرية أصح" اهـ ففيه أولا أنه لم يثبت كون تفسيرها بالقرية من قول النبى ﷺ، ولا من قول ابن عباس، فإن لفظ البخارى فى كتاب الجمعة خال من هذه الزيادة. وأخرجه فى كتاب المغازى فى باب وفد عبد القيس بلفظ "فى مسجد عبد القيس بجواثى يعنى قرية من البحرين" اهـ (٨: ٨٦٨ الفتح) فقوله: "يعنى" يدل على كونه تفسيرا من الراوى، والإدراج فى الحديث لتفسير الغريب لم يزل من داب المحدثين، وإن سلمنا فإنما يحتاج إلى الترجيح عند التعارض، ولا منافاة بين كونها مدينة وكونها قرية. لكون القرية قد تطلق لغة على المدينة، كما فى قوله تعالى "لو لا أنـزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم" وفى قوله ﷺ "أمرت بقرية تأكل القرى" وإن سلمنا كونها قرية عرفا فليس فى الحديث أنه عليه السلام اطلع على ذلك، وأقرهم عليه.

وأما قول الحافظ: إن الظاهر أن عبد القيس لم يجمعوا إلا بأمر النبى ﷺ لما عرف من عادة الصحابة من عدم الاستبداد بالأمور الشرعية فى زمن نـزول الوحى، ولأنه لو

. . . .

كان ذلك لا يجوز لنـزل فيه القرآن، كما استدل جابر، وأبو سعيد على جواز العزل فإنهم فعلوه والقرآن ينـزل فلم ينهوا عنه اهـ (٣١٦:٢) ففيه أن دليله الأول يرده ما ثبت فى الروايات من اجتهاد الصحابة فى زمان نـزول الوحى. منها ما ذكره الحافظ نفسه من مرسل ابن سيرين قال: "جمع أهل المدينة قبل أن يقدمها رسول الله ﷺ، وقبل أن تنـزل الجمعة فقالت الأنصار: إن لليهود يوما يجتمعون فيه كل سبعة أيام، وللنصارى كذلك فهلم، فلنجعل يوما نجتمع فيه، فنذكر الله تعالى، ونصلى، ونشكره فجعلوه يوم العروبة، واجتمعوا إلى أسعد بن زرارة، فصلى بهم يومئذ".

وهذا وإن كان مرسلا، فله شاهد بأسناد حسن أخرجه أحمد، وأبو داود وابن ماجه، وصححه ابن خزيمة، وغير واحد من حديث كعب بن مالك قال: "كان أول من صلى بنا الجمعة قبل مقدم رسول الله ﷺ المدينة أسعد بن زرارة"، الحديث قال الحافظ: "فمرسل ابن سيرين يدل على أن أولئك الصحابة اختاروا يوم الجمعة بالاجتهاد" اهـ (٢٩٤:٢) فكيف لا يجوز مثل ذلك الاجتهاد لوفد عبد القيس أن يجمعوا فى قريتهم بمجرد رؤيتهم رسول الله ﷺ بجمع بالمدينة؟ وقد تقدم فى أبواب الإمامة إن قوم عمرو ابن سلمة قدموه إماما، فكان يؤمهم فى بردة موصلة أى مرقعة فيها فتق، فكان إذا سجد خرجت إسته، فقالت امرأة من الحى: " أ لا تغطون عنا است قارئكم" فهل كان اعتقادهم صحة الصلاة مع كشف العورة إلا باجتهاد منهم؟ وقد اعترف الحافظ أيضا بذلك، فقال: إنها واقعة حال، فيحتمل أن يكون ذلك لعدم علمهم بالحكم اهـ (١٩:٨) فكذا لم لا يجوز القول بأن تجميع عبد القيس فى قريتهم واقعة حال، فيحتمل أن يكون ذلك لعدم علمهم بالحكم أى بشرائط الجمعة بأسرها.

وأما قوله "ولأنه لو كان ذلك لا يجوز لنـزل فيه القرآن" فقد تقدم الجواب عنه فى أبواب الإمامة. وحاصله: أن ذلك إنما يجب إذا كان الحكم خافيا عن الصحابة كلهم، وأما إذا كان منكشفا لبعض، وخافيا عن بعض فلا، ونظائره كثيرة. منها حديث رفاعة بن رافع الأنصارى، وكان عقبيا بدريا قال: "كنت عند عمر رضى الله عنه فقيل له: إن زيد بن ثابت رحمه الله يفتى الناس فى المسجد برأيه فى الذى يجامع ولا ينـزل قال: أعجل على به فأتى به، فقال يا عدو نفسه أو لقد بلغت أن تفتى الناس فى مسجد رسول الله

. . . .

ﷺ برأيك قال: ما فعلت، ولكن حدثنى عمومتى عن رسول الله ﷺ قال: أى عمومتك؟ قال: أبى بن كعب، وأبو أيوب ورفاعة بن رافع، فالتفت عمر رحمه الله إلى فقال: ما يقول هذا الغلام؟ قال: كنا نفعله على عهد رسول الله ﷺ قال: سألتم عنه رسول الله ﷺ قال: كنا نفعله على عهده فجمع الناس، واتفق الناس على أن الماء لا يكون إلا من الماء إلا على بن أبى طالب، ومعاذ بن جبل، فقالا: إذا جاوز الختان وجب الغسل. قال: فقال على: يا أمير المؤمنين! إن أعلم الناس بهذا أزواج النبى ﷺ فأرسل إلى حفصة رحمها الله فقالت: لا علم لى، فأرسل إلى عائشة رحمها الله، قالت: إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل قال: فتحطم عمر رضى الله عنه يعنى تغيظ ثم قال: لا يبلغنى أن أحدا فعله إلا أنهكته عقوبة. رواه أحمد والطبرانى فى "الكبير". ورجال أحمد ثقات إلا أن ابن إسحاق مدلس وهو ثقة، وفى الصحيح طرف منه. كذا فى "مجمع الزوائد" (١:١٠٩).

وفيه دليل صريح على أن فعل الصحابة فى عهد رسول الله ﷺ لا يكون حجة، ما لم يكن فيه تقرير من النبى ﷺ، لقول عمر "سألتم عنه رسول الله ﷺ لا يكون حجة، ما لم يكن فيه تقرير من النبى ﷺ، لقول عمر "سألتم عنه رسول الله ﷺ؟" أو يكون ذلك فعل الصحابة جميعا، أو يكون مسكوتا عنه فى الشرع، بحيث لا يكون فيه عند أحد منهم عهد من الشارع يشعر به جمع عمر الناس، وسواله عنهم، وإلا فلا وهذا جابر ابن عبد الله يقول: كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر حتى نهى عنه عمر فى شأن عمرو بن حريث. أخرجه مسلم (١:٤٥١). ولم ينـزل فى كل ذلك وحى. فهل يجعل الحافظ مثل ذلك من فعل الصحابة حجة؟ كلا لكونه مما خفى على بعضهم، واتضح حكمه للآخرين، فثبت أن نـزول الوحى فى غير الجائز من أفعالهم فى زمانه إنما يجب إذا كان الحكم خافيا عن جميعهم.

وأما استدلال الحافظ بقول أبى سعيد، وجابر "كنا نعزل، والقرآن ينـزل" ففيه أن جواز الاحتجاج بمثله مختلف فيه، وللمانع أن يقول: لم نستدل على جواز العزل بمجرد فعل الصحابة ذلك فى زمان الوحى، بل لما ثبت فى الآثار من تقرير النبى ﷺ إياهم عليه، وسنذكرها فى بابه، ومن جعله حجة فإنما جعله لأن الظاهر من الصحابى أنه إنما أورد ذلك

٢٠١٨- عن: حذيفة رضى الله عنه قال: «ليس على أهل القرى جمعة إنما الجمع على أهل الأمصار مثل المدائن». رواه أبو بكر بن أبى شيبة قال: حدثنا عباد بن العوام عن عمر بن عامر عن حماد عن إبراهيم عن حذيفة فذكره. وإبراهيم لم يسمع من حذيفة كذا فى "آثار السنن" (٢:٧٨ و٧٩).

قلت: رجاله كلهم ثقات ومراسيل إبراهيم صحاح عندهم، لا سيما وقد تأيد بأثر على، والمرسل حجة عندنا، وعند الجمهور خلافا للبعض، وإذا تأيد بقول صحابى فهو حجة عند الكل.

فى معرض الاحتجاج، وإنما يكون ذلك حجة إن لو كان ما نقله مستندا إلى فعل الجميع[1] لأن فعل البعض لا يكون حجة على البعض الآخر، ولا على غيرهم. قاله الآمدى فى "الأحكام" (٢:١٤٠).

وإذا كان كذلك، فكيف يكون تجميع عبد القيس فى قريتهم حجة ما لم يثبت ذلك من فعل جميع الصحابة وأنى للخصم ذلك؟ فقد ذكرنا أن أهل العوالى والقرى التى بقرب المدينة لم يأذن لهم. النبى ﷺ فى إقامة الجمعة بها، وحديث الجمعة بجواثا يدل على ذلك أيضا، فإنها كانت أول جمعة جمعت بعد الجمعة بالمدينة، فثبت أن التجميع بالقرى لم يكن من فعل الصحابة جميعهم، وبهذا اندحض كلام صاحب يسر من رأى فى هذا المقام كله.

قوله: "عن حذيفة" إلخ. قلت: فيه دلالة صريحة على أن أهل القرى لا تجب عليهم الجمعة، والموقوف فى مثله له حكم الرفع، لما فيه من تخصيص الصلاة بمكان دون مكان، وهو خلاف القياس المستمر فى الصلوات كما قدمنا، وقول الصحابى فيما لا يدرك بالرأى مرفوع حكما، كما تقرر فى الأصول، واندحض بما ذكرنا ما قاله الشوكانى، ومن تبعه أن للرأى فيه مسرحا. وبطل أيضا ما قاله صاحب سر من يرى "إن أثر حذيفة هذا ضعيف" فقد عرفت أن رجاله كلهم ثقات، وليس فيه إلا إرسال إبراهيم،

---

(١) وبهذا بطل قول صاحب "سر من يرى": إن اشتراط تعامل جمي الصحابة فى حجية أفعالهم لم أجده فى كتاب ولم يقيده أحد به بل أفعالهم حجة، ولو كان من فعل البعض (٢:٤٨ و٤٩) وهذا يدل على قصور نظره فى الأصول، وقلة علمه بأقولا العلماء.

٢٠١٩- عن: الحسن[١] ومحمد[٢] أنهما قالا «الجمعة فى الأمصار» رواه أبو بكر بن أبى شيبة، وإسناده صحيح. "آثار السنن" (٢:٨٧).

وهو ليس بعلة لما ذكرناه فى المتن، وفصلناه فى المقدمة"، واندحض بما فيه من تشبيه الأمصار بالمدائن ما أبداه صاحب يسر من رأى من احتمال إرادة القرية بالمصر الجامع فى أثر على رضى الله عنه فإنه مع كونه مما يمجه الطبع السليم يرده ما فى هذا الأثر من مقابلة القرى بالأمصار، وتشبيه الأمصار بالمدائن، فثبت أن المراد بالمصر غير القرية العرفية.

فإن قيل كما قاله صاحب يسر من رى": ان الأثر إنما يدل على عدم الوجوب، لا على عدم الجواز. فلنا أن نقول: إن الجمعة لا تجب عليهم، وإن فعلوها تصح عنهم كالمسافر، والمريض، والعبد، والمرأة لا تجب عليهم الجمعة، وإن جمعوا تصح عنهم، قلنا: هذا لا يجديك شيئا، بل يضرك ومذهبك، فإنك قائل بوجوب الجمعة على أهل القرى، ولو بأن يشهدوها بالأمصار، وإلا فتجب عليهم إقامتها فى قراهم، وأثر حذيفة قد نفى الوجوب عنهم رأسا، وخصصه بأهل الأمصار، ولا يضرنا لما فيه من قياس غير المعذور على المعذور، وهو باطل، فإن المسافر والمريض ونحوها إنما رخص لهم الشارع فى ترك الجمعة للعذر، ولا كذلك أهل القرى، فإن كون الرجل قرويا ليس من العذر فى شيء ومن يجعله عذرا فهو مجنون فيداوى، فلا يسقط عنهم وجوبها إلا لكون القرية محلا غير صالح لإقامتها. ومن ادعى غير ذلك، فليأت ببرهان.

قوله: "عن الحسن ومحمد" إلخ: قلت دلالته على اختصاص الجمعة بالأمصار ظاهرة، لكون الحصر هو المتبادر من مثل هذا الكلام عند أهل اللسان وإنما ذكرنا أقوال التابعين لاحتجاج الخصم فيما ذهب إليه بأقوالهم، وأقوال من دونهم وليظهر عدم تفرد إمامنا بهذه المسألة من بين الأئمة، بل له سلف فى ذلك من أقوال الصحابة المرفوعة حكما، أقوال التابعين، ومن دونهم فقد قدمنا عن أحكام القرآن للرازى أن الثورى، وعبيد الله بن الحسن قالا بمثل قول الإمام، وكذا الأوزاعى، وبهذا ظهرت لك خيانة صاحب سر من يرى حيث ادعى تفرد الإمام بشرطية المصر للجمعة من بين العلماء، وجمهور المجتهدين.

(١) البصرى.

(٢) ابن سيرين.

قلت: وليس لمن يحتج بقول عمر بن عبد العزيز والليث بن سعد أن لا يحتج بقول الحسن ومحمد بن سيرين، وقد احتج البيهقى، وتبعه صاحب "التعليق المغنى"، ومن وافقه من أبناء جنسه بقول ابن عبد العزيز والليث بن سعد، كما ذكرناه فى الحاشية.

هذا واحتج الخصم لصحة الجمعة فى القرى بما فى "التلخيص الحبير" أيضا (١٣٣:١) روى أبو داود، وابن حبان، وغيرهما عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك أن أباه كان إذا سمع النداء يوم الجمعة ترحم لأسعد بن زرارة قال فقلت له: يا أبتاه! رأيت استغفارك لأسعد بن زرارة كلما سمعت الأذان للجمعة، قال: لأنه أول من جمع بنا فى نقيع يقال له نقيع الخضمات من حرة بنى بياضة، قلت: كم كنتم يومئذ قال: أربعون رجلا وإسناده حسن اهـ.

والجواب عنه ما فى "الفتح القدير" (٢٣:٢): فتلك الحرة أفنية المصر، وللفناء حكم المصر اهـ ويؤيده ما فى "النهاية" لابن الأثير (٢٦٤:٢): هزم بنى بياضة هو موضع بالمدينة اهـ، وما فى "خلاصة الوفاء": حرة بنى بياضة غربى المدينة، وبالحرة الغربية كان رجم ماعز، كما توضحه رواية ابن سعد اهـ (٢٦٤:٣) وفى كل ذلك دليل ظاهر على كون تلك الحرة من المدينة، أو من فنائها، فقد تقدم أن دور الأنصار بالمدينة كانت متفرقة، وكان بعضها على قدر ميل من المسجد النبوى، فلا يلزم من قول الحافظ فى "التلخيص": حرة بنى بياضة قرية على ميل من المدينة اهـ، كونها قرية مستقلة، بل كانت من توابع المدينة، وفناءها، كدار بنى سالم التى ذكر أهل السير تجميع النبى ﷺ بها أول ما قدم المدينة حين شخصوصه من قباء فإنها من محلات المدينة أو فنائها أيضا. واستدل ابن قدامة فى "المغنى" بأثر أسعد بن زرارة هذا على أنه لا يشترط لصحة الجمعة إقامتها فى البنيان، بل يجوز إقامتها فيما قاربه من الصحراء، قال وبهذا قال أبو حنيفة.

وقال الشافعى لا تجوز فى غير البنيان لأنه موضع يجوز لأهل المصر قصر الصلاة فيه فأشبه البعيد، ولنا أن مصعب بن عمير جمح بالأنصار فى هزم النبيت فى نقيع الخضمات ولأنه موضع لصلاة العيد فجازت فيه الجمعة، كالجامع، ولأن الجمعة صلاة عيد فجازت فى المصلى اهـ (١٧٥:٢) وهذا يدل على كون هزم النبيت، ونقيع الخضمات من فناء المدينة قريبا منها، فافهم.

. . . .

تتمة أولى:

احتج بعض أكابرنا للمسألة بأن فرض الجمعة كان بمكة، ولكن النبى ﷺ لم يتمكن من إقامتها هناك؛ وأقامها بالمدينة حين هاجر إليها، ولم يقمها بقباء مع إقامته بها أربعة عشر يوما، وهذا دليل لما ذهبنا إليه من عدم صحة الجمعة بالقرى.

أما أن فرض الجمعة كان بمكة، فبدليل ما أخرجه الدارقطنى من طريق المغيرة بن عبد الرحمن عن مالك عن الزهرى عن عبيد الله عن ابن عباس قال: أذن النبى ﷺ الجمعة قبل أن يهاجر ولم يستطع أن يجمع بمكة، فكتب إلى مصعب بن عمير: أما بعد! فانظر اليوم الذى تجهر فيه اليهود بالزبور، فأجمعوا نساءكم وأبناءكم فإذا مال النهار عن شطره عند الزوال من يوم الجمعة فتقربوا إلى الله بركعتين قال: فهو أول من جمع حتى قدم النبى ﷺ المدينة، فجمع عند الزوال من الظهر وأظهر ذلك. ذكره الحافظ فى "التلخيص الحبير" (١:١٣٣) وسكت عنه، وسكوته فيه حجة كما سيأتى والمذكور من سنده كلهم ثقات. والمعروف من عادة المحدثين أن ما يحذفونه من الإسناد يكون سالما عن الكلام وذكره الحافظ فى "الفتح" أيضا مختصرا (٢:٢٩٤) وزياداة فيه إما صحاح أو حسان كما التزم ومرمنا ذكره غير مرة.

ويشهد له مرسل ابن سيرين أخرجه ابن حميد فى "تفسيره"، ومسند كعب بن مالك أخرجه أبو داود، وابن حبان، وغيرهما، وقد تقدم ذكرهما إلا أن حديث ابن عباس يدل على أن تجميع أهل المدينة قبل مقدم النبى ﷺ كان بإذنه، ابن سيرين يقتضى أن الأنصار اختاروه باجتهاد منهم. والجواب أن يقال: لا مخالفة لأنه يجوز أن يكون هذا العزم على ذلك حصل منهم أولا ثم أرسلوا له ﷺ يستأذنونه فى ذلك، فأذن لهم فيه، فقد جاء الوحى موافقة لما اختاروه، كذا قاله الحلبى فى سيرة، وأيضا فى رواية ابن عباس كون مصعب بن عمير أول من جمع، وفى مرسل ابن سيرين، ومسند كعب أن أسعد بن زرارة أول من جمع بهم قال الحلبى: ولا مخالفة لأن مصعب بن عمير كان عند أسعد بن زرارة، كما علمت، فكان هو المعاون على الجمع، وكان الخطيب والمصلى بهم مصعب بن عمير فنسب الجمع لكل منها أى ويكون ما فى الرواية من أن أسعد بن زرارة هو الذى صلى بهم على التجوز أى جمعهم على الصلاة، ويؤيده ما تقدم من أن الأوس والخزرج

. . . .

كره بعضهم أن يؤمه بعض وأيضا المأمور بالتجميع مصعب بن عمير إلخ (١٠٠٢) قلت: وهذا أولى من القول بتعدد الواقعة وأن الأولى كانت باجتهاد من الأنصار، والثانية بالإذن من حضرة الرسالة فإن حكم التجميع ليس مما يدرك بالرأى، لما فيه من تغير فرض، وإسقاطه إلى فرض آخر، ولا مجال للاجتهاد فيه.

وإن قيل: إن تجميعهم كان بطريق التنفل من غير إقامة الركعتين مكان الظهر قلنا: فليس ذلك من التجميع فى شيء وإطلاق الجمعة على الركعتين نفلا مع أداء الظهر بعدهما باطل قطعا، فإن صلاة الجمعة لا تطلق فى الشرع إلا على فريضة صلاة تنوب مناب الظهر، وتسقطها عن الذمة، فلا يجوز حمل الحديث على غير ذلك إلا بدليل ناهض، فالحق ما قاله الحلبى، ومن وافقه.

وبهذا اندحض ما قاله صاحب "سر من يرى": إن حديث ابن عباس بطريق الدارقطنى لا يدل على كون الجمعة فرضت بمكة، لما فيه من لفظ "أذن النبى ﷺ الجمعة" والإذن لا يفيد الفرضية قلنا: لم تعهد الجمعة فى الإسلام إلا فرضا، والتنفل بالجمعة مع وجوب الظهر فى الذمة لم يعرف فى الشرع أصلا، والإذن بالفرض لا يكون إلا بطريق الفرض ومن ادعى غير ذلك فليأت ببرهان. وأيضا فالجمعة نائبة مناب الظهر، ومسقطة لها، والفرض لا ينوب منابه إلا مثله. والعجب من صاحب "سر من يرى" أنه يدعى كون الجمعة بجواثا بأمر من النبى، وعلمه، بدليل أن الصحابة لم يكونوا ليستبدوا بشيء. أمر الدين برأيهم، ومع ذلك يجيز تجميع أهل المدينة قبل مقدم النبى ﷺ إليها باجتهاد منهم من علم النبى ﷺ به وإذنه لهم فى ذلك، مع ما فيه من تغيير الفرض، وإسقاطه إلى فرض آخر، ولا يجوز مثل ذلك بالرأى أبدا.

ثم استدل على أن الجمعة فرضت بالمدينة دون مكة بحديث أخرجه ابن ماجه عن جابر بلفظ: "واعلموا أن الله قد افترض عليكم الجمعة فى مقامى هذا، فى يومى هذا، فى شهرى هذا، من عامى هذا إلى يوم القيامة" إلخ.

قلت: ليس فيه ما يدل على أن قوله ذلك كان بالمدينة، وقول جابر: "خطبنا رسول الله ﷺ" يحتمل كونه بمعنى خطب المسلمين، ولعل جابرا سمعه ممن حضر الخطبة من الصحابة، وله نظائر فى الحديث لا يخفى على مارسه، ومن شك فى ذلك فليطالع باب

. . . .

الإرسال من تدريب الراوى. وإن سلمنا فنقول: إن المراد بقوله "إن الله قد افترض عليكم" إلخ الفرض الذى لم يتمكن النبى ﷺ منه بمكة أى أداء الجمعة دون نفس وجوبها، فإن الوجوب على نوعين، نفس الوجوب، وجوب الأداء وكان الأول بمكة، والثانى بالمدينة أى باعتبار جميع المسلمين من الأنصار والمهاجرين، وإن كان وجوب الأداء ثابتا فى حق البعض وهم الأنصار قبل ذلك أيضا فافهم، ثم قال: "إن القول بفرضية الجمعة بمكة غريب، كما قاله الحافظ فى الفتح قلنا: غرابته لا تستلزم عدم صحته كيف؟ وقد تأيد بحديث ابن عباس الذى أخرجه الدارقطنى، وبمرسل ابن سيرين، وبمسند كعب الذى أخرجه أبو داود وابن حبان. وكلها حسان الإسناد كما تقدم.

وأما إنه ﷺ أقام بقباء أربعة عشر يوما، فقد ثبت ذلك فى الصحيح للبخارى عن أنس رضى الله عنه فى باب مقدم النبى ﷺ، وأصحابه المدينة (٧:٢٠٧ مع "الفتح").

وأما أنه لم يجمع بقباء فلاتفاق أهل السير والحديث: على أن أول جمعة جمعها رسول الله ﷺ إنما كان بالمدينة بعد شخوصه من قباء. ولم يثبت تجميعه بقباء قبل دخوله المدينة.

ولا يلتفت إلى القيل الذى ذكره صاحب "سر من يرى"، ولا يدرى قائله ولم يذكر سنده ثم قال: ولا بد للحنفية من القول بتجميعه ﷺ بقباء، لما فى رد المختار: إذا بنى مسجد فى الرستاق بأمر الإمام فهو أمر بالجمعة اتفاقا على ما 'له السرخسى، والرستاق القرى كما فى "القاموس" اهـ (١:٥٣٧) قال: ولا شك أ ا مسجد قباء بنى بأمر النبى ﷺ، بل الذى عند البخارى أنه ﷺ أسسه بيده الكريمة. فكيف لا تصح الجمعة بقباء عندهم؟ قلت: هذا كله كلام جاهل عن مذهب الحنفية سيء الفهم ذى غباوة، فإن المراد بالمسجد فى عبارة "رد المحتار" المسجد الجامع، ولا شك أن أمر الإمام ببناء المسجد الجامع فى الرستاق أمر بالجمعة، ودليل هذا القيد ما فى "الدر المختار" عن القهستانى إذن الحاكم ببناء الجامع فى الرستاق إذن بالجمعة اتفاقا على ما قاله السرخسى. وإذا اتصل به الحكم صار مجمعا عليه فليحفظ اهـ وفى "رد المحتار" وعبارة القهستانى، وتقع فرضا فى القصبات، والقرى الكبيرة التى فيها أسواق. قال أبو القاسم: هذا بلا خلاف إذا أذن العوالى أو القاضى ببناء المسجد الجامع، وأداء الجمعة، لأن هذا مجتهد فيه فإذا اتصل به

الحكم صار مجمعا عليه، وفيما ذكرنا إشارة إلى أنه لا تجوز فى الصغيرة التى ليس فيها قاض، وخطيب، ومنبر، وخطب كما فى "المضمرات" اهـ (٨٣٦:١) وهذا صريح فى أن المراد بالمسجد فى كلام السرخسى إنما هو المسجد للجامع، دون مطلق المسجد، وكل ذلك مذكور قبل العبارة التى ذكرها صاحب "سر من يرى"، ولكنه غمض عينيه عن كل ما يفصح عن المراد، وذكر جملة مجملة ليغر الناس بمكره، ولا يحيق المكر السئ إلا بأهله. إذا عرفت ذلك، فنقول: إن النبى ﷺ لم يأمر ببناء المسجد الجامع بقبا، وإنما بنى أو أمر ببناء مسجد للصلوات الخمس، وبه لا تصح الجمعة فى القرى الصغار، أصلا.

فإن قيل: إن الإمام حيث نـزل جمع عندكم أى من القرى قلنا: معناه إن الإمام لو جمع فى القرى تحكم بصحة الجمعة، لصيرورتها فى حكم المصر، أو لكون أمر الإمام، وفعله قاطعا للنـزاع فى المسائل المجتهد فيها، كما ذكرناه آنفا، وليس معناه أن إقامة الجمعة بالقرى واجبة على الإمام فلو جمع النبى ﷺ بقباء لقلنا بصحة الجمعة فيها، وحيث لم يجمع بها مع كون الجمعة قد فرضت عليه بمكة علمنا أن القرية لا تصلح لإقامة الجمعة بها، وأهلها لا تجب عليهم الجمعة أصلا، وأيضا فلا نسلم أن نـزوله ﷺ بقباء كان من حيث الولاة كلا فإنه لم يكن واليا قبل وصوله إلى المدينة التى بايعه أهلها على النصرة، والحماية إذا نـزل عندهم، وكان قبل ذلك فى مكة خائفا يترقب، وهاجر منها مختفيا مع رجلين أو ثلاثـة، حتى نـزل بقباء، ثم شخص منها إلى المدينة، وحينئذ استقر به المكان، وتخلصت له ولاية المدينة وما حولها من القرى، ولم تتخلص له حين نـزوله بقباء، كما يعرفه كل من له نظر فى الآثار والسير، فافهم، فقد أوضحنا لك المحجة، ولم يبق للخصم لا سيما لصاحب "سر من يرى" حجة.

ولعمرى إنه لم يأت فى كتابه بشىء سوى ما ذكره صاحب "كسر العرى"، وهداية الورى، وتكفل للجواب عنهما شيخ شيخنا صاحب أجسن القرى، فأحسن وأجاد، وأغنى، وأثرى، فتغيظ صاحب "سر من يرى"، وتعصب لحزبه، وتقدم للجواب عنه، وانبرى فتراه يذكر ما تضمنه الكتابان قبله بعبارة أخرى إلا أنه سبقهما بزيادة السب والشتم، ولم يدر أن عذاب الآخرة أخزى وأفرى؛ هذا، وقد أطلنا الكلام فى هذا المقام لكونه مزلة الأقدام، معتركا لأفهام الأعـلام، والحـمد لله الذى وفقـنا لإيضاح

. . . .

الحـــق، وتائيده بمحض والإنعام.

تتمـة ثانيـة:

فإن قلت: قد روى أبو داود عن عبد الله بن عمرو عن النبى ﷺ قبل الجمعة على كل من سمع النداء اهـ، وقد يسمع من هو خارج المصر من أهل القرى القريبة منه، وأنتم لا توجبون عليهم الجمعة. فما الجواب عنه؟ قلت: قد أوجبنا عليهم الجمعة فى رواية كما فى الدر، وشرط لافتراضها إقامة بمصر وأما المنفصل عنه فإن كان يسمع النداء تجب عليه عند محمد، وبه يفتى كذا فى "الملتقى" اهـ (١:٨٥١ مع الشامية) نعم! ظاهر الرواية عن أصحابنا أنها لا تجب إلا على من يسكن المصر أو ما يتصل[1] به فلا تجب على أهل السواد ولو قريبا، وهذا أصح ما قيل فيه اهـ وبه جزم فى التجنيس، قال فى الإمداد: قد علمت بنص الحديث والأثر، والروايات عن أئمتنا الثلاثـة، واختيار المحققين، من أهل الترجيح أنه لا عبرة ببلوغ النداء، ولا بالغلوة، ولا الأميال، فلا عليك من مخالفة غيره، وإن صحح اهـ كذا فى "رد المحتار" (١:٨٥٢) وعلى هذا، فالجواب عن الحديث أن أبا داود قد رجح وقفه، حيث قال: روى هذا الحديث جماعة عن سفيان (الثورى) مقصورا على عبد الله بن عمرو، ولم يرفعوه، وإنما أسنده قبيصة اهـ (١:٤٠٩).

قلت: وقبيصة هذا هو ابن عقبة من رجال الجماعة، صدوق، ربما خالف، كما فى "التقريب" (ص:١٧٢)، فلا يعتمد على تفرده، وفى إسناده محمد بن سعيد الطائفى، قال المنذرى: وفيه مقال، كما فى "عون المعبود"، وفى "تهذيب التهذيب" (٩:١٩١) قال: ابن أبى وارة محمد بن سعيد ثقة، وثقه البيهقى اهـ وفى "التقريب" (ص: ١٨٣): صدوق وفى السند أبو سلمة بن نبيه عن عبد الله هارون وهما مجهولان كما فى "التقريب" (ص:١١٤ و٢٥٦).

فالحاصل: أن الحديث لم يثبت رفعه بإسناد يحتج به، والموقوف أيضا ضعيف لجهالة الرجال وأما ما فى العزيزى (٢:١٩٧): قال عبد الحق: الصحيح وقفه اهـ فمعناه أن الوقف أسلم حالا من الرفع، لا أنه صحيح فى اصطلاح المحدثين، قال الشوكانى فى

(١) أراد بالمتصل فناء المصر.

"النيل": وقد ورد (الحديث) من حديث عبد الله بن عمرو من وجه آخر أخرجه الدارقطني من رواية الوليد عن زهير بن محمد قال العراقى لكن زهير روى عن أهل الشام مناكير، والوليد مدلس، وقد رواه بالعنعنة، فلا يصح[1] ورواه الدارقطنى أيضا من رواية محمد بن الفضل عن حجاج، ومحمد بن الفضل ضعيف جدا، والحجاج هو ابن أرطاة مدلس مختلف فى الاحتجاج به انتهى كذا فى "بذل المجهود" (٢:١٦٥).

وأيضا فإن المراد بالنداء المذكور فى الحديث هو النداء الواقع بين يدى الإمام فى المسجد لأنه الذى كان فى زمن النبوة لا الواقع على المنارات، فإنه محدث كما سيأتى، قاله الشوكانى فى "النيل"، وهذا النداء لا يسمعه جميع من فى البلد فضلا عن أهل القرى القريبة منه. اللهم إلا أن تكون القرية متصلة البنيان بالمصر، ولا خلاف فى الوجوب على أهلها.

وإنما الكلام فى المنفصلة عنه قريبة منه وأيضا، فتعليق السعى على سماع النداء يسقط عمن كان فى المصر الكبير إذا لم يسمعه. وقال الحافظ فى "الفتح": "والذى ذهب إليه الجمهور، أنها تجب على من سمع النداء أو كان فى قوة السامع سواء كان داخل البلد أو خارجه، ومحله كما صرح به الشافعى ما إذا كان المنادى صيتا والأصوات هادئة، والرجل سميعا" قلت: وهذا القدر لا يكفى لرفع الإشكال فإنه إذا كان البلد كبيرا جدا كالقسطنطنية، ونحوها فإنه لا يبلغ صوت المؤذن (لا سيما إذا أذن بين يدى الإمام فى المسجد فإنه هو المراد بالنداء فى الحديث) فى نواحى البلد وأطرافه، ولو كان المؤذن صيتا، والرجال سامعين، والأصوات هادئة، فلا تجب عليهم الجمعة على هذا القول. وهذا بخلاف الآية، وقد حكى العراقى فى "شرح الترمذى" عن الشافعى، ومالك، وأحمد بن حنبل أنهم يوجبون الجمعة على أهل المصر وإن لم يسمعوا النداء اهـ، وقد ادعى فى "البحر". الإجماع على عدم اعتبار سماع النداء فى موضعها قاله الشوكانى كما فى "بذل المجهود" (٢:١٦٤).

---

(١) قلت: فلا يصح تجويد ابن حجر (الهيثمى) هذا الشاهد، كما نقله عنه فى "بذل المجهود" فإن عنعنة الوليد ضعيفة بالاتفاق.

. . . .

فالحديث مع ضعفه متروك العمل بظاهره، فلا يجوز للخصم معارضة بحديث على: "لا جمعة، ولا تشريق إلا فى مصر جامع". ولا يصح إيراده على الحنفية بوجه. وقال عطاء: "إذا كنت فى قرية جامعة، ونودى بالصلاة من يوم الجمعة، فحق عليك أن تشهدها سمعت النداء أو لم تسمعه". علقه البخارى، ووصله عبد الرزاق عن ابن جريج عنه، وزاد "قلت لعطاء: ما القرية الجامعة؟ قال: ذات الأمير والجماعة والقاضى، والدور المجتمعة الآخذ بعضها ببعض، مثل جدة وقوله "سمعت النداء أو لم تسمعه" يعنى إذا كنت داخل البلد. وبهذا صرح أحمد، ونقل النووى أنه لا خلاف فيه. قاله الحافظ فى "الفتح" (٢:٣٢٠)

وفيه دليل على عدم اعتبار سماع النداء بلا خلاف، وعلى أن القرية الجامعة لا تطلق على كل قرية لا ينتقل عنها أهلها، كما زعمه صاحب "سر من يرى"، وجماعة بل لا بد لها من أمير، وجماعة، وقاض، كجدة، وما شابهها، وإطلاق القرية عليها، كما فى القرآن: "لو لا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم"، فافهم.

وأما حديث أبى هريرة مرفوعا: "الجمعة على من آواه الليل إلى أهله" فقد رواه الترمذى والبيهقى، وضعفاه، ونقل عن أحمد أنه لم يره شيئا، وقال لمن ذكره له: "استغفر ربك استغفر ربك". كذا فى "العمدة" للعينى (٣:٢٧٥)

وفى "فتح البارى" (٢:٣٢٠): وأخرج البيهقى بإسناد صحيح عن ابن عمر موقوفا عليه "والجمعة على من يأت أهله"، قال الحافظ فى "الفتح": ومعناه أن الجمعة تجب عنده على من يمكنه الرجوع إلى موضعه قبل دخول الليل، فمن كان فوق هذه المسافة لا تجب عليه عنده، قال: واستشكل بأنه يلزم منه أنه يجب السعى من أول النهار، وهو بخلاف الآية اهـ (٢:٣٢٠) فإن الآية علقت وجوبه على وقوع النداء، لما تقرر عند أئمة البيان من أن الشرط قيد لحكم الجزاء، فلا يجب السعى قبل النداء البتة. هذا محصل كلام الحافظ ومبناه على كون تعليق الحكم بالشرط والوصف نفيا عما عداه، كما هو مذهب أهل العربية، وجمهور الأصوليين القائلين بمفهوم الخطاب، خلافا للحنفية، فلا يلزم عندهم من وجوب الجمعة على من آواه الليل، ومن وجوب السعى عليه من أول النهار مخالفة الآية نعم، يلزم مخالفة الحديث الصحيح الوارد فى انتياب أهل العوالى للجمعة.

. . . .

ولو كانت الجمعة على من آواه الليل ما انتابوا بل حضروا كلهم الجمعة بالمدينة، ويلزم أيضا مخالفة قوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم فی الدين من حرج﴾.

وفی وجوب السعی من أول النهار من الحرج ما لا يخفی، فيحمل أثر ابن عمر على الندب، وكذا حديث أبی هريرة، فيستحب لأهل القرى القريبة من البلدان يشهدوا الجمعة به، وفيه إشعار بعدم صحتها فی القری الصغيرة، وإلا لم يحتج إلى القول بأن الجمعة على من آواه الليل، وبأن الجمعة على من يأت أهله لإمكان إقامة هؤلاء الجمعة بمواضعهم، ولا يندب الشارع إلى تحمل المشاق إلا لأمر لا يحصل بدونه، وإذا أمكن حصوله بدونه، فالأولى اختيار الأهون عليه، كما ورد فی الحديث الصحيح: «ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما».

فبطل قول من قال: إن الجمعة وإن كانت تصح فی القری الصغيرة ولكن يستحب لأهلها أن يشهدوها بالأمصار، لكونها من شعائر الإسلام، ومبناها على إظهار الشوكة. لأنا نقول: إن شعائر الإسلام، وإظهار الشوكة لا تختص بالأمصار، فإن الأذان، والجماعة للمكتوبة، والأضحية من شعائر الإسلام أيضا، فی شهود أهل القری الجمعة بالمصر إبطال شعائر الإسلام، وشوكته عن القری مع إمكانه فيها بل إنما يستحب ذلك لأهل القری لعدم صحة الجمعة فيها.

فإن قيل: إذا لم يختص شعار الإسلام، وإظهار شوكته بالأمصار فلم اشترطت الحنفية المصر لصحة الجمعة. قلنا: قيدوها بذلك على خلاف القياس بأثر علی المذكور أول الباب، لا لأن إظهار الشوكة يختص بالأمصار، كما زعمه الزاعمون، ولو كان مبنی صلاة الجمعة على إظهار الشوكة عندهم لم يقولوا بصحتها بأربعة رجال، ولا الشافعية بصحتها بأربعين رجلا، فإن هذا القدر لا يكفی لإظهار الشوكة أصلا، بل شرطوا لها جماعة كثيرة يتيسر بها إظهار الشوكة الإسلامية، فمن زعم أن الحنفية إنما شرطوا المصر للجمعة لإظهار الشوكة، كصاحب "سر من يری"، وبعض الناس مؤلف الإحياء فقد ضل ضلالا بعيدا، فإن الحنفية كلهم صرحوا بأن أثر علی هذا مرفوع حكما، لكونه واردا على خلاف القياس المستمر فی الصلوات من عدم تخصيصها بمكان دون مكان (لقوله تعالى:

. . . .

﴿وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ وقوله ﷺ «جعلت لى الأرض، مسجدا وطهورا») وإن كان مبناه على إظهار[1] الشوكة لم يكن الأثر خلاف القياس؛ فالعجب من هؤلاء كيف يوردون على الحنفية بزعومهم الفاسدة، وأمانيهم الكاسدة ما لا يرد عليهم.

وقال سيدى المولى الخليل قدس الله سره فى "بذل المجهود" (٢:١٦٤): قلت: ويحتمل أن يكون معنى على من آواه الليل إلى أهله أن الجمعة واجبة على من وصل من السفر إلى أهله والوطن. فحاصله: أن الجمعة لا تجب على المسافر. فلم يبق الحديث قابلا للاحتجاج اهـ.

قلت: وكذا قول ابن عمر: "الجمعة على من يأت أهله" يحتمل هذا المعنى، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. قال العينى: وقالت طائفة: يجب على أهل المصر، ولا يجب على من كان خارج المصر سمع النداء أو لم يسمعه. قال شيخنا فى "شرح الترمذى": وهو قول أبى حنيفة بناء على قوله: "إن الجمعة لا تجب على أهل القرى والبوادى ما لم يكن فى المصر". ورجح القاضى أبو بكر بن العربى، وقال: "إن الظاهر مع أبى حنيفة" اهـ (٣:٢٧٦).

قال بعض الناس: ويؤيد قول ابن عمر أى بالمعنى الذى ذكره الحافظ فى "الفتح" ما فى "الترغيب" للمنذرى (١:١٢٨) عن أبى هريرة مرفوعا: «ألا هل عسى أحدكم أن يتخذ الصبة من الغنم على رأس ميل أو ميلين، فيتعذر عليه الكلأ فيرتفع ثم تجىء الجمعة، فلا يجىء، ولا يشهدها، وتجىء الجمعة فلا يشهدها، وتجىء الجمعة فلا يشهدها حتى يطبع على قلبه». رواه ابن ماجة بإسناد حسن، وابن خزيمة فى "صحيحه" اهـ.

قلت: فى سند ابن ماجة معدى بن سليمان صاحب الطعام، وهو ضعيف[2] عن

---

(١) وإن كان ذكر هذا المبنى واحد من الحنفية، فمراده بيان الحكمة دون العلة، والأحكام تدور مع العلل دون الحكم، كما هو ظاهر.

(٢) والحديث ذكره ابن تيمية فى "المنتقى"، وضعفه الشوكانى فى "النيل" (٣:١٠٦) وقال: والظاهر جواز السفر قبل دخول وقت الجمعة، وبعد خروجه، لعدم المانع من ذلك، وحديث أبى هريرة، وكذا حديث ابن عمر (بمعناه) لا يصلحان للاحتجاج بهما على المنع، لما عرفت من ضعفهما، ومعارضة ما هو أنهض منهما، ومخالفهما لما هو الأصل، فلا ينتقل عنه إلا بناقل صحيح.

. . . .

ابن عجلان، وقد روى معدى عنه مناكير، كما فى "التقريب" (ص:٢١١) و "التهذيب" (٢٢٩:١) وليس فيه تأييد لقول ابن عمر، فإنه فى حق من كان ساكنا خارج المصر، كما فسره به الحافظ، وهذا فيمن كان داخل المصر، فيخرج منه يوم الجمعة، فإن خرج قبل الزوال مسافرا أو قاصدا الخروج إلى موضع لا تجب على أهله الجمعة جاز، ولا يجوز بعد الزوال حتى يصلى الجمعة. كما فى "الدر والشامية" (٨١١:١). فالحديث محمول على الخروج من المصر بعد الزوال، أو قبله إذا لم يقصد الخروج إلى موضع لا تجب على أهله الجمعة، بل قصد الخروج إلى فناء المصر، كما هو عادة الرعاة غالبا ومثله تجب عليه الجمعة عندنا، ولا يجوز له تركها وفناء المصر قد يكون أزيد من ميلين، كما لا يخفى، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، على أنه يعارض حديث انتياب أهل العوالى، وهو أصح منه وأقوى.

تتمة ثالثة:

وإذا لم تجز الجمعة فى القرى، فعدم صحتها فى البرارى أولى، وقد قام على ذلك الدليل أيضا. وهو أن النبى ﷺ لم يجمع بعرفات، وقد كان الوقوف بها يوم الجمعة، ففى صحيح البخارى فى باب زيادة الإيمان ونقصانه فى أثر طويل قال عمر: "قد عرفنا ذلك اليوم والمكان الذى نزلت فيه على النبى ﷺ، وهو قائم بعرفة يوم الجمعة" اهـ وفى "صحيح مسلم" (٣٩٧:١): فأجاز رسول الله ﷺ حتى أتى عرفة، فوجد القبة قد ضربت له بنمرة إلى أن قال ثم أذن ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا اهـ وفى "المصفى" لمحدث الهند مولانا الشاه ولى الله (ص:١٥٢): بجهت آنكه در زمان آنحضرت ﷺ در بدو جمعه نمى بود وبا آنحضرت ﷺ جمع كثير از اهل مكه در عرفه بودند ايشان را بجمعه نفرمودند، وسفر اگر سبب عدم تحتم در حق آنحضرت ﷺ، واهل مدينة مى تواند شد در حق اهل مكه علت نمى تواند شد الا بودن ايشان در صحراء اهـ.

تتمة رابعة:

قد يحتج الخصم على مذهبه بما فى البخارى تعليقا: "وكان أنس رضى الله عنه فى

. . . .

قصره أحيانا يجمع وأحيانا لا يجمع وهو بالزاوية على فرسخين اهـ. قال: ففيه دليل على صحة الجمعة في القرى، لأن أنسا رضي الله عنه كان أحيانا يجمع في قصره وهي قرية.

قلنا: وفيه دليل على أنها لا تجب على أهل القرى، ولا يجب عليهم شهودها بالمصر أيضا. لأن أنسا كان لا يجيء البصرة إذا لم يجمع بقصره، وهذا بخلاف ما ذهب إليه الخصم، لا سيما صاحب "سر من يرى" وجماعته. على أن قوله: "أحيانا يجمع وأحيانا لا يجمع" يحتمل معنيين أي يصلي بمن معه الجمعة أو يشهد الجمعة بجامع البصرة، كما قاله الحافظ في "الفتح" (٢: ٣٢٠) قال: وهذا وصله ابن أبي شيبة من وجه آخر عن أنس، "أنه كان يشهد الجمعة من الزاوية وهي على فرسخين من البصرة" قال: وهذا يرجح الاحتمال الثاني، ولا يعارض ذلك ما رواه عبد الرزاق عن معمر عن ثابت قال: "كان أنس يكون في أرضه، وبينه وبين البصرة ثلاثة أميال، فيشهد البصرة" لكون ثلاثة أميال فرسخا واحدا، لأنه يجمع بأن الأرض المذكورة غير القصر، وبأن أنسا كان يرى التجميع حتما إن كان على فرسخ، ولا يراه حتما إذا كان أكثر من ذلك، ولهذا لم يقع في رواية ثابت التخيير الذي في رواية حميد اهـ (التي علقها البخاري) قلت: ويحتمل أنه كان يرى التجميع حتما من أرضه، دون قصره، لكونها من توابع البصرة داخلة في فنائها بخلافه، فلا يرد على ظاهر الرواية من أصحابنا.

وبالجملة: فأثر أنس هذا محتمل لمعنيين، والراجح منهما الثاني، فلا يرد به على الحنفية شيء. نعم، يرد على الخصم في قوله بوجوب الجمعة على أهل القرى ولو بشهودها بالمصر، والله تعالى أعلم.

وقد روى البيهقي في المعرفة بإسناده إلى الشافعي قال: "وقد كان سعيد بن زيد وأبو هريرة يكونان بالشجرة على أقل من ستة أميال يشهدان الجمعة، ويدعانها، وكان يروى أن أحدهما كان يكون بالعقيق يترك الجمعة، ويشهدها، وكان يروى أن عبد الله بن عمرو بن العاص كان على ميلين من الطائف يشهد الجمعة، ويدعها، كذا في "آثار السنن"، وسنده إلى الإمام الشافعي رجاله ثقات، كما في "التعليق الحسن" (٢: ٧٩). والإمام الشافعي رحمه الله رواه معلقا، وتعليقه حجة، كتعليق البخاري، وفي كل ذلك دليل على عدم وجوب الجمعة على أهل القرى، وعلى عدم وجوب شهودها عليهم

. . . .

بالمصر، ومن ادعى أنهم كانوا يتركونها بالقرية، ويشهدونها بالمصر أو على العكس، فليأت على ذلك ببرهان.

وقد يحتج بما فى البخارى أيضا، قال يونس: وكتب رزيق بن حكيم إلى ابن شهاب، وأنا معه يومئذ بوادى القرى، ورزيق عامل على أرض يعملها، وفيها جماعة من السودان، ورزيق يومئذ على أيلة (أى أمير عليها. فتح) فكتب ابن شهاب، وأنا أسمع، يأمره أن يجمع، يخبره أن سالما حدثه أن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» الحديث، قال: ففيه إقامة الجمعة فى القرى.

قلت: لا دليل فيه على ذلك أصلا، لأنه ليس بصريح فى أن السؤال كان على التجميع بالأرض التى كان يزرعها من أعمال أيلة، أو عن التجميع بأيلة نفسها، وإن كان الظاهر الأول كما قاله الحافظ فى "الفتح" (٢:٣١٧)، ولكن الثانى محتمل أيضا، على أن الخصم إن كان يدعى ثبوت إقامة الجمعة فى القرى بنفس الحديث المتصل، فلا دلالة فيه على ذلك أصلا، وإن كان يدعى بكتاب ابن شهاب يأمر فيه رزيق بن حكيم بأن يجمع، فلا يتم به حجة أيضا، لكونه من قول التابعى، ولا حجة فيه، وأيضا فمن أين علم أنه أمر بذلك سواء كان فى مدينة أو فى قرية، فإن قال: رزيق كان عاملا على أرض يعملها، وكان فيه جماعة من السودان وغيرهم، وليس هذا إلا قرية، فلا يتم به استدلاله أيضا، لأنها لو كانت قرية سماها باسمها، فيحتمل كون هذه الأرض من توابع أيلة داخلة فى فنائها، وإن سلمنا كونها قرية، فقد صار حكمها حكم المدينة بوجود المتولى عليها من جهة الإمام، وقد قلنا فيما مضى: إن الإمام إذا بعث إلى قرية نائبا لإقامة الأحكام تصير مصرا قاله العينى فى "العمدة" (٣:٢٦٩).

وبهذا اندحض قول الحافظ فى "الفتح": "إن فى هذه القصة إيماء إلى أن الجمعة تنعقد بغير إذن من السلطان" اهـ لأن رزيقا كان عاملا وأميرا على أيلة من قبل عمر بن عبد العزيز، ومن كان مولى من جهة السلطان كان مأذونا بإقامة الجمعة، لأنها من أكبر مصالح الرعية فافهم. نعم، فيه إيماء إلى أن جواز الجمعة فى القرى لم يكن ظاهرا لأهل هذا الزمان، وإلا لم يحتج رزيق إلى السؤال عنه.

باب إذا بعث الإمام نائبا له إلى قرية، وأقام الجمعة بها صحت الجمعة، وأن الإمام أو نائبه شرط لصحتها

٢٠٢٠– صح: أنه كان لعثمان رضى الله عنه عبد أسود أمير على الربذة يصلى خلفه أبو ذر، وعشرة من الصحابة الجمعة وغيرها، ذكره ابن حزم فى "المحلى"، كذا فى "شرح المنية" للحلبى (ص–٥١٢).

٢٠٢١– عن: مولى لآل سعيد بن العاص «أنه سأل ابن عمر عن القرى التى بين مكة والمدينة ما ترى فى الجمعة؟ قال: نعم! إذا كان عليهم أمير فليجمع». أخرجه البيهقى فى "المعرفة"، كذا فى "التعليق الحسن" للنيموى (٢: ٨٤) وقال: إسناده مجهول اهـ، قلت: لعله أراد مولى لآل سعيد ولكنه تابعى، والمجهول فى القرون الثلاثة لا يضرنا كما ذكره فى المقدمة.

باب إذا بعث الإمام نائبا له إلى قرية، وأقام الجمعة بها صحت الجمعة وأن الإمام أو نائبه شرط لصحتها

قوله: "صح أنه كان لعثمان" إلخ: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، ولا دلالة فيه على أن الربذة لم يكن يسكن فيها غير أبى ذر، وعشرة من الصحابة، بل المراد أن هذا العبد كان يصلى خلفه من أجلة المسلمين: أبو ذر، وعشرة من الصحابة مع غيرهم من المسلمين.

قوله: "عن مولى لآل سعيد بن العاص" إلخ، قلت: قوله "نعم، إذا كان عليهم أمير فليجمع" دليل على اشتراط الأمير للجمعة ظاهر، والعجب من صاحب "التعليق المغنى": أنه كيف أورد هذه الآثار على الحنفية، ولم يدر أنها حجة لهم؟ وبها ظهر الجواب عما ذكره الحافظ فى الفتح عن عبد الرزاق بإسناد صحيح عن ابن عمر "أنه كان يرى أهل المياه بين مكة، والمدينة يجمعون فلا يعيب عليهم" اهـ. قلنا: لعل هؤلاء كان عليهم أمراء من الإمام، فلذا لم يعب عليهم، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، على أن القول مقدم على السكوت، فافهم.

٢٠٢٢- حدثنا: وكيع عن جعفر بن برقان قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدى بن عدى: «أيما أهل قرية ليسوا بأهل عمود ينتقلون فأمر عليهم أميرا يجمع بهم». أخرجه ابن أبى شيبة، وإسناده ضعيف، فإن جعفرا لم يسمع من عمر بن عبد العزيز، ولم يثبت سماعه من ابن عدى وأنه لم يسنده، ولم يذكر أنه شهد الكتابة، فهو منقطع، كذا فى "التعليق الحسن" (٢:٨٤) قلت: ولكن له شاهد.

٢٠٢٣- عن: عمر بن عبد العزيز "أنه كان متبديا بالسويدا فى إمارته على الحجاز، فحضرت الجمعة، فهيأوا له مجلسا من البطحاء، ثم أذن بالصلاة، فخرج، فخطب، وصلى ركعتين، وجهر، وقال: إن الإمام يجمع حيث كان"، رواه عبد الرزاق فى "مصنفه"، كذا فى "التلخيص الحبير" (١:١٣٢).

٢٠٢٤- عن: على بن خشرم عن عيسى بن يونس عن شعبة عن عطاء بن أبى ميمونة عن أبى رافع، «أن أبا هريرة كتب إلى عمر رضى الله عنه يسأله عن

قوله: "حدثنا وكيع" إلخ قلت: دلالة قول عمر بن عبد العزيز، "فأمر عليهم أميرا يجمع بهم" على توقف الجمعة على الأمير ظاهرة، وإلا لم يكن لهذا القول معنى.

قوله: "عن عمر بن عبد العزيز" إلخ: قلت: دلالة قوله: "إن الإمام يجمع حيث كان" على جواز إقامة الإمام الجمعة فى القرى ظاهرة، وفيه أيضا أن ذلك مخصوص بالإمام، أو من كان نائبا له، وليس ذلك لأهل القرى مطلقا، وإلا لم يحتج عمر بن عبد العزيز إلى الاحتجاج بهذا القول، والمراد بقوله: "حيث كان" أى من الأمصار والقرى، لعدم صحة الجمعة فى البرارى اتفاقا. وأيضا فقد قيد عمر بن عبد العزيز إقامة الجمعة بالقرى بالذين ليسوا بأهل عمود ينتقلون، فكيف يصح تعميم قوله: "حيث كان" للصحارى والبرارى؟ وقول عمر بن عبد العزيز وإن لم يكن حجة، ولكن الخصم احتج به علينا، فبينا أنه حجة لنا عليك لا لك.

قوله: "عن على بن خشرم" إلخ: قلت: كان أبو هريرة أميرا بالبحرين، استعمله عمر بن الخطاب عليها، ومع ذلك استأذن عمر بن الخطاب فى إقامة الجمعة بها، فدل ذلك على أن الجمعة يشترط لها الإمام أو نائبه المأذون بإقامتها دلالة أو صراحة، ولعل أبا هريرة

الجمعة وهو بالبحرين[١]، فكتب إليهم أن جمعوا حيثما كنتم». أخرجه ابن خزيمة صاحب الصحيح. قال البيهقى فى "المعرفة": إسناد هذا الأثر حسن، كذا فى "التعليق المغنى" (١٦٦:١).

٢٠٢٥- عن: أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: خطبنا النبى ﷺ ذات يوم، فقال: إن الله كتب عليكم الجمعة فى مقامى هذا، فى ساعتى هذه،

لم يكتف بالإذن دلالة، بل أراد حصول الإذن بها صراحة احتياطا فأذن له الإمام عمر ولأمثاله من الأمراء بقوله: "جمعوا حيثما كنتم"، ولو لم يكن الإمام ونائبه المأذون بالإقامة شرطا لصحة الجمعة لم يكن لسؤال أبى هريرة معنى، ولا يخفى أن المراد بقوله: "حيثما كنتم" الموضع الصالح لإقامة الجمعة بدليل قوله: "جمعوا" ونظيره قوله ﷺ: «جعلت لنا الأرض كلها مسجدا وطهورا». أخرجه مسلم، وزاد أحمد "فأينما أدركتنى الصلاة تمسحت، وصليت" ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣٧١:١) فإن قوله: "أينما أدركتنى الصلاة" أريد به المكان الصالح لها، لكراهتها فى المقبرة، والمجزرة، والحمام، ومعاطن الإبل وغيرها، وعدم صحتها فى المكان النجس اتفاقا، فكذا ههنا. فافهم، فإن الخصم لا يتأمل معانى الحديث، ولا يمعن النظر فى مداركها، حيث ادعى عموم قول عمر: "جمعوا حيثما كنتم" وجعله حجة لجواز الجمعة فى القرى مطلقا، ولم يدر أنه مخصوص بالمكان الصالح اتفاقا، لأنه لا تصح الجمعة فى بيت له غلق، ولا فى المكان النجس، وإذا كان كذلك، فقد زال عمومه، فلنا أن نخصه بالأمصار بدليل آخر، أو بالقرى التى فيها أمير من الإمام بدليل كون الخطاب للأمير، والله أعلم.

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ: قلت: وبما ذكرنا من طرق الحديث اندحض ما أورده بعض الناس على شيخنا أنه أورد فى الخطب المأثورة له خطبة موضوعة، وأشار إلى هذه،

---

(١) أى أمير عليها، فقد قال عبد الرزاق: أخبرنا معمر عن أيوب عن ابن سيرين، "أن عمر استعمل أبا هريرة على البحرين، فقدم بعشرة آلاف، فقال له عمر: استأثرت بهذه الأموال فمن أين لك؟ قال: خيل نتجت، وأعطية تتابعت، وخراج رقيق لى، فنظر، فوجدها كما قال، ثم دعاه ليستعمله فأبى، فقال: لقد طلب العمل من كان خيرا منك قال: إنه يوسف نبى الله ابن نبى الله وأنا أبو هريرة بن أميمة، وأخشى ثلاثا، أن أقول بغير علم، أو أقضى بغير حكم، ويضرب ظهرى، ويشتم عرضى، وينزع إلى، كذا فى "الإصابة" (٢٠٦:٧).

فى شهرى هذا، فى عامى هذا إلى يوم القيامة. من تركها بغير عذر مع إمام عادل، أو إمام جائر، فلا جمع الله شمله، ولا بورك له فى أمره. ألا! ولا صلاة له، ألا! ولا بر له، ألا! ولا صدقة له. رواه الطبرانى فى الأوسط، وفيه موسى بن عطية الباهلى، ولم أجد من ترجمه. وبقية رجاله ثقات، كذا فى "مجمع الزوائد" (١:٢٠٩).

قلت: ومثله ثقة على قاعدة ابن حبان، كما ذكرنا فى المقدمة، وأيضا فلم

واغتر بسند ابن ماجة، وفيه العدوى المتهم بالوضع، ولم يطلع على طريق مهنأ بن يحيى، وهى سالمة عن العدوى، وقد صرح ابن عبد البر بخطأ من جعل مداره عليه؛ وحمل عليه من أجله، قال: "فقد وجدناه من رواية غيره". وقال ابن القيم فى "زاد المعاد": وقد حفظ من خطبته ﷺ من رواية على بن زيد بن جدعان، وفيها ضعف" يا أيها الناس! توبوا إلى الله عز وجل قبل أن تموتوا"، فذكره مطولا (١:١١٩).

فتراه قد جعله محفوظا، وجعل مداره على ابن جدعان دون العدوى، وإنما قال: "وفيها ضعف" لما فى ابن جدعان من المقال؛ ولكنه لا يضرنا، فإن الرجل مختلف فيه، وحديث مثله حسن، كما ذكرنا هذا الأصل غير مرة، وأصلناه فى المقدمة، وابن جدعان حسن له الترمذى فى "جامعه" (١:٩٧٦-٢:٩٢) وفى غيرها من المواضع، وقال المنذرى: قال الترمذى: صدوق، وصحح له حديثا فى السلام. وحسن له غير ما حديث اهـ (ص:٥٣٠ ترغيب). وقال الهيثمى فى "مجمع الزوائد": على بن زيد اختلف فى الاحتجاج به، وقد وثق اهـ (١:١٩٧). فالحديث حسن لا يمنع من الاحتجاج به كما قاله العينى فى "العمدة"، والمراد بالضعف فى كلام ابن القيم ما يقابل الصحيح، فلا ينافى حسنه، ودلالة الحديث على اشتراط الإمام للجمعة ظاهرة، لأنه ﷺ ألحق الوعيد بتاركها إذا كان مع إمام. فكان الإمام شرطا فى لزومها. كما يفيده الجملة الواقعة حالا، فلا تصح الجمعة بدونه. وهذا هو معنى الشرط بعينه.

وأما إنه شرط الوجوب أو شرط الصحة، فلا يخفى أن شرائط الوجوب، إنما هى ما كان راجعا إلى المصلى نفسه، كالحرية، والصحة، والسلامة، والإقامة، والبلوغ، وأما ما كان راجعا إلى غير المصلى، فهو من شرائط الصحة، ولا يخفى أن الإمام، والجماعة

يذكره الذهبى فى "الميزان"، ولا الحافظ فى "اللسان"، ولا فى فصل المتفرقات، فهو إما ثقة أو مستور، كما قاله فى آخر "اللسان" (٦:٨٦٦).

٢٠٢٦- ورواه جماعة، منهم يحيى بن صاعد بن عبد الله، وعلى بن الحسين بن جرثومة عن مهنأ بن يحيى السامى صاحب الإمام أحمد (وثقه الدارقطنى وابن حبان) عن زيد بن أبى الزرقاء عن سفيان الثورى عن على بن زيد عن سعيد بن المسيب عن جابر رضى الله عنه قال: خطبنا رسول الله ﷺ

كلاهما، كالوقت والمصر غير راجعين إلى المصلى، بل إلى غيره، فكانا من شرائط الصحة، والوجوب معا. دون الوجوب فقط، والتنفل بالجمعة غير مشروع، كما قدمنا، وأيضا فإن الظهر فرض، فلا تسقط إلا بمثلها، فبطل احتمال صحة الجمعة نفلا بدون الإمام، فافهم.

وفى "العمدة" للعينى: وقال ابن المنذر: "مضت السنة بأن الذى يقيم الجمعة السلطان أو من قام بها بأمره، فإذا لم يكن ذلك صلوا الظهر" اهـ (٣:٢٦٨). قلت: وهذا منه حكاية الإجماع عليه، ويؤيده ما ذكرنا من آثار الصحابة، وحديث أبى سعيد، وجابر المرفوع، قال العينى: وقال الحسن البصرى: أربع إلى السلطان، فذكر منها الجمعة (والعيدين[1]، وقال حبيب بن أبى ثابت: لا يكون الجمعة إلا بأمير، وخطبة، وهو قول الأوزاعى، ومحمد بن مسلمة ويحيى بن عمر المالكى، وعن مالك إذا تقدم رجل بغير إذن الإمام لم يجزهم، وذكر صاحب البيان قولا قديما للشافعى: إنها لا تصح إلا خلف السلطان أو من أذن له اهـ (٣:٢٦٩).

وفى قوله الجديد: إذن السلطان ليس بشرط للصحة، ولكن السنة أن لا تقام إلا بإذن السلطان، وبه قال أحمد فى رواية، وفى رواية عنه أنه شرط، كمذهبنا، واحتجوا بما روى أن عثمان رضى الله عنه لما كان محصورا بالمدينة صلى على رضى الله عنه الجمعة (والعيد) بالناس، ولم يروا أنه صلى بأمر عثمان، وكان الأمر بيد. قلنا: هذا الاحتجاج ساقط، لأنه يحتمل أن عليا فعل ذلك بأمره أو كان لم يتوصل إلى إذن عثمان، ونحن أيضا

---

(١) هذه الزيادة ذكرها ابن الهمام فى "شرح الهداية".

يوم الجمعة فقال: إن الله افترض عليكم الجمعة فى يومى هذا. الحديث بطوله كذا فى اللسان (٦:١٠٨). رجاله كلهم ثقات إلا على بن زيد، وهو مختلف فيه، وثقه يعقوب بن شيبة وقال الترمذى: صدوق، وقال الساجى: "كان من أهل الصدق، ويحتمل لرواية الجلة عنه" اهـ من "التهذيب" (٨:٣٢٢).

قلت: روى عنه شعبة وهو لا يروى إلا عن ثقة، كما قد عرف، أخرج له مسلم فى "الصحيح" مقرونا، واحتج به أصحاب السنن، والبخارى فى الأدب،

نقول: إذا لم يتوصل إلى إذن الإمام فللناس أن يجتمعوا، ويقدموا من يصلى بهم، قاله العينى فى "العمدة" (٣:٣٦٨).

ولا يخفى ما فيه، والحق أن عليا صلى بهم العيد بإذن عثمان إما صراحة، كما يشعر به قول الحافظ فى "الفتح" فى شرح حديث عدى بن خيار: إنه دخل على عثمان وهو محصور، فقال: "إنك إمام عامة، ونـزل بك ما ترى، ويصلى لنا إمام فتنة، ونتحرج" إلخ. قال الحافظ: المراد بإمام فتنة هنا كنانة بن بشر قال: وقد صلى بالناس يوم حصر عثمان أبو أمامة سهل بن حنيف الأنصارى لكن بإذن عثمان. رواه عمر بن شبية بإسناد صحيح، وكذلك صلى بهم على بن أبى طالب فيما رواه ثعلبة بن يزيد الحمانى قال: فلما كان يوم العيد جاء على، فصلى بالناس وقال ابن المبارك فيما رواه الحسن الحلوانى: لم يصل بهم غيرها، وقال غيره: صلى بهم عدة صلوات اهـ. فقوله: "وكذلك صلى بهم على بن أبى طالب" ظاهر فى أنه صلى بهم بإذن عثمان صراحة، ولا أقل من أنه صلى بهم بإذنه دلالة لقول عثمان فى إمام الفتنة: "الصلوات أحسن ما يفعل الناس، فإذا أحسن الناس فأحسن معهم، وإذا أساؤوا فاجتنب إساءتهم". أخرجه البخارى.

وروى سيف فى الفتوح عن سهل بن يوسف الأنصارى عن أبيه، قال: "كره الناس الصلاة خلف الذين حصروا عثمان إلا عثمان، فإنه قال: من دعا إلى الصلاة فأجيبوه". فهذا صريح فى أن مقصوده بقوله: "الصلاة أحسن" الإشارة إلى الإذن بالصلاة خلفه، قاله الحافظ فى "الفتح" (٢:١٥٩). ولما أذن بالصلاة خلف إمام فتنة فإذنه بها خلف على أولى، فاندحض القول بأن عليا صلى بهم الجمعة أو العيد بغير إذن من عثمان بل صلاها بهم بإذنه صراحة أو دلالة.

كما فى "التهذيب" أيضا. فالحديث حسن. وأخرجه ابن ماجة مطولا من طريق العدوى عن على بن زيد قال ابن عبد البر: إن جماعة أهل العلم بالحديث يقولون: إنه من وضعه. وإنهم حملوا عليه من أجله. قال: لكن وجدناه من رواية غيره ثم ذكر أن محمد بن وضاح –وكان ثقة– حدث به عن ابن أبى خيثمة عن محمد بن مصفى عن بقية عن حمزة بن حسان عن على بن زيد به، كذا فى اللسان. قال الحافظ: "وأما هذا الإسناد فليس فيه سوى حمزة بن حسان، وهو مجهول اهـ" وقال العينى فى "العمدة": "ورواه الطبرانى فى "الأوسط" عن عمر مثله. والحديث إذا روى من وجوه، وطرق مختلفة تحصل له قوة، فلا يمنع من الاحتجاج به اهـ".

قال بعض الناس: إن الحديث أى حديث أبى سعيد المذكور فى المتن إن ثبت لا يدل على المطلوب لأن الإمامة الصغرى مطلقا حق الإمام الكبير، كما قد تقدم فى حواشى باب صفات الإمام فلا فرق بين صلاة الجمعة وغيرها فى هذا الحكم، ولم يشترطوه لغير الجمعة، فاشتراطه للجمعة دون غيرها من الصلوات تحكم، تأمل وحقق اهـ.

قلنا: تأملنا، وحققنا، فظهر لنا جهلك، وسخافة رأيك، وسوء فهمك، وقصوره عن درك معانى الحديث، أما أولا فلأن الحديث الذى أشرت إليه أخرجه فى مجمع الزوائد عن أبى هريرة مرفوعا بلفظ "إذا سافرتم فليؤمكم أقرأكم، وإن كان أصغركم، وإذا أمكم فهو أميركم" اهـ ولا دلالة فيه على ما قلت: بل معناه أن الإمامة الصغرى حق من كان أقرأ القوم، وإن كان أصغرهم وإذا أمهم صار كبيرهم، فيجب عليهم تعظيمه، وإكرامه، ولو سلمنا دلالة على ما قال للزم أن يكون الأمير الكبير أقرأ الناس للقرآن، وهذا خلاف الإجماع، وخلاف الآثار الدالة على إمامة أبى بكر، وخلافته مع أن أقرأهم أبى بن كعب، كما ورد فى الحديث، وأما ثانيا فلأن الفرق بين الجمعة، وغيرها من الصلوات بين بنص الحديث لكونه ﷺ ألحق الوعيد على تارك الجمعة بشرط كونه مع الإمام، كما يفيده الجملة الواقعة حالا، ومفاده أنها لا تجب بدون الإمام، ولا يلحق الوعيد تاركها والحال هذه، ولا كذلك سائر الصلوات، فإن تاركها يستحق الوعيد فى كل حال، سواء تركها مع كونه مع الإمام، أو بدونه، وهذا أبو هريرة لم يجمع بالبحرين ما لم يأذن له الإمام،

باب لا جمعة إلا بجماعة، وأقلها ثلاثة سوى الإمام

٢٠٢٧- عن: طارق بن شهاب عن النبى ﷺ قال: «الجمعة حق واجب على كل مسلم فى جماعة». الحديث. وسيأتى مطولا رواه أبو داود (٤١٢:١) وصححه النووى والحاكم على شرط الشيخين، وقال الحافظ فى التلخيص (١٣٧:١): صححه غير واحد.

وهذا ابن عمر سئل عن الجمعة فى القرى التى بين مكة، والمدينة، فقال: "نعم، إذا كان عليهم أمير فليجمع" وهذا عمر بن عبد العزيز كتب إلى عدى بن عدى أن يؤمر على أهل القرى أميرا يجمع بهم وهذا ابن المنذر يقول: مضت السنة بأن الذى يقيم الجمعة السلطان أو من قام بها بأمره، فإذا لم يكن ذلك صلوا الظهر اهـ، وأى فرق أبين من ذلك؟ فنحن لم نشترط السلطان للجمعة بالقياس، بل بالآثار السمعية المرفوعة، والموقوفة، فإن كان يكفيك تفريقة الشارع بينها وبين سائر الصلوات، وإلا، فلا يطالب وجه الفرق إلا من الشارع، فاطلب منه إن كنت جرئيا على ذلك.

باب لا جمعة إلا بجماعة، وأقلها ثلاثة سوى الإمام

قوله: "عن طارق" إلخ: قلت: فيه تقييد وجوب الجمعة بالجماعة، ومفاده أنها لا تجب بدون الجماعة، وهذا هو معنى الشرط بعينه، وهى من شرائط الصحة، لكونها راجعة إلى غير المصلى. قال العينى فى "العمدة": الأصل أن الجماعة من شرائط الجمعة، لأنها مشقة منها، وأجمعت الأمة على أن الجمعة لا تصح من المنفرد، وإلا ما ذكر ابن حزم فى "المحلى" عن بعض الناس أن الفذ يصلى الجمعة كالظهر اهـ (٣٣٣:٣). وفى "البدائع" (٢٦٦:١): والدليل على أنها شرط، أن هذه الصلاة تسمى جمعة، فلا بد من لزوم معنى الجمعة فيه اعتبارا للمعنى الذى أخذ[1] اللفظ منه من حيث اللغة كما فى الصرف والسلم، والرهن، ونحو ذلك، ولأن ترك الظهر ثبت بهذه الشريطة على ما مر، ولهذا لم يؤد رسول الله ﷺ الجمعة إلا بجماعة، وعليه إجماع العلماء اهـ.

---

(١) كاشتراط النية فى التيمم لأجل هذه العلة.

٢٠٢٨- عن: بقية ثنا معاوية بن يحيى ثنا معاوية بن سعيد التجيبى ثنا الزهرى عن أم عبد الله الدوسية قالت: قال رسول الله ﷺ: «الجمعة واجبة على كل قرية، وإن لم يكن فيها إلا أربعة يعنى بالقرى المدائن». أخرجه الدارقطنى (١٦٥:١) وقال: "لا يصح هذا عن الزهرى اهـ" قلت: ولكنه حسن الإسناد كما سنذكره.

ثم أخرجه من طريق الوليد بن محمد الموقرى: ثنا الزهرى حدثتنى أم عبد

قوله: عن بقية إلخ: قال فى "التعليق المغنى": أخرجه المؤلف أى الدارقطنى بثلاثة طرق، ففى الأول منها معاوية بن يحيى الدمشقى أبو روح قال ابن عدى: "عامة رواياته فيها نظر" وقال أبو زرعة: "ليس بشىء" وقال أبو حاتم والنسائى وأبو داود: "ضعيف الحديث" اهـ قلت: قال ابن التركمانى فى "الجوهر النقى": معاوية هنا الذى يروى عنه بقية ليس هو الصدفى بل هو أبو مطيع الطرابلسى، وثقه أبو زرعة وقال أيضا هو، وأبو حاتم: "صدوق مستقيم الحديث" وقال أبو على الحافظ: شامى ثقة، وقال ابن معين: "ليس به بأس"، وقال أبو سعيد بن يونس قدم مصر، وكتبت عنه، وهو غير الصدفى"، وذكر صاحب الكامل الصدفى ثم عقبه بذكر أبى مطيع هذا، وذكر له عدة أحاديث، ثم قال: "فى بعض رواياته ما لا يتابع عليه" لم يزد صاحب الكامل على هذا. فإن قيل: لعل البيهقى اقتدى بالدارقطنى، فإنه قال فيه: "هو أكثر مناكير من الصدفى ما ذكر ذلك عنه الذهبى، قلت: قد خالف الدارقطنى فى ذلك من هو أقدم منه، وأقعد بهذا الشأن، قال ابن معين: هو أقوى من الصدفى، وقال أبو حاتم: "هو أحب إلى منه" اهـ (٢٢٨:١).

قلت: والدليل على أن معاوية هذا هو أبو مطيع الطرابلسى دون الصدفى أن صاحب "التهذيب" إنما ذكر معاوية بن سعيد التجيبى فى مشايخ الطرابلسى وحده دون الصدفى (٢٢٠:١٠).

قال فى "التعليق المغنى": وأما معاوية بن سعيد التجيبى، فلا نعلم فيه جرحا إلا قول الدارقطنى فى حق الوليد بن محمد: "لا يصح هذا عن الزهرى، كل من رواه عنه متروك. فيشمل فى هذا العموم معاوية بن سعيدأيضاً، لكن لا يخلو هذا عن بعد اهـ، قلت: قال ابن التركمانى: معاوية بن سعيد لم يذكره النسائى فى "كتابه" فى الضعفاء، ولا صاحب

الله الدوسية قالت: قال رسول الله ﷺ: «الجمعة واجبة على كل قرية فيها إمام، وإن لم يكونوا إلا أربعة»، وقال: "الموقرى متروك" اهـ، قلت: هو من رجال الترمذى. أثنى عليه أبو زرعة الدمشقى وغيره. ولكن الراوى عنه تالف بالمرة، كما سنذكره.

ثم أخرجه من طريق الحكم بن عبد الله بن سعد عن الزهرى "عن الدوسية

الكامل مع شدة استقصائه والتزامه أن يذكر فيه كل من ضعف أو اختلف فيه، ولا ذكره الذهبى المتأخر فى كتابه "كتاب الميزان"، وكتاب الضعفاء، بل قد أدخله ابن حبان فى "الثقات"، ذكره الذهبى فى مختصره المسمى بـ"الكاشف" اهـ (١:٢٢٨) قلت: وهو من رجال ابن ماجة قال الحافظ فى "التقريب": "مقبول من السابعة اهـ" وفى "التهذيب": ذكره ابن حبان فى "الثقات" اهـ ولم يذكر فيه جرحا (١:٢٠٦) وبقية رجال الإسناد كلهم[1] ثقات فالحديث حسن، كما قلنا.

قال فى "التعليق المغنى": وفى الطريق الثانية الوليد بن محمد الموقرى. قال الدارقطنى: متروك وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث، وكذبه يحيى بن معين، وقال النسائى: "متروك الحديث". قلت: والعجب من الدارقطنى، وصاحب "التعليق المغنى"، أنهما تكلما فى الموقرى وسكتا عن موسى بن محمد عطاء الراوى عنه، هو الدمياطى البلقاوى المقدسى أبو الطاهر أحد التلفاء روى عن مالك، وشريك، وأبى المليح. سرد له فى لسان أحاديث موضوعة، واتهمه العقيلى برواية البواطيل، والموضوعات عن الثقات، وقال ابن يونس يروى عن مالك موضوعا وقال منصور بن إسماعيل بن أبى قرة: "كان يضع الحديث على مالك، والموقرى" ثم أسند عن أبى زرعة قال: "لم يزل حديث الموقرى يعنى مقاربا حتى ظهر أبو طاهر المقدسى لا جزى خيرا" قال أبو زرعة: فقال له سليمان ابن عبد الرحمن، وأنا حاضر عنده: يا أبا طاهر! أهلكت علينا الوليد بن

---

(١) أما أبو بكر النيسابورى وهو عبد الله بن محمد بن زياد فقد اتفق العلماء على توثيقه، والثناء عليه كما فى "التعليق المغنى" (ص:١-٥). ومحمد بن يحيى هو الذهلى ثقة حافظ جليل من شيوخ البخارى. كما فى "التقريب" (ص: ١٩٨). ومحمد بن وهب صدوق من رجال الصحيح، كما فيه أيضا (ص:١٩٨). وبقية صدوق كثير التدليس عن الضعفاء، من رجال الجماعة، إلا أن البخارى علق له، كما فى "التقريب" (ص:٢٤)، وروى له مسلم حديثا واحدا شاهدا، وقد صرح هنا بالتحديث. فارتفعت علة التدليس، والله تعالى أعلم.

مرفوعا بلفظ": «الجمعة واجبة على أهل كل قرية وإن لم يكونوا إلا ثلاثة.

محمد اهـ (٦:١٢٨ و١٢٩).

فالذنب لأبى طاهر، دون الموقرى قال فى "التعليق المغنى": ومدار الأسناد كله على الزهرى، ولم يثبت سماعه عن أم عبد الله الدوسية، فالحديث. مع ضعف رواته منقطع أيضًا، لكن قال السيوطى: قد حصل من اجتماع هذه الطرق نوع قوة للحديث.

وفيه نظر؛ لأن الطرق التى لا تخلو كل واحدة منها من متروك، وضعيف لا تصلح للاحتجاج، وإن كثرت اهـ. قلت: الانقطاع فى القرون الثلاثة لا يضرنا، وكون إرسال الزهرى ضعيفا عند بعض المحدثين لا يتمشى على أصلنا، كما ذكرناه فى المقدمة، وإن الطريق الأولى سالمة عن المتروك، والضعيف البتة، وقد التبس عليك معاوية الطرابلسى بالصدفى، فأغررت به، وقد أوضحنا لك المحجة، فلا شك فى حسن إسنادها، والطريقتان الأخريان تؤيدانها مع حصول الاستغناء عنهما، فالحق ما قاله السيوطى، والحديث صالح للاحتجاج به حتما. ودلالة الحديث على أن أقل الجماعة فى الجمعة أربعة رجال ظاهرة، لأنه لو جاز فيها أقل من ذلك لقال النبى ﷺ: وإن لم يكن فيها إلا ثلاثة أو اثنان، فثبت أن الجمعة لا تحمل أقل من أربعة مع الإمام أصلا، ولا حجة فيه لمن يرى جواز الجمعة فى كل قرية صغيرة كانت أو كبيرة، لأن الراوى قد فسر القرى بالمدائن.

وأيضا فقد صح إطلاق القرية على المدن، كما ذكرناه سابقا، ومعنى قوله ﷺ، وإن لم يكن فيها إلا أربعة، أى وإن لم يكن المصلون فيها إلا أربعة، والباقون كفار ومسلمون لا يقيمون الصلاة، لا أن الأربعة جميع من يسكنها. فإن الموضع الذى لا يسكنها إلا أربعة ليس بقرية، بل بادية، ومفازة، كما لا يخفى على من وقف العرف، واللغة، هذا والأصل فى المسألة قوله تعالى ﴿إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾ لأن قوله تعالى: "فاسعوا" صيغة جمع فقد طلب الحضور معلقا بلفظ الجمع، وهو الواو إلى ذكر يستلزم ذاكرا، فلزم كون الشرط جمعا هو مسمى لفظ الجمع مع الإمام، وهو المطلوب. والجمع الصحيح إنما هو الثلاث تسمية، ومعنى (يدل عليه وضع الواضع صيغة الواحد والمثنى والجمع على حدة). والجماعة شرط على حدة وكذا الإمام، فلا يعتبر منهم. كذا فى "الهداية مع الفتح" (٢:٣١). والحديث المذكور فى المتن قد تأيد

رابعهم إمامهم، وقال: "الحكم هذا متروك اهـ"، قلت: نعم، ولكنه تأيد باللذين قبله.

بالقياس المستند إلى النص، فثبت المدعى بأكمل وجه ولا يخفى أن كون الحديث مؤيدا بالقياس الصحيح أحد إمارات صحته أيضا.

وذهب الإمام الشافعي إلى أن الجمعة لا تصح بأقل من أربعين رجلا، وتمسك بما رواه أبو داود وابن حبان من حديث عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه قال: "إن أسعد بن زرارة أول من جمع بنا في نقيع يقال له "نقيع الخضمات" من حرة بني بياضة. قلت: كم كنتم يومئذ؟ قال: "أربعون رجلا". قال الحافظ في "التلخيص": وإسناده حسن، لكنه لا يدل لحديث الباب اهـ (١٣٣:١). أي لأنه اتفاق كون عددهم أربعين في ذلك اليوم لا يقتضي تعين ذلك العدد شرعا، وبما رواه البيهقي والدارقطني من حديث عبد العزيز بن عبد الرحمن عن حضيف عن عطاء عن جابر بلفظ "في كل ثلاثة إمام، وفي كل أربعين فما فوق ذلك جمعة، وأضحى، وفطر". وعبد العزيز، قال أحمد: "أضرب على حديثه، فإنها كذب أو موضوعة" وقال النسائي: "ليس بثقة"، وقال الدارقطني: "منكر الحديث"، وقال ابن حبان: "لا يجوز أن يحتج به". وقال البيهقي: هذا الحديث لا يحتج بمثله، كذا في "التلخيص الحبير" أيضا.

وأما حديث أبي الدرداء "إذا بلغ أربعين رجلا، فعليهم الجمعة"، فلا أصل له، وكذا حديث أبي أمامة "لا جمعة إلا بأربعين" لا أصل له. بل روى البيهقي والطبراني من حديثه "على خمسين جمعة، ليس فيما دون ذلك". زاد الطبراني "ولا تجب على من دون ذلك". وفي إسناده جعفر بن الزبير وهو متروك، وهياج بن بسطام وهو متروك، وفي طريق البيهقي النقاش المفسر، وهو واه أيضا. قاله الحافظ في التلخيص. ويعارض ذلك ما رواه الطبراني في الكبير والأوسط عن أبي مسعود الأنصاري قال: "أول من قدم من المهاجرين المدينة مصعب بن عمير، وهو أول من جمع بها يوم الجمعة، جمعهم قبل أن يقدم رسول الله ﷺ وهم اثنا عشر رجلا. وفي إسناده صالح بن أبي الأخضر وهو ضعيف كما في التلخيص أيضا. قلت: صالح بن أبي الأخضر روى عنه الجلة، كحماد ابن زيد وابن عيينة، وعبد الرحمن بن مهدي (وهو لا يروي إلا عن ثقة) ووكيع وابن المبارك، والنضر بن شميل وحدث عنه ابن جريج، وهو أكثر منه وقال البخاري: و"أبو حاتم لين"

باب أن وقت الجمعة بعد الزوال

٢٠٢٩- عن: المغيرة بن عبد الرحمن عن مالك عن الزهرى عن عبيد الله عن ابن عباس قال: أذن النبى ﷺ الجمعة قبل أن يهاجر، ولم يستطع أن يجمع بمكة، فكتب إلى مصعب بن عمير: «أما بعد: فانظر اليوم الذى تجهر فيه اليهود بالزبور، فأجمعوا نسائكم، وأبنائكم، فإذا مال النهار عن شطره عند الزوال من يوم الجمعة، فتقربوا إلى الله بركعتين» قال: فهو أول من جمع حتى قدم النبى

كذا فى "التهذيب" (٤: ٣٨١) فهو حسن الحديث على الأصل الذى مر ذكره غير مرة.

قلت: ومجموع الآثار فى هذا الباب يدل على أن مطلق الجماعة شرط لصحة الجمعة، وإن كان كل واحد منها لا يحتج ببعضها منفردا. فاندحض قول من جوز الجمعة من الفذ، وشذ عن الجماعة، والله تعالى أعلم.

باب أن وقت الجمعة بعد الزوال

قوله: "عن المغيرة بن عبد الرحمن" إلخ: قلت: فى قوله ﷺ فى كتابه إلى ابن عمير: "فانظر اليوم الذى كذا، فإذا مال النهار عن شطره عند الزوال من يوم الجمعة، فتقربوا إلى الله بركعتين" إلخ دلالة ظاهرة على أن وقت الجمعة بعد الزوال. لأن هذه أول جمعة أمر بها رسول الله ﷺ وعين لها وقتا بعد الزوال، فلا يكون قبل ذلك وقت لها. وأيضا فإن رسول الله ﷺ قد بين لجميع الصلوات أول الوقت وآخره، كما ورد فى رواية جبريل وحديث السائل عن وقت الصلاة، وقد ذكرناهما فى أول الجزء الثانى من الكتاب، فلو كان للجمعة وقت قبل الزوال لبينه قولا أو فعلا، ولم يثبت أنه صلى الجمعة قبله يوما أو أجاز ذلك لأحد قولا. بل الثابت عنه خلافه أنه أمر ابن عمير لأول جمعة جمعت فى الإسلام أن يصليها بعد الزوال، ولم يزل رسول الله ﷺ كذلك يصليها، لم يجمع قبله قط، فهذا مما يفيد العلم بأن وقتها إنما هو بعد أن تزول الشمس عن شطر النهار. كيف؟ وأن الجمعة أقيمت مقام الظهر بالنص، فيصير وقت الظهر وقتا لها، وما أقيمت مقام غيرها من الصلوات، فلم تكن مشروعة فى غير وقته، والله تعالى أعلم.

ﷺ المدينة، فجمع عند الزوال من الظهر، وأظهر ذلك، رواه الدارقطنى، كما فى "التلخيص الحبير" (١٣٣:١). (ولعله أخرجه فى "غرائب مالك" فإنى لم أجده فى "سننه"). والمذكور من السند رجاله كلهم ثقات من رجال الصحيح، وفى المغيرة كلام لايضر، فقد وثقه ابن معين، وابن حبان، وأبو زرعة، وأخرج له البخارى فى "الصحيح" ("تهذيب" ٢٦٤:١٠)، وعادة المصنفين أن ما يحذفونه من الإسناد يكون سالما من الكلام. وذكره الحافظ فى "الفتح" (٢٩٤:٢) أيضا مختصرا فهو إما حسن، أو صحيح على قاعدته.

دليل كون الإذن العام شرطا للجمعة:

قلت: وفى الحديث دلالة على أن شرط الجمعة أن تؤدى على سبيل الاشتهار، لما فيه "أن النبى ﷺ أذن الجمعة قبل أن يهاجر، ولم يستطع أن يجمع بمكة" إلخ. ولا يخفى أن مكة موضع صالح للجمعة حتما، لكونها مصرا، ولم يكن النبى ﷺ عاجزا عن الوقت، ولا عن الخطبة، والجماعة، لأجل كونه مختفيا فى بيت، فإنه كان يقيم سائر الصلوات بالجماعة كذلك، ولكنه لم يستطع أن يؤدى الجمعة على سبيل الاشتهار، والإذن العام، لما فيه من مخافة أذى الكفار، وهجومهم على المسلمين. ففيه دليل قول الحنفية باشتراط الإذن العام للجمعة.

قال الشامى تحت قول الدر: والسابع الإذن العام: أى أن يأذن للناس إذنا عاما بأن لا يمنع أحدا ممن تصح منه الجمعة عن دخول الموضع الذى تصلى فيه. وهذا مراد من فسر الإذن العام بالاشتهار اهـ (٨٥٠:١). وأيضا فإن الله تعالى شرع النداء لصلاة الجمعة بقوله: (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة، فاسعوا إلى ذكر الله) والنداء للاشتهار، والإذن العام. ولم يكن النبى ﷺ[1] يستطيع ذلك بمكة، لما قدمنا، فلم يقمها هناك، لفقد بعض شرائطها، فثبت أن الإذن العام من شروط الجمعة أيضا. فافهم فإن مدارك الحنفية دقيقة جدا.

---

(١) ولا يلزم من كون الآية مدنية عدم علمه ﷺ بمعناها قبل نزولها، لاحتمال أن يكون علمه بالوحى غير المتلو، كما علم به الإذن للجمعة قبل أن يهاجر.

٢٠٣٠- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه «أن رسول الله كان يصلى الجمعة حين تميل الشمس». رواه الإمام البخارى (١٢٣:١).

٢٠٣١- عن: سلمة بن الأكوع رضى الله عنه قال: «كنا نجمع مع رسول الله ﷺ إذا زالت الشمس ثم نرجع نتتبع الفيء». رواه الإمام مسلم (٢٨٣:١).

٢٠٣٢- عن: جابر رضى الله عنه: «كان رسول الله ﷺ إذا زالت الشمس صلى الجمعة». رواه الطبرانى فى "الأوسط"، وإسناده حسن، كذا فى "التلخيص الحبير" (١٣٤:١).

٢٠٣٣- عن: سويد بن غفلة، «أنه صلى[1] مع أبى بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه حين زالت الشمس». رواه ابن أبى شيبة، وإسناده قوى، كذا فى "فتح البارى" (٣٢١:٢).

قوله: "عن أنس بن مالك" إلى آخر الأحاديث. قلت: دلالتها على مواظبة النبى ﷺ وأجلة الصحابة على أدائهم الجمعة بعد الزوال ظاهرة. وقال الحافظ فى "الفتح": فيه أى فى حديث أنس إشعار بمواظبته ﷺ على صلاة الجمعة إذا زالت الشمس. وأما رواية حميد التى (أخرجها البخارى) بعد هذا عن أنس رضى الله عنه، "كنا نبكر بالجمعة، ونقيل بعد الجمعة" فظاهره أنهم كانوا يصلون الجمعة باكرة النهار، لكن طريق الجمع أولى من دعوى التعارض. وقد تقرر فيما تقدم أن التبكير يطلق على فعل الشيء فى أول وقته أو تقديمه على غيره، وهو المراد ههنا والمعنى أنهم كانوا يبدأون بالصلاة قبل القيلولة بخلاف ما جرت عادتهم فى صلاة الظهر، فإنهم كانوا يقيلون ثم يصلون لمشروعية الإبراد اهـ (٣٢٢:٢).

وفيه أيضا تحت حديث سهل "ما كنا نقيل ولا نتغدى إلا بعد الجمعة" ما نصه: واستدل بهذا الحديث لأحمد على جواز صلاة الجمعة قبل الزوال وترجم عليه ابن أبى

---

(١) أراد بها الجمعة، ولكن ليس فى السياق قرينة عليها، وإنما ذكره الحافظ فى "الفتح"، والعينى فى "العمدة" فى هذا الباب، فلعلهما وقفا فى بعض طرقه على القرينة الدالة عليها، وذكرته تأييدا للمسألة، اعتمادا عليهما، والله تعالى أعلم.

٢٠٣٤- عن: مالك بن أبى عامر أنه قال: "كنت أرى طنفسة لعقيل بن أبى طالب يوم الجمعة تطرح إلى جدار المسجد الغربى، فإذا غشى الطنفسة كلها ظل الجدار خرج عمر بن الخطاب، وصلى الجمعة". قال مالك: "ثم نرجع بعد صلاة الجمعة، فنقيل قائلة الضحاء". رواه مالك فى "الموطأ" (ص-٤). وإسناده صحيح كذا فى "فتح البارى" (٢:٣٢١). وفيه أيضا: وهو ظاهر فى أن عمر كان يخرج بعد زوال الشمس اهـ.

شيبة "باب من كان يقول: الجمعة أول النهار" وأورد فيه حديث سهل هذا، وحديث أنس رضى الله عنه الذى بعده: وعن ابن عمر رضى الله عنه مثله، وعن عمر رضى الله عنه، وعثمان رضى الله عنه، وسعد رضى الله عنه، وابن مسعود رضى الله عنه مثل قولهم، وتعقب بأنه لا دلالة فيه على أنهم كانوا يصلون الجمعة قبل الزوال بل فيه أنهم كانوا يتشاغلون عن الغداء، والقائلة بالتهىء للجمعة، ثم بالصلاة، ثم ينصرفون، فيتذاكرون ذلك. بل ادعى الزين بن المنير أنه يؤخذ منه أن الجمعة تكون بعد الزوال، لأن العادة فى القائلة أن تكون قبل الزوال، فأخبر الصحابى أنهم كانوا يشتغلون بالتهىء للجمعة عن القائلة، ويؤخرون القائلة حتى تكون بعد صلاة الجمعة اهـ (٢:٣٥٦).

وفيه أيضا تحت حديث أنس بن مالك عند البخارى مرفوعا كان النبى ﷺ إذا اشتد البرد بكر بالصلاة، وإذا اشتد الحر أبرد بالصلاة يعنى الجمعة، ما نصه: وقال (الزين ابن المنير) أيضا: إذا تقرر أن الإبراد يشرع فى الجمعة أخذ منه أنها لا تشرع قبل الزوال، لأنه لو شرع لما كان اشتداد الحر سببا لتأخيرها، بل كان يستغنى عنه بتعجيلها قبل الزوال، واستدل به ابن بطال على أن وقت الجمعة وقت الظهر، لأن أنسا سوى بينهما فى جوابه (أى السائل عن الوقت) خلافا لمن أجاز الجمعة قبل الزوال اهـ (٢:٣٢٤).

وفيه أيضا واحتج بعض الحنابلة بقوله ﷺ: "إن هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين" قال: فلما سماه عيدا جازت الصلاة فيه فى وقت العيد، كالفطر، والأضحى. وتعقب بأنه لا يلزم من تسمية يوم الجمعة عيدا أن يشتمل على جميع أحكام العيد، بدليل أن يوم العيد يحرم صومه مطلقا سواء صام قبله أو بعده بخلاف يوم الجمعة باتفاقهم اهـ (٢:٣٢٢).

قلت: وأيضًا فالخطبة فى العيد بعد الصلاة، وتجب فى الجمعة مقدمة عليها، ويكره

٢٠٣٥- عـن: أبى إسحـاق، "أنه صلى خلف على الجمعة بعد ما زالت الشمس". رواه ابن أبى شيبة وإسناده صحيح، كذا فى "فتح البارى" (٢: ٣٢١).

التنفل فى العيد قبل الصلاة، وبعدها فى المصلى، ولا كذلك الجمعة، ولا يشرع النداء لصلاة العيد، والجمعة بخلافها.

ثم قال الحافظ فى شرح حديث عائشة: "وكانوا إذا راحوا إلى الجمعة راحوا فى هيئتهم، فقيل لهم: لو اغتسلتم" اهـ، ما نصه: استدل البخارى بقوله: "راحوا" على أن ذلك كان بعد الزوال؛ لأنه حقيقة الرواح، كما تقدم عن أكثر أهل اللغة، و (القرينة) فى هذا قائمة فى الذهاب بعد الزوال، لما جاء فى حديث عائشة المذكور فى آخر الباب الذى قبل هذا (ولفظه "كان الناس ينتابون الجمعة من منازلهم، والعوالى فيأتون فى الغبار، فيصيبهم الغبار والعرق، فيخرج منهم العرق") إلخ، حيث قالت: "يصيبهم الغبار والعرق"؛ لأن ذلك غالبًا إنما يكون بعد ما يشتد الحر، وهذا فى حال مجيئهم من العوالى، فالظاهر أنهم لا يصلون إلى المسجد إلا حين الزوال أو قريبا من ذلك اهـ (٢: ٣٢٢).

قلت: فلو كان وقت الجمعة من أول النهار كالعيدين لما أخرج النبى ﷺ المسلمين حيث تجشموا لها الحر، والغبار، والعرق، بل صلى بهم الجمعة أول النهار دائما، كما لم يحرجهم فى العيدين. وكان يعجل فى الفطر، ويؤخر الأضحى عنه شيئا، ولم يثبت تقديم الجمعة على الزوال منه، ولا مرة. ففيه دليل ظاهر على أن وقتها وقت الظهر سواء. وأما ما رواه مسلم من طريق حسن بن عياش عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال: "كنا نصلى (الجمعة) مع رسول الله ﷺ ثم نرجع فنريح نواضحنا. قال حسن: فقلت لجعفر: فى أى ساعة تلك[١]؟ قال: زوال الشمس اهـ (١: ٢٨٣). فلا حجة فيه للحنابلة، فإنه قول جعفر، على أنه محتمل لإطلاق هذا اللفظ على ما بعد الزوال مبالغة فى كون الصلاة أول الوقت.

قال النووى: وقد قال مالك وأبو حنيفة، والشافعى: وجماهير العلماء من الصحابة، والتابعين فمن بعدهم: لا تجوز الجمعة إلا بعد زوال الشمس. ولم يخالف فى هذا إلا أحمد

---

(١) أى الراحة.

٢٠٣٦- عن: سماك بن حرب قال: "كان النعمان بن بشير يصلى بنا

ابن حنبل، وإسحاق، فجوازها قبل الزوال. قال القاضى: وروى فى هذا أشياء عن الصحابة لا يصلح منها شيء إلا ما عليه الجمهور. وحمل الجمهور هذه الأحاديث على المبالغة فى تعجيلها، وأنهم كانوا يؤخرون الغداء، والقيلولة فى هذا اليوم إلى ما بعد صلاة الجمعة، لأنهم ندبوا إلى التبكير إليها، فلو اشتغلوا بشيء من ذلك قبلها خافوا فوتها أو فوت التبكير إليها اهـ (١:٢٨٣).

احتجت الحنابلة بما رواه مسلم عن أياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه قال: "كنا نصلى مع رسول الله ﷺ الجمعة، فنرجع؛ وما نجد للحيطان فيئا نستظل به". قالوا: وقد ثبت أن النبى ﷺ كان يخطب خطبتين، ويجلس بينهما، ويقرأ القرآن، ويذكر الناس كما فى مسلم من حديث أم هشام بنت حارثة أنها قالت: "ما حفظت ق والقرآن المجيد إلا من فى رسول الله ﷺ وهو يقرأها على المنبر كل جمعة". وعند ابن ماجة من حديث أبى ابن كعب، «أن النبى ﷺ قرأ يوم الجمعة تبارك وهو قائم». وكان يصلى الجمعة بسورة الجمعة، والمنافقين، كما ثبت ذلك عند مسلم من حديث على وأبى هريرة وابن عباس. ولو كانت خطبته، وصلاته بعد الزوال لما انصرف منها إلا وقد صار للحيطان ظل يستظل به. كذا فى "النيل" (٣:١٣٨).

قلنا: إنما كان كذلك لأن الجدران كانت فى ذلك العصر قصيرة لا يستظل بظلها إلا بعد توسط الوقت، (لا سيما فى زمان تكون فيه الشمس على سمت الرأس، ويطول النهار) فلا دلالة فى ذلك على أنهم كانوا يصلون قبل الزوال (بل كانوا يصلون إذا زالت الشمس مع الخطبتين والقراءة والذكر الذى ذكرتموه، وينصرفون عن الصلاة قبل توسط الوقت، وليس للحيطان ظل يستظل به) كذا فى "النيل" أيضا (٣:١٣٧) يدل على ذلك ما رواه مسلم عن أياس بن سلمة عن أبيه أيضا قال: "كنا نجمع مع رسول الله ﷺ إذا زالت الشمس ثم نرجع نتتبع الفيء" (١:٢٨٣) ففيه تصريح بأنهم كانوا يجمعون بعد الزوال، ومع ذلك لا يجدون للحيطان فيئا يستظل به بعد انصرافهم عن الصلاة، لقصر الحيطان، والجدران. قال النووى: قوله: "نتتبع الفيء" إنما كان ذلك لشدة التبكير، وقصر حيطانه، وفيه تصريح بأنه كان قد صار فيء يسير. وقوله: "وما نجد فيئا نستظل به" موافق

الجمعة بعد ما تزول الشمس". رواه ابن أبى شيبة بإسناد صحيح. كذا فى "الفتح" (٢: ٣٢٢) أيضا.

لهذا فإنه لم ينف الفيء من أصله، وإنما نفى ما يستظل به، وهذا مع قصر الحيطان ظاهر فى أن الصلاة كانت بعد الزوال متصلة به اهـ (١: ٢٨٣).

قلت: وبهذا كله اندحض ما أورده الشوكانى على الجمهور فى "النيل" (٣: ١٣٨).

واحتجت الحنابلة أيضا بما فى "المنتقى" عن عبد الله بن سيدان السلمى رضى الله عنه، قال: "شهدت الجمعة مع أبى بكر، فكانت خطبته، وصلاته قبل نصف النهار. ثم شهدتها مع عمر، فكانت صلاته وخطبته إلى أن أقول: انتصف النهار. ثم شهدتها مع عثمان، فكانت صلاته، وخطبته إلى أن أقول: زال النهار. فما رأيت أحدا عاب ذلك، ولا أنكره". رواه الدارقطنى، والإمام أحمد فى رواية ابنه عبد الله، واحتج به، وقال: "وكذلك روى عن ابن مسعود، وجابر، وسعيد، ومعاوية أنهم صلوها قبل الزوال" اهـ.

قلت: لا حجة فيه لهم أما أولا فلأن ابن سيدان مجهول لا يعرف، قال فى "النيل": أثر عبد الله بن سيدان السلمى فيه مقال: لأن البخارى قال: "لا يتابع على حديثه". وحكى فى "الميزان" عن بعض العلماء أنه قال: "هو مجهول لا حجة فيه اهـ (٣: ١٣٧). وذكر ابن حبان إياه فى الثقات لا يرفع الجهالة، لأن لابن حبان فى توثيق المجاهيل اصطلاحا خاصا ذكرناه غير مرة، ولا احتجاج أحمد به، لاحتمال أنه ظنه صحابيا، وجهالة الصحابة لا تضر. ولكن لم يثبت كونه صحابيا بعد، فإن ابن حبان ذكره أولا فى طبقة الصحابة فقال السلمى: "نزيل الربذة يقال: إن له صحبة". ثم ذكره فى التابعين كما فى "اللسان" (٣: ٢٩٩). وهذا يدل على اختلاف أهل الفن فى كونه صحابيا كما فى "التهذيب" (١٠: ٤٩٣) فى ترجمة نيار رضى الله عنه ذكره ابن حبان فى الصحابة، وفى ثقات التابعين أيضا، وهذه عادته فيمن[1] اختلف فى صحبته اهـ. وفى "نصب الراية" (١: ٣١٣): هو حديث ضعيف.

قال النووى فى "الخلاصة": اتفقوا على ضعف ابن سيدان اهـ. لكونه مجهولا

(١) عادة ابن حبان فيمن اختلف فى صحبته.

. . . .

عندهم جميعا.

فإن قيل: هب أنه مجهول، ولكن الذى اختلف فى كونه صحابيا أو تابعيا لا أقل من كونه تابعيا كبيرا، وغالب الكبار من التابعين ثقات.

قلنا: فهذا توثيق محتمل، فلا يكون حديث مثله حجة إذا عارضه حديث تابعى كبير معروف العدالة المتفق على توثيقه. وههنا كذلك، فقد عارضه ما رواه سويد بن غفلة (وهو مخضرم ثقة).

وقال بعضهم: إن له صحبة "أنه صلى مع أبى بكر، وعمر حين زالت الشمس".

قال الحافظ فى الفتح: "إنه أى ابن سيدان تابعى كبير إلا أنه غير معروف العدالة قال ابن عدى: "شبه المجهول" وقال البخارى: "لا يتابع على حديثه، بل عارضه ما هو أقوى منه" فذكر أثر سويد بن غفلة (٢: ٣٢١).

وأما ثانيا فلأن ذلك ظن ابن سيدان، وتخمينه، كما يشعر به لفظ الأثر، ولا حجة فى ذلك أصلا. وأما قول أحمد: "وكذلك روى عن ابن مسعود، وجابر، وسعيد، ومعاوية أنهم صلوها قبل الزوال اهـ" فأثر ابن مسعود ذكره الحافظ فى الفتح، وقال: روى ابن أبى شيبة من طريق عبد الله بن سلمة وهو بكسر اللام قال: "صلى بنا عبد الله يعنى ابن مسعود الجمعة ضحى، وقال: خشيت عليكم الحر".

قال الحافظ: وعبد الله صدوق إلا أنه ممن تغير لما كبر، قاله شعبة وغيره اهـ. وأثر معاوية أيضا ذكره الحافظ فى الفتح، وقال: روى ابن أبى شيبة من طريق سعيد بن سويد قال: صلى بنا معاوية الجمعة ضحى وسعيد ذكره ابن عدى فى الضعفاء اهـ (٢: ٣٢٢).

قلت: ومع ذلك فهو محمول على المبالغة فى كون الصلاة أول الوقت بعد الزوال معا كأنه صلى ضحى، وأشد ما يكون الحر إذا كان ظل كل شيء مثله أو قريبا منه، كما هو المشاهد، لا عند الزوال. فلا يشعر قوله "خشيت عليكم الحر" بأنه صلاها قبل الزوال، لصحة هذا الكلام بتعجيل الصلاة بعد ما زالت الشمس خشية اشتداد الحر بالتأخير عنه. وأما أثر سعد وجابر فلم أقف عليهما، والظاهر من كلام الحافظ المذكور فى شرح حديث سهل "ما كنا نتغدى ولا نقيل إلا بعد الجمعة" إلخ أن المروى عنهما أيضا مثله. قال الحافظ: وتعقب بأنه لا دلالة فيه على أنهم كانوا يصلون الجمعة قبل الزوال، بل فيه أنهم

باب خطبة الجمعة وما يتعلق بها

٢٠٣٧– عن: عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: «من أدرك الخطبة فالجمعة ركعتان، ومن لم يدركها فليصل أربعا، ومن لم يدرك[1] فلا يعتد بالسجدة حتى يدرك الركعة[2]». رواه الطبراني فى "الكبير"، ورجاله ثقات، كذا فى "مجمع الزوائد" (١:٢١٨).

كانوا يتشاغلون عن الغداء، والقائلة بالتهيء للجمعة، كما تقدم ذلك كله.

وبالجملة فليس للحنابلة فى هذه المسألة دليل صريح، ولا صحيح. بل كل ما ذكروه محتمل، وفى سنده مقال. وقد صحت مواظبته ﷺ على التجميع بعد الزوال، وكذا مواظبة الأجلة من الصحابة، كما قد علمت فيقدم على الآثار التى احتج بها الخصم. فإن الموقوف لا يعارض المرفوع، والضعيف المحتمل لا يقادم الصريح الصحيح. والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

باب خطبة الجمعة وما يتعلق بها

قوله: "عن عبد الله" إلخ: قلت: وقوله: "ومن لم يدركها فليصل أربعا" معناه من لم يدرك الخطبة لا حقيقة، ولا حكما. وأما من جاء إلى صلاة الجمعة بعد تمام الخطبة، وأدرك الصلاة، فإنه مدرك للخطبة حكما، لأن إمامه قد أدركها. لا يقال: إن ظاهر السياق أن يصلى أربعا من لم يدرك الخطبة حقيقة، وإن أدركها حكما. لأن ابن مسعود رضى الله عنه لم يقل به. لما فى "مجمع الزوائد" (١:٢١٨) عن ابن مسعود رضى الله عنه وقال: "من أدرك من الجمعة ركعة فليضف إليها أخرى، ومن فاتته الركعتان فليصل أربعا". رواه الطبرانى فى "الكبير"، وإسناده حسن اهـ. وهو صريح فى أن من فاتته ركعة، وأدرك ركعة، فإنه يصلى الجمعة ركعتين عنده، لا أربع ركعات للظهر. ولا يخفى أن فائت الركعة فائت للخطبة أيضا، فالحق تأويل قوله ما ذكرنا. ودلالة قوله: "من أدرك الخطبة فالجمعة ركعتان" إلخ على اشتراط الخطبة لصلاة الجمعة ظاهرة. والظاهر أن

---

(١) أى من لم يدرك الركوع لم يدرك الركعة، فلا يعتد بالسجدة، أفاده الشيخ.

(٢) أى الركوع.

٢٠٣٨- عن: عمر بن الخطاب قال: «إنما جعلت الخطبة موضع الركعتين، من فاتته الخطبة صلى أربعا». أخرجه عبد الرزاق وابن أبى شيبة فى "مصنفيهما"، كذا فى "كنز العمال" (٤: ١٤٠): ولم أقف على سنده، ولكنه تأيد بالأثر المذكور قبله. وقال الحافظ فى "التلخيص" (١: ١٤٠): حديث عمر وغيره أنهم قالوا: «إنما قصرت الصلاة لأجل الخطبة». (رواه) ابن حزم من طريق عبد الرزاق بسند مرسل عن عمر اهـ. ولم يعله إلا بالإرسال، ومرسل القرون الثلاثة مقبول عندنا.

الأثر مرفوع حكما.

وفى "رحمة الأمة" (ص: ٣٠): واتفقوا على أن الخطبتين شرط فى انعقاد الجمعة، فلا تصح الجمعة حتى يتقدمها خطبتان. وقال الحسن البصرى: "هما سنة" اهـ.

قال الشيخ: وقول صاحب رحمة الأمة: "الخطبتين" محط الفائدة فيه هو نفس الخطبة لا العدد فإن اشتراط العدد مختلف فيه اهـ. وفى "رد المحتار" (١: ٨٤٧).

قوله: "وليس خطبتان" لا ينافى ما مر من أن الخطبة شرط، لأن المسنون هو تكرارها مرتين، والشرط إحداهما اهـ. قلت: وهو ظاهر الأثر أيضا، لإطلاق الخطبة، والله أعلم.

قوله: "عن عمر" إلخ. دلالته على اشتراط الخطبة لصلاة الجمعة ظاهرة وقوله: "من فاتته الخطبة صلى أربعا". قد ذكرنا تأويله، أو يقال: محمول على التغليظ، ومعناه من فاتته الخطبة فجمعته ناقصة، ولا تكون كأربع كاملة فى الثواب والفضيلة، فليصل أربعا بنية الظهر بعدها احتياطا، والله تعالى أعلم.

وأخرج سحنون فى " المدونة" عن ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب قال: "بلغنى أنه لا جمعة إلا بخطبته فمن لم يخطب صلى الظهر أربعا. وعن وكيع عن سفيان عن خصيف عن سعيد بن جبير قال: "كانت الجمعة أربعا فحطت ركعتان للخطبة" اهـ (١: ١٤٧).

قلت: والأول مرسل صحيح، والثانى لا بأس بسنده. وفى كل ذلك دليل على اشتراط الخطبة للجمعة، وأيضا فإن سقوط الظهر بالجمعة عن الذمة قد ثبت على خلاف

٢٠٣٩- عن: جابر رضى الله عنه، «أن رسول الله ﷺ كان يخطب

القياس، فيقتصر على مورده، ولم يثبت أنه ﷺ صلى جمعة إلا بجماعة وخطبة، فلا تصح بدونهما. وكذا يقال فى سائر الشروط التى ذكرناها. قاله المحقق فى "الفتح"، والله أعلم.

قوله: "عن جابر" إلخ: قلت: دلالته على سنية العدد فى الخطبة وكونهما اثنين، وسنية الجلوس بينهما، والقيام للخطيب، والجلسة بينهما ظاهرة. قال العينى فى "العمدة" (٣٠٩:٣) قال ابن عبد البر: ذهب مالك والعراقيون وسائر فقهاء الأمصار إلا الشافعى إلى أن الجلوس بين الخطبتين سنة، لا شىء على من تركها اهـ. وفى "التلخيص الحبير" (١٣٥:١): واستشكل ابن المنذر إيجاب الجلوس بين الخطبتين، وقال: إن استفيد من فعله فالفعل بمجرده عند الشافعى لا يقتضى الوجوب، ولو اقتضاه لوجب الجلوس الأول قبل الخطبة الأولى، ولو وجب لم يدل على إبطال الجمعة بتركه اهـ. وفى "الجوهر النقى" (٢٣٢:١): والعجب من الشافعى كيف جعل الخطبتين والجلسة بينهما فرضا بمجرد فعله عليه السلام، ولم يجعل الجلوس قبل الخطبة فرضا، وقد صح أنه عليه السلام فعله اهـ.

وقال الحافظ فى "الفتح": وحكى ابن المنذر أن بعض العلماء عارض الشافعى بأنه ﷺ واظب على الجلوس قبل الخطبة الأولى، فإن كانت مواظبته دليلا على شرطية الجلسة الوسطى، فلتكن دليلا على شرطية الجلسة الأولى. (قال الحافظ): وهذا متعقب بأن كل الروايات عن ابن عمر ليست فيها هذه الجلسة الأولى، وهى من رواية عبد الله العمرى المضعف، فلم تثبت المواظبة عليها. بخلاف التى بين الخطبتين اهـ (٢٣٦:٢).

قلت: وأنا أتعجب من الحافظ كيف يقول ما قال، والجلسة الأولى ثابتة فى الصحيح برواية الزهرى قال: "سمعت السائب بن يزيد يقول: إن الأذان يوم الجمعة كان أوله حين يجلس الإمام على المنبر فى عهد رسول الله ﷺ، وأبى بكر، وعمر رضى الله عنهما الحديث. وعقد البخارى له "باب الجلوس على المنبر عند التأذين".

وذكر الحافظ فى "شرحه": قال مالك، والشافعى، والجمهور: هو سنة. قال الزين: والحكمة فيه سكون اللغط والتهيء للإنصات والاستنصات لسماع الخطبة، وإحضار الذهن للمذكر اهـ (٣٢٩:٢).

قائما، ثم يجلس ثم يقوم فيخطب قائما. فمن نبأك أنه كان يخطب جالسا فقد

ودلالة حديث السائب على مواظبته ﷺ، والخلفاء على الجلوس قبل الخطبة عند التأذين ظاهرة، فهل نسيه الحافظ حيث جعل المدار على رواية العمرى عن ابن عمر فقط؟ فقول صاحب "الجوهر النقى": "وقد صح أنه عليه السلام فعله صحيح لا غبار عليه وإيراد بعض الناس عليه بكلام الحافظ المار آنفا رد عليه.

قال بعض الناس: "ويرد على من يستدل على الوجوب بالمواظبة من غير ترك، كصاحب "الهداية" أن يقول بوجوب هذه الأفعال، فإنه لم ينقل عنه ﷺ أنه ترك شيئا منها مرة" اهـ.

قلت: منشأ هذا الإيراد قلة التدبر فى كلام القوم، فإن المواظبة من غير ترك إنما تفيد الوجوب إذا كانت تعبدا، دون ما كانت بطريق العادة، ولذا لم يقولوا بوجوب التيمن فى الطهور، والتنعل، والترجل وغيرها مع ثبوت المواظبة عليها. وقيامه ﷺ فى الخطبة، وجلسته قبلها، وبين الخطبتين مختلف فى كونها تعبدا أو بطريق العادة، لحكمة رفع الصوت، وللفصل بين الخطبتين، أو للراحة، وإذا كان كذلك فلا يفيد المواظبة عليها وجوبها، بل تفيد السنية فحسب.

وحديث العمرى رواه أبو داود، وسكت عنه من طريقه عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنه قال: "كان النبى ﷺ يخطب خطبتين، كان يجلس إذا صعد المنبر حتى يفرغ أراه المؤذن، ثم يقوم فيخطب، ثم يجلس فلا يتكلم ثم يقوم فيخطب". وفى "عون المعبود" (١:٤٢٧): قال المنذرى: فى إسناده العمرى وهو عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب، وفيه مقال اهـ. قلت: قد تقدم ذكره غير مرة، وأنه مختلف فيه حسن الحديث. وفى جامع مسانيد الإمام: (روى) أبو حنيفة عن عطية العوفى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: "كان رسول الله ﷺ إذا صعد المنبر يوم الجمعة جلس قبل الخطبة جلسة خفيفة". أخرجه أبو محمد البخارى (١:٣٧٧). وفى سنده إلى أبى حنيفة ضعف، وإنما ذكرته اعتضادا.

وقال الحافظ فى "الفتح": وقال صاحب "المغنى": لم يوجبها (أى الجلسة بين الخطبتين) أكثر أهل العلم لأنها جلسة ليس فيها ذكر مشروع، فلم تجب وقدرها من قال بها بقدر جلسة الاستراحة، وبقدر ما يقرأ سورة الإخلاص اهـ (٢:٣٣٦).

كذب. فقد والله صليت معه أكثر من ألفى صلاة». رواه مسلم (١:٢٨٣).

وفى "المرقاة" على قوله: "فيخطب ثم يجلس فلا يتكلم" ما نصه: أى حال جلوسه بغير الذكر، أو الدعاء، أو القراءة سرا. والأولى القراءة لرواية ابن حبان "كان رسول الله ﷺ يقرأ فى جلوسه كتاب الله" وقيل: الأولى قراءة الإخلاص كذا فى "شرح الطيبى" اهـ. وفى "إحياء العلوم": والجلسة بينهما فريضة، وفى "شرحه": وهل يقرأ فيها، أو يذكر، أو يسكت؟ لم يتعرضوا له. لكن فى صحيح ابن حبان أنه ﷺ كان يقرأ فيها اهـ. قلت: ولم أقف على حديث ابن حبان هذا إلا فى "المرقاة وشرح الإحياء"، وأفاد شيخنا كما ذكره بعض الناس فى كتابه أن نقل صاحب "المرقاة" عن الطيبى أولوية القراءة فيها ثم تقريره عليه يدل على أن القراءة بين الخطبتين مشروعة عندنا اهـ. وفى "الجوهر النقى" (١:٢٣١): وقد تقدم أن مجرد الفعل لا يدل على الوجوب وقوله تعالى (وتركوك قائما) خبر عما كان عليه السلام عليه فى تلك الخطبة، فلا يدل على الوجوب.

وفى "شرح البخارى" لابن بطال: روى عن المغيرة بن شعبة أنه كان لا يجلس فى خطبة، ولو كانت فرضا لما جهلها، ولو جهلها ما تركه من بحضرته من الصحابة، والتابعين، ومن قال: إنها فريضة لا حجة له، لأن القعدة استراحة للخطيب، وليست من الخطبة. والمفهوم فى كلام العرب أن الخطبة اسم للكلام الذى يخطب، لا للجلوس، ولم يقل بقول الشافعى غيره. ذكر الطحاوى، وهو خلاف الإجماع. ولو قعد فى خطبة جازت الجمعة، ولا فضل، فكذا إذا قام موضع القعود. وفى "نوادر الفقهاء" لابن بنت نعيم: أجمعوا أن الإمام إذا خطب للجمعة خطبة لا جلوس فيها أجزأته صلاة الجمعة إلا الشافعى، فإنه قال: لا يجزيه إلا أن يخطب قبلها خطبتين بينهما جلسة.

وإن قلت: ويؤيد قول الجماعة ما أخرجه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" فقال: ثنا حميد بن عبد الرحمن هو الرواسى عن الحسن يعنى ابن صالح عن أبى إسحاق هو السبيعى قال: "رأيت عليا يخطب على المنبر فلم يجلس حتى فرغ" وهذا سند صحيح على شرط الجماعة. ورواه عبد الرزاق عن إسرائيل بن يونس أخبرنى أبو إسحاق، فذكر بمعناه اهـ.

قال بعض الناس: وفى صحة السند نظر فإن أبا إسحاق اختلط بآخره، ولم يعرف أن ابن صالح سمع منه قبل الاختلاط اهـ. قلت: صاحب "الجوهر النقى" أعرف منك،

٢٠٤٠- عن: جابر بن سمرة رضى الله عنه قال: «كنت أصلى مع رسول الله ﷺ: فكانت صلاته قصدا، وخطبته قصدا[١]». رواه مسلم (١: ٢٨٤).

٢٠٤١- عن: أبى وائل، خطبنا عمار رضى الله عنه، فأوجز وأبلغ، فلما نزل قلنا: يا أبا اليقظان! لقد أبلغت وأوجزت، فلو كنت تنفست[٢] فقال: إنى

ومن ألوف أمثالك بالأسانيد، والرجال، وقد صحح السند على شرط الجماعة، فلعله عرف أن سماع الحسن عنه قبل الاختلاط، والعارف مقدم على الجاهل، وأيضا فقد رواه إسرائيل عن أبى إسحاق أيضا. وإسرائيل أثبت الناس فى أبى إسحاق، وأعرفهم بحديث جده. قد احتج البخارى بروايته عنه فى الصحيح؛ فسماعه منه قبل الاختلاط حتما.

قال: وأيضا أن الأثر ليس فيه أن الخطبة كانت للجمعة اهـ. قلت: قد فهم منه العلماء كلهم أن الخطبة كانت للجمعة، فلا يضرنا إن لم تفهم. قال ابن قدامة فى المغنى: يستحب أن يجلس بين الخطبتين، وقال الشافعى: يجب، ولنا أنها جلسة ليس فيها ذكر مشروع، فلم تكن واجبة، كالأولى، وقد سرد الخطبة جماعة منهم المغيرة بن شعبة، وأبى بن كعب قاله أحمد وروى عن أبى إسحاق قال: "رأيت عليا يخطب على المنبر فلم يجلس حتى فرغ"، وجلوس النبى ﷺ كان للاستراحة، فلم تكن واجبة كالأولى اهـ (٢: ١٥٣). وفيه دلالة على أن المراد بالخطبة خطبة الجمعة، لا كما توهمه بعض الناس. والمتبادر من الخطبة على المنبر هى الخطبة للجمعة، لا غير فإيراده مردود عليه.

قال فى "الجوهر النقى": وقال الشافعى أيضا: لو استدبر القوم فى خطبته صحت مع مخالفته فعله عليه السلام اهـ (١: ٢٣٢).

قوله: "عن جابر" إلخ قال المؤلف: دلالته على توسط الخطبة والصلاة ظاهرة.

قوله: "عن أبى وائل" إلخ قال المؤلف: الحديث يدل على استحباب تطويل الصلاة بالنسبة إلى الخطبة، ولا تعارض بين الحديثين، فإن قصد الصلاة فى حديث جابر باعتبار نفسها، وتطويلها فى حديث عمار باعتبار الخطبة.

---

(١) أى وسطا.

(٢) أى أطلت قليلا. قاله النووى.

سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مَئِنَّةٌ من فقهه، فأطيلوا الصلاة، وأقصروا الخطبة، وإن من البيان سحرا»، رواه مسلم (١:٢٨٦).

٢٠٤٢– عن: أبي هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «كل خطبة ليس فيها تشهد فهى كاليد الجذماء». رواه الترمذى (١:١٣١) وقال: "حسن غريب".

٢٠٤٣– عن: أخت لعمرة رضى الله عنها، قالت: «أخذت ق والقرآن من فى رسول الله ﷺ يوم الجمعة، وهو يقرأ بها على المنبر فى كل جمعة»، رواه مسلم (١:٢٨٦).

٢٠٤٤– عن: يعلى رضى الله عنه، أنه سمع النبى ﷺ يقرأ على المنبر «ونادوا يا مالك(١)» رواه مسلم (١:٢٨٦).

٢٠٤٥– عن: أبى بن كعب رضى الله عنه، أن رسول الله ﷺ قرأ يوم الجمعة براءة وهو قائم يذكر بأيام الله، رواه عبد الله بن أحمد من زياداته، ورجاله رجال الصحيح كذا فى "مجمع الزوائد" (١:٢١٧)، وهو صحيح، كذا فى "كنز العمال" (٤:٢٧٥).

٢٠٤٦– عن: أبى بن كعب رضى الله عنه، أن رسول الله ﷺ قرأ يوم الجمعة تبارك وهو قائم، فذكرنا بأيام الله. الحديث رواه ابن ماجة (١:١٧٧). وفى "الزوائد": إسناده صحيح. ورجاله ثقات، قاله السندى.

٢٠٤٧– عن: النعمان رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ دلالته على تأكد التشهد فى الخطبة ظاهرة.

قوله: "عن أخت لعمرة" إلخ دلالته على قراءة القرآن فى الخطبة ظاهرة، وكذا دلالته حديث يعلى، وأبى بن كعب بروايتيه عليها ظاهرة.

قوله: "عن النعمان" إلخ دلالته على بعض ألفاظ الخطبة، ورفع الصوت فيها

---

(١) إلى آخر الآية.

يخطب يقول: «أنذركم النار، أنذركم النار حتى لو أن رجلا كان بالسوق لسمعه من مقامي هذا»، قال: حتى وقعت خميصة كانت على عاتقه عند رجليه. وفى رواية، وسمع أهل السوق صوته وهو على المنبر. رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح، كذا فى "مجمع الزوائد" (١:٢١٧).

٢٠٤٨- عن: على رضى الله عنه أو عن الزبير رضى الله عنه، قال: «كان رسول الله ﷺ يخطبنا، فيذكرنا بأيام الله، حتى يعرف ذلك فى وجهه. وكأنه نذير قوم يصبحهم الأمر عدوة، وكان إذا كان حديث عهد بجبريل لم يتبسم ضاحكا حتى يرتفع». رواه أحمد والبزار والطبرانى فى الكبير والأوسط بنحوه، وأبو يعلى عن الزبير وحده، ورجاله رجال الصحيح كذا فى مجمع الزوائد (١:٢١٧)، وفى التلخيص (١:١٣٤) نقله برواية أحمد إلى قوله: قوم، ثم قال: ورجاله ثقات اهـ.

٢٠٤٩- عن: جابر بن سمرة السوائى رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ لا يطيل الموعظة يوم الجمعة، إنما هن كلمات يسيرات». رواه أبو داود (١:٤٣٢). وفى نيل الأوطار (٣:١٤٥): سكت عنه أبو داود، والمنذرى، ورجال إسناده ثقات اهـ.

٢٠٥٠- عن: الحكم بن حزن الكلفى رضى الله عنه فى حديث طويل: شهدنا الجمعة مع رسول الله ﷺ فقام متوكئا على عصا أو قوس، فحمد الله،

ظاهرة. وأما وقوع الخميصة فهو أمر اضطرارى اتفاقى. وفى "البحر الرائق" (٢:١٤٨): ومن المستحب أن يرفع الخطيب صوته، كما فى "السراج الوهاج" اهـ.

قوله: "عن على رضى الله عنه" إلخ دلالته على ما فيه ظاهرة.

قوله: "عن جابر رضى الله عنه" إلخ دلالته على ما فيه ظاهرة.

قوله: "عن الحكم" إلخ: قلت فى "الدر المختار": فى "الخلاصة": ويكره أن يتكئ على قوس أو عصا اهـ. وفى "رد المحتار" (١:٨٦٢): ونقل القهستانى عن عبد المحيط أن

وأثنى عليه كلمات خفيفات طيبات مباركات، ثم قال: «يا أيها الناس! إنكم لن تطيقوا أو لن تفعلوا كلما أمرتم به. ولكن سددوا[1] وأبشروا». رواه أبو داود (ص–٤٢٨)، وفى التلخيص الحبير (١٣٧:١): وإسناده حسن فيه شهاب بن خراش وقد اختلف فيه والأكثر وثقوه وقد صححه ابن السكن وابن خزيمة اهـ.

٢٠٥١– عن: جابر بن سمرة رضى الله عنه قال: «كانت للنبى ﷺ خطبتان يجلس بينهما يقرأ القرآن ويذكر الناس». رواه مسلم (٢٨٣:١).

٢٠٥٢– عن: جابر بن عبد الله، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا خطب احمرت عيناه، وعلا صوته، واشتد غضبه، حتى كأنه منذر جيش، يقول: صبحكم مساكم، ويقول: بعثت أنا والساعة كهاتين»، ويقرن بين إصبعيه السبابة، والوسطى ويقول: «أما بعد! فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدى هدى محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة». رواه مسلم (٢٨٤:١) وفى رواية له: كان رسول الله ﷺ يخطب الناس، يحمد الله، ويثنى عليه ثم يقول على أثر ذلك، وقد علا صوته، ثم ساق الحديث بمثله.

٢٠٥٣– عن: عمارة بن رويبة قال[2]: «رأى بشر بن مروان على المنبر رافعا يديه، فقال: «قبح الله هاتين اليدين! لقد رأيت رسول الله ﷺ ما يزيد على

أخذ العصا سنة كالقيام اهـ. قلت: أخذ العصا للاستراحة، ونحوها مستحب إذا احتاج إليها، ولم يثبت عليه دوامه ﷺ، فالقول بتأكده لا يصح، وأما الكراهة فهى تتحقق عند الالتزام، كما أفاده شيخى، وهذا غير خفى على عالم منصف.

قوله: "عن جابر بن سمرة" إلخ. دلالته على ما فيه ظاهرة.

قوله: "عن جابر بن عبد الله" إلخ. دلالته على ما فيه ظاهرة.

قوله: "عن عمارة" إلخ. قال النووى: هذا فيه أن السنة أن لا يرفع اليد فى الخطبة وهو قول مالك. وأصحابنا وغيرهم اهـ (٢٨٧:١).

---

(١) اطلبوا بأعمالكم السداد والاستقامة، وهو القصد فى الأمر، والعدل فيه، كذا فى "مجمع البحار".

(٢) الراواى عنه.

أن يقول بيده هكذا، وأشار بإصبعه المسبحة[1]». رواه مسلم (١: ٢٨٧). ولفظ الترمذى (١: ٦٨) من طريق هشيم: نا حصين قال: سمعت عمارة بن رويبة وبشر بن مروان يخطب فرفع يديه فى الدعاء فقال عمارة: «قبح الله هاتين اليدين القصيرتين! لقد رأيت رسول الله ﷺ وما يزيد على أن يقول هكذا، وأشار هشيم بالسبابة». قال أبو عيسى: "حسن صحيح" اهـ.

٢٠٥٤- عن: سمرة بن جندب أن النبى ﷺ كان يستغفر للمؤمنين والمؤمنات فى كل جمعة. رواه البزار بإسناد لين ("بلوغ المرام" ١: ٨٥)، ورواه الطبرانى فى "الكبير" بزيادة: «والمسلمين والمسلمات»، وفى إسناد البزار يوسف بن خالد السمتى وهو ضعيف اهـ. ("مجمع الزوائد" ١: ٢١٨).

قلت: ولكن الحافظ لم يضعف الإسناد، بل لينه. وهو يدل على أن السمتى فيه ضعف يسير، ولما رواه شاهد.

٢٠٥٥- عن: ابن شهاب قال: «بلغنا أن رسول الله ﷺ كان يبدأ فيجلس على المنبر. فإذا سكت المؤذن قام، فخطب الخطبة الأولى، ثم جلس شيئا

يوسف بن خالد السمتى فيه لين

قوله: "عن سمرة" إلخ. قلت: وفى "الجواهر المضيئة": قال الطحاوى: سمعت المزنى يقول: سمعت الشافعى يقول: كان يوسف بن خالد رجلا من الخيار اهـ (٢: ٢٢٧) وفيه تأييد لما قلنا: إن السمتى فيه ضعف يسير. وأكثر ما نقموا عليه الإغراق فى الرأى والجدل، وإلا فالرجل فى نفسه من الخيار، ولذا لينه الحافظ، ولم يضعفه، وبهذا اندحض قول بعض الناس فى "كتابه": "ولكن الحديث ضعيف، فلا حجة فيه". قلت: وقد صرح بسنية الاستغفار للمؤمنين والمؤمنات فى الخطبة صاحب "البحر الرائق" (٢: ١٥٩) كما هو ظاهر حديث سمرة هذا.

قوله: "عن ابن شهاب" إلخ: قلت: دلالته على استغفاره ﷺ فى الخطبة ظاهرة. وبهذا بطل حمل بعض الناس حديث سمرة على الاستغفار خارج الخطبة. ثم أورد على

---

(١) يعنى آنحضرت ﷺ يك اشارتى بانگشت شهادت خود ميكرد گويا كه خطاب ميكرد بمردم، وتنبيه ميكرد ايشان را بر استماع وتأمل در انچه ذكر ميكرد كذا فى أشعة اللمعات.

يسيرا، ثم قام فخطب الخطبة الثانية، حتى إذا قضاها استغفر ثم نزل، فصلى». قال ابن شهاب: "وكان إذا قام أخذ عصا، فتوكأ عليها وهو قائم على المنبر. ثم كان أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان يفعلون ذلك". رواه أبو داود في مراسيله (ص٩)، وفى "آثار السنن" (٢:٩٧): "هو مرسل جيد".

باب عدد ركعات الجمعة، وغيرها

٢٠٥٦- أخبرنا: على بن حجر قال: حدثنا شريك عن زبيد عن عبد الرحمن بن أبى ليلى قال: قال عمر رضى الله عنه: "صلاة الجمعة ركعتان،

النيموى فى تجويده مرسل ابن شهاب أن مراسيل الزهرى ضعيفة عندهم كما تقدم فقد أخطأ صاحب "آثار السنن" حيث جوده" اهـ.

قلت: ليس المخطئ إلا أنت حيث نسبت قول بعض المحدثين فى تضعيف مراسيله إلى كلهم. فهذا مالك بن أنس الإمام يحتج بمراسيله، وقد أخرج فى موطأه (١) منها قدرا كبيرا فكيف يصح مع ذلك القول بأن مراسيل الزهرى ضعيفة عندهم جميعا؟ وهذا محمد بن الحسن صاحب الإمام أبى حنيفة قد احتج بمراسيله فى "موطائه". وقد أخرج الحافظ فى "الفتح" أيضا منها شيئا كثيرا، وسكت عنه، وقد التزم فى "زياداته" الصحة أو الحسن. فالحق أن مراسيل الزهرى مختلف فيها ضعفها بعضهم، واحتج بها بعضهم، ومثله يكون حسنا صالحا للاحتجاج به، كما ذكرناه فى المقدمة، وفى هذا الكتاب غير مرة، وقد التزم بعض الناس هذا الأصل فى "كتابه"، وشحنه بقوله: إن الاختلاف فى التصحيح، والتوثيق لا يضر". فتضعيفه هذا الأثر لكونه من مراسيل الزهرى مردود عليه، بل الصواب أنه مرسل جيد، كما قاله النيموى، والله تعالى أعلم.

باب عدد ركعات الجمعة وغيرها

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة. ومعنى قوله رضى الله عنه "صلاة الأضحى ركعتان" هذا العدد أقل مقدارها، فإنه قد وردت الزيادة عليه كما تقدم فى بابه.

---

(١) منها: مالك عن ابن شهاب "أن رسول الله ﷺ، وأبا بكر الصديق، وعمر كانوا يمشون أمام الجنازة، والخلفاء هلم جرا وعبد الله بن عمر (ص:٧٨)، ومنها: سالك عن ابن شهاب أن رسول الله ﷺ قال: "لا تجتمع دينان فى جزيرة العرب" (ص:٣٦٠).

وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة الضحى ركعتان، وصلاة السفر ركعتان تمام[١] غير قصر على لسان محمد ﷺ". رواه النسائى (١:٢٠٩)، وقال: "عبد الرحمن بن أبى ليلى لم يسمع من عمر اهـ". ورواه ابن ماجة (ص-٧٦) فقال: حدثنا أبو بكر[٢] بن أبى شيبة ثنا شريك فذكر بلفظ: "صلاة السفر ركعتان، والجمعة ركعتان، والعيد ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد ﷺ" اهـ، وأورده الزيلعى (١:٣١٠) باللفظ الأول، وعزاه إلى النسائى وابن ماجة، ثم قال: ورواه ابن حبان فى صحيحه، ولم يقدحه بشىء اهـ. وقال الزيلعى أيضًا: وأجيب عن ذلك (أى عن قدح النسائى) بأن مسلما حكم فى مقدمة كتابه بسماع ابن أبى ليلى من عمر رضى الله عنه فقال: "وأسند عبد الرحمن بن أبى ليلى، وقد حفظ عن عمر بن الخطاب اهـ" وفى "التلخيص الحبير" (١:١٣٧) بعد عزوه إلى النسائى: وقد رواه البيهقى بواسطة بينهما وهو كعب بن عجرة، وصححها ابن السكن اهـ.

ورجال النسائى وابن ماجة رجال الصحيحين ثقات إلا شريكا أخرج له البخارى تعليقا، ومسلم متابعة وهو مختلف فيه، وقد تقدم، وقد تابع شريكا الثورى عند النسائى أيضا. فقال النسائى: أخبرنا عمران بن موسى قال: حدثنا يزيد بن زريع قال: حدثنا سفيان بن سعيد عن زبيد فذكره. وكلهم ثقات، فالحديث عند النسائى وابن ماجة إسناده صحيح على شرط مسلم.

باب من لا تجب عليهم الجمعة

٢٠٥٧- عن: طارق بن شهاب عن النبى ﷺ قال: «الجمعة حق واجب

باب من لا تجب عليهم الجمعة

قال المؤلف: قال العلامة القاضى الشوكانى رحمه الله تعالى رحمة واسعة فى "نيل الأوطار" (٣:١٠٣) تحت حديث أبى داود ما نصه: قال الخطابى: "ليس إسناد هذا الحديث بذاك. وطارق لا يصح له سماع من النبى ﷺ إلا أنه قد لقى النبى ﷺ. قال

---

(١) أى فى الثواب.

(٢) ثقة حافظ أخرج له.

على كل مسلم فى جماعة، إلا على أربعة: عبد مملوك، أو امرأة، أو صبى أو مريض». رواه أبو داود (١:٤١٢) وقال: "طارق بن شهاب قد رأى النبى ﷺ ولم يسمع منه شيئًا اهـ". وفى "نصب الراية" (١:٣١٤): قال النووى فى "الخلاصة": و"هذا غير قادح فى صحته، فإنه يكون مرسل صحابى وهو حجة. والحديث على شرط الصحيحين اهـ" ورواه الحاكم فى "المستدرك" عن طارق بن شهاب عن أبى موسى رضى الله عنه مرفوعا، وقال: "صحيح على شرط الشيخين" انتهى كلام الزيلعى. وفى "التلخيص الحبير" (١:١٣٧) بعد عزوه إلى أبى داود والحاكم بكلى الطريقين ما لفظه: وصححه غير واحد اهـ.

٢٠٥٨- عن: أم عطية رضى الله عنها أنها قالت: نهينا عن اتباع الجنائز، ولا جمعة علينا. رواه ابن خزيمة كذا فى "التلخيص الحبير" (١:١٣٧).

٢٠٥٩- أخبرنا: أبو حنيفة قال: حدثنا غيلان وأيوب بن عائذ الطائى عن

العراقى: فإذا قد ثبتت صحبته فالحديث صحيح، وغايته أنه يكون مرسل صحابى وهو حجة عند الجمهور، وإنما خالف فيه أبو إسحاق الأسفراينى، بل ادعى بعض الحنفية الإجماع على أن مرسل الصحابى حجة اهـ.

وفى عون المعبود: قال البيهقى فى المعرفة: هذا هو المحفوظ (أى عن طارق بغير واسطة أبى موسى) مرسل. وهو مرسل جيد وله شواهد ذكرناها فى كتاب السنن، وفى بعضها المريض، وفى بعضها المسافر اهـ (١:٤١٣). وفى "الجوهر النقى" (١:٢٢٦): وقد صرح ابن الأثير فى جامع الأصول بسماعه من النبى ﷺ، حيث قال: رأى النبى ﷺ، وليس له سماع منه إلا شاذا. وعقد له المزى فى أطرافه، ذكر له عدة أحاديث اهـ ملخصا.

قلت: والحديث صحيح عندى من الطريقين، ودلالته على الباب ظاهرة. قال الشيخ: والأعمى داخل فى المريض، فإن المرض داخل فى حده العمى، وكذا الشيخ الكبير الذى بلغ من الضعف نهاية ملحق كما فى فتح القدير بالمريض والعلة فى الكل الحرج اهـ.

قوله: "عن أم عطية" إلخ قلت: دلالته على أن الجمعة لا تجب على النساء ظاهرة.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ، دلالته على الباب ظاهرة. وعن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعا "خمسة لا جمعة عليهم المرأة، والمسافر، والعبد، والصبى، وأهل البادية" رواه

محمد بن كعب القرظى عن النبى ﷺ قال: «أربعة لا جمعة عليهم، المرأة، والمملوك، والمسافر، والمريض». رواه الإمام محمد فى "كتاب الآثار" (ص-٣٥). وإسناده حسن، ولكنه مرسل. ولم أقدر على تعيين غيلان.

باب من لم تجب عليه الجمعة، وقد صلاها أجزأه عن الظهر

٢٠٦٠- عن: عبد الله يعنى بن مسعود رضى الله عنه قال: «ما كان لنا عيدا إلا فى صدر النهار، ولقد رأيتنا نجمع مع رسول الله ﷺ فى ظل الحطيم». رواه الطبرانى فى الكبير. وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه كذا فى (مجمع الزوائد١ :٢١٩) قلت: ولكن الأئمة صححوا حديثه عن أبيه، كما مر غير مرة.

باب أن من فاتته الجمعة لا يصلى الظهر بجماعة وأن السفر يجوز يوم الجمعة قبل الزوال

٢٠٦١- حدثنا: عبد السلام بن حرب عن القاسم بن الوليد قال: قال

الطبرانى فى الأوسط وفيه إبراهيم بن حماد ضعفه الدارقطنى، كذا فى "مجمع الزوائد" (١ :٢١٠). وفيه أيضا عن أبى الدرداء رضى الله عنه مرفوعا "الجمعة واجبة إلا على امرأة، أو صبى، أو مريض، أو عبد، أو مسافر". رواه الطبرانى فى "الكبير" وفيه ضرار روى عن التابعين وأظنه ابن عمر والملطى وهو ضعيف اهـ.

وفى "رحمة الأمة" (ص:٢٨): ولا تلزم (الجمعة) مسافرا بالاتفاق. ويحكى عن الزهرى والنخعى وجوبها على المسافر إذا سمع النداء اهـ. وفى "فتح البارى": قال ابن المنذر: وهو كالإجماع من أهل العلم على ذلك لأن الزهرى اختلف عليه فيه اهـ.

باب من لم تجب عليه الجمعة، وقد صلاها أجزأه عن الظهر

قال المؤلف: دلالة الأثر على الباب ظاهرة، من حيث أنهم كانوا فى مكة سفرا على الظاهر. ويقاس على المسافر غيره من المعذورين.

باب أن من فاتته الجمعة لا يصلى الظهر بجماعة وأن السفر يجوز يوم الجمعة قبل الزوال

قال المؤلف: دلالة أثر على رضى الله عنه على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وفى

على رضى الله عنه: "لا جماعة يوم الجمعة إلا مع الإمام" رواه أبو بكر بن أبى شيبة فى مصنفه (ص–٣٥٢). قلت: إسناده حسن، لكنه منقطع. فإن القاسم من كبار أتباع التابعين وهو حجة عندنا.

٢٠٦٢– ويؤيده ما فى "كنز العمال" (٤:٢٧٤) عن على رضى الله عنه قال: "لا يجمع القوم الظهر يوم الجمعة فى موضع يجب عليهم فيه شهود الجمعة". رواه نعيم بن حماد فى نسخته اهـ. والسند لم أطلع عليه ولكن لا ينزل عن رتبة الضعيف لجلالة الحافظ السيوطى، وقد تأيد بمرسل القاسم، فحصل للمجموع قوة.

٢٠٦٣– عن: الثورى عن الأسود بن قيس عن أبيه، قال: أبصر عمر بن الخطاب رضى الله عنه رجلا عليه هيئة السفر وقال الرجل: "إن اليوم يوم جمعة، فلولا ذلك لخرجت". فقال عمر رضى الله عنه "إن الجمعة لا تحبس مسافرا فاخرج ما لم يجئ الرواح[1]". رواه عبد الرزاق، كذا فى "زاد المعاد" (١:١٠٥) ورجاله ثقات.

"رحمة الأمة" (ص:٣١): واتفقوا على أنه إذا فاتتهم صلاة الجمعة صلوا ظهرا. وهل يصلون فرادى أو جماعة؟ قال أبو حنيفة، ومالك: فرادى اهـ. وفى "البحر": فإن أداء الظهر بجماعة مكروه يوم الجمعة مطلقا (٢:١٦٦).

قوله: "عن الثورى" إلخ: قال المؤلف: دلالة الأثر على الباب ظاهرة. وفى "الدر المختار" عن "شرح المنية" والصحيح أنه يكره السفر قبل أن يصليها، ولا يكره قبل الزوال، وفى رد المحتار تحت قوله: "لا بأس بالسفر": أقول: السفر غير قيد بل مثله ما إذا أراد الخروج إلى موضع لا تجب على أهله الجمعة كما فى "التتارخانية" (١:٨٦١). وأما ما فى "التلخيص الحبير" (١:١٣٧): فى "الإفراد" للدارقطنى عن ابن عمر رضى الله عنه مرفوعا "من سافر يوم الجمعة دعت عليه الملائكة أن لا يصحب فى سفره". وفيه ابن لهيعة اهـ. وهو حسن الحديث، كما تقدم فى هذا الكتاب، فالجواب عنه أنه محمول على من سافر بعد الزوال.

---

(١) قال ابن الفارس: الرواح رواه العشى وهو من الزوال إلى الليل كذا فى "المصباح".

باب من أدرك ركعة من صلاة الجمعة
أو شيئا منها صلى الجمعة

٢٠٦٤- عن: سالم بن عبد الله بن عمر عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من أدرك ركعة من صلاة الجمعة وغيرها، فليضف[1] إليها أخرى، وقد تمت صلاته». رواه الدارقطنى (١٦٧:١)، وفى بلوغ المرام (٨١:١): وإسناده صحيح، لكن قوى أبو حاتم إرساله اهـ.

٢٠٦٥- عن: ابن مسعود رضى الله عنه قال: «من أدرك من الجمعة ركعة فليضف إليها أخرى ومن فاتته الركعتان فليصل أربعا». رواه الطبرانى فى "الكبير"، وإسناده حسن ("مجمع الزوائد" ٢١٨:١).

باب من أدرك ركعة من صلاة الجمعة
أو شيئا منها صلى الجمعة

قوله: "عن سالم" إلخ قال المؤلف: إن صاحب بلوغ المرام عزاه إلى النسائى، وابن ماجة أيضا. والنسائى أخرجه مسندا ومرسلا أى عن ابن عمر مرفوعا، وعن سالم مرفوعا وسكت عنهما ولفظ المسند عنده "من أدرك ركعة من الجمعة أو غيرها فقد تمت صلاته" ولفظ المرسل "من أدرك ركعة من صلاة من الصلوات فقد أدركها إلا أنه يقضى ما فاته" اهـ (٩٥:١). ودلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. قال فى "الجوهر النقى" (٢٣٤:١): مفهوم هذه الرواية أنه إذا أدركهم جلوسا صلى ثنتين، وقد جاء ذلك عن ابن مسعود رضى الله عنه منطوقا به. قال ابن أبى شيبة: ثنا شريك عن عامر بن شقيق عن أبى وائل، قال: قال عبد الله: "من أدرك التشهد فقد أدرك الصلاة" اهـ.

قلت: وهذا الأثر ليس بصريح فى الجمعة، وشريك قد تقدم أنه مختلف فيه، وعامر على ما يتحصل من كلامهم حسن الحديث، وأبو وائل ثقة. وفى "الجوهر النقى" أيضا

---

(١) من: أضافه إلى الشيء إذا ضمه كذا فى "مجمع البحار".

٢٠٦٦- عن: أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «إذا سمعتم الإقامة فامشوا إلى الصلاة، وعليكم السكينة والوقار، ولا تسرعوا. فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا». رواه البخارى (١:٨٨).

(١:٢٢٤): ثم ذكر البيهقى قول ابن مسعود: "وإذا أدركت ركعة من الجمعة فأضف إليها أخرى، وإذا فاتك الركوع[1] فصل أربعا" وفى رواية أخرى "ومن أدرك القوم جلوسا صلى أربعا" اهـ ولم يذكر سندهما. فإن صحا يقدم رواية الطبرانى عليهما، لموافقتها المرفوع الذى سيأتى تقريره. ودلالة الأثر على الجزئين من الباب ظاهرة.

قوله: "عن أبى هريرة" قلت: وفى لفظ عند مسلم "صل ما أدركت واقض ما سبقك" اهـ (١:٢٢). وفى "الجوهر النقى" (١:٢٣٤): والإتمام إنما يكون لما تقدم، وما تقدم جمعة، والقضاء فعل مثل الفائت، والفائت جمعة، فوجب إتمامها أو قضاؤها اهـ.

وقال الزيلعى: وبين اللفظين بون من جهة الاستدلال، فاستدل بقوله: "فأتموا" من قال: إن ما يدركه المأموم هو أول صلاته، واستدل بقوله "فاقض" من قال: إنما يدركه هو آخر صلاته. قال صاحب "تنقيح التحقيق": والصواب أنه ليس بين اللفظين فرق. إن هو القضاء الإتمام فى عرف الشارع، قال الله تعالى: ﴿فإذا قضيتم مناسككم﴾ وقال تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة﴾ انتهى (١:٣١٥).

وفى "فتح القدير" (١:٣٦): ولا يخفى أن وروده بمعناه فى بعض الإطلاقات الشرعية لا ينفى حقيقة اللغوية، ولا يصيره الحقيقة الشرعية فلم يبق إلا صحة الإطلاق. وكما يصح أن يقال: قضى صلاته على تقدير إدراك أولها ثم فعل باقيها، كذلك يصح أن يقال على تقدير إدراك آخرها ثم فعل تكميلها: أتم صلاته. وإذا تكافأ الإطلاقان يرجع إلى أن المدرك ليس إلا آخر صلاة الإمام حسا، والمتابعة، وعدم الاختلاف على الإمام واجب على المأموم اهـ.

ودلالة الحديث على الجزء الثانى من الباب بعموم الحديث ظاهرة، لأن جماعة الجمعة داخلة فى عموم الجماعة: والإدراك يشمل كل جزء من الصلاة.

وفى الهداية: وإن كان أدركه فى التشهد، أو فى سجود السهو بنى عليها الجمعة

---

(١) أى الركوع الثانية.

باب سلام الخطيب على المنبر

٢٠٦٧- حدثنا: محمد[١] بن يحيى ثنا عمر بن خالد ثنا ابن لهيعة عن محمد بن زيد بن مهاجر عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله «أن النبى ﷺ كان إذا صعد المنبر سلم». رواه ابن ماجة (ص-٧٩) ورجاله ثقات إلا أن ابن لهيعة مختلف فيه حسن الحديث، كما تقدم. وقد صححه السيوطى فى "الجامع الصغير" (٢:٩٣).

٢٠٦٨- عن: ابن عمر رضى الله عنهما قال: «كان رسول الله ﷺ إذا دخل المسجد يوم الجمعة سلم على من عند منبره من الجلوس، فإذا صعد المنبر

عندهما، وقال محمد: إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة، وإن أدرك أقلها بنى عليها الظهر اهـ.

قلت: قولهما أقوى كما قد عرفت من الاستدلال بالحديث. وأما ما رواه الدارقطنى مرفوعا «إذا أدرك أحدكم الركعتين يوم الجمعة فقد أدرك، وإذا أدرك ركعة فليركع إليها أخرى، وإن لم يدرك ركعة فليصل أربع ركعات اهـ. فقال أبو حاتم: لا أصل لهذا الحديث إنما المتن من أدرك من الصلاة ركعة، فقد أدركها. ذكر كله فى "التلخيص الحبير" (١:١٢٦-١٢٧) وأطال الكلام فيه.

باب سلام الخطيب على المنبر

قوله: "حدثنا محمد" إلخ دلالته على الباب ظاهرة. وهو محمول على الاستحباب.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ: قال المؤلف: وفى "مجمع الزوائد": أيضا وفيه عيسى بن عبد الله الأنصارى وهو ضعيف، ذكره ابن حبان فى "الثقات" اهـ. ولكن فى "التلخيص الحبير" (١:١٣٦): أورده ابن عدى فى ترجمة عيسى بن عبد الله الأنصارى وضعفه. وكذا ضعفه به ابن حبان اهـ، وفى "ميزان الاعتدال" (٢:٣١٤): قال[٢] ابن حبان: لا ينبغى أن يحتج بما انفرد به اهـ. فالحديث ضعيف، ولكن مجموع أحاديث الباب

---

(١) هو الذهلى.

(٢) أى فى "كتاب الضعفاء" كذ فى الزيلعى.

يوجه إلى الناس فسلم عليهم». رواه الطبراني فى "الأوسط" ("مجمع الزوائد" ١:٥١٢).

٢٠٦٩– أخبرنا: ابن جريج عن عطاء قال: «كان النبى إذا صعد المنبر يوم الجمعة استقبل الناس بوجهه، فقال: السلام عليكم». رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" ("نصب الراية" ١:٨١٣). ورجاله رجال الجماعة. ولكنه مرسل ضعيف، فإن مراسيل عطاء بن أبى رباح ضعيفة عندهم، كما قد تقدم.

٢٠٧٠– ثنا: أبو أسامة ثنا مجالد عن الشعبى قال: «كان النبى ﷺ إذا صعد المنبر يوم الجمعة استقبل الناس بوجهه، وقال: السلام عليكم». وكان أبو بكر وعمر، وعثمان يفعلونه". رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" ("نصب الراية" ١:٨١٣). قلت: رجاله لا بأس بهم، وهو مرسل.

باب ما جاء فى استقبال الإمام وهو يخطب

٢٠٧١– عن: عدى بن ثابت عن أبيه قال: «قال كان النبى ﷺ إذا قام على المنبر استقبله أصحابه بوجوههم» رواه ابن ماجة (ص–١٨٠). وفى

يدل على أن الحديث له أصل. وهذه الطرق يقوى بعضها بعضا. ودلالته على الباب ظاهرة، وكذا دلالة المراسيل أيضا عليه.

وفى "البحر الرائق" (٢:١٦٨): فاستفيد منه (أى من قول "البدائع") أنه لا يسلم إذا صعد المنبر. وروى أنه يسلم كما فى "السراج الوهاج" اهـ. قلت: والمختار عندى للأحاديث المذكورة القول بمشروعيته، وبالله التوفيق.

باب ما جاء فى استقبال الإمام وهو يخطب

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة. وفى "البحر الرائق" (٢:١٦٠): ثم قولهم: "إن السنة فى المستمع استقبال الإمام" مخالف لما عليه عمل الناس من استقبال المستمع للقبلة، ولهذا قال فى التجنيس: والرسم فى زماننا أن القوم يستقبلون القبلة. قال: لأنهم لو استقبلوا الإمام لحرجوا فى تسوية الصفوف بعد فراغه، لكثرة الزحام. وجزم فى

"الزوائد"[1]: رجال إسناده ثقات إلا أنه مرسل قاله السندى. وفى "التلخيص الحبير" (١:٣٦): قال[2] ابن ماجة: أرجو أن يكون متصلا كذا قال: والعدى لا صحبة له إلا أن يراد بأبيه جده أبو أبيه فله صحبة على رأى بعض الحفاظ من المتأخرين اهـ. وقد حسن الحديث السيوطى فى "الجامع الصغير" (١:٩٣).

باب التأذين عند الخطبة

٢٠٧٢- عن: السائب بن يزيد يقول: "إن الأذان يوم الجمعة كان أوله حين يجلس الإمام يوم الجمعة على المنبر فى عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر، فلما كان فى خلافة عثمان وكثروا أمر عثمان يوم الجمعة بالأذان الثالث فأذن به على الزوراء فثبت الأمر على ذلك" رواه البخارى (١:١٢٥). وفى "مسند إسحاق" بن راهويه من هذا الوجه كان النداء الذى ذكره الله فى القرآن يوم الجمعة إذا جلس الإمام على المنبر فى عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر حتى خلافة عثمان، فلما كثر النـــاس زاد النـداء الثالث على الزوراء "التلخيص" (١:١٣٦).

الخلاصة بأنه يستحب استقباله إن كان أمام الإمام، فإن كان عن يمين الإمام أو عن يساره قريبا من الإمام ينحرف إلى الإمام مستعدا للسماع اهـ.

قلت: وبه يحصل التوفيق بين هذا الحديث، وبين حديث البخارى الذى يأتى فى باب وجوب صلاة العيدين. وفيه "فيقوم مقابل الناس والناس جلوس على صفوفهم إلخ" فتحصل من مجموع الحديثين أن لا يكسر الصفوف، ومع ذلك يستقبلون الإمام بشىء من الاستقبال، بأن ينحرفوا يسيرا بوجوههم إليه. أفاده الشيخ. ولكن فيه نوع تكلف، فالصحيح عندى أن يعمل بهذا مرة، وبهذا أخرى. والأولى هو الاستقبال، فافهم.

باب التأذين عند الخطبة

قوله: "عن السائب" إلخ برواية البخارى. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

---

(١) لتلميذ العراقى.

(٢) ليس فى النسخ عندى.

٢٠٧٣- عن: السائب بن يزيد قال: كان يؤذن بين يدى رسول الله إذا جلس على المنبر يوم الجمعة على باب المسجد وأبى بكر وعمر ثم ساق نحو

قوله: "عن السائب" إلخ برواية أبى داود. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وأما قوله: "بين يدى" وقوله: "على باب المسجد" فأفسرهما. فاعلم أن الراغب قال فى مفرداته: يقال: هذا الشيء بين يديك أى قريبا منك (١:١٤٢ مصرى). وفى أبى داود، وسكت عنه، وحسنه الترمذى كما قاله المنذرى، كذا فى "عون المعبود"، عن سعيد بن أبى وقاص "أنه دخل مع رسول الله ﷺ على امرأة، وبين يديها نوى أو حصى تسبح به" إلخ (١:٥٥٥) وعن عائشة زوج النبى ﷺ أنها قالت: كنت أنام بين يدى رسول الله ﷺ، ورجلاى فى قبلته، فإذا سجد غمزنى فقبضت رجلى إلخ رواه البخارى (١:٥٦). فهذه شواهد دلالة على تفسير لفظ "ما بين يديه".

وأما لفظ "على الباب" "فعلى" ههنا بمعنى "فى" وحروف الجر يقوم بعضها موضع بعض. كما فى قوله تعالى: ﴿على جذوع النخل﴾ عند بعضهم، فيكون معنى قوله "على الباب" أى فى الباب الذى فى داخل المسجد. وهذا الباب كان قريبا من المنبر. فلا منافاة بين قوله: "بين يدى رسول الله ﷺ" بالمعنى الذى مر آنفا، وبين قوله: "على الباب" كما هو ظاهر. ولا يخفى أن باب المسجد هناك لم يكن خارجه، كما فى زماننا، فإن العمارة لم تكن من الخارج محيطة بالمسجد هناك، كما يفهم من ظاهر ما رواه أبو داود عن ابن عمر "كنت أبيت فى المسجد فى عهد رسول الله ﷺ وكنت فتى شابا عزبا، وكانت الكلاب تبول وتقبل، وتدبر فى المسجد، فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك". وقد تقدم فى باب طهارة الأرض بالجفاف، وكانت له ثلاثة أبواب. كما فى "عمدة القارى" (٢:٣٥٨). كان أحد الأبواب محاذيا للمنبر، كما فى البخارى عن أبى نمر أنه سمع أنس بن مالك يذكر أن رجلا دخل يوم الجمعة من باب كان وجاه المنبر ورسول الله ﷺ قائم يخطب فاستقبل رسول الله ﷺ إلخ (١:١٣٧).

فحاصل هذا الكلام: أن الأذان كان بين يدى رسول الله ﷺ فى باب المسجد داخله، وهو بين يدى المنبر محاذيا له، فلم يلزم كون الأذان خارج المسجد. وإن سلمنا أن "على" بمعناه، وكان الأذان خارج المسجد، فنقول: إن الأذان كان على عهد رسول الله

حديث[1] يونس. رواه أبو داود (١:٤٦٤) وسكت عنه فهو صالح عنده للاحتجاج به.

ﷺ على الباب للإعلان المطلق فلما كان عثمان، وزاد الأذان الأول للإعلان العام جعل الثاني عند المنبر قريبا منه للإنصات. كما في "فتح الباري" ناظرا في ما قال المهلب: الحكمة في جعل الأذان في هذا المحل (أي قريبا من المنبر) ليعرف الناس بجلوس الإمام على المنبر. فينصتون له إذا خطب ما نصه: وفيه نظر فإن في سياق ابن إسحاق عند الطبراني وغيره عن الزهري في هذا الحديث "أن بلالا كان يؤذن على باب المسجد" فالظاهر أنه كان لمطلق الإعلام، لا لخصوص الإنصات. نعم، لما زيد الأذان الأول كان للإعلام، وكان الذي بين يدي الخطيب للإنصات اهـ (٢:٣٢٨).

قلت: وقول المهلب يوافق التوجيه الأول، وقول "الفتح" يوافق التوجيه الثاني. وفي "العناية": وكان الطحاوي يقول: المعتبر هو الأذان عند المنبر بعد خروج الإمام فإنه هو الأصل الذي كان للجمعة على عهد رسول الله ﷺ، وكذلك في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما (٢:٣٨). ونحوه في "الكفاية" (٢:٣٨). فدل على أن الأذان الثاني محله عند المنبر، وهو المراد بين يديه. وقال الشيخ: وأما إن المعتبر لحرمة البيع هو هذا الأذان، فهو اجتهاد من الطحاوي، وكونه عند المنبر هو نقل منه، وهو مقصودنا بإيراده. أما اجتهاده فليس بحجة اهـ. وفي "جامع الرموز" (الكشبوري ١:١٨): إذا جلس الإمام على المنبر أذن أذانا ثانيا بين يديه أي بين الجهتين المسامتين ليمين المنبر أو الإمام، ويساره قريبا منه اهـ ملخصا بلفظه، فهذا القول صريح في المقصود.

واعلم أن الأذان لا يكره في المسجد مطلقا كما فهم بعضهم من بعض العبارات الفقهية، وعمموه هذا الأذان، بل مقيدا بما إذا كان المقصود إعلام ناس غير حاضرين، كما في "رد المحتار". وفي "السراج": "وينبغي للمؤذن أن يؤذن في موضع يكون أسمع للجيران، ويرفع صوته، ولا يجهد نفسه لأنه يتضرر" اهـ بحر. قلت: والظاهر أن هذا في مؤذن الحي. أما من أذن لنفسه أو الجماعة حاضرين، فالظاهر أنه لا يسن له المكان العالي لعدم الحاجة، تأمل (١:٣٩٨). وفي "جامع الرموز": بأنه يؤذن في موضع عال وهو سنة،

---

(١) أي المذكور من قبل هذا في سنن أبي داود.

باب أن المصلى عند الزحام يسجد على ظهر أخيه

٢٠٧٤- عن: عمر رضى الله عنه "إذا اشتد الزحام فليسجد على ظهر أخيه". رواه البيهقى ("التلخيص الحبير" ١٤٣:١)، وصححه العينى فى "شرح الهداية" (١٠١٦:٢).

٢٠٧٥- عن: ابن عمر رضى الله عنهما، «صلى رسول الله ﷺ فقرأ النجم فسجد فيها، فأطال السجود، وكثر الناس، فصلى بعضهم على ظهر بعض» رواه البيهقى ("التلخيص الحبير" ١٤٣:١). ولم أقف على سنده، ولكن لا ينزل عن رتبة الضعيف، لجلالة ناقله وهو صاحب "التلخيص".

باب كراهة التخطى يوم الجمعة بغير عذر

٢٠٧٦- عن: أبى الزاهرية قال: كنا مع عبد الله بن بسر صاحب النبى ﷺ يوم الجمعة، فجاء رجل يتخطى رقاب الناس، فقال عبد الله بن بسر: جاء

كما فى "القنية"، وبأنه لا يؤذن فى المسجد فإنه مكروه كما فى النظم، لكن فى "الجلابى": أنه يؤذن فى المسجد أو ما فى حكمه، لا فى البعيد منه (٥٦:١).

قال الشيخ: فقوله: "فى المسجد" صريح فى عدم كراهة الأذان فى داخل المسجد، وإنما هو خلاف الأولى إذا مست الحاجة إلى الإعلان البالغ، وهو المراد بالكراهة المنقولة فى بعض الكتب، فافهم، وقد بسط الكلام فى مسألة الأذان يوم الجمعة داخل المسجد سيدى، وخليلى مؤلف "بذل المجهود" تغمده الله برحمته ورضوانه فى رسالته "تنشيط الأذان" فأجاد وأفاد، فليراجع.

باب أن المصلى يسجد عند الزحام على ظهر أخيه

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة.

باب كراهة التخطى يوم الجمعة بغير عذر

قال المؤلف: الحديثان الأولان من الباب يدلان على المنع من التخطى، والحديث الثالث على الجواز، والضرورة مذكورة فيه. فوفق بينهما بأن المنع عند عدم الضرورة، والجواز عند وجودها. وفى "الدر المختار" (٨٦٢:١): لا بأس بالتخطى ما لم يأخذ الإمام

رجل يتخطى رقاب الناس يوم الجمعة، والنبى ﷺ يخطب، فقال له النبى ﷺ: «اجلس، فقد آذيت» رواه أبو داود (١:٤٣٥)، وسكت منه، وفى "الترغيب" (١:١٢٦) عزاه إلى "صحيحى ابن خزيمة وابن حبان" أيضا، ثم قال: وعند ابن خزيمة "فقد آذيت وأوذيت".

٢٠٧٧- عن: عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو العاص رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من اغتسل يوم الجمعة، ومس من طيب امرأته إن كان لها، ولبس من صالح ثيابه، ثم لم يتخط رقاب الناس، ولم يلغ عند الموعظة كان كفارة لما بينهما. ومن لغى وتخطى رقاب الناس كانت[1] له ظهرا. رواه أبو داود، وابن خزيمة فى صحيحه، كذا فى "الترغيب" (١:١٢٧).

٢٠٧٨- عن: عقبة رضى الله عنه قال: صليت وراء النبى ﷺ بالمدينة العصر، فسلّم، فقام مسرعًا فيتخطى رقاب الناس إلى بعض حجر نسائه. ففزع الناس من سرعته، فخرج عليهم، فرأى أنهم قد عجبوا من سرعته، فقال: "ذكرت شيئا من تبر عندنا فكرهت أن يحبسنى، فأمرت بقسمته". رواه البخارى (١:١٧).

باب القراءة فى صلاة الجمعة

٢٠٧٩- عن: ابن عباس رضى الله عنهما «أن النبى ﷺ كان يقرأ فى صلاة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين». رواه مسلم (١:٢٨٨).

٢٠٨٠- عن: النعمان بن بشير رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ

فى الخطبة، ولم يوذ أحدا إلا أن لا يجد إلا فرجة أمامه فيتخطى إليها للضرورة اهـ.

باب القراءة فى صلاة الجمعة

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة ولكن لا يداوم عليه بحيث يخاف منه فساد اعتقاد العوام، بأن يفهموه واجبا.

---

(١) أى الصلاة والمراد أنه لا يحصله ثواب الجمعة.

يقرأ فى العيدين، وفى الجمعة بـ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ و ﴿هل أتاك حديث الغاشية﴾ قال: وإذا اجتمع العيد والجمعة فى يوم واحد يقرأ بهما أيضا فى الصلاتين». رواه مسلم (١:٤٣٧).

٢٠٨١- عن: عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أن الضحاك بن قيس سأل النعمان بن بشير رضى الله عنه، ماذا كان يقرأ به رسول الله ﷺ يوم الجمعة على أثر سورة الجمعة؟ فقال: «كان يقرأ بـ﴿هل أتاك حديث الغاشية﴾». رواه أبو داود (١:٤٣٧) وسكت عنه وإسناده على شرط مسلم، وقد أخرجه بنحوه.

باب سقوط الجمعة بسبب مطر شديد

٢٠٨٢- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال لمؤذنه فى يوم مطير: إذا قلت: أشهد أن محمدا رسول الله فلا تقل: حى على الصلاة، قل: «صلوا فى بيوتكم»، فكان الناس استنكروا فقال: «فعله من هو خير منى. إن الجمعة عزمة، وإنى كرهت أن أحرجكم، فتمشون فى الطين والدحض». رواه البخارى (١:١٢٣). وقد تقدم فى حاشية باب الأعذار فى ترك الجماعة.

باب تعدد الجمعة فى مصر واحد

٢٠٨٣- عن: عمر أنه كتب إلى أبى موسى، وإلى عمرو بن العاص، وإلى سعد بن أبى وقاص "أن يتخذ مسجدا جامعا، ومسجدا للقبائل، فإذا كان يوم الجمعة انضموا إلى المسجد الجامع، فشهدوا الجمعة". أخرجه ابن عساكر فى

باب سقوط الجمعة بسبب مطر شديد

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة. وقد تقدم البحث التام فى موضع قوله: "صلوا فى بيوتكم" فى باب الأعذار فى ترك الجمعة، فانظره.

باب تعدد الجمعة فى مصر واحد

قوله: "عن عمر" إلخ. قلت: سكت عند الحافظ فى التلخيص، وسكوته فيه عن حديث حجة، كما ذكرناه فى المقدمة، وفيه دلالة على عدم تعدد الجمعة فى مصر واحد.

"مقدمة تاريخ دمشق"، كذا فى "التلخيص الحبير"، ولم يذكر سنده، ولم يتكلم عليه بشىء. قال: وقال ابن المنذر: لا أعلم أحدا قال بتعدد الجمعة غير عطاء اهـ.

٢٠٨٤- عن: أبى إسحاق "أن عليا أمر رجلا فصلى بضعفة الناس يوم العيد فى المسجد ركعتين". رواه الشافعى، وابن جرير، والبيهقى، كذا فى "كنز العمال" (٤:٣٣٧) ولم أقف على سنده.

قوله: "عن أبى إسحاق" وقوله: "عن على" إلخ. فيهما دلالة على جواز تعدد الجمعة فى المصر، قياسا على تعدد العيد. قال فى "البدائع": روى محمد عن أبى حنيفة أنه يجوز الجمع فى موضعين، أو ثلاثة، أو أكثر من ذلك وذكر محمد فى "نوادر الصلاة": لو أن أميرا أمر إنسانا أن يصلى بالناس الجمعة فى المسجد الجامع، وانطلق هو إلى حاجة له، ثم دخل المصر فى بعض المساجد، وصلى الجمعة، قال: تجزئ أهل المصر الجامع، ولا تجزئه إلا أن يكون أعلم[1] الناس بذلك، فيجوز، وهذا كجمعة فى موضعين. وقال أيضا: لو خرج الإمام يوم الجمعة للاستسقاء يدعو وخرج معه ناس كثير، وخلف إنسانا يصلى بهم فى المسجد الجامع فلما حضرت الصلاة صلى بهم الجمعة فى الجبانة وهى على قدر غلوة من مصره، وصلى خليفته فى المصر فى المسجد الجامع قال: تجزئهما جميعا[2]. فهذا يدل على أن الجمعة تجوز فى موضعين فى ظاهر الرواية، وعليه الاعتماد أنه تجوز فى موضعين، ولا تجوز فى أكثر من ذلك. فإنه روى عن على رضى الله عنه أنه كان يخرج إلى الجبانة فى العيد، ويستخلف فى المصر من يصلى بضعفة الناس، وذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم. ولما جاز هذا فى صلاة العيد، فكذا فى صلاة الجمعة، لأنهما فى اختصاصهما بالمصر سيان، ولأن الحرج يندفع عند كثرة الزحام بموضعين غالبا، فلا يجوز أكثر من ذلك. وما روى عن محمد من الإطلاق فى ثلاث مواضع محمول على موضع الحاجة، والضرورة اهـ (١١:٢٦).

---

(١) أى مجتهدا.

(٢) والوجه الفرق بينه وبين الأول ثبوت الحرج فى الثانى، وانتفائه فى الأول، يدل عليه تقييده الثانى بكونه على قدر غلوة من مصره.

٢٠٨٥- عن: على قيل له: إن بالبلد ضعفاء لا يستطيعون الخروج إلى المصلى، فاستخلف عليهم رجلا يصلى بالناس بالمسجد. قيل: إنه صلى ركعتين بتكبير، وقيل: بل صلى أربعا بلا تكبير. ذكره ابن تيمية فى "منهاج السنة" (٣:٤ ٠ ٢). واحتج به، وقال: قيل: بل يجوز عند الحاجة أن تصلى جمعتان فى المصر، كما صلى على رضى الله عنه عيدين للحاجة. وهذا مذهب أحمد بن حنبل فى المشهور عنه، وأكثر أصحاب أبى حنيفة، وأكثر المتأخرين من أصحاب الشافعي. وهؤلاء يحتجون بفعل على، لأنه من الخلفاء الراشدين اهـ. قلت: واحتجاج المجتهدين بأثر تصحيح له. وفى رسائل الأركان (ص-١١٨): هذا الأثر[١] صحيح، صححه ابن تيمية فى "منهاج السنة".

٢٠٨٦- عن: ابن عمر أنه كان يقول: «لا جمعة إلا فى المسجد الأكبر الذى يصلى فيه الإمام». رواه ابن المنذر، كما فى "التلخيص الحبير (١٣٣:١)".

قلت: إن نظرنا إلى الدليل الذى استدل به من جوز تعدد الجمعة، فالأظهر عدم جوازه بدون الحاجة، فإن عليا رضى الله عنه إنما أقام العيد الثانى لحاجة ضعفة الناس إليها. وإن نظرنا إلى أنه لم يثبت مانع صريح من التعدد، فالأظهر الجواز مطلقا، والعيد فيه سواء إلا أنه يستحب أن لا تؤدى بغير حاجة إلا فى موضع واحد خروجا من الخلاف.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ قلت: لم أقف على سنده، وظاهره عدم جواز الجمعة إلا فى مسجد واحد. ويؤيده ما مر عن عمر أول الباب. ولكن قول عمر ليس بصريح فى عدم الجواز، بل يحتمل كون الانضمام إلى المسجد الجامع أولى، وأفضل. وقول ابن عمر ظاهر فى عدم الجواز لكونه نظير قول على: "لا جمعة، ولا تشريق إلا فى مصر جامع". ولكن لم أقف على سند قول ابن عمر هذا، وعارضه ما ثبت عن على من إقامته العيد الثانى، وهو يفيد جواز تعدد الجمعة أيضا كما مر فهو أولى، لكون على أجل من ابن عمر.

---

(١) واعلم أن صاحب "رسائل الأركان" ذكر الأثر بلفظ: "عن أمير المؤمنين على أنه أمر بتعدد الجمعة". ولعله وهم، فإن عليا رضى الله عنه، إنما أمر بتعدد العيد، كما يظهر من "منهاج السنة" دون الجمعة، اللهم إلا أن يكون صاحب "منهاج السنة" ذكره بهذا اللفظ فى موضع لم أطلع عليه.

٢٠٨٧- عن: بكير بن الأشنج "أنه كان بالمدينة تسعة مساجد مع مسجده ﷺ يسمع أهلها تأذين بلال، فيصلون في مساجدهم". رواه أبو داود في مراسيله. زاد يحيى بن يحيى في روايته "ولم يكونوا يصلون في شيء من تلك المساجد (أي الجمعة) إلا في مسجد النبي ﷺ" كذا في "التلخيص الحبير" (١٣٣:١). وكلام الحافظ يشعر بصلاحيته للاحتجاج به.

باب إذا اجتمع العيد والجمعة لا تسقط الجمعة به

٢٠٨٨- عن: ابن شهاب عن أبي عبيد مولى ابن أزهر أنه قال: شهدت العيد مع عثمان بن عفان، فجاء، فصلى ثم انصرف، فخطب، وقال: "إنه قد

وفي "التلخيص الحبير" (١٣٣:١): قال ابن المنذر لم يختلف الناس أن الجمعة لم تكن تصلى في عهد النبي ﷺ، وفي عهد الخلفاء الراشدين إلا في مسجد النبي ﷺ. وفي تعطيل الناس مساجدهم يوم الجمعة واجتماعهم في مسجد واحد أبين البيان بأن الجمعة خلاف سائر الصلوات، وأنها لا تصلى إلا في مكان واحد. وقال أيضا: لا أعلم أحدا قال بتعدد الجمعة غير عطاء اهـ. قلت: ويؤيد قوله: "وأنها لا تصلى إلا في مكان واحد" ما ذكرناه في المتن.

قوله: "عن بكير بن الأشنج": ولا يخفى أن الاستدلال به لا يتم لما فيه من إثبات الوجوب بالفعل، ولا يصح الاستدلال على الوجوب بمجرده، فلا نسلم دلالته على عدم الصحة في موضعين، وغاية الأفضلية. لا يقال: عدم أمره ﷺ بإقامة الجمعة في غير مسجده مع كونه صغيرا لا يتسع هو ورحبته لكل المسلمين يدل على عدم صحتها في غيره. لأنا نقول: الطلب العام يقتضي وجوب صلاة الجمعة على كل فرد من أفراد المسلمين خلا من استثني منهم، ومن لا يمكنه إقامتها في مسجده ﷺ لا يمكنه الوفاء بما طلبه الشارع إلا بإقامتها في غيره، وما لا يتم الواجب إلا به واجب، كما تقرر في الأصول، فانهدم بناء الاستدلال من أصله.

باب إذا اجتمع العيد والجمعة لا تسقط الجمعة به

قوله: "عن ابن شهاب" إلخ: قال الإمام محمد في "الموطأ": (ص:١٣٦): وإنما رخص عثمان في الجمعة لأهل العالية لأنهم ليسوا من أهل المصر وهو قول أبي حنيفة اهـ.

اجتمع لكم فى يومكم هذا عيدان، فمن أحب من أهل العالية أن ينتظر الجمعة فلينتظرها، ومن أحب أن يرجع فقد أذنت له". رواه مالك فى "موطائه" (ص–٦٣). وهـــذا الإسنـــاد قد أخرجه البخارى (ص–٢٦٧) فى "باب صوم يوم الفطر".

وكان عثمان قال ذلك بمحضر من الصحابة، فلو كانت للرخصة تعم أهل القرى، وأهل البلد جميعا، كما زعمه أحمد بن حنبل رحمه الله لأنكروا عليه تخصيصها بأهل العالية، فثبت أن الرخصة مخصوصة بمن لم تجب عليهم الجمعة، فلا تترك الجمعة بالعيد، كيف؟ وأن فريضة الجمعة ثابتة بالكتاب والإجماع، لازمة على أهل البلد، فلا يجوز اسقاطها عنهم بما هو دون إلا بنص قطعى مثله. ودونه خرط القتاد، فإن الآثار التى استدل بها أحمد رحمه الله على سقوط الجمعة بالعيد عن أهل البلد من الآحاد مع احتمال اختصاصها بأهل القرى، والعوالى.

فمنها ما رواه ابن ماجة (ص:٢٠٣) عن ابن عباس رضى الله عنه عن رسول الله ١٠
ﷺ أنه قال: "اجتمع عيدان فى يومكم هذا، فمن شاء أجزأه من الجمعة، وإنا مجمعون إن شاء الله. قال السندى وفى "الزوائد": اسناده صحيح، ورجاله ثقات ورواه أبو داود فى "سننه" عن أبى هريرة بهذا الإسناد اهـ.

قلت: وفى "التلخيص الحبير": وفى إسناده بقية رواه عن شعبة عن مغيرة الضبى عن عبد العزيز بن رفيع عن أبى صالح به. وتابعه زياد بن عبد الله البكائى عن عبد العزيز عن أبى صالح، وصحح الدار قطنى إرساله لرواية حماد عن عبد العزيز عن أبى صالح، وكذا صحح ابن حنبل إرساله. ووقع عند ابن ماجة عن أبى صالح عن ابن عباس رضى الله عنه بدل أبى هريرة وهو وهم نبه هو عليه اهـ (١٤٦:١). وإن سلمنا صحته مرفوعا فنقول: كان أهل القرى يجتمعون لصلاة العيدين ما لا يجتمعون لغيرهما، كما هو العادة، وكان فى انتظارهم الجمعة بعد الفراغ من العيد حرج عليهم، فلما فرغ رسول الله ﷺ من صلاة العيد نادى مناديه: "من شاء منكم أن يصلى الجمعة، فليصل، ومن شاء الرجوع، فليرجع". وكان ذلك خطابا لأهل القرى المجتمعين هناك. والقرينة على ذلك بأنه قد صرح فيه بأنا مجمعون، والمراد به من جمع المتكلم أهل المدينة بلا شك وفيه دلالة

٢٠٨٩- أخبرنا: إبراهيم بن محمد حدثنى إبراهيم بن عقبة عن عمر بن عبد العزيز قال: اجتمع عيدان على عهد النبى ﷺ، فقال: "من أحب أن يجلس من أهل العالية فليجلس فى غير حرج". أخرجه الإمام الشافعى (ص-٤٤)

واضحة على أن الخطاب بقوله: "من شاء منكم أن يصلى" لأهل القرى، دون أهل المدينة. ويؤيده ما ذكرنا فى المتن من مرسل عمر بن عبد العزيز قال: اجتمع عيدان على عهد النبى ﷺ، فقال: "من أحب من أهل العالية أن يجلس فليجلس فى غير حرج". وكذا هو فى رواية عبد العزيز بن رفيع عن أبى صالح عن أبى هريرة مقيدا "بأهل العوالى". وقد ذكرنا أن مجموع المرسل، والموصول صالح للاحتجاج به حتما على أن إبداء الاحتمال يجوز بالضعيف أيضا، فلا يصح الاستدلال بظاهر ما فى رواية ابن ماجة، وأبى داود من العموم فى قوله: "فمن شاء أجزأه من الجمعة" على سقوط الجمعة بالعيد عن أهل البلد، لاحتمال كونه مختصا بأهل القرى، بقرينة قوله: "وإنا مجمعون"، وبقرينة مرسل عمر بن عبد العزيز وموصول أبى هريرة مقيدا لهم، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

واندحض بما ذكرنا ما قاله العلامة الشوكانى فى "النيل": "إن قول عثمان لا يخصص قوله ﷺ" اهـ (١٦٤:١) فقد رأيت أنا لم نخصص المرفوع إلا بالمرفوع، وإذا جاز تخصيص خبر الواحد بدلالة العقل، والعرف، والقياس، كما تقرر فى الأصول، فجواز تخصيصه بقول الصحابى أولى، لكونه أعرف الناس بمراد الرسول ﷺ، لا سيما عند من يجعل أقوال الصحابة حجة، فافهم.

وهذا هو الجواب عما رواه الخمسة إلا الترمذى، وصححه ابن خزيمة عن زيد بن أرقم رضى الله عنه قال: صلى النبى ﷺ العيد ثم رخص فى الجمعة. فقال: "من شاء أن يصلى فليصل" كذا فى "بلوغ المرام" (١٨٣:١). فإن قوله: "من شاء أن يصلى فليصل" مختص بأهل القرى والعوالى، بدليل ما ذكرنا. وفى "التلخيص الحبير": وصححه ابن المدينى. وقال ابن المنذر: "هذا الحديث لا يثبت، وأياس بن أبى رملة راويه عن زيد مجهول" اهـ (١٤٦:١). قلت: وصححه الحاكم فى "المستدرك"، والذهبى فى "تلخيصه" (٢٨٨:١). والعجب منهم كيف صححوه؟ وفيه أياس بن أبى رملة وهو مجهول. قال الحافظ فى "تهذيب التهذيب": روى عنه عثمان بن المغيرة الثقفى، ذكره

وإسناده مرسل حسن. وشيخ الإمام ضعيف عند الجمهور، وثقة عنده وعند حمدان بن الإصبهاني، وقال ابن عقدة: "نظرت في حديث إبراهيم كثيرا، وليس بمنكر الحديث". قال ابن عدى: "وهذا الذى قاله كما قال اهـ"

ابن حبان في "الثقات". (وهذا لا يرفع الجهالة لأن له في توثيق المجاهيل اصطلاحا خاصا كما ذكرناه غير مرة. وقال ابن المنذر: "أياس مجهول". قال ابن القطان: "هو كما قال" اهـ: (١:٣٨٨). وكذا جهله الذهبى فى "الميزان" (١:١٣١). وفى "التقريب" (ص:٢٠): "مجهول من الثالثة" اهـ فهذا كما ترى لم يرو عنه إلا عثمان بن المغيرة ليس له راو غيره، ولا يعرف له إلا هذا الحديث الواحد، ومثله مجهول حتما، ولا يكون للرجل معروفا عند المحدثين ما لم يرو عنه اثنان من الثقات. فهل حكمهم بصحة الحديث مع ذلك إلا تحكم، وتمشية لمذهبهم؟ فلو صححنا حديث مثل هذا المجهول لسلخ المحدثون جلودنا على أبداننا، ورموه عن حلق. والله المستعان. نعم! لو صححه ابن حبان لما نازعناه، فإن له فى توثيق المجاهيل مذهبا خاصا.

قال بعض الناس: "فتحصل لنا أن حديث زيد قد صححه ابن المدينى شيخ البخارى وإمام الأئمة ابن خزيمة، ورواه النسائى وسكت عنه، ولم يأت بحجة من لم يصححه" اهـ. قلت: وأى حجة أقوى من أنه لم يرو عن أياس بن أبى رملة إلا واحد؟ وليس له إلا الحديث الواحد، وهو متفرد به ضمن ادعى صحته فليبين له راويا ثقة غير عثمان بن المغيرة الثقفى، حتى ترتفع الجهالة برواية الاثنين عنه، وإلا فكيف يقبل التصحيح مع التـزام جهالة راويه؟ كما فعله الذهبى، فإنه جهل أياسا هذا فى" ميزانه"، ثم صحح حديثه فى "تلخيص المستدرك" له على أن الخصم لا يجد به تصحيحه لكون قوله ﷺ: «من شاء أن يصلى (أى الجمعة) فليصل" مختصا بأهل العوالى بالدليل الذى ذكرناه، فافهم، ولا تكن من الغافلين.

واحتجت الحنابلة أيضا بما رواه مسدد والمروزى فى العيدين، وصحح، كما فى "كنـز العمال" (٤:٣٣٧)، والحاكم فى "المستدرك"، وصححه على شرطهما، وأقره الذهبى (١:٢٩٦) عن وهب بن كيسان قال: "اجتمع عيدان على عهد ابن الزبير فأخر الخروج حتى تعالى النهار، ثم خرج، فخطب فأطال ثم نـزل، فصلى ركعتين، ولم يصل

"تهذيب" (١٥٩:١) وإبراهيم بن عقبة من رجال مسلم ثقة ("تهذيب" ١٤٥:١) وعمر بن عبد العزيز أمير المؤمنين من خير التابعين، وإرسال مثله

الناس الجمعة. فعاب ذلك عليه ناس، فذكر ذلك لابن عباس، فقال: أصاب السنة. فذكروا ذلك لابن الزبير، فقال: رأيت عمر بن الخطاب إذا اجتمع على عهده عيدان صنع هكذا اهـ. وقد رواه النسائي وسكت عنه إلى قوله: السنة (٢٣٦:١). وفي "النيل": "رجاله رجال الصحيح، وقد رواه أبو داود (٤١٧:١) وسكت عنه. وقال النووي: "إسناده حسن" كما في "نصب الراية". وعن عطاء بن أبي رباح عند أبي داود أيضا قال: "صلى بنا ابن الزبير في يوم عيد في يوم جمعة أول النهار ثم رحنا إلى الجمعة، فلم يخرج إلينا فصلينا[1] وحدانا وكان ابن عباس بالطائف، فلما قدم ذكرنا ذلك له، فقال له، فقال: أصاب السنة" اهـ قال الزيلعي: قال النووي: "إسناده على شرط مسلم" (٣٢٦:١). وفي رواية له "فجمعهما جميعا، فصلاهما ركعتين بكرة لم يزد عليهما حتى صلى العصر" اهـ. وفي "النيل": رجاله رجال الصحيح (١٦٤:٣).

قلت: لا حجة لهم في ذلك أصلا، فإن الناس كلهم أنكروا على ابن الزبير، ولم يوافقه على فعله من الصحابة غير ابن عباس. وأمر لا يعرفه أكثر الناس في عهد الصحابة، بل ينكرونه لا يجوز به إسقاط فريضة قد أجمع عليها، ولا يخفى أن ابن الزبير، وابن عباس كانا صغيرين في عهد النبي ﷺ، فلعلهما سمعا منادى النبي ﷺ ينادي: "من شاء منكم أن يصلي فليصل ومن شاء الرجوع فليرجع"، وكان ذلك خطابا لأهل القرى، فلم يفهما المراد به، وظناه عاما لأهل البلد أيضا. فجمع ابن الزبير الجمعة والعيد، وقال فيه ابن عباس: "إنه أصاب السنة" أي أصاب ما سمعه من منادى النبي ﷺ من قوله: "من شاء فليصل" بالمعنى الذي فهمه. وأما قول ابن الزبير: "رأيت عمر بن الخطاب إذا اجتمع عيدان صنع هكذا" فلعل عمر رضي الله عنه فعل ذلك بعذر عرفه الناس، ولم يعرفه ابن الزبير ولذا أنكروا عليه، ولم ينكروا على عمر وإلا فيبعد كل البعد أن يصنع ابن الزبير مثل ما صنعه، فعرفه الناس من عمر، وأنكروه منه.

وأيضا مجموع ما روي في ذلك عن ابن الزبير لا يدل على ترك الجمعة بالعيد، بل

---

(١) أي الظهر.

مقبول حجة عندنا، وله شاهد مرفوع موصول مقيدا بأهل العوالى. رواه البيهقى من حديث سفيان بن عيينة عن عبد العزيز بن رفيع عن أبى صالح عن

غايته أنه صلى الجمعة قبل الزوال إذا اجتمع العيدان؛ بدليل تقديمه الخطبة على الصلاة حينئذ وخطبة العيد بعد الصلاة إجماعا، كما سيأتى، وبدليل ما فى رواية لأبى داود "فجمعهما جميعا فصلاهما ركعتين". فلا يصح الاستدلال به على الرخصة فى ترك الجمعة بصلاة العيد، بل غاية ما يؤخذ منه جواز تقديم الجمعة عن الزوال فى يوم العيد، فيؤل البحث إلى وقت صلاة الجمعة وقد فرغنا منه فى الباب المتقدم قبل أبواب، وقد أثبتنا أن لا حجة للحنابلة فيما استدلوا به على جواز الجمعة قبل الزوال، بل الثابت عن النبى ﷺ توقيتها بما بعد الزوال. ولا حجة لهم فى أثر ابن الزبير أيضا، فإنه يفيد أن تقديم الجمعة على الزوال مختص بما إذا اجتمع العيدان لا غير وهم لا يقولون بالتخصيص.

وأيضا، فلا حجة بقول الصحابى، وفعله فى معارضة قول النبى ﷺ وفعله، لا سيما وقد ثبت أن الناس أنكروا على ابن الزبير ما صنعه، وعاتبوه عليه فافهم. على أن الحنابلة يقولون: إنه إذا اتفق عيد فى يوم جمعة سقط حضور الجمعة عمن صلى العيد إلا الإمام، فإنها لا تسقط عنه إلا أن لا يجتمع له من يصلى به الجمعة لقول النبى ﷺ "وإنا لمجمعون"، ولأنه لو تركها لامتنع فعل الجمعة فى حق من تجب عليه، ومن يريدها ممن سقطت عنه. ذكره ابن قدامه فى "المغنى" (٢:٢١٢ و٢١٣). فصنع ابن الزبير وقع خلاف الإجماع لكونه لم يزد على الركعتين قبل الزوال بكثرة حتى صلى العصر مع أنه قد اجتمع له من يصلى به الجمعة. قال عطاء: "ثم رحنا إلى الجمعة، فلم يخرج إلينا، فصلينا وحدانا"، كما تقدم.

قال الأمير اليمانى فى "سبل السلام" (١:١٦٤): وذهب الشافعى وجماعة إلى أنها أى صلاة الجمعة لا تصير رخصة أى بعد صلاة العيد، مستدلين بأن دليل وجوبها أى الجمعة عام لجميع الأيام، وما ذكر من الأحاديث والآثار لا يقوى على تخصيصها لما فى أسانيدها من المقال. قلت: حديث زيد بن أرقم قد صححه ابن خزيمة، ولم يطعن غيره فيه، فهو يصلح للتخصيص، فإنه يخص العام بالآحاد اهـ.

قلت: قد عرفت أن حديث زيد بن أرقم فيه أياس مجهول. قال ابن المنذر: "هذا

أبى هريرة، وإسناده ضعيف اهـ "التلخيص الحبير" (١:٤٦). والمرسل إذا تأيد بموصول ولو ضعيفا، فهو حجة عند الكل، كما مر غير مرة.

الحديث لا يثبت، وأياس بن أبى رملة راويه عن زيد مجهول". وقال ابن القطان: "هو كما قال: النـزاع، فإن العام القطعى لا يخص عندنا بالآحاد. وأيضا فإن حديث زيد هذا مقيد عندنا بأهل العوالى بدليل ما ذكرناه فى المتن من قول عثمان، ومن مرسل عمر بن عبد العزيز، وموصول أبى هريرة مرفوعا، فتذكر. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قال الأمير اليمانى بعد ما ذكر أثر ابن الزبير "إن عيدين اجتمعا فى يوم واحد فجمعهما فصلاهما ركعتين بكرة لم يزد عليهما حتى صلى العصر" ما نصه: وعلى القول بأن الجمعة الأصل فى يومها، والظهر بدل يقتضى صحة هذا القول. لأنه إذا سقط وجوب الأصل مع إمكان أدائه سقط البدل، وأيد الشارح[1] مذهب ابن الزبير.

قلت: ولا يخفى أن عطاء أخبر أنه لم يخرج ابن الزبير لصلاة الجمعة، وليس ذلك بنص قاطع أنه لم يصل الظهر فى منـزله فالجزم بأن مذهب ابن الزبير سقوط صلاة الظهر فى يوم الجمعة يكون عيدا لهذه الرواية غير صحيح لاحتمال أنه صلى الظهر فى منـزله. بل فى قول عطاء أنهم صلوا وحدانا أى الظهر ما يشعر بأنه لا قائل بسقوطه، ولا يقال: إن مراده صلوا الجمعة وحدانا، فإنها لا تصح إلا جماعة إجماعا. ثم القول بأن الأصل فى يوم الجمعة صلاة الجمعة، والظهر بدل عنها قول مرجوح، بل الظهر هو الفرض الأصلى المفروض ليلة الإسراء والجمعة متأخرة فرضها. ثم إذا فاتت وجب الظهر إجماعا، فهى البدل عنه، وقد حققناه فى رسالة مستقلة اهـ (١:١٦٤).

وقال الإمام الشافعى فى "الأم" بعد ما ذكر مرسل عمر بن عبد العزيز، وأثر عثمان رضى الله عنه ما نصه: قال الشافعى: وإذا كان يوم الفطر يوم الجمعة صلى الإمام العيد حين تحل الصلاة، ثم أذن لمن حضره من غير أهل المصر فى أن ينصرفوا إن شاؤوا إلى أهليهم، ولا يعودون إلى الجمعة، والاختيار لهم أن يقيموا حتى يجمعوا، أو يعودوا بعد انصرافهم إن قدروا حتى يجمعوا، وإن لم يفعلوا، فلا حرج إن شاء الله تعالى قال: ولا يجوز هذا لأحد من أهل المصر أن يدعوا أن يجمعوا إلا من عذر يجوز لهم به ترك الجمعة

---

(١) المراد به القاضى العلامة شرف الدين المغربى.

باب جواز الكلام، والعمل للخطيب عند الضرورة وكراهتهما لغيرها

٢٠٩٠- عن: بريدة رضى الله عنه قال: كان النبى ﷺ يخطبنا فجاء الحسن والحسين عليهما قميصان أحمران يمشيان، ويعثران، فنزل رسول الله

وإن كان يوم عيد قال: وهكذا إن كان يوم الأضحى، لا يختلف إذا كان ببلد يجمع فيه الجمعة، ويصلى العيد، ولا يصلى أهل منى صلاة الضحى، ولا الجمعة لأنها ليست بمصر اهـ (٢١٢:١). قلت: وهذا يشعر باشتراط المصر بوجوب الجمعة عند الشافعى أيضا، ولا تجب على أهل القرى عنده، فافهم.

وفى "شرح الهداية" للعينى: قال ابن عبد البر: سقوط الجمعة والظهر بصلاة العيد متروك مهجور، ولا يعول عليه، وتأويل ذلك فى حق أهل البادية، ومن لا تجب عليه الجمعة اهـ (١٠١٩:٣). والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

باب جواز الكلام، والعمل للخطيب عند الضرورة وكراهتهما لغيرها

قوله: "عن بريدة" إلخ قال الترمذى: "حسن غريب، إنما نعرفه من حديث الحسين بن واقد" انتهى. والحسين المذكور هو أبو على قاضى مرو، واحتج به مسلم فى صحيحه. وقال المنذرى: "ثقة". كذا فى "النيل" (١٥٤:٣).

ودلالة الحديث على جزئى الباب ظاهرة، فإن قطع الخطبة بكلام غيرها، والعمل فيها إن كان جائزا مطلقا لم يعتذر عنه رسول الله ﷺ بما اعتذر به، فافهم. وفى الباب عن جابر قال: لما استوى رسول الله ﷺ يوم الجمعة (على المنبر) قال: "اجلسوا" فسمع ذلك ابن مسعود، فجلس على باب المسجد، فرآه رسول الله ﷺ، فقال: "تعال يا عبد الله بن مسعود!" أخرجه أبو داود وقال: هذا يعرف مرسلا إنما رواه الناس عن عطاء عن النبى ﷺ (وخالفهم مخلد بن يزيد، فرواه موصولا). ومخلد هو شيخ اهـ (١٨٠:٢ مع "البذل"). قال القارى: قال الطيبى: فيه دليل على جواز التكلم على المنبر، وعندنا كلام الخطيب فى أثناء الخطبة مكروه إذا لم يكن أمرا بالمعروف. قال ابن حجر: الظاهر أنه رأى

ﷺ من المنبر، فحملهما، فوضعهما بين يديه. ثم قال: «صدق الله ورسوله ﴿إنما أموالكم، وأولادكم فتنة﴾ نظرت إلى هذين الصبيين يمشيان، ويعثران فلم أصبر

أحدا من الحاضرين قام ليصلي، فأمره بالجلوس لحرمة الصلاة على الجالس بجلوس الإمام على المنبر إجماعا كذا في "بذل المجهود" (٢:١٨٢).

قلت: أو كان بعضهم قد قام لاستماع الخطبة، فأمرهم بالجلوس؛ لما في قيامهم من التشويش على الخطيب، وعلى الجالسين، كما هو مشاهد، فكان قوله: "اجلسوا" أمرا بالمعروف، وكذا قوله عليه السلام "يا عبد الله" فإنه دعاه لأنه كان من فقهاء الصحابة وجلتهم وقد قال ﷺ: «ليليني منكم أولوا الأحلام والنهى»، ولا يلزم منه تخطى الرقاب، فإن الصفوف لم تكن متصلة إلى الباب، وكان عبد الله يريد أن يتقدم، فلما سمع قوله: "اجلسوا" جلس من فوره على الباب، امتثالا لأمره الشريف، فافهم.

قلت: وكلامه ﷺ سليكا الداخل وهو يخطب: "أصليت؟"، قال: "لا" وكلام عمر رضى الله عنه عثمان وهو يخطب: "أية ساعة" هذه كله محمول على الضرورة، والأمر بالمعروف، فلا يرد به شيء على الحنفية، ولا دليل لمن حمله على غير الضرورة كما لا يخفى.

تتمة:

قد ورد فى بعض الأحاديث كراهة التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة، وكراهة الاحتباء. والإمام يخطب، فلنذكره تتمة للباب. وأما كراهة البيع وقت النداء فنذكره، إن شاء الله تعالى فى باب البيوع.

أما الأول: فأخرجه أبو داود فى "سننه"، وسكت عنه: حدثنا مسدد نا يحيى عن ابن عجلان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده "أن رسول الله ﷺ نهى عن الشراء والبيع فى المسجد وأن تنشد فيه ضالة، وأن ينشد فيه شعر. ونهى عن التحلق قبل الصلاة يوم الجمعة". قال الشوكانى: أما التحلق يوم الجمعة فى المسجد قبل الصلاة، فحمل النهى عند الجمهور على الكراهة، وذلك لأنه ربما قطع الصفوف مع كونهم مأمورين بالتبكير يوم الجمعة، والتراص فى الصفوف، الأول فالأول. وقال الطحاوى: التحلق المنهى عنه قبل الصلاة إذا عم المسجد وغلبه، فهو مكروه. (لما فيه من التضييق على المصلين) وغير ذلك لا

حتى قطعت حديثى، ورفعتهما». رواه الخمسة، كما فى "نيل الأوطار" (١٥٤:٣). وقال الترمذى (٢١٨:٢): "حديث حسن غريب اهـ".

بأس به. والتقييد بقبل الصلاة يدل على جوازه بعدها للعلم، والذكر، والتقييد بيوم الجمعة يدل على جوازه فى غيرها، (وفى يوم الجمعة أيضا قبل الزوال، فإن لفظة "قبل الصلاة يوم الجمعة" يتبادر منه ما بعد الزوال لا قبله) كما فى حديث أبى واقد الليثى: "فأما أحدهما، فرأى فرجة فى الحلقة، فجلس فيه".

وأما التحلق فى المسجد لأمور الدنيا فغير جائز وفى حديث ابن مسعود: "سيكون فى آخر الزمان قوم يجلسون فى المساجد حلقا حلقا، أمانيهم الدنيا، فلا تجالسوهم، فإنه ليس لله فيهم حاجة". ذكره العراقى فى "شرح الترمذى"، وقال: "إسناده ضعيف، فيه بزيع أبو الخليل".

قلت: "قال فى "مجمع الزوائد": رواه الطبرانى فى "الكبير" (وفيه بزيع أبو الخليل، ونسب إلى الوضع). وقال القارى: وقال التوربشتى: النهى يحتمل معنيين: أحدهما: أن تلك الهيئة تخالف. اجتماع المصلين. والثانى: أن الاجتماع للخطبة خطب جليل لا يسع من حضرها أن يهتم بما سواه حتى يفرغ، وتحلق الناس قبل الصلاة موهم للغفلة عن الأمر الذى ندبوا إليه انتهى من "بذل المجهود" (١٧٧:٢).

وأما الثانى: فأخرج أبو داود، وسكت عنه، والترمذى وقال: "حديث حسن" عن معاذ بن أنس الجهنى رضى الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن الحبوة يوم الجمعة والإمام يخطب". ويعارضه ما رواه أبو داود وسكت عنه عن يعلى بن شداد بن أوس قال: "شهدت مع معاوية فتح بيت المقدس[1]، فجمع بنا، فنظرت فإذا جل من فى المسجد أصحاب النبى ﷺ فرأيتهم محتبين والإمام يخطب". قال أبو داود: وكان ابن عمر يحتبى والإمام يخطب (رواه الطحاوى عنه بسند صحيح) وأنس بن مالك، وشريح، وصعصعة بن صوحان، وسعيد بن المسيب وإبراهيم النخعى، ومكحول، وإسماعيل بن محمد بن سعد، ونعيم بن سلامة قال: لا بأس بها، قال أبو داود: ولم يبلغنى أن أحدا كرهها إلا عبادة بن نسى اهـ من "بذل المجهود" (١٨٩:٢).

---

(١) ليس لفظ فتح فى نسخة أبى داود وبذل المجهود ولكنه ثابت فى نسخة المنتقى، فتنبه له.

أبواب العيدين

باب وجوب صلاة العيدين

٢٠٩١- حدثني: يونس أخبرنا ابن وهب قال: ابن زيد: كان ابن عباس يقول: حق على المسلمين إذا نظروا إلى هلال شوال أن يكبروا الله حتى يفرغوا من عيدهم، لأن الله تعالى ذكره، يقول: ﴿ولتكملوا العدة، ولتكبروا الله على ما هداكم﴾.

٢٠٩٢- قال يونس: قال ابن وهب: قال عبد الرحمن بن زيد: والجماعة عندنا على أن يغدوا بالتكبير إلى المصلى. أخرجه الإمام الحافظ ابن جرير الطبرى فى تفسيره (٢:٩٢) وسنده صحيح.

وفيه أيضا قال الطحاوى فى "مشكله": بعد ما أخرج حديث معاذ بن أنس فى النهى عن الحبوة، ثم قال: وقد وجدنا عن جماعة من أصحاب النبى ﷺ أنهم كانوا يحتبون يوم الجمعة والإمام يخطب. ثم أخرج حديث ابن عمر وحديث يعلى بن شداد، ثم قال: قال أبو جعفر: ومثل هذا من نهى رسول الله ﷺ يبعد أن يخفى على جماعتهم ففى استعمالهم ما قد رويناه عنهم فى هذه الآثار ما قد دل على أن معنى النهى الذى كان من رسول الله ﷺ فى ذلك ليس هو الحبوة التى كانوا يفعلونها، والإمام يخطب، لأنهم مأمونون على ما فعلوا كما أنهم مأمونون على ما رووا. ولما كان كذلك كان الأولى بنا أن نحملها على الحبوة المستانفة فى حال الخطبة، لأنه مكروه فى الخطبة للاشتغال بغيرها، والإقبال على ما سواها. (ولا شك فى كراهة ذلك لقول النبى ﷺ ومن مس الحصا فقد لغا). وتكون الحبوة التى كانوا يفعلونها حبوة كانوا يستعملونها قبل الخطبة، فيخطب الإمام وهم فيها حتى يفرغ منها وهم عليها، ويكون ما نهاهم عنه رسول الله ﷺ سوى ذلك ما كانوا يستأنفونه وإمامهم يخطب إلخ. قلت: ولله دره ما أحسن جمعه.

باب وجوب صلاة العيدين

قوله: "حدثنى يونس إلى قوله: حدثنى المثنى" إلخ: قلت: قال العلامة العينى فى

٢٠٩٣- حدثني: المثنى قال: ثنا سويد قال: أخبرنا ابن المبارك قال: سمعت سفيان يقول: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ قال: "بلغنا أنه التكبير يوم الفطر". أخرجه ابن جرير أيضا، وسنده صحيح، وبلاغات سفيان حجة عندنا، فإن الإرسال فى القرون الثلاثة لا يضر.

٢٠٩٤- حدثنا: ابن حميد قال: ثنا هارون بن المغيرة عن عبسة عن جابر عن أنس بن مالك قال: «كان النبى ﷺ ينحر قبل أن يصلى، فأمر أن يصلى ثم ينحر». أخرجه الطبرى (٣٠:٢٢١) أيضا فى تفسيره وسنده حسن. وابن حميد هو محمد بن حميد بن حيان الرازى حافظ، وثقه ابن معين، وكان أحمد حسن الرأى فيه، كما فى "التهذيب" (٩:١٢٨). وجابر هو ابن زيد أبو الشعثاء ثقة من رجال الجماعة. والباقون كلهم ثقات أيضًا.

٢٠٩٥- حدثنا: ابن عبد الأعلى قال: ثنا ابن ثور عن معمر عن قتادة ﴿فصل لربك وانحر﴾ قال: "صلاة الضحى، والنحر نحر البدن". أخرجه الطبرى، وسنده صحيح.

"العمدة": واستدل شيخ الإسلام على وجوبها بقوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ قيل: المراد صلاة العيد، والأمر للوجوب، وقيل فى قوله تعالى: ﴿فصل لربك وانحر﴾: إن المراد به صلاة عيد النحر فتجب بالأمر اهـ (٣:٣٦٢).

فإن قيل: إن أثر ابن عباس يفيد إرادة التكبير فقط بقوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ دون صلاة العيد.

قلنا: ثبت به إرادة الصلاة بطريق الدلالة لقيام الإجماع على كون التكبير من رؤية الهلال، وحين الغدو إلى المصلى من مقدمات صلاة العيد وتوابعها، ووجوب التابع يفيد وجوب الأصل بالأولى. هذا إذا سلمنا وجوب التكبير من رؤية الهلال أو حين الغدو إلى المصلى، ولكنه غير مسلم، لعدم ثبوت المواظبة عليه من النبى ﷺ، ولا من الصحابة، كما سيأتى. وإنما الثابت عنهم المواظبة على التكبيرات الزوائد الداخلة فى صلاة العيد، فهى المراد بالتكبير بقوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ وإنما ذكرنا أثر ابن عباس لإثبات أن المراد فى الآية التكبير يوم الفطر، وأما أن محلها قبل الصلاة أو بعد الشروع

٢٠٩٦- حدثنا: ابن حميد قال: ثنا حكام عن أبى جعفر عن الربيع ﴿فصل لربك وانحر﴾ قال: "إذا صليت يوم الأضحى فانحر". أخرجه الطبرى فى "تفسيره" (٣٠: ٢١١) أيضا، وسنده حسن.

٢٠٩٧- عن: البراء قال: سمعت النبى ﷺ يخطب فقال: إن أول ما نبدأ

فيها، ففيه خلاف.

قوله: "حدثنا ابن حميد" إلى الخامس من الباب. قلت: فى هذا الآثار دلالة على أن المراد بقوله تعالى: ﴿فصل لربك، وانحر﴾ صلاة العيد يوم النحر فدل وجوبها.

قوله: "عن البراء" إلخ: قلت: موضع الدليل منه قوله: "فمن فعل ذلك فقد أصاب سنتنا" فإنه لم يرد به السنة المصطلح عليها، لكون الاصطلاح حادثا بعد عصر النبى ﷺ، بل المراد الطريقة المسلوكة فى الدين، وهو لا ينافى الوجوب، بل يشعر به عند من يكتفى لإثباته بالمواظبة من غير ترك، كصاحب الهداية، ومن وافقه. وإذا ضم ذلك إلى الآثار المتقدمة أفاد الوجوب اتفاقا. قال العينى: فيه أن صلاة العيد سنة ولكنها مؤكدة، وهو قول الشافعى. وقال الإصطخرى من أصحابه: فرض كفاية، وبه قال أحمد ومالك وابن أبى ليلى. والصحيح عن مالك أنه كقول الشافعى، وعند أبى حنيفة وأصحابه واجبة اهـ (عمدة القارى ٣: ٣٦١). ووجه الوجوب مواظبة عليه الصلاة والسلام. من غير ترك، كما فى الهداية، ويؤيده ما ذكره ابن حبان وغيره "أن أول عيد صلاة النبى ﷺ عيد الفطر فى السنة الثانية من الهجرة، وهى التى فرض رمضان فى شعبانها، ثم داوم ﷺ عليها إلى أن توفاه الله عز وجل". كذا فى "بذل المجهود" عن "المرقاة" (٢: ٢٠٠). وفى البديع: ولأنها أى صلاة العيد من شعائر الإسلام، فلو كانت سنة، فربما اجتمع الناس على تركها فيفوت ما هو من شعائر الإسلام، فكانت واجبة، صيانة لما هو من شعائر الإسلام عن الفوت اهـ.

فإن قلت: يلزم عليه الأذان، والإقامة، والجماعة فى سائر الصلوات، فإنها من الشعائر وتقام على سبيل الاشتهار مع أنها سنة.

قلت: صلاة العيد شعار شرعت مقصودة بنفسها، وهذه الأشياء شرعت تبعا لغيرها وهو الصلاة (المكتوبة) فانحطت درجتها عن درجة صلاة العيد، كذا شيخ الإسلام

في يومنا هذا أن نصلى ثم نرجع فننحر، فمن فعل ذلك فقد أصاب سنتنا. أخرجه الإمام البخارى فى "الصحيح" (١:١٣١).

٢٠٩٨- عن: أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: «كان النبى ﷺ

اهـ من "شرح الهداية" للعينى (٢:١١٩) وأيضا فإن الجماعة فى الصلوات المكتوبة واجبة عندنا فى الصحيح، وكذا الأذان والإقامة عدهما صاحب "البدائع" من الواجبات، وقال: قد ذكر محمد ما يدل على الوجوب، فإنه قال: "إن أهل بلدة لو اجتمعوا على ترك الأذان لقاتلتُهم عليه، ولو تركه واحد ضربته وحبسته"، وإنما يقاتل ويضرب ويحبس على ترك الواجب. وعامة مشايخنا قالوا: إنهما سنتان مؤكدتان لما روى أبو يوسف عن أبى حنيفة أنه قال فى قوم صلوا الظهر أو العصر فى المصر بجماعة بغير أذان، ولا إقامة: "فقد أخطأوا السنة، وخالفوا، وأثموا" والقولان لا يتنافيان، لأن السنة المؤكدة، والواجب سواء خصوصا السنة التى هى من شعائر الإسلام، فلا يسع تركها، ومن تركها. فقد أساء، لأن ترك السنة المتواترة يوجب الإساءة، وإن لم تكن من شعائر الإسلام، فهذا أولى. ألا ترى؟ إن أبا حنيفة سماه سنة ثم فسره بالواجب حيث قال: "أخطأوا السنة، وخالفوا، وأثموا" والإثم إنما يلزم من ترك الواجب اهـ (١:١٤٧).

وبهذا ظهر أن لا تنافى بين القول بأن صلاة العيد واجبة، وبين القول بأنها سنة مؤكدة، فافهم. وإطلاق اسم السنة على الواجب جائز، لا سيما عند غير الحنفية من الشافعية وغيرهم، فإنهم يطلقون السنة المؤكدة فى موضع الواجب، ولا يطلقون الواجب إلا على الفريضة، كما هو ظاهر. قال العينى فى "شرح الهداية": وقال مالك والشافعى: هى سنة مؤكدة وقال الشافعى أيضا: تجب صلاة العيد على كل من تجب عليه الجمعة، وهذا منه يقتضى أن تكون فرض عين، لأن الفرض والواجب عنده فى غير الحج واحد، وهو أى كونها فرض عين خلاف الإجماع، ولهذا تكلموا فيه. وقال ابن العربى فى "المعارضة": لا أعلم أحدا قال: إنها فرض كفاية إلا الإصطخرى من الشافعية. قلت: ظاهر مذهب أحمد أنها فرض كفاية، ذكر عنه فى المغنى، وقال فى جوامع الفقه: هو قول ابن ليلى. وقال إمام الحرمين: قال به طائفة مع الإصطخرى اهـ (٢:١٠١٨).

دلالة "كان" على الاستمرار

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ: الحديث يدل على مواظبته ﷺ على صلاة العيدين

يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى. فأول شيء يبدأ به الصلاة ثم ينصرف، فيقوم مقابل الناس، والناس جلوس على صفوفهم، فيعظهم، ويوصيهم، ويأمرهم». الحديث أخرجه إمام الدنيا أبو عبد الله البخارى (١:١٣١) عليه رحمة الخالق البارى.

٢٠٩٩– عن: أم عطية رضى الله عنها «أمرنا النبى ﷺ أن نخرج فى الفطر والأضحى العواتق، والحيض، وذوات الخدور. فأما الحيض فيعتزلن

لظاهر دلالة لفظ "كان" على الاستمرار على ما تقدم. وفى "الزرقانى" (٢:١١٩): وقد اختلف فى دلالة كان على التكرار، فصحح ابن الحاجب أنها تقتضيه، قال: وهذا استفدناه من قولهم: "كان حاتم يقرى الضيف" وصحح الرازى أنها لا تقتضيه، لا لغة، ولا عرفا، وقال النووى: إنه المختار الذى عليه الأكثرون، والمحققون من الأصوليين. وذكر ابن دقيق العيد أنها تقتضيه عرفا اهـ. والمختار عندنا قول ابن الحاجب إلا إذا دلت قرينة على خلافه.

وإذا علمت هذا فاعلم أن صاحب الهداية احتج بالمواظبة على الوجوب حيث قال: "وتجب صلاة العيد على كل من تجب عليه صلاة الجمعة" وفى "الجامع الصغير": عيدان اجتمعا فى يوم واحد، فالأول سنة والثانى فريضة ولا يترك واحد منهما. قال رضى الله عنه: وهذا تنصيص على السنة، والأول على الوجوب، وهو رواية عن أبى حنيفة. وجه الأول مواظبة النبى ﷺ عليها إلى أن قال: والأول أصح، وتسميته سنة لوجوبه بالسنة اهـ. وفى "فتح القدير": قوله: "مواظبة النبى ﷺ أى من غير ترك، وهو ثابت فى بعض النسخ. أما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب اهـ: وقد تقدم أن الفعل لا يدل على الوجوب عند المحققين من الأصوليين إلا إذا دل دليل على التأكيد والطلب، وقد وجد ذلك، كما ذكرناه سابقا فى الآثار المرفوعة والموقوفة الدالة على الأمر بها أى بصلاة العيدين. وفى "البحر الرائق" (٢:١٥٨): وفى "المجتبى": الأصح أنها سنة مؤكدة اهـ. وقد تقدم أن لا تنافى بين القولين.

قوله: "عن أم عطية" إلخ: قلت: فيه دلالة على وجوب الخروج للعيدين على النساء، فيدل على وجوبه للرجال بالأولى.

وقد اختلف الأئمة فى خروج النساء للعيدين على أقوال: أحدها: أن ذلك

الصلاة، ويشهدن الخير، ودعوة المسلمين». للستة إلا مالكا. وفى رواية قالت: "كنا نؤمر أن نخرج يوم العيد، حتى نخرج البكر من خدرها حتى نخرج الحيض، فيكبرن بتكبيرهم ويدعون بدعائهم يرجون بركة ذلك اليوم وطهرته"، كذا فى "جمع الفوائد" (١٠٦:١).

٢١٠٠– عن: جابر رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يخرج فى العيد ويخرج أهله». رواه أحمد وفيه الحجاج بن أرطاة وفيه كلام. وبقية رجاله رجال الصحيح كذا فى "جمع الفوائد" (١: ٢٢١). قلت: هو حسن الحديث كما قد مر غير مرة.

٢١٠١– عن: أخت عبد الله بن رواحة عن رسول الله ﷺ أنه قال:

مستحب، وحملوا الأمر فيه على الندب، ولم يفرقوا بين الشابة، والعجوز.

القول الثاني: التفرقة بينهما. قال العراقى: وهو الذى عليه جمهور الشافعية. (قلت: وهو ظاهر الرواية عن أئمتنا الحنفية).

والثالث: أنه جائز غير مستحب وهو ظاهر كلام الإمام أحمد.

والرابع: أنه مكروه، وقد حكاه الترمذى عن الثورى، وابن المبارك، وهو قول مالك، وأبى يوسف. وحكاه ابن قدامة عن النخعى، ويحيى بن سعيد الأنصارى. (قلت: وبه أخذ المشايخ المتأخرون من الحنفية لفساد الزمان).

القول الخامس: إنه حق على النساء الخروج إلى العيد، حكاه القاضى عياض عن أبى بكر، وعلى، وابن عمر، وقد روى ابن أبى شيبة عن أبى بكر وعلى أنهما قالا: "حق على كل ذات نطاق الخروج إلى العيدين". انتهى من النيل مختصرا (١٧:٣).

قال الشوكانى: والقول بكراهة الخروج على الإطلاق رد للأحاديث الصحيحة بالآراء الفاسدة، وتخصيص الثواب يأباه صريح الحديث المتفق عليه وغيره. وقوله: "يكبرن مع الناس" وكذلك قوله: "يشهدن الخير ودعوة المسلمين" يرد ما قاله الطحاوى: إن خروج النساء إلى العيد كان فى صدر الإسلام لتكثير السواد ثم نسخ، وأيضا قد روى ابن عباس خروجهن بعد فتح مكة، وقد أفتت به أم عطية بعد موت النبى ﷺ بمدة، كما فى البخارى اهـ.

«وجب الخروج على كل ذات نطاق". رواه أحمد، وأبو يعلى، وزاد: يعنى فى العيدين، والطبرانى فى "الكبير" وفيه امرأة تابعية لم يذكر اسمها ("مجمع الزوائد" ١:٢٤١). قلت: والمجهول فى القرون الثلاثة مقبول عندنا.

قلت: يؤيد ما قاله الطحاوى ما قدمناه فى باب منع النساء عن الحضور فى المساجد عن أم حميد امرأة أبى حميد الساعدى، وأم سلمة مرفوعا: «صلاة المرأة فى بيتها خير من صلاتها فى حجرتها، وصلاتها فى حجرتها خير من صلاتها فى دارها، وصلاتها فى دارها خير من صلاتها فى مسجد قومها". وعن عائشة «لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء بعده لمنعهن المسجد، كما منعت نساء بنى إسرائيل" رواه مسلم.

فمجموع الأحاديث يشعر بكون النساء مأمورات بأن يشهدن الجماعات، وصلاة العيد أولا، ثم حضهن النبى ﷺ على الصلاة فى البيوت، وقال: "إن صلاتها فى بيتها خير من صلاتها فى مسجدى" ولكنه لم يعزم المنع عن شهود الجماعة. وهذا هو محمل ما رواه ابن عباس من خروجهن بعد فتح مكة ثم منعهن الصحابة بعد النبى ﷺ لفساد الزمان، كما يشعر به قول عائشة رضى الله عنها. ولا شك أنها أجل من أم عطية. وكان ابن مسعود يخرج النساء من المسجد يوم الجمعة، ويقول: "أخرجن إلى بيوتكن خير لكن" رواه الطبراني، ورجاله موثقون. وأنه كان يحلف، فيبلغ فى اليمين ما من مصلى للمرأة خير من بيتها، وقد تقدم ذلك كله مستوفى. فمن أطلق القول بكراهة خروجهن لم يرد الأحاديث الصحيحة بالآراء الفاسدة، بل خصها بخير القرون قرن النبى ﷺ بدلالة الأحاديث الصحيحة، وأقوال أجلة الصحابة رضى الله عنهم. ولا يخفى أن علة المنع تختص بالنساء فبقى الوجوب حق الرجال على حاله، فثبت أن صلاة العيدين، والخروج إليها واجبة على الرجال، وهو المطلوب.

ولا يخفى أيضا أن قوله: "وجب الخروج على كل ذات نطاق" يعنى فى العيدين صريح فى الوجوب، فحمل الأمر فى حديث أم عطية على الندب، كما فعله بعضهم، بعيد. بل الظاهر الحمل على الوجوب، ولكنه نسخ فى حق النساء، بدليل حديث أم حميد، وأم سلمة، وقول عائشة، وابن مسعود وغيرهم، كما تقدم ويدل على وجوبها أيضا ما سيأتى عن أبى عمير بن أنس عن عمومة له من الأنصار رضى الله عنهم قالوا: غم علينا هلال شوال، فأصبحنا صياما، فجاء ركب من آخر النهار، فشهدوا

باب استحباب الأكل قبل الخروج إلى المصلى فى يوم الفطر وبعد الرجوع عنها فى يوم الأضحى

٢١٠٢- عن: بريدة رضى الله عنه «أن النبى ﷺ كان لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم، وكان لا يأكل يوم النحر شيئا حتى يرجع، فيأكل من أضحيته». رواه الدارقطنى (١٨٠:١) وصححه ابن القطان، كما فى "نصب الراية" (٣١:١)، وفى "بلوغ المرام" (٨٨:١) نقله بلفظ «كان رسول الله ﷺ

عـند رسول الله ﷺ أنهم رأوا الهلال بالأمس. فأمر الناس أن يفطروا من يومهم، وأن يخرجوا لعيدهم من الغد" رواه الخمسة إلا الترمذى، وصححه ابن حبان وابن المنذر وابن السكن وابن حزم والخطابى وابن حجر فى "بلوغ المرام"، كذا فى "النيل".

قال العلامة الشوكانى: وقد استدل بأمره ﷺ للركب (والناس جميعا) أن يخرجوا إلى المصلى لصلاة العيد الهادى، والقاسم، وأبو حنيفة على أن صلاة العيد من فرائض الأعيان (فيه مسامحة، فإن أبا حنيفة لم يقل إلا بالوجوب). وخالفهم فى ذلك الشافعى، وجمهو أصحابه. قال النووى: وجماهير العلماء فقالوا: إنها سنة. والظاهر ما قاله الأولون، لأنه قد انضم إلى ملازمته ﷺ لصلاة العيد على جهة الاستمرار، وعدم إخلاله لها الأمر بالخروج إليها بل ثبت كما تقدم أمره ﷺ بالخروج للعواتق والحيض، وذواتِ الخدور، وبالغ فى ذلك حتى أمر من لها جلباب أن تلبس من لا جلباب لها، ولم يأمر بذلك فى الجمعة، ولا فى غيرها من الفرائض، بل ثبت الأمر بصلاة العيد فى القرآن كما صرح بذلك أئمة التفسير قول الله تعالى ﴿فصل لربك وانحر﴾، فقالوا: "المراد صلاة العيد، ونحر الأضحية اهـ" (١٩٨:٣).

باب استحباب الأكل قبل الخروج إلى المصلى فى يوم الفطر وبعد الرجوع عنها فى يوم الأضحى

قال المؤلف: ثبت بأحاديث الباب الأكل قبل صلاة الفطر، وبعد صلاة الأضحى وقبلها أيضا، إلا أنه نادر فقلنا: باستحباب الأكل قبل صلاة الفطر، وبعد صلاة الأضحى، وبجواز خلاف ذلك كله، فافهم.

لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم، ولا يطعم يوم الأضحى حتي يصلى». رواه أحمد، والترمذى وصححه ابن حبان اهـ.

٢١٠٣- عن: أنس رضى الله عنه «ما خرج رسول الله ﷺ يوم فطر حتى يأكل تمرات ثلاثا، أو خمسا، أو سبعا، أو أقل من ذلك أو أكثر وترا». رواه الإسماعيلى فى "مستخرجه على البخارى"، وابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم فى "مستدركه" ("فتح البارى" ٢:٣٧٢).

٢١٠٤- وفى حديث البراء رضى الله عنه (عند البخارى فى باب الأ... يوم النحر) «أن أبا بردة رضى الله عنه أكل قبل الصلاة يوم النحر، فبين له ﷺ أن التى ذبحها لا تجزئ عن الأضحية، وأقره على الأكل منها» "فتح البارى" (٢:٣٧٣).

باب استحباب الزينة فى العيدين

٢١٠٥- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: «كان رسول الله ﷺ يلبس يوم العيد بردة حمراء». رواه الطبرانى فى "الأوسط"، ورجاله ثقات ("مجمع الزوائد" ١:٢٢١).

باب استحباب الزينة فى العيدين

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة.

كراهة اللون الأحمر المصمت

وأما قوله "بردة حمراء": فقال العلامة ابن القيم فى "زاد المعاد" (١:١٢٤): ليس هو أحمر مصمتا، كما يظنه بعض الناس، فإنه لو كان كذلك لم يكن بردا، وإنما فيه خطوط حمر. كالبرود اليمنية، فسمى أحمر باعتبار ما فيه من ذلك. وقد صح عنه ﷺ من غيرمعارض النهى عن لبس المعصفر والأحمر، وأمر عبد الله بن عمرو، لما رأى عليه ثوبين أحمرين أن يحرقهما، فلم يكن ليكره الأحمر هذه الكراهة الشديدة ثم يلبسه. والذى يقوم عليه الدليل تحريم لباس الأحمر، أو كراهيته كراهية شديدة اهـ.

٢١٠٦- عن: جابر رضى الله عنه «أن النبى ﷺ كان يلبس بردة الأحمر فى العيدين، والجمعة». رواه ابن خزيمة (فى "صحيحه") ("التلخيص الحبير" ١:١٤٣).

٢١٠٧- عن: ابن عمر رضى الله عنهما «أنه كان يلبس أحسن ثيابه فى العيدين». رواه ابن أبى الدنيا والبيهقى بإسناد صحيح كذا فى "فتح البارى" (٢:٣٦٦).

قلت: قد أخرج مسلم عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنه قال: "رأى النبى ﷺ على ثوبين معصفرين، فقال: إن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسهما، وفى رواية قلت: أغسلهما؛ قال: بل أحرقهما اهـ" (٢:١٩٣). وروى مسلم أيضا عن على رضى الله عنه، "أن رسول الله ﷺ نهى عن لبس القسى والمعصفر"، الحديث اهـ. وقد روى الطبرانى عن عمران بن حصين رضى الله عنه مرفوعا: «إياكم والحمرة، فإنها أحب الزينة إلى الشيطان" اهـ، قال العزيزى: قال الشيخ "حديث حسن" (٢:٩٦). وفى "فتح البارى": إن غالب ما يصبغ بالعصفر يكون أحمر (١:٢٥٨). وفيه أيضا عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنه قال: "مر على النبى ﷺ رجل، وعليه ثوبان أحمران، فسلم عليه، فلم يرد عليه النبى ﷺ". أخرجه أبو داود، والترمذى، وحسنه، والبزار، وقال: "لا نعلمه إلا بهذا الإسناد وفيه أبو يحيى القتات مختلف فيه" اهـ.

وأما قول ابن القيم: فتعقبه صاحب "نيل الأوطار" (١:٣٩٣) ولا يخفاك أن الصحابى قد وصفها بأنها حمراء، وهو من أهل اللسان، والواجب الحمل على المعنى الحقيقى، وهو الحمراء البحت، والمصير إلى المجاز أعنى كون بعضها أحمر دون بعض لا يحمل ذلك الوصف عليه إلا لموجب إلخ. قلت: ما قاله ابن القيم ففيه التوفيق بين الأحاديث، ويؤيده أن رسول الله ﷺ كان لا يبالغ فى الزينة، ولا يحب ذلك، كما لا يخفى على من تتبع أحواله، والأحمر الخالص فيه زينة شديدة. وبالجملة أن المسألة اختلف فيها اختلافا كثيرا، وبسطه فى "فتح البارى".

باب إخراج صدقة الفطر قبل الخروج إلى الصلاة

٢١٠٨- عن: ابن عباس رضى الله عنهما «من السنة أن لا تخرج يوم الفطر حتى تخرج الصدقة، وتطعم شيئا قبل أن تخرج». رواه الطبرانى فى "الأوسط والكبير". وإسناده حسن ("مجمع الزوائد" ١:٢٢١).

٢١٠٩- وفى الصحيح عن ابن عمر رضى الله عنهما «أن النبى ﷺ أمر بزكاة الفطر قبل خروج الناس إلى الصلاة اهـ».

باب الخروج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى إلا لعذر

٢١١٠- عن: أبى سعيد رضى الله عنه قال: «كان النبى ﷺ يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى، فأول شيء يبدأ به الصلاة، ثم ينصرف، فيقوم مقابل الناس، والناس جلوس على صفوفهم، فيعظهم، ويوصيهم، ويأمرهم، فإن

باب إخراج صدقة الفطر قبل الخروج إلى الصلاة

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. وفى الهداية ذكر استحبابه.

باب الخروج يوم الفطر، والأضحى إلى المصلى إلا لعذر

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب عليه ظاهرة وأخرج الطبرانى فى "الكبير" بضعف عن على قال: "الخروج إلى الجبان فى العيدين من السنة" كذا فى "جمع الفوائد" (١:١٠٧). وانجبر ضعفه بما له من الشواهد. وحديث أبى هريرة ضعفه الحافظ فى "التلخيص" (١:١٤٤) وفى "الميزان" (٢:٣١٣): "لا يكاد يعرف، وهذا حديث فرد منكر" قال ابن القطان: "لا أعلم عيسى هذا مذكورا فى شيء من كتب الرجال، ولا فى غيرهذا الإسناد" اهـ. قلت: سكوتهما يدل على أنهما عرفاه؛ فالحديث حسن عندهما، والاختلاف غيرمضر، كما تقدم غيرمرة. وفى "الدر المختار": "والخروج إليها أى الجبانة لصلاة العيد سنة، وإن وسعهم المسجد الجامع" (١:٨٦٧).

وفى "فتح القدير": "والسنة أن يخرج الإمام إلى الجبانة، ويستخلف من يصلى بالضعفاء فى المصر" إلخ (٢:٤١). قال بعض الناس: "الاستخلاف لم أره فى الأحاديث

كان يريد أن يقطع بعثا قطعه، أو يأمر بشيء أمر به ثم ينصرف». الحديث رواه البخاري (١:١٣١).

٢١١١- عن: أبي هريرة رضي الله عنه، «أنه أصابهم مطر في يوم عيد فصلى بهم النبي ﷺ صلاة العيد في المسجد». رواه أبو داود، وسكت عنه هو والمنذري ("عون المعبود" ١:٤٥١).

ولعله مستنبط من حديث أبي هريرة، والجامع هو العذر" قلت: واعجبا له! فما أعجل ما نسي أثر علي الذي نقله من منهاج السنة أنه قيل له: إن بالبلد ضعفاء لا يستطيعون الخروج إلى المصلى، فاستخلف عليهم رجلا يصلي بهم بالمسجد، وعلي من الخلفاء الراشدين الذين أمرنا بالاقتداء بسنتهم.

وفي "فتح الباري" (٢:٣٧٤): واستدل به (أي بحديث أبي سعيد) على استحباب الخروج إلى الصحراء لصلاة العيد، وإن ذلك أفضل من صلاتها في المسجد، لمواظبة النبي ﷺ على ذلك مع فضل مسجده. وقال الشافعي في الأم: بلغنا أن رسول الله ﷺ كان يخرج في العيدين إلى المصلى بالمدينة، وكذا من بعده إلا من عذر مبطر ونحوه، وكذلك عامة أهل البلدان إلا أهل مكة. ثم أشار إلى أن سبب ذلك سعة المسجد، وضيق أطراف مكة، قال: "فلو عمر بلد فكان مسجد أهله يسعهم في الأعياد لم أر أن يخرجوا منه، فإن كان لا يسعهم كرهت الصلاة فيه، ولا إعادة. ومقتضى هذا أن العلة تدور على الضيق والسعة، لا لذات الخروج إلى الصحراء، لأن المطلوب حصول عموم الاجتماع، فإذا حصل في المسجد مع أفضليته كان أولى اهـ.

ورد هذا المدار القاضي الشوكاني حيث قال في "نيل الأوطار": وفيه أن كون العلة الضيق والسعة مجرد تخمين لا ينتهض للاعتذار عن التأسي به ﷺ في الخروج إلى الجبانة بعد الاعتراف بمواظبته ﷺ على ذلك. وأما الاستدلال على أن ذلك هو العلة لفعل الصلاة في مسجد مكة، فيجاب عنه باحتمال أن يكون ترك الخروج إلى الجبانة لضيق أطراف مكة، لا للسعة في مسجدها اهـ (٣:١٧٥ و١٧٦). أو يقال: إن العلة لفعل الصلاة في مسجد مكة إصابة عين القبلة بالاستقبال، ولا يخفى أن ذلك أفضل من إصابة جهتها، فلا يترك الأصل. ولا يحاد عنه إلى التابع مع القدرة على إصابة الأصل فافهم. قال القاري:

باب ما جاء في التكبير في طريق المصلى
ثم فيه إلى خروج الإمام

٢١١٢- عن: نافع عن ابن عمر «أنه كان إذا غدا يوم الفطر، ويوم الأضحى يجهر بالتكبير حتى يأتي المصلى، ثم يكبر حتى يأتي الإمام». أخرجه الدارقطني ثم البيهقي في" سننيهما". قال البيهقي: الصحيح وقفه على ابن

والظاهر أن المعتمد في مكة أن يصلى في المسجد الحرام، فإنه موضوع بحكم قوله تعالى: ﴿إن أول بيت وضع للناس﴾ لعموم عباداتهم من صلاة الجماعة، والجمعة، والعيدين، والاستسقاء، والكسوف اهـ.

باب ما جاء في التكبير في طريق المصلى
ثم فيه إلى خروج الإمام

قوله: "عن نافع" إلخ: دلالة على قول الصاحبين ظاهرة. قال في "شرح المنية": ويستحب التكبير جهرا في طريق المصلى يوم الأضحى اتفاقا للإجماع. وأما يوم الفطر فقال أبو حنيفة: لا يجهر به، وقالا: يجهر، وعن أبي حنيفة كقولهما. لقوله تعالى: ﴿ولتكملوا العدة، ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ وروى الدارقطني عن سالم أن عبد الله بن عمر أخبره أن "رسول الله ﷺ كان يكبر في الفطر من حين يخرج من بيته حتى يأتي المصلى"، ولأبي حنيفة أن رفع الصوت بالذكر بدعة مخالف للأمر في قوله تعالى: ﴿واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول﴾ إلا ما خص بالإجماع.

والجواب عما استدلا به أما الآية فبأنها يحتمل أن يراد بها التكبير في الصلاة، أو يراد بها نفس الصلاة، والتكبير بمعنى التعظيم، على أنها لا دلالة فيها على الجهر. وأما الحديث فإنه ضعيف بموسى بن محمد بن عطاء أبي طاهر المقدسي. ثم ليس فيه أيضا ما يدل على أنه كان يجهر به، نعم، روى الدارقطني موقوفا، فذكر أثر المتن، ثم قال: وهو قول صحابي قد عارضه قول صحابي آخر روى ابن المنذر عن ابن عباس "أنه سمع الناس يكبرون، فقال لقائده: أكبر الإمام؟ قيل: لا، قال: أ فجن الناس؟ أدركنا مثل هذا اليوم مع النبي ﷺ فما كان أحد يكبر قبل الإمام. فيبقى مفاد الآية بلا معارض، على أن قول

عمر، وقد روى مرفوعًا، وهو ضعيف، كذا فى "نصب الراية" (١:٣١٩).

الصحابى لا يعارضه اهـ (ص:٥٢٥).

قلت: والصحيح لا يعارض إلا بمثله، فالظاهر من كلام شارح المنية صحة الأثر عن ابن عباس، وأن ابن المنذر لم يذكر له علة، وإلا لم يجعله الشارح معارضا للأثر الصحيح مع وقوفه على علة فيه. وأثر ابن عباس هذا يدل على قطع الجهر بالتكبير إذا أتى المصلى، كما هو ظاهر، وأما إنه لا يجهر به فى الطريق، فلا دلالة فيه على ذلك. ولعل ابن المنذر أو شارح "المنية" فهم ذلك منه بقرينة قوله: "فقال لقائده" أى وهو قائد، ولا يكون قائدا إلا فى الطريق، وأما إن ذلك كان فى يوم الفطر، فلعله اطلع عليه فى طريق أخرى، أو بدليل أن الجهر فى الأضحى فى الطريق مجمع عليه، فلا ينكر ابن عباس إلا الجهر فى عيد الفطر. قال شارح "المنية": والذى ينبغى أن يكون الخلاف فى استحباب الجهر وعدمه، لا فى كراهيته وعدمها، فعندهما يستحب، وعنده الإخفاء أفضل. وذلك لأن الجهر قد نقل عن كثير من السلف، كابن عمر، وعلى، وأبى أمامة الباهلى، والنخعى، وابن جبير، وعمر بن عبد العزيز، وابن أبى ليلى، وأبان بن عثمان، والحكم، وحماد، ومالك، وأحمد، وأبى ثور، ومثله عن الشافعى ذكره ابن المنذر فى الإشراف.

وقال الفقيه أبو جعفر: والذى عندنا أنه لا ينبغى أن تمنع العامة عن ذلك لقلة رغبتهم فى الخيرات، وبه نأخذ يعنى أنهم إذا منعوا عن الجهر به لا يفعلونه سرا، فينقطعون عن الخير. ثم قيل: يقطع التكبير إذا انتهى إلى المصلى سواء فى الفطر أى على القول بالجهر أو الأضحى. وقيل: لا يقطعه ما لم يفتتح الصلاة اهـ. قلت: وأثر ابن عمر المذكور فى المتن يؤيد الثانى، وأثر ابن عباس الذى أخرجه ابن المنذر يؤيد الأول، وهو الأحوط، لأنه مرفوع والعمل بالمرفوع أولى.

قال فى "العناية": ولا يكبر عند أبى حنيفة فى طريق المصلى يعنى جهرا فى الطريق الذى يخرج منه إلى عيد الفطر، وهذه رواية المعلى عنه. وروى الطحاوى عن أستاذه ابن أبى عمران البغدادى عنه[1] أنه يكبر فى طريق المصلى فى عيد الفطر جهرا، وبه أخذ أبو يوسف ومحمد اعتبارا بالأضحى اهـ.

---

(١) أى بواسطة.

. . . .

قال بعض الناس: قول الصحابى حجة عند الإمام وفعله فى حكمه، وقد ثبت الجهر عن ابن عمر، فالمعتمد فيه ما رواه الطحاوى اهـ. قلت: قد عارضه ما رواه ابن المنذر عن ابن عباس، وأيضا فقول الصحابى وفعله لا يعارض النص الذى احتج به الإمام لكونه قطعيا، وهذا ظنيا.

وفى "رد المحتار": "بل حكى القهستانى عن الإمام روايتين: إحداهما: أنه يسر، والثانية: أنه يجهر، كقولهما. قال: وهى الصحيح على ما قال الرازى". ومثله فى النهر. وقال فى "الحلية": واختلف فى عيد الفطر: فعن أبى حنيفة وهو قول صاحبيه، واختيار الطحاوى أنه يجهر، وعنه أنه يسر. وأغرب صاحب النصاب حيث قال: يكبر فى العيدين سرا كما أغرب من عزا إلى أبى حنيفة أنه لا يكبر فى الفطر أصلا، وزعم أنه الأصح، كما هو ظاهر "الخلاصة" اهـ (١:٨٦٩). قلت: ويؤيد قولهما ما أخرجه الدارقطنى بسند رجاله ثقات عن أبى عبد الرحمن السلمى قال: "كانوا فى التكبير فى الفطر أشد منهم فى الأضحى" اهـ (١:١٨٠). والمراد بالضمير فى كانوا الصحابة رضى الله عنهم، فإن أبا عبد الرحمن من كبار التابعين، ولأبيه صحبة، جل روايته عن الصحابة. وهذا كحكاية الإجماع. وقد تقدم أن ابن المنذر حكى الجهر بالتكبير فى الفطر عن جماعة من الصحابة، والتابعين، فلعل ذلك بلغ عندهما، وعند الإمام فى رواية عنه مبلغ الشهرة، فجعله مخصوصا من الآية لثبوت الإجماع عليه، والله أعلم.

هذا كلامنا فى التكبير فى يوم الفطر، وأما التكبير فى الأضحى: فقال فى "رحمة الأمة": والتكبير فى عيد النحر مسنون بالاتفاق اهـ (ص:٣٤) وفى الدر فى أحكام صلاة الأضحى: ويكبر جهرا اتفاقا فى الطريق، قيل: وفى المصلى، وعليه عمل الناس اليوم، لا فى البيت (١:٨٧٥). قلت: ودليل الإجماع ما علقه البخارى: وكان ابن عمر، وأبو هريرة يخرجان إلى السوق فى أيام العشر يكبران، ويكبر الناس بتكبيرهما. وكان عمر رضى الله عنه يكبر فى قبته بمنى، فيسمعه أهل المسجد، فيكبرون، ويكبر أهل الأسواق حتى ترتج منى تكبيرا" اهـ. ذكره فى باب التكبير أيام منى وقبله. وأخرج الدارقطنى بسند لا بأس به عن حنش بن المعتمر قال: "رأيت عليا يوم أضحى لم يزل يكبر حتى أتى الجبانة" اهـ (١:١٧٩) فهؤلاء أجلة الصحابة ثبت عنهم التكبير فى الأضحى،

. . . .

ولم نعلم فيه خلافا.

فإن قلت: إن أثر عمر، وابن عمر، وغيرهما فيه التكبير فى القبة، والأسواق، دون طريق المصلى. قلنا: التكبير فى طريق المصلى قد ثبت عن ابن عمر، وعلى رضى الله عنهم صراحة، وعن عمر، وأبى هريرة دلالة، فإن التكبير فى الأسواق، والقبة من توابع التكبير فى طريق المصلى، كما لا يخفى، فإن الصلاة فى يوم العيد، والتكبير لها هى الأصل، كما دل عليه حديث "زينوا أعيادكم بالتكبير"، وسيأتى.

فإن قلت: فهل يستحب التكبير فى الأسواق عندكم؟ قلنا: فيه وجهان عندنا، ففى المجتبى قيل لأبى حنيفة: ينبغى لأهل الكوفة وغيرها أن يكبروا أيام العشر فى الأسواق، والمساجد؟ قال: نعم. وذكر الفقيه أبو الليث أن إبراهيم[1] بن يوسف كان يفتى بالتكبير فيها. قال الفقيه أبو جعفر: والذى عندى أنه لا ينبغى أن تمنع العامة عنه لقلة رغبتهم فى الخيروبه نأخذ اهـ. فأفاد أن فعله أولى كذا فى "رد المحتار" (١:٨٧٩). وفى "فتح البارى": قال الطحاوى: كان مشايخنا يقولون بذلك أى بالتكبير فى أيام العشر اهـ (٢:٣٨١). والوجه الثانى أن لا يكبر جهرا إلا فى طريق المصلى، قيل: وفى المصلى. وتكبير عقب الصلاة جهرا، ولا يجهر فيما سوى ذلك أى لا يسن، وإلا فهو ذكر مشروع. هذا محصل ما فى "رد المحتار" (١:٨٧٥).

وعلى هذا فيحمل تكبير عمر فى القبة، وتكبير ابن عمر وأبى هريرة فى الأسواق على التكبير الذى كانوا يزيدونه فى التلبية أو يفعلونه مكان التلبية، كما فى الصحيح عن محمد بن أبى بكر الثقفى، قال: "سألت أنسا، ونحن عادون من منى إلى عرفات عن التلبية كيف كنتم تصنعون مع النبى ﷺ؟ قال: كان يلبى الملبّى، فلا ينكر عليه، ويكبر المكبر فلا ينكر عليه، كذا فى "فتح البارى" (٢:٣٨٥). والتكبير المضاف إلى التلبية أو الموضوع مكان التلبية من خواص الإحرام، دون عيد الأضحى فافهم.

(١) لزم أبا يوسف حتى برع. وهو الإمام المشهور كبير المحل عند الحنفية وشيخ بلخ وعالمها فى زمانه. وهو أخو عصام ابن يوسف. روى عنه النسائى وقال: ثقة. وذكره ابن حبان فى "الثقات" اهـ من "الجواهر" (١:٥١).

٢١١٣- حدثنا: الحسين[١] نا عباس[٢] بن محمد ثنا الفضل[٣] بن دكين ثنا عائذ[٤] بن حبيب عن الحجاج[٥] عن سعيد[٦] بن أشوع عن حنش ابن المعتمر قال: "رأيت عليا يوم أضحى لم يزل مكبرا حتى أتى الجبانة" أخرجه الدارقطنى (١٧٩:١)، وسنده حسن.

قوله: "حدثنا الحسين" إلخ: قلت: فيه دلالة على التكبير فى طريق المصلى يوم الأضحى، وأن غايته الانتهاء إلى المصلى. وقد ثبت عن ابن عمر أنه جهر بالتكبير فى العيدين فى المصلى أيضا، كما مر. ولا يخفى أن عليا أجل منه، فالأخذ بفعله أولى، ولذا قالت الحنفية بسنية الجهر بالتكبير فى الأضحى فى الطريق دون المصلى، وفى رواية عنهم فى المصلى أيضا، وعليه عمل الناس، كما فى الدر.

قال بعض الناس: وهذا التكبير، وجهره كلاهما مستحبان عندى، فإن مواظبة الصحابى على عبادة لا تثبت السنية، وأما ما فى "الدر المختار": قالا: الجهر به سنة، كالأضحى اهـ، فمعناه سنة الصحابى.

قلت: قد صرح شارح "المنية" باستحبابهما، فلا وجه لعزوك إياه إلى نفسك. لفظ السنة فى "الدر" محمول على السنة الزائدة، وهى بمعنى الاستحباب، على أنا لا نسلم أن السنة لا تثبت بمواظبة الصحابة، لا سيما الخلفاء الراشدين، فإنا قد أمرنا باتباع سنتهم، كما لا يخفى على من وقف على الأصول، وعلى رضى الله عنه من الخلفاء الراشدين حتما. وأيضا فقد ورد فى الحديث المرفوع أيضا ما يشعر بسنية هذا التكبير فى طريق المصلى، وهو ما رواه الطبرانى فى الصغير، والأوسط عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «زينوا أعيادكم بالتكبير" وفيه عمر بن راشد ضعفه أحمد وابن معين، والنسائى، وقال العجلى: "لا بأس به" كذا فى "مجمع الزوائد" (٢٢:١) فهو

---

(١) هو ابن إسماعيل ثقة.
(٢) ثقة حافظ.
(٣) ثقة مشهور.
(٤) صدوق.
(٥) هو ابن أرطاط.
(٦) هو السعيد بن عمرو بن أشوع ثقة.

٢١١٤- عن: الزهرى قال: «كان النبى ﷺ يخرج يوم الفطر، فيكبر من حين يخرج من بيته حتى يأتى المصلى». رواه أبو بكر النجاد، وهو عند ابن أبى شيبة عن يزيد عن ابن أبى ذئب عن الزهرى مرسلا بلفظ «فإذا قضى الصلاة قطع التكبير» ("التلخيص الحبير" ١:٤٣). قلت: إسناد ابن أبى شيبة صحيح مع إرساله، وهو حجة عندنا، وعند الكل إذا اعتضد، وههنا كذلك، فقد اعتضد بفعل الصحابة.

باب جواز التهنئة بالعيد

٢١١٥- عن: جبير بن نفير قال: «كان أصحاب رسول الله ﷺ إذا التقوا يوم العيد يقول بعضهم لبعض: تقبل الله منا، ومنك». رويناه فى المحامليات بإسناد حسن، قاله الحافظ ابن حجر فى "فتح البارى" (٢:٣٧١). وفى "وصول الأمانى" (ص-١٩) للعلامة السيوطى: أخرج الزاهر بن طاهر فى

حديث حسن على ما أصلناه مرارا. وهو محتمل أن يكون المراد به التكبيرات الزائدة الداخلة فى الصلاة، أو هى مع التكبير فى طريق المصلى، فرجعنا إلى أفعال الصحابة وأقوالهم، فوجدناهم قد كبروا داخل الصلاة، وفى طريق المصلى جميعا. فكان فى فعلهم بيان المراد بحديث رسول الله ﷺ، والحكم الثابت بالبيان يلحق المبين، كما تقرر فى أصول الفقه، فكانت سنة التكبير فى الطريق، والجهر به ثابتة بالمرفوع دون فعل الصحابى فقط.

قوله: "عن الزهرى" إلخ: دلالة على سنية التكبير فى طريق المصلى يوم الفطر ظاهرة، ولا دلالة فيه على الجهر به، فافهم.

باب جواز التهنئة بالعيد

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. وفى "الدر المختار": والتهنئة "يتقبل الله منا ومنكم" لا تنكر. وفى "رد المحتار": وإنما قال كذلك لأنه لم يحفظ فيها شىء عن أبى حنيفة، وأصحابه. وذكر فى "القنية" أنه لم ينقل عن أصحابنا كراهة، وقال أمير حاج: "بل الأشبه أنها جائزة مستحبة فى الجملة" اهـ (١:٨٦٨).

كتاب "تحفة عيد الفطر" وأبو أحمد الفرضى فى نسخته بسند صحيح ثم ساقه.

٢١١٦- عن: محمد بن زياد قال: «كنت مع أبى أمامة الباهلى رضى الله عنه وغيره من أصحاب النبى ﷺ فكانوا إذا رجعوا يقول بعضهم لبعض: تقبل الله منا، ومنك» قال أحمد بن حنبل: إسناده إسناد جيد، كذا فى "الجوهر النقى" (١:٢٥٣). و "وصول الأمانى" (ص-١٩): أخرج الزاهر بسند حسن عن محمد بن زياد الألهانى، قال: رأيت أبا أمامة الباهلى يقول فى العيد لأصحابه: "تقبل الله منا، ومنكم اهـ".

باب كراهة النافلة فى العيدين قبل الصلاة مطلقا وبعدها فى المصلى خاصة

٢١١٧- عن: أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ لا يصلى قبل العيد شيئا فإذا رجع إلى منزله، صلى ركعتين[1]». رواه ابن ماجة (١:٢٠١)، وفى "الزوائد": هذا إسناد جيد حسن قاله السندى. وفى "فتح البارى" (٢:٣٩٦) بعد نقله ما لفظه: "بإسناد حسن، وقد صححه الحاكم اهـ".

٢١١٨- وفى الصحيح: "باب الصلاة قبل العيد وبعدها: وقال أبو المعلى: سمعت سعيدا عن ابن عباس كره الصلاة قبل العيد اهـ".

باب كراهة النافلة فى العيدين قبل الصلاة مطلقا وبعدها فى المصلى خاصة

قال المؤلف: دلالة حديث أبى سعيد على أن ترك النافلة قبل صلاة العيد، وفعلها بعدها كان عادة له ﷺ ظاهرة. فخلاف الترك يكون مكروها، فإنه ﷺ مع حرصه على النوافل ترك التنفل على طريق العادة، فافهم. وأما ما فى "التلخيص الحبير" (١:١٤٤): عن عبد الله بن عمرو مرفوعا "لا صلاة يوم العيد قبلها ولا بعدها". رواه أحمد، فلم أجده

---

(١) وهى صلاة الضحى فى ظنى.

٢١١٩– وفيه أيضا: عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ خرج يوم الفطر، فصلى ركعتين لم يصل قبلها(١)، ولا بعدها(٢) ومعه بلال اهـ.

٢١٢٠– عن: أبى مسعود رضى الله عنه قال: «ليس من السنة الصلاة قبل خروج الإمام يوم العيد». رواه الطبرانى فى "الكبير"، ورجاله ثقات ("مجمع الزوائد" ١:٢٢٢).

٢١٢١– عن: ابن سيرين "أن ابن مسعود رضى الله عنه وحذيفة رضى الله عنه كانا ينهيان الناس أو قال: يجلسان من يرياه يصلى قبل خروج الإمام". رواه الطبرانى فى "الكبير" بأسانيد، وفى بعضها قال: "أنبِئتُ أن ابن مسعود وحذيفة" فهو مرسل صحيح الإسناد ("مجمع الزوائد" ١:٢٢٢).

فى "مسند الإمام أحمد"، ولم ينقل سنده فى "التلخيص"، فينظر فيه، ولم يورده فى "فتح البارى"، فلا حجة فيه. فإن ثبت كان صريحا فى الكراهة.

قوله: "عن أبى مسعود رضى الله عنه" إلخ: دلالته على بعض أجزاء الباب ظاهرة.

قوله: "عن ابن سيرين" إلخ: قال المؤلف: دلالته على بعض أجزاء الباب ظاهرة، وقد ورد من بعض الصحابة ما يخالفه. ففى "مجمع الزوائد" (١:٢٢٢): عن أيوب قال: "رأيت أنس بن مالك رضى الله عنه والحسن يصليان يوم العيد قبل أن يخرج الإمام". قال: ورأيت محمد ابن سيرين جاء، فجلس، ولم يصل". رواه أبو يعلى، ورجاله رجال الصحيح. وهو محمول على الجواز.

وقد ورد أيضا ما ينكر النافلة بعد الصلاة. ففى "مجمع الزوائد" أيضا (١:٢٢٢): عن عبد الملك بن كعب بن عجرة قال: خرجت مع كعب رضى الله عنه بن عجرة يوم العيد إلى المصلّى فجلس قبل أن يأتى الإمام، ولم يصل حتى انصرف الإمام، والناس ذاهبون كأنهم عنق نحو المسجد. فقلت: أ لا ترى؟ فقال: "هذه بدعة، وترك السنة". وفى رواية: "إن كثيرا مما نرى جفاء، وقلة علم إن هاتين الركعتين سبحة هذا اليوم حتى

---

(١) مطلقا.

(٢) أى فى المصلى.

باب ما جاء في وقت صلاة العيدين

٢١٢٢- عن: يزيد بن خمير الرجى قال: «خرج عبد الله بن بسر صاحب رسول الله ﷺ مع الناس فى يوم عيد فطر أو أضحى، فأنكر إبطاء الإمام، فقال: إنا كنا قد فرغنا ساعتنا هذه، وذلك حين التسبيح». رواه أبو داود (١: ٢٤١). وفى "النيل" (٣: ١٧٦): سكت عنه هو والمنذرى، ورجال إسناده ثقات اهـ. وفى "نصب الراية" (١: ٣٢٠): رواه أبو داود، وابن ماجة. قال النووى فى "الخلاصة": إسناده صحيح على شرط مسلم اهـ. وفى "فتح البارى" (٢: ٣٨٠) فى "شرح تعليق البخارى": "وقال عبد الله بن بسر: إن كنا فرغنا فى هذه الساعة، وذلك حين التسبيح" ما نصه: هذا التعليق وصله أحمد،

تكون الصلاة[1] تدعوك". رواهما الطبرانى فى "الكبير"، وعبد الملك ذكره ابن حبان فى "الثقات" اهـ.

والجواب عنه أنه لم يبلغه حديث أبى سعيد. وفى هذا الأثر أن السبحة فى هذا اليوم سواء كان فى البيت أو فى المصلى قبل الصلاة لا تسن. وذكر القارى فى "المناقب" عن خلف الأحمر أن الإمام (أبا حنيفة) كان لا يصلى قبل العيد ولا بعده، ثم رأيته يصلى بعد العيد، فسألته عن ذلك، فقال: "بلغنى عن على رضى الله عنه أنه كان يصلى بعده أربعا، فاقتديت به" انتهى. قال القارى: ولعله كان يصلى فى بيته (لا فى المصلى) كما رواه ابن ماجة "أنه كان عليه السلام يصلى فى بيته ركعتين" اهـ (ص: ٤٧٤).

باب ما جاء في وقت صلاة العيدين

قال المؤلف: دل الحديث على أن صلاة العيد ينبغي أن تصلى قبل صلاة الضحى، ففيه بيان الوقت المستحب حيث أنكر الصحابى ولم يبطل الصلاة، وليس فيه بيان أوله وآخره.

وفى "فتح البارى" (٢: ٣٨٠): قال ابن بطال: أجمع الفقهاء على أن العيد لا تصلى قبل طلوع الشمس ولا عند طلوعها، وإنما تجوز عند جواز النافلة، ويعكر عليه

---

(١) أى المكتوبة وهى الظهر.

وصرح برفعه، وسياقه أتم أخرجه من طريق يزيد بن خمير قال: «خرج عبد الله ابن بسر صاحب النبى ﷺ مع الناس يوم فطر أو أضحى، فأنكر إبطاء الإمام، وقال: إن كنا مع النبى ﷺ وقد فرغنا ساعتنا هذه». وكذا رواه أبو داود من أحمد، والحاكم من طريق أحمد أيضا وصححه. وفى رواية صحيحة للطبرانى: "ذلك حين تسبيح الضحى اهـ".

٢١٢٣- حدثنا: فهد ثنا عبد الله بن صالح ثنا هشيم بن بشير عن أبى بشر جعفر بن إياس عن أبى عمير بن أنس بن مالك قال: أخبرنى عمومتى من الأنصار «أن الهلال خفى على الناس فى آخر ليلة من شهر رمضان فى زمن النبى ﷺ، فأصبحوا صياماً، فشهدوا عند النبى ﷺ بعد زوال الشمس أنهم رأوا الهلال الليلة الماضية، فأمر رسول الله الناس بالفطر، فأفطروا تلك الساعة. وخرج بهم من الغد، فصلى بهم صلاة العيد». أخرجه الطحاوى (١:٢٢٦). ورجاله ثقات. أما فهد فهو ابن سليمان، وثقه فى "الجوهر النقى" (٢:٢٢٩). وعبد الله

إطلاق من أطلق أن أول وقتها عند طلوع الشمس. واختلفوا هل يمتد وقتها إلى الزوال أو لا؟ اهـ. قلت: مراد من أطلق هو مراد من قيد، فلا تعارض.

وفى "الدر المختار": (وقتها من الارتفاع) قدر رمح، فلا تصح قبله، بل تكون نفلا محرما (إلى الزوال) بإسقاط الغاية اهـ. وفى "رد المحتار": قوله: "قدر رمح" هو اثنا عشر شبرا والمراد به حل النافلة (١:٨٧٠). وهذا التحديد قالوا به لأنه وقت جواز النافلة، والعيد منها، فاحفظه.

قوله: "حدثنا فهد" إلخ: قلت: فيه دلالة على أن العيد لا تصلى بعد زوال الشمس لأن الركب شهدوا عند النبى ﷺ بعد زوال الشمس أنهم رأوا الهلال، فأمر الناس بالفطر، ولم يصل العيد تلك الساعة، بل أخرها إلى الغد، فدل على عدم جوازها بعد الزوال، وإلا لما أخرها إلى الغد. وقد عرفت إجماع الفقهاء على أن العيد لا تصلى قبل طلوع الشمس. والحديث يدل على عدم صحتها بعد الزوال، فكان وقتها من الطلوع إلى الزوال.

بن صالح هو كاتب[1] الليث حسن الحديث. وهشيم وأبو بشر من رجال الصحيح. وأبو عمير قيل: اسمه عبد الله ثقة من الرابعة، كما في "التقريب" (ص-٢٦٢)، فالحديث حسن.

باب صلاة العيد في اليوم الثاني للعذر

٢١٢٤- عن: أبي عمير بن أنس عن عمومة له من الصحابة، «أن ركبا

واحتج بعض من صنف في دلائل الحنفية من علماء زماننا من الأطباء لإثبات أول وقتها، تبعا للشوكاني، بما نقله الحافظ في التلخيص الحبير عن كتاب الأضاحي للحسن بن أحمد البناء عن طريق وكيع عن المعلى بن هلال عن الأسود بن قيس عن جندب قال: "كان النبي ﷺ يصلي بنا يوم الفطر والشمس على قيد رمحين، والأضحى على قيد رمح" اهـ (١٤٤:١) وقال: أورده الحافظ في "التلخيص"، ولم يتكلم عليه.

قلت: لا حاجة له إلى الكلام بعد ما قد ذكر حصة من الإسناد، ونبه به على التأمل فيه، كما هو عادة المصنفين من المحدثين في ذلك. والحديث لا يصلح للاحتجاج به أصلا، ففيه المعلى بن هلال، قال الحافظ في "التقريب": "اتفق النقاد على تكذيبه" اهـ (ص:٢١٢). ولم أر فيه تعديلا، ولا أثنى عليه أحد إلا ما كان من أبي حريز فإنه ألان القول فيه، وقال: "كان شيخا حدث عنه غيرواحد إلا أنه غيرموثوق بحفظه". كما في "التهذيب" (٢٤٢:١٠). وأين يقع قوله من قول ابن معين، وسفيان الثوري، ويحيى بن سعيد، ووكيع، وأبي الوليد الطيالسي، وأبي زرعة، وابن عدي، وابن المبارك، وأبي داود والعجلي، والدارقطني وابن حبان، وابن البرقي؟ كلهم رموه بالكذب، والوضع، كما في التهذيب أيضا. فلا بد لإثبات أول وقت العيد من الرجوع إلى الإجماع الذي حكاه الحافظ في "الفتح"، وفي النيل عن البحر، وهي من بعد انبساط الشمس إلى الزوال، ولا أعرف فيه خلافا اهـ (١٧٧:٣)، والله تعالى أعلم.

باب صلاة العيد في اليوم الثاني للعذر

قال المؤلف: قال الطحاوي (٢٢٦:١): فذهب قوم إلى هذا فقالوا: إذا فات الناس

---

(١) يدل على ذلك رواية فهد عن عبد الله بن صالح عن الليث عند الطحاوي (١٥٠:١). وغير ذلك من المواضع.

جاءوا، فشهدوا أنهم رأوا الهلال بالأمس، فأمرهم النبى ﷺ أن يفطروا، وإذا أصبحوا يغدوا إلى مصلاهم». رواه أحمد، وأبو داود، وهذا لفظه، وإسناده صحيح ("بلوغ المرام" ١:٨٨) وصححه ابن المنذر، وابن السكن، وابن حزم. وعلق الشافعى القول به على صحة الحديث، فقال ابن عبد البر: أبو عمير مجهول، كذا قال. وقد عرفه من صحح له ("التلخيص الحبير" ١:١٤٦).

ولفظ أحمد فى "مسنده": "غم علينا هلال شوال، فأصبحنا صياما، فجاء ركب من آخر النهار، فشهدوا عند رسول الله ﷺ أنهم رأوا الهلال بالأمس. فأمر الناس أن يفطروا من يومهم، وأن يخرجوا لعيدهم من الغ ". وقال المنذرى: قال الخطابى: "حديث أبى عمير صحيح" ("عون المعبود" ١:٤٥٠). قال النووى فى "الخلاصة": "حديث صحيح" كذا فى "نصب الراية" (١:٣٢١). ورواه الدارقطنى (١:٢٣٣) وحسنه. وفى روايته: «أنهم كانوا عند رسول الله ﷺ من آخر النهار، فجاء ركب، فشهدوا»، فذكره.

صلاة العيد فى صدر يوم العيد صلوها من غد ذلك اليوم فى الوقت الذى يصلونها. وممن ذهب إلى ذلك أبو يوسف. وخالفهم فى ذلك آخرون، فقالوا: إذا فاتت الصلاة يوم العيد حتى زالت الشمس من يومه لم يصل بعد ذلك فى ذلك اليوم، ولا فيما بعده. وممن قال ذلك أبو حنيفة اهـ، وقال أيضا: وهو قول أبى حنيفة فيما رواه عنه بعض الناس ولم نجده فى رواية أبى يوسف عنه، هكذا كان فى رواية أحمد اهـ.

قلت: قوله: "أحمد" لعله سهو من الكاتب، والصحيح محمد. ويحتمل أن يكون المراد بأحمد هو الطحاوى، وقائله من روى كتابه هذا عنه، وقد تم كلام الطحاوى عند لفظ عنه، فافهم.

وقال الطحاوى أيضا: إن الحفاظ ممن روى هذا الحديث عن هشيم لا يذكرون فيه أنه صلى بهم من الغد (كما ذكره عبد الله بن صالح)، إنما ذكروا أنه قال: "ثم ليخرجوا لعيدهم من الغد إلى مصلاهم أو أمرهم إذا أصبحوا أن يخرجوا إلى مصلاهم". فهذا هو أصل الحديث، لا كما رواه عبد الله بن صالح. وأمره إياهم بالخروج من الغد لعيدهم قد

٢١٢٥- عن: ربعى بن حراش عن رجل من أصحاب النبى ﷺ قال: «اختلف الناس فى آخر يوم رمضان، فقدم أعرابيان، فشهدا(١) عند النبى ﷺ بالله "لأهلا(٢) الهلال أمس عشية". فأمر رسول الله ﷺ الناس أن يفطروا، وزاد: وأن يغدوا إلى مصلاهم». رواه الدارقطنى (١:٢٣٣) وقال: "هذا إسناد حسن ثابت اهـ". ورواه البيهقى، وقال: "الصحابة كلهم ثقات سموا أو لم يسموا". ورواه الحاكم فى "مستدركه"، وسمى الصحابى فقال: عن ربعى بن حراش عن ابن مسعود، فذكره وقال: "صحيح على شرطهما"، كذا فى "نصب الراية" (١:٣٢١).

يجوز أن يكون أراد بذلك أن يجتمعوا فيه ليدعوا، أو ليرى كثرتهم فيتناهى ذلك إلى عدوهم، فتعظم أمورهم عنده. لا لأن يصلوا كما يصلى العيد اهـ.

وفى "نيل الأوطار" (٣:١٩٧): وروى الخطابى عن الشافعى أنهم إن علموا بالعهد قبل الزوال صلوا وإلا لم يصلوا يومهم، ولا من الغد، لأنه عمل فى وقت، فلا يعمل فى غيره. قال: وكذا قال مالك وأبو ثور اهـ. وفى "الدر المختار": "تؤخر بعذر، كمطر إلى الزوال من الغد فقط، وحكى القهستانى قولين". وفى "رد المحتار" (١:٨٧٥): قوله: "قولين". ثم قال: ولعله مبنى على اختلاف الروايتين، ويؤيده ما فى زكاة النظم: أن لصلاته يوما واحدا فى "الأصول"، ويومين فى "مختصر الكرخى" اهـ. وفيه من "البحر": لكن لم يذكر فى الكتب المعتبرة اختلاف فى هذا اهـ.

قلت: والذى ذكره الطحاوى من مذهب الإمام قد رجحه من حيث النظر الذى ذكره فى كتابه، ولكن الظاهر من أحاديث المتن أن الغدو، كان للصلاة، وقد صليت. وورد فيه حديث حسن صريح، أخرجه الطحاوى، وقد ذكرناه فى الباب السابق، وبينا لك أن إسناده حسن. والعجب من بعض الناس المدعى سعة النظر فى الحديث حيث قال: "ولم أقف على فهد، وعبد الله بن صالح، وفهد من ثقات مشايخ الطحاوى، قد أكثر الاحتجاج بحديثه، وعبد الله بن صالح أشهر من أن يثنى عليه.

---

(١) شهد بالله حلف، مصباح.

(٢) بالتثنية.

باب كيفية صلاة العيدين

٢١٢٦- على بن عبد الرحمن، ويحيى بن عثمان قد حدثانا قالا: ثنا عبد الله بن يوسف عن يحيى بن حمزة قال: حدثنى الوضيين بن عطاء أن القاسم أبا عبد الرحمن حدثه قال: حدثنى بعض أصحاب رسول الله ﷺ قال: «صلى بنا النبى ﷺ يوم عيد، فكبر أربعا، وأربعا، ثم أقبل علينا بوجهه حين انصرف، فقال: «لا تنسوا كتكبير الجنائز» وأشار بأصابعه، وقبض إبهامه». أخرجه الطحاوى، وقال: "حسن الإسناد. وابن يوسف، وابن حمزة. والوضيين، والقاسم كلهم أهل رواية معروفون بصحة الرواية اهـ". أورده فى "كتاب الزيادات" (٢:٣٩٩) من "شرح معانى الآثار".

هذا والتأويل الذى ذكره الطحاوى بعيد عن الظاهر، فلا يعرج عليه. ولا منافاة بين ما رواه عبد الله بن صالح وبين ما رواه الحفاظ من أصحاب هشيم، بل كلاهما متحدان معنى. وإذا كان كذلك، فلا حاجة إلى الترجيح، فإنما يحتاج إليه عند التعارض. وزيادة الثقة مقبولة لا سيما إذا أيدها الظاهر، ولم تكن منافية لرواية الجماعة من الثقات، كما قررناه فى "المقدمة".

والحديث فيه دلالة على جواز عيد الفطر فى اليوم الثانى عند العذر. وأما صلاة الأضحى فتصح فى اليوم الثانى والثالث بعد يوم النحر، لكن مع الإساءة إن كانت التأخير بلا عذر، وبدونها بعذر. والفرق بين الفطر، والأضحى، كما فى "شرح المنية" أن عيد الفطر الذى أضيفت إليه الصلاة يوم واحد، وعيد الأضحى الذى أضيفت إليه ثلاثة أيام، لأنها كلها أيام الأضحى بالإجماع (وسيأتى دليله فى موضعه). فالصلاة فيما سوى ذلك من الأيام لا تسمى صلاة العيد إلا أن النقل ورد بها عند العذر فى اليوم الذى يلى يوم الفطر مع أنه ليس عيد الفطر على خلاف القياس فاقتصر عليه اهـ (ص:٥٢٩)، أى فلا تصح صلاة الفطر فى اليوم الثانى بلاعذر، هذا، والله سبحانه وتعالى أعلم.

باب كيفية صلاة العيدين

قوله: "على" إلخ قال المؤلف: عبد الله بن يوسف من رجال الصحيح ثقة متقن من أثبت الناس فى "الموطأ"، كذا فى "التقريب" (٢:١١٥). ويحيى بن حمزة هو الحضرمى

قلت: على بن عبد الرحمن بن محمد بن المغيرة ثقة، كما فى "التقريب" (ص-١٥٠). ويحيى بن عثمان هذا صدوق رمى بالتشيع. ولينه بعضهم لكونه حدث من غير أصله، قاله فى "التقريب" (ص-٢٣٦).

٢١٢٧- عن: مكحول قال: أخبرنى أبو عائشة جليس لأبى هريرة «أن سعيد بن العاص سأل أبا موسى الأشعرى رضى الله عنه، وحذيفة بن اليمان رضى الله عنه كيف كان رسول الله ﷺ يكبر فى الأضحى، والفطر؟ فقال أبو

من رجال الجماعة، ثقة، رمي بالقدر، ذكره في "التقريب" (ص:٢٣٤). والوضيين أخرج له أبو داود وابن ماجة، صدوق سيّء الحفظ، ورمى بالقدر. قاله صاحب "التقريب" (ص:٢٣٠). وفى "تهذيب التهذيب" (١١:١٢٠) ما محصله: وثقه الإمام أحمد وابن معين، ودحيم. وقال أحمد أيضا: "كان يرى القدر" ووثقه أيضا ابن عدى، وأبو داود، وابن حبان. وقال أبو داود أيضا: "قدرى". وضعفه الوليد بن مسلم، وابن سعد، والجوزجاني، وأبو حاتم، وابن قانع. وقال إبراهيم الحربي: "غيره أوثق منه" اهـ. والقاسم ابن عبد الرحمن الدمشقي صاحب أبي أمامة صدوق، يرسل كثيرا. أخرج له أصحاب السنن، كذا في "التقريب" (ص:١٧١). ووثقه البخارى، وابن معين، ويعقوب بن سفيان، والترمذى، والجوزجاني، وأبو حاتم، وأبو إسحاق الحربي. وضعفه الإمام أحمد، والعجلي، والغلابي، وقال ابن حبان: "كان يروى عن الصحابة المعضلات" انتهى ما فى تهذيب التهذيب محصلا (٨:٣٢٣).

ودلالته على عدد تكبيرات العيد ظاهرة. والأربع فى الأولى مجموع تكبير الإحرام، والزوائد، وفى الأخرى مجموع تكبير الركوع والزوائد، فإن التشبيه بتكبير الجنائز، كما أفاده الشيخ صريح فى الموالاة، ولا تتحقق إلا بما ذكرنا.

قوله: "عن مكحول" إلخ قال الزيلعى (١:٣٢١): أعله ابن الجوزى بعبد الرحمن ابن ثوبان قال: قال ابن معين: "هو ضعيف" وقال أحمد: "لم يكن بالقوى، وأحاديثه مناكير". قال: "وليس يروى عن النبى ﷺ فى تكبير العيدين حديث صحيح" انتهى. قال فى "التنقيح": عبد الرحمن بن ثوبان وثقه غيرواحد، وقال ابن معين: "ليس به بأس". ولكن أبا عائشة قال ابن حزم فيه: "مجهول". وقال ابن القطان: "لا أعرف حاله" انتهى.

موسى رضى الله عنه: كان يكبر أربعا تكبيره على الجنائز، فقال حذيفة: صدق، فقال أبو موسى: كذلك كنت أكبر فى البصرة حيث كنت عليهم قال أبو عائشة: وأنا حاضر سعيد بن العاص». رواه أبو داود (١:٤٤٧) وسكت عنه هـو والمنذرى.

قلت: عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان قد اختلف فيه، واختلف فيه قول ابن معين أيضا. وترجمته مستوفاة فى "تهذيب التهذيب" (٦:١٥٠). وفى "تقريب التهذيب": "صدوق يخطئ، ورمى بالقدر، وتغيربآخره" (ص:١١٩). وأبو عائشة روى عنه مكحول، وخالد بن معدان (١٢:١٤٦). وفى "التقريب" (ص:٢٥٨): مقبول اهـ. والمجهول لا يوصف بالقبول، فكانت الجهالة مرتفعة.

الجواب عن إيراد بعض الناس على النيموى

وهذا هو المراد بقول النيموى: "فارتفعت الجهالة برواية الاثنين عنه" (٢:١٠٦) أى مع وصف أهل التعديل إياه بالقبول. وإن سلم أنه أراد ارتفاع الجهالة برواية الاثنين فقط، فلا يعارض ذلك ما قاله هو فى "تعليقه" (١:٧٨) من عدم ارتفاع جهالة الحال برواية الاثنين اهـ فإن جهالة العين ترتفع بها اتفاقا، وارتفاعها هو المراد ههنا، ولا حاجة لنا إلى ارتفاع جهالة الحال لكون رواية المستور مقبولة عندنا. وإنما يحتاج إليه من لم يقبل روايته، كما هو مذهب البعض من المحدثين. وقول النيموى فى (١:٧٨) من عدم ارتفاع جهالة الحال برواية الاثنين كان للرد على هؤلاء بطريق الإلزام، لا لبيان مذهبه، فإن مذهب الحنفية فى قبول رواية المستور مشهور، ولم ينبه بعض الناس لهذه الدقيقة، فادعى التعارض بين قوليه، ورماه بالتعصب المذموم، وقال: "وله فى ذلك نظائر يتساهل فيما يقوى مذهبه، ويشدد فيما يقوى مذهب خصمه، والله المستعان" اهـ. وهذه فرية بلا مرية، فإن النيموى، ونحن أيضا إنما نتكلم على دلائل الخصوم أولا بأصولهم، والقصد به إلزامهم بأن تلك الدلائل لا تصلح للاحتجاج بها عندكم، ونجيب عنها ثانيا على أصلنا، ونتكلم على دلائلنا المؤيدة لنا على أصلنا فقط، ولا عائبة فى ذلك أصلا. ودلالته الحديث على عدد تكبيرات العيدين ظاهرة.

٢١٢٨- يحيى بن عثمان قد حدثنا قال: ثنا نعيم بن حماد قال: ثنا محمد بن يزيد الواسطى عن النعمان بن المنذر عن مكحول قال: حدثنى رسول حذيفة رضى الله عنه وأبى موسى رضى الله عنه «أنّ رسول الله ﷺ كان يكبر فى العيدين أربعا أربعا سوى تكبيرة الافتتاح». رواه الطحاوى (٢: ٤٠٠) وإسناده مقارب إلا أنه منقطع، كما ترى.

٢١٢٩- ثنا: هشيم عن ابن عون عن مكحول أخبرنى من شهد سعيد بن العاص «أرسل[١] إلى أربعة نفر من أصحاب الشجرة فسألهم عن التكبير فى العيد، فقالوا: ثمانى تكبيرات، فذكرت[٢] ذلك لابن سيرين، فقال: صدق، ولكن أغفل[٣] تكبيرة فاتحة الصلاة». وهذا المجهول الذى فى هذا السند تبين أنه أبو عائشة، وباقى السند صحيح. رواه ابن أبى شيبة فى "المصنف" ("الجوهر النقى فى الرد على البيهقى" ١: ٢٤٣).

قوله: "يحيى بن عثمان" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الأربع سوى تكبير الإحرام ظاهرة، وقد نقلناه للاعتضاد، فإن الحكم قد ثبت بالحديث الأول، وقد مر تقريره.

قوله: "ثنا هشيم" إلخ. دلالته على ما دل عليه حديث يحيى ظاهرة.

قال بعض الناس: والسند صححه صاحب الجوهر النقى، ولم يمعن النظر فيه فإن رسول سعيد لم يسم، وكذا لم يذكر من أخذ عنه ابن سيرين، وغايته أن يكون من مراسيله، وهى صحيحة على ما تقدم فى باب افتراض المضمضة فى الغسل.

جمهور المحدثين لا يحتجون بالمرسل وإن كان صحيحا

وجمهور المحدثين لا يحتجون بالمرسل، وإن كان صحيح الإسناد. فليست هناك الصحة المعروفة عند أهل الفن، لأنها لا تتحقق إلا عند اتصال الإسناد.

---

(١) بزنة المعروف.

(٢) قائله مكحول.

(٣) فروگذاشت.

٢١٣٠- أخبرنا: سفيان الثورى عن أبى إسحاق عن علقمة والأسود أن ابن مسعود رضى الله عنه «كان يكبر فى العيدين تسعا، أربع قبل القراءة، ثم يكبر، فيركع. وفى الثانية يقرأ، فإذا فرغ كبر أربعا ثم ركع». رواه عبد الرزاق فى "مصنفه". وإسناده صحيح (كذا فى "الدراية"). وفى "مجمع الزوائد" (١:٢٢٣): عن كردوس قال: "كان عبد الله بن مسعود يكبر فى الأضحى والفطر تسعا[١] تسعا يبدأ، فيكبر أربعا ثم يركع بإحداهن". رواه الطبرانى فى "الكبير"، ورجاله ثقات اهـ. ورواه عبد الرزاق فى "مصنفه" بإسناد صحيح من فعل المغيرة بن شعبة رضى الله عنه مثل فعل ابن مسعود كما فى (الدراية ص١٣٥).

٢١٣١- عن: عبد الله رضى الله عنه[٢] قال: "التكبر فى العيد أربعا كالصلاة[٣] على الميت". رواه الطبرانى فى "الكبير" ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١:٢٢٣).

الجواب عن إيراد بعض الناس على صاحب الجوهر النقى

قلت: إنما صحح صاحب الجوهر باقى السند، وهو من هشيم إلى مكحول، ولا شك فى صحته. فلا يعترض عليه إلا أعمى القلب والنظر.

قوله: "أجبرنا سفيان" إلخ. دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن عبد الله" إلخ: تقدم تقريره فى حاشية الحديث الأول، وقد ورد طريق أخرى لصلاة العيد عن ابن مسعود رضى الله عنه، ففى "مجمع الزوائد" (١:٢٢٣): عن إبراهيم أن الوليد بن عقبة دخل المسجد وابن مسعود، وحذيفة، وأبو موسى فى عرصة المسجد، فقال الوليد: إن العيد قد حضر، فكيف أصنع؟ فقال ابن مسعود: "تقول: الله أكبر، وتحمد الله، وتثنى عليه، وتصلى على النبى ﷺ، وتدعو الله. ثم تكبر، وتحمد الله، وتثنى عليه، وتصلى على النبى ﷺ، وتدعو. ثم تكبر، واقرأ بفاتحة الكتاب، وسورة، ثم

---

(١) أي تسعا وتسعا.

(٢) هو ابن مسعود.

(٣) أى كتكبير الصلاة.

. . . .

كبر، واركع، واسجد. ثم قم فاقرأ بفاتحة الكتاب، وسورة، ثم كبر، واحمد الله، واثن عليه، وصل على النبى ﷺ، واركع، واسجد. قال: فقال حذيفة وأبو موسى: أصاب". رواه الطبرانى فى الكبير. وإبراهيم لم يدرك واحدا من هؤلاء الصحابة، وهو مرسل، ورجاله ثقات اهـ.

ولكن اختلف فيه عن إبراهيم فإنه جاء عنه نحو ما ذكر فى المتن عن ابن مسعود رضى الله عنه ففى "كتاب الآثار" للإمام محمد (ص:٣٦): أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه "أنه كان قاعدا فى مسجد الكوفة ومعه حذيفة اليمان رضى الله عنه، وأبو موسى الأشعرى رضى الله عنه فخرج عليهم الوليد بن عقبة، وهو أمير الكوفة يومئذ، فقال: إن غدا عيدكم، فكيف أصنع؟ فقال: أخبره يا أبا عبد الرحمن! كيف يصنع؟ فأمره عبد الله بن مسعود أن يصلى بغير أذان، ولا إقامة وأن يكبر فى الأولى خمسا، وفى الثانية أربعا، وأن يوالى بين القرأتين، وأن يخطب بعد الصلاة على راحلته[1]" اهـ. وهو مرسل رجاله ثقات. فهذا هو المعتمد فإنه قد تأيد بما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه موصولا، وقد تقدم، وهو المشهور عنه أيضا، على أن الموصول مقدم على المرسل، وإن صح المرسل.

ثم اعلم أن الأحاديث وردت مختلفة فى تكبيرات العيدين. وكل حسن إذا صح. فقد روى الترمذى (١:٧٠) عن كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده[2] "أن النبى ﷺ كبر فى العيدين فى الأولى سبعا قبل القراءة، وفى الآخرة خمسا قبل القراءة". قال الترمذى: "حديث حسن. وهو أحسن شيء روى فى هذا الباب عن النبى ﷺ" اهـ. وفى "التلخيص الحبير" (١:١٤٤): "وكثير ضعيف، وأنكر جماعة تحسينه على الترمذى" اهـ ملخصا. وفى "ميزان الاعتدال" (٢:٣٥٤): وأما الترمذى فروى من حديثه "الصلح جائز بين المسلمين" وصححه، فلهذا لا يعتمد العلماء على تصحيح الترمذى اهـ. قلت: قد

---

(١) وذلك ليبلغ الصوت جميع الحاضرين، وليروا الخطيب، وفى "مجمع الزوائد" (١:٢٢٣): عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه "أن رسول الله ﷺ خطب يوم العيد على راحلته" رواه أبو يعلى، ورجاله رجال الصحيح.

(٢) جده عمرو بن عوف المزنى.

. . . .

صحح له إمام الأئمة ابن خزيمة غيرهذا الحديث، كما فى "الترغيب" (١٥٢:١)، فهو صحيح الحديث عنده وفى "نصب الراية" (٣٢٢:١): قال الترمذى فى "علله الكبرى": سألت محمدا عن هذا الحديث، فقال: "ليس شيء فى هذا الباب أصح منه" وبه أقول. وحديث عبد الله بن عبد الرحمن الطائفى أيضا صحيح، والطائفى مقارب الحديث انتهى.

قال ابن القطان فى "كتابه": هذا ليس بصريح فى التصحيح. فقوله: "هو أصح شيء فى الباب" يعنى أشبه ما فى الباب، وأقل ضعفا. قوله: "وبه أقول" يحتمل أن يكون من كلام الترمذى أى وأنا أقول: إن هذا الحديث أشبه ما فى الباب. وكذا قوله: "وحديث الطائفى[1] أيضا صحيح" يحتمل أن يكون من كلام الترمذى، وقد عهد منه تصحيح حديث عمرو بن شعيب. قال: ونحن وإن خرجنا عن ظاهر اللفظ ولكن أوجبه أن كثير ابن عبد الله عندهم متروك اهـ.

قلت: هذه تأويلات ركيكة مخالفة لظاهر الكلام، ولا يحتاج إليها. فإن كثيرا عند البخارى حسن الحديث قال الحافظ فى "تهذيبه" (٤٢٢:٨): قال الترمذى: قلت لمحمد (هو البخارى) فى حديث كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده فى الساعة التى ترجى فى يوم الجمعة: كيف هو؟ قال: هو حديث حسن إلا أن أحمد كان يحمل على كثير يضعفه. وقد روى يحيي بن سعيد الأنصارى عنه اهـ. فهذا السياق يدل على أن البخارى يحسن حديثه، فإنه حسن حديثا، ثم نقل عن غيره تضعيف كثير، ولو كان ضعيفا عنده لم يحسنه، والحديث قد أخرجه الدارقطنى فى سننه، فقال: ثنا الحسين بن إسماعيل ثنا محمد ابن إسماعيل البخارى وأحمد بن الوليد الكرابيسى قالا: نا إسماعيل بن أبى أويس حدثنى كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده "أن النبى ﷺ كان يكبر فى العيدين فى الأولى سبع تكبيرات، وفى الآخرة خمسا". زاد البخارى: "قبل القراءة" اهـ (١٨١:١). وحسن هذا صحح له الدارقطنى (٢٣٦:١). وابن أبى أويس شيخ البخارى أكثر البخارى عنه فى "صحيحه". فظهر أن ما قاله ابن القطان تكلف شديد بغير حاجة، وتأويل كلام إمام بما لا يرضى الإمام به.

(١) سيأتى.

. . . .

وأما تعقب الذهبى، فيجاب عنه أن الترمذى لم ينفرد بالاحتجاج به، بل احتج به إمام الدنيا أبو عبد الله البخارى، وإمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة صاحب الصحيح شيخ ابن حبان صاحب الصحيح، كما قد أعلمتك، فلا طعن على الترمذى.

وأما قول ابن القطان: "عهد منه تصحيح حديث عمرو" فإن أراد به أن البخارى لا يحتج بحديثه فالأمر ليس كذلك، فإن الترمذى قال فى "سننه" (١:٤٣): قال محمد بن إسماعيل: رأيت أحمد، وإسحاق، وذكر غيرهما يحتجون بحديث عمرو بن شعيب اهـ. وقال فى "تهذيب التهذيب" (١:٤٣): قال البخارى: رأيت أحمد بن حنبل، وعلى بن المدينى، وإسحاق بن راهويه، وأبا عبيد، وعامة أصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. ما تركه أحد من المسلمين. قال البخارى: من الناس[١] بعدهم؟ اهـ، واحتج به البخارى فى جزء القراءة خلف الإمام له، كما فى تهذيب التهذيب أيضا. فثبت أن البخارى يحتج به فإنه قد نقل احتجاج المحتجين به، وأقرهم عليه مع أنه احتج به أيضا. وإن أراد أن البخارى لا يصححه أى لم يعرف تصحيح حديث عمرو من عادته، فلا يضر أيضا. فإن عدم الثبوت عندكم لا يستلزم العدم فى الواقع، والمحدث يحسن حديث رجل مرة، ويصحح أخرى باختلاف الأحوال. تأمل، وحقق، ولله الحمد على ما أنعم.

وحديث الطائفى أخرجه أبو داود وسكت عنه (١:٤٤٦) حدثنا مسدد نا[٢] المعتمر قال: سمعت عبد الله بن عبد الرحمن الطائفى يحدث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قال نبى الله ﷺ: «التكبير فى الفطر سبع فى الأولى، وخمس فى الآخرة، والقراءة بعدهما كلتيهما" اهـ. وعبد الله بن عبد الرحمن مختلف

---

(١) استفهام إنكار.

(٢) ورواه الدارقطنى (١:١٨١) حدثنا عثمان بن أحمد الدقاق ثنا الحسن بن سلام ثنا أبو نعيم ثنا عبد الله بن عبد الرحمن الطائفى ثنا عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده "أن رسول الله ﷺ كبر فى العيد يوم الفطر سبعا فى الأولى، وفى الآخرة خمسا سوى تكبيرة الصلاة" اهـ وعثمان صحح حديثه الدارقطنى (١:٢٤٦). والحسن لم أقف عليه. وأبو نعيم فضل بن دكين ثقة ثبت من كبار شيوخ البخارى.

. . . .

فيه، كما فى "تهذيب التهذيب" (٥:٢٩٨). وفى "ميزان الاعتدال" (٢:٥٢): قال ابن عدى: أما سائر[1] حديثه فعن عمرو بن شعيب، وهى مستقيمة، فهو ممن يكتب حديثه اهـ. وفى "التلخيص" (١:١٤٤): صححه أحمد، وعلى (هو ابن المدينى)، والبخارى فيما حكاه الترمذى. وروى العقيلى عن أحمد أنه قال: ليس يروى فى التكبير فى العيدين حديث صحيح مرفوع اهـ ملخصا.

قلت: فتعارض النقل عن أحمد، وبقى تصحيح البخارى وشيخه على، والترمذى حيث نقل تصحيح البخارى، وأقره عليه. وقال العراقى: "إسناده صالح" كما فى "نيل الأوطار" (٣:١٥٢) وفيه أيضا قال أحمد: "أنا أذهب إلى هذا" اهـ. وهذان حديثان صححهما الأئمة.

والثالث: ما رواه البزار عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه قال: "كان رسول الله ﷺ تخرج له العنزة فى العيدين، حتى يصلى إليها، وكان يكبر ثلاث عشرة (هى مع تكبيرات الإحرام) تكبيرة. وكان أبو بكر، وعمر رحمة الله عليهما يفعلان ذلك". وفيه الحسن بن حماد البجلى، ولم يضعفه أحد ولم يوثقه. وقد ذكره المزى للتمييز وبقية رجاله ثقات كذا فى "مجمع الزوائد" (١:٢٢٣). وفى "نيل الأوطار" (٣:١٨٣): "لين الحديث اهـ". وفى "التلخيص الحبير" (١:١٤٥): "وصحح الدارقطنى إرساله" اهـ. قلت: قد اعتضد بالموصولات، فهو حجة عند الكل.

والرابع: موقوف، وهو ما رواه مالك عن نافع مولى عبد الله بن عمر رضى الله عنه أنه قال: "شهدت الأضحى، والفطر مع أبى هريرة رضى الله عنه فكبر فى الركعة الأولى سبع تكبيرات قبل القراءة، وفى الآخرة خمس تكبيرات قبل القراءة" اهـ (ص:٦٣). وقال الترمذى فى "علله الكبرى": قال البخارى: "والصحيح ما رواه مالك وغيره من الحفاظ عن نافع عن أبى هريرة فعله". كذا فى "نصب الراية" (١:٣٢٣). وصححه البيهقى، والطبرانى، كما فى البدر المنير، كذا ذكر فى حاشية "التلخيص الحبير" (١:١٤٥).

---

(١) أى باقى.

. . . .

واختلف الروايات عن ابن عباس رضى الله عنه، فقد أخرج البيهقى، كما فى "الجوهر النقى" (١:٢٤١): عن عبد الملك هو ابن أبى سليمان عن عطاء "كان ابن عباس يكبر فى العيدين ثنتى عشرة سبع فى الأولى، وخمس فى الآخرة". ثم قال البيهقى: "هذا إسناد صحيح" اهـ. وفى "الجوهر النقى" أيضا: ذكر ابن أبى شيبة وجها ثالثا، فقال: ثنا هشيم أنا خالد هو الحذاء عن عبد الله بن الحارث هو أبو الوليد نسيب (أى قرية كما فى المصباح) ابن سيرين قال: "صلى بنا ابن عباس رضى الله عنه يوم عيد، فكبر تسع تكبيرات، خمسا فى الأولى، وأربعا فى الآخرة. ووالى بين القراءتين". وهذا سند صحيح اهـ. وقال الإمام الربانى الحافظ العسقلانى فى "الدراية": "إسناده صحيح" اهـ. وفى "الجوهر النقى" أيضا: وقال ابن حزم: روينا من طريق شعبة عن خالد الحذاء، وقتادة كلاهما عن عبد الله بن الحارث هو ابن نوفل قال: "كبر ابن عباس رضى الله عنه يوم العيد فى الركعة الأولى أربع تكبيرات، ثم قرأ، ثم ركع، ثم قام، فقرأ، ثم كبر ثلاث تكبيرات سوى تكبيرة الركوع". قال: وروينا من طريق يحيى القطان عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنه فى التكبير فى العيدين قال: "يكبر تسعا، أو إحدى عشرة، أو ثلاث عشرة". قال: "وهذان سندان فى غاية الصحة". وقال ابن أبى شيبة: ثنا ابن إدريس عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنه "أنه كان يكبر فى العيد فى الأولى سبع تكبيرات بتكبيرة الافتتاح وفى الآخرة ستا بتكبيرة الركعة، كلهن قبل القراءة". و"هذا أيضا إسناده صحيح" اهـ.

وهذا الاختلاف محمول على التوسعة في العدد. وقد ورد فى أثر ابن مسعود بعض ما ليس فى الأحاديث المرفوعة، كما قد علمت، ولكنه محمول على الرفع الحكمى، فإن هذه الأحكام مما لا تدرك بالرأى. قال فى "الجوهر النقى" (١:٢٤٤): قال أبو عمر فى "التمهيد": "مثل هذا لا يكون رايا، ولا يكون إلا توقيفا لأنه لا فرق بين سبع، وأقل، وأكثر من جهة الرأى، والقياس" اهـ.

وفى "نيل الأوطار" (٣:١٨٤): قال ابن عبد البر: وروى عن النبى ﷺ من طرق حسان أنه كبر فى العيدين سبعا فى الأولى، وخمسا فى الثانية من حديث عبد الله بن

. . . .

عمر، وابن عمرو، وجرير، وعائشة، وأبى واقد، وعمرو بن العوف المزنى اهـ.

قلت: قد تقدم حديث عمرو بن عوف، وكذا حديث ابن عمرو. وأما حديث عائشة فرواه أبو داود من طريق ابن لهيعة، وسكت عنه. قلت: ابن لهيعة مختلف فيه، وهو حسن الحديث عند بعضهم على ما تقدم غير مرة، وهذا الحديث ضعفه البخارى، وصحح الدارقطنى فى "العلل" أنه موقوف اهـ. كما فى "التلخيص الحبير" (١:١٤٤). وحديث أبى واقد الليثى رواه الطبرانى فى "الكبير". وفيه ابن لهيعة أيضا كما فى "مجمع الزوائد" (١:٢٢٣). وحديث ابن عمر رضى الله عنه عند الدارقطنى (١:١٨). وفى "التلخيص" (١:١٤٥): فيه فرج بن فضالة وهو ضعيف، وقال أبو حاتم: "هو خطأ" اهـ. قلت: وفى "تهذيب التهذيب" (٨:٢٦٠): قال أبو داود عن أحمد: "إذا حدث عن الشاميين فليس به بأس، ولكنه حدث عن يحيى بن سعيد مناكير". وقال الخليلى فى "الإرشاد": "ضعفوه، ومنهم من يقويه. وينفرد بأحاديث" اهـ ملخصا. قلت: هناك لم ينفرد بالمتن، وتحسين حديثه بناء على الشواهد. وحديث جابر لم أقف عليه.

والأمر فى التكبيرات واسع. قال الإمام محمد فى "موطأه" (ص:١٣٨): قد اختلف الناس فى التكبير فى العيدين. فما أخذت به فهو حسن، وأفضل ذلك عندنا ما روى عن ابن مسعود اهـ. قال فى "البدائع": والمختار فى المذهب عندنا مذهب ابن مسعود، لاجتماع الصحابة عليه. ثم ذكر قصة الوليد بن عقبة أنه أرسل إلى الصحابة فأسندوا الأمر إلى ابن مسعود، فعلمه تسع تكبيرات، ووافقوه على ذلك اهـ (١:٢٧٧). وفى البحر عن السراج الوهاج فى ترجيح العمل بالمروى عن ابن مسعود رضى الله عنه ما نصه: لأن التكبير ورفع الأيدى خلاف المعهود فكان الأخذ فيه بالأقل أولى (١:١٧٣).

قال بعض الناس: التكبير ذكر فتكثيره مطلوب، فالقول بأن هذا الزيادة الثابتة عن صاحب الشرع ليست بأفضل، منظور فيه. وقد بين فى أحاديث الخصم أن القراءة فى الركعتين بعد التكبيرات، ولم يبين فى حديث مرفوع حقيقى موالاتها، والمرفوع الحكمى أدنى رتبة من المرفوع الحقيقى، فتترجح تلك الأحاديث تأمل. ثم اعلم أن أصحابنا قد ذهبوا إلى وجوب هذه التكبيرات، كما فى "الدر المختار" (١:٤٨٨). ودليله هى مواظبة ﷺ عليها الثابتة بلفظ كان الوارد فى بعض أحاديث المتن، وقد قدمنا غير مرة ما فيه.

٢١٣٢- عن: جابر بن سمرة رضى الله عنه قال: «صليت مع رسول الله

قلت: أما قوله: "التكبير ذكر فتكثيره مطلوب" فيه أن تكثير الذكر ليس بمطلوب فى داخل الصلاة مطلقا، بل الإمام مأمور بالتخفيف فيها. وأيضا، فإنما يطلب تكثير الذى هو معهود، والتكبير فى غير الافتتاح والانتقالات ليس بمعهود فى الصلاة، كما هو ظاهر، وخلاف المعهود لا يطلب تكثيره، بل يؤخذ منه بالأقل المتيقن. وهو ما أخذنا به. وهو راجح أيضا من حيث ثبوته عن النبى ﷺ قولا، وما سواه فعلا، والقول راجح على الفعل. وأما قوله: وقد بين فى أحاديث الخصم أن القراءة فى الركعتين بعد التكبيرات إلخ.

فالجواب عنه: أن أحاديث الخصم كلها لا تخلو عن مقال، كما قد عرفت. والمرفوع الحكمى قد تأيد بالقياس الصحيح المأخوذ عن الأحاديث المشهورة، وهو أن موضع الذكر فى الركعة الأولى قبل القراءة كالاستفتاح، وفى الثانية بعدها، كالقنوت، فترجح الحكمى على المرفوع الحقيقى فى الباب. وأما قوله: "إن دليل وجوب هذه التكبيرات مواظبة ﷺ عليها" فأقول: دليله قوله ﷺ: «زينوا أعيادكم بالتكبير» وهو حديث حسن، كما مر، مع مواظبته على التكبيرات فعلا، فافهم.

تتمة:

فى "التلخيص الحبير" (١٤٥:١) قوله (أى قول الرافعى): "ويقف بين كل تكبيرتين بقدر قراءة آية، لا طويلة، ولا قصيرة. هذا لفظ الشافعى. وقد روى مثل ذلك عن ابن مسعود قولا وفعلا". قلت: رواه الطبرانى، والبيهقى موقوفا، وسنده قوى اهـ. قلت: لفظ الطبرانى فى "الكبير" كما فى "مجمع الزوائد" (٢٢٣:١): عن ابن مسعود رضى الله عنه "أن بين كل تكبيرتين قدر كلمة" اهـ. قال صاحب "مجمع الزوائد": "وفيه عبد الكريم، وهو ضعيف" اهـ. ولم أقف على لفظ البيهقى وقول الحافظ: "إسناده قوى" راجع إلى إسناد البيهقى على الظاهر. لأن إسناد الطبرانى ضعيف.

وفى "البحر الرائق" (١٧٤:٢): وذكر فى "المبسوط": أن التقدير ليس بلازم، بل يختلف بكثرة الزحام وقلته. لأن المقصود إزالة الاشتباه اهـ، ملخصا.

قوله: "عن جابر بن سمرة" إلخ: دلالته على ما فيه ظاهرة، وكذا دلالة الذى بعده.

ﷺ العيدين غير مرة ولا مرتين بغير أذان، ولا إقامة». رواه مسلم (١: ٢٩٠).

٢١٣٣- وله عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه موقوفا عليه "أن لا أذان للصلاة يوم الفطر حين يخرج الإمام، ولا بعد ما يخرج، ولا إقامة، ولا نداء، ولا شيء. لا نداء يومئذ، ولا إقامة اهـ".

٢١٣٤- عن: ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا "ليس فى العيدين أذان ولا إقامة". رواه الخطيب فى "المتفق والمفترق"، ورجاله ثقات "كنز العمال" (٤: ٣١٥).

٢١٣٥- عن: ابن عمر رضى الله عنهما «أن النبى ﷺ، وأبا بكر، وعمر كانوا يصلون العيدين قبل الخطبة». رواه مسلم (١: ٢٩٠) ورواه البخارى فى "باب الخطبة بعد العيد".

وفى "فتح البارى" (٢:٣٧٧): واستدل بقول جابر رضى الله عنه: ولا إقامة، ولا شيء على أنه لا يقال أمام صلاتها شيء من الكلام، لكن روى الشافعى عن الثقة عن الزهرى قال: "كان رسول الله ﷺ يأمر المؤذن فى العيدين أن يقول: الصلاة جامعة". وهذا مرسل يعضده القياس على صلاة الكسوف لثبوت ذلك فيها، كما سيأتى اهـ.

قال القارى (فى "المرقاة"): وينبغى أن يفسر النداء بالأذان، لأنه يستحب أن ينادى لها "الصلاة جامعة" بالاتفاق اهـ.

مراسيل الزهرى

قلت: وظهر من استدلال الحافظ بمرسل الزهرى أن مراسيله ليست بضعاف عنده، ولا عند جميع أهل الحديث، بل ضعفها عند بعضهم فقط. كيف؟ وقد احتج بمراسيله مالك فى المؤطأ، والشافعى فى مسنده وكتبه، على أن ضعف مراسيله لا يتأتى على أصلنا، لكونه تابعيا حجة إماما، ومراسيل مثله مقبولة عندنا فافهم.

قوله: "عن ابن عمر رضى الله عنه" إلخ دلالته على ما فيه ظاهرة. ويعارضه فى بعض ما فيه ما ذكره الحافظ فى "فتح البارى" (٢:٣٧٦). روى ابن المنذر بإسناد صحيح

٢١٣٦- وروى البخارى أيضا عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: "شهدت العيد مع رسول الله ﷺ، وأبى بكر، وعمر، وعثمان فكلهم كانوا يصلون قبل الخطبة".

٢١٣٧- عن: سمرة بن جندب رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يقرأ فى العيدين بـ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ و ﴿هل أتاك حديث الغاشية﴾ رواه أحمد، والطبرانى فى "الكبير". ورجال أحمد ثقات ("مجمع الزوائد" ١:٢٢٢). وأكثرهم استحب أن يقرأ فى الأولى بـ﴿سبح﴾ وفى الثانية بـ﴿الغاشية﴾ تواتر ذلك عن رسول الله ﷺ. كذا فى "بداية المجتهد" (١:١٣٧).

٢١٣٨- عن: أبى واقد الليثى رضى الله عنه قال: سألنى عمر بن الخطاب عما قرأ به رسول الله ﷺ فى يوم العيد؟ فقلت: بـ﴿اقتربت الساعة﴾، و ﴿ق والقرآن المجيد﴾. رواه مسلم (١:٢٩١).

إلى الحسن البصرى، قال: "أول من خطب قبل الصلاة عثمان رضى الله عنه، صلى بالناس ثم خطبهم، يعنى على العادة، فرأى ناسا لم يدركوا الصلاة، ففعل ذلك". أى صار يخطب قبل الصلاة. وقد روى عن عمر رضى الله عنه مثل فعل عثمان رضى الله عنه رواه عبد الرزاق، وابن أبى شيبة جميعا عن ابن عيينة عن يحيى بن سعيد الأنصارى عن يوسف ابن عبد الله بن سلام، وهذا إسناد صحيح اهـ ملخصا.

فالجواب عنه: ما أجاب به الحافظ أيضا فإن جمع بوقوع ذلك نادرا؛ وإلا فما فى الصحيحين أصح اهـ. قلت: وعمل رسول الله ﷺ أولى وأتم فليتمسك به.

قوله: "عن سمرة" إلخ، و"عن أبى واقد" إلخ: دلالتهما على ما فيهما ظاهرة. والمراد أنه ﷺ فعل هذا مرة، وهذا مرة أخرى وكل محبوب.

تتمة أولى:

قد ورد التكبير فى أضعاف الخطبة فروى الإمام ابن ماجة حدثنا هشام بن عمار ثنا عبد الحسن بن سعد بن عمار بن سعد المؤذن حدثنى أبى عن أبيه عن جده قال: "كان

. . . .

النبي ﷺ يكبر بين أضعاف الخطبة(١) يكثر التكبير في خطبة العيدين اهـ. وفى "الزوائد": إسناده ضعيف، لضعف عبد الرحمن بن سعد، وأبوه لا يعرف حاله، قاله العلامة السندى (١:٢٠١).

قلت: هشام بن عمار صدوق مقرئ، كبر فصار يتلقن، فحديثه القديم أصح، كما فى "التقريب" (ص:٢٢٦). ولم يعرف أن هذا الحديث من القديم أو الحديث، ولكن الضعيف يكتفى به فى فضائل الأعمال، فيجوز إثبات الاستحباب به، لا سيما وقد تأيد بعموم قوله: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾ وبعموم قوله عليه السلام: «زينوا أعيادكم بالتكبير» وقد مر. وروى ابن ماجة أيضا، حدثنا يحيى بن حكيم ثنا أبو بحر ثنا عبيد الله بن عمرو الرقى ثنا إسماعيل بن مسلم الخولانى ثنا أبو الزبير عن جابر قال: "خرج رسول الله ﷺ يوم فطر أو أضحى، فخطب قائما. ثم قعد قعدة ثم قام" اهـ. وفى "الزوائد": فيه إسماعيل بن مسلم، وقد أجمعوا على ضعفه. وأبو بحر ضعيف، قاله السندى (١:٢٠١).

وروى الإمام الشافعى فى "مسنده" (ص:٤٤) أخبرنا إبراهيم بن محمد حدثنى عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله عن إبراهيم بن عبد الله عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال: "السنة أن يخطب الإمام فى العيدين خطبتين يفصل بينهما بجلوس" اهـ. ولم أقف على حال إبراهيم بن عبد الله، وعبد الرحمن، ولهما ذكر فى "تعجيل المنفعة" مجمل. وشيخ الإمام الشافعى قد تقدم فى باب ما جاء فى غسل العيدين. وعبيد الله تابعى قد أخرجوا له.

قول التابعى: "السنة"

وقال الإمام العلامة النووى فى "مقدمة شرح صحيح مسلم": وأما إذا قال التابعى: "من السنة كذا" فالصحيح أنه موقوف. وقال بعض أصحابنا الشافعيين: إنه مرفوع مرسل اهـ (ص:١٥).

وفى "التلخيص الحبير" (١:١٤٥): قوله: "ويجلس بينهما كما فى الجمعة"

---

(١) كالبيان لما قبله.

. . . .

مقتضاه أنه احتج بالقياس اهـ. وقال النووى فى "الخلاصة": لم يثبت فى تكرير الخطبة شيء، ولكن المتعمد فيه القياس على الجمعة، كذا فى "نصب الراية" (١:٣٢٤).

قلت: والحديث الضعيف إذا تأيد بالقياس الصحيح صار حسنا.

تتمة ثانية:

اعلم أن أصحابنا ذهبوا إلى رفع اليدين عند كل تكبيرة، وفى "التلخيص الحبير" (١:١٤٥): قوله: "عن عمر رضى الله عنه أنه كان يرفع يديه فى التكبيرات". رواه البيهقى، وفيه ابن لهيعة اهـ.

قلت: تقدم أنه مختلف فيه، وحسن الحديث، إلا أن السياق لم يعرف، فلم يعلم أنها تكبيرات العيدين أو الجنائز، وإن كان نقله صاحب التلخيص فى العيدين. فيحتمل أنه فهمه بالقرائن وصحتها محتملة؛ فإن ثبت عن عمر يكون حجة عندنا. وليس مما لا يدرك بالرأى. وفى "زاد المعاد" (١:١٢٤): "وكان ابن عمر مع تحريه للاتباع يرفع يديه مع كل تكبيرة" اهـ، حكاه ابن القيم جازما به، ومثله لا يجزم بالضعيف، فهو حجة.

وقد روى الطحاوى (١:٣٩١) "حدثنا سليمان بن شعيب بن سليمان عن أبيه عن أبى يوسف عن أبى حنيفة عن طلحة بن مصرف عن إبراهيم النخعى قال: "ترفع الأيدى فى سبع مواطن، فى افتتاح الصلاة، وفى التكبير للقنوت فى الوتر، وفى العيدين، وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة، وبجمع، وعرفات، وعند المقامين عند الجمرتين". قال أبو يوسف: "فأما فى افتتاح الصلاة، وفى العيدين، وفى الوتر، وعند استلام الحجر، فيجعل ظهر كفيه إلى وجهه. وأما فى الثلث الأخر: فيستقبل بباطن كفيه وجهه" اهـ. ذكره فى "باب رفع اليدين عند رؤية البيت". قال صاحب "آثار السنن": إسناده صحيح (٢:١٨).

قلت: وقد تقدم أن قول إبراهيم حجة عندنا، لا سيما فيما لا يدرك بالرأى، لكونه لسان ابن مسعود، وأصحابه. كيف؟ وقد تأيد قوله بالرفع فى العيدين بفعل عمر، وابن عمر رضى الله عنهما.

وقال صاحب "الهداية": (ويرفع يديه فى تكبيرات العيدين) يريد به ما سوى

. . . .

تكبيرتی الركوع وعن أبی يوسف أنه لا يرفع اهـ ملخصا. وفی "فتح القدير" (٢:٤٥): فما روی عن أبی يوسف أنه لا ترفع الأيدی فيها لا يحتاج فيه إلى القياس على تكبيرات الجنائز، بل يكفی فيه كون المتحقق من الشرع ثبوت التكبير، ولم يثبت الرفع، فيبقى على العدم الأصلی اهـ، وفی "رحمة الأمة" (ص:٣١): واتفقوا على رفع التكبيرات، وعن مالك رواية أن الرفع فی تكبيرة الإحرام فقط اهـ. وفی "هداية المجتهد" لحفيد ابن رشد المالكی (١:١٢٨). وكذلك اختلفوا فی رفع اليدين عند كل تكبيرة، فمنهم من رأى ذلك، وهو مذهب الشافعی، ومنهم من لم يرى الرفع إلا فی الاستفتاح فقط، ومنهم من خير اهـ.

قلت: وقد عرفت ثبوت الرفع فی العيدين عن الصحابة، والتابعين، فهو الأولى.

تتمة ثالثة:

جاء حديث يدل على أن الجلوس لاستماع خطبة العيدين لا يجب ولا يؤكد. رواه أبو داود (١:٤٩٩): عن عطاء عن عبد الله بن السائب رضی الله عنه قال: شهدت مع رسول الله ﷺ العيد، فلما قضى الصلاة قال: إنا نخطب، فمن أحب أن يجلس للخطبة فليجلس، ومن أحب أن يذهب فليذهب". قال: أبو داود: "وهذا مرسل عن عطاء عن النبی ﷺ" اهـ. وفی "نصب الراية" (١:٣٢٤): قال النسائی: "هذا خطأ، والصواب مرسل". ونقل البيهقی عن ابن معين أنه قال: "غلط الفضل بن موسى فی إسناده، وإنما هو عن عطاء عن النبی ﷺ مرسل" اهـ.

قال العلامة ابن التركمانی فی "الجوهر النقی": قلت: "الفضل بن موسى ثقة جليل روى له الجماعة. وقال أبو نعيم: هو أثبت من ابن المبارك، وقد زاد ذكر ابن السائب، فوجب أن تقبل زيادته. والرواية المرسلة التی ذكرها البيهقی فی سندها قبيصة عن سفيان، وقبيصة وإن كان ثقة إلا أن ابن معين، وابن حنبل، وغيرهما ضعفوا روايته عن سفيان. وعلى تقدير صحة هذه الرواية لا تعلل بها رواية الفضل، لأنه سدد الإسناد، وهو ثقة اهـ (١:٢٤٧). قلت: وقد تقدم أن زيادة راوی الصحيح والحسن مقبولة ما لم تناف رواية الجماعة من الثقات، ولا منافاة بين الوصل، والإرسال، فالحكم للرافع إذا كان ثقة فالحديث صحيح موصولا، وقد صححه الحاكم فی مستدركه على شرطهما، وأقره عليه

. . . .

الذهبى (١:٢٩٥). وقال السندى فى "تعليقه على النسائى" (١:٢٣٣): علم منه أن سماع خطبة العيدين غير واجب اهـ.

قال بعض الناس: ولا يخفى أن هذا الحكم على تقدير صحة الحديث. قال الشيخ: ولم أطلع على رواية فقهية فى هذا الباب أنه هل يجب الجلوس لاستماع هذه الخطبة، أم لا؟ نعم، ذكر فى "الدر المختار" فى باب الجمعة أنه يجب الاستماع لسائر الخطب، كخطبة النكاح، وخطبة عيد، وختم على المعتمد. لكن لا يلزم منه وجوب الجلوس، كما فى خطبة النكاح لا يجب الجلوس، لكن إن جلس يجب استماعه. والظاهر أن يقال: إنه لا يجب الجلوس لخطبة العيد، كما لا تجب نفس خطبة العيد، ولكن إن جلس يجب استماعه، كما قالوا: إن من حضر التلاوة يجب استماعه مع عدم وجوب الجلوس له. فإن ظفر أحد بالرواية الفقهية فى هذا الباب فليخبرنا، أو يلحق بهذا المقام اهـ.

قلت: قد عرفت صحة الحديث موصولا فى كلام صاحب "الجوهر"، وقال الطحاوى بعد ما ذكر حديث عبد الله بن السائب: هذا فيه إعلام بالفرق بين خطبة الجمعة، والعيد، فإن الأولى موعظة، قال تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾، فلما كان هو مأمورا بالموعظة كان الجماعة مأمورين بالاستماع إليها، والإنصات لها. (قلت: والأولى الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾ أمرهم بالسعى إلى الذكر فكانوا مأمورين بالاستماع إليه، والإنصات له، مع الأحاديث الآمرة بالاستماع، والإنصات لخطبة الجمعة). وخطبة العيد ليست كذلك، إنما هى تعليم لوجوب صدقة الفطر، وعلى من تجب، ولمن تجب ومم تجب. وكذا عيد الأضحى تعليم بما يجزى فيها، وبوقتها، وما أشبه ذلك مما يستغنى عنه كثير من الناس، إما لعلمهم به أو لعدم الوجوب عليهم. فهذا وجه الفرق. ألا ترى؟ أن خطب الحج، التى هى لتعليم أمر الحج لا اختلاف بين أهل العلم فى سعة التخلف عنها، وترك الاستماع إليها. كذا فى "المعتصر من "مشكل الآثار" (١:٥٦).

والطحاوى من أجلة علماء المذهب، فقوله ليشعر بأن ذلك هو مذهب الحنفية، وإلا لصرح بالاختلاف فثبت أن التخلف عن خطبة العيد جائز. وأما إذا جلس لها فيكره الكلام، وترك الاستماع لها، كما صرح به فى "الدر". وروى مثل ذلك عن ابن عباس،

باب استحباب مخالفة الطريق

عند الرجوع عن صلاة العيد، وسنية الخروج إليها ماشيا

٢١٣٩- عن: جابر رضى الله عنه قال: «كان النبى ﷺ إذا كان(١) يوم عيد خالف الطريق». رواه البخارى (١: ١٣٤). وفى رواية(٢) الإسماعيلى: «كان

قال: "نكره الكلام فى العيدين، والاستسقاء ويوم الجمعة" اهـ أخرجه البيهقى فى "سننه". قال ابن التركمانى: "فى سنده يحيى الحمانى عن قيس ويحيى بن سلمة (بن كهيل)" اهـ (١: ٢٤٧). ويحيى بن سلمة ضعيف بالاتفاق، فالأثر ضعيف. ولكنه تأيد بالقياس الصحيح الذى ذكره فقهاءنا، فصح الاحتجاج به، فافهم.

قال بعض الناس: يخدش فيه أن الخطبة خطاب ولا خطاب إلا لمخاطب، فلو لم يسمع أحد لا تفيد الخطبة شيئا، فتلغو ولا تسن، مع أنها سنة، بخلاف خطبة النكاح فإنه لا يخلو عادة مجلس النكاح عن سامع، فافهم. قلت: فهمنا، وظهر لنا سخافة رأيك. فإن خطبة العيد أيضا لا تخلو عن سامع عادة، كخطب الحج. ولقائل أن يقول: إن سنية الخطبة إنما هى بشرط وجود السامع، وإلا فلا.

قال: والذى يظهر لى هو أنه واجب على الكفاية وكذا سماع خطبة النكاح، وهذا لا ينافى الحديث المذكور أيضا إن صح. فإن الصحابة رضى الله عنهم لم يكونوا أن يتركوا رسول الله ﷺ بأسرهم، فكأنه ﷺ كان قد علم أنه يبقى بعضهم، فخير بعض الحاضرين، والله تعالى أعلم.

قلت: لا دليل على كونهما واجبين على الكفاية. وأيضا فهو قول حادث لم يقل به أحد من السلف فيما علمنا، فهو رد.

باب استحباب مخالفة الطريق

عند الرجوع عن صلاة العيد، وسنية الخروج إليها ماشيا

قال المؤلف: دل حديث جابر الفعلى على المخالفة، وحديث بكر التقريرى على عدمها فحمل الأول على الاستحباب، والثانى على الجواز. والحديث الثالث صريح فى

---

(١) تامة، "عمدة القارئ".

(٢) أى فى "مستخرجه على البخارى".

إذا خرج إلى العيد رجع من غير الطريق الذى ذهب فيه». كذا فى "فتح الباری" (٢:٣٩٢).

٢١٤٠- عن: إسحاق بن سالم مولى نوفل بن عدى أخبرنى بكر بن مبشر الأنصارى قال: "كنت أغدو مع أصحاب رسول الله ﷺ إلى المصلى يوم الفطر، يوم الأضحى، فنسلك بطن بطحان حتى نأتى المصلى، فنصلى مع رسول الله ﷺ. ثم نرجع من بطن بطحان إلى بيوتنا". رواه أبو داود (١:٤٥٠) وسكت عنه.

وفى "كنز العمال" (٤:٣٣٨): رواه البخارى فى "تاريخه"، وأبو داود، وابن السكن، وقال: إسناده صالح. وما له غيره، والباوردى، والحاكم فى "المستدرك"، وأبو نعيم، وقال ابن القطان: "لم يرو عنه إلا إسحاق بن سالم، وإسحاق لا يعرف اهـ". قلت: من جعل الحديث صالحا فقد عرفه، وهو مقدم على من يجهله.

٢١٤١- حدثنا: إسماعيل بن موسى نا شريك عن أبى إسحاق عن الحارث عن على رضى الله عنه قال: "من السنة أن تخرج إلى العيد ماشيا، وأن

الجزء الثانى من الباب، وظاهره أن الخروج المذكور فيه هو الخروج إلى عيد الفطر، لأن قوله: "أن تأكل" إلخ مختص به فإنه ثبت كذلك قبل من فعله ﷺ، ويمكن قياس الأضحى عليه.

باب[١] اشتراط المصر للعيدين كالجمعة

فيه حديث على رضى الله عنه قال: "لا جمعة، ولا تشريق إلا فى مصر جامع". وقد ذكر فى باب إن الجمعة لا تصح فى القرى وقد تقدم أيضا. ومعناه لا صلاة جمعة، ولا صلاة عيد.

وأما ما رواه البخارى تعليقا "أمر أنس بن مالك مولاه ابن أبى عتبة بالزاوية[٢]

---

(١) لا يعلم وجه عدم إدخال هذا الباب فى المتن مع كون حديث الباب موجودا، كما سيأتى، أو من تسامح الناقل من مسودة المؤلف وهو الأغلب. مصحح.

(٢) موضع على فرسخين من البصرة كذا فى "فتح البارى".

تأكل شيئا قبل أن تخرج". رواه الترمذى (١:٦٩) وحسنه.

باب من لم يدرك صلاة العيد يصلى أربعا متنفلا

٢١٤٢- عن: الشعبى قال: قال عبد الله بن مسعود: «من فاتته العيد فليصل أربعا». رواه الطبرانى فى الكبير، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ١:٢٢٣). قلت: الشعبى لم يسمع من ابن مسعود رضى الله عنه، ولا يكاد يرسل إلا صحيحا كله من تهذيب التهذيب (٥:٦٧، ٦٨). فهو مرسل[1] جيد.

فجمع أهله وبنيه وصلى كصلاة أهل المصر، وتكبيرهم" (١:١٣٤).

فالجواب عنه: أن حديث على رضى الله عنه مقدم على فعل أنس رضى الله عنه، لأن الظاهر إن فعل أنس رضى الله عنه فيه مساغ للرأى، فإن صلاة العيد عامة لجميع أهل الإسلام فى الظاهر. فمن صلى فى القرية جرى على العموم الظاهر، ومن لم يصل، ولم يجوزها إلا بالمصر فلا بد من أن يكون معه دليل خلاف للظاهر، وليس إلا السماع. ولهذا قدمنا فى باب الجمعة أن قول على رضى الله عنه ليس مما يدرك بالرأى تأمل.

وقد روى الطبرانى فى "الكبير" عن أبى طرفة عباد بن الريان اللخمى الحمصى قال: أتيت المقدام بن معديكرب، وهو فى قرية على أميال من حمص يوم عيد فقلنا: "اخرج فصل بنا العيد". فقال: لا، صلوا فرادى. كذا فى "مجمع الزوائد"، وقال: أبو طرفة لا أعرفه اهـ. (١:٢٢٣). قلت: هو تابعى، والمستور فى القرون الثلاثة مقبول عندنا، وفيه حجة للحنفية على اختصاص صلاة العيد بالأمصار دون القرى ظاهرة، وقوله: صلوا فرادى أى تنفلا، لا أنها مشروعة للمنفرد، فلا دليل فيه على ذلك، والله تعالى أعلم.

باب من لم يدرك صلاة العيد يصلى أربعا متنفلا

قوله: "عن الشعبى" إلخ: قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، ولا دليل على الوجوب، وأقل ما يثبت به الاستحباب، وبه نقول.

وفى "عمدة القارى" تحت ما بوب البخارى "إذا فاته العيد يصلى ركعتين" ما نصه: وقالت طائفة: يصليها إن شاء أربعا، روى ذلك عن على وابن مسعود، وبه قال

---

(١) أى منقطع.

باب تكبيرات التشريق، وأنها لا تجب إلا على أهل المصر

قال الله تعالى: ﴿واذكروا الله فى أيام معدودات﴾، وقال ابن عباس: «ويذكرون اسم الله فى أيام معلومات أيام العشر (والأيام المعدودات) أيام التشريق» علقه البخارى، ووصله ابن مردويه بسند صحيح ("فتح" ٢: ٣٨١).

٢١٤٣- حدثنا: حسين بن على عن زائدة عن عاصم عن شقيق عن على رضى الله عنه، «أنه كان يكبر بعد صلاة الفجر يوم عرفة إلى صلاة العصر من

الثورى، وأحمد. وقال أبو حنيفة: إن شاء صلى، وإن شاء لم يصل، فإن شاء صلى أربعا، وإن شاء ركعتين (٣: ٣٩٩). وفى "الدر المختار": فإن عجز صلى أربعا، كالضحى. وفى "رد المحتار": أى استحبابا، كما فى "القهستانى". وليس هذا قضاء لأنه ليس على كيفيتها. قلت: وهى صلاة الضحى، كما فى "الحلية" عن الخانية. فقوله تبعا للبدائع: "كالضحى" معناه أنه لا يكبر فيها للزوائد مثل العيد، تأمل (١: ٨٧٥).

قلت: إرادة صلاة الضحى بما فى الأثر غير ظاهر، بل هى صلاة نافلة مستقلة تقوم مقام العيد.

باب تكبيرات التشريق، وأنها لا تجب إلا على أهل المصر

قوله: "حدثنا حسين بن على" إلخ: قال الحافظ فى "الدراية": قول على رضى الله عنه أخرجه ابن أبى شيبة بإسناد صحيح عنه، وكذا قول ابن مسعود اهـ.

قال صاحب "الهداية": والمسألة مختلفة بين الصحابة، فأخذا (أى أبو يوسف ومحمد) بقول على رضى الله عنه أخذا بالأكثر، إذ هو الاحتياط فى العبادات، وأخذ (الإمام) بقول ابن مسعود رضى الله عنه أخذا بالأقل، لأن الجهر بالتكبير بدعة اهـ.

وقال فى "البدائع": وأما بيان وجوبه أى التكبير فى أيام التشريق، فالصحيح أنه واجب. وقد سماه الكرخى سنة، ثم فسره بالواجب، فقال: تكبير التشريق سنة ماضية نقلها أهل العلم؛ وأجمعوا على العمل بها. وإطلاق اسم السنة على الواجب جائز، لأن السنة عبارة عن الطريقة المرضية أو السيرة الحسنة، وكل واجب هذه صفته. ودليل الوجوب قوله تعالى: ﴿واذكروا الله فى أيام معدودات﴾ وقوله: ﴿فى أيام معلومات﴾.

آخر أيام التشريق، ويكبر[١] بعد العصر». رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" كما في "نصب الراية" (١:٣٢٥)، وفي "الدراية" (ص-١٣٦): "إسناد صحيح

قيل: الأيام المعدودات أيام التشريق، والمعلومات أيام العشر، قاله ابن عباس، كما ذكرناه عنه في المتن بسند صحيح). ومطلق الأمر للوجوب، وروى عن النبي ﷺ أنه قال: «ما من أيام أحب إلى الله تعالى العمل فيهن من هذا الأيام، فأكثروا فيها من التكبير، والتهليل، والتسبيح" اهـ (١:١٩٥).

قلت: وفي الاستدلال بالآيتين نظر. أما الأولى: فقد قال بعض أهل التأويل فيها: المراد منها الذكر عند رمي الجمار. دليله قوله تعالى: "فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه، ومن تأخر فلا إثم عليه" والتعجيل والتأخير إنما يقعان في رمي الجمار، لا في التكبير كذا في "البدائع" أيضا (١:١٩٦).

وأما الثانية: فقد قال بعض أهل التأويل: المراد منها الذكر على الأضاحي، لقوله تعالى: ﴿على ما رزقهم من بهيمة الأنعام﴾. وقول ابن عباس الذي علقه البخاري لا يدل إلا على أن المراد بالأيام المعدودات أيام التشريق، وبالمعلومات أيام العشر. وأما أن المراد بالذكر التكبير دبر الصلوات، دون الذكر عند الرمي والذبح، فلا دلالة عليه. نعم! أخرج المروزي عن يحيى بن كثير في قوله: ﴿واذكروا الله في أيام معدودات﴾ قال: "هو التكبير في أيام التشريق، دبر الصلوات". وأخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة في هذه الآية قال: "التكبير أيام التشريق، يقول دبر كل صلاة: الله أكبر" إلخ كذا في "الدر المنثور" بلا سند (١:٢٣٤). فلعل ذلك صح عند أصحابنا، وجعلوه في حكم المرفوع، واستدلوا به على وجوب التكبير في أيام التشريق دبر الصلوات.

وقال الإمام أبو بكر بن العربي في "أحكام القرآن" له في تفسير هذه الآية في بيان المراد بهذا الذكر ما نصه: لا خلاف أن المخاطب به هو الحاج، خوطب بالتكبير عند رمي الجمار. فأما غير الحاج فهل يدخل فيه أم لا؟ وهل هو أيضا خطاب للحاج بغير التكبير عند الرمي؟ فنقول: قد أجمع فقهاء الأمصار، والمشاهير من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على أن المراد به التكبير لكل أحد، وخصوصا في أوقات الصلوات فيكبر عند

(١) إنما صرح بذلك لبيان أن الغاية في المغمى.

اهـ"، وأخرجه الحاكم فى "مستدركه" (١:٢٩٩) وصححه، وأقره عليه الذهبى ولفظه: «كان على يكبر بعد صلاة الفجر غداة عرفة، ثم لا يقطع حتى يصلى الإمام من آخر أيام التشريق ثم يكبر بعد العصر» اهـ.

انقضاء كل صلاة كان المصلى فى جماعة أو وحده يكبر تكبيرا ظاهرا فى هذه الأيام اهـ (١:٦٠).

فهذا كما ترى فيه حكاية الإجماع على أن المراد بالذكر فى قوله: ﴿واذكروا الله فى أيام معدودات﴾ التكبير لكل أحد خصوصا فى دبر الصلوات. فإن صح الإجماع فالاستدلال بالآية على وجوب تكبير التشريق تام، لكون مطلق الأمر للوجوب. وإلا فدليله قوله ﷺ: «ما من أيام أعظم عند الله من أيام العشر، فأكثروا فيها من التكبير، والتهليل، وذكر الله. وهو حديث حسن، كما عرفت. وفيه الأمر بإكثار التكبير، وذكر الله. ومطلق الأمر للوجوب.

فإن قيل: قوله ﷺ: «فأكثروا فيهن من التكبير» إلخ راجع إلى أيام العشر فكان ينبغى أن يكون التكبير فى جميعها واجبا.

قلنا: ما قبل يوم عرفة خص منه بإجماع الصحابة، فإنهم لم يكبروا قبل عرفة. قال الحافظ فى "الفتح": وللعلماء اختلاف أيضا فى ابتدائه أى التكبير، وانتهائه فقيل: من صبح يوم عرفة، وقيل: من ظهره، وقيل: من عصره، وقيل: من صبح يوم النحر، وقيل: من ظهره. وقيل فى الانتهاء: إلى ظهر يوم النحر، وقيل: إلى عصره. وقيل: إلى ظهر ثانية، وقيل: إلى صبح آخر أيام التشريق، وقيل: إلى ظهره، وقيل: إلى عصره اهـ (٢:٣٨٥). ولم يذهب أحد إلى ابتداء التكبير قبل صبح عرفة، فلم يبق التكبير واجبا إلا فى يومين وهما عرفة ويوم النحر، لكون الأمر بالتكبير مقصودا على العشر فى قول النبى ﷺ، فلا يكون واجبا بعد أيام العشر، وهو قول أبى حنيفة. وتأيد بقول ابن مسعود فى رواية الأسود عنه، كما ذكرناه فى المتن وأيضا فإن رفع الصوت بالتكبير تعبدا بدعة فى الأصل.

وبقولنا: "تعبدا" خرج ما إذا جهر به للنشاط أو لدفع الوساوس والخواطر، أو للتعليم بدون اعتقاده الثواب فى الجهر فهو مباح عندنا إذا لم يؤذ النائمين، ولم يشوش على المصلين، ولم يكن الجهر مفرطا، كما حققه شيخنا فى رسائله كالتكشف، ونحوه بالدلائل الفقهية، فليراجع. ودليل كون الجهر بالتكبير تعبدا بدعة أنهم ذكروا السنة فى

. . . .

الأذكار المخافتة لقوله تعالى: ﴿ادعوا ربكم تضرعا وخفية، إنه لا يحب المعتدين﴾ وقوله: ﴿واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة، ودون الجهر من القول﴾ الآية، ولقول النبى ﷺ: «خير الذكر الخفى» رواه أبو يعلى، والعسكرى عن سعد بن أبى وقاص، وصححه ابن حبان، وأبو عوانة، كما فى "المقاصد الحسنة" (ص:٩٨). واستعمال لفظ خير فى الأكثر بمعنى التفضيل، وهو أقرب إلى التضرع والأدب، وأبعد عن الرياء، فلا يترك هذا الأصل إلا عند قيام الدليل المخصص، وجاء الدليل المخصص للتكبير من يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر، وهو قوله ﷺ: «فأكثروا فيهن (أى فى أيام العشر بالتكبير، والتهليل، وذكر الله» مع الإجماع من الصحابة على الجهر بالتكبير دبر الصلوات من يوم عرفة إلى عصر يوم النحر. وانعقد الإجماع فيما قبل يوم عرفة أنه ليس بمراد، وأما فيما وراء العصر من يوم النحر فلا تخصيص، لكونه خارجا عن الحديث، ولاختلاف[1] الصحابة فيه، وتردد الجهر بالتكبير بين السنة، والبدعة، فوقع الشك فى دليل التخصيص، فلا يترك العمل بعموم قوله تعالى: ﴿ادعوا ربكم تضرعا وخفية﴾ وقوله: ﴿واذكر ربك فى نفسك﴾ الآية، كذا فى "البدائع" ملخصا مع تغيير يسير فى التعبير.

وفيه أيضا: واحتج أبو يوسف ومحمد بقوله تعالى: ﴿واذكروا الله فى أيام معدودات﴾ وهى أيام التشريق (كما صح ذلك عن ابن عباس) فكان التكبير فيها واجبا. ولأن التكبير شرع لتعظيم أمر المناسك، وأمر المناسك إنما ينتهى بالرمى، فيمتد التكبير إلى آخر وقت الرمى (وهو عصر آخر أيام التشريق). ولأن الأخذ بالأكثر من باب الاحتياط، لأن الصحابة اختلفوا فى هذا، ولأن يأتى بما ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه إذا تعارضت الأدلة ولم يترجح واحد منها على الآخر، بخلاف تكبيرات العيد، فهناك ترجح قول ابن مسعود اهـ (كما تقدم) (١: ١٩٦).

وأيضا فإنها يؤتى بها فى الصلاة، وهى تصان عن الزوائد، وهذه عقب الصلاة، وهو موضع الذكر والدعاء بالنص لقوله تعالى: ﴿فإذا فرغت فانصب، وإلى ربك فارغب﴾ (وللأحاديث الواردة فى الذكر دبر الصلوات) وإكثار الأذكار فى مظانها أفضل

(١) فقد روى عن ابن مسعود بسند جيد أنه كبر إلى عصر يوم النحر، وعن عمر أنه كبر إلى ظهر آخر أيام التشريق.

. . . .

اهـ من "شرح المنية" (ص: ٥٣١).

وقد تقدم فى قول ابن العربى إجماع الفقهاء، والمشاهير من الصحابة، والتابعين على أن المراد بالذكر فى قوله: ﴿واذكروا الله فى أيام معدودات﴾ التكبير فى أيام التشريق لكل أحد خصوصا فى أوقات الصلاة. وروى ابن جرير حدثنا أبو كريب ثنا مخلد عن ابن جريج عن عمرو بن دينار عن ابن عباس "سمعه يوم الصدر بعد ما صدر يكبر فى المسجد، ويتأول ﴿واذكروا الله فى أيام معدودات﴾ (٢:١٧٦)، وهذا سند حسن صحيح. وأخرج ابن منذر عن ابن عمر "أنه كان يكبر ثلاثا ثلاثا وراء الصلوات بمنى"، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عمر "أنه كان يكبر تلك الأيام بمنى"، ويقول: التكبير واجب، ويتأول هذه الآية ﴿واذكروا الله فى أيام معدودات﴾، وأخرج الطبرانى عن عبد الله بن الزبير ﴿واذكروا الله فى أيام معدودات﴾ قال: "هن أيام التشريق يذكر الله فيهن بتسبيح، وتهليل، وتكبير، وتحميد". ذكرها السيوطى فى "الدر المنثور" بلا سند، وذكرتها اعتضادا، فإن تعدد الطرق يفيد قوة. وقد ذكرنا فى المتن عن على، وعمر، وابن عباس، وابن مسعود بأسانيد صحاح أنهم كلهم كبروا من غداة عرفة إلى آخر أيام التشريق. وهذا يؤيد حكاية الإجماع.

وأما ما فيه عن عمر أنه كبر إلى الظهر من آخر أيام التشريق فمعناه أنه كبر بمنى إلى الظهر منه، فإن العصر إنما تؤدى فيه بالمحصب، كما هو السنة، وسيأتى بيانه، فلعل الراوى لم يطلع عليه لعدم نزوله هناك أو لسبب آخر، وأما ما روى عن ابن مسعود أنه كبر إلى عصر يوم النحر فإنه وإن كان رواته ثقات ولكنه شاذ مخالف لعمل الجمهور من الصحابة، فلا يقبل، لا سيما، وقد ثبت عن ابن مسعود ما يوافقهم، فهو الأولى بالقبول. والجهر بالذكر إنما يكون بدعة إذا لم يقم الدليل على التخصيص وهناك قد قام الدليل، وهو قوله تعالى: ﴿واذكروا الله فى أيام معدودات﴾ مع إجماع الصحابة على الجهر بالتكبير دبر الصلوات فى تلك الأيام على وجوب الجهر بالتكبير فيها. ولذا أفتى علماء الحنفية بقولها: قال صاحب الكفاية (١: ٤٩): وذكر العلامة الزاهدى فى شرحه للقدورى: "والفتوى والعمل فى عامة الأمصار، وكافة الأعصار على قولهما" اهـ. وفى "الدر": "وعليه الاعتماد والعمل، والفتوى فى عامة الأمصار، وكافة الأعصار ولا بأس

. . . .

به عقب العيد، لأن المسلمين توارثوه، فوجب اتباعهم" اهـ (١: ٨٧٩).

ولأبى حنيفة أن يقول: إنه لا خلاف أن المخاطب أولا بقوله: ﴿واذكروا الله فى أيام معدودات﴾ هو الحاج خوطب به عند رمى الجمار، كما تقدم فى قول ابن العربى، والتكبير عند الرمى مسنون لا واجب، وكذا الجهر به، فلا يصح الاحتجاج به على وجوب الجهر بالتكبير دبر الصلوات. فلم يبق إلا الاحتجاج بقوله ﷺ: "فأكثروا فيهن من التكبير" إلخ وهو لا يفيد وجوبه وراء العشر، واختلفت الروايات عن الصحابة فيما وراء يوم النحر. فوقع الشك فى كون الجهر بالتكبير سنة فيه، فالأولى أن يقال: إن الجهر به واجب من غداة عرفة إلى عصر يوم النحر، كما هو مفاد الحديث ورواية عن ابن مسعود، وفيما سوى ذلك لا يجب الجهر به. وإنما يسن أو يجب التكبير سرا إلى عصر آخر أيام التشريق، كيلا يلزم ترك العمل بقوله تعالى: ﴿ادعوا ربكم تضرعا وخفية﴾ وقوله: ﴿واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر) من غير دليل ينتهض لتخصيصه فافهم.

قال فى شرح المنية: وقال أبو حنيفة: ليس كلامنا فى مطلق الذكر فإنه أمر مرغوب[١] فيه فى كل الأحيان بل فى الجهر به، وهو بدعة إلا ما استثناه الشرع. فإذا تعارضت الأدلة فى مقدار المستثنى فالأخذ بالأقل، والعمل فيما وراءه بالأصل هو الاحتياط، إذ فيه الجمع بين الأدلة اهـ (ص: ٥٣٢).

قلت: وبهذا كله اندحض قول بعض الناس فى ترجيح مذهب الصاحبين حيث قال: وهو الراجح عندى من حيث الدليل فإن الأخذ بالزيادة حتم. وأما كون الجهر بدعة على رأى الإمام، فهو لما رواه البخارى فى صحيحه (١: ٤٢٠) عن أبى موسى الأشعرى قال: كنا مع رسول الله ﷺ فكنا إذا أشرفنا على واد هللنا، وكبرنا، ارتفعت أصواتنا، فقال النبى ﷺ: «يا أيها الناس! اربعوا (أى ارفقوا). على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبا إنه معكم، إنه سميع قريب" اهـ. والجواب عنه ما ذكره العلامة الشيخ الدهلوى فى "أشعة اللمعات" ونصه: مضمون "اربعوا" دلالت دارد كه منع از جهت شفقت

---

(١) فيه دلالة على جواز التكبير سرا بل وعلى استحبابه عند الإمام إلى آخر أيام التشريق أيضا.

. . . .

است نه از جهت عدم جواز اهـ (٢: ٨٥).

قال بعض الناس: والمشقة إنما تكون إذا أفرط فی الجهر، فيرجع النهی إلى الإفراط دون الاعتدال اهـ. قلت: ولكن منطوق قوله: "فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبا أنه معكم" إلخ يفيد النهی عن الجهر مطلقا، لكون الله يسمع الخفی من القول، كما يسمع الجهر به وأن تجهر بالقول، فإنه يعلم السر وأخفى، وإنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون. وإن سلم فقد قدمنا أن المراد بقول أبی حنيفة: "إن الجهر بالذكر بدعة" ما كان منه تعبدا؛ ولا دليل فی الحديث أن الصحابة جهروا به تعبدا، لاحتمال أنهم جهروا به للنشاط أو إرهاب العدو ونحو ذلك.

قال بعض الناس: وقد ثبت الجهر بالذكر فی أحاديث ففی المشكاة (١: ١٦٤) عن أبی هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «بقول الله تعالی: أنا عند ظن عبدی بی، وأنا معه إذا ذكرنی. فإن ذكرنی فی نفسه ذكرته فی نفسی، وإن ذكر نی فی ملأ ذكرته فی ملأ خير منهم" متفق عليه اهـ.

قلت: قوله: "وإن ذكرنی فی ملأ" مقيد بما إذا كان الذكر فی الملأ مشروعا، كالخطبة ونحوها لقيام الإجماع على حرمة الذكر جهرا فی مجالس اللهو واللعب، ونحوها، وكذا على حرمته جهرا عند الجماع، ونحوه فافهم.

قال: وروى البخاری (١: ١١٦) عن ابن عباس رضی الله عنه "إن رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد النبی ﷺ". وقال ابن عباس رضی الله عنه: "كنت أعلم إذا انصرفوا بذلك إذا سمعته" اهـ.

قلت: هذا محمول على التعليم قال الحافظ فی الفتح: قال النووی: حمل الشافعی هذا الحديث على أنهم جهروا به وقتا يسيرا لأجل تعليم صفة الذكر، لا أنهم داوموا على الجهر به. والمختار أن الإمام والمأموم يخفيان الذكر إلا إن احتيج إلى التعليم اهـ (٢: ٢٦٩). وفی "العمدة العينی" (٣: ١٩٤) وقال ابن بطال: وقول ابن عباس: "كان على عهد النبی ﷺ" فيه دلالة على أنه لم يكن يفعل حين حدث به، لأنه لو كان يفعل لم يكن لقوله (ذلك) معنى. فكان التكبير فی أثر الصلوات لم يواظب الرسول عليه الصلاة عليه طول حياته، وفهم أصحابه أن ذلك ليس بلازم، فتركوه. خشية أن يظن أنه مما لا تتم

٢١٤٤- عن: عبيد بن عمير قال: "كان عمر بن الخطاب يكبر بعد صلاة الفجر من يوم عرفة إلى صلاة الظهر من آخر أيام التشريق". أخرجه الحاكم (١:٢٩٩) وصححه، وأقره عليه الذهبى.

٢١٤٥- عن: عبد الله بن أحمد بن حنبل ثنى أبى ثنا يحيى بن سعيد ثنا الحكم بن فروخ عن ابن عباس «أنه كان يكبر من غداة عرفة إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق». أخرجه الحاكم (١:٢٩٩) وصححه، وأقره عليه الذهبى.

٢١٤٦- عن: عمير بن سعيد قال: "قدم علينا ابن مسعود، فكان يكبر من صلاة الصبح يوم عرفة إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق". أخرجه

الصلاة إلا به. فلذلك وكره من كرهه من الفقهاء اهـ وفيه أيضا: قال ابن بطال: أصحاب المذاهب المتبعة وغيرهم متفقون على عدم استحباب رفع الصوت بالتكبير والذكر حاشا ابن حزم اهـ.

قال بعض الناس: وفى كنز العمال (١: ٢٩٦): عن زاذان، حدثنى رجل من الأنصار قال سمعت رسول الله ﷺ يقول فى دبر الصلاة: «اللهم اغفر وتب على إنك أنت التواب الغفور» مأة مرة. رواه ابن أبى شيبة، وهو صحيح اهـ.

قلت: لا دلالة فيه على الجهر به، وقد يسمع الذكر الخفى أيضا إذا كان السامع قريبا، كما هو مشاهد. ولو سلم فهو محمول على التعليم أيضا.

وبالجملة فالأصل فى الدعاء والذكر الإخفاء بما تلوناه، إلا ما قام الدليل على طلب الجهر به، كالخطبة، والأذان، وتكبير التشريق، ونحوها. وإذا تعارضت الأدلة فى مقدار المستثنى فالأخذ بالأقل المتيقن أولى وأحوط فقول الإمام فى الباب أقوى وأضبط. والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عبيد بن عمير إلى قوله: عن عمير بن سعيد" إلخ. دلالة الآثار على قول أبى يوسف، ومحمد، والجمهور ظاهرة أن مبدأ التكبير من صبح عرفة إلى عصر آخر أيام التشريق وقد مر تأويل فعل عمر من تكبيره إلى ظهر آخرها، فتذكر. وفيها دلالة أيضا على أن محل هذا التكبير هو دبر الصلوات المكتوبات المؤداة جماعة، فإنها هى المتبادرة بالصبح. والظهر، والعصر، ونحوها، دون النوافل، والمكتوبات المؤداة منفردا، فإن الخلفاء

الحاكم (١: ٣٠٠) وصححه وأقره عليه الذهبي. وقال الحافظ في "الفتح" (٢: ٣٨٥): لم يثبت في شيء من ذلك عن النبي ﷺ حديث. وأصح ما ورد فيه عن الصحابة قول علي رضي الله عنه، وابن مسعود رضي الله عنه: "إنه من صبح يوم عرفة إلى آخر أيام منى". أخرجه ابن المنذر وغيره اهـ.

٢١٤٧- حدثنا: أبو الأحوص عن أبي إسحاق عن الأسود[1] قال: كان عبد الله (أي ابن مسعود) يكبر من صلاة الفجر يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر يقول: «الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد». رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه". قال الزيلعي (١: ٣٢٦): بسند جيد اهـ. وصححه الحافظ في "الدراية" (ص-١٣٦).

قلت: فاختلفت الرواية عن ابن مسعود.

٢١٤٨- حدثنا: وكيع عن حسن بن صالح عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبد الله أنه كان يكبر أيام التشريق «الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد». أخرجه ابن أبي شيبة أيضا كما في "نصب الراية" (١: ٣٢٦) وسنده صحيح.

٢١٤٩- حدثنا: عباد بن العوام عن حجاج عن أبي إسحاق عن الحارث

الراشدين لم يكونوا يتركون الجماعة، بل كانوا أئمة الصلاة في زمنهم، كما هو ظاهر.

قوله: "حدثنا أبو الأحوص" إلخ. دلالته على قول أبي حنيفة ظاهرة، وقد مر وجه ترجيحه، فليراجع.

قوله: "حدثنا وكيع" إلخ. دلالته على كيفية تكبير التشريق ظاهرة.

قوله: "حدثنا عباد بن العوام" إلخ. دلالته على اختصاص أهل المصر بهذا التكبير ظاهرة. قال في البدائع: والمراد من التشريق (في أثر علي هذا) هو رفع الصوت بالتكبير

---

(١) في الأصل عن أبي الأسود، وهو غير صحيح عندي، بل الصحيح الأسود، أو أبو الأحوص، فإنه لا يعرف أحد مكنى بأبي الأسود في أصحاب ابن مسعود سوى أبي الأسود الديلي، ولا يعرف سماع أبي إسحاق.

عن علي رضى الله عنه قال: «لا جمعة، ولا تشريق، ولا صلاة فطر، ولا أضحى إلا فى مصر جامع، أو مدينة عظيمة». أخرجه ابن أبى شيبة أيضا كما فى "نصب الراية" (١:٣١٣) وسنده حسن، كما تقدم فى "الحاشية" أول هذا الجزء. وحجاج بن أرطاة، والحارث الأعور كلاهما حسن الحديث، كما ذكرناه غير مرة.

هكذا قال النضر[٢] بن شميل، وكان من أرباب اللغة، فيجب تصديقه. ولا يجوز حمله على صلاة العيد، لأن ذلك مستفاد بقوله: "ولا أضحى، ولا فطر"، وعلى إلقاء لحوم الأضاحي بالمشرقة، لأن ذلك لا يختص بمكان دون مكان، فتعين التكبير مراد بالتشريق اهـ ملخصا (١: ١٩٨).

قلت: وبهذا اندحض ما حكاه الحافظ فى الفتح عن أبى عبيد قال: وكان أبو حنيفة يذهب بالتشريق فى هذا إلى التكبير فى دبر الصلاة يقول: لا تكبير إلا على أهل الأمصار قال: وهذا لم نجد أحدا يعرفه، ولا وافقه عليه صاحباه، ولا غيرهما انتهى (٢: ٣٨٠).

قلت: لا مجال للرأى فى اللغة، فلا بد أن يكون أبو حنيفة قاله سماعا من أئمة اللغة. لا سيما، وفى أصحابه مثل محمد بن الحسن، والقاسم بن معن المسعودى الهذلى، وهما إماما اللغة والعربية فى عصرهما. أما محمد بن الحسن فقال فيه أحمد بن حنبل: "محمد أبصر الناس بالعربية" كذا فى مقدمة "التعليق الممجد" (ص: ٣٠). وقال الشافعي: ما رأيت أفصح منه. كنت إذا رأيته يقرأ كان القرآن نـزل بلغته كذا فى الأنساب للسمعانى (ص: ٣٤٢). وأما القاسم فذكره السيوطى فى بغية الوعاة له، وقال: "كان من علماء الكوفة بالعربية، واللغة، والفقه، والحديث، والشعر. لم يكن له بالكوفة فى عصره نظير. وكان من الأثبات فى النقل، والفقه، واللغة" اهـ (٢: ٣٨١). فكيف يكون أبو حنيفة لا يعرف اللغة، وهؤلاء أئمة اللغة أصحابه، وتلامذته. وأيضا فقد تأيد قوله بقول على رضى الله عنه، فقد عرفت أنه لا يجوز حمل التشريق فى قوله إلا على رفع الصوت بالتكبير. ولا يجوز حمله على صلاة العيد لكونها مذكورة بعده.

وأما قوله: "ولا وافقه عليه صاحباه ولا غيرهما" إلخ فعدم موافقتهم للإمام فى

---

(١) ذكره الحافظ السيوطى فى طبقات النحاة واللغويين (١: ٤٠٤).

٢١٥٠- عن: ابن عباس مرفوعًا قال: «ما من أيام أعظم عند الله، ولا أحب إلى الله العمل فيهن من أيام العشر، فأكثروا فيهن من التسبيح، والتحميد،

مسئلة اختصاص أهل المصر بهذا التكبير لا يستلزم إنكارهم المعنى الذى فسر به الإمام لفظ التشريق، لاحتمال كونه مشتركا بين معان عديدة عندهم. ورجحوا معنى الصلاة دون رفع الصوت لقرينة قامت مرجحة له فى زعمهم. ولعل أثر على برواية الحجاج بن أرطاة لم يبلغهم، أو لم يصح عندهم، وقد عرفت أنه حسن الإسناد على الأصل الذى أصلناه مرارا، فصح احتجاج أبى حنيفة به لمعنى الباب. والله تعالى أعلم بالصواب.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. وفيه قوله ﷺ: "فأكثروا فيهن من التسبيح، والتحميد، والتهليل، والتكبير" بصيغة الأمر ومطلق الأمر للوجوب، ففيه دلالة على وجوب إكثارها فى تلك الأيام. وقد قام الإجماع على أن ما قبل عرفة غير مراد، فبقى التكبير واجبا فيما وراءه، فدلالة الحديث على قول أبى حنيفة ظاهرة أن التكبير واجب من صبح عرفة إلى عصر يوم النحر.

فإن قيل: قد ذهب بعضهم إلى عدم قصر التكبير على أعقاب الصلوات، بل جعله عاما لجميع الأحوال. ويؤيده ما مر عن أبى هريرة، وابن عمر أنهما كبرا فى الأسواق، وكبر عمر فى قبته بمنى. فالظاهر وجوب التكبير فى أيام العشر كلها بعد الصلوات، وغيرها من الأحوال كما هو المتبادر من الحديث.

قلنا: قد مر بيان الاختلاف فى ابتداء هذا التكبير وانتهائه نقلا عن الحافظ فى الفتح، وعلم منه أنه لم يذهب أحد إلى ابتداءه قبل صبح عرفة، فكان ما قبله غير مراد بالإجماع. ولا يستقيم الاستدلال بفعل ابن عمر، وأبى هريرة، وعمر على عمومه جميع الأحوال، لاحتمال كون تكبيرهم محمولا على التكبير المضاف إلى التلبية أو موضوعا مكانها، وهو خارج عما نحن فيه، كما قدمناه لاختصاصه بالحاج دون غيره. قال الحافظ فى الفتح: وفيه (أى فى التكبير أيام التشريق) اختلاف بين العلماء فى مواضع، فمنهم من قصر التكبير على أعقاب الصلوات، ومنهم من خص ذلك بالمكتوبات دون النوافل، ومنهم من خصه بالرجال دون النساء وبالجماعة دون المنفرد، وبالمؤداة دون المقضية، وبالمقيم دون المسافر، وبساكن المصر دون القرية. وظاهر اختيار البخارى شمول ذلك للجمع، والآثار التى ذكرها تساعده اهـ (٢: ٣٨٥).

والتهليل، والتكبير». رواه الطبراني في "الكبير" بإسناد جيد كذا في "الترغيب" (ص–١٩٨). قال الحافظ المنذري: روى البيهقي وغيره عن يحيى

قلت: وأضيق الأقوال في ذلك قول أبي حنيفة، فإنه قيد وجوب هذا التكبير بجميع هذه القيود فلا يجب عنده إلا على الرجال العاقلين المقيمين الأحرار من أهل الأمصار المصلين المكتوبة بجماعة مستحبة. فيكبرون عقب الصلوات لا غير. ووجه تضييقه في ذلك أن الجهر بالتكبير تعبدا بدعة إلا في موضع ثبت بالنص أو الإجماع والتكبير بهذه القيود متفق عليه عندهم، وما سواه مختلف فيه، فيؤخذ بالمتيقن ويترك المحتمل. وما ذكره البخاري من الآثار لا يدل على الوجوب، بل على الجواز أو الاستحباب، لكونها حكاية أفعال لا تفيد الوجوب، مع احتمال كون التكبير الذي في هذه الآثار مضافا إلى التلبية أو مفعولا مكانها، فافهم.

وفي الحديث دلالة على أولوية صيغة التكبير التي رويت عن ابن مسعود واختارها الحنفية لاشتمالها على التهليل، والتحميد مع التكبير. وأخذ الشافعي بما أخرجه عبد الرزاق بسند صحيح عن سلمان رضي الله عنه قال: "كبروا الله الله أكبر الله أكبر الله أكبر كبيرا". قال الحافظ: "وهو أصح ما ورد فيه، وهو قول الشافعي". وزاد: "ولله الحمد" كذا في فتح الباري (٢: ٣٨٥).

قلت: وما رويناه عن ابن مسعود جاء عن عمر نحوه، كما صرح به الحافظ أيضا، وهما أجل من سلمان، وقولهما أوفق بالمرفوع، فكان أولى والله تعالى أعلم.

قلت: وعلق البخاري عن محمد بن علي (هو أبو جعفر الباقر) "أنه كبر خلف النافلة" اهـ. قال الحافظ في "الفتح": وصله الدارقطني في المؤتلف من طريق معن بن عيسى القزاز قال: حدثنا أبو وهنة رزيق المدني قال: "رأيت أبا جعفر محمد بن علي يكبر بمنى في أيام التشريق خلف النوافل". قال ابن التين: لم يتابع محمدا على هذا أحد" اهـ (٢: ٣٨١). وتعقبه الحافظ بأن الخلاف ثابت عند المالكية، والشافعية هل يختص التكبير بالفرائض أو يعم؟ واختلف الترجيح عند الشافعية، والراجح عند المالكية الاختصاص اهـ.
قلت: إن ابن التين لم يرد بقوله: "لم يتابع محمدا على هذا أحد" المالكية والشافعية، بل أراد التابعين المعاصرين له، كما هو الظاهر، فلا ينتقض باختلاف من بعدهم. على أنه يحتمل التكبير الذي زاده في التلبية أو فعله مكانها، فلا حجة به علينا.

ابن عيسى الرملي: ثنا يحيى بن أيوب البجلي عن عدى بن ثابت (وهؤلاء الثلاثة ثقات مشهورون تكلم فيهم) عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: قال رسول

وعلق البخارى أيضا "وكان النساء يكبرن خلف أبان بن عثمان، وعمر بن عبد العزيز ليالى التشريق مع الرجال فى المسجد" اهـ (٢: ٣٨٥، فتح). وهذا موافق المذهب أبى حنيفة، فلا يكبر النساء عنده وحدهن، وإنما يكبرن مع الرجال إذا صلين جماعة فى المسجد مع خفض الصوت دون رفعه.

فائدة:

قال صاحب الهداية: والتعريف الذى يصنعه الناس ليس بشىء وهو أن يجتمع الناس يوم عرفة فى بعض المواضع تشبيها بالواقفين بعرفة، لأن الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان مخصوص، فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك اهـ. وفى الكفاية: وعن أبى يوسف ومحمد فى غير رواية الأصول أنه لا يكره، لما روى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه فعل ذلك بالبصرة. ولكنا نقول: إن ذلك محمول على أن ذلك ما كان للتشبه، بل كان للدعاء، أ لا ترى! أن من طاف حول مسجد سوى الكعبة يخشى عليه الكفر، حتى لو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم لا للتشبه جاز اهـ (٢: ٤٧). وفى منهاج السنة: جوز أحمد ابن حنبل التعريف بالأمصار، واحتج بأن ابن عباس فعله بالبصرة، وكان ذلك فى خلافة على رضى الله عنه، وكان ابن عباس نائبه بالبصرة اهـ (٣: ٢٠٥). قلت: ولكن العامة يتعدون الحدود، فيلزم العلماء منعهم منه. والله تعالى أعلم.

تحقيق المراد بالعمل المأمور به فى عشر ذى الحجة

فائدة ثانية:

أخرج البخارى عن ابن عباس مرفوعا إلى النبى ﷺ قال: "ما العمل فى أيام أفضل منها فى هذه" (أى أيام عشر ذى الحجة كما أثبته الحافظ فى الفتح) قالوا: ولا الجهاد؟ قال: "ولا الجهاد، إلا رجل خرج يخاطر بنفسه وما له فلم يرجع بشىء" اهـ.

فائدة : ثبت أنها أيام أكل، وشرب، وبعال

قال الحافظ فى "الفتح": وقال ابن بطال وغيره: المراد بالعمل فى أيام التشريق

الله ﷺ: «ما من أيام أفضل عند الله، ولا العمل فيهن أحب إلى الله عز وجل من

التكبير فقط، لأنه ثبت أنها أيام أكل، وشرب، وبعال، وثبت تحريم صومها، وورد فيه إباحة اللهو بالحراب، ونحو ذلك، فدل على تفريغها لذلك مع الحض على الذكر، والمشروع منه فيها التكبير فقط. وتعقبه الزين ابن المنير بأن العمل إنما يفهم منه عند الإطلاق العبادة وهى لا تنافى استيفاء حظ النفس من الأكل، وسائر ما ذكر، فإن ذلك لا يستغرق اليوم، والليلة. وقال الكرمانى: بل المتبادر إلى الذهن منه أنه المناسك من الرمى، وغيره الذى يجتمع مع الأكل، والشرب. قال الحافظ: والذى يجتمع مع الأكل والشرب لكل أحد من العبادة هو الذكر المأمور به، وقد فسر بالتكبير كما قال ابن بطال. وأما المناسك فمختصة بالحاج، وقد وقع فى رواية ابن عمر من الزيادة فى آخره "فأكثروا فيهن من التهليل، والتحميد" وللبيهقى فى حديث ابن عباس "فأكثروا فيهن من التهليل، والتكبير" وهذا يؤيد ما ذهب إليه ابن بطال اهـ (٣:٣٨٤).

قلت: ومقتضاه استحباب التكبير فى أيام العشر كلها فى جميع الأحوال دون ما وراء الصلوات خاصة؛ ولا ينافى ذلك مذهب أبى حنيفة، فإنه إنما قيده، بما وراء الصلوات من صبح عرفة إلى عصر يوم النحر أو إلى آخر أيام التشريق بوصف الوجوب، والجهر. وأما بدونها، فيعم أيام العشر كلها، فإن الذكر سرا لا يمنع عنه مانع، وقد كان رسول الله ﷺ يذكر الله فى جميع أحيانه. والله تعالى أعلم.

فائدة ثالثة:

قال أصحابنا الحنفية: ويستحب أن يستفتح (الخطبة) الأولى (فى العيدين) بتسع تكبيرات تترى أى متتابعات، والثانية بسبع هو السنة، وأن يكبر قبل نزوله من المنبر أربع عشرة، كذا فى الدر أى فصار مجموع التكبيرات أربعين. ولعلهم ذهبوا فيه إلى عموم قوله ﷺ: «زينوا أعيادكم بالتكبير» وهو حديث حسن، كما قد ذكرناه وإلى خصوص ما أخرجه الشافعى فى الأم أخبرنا إبراهيم بن محمد عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله عن إبراهيم بن عبد الله عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال: "السنة فى التكبير يوم الأضحى، والفطر على المنبر قبل الخطبة أن يبتدئ الإمام قبل أن يخطب وهو قائم على المنبر بتسع تكبيرات تترى لا يفصل بينها بكلام، ثم يخطب، ثم يجلس جلسة، ثم يقوم

هذه الأيام يعنى من العشر، فأكثروا فيهن من التهليل، والتكبير، وذكر الله». الحديث. قلت: حديث حسن.

فى الخطبة الثانية، فيفتحها بسبع تكبيرات تترى لا يفصل بينها بكلام، ثم يخطب". قال الشافعى: أخبرنا إبراهيم قال: أخبرنى إسماعيل بن أمية (ثقة ثبت من السادسة تق) "أنه سمع أن التكبير فى الأولى من الخطبتين تسع، وفى الآخرة سبع". قال الشافعى: "وبقول عبد الله بن عبد الله نقول: اهـ (١:٢١١).

قلت: "عبد الرحمان بن محمد بن عبد الله وإبراهيم بن عبد الله لم أقف عليهما، ولهما ذكر فى "تعجيل المنفعة" مجمل. وإبراهيم بن محمد شيخ الإمام مكشوف الحال، وثقه هو، وضعفه آخرون. ولكن الحديث أخذ به الإمام الشافعى، فلا أقل من أن يكون حسنا عنده، وقد تقدم أن قول التابعى: "السنة كذا" مرفوع مرسل عند بعضهم، فلا بأس بالأخذ به فى فضائل الأعمال ويجوز إثبات الاستحباب بمثله.

قال الشافعى: أخبرنى الثقة من أهل المدينة "أنه أثبت له كتاب عن أبى هريرة فيه تكبير الإمام فى الخطبة الأولى يوم الفطر، ويوم الأضحى، إحدى أو ثلاثا وخمسين تكبيرة فى فصول الخطبة بين ظهرانى الكلام" قال الشافعى: أخبرنى من أثق به من أهل العلم من أهل المدينة قال: "أخبرنى من سمع عمر بن عبد العزيز وهو خليفة يوم فطر فظهر على المنبر فسلم ثم جلس ثم قال: إن شعائر هذا اليوم التكبير، والتحميد. ثم كبر مرارا ألله أكبر ألله أكبر ولله الحمد. ثم تشهد للخطبة ثم فصل بين التشهد بتكبيرة" اهـ (١:٢١١).

قلت: فهذه دلائل ما ذهب إليه أصحابنا الحنفية فى الباب.

وقال الشامى تحت قول الدر: "ويستحب أن يستفتح الأولى بتسع" إلخ ما نصه: وقال فى "الخانية": إنه ليس للتكبير عدد فى ظاهر الرواية (لأنه لم يرد فيه أثر ثابت قوى). لكن ينبغى أن لا يكون أكثر الخطبة التكبير ويكبر فى الأضحى أكثر من الفطر اهـ. قال الشامى: وإطلاق العدد فى ظاهر الرواية لا ينافى تقييده بما ورد فى السنة، وقال به الشافعى رحمه الله تعالى اهـ (١-٨٧٤). قلت: الذى ورد فى السنة وقال به الشافعى إنما هو استفتاح الأولى بتسع تكبيرات والثانية بسبع وأما أنه يكبر قبل نزوله من المنبر أربع عشرة فلم يرد ذلك فى السنة معينا، ولم يقل به الشافعى، بل الظاهر فيه الإطلاق بدليل إطلاق قوله ﷺ: «زينوا أعيادكم بالتكبير» وفعله أنه كان يكبر بين أضعاف الخطبة يكثر التكبير، كما تقدم ذلك كله. والله تعالى أعلم.

باب صلاة الكسوف والخسوف

٢١٥١- عن: أبى بكرة رضى الله عنه قال: كنا عند النبى ﷺ فانكسفت الشمس، فقام رسول الله ﷺ يجر ردائه حتى دخل المسجد، فدخلنا، فصلى بنا ركعتين حتى انجلت الشمس فقال: «إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد. وإذا رأيتموها فصلوا وادعوا حتى يكشف ما بكم». رواه البخارى (١٤١:١). وفى "التلخيص الحبير" (١٤٦:١): وراوه ابن حبان،

باب صلاة الكسوف والخسوف

قوله: "عن أبى بكرة" إلخ فيه مسائل. الأولى: صلاة الكسوف فى المسجد، وكذا الخسوف، فإنه ﷺ أمر بالصلاة عندهما ولم يفرق. الثانية: أنها ركعتان بالجماعة، الثالثة: الدعاء فيها. الرابعة: أنها كالصلاة المعهود، فلا يتعدد الركوع وسيأتى تفصيله. الخامسة: استحباب تلك الصلاة، والدعاء حملا للأمر عليه.

قال صاحب "العناية" (٥٦:٢): فإن قيل: هذا أمر، والأمر للوجوب، فكان ينبغى أن تكون صلاة الكسوف واجبة. قلنا: قد ذهب إلى ذلك بعض أصحابنا، واختاره صاحب الأسرار. والعامة ذهبت إلى كونها سنة. لأنها ليست من شعائر الإسلام، فإنها توجد بعارض، لكن صلاها النبى ﷺ فكانت سنة والأمر للندب اهـ. وفى الدر المختار عن العينى: أنه سنة. فحصل فى المذهب ثلاثة أقوال، الوجوب للأمر، والندب بحمل الأمر على الندب، والسنة، والأخير هو الصحيح. فإنه ﷺ واظب عليها. فقد روى الطبرانى فى الكبير بإسناد حسن كما فى العزيزى (١١٩:٣) "كان (صلى الله تعالى عليه وآله وسلم) إذا انكسفت الشمس أو القمر صلى حتى تنجلى" اهـ.

وفرق أصحابنا بين الخسوف، والكسوف فى باب الجماعة وغيرها. قال صاحب "الهداية": وليس فى خسوف القمر جماعة لتعذر الاجتماع فى الليل أو لخوف الفتنة، وإنما يصلى كل واحد بنفسه اهـ. وفى "تعليق البحر": قال العينى: (أى فى "شرح الكنز"). والتفصيل فيه أن صلاة الكسوف سنة أو واجبة وصلاة الخسوف حسنة، وكذا البقية اهـ (أى صلاة الظلمة والريح والفزع) (١٦٧:٢ و١٦٨)، وفى "البحر الرائق": وذكر فى "البدائع" أنهم يصلون فى منازلهم. وفى "المجتبى": وقيل: الجماعة

والحاكم، ولفظهما: «فإذا انكسف أحدهما فأفزعوا[1] إلى المساجد» وفيه: «فصلى بهم ركعتين مثل صلاتكم» اهـ.

٢١٥٢- عن: ابن عباس رضى الله عنهما «أن رسول الله ﷺ صلى فى كسوف الشمس والقمر ثمانى ركعات (أى ركوعات) فى أربع سجدات، يقرأ فى كل ركعة». رواه الدارقطنى فى "سننه" (١٨٨:١). وفى "نصب الراية" (٣٢٩:١): إسناده جيد. سكت عنه عبد الحق فى "أحكامه"، ثم ابن القطان بعده، وقال: ثابت بن محمد الزاهد (الراوى فى هذا السند) صدوق اهـ.

٢١٥٣- عن محمود بن لبيد قال: كسفت الشمس يوم مات إبراهيم بن رسول الله ﷺ، فقالوا: كسفت الشمس لموت إبراهيم رضى الله عنه. فقال رسول الله ﷺ: «إن الشمس، والقمر آيتان من آيات الله عز وجل، ألا وإنهما لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتموها كذلك فأفزعوا إلى المساجد». ثم

جائزة عندنا لكنها ليست بسنة.

قلت: الجماعة فى الخسوف لم تنقل، فلا تسن. وأما كونها فى المنازل فغير مسلم، لما مر فى حديث المتن فأفزعوا إلى المساجد. وأما كون صلاة الخسوف حسنة غير سنة فلا تصح أيضا، لما ثبت من مواظبته ﷺ عليها، كما مر قريبا.

فإن قيل: إن الأولى فى النوافل إذا صلاها وحده غير التى استثنيت أداءها فى البيت، فأمره ﷺ بالفزع إلى المساجد عند الخسوف يتضمن الأمر بالجماعة فيه. قلنا: الحديث ليس بنص فيه، بل يحتمل أن يكون الأمر بالذهاب إلى المسجد لأن يطلع عليه غيره، فإن الخسوف مما لا يشهر، فإنه يكون بالليل، هكذا أفاده شيخى، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ دلالته على مسائل الباب ظاهرة. وسيأتى الجواب عن تعدد الركوع.

قوله: "عن محمود" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. قال الشيخ: ودل أيضا على عدم تعدد الركوع، فإن عدم البيان فى موضع البيان بيان للعدم.

---

(١) أى بادروا إليها، كما فى مجمع البحار، وفى "منتهى الأرب": بادروا إليه بيشى گرفت او را وبشتافت سوئى آن.

قام، فقرأ فيما نرى بعض الكتاب، ثم ركع ثم اعتدل، ثم سجد سجدتين، ثم قام، ففعل مثل ما فعل فى الأولى. رواه أحمد (٥:٤٢٨) ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ١:٢٤٤).

٢١٥٤- عن: قبيصة الهلالى قال: كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ، فخرج فزعا يجر ثوبه، وأنا معه يومئذ بالمدينة، فصلى ركعتين، فأطال فيهما القيام، ثم انصرف وانجلت فقال: «إنما هذه الآيات يخوف الله عز وجل

فائدة:

فى "عمدة القارى" تحت رواية البخارى "كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ يوم مات إبراهيم" إلخ ما نصه: فإن قلت: الكسوف فى الشمس إنما يكون فى الثامن والعشرين أو التاسع والعشرين من آخر الشهر العربى، فكيف يكون وفاته فى العاشر[1]؟ قلت: هذا التاريخ يحكى عن الواقدى، وهو ذكر ذلك بغير إسناد، فقد تكلموا فيما يسنده الواقدى، فكيف فيما يرسله؟ (٣:٤٧٧). قال الشيخ: أو يقال: إن لهذه الزيادة من وقوعها فى يوم وفات إبراهيم من بعض الرواة.

قوله: عن قبيصة إلخ قال المؤلف: وفى الزيلعى: رواه الحاكم فى "المستدرك" وقال: "حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه". قال: والذى عندى أنهما عللاه بحديث يرويه ريحان بن سعد عن عباد بن منصور عن أيوب عن أبى قلابة عن هلال بن عامر عن قبيصة. وهذا لا يعلل حديثا رواه موسى بن إسماعيل عن وهيب عن أيوب عن أبى قلابة عن قبيصة. انتهى كلامه. وفيه: وقال البيهقى: سقط بين أبى قلابة وقبيصة رجل وهو هلال بن عامر. قال النووى فى "الخلاصة": وهذا لا يقدح فى صحة الحديث، فإن هلالا ثقة اهـ (١:٣٢٨ و٣٢٩). قلت: أخرج أبو داود وطريق هلال أيضا. وسكت عنه. وأبو قلابة قد روى عن قبيصة فيقال: إنه قد سمع منه مرة بغير واسطة، ومرة بواسطة وبين الواسطة. وهذا أولى مما قاله النووى لو صح طريق هلال، فإن ريحان متكلم فيه.

ودل الحديث على عدم تعدد الركوع فى هذه الصلاة حيث قال: "فصلوا كأحدث صلاة صليتموها" كما فى الجوهر النقى. فإن صلاة الكسوف كانت ضحى،

---

(١) أى من ربيع الأول، كما فى "التلخيص الحبير" عن الزبير بن بكار فى "كتاب الأنساب" (٢:١٤٨).

بها. فرذا رأيتموها فصـ ـوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة». رواه أبو داود (١:٤٦١) وسكت عنه هو والمنذرى. وفى النيل (٣:٢٢٢): "رجاله رجال الصحيح اهـ".

كما ذكره البيهقى فيما مر فى باب كيف يصلى فى الخسوف، وعزاه إلى البخارى. فأحدث الصلاة من المكتوبة حينئذ صلاة الصبح، فدل ذلك على أن الركوع فى الكسوف، كالركوع فى صلاة الصبح. وهذا قول، والذى فى بقية الأحاديث فعل، والقول مرجح على الفعل. وهذا الوجه أيضا أشبه بأصول الصلوات، فكان أولى (١:٢٥٧). قلت: ويدل على أنها صلاة الصبح ما فى التلخيص الحبير أيضا، ورواه النسائى بلفظ "فصلوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة ركعتين". (١: ١٤٦) وسيأتى. قال الشيخ: والحديث الآتى عن سمرة الذى فيه "حتى إذ كانت الشمس قيد رمحين" صريح فى كون ذلك الوقت ضحى، فتعين به مصداق أحدث صلاة أنه هو الفجر وأيضا اضطربت الروايات فى عدد ركوعاته، ولم ينقل تاريخ فعله المتأخر(١) فاقتضى ذلك كله ترجيح ما ذهبنا إليه.

وفى فتح البارى (٢: ٤٤٠): واستدل بحديث عائشة (عند البخارى) على أن لصلاة الكسوف هيئة زائدة تخصها من التطويل الزائد على العادة فى القيام وغيره، ومن زيادة ركوع فى كل ركعة. وقد وافق عائشة على رواية ذلك عبد الله بن عباس، وعبد الله ابن عمر ومتفق عليهما ومثله عن أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنه كما تقدم (فى البخارى) فى صفة الصلاة، وعن جابر عند مسلم، وعن على عند أحمد، وعن أبى هريرة رضى الله عنه عند النسائى، وعن ابن عمر رضى الله عنه عند البزار وعن أم سفيان عند الطبرانى. وفى رواياتهم زيادة رواها الحفاظ الثقات، فالأخذ بها أولى من إلغائها، وبذلك قال جمهور أهل العلم من أهل الفتيا. وقد وردت الزيادة فى ذلك من طرق أخرى، فعند مسلم من وجه آخر عن عائشة، وآخر عن جابر "أن فى كل ركعة ثلاث ركوعات". وعنده من وجه آخر عن ابن عباس رضى الله عنه "أن فى كل ركعة أربع ركوعات"

---

(١) قلت: العلم بالتقدم والتأخر لا يكفى للنسخ، كما تقدم فى هذا الكتاب، بل لا بد مع ذلك من دليل يدل عليه.

٢١٥٥- عن: ثعلبة بن عباد العبدى من أهل البصرة أنه شهد خطبة يوما لسمرة بن جندب قال: قال سمرة: «بينما أنا والغلام من الأنصار نرى غرضين لنا حتى إذا كانت الشمس قيد رمحين أو ثلاثة فى عين الناظر من الأفق اسودت حتى آضت، كأنها تنومة. فقال أحدنا لصاحبه: انطلق بنا إلى المسجد، فو الله ليحدثن شأن هذه الشمس لرسول الله ﷺ فى أمته حدثا. قال: فدفعنا، فإذا هو بارز، فاستقدم، فصلى، فقام بنا كأطول ما قام بنا فى صلاة قط لا نسمع له صوتا. قال: ثم ركع بنا كأطول ما ركع بنا فى صلاة قط لا نسمع له صوتا. قال: ثم سجد بنا كأطول ما سجد بنا فى صلاة قط لا نسمع له صوتا. ثم فعل فى الركعة الأخرى مثل ذلك. قال: فوافق تجلى الشمس جلوسه فى الركعة الثانية. قال: ثم سلم، ثم قال: فحمد الله، وأثنى عليه، وشهد أن لا إله إلا الله،

ولأبى داود من حديث أبى بن كعب، والبزار من حديث على رضى الله عنه[1] "أن فى كل ركعة خمس ركوعات". ولا يخلو إسناد منها عن علة، وقد أوضح ذلك البيهقى، وابن عبد البر. ونقل صاحب الهدى عن الشافعى، وأحمد، والبخارى أنهم كانوا يعدون الزيادة على الركوعين فى كل ركعة غلطا من بعض الرواة، فإن أكثر طرق الحديث يمكن رد بعضها إلى بعض، ويجمعها أن ذلك كان يوم مات إبراهيم وإذا اتحدت القصة تعين الأخذ بالراجح، وجمع بعضهم بين هذه الأحاديث بتعدد الواقعة، وأن الكسوف وقع مرارا (وبه قال صاحب "الجوهر النقى" وعزاه إلى جماعة من المحققين). فيكون كل من هذه الأوجه جائزا. وإلى ذلك نحا إسحاق، لكن لم تثبت عنده الزيادة على أربع ركوعات اهـ.

قوله: "عن ثعلبة" إلخ دلالته على الإخفاء بالقراءة فى الكسوف وغيره ظاهرة. وسيأتى بحث الخطبة.

---

(١) فى كنز العمال (٤: ٢٨٧) عن عبد الرحمن بن أبى ليلى قال: "انكسفت الشمس، فقام على رضى الله عنه فركع خمس ركعات، وسجد سجدتين. ثم فعل فى الركعة الثانية مثل ذلك ثم سلم، ثم قال: ما صلاها أحد بعد رسول الله ﷺ أحد غيرى" رواه ابن جرير، وصححه وفى مجمع الزوائد (١: ٢٢٤) بعد عزوه إلى البزار ما لفظه: "رجاله رجال الصحيح" اهـ.

وشهد أنه عبده ورسوله». ثم ساق أحمد بن يونس خطبة النبى ﷺ رواه أبو داود (١: ٤٦٠) وسكت عنه. ورواه ابن حبان فى "صحيحه" بهذا اللفظ (زيلعى ١: ٣٣٠).

٢١٥٦- عن: بلال رضى الله عنه قال: كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فقال: «إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته. ولكنهما آيتان من آيات الله، فإذا رأيتم ذلك فصلوا كأحدث صلاة صليتموها». رواه البزار والطبرانى فى "الأوسط والكبير". وعبد الرحمن بن أبى ليلى لم يدرك بلالا رضى الله عنه. وبقية رجاله ثقات كذا فى "مجمع الزوائد" (١: ٢٢٤).

٢١٥٧- أخبرنا: محمد بن المثنى عن معاذ بن هشام قال: حدثنى أبى عن قتادة عن أبى قلابة عن النعمان بن بشير أن النبى ﷺ قال: «إذا خسفت الشمس والقمر فصلوا كأحدث صلاة صليتموها». رواه النسائى (١: ٢١٩) وسكت عنه. ولفظه فى "التلخيص الحبير" (١: ١٤٦): «صليتموها من المكتوبة ركعتين». وأخرجه أحمد، والحاكم، وصححه ابن عبد البر اهـ. فذلك اللفظ إما فى بعض نسخ "الصغرى" المسمى بـ"المجتبى" أو فى "الكبرى". وعند أحمد أيضا ليس هذا اللفظ، ولفظ الحاكم لم أقف عليه.

قوله: "عن بلال رضى الله عنه" إلخ. قلت: عبد الرحمن بن أبى ليلى ثقة أخرجو له، كما فى التقريب (ص: ١٢٥). والحديث له شواهد ذكرناها فى هذا الكتاب، فانجبر بها الانقطاع. وحديث النعمان الآتى فيه زيادة، وهو صريح فى المذهب، وهذا يحمل على أن الراوى اختصره.

وفى التلخيص الحبير (١: ١٤٦) بعد نقل حديث النعمان بعبارته التى نقلتها منه ما نصه: وأعله ابن أبى حاتم بالانقطاع، وبحديث قبيصة بن المخارق، وفيه: "فصلى ركعتين" (تقدم) أخرجه أبو داود والحاكم اهـ. وفى نصب الراية (١: ٣٢٧): قال ابن أبى حاتم فى علله: قال أبى: قال يحيى بن معين: "أبو قلابة عن النعمان بن بشير رضى الله عنه مرسل" قال أبى: قد أدرك أبو قلابة النعمان بن بشير، ولا أعلم أسمع منه أولا، وقد رواه عفان عن

٢١٥٨– عن: سمرة بن جندب رضى الله عنه قال: «صلى بنا رسول الله ﷺ فى كسوف لا نسمع له صوتا». رواه الترمذى (١:٧٣)، وقال: "حسن صحيح غريب".

٢١٥٩– ثنا: على (لم أقف عليه) بن (محمد بن) المبارك ثنا زيد بن

عبد الوارث عن أيوب عن أبى قلابة عن رجل عن النعمان بن بشير، وروى عنه عن قبيصة بن المخارق الهلالى، (تقدم) وروى عنه عن هلال بن عامر (تقدم) عن قبيصة بن المخارق انتهى. قال النووى فى الخلاصة: ورواه أبو داود بلفظ "كسفت الشمس على عهد النبى ﷺ فجعل يصلى ركعتين ركعتين ويسأل عنها حتى انجلت". قال: وإسناده صحيح[١] إلا أنه بزيادة رجل (لم يذكر فى رواية أبى داود) بين أبى قلابة والنعمان، ثم اختلف فى ذلك الرجل اهـ.

قلت: أبو قلابة قد سمع[٢] من النعمان، كما فى "تهذيب التهذيب" فى ترجمته. والتوفيق بين الطرق الأربعة ممكن بأن يقال أنه سمعه من النعمان بغير واسطة مرة، ومرة روى عنه بواسطة رجل، وسمعه مرة عن قبيصة، ومرة روى عنه بواسطة هلال. وفى الجوهر النقى (١: ٢٥٨): قال ابن حزم: أبو قلابة أدرك النعمان رضى الله عنه، فروى هذا الخبر عنه، ثم رواه عن آخر عنه، فحدث بكلتا روايتيه اهـ.

قوله: "عن سمرة" إلخ و"ثنا على" إلخ و"حدثنا حسن الخ" دلالتها على المخالفة بالقراءة فى الكسوف ظاهرة. وقد ورد الجهر أيضا، فقد أخرج إمام الدنيا أبو عبد الله البخارى عن عائشة رضى الله عنها "جهر النبى ﷺ فى صلاة الخسوف بقراءته، فإذا فرغ من قراءته، الحديث.

وفى فتح البارى (٢: ٤٥٤): أن إسماعيل روى هذا الحديث (فى مستخرجه على البخارى) من وجه آخر بلفظ "كسفت الشمس فى عهد رسول الله ﷺ" فذكر الحديث اهـ. وفيه أيضا: وقد ورد الجهر فيها عن على رضى الله عنه مرفوعا، وموقوفا أخرجه ابن خزيمة وغيره. وقال به صاحبا[١] أبى حنيفة، وأحمد، وإسحاق، وابن خزيمة، وابن المنذر،

---

(١) وسكت عنه أبو داود.

(٢) صرح صاحب الكمال بسماعه من النعمان، كذا فى الجوهر النقى.

المبارك (صدوق عابد. "تقريب") ثنا موسى بن عبد العزيز (مختلف فيه). ثنا الحكم بن أبان (مختلف فيه). عن عكرمة (ثقة ثبت. "تقريب") عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: «صليت إلى جنب رسول الله ﷺ يوم كسفت الشمس، فلم أسمع له قراءة». رواه الطبرانى فى "معجمه" ("نصب الراية" ١: ٣٣٠). وفى "آثار السنن" (٢: ١١٤): إسناده حسن اهـ.

٢١٦٠- حدثنا: حسن بن موسى الأشيب أنبأ ابن لهيعة (مختلف فيه حسن الحديث كما مر غير مرة). ثنا يزيد بن أبى حبيب عن عكرمة عن ابن عباس، قال: «صليت مع النبى ﷺ الكسوف فلم أسمع منه فيها حرفا من القراءة». رواه الإمام أحمد، وأبو يعلى فى مسنديهما ("نصب الراية" ١: ٤٣٠). قلت: "إسناده حسن، فإن ابن لهيعة قد تقدم أنه مختلف فيه حسن الحديث. وبقيتهم ثقات أخرجوا لهم".

وغيرهما من محدثى الشافعية، وابن العربى من المالكية. وقال الطبرى: يخير بين الجهر والإسرار. وقال الأئمة الثلاثة: يسر فى الشمس، ويجهر فى القمر إلى أن قال: فمثبت الجهر معه قدر زائد، فالأخذ به أولى، وإن ثبت التعدد فيكون فعل ذلك لبيان الجواز. وهكذا الجواب عن حديث سمرة رضى الله عنه عند ابن خزيمة، والترمذى "لم يسمع له صوتا" أنه إن ثبت لا يدل على نفى الجهر. قال ابن العربى: الجهر عندى أولى، لأنها صلاة جامعة ينادى لها ويخطب، فأشبهت العيد، والاستقاء اهـ.

وفى التلخيص الحبير (١: ١٤٨): قال البخارى: "حديث عائشة فى الجهر أصح من حديث سمرة رضى الله عنه". قلت: لأن حديث سمرة مختلف فى صحته. قال فى التلخيص (١: ١٤٧): صححه الترمذى، وابن حبان، والحاكم، وأعله ابن حزم بجهالة ثعلبة بن عباد راويه عن سمرة رضى الله عنه وقد قال ابن المدينى: إنه مجهول. وقد ذكره ابن حبان فى الثقات مع أنه لا راوى له إلا الأسود بن قيس اهـ.

وقد عرفت ما فى حديثى ابن عباس، وحديث عائشة فى الصحيحين، فلا ريب فى

---

(١) عن محمد روايتان كما فى رد المحتار وفى الهداية.

. . . .

ترجيحه، وقد كانت فى الصلاة معه ﷺ. يدل عليه ما رواه البخارى عن أسماء رضى الله عنها "أتيت عائشة حين خسفت الشمس، فإذا الناس قيام يصلون، فإذا هى قائمة تصلى". الحديث. (١:٣٠).

وما تقدم من حديثها "فقلت لعائشة: ما قال؟" إلخ فإنه يدل على أنها كانت عند الخطبة، وهى من توابع الصلاة، وما رواه أبو داود، وسكت عنه عن عائشة قالت: "كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ، فخرج رسول الله ﷺ فصلى بالناس، فقام، فحرزت قراءته، فرأيت أنه قرأ سورة البقرة، وساق الحديث، ثم سجد سجدتين، ثم قام، فأطال القراءة فحرزت قراءته، فرأيت أنه قرأ بسورة آل عمران" اهـ (١:٤٦١).

ومعلوم أن قيامهن فى الصلاة يكون فى آخر الصفوف، فسماعهن أظهر دليل على الجهر بالقراءة، ولا دليل فى حديث عائشة عند أبى داود على الإسرار بالقراءة كما فهمه الخطابى.

قال فى عون المعبود (١:٤٦١): قال الخطابى: هذا يدل على أنه لم يجهر بالقراءة فيها، ولو جهر لم تحتج فيها إلى الحرز والتخمين اهـ. وذلك لاحتمال سماعها القراءة، وعدم فهمها، لبعدها عنه ﷺ. وإذا ثبت هذا فلا تعارض هذه الرواية روايتها الأخرى فى الصحيحين، وتقدمت قريبا.

وذكر فى فتح القدير فى ترجيح الإسرار بالقراءة (٢:٥٦) ما نصه: إذا حصل التعارض وجب الترجيح بأن الأصل فى صلاة النهار الاخفاء اهـ. وفى تابع الآثار لشيخنا (ص:٨٦): وما روى من الجهر محمول على ما كان من عادته ﷺ من الجهر بأية أو آيتين فى السرية للتعليم فظنه الراوى البعيد أن كل القراءة لعله كان جهرا وهو لم يسمع، فروى الجهر اهـ.

قلت: والمراد بالعادة ما كان ﷺ يفعله تارة ويتركه أخرى، وقد تقدم فعله ﷺ فى أبواب القراءة، فإن العادة بمعنى المواظبة وهو المراد عند الإطلاق لم تثبت، فاحفظه.

خطبة الكسوف برواية جماعة من الصحابة

٢١٦١- عن: عائشة رضى الله عنها أنها قالت: خسفت الشمس فى عهد رسول الله ﷺ، فصلى رسول الله ﷺ بالناس، فوصفت صلاته. ثم قالت: ثم انصرف وقد تجلت الشمس، فخطب الناس، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا يخسفان لموت أحد، ولا لحياته. فإذا رأيتم ذلك فادعوا الله، وكبروا، وصلوا، وتصدقوا». ثم قال: «يا أمة محمد! والله ما من أحد أغير من الله أن يزنى عبده (أى لأجل أن يزنى. قاله السندى فى تعليقه على النسائى). أو تزنى أمته. يا أمة محمد! والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا». رواه البخارى (١٤٢:١).

٢١٦٢- عن: أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنه قالت: دخلت على عائشة والناس يصلون إلى أن قالت: فانصرف رسول الله ﷺ وقد تجلت الشمس. فخطب الناس، فحمد الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، قالت: ولغط نسوة من الأنصار، فانكفأت إليهن لأسكتهن فقلت لعائشة: ما قال؟ قالت: قال[1]: ما من شيء لم أكن أريته إلا وقد رأيته فى مقامى هذا حتى الجنة والنار. وأنه أوحى إلى أنكم تفتنون فى القبور مثل (بترك التنوين لأن تقديره مثل فتنة، فحذف المضاف إليه، وترك على هيئة قبل الحذف. "مسوى") أو قريبا من فتنة المسيح الدجال. يؤتى أحدكم، (أى يأتيه الملائكة). فيقال له: ما علمك بهذا الرجل، فأما المؤمن أو قال: المؤقن فيقول: «هو رسول الله، هو محمد، جاءنا

قوله: "عن عائشة" إلخ و"عن أسماء" إخ و"ثنا أبو كامل" إلخ قال المؤلف: دلالتها على الخطبة فى الكسوف ظاهرة.

وفى التلخيص الحبير (١٤٧:١): قال صاحب الهداية من الحنفية: ليس فى

---

(١) وعند مسلم من حديث عائشة رضى الله عنها: قال رسول الله ﷺ: رأيت فى مقامى هذا كل شيء وعدتم (٢٩٦:١). وفى "مجمع البحار" (٤٥٥:١): «لم أكن أريته فى مقامى» أى مما يصح رؤيته عقلا، كرؤية البارى تعالى ويليق عرفا من أمور الدين وغيره اهـ.

بالبينات والهدى فآمنا وأجبنا، واتبعنا وصدقنا». فيقال له: «نم صالحا (أى لا ردع عليك. "مسوى")، قد كنا نعلم أن كنت لمؤمنا به». وأما المنافق أو المرتاب فيقال له: «ما علمك بهذا الرجل؟» فيقول: «لا أدرى، سمعت الناس يقولون شيئًا (أى بطريق الإجمال). فقلت». رواه البخارى (١:١٢٦).

٢١٦٣- ثنا: أبو كامل ثنا زهير ثنا الأسود بن قيس ثنا ثعلبة بن عباد العبدى من أهل البصرة قال: شهدت يوما خطبة لسمرة بن جندب فذكر فى خطبته حديثا عن رسول الله ﷺ فقال: بينا أنا، وغلام من الأنصار نرمى فى[1] غرضين لنا على عهد رسول الله ﷺ حتى إذا كانت الشمس قيد رمحين أو ثلاثة فى عين الناظر اسودت حتى آضت (أى رجعت وصارت. "عون") كأنها تنومة (نوع من النبات فيها وفى ثمرها سواد قليل. "مجمع البحار") قال: فقال أحدنا لصاحبه: "انطلق بنا إلى المسجد، فو ا لله ليحدثن شأن هذه الشمس لرسول الله ﷺ فى أمته حديثا[2] (أى أمرا حديثا أى جديدا)" قال: فدفعنا إلى المسجد، فإذا هو بارز، قال: ووافقنا رسول الله ﷺ حين خرج إلى الناس، فاستقدم، فقام بنا كأطول ما قام بنا فى صلاة قط لا نسمع له صوتا، ثم ركع كأطول ما ركع بنا فى صلاة قط لا نسمع له صوتا، ثم فعل فى الركعة الثانية مثل ذلك، فوافق تجلى الشمس جلوسه فى الركعة الثانية. قال زهير: حسبته (لعل الشك فى قوله: فسلم فقط). قال: فسلم، فحمد الله، وأثنى عليه، وشهد أنه عبد الله ورسوله، ثم قال: «أيها الناس! أنشدكم بالله إن كنتم تعلمون أنى

الكسوف خطبة لأنه لم ينقل، فيتعجب منه مع ثبوت ذلك. ثم ساق ما سقته فى المتن.

وفى نصب الراية (١:٣٣٢): "وأجاب الأصحاب بأنه عليه الصلاة والسلام لم يقصد الخطبة، وإنما قال ذلك دفعا لقول من قال: "إن الشمس انكسفت لموت إبراهيم وإخبارا عما رأه من الجنة والنار". واستضعفه الشيخ تقى الدين، فقال: "إن الخطبة لا

---

(١) فى "مجمع الزوائد": بحذف فى، وكذا فى رواية أبى داود التى تقدمت قريبا.

(٢) فى "مجمع الزوائد": "حدثا" وكذا فى رواية أبى داود التى تقدمت قريبا.

قصرت عن شيء من تبليغ رسالات ربى عز وجل لما[١] أخبرتمونى ذاك، فبلغت (أى فأبلغ). رسالات ربى، كما ينبغى لها أن تبلغ. وإن كنتم تعلمون أنى بلغت رسالات ربى لما أخبرتمونى ذاك». قال: فقام رجال، فقالوا: "نشهد أنك قد بلغت رسالات ربك، ونصحت لأمتك، وقضيت الذى عليك". ثم سكتوا. ثم قال: أما بعد! فإن رجالا يزعمون أن كسوف هذه الشمس، وكسوف هذا القمر، وزوال هذه النجوم عن مطالعها لموت رجال عظماء من أهل الأرض، وأنهم قد كذبوا، ولكنها آيات من آيات الله تبارك وتعالى، يعتبر بها عباده، فينظر من يحدث له منهم توبة. وأيم الله! لقد رأيت منذ قمت أصلى ما أنتم لاقون فى أمر دنياكم، وآخرتكم. وأنه والله لا تقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون كذابا، آخرهم الأعور الدجال ممسوح العين اليسرى كأنها عين أبى تحيى (بكسر المثناة الفوقانية، كذا فى "فتح البارى") لشيخ (أى قاله شيخ إلخ). من الأنصار بينه، وبين حجرة عائشة وأنها متى يخرج أو قال: متى ما يخرج، فإنه سوف يزعم أنه الله فمن آمن به وصدقه، واتبعه لم ينفعه صالح من عمله سلف، ومن كفر به، وكذبه لم يعاقب بشيء من عمله" وقال حسن[٢] الأشيب: "بشيء من عمله سلف، وأنه سيظهر أو قال: سوف يظهر على الأرض كلها إلا الحرم[٣]، وبيت المقدس. وإنه يحصر المؤمنين فى بيت المقدس فيزلزلون زلزالا شديدا، ثم

ينحصر مقاصدها فى شئ معين، سيما وقد ورد أنه صعد المنبر، وبدأ بما هو المقصود من الخطبة، فحمد الله، وأثنى عليه، ووعظ وذكر. وقد يتفق دخول بعض هذه الأمور فى مقاصدها مثل ذكر الجنة والنار، وكونها من آيات الله بل هو كذلك جزما"، انتهى.

---

(١) لما بمعنى إلا أى لا أطلب منكم إلا إخباركم. أخذته من "المرقاة". وهذا إن كان مشددة الميم وإلا فما زائدة واللام للقسم أخذته من "مجمع البحار".

(٢) هو شيخ الإمام أحمد تقدم قريبا، وهو حسن بن موسى.

(٣) وفى حديث جنادة بن أبى أمية: أتينا رجلا من الأنصار من الصحابة قال: قام فينا رسول الله ﷺ فقال: أنذركم المسيح. الحديث وفيه: يمكث فى الأرض أربعين صباحا، يبلغ سلطانه كل منهل، لا يأتى أربعة مساجد الكعبة، ومسجد الرسول، ومسجد الأقصى، والطور، أخرجه أحمد، ورجاله ثقات ("فتح البارى" ١٣:٩٣).

يهلكه الله تبارك وتعالى وجنوده حتى أن جذم الحائط أو قال: أصل الحائط وقال حسن الأشيب: وأصل الشجرة لينادى أو قال: يقول: يا مؤمن! أو قال: يا مسلم! هذا يهودى أو قال: هذا كافر، تعال فاقتله. قال: ولن يكون ذلك كذلك حتى تروا أمورا يتفاقم شأنها فى أنفسكم، وتساءلون بينكم هل كان بينكم ذكر لكم منها ذكرا؟ وحتى تزول جبال على مراتبها (فى "الصراح" قال الخليل: المراتب فى الجبل والصحارى هى الأحلام التى ترقب فيها العون والرقباء). ثم على أثر ذلك القبض" قال: ثم شهدت خطبة لسمرة رضى الله عنه ذكر فيها هذا الحديث فما قدم كلمة، ولا أخرها عن موضعها. رواه الإمام أحمد فى "مسنده" (٥:١٦).

وفى "مجمع الزوائد" (١:٢٢٥) بعد عزوه إلى المسند ما نصه: والطبرانى فى "الكبير"، إلا أنه زاد: وأنه سيظهر على الأرض كلها إلا الحرم، وبيت المقدس. وقال أيضا: قال الأسود بن قيس: وحسبت أنه قال: "فيصبح فيهم عيسى ابن مريم عليه السلام فيهزمه الله، وجنوده" والباقى بنحوه. قال الترمذى فيما رواه منه: "حديث حسن صحيح اهـ".

قلت: وصعود المنبر رواه النسائى وأحمد فى مسنده، وابن حبان فى صحيحه، ولفظهم: "ثم انصرف بعد أن تجلت الشمس، فقام، فصعد المنبر، فخطب الناس، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: إن الشمس والقمر". الحديث. وبمذهبنا قال الإمام أحمد: إن الخطبة لا تسن فى الكسوف، وأجابوا بما أجاب به أصحابنا. نقله ابن الجوزى فى التحقيق اهـ.

قلت: الصواب استحباب الخطبة فى الكسوف. وذهب إليه بعض أصحابنا، كما فى رد المختار تحت قول الدر المختار: "ولا خطبة". ونقله عن التحفة، والمحيط، والكافى، والهداية وشروحها ما نصه: "لكن فى النظم يخطب بعد الصلاة بالاتفاق، ونحوه فى الخلاصة وقاضيخان" (١:٨٨١).

قلت: قد ورد مطلق الخطبة، فتراد به خطبة واحدة. قال فى فتح البارى (٢:٤٤٢):

قلت: رواه مختصرا من طريق سفيان عن الأسود بن قيس، فذكره. وأبو كامل هو مظفر بن مدرك ثقة متقن، كان لا يحدث إلا من ثقة، كذا فى "التقريب" (ص-٢٠٩). وزهير هو ابن معاوية من رجال الستة ثقة ثبت إلا أن سماعه عن أبى إسحاق[1] بآخره، كما فى التقريب (ص-٨٢ و٨٣) أيضا. فالحديث حسن صحيح وهو مراد صاحب "مجمع الزوائد" من نقل قول الترمذى. فافهم، واحفظ.

٢١٦٤- وعند مسلم (١:٢٩٧) من حديث جابر رضى الله عنه «ما من شىء توعدونه إلا وقد رأيته فى صلاتى هذه، لقد جيئ بالنار، وذلكم حين رأيتمونى تأخرت مخافة أن يصيبنى من لفحها. وحتى رأيت فيها صاحب المحجن يجر قصبه فى النار كأن يسرق الحاج بمحجنه، فإن فطن له قال: إنما تعلق بمحجنى، وإن غفل عنه ذهب به. وحتى رأيت فيها صاحبة الهرة التى ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض حتى ماتت جوعا. ثم جيئ بالجنة، وذلكم حين رأيتمونى تقدمت حتى قمت فى مقامى، ولقد مددت يدى، وأنا أريد أن أتناول من ثمرها لتنظروا إليه، ثم بدا لى أن لا أفعل. فما من شىء توعدونه إلا قد رأيته فى صلاتى هذه اهـ».

٢١٦٥- عن: عبد الرحمن بن سمرة وكان من أصحاب رسول الله ﷺ قال: «كنت أرمى بأسهم لى بالمدينة فى حياة رسول الله ﷺ إذ كسفت

نازع ابن قدامة فى كون خطبة الكسوف كخطبتى الجمعة والعيدين، إذ ليس فى الأحاديث المذكورة ما يقتضى ذلك، وإلى ذلك نحا ابن المنير فى حاشية اهـ.

قوله: عن عبد الرحمن إلخ تمسك به الحنفية قاله الحافظ فى التلخيص (١:١٤٦). وفى نصب الراية (١:٣٢٨): ظاهر هذا الحديث أن الركعتين بركوع واحد اهـ.

وقوله: "رافع يديه" فقال النووى (١:٢٩٩): فيه دليل لأصحابنا فى رفع اليدين فى القنوت ورد على من يقول: لا ترفع الأيدى فى دعوات الصلاة اهـ. قلت: لا حجة

---

(١) أى سمع من أبى إسحاق بعد الاختلاط، كما فى "تهذيب التهذيب".

الشمس، فنبذتها، فقلت: والله لأنظرن إلى ما حدث لرسول الله ﷺ فى كسوف الشمس. قال: فأتيته وهو قائم فى الصلاة رافع يديه، فجعل يسبح، ويحمد، ويهلل، ويكبر، ويدعو حتى حسر عنها. قال: فلما حسر عنها قرأ سورتين، وصلى ركعتين». رواه مسلم (١:٢٩٩).

٢١٦٦- وفى "المنتقى" متن "النيل" (٣:٢٢١): وقد روى بإسناد حسان من حديث سمرة، والنعمان بن بشير، وعبد الله بن عمر «وأنه ﷺ صلاها ركعتين، كل ركعة بركوع». والأحاديث بذلك كله لأحمد، والنسائى. والأحاديث المتقدمة بتكرار الركوع أصح وأشهر اهـ.

٢١٦٧- عن: عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: "لما كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ نودى أن الصلاة جامعة". رواه البخارى (١:١٤٢).

٢١٦٨- عن: عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ صلى بهم فى كسوف الشمس أربع ركعات فى سجدتين الأولى أطول. رواه البخارى (١:١٤٥).

فيه، فإنه لم يرو أنه كان فى حال الدعاء، فيحتمل أن يكون فى تكبيرة الإحرام أو فيما ثبت الرفع فى الصلاة من غير تكبيرة الإحرام، وتقدم بيانه.

وقال النووى: أيضا هذا مما يستشكل ويظن أن ظاهره أنه ابتدأ صلاة الكسوف بعد انجلاء الشمس، وليس كذلك، فإنه لا يجوز ابتداء صلاتها بعد الانجلاء، وهذا الحديث محمول على أنه وجده فى الصلاة، ثم جمع الراوى جميع ما جرى فى الصلاة من دعاء وتكبير، وتهليل، وتسبيح، وتحميد، وقراءة سورتين، وكانت السورتان بعد الانجلاء تتميما للصلاة، فتمت جملة الصلاة ركعتين اهـ ملخصا. وحاصله أن معنى قوله: "فلما حسر" إلخ أنه ﷺ أتم صلاته التى كان شرع فيها، وحسر عنها فى أثنائه.

قوله: "عن عائشة" إلخ. دلالته على تطويل الركعة الأولى ظاهرة. وبه قال محمد، وهو المأخوذ للفتوى، كما فى رد المحتار (١:٥٦٦).

تنبيه:

قال الإمام العلام النقاد الحافظ ابن حجر رحمه الله وأرضاه فى فتح البارى

٢١٦٩- عن: أبى موسى رضى الله عنه قال: خسفت الشمس، فقام النبى ﷺ فزعا يخشى أن تكون الساعة، فأتى المسجد، فصلى بأطول قيام، وركوع،

(٢: ٤٤٧): وقع فى حديث جابر الذى أشرت إليه عند مسلم تطويل الاعتدال الذى يليه السجود، ولفظه: "ثم ركع فأطال، ثم رفع فأطال، ثم سجد". وقال النووى: هى رواية شاذة مخالفة، فلا يعمل بها، أو المراد زيادة الطمأنينة فى الاعتدال لا إطالة نحو الركوع. وتعقب بما رواه النسائى، وابن خزيمة، وغيرهما من حديث عبد الله بن عمرو أيضا، ففيه: "ثم ركع فأطال حتى قيل: لا يرفع ثم رفع فأطال حتى قيل: لا يسجد، ثم سجد فأطال حتى قيل: لا يرفع ثم رفع فجلس فأطال الجلوس حتى قيل: لا يسجد، ثم سجد". لفظ ابن خزيمة من طريق الثورى عن عطاء بن السائب عن أبيه عنه، والثورى سمع من عطاء قبل الاختلاط، فالحديث صحيح ولم أقف فى شئ من الطرق على تطويل الجلوس بين السجدتين إلا فى هذا.

قوله: "عن أبى موسى" إلخ. دلالته على ما فيه ظاهرة.

تتمة فيما ورد من العبادات عند نزول الآيات:

الأولى: ما رواه الترمذى فى فضل أزواج النبى ﷺ وقال: حسن غريب عن عكرمة. قال: قيل لابن عباس بعد صلاة الصبح: ماتت فلانة لبعض أزواج النبى ﷺ، فسجد. قيل له: أ تسجد هذه الساعة؟ فقال: أليس قال رسول الله ﷺ: "إذا رأيتم آية فاسجدوا؟" فأى آية أعظم من ذهاب أزواج النبى ﷺ؟ اهـ ورواه أبو داود وسكت عنه (١: ٤٦٤).

وقال المنذرى كما فى عون المعبود: فى إسناده سلم بن جعفر. قال يحيى بن كثير العنبرى: كان ثقة وقال الموصلى: متروك الحديث، لا يحتج به، وذكر هذا الحديث اهـ. ولكن فى التقريب (ص: ٧٥): قال ابن المدينى: من أهل اليمن، صدوق تكلم فيه الأزدى بغير حجة اهـ. وفى تهذيب التهذيب (٤: ١٢٨): ذكره ابن حبان فى الثقات، وذكره ابن شاهين أيضا فى الثقات اهـ. وفيه حكم بن أبان أيضا. وهو مختلف فيه، كما تقدم فى المتن. وفى التقريب: صدوق، عابد، وله أوهام اهـ (ص: ٤٤).

وسجود رأيته قط يفعله. وقال: «هذه الآيات التي يرسل الله عز وجل لا تكون لموت أحد، ولا لحياته، ولكن يخوف الله بها عباده. فإذا رأيتم شيئا من ذلك فأفزعوا إلى ذكر الله، ودعائه، واستغفاره». رواه البخارى (١٤٥:١).

والثانية: ما ذكره فى كنز العمال (٢٨٩:٤) عن جابر رضى الله عنه[1] "أن رسول الله ﷺ إذا كانت ليلة ريح شديدة كان مفزعه إلى المسجد (للدعاء أو الصلاة منفردا.) حتى تسكن الريح وإذا حدث فى السماء حدث من كسوف شمس أو قمر كان مفزعه إلى المصلى (الصلاة)". رواه ابن أبى الدنيا، وسنده حسن اهـ. وقد ورد الأمر بالفزع إلى المسجد أيضا عند الكسوف، ففى كنز العمال (١٧٧:٤): "يا أيها الناس! إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، فإذا انكسف أحدهما فأفزعوا إلى المساجد (للصلاة)". رواه ابن حبان في صحيحه عن ابن عمرو مرفوعا اهـ. وكل جائز.

والثالثة: ما قد رواه أبو داود وسكت عنه عن النضر قال: كانت ظلمة على عهد أنس بن مالك. قال: فأتيت أنسا رضى الله عنه، فقلت: "يا أباحمزة! هل كان يصيبكم مثل هذا على عهد رسول الله ﷺ"؟ قال: "معاذ الله! إن كانت الريح تشتد فنبادر المسجد (للدعاء أو للصلاة) مخافة القيامة" اهـ. وفى عون المعبود: قال المنذرى تحت حديث أنس رضى الله عنه: حكى البخارى فى التاريخ فيه اضطرابا اهـ (٤٦٤:١).

والرابعة: ما فى كشف الصلصلة عن وصف الزلزلة (ص:٢٨): أخرج ابن أبى شيبة بسند صحيح عن عائشة رضى الله عنها قالت: "صلاة الآيات ست ركعات فى أربع سجدات" اهـ. وفى التلخيص الحبير (١٤٨:١): قال البيهقى: قد صح عن ابن عباس رضى الله عنه. ثم أخرجه من طريق عبد الله بن الحارث عنه أنه صلى فى الزلزلة بالبصرة فأطال فذكره إلى أن قال: فصارت صلاته ست ركعات، وأربع سجدات". ثم قال: "هكذا صلاة الآيات". ورواه ابن أبى شيبة مختصرا من هذا الوجه "أن ابن عباس رضى

(١) وفى مجمع الزوائد (١-٢٢٥): عن أبى الدرداء رضى الله عنه قال: "كان رسول الله ﷺ إذا كانت ليلة ريح شديدة كان مفزعه إلى المسجد حتى تسكن الريح وإذا حدث فى السماء حدث من خسوف شمس أو قمر كان مفزعه إلى الصلاة حتى تنجلى". رواه الطبرانى فى الكبير من رواية زياد بن صخر عن أبى الدرداء. ولم أجد من ترجمته، وبقية رجاله ثقات اهـ.

باب الاستسقاء بالدعاء وبالصلاة

٢١٧٠- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه قال: بينما رسول الله ﷺ يخطب يوم الجمعة إذ جاءه رجل فقال: "يا رسول الله! قحط المطر فادع الله أن يسقينا". فدعا فمطرنا، فما كدنا أن نصل إلى منازلنا. فما زلنا نمطر إلى الجمعة المقبلة. قال: فقام ذلك الرجل أو غيره فقال: "يارسول الله! ادع الله أن يصرفه عنا". فقال رسول الله ﷺ: «اللهم حوالينا، ولا علينا». قال: فلقد رأيت

الله عنه صلى بهم فى الزلزلة كانت أربع سجدات ركع فيها ستا" اهـ.

وفى كشف الصلصلة (ص:٢٩): قال النووى فى شرح المهذب: قال الشافعى، والأصحاب: ما سوى الكسوفين من الآيات كالزلازل، والصواعق، والظلمة، والرياح الشديدة، ونحوها لا يصلى لها جماعة، وآمر بالصلاة منفردين اهـ ملخصا. وفى التلخيص الحبير (١٤٨:١): قال الشافعى: لا نعلم أن رسول الله ﷺ أمر بالصلاة عند شئ من الآيات، ولا أحد من خلفائه اهـ. وقد علمت ثبوت صلاة الآيات عن ابن عباس رضى الله عنه وعن عائشة رضى الله عنها ويمكن للأصحاب أن يجيبوا عما ورد عن ابن عباس رضى الله عنه، وعائشة رضى الله عنها بأنه يحتمل أنهما قاساها على صلاة الكسوف، فإنها قد ورد فيها ثلاث ركوعات أيضا كما تقدم فى الحواشى، وإنا لم نسلم الأصل، فكيف نسلم الفرع فافهم.

فإن قلت: لم تثبت الصلاة فى الآيات غير الكسوفين، فكيف قلتم باستحبابها؟ قلت: الذكر والدعاء مطلوبان فى هذه الأوقات، والصلاة تشتملهما وهى أعظم منهما أو يقال: قسناها على صلاة كسوف القمر.

باب الاستسقاء بالدعاء وبالصلاة

قوله: "عن أنس" إلخ قال المؤلف: وفى عمدة القارى (٤٤١:٣): فهذه الأحاديث والآثار كلها تشهد لأبى حنيفة أن الاستسقاء استغفار ودعاء. وأجيب عن الأحاديث التى فيها الصلاة أنه صلى الله تعالى عليه وسلم فعلها مرة، وتركها أخرى. وذا لا يدل على السنية، وإنما يدل على الجواز اهـ. قلت: فيكون كل من الصلاة والدعاء مستحبا. لأنه ﷺ لم يواظب على أحد منهما، ولكن الصلاة أحب، لاشتمالها على الدعاء وغيره.

السحاب يتقطع يمينا وشمالا يمطرون، ولا يمطر أهل المدينة. رواه البخارى (١٣٨:١). وفى لفظ ذكره البخارى فى باب رفع الناس أيديهم مع الإمام فى الاستسقاء: "ورفع الناس أيديهم مع رسول الله ﷺ يدعون اهـ".

٢١٧١- عن: عامر بن خارجة بن سعد عن جده أن قوما شكوا إلى النبى ﷺ قحط المطر فقال: «اجثوا على الركب ثم قولوا: يا رب يا رب» الحديث رواه أبو عوانة فى "صحيحه" من زياداته، كذا فى "التلخيص الحبير" (١٤٨:١). ونقله فى "عمدة القارئ" (٤٤١:٣) وأتمه بزيادة، قال: «ففعلوا فسقوا، حتى أحبوا أن يكشف عنهم» اهـ.

٢١٧٢- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: جاء أعرابى إلى النبى ﷺ فقال: "يا رسول الله! لقد جئتك من عند قوم ما يتزود لهم راع، ولا يخطر لهم فحل". فصعد المنبر[١] فحمد الله، ثم قال: «اللهم أسقنا غيثا مغيثا مرئيا طبقا مريعا غدقا عاجلا غير رائث». ثم نزل فما يأتيه أحد من وجه من الوجوه إلا قالوا: "قد أحيينا (أى مطرنا لما كان المطر سببا للحياة عبر عن نزوله بالإحياء. "نيل الأوطار")". رواه ابن ماجة. وفى "الزوائد": إسناده صحيح، ورجاله ثقات، كذا فى "تعليق السندى على ابن ماجة" (١٩٩:١). وفى "عمدة القارئ" (٤٤١:٣): وفى "التلخيص الحبير" (١٥١:١): رواه أبو عوانة فى "صحيحه". وفى "نيل الأوطار" (٢٣٦:٣): رجاله ثقات اهـ.

قوله: "عن عامر" إلخ فى الحديث كلام، ففى لسان الميزان: عامر بن خارجة عن جده سعد بن مالك، قال البخارى: "فى إسناده نظر". وذكره ابن حبان فى الثقات فقال: "يروى عن جده حديثا منكرا فى المطولات". وأورد الحديث[٢] المذكور أبو عوانة فى صحيحه من طريقه اهـ ملخصا (٢٢٣:٣).

قلت: لم يورده المحدث أبو عوانة فى صحيحه وهو من أهل الفن إلا بعد أن يكون

---

(١) هذه واقعة الاستسقاء بالدعاء فى المسجد دون الجبانة كما يشعر به لفظه، فلا دليل فيه لخطبة الاستسقاء على المنبر فى الجبانة، حتى يرد على فقهائنا حيث منعوا من ذلك، والله تعالى أعلم.

(٢) وهو ما نقلته فى المتن.

٢١٧٣- عن: الشعبى قال: خرج عمر رضى الله عنه يستسقى، فلم يزد على الاستغفار. فقالوا: "ما رأيناك استسقيت". فقال: «لقد طلبت الغيث بمجاديح[1] السماء التى يستنزل بها المطر». ثم قرأ ﴿استغفروا ربكم ثم توبوا إليه﴾ الآية. رواه سعيد بن منصور فى "سننه" ("عمدة القارئ" ٣:٤٤١). قال العينى فى "العمدة": وفى سنن سعيد بن منصور بسند جيد إلى الشعبى قال: خرج، فذكره قلت: وهو منقطع، فإن الشعبى عن عمر مرسل، (أى منقطع). كما "تهذيب التهذيب" (٥:٦٦) وفيه أيضًا: قال العجلى: لا يكاد الشعبى يرسل إلا صحيحا اهـ.

٢١٧٤- حدثنا: عبد الله بن مسلمة عن مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيب أن رسول الله ﷺ ح وحدثنا سهل بن صالح نا على بن قادم نا سفيان عن يحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «كان رسول الله ﷺ إذا استسقى قال: اللهم أسق عبادك وبهائمك، وانشر رحمتك وأحيى بلدك الميت». هذا لفظ حديث مالك رواه أبو داود (١:٤٥٧) وسكت عنه هو والمنذرى كما فى "عون المعبود". وقال النووى فى "الأذكار": إسناده صحيح اهـ.

٢١٧٥- عن: عباد بن تميم عن عمه رضى الله عنه قال: «رأيت النبى ﷺ

صحيحاعنده، وقد نقل فى خطبة "كنز العمال" (١-٣) من الإمام الحافظ السيوطي ما محصله: أن جميع ما فى صحيح أبى عوانة صحيح وغايته أن يكون الحديث مختلفا فى صحته ولا غير، فقد علمت غير مرة أن مثله حسن.

قوله: "عن عباد" إلخ قال المؤلف: دلالته على كيفية صلاة الاستسقاء ظاهرة. وقال الشيخ: وفيه كما فيما بعده عن أبى داود تقديم الدعاء، والخطابة، والتحويل على الصلاة. وفى بعض الأحاديث عكسه، فروى ابن ماجة عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: "خرج رسول الله ﷺ يوما يستسقى، فصلى بنا ركعتين بلا أذان وإقامة، ثم خطبنا ودعا الله،

---

(١) بجيم ثم دال مهملة ثم حاء مهملة أيضا جمع مجدح كمنبر، قال فى "القاموس": مجاديح السماء أنواؤها انتهى. والمراد بالأنواء النجوم التى يحصل عندها المطر عادة، فشبه الاستغفار بها كذا فى "نيل الأوطار" (٣:٢٣٤).

يوم خرج[1] يستسقى. قال: فحول إلى الناس ظهره واستقبل القبلة يدعو، ثم حول ردائه، ثم صلى لنا ركعتين جهر فيهما بالقراءة». رواه البخارى (١٣٩:١). وفى لفظ (١٤٠:١) له: استسقى فصلى ركعتين، وقلب ردائه اهـ.

وحول وجهه نحو القبلة رافعا يديه، ثم قلب رداءه. فجعل الأيمن على الأيسر والأيسر على الأيمن (وهذه كيفية القلب، قال بها محمد فى موطأه)". قال السندى: وفى الزوائد: إسناده صحيح، ورجاله ثقات (١٩٨:١).

وفى التلخيص الحبير بعد ذكره (١٥٠:١) ما لفظه: أحمد وابن ماجة وأبو عوانة (فى صحيحه) والبيهقى. قال البيهقى: تفرد به النعمان بن راشد. وقال فى الخلافيات: رواته ثقات اهـ. فيؤيد المجموع الإمام أبا حنيفة أنه لا يسن فيه كيفية خاصة، وإنما فيه وسعة. نعم! العمل عند الأكثر على الكيفية الأخيرة. وفى العالمكيرية (٩٨:١): يصلى بهم ركعتين يجهر فيهما بالقراءة، ويخطب خطبتين (هذا عند محمد). بعد الصلاة، ويستقبل الناس بوجهه قائما على الأرض لا على المنبر (سيأتى ما فيه). ويفصل بين الخطبتين بجلسة وإن شاء خطب خطبة واحدة (هذا عند أبى يوسف). ويدعو الله، ويسبحه، ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات وهو متكئ قوسا. فإذا مضى صدر من خطبة قلب ردائه (وهو ظاهر الحديث وبه أقول) كذا فى المضمرات. وفى التحفة: وإذا فرغ الإمام من الخطبة يجعل ظهره إلى الناس، ووجهه إلى القبلة، ويقلب رداه، ثم يشتغل بدعاء الاستسقاء قائما والناس قعود مستقبلون وجوههم إلى القبلة فى الخطبة والدعاء إلخ انتهى كلام الشيخ.

وفى عمدة القارى: إن التحويل والقلب بمعنى واحد (يعنى ههنا) اهـ (٤٣٨:٣) وفى العينى شرح الهداية (١٠٥٨:٢): والتحويل أعم من التقليب، وقال الزيلعى (٣٣٥:١): إن القلب غير التحويل، ولكن الثوب إذا كان له طرفان كالكساء، ونحوه يمكن فيه الجمع بين القلب والتحويل اهـ وفى المصباح: حولته تحويلا نقلته من موضع إلى موضع، وحولت الرداء نقلت كل طرف إلى موضع الآخر اهـ ملخصا (٧٣:١، ٧٤)،

---

(١) ذكر ابن حبان كان خروجه ﷺ إلى المصلى للاستسقاء فى شهر رمضان سنة ست من الهجرة، كذا فى "عمدة القارئ" (٤٣٨:٣).

. . . .

وفيه أيضا: قلبته من باب ضرب وقلبت الرداء حوّلته وجعلت أعلاه أسفله اهـ ملخصا، وفي منتهى الأرب: قلب الشئ بشت آن بجانب شكم كردانيد من نصر وضرب اهـ.

ويؤيد ما في عمدة القارى أن الذى ثبت فى رواية ابن ماجة (تقدم قريبا). من تفسير القلب[1] هو الذى ورد فى تفسير التحويل، فقد روى أبو داود فى حديث عبد الله ابن زيد رضى الله عنه "وحول رداءه فجعل عطافه الأيمن على عاتقه الأيسر وجعل عطافه الأيسر على عاتقه الأيمن ثم دعا الله عز وجل (وفى بعض طرقه عند أبى داود ذكرت الصلاة أيضا). اهـ (٤٥٢:١) وسكت عنه أبو داود وفى نيل الأوطار (٢٣٨:٣): "رجال أبى داود رجال الصحيح" اهـ وقال القسطلانى: إسناده حسن كذا فى حاشية البخارى (١٣٩:١). وروى أبو داود وسكت عنه عن عبد الله بن زيد رضى الله عنه قال: استسقى رسول الله ﷺ وعليه خميصة له سوداء، فأراد رسول الله ﷺ أن يأخذ بأسفلها، فيجعله أعلاها، فلما ثقلت قلبها على عاتقيه اهـ. وفى نيل الأوطار (٢٣٨:٣): رجال أبى داود رجال الصحيح اهـ. وروى الإمام أحمد فى مسنده (٤١:٤) عن عبد الله بن زيد "قال: رأيت رسول الله ﷺ حين استسقى لنا أطال الدعاء، وأكثر المسئلة. قال: ثم تحول إلى القبلة، وحول رداءه، فقلبه ظهر[2] البطن (أى إلى بطن). وتحول الناس معه" اهـ. وفى "التلخيص الحبير" بعد نقل هذا الحديث ما نصه: قال فى الإمام، إسناده على شرط الشيخين اهـ (١٥١:١).

ثم اعلم أنه هكذا بالتاء لفظ "وتحول الناس معه" نقله من المسند فى المنتقى للشيخ مجد الدين ابن تيمية، وفى نصب الراية (٣٣٥:١) أيضا. واستراح القاضى الشوكانى حيث قال: "ورواه غير ابن تيمية بلفظ وحول" اهـ (٢٣٩:٣). ولم يعين الغير، ولم يراجع المسند، وهو تسامح عظيم. والعجب من صاحب فتح القدير حيث نقل الحديث بالتاء (٦١:٢) ثم اشتغل بتأويل بما لا طائل تحته. والحق الصراح أن الرواية بلفظ "وحول الناس معه" تصحيف ووهم صدر ممن نقلها، فلو ثبتت لكانت حجة لمالك، وغيره واللفظ

---

(١) ثم رأيت الشوكانى أفاد نحوه.

(٢) أى جعل ظاهره باطنا، وباطنه ظاهرا. كذا فى نيل الأوطار.

. . . .

الثابت لا حجة فيه. ولا يقال: إن لفظ تحول بمعنى حول، فإنه إن ثبت ذلك فى اللغة، فإنه يحتمل أن يكون مجازا أو حقيقة، وعلى الأول لا يحتاج إليه مع صحة المعنى الحقيقى.

فإن قلت: كيف يصح تحولهم وأنهم قد كانوا إلى القبلة متوجهين إلى رسول الله؟ ولعل هذا الإشكال جر ابن الهمام إلى تسليم استدلال الخصم، ثم الجواب عنه. قلت: إن المشاهدة تدل على أن السامعين للخطبة، وغيرها قد يتحول بعضهم أو أكثرهم عن القبلة مع كونهم متوجهين إلى الإمام فى الجملة، فيحتمل أن يكونوا كذلك، فتحولوا حين تحوله ﷺ. فلا حجة لمن قال بتحويل أردية المأمومين، فإن الاحتمال لا يصح معه الاستدلال. ولله تعالى الحمد على ما أنعم.

وفى الهداية: "ويقلب رداءه لما روينا. قال: وهذا قول محمد، أما عند أبى حنيفة فلا يقلب رداءه لأنه دعاء فيعتبر بسائر الأدعية وما رواه كان تفاؤلا". وفى العناية: ليس بحرام بلا خلاف، إنما الكلام فى كونه سنة. وفى فتح القدير: قوله: "وما رواه كان تفاؤلا" اعتراف بروايته، ومنع استنانه، لأنه فعل لأمر لا يرجع إلى معنى العبادة اهـ (٦١:٢). وفى رد المختار (٨٨٤:١): وعن أبى يوسف روايتان، واختار القدورى قول محمد، لأنه عليه الصلاة والسلام فعل ذلك نهر. وعليه الفتوى كما فى "شرح درر البحار" اهـ.

قلت: قول صاحب فتح القدير: "إنه فعل لأمر لا يرجع إلى معنى العبادة" لا ينفى الاستحباب مطلقا، بل ما يكون على طريق العبادة، فأقول: إن القلب على رأى الإمام مستحب، لكن استحبابه كاستحباب السنن العادية. ويدل على أن القلب كان تفاؤلا ما فى سنن الدار قطنى (١٨٩:١). عن جعفر بن محمد عن أبيه (هو الإمام الباقر التابعى). قال: "استسقى رسول الله ﷺ وحول رداءه ليتحول القحط" اهـ. وفى فتح البارى (٤١٤:٢): ورد فيه حيث رجاله ثقات أخرجه الدار قطنى، والحاكم من طريق جعفر بن محمد بن على عن أبيه عن جابر رضى الله عنه، ورجح الدار قطنى إرساله اهـ واختلفت الروايات فى وقت تحويل الرداء، ففى رواية ابن ماجة المارة قريبا التحويل بعد الخطبة، والدعاء، وهو الذى اختاره صاحب التحفة كما مر قريبا، ولكن فيه الدعاء بعد التحويل. ولكن قد تقدم قريبا فى حديث أبى داود التحويل قبل الدعاء. وفى فتح البارى

٢١٧٦- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: شكى الناس إلى رسول الله ﷺ قحوط المطر، فأمر بمنبر، فوضع له فى المصلى، ووعد الناس يوما يخرجون فيه. قالت عائشة: فخرج رسول الله ﷺ حين بدا حاجب الشمس، فقعد على المنبر، فكبر وحمد الله عز وجل، ثم قال: إنكم شكوتم جدب دياركم،

(٢: ٤١٤): ولمسلم من رواية يحيى بن سعيد عن أبى بكر بن محمد "وأنه لما أراد أن يدعو استقبل القبلة، وحول رداءه". وله من رواية الزهرى عن عباد: فقام، فدعا الله قائما، ثم توجه قبل القبلة، وحول رداءه" فعرف بذلك أن التحويل وقع في أثناء الخطبة عند إرادة الدعاء اهـ.

قلت: حديث الزهرى فى صحيح مسلم ليس باللفظ الذى ذكره الحافظ، بل لفظه: "خرج رسول الله ﷺ يوما ليستسقى، فجعل إلى الناس ظهره يدعو الله، واستقبل القبلة، وحول رداءه، ثم صلى ركعتين" اهـ (١: ٢٩٣). فالله تعالى أعلم أن الحافظ سهى، أو أراد أن يذكر لفظ غير مسلم فسبق القلم، وكتب لمسلم، وقد ذكر قلب الرداء فى أثناء الخطبة فى المضمرات، كما تقدم قريبا، والكل يجوز. وفى فتح البارى: وقال القرطبى: يعتضد القول بتقديم الصلاة على الخطبة لمشابهتها بالعيد (كما سيأتى من الحديث)، وكذا ما تقرر من تقديم[1] الصلاة أمام الحاجة (٢: ٤١٦).

قلت: تفصيل وجه الحكمة فى الترتيب المنقول عن العالمكيرية أنه قد ثبت تقديم الصلاة أمام الحاجة. ثم الخطبة تناسب لإزالة الغفلة، لأنه يحتمل أن يشغلوا بعد الصلاة فى أمور تؤدى إلى الغفلة، والدعاء من توابع الصلاة، ومحله بعدها، وقدمت الخطبة على الدعاء ليتضرعوا إليه تعالى بالقلب الحاضر. وأما الجواب عن اختلاف الروايات فالأحسن أن تحمل على تعدد الواقعة، والكل يجوز. ولعل الأرجح دراية ما قررناه. والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عائشة" إلخ قال المؤلف: فى الزيلعى: ورواه ابن حبان فى صحيحه فى النوع الثانى عشر من القسم الخامس، والحاكم فى المستدرك وقال: "حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" انتهى (١: ٣٣٤). ودلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة. وفى هذا الحديث الخطبة قبل الصلاة، وقد مر الحديث برواية ابن ماجة الذى فيه

---

(١) كما قد مر فى صلاة الحاجة فى هذا الكتاب.

واستئخار[1] المطر عن إبان (بكسر همزة وتشديد موحدة بمعنى وقت معين ومعهود مر هر چيزى را. "أشعة اللمعات") زمانه عنكم، وقد أمركم الله عز وجل أن تدعوه ووعدكم أن يستجيب لكم" ثم قال: الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك (بقصر الميم حاشية أبى داود) يوم الدين. لا إله إلا الله يفعل ما يريد. اللّهم أنت الله لا إله إلا أنت أنت الغنى ونحن الفقراء، أنزل علينا الغيث، واجعل ما أنزلت لنا قوة وبلاغا إلى حين" ثم رفع يديه، فلم يزل فى الرفع حتى بدا بياض إبطيه، ثم حول إلى الناس ظهره. وقلب أو (شك راوى ست در لفظ أو معنى هر دو يكى ست. "أشعة اللمعات") حول ردائه وهو رافع يديه، ثم أقبل على الناس، ونزل فصلى ركعتين. فأنشأ الله سحابة فرعدت، وبرقت ثم أمطرت بإذن الله، فلم يأت مسجده حتى سالت السيول، فلما رأى سرعتهم إلى الكن ضحك ﷺ حتى بدت نواجذه[2]، فقال: أشهد أن الله على

الخطبة بعد الصلاة، ومر هنا لك ما يتعلق بهذه المسئلة. قال الشيخ كما ذكره بعض الناس: وفى الحديث خطبة الاستسقاء على المنبر. وما قال الفقهاء من كونها على الأرض لا على المنبر كما نقلنا لك عن العالمكيرية، فلعل مرادهم بنفيه، هو الذى أراد الإمام بنفى صلاة الاستسقاء أى نفى السنية لا المشروعية. والأحوط القول بمندوبية المنبر اعتقادا وتركه عملا تحرزا عن التشويش اهـ والله تعالى أعلم.

قلت: لا دليل على مندوبيته اعتقادا، بل غايته أنه لا بأس به، كما فى العيدين، وحديث عائشة شاذ، كما أشار إليه أبو داود بقوله: "حديث غريب". وقد ثبت أنه ﷺ كان يخطب فى العيدين، فيقوم مقابل الناس والناس جلوس على صفوفهم أخرجه البخارى عن أبى سعيد، قال: "فلم يزل الناس على ذلك حتى خرجت مع مروان وهو أمير المدينة فى أضحى أو فطر، فلما أتينا المصلى إذا منبر بناه كثير بن الصلت" إلخ قال الحافظ فى الفتح: وفى رواية ابن حبان: "فينصرف إلى الناس قائما فى مصلاه". ولابن خزيمة فى رواية مختصرة "خطب يوم عيد على رجليه" هذا مشعر بأنه لم يكن بالمصلى

---

(١) قال الطيبى: والسين للمبالغة يقال: استأخر الشيء إذا تأخر تأخرا بعيدا كذا فى "عون المعبود".

(٢) فى "القاموس": أقصى الأضراس، أو هى الأنياب أو التى تلى الأنياب، وهى الأضراس كلها.

كل شيء قدير، وأني عبد الله ورسوله". قال أبو داود (١:٤٥٥): "هذا حديث غريب إسناده جيد اهـ". وقال النووي في "الأذكار": "إسناد صحيح اهـ". ورواه أبو عوانة (في "صحيحه") وصححه أيضا أبو علي بن السكن ("التلخيص الحبير" ١:١٤٩). وفي "الدراية": صححه ابن حبان والحاكم اهـ.

٢١٧٧- عن: هشام بن إسحاق وهو ابن عبد الله بن كنانة عن أبيه قال: أرسلني الوليد بن عقبة وهو أمير المدينة إلى ابن عباس أسأله عن استسقاء رسول

في زمانه ﷺ منبر، ويدل على ذلك قول أبي سعيد: "فلم يزل الناس على ذلك" إلخ ومقتضاه أن أول من اتخذه مروان اهـ (٢:٣٧٤). فلو كانت الخطبة على المنبر سنة أو مستحبة خارج المسجد لكانت صلاة العيدين أولى بذلك، لتكرارهما في كل سنة دائما بخلاف الاستسقاء. ولذا قال في البدائع: ولا يخرج المنبر في الاستسقاء، ولا يصعده، لو كان في موضع الدعاء، لأنه خلاف السنة، وقد عاب الناس على مروان عند إخراجه المنبر في العيدين، ونسبوه إلى خلاف السنة اهـ (١:٢٨٣).

قوله: "عن هشام" إلخ قال المؤلف: وفي جامع الآثار: الظاهر أن المراد نفي مطلق الخطبة واحدا كان كما قال أبو يوسف، أو اثنين كما قال به محمد. ويدل عليه قوله بعده: "ولكن لم يزل" إلخ (ص:٥٥). وفي تابع الآثار: وما روى من الخطبة يحمل على الدعاء والذكر مجازا (ص:٨٦).

قال الشيخ: هذا هو الموافق لقول الإمام، وأما عند صاحبيه وقولهما هو المأخوذ به، فالمعنى لم يخطب خطبتين، وهذا على قول أبي يوسف القائل بخطبة واحدة، أو لم يخطب بالإسجاع والتكلف، بل بالتضرع، وهذا على قول محمد القائل بالخطبتين. قال الزيلعي بعد ذكر هذا الحديث: قلنا: مفهومه أنه خطب لكنه لم يخطب خطبتين، كما يفعل في الجمعة، ولكنه خطب خطبة واحدة فلذلك نفي النوع ولم ينف الجنس، ولم يرو أنه خطب خطبتين فلذلك قال أبو يوسف: يخطب خطبة واحدة (هو الصحيح عندي)، ومحمد يقول: يخطب خطبتين، ولم أجد له شاهدا (١:٣٣٤ و٣٣٥).

قلت: لا دلالة لحديث ابن عباس هذا على نفي الخطبتين لاحتماله نفي الأسجاع والتكلف الذي أحدثه الخطباء بعده ﷺ، وقد نقلنا عن العالمكيرية التوسع في الخطبة

الله ﷺ، فأتيته، فقال: «إن رسول الله ﷺ خرج مبتذلا متواضعا متضرعا حتى أتى المصلى فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل فى الدعاء والتضرع والتكبير. وصلى ركعتين كما كان يصلى فى العيد». رواه الترمذى (١:٧٣) وقال: "حسن صحيح". وفى "نصب الراية" (١:٧٣): رواه أيضا ابن حبان فى "صحيحه".

الواحدة والخطبتين ولعل الأولى أولى للاعتقاد، والثانية للعمل تحرزا عن التشويش. وقوله: "كما كان يصلى فى العيد" محمول أن التشبيه فى الجهر، وعدد الركعتين وهو المذهب كما نقلنا عن العالمكيرية اهـ كلام الشيخ.

وفى النيل: تأوله الجمهور على أن المراد كصلاة العيد فى العدد، والجهر بالقراءة، وكونها قبل الخطبة (٣:٢٣٢). ولا يراد التشبيه فى كونها مشتملة على التكبيرات كالعيدين، قاله الشيخ. وأما ما أخرجه الحاكم فى المستدرك، والدار قطنى، ثم البيهقى فى السنن عن محمد بن عبد العزيز بن عمر بن عبد الرحمان بن عوف عن أبيه عن طلحة قال: أرسلنى مروان إلى ابن عباس أسأله عن سنة الاستسقاء، فقال: "سنة الاستسقاء سنة الصلاة فى العيدين، إلا أن رسول الله ﷺ قلب رداءه، فجعل يمينه على يساره، ويساره على يمينه. وصلى ركعتين، كبر فى الأولى سبع تكبيرات، وقرأ (بسبح اسم ربك الأعلى) وقرأ فى الثانية ﴿هل أتاك حديث الغاشية﴾ وكبر فيها خمس تكبيرات" انتهى. قال الحاكم: "صحيح الإسناد، ولم يخرجاه" كما فى الزيلعى (١:٣٣٣).

فالجواب عنه ما أفاده الزيلعى: والجواب عنه من وجهين، أحدهما ضعف الحديث، فإن محمد بن عبد العزيز هذا قال فيه البخارى: "منكر الحديث". وقال النسائى: "متروك الحديث". وقال أبو حاتم: "ضعيف الحديث، ليس له حديث مستقيم". وقال ابن حبان فى كتاب الضعفاء: "يروى عن الثقات المعضلات، وينفرد بالطامات عن الإثبات، حتى سقط الاحتجاج به" انتهى. وقال ابن القطان فى كتابه: هو أحد ثلاثة إخوة كلهم ضعفاء، محمد، وعبد الله، وعمران بنو عبد العزيز بن عمر بن عمر بن عبد الرحمان بن عوف. وأبوهم عبد العزيز مجهول الحال، فاعتل الحديث بهما" انتهى كلامه.

والثانى أنه معارض بحديث رواه الطبرانى فى معجمه الوسط حدثنا سعدة بن سعد

٢١٧٨- عن: عمير مولى بنى أبى اللحم «أنه رأى النبى ﷺ يستسقى عند أحجار الزيت قريبا من الزوراء قائما يدعو يستسقى رافعا يديه قبل وجهه ولا يجاوز بهما رأسه». رواه أبو داود (١:٤٥٣) وسكت عنه.

العطار ثنا إبراهيم بن المنذر ثنا محمد بن فليح حدثنى عبد ايرالله بن حسين بن عطاء عن داود بن بكر بن أبى الفرات عن شريك بن عبد الله بن أبى نمر عن أنس بن مالك، "أن رسول الله ﷺ استسقى، فخطب قبل الصلاة، واستقبل القبلة، وحول رداءه، ثم نزل، فصلى ركعتين، ولم يكبر فيهما إلا تكبيرة انتهى (١:٣٣٤).

قلت: والمعارضة لا تكون إلا بين المثلين، فكلام الزيلعى مشعر بمساواة رواية الطبرانى لرواية الحاكم على أن صاحب البدائع قال: ولا يكبر فيها فى المشهور من الرواية عنهما، وروى عن محمد أنه يكبر اهـ (١:٢٨٣).

ثم اعلم أنه قال صاحب الهداية: ولا خطبة عند أبى حنيفة لأنهما تبع للجماعة ولا جماعة عنده اهـ. وفى عمدة القارى (٣:٤٢٩): قال صاحب الهداية: فإن صلى الناس وحدانا جاز اهـ. وهذا لم يذكره صاحب الهداية صريحا، وإنما هو مستفاد من قوله المذكور، ويرد عليه ما نقلناه من رواية ابن ماجة "خرج رسول الله ﷺ يوما يستسقى، فصلى بنا ركعتين" الحديث.

وأجاب عنه صاحب البدائع بأنه لم ينقل عن النبى ﷺ فى الروايات المشهورة أنه صلى فى الاستسقاء، وإنما الثابت المشهور عنه الدعاء، وكذا عن عمر رضى الله عنه وما روى أنه ﷺ صلى بجماعة حديث شاذ ورد فى محل الشهرة، لأن الاستسقاء يكون بملأ من الناس، ومثل هذا الحديث يرجح كذبه على صدقه أو وهمه على ضبطه فلا يكون مقبولا مع أن هذا مما تعم به البلوى فى ديارهم، وما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته لا يقبل فيه الشاذ. والله تعالى أعلم (١:٢٨٣).

قوله: "عن عمير" إلخ. دلالته على كيفية الدعاء ظاهرة. وقوله: "لا يجاوز" إلخ يعارضه ما تقدم قريبا من حديث عائشة رضى الله عنها "فلم يزل فى الرفع حتى بدا بياض إبطيه" اهـ فإنه يدل على المبالغة فى الرفع وحديث عمير على خلافه. والتوفيق بأنه ﷺ قد فعل ما فى حديث عائشة وقد فعل ما فى حديث عمير.

٢١٧٩- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه «أن النبى ﷺ استسقى فأشار بظهر كفيه إلى السماء». رواه مسلم (١:٢٩٣). ورواه أبو داود (١:٤٥٤) وسكت عنه بلفظ: «كان يستسقى هكذا يعنى ومد يديه وجعل بطونهما مما يلى الأرض حتى رأيت بياض إبطيه اهـ».

قوله: عن أنس رضى الله عنه إلخ. دلالته على ما فيه ظاهرة. وقال الإمام النووى: قال جماعة من أصحابنا وغيرهم: السنة فى كل دعاء لرفع بلاء كالقحط ونحوه أن يرفع يديه، ويجعل ظهر كفيه إلى السماء، وإذا دعا لسوال شئ وتحصيله جعل بطن كفيه إلى السماء واحتجوا بهذا الحديث اهـ. قلت: تقدم ذلك بأدلة فى الدعاء والذكر بعد الصلاة.

فائدة:

قال العلامة الشامى فى رد المحتار: الاستسقاء لغة طلب السقى، وشرعا طلب إنزال المطر بكيفية مخصوصة عند شدة الحاجة بأن يحبس المطر، ولم يكن لهم أودية وآبار وأنهار يشربون منها ويسقون مواشيهم وزرعهم، أو كان ذلك إلا أنه لا يكفى. فإذا كان كافيا لا يستسقى، كما فى المحيط قهستانى اهـ (١:٨٨٣). قلت: ودليل التقييد بشدة الحاجة ما فى التلخيص الحبير تحت قول الرافعى: إن رسول الله ﷺ لم يصل صلاة الاستسقاء إلا عند الحاجة، ما نصه: "لم أجده صريحا، لكن بالاستقراء يتبين صحة ذلك" اهـ (١:١٤٩).

واستحب الشافعى أن يستسقى إمام الناحية المخصبة لأهل الناحية المجدبة ولجماعة المسلمين، ويسأل الله الزيادة لمن أخصب مع استسقائه لمن أجدب كما فى الأم (١:٢١٨). وعزاه العلامة الشعرانى فى كشف الغمة إلى الصحابة أنهم كانوا يستسقون لنواحى الأرض وأطراف المدائن إذا بلغهم قحط بلادهم، وكانوا يقولون: "دعوة المرأ المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة، عند رأسه ملك مؤكل كلما دعا لأخيه قال الملك المؤكل به: آمين ولك بمثل" اهـ (١:١٣٨). قلت: والحديث أخرجه مسلم عن أم الدرداء عن أبى الدرداء عن رسول الله ﷺ كما فى التلخيص الحبير (١:١٤٩).

واستدل الشافعى بحديث ابن عباس عند ابن ماجة قال: جاء أعرابى إلى النبى ﷺ فقال: «يا رسول الله! لقد جئتك من عند قوم ما يتزود لهم راع، ولا يخطر لهم فحل".

. . . .

فصعد المنبر، فحمد إليه، ثم قال: اللهم أسقنا غيثا مغيثا» إلخ وسنده صحيح، كما مر فى المتن. وهو محمول على الاستسقاء بالدعاء فقط فى المساجد دون الجبانة، كما هو ظاهر الحديث. وعليه يحمل ما عزاه الشعرانى إلى الصحابة ودعاء أهل الخصب لأهل الجدب مستحب اتفاقا، وإنما الكلام فى الاستسقاء بالصلاة على الهيئة الخاصة من غير احتياج المستسقين إلى المطر إذا استسقوا لحاجة غيرهم إليه، فلا دليل فى الحديث عليه.

هذا، وتفسير الحاجة(١) عندى أن يخاف غلاء السعر من قلة المطر بحيث يضطرب به فقراء الناس وعامتهم، ولا عبرة بأغنياءهم. وأما ما فى بعض الحواشى "إن معنى الحاجة أن لا ينـزل من السماء قطر، ولا يبدو فى الآفاق قـزعة من سحاب، ولا كقدر الشبر" فلا أصل له فى الفقه. فإن قليل المطر لا يغنى، وظهور السحاب فى الآفاق لا يجدى ما لم يمطر بقدر الكفايـة، وعليها المدار فى الاستسقاء كما يشعر به كلام "المحيط" الذى ذكرناه أولا.

قالوا: ويستحب أن يخرجوا ثلاثا متتابعات، وأكثر من ذلك لم ينقل. قلت: قد صرح الشافعى فى الأم باستحباب الخروج ثلاثا. وأما رسول الله ﷺ فلم يخرج قط إلا مرة، فإنه كان إذا استسقى سقى أولا، كما ثبت بالأحاديث صراحة، وكذا الصحابة رضى الله عنهم فيما أعلم. ويمكن أن يستأنس للخروج ثلاثا بما ورد أن الدعاء يستحب فيه التكرير، وأقله التثليث، كما فى الحصن الحصين معزيا إلى أبى داود، فلم يتجاوزوا فى الاستسقاء أقل عدد التكرير لكونه على هيئة خاصة خلاف القياس فافهم.

---

(١) وهذا ما أجيب به فى واقعة الفتوى حين سألنى بعض الأكابر عن معنى الحاجة إلى الاستسقاء، وأنها هل تحققت فى بلادنا أم لا؟ حيث أمطروا فى أول الربيع، وقحطوا فى وسطه عند الحاجة إليه، فأجبت بما كتبته ههنا، وصححه سيدى حكيم الأمة وقلت: ظنى أن مثل تلك الحاجة قد تحقق فى بلادنا هذه، فقد تشوشت العباد، واضطربت الزراع، وبلغت قلوب العامة الحناجر من مخافة الغلاء الشديد إن لم يمطروا فى المدة القريبة والله المستعان. قلت: وقد أحاطه السحاب بآفاق السماء فى وقت كتابة هذا المقام، ونرجو الله تعالى أن يسقينا غيثا مغيثا غدقا طبقا نافعا غير ضار بمحض الفضل منه والإنعام، وأن يتجاوز عن سيئاتنا، ويغفر لنا ذنوبنا، ولا يهلكنا بالآثام، وصلى الله على سيدنا محمد وسلم أفضل الصلاة، وأزكى السلام الذى قال فيه أبو طالب ولله دره.

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى وعصمة للأرامل ٨ ربيع الأول ١٣٤٧ هـ.

. . . .

قالوا: ويأمرهم الإمام بصوم ثلاثة أيام قبل يوم الخروج، وبالخروج عن المظالم وبالتقرب بالخير، ثم يخرجون فى الرابع صياما. ولكل منهما أثر فى الإجابة على ما ورد فى أخبار نقلت، وذكرها الحافظ فى التلخيص الحبير بالتفصيل.

قالوا: ويخرجون الشيوخ، والصبيان، والبهائم، لأن دعاءهم إلى الإجابة أقرب، كما فى البخارى عن مصعب بن سعد، قال: رأى سعد أن له فضلا على من دونه فقال ﷺ: "هل ترزقون، وتنصرون إلا بضعفائكم؟" وفى المستدرك من طريق حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس: كان أخوان أحدهما يحترف، والآخر يأتى النبى ﷺ، فشكا المحترف أخاه فقال: "لعلك ترزق به". ذكره الحافظ فى التلخيص أيضا. وأخرج الدار قطنى، والحاكم من حديث أبى هريرة مرفوعا قال: "خرج نبى من الأنبياء، وفى لفظ لأحمد: خرج سليمان عليه السلام يستسقى، فإذا هو بنملة رافعة بعض قوائمها إلى السماء فقال: ارجعوا فقد استجيب لكم من أجل شأن النملة". وروى أبو يعلى، والبزار، والبيهقى من حديث أبى هريرة، وأبو نعيم فى المعرفة من طريق مالك بن عبيدة بن مسافع عن أبيه عن جده مرفوعا، وأبو نعيم أيضا فى المعرفة من حديث معاوية بن صالح عن أبى الظاهرية أن النبى ﷺ قال: ما من يوم إلا وينادى مناد: مهلا أيها الناس فإن لله سطوات. ولو لا رجال خشّع، وصبيان رضّع، ودواب رتع لصب عليكم العذاب صبا، ثم رضضتم به رضا". ذكره الحافظ فيه أيضا، وهذه طرق عديدة يقوى بعضها بعضا.

وقت صلاة الاستسقاء وقت صلاة العيد سواء، لما تقدم من حديث عائشة أنه خرج حين بدا حاجب الشمس" وقال ابن عباس: "سنة الاستسقاء سنة الصلاة فى العيدين" إلخ أخرجه الحاكم وصححه. وقال الذهبى: "ضعف عبد العزيز (راويه)" اهـ (١:٣٢٦). وفى الصحيح لمسلم عن أنس "أن النبى ﷺ استسقى، فأشار بظهر كفيه إلى السماء". قاله الحافظ فى التلخيص.

وفيه أيضا: "أن عمر رضى الله عنه استسقى بالعباس رضى الله عنه"، أخرجه البخارى من حديث أنس عن عمر وأخرج أبو زرعة الدمشقى فى تاريخه بسند صحيح "أن معاوية استسقى بزيد بن الأسود" وروى أحمد فى الزهد أن نحو ذلك وقع لمعاوية مع أبى مسلم الخولانى اهـ (١:١٥١)، وفيه الاستسقاء بالصالحين، والتوسل بالكاملين.

أبواب صلاة الخوف

باب كيفية صلاة الخوف

١٢٨٠- عن: عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: «غزوت مع رسول

وذكر الشافعي فى الأم تعليقا فقال: وروى عن سالم عن أبيه أن النبى ﷺ كان إذا استسقى قال:[1] اللهم اسقنا غيثا مغيثا، هنيئا مرئيا مريعا، غدقا مجللا عاما طبقا سحا دائما. اللهم أسقنا الغيث، ولا تجعلنا من القانطين. اللهم إن بالعباد، والبلاد والبهائم، والخلق من اللآواء، والجهد، والضنك ما لا نشكو إلا إليك. اللهم أنبت لنا الزرع، وأدر لنا الضرع، وأسقنا من بركات السماء وأنبت لنا من بركات الأرض. اللهم ارفع عنا الجهد والجوع، والعرى واكشف عنا من البلاء ما لا يكشفه غيرك. اللهم إنا نستغفرك، إنك كنت غفارا، فأرسل السماء علينا مدرارا" اهـ (١: ٢٢٢).

قال الحافظ فى التلخيص: لم نقف له على إسناد، ولا وصله البيهقى فى مصنفاته، بل رواه فى المعرفة من طريق الشافعي. قال: ويروى عن سالم به، ثم قال: وقد روينا بعض هذه الألفاظ، وبعض معانيها فى حديث غيرهم. ثم ساقها بأسانيده اهـ (١: ١٥٠).

قلت: وتعليق مثل الشافعي مقبول، فيستحب أن يستسقى بهذا الدعاء، كما استحبه الشافعي. ولكن هذا آخر ما أردنا إيراده، فى باب الاستسقاء، ولله الحمد رب الأرض والسماء وله الثناء الحسن الجميل، والعظمة، والكبرياء.

باب كيفية صلاة الخوف

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. دلالته على الباب ظاهرة. وفى الدر المختار: فيجعل الإمام

---

(١) ومن عجائب الاتفاق أنى كتبت باب الاستسقاء حين اشتداد الاحتياج إليه، ولما وصلت إلى كتابة هذا الدعاء أحاط السحاب بآفاق السماء وأمطرنا بفضل الله وطوله ومنه وكرمه ساعة قليلة، ونرجوه أن يسقينا بقدر الحاجة، وأوسع منه ببركة سيدى حكيم الأمة المحمدية رحمة الله على العالمين فى زمانه آمين. اللهم إنا نتوسل إليك به فأقبل دعاءنا، ولا تردنا خائبين آمين. وبعد ذلك بيومين أو ثلاثة استجاب الله لنا، وسقانا بفضله، ومنه غيثا مغيثا غدقا طبقا، فله الحمد، وله الشكر.

الله ﷺ قبل نجد فوازينا العدو، فصاففنا لهم. فقام رسول الله ﷺ يصلى لنا، فقامت طائفة معه، وأقبلت طائفة على العدو، فركع رسول الله ﷺ بمن معه، وسجد سجدتين. ثم انصرفوا مكان الطائفة التى لم تصل، فجاؤوا، فركع رسول الله ﷺ بهم ركعة، وسجد سجدتين، ثم سلم. فقام كل واحد منهم، فركع لنفسه ركعة، وسجد سجدتين». رواه البخارى (١:١٢٨ و١٢٩).

طائفة بإزاء العدو إرهابا له، ويصلى بأخرى ركعة فى الثنائى، ومنه الجمعة، والعيد، وركعتين فى غيره لزوما، وذهبت إليه، وجاءت الأخرى، فصلى بهم ما بقى، وسلم وحده، وذهبت إليه ندبا، وجاءت الطائفة الأولى وأتموا صلاتهم بلا قراءة لأنهم لا حقون، وسلموا، ثم جاءت الطائفة الأخرى، وأتموا صلاتهم بقراءة لأنهم مسبوقون اهـ.

وفى رد المحتار: قوله: "ندبا" فلو أتموا صلاتهم فى مكانهم صحت. قوله: "وجاءت الطائفة الأولى" مجيئها ليس متعينا، حتى لو أتمت مكانها، ووقفت الطائفة الذاهبة بإزاء العدو صح. وهل الأفضل الإتمام فى مكان الصلاة أو فى محل الوقوف تقليلا للمشى؟ ينبغى أن يجرى فيه الخلاف فيمن سبقه الحديث. ومشى فى الكافى على أن العود أفضل، أفاده أبو السعود (١:٨٨٦).

قلت: وأصل الكيفية فى رواية ابن عمر رضى الله عنه والزيادة المندوبة فى أثر ابن عباس. وأما ما فى الهداية بعد بيان كيفية صلاة الخوف المذكورة فى الدر المختار ما لفظه: "والأصل فيه رواية ابن مسعود رضى الله عنه أن النبى ﷺ صلى صلاة الخوف على الصفة التى قلنا" اهـ فلا يصح. فإن روايته رضى الله عنه لا تنطبق على الكيفية التى ذكرها صاحب الهداية.

وقد روى حديث ابن مسعود رضى الله عنه أبو داود، وسكت عنه عن خصيف عن أبى عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال: "صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة الخوف، فقاموا صفين. صف خلف رسول الله ﷺ، وصف مستقبل العدو، فصلى بهم رسول الله ﷺ ركعة. ثم جاء الآخرون فقاموا مقامهم. واستقبل هؤلاء العدو، فصلى بهم النبى ﷺ ركعة، ثم سلم، فقام هؤلاء، فصلوا لأنفسهم ركعة، ثم سلموا، ثم ذهبوا، فقاموا مقام أولئك مستقبلى العدو، ورجع أولئك إلى مقامهم، فصلوا لأنفسهم ركعة، ثم

٢١٨١- أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم (كلهم ثقات) في صلاة الخوف قال: «إذا صلى الإمام بأصحابه فلتقم طائفة منهم مع الإمام وطائفة بإزاء العدو، فيصلي الإمام بالطائفة الذين معه ركعة، ثم تنصرف الطائفة الذين صلوا مع الإمام من غير أن يتكلموا حتى يقوموا في مقام أصحابهم، وتأتي الطائفة الأخرى، فيصلون مع الإمام الركعة الأخرى، ثم ينصرفون من غير أن يتكلموا حتى يقوموا في مقام أصحابهم، وتأتي الطائفة الأولى حتى يصلوا ركعة وحدانا، ثم ينصرفون فيقومون مقام أصحابهم، وتأتي الطائفة الأخرى، حتى يقضوا الركعة التي بقيت عليهم وحدانا». رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار" (ص-٣٥). ثم قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا الحارث بن عبد الرحمن عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما مثل ذلك اهـ.

قلت: الحارث هذا مقبول من أتباع التابعين كما في "التقريب" (ص٢٦٩) فالإسناد منقطع، وهو مما لا يدرك بالرأي.

سلموا" (٤٨٢:١). وفي لفظ له بعد هذا الحديث، وسكت عنه أيضا ما لفظه: حدثنا تميم ابن المنتصر نا إسحاق يعني ابن يوسف عن شريك عن خصيف بإسناده ومعناه قال: فكبر نبي الله ﷺ، فكبر الصفان جميعا". قال أبو داود: "رواه الثوري بهذا المعنى عن خصيف، وصلى عبد الرحمن بن سمرة هكذا إلا أن الطائفة التي صلى بهم ركعة، ثم سلم مضوا إلى مقام أصحابهم، وجاء هؤلاء، فصلوا لأنفسهم ركعة ثم رجعوا إلى مقام أولئك فصلوا لأنفسهم ركعة. قال أبو داود: حدثنا بذلك مسلم بن إبراهيم نا عبد الصمد ابن حبيب أخبرني أبي "أنهم غزوا مع عبد الرحمان بن سمرة كابل فصلى بنا صلاة الخوف" اهـ (٤٨٣:١). وخصيف مختلف فيه، وتقدم الاختلاف في سماع أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، فالحديث حسن.

وقول صاحب فتح القدير (٦٣:١): ولا يخفى أن كلا من الحديثين (أي حديث ابن عمر وابن مسعود) إنما يدل على بعض المطلوب وهو مشي الطائفة الأولى، وإتمام الطائفة الثانية في مكانها من خلف الإمام وهو أقل تغيرا. وقد روى تمام صورة الكتاب (يعني الهداية) موقوفا على ابن عباس من رواية أبي حنيفة ذكره محمد في كتاب الآثار

. . . .

وساق إسناد الإمام، ولا يخفى أن ذلك مما لا مجال للرأى فيه، لأنه تغيير بالمنافى فى الصلاة، فالموقوف فيه كالمرفوع اهـ. وقوله: "وإتمام الطائفة الثانية" إلخ ليس من مطلوب الكتاب فتدبر.

وقال العينى فى عمدة القارى (٣: ٣٤١). هذا الحديث (أى حديث ابن عمر رضى الله عنه) حجة لأصحابنا الحنفية فى صلاة الخوف، وحديث ابن مسعود أيضا اهـ.

فائدة: بيان طرق صلاة الخوف

ثم اعلم أن طريق صلاة الخوف قد وردت مختلفة، والعمل بكل منها يجوز إذا صح بسند يحتج به. قال الحافظ فى الفتح (٢: ٣٥٩): وقد ورد فى كيفية صلاة الخوف صفات كثيرة. ورجح ابن عبد البر هذه الكيفية الواردة فى حديث ابن عمر رضى الله عنه على غيرها لقوة الإسناد، ولموافقة الأصول فى أن المأموم لا يتم صلاة قبل إسلام إمامه. وعن أحمد قال: ثبت فى صلاة الخوف ستة[1] أحاديث أو سبعة أيها فعل المرأ جاز. ومال إلى ترجيح حديث سهل بن أبى حثمة الآتى فى المغازى (فى البخارى) وكذا رجحه الشافعى. ولم يختر إسحاق شيئا على شيء وبه قال الطبرى وغير واحد منهم ابن المنذر، وسرد ثمانية أوجه. وكذا ابن حبان فى صحيحه، وزاد تاسعا. وقال ابن حزم: صح فيها أربعة عشر وجها[2] وبينها فى جزء مفرد. وقال ابن العربى فى "القبس" (شرح الموطأ): جاء فيها روايات كثيرة أصحها ستة عشر رواية مختلفة، ولم يبينها. وقال النووى نحوه فى شرح مسلم، ولم يبينها أيضا، وقد بينها شيخنا الحافظ أبو الفضل فى شرح الترمذى، وزاد وجها آخر، فصارت سبعة عشر وجها، لكن يمكن أن تتداخل. قال صاحب الهدى (أى ابن القيم): أصولها ست صفات، وبلغها بعضهم أكثر، وهؤلاء كلما رأوا اختلاف الرواة فى قصة جعلوا ذلك وجها من فعل النبى ﷺ وإنما هو من اختلاف الرواة اهـ. وهذا هو المعتمد، وإليه أشار شيخنا بقوله: "يمكن تداخلها" اهـ.

وفى عمدة القارى (٣: ٣٤٢): قال القدورى فى شرح مختصر الكرخى، وأبو

---

(١) نقل ابن الجوزى عن أحمد أنه قال: "ما أعلم فى هذا الباب حديثا إلا صحيحا" كذا فى التلخيص.

(٢) بعضها فى صحيح مسلم، ومعظمها فى سنن أبى داود، كذا فى التلخيص.

باب جواز صلاة الخوف بعد النبى عليه أفضل الصلاة والسلام

٢١٨٢- عن: حبيب "أنهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة رضى الله عنه كابل، فصلى بنا صلاة الخوف". رواه أبو داود (١:٤٨٣)، وسكت عنه.

٢١٨٣- عن: ثعلبة بن زهدم قال: "كنا مع سعيد بن العاص رضى الله عنه بطبرستان، فقام فقال: أيكم صلى مع رسول الله ﷺ صلاة الخوف؟ فقال حذيفة: أنا. فصلى بهؤلاء ركعة، وبهؤلاء ركعة، ولم يقضوا (أى مع الإمام)". رواه أبو داود (١:٤٨٣) وسكت عنه. وفى النيل (٣:٢١٢): "رجال إسناده رجال الصحيح اهـ".

٢١٨٤- حدثنا: عبد الأعلى عن يونس عن الحسن "أن أبا موسى رضى

نصر البغدادى فى شرح مختصر القدورى: الكل جائز، وإنما الخلاف فى الأولى اهـ. وفى رد المحتار (١:٨٨٦): وفى المستصفى: إن كل ذلك جائز، والكلام فى الأولى اهـ.

باب جواز صلاة الخوف بعد النبى عليه أفضل الصلاة والسلام

قوله: "عن حبيب" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة بأن فتح كابل كان بعد النبى ﷺ وفيه صلى الصحابى صلاة الخوف، فعلم من فعله أنها تجوز بعد النبى ﷺ أيضا.

قوله: "عن ثعلبة" إلخ دلالته على الباب ظاهرة بالتقرير المذكور.

قوله: "حدثنا عبد الأعلى "إلخ. قال المؤلف: قال البزار كما فى نصب الراية (١:٤٧) قال البزار فى مسنده: روى الحسن عن أبى موسى الأشعرى، وأبو موسى إنما كان بالبصرة أيام عمر رضى الله عنه، فلا أحسبه سمع منه اهـ. وفى تهذيب التهذيب (٢:٢٦٧): قال ابن المدينى: لم يسمع من أبى موسى. وقال أبو حاتم وأبو زرعة: لم يره اهـ.

الله عنه[1] صلى بأصحابه بإصبهان، فصلت طائفة منهم معه، وطائفة مواجهة العدو، فصلى بهم ركعة، ثم نكصوا، وأقبل الآخرون يتخللونهم، فصلى بهم ركعة، ثم سلم، وقامت الطائفتان، فصلتا ركعة". رواه ابن أبي شيبة (عون المعبود ١:٤٨٢)، ورجاله ثقات.

باب طريق الصلاة الرباعية فى الخوف
وترك الصلاة عند التحام الحرب

٢١٨٥- عن: جابر رضى الله عنه قال: «كنا مع النبى ﷺ بذات الرقاع،

قلت: صلاة أبى موسى رضى الله عنه هذه قد علقها أبو داود بعد ذكر حديث ابن عمر رضى الله عنه ولفظ: "وكذلك روى يونس عن الحسن عن أبى موسى أنه فعله" اهـ. فجزم الإمام أبى داود على الظاهر يدل على أنه سمعه منه. فاختلف فى الأصل، والاختلاف غير مضر على أن الانقطاع أيضا لا يضر عندنا. ودلالة الأثر على الباب ظاهرة بالتقرير المذكور. وكون صلاة المذكورين من الصحابة المذكورة فى المتن بعد وفاة النبى أفاده الرافعى، وأقره عليه الحافظ فى التلخيص (١:١٤٢).

فائدة:

قال الشيخ: ولم يفتح شيء من العجم فى زمنه صلى الله تعالى عليه وآله وأصحابه وسلم اهـ.

باب طريق الصلاة الرباعية فى الخوف
وترك الصلاة عند التحام الحرب

قوله: "عن جابر" إلخ. دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وفى بعض طرق

---

(١) عن أبى العالية الرياحى: "أن أبا موسى رضى الله عنه كان بالدار من إصبهان وما بهم يومئذ كبير خوف (هكذا فى الأصل). ولكن أحب أن يعلمهم دينهم، وسنة نبيهم ﷺ، فجعلهم صفين، طائفة معها السلاح مقبلة على عدوها، وطائفة من ورائها، فصلى بالذين يلونه ركعة ثم نكصوا على أدبارهم حتى قاموا مقام الآخرين يتخللونهم حتى قاموا ورائه، فصلى بهم ركعة أخرى، ثم سلم، فقام الذين يلونه والآخرون، فصلوا ركعة ركعة، ثم سلم بعضهم على بعض، فتمت للإمام ركعتين، وللناس ركعة ركعة". رواه الطبرانى فى "الكبير"، ورجاله رجال الصحيح، كذا فى "مجمع الزوائد".

وأقميت الصلاة فصلى بطائفة ركعتين، ثم تأخروا، وصلى بالطائفة الأخرى ركعتين، فكان للنبى ﷺ أربع، وللقوم ركعتان». متفق عليه، كذا فى "النيل" (٣: ٢٠٩).

الحديث أنه ﷺ سلّم بعد الركعتين ثم بعد الركعتين. فروى النسائي وسكت عنه (١: ٢٣١): عن الحسن عن جابر رضى الله عنه بن عبد الله "أن النبى ﷺ صلّى بطائفة من أصحابه ركعتين ثم سلم، ثم صلى بآخرين أيضا ركعتين ثم سلم" اهـ. وروى أبو داود، وسكت عنه (١: ٤٨٤) عن الحسن عن أبى بكرة قال: "صلى النبى ﷺ فى خوف الظهر[1] فصف بعضهم خلفه، وبعضهم بإزاء العدو، فصلى بهم ركعتين، ثم سلم، فانطلق الذين صلوا معه، فوقفوا موقف أصحابهم، ثم جاء أولئك فصلوا خلفه، فصلى بهم ركعتين، ثم سلم. فكانت لرسول الله ﷺ أربعا ولأصحابه ركعتين ركعتين (أى معه ﷺ). وبذلك كان يفتي الحسن" اهـ. وصححه فى نصب الراية (١: ٢٢٧). ففى هذه الألفاظ ما يدل على أنه ﷺ صلى مرتين والصحابة خلفه مرة، فيلزم اقتداء المفترض بالمتطوع فى المرة الثانية.

والجواب عنه أنه لم يصل مرتين، فإن المراد بالسلام هو التشهد[2] لأن السلام فى وسط الصلاة لا يجوز، والصلاة كانت رباعية في الحضر. ففى الزيلعى (١: ٣٣٧): وقال بعضهم: "كان فى حضر ببطن نخلة على باب المدينة، وكان خوف، فخرج منه محترسا" اهـ.

قال بعض الناس: وأما ما فى الزيلعى أيضا، وقال غيره: لم يحفظ عن النبى عليه السلام أنه صلى صلاة الخوف قط فى حضر، ولم يكن له حرب قط فى حضر اليوم إلا يوم الخندق، ولم يكن آية الخوف نزلت بعد اهـ. فلا يضر، فإن كون الصلاة فى حضر قد ثبت بما رواه الشافعى فى مسنده (ص: ٣١): أخبرنى الثقة ابن علية[3] أو غيره عن يونس

---

(١) رواه أيضا ابن حبان، والحاكم، والدار قطنى، ففى رواية أبى داود، وابن حبان أنها الظهر، وفى رواية الحاكم، والدار قطنى أنها المغرب كذا فى التلخيص (١: ١٤٠). وقال البيهقى فى المعرفة: هو وهم، كما فى عون المعبود: أى المغرب وهم.

(٢) ولا يقال: إن عدم نقل إتمامهم الركعات الباقية ينافى هذا التأويل، فإن عدم نقل شيء لا يستلزم عدم ذلك الشيء، وقال الشيخ: والأمر أظهر من أن ينبه عليه فإن من المعلوم الضرورى فى الدين أن الاختصار فى الفرض لا يجوز.

(٣) معناه أخبرنى الثقة، ولا أحضره معينا وهو ابن علية أو غيره، فافهم.

. . . .

عن الحسن عن جابر رضى الله عنه "أن النبى ﷺ كان يصلى بالناس صلاة الظهر فى الخوف ببطن نخلة فصلى بطائفة ركعتين، ثم سلم ثم جاء طائفة أخرى، فصلى بهم ركعتين، ثم سلم" اهـ. والثقة إن كان ابن علية، فهو ثقة حافظ أخرجوا له، كما مر فى التقريب (ص:٥١). وإن كان غيره فالحكم مختلف فيه.

قال فى تدريب الراوى (ص:١١٣): وإذا قال: "حدثنى الثقة أو نحوه" لم يكتف به على الصحيح، وقيل: يكتفى اهـ ملخصا. وفى "قفو الأثر فى صفو علوم الأثر" فى المصطلح على مذهب سادة الحنفية (ص:٢٠): وحديث المبهم قيل: مقبول مطلقا، وقيل: لا، ولو أبهم بلفظ التعديل كأن يقول الراوى عنه: "أخبرنى الثقة". واختاره القاضى القضاة (هو الحافظ ابن حجر). وقيل: إن وصفه نحو الشافعى من أئمة الحديث الراوى عنه بالثقة، فالوجه قبوله، واختاره المحلى، وقيل: تعديله مع الإبهام مقبول مطلقا. وقيل: إن كان عالما بأسباب الجرح والتعديل، فهو مجزئ فى حق من يوافقه فى مذهبه، والذى ينبغى أن يكون مذهبنا قبوله، وإن أبهم بغير لفظ التعديل ولكن بمثل الشرط الذى اعتبرناه فى المرسل اهـ.

وذكر فى باب المرسل (ص:١٤ و١٥): فإن عرف من عادة التابعى أنه لا يرسل إلا عن ثقة فقال الشافعى: يقبل إن اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الأولى مسندا كان أو مرسلا. وذهب جمهور المحدثين إلى التوقف، وهو أحد قولى أحمد، وثانيهما وهو قول المالكيين والكوفيين يقبل سواء اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الأولى أم لا، هكذا قيل. والمختار فى التفصيل قبول مرسل الصحابى إجماعا، ومرسل أهل القرن الثانى، والثالث عندنا، وعند مالك مطلقا، وعند الشافعى بأحد خمسة أمور أن يسنده غيره، أو أن يرسله آخر، وشيوخهما مختلفة، أو أن يعضده قول صحابى، أو أن يعضده قول أكثر العلماء، أو أن يعرف أنه لا يرسل إلا عن عدل. وأما مرسل دون هؤلاء من الثقات فمقبول عند بعض أصحابنا، مردود عند الآخرين إلا أن يروى الثقات مرسله، كما رووا مسنده. فإن كان الراوى يرسل عن الثقات وغيرهم فعن أبى بكر الرازى من أصحابنا، وأبى الوليد الباجى من المالكية عدم قبول مرسله اتفاقا. ونقل السراج الهندى من أصحابنا أن المرسل

. . . .

فى اصطلاح المحدثين هو قول التابعي: "قال رسول الله ﷺ: وإن ما سقط من رواته قبل التابعي وأحد يسمى منقطعا أو أكثر يسمى معضلا فلم يذكر المعلق عنهم، لا لأنه لم يسمع اسمه منهم بل لأنه إما منقطع أو معضل. قال: والكل يسمى مرسلا عند الأصوليين انتهى. وقد علمت حكم مرسل أهل القرون الثلاثـة، ومن بعدهم على ما هو المختار عندنا، فهو حكم مرسل أصوليين مطلقا اهـ ملخصا بلفظه. وفى تدريب الراوى (ص:٦٧): وقيد ابن عبد البر وغيره ذلك بما إذا لم يكن مرسله ممن لا يحترز ويرسل عن غير الثقات، فإن كان فلا خلاف فى رده اهـ.

وقال الحافظ فى شرح نخبة الفكر (ص:٥١): ونقل أبو بكر الرازى من الحنفية، وأبو الوليد الباجى من المالكية أن الراوى إذا كان يرسل عن الثقات وغيرهم لا يقبل مرسله اتفاقا اهـ. وقال محشيه فى تعليقه ناقلا عن شرح الشرح للعلى القارى ما نصه: قوله: "لا يقبل مرسله اتفاقا" إلخ أى إذا عرف حاله أنه غير ملتـزم بأن يرسله عن ثقة، فلا يقبل مرسله اتفاقا. وأما إذا لم يعلم حاله فمرسله مقبول اتفاقا اهـ. وقوله: "مقبول اتفاقا" يعنى به اتفاق المحتجين بالمراسيل.

قال بعض الناس: وإذا عرفت هذا التفصيل فاعلم أن قول الشافعي: "أخبرنى الثقة" محتج به عندنا فإنه من القرن الثالث. قلت: كلا! بل هو من القرن الرابع، وإنما يقبل قوله ذلك عندنا لكونه إماما مجتهدا، واحتجاج المجتهد برجل توثيق له. ويونس، والحسن ثقتان من رجال الجماعة.

قال بعض الناس: فإن قيل: فى تهذيب التهذيب (٢:٢٦٧): قال أبو زرعة: الحسن لم يلق جابرا، وقال ابن أبى حاتم: سألت أبى سمع الحسن من جابر؟ قال: ما أرى، ولكن هشام بن حسان يقول عن الحسن: "ثنا جابر" وأنا أنكر هذا. إنما الحسن عن جابر بن كساب مع أنه أدرك جابرا اهـ. وقال البزار: كما فى نصب الراية (١:٤٨): روى الحسن عن جابر بن عبد الله أحاديث ولم يسمع منه اهـ. فعلى هذا الأثر منقطع.

قلت: ليس الأمر كما فهمت، يدل عليه ما فى تهذيب التهذيب أيضا. وأما رواية الحسن عن سمرة بن جندب، ففى صحيح البخارى سماعا منه لحديث العقيقة. وقد روى

. . . .

عنه نسخة كبيرة غالبها فى السنن الأربعة. وعند على بن المديني أن كلها سماع، وكذا حكى الترمذى على البخارى. وقال يحيى القطان وآخرون: هى كتاب، وذلك لا يقتضى الانقطاع اهـ (٢٦٨:٢).

فائدة: بحث الكتابة

وقال النووى فى تقريبه (ص:١٤٦): القسم الخامس الكتابة، هى أن يكتب الشيخ مسموعه لحاضر أو غائب بخطه أو بأمره، وهى ضربان، مجردة عن الإجازة، ومقرونة "بأجزتك ما كتبت لك، أو إليك، أو به إليك" ونحوه من عبارة الإجازة. هذا فى الصحة والقوة كالمناولة المقرونة (بالإجازة). وأما المجردة فمنع الرواية بها قوم منهم القاضى الماوردى الشافعى، وأجازها كثيرون من المتقدمين والمتأخرين منهم أيوب السختيانى، ومنصور، والليث، وغير واحد من الشافعين، وأصحاب الأصول. وهو الصحيح المشهور بين أهل الحديث، ويوجد فى مصنفاتهم "كتب إلى فلان قال: حدثنا فلان" والمراد به هذا، وهو معمول به عندهم معدود فى الموصول. ثم يكفى معرفة خط الكتاب، ومنهم من شرط البينة وهو ضعيف اهـ. وقد قدمت حديثا من النسائى من طريق الحسن عن جابر وذكرت أيضا أنه قد سكت عنه، فدل سكوته على أنه صحيح عنده حجة.

أبو بكرة أسلم بعد وقوع صلاة الخوف بمدة

وأما حديث أبى بكرة فليس فى روايته أن ذلك كان ببطن نخل، كما فى التلخيص الحبير (١٤٠:١)، ولكنه محتمل لذلك لاحتمال اتحاد الواقعة، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. وفى التلخيص: أعله ابن القطان بأن أبا بكرة أسلم بعد وقوع صلاة الخوف بمدة، هذه ليست بعلة فإنه يكون مرسل صحابى اهـ.

قلت: إنما أوقع بعض الناس فى هذا التطويل استدلاله لصلاة الخوف فى الحضر بما رواه الشافعى فى مسنده بالشك فيمن حدثه مع توثيقه إياه مبهما "عن يونس عن الحسن عن جابر" إلخ. وغفلته عما أخرجه الطحاوى فى معانى الآثار بسند صحيح بلا شك موصولا قال: حدثنا يزيد (ثقة من رجال النسائى) بن سنان ثنا معاذ (من رجال الجماعة) ابن هشام حدثنى أبى عن قتادة عن سليمان اليشكرى (ثقة) أنه سأل جابر بن عبد الله عن

. . . .

إقصار الصلاة فى الخوف أى يوم أنزل وأين هو؟ قال: "انطلقنا نتلقى عير قريش آتية من الشام، حتى إذا كنا بنخل[1] جاء رجل من القوم إلى أن قال: فنادى رسول الله ﷺ بالرحيل، وأخذوا السلاح، ثم نودى بالصلاة فصلى رسول الله ﷺ بطائفة من القوم وطائفة أخرى يحرسونهم، فصلى بالذين يلونه ركعتين، ثم سلم، ثم تأخر الذين يلونه على أعقابهم، فقاموا فى مصاف أصحابهم، وجاء الآخرون، فصلى بهم ركعتين والآخرون يحرسونهم ثم سلم". الحديث.

قال الطحاوى: فإن قال قائل: ففى هذا الحديث ما يدل على خروج رسول الله ﷺ من الصلاة بعد فراغه من الركعتين اللتين صلاهما بالطائفة الأولى لأن فى الحديث: "ثم سلم". قيل له: قد يحتمل أن يكون ذلك السلام المذكور هو سلام التشهد الذى لا يراد به قطع الصلاة، ويحتمل أن يكون سلاما أراد به إعلام الطائفة الأولى بأوان انصرافها، والكلام حينئذ مباح له فى الصلاة غير قاطع لها إلخ (١: ٨٧ و٨٨).

تتمة:

قال الشيخ: إنه كما يؤخر الصلاة بحال المسائفة كذلك يؤخر فى حالة لا يمكن الوقوف بل يضطر إلى المشى، لأنه مفسد كالمسائفة. وقال بعضهم بصحة صلاة الماشى بالإيماء استدلالا بقوله تعالى: ﴿فإن خفتم فرجالا أو ركبانا﴾ الآية. قلنا: معنى قوله تعالى: "رجالا" قائمين ووافقين على الأرجل، لا مشاة، والقرينة يدل عليه مقابلته بقوله: "أو ركبانا" فعلم به أن معنى "رجالا" ما يقابل الراكب أى غير راكبين بعد أن كانوا واقفين. ولو كان معناه مشاة كان حق البلاغة أن يقال: فرجالا أو واقفين، كما هو ظاهر.

وأما ما رواه أبو داود عن عبد الله بن أنيس قال: "بعثنى رسول الله ﷺ إلى خالد ابن سفيان الهذلى، وكان نحو عدنة وعرفات فقال: "اذهب، فاقتله" قال: فرأيته وحضرت صلاة العصر، فقلت: إنى لأخاف أن يكون بينى وبينه ما أن أوخر الصلاة،

(١) الظاهر أن المراد به بطن نخلة بقرينة السباق وهو قوله: "انطلقنا نتلقى عير قريش آتية من الشام" لا موضع نخل بنجد، فإن الصلاة بنخل نجد كانت فى غزوة ذات الرقاع ولم تكن لتلقى عير قريش، بل كانت لغزو محارب خصفة، كما فى الصحيح، فالظاهر أن المراد بالنخل فيه بطن نخلة، كما وقع التصريح به فى رواية الشافعى عن الحسن عن جابر، وبطن نخلة على باب المدينة، فافهم. ولا تكن من الغافلين.

. . . .

فانطلقت أمشى وأنا أصلى أومى إيماء نحوه، فلما دنوت منه قال لى: من أنت؟ قلت: رجل من العرب، بلغنى أنك تجمع لهذا الرجل، فجئتك فى ذاك. قال: إنى لفى ذاك. فمشيت معه ساعة حتى إذا أمكننى علوته بسيفى حتى برد". رواه أبو داود (١:٤٨٥) وسكت عنه هو والمنذرى، كما فى عون المعبود. وفى فتح البارى: "إسناده حسن" (٢:٣٦٤). فهو رأى محض نشأ من الإطلاقات، وليس حجة من غير المجتهد.

وكان هذا كلاما فى صلاة الماشى، أما الراكب ففى الدر المختار: "الراكب إن كان مطلوبا تصح صلاته، وإن كان طالبا لا لعدم خوفه" اهـ حاصله أن الله تعالى أجاز صلاة الراكب فى حالة الخوف، كما قال تعالى "فإن خفتم" فإذا فات الشرط أى الخوف، كما للطالب لأنه غير خائف فات المشروط أى الصلاة راكبا فقط ١هـ كلامه.

فإن قيل: المتبادر هناك أن معنى "رجالا" غير راكبين سواء كانوا مشاة أو قائمين وواقفين على ما يقتضيه مقابلته "بركبانا"، فلا يضر مقصود الخصم.

قلنا: أجاب عنه شيخنا بأن الخصم مستدل بالآية، ونحن نمنعه، ويكفى فى المنع الاحتمال، والقرينة سند المنع، وبانهدامه لا ينهدم المنع، فكأنه قيل: معنى "رجالا" يحتمل أن يكون قائمين إلخ. قلت: ولا حاجة إلى هذا الجواب بعد ما ثبت عن النبى ﷺ تفسير قوله تعالى ﴿رجالا أو ركبانا﴾ بالقائمين. كما فى الصحيح وزاد ابن عمر عن النبى ﷺ "وإن كانوا أكثر من ذلك، فليصلوا قياما وركبانا" اهـ. قال الحافظ فى الفتح: وساقه الإسماعيلى من طريق أخرى، وفيه: وزاد ابن عمير عن النبى ﷺ: "فإن كثروا، فليصلوا ركبانا أو قياما على أقدامهم" اهـ (١:٣٦٠). وذكره البخارى فى تفسير هذه الآية فى باب التفسير من الصحيح.

فإن قلت: واقعة عبد الله بن أنيس وقعت فى زمنه ﷺ ثم لم يرد ما يدل على كونه باطلا. فهو مرفوع من التقرير حكما.

قلت: أجاب عنه شيخنا بأن هذا وقع نادرا. وعدم اطلاع النبى ﷺ غير بعيد، والوحى لا يلزم أن ينـزل فى كل واقعة، وإنما يلزم نـزول الوحى إذا خفى الأمر على الصحابة جميعا. كما قدمناه فى باب الإمامة، فوقع الاحتمال فى الرفع. قال الشوكانى فى النيل: لا يتم به الاستدلال إلا على فرض أن النبى ﷺ قرأه على ذلك، وإلا فهو فعل

٢١٨٦- عن: أبى سعيد رضى الله عنه قال: حبسنا يوم الخندق عن الصلاة حتى كان بعد المغرب بهوى من الليل كفينا، وذلك قول الله عز وجل: ﴿وكفى الله المؤمنين القتال، وكان الله قويا عزيزا﴾ قال: فدعا رسول الله ﷺ بلالا رضى الله عنه، الحديث. وقد تقدم فى الترتيب بين الفوائت.

٢١٨٧- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه حضرت عند مناهضة[1] حصن تستر عند إضاءة الفجر واشتد اشتغال القتال فلم يقدروا على الصلاة فلم

صحابى لا حجة فيه. قال ابن المنذر: كل من أحفظ عنه العلم يقول: إن المطلوب يصلى على دابته يومئ إيماء، وإن كان طالبا نزل، فصلى بالأرض اهـ (٢١٣:٣). قلت: والأولى أن يحمل فعل عبد الله بن أنيس على التشبه بالمصلين، ولعله أعاد الصلاة بعد ذلك، والله أعلم.

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة. وفى الهداية: "ولا يقاتلون فى حال الصلاة فإن فعلوا بطلت صلاتهم، لأنه عليه السلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق. ولو جاز الأداء مع القتال لما تركها". وقال الشيخ: وفى فتح القدير بعد ما نقل عن بعضهم الاعتراض على استدلال صاحب الهداية، وبعد ما تكلم طويلا ما نصه: إن المدعى أن لا تصلى حالة المقاتلة والمسايفة، وهذا مما يدل عليه تأخيره الصلاة يوم الخندق إذ لو جازت فى تلك الحالة لم يؤخر إلى آخر ما قال وأطال (٦٧:١).

قوله: "عن أنس" قال المؤلف دلالته على الجزء الثانى من الباب من فعل الصحابة ظاهرة.

ثم اعلم أن الأخذ بكل ما ورد فى صلاته الخوف يجوز عندنا إلا صورتين، فإن أبا حنيفة رحمه الله تعالى يؤولهما على تقدير ثبوتهما عنه ﷺ أو يحملهما على الاختصاص به ﷺ. الأول ما مر فى حديث جابر أنه ﷺ صلى بكل طائفة ركعتين، وسلم على ركعتين، وقد ذكرنا تأويله. والثانى ما رواه النسائى عن ابن عباس رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ صلى بذى قرد، فصف الناس خلفه صفين، صفا خلفه، وصفا موازى العدو،

---

(١) مقاومت كردن باهم وقاومه فى المصارعة وغيرها برابرى كرد با او كذا فى "الصراح".

نصل إلا بعد ارتفاع النهار، فصليناها ونحن مع أبى موسى، ففتح لنا. قال أنس: "وما يسرنى بتلك الصلاة الدنيا وما فيها" هكذا علقه البخارى. وفى "فتح البارى" (٢: ٣٦٢): وصله ابن سعد، وابن أبى شيبة من طريق قتادة عنه، وذكره خليفة فى "تاريخه"، وعمر بن شبة فى "أخبار البصرة" من وجهين آخرين عن قتادة. ولفظ عمر: سئل قتادة عن الصلاة إذا حضر القتال فقال: حدثنى أنس بن مالك أنهم فتحوا تستر وهو يومئذ على مقدمة الناس، وعبد الله بن قيس يعنى أبا موسى الأشعرى أميرهم، وفى رواية عمر بن شبة: حتى انتصف النهار اهـ.

فصلى بالذين خلفه ركعة، ثم انصرف هؤلاء إلى مكان هؤلاء، وجاء أولئك فصلى بهم ركعة، ولم يقضوا. وقد مر فى المتن نحوه عن ثعلبة بن زهدم عن حذيفة أنه ﷺ صلى بهؤلاء ركعة، وبهؤلاء ركعة ولم يقضوا.

فقوله: "ولم يقضوا" كالصريح فى اقتصارهم على ركعة ركعة، وفى الباب عن زيد بن ثابت عند أبى داود، والنسائى، وابن حبان، وعن جابر عند النسائى، ويشهد له ما رواه مسلم، وأبو داود، والنسائى من طريق مجاهد عن ابن عباس قال: فرض الله الصلاة على لسان نبيكم فى الحضر أربعا، وفى السفر ركعتين، وفى الخوف ركعة.

وقال الحافظ فى الفتح: وبالاقتصار فى الخوف على ركعة واحدة يقول إسحاق، والثورى ومن تبعهما، وقال به أبو هريرة، وأبو موسى الأشعرى، وغير واحد من التابعين. ومنهم من قيد ذلك بشدة الخوف. وقال الجمهور: قصر الخوف قصر هيئة لا قصر عدد، وتأولوا رواية مجاهد هذه على أن المراد به ركعة مع الإمام، وليس فيه نفى الثانية. وقالوا: يحتمل أن يكون قوله فى الحديث السابق "لم يقضوا" أى لم يعيدوا الصلاة بعد الأمن، والله أعلم (٢: ٣٦١).

وبالجملة فإن عدد الركعات ثابت بالتواتر والإجماع، فلا يجوز قصره إلا بمثلهما، وكل ما ورد فى الاقتصار على ركعة ركعة فى الخوف، فمن أخبار الآحاد رواية ومحتمل دلالة، ولا يصح نسخ الثابت قطعا بمثله. وأما قصر هيئة الصلاة فى الخوف فقد دل عليه الكتاب، وورد فى غير ما حديث، وقد بلغ حد التواتر فافهم. وبهذا اندفع ما أورده العلامة الشوكانى فى النيل عن الجمهور. والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم.

أبواب الجنائـــز

باب توجيه المحتضر إلى القبلة على شقه الأيمن

٢١٨٨- عن: أبى قتادة رضى الله عنه أن النبى ﷺ حين قدم المدينة سأل عن البراء بن معرور رضى الله عنه، فقالوا: "توفى وأوصى أن يوجه إلى القبلة". فقال رسول الله ﷺ: «أصاب الفطرة» ثم ذهب، فصلى عليه. أخرجه الحاكم فى "المستدرك"، وقال: حديث صحيح، ولا أعلم فى توجيه المحتضر غيره (نصب الراية ١:٣٤٠).

٢١٨٩- عن: البراء بن عازب رضى الله عنه قال: قال لى رسول الله ﷺ: «إذا أتيت مضجعك، فتوضأ وضوئك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن وقل: اللّهم أسلمت إلى أن قال: فإن مت مت على الفطرة». رواه البخارى (٢:٩٣٣).

باب ما يلقن المحتضر، وما يقوله، وما يقرأ عنده

٢١٩٠- عن: أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعا: «لقنوا موتاكم لا إله إلا الله، فإنه من كان آخر كلامه لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة يوما من الدهر

باب توجيه المحتضر إلى القبلة على شقه الأيمن

قوله: "عن أبى قتادة" إلخ دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "عن البراء" إلخ. وجه الاستدلال به على استقبال المحتضر عند الموت أن النوم مظنة للموت، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: "فإن مت" إلخ بعد قوله: "ثم اضطجع على شقك الأيمن"، فإنه يظهر منها أنه ينبغى أن يكون المحتضر على تلك الهيئة، كذا أفاده القاضى الشوكانى فى النيل (٣:٢٥٠). قلت: والكل مستحب.

باب ما يلقن المحتضر، وما يقوله، وما يقرأ عنده

قوله: "عن أبى هريرة" وقوله: "عن طلحة" إلخ. دلالة الأول والثانى على الجزء الأول والثانى من الباب ظاهرة.

وإن أصابه قبل ذلك ما أصابه». رواه ابن حبان فى "صحيحه"، وأحمد فى "مسنده"، كذا فى "كنز العمال" (٨١:٨). وفى "التلخيص الحبير (١٥٢:١) عزاه إلى ابن حبان فقط، وقال: غلط بن الجوزى فعزاه إلى البخارى، وليس هو فيه. وأما المحب الطبرى، فجعله من المتفق عليه، وليس كذلك.

٢١٩١- عن: طلحة رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه قالا: «سمعنا رسول الله ﷺ يقول: إنى لأعلم كلمة لا يقولها رجل يحضره الموت إلا وجد روحه لها راحة حين تخرج من جسده، وكانت له نورا يوم القيامة، وفى لفظ: إلا نفس الله عنه، وأشرق له لونه، ورأى ما يسره: لا إله إلا الله». أخرجه أبو يعلى، والحاكم بسند صحيح (شرح الصدور للحافظ السيوطى ص-١٥).

٢١٩٢- عن: أبى هريرة رضى الله عنه (مرفوعا): «لقنوا موتاكم لا إله إلا الله ولا تملوهم، فإنهم فى سكرات الموت». رواه الديلمى (كنز العمال ٨١:٨) وإسناده ضعيف على قاعدته.

٢١٩٣- عن: أبى الدرداء وعن أبى ذر معًا مرفوعا: «ما من ميت يموت فيقرأ عنده سورة يس إلا أهون الله عليه». رواه أبو نعيم "كنز العمال" ٨٠:٨).

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. دلالته على الجزء الأول من الباب مع طريق التلقن ظاهرة. قال الشيخ: وهذا الطريق هو ما ذكره فى الدر المختار وغيره أنه يلقن من غير أمره بها لئلا يضجر، وإذا قالها مرة كفاه، ولا يكرر عليه ما لم يتكلم إلخ. قلت: وضعف السند لا يضر فإنه نقل اعتضادا للقياس.

قال النووى: وأجمع العلماء على هذا التلقين، وكرهوا الإكثار عليه والموالات، لئلا يضجره لضيق حاله وشدة كربه فيكره ذلك بقلبه أو يتكلم بكلام لا يليق. قالوا: وإذا قاله مرة لا يكرر عليه إلا أن يتكلم بعده بكلام آخر فيعاد التعريض له به ليكون آخر كلامه اهـ من النيل (٢٤٩:٣).

قوله: "عن أبى الدرداء" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الثالث من الباب، وكذا دلالة الحديث الذى بعده عليه ظاهرة. ولم أقف على أسانيد حديثى أبى الدرداء، وأبى ذر، ولكنه حسن أو صحيح لسكوت الحافظ عنه فى التلخيص، وقد احتج العلامة

وفى "الدر المنثور". عزا رواية أبى الدرداء إلى ابن مردويه، والديلمى، ورواية أبى ذر إلى أبى الشيخ والديلمى. ولفظ "الدر المنثور": هون موضع أهون. ولعل كاتب "كنز العمال" قد سهى. وكذا ذكره الحافظ فى "التلخيص" (١٥٣:١) بلفظ "هون" وسكت عنه، فهو حسن أو صحيح فإن الشوكانى يحتج بسكوت الحافظ فى "التلخيص" أيضا.

٢١٩٤- عن: معقل بن يسار رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

الشوكانى بسكوته فيه فى غير موضع من النيل، منه ما ذكره فى (٢١١:٣ و٢٤٩:٣ و٧٠:٣).

ثم اعلم أن هذا الكلام كان متعلقا وبالتلقين قبل الموت، وقد ورد التلقين بعد الدفن أيضا، ففى التلخيص الحبير الطبرانى عن أبى أمامة رضى الله عنه إذا أنا متُّ فاصنعوا بى كما أمرنا رسول الله ﷺ أن نصنع بموتانا. أمرنا رسول الله ﷺ فقال: "إذا مات أحد من إخوانكم، فسويتم التراب على قبره، فليقم أحدكم على رأس قبره ثم ليقل: يا فلان بن فلانة! فإنه يسمعه، ولا يجب ثم يقول: يا فلان بن فلانة! فإنه يستوى قاعدا. ثم يقول: يا فلان بن فلانة! فإنه يقول: "أرشدنا يرحمك الله"، ولكن لا تشعرون فليقل: اذكر ما خرجت عليه من الدنيا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، وأنك رضيت بالله ربا، وبالإسلام دينا، وبمحمد نبيا، وبالقرآن إماما. فإن منكرا ونكيرا يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه، ويقول: "انطلق بنا ما يقعدنا عند من قد لقن حجة". قال: فقال رجل: "يا رسول الله! فإن لم يعرف أمه". قال: ينسبه إلى أمه حواء، يا فلان بن حواء" وإسناده صالح، وقد قواه الضياء فى أحكامه له (١٦٦:١و١٦٧).

وفى الدر المختار: ولا يلقن بعد تلحيده وإن فعل لا ينهى عنه. وفى الجوهرة: إنه مشروع عند أهل السنة اهـ. وفى رد المحتار: قيل: يلقن لظاهر ما روينا، وقيل: لا، وقيل: لا يؤمر به ولا ينهى عنه (٨٩١:١). وقال الطحاوى: وفى المزيد والتجنيس: التلقين بعد الموت فعله بعض مشائخنا (ص:٥٧٩). وفى العالمكيرية: وأما التلقين بعد الموت فلا يلقن عندنا فى ظاهر الرواية، كذا فى العينى شرح الهداية، ومعراج الدراية، ونحن نعمل بهما عند الموت، وعند الدفن (أى بعده) كذا فى المضمرات (١٠٠:١).

«اقرأوا يس على موتاكم» رواه أبو داود (٣: ١٦٠)، وسكت عنه، وفى "بلوغ المرام" (١: ١٠٠) رواه أبو داود، والنسائى، وصححه ابن حبان اهـ.

باب تغميض بصر الميت

٢١٩٥- عن: شداد بن أوس قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا حضرتم موتاكم فأغمضوا البصر، فإن البصر[1] يتبع الروح، وقولوا خيرا، فإن الملائكة

وفى رد المحتار تحت قول الدر المختار: "وإن فعل لا ينهى عنه" ما نصه: وقد أطال فى الفتح فى تائيد حمل موتاكم فى الحديث (وهو لقنوا موتاكم لا إله إلا الله) على حقيقة، لكن قال فى شرح المنية: إن الجمهور على أن المراد منه مجازه. وفى المعراج عن المجبازية والكافى أن هذا قول المعتزلة، لأن الإحياء بعد الموت مستحيل عندهم، أما عند أهل السنة فالحديث أى "لقنوا موتاكم" محمول على حقيقة، لأن الله تعالى يحييه على ما جاءت به الآثار، فذكر الأثر الذى ذكرناه آنفا. ثم قال: قال فى شرح المنية: وإنما لا ينهى عن التلقين بعد الدفن، لأنه لا ضرر فيه، بل فيه نفع فإن الميت ليستانس بالذكر على ما ورد فى الآثار اهـ (١: ٨٩٠).

وبالجملة فالتلقين بعد الدفن يستحب فى نفسه لوروده بصيغة الأمر فى الحديث، ولكن الآن قد صار شعار الروافض، وتركه أهل السنة، ففيه خوف التهمة، فلا يلقن. فإنه ﷺ قال: "اتقوا[2] مواضع التهم". رواه البخارى فى تاريخه كما فى كنوز الحقائق للعلامة المناوى (١: ٥). نعم يستحسن الآن أيضا إذا أمن التهمة، والله تعالى أعلم.

وأما حديث "لقنوا موتاكم إلخ" فهو محمول على المجاز كما قاله الجمهور، أما فى رواية ابن حبان من زيادة «فإنه من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة» وقد مر فى المتن، وهى قرينة للمجاز.

باب تغميض بصر الميت

قوله: "عن شداد" إلخ. قال المؤلف: وفى الزيلعى بعد هذه العبارة المذكورة ما نصه: وقال (أى البزار): لا يعلم من رواه عن حميد الأعرج إلا قزعة بن سويد، وليس به

---

(١) أى الإدراك الذى كان فى الحدقة. وحينئذ لا فائدة فى بقاء البصر مفتوحا إلا تشوبه الخلقة قاله العلامة القارئ.

(٢) لم أقف على رجاله، ولا ينزل من رتبة الضعيف وهو مؤيد للقياس هناك وليست احتج به.

تؤمن على ما قال أهل البيت». أخرجه ابن ماجة، ورواه أحمد فى "مسنده"، والحاكم فى "المستدرك"، وقال: "صحيح الإسناد ولم يخرجاه". ورواه البزار فى "مسنده" (زيلعى ١:٣٤١).

وقال السندى (١:٢٢٩) فى سند ابن ماجة ما نصه: فى الزوائد: إسناده حسن، لأن قزعة بن سويد مختلف فيه، وباقى رجاله ثقات اهـ.

٢١٩٦- عن: أم سلمة رضى الله عنها قالت: «دخل رسول الله ﷺ على أبى سلمة وقد شق بصر فأغمضه». الحديث رواه مسلم (١:٣٠٠).

باب تسجية الميت

٢١٩٧- عن: عائشة رضى الله عنها «أن رسول الله ﷺ حين توفى سجى ببرد حبرة». متفق عليه (نيل، ٣:٢٥٤).

باب غسل الميت وطريقه

٢١٩٨- عن: ابن إسحاق عن محمد بن ذكوان عن الحسن عن أبى بن

بأس، لم يكن بالقوى، واحتملوا حديثه إلخ (١:٣٤١).

قلت: هو مختلف فيه. ففى تهذيب التهذيب: وقال ابن عدى: "له غير ما ذكرت أحاديث مستقيمة، وأرجو أنه لا بأس به" (٨:٣٧٦ و٣٧٧). وقال العزيزى فى شرح الجامع الصغير: قال الشيخ: "حديث صحيح". (١:٩٧).

المختلف فيه حسن الحديث

قلت: وقد عزاه إلى أبى داود أيضا، وليس فيه فيما علمت والله تعالى أعلم. وفى قول السندى دليل على أن الراوى المختلف فيه حسن الحديث.

قوله: "عن أم سلمة" إلخ. دلالته على الباب ظاهرة.

باب تسجية الميت

قوله: "عن عائشة" إلخ. دلالته على الباب ظاهرة.

باب غسل الميت وطريقه

قوله: "عن ابن إسحاق" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وغسل الميت لم نجعله سنة اصطلاحية، لأن الاصطلاح حادث ولم يكن هناك، ومعنى السنة هناك

كعب قال: قال رسول الله ﷺ: «كان آدم عليه الصلاة والسلام رجلا أشعر طوالا[١] آدم كأنه نخلة سحوق[٢]، فلما حضره الموت نزلت الملائكة بحنوط وكفنه من الجنة، فلما مات غسلوه بالماء والسدر[٣] ثلاثا،وجعلوا فى الثالثة كافورا، وكفنوه فى وتر ثياب، وحفروا له لحدا، وصلوا عليه، وقالوا: هذه سنة ولد آدم من بعده». رواه الحاكم فى "المستدرك"، وسكت عنه. ثم أخرجه عن الحسن عن عتى بن ضمرة السعدى عن أبى بن كعب مرفوعا نحوه، وفيه: «فقالوا يا بنى آدم! هذه سنتكم من بعده، فكذالكم فافعلوا» وقال: "صحيح الإسناد ولم يخرجاه، لأن عتى بن ضمرة ليس له راو غير الحسن" انتهى. وضعف النووى فى "الخلاصة" الأول (زيلعى ١:٣٤١ و٣٤٢).

الطريقة المسلوكة فى الدين، وإنما جعلناه فرض كفاية، لورود الأمر به فى شريعتنا من قوله عليه السلام "اغسلنها" الذى سيأتى قريبا فى المتن وللإجماع عليه ففى فتح القدير: فرض بالإجماع إذا لم يكن الميت خنثى مشكلا، فإنه مختلف فيه (٢:٦٩). وفى رحمة الأمة: واتفقوا[٤] على أن غسل الميت فرض كفاية (ص:٣٣). وكذا حكى النووى فيه الإجماع، كما فى فتح البارى (٣:١٠١) وفى الحديث أيضا غسل الميت بالماء والسدر، وجعل الكافور فيه، والتكفين فى الوتر، والتلحيد له والصلاة عليه، وكل ذلك من أحكام شريعتنا أيضا. فقد نقلها الشارع، ولم ينكر عليه. على أن كلا منها قد ثبت فى شريعتنا بدليل مستقل، كما ستعرف.

---

(١) بالضم وتشديد واو بسيار دراز.

(٢) النخلة سحوق الطويل التى بعد ثمرها على المجتنى، كذا فى "مجمع البحار".

(٣) إذا أطلق السدر فى الغسل فالمراد الورق المطحون، "مصباح".

(٤) وهو زهول شديد، فإن الخلاف مشهور عند المالكية حتى أن القرطبى رجح فى شرح مسلم أنه سنة، ولكن الجمهور على وجوبه وقد رد ابن العربى على من لم يقل بذلك أى الوجوب وقد توارد به القول، والعمل، وغسل الطاهر المطهر فكيف بمن سواه. كذا فى فتح البارى (٣:١٠١) وفيه دليل على أن الراجح عند المالكية الوجوب، والذى ظهر لى من المقدمات لابن رشد أن المراد بالسنة عند من جعلها سنة هو الذى يسميه الحنفية بالواجب، لأن ابن رشد أرجح كونه سنة أو لا ثم قال: فإن ترك غسله استدرك ما لم يدفن، وقيل: ما لم يخش عليه التغيير، وإن دفن وتعاد الصلاة عليه اهـ (١:١٦٩) وهذه إمارة الوجوب فافهم. ثم رأت العلامة العينى قد قال بمثل ما قلت: إن معنى قوله "سنة" أى سنة مؤكدة وهى فى قوة الوجوب اهـ (٤:٤٠).

قلت: عتى ثقة كما فى "التقريب" (ص-١٤٠). وروى عنه ابنه عبد الله بن عتى أيضا، كما فى "تهذيب التهذيب" (١٤٠:٧). والحسن لم يدرك أبيا رضى الله عنه، كما فى ترجمة الحسن من "تهذيب التهذيب"، ولكن عرف من هو بينه وبينه، وهو عتى، فلا ضير. ومحمد بن ذكوان وثقه شعبة، وابن معين، وضعفه جماعة، كما فى ترجمته من "تهذيب التهذيب". وابن إسحاق ثقة مدلس، كما تقدم غير مرة. والإسناد حسن عندى.

٢١٩٩- عن: عبد الله بن الحارث قال: «غسل النبى ﷺ على وعلى يد على خرقة يغسله. فأدخل يده تحت القميص يغسله، والقميص عليه». رواه الحاكم ("التلخيص الحبير" ١:١٥٤). سكت عنه الحافظ، ولم يتعقبه بشىء فهو صحيح أو حسن.

٢٢٠٠- عن: عائشة رضى الله عنها تقول: لما أرادوا غسل النبى ﷺ قالوا: "والله ما ندرى أ نجرد رسول الله ﷺ من ثيابه كما نجرد موتانا، أم نغسله وعليه ثيابه". فلما اختلفوا ألقى الله عليهم النوم حتى ما منهم رجل إلا وذقنه فى صدرهم، ثم كلمهم مكلم من ناحية البيت لا يدرون من هو أن اغسلوا

قوله: "عن عبد الله" إلخ قال المؤلف: دلالته على طريق الغسل ظاهرة. وفى فتح القدير: يجب على الغاسل فى استنجاء الميت على قول أبى حنيفة، ومحمد أن يلف على يده خرقة ليغسل سوأته (٧١:٢). ولكن الأثر لا دليل فيه على الوجوب، فإنه فعل صحابى. إلا أن المسئلة ثابتة بالقياس، والأثر قد نقل لبيان ما ذكر فيه دون كونه واجبا، فلا يخلو عن اعتضاد للقياس فافهم.

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وظهر منه أن عدم نزع القميص عند الغسل كان من خصائص النبى ﷺ وإلا لم يتردد الصحابة فيه. فهو حجة على الإمام الشافعى، والإمام أحمد. وفى رحمة الأمة: وهل الأفضل أن يغسل مجردا أو فى قميص؟ قال أبو حنيفة ومالك: مجردا مستور العورة، وقال الشافعى وأحمد: الأفضل فى قميص اهـ (ص:٣٣).

النبى ﷺ وعليه ثيابه. فقاموا إلى رسول الله ﷺ فغسلوه[١] وعليه قميصه يصبون الماء فوق القميص، ويدلكونه بالقميص دون أيديهم. وكانت عائشة تقول: لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما غسله إلا نساؤه". رواه أبو داود (١٦٥:٣) وسكت عنه هو، والمنذرى. وفى "الخصائص الكبرى" (٢٧٥:٢): أخرج ابن سعد، وأبو داود والحاكم والبيهقى، وصححاه، وأبو نعيم عن عائشة، فذكره. وفى التلخيص الحبير(٣٠٥:١)روى أبوداود وابن حبان والحاكم فذكره.

٢٢٠١- عن: أم عطية رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ حيث أمرها أن تغسل ابنته قال لها «ابدأن بميامنها، ومواضع الوضوء منها». رواه مسلم (٣٠٥:١).

٢٢٠٢- عن: أم عطية رضى الله عنها قالت: دخل علينا النبى ﷺ ونحن نغسل ابنته فقال: «اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثرمن ذلك إن رأيتن ذلك بماء وسدر واجعلن فى الآخرة كافورا أو شيئا من كافور». الحديث رواه مسلم (٣٠٤:١).

قال الشيخ: وفى الدر المختار: "ويجرد من ثيابه كما مات. وغسله عليه السلام فى قميصه من خواصه" اهـ. وفى رد المحتار: قوله: "ويجرد" ليمكنهم التنظيف والتطهير، وهو لا يحصل مع ثيابه، لأن الثوب متى تنجس بالغسالة تنجس به بدنه، وظاهر الوجوب على ظاهره اهـ ملخصا. وفيه: قوله: "من خواصه". قال ابن عبد البر: روى ذلك[٢] عن عائشة من وجه صحيح، فدل هذا أن عادتهم كانت تجريد موتاهم للغسل فى زمنه ﷺ، شرح المنية. وزاد فى المعراج: وغسله ﷺ ليس للتطهير، لأنه ﷺ كان طاهرا حيا وميتا اهـ (٨٩٤:١).

قوله: عن أم عطية إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وكذلك دلالة الذى بعده عن أم عطية أيضا، وكذا ما يأتى عن أم عطية بعد حديث على عن محمد بن سيرين.

---

(١) فإن قيل: كيف ترك طريق السنة فى الغسل بالمنام، وهو ليس بحجة؟ قلنا: يمكن أن يقال: إنهم اتفقوا على هذا الأمر برأيهم، ولكن لما كان الاتفاق بعد المنام، وتحركوا به نسب الحكم إليه، والله تعالى أعلم.

(٢) لعل المراد ما يدل على الخصوصية، وهو مذكور فى حديث الباب.

٢٢٠٣- عن: سعيد بن المسيب عن على رضى الله عنه قال: «لما غسل النبى ﷺ (أى على رضى الله عنه. سندى). ذهب يلتمس منه ما يلتمس من الميت فلم يجده». الحديث رواه ابن ماجة (١: ٢٣١) وقال السندى: وفى "الزوائد": هذا إسناده صحيح، ورجاله ثقات.

قال الشيخ: وفى رد المحتار عن شيخ الإسلام إن الأولى بالقراح أى الماء الخالص، والثانية بالمغلى فيه سدر، والثالثة بالذى فيه كافور. قال فى الفتح: والأولى كون الأولين بالسدر كما هو ظاهر الهداية، لما فى أبى داود بسند صحيح أن أم عطية كانت تغسل بالسدر مرتين والثالث بالماء والكافور اهـ (١: ٨٩٦).

قوله: عن على إلخ قال الشيخ: دل الحديث على أنه لو نظر إلى شىء غسله، وبه قال علمائنا، ولم يقم دليل على إعادة الغسل، فلذا حكم علمائنا بعدم إعادته إن وقع ذلك.

قلت: قال الحافظ فى الفتح فى شرح حديث أم عطية رضى الله عنها قالت: دخل علينا رسول الله ﷺ حين توفيت ابنته فقال: اغسلنها ثلاثا، أو خمسا، أو أكثر من ذلك. الحديث. ما نصه: قال ابن بزيزة: استدل بها على وجوب غسل الميت، وهو مبنى على أن قوله فيما بعد: إن رأيتن ذلك هل يرجع إلى الغسل أو العدد؟ والثانى أرجح فثبت المدعى.

قال ابن دقيق العيد: لكن قوله: "ثلثا" ليس للوجوب على المشهور من مذاهب العلماء فتوقف الاستدلال به على تجويز إرادة المعنيين المختلفين بلفظ واحد. لأن قوله: "ثلثا" غير مستقل بنفسه، فلا بد أن يكون داخلا تحت صيغة الأمر، فيراد بلفظ الأمر الوجوب بالنسبة إلى أصل الغسل وللندب إلى الإيتار انتهى. وقواعد الشافعية لا تأبى ذلك ومن ثم ذهب الكوفيون[1] وأهل الظاهر، والمزنى إلى إيجاب الثلاث، وقالوا: إن خرج منه شىء بعد ذلك يغسل موضعه، ولا يعاد غسل الميت، وهو مخالف لظاهر الحديث. وجاء عن الحسن مثله أخرجه عبد الرزاق عن هشام بن حسان عن ابن سيرين قال: يغسل ثلاثا، فإن خرج منه شىء بعد فخمسا، فإن خرج منه شىء غسل سبعا. قال هشام: وقال الحسن: يغسل ثلاثا، فإن خرج منه شىء غسل ما خرج، ولم يزد على الثلاث اهـ (٣: ١٠٤).

---

(١) قلت: إن أراد بالكوفيين الحنفية فالنقل ليس بصحيح، فإن التثليث عندهم مسنون لا واجب، صرح به فى "البدائع" وغيره.

٢٢٠٤- عن: محمد ابن سيرين «أنه كان يأخذ الغسل (أى يتعلم). عن أم عطية، يغسل بالسدر مرتين والثالثة بالماء والكافور». رواه أبو داود. وقال النووى فى "الخلاصة": إسناده على شرط البخارى ومسلم (زيلعى ١:٣٤٢).

والحاصل أن ابن سيرين فهم من ظاهر قوله ﷺ: «اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك» أن المراد اغسلنها ثلاثا فإن احتجن إلى زيادة لخروج شيء من الميت فخمسا إلى آخره، ولكن لا دليل فيه على أن ابن سيرين كان يرى وجوب إعادة الغسل بخروج شيء من الميت بدليل أنه لم يذكر الزيادة على السبع إذا خرج منه شيء بعدها. قال الحافظ فى الفتح: وقال ابن عبد البر: لا أعلم أحدا قال بمجاوزة السبع، وسيأتى من طريق قتادة أن ابن سيرين كان يأخذ الغسل عن أم عطية ثلاثا، وإلا فخمسا، وإلا فأكثر. قال: فرأينا أن أكثر من ذلك سبع.

وقال الماوردى: الزيادة على السبع سرف، وبه قال أحمد، فكره الزيادة على السبع. وقال ابن المنذر: بلغنى أن جسد الميت يسترخى بالماء فلا أحب الزيادة على ذلك اهـ (٣:١٠٤). وإذا لم يستحب الزيادة على السبع ولو خرج منه شيء بعدها ثبت أن غسل الميت لا ينتقض بخروج شيء منه، وهذا هو معنى قول الحسن. "فإن خرج منه شيء غسل ما خرج، ولم يزد على الثلاث" أى لم تجب الزيادة عليها وإن استحبت إلى السبع. وأيضا فلو كان غسل الميت ينتقض بخروج شيء لأدى ذلك إلى الحرج فيما إذا خرج منه شيء بعد كل غسلة، فالصحيح ما قاله أصحابنا الحنفية: إنه لا يجب إعادة الغسل إن خرج منه شيء، بل يغسل موضعه. وكذلك لا ينتقض به وضوءه عندنا لعدم النقل فى ذلك أصلا، لا مرفوعا، ولا موقوفا فيما نعلم. وقال الشافعى: يعيد الوضوء استدلالا بحالة الحياة. ولنا أن الموت أشد من خروج النجاسة ثم هو لم يمنع حصول الطهارة فلأن لا يرفعها الخارج مع أن المنع أسهل أولى، كذا فى البدائع اهـ (١:٣٠١).

ثم اعلم أن الرواية قد اختلفت فى المذهب فى وقت عصر بطن الميت، هل يبدأ به قبل الغسل أم يؤخر عنه؟ فقال فى البدائع: ظاهر الرواية أن يمسح بطنه بعد المرتين من الغسلات قبل الثالثة، وروى عن أبى حنيفة فى غير رواية الأصول أنه يقعده، ويمسح بطنه أولا ثم يغسله بعد ذلك، ووجهه أنه قد يكون فى بطنه شيء، فيمسح حتى لو سأل منه

٢٢٠٥– عن: جابر رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أجمرتم الميت فأوتروا». أخرجه الحاكم وصححه، وابن حبان فى "صحيحه" (زيلعى ١: ٣٤٣ و ٣٤٤).

٢٢٠٦– عن: أبى وائل قال: «كان عند على مسك، فأوصى أن يحنط

شيء يغسله بعد ذلك ثلاث مرات، فيطهر. ووجه ظاهر الرواية أن الميت قد يكون فى بطنه نجاسة منعقدة لا تخرج بالمسح قبل الغسل، وتخرج بعد ما غسل مرتين. بماء حار، فكان المسح بعد المرتين أولى إلى أن قال: ثم يضجعه على شقه الأيمن. فيغسله بالماء القراح وشيء من الكافور حتى ينقيه، وليتم عدد الغسل ثلاثا اهـ بمعناه (١: ٣٠١).

قلت: ويؤيد رواية غير الأصول ما رواه البيهقى عن ابن سيرين مرسلا "من غسل ميتا فليبدأ بعصره" ولكن إسناده ضعيف، كما فى العزيزى (٣: ٣٤٩). وأخرج الطبرانى والبيهقى عن أم سليم قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا توفيت المرأة فأرادوا أن يغسلوها، فليبدأوا ببطنها، فليمسح بطنها مسحا رقيقا إن لم تكن حبلى، فإن كانت حبلى فلا تحركيها". الحديث بطوله ذكره الحافظ السيوطى فى جمع الجوامع كما فى كنز العمال (٨: ١١٢). والظاهر من سياقه أنه ضعيف أيضا، والله تعالى أعلم.

قال الشيخ: إن الأصل الذى يقتضيه القياس فى مسح البطن أن يبدأ به قبل الغسل، كما فى هذه الروايات، وبه قال أبو حنيفة فى غير رواية الأصول. وقوله فى ظاهر الرواية بالمسح بعد الغسلتين لعارض، كما يشعر به تعليل صاحب البدائع، فلا تعارض بينهما، فافهم.

قوله: "عن جابر" إلخ قال المؤلف: دلالته على إجمار الميت وإيتاره ظاهرة، وفى فتح القدير: وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاث، عند خروج روحه لإزالة الرائحة الكريهة، وعند غسله، وعند تكفينه، ولا يجمر خلفه، ولا فى القبر، لما روى "لا تتبعوا الجنازة بصوت ولا نار" اهـ (٢: ٧٢). قلت: سيأتى حديث النهى عن اتباع النار بإسناد منقطع فى "باب النهى عن اتباع الميت بالنار".

قوله: "عن أبى وائل" إلخ. قال المؤلف: دلالته على التطييب بالحنوط ظاهرة. قال الشيخ: وفى الهداية: ويجعل الحنوط على رأسه، ولحيته اهـ.

به، وقال: هو فضل حنوط رسول الله ﷺ». أخرجه الحاكم فى "المستدرك"، وسكت عنه. ورواه البيهقى فى "سننه". قال النووى: "إسناده حسن" (زيلعى ١:٣٤٣).

٢٢٠٧– حدثنا: عبد الصمد بن عبد الوارث عن همام عن شيخ من أهل الكوفة –يقال له: زياد– عن إبراهيم عن ابن مسعود رضى الله عنه قال: «يوضع الكافور على مواضع سجود الميت». رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (زيلعى ١:٣٤٤).

قلت: رجاله رجال الصحيح إلا أنه منقطع بين النخعى وابن مسعود، وقد تقدم فى نواقض الوضوء فى مراسيل النخعى ما يدل أنه فى حكم الموصول، وزياد هذا إما ابن حسان المعروف بالأعلم ثقة، أو بن سعد ثقة ثبت، وهمام هو ابن يحيى بن دينار ثقة ربما وهم، كما فى "التقريب"، والسند حسن منقطع عندى.

٢٢٠٨– أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أن عائشة رضى الله عنها أم المؤمنين رأت ميتا يسرح رأسه فقالت: "علام تنصون ميتكم؟" رواه الإمام محمد فى "كتاب الآثار" (ص–٣٩) قلت: رجاله ثقات إلا أنه منقطع بين النخعى وعائشة رضى الله عنها، ومراسيله صحاح.

٢٢٠٩– حدثنا: هشيم[١] عن مغرة (هو الضبى). عن إبراهيم (النخعى).

قوله: "حدثنا عبد الصمد" إلخ. قال المؤلف: دلالته على جعل الكافور فى مساجده ظاهرة. وفى الهداية: والكافور على مساجده اهـ.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ، وقوله: "حدثنا هشيم" إلخ قال المؤلف: دلالتهما على عدم المشط للميت ظاهرة. فإن قلت: فى التلخيص الحبير: فى الصحيحين عن أم عطية: "غسلنا ابنة النبى ﷺ مشطناها" (١:١٥٤). فالجواب عنه أن هذا المشط كان لجعل الشعر ثلاثة قرون، كما فى البخارى مشطناها ثلاثة قرون، وفى حاشيته عن

(١) هو ابن بشر أحد الأعلام ولد سنة ثمان وتسعين ومائة، ومات فى ذى الحجة سنة خمس وثمانين ومائتين قال الدارقطنى: "هو إمام بارع فى كل علم، صدوق"، كذا فى "تذكرة الحفاظ" (٢:١٦٢).

عن عائشة رضى الله عنها: أنها سئلت عن الميت يسرح رأسه فقالت: "علام تنصون ميتكم؟" رواه أبو عبيد القاسم بن سلام (هو إمام مشهور ثقة فاضل مصنف. "تقريب"). وإبراهيم[١] الحربى فى "كتابيهما" فى غريب الحديث. قال أبو عبيد: هو مأخوذ من نصوت الرجل أنصوه نصوا إذا مددت ناصيته، فأرادت عائشة أن الميت لا يحتاج إلى تسريح الرأس، وذلك بمنزلة الأخذ بالناصية ("زيلعى" ١:٣٤٤).

القسطلانى "أى جعلنا شعرها ثلاثة ضفائر بعد أن حللناه بالمشط" (١:١٦٧).

قال الشيخ: ونهى الفقهاء عن المشط معلل بالزينة كما علله به صاحب الهداية، فعلم أن النهى عنه إنما هو إذا لم تمس إليه حاجة أما إذا مست إليه الحاجة، كما إذا كان الرأس ملبدا، فلا وجه للمنع عنه، وعليه يحمل الحديث، فلم يتعارض قول عائشة وفعل عطية رضى الله عنهما. ويمكن أن يحمل المشط فى قولها: "مشطناها" على حل الشعر ونقضه مطلقا بدون أن يكون بالمشط حمل المقيد على المطلق، فإن عائشة قد صرحت بكراهة التسريح قولا، فينبغى تأويل فعل أم عطية، فإن القول مقدم على الفعل.

ويؤيد التأويل الذى ذكرناه ما رواه النسائى بسنده، وسكت عنه عن ابن جريج قال أيوب: وسمعت حفصة تقول: "حدثتنا أم عطية أنهن جعلن رأس بنت النبى ثلاثة قرون". قلت: نقضنه وجعلنه ثلاثة قرون؟ قالت: "نعم". (١:٢٦٦). فهذا أيوب حمل كلام أم عطية على معنى نقض الرأس دون تسريحه، وأقرته حفصة عليه. وفى رواية للبخارى عن أم عطية بلفظ "إنهن جعلن رأس بنت رسول الله ﷺ ثلاثة قرون، نقضنه ثم غسلنه، ثم جعلنه ثلاثة قرون" فلا يبعد أن تكون الرواية بلفظ "مشطناها" من تصرف الرواة. والله تعالى أعلم.

وبمثل ما قلنا قال أحمد فى تأويل الحديث، اطلعت عليه بعد تحرير المقام. قال ابن قدامة فى المغنى: فأما التسريح فكرهه أحمد، وقال: قالت عائشة: "علام تنصون ميتكم؟" قال: يعنى لا تسرحوا رأسه بالمشط. وقد روى عن أم عطية قالت: "مشطناها ثلاثة قرون". متفق عليه. قال أحمد: "إنما ضفرن"، وأنكر المشط، فكأنه تأول قولها:

---

(١) هذا السياق لأبى عبيد فإن الحربى لم يدرك هشيما.

قلت: رجاله رجال الجماعة إلا أن الأولين من مدلسى المرتبة الثالثة اختلف فى الاحتجاج بهم إذا عنعنوا. وإبراهيم لم يسمع من عائشة، وقد تأيد الأثر بالذى قبله، فالإسناد منقطع مقارب.

"مشطناها" على أنها أرادت ضفرناها، لما ذكره. والله تعالى أعلم اهـ (٣٥:٨٢).

وأما الكلام فى جعل شعر الأنثى ضفيرتين كما قال به فقهائنا، أو ثلاثة ضفائر، كما فعلت الصحابيات فى هذا القصة، وكذلك إلقاءه خلفها كما فى هذا الحديث (أى عند البخارى ١٩٦:١)، أو جعله على الصدر كما قال به الفقهاء فالأظهر أن هذا تابع لعادة الحياة، ولعل الرسم كان فى ذلك العصر كذلك، فاختير لها ذلك، لا لكون ذلك دينا، والأمر واسع.

قال بعض الناس: والأولى هو ما فى الحديث خصوصا وقد جاء مرفوعا، كما فى فتح البارى روى سعيد بن منصور من رواية هشام عن حفصة عن أم عطية قالت: قال لنا رسول الله ﷺ: «اغسلنها وترا، واجعلن شعرها ضفائر». وقال ابن حبان فى صحيحه: "ذكر البيان بأن أم عطية إنما مشطت ابنة النبى بأمره، لا من تلقاء نفسها، ثم أخرج من طريق حماد عن أيوب قال: قالت حفصة عن أم عطية: اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو سبعا واجعلن لها ثلاثة[1] قرون" (١٠٧:٣).

قلت: الرواية المحفوظة التى اتفق عليها الشيخان، والجماعة إنما هى بلفظ الماضى حكاية عن فعلهن دون صيغة الأمر كما فى روايتى سعيد بن منصور، وابن حبان، فهما شاذتان قد تفرد راويهما بلفظ الأمر من بين جماعة الثقات، وبين الفعل والأمر بون بعيد، فلا يقبل الشاذ، ولا يحتج به أصلا، ولم يذكر الحافظ سند سعيد وابن حبان تاما حتى ينظر من تفرد بلفظ الأمر وشذ به من بين الرواة. وقد روى هشام عن حفصة عن أم عطية

---

(١) فى فتح البارى. قوله "ثلاثة قرون" مع قوله: "ناصيتها، وقرنيها" لا تضاد بينهما، لأن المراد بالثلاثة قرون الضفائر، والمراد بالقرنين الجانبان اهـ (أى جانبى رأسها فتح البارى). قلت: قوله: "ناصيتها وقرنيها" فى حديث البخارى حدثنا قبيصة حدثنا سفيان عن هشام عن أم الهذيل عن أم عطية رضى الله عنها قالت: ضفرنا شعر بنت النبى ﷺ تعنى ثلاثة قرون، وقال وكيع. قال سفيان: ناصيتها وقرنيها اهـ. وفى فتح البارى: ورواية وكيع وصلها الإسماعيلى بهذه الزيادة، وزاد "ثم ألقيناه خلفها"

. . . .

عند البخارى (٣:١٠٧) والنسائى (١:٢٦٦) بلفظ الماضى حكاية عن الفعل، وكذا رواه حماد بن زيد عن أيوب عن حفصة عن أم عطية عند البخارى، ومسلم، والنسائى بلفظ: قالت أم عطية:(١) "وجعلنا رأسها ثلاثة قرون" بصيغة الفعل دون الأمر أيضا هذا هو المحفوظ عن هشام، وحماد. ولا أدرى من تفرد عنهما باللفظ الذى أخرجه سعيد، وابن حبان. وأيضا فإن النصو والتضفير بثلاث ضفائر من باب الزينة لا يحتاج إليه إلا للزينة، وهذه ليست بحال زينة.

فإن قيل: لا نسلم أنها ليست بحال زينة لما روى عن النبى ﷺ أنه قال: «اصنعوا بموتاكم ما تصنعون بعرائسكم» ذكره الرافعى فى شرح الوجيز.

قلت: قال الحافظ فى التلخيص الحبير: تعقبه ابن الصلاح بقوله: "بحثت عنه فلم أجده ثابتا" وقال أبو شامة فى كتاب السواك: "هذا الحديث غير معروف" اهـ. وقد روى عن محمد بن أبى عدى عن حميد عن بكر هو ابن عبد الله المزنى (وهو من الطبقة الوسطى من التابعين. تق) قال: قدمت المدينة، فسألت عن غسل الميت، فقال بعضهم: "اصنع بميتك كما تصنع بعروسك غير أن لا تجلو" وأخرجه أبو بكر المروزى فى كتاب الجنائز له، وزاد فيه: "فدلونى على بنى ربيعة فسألتهم، فذكره، وقال: غير أن(٢) لا تنور". وإسناده صحيح ولكن ظاهره الوقف اهـ (١:١٥٤). ولا حجة فيه، لأن القائل بذلك مجهول لم يدر أنه صحابى أو تابعى، وأيضا فمعناه أصنع فى غسل ميتك من التنظيف، والتطهير، والتطييب، كما تصنع فى غسل عروسك بقرينة كون السوال عن الغسل، وبقرينة قوله: غير أن لا تنور فإن التنوير من مقدمات الغسل أيضا، وأما التشريح والتضفير فمن باب التكفين، ومقدماته، كما لا يخفى، فلا يصح به الاستدلال على ذلك، فافهم.

وأما الإلقاء خلفها فلم يرد مرفوعا، ولعلهن قسن حالة الوفاة على حالة الحياة، ولم يفعلن من حيث أنه دين، ورأى الصحابة إنما هو حجة فيما فعلوه من حيث الدين. وأيضا

---

(١) روى عبد الرزاق من طريق أيوب عن حفصة (عن أم عطية) "ضفرنا رأسها ثلاثة قرون ناصيتها، وقرنيها، وألقيناها إلى خلفها" هذا فى فتح البارى (٣:١٠٧).

(٢) أى تـزيل شعره بالنورة، ونحوها.

٢٢١٠- عن: أم قيس رضى الله عنها قالت: توفى ابنى فجزعت عليه، فقلت للذى يغسله: لا تغسل ابنى بالماء البارد، فتقتله. فانطلق عكاشة بن محصن رضى الله عنه إلى رسول الله ﷺ فأخبره بقولنا فتبسم، ثم قال: ما قالت: طال عمرها، فلا نعلم امرأة عمرت ما عمرت. رواه النسائى (١:٢٦٦)، وسكت عنه.

باب جواز غسل المرأة زوجها الميت

٢٢١١- عن: عبد الله بن أبى بكر "أن أسماء بنت عميس امرأة أبى بكر

لم يثبت كونهن من أهل الاجتهاد، فلو فرض فعلهن من حيث الدين أيضا لما كان حجة لهذه العلة، فبقى المسئلة قياسية. ويكون فتوى الفقهاء أهل الاجتهاد فيه حجة، فافهم. كذا قال الشيخ سلمه الله تعالى.

قال فى البدائع: ولنا أن إلقاءها إلى ظهرها من باب الزينة، وهذه ليست بحال زينة، ولا حجة فى حديث أم عطية، لأن ذلك كان فعل أم عطية (ومن معها). وليس فى الحديث أن النبى ﷺ علم ذلك اهـ (١:٣٠٨). لا يقال: إنهن ذلك فى حياته ﷺ ولم ينكر ما فعلنه، فكان حجة. لأنا نقول: إن أفعال الصحابة فى زمنه ﷺ لا حجة فيها ما لم يثبت علمه ﷺ بها، وتقريره عليها ولم يثبت شيء من ذلك، فافهم.

قوله: "عن أم قيس" إلخ. دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة. قال الشيخ: لم ينكر عليه السلام على اهتمامها بالماء الحار، وإنما ضحك من علته التى زعمت.

تتمة: فى نصب الراية (١:٣٤٤): أخرج عبد الرزاق فى مصنفه عن سلمان رضى الله عنه أنه استودع امرأته مسكا، فقال: "إذا مت فطيبونى به، فإنه يحضرنى خلق من خلق الله لا ينالون من الطعام، والشراب، يجدون الريح". وأخرج عن الحسن بن على "أنه لما غسل الأشعث بن قيس دعا بكافور، فجعله على وجهه، وفى يديه، ورأسه، ورجليه، ثم قال: أدرجوه" اهـ قلت: لم أقف على إسنادهما.

باب جواز غسل المرأة زوجها الميت

قال المؤلف: دلالة الأثر على الباب ظاهرة وقال الزرقانى (٢:٤): لا خلاف فى جواز تغسيل المرأة لزوجها، وأما تغسيله لها فأجازه الجمهور، والأئمة الثلاثة، لأن عليا

الصديق غسلت أبا بكر الصديق حين توفى، ثم خرجت فسألت من حضرها من المهاجرين فقالت: إنى صائمة وإن هذا يوم شديد البرد، فهل على من غسل؟

رضى الله عنه غسل فاطمة رضى الله عنها. ذكره فى آثار السنن، فقال: عن أسماء بنت عميس قالت. "لما ماتت فاطمة رضى الله عنها غسلتها وعلى بن أبى طالب". رواه البيهقى فى المعرفة، وإسناده حسن (٢:١١٧). وفى نيل الأوطار (٣:٢٥٧): "بإسناد حسن، ولم يقع من سائر الصحابة إنكار على على رضى الله عنه وأسماء فكان إجماعا" اهـ. وفيه أيضا: "وقال أبو حنيفة والشعبى والثورى: لا يجوز أن يغسلها" اهـ. وفى التلخيص: "إسناده حسن" اهـ (١:١٧٠).

ولكن دلالته على المطلوب غير ظاهرة، لما قال الشيخ: "إنه يحتمل المجاز من تسمية الإعانة على الغسل والقيام به تغسيلا" اهـ. قلت: وعدم وقوع الإنكار من سائر الصحابة إنما يصلح دليلا إذا ثبت أنهم أخبروا به ثم سكتوا، ولم يثبت، بل هو بعيد. وما كان فى زمن نزول الوحى، فيبعد قرار أحد على الخطاء، فلا حجة فى هذا الأثر. قال الشيخ: وكون المتوفاة أجنبية بالموت لازم بين لها، ومس الأجنبية حرام اتفاقا، ولا دليل على تخصيص حالة الغسل، فكيف يترك ذلك بالأثر المحتمل؟ اهـ.

واستدل الخصم أيضا بما رواه ابن ماجة (ص:١٠٧) من طريق محمد[1] بن إسحاق عن يعقوب بن عتبة عن الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله عن عائشة رضى الله عنها قالت: رجع رسول الله ﷺ من البقيع، فوجد لى وأنا أجد صداعا فى رأسى، وأنا أقول: "واراساه! فقال: بل أنا يا عائشة واراساه!" ثم قال: "ما ضرك لومت قبلى؟ فقمت عليك فغسلتك، وكفنتك، وصليت عليك، ودفنتك" اهـ. وقال السندى: وفى الزوائد: "إسناد رجاله البخارى من وجه آخر مختصرا" اهـ (١:٢٣٠). وفى بلوغ المرام (١:١٠٣): رواة أحمد ثقات ورواه ابن ماجة، وصححه ابن حبان اهـ.

وفى دلالته على المقصود نظر من وجهين، الأول ما ذكره فى نصب الراية (١:٣٣٩) ونصه: هذا ليس فيه حجة فإن هذا اللفظ لا يقتضى المباشرة. فقد يأمر بغسلها

---

(١) أعله البيهقى بابن إسحاق، ولم ينفرد به بل تابعه صالح بن كيسان عند أحمد والنسائى. وأما ابن الجوزى فقال: لم يقل غسلتك، إلا ابن إسحاق، وأصله عند البخارى، كذا فى "التلخيص الحبير" (١:١٥٤)

فقالوا: لا". رواه الإمام مالك فى "موطائه" (ص٧٨). وعبد الله من رجال الصحيح إلا أنه لم يدرك أسماء رضى الله عنها.

اهـ. والثانى أن فيه احتمال الخصوصية لبقاء نكاحه عليه أفضل الصلاة والسلام بعد الممات، فإن أمهات المؤمنين أزواجه فى الدنيا والآخرة فافهم.

قال بعض الناس: وأما استدلال أصحابنا بما فى كتاب الآثار: بلغنا عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال: "نحن كنا أحق بها إذا كانت حية، فأما إذا ماتت فأنتم أحق بها". قال محمد: "وبه نأخذ" (ص:٣٩). فلا يصح، فإنه معلق وبلاغ اهـ. قلت: قد ذكرنا فى المقدمة أن المعلق فى حكم المرسل ومرسل القرون الثلاثة مقبول عندنا لا سيما مرسل المجتهد، ومحمد من أتباع التابعين، ومن كبار المجتهدين، فكيف لا يكون تعليقه، وبلاغه حجة؟

قلت: وعبد الله هذا فى حديث المتن هو ابن أبى بكر بن محمد عمرو بن حزم الأنصارى المدنى والأثر إسناده مرسل قوى (آثار السنن ٢:١١٨). وأخرجه البيهقى من طريق الواقدى عن ابن أخى الزهرى عن عروة عن عائشة أن أبا بكر أوصى أن تغسله أسماء بنت عميس، فضعفت، فاستعانت بعبد الرحمان". قال البيهقى: وله شواهد عن ابن أبى مليكة عن عطاء عن سعد بن إبراهيم، وكلها مراسيل اهـ من النيل (١:٢٣١).

قلت: والمرسل حجة عندنا لا سيما إذا ورد موصولا، وههنا كذلك فإن طريق الواقدى موصولة. وأما ما قاله صاحب الجوهر النقى: "إن البيهقى قال: هنا ليس بالقوى، وضعفه فى باب قتل الغيلة وغيره" اهـ (١:٢٦٤).

توثيق الواقدى

ففيه أن الواقدى مختلف فيه، وثقه غير واحد، كما فى مجمع الزوائد (١:٢٢٨). وفى شرح المنية: والصحيح فى الواقدى التوثيق. قال الشيخ تقى الدين ابن دقيق العيد فى الإمام: جمع شيخنا أبو الفتح الحافظ فى أول كتابه المغازى والسير (أقوال) من ضعفه ومن وثقه، ورجح توثيقه، وذكر الأجوبة عما قيل اهـ (٩٣). على أن المرسل إذا ورد موصولا بطريق أخرى وهو ضعيفة كان حجة عند الكل، كما ذكرناه فى المقدمة. ولم يقع من سائر الصحابة إنكار على أسمآء، فكان إجماعا، ولعل الحاضرين منهم ذلك الموقف جلهم

. . . .

وأجلهم، لأن موت مثل أبى بكر حادث لا يظن بأحد من الصحابة الموجودين فى المدينة أن يتخلف عنه، قاله صاحب النيل أيضا.

قلت: وفيه دلالة ظاهرة على جواز غسل المرأة لزوجها، وهو جائز اتفاقا. ولا يصح قياس العكس عليه، فإن الرجل لا عدة عليه، حيث يجوز له نكاح أخت الزوجة بعد موتها معا، وكذا التزوج ببنتها إن لم يكن دخل بها، ولا كذلك المرأة، فلا يحمل لها النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله.

واحتج الخصم بما ذكره البيهقى عن ابن مسعود أنه غسل امرأته، ثم قال: "روى ذلك عنه بإسناد ضعيف". قال: وروى عن الحجاج بن أرطاة عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال: "الرجل أحق بغسل امرأته" كذا فى الجوهر النقى (١:٢٦٤).

والجواب عن الأول أن الضعيف لا حجة فيه، وأيضا ففيه من احتمال المجاز مثل ما ذكرناه فى غسل على رضى الله عنه فاطمة زوجه، فتذكر. وعن الثانى أن البيهقى لم يذكر سنده إلى الحجاج، ورواه ابن أبى شيبة فى مصنفه عن معمر[1] بن سليمان الرقى عن الحجاج، وقال البيهقى فى باب الرهن مضمون: معمر بن سليمان غير محتج به. والحجاج أيضا متكلم فيه، وداود بن الحصين وإن وثق إلا أن ابن المدينى قال: "ما روى عن عكرمة فمنكر"، وقال ابن عيينة: "كنا نتقى حديثه" كذا فى الجوهر النقى.

وهذا كما تراه إلزام حاصله إسكات الخصم، وتنبيهه على أنه لا يجوز له الاحتجاج بذلك على أصله، وإلا فمعمر بن سليمان ثقة فاضل أخطأ الأزدى (وكذا البيهقى) فى تليينه، كذا فى التقريب (ص:٢١٢). وثقه ابن معين وأبو عبيد، والنسائى وابن حبان وغيرهم، كما فى التهذيب (١:٢٥٠). وحجاج بن أرطاة حسن الحديث عندنا، كما مر غير مرة، فالحق أن الحديث حسن. والجواب عنه أن معناه أن الرجل أحق بالاهتمام بغسل امرأته من غيره من عصباتها وأوليائها، حتى لو أرادوا أن يهتموا دون الزوج كان له أن يمنعهم عن ذلك، لأن أجرة الغسل، والحنوط، والحمل، والكفن، والدفن كله على الزوج عندنا. وهو قول أبي يوسف. وفى شرح المنية عن شرح السراجية: إن قول أبى حنيفة

(١) بتشديد الميم على وزن محمد.

. . . .

كقول أبى يوسف، وعليه الفتوى. وهو الصحيح، كما فى رد المحتار ملخصا (١:٥٠٩). والغنم بالغرم.

قال فى البدائع: إذا ماتت امرأة فى سفر، فإن كان معها نساء غسلنها، وليس لزوجها أن يغسلها عندنا خلافا للشافعي. ولنا ما روى عن ابن عباس "أن رسول الله ﷺ سئل عن امرأة تموت بين رجال، فقال: تيمم بالصعيد" ولم يفعل بين أن يكون فيهم زوجها أولا اهـ (١:٢٠٥).

قلت: لم أجده عن ابن عباس، ورواه الطبرانى فى الكبير بضعف عن سنان بن عرفطة مرفوعا "الرجل يموت مع النساء والمرأة تموت مع الرجال وليس لهما محرم، قال: يتيممان". كذا فى جمع الفوائد (١:١٣٣).

وأخرجه أبو داود فى مراسيله، والبيهقى عن مكحول مرسلا بلفظ، "إذا ماتت المرأة مع الرجال ليس معهم امرأة غيرها، أو الرجال مع النساء ليس معهن غيره فإنهما يتيممان ويدفنان وهما بمنزلة من لا يجد الماء. كذا فى كنز العمال (٨:٨٢). قلت: والمرسل إذا ورد بطريق أخرى موصولة صلح للاحتجاج يه اتفاقا لا سيما عند الحنفية، ومن يجيز الاحتجاج بالمرسل وحده.

لا يقال: إن قوله ﷺ: "الرجل يموت مع النساء إلخ" ينفى غسل المرأة لزوجها، لأنه ﷺ لم يفصل بين أن تكون فيهن زوجتها أولا لأنا نقول: إن الدليل قد قام على جوازه للزوجة وهو إجماع الصحابة فى غسل أسمآء لزوجها أبى بكر، فخصصنا الحديث بغير الزوجة، ولم يقم مثله فى جوازه للرجل مع زوجته فبقى على الحرمة بنص الحديث.

وما ذكره للخصم لا يصلح مخصصا لما فيه من الاحتمال الذى ذكرناه، ولو سلم فنقول: إذا تعارضت الآثار لزم الرجوع إلى القياس، وهو يرجح جواز غسل المرأة لزوجها، كما هو فى أثر أسماء، وحرمة غسل الرجل لزوجتها، كما أفاده حديث سنان، ومرسل مكحول، فافهم.

باب كفن الرجل ونو عـه

٢٢١٢- عن: عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن عبد الله بن أبى لما توفى جاء ابنه إلى النبى ﷺ فقال: «أعطنى قميصك أكفنه فيه، وصل عليه، واستغفر له». فأعطاه قميصه. الحديث رواه البخارى (١:١٦٩).

باب كفن الرجل ونو عه

قوله: "عن عبد الله" إلخ. وفى لفظ البخارى من طريق جابر رضى الله عنه: قال: أتى النبى ﷺ عبد الله بن أبى بعد ما دفن فأخرجه، فنفث فيه من ريقه، وألبسه قميصه اهـ. فقال العينى فى التوفيق بينهما (٤:٦٠) ما لفظه: فقيل: إن معنى قوله فى حديث ابن عمر: "فأعطاه" أى النعم له بذلك، فأطلق على الوعد اسم العطية مجاز التحقق وقوعها اهـ. وفيه أيضا: وكان أهل عبد الله بن أبى خشوا على النبى ﷺ المشقة فى حضوره، فبادروا إلى تجهيزه قبل وصول النبى ﷺ اهـ. وفيه أيضا (ص:٦١): فيه دلالة على الكفن فى القميص، وسواء كان القميص مكفوف الأطراف أو غير مكفوف. ومنهم من قال: إن القميص لا يسوغ إلا إذا كانت أطرافه غير مكفوفة أو كان غير مزرر ليشبه الرداء، وروى البخارى ذلك بالترجمة المذكورة اهـ. وفى التلخيص الحبير (١:١٥٥): ويستدل للتكفين فى القميص بحديث جابر فى قصة عبد الله بن أبى إلخ.

قلت: ويعارض الحديث ما رواه الجماعة كما فى نيل الأوطار (٤:٢٦٨) عن عائشة قالت: "كفن رسول الله ﷺ فى ثلاثة[١] أثواب بيض سحولية جدد يمانية ليس فيها قميص[٢]، ولا عمامة، أدرج فيها إدراجا" اهـ. وما رواه ابن ماجة (ص:٢٣١) عن سليمان بن موسى عن نافع عن عبد الله بن عمر قال: "كفن رسول الله ﷺ فى ثلاث رياط بيض سحولية" اهـ. وقال السندى فى تعليقه: رياط جمع ريطة وهى الملاءة إذا كانت قطعة واحدة، ولم تكن لفقتين اهـ. وقال السندى: أيضا، ففى الزوائد: قلت: أصله

---

(١) فى طبقات ابن سعد عن الشعبى: إزار ورداء، ولفافة، كذا فى فتح البارى (٣:١٢). وهو مرسل وإسناده حسن أو صحيح على قاعدة فتح البارى.

(٢) أى قميص مخيط، تطبيقا بين الروايات. وهو التعارف عند الإطلاق. ناقل.

. . . .

فى الصحيحين من حديث عائشة، وابن عباس، وإسناد حديث ابن عمر حسن اهـ. وقال الترمذى: حديث عائشة رضى الله عنها أصح الأحاديث التى رويت فى كفن النبى ﷺ (١:١١٩).

وفى نيل الأوطار (٣:٢٧٠): قال الحاكم: إنها تواترت الأخبار عن على رضى الله عنه، وابن عباس رضى الله عنه، وابن عمر رضى الله عنه، وعبد الله بن مغفل رضى الله عنه، وعائشة فى النبى ﷺ فى ثلاثة أثواب بيض ليس فيها قميص، ولا عمامة اهـ. وقال الحافظ فى الفتح تحت تكفين حديث عائشة رضى الله عنها: "وتقرير الاستدلال به أن الله لم يكن ليختار لنبيه إلا الأفضل اهـ (٣:١٠٨).

قال بعض الناس: وبحديث عائشة وابن عمر أقول، وإليه مال الشيخ أبو الطيب الحنفى شارح الترمذى والعلامة السندى الحنفى محشى ابن ماجة. والاستدلال بحديث المتن لا يقبله قلبى، فإن كل ما فعل به كان تأليفا وصورة، ولا يهتم فيه بالأمر الأحب والأولى، كما لا يخفى وإنما الكلام فى الأحب والأولى.

قلت: ولا يخفى ما فيه، فإن عبد الله ابن عبد الله بن أبى سأل النبى ﷺ قميصه والمرأ لا يسأل إلا ما كان أحب وأولى، وأجابه النبى ﷺ إلى سواله، ولم يقل: إن القميص لا ينبغى فى الكفن، وخذ ردائى، أو إزارى، أو جبتى، فإن السؤال إن كان للتبرك، كما هو الظاهر، فالبركة لا تختص بالقميص فقط بل إزاره، ورداءه ﷺ فى البركة، كذلك. ففى الحديث دليل على أن القميص فى الكفن كان معروفا عند الصحابة، ولذا سأل صحابى قميصه ﷺ، وصرح بتعيينه، ولو كان غير معروف لسأله ثوبا ما لا على التعين، كما هو الظاهر من حال الصحابة، فافهم. هذا كلامنا فى الأولوية، وأما الجواز فقد قال شيخنا: إن الكل جائز. قلت: وهو المعروف من مذاهب الأئمة، كما يتحصل مما فى "رحمة الأمة" (ص:٣٤).

وأما ما يعارض حديث عائشة رضى الله عنها وغيرها فمنه: ما رواه الإمام محمد فى كتاب الآثار (ص:٣٩) أجبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم "أن النبى ﷺ كفن

. . . .

فى حلة[١] يمانية، وقميص" اهـ. ورجاله ثقات، وهو مرسل، فإن النخعى لم يسمع من أحد من الصحابة، فلا يقاوم الآثار الموصولة. القوية. وهذا المرسل كما يعارض حديث عائشة رضى الله عنها فى القميص يعارض أيضا فى الحلة ففى حديث عائشة رضى الله عنها عند مسلم (١:٣٠٥) قالت: "كفن رسول فى ثلاثة أثواب بيض سحولية[٢] من كرسف ليس فيها قميص، ولا عمامة، أما الحلة فإنما شبه على الناس فيها إنها اشتريت له ليكفن فيها فتركت الحلة، وكفن فى ثلاثة أثواب بيض سحولية، فأخذها عبد الله بن أبى بكر فقال: لأحبسنها حتى أكفن نفسا لنفسى ثم قال: لو رضيها الله لنبيه لكفنه فيها، فباعها، وتصدق بثمنها اهـ". ولكن مرسل النخعى قد اعتضد بمرسل الحسن أخرجه عبد الرزاق عنه نحو أثر إبراهيم، كما فى الزيلعى (١:٣٤٤). وقد قدمنا فى المقدمة أن مرسلين صحيحين إذا عارضا حديثا صحيحا مسندا كان العمل بالمرسلين أولى، قاله العينى فى العمدة (١:٨٨٥).

ومنه: ما رواه أبو داود، وسكت عنه (٣:١٧٠) حدثنا أحمد بن حنبل وعثمان بن أبى شيبة قالا: نا ابن أدريس عن يزيد يعنى ابن أبى زياد عن مقسم عن ابن عباس رضى الله عنه قال: "كفن رسول الله ﷺ فى ثلثة أثواب نجرانية الحلة، ثوبان، وقميصه الذى مات فيه. قال أبو داود: قال عثمان: فى ثلاثة أثواب حلة حمراء وقميصه الذى مات فيه" اهـ. وقال المنذرى: وفى إسناده يزيد[٣] بن زياد، وقد أخرج له مسلم فى المتابعات. وقد قال غير واحد من الأئمة: لا يحتج بحديثه"، وقال أبو عبد الله بن صفرة: قولها: "ليس فيها قميص ولا عمامة" يدل على أن القميص الذى غسل فيه النبى ﷺ نزع عنه حين كفن لأنه إنما قيل: لا تنزعوا القميص ليستر به، ولا يكشف جسده، فلما ستر بالكفن استغنى عن القميص، فلو لم ينزع القميص حتى كفن لخرج عن حد الوتر الذى أمر به ﷺ، كذا فى عون المعبود، وفى التلخيص الحبير (١:١٥٤): تفرد به يزيد بن أبى زياد، وقد تغير،

(١) قال أبو عبيد: الحلة إزار، ورداء ولا يكون الحلة إلا من ثوبين كذا فى الزيلعى (١:٣٤٤).

(٢) سحولى بالضم والفتح موضعى است بيمن كه جامه خوب دران مى شود. منتخب اللغات.

(٣) هكذا فى الأصل، والصحيح ابن أبى زياد كما تقدم.

. . . .

وهذا من ضعيف حديثه اهـ. (أى لأنه رواه بعد التغير). وقال النووى فى شرحه على صحيح مسلم (٣٠٦:١) تحت حديث عائشة ما نصه: وهذا الحديث يتضمن أن القميص الذى غسل فيه النبى ﷺ نزع عنه عند تكفينه، وهذا هو الصواب لا يتجه غيره لأنه لو بقى مع رطوبته لأفسد الأكفان، وأما الحديث الذى فى سنن أبى داود عن ابن عباس رضى الله عنه إلخ فحديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به، لأن يزيد بن زياد أحد رواته مجمع على ضعفه، لا سيما وقد خالف برواية الثقات اهـ.

قال بعض الناس: فقد عرفت أن هذا الحديث مجروح رواية ودراية، فلا يصلح معارضة الحديث الصحيح المتفق عليه به. وسكوت أبى داود لا يفيد، فإنه يفيد حيث لم يكن معارض أقوى مما سكت عليه، وهنا ليس الأمر كذلك.

تخطئة المولوى وصى أحمد غفر له

وقد أخطأ المولوى وصى أحمد فى تعليقه على الشروح الأربعة للترمذى، وكأنه أخبر أنه لا يعلم شيئا من أصول الرواية. ولا الدراية حيث قال (٢٨٧:٢): قال الإمام العينى: فإن قيل: فيه يزيد بن أبى زياد وهو لا يحتج به يقال: لا نسلم ذلك، فإن مسلما قد أخرج له فى المتابعات، وفى الكافى: روى له مسلم، والترمذى، وأبو داود. ولما أخرج أبو داود حديثه هذا سكت عنه، وذلك دليل رضاه بصحته انتهى كلام العينى، أى لما عرف منه. أقول: روى له الترمذى فى باب مواقيت الإحرام إلى أن قال: قال أبو عيسى: هذا حديث حسن، ففى هذا تصريح بأن يزيد محتج به عند الترمذى وإلا لما حسن حديثه اهـ. فإن فيه مواخذات.

الأولى أن إخراج مسلم له فى المتابعات لا يدل على أنه حجة عنده، فإن الضعاف يكتفى بها المتابعات، بل لو أخرج له مسلم فى الأصول لم يدل على أنه حجة عنده مطلقا، بل دل على أنه حجة فى ذلك الحديث الذى أورده فى صحيحه، فإن الثقة الذى يحتج بحديثه قد يخطئ فى بعض الآحاديث، فإصابته فى حديث لا تدل على إصابته فى حديث آخر. نعم! لو لم يضعفه غير من احتج به لكان ظاهر الحال أنه ثقة مطلقا عنده، وهذا غير خفى عمن له مناسبة بالفن.

. . . .

الثانية الجواب عن سكوت أبى داود وقد تقدم قريبا، فلا حجة فى السكوت. هذان الإيرادان يردان على العلامة العينى فإن الكلام كلامه. ولكن لما نقله المولوى وصى أحمد وأقره عليه، واحتج به أوردناهما عليه أيضا.

الثالثة أن الترمذى قال فى كتاب العلل من كتاب السنن له (ص:٢٤٠): قال أبو عيسى: وما ذكرنا فى هذا الكتاب حديث حسن، فإنما أردنا حسن إسناده عندنا كل حديث يروى لا يكون فى إسناده من يتهم بالكذب، ولا يكون الحديث شاذا، ويروى من غير وجه نحو ذاك، فهو عندنا حديث حسن اهـ. فيحتمل أنه لم يكن عند الترمذى ثقة، وأنه قد حسن الحديث باعتبار مجموع الطرق. وقوله: "من يتهم بالكذب" لا ينفى وجوها أخرى يثبت بها الضعيف. وهذه المواخذة غير المواخذة الثانية اهـ.

قلت: هذا كله كلام جاهل بالفن عار عن الذوق. أما قوله: "إن إخراج مسلم له فى المتابعات لا يدل على أنه حجة" إلخ فهو يقتضى إخراج مسلم الأحاديث الضعاف فى المتابعات فى صحيحه، وهذا باطل وأبطل، فإن مسلما إنما أخرج فى المتابعات أحاديث أقوام اختلف أهل الفن فى توثيقهم وتضعيفهم، دون من أجمعوا على تركه وتضعفه، كما ذكره النووى فى مقدمة شرح مسلم له (ص:١١) بما نصه: قال الشيخ الإمام ابن الصلاح: "شرط مسلم فى صحيحه أن يكون الحديث متصل الإسناد بنقل الثقة عن الثقة من أوله إلى منتهاه سالما من الشذوذ، والعلة". ثم أجاب عن ذكره أحاديث كثيرة مختلفا فى صحتها بأنها عنده صحاح وإن لم يظهر اجتماع شروط الصحة فيها على بعضهم، وقد ذكر بعض الناس غير مرة أن الاختلاف لا يضر، فيلزمه القول بكون تلك الأحاديث التى ذكرها مسلم متابعة حسانا، ولا يجوز تسميتها بالضعاف مع إيداع مسلم إياها فى صحيحه.

وأما قوله: "بل لو أخرج له مسلم فى الأصول لم يدل على أنه حجة عنده مطلقا" إلخ فهذا أشد من الأولى، ومشعر بجهل قائله عن درجة صاحبى الصحيحين، ومظهر سخافة رأيه، وخفة عقله، وقلة نظره فى أصول الفن. فإن الذين احتج بهم الشيخان أو أحدهما فى الأصول ثقة عندهما أو عند أحدهما حتما، وقد صرح مسلم رحمه الله فى مقدمة صحيحه أنه يقسم الأحاديث ثلاثة أقسام، الأول ما رواه الحفاظ المتقنون، والثانى

. . . .

ما رواه المستورون المتوسطون فى الحفظ والاتقان، والثالث ما رواه الضعفاء المتروكون. وأنه إذا فرغ من القسم الأول أتبعه الثانى أى أخبارا يقع فى أسانيدها بعض من ليس بالموصوف بالحفظ والإتقان كالصنف المقدم قبلهم، على أنهم وإن كانوا فيما وصفنا دونهم فإن اسم الستر، والصدق، وتعاطى العلم يشملهم، كعطاء ابن السائب، ويزيد بن أبى زياد، وليث بن أبى سليم، وأضرابهم من حمال الآثار، ونقال الاخبار. وأما الثالث فلا يعرج عليه اهـ. وفيه تصريح بكون رواة الأصول ثقات متقنين، ورواة المتابعات متوسطين فى الحفظ والاتقان مع كونهم من أهل الستر، والصدق وتعاطى العلم، غير مدفوعين عن صدق وأمانة عند أهل العلم وهذا يؤيد ما قدمنا أن من أخرج له مسلم فى المتابعات فلا أقل من أن يكون حسن الحديث، ولا يجوز أن يكون ضعيفا مطلقا. وفيه تصريح أيضا بكون يزيد بن أبى زياد ممن شمله اسم الستر، والصدق، والأمانة، وتعاطى العلم عند مسلم.

وقال الحافظ فى مقدمة الفتح فى الفصل السابع الذى عقده، لسياق أسماء من طعن فيه من رجال البخارى ما نصه: وقيل: الخوض فيه ينبغى لكل منصف أن يعلم أن تخريج صاحب الصحيح لأى راو كان مقتض لعدالته عنده، وصحة ضبطه، وعدم غفلته، لا سيما ما انضاف إلى ذلك من إطباق جمهور الأئمة على تسمية الكتابين بالصحيحين، وهذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه فى الصحيح، فهو بمثابة إطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما، هذا إذا خرج له فى الأصول، فأما إن خرج له فى المتابعات، والشواهد، والتعاليق فهذا يتفاوت درجات من أخرج له منهم فى الضبط وغيره مع حصول اسم الصدق لهم. وحينئذ إذا وجدنا لغيره فى أحد منهم طعنا فذلك الطعن مقابل لتعديل هذا الإمام، فلا يقبل إلا مبين السبب مفسرا بقادح يقدح فى عدالته إلى أن قال: وقد كان الشيخ أبو الحسن المقدسى يقول فى الرجل الذى يخرج عنه فى الصحيح: "هذا جاز القنطرة" يعنى بذلك أنه لا يلتفت إلى ما قيل فيه إلخ (ص:٣٨١).

هذا ولم يزل المحدثون يقولون فى الجرح والتعديل: "هذا ثقة احتج به الشيخان، أو أخرج له مسلم فى صحيحه، أو أخرج له الشيخان متابعة أو مقرونا، أو استشهد به أحدهما". وهذا يشعر بأن إخراج صاحب الصحيح لأحد فى الأصول تصريح بثقته

. . . .

وإتقانه، وإخراجه له فى المتابعات، والشواهد مقتض لحصول اسم الصدق. والستر له، كما ذكره الحافظ بما لا مزيد عليه فقول بعض الناس: إن إخراج مسلم لرجل فى الأصول لا يدل على أنه حجة مطلقا، بل يدل على أنه حجة فى ذلك الحديث بعينه مردود عليه.

وأما قوله: "نعم! لو لم يضعفه غير من احتج به لكان ظاهر الحال أنه ثقة مطلقا عنده" إلخ ففيه أن من أجمع الناس على ثقته، وعدالته، وضبطه قد يخطئ فى بعض الأحاديث بعضا، فهذا شعبة وسفيان قد يخطئان، فينبغى أن لا يكون حديثهما حجة مطلقا. وهذا يسد باب التعديل والتوثيق، ويهدم بنائه رأسا وأساسا.

وأما قوله: "الثانية الجواب عن سكوت أبى داود وقد تقدم، فلا حجة فى السكوت" إلخ ففيه أن العلامة العينى إنما احتج بسكوت أبى داود على ثقة يزيد بن أبى زياد عنده، ورضاه بصحة حديثه، وتبعه فى ذلك المولوى وصى أحمد، ولا شك فى استقامة هذا الكلام وصحته، فلم يزل سكوت أبى داود دليلا على ذلك عند أهل الفن. فهذا الذهبى يقول فى ترجمة إبراهيم بن سعد المدينى عن نافع: "منكر الحديث غير معروف، وله حديث واحد فى الإحرام أخرجه أبو داود، وسكت عنه فهو مقارب الحال" اهـ. فجعل الراوى مقارب الحال لمجرد سكوت أبى داود عن حديثه. وقال النووى فى الخلاصة فى حديث "لا يزال الله مقبلا على العبد، إلخ: وفيه أبو الأحوص وهو فيه جهالة، لكن الحديث لم يضعفه أبو داود، فهو حسن عنده اهـ. من الزيلعى. (١:٢٦٥). وأما أن ما سكت عنه أبو داود إذا خالف ما فى الصحيح هل يجرى فيها حكم المعارضة أم لا؟ فهذا إنما يتعلق بباب الترجيح والمعارضة، ولا تعلق له بباب الجرح والتعديل أصلا، وكلام العينى إنما هو فى هذا لا ذاك، كما يشعر به قوله: "فإن قيل: فيه يزيد بن أبى زياد وهو لا يحتج به يقال: لا نسلم ذلك" إلخ.

وأما قوله: الثالثة: أن الترمذى قال فى كتاب العلل إلى أن قال: فيحتمل أنه لم يكن عند الترمذى ثقة، وأنه قد حسن الحديث باعتبار مجموع الطرق" إلخ. ففيه أن مجرد إبداء الاحتمال العقلى لا يجدى فى الفن شيئا، ولو سلمنا قولك لزم أن لا يكون تحسين الترمذى لحديث رجل توثيقا له، وهذا خلاف ما عليه القوم، فإنهم لم يزالوا يذكرون

. . . .

تحسين الترمذى دليلا لثقة الراوى، وكونه حسن الحديث عنده، فهذا الهيثمى يقول فى مجمع الزوائد (١٢٦:١) فى حديث عبد الله بن عمرو: رواه أحمد، وفيه عبد الله بن لهيعة، وهو ضعيف، وقد حسن له الترمذى اهـ. فأشار بذلك إلى أنه مختلف فيه، وأن حديثه حسن بدليل تحسين الهيثمى لحديثه فى غير ما موضع من مجمع الزوائد. وهذا المنذرى عقد لذكر الرواة المختلف فيهم بابا فى آخر ترغيبه، واحتج بقوله: "حسن له الترمذى فى أزيد من عشرين راويا على كونهم ثقات حسان الحديث، وفيهم أيضا يزيد ابن أبى زياد. قال فى ترجمة أحد الأعلام: قال يحيى: "لا يحتج به" وقال مرة: "ليس بالقوى". ووهاه ابن المبارك وقال أحمد: "ليس بذاك" وقال على بن عاصم قال لى شعبة: ما أبالى إذا كتبت عن يزيد بن أبى زياد أن لا أكتبه عن أحد وأخرج له مسلم مقرونا، وحسن له الترمذى اهـ (ص:.٥٣).

فإن كان إخراج مسلم لأحد مقرونا ومتابعة، وتحسين الترمذى له لا يفيد قوة فيه، ولا شيئا، كما زعمه الجاهل بعض الناس، فلا ندرى ماذا أراد المنذرى بقوله: "أخرج له مسلم مقرونا، وحسن له الترمذى" بعد ما ذكر تضعيف الراوى عن كثيرين. وقد فعل مثل ذلك فى غير ما راو واحد، ولا اثنين، فهل كل ذلك عبث بلا طائل؟ كلا! بل إنما أراد بذلك كون الراوى حسن الحديث لإخراج مسلم له مقرونا، وتحسين الترمذى له، وهذا هو الذى أراده المولوى وصى أحمد. فما أوردته عليه يرد على المنذرى أيضا بعينه، والمنذرى أجل وأرفع من ألف ألف أمثالك فى باب الجرح والتعديل، والتصحيح والتزييف، فالصحيح ما قاله الذى زعمت أنه قد أخبر أنه لا يعلم شيئا من أصول الرواية والدراية، والذى أوردته عليه مردود عليك، ومشعر بجهلك عن الأصول، وإنك أعمى عن إدراك كلام الفحول، وقاصر نظرك عن قواعد الجرح والتعديل، حيث لم تنظر أن مسلما رحمه الله قد عد يزيد بن أبى زياد هذا فى مقدمة الصحيح ممن شمله اسم الستر، والصدق، والأمانة، وتعاطى العلم عند المحدثين، وقد وثقه شعبة، واستدل المنذرى بإخراج مسلم له فى المتابعات، وتحسين الترمذى له على ما استدل به المولوى وصى أحمد، وأنت غافل عن كل ذلك، تخبط خبط عشواء، وتضطرب اضطراب الغريق فى اللجة العمياء،

. . . .

وتجهد فی تضعیف من عدله صاحب الصحیح، وقواه المنذری، والترمذی، وسواه صاحب البدر المنیر حیث قال: "أخرج له مسلم مقرونا، والبخاری تعلیقا". وقال العجلی: "جائز الحدیث، وکان بآخره یلین" وقال جریر: "کان أحسن حفظا من عطاء ابن السائب"، وقال ابن المبارك: "أکرم به". وقال أبو داود: "لا أعلم أحدا ترك حدیثه" انتهی ملتقطا، کذا فی حاشیة الشروح الأربعة للترمذی للمولوی وصی أحمد (٢:٢٨٨). والعجب من بعض الناس أنه کیف أعمی بصره عن آخر الکلام وأورد علی أوله، وتعقبه بالمؤاخذات الثلاث الباطلة من غیر فکر، ولا رؤیة، ولا فهم، ولا حسن طویة. فالله یهدیه، ویصلح باله.

وسیأتی الجواب عن ترجیح حدیث عائشة علی حدیث ابن عباس هذا، فانتظر، ولنعم ما قیل: لکل فن رجال، ولا یکفی نقول الفن إذا لم یکن ذوق به، وبصیرة فیه. تأمل وحقق، واجهد فی تحصیل علم الحدیث، والتفسیر، والفقه النبوی مع أصولها، تسعد فی الدارین إنشاء الله تعالی.

ومنه: ما رواه ابن عدی عن ابن عباس رضی الله عنه "أنه ﷺ کفن فی قطیفة حمراء". وفیه قیس[١] بن الربیع وهو ضعیف، وکأنه اشتبه علیه بحدیث جعل فی قبره قطیفة حمراء، فإنه مروی بالإسناد المذکور بعینه، کذا فی التلخیص الحبیر (١:١٥٥). وسیأتی ما یتعلق بالقطیفة فی الفائدة التی أذکرها فی باب تسویة اللبن علی اللحد.

ومنه: ما رواه أبو داود ومن حدیث جابر رضی الله عنه وإسناده حسن "أنه علیه الصلاة والسلام کفن فی ثوبین، ویرد[٢] حبرة" کذا فی فتح الباری (٣:١٠٨).

والجواب عنه ما رواه الترمذی فی إثناء حدیث عائشة ما نصه: "فذکروا لعائشة قولهم: فی ثوبین، وبرد حبرة فقالت: قد أتی بالبرد، ولکنهم ردوه ولم یکفنوا فیه". قال

---

(١) قلت: هو مختلف فیه، اثنی علیه شعبة، وقال عفان: "کان ثقة". وقال ابن عدی: عامة روایاته مستقیمة. والقول ما قال شعبة، وإنه لا بأس به اهـ من الترغیب للمنذری (ص: ٥٣٠). فهو حسن الحدیث.

(٢) الحبیر من البرد وما کان موشیا مخططا یقال: برد حبیر برد حبرة بوزن غلبة علی الوصف، والإضافة وهو برد یمان، کذا فی مجمع البحار.

. . . .

أبو عيسى: "هذا حديث حسن صحيح" (١:١١٩).

ومنه: ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث الفضل بن العباس رضى الله عنه "أن النبي ﷺ كفن في ثوب نجراني[1] وريطتين" كذا في الزيلعي (١:٣٤٤).

ومنه: ما رواه ابن سعد أنبأنا عفان بن مسلم أنا حماد بن سلمة عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن محمد بن على ابن الحنفية عن أبيه "أن النبي ﷺ كفن في سبعة أثواب". وهذا إسناد صحيح، كذا في كنز العمال (٤:٥٦).

والجواب عنه بأن عبد الله بن محمد بن عقيل متكلم فيه. قال الحافظ طبيب علل الحديث ابن حجر رحمه الله عليه في التلخيص الحبير بعد عزو الحديث إلى ابن أبي شيبة وأحمد، والبزار (١:١٥٥) ما نصه: ابن عقيل سئ الحفظ يصلح حديثه في المتابعات، فأما إذا انفرد فيحسن وأما إذا خالف فلا يقبل. وقد خالف هو رواية نفسه فروى عن جابر «أنه ﷺ كفن في ثوب[2] نمرة». قلت: وروى الحاكم من حديث أيوب عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنه ما يعضد رواية ابن عقيل عن ابن الحنيفة عن على رضى الله عنه، فالله أعلم اهـ.

قلت: والراوى سئ الحفظ إذا توبع، أو عضده عاضد يرتفع حديثه إلى درجة الحسن كما عرف في موضعه.

ومنه: ما سيأتي في المتن عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال "الميت يقمص ويؤزر. ويلف في الثوب الثالث" رواه مالك بسند صحيح. وأخرجه محمد في الموطأ (ص:١٦٢) بطريقه، وهو موقوف في حكم المرفوع، كما لا يخفى، ويؤيده ما رواه ابن عدى في الكامل عن ناصح بن عبد الله الكوفي عن سماك عن جابر بن سمرة قال: "كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب قميص، وإزار، ولفافة". وضعف ابن عدى ناصح بن

(١) نجران بالفتح شهر يست در يمن ١٢ منتخب اللغات.

(٢) قلت: لا منافاة بينه وبين رواية السبعة، كما لا يخفى، فإن ذكر الواحد لا يستلزم نفى الزائد إلا بلفظ الحصر. وليس هو ههنا.

. . . .

عبد الله عن النسائى، ولينه هو وقال: "هو ممن يكتب حديثه" كذا فى الزيلعى (١: ٣٤٤).

قلت: روى عنه أبو حنيفة، وقال الحسن بن صالح: "ناصح بن عبد الله نعم الرجل". كذا فى التهذيب (١٠: ٤٠٢). وقد ذكرنا فى المقدمة أن شيوخ أبى حنيفة عندنا ثقات كلهم لما عرف من تشديده فى باب الرواية، وورعه، وصيانته، ومعرفته بالرجال، فناصح هذا ثقة عندنا، لا سيما وقد أثنى عليه غير أبى حنيفة، فلا يلتفت إلى تضعيف بعضهم إياه من غير سبب مفسر، فالحديث حسن.

ومنه: ما رواه الحاكم فى المستدرك عن صدقة بن موسى ثنا سعيد الجريرى عن ابن يزيد عن عبد الله بن مغفل قال: "إذا أنا مت فاجعلوا فى آخر غسلى كافورا، وكفنونى فى بردين وقميص، فإن النبى ﷺ فعل به ذلك". انتهى سكت عنه الحاكم والذهبى فى تلخيصه (٣: ٥٧٨) فهو حسن.

وهذه طرق عديدة تعارض بظاهرها قول عائشة: "كفن رسول الله ﷺ فى ثلاثة أثواب بيض يمانية ليس فيها قميص، ولا عمامة". ولا يخفى أنه قد ثبت أنه ﷺ غسل، وعليه قميصه، كما مر، ولم يثبت ما يدل على نزعه عنه صراحة. وقول عائشة: "ليس فيها قميص، ولا عمامة" لا دلالة فيه على نزع القميص عنه، كما ادعاه النووى وغيره لاحتمال أن يكون المراد أن القميص، والعمامة لم يكونا فى الثلاثة خارجة عنهما وهما زائدان، والاحتمال يضر بالاستدلال. وأما أنه لو لم ينزع القميص حتى كفن فى الثلاثة سواه لخرج عن حد الوتر الذى أمر به ﷺ، ففيه أن عدم نزع القميص كان للاحتراز عن تجريده المنهى عنه، والأمر بالوتر ليس للوجوب بل للندب، ولما تركوا القميص عليه جعلوا الثلاثة كلها لفائف لعدم الحاجة إلى قميص آخر معه. وبالجملة فمثبت القميص أولى من النافى. قال الشوكانى فى النيل: ولا يخفى أن إثبات ثلاثة أثواب لا ينفى الزيادة عليها، وقد تقرر أن ناقل الزيادة أولى بالقبول، على أنه لو تعرض رواة الثلاثة لنفى ما زاد عليها لكان المثبت أولى من النافى اهـ (٣: ٢٧٠).

وأيضا فإن حال الكفن، والدفن أكشف للرجال دون النساء، ونفى القميص لم نره إلا فى قول عائشة، وأما على، وابن عباس، وابن عمر، وعبد الله بن مغفل فقد حكوا

. . . .

تكفين النبى ﷺ فى ثلاثة أثواب فقط، ولم يتعرضوا لنفى القميص فيما علمنا، وورد عن بعضهم الزيادة على الثلاثة، وعن بعضهم إثبات القميص أيضا فالحق أن استدلال الخصم بحديث عائشة على نفى القميص لا يتم أصلا.

وإن سلم فنقول: إذا تعارضت الآثار فى كفن النبى ﷺ كما روى ابن سعد عن أيوب قال: قال أبو قلابة: أ لا تعجب من اختلافهم علينا فى كفن رسول الله ﷺ؟ اهـ من كنز العمال (٤:٥٦) لزم المصير إلى غيرها من الآثار، فوجدنا حديث سؤال عبد الله بن عبد الله بن أبى قميص النبى ﷺ لكفن أبيه، وإجابته إياه إلى ذلك، وقول عبد الله بن عمرو: "الميت يقمص، ويؤزر، ويلف فى الثوب الثالث"، وقول عبد الله بن مغفل "كفنونى فى بردين، وقميص" سالما من التعارض، فكان الأخذ به، والعمل عليه أولى، والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

ثم اعلم أنه ليس فى الكفن عمامة فى ظاهر الرواية، وفى الفتاوى استحسنها المتأخرون لمن كان عالما، ويجعل ذنبها على وجهه بخلاف حال الحياة، كذا فى الجوهر النيرة، ذكره فى العالمكيرية (١:١٠٣). وفى رد المحتار (١:٩٠١): "والأصح أنه تكره العمامة بكل حال" اهـ. قلت: ودليل الأصح حديث عائشة المذكور آنفا. ودليل استحسان المتأخرين ما روى عن ابن عمر "أنه كفن ابنه واقدا فى خمسة أثواب قميص وعمامة، وثلاث لفائف، وأدار العمامة إلى تحت حنكه" رواه سعيد بن منصور، كذا قاله العينى فى العمدة (١:٥٦). ولم أقف له على سند.

وصفة القميص ذكرها فى فتح القدير (٢:٧٩): قوله: "والقميص من أصل العنق بلا جيب. ودخريص[1] وكمين" كذا فى المكافى، وكونه بلا جيب بعيد إلا أن يراد بالجيب الشق النازل على الصدر اهـ. وهذه الصفة لم تذكر فى الكتب المعروفة، كالهداية، وشرح الوقاية، والكنز، ولذا لم يراع بها العلامة الشاه ولى الله قدس سره فى المصفى، وقال (١:١٩٢): إزار وقميص بوشانند دوخته باشد يا نادوخته يا دخريص باشد يا بغير آن زيراكه أكثر استعمال لفظ قميص بر مخيط مدخرص است اهـ. وكذا لم يعبأ شيخ

---

(١) الشق الذى يفعل فى قميص الحى ليتسع للمشى، كذا فى رد المحتار (١:٩٠١).

٢٢١٣- عن: ابن شهاب عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف عن عبد الرحمن بن عمر بن العاص رضى الله عنه أنه قال: «الميت يقمص، ويؤزر، ويلف فى الثوب الثالث، فإن لم يكن له إلا ثوب واحد كفن به». رواه الإمام مالك فى "الموطأ" (ص-٧٨). وغلط يحيى، والصحيح عبد الله بن عمرو بن العاص، كما أفاده الزرقانى، وهو موقوف فى حكم المرفوع، رجاله ثقات من رجال الجماعة.

٢٢١٤- عن: ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «ألبسوا من ثيابكم البياض، فإنها من خير ثيابكم، وكفنوا فيها موتاكم». رواه الترمذى (١١٨:١) وقال: "حسن صحيح".

وقته المولى العلامة المحدث فقيه الحنفية فى عصره مولانا رشيد أحمد قدس سره بهذه القيود، وقد أفتى بأن قميص الميت كقميص الحى كذا نقله منه سيدى، وشيخى دامت بركاتهم. ويمكن الاعتذار عمن قال بذلك بأن الميت لا يحتاج إليه. وقد شاع فى ديارنا تكفين الميت فى قميص غير مخيط، ولا مدخرص، فلا ينبغى الإنكار عليه لأدائه إلى الفتنة، والوحشة، والاهتمام بأمر لا يجب بحيث تودى إلى الفتنة غير محمود. وفى فتح البارى (١١١:٣): وفى الخلافيات للبيهقى من طريق ابن عون قال: "كان محمد بن سيرين يستحب أن يكون قميص الميت كقميص الحيى مكففا مزررا" اهـ.

قوله: "عن ابن شهاب" إلخ. دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: دلالته على استحباب التكفين فى الثياب البيض ظاهرة.

وأما ما يعارضه مما رواه أبو داود، وسكت عنه هو، والمنذرى كما فى عون المعبود (١٦٩:٣)، وإسناده حسن كما فى التلخيص الحبير (١٥٤:١) عن جابر رضى الله عنه مرفوعا "إذا توفى أحدكم فوجد شيئا فليكفن فى ثوب حبرة" اهـ فأجاب عنه شيخنا بأن معنى البياض ما يسمى فى العرف بياضا، والذى يكون فيه خطوط حمر متفرقة بفصل يسمى بياضا فى العرف اهـ. وفى فتح البارى: وحكى بعض من صنف فى الخلاف عن

٢٢١٥- عن: ابى قتادة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا ولى أحدكم أخاه فليحسن كفنه». رواه الترمذى (١:١١٩) وقال: "حسن غريب".

٢٢١٦- عن: على بن أبى طالب رضى الله عنه قال: لا تغال فى كفن، فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تغالوا فى الكفن، فإنه يسلب سلبا سريعا». رواه أبو داود (٣:١٧٠) وسكت عنه. وحسنه النووى، والمنذرى، وشارح "جامع الصغير"، كذا فى "تنقيح المشكاة" (١:٣١٧).

٢٢١٧- عن: خباب رضى الله عنه قال: «هاجرنا مع النبى ﷺ نلتمس

الحنفية أن المستحب عندهم أن يكون فى أحدها ثوب حبرة (٣:١٠٨).

قوله: "عن أبى قتادة" إلخ. دلالته على استحسان الكفن ظاهرة.

قوله: "عن على رضى الله عنه" إلخ. قال المؤلف: قال المنذرى: فى إسناده عمرو ابن هاشم، وفيه مقال. وذكر ابن أبى حاتم، وأبو أحمد الكرابيسى رأى على بن أبى طالب. وذكر أبو على الخطيب أنه سمع منه، وقد روى عنه عدة أحاديث كذا فى عون المعبود (٣:١٧٠). وفى التلخيص الحبير (١:١٥٥): فيه انقطاع بين الشعبى وعلى، لأن الدار قطنى قال: "إنه لم يسمع منه سوى حديث واحد" اهـ.

قلت: مثبت الزيادة أولى فالحديث حسن موصول، على أن مراسيل الشعبى صحاح أيضا، ودلالته على كراهة المغالاة فى الكفن ظاهرة، ومحصل هذا الحديث، والذى قبله اختيار الوسط فى الكفن.

قوله: عن خباب، دلالته على ما يفعل بمن لم يوجد له قدر الكفاية من الكفن ظاهرة.

تنبيه:

قال صاحب الهداية: فإن اقتصروا على ثوبين جاز، وهذا كفن الكفاية لقول أبى بكر رضى الله عنه: "اغسلوا ثوبى هذين، وكفنوا فيهما" اهـ. وفى نصب الراية: رواه عبد الرزاق فى مصنفه، أخبرنا معمر عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت: قال أبو بكر لثوبيه الذين كان يمرض فيهما: "اغسلوهما وكفنونى فيهما" فقالت عائشة رضى الله عنها: "أ لا نشترى لك جديدا"؟ قال: "لا إن الحى أحوج إلى الجديد من الميت".

وجه الله، فوقع أجرنا على الله، فمنا من مات ولم يأكل من أجره شيئا، منهم مصعب بن عمير، ومنا من أينعت له ثمرته، فهو يهدبها، قُتِل يوم أحد، فلم نجد

(١:٣٤٥). وقال الحافظ فى الدراية: "إسناده صحيح" اهـ.

قال بعض الناس: ولا يخفى على البصير أن السياق لا يدل على الاقتصار عليهما، كما فهمه صاحب الهداية، بل مقصود الكلام بيان عدم الاحتجاج إلى الجديد، والاكتفاء بالغسيل وبه قال أصحابنا. ففى فتح القدير (٧٨:٢): وفى الفروع: الغسيل والجديد سواء فى الكفن ذكره فى التحفة اهـ.

ويدل على ما ذهبت إليه ما رواه إمام الدنيا أبو عبد الله البخارى (١٨٦:١) حدثنا معلى بن أسد قال: حدثنا وهيب عن هشام عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قال: دخلت على أبى بكر رضى الله عنه فقال: "فى كم كفنتم النبى ﷺ؟" قالت: "فى ثلاثة أثواب بيض سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة". وقال لها: فى أى يوم توفى رسول الله ﷺ؟" قالت: "يوم الاثنين" قال: "فأى يوم هذا؟" قالت: "يوم الاثنين". قال: "أرجو فيما بينى وبين الليل" فنظر إلى ثوب عليه كان يمرض فيه به درع من زعفران، فقال: "اغسلوا ثوبى هذا، وزيدوا عليه ثوبين، فكفنونى فيهما". قلت: "إن هذا خلق". قال: "إن الحى أحق بالجديد من الميت إنما هو للمهملة". الحديث.

وثبت بهذا السياق أن بعض الرواة اختصر القصة، ولكن بقى الاختلاف فى عدد ما أمرها بغسله، فيرجح ما فى رواية البخارى، فإنه أصح الكتب بعد كتاب الله. ولقد أخطأ الشيخ ابن الهمام، فليته سكت حيث قال: "سند عبد الرزاق لا ينقص عن سند البخارى" (٧٨:٢) لأن سند البخارى فى هذا الأثر أعلى وأقوى من عند عبد الرزاق، كما لا يخفى على من تتبع الرجال، على أن حذاقة الفن للبخارى ما ليس بعبد الرزاق، فلو كان سند الصحيح والمصنف واحدا واختلف المتن لكان الترجيح لما فى الصحيح من هذا الوجه.

قلت: قاتله الله! ما أجرأه على تخطئة الأعلام! فإن الحق ما قاله ابن الهمام "إن سند عبد الرزاق لا ينقص عن سند البخارى" فإن رجال عبد الرزاق كلهم ثقات محتج بهم فى الصحيحين، وزاد فى أن عبد الرزاق أحفظ الناس لحديث معمر، ومعمر من أثبت الناس

ما نكفنه به إلا بردة إذا غطينا بها رأسه خرجت رجلاه، وإذا غطينا رجليه خرج

فى الزهرى هو الزهرى وهو أثبت من هشام فى عروة[1]، فإن فى رواية هشام عن أبيه شيئا كما يظهر من ترجمته فى تهذيب التهذيب، فكان ربما يدلس. وأما سند البخارى فإن رجاله وإن كان كلهم ثقات ولكن ليس فيه أن يكون كل من رواته من أخص الناس بشيخه، وأحفظهم لحديثه وأثبتهم فيه.

وأما قول بعض الناس: إن حذاقة الفن للبخارى ما ليس لعبد الرزاق، فلو كان سند الصحيح والمصنف واحدا واختلف المتن لكان الترجيح لما فى الصحيح من هذا الوجه اهـ فهذا كله تحكم بارد منشأه التقليد العمياء. قال ابن الهمام: وقول من قال: "أصح الأحاديث ما فى الصحيحين، ثم ما انفرد به البخارى، ثم ما انفرد به مسلم، ثم ما اشتمل على شرطهما من غيرهما، ثم ما اشتمل على شرط أحدهما" تحكم لا يجوز التقليد فيه إذ الأصحية ليس إلا لاشتمال رواتهما على الشروط التى اعتبراها، فإذا فرض وجود تلك الشروط فى رواة حديث فى غير الكتابين أ فلا يكون الحكم بأصحية ما فى الكتابين عين التحكم! ثم حكمهما أو حكم أحدهما بأن الراوى المعين مجتمع تلك الشروط ليس مما يقطع فيه بمطابقة الواقع. فيجوز كون الواقع خلافه اهـ (١:١٨٨).

قلت: وأما إجماع الجمهور على أصحية الكتابين، فإنما هو باعتبار الإجمال، ومن حيث المجموع، دون التفصيل باعتبار حديث وحديث صرح به فى تدريب الراوى (ص:٣٨). وقد رد الزين قاسم أصحية ما فى الصحيحين على ما فى غيرهما بأن قوة الحديث إنما هى بالنظر إلى رجاله لا بالنظر إلى كونه فى كتاب كذا، كما فى قفو الأثر (ص:١٠). قلت: فيجوز معارضة حديث أخرجاه أو واحد منهما بحديث صحيح أخرجه غيرهما. وكون معارضه فى البخارى لا يستلزم تقديمه بعد اشتراكهما فى الصحة، بل يطلب الترجيح من خارج ولو سلمنا أصحية ما فى كتابيهما مطلقا فهذا مما لا يلتفت إليه فى المعارضة، كما إذا أقام الرجلان البينة، وشهود كليهما عدول ولكن شهود أحدهما

---

(١) وأما ما فى التهذيب أيضا أن الزهرى لم يسمع من عروة، فهو من غلط الكاتب عندى، فقد صرح بالسماع عنه عند البخارى (١:٨٧) وفى باب مرض النبى ﷺ، وباب من تنظر الإقامة. وروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى قال: جالست أربعة من قريش بحورا وذكر فيهم عروة، كما فى تذكرة الحفاظ (١:١٠٥) ظفر.

رأسه، فأمرنا رسول الله ﷺ أن نغطى رأسه، وأن نجعل على رجليه من الإذخر». رواه البخارى (١:١٧٠).

أتقى، وأورع من شهود الآخر. فلا تترجح بينته بهذه الزيادة بعد اشتراكهما فى العدالة الشرعية، بل يطلب الترجيح من خارج، وقد ذكرنا المسئلة فى المقدمة فلتراجع.

وأما قول بعض الناس: إن سياق أثر عبد الرزاق لا يدل على الاقتصار على ثوبين، كما فهمه صاحب الهداية، بل مقصود الكلام بيان عدم الاحتياج إلى الجديد. قال: ويدل على ما ذهبت إليه ما رواه البخارى فذكره إلخ. ففيه أن رواية البخارى لا تدل على التكفين فى الثلاثة، لما فيها من قوله: "فكفنونى فيهما" وهو ظاهر فى أمره بالتكفين فى ثوبين، والثالث لم يكن داخلا فى الكفن، بل خارجا عنه ليلقى عليه من فوق، كما هو المتعارف من إلقاء الرداء فوق الجنازة بعد إدراج الميت فى أكفانه. والتنصيص على الشىء مقرونا بالعدد يدل على نفى ما عداه عند القائلين بالمفهوم، وعندنا وإن لم يكن دليلا على النفى ولكنه ظاهر فيه، فأثر عبد الرزاق ظاهر فى الاقتصار على ثوبين، ورواية البخارى لا تعارضه، بل يمكن الجمع بينهما بما قلنا.

وأما قوله: "لكن بقى الاختلاف فى عدد ما أمرها بغسله فيرجح ما فى رواية البخارى، فإنه أصح الكتب بعد كتاب الله" إلخ ففيه أن الأصحية إنما هى من حيث المجموع، دون التفصيل حديثا حديثا، كما مر، والتمريض فى الثوب الواحد خلاف العادة والعقل، لاستلزامه تعرى المريض أحيانا، كما لا يخفى، فالراجح أن أبا بكر كان يمرض فى ثوبين وبغسلهما أمرها فافهم.

ومما يدل على أن أبا بكر كفن فى ثوبين ما رواه ابن سعد من طريق القاسم بن محمد بن أبى بكر قال: قال أبو بكر: "كفنونى فى ثوبى اللذين كنت أصلى فيهما". ذكره الحافظ فى الفتح (٣:٢٠٢) واحتج به، فهو حسن أو صحيح. وذكر الزيلعى سنده عن الطبقات لابن سعد، أخبرنا الفضل بن دكين ثنا سيف ابن أبى سليمان قال: سمعت القاسم فذكره. وهذا سند صحيح فإن صيف بن أبى سليمان من رجال مسلم ثقة، والباقون من رجال الجماعة.

ومنه: ما رواه الإمام أحمد فى كتاب الزهد، حدثنا يزيد بن هارون ثنا إسماعيل بن

. . . .

أبى خالد عن عبد الله البهى مولى الزبير بن العوام عن عائشة قالت: لما احتضر أبو بكر قال: "انظروا ثوبى هذين فاغسلوهما ثم كفنونى فيهما فإن الحى أحوج إلى الجديد منهما". (وهذا سند حسن، فإن عبد الله البهى من رجال مسلم صدوق كما فى التقريب ص:١١٥، والباقون من رجال الصحيح ثقات). وروى عبد الله بن أحمد فى كتاب الزهد أيضا، ثنا هارون ابن معروف ثنا ضمرة عن رجاء بن أبى سلمة عن عبادة بن نسى قال: لما حضرت أبا بكر الوفاة قال لعائشة رضى الله عنها: "اغسلوا ثوبى هذين ثم كفنونى فيهما". الحديث (وهذا سند حسن مع إرساله فإن هارون من رجال البخارى، ومسلم، والباقون من رجال الأربعة أو بعضهم، وكلهم ثقات).

ومنه: ما روى عبد الرزاق أخبرنا ابن جريج عن عطاء قال: سمعت عبيد بن عمير يقول: "أمر أبو بكر إما عائشة وإما أسمآء بنت عميس بأن يغسل ثوبين كان يمرض فيهما، ويكفن فيهما" إلى آخره وهذا سند صحيح جليل، وعبيد بن عمير هو الليثى ولد على عهد النبى ﷺ مجمع على ثقته كما فى التقريب (ص:١٣٨) أخرج الآثار كلها الزيلعى (١:٣٤٥).

فهذه عدة طرق تدل على أن أبا بكر كان يمرض فى ثوبين، وأمر بأن يكفن فيهما بعد غسلهما، فلو كان الترجيح من حيث الإسناد فسند عبد الرزاق الذى بدأنا بذكره لا ينقص عن سند البخارى، وتأيد بطرق عديدة لم تتأيد رواية البخارى بمثلها، فدعوى ترجيحها على رواية عبد الرزاق والحال هذه تحكم لا يجوز التقليد فيه، وسفك دم الإنصاف أعاذنا الله منه. فالله يهدى بعض الناس ويصلح باله.

ومما يستدل به على جواز الثوبين فى الكفن ما رواه أبو داود، وسكت عنه هو والمنذرى، كما فى عون المعبود (٣:٧١) عن عبادة بن الصامت عن رسول الله ﷺ قال: "خير الكفن الحلة". الحديث. قال الشيخ الدهلوى فى أشعة اللمعات (١:٣٣٦): وظاهرا مراد آن ست كه نمى بايد بر ثوب واحد اقتصار كرد، ودو جامه بهتر اند، واگر سه جامه كنند آن سنت است، ومرتبه كمال وتمام ست. اهـ. وسند أبى داود متكلم فيه، ففيه حاتم ابن أبى نصر وهو مجهول، كما فى التقريب ٠ص:٣١). وهشام بن سعد وهو صدوق له

باب تكفين المرأة

٢٢١٨- عن: أم عطية رضى الله عنها قالت: "فكفناها فى خمسة أثواب، وخمرناها كما يخمر الحى". رواه الجوزقى من طريق إبراهيم بن حبيب ابن الشهيد عن هشام بن حسان عن حفصة، وهذه الزيادة (على ما فى "البخارى"). صحيحة الإسناد ("فتح البارى" ٣:١٠٧).

٢٢١٩- حدثنا: أحمد بن حنبل نا يعقوب بن إبراهيم نا أبى عن ابن إسحاق حدثنى نوح بن حكيم الثقفى وكان قارئا للقرآن عن رجل من بنى عروة

أوهام ورمى بالتشيع، كما فى التقريب أيضا (ص:٢٢٦). ولكن سكت عنه أبو داود والمنذرى فهو صالح عندهما. وعزاه العزيزى إلى ابن ماجة، والحاكم أيضا وقال: "هو حديث صحيح". قال العزيزى: "فخير الكفن ما كان من ثوبين" والثلاثة أفضل" اهـ (٢:٢٣٩). وقد تقدم مرارا أن الاختلاف غير مضر.

باب تكفين المرأة

قوله: "عن أم عطية" إلخ. قال المؤلف: دلالته على عدد كفن المرأة ظاهرة، وكان ذلك بإطلاعه ﷺ عليه، كما سيأتى فى تقرير الحديث الذى بعد هذا.

قوله: "حدثنا أحمد بن حنبل" إلخ. قال المؤلف: وفى التلخيص الحبير (١:١٥٥): وأعله ابن القطان بنوح، وأنه مجهول وإن كان ابن إسحاق قد قال: "إنه كان قارئا للقرآن". وداود حصل له فيه تردد هل هو داود بن عاصم بن عروة بن مسعود؟ فحينئذ لا يكون داود بن عاصم لأم حبيبة عليه ولادة، وما أعله به ابن القطان ليس بعلة، وقد جزم ابن حبان بأن داود هو ابن عاصم، وولادة أم حبيبة له تكون مجازية إن تعين ما قاله ابن السكن. وقال بعض المتأخرين: إنما هو ولدته بتشديد اللام أى قبلته اهـ. وفى المصباح: قبلت القابلة الولد تلقته عند خروجه من باب تعب اهـ (١:١٣). قلت: يحتمل أن يكون التوليد هناك بمعنى التربية، ففى منتخب اللغات (ص:١٢٥): توليد پرورش كردن اهـ.

ونوح بن حكيم ذكره ابن حبان فى الثقات، كذا فى تهذيب التهذيب (١٠:٤٨٢). وفى التلخيص الحبير: رواه مسلم فقال: "زينب ورواته أتقن وأثبت" اهـ.

ابن مسعود يقال له: داود قد ولدته أم حبيبة بنت أبى سفيان زوج النبى ﷺ أن ليلى بنت قانف الثقفية قالت: «كنت فيمن غسل أم كلثوم ابنة رسول الله ﷺ عند وفاتها، فكان أول ما أعطانا رسول الله ﷺ الحقاء[1]، ثم الدرع، ثم الخمار،

قلت: الكلام فى السند غير مضر وقد مر غير مرة، فالحديث محتج به. وأما الاختلاف فى أنها زينب أو أم كلثوم فغير مضر أيضا، لحصول المطلوب مع الاختلاف.

قال الشيخ: اعلم أن الحقاء فى الحديث هو الإزار، والدرع هو القميص، والخمار هو الذى يستر به الرأس، والملحفة[2] يحمل على الخرقة التى تربط بها ثدياها لكونها هى اللائقة بحال المرأة، والثوب الآخر الذى كان فوق الأكفان كلها هو اللفافة، وهذه هى الخمس التى ذكرها الفقهاء. ودل الحديث على أن الترتيب بينها أن الملحفة التى حملناها على الخرقة تكون تحت الكل مع الخمار على الرأس، ثم القميص على الخرقة، ثم الإزار، ثم اللفافة، وبه قال الحسن. كما علق البخارى عنه أنه قال: "الخرقة الخامسة يشد بها الفخذين والوركين تحت الدرع". وفقهائنا متفقون على كون الإزار، ثم اللفافة فوق الكفن، كما فى الحديث، وكثير منهم على ترتيب الخمار مع الخرقة تحت الإزار، واللفافة، كما فى الحديث، نقله الشامى عن الاختيار بما نصه: "تلبس القميص، ثم الخمار فوقه، ثم تربط الخرقة فوق القميص بقى القميص". فدل الحديث على كونه فوق الخرقة، ومذهب الفقهاء هو الذى ذكروه فى حكمة الخرقة أنها كيلا ينتشر الكفن أى عن الصدر إلى السرة أو عن الفخذين على الاختلاف فى محلها وسعتها، وهذه الحكمة تقتضى

---

(١) وهذا ظاهر فى أن إزار الميتة كإزار الحى من الحقو، فيجب دونه فى الذكر كذلك، لعدم الفرق فى هذا، كذا فى "فتح البارى" (٢:٧٩).

(٢) فيه نظر عندى، فإن الملحفة كما فى المصباح (٢:٩٤) بالكسر أى الملاة التى تلحف بها المرأة اهـ. وفى مجمع البحار (٣:٢٤٧) متعلقا ملحفة أى مرتديا إزارا كبيرا اهـ، فافهم. وحقق أحمد حسن. قلت: يؤيد ما قاله الشيخ قول الحسن البصرى: إن الخرقة الخامسة يشد بها الفخذين، والوركين، ولا يخفى أن الفخذين والوركين لا يشدان بالحقاء، ولا بالدرع، ولا بالخمار، ولا بالثوب الذى يدرج فيه الميت، فليست الخرقة الخامسة التى يشد بها الفخذان وغيرهما إلا ما عبر عنه فى الحديث بالملحفة، ولا بعد فيه لغة، فإن الالتحاف كالالتفاف أعم من أن يكون بالشد أو غيره، فأراد بالملحفة معناه اللغوى أى ما يلف به جسد الميت ويشد دون العرفى بمعنى اللحاف، فافهم. ظفر.

ثم الملحفة، ثم أدرجت بعد فى الثوب الآخر. قالت: ورسول الله ﷺ جالس عند الباب معه كفنها يناولناها ثوبا ثوبا». رواه أبو داود (٣: ١٧١) وسكت عنه، وحسنه النووى، كذا فى "فتح القدير" (٢: ٧٩).

كونها فوق القميص، فيستر القميص بدنها، ثم تربط الخرقة، فيتقوى أمر الستر لكن النص على آلاف آلاف حكمة لا سيما إذا كان نفس الحكمة حاصلة فى المنصوص أيضا، فالراجح اعتقادا هو المنصوص، لكن لما لم يدل دليل على وجوبه وسعك أن تعمل بما عليه الناس كيلا تثور الفتنة اهـ.

قلت: وعندى إن الحقاء هى الخرقة الخامسة التى يشد بها الفخدان والوركان، والملحفة هى الإزار، وإنما سماه بالملحفة لكونها طويلة عريضة، كالرداء يلف بها الميت، ولا يلبس بها، كلبس الإحياء الإزار. والدليل على أن الحقاء هى الخرقة الخامسة ما فى حديث أم سليم الذى أخرجه البيهقى، والطبرانى، وقد أشرنا إليه قبل ونصه: "وليكن كفنها فى خمسة أثواب، أحدها الإزار تلف به فخذيها". الحديث. كذا فى كنز العمال (٨: ١١٢). ولا يخفى أن الحقاء والإزار متحد معنى، وقد وصف الإزار فى الحديث بقوله: "تلف به فخذيها" فكذلك الحقاء، فعلى هذا يكون حاصل الترتيب المذكور فى الحديث الذى ذكرناه فى المتن كون الخرقة فوق الأكفان ما سوى اللفافة، ثم القميص تحته مع الخمار على الرأس، ثم الإزار تحته، واللفافة فوق الكل.

وحديث أم سليم وإن لم يثبت لنا صحته ولكنه صالح لتفسير الحديث الآخر، لا سيما وقد احتج به البيهقى فى سننه على كيفية غسل المرأة وعزاه إلى الترمذى سهوا منه، كما فى الجوهر النقى مختصرا (١: ٢٦٦). وهذا موافق لما قاله الفقهاء: إن الخرقة تكون فوق الأكفان تحت اللفافة، ولكنه مخالف له فى كون القميص فوق الإزار، وهم جعلوه تحته، ولكن كون القميص فوق الإزار هو الأصل كما فى حالة الحياة.

وفى البدائع: إن اللبس بعد الوفاة معتبر بحال الحياة إلا أن الإزار فى حال حياته تحت القميص ليتيسر عليه المشى، وبعد الموت فوق القميص لأنه لا يحتاج إلى المشى إلخ ملخصا (١: ٣٠٨). ولا يخفى ما فيه، فإن عدم الاحتياج إلى المشى لا يقتضى عكس الترتيب ما لم يدل عليه دليل، وإلا فحسن اللبس إنما هو فى جعل الإزار تحت القميص،

باب تجمير كفن الميت

٢٢٢٠- عن: جابر أن النبى ﷺ قال: «جمروا كفن الميت ثلاثا». رواه البيهقى. قال النووى: "وسنده صحيح" ("زيلعى" ١:٣٤٦).

وهذا كاف لإبقاء ما كان على ما كان مع عدم الاحتياج إلى المشى.

والتفسير الذى ذكرناه ليس فيه ما فى حمل الملحقة على الخرقة من البعد، ولا يرد عليه كون إزار الميت كإزار الحى من الحقو، كما يرد ذلك على من حمل الحقاء على الإزار العرفى، حتى قال ابن الهمام: "أنا لا أعلم وجه مخالفة إزار الميت إزار الحى من السنة" (٢:٧٩) ولو أنه فسر الخفاء بالخرقة التى يشد بها الفخذان، وإنما سميت به لاشتمالها على الحقو، وفسر الملحفة بما يعبر عنه الفقهاء بالإزار كما قلنا لظهر له وجه المخالفة من السنة فافهم.

باب تجمير كفن الميت

قوله: "عن جابر" إلخ. قال المؤلف: وفى الزيلعى بعد العبارة المذكورة: روى البيهقى عن يحيى بن معين أنه قال: لم يرفعه غير يحيى بن آدم، ولا أظنه إلا غلطا. قال النووى: وكان ابن معين أبناه على قول بعض المحدثين: "إن الحديث إذا روى مرفوعا وموقوفا فالحكم للوقف"، والصحيح أن الحكم للرفع، لأنه زيادة ثقة، ولا شك فى ثقة يحيى بن آدم انتهى كلامه (١:٣٦٤). ودلالته على الباب ظاهرة. وفى الهداية: وتجمر الأكفان قبل أن يدرج فيها الميت وترا اهـ (١:١٦٠).

أبواب صلاة الجنازة

باب أن صلاة الجنازة فرض كفاية

٢٢٢١- عن: عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أخاكم النجاشي قد مات، فقوموا، فصلوا عليه». الحديث رواه الترمذى (١:٣٣)، وقال: "حسن صحيح غريب من هذا الوجه".

باب أن صلاة الجنازة فرض كفاية

قوله: "عن عمران" إلخ: قال المؤلف: دل الحديث على وجوب صلاة الجنازة لكن قلنا: إنها فرض كفاية لإجماع الأمة عليه إلا من شذ. ففى رحمة الأمة: والصلاة على الميت فرض كفاية، وعن إصبغ من أصحاب مالك أنها سنة اهـ (ص: ٣٥) وهذا التعبير يدل بظاهره على ضعف السند إلى إصبع. وقال النووى فى "شرح مسلم" (١: ٣٠٩): وهى فرض كفاية بالإجماع اهـ.

قال بعض الناس: وأما ما رواه الطبرانى فى الكبير عن حذيفة بن أسيد الغفارى مرفوعا «إن أخاكم النجاشى قد مات، فمن أراد أن يصلى عليه فليصل عليه". كما فى كنـز العمال*(٨: ٨٥) فلم أقف على سنده، وإن ثبت يدل على الاستحباب. ويمكن أن يصرف عنه بالإجماع المذكور.

قلت: لا دلالة فيه على الاستحباب، وغاية ما فيه تخيير القوم بين فعل الصلاة وتركها، والتخيير لا ينافى الفرضية على الكفاية إذا قام بها واحد، كما هو ظاهر بالمعنى أن من أراد منكم أن يصلى عليه فليصل فإنى مصل عليه لا محالة، فافهم. وقد تقدم حديث «الصلاة واجبة على كل مسلم براكان أو فاجرا» فى باب وجوب الجماعة. وأخرجه العزيزى بلفظ «والصلاة واجبة عليكم على كل مسلم برا كان أو فاجرا، وإن عمل الكبائر"، وصححه البيهقى إلا أن فيه انقطاعا وهو لا يضرنا فى القرون الثلاثة، والحديث صريح فى وجوب الصلاة على الميت، والله تعالى أعلم.

باب أن الوالى أحق بصلاة الجنازة من غيره

٢٢٢٢- عن: الحسين بن على (مرفوعا) «إذا حضرت الجنازة؛ فالإمام أحق بالصلاة عليها عن غيره». رواه ابن منيع ("كنز العمال" ٨:٨٤). ولم أقف على سنده، وهو حجة إن صح، وإلا فهو مؤيد.

٢٢٢٣- عن: ابن عيينة عن سالم بن أبى حفصة قال: سمعت أبا حازم يقول: إنى لشاهد يوم مات الحسن بن على رضى الله عنه، فرأيت الحسين بن على رضى الله عنه يقول لسعيد[1] بن العاص، ويطعن فى عنقه: "تقدم فلولا أنها سنة ما قدمت". رواه البزار، والطبرانى، والبيهقى.

وسالم ضعيف، لكن رواه النسائى، وابن ماجة من وجه آخر عن أبى حازم بنحوه. وقال ابن المنذر فى "الأوسط": ليس فى الباب أعلى منه لأن جنازة الحسن رضى الله عنه حضرها جماعة كثيرة من الصحابة وغيرهم. ("التلخيص الحبير" ١:١٧١). وفى "التقريب" (ص٦٦) فى ترجمة سالم ما لفظه: صدوق فى الحديث إلا أنه شيعى غال اهـ. قلت: وهو القول الفاصل فيه.

٢٢٢٤- عبيدة عن سفيان الثورى عن هشام بن عروة عن أبيه قال: لما قتل عمر ابتدر على وعثمان للصلاة عليه، فقال لهما صهيب: "إليكما عنى،

باب أن الوالى أحق بصلاة الجنازة من غيره

قوله: "عن الحسين رضى الله عنه" إلخ: قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن ابن عيينة" إلخ: قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عبيدة عن سفيان الثورى" إلخ: قلت: ولا يخفى أنه لم يكن للمسلمين إمام حين توفى أمير المؤمنين سيدنا عمر رضى الله عنه وصلى عليه، لكونه لم يستخلف أحدا، وإنما جعل الخلافة شورى بين الستة الذين توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راض، وأجلهم

---

(١) كان له عند موت النبى ﷺ تسع سنين، وذكر فى الصحابة، وولى إمرة الكوفة لعثمان رضى الله عنه، و إمرة المدينة لمعاوية رضى الله عنه. كذا فى "التقريب".

فقد وليت من أمركما أكثرمن الصلاة على عمر، وأنا أصلى بكم المكتوبة". فصلى عليه صهيب. أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٩٢:٣) وسكت عنه.

ثلاثـة، وأمر صهيبا أن يصلى بالناس حتى يستخلفوا أحدا منهم. قاله السيوطى فى "تاريخ الخلفاء" (ص: ٥٢) وعزاه إلى الحاكم فلا يلزم من تقدم صهيب على عثمان، وعلى رضى الله عنهما كون إمام المسجد أحق بالصلاة على الميت من الوالى، فإن أحدا منهما لم يكن واليا حينئذ، ولعلهما ابتدرا إلى الصلاة على عمر لظنهما بأن الخلافة صائرة إلى واحد منهما، وكان كذلك، فهما أحق بها للولاية العامة. ولكن نحاهما صهيب لعدم ظهور ما ظناه بأنفسهما بعد، فدل الأثر على أن إمام المسجد أحق بالصلاة على الميت إذا لم يحضر الوالى بدليل قوله: "قد وليت من أمركما ما هو أكثر من الصلاة على عمر رضى الله عنه، وأنا أصلى بكم المكتوبة" إلخ فإنه مشعر بأن سبب تقدمه إنما هو كونه يصلى بهم المكتوبة. وفيه دلالة على تقدم إمام الحى على الأولياء، لعدم ما يفيد استيذان صهيب إياهم.

قال فى "البدائع": وأما بيان من له ولاية الصلاة على الميت. فذكر فى الأصل أن إمام الحى أحق بالصلاة على الميت. وروى الحسن عن أبى حنيفة أن الإمام الأعظم أحق بالصلاة إن حضر، فإن لم يحضر فأمير المصر، وإن لم يحضر فإمام الحى، فإن لم يحضر فالأقرب من ذوى قراباته، وهذا هو حاصل المذهب عندنا، والتوفيق بين الروايتين ممكن، لأن السلطان إذا حضر فهو أولى، لأنه إمام الأئمة فإن لم يحضر فالقاضى، لأنه نائبه. فإن لم يحضر، فإمام الحى، لأنه رضى بإمامته فى حال حياته، فيدل على الرضا به بعد مماته، ولهذا لو عين الميت أحدا فى حال حياته، فهو أولى من القريب لرضائه به، إلا أنه بدأ فى كتاب الصلاة إمام الحى لأن السلطان (ونائبه) قلما يحضر الجنائز، ثم الأقرب فالأقرب من عصبته وذوى قرابته، لأن ولاية القيام بمصالح الميت له، وهذا كله قول أبى حنيفة ومحمد. فأما على قول أبى يوسف وهو قول الشافعى القريب أولى من السلطان إلخ (٣١٧:١).

قلت: أما دليل كون السلطان أو أمير البلد أولى بالصلاة على الميت، فقد تقدم فى قول الحسين بن على الإمام رضى الله عنه لسعيد بن العاص "تقدم! فلو لا أنها سنة ما

٢٢٢٥- أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم فى الصلاة على الجنائز قال: "يصلى عليها أئمة المساجد. قال إبراهيم: ترضون بهم فى صلاتكم المكتوبات، ولا ترضون بهم على الموتى". أخرجه محمد فى "الآثار" (ص-٤٠) وقال: "به نأخذ، ينبغى للولى أن يقدم إمام المسجد، ولا يجبر على ذلك. وهو قول أبى حنيفة اهـ". ورجاله ثقات.

٢٢٢٦- أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، وعن عون بن عبد الله

قدمت" وأخرج أبو داود، والنسائى، وسعيد فى سننه، والبيهقى عن عمار مولى الحارث ابن نوفل أن أم كلثوم (وهى زوجة عمر رضى الله عنه) بنت على، وابنها زيد بن عمر أخرجت جنازتاهما، فصلى عليهما أمير المدينة (هو سعيد بن العاص) فجعل المرأة بين يدى الرجل، وأصحاب رسول الله ﷺ يومئذ كثير وثمه الحسن والحسين اهـ. سكت عنه أبو داود، والمنذرى، ورجال إسناده ثقات. قال الحافظ: وإسناده صحيح، كذا فى "النيل" (٣:٢٠٥).

وأما تقدم إمام الحى على غير الوالى، فقد ثبت بأثر صهيب، وأقره عليه الخليفتان على وعثمان، ولم ينكرا عليه، ولا أحد من الصحابة الذين حضروا الصلاة على سيدنا عمر رضى الله عنه وهم لا يحصى عددهم، فكان كالإجماع منهم على أن إمام المكتوبة أولى بالصلاة على الميت من غيره من الأولياء وأولى الفضل إذا لم يحضر الوالى. والله تعالى أعلم. وبه قال النخعى: كما هو منطوق الأثر الذى يليه، وعلق البخارى عن الحسن قال: "أدركت الناس، وأحقهم على جنائزهم من رضوه لفرائضهم" اهـ. قال الحافظ فى "الفتح": لم أره موصولا، وقد جاء عن الحسن "إن أحق الناس بالصلاة على الجنازة الأب ثم الابن". أخرجه عبد الرزاق اهـ (٣:١٥٣). أى إذا لم يحضر الوالى، ولا نائبه، ولا إمام الحى فالأب أحق بها من الابن: وهذا هو قول أبى يوسف وقالا: الابن أحق بها من الأب ولكن ينبغى له أن يقدم الأب تعظيما له، والله تعالى أعلم.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة وإلى آخر الباب". قلت: دلالة أثر الحسن عن عمر على تقدم ولاية العصبة على غيره من الأقرباء فى الصلاة على الميت ظاهرة، وقد تقدم قول محمد: بلغنا عن عمر بن الخطاب أنه قال: "نحن كنا أحق بها إذا كانت حية، فأما إذا

عن الشعبى أنهما قالا: "الزوج أحق بالصلاة على الميت من الأب". قال أبو حنيفة: أخبرنى رجل من الحسن عن عمر بن الخطاب أنه قال: "الأب أحق بالصلاة على الميت من الزوج". أخرجه محمد فى "الآثار" (ص–٤٠) وقال: "وبه (أى بقول عمر) نأخذ، وبه كان يأخذ أبو حنيفة اهـ".

وسند الأول صحيح، وسند الثانى مرسل، ولكن مراسيل الحسن حسان، ولا يضرنا جهالة شيخ الإمام فإنه احتج بروايته، واحتجاجه بحديث رجل توثيق له منه.

باب كيفية صلاة الجنازة

٢٢٢٧– عن: سعيد بن أبى سعيد المقبرى عن أبيه أنه سأل أبا هريرة كيف نصلى على الجنازة؟ فقال أبو هريرة: "أنا لعمر الله أخبرك اتبعها من أهلها، فإذا وضعت كبرت، وحمدت الله، وصليت على نبيه". ثم أقول: "اللّهم إنه عبدك، وابن عبدك، وابن أمتك، كان يشهد أن لا إله إلا أنت وأن محمدا عبدك

ماتت فأنتم أحق بها"، قال محمد: وبه نأخذ اهـ. وهذا هو مذهب سادتنا الحنفية فى الباب، وبسطه فى المطولات.

باب كيفية صلاة الجنازة

قوله: "عن سعيد بن أبى سعيد" إلخ: قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. والواو فى قوله: "وصليت" بمعنى ثم ليطابق الحديث الذى بعده. فإن فيه لفظة "ثم".

وقوله: "حمدت الله" يدل على أن المقصود هو الثناء سواء كان بالحمد لله أو بغيره وبه نقول.

وفى "البحر": وفى "المحيط"، والتجنيس: ولو قرأ الفاتحة فيها بنية الدعاء فلا بأس به، وإن قرأها بنية القراءة لا يجوز، لأنها محل الدعاء دون القراءة (١٩٧:٢). وفى "منحة الخالق": وفى "النهر": قال فى المبسوط: اختلف المشايخ فى الثناء، قال بعضهم: بحمد الله. كما فى ظاهر الرواية، وقال بعضهم: يقول: سبحانك اللهم وبحمدك كما فى

ورسولك، وأنت أعلم به. اللّهم إن كان محسنا فزد فى إحسانه، وإن كان مسيئا فتجاوز عن سيئاته. اللّهم لا تحرمنا أجره، ولا تفتنا بعده". رواه الإمام مالك فى "الموطأ" (ص-٧٩). ورجاله رجال الجماعة إلا أن سعيدا تغير قبل موته بأربع سنين، كما فى "التقريب" (ص-٧٠). قلت: إن مثل مالك لا يروى عنه فى التغير.

٢٢٢٨- عن: أبى أمامة بن سهل بن حنيف قال: «السنة فى الصلاة على

سائر الصلوات، وهو رواية الحسن عن الإمام كذا فى "الدراية". ولا يقرأ الفاتحة إلا على وجه الثناء اهـ. ومثله فى "العناية" (٢:١٩٣،١٩٤). وفى الجوهر النقى: ومذهب الحنفية أن القراءة فى صلاة الجنازة لا تجب ولا تكره. ذكره القدورى فى "التجريد" اهـ. وفيه: وقال ابن بطال فى "شرح البخارى": اختلف فى قراءة الفاتحة على الجنازة، فقرأ بها قوم على ظاهر حديث ابن عباس، وبه قال الشافعى، وكان عمر، وابنه، وعلى، وأبو هريرة ينكرونه وبه قال أبو حنيفة، ومالك. وقال الطحاوى: من قرأها من الصحابة يحتمل أن يكون على وجه الدعاء لا التلاوة إلخ اهـ (١:٢٧٥).

قال الشيخ: قال الزرقانى: فيه (أى فى قوله: حمدت وصليت) أنه (أى أبا هريرة) لم يكن يرى القراءة فى صلاتها (٢:١٣). وفى "المدونة الكبرى": "قلت لابن القاسم: أى شيء يقال على الميت فى قول مالك؟ قال: الدعاء للميت قلت: فهل يقرأ على الجنازة فى قول مالك؟ قال: "لا!" قال ابن وهب عن رجال من أهل العلم عن عمر بن الخطاب، وعلى بن أبى طالب، وعبد الله بن عمر، وفضالة بن عبيد، وأبى هريرة، وجابر ابن عبد الله، وواثلة ابن الأسقع، والقاسم ابن محمد، وسالم بن عبد الله، وابن المسيب، وربيعة، وعطاء بن أبى رباح، ويحيى بن سعيد أنهم لم يكونوا يقرأون فى الصلاة على الميت. قال ابن وهب: وقال مالك: ليس ذلك بمعمول به فى بلدنا، إنما هو الدعاء. أدركت أهل بلدنا على ذلك اهـ (١:١٥٨ و١٥٩).

قوله: "عن أبى أمامة" إلخ. قال المؤلف: سياق الحديث فى الصغرى للنسائى، وسكت عنه هكذا: عن أبى أمامة رضى الله عنه قال: "السنة فى الصلاة على الجنازة أن

الجنازة أن يكبر، ثم يقرأ بأم القرآن، ثم يصلى على النبى ﷺ، ثم يخلص بالدعاء للميت، ولا يقرأ إلا فى الأولى». رواه عبد الرزاق، والنسائى، وإسناده صحيح ("فتح البارى" ٣:١٦٣ و١٦٤).

٢٢٢٩- حدثنا: محمد بن يحيى قال: أنا معمر عن الزهرى قال: سمعت أبا أمامة بن سهل بن حنيف يحدث ابن المسيب قال: «السنة فى الصلاة على الجنازة أن تكبر، ثم تقرأ بأم القرآن، ثم تصلى على النبى ﷺ، ثم تخلص الدعاء

يقرأ فى التكبيرة الأولى بأم القرآن مخافتة، ثم يكبر ثلاثا، والتسليم عند الآخرة" اهـ (١:٢٨١). وفى "عمدة القارى" بعد نقل سياق "المجتبى" ما لفظه: قال النووى فى الخلاصة: إن إسناده على شرط الشيخين (٤:١٥٥). فلعل الحافظ ابن حجر نقل سياق عبد الرزاق أو سياق "الكبرى" للنسائى، ودلالته على الباب ظاهرة.

قال الشيخ: ومر الكلام فى قراءة الفاتحة، ودل الحديث أيضا على كون القراءة فى الجنازة سرا اهـ.

فائدة:

روى ابن ماجة حدثنا عمرو بن أبى عاصم النبيل، وإبراهيم بن المستمر قالا: ثنا أبو عاصم ثنا حماد بن جعفر العبدى حدثنى شهر بن حوشب حدثتنى أم شريك الأنصارية قالت: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نقرأ على الجنازة بفاتحة الكتاب" اهـ. وفى "التلخيص الحبير" (١:١٦٠): وفى إسناده ضعف يسير اهـ.

قلت: حماد هذا لين الحديث كما فى "التقريب" (ص:٤٥). ووثقه ابن معين، وابن حبان، وابن شاهين. وقال الأزدى: نسب إلى الضعف وقال ابن عدى: أظنه بصرى منكر الحديث ذكره فى "تهذيب التهذيب" (٣:٥). فهو حسن الحديث، وشهر مختلف فيه حسن الحديث، كما تقدم، وباقى الأسناد حسن أيضا.

قوله: "عن الزهرى" إلخ. قال المؤلف: دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة. وفى "التلخيص الحبير": فى المستدرك من طريق الزهرى عن أبى أمامة بن سهل بن حنيف أنه

للميت، ولا تقرأ إلا فى التكبيرة الأولى، ثم يسلم فى نفسه عن يمينه». أخرجه ابن الجارود[1] فى "المنتقى"، كذا فى "عون المعبود" (٣: ١٩٣). ورجال هذا

أخبره رجال من أصحاب رسول الله ﷺ «أن السنة فى الصلاة على الجنازة أن يكبر الإمام، ثم يصلى على النبى ﷺ، ويخلص الدعاء فى التكبيرات الثلاث، ثم يسلم تسليما خفيا، والسنة أن يفعل من وراءه مثل ما فعل إمامه". قال الزهرى: سمعه ابن المسيب عنه، فلم ينكروه اهـ (١: ١٦٠). فهذا حديث واحد، وسياقه مختلف.

قال بعض الناس: وفى نقدى وقع الوهم فى سياق المستدرك إن صح السند، فالنسائى وصاحب المنتقى. وعبد الرزاق كل منهم أتقن من الحاكم. ولا سيما قد صحح الحافظ طريقهم دون طريق المستدرك. نعم! لو كانت الرواية عن صحابى آخر لوفقنا بينهما بأن نقول: إن المصلى يفعل كما ثبت فى المتن، ويزيد بعد التكبيرة الأولى على الفاتحة الصلاة على النبى ﷺ، ويصلى أيضا بعد الثانية، ويدعو للميت، ثم يدعو بعد الثالثة، والرابعة فافهم. اهـ.

قلت: قال الحاكم بعد ما أخرجه: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه" وأقره عليه الذهبى فى "تلخيصه" فقال: "على شرطهما" اهـ (١: ٣٦٠). فاندحض ما أبداه بنقده، فإن الذهبى من كبار الأئمة النقاد، وقد صحح طريق الحاكم على شرط الشيخين ولم يعله بشيء، كما صحح الحافظ طريق النسائى، وعبد الرزاق، ونسبة الوهم إلى الحاكم دعوى بلا دليل، وأما إن الحافظ لم يصححه. فنقول: قد صححه الذهبى وهو أجل منه، وأقدم. وأيضا فإن النسبة إلى الحاكم فى "المستدرك"، والسكوت عنه تصحيح منه، فإن كل ما فيه صحيح إلا ما تعقب، كما ذكره السيوطى فى خطبة الكنـز. وإذا صح الطريقان يجمع بينهما بأن السنة فى الصلاة على الجنازة أن يكبر الإمام، ويثنى على الله عز وجل سواء كان بفاتحة الكتاب أو غيرها، ولذا ذكرها الصحابى مرة،

---

(١) هو صاحب "المنتقى" فى "الأحكام". وهو الحافظ الإمام الناقد أبو محمد عبد الله بن على بن الجارود النيسابورى، كذا فى "تذكرة الحفاظ". و"المنتقى" مستخرج على "صحيح مسلم"، كما فى "بستان المحدثين"، وجميع ما فيه صحيح، كما فى خطبة "جمع الجوامع" للحافظ السيوطى المذكورة فى "كنز العمال".

الإسناد مخرج لهم فى "الصحيحين"، كذا فى "التلخيص الحبير" (١:١٦١).

وحذفها أخرى، وهذا هو مذهب الحنفية فى الباب.

وقوله فى رواية "المنتقى": "يسلم فى نفسه" أراد به الإخفاء بالسلام دون تصوره فى القلب. ثم المراد بالإخفاء ما لا يكون فيه جهر مفرط لئلا يخالف ما سيأتى فى حاشية حديث عبد الله بن أوفى "التسليم على الجنازة كالتسليم فى الصلاة" وهو حسن أو صحيح، والقياس يؤيده، فإن القياس يقتضى أن يكون السلام بالجهر، كما فى الصلوات الاخرى التى تصلى بالجماعة.

وأما ما رواه النسائى عن طلحة بن عبيد الله بن عوف قال: "صليت خلف ابن عباس على جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب، وسورة وجهر حتى أسمعنا. فلما فرغ أخذت بيده، فسألته فقال: سنة وحق" (١:٢٨١) ثم روى من طريق أخرى عن طلحة أيضا فلم يذكر السورة، وفى عون المعبود: أخرج ابن الجارود فى المنتقى من طريق زيد بن طلحة التيمى قال: سمعت ابن عباس رضى الله عنه قرأ على جنازة فاتحة الكتاب، وسورة وجهر بالقراءة، وقال: "إنما جهرت لأعلمكم أنها سنة" وأخرجه أيضا من طريق طلحة بن عبد الله قال: "صليت خلف ابن عباس على جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب. وسورة، فجهر حتى سمعنا". الحديث (٣: ١٩١). وفى التلخيص الحبير: ورواه[1] أبو يعلى فى مسنده من حديث ابن عباس، وزاد: "وسورة". قال البيهقى: "ذكر السورة غير محفوظ". وقال النووى: "إسناده صحيح". (١: ١٦٠). وفى فتح البارى: وللحاكم من طريق ابن عجلان أنه سمع سعيد بن أبى سعيد يقول: صلى ابن عباس على جنازة، فجهر بالحمد، ثم قال: "إنما جهرت لتعلموا أنها سنة" (٣: ١٦٤).

فهذه الروايات تدل على أن السنة قراءة الفاتحة، وسورة معها فى صلاة الجنازة، ولكن لا حجة فيه للخصم، فإنه لا يقول بقراءة السورة. وأما قول البيهقى: "ذكر السورة غير محفوظ"، فسيأتى الجواب عنه. وأيضا فإنه يحتمل أن تكون تلك السورة مشتملة

---

(١) أى حديث البخارى عن طلحة بن عبد الله بن عوف قال: "صليت خلف ابن عباس رضى الله عنه على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب" قال: لتعلمو أنها سنة" اهـ.

. . . .

على الثناء كالفاتحة، فلا يضرنا، وبه نقول: والجواب عن الجهر أنه لتعليم كون الثناء ولو فى آيات القرآن سنة، كما يدل عليه قول ابن عباس "إنما جهرت" إلخ.

والحاصل: إنا لا نمنع عن القرآن فى صلاة الجنازة إذا كان على نية الثناء من السور الدالة عليه تأمل.

وفى الجوهر النقى: لم يذكر البيهقى هنا حكم القراءة، وقال فى الخلافيات: قراءة الفاتحة فرض فى صلاة الجنازة، ثم ذكر فى هذا الكتاب أعنى السنن عن ابن عباس أنه قرأ على جنازة فاتحة الكتاب وقال: "إنها سنة". ثم قال: ورواه إبراهيم بن أبى حرة عن إبراهيم بن سعد، وقال فى الحديث: "فقرأ بفاتحة الكتاب وسورة"، وذكر السورة فيه غير محفوظ. قلت: بل هو محفوظ رواه النسائى عن الهيثم بن أيوب عن إبراهيم بن سعد بسنده.

ثم أن الحديث لا يدل على فرضية القراءة، ولم يصرح أنها سنته عليه السلام فيحتمل أن ذلك رأيه أو رأى غيره من الصحابة وهم مختلفون، فتعارضت آراءهم، وحكى الماوردى عن بعض أصحابهم أن فى قول ابن عباس هذا احتمالا هل أراد أن يخبرهم بهذا القول أن القراءة سنة أو نفس الصلاة سنة؟ ومذهب الحنفية أن القراءة لا تجب، ولا تكره (بل هى جائزة) ذكره القدورى فى التجريد. ثم ذكر البيهقى من حديث جابر "أنه عليه السلام قرأ فيها بأم القرآن". قلت: لا يدل ذلك أيضا على الوجوب، وفى سنده رجلان متكلم فيهما إبراهيم الأسلمى (شيخ الإمام الشافعى مكشوف الحال) وابن عقيل. وبالجملة لم يذكر البيهقى فى هذا الباب شيئا يدل على وجوب القراءة.

وقال الطحاوى: من قرأها من الصحابة يحتمل أن يكون على وجه الدعاء لا التلاوة، ولما لم تقرأ بعد التكبيرة الثانية دل على أنها لا تقرأ (أى وجوبا). فيما قبلها، لأن كل تكبيرة قائمة مقام ركعة اهـ (١: ٢٧٥) ملخصا.

قلت: أما قوله: "إن ذكر السورة محفوظ" فهو كما قال فإن راويه قد توبع ولم ينفرد به، ولو كان تفرد به، فهو زيادة من ثقة لا تخالف رواية الجماعة فتقبل. فإن ذكر

. . . .

الثقة ما لم يذكره غيره ليس من الشذوذ فى شىء عند الجمهور من المحققين، بل لا بد له من المنافاة بين الزيادة، والمزيد عليه، كما قدمناه فى المقدمة.

وأما قوله: "إن الحديث لا يدل على فرضية القراءة" ففيه أن رواية ابن ماجة التى قدمناها تدل عليه، وإسنادها حسن، ولفظها: "أمرنا رسول الله ﷺ أن نقرأ على الجنازة بفاتحة الكتاب" اهـ والجواب عنه أن أم شريك هذه لا تعرف هل هى التى تزوجها النبى ﷺ ثم قال: "إنى أكره غيرة الأنصار" أم هى التى أمرت فاطمة بنت قيس أن تعتد عندها؟ واختلف فى تعيينها اختلافا كثيرا كما يظهر من الإصابة (٨: ٢٤٧). وجهالة الصحابة وإن كانت لا تضر ولكن يبعد أن يخفى أمر النبى ﷺ لا سيما أمره فى صلاة الجنازة التى حالها أكشف للرجال من النساء على أجلة الصحابة، وتعرفه هذه المجهولة، إن ذلك لعجيب، فإن الفرائض مبنية على الاشتهار، فلا يجوز خفاء الفرض على سائر الصحابة، وتعرفه امرأة منهم مجهولة. وأيضا فقول الصحابى: "أمرنا النبى ﷺ بكذا" قد اختلف فى دلالته على الوجوب، فإن الوجوب مختص بصيغة افعل دون لفظ الأمر كما ذكره الأصوليون مفصلا. وأيضا ففى سنده كلام كما تقدم، وأثر ابن عباس أقوى منه سندا، وقد صرح بكون القراءة سنة، فيحمل الأمر فى حديث أم شريك على الندب كيلا يعارض ما هو أقوى منه فيصير ساقط الاعتبار فافهم.

وأما قوله: "ولم يصرح (أى ابن عباس). أنها سنته عليه السلام فيحتمل أن ذلك رأيه إلخ" ففيه أن قول الصحابى: "أمرنا بكذا"، أو "نهينا عن كذا"، أو "من السنة كذا"، وما أشبهه كله مرفوع على الصحيح الذى قاله الجمهور كما فى التدريب (ص: ٦٢). ولعل صاحب الجوهر النقى لمح إلى ما قاله البلقينى: إن بعض تلك الألفاظ أقرب من بعض، وأقربها للرفع "سنة أبى القاسم"، ويليه "سنة نبينا"، ويلى ذلك "أصبت السنة". ذكره فى التدريب أيضا (ص: ٦٣). فأراد أن قول ابن عباس "سنة وحق" وقوله: "لتعلموا أنها سنة" أبعد من الكل فلا يكون فى حكم قوله: "من السنة كذا".

وأما قوله: "حكى الماوردى عن بعض أصحابهم أن فى قول ابن عباس هذا احتمالا

٢٢٣٠- عن: عبد الله بن أبى أوفى رضى الله عنه، «أنه كبر على جنازة ابنة له أربع تكبيرات، فقام بعد الرابعة، كقدر بين التكبيرتين يستغفر لها ويدعو، ثم قال: كان رسول الله ﷺ يصنع هكذا» وفى رواية: «كبر أربعا، فمكث ساعة حتى ظننا أنه سيكبر خمسا، ثم سلم عن يمينه، وعن شماله، فلما انصرف

هل أراد أن يخبرهم أن القراءة سنة أو نفس الصلاة سنة" إلخ ففيه أن إنكار طلحة بن عبيد الله على ابن عباس إنما يتأتى فى القراءة دون نفس الصلاة، فإن كون الصلاة على الميت سنة بل فريضة لا يجهله مثله، وقد مر فى رواية النسائى أن طلحة أخذ بيد ابن عباس لما فرغ من الصلاة، فسأله فقال: "سنة وحق". فالظاهر أن السؤال كان عن القراءة، وكذا الجواب. وأصرح منه لفظ الحاكم: قال: "صليت خلف ابن عباس على جنازة فسمعته يقرأ بفاتحة الكتاب فلما انصرف أخذت بيده فسألته، فقلت: أ تقرأ؟ فقال: "نعم! إنه حق وسنة" اهـ (١: ٣٥٨).

فالحق فى الجواب عنه أن أثر ابن عباس لا يفيد الخصم، لما فيه من ذكر السورة مع الفاتحة في بعض الطرق الصحيحة، ولم يقل بكون قراءة السورة سنة مصطلحة، فلا بد من حمله على أن المعنى أن الثناء على الله عز وجل ولو بالفاتحة وأمثالها من آيات القرآن سنة. فالسنة فى الأصل هو الثناء، وإنما جعل الفاتحة ونحوها سنة لاشتمالها على الثناء، لا لذاتها، وهذا هو محمل حديث أبى أمامة بن سهل. والقرينة عليه ما ذكرنا عن ابن وهب أن عمر ابن الخطاب، وعلى بن أبى طالب، وعبد الله بن عمر، وفضالة بن عبيد، وأبا هريرة، وجابر ابن عبد الله، وواثلة بن الأسقع، وغيرهم لم يكونوا يقرأون فى الصلاة على الميت. فلو كانت قراءة الفاتحة سنة مصطلحة لم تكن تخفى على هؤلاء الأجلة الذين عليهم مدار الرواية والدراية، وعنهم أخذ ابن عباس العلم.

وقال مالك: ليس ذلك بمعمول به ببلدنا، إنما هو الدعاء، أدركت أهل بلدنا على ذلك اهـ. وبعيد عن أهل المدينة أن يتركوا سنة واظب عليها النبى ﷺ عن آخرهم فى زمن مالك الذى هو زمان حياة العلم فيهم، فافهم حق الفهم، ولا تكن من الغافلين.

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قال المؤلف: وفى التلخيص: وروى البيهقى عن عبد الله

قلنا له: ما هذا؟ فقال: إنى لا أزيدكم على ما رأيت رسول الله ﷺ يصنع، أو هكذا صنع رسول الله ﷺ». رواه البيهقى فى "السنن الكبرى"، قال الحاكم أبو عبد الله: "هذا حديث صحيح"، كذا فى "الأذكار" للإمام النووى (المطبوع فى مصر).

٢٢٣١- عن: عبد الوارث بن سفيان عن قاسم عن ابن وضاح عن عبد الرحمن بن إبراهيم دحيم عن مروان بن معاوية الفزارى عن عبد الله بن الحارث

"بالتسليم[1] على الجنازة كالتسليم فى الصلاة" اهـ (١: ١٦٢). وسكت عنه الحافظ، فهو حسن أو صحيح، كما ذكرناه قبل. ودلالته على الباب ظاهرة.

والدعاء بعد الرابعة، كما فى هذا الحديث استحبه كثير من مشائخنا. قال فى العناية: وليس بعدها دعاء إلا السلام فى ظاهر الرواية. واختار بعض مشائخنا أن يقال: "ربنا آتنا فى الدنيا حسنة، وفى الآخرة حسنة، وقنا برحمتك عذاب القبر، وعذاب النار"، وبعضهم أن يقول: ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا﴾ الآية اهـ. قلت: معنى نفى كونه فى ظاهر الرواية عدم تأكده، ومعنى قول المشايخ هو الاستحباب، وهو الأظهر، فلا تعارض. وفيه دلالة على تثنية السلام فى صلاة الجنازة.

وقال الحاكم فى المستدرك: التسليمة الواحدة على الجنازة قد صحت الرواية فيه عن على بن أبى طالب، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وجابر، وعبد الله ابن أبى أوفى، وأبى هريرة أنهم كانوا يسلمون على الجنازة تسليمة واحدة اهـ (١: ٣٦٠). والجواب عنه كالجواب عن روايات التسليمة الواحدة فى المكتوبات الخمس، أى أنهم كانوا يجعلون التسليمة الثانية أخفض من الأولى، فلم يسمعها بعض الرواة لبعد المكان، وسمعها من كان قريبا من الإمام على أن راوى الزيادة أولى والمثبت أقدم على النـافى. والله أعلم.

قوله: "عن عبد الوارث" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وكذلك دلالة الأحاديث الأربعة بعده. وفى فتح البارى (٣: ١٦٢): وقد اختلف السلف فى ذلك.

---

(١) لعل الباء من تصرف الناسخين، والصحيح "التسليم" بدون الباء. ظفر.

عن أبى بكر بن سليمان بن أبى حثمة عن أبيه قال: «كان رسول الله ﷺ يكبر على الجنائز أربعا، وخمسا، وستا، وسبعا، وثمانيا، حتى جاءه موت النجاشى، فخرج إلى المصلى، فصف الناس ورائه، كبر عليه أربعا ثم ثبت النبى ﷺ على أربع حتى توفاه الله تعالى». أخرجه ابن عبد البر فى "الاستذكار" (نصب الراية ١:٣٤٨).

قلت: رجاله كلهم ثقات. أما عبد الوارث فلم نر أحدا ممن صنف فى الضعفاء ذكره بجرح ولا تعديل. وقاسم هو ابن أصبغ حافظ متقن ذكره الذهبى فى "التذكرة" (٣:٦٧). وابن وضاح هو الحافظ محدث الأندلس صدوق فى نفسه رأس فى الحديث، كما فى "اللسان" (٥:٤١٦). وفيه (٦:١٠٨) أيضا: عن ابن عبد البر أن محمد بن وضاح كان ثقة اهـ. والباقون من رجال الصحيح معروفون، والحديث أورده الحافظ أيضا فى "الدراية والتلخيص"، وسكت عنه، فهو صحيح عنده أو حسن.

فروى مسلم عن زيد بن أرقم رضى الله عنه "أنه كان يكبر خمسا"، ورفع ذلك إلى النبى ﷺ وروى ابن المنذر عن ابن مسعود رضى الله عنه "أنه صلى على جنازة رجل من بنى أسد، فكبر خمسا". وروى أيضا بإسناد صحيح عن أبى معبد قال: "صليت خلف ابن عباس رضى الله عنه على جنازة، فكبر ثلاثا". قال ابن المنذر: ذهب أكثر أهل العلم إلى أن التكبير أربع، وفيه أقوال أخر، فذكر ما تقدم. قال: وذهب بكر بن عبد الله المزنى إلى أنه لا ينقص من ثلاث، ولا يزاد على سبع. وقال أحمد مثله لكن قال: لا ينقص من أربع. وقال ابن مسعود رضى الله عنه: "كبر ما كبر الإمام". وقال ابن عبد البر: لا أعلم أحدا من فقهاء الأمصار قال: يزيد فى التكبير على أربع إلا ابن أبى ليلى انتهى. وفى المبسوط للحنفية: قيل: إن أبا يوسف قال: يكبر خمسا، وقد تقدم القول عن أحمد فى ذلك اهـ. ملخصا بلفظه.

قال بعض الناس: لم أقف فى حديث ثابت صحيح مرفوع إلا على الخمس أو الأربع وحديث أبى وائل صورته صورة الإرسال، فإن سمعه من عمر، فهو متصل، وإلا،

٢٢٣٢- عن: سعيد بن المسيب قال: "كان التكبير أربعا، وخمسا، فجمع عمر الناس على أربع". رواه ابن المنذر بإسناد صحيح إلى سعيد (فتح البارى ٣: ١٦٢).

٢٢٣٣- عن: أبى وائل رضى الله عنه قال: «كانوا يكبرون على عهد رسول الله ﷺ سبعا، وستا، وخمسا، وأربعا فجمع عمر الناس على أربع كأطول الصلاة». رواه البيهقى بإسناد حسن إلى أبى وائل (فتح البارى ٣: ١٦٢).

فلا. قلت: مراسيل المخضرمين فى حكم المتصل عندهم، وأبو وائل ثقة مخضرم، وقد سمع عمر كثيرا، وروى عن أبى بكر والقدماء من الصحابة، فروايته عن عمر متصلة حتما. والله أعلم.

وأما جمع عمر فقد روى مفصلا ففى كتاب الآثار (ص: ٤٠): أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أن الناس كانو يصلون على الجنائز خمسا، وستا، وأربعا حتى قبض النبى ﷺ، ثم كبروا بعد ذلك فى ولاية أبى بكر رضى الله عنه حتى قبض أبو بكر، ثم ولى عمر بن الخطاب رضى الله عنه، ففعلوا ذلك فى ولايته، فلما رأى ذلك عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: "إنكم معشر أصحاب محمد ﷺ متى ما تختلفون يختلف من بعدكم والناس حديث عهد بالجاهلية. فأجمعوا على شيء يجتمع به عليه من بعدكم". فأجمع رأى أصحاب محمد ﷺ أن ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبى ﷺ حين قبض، فيأخذون به، فيرفضون به ما سوى ذلك، فنظروا، فوجدوا آخر جنازة كبر عليها رسول الله ﷺ أربعا اهـ.

وإبراهيم لم يسمع من أبى بكر، ولا عمر، بل لم يسمع من أحد من الصحابة، فالسند رجاله ثقات إلا أن فيه إرسالا، ومراسيل إبراهيم صحيحة، كما مر غير مرة. والعجب من بعض الناس أنه يصحح مراسيله مرة، ويضعفها أخرى. ويقول: "إن فيه إعضالا وانقطاعا". وقد ذكرنا فى المقدمة أن كل ذلك فى حكم الإرسال عند الفقهاء. ومراسيل إبراهيم صحاح عندهم، وعند المحدثين أيضا.

٢٢٣٤- عن: أبي هريرة رضي الله عنه «أن النبي ﷺ نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وخرج بهم إلى المصلى، فصف بهم، وكبر عليه أربع تكبيرات». رواه الجماعة، كذا في "نيل الأوطار" (٣:٢٨٣).

قال بعض الناس: وإذا عرفت هذا كله فدعوى النسخ مشكلة، لأن آخر فعله ﷺ ليس بناسخ لأوله، لإمكان حمل أحدهما على الأحب والثاني على الجواز إلا إذا دلت قرينة على نسخ الآخر للأول، وليست هناك، والإجماع أيضا لم يتحقق فالصحيح في ترجيح الأربع هو ذهاب الأكثر إليه، تأمل.

قلت: قاتلك الله! وأى قرينة أدل على النسخ من قول الصحابة، وإجماع رأيهم أن ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبي ﷺ حين قبض، فيأخذون به، فيرفضون به ما سوى ذلك؟ فشيء رفضوا به ما سواه لا يكون إلا ناسخا له عندهم. وأما قولك: إن الإجماع أيضا لم يتحقق فمردود عليك بقول ابن المسيب، وأبي وائل، فجمع عمر الناس على أربع.

وأما ما روى عن ابن مسعود وابن عباس، فيحمل على كونه قبل الجمع، أو على أن الإجماع لم يبلغها. وأما ما في بلوغ المرام (١: ١٠٦): عن علي رضي الله عنه "أنه كبر على سهل بن حنيف ستا وقال: إنه بدري". رواه سعيد بن منصور، وأصله في البخاري اهـ. فإنه لا يحتاج إلى توجيه، فإن الوجه مذكور فيه، وقياس غير أهل البدر من أصحاب الفضائل على أهل البدر غير صحيح فافهم.

تتمة:

في بيان رفع اليدين، وعدم رفعهما عند كل تكبيرة في صلاة الجنازة: اعلم أنه قد ورد في الرفع آثار ثابتة، ففي نصب الراية (١: ٣٥٦): أخرج الدار قطني في علله عن عمر ابن شيبة حدثنا يزيد بن هارون أنبأ يحيى بن سعيد عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه "أن النبي ﷺ كان إذا صلى على الجنازة رفع يديه في كل تكبيرة، وإذا انصرف سلم" قال الدار قطني: هكذا رفعه عمر بن شيبة، وخالفه جماعة، فرووه عن يزيد بن هارون موقوفا وهو الصواب اهـ.

قلت: هو صدوق له تصانيف، كذا في التقريب (ص: ١٥٥)، فزيادته مقبولة.

٢٢٣٥- عن: الأوزاعى عن يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة رضى الله عنه «أن النبى ﷺ صلى على جنازة، فكبر أربعا». رواه ابن أبى داود فى "الإفراد" وصححه، وكذا فى "فتح البارى" (٣:١٦٣).

وعلق البخارى "ويرفع (أى ابن عمر) يديه" ذكره فى باب سنة الصلاة على الجنازة. وفى فتح البارى: وصله البخارى فى كتاب رفع اليدين المفرد من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنه أنه كان يرفع يديه فى كل تكبيرة على الجنازة اهـ. وفى الدراية: "إسناده صحيح" اهـ. وفى التلخيص الحبير (١: ١٧١): حديث ابن عمر رضى الله عنه "أنه كان يرفع يديه فى جميع تكبيرات الجنازة" البيهقى بسند صحيح اهـ. وفيه أيضا: وقد صح عن ابن عباس رضى الله عنه "أنه كان يرفع يديه فى تكبيرات الجنازة. رواه سعيد بن منصور اهـ (١: ١٧١ و١٧٢). وقد ذهب أبو حنيفة إلى هذا فى رواية عنه كما سيأتى.

ويعارضه ما رواه الترمذى (١: ١٢٧) عن أبى هريرة رضى الله عنه "أن رسول الله ﷺ كبر على جنازة، فرفع يديه على أول تكبيرة، ووضع اليمنى على اليسرى". قال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. واختلف أهل العلم فى هذا، فرأى أكثر أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ وغيرهم أن يرفع الرجل يديه فى كل تكبيرة على الجنازة، وهو قول ابن المبارك، والشافعى، وأحمد وإسحاق. وقال بعض أهل العلم: لا يرفع يديه إلا فى أول مرة، وهو قول الثورى، وأهل الكوفة اهـ.

قلت: فى سند الترمذى يزيد بن سنان أبو فروة وهو ضعيف، كما فى التقريب (ص: ٢٣٩) ولكن وثقه البخارى وغيره، كما فى الترغيب (ص: ٥٣٠). وكان مروان ابن معاوية يثبته. وقال أبو حاتم، "محله الصدق يكتب حديثه، ولا يحتج به". وقال البخارى: "مقارب الحديث" وروى عنه شعبة. كذا فى التهذيب (١١: ٣٣٦). وشعبة لا يروى إلا عن ثقة عنده. وفيه أيضا يحيى بن يعلى الأسلمى وهو شيعى ضعيف، كما فى التقريب (ص: ٢٣٨) ولكن روى عنه الأجلة الأعلام. وأخرج له ابن حبان فى صحيحه حديثا واحدا، فهو ممن يكتب حديثه ولا بأس به.

ويؤيده ما رواه الدار قطنى (١: ١٩٢) من طريق فضل بن السكن حدثنى هشام بن

. . . .

يوسف ثنا معمر عن ابن طاؤس عن أبيه عن ابن عباس رضى الله عنه "أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه على الجنازة فى أول تكبيرة ثم لا يعود" اهـ.

وأعله فى التعليق المغنى بالفضل بن السكن: قال العقيلى: إنه مجهول ولم يذكره ابن حبان فى الضعفاء اهـ. قال الحافظ الذهبى فى ميزان الاعتدال (٢: ٣٣٠): الفضل بن السكن الكوفى عن هشام بن يوسف لا يعرف وضعفه الدار قطنى اهـ. وفى اللسان: إن الفضل بن السكن هو الفضل بن السكن بن السخيت، ويقال له: الفضل ابن سخيت أيضا. وهو الذى روى عن هشام ابن يوسف فالثلاثة واحد، وذكره ابن حبان فى الثقات اهـ (٤: ٤٤١). وفيه أيضا: ثم ساقه العقيلى من طريق عبد الرزاق عن معمر عن بعض أصحابه عن ابن عباس رضى الله عنه من قوله وأشار إلى أنه الصواب. ثم أخرجه من رواية إبراهيم بن موسى عن هشام بن يوسف، كما قال عبد الرزاق اهـ. وفيه أيضا: الحجاج بن نصير وهو مختلف فيه حسن الحديث، كما مر فى الجزو الرابع. فالحديث حسن لا سيما مع تعدد الطرق.

وفى عمدة القارى (٤: ١٣٧): وفى المبسوط: إن ابن عمر وعليا رضى الله عنه قالا: "لا ترفع اليد فيها إلا عند تكبيرة الإحرام". وحكاه ابن حزم عن ابن مسعود رضى الله عنه وابن عمر ثم قال: "لم يأت بالرفع فيما عدا الأولى نص. ولا إجماع" اهـ.

قلت: واحتجاج المحدث الجليل كابن حزم بحديث تصحيح له، كما ذكرناه فى المقدمة فتعارض الآثار عن ابن عمر وابن عباس من قولهما فى الرفع فى كل تكبيرة. وتركه. وقد علمت أن خلاف الراوى لروايته جرح عندنا، فلم يبق مرفوع ابن عمر حجة فى الباب. ومرفوع أبى هريرة لم يعارضه شىء فينبغى الأخذ به، والعمل عليه. وهو قول أبى حنيفة فى ظاهر الرواية عنه.

وفى البحر الرائق (١: ١٨٣). وقد تقدم فى كيفية الصلاة أنه لا ترفع الأيدى فى صلاة الجنازة سوى تكبيرة الافتتاح، وهو ظاهر الرواية، وكثير من أئمة بلخ اختاروا رفع اليدين فى كل تكبيرة فيها، وكان نصير بن يحيى يرفع تارة، ولا يرفع أخرى اهـ. وفى رد المختار: ورواية (أى الرفع فى كلها) عن أبى حنيفة كما فى شرح درر البحار، والأول

٢٢٣٦- عن: أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «إذا صليتم على الميت فأخلصوا له الدعاء» رواه أبو داود، وصححه ابن حبان، كذا فى (بلوغ المرام ١:١٠٧).

٢٢٣٧- عن: مالك بن هبيرة رضى الله عنه مرفوعا «من صلى عليه ثلاثة صفوف فقد أوجب». رواه أبو داود وغيره، وحسنه الترمذى، وصححه الحاكم (فتح البارى ٣:١٤٩). ولفظ الحاكم فى "مستدركه" (١:٣٦٢): "وكان (أى مالك بن هبيرة)، إذا أتى بجنازة ليصلى عليها فتقال أهلها جزأهم صفوفا ثلاثة، فصل بهم عليها، ويقول: إن رسول الله ﷺ" فذكره.

٢٢٣٨- عن: عوف بن مالك يقول: صلى رسول الله ﷺ على جنازة،

ظاهر الرواية كما فى البحر (١: ٩١١).

فإن قلت: لم اختار الإمام الرفع فى تكبيرات العيدين؟ قلت: لأن الآثار لم تختلف فيه بخلاف الصلاة المطلقة، وصلاة الجنائز فإن الآثار فيهما مختلفة. فاختار الأصل.

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. فى سند أبى داود محمد بن إسحاق وقد عنعنه، ولكن قال فى التلخيص الحبير (١: ١٦١): لكن أخرجه ابن حبان من طريق أخرى عنه مصرحا بالسماع اهـ. وفى عون المعبود (٣: ١٨٨): قال المناوى أى ادعوا له بإخلاص، لأن القصد بهذه الصلاة إنما هو الشفاعة للميت، وإنما يرجى قبولها عند توفر الإخلاص والابتهال انتهى. ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن مالك" إلخ. وفى الفتح أيضا بعد اللفظ المذكور: وفى رواية له (أى للحاكم) "إلا غفر له" اهـ. قلت: دلالته على ما فيه ظاهرة. ولفظ الحاكم فى المستدرك هكذا: قال وكان إذا أتى (مالك بن هبيرة) بجنازة ليصلى عليها، فتقال أهلها جزأهم صفوفا ثلاثة فصلى بهم عليها، ويقول: إن رسول الله ﷺ قال: "ما صف صفوف ثلاثة من المسلمين على جنازة إلا أوجبته، وفى لفظ إلا غفر له" اهـ (١: ٣٦٢).

قوله: "عن عوف" إلخ. دلالته على الباب ظاهرة، وكذا دلالة حديث واثلة،

فحفظت من دعائه وهو يقول: «اللّهم اغفر له، وارحمه، وعافه، واعف عنه، وأكرم نزله، ووسع مدخله، واغسله بالماء، والثلج، والبرد، ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، وأبدله دارا خيرا من داره، وأهلا خيرا من أهله، وزوجا خيرا من زوجه، وأدخله الجنة، وأعذه من عذاب القبر، ومن عذاب النار». قال: "حتى تمنيت أن أكون أنا ذلك الميت". رواه مسلم (١: ٣١١).

٢٢٣٩- عن: واثلة بن الأثقع رضى الله عنه قال: صلى بنا رسول الله ﷺ على رجل من المسلمين، فسمعته يقول: «اللّهم إن فلان بن فلان فى ذمتك وحبل جوارك فقه من فتنة القبر وعذاب النار وأنت أهل الوفاء والحمد اللّهم فاغفر له وارحمه إنك أنت الغفور الرحيم». رواه أبو داود (٢: ١٠١)، وسكت عنه.

٢٢٤٠- عن: أبى إبراهيم الأشهلى عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ إذا صلى على الجنازة قال: «اللّهم اغفر لحينا، وميتنا، وشاهدنا، وغائبنا، وصغيرنا[1]، وكبيرنا، وذكرنا، وأنثانا». رواه الترمذى (١: ١٢١) وقال: "حسن صحيح".

٢٢٤١- وعند أبى داود (٢: ١٠٠ و١٠١) وسكت عنه من حديث أبى هريرة قال: صلى رسول الله ﷺ على جنازة فقال: «اللّهم اغفر لحينا، وميتنا، وصغيرنا، وكبيرنا، وذكرنا، وأنثانا، وشاهدنا، وغائبنا. اللّهم من أحييته فأحيه على الإيمان، ومن توفيته فتوفه على الإسلام. اللّهم لا تحرمنا أجره، ولا تضلنا بعده» اهـ. وقال النووى فى "الأذكار": والمشهور فى معظم كتب الحديث: «فأحيه على الإسلام وتوفه على الإيمان».

قلت: هكذا أخرجه الحاكم فى "مستدركه" (١: ٣٥٨). عن أبى هريرة بلفظ: إن رسول الله ﷺ كان إذا صلى على جنازة قال: اللّهم اغفر لحينا إلى

وحديث أبى إبراهيم وفى التلخيص الحبير (١: ١٦١): قال بعض العلماء: اختلاف الأحاديث فى ذلك محمول على أنه كان يدعو على ميت بدعاء، وعلى آخر بغيره اهـ.

---

(١) المراد من الاستغفار للصبى عندى هو الدعاء برفع الدرجات له فاحفظه، فإنه نفيس، ولله الحمد.

آخره. وفيه: «فأحيه على الإسلام، وتوفه على الإيمان». وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبى. قال: وله شاهد صحيح على شرط مسلم عن عائشة رضى الله عنها، ثم ذكره، وفيه تقديم «ذكرنا وأنثانا» على »شاهدنا وغائبنا»، وباقى المتن نحو حديث أبى هريرة سواء.

٢٢٤٢- عن: أبى هريرة رضى الله عنه أنه كان يصلى على المنفوس «اللّهم اجعله لنا فرطا، وسلفا، وأجرا». رواه البيهقى، كما فى "التلخيص الحبير". ولم أقف على سنده.

٢٢٤٣- ويؤيده ما علقه البخارى قال الحسن: «يقرأ على الطفل بفاتحة الكتاب ويقول: اللّهم اجعله لنا سلفا، وفرطا، وأجرا» اهـ.

وفى "فتح البارى" (٣:١٦٣): وصله عبد الوهاب بن عطاء فى كتاب الجنائز له عن سعيد بن أبى عروبة أنه سئل عن الصلاة على الصبى، فأخبرهم عن قتادة عن الحسن «أنه يكبر، ثم يقرأ فاتحة الكتاب ثم يقول: «اللّهم اجعله لنا سلفا، وفرطا، وأجرا».

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. دلالته على الباب ظاهرة. وورد عنه رضى الله عنه دعاء آخر فروى مالك (ص: ٧٩) عن يحيى بن سعيد أنه قال: سمعت سعيد بن المسيب يقول: صليت وراء أبى هريرة رضى الله عنه على صبى لم يعمل خطيئة قط. فسمعته يقول: "اللهم أعذه من عذاب[1] القبر" اهـ. وهذا إسناد صحيح على شرط الجماعة.

---

(١) قال بعضهم: ليس المراد بعذاب القبر هنا عقوبة. ولا السوال، بل مجرد الألم بالغم، والهم، والحسرة، والوحشة، والضغطة. وذلك تعم الأطفال وغيرهم، قال الزرقانى: قلت: نفى العقوبة والسؤال لعدم التكليف، وهذا يقتضيه حديث "رفع القلم عن ثلاثة ومنها الصبى" وهو حديث صحيح كما فى العزيزى (٢: ٢٩٠). والوحشة، والغم، والهم والحسرة والوحشة ثبوتها بمقتضى العقل، ولم أره فى نص. وأما الضغطة فقد أوردها فى شرح الصدور بما نصه: أخرج الطبرانى بسند صحيح عن أبى أيوب رضى الله عنه أن صبيا دفن فقال رسول الله ﷺ «لو اقت أحد من ضمة القبر لأفلت هذا الصبى» اهـ.

٢٢٤٤- عن: نافع أن عبد الله عمر رضى الله عنهما كان يقول: «لا يصلى الرجل على الجـنازة إلا وهو طاهر». رواه الإمام العلام مالك فى "موطائه" (ص٨٠).

قوله: "عن نافع" إلخ. دلالته على اشتراط الطهارة فى صلاة الجنازة ظاهرة من قول الصحابى والقياس أيضا يقتضيه، فإنها صلاة كالصلاة المطلقة. وفى رحمة الأمة (ص: ٣٨): ومن شرط صحة الصلاة على الجنازة الطهارة، وستر العورة بالاتفاق، وقال الشعبى ومحمد بن جرير الطبرى: تجوز بغير طهـارة اهـ. (وكذلك قال ابن عليـــة، كما فى عمــدة القارى).

تنبيه:

فى "الدر المختار": وركنها شيئان التكبيرات الأربع والقيام اهـ ملخصا.

قال بعض الناس: فالأمر بالقيام تقدم فى حديث عمران رضى الله عنه فى باب أن صلاة الجنازة فرض كفاية، والدليل على وجوب التكبيرات ليس إلا المواظبة الثابتة بالاستقراء، فإن صلاة من صلوات الجنائز لم ترد عن رسول الله ﷺ إلا وفيها ذكر التكبيرات على ما علمت، وقد تقدم غير مرة ما فى الاستدلال على الوجوب بفعله ﷺ، تأمل.

قلت: تأملنا وأطلعنا على سوء فهمك، وقلة علمك، وسخافة رأيك، فإن الأئمة الحنفية لم يقولوا بوجوب التكبيرات بمجرد الفعل، بل لوقوع الفعل بيانا لقوله المجمل. ثم تأملوا ما اشتمل فعله عليه ليميزوا الأركان من غيرها، فلاح لهم أن ركنها شيئان التكبيرات الأربع، والقيام، بدليل اختلاف الروايات، وخلاف الرواة فيما عداهما، واتفاق الروايات، وإجماع الصحابة على هذين. وقد تقدم دليل الإجماع فيما ذكرناه سابقا. وقد روى البخارى فى ترجمة له عن حميد قال: "صلى بنا أنس، فكبر ثلاثا، وسها، وسلم. فقيل له، فاستقبل القبلة، وكبر الرابعة، ثم سلم" اهـ. وقال الحافظ فى "الفتح": يشترط فيها ما يشترط فى الصلاة وإن لم يكن فيها ركوع، ولا سجود، فإنه لا يتكلم فيها، ويكبر فيها ويسلم منها بالاتفاق، وإن اختلف فى عدد التكبير والتسليم اهـ (٣:٢ ١٥٢).

٢٢٤٥- عن: سمرة بن جندب رضى الله عنه قال: «صليت وراء النبى ﷺ على امرأة ماتت فى نفاسها، فقام عليها وسطها». رواه البخارى (١٧٧:١) والجماعة.

قلت: فيحمل القول فى أثر أنس المذكور على التكلم بالإيماء دون اللسان، والاختلاف فى عدد التكبيرات قد ارتفع بإجماع الصحابة على الأربع كما قدمنا. وبالجملة فتدارك أنس التكبيرة الرابعة بعد التسليم مشعر بكون التكبيرات واجبة، فإن السنن لا تستدرك بعد التسليم كما لا يخفى.

فائدة:

قال السيد محمد أمين فى "تعليقه على البحر الرائق" (١٨٥:٢): قال الرملى: قال فى "شرح المنية": وفى المفيد: يدعو لوالدى الطفل اهـ. قلت: وهو أحب إلى، ففى الدراية للحافظ ابن حجر نور الله تعالى مضجعه: روى أصحاب السنن عن المغيرة رضى الله عنه قال: قال النبى ﷺ: «السقط يصلى عليه، ويدعى لوالديه بالمغفرة والرحمة». وصححه الترمذى والحاكم (ص:١٤٥). والمراد بالسقط هو الطفل، كما سيأتى.

قال بعض الناس: وهذا حديث مرفوع، وأثر أبى هريرة رضى الله عنه موقوف وأثر الحسن مقطوع، فيرجح عليهما، فيقول مثلا: اللهم اغفر لوالديه اهـ قلت: إنما يحتاج إلى الترجيح عند التعارض، ولا منافاة بين المرفوع. والموقوف وغيره ههنا، فيجمع بينها كلها.

قوله: "عن سمرة" إلخ. فى "عمدة القارى": فى المبسوط: الصدر هو الوسط، فإن فوقه يديه ورأسه، وتحته بطنه ورجليه (١٥٠:٢). وفى "الهداية" ويقوم الذى يصلى على الرجل والمرأة بحذاء الصدر، لأنه موضع القلب، وفيه نور الإيمان، فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه. وعن أبى حنيفة أنه يقوم من الرجل بحذاء رأسه. ومن المرأة بحذاء وسطها، لأن أنسا رضى الله عنه فعل كذلك، وقال: هو السنة قلنا: تأويله أن جنازتها لم تكن منعوشة فحال بينهما وبينهم اهـ.

قلت: حديث أنس رضى الله عنه أخرجه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى (١٨٤:٣) من طريق نافع أبى غالب قال: "كنت فى سكة المربد، فمرت جنازة، ومعها ناس كثير قالوا: جنازة عبد الله بن عمير، فتبعتها، فإذا أنا برجل عليه كساء رقيق على

. . . .

بريذينته، وعلى رأسه خرقة تقيد من الشمس فقلت: من هذا الدهقانى؟ قالوا: هذا أنس ابن مالك. فلما وضعت الجنازة قام أنس، فصلى عليها وأنا خلفه لا يحول بينى وبينه شيء، فقام عند رأسه، فكبر أربع تكبيرات لم يطل ولم يسرع، ثم ذهب يقعد، فقالوا: يا أبا حمزة! المرأة الأنصارية! فقربوها وعليها نعش أخضر، فقام عند عجيزتها، فصلى عليها نحو صلاته على الرجل، ثم جلس، فقال العلاء بن زياد: يا أبا حمزة! هكذا كان رسول الله ﷺ يصلى على الجنازة، كصلاتك يكبر عليها أربعا، ويقوم عند رأس الرجل، وعجيزة المرأة؟ قال: نعم! إلى أن قال: قال أبو غالب: فسألت عن صنع أنس فى قيامه على المرأة عند عجيزتها، فحدثونى أنه إنما كان لأنه لم تكن النعوش، فكان الإمام يقوم حيال عجيزتها يسترها من القوم" اهـ. ورواه الترمذى (١٢٢:١) عن أبى غالب قال: "صليت مع أنس بن مالك رضى الله عنه على جنازة رجل، فقام حيال رأسه. ثم جاؤوا بجنازة امرأة من قريش، فقالوا: يا أبا حمزة! صل عليها فقام حيال وسط السرير، فقال له العلاء ابن زياد: هكذا رأيت رسول الله ﷺ قام على الجنازة مقامك منه؟ قال: نعم! فلما فرغ قال: "احفظوا". قال أبو عيسى: "حديث حسن" اهـ.

قال بعض الناس: وأما ما قال الشيخ ابن الهمام (٨٩:٢): قلنا: قد يعارض هذا بما روى أحمد أن أبا غالب قال: صليت خلف أنس رضى الله عنه على جنازة، فقام حيال صدره اهـ. فليس بشيء" أما أولا فلأنه لم يذكر سنده، فكيف يعارض ما حسنه الترمذى، وسكت عليه أبو داود، والمنذرى؟ وأما ثانيا فإن الحديث ليس فى المسند بهذا اللفظ، والعزو إلى الإمام أحمد على الإطلاق يراد به العزو إلى المسند، ولفظ أحمد: ثنا وكيع حدثنى همام عن غالب هكذا قال وكيع: غالب وإنما هو أبو غالب عن أنس رضى الله عنه "أنه أتى بجنازة رجل. فقام عند رأس السرير ثم أتى بجنازة امرأة، فقام أسفل من ذلك حذاء السرير، فلما صلى قال له العلاء بن زياد: يا أبا حمزة! أهكذا كان رسول الله ﷺ يقوم من الرجل والمرأة نحو مما رأيتك فعلت؟ قال: نعم! قال: فأقبل علينا العلاء بن زياد فقال: "احفظوا" (١١٨:٣). وقد عزاه الزيلعى فى "نصب الراية" (٣٥١:١) إلى الإمام أحمد، ولم يذكر لفظ ابن الهمام، فافهم واحفظه.

. . . .

قلت: لفظ أحمد ليس بصريح فى القيام عند العجزة، وإنما فيه "أنه قام أسفل من رأس السرير حذاء السرير" وحذاءه لا يقتضى القيام عند وسط الميت، ويحتمل أن يكون فى نسخة الشيخ ابن الهمام حذاء الصدر بدل حذاء السرير، فإن حذاء السرير لا معنى له لعموم الوسط، وما قبله، وما بعده (أى طرفيه).

وقال الشيخ: فإن قيل: قد صرح فى هذا الحديث "فقربوها وعليها نعش أخضر" فكيف يصح قول صاحب "الهداية": "تأويله أن جنازتها" إلخ؟ وأيضا كيف يصح ما حدثوا أبا غالب "أنه إنما كان لأنه لم تكن" إلخ؟ قلنا: معنى ما حدثوا به أن أنسا رضى الله عنه اقتدى بسلفه، وهؤلاء السلف كان الحكمة فى فعلهم هذا لكن لم يعلل أنس فعلهم بذلك، فقام عند العجيزة مع كونها منعوشة، فهذا معنى ما حدثوا به. نعم! فى عبارة صاحب "الهداية" تسامح، وإنما كان حق العبارة هكذا "قلنا: إن أنسا رضى الله عنه اقتدى بمن قبله وهم كانوا يفعلونه، لأن جنازة النسوة لم تكن منعوشة" إلخ.

قال بعض الناس: فيه نظر قوى. فإن المحدثين له مجهولون، ويقويه أن أنسا رضى الله عنه لم يعمل به. والمعتمد عندى ما ثبت من فعل أنس رضى الله عنه. وفيه تفسير أيضا لحديث سمرة رضى الله عنه.

قلت: جهالة المحدثين فى القرون الثلاثة لا تضرنا. وأما إن أنسا لم يعمل به ففيه أن الرواية عن فعل أنس مضطربة. كما قاله الشيخ ابن الهمام: ويؤيده رواية أحمد بلفظ وكيع الذى ذكرناه. قال فى "نيل الأوطار" (٣:٣٠٤): ولا منافاة بين هذا الحديث (أى حديث سمرة رضى الله عنه) وبين قوله فى حديث أنس رضى الله عنه: "وعجيزة المرأة"، لأن العجيزة يقال لها: "وسط" ولم يصب من استدل بحديث سمرة رضى الله عنه على أنه يقوم حذاء وسط الرجل والمرأة. وقال: "إنه نص فى المرأة، ويقاس عليها الرجل" لأن هذا قياس مصادم للنص وهو فاسد الاعتبار. نعم! لا ينتهض مجرد الفعل دليلا للوجوب، ولكن النزاع فيما هو الأولى والأحسن، ولا أولى ولا أحسن من الكيفية التى فعلها المصطفى ﷺ اهـ ملخصا.

٢٢٤٦– حدثنا: إبراهيم بن عبد الله[1] ثنا أبو العباس السراج ثنا قتيبة بن سعيد ثنا محمد بن موسى المخزومى عن عون بن محمد بن على بن أبى طالب عن أمه أم جعفر بنت محمد بن جعفر أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ قالت: «يا أسماء! إنى أستقبح ما يفعل بالنساء أنه يطرح على المرأة الثوب فيصفها». فقالت أسماء: «يا بنت رسول الله ﷺ! ألا أريك شيئا رأيته بالحبشة؟» فدعت بجرائد رطبة فلوتها ثم طرحت عليها ثوبا. فقالت فاطمة: "ما أحسن هذا وأجمله! يعرف به المرأة من الرجل، فإذا أنا مت فأغسلينى أنت، وعلى". غسلها على وأسماء. رواه الحافظ أبو نعيم فى "كتاب الحلية فى ترجمة فاطمة" (زيلعى ١:٣٣٩). وأخرجه الحاكم أيضا فى "المستدرك فى ترجمة فاطمة" بطريق الواقدى عن محمد بن عمر بن على عن أبيه عن على بن الحسين عن ابن عباس. فالحديث حسن وذكر الحافظ فى "التلخيص" (ص١٧٠) سند أبى نعيم هذا،

قلنا: حديث سمرة ليس فيه إلا دونه ﷺ قام وسطها، وأما إن الوسط هو الصدر أو العجزة، فمحل تأمل، وقد رجح علماؤنا الأول كما مر عن المبسوط، فتذكر. ويؤيدهم ما رواه سعيد بإسناده عن الشعبى "أن أم كلثوم بنت على، وزيد بن عمر توفيا جميعا، فأخرجت جنازتاهما، فصلى عليهما أمير المدينة، فسوى بين رؤوسهما، وأرجلهما حين صلوا عليهما" اهـ. ذكره ابن قدامة فى "المغنى" (٢:٣٩٥). فلو كان سنة القيام على جنازة الرجل، والمرأة مختلفة لما سووا بين رؤوسهما، وأرجلهما، بل جعلوا وسط المرأة عند صدر الرجل أو رأسه، وروى سعيد أيضا بإسناده عن حبيب بن أبى مالك قال: "قدم سعيد بن جبير على أهل مكة وهم يسوون بين الرجل والمرأة إذا صلى عليهما، فأرادهم على أن يجعلوا رأس المرأة عند وسط الرجل، فأبوا عليه". ذكره ابن قدامة فى "المغنى" أيضا. وبهذا ثبت أن أهل المدينة ومكة كلهم كانوا على تسوية الرجل، والمرأة فى حكم القيام عليهما، وهو قول إبراهيم، ومذهب أبى حنيفة، ويروى عن ابن عمر أيضا كما فى "المغنى"، والله تعالى أعلم.

قوله: "حدثنا إبراهيم" إلخ. قال المؤلف: دلالته على استحباب النعش لجنازة المرأة

---

(١) هو إبراهيم بن عبد الله بن أبى العويم الكوفى فى "تذكرة الحفاظ فى ترجمة الحافظ أبى نعيم" (٣:٢٩٢).

وسكت عنه، وقال: "ورواه البيهقى من وجه آخر عن أسماء بنت عميس. وإسناده حسن".

٢٢٤٧- عن: ابن أبى ذئب حدثنى صالح مولى التوأمة عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى على جنازة فى المسجد فلا شىء له». رواه أبو داود (٢:٩٨) وسكت عنه. ورواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" بلفظ: «فلا صلاة له» ("زيلعى" ١:٣٥١). وفى "زاد المعاد"

ظاهرة، ولما كان يحتاج إليه فى حالة الصلاة صح إدخال هذا الأثر فى الباب.

قوله: "عن ابن أبى ذئب" إلخ: قال المؤلف: وفى الزيلعى: ولفظة ابن ماجة "فليس له شىء" اهـ. قال الخطيب: المحفوظ "فلا شىء له"، وروى "فلا شىء عليه"، وروى "فلا أجر له" اهـ. قال ابن عبد البر: رواية "فلا أجر له" خطاء فاحش، والصحيح "فلا شىء له" اهـ. وصالح مولى التوأمة من أهل العلم من لا يحتج به لضعفه، ومنهم من لا يقبل منه ما رواه ابن أبى ذئب (عنه) خاصة، انتهى (أى كلام ابن عبد البر). ورواه ابن عدى فى الكامل بلفظ أبى داود، وعده من منكرات صالح ثم أسند إلى شعبة أنه كان لا يروى عنه، وينهى عنه، وإلى مالك أنه قال: "فيه ضعيف" وأسند عن ابن معين أنه قال: فيه ثقة إلا أنه اختلط قبل موته، فمن سمع منه قبل ذلك فهو ثبت حجة، وممن سمع منه قبل الاختلاط ابن أبى ذئب، انتهى كلامه.

وفيه أيضا: وقال النووى: أجيب عن هذا (الحديث) بالأجوبة: أحدها: أنه حديث ضعيف، تفرد به صالح مولى التوامة وهو ضعيف. والثانى: أن الذى فى النسخ المشهورة المسموعة من سنن أبى داود "فلا شىء عليه" ولا حجة فيه. الثالث: أن اللام فيه بمعنى على كقوله تعالى: ﴿وإن أسأتم فلها﴾ أى فعليها، جمعا بين الأحاديث، انتهى كلامه.

وقال فى "الخلاصة": وقد ضعف هذا الحديث أحمد بن حنبل، وابن المنذر، والخطابى، والبيهقى قالوا: وهو من أفراد مولى التوأمة وهو مختلف فى عدالة، ومعظم ما جرحوه به الاختلاط لكن قالوا: إن سماع ابن أبى ذئب منه كان قبل اختلاطه اهـ كلامه (١:٣٥١ و٣٥٢).

(١٤٤:١): وهذا الحديث حسن، فإنه من رواية ابن أبى ذئب عنه، وسماعه منه قديم قبل اختلاطه، ولا يكون اختلاطه موجبا لرد ما حدث به قبل الاختلاط اهـ.

قلت: فالحديث سالم عن الجرح، وأما لفظ "فلا شيء عليه" غير محفوظ كما سبق عن الخطيب، ويؤيده رواية ابن ماجة. وإن ثبت تحمل لفظة "على" على معنى اللام لئلا تختلف الروايات، وفيه الاحتياط كما لا يخفى، دلالته على النهى عن صلاة الجنازة فى المسجد ظاهرة.

فإن قلت: روى مسلم عن عائشة أنها لما توفى سعد بن أبى وقاص أرسل أزواج النبى ﷺ أن يمروا بجنازته فى المسجد، فيصلين عليه. ففعلوا، فوقف به على حجرهن يصلين عليه ثم أخرج به من باب الجنائز الذى كان إلى المقاعد. فبلغهن أن الناس عابوا ذلك وقالوا: "ما كانت الجنائز يدخل بها المسجد" فبلغ ذلك عائشة فقالت: "ما أسرع الناس إلى أن يعيبوا ما لا علم لهم به! عابوا علينا أن يمر بجنازة فى المسجد، وما صلى رسول الله ﷺ على سهيل بن بيضاء إلا فى جوف المسجد" (٣١٣:١). وفى الزيلعى: وقال: وقد ثبت أن أبا بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه صلى عليهما فى المسجد ومعلوم أن عامة المهاجرين والأنصار شهدوا الصلاة عليهما، وفى تركهم الإنكار دليل على الجواز (٣٥٢:١). وفى "الدراية": وقصة أبى بكر أخرجها عبد الرزاق وقصة عمر أخرجها مالك فى "الموطأ" ورجالهما ثقات (ص:١٤٤).

قلت: لكن رواية قصة أبى بكر عند عبد الرزاق فيه انقطاع، فإنه مروى عن هشام ابن عروة، وهو لم يدرك القصة، فهذه الأحاديث تدل على جواز الصلاة فى المسجد. فالجواب عنه: أما أولا: فإنها واقعات حال لا عموم لها، فيمكن أن يكون ذلك لعذر، فيقدم القول على الفعل. قال الشيخ: وفى العذر لا نمنع عنه أيضا. كما قال الشامى. إنما تكره فى المسجد بلا عذر، فإن كان فلا ومن الأعذار المطر خانية اهـ. والغالب أن تركهم الإنكار لهذا العذر، ولو كان جائزا عندهم مطلقا لما عابوا على عائشة رضى الله عنها، فالإنكار عليها. وعدم الإنكار فى قصة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما يوفق بينهما بالإنكار عليها باعتبار نفسه، وعدم الإنكار للعذر اهـ. وأما ثانيا: فبأن النهى محمول على

٢٢٤٨- عن: ابن عباس رفعه «إذا استهل الصبى صلى عليه، وورث». رواه ابن عدى، وإسناده حسن ("دراية" ص-١٤٤).

٢٢٤٩- عن: جابر رضى الله عنه رفعه «الطفل لا يصلى عليه، ولا يرث،

كراهة التنـزيه، والفعل على الجواز، كما قال فى "فتح القدير": ثم هى كراهة تحريم أو تنـزيه روايتان إلخ (٢:٩٠).

فإن قيل: لما كان سماع ابن أبى ذئب قبل الاختلاط. فما وجه تضعيفهم الحديث؟ قلنا: قد ضعفه بعضهم مطلقا، كابن حبان، واختلف عن أحمد فى أن سماع ابن أبى ذئب منه قديم أو جديد. أخذته من "تهذيب الحافظ"، وفيه أيضا: عن ابن معين أن صالحا مولى التوأمة ثقة حجة، وابن أبى ذئب سمع منه قبل أن يخرف. وكذا قال الجوزجانى: إن حديث ابن أبى ذئب عنه مقبول لسنه، وسماعه القديم. وكذا قال ابن عدى: لا بأس به إذا روى عنه القدماء مثل ابن أبى ذئب وابن جريج. وقال العجلى: تابعى ثقة اهـ (٤:٤٠٦ ملخصا) فقول الجماعة أولى من قول أحمد، فالحديث حسن، كما قاله ابن القيم.

وفى "تعليق السندى على ابن ماجة" (١:٢٣٨): ويمكن أن يقال: معنى فلا شيء فلا أجر له، لأجل كونه صلى فى المسجد، فالحديث لبيان أن صلاة الجنازة فى المسجد ليس لها أجر لأجل كونها فى المسجد كما فى المكتوبات، فأجر أصل الصلاة باق إلخ.

قلت: ولا يخفى ما فيه من التعسف، ويرد هذا التأويل إنكار الصحابة على عائشة حين صلت على سعد فى المسجد، فلو كان معنى الحديث ما قاله السندى لما أنكروا عليها بل معناه لا شيء له من الأجر أصلا يؤيده لفظ "فلا صلاة له".

قوله: عن ابن عباس إلخ. قال المؤلف: دلالته على معناه ظاهرة، وهو المذهب عندنا.

قوله: عن جابر إلخ قال المؤلف: وفى الدراية: وقال الترمذى: روى موقوفا ومرفوعا، وكان الموقوف أصح انتهى. والموقوف عند النسائى برجال الصحيح (ص١٤٤ و١٤٥). قلت: لعله بناء على أن الحديث إذا روى مرفوعا وموقوفا يحكم بالوقف، ولكن الصحيح أنه يحكم برفعه، لا سيما هناك، فإن ابن حبان صححه مرفوعا وكذلك الحاكم.

ولا يورث حتى يستهل». أخرجه الترمذى، والنسائى، وابن ماجة، وصححه ابن حبان، والحاكم ("دراية" ص-١٤٤).

٢٢٥٠- أخبرنا: محمد بن رافع قال: أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا ابن

وأما ما فى "الدراية": روى أصحاب السنن عن المغيرة قال: قال النبى ﷺ: "السقط[١] يصلى عليه، ويدعى لوالديه بالمغفرة والرحمة". وصححه الترمذى، والحاكم (ص:١٤٥). وفى "التلخيص الحبير" (١٥٧:١): لكن رواه الطبرانى موقوفا على المغيرة، فلفظ "السقط" فيه محمول على من يستهل للتطبيق، لا سيما وقد رواه الترمذى، وابن ماجة بلفظ "الطفل". وفى "رحمة الأمة": واتفقوا على أن السقط إذا لم يبلغ أربعة أشهر لم يغسل[٢] ولم يصل عليه (ص:٣٤).

ثم اعلم أنه اختلف الروايات فى أنه ﷺ صلى على ابنه سيدنا إبراهيم رضى الله عنه أم لا؟ وفى الزيلعى: قال (أى البيهقى): وكونه صلى عليه هو أشبه بالأحاديث الصحيحة اهـ. وفيه أيضا: رواهما (أى المرسلين الدالين على أنه ﷺ صلى على ابنه) أبو داود فى سننه، ورواهما البيهقى وقال: هذه الآثار مرسلة، وهى تشد الموصول وروايات الإثبات أولى من روايات الترك (٣٥٣:١ و٣٥٤).

قلت: قد صح الترك أيضا، فيحمل على أنه ﷺ لم يصل عليه بنفسه الشريفة إماما، وإنما أمر غيره بالصلاة عليه فصلى عليه، لعارض عذر. وفى تعليق السندى على ابن ماجة (٢٣٧:١) ما نصه: قال الزركشى: وقد ورد أنه صلى عليه رواه ابن ماجة عن ابن عباس رضى الله عنه، وأحمد عن البراء، وأبو يعلى عن أنس، والبزار عن أبى سعيد، وأسانيدها ضعيفة، وحديث أبى داود قوى، وقد صححه ابن حزم اهـ. قلت: ولفظ أبى داود وقد سكت عنه (١٨١:٣): عن عائشة رضى الله عنها قالت: "مات إبراهيم ابن النبى ﷺ وهو ابن ثمانية عشر شهرا، فلم يصل عليه رسول الله ﷺ" اهـ.

قوله: "أخبرنا محمد" إلخ قال المؤلف: الحديث رجاله رجال الصحيح. بل أخرج

---

(١) ولفظ الترمذى وابن ماجة: "الطفل يصلى عليه" فقط.

(٢) لأنه ليس بميت إذا لم ينفخ فيه روح "منتقى".

جريج قال: سمعت نافعا يزعم «أن ابن عمر صلى على تسع جنائز جميعا، فجعل الرجال يلون الإمام، والنساء يلين القبلة، فصفهن صفا واحدا، ووضعت جنازة أم كلثوم بنت على رضى الله عنها امرأة عمر بن الخطاب، وابن لها يقال له: زيد، وضعا جميعا، والإمام (أى الأمير. "تلخيص") يومئذ سعيد بن العاص، وفى الناس ابن عمر رضى الله عنهما، وأبو هريرة رضى الله عنه وأبو سعيد رضى الله عنه، وأبو قتادة رضى الله عنه فوضع الغلام مما يلى الإمام، فقال رجل: فأنكرت ذلك، فنظرت إلى ابن عباس، وأبى هريرة، وأبى سعيد، وأبى قتادة، فقلت: ما هذا؟ قالوا: هى السنة. رواه النسائى (١:٢٨)، وسكت عنه.

وفى "التلخيص الحبير" ١:١٧١): وفى رواية للدارقطنى، والبيهقى من رواية نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما "أنه صلى على سبع جنائز جميعا رجال ونساء. فجعل الرجال مما يلى الإمام وجعل النساء مما يلى القبلة، وصفهم صفا واحدا، ووضعت جنازة أم كلثوم بنت على رضى الله عنه امرأة عمر رضى الله عنه، وابن لها يقال له: زيد. قال: والإمام يومئذ سعيد بن العاص، وفى الناس يومئذ ابن عباس، وأبو هريرة، وأبو سعيد، وأبو قتادة. فوضع الغلام مما يلى الإمام فقلت: ما هذا؟ فقالوا: السنة". وكذلك رواه ابن الجارود فى "المنتقى": وإسناده صحيح اهـ.

لهم الأئمة الستة إلا ابن ماجة عن محمد بن رافع. ودلالته على الباب ظاهرة.

وفى "الدر المختار": وراعى الترتيب المعهود خلفه حالة الحياة، فيقرب منه الأفضل فالأفضل الرجل مما يليه، فالصبى، فالخنثى، فالبالغة، فالمراهقة إلخ. وفى "الطحطاوى": قوله: "وراعى الترتيب" الظاهر أن هذا مندوب (١:٥٩٩). وفى "الدراية": وروى ابن أبى شيبة عن أبى هريرة "أنه قدم النساء مما يلى القبلة، والرجال تلو الإمام" وعن ابن عمر، وعن زيد بن ثابت نحوه، وكذا من عثمان، وعن واثلة، وعن على، وعن سعيد بن العاص اهـ (ص:١٤٣) ولم أقف على أسانيدهم.

فإن قيل: إن فى الدراية (فى الصفحة المذكورة أيضا) ما نصه: ويعارض ذلك ما

وتبين بهذه الرواية أن قائل "فنظرت" و "فقلت" فى رواية النسائى هو نافع الراوى عن ابن عمر، والمنكر هو عمار مولى الحارث بن نوفل. ففى "أبى داود" (٣:٩٩): عنه أنه شهد جنازة أم كلثوم وابنها، فجعل الغلام مما يلى الإمام، فأنكرت ذلك، وفى القوم ابن عباس رضى الله عنهما، وأبو سعيد الخدري رضى الله عنه، وأبو قتادة رضى الله عنه، وأبو هريرة رضى الله عنه فقالوا: هذه السنة اهـ. وفى "نيل الأوطار" (٣:٣٠٥): سكت عنه أبو داود، والمنذرى، ورجال إسناده ثقات اهـ. وفى "نصب الراية" (١:٣٤٧): قال النووى رحمه الله: وسنده صحيح اهـ.

أخرجه ابن أبى شيبة أيضا عن مسلمة بن مخلد[1] "سنتكم فى الموت سنتكم فى الحياة فاجعلوا النساء مما يلى الإمام، والرجل أمام ذلك". وعن سالم، والقاسم، وعطاء "النساء مما يلى الإمام. والرجال مما يلى القبلة" اهـ. ولم أقف على أسانيدهم. فما الجواب عنه؟.

قلت: إن هذا التفسير بطريق السنة من مسلمة من قوله، وليس بمرفوع، فإن السنة فى الحياة أن يكون الرجال أقرب إلى الإمام، فإذا كانت سنة الموت هذه فلا بد أن يكون الرجال مما يلى الإمام، والنساء وراء ذلك. ولعل مسلمة رضى الله عنه راعى القرب من القبلة، فلما رأى أن سنة الحياة أن يكون الرجال مما يلى القبلة أقرب إليها من النساء فهم منها أن السنة فى الصلاة على الجنازة أن تجعل النساء مما يلى الإمام، والرجال أمام ذلك ليكونوا أقرب إلى القبلة منهن. وليس كذلك، فإن الأصل فى سنة الحياة كون الرجال أقرب إلى الإمام، واجتمع بذلك اتفاقا كونهم أقرب إلى القبلة، وليس قربهم من القبلة مقصودا لذاته. ودليل ذلك قوله ﷺ: "ليلنى منكم أولو الأحلام والنهى" لم يقل: ليل القبلة، أو لعله وقع الغلط من الناقلين عنه رضى الله عنه.

وبالجملة فما فى أثر مسلمة من جعل النساء مما يلى الإمام موقوف عليه ليس بمرفوع وهو صحابى صغير. وأبو هريرة، وأبو قتادة. وأبو سعيد، وابن عمر، وابن عباس أكبر منه وأجل، وهم أعرف بمعنى السنة منه. وقد جعلوا الرجال مما يلى الإمام، والنساء مما يلى

---

(١) صحابى صغير، كذا فى "التقريب".

باب ما يفعل المسلم إذا مات له قريب كافر

٢٢٥١- عن علي رضي الله عنه قال: لما مات أبو طالب أتيت رسول الله ﷺ فقلت: "يا رسول الله! إن عمك الشيخ الضال قد مات". قال: «اذهب، فواره». قال علي رضي الله عنه: فلما واريته جئت إليه، فقال لي: «اغتسل». رواه ابن حبان في "صحيحه"، كذا في "السيرة الحلبية" (١: ٣٨١). وفي "سنن أبي داود" (٣: ٢٠٦): حدثنا مسدد نا يحيى عن سفيان حدثني أبو إسحاق عن ناجية بن كعب عن علي رضي الله عنه فذكر نحوه، وسكت عنه هو، والمنذري. وفي "سنن النسائي" (١: ٢٨٣): أخبرنا عبيد الله بن سعيد قال: حدثنا يحيى فذكره.

وقال الحافظ ابن حجر نور الله تعالى مرقده في "التلخيص الحبير" (١: ١٥٧ و١٥٨): رواه أحمد، وأبو داود، والنسائي. وابن أبي عائشة، وأبو يعلى، والبزار، والبيهقي، ومدار كلام البيهقي على أنه ضعيف، ولا يتبين وجه ضعفه.

قلت: وقع عند ابن أبي شيبة في "مصنفه" بلفظ: فقلت: "إن عمك الشيخ الكافر قد مات، فما ترى فيه؟" قال: «أرى أن تغسله وتجنه (تستره)» اهـ.

القبلة، فقولهم أولى والعمل به أقوى وأما قول سالم، والقاسم، وعطاء فليس فيه لفظ السنة الذي هو في حكم المرفوع، فلا يعارض الموقوف المرفوع، وإن كان ثابتا صحيحا، وما في المتن مرفوع كما هو مدلول لفظ السنة.

باب ما يفعل المسلم إذا مات له قريب كافر

قوله: "عن علي رضي الله عنه" إلخ. دلالته على ما فيه ظاهرة.

فائدة: روى الحاكم، والطبراني، والبيهقي عن أبي رافع رفعه "من غسل ميتا فكتم[1] عليه غفر له أربعون كبيرة". الحديث إسناده قوي، كذا في "الدراية". وفي

---

(١) أي ما يظهر منه وقت الغسل مما يعاب عليه.

والزيلعي (١:٣٥٤) عزا الحديث إلى أبي داود، والنسائي، ثم قال: وروى ابن أبي شيبة في "مصنفه" بسند السنن فذكره بلفظ "التلخيص" عن ابن أبي شيبة.

باب أن صلاته ﷺ على الجنازة الغائبة عنه كانت لحضورها عنده على طريق المعجزة

٢٢٥٢- عن: عمران بن حصين رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إن أخاكم النجاشي رضى الله عنه توفي، فقوموا صلوا عليه، فقام رسول الله ﷺ،

"الترغيب" (٢:٥١٦): رواه الطبراني في "الكبير"، ورواته محتج بهم في الصحيح اهـ.

قال بعض الناس: وفيه دليل على غفران الكبيرة بغير التوبة خلافا لأكثر أهل السنة، ويمكن أن يقال: إن قولهم "إن الكبيرة لا تمحوها إلا التوبة" مقصور على المواضع التي لم يرد فيها التصريح بغفران الكبائر بغير التوبة من الحسنات.

قلت: وهذا إذا ثبت لفظ الكبيرة في الحديث. ولم يكن فيه تصحيف: فإني رأيت الحديث في "مستدرك" للحاكم في موضعين (١:٣٥٤ و٣٦٢) وفيه "غفر له أربعين مرة". والله تعالى أعلم. وقد نبه المنذري على الاختلاف في هذه اللفظة في الترغيب، فلم يتنبه بعض الناس له.

باب أن صلاته ﷺ على الجنازة الغائبة عنه كانت لحضورها عنده على طريق المعجزة

قوله: "عن عمران" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. ويعارضه ما أخرجه الطبراني وأصله في ابن ماجة من حديث مجمع بن جارية في قصة الصلاة على النجاشي قال: "فصففنا خلفه صفين، وما نرى شيئا". ذكره في "فتح الباري" (٢:١٥٢). والتوفيق كما أفاده الشيخ بأنها كشفت لبعض دون بعض.

قال بعض الناس: وأما ما في "فتح الباري" أيضا (٢:١٥١): ومن الاعتذارات أيضا أن ذلك خاص بالنجاشي، لأنه لم يثبت أنه ﷺ صلى على ميت غائب غيره. قاله المهلب، وكأنه لم يثبت عنده قصة معاوية بن معاوية الليثي، وقد ذكرت في ترجمة في الصحابة (أي في "الإصابة") أن خبره قوي بالنظر إلى مجموع طرقه اهـ. فهذا لم يثبت فيه رفع

وصفوا خلفه، فكبر أربعا وهم لا يظنون إلا أن جنازته بين يديه». رواه ابن حبان في "صحيحه"، كذا في "نصب الراية" (١:٣٥٥) وفي "فتح

الحجاب عنه ﷺ فالجواب عنه أنه محتمل، والاحتمال كاف في مثل هذا من جهة المانع.

قلت: لو راجع هذا المدعى سعة النظر في الحديث كتاب الإصابة لعلم أن رفع الحجاب فيه ثابت. فقد أخرج الطبراني وابن الفريس في فضائل القرآن وسمويه في فوائده، وابن منده والبيهقي في الدلائل كلهم من طريق محبوب بن هلال عن عطاء بن أبي ميمونة عن أنس بن مالك قال: "نزل جبرئيل على النبي ﷺ فقال: يا محمد! مات معاوية بن معاوية المزني أ تحب أن تصلي عليه؟ قال: نعم! فضرب بجناحيه فلم يرق أكمة، ولا شجرة إلا تضعضت، فرفع سريره حتى نظر إليه، فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة، كل صف سبعون ألف ملك. فقال: يا جبرئيل! بم نال معاوية هذه المنزلة؟ قال: بحب قل هو الله أحد وقراءته إياها جائيا، وذاهبا، وقائما، وقاعدا. وعلى كل حال". ومحبوب قال أبو حاتم: ليس بالمشهور، وذكره ابن حبان في "الثقات". وفي رواية: "قال جبرئيل: فهل لك أن تصلي عليه فأقبض لك الأرض؟ قال: نعم! فصلى عليه". وفي رواية: "فوضع جبرئيل: جناحه الأيمن على الجبال. فتواضعت حتى نظرنا إلى المدينة". ذكر الروايات كلها الحافظ في الإصابة، ثم قال: قد يحتج به من يجيز الصلاة على الغائب، ويدفعه ما ورد أنه رفعت الحجب حتى شهد جنازته اهـ (٦:١١٦).

قلت: ولو كانت الصلاة على الميت الغائب مشروعة لم يكن لسوال جبريل "أ تحب أن تصلي عليه؟" وضربه بجناحيه بعد قوله: "نعم" معنى لإمكان الصلاة عليه بغير ذلك أيضا، وكذا لم يكن لقوله: "فهل لك أن تصلي عليه، فأقبض لك الأرض؟" معنى لعدم الاحتجاج إلى ذلك للصلاة عليه. فالحديث إن ثبت كما زعمه الحافظ، فهو حجة لنا لا علينا، فافهم.

وأما ما قال الخطابي وغيره كما في "فتح الباري" (٣:١٥١): لا يصلى على الغائب إلا إذا وقع موته بأرض ليس بها من يصلي عليه اهـ واستدل له كما في "نيل الأوطار" (٣:٢٨٥) بما أخرجه الطيالسي، وأحمد، وابن ماجة، وابن قانع، والطبراني (في

الباری" (١٥١:٣) بعد نقله ما نصه: أخرجه (أی ابن حبان). من طريق الأوزاعی عن يحيی بن أبی كثير عن أبی قلابة عن أبی المهلب عنه (أی عن

"مستخرجه على الصحيحين"). والضياء المقدسی عن أبی الطفيل عن حذيفة بن أسيد رضی الله عنه أن النبی ﷺ قال: "إن أخاكم مات بغير أرضكم، فقوموا، فصلوا عليه" اهـ. ولفظ ابن ماجة: حدثنا محمد بن المثنی ثنا عبد الرحمن بن مهدی عن المثنی بن سعيد عن قتادة عن أبی الطفيل (صحابی) عن حذيفة بن أسيد (صحابی) أن النبی ﷺ خرج بهم فقال: «صلوا على أخ لكم مات بغير أرضكم». قالوا: من هو؟ قال: النجاشی، (ص١١١). وهذا إسناد حسن رجاله رجال مسلم. فهذا الاستدلال غير جيد، فإنه يحتمل أن يكون قوله ﷺ "بغير أرضكم" جوابا لسوال مقدر كأنهم أينما مات؟ فإنه لم يكن فی أرضهم، فاحتمل عندهم أنه مات فی أرضه، أو جیء به فی المدينة بطريق خرق العادة، فمات بها. ولم يعلموا به فأجاب ﷺ بذلك. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. وفی "فتح الباری" (١٥١:٣): لم أقف فی شیء من الأخبار على أنه لم يصل عليه فی بلده أحد اهـ.

فائدتان:

فائدة أولی: قد صلی رسول الله ﷺ على القبور بعد ما دفن الميت وصلی عليه، ولكن صلاته عليها والحال هذه كانت مخصوصة به. لكونه ﷺ أولی بالصلاة عليه من كل ولی فقد روی مسلم من طريق حماد بن زيد عن ثابت البنانی عن أبی هريرة رضی الله عنه "أن امرأة سوداء كانت تقم المسجد أو شابا ففقدها رسول الله ﷺ فسأل عنها أو عنه، فقالوا: مات قال: «أ فلا كنتم آذنتمونی؟» قال: فكأنهم صغروا أمرها أو أمره، فقال: "دلونی على قبره" فدلوه، فصلی عليها ثم قال: "إن هذه القبور مملوءة ظلمة على أهلها، وإن الله ينورها لهم بصلاتی عليهم" اهـ (٣٠٩:١).

ولا يقدح فيه ما فی "فتح الباری" (٤٦٠:١): وإنما لم يخرج البخاری هذه الزيادة (وهی قوله: "إن هذه القبور" إلخ لأنها مدرجة فی هذا الإسناد، وهی من مراسيل ثابت، بين ذلك غير واحد من أصحاب حماد بن زيد، وقد أوضحت ذلك بدلائله فی كتاب

عمران). ولأبي عوانة (في "صحيحه") من طريق أبان وغيره عن يحيى «فصلينا خلفه ونحن لا نرى إلا أن الجنازة قدامنا» اهـ.

بيان المدرج. قال البيهقي: يغلب على الظن أن هذه الزيادة من مراسيل ثابت كما قال أحمد بن عبدة، أو من رواية ثابت عن أنس رضي الله عنه كما رواه ابن مندة اهـ. فإن غايته أن الإدراج قد وقع في هذا الإسناد الخاص، والزيادة ثابتة من حديث أنس، ومن حديث ثابت مرسلا. ولا معنى للشك المذكور في كلام البيهقي، فإن الجمع فإنه يمكن أن يكون الحديث ثابتا بإسناد مرسل، ومسند أيضا.

وفي "فتح الباري" (٣:١٦٥): قال ابن حبان: في ترك إنكاره ﷺ على من صلى معه على القبر بيان جواز ذلك لغيره. وأنه ليس من خصائصه، وتعقب بأن الذي يقع بالتبعية لا ينهض دليلا للإصالة[1] اهـ.

قلت: والأصل في الأحكام التعليل، والخصائص لا تثبت إلا بدليل، والظاهر أنه ﷺ إنما صلى على القبر لكونه أحق بالصلاة من كل ولي، فكل من كان كذلك فله الصلاة على القبر، ولو صلى على الميت كالولي، فله الإعادة ولو على القبر، كما في "الدر". وأما أنه ﷺ كان أحق بها من كل ولي، فقد ثبت بما ذكرناه، وأصرح منه ما رواه ابن حبان، وصححه، والحاكم، وسكت عنه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن عمه يزيد بن ثابت قال: "خرجنا مع رسول الله ﷺ، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر فسأل عنه. فقالوا: فلانة، فعرفها، فقال: " ألا آذنتموني (بها)؟" قالوا: كنت قائلا صائما. قال: "فلا تفعلو إلا أعرفن ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتموني به، فإن صلاتي عليه رحمة" ثم أتى القبر، فصففنا خلفه، وكبر عليه أربعا" اهـ من "فتح القدير" (١:٤٨٤). قلت: والجماعة فيه وردت فيما رواه البخاري أيضا عن الشعبي قال: "أخبرني من مر مع النبي ﷺ على قبر منبوذ فأمهم وصلوا خلفه قلت: من حدثك بهذا؟ يا أبا عمر (هو الشعبي)! وقال: ابن عباس رضي الله عنه" اهـ.

---

(١) قلت: ويحمل اصطفاف الصحابة خلفه على أن هؤلاء كانوا ممن لم يصلوا على هذا الميت، فإن من كان صلى عليه قبل الولي لا يجوز له الإعادة مع الولي عندنا كما في "شرح نور الإيضاح وحاشيته" (ص:٣٤٤).

. . . .

قال بعض الناس: ثم اعلم أن صاحب "الهداية" استدل بهذا الحديث على أن الميت إن دفن ولم يصل عليه صلى على قبره، ولا يصح، فقد قال فى "فتح القدير" (٢:٨٤) بعد نقل الحديث ما نصه: دليل على أن لمن لم يصل أن يصلى على القبر وإن لم يكن الولى، وهو خلاف مذهبنا، فلا مخلص إلا بادعاء أنه لم يكن صلى عليها أصلا، وهو فى غاية البعد من الصحابة اهـ.

الجواب عن إيراد بعض الناس على صاحب "الهداية"

قلت: قاتلك الله! ما أبعدك عن ذوق العلم، وفهم الكلام! وما أجرأك على تخطئة الأعلام! فإن صاحب الهداية لم يجعل الصلاة على القبر مخصوصة به ﷺ، بل جعله حكما عاما لكل من لم يصل على الميت، وله حق إعادة الصلاة عليه كالولى، وقد قدمنا أنه ﷺ كان أولى بالصلاة على الميت من كل ولى، فكان إذا فاته الصلاة على أحد صلى على قبره، وبه نقول فى حق الولى: إن له الصلاة على قبر الميت ولو صلى عليه إذا تقرر هذا فجواز الصلاة على القبر إذا دفن الميت بدون الصلاة عليه رأسا أولى، ودلالة هذا الحديث على جوازه أبين، كما لا يخفى. وبهذا التقرير اندفع ما أورده العلامة ابن الهمام بأن الحديث خلاف المذهب فقد عرفت أنه موافق للمذهب فى الولى وفيمن هو أولى منه.

فائدة أخرى: قال صاحب الهداية: وإن صلى الولى لم يجز لأحد أن يصلى بعده (أى إلا إذا كان أولى من الولى كالنبى ﷺ) لأن الفرض يتأدى بالأولى، والتنفل بها غير مشروع. ولهذا رأينا الناس تركوا عن آخرهم الصلاة على قبر النبى ﷺ وهو اليوم كما وضع اهـ. ولا يرد عليه تكرار الصلاة على النبى ﷺ فإنها كانت مخصوصة به ﷺ، والدليل عليه أنهم صلوا عليه فرادى مع أن السنة فيها الجماعة، فعلمنا أن الصلاة عليه ﷺ ليست كالصلاة على أحدنا، فما كان فيها مخالفا للسنة المعرفة فى الباب يحمل على أنه كان مخصوصا به.

وأما كيفية الصلاة عليه ﷺ فقد رواها الترمذى فى "الشمائل" (ص:٢٩) بإسناد حسن عن سالم بن عبيد رضى الله عنه فى حديث وفات النبى ﷺ: "ثم قالوا: يا صاحب[1] رسول الله ﷺ أ نصلى على رسول الله ﷺ؟ قال: نعم! قالوا: وكيف؟ قال:

---

(١) وهو أبو بكر رضى الله عنه.

. . . .

يدخل قوم فيكبرون، ويدعون، ويصلون، ثم يخرجون. ثم يدخل قوم فيكبرون، ويصلون، ويدعون، ثم يخرجون حتى يدخل الناس". الحديث. وقال مالك فى "الموطأ" (ص:٨٠): "إنه بلغه أن رسول الله ﷺ توفى يوم الاثنين، ودفن يوم الثلثاء، وصلى عليه الناس أفذاذا لا يؤمهم أحد. فقال ناس: يدفن عند المنبر"، الحديث.

وروى ابن ماجة عن ابن عباس رضى الله عنه فى حديث طويل "ثم دخل الناس على رسول الله ﷺ إرسالا يصلون عليه، حتى إذا فرغوا أدخلوا النساء، حتى إذا فرغوا أدخلوا الصبيان، ولم يؤم الناس على رسول الله ﷺ أحد، لقد اختلف المسلمون فى المكان الذى يحفر له". الحديث. قال البوصيرى فى "الزوائد": إسناد فيه الحسن بن عبد الله بن عباس الهاشمى تركه أحمد، وابن المدينى، والنسائى. وقال البخارى: يقال: إنه كان يتهم بالزندقة، وقواه ابن عدى وباقى رجال الإسناد ثقات، قاله السندى فى "تعليقه على ابن ماجة" (١:٢٥٥). قلت: فالإسناد مقارب.

وفى "التلخيص الحبير" (١:٦٢). قال ابن عبد البر: وصلاة الناس أفرادا مجتمع عليه عند أهل السنة وجماعة أهل النقل لا يختلفون فيه اهـ. وفيه أيضا. قال ابن دحية: الصحيح أن المسلمين صلوا عليه أفرادا لا يؤمهم أحد، وبه جزم الشافعى اهـ.

ضميمة لفائدتين من بعض خدام المدرسة

أن أسهل الدلائل، وأوضحها كراهة تكرار صلاة الجنازة عدم عمل الصحابة به مع روايتهم له عنه ﷺ فعلم أنهم رأوها من خصائصه ﷺ. وكذا تركهم، وترك الأمة قاطبة الصلاة على قبره الشريف مع كون جسده الشريف لم يمسه البلى دليل على كراهية الصلاة على القبر إذا دفن الميت بعد الصلاة، وأيضا تتأيد هذه الكراهة بورود النهى عن تأخير الدفن. ولذلك أمر بإسراع الجنازة، وفى التكرار الذى لا يحد عدده التأخير لازم فيكره، وبأن تكرار جماعة المكتوبات الخمس مكروه مع كونها أهم فى الشرع من جماعة صلاة الجنازة. فيكون تكرارها أحق بالكراهة، ولا فرق بين تكرارها اجتماعا، وإنفرادا بالإجماع، فيكره مطلقا، والله أعلم. كتب لمنتصف رجب سنة ١٣٥١ من الهجرية.

فصـــل فى حمل الجنازة

باب استحباب حمل الجنازة بقوائمـــه الأربع

٢٢٥٣- عن: أبى عبيدة قال: قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه: «من اتبع جنازة فليحمل بجوانب السرير كلها، فإنه من السنة، ثم إن شاء فليتطوع، وإن شاء فليدع». رواه ابن ماجه (ص١٠٧). وفى "الزوائد": رجال الإسناد ثقات، لكن الحديث موقوف حكمه الرفع، وأيضًا هو منقطع، فإن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه اهـ. قلت: قد احتج بروايته عن أبيه جماعة، وقد تقدم بسطه، فالإسناد مقارب.

باب استحباب حمل الجنازة بقوائمه الأربع

قال المؤلف: دلالة الآثار على الباب ظاهرة. وفى الهداية: وقال الشافعى رحمه الله: السنة أن يحملها رجلان، يضعها السابق على أصل عنقه، والثانى على صدره، لأن جنازة سعد بن معاذ رضى الله عنه هكذا حملت. قلنا: كان ذلك لإزدحام الملائكة (١٦٢:١).

قلت: روى ابن سعد عن ابن عمر رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ فى سعد ابن معاذ رضى الله عنه "لقد شهده سبعون ألف ملك لم ينـزلوا إلى الأرض قبل ذلك، ولقد ضم ضمة. ثم خرج عنه". كذا فى "نصب الراية" (٣٥٧:١). وفى الدراية: إسناده صحيح اهـ. وروى ابن سعد فى الطبقات فى ترجمة سعد بن معاذ رضى الله عنه: أخبرنا محمد بن عمر الواقدى عن إبراهيم بن إسماعيل بن أبى حبيبة عن شيوخ من بنى عبد الأشهل أن رسول الله ﷺ حمل جنازة سعد بن معاذ من بيته بين العمودين حتى خرج به من الدار. قال الواقدى: والدار تكون ثلثين ذراعا انتهى. كذا فى نصب الراية (٣٥٧:١).

والواقدى القاضى متروك مع سعة علمه. كما فى "التقريب" (ص١٩٢). وفى مجمع الزوائد (٢٢٨:١): وفى الواقدى كلام، وقد وثقه غير واحد اهـ. واستوفى ترجمته فى "تهذيب التهذيب" بذكر من وثقه، ومن ضعفه، وقد قدمنا عن شرح المنية أن

٢٢٥٤- ثنا: يحيى[1] بن سعيد عن ثور[2] عن عامر بن حشيب وغيره من أهل الشام قالوا: قال أبو الدرداء رضى الله عنه: من تمام أجر الجنازة أن تشيعها من أهلها، وأن تحمل بأركانها الأربعة وأن تحثوا فى القبر. رواه ابن أبى شيبة فى "المصنف"، كذا فى "الجوهر النقى" (٢٧٢:١). وقال صاحب الجوهر النقى: "هذا سند صحيح اهـ". أى إلى عامر، قلت: ولكنه منقطع، قال فى "التقريب" (ص٩٤). لم يسمع من أبى الدرداء اهـ. ومرسل القرون الثلاثة حجة عندنا.

العمل على توثيقه، وشيخه ضعيف من كبار أتباع التابعين. كما فى "التقريب" (ص:٨). وفى التهذيب: وثقه أحمد، وقال ابن عدى: "هو صالح فى باب الرواية" كما حكى عن يحيى بن معين، وقال العجلى: "حجازى ثقة"، وقال الحربى: "شيخ مدنى صالح، له فضل. ولا أحسبه حافظا" اهـ (١٠٤:١)، فهو حسن الحديث. وشيوخه مجهولون، وجهالتهم لا تضر، فإنهم من التابعين، وهم شيوخ عديدة.

وفيه دلالة على أنه ﷺ إنما حمل سعدا بين العمودين فى داره حتى خرج به من الدار. وذلك، والله أعلم لضيق الباب، كما هو المعروف عادة أن الباب لا يسع حمل الجنازة على اعناق الأربعة فتحمل فى الدار إلى أن تخرج من الباب بين العمودين، ثم تحمل على أعناق الأربعة ذلك.

وفى نصب الراية (٣٥٧:١): روى الواقدى فى كتاب المغازى: حدثنى سعيد بن أبى زيد عن ربيح بن عبد الرحمن بن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه عن أبيه عن جده قال: "كنا مع رسول الله ﷺ فى جنازة سعد بن معاذ إلى أن قال: وقال الناس: يا رسول الله! كان سعد رجلا جسيما فلم نر أخف منه! فقال رسول الله ﷺ: رأيت الملائكة تحمله" مختصر اهـ. وسعيد هذا لم أقف عليه، وربيح مقبول ، كما فى "التقريب" (ص:٥٧). وعبد الرحمن ثقة، كما فى التقريب أيضا (ص:١٢٠).

قال بعض الناس: وتأويل صاحب الهداية يصح على تقدير ثبوت رواية الواقدى

---

(١) هو القطان.

(٢) وهو ابن يزيد.

باب المشي خلف الجنازة والإسراع بها

٢٢٥٥- عن: أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله

الأخيرة ولم تثبت. وقال الشيخ ابن الهمام المجتهد المقلد على ما قالوا في فتح القدير (٢: ٩٦): فإنما يتجه محملا على تقدير تجسمهم عليهم السلام لا تجردهم عن الكثافة على ما عليه أصل خلقتهم. اللهم إلا أن يراد أن بسبب حملهم عليهم السلام اكتفى عن تكميل الأربعة من الحاملين اهـ ملخصا. قال بعض الناس: وهو المعتمد إن صحت الرواية اهـ.

قلت: رواية حمل الملائكة جنازة سعد أخرجها الحاكم في "المستدرك" عن أنس رضي الله عنه قال: لما حملت جنازة سعد ابن معاذ، قال المنافقون: "ما أخف جنازته! وما ذلك إلا لحكمه في بني قريظة". فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: "لا، ولكن الملائكة كانت تحمله"، وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبي (٣: ٢٠٧). قال شيخنا: والأسهل في تأويل حمله بين العمودين أن يقال: إنه ﷺ لعله فعله بيانا للجواز، وإظهارا أن حمل الأربع ليس بواجب، والله تعالى أعلم.

والآثار التي تدل على ما ذهب الإمام العلام الشافعي رضي الله تعالى عنه وأرضاه هي هذه: قال في التلخيص الحبير (١: ١٥٥): الشافعي عن بعض أصحابه عن النبي ﷺ "أنه حمل جنازة سعد بن معاذ بين العمودين" اهـ. وفي نصب الراية (١: ٣٥٧): قال النووي في الخلاصة: "رواه الشافعي بسند ضعيف" اهـ. وفي التلخيص أيضا: الشافعي عن إبراهيم بن سعد عن أبيه عن جده قال: "رأيت سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في جنازة عبد الرحمن بن عوف قائما بين العمودين المقدمين واضعا السرير على كاهله". ورواه الشافعي أيضا بأسانيده من فعل عثمان، وأبي هريرة، وابن الزبير، وابن عمر، أخرجها كلها البيهقي اهـ (١: ١٥٦). وليس فيه الأسانيد مفصلة فينظر فيها، ولو صحت هذه الآثار يقدم المرفوع، وتحمل على محامل حسنة.

باب المشي خلف الجنازة والإسراع بها

قوله: "عن أبي سعيد" إلخ. قال الطحاوي: والمتبع للمشي هو المتأخر عنه لا المتقدم أمامه اهـ (١: ٢٧٨). وفي حاشية البخاري ما نصه: قوله: "باتباع الجنائز". وهو فرض

ﷺ: «عودوا المرضى، واتبعوا الجنائز تذكركم الآخرة». رواه أحمد، والبزار، وابن حبان فى "صحيحه" (الترغيب ٢:٥١٥).

٢٢٥٦- وفى البخارى (١٦٦:١): عن البراء بن عازب رضى الله عنه قال: «أمرنا النبى ﷺ بسبع، ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز» الحديث.

٢٢٥٧- عن: معمر عن ابن طاوس عن أبيه قال: «ما مشى رسول الله ﷺ حتى مات إلا خلف الجنازة». رواه عبد الرزاق فى "مصنفه"، وهذا سند صحيح[1] على شرط الجماعة "الجوهر النقى" (٢٧٤:١). قلت: لكنه مرسل.

كفاية، وظاهره أنه بالمشى خلفها، وهو أفضل عند الحنفية. قاله القسطلانى.

قوله: "عن معمر" إلخ. دلالته على الجزء الأول ظاهرة.

ويعارضه ما رواه أبو داود، وسكت عنه (١٧٨:٣). حدثنا القعنبى ثنا سفيان بن عيينة عن الزهرى عن سالم عن أبيه قال: "رأيت النبى ﷺ، وأبا بكر، وعمر يمشون أمام الجنازة" اهـ. وفى عون المعبود: قال المنذرى: قال الترمذى: وأهل الحديث كلهم يرون الحديث المرسل فى ذلك أصح. وحكى البخارى قال: "والحديث الصحيح هو هذا" يعنى المرسل، وقال النسائى: "هذا خطأ، والصواب مرسل"، وقال ابن المبارك: حديث الزهرى فى هذا مرسل أصح من حديث ابن عيينة؛ وقد وافقه على رفعه ابن جريج وزياد بن سعد، وغير واحد. وقال البيهقى: "وممن وصله، واستقر على وصله، ولم يختلف عليه فيه سفيان بن عيينة، وهو حجة ثقة" انتهى. وفى التلخيص الحبير (١٥٦:١): "وجزم أيضا بصحته ابن المنذر، وابن حزم" اهـ. وفى نصب الراية (٣٦٠:١): رواه ابن حبان فى صحيحه" اهـ.

والتوفيق بينهما بأنه ﷺ كان قد يمشى أمامها، وقد خلفها، وكان ذلك أكثر، يدل عليه التعبير بلفظ المبالغة فى مرسل طاؤس، بخلاف ما فى أثر ابن عمر، فإنه لا يدل على المواظبة، فالمشى خلفه هو الأفضل.

---

(١) أى إلى طاوس.

٢٢٥٨- أخبرنا: الثورى عن عروة بن الحارث عن زائدة بن أوس عن سعيد بن عبد الرحمن[1] بن أبزى عن أبيه قال: كنت فى جنازة، وأبو بكر وعمر يمشيان أمامها، وعلى رضى الله عنه يمشى خلفها. فقلت لعلى رضى الله عنه: "أراك تمشى خلف الجنازة، وهذان يمشيان أمامها". فقال على رضى الله عنه: "لقد علما أن فضل المشى خلفها على المشى أمامها كفضل صلاة الجماعة على الفذ، ولكنهما أحبا أن ييسرا على الناس". رواه عبد الرزاق فى "مصنفه"، كذا فى "نصب الراية" (١:٣٥٩). ورجاله رجال الصحيحين إلا زائدة بن أوس، وقد ذكره ابن حبان فى "الثقات"، كما فى "الجوهر النقى" (١:٢٧٣).

وأما ما رواه الترمذى (١:١٢٢) عن المغيرة بن شعبة أن النبى ﷺ قال: الراكب خلف الجنازة، والماشى حيث شاء منها. والطفل يصلى عليه. قال أبو عيسى: حسن صحيح اهـ.

فأجاب عنه الشيخ بأن معناه أن كون الراكب خلف الجنازة آكد من كون الماشى خلفها، لأن صورة سوء الأدب الذى هو فى الركوب تخفها صورة الأدب الذى هو فى المشى خلفها. وفى البحر الرائق (٢:١٩٢): وذكر الإسبيجابى: ولا بأس بأن يذهب إلى صلاة الجنازة راكبا غير أنه يكره له التقدم أمام الجنازة، بخلاف الماشى اهـ.

وقال العلامة السندى فى تعليقه على ابن ماجة (١:٢٣٣): فالظاهر من الحديث أن الأصل فى التابع للجنازة أن يكون خلفها، لكن الماشى لحاجة يتوجه إلى جهات أخر أيضا بخلاف الراكب، فبقى حكمه على الأصل، وجوز للماشى الجهات كلها، والله أعلم اهـ. وهو واضح، وهو المذهب.

قوله: "أخبرنا الثورى" إلخ. دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وفى فتح البارى (٣:١٤٧): روى سعيد بن منصور وغيره من طريق عبد الرحمن بن أبزى عن على رضى الله عنه قال: "المشى خلفها أفضل من المشى أمامها، كفضل صلاة الجماعة على صلاة الفذ" إسناده حسن. وهو موقوف له حكم المرفوع، لكن حكى الأثرم عن أحمد أنه

---

(١) أى صحابى صغير.

وأخرجه الحافظ فى "الفتح" (١٤٧:٣) مختصرا، وحسنه. وفى "آثار السنن" (١٢٢:٢) بعد عزوه إلى عبد الرزاق، والطحاوى ما لفظه: "إسناده صحيح اهـ". ووقع عند الطحاوى (٢٧٩:١): زائدة بن خراش، ولم أقف عليه، وأخرجه ابن أبى شيبة فى "مصنفه"، أخبرنا محمد بن فضل عن يزيد بن أبى زياد عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن ابن أبزى قال: كنت فى جنازة الحديث (زيلعى). وهذا سند صحيح على شرط مسلم، وقول على رضى الله عنه مما لا يدرك بالرأى، فهو مرفوع حكمى.

تكلم فى إسناده اهـ. قلت: لم أقف على ذلك الكلام، فلا اعتداد به بعد كون الإسناد حسنا.

وقال الطحاوى: حدثنا ربيع المؤذن ثنا أسد ثنا حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن عبد الله بن يسار عن عمرو بن حريث قلت لعلى بن أبى طالب: ما تقول فى المشى أمام الجنازة؟ فقال: المشى خلفها أفضل من المشى أمامها كفضل المكتوبة على التطوع. قلت: فإنى رأيت أبا بكر وعمر يمشيان أمامها؟ قال: إنهما يكرهان أن يحرجا الناس، كذا فى "معانى الآثار" (٢٧٩:١): قلت: وهذا سند حسن، وعبد الله بن يسار هذا ذكره ابن حبان فى الثقات، كما فى "التهذيب" (٨٥:٦).

والآثار التى وردت فى المشى أمامها لم يصرح فى شيء منها بأن المشى أمامها أفضل، وعلى رضى الله عنه صرح بأن المشى خلفها أفضل، فكان أولى بالاتباع. وقال سويد بن غفلة: "للملائكة يمشون خلف الجنازة". وقال أبو الدرداء: "من تمام أجر الجنازة أن تشيعها من أهلها، وتمشى خلفها". وعن إبراهيم قلت لعلقمة: "أ يكره المشى خلف الجنازة"؟ قال: "لا! إنما يكره السير أمامها". أخرج الثلاثة ابن أبى شيبة فى مصنفه بأسانيد صحيحة. وأقل أحوال هذا أنه يدل على أفضلية المشى خلفها، كذا فى "الجوهر النقى" (٢٧٤:١).

٢٢٥٩- عن: أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «أسرعوا بالجنازة، فإن تك صالحة فخير تقدمونها إليه، وإن تك سوى ذلك فشر تضعونه عن رقابكم». رواه "البخارى" (١٧٦:١).

٢٢٦٠- عن: ابن عمر رضى الله عنهما سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا مات أحدكم فلا تحبسوه، وأسرعوا به إلى قبره». أخرجه الطبرانى بإسناد حسن "فتح البارى" (١٤٧:٣).

٢٢٦١- عن: ابن مسعود رضى الله عنه: «سألنا نبينا ﷺ عن المشى مع الجنازة، فقال: «ما دون الخبب». رواه أصحاب السنن، وفيه يحيى بن عبد الله الجابر ويقال: المجبر، وثقه الترمذى (زيلعى)، وقال أحمد وابن عدى: لا بأس به (تهذيب). وشيخه أبو ماجد الحنفى مجهول، ولكن جهالة الرواة فى القرون الثلاثة لا تضرنا، كما ذكرنا فى "المقدمة".

٢٢٦٢- عن: أبى بكرة قال: «لقد رأيتنا مع رسول الله ﷺ، وأنا لنكاد وأن نرمل بالجنازة رملا». أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٣٥٥:١) وقال: هذا

قوله: عن أبى هريرة إلخ، وعن ابن عمر إلخ. دلالتهما على الجزء الثانى من الباب ظاهرة. وروى أبو داود وسكت عنه هو، والمنذرى (١٧٩:٣)، عن عيينة بن عبد الرحمن عن أبيه أنه كان فى جنازة عثمان بن أبى العاص رضى الله عنه، وكنا نمشى مشيا خفيفا فلحقنا أبو بكرة، فرفع سوطه فقال: "لقد رأيتنا ونحن مع رسول الله ﷺ نرمل رملا" اهـ. ورواه النسائى بسندين مختصرا ومطولا، وسكت عنهما (٢٧١:١). وفى نصب الراية (٣٥٨:١): رواه أبو داود والنسائى قال النووى فى الخلاصة: بأسانيد صحيحة اهـ. وقال السندى فى تعليقه على النسائى: رملا، بفتحتين أى نسرع فى المشى اهـ.

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ.

قوله: "عن أبى بكرة". قلت: ومذهب الحنفية فى الباب هو الذى أفاده حديث ابن مسعود. قال صاحب الهداية: ويمشون بها مسرعين دون الخبب. قال العينى: وصاحب الهداية لا يذكر إلا ما هو العمدة عند أبى حنيفة. ورد به على الحافظ حيث نسب إلى

حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. قال: وله شاهد بإسناد صحيح عن عبد الله بن جعفر الطيار.

٢٢٦٣- ثم أخرجه بسنده عن ابن وهب أخبرنى ابن أبي الزناد عن أبيه قال: «كنت جالساً مع عبد الله بن جعفر بالبقيع، فاطلع علينا بجنازة، فأقبل علينا ابن جعفر، فتعجب من إبطاء مشيهم بها. فقال: عجبا لما تغير من حال الناس! والله إن كان إلا الجمر» الحديث. وأقر الذهبى الحاكم على تصحيح الحديث وشاهده.

الحنفية القول بشدة المشى مع تصريح صاحب الهداية بخلافه. قال: وفى شرح المهذب: جاء عن بعض السلف كراهة الإسراع بالجنازة، ولعله يكون محمولا على الإسراع المفرط الذى يخاف منه انفجار الميت، وخروج شيء منه. وقال البيهقى فى المعرفة: قال الشافعي: الإسراع بالجنازة هو فوق سجية المشى المعتاد، ويكره الإسراع الشديد.

روى البخارى ومسلم من رواية عطاء قال: "حضرنا مع ابن عباس رضى الله عنه جنازة ميمونة رضى الله تعالى عنها بسرف، فقال ابن عباس: هذه ميمونة إذا رفعتم نعشها فلا تزعزعوه، ولا تزلزلوه، وارفقوا". وروى ابن أبى شيبة فى مصنفه عن محمد بن فضيل عن بنت أبى بردة عن أبى موسى قال: مر على النبى ﷺ بجنازة وهى تمحض كما يمحض الزق. فقال: "عليكم بالقصد فى جنائزكم"، وهذا يدل على استحباب الرفق بالجنازة، وترك الإسراع.

قلت: أما ابن عباس فإنه أراد الرفق فى كيفية الحمل لا فى كيفية المشى بها، (وحاصله النهى عن زعزعة النعش، وزلزلته والأمر بالرفق به، والرفق بالنعش قد يجتمع بسرعة المشى أيضا إذا كان دون الخبب، كما هو مشاهد).

وأما حديث أبى موسى فإنه منقطع بين بنت أبى بردة، وأبى موسى (أى والمنقطع وإن كان حجة عندنا فى القرون الثلاثة ولكنه لا يقاوم المتصل الإسناد) ومع ذلك فهو ظاهر فى أنه كان يفرط فى الإسراع بها، ولعله خشى انفجارها أو خروج شيء منها، وكذا الحكم عند ذلك فى كل موضع اهـ ملخصا (٤:١٢٦ و١٢٧). وأيضا فأثر أبى

باب استحباب أن لا يركب مع الجنازة

٢٢٦٤- عن: ثوبان رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ أتى بدابة وهو مع الجنازة فأبى أن يركب فلما انصرف أتى بدابة فركب، فقيل له، فقال: «إن الملائكة كانت تمشى، فلم أكن لأركب وهم يمشون، فلما ذهبوا ركبت». رواه أبو داود (٣:١٧٨)، وسكت عنه هو، والمنذرى. وفى "نيل الأوطار" (٣:٣١٣): رجال إسناده رجال الصحيحين اهـ. وأخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١:٣٥٥) وصححه على شرطهما، وأقره عليه الذهبى.

٢٢٦٥- عن: جابر بن سمرة رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ اتبع جنازة ابن الدحداح ماشيا، ورجع على فرس». رواه الترمذى (١:١٢٠)، وقال: حسن صحيح.

موسى ليس فيه الأمر بالإبطاء، بل فيه الأمر بالقصد فى الجنائز، وهو المراد بالإسراع لما عرفت من كراهة الإسراع الشديد وقد أجمع العلماء على أن الأمر فى قوله ﷺ: «أسرعوا بالجنازة» للاستحباب، وشذ ابن حزم فقال بوجوبه، هو اللائق بظاهريته، ذكره العينى أيضا (٤:١٢٦ و١٢٧).

وأما ما فى حديث أبى بكرة "إنا لنكاد أن نرمل بالجنازة"، فالمراد به المتوسط بين شدة السعى وبين المشى المعتاد فإن مقاربة الرمل ليس بالسعى الشديد، قاله الشيخ زين الدين (العراقى) ذكره العلامة العينى فى العمدة أيضا (٤:١٢٥).

باب استحباب أن لا يركب مع الجنازة

قوله: "عن ثوبان" إلخ. قال: دلالته على الباب ظاهرة. وإنما حملناه على استحباب، لأنه من حسن الأدب مع الملائكة عليهم السلام، فيكون مستحبا.

قوله: "عن جابر" إلخ. دلالته على الباب ظاهرة.

باب نسخ القيام للجنازة

٢٢٦٦- عن: نافع بن جبير أن مسعود بن الحكم الأنصارى أخبره أنه سمع على بن أبى طالب رضى الله عنه يقول فى شأن الجنائز: «إن رسول الله ﷺ قام ثم قعد». وإنما حدث بذلك لأن نافع بن جبير رأى واقدى بن عمر وقام حتى وضعت الجنازة. رواه مسلم (١: ٣١٠). وفى "التلخيص الحبير" (١: ١٥٦): ورواه ابن حبان (فى "صحيحه") بلفظ: «كان[1] يأمرنا بالقيام فى الجنائز، ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس» اهـ.

باب القيام لتابع الجنازة حتى توضع على الأرض

٢٢٦٧- عن: البراء رضى الله عنه: «كنا مع رسول الله ﷺ فى جنازة. فانتهينا إلى القبر ولما يلحد فجلس، فجلسنا حوله». صححه أبو عوانة وغيره "التلخيص الحبير" (١: ١٥٦).

باب نسخ القيام للجنازة

قوله: "عن نافع" إلخ. قال المؤلف: لفظ ابن حبان صريح فى النسخ، وفيه رد على ما فى "التلخيص الحبير" (١: ٩٥٦) ونصه: واختار ابن عقيل الحنبلى، والنووى أن القعود إنما هو لبيان الجواز، والقيام باق على استحبابه اهـ. فإنه يمكن بالنظر إلى لفظ مسلم دون لفظ ابن حبان. أو بنحوه أخرجه الطحاوى (١: ٢٨٢): حدثنا يونس قال: أنا ابن وهب قال: أخبرنى مالك عن يحيى بن سعيد عن واقد بن عمرو عن نافع بن جبير عن مسعود بن الحكم عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال: "قام رسول الله ﷺ مع الجنازة حتى توضع، وقام الناس معه، ثم قعد بعد ذلك، وأمرهم بالقعود"، ورجاله رجال مسلم.

باب القيام لتابع الجنازة حتى توضع على الأرض

قوله: "عن البراء" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وفيه بيان محل الوضع أنه الأرض دون اللحد، وعلى جميع هذا يدل الحديث الثانى من الباب أيضا.

---

(١) أى النبى ﷺ.

٢٢٦٨- حدثنا: أحمد بن يونس نا زهير نا سهل بن أبى صالح عن ابن أبى سعيد الخدرى عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا اتبعتم الجنازة فلا تجلسوا حتى توضع».

٢٢٦٩- قال أبو داود[1]: روى الثورى هذا الحديث عن سهيل عن أبيه عن أبى هريرة قال فيه: "حتى توضع بالأرض". ورواه أبو معاوية عن سهيل قال: "حتى توضع فى اللحد". قال أبو داود: وسفيان أحفظ من أبى معاوية. هكذا قال أبو داود فى "سننه" (٣:١٧٧).

باب النهى عن اتباع الميت بنار

٢٢٧٠- عن: أبى بردة، قال: "أوصى أبو موسى الأشعرى رضى الله عنه حين حضره الموت. فقال: لا تتبعونى بمجمرة. قالوا له: أو سمعت فيه شيئا؟

وفى تعليق البحر الرائق: قال فى النهر للنهى عن ذلك، كما فى السراج. قال الرملى: ومقتضاه أنها كراهة تحريم، تأمل اهـ (٢:١٩١). قلت: قوله: "تأمل" لعله إشارة إلى تضعيف القول بكراهة التحريم، واختار كراهة التنـزيه فإنه من الآداب.

قال فى البحر: لأنه قد تقع الحاجة إلى التعاون، والقيام أمكن منه، فكان الجلوس قبله مكروها، ولأن الجنازة متبوعة وهم أتباع، والتبع لا يقعد قبل قعود الأصل، قيد بقوله: "قبل وضعها" لأنهم يجلسون إذا وضعت عن أعناق الرجال، ويكره القيام بعد وضعها، كما فى الخانية والعناية. وفى المحيط خلافه. قال: والأفضل أن لا يجلسوا ما لم يسووا عليه التراب، والأولى الأول اهـ ملخصا (٢:١٩١). قلت: وما فى المحيط ناظر إلى رواية أبى معاوية بلفظ "حتى توضع فى اللحد" فافهم.

باب النهى عن اتباع الميت بنار

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة.

---

(١) هكذا علقه أبو داود، وكذلك حمله على الحكاية الحافظ فى "التلخيص" حيث قال: حكاه أبو داود (١:١٥٧). ولم أر من وصله، إلا أن ظنى موصول عند أبى داود من طريق أحمد بن يونس، فإنه يروى عن الثورى، وروايته عن أبى معاوية -وهو محمد بن حازم- ممكنة، فافهم.

قال: نعم! من رسول الله ﷺ، رواه ابن ماجه (١:٢٣٣). قال السندى: "بمجمر" أى بنار، لأنه لا فائدة فيه، ويؤدى إلى الفال القبيح، فتركه أولى، وفى "الزوائد": إسناده حسن اهـ.

٢٢٧١- عن: هشام بن عروة عن أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنه أنها قالت لأهلها: "أجمروا ثيابى إذا مت، ثم حنطونى، ولا تذروا على كفنى حناطا، ولا تتبعونى بنار". رواه مالك (ص-٧٨).

قال المحدث جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعى الحنفى فى "نصب الراية" (١:٣٤٦): هذا سند صحيح اهـ.

باب تعميق القبر، وتوسيعه، واختيار اللحد على الشق

٢٢٧٢- عن: رجل من الأنصار رضى الله عنه قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ فى جنازة، فرأيت النبى ﷺ على القبر يوصى الحافر «أوسع من قبل رجليه، أوسع من قبل رأسه». رواه أحمد، وأبو داود، والبيهقى، وإسناده صحيح، كذا فى "التلخيص الحبير" (١:١٦٣).

٢٢٧٣- عن: هشام بن عامر رضى الله عنه قال: شكونا إلى رسول الله ﷺ يوم أحـــد، فقلنا: "يا رسول الله! الحفر علينا لكل إنسان شديد". فقال رسول الله ﷺ: «احفروا وأعمقوا وأحسنوا» الحديث، رواه النسائى

باب تعميق القبر، وتوسيعه، واختيار اللحد على الشق

قوله: "عن رجل" إلخ. دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

قوله: عن هشام إلخ. دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وفى التلخيص الحبير (١:١٦٣): قوله: قال عمر رضى الله عنه: أعمقوه لى قدر قامة، وبسطة. أخرجه ابن أبى شيبة وابن المنذر اهـ. ولم أقف على سنده، ولكن سكوت الحافظ عنه دليل بصحته أو حسنه. وفى المغنى لابن قدامة: قال أحمد رحمه الله: يعمق القبر إلى الصدر، الرجل والمرأة فى ذلك سواء، كان الحسن، وابن سيرين يستحبان أن يعمق القبر إلى الصدر.

(١:٣٨٣)، وسكت عنه.

٢٢٧٤- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: قال النبى ﷺ: «اللحد لنا، والشق لغيرنا». رواه الترمذى (١:١٧٤). وقال: "حديث غريب من هذا الوجه". وفى "نيل الأوطار" (٣:٣١٩): وحسنه الترمذى كما وجدنا ذلك فى بعض النسخ الصحيحة من جامعه اهـ.

قلت: لعله كان فى الأصل حسنا غريبا، فسهى الكاتب عن أحد اللفظين. وفى "التلخيص الحبير" (١:١٦٣): صححه ابن السكن، وقد روى من غير حديث ابن عباس رضى الله عنهما رواه ابن ماجه، وأحمد، والبزار، والطبرى عن حديث جرير، وفيه عثمان بن عمير وهو ضعيف لكن رواه أحمد، والطبرانى من طرق زاد أحمد فى رواية بعد قوله: «لغيرنا أهل الكتاب اهـ».

وقال سعيد (هو ابن المنصور صاحب السنن): حدثنا إسماعيل بن عياش عن عمرو بن مهاجر: "أن عمر بن عبد العزيز لما مات ابنه أمرهم أن يحفروا قبره إلى السرة، ولا يعمقوا، فإن ما على ظهر الأرض أفضل مما سفل منها". وذكر أبو الخطاب أنه يستحب أن يعمق قدر قامة وبسطة، وهو قول الشافعى، لقوله ﷺ: «احفروا، واوسعوا، واعمقوا» رواه أبو داود. ولأن ابن عمر أوصى بذلك فى قبره، والمنصوص عن أحمد أن المستحب تعميقه إلى الصدر، ولأن قدر قامة وبسطة يشق، ولا تقدير فى قوله ﷺ ولم يصح عن ابن عمر أنه أوصى بذلك فى قبره، ولو صح عند أحمد لم يعده إلى غيره اهـ (٢:٣٧٨).

قلت: فلعله ثبت عن عمر كما دل عليه سكوت الحافظ عنه فى التلخيص، فلا يضر عدم ثبوته عن ابن عمر، والله تعالى أعلم. والمذهب عندنا ما ذكره فى الدر: "وحفر قبره مقدار نصف قامة، فإن زاد فحسن" اهـ. قال الشامى: مقدار نصف قامة أو إلى حد الصدر. وإن زاد إلى مقدار قامة، فهو أحسن، كما فى الذخيرة. فعلم أن الأدنى نصف القامة، والأعلى القامة، وما بينهما، بينهما شرح المنية (١:٩٣٣). وفيه من الجمع بين الآثار ما لا يخفى.

٢٢٧٥- عن: مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما: "ألحد للنبى ﷺ، ولأبى بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه"، رواه ابن أبى شيبة. وهذا من أصح الأسانيد، كذا فى "الدراية" (ص-١٤٨).

٢٢٧٦- عن: أنس بن مالك رضى الله عنه قال: "لما توفى النبى ﷺ كان بالمدينة رجل يلحد، وآخر يضرح[1] فقالوا: نستخير ربنا، ونبعث إليهما، فأيهما سبق تركناه فأرسل إليهما، فسبق صاحب اللحد، فلحدوا للنبى ﷺ". رواه ابن ماجه (١: ٢٤٣). وقال السندى: وفى "الزوائد": فى إسناده مبارك بن فضالة وثقه الجمهور، وصرح بالتحديث، فزال تهمة تدليسه. وباقى رجال الإسناد ثقات، فالإسناد صحيح اهـ. وفى "التلخيص الحبير" (١: ١٦٣): رواه أحمد، وابن ماجه، وإسناده حسن اهـ.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال بعض الناس: وفى التلخيص الحبير (١: ١٦٣): وفى إسناده عبد الأعلى بن عامر وهو ضعيف اهـ. قلت: هو مختلف فيه، فإن الحافظ قال فى تهذيب التهذيب (٦: ٩٥) بعد ذكر من ضعفه ما نصه: "وصحح الطبرى حديثه فى الكسوف، وحسن له الترمذى" اهـ. وحديث سكت عنه أبو داود، وكذا سكت عنه المنذرى، كما فى "عون المعبود" (٣: ٣٥٤ و٢٠٥) اهـ.

قلت: وليت شعرى كيف استدل ههنا بسكوت أبى داود، وتحسين الترمذى. ولم يقل ما قال قبل: "إن الترمذى لعله حسنه لشواهده، وسكوت أبى داود تحسين حكمى، فلا يعارض التضعيف الصريح". ولكنه لا يستقر على شيء من أصوله، بل يخبط دائما خبط عشواء. وحملنا هذا الحديث على الاختيار دون الإيجاب لحديث أنس رضى الله عنه الآتى قريبا. قال العلامة السندى فى تعليقه: والحديث يدل على أن اللحد خير من الشق، لكونه الذى اختاره الله لنبيه، وأن الشق جائز، وإلا لمنع الذى كان يفعله اهـ.

قوله: عن مالك إلخ. دلالته علـى اختيار اللحد على الشق بالتقرير المار قريبا ظاهرة.

---

(١) أى يشق (المؤلف).

باب طريق إدخال الميت فى القبر

٢٢٧٧- عن: ابن عباس رضى الله عنهما: «أن النبى ﷺ دخل قبرا ليلا، فأسرج له سراج، فأخذ من القبلة. وقال: رحمك الله! إن كنت لأواها تلاء للقرآن، كبر عليه أربعا». رواه الترمذى (١: ١٧٥)، وحسنه.

٢٢٧٨- عن على رضى الله عنه: "أنه أدخل يزيد بن المكفف من قبل

باب طريق إدخال الميت فى القبر

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: دلالته والذى بعده على الباب ظاهرة.

فإن قلت: قال الزيلعى بعد نقل تحسين الترمذى: وأنكر عليه (أى الترمذى مؤلف) لأن مداره على الحجاج بن أرطاة وهو مدلس ولم يذكر سماعا. قال ابن القطان: ومنهال بن خليفة ضعفه ابن معين. قال البخارى: "فيه نظر" (١: ٣٦٣)، فهذا يدل على كون الحديث ضعيفا لا حسنا.

حديث المدلس لثقة حسن ولو لم يصرح بالسماع

قلت: إن الترمذى من أئمة الحديث، وأهل هذا الفن، فتحسينه يكفى للاحتجاج به، فإنه يحتمل أن يكون وجد متابعا له، أو الجرح فى هذين الراويين لم يكن معتمدا عليه عنده. وقال ابن القيم فى الهدى فى شرح حديث القران فى الحج. وهذا وإن كان فيه الحجاج بن أرطاة فقد روى عنه سفيان، وشعبة، وعبد الرزاق، والخلق، وعيب عليه التدليس، وقل من سلم منه، وقال أحمد: "كان من الحفاظ" اهـ ملخصا (١: ١٩٧). وهذا يدل على أن علة التدليس لا تضر بحسن الحديث، ومن ههنا ترى الترمذى يحسن حديث الحجاج مع عدم تصريحه بالسماع.

ومنهال بن خليفة مختلف فيه، ففى تهذيب التهذيب: قال أبو داود: جائز الحديث (١: ٣١٩). وفيه أيضا: قال أبو حاتم: صالح يكتب حديثه اهـ. وفيه أيضا: وأخرج له ابن خزيمة فى صحيحه، وقال البزار: ثقة اهـ (١: ٣١٨ و٣١٩). قلت: وأخرج له مسلم أيضا، كما يظهر مما فى تهذيب التهذيب من الرمز له (١٠: ٣١٨). وفى رجال الترغيب لمصنفه

القبلة". رواه عبد الرزاق، وأبو بكر بن أبى شيبة، وصححه ابن حزم فى المحلى "آثار السنن" (٢:١٢٤). وفى "الجوهر النقى" (١:٢٧٩): وفى المحلى لابن

المذكورين فى آخره: ضعفه ابن معين وغيره. وقال البخارى: "فيه نظر" وقال النسائى فى رواية أبى بشر الدولابى: "ليس بالقوى"، وقال ابن حبان: "لا يجوز الاحتجاج به". ووثقه أبو حاتم، وأبو داود والبزار اهـ.

وفى هذا الحديث جواز الدفن بالليل أيضا. وفى الدراية: فى البخارى أن أبا بكر رضى الله عنه دفن قبل أن يصبح، وفى الصحيحين أن عليا رضى الله عنه دفن فاطمة رضى الله عنها ليلا.

وأما ما رواه ابن ماجة عن جابر رفعه: «لا تدفنوا موتاكم بالليل إلا أن تضطروا» ففى إسناده إبراهيم بن يزيد الخوزى، وهو ضعيف اهـ ملخصا (ص:١٤٩ و١٥٠). وهو محمول إن صح على ما إذا تأذى الحاضرون وتعذر، كما يشير إليه لفظ الحديث «إلا أن تضطروا» وإلا فالتعجيل فى أمور الميت مطلوب بالأحاديث، قاله الشيخ.

وأما ما فى الزيلعى: أخرج أبو داود[1] عن أبى إسحاق هو السبيعى قال: "أوصى الحارث أن يصلى عليه عبد الله[2] بن يزيد الخطمى، فصلى عليه، ثم أدخله القبر من قبل رجل القبر، وقال: "هذا من السنة" انتهى. رواه البيهقى وقال: إسناده صحيح، وهو كالمسند لقوله: "من السنة" (١:٣٦٢ و٣٦٣). فالجواب عنه أنه يحتمل أنه ﷺ فعله للضرورة، فأطلق عليه الراوى لفظ السنة، ولم يطلع على الضرورة، فلم يفصح به. وأما ما نقلناه عن الترمذى فهو صريح بفعله ﷺ أيضا، وقال الشيخ: لما احتمل كون سنية الإدخال من رجل القبر فعلية أيضا، لا يرد أن القول مقدم على الفعل اهـ. وجانب القبلة أشرف أيضا، كما هو ظاهر، وأيضا سيأتى الدليل عليه فى باب توجيه الميت إلى القبلة فى القبر، فانتظره".

وأما ما روى الإمام الشافعى فى مسنده (ص٢٠٣): أخبرنا الثقة عن عمر[3] ابن

---

(١) سكت عنه هو والمنذرى.

(٢) أى صحابى صغير "تقريب".

(٣) أى ضعيف "تقريب".

٤٥

حزم: صحح عن علي رضى الله عنه أنه أدخل يزيد بن المكفف من قبل القبلة، وأخرج عبد الرزاق فى "مصنفه" إدخال علي رضى الله عنه ابن المكفف من جهة القبلة بسند صحيح، ثم قال: "وبه نأخذ اهـ".

عطاء عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنه قال: "سل رسول الله ﷺ من قبل رأسه" أخبرنا مسلم[١] بن خالد وغيره عن ابن جريج عن عمران[٢] بن موسى: "أن رسول الله ﷺ سل[٣] من قبل رأسه". وكذا ما فى الدراية، وروى ابن شاهين من حديث أنس رفعه "يدخل الميت من قبل رجليه ويسل سلا»، وإسناده ضعيف، ورواه[٤] ابن أبى شيبة بإسناد صحيح لكنه موقوف على أنس (ص:١٤٨).

فالجواب عنه بعد غض البصر عما تكلموا فى رواة حديثى الشافعى، وكذا عن تصريح الدراية بضعف إسناد المرفوع، وكون الصحيح موقوفا غير مقاوم لفعله عليه السلام: أن هذا كان للضرورة، كما فى الدراية: قال الشافعى: لا يمكن إدخاله من جهة القبلة لأن القبر فى أصل الحائط (ص:١٤٨). أفاده الشيخ. وفى نيل الأوطار: قال فى ضوء النهار: على أنه لا حاجة إلى التضعيف بذلك، لأن قبر النبى ﷺ كان عن يمين الداخل إلى الميت لاصقا بالجدار، والجدار الذى الحد تحته هو القبلة، فهو مانع من إدخال النبى ﷺ من جهة القبلة ضرورة انتهى. قال فى البدر المنبر بعد ذكر أنه أدخل ﷺ من جهة القبلة: وهو غير ممكن، كما ذكره الشافعى فى الأم، وأطنب الشناعة على من يقول ذلك، ونسبه إلى الجهالة، ومكابرة الحس انتهى (٣:٢٢٢).

وأما ما رواه ابن ماجة: "أن رسول الله ﷺ أخذ من قبل القبلة، واستقبل استقبالا،

---

(١) قيل: هو المراد بقوله: "الثقة" فى السند السابق "التلخيص الحبير" وتكلم فيه، وقال ابن عدى: "حسن الحديث وأرجو أن لا بأس به" "تهذيب التهذيب".

(٢) مقبول من اتباع التابعين "تقريب".

(٣) السل بتشديد اللام الإخراج بتان وتدريج، وهو بأن يوضع السرير فى موخر، ويحتمل الميت منه، فيوضع فى اللحد. قاله السندى فى تعليقه على ابن ماجه (١:٢٤٢) (مؤلف).

(٤) ولفظه فى الزيلعى (١:٢٦٣): عن ابن سيرين قال: "كنت مع أنس رضى الله عنه فى جنازة ظاهر فأمر بالميت، فأدخل من قبل رجليه" اهـ.

باب ما يقول واضع الميت فى القبر

٢٢٧٩- حدثنا: عبد الله بن سعيد ثنا أبو خالد الأحمر ثنا الحجاج[1] عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: «كان النبى ﷺ إذا أدخل الميت القبر قال: «بسم الله وعلى ملة رسول الله ﷺ». وقال أبو خالد مرة: إذا وضع الميت فى لحده قال: «بسم الله، وعلى سنة رسول الله ﷺ»»، رواه ابن ماجه (ص١١٢). وروواه الترمذى (١٢٤:١) بهذا الإسناد وقال: "حسن غريب من هذا الوجه اهـ". ولفظ الحديث عند ابن ماجه أوضح، وهو وجه الاختيار.

٢٢٨٠- عن: همام عن قتادة عن أبى الصديق عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى ﷺ كان إذا وضع الميت فى القبر قال: «بسم الله وعلى سنة رسول الله ﷺ»، رواه ابو داود (٢٠٦:٣)، وسكت عنه. وفى "نصب الراية" (٢٦٣:١): وبهذا الإسناد رواه ابن حبان فى "صحيحه" فى النوع الثانى عشر من القسم الخامس (٢٦٣:١)، والحاكم فى "المستدرك" بلفظ «إذا أوضعتم

فقال السندى: قوله: "أخذ" على بناء المفعول وهو الظاهر الموجود فى النسخ، ويحتمل بناء الفاعل أى أخذ الميت. وفى الزوائد: فى إسناده عطية العوفى وضعفه الإمام أحمد اهـ.
قلت: وله طريق آخر، فقد روى العقيلى من حديث بريدة أخذ رسول الله ﷺ من قبل القبلة، ونصب عليه اللبن نصبا. وفى إسناده عمرو بن بريد التميمى، وقد ضعفوه "التلخيص الحبير" (١٦٤:١).

وأما ما رواه ابن ماجه (٢٤٢:١) عن أبى رافع رضى الله عنه قال "سل رسول الله ﷺ سعدا رضى الله عنه، ورش على قبره ماء" اهـ. فقال السندى: وفى الزوائد: فى إسناده مندل بن على ضعيف، ومحمد بن عبيد الله متفق على ضعفه اهـ.

باب ما يقول واضع الميت فى القبر

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. وفى التلخيص الحبير (١٦٤:١): وعن أبى أمامة رضى الله عنه رواه الحاكم أيضا، والبيهقى، وسنده ضعيف، ولفظه "لما

---

(١) هو ابن أرطاة.

موتاكم(١) فى قبورهم فقولوا: بسم الله وعلى ملة رسول الله» انتهى. قال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وهمام بن يحيى ثبت مأمون إذا أسند هذا الحديث لا يعلل بمن وقفه، وقد وقفه شعبة، انتهى، ورواه البيهقى، وقال: ينفرد برفعه همام بن يحيى بهذا الإسناد وهو ثقة، إلا أن شعبة وهشام الأستوائى روياه عن قتادة موقوفا على ابن عمر انتهى. وقال الدارقطنى فى الموقوف: هو المحفوظ.

قلت: قد رواه ابن حبان فى صحيحه من حديث شعبة عن قتادة به مرفوعا: أن النبى ﷺ كان إذا وضع الميت فى قبره قال: «بسم الله، وعلى ملة رسول الله» انتهى. وفى "بلوغ المرام" (١٠٩:١) بعد نقل اللفظ الذى عزوته إلى الحاكم ما لفظه: أخرجه أحمد، وأبو داود، والنسائى، وصححه ابن حبان، وأعله الدارقطنى بالوقف اهـ. وفى "التلخيص الحبير" (١٦٤:١): فرجح الدارقطنى، وقبله النسائى الوقف، ورجح غيرهما رفعه اهـ. قلت: عندى هذا حديث صحيح مرفوع قولا وفعلا، فإن زيادة الثقة مقبولة.

باب استحباب توجيه الميت إلى القبلة فى القبر

٢٢٨١- عن: عبد الحميد بن سنان نا عبيد بن عمير عن أبيه أنه حدثه،

وضعت أم كلثوم بنت رسول الله ﷺ فى القبر قال رسول الله ﷺ: «﴿منها خلقناكم، وفيها نعيدكم، ومنها نخرجكم تارة أخرى﴾ بسم الله وفى سبيل الله وعلى ملة رسول الله» الحديث اهـ.

باب استحباب توجيه الميت إلى القبلة فى القبر

قوله: "عن عبيد" إلخ. قال المؤلف: فى نيل الأوطار (٢٤٩:٣): المراد بقوله: "أحياء وأمواتا" فى اللحد اه . وفى رد المحتار (٩٣٥:١): صرح فى التحفة بأنه سنة اهـ، أو غير مؤكدة.

---

(١) هذا لفظ "الحاكم".

وكان له صحبة أن رجلا سأله فقال: يا رسول الله! ما الكبائر؟ قال: «هن تسع فذكر معناه[1]، زاد، وعقوق الوالدين المسلمين، واستحلال البيت الحرام قبلتكم أحياء وأمواتا». رواه أبو داود (٣:٧٤). وسكت عنه. وفى "نصب الراية" (١:٣٦٤): ورواه الحاكم فى "المستدرك" فى كتاب الإيمان، وقال: قد احتج الشيخان برواة هذا الحديث، غير عبد الحميد بن سنان اهـ. قلت: فى "التقريب" (ص١١٧) فى ترجمته: "مكى مقبول اهـ". وفى "الدراية" (ص١٤٩): وصححه الحاكم اهـ.

باب استحباب نصب اللبن على اللحد

٢٢٨٢- عن: عامر بن سعد بن أبى وقاص أن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه قال فى مرضه الذى هلك فيه: "الحدوا لى لحدا وانصبوا على اللبن نصبا، كما صنع برسول الله ﷺ"، رواه مسلم (١:٣١١).

٢٢٨٣- عن: جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر رضى الله عنه: «أن النبى

باب استحباب نصب اللبن على اللحد

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة.

قال بعض الناس: وأما ما فى الهداية يستحب اللبن، والقصب لأنه عليه السلام جعل على قبره طن[2] من قصب، وفى فتح القدير (٢:١٠٠): روى ابن أبى شيبة عن الشعبى: «أن رسول الله ﷺ جعل على قبره طن من قصب»، وهو مرسل، ولا يلزم خطا هذا الحديث لمعارضة ما تقدم (من أحاديث المتن). فإنه لا منافاة لجواز أن يكون قد وضع اللبن على قبره عليه السلام نصبا مع قصب كمل به لإعواز فى اللبن أو غير ذلك اهـ. فلا يصح لأن رواية ابن أبى شيبة لا تثبت، فلا يزاد بها شيء على الأحاديث الصحيحة. وأسندها فى نصب الراية هكذا (١:٣٦٥): حدثنا مروان بن معاوية عن عثمان بن الحارث عن الشعبى: «أن النبى ﷺ جعل على قبره طن من قصب» اهـ. ومروان ثقة حافظ،

---

(١) أى معنى حديث أبى هريرة رضى الله عنه المتقدم "عون المعبود".

(٢) أى حزمة من القصب "عناية".

ﷺ ألحد، ونصب عليه اللبن نصبا، ورفع قبره من الأرض نحو شبر». رواه ابن حبان في صحيحه في النوع السابع والأربعين من القسم الخامس. "نصب الراية" (١:٣٦٤).

وكذا يدلس أسماء الشيوخ، أخرجوا له. كذا في التقريب (ص:٣٠٤).

تدليس الشيوخ:

وفي طبقات المدلسين: وأما تدليس الشيوخ فهو أن يصف شيخه بما لم يشتهر به من اسم، أو لقب، أو كنية، أو نسبة إيهاما للتكثير غالبا. وقد يفعل ذلك لضعف شيخه، وهو خيانة ممن تعمده إلخ (ص:٤).

وذكره في المرتبة الثالثة في الطبقات أيضا (ص١٦) التي قال فيهما (ص:٢): من أكثر من التدليس فلم يحتج الأئمة من أحاديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماع، ومنهم من رد حديثهم مطلقا، ومنهم من قبلهم إلخ. وهذا ضعف يحتمل، فإن الاختلاف لا يضر، كما علمت غير مرة. ولكن عثمان بن الحارث هذا ذكره في "تهذيب التهذيب" (٧:١٠٩)، ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا، فليس بحجة فالإسناد مرسل. لكنه لا حجة فيه عند أحد لما ذكر والشعبي تابعي كبير معروف، وإرساله صحيح. والعجب من الشيخ ابن الهمام كيف تساهل في الإسناد.

قلت: هذا كله كلام جاهل بالفن. وابن الهمام لم يتساهل في تقوية الإسناد أصلا، فإن عثمان بن الحارث اثنان، أحدهما يقال له: "أبو الرواع" روى عنه الثوري فقط، وهو يروي عن ابن عمر، والثاني يقال له: "ختن الشعبي" أو "ابن ابنة الشعبي" روى عن الشعبي، وعنه الثوري أيضا، ومروان بن معاوية، وكلاهما ذكره ابن أبي حاتم. فلم يذكر فيه جرحا، وعادته ذكر الجرح والمجروحين، فمن سكت عن الجرح فيه، فهو ثقة عنده، كما لا يخفى على من طالع كتب الرجال، فإن المصنفين ربما يقولون: ذكره ابن أبي حاتم فلم يذكر فيه جرحا، يريدون به التوثيق، أيضا فإن جعل الطن من القصب في اللحد من المستحبات بعد نصب اللبن إذا بقي خلل فيه، وليس هذا من الزيادة على الصحيح، بل إثبات شيء آخر بعد ما ثبت به فلو سلمنا ضعف السند فالضعيف يكفي في باب الفضائل.

٢٢٨٤- عن: عائشة رضي الله عنها: «أن النبي ﷺ كفن في ثلاثة

فبطل قول بعض الناس: «أن الرواية لم تثبت، فلا يزاد بها شيء على الأحاديث الصحيحة». واندحض ما أورده على الإمام ابن الهمام، فافهم.

وفي المغني لابن قدامة: وإن جعل مكان اللبن قصبا فحسن، لأن الشعبي قال: «جعل على لحد النبي ﷺ طن قصب، فإني رأيت المهاجرين يستحبون ذلك». قال الخلال: كان أبو عبد الله (أحمد بن حنبل) يميل إلى اللبن، ويختاره على القصب، ثم ترك ذلك ومال إلى استحباب القصب على اللبن اهـ (٢:٢٧٩). وهذا دليل على صحة أثر الشعبي عند أحمد، وكفى به حجة، فبطل كلام بعض الناس في سنده، ولكن الأولى أن يقال بالجمع، بأن اللبن والقصب كلاهما مستحبان. فيبدأ بنصب اللبن عملا بحديث عامر عن أبيه ويكمل الأعواز في اللبن، وما بقي من الخلل فيه بالقصب عملا بمرسل الشعبي، وهذا هو ما قاله ابن الهمام، فللّه دره جامعا بين الآثار.

تتمة:

روى مسلم عن ابن عباس رضي الله عنه قال: "جعل في قبر رسول الله ﷺ قطيفة حمراء" اهـ (١:٣١١). وروى الترمذي عن ابن أبي رافع قال: سمعت[1] شقران رضي الله عنه يقول: «أنا والله طرحت القطيفة تحت رسول الله ﷺ في القبر». قال أبو عيسى: "حديث حسن غريب" (١:١٢٤).

واعتذروا عنه بوجوه مختلفة. فقال الإمام النووي: وقد نص الشافعي، وجميع أصحابنا، وغيرهم من العلماء على كراهة وضع قطيفة، أو مضربة، أو مخدة[2]، ونحو ذلك تحت الميت في القبر، وشذ عنهم البغوي من أصحابنا فقال في كتابه التهذيب: لا بأس بذلك لهذا الحديث، والصواب كراهته كما قاله الجمهور. وأجابوا عن هذا الحديث بأن شقران انفرد بفعل ذلك، ولم يوافقه غيره من الصحابة، ولا علموا ذلك، وإنما فعله

---

(١) قال ابن أبي حاتم في العلل: سألت أبي عن هذا الحديث فقال أبي: "هذا حديث منكر" اهـ ملخصا (١:٣٥٦).

(٢) مخدة بالكسر ناز باش كذا في الصراح، والمضربة ما أكثر ضربه بالخياطة كذا في "مفردات الراغب" سوزني قاله الشيخ.

أثواب سحولية، ولحد له ونصب عليه اللبن». رواه ابن حبان فى "صحيحه" (نصب الراية ١:٣٦٤).

شقران لما ذكرناه عنه من كراهته أن يلبسها أحد بعد النبى ﷺ، لأن النبى ﷺ كان يلبسها، ويفترشها، فلم تطب نفس شقران أن يتبذلها أحد بعد النبى ﷺ، وخالفه غيره. فروى البيهقى عن ابن عباس: أنه كره أن يجعل تحت الميت ثوب فى قبره، والله أعلم اهـ.

قال بعض الناس: وفيه نظر فإن قوله: «لم يوافقه غيره من الصحابة، ولا علموا ذلك» بعيد جدا، فإنه يبعد أن يفعل صحابى شيئا عند دفن النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، ولا يعلم غيره من الصحابة فى مثل هذه الواقعة العظيمة. بل الظاهر هو التوافق والعلم إلا إذا صح عن أحدهم خلافه وقوله: "من كراهته أن يلبسها" إلخ. فذكره فى التلخيص الحبير ونصه (١:١٦٤): روى ابن إسحاق فى المغازى، والحاكم فى الإكليل من طريقه، والبيهقى عنه من طريق ابن عباس قال: "كان شقران حين وضع رسول الله ﷺ فى حفرته أخذ قطيفة قد كان يلبسها، ويفترشها، فدفنها معه فى القبر، وقال: والله لا يلبسها أحد بعدك، فدفنت معه" اهـ. ولم يذكر سنده لينظر فيه، على أنه لو ثبت لكان محمولا على أنه رضى الله عنه ذكر هذا على سبيل الزيادة على المقصود دون التعليل، فإن إضاعة المال حرام. ولا يخفى أن هذا إضاعة فافهم. ولا تنسب الخطأ إلى الصحابى بغير دليل قوى.

وقوله: "أنه كره" إلخ. لم يذكر سنده، وقد ضعفه الترمذى بظاهر كلامه حيث قال (١:١٢٤): وقد روى عن ابن عباس رضى الله عنه «أنه كره أن يلقى تحت الميت فى القبر شىء» اهـ.

ومن الوجوه ما فى التلخيص الحبير (١:١٦٤): وذكر ابن عبد البر أن تلك القطيفة استخرجت قبل أن يهال التراب اهـ. وفيه أيضا (١:١٦٥): وروى الواقدى عن على[1] بن حسين أنهم أخرجوها، وبذلك جزم ابن عبد البر اهـ. وفى شرح الفاضل أبى الطيب لسنن الترمذى (٢:٣٢٣): وقال الشيخ العراقى فى ألفيته فى السيرة: وفرشت فى قبره قطيفة،

(١) أى تابعى (المؤلف).

. . . .

وقيل: أخرجت، وهذا أثبت اهـ. وفى السيرة الحلبية (٣: ٤٠٢): روى البيهقى عن أبى موسى رضى الله عنه أنه ﷺ أوصى: «أن لا تبعونى بصارخة، ولا مجمرة، ولا تجعلوا بينى وبين الأرض شيئا اهـ».

وفيه نظر أيضا، فإن قوله "استخرجت" قول لا دليل عليه، ورواية الواقدى المرسلة لم يذكر سندها، على أنه لو ثبتت لكانت مرجوحة، فإنها لا تصلح للزيادة على حديث مسلم، كما لا يخفى على العالم بالحديث. وقول العراقى: "وهذا أثبت" لم يذكر مستنده، والعجب من الأعلام أنهم يذكرون ما يزيد على الأحاديث الصحاح، ولا يذكرون له مستندا بسند يحتج به، فكيف يترك حديث مسلم وغيره، ويعمل بقولهم، وحديث أبى موسى رضى الله عنه لم يذكر سنده، فلا حجة فيه، كما لا حجة لهذا الوجه فيما أورده فى الجامع الصغير: روى ابن سعد عن الحسن مرسلا: «افرشوا لى قطيفتى فى لحدى، فإن الأرض لم تسلط على أجساد الأنبياء» اهـ. وأيضا صحة حديث أبى موسى رضى الله عنه بعيدة، فإنه يبعد أن لا يعمل بوصية النبى ﷺ حيث لا تبلغ من كان يهتم بدفن النبى ﷺ، وهذا الحديث بعضه موقوف عليه فى ابن ماجة بسند حسن.

قلت: يا للعجب! فقد يجعل بعض الناس هذا جزم ابن حزم وأمثاله بحديث دليلا على صحته، وقد يخبط، فلا يجعل قول الحافظ العراقي: "هذا أثبت" حجة، ويطالبه الدليل على قوله، ولا يعتد بجزم ابن عبد البر، ويجعله كلا شىء. وهل هذا إلا جهل محض؟ فالحق أن ابن عبد البر لا يجزم بشىء إلا بدليل، وكذا العراقى لا يقول لأمر: "هذا أثبت" إلا بحجة وإن لم نطلع عليه، ولا يلزم منه ترك العمل بحديث مسلم، فإنه ليس فيه إلا جعل القطيفة فى قبره ﷺ، وأما أنه ترك فيه أو أخرج عنه، فلا دلالة فيه على ذلك أصلا. والزيادة على خبر الواحد الصحيح يجوز بالحسن أو الضعيف إذا لم يلزم من قبولها رده، فقد تقرر فى الأصول جواز الزيادة برفع مفهوم المخالفة عندنا، لأنا لا نقول بمفهوم المخالفة صرح به فى التوضيح (٢: ٣٦).

وأما استبعاده عدم علم الصحابة بفعل شقران، فرد عليه، فإن ذلك ليس ببعيد لغلبة

باب تسجية قبر المرأة دون الرجل

٢٢٨٥- عن: الثورى عن أبى إسحاق: "شهدت جنازة الحارث، فمدوا قبره ثوبا، فجبذه عبد الله بن يزيد، وقال: إنما هو رجل"، رواه ابن أبى شيبة، فهذا هو الصحيح "التلخيص الحبير".

الحزن على القلوب فى مثل هذه الواقعة الهائلة فلا يلتفت المرأ إلى ما يشاهده، كما لا يخفى، وكذا استبعاده صحة حديث أبى موسى رد عليه، فقد أيّده قول ابن عباس، ولا يبعد خفاء وصية النبى ﷺ على شقران، فقد خفى بعض الأمور المهمة المتعلقة بدفنه ﷺ، وكفنه على أجلة الصحابة حتى أخبرهم به واحد منهم، كما لا يخفى على من طالع الأخبار، والله تعالى أعلم.

وسكوت الحافظ فى التلخيص عن حديث حجة، فلا حاجة إلى معرفة السند.

ومما اعتذروا به ما ذكره الشيخ أبو الطيب فى شرح الترمذى (٢:٣٢٢): قال التوربشتى: وذلك أنه ﷺ كما فارق الأمة فى بعض أحكام حياته فارقهم فى بعض أحكام مماته، فإن الله حرم على الأرض لحوم الأنبياء عليهم السلام، وحق لجسد عصمه الله تعالى من البلى، والتغير، والاستحالة أن يفرش له فى قبره، لأن المعنى الذى يفرش له للحى لم يزل عنه بحكم الموت، وليس الأمر فى غيره على هذا النمط اهـ.

باب تسجية قبر المرأة دون الرجل

قال : دلالة الأثر على الجزء الأول بالمفهوم، وعلى الثانى بالمنطوق ظاهرة.

وفى تنوير الأبصار: ويسجى قبرها، لا قبره، وفى رد المحتار: قوله: "ويسجى قبرها" أى بثوب، ونحوه استحبابا حال إدخالها القبر حتى يشوى اللبن على اللحد، كذا فى شرح المنية والإمداد اهـ.

باب رش المـــاء ووضع الحصى على القبر
وإهالة التراب فيه

٢٢٨٦- عن: عبد الله بن محمد يعنى ابن عمر[1] عن أبيه: «أن رسول الله ﷺ رش على قبر ابنه إبراهيم عليه السلام». زاد ابن عمر: «أنه أول قبر رش عليه، وأنه حين دفن وفرغ منه قال عند رأسه: سلام عليكم»، ولا أعلمه إلا قال: «حثا عليه بيديه». رواه أبو داود فى "مراسيله" (٤٥). وفى "التلخيص الحبير" (١٦٥:١): رجاله ثقات مع إرساله اهـ.

قلت: عمر وابنه من أتباع التابعين، كما فى "التقريب"، فافهم. وعلى كل حال فهو حجة عندنا، فإنه من مراسيل القرن الثانى أو الثالث.

٢٢٨٧- أخبرنا إبراهيم بن محمد عن جعفر بن محمد عن أبيه: «أن النبى ﷺ رش على قبر إبراهيم ابنه، ووضع عليه حصباء». رواه الإمام الشافعى فى مسنده.

باب رش الماء ووضع الحصى على القبر
وإهالة التراب فيه

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول والثالث من الباب ظاهرة، وصرح باستحباب الأول فى الدر المختار. وباستحباب الثالث فى رد المحتار (٩٣٦:١ و٩٣٧).

قوله: "أخبرنا إبراهيم" إلخ قال المؤلف: قال صاحب الجوهر النقى (٢٦٥:١): فى سماع إبراهيم من جعفر بن محمد نظر اهـ.

قلت: قد ثبت سماعه منه فى المسند الذى ذكرته فى باب غسل اليدين، إلا أنه مدلس وتدليسه مردود، فإن صاحب طبقات المدلسين ذكره فى المرتبة الخامسة التى قال

---

(١) هو ابن على رضى الله عنه، "التلخيص الحبير".

قلت: هذا مرسل، والإسناد قد تقدم فى باب ما جاء فى غسل اليدين، وقد تأيد بالذى قبله والذى بعده.

٢٢٨٨- عن: جابر رضى الله عنه قال: «رش على قبر النبى ﷺ الماء رشا، وكان الذى رش على قبره بلال بن رباح، بدأ من قبل رأسه من شقه الأيمن حتى انتهى إلى رجليه». رواه البيهقى، وفى إسناده الواقدى، كذا فى "التلخيص الحبير" (١٦٦:١).

قلت: هو مختلف فيه، والاختلاف لا يضر. قال فى "مجمع الزوائد" (٢٢٨:١): فى الواقدى كلام، وقد وثقه غير واحد اهـ.

٢٢٨٩- عن: القاسم قال: دخلت على عائشة رضى الله عنها فقلت: «يا أمه! اكشفى لى عن قبر رسول الله ﷺ، وصاحبيه رضى الله عنهما، فكشفت لى عن ثلاثة قبور لا مشرفة[1]، لا لاطئة، مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء».

فيها (ص:٢): من ضعف بأمر آخر سوى التدليس فحديثهم مردود ولو صرحوا بالسماع، إلا أن يوثق من كان ضعفه يسيرا كابن لهيعة اهـ. وإبراهيم وثقه الشافعى، وابن الإصبهانى، كما فى ميزان الاعتدال (٢٨:١). وفيه كلام كثير إلا أن حديثه هذا معتضد بأحاديث أخرى، ودلالته على الجزئين الأولين من الباب ظاهرة.

وقال الشيخ: والحكمة فى رش الماء هو الحفظ عن الاندراس، كما فى الدر المختار.

قلت: وهو الحكمة فى وضع الحصباء، فكان فى حكمه وهو وإن لم يتعرض له الفقهاء لكن قواعدهم لا تأباه إلحاقا له بالرش اهـ.

قوله: "عن جابر" إلخ. دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "عن القاسم" إلخ. دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

---

(١) نه بلند ونه متصل بزمين سنگ ريزه چيده شده بروى بسنگ ريزهاى سرخ عرصه وبطحاء رود فراخ كه در وى سنگ ريزهاى خود بود ومراد اينجا نفس سنگ ريزها ست، وعرصه در اصل صحن سراى، واطلاق كرده مى شود بر هر موضع فراخ، بعد ازان غالب آمده بر جائے مخصوص كه در حوالى مدينه مطهره است، كذا فى "أشعة اللمعات".

رواه أبو داود (٣:٢٠٨). وسكت عنه هو والمنذرى، وفى "التلخيص الحبير" (١:١٦٥): رواه أبو داود، والحاكم من هذا الوجه. زاد الحاكم: ورأيت رسول الله ﷺ مقدما، وأبو بكر رأسه بين كتفى رسول الله ﷺ، وعمر رأسه عند رجل رسول الله ﷺ اهـ». وفى "نصب الراية" (١:٣٦٥) بعد نقل رواية أبى داود ما نصه: "ورواه الحاكم، وصححه اهـ". وصححه البيهقى، كما فى "الجوهر النقى" (١:٢٦٥).

٢٢٩٠- حدثنا: العباس بن الوليد الدمشقى ثنا يحيى بن صالح ثنا سلمة ابن كلثوم ثنا الأوزاعى عن يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة رضى الله عنه: «أن رسول الله ﷺ صلى على جنازة، ثم أتى قبر الميت فحثى عليه من قبل رأسه ثلاثا». رواه ابن ماجه (١:١١٣).

وفى "التلخيص الحبير" (١:١٦٥): وقال أبو حاتم فى العلل: "هذا حديث باطل". قلت: إسناده ظاهره الصحة، ورجاله ثقات، وقد رواه ابن أبى داود فى كتاب التفرد له من هذا الوجه، وزاد فى المتن: «أنه كبر عليه أربعا». وقال بعده: وليس يروى فى حديث صحيح أنه ﷺ كبر على جنازة أربعا إلا هذا، فهذا حكم منه بالصحة على هذا الحديث. لكن أبو حاتم إمام لم يحكم عليه بالبطلان إلا بعد أن تبين له، وأظن العلة فيه عنعنة الأوزاعى، وعنعنة شيخه، وهذا كله إن كان يحيى بن صالح هو الوحاظى شيخ البخارى اهـ.

قلت: ابن أبى داود أيضا من أهل الفن، والاختلاف غير مضر، كما عرفتك مرارا. على أن الأوزاعى لم أقف على من وصفه بالتدليس، ولم يذكره الحافظ أيضا فى طبقات المدلسين له. وقال فى التقريب (١٢٤): ثقة جليل اهـ. وشيخه ذكره فى المرتبة الثانية من طبقات المدلسين (١١) التى قال فيها: "الثانية من احتمل الأئمة تدليسه، وأخرجوا له فى الصحيح لإمامته، وقلة تدليسه فى جنب ما روى اهـ". وفى "تهذيب التهذيب" (١١:٢٦٩): قال أبو حاتم: "يحيى إمام لا يحدث إلا عن ثقة اهـ". وإذا كان الأمر كذلك فكيف يوصف الحديث بما وصفه به أبو حاتم؟ والراجح عندى قول ابن أبى داود، والله أعلم.

قوله: "حدثنا العباس" إلخ. دلالته على الجزء الثالث من الباب ظاهرة.

باب النهى عن تجصيص القبور والقعود والبناء والكتابة والزيادة عليها

٢٢٩١– عن: جابر رضى الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يجصص القبر. وأن يقعد عليه، وأن ينبى عليه». رواه مسلم (١:٣١٢). ولفظ النسائى (١:٢٨٤) وسكت عنه من طريق سليمان بن موسى، وأبى الزبير، عن جابر قال: «نهى رسول الله ﷺ[1] أن يبنى على القبر، أو يزاد عليه[2] أو يجصص». زاد سليمان بن موسى: أو يكتب عليه اهـ. ورواية النسائى كرواية أبى داود (٣:٢١٠) وقد سكت عنه، ولكن قال المنذرى كما فى عون المعبود: وسليمان بن موسى لم يسمع من جابر، فهو منقطع اهـ. وفى "التقريب" (٧٨): صدوق فقيه فى حديثه بعض لين، وخولط قبل موته بقليل اهـ.

قلت: سكوتهما عليه يدل على أنه متصل عندهما. والاختلاف غير مضر كما قد علمت غير مرة، على أن الكتابة التى تفرد بها قد رويت من طريق أبى الزبير أيضا أخرجه الترمذى، وقال: "حسن صحيح"، ولفظه: عن أبى الزبير

باب النهى عن تجصيص القبور والقعود والبناء والكتابة والزيادة عليها

قال المؤلف: دلالة حديث جابر رضى الله عنه بمجموع ألفاظه على مجموع أجزاء الباب ظاهرة. وفى الدر المختار: ويهال عليه التراب، وتكره الزيادة عليه من التراب، لأنه بمنـزلة البناء. وفى رد المحتار: وظاهره أن الكراهة تحريمية، وهو مقتضى النهى المذكور،

---

(١) قال العراقى: يحتمل أن المراد البناء على نفس القبر ليرفع عن أن ينال بالوطأ كما يفعله كثير من الناس، أو إن المراد النهى أن يتخذ حول القبر بناء. انتهى ما فى زهر الربى، ملخصا.

(٢) وبوب عليه البيهقى "لا يزاد فى القبر أكثرمن ترابه لئلا يرتفع" كذا فى "التلخيص الحبير"، وفى "المغنى" لابن قدامة: ولا يستحب رفعه أى القبر بأكثرمن ترابه، نص عليه أحمد، وروى أحمد بإسناده عن عقبة بن عامر أنه قال: «لا يجعل فى القبر من التراب أكثرمما خرج منه حين حفر». وروى الخلال بإسناده عن جابر قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يزاد على القبر على حفرته» اهـ (٢:٣٨٤).

عن جابر رضى الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يجصص القبور، وأن يكتب عليها، وأن يبنى عليها، وأن توطأ اهـ».

وفى "التلخيص الحبير" (١٦٥:١): وقال الحاكم: الكتابة على شرط مسلم وهى صحيحة غريبة، والعمل من أئمة المسلمين من المشرق إلى المغرب على خلاف ذلك اهـ. وقال السندى فى "تعليقه على ابن ماجه" (٢٤٤:١) بعد نقل قول الحاكم هذا ما نصه: وتعقبه الذهبى فى مختصره بأنه محدث، ولم يبلغهم النهى اهـ، قلت: التعقب جيد قوى.

لكن نظر صاحب الحلية فى هذا التعليل، وقال: وروى عن محمد رحمه الله أنه لا بأس بذلك. فتحمل الكراهة على الزيادة الفاحشة، وعدمها على القليلة المبلغة له مقدار شبر أو ما فوقه قليلا اهـ ملخصا (٩٣٦:١).

وفى الطحطاوى على قول صاحب الدر المختار (٦١٠:١): فى الشر نبلالية عن البرهان: يحرم البناء عليه للزينة، ويكره للإحكام بعد الدفن إلخ. وفى كتاب الآثار (٤٢) ونكره أن يجصص، أو يطين[1]، أو يجعل عنده مسجدا، أو علما، أو يكتب عليه، إلى أن قال: وهو قول أبى حنيفة اهـ. وفيه أيضا: يكره الوطأ على القبور متعمدا، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله اهـ. وفى رد المحتار: وفى خزانة الفتاوى: وعن أبى حنيفة: لا يوطأ القبر إلا لضرورة، ويزار من بعيد، ولا يقعد، وإن فعل يكره اهـ (٩٤٥:١). وفيه أيضا: فى

---

(١) وفى غنية المستملى (٥٥٥): وفى منية المفتى: المختار أنه لا يكره التطيين اهـ. وأما ما فى التلخيص الحبير (١٦٥:١): عن جعفر بن محمد عن أبيه: "أن النبى ﷺ رفع قبره من الأرض شبرا وطين بطين أحمر من العرصة" رواه أبو بكر النجار اهـ. فهو مرسل لم أقف على سنده، فإن صح فهو حجة لهذا القول المختار. وفيه أيضا: قال الترمذى: وقد رخص بعض أهل العلم فى تطيين القبور منهم الحسن البصرى، والشافعى اهـ. وما روى عن ابن مسعود مرفوعا: "لا يزال الميت يسمع الأذان ما لم يطين قبره" فإسناده باطل قاله الحافظ فى التلخيص أيضا (١٦٥:١). وفى المغنى لابن قدامة: سئل أحمد عن تطيين القبور فقال: "أرجو أن لا يكون به بأس". ورخص فى ذلك الحسن، والشافعى، وروى أحمد بإسناده عن نافع عن ابن عمر: "أنه كان يتعاهد قبر عاصم ابن عمر". قال نافع: "توفى ابن له وهو غائب، فقدم فسألنا عنه فدللناه عليه، فكان يتعاهد القبر، ويأمر بإصلاحه". اهـ. (٣٨٦:٢). قلت: ولكن التعاهد أعم من التطيين وغيره، ولكن لما لم يدل دليل على كراهة التطيين، فالأصل إباحته والله تعالى أعلم.

٢٢٩٢- وفى "فتح البارى" (٣:١٧٨): روى الإمام أحمد من حديث عمرو بن حزم الأنصارى مرفوعا: «لا تقعدوا على القبور». وفى رواية له: رآنى رسول الله ﷺ وأنا متكئ على قبر فقال: «لا تؤذ صاحب القبر» إسناده صحيح اهـ.

النوادر، والتحفة، والبدائع، والمحيط وغيره من أن أبا حنيفة كره وطأ القبر، والقعود، والنوم، أو قضاء الحاجة عليه اهـ.

وقال الطحاوى (١:٢٩٧) ما محصله: إن الجلوس المنهى عنه إنما هو الجلوس لحدث غائط أو بول، وهذا قول أبى حنيفة، وأبى يوسف، ومحمد رحمهم الله اهـ. فقال صاحب رد المحتار فى التوفيق ما نصه,(١:٩٤٥): فقد يوفق بأن ما عزاه الإمام الطحاوى إلى أئمتنا الثلاثة من حمل النهى على الجلوس لقضاء الحاجة يراد به نهى التحريم، وما ذكره غيره من كراهة الوطأ والقعود إلخ يراد به كراهة التنزيه فى غير قضاء الحاجة اهـ.

وأما ما أخرجه الطحاوى عن زيد بن ثابت رضى الله عنه "إنما نهى النبى ﷺ عن الجلوس على القبور لحدث غائط أو بول". ورجال إسناده ثقات، كذا فى فتح البارى (٣:١٧٨). فهو تعليل موقوف على زيد رضى الله عنه، فلا حجة فيه، فإن العرف يحكم على هذا الصنع مطلقا بأنه من سوء الأدب، وقد علله صلى الله تعالى عليه وآله وأصحابه وسلم بقوله: "لا تؤذ صاحب القبر" كما فى حديث عمرو بن حزم رضى الله عنه فهو المعتمد.

وأما ما علقه البخارى فى باب الجريدة على البقر: "كان ابن عمر يجلس على القبور" اهـ فهو محمول على أنه لم يبلغه النهى.

وفى رد المحتار (١:٩٣٧): فى المحيط: وإن احتج إلى الكتابة حتى لا يذهب الأثر، ولا يمتهن فلا بأس به، فأما الكتابة بغير عذر فلا اهـ. وفيه أيضا (١:٩٣٨): فالأحسن التمسك بما يفيد حمل النهى على عدم الحاجة كما مر اهـ.

واستدل صاحب رد المحتار على الجواز بما فى التلخيص الحبير (١:١٦٦): أبو داود من حديث المطلب بن حنطب، وليس صحابيا قال: "لما مات عثمان بن مظعون أخرج بجنازته، فدفن، فأمر النبى ﷺ رجلا يأتى بحجر، فلم يستطع حمله، فقام إليه رسول الله

٢٢٩٣- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ. «لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه فتخلص إلى جلده، خير له من أن يجلس على قبر» رواه مسلم (١:٣١٢).

ﷺ وحسر عن ذراعيه، قال المطلب: قال الذى يخبرنى: كأنى أنظر إلى بيض ذراعى رسول الله ﷺ حين حسر عنهما ثم حملها، فوضعها عند رأسه، فذكره[1]، وإسناده حسن ليس فيه إلا كثير بن زيد راويه عن المطلب وهو صدوق، وقد بين المطلب أن مخبرا أخبره به، ولم يسمه، ولا يضر إبهام الصحابى اهـ. فقال صاحب رد المحتار: فإن الكتابة طريق إلى تعرف القبر اهـ. (١:٩٣٧).

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

وأما ما رواه الطحاوى (١:٢٩٧) من طريق محمد بن أبى حميد أن محمد بن كعب القرظى أخبرهم قال: إنما قال أبو هريرة: قال رسول الله ﷺ: «من جلس على قبر يبول عليه أو يتغوط فكأنما جلس على جمرة نار» اهـ ففى فتح البارى: "إسناده ضعيف" (٣:١٧٨) وفى التقريب: ضعف محمدا هذا (١٨١).

فائدة: قد ورد فى حديث جابر رضى الله عنه عند مسلم "وأن يقعد عليه" وعند الترمذى "أن توطأ" كما قد علمته. ومخرج الحديث واحد. فهذا الاختلاف من تصرف الرواة فلم يعلم لفظ رسول الله ﷺ. والذى يغلب على الظن أن لفظه ﷺ هو الأول، لأنه قد ثبت هو أو ما فى معناه فى طريق أخرى، فروى النسائى وسكت عنه عن عمر بن حزم رضى الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «لا تقعدوا على القبور اهـ» (١:٢٨٧). وتقدم فى المتن بتخريج أحمد. وروى مسلم عن أبى مرثد الغنوى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تجسسوا على القبور، ولا تصلوا إليها» (١:٣١٢). فعبر بعض الرواة عن القعود بالوطأ، لأنه فى الأكثر يؤدى إليه فافهم والله تعالى أعلم.

تتمة: عن على رضى الله عنه قال: "أمرنا رسول الله ﷺ أن تدفن موتانا وسط قوم صالحين، فإن الموتى يتأذون بجار السوء كما يتأذى به الأحياء" رواه المالينى فى المؤتلف والمختلف، كذا فى كنز العمال (٨:١١٩). ولم أقف على سنده. وعن أبى هريرة مرفوعا.

(١) وهو ما فى سنن أبى داود وقال: «أ تعلم بها قبر أخى، وأدفن إليه من مات من أهلى» اهـ. وسكت عن الحديث أبو داود.

. . . .

«ادفنوا موتاكم وسط قوم صالحين؛ فإن الميت يتأذى بجار السوء كما يتأذى الحى بجار السوء» رواه أبو نعيم فى "الحلية". قال الشيخ: "حديث ضعيف". كذا فى العزيزى (١: ٧٢). ويقوى هذين الحديثين ما تقدم فى المتن من حديث عمرو بن حزم رضى الله عنه: "لا تؤذ صاحب القبر" اهـ. فيستحب الدفن وسط قوم صالحين.

وفى المغنى لابن قدامة: ويستحب الدفن فى المقبرة التى يكثر فيها الصالحون والشهداء، لتناله بركتهم، وكذلك فى البقاع الشريفة. وقد روى الشيخان بإسنادهما: "أن موسى عليه السلام لما حضره الموت سأل الله تعالى أن يدنيه إلى الأرض المقدسة رمية بحجر" قال: وجمع الأقارب فى الدفن حسن. لقول النبى ﷺ لما دفن عثمان بن مظعون: "أدفن إليه من مات من أهلى" اهـ (٢: ٣٨٩). قلت: رواه أبو داود وإسناده حسن كما تقدم، ولأن ذلك أسهل لزيارتهم، وأكثر للترحم عليهم.

تنبيه: استدل الشيخ مجد الدين ابن تيمية على استحباب دفن الذى لم يجامع تلك الليلة المرأة بما رواه البخارى فى "باب قول النبى ﷺ: يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه: عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال: "شهدنا بنتا للنبى ﷺ، قال: ورسول الله ﷺ جالس على القبر قال: فرأيت عينيه تدمعان. قال: فقال: "هل منكم رجل[1] لم يقارف الليلة" فقال أبو طلحة: أنا قال: "فأنزل. فنزل فى قبرها" اهـ وفى فتح البارى (٣: ١٢٧) عن التاريخ الأوسط للبخارى. ومستدرك الحاكم من طريق حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس رضى الله عنه: "لا يدخل القبر أحد قارف أهله البارحة، فتنحى

(١) قلت: وحمل الطحاوى المقارفة على المقاولة المذمومة، واستبعد الحمل على الإصابة من الأهل، لأن إصابة الرجل أهله غير مذموم كما فى المعتصر من المختصر (٧٢) ولا يخفى ما فيه، فإن كون الإصابة غير مذموم لا ينفى كون عدمها أولى وأليق بالنزول فى قبر المرأة، ليأمن الرجل من أن يذكره الشيطان بما كان منه تلك الليلة. والذى يظهر لى فى علة قول النبى ﷺ ذلك أن أم كلثوم رضى الله عنها لم يكن لها محرم بالمدينة غير النبى ﷺ فنزل فى قبرها على، والفضل. وأسامة بن زيد. ذكره الواقدى كما فى الإصابة (٨: ٢٧٣).
أى نزل أولا أولادهم أقرب الناس إليها من الأجانب ثم احتيج إلى رابع للإعانة. واستشرف لها الناس. وكانوا جميعا سواء، فقال النبى ﷺ: "لا ينزل فى قبرها إلا من كان لم يقارف أهله". احترازا من الترجيح من غير مرجح تطييبا لقلوبهم، فتنحى الناس كلهم. ونزل أبو طلحة. وفى الحديث دلالة على أن الزوج يلتحق بالأجانب بعد موت زوجته فلا ينزل فى قبرها إلا لعذر، ولا يجوز له غسلها بالأولى.

باب النهى عن تربيع القبور واختيار تسنيمها

٢٢٩٤- أخبرنا: أبو حنيفة قال: حدثنا شيخ لنا يرفعه إلى النبى ﷺ «أنه نهى عن تربيع القبور، وتجصيصها». رواه الإمام محمد فى "كتاب الآثار"

عثمان رضى الله عنه" اهـ.

قال بعض الناس: وهذا الاستدلال ليس بجيد لما ذكروا فى تعليله، ففى فتح البارى (١٢٧:٣): وعلل ذلك بعضهم بأنه حينئذ يأمن من أن يذكره الشيطان بما كان منه تلك الليلة. وحكى ابن حبيب أن السر فى إيثار أبى طلحة على عثمان رضى الله عنه أن عثمان كان قد جامع بعض جواريه فى تلك الليلة، فتلطف ﷺ فى منعه من النزول فى قبر زوجته بغير تصريح، ووقع فى رواية حماد المذكورة "فلم يدخل عثمان القبر" اهـ. وفى عمدة القارى (٨٥:٤) فأراد أنه لا ينزل فى قبرها معاتبة عليه، فكنى به عنه اهـ. قال بعض الناس: فعلى الأول يثبت الاستحباب، وعلى الثانى لا، والثانى ولو لم يثبت فإنه محتمل، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فافهم.

قلت: لا يبطل الاستدلال باحتمال ناشىء من غير دليل، وهذا كذلك كما اعترفت به، فاستدلال ابن تيمية به تام. ونظيره ما قاله الفقهاء من أن المتأهل أولى بالإقامة من العزب، وما قالوه من استحباب الخروج إلى الجمعة بعد المجامعة بزوجته، ليكون أسكن لشهوته، وأفرغ لقلبه، فكذا ههنا.

بقى أن أبا طلحة لم يكن من محارمها، فكيف ساغ له دخول قبرها؟ اللهم إلا أن يكون لم يحضر قبرها حينئذ من محارمها غير رسول الله ﷺ فاحتاج إلى معونته، فاتسع له ما يتسع لأجنبى أن يتيمم الميتة من وراء ثيابها فافهم. ولعله ﷺ لم ينزل فى قبرها لعذر عرض له.

باب النهى عن تربيع القبور واختيار تسنيمها

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

وفى الدر المختار: ولا يربع للنهى، ويسنم ندبا. وفى رد المحتار: قوله: "ويسنم" أى

(٤٢). وفيه مجهول كما ترى، فهو منقطع إلا أنه من مراسيل القرن الثانى أو الثالث فهو حجة عند الأصحاب.

٢٢٩٥- أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: «أخبرنى من رأى قبر النبى ﷺ، وقبر أبى بكر، وقبر عمر رضى الله عنهما مسنمة[١] ناشزة من الأرض عليها فلق[٢] من مدر أبيض» رواه الإمام محمد فى "كتاب الآثار" (٤٢). وهو فيه مجهول كما ترى، ورجاله ثقات، ومراسيل إبراهيم صحاح.

٢٢٩٦- حدثنا: محمد بن مقاتل أخبرنا عبد الله أخبرنا أبو بكر بن عياش عن سفيان[٣] التمار أنه حدثه «أنه رأى قبر النبى ﷺ مسنما» رواه البخارى،

يجعل ترابه مرتفعا عليه كسنام الجمل اهـ (١:٩٣٧). قلت: فالنهى محمول على الكراهة التنـزيهية، وفى فتح البارى (٣:٢٠٣). وهو قول أبى حنيفة، ومالك، وأحمد والمزنى، وكثير من الشافعية. وادعى القاضى حسين اتفاق الأصحاب عليه، وتعقب بأن جماعة من قدماء الشافعية استحبوا التسطيح كما نص عليه الشافعى اهـ. ودلالة بقية الأحاديث على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

وأما ما فى التلخيص الحبير (١:١٦٦): احتج الشافعى على أن القبور تسطح بحديث على: "لا تدع تمثالا إلا طمسته، ولا قبرا مشرفا إلا سويته» وهذا الحديث رواه الجماعة إلا البخارى وابن ماجة، كما فى نيل الأوطار (٣:٣٢٤) فلا يعارض أحاديث التسنيم، فإن معناه كما فى الجوهر النقى (١:٢٦٥): أى سويته بالقبور المعتادة اهـ.

وفيه أيضا: ذكر (أى البيهقى) فيه أمره عليه السلام عليا رضى الله عنه أن لا يترك قبرا مشرفا إلا سواه ولا تمثالا إلا طمسه. قلت: الظاهر أن المراد قبور المشركين، بقرينة عطف التمثال عليها، وكانوا يجعلون عليها الأنصاب والأبنية، فأراد عليه السلام إزالة آثار الشرك اهـ.

---

(١) أى أنها مسنمة وهو ثابت فى نقل صاحب الكفاية.

(٢) بكسر فاء وفتح لام جمع فلقة، القطعة، كذا فى "مجمع البحار" فى شرح حديث آخر.

(٣) هو ابن دينار على الصحيح، وهو من كبار أتباع التابعين، وقد لحق عصر الصحابة، ولم أر له رواية عن صحابى، انتهى ما فى "فتح البارى" ملخصا.

وفى فتح البارى: زاد أبو نعيم فى المستخرج: وقبر أبى بكر وعمر كذلك اهـ. وفى الجوهر النقى (١:٢٦٦): وفى مصنف ابن أبى شيبة: ثنا عيسى بن يونس عن سفيان التمار: «دخلت البيت الذى فيه قبر النبى ﷺ، فرأيت قبره وقبر أبى بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه مسنمة». وهذا سند صحيح اهـ.

وأما ما قال الشافعى كما فى التلخيص الحبير (١:١٦٦): والحصباء لا تثبت إلا على مسطح اهـ وقد تقدم فى باب رش الماء أن النبى ﷺ رش على قبر إبراهيم ابنه، ووضع عليه حصباء اهـ فهو غير محتج إلى تقرير الرد، وأما ما تقدم فى ذلك الباب أيضا من حديث القاسم فكشفت لى عن ثلاثة قبور لا مشرفة، ولا لاطئة، مبطرحة ببطحاء العرصة الحمراء» اهـ. فلا يدل على تربيع وتسطيح. قال فى "الجوهر النقى" (١:٢٦٥) ذكر الطحاوى فى كتابه الكبير فى اختلاف العلماء حديث القاسم ثم قال: ليس فى هذا دليل على تربيع، ولا تسنيم، لأنه يجوز أن يكون مبطوحة البطحاء وهى مسلمة. وفى التجريد للقدورى: يحتمل أن تكون مبطوحة والتسنيم فى وسطها، فهذا الخبر محتمل، وحديث النمار صريح فى التسنيم اهـ.

وفيه أيضا ما لفظه: وذكر البيهقى حديث النمار ثم قال وحديث القاسم أصح، وأولى أن يكون محفوظا. قلت: هذا خلاف اصطلاح أهل هذا الشأن، بل حديث النمار أصح، لأنه مخرج فى "صحيح البخارى"، وحديث القاسم لم يخرج فى شيء من الصحيح اهـ.

فوائد:

الأولى:

اعلم أن استعداد الكفن للمرأ لا بأس به، وحفر القبر قبل أوانه لا يحمد، والدليل عليه[1] ما رواه البخارى عن سهل رضى الله عنه: "أن امرأة جاءت النبى ﷺ ببردة منسوجة إلى أن قال: فحسنها فلان فقال: اكسنيها ما أحسنها. قال القوم ما أحسنت لبسها النبى ﷺ محتاجا إليها، ثم سألته، وعلمت أنه لا يرد، قال: إنى والله ما سألته

---

(١) ليس فيه دليل على اتخاذ الكفن مطلقا قبل الموت إنما يثبت به كفن التبرك.

٢٢٩٧- ثنا يحيي بن سعيد عن سفيان عن أبى حصين عن الشعبى: «رأيت قبور شهداء أحد[1] جثا مسنمة». رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه"، وهذا سند صحيح (الجوهر النقى ١:٢٦٦).

لألبسها وإنما سألته لتكون كفنى. قال سهل: فكانت كفنه" (٣:١١٣، ١١٤) مع فتح البارى والدليل على الثانى ما فى فتح البارى: قال ابن بطال: وقد حفر جماعة من الصالحين قبورهم قبل الموت، وتعقبه ابن المنير بأن ذلك لم يقع من أحد من الصحابة قال: ولو كان مستحبا لكثر فيهم (٣:١١٥) قلت: ولأن الكفن يمكن حمله إلى كل مكان والقبر لا يمكنه ذلك. ولا يعلم أحد موضع موته.

فائدة ثانية:

هل يصلى على بعض أعضاء الميت أم لا؟ فقد ورد فى الآثار الصلاة على الأعضاء، فمنها ما فى التلخيص الحبير قال الشافعى: أنا بعض أصحابنا عن ثور عن خالد بن معدان: "أن أبا عبيدة رضى الله عنه صلى على رؤوس" (١:٧٠). وشيخ الشافعى مجهول، وخالد من رجال الجماعة لكنه لم يلق أبا عبيدة رضى الله عنه، كما فى تهذيب التهذيب (٣:١١٩). وثور ابن يزيد من رجال الصحيح. وفى الجوهر النقى: قال ابن المنذر فى الأشراف: لا يصح ذلك (أى الصلاة على الرؤوس) عنه أى عن أبى عبيدة اهـ.

ومنها ما فى التلخيص الحبير أيضا: روى الحاكم عن الشعبى قال: "بعث عبد الملك ابن مروان برأس ابن الزبير رضى الله عنه إلى عبد الله بن معازم بخراسان، فكفنه عبد الله ابن خازم وصلى عليه" قال بعض الناس: ولم أقف على سند الحاكم، وابن خازم صحابى، كما فى التقريب (١٠١).

وقال الشيخ: ومذهبنا أنه لا يصلى على الرؤوس، كما فى الدر المختار: وجد رأس آدمى أو أحد شقيه لا يغسل، ولا يصلى عليه، بل يدفن، إلا أن يوجد أكثر من نصفه ولو بلا رأس. وفى رد المحتار: كذا يغسل لو وجد النصف مع الرأس، بحر (١:٨٩٨). ووافقنا

(١) أى أتربة مجموعة. كذا فى "مجمع البحار".

٢٢٩٨- ثنا: ابن بشار ثنا عبد الرحمن ثنا خالد بن أبى عثمان قال: "رأيت قبر ابن عمر رضى الله عنه مسنما". رواه ابن جرير الطبرى، كذا فى

فيه الشعبى إن صح النقل عنه كما فى الجوهر النقى بعد نقل قصة ابن خازم قوله: "أخطأ، لا يصلى على الرأس".

قلت: لم يذكر صاحب الجوهر النقى من عند نفسه بل هو من تتمة رواية الحاكم فى المستدرك. ولفظه: عن صاعد بن مسلم اليشكرى، قال: سمعت الشعبى يقول: بعث عبد الملك بن مروان برأس عبد الله بن الزبير إلى ابن حازم بخراسان، فكفنه، وصلى عليه. قال الشعبى: أخطأ لا يصلى على الرأس اهـ (٣:٥٥٣). سكت عنه الحاكم، وتعقبه الذهبى فقال: صاعدوه.

قلت: وذكره ابن حبان فى الثقات كما فى اللسان (٣:١٦٤). وفيه أيضا: روى عيسى بن يونس عن صاعد بن مسلم سمع الشعبى يقول فى القتيل يوجد مقتولا قال: "صلوا على البدن" اهـ. قلت: وإن سلمنا ضعف صاعد فالاستدلال بصلاة ابن خازم على الرأس باطل، وهو المطلوب.

قال الشيخ: ووجه قولنا هذا أن من شرائط الصلاة على الميت كونه حاضرا. وأوضح الأدلة عليه ما ذكره الشامى فى رد المحتار، ونصه: من جملة ذلك أنه توفى خلق كثير من أصحابه ﷺ من أعزهم عليه القراء، ولم ينقل عنه أنه صلى عليهم مع حرصه على ذلك حتى قال: "لا يموتن أحد منكم إلا آذنتمونى به فإن صلاتى عليه رحمة له" اهـ (١:٩٠٨). فلما ثبت اشتراط حضور الميت، ولم يكن أكثره حاضرا، كان كغيبة كله، فإن للأكثر حكم الكل، اعتبره الشرع فى كثير من الأحكام، والرأس ليس أكثره. فلا يصلى عليه، وصرح باشتراط كون الأكثر أمام المصلى فى الدر المختار) بقوله: "ووضعه وكونه هو أوأكثره أمام المصلى اهـ" (١- ٩٨٠ مع رد المحتار). فمن صلى عليه من السلف إن صح عنهم، فإنما هو رأى منهم لا يصادم الكلية الشرعية الضرورية المذكورة، فلا يقتدى به انتهى كلام الشيخ.

فائدة ثالثة:

لا يجوز إخراج الميت عن القبر بلا ضرورة شرعية، كتعلق حق الغير ونحوه. ويدخل عندى فى عموم قوله تعالى: ﴿ولا تجسسوا﴾، ويؤيده ما فى كنز العمال عن أنس

"الجوهر النقى" (١:٢٦٦) قلت: رجاله ثقات من رجال الجماعة غير أن خالدا لم أعرف حاله، إلا أن عبد الرحمن بن مهدى أبى الرواية إلا عن الثقات كما فى

رضى الله عنه (مرفوعا) «لا تطلعوا فى القبور فإنها أمانة. ولا يدخل القبر إلا ذو أمانة. فعسى أن يحل العقد فيتجلى له وجه أسود. وعسى أن يحل العقد فيرى حية سوداء مطوقة فى عنقه، وعسى أن يسويه فى لحده فيسمع أصوات السلاسل، وعسى أن يقلبه فيتصور له دخان من تحته فإنها أمانة». رواه الديلمى فى مسند الفردوس (٨:٨٨) وسنده ضعيف على القاعدة المذكورة فى الخطبة، لكنه يصلح للتائيد.

وأما ما أخرجه البخارى فى "باب هل يخرج الميت من القبر واللحد لعلة"؟ عن جابر رضى الله عنه قال: "لما حضر أحد دعانى أبى من الليل فقال: ما أرانى إلا مقتولا فى أول من يقتل من أصحاب النبى ﷺ وإنى لا أترك بعدى أعز على منك غير رسول الله ﷺ فإن على دينا فاقض، واستوص بأخواتك خيرا. فأصبحنا، فكان أول قتيل، ودفن معه آخر فى قبر، ثم لم تطب نفسى أن أتركه مع الآخر، فاستخرجته بعد ستة أشهر فإذا هو كيوم وضعته هُنَيّة غير أذنه". اهـ فالظاهر أن هذا اقتضاء طبعى له رضى الله عنه قد منع من الالتفات إلى المنع الذى كان نظريا لا صريحا بديهيا، لأن هذا لم يكن بضرورة، وقد يختلف الرأى فى درجة الضرورة، فليس اجتهاد أحـــد حجـــة على مجتهد آخـــر، كذا قال الشيخ.

قال بعض الناس: وعندى يجوز إذا كان له وجه يعتد به، وفى قصة جابر رضى الله عنه كان الأمر كذلك، فإن الأصل فى الشريعة أن يدفن كل أحد علحدة إلا عند الضرورة، فأحب جابر رضى الله عنه هذا الأصل، ففعل ما فعل حين قدر عليه، وقد وقع ذلك فى زمنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. ويستفاد الجواز فى هذه الصورة من كلام العينى أيضا فى عمدة القارى (٣:١٨) ولفظه: والدليل على الإخراج لضرورة فعله ﷺ الذى رواه البخارى فى الباب المذكور عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال: "أتى رسول الله ﷺ عبد الله بن أبى بعد ما أدخل حفرته، فأمر به، فأخرج، فوضعه على ركبته، ونفث عليه من ريقه، وألبسه قميصه" الحديث. وقد تقدم فى باب كفن الرجل ونوعه، بلفظ: "أتى النبى ﷺ عبد الله بن أبى بعد ما دفن" الحديث اهـ.

قلت: إن كان النبش لكون الإثنين قد دفنا فى قبر واحد داخلا فى حد الضرورة، فليكن كذلك إذا دفن من غير صلاة عليه أو من غير كفن، فإن الصلاة على الميت من

تهذيب التهذيب" (٦: ٢٨١) فهو ثقة أيضا على هذه القاعــدة.

الفرائض، وكذا كفنه، وليس دفن كل ميت علحدة بفرض، والمذهب عدم جواز النبش للصلاة والكفن، فللدفن علحدة بالأولى. وقد ذكر العينى المذهب فى العمدة (٣: ١٨٣). فالحق أن يقال: إن فى رواية جابر عند البخارى تصحيفا من الرواة فى قوله: "بعد ستة أشهر" والصحيح "بعد ست وأربعين سنة"، فقد روى مالك فى الموطأ عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبى صعصعة أنه بلغه "أن عمرو بن الجموح، وعبد الله بن عمرو الأنصاريين السلميين كانا قد حضر السيل قبرهما، وكان قبرهما مما يلى السيل، وكانا فى قبر واحد، وهما ممن استشهد يوم أحد، فحفر عنهما ليغيرا من مكانهما، فوجدا لم يتغيرا كأنهما ماتا بالأمس. وكان بين أحد وبين يوم حفر عنهما "ست وأربعون سنة".

قال أبو عمر: لم تختلف الرواة فى قطعه، ويتصل معناه من وجوه صحاح قاله الزرقانى. قال: وقد ذكر القصة ابن إسحاق فى المغازى فقال: حدثنى أبى عن أشياخ من الأنصار قالوا: "لما ضرب معاوية عينه التى مرت على قبور الشهداء انفجرت العين عليهم، فجئنا، فأخرجناهما يعنى عمروا وعبد الله فأخرجناهما كأنهما دفنا بالأمس". وله شاهد بإسناد صحيح عند ابن سعد عن جابر. ولا يخفى أن إخراجهما والحال هذه إنما كان لانكشاف التراب عنهما، ولا بد من ذلك اتفاقا، لوقاية الميت عن السيل إكراما له. ثم لم تطب نفس جابر بدفنهما فى قبر واحد فدفن أباه فى قبر علحدة.

وإن سلمنا أن جابرا أخرج أباه بعد ستة أشهر لمجرد كونه قد دفن معه آخر فنقول: لم يثبت أن ذلك كان بعلم النبى ﷺ، فلا حجة فيه. وإخراجه ﷺ ابن أبى كان قبل ستره فى اللحد، وإهالة التراب عليه، وذلك جائز عندنا أيضا بدليل فعله ﷺ بابن أبى، فافهم. ذكره فى مراقى الفلاح (٣٥٨ مع الطحطاوى).

فائدة رابعة:

فى التلخيص الحبير (١: ١٥٨): روى الحاكم من حديث يعلى بن مرة: "سافرت مع النبى ﷺ غير مرة، فلما رأيته مر بجيفة إنسان إلا أمر بموارانه، لا يسأل أ مسلم هو أم كافر" اهـ. قلت: صححه الحاكم على شرط مسلم، ولم يتعقبه الحافظ بشىء، فهو صحيح عنده أو حسن. ولكن الذهبى تعقبه وقال: ضعيف منكر، فإن فيه عمر ابن عبد الله ابن يعلى بن مرة مجمع على ضعفه، وأبوه تابعى، ولم يلق عمر جده اهـ (١: ٣٧١).

باب جواز تقبيل الميت وأن تعظيمه كتعظيمه فى حياته

٢٢٩٩– عن: عائشة رضى الله عنها: «أن النبى ﷺ قبل عثمان بن مظعون رضى الله عنه وهو ميت وهو يبكى، أو قال: عيناه تذرفان». رواه الترمذى (١:١٨١)، وقال: "حسن صحيح".

٢٣٠٠– عن: عائشة وابن عباس رضى الله عنهم: «أن أبا بكر قبل النبى ﷺ بعد موته». رواه البخارى (٢:٦٤١).

٢٣٠١– عن: عائشة رضى الله عنها: أن رسول الله ﷺ قال: «كسر عظم الميت ككسره حيا». رواه أبو داود (٣:٢٠٤) وسكت عنه هو والمنذرى. وفى "بلوغ المرام" (١:١٠٩): بإسناد على شرط مسلم اهـ. ورواه ابن حبان فى "صحيحه"، كذا فى "الترغيب".

٢٣٠٢– عن بشر بن معبد المعروف بابن الخصاصية قال: بينما أنا أماشى النبى ﷺ نظر فإذا رجل يمشى بين القبور عليه نعلان. فقال: «يا صاحب السبتيتين! ألق سبتيتك». وذكر تمام الحديث. رواه أبو داود. والنسائى، وابن ماجه بإسناد حسن، كذا فى "كتاب الأذكار" (٧٣) للإمام النووى نور الله عز وجل مضجعه. وفى "فتح البارى" (٣:١٦٥): وصححه الحاكم اهـ. قلت: سكت عنه أبو داود، والنسائى، فهو ثابت عندهم.

باب استحباب صنع الطعام لأهل الميت وكراهته منهم للناس

٢٣٠٣– عن عبد الله بن جعفر رضى الله عنه قال: لما جاء نعى جعفر

باب جواز تقبيل الميت وأن تعظيمه كتعظيمه فى حياته

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها بتخريج الترمذى والبخارى". قال المؤلف: دلالة الحديثين على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "عن عائشة بتخريج أبى داود". قال المؤلف: دلالة هذا الحديث وحديث بشر على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

باب استحباب صنع الطعام لأهل الميت وكراهته منهم للناس

قوله: "عن عبد الله" إلخ، قال الشيخ ابن الهمام رحمه الله فى فتح القدير

رضى الله عنه قال النبى ﷺ: «اصنعوا لأهل جعفر طعاما، فإنه قد جاءهم ما يشغلهم» رواه الترمذى (١١٩:١) وحسنه. وفى "التلخيص الحبير" (٦٨:١): وصححه ابن السكن اهـ.

٢٣٠٤- عن جرير بن عبد الله البجلى قال: كنا نرى الاجتماع إلى أهل الميت، وصنعة الطعام من الناحية» رواه ابن ماجه (٢٥٢:١). وقال السندى: وفى "الزوائد": إسناده صحيح اهـ.

باب استحباب زيارة القبور عموما
وزيارة قبر النبى ﷺ خصوصا وما يقرأ فيها

٢٣٠٥- عن أبى بريدة عن أبيه رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

(١٠٢:٢): ويستحب لجيران أهل الميت والأقرباء الأباعد تهيئة طعام لهم يشبعهم يومهم وليلتهم، لقوله ﷺ اصنعوا فذكره. ولأنه بر ومعروف، ويلح عليهم فى الأكل، لأن الحزن يمنعهم من ذلك، فيضعفون اهـ.

قوله: "عن جرير" إلخ، قال السندى: قوله: "كنا نرى" هذا بمنزلة رواية إجماع الصحابة رضى الله عنهم، أو تقرير النبى ﷺ، وعلى الثانى فحكمه الرفع، وعلى التقديرين فهو حجة اهـ. وفى فتح القدير (١٠٢:٢): ويكره اتخاذ الضيافة من الطعام من أهل الميت، لأنه شرع فى السرور لا فى الشرور، وهى بدعة مستقبحة، ثم ذكر حديث جرير رضى الله عنه.

باب استحباب زيارة القبور عموما
وزيارة قبر النبى ﷺ خصوصا وما يقرأ فيها

قوله: "عن ابن بريدة" إلخ، "وعن أبى هريرة" إلخ. دلالتهما على الجزء الأول من الباب ظاهرة. ولفظ النسائى قرينة على الاستحباب.

وفى شرح مسلم للنووى: قال القاضى عياض رحمه الله: سبب زيارته ﷺ قبرها أنه قصد قوة الموعظة والذكرى بمشاهدة قبرها، ويؤيده قوله ﷺ فى آخر الحديث.

«كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها». رواه مسلم (١:٣١٤). وعند النسائى (١:٢٨٦) فى هذا المتن وقد سكت عنه: «نهيتكم عن زيارة القبور فمن أراد أن يزور فليزر، ولا تقولوا هجرا» اهـ.

٢٣٠٦- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: زار النبى ﷺ قبر أمه، فبكى وأبكى من حوله، فقال ﷺ: «استأذنت ربى فى أن أستغفر لها، فلم يؤذن لى، واستأذنته فى أن أزور قبرها، فأذن لى، فزوروا القبور، فإنها تذكركم الموت». رواه مسلم (١:٣١٤).

٢٣٠٧- عن ابن مسعود رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها، فإنها تزهد فى الدنيا، وتذكر الآخرة». رواه ابن ماجه (١:٢٤٥). وقال السندى: وفى الزوائد: إسناده حسن اهـ. وصححه المنذرى فى "ترغيبه" (٢:٥٤١).

٢٣٠٨- عن عائشة رضى الله عنها فى حديث طويل: «قلت: كيف أقول لهم[1] يا رسول الله؟ قال: قولى: السلام على أهل الديار من المؤمنين، والمسلمين، ويرحم الله المستقدمين منا، والمستأخرين. وإنا إن شاء الله بكم للاحقون». رواه مسلم (١:٣١٤). بسندين، والسند الذى هذا لفظه فيه شيخ مسلم لم يسم.

"فزوروا القبور، فإنها تذكركم الموت" اهـ.

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها" إلخ. قال الحافظ فى التلخيص الحبير (١:١٦٧): مما يدل للجواز بالنسبة إلى النساء ما رواه مسلم، فذكره. وفى أشعة اللمعات (١:٣٦٣): واين دلالت دارد بر جواز زيارت مرنسارا، وبرانكه حديث لعن پيش از رخصت بود اهـ.

قال بعض الناس: لأنه ﷺ لم ينكر عليها الزيارة. قلت: لا دلالة فيه على ذلك،

---

(١) أى للموتى يعنى عند زيارتهم.

وقد رواه النسائى (١:٢٨٦) وسكت عنه. وإسناده إسناد مسلم، وليس فيه راو غير مسمى. وفيه يوسف بن سعيد شيخ النسائى لم يخرج له غيره من أصحاب الصحاح، وهو ثقة حافظ، كما فى التقريب، ومسلم إنما يروى عن ثقة، كما حققناه فى حواشى باب ترك رفع اليدين فى غير الافتتاح، فلا يضره عدم التسمية.

٢٣٠٩- عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال: «مر النبى ﷺ بامرأة تبكى عند قبر، فقال: اتقى الله واصبرى، قالت: إليك عنى، فإنك لم تصب بمصيبتى، ولم تعرفه، فقيل لها: إنه النبى ﷺ، فأتت باب النبى ﷺ، فلم تجد عنده بوابين فقالت: لم أعرفك. فقال: «إنما الصبر عند الصدمة الأولى». رواه البخارى (١:١٧١).

٢٣١٠- عن: عبد الله بن أبى مليكة قال: توفى عبد الرحمن بن أبى بكر بالحبشى. قال: فحمل إلى مكة. فدفن فيها. فلما قدمت عائشة رضى الله عنها

فإن الحديث إنما سبق لتعليم السلام على أهل القبور، دون إباحة الزيارة للنساء. وقد تمر المرأة على أهل القبور فى مسير لها من غير قصد الزيارة فتحتاج إلى التسليم عليهم، فلا يلزم من تعليمه لهن إباحة الزيارة قصدا، لا سيما وقد علم النبى ﷺ كونه يدفن فى بيت إحدى أزواجه، فلعله علمها السلام على أهل القبور لأجل ذلك، فافهم.

قال بعض الناس: وكذلك يدل عليه حديث أنس رضى الله عنه الآتى بعد هذا الحديث. قال فى فتح البارى (٣:١١٨). ويؤيد الجواز حديث الباب، وموضع الدلالة منه أنه ﷺ لم ينكر على المرأة قعودها عند القبر. وتقريره حجة.

قلت: ولقائل أن يقول: إن قوله ﷺ: "اتقى الله" فيه إنكار قعودها عند القبر، وقوله: "اصبرى" حضها على الصبر. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قوله: "عن عبد الله" إلخ. فى فتح البارى: وممن حمل الإذن على عمومه للرجال والنساء عائشة رضى الله عنها، فروى الحاكم من طريق ابن أبى مليكة أنه رآها زارت غير أخيها عبد الرحمن فقيل لها: " أليس قد نهى النبى ﷺ عن ذلك؟ قالت: نعم! كان نهى

أتت قبر عبد الرحمن بن أبي بكر فقالت:

وكنا كندماني جذيمة حقبة من الدهر حتى قيل: لن يتصدعا

فلما تفرقنا كأني ومالكا لطول اجتماع لم نبت ليلة معا

ثم قالت: "لو حضرتك ما دفنت إلا حيث مت، ولو شهدتك ما زرتك" رواه الترمذى (١٢٥:١)، قلت: رجاله رجال "الصحيحين".

٢٣١١- عن: على بن الحسين عن على رضى الله عنه: "أن فاطمة رضى

ثم أمر بزيارتها اهـ". (١١٨:٣): قلت: وإنكار من أنكر عليها من الصحابة يدل على أنهم حملوا الإذن على الخصوص للرجال، وإذا تعارض الرأيان من الصحابة فلا حجة فى واحد منهما. ودلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قال بعض الناس: ومعنى قولها: "ولو شهدتك ما زرتك" أى لو شهدتك عند الموت لأكتفيت بذلك عن الزيارة لإطمينان القلب بالرؤية. قلت: بل فيه اعتذار عن زيارتها، بأنها إنما فعلت ذلك مضطرة، ولو شهدته عند الموت لم تزره، لما فى زيادرة النساء القبور من الكراهة.

قوله: "عن على بن الحسن" إلخ. قال بعض الناس: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. قلت: كلا فإن سنده ضعيف لا يصلح للاحتجاج به.

قال بعض الناس: ثم اعلم أن استحباب زيارة القبور قد ثبت بهذه الأحاديث للرجال والنساء جميعا، وقد اختلفوا فى النساء، ففى فتح البارى (١١٨:٣). واختلف فى النساء، فقيل: دخلن فى عموم الإذن، وهو قول الأكثر، ومحله إذا أمنت الفتنة، وقيل: الإذن خاص بالرجال، ولا يجوز للنساء زيارة القبور، وبه جزم الشيخ أبو اسحاق فى المذهب. واستدل له بحديث عبد الله بن عمرو الذى تقدمت الإشارة إليه فى باب اتباع النساء الجنائز، وبحديث: "لعن رسول الله ﷺ زوارات القبور" أخرجه الترمذى، وصححه من حديث أبى هريرة. وله شاهد من حديث ابن عباس رضى الله عنه، ومن حديث حسان بن ثابت رضى الله عنه. واختلف من قال بالكراهة فى حقهن هل هى

الله عنها بنت النبي ﷺ كانت تزور قبر عمها كل جمعة، فتصلى، وتبكى عنده". رواه الحاكم، كذا فى "التلخيص الحبير" (١٦٧:١) قال بعض الناس:

كراهة تحريم أو تنـزيه؟ قال القرطبى: هذا اللعن إنما هو للمكثرات من الزيارة لما تقتضيه الصفة من المبالغة، ولعل السبب ما يفضى إليه ذلك من تضييع حق الزوج، والتزوج، وما ينشأ منهن من الصياح، ونحو ذلك. فقد يقال: إذا أمن جميع ذلك فلا مانع من الإذن. لأن تذكر الموت يحتاج إليه الرجال والنساء اهـ ملخصا.

قلت: حديث ابن عمرو الذى ذكره الحافظ نصه فى فتح البارى (١١٥:٣): إن النبى ﷺ رأى فاطمة مقبلة. فقال: من أين جئت؟ فقالت: رحمت على أهل هذا الميت ميتهم. فقال: لعلك بلغت معهم الكدى. قالت: لا". الحديث أخرجه أحمد، والحاكم وغيرهما. فأنكر عليها بلوغ الكدى، وهو بالضم وتخفيف الدال والمقصورة وهى المقابر اهـ. وهذا الحديث أخرجه أبو داود فى باب التعزية مطولا، وسكت عنه. وفى الترغيب (٥١٧:٢): رواه أبو داود، والنسائى بنحوه إلا أنه قال فى آخره: فقال: لو بلغتها معهم ما رأيت الجنة حتى يريها جد أبيك: وربيعة هذا (أى الراوى فى هذا الإسناد) من تابعى أهل مصر، فيه مقال لا يقع فى حسن الإسناد اهـ. وفى التقريب (٥٨): صدوق له مناكير اهـ.

قال بعض الناس: فهذا الحديث لا يقاوم أحاديث الصحيحين الدالة على الجواز للنساء من حيث الإسناد، وكذا من حيث الدلالة أيضا، فإنه لا يدل على المنع من الزيارة، وإنما يدل على المنع من اتباع الجنائز مع الرجال إلى المقابر. والوجه هو الاختلاط الشديد معهم بغير حاجة، والزيارة لا تحتاج إلى الاختلاط، فافترقا.

قلت: قد تقدم منا أن أحاديث الشيخين لا دلالة فيها على الجواز للنساء، وحديث فاطمة رضى الله عنها فى بلوغ الكدى رواه الحاكم في المستدرك (٣٧٣:١ و٣٧٤) وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبى فى تلخيصه. فلا يضره ما فى ربيعة من المقال. فإن كثيرا من رواة الصحيح لم يسلم من المقال، والعمل على توثيقه، فكذا هذا. وما ذكره من الفرق بين الاتباع، والزيارة فباطل، فإن اتباع النساء الجنازة ممكن بدون الاختلاط بأن يمشين فى حواشي الطريق ويتركن وسطها للرجال. وأيضا فلفظ الحاكم:

لم يذكر صاحب التلخيص من السند إلا هذا القدر تنبيها على أن فيه انقطاعا بين على رحمه الله وعلى رضى الله عنه. والانقطاع صرح به فى ترجمة زين

"قالت: معاذ الله أن أبلغ معهم الكدى، وقد سمعتك تذكر فيه ما تذكر" يدل على نهيه ﷺ عن بلوغ النساء الكدى مطلقا، سواء كان مع الاختلاط بالرجال أو بدونه، كما لا يخفى على من له ذوق باللسان. وهذا هو الذى فهمه منه أهل العلم من الفقهاء.

قال بعض الناس: ويعارضه فى الاتباع أيضا ما هو أصح منه، وهو ما رواه البخارى فى "باب اتباع النساء الجنازة" عن أم عطية رضى الله عنها قالت: "نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا" اهـ. وفى فتح البارى (٣:١١٥): أى ولم يؤكد علينا فى المنع كما أكد علينا فى غيره من المنهيات، فكأنها قالت: كره لنا اتباع الجنائز من غير تحريم اهـ.

قلت: ولقائل أن يقول: معناه نهينا عن اتباع الجنائز، ولم يوجب علينا الاتباع. كما أوجب على الرجال إيجابا على الكفاية. وعلى هذا فلا يعارض حديث الكدى. وروى ابن ماجة عن على، قال: "خرج رسول الله ﷺ فإذا نسوة جلوس. فقال: ما يجلسكن؟ قلن: ننتظر الجنازة. قال: هل تغسلن؟ قلن: لا. قال: هل تحملن؟ قلن: لا. قال: هل تدلين فيمن يدلى؟ قلن: لا. قال: فارجعن ما زورات غير مأجورات" اهـ (١١٤). وسنده حسن إلا أن فيه إسماعيل بن سلمان الأزرق ضعفه غير واحد، وذكره ابن حبان فى الثقات، كما فى التهذيب. وهو صريح فى نهى النساء عن اتباع الجنائز، لقوله: "ما زورات غير مأجورات" فالأولى حمل قول أم عطية: "ولم يعزم علينا" على المعنى الذى ذكرته، دون الذى ذكره الحافظ. والله تعالى أعلم.

وفى الفتح أيضا: وقال القرطبى: ظاهر سياق أم عطية أن النهى نهى تنزيه، وبه قال جمهور أهل العلم، ومال مالك إلى الجواز، وهو قول أهل المدينة. ويدل على الجواز ما رواه ابن أبى شيبة من طريق محمد بن عمرو بن عطاء عن أبى هريرة رضى الله عنه: "أن رسول الله ﷺ كان فى جنازة، فرأى عمر رضى الله عنه امرأة، فصاح بها، فقال: دعها يا عمر" الحديث. وأخرجه ابن ماجة، والنسائى من هذا الوجه، ومن طريق أخرى عن محمد بن عمرو بن عطاء عن سلمة بن الأزرق عن أبى هريرة، ورجاله ثقات.

العابدين من "تهذيب التهذيب". فهذا سند منقطع. قلت: لا انقطاع فى سند الحاكم، فإنه قال فى "المستدرك" (١:٣٧٧): عن على بن الحسين عن أبيه. قال

قلت: لفظ ابن ماجه: إن النبى ﷺ كان فى جنازة، فرأى عمر امرأة فصاح بها فقال النبى ﷺ: «دعها يا عمر! فإن العين دامعة، والنفس مصابة، والعهد قريب" اهـ. ولفظ النسائى: مات ميت من آل رسول الله ﷺ، فاجتمع النساء يبكين عليه، فقام عمرينها هن، ويطردهن، فقال: رسول الله ﷺ: «دعهن يا عمر! فإن العين دامعة، والقلب مصاب، والعهد قريب» اهـ. ولا حجة فى هذا السياق على الجواز، لاحتمال أن تكون خرجت من البيت قليلا إلى الباب ونحوه. ويمكن التوفيق بين حديث أم عطية رضى الله عنها وابن عمرو رضى الله عنه بأن الأول محمول على الكراهة التنزيهية، والثانى على الزجر البليغ دون التحريم، فيكون النهى مؤكدا بتأكيد ما، فافهم.

وحديث أبى هريرة رضى الله عنه: "لعن رسول الله ﷺ زوارات القبور" صححه ابن حبان أيضا، كما فى بلوغ المرام (١:١١١) وفى الترغيب (١:٥١٧): رواه الترمذى، وابن ماجة، وابن حبان فى صحيحه. كلهم من رواية عمرو بن أبى سلمة، وفيه كلام عن أبيه عن أبى هريرة رضى الله عنه اهـ. قلت: فى التقريب (١٥٥): "صدوق يخطئ" اهـ.

وحديث ابن عباس رضى الله عنه نقله فى الترغيب بلفظ: "إن رسول الله ﷺ لعن زائرات القبور، والمتخذين عليها المساجد، والسرج". رواه أبو داود، والترمذى وحسنه، والنسائى، وابن ماجة، وابن حبان فى صحيحه كلهم من رواية أبى صالح عن ابن عباس، وأبو صالح هذا هو باذام، ويقال: باذان مكى مولى أم هانى وهو صاحب الكلبى، قيل: لم يسمع من ابن عباس، وتكلم فيه البخارى. والنسائى وغيرهما اهـ. وفى التلخيص الحبير (١:١٦٧): والجمهور على أن أبا صالح هو مولى أم هانى وهو ضعيف، وأغرب ابن حبان فقال: أبو صالح راوى هذا الحديث اسمه ميزان. ليس هو مولى أم هانى اهـ. وفى التقريب (٢١) "ضعيف مدلس" اهـ.

حديث حسان بن ثابت رضى الله عنه بلفظ: «لعن رسول الله ﷺ زوارات القبور». رواه ابن ماجة. وقال السندى: وفى الزوائد: إسناد حديث حسان بن ثابت

الحاكم: ورواته عن آخرهم ثقات. وتعقبه الذهبى فى "تلخيصه"، فقال: هذا منكر جدا، وسليمان (بن داود) ضعيف.

صحيح، ورجاله ثقات اهـ. وفيه أيضا: قال السيوطى: بضم الزاى جمع زوارة بمعنى زائرة اهـ.

قال بعض الناس: ولا حجة فى هذه الأحاديث أيضا لاحتمال أن يكون ذلك قبل الترخيص، بل هو الراجح عندى. فافهم، وتأمل.

قلت: وأيش أنت يا غدر؟ وهل مثلك إلا مثل الجعل يدرأ الخرأ بأنفه ويزعم أنه بطل كبير. أو ما علمت أن الحاظر مقدم على المبيح، وإذا جهل التاريخ يجعل الحاظر متأخرا كيلا يلزم النسخ مرتين.

قال بعض الناس: ثم اعلم أن هذا الحكم باعتبار الأصل دون العوارض قلت: فمآله أن يكون الجواز مختصا بزمن النبى ﷺ فى حقهن، ويؤيد إنكار الصحابة على عائشة حين زارت أخاها عبد الرحمن. قال صاحب رد المحتار (١:٩٤٢): وقيل: تحرم عليهن. والأصح أن الرخصة ثابتة لهن . (بحر) وجزم فى شرح المنية بالكراهة لما مر فى اتباعهن الجنازة اهـ. وقال هناك بعد نقل حديث أم عطية رضى الله عنها: أى أنه نهى تنزيه، فينبغى أن يختص بذلك الزمن حيث كان يباح لهن الخروج للمساجد والأعياد. وتمامه فى شرح المنية اهـ.

قال بعض الناس: قد قدمت الفرق بين الاتباع، والزيارة، وهو الفرق بين الذهاب إلى المساجد وغيرها، وبين الزيارة. فتأمل قلت: تأملنا، فرأينا زيارة القبور أشد فتنة من الذهاب إلى المساجد لكون المساجد فى داخل البلدة، والقبور خارجها، وذهاب المرأة إلى خارج البلد أشد فتنة كما لا يخفى.

قال: نعم! إن لم تكن لها الزيارة مع المحافظة على الحدود الشرعية تمنع عنها، وإلا فلا. قلت: شرطية لا وجود لمقدمها إلا نادرا فى هذا الزمان، ولا عبرة للنادر فى الأحكام؛ وإنما بناءها على الغالب، فكان المنع أقوى وأحوط فافهم.

٢٣١٢- عن: ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من زار قبرى وجبت له شفاعتى»: رواه الدارقطنى، والبيهقى وغيرهما، وهو حسن أو صحيح، كذا فى شفاء السقام (٣ و ١١) للشيخ الإمام الفقيه المحدث العلامة تقى الدين السبكى المطبوع فى بلدة حيدر آباد. وفى "التلخيص الحبير" (١ : ٢٢١): صححه عبد الحق فى "الأحكام" فى سكوته عنه اهـ.

٢٣١٣- عن: ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من جاءنى زائرا لم تنزعه حاجة إلا زيارتى كان حقا على أن أكون له شفيعا يوم القيامة» رواه الدارقطنى فى "أماليه"، وصححه سعيد بن السكن، واللفظ لهما. ورواه الطبرانى فى "معجمه الكبير"، وأبو بكر بن المقرئ فى "معجمه". (شفاء السقام ١٣ و ١٤ و ١٥). وفى "التلخيص الحبير" (١ : ٢٢١): صححه أبو على ابن السكن فى إيراده إياه فى أثناء السنن الصحاح اهـ.

٢٣١٤- عن أبى الدرداء رضى الله عنه قال: لما دخل[1] عمر بن الخطاب رضى الله عنه من فتح بيت المقدس، فصار إلى الجابية، سأل بلال أن يقره بالشام، ففعل ذلك. قال: وأخى[2] أبو رويحة الذى آخا بينى وبينه رسول الله ﷺ، فنزل

قوله: عن ابن عمر بلفظين. قال المؤلف: دلالته على استحباب زيارة قبر النبى ﷺ ظاهرة. وفى أسانيد أحاديث زيارة النبى ﷺ كلام طويل جدا ذكره صاحب التلخيص، وصاحب شفاء السقام، وهما كتابان معروفان، فلا نطول بذكره كتابنا، فانظر هناك. وفى شفاء السقام (١٦):وتبويب ابن السكن يدل على أنه فهم منه أن المراد بعد الموت، أو أن ما بعد الموت داخل فى العموم وهو صحيح اهـ. قلت: مخرج الحديث واحد فينبغى أن تحمل الرواية الثانية على الأولى.

قوله: "عن أبى الدرداء رضى الله عنه" إلخ، قال المؤلف: وفى شفاء السقام: وليس اعتمادنا فى الاستدلال بهذا الحديث على رؤيا المنام فقط، بل على فعل بلال رضى الله عنه

---

(١) هكذا فى الأصل، ولعله "رحل اهـ".

(٢) اسمه عبد الله بن عبد الرحمن الخثعمى كذا فى "شفاء السقام".

داربا[1] فى خولان، فأقبل هو وأخوه إلى قوم من خولان، فقال لهم: «قد آتيناكم خاطبين، وقد كنا كافرين فهدانا الله، ومملوكين فأعتقنا الله، وفقيرين فأغنانا الله، فإن تزوجونا فالحمد لله، وإن تردونا فلا حول ولا قوة إلا بالله» فزوجوهما، ثم إن بلالا رأى فى منامه رسول الله ﷺ وهو يقول له: «ما هذه الجفوة يا بلال؟ أما آن لك أن تزورنى يا بلال؟» فانتبه حزينا وجلا خائفا، فركب راحلته، وقصد المدينة، فأتى قبر النبى ﷺ، فجعل يبكى عنده، ويمرغ وجهه عليه. فأقبل الحسن والحسين رضى الله عنهما، فجعل يضمهما، ويقبلهما. فقالا له: نشتهى نسمع أذانك الذى كنت تؤذن به لرسول الله ﷺ فى المسجد. ففعل فعلى سطح المسجد، فوقف موقفه الذى كان يقف فيه، فلما أن قال: الله أكبر الله أكبر ارتجت المدينة. فلما أن قال: أشهد أن لا إله إلا الله ازداد رجتها. فلما أن قال: أشهد أن محمدا رسول الله خرجت[2] العواتق من خدورهن وقالوا: أ بعث رسول الله فما رأى يوما أكبر باكيا ولا باكية بالمدينة بعد رسول الله من ذلك اليوم. رواه ابن عساكر وقال التقى السبكى فى "شفاء السقام" (٢٩): إسناده جيد.

٢٣١٥– حدثنا: عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا أبو الربيع ثنا حفص ابن أبى داود عن ليث بن أبى سليم عن مجاهد عن ابن عمر رضى الله عنهما

وهو صحابى، لا سيما فى خلافة عمر رضى الله عنه، والصحابة متوفرون، ولا يخفى عنهم هذه القصة. ومنام بلال، ورؤياه للنبى ﷺ الذى لا يتمثل به الشيطان، وليس فيه ما يخالف ما ثبت فى اليقظة، فيتأكد به فعل الصحابى اهـ. قلت: روى البخارى عن أنس رضى الله عنه مرفوعا: «من رآنى فى المنام فقد رآنى، فإن الشيطان لا يتمثل لى» (٢:١٠٣٥).

قوله: "حدثنا عبد الله" إلخ. قال المؤلف: عبد الله هذا هو أبو القاسم البغوى ثقة

---

(١) لعل الصحيح "دارا" موضع "داربا" قاله شيخى.

(٢) جمع عاتق زنى كه هنوز شوهر نه كرده باشد كذا فى "المنتخب".

قال: قال رسول الله ﷺ: «من حج فزار قبرى بعد وفاتى، فكأنما زارنى فى حياتى». رواه الدارقطنى. (شفاء السقام ١٦).

يدخل فى الصحيح، كما فى ترجمته من لسان الميزان (٣: ٣٣٨). وأبو الربيع هو سليمان ابن داود العتكى الزهرانى البصرى وهو من رجال الصحيحين ثقة لم يتكلم فيه أحد بحجة، كما فى التقريب (٧٧). وحفص بن أبى داود قال فى التلخيص الحبير (١:٢٢١): أما حفص فهو ابن سليمان ضعيف الحديث وإن كان أحمد قال فيه: "صالح" اهـ.

وفى شفاء السقام (١٩): قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألته يعنى أباه عن حفص ابن سليمان المقرى فقال: "هو صالح". وروى عثمان بن أحمد الدقاق عن حنبل ابن إسحاق قال: قال أبو عبد الله: وما كان بحفص بن سليمان المقرى بأس. وحسبك بهذين القولين من أحمد رحمه الله، وهما مقدمان على من روى عن أحمد خلاف ذلك فيه اهـ. فى تهذيب التهذيب (٢:٤٠١): قال محمد بن سعيد العوفى عن أبيه "حدثنا حفص بن سليمان لو رأيته لقرت عيناك فهما وعلما". وقال أبو على بن الصواف عن عبد الله بن أحمد عن أبيه: صالح. وقال ابن أبى حاتم عن عبد الله عن أبيه: "متروك الحديث". وكذا قال حنبل بن إسحاق عن أحمد. وقال حنبل عن أحمد مرة أخرى "ما به بأس" اهـ. ويمكن التوفيق بأن مراد الإمام أحمد أنه مقارب. وفى تهذيب التهذيب (٢:٤٠١): قال وكيع: كان ثقة اهـ.

ليث بن أبى سليم

وليث هذا قال فى التقريب (١٧٦): صدوق اختلط أخيرا. ولم يتميز حديثه. فترك اهـ. وفى اللآلى المصنوعة للعلامة الحافظ السيوطى (١:١١): وليث بن أبى سليم روى له مسلم، والأربعة، وفيه ضعف يسير من سوء حفظه، ومنهم من يحتج به اهـ.

قال بعض الناس: روى الترمذى فى الدعوات (٢:١٩٠) حديثا من طريق ليث ابن أبى سليم عن عبد الرحمن ابن سابط عن أبى أمامة رضى الله عنه قال: دعا رسول الله ﷺ فذكر الحديث. ثم قال: "حسن غريب" اهـ وروى أيضا حديثه فى "باب ما جاء فى دخول الحمام" ثم قال: حسن غريب. قال محمد بن إسماعيل: ليث بن أبى سليم

٢٣١٦- عن: عمرو بن العاص رضى الله عنه قال: «إذا دفنتمونى أقيموا حول قبرى قدر ما ينحر جزور، ويقسم لحمها، حتى استأنس بكم، وأنظر ماذا أرجع به رسل ربى». رواه مسلم، كذا فى "الأذكار" (٧٤).

صدوق، وربما يهم فى الشيء. وقال محمد: قال أحمد بن حنبل: ليث لا يفرح بحديثه اهـ. وروى الترمذى أيضا حديثا غير المذكورين من طريق ليث عن عبد الملك عن عكرمة عن ابن عباس عن النبى ﷺ فذكر الحديث، ثم قال: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه" (٢:٢٠). وفى الجزء الثانى من كتاب جمع الوسائل فى شرح الشمائل للعالم الفاضل على القارى (ص:٢٤): قال الشيخ الجزرى: إسناده جيد، فقد رواه زياد بن أيوب عن عبد الرحمن بن محمد المحاربى عن ليث بن أبى سليم عن عبد الملك بن بشير عن عكرمة عن ابن عباس، وهذا إسناد مستقيم وليث بن أبى سليم وإن كان فيه ضعف من قبل حفظه، فقد روى له مسلم مقرونا، وكان عالما ذا صلاة وصيام اهـ. وعلق له البخارى قليلا، كما فى مقدمة فتح البارى (٤٥٩).

قلت: ولأيش لم تقل هناك بمثل ما قلت من قبل: إن إخراج مسلم فى المتابعات لا يقتضى كون رواية ثقة، وكذا تحسين الترمذى، لاحتمال أن يكون حسنه لشواهده لا يكون الراوى حسن الحديث هذا. ومن نظر فى كلامك لم يخف عليه أنك تخبط دائما، ولا تستقر على أصل، وكذلك الكذوب لا يحفظ ما قدمت يداه.

ومجاهد أخرج له الجماعة ثقة إمام فى التفسير وفى العلم، كذا فى التقريب (٢٠٢) فهذا حال السند، وقد مر الشواهد له فى المتن، فهو عندى حديث حسن، ودلالته على استحباب زيارة قبر النبى صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ظاهرة.

قوله: "عن عمرو بن العاص" إلخ. قلت: ودلالته على استحباب هذا العمل ظاهرة، والوقوف على القبر بعد الدفن ثابت فى حديث عثمان رضى الله عنه الآتى قريبا ثابت مرفوعا. وما ذكر فى هذا الحديث تفصيلا لا يعرف بالرأى، فهو مرفوع حكما. وإنما ذكر فى الحديث الإقامة دون الاستغفار، وهو ثابت فى حديث عثمان، فكان الحديث مختصر، فبانضمام حديث عثمان إليه يثبت به الجزء الثالث من الباب.

٢٣١٧- عن: عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج عن أبيه قال: قال أبى اللجلاج أبو خالد: «يا بنى! إذا أنا مت فالحد لى، فإذا وضعتنى فى لحدى فقل: بسم الله وعلى ملة رسول الله، ثم سن على التراب سنا، ثم اقرأ عند رأسى بفاتحة البقرة وخاتمتها، فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول ذلك». رواه الطبرانى فى "المعجم الكبير"، وإسناده صحيح، (آثار السنن ٢:١٢٥).

٢٣١٨- عن: أبى هريرة: أن النبى ﷺ أتى المقبرة فقال: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون». رواه أحمد، ومسلم، والنسائى، (نيل ٣:٣٥٦).

٢٣١٩- عن: عثمان رضى الله عنه قال: كان النبى ﷺ إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه فقال: «استغفروا لأخيكم، وسلوا له التثبيت فإنه الآن يسأل».

قوله: "عن عبد الرحمن" إلخ. قال المؤلف: وفى التعليق الحسن: قوله: "رواه الطبرانى" قلت: قال حدثنا الحسين بن إسحاق التسترى قال: حدثنا على بن بشر بن إسماعيل حدثنى عبد الرحمن بن العلاء بن الجلاج عن أبيه فذكره. قال الحافظ الهيثمى فى مجمع الزوائد: رجاله موثقون.

قلت: وله شاهد من حديث عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: سمعت النبى ﷺ يقول: «إذا مات أحدكم فلا تحبسوه، وأسرعوا به إلى قبره، وليقرأ عند رأسه بفاتحة البقرة وعند رجليه بخاتمة البقرة". رواه البيهقى فى شعب الإيمان وقال: والصحيح أنه موقوف عليه (٢:٢١٥) وفى الأذكار للنووى (٧٤): وروينا فى سنن البيهقى بإسناد حسن "أن ابن عمر استحب أن يقرأ على القبر بعد الدفن أول[1] سورة البقرة وخاتمتها" اهـ وهو موقوف فى حكم المرفوع، فإنه غير مدرك بالرأى. قال المؤلف: دلالته على الجزء الثالث من الباب ظاهرة.

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ، قال المؤلف: دلالته على الجزء الثالث من الباب ظاهرة.

قوله: "عن عثمان" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الثالث من الباب ظاهرة.

---

(١) قلت: أولها، "إلى المفلحون"، وخاتمتها من قوله: "آمن الرسول".

رواه أبو داود والبيهقى بإسناد حسن، كذا فى "الأذكار" (٧٤) وفى "بلوغ المرام" (١:١٠[illegible]) رواه أبو داود، وصححه الحاكم.

٢٣٢٠– عن: على رضى الله عنه مرفوعا: «من مر على مقابر وقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ إحدى عشرة مرة، ثم وهب أجره للأموات، أعطى من الأجر بعدد الأموات». أخرجه أبو محمد السمرقندى فى فضائل ﴿قل هو الله أحد﴾ (شرح الصدور، ١٢٣).

٢٣٢١– عن: أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من دخل المقابر ثم قرأ "فاتحة الكتاب"، و ﴿قل هو الله أحد﴾، و ﴿ألهاكم التكاثر﴾، ثم قال: اللهم إنى قد جعلت ثواب ما قرأت من كلامك لأهل المقابر من المؤمنين والمؤمنات، كانو شفعاء له إلى الله تعالى»: أخرجه أبو القاسم سعد بن على الزنجانى فى "فوائده" (شرح الصدور، ١٢٣).

٢٣٢٢– عن: أنس رضى الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «من دخل المقابر فقرأ سورة "يس" خفف الله عنهم، وكان له بعدد من فيها حسنات». أخرجه عبد العزيز صاحب الخلال بسنده (شرح الصدور:١٢٣).

قوله: "عن على" إلى آخر الباب. قال المؤلف: قال العلامة السيوطى: وهى وإن كانت ضعيفة فمجموعها يدل على أن المالك أصلا. (١٢٣) قلت: معناه أن الحديث حسن لغيره. قلت: وقد تكفى بالضعاف فى الفضائل.

فائدة:

قد عينت قريبا أول البقرة وآخرها، فالدليل على الأول أن المضمون إلى "المفلحون" واحد، قاله شيخى، وقد تقدم فى "باب ما جاء فى بعض آداب التلاوة" عن أبى بن كعب رضى الله عنه: "أن النبى ﷺ كان إذا قرأ "قل أعوذ برب الناس" افتتح من الحمد، ثم قرأ من البقرة إلى" وأولئك هم المفلحون" ثم دعا بدعاء الختمة ثم قام"، أخرجه الدارمى بسند حسن اهـ. والدليل على الآخر ما فى الدر المنثور (١:٣٧٨): أخرج الطبرانى بسند جيد عن شداد بن أوس رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله كتب كتابا قبل أن

باب استحباب غرز الجريدة الرطبة على القبر

٢٣٢٣- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: مر النبى ﷺ بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان وما يعذبان فى كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر من

يخلق السماوات والأرض بألفى عام، فأنـزل منه آيتين ختم بهما سورة البقرة" الحديث اهـ. وفيه أيضا: أخرج الحاكم وصححه، والبيهقى عن أبى ذر رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله ختم سورة البقرة بآيتين أعطانيهما من كنزه الذى تحت العرش» الحديث.

باب استحباب غرز الجريدة الرطبة على القبر

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قال المؤلف: وفى فتح البارى (١:٢٧٦): قال الخطابى: هو محمول على أنه دعا لهما بالتخفيف مدة بقاء النداوة، لا أن في الجريدة معنى يخصه، ولا أن فى الرطب معنى ليس فى اليابس قال: وقد قيل: إن المعنى فيه أنه يسبح ما دام رطبا، فيحصل التخفيف ببركة التسبيح، وعلى هذا، فيطرد[1] فى كل ما فيه رطوبة من الأشجار وغيرها، وكذلك ما فيه بركة، كالذكر وتلاوة القرآن من باب الأولى. وقال الطيبى: الحكمة فى كونهما ما دامتا رطبتين تمنعان العذاب يحتمل أن تكون غير معلومة لنا، كعدد الزبانية، وقد استنكر الخطابى ومن تبعه وضع الناس الجريد ونحوه فى القبر عملا بهذا الحديث. قال الطرطوشى: لأن ذلك خاص ببركة يده. وقال القاضى عياض: لأنه علل غرزهما على القبر بأمر مغيب وهو قوله "ليعذبان".

قلت: لا يلزم من كوننا لا نعلم أ يعذب أم لا؟ أن لا نتسبب فى أمر يخفف عنه العذاب أن لو عذب، كما لا يمنع كوننا لا ندرى أرحم أم لا أن لا ندعو بالرحمة، وليس فى السياق ما يقطع على أنه بأثر الوضع بيده الكريمة، بل يحتمل أن يكون أمر به، وقد تأسى بريدة بن الحصيب الصحابى بذلك، فأوصى أن يوضع على قبره جريدتان، وهو أولى أن يتبع من غيره اهـ.

وفى رد "المحتار": ويؤخذ من الحديث ندب وضع ذلك اهـ. (١:٩٤٦).

---

(١) وهو الصحيح عندى.

البول، وأما الآخر فكان يمشى بالنميمة» ثم أخذ جريدة رطبة فشقها نصفين، فغرز فى كل قبر واحدة. قالوا: "يا رسول الله! لم فعلت هذا؟" قال: «لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا» رواه البخارى (١:٣٥).

وفيه أيضا (١:٩٤٥).

تتمة:

يكره أيضا قطع النبات الرطب، والحشيش من المقبرة دون اليابس، كما فى البحر والدر، وشرح المنية، وعلله فى الإمداد بأنه ما دام رطبا يسبح الله تعالى، فيونس الميت، وتنزل بذكره الرحمة اهـ. ودلالة الحديث على الباب ظاهرة، وكذلك دلالة أثر الصحابى أيضا عليه ظاهرة.

فائدة فى غسل المحرم وكفنه

أخرج مالك فى الموطأ عن نافع: "أن ابن عمر كفن ابنه وافدا، ومات بالجحفة محرما، وخمر رأسه ووجهه، وقال: لولا أنا محرم تطيبناه". وروى ابن أبى شيبة فى المصنف بسند صحيح عن عائشة أنها سئلت عن المحرم يموت، فقالت: "اصنعوا به كما تصنعون بموتاكم"، كذا فى الجوهر النقى (١:٢٦٢). وهذا نص صريح فى المسئلة.

واحتج من قال: لا يغطى رأس المحرم، ويكفن فى ثوبيه للإحرام، بما أخرجه البخارى ومسلم، وغيرهما عن ابن عباس قال: بينما رجل واقف بعرفة إذ وقع عن راحلته، فوقصته، أو قال: فأوقصته، فقال النبى ﷺ: «اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه فى ثوبين، ولا تحنطوه، ولا تخمروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا". وفى إفراد مسلم: "ولا تخمروا رأسه ولا وجهه". كذا ذكره العينى فى العمدة، وقال: احتج به الشافعى، وأحمد، وإسحاق، وأهل الظاهر، فى أن المحرم على إحرامه بعد الموت، ولهذا يحرم ستر رأسه وتطييبه اهـ (٤:٥٧).

وأجاب عنه صاحب الجوهر النقى بأن حديث ابن عباس ليس بعام، بل هو واقعة عين اطلع عليه السلام على بقاء إحرام ذلك الرجل، فيختص به، ولا يتعدى إلى غيره إلا بدليل. (فقد روى مسلم فى صحيحه: "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث، صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له" كذا فى العزيزى ١:١٦٨) وأيضا

٢٣٢٤- قال: البخارى (١:١٨١): «وأوصى بريدة الأسلمى رضى الله عنه أن يجعل فى قبره جريدان»، وفى "فتح البارى": وقع فى رواية الأكثر «فى قبره» وللمستملى «على قبره»، وصله ابن سعد من طريق مورق العجلى قال:

فإن بقاء إحرامه إنما هو فى أحكام الآخرة، لا فى أحكام الدنيا، وإلا لطيف به، وكملت مناسكه. ولأنه أمر بغسله بماء وسدر، والمحرم لا يغتسل بالسدر عند الشافعى، حكاه عنه ابن المنذر فى الأشراف، وقال ابن القصار: ويدل على أن الحديث خاص بذلك الرجل (فى كشف الوجه والرأس) قوله عليه السلام: «فإنه يبعث ملبيا» ولم يقل: "فإن المحرم" كما قال: «فإن الشهيد يبعث يوم القيامة اللون لون الدم والريح ريح المسك». وأيضا فمقتضى الحديث أن المحرم إذا مات لا يغطى رأسه ولا وجهه، ومذهب الشافعى أنه يغطى وجهه.

وقول البيهقى: "إن ذكر الوجه وهم من بعض الرواة" رد عليه فقد صح النهى عن تغطيتهما، فجمعهما بعضهم وأفرد بعضهم الوجه وبعضهم الرأس، والكل صحيح، ولا وهم فى شيء منه، وهذا أولى من تغليط مسلم، فإنه رواه عن أبى كريب عن وكيع عن الثورى (عن عمرو بن دينار عن سعيد بن جبير عن ابن عباس) بلفظ: "ولا تخمروا وجهه ولا رأسه". وكذلك أخرجه النسائى عن عبدة بن عبد الله عن أبى داود الحفرى عن الثورى كرواية وكيع، فتابع الحفرى وكيعا، وأخرجه النسائى عن محمد بن بشار بسنده المذكور (أى عن محمد بن جعفر ثنا شعبة سمعت أبا بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس) ولم يفرد الرأس بل قال: "خارجا رأسه ووجهه".

وأخرجه ابن حزم فى حجة الوداع من حديث خلف بن خليفة عن أبى بشر ولفظه: "ولا يغطى رأسه ووجهه". وأخرجه ابن حبان فى صحيحه من حديث أبى أسامة عن شعبة عن جعفر بن إياس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ولفظه: "ولا تخمروا وجهه ورأسه". ورواه مسلم عن عبد بن حميد عن عبيد الله بن موسى ثنا إسرائيل عن منصور عن سعيد بن جبير عن ابن عباس وفيه: "ولا تغطوا وجهه". وأخرج مسلم أيضا عن أبى الزبير (عن سعيد بن جبير) ولفظه: "وأن تكشفوا وجهه"، حسبته قال: "ورأسه" فالوجه لا شك فيه. وإنما وقع الشك لو سلمناه فى الرأس، ولا يضر ذلك، لأن الرواية بكشف الرأس صحيحة كثيرة.

«أوصى بريدة أن يوضع فى قبره جريدتان، ومات بأدنى خراسان». قال ابن المرابط وغيره: يحتمل أن يكون بريدة رضى الله عنه أمر أن يغرزا فى ظاهر

وظهر بما ذكرنا أن الذين ذكروا الوجه لم يشكوا (فى ذكر الوجه) وساقوا المتن أحسن سياقة، فروايتهم أولى أن تكون محفوظة، لأنهم زادوا الوجه من عدة طرق صحيحة، وقد نقل البيهقى عن الشافعى فيما مضى فى أبواب الكسوف أن الجائى بالزيادة أولى أن يقبل، لأنه أثبت ما لم يثبت الذى نقص اهـ. بمعناه مع تغيير يسير فى التعبير بالتقديم والتأخير (١:٢٦١، ٢٦٢).

وفيه أيضا: ثم ذكر البيهقى عن ابن عيينة أنه قال: وزاد إبراهيم بن أبي حرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه عليه السلام قال: "وخمروا وجهه" الحديث. قلت: فيه أمران: أحدهما أن ابن عيينة لم يذكر سنده، والثانى[1] أن ابن أبى حرة ضعفه الساجى اهـ.

فائدة فى صلاة النساء على الجنازة

أخرج الحاكم فى المستدرك (١:٣٦٥) عن إسحاق بن عبد الله بن أبى طلحة عن أبيه: "أن أبا طلحة دعا رسول الله ﷺ إلى عمير بن أبى طلحة حين توفى، فأتاهم رسول الله ﷺ، فصل عليه فى منزلهم، فتقدم رسول الله ﷺ وكان أبو طلحة وراءه، وأم سليم وراء أبى طلحة، ولم يكن معهم غيرهم". قال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، وسنة غريبة فى إباحة صلاة النساء على الجنائز، ولم يخرجاه". وأقره عليه الذهبى فى تلخيصه، فقال: على شرطهما.

قلت: وفيه جواز الصلاة على الجنازة فى البيت، وفيه الصلاة على الصبى، فإن عمير بن أبى طلحة أخو أنس لأمه أم سليم، وكان أصغر من أنس بكثير، فإن أم سليم إنما تزوجت أبا طلحة بعد ما جلس أنس فى المجالس وتكلم، كما ذكره الحافظ فى الإصابة فى

---

(١) قلت: ولكن وثقه ابن معين، وأحمد، وأبو حاتم، وزاد: لا بأس به. وذكره ابن حبان فى الثقات. وقال ابن عدى: أرجوا أنه لا بأس به. وروى عنه ابن عيينة (وهو لا يروى إلا عن ثقة) وأثبت البخارى فى تاريخه سماع ابن عيينة عنه، كما فى اللسان (١:٤٦ و٤٧). فالحق فى الجواب أن هذه زيادة شاذة منافية لرواية الثقات من أصحاب سعيد ابن جبير، كما هو مما ذكرناه، فلا تقبل والحال هذه. والله تعالى أعلم.

القبر اقتداء بالنبى ﷺ فى وضعه الجريدتين فى القبرين، ويحتمل أن يكون أمر

ترجمتها، وهذا هو الذى كان النبى ﷺ يمازحه، ويقول له: «يا أبا عمير! ما فعل النغير» وقد مات فى حياة النبى ﷺ صغيرا. قال الطحاوى: وإنما كان تزوج أبى طلحة أم سليم بعد قدوم النبى ﷺ المدينة بمدة، وعمير ولده منها، توفى وهو طفل فهذا أخوه عبد الله بن أبى طلحة يذكر أن رسول الله ﷺ صلى عليه اهـ من معانى الآثار (١:٢٩٢).

وفيه أيضا: أن موقف النساء فى صلاة الجنازة كموقفهن فى المكتوبات، فإن محاذاتها للرجال فى صلاة الجنازة وإن لم تفسد صلاتهم ولكن لا تخلو من الكراهة. قال فى الدر: فمحاذاتها لمصل ليس في صلاتها مكروهة لا مفسدة. فتح اهـ. قال الشامى: الظاهر أنها تحريمية، لأنها مظنة الشهوة إلخ (١:٦٠٠). والله تعالى أعلم.

فائدة فيما يقوله عند الدفن

أخرج الحاكم والبيهقى عن أبى أمامة وسنده ضعيف ولفظه: لما وضعت أم كلثوم بنت رسول الله ﷺ وعلى آله وأصحابه وذريته وسلم فى القبر قال رسول الله ﷺ: «منها خلقناكم، وفيها نعيدكم، ومنها نخرجكم تارة أخرى، بسم الله وفى سبيل الله، وعلى ملة رسول الله» الحديث. كذا فى التلخيص الحبير (١٦٤). قلت: وقد استحب فقهاءنا قراءة هذه الآية عند الدفن، وهذا الحديث يؤيدهم، والموضع موضع الفضائل.

فائدة:

أخرج الحاكم عن الحارث بن وهب عن الصنابحى قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تزال أمتى أو هذه الأمة فى مسكة من دينها ما لم يكلوا الجنائز إلى أهلها». وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد إن كان الصنابحى عبد الله" اهـ. وأقره عليه الذهبى (١:٣٧٠). وفيه الحض على إعانة أهل الميت فى غسله، وحمله، ودفنه، وغير ذلك من أموره، ويمكن الاستدلال به على أن كل ذلك من فروض الكفاية على عامة المسلمين، فلا ينبغى لهم الاتكال على أهل الميت، بل ليسارعوا فى تجهيزه كلهم، إلا إذا قام به أهله، واستغنوا عن إعانة الغير، فلا بأس بالتخلف عنه.

فائدة:

قال الحافظ فى التلخيص وسكت عنه: روى ابن المنذر فى الأوسط عن أبى بكر

أن يجعلا فى داخل القبر لما فى النخلة من البركة لقوله تعالى: ﴿كشجرة طيبة﴾ والأول أظهر اهـ.

«أنه أمرهم أن يغسل النبى ﷺ بنو أبيه وخرج من عندهم" اهـ (١٥٣:١). قلت: رواه الترمذى فى شمائله بسند حسن (٢٩) عن سالم بن عبيد –وله صحبة– فى حديث طويل: «ثم أمرهم أى أبو بكر أن يغسله بنو أبيه اهـ». قال المناوى فى شرحه: لأن الحق فى الغسل لهم اهـ. (٢١٧:١).

قلت: وهذا هو المذهب فى غسل الرجال أن العصبة أحق بغسلهم، ودفنهم والصلاة عليهم، وفارقتهم النساء فى حكم الغسل، فإن النساء أحق بغسل من مات منهن كما مر، ودليله الصريح ما ذكره ابن أبى حاتم فى علله: سألت أبى عن حديث رواه الوليد ابن مسلم عن شيبان عن ليث[1] عن عبد الملك بن أبى بشير عن حفصة ابنة سيرين عن أم سليم عن رسول الله ﷺ قال: «لتلى غسل المرأة أولى نسائها بها، فإن كانت ضعيفة أو صغيرة وليتها امرأة مسلمة ورعة. فأمرى ببطنها. فأمسحيه مسحا رفيقا، فإن كانت حبلى فلا تحركيها، ثم خذى كرسفا، فاغسليه غسلا حسنا، ثم ادخلى بيدك من تحت الثوب، فامسحى سفلتها ثلاث مرات مسحا حسنا قبل أن توضيها، ثم وضيها بماء فيه سدر، ولتفرغ الماء امرأة قائمة لا تلى شيئا غيره، ثم تنقى السدر، وأنت تغسلين به. هذا بيان وضوئها فإذا فرغت من وضوئها، فأمرى بغسل رأسها، فاغسليه بماء وسدر، [2] ولا تفرعى رأسها بمشظ اهـ»: وذكرت حديث غسل الميت بطوله [3] قال أبى: هذا حديث كأنه باطل يشبه أن يكون كلام [4] ابن سيرين. قال أبو محمد (أى ابن أبى حاتم): روى هذا الحديث عن شيبان سوى الوليد بن مسلم أبو النضر هاشم بن القاسم، وحدثنا أبى عن سهل بن عثمان العسكرى عن عبد الرحمن بن سليمان عن جنيد بن أبى دهرة التيمى عن عبد الملك

---

(١) وفى الأصل "عن ليث بن عبد الملك" وهو تصحيف من الكاتب، فإن عبد الملك بن أبى بشير يروى عنه ليث بن أبى سليم، وليث بن عبد الملك ليس بشيء، فليس فى الرواة أحد يسمى بليث بن عبد الملك، فتنبه له.

(٢) أى لا تفرقى، فإن التفريع والتفريق بمعنى.

(٣) قلت: وهو مذكور بطوله فى كنز العمال، وقد أشرنا إليه قبل، وذكرنا أن البيهقى احتج به.

(٤) هكذا فى الأصل، والظاهر "ابنة سيرين".

. . . .

بن أبي بشير اهـ (١: ٣٦٠ و٣٦١).

قلت: قد أنكر ابن أبي حاتم وأبوه ذكر أم سليم فيه، وظاهر الاسناد مقتضاه الحكم بحسنه، فإن الوليد بن مسلم ثقة من رجال مسلم، وإنما نقم عليه التدليس، ولم ينفرد به، فقد تابعه عن شيبان هاشم بن القاسم أبو النضر البغدادى الحافظ، وهو من رجال الجماعة ثقة حافظ صاحب سنة، كما فى التهذيب (١١: ١٨، ١٩). وشيبان هو النحوى من رجال الجماعة ثقة صاحب كتاب، كما فى التقريب (٨٦). وليث بن أبى سليم من رجال مسلم حسن الحديث كما مر غير مرة، وقد تابعه عن عبد الملك بن أبى بشير جنيد بن أبى دهرة، وهو جنيد بن العلاء. وأبو دهرة كنية العلاء، وهو تابعى. قال أبو حاتم: "صالح الحديث". قال الذهبى: "له حديث منكر طويل فى غسل الميت" وذكره ابن حبان فى الثقات. قال الأزدى: "لين الحديث". وقال البزار: "ابن أبى دهرة كوفى ليس به بأس، مات قديما" كذا فى اللسان (٢: ١٤١). ومثله حسن الحديث، ولا أقل من أن يعتبر به. وعبد الملك بن أبى بشير ثقة من السادسة، كما فى التقريب (١٣١). أخرج له أصحاب السنن، روى عن عكرمة، وعبد الله بن مساور، وحفصة بنت سيرين، وآخرين، وعنه ليث ابن أبى سليم، والثورى، وزهير، وجنيد بن العلاء، وغيرهم. قال موئل عن سفيان: "كان شيخ صدق"، وقال على عن القطان: "كان ثقة" وقال أحمد: وابن معين وأبو زرعة، والعجلى ويعقوب بن سفيان، والنسائى: "ثقة"، وقال أبو حاتم: "صالح الحديث". وذكره ابن حبان فى الثقات قال الحافظ: وعلق له البخارى فى سند أثر فى الأطعمة اهـ (تهذيب، ٦: ٣٨٦).

فهذا حال الحديث من جهة الإسناد، ولعله لذلك لم يجزم أبو حاتم ببطلانه، ولكنه إمام، فلم يشبهه بالباطل إلا لعلة فى الإسناد، ولكن لما كان ظاهره الحسن، ولم ينفرد به ضعيف، وقد وافقه فتوى علمائنا الحنفية لا بأس بذكره فى المؤيدات، فافهم.

فائدة فيمن يدخل قبر المرأة

أخرج الطحاوى رضى الله عنه فى مشكله (٣: ٣٠٤): حدثنا يزيد بن سنان ثنا

. . . .

يحيى بن سعيد القطان ثنا إسماعيل بن أبى خالد ثنا عامر أخبرنى عبد الرحمن بن أبزى قال: "صليت مع عمر بن الخطاب على زينب[1] بالمدينة، فكبر أربعا، ثم أرسل إلى أزواج النبى ﷺ من يأمرن أن يدخلها القبر. قال: وكان يعجبه أن يكون هو الذى يلى ذلك، فأرسلن إليه: أنظر من كان يراها فى حال حياتها، فليكن هو الذى يدخلها القبر، فقال عمر: صدقتن».

قلت: وهذا سند صحيح فإن يزيد بن سنان من شيوخ النسائى ثقة، كما فى التقريب (٢٣٩). والباقون من رجال الجماعة ثقات كلهم. وعامر هو الشعبى.

قال أبو جعفر: ففى هذا الحديث أن عمر قد كان أعجبه أن يكون هو الذى يتولى إدخالها قبرها، وكان ذلك عندنا– والله أعلم– أنها لما كانت له أما، لأن الله عز وجل قال: ﴿النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم﴾وكان لها بذلك ابنا، ثم استظهر فى ذلك بما عند الباقيات بعدها من أزواج النبى ﷺ فى ذلك، لأنهن فيه مثلها. وأشكل عليه إذ ليست أم نسب، ولا أم رضاع، ولهذا لا تجوز رؤيتها، ويجوز نكاح بنتها منه، فأعلمنه فى ذلك بخلاف ما كان الأمر عنده، فرجع إليه ورآه الصواب.

قال أبو جعفر: وأحطنا علما أنهن لم يأخذن ذلك إلا من رسول الله ﷺ، ولم يأخذنه من جهة الاستنباط، لأن ذلك لا يؤخذ مثله من الرأى، وإنما يؤخذ من جهة التوقيف والتوقيف فى أمثاله لا يكون إلا من رسول الله ﷺ اهـ ملخصا بمعناه (٣:٢٠٦).

قلت: وكان ذلك بمحضر من الصحابة، ولم ينكره أحد، فكان كالإجماع. وفيه إشعار بأن دخول أبى طلحة فى قبر بنت رسول الله ﷺ كان لعذر، أو كان لإعانة الذين أدخلوها قبرها، لأن أبا طلحة كان ذلك صنعته، وهو الذى ألحد رسول الله ﷺ كما مر، فأبو طلحة لم يمس جسدها، ولم يضعها فى القبر، وإنما نزل فيه بعد ما أدخلوها ووضعوها فى القبر، لتسوية اللبن وغير ذلك مما يحتاج إليه عند الدفن. ولما كان هو وغيره، من الصحابة فى ذلك سواء قال النبى ﷺ: «لا يدخل القبر من كان قارف أهله الليلة». وفيه

(١) هى بنت جحش أم المؤمنين أول أزواجه لحوقا به ﷺ.

. . . .

تائيد لما قاله علماءنا أنه إذا احتيج إلى إعانة الأجانب فى دفن المرأة فأورعهم أولى بذلك. والله تعالى أعلم.

تنبيه:

أخرج الطيالسى فى مسنده: حدثنا حماد بن سلمة عن على بن زيد عن يوسف بن مهران عن ابن عباس فى حديث طويل قال: «وبكت النساء على[1] رقية (بنت رسول الله ﷺ) فجعل عمر ينهاهن أو يضربهن، فقال رسول الله ﷺ: مه يا عمر! قال: ثم قال: إياكن ونعيق الشيطان، فإنه مهما يكون من العين والقلب فمن الرحمة، وما يكون من اللسان واليد فمن الشيطان». قال: وجعلت فاطمة رضى الله عنها تبكى على شفير قبر رقية، فجعل رسول الله ﷺ يمسح الدموع عن وجهها باليد، أو قال: بالثوب اهـ (٣٥١).

وذكره الحافظ فى الإصابة (٨:٨٣) وزاد: قال الواقدى: هذا وهم، ولعلها غيرها من بناته، لأن الثبت أن رقية ماتت ببدر، أو يحمل على أنَه أتى قبرها بعد أن جاء من بدر اهـ. قلت: وفيه على بن زيد بن جدعان مختلف فيه، ولم يروا عن يوسف هذا إلا هو. وبالجملة فلا دليل فيه هل جواز زيارة النساء القبور، لما فيه من الضعف، والوهم. وأيضا فإن فاطمة لم تخرج لزيارة القبر، بل للدفن، وكان ذلك قبل نزول الحجاب، لكون رقية ماتت ببدر قديما، ولم ينه رسول الله ﷺ عن الدفن قط، وإنما منعت عنه النساء لأجل الحجاب[2] فافهم. ونهيه عن زيارة القبور لا يستلزم النهى عن الدفن، لأنه كان عاما للرجال والنساء جميعا، كما يشعر به قوله ﷺ: «إنى كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها» خطابا للصحابة، فلو كان مستلزما للنهى عن الدفن أيضا لتعذر دفن الموتى. وإذا

---

(١) كانت من أجمل النساء وأحسن البشر، فلما زوجها رسول الله ﷺ عتبة بن أبى لهب تحسر عليها عثمان أن فاتت منه ولم يخطبها إلى رسول الله ﷺ قبله، وكان عثمان أيضا فائقا بالجمال، فلما أوحى إلى النبى وكفر به أبو لهب وابناه، وطلقها عتبة قبل أن يدخل بها، خطبها عثمان أى النبى ﷺ، فزوجها منه. فكان يقال:

خير زوجين رأى إنســـان رقية وزوجهـــا عثمـــان

كذا فى الإصابة.

(٢) وهو محمل حديث أم عطية "نهينا من اتباع الجنائز.

. . . .

كان الرجال ما ذونين فى دفن الأموات، فكذلك النساء إلى نـزول الحجاب. وبهذا ظهر لك أن حديث فاطمة فى بلوغ الكدى لا يعارض حديثها هذا، لإمكان الجمع بحمل أحدهما على ما قبل الحجاب، والآخر على ما بعده، وهكذا فليكن التطبيق، وبمثله فليعقل العاقلون.

فائدة في الصلاة على القبر

قد تقدم الكلام على المسئلة، ولنذكر ههنا شيئا مما يؤيد ما ذكرناه قبل مع زيادة عليه. وقد علمت أن الأصل فى الباب حديث امرأة سوداء كانت تقم المسجد، وحملنا صلاته ﷺ على قبرها بعد ما صلى عليها، على أنه ﷺ كان أولى الناس بالصلاة على الجنائز، لكون القبور مملوءة ظلمة على أهلها، وأن الله ينورها بصلاته عليهم، ولكونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم. وقد ثبت عند مسلم من طريق حماد بن زيد عن ثابت البنانى عن أبى رافع عن أبى هريرة أنه ﷺ قال بعد ما صلى على قبر السوداء: "إن هذه القبور مملوءة ظلمة على أهلها، وأن الله ينورها بصلاتى عليهم». وادعى الحافظ كون هذه الزيادة مدرجة فى هذا الإسناد، وقد سبقه إلى ذلك البيهقى فقال: والذى يغلب على القلب أن تكون هذه الزيادة فى غير رواية أبى رافع عن أبى هريرة. فإما أن تكون عن ثابت مرسلة، أو عن ثابت عن أنس.

وقد رواه غير حماد عن ثابت عن أبى رافع فلم يذكرها اهـ. وأجاب عنه صاحب الجوهر النقى بما لفظه: قلت: بل الذى يغلب على القلب أن تكون هذه زيادة من رواية أبى رافع عن أبى هريرة أيضا، لأنه رواها عن حماد مسدد كما أخرجه البيهقى، ورواها عنه أيضا أبو الربيع الزهرانى، وأبو كامل الحجدرى، كذا أخرجه مسلم فى صحيحه من حديثهما، ورواها غير حماد عن ثابت عن أبى رافع، أخرجها أبو عمر فى التمهيد بسنده عن أبى داود الطيالسى عن أبى عامر الحزاز عن ثابت عن أبى رافع اهـ (١:٢٧٦).

وقال الزرقانى فى شرح الموطأ: أما الصلاة على القبر فقال بمشروعيتها الجمهور، ومنهم الشافعى، وابن وهب، وابن عبد الحكم، ومالك فى رواية شاذة، والمشهور عنه

. . . .

منعه، وبه قال أبو حنيفة والنخعى وجماعة.[١] وعنهم إن دفن قبل الصلاة شرع، وإلا فلا. وأجابو (أى عن حديث السوداء) بأن ذلك من خصائصه.[٢] والدليل على الخصوصية ما زاده مسلم وابن حبان فى حديث أبى هريرة: فصلى على القبر. ثم قال: «إن هذه القبور مملوءة ظلمة على أهلها، وأن الله ينورها بصلاتى عليهم». وفى حديث زيد بن ثابت: "فإن صلاتى عليه رحمة" وهذا لا يتحقق فى غيره.

وقال مالك: ليس العمل على حديث السوداء. قال أبو عمر: يريد عمل المدينة. وما حكى عن بعض الصحابة والتابعين من الصلاة على القبر إنما هى آثار بصرية، وكوفية، ولم نجد عن مدنى من الصحابة فمن بعدهم أنه صلى على القبر انتهى، واستدل به (أى بحديث السوداء على رد التفصيل بين من صلى عليه فلا يصلى عليه (وبين من لم يصل عليه فيصلى عليه) بأن القصة وردت فيمن صلى عليه. وأجيب[٣] بأن الخصوصية مستحب على ذلك. (قال) ابن عبد البر: أجمع من يرى الصلاة على القبر أنه لا يصلى عليه إلا بقرب دفنه، وأكثر ما قالوا فى ذلك شهر. وقال غيره: اختلف فى أمد ذلك، فقيده بعضهم بشهر، وقيل: ما لم تبل الجثة. وقيل: يختص بمن كان من أهل الصلاة عليه حين موته، وهذا هو الراجح عند الشافعية وقيل: يجوز أبدا. ومحل الخلاف ما عدا قبور الأنبياء، فلا يجوز الصلاة عليها، لأنا لم نكن من أهل الصلاة عند موتهم.

قال الإمام أحمد: رويت الصلاة على القبر عن النبى ﷺ من ستة وجوه حسان كلها. قال ابن عبد البر: بل من تسعة كلها حسان، وساقها كلها بأسانيده فى التمهيد من حديث سهل بن حنيف، وأبى هريرة، وعامر بن ربيعة، وابن عباس، وزيد بن ثابت،

---

(١) هذا هو الصحيح من مذهب أبى حنيفة كما يدل عليه كتب أصحابه. ويجوز للولى الإعادة على القبر بعد الصلاة أيضا، كما ذكرناه عن الدر، فتذكر.

(٢) هذا الجواب إنما هو على القول بالمنع مطلقا، والجواب على القول بالتفصيل أن صلاته على القبر بعد ما صلى على الميت من خصائصه لا مطلق الصلاة على القبر كما سيأتى.

(٣) هذا هو جواب المالكية، وأما الحنفية فأجابوا بأنه ﷺ كان الولى وله الإعادة ولو على القبر كما مر، وسيأتى ما يؤيده.

. . . .

والخمسة فى صلاته على المسكينة، وسعد بن عبادة فى صلاة المصطفى على أم سعد بعد دفنها بشهر، وحديث الحصين بن وحوح فى صلاته عليه الصلاة والسلام على قبر طلحة ابن البراء ثم رفع يديه، وقال: «اللهم الق طلحة يضحك إليك، وتضحك إليه». وحديث أبى أمامة بن ثعلبة "أنه ﷺ رجع من بدر، وقد توفيت أم أبى أمامة، فصلى عليها"، وحديث أنس "أنه ﷺ صلى على امرأة بعد ما دفنت" وهو محتمل للمسكينة وغيرها، وكذا ورد من حديث بريدة عن البيهقى بإسناد حسن، كما قدمنا، وهو فى المسكينة، فهى عشرة أوجه اهـ (١٢:٢).

وقد بين الشوكانى فى النيل مخارج هذه الروايات كلها، وعزاها إلى من خرجها، فليراجع (٢٨٦:٣ و٢٨٧) وقال: حديث ابن عباس رواه الدار قطنى من وجهين: الأول من طريق بشر بن آدم عن أبى عاصم عن سفيان الثورى عن الشيبانى عن الشعبى عن ابن عباس: "أن النبى ﷺ صلى على قبر بعد شهر"، والثانى من طريق سفيان عن الشيبانى به "أن النبى ﷺ صلى على ميت بعد ثلاث" وفى الأوسط للطبرانى من طريق محمد بن الصباح الدولابى عن إسماعيل بن زكريا عن الشيبانى به "أنه صلى بعد دفنه بليلتين". قلت: ولا منافاة بينه، وبين رواية الثلاث، لكون الثلاث محمولة على الأيام بينها ليلتان كما هو ظاهر.

وفى الجوهر النقى: ثم ذكر البيهقى عن ابن عمر "أنه صلى على قبر أخيه عاصم". قلت: وقد جاء عنه خلاف هذا، فذكر عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن نافع: "أن ابن عمر قدم بعد ما توفى عاصم أخوه، فسأل عنه. فقال أين قبر أخى؟ فدلوه عليه، فأتاه، فدعا له". قال عبد الرزاق: "وبه نأخذ". قال: وأنا عبد الله بن عمر (العمرى) عن نافع قال: "كان ابن عمر إذا انتهى إلى جنازة قد صلى عليه دعا، وانصرف، ولم يعد الصلاة". قال أبو عمر فى التمهيد: هذا هو الصحيح المعروف من مذهب ابن عمر من غير ما وجه عن نافع، وقد يحتمل أن يكون معنى رواية من روى أنه صلى عليه أنه دعا له، لأن الصلاة دعاء. وقال مالك: وأبو حنيفة، وأصحابهما: لا تعاد الصلاة على الجنازة، ولا يصلى على القبر، وهو قول الثورى، والأوزاعى، والحسن بن حى، والليث، وقال ابن معين: قلت:

. . . .

ليحيى بن سعيد: "ترى الصلاة على القبر؟" قال: "لا، ولا أرى على من صلى شيئا، وليس الناس على هذا اليوم".

وقال القدورى: لم يكرروا الصلاة على النبى ﷺ، ولا الخلفاء من بعده، وإنما صلى عليه السلام على القبر، لأنه كان الولى اهـ[1].

وفى المعتصر من مختصر مشكل الآثار للطحاوى بعد ذكر حديث ابن عباس: "أن النبى ﷺ صلى على قبر بعد ثلاث" ما لفظه: من مات ولم يصل عليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن يصلى على قبره إلى ثلاثة أيام، لا يتجاوز إلى ما هو أكثر منها. لأن الميت بعدها يخرج من حال من يصلى عليه، لكن الحديث يدفع ذلك مع أن قولهم توقيف، والتوقيف لا يؤخذ إلا بالتوقيف، وقد رأينا غير واحد يخرجون من قبورهم بعد مدة طويلة اهـ (٦٩). قال المحشى: وفيه نظر، لأن النبى ﷺ علم بالوحى أنه لم يتغير، والذى قاله أبو حنيفة هو الغالب، والحكم للغالب اهـ.

قلت: والذى فى البدائع أن التوقيت بالثلث غير لازم فى المذهب، ولفظه: ولو دفن بعد الغسل قبل الصلاة عليه صلى عليه فى القبر ما لم يعلم أنه تفرق، وفى الأمالى عن أبى يوسف أنه قال: يصلى عليه إلى ثلاثة أيام، هكذا ذكر ابن رستم عن محمد. أما قبل مضى ثلاثة أيام، فلما روينا أن النبى ﷺ صلى على قبر تلك المرأة، فلما جازت الصلاة على القبر بعد ما صلى على الميت مرة فلان تجوز فى موضع[2] لم يصل عليه أصلا أولى. وأما بعد ثلاثة أيام لا يصلى، لأن الصلاة مشروعة على البدن، وبعد مضى الثلاث ينشق، ويتفرق وهذا لأن فى المدة القليلة لا يتفرق، وفى الكثيرة يتفرق، فجعلت الثلاث فى حد

---

(١) هذا بعينه ما قلته أولا فى تأويل الحديث بذوقى، ثم اطلعت على قول القدورى هذا فى تائيده، فحمدت الله على أن لى سلفا فى ذلك. فاندحض ما أورده بعض الناس على صاحب الهداية، وما قاله ابن الهمام: إن صلاته عليه السلام على القبر خلاف المذهب، فافهم.

(٢) قلت: وهذا هو الذى أشار إليه صاحب الهداية حيث استدل بحديث الصلاة على قبر تلك المرأة الصلاة على قبر من دفن بدون الصلاة أصلا وقد أوضحته قبل. فاندحض ما أورده عليه بعض الناس وما قاله ابن الهمام المقدام من أن الحديث خلاف المذهب.

. . . .

الكثرة، لأنها جمع، والجمع ثبت بالكثرة، ولأن العبرة للمعتاد، والغالب فى العادة أن يمضى الثلاث ينفسخ، ويتفرق أعضاءه، والصحيح أن هذا ليس بتقدير لازم، لأنه يختلف باختلاف الأوقات فى الحر والبرد، وباختلاف حال الميت فى السمن والهزال، وباختلاف الأمكنة، فيحكم فيه غالب الرأى وأكبر الظن اهـ (١:٣١٥).

قلت: وأما صلاته ﷺ على قتلى أحد ثمان سنين فإما أن تحمل على الدعاء، أو على أنه ﷺ علم بالوحى أنهم لم يتفسخوا، وكان كذلك، كما شاهدوه حين انفجرت عليهم العين فى زمن معاوية، فوجدوهم كما دفنوا، أو يحمل على الخصوصية، والله تعالى أعلم.

فائدة فى الصلاة على الجنازة بعد الفجر والعصر

أخرج الإمام مالك فى موطأه عن محمد بن أبى حرملة مولى عبد الرحمن بن أبى سفيان بن حويطب أن زينب بنت أبى سلمة توفيت، وطارق أمير المدينة، فأتى بجنازتها بعد صلاة الصبح، فوضعت بالبقيع. قال: وكان طارق يغلس بالصبح. قال ابن حرملة: فسمعت عبد الله بن عمر يقول لأهلها: "إما أن تصلوا على جنازتكم الآن، وإما أن تتركوها حتى ترتفع الشمس".

مالك عن نافع أن عبد الله بن عمر قال: "يصلى على الجنازة بعد العصر، وبعد الصبح إذا صلينا لوقتها". وهذا أخرجه محمد أيضا فى موطأه بطريق مالك، ثم قال: "وبهذا نأخذ. لا بأس بالصلاة على الجنازة فى تينك الساعتين ما لم تطلع الشمس، أو تتغير بصفرة للمغيب، وهو قول أبى حنيفة" اهـ (١٦٥).

قال العلامة ابن قدامة فى المغنى: أما الصلاة على الجنازة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تميل للغروب، فلا خلاف فيه. قال ابن المنذر: إجماع المسلمين فى الصلاة على الجنازة بعد الصبح، والعصر، وأما الصلاة عليها فى الأوقات الثلاثة التى فى حديث عقبة بن عامر فلا يجوز. ذكرها القاضى وغيره. قال الأثرم: سألت أبا عبد الله (أحمد بن حنبل) عن الصلاة على الجنازة إذا طلعت الشمس، قال: "أما حين تطلع فما

. . . .

يعجبنى". ثم ذكر حديث عقبة بن عامر، وقد روى عن جابر وابن عمر نحو هذا القول، وذكره مالك فى الموطأ عن ابن عمر وقال الخطابى: هذا قول أكثر أهل العلم. وقال أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى: أن الصلاة على الجنازة تجوز فى جميع أوقات النهى، هذا مذهب الشافعى، لأنها صلاة تباح بعد الصبح، والعصر، فأبيحت فى سائر الأوقات كالفرائض. ولنا قول عقبة بن عامر: "ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلى فيهن على موتانا، وأن نقبر فيهن موتانا" وذكره للصلاة مقرونا بالدفن دليل على إرادة صلاة الجنازة إلخ (١:٧٥٣ و٧٥٤).

وقال الحافظ فى الفتح شارحا لمعنى أثر ابن عمر: إن مقتضاه أنهما إذا أخرتا إلى وقت الكراهة عنده لا يصلى عليها حينئذ، فكان ابن عمر يرى اختصاص الكراهة بما عند طلوع الشمس، وعند غروبها، لا مطلق ما بين الصلاة والطلوع أو الغروب، وروى ابن أبى شيبة من طريق ميمون بن مهران قال: "كان ابن عمر يكره الصلاة على الجنازة إذا طلعت الشمس، وحين تغرب". وإلى قول ابن عمر فى ذلك ذهب مالك، والأوزاعى، والكوفيون، وأحمد، وإسحاق اهـ (٣:١٥٣).

قلت: ولفظ محمد رحمه الله فى الموطأ يقتضى كراهة الصلاة على الجنازة فى أوقات النهى الثلاثة مطلقا. ولكن خصها المتأخرون منا بما إذا لم تحضر الجنازة فى وقت الكراهة، بل قبلها، بدليل ما رواه على رضى الله عنه من قول النبى ﷺ: «لا تؤخروا الجنازة إذا حضرت». رواه ابن ماجة بسند رجاله موثقون، كما ذكرناه مفصلا فى الجزء الثانى من الكتاب. ولكن الأحوط عندى أن لا يصلى عليها فى أوقات النهى مطلقا، وحديث علي محمول على تأخير زائد بلا ضرورة، وأما بالضرورة يسيرا فلا، كما إذا حضرت قبل وقت الكراهة. فلا تجوز الصلاة عليها فى أوقات النهى وإن لزم التأخير فافهم. والله تعالى أعلم.

فائدة:

قال ابن قدامة فى المغنى: إن المستحب أن يغسل الميت فى بيت، وكان ابن سيرين

. . . .

يستحب أن يكون البيت الذى يغسل فيه مظلما، ذكره أحمد، فإن لم يكن جعل بينه وبين السماء سترا. قال ابن المنذر: كان النخعى يحب أن يغسل وبينه وبين السماء سترة، وروى أبو داود بإسناده قال: أوصى الضحاك أخاه سالما قال: إذا غسلتنى فاجعل حولى سترا، واجعل بينى وبين السماء سترا اهـ (٢:٣١٧). وفيه أيضا: أحببنا أن يكون الغاسل ثقة أمينا صالحا ليستر ما يطلع عليه، وفى الحديث عن النبى ﷺ أنه قال: «ليغسل موتاكم المأمونون» رواه ابن ماجة اهـ.

قلت: ولكن فيه مبشر بن عبيد متهم بالكذب متروك الحديث، كما فى ترجمته من التهذيب (١٠:٣٣).

وفيه أيضا أى فى المغنى: قال أحمد: تغمض المرأة عينه إذا كانت ذات محرم له. وقال: يكره للحائض والجنب تغميضه، وأن يقرباه. وكره ذلك علقمة. وروى نحوه عن الشافعى وكره الحسن، وابن سيرين، وعطاء أن يغسل الحائض والجنب الميت. وبه قال مالك. ولا نعلم بينهم اختلافا فى صحة تغسيلهما، وتغميضهما له، ولكن الأولى أن يكون المتولى لأموره فى تغميضه وتغسيله طاهرا، لأنه أكمل وأحسن اهـ (٢:٣٠٧).

فائدة:

قال ابن قدامة فى المغنى: قال أحمد: لا بأس أن يشترى الرجل موضع قبره، ويوصى أن يدفن فيه، فعل ذلك عثمان بن عفان، وعائشة، وعمر بن عبد العزيز رضى الله تعالى عنهم اهـ (٢:٣٩٠).

قلت: وذكر الحاكم فى المستدرك فى مناقب أبى سفيان بن الحارث: وهو أخو رسول الله ﷺ من الرضاعة وابن عمه، أرضعته حليمة أياما، مات بالمدينة. وصلى عليه عمر بن الخطاب، وهو الذى حفر قبر نفسه قبل أن يموت بثلاثة أيام اهـ (٣:٢٥٥).

فائدة:

قال ابن قدامة: وإن أحب أهله أن يروه (أى بعد ما غسلوه وكفنوه) لم يمنعوا، وذلك لما روى جابر قال: "لما قتل أبى جعلت أكشف الثوب عن وجهه، وأبكى، والنبى

. . . .

ﷺ لا ينهانى". وهذا حديث صحيح اهـ بمعناه (٢٣٨:٢). قلت: وهذا مما يفعله كثيرون، فلا يمنعون.

فائدة:

قال ابن قدامة: قال المروزى: سألت أبا عبد الله (أحمد بن حنبل) فى كم تكفن الجارية إذا لم تبلغ؟ قال: فى لفافتين وقميص لا خمار فيه. وكفن ابن سيرين بنتا له قد عصرت (أى قاربت المحيض) فى قميص ولفافتين. وروى فى بقير ولفافتين. قال أحمد: البقير الذى ليس له كمان. وروى عن أحمد أكثر أصحابه إذا كانت بنت تسع يصنع بها ما يصنع بالمرأة، واحتج بحديث عائشة: "أن النبى ﷺ دخل بها وهى بنت تسع سنين". وروى عنها أنها قالت: "إذا بلغت الجارية تسعا فهى امرأة اهـ" (٣٤٣:٢). قلت: وقواعدنا تساعده.

فائدة:

وفى المغنى أيضا: قال أحمد: "لا يعجبنى أن تكفن (المرأة) فى شىء من الحرير". وكره ذلك الحسن، وابن المبارك، وإسحاق. قال ابن المنذر: "ولا احفظ عن غيرهم خلافهم". وفى جواز تكفين المرأة بالحرير احتمالان، أقيسهما الجواز، لأنه من لباسها فى حياتها، لكن كرهناه لها، لأنها خرجت عن كونها محلا للزينة والشهوة (أى وجواز الحرير لها إنما هو لذلك). وكذلك يكره تكفينها بالمعصفر ونحوه (كالمزعفر مما حرم على الرجال) لذلك اهـ (٣٤٦:٣).

وفى البدائع: والحاصل أن ما يجوز لكل جنس أن يلبسه فى حياته يجوز أن يكفن فيه بعد موته، حتى يكره أن يكفن الرجل فى الحرير، والمعصفر، والمزعفر، ولا يكره للنساء ذلك، اعتبارا باللباس فى حال الحياة اهـ (٢٠٧:١).

قلت: المنفى كراهة التحريم، وعليه يحمل قول البدائع، وأما مطلق الكراهة فلا خلاف فيه، كما قاله ابن المنذر: لا سيما وابن المبارك من أصحاب أبى حنيفة كما هو معروف والله أعلم.

. . . .

فائدة:

قال ابن قدامة: واتباع الجنائز سنة. قال البراء: "أمرنا رسول الله ﷺ باتباع الجنائز"، وهو على ثلاثة أضرب، أحدها أن يصلى عليها ثم ينصرف. قال زيد بن ثابت: "إذا صليت فقد قضيت الذى عليك"، وقال أبو داود: "رأيت أحمد ما لا أحصى صلى على جنائز ولم يتبعها ولم يستأذن". الثانى أن يتبعها إلى القبر ثم يقف حتى تدفن. الثالث أن يقف بعد الدفن فيستغفر له، ويسأل الله له التثبت، ويدعو له بالرحمة، لقول رسول الله ﷺ «من شهد الجنازة حتى يصلى فله قيراط، ومن شهدها حتى تدفن كان له قيراطان». (هذا دليل الثانى)، وروى عن النبى ﷺ أنه كان إذا دفن ميتا وقف، وقال: "استغفروا واسألوا الله له التثبيت، فإنه الآن يسأل" رواه أبو داود اهـ (٢:٣٦١).

قلت: وهذا تقسيم حسن.

فائدة:

قال الحافظ فى التلخيص: رؤى الدار قطنى من حديث سفيان عن عمرو بن دينار: "أن امرأة نصرانية ماتت، وفى بطنها ولد مسلم، فأمر عمر أن تدفن مع المسلمين من أجل ولدها". ورواه البيهقى من حديث ابن جريج عن عمرو عن شيخ من أهل الشام عن عمر نحوه اهـ (١:١٧٢): قلت: المذكور من السند ليس فيه إلا الانقطاع بين عمرو بن دينار وعمر، وجهالة الشيخ من أهل الشام، ولكن مراسيل عمرو بن دينار حسان، كما يظهر من التدريب، وذكرناه فى المقدمة.

وقال ابن قدامة فى المغنى (٢:٤٢٣): وإن ماتت نصرانية وهى حاملة من مسلم دفنت بين مقبرة المسلمين ومقبرة النصارى. اختار هذا أحمد، لأنها كافرة لا تدفن فى مقبرة المسلمين فيتأذوا بعذابها، وولدها محكوم بإسلامه، فلا يدفن بين الكفار، وتدفن منفردة، مع أنه روى عن واصلة بن أسقع مثل هذا القول، وروى عن عمر أنها تدفن فى مقابر المسلمين. قال ابن المنذر: لا يثبت ذلك قال أصحابنا: ويجعل ظهرها إلى القبلة على جانبها الأيسر، ليكون وجه الجنين إلى القبلة على جانبه الأيمن، لأن وجه الجنين إلى ظهرها اهـ.

قلت: مذهب الحنفية فى المسألة كقول الحنابلة سواء كما فى مراقى الفلاح مع الطحطاوى (٢٦٨).

أبواب الشهيـــد

باب أن الشهيد لا يغسل، ويدفن بدمه وبثيابه ونزع الحديد والجلود منه ولكن يكفن

٢٣٢٥- عن: عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه: «أن رسول الله ﷺ كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد فى ثوب واحد ثم يقول: أيهم أكثر أخذا للقرآن؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه فى اللحد، وقال: أنا شهيد على هؤلاء. وأمر بدفنهم بدمائهم، ولم يصل عليهم، «ولم يغسلهم» رواه البخارى (١٧٩:١).

٢٣٢٦- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: «أمر رسول الله ﷺ بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد، والجلود، وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم». رواه أبو داود (١٦٤:٢)، وسكت عنه.

باب أن الشهيد لا يغسل، ويدفن بدمه، وبثيابه ونـزع الحديد والجلود منه ولكن يكفن

قوله: "عن عبد الرحمن" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول والثانى من الباب ظاهرة.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: وفى الزيلعى: وأعله النووى بعطاء (٣٦٦:١). قلت: هو عطاء بن السائب كما هو مذكور صريحا فى سنن أبى داود. والجواب عنه أن إعلال النووى بعد سكوت أبى داود عليه غير مضر، كما مر غير مرة من أن الاختلاف غير مضر، فإن أبا داود إما لم يضر عنده الكلام فى العطاء هذا، وإما أنه وجد متابعا له، فسكت عليه، وجعله محتجا به، فلا حاجة لنا إلى تطويل الكلام فيه. ودلالته علىَ الجزء الثانى والثالث والرابع من الباب ظاهرة.

٢٣٢٧- عن: جابر رضى الله عنه قال: «رمى رجل بسهم فى صدره أو فى حلقه، فمات فأدرج فى ثيابه كما هو، قال: ونحن مع رسول الله ﷺ». رواه أبو داود (٣:١٦٤) وسكت عنه هو والمنذرى. وفى "نصب الراية" (١:٣٦٦): قال النووى فى الخلاصة: سنده على شرط مسلم.

*٢٣٢٨- عن: خباب رضى الله عنه قال: هاجرنا مع رسول الله ﷺ الحديث، وفيه: كان منهم مصعب بن عمير، قتل يوم أحد لم يترك إلا نمرة، كنا إذا غطينا بها رأسه خرجت رجلاه، وإذا غطى بها رجلاه خرج رأسه فقال النبى ﷺ: «غطوا بها رأسه، واجعلوا على رجله من الإذخر» الحديث رواه البخارى (٢:٥٧٩).

باب الصلاة على الشهيد

٢٣٢٩- عن: أبى مالك الغفارى أخرجه أبو داود فى المراسيل من طريقه، وهو تابعى اسمه غزوان، ولفظه: «أنه ﷺ صلى على قتلى أحد عشرة عشرة، فى كل عشرة حمزة، حتى صلى عليه سبعين صلاة». ورجاله ثقات. "التلخيص الحبير" (٩:١٥٩).

٢٣٣٠- عن: عبد الله بن الزبير «أن رسول الله ﷺ أمر يوم أحد بحمزة،

قوله: "عن جابر" إلخ. دلالته على الجزء الثالث من الباب ظاهرة.

قوله: "عن خباب" إلخ. قال الشيخ: فى الحديث دلالة على تكفين الشهيد فى ثيابه، ولا يزاد عليها إن كان فيها كفاية وإلا أتمه بالزائد. وفى الهداية: فيكفن، ويصلى عليه، ولا يغسل عن الشهيد دمه، ولا ينزع عنه ثيابه، وينزع عنه الفرو، والحشو، والسلاح، والخف. ويزيدون وينقصون ما شاؤوا إنما ما للكفن اهـ.

باب الصلاة على الشهيد

قوله: "عن أبى مالك" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، والإرسال غير مضر.

قوله: "عن عبد الله" إلخ قال المؤلف: مثل هذا الإرسال لا يضر عند المحدثين أيضا،

فسجى ببردة، ثم صلى عليه، فكبر تسع تكبيرات، ثم أتى بالقتلى، ويصفون، ويصلى عليهم وعليه معهم» رواه الطحاوى، وإسناده مرسل قوى، وهو مرسل صحابى رضى الله عنه "آثار السنن" (٢:١٢١). قلت: لم أقدر على تحقيق سنده، فالعهدة عليه.

٢٣٣١- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: «أتى بهم رسول الله ﷺ

ودلالته على الباب ظاهرة.

قال الشيخ: فيه تكفين الشهيد لقوله: "فسجى ببردة". وما فى الحديث من تكرار الصلاة على حمزة فإما أن يكون خصوصية له رضى الله عنه، وإما أنه ﷺ لم ينو الصلاة عليه فى كل مرة، وإنما ترك مع الشهداء الآخرين لمحض البركة بوضعه قرب الصلاة، وفى جوار الصالحين، وأما ما وقع فى الحديث من قوله: "حتى صلى عليه سبعين صلاة" مع أن شهداء أحد كانوا سبعين، فكيف يصح؟.

فالكشف عن حقيقته أن فى مراسيل أبى داود (ص:٤٦): عن أبى مالك "أمر رسول الله ﷺ يوم أحد بحمزة، فوضع وجئ بتسعة، فصلى عليهم رسول الله ﷺ، فرفعوا، وترك حمزة ثم جئ بتسعة، فوضعوا، فصلى عليهم سبع صلوات حتى صلى عليه سبعين، وفيهم حمزة فى كل صلاة صلاها" اهـ. فوضح بهذه الرواية إن ثبتت معنى قول الراوى: حتى صلى عليه سبعين صلاة" وهو أن هذه السبع لما كان المقصود به تعلقه بالسبعين كان باعتبار القصد سبعين صلاة، لأن كل واحدة من الصلاة تعلقت بكل كل من العشرة، كما فى التلخيص الحبير: وقد أعله الشافعى بأنه متدافع لأن الشهداء كانوا سبعين[1] فإذا أتى بهم عشرة عشرة يكون قد صلى سبع صلوات، فكيف يكون سبعين؟ قال: وإن أراد التكبير فيكون ثمانيا وعشرين تكبيرة لا سبعين. وأجيب أن المراد صلى على سبعين نفسا، وحمزة معهم كلهم، فكأنه صلى عليه سبعين صلاة اهـ (١:١٥٩).

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. فى التلخيص الحبير (١:١٥٩) ما محصله: فيه يزيد

---

(١) فى فتح البارى (٧:٢٨٨): روى الحاكم فى الإكليل، وابن مندة من حديث أبى بن كعب رضى الله عنه قال: "قتل من الأنصار يوم أحد أربعة وستون، ومن المهاجرين ستة" وصححه ابن حبان من هذا الوجه اهـ.

يوم أحد، فجعل يصلى على عشرة عشرة، وحمزة هو كما هو يرفعون، وهو كما هو موضوع»، رواه ابن ماجه (١: ٢٣٧). وقال السندى: ويظهر من "الزوائد" أن إسناده حسن.

٢٣٣٢- عن: جابر بن عبد الله يقول: «فقد رسول الله ﷺ حمزة حين فاء الناس من القتال، فقال رجل: رأيته عند تلك الشجرات، فجاء رسول الله ﷺ نحوه، فلما رآه، ورأى ما مثل به شهق[1]، وبكى. فقام رجل من الأنصار، فرمى عليه بثوب ثم جيء بحمزة، فصلى عليه، ثم جيئ بالشهداء، فيوضعون إلى جانب حمزة، فيصلى عليهم ثم يرفعون، ويترك حمزة، حتى صلى على الشهداء كلهم، وقال ﷺ: «حمزة سيد الشهداء عند الله يوم القيامة» مختصرا. أخرجه الحاكم فى "المستدرك"، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه "زيلعى" (١: ٣٦٧).

ابن أبى زياد، وفيه ضعف يسير اهـ. قلت: قد وثقه مسلم فى مقدمته، وأخرج له فالحديث حسن، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن جابر" إلخ. قال المؤلف: وفى الزيلعى أيضا: وتعقبه الذهبى فى مختصره فقال: أبو حماد الحنفى قال النسائى فيه: "متروك" (ص: ٣٦٧). قال المؤلف: قال الذهبى فى الميزان: مفضل بن صدقة أبو حماد الحنفى كوفى، إلى أن قال: روى عباس عن يحيى "ليس بشيء" وقال: س "متروك". وفيه: وقال ابن عدى: "ما أرى بحديثه بأسا" وكان أحمد بن محمد بن شعيب يثنى عليه ثناء تاما.

وقال الأهوازى: "كان عطاء بن مسلم يوثقه" اهـ (٣: ١٩٤). وفى لسان الميزان (٦: ٨١): قال أبو حاتم "ليس بقوى يكتب حديثه"، وقال البغوى: "صالح الحديث" اهـ.

قال بعض الناس: فثبت أنه مختلف فيه فلم يبال الحاكم بالاختلاف فصححه. فإن قيل: كان عليه يحسنه للاختلاف فى هذا الراوى، قلت: يلزم أن يعتبر الاختلاف مطلقا،

---

(١) فى القاموس: تردد البكاء فى صدره.

٢٣٣٣- عن: شداد بن الهاد أن رجلا من الأعراب جاء إلى النبى ﷺ فآمن به وأتبعه. ثم قال: «أهاجر معك». فأوصى به النبى ﷺ بعض أصحابه، فلما كانت غزوة غنم النبى ﷺ شيئا، فقسم، وقسم له، فأعطى أصحابه ما قسم له، وكان يرعى ظهرهم، فلما جاء دفعوه إليه، فقال: «ما هذا؟» قالوا: «قسم قسمه لك النبى ﷺ» فأخذه، فجاء به إلى النبى ﷺ، فقال: «ما هذا؟» قال: «قسمته لك» قال: «ما على هـذا اتبعتك، ولكنى اتبعتك على أن أرمى إلى ههنا، وأشار إلى حلقه، بسهم فأموت، فأدخل الجنة». فقال: «إن تصدق الله يصدقك»، فلبثوا قليلا، ثم نهضوا فى قتال العدو، فأتى به النبى ﷺ يحمل، قد أصابه سهم حيث أشار، فقال النبى ﷺ: «أ هو هو؟» قالوا: "نعم!" قال: «صدق الله، فصدقه»، ثم كفنه النبى ﷺ فى جبة النبى ﷺ، ثم قدمه، فصلى عليه. فكان مما ظهر من صلاته «اللهم هذا عبدك خرج مهاجرا فى سبيلك، فقتل شهيدا على ذلك». رواه النسائى، والطحاوى، وإسناده صحيح "آثار السنن" (٢: ١٢٠ و١٢١)، قلت: وسكت عنه النسائى (١: ٢٧٧).

٢٣٣٤- حدثنا: عفان بن مسلم ثنا حماد بن سلمة ثنا عطاء بن السائب

وإلا يلزم أن رجال البخارى الذين تكلم فيهم ينـزل حديثهم عن درجة الصحيح إلى رتبة الحسن اهـ.

قلت: ولكنك تنسى هذا الأصل فى كثير من المواضع، وتخبط خبط عشواء، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن شداد" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

وما قال القاضى الشوكانى فى النيل عن النافين للصلاة علي الشهداء ما نصه: "وأما حديث شداد بن الهاد، فهو مرسل، لأن شدادا تابعى" اهـ (٣: ٢٧٧). يرده ما فى تهذيب التهذيب: روى عن النبى ﷺ، وعن ابن مسعود وفيه: وقال البخارى: له صحبة، وذكره ابن سعد فيمن شهد الخندق اهـ (٤: ٣١٨ و٣١٩). وما فى التقريب (ص: ٨٤): "صحابى شهد الخندق وما بعدها" اهـ. ثم أن عندنا إرسال التابعى أيضا غير مضر.

قوله: "حدثنا عفان" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

عن الشعبى عن ابن مسعود قال: «كان النساء يوم أحد خلف المسلمين[1] يجهزن على جرحى المشركين إلى أن قال: فوضع النبى ﷺ حمزة رضى الله عنه،

وقال الشيخ: وفى هذا الحديث صلاته ﷺ على رجل رجل، وفى أول أحاديث الباب عشرة عشرة، ولا تعارض، فلعله ﷺ صلى أولا على عشرة عشرة ثم وجد بعض القتلى بعده، فصلى عليهم واحدا واحدا، أوقد كان صلى أولا على واحد واحد، ثم لما ثقل عليه صلى على عشرة عشرة اهـ.

ثم اعلم أن أحاديث الباب يعارضها حديثان.

الأول: حديث جابر رضى الله عنه، وقد تقدم فى باب أن الشهيد لا يغسل، وفيه: "ولم يصل عليهم"، وفى فتح البارى فى باب الصلاة على الشهداء حيث ذكر هذا الحديث بسند آخر عن جابر رضى الله عنه ما نصه: قوله: "ولم يصل عليهم" هو مضبوط فى روايتنا بفتح اللام وهو اللائق بقوله بعد ذلك: "ولم يغسلوا"، وسيأتى بعد بابين من وجه آخر (وهو ما تقدم فى كتابى هذا) عن الليث بلفظ: "ولم يصل عليهم، ولم يغسلهم" وهذه بكسر اللام، والمعنى: ولم يفعل ذلك بنفسه ولا بأمره اهـ (٣:١٦٨).

والثانى: حديث أنس رضى الله عنه رواه أبو داود من طريق ابن وهب قال: أخبرنى أسامة بن زيد الليثى أن ابن شهاب أخبره أن أنس بن مالك حدثهم "أن شهداء أحد لم يغسلوا، ودفنوا بدمائهم، ولم يصل عليهم". وسكت عنه هو، والمنذرى ورواه الحاكم وصححه، كما فى التلخيص الحبير (١:١٥٨). وفى زاد المعاد (١:٣٥٥): إن رسول الله ﷺ لم يصل على شهداء أحد، ولم يعرف عنه أنه صلى على أحد استشهد معه فى مغازيه، وكذلك خلفاءه الراشدون، ونوابهم من بعدهم اهـ.

تواتر نفى الصلاة على شهداء أحد، قاله الشافعى

وفى فتح البارى (٣:١٦٨): وقال الشافعى رحمه الله فى الأم: جاءت الأخبار كأنها عيان من وجوه متواترة أن النبى ﷺ لم يصل على قتلى أحد، وما روى أنه صلى

(١) جهز على الجريح كشت خسته را "منتهى الأرب".

وجيء برجل من الأنصار، فوضع إلى جنبه، فصلى عليه، فرفع الأنصارى، وترك حمزة، ثم جيء بآخر فوضع إلى جنب حمزة، فصلى عليه، ثم رفع، وترك

عليهم، وكبر على حمزة رضى الله عنه سبعين تكبيرة لا يصح، وقد كان ينبغى لمن عارض بذلك هذه الأحاديث الصحيحة أن يستحيي على نفسه اهـ. وفى نصب الراية (١:٣٢٨): قال السهيلى: لم يرو عن النبى عليه السلام أنه صلى على شهيد فى شيء من مغازيه إلا فى هذه الرواية(١) التى ذكرها عن ابن إسحاق بسند ضعيف، وهو حديث ابن عباس، ولا فى مدة الخليفتين من بعده اهـ.

والجواب عن الأول أنه رضى الله عنه قد روى الصلاة عليهم أيضا، كما مر فى المتن، فالتوفيق بين قوليه أولى من طرح أحدهما، وهو ذكره الشيخ بأنه لم يصل عليهم واحدا واحدا كالعادة الأكثرية فى الأموات. قال السندى فى تعليقه على ابن ماجة (١:٢٣٨): فتأويله عنده أنه لم يصل على أحد كصلاته على حمزة حيث صلى عليه مرارا، وعلى غيره مرة اهـ. والأحاديث فى ثبوت الصلاة كثيرة، كما قد علمت، والمثبت مقدم على النافى.

قال الشيخ: ومن المعلوم من الدين أن الصلاة على الميت المسلم فرض فى الأصل، فما دام لا ينفيه ناف قاطع لا يترك الأصل، ونفى الصلاة على الشهداء ليس قاطعا، فيعمل بالأصل فى الصلاة عليهم، وهذا قوة لجانب الإثبات دراية، وبسط الكلام فى المسألة فى "نيل الأوطار" "والتفسير المظهرى" اهـ، وببعض هذا التقرير يحصل الجواب عن الحديث الثاني.

فوائد شتى

الأولى: حديث أنس قد رواه أبو داود، وسكت عنه هو، والمنذرى، كما فى عون المعبود (٣:١٥٨): بلفظ آخر "أن النبى ﷺ مر بحمزة رضى الله عنه، وقد مثل به، ولم يصل على أحد من الشهداء غيره" اهـ.

---

(١) فى شهداء أحد.

حمزة، حتى صلى عليه يومئذ سبعين صلاة». مختصرا رواه الإمام أحمد فى "مسنده"، ورواه عبد الرزاق فى "مصنفه" عن الشعبى مرسلا لم يذكر فيه ابن

أسامة بن زيد الليثى

وفى الدراية: فى إسناده أسامة الليثى وهو لين، وقال الدار قطنى: تفرد عثمان بن عمر بهذه الزيادة، وقد رواه ابن وهب عن أسامة وهو أعلم الناس بحديثه فقال: "ولم يصل عليهم" أخرجه أبو داود أيضا اهـ. وفى التلخيص الحبير (١:١٥٨): وهذا هو الذى أنكره البخارى على أسامة بن زيد، وكذا أعله الدار قطنى اهـ. وفى نصب الراية (١:٣٦٤): قال ابن الجوزى رحمه الله فى التحقيق: وعثمان بن عمر مخرج له فى الصحيحين، وزيادة من الثقة مقبولة انتهى. وفيه أيضا: أخرجه الحاكم فى المستدرك، وقال: على شرط مسلم اهـ (١:٣٦٨).

قلت: أسامة فيه كلام كثير، وقد قال ابن عدى: يروى عنه الثورى، وجماعة من الثقات، ويروى عنه ابن وهب نسخة صالحة، وهو كما قال ابن معين: ليس بحديثه بأس، وقال البرقى عن ابن معين: أنكروا عليه أحاديث، وقال العجلى: ثقة. وقال أبو داود: صالح، وقال الحاكم فى المدخل: روى له مسلم، واستدلت بكثرة روايته له على أنه عنده صحيح الكتاب، على أن أكثر تلك الأحاديث مستشهد بها، أو هو مقرون فى الإسناد. وقال ابن حبان فى الثقات يخطىء، وهو مستقيم الأمر صحيح الكتاب، وقال ابن القطان القاسى: لم يحتج به مسلم، إنما أخرج له استشهادا، وضعفه الإمام أحمد، ويحيى بن سعيد، والنسائى، هذا كله من ترجمته فى تهذيب التهذيب (١:٢٠٨). وصحح له عبد الحق حديثين قاله ابن القطان، كما فى نصب الراية (١:٣٦٨). قلت: فحديثه لا ينزل من رتبة الحسن، والتوفيق بين الروايتين ممكن بما ذكره السندى، وقد تقدم قريبا.

الثانية فى نصب الراية (١:٣٦٩): حدثنى الثورى عن الزبير بن عدى عن عطاء: "النبى ﷺ صلى على قتلى بدر"، وحدثنى عبد ربه بن عبد الله عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنه مثله، رواه الواقدى فى كتاب المغازى اهـ. والواقدى هو محمد بن واقد الأسلمى المدنى القاضى نزيل بغداد، متروك مع سعة علمه، كذا فى "التقريب"

مسعود رضى الله عنه، كذا فى "نصب الراية" (١:٣٧٧). وفى "الدراية" (ص١٥٠): وهو (أى المرسل) أصح اهـ.

(ص:١٩٢). وفى مجمع الزوائد (١:١٢٨): فى الواقدى كلام وقد وثقه غير واحد اهـ.

قال بعض الناس: وعبد ربه بن عبد الله صوابه عبدة، كما فى التقريب (ص:١١٨). وهو ثقة أخرجوا له إلا مسلما، مات سنة ثمان وخمسين بعد المأتين، وقيل: فى التى قبلها، كما فى التقريب (ص:١٣٤). وعطاء هو ابن رباح ثقة فقيه فاضل لكنه كثير الإرسال، أخرجوا له، مات سنة أربع عشرة بعد المائة على المشهور، ذكره فى التقريب (ص:١٤٤). فتبين أن بين عبدة، وبين عطاء انقطاعا، أو سقط الراوى من بينهما فى الكتابة اهـ.

قلت: ما أجهلك بعلم الإسناد! فإن عبدة بن عبد الله الصفار من الحادية عشر روى عنه أصحاب الصحاح إلا مسلما، فكيف يمكن أن يروى عنه الواقدى الذى هو من التاسعة، ومن أصحاب مالك، والثورى، والأوزاعى، وابن جريج، ومن شيوخ الشافعى، وأبى بكر بن أبى شيبة؟ والظاهر أن الراوى عن عبد ربه هو الثورى وهو القائل "وحدثنى"، وعبد ربه هو عبد ربه بن سعيد من رجال الجماعة. ثقة مأمون روى عنه شعبة، والسفيانان كما فى التهذيب (٦:١٢٧). وباقى الإسناد رجاله رجال الجماعة.

وفى نصب الراية أيضا: روى الواقدى رحمه الله فى كتاب فتوح الشام: حدثنى رويم بن عامر عن سعيد بن عاصم عن عبد الرحمن بن بشار عن الواقصى عن سيف مولى ربيعة بن قيس اليشكرى قال: "كنت فى الجيش الذى وجهه أبو بكر الصديق رضى الله عنه مع عمرو بن العاص رضى الله عنه إلى إيلة، وأرض فلسطين". فذكر القصة بطولها إلى أن قال: "فلما نصر الله المسلمين، وانكشف القتال لم يكن هم المسلمين إلا افتقاد بعضهم بعضا، فقدوا من المسلمين مائة وثلاثين نفرا، منهم سيف بن عباد الحضرمى، ونوفل بن دارم، وسالم بن رويم، وسعيد بن خالد، وهو ابن أخى عمرو بن العاص لأمه، واغتم عمرو بن العاص لفقدهم اغتماما شديدا، فلما أصبح النهار أمر عمرو الناس يجمع الغنائم، وأن يخرجوا إخوانهم من بين الروم وبنى الأصفر، فالتقطوهم مائة وثلاثين رجلا،

قلت: الشعبى لم يسمع من ابن مسعود رضى الله عنه، كما فى ترجمته

ثم صلى عليهم عمرو بن العاص، ومن معه من المسلمين، ثم أمر بدفنهم، وكان مع عمرو ابن العاص رضى الله عنه من المسلمين تسعة آلاف رجل، وأرسل عمرو إلى أبى بكر رضى الله عنه كتابا فيه: "الحمد لله والصلاة على نبيه، إني وصلت إلى أرض فلسطين، ولقينا عسكر الروم مع بطريق يقال له: روماس، فى مائة ألف رجل، فمن الله علينا بالنصر وقتلنا منهم أحد عشر ألفا، وقتل من المسلمين مائة وثلاثون رجلا أكرمهم الله بالشهادة" انتهى.

قلت: لا أعرف هذا الإسناد. وفى الطحاوى (١:٢٩١): حدثنا ابن أبى[1] داود قال: ثنا الخطاب بن عثمان الفوزى قال: ثنا إسماعيل بن عياش عن سعيد بن عبد الله قال: "سمعت مكحولا يسأل عبادة بن أوفى النميرى عن الشهداء يصلى عليهم؟ فقال عبادة: نعم!". فهذا عبادة بن أوفى يقول هذا، ومعازى أصحاب رسول الله ﷺ بعد رسول الله ﷺ إنما كان جلها هناك نحو الشام، فلم يكن يخفى على أهله ما كانوا يصنعون بشهدائهم من الغسل، والصلاة وغير ذلك اهـ.

وعبادة مختلف فى صحبته، كما فى تجريد أسد الغابة للذهبى، وسعيد لم أعرفه، وإسماعيل كما فى التقريب (ص:١٧): "صدوق فى روايته عن أهل بلده (أى عن أهل الشام) مخلط فى غيرهم" اهـ. وباقى الإسناد يحتج به، والأثر صالح للاحتجاج به لكون الطحاوى ذكره فى موضع الاحتجاج.

الثالثة فيمن لم يصل عليه ﷺ من غير الشهداء.

فالأول: منهم قاتل نفسه، فروى الجماعة إلا البخارى عن جابر بن سمرة رضى الله عنه: "أن رجلا قتل نفسه بمشاقص، فلم يصل عليه النبى ﷺ". كذا فى النيل (٣:٢٨١). ولفظ النسائى وسكت عنه: رجلا قتل نفسه بمشاقص، فقال رسول الله ﷺ: "أما أنا فلا أصلى عليه" اهـ (١:٢٧٩).

والثانى: منهم الغال، فقد روى أبو داود، وسكت عنه (٣:٢٠)، عن زيد بن خالد الجهنى رضى الله عنه أن رجلا من أصحاب النبى ﷺ توفى يوم خيبر، فذكروا ذلك

(١) وثقه في "الجوهر النقى" (٢:٢٢١).

من "تهذيب الحافظ". وفى باقى الإسناد أيضًا كلام كثير، والحديث ضعيف منقطع إلا أن أحاديث الباب تشده.

لرسول الله ﷺ، فقال: «صلوا على صاحبكم». فتغيرت وجوه الناس لذلك. فقال: إن صاحبكم غل فى سبيل الله ففتشنا متاعه، فوجدنا خرزا من خرز يهود لا يساوى درهمين" اهـ. وفى نيل الأوطار (٣:٢٨١): رواه الخمسة[1] إلا الترمذى اهـ. وفيه أيضا: سكت عنه أبو داود، والمنذرى، ورجال إسناده رجال الصحيح اهـ. وفيه أيضا (ص:٢٨٢): قال الإمام أحمد: ما نعلم أن النبى ﷺ ترك الصلاة على أحد إلا على الغال، وقاتل نفسه اهـ.

والثالث: من عليه الدين، فقد روى مسلم (٢:٣٥): عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يؤتى بالرجل الميت عليه الدين، فيسأل "هل ترك لدينه من قضاء"، فإن حدث أنه ترك وفاء صلى عليه، وإلا قال: «صلوا على صاحبكم»، ولما فتح الله عليه الفتوح قال: «أنا أولى بالمؤمنين من آنفسهم، فمن توفى، وعليه دين، فعلى قضاءه، ومن ترك مالا، فهو لورثته" اهـ.

والرابع: المرجوم، فقد روى الترمذى وقال: "حسن صحيح" (١:١٧١)، عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه: أن رجلا من أسلم جاء النبى ﷺ، فاعترف بالزنا، فأعرض عنه ثم اعترف فأعرض عنه حتى شهد على نفسه أربع شهادات فقال النبى ﷺ: أبك جنون؟ قال: لا، قال: أحصنت؟ قال: نعم! فأمر به، فرجم فى المصلى، فلما أذلقته الحجارة فر فأدرك، فرجم حتى مات. فقال له رسول الله ﷺ خيرا، ولم يصل عليه اهـ. ورواه النسائى (١:٢٧٨)، وسكت عنه، وكذا رواه أبو داود، وسكت عنه (٤:٢٥٦).

ولا حجة فى هذا الحديث على ترك الصلاة عليهم مطلقا، بل ما فى الأول، والثانى، والثالث هو أن رسول الله ﷺ لم يصل عليهم، وذلك لينزجر به غيرهم، إذ لا مساواة بين صلاته، وصلاة غيره. قال تعالى: ﴿إن صلاتك سكن لهم﴾ والرابع سنبينه عليحدة.

---

(١) يعنى به أصحاب السنن، والإمام أحمد.

. . . .

قال السندى فى تعليقه على سنن النسائى فى شرح الحديث الأول ما نصه: قال النووى: أخذ بظاهره من قال: «لا يصلى على قاتل نفسه لعصيانه" وهو مذهب الأوزاعى. وأجاب الجمهور: بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يصل عليه بنفسه زجرا للناس عن مثل فعله، وصلت عليه الصحابة، وهذا كما ترك ﷺ فى أول الأمر الصلاة على من عليه دين زجرا لهم عن التساهل فى الاستدانة، وعن إهمال وفاءها، وأمر أصحابه بالصلاة عليه فقال: «صلوا على صاحبكم» اهـ. ويؤيده ما أخرجه الحاكم فى المستدرك عن أبى قتادة قال: «كان النبى ﷺ إذا دعى إلى جنازة سأل عنها، فإن اثنى عليها خيرا صلى عليها، وإن أثنى عليها غير ذلك قال لأهلها: "شأنكم بها"، ولم يصل عليها. قال الحاكم: صحيح على شرطهما، وأقره عليه الذهبى (١:٣٦٤).

والصحيح فى الرابع: أنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم صلى عليه، فإن الحديث قد أخرجه البخارى فى باب الرجم بالمصلى، وفيه: "وصلى عليه"، فالصحيح ما فى الصحيح، ويمكن التوفيق بما فى فتح البارى (١٢:١١٦): فقد أخرج عبد الرزاق أيضا، وهو فى السنن لأبى قرة من وجه آخر عن أبى أمامة بن سهل بن حنيف فى قصة ماعز قال: قيل: «يا رسول الله! أ تصلى عليه؟ قال: لا! قال: فلما كان من الغد، قال: صلوا على صاحبكم فصلى عليه رسول الله ﷺ والناس". فهذا الخبر يجمع الاختلاف، فتحمل رواية النفى على أنه لم يصل عليه حين رجم، ورواية الإثبات على أنه ﷺ صلى عليه فى اليوم الثانى. وكذا طريق الجمع لما أخرجه أبو داود عن بريدة رضى الله عنه: "أن النبى ﷺ لم يأمر بالصلاة على ماعز ولم ينه عن الصلاة عليه" ويتأيد بما أخرجه مسلم من حديث عمران بن حصين فى قصة الجهنية التى زنت. ورجمت: أن النبى ﷺ صلى عليها، فقال له عمر رضى الله عنه: أن تصلى عليها وقد زنت؟ فقال "لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين لوسعتهم".

الرابعة: قال صاحب الهداية: إن عليا رضى الله عنه لم يصل على البغاة اهـ. وقال: مخرجه الزيلعى (١:٣٧٢): قلت: غريب، وذكر ابن سعد قصة أهل النهر وأن ليس فيها

. . . .

ذكر الصلاة اهـ. وفى فتح القدير (٢:١٠٩): غريب، والله أعلم اهـ.

قلت: وأما أهل الجمل، والصفين فالظاهر من الآثار أن عليا رضى الله عنه صلى على قتلى الطائفتين. قال ابن تيمية فى منهاج السنة: وقد تواتر عن على يوم الجمل لما قاتلهم أنه لم يتبع مدبرهم، ولم يجهز على جريحهم، ولم يغنم لهم مالا، ولم يسب لهم ذرية، وأمر مناديه ينادى فى عسكره بذلك كله، وكان يقول فى أصحاب الجمل: «إخواننا بغوا علينا، طهرهم السيف». وقد نقل عنه رضى الله عنه أنه صلى على قتلى الطائفتين، وسيجئ إن شاء الله بعض الآثار بذلك اهـ (٢:٢٣٢).

الخامسة فى غسل الشهيد إذا ارتث: قال الحافظ فى التلخيص: إن عمر رضى الله عنه غسل، وصلى عليه، وقد قتل ظلما بالمحدد. رواه مالك فى المؤطا، والشافعى عنه، ورواه البيهقى والحاكم من طريق معاوية بن عمرو عن زائدة عن ليث عن نافع عن ابن عمر قال: «عاش عمر ثلاثا بعد أن طعن ثم مات فغسل، وكفن» اهـ (١:١٧١). قلت: وقد مر ذكر الصلاة عليه، وأن صهيبا صلى عليه.

قال الحافظ: وروى أبو نعيم من طريق إبراهيم بن عبد الله بن فروخ عن أبيه قال: "شهدت عثمان دفن فى ثيابه بدمائه». ورواه البغوى فى معجمه فزاد: «ولم يغسل». وكذا فى زيادة المسند لعبد الله بن أحمد. وروى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال: "صلى الزبير على عثمان، ودفنه، وكان قد أوصى إليه"، ثم نبه الحافظ على اتفاق الروايات كلها على أنه لم يغسل، واختلف فى الصلاة عليه اهـ (١:١٧١).

قلت: ويعكر عليه ما رواه البيهقى من حديث أيوب عن ابن أبى مليكة قال: "وجاء كتاب عبد الملك بأن يدفع عبد الله بعد قتله إلى أهله، فأتيت به أسماء بنت أبى بكر، فغسلته وحنطته، ودفنته، ثم ماتت بعد ثلاثة أيام». إسناده صحيح، وروى ابن عبد البر فى الاستيعاب من حديث أبى عامر عن ابن أبى مليكة: "كنت الآذان لمن بشر أسماء بنت أبى بكر بنزول ابنها عبد الله من الخشبة، فدعت بمركن وشبّ يمانى، وأمرتنى بغسله" اهـ ذكره الحافظ فى التلخيص أيضا.

باب أن الجنب الشهيد يغسل

٢٣٣٥– عن: ابن إسحاق حدثني يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير عن أبيه عن جده قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول وقد قتل حنظلة بن أبى عامر الثقافى رضى الله عنه: «إن صاحبكم حنظلة تغسله الملائكة عليهم السلام، فسلوا صاحبته، فقالت: خرج وهو جنب لما سمع الهائعة[1]. فقال رسول الله ﷺ: لذلك غسلته الملائكة». أخرجه ابن حبان فى "صحيحه" فى النوع الثامن من القسم الثالث، والحاكم فى "المستدرك" فى كتاب الفضائل، قال الحاكم:

والجواب: أن الذين دفنوا عثمان فى ثيابه بدمائه أجل من أسماء، وأكبر منها علما وفقها، فالاقتداء بهم أولى، منهم زبير بن العوام، وحكيم بن حزام، وابن الزبير، وغيرهم كما ذكره الحافظ فى التلخيص عن مالك، والله تعالى أعلم.

وأما ما قاله ابن قدامة فى المغنى: إن عبد الله بن الزبير أخذ، وصلب، فهو كالمقتول ظلما، وليس بشهيد المعركة اهـ (٢:٥٠٤). فمنقوص بترك الصحابة غسل عثمان ولم يكن شهيد المعركة، بل قتل ظلما فى جوف داره، فعلم أن ترك الغسل ليس مخصوصا بشهيد المعركة، فافهم.

وبالجملة: فإنا لا نقول بحرمة غسل الشهيد، وإنما نفينا وجوبه، وقد دل على عدم الوجوب آثار كثيرة، وأثر أسماء غاية ما فيه أنه يجوز غسله، ولا دلالة فيه على الوجوب، ولا على الأولوية، فلعلها غسلت ابنه بيانا للجواز تطييبا لقلبها، لكونها لم تقدر أن ترى ابنه مصفرا بالتراب ملطخا بالدماء، أغبر الرأس بذا الهيئة، والله تعالى أعلم.

باب أن الجنب الشهيد يغسل

قوله: "عن ابن إسحاق" إلخ. قال الشيخ: دلالته على الباب ظاهرة. لأن تغسيل الملائكة إياه والحال أن الشهداء لا يغسلون لم يكن إلا لجنابة، كما ظهر بحكاية أهله، فثبت أن الشهيد إذا كان جنبا يغسل، بقى الكلام فى أن تغسيل الملائكة كيف صار كافيا

(١) هى الصياح، والصحية، كذا فى "مجمع البحار".

"صحيح على شرط مسلم" انتهى. وليس عنده «فسلوا صاحبته» إلى آخره، كذا فى "نصب الراية" (١:٣٧). وفى "التلخيص الحبير" (ص١٥١): وظاهره أن الضمير فى قوله: عن جده يعود على عباد، فيكون الحديث من مسند الزبير رضى الله عنه، لأنه هو الذى يمكنه أن يسمع النبى ﷺ فى تلك الحال اهـ.

مع وجوب التغسيل على المكلفين؟ أجيب بوجوه لا تخلو عن كلام، والأحسن عندى أن يقال(١): لما لم يأمر ﷺ الناس بتغسيله كان المقام مخصوصا من عموم الحكم، وللشارع أن يخص من شاء فيما شاء اهـ. قلت: وفى حكمه الحائض والنفساء إذا استشهدتا فتغسلان.

فائدة: قال ابن قدامة فى المغنى: ويكره النعى وهو أن يبعث مناديا ينادى فى الناس أن فلانا قد مات، ليشهدوا جنازته، لما روى حذيفة قال: "سمعت النبى ﷺ ينهى عن النعى". قال الترمذى: هذا حديث حسن. واستحب جماعة من أهل العلم أن لا يعلم الناس بجنائزهم، منهم(٢) عبد الله بن مسعود، وأصحابه علقمة، والربيع بن خيثم، وعمرو ابن شرحبيل. قال علقمة: «لا تؤذنوا لى أحدا»، وقال عمرو بن شرحبيل: "إذا أنامت فلا أنعى إلى أحد".

وقال كثير من أهل العلم: لا بأس أن يعلم بالرجل إخوانه ومعارفه، وذو الفضل من غير نداء. قال إبراهيم النخعى: لا بأس إذا مات الرجل أن يؤذن صديقه وأصحابه، وإنما كانوا يكرهون أن يطاف فى المجالس أنعى فلانا كفعل الجاهلية، وممن أخص فى هذا

---

(١) أو يقال: سقط غسله عن الناس لعدم علمهم بجنابته، ولم يعد وجوبه عليهم بعد العلم به، لكون الله تعالى قد اختار الإعلام فعلا لا قولا، والفعل يحتمل الوجود، وإخبار المرأة لا يوجب العلم بكونه جنبا، لاحتمال أن يكون قد اغتسل بعد ما فارقها، وخرج من عندها. نعم! تقرير النبى ﷺ إياها على خبرها أفاد العلم بكونه قتل جنبا، ولكنه ﷺ لم يأمر الناس بغسله، لما علم من اختيار الله تعالى الإعلام بالفعل دون القول أنه أراد إسقاط غسله عن الناس وإظهار كرامته، فافهم.

(٢) ومنهم أبو سعيد الخدرى، فإنه أوصى ابنه عبد الرحمن فقال: "يا بنى! إذا أنامت، فادفنى ههنا (أى فى أقصى البقيع مكانا لا يدفن فيه) ولا تضرب على فسطاطا، ولا تمش معى بنار، ولا تبكين على نائحة، ولا تؤذن بى أحدا، وليكن مشيك خببا إلخ". ذكره الحاكم فى المستدرك وسكت عنه هو، والذهبى (٣:٥٦٤).

باب جواز الصلاة فى الكعبة

٢٣٣٦– حدثنا: عبد الله بن يوسف قال: أخبرنا مالك بن أنس عن نافع عن عبد الله بن عمر: «أن رسول الله ﷺ دخل الكعبة، وأسامة بن زيد، وبلال، وعثمان بن طلحة الحجبى، فأغلقها عليه، ومكث فيها، فسألت بلالا حين خرج: ما صنع النبى ﷺ؟ قال: جعل عمودا عن يساره، وعمودا[1] عن يمينه، وثلاثة أعمدة ورائه، وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة، ثم صلى» الحديث. وقال لنا إسماعيل: حدثنى مالك فقال: «عمودين عن يمينه»، رواه البخارى (١:٧٢).

أبو هريرة، وابن عمر، وابن سيرين، وروى عن ابن عمر: "أنه نعى إليه رافع بن خديج قال: كيف تريدون أن تصنعوا به؟ قالوا: نحبسه حتى نرسل إلى قباء، وإلى من قد بات حول المدينة، ليشهدوا جنازته. قال: نعم! ما رأيتم وقال النبى ﷺ فى الذى دفن ليلا: إلا آذنتمونى" وقد صح عن أبى هريرة رضى الله عنه: "أن رسول الله ﷺ نعى للناس النجاشى فى اليوم الذى مات فيه، وخرج بهم إلى المصلى، فصف بهم، وكبر أربع تكبيرات» متفق عليه، وروى عن النبى ﷺ أنه قال: «لا يموت فيكم أحد إلا آذنتمونى به» أو كما قال (قلت: ذكرته فيما مضى فتذكر). ولأن فى كثرة المصلين عليه أجرا لهم، ونفعا للميت إلخ. والله تعالى أعلم (٢:٤٣٢).

باب جواز الصلاة فى الكعبة

قوله: "حدثنا عبد الله" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وأما ما فى الزيلعى: أخرجا (أى الشيخان) عن ابن عباس أن النبى ﷺ دخل الكعبة وفيها ست سوار فقام عند سارية، فدعا، ولم يصل (١:٣٧٢). فالجواب أن الحديثين محمولان على تعدد الواقعة، كما يدل عليه حديث ابن عمر الذى هو ثالث أحاديث الباب. أو يقال: إن المثبت يقدم على النافى، وبه قال السهيلى، كما فى الزيلعى (١:٣٧٣).

---

(١) أى جعل الثانية متصلة به، فلا ينافى كون عمود آخر هناك، وهو الثابت فى الرواية الأولى من الباب، أفاده شيخى دامت بركاتهم.

٢٣٣٧- عن: عبد الله بن السائب قال: «حضرت رسول الله ﷺ يوم الفتح، وقد صلى فى الكعبة، فخلع نعليه، فوضعهما عن يساره، ثم افتتح سورة المؤمنين، فلما بلغ ذكر موسى وعيسى أخذ به سعلة فركع»، رواه ابن حبان فى "صحيحه" (زيلعى ١: ٣١٤).

٢٣٣٨- عن: يحيى بن جعدة عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: «دخل النبى ﷺ البيت، ثم خرج، وبلال خلفه، فقلت لبلال: هل صلى؟ قال: لا، فلما كان الغد دخل، فسألت بلالا هل صلى؟ قال: نعم! صلى ركعتين استقبل الجذعة، وجعل السارية الثانية(١) عن يمينه». رواه الدارقطنى فى "سننه"

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قال المؤلف: قد مر تقريره.

قوله: "عن يحيى" إلخ. وقد سبق التعرض به فى حاشية أول أحاديث الباب، قلت: وجواز النافلة فى جوف الكعبة اتفاق العلماء كلهم، ولكن اختلفوا فى الفريضة، فقال مالك وأحمد: لا تصح الفريضة فى الكعبة ولا على ظهرها، وجوزه أبو حنيفة، والشافعى، لأنه مسجد، ولأنه محل لصلاة النفل، فكان محلا للفرض، كخارجها، وأيضا فإن النبى ﷺ أدخل عائشة الحجر حين قالت: "كنت أحب أن أدخل البيت، فأصلى فيه". وقال: "إن قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا فى بنائها، فأخرجوا الحجر من البيت. فإذا أردت أن تصلى فى البيت فصلى فى الحجر، فإنما هو قطعة منه". أخرجه الطحاوى فى الآثار بسند حسن (١: ٢٢٩). ومثله فى الصحيحين أيضا، فهذا رسول الله ﷺ قد أجاز الصلاة مطلقا فى الحجر الذى هو البيت صراحة، وفى البيت دلالة، وقد تواترت الأخبار بأنه ﷺ دخل الكعبة، وصلى فيها، كما ذكره الطحاوى (١: ٢٢٩). والفريضة والنافلة فى وجوب الاستقبال سواء.

واحتج أحمد ومن وافقه بقول الله تعالى: ﴿وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾، والمصلى فيها أو على ظهرها غير مستقبل لجهتها، قال: والنافلة مبناها على التخفيف، والمسامحة، بدليل صلاتها قاعدا، وإلى غير القبلة فى السفر على الراحلة. قاله

---

(١) أريد به الجنس (كرمانى).

(١٨٢:١). وقال السهيلى: "إسناده حسن"، كذا فى "الزيلعى" (٣٧٣:١).

ابن قدامة فى المغنى (٧٢٥:١).

والجواب: أن الكعبة اسم للعرصة، والهواء بالإجماع فإن الناس كانوا يصلون إلى البقعة حين رفع البناء فى عهد ابن الزبير، وبنى البيت على قواعد الخليل عليه صلاة الله الملك الجليل. والواجب استقبال جزء من الكعبة غير عين، وإنما يتعين الجزء قبلة له بالشروع فى الصلاة، والتوجه إليه، وقد تحقق ذلك فى جوف الكعبة أيضا، فلا وجه لفساد الصلاة، وجواز الصلاة إلى غير القبلة للعذر مشترك فى الفريضة، والنافلة، كما إذا خاف السبع، أو العدو لو استقبل القبلة، فيجوز له الصلاة إلى غيرها غير أن العذر فى الفريضة لا بد وأن يكون أقوى وأشد. وفى النافلة يكفى مطلق العذر كالسفر، وكونه راكبا، وصلاته ﷺ فى الكعبة لم تكن لعذر يسقط عنه حكم الاستقبال، فلم تكن صلاته فيه إلا لوجود الاستقبال، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

هذا، وقد تم هنالك والحمد لله على ذلك الجزء الثامن من إعلاء السنن، قبله الله تعالى، كما قبل بناء الخليل بالقبول الحسن، وبتمامه تمت أبواب الصلاة، وتليها إنشاء الله تعالى أبواب الزكاة، وفقنى الله تعالى لتكميل هذا الكتاب، وإتمام بقية الأبواب. فإنه بيده التوفيق، وإليه المرجع، والمآب. وكان الفراغ من تسويد هذا الجزء المبارك فى يوم الخميس للسابع والعشرين من شهر رجب ذى الفضل المتدارك سنة ألف وثلاث مائة، وسبع وأربعين من هجرة سيد الأولين والآخرين، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه أجميعن، دائما أبدا متتاليا متواترا إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تمت

***

فهرس الجزء الثامن من إعلاء السنن

الموضوع	الصفحة

تمت

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوي رحمه الله

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء التاسع

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گارڈن ايسٹ، كراتشى ٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٥ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشى

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

437/D گاردن ايسٹ كراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكاة[1]

باب لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول

٢٣٣٩- حدثنا: سليمان بن داود المهرى أنا ابن وهب أخبرنى جرير بن حازم وسمى آخر عن أبى إسحاق عن عاصم بن ضمرة والحارث الأعور عن على رضى الله عنه عن النبى ﷺ ببعض[2] أول الحديث قال: «فإذا كانت لك مائتا درهم، وحال عليها الحول، ففيها خمسة دراهم، وليس عليك شئ يعنى فى الذهب حتى يكون لك عشرون دينارا، فإذا كانت لك عشرون دينارا وحال عليها الحول ففيها نصف دينار، فما زاد فبحساب ذلك» قال: «فلا أدرى أعلى يقول: "فبحساب ذلك" أو رفعه إلى النبى ﷺ؟ "وليس فى مال زكاة حتى

باب لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول

قوله: "حدثنا سليمان إلخ" قال المؤلف: "روى أبو داود هذا الحديث بثلاثة أسانيد، الأول برواية عبد الله بن محمد النفيلى عن زهير عن أبى إسحاق عن عاصم وعن الحارث عن على، والثانى برواية سليمان بن داود المهرى عن ابن وهب عن جرير وآخر عن أبى إسحاق إلخ، وهذا هو المذكور فى المتن، وثالث عن عمرو بن عون عن أبى عوانة عن أبى إسحاق إلخ، والأحاديث الثلاثة واحد، وإنما الاختلاف فى الإسناد، وفى بعض الزيادات، والكلام فى هذا الحديث فى موضعين، الأول فى كونه مرفوعا وموقوفا، والثانى فى بعض الرواة، فلننقل تحقيق الأمرين عن الزيلعى، ففيه بعد نقل هذا الحديث إلى قوله:

---

(١) وقد اختلف فى الوقت الذى فرضت فيه فالأكثر أنه بعد الهجرة، وقال ابن خزيمة: "إنها فرضت قبل الهجرة" واختلف الأولون، فقال النووى: "إن ذلك كان فى السنة الثانية من الهجرة إلخ" كذا فى نيل الأوطار (٤: ٢).

(٢) المذكور قبل هذا الحديث فى أبى داود.

يحول عليه الحول". إلا أن جريرا قال: ابن وهب يزيد[١] فى الحديث عن النبى ﷺ ليس فى مال زكاة حتى يحول عليه الحول" رواه أبو داود (١:٢٢٨) وسكت عنه.

"حتى يحول عليه الحول" المذكور قبل قوله: إلا أن جريرا، ما نصه: قال[٢]: "ورواه شعبة وسفيان وغيرهما عن أبى إسحاق عن عاصم عن على، ولم يرفعوه" انتهى. وفيه عاصم والحارث، فعاصم وثقه ابن المدينى وابن معين والنسائى، وتكلم فيه ابن حبان، وابن عدى، فالحديث حسن، قال النووى رحمه الله فى الخلاصة: "وهو حديث صحيح أو حسن" انتهى. ولا يقدح فيه ضعف الحارث، لمتابعة عاصم له، وقال عبد الحق فى أحكامه: "هذا حديث رواه ابن وهب عن جرير بن حازم عن أبى إسحاق عن عاصم، والحارث عن على، فقرب[٣] أبو إسحاق فيه بين عاصم والحارث والحارث كذاب وكثير من الشيوخ يجوز عليه مثل هذا، وهو أن الحارث أسنده وعاصم لم يسنده، فجمعهما جرير، وأدخل أحدهما فى الآخر". وكل ثقة رواه موقوفا فلو أن جريرا أسنده عن عاصم، وبين ذلك أخذنا به، وقال غيره: "هذا لا يلزم، لأن جريرا ثقة، وقد أسند عنهما" انتهى. قال بعض الناس: "وهو فى مسند أحمد عن عاصم بن ضمرة عن على مرفوعا «ليس فى مال زكاة حتى يحول عليه الحول" انتهى. وليس من رواية أحمد (١:١٤٨).

قلت: وسنده حسن ولكنه موقوف. قال: "حدثنا عبد الله حدثنى عثمان بن أبى شيبة ثنا شريك عن أبى إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن على رضى الله عنه فذكره" وليس بمرفوع كما زعمه بعض الناس، فإنى طالعت "مسند على" بتمامه، فلم أجد فيه مرفوعا، والله تعالى أعلم.

قال المؤلف: وقد مر غير مرة أن الاختلاف غير مضر، وأن الحارث مختلف فيه، لا ضعيف مطلق، فالحديث محتج به، كما يدل عليه سكوت أبى داود، ودلالته على الباب ظاهرة، وفى "رحمة الأمة" والحول شرط فى وجوب الحول بالإجماع، وحكى عن ابن

---

(١) مقولة القال.

(٢) يعنى تحت الحديث الذى رواه أبو داود.

(٣) هكذا فى الأصل ولعله قرن.

. . . .

مسعود وابن عباس رضى الله عنهما أنهما قالا بوجوبها حين الملك ثم إذا حال الحول وجب مرة ثانية، وأن ابن مسعود كان إذا أخذ عطاءه زكاه اهـ. (ص٣٧).

ومثله فى "نيل الأوطار" قال: "فيه أى فى حديث على دليل على اعتبار الحول فى زكاة الذهب، ومثله الفضة، وإلى ذلك ذهب الأكثر وذهب ابن عباس، وابن مسعود، والصادق، والباقر، وداود، إلى أنه يجب على المالك إذا استفاد نصابا أن يزكيه فى الحال، تمسكا بقوله (عليه السلام) "فى الرقة ربع العشر" وهو مطلق مقيد بهذا الحديث، فاعتبار الحول لا بد منه. قال: "وحديث على هو من حديث أبى إسحاق عن الحارث الأعور وعاصم بن ضمرة، وقد تقدم أن البخارى قال: "كلاهما عندى صحيح" وقد حسنه الحافظ قال: والضعف الذى فيه منجبر بما عند ابن ماجة، والدار قطنى والبيهقى، والعقيلى من حديث عائشة من اعتبار الحول، وفى إسناده حارثة بن أبى الرجال وهو ضعيف، وبما عند الدار قطنى، والبيهقى من حديث ابن عمر مثله، وفيه إسماعيل بن عياش، وحديثه عن غير أهل الشام ضعيف، وبما عند الدار قطنى من حديث أنس وفيه حسان بن سياه وهو ضعيف" اهـ (٤:٢٧). بتقديم وتأخير.

قلت: وقد صح عن ابن عمر، قال: "لا تجب فى مال زكاة حتى يحول عليه الحول" وكذا صح عن أبى بكر رضى الله عنه أنه كان لا يأخذ من مال صدقة حتى يحول عليه الحول، وكذا صح عن عثمان أخرج الآثار كلها مالك فى مؤطاه (ص١٠٣، ١٠٤). والإجماع عليه أغنى عن إسناده.

قال ابن قدامة فى "المغنى": "إن الأموال الزكاتية خمسة، السائمة من بهيمة الأنعام، والأثمان وهى الذهب والفضة، وقيم عروض التجارات وهذه الثلاثة الحول شرط فى وجوب زكاتها لا نعلم فيه خلافا سوى ما سنذكره فى المستفاد، والرابع ما يكال ويدخر من الزروع والثمار، والخامس المعدن، وهذان لا يعتبر لهما حول". اهـ (٢: ٤٩٦). قلت: لا زكاة فى المعدن عندنا كما سيجئ، بل فيه الخمس، وكذا فى الزروع والثمار عند أبى حنيفة، بل فيه العشر أو نصفه، وتسمية زكاة مجاز، لوجوبه فى القليل منه، والكثير عنده غير مقدر بقدر النصاب.

باب ليس على الصبى والمجنون زكاة

٢٣٤٠- أخبرنا: أبو حنيفة قال: حدثنا ليث بن أبى سليم عن مجاهد عن ابن مسعود أنه قال: «ليس فى مال اليتيم زكاة» رواه الإمام محمد فى كتاب الآثار (ص٤٦).

٢٣٤١- عن: ابن عباس قال: «لا يجب على مال الصغير زكاة، حتى تجب عليه الصلاة» رواه الدار قطنى (١:٢٠٧).

باب ليس على الصبى والمجنون زكاة

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة إلخ" قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب، من حيث أن لفظ اليتيم لا يطلق إلا على من لم يبلغ الحلم، فبينهما عموم وخصوص مطلقا فإن قلت: إن ليثا الراوى فى هذا الحديث مجروح.

قلت: أجاب عنه فى فتح القدير بما نصه: "ومعلوم أن أبا حنيفة لم يكن ليذهب فيأخذ عنه فى حال اختلاطه، ويرويه وهو الذى شدد فى أمر الرواية ما لم يشدده غيره على ما عرف". (٢:١١٦). وأما ما فى التلخيص: روى البيهقى من طريق ليث بن أبى سليم عن مجاهد عن: ابن مسعود قال: من ولى مال يتيم فليحص عليه السنين، وإذا دفع إليه ماله أخبره بما فيه من الزكاة، فإن شاء زكى، وإن شاء ترك، فإن استدل به على وجوب الزكاة على الصبى حيث قال: "فيه أخبره بما فيه من الزكاة".

فالجواب عنه بوجهين، الأول بما فى التلخيص من قوله: "وأعله الشافعى بالانقطاع وبأن ليثا ليس بحافظ اهـ" (١:١٧٦).

والثانى أنه لا يدل على وجوب الزكاة فى مال اليتيم، وإلا فما معنى الاختيار؟ وبه يحصل التطبيق بين قولى ابن مسعود رضى الله عنه، فغاية ما يثبت به إنما هو استحباب أداء الزكاة الماضية للصغير بعد البلوغ، ونقل الكلام فى السند حجة إلزامية، وإلا فهو غير مضر عندنا، فإن الانقطاع ليس يجرح عندنا، وليث هذا قد تقدم توثيقه عن البعض مرارا فافهم.

قوله: عن "ابن عباس" إلخ قال المؤلف: "قال الدار قطنى بعد رواية

٢٣٤٢- أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: «ليس فى مال اليتيم زكاة، ولا يجب عليه الزكاة[1] حتى يجب عليه الصلاة». رواه الإمام محمد فى "كتاب الآثار" (ص٤٦).

٢٣٤٣- عن: حماد عن إبراهيم عن الأسود عن: عائشة عن النبى ﷺ قال: رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبى حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل. أخرجه أبو داود والنسائى وابن ماجه، ورواه الحاكم فى

هـذا الحـديث[2] "ابن لهيعة لا يحتج به". قلنا: بل يحتج به عند غير الدار قطنى فقد قدمنا غير مرة أنه احتج به الإمام أحمد، وصحح حديثه، وحسن له الترمذى، فهو مختلف فيه، والاختلاف لا يضر كما تقدم مرارا، ودلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة بما مر تقريره فى الحديث الأول.

قوله: "عن حماد إلخ" قال المؤلف: فى الزيلعى بعد نقل الحديث ما نصه وحماد الأول هو حماد بن سلمة، وحماد الثانى هو ابن أبى سليمان، وقد روى له مسلم مقرونا بغيره، ووثقه ابن معين، والنسائى، والعجلى وغيرهم وتكلم فيه الأعمش، ومحمد بن سعد وغيرهما. (١:٣٧٩).

قال المولف: كلام الأعمش وغيره غير مضر، كما تقدم مرارا من أن الاختلاف لا يقدح فى الاحتجاج. ودلالته على الباب ظاهرة، وأما ما ورد من الأحاديث المرفوعة والموقوفة المخالفة لما حققناه، فنذكرها أولا ثم نجيب عنها ثانيا، فما ورد من ذلك ما فى التلخيص الحبير أولا حديث روى أنه ﷺ قال: "من ولى يتيما فليتجر له ولا يتركه حتى يأكله الصدقـة" "الترمذى والدار قطنى والبيهقى" من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو به. (١:١٧٦).

---

(١) فى الدر المختار: قرنها بالصلاة فى اثنين وثمانين موضعا فى التنزيل دليل على كمال الاتصال بينهما ٢:٢ مع (رد المحتار مصرية).

(٢) الراوى فى السند.

المستدرك، وقال: "على شرط مسلم" (زيلعى ١:٣٧٩).

ومنها ما فى التلخيص ثانيا روى أنه ﷺ قال: «ابتغوا فى أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة» الشافعى عن عبد المجيد بن أبى رواد عن ابن جريج عن يوسف بن ماهك به مرسلا (١٧٦:١).

قال المؤلف: أما رجاله فالإمام الشافعى إمام مشهور، وعبد المجيد هذا هو كما فى "التقريب" ابن عبد العزيز بن أبى رواد بفتح الراء وتشديد الواو صدوق يخطئ، وكان مرجيا، أفرط ابن حبان فقال: "متروك" (ص١٦٤) وروى له مسلم والأربعة كما رمز لهم (صاحب التقريب ص١٦٣)، وفى "الميزان": صدوق مرجى كأبيه، وثقه الإمام يحيى بن معين، وغيره، قال أبو داود: ثقة داعية إلى الإرجاء، وقال ابن حبان: "يستحق الترك منكر الحديث جدا، يقلب الأخبار، ويروى المناكير عن المشاهير" (١٤٥:٢، ١٤٦). وفيه أيضا: وقال أحمد: بن أبى مريم عن ابن معين ثقة يروى عن قوم الضعفاء" وقال: وكان أعلم الناس بحديث ابن جريج، وكان يعين الإرجاء، وسمع من معمر (١٤٦:٢). وفيه أيضًا: وقال أحمد: "لا بأس به" وقال: "له غلو فى الإرجاء ويقول: هؤلاء الشكاك" (١٤٦:٢).

قال المؤلف: فهو مختلف فيه ولا بأس به، لا سيما لما روى عنه مسلم وابن جريج هو كما فى "التقريب" عبد الملك بن عبد العزيز ابن جريج (ص٣٢٠)، وفيه أيضا: "ثقة فقيه فاضل وكان يدلس ويرسل" اهـ وفيه رمز لرواية الأئمة الستة عنه، (ص١٦٥) ويوسف بن ماهك أخرج له الستة وهو ثقة كما فى التقريب (ص٢٨٥). فالسند رجاله ثقات، ولكنه مرسل، ومنها ما فى التلخيص ثالثا: وفى الباب عن أنس رضى الله عنه مرفوعا "اتجروا فى مال اليتامى لا تأكلها الزكاة". رواه الطبرانى فى "الأوسط" فى ترجمة على بن سعيد (ص١٧٦) وفى الزيلعى بعد نقل هذا الحديث: قال الطبراني: "لا يروى هذا الحديث عن أنس إلا بهذا الإسناد" (٣٧٩:١). وفى "الجامع الصغير" للحافظ السيوطى رمز لصحة هذا الحديث (٦:١). وفى "التعليق الممجد": وكذا حديث أنس مرفوعا "اتجروا فى مال اليتامى لا تأكلها الزكاة". رواه الطبرانى فى الأوسط (ص ١٧٦).

ومنها ما فى التلخيص رابعا: وروى البيهقى من حديث سعيد بن المسيب عن عمر موقوفا عليه مثله، أى مثل ما مر من المرفوع قبل بلفظ "اتجرو" إلخ (مولف) وقال: "إسناده

. . . .

صحيح وروى الشافعي عن ابن عيينة عن أيوب عن نافع عن ابن عمر موقوفا أيضا (١٧٦:١).

ومنها ما فى التلخيص خامسا: وروى البيهقى من طريق شعبة عن حميد ابن هلال سمعت أبا محجن أو ابن محجن وكان خادما لعثمان بن أبى العاص، قال: قدم عثمان بن أبى العاص على عمر، فقال له عمر: "كيف متجر أرضك؟ فإن عندى مال اليتيم قد كادت الزكاة أن تفنية" قال: "فدفعه إليه" وروى أحمد بن حنبل من طريق معاوية بن قرة عن الحكم بن أبى العاص عن عمر نحوه (١: ١٧٦).

ومنها ما فى التلخيص سادسا: وروى مالك فى المؤطا عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال: كانت عائشة تلينى وأخالى يتيما فى حجرها، وكانت تخرج من أموالنا الزكاة. (١: ١٧٦).

ومنها ما فى التلخيص سابعا: وروى الدار قطنى والبيهقى وابن عبد البر ذلك[1] من طرق عن على بن أبى طالب، وهو مشهور عنه (١: ١٧٦) ومنها ما فى الدراية: قال عبد الرزاق: أنا ابن جريج عن أبى الزبير أنه سمع جابرا فى الذى يلى مال اليتيم، قال: "يعطى زكاته" صحيح[2] (ص: ١٥٤).

والجواب عن الأول أن الحديث ضعيف من حيث كونه مرفوعا كما استوفى بيانه فى التلخيص (ص: ١٧٦) فقال: "وفى إسنادهم المثنى بن صباح، وهو ضعيف، وقد قال الترمذى: إنما يروى من هذا الوجه اهـ" ويجاب أيضا بأنه محمول على النفقة، ففى الكفاية قلنا: أريد بها النفقة، فقد ورد فى الحديث: نفقة الرجل على نفسه صدقة، ألا ترى! أنه أضاف إلى كل المال، والنفقة تستاصل المال لا الزكاة (٢: ١١٥. ١١٦) قال الشيخ: لم أر هذا اللفظ فى الحديث، نعم! فى الجامع الصغير عن ابن مسعود مرفوعا برواية البخارى والترمذى "نفقة الرجل على أهله صدقة" (٢: ١٦١)، وفى المشكاة عن

(١) أى وجوب الزكاة فى مال اليتيم.

(٢) يعنى هذا إسناد صحيح.

الشيخين برواية جابر وحذيفة قالا: قال رسول الله ﷺ: "كل معروف صدقة" (١٦٨:١)، فالحديثان صريحان في كون الإنفاق على الأهل، وكون كل خير صدقة، ولا فرق بين الإنفاق على نفسه، وعلى أهله، ولا شك في كون الإنفاق على نفسه معروفا، فثبت مبنى التوجيه.

قلت: لا حاجة إلى هذا التطويل، فقد ورد ما يدل على كون الإنفاق على نفسه صدقة صريحا، روى أحمد بإسناد جيد عن المقدام بن معدى كرب رضى الله عنه مرفوعا «ما أطعمت نفسك فهو لك صدقة» الحديث، وروى الطبراني بإسنادين، أحدهما حسن، عن أبي أمامة مرفوعا «من أنفق على نفسه نفقة يستعف بها فهي له صدقة» الحديث، وعن جابر مرفوعا «ما أنفق المرأ على نفسه فهو له صدقة»، وكذا في "الترغيب" قال: "وشواهده كثيرة" اهـ (ص: ٣٥١). وكذلك الجواب عن الثاني إن كان مرفوعا وإلا فالجواب عنه ما سيأتي في الثالث.

والجواب عن الثالث أنه رأى صحابي عارضه رأى صحابي آخر كابن مسعود وابن عباس المروى قولهما في المتن، بل عارضه حديث مرفوع وهو قوله ﷺ: "رفع القلم" إلخ. وكذلك الجواب عن الآثار الباقية، وأما قول البيهقي في الحديث الرابع على كونه موقوفا إسناده صحيح، فالظاهر الذى لا يرتاب فيه أن هذا الحديث، هو الذى ذكره صاحب الجوهر النقى، ونصه: ذكر فيه (أى البيهقي) عن عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب أن عمر قال: "ابتغوا بأموال اليتامى إلى آخره"، ثم قال: "إسناده صحيح" اهـ ثم تكلم صاحب الجوهر على كونه صحيحا بقوله:

قلت: كيف يكون صحيحا ومن شرط الصحة الاتصال، وسعيد ولد لثلاث سنين مضين من خلافة عمر، ذكره مالك، وأنكر سماعه منه، وقال ابن معين: "رآه وكان صغيرا، ولم يثبت له سماع منه". وأسند البيهقي في "كتاب المدخل" عن مالك "أنه سئل هل أدرك ابن المسيب عمر؟ قال: لا! ولكنه ولد في زمانه، فلما كبر أكب على المسئلة عن شأنه حتى كأنه راه". ولهذا لم يخرج الشيخان لابن المسيب عن عمر شيئا، ثم إن هذا الأثر اختلف فيه، فرواه ابن عيينة عن عمرو بن دينار، عن عمرو بن شعيب عن عمر ولم

باب لا زكاة فى مال المكاتب حتى يعتق

٢٣٤٤– عن: جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس فى مال المكاتب زكاة حتى يعتق». (رواه الدار قطنى ١:٢٠٢).

يذكر ابن المسيب، وخالفه حماد بن زيد، فرواه عن عمرو بن دينار، ولم يذكر عمرو بن شعيب ولا ابن المسيب، كذا ذكر الدار قطنى فى "علله" ثم أن ابن المسيب خالف هذا الأثر، قال ابن المنذر: فى "الأشراف": "لا يزكى الصبى، حتى يصلى ويصوم. وهو قول النخعى، وأبى وائل، والحسن، وسعيد بن جبير، وهذا لأن الزكاة[1] عبادة فلا تجب على الصبى، لارتفاع القلم عنه كالحج والصلاة. (١: ٢٨٥).

قلت: أما العلة الأولى فليس بشئ، فإن مراسيل ابن المسيب صحاح اتفاقا، ولكن العلة هى الثانية، وحاصلها الاضطراب فى الإسناد، وقال الحافظ فى التلخيص: وقد روى عن عمرو بن شعيب عن عمر بن الخطاب موقوفا عليه قال مهنا: سألت أحمد عنه فقال "ليس بصحيح برواية المثنى عن عمرو" ورجح الدار قطنى فى "العلل" رواية ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عمرو بن شعيب عن عمر، ولم يذكر ابن المسيب اهـ.

قلت: ومراسيل عمرو بن شعيب لا يحتج بها كما يحتج بمراسيل ابن المسيب؛ والتأويل الصدقة بالنفقة جاز فيه أيضا ولعل ابن المسيب سقط عن عبارة الجوهر النقى، وبدونه لا يتم الدليل، وقد ذكره ابن قدامة فى المغنى فيمن يمنع وجوب الزكاة فى مال الصبى والمجنون، فقال: و"قال الحسن: وسعيد بن المسيب؛ وسعيد بن جبير؛ وأبو وائل، والنخعى، وأبو حنيفة: "لا تجب الزكاة فى أموالها" اهـ (ص: ٩٣) والراوى إذا أفتى أو عمل بخلاف روايته كان ذلك قدحا عندنا.

باب لا زكاة فى مال المكاتب حتى يعتق

قوله: "عن جابر" قال المؤلف: فى "التلخيص الحبير": حديث «لا زكاة فى مال المكاتب حتى يعتق». الدار قطنى؛ والبيهقى من حديث جابر، فى إسناده ضعيفان،

---

(١) الحاصل أن وجوب الزكاة فى مال الصبى واليتيم قال به من الصحابة عمر وابن عمر، وعلى، وجابر، وعائشة، وفيه وردت أحاديث مرفوعة لكنا أولناها للتطبيق بين الأحاديث المختلفة، وعدم وجوبها يستنبط من عموم حديث "رفع القلم"، وقال به ابن مسعود، وابن عباس.

٢٣٤٥- عن: كيسان عن أبي سعيد المقبري قال: "أتيت عمر بزكاة مالي مائتي درهم، وأنا مكاتب، فقال: هل عتقت؟ قلت: "نعم" قال: "اذهب فاقسمها". رواه ابن أبي شيبة (التلخيص الحبير ١:١٧٦).

ومدلس؛ قال البيهقي: "الصحيح أنه موقوف على جابر رضى الله عنه؛ وقد رواه ابن أبي شيبة كذلك من حديثه ومن حديث ابن عمر، ومن طريق كيسان عن أبي سعيد المقبري: قال: "أتيت عمر بزكاة مالي مئتي درهم وأنا مكاتب" فقال: "هل عتقت؟ قلت: "نعم" قال: "اذهب فاقسمها". (ص: ١: ١٧٦).

قال المؤلف: قول الصحابي حجة عندنا إذا لم يعارضه أقوى منه؛ لا سيما إذا تأيد بالقياس أيضا، ففي "الهداية": وليس على المكاتب زكاة لأنه ليس بمالك من كل وجه لوجود المنافي وهو الرق؛ ولهذا لم يكن من أهل أن يعتق عبده (١: ١٦٦) ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن كيسان عن أبي سعيد" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة من حيث أن عمر سأله عن اعتاقه؛ فلو لم يكن كونه مكاتبا مانعا عن وجوب الزكاة لما كان للسوال عن الاعتاق معنى. ثم اطلعت على سنده في "مصنف ابن أبي شيبة" غير المطبوع فهو هكذا: وكيع عن عبد العزيز بن عبد الله عن ابن كيسان عن أبي سعيد المقبري فذكره. (١: ٦٥٣) فوكيع مشهور ثقة من رجال الجماعة كما في "التقريب" (ص: ٢٧١) وعبد العزيز هذا هو ابن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون كما يظهر من "تهذيب التهذيب" وهو أيضا ثقة من رجال الجماعة كما في "تهذيب التهذيب" (٦: ٣٤٣) وكيسان هو سعيد ابن أبي سعيد المقبري كما في "تهذيب التهذيب" وغيره وهو ثقة من رجال الجماعة. وأنه وإن كان قد اختلط قبل موته بأربع سنين، لكن قال الذهبي في "الميزان".

قلت: "ما أحسب أن أحدا أخذ عنه في الاختلاط" (١: ٣٨٢) واعلم أنه وقع الاختلاف في اسمه بين نسخة "مصنف ابن أبي شيبة" والتلخيص، فوقع في التلخيص من طريق كيسان عن أبي سعيد المقبري، وفي "المصنف" عن ابن كيسان أبي سعيد المقبري. وقد اتضح لك مما نقل عن "تهذيب التهذيب، والمصنف" ما في "التلخيص" من الغلط حيث وقع كلمة (عن) مكان كلمة (بن) في "التلخيص" ووقع لفظ (بن) زائدا على

باب من كان عليه دين لا زكاة عليه بقدره فى الأموال الباطنة

٢٣٤٦- أخبرنا: مالك، أخبرنا الزهرى، عن: السائب بن يزيد، أن عثمان ابن عفان كان يقول: "هذا شهر زكاتكم، فمن كان عليه دين فليؤد دينه، حتى تحصل أموالكم فتؤدوا منها الزكاة". رواه الإمام محمد فى "الموطأ[1]" ورواه فى "الآثار[2]" عن أبى حنيفة: حدثنا أبو بكر، عن عثمان بن عفان، أنه كان يقول إذا حضر رمضان: "أيها الناس هذا شهر زكاتكم قد حضر، فمن كان عليه دين فليقضه، ثم ليترك ما بقى" وهذا مرسل، فإن أبا بكر وهو ابن عبد الله بن أبى الجهم العدوى كما فى "التعجيل[3]" من الرابعة كما فى "التقريب[4]" لم يدرك عثمان ظاهرا، ولكن المرسل حجة عندنا.

كيسان، وسقط لفظ (بن) عن أبى سعيد فى "المصنف" فالسند رجاله رجال الجماعة، والمسئلة اتفاقية بين الفقهاء، قال ابن المنذر: "لا أعلم خلافا بين أهل العلم فى أنه لا زكاة على المكاتب، ولا على سيده إلا قول أبى ثور، فمتى عجز ورد فى الرق صار ما كان فى يده ملكا لسيده فإن كان نصابا أو يبلغ بضمه إلى ما فى يده نصابا استانف له حولا من حين ملكه، وزكاة كالمستفاد سواء ولا أعلم فى هذا خلافا اهـ كذا فى المغنى (٢:٤٩٥).

باب من كان عليه دين لا زكاة عليه بقدره فى الأموال الباطنة

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ قال المؤلف: ودلالته على الباب ظاهرة. وفى "المؤطا" بعد هذا الحديث: قال محمد: وبهذا نأخذ، من كان عليه دين، وله مال، فليدفع دينه من ماله، فإن بقى بعد ذلك ما تجب فيه الزكاة ففيه زكاة، وتلك مائتا درهم أو عشرون مثقالا ذهبا فصاعدا، وإن كان الذى بقى أقل من ذلك بعد ما يدفع من ماله الدين فليست فيه لزكاة. وهو قول أبى حنيفة رحمه الله (ص: ١٦٨، ١٦٩). وقال ابن قدامة: فى "المغنى": وبه قال عطاء، وسليمان بن يسار، وميمون بن مهران، والحسن، والنخعى،

---

(١) ص١٢٨.
(٢) ص٤١.
(٣) ص٤٦٩.
(٤) ص٢٤٧.

. . . .

والليث، ومالك، والثورى، والأوزاعى، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأى، وقال ربيعة، وحماد بن أبى سليمان، والشافعى، فى جديد قوليه: "لا يمنع الزكاة لأنه حر مسلم، ملك نصابا حولا فوجبت عليه الزكاة كمن لا دين عليه" (وعندى لعل وجوب الزكاة على من مطل دينه حولا غرامة عليه زجرا له عن المطل، فكان كمن لا دين عليه لعدم اهتمامه به)، ولنا ما روى أبو عبيد فى الأموال، حدثنا إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب (هو الزهرى) عن السائب بن يزيد قال: "سمعت عثمان بن عفان رضى الله عنه يقول: "هذا شهر زكاتكم، فمن كان عليه دين فليؤده حتى تخرجوا زكاة أموالكم" وفى رواية "فمن كان عليه دين فليقض دينه، وليترك بقية ماله". قال ذلك بمحضر من الصحابة، فلم ينكروه فدل على اتفاقهم عليه، وروى أصحاب مالك عن عمير بن عمران عن شجاع عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كان لرجل ألف درهم، وعليه ألف درهم، فلا زكاة عليه». وهذا نص، ولأن النبى ﷺ قال: «أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم فأردها فى فقرائكم». فدل على أنها إنما تجب على الأغنياء، ولا تدفع إلا إلى الفقراء وهذا (أى الذى عليه دين) ممن يحل له أخذ الزكاة (لكونه من الغارمين)، فيكون فقيرا، فلا تجب عليه الزكاة، لأنها لا تجب إلا على الأغنياء للخبر اهـ. (٢: ٦٣٥).

قلت: عمير بن عمران لعله هو الحنفى، له ترجمة مختصرة فى اللسان، حدث عن ابن جريج بالبواطيل، قال العقيلى: "فى حديثه وهم، وغلط، والضعف على حديثه بين" اهـ وشجاع هذا لم أعرفه، وروى سحنون فى المدونة عن ابن القاسم، وابن وهب، وعلى ابن زياد وابن نافع وأشهب عن مالك، عن يزيد بن أبى حنيفة، أنه سأل سليمان بن يسار عن رجل له مال، وعليه دين مثله، أ عليه زكاة؟ فقال: لا! قال ابن وهب: عن نافع، وابن شهاب، أنه بلغه عنهما مثل قول سليمان، قال ابن وهب: عن يزيد بن عياض (متروك) عن عبد الكريم بن أبى المخارق، (تركه الناس ورواه عنه مالك وأبو حنيفة) عن الحكم بن عتيبة عن على بن أبى طالب مثله اهـ. (١: ٢٢٢) وهذا سند ضعيف منقطع، فإن الحكم لم يسمع من على شيئا، ولا من أحد من الصحابة، كما يظهر من ترجمته فى التهذيب، فالاحتجاج بأثر عثمان أولى، ولكن ذكرته تأييدا.

باب لا زكاة في العبد إذا لم يكن للتجارة

٢٣٤٧- عن: عراك بن مالك قال: سمعت أبا هريرة يحدث عن رسول الله ﷺ قال: «ليس فى العبد صدقة إلا صدقة الفطر» (رواه مسلم ١: ٣١٦).

باب لا زكاة فى المال الضمار

٢٣٤٨- حدثنا: يزيد بن هارون، ثنا هشام بن حسان، عن الحسن البصرى رضى الله عنه، قال: "إذا حضر الوقت الذى يؤدى فيه الرجل زكاته أدى عن كل مال، وعن كل دين، إلا ما كان منه ضمارا لا يرجوه[1]". رواه أبو عبيد القاسم بن سلام فى "كتاب الأموال" فى باب الصدقة (زيلعى ١: ٣٨٠).

قلت: وإنما قيدنا الترجمة بالأموال الباطنة، فإن الدين لا يمنع وجوب الزكاة فى الزرع والثمار عند أبى حنيفة، فإن السعاة كانوا يأخذون زكاة ما يجدون، ولا يسألون عما على صاحبها من الدين، فدل على أنه لا يمنع زكاتها، كذا قاله ابن قدامة فى (المغنى ٢: ٦٣٦) وفى "الدر" فى باب العشر، ويجب مع الدين، اهـ (٢: ٧٩) ولأن تسميته زكاة مجاز كما سيأتى.

باب لا زكاة فى العبد إذا لم يكن للتجارة

قوله: "عن عراك" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب من حيث أن المراد بالعبد هناك عبد الخدمة، فإن الإجماع قائم على الزكاة فى العبد للتجارة، والإجماع نقله الزرقانى؛ كما فى "التعليق الممجد" (ص: ١٧٣).

باب لا زكاة فى المال الضمار

قوله: "حدثنا يزيد" إلخ قال المؤلف: أما رجاله فيزيد هذا ثقة، متقن، عابد كما فى التقريب (ص: ٢٨٢) وفيه بالرمز من رجال الجماعة. وهشام بن حسان، ففى التقريب ثقة من أثبت الناس فى ابن سيرين، وفى روايته عن الحسن وعطاء مقال، لأنه قيل: كان يرسل عنهما، وهو من رجال الجماعة (ص: ٢٦٦).

---

(١) تفسير الضمار.

٢٣٤٩- عن: أيوب بن أبي تميمة السختياني، أن عمر بن عبد العزيز، كتب فى مال قبضه بعض الولاة ظلما يأمره برده إلى أهله: وتؤخذ زكاته لما مضى من السنين، ثم عقب بعد ذلك بكتاب أن لا تؤخذ منه إلا زكاة واحدة، فإنه كان ضمارا" رواه مالك رضى الله عنه فى الموطأ (ص١٠٧).

٢٣٥٠- حدثنا: عبد الرحيم بن سلمان عن عمر بن ميمون قال: "أخذ الوليد بن عبد الملك مال رجل من أهل الرقة، يقال له: "أبو عائشة" عشرين ألفا،

قال المؤلف: الإرسال غير مضر عندنا، فالسند رجاله ثقات، ودلالة الأثر على الباب ظاهرة.

قوله: "عن أيوب" إلخ قال المؤلف: وفى "الزيلعى" بعد نقل هذا الأثر: قال الشيخ فى الإمام: "فيه انقطاع بين أيوب وعمر". (١: ٣٨٠) قال المؤلف: الانقطاع غير مضر عندنا، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "حدثنا عبد الرحيم" إلخ قال المؤلف: وأما رجاله فعبد الرحيم هذا ثقة، أخرج له الستة، كما فى التقريب (ص: ١٥٩ و١٦٠) قال الشيخ: "وأما عمرو بن ميمون فلم نظفر على تعيينه" وبكل حال فالأثر أورد للتأييد، فلا يتوقف المدعى عليه.

قلت: هو عمرو بن ميمون بن مهران الرقى الجزرى من رجال الجماعة، ثقة صدوق، كان أبو ميمون بن مهران على خراج جزيرة، وقضائها لعمر بن عبد العزيز، والرقة بلدة على طرف الفرات مشهورة من الجزيرة، كما فى الأنساب للسمعانى، فلما كان القصة قصة الرقة، وكان ميمون بن مهران على قضائها لعمر بن عبد العزيز، كتب عمر إلى ميمون فيها، فلا شك أن ميمونا هذا هو ابن مهران، وعمرو هذا هو ابنه، وقد روى عمرو بن ميمون عن عمر بن عبد العزيز، كما فى التهذيب (٨: ١٠٨) و(١٠: ٣٩٠) وهو من أقران محمد بن إسحاق، فلا يبعد سماع عبد الرحيم منه لكون عبد الرحيم يروى عن إسماعيل بن أبى خالد الأحمسى، وعاصم الأحول؛ وهشام بن عروة، وعبيد الله بن عمر، وهؤلاء كلهم من أقران ابن إسحاق، والعجب من بعض الناس مع دعواه سعة النظر فى الحديث ورجاله، كيف خفى عليه عمرو بن ميمون هذا، والتبس عليه لعمر بن ميمون بن بحر البلخى قاضى بلخ، والله تعالى أعلم.

فألقاها فى بيت المال، فلما ولى عمر بن عبد العزيز أتاه ولده، فرفعوا مظلمتهم إليه، فكتب إلى ميمون أن ادفع إليهم مالهم، وخذ زكاة عامهم هذا، فإنه لولا أنه كان مالا ضمارا أخذناه منه زكاة ما مضى". رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه (زيلعى ١:٣٨٠).

فإن قيل: هذه الآثار كلها عن التابعين، ليس فيها عن الصحابة شئ.

قلنا: قول التابعى فيما لا يدرك بالرأى مرفوع مرسل حكما، وهو حجة عندنا، وهذا كذلك، فإن القياس وجوب الزكاة لكونه مملوكا يجوز التصرف فيه، فنفى الزكاة عنه خلاف القياس، وقول الحسن: "أدى عن كل مال، وعن كل دين" وقول عمر بن عبد العزيز: "لو لا أنه كان ضمارا أخذنا منه زكاة" ما مضى يدل على وجوب الزكاة فى الدين المرجو الوصول لما مضى من السنين كلها، خلاف ما عليه المالكية، أنه ليس فيه زكاة إلا لسنة واحدة فقط، بدليل ما رواه سحنون عن أشهب عن القاسم بن محمد عن عبد الله ابن عمر عن عبد الله بن دينار حدثه عن عبد الله ابن عمر، أنه قال: "ليس فى الدين زكاة حتى يقبض، فإذا قبض، فإنما فيه زكاة واحدة لما مضى من السنين" قال أشهب: "وأخبرنى ابن أبى الزناد، وسليمان بن بلال، والزنجى مسلم بن خالد أن عمرا ومولى المطلب حدثهم، أنه سأل سعيد بن المسيب عن زكاة الدين، فقال: "ليس فى الدين زكاة حتى يقبض، فإذا قبض فإنما فيه زكاة واحدة لما مضى من السنين اهـ. (١: ٢٢٢).

قلت: أما أثر ابن عمر، ففيه القاسم بن محمد شيخ أشهب لم أعرفه. وأثر ابن المسيب سنده صحيح، ولكنه لا يعارض هو ولا أثر ابن عمر أثرى الحسن وعمر بن عبد العزيز، لاحتمال أن يكون ذلك فى المال الضمار، ودين مجحود به بلا بينة، كيف لا؟ وقد تقدم عن عمر بن الخطاب، قال: "إذا حلت الصدقة فاحسب دينك وما عندك، فاجمع ذلك كله، ثم زكه" وروى أبو عبيد فى الأموال، والبيهقى عن السائب بن يزيد أن عثمان كان يقول: "إن الصدقة لا تجب فى الدين الذى لو شئت تقاضيته من صاحبه، (أى ولا تقدر على أخذه منه لكونه معسرا) والذى على مليئ تدعه حياء ومصانعة[1] ففيه الصدقة اهـ. كذا فى "منتخب كنز العمال" (٢: ٥٠٢) وكلاهما صريحان فى وجوب الزكاة فى الدين المرجو الوصول مطلقا، والله تعالى أعلم.

---

(١) أى إحسانا عليه.

. . . .

وقال محمد فى "الاثار": أخبر أبو حنيفة حدثنا الهيثم عن ابن سيرين عن على ابن أبى طالب، قال: "إذا كان لك دين على الناس فقبضته فزكه لما مضى" اهـ (ص: ٤٦) وهذا سند صحيح لو لا ما فى سماع ابن سيرين من على ولكن مراسيله صحاح كما مر غير مرة، وقول على أولى من قول ابن المسيب فافهم، ودلالته على الباب ظاهرة. والمال الضمار أعم من مثل هذا الدين، وتفصله فى الهداية بما نصه: "ومن له على آخر دين فجحده سنين، ثم قامت به بينه لم يزكه لما مضى" معناه صارت له بينة بأن أقر عند الناس، وهى مسألة المال الضمار وفيه خلاف زفر والشافعى، ومن جملته المال المفقود، والآبق، والضال، والمغصوب إذا لم يكن عليه بينة، والمال الساقط فى البحر، أو المدفون فى المفازة إذا نسى مكانه، والذى أخذه السلطان مصادرة، إلى أن قال صاحب الهداية: "وفى المدفون فى الأرض، أو الكرم اختلاف المشائخ، ولو كان الدين على مقر ملىء، أو معسر تجب الزكاة لإمكان الوصول إليه ابتداء أو بواسطة التحصيل، وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة، أو علم به القاضى لما قلنا، ولو كان على مقر مفلس فهو نصاب عند أبى حنيفة لأن تفليس القاضى لا يصح عنده. وعند محمد لا يجب لتحقق الإفلاس عنده بالتفليس" اهـ (١: ٦٦ و٦٧) وفى الدر المختار: ولو كان الدين إلى أن قال: على معسر أو مفلس، أى محكوم بإفلاسه، أو على جاحد عليه بينة، وعن محمد لا زكاة، وهو الصحيح؛ ذكره ابن مالك وغيره، لأن البينة قد لا تقبل أو علم به قاض، سيجئ أن المفتى به عدم القضاء بعلم القاضى، فوصل إلى ملكه لزم زكاة ما مضى اهـ (٢: ١٤).

قال المؤلف: فهذه الآثار تأيد بها أن المال الضمار لا زكاة فيه، وأما ما فى كنز العمال عن عمر، قال: "إذا حلت الصدقة فأحسب دينك، وما عندك فاجمع ذلك كله، ثم زكه" "أبو عبيدة فى الأموال ش (٣: ٣٠٣) فهذا الدين محمول على مرجو الوصول.

أبواب زكاة السوائم

باب زكاة الإبل

٢٣٥١– عن: الزهرى، عن سالم عن أبيه أن رسول الله ﷺ كتب كتاب الصدقة، فلم يخرجه إلى عماله حتى قبض، فقرنه بسيفه، فلما قبض عمل به أبو بكر حتى قبض، وعمر حتى قبض، وكان فيه: فى خمس من الإبل شاة، وفى عشر شاتان، وفى خمس عشرة ثلاث شياه، وفى عشرين أربع شياه، وفى خمس وعشرين بنت مخاض إلى خمس وثلاثين، فإذا زادت ففيها بنت لبون إلى خمس وأربعين، فإذا زادت ففيها حقة إلى ستين، فإذا زادت ففيها جذعة إلى خمس وسبعين، فإذا زادت ففيها ابنتا لبون إلى تسعين، فإذا زادت ففيها حقتان إلى عشرين ومائة، ففى كل خمسين حقة، وفى كل أربعين ابنة لبون. الحديث رواه الترمذى (١:٨٣) وحسنه.

باب زكاة الإبل

قوله: "عن الزهرى" إلخ قال المؤلف: قال الترمذى بعد تحسين الحديث: "وقد روى يونس بن يزيد وغير واحد عن الزهرى عن سالم هذا الحديث، ولم يرفعوه، وإنما رفعه سفيان ابن حسين" اهـ (١: ٨٣) وفى "الزيلعى" بعد نقل هذا الحديث قال المنذرى: و"سفيان بن حسين أخرج له مسلم، واستشهد به البخارى، إلا أن حديثه عن الزهرى فيه مقال، وقد تابع سفيان بن حسين على رفعه سليمان بن كثير وهو ممن اتفق البخارى ومسلم على الاحتجاج بحديثه، وقال الترمذى فى كتاب العلل محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال أرجو أن يكون محفوظا وسفيان بن حسين صدوق انتهى ورواه أحمد فى مسنده، والحاكم فى مستدرك، وقال سفيان بن حسين وثقه يحيى بن معين وهو أحد أئمة الحديث إلا أن الشيخين لم يخرجا له وله شاهد صحيح وإن كان فيه إرسال، اهـ (١: ٣٨٢) ودلالته على الباب من حيث تعداد نصاب الإبل، ومقدار الزكاة عليها ظاهرة، وقوله فى الحديث "ففى كل خمسين حقة" فسيأتى ما يتعلق به فى تقرير الثانى.

٢٣٥٢- عن: حماد قلت لقيس بن سعد: "خذ لى كتاب محمد بن عمرو فأعطانى كتابا أخبرنى أنه أخذه من أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، أن النبى ﷺ كتبه لجده، فقرأته فكان فيه ذكر ما يخرج من فرائض الإبل، فقص الحديث إلى أن تبلغ عشرين ومائة. فإذا كانت أكثر من ذلك فعد فى كل خمسين حقة، وما فضل فإنه يعاد إلى أول فريضة من الإبل، وما كان أقل من خمس وعشرين ففيه الغنم فى كل خمس ذود شاة ليس فيه ذكر، ولا ذات عوار من الغنم. رواه أبو داود فى المراسيل (ص١٤،١٥) وسكت عنه[1].

قوله: "عن حماد" إلخ قال المؤلف: الحديث ذكره الحافظ العلامة الزيلعى فى نصب الراية بألفاظ تقارب لفظ الكتاب، لكن قوله فى الكتاب "فعد فى كل خمسين حقة" لم يذكره وعزى الزيلعى الحديث إلى مراسيل أبى داود وإسحاق بن راهويه فى مسنده والطحاوى فى مشكله (١: ٣٨٥) وفيه أيضا "قال ابن الجوزى فى التحقيق: هذا حديث مرسل، قال هبة الله البطرى: "هذا الكتاب صحيفة ليس بسماع" ولا يعرف أهل المدينة كلهم عن كتاب عمرو بن حزم لا مثل روايتنا، رواها الزهرى وابن المبارك وأبو أويس كلهم عن أبى بكر محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده مثل قولنا ثم لو تعارضت الروايتان عن عمرو بن حزم بقيت روايتنا عن أبى بكر الصديق وهى فى الصحيح، وبها عمل الخلفاء الأربعة" اهـ وقال البيهقى "هذا حديث منقطع بين أبى بكر ابن حزم إلى النبى ﷺ وقيس بن سعد أخذه عن كتاب، لا عن سماع، وكذلك حماد بن سلمة أخذه عن كتاب، لا عن سماع. وقيس بن سعد وحماد بن سلمة وإن كانا من الثقات فروايتهما هذه يخالف رواية الحفاظ عن كتاب عمرو بن حزم وغيره، وحماد بن سلمة حفظ فى آخر عمره فالحفاظ لا يحتجون بما يخالف فيه ويجتنبون ما يتفرد به وخاصة عن قيس بن سعد وأمثاله، وهذا الحديث قد جمع الأمرين مع ما فيه من الانقطاع والله أعلم اهـ (١: ٣٨٥).

فالجواب عن التعارض عدم تسليمه، كما سيأتى تقريره عن فتح القدير، والأخذ عن الكتاب معتبر، ففى "الجوهر النقى" بعد نقل ملخص هذا الحديث، وكلام البيهقى

---

(١) قد جعل أبو داود المراسيل جزء من سننه فسكوته فيه كسكوته فى السنن.

٢٣٥٣– حدثنا: يحيى بن سعيد، عن سفيان، عن أبى إسحاق عن عاصم ابن ضمرة، عن على رضى الله عنه قال "إذا زادت الإبل على عشرين ومائة يستقبل بها الفريضة" رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه (١:٣٨٥).

عليه، "ولم أر أحدا من أئمة هذا الشأن ذكره (أى حمادا هذا) بشئ من ذلك" وقد ذكرت بعض ما أثنوا عليه هناك، والأخذ من الكتاب حجة، وصرح البيهقى فى كتاب "المدخل" "أن الحجة تقوم بالكتاب، وإن كان السماع أولى منه بالقبول" وفيه أيضا ثم ذكر (أى البيهقى عن القطان أنه قال: حماد عن زياد الأعلم، وقيس بن سعد ليس بذاك.

قلت: فى سنده (أى فى سند هذا القول إلى القطان الذى نقله البيهقى) صالح بن أحمد قيل عنه: "دجال" وزياد بن حسان الأعلم وثقه جماعة وقال ابن حنبل: ثقة ثقة، وروى له البخارى، وقيس بن سعد وثقه كثيرون وأخرج له مسلم (١: ٢٨٣) والآن ننقل ما وعدناه عن فتح القدير ففيه بعد نقل الحديث ما نصه: "ودفعت (أى رواية المراسيل) بمخالفتها الرواية الأخرى عنه مما قدمناه ورواية الصحيح من كتاب الصديق" اهـ وفيه بعد أسطر: قلنا: إن سلم فإنما يتم لو تعارضا، وليس كذلك لأن ما تثبته هذه الرواية من التنصيص على عود الفريضة لا يتعرض ما تقدم نفيه ليكون معارضا إنما فيه إذا زادت على عشرين ومائة ففى كل خمسين حقة، وكل أربعين بنت لبون، ونحن نقول به، لأنا أوجبنا كذلك إذا الواجب فى الأربعين هو الواجب فى ست وثلاثين، والواجب فى خمسين هو الواجب فى ست وأربعين، ولا يتعرض هذا الحديث لنفى الواجب عما دونه، فنوجبه بما رويناه، وتحمل الزيادة فيما رواه على الزيادة الكثيرة جمعا بين الأخبار اهـ (٢: ١٣) ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "حدثنا يحيى بن سعيد" إلخ قال المؤلف: وفى الدراية "إسناده حسن لذاته اختلف فيه على أبى إسحاق" (ص: ١٥٦) قال المؤلف: إن عليا رضى الله عنه روى عنه موافقا لمذهب الشافعى أيضا ففى "الاعتبار": وروى عاصم بن ضمرة عن على ابن أبى طالب فى الإبل إذا زادت على عشرين ومائة قال: "ترد الفرائض إلى أولها فإذا كثرت الإبل ففى كل خمسين حقة كذا رواه سفيان عن أبى إسحاق، عن عاصم، ورواه شريك عن أبى إسحاق عن عاصم عن على قال: "إذا زادت الإبل على عشرين ومائة ففى كل

٢٣٥٠- عن: بهز بن حكيم يحدث عن أبيه عن جده قال: سمعت

خمسين حقة وفى كل أربعين ابنة لبون" اهـ (ص: ١٤) والجواب عنه ما فى "فتح القدير" أن سفيان أحفظ من شريك (٢: ١٣١) وأيضا فما ذكره فى "الفتح" فى دفع التعارض جارٍ هنا أيضا.

قوله: "عن بهز" إلخ قال المؤلف: علم من قوله "سائمة" فى الحديث أن علة زكاة المواشى هى كونها سائمة فلا تجب فى غيرها ودلالته على الباب ظاهرة.

اعلم أنه لا خلاف فى زكاة الإبل إلى مائة وعشرين وأما الزائد عليها فعند الشافعى رحمه الله يدور الحكم فيه على الأربعينات، والخمسينات فيجب فى كل أربعين بنت لبون، وفى كل خمسين حقة. لقوله عليه السلام بعد العشرين والمائة: ففى كل خمسين حقة، وفى كل أربعين ابنة لبون كما فى المتن عن الترمذى، وعندنا تستانف الفريضة، لقوله عليه السلام المروى فى المتن عن مراسيل أبى داود وبعد قوله "فعد فى كل خمسين حقة" ما نصه وما فضل فإنه يعاد إلى أول فريضة من الإبل وما كان أقل من خمس وعشرين ففيه الغنم فى كل خمس ذود شاة". الحديث، فعملنا بالزيادة فأوجبنا فيما إذا كانت الزيادة أقل من خمس وعشرين أربع شياه مع الحقتين لقوله عليه السلام "وما كان أقل من خمس وعشرين ففيه الغنم فى كل خمس ذود شاة، وفيما إذا كانت الزيادة خمسا وعشرين بنت مخاض مع الحقتين لإطلاق قوله عليه السلام "وما فضل فإنه يعاد إلى أول فريضة من الإبل". الحديث وقد كان أول الفريضة أن فى الخمس والعشرين بنت مخاض وكان مقتضاه أن الزيادة إذا كانت إلى خمس وثلاثين أى يكون المجموع مائة وخمسا وخمسين لم يجب أكثر من بنت مخاض لكن تركنا هذا المقتضى، وأوجبنا فى مائة وخمسين ثلاث حقاق، لقوله عليه السلام "فعد فى كل خمسين حقة" الحديث، فإنه يصدق على هذا العدد أنه ثلاث وخمسين، فرجحنا إثبات الواجب المدلول بهذا الحديث على نفى الواجب المدلول الحديث نفى الحقة، والاقتصار على بنت المخاض الذى هو أدنى من الحقة. ثم بعد إيجاب هذه الحقاق الثلاث فى مائة وخمسين تستأنف الفريضة كالأول، للدليل السابق، ولا فرق بين هذا الاستيناف الذى بعد المائة والخمسين والاستيناف الأول الذى بعد المائة والعشرين فى أنفسهما العموم الدليل، لكن حصل بينهما فرق اتفاقى عارضى، وهو أن

رسول الله ﷺ يقول: «فى كل إبل سائمة من كل أربعين ابنة لبون». الحديث رواه النسائى (١:٣٣٩).

باب زكاة البقر

٢٣٥٥- عن: معاذ بن جبل قال: «بعثنى النبى ﷺ إلى اليمن، فأمرنى أن

الاستئناف الأول قبل أن يبلغ نصاب بنت لبون قد وجد فيه مصداق حديث الخمسين لما بلغ العدد مائة وخمسين، فحكم بوجوب ثلاث حقاق، والاستئناف الثانى أى بعد المائة والخمسين بلغ نصابه بنت لبون قبل وجوب الحقة لما بلغ العدد مائة وستا وثمانين فحكمنا فيه بثلاث حقاق وبنت لبون، ثم لما زاد العشر وبلغ العدد مائة وتسعين وجد نصاب حقة زائدة على ثلاث حقاق، ثم لما بلغ العدد مائتين وجد مصداق حديث الخمسين والأربعين، فإن شاء أدى أربع حقاق، وإن شاء أدى خمس بنت لبون. ثم لما زاد وجد نصاب بنت لبون قبل أن يوجد نصاب الحقة كان هذا الاستئناف الثالث مشابهات الاستئناف الثانى لا الأول فمن ثم قال الهداية وغيرها: ثم (أى بعد المائتين) تستأنف الفريضة أبدا كما تستأنف فى الخمسين التى بعد المائة والخمسين اهـ وما قلنا هو حاصل قول العناية على العبارة المذكورة للهداية، ونصه: قوله: كما تستأنف فى الخمسين التى بعد المائة والخمسين قيد بذالك لأن هذا احتراز عن الاستئناف الذى بعد المائة والعشرين، فإنه ليس فيه إيجاب بنت لبون ولا إيجاب أربع حقاق بعدم نصابهما لأنه لما زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين صار كل النصاب مائة وخمسة وأربعين، فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين، فلما زاد عليه خمس وصارت مائة وخمسين وجبت ثلاث حقاق اهـ. (حاشية هداية ١:٦٩).

قلت: وما ذكرناه فى المائتين أنه إن شاء أدى أربع حقاق أو خمس بنات لبون، ورد التصريح به فى كتاب الصدقات التى كانت عند آل عمر بن الخطاب ولفظه فإذا كانت مائتين ففيها أربع حقاق أو خمس بنات لبون" أى السنين وجدت أخذت. رواه أبو داود بسند صحيح وسكت عنه (١: ٢٢٧).

باب زكاة البقر

قوله: "عن معاذ" إلخ قال المؤلف: قال الترمذى: وروى بعضهم هذا الحديث عن

آخـذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا أو تبيعة، ومن كل أربعين مسنة». الحديث رواه الترمذى وحسنه (١:٨٣).

سفيان عن الأعمش عن أبى وائل عن مسروق أن النبى ﷺ بعث معاذا إلى اليمن، فأمره أن يأخذ وهذا أصح (١: ٨٣) وفى الزيلعى بعد نقل الحديث بألفاظ متقاربة وعزوه إلى الأربعة ما نصه: ورواه ابن حبان فى صحيح مسندا فى النوع الحادى والعشرين من القسم الأول، والحاكم فى المستدرك، وقال: "صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" اهـ وفيه: وأعله عبد الحق فى أحكامه، فقال: "مسروق لم يلق معاذا ذكره أبو عمر وغيره" انتهى. قال ابن القطان في أحكامه: أن يكون تصحف عليه أبو محمد بأبى عمر إلا خلاف ذلك، وأما أبو محمد بن حزم فإنه رماه بالانقطاع أولا ثم رجع فى آخر كلامه، هذا نص كلامهما: قال أبو عمر فى "التمهيد" فى باب حميد بن قيس: وقد روى هذا الخبر عن معاذ بإسناد متصل صحيح ثابت، ذكره عبد الرزاق ثنا معمر والثورى عن الأعمش عن أبى وائل عن مسروق عن معاذ بن جبل إلخ (١: ٣٨٦).

قال المؤلف: حاصل الكلام الطويل للزيلعى أن الحديث كان قد اختلف أولا فى كونه متصلا ومنقطعا، ثم رجع القائل بالانقطاع، نعم قد بقى الكلام فى كونه مرسلا أو غيره، إلا إنك قد علمت غير مرة أن الاختلاف وكذا الإرسال غير مضر، ولقد صححه أئمة الحديث وكفى بهم حجة، ودلالته على الباب ظاهرة، وأما ما فى الدراية "روى أبو داود في المراسيل من طريق معمر، أعطانى سماك بن الفضل كتابا من رسول الله للمقوقس، وفيه نفى البقر مثل ما فى الإبل، وعن معمر عن الزهرى فى كل خمس من البقر شاة، وفى عشر شاتان. الحديث قال الزهرى: بلغنا أن الأول كان تخفيفا على أهل اليمن، ثم كان هذا بعد، وروى ابن أبى شيبة من طريق عكرمة بن خالد، قال: استعملت على صدقات عك، فلقيت أشياخا ممن صدق على عهد رسول الله، فاختلفوا على، فمنهم من قال: اجعلها مثل صدقة الإبل، ومنهم من قال: فى ثلاثين تبيع وفى أربعين مسنة وإسناده صحيح لأن الجهالة بالصحابة لا تضر (ص: ١٥٦).

فالجواب عنه ما فى كتاب الاعتبار ونصه "وعلى الجملة الاعتماد على حديث معاذ لأنه أصح ما يوجد فى الباب، وله شواهد فى السنن، وأما حديث الزهرى فلا يقاومه لما فيه من الانقطاع". (ص: ١٣٤).

باب لا زكاة فى الأوقاص

٢٣٥٦– حدثنا: عبد الله بن إدريس عن ليث عن طاوس عن معاذ قال: "ليس فى الأوقاص شئ". رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه (زيلعى ١: ٣٨٩).

فإن قلت: "إن حديث: عكرمة هذا متصل صحيح فيعارض".

قلت: ذلك موقوف، وذكر فيه مذهبان للصحابة فما كان مطابقا للمرفوع والأصح كان الأخذ به أولى وفى الإعتبار أيضا: قال ابن المنذر: ولا أعلم الناس يختلفون فيه اليوم (ص: ١٣٣) والحديث روى عن طاوس عن معاذ أيضا، رواه مالك فى "الموطأ" وأعلى بالانقطاع لكن قال الشافعى: وطاوس أعلم بأمر معاذ، وإن كان لم يلقه هذا محصل الزيلعى (ص: ٣٨٧)، ودلالته على الباب ظاهرة.

باب لا زكاة فى الأوقاص

قوله: "حدثنا عبد الله" إلخ قال المؤلف: وأما رجاله فعبد الله هذا ثقة متفق من رجال الستة كما يظهر من "تهذيب التهذيب ٥– ١٤٤ و١٤٥ و١٤٦" وليث هذا هو ليث بن أبى سليم فقد روى عنه عبد الله المذكور، وهو مختلف فيه كما مر غير مرة، والاختلاف غير مضر وطاؤس هو من رجال الستة ثقة فقيه فاضل كما فى تقريب التهذيب (ص: ١١٧) وهو وإن لم يلق معاذا لكنه أعلم بأمر معاذ كما مر عن الشافعى فى تقرير الحديث السابق. وفى نهاية ابن الأثير: الوقص بالتحريك ما بين الفريضتين، كالزيادة على الخمس من الإبل إلى التسع وعلى العشر إلى أربع عشرة والجمع أوقاص، وقيل: هو ما وجبت الغنم فيه من فرائض الإبل ما بين الخمس إلى العشرين، ومنهم من يجعل الأوقاص فى البقر خاصة والأشناق فى الإبل (٤: ٢٣٩) ودلالته على الباب ظاهرة، وأما ما رواه مالك فى المؤطا عن طاوس اليمانى أن معاذ بن جبل الأنصارى أخذ من ثلاثين بقرة تبيعا، ومن أربعين بقرة مسنة، وأتى بما دون ذلك فأبى أن يأخذ منه شيئا، قال: لم أسمع من رسول الله ﷺ فيه شيئا حتى ألقاه فأسئله فتوفى رسول الله ﷺ قبل أن يقدم معاذ بن جبل اهـ (ص: ١١٠) فظاهره يدل على أن معاذا لوقف فى المسئلة وهذا الحديث يدل على أنه أفتى بعدم الزكاة فى الأوقاص، فالتطبيق بينهما بأن معاذا رضى الله عنه كان يعلم أن الأوقاص ليس فيها شيء لكنه لم يكن يعلم الجزئية فى باب البقر خاصة، فأفتى بالكلية

. . . .

واحتاط فى البقر خاصة.

قال الشيخ: والأسهل أن يقال: "معنى قوله "أتى بما دون ذلك "أى ما دون ثلاثين، كما فهم منه محمد رحمه الله حيث أتى فى المؤطا بهذا الحديث ثم قال: وبهذا نأخذ، ليس فى أقل من ثلاثين من البقر زكاة إلى قوله: وهو قول أبى حنيفة رحمه الله والعامة.

قلت: ولكن هذا التأويل يرده ما فى مسند أحمد عن يحيى بن الحكم أن معاذا قال: بعثنى النبى ﷺ أصدق أهل اليمن وأمرنى أن آخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعا، ومن كل أربعين مسنة قال: فعرضوا على أن آخذ ما بين الأربعين والخمسين، وما بين الستين والسبعين، ومما بين الثمانين والتسعين فأبيت ذلك، وقلت لهم: حتى أسأل رسول الله ﷺ عن ذلك فقدمت فأخبرت النبى ﷺ إلى أن قال: وأمرنى رسول الله ﷺ أن لا آخذ فيما بين ذلك شيئا إلا أن بلغ مسنة أو جذعا (يعنى تبيعا)[1] وزعم أن الأوقاص لا فريضة فيها رواه عبد الله بن أحمد عن أبيه ثنا معاوية بن عمرو وهارون بن معروف قلا ثنا عبد الله بن وهب عن حيوة عن يزيد عن سلمة بن أسامة عن يحيى ابن الحكم عنه (٥: ٢٤٠) وسلمة ابن أسامة، ويحيى بن الحكم، قال الحسينى: لا يعرفان، وقال الحافظ فى تعجيل المنفعة: وهم، بل هما معروفان فسلمة ذكره ابن يونس فى المصريين، فقال: روى عنه يزيد بن أبى حبيب ويحيى بن الحكم هو ابن عم عثمان بن عفان، وأخو مروان بن الحكم وقع له ذكر فى الصحيح، ذكره أبو زرعة الدمشقى فى كتاب الإخوة فقال: لما ذكر مروان بن الحكم وإخوته حدث يحيى بن الحكم عن معاذ بن جبل، وذكر غيره أنه لم يدرك معاذاهـ (ص: ٦٥٨ وص: ٤٤٦) ولم يذكر فيهما جرحا ولا تعديلا وبقية الإسناد رجاله ثقات، ومثله وإن لم يحتج به عند المحدثين ولكنه صالح لتفسير معنى الحديث، وقد ورد عن غير طاوس قدوم معاذ من اليمن فى حياة النبى ﷺ، ففى مسند أحمد: حدثنا عبد الله، حدثنى أبى، ثنا وكيع، ثنا الأعمش، عن أبى ظبيان عن معاذ بن جبل أنه لما رجع من اليمن قال: يا رسول الله! رأيت رجالا يسجد بعضهم لبعضهم أ فلا نسجد لك؟ الحديث حدثنا عبد الله حدثنى أبى ثنا ابن نمير، ثنا الأعمش، قال: سمعت أبا ظبيان يحدث عن رجل من الأنصار،

---

(١) هذا التفسير ذكره ابن قدامة فى "المغنى" (٢:٤٦٢) فى نص الحديث، والله تعالى أعلم.

. . . .

عن معاذ بن جبل، قال: أقبل معاذ من اليمن، فقال: يا رسول الله! إنى رأيت رجالا، فذكر معناه اهـ (٥: ٢٢٧ و٢٢٨) وهذا سند صحيح لو لا ما فيه من جهالة الراوى عن معاذ، ولكنه لا يضر، فقد قال ابن القيم فى "إعلام الموقعين": "إن شهرة أصحاب معاذ بالعلم، والدين، والفضل، والصدق بالمحل الذى لا يخفى، ولا يعرف فى أصحابه متهم، ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، لا يشك أهل العلم بالنقل فى ذلك" اهـ (١: ٧٣) ولا يبعد أيضا سماع أبى ظبيان من معاذ مرة بواسطة وأخرى بغير واسطة، فإنه لقى عمرو عليا قاله الدار قطنى كذا فى "التهذيب" (٢: ٣٨٠).

وبالجملة فالحديث مما يحتج به، وعلى هذا فالتطبيق بين رواية المؤطا ورواية المتن بأن الأولى كانت قبل قدوم معاذ من اليمن إلى الحضرة النبوية، والثانية بعده، وهذا كله قررناه تأييدا وإلا فالمسألة ثابتة بأول حديث باب زكاة البقرة من حيث أنه ﷺ لما حدد فيه بثلاثين وأربعين، ولم يذكر ما بينهما مع أنه موضوع البيان، فهذا السكوت بيان لعدم الزكاة فيها لما تقرر أن السكوت فى معرض البيان بيان، تأمل. وفى الدر المختار: وفى أربعين من ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد على الأربعين بحسابه فى ظاهر الرواية عن الإمام، وعنه لا شىء فيما زاد إلى ستين ففيها ضعف ما فى ثلاثين، وهو قولهما والثلاثة، وعليه الفتوى. (بحر عن الينابيع وتصحيح القدورى) وفى رد المحتار: قوله "بحر عن الينابيع، عزاه فى البحر إلى الاسبيجابى وتصحيح القدورى وليس فيه ذكر الينابيع وفى "النهر": وهى أعدل كما فى المحيط، وفى جوامع الفقه: المختار قولهما. وفى الينابيع والاسبيجابى: وعليه الفتوى اهـ (٢: ٢٨).

قال الشيخ: وقول أبى حنيفة فى ظاهر الرواية وجوب الزكاة فى ما بين العقدين عليه، فيأول الوقص بالصغار كما اختار صاحب الهداية لكنه موقوف على النقل عن أهل اللغة، ولم يوجد ويتأيد عدم الوجوب بما نقله صاحب فتح القدير عن الطبرانى من قول معاذ "أمرنى أن لا آخذ فيما بين ذلك شيئا إلا أن تبلغ مسنة أو جذعا" وهكذا رواه القاسم ابن سلام فى كتاب الأموال (٢: ٢٣٥) وقول صاحب الفتح "إن تمام هذا موقوف على صحة هذه الرواية، وحسنها لا يضر فى التأييد".

٢٣٥٧- أخبرنا: جعفر بن أحمد المؤذن فيما أجاز لنا حدثنا السرى بن يحيى أنبأ شعيب ثنا سيف عن سهيل بن يوسف بن سهيل عن عبيد بن صخر بن لوذان الأنصارى، قال: «عهد رسول الله ﷺ إلى عماله على اليمن فى البقر فى كل ثلاثين تبيع، وفى كل أربعين مسنة، وليس فى الأوقاص شىء». رواه الدار قطنى فى كتاب "المؤتلف والمختلف" (زيلعى ١: ٣٨٩) قلت: سيف ضعيف، وفى الرواة من لم نعرفه، وإنما ذكرناه تأييدا.

باب زكاة الغنم

٢٣٥٨- عن: ثمامة بن عبد الله بن أنس أن أنسا حدثه أن أبا بكر كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين "بسم الله الرحمن الرحيم، هذه فريضة الصدقة التى فرض رسول الله ﷺ على المسلمين، والتى أمر الله به ورسوله إلى أن كتب «وفى صدقة الغنم فى سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين شاتان، فإذا زادت على مائتين إلى ثلاث مائة ففيها ثلاث شياه، فإذا زادت على ثلاث مائة ففى كل مائة شاة، فإذا كانت

قلت: هذا هو الذى أخرجه أحمد برواية سلمة بن أسامة عن يحي بن الحكم، ولا مطعن فى رجاله، وتفسير الوقص بالصغار قد وجدنا فى اللغة ما يؤيده، فقد فسره فى القاموس بالزعائف أيضا والزعنفة القصيرة، وطائفة من كل شىء أو القبيلة القليلة تنضم إلى غيرها (٢: ٥٨٥) وقال الشافعى: "الوقص هو ما لم يبلغ الفريضة" كما فى الزيلعى (١: ٣٨٨) وقال سفيان ابن عيينة: الأوقاص ما دون ثلاثين. رواه أحمد عنه فى مسنده (٥: ٢٣١) فقول معاذ "ليس فى الأوقاص شىء" لا يفيد نفى الزكاة عما بين العقدين، نعم يفيده حديث يحيى بن الحكم عن معاذ ولعله لم يبلغ أبا حنيفة أو بلغه ولم يحتج به أولا لكون يحيى والراوى عنه غير معروفين ثم احتج به ووافق الجمهور.

قوله: "أخبرنا جعفر" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

باب زكاة الغنم

قوله: "عن ثمامة" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

سائمة الرجل ناقصة من أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها». الحديث رواه البخارى (١:١٩٥،١٩٦).

باب أداء زكاة الغنم بالثنى والجذعة من الضأن على السواء

٢٣٥٩- عن: عاصم بن كليب عن أبيه قال: كنا مع رجل من أصحاب النبى ﷺ يقال له: مجاشع من بنى سليم، فعزت الغنم، فأمر مناديا، فنادى «أن رسول الله ﷺ كان يقول: إن الجذع يوفى مما يوفى منه الثنى». رواه أبو داود (٢:٣١) وسكت عنه.

٢٣٦٠- عن: عاصم بن كليب عن أبيه عن رجل من مزينة أو جهينة:

باب أداء زكاة الغنم بالثنى والجذعة من الضأن على السواء

قوله: "عاصم الأول" إلخ قال المؤلف: وفى "الزيلعى": وعاصم بن كليب أخرج له مسلم، وقال أحمد: "لا بأس بحديثه"، وقال أبو حاتم: "صالح" وقال ابن المدينى: "صالح"، وقال ابن المدينى: "لا يحتج به إذا انفرد"، قاله المنذرى (١: ٣٩١) والرواية المذكورة لما صححه الحاكم، وقرر صاحب الدراية تصحيحه، فلا يخلو عن أمرين إما أن ثبت عنده عدم انفراده به، وإما أنه لم يوافق ابن المدينى فى قوله، وبهذا التقرير للتصحيح خرج الجواب عن كون الرجل مجهولا، وهو أنه ثبت عنده كونه صحابيا، وهم عدول كلهم، وإلا فكيف يسوغ أن يقرر التصحيح مع كون الراوي مجهولا؟ ودلالته والذى بعده على الباب ظاهرة. وفى الهداية مع "فتح القدير": ويؤخذ الثنى فى زكاتها ولا يؤخذ الجذع من الضأن إلا فى رواية الحسن عن أبى حنيفة إلى أن قال: وعن أبى حنيفة وهو قولهما إنه يؤخذ عن الجذع اهـ وفى "فتح القدير": فيجب ترجيح غير ظاهر الرواية أعنى ما روى عن أبى حنيفة من جواز أخذ الجذعة على ظاهر الرواية عنه فى تعيين الثنى (٢:١٣٦).

واعلم أنهم اختلفوا فى تفسير الثنى والجذع من الغنم، فالمشهور عن أكثر أهل اللغة أن الثنى من الغنم ما دخل فى السنة الثالثة، وعن أحمد بن حنبل ما دخل فى السنة الثالثة، وعن أحمد بن حنبل "ما دخل من المعز فى الثانية ومن البقر فى الثالثة، وكذلك الجذع

كان الصحابة إذا كان قبل الأضحى بيوم أو يومين أخذوا ثنيا وأعطوا جذعتين، فقال النبى ﷺ: «إن الجذعة تجزئ مما تجزئ منه الثنية». رواه الإمام أحمد وصحح الحاكم (دراية) (ص١٤٥).

من الغنم عن أكثر أهل اللغة أنه ما دخل فى السنة الثانية، وقيل: البقر فى الثالثة، ومن الضأن ما تمت له سنة، وعن بعضهم أقل نهاية لابن الأثير الجزرى وفى "مختار الصحاح" (ص٢٩٩): قيل فى ولد النعجة: أنه يخدع فى ستة أشهر أو تسعة أشهر، اهـ والحنفية أخذوا فى تفسير الثنى بما دخل من المعز فى الثانية، وفى تفسير الجذع بما يخدع فى ستة أشهر أو سبعة أشهر ولعل ترجيح الأخذ به أن النص ورد بلفظ الثنى والجذع، فيعم كل ما يصدق عليه هذان اللفظان، ولو عند أحد من أهل اللسان، ولم يذهب أحد إلى أقل مما قال به الفقهاء، إلا ما فى الخزانة فى تفسير الثنى، ولعله لم يثبت عندهم، وما نسب فى بعض الكتب هذا التفسير إلى الفقهاء فهو تجوز، معناه أن الفقهاء أخذوا بهذا القول لأهل العفة، اهـ.

قلت: وقال ابن قدامه فى المغنى (٢: ٤٧٩): وجملته أنه لا يجزئ فى صدقة الغنم إلا الجذع من الضأن، وهو ما له ستة أشهر والثنى من المعز وهو ما له سنة، وقال أبو حنيفة فى إحدى الروايتين عنه لا يجزئ إلا الثنية منها جميعا، وقال مالك: تجزئ الجذعة منها.

ولنا على جواز إخراج الجذعة من الضأن قول سعد[(١)] بن ويسم: أتانى رجلان على بعر فقالا: "إنا رسولا رسول الله ﷺ إنك لتؤدى صدقة غنمك قلت: وأى شيء تأخذان؟ قالا: عناق جذعة أو ثنية". أخرجه أبو داود (أى وسكت عنه ا: ٢٢٩)، وما روى مالك عن سويد بن غفلة قالا أتانا مصدق رسول الله ﷺ وقال: أمرنا أن نأخذ الجذعة من الضأن والثنية من المعز وهذا صريح وفيه بيان مطلق قبله، ولأن جزعة الضأن تجزئ فى الأضحية بخلاف جزعة معز بدليل قول النبى ﷺ لأبى بردة بن نيار فى جذعة المعز "تجزئك ولا تجزئى عن أحد بعدك" قال إبراهيم الحربى: إنما أجزأ الجذع من الضأن لأنه يلقع ولا يلقع المعز إلا إذا كان ثنيا.

قلت: وأثر سويد ابن غفلة لم أجده فى "الموطأ" وذكره الشوكانى فى النيل بما

---

(١) كذا فى الأصل والصحيح سعر بالراء المهملة واسم أبيه ويسم أو سوادة كما فى التقريب (ص: ٦٩).

باب الزكاة فى الفرس أو عدمها

٢٣٦١- عن: طاوس سألت ابن عباس عن الخيل فيها صدقة؟ قال: "ليس على فرس الغازى فى سبيل الله صدقة". أخرجه أحمد بن زنجويه فى كتاب الأصول بإسناد صحيح (دراية) (ص١٥٨).

نصه: ويدل على ذلك ما فى بعض روايات حديث سويد بن غفلة المتقدم "أن المصدق قال: إنما حقنا فى الجذعة من الضأن، والثنية من المعز" اهـ (٤: ٢٣). وكلام الحافظ فى التلخيص يفيد أن ذلك ليس فى حديث سويد بن غفلة وإنما هو فى حديث سعر رواه الطبرانى بلفظ قلت فيم حقك؟ قال: فى الثنية والجذعة، اهـ (١: ١٧٤) وليس هو نصا فى المطلوب فالأولى الاكتفاء بالقياس على الأضحية، وأما كون الجذع ما أتى عليه ستة أشهر، فقد ثبت بقول وكيع، ذكره الترمذى بلفظ: قال وكيع: "الجذعة يكون ابن سبعة أشهر أو ستة أشهر" كذا فى نصب الراية (ص: ٢- ٢٧٨).

باب الزكاة فى الفرس أو عدمها

قوله: "عن طاوس" إلخ قال الشيخ: اعلم أن المسئلة مختلف فيها بين الأئمة فذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى وجوب الزكاة فى الخيل، وصاحباه والجمهور إلى عدم وجوبها فيها واختلف الترجيح بين أقوال علمائنا، ففى "الهداية": إذا كانت الخيل سائمة ذكورا وإناثا فصاحبها بالخيار إن شاء أعطى من كل فرس دينارا وإن شاء قومها وأعطى عن كل مائتين خمسة دراهم، وهذا عند أبى حنيفة وهو قول زفر، وقالا: لا زكاة فى الخيل، لقوله عليه السلام "ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة". (أخرجه الستة عن أبى هريرة زيلعى ١: ٣٩٢) وله قوله عليه السلام: فى كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم، (أخرجه الدارقطنى من طريق أبى يوسف وهو القاضى الحنفى صرح به ابن القطان فى كتابه كما فى "الزيلعى" عن غورك ابن الخضرم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر مرفوعا بلفظ "فى الخيل السائمة فى كل فرس دينار تؤديه" قال الدارقطنى: تفرد به غورك عن جعفر وهو ضعيف جدا، ومن دونه ضعفا؟ اهـ (١: ٢١٤).

قلت: ولم أر غير الدارقطنى ضعفه، ومن دونه لا سيما فيمن دونه

. . . .

أبـو يوسف القاضى[1] وثقه ابن معين، وأحمد والنسائى وغيرهم فكيف يقبل من الدارقطنى إطلاق القول فيه وفيمن دونه بالضعف؟ وقد ذكرنا فى المقدمة أن الدار قطنى متعنت فى جرح أصحاب أبى حنيفة فلا يقبل قوله فيهم، كيف ولم يأت إلا بجرح مبهم؟ فافهم وتأويل ما روياه فرس الغازى، (يؤيده أثر ابن عباس المذكور فى المتن أولا فإنه لما سئل عن صدقة الخيل قال "ليس فى فرس الغازى فى سبيل الله صدقة".

قال الشيخ: فهذا يدل على كون الصدقة فى غير فرس الغازى، أو فرس الركوب من الخيل السائمة، وخيل التجارة اهـ.

قلت: وقوله ﷺ: «ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة» ليس على عمومه بالاتفاق لقيام الإجماع على وجوب الزكاة فى عبيد التجارة، وخيل التجارة وإذا كان عاما مخصوصا يجوز تخصيصه بما هو دون الأثر أيضا أى القياس، فكيف لا يجوز بالأثر؟ فافهم، وهو المنقول عن زيد بن ثابت فإنه لما بلغه حديث أبى هريرة رضى الله عنه قال "صدق رسول الله ﷺ إنما أراد فرس الغازى"، ذكره أبو زيد الدبوسى فى "الأسرار" بلا سند، قال: ومثل هذا لا يعرف، فثبت أنه مرفوع، وقال الزيلعى "غريب" اهـ (١:٣٩٢) والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر اهـ (١: ١٧١) (قلت: وسيأتى ما يدل عليه) وفى فتح القدير عن قاضيخان:

قالوا: الفتوى على قولهما وكذا رجح قولها فى الأسرار، وأما شمس الأئمة وصاحب التحفة فرجحا قول أبى حنيفة (٢: ١٣٧) وفى الدر المختار "ولا شئ فى خيل

---

(١) قال الزيلعى: وقال البيهقى: ولو كان هذا الحديث صحيحا عند أبى يوسف لم يخالفه اهـ (١: ٣٩٣) أى ومخالفة الراوى الحديث جرح فيه عند الحنفية.

قلنا: يحتمل ترك أبى يوسف العمل به بتأويل أو ترجيح، ومثل ذلك لا يقدح أيضا فإن أبا حنيفة أجل من أبى يوسف وأقدم، يحتمل أن يكون سمعه من جعفر بن محمد نفسه وهو وأبوه ثقتان نعم! يعارضه قول عمر إذ قيل له: "خذ من الخيل صدقه ما فعله صاحباى فافعله" واستشار أصحاب النبى ﷺ كما سيجىء.

والجواب أنه نفى الفعل ولا ريب أن رسول ﷺ وأبا بكر لم يأخذا صدقة الخيل لأنه لم يكن فى زمنها أصحاب الخيل السائمة من المسلمين، ثم لما استشار أصحاب النبى ﷺ أشاروا عليه بالأخذ ولا مجال للرأى فيه، وهذا يشعر بوجود أصل من الشرع عندهم فافهم.

٢٣٦٢– عن: زيد بن أسلم أن أبا صالح ذكوان أخبره أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ فى حديث طويل ذكر فيها وعيد مانعى الزكاة قيل: يا رسول الله! فالخيل؟ قال: «الخيل ثلاثة هى لرجل وزر، وهى لرجل ستر، وهى لرجل أجر، إلى أن قال: وأما التى هى لـه ستر فرجل ربطها فى سبيل الله، ثم لم ينس حق الله فى ظهورها، ولا رقابها، فهى له ستر وفيه قيل: "يا رسول الله!

سائمة عندهما وعليه الفتوى" خانية وغيرها وفى "رد المختار" لكن رجح قول الإمام فى الفتح، وقال تلميذه العلامة قاسم: وفى التحفة: الصحيح قوله، ورجحه الإمام السرخسى فى "المبسوط" والقدورى فى التجريد وصاحب البدائع، وصاحب الهداية إلخ (٢: ٣٠).

قال الشيخ: ولكل من القولين وجه، أما قول الإمام فسيأتى دليله فى تقرير أحاديث المتن، وأما قول الصاحبين ومن وافقهما، فدليله حديث الجماعة: "ليس على المسلم فى عبده، ولا فى فرسه صدقة"، إن لم يؤول كما أوله صاحب الهداية بفرس الغازى.

قلت: أو فرس الركوب اهـ أو يجاب بحمل النفى فيه على الرقبة لا على القيمة ولا خلاف فى أن زكاة الخيل لا تؤخذ من الرقاب وإنما يؤخذ منها بالقيمة ذكره الحافظ فى الفتح (٣: ٣٥٨).

قلت: ولى فى هذا الجواب نظر كما ستعرفه.

قوله: "عن زيد بن أسلم" إلخ قال الشيخ: اعلم أن السؤال عن الحمير (وجوابه ﷺ بقوله ما جاءنى فيها إلا هذه الآية الفاذة) بعد السوال عن حكم الخيل (وجوابه عن الخيل ثلاثة) ظاهر فى أن السوالين كانا عن الزكاة (وسيأتى ما يدل على كون السوال فى الحمير عن الزكاة صراحة فكذا فى الخيل) فالذى قاله ﷺ فى الخيل يفيد وجوب الزكاة فيها، وكونها مختلفة عن حكم الحمير لا سيما وقد وقع السوالان بعد أن ذكر عليه السلام وعيد المانع للزكاة فافهم.

قلت: والمراد بالرقاب ذوات الخيل وذكر الظهور والبطون إشارة إلى شرط التناسل، فإنه لا زكاة فى الذكور أو الأناث المنفردة عندنا.

قال الحافظ فى الفتح: والخلاف فى ذلك عن أبى حنيفة رحمه الله إذا كانت الخيل ذكرانا وأناثا نظرا إلى النسل، فإذا انفردت فعنه روايتان اهـ (٣: ٢٥٨).

فالحمر؟" قال: «ما أنزل على فى الحمر شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة». الحديث، رواه مسلم (١:٣١٩) والبخارى (زيلعى ١:٣٩٣).

قلت: والمتون على أن ليس فى ذكورها وإناثها منفردات زكاة، وهو الظاهر من لفظ الحديث، وقال محمد فى "كتاب الآثار" أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: "فى الخيل السائمة التى يطلب نسلها إن شئت فى كل فرس دينار أو عشرة دراهم، وإن شئت فالقيمة، ثم كان فى كل مائتى درهم خمسة دراهم فى كل ذكر أو أنثى" اهـ. (ص: ٤٧) فقيد الخيل بالتى يطلب نسلها، ولا يطلب إلا بالذكور والإناث المختلطة، وقول التابعى فيما لا يدرك بالقياس مرفوع حكما كما مر غير مرة، وبقول إبراهيم اندحض قول ابن عبد البر: لا أعلم أحدا سبقه (أى أبا حنيفة) إلى ذلك، اهـ (أى إلى القول بوجوب الزكاة فى الخيل) ذكره الحافظ فى الفتح (٦: ٤٩). وقال: قوله "ولم ينس حق الله فى رقابها" قيل: "المراد حسن ملكها، وتعهد شبعها وريها، والشفقة عليها فى الركوب، وإنما خص رقابها بالذكر لأنها تستعار كثيرا فى الحقوق اللازمة، وقيل: "المراد أطراق فحلها والحمل عليها فى سبيل الله" اهـ.

قلت: سياق الحديث مشعر بأنه صلى الله عليه وسلم أنـزل عليه فى الخيل ما لم ينـزل عليه فى الحمير والبغال، فيلزم تأويل حق الله فى رقاب الخيل بما لا يجب فى الحمير ويختص بالخيل، وكل ما ذكرتموه يعم الأنواع جميعا فإن الحمير والبغال أيضا يجب حسن ملكها وتعهد شبعها وريها، والشفقة عليها فى الركوب والحمل عليها فى سبيل الله، وأما أطراق فحلها فليس من الحقوق اللازمة، وإنما هو من المندوبات، ومن باب المروة، فلا ينبغى تفسير حق الله به. قال صاحب الجوهر النقى: ثم ذكر البيهقى حديث ابن أسلم عن أبى صالح، عن أبى هريرة عنه عليه السلام الحديث "ولم ينس حق الله فى ظهورها" ثم قال البيهقى: رواه مسلم.

قلت: رواه البخارى فى عدة مواضع، قال البيهقى: ورواه سهيل بن أبى صالح عن أبيه فقال: "ولم ينس حق الله فى ظهورها وبطونها" وذلك لا يدل على الزكاة. قلت: يدل عليها ظاهر قوله "ولم ينس حق الله فى رقابها" مع قرينة قوله فى الصحيح فى أول الحديث "ما من صاحب كنـز لا يؤدى زكاته، وما من صاحب إبل لا يؤدى زكاتها، وما

. . . .

من صاحب غنم لا يؤدى زكاتها" وأيضا فغير الزكاة من الحقوق لا يختلف فيها حكم الحمير والخيل، وأخرج ابن أبى شيبته فى مسنده بسند جيد عن عمر عنه عليه السلام حديثا طويلا، وفيه "فلا أعرفن أحدكم يأتى يوم القيامة يحمل شاة لها ثغاء، ينادى يا محمد يا محمد! فأقول: "لا أملك لك من الله شيئا، قد بلغت" ولا أعرفن أحدكم يأتى يوم القيامة يحمل فرسا له جمجمة، ينادى يا محمد يا محمد! فأقول: "لا أملك لك من الله شيئا". الحديث وروى أنه ذكر بعيرا له رغاء أيضا، فدل على وجوب الزكاة فى هذه الأنواع، وليس الذم لكونه غل الفرس أو لم يجاهد عليه لأن الغلول لا يختص بهذه الأنواع، وترك الجهاد بنفسه يذم عليه أكثر مما يذم على تركه بفرسه اهـ (١: ٢٨٨).

وقال المحقق فى الفتح: فقوله "ولا فى رقابها بعد قوله ولم ينس حق الله فى ظهورها" يرد تأويل ذلك بالعارية، فإن ذلك أيضا مما لا يختلف فيه الحمير والبغال والخيل، لأن ذلك مما يمكن على بعده فى ظهورها، فعطف رقابها ينفى إعادة ذلك، إذ الحق الثابت فى رقاب الماشية ليس إلا الزكاة إلى أن قال "وكأنهم (أى الصحابة) والله أعلم رأوا أن ما قدمناه من حديث مانعى الزكاة يفيد الوجوب حيث ثبت فى رقابها حقا لله، ورتب على الخروج منه (وأدائه) كونها له حينئذ سترا، يعنى من النار" هذا هو المعهود من كلام الشارع، لقوله فى عائل البنات كن له سترا من النار وغيره ولأنه لا معنى لكون المراد سترا فى الدنيا بمعنى ظهور النعمة إذ لا معنى ترتيب ذلك على عدم نسيان حق الله فى رقابها فإنه ثابت وإن نسى فثبت الوجوب اهـ (٢: ١٣٨ و١٣٩).

قال الشيخ: "وتأويل النووى أن المراد (بحق الله فى رقابها) أنه يجاهد بها أو أن المراد بالحق فى رقابها الإحسان إليها والقيام بعلفها وسائر مؤونها، ففيه من البعد ما لا يخفى (فإن ذلك كله لا يختلف فيه الخيل والحمير ١٢) وما قيل: "إنه (أى حكم الزكاة فى الخيل) كان واجبا ثم نسخ، بدليل قوله عليه السلام: "قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة" الحديث (رواه أبو داود وغيره وإسناده حسن، قاله الحافظ: فى الفتح (٣: ٢٥٨) فممنوع لأن العفو يعم ترك الأخذ ابتداء أيضا، وإنما قاله لقلة الخيل فى المسلمين، وكونها مشغولة بحوائج الجهاد ونحوه، لا سائمة يطلب نسلها.

٢٣٦٣- عن: ابن جريج أخبرنى عمرو بن دينار أن جبير بن يعلى أخبره أنه سمع يعلى بن أمية يقول: ابتاع عبد الرحمن بن أمية أخو يعلى من رجل من أهل اليمن فرسا أنثى بمائة قلوص، فندم البائع فلحق بعمر، فقال: "غصبنى يعلى وأخوه فرسا لى" فكتب إلى يعلى أن ألحق بى فأتاه فأخبره الخبر، فقال: "إن الخيل لتبلغ هذا عندكم! ما علمت أن فرسا يبلغ هذا" قال عمر: "أ تأخذ من كل أربعين شاة شاة ولا تأخذ من الخيل شيئا، خذ من كل فرس ديناراً" فقدر

(وأيضا فيلزم القول بوجوب الزكاة فى الرقيق أولا ثم نسخها أيضا، ولم يقل به أحد، ولم يثبت بنقل ولو ضعيفا أن الزكاة وجبت على أهل المدينة فى خيلهم ورقيقهم فى عهد النبى ﷺ أو كانت عندهم خيل سائمة فى زمنه فاضلة عن الحوائج، وكيف يكون منسوخا؟ وقد تقرر فى زمن عمر رضى الله عنه كما سيأتى والتفصيل فى فتح القدير اهـ.

قوله: "عن ابن جريج" إلخ قلت: قول عمر "خذ من كل فرس دينارا" بصيغة الأمر صريح فى وجوب الزكاة فى الخيل وتقديرها. قال النافون "إن هذا له محمل آخر كما يظهر من رواية أخرى مفصلة، وهى ما فى النيل: عن عمر، وجاءه ناس من أهل الشام فقالوا: "إنا قد أصبنا أموالا" خيلا ورقيقا نحب أن يكون لنا فيها زكاة وطهور" قال: "ما فعله صاحباى قبلى فأفعله" واستشار أصحاب محمد ﷺ وفيهم على فقال على: "هو حسن إن لم تكن جزية راتبة يؤخذون بها من بعدك" رواه أحمد اهـ (٤: ١٢٣).

وفيه أيضا: قال فى مجمع الزوائد: "رجاله ثقات" (٤: ٢٤) وأخرجه فى الدراية عن الدار قطنى، وفيه "فأخذ من الفرس عشرة دراهم" وفى رواية "فوضع على كل فرس دينارا" اهـ (ص: ١٥٩) فعلم أن هذا الوضع عليهم كان استحبابا والتماسا منهم لا إيجابا شرعيا انتهى قول النافين.

قال الشيخ: لكن دلالته على الاستحباب ممنوع، لأن الوضع والأخذ ظاهره الوجوب، (وأخذ الصدقة النافلة، وقبولها لا يحتاج إلى الاستشارة أصلا، فقد تصدق قوم بأموالهم فى عهد النبى ﷺ وقبلها منهم بمحضر من الصحابة وجاء عثمان فى غزوة تبوك بألف بعير وسبعين فرسا، فحمل الجيش عليها قاله قتادة، كما فى التهذيب (٧: ١٤١) فقال النبى ﷺ: "ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم" أخرجه الحاكم فى مناقبه، وكان هذه

على الخيل دينار، كذا فى نصب الراية، (١:٣٩٣) وعزاه إلى عبد الرزاق وأخرجه فى كنز العمال نحوه، وعزاه إلى أبى عاصم النيل والبيهقى، وفيه "وضرب على الخيل دينارا دينارا" (٣:٣٩٥) وذكره الحافظ فى الدراية مختصراً وسكت عنه، ولم يعله بشئ، ولفظه "فقرر عمر على الخيل دينارا دينارا اهـ" (ص١٥٩).

صدقة نافلة تطوع بها فقبلها منه النبى ﷺ، فكذلك لو كان أهل الشام التمسوا من عمر قبول صدقة أرادوا التطوع بهما لم توقف فى قبولها منهم، وإنما أرادوا أن يأخذ منهم زكاة واجبة عن الخيل فتوقف فى ذلك، واستشار الصحابة، فأشاروا عليه بالأخذ فأخذها منهم، ووضع على كل فرس دينارا، وليس معنى ذلك إلا أنه وضع عليهم الزكاة فى الخيل وكذا استحسنه على رضى الله عنه بشرط شرطه، وهو أن لا يؤخذون به بعده، وقد قلنا بمقتضاه، إذ قلنا: ليس للإمام أن يأخذ صدقة سائمة الخيل جبرا، فإن أخذ الإمام هو المراد بقوله "يؤخذون" مبنيا للمفعول. اهـ (إذ يستحيل أن يكون استحسانه مشروطا بأن لا يتبرعوا بها لمن بعده من الأئمة، لأنه ما على المحسنين من سبيل، وهذا كالإجماع منهم على وجوب الزكاة فى الخيل، وهو فوق الإجماع السكوتى)، وبالجملة فالأثر حجة لنا لا علينا. ولئن سلمنا أنه وضع عليهم ذلك استحبابا التماسا منهم لا إيجابا، فنقول: كان ذلك قبل علم[1] عمر بمبلغ الخيل عندهم ما علمه فى قصة يعلى وأخيه المذكورة فى المتن. فلم يوجب الصدقة على أهل الخيل أولا ثم أوجبها عليهم وأمر عامله بأخذها منهم، وقال:

---

(١) وهذا هو الجواب عما رواه الدار قطنى عن حارثة بن مضرب أن قوما من أهل مصر أتوا عمر بن الخطاب، فقالوا: "إنا أصبنا كراعا ورقيقا، وإنا نحب أن نزكيه" فذكر الحديث وفيه "فأخذ من الرقيق عشرة دراهم، ورزقهم جريبين من برّ كل شهر، وأخذ من الفرس عشرة دراهم ورزقه عشرة أجرته من شعير كل شهر" إلخ (١: ٢١٤) فإنه محمول على الأخذ استحبابا لكونه أخذ من الرقيق أيضا ولا زكاة فيه إجماعا، ولكونه رزقهم براً وشعيرا بعد ما أخذ الصدقة منهم، والله أعلم.

وظنى أن هذه الزيادة شاذة، فقد رواه أحمد، والدار قطنى من طريق عبد الرحمان بن مهدى، عن سفيان، عن أبى إسحاق وأحمد من طريق يحيى بن سعيد، عن زهير، عن أبى إسحاق بدونها. (١: ٣٢) وإنما رواها الدار قطنى من طريق يحيى بن آدم، عن إسرائيل عن أبى إسحاق وزهير، وسفيان أثبت وأحفظ عن إسرائيل، وشيخ الدار قطنى فيه محمد بن المعلى الشونيزى لم أعرفه بجرح. ولا تعديل فافهم.

وسند عبد الرزاق سند صحيح، رجاله كلهم ثقات غير جبير بن يعلى، فلم أجد من ترجمه، ولكنه ثقة على قاعدة ابن حبان، ومثله يحتج به عندنا كما ذكرناه فى المقدمة لا سيما وهو تابعى ابن صحابى.

٢٣٦٤- عن: الزهرى أن السائب بن يزيد أخبره قال: رأيت أبى يقيم[1] الخيل، ثم يدفع صدقتها إلى عمر" رواه الدار قطنى فى غرائب مالك بإسناد صحيح عنه (دراية ص١٥٨).

"أ تأخذ من كل أربعين شاة شاة ولا تأخذ من الخيل شيئا؟ خذ من كل فرس دينارا".

قال الشيخ: "فقد تحقق الأخذ فى زمن الخليفتين عمر[2] وعثمان من غير نكير بعد اعتراف عمر بأنه لم يفعله النبى ﷺ ولا أبو بكر، وهذا الإجمال فى الكمية مع ثبوت الأصل فى عهد النبوة ثم التعيين فى زمن الخلافة نظيره عدد التراويح عند البعض، وحد الشرب وغيرهما ولم تمس الحاجة فى عهد النبوة إلى التفصيل، لأنه لم يكن حينئذ أصحاب الخيل السائمة من المسلمين، بل أهل الإبل، والبقر، والغنم، وأصحاب هذه إنما هم أهل المدائن، والدشت، والتراكمة، وإنما فتحت بلادهم فى زمن عمرو عثمان، كذا فى فتح القدير، فيكون مغنى قوله عليه السلام "فى رقابها" أى إذا تعلقت هذه الحقوق فى رقابها ولو بعد عهدى، كما إذا كانت سائمة وحال عليها الحول مع شروط أخرى ثابتة بالكليات الشرعية. بقى أن ملحظهم فى هذا التقدير (بأن وضعوا على كل فرس دينارا) ماذا؟ فقال صاحب فتح القدير: لعل ملحظهم فى خصوص تقدير الواجب ما روى عن جابر من قوله عليه السلام «فى كل فرس دينار» ذكره فى الإمام عن الدار قطنى بناء على أنه صحيح فى نفس الأمر، وإن لم يكن صحيحا على طريقة المحدثين، إذ لا يلزم من عدم الصحة على طريقهم إلا عدمها ظاهرا على أن الفحص عن مأخذهم لا يلزمنا، إذ يكفى العلم بما اتفقوا عليه من ذلك. اهـ.

قوله: "عن الزهرى" إلخ فيه جواز أداء الزكاة عن الخيل بالقيمة، أى من كل مائتى درهم خمسة دراهم، فإنه لا حاجة إلى تقويم الخيل فى أداء دينار عن كل فرس كما لا

---

(١) أخرجه الطحاوى بلفظ "يقوم" كما فى العمدة للعينى (٤: ٣٨٤).

(٢) كما سيأتى ١٢.

٢٣٦٥– عبد الرزاق: عن: ابن جريج أخبرني ابن أبي حسين أن ابن شهاب أخبره أن عثمان كان يصدق الخيل. الحديث كذا في الدراية (ص١٥٨).

قلت: وهذا سند صحيح، إلا أنه مرسل، والمرسل حجة عندنا. وابن أبي حسين هذا هو عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي حسين المكي النوفلي، ثقة عند الجميع روى عنه ابن جريج وغيره" (التهذيب ٥:٢٠٣).

٢٣٦٦– عن: عمر أنه قال: «يا أهل المدينة! إنه لا خير في مال لا يزكى، فجعل في الخيل عشرة دراهم، وفي البراذين ثمانية". رواه ابن جرير، كذا في كنز العمال (٣:٣٠٥) بلا سند وإنما ذكرته تأييداً.

باب لا زكاة في الحمير والبغال

٢٣٦٧– عن: أبي هريرة رضي الله عنه قال: «سئل رسول الله ﷺ عن الحمير فيها زكاة، فقال: ما جاءني فيها شئ إلا هذه الآية الفاذة ﴿فمن يعمل

يخفى، فلا بد أن أبا السائب كان يؤدى صدقتها بعد تقويمهما من كل مائتي درهم خمسة دراهم، وقد ورد التصريح بتخيير أصحاب الخيل بين التقويم أو أداء دينار من كل فرس في أثر إبراهيم النخعي، وقد ذكرناه قبل وفي أثر السائب هذا ما يؤيده فافهم.

قوله: "عبد الرزاق" إلخ فيه أخذ عثمان صدقة الخيل، وفيه تأييد لأبي حنيفة كما لا يخفى.

قوله: "عن عمر رضي الله عنه" إلخ فيه دلالة على أن وضع عمر في الخيل عشرة دراهم كان على وجه الزكاة لا على الاستحباب.

قال الشيخ: والانصاف أن في كلا الجانبين اتساعا للكلام لكن الاحتياط في قول الإمام، والعلم لله الملك العلام.

باب لا زكاة في الحمير والبغال.

قوله: "عن أبي هريرة رضي الله عنه إلخ قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول

مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾. رواه الإمام أحمد رضى الله عنه وفى الصحيحين معناه (نيل ٤ :٢٣, ٢٤).

٢٣٦٨- عن: الحسن رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تجاوز لكم عن ثلاث، عن الجبهة[١] وعن النخة والكسع إلخ» رواه أبو داود (ص١٦) فى مراسيله، وسكت عنه.

ظاهرة، وفى حاشية البخارى عن اللمعات قوله "الفاذة" أى المنفردة الجامعة أى لكل شئ خير وشر غير مخصوصة بشيء فيدخل فيه حكم الحمر وغيره، فمن أدى فى الحمر شيئا وتحرى فيه الخير فله ثوابه، وليس فيه واجب مخصوص (٢: ٧٤١).

واعلم أن وقوع هذا السؤال بعد السؤال عن حكم الخيل كما فى صحيح مسلم دليل ظاهر أن السوالين كانا فى الزكاة، فالذى قاله عليه السلام فى الخيل يشمل الزكاة أيضا، لا سيما وقد وقع السؤالان بعد أن ذكر عليه السلام الوعيد لمانع الزكاة فافهم.

قوله: "عن الحسن" قال المؤلف: الإجماع منعقد على عدم الزكاة فى الأكثر من تفاسير النخة والكسع، والمسألة إجماعية فى البغال أيضا ففى وسائل الأركان: وليس فى البغال والحمير صدقة بالإجماع (ص: ١٧٣).

وهذا الإجماع يفهم من رحمة الأمة أيضا حيث قال: "واتفقوا على وجوب الزكاة فى البغال والحمير إذا كانت معدة للتجارة" (ص: ٤٠). واعلم أن التجاوز عن الخيل فى هذا الحديث يحمل على ما حمل عليه قوله عليه السلام "ليس على فرسه" أى فرس الركوب لاالسائمة.

---

(١) أى الخيل كما فى النهاية (١٦٨:١). والنخة فى النهاية هى الرقيق، وقيل: الحمير وقيل: البقر العوامل، وتفتح نونها وتضم، وقيل: هى كل دابة استعملت، وقيل: البقر العوامل بالضم وغيرها بالفتح، وقال الفراء: "النخة أن يأخذ المصدق ديناراً بعد فراغه من الصدقة، والكسع ففى النهاية أيضا الكسعة بالضم الحمير، وقيل: الرقيق (٤ :٢٠)، وفى مراسيل أبى داود قال كثير: يرون أن الجبهة الخيل والنخة الإبل العوامل والنواضح، والكسع صغار الغنم، وقيل: النخة، صغار الغنم والكسع الحمير اهـ.

باب أداء الزكاة من خلاف الجنس

٢٣٦٩- قال: طاوس قال معاذ لأهل اليمن: "ائتونى بعرض ثياب خميص[1] أو لبيس فى الصدقة مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب النبى ﷺ بالمدينة" رواه البخارى تعليقا (١: ١٩٤).

باب أداء الزكاة من خلاف الجنس

قوله: قال طاؤس إلخ: فى قول معاذ "مكان الشعير" إلخ دلالة صريحة على الباب وهو قول أبى حنيفة رحمه الله وأما طعن البعض بالإرسال والانقطاع فغير مضر عندنا كما علمت مرارا، وطعن بعضهم أن المحكى فى بعض الروايات "الجزية" مكان الصدقة، لكن الحافظ ابن حجر قال فى الفتح لكن المشهور الأول أى لفظ الصدقة (٣: ٢٤٧).

وفى الفتح أيضا: وقيل فى الجواب عن قصة معاذ: "إنها اجتهاد منه فلا حجة فيه"، وفيه نظر لأنه كان أعلم الناس بالحلال والحرام، وقد بين له النبى ﷺ لما أرسله إلى اليمن ما يصنع اهـ.

ودفع صاحب الفتح أيضا شبهات أخر فى الاستدلال بهذه القصة، ووافق البخارى أبا حنيفة رحمه الله فى هذه المسئلة مع كثرة مخالفته له، فعقد لهذه المسئلة بابا واستدل عليها بهذا التعليق، ثم بقوله عليه السلام "تصدقن ولو من حليكن" وفيه "فكانت المرأة تلقى من سخابها". الحديث، وموضع الدلالة فى الحديث اثنان أحدهما قوله عليه السلام "تصدقن ولو من حليكن" فإن الصدقة عام للتطوع والواجب المشتمل للزكاة فأذن ﷺ لهن بأداء الصدقة أى صدقة كانت ولو من الحلى ولم يبين ﷺ أن زكاة غير الحلى مستثناه من ذلك والثانى تقريره ﷺ فعل من ألقت سخابها فى الصدقة، والسخاب كما فى الفتح قلادة تتخذ من مسك وقرنفل ونحوهما فيجعل فى العنق اهـ ونفى القسطلانى أن يكون السخاب من غيره، ووجه دلالة الأمر الثانى ظاهر.

قلت: وعلة الإرسال فى قصة معاذ هذه قد ارتفعت بقول الإمام الشافعى "طاوس

---

(١) خميص بيان لسابقه أى خميصة كساء أسود مربع له علمان أو لبيس بمعنى الملبوس حاشية البخارى من العينى والقسطلانى.

. . . .

أعلم الناس بأمر معاذ وإن كان لم يلقه" اهـ وقد ذكرناه في "باب لا زكاة فى الأوقاص" فالعجب من البيهقى وغيره يحتجون بمرسله إذا رضوا به ولا يحتجون به إذا خالفوه. وهذا ليس من الإنصاف فى شيء.

قال العينى: "وأخرج ابن أبى شيبة فى مصنفه حدثنا وكيع عن سفيان عن إبراهيم عن طاوس أن معاذا كان يأخذ العروض فى الصدقة اهـ (٤: ٣٤٧): وهذا يرد ما أبداه بعضهم من الاحتمال فى الرواية المعلقة للبخارى أن معناه إيتونى به آخذه منكم مكان الشعيرة والذرة الذى آخذه شراء بما أخذه فيكون يأخذه قد بلغت محله ثم يأخذه مكان ما يشتريه مما هو أوسع عندهم وأنفع للآخذ ذكره العينى (٤: ٣٤٨)، فإن هذا الاحتمال مع بعده لا يتمشى فى رواية وكيع هذه فإن المتبادر من أخذ العروض فى الصدقة أنه كان يأخذ الصدقة من غير جنسها بالقيمة قال العينى: إن دفع القيمة فى الزكاة جائزة عندنا وكذا فى الكفارة وصدقة الفطر، والعشر، والخراج، والنذر، وهو قول عمر، وابنه عبد الله، وابن مسعود، وابن عباس، ومعاذ، وطاوس، وقال الثورى: "يجوز إخراج العروض فى الزكاة إذا كانت بقيمتها" وهو مذهب البخارى، وإحدى الروايتين عن أحمد ولو أعطى عرضا عن ذهب وفضة قال أشهب: "يجزيه". قال الطرشوشى: "هذا قول بين فى جواز إخراج القيم فى الزكاة" قال: "وأجمع أصحابنا أى المالكية على أنه لو أعطى فضة عن ذهب أجزأه، وأجاز ابن حبيب دفع القيمة إذا رآه أحسن للمساكين، وقال مالك والشافعى: "لا يجوز"، وهو قول داود.

قلت: حديث الباب وهو قوله ﷺ فى كتاب الصدقات "فإن لم يكن عنده بنت مخاض وعنده ابن لبون" لا مدخل له فى الزكاة إلا بطريق القيمة، لأن الذكر لا يجوز فى الإبل إلا بالقيمة، ولذلك احتج به البخارى أيضا فى جواز أخذ القيم مع شدة مخالفته للحنفية اهـ (٤: ٣٥٢).

فإن قيل: لو حملنا حديث معاذ هذا على الزكاة لزم نقلها عن بلدها، وهذا بخلاف مذهب معاذ، فإنه قائل بكراهة النقل، بقوله ﷺ "فإن أطاعوا لك فى ذلك، فأخبرهم بأن عليهم صدقة فى أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم، وترد على فقرائهم".

. . . .

قلنا: لا يصح الإيراد إلا إذا ثبت عن معاذ القول بكراهة النقل مطلقا، ولم يثبت والظاهر أن الكراهة مقيدة عنده بما إذا لم يكن النقل إلى أحوج من أهل البلد، أو نقول: نقلها إلى المدينة لكونه لم يجد فى البلد من يقبلها منه، ويؤيده ما أخرجه فى "كنز العمال" وعزاه إلى أبى عبيد فى الأموال، عن عمرو بن سعد رضى الله عنه أن معاذ بن جبل لم يزل بالجند إذ بعثه ﷺ وأبو بكر، ثم قدم على عمر فرده على ما كان عليه، فبعث معاذ بثلاث صدقة الناس فأنكر إليه عمر رضى الله عنه فقال: "لم أبعثك جابيا ولا آخذ جزية، ولكن بعثتك تأخذ من أغنياء الناس، فترده فى فقرائهم" قال معاذ: ما بعثت إليك بشئ وأنا أجد أحدا يأخذه منى، فلما كان العام الثانى بعث إليه شطر الصدقة، فتراجعا مثل ذلك فلما كان العام الثالث بعث إليه بها كلها، فراجعه عمر بمثل ما راجعه قبل، فقال معاذ: "ما وجدت أحدا يأخذ منى شيئا" (٣: ٣٠٤).

وفى "الهداية": ومن وجب عليه سن، ولم توجد أخذ المصدق أعلى منها، ورد الفضل، أو أخذ دونها وأخذ الفضل، وهذا يبتنى على أن أخذ القيمة فى باب الزكاة جائز عندنا. وفى "فتح القدير": يفيد أن جبران ما بين السنين غير مقدر بشىء معين من جهة الشارع، بل يختلف بحسب الأوقات غلاء ورخصا، وعند الشافعى رحمه الله هو مقدر بشاتين أو عشرة لما قدمنا[1] فى كتاب الصديق من أنه إذا وجب عليه بنت مخاض فلم توجد أعطى إما بنت لبون وأخذ شاتين أو عشرة أو ابن لبون ليس غير.

قلنا: هذا كان قيمة التفاوت فى زمانهم، وابن اللبون يعدل بنت المخاض إذا ذلك جعلا لزيادة السن مقابلا بزيادة الأنوثة، فإذا تغير تغير، وإلا لزم عدم الإيجاب معنى بأن تكون الشاتان أو العشرون التى يأخذها من المصدق تساوى السن الذى يعطيه خصوصا إذا فرضا الصورة المذكورة فى المهازيل، فإنه لا يبعد كون الشاتين تساويان بنت لبون مهرولة جدا، فإعطاءها فى بنت مخاض مع استرداد شاتين إخلاء معنى أو الإجحاف برب

(١) هو فى البخارى (١: ١٩٥) باب العرض فى الزكاة ١٢ منه.

. . . .

المال بأن يكون كذلك وهو الدافع للأدنى، وكل من اللازمين منتف شرعا، فينتفى ملزومهما وهو تعين الجابر (٢: ١٤٢).

فى الجوهر النقى: قلت: كان الحيوان أسهل عليهم لأنه كان غالب أموالهم فلذلك عينها، ثم نقلهم إلى بدل يقرب من الواجب غالبا وجعل زيادة السن بمقابلة فضل الأنوثة، وذلك لا ينقص عن قيمة الواجب غالبا، والجبران فى الصدقات محمول على ما إذا كانت القيمة كذلك لأنه عليه السلام لا يحجف بأرباب الأموال ولا يضر بالمساكين. اهـ.

وفيه أيضا: ثم ذكر البيهقى حديث عطاء بن يسار عن معاذ بن جبل بعثه عليه السلام إلى اليمن فقال: "خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل".

قلت: هو مرسل لأن عطاء ولد سنة تسع عشرة ١٩ هـ، فلم يدرك معاذا لأنه توفى فى سنة ثمان عشرة ١٨ هـ فى طاعون عمواس، والعجب من البيهقى يسكت عن هذا ثم يعلل حديث طاوس فى الباب الذى يلى هذا الباب بالإرسال، ثم لو صح حديث عطاء فظاهره متروك، لأن الشاة تؤخذ فى الإبل، وأيضا لو أعطى بعيرا عن خمس من الإبل إلى عشرين جاز عند الشافعية، مع أن المنصوص عليها الشياه.

فإن قيل: إنما جوزنا ذلك لأنه عليه السلام قال: والبعير من الإبل، قلنا: فوجب أن يجوز عن خمس من الإبل بعير لا يساوى شاة، فلما لم يجز علمنا أنه بالقيمة اهـ.

وفيه أيضا وهذا كما عين عليه السلام الأحجار للاستنجاء ثم اتفق الجميع على جوازه بالخرق. والخشب. ونحوهما لحصول الإنقاء بهما كما يحصل بالأحجار اهـ.

وفيه أيضا: وقد أخرج أبو داود من حديث أبى بن كعب وسكت عنه (١: ٢٣٠) قال: "بعثنى النبى ﷺ مصدقا" الحديث، وفيه أن رجلا عرض عليه ناقة عظيمة، وأنه عليه السلام قال له: إن تطوعت بخير أجرك الله، وقبلناه منك، فأمر عليه السلام بقبضها، والبيهقى ذكر هذا الحديث فيما مضى فى "باب لا يأخذ الساعى فوق ما يجب إلا أن تطوع"، فأخبر عليه السلام أن بعض الناقة تطوع، وبعضها فرض مكان بنت مخاض، وليس فى فروض الصدقات بعض ناقة. فثبت أنه عليه السلام

باب لا زكاة فى العوامل

٢٣٧٠- عن: زهير ثنا أبو إسحاق، عن عاصم بن ضمرة والحارث، عن على رضى الله عنه قال زهير: وأحسبه عن النبى ﷺ أنه قال: «هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما درهم» فذكر الحديث، وقال فيه: "وليس على العوامل شىء مختصر. رواه أبو داود ورواه الدار قطنى مجز وما ليس فيه: قال زهير: وأحسبه" قال ابن القطان فى كتابه: «هذا سند صحيح وكل من فيه ثقة معروف، ولا أعنى رواية الحارث وإنما أعنى رواية عاصم". (زيلعى ١:٣٩٤).

٢٣٧١- عن: جابر رضى الله عنه مرفوعًا «ليس فى المثيرة[1] صدقة».

أخـذها على وجـه البدل (١: ٢٨٦، ٢٨٧).

قلت: ومما يدل على جواز أداء الزكاة بالقيمة ما مر عن أبى بكر، وعن عثمان "أنهما كانا إذا أعطيا الناس عطياتهم سألا الرجل هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة؟ فإن قال: نعم! أخذا من عطائه زكاة ذلك المال، وإن قال: لا! سلما إليه عطائه، ولم يأخذا منه شيئا" أخرجه مالك فى المؤطا عن محمد بن عقبة، عن القسم بن محمد، عن أبى بكر، وعن عمر بن حسين، عن عائشة بنت قدامة عن أبيها عن عثمان، وهذان إسنادان صحيحان إلا أن الأول منقطع وهو حجة عندهما، فكان أبو بكر وعثمان يأخذان زكاة أموال الناس عن عطياتهم لا يسئلان هم عن جنس أموالهم التى وجبت فيها الزكاة، هل ذهب هى أو فضة أو من عروض التجارة، بل إذا قال الرجل: نعم! أخذا زكاة ماله من العطاء، فلو لا أن الزكاة يجوز أدائها بالقيمة لزمهما السوال عن جنس الأموال ولم يجز لهما أخذ الزكاة من العطاء مطلقا، فافهم، فإن مأخذ الحنفية دقيق والله تعالى أعلم.

باب لا زكاة فى العوامل

قوله: "عن زهير" إلخ قال المؤلف: الحديث أخرجه أيضا الإمام ابن جرير الطبرى مطولا وفيه "وليس على العوامل شئ" وصححه كما فى كنز العمال (٣: ٣٠٦، ٣٠٧)، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن جابر" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وأما ما فى الزيلعى

---

(١) هى التى تثار بها الأرض، كذا فى حاشية الهداية عن البناية.

رواه الدار قطني، وإسناده حسن، وأخرجه عبد الرزاق بالسند المذكور موقوفا وهو أصح (دراية ص١٥٩).

٢٣٧٢- عن: جابر (مرفوعا) «ليس في مثير الأرض زكاة». رواه ابن خزيمة (كنز العمال ٣: ١٥٠).

باب أن المصدق لا يأخذ إلا الوسط من أموال الزكاة

٢٣٧٣- عن: عروة أن النبي ﷺ بعث رجلا على الصدقة، وأمره أن

قال البيهقي رحمه الله: "في إسناده ضعف والصحيح موقوف". (١: ٣٩٤). فلا يضر لأن الاختلاف غير مضر على أن المسئلة إجماعية، وأيضا الموقوف حجة عندنا. إذا لم يعارض بأقوى منه.

قوله: "عن جابر" إلخ أخر الباب قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، والرفع فهم من صنيع صاحب كنز العمال.

قلت: والحديث ذكره صاحب الهداية بلفظ: قال عليه السلام: "ليس في العوامل، ولا الحوامل، ولا في البقرة المثيرة شئ". فقال الحافظ ابن حجر: "أما الحوامل فلم أره" أي الحديث دراية ص: ١٥٩) وقد وجدته في "مسند أبي حنيفة" رواه الإمام عن الهيثم، عن محمد بن سيرين، عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أن رسول الله ﷺ قال: "ليس في العوامل والحوامل صدقة". وهذا سند صحيح إلا أن ابن سيرين في سماعه من علي مقال، ولكن مراسيله عندهم صحاح كمراسيل ابن المسيب، والحديث أخرجه طلحة بن محمد في مسنده عن محمد بن مخلد (ثقة ثقة ثقة له ترجمة مليحة في تاريخ بغداد كذا في اللسان) عن بشر بن موسى (أبي علي الأسدي ذكره جامع المسانيد ونقل ترجمة عن الخطيب، ولم نر فيه جرحا ولا تعديلا عن عبد الرحمن المقرى (وهو ثقة مشهور) عن أبي حنيفة فذكره وفي "عقود الجواهر المضية" للعلامة مرتضى الزبيدي أما الحوامل نقال الحافظ: لم أره أي في الحديث، فيكون من زيادة أحد رواته، وهي مقبولة إذا كانت عن ثقة (فيه توثيق للرواة في الأثر) واللفظ مشهور في كتب الفقه اهـ (ص: ١١٣).

باب أن المصدق لا يأخذ إلا الوسط من أموال الزكاة

قوله: "عن عروة" إلخ قال المؤلف: "دلالته على الباب ظاهرة، والظاهر أن المراد

يأخذ البكر، والشارف[١]، وذا العيب، وإياك وحذرات[٢] أنفسهم. رواه أبو داود (ص١٥، ١٦) فى المراسيل وسكت عنه.

٢٣٧٤- وقرأت: فى كتاب عبد الله بن سالم بحمص عند آل عمرو بن الحارث الحمصى عن الزبيدى، قال: "وأخبرنى يحيى بن جابر عن جبير بن نفير

من ذى العيب والهرمة هو العيب الغير المعتبر، والهرم القليل، فإن الحديث الثانى يمنع منهما فهذا يحمل على العيوب الغير المعتبرة.

قلت: والذى يظهر من رواية الطحاوى أن أخذ ذات العيب كان فى أول الإسلام.

قال الطحاوى: حدثنا أحمد بن داود، ثنا يعقوب بن حميد بن كاسب، ثنا ابن عيينة، عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت: "بعث النبى ﷺ مصدقا فى أول الإسلام فقال: "خذ الشارف، والبكر، وذوات العيب، ولا تأخذ حزرات الناس" قال هشام: "أرى ذلك ليستألفهم، ثم جرت (الأصلية المعروفت) السنة بعد ذلك" اهـ. (١: ٣١٤).

قال الطحاوى: فذهب قوم إلى تقليد هذا الخبر، وخالفهم فى ذلك آخرون، فقالوا: "لا يأخذ فى الصدقات ذات عيب، وإنما يأخذ عدلا من المال، ثم أخرج بسند صحيح حديث أنس فى كتاب الفرائض التى كتبه أبو بكر الصديق حين وجه أنسا إلى البحرين وفيه "لا يؤخذ فى الصدقة هرمة، ولا ذات عوار، ولا تيس الغنم" قال الطحاوى "فهذا كانت كتب رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر من بعده وكتب على رضى الله عنه بعد ذلك، فدل ما ذكرنا على نسخ ما فى حديث عائشة الذى بدأنا بذكره اهـ وفى الدراية: وأصل الباب الحديث فى قصة معاذ فى اليمن: وإياك وكرائم أموالهم. (ص: ١٥٩).

قوله: "وقرأت" إلخ قال المؤلف: فى الزيلعى بعد نقل هذا الحديث: ولم يصل أبو داود به سنده، ووصله الطبرانى، والبزار قد ذكرناه فى أحاديث الأصول (١: ٣٩٥) وفى

---

(١) والشارف الهرمة والبكر الصغير من الإبل يؤدى كذا فى الزيلعى.

(٢) هكذا فى الأصل بالذال وفى الزيلعى بالزاء، وفى فتح القدير: هو بالفتحات جمع حزرة بالحاء المهملة وتقديم الزاء المنقوطة على الراء فى اللغة المشهورة ذكره ابن الأثير فى النهاية وحزرة المال خياره، وفى ديوان الأدب: وهو فى الأصل كأنه الشئ المحبوب للنفس (٢:١٢٧).

عن عبد الله بن معاوية الغافرى من غافرة قيس قال: قال النبى ﷺ: «ثلاث من فعلهن فقد طعم طعم الإيمان، من عبد الله وحده وأنه لا إله إلا الله وأعطى زكاة ماله طيبة بها نفسه رافدة[1] عليه كل عام، ولا يعطى الهرمة ولا الدرنة، ولا

التلخيص الحبير بعد نقل هذا الحديث: رواه الطبرانى، وجود إسناده، وسياقه أتم سندا ومتنا. (١: ١٧٥) ودلالته على الباب ظاهرة.

باب وجوب الزكاة فى مال استفاده فى أثناء الحول

قال المؤلف: "وفى التعليق الممجد" على قول محمد رحمه الله إلا أن يكتسب مالا فيجمعه إلى مال عنده مما يزكى إلخ ما نصه: قال الشافعى، وأحمد: "لا يضم"[2] لحديث "من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول" أخرجه الترمذى، وغيره وقال أصحابنا: "هو حديث ضعيف، وعلى تسليم ثبوته فعمومه ليس مراد للإتفاق على خروج الأرباح والأولاد، فعللنا بالمجانسة، فقلنا: "إنما أخرج الأولاد والأرباح للمجانسة لا للتولد، فيجب أن يخرج المستفاد إذا كان من جنسه، وهو أدفع للحرج على أصحاب الحرف الذين يجدون كل يوم درهما فأكثر وأقل، فإن فى اعتبار الحول لكل مستفاد حرجا عظيما، وهو مدفوع بالنص كذا قرره ابن الهمام وغيره، وذكر العينى أن مذهبنا فى هذا الباب هو قول عثمان، وابن عباس، والحسن البصرى، والثورى، والحسن بن صالح، وهو قول مالك فى السائمة (ص: ١٧٠).

قال الشيخ: وحاصل ما نقلنا الجواب بأمرين، الأول الحكم بكون الحديث ضعيفا، والثانى بلزوم الحرج، وكلاهما لا يخلو عن شيء.

أما الأول فلأن الضعف مخصوص بكونه مرفوعا، وأما الموقوف فلم يحكم بضعفه ويتضح هذا مما قال الترمذى بعد إيراده: مرفوعا أولا بسند فيه عبد الرحمان بن زيد بن أسلم ثم موقوفا على ابن عمر ثانيا، ما نصه: وهذا (أى كونه موقوفا) أصح من حديث

---

(١) قوله: رافدة عليه، قال فى النهاية: "فاعلة من الرفد وهو الإعانة أى تعينه نفسه على أدائها قوله: "ولا الدرنة" أى الجرباء وأصل الدرن والوسخ قوله: ولا الشرط بفتح الشين المعجمة والراء وطاء مهملة أى رذل المال وقيل: صغاره وشراره حاشية أبى داود (١: ٢٣٠).

(٢) أى المال الحاصل فى أثناء الحول مع نصاب سابق.

المريضة، ولا الشرط اللئيمة، ولكن من وسط أموالكم فإن الله لم يسألكم خيره، ولا يأمركم بشره» قاله أبو داود (١:٢٣) وسكت عنه.

عبد الرحمان بن زيد بن أسلم، ورواه أيوب، وعبيد الله، وغير واحد عن نافع، عن ابن عمر موقوفا وعبد الرحمان بن زيد بن أسلم ضعيف فى الحديث، ضعفه أحمد بن حنبل، وعلى بن المدينى، وغيرهما من أهل الحديث، وهو كثير الغلط. اهـ (١:٨٤) فبقى الحديث الموقوف سالما عن الضعف، والموقوف أيضا حجة عندنا، فلم يتمش الجواب بالضعف.

وأما الثانى أى لزوم الحرج ففيه أن الحرج المدفوع المنفى هو الذى يوجب على المكلف من الشارع، ولم يلزم ذلك، وإنما شرع له الشارع التخفيف، والرخصة على هذا التقدير من عدم إيجاب زكاة المال المستفاد قبل الحول، فإن أحد أخذ بهذه الرخصة فيحاسب كل جزء من ماله مستقلا فهذا التزمه برضاه لا بإيجاب من الشارع، فكيف يحكم بكون هذا حرجا؟ وأجاب الدفع فالوجه فى الجواب إما دراية فيحمل الحديث على المال الجديد لا المنضم إلى نصاب فلا دليل فيه مع قيام هذا الاحتمال، وإما رواية فيكون هذا المذهب لابن عمر معارضا لمذهب آخرين من الصحابة كعثمان، وابن عباس، كما مر آنفا فكيف يلام من ترك قوله لقولهما فقط؟ والله تعالى أعلم.

قلت: ولكن الكلام فى ثبوت ذلك عن عثمان، وابن عباس، فإن العينى ذكر مذهبهما بلا سند، والحق أن قول ابن عمر "من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول" لا حجة فيه لأحد لاحتمال أن يؤول بأن معناه من استفاد مالا ولم يكن له مال غيره، بقدر النصاب فلا زكاة عليه، ويؤيده أن مالكا أخرجه عن نافع، عن عبد الله بن عمر بلفظ "لا تجب فى مال زكاة حتى يحول عليه الحول" اهـ (ص: ١٠٤) وأيضا فهو مطلق عن المجانس وغيره، وعن الأرباح والانتاج، وقد قام الإجماع على أن المستفاد إذا كان من نماء النصاب كربح مال التجارة، ونتاج السائمة، يجب ضمه إلى ما عنده من أصله، فيعتبر حوله بحوله لا نعلم فيه خلافا، قاله ابن قدامة فى "المغنى" قال: "وإذا كان المستفاد من غير جنس ما عنده فهذا له حكم نفسه، لا يضم إلى ما عنده فى حول ولا نصاب، بل إن كان نصابا استقبل به حولا وزكاه، وإلا فلا شئ عليه، هذا قول جمهور العلماء، وإن لم يكن عنده نصاب فاستفاد من جنسه ما لا بلغ به نصابا ضم إليه اتفاقا،

باب صحة أداء الزكاة إلى الفساق والسلاطين الجبابرة

٢٣٧٥- عن: بشير بن الخصاصية قال: قلنا: «يا رسول الله! إن قوما من

وانعقد عليه الحول من حينئذ، فإذا تم الحول وجبت الزكاة فى الكل اهـ. وإنما الخلاف فيما إذا كان عنده نصاب فاستفاد من جنسه مالا فى أثناء الحول، وأثر ابن عمر ساكت عن حكمه، وإنما قال من قال بوجوب الضم أو عدمه قياسا، فمن قال: "لا يجب ضمه إليه، ويستأنف إليه، ويستأنف له الحول" قاسه على غير المجانس، ومن قال: يضم إليه فيزكيهما جميعا عند تمام حول المال الذى كان عنده، قاسه على الأرباح والإنتاج؛ ولا ريب أن قياسه أقرب إلى الصحة من قياس الأولين، لكونهم اتفقوا جميعا على أنه يجب ضمه إلى جنسه فى النصاب، فوجب ضمه إليه فى الحول لأنه إذا ضم فى النصاب وهو سبب، فضمه إليه فى الحول وهو شرط أولى. بيان ذلك أنه لو كان عنده مائتا درهم ومضى عليها نصف الحول، فوهب له مائة أخرى فإن الزكاة تجب فى المائة إذا تم حولها بغير خلاف، ولو لا المائتان ما وجب فيها شيء، فإذا ضمت إلى المائتين فى أصل الوجوب فكذلك فى وقته. هذا محصل ما ذكره ابن قدامة فى المعنى لأبى حنيفة (٢: ٤٩٧).

وقال فى "البدائع": "ولأن المستفاد من جنس الأصل تبع له لأنه زيادة عليه إذ الأصل يزداد به ويتكثر، والزيادة تبع للمزيد عليه، والتبع لا يفرد بالشرط كما لا يفرد بالسبب، لئلا ينقلب التبع أصلا فتجب الزكاة فيه بحول الأصل كالأولاد والأرباح، بخلاف المستفاد من غير الجنس لأنه ليس يتابع بل هو أصل بنفسة أ لا ترى أن الأصل لا يزداد به، ولا يتكثر؟ وقوله: "إن المستفاد أصل فى الملك"، لأنه أصل فى سبب الملك مسلم، لكن كونه أصلا من هذا الوجه لا ينفى كونه تبعا من الوجه الذى بينا، وهو أن الأصل يزداد به ويتكثر فكان أصلا من وجه وتبعا من وجه، فتترجح جهة التبع فى حق الحول احتياطا لوجوب الزكاة، وأما الحديث فعام خص منه البعض، وهو الولد فيخص المتنازع فيه بما ذكرنا اهـ (٢: ١٤).

باب صحة أداء الزكاة إلى الفساق والسلاطين الجبابرة

قوله: "عن بشير" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب من حيث أنه ﷺ لما نهى عن كتمان الأموال وهم ظالمون قرر أداء الزكاة إليهم وصححه.

أصحاب الصدقة يعتدون علينا أ فنكتم من أموالنا بقدر ما يعتدون علينا؟ فقال: لا». رواه أبو داود وعبد الرزاق، وسكت عنه أبو داود، والمنذرى "نيل الأوطار" (٤٢:٤).

٢٣٧٦– عن: عطاف بن خالد وأبى معاوية وابن أبى شيبة عن بشر المفضل، ثلاثتهم عن سهيل بن أبى صالح، عن أبيه: اجتمع نفقة عندى فيها صدقتى يعنى بلغت نصاب الزكاة، فسألت سعد بن أبى وقاص، وابن عمر، وأبا هريرة، وأبا سعيد الخدرى اقسمها أو أدفعها إلى السلطان؟ فقالوا: ادفعها إلى السلطان، ما اختلف على منهم أحد وفى رواية قلت لهم: هذا السلطان يفعل ما ترون فأدفع إليه زكاتى؟ فقالوا: نعم!، رواه سعيد بن منصور "التلخيص الحبير" (١٧٨:١).

٢٣٧٧– عن: قزعة قال: قلت لابن عمر: "إن لى مالا فإلى من أدفع

قوله: "عن عطاف" إلخ قال المؤلف: أما عطاف هذا ففى "التقريب": صدوق يهم، وهو من رجال البخارى (ص: ١٨٠) وفى "الميزان": قال أحمد: "ثقة" وقال يحيى: "ليس به بأس" وقال أبو أحمد الحاكم: "ليس بالمتين عندهم غمزه مالك". اهـ (٢: ١٩٦) فعلم أنه مختلف فيه، والاختلاف غير مضر، وابن أبى شيبة اثنان أبو بكر عبد الله بن محمد وأخوه عثمان كما فى "التقريب" (ص: ٣٢٢) والأول ثقة حافظ كما فى "التقريب" (ص: ١٤٠). والثانى أيضا ثقة وإن تكلم البعض فى بعض أحاديثه، وهو من رجال الستة إلا الترمذى كما فى "تهذيب التهذيب" (٧: ١٤٩ و١٥٠ و١٥١). فالراوى أيهما كان عن بشر لا يضر لا سيما إذا تابعه ابن خالد، وأما بشر هذا فثقة ثبت عابد من رجال الجماعة، كما فى "التقريب" (ص: ٣٥) وسهل هذا وثقه كثير، وروى له مسلم، وإن تكلم فيه بعض كما فى الميزان (١: ٤٣٢) وأبو صالح هذا هو زكوان السمان كما يفهم من الميزان، وهو ثقة ثبت كما فى "التقريب" (ص: ٧٥) فالسند محتج به، وفى "التلخيص" بعد نقل الحديث: ورواه البيهقى عنهم، وعن غيرهم أيضا ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن قزعة" إلخ قال المؤلف: وفى "التلخيص" بعد نقل هذا الحديث: وفى

زكاته؟" قال: ادفعها إلى هؤلاء القوم، يعنى الأمراء. قلت: "إذا يتخذون بها ثيابا وطيبا" قال: "وإن".

٢٣٧٨- ومن طريق نافع قال: قال ابن عمر: «ادفعوا صدقة أموالكم إلى من ولاه الله أمركم، فمن بر فلنفسه، ومن أثم فعليها». رواهما ابن أبى شيبة (التلخيص الحبير ١:١٧٨).

٢٣٧٩- عن: ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال: «ادفعوها إليهم وإن شربوا الخمور» رواه البيهقى بإسناد صحيح (نيل ٤:٤٢).

الباب عنده أى عند أبى بكر بن أبى شيبة عن أبى بكر الصديق، وعن المغيرة بن شعبة، وعائشة، وأما ما رواه ابن أبى شيبة أيضا عن خيثمة، قال: "سألت ابن عمر عن الزكاة، فقال: "إدفعها إليهم" ثم سألته بعد ذلك، فقال: "لا تدفعها إليهم، فإنهم قد أضاعوا الصلاة". فهو ضعيف لأنه من رواية جابر الجعفى[1] (١: ١٧٨) وأيضا فيمكن الجمع بحمل الأول على الجواز، والثانى على الأولى، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن ابن عمر إلخ" قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. واعلم أنه ليس معنى هذه الروايات توقف صحة الزكاة على الأداء إلى السلطان، لأنه لم يذهب إليه أحد فليس الأمر للوجوب، فلا بد من حملها على الجواز، فثبت به مقصود الباب، وهذا الحكم عام لجميع أقسام الأموال، سواء كانت ظاهرة، كالماشية وما يلحق بها فى الظهور مما ذكره الفقهاء فى فروعهم، أو كانت باطنة.

للسلطان ولاية أخذ الزكاة فى الأموال الظاهرة لا الباطنة:

نعم! فيها فرق آخر وهو أن السلطان له ولاية الجبر فى الأموال الظاهرة لا فى الأموال الباطنة لعدم نقله عنه عليه السلام صريحا، وروايات بعثه ﷺ السعاة إما مفسرة صريحة فى الأموال الظاهرة وإما مبهمة تحمل على المفسرة أو على ما حملوا عليه حديث أبى هريرة الآتى ذكره قريبا.

---

(١) وهو مختلف فيه كما مر فى كتاب الصلاة، والاختلاف إنما لا يضر فى موضع لا يعارض فيه من هو أقوى من المختلف فيه فاحفظه.

. . . .

عدم النقل فيما يكثر وقوعه حجة:

وعدم النقل فيما يكثر وقوعه كل سنة بل كل شهر لاختلاف أوقات حولان الحول حجة ظاهرة احتج بها العلماء فى مسائل كثيرة، واحتج به صاحب البدائع كما نقله عنه صاحب الدر المختار فى خصوص صدقة الفطر، حيث قال: "ولا يبعث الإمام على صدقة الفطر ساعيا لأنه عليه السلام لم يفعله". وأجاب صاحب رد المحتار عن جعل أبى هريرة رضى الله عنه عليها بما نصه: فى الحديث الصحيح أنه جعل أبا هريرة رضى الله عنه على صدقة الفطر فكان يقبل من جاءه بصدقة من غير أن يذهب إليهم (رحمتى).

قلت: فالمراد أنه كان لا يبعث لها عاملا كعامل الزكاة يذهب إلى القبائل بنفسه، فلا ينافى ما فى الحديث تأمل. اهـ (٢: ١٢٧) وحديث أبى هريرة هذا أورده البخارى فى فضل سورة البقرة، ولفظه: قال أبو هريرة: "وكلنى رسول الله ﷺ بحفظ زكاة رمضان". الحديث، ولفظ "حفظ" كالصريح فيما أجاب به فى رد المحتار، وعليه يحمل ما ورد من مثله.

فإن قلت: لا يلزم من عدم بعث السعاة عدم الولاية لاحتمال وجوب أداء أهل الأموال بأنفسهم إلى السلطان.

قلنا: ينفيه الحديث "لا جلب ولا جنب"، كما فى سنن أبى داود، وسكت عنه، فما ورد من قوله عليه السلام: "هاتوا ربع العشر" على معنى أدوا ولو إلى المساكين، نعم! لو خاف السلطان أنه إن لم يؤد إليه زكاة الأموال الباطنة أضره، فهذا أمر آخر لا يمس بمسئلتنا، فيحكم فيه بالوجوب لعارض التجنب عن الضرر لا لكونه واجبا فى نفسه، ولعل مطمح نظر أهل الفتوى فى روايات المتن يكون هو هذا العارض، وبهذا التقرير اندفع ما يتوهم من التعارض بين هذه الروايات الحاكمة ظاهر العموم ولاية السلطان فى جميع الأموال وبين مذهب الحنفية الحاكم بالفرق بينها، بقى أنه إن لم يصرف السلطان الزكاة فى مصرفها الصحيح فهل يجب الإعادة أم لا؟ فهذا كلام مستقل بحث عنه الفقهاء فارجع إلى ما قالوا لا سيما إلى رد المحتار (٢: ٣٨ و ٣٩).

باب جواز تعجيل الزكاة

٢٣٨٠- عن: على رضى الله عنه أن العباس سأل النبى ﷺ فى تعجيل صدقة قبل أن تحل، فرخص له فى ذلك، رواه سعيد بن منصور، والإمام أحمد فى مسنده، والدارمى وأبو داود، والترمذى، وابن ماجه، وابن جرير وصححه، وابن خزيمة فى صحيحه، والدار قطنى، والحاكم فى المستدرك، والدورقى. (كنز العمال ٣:٣٠٥).

٢٣٨١- عن: على رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «إنا كنا احتجنا فاستسلفنا العباس صدقة عامين». رواه البيهقى، ورجاله ثقات، إلا أن فيه انقطاعاً. (التلخيص الحبير ١:١٧٨).

أبواب زكاة الأموال

باب زكاة الفضة

٢٣٨٢- عن: عاصم بن ضمرة، عن على رضى الله عنه قال: قال رسول

باب جواز تعجيل الزكاة

قوله: "على إلخ" قال المؤلف: "دلالته على الباب ظاهرة".

قوله: "عن على" إلخ قال المؤلف: "دلالته على الباب ظاهرة، والانقطاع غير مضر عندنا".

باب زكاة الفضة

قوله: "عن عاصم" إلخ. قال المؤلف: قال الترمذى: قال أبو عيسى: "روى هذا الحديث الأعمش، وأبو عوانة، وغيرهما عن أبى إسحاق، عن عاصم بن ضمرة، عن على، وروى سفيان الثورى وابن عيينة، وغير واخد عن أبى إسحاق، عن الحارث عن على، قال: وسألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث، فقال: "كلاهما عندى صحيح عن أبى إسحاق يحتمل أن يكون عنهما جميعا" اهـ. وفى "النيل": وقد حسن هذا الحديث الحافظ (٤ : ٢٥) ودلالته على الباب ظاهرة.

الله ﷺ: «قد عفوت عن صدقة الخيل، والرقيق، فهاتوا صدقة الرقة من كل أربعين درهما درهم، وليس فى تسعين ومائة شيء، فإذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم». رواه الترمذى (١:٨٣).

باب ما جاء فى كسور الذهب والفضة

٢٣٨٣- ذكر البيهقى فى باب فرض الصدقة وهو كتابه عليه السلام الذى بعثه إلى اليمن مع عمرو بن حزم، وفيه «وفى كل خمس أواقى من الورق خمسة دراهم، وما زاد ففى كل أربعين درهما درهم» ثم قال البيهقى: "مجود الإسناد، ورواه جماعة من الحفاظ موصولا حسنا"، وروى البيهقى عن أحمد ابن حنبل أنه قال: "أرجو أن يكون صحيحا". (الجوهر النقى ١:٢٩٠).

٢٣٧٢- عن: محمد الباقر رفعه قال: «إذا بلغت خمس أواقى ففيها

باب ما جاء فى كسور الذهب والفضة

قوله: "ذكر البيهقى" إلخ قال المؤلف: هذا الحديث أخرجه النسائى، وابن حبان، والحاكم، وغيرهم كما فى الزيلعى (١: ٣٩٨)، لكنى ذكرت رواية البيهقى فى المتن لتصريح تجويد السند وصحة فيها، والأوقية أربعون درهما، يدل عليه ما رواه مسلم، كما نقله الزيلعى عن عائشة رضى الله عنه فى بيان صداقه ﷺ (١: ٣٩٦). ودلالة هذا الحديث والذى بعده على أنه لا زكاة على زيادة النصاب من الفضة حتى تبلغ تلك الزيادة إلى أربعين درهما فإذا بلغت ففى أربعين درهما درهم واحد ظاهرة، وهو مذهب إمام الأمصار إمام الأقطاب أبى حنيفة رضى الله عنه أرضاه خلافا لصاحبيه رحمهما الله تعالى، لهما ما فى الزيلعى أخرج أبو داود عن زهير، ثنا أبو إسحاق عن عاصم بن ضمرة والحارث، عن على قال زهير: أحسبه عن النبى ﷺ أنه قال: «هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما؛ وليس عليكم شئ حتى يتم مائتى درهم، فإذا كانت مائتى درهم ففيها خمسة دراهم، فما زاد فعلى حساب ذلك". الحديث. وروى الدار قطنى فى سننه مجزوما به ليس فيه: أحسبه[1] عن النبى ﷺ، وقال ابن القطان رحمه الله: "إسناده

---

(١) لعله قاله مرة احتياطا ١٢ منه.

خمسة دراهم، وفی کل أربعین درهما درهم». رواه ابن أبی شیبة بسند صحیح[1] (الجوهر النقی ١: ٢٩٠).

صحیح، وکلهم ثقات، ولا أعنی روایة الحارث وإنما أعنی روایة عاصم". انتهی کلامه، وقد تقدم فی زکاة البقر. وأخرجه ابن عدی فی الکامل عن زید بن حبان الکوفی، عن أبی إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علی رضی الله عنه أن النبی ﷺ قال: "هاتوا ربع العشور من کل أربعین درهما درهم، وما زاد فبحساب ذلك" انتهی ولیس[2] زید بن حبان، وقال: "لا أدری بروایاته بأسا". قال عبد الحق فی أحکامه: "وقد أسند قوله: "فما زاد فبحساب ذلك" زید بن حبان[3] الرقی وأصله کوفی ثم نقل کلام ابن عدی فیه، وأخرجه الدارقطنی رحمه الله أیضا عن أیوب بن جابر الحنفی، عن أبی إسحاق عن الحارث عن علی مرفوعا بلفظ ابن عدی سواء.

قال الشیخ رحمه الله فی الإمام: "وأیوب بن جابر ضعفه ابن معین، وأبو حاتم، وقال أبو زرعة رحمه الله، واهی الحدیث. وأجود ما رأیت فیه قول الإمام أحمد "أیوب بن جابر کتب حدیثه حدیث أهل الصدق". (ص: ٣٩٧، ٣٩٨).

والجواب عنه ما فی "الجوهر النقی فی الرد علی البیهقی" بعد الکلام علی سند الحدیث "ولو صح رفعه فللخصم أن یعید قوله: "فحساب ذلك إلی قوله من کل أربعین درهما درهم" توفیقا بین الأدلة" (١: ٢٩٠).

فإن قلت: التطبیق یمکن بأن یحمل حدیث المتن علی التمثیل فی الأربعینات، وحدیث الحاشیة علی الحقیقة.

قلت: لیس بأولی مما فعلناه؛ فإن الموضع موضع البیان، ولا یجوز تأخیر البیان عن وقته علی أن فیه حرجا نبه علیه صاحب الهدایة بقوله "ولأن الحرج مدفوع، وفی إیجاب الکسور ذلك لتعذر الوقوف (١: ١٧٤) وبین فی الحاشیة عن العینی وجه التعذر فعلیك أن تطالعه، وأیضا فقد ذکر عبد الحق فی أحکامه روی أبو أویس عن عبد الله ومحمد بن أبی بکر بن عمرو بن حزم، عن أبیهما، عن جدهما عن النبی ﷺ أنه کتب هذا الکتاب

---

(١) المراد الصحیح المرسل لکون محمد تابعیا.

(٢) هکذا فی الأصل .

(٣) وقد ذکر ابن حبان فی الثقات؛ وقال ابن عدی: لا أری به بأسا کذا فی المیزان (١: ٣٦٢).

٢٣٨٥- عن: عبد الرحمن بن سليمان عن عاصم الأحول، عن الحسن البصرى، قال: "كتب عمر إلى أبى موسى فما زاد على المائتين ففى كل أربعين درهما درهم». رواه ابن أبى شيبة، وأخرجه الطحاوى فى أحكام القرآن من وجه آخر عن أنس عن عمر نحوه (الجوهر النقى ١: ٢٩٠).

٢٣٨٦- حدثنا: يحيى بن بكير عن الليث بن سعد عن يحيى بن أيوب عن حميد عن أنس قال: «ولانى عمر بن الخطاب رضى الله عنه الصدقات، فأمرنى أن آخذ من كل عشرين دينارا نصف دينار، وما زاد فبلغ أربعة دنانير ففيه درهم، وأن آخذ من كل مائتى درهم خمسة دراهم، فما زاد فبلغ أربعين درهما ففيه درهم». أخرجه أبو عبيد فى الأموال. (زيلعى ١:٣٩٨) قلت: "وهذا سند صحيح، والموقوف فى مثله مرفوع حكما فإنه لا مجال للرأى فيه".

لعمرو بن حزم حين أمره على اليمن وفيه "ليس فيها (أى فى الفضة) صدقة حتى تبلغ مائتى درهم ففيها خمسة دراهم، وفى كل أربعين درهما درهم، وليس فيما دون الأربعين صدقة"، كذا فى نصب الراية (١: ٣٩٨). وسكت عنه عبد الحق، وكذا الحافظ فى الدراية، والمذكور من السند صحيح والمحذوف سالم أيضا عن الكلام كما هو عادة المحدثين من المصنفين، وفيه تصريح بنفى الصدقة عما دون الأربعين من الزيادة، فلا يجوز حمل حديث المتن على التمثيل فى الأربعينات.

قوله: "عن عبد الرحمان" إلخ قال المؤلف: دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة من فعل عمر رضى الله عنه.

فائدة: قال العلامة الحافظ ابن حجر قدس سره فى الدراية: قال أبو عبيد فى الأموال: "لم يزل المثقال فى آباد الدهر محدودا لا يزيد ولا ينقص، وحدّوا عشرة من الدراهم التى واحدها ستة دوانيق تكون وزن سبعة مثاقيل سواء، قال: "ومضت عليه السنة، واجتمعت عليه الأمة" اهـ (ص: ١٦٠).

قوله: "حدثنا يحيى بن بكير" إلخ قلت: دلالته على حكم كسور الذهب ظاهرة أنها إذا بلغت أربعة دنانير زائدة على النصاب ففيها درهم وهو قولنا معشر الحنفية، وبه قال أبو حنيفة رحمه الله خلافا لصاحبيه، والأثر حجة عليهما.

باب نصاب الذهب

٢٣٨٧– عن: عاصم بن ضمرة، والحارث الأعور عن علي رضى الله عنه عن النبى ﷺ ببعض أول الحديث، قال: «فإذا كانت لك مائتا درهم، وحال عليها الحوْل، ففيها خمسة دراهم، وليس عليك شئ يعنى فى الذهب حتى يكون لك عشرون دينارا فإذا كانت لك عشرون ديناراً وحال عليها الحول ففيها نصف دينار». الحديث رواه أبو داود (١:٢٢٨) وسكت عنه.

باب نصاب الذهب

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة، فإن عشرين دينارا هى عشرون مثقالا كما فى "رد المحتار".

قوله: "والدينار" أى الذى هو المثقال كما فى "الزيلعى" وغيره إلى قوله: "فاتحادهما من حيث الوزن" اهـ (١: ٤٥).

فإن قلت: قال الزيلعي: "وفى كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم، وفى كل أربعين دينارا ديناراً" رواه النسائى وابن حبان والحاكم. (١: ٣٩٩) والموضع موضوع البيان، فحاصله أنه لا تجب الزكاة فى الذهب إلا فى أربعين دينارا وأحاديث المتن تعين النصاب بعشرين ديناراً.

قلت: لا دلالة فيه على نفى الوجوب عن العشرين مثقالا، وإنما يدل على وجوب دينار فى أربعين دينارا، وهذا مما لا ينكره أحد، وروى سعيد والأثرم عن على رضى الله عنه "على كل أربعين دينارا دينارا، وفى كل عشرين دينارا نصف دينار"، ذكره ابن قدامة رحمه الله فى "المغنى" (٢: ٥٩٩).

فما فى كتاب عمرو بن حزم محمول على معنى ما رويناه عن على رضى الله عنه، كيف لا؟ وقد تقرر فى الأصول أن الأخذ بالزيادة إذا كانت من الثقة وهى لا تنافى الرواية الناقصة لازم، وههنا كذلك فإن الروايات التى أوجبت فى العشرين نصف دينار تزيد على التى أوجبت فى الأربعين ديناراً، ولا منافاة فبينهما فيجب الأخذ بوجوب نصف دينار فى العشرين مع وجوب دينار فى الأربعين، وقد روى ابن ماجة حدثنا بكر بن

٢٣٨٨- عن: على رضى الله عنه قال: قام فينا رسول الله ﷺ ذات يوم فقال: «إنا قد وضعنا عنكم صدقة الخيل والرقيق، ولكن هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهما درهم، وليس فيما دون المائتين، وفى كل عشرين مثقالا نصف مثقال، وليس فيما دون ذلك شئ». الحديث رواه ابن جرير فى تهذيبه وصححه (كنز العمال ٣: ٣٠٦، ٣٠٧).

خلف محمد بن يحيى، قالا ثنا عبيد الله بن موسى، أنبأ إبراهيم بن إسماعيل عن عبد الله ابن واقد، عن ابن عمر وعائشة رضى الله عنهما أن النبى ﷺ كان يأخذ من كل عشرين دينارا فصاعدا نصف دينار، ومن الأربعين ديناراً اهـ (ص: ١٢٩).

وفيه إبراهيم بن إسماعيل وهو ابن مجمع غالبا ضعفه الناس، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال ابن عدى: ومع ضعفه يكتب حديثه. كذا فى التهذيب (١: ١٠٥)، فالرجل ليس بمتروك بل ممن يكتب حديثهم فهو حسن الحديث، والباقون كلهم ثقات، وقد تأيد بقول على المذكور آنفا، والأحاديث فى إيجاب نصف دينار فى عشرين دينارا كثيرة فلا يترك كلها بما فى كتاب عمرو بن حزم وحده بل يجب إرجاعه إلى عامة الروايات لا سيما وليس فيه ما ينافيها كما قلنا، وقال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن الذهب إذا كان عشرين مثقالا قيمتها مائتا درهم أن الزكاة يجب فيها إلا ما حكى عن الحسن أنه قال: "لا زكاة فيها حتى تبلغ أربعين" وقال عامة الفقهاء: نصاب الذهب عشرون مثقالا من غير اعتبار قيمتها كذا فى المغنى (٢: ٥٩٩).

قلت: ومجرد الحكاية عن الحسن لا يجدى شيئا ما لم يثبت ذلك عنه، وأيضا فالإجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق، وقد أجمع أئمة الفتوى أبو حنيفة رحمه الله والشافعى رحمه الله ومالك رحمه الله وأحمد رحمه الله وأصحابهم بعد الحسن "على وجوب نصف دينار فى عشرين ديناراً" فافهم.

لا يقال: حديث إبراهيم بن إسماعيل هذا يفيد أن لا زكاة فى الزيادة على عشرين ديناراً حتى تبلغ أربعين بقوله "كان يأخذ من كل عشرين دينارا فصاعدا نصف دينار" لأنا نقول: إن قوله "فصاعدا" محمول على الزيادة القليلة التى لا تبلغ أربعة دنانير، بدليل ما رواه أبو عبيد فى الأموال عن أنس قال: ولا فى عمر بن الخطاب الصدقات فأمرنى أن آخذ

باب وجوب الزكاة فى الحلى

٢٣٨٩- عن: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن امرأة أتت النبى ﷺ، ومعها ابنة لها وفى يد ابنتها مسكتان غليظتان من ذهب، فقال لها: أتعطين زكاة هذا؟ قالت: لا! قال: أ يسر لك أن يسور لك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار؟ قال: فخلعتهما وألقتهما وقالت: هما لله ولرسوله. أخرجه أبو داود والنسائى وصححه ابن القطان وقال المنذرى: لا علة له. (دراية ص١٦١).

٢٣٩٠- عن: قبيصة عن سفيان عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله أن امرأة أتت النبى ﷺ فقالت: إن لى حليا وإن زوجى خفيف ذات اليد،

من كل عشرين دينارا نصف دينار، وما زاد فبلغ أربعة دنانير ففيه درهم، وأن آخذ من كل مأتى درهم خمسة دراهم، وما زاد فبلغ أربعين درهما ففيه درهم، كذا فى الكنـز (٣٠٤:٣) وهو مفسر والمفسر يقضى على المجمل، والله تعالى أعلم، والموقوف فى مثل ذلك مرفوع حكما لأنه لا مجال للرأى فيه كما لا يخفى، وأثر أنس هذا ذكره الزيلعى بسند صحيح (١: ٣٩٨).

فائدة:

فى النيل: قال فى الفتح: ومقدار الأوقية فى هذا الحديث أربعون درهما بالاتفاق والمراد بالدرهم الخالص من الفضة سواء كان مضروبا أو غير مضروب اهـ (٢٦:٤).

قلت: وقوله تعالى: ﴿والذين يكنـزون الذهب والفضة﴾ " الآية صريح فى عموم الذهب والفضة المضروب وغير مضروب.

باب وجوب الزكاة فى الحلى

قوله: "عن عمرو إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن قبيصة" قال المؤلف: فيه كلام غير مضر مذكور فى الزيلعى (١:٤٠٢) لم ننقله لعدم الفائدة ودلالته على الباب ظاهرة فإن الظاهر من لفظ الزكاة هو الزكاة المفروضة.

وإن لى بنى أخ أفيجزئ عنى أن أجعل زكاة الحلى فيهم؟ قال: نعم. رواه الدارقطنى، وهذا السند رجاله ثقات والرفع[1] فيه زيادة من ثقة فوجب قبوله. (الجوهر النقى ١:٢٩١).

٢٣٩١- عن: أم سلمة قالت: كنت ألبس أوضاحًا[2] من ذهب، فقلت: يا رسول الله! أ كنز هو؟ فقال: ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكى فليس بكنز. رواه أبو داود (١:٢٥٥) وسكت عنه.

٢٣٩٢- عن: عبد الله بن شداد بن الهاد أنه قال: دخلنا على عائشة رضى

قوله: "عن أم سلمة رضى الله عنها" إلخ قال المؤلف: وفى الزيلعى بعد نقل الحديث وأخرجه الحاكم فى المستدرك عن محمد بن مهاجر عن ثابت به وقال: صحيح على شرط البخارى ولم يخرجاه انتهى. ولفظه: «إذا أديت زكاة فليس بكنز"، وكذلك رواه الدار قطنى ثم البيهقى فى سننهما قال البيهقى: تفرد به ثابت بن عجلان، قال فى تنقيح التحقيق: وهذا لا يضر فإن ثابت بن عجلان روى له البخارى، ووثقه ابن معين وقال ابن القطان فى كتابه: روى عن القدماء سعيد بن جبير، وعطاء، ومجاهد، وابن أبى مليكة ورأى أنس بن مالك قال النسائى: فيه ثقة، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وقول عبد الحق فيه "لا يحتج به" قول لم يقله غيره، انتهى كلامه. قال ابن الجوزى فى "التحقيق": محمد بن مهاجر قال ابن حبان: "يضع الحديث على الثقات". قال فى "التنقيح": وهذا وهم قبيح، فإن محمد بن مهاجر الكذاب ليس هو هذا، فهذا الذى يروى عن ثابت بن عجلان ثقة شامى أخرج له مسلم فى "صحيحه" ووثقه أحمد وابن معين وأبو زرعة ودحيم وأبو داود وغيرهم، وقال النسائى: ليس به بأس، وذكره ابن حبان فى "الثقات" وقال: كان متقنا (١: ٤٠١) ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن عبد الله بن شداد" إلخ قال المؤلف: وفى "الزيلعى" بعد نقل هذا الحديث بالسند "وأخرجه الحاكم فى المستدرك عن محمد بن عمرو بن عطاء به وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وأخرجه الدار قطنى فى "سننه" عن محمد بن

---

(١) جواب لقول البيهقى: وقد روى مرفوعا وليس بشئ.

(٢) نوع من الحلى والخلخال كما فى القاموس.

الله عنها زوج النبى ﷺ فقالت: دخل على رسول الله ﷺ فرأى فى يدى فتخات من ورق، فقال: ما هذا يا عائشة؟ فقلت: صنعتهن أتزين لك يا رسول الله! قال: أتؤدين زكاتهن؟ قلت: لا أو ما شاء الله، قال: هو حسبك من النار. رواه أبو داود (١:٢٢٥) وسكت عنه.

٢٣٩٣- عن: عبد الله بن شداد وعطاء وطاوس وإبراهيم وسعيد بن جبير قالوا: فى الحلى زكاة، زاد ابن شداد حتى الخاتم، وفى رواية عطاء: من السنة أن فى حلى الذهب والفضة الزكاة، رواه ابن أبى شيبة. (دراية ص١٦١).

عطاء به فنسبه إلى جده دون أبيه، ثم قال: ومحمد بن عطاء مجهول" انتهى. قال البيهقى فى "المعرفة": وهو محمد بن عمرو بن عطاء لكنه لما نسب إلى جده ظن الدار قطنى أنه مجهول وليس كذلك انتهى. وتبع الدار قطنى فى تجهيل محمد بن عطاء عبد الحق فى "أحكامه" وتعقبه ابن القطان فقال: إنه لما نسب فى سنن الدار قطنى إلى جده خفى على الدار قطنى أمره فجعله مجهولا وتبعه عبد الحق فى ذلك، وإنما هو محمد بن عمرو بن عطاء أحد الثقات، وقد جاء مبينا عند أبى داود وبينه شيخه محمد بن إدريس الرازى وهو أبو حاتم الرازى إمام الجرح والتعديل اهـ.

وفيه أيضا: قال الشيخ فى الإمام: والحديث على شرط مسلم اهـ. ملخصا (١: ٤٠٠) ودلالته على الباب ظاهرة. وفى "الجوهر النقى": وفى "الإشراف لابن المنذر": روينا عن عمر. وعبد الله بن عمرو، وابن عباس، وابن مسعود، وابن المسيب، وعطاء، وسعيد بن جبير، وعبد الله بن شداد، وميمون بن مهران، وابن سيرين، ومجاهد، والثورى، والزهرى، وجابر بن زيد، وأصحاب الرأى وجوب الزكاة فى حلى الذهب والفضة، وبه يقول ابن المنذر، وفى "المعالم" للخطابى: "الظاهر من الكتاب يشهد لقول من أوجبها والأثر يؤيده والاحتياط أداؤها". انتهى كلامه (١: ٢٩١).

وفى "كنز العمال": عن شعيب بن يسار أن عمر كتب أن يزكى الحلى، أخرجه البخارى فى تاريخه وقال: مرسل وشعيب لم يدرك عمر، وأخرجه البيهقى عنه بلفظ: كتب عمر إلى أبى موسى أن مر من قبلك من نساء المسلمين أن يصدقن من حليهن اهـ. (٣: ٣٠٣).

٢٣٩٤- عن: ابن مسعود قال: فى الحلى الزكاة. أخرجه عبد الرزاق، ورواه الطبرانى فى "معجمه" من طريقه. (زيلعى ١:٤٠٢).

٢٣٩٥- عن: عبد الله بن عمرو أنه كان يأمر نسائه أن يزكين حليهن. رواه ابن أبى شيبة. (زيلعى ١:٤٠٢).

باب زكاة عروض التجارة

٢٣٩٦- حدثنا: محمد بن داود بن سفيان نا يحيى بن حسان نا سليمان

قلت: ولم يعله البخارى والبيهقى إلا بالإرسال، وهو لا يضرنا، والأثر أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه: حدثنا وكيع عن مساور الوراق عن شعيب بن يسار فذكره كذا فى الزيلعى (١: ٤٠٢) ومساور هذا كوفى شاعر وثقه ابن معين وغيره، وشعيب هذا هو مولى ابن عباس رضى الله عنه كما فى التهذيب. (١: ١٠٣) فلعله سمع ذلك من مولاه والله تعالى أعلم.

وأما ما فى التلخيص حديث روى أنه ﷺ قال: لا زكاة فى الحلى. البيهقى فى المعرفة من حديث عافية بن أيوب عن الليث عن أبى الزبير عن جابر ثم قال: لا أصل له، وإنما يروى عن جابر من قوله: وعافية قيل: ضعيف، وقال ابن الجوزى رحمه الله: ما نعلم فيه جرحا، وقال البيهقى: "مجهول" ونقل ابن أبى حاتم توثيقه عن أبى زرعة (١:٨٣).

فالجواب على تقدير ثبوته أما أولا فإن ما نقلناه من الأحاديث أقوى من هذا فترجح عليه وأما ثانيا فإنه محمول على الحلى من غير الذهب والفضة أو ما لم يبلغ النصاب كما هو الغالب من أهل ذاك الزمان حيث كانوا أصحاب بضاعة قليلة، فاللام فى الحلى للعهد توفيقا بين الأحاديث، وأما ما نقله الزيلعى من الموقوفات فى (١: ٤٠٢ و٤٠٣) فى عدم وجوب الزكاة فى الحلى، فإن بعضها وإن احتمل التأويل المذكور، ولكن منها ما هو صريح فى عدم الوجوب. فالجواب الجامع عن الكل أن الموقوفات لا تعارض المرفوعات فتترك، فافهم وحقق.

باب زكاة عروض التجارة

قوله: "حدثنا محمد" إلخ قال المؤلف: نقله الزيلعى ثم قال: سكت عنه أبو داود ثم

ابن موسى أبو داود نا جعفر بن سعد بن سمرة بن جندب حدثنى خبيب بن سليمان عن أبيه سليمان عن سمرة بن جندب قال: "أما بعد! فإن رسول الله ﷺ كان يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذى يعد للبيع" رواه أبو داود (١:٢٢٥) وسكت عنه.

٢٣٩٧- عن: أبى ذر رفعه: فى الإبل صدقتها. الحديث، وفيه "وفى البز صدقة" أخرجه أحمد، والدار قطنى، والحاكم، وإسناده حسن. (دراية ص١٦٢).

٢٣٩٨- عن: ابن عمر أنه كان يقول: فى كل مال يدار فى عبيد أو

المنذرى بعده، وقال عبد الحق فى "أحكامه": خبيب هذا ليس بمشهور ولا نعلم روى عنه إلا جعفر بن سعد وليس جعفر ممن يعتمد عليه انتهى. قال ابن القطان فى كتابه متعقبا على عبد الحق: فذكر فى كتاب الجهاد حديث "من كتم غالا فهو مثله" وسكت عنه من رواية جعفر بن سعد هذا عن خبيب بن سليمان عن أبيه فهو منه تصحيح(١) انتهى.

وقال الشيخ تقى الدين فى "الإمام": وسليمان بن سمرة بن جندب لم يعرف ابن أبى حاتم بحاله، وذكر أنه روى عنه ربيعة وابنه خبيب انتهى كلامه. وقال أبو عمر بن عبد البر وقد ذكر هذا الحديث: "رواه أبو داود وغيره بإسناد حسن انتهى" (١: ٤٠٣).

قال المؤلف:(٢) وغاية هذا الكلام الاختلاف فى التحسين فلا يضره ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن أبى ذر إلخ" قال المؤلف فى الدراية: وضبط البز بالموحدة والزاى فيدخل فى هذا الباب ومن ضبطه بضم الموحدة والراء فلا مدخل له فيه اهـ (ص: ١٦٢). وفى "الزيلعى": وقال النووى فى "تهذيب الأسماء واللغات": هو بالباء والزاى وهى الثياب التى هى أمتعة البزاز. قال: ومن الناس من صحفه بضم الباء وبالراء المهملة وهو غلط انتهى (١: ٤٠٤) ودلالته على الباب ظاهرة.

---

(١) سكوت عبد الحق عن حديث تصحيح له.

(٢) وقد تقرر أن رواية الاثنين ترفع الجهالة ١٢ منه.

دواب أو بز التجارة تدار الزكاة فيه كل عام. رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح. (دراية ص١٦٢).

٢٣٩٩- عن: ابن عمر: ليس فى العروض زكاة إلا ما كان للتجارة. رواه البيهقى بإسناد صحيح (دراية ص١٦٢).

٢٤٠٠- عن: حماس قال: كنت أبيع الأدم والجعاب[1] فمر بى عمر بن الخطاب فقال: "أو صدقة مالك؟ فقلت: يا أمير المؤمنين! إنما هو الأدم" قال: "قومه وأخرج صدقته". رواه الشافعى، وعبد الرزاق فى "مصنفه"، وأبو عبيد فى "الأموال" والدارقطنى وصححه، والبيهقى (كنز العمال ٣:٣٠٢).

باب ما على من يمر على العاشر

٢٤٠١- حدثنا: محمد بن جابان الجند السابورى ثنا زنيج أبو غسان ثنا

قوله: "عن ابن عمر برواية عبد الرزاق" إلخ قال المؤلف: دلالته والذين بعده على الباب ظاهرة.

قال ابن قدامة: "وهذه أى قصة حماس مع عمر قصة يشهر مثلها، ولم تنكر فيكون إجماعا".

قال ابن المنذر: "أجمع أهل العلم أن فى العروض التى يراد بها التجارة الزكاة إذا حال عليها الحول. روى ذلك عن عمر وابنه وابن عباس، وبه قال الفقهاء السبعة والحسن وجابر بن زيد وميمون بن مهران، وطاؤس، والنخعى، والثورى، والأوزاعى، والشافعى، وأبو عبيد، وإسحاق، وأصحاب الرأى، وحكى عن مالك، وداود أنه لا زكاة فيها لأن النبى ﷺ قال: "عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق". ولنا ما روى أبو داود فذكر أحاديث المتن، ثم قال: وخبرهم المراد به زكاة القيمة بدليل ما ذكرنا" اهـ (٢: ٦٢٢).

باب ما على من يمر على العاشر

قوله: "حدثنا محمد" إلخ قال المؤلف: وفى الزيلعى أيضا: قال الطبرانى: لم يسند

---

(١) الجعبة الكنانة التى تجعل فيها السهام كذا فى الدر النثير (١:١٩٣).

محمد بن المعلى ثنا أشعث عن ابن سيرين عن أنس بن مالك قال: «فرض رسول الله ﷺ في أموال المسلمين في كل أربعين درهمًا درهم، وفي أموال أهل الذمة في كل عشرين درهما درهم، وفي أموال من لا ذمة له من كل عشرة دراهم درهم». رواه الطبراني في "معجمه الوسط". (زيلعي ١:٥: ٤).

هذا الحديث إلا محمد بن المعلى، تفرد به زنيج وقد رواه أيوب وسلمة بن علقمة، ويزيد ابن إبراهيم وجرير بن حازم، وحبيب بن الشهيد، والهيثم الصيرفي، وجماعة عن أنس بن سيرين عن ابن مالك أن عمر بن الخطاب فرض فذكر الحديث. انتهى كلامه بحروفه (١:٥٠٤) وفي الدراية: وأشار (أي الطبراني إلى أن الموقوف على عمر أصح ص ١٦٢).

قال بعض الناس: وربيح اسم رجلين مذكورين في الميزان مختلف فيهما (١: ٣٣٣) وزيادة الثقة مقبولة.

قلت: يا للعجب! ممن يدعي سعة النظر في الحديث ورجاله، كيف يتكلم بهذا الكلام الساقط؟ فإن كون أبي غسان واحدا من المذكورين في الميزان مسمى بربيح (بالراء المهملة بعدها باء موحدة) بعيد جدا فإن أحدهما ربيح ابن نوفل يروى عن الشعبي وهو تابعي كبير فالراوي عنه لا بد وأن يكون من الطبقة الخامسة أو السادسة فكيف يكون شيخ محمد بن المعلى الذي هو من الثامنة؟ وكلام الحافظ في اللسان مشعر بأنه لم يرو عنه إلا عبد الله بن داود، وأبو أسامة، ومروان ابن معاوية الفرازي، وأبو غسان هذا قد روى عنه محمد بن جابان شيخ طبراني كما تراه. وثانيهما ربيح بن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري وهو لا يروي إلا عن أبيه عن جده وهو من الطبقة السابعة فكيف يكون شيخ من الثامنة؟ ولو رأى بعض الناس ترجمته محمد المعلي من التهذيب لعلم أن الراوي عنه إنما هو أبو غسان زنيج (بالزاء المعجمة بعدها نون وجيم مصغرا) واسمه محمد بن عمرو بن بكر، روى عنه مسلم، وأبو داود، وابن ماجه، وذكره الدار قطني في شيوخ البخاري وثقه ابن أبي حاتم عن أبيه، وذكره ابن حبان في الثقات كما في التهذيب (٩: ٣٧٠) وفي "التقريب": ثقة من العاشرة (ص: ١٩٢) ومحمد بن المعلى من رجال الترمذي وثقه إبراهيم بن موسى، وقال أبو زرعة: صدوق في الحديث، وقال أبو حاتم: صدوق لا بأس به وذكره ابن حبان في الثقات اهـ (٩: ٤٦٦)، وباقي الإسناد لا يسئل عنه، ومحمد بن

٢٤٠٢- أخبرنا: هشام بن حسان عن أنس بن سيرين قال: بعثنى أنس بن مالك على الأيلة فأخرج لى كتابا من عمر بن الخطاب "يؤخذ من المسلمين من كل أربعين درهما درهم، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهما درهم، وممن لا ذمة له من كل عشرة دراهم درهم، رواه عبد الرزاق فى مصنفه، وقال عبد الرزاق أيضا فى مصنفه: أخبرنا الثورى ومعمر عن أيوب عن أنس بن سيرين به (زيلعى ١:٤٠٤ و٤٠٥).

٢٤٠٣- نا: أبو عوانة وأبو معاوية عن الأعمش عن إبراهيم بن مهاجر عن زياد بن حدير قال: استعملنى عمر بن الخطاب على العشور، وأمرنى أن آخذ من تجار أهل الحرب العشر، ومن تجار أهل الذمة نصف العشر، ومن تجار المسلمين ربع العشر. رواه سعيد بن منصور (التلخيص الحبير ٢:٣٨).

جابان شيخ الطبرانى ثقة أيضا لكونه لم يضعف فى الميزان، فالحديث حسن صحيح ولا يضره وقف من وقفه فإن الذى رفعه صدوق ثقة والله تعالى أعلم، فالحديث مسند حقيقة أو مسند حكما، فإنه لا يدرك بالرأى على أن قول الصحابى أيضا حجة عندنا، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "أخبرنا هشام" إلخ قال المؤلف: أما هشام بن حسان ففى التقريب ثقة من أثبت الناس فى ابن سيرين (ص: ٢٦٦)، وأنس بن سيرين أيضا ثقة كما فى "التقريب" وهما من رجال الستة كما فى "التقريب" وأنس بن مالك بن النضر هذا هو صحابى روى له الستة كما فى "التقريب" (ص: ٢٩). وعبد الرزاق أيضا من رجال الستة كما فى "التقريب" (ص: ١٦٠). وقد مر ذكره فى كتاب الصلاة فالسند رجاله رجال الستة، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "نا أبو عوانة" إلخ قال المؤلف: "دلالته على الباب ظاهرة".

واعلم أن هذا المأخوذ من المسلم زكاة فيعتبر جميع شرائط الزكاة، ومن الذى خراج كخراج المقاسمة فيصح فيه التعيين على النسبة ومن أهل الحرب مجازاة فيتغير بعوارض ذكرها الفقهاء فى فروعهم، فالتقدير المذكور فى روايات الباب غير تعبدى، ودليل كونه غير تعبدى ما رواه الإمام محمد رحمه الله فى "مؤطاه" (ورجاله ثقات) عن

باب أن المعدن والركاز فيهما الخمس

٢٤٠٤- عن: أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «العجماء جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس». (رواه البخاري ١:٢٠٣).

٢٤٠٥- عن: الشعبي أن رجلا وجد ركازا فأتى به عليا فأخذ منه الخمس وأعطى بقية الذي وجده فأخبر به النبي ﷺ فأعجبه. رواه سعيد بن منصور وهذا مرسل قوي الإسناد. (دراية ص١٦٣).

٢٤٠٦- عن: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه في كنز وجده رجل: إن كنت وجدته في قرية مسكونة أو سبيل ميتاء فعرفه، وإن كنت وجدته في خربة جاهلية أو في قرية غير مسكونة ففيه وفي الركاز الخمس. رواه الإمام الشافعي وأبو عبيدة والحاكم ورواته ثقات (دراية ص١٦٣).

مالك حدثنا الزهري عن سالم بن عبد الله عن عبد الله بن عمر أن عمر كان يأخذ من النبط من الحنطة والزيت نصف العشر يريد أن يكثر الحمل إلى المدينة ويأخذ من القطنية العشر (ص: ١٧١). فارتفع ما يتوهم أن الفقهاء خالفوا إطلاق الروايات في حكم أهل الحرب، وأجازوا الزيادة والنقصان بعوارض فقد نبهناك على أصل يفيد عدم الإطلاق.

باب أن المعدن والركاز فيهما الخمس

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ قال المؤلف: "وفي "الجوهر النقي": وفي "الفائق" للزمخشري: الركاز ما ركزه الله في المعادن من الجواهر، والقطعة منه ركزة، وركيزة. وقال: أبو عبيد الهروي: الركاز القطع العظام من الذهب والفضة كالجلاميد والواحد ركز، وقال أيضا: اختلف في تفسير الركاز أهل العراق وأهل الحجاز فقال أهل العراق: هي المعادن، وقال أهل الحجاز: هي كنوز أهل الجاهلية وكل محتمل في اللغة، والأصل فيه قولهم ركز في الأرض إذا ثبت أصله، وذكر نحو هذا صاحب مشارق الأنوار، وعطف الركاز على الكنـز في الحديث الذي ذكرناه (وهو نحو الحديث الثالث من الباب) دليل على أن الركاز غير الكنز وأنه المعدن كما يقوله أهل العراق فهو حجة لمخالف الشافعي رحمه الله وقال الخطابي: "الركاز وجهان فالمال الذي يوجد مدفونا لا يعلم له

٢٤٠٧- عن: النبي ﷺ قال: «في الركاز الخمس» قيل: يا رسول الله! وما الركاز؟ قال: «المال الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلق السماوات والأرض في هذه المعادن ففيها الخمس». رواه الإمام محمد في "الموطأ". (ص١٧٤).

مالك وعروق الذهب والفضة ركاز (ص: ٢٩٣ و٢٩٤). وفيه أيضا: قال (أي البيهقي): "باب من قال المعدن ليس بركاز لقوله عليه السلام "المعدن جبار وفي الركاز الخمس" ففصل بينهما.

قلت: للخصم أن يقول: المعدن هو الركاز فلما أراد أن يذكر له حكما آخر ذكره بالإسم الآخر وهو الركاز (ص: ٢٩٣).

قال المؤلف: فمعنى قوله عليه السلام "المعدن جبار". أن الهلاك به الآخر الحافر له غير مضمون وقرينة هذا المعنى ذكره قرينا بقول عليه السلام "العجماء جبار والبئر جبار". الحديث وليس معناه أنه جبار في حق المالك فلا يؤخذ منه الخمس كما زعمه الشافعي وأحمد وغيرهما.

قوله: "عن النبي ﷺ" إلخ قال المؤلف: تعليق، لكن الإمام الهمام محمد رحمه الله لما روى الحديث، واحتج به فهو تصحيح للحديث منه فإنه ثبت في الأصول أن المجتهد إذا استدل بحديث كان منه تصحيحا[1] له، وقد مر في كتاب الصلاة، ويتأيد الحديث بما أورده في "الجامع الصغير" عن أبي هريرة مرفوعا "هكذا الركاز الذي ينبت في الأرض" والحديث الآخر "الراكز الذهب، والفضة الذي خلقه الله في الأرض يوم خلقت". هق، يعني البيهقي في السنن. ثم كتب عليهما علامة الضعف لكنه لا يسقط عن التأيد به، وكذا يؤيده ما أورده ابن عابدين في نهياته عن أبي يوسف حيث قال: قال الإمام أبو يوسف في كتابه المسمى بالخراج: "حدثني عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري قال: كان أهل الجاهلية إذا عطب الرجل في قلب جعلوا القلب عقله، وإذا قتلته دابة جعلوها عقله، وإذا قتله معدن جعلوا عقله، فسئل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: العجماء جبار،

---

(١) ولا تعجب من هذه القاعدة فإن المحدثين يقبلون تعليقات البخاري رحمه الله فما علينا من بأس لو قبلنا تعليقات من علمناه محدثا جيدا وفقيها نبيلا.

والمعدن جبار، والبئر جبار، وفى الركاز الخمس" فقيل: ما الركز يا رسول الله؟ فقال: الذهب والفضة الذى خلقه الله تعالى فى الأرض يوم خلقت" اهـ.

قلت: وأورده البيهقى أيضا عن أبى يوسف عن عبد الله بن سعيد بن أبى سعيد المقبرى عن أبيه عن جده عن أبى هريرة بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «فى الركاز الخمس» قيل: وما الركاز يا رسول الله؟ قال: الذى خلقه فى الأرض يوم خلقت هكذا فى الزيلعى (١: ٤٠٥) دل الحديث على تفسير الجبار بما قررناه وعلى تفسير الركاز بما يشمل المعدن، وفيه عبد الله بن سعيد ضعيف كما يتحصل من الزيلعى وغيره لكن الإمام الهمام أبا يوسف لما احتج بالحديث كما هو الظاهر من صنيعه، وإيراده فى كتاب مذهبه كان هذا تصحيحا منه للحديث، ولما كان التصحيح موقوفا على كون الراوى ثقة كان هذا إما توثيقا له منه وإما كان عنده متابع له، وبكل حال فلا أقل من كون الحديث فى درجة التأييد، وقد روى أبو حنيفة عن عطاء عن ابن عمر رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: الركاز الذى ينبت من الأرض. أخرجه أبو محمد البخارى عن صالح الترمذى عن على بن الحسن بن يسار المقرى عن محمد بن الصباح الدولابى عن حبان بن على عن أبى حنيفة كما فى جامع المسانيد (١: ٤٦٢) ولم نجد أحدا منهم مضعفا فى الميزان إلا ما ذكره فى حبان من النقال مع توثيقه عن ابن معين وغيره، وصالح الترمذى الذى ضعفه الذهبى فى الميزان ليس هو هذا فإنه يروى عن السدى وعن مقاتل عن مجاهد فهو أكبر من هذا بكثير، فالأثر إنَ لم يكن صالحا للاحتجاج به فلا أقل من أن يعتبر به والضعيف إذا ورد بطرق عديدة تقوى كما مر فى المقدمة، فما ذهب إليه أبو حنيفة فى تفسير الركاز أولى مما ذهب إليه غيره لكونه متأيدا باللغة والآثار والله تعالى أعلم.

قال المؤلف: وأما ما روى الإمام محمد رحمه الله فى موطئه (ص: ١٧٤) أخبرنا مالك حدثنا ربيعة بن أبى عبد الرحمان وغيره أن رسول الله ﷺ أقطع لبلال بن الحارث المزنى معادن من معادن القبلية وهو من ناحية الفرع فتلك المعادن إلى اليوم لا يؤخذ منها إلا الزكاة ثم قال محمد: الحديث المعروف عن النبى ﷺ قال: «فى الركاز» إلخ، وساق ما نقلناه عنه فى المتن فثبت بهذا أن حديث مالك (وسيأتى الكلام مفصلا) غير معروف عند الإمام محمد وإنما المعروف ما استدل به واحتج ودلالته على الباب ظاهرة.

٢٤٠٨ – حدثنا أبو أسامة عن الشعبي أن غلاما من العرب وجد ستوقة فيها عشرة آلاف، فأتي بها عمر رضي الله عنه، فأخذ منها خمسها ألفين، وأعطاه ثمانية آلاف. رواه ابن أبي شيبة. (زيلعي ١:٤٠٦).

٢٤٠٩ – عن: أبي قيس عن هذيل قال: "جاء رجل إلى عبد الله فقال: إني وجدت كنزا فيه كذا وكذا من المال، فقال: أراه ركاز مال عادي فأد خمسه في بيت المال، ولك ما بقي". رواه ابن المنذر (دراية ص١٦٣).

٢٤١٠ – عن: سفيان عن عبد الله بن بشر الخثعمي عن رجل من قومه يقال له: حممة قال: سقط على جرة من دير بالكوفة فيها ورق فأتي بها عليا فقال: قسمها أخماسا، فخذ عنها أربعة ودع واحدا. رواه سعيد بن منصور (دراية ص١٦٣).

قوله: "حدثنا أبو أسامة" إلخ قال المؤلف: دلالة هذه الآثار الثلاثة على الباب ظاهرة، وفي الزيلعي ما نصه حديث يخالف لما ذكر، روى أبو حاتم من حديث عبد الله ابن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «في الركاز العشور» انتهى.

قال الشيخ في الإمام: ورواه يزيد بن عياض عن نافع، وابن نافع ويزيد كلاهما متكلم فيه، ووصفهما النسائي بالترك. انتهى كلامه (ص: ١–٤٠٥) وأما ما نقلناه آنفا عن المؤطا من الإقطاع لبلال ففي "التعليق الممجد" قال النووي: قال الشافعي: "ليس هذا مما يثبته أهل الحديث ولو أثبتوه لم يكن فيه رواية عن رسول الله ﷺ" قال البيهقي "هو كما قال الشافعي في رواية مالك، وأما ما أخرجه البيهقي أن رسول الله ﷺ أخذ من معادن القبلية الصدقة ففي سنده كثير بن عبد الله مجمع على ضعفه، ذكره العيني (ص: ١٧٤).

وأما ما في الدراية: وفي الباب عن أبي هريرة أيضا أخرجه البيهقي بلفظ "إن رجلا جاء بخمس أواق، فقال: يا رسول الله! إني وجدت هذا في معدن فخذ منه الزكاة قال: "لا شيء فيه" ورده. (ص: ١٦٣).

فإن ثبت بسند معتمد عليه فالجواب عنه أن المراد بقوله "لا شئ فيه أي من الزكاة ورده" أي ورد المال ولم يأخذ منه الزكاة توفيقا بين الأحاديث مع أن حديث البخاري المثبت الخمس في المعدن الداخل في الركاز مقدم عليه، وفي الجوهر النقي باب من قال: لا

باب لا زكاة فى الحجر واللؤلؤ إلا أن يكون للتجارة

٢٤١١- عن: عكرمة قال: «ليس فى حجر اللؤلؤ ولا حجر الزمرد زكاة، إلا أن يكون للتجارة، فإن كانت للتجارة ففيه الزكاة». رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه. (زيلعى ١:٤٠٦،٤٠٧).

٢٤١٢- عن: على رضى الله عنه قال: "لا زكاة فى اللؤلؤ". (رواه البيهقى بسند منقطع، ورواه سعيد بن منصور من قول عكرمة وسعيد بن جبير وغيرهما (التلخيص الحبير ١:١٨٤).

شيء فى المعادن حتى تبلغ نصابا ذكر (أى البيهقى) فيه أن رجلا جاء النبى عليه السلام بمثل بيضة من ذهب فقال: أصبت هذه من معدن فخذها فهى صدقة ما أملك غيرها فأعرض عنه عليه السلام، وفى آخر الحديث: فحذفه بها قال البيهقى: يحتمل أنه إنما امتنع من أخذ الواجب منها لكونها ناقصة عن النصاب، ويحتمل غيره.

قلت: الرجل دفعها كلها فلم يمتنع عليه السلام من أخذ الواجب منها بل امتنع من أخذها كلها كراهة لخروجه من ماله كله، وقد نبه عليه السلام على ذلك بقوله: إنما الصدقة عن ظهر غنى، وهذا المعنى هو الذى فهمه البيهقى، فذكره فيما بعد فى "أبواب صدقة التطوع" مستدلا به على ذلك، ولذا بوب عليه أبو داود فى سننه فقال: من يخرج من ماله. (١: ٢٩٤).

قال المؤلف: كان مقصود البيهقى به نقل بعض الاستدلال على اشتراط النصاب فى المعدن فابطل صاحب الجوهر هذا الاستدلال بإبداء احتمال.

باب لا زكاة فى الحجر واللؤلؤ إلا أن يكون للتجارة

قوله: عن عكرمة إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وكذلك دلالة الذى بعده، لكن ليس فيه: إلا أن يكون للتجارة، والإجماع منعقد على زكاة أموال التجارة فيقيد الأثر به، وفى "رحمة الأمة" أجمعوا على أنه لا زكاة فى غير الذهب والفضة من الجواهر، كاللؤلؤ والياقوت والزمرد، ولا فى المسك والعنبر سائر الفقهاء اهـ (ص٤١).

قلت: وإنما اختلفوا فى خمس هذه الأشياء إذا وجدت فى المعدن ولم نطلع على حديث صريح فى الخمس إثباتا ولا نفيا فالمسئلة إذن قياسية.

٢٤١٣- عن: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «لا زكاة فى حجر». أخرجه ابن عدى فى الكامل وضعفه. (زيلعى ١:٤٠٦).

باب لا شئ فى العنبر

٢٤١٤- عن: ابن عباس رضى الله عنهما: لا شىء فى العنبر. رواه البيهقى من طريق سعيد بن منصور، وابن أبى شيبة، وأبو عبيد فى الأموال بسند صحيح، وعلقه البخارى مجزومًا به.

٢٤١٥- وقال أبو عبيد أيضا: حدثنا مروان بن معاوية عن إبراهيم المدينى عن أبى الزبير عن جابر نحوه، وزاد: هو للذى وجده، وليس العنبر بغنيمة. (التلخيص الحبير ص١٨٤).

قوله: "عن عمرو بن شعيب" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب بما ذكرناه فى الأثر الذى قبله ظاهرة، وإنما كتبناه للتائيد لا للتأسيس والاحتجاج، وفى الدر المختار "ولا شىء فى ياقوت وزمرد وفيروز ونحوها وجدت فى جبل أى فى معادنها ولو وجدت دفين الجاهلية أى كنزا خمس لكونه غنيمة". (ص: ٦٦٦) مع الطحاوى.

قال المؤلف: فالآثار تقيد به فافهم. قال ابن قدامة فى المغنى: ولا زكاة فى المستخرج من البحر، كاللؤلؤ والمرجان والعنبر ونحوه روى نحو ذلك عن ابن عباس وبه قال عمر بن عبد العزيز، وعطاء، ومالك، والثورى، وابن أبى ليلى، والحسن بن صالح، والشافعى، وأبو حنيفة ومحمد، وأبو ثور، وأبو عبيد، ولنا أن ابن عباس قال: ليس فى العنبر شىء إنما هو شىء ألقاه البحر، وعن جابر نحوه. رواهما أبو عبيد، ولأنه قد كان يخرج على عهد رسول الله ﷺ، وخلفاءه فلم يأت فيه سنة، ولا عن أحد من خلفاءه من وجه يصح، ولأن الأصل عدم الوجوب فيه، ولا يصح قياسه على معدن البر فإن البحر لا بد عليه لأحد فلا يكون المستخرج منه غنيمة (٢: ٦٢٠).

باب لا شىء فى العنبر

قوله: "عن ابن عباس" إلخ قال المؤلف: فى "التلخيص الحبير": وروى عبد الرزاق

أبواب زكاة الزروع والثمار

باب ما يجب فيه العشر ونصف العشر قليلا أو كثيرا أو خضروات

٢٤١٦- عن: سالم بن عبد الله عن أبيه عن النبى ﷺ، قال: «فيما سقت السمآء والعيون أو كان عشريا العشر، وما سقى بالنضح نصف العشر». رواه البخارى (١: ٢٠١).

بإسناد صحيح عن ابن عباس أن إبراهيم بن سعد كان عاملا بعدن سأل ابن عباس عن العنبر فقال: "إن كان فيه شئ فالخمس". (١: ١٨٤). وجمع بين قوليه الحافظ العلامة ابن حجر العسقلانى فى "فتح البارى" فقال: "ويجمع بين القولين بأنه كان يشك فيه ثم تبين له أن لا زكاة فيه فجزم بذلك". (١: ٢٧). وأما ما ورد عن عمر من العشر فى العنبر فضعيف سنده كما فى التلخيص. (١: ١٨٤).

باب ما يجب فيه العشر، ونصف العشر قليلا أو كثيرا أو خضراوات

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب على الباب ظاهرة من حيث كون كلمة ما عامة لكل كثير وقليل، وللخضراوات. فى أثر عمر بن عبد العزيز تصريح بعموم الوجوب القليل، والكثير، وأما ما أخرجه الشيخان من حديث أبى سعيد "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة". كما فى الدراية. (ص: ١٦٣). وهو دليل لمن شرط النصاب.

فالجواب عنه ما فى الزيلعى: ومن الأصحاب من جعله منسوخا ولهم فى تقريره قاعدة ذكرها السغناقى نقلا عن القواعد الظهيرية قال: إذا ورد حديثان أحدهما عام والآخر خاص، فإن علم تقديم العام على الخاص خص العام بالخاص، كمن يقول لعبده: "لا تعط أحدا شيئا". ثم قال له: "أعط زيدا درهما". فإن هذا تخصيص لزيد، وإن علم تأخير العام كان العام ناسخا للخاص كمن قال لعبده: "أعط زيدا درهما" ثم قال له: "لا تعط أحدا شيئا" فإن هذا ناسخ للأول هذا مذهب عيسى بن أبان وهو المأخوذ به.

قال محمد بن شجاع البلخى: هذا إذا علم التاريخ أما إذا لم يعلم فإن العام يجعل آخرا لما فيه من الاحتياط وهنا لم يعلم التاريخ فيجعل آخرا احتياطا والله أعلم انتهى كلامه.

٢٤١٧- عن: جابر بن عبد الله يذكر أنه سمع النبى ﷺ قال: «فيما سقت الأنهار والغيم العشور، وفيما سقى بالسانية نصف العشر». (رواه مسلم ١:٣١٦).

٢٤١٨- أخبرنا: معمر عن سماك بن الفضل عن عمر بن عبد العزيز قال: «فيما أنبتت الأرض من قليل أو كثير العشر». أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه،

وقال ابن الجوزى فى "التحقيق": واحتجت الحنفية بما روى أبو مطيع البلخى عن أبى حنيفة عن أبان بن أبى عياش عن رجل عن رسول الله ﷺ قال: "فيما سقت السماء العشر، وفيما سقى بنضح أو غرب نصف العشر فى قليله وكثيره". قال أبو حنيفة: "ولم يذكر صاعكم" قال: وهذا الإسناد لا يساوى شيئا أما أبو مطيع فقال ابن معين: "ليس بشئ" وقال أحمد: لا ينبغى أن يروى عنه، وقال أبو داود: تركوا حديثه وأما أبان فضعيف جدا ضعفه شعبة اهـ (١: ٤٠٨) قال المؤلف: والضعيف يعتضد به الأحاديث العامة.

قلت: أما أبو مطيع البلخى الخراسانى فقد تفقه به أهل تلك الديار، وكان بصيرا بالرأى علامة كبير الشان، وكان ابن المبارك يعظمه ويبجله لدينه وعلمه قال العقيلى: كان مرجئا[1] صالحا فى الحديث إلا أن أهل السنة (أى المحدثون الذين زعموا أن أهل الرأى مرجئة وليسوا من أهل السنة ١٢) أمسكوا عن الرواية عنه وقال محمود بن غيلان هو كبير المحل عند الحنفية اهـ ملخصا من اللسان (٢: ٣٣٤) وفى حاشيته عن العبر للذهبى عن أبى داود بلغنا أنه من كبار الآمرين بالمعروف، والناهين عن المنكر اهـ ومن كان هذا شأنه لا يكون وضاعا، ولا كذوبا، ولا مبغضا للسنن فمن رماه بذلك فقد تحامل عليه وجفا أو كذب عليه وافترى، وحسبنا للتعويل عليه أن مثل ابن المبارك كان يعظمه ويبجله لدينه وعلمه وأثنى عليه العقيلى وقال: كان صالحا فى الحديث. وأما أبان بن أبى عياش فقد روى له أبو داود مقرونا وكان رجلا صالحا قال ابن عدى: وأرجو أنه لا يتعمد الكذب إلا أنه يشبه عليه ويغلط وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق كذا فى التهذيب (١: ٩٨)، وقد روى عنه الإمام أبو حنيفة كما ترى فالرجل يعتبر بحديثه استشهادا والله تعالى أعلم.

---

(١) قلت: قد اتهم بعض المحدثين أبا حنيفة أيضا بالإرجاء، وقد أجبنا عنه فى "انجاء الوطن" فليراجع وهو الجواب عن رميهم أبا مطيع بذلك.

وأخرج نحوه عن مجاهد وعن إبراهيم النخعي، وأخرجه ابن أبى شيبة أيضا فى مصنفه عن عمر بن عبد العزيز، وعن مجاهد، وعن إبراهيم النخعى (زيلعى ١:٨:٤٠٨).

قال الشيخ: ويمكن أن يأول حديث "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة" بحمل لفظ الصدقة على زكاة التجارة بأن يكون قيمة الوسق أربعين درهما وقت التكلم بهذا الحكم كما أنهم حملوا على مثله حديث أداء عشرين درهما أو شاتين فى زكاة الإبل، وإلى هذا التأويل ينظر صاحب الهداية. وكذا حملوا قوله عليه السلام: "نصف صاع من بر" فى حديث المصراة وكذا قوله عليه السلام "المرهون يحلب ويركب بنفقة". والسر فى ذلك كله التخمين للسهولة أو لدفع النزاع والتشويش فافهم.

وأما ما فى الزيلعى: روى الدار قطنى فى سننه من حديث عبد الوهاب أنبأ هشام بن عطاء بن السائب عن موسى بن طلحة أن رسول الله ﷺ نهى أن يؤخذ من الخضراوات صدقة انتهى وهذا مرسل حسن، فإن عبد الوهاب هذا هو ابن عطاء الخفاف وهو صدوق، روى له مسلم فى صحيحه، وعطاء بن السائب وثقه الإمام أحمد وغيره إلخ (١: ٤٠٩) واستدل به من نفى العشر عن الخضراوات. وما فى النيل: أخرج الحاكم، والبيهقى، والطبرانى من حديث أبى موسى، ومعاذ حين بعثهما النبى ﷺ إلى اليمن يعلمان الناس أمر دينهم، فقال: "لا تأخذ الصدقة إلا من هذه الأربعة الشعير، والحنطة، والزبيب، والتمر" قال البيهقى: "رواته ثقات وهو متصل" (٤: ٣٠).

فالجواب عنهما أنهما خاصان فيقدم العام عليهما كما مر فى حديث خمسة أوسق، وأجاب أيضا صاحب الهداية عن حديث "ليس فى الخضراوات صدقة"، إنه محمول على صدقة يأخذ العاشر. وبه يأخذ أبو حنيفة رحمه الله فيه. (ص: ١٨١).

قلت: كما فى "الدر المختار" آخر باب العاشر "مر بنصاب رطاب للتجارة كبطيخ، ونحوه لا يعشره عند الإمام" إلخ ويؤيده لفظ الحديث فإن فيه نهى أن يؤخذوا قوله لمعاذ: لا تأخذ الصدقة إلخ، وقد قال الزيلعى: وأما أحاديث إنما تجب الزكاة فى خمسة (أى خمسة أشياء وهى الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذرة) فكلها مدخولة، وفى متنها اضطراب ثم ساق تلك الأحاديث وذكر منها حديث النيل المار آنفا أيضا (ص: ٤١٠).

باب زكاة العسل

٢٤١٩- عن: عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «جاء هلال أحد بني متعان إلى رسول الله ﷺ بعشور نحل له، وكان سأله أن يحمى واديا يقال له: "سلبة"، فحمى له رسول الله ﷺ ذلك الوادى، فلما ولى عمر بن الخطاب رضى الله عنه كتب سفيان بن وهب إلى عمر بن الخطاب يسأله عن ذلك،

وفى "الجوهر النقى" باب لا تؤخذ صدقة شيء من الشجر عن النخل والعنب.

قلت: فى المحلى لابن حزم: العجب من الشافعى أنه قاس على البر، والشعير كل ما يعمل منه خبز أو عصيدة، ولم يقس على التمر والزبيب كل ما يتقوت به من الثمار، فإن البلوط، والتين، والقسطل، وجوز الهند أقوى وأشهر فى التقوت من الزبيب (١: ٢٨٩).

وفى "الهداية": "أما الحطب والقصب والحشيش لا تستنبت فى الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش يجب فيها العشر. والمراد بالمذكور[1] القصب الفارسى أما قصب السكر وقصب الذريرة ففيهما العشر لأنه يقصد بهما استغلال الأرض بخلاف السعف. والتبن لأن المقصود الحب والثمر دونهما" (١:١٨١ و١٨٢).

باب زكاة العسل

قوله: "عن عمر رضى الله عنه" إلخ قال المؤلف: هذا الحديث نقله الزيلعى، وقال: كذلك رواه النسائى سواء (١: ٤١١)، وفى "الجوهر النقى": باب ما ورد فى العسل: ذكر (أى البيهقى ١٢ مؤلف) فيه حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن هلالا جاء إلى النبى ﷺ بعشور نحل له. الحديث.

قلت: حسنه ابن عبد البر فى "الاستذكار" اهـ (١: ٢٨٩) وفى "نيل الأوطار": وحديث عمرو بن شعيب قال الدار قطنى: يروى عن عبد الرحمان بن الحارث وابن لهيعة عن عمرو بن شعيب مسندا ورواه يحيى بن سعيد الأنصارى عن عمرو بن شعيب عن عمر مرسلا.

---

(١) أى فى أول الباب فى الهداية.

فكتب عمر إن أدى إليك ما كان يؤدي إلى رسول الله ﷺ من عشور نحله فاحم له سلبة، وإلا فإنما هو ذباب غيث يأكله من يشاء». رواه أبو داود (٢٣٣:١) وسكت عنه.

قال الحافظ: "فهذه علة وعبد الرحمان وابن لهيعة ليسا من أهل الإتقان، لكن تابعهما عمرو بن الحارث أحد الثقات، وتابعهما أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عند ابن ماجة وغيره اهـ" (ص٣٣).

قال المؤلف: ما نقلته في المتن فهو من رواية عمرو بن الحارث، ورواية عبد الرحمان ابن الحارث أيضا ذكرها أبو داود فى سننه بعد رواية عمرو بن الحارث وسكت عليه، فالحديث مرفوعا سالم عن الجرح، ومحتج به لسكوت أبى داود عليه، وتحسين ابن عبد البر له وصحيح عند النسائى فى المجتبى له، فإنه لم يدخل فيه إلا ما صح عنده كما مر فى كتاب الصلاة من هذا الكتاب، ودلالته على الباب ظاهرة، والحديث ليس فيه كسائر الأحاديث الواردة فى الباب حد النصاب والسكوت فى معرض البيان بيان، فلا يكون فيه نصاب لا سيما مع قوله عليه السلام "فيما سقت السماء العشر" والعسل يتحصل مما سقت السماء ولو بواسطة الخل فيكون الحديث شاملا له بكون ما عامة المسقى بواسطة وبلا واسطة، وأما ما ورد فى سنن أبى داود فى حديث عمرو أيضا برواية أسامة بن زيد عنه من عشر قرب قربة، وسكت عنهما أبو داود، وفى الزيلعى: روى أبو عبيد القاسم بن سلام فى كتاب الأموال" حدثنا أبو الأسود عن ابن لهيعة عن عبيد الله بن أبى جعفر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ كان يؤخذ فى زمانه من العسل من كل عشر قرب قربة من أوسطها (١: ٤١٢).

وقال: فى الدراية: "وفى إسناده ابن لهيعة" (ص: ١٦٥).

قلت: قد مر أنه محتج به عند الإمام أحمد والترمذى وبهذا النصاب قال أبو يوسف رحمه الله تعالى فى رواية عنه، كما فى الهداية.

فالجواب عنه فى فتح القدير: أما النفى عما هو أقل من عشر قرب، فلا دليل عليه (ص٩٣).

قلت: وإنما مفهوم الحديث بيان نسبة الواجب كما فى قوله عليه السلام فى أربعين

٢٤٢٠- عن: سليمان بن موسى عن أبى سيارة المتعى قال: قلت: يا رسول الله ﷺ! إن لى نحلا قال: «اد العشر قلت: احمها لى فحماها لى». رواه

دينارا دينار مع كون النصاب أقل منه يعنى عشرين دينارا وفى "فتح القدير" أيضا: وأما ما فى الترمذى أنه عليه السلام قال "فى العسل كل عشرة أزق زق فضعيف" (٢: ص ١٩٣) وفى "الدر المختار" يجب العشر فى عسل ونوقل أرض غير الخراج ولو غير عشرية، كجبل ومفازة بخلاف الخراجية لئلا يجتمع العشر والخراج وكذا يجب العشر فى ثمرة جبل أو مفازة إن حماه الإمام لأنه مال مقصود لا إن لم يحميه لأنه كالصيد اهـ. وفى "الطحطاوى" قوله: إن حماه الإمام الضمير عائد إلى المذكور وهو العسل والثمر والظاهر أن المراد والحماية من أهل الحرب والبغاة، وقطاع الطريق، لا عن كل أحد، فإن ثمر الجبال مباح لا يجوز منع المسلمين عنه. (١: ٦٦٩ و ٦٧٠).

قوله: "عن سليمان بن موسى" إلخ ما قال فيه البيهقى والترمذى فمن الانقطاع والإرسال فهو غير مضر عندنا وقول الترمذى لا يصح فى زكاة العسل شئ مراده الحديث المسند لا المرسل، أو المراد نفى الصحة لا الحسن، فلا يضر هذا أيضا وها هنا فوائد مهمة.

الفائدة الأولى:

فى التلخيص الحبير "الحديث عمر فى الزيتون العشر" رواه البيهقى بإسناد منقطع، والراوى له عثمان بن عطاء ضعيف، وأصح ما فى الباب قول ابن شهاب: "مضت السنة فى زكاة الزيتون أن تؤخذ ممن عطر زيتونه حين يعصره "فذكر كلامه قوله: وغيره، أى غير عمر ذكره صاحب المهذب عن ابن عباس، وضعفه النووى وقد أخرجه ابن أبى شيبة وفى إسناده ليث بن أبى سليم (وثقه بعضهم كما مر ١٢ مؤلف) (١: ١٧٩).

الفائدة الثانيـة فى حكم الخرص:

قد روى الترمذى عن عتاب بن أسيد أن النبى ﷺ كان يبعث على الناس من يخرص عليهم كرومهم وثمارهم، وبهذا الإسناد أن النبى ﷺ قال: فى زكاة الكروم إنها تخرص كما النخل ثم تؤدى زكاة زبيبا كما تؤدى زكاة النخل تمرا ثم قال حسن غريب" (١ :٨٦)، وروى يخرص أبو داود مرفوعا، وسكت عنه "إذا خرصتم فجذوا[1] ودعوا

---

(١) وفى نسخة: فخذوا.

أحمد، وابن ماجه، وعبد الرزاق، وأبو داود الطيالسى، والطبرانى، وأبو يعلى. قال البيهقى: "هذا أصح ما ورد فيه وهو منقطع" وقال الترمذى فى العلل:

الثلاث فإن لم تدعوا أو تجذوا الثلاث فدعوا الربع اهـ، وأيضا قد روى أبو داود عن عائشة وسكت عنه أنها قالت: و"هى تذكر شأن خيبر كان النبى ﷺ يبعث عبد الله بن رواحة إلى يهود فيخرص النخل حين يطيب قبل أن يؤكل عنه" اهـ و"فى كنز العمال" عن سهل بن أبى حثمة أن عمر بعثه على خرص التمر فقال: إذا أتيت على أرض فأخرصها ودع لهم قدر ما يأكلون (مسدد وابن سعدق) وهو صحيح اهـ (٣: ٣٠٣).

فهذه الأحاديث تدل على جواز الخرص، وترك شئ من تلك الأموال فهاتان مسئلتان تخالفان الحنفية.

وجوابه ما قاله الطحاوى فى شرح معانى الآثار: قالوا: ليس فى شئ من هذه الآثار أن التمرة كانت رطبا فى وقت ما خرصت فى حديث ابن عمر وجابر، وكيف يجوز أن يكون كانت رطبا؟ فيجعل لصاحبها حق الله فيها، مكيلة ذلك تمرا يكون عليه نسيئة، وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع التمر فى رؤوس لنخل بالتمر كيلا، ونهى عن بيع الرطب بالتمر نسيئة، وجاءت بذلك عنه الآثار المروية الصحيحة قد ذكرنا ذلك فى غير هذا الموضع من كتابنا هذا، ولم يستثن رسول الله ﷺ فى ذلك شيئا، فليس وجه ما روينا فى الخرص عندنا على ما ذكرتم (من أنه يخرص الرطب تمرا، فيعرف مقدارها، فيسلم إلى أربابها، ويملك بذلك حق الله تعالى فيها، ويكون عليه مثلها مكيلة ذلك تمرا ١٢ من أبى الطيب شارح الترمذى) ولكن وجه ذلك عندنا والله أعلم أنه إنما أريد أنه يخرص ابن رواحة ليعلم به مقدار فى أيدى كل قوم من الثمار فيؤخذ منه بقدره فى وقت الصرام لا أنهم يملكون منه شيئا مما يجب الله فيه ببدل لا يزول ذلك البدل عنهم، وكيف يجوز ذلك؟ وقد يجوز أن تصيب الثمرة بعد ذلك آفة فتتلفها أو نار فتحرقها، فيكون ما يؤخذ من صاحبها بدلا من حق الله تعالى فيها مأخوذا منه بدلا مما لم يسلم له، ولكنه إنما أريد بذلك الخرص ما ذكرنا ثم قال: وقد دل على ذلك أيضا ما حدثنا ابن مرزوق إلى أن قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلاث"، الحديث، فقد علمنا أن ذلك لا يكون فى وقت ما تؤخذ الزكاة، لأن ثمرته لو بلغت مقدار ما تجب فيه الزكاة لم يحط

"سألت محمدا عنه فقال: "مرسل لأن سليمان لم يدرك أحداً من الصحابة ولا يصح في زكاة العسل شيء (دراية ص١٦٥).

عنه شيء مما وجب عليه فيها، فأخذ منه ما وجب عليه فيها بكماله هذا مما اتفق عليه المسلمون، ولكن الحطيطة المذكورة في هذا الحديث، إنما هي قبل ذلك في وقت ما يأكل من الثمرة أهلها قبل آوان أخذ الزكاة منها، فأمر الخراص أن يلقوا مما يخرصون المقدار المذكور في هذا الحديث لئلا يحتسب به على أهل الثمار في وقت أخذ الزكاة منهم، وقد روى عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه كان يأمر الخراص بذلك أيضا، ثم قال: وقد قال قوم في الخرص غير هذا القول قالوا: إنه قد كان في أوالى الزمان يفعل ما قال أهلى المقالة الأولى من تمليك الخراص أصحاب الثمار حق الله فيها وهي رطب ببدل يأخذونه منهم تمرا ثم نسخ ذلك بنسخ الربوا فردت الأمور[1] أن لا يؤخذ في الزكاة إلا ما يجوز في البياعات ثم قال: أ لا ترى! إن رجلا لو وجبت عليه في دراهمه الزكاة، فباع ذلك منه المصدق بذهب نسيئة أن ذلك لا يجوز، وكذلك لو باعه منه بذهب: ثم فارقه قبل أن يقبضه لم يجز ذلك، وكذلك لو وجبت عليه في ماشية الزكاة ثم سلم ذلك له المصدق ببدل مجهول أو ببدل معلوم إلى أجل معلوم، فذلك كله حرام غير جائز فكان كل ما حرم في البياعات في بيع الناس ذلك بعضهم من بعض قد دخل في حكم المصدق في بيعه إياه من رب المال الذي فيه الزكاة التي يتولى المصدق أخذها منه اهـ مختصرا (١: ٣١٧، ٣١٨).

فائدة ثالثة

في الجوهر النقي: باب صدقة الخلطاء قلت: في الإشراف لابن المنذر: لو كان بينهما ماشية بحيث لو انفرد كل منهما لم تجب عليه زكاة قال مالك والثوري وأبو ثور وأهل العراق: "لا زكاة عليها"، وقال الشافعي: "عليهما الزكاة" قال ابن المنذر: الأول أصح وفي قواعد ابن رشد: قال مالك وأبو حنيفة: "لا زكاة حتى يكون لكل واحد منهما نصاب" وقال الشافعي: المال المشترك كمال رجل واحد وليس فيما دون خمس أواق صدقة يحتمل الأمرين إلا أن مفهوم اشتراط النصاب كما كان هو أرفق كان الأول أظهر انتهى كلامه (١: ٢٨٥). وفيه أيضا: ويدل عليه قوله عليه السلام «لا يجمع بين متفرق»

(١) وفي نسخة: الأموال.

باب أمر الساعى أن يعد الماشية حيث ترد الماء

٢٤٢١- عن: عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال: «تؤخذ صدقات

معناه فى الملك فالجمع بين غنمهما مخالف لهذا الحديث، ولأن الخلطة لا تؤثر فى إيجاب الحج فكذا الزكاة لأنها لا تفيده غنى كما لا تفيده استطاعة اهـ ملخصا (٢: ٢٨٥).

وأما ما ورد فى حديث الترمذى: وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية (١: ٨٣). فمعناه أن الشركين لا يكلفان بتقسيم أموالهما بل تؤخذ الصدقة من المال المشترك ثم يحسبان بينهما بقدر الصدقة كما ألقى فى روعى والله تعالى أعلم. ثم رأيت فى حاشية السندى على النسائى (وما كان من خليطين إلخ) معناه عند الجمهور أن ما كان متميزا لأحد الخليطين من المال فأخذ الساعى من ذلك المتميز يرجع إلى صاحبه بحصته، بأن كان لكل عشرون وأخذ الساعى من مال أحدهما يرجع بقيمة نصف شاة، وإن كان لأحدهما عشرون وللآخر أربعون مثلا فأخذ من صاحب عشرين يرجع إلى صاحب أربعين بالثلثين، وإن أخذ منه يرجع على صاحب عشرين بالثلث، وعند أبى حنيفة يحمل الخليط على الشريك إذ المال إذا تميز فلا يؤخذ زكاة كل إلا من ماله وأما إذا كان المال بينهما على الشركة بلا تميز، وأخذ من ذلك المشترك فعنده يجب التراجع بالسوية أى يرجع كل منهما على صاحبه بقدر ما يساوى ماله مثلا لأحدهما أربعون بقرة وللآخر ثلاثون، والمال مشترك غير متميز فأخذ الساعى عن صاحب أربعين مسنة، وعن صاحب ثلاثين تبيعا، وأعطى كل منهما من المال المشترك، فيرجع صاحب أربعين بأربعة السباع التبيع على صاحب ثلاثين وصاحب ثلاثين بثلاثة السباع المسنة على صاحب أربعين (١: ٣٢٨). وفى الدر المختار "ولا تجب الزكاة عندنا فى نصاب مشترك من سائمة ومال تجارة وإن صحت الخلطة فيه باتحاد أسباب الأسامة التسعة" إلخ وفصله مع الفروع فى رد المحتار (٢: ٥٤،٥٥). فليراجع إليه.

باب أمر الساعى أن يعد الماشية حيث ترد الماء

قوله: "عن عبد الله" إلخ قال المؤلف: فى "النيل" أيضا: الحديث سكت عنه أبو داود، والمنذرى، والحافظ فى التلخيص، وفى إسناده محمد بن إسحاق، وقد عنعن، وفى الباب عن عمران بن حصين عند أحمد، وأبى داود، والنسائى، والترمذى، وابن حبان،

المسلمين على مياههم». رواه أحمد. وفى رواية لأحمد وأبى داود "لا جلب، ولا جنب، ولا تؤخذ صدقاتهم إلا فى ديارهم". نيل الأوطار (٤:٤١٣).

باب من يجوز دفع الصدقات إليه ومن لا يجوز

٢٤٢٢- حدثنا: وكيع عن إسرائيل عن جابر عن عامر الشعبى قال: "إنما كانت المؤلفة على عهد رسول الله ﷺ، فلما ولى أبو بكر رضى الله عنه، انقطعت". رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه زيلعى (١:٤١٣).

وصححاه بمثل حديث الباب وعن أنس عند أحمد، والبزار، وابن حبان، وعبد الرزاق، وأخرجه النسائى عنه من وجه آخر اهـ (٤: ٤٣).

قال المؤلف: كون محمد بن إسحاق فى السند غير مضر فإن من سكت عليه احتج به فافهم، ودلالته على الباب ظاهرة.

باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز

قوله: "حدثنا" إلخ قال المؤلف: أما رجاله فوكيع هذا من رجال الستة موثق مشهور وإن تكلم فيه بعضهم، وقد أطيلت ترجمته فى "تهذيب التهذيب" (١١: ١٢٣ إلى ١٣١). وإسرائيل هذا أيضا من رجال الستة ثقة وإن تكلم فيه البعض كما يتحصل من "تهذيب التهذيب" (١- من ٢٦١ إلى ٢٦٣) جابر هذا هو جابر الجعفى كما فى الدراية (ص: ١٦٥) وهو مختلف فيه كما مر فى هذا الكتاب، وعامر الشعبى تابعى ثقة من رجال الستة وقال العجلى: ولا يكاد الشعبى يرسل إلا صحيحا هذا محصل تهذيب التهذيب (٥: ٦٥ إلى ٦٩) فالسند مرسل رجاله محتج بهم؛ ودلالته والتى بعده على أن الزكاة لاحظ فيهما لمؤلفة القلوب ظاهرة والأحسن أن يستدل على سقوط مؤلفة القلوب بما فى الكفاية، ونصه:

والثانى أن يكون هذا انتهاء الشئ بانتهاء علته، كإنتهاء جواز الصوم بإنتهاء وقته وإنتهاء وجوب كفارة الفطر بإنتهاء شهر رمضان.

والثالث أن كل شيء يعود إلى موضوعه بالنقض باطل، فلو قلنا ببقاء جواز الدفع إلى المؤلفة قلوبهم يلزم هذا لأنه إنما يبذل لهم المال لدفع شرهم ليكون بيضة الدين محمية،

٢٤٢٣– حدثنا: القاسم ثنا الحسين ثنا هشام ثنا عبد الرحمن بن يحيى عن حبان بن أبى جبلة قال: قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه وقد أتاه عيينة بن حصين: "الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ليس اليوم مؤلفة". رواه الطبرانى وأخرج عن الشعبى قال: لم يبق فى الناس اليوم من المؤلفة قلوبهم أحد إنما كانوا على عهد رسول الله ﷺ، وأخرج نحوه عن الحسن البصرى. (زيلعى ١:٤١٣).

ولا يؤول إلى الدين ذل وصغار من جانبهم، فلما وقع الأمن عن شرهم يكون الإعطاء ذلا وصغارا للإسلام فلا يعطون" اهـ (٢: ٢٠٢).

وفى فتح القدير معترضا على هذا التقرير الذى اختاره فى الهداية "أما مجرد تعليله بكونه معللا بعلة انتهت، فلا يصلح دليلا يعتمد فى نفى الحكم المعلل لما قدمناه من قريب فى مسائل الأرض من أن الحكم لا يحتاج فى بقاءه إلى بقاء علته لثبوت استغنائه فى بقائه عنها شرعا لما علم فى الرق، والاضطباع والرمل، فلا بد فى خصوص محل يقع فيه الانتفاء عند الانتفاء من دليل يدل على أن هذا الحكم مما شرع مقيدا ثبوته بثبوتها غير أنه لا يلزمنا تعيينه فى محل الإجماع بل إن ظهر وإلا وجب الحكم بأنه ثابت على أن الآية التى ذكرها عمر رضى الله عنه تصلح لذلك وهى قوله تعالى: "الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" اهـ (٢: ٢٠١).

قال بعض الناس: هذا الكلام فيه نظران، الأول منهما أنه سلمنا ما قلتم من أن الحكم لا يحتاج إلخ لكن الأصل هو انتهاء الحكم بإنتهاء علته نعم! إذا دل على بقائه دليل مستقل فهو يبقى بذلك الدليل على أن المقام فيه قرينة دالة على اعتباره وهو ما مر عن الكفاية بعنوان والثالث إلخ فلا خلل فيما قاله صاحب الكفاية.

والنظر الثانى أن آية الصدقات فى سورة توبة مدنية وآية "فمن شاء" إلخ فى سورة الكهف مكية كما فى "الجلالين" فكيف تصلح تلك الآية ناسخا لهذه الآية؟ أى فى حكم المؤلفة قلوبهم وإنما قرأه عمر تأييدا وتذكيرا لأن الإسلام عزيز لا حاجة له إليكم الآن ولم يقرأها استدلالا ونسخا فافهم، ويدل على عزة الإسلام واستغنائه عنهم قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وقوله تعالى: ﴿ليظهره على الدين كله﴾ وأما ما نقلنا فى المتن من

٢٤٢٤- عن: عمر رضى الله عنه أنه قال حين جاءه عيينة بن الحصين: "الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعنى ليس اليوم مؤلفة" رواه ابن جرير الطبرى فى تفسيره (شرح الإحياء ٤:١٤٦).

٢٤٢٥- عن: المطلب بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب أنه والفضل ابن عباس انطلقا إلى رسول الله ﷺ قال: ثم تكلم أحدنا فقال: "يا رسول الله! جئناك لتؤمرنا على هذه الصدقات فنصيب ما يصيب الناس من المنفعة، ونؤدى إليك ما يؤدى الناس" فقال: «إن الصدقة لا تنبغى لمحمد ولا لآل محمد إنما هى أوساخ الناس». مختصر لأحمد ومسلم، وفى لفظ لهما «لا تحل لمحمد ولا لآل محمد» (نيل الأوطار ٤:٥٠).

٢٤٢٦- عن: على رضى الله عنه قال: قلت للعباس: "سل رسول الله ﷺ أن يستعملك على الصدقات" فسأله فقال: "ما كنت لأستعملك على غسالة ذنوب المسلمين"، رواه ابن أبى شيبة، وابن راهويه والعسكرى فى المواعظ، وابن جرير فى تهذيبه وصححه (كنز العمال ٤:٣٠٩).

الآثار فهى بهيئتها الموجودة لا تصلح النسخ الحكم الثابت بالقرآن، لكنها تؤيد وتقوى ما نقلناه من الكفاية حيث يغلب على الظن غلبة تامة أن الحكم المذكور لم يبق فالآثار ليست ناسخة بل أمارات لعدم بقاء الحكم وعدم بقاءه إما لأن الحكم كان مقيدا ولم يبق القيد وإما لأنه نسخ وإن لم نطلع على الناسخ تأمل. ولله الحمد على ما تفضل علينا بمثل هذا التحقيق.

قوله: "عن المطلب" إلخ قال المؤلف: "دلالته والذى بعده على أن عامل الصدقة إن كان هاشميا لا يأخذ منها حيث أن النبى ﷺ ما كان أن يمنع أحدا عن نفس العمل على الصدقة وهو أمر دينى يثاب عليه، ويدل عليه طلبه للمنفعة فإنه لم يقل نفعله حسبة وإنما منعه ولم يجعله عاملا لعدم حل الصدقة له رضى الله عنه فإنه لو جعل عليها عاملا لأعطاه أجره من الصدقة فافهم. وفى الهداية: ولا يأخذها الهاشمى تنزيها لقرابة الرسول عليه الصلاة والسلام عن شبهة الوسخ اهـ (١: ١٨٥).

٢٤٢٧- عن: بسر بن سعيد أن ابن السعدى المالكى قال: "استعملنى عمر على الصدقة فلما فرغت منها وأديتها إليه أمرنى بعمالة فقلت: إنما عملت لله" فقال: خذ ما أعطيت فإنى عملت على عهد رسول الله ﷺ فعملنى، فقلت: مثل قولك فقال لى رسول الله ﷺ: «إذا أعطيت شيئا من غير أن تسأل فكل وتصدق» متفق عليه (نيل الأوطار ٤: ٥٠).

٢٤٢٨- عن: قبيصة بن مخارق الهلالى قال: "تحملت حمالة فأتيت رسول الله ﷺ أسأله فيها فقال: «أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها» قال: ثم قال: «يا قبيصة! إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك». الحديث رواه مسلم (١: ٣٣٤).

٢٤٢٩- أخبرنا: عمران بن عيينة عن عطاء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ الآية "قال: فى أى صنف وضعته أجزاك" رواه الطبرانى. (زيلعى ١: ٤١٥) وفى الدراية (ص١٦٦): وأما حديث ابن عباس فأخرجه البيهقى، والطبرانى عنه "فى أى صنف وضعته أجزاك"، وإسناده حسن.

قوله: "عن بسر" إلخ قال المؤلف: دلالته على أن من مصارف الصدقة العامل، وإن نوى الحسبة فإنه يعطى على سبيل الهبة والعطية فهو كرزق القاضى، وفى "الدر المختار": لأنه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية، والغنى لا يمنع من تناولها عند الحاجة كابن السبيل بحر عن البدائع (١: ٦٧٨) مع الطحطاوى.

قوله: "عن قبيصة" إلخ قال المؤلف: دلالته على أخذ الزكاة لمن تحمل حمالة وصار غريما ظاهرة لكنه مقيد بما فى فتح القدير ونصه: وعندنا لا يأخذ إلا إذا لم يفضل له بعد ما ضمنه قدر نصاب اهـ (٢: ٢٠٥).

قوله: "أخبرنا عمران" إلخ قال المؤلف: دلالته على أن الزكاة لو صرفت فى مصرف واحد من المصارف الثمانية المذكورة فى القرآن جازموا فى الزيلعى على قول صاحب الهداية: والذى ذهبنا إليه مروى عن عمرو بن عباس رضى الله عنه ما نصه: يعنى

٢٤٣٠- عن: سلمة بن صخر أن النبى ﷺ قال له: «اذهب إلى صاحب صدقة بنى زريق فقل له: فليدفعها إليك». رواه الإمام أحمد فى مسنده (نيل الأوطار ٤:٥٦).

٢٤٣١- عن: ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن «إنك ستأتى قوما أهل الكتاب فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا

جواز الاقتصار على صنف واحد فى دفع الزكاة.

قلت: حديث ابن عباس رواه البيهقى (وهو الذى أورد فى المتن، ١٢ مؤلف). وحديث عمر رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه (ص: ٤١٥) وفى الدراية: وفى الباب عن حذيفة وسعيد بن جبير. وعطاء والنخعى، وأبى العالية، وميمون بن مهران، وكلها عند ابن أبى شيبة (ص: ١٦٦)، وزاد فى الزيلعى بعد هذه العبارة: بأسانيد حسنة.

قوله: "عن سلمة" إلخ قال المؤلف: وفى نيل الأوطار: وحديث سلمة بن صخر له طرق، وروايات يأتى ذكر بعضها فى الصيام، وهذه إحداها وقد أخرجها بهذا اللفظ أحمد فى مسنده بإسناد فيه محمد بن إسحاق، ولم يصرح بالتحديث، ومع هذا فهذه الرواية تعارض ما سيأتى من الروايات الصحيحة أن النبى ﷺ أعانه بعرق من تمر من طريق جماعة من الصحابة اهـ (٤: ٥٦).

قال المؤلف: غاية عدم تحديث ابن إسحاق هو التدليس وهو غير مضر عندنا لا سيما على قول القاضى الشوكانى فى باب مسند الإمام أحمد فإنه قال: "وله (أى أحمد ١٢ مؤلف) المسند الكبير انتقاه من أكثر من سبعمائة ألف حديث وخمسين ألف حديث ولم يدخل فيه إلا ما يحتج به وبالغ بعضهم فأطلق على جميع ما فيه أن صحيح (١:١٠).

وأما المعارضة المذكورة فلا تصح دعواها لاحتمال تعدد القصتين أو تعدد صاحبى القصتين، وعلى تقدير وحدتهما لم لا يجوز أن يكون رسول الله ﷺ أعطاه عرق التمر أولا ثم لما لم يكفه أحاله على المصدق؟ وبالجملة فلا يثبت التعارض مع هذه الاحتمالات ودلالته على أن الزكاة لو أديت إلى رجل واحد جاز ظاهرة.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ قال المؤلف: دلالته على أن الزكاة ترد على فقراء

أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنياءهم، وترد على فقرائهم» (الحديث رواه البخارى ١:٢٠٢ و٢٠٣).

٢٤٣٢- عن: سعيد بن جبير رفعه «لا تصدقوا إلا على أهل دينكم» فنزلت: ليس عليك هداهم فقال: «تصدقوا على أهل الأديان» رواه ابن أبى شيبة ومن طريق محمد بن الحنفية نحوه.

٢٤٣٣- ولابن زنجويه فى الأموال عن سعيد بن المسيب أن النبى ﷺ تصدق على أهل بيت من اليهود، وهذه مراسيل يشد بعضها بعضا (دراية ص١٦٦).

المسلمين ظاهرة، والمراسيل التى بعد هذا تدل على جواز تصدق الأموال على جميع أهل الأديان فخصها حديث معاذ.

قال صاحب الهداية: ولا يجوز أن يدفع الزكاة إلى ذمى إلى أن قال: ويدفع ما سوى ذلك من الصدقة.

وقال الشافعى رحمه الله: لا يدفع وهو رواية عن أبى يوسف رحمه الله اعتبارا بالزكاة، ولنا قوله عليه الصلاة والسلام: "تصدقوا على أهل الأديان كلها" ولو لا حديث معاذ رضى الله عنه لقلنا بالجواز فى الزكاة اهـ.

وفى فتح القدير: لكن حديث معاذ رضى الله عنه مشهور فجازت الزيادة به على إطلاق الكتاب أعنى إطلاق الفقراء فى الكتاب أو هو عام خص منه الحربى بالإجماع مستندين إلى قوله تعالى ﴿إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين﴾ فجاز تخصيصه بعد بخبر الواحد اهـ (ص: ٢٠٧ و٢٠٨).

فائدة:

قد خصصت أصناف أخر أيضا فالعمال خصوا بغير بنى هاشم، وكذلك المكاتب لبنى هاشم، والغارم والمسافر والمجاهد من بنى هاشم، فدليل التخصيص

٢٤٣٤- عن: أبى سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تحل الصدقة لغنى إلا فى سبيل الله أو ابن السبيل أو جار فقير يتصدق عليه فيهدى لك أو يدعوك». رواه أبو داود (١:٢٣٨). وسكت عنه.

٢٤٣٥- عن: عطاء بن يسار أن رسول الله ﷺ: قال: لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمسة: لغاز فى سبيل الله، أو لعامل عليها، أو لغارم، أو لرجل اشتراها

الأحـــاديث الواردة فيهم.

قوله: "عن أبى سعيد" وقوله "عن عطاء" وقد نقل الحديث فى نيل الأوطار ثم قال الحديث: "أخرجه أيضا أحمد، ومالك فى المؤطا، والبزار، وعبد بن حميد، وأبو يعلى، والبيهقى، والحاكم، وصححه، وقد أعل بالإرسال لأنه رواه بعضهم عن عطاء بن يسار عن النبى ﷺ ولكنه رواه الأكثر عنه عن أبى سعيد، والرفع زيادة يتعين الأخذ بها. (٤: ٥٤) ودلالة الحديث على عدم حل الزكاة للغنى ظاهرة، واستثناء الغازى منه، وكذا ابن السبيل يتقيد عندنا بمنقطع الغزاة، ومن كان فى غير وطنه، ولا شئ له فيه، وما رواه أبو داود، والنسائى، والإمام أحمد، وقال: هذا أجودها إسنادا كما فى "النيل" (٤: ٤٥) من قوله عليه السلام لرجلين سألاه، وقدراهما جلدين "إن شئتما أعطيتكما، ولاحظ فيها لغنى، ولا اقوى مكتسب". الحديث محمول على حرمة المسألة لهما فإن أعطى القوى بغير سوال حلت له الزكاة بلا شبهة، نعم! الغنى لا تحل له من غير مسألة أيضا للدليل الآخر، وأما قوله عليه السلام إن شئتما أعطيتكما مع عدم الجواز لهما فإنه محمول على الزجر لا على أنه كان يعطيهما لو شاءا فافهم. قال بعض الناس: وهذا على تقدير عدم جواز الإعطاء وأما على تقدير جوازه لمصلحة كما فى كنـز العمال (٣: ٢٩٦) عن مستدرك الحاكم عن أبى سعيد مرفوعا "أما والله إن أحدكم ليخرج بمسألته من عندى متابطها وما هى له إلا نار. قال عمر: لم تعطيها إياهم؟ قال: ما أصنع يأبون إلا ذلك ويأبى الله لى النحل اهـ ونحو حديث الحاكم قد رواه مسلم (١: ٣٣٧) قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه: قسم رسول الله ﷺ قسما فقلت: والله يا رسول الله! يغير هؤلاء كان أحق به منهم، قال: إنهم خيرونى بين أن يسألونى بالفحش أو يبخلونى فلست بباخل اهـ فلا يتمشى هذا التأويل ويقال: إنه يجوز إعطاء الصدقات لمصلحة قوية كالوقاية عن نسبة إلى

بماله، أو لرجل كان له جار مسكين فتصدق على المسكين فأهداها المسكين الغني. رواه أبو داود (١:٢٣٨)، وسكت عنه وهذا مرسل.

البخل، وتسقط الزكاة عن ذمة المعطى اهـ.

قلت: لست من أهل الإجتهاد حتى تجوز إعطاء الصدقات للمصالح إلى غير المحل يفهمك بل لا بد له من دليل من كلام الفقهاء، وهـذا إن ثبت أن الذى كان يعطيه ﷺ بهذا الوجه كان زكاة، وأما لو كانت صدقة نافلة فلا إشكال، وعلى الجملة فإعطاء الزكاة لغير الغنى، والصدقة النافلة يجوز لغير المستحق لها بمثل القصد المذكور كإعطاء الرشوة للظلمة أما أخذها لغير المستحق هل يجوز أم لا؟ ففى "رحمة الأمة" (ص: ٤٥): واختلفوا فيمن يقدر على الكسب لصحته وقوته وهل يجوز له الأخذ؟ فقال أبو حنيفة رحمه الله ومالك رحمه الله يجوز، وقال الشافعى رحمه الله وأحمد رحمه الله لا يجوز اهـ.

أقول: إن مستدل الإمام الشافعى رحمه الله والإمام أحمد رحمه الله، وحديث أبى داود وغيره المذكور عنقريب، فالجواب عنه أنه يحتمل أن يكون المراد من قوله ﷺ: "لاحظ فيها" أنه أراد به حقا كاملا واجبا مستحقا كما للفقراء الضعفاء غير القادرين على الكسب، فلا تكون علة عدم جواز أخذ الصدقة لهم قوتهم على الاكتساب بل عدم رضاء المعطى، وعدم رضائه ﷺ كان بسبب أنه يحب أن يعطى للفقراء الضعفاء.

وأيضا قوله: "وإن شئتما أعطيتكما" يدل على الجواز، ونحن نقول: أيضا إن أخذ الصدقات بغير طيب نفس من المعطى لا يحل، فلا دليل للإمامين الهمامين فى الحديث للإحتمال المذكور فإنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فبقيت المسئلة قياسية والأصل فى الأشياء الإباحة.

فنقول: إن القوى القادر على الكسب لو أعطى الصدقة فريضة كانت أو نافلة بغير سؤال يحل له أخذها، وأما السؤال فلا يجوز، وأما ما أخذ بالسؤال فهو حرام عليه والله تعالى أعلم. وإن كان يملكه بالقبض ولكن الملك خبيث لكونه مأخوذا بسبب حرام وهو السؤال وفى المرقاة (٢: ٤٤٩).

فى شرح حديث الترمذى وحسنه مرفوعا "لا تحل الصدقة لغنى ولا لذى مرة

٢٤٣٦- عن: على رضى الله عنه أنه قال: "ليس لولد، ولا لوالد حق فى صدقة مفروضة". رواه البيهقى فى المختصر. (الرحمة المهداة ص٩٦).

سوى ما نصه: فيه نفى كمال الحل لا نفس الحل أو لا تحل له بالسؤال اهـ.

وفيه أيضا: والحنفية على أنه إن لم يكن له نصاب حلت له الصدقة اهـ.

قوله: "عن على رضى الله عنه" إلخ قال المؤلف: دلالته على أن زكاة الولد للوالد وبالعكس لا تجوز ظاهرة، والولد عام لجميع الفروع، والوالد عام لجميع الأصول.

قال ابن قدامة فى "المغنى": قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن الزكاة لا يجوز دفعها إلى الوالدين فى الحال التى يجبر الدافع إليهم على النفقة عليهم. اهـ (٢: ٧١٠).

وفى "رحمة الأمة": واتفقوا على أنه لا يجوز دفع الزكاة إلى الوالدين وإن علوا، والمولودين وإن سفلوا إلا مالكا فإنه أجاز إلى الجد والجدة وبنى البنين لسقوط نفقتهم عنده اهـ (ص: ٤٥).

قلت: ولكن لفظ الأثر يعم كل والد وإن علا، وكل ولد وإن سفل والله تعالى أعلم.

فائدة:

فى "فتح البارى" قال ابن المنذر: أجمعوا على أن الرجل لا يعطى زوجته من الزكاة، وأما إعطاؤها للزوج فاختلف فيه كما سبق. اهـ مخلصا (٣: ٢٦١).

قال المؤلف: لم يجز أداء الزكاة إلى الزوج عند إمامنا الأعظم رحمه الله خلافا لغيره. وفى "عمدة القارى" شرح البخارى احتجوا (أى المجوزون) بما رواه الجوزجانى عن عطاء قالت: أتت النبى ﷺ امرأة فقالت: يا رسول الله! إن على نذرا إن أتصدق بعشرين درهما وإن لى زوجا فقيرا أ فيجزئ عنى أن أعطيه؟ قال: نعم، كفلان من الأجر (٤: ٣٧٨).

والجواب عنه أن إسناده غير معلوم هل هو محتج به أم لا فلا يصلح للاستدلال، واستدلوا أيضا بما رواه البخارى فى حديث طويل "وكانت زينب تنفق على عبد الله وأيتام فى حجرها فقالت لعبد الله: سل رسول الله ﷺ أ يجزئ عنى أن أنفق عليك، وعلى أيتام

٢٤٣٧- عن: ابن عباس رضى الله عنهما (مرفوعا) «اصبروا على

فى حجرى من الصدقة؟ فقالت: سلى أنت رسول الله ﷺ فانطلقت إلى النبى ﷺ، فوجدت امرأة من الأنصار على الباب حاجتها مثل حاجتى، فمر علينا بلال، فقلنا: سل النبى ﷺ أ يجزئ عنى أن أنفق على زوجى وأيتام لى فى حجرى؟ وقلنا: لا تجز بنا، فدخل فسأله فقال: من هما؟ قال زينب: قال: أى الزيانب؟ قال: امرأة عبد الله، قال: نعم! ولها أجران أجر القرابة وأجر الصدقة. اهـ.

وفى "فتح البارى": وفى رواية الطيالسى المذكورة أنهم بنو أخيها وبنو أختها، وللنسائى من طريق علقمة لإحداهما فضل مال، وفى حجرها بنو أخ لها أيتام وللأخرى فضل مال وزوج خفيف ذات اليد، وهذا القول كناية عن الفقر. اهـ (٣: ٢٦٠).

والجواب عنه بمنع أن الصدقة التى سألتها عنها كانت هى الزكاة ولا نمنع التطوع المحتمل فى الحديث، ودليل الإمام أبى حنيفة رحمه الله ما فى "فتح التقدير" من الاشتراك فى المنافع فلم يتحقق الخروج على الكمال اهـ.

قلت: وهذه العلة مع اشتراكها فى وصول الزكاة من الزوج إلى الزوجة وبالعكس أقرب وقوعا وأقوى وجودا فى الثانى فهو أولى بالمنع من الأول المنهى عنه إجماعا بهذه الحيثية لأن الزوج ينفق وجوبا شرعيا على الزوجة، فعسى أن ينفق عليها مما أعطتها فيعود إليها، ولما نهى رسول الله ﷺ عن اشتراء الصدقة كما فى المشكاة عن الشيخين (١: ١٤٣). "المطبوعة النظامى الواقع دهلى". وسماه عودا فى الصدقة مع كون هذا العود فى الاشتراء أضعف من ذلك الإنفاق لكونه خاليا عن العوض بالكلية، فكيف لا يكون منهيا عنه؟ كما أن الأول أولى بالمنع من حيثية أخرى وهى أن الزوج يجب عليه الإنفاق على الزوجة وكان فى إعطائه الزكاة إياها كأنه منتفع بها لنفسه بهذا العطاء من حيث رعاية الزوجة فى مطالبتها إياه لحقوقها المستوفاة فكان كل واحد منها أولى بالمنع من الآخر بحيثيتين مختلفتين فكانا متساويين فى المنع فتأمل.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ قال المؤلف: ظاهر الحديث هو الرفع وإن كان موقوفا لا يضر أيضا فإنه لا يدرك بالرأى وسنده وإن كنا لا نعلم بأنه محتج به أم لا لكن كون الإجماع عليه يدل على أن الحديث ثابت محتج به.

أنفسكم يا بنى هاشم فإنما الصدقات غسالات الناس». رواه الطبرانى (كنز العمال ص٢٨٥).

وفى "رحمة الأمة": وأجمعوا على تحريم الصدقة المفروضة على بنى هاشم وهم خمس[1] بطون آل على وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل وآل الحارث بن عبد المطلب، واختلفوا فى بنى عبد المطلب، فحرمها مالك، والشافعى، وأحمد فى أظهر روايته، وجوزها أبو حنيفة رحمه الله اهـ. (ص: ٤٥، ٤٦). وفى "فتح القدير" قوله: "وهم آل على" إلخ لما كان المراد من بنى هاشم الذين لهم الحكم المذكور ليس كلهم بين المراد منهم بعددهم فخرج أبو لهب[2] بذلك حتى يجوز الدفع إلى بنيه لأن حرمة الصدقة لبنى هاشم كرامة من الله تعالى لهم، ولذريتهم حيث نصروه عليه الصلاة والسلام فى جاهليتهم، وإسلامهم، وأبو لهب كان حريصا على أذى النبى ﷺ فلم يستحقها بنوه (٢: ٢١٣).

قال المؤلف: هذه علة لا يقاس بها أما الدليل لنا عليه فهو الإجماع، ولا إجماع فى بنى المطلب، ولا نص صريحا، ولم نحكم فيهم بقياسهم على بنى هاشم كما صنعه الشافعى رحمه الله بما ورد فى الخمس بكونهم وكون بنى هاشم شيئا واحدا كما سيأتى فافهم، وأما بنو أبى لهب فالإجماع منعقد على خروجهم من هذا الحكم، وفى "النيل": استدل الشافعى على ذلك[3] بأن النبى ﷺ أشرك بنى المطلب مع بنى هاشم فى سهم ذوى القربى ولم يعط أحدا من قبائل قريش غيرهم، وتلك العطية عوض عوضوه بدلا عما حرموه من الصدقة كما أخرج البخارى من حديث جبير بن مطعم قال: مشيت أنا وعثمان بن عفان إلى النبى ﷺ فقلنا: يا رسول الله! أعطيت بنى المطلب من خمس خيبر، وتركتنا، ونحن وهم بمنزلة واحدة؟ فقال رسول الله ﷺ: إنما بنو المطلب وبنو هاشم شئ واحد، وأجيب عن ذلك بأنه إنما أعطاهم ذلك لموالاتهم لا عوضا عن الصدقة. (٤: ٥٧).

وفيه أيضا: وأما ما استدل به القائلون بحلها للهاشمى من الهاشمى من حديث

---

(١) وبهذا فسرهم صاحب الهداية (١: ١٨٦).

(٢) وأما قوله عليه الصلاة والسلام: لا قرابة بينى وبين أبى لهب، كما نقله الطحاوى (١: ٦٨٥) فلم أره مع التتبع البليغ وأظن أنه لا أصل له.

(٣) أى على حرمة الصدقة على بنى عبد المطلب.

. . . .

العباس الذى أخرجه الحاكم فى النوع السابع والثلاثين من علوم الحديث بإسناد كله من بنى هاشم أن العباس بن عبد المطلب قال: قلت: يا رسول الله! إنك حرمت علينا صدقات الناس هل تحمل لنا صدقات بعضنا لبعض؟ قال: نعم، فهذا الحديث قد اتهم به بعض رواته، وقد أطال صاحب الميزان الكلام على ذلك فليس بصالح لتخصيص تلك العمومات الصحيحة. (٤ : ٥٨).

وفى "الطحطاوى" وأما الصدقة على أزواجه عليه الصلاة والسلام ففى "شرح البخارى" لابن بطال أن الفقهاء اتفقوا على أن أزواجه عليه الصلاة والسلام لا يدخلن فى الذين حرمت عليهم الصدقات، وقال ابن قدامة: روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت: إنا آل محمد لا تحل لنا الصدقة، ثم قال: فهذا يدل على تحريمها عليهن. حموى مختصرا (١٨٦:١).

ونقل فى "النيل" أن الخلال أخرج من طريق ابن أبى مليكة عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت: إنا آل محمد لا تحل لنا الصدقة قال: وهذا يدل على تحريمها. قال الحافظ: وإسناده إلى عائشة حسن، وأخرجه ابن أبى شيبة أيضا (٤: ٦٠).

قال المؤلف: قال ابن أبى شيبة حدثنا وكيع عن محمد بن شريك عن ابن أبى مليكة أن خالد بن سعيد بن العاص بعث إلى عائشة ببقرة فردتها وقالت: إنا آل محمد لا نأكل الصدقة كذا فى "كتاب الرد" لابن أبى شيبة مطبوع فاروقى دهلى (ص: ٣٨).

أما رجاله فالإمام ابن أبى شيبة صاحب المصنف مشهور، ووكيع هذا ثقة مشهور من رجال الستة، وقد مر ذكره مرارا ومحمد بن شريك ثقة من رجال أبى داود كما فى "تهذيب التهذيب" (٩: ٢٢١، ٢٢٢) وابن أبى مليكة هو عبد الله بن عبيد الله تابعى ثقة فقيه من رجال الستة كما يتحصل من "التقريب" (ص: ١٣٥) فهذا السند محتج به، ولا تظهر ثمرة هذا الحكم بعد وفات أزواجه عليه الصلاة والسلام، أما تحقيق المسئلة فى نفسها فالذى يجمع به بين نقل اتفاق الفقهاء، وحديث عائشة أن يقال يحل الصدقة لهن، كما قال الفقهاء ويكون الحرمة اجتهادا من عائشة مستندة إلى قوله عليه السلام: ولا لآل محمد. رواه مسلم وعممت معنى الآل الشامل للأزواج، ولعل مستند اتفاق الفقهاء

. . . .

الأحاديث التى ورد بلفظ "بنى هاشم" ففهموا أنه تفسير للآل وأيضا أكله ﷺ لحما تصدق به على بريرة مولاة عائشة من غير تفتيش منه أنها واجبة أم غير واجبة يدل ظاهرا على حل مطلق الصدقة للأزواج، فإن مولاة الأزواج كالأزواج والله أعلم. هذا كله كان كلاما على الصدقة المفروضة للآل وأما التطوع منها ففى "النيل": وأما آل النبى ﷺ فقال أكثر الحنفية،[1] وهو المصحح عن الشافعية، والحنابلة، وكثير من الزيدية: إنها تجوز لهم صدقة التطوع دون الفرض قالوا: لأن المحرم عليهم إنما هو أوساخ الناس، وذلك هو الزكاة لا صدقة التطوع، وقال: فى البحر: إنه خصص صدقة التطوع القياس على الهبة والهدية والوقف (٤:٥٩).

واعلم أن ما مر من حرمة الصدقة الواجبة على بنى هاشم هو ظاهر الرواية كما فى "فتح القدير" قوله: "ولا يدفع إلى بنى هاشم" هذا ظاهر الرواية، وروى أبو عصمة عن أبى حنيفة أنه يجوز فى هذا الزمان وإن كان ممتنعا فى ذلك الزمان. اهـ (٢: ٢١١).

قال المؤلف: والمعمول به هو ظاهر الرواية فإنه مطابق للنص، وأما ما فى الدراية: وأخرجه الطبرانى من طريق حنش عن عكرمة عن ابن عباس وفى آخره: أنه لا يحل لكم أهل البيت من الصدقات شئ إنما هى غسالة الأيدى وإن لكم فى خمس الخمس لما يغنيكم (اهـ ص: ١٦٧).

فإن ثبت بإسناد محتج به فلا دليل فيه على أن الخمس عوض الزكاة فإن السياق يدل على أن الكلام سيق على سبيل التسلية لهم لئلا يحزنوا على فوت تلك المنافع، وما اشتهر فى بعض أحاديث الحرمة من زيادة: وعوضكم منها بخمس المخمس فلم يثبت هذه الزيادة كما فى "فتح القدير" لكن هذا اللفظ غريب إلخ (٢: ٢١٢).

وإن سلمنا على التنزيل حمل الكلام على أن ذلك حكمة لا علة، فإن العلة هى كون الزكاة من أوساخ الناس، وإن سلمنا على التنزيل كونه علة أيضا لا يثبت المطلوب فإنها علة لأصل التشريع لا لبقاءه أى شرع هذا الحكم أولا لهذه العلة، وإن لم يشترط بقاءه بها كما فى الرمل فزوال العوض لا يستلزم عود المعوض لا سيما وقد أجمعت

(١) وقد حقق المسئلة المحقق ابن الهمام فى فتح القدير فلينظر فيه.

٢٤٣٨– عن: أبى هريرة يقول: أخذ الحسن بن على تمرة من تمر الصدقة فجعلها فى فيه، فقال رسول الله ﷺ: كخ كخ ارم بها أما علمت أنا لا نأكل الصدقة رواه مسلم، (١:٣٤٣، ٤٤٤) وله فى رواية أخرى: إنا لا تحل لنا الصدقة.

٢٤٣٩– عن: أبى رافع أن رسول الله ﷺ بعث رجلا من بنى مخزوم على الصدقة، فقال لأبى رافع: اصحبنى كيما تصيب منها، فقال: لا حتى آتى رسول الله ﷺ فأسأله وانطلق إلى النبى ﷺ فسأله، فقال: إن الصدقة لا تحل لنا، وإن موالى القوم من أنفسهم. رواه الترمذى (١:٨٧) وقال: حسن صحيح.

٢٤٤٠– عن: أبى الجويرية أن معن بن يزيد حدثه قال: بايعت رسول الله ﷺ أنا وأبى وجدى، وخطب على فأنكحنى وخاصمت إليه، وكان أبى يزيد أخرج دنانير يتصدق بها، فوضعها عند رجل فى المسجد، فجئت فأخذتها، فأتيته بها، فقال: والله ما إياك أردت، فخاصمته إلى رسول الله ﷺ، فقال: لك ما نويت يا يزيد، ولك ما أخذت يا معن. رواه البخارى (١:١٩١).

الأحاديث على ذلك ولم يرد حديث فى خلافه فافهم وحقق.

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ قال المؤلف: دلالته على حرمة الزكاة على آل محمد ظاهرة وقد مر تفصيله.

قوله: "عن أبى رافع" إلخ قال: دلالته على أن مولى القوم فى حكم الزكاة يعد منهم ظاهرة.

قوله: "عن أبى جويرية" إلخ قال: المؤلف: "فى الهداية": قال أبو حنيفة ومحمد: إذا دفع الزكاة إلى رجل يظنه فقيرا ثم بان أنه غنى أو هاشمى أو كافر أو دفع فى ظلمة، فبان أنه أبوه أو ابنه، فلا إعادة عليه، وقال أبو يوسف: عليه الإعادة. اهـ. وفيه "ولهما حديث معن" إلخ وفيه: لو دفع إلى شخص ثم علم أنه عبده أو مكاتبه لا يجزئه لانعدام التمليك لعدم أهلية الملك وهو الركن على ما مر (١: ١٨٧) وفى "فتح القدير" بعد نقل حديث المتن: وهو وإن كان واقعة حال يجوز فيها كون تلك الصدقة كانت نفلا لكن

٢٤٤١- قال: طاوس: قال معاذ لأهل اليمن: آتونى بعرض ثياب خميص أو لبيس مكان الشعيرة، والذرة أهون عليكم، وخير لأصحاب رسول الله ﷺ بالمدينة. (١٩٤:١) رواه البخارى.

٢٤٤٢- عن: سهل بن الحنظلية عن رسول الله ﷺ: قال: من سأل وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من جمر جهنم، قالوا: يا رسول الله! وما يغنيه؟ قال: ما يغديه أو يعشيه. رواه أحمد واحتج به وأبو داود وقال: يغديه ويعشيه، وأخرجه ابن حبان وصححه. (نيل الأوطار ٤٧:٤، ٤٨).

عموم لفظ ما فى قوله عليه السلام: "لك ما نويت" يفيد المطلوب ولأن الوقوف على هذه الأشياء إنما هو بالاجتهاد لا القطع، فيبنى الأمر على ما يقع عنده، كما إذا اشتبهت عليه القبلة. إلخ (٢: ٢١٤).

ودلالته على أن الصدقة لو وصلت إلى الابن بالغلط مع التحرى البليغ أجزأت عن المزكى ظاهرة.

قوله: "قال طاؤس" إلخ قال المؤلف: دلالته على جواز نقل الصدقة من بلد إلى بلد إذا كان فيه مصلحة ظاهرة. وفى "الهداية": ويكره نقل الزكاة من بلد إلى بلد، وإنما تفرق صدقة كل فريق فيهم لما روينا من حديث معاذ (أى تؤخذ من أغنيائهم، وترد إلى فقرائهم ١٢ حاشية هداية. قلت: وقد مر عن قريب)، وفيه رعاية حق الجوار إلا أن ينقلها الإنسان إلى قرابة أو إلى قوم هم أحوج من أهل بلده لما فيه من الصلة أو زيادة دفع الحاجة ولو نقل إلى غيرهم أجزأه، وإن كان مكروها لأن المصرف مطلق الفقراء بالنص (١: ١٨٨).

قوله: "عن سهل" إلخ قال المؤلف: حرف "أو" فى رواية الإمام أحمد بمعنى الواو ويؤيده أيضا ما فى أبى داود فى بعض روايات هذا الحديث أن يكون له شبع يوم وليلة أو ليلة ويوم. اهـ وسكت أبو داود عنه (ص: ٢٣٧).

ودلالته على أن من كان عنده ما ذكر لا تحل له المسئلة ظاهرة. وهذا تحديد عام كلى وهو أدنى ما ورد فى الباب فيحمل ما ورد غير ذلك من التحديد بسند محتج به على اختلاف أحوال الناس باعتبار قلة المصارف وكثرتها، ولا يتوهم النقض بما رواه عبد الله

أبواب صـــدقــة الفطر(١)

باب من تجب عليه و عنه صدقة الفطر

٢٤٤٣- عن: ابن عمر رضى الله عنهما قال: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعًا من شعير على العبد، والحر، والذكر، والأنثى،

ابن أحمد فى حديث على: قالوا وما ظهر غنى؟ قال (أى ﷺ): عشاء ليلة، وإسناده حسن، كما فى "شرح الإحياء" (٩-٣٠٩).

فإن أدنى ورد فيه دون ما مر من حديث الباب، فإنه محمول على طعام يوم وليلة، ويوجه بأن اليوم عند العرب تابع لليلة، وكذلك فى الشريعة أو هو محمول على اختلاف أحوال الناس حيث يكفى بعضهم فى اليوم الواحد الطعام فى الوقتين، وبعضهم لوقت واحد فالمقصود مشترك وهو طعام اليوم الواحد، وفى "الدر المختار": من له قوت يومه بالفعل أو بالقوة كالصحيح المكتسب، ويإثم معطيه إن علم بحاله لإعانته على المحرم: ولو سأل للكسوة أو لاشتغاله عن الكسب بالجهاد أو طلب العلم جاز لو محتاجا. (١: ٦٩٠) مع الطحطاوى.

باب من تجب عليه و عنه صدقـة الفطر

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قال المؤلف: حاصل هذا الفرض هو الإيجاب لعارض، فإن الحديث خبر واحد لا يثبت به إلا الوجوب عند عدم القرينة على خلافه، والحديث يدل على وجوب صدقـة الفطر على المذكورين فيه، لكن العبد لا تجب عليه بل على سيده لحديث مسلم "ليس فى العبد صدقـة إلا صدقـة الفطر" وقد مر فى باب لا زكاة فى العبد إذا لم يكن للتجارة، فهذا الحديث مبين للمراد، وفى "الزيلعى": قال الشيخ (تقى الدين ابن دقيق العيد): وقد يستدل على هذا المقام أيضا (وهو ما قال فى الهداية) بحديث عراك

---

(١) أخرج ابن سعد فى "الطبقات" بأسانيده عن عائشة رضى الله عنها وابن عمر وأبى سعيد كما فى "التلخيص" قالوا: فرض صوم رمضان بعد ما حولت الكعبة بشهر على رؤوس ثمانية عشر شهرا من الهجرة، وأمر فى هذه السنة بزكاة الفطر وذلك قبل أن تفرض الزكاة فى الأموال (١:١٨٦).

والصغير، الكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة. (رواه البخارى ١: ٢٠٤)، وفى بعض طرقه فى البخارى أيضا: والحر، والمملوك اهـ. وليس فيه: من المسلمين.

ابن مالك عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: لا صدقة عن الرجل فى فرسه ولا فى عبده إلا زكاة الفطر. رواه بهذا اللفظ الدار قطنى (١: ٤٢٣).

وفى "الزيلعى": أخرج الطحاوى عن عمر أنه قال لنافع: إنما زكاتك على سيدك أن يؤدى عنك عند كل فطر صاعا من تمر أو شعير أو نصف صاع من بر (١: ٤٣٠).

فالوجوب المذكور عليه فى حديث الباب مجازى، وكذا الوجوب على الصغير مجازى أيضا فإنه تجب على أبيه لأنه يمونه، وفى الحديث الذى بعد هذا الحديث لفظ "ممن تمونون" يدل عليه، نعم! لو كان للصغار مال ففى "الهداية" فإن كان لهم مال يؤدى من مالهم عند أبى حنيفة وأبى يوسف خلافا لمحمد، لأن الشرع أجراه مجرى المؤنة فأشبه النفقة (١: ١٨٨) وفى "فتح القدير" على هذا القول: هذا دليل قولهما: ونفقة الصغير إذا كان له مال فى ماله فكذا هذا والأولى كون المراد نفقة الأقارب، لأن وجه قول محمد إنها عبادة، والصبى ليس من أهلها كالزكاة، وقد وجب إخراج الأب عنه فيكون فى ماله، فيقولان فى جوابه: هى عبادة فيها معنى المؤنة لقوله عليه السلام: "أدوا(١) عمن تمونون". إذ قد قبلنا هذا الحديث أو ما قدمناه من قوله عليه السلام "ممن تمونون" فى حديث ابن عمر فألحقها بالمؤونة فكانت كنفقة الأقارب تجب فى مال الصغير إذا كان غنيا مما فيها من معنى المؤنة وإن كانت عبادة اهـ (٢: ٢٢١).

وفى "الجوهر النقى" وقوله عليه السلام فى "صحيح البخارى": على الذكر والأنثى" من حديث ابن عمر دليل على سقوط صدقة الزوجة عن الزوج، ووجوبها عليها، فلا تسقط عنها إلا بدليل، ولأنه يلزمها الإخراج عن عبدها فلأن يلزمها عن نفسها أولى (١: ٢٩٤ و٢٩٥).

وفى "الهداية": ولا يؤدى عن زوجته لقصور الولاية والمؤنة فإنه لا يليها فى غير

---

(١) لم أظفر على هذه اللفظة، ولعل هذه الرواية هى التى فى عبارة "الجوهر النقى" هذه: قلت: الحديث الذى فيه "عمن تمونون" لا يخلو عن ضعف كما بينه البيهقى (١: ٢٩٤).

٢٤٤٤- عن:إبراهيم بن محمد عن جعفر بن محمد عن أبيه مرسلا قال:

حقوق النكاح، ولا يمونها فى غير الرواتب كالمداواة (١: ١٨٩). فهذا اللفظ خص لفظ "ممن تمونون" فى الحديث الذى بعد هذا الحديث بإخراج الزوجة عنهم، وفى "الهداية" ولا (يؤدى) عن أولاده الكبار، وإن كانوا فى عياله لانعدام الولاية اهـ (١:١٨٩).

قال المؤلف: والمؤنـة أيضا ليست بكاملة لأن نفقتهم تجب عليه بعارض أو ينفق عليهم تبرعا. وفيه أيضا: ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية، ولا المكاتب عن نفسه لفقره، وفى المدبر وأم الولد ولاية المولى ثابـتة فيخـرج عنهمـا، ولا يخـرج عن مماليكـه للتجـارة اهـ (١:١٨٩).

وفى الحاشية عن "البناية": مبنى الصدقة للمؤنة والعبد ههنا معد للتجارة لا للمؤنة فحينئذ لا تجب الصدقة لزوال سبب الوجوب وهو المؤنة فافهم (١- ١٨٩).

ولفظ "المملوك" فى الحديث عام للمسلم والكافر وفى "فتح القدير": والتقييد فى الصحيح أيضا بقوله "من المسلمين" لا يعارضه لما عرف من عدم حمل المطلق على المقيد فى الأسباب لأنه لا تـزاحم فيها فيمكن العمل بهما فيكون كل من المقيد والمطلق سببا بخلاف ورودهما فى حكم واحد (٢: ٢٢٣).

وفى "الجوهر النقى": وذكر ابن رشد وغيره أن مذهب ابن عمر وجوب الفطرة على العبد الكافر وهو راوى الخبر فدل أنه فهم منه ما ذكرنا (من وجوب الصدقة عن الكافر).وفى "الاستذكار": قال الثورى وسائر الكوفيين: يؤدى الفطرة عن عبده الكافر، وهو قول عطاء ومجاهد، وسعيد بن جبير، وعمر بن عبد العزيز، والنخعى، وروى عن أبى هريرة وابن عمر (١: ٢٩٥).

وفى "الدراية": وفى الباب عن أبى هريرة موقوفا أنه كان يخرج زكاة الفطر عن كل إنسان يعول من صغير أو كبير حر أو عبد وإن كان نصرانيا مدين من قمح أو صاعا من تمر. أخرجه الطحاوى، وأخرج عبد الرزاق عن ابن عباس يخرج عن كل مملوك له وإن كان يهوديا أو نصرانيا (ص: ١٦٨).

قوله: "عن إبراهيم" إلخ قال المؤلف: وفى "التلخيص الحبير" أيضا بعد نقل الحديث: قال البيهقى: ورواه حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على قال:

أمر رسول الله ﷺ بصدقة الفطر عن الصغير، والكبير، والحر، والعبد ممن تمونون. رواه الإمام الشافعي. (التلخيص الحبير ١:١٨٦).

٢٤٤٥- حدثنا: يعلى بن عبيد ثنا عبد المالك عن عطاء عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: لا صدقة إلا عن ظهر غنى، واليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول. رواه الإمام أحمد في "مسنده" وذكره البخارى فى "صحيحه" تعليقا فى كتاب الوصايا فقال: وقال النبى عليه السلام: لا صدقة إلا عن ظهر غنى. (زيلعى ١:٤٢٢).

فرض رسول الله ﷺ على كل صغير أو كبير أو عبد ممن تمونون صاعا من شعير أو صاعا من تمر أو صاعا من زبيب عن كل إنسان. وفيه انقطاع (١: ١٨٦).

وفى "الزيلعى" بعد ذكر هذا المنقطع والمرسل ما نصه: لكن قال الشافعى: يعضده حديث ابن عمر والإجماع انتهى. وهذا الانقطاع الذى أشار إليه هو بين محمد ابن على(١) وجد أبيه على بن أبى طالب اهـ (ص: ٤٢٣). وحديث ابن عمر الذى ذكره الإمام الشافعى هو ما رواه الدار قطنى عنه مرفوعا بسند ضعيف، ولفظه ما فى هذا المرسل وقد نقله مع تضعيفه فى التلخيص (١: ١٨٦). ودلالته على أن زكاة الفطر تجب عمن يمون المرء ظاهرة.

قوله: "حدثنا يعلى" إلخ قال المؤلف: استدل به صاحب الهداية على اشتراط اليسار لوجوب صدقة الفطر. (١: ١٨٨) وأما ما رواه أبو داود عن ابن أبى صغير عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ صاع من بر أو قمح على كل اثنين صغير أو كبير، حر أو عبد ذكر أو أنثى. أما غنيكم فيزكيه الله تعالى، وأما فقيركم فيرد الله تعالى عليه أكثر مما أعطاه زاد سليمان فى حديثه، غنى أو فقير (١: ٢٣٥).

فهذا الحديث فيه اضطراب شديد كما فى "الجوهر النقى" ذكره البيهقى فيه حديث ابن أبى صغير.

---

(١) وعلىّ هذا هو ابن سيدنا الحسين رضى الله تعالى عنهم كما فى الزيلعى (١: ٤٢٣) وهو المعروف بزين العابدين.

باب مقدار صدقة الفطر

٢٤٤٦- حدثنا: المزنى ثنا الشافعى عن يحيى بن حسان عن الليث بن سعد عن عقيل بن خالد، وعبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر مدين من حنطة. رواه الطحاوى. (زيلعى ١: ٤٢٨).

وفيه أيضا: قال فى "التنقيح": وهذا المرسل إسناده صحيح كالشمس، وكونه مرسلا لا يضر فإنه مرسل سعيد ومراسيل سعيد حجة.

قلت: هو حديث اضطرب إسنادا ومتنا، وقد بين البيهقى بعض ذلك فى هذا الباب وبعضه فى "باب من قال يخرج من الحنطة نصف صاع"، وقال صاحب التمهيد: هذا حديث مضطرب لا يثبت وليس دون الزهرى فى هذا الحديث من تقوم به حجة، واختلف عليه فيه أيضا انتهى كلامه. ثم على تقدير ثبوته هو مخالف للأحاديث المشهورة كحديث أمرت[1] أن آخذ الصدقة من أغنياءكم وحديث إنما الصدقة[2] عن ظهر غنى وكيف تجب الصدقة على من يأخذها (١: ٢٩٦).

فائدة:

فى "فتح القدير" بعد نقل تعليق البخارى الذى ذكر فى المتن: وتعليقاته المجزومة لها حكم الصحة (٢: ٢٢٠).

باب مقدار صدقة الفطر

قوله: "حدثنا المزنى" إلخ فى "الزيلعى" بعد العبارة المذكورة فى المتن ما نصه: ومن طريق الشافعى أيضا رواه البيهقى، ونقل عن الشافعى قال: حديث مدين خطأ قال البيهقى وهو كما قال فإن الأخبار الثابتة تدل على أن التعليل بمدين كان بعد رسول الله ﷺ اهـ.

قال الشيخ فى الإمام: وهذا طريق استدلالى غير راجع إلى حال الرواة وإلا فالسند كله رجال الصحيح اهـ (١: ٤٢٨).

---

(١) لم أره بهذا اللفظ، وقد ثبت حاصله فى الكتب الستة.

(٢) فى فتح البارى: وقد أورده أحمد من طريق أبى صالح بلفظ: إنما الصدقة ما كان عن ظهر غنى (٣: ٢٣٣).

٢٤٤٧- عن: الحسن عن ابن عباس أنه خطب فى آخر رمضان على المنبر بالبصرة إلى أن قال: فرض رسول الله ﷺ هذه الصدقة صاعا من تمر أو شعير أو نصف صاع من قمح على كل حر أو مملوك ذكر أوأنثى صغير أو كبير فلما قدم على رأى رخص السعر فقال: قد أوسع الله عليكم فلو جعلتموه صاعا من كل شئ. رواه أبو داود والنسائى. (زيلعى :٤٢٦).

وفيه قال صاحب التنقيح على التحقيق: الحديث رواته ثقات مشهورون، لكن فيه إرسالا فإن الحسن لم يسمع من ابن عباس على ما قيل إلخ.

٢٤٤٨- عن: محمد بن سيرين عن ابن عباس قال: أمرنا رسول الله ﷺ أن نؤدى زكاة رمضان صاعا من طعام عن الصغير، والكبير، والحر، والمملوك من أدى سلتا[1] قبل منه، وأحسبه قال: ومن أدى دقيقا قبل منه. ومن أدى سويقا قبل منه. رواه ابن خزيمة. (التلخيص الحبير ١:١٨٧).

قوله: "عن الحسن" إلخ فيه قول الراوى: فلما قدم على إلخ دال على أن الزيادة على نصف صاع من البركان عن على رضى الله عنه فكما أن القائلين بالصاع يأولون فيها كذلك نحن القائلون بنصف صاع نأول فى أن التعديل كان من معاوية رضى الله عنه أو عمر رضى الله عنه سواء بسواء وانتظر تعليقنا فى آخر الباب فى تحقيق التعديل وأما حديث الإرسال فقد علمت أنه لا يضر.

قوله: "عن محمد بن سيرين" إلخ فيه من أدى دقيقا سويقا دل على جواز أداء الصدقة منهما خلافا للشافعى ومالك على ما فى "رحمة الأمة" بقى أن مقداره ماذا ولم ينص عليه فى هذا الحديث فالمشهور أنهما كأصلهما فى المقدار.

وقال صاحب الهداية: الأولى أن يراعى فيهما القدر والقيمة احتياطا وإن نص على الدقيق فى بعض الأخبار اهـ وهو ما فى "فتح القدير" عن الدار قطنى عن زيد بن ثابت قال: خطبنا رسول الله ﷺ وفيه: أو صاع من دقيق إلخ قال فى الفتح: لم يروه بهذه الأشياء غير سليمان بن أرقم وهو متروك الحديث فوجب الاحتياط وفيه أيضا: "أو المراد دقيق الشعير".

---

(١) بالضم جويا نوعى ازان يا جوترش مزه كذا فى منتخب اللغات (ص٣٨٥) مطبوع رزاقى كانبور.

٢٤٤٩- عن: أبی سعيد الخدری قال: كنا نعطيها فی زمان النبی ﷺ صاعا من طعام أو صاعا من تمر أؤ صاعا من شعير أو صاعًا من زبيب، فلما جاء معاوية وجاءت السمراء قال: أری مدا من هذا يعدل مدين. (رواه البخاری ١:٢٠٤).

٢٤٥٠- عن: أبی سعيد الخدری رضی الله عنه قال: كنا نخرج فی عهد

قوله: "عن أبی سعيد" إلخ قال المؤلف: دلالته علی الجزء الأول من الباب ظاهرة وفی "فتح الباری": قوله: "صاعا من طعام أو صاعا من تمر" هذا يقتضی المغايرة بين الطعام وبين ما ذكر بعده، وقد حكی الخطابی أن المراد بالطعام هنا الحنطة وأنه اسم خاص له قال: ويدل علی ذلك ذكر الشعير وغيره من الأقوات والحنطة أعلاها فلو لا أنه أرادها بذلك لكان ذكرها عند التفصيل كغيرها من الأقوات، ولا سيما حيث عطفت عليها بحرف أو الفاصلة، وقال: هو وغيره وقد كانت لفظة الطعام تستعمل فی الحنطة عند الإطلاق حتی إذا قيل: اذهب إلی سوق الطعام فهم منه سوق القمح وإذا غلب العرف نزل اللفظ عليه لأن ما غلب استعمال اللفظ فيه كان خطوره عند الإطلاق أقرب انتهی. وقد رد ذلك ابن المنذر (من الشافعية).

وقال: ظن أصحابنا أن قوله فی حديث أبی سعيد "صاعا من طعام" حجة لمن قال: "صاعا من طعام حنطة" وهذا غلط منه وذلك أن أبا سعيد أجمل الطعام ثم فسره ثم أورد طريق حفص بن ميسرة المذكورة فی الباب الذی يلی هذا وهی ظاهرة فيما قال، ولفظه: "كنا نخرج صاعا من طعام وكان طعامنا الشعير والزبيب والإقط والتمر" وأخرج الطحاوی نحوه من طريق أخری عن عياض وقال فيه: ولا يخرج غيره قال: وفيه قوله: "فلما جاء معاوية رضی الله عنه وجاءت السمراء" دليل علی أنها لم تكن قوتا لهم قبل هذا فدل علی أنها لم تكن كثيرة ولا قوتا فكيف يتوهم أنهم أخرجوا ما لم يكن موجودا؟ انتهی كلامه.

وأخرج ابن خزيمة والحاكم فی صحيحيهما من طريق ابن إسحاق عن عبد الله بن عبد الله بن عثمان بن حكيم عن عياض بن عبد الله قال: قال أبو سعيد وذكروا عنده صدقة رمضان فقال: لا أخرج إلا ما كنت أخرج فی عهد رسول الله ﷺ صاع تمر أو

النبى ﷺ يوم الفطر صاعا من طعام، قال أبو سعيد: وكان طعامنا الشعير، والزبيب، والإقط والتمر. (رواه البخارى ١-٢٠٤ و٢٠٥).

صاع حنطة أو صاع شعير أو صاع إقط، فقال له رجل من القوم: أو مدين من قمح؟ فقال: لا تلك قيمة معاوية مطوية، لا أقبلها ولا أعمل بها قال ابن خزيمة: ذكر الحنطة فى خبر أبى سعيد غير محفوظ ولا أدرى ممن الوهم؟ وقوله: "فقال رجل" إلخ دال على أن ذكر الحنطة فى أول القصة خطأ إذ لو كان أبو سعيد أخبر أنهم كانوا يخرجون منها فى عهد رسول الله ﷺ صاعا فما كان الرجل يقول له أو مدين من قمح؟ وقد أشار أبو داود إلى رواية ابن إسحاق هذه وقال: إن ذكر الحنطة فيه غير محفوظ، وذكر أن معاوية بن هشام روى فى هذا الحديث عن سفيان نصف صاع من بر وهو وهم وأن ابن عيينة حدث به عن ابن عجلان عن عياض فزاد فيه: أو صاع من دقيق وأنهم أنكروا عليه فتركه قال أبو داود: وذكر الدقيق وهم من ابن عيينة. اهـ.

وفيه أيضا: وهذه الطرق كلها تدل على أن المراد بالطعام فى حديث أبى سعيد غير الحنطة فيحتمل أن تكون الذرة فإنه المعروف عند أهل الحجاز الآن وهى قوت غالب لهم، وقد روى الجوزقى من طريق ابن عجلان عن عياض فى حديث أبى سعيد: صاعا من تمر صاعا من سلت أو ذرة[1] اهـ.

وفيه أيضا: وقال ابن المنذر أيضا: لا نعلم فى القمح خبرا ثابتا عن النبى ﷺ يعتمد عليه، ولم يكن البر بالمدينة فى ذلك الوقت إلا الشئ اليسير منه فلما كثر فى زمن الصحابة رأوا أن نصف صاع منه يقوم مقام صاع من شعير وهم الأئمة فغير جائز أن يعدل عن قولهم إلا إلى قول مثلهم. ثم أسند عن عثمان وعلى، وأبى هريرة، وجابر، وابن عباس، وابن الزبير، وأمه أسماء بنت أبى بكر بأسانيد صحيحة أنهم رأوا أن فى زكاة الفطر نصف صاع من قمح انتهى. وهذا مصير منه إلى اختيار ما ذهب إليه الحنفية (٣: ٢٩٥، ٢٩٦).

وفى "الجوهر النقى": وفى الصحيحين عن ابن عمر أنه عليه السلام فرض صاعا من تمر أو شعير فعدل الناس به نصف صاع من بر وذكره البيهقى فى الباب الذى قبل هذا الباب، وهذا صريح فى الإجماع على ذلك، ولو صح عن النبى ﷺ صاعا من بر لما جاز

---

(١) بالضم وفتح راغله ايست معروف كه آن را جوارى گويند كذا فى المنتخب (ص: ٢٤٠).

. . . .

لهم إخراج نصف صاع صاع لأنه ربا[1] وقول الخدرى: فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه يحتمل أنه لم يرد به مخالفتهم وأنه يخرج صاعا من البر بل أراد الإخراج من الأصناف التى كانوا يخرجونها فى عهده عليه السلام وقد صرح بذلك فى رواية مسلم قال: لا أخرج فيها إلا الذى كنت أخرج فى عهده عليه السلام صاعا من تمرا وصاعا من زيب أو صاعا من شعير أو صاعا من إقط (١: ٢٩٧).

وفيه أيضا ما نصه: وفى "التمهيد": روى عن أبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلى، وابن مسعود، وابن عباس على اختلاف عنه، وأبى هريرة وجابر، ومعاوية، وابن الزبير نصف صاع بر، وفى الإسناد عن بعضهم ضعف، وروى أيضا عن ابن المسيب وعطاء وطاوس ومجاهد وعمر بن عبد العزيز وعروة وسعيد بن جبير وأبى سلمة ومصعب بن سعد وذكره ابن حزم عن عثمان، وعلى، وأبى هريرة وجابر وأبى سعيد الخدرى وعائشة وأسماء قال: وهو عنهم كلهم صحيح (١: ٣٠٠).

وأما ما فى "الزيلعى" فى حديث أبى سعيد فى بعض طرقه من قوله ونصه: قال أبو سعيد: أما أنا فإنى لا أزال أخرجه أبدا ما عشت (١: ٤٢٥).

فيمكن تأويله: إنى لا أؤدى الصدقة من القمح فلا حاجة لى إلى العمل بقول معاوية رضى الله عنه بل لا أزال أودى بما أودى به فى زمن رسول الله ﷺ. ولا بد من التأويل لئلا يخالف قوله مذهبه وهذا هو التحقيق، وإن سلمنا أنه خالف الناس فلا يقدح أيضا فى إجماع أكثر الصحابة كما قال الزيلعى ونصه: ولا يضر مخالفة أبى سعيد لذلك بقوله: أما أنا فلا أزال أخرجه لأنه لا يقدح فى الإجماع سيما إذا كان فيه الخلفاء الأربعة أو يقال: أراد بالزيادة على قدر الواجب تطوعا (١: ٤٢٦).

وفى "الزيلعى" أيضا: وقال البيهقى رحمه الله: وقد وردت أخبار عن النبى عليه السلام فى صاع من بر وردت أخبار فى نصف صاع ولا يصح شئ من ذلك وقد بينا علة كل واحد منهما فى الخلافيات (١: ٤٣١).

---

(١) هكذا فى الأصل.

. . . .

قال المؤلف: أراد بقوله: "فى نصف صاع" الأحاديث المرفوعة، وهو أظهر وقد أطال الكلام فى الباب الحافظ الزيلعى، ونقل مفصلا أحاديث الباب، وأحاديث الخصم فيه، فإن شئت ارجع إليه. وقد نقلنا منه ومن غيره بقدر حاجة فإن كان لك مناسبة فى الجملة الحديث والفقه سهل الأمر عليك فيما لم أنقله أيضا، ولا نعلم مخالفا فى مسئلة القمح إلا أبا سعيد وقد نقل عنه خلاف ذلك بسند صحيح عن ابن حزم كما ذكرنا آنفا عن "الجوهر النقى" وإلا ابن عمر على ما ذكر مذهبه صاحب "فتح البارى" فى (٣:٢٩٦). فإن ثبت عنه صريحا فلا يضر فى إجماع الأكثر وإن استنبط من قوله: فعدل الناس إلخ المار عن "الجوهر النقى" فلا دليل فيه كيف؟ ويمكن أنه أنكر أداءهم من الحنطة مع أن عادتهم كان الأداء من غير الحنطة فى الأكثر فى عهده ﷺ، والحمد لله تعالى على هذا التحقيق الأنيق الحقيق بالقبول، وكان هذا كله كلاما فى الرواية.

أما الدراية فى المسئلة فهى أن لا ننكر ثبوت رفع روايات نصف صاع من القمح بعد ورودها بطريق عديدة لبعضها أسانيد محتج بها.

ونقول: إن الصحابة الذين لم تبلغهم تلك الروايات قد حكموا بها أولا باجتهادهم الروايات كما كان عمر قد رجع من الشام فى زمن الطاعون برأى من الصحابة ثم ظهر حديث من عبد الرحمان بن عوف كما فى الصحاح، وكما كان ابن مسعود رضى الله عنه وقد افتى فى مسئلة الصداق بالرأى ثم ظهر حديث فيه كما رواه الترمذى وغيره، نظائره كثيرة فيبقى على هذا جميع روايات الباب سالما عن الجرح، وعدم وجدان البر فى المدينة بكثرة لا يوجب عدم وجدانها بقلة، وعلى الفرض فلا يبعد أن يذكر ﷺ حكم ما ليس يوجد فى المدينة ويوجد فى غيرها لكون شرعه ﷺ عاما.

وأما اختلاف الروايات بإثبات بعضها نصف صاع وبعضها صاعا فيجمع بينها بحمل النصف على الوجوب والصاع على التطوع، ولا يريبنّك أن الأخذ بالزيادة أولى لأنه إذا سكت الناقص عن الزائد أما إذا نفى الناقص الزائد كما فى ما نحن فيه ففى الأخذ بالزيادة ترك للناقص، وفيما قلنا وجد العمل بكليهما، فكان أولى فافهم.

واعلم أن روايات تعديل الصحابة باعتبار القيمة دالة على اعتبار القيمة فيما لم يرد

باب ما جاء فى تحديد الصاع

٢٤٥١- حدثنا: محمد بن الحسن بن أبى يزيد الهمدانى عن الحجاج بن أرطاة عن الحكم عن إبراهيم[1] قال: كان صاع النبى عليه السلام ثمانية أرطال، ومده رطلين، رواه أبو عبيد القاسم بن سلام فى "كتاب الأموال". (١:٤٢٣ زيلعى).

٢٤٥٢- حدثنا: ابن أبى عمران قال: ثنا يحيى بن عبد الحميد الحمانى

فيه نص كما صرح به فى "الدر المختار" وغيره، نعم! عد فقهائنا الذرة والإقط مما لم يرد فيه نص كما فى "الدر المحتار ورد المختار" من البحر (٢: ٣٢). مع كون الروايات قد ورد فيها فالإقط مذكور فى الحديث الأخير من الباب المروى عن أبى سعيد رواه البخارى.

والذرة مذكور فى ما نقلناه عن فتح البارى على حديث أبى سعيد المذكور وسياقه: صاعا من تمر صاعا من سلت أو ذرة اهـ.

فمقتضى ما قرره فقهائنا أن لا يعتبر فيهما القيمة وقد نصوا على اعتبارها فيهما لكن يمكن أن يقال: إن نفس الإقط والذرة لم يرد فيه أنه ﷺ أمر بأدائهما صاعا كما ورد فى غيرهما عنه ﷺ بالأداء مقدرا، فلم يأخذ به الفقهاء لكن الأحوط أن يراعى الروايات الحديثية والفقهية كلاهما ويفعل بهما كما يفعل بالدقيق والسويق من رعاية المقدار والقيمة جميعا كما نقلناه فى حواشى حديث محمد بن سيرين عن الهداية.

باب ما جاء فى تحديد الصاع

قوله: "حدثنا محمد إلخ قال المؤلف: فى الدراية: وهذا مرسل. وفيه الحجاج بن أرطاة (ص: ١٧٠).

والجواب عنه أن الإرسال غير مضر عندنا وعند الجمهور المتقدمين وتوثيق الحجاج قد مر عن البعض فى كتاب الصلاة، والاختلاف غير مضر وليس فى الدينار أو لم يتكلم فيه إلا من شاء الله تعالى دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "حدثنا ابن أبى عمران" إلخ. قال المؤلف: أما رجاله فإبن أبى عمران وثقه

---

(١) تابعى.

قال: ثنا شريك عن عبد الله بن عيسى عن ابن جبير عن أنس بن مالك قال: كان رسول الله ﷺ يتوضأ بالمد وهو رطلان. رواه الطحاوى (١-٢٢٣).

ابن يونس فى "تاريخ مصر" كما فى "حسن المحاضرة" (١: ١٩٧) ووثقه فى "الجوهر النقى" أيضا ابن التركمانى (٢: ٢٤٦) ويحيى بن عبد الحميد الحمانى هذا حافظ وثقه يحيى بن معين وغيره كما فى الميزان (٣: ٢٩٥) وفيه أيضا: قال ابن عدى: يحيى الحمانى مسند صالح اهـ.

وفيه أيضا: قال ابن عدى: ولم أر فى مسنده وأحاديثه أحاديث مناكير وأرجو أنه لا بأس به اهـ (١:٢٩٥ و٢٩٦).

ثم نقل صاحب الميزان من روايته عن شريك حديثا وجوده وقال: هذا حديث متصل الإسناد سالم من الضعفة (٣:٢٩٦).

ونقل فى "الميزان" تضعيفه أيضا عن بعض الأئمة فهو مختلف فيه وقد ظهر من صنيع صاحب الميزان تجويد حديثه أنه لم يعبا بالكلام فيه وهو من رجال مسلم كما فى "تهذيب التهذيب" (١١:٢٤٣).

وفيه أيضا: قال على بن حكيم: ما رأيت أحفظ لحديث شريك منه. وقال أبو حاتم: لم أر من المحدثين من يحفظ ويأتى بالحديث على لفظ واحد لا بغيره سوى يحيى الحمانى فى حديث شريك وذكر جماعة (١١:٢٤٨) وفيه أيضا توثيقه عن آخرين (١١:٢٤٩).

قال بعض الناس: ومن اسمه شريك كثير مذكور فى "تهذيب التهذيب والميزان" وبعضهم ضعيف، ولم أقدر على تعيينه فى هذا المقام من تلك الكتب، وليس فيمن روى عنهم ذكر يحيى هذا. لكن الظاهر بل المتعين أنه روى من شريك هو ثقة كما يظهر من تجويد سند الحديث الذى مر عن "الميزان".

قلت: هذا كلام من لم يشم رائحة من علم الحديث وعلم رجاله، فإن شريكا إذا أطلق لا يراد به إلا شريك بن عبد الله الكوفى، وهو من رجال مسلم ثقة مختلف فيه شئ فى حفظه، ويحيى الحمانى من أهل الكوفة شريك الذى روى عنه ليس إلا شريك بن عبد الله الكوفى وعبد الله بن عيسى هذا هو عبد الله بن عيسى بن عبد الرحمان ابن أبى ليلى الأنصارى وثقه كثير وتكلم فيه بعضهم، وهو من رجال الستة كما فى "تهذيب التهذيب" (٥: ٣٥٢ و٣٥٣).

٢٤٥٣– حدثنا: فهد قال: ثنا سعيد بن منصور قال: شريك عن عبد الله

قال بعض الناس: وابن جبير هذا هو عبد الله بن جبير كما في سند الحديث الذي بعده وروى فيه أيضا عنه عبد الله بن عيسى وهو عن أنس وفي التقريب: عبد الله بن جبير الخزاعي أرسل حديثا مجهول من الرابعة (ص: ١٢٦) وفي الميزان: عداده في التابعين روى عنه سماك بن حرب مجهول (٢: ٢٦).

قلت: لم أر عبد الله بن جبير غيره في الكتب وجهالته غير مضر فإن الراوي عنه والذي روى هو عنه ثقتان والحديث غير منكر فقد تأيد بالحديث الذي قبله، فهو ثقة على قاعدة ابن حبان وقد ذكرت في كتاب الصلاة، فالحديث رجاله ثقات على اختلاف في بعضهم وهو غير مضر ودلالته على الباب ظاهرة.

قلت: هذا كله كلام جاهل بالحديث ورجاله فإن عبد الله بن جبير الخزاعي لم يرو عنه غير سماك بن حرب ولم يرو إلا حديثا مرسلا ولم يثبت روايته عن أنس ولا رواية عبد الله بن عيسى عنه بل ابن جبير هذا هو عبد الله بن جبير بن عتيك الأنصاري نسب إلى جده روى عن ابن عمر وأنس وعنه مالك وشعبة ومسعر وعبد الله بن عيسى بن أبي ليلى وغيرهم وهو من رجال الجماعة وثقه ابن معين وأبو حاتم وأحمد والنسائي وغيرهم كما في "التهذيب" (٥: ٢٨٢) وقد وقع الاختلاف في اسم جد عبد الله هذا فقيل: جابر ابن عتيك، وقيل: جبر، وأما ما في نسخة الطحاوي عن ابن جبير بزياد التحتانية بعد الموحدة فمن غلط الناسخين، فالحديث صحيح لا علة له.

قوله: "حدثنا فهد" إلخ دلالته على الباب ظاهرة، وفهد هذا هو ابن سليمان بن يحيى ذكر توثيقه في "الجوهر النقي" (٢: ٢٢٩) واحتج به الطحاوي كثيرا وسعيد بن منصور صاحب السنن ثقة حافظ، وباقي الرواة قد مر تحقيق حالهم فالأثر محتج به، وفي الباب آثار.

ففي "الزيلعي" روى ابن أبي شيبة في "مصنفه" في كتاب الزكاة حدثنا يحيى بن آدم قال: سمعت حسن بن صالح يقول: صاع عمر ثمانية أرطال، وقال شريك: أكثر من سبعة أرطال وأقل من ثمانية (١: ٤٣٢).

قال الحافظ العلامة ابن حجر في "الدراية" بعد نقل الأثر إلى قوله ثمانية أرطال:

ابن عيسى عن عبد الله يعنى ابن جبير عن أنس بن مالك قال: كان

"وهو معضل" (ص: ١٧٠).

قلت: لا يضر الإعضال فى التائيد. وفى "شرح الآثار" للطحاوى عن إبراهيم قال: عيرنا صاع عمر فوجدناه حجاجيا والحجاجى عندهم ثمانية أرطال بالبغدادى (١:٣٢٤).

وأما ما يعارض ذلك وهو فى الزيلعى أيضا: روى ابن حبان فى صحيحه فى النوع التاسع والعشرين من القسم الرابع عن ابن خزيمة بسنده عن العلاء عن أبيه عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قيل له: يا رسول الله! صاعنا أصغر الصيعان ومدنا أكبر الأمداد، فقال: الهم بارك لنا فى صاعنا، وبارك لنا فى قليلنا وكثيرنا، واجعل لنا مع البركة بركتين انتهى.

قال ابن حبان: وفى ترك المصطفى عليه السلام الإنكار عليهم حيث قالوا: صاعنا أصغر الصيعان بيان واضح أن صاع المدينة أصغر الصيعان ولم نجد بين أهل العلم إلى يومنا هذا خلافا فى قدر الصاح إلا ما قاله الحجازيون والعراقيون فزعم الحجازيون أن الصاع خمسة أرطال وثلث، وقال العراقيون: ثمانية أرطال، فصح أن صاع النبى عليه السلام خمسة أرطال وثلث إذ هو أصغر الصيعان، وبطل قول من زعم أن الصاع ثمانية أرطال من غير دليل ثبت على صحته. (١: ٤٣١).

وفيه أيضا: وأخرج الحاكم فى المستدرك عن هشام بن عروة عن أمه أسماء بنت أبى بكر أنها حدثته أنهم كانوا يخرجون زكاة الفطر فى عهد رسول الله ﷺ بالمد الذى يقتاب به أهل المدينة والصاع الذى يقتات به يفعل ذلك أهل المدينة كلهم انتهى. وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وهو الحجة لمناظرة مالك وأبى يوسف رحمهما الله تعالى انتهى. وسيأتى تقدير هذا الصاع فى ما سننقله عن الدراية واستدل ابن الجوزى فى "التحقيق" للشافعى وأحمد فى أن الصاع خمسة أرطال وثلاث بحديث كعب بن عجرة فى الفدية أن النبى عليه السلام قال له: صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع، رواه البخارى ومسلم، وفى لفظ لهما: فأمره رسول الله ﷺ أن يطعم فرقا بين ستة أو يهدى شاة أو يصوم ثلثة أيام قال: فقوله: نصف صاع حجة لنا قال: تغلب والفرق اثنا عشر مدا وقاله ابن قتيبة. (١: ٤٣٢).

رســول الله ﷺ يتوضأ برطلين ويغتسل بالصاع. رواه الطحاوى (٢:٣٢٣).

قلت: وتضم إليه مقدمة يتوقف عليها الاستدلال وهى أن المد رطل وثلاث فيكون اثنا عشر مدا على هذا ستة عشر رطلا ولما كان الفرق ثلاث آصع كما علم من تقسيمه بين ستة مساكين المذكور فى الحديث قسمنا ستة عشر رطلا على ثلاثة أصح فيكون صاع واحد خمسة أرطال وثلاث رطل.

وفى "الدراية": وأخرج البيهقى من طريق الحسين بن الوليد قال: قدم علينا أبو يوسف فقال: قدمت المدينة، فسألت عن الصاع فقالوا: هذا صاع النبى ﷺ فقلت: ما حجتكم؟ فأتانى نحو خمسين شيخا من أبناء المهاجرين والأنصار مع كل رجل منهم صاع تحت ردائه كل منهم يخبر عن أبيه وأهل بيته أن هذا صاع النبى ﷺ. فنظرت فإذا هى سواء قال: فعيرته فإذا هو خمسة أرطال وثلاث بنقصان يسير فتركت قول أبى حنيفة فى الصاع. (ص:١٧٠). وفى "التلخـيص الحبـير" والقصـة[١] رواهـا البيهقى بإسنـاد جـيد (١:١٨٧).

فالجواب عن الأول وهو الاستدلال بأصغر الصيعان أن لفظ الصيعان بصيغة الجمع يدل على وجود صيعان أكثر من اثنين كما هو الأصل فى صيغة الجمع فيحتمل كون بعض الصيعان أكبر من الصاع المعتبر عندنا، ويتقوى هذا الاحتمال بما قال فى "الهداية": وهو أصغر من الهاشمى وكانوا يستعملون الهاشمى.

وفى "البناية": لأن الصاع الهاشمى اثنان وثلاثون رطلا. وعن الثانى وهو قصة أبى يوسف ومالك رحمهما الله تعالى أنه لا دليل فيه على نفى صاع أكبر منه. لم لا يجوز أن يوجد فى المدينة كلا الصاعين؟ كيف؟ وقد ثبت وجود صاع المعتبر عندنا بحديثى المتن واستعمال النبى ﷺ له أيضا فى الغسل والوضوء فكيف يحـكم بنفى أحـدهما بثبوت الآخر؟.

وأما الثالث وهو حديث الفرق، فجوابه ظاهر بمنع المقدمة المنضمة بل نقول: إن المد رطلان كما نقل فى النهاية أيضا ولا دليل على نفيه، ولعل الأقرب أن يقال: إن الأقوى رواية هو ما ذهب إليه الجمهور والأحوط هو ما ذهب إليه أبو حنيفة.

---

(١) أى قصة أبى يوسف مع مالك فى تحديد الصاع.

باب استحباب أداء الصدقة قبل الخروج إلى الصلاة

٢٤٥٤– عن: ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ أمر بزكاة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة. رواه الجماعة إلا ابن ماجه (نيل ٤:٦٨).

واعلم أن الرطل لم يختلفوا فيه وما ذكر من التفاوت بين الرطل العراقى وهو عشرون أستارا والأستار ستة دراهم فالرطل مائة وعشرون درهما، وبين الرطل البغدادى وهو مائة وثمانية وعشرون درهما كما فى البناية فلا يعتد بهذا التفاوت، لأن ثمان دراهم مقدار يسير عسى أن لا يظهر فى الكيل وإن ظهر فى الوزن لكن المعتبر فى الأصل هو الكيل فلم يعتد بالتفاوت.

ونقل فى "رد المحتار" أن الرطل العراقى مائة وثلاثون وتأييد بهذا أن الراجح فى القولين السابقين مائة وثمانية وعشرون دراهم فلم يبق من التفاوت إلا ما هو كالمعدوم يعنى تفاوت درهمين لا يظهر بالكلية فى الكيل، بل ولا فى الوزن لأمثال الحنطة التى توزن بالميزان الكبير، ويرجح عادة على الواجب الحسابى فانعدم التفاوت بالكلية فتأمل، والله تعالى أعلم وعلمه أحكم.

باب استحباب أداء الصدقة قبل الخروج إلى الصلاة

قوله: "عن ابن عمر" إلخ قال المؤلف: وفى "النيل": وقد ذهب الجمهور إلى أن إخراجها قبل صلاة العيد إنما هو مستحب فقط (٤: ٦٩)، فالأمر فى الحديث للاستحباب، والقرينة عليه ما فى الحديث الآتى من قوله "ومن أداها بعد الصلاة فهى صدقة من الصدقات" فإنه لم يذم عليه، ولو كان فيه ذم لكان هذا موضع بيانه فكان (بيانا لعدم) الذم نعم! حط رتبته عمن أداها قبل الصلاة، ونحن القائلون به لأن ترك المستحب أحط درجة من العمل بالمستحب والحديث الآتى وإن كان موقوفا ظاهرا لكنه فى حكم المرفوع لأن أحكام الآخرة لا تدرك بالرأى.

وفى "الهداية": ولأن الأمر بالإغناء كيلا يتشاغل الفقير بالمسئلة عن الصلاة وذلك بالتقديم (١٩١:١). قلت: وهذا التعليل ينبئ عن الاستحباب، ويشعر بكونه تعليلا لقوله فى الحديث الآتى: "طعمة للمساكين".

٢٤٥٥- عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين. فمن أداها قبل الصلاة فهى زكاة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة فهى صدقة من الصدقات. رواه أبو داود وابن ماجه والدار قطنى والحاكم وصححه. (نيل الأوطار ٤:٦٩).

باب جواز أداء صدقة الفطر قبل العيد

٢٤٥٦- عن: نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: أمرنا رسول الله ﷺ بزكاة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة، قال: فكان ابن عمر يؤديها قبل ذلك باليوم واليومين. رواه أبو داود (١-٢٣٤) وسكت عنه.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ قال المؤلف: يدل على أنه إن أدى بعدها يكفى لكن أجره ناقص، وأيضا فيه إشارة إلى أنها لا تسقط عن الذمة بالتأخير، فإنه لو كان كذا لقال ابن عباس: ومن أداها بعد الصلاة لا تكون صدقة الفطر.

باب جواز أداء صدقة الفطر قبل العيد

قوله: "عن نافع" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وفى "الهداية" لأنه أدى بعد تقرر السبب فأشبه التعجيل فى الزكاة، ولا تفصيل بين مدة ومدة هو الصحيح، (١:١٩١)

***

كتاب الصوم

باب إجزاء صوم رمضان لمن لم ينو من الليل

٢٤٥٧- عن: سلمة بن الأكوع قال: أمر النبى ﷺ رجلا من أسلم أن أذن فى الناس أن من كان أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم، فإن اليوم يوم عاشوراء. (رواه البخارى ١-٢٦٨ و٢٦٩).

باب إجزاء صوم رمضان لمن لم ينو من الليل

قوله: "عن سلمة" إلخ قال المؤلف: فى "الزيلعى": قال الطحاوى: فيه دليل على أن من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلا أنه يجزيه نهارا قبل الزوال. (ص: ٤٣٥).

قلت: والصوم المتعين صوم رمضان، والنذر المعين كما فى "الهداية".

قال المؤلف: مراد الزيلعى نقل الاستدلال على عدم النية من الليل لامع قيد قبل الزوال، فإنه لا دليل عليه فى الحديث بل هو قياس متأيد بأثر ابن عباس المروى فى آخر حواشى الباب الآتى، ولا اختلاف فيه بين الجمهور فى أى صوم أجازوا فيه النية بالنهار وإنما اختلفوا فى تعيين هذا الصوم، فالإمام أبو حنيفة عمه النفل والصوم المعين المفروض، وغيره خصوه بالنفل، وقياس صوم رمضان عليه بنى على أن صوم عاشوراء كان فرضا فى أول الإسلام، وقد كان كذلك كما يدل عليه ظاهر الحديث الثانى من الباب، وما فى صحيح مسلم عن معاوية بن أبى سفيان قوله: ﷺ "هذا يوم عاشوراء، ولم يكتب الله عليكم صيامه، وأنا صائم". الحديث (١: ٣٥٨)، وظاهره ينفى كون صوم عاشوراء فرضا، فالجواب عنه بحمل هذا الحديث على وقت نسخ فيه افتراضه، واستدل صاحب الهداية على اشتراط النية قبل الزوال بقوله: لأنه يوم صوم فيتوقف الإمساك فى أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره كالنفل، وهذا لأن الصوم ركن واحد ممتد، والنية لتعيينه لله تعالى فتترجح بالكثرة جنبة الوجود (١: ١٩٢).

فإن قلت: لعل المراد بالصوم فى غير الأكل الأمر بالإمساك مطلقا كما أنه المراد يقينا فى الأكل فلا يستلزم الإجزاء كما أن القادم فى رمضان يؤمر بالإمساك، ولا يجزى

٢٤٥٨-عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه في الجاهلية. فلما قدم المدينة صامه، وأمر بصيامه، فلما فرض رمضان ترك يوم عاشوراء، فمن شاء صامه ومن شاء تركه. (رواه البخاري ١-٢٦٨).

ذلك عنه. قلت: هذا الاحتمال باطل، لأن فيه العدول عن المعنى الحقيقي الشرعي بلا ضرورة، وفي الأكل ضرورة، ثم لا يصح المقابلة في الأكل وغير الأكل لكون حكمهما واحدا حينئذ، والحديث نص في المقابلة، فوجب الحمل في الأكل على الإمساك اللغوي، وفي غير الأكل على الصوم الشرعي، ويعارض حديث الباب ما في فتح الباري: واحتج الجمهور لاشتراط النية في الصوم من الليل بما أخرجه أصحاب السنن من حديث عبد الله ابن عمر عن أخته حفصة: أن النبي ﷺ قال: "من لم يبت الصيام من الليل فلا صيام له". لفظه للنسائي ولأبي داود والترمذي: "من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له". واختلف في رفعه، ووقفه، ورجح الترمذي والنسائي الموقوف بعد أن أطنب النسائي في تخريج طرقه، وحكى الترمذي في العلل عن البخاري ترجيح وقفه، وعمل بظاهر الإسناد جماعة من الأئمة، فصححوا الحديث المذكور منهم: ابن خزيمة وابن حبان والحاكم وابن حزم، وروى له الدارقطني طريق آخر، وقال: رجالها ثقات (٤: ٤٢٢).

والجواب عنه منع المعارضة بالجمع بينهما بحمل حديث الباب على الواجب المعين، وحديث حفصة على غيره من التطوع ونحوه، وبهذا التقرير خرج الجواب عما أورده القاضي العلامة الشوكاني على حديث الباب بقوله "وأجيب بأن خبر حفصة متأخر، فهو ناسخ لجوازها في النهار" (٤: ٨١). لأن النسخ يتوقف على التعارض ولا تعارض كما قد علمت، وما رواه أبو داود (١: ٣٣٩) في حديث الباب إن أسلم أتت النبي ﷺ فقال: صمتم يومكم هذا قالوا: لا قال: فأتموا بقية صومكم، واقضوه"، فلا تتوهم منه عدم إجزاء هذا الصوم الذي نووه بالنهار، وإلا لم يؤمروا بالقضاء، وجه بطلان هذا الوهم أن هذا الأمر بالقضاء لعله فيمن أكل قبل النية، ولا شئ في الحديث ينفي هذا الاحتمال، ولحديث حفصة تأويلان آخران اختارهما في الهداية، وهو قوله "وما رواه (الشافعي) محمول على نفي الفضيلة والكمال أو معناه لم ينو أنه صوم من الليل" اهـ. (وقد صرح فقهائنا بعدم صحة صوم هذا الناوي) (١: ١٩٢) وجرح البعض في استدلالنا بأن الحديث فيمن لم

باب إجزاء صوم التطوع لمن لم ينو من الليل

٢٤٥٩– عن: عائشة رضى الله عنها قالت: كان النبى ﷺ إذا دخل على قال: هل عندكم طعام؟ فإذا قلنا: لا، قال: إنى صائم. زاد وكيع: فدخل علينا يوما آخر فقلنا: يا رسول الله! أهدى لنا حيس فحبسناه لك، فقال: ادنيه فأصبح صائما وأفطر. رواه أبو داود (١–٣٤٠) وسكت عنه.

٢٤٦٠– عن: أم الدرداء كان أبو الدرداء يقول: عندكم طعام؟ فإن قلنا: لا، قال: فإنى صائم يومى هذا، وفعله أبو طلحة وأبو هريرة وابن عباس وحذيفة رضى الله عنهم. (رواه البخارى ١–٢٥٧).

ينكشف له الوجوب من الليل فكيف قلتم بعموم الحكم؟ والجواب أن لا تفاوت فى الحكم باتفاق بيننا وبين الخصم، فالقول بالفرق لامساغ له.

باب إجزاء صوم التطوع لمن لم ينو من الليل

قوله: "عن عائشة" إلخ دلالته على جواز نية صوم التطوع فى اليوم ظاهرة، وأما تقييدها بما قبل نصف النهار فقد مر تقريره فى الباب الذى قبله.

فإن قلت: إن الفعل لا عموم له، وقد مر حديث "من لم يجمع الصيام" إلخ وهو قولى فكيف يخصص به ذلك؟ فإن القول أقوى من الفعل.

قلت: أولا: لما كرره عليه أفضل الصلاة والسلام، وفعله الصحابة كما سيأتى فى حديث المتن من البخارى علم الجواز، وإلا كيف يمكنهم ذلك؟ فالقرينة دلت على قوة الفعل فخصص به القول. وثانيا أن الحكم لما ثبت فى الفرض يثبت فى التطوع بالطريق الأولى، فإن التطوع فيه وسعة فتأمل. والجزء الثانى من الحديث وهو الإفطار بعد النية فى التطوع فسيأتى الكلام عليه مستقلا.

قوله: "عن أم الدرداء" إلخ قال المؤلف: أجمل البخارى هذا التعليقات، وقد ذكر الحافظ العلامة ابن حجر فى "الفتح" من وصلها، وأتى بألفاظها مفصلة، فأثر أبى طلحة وأبى هريرة مطلق عن تعيين الوقت فى اليوم أى لم يذكر فيه أى وقت كان، فلا يعارض ما

باب تعليق الصوم برؤية الهلال وكذا إفطاره

٢٤٦١– عن: أبى هريرة يقول: قال النبى ﷺ: صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن أغمى عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين. (رواه البخارى ١:٢٥٦).

أثبتناه، وأثر ابن عباس، فنصه فى الفتح: أنه كان يصبح حتى يظهر[1] ثم يقول: "والله لقد أصبحت، وما أريد الصوم، وما أكلت من طعام ولا شراب منذ اليوم، ولأصومن يومى هذا" اهـ.

وأما نص أثر حذيفة فيه فهكذا: قال حذيفة: من بدا له الصيام بعد ما تزول الشمس فليصم (٤: ١٢٠ و١٢١) فهذان الأثران يدلان على خلاف ما أثبتناه من تقييد النية قبل الزوال، والحديث المرفوع الفعلى مطلق عن التعيين.

فالجواب عن الأثرين على ما بدا لى أن أثر ابن عباس وقع فيه حتى يظهر، والغاية تحتمل الخروج والدخول، والأكثر والأصل فيها الخروج كما يقتضيه حقيقة كون الغاية غاية، ثم فى الخروج ههنا احتياط حيث يكون فيه زيادة قيد من وجوب النية قبل الظهر، فلما اخترنا خروجها والظهر يبتدئ بفور الزوال أفاد الأثر كون النية قبل الزوال فيكون حجة لنا. ثم لما عارض هذا الأثر بهذا التقرير أثر حذيفة أخذنا بما فيه الاحتياط، وتركنا خلافه، وهو أثر حذيفة، ثم تفسير نصف النهار بالزوال الضحوة فاختلاف فرعى، والقائلون بالضحوة يأولون قول ابن عباس "حتى يظهر" بإرادة حتى يقارب من الظهر، ووجه هذا القول وجود اقتران النية بأكثر أجزاء النهار، وهو العلة لهذا التقييد فى ذوق المجتهد، وهو يصلح لتعيين محامل النص، ومثله كثير فى جميع المجتهدين فتأمل.

باب تعليق الصوم بروية الهلال وكذا إفطاره

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب على الباب ظاهرة.

فائدة:

وفى "الدر المختار": واختلاف المطالع وورويته نهارا قبل الزوال وبعده غير معتبر

---

(١) والظهيرة وقت الظهر، وأظهر فلان حصل فى ذلك الوقت على بناء أصبح وأمسى. قال: وحين تظهرون، كما فى مفردات الراغب (٣: ٦٨).

٢٤٦٢- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يتحفظ من هلال شعبان ما لا يتحفظ من غيره ثم يصوم رمضان لرؤيته فإن غم عليه عد ثلاثين يوما ثم صام. رواه الدارقطنى (١-٢٢٢)، وقال: هذا إسناد حسن صحيح. وفى "الدراية" (ص-١٧٢): على شرط مسلم.

على ظاهر المذهب،، وعليه أكثر المشائخ، وعليه الفتوى "بحر عن الخلاصة"، (٢:١٥٤) مع رد المحتار.

وأما ما رواه الجماعة إلا البخارى وابن ماجة كما فى النيل عن كريب أن أم الفضل بعثته إلى معاوية بالشام فقال: فقدمت الشام فقضيت حاجتها، واستهل على رمضان وأنا بالشام، فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة فى آخر الشهر فسألنى عبد الله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقلت: رأيناه ليلة الجمعة فقال: أنت رأيت؟ فقلت: نعم! ورآه الناس، وصاموا، وصام معاوية فقال: لكنا رأيناه ليلة السبت، فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت: ألا تكتفى برؤية معاوية وصيامه؟ فقال: لا هكذا أمرنا رسول الله ﷺ (٤: ٧٨).

فالجواب عنه أولا وإن لم ينطبق هذا الجواب على قواعد الحنفية بما فى النيل أيضا: واعلم أن الحجة إنما هى فى المرفوع من رواية ابن عباس رضى الله عنه لا فى اجتهاده الذى فهم عنه الناس، والمشار إليه بقوله: هكذا أمرنا رسول الله ﷺ، هو قوله: "فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين"، والأمر الكائن من رسول الله ﷺ هو ما أخرجه الشيخان وغيرهما بلفظ "لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين" وهذا لا يختص بأهل ناحية على جهة الانفراد بل هو خطاب لكل من يصلح له المسلمين، فالاستدلال به على لزوم رؤية أهل بلد لغيرهم من أهل البلاد أظهر من الاستدلال به على عدم اللزوم، لأنه إذا رآه أهل بلد لقد رآه المسلمون فيلزم غيرهم ما لزمهم، ولو سلم توجه الإشارة فى كلام ابن عباس رضى الله عنه إلى عدم لزوم رؤية أهل بلد لأهل بلد آخر لكان عدم اللزوم مقيدا بدل العقل، وهو أن يكون بين القطرين من البعد ما يجوز معه اختلاف المطالع، وعدم عمل ابن عباس برؤية أهل الشام مع عدم البعد الذى يمكن معه الاختلاف عمل بالاجتهاد، وليس بحجة، ولو سلم عدم لزوم التقييد بالعقل فلا

٢٤٦٣- عن: أبي البختري قال: خرجنا للعمرة فلما نزلنا ببطن نخلة قال: فرأينا الهلال فقال بعض القوم: هو ابن ثلاث، وقال بعض القوم: هو ابن ليلتين. قال: فلقينا ابن عباس رضى الله عنهما فقلنا: إنا رأينا الهلال، فقال بعض

يشك عالم أن الأدلة قاضية بأن أهل الأقطار يعمل بعضهم بخبر بعض، وشهادته فى جميع الأحكام الشرعية، والروية من جملتها، وسواء كان من القطرين من البعد ما يجوز معه اختلاف المطالع أم لا، فلا يقبل التخصيص إلا بدليل اهـ.

وفيه أيضا: ولم يأت ابن عباس بلفظ النبى ﷺ ولا بمعنى لفظه حتى ننظر فى عمومه وخصوصه، إنما جاءنا بصيغة مجملة (٤: ٧٩).

وثانيا وهو المنطبق على قواعدنا، ومنها: أن قول الصحابى حجة عندنا أن هذا واقعة حال، ولم ينكشف إجماله فلم يعلم أن ابن عباس بأى وجه ترك ذاك فيحتمل ما قال به المستدل، ويحتمل أن عدم قبوله شهادة كريب، ونقله لرؤية معاوية لعدم تحقق شرائط القبول المفصلة فى الفروع، فإنه إذا لم يكن غيم لا يقبل قول الواحد مثلا فلا يمكن الاستدلال به.

واعلم أن عدم اعتبار اختلاف المطالع الظاهر أنه عام لجميع الأهلة، وفرق العلامة الشامى بين هلال رمضان وهلال ذى الحجة استنادا بما قالوا فى الحج، واستدلالا بتعلق صوم رمضان بمطلق الروية فى قوله عليه السلام "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته" هذا بخلاف الأضحية لا يصح، واستناده بما قالوا فى الحج ساقط لأن مبناه دفع الحرج بعد وقوع الحج لا اعتار اختلاف المطالع، فإن تحققت شهادة قبل الحج تقبل، واستدلاله بتعلقه بمطلق الروية يرده حديث الشيخين، ولفظه "لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه" كما فى النيل (٤: ٧٩) فإن فيه نسبة الروية إلى المكلفين فلم يصح، ودعوى تعلقه بمطلق الروية بالمكلفين، ومثله وقع فى الأضحى فى حديث الترمذى ولفظه "الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفطرون، والأضحى يوم تضحون" وإسناده حسن (١: ٩٣) فساوى جميع الأشهر فى هذا الحكم فافهم.

واعلم أن دليل من لم يقل باعتبار اختلاف المطالع قوله عليه السلام: "إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب". متفق عليه (مشكاة ١: ١٦٦) فإن اعتباره يتوقف على دقائق الهيئة

القوم: هو ابن ثلاث، وقال بعض القوم: هو ابن ليلتين. فقال: أى ليلة رأيتموه؟ قال: قلنا: ليلة كذا وكذا فقال: إن رسول الله ﷺ مده للرؤية فهو لليلة رأيتموه (رواه مسلم ١–٣٤٨).

والحساب التى لم نكلف بها، فاعتباره يستلزم التكليف بها، وهو منتف بالحديث فينفى الملزوم.

وفى "الدر المختار": و"رؤيته بالنهار لليلة الآتية مطلقا على المذهب" ذكره الحدادى.

وفى "رد المحتار": أى سواء رؤى قبل الزوال أو بعده، وقوله على المذهب أى الذى هو قول أبى حنيفة ومحمد.

قال فى البدائع: فلا يكون ذلك اليوم من رمضان عندهما.

وقال أبو يوسف: إن كان بعد الزوال فكذلك، وإن كان قبله فهو لليلة الماضية ويكون اليوم من رمضان، وعلى هذا الاختلاف هلال شوال، فعندنا يكون للمستقبلة مطلقا، ويكون اليوم من رمضان، وعنده لو قبل الزوال يكون للماضية، ويكون اليوم يوم الفطر، لأنه لا يرى قبل الزوال عادة إلا أن لليلتين فيجب فى هلال رمضان كون اليوم من رمضان، وفى هلال شوال كونه يوم الفطر، والأصل عندهما أنه لا تعتبر رؤيته نهارا، وإنما العبرة لرؤيته بعد غروب الشمس بقوله ﷺ "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته". أمر بالصوم والفطر بعد الروية، ففيما قاله أبو يوسف مخالفة النص اهـ (٢: ١٥٢).

وفى "التلخيص الحبير" حديث شقيق بن سلمة "أتانا كتاب عمر بن الخطاب، ونحن بخالقين: أن الأهلة بعضها أكبر من بعض فإذا رأيتم الهلال نهارا فلا تفطروا حتى تمسوا، وفى رواية "فإذا رأيتم من أول النهار فلا تفطروا حتى يشهد شاهدان أنهما رأياه بالأمس" رواه الدار قطنى والبيهقى بإسناد صحيح باللفظين المذكورين، وزاد فى آخر الأول: إلا أن يشهد شاهدان رجلان مسلمان أنهما أهلاه بالأمس عشية (١: ١٩٨).

وأما ما فيه خلاف ذلك، ونصه: قال عبد الرزاق: أخبرنا الثورى عن مغيرة عن شباك عن إبراهيم قال: كتب عمر إلى عتبة بن فرقد: إذا رأيتم الهلال نهارا قبل أن تزول الشمس لتمام ثلاثين فأفطروا، وإذا رأيتموه بعد ما تزول الشمس فلا تفطروا حتى تمسوا. وأخرجه ابن أبى شيبة من حديث الحارث عن على مثله (١: ١٩٨).

باب النهى عن صوم يوم الشك[1]

٢٤٦٤- قال: صلة: عن عمار من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ﷺ. رواه البخارى. وقد وصله أبو داود والترمذى والنسائى وابن خزيمة وابن حبان والحاكم من طريق عمرو بن قيس عن أبى إسحاق عنه، ولفظه عندهم "كنا عند عمار بن ياسر فأتى بشاة مصلية فقال: كلوا، فتنحى بعض القوم فقال: إنى صائم فقال عمار: من صام يوم الشك"، وفى رواية ابن خزيمة وغيره "من صام اليوم الذى يشك فيه". وله متابع بإسناد حسن. أخرجه ابن أبى شيبة من طريق منصور عن ربعى أن عماراً وناساً معه أتوهم يسألونهم في اليوم الذى يشك فيه فاعتزلهم رجل فقال له عمار: تعال فكل فقال: إنى صائم، فقال له عمار: إن كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فتعال وكل. (فتح البارى ٤-١٠٢).

فالجواب عنه إن صح عنهما أن الأول الصحيح يرجح على رواية عبد الرزاق بما فيه من الانقطاع بين إبراهيم وعمر، وعلى رواية ابن أبى شيبة لما فيه من الحارث، ورواية الدار قطنى والبيهقى صحيحة، فيترجح الصحيح عليهما، وهذا ترجيح رواية، وأما دراية: فبأن رواية الدار قطنى والبيهقى محرمة للإفطار إذا رأى الهلال قبل الزوال، ورواية عبد الرزاق وابن أبى شيبة مبيحة له، والمحرم يترجح على المبيح، ولموافقته المشاهدة فإن الهلال لدقته لا يرى فى أول النهار فافهم.

باب النهى عن صوم يوم الشك

قوله: "قال صلة" إلخ قال المؤلف: وقد استدل صاحب الهداية بأول حديث الباب أن من رأى هــلال رمضان وحــده صام، وإن لم يقبل الإمــام شهادته لأنه قــد رأى ظاهــرا (١:١٩٥).

وفى "فتح البارى" أيضا: قال ابن عبد البر: هو سند عندهم لا يختلفون فى ذلك،

---

(١) فإن قلت: الشك يتحقق فى اليوم الثلاثين من شعبان، وكذلك فى اليوم الثلاثين من رمضان أيضا، وقد حملتم الحديث على الأول دون الثانى قلت: إن الأول كونهم من شعبان أصلا أفطر إليه، فإن الأصل ما لم يتحقق الرؤية كون ذلك اليوم من شعبان فيكون الصوم فيه هو الصوم قبل رمضان بيوم، وقد نهى عنه بخلاف الثانى فإن الأصل فيه أنه من رمضان فلا مواصلة بينه وبين غيره فافهم، على أن ذلك الحمل بالإجماع منه.

٢٤٦٥– عن: أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: لا يتقدمن أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يكون رجل كان يصوم صومه فليصم ذلك (رواه البخاري ١–٢٥٦).

وخالفهم الجوهري المالكي فقال: هو موقوف الجواب أنه موقوف لفظا مرفوع حكما (٤:١٠٢) ودلالته على الباب ظاهرة، ولكن من كان يقع في هذا اليوم صوم العادة له فهو مستثنى كما في الذي بعده.

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ دلالته على أن التقدم بصوم أو صومين برمضان ممنوع عنه إلا للمعتاد، وللعادة أعم من أن تراد بها عادة الصوم في تلك الأيام من كل شهر أو من ابتداء شعبان إلى تلك الأيام أي شعبان كله.

وفي "الدر المختار": والتنفل أحب فيه أي أفضل اتفاقا إن وافق صوما يعتاده أو صام من آخر شعبان ثلاثة فأكثر لا أقل لحديث "لا تقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين" اهـ (٢:١٤١) مع "رد المحتار". .

قال المؤلف: ولا يرد على قول الدر المختار "أو صام من آخر شعبان ثلاثة إلخ" أن مفهوم العدد غير معتبر عند الأصوليين فإنه محمول على عدم القرينة المعارضة، وكذلك أكثر الكليات، وقد وجدت هنا قرينتان على اعتبار مفهوم العدد الأولى منهما كون الصوم عبادة فلا يكره إلا بدليل قوي، والأخرى أنه منقول عن فعل النبي ﷺ فأخرج البخاري عن عائشة قالت: لم يكن النبي ﷺ يصوم شهرا أكثر من شعبان فإنه كان يصوم شعبان كله إلخ (١: ٢٦٤).

وفي "فتح الباري": زاد ابن أبي سلمة عن عائشة عند "مسلم": كان يصوم شعبان إلا قليلا اهـ (٤: ١٨٦) فهذا مفسر لرواية البخاري كان يصوم شعبان كله.

وفي "فتح الباري" تحت شرح الحديث: وفيه منع إنشاء الصوم قبل رمضان إذا كان لأجل الاحتياط، فإن زاد على ذلك فمفهومه الجواز، وقيل: يمتد المنع لما قبل ذلك، وبه قطع كثير من الشافعية، وأجابوا عن الحديث بأن المراد منه التقديم بالصوم فحيث وجد منع، وإنما اقتصر على يوم أو يومين لأنه الغالب ممن يقصد ذلك، وقالوا: أمد المنع من أول السادس عشر من شعبان لحديث العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعا "إذا

. . . .

انتصف شعبان فلا تصوموا" أخرجه أصحاب السنن، وصحح ابن حبان وغيره ثم قال: قال جمهور العلماء: يجوز الصوم تطوعا بعد النصف من شعبان، وضعفوا الحديث الوارد فيه، وقال أحمد وابن معين: إنه منكر. وقد استدل البيهقى بحديث الباب على ضعفه فقال: الرخصة فى ذلك بما هو أصح من حديث العلاء وكذا صنع قبله الطحاوى ثم قال: ثم جمع (أى الطحاوى) بين الحديثين بأن حديث العلاء محمول على من يضعفه الصوم، وحديث الباب مخصوص بمن يحتاط بزعمه لرمضان، وهو جمع حسن (٤: ١١٠).

وفى "عمدة القارى وفى المحيط": إن وافق يوما كان يصومه فالصوم أفضل، وإلا فالفطر أفضل (٥- ١٨٤). وفى "الدر المختار": وإلا (أى إلا يوافق صوما يعتاده، ولم يصم ثلاثة قبل رمضان. طحاوى) يصومه الخواص، ويفطر غيرهم بعد الزوال، وبه يفتى اهـ. وإلا رأى إلا يوافق صوما يعتاده، ولم يصم ثلاثة قبل رمضان. طحطاوى) يصومه الخواص، ويفطر غيرهم بعد الزوال، وبه يفتى. اهـ.

وفى "الطحطاوى": اختلف فى أفضلية صومه وفطره، والمختار ما فى المصنف من التفصيل كما فى "الهندية، والبحر"، ونقل صاحب النهر عن السراج أن المفتى به التلوم ثم الإفطار وإن كان من الخواص فراجعه متأملا (١: ٧١٢).

قال بعض الناس: حكم الأفضلية للخواص هو الاحتياط الثابت بالكليات الشرعية يتحصلوا صوم رمضان يقينا، والمنع للعوام لئلا يظنوا أنه من رمضان، وهو الوجه فى النهى عن التقدم المذكور فى حديث الباب، وقد شوهد أنهم يفهمون كذلك بل يترقى بعضهم عليه فيقول إذا لم ير هلال شوال فى التاسع والعشرين الذى هو الثلاثون بحساب ذلك الرجل: ما بال العلماء يصومون أحدا وثلاثين يوما؟ فهذه مفسدة عظيمة. والله تعالى أعلم.

وقد روى أبو داود، وسكت عنه فى حديث طويل: فكان ابن عمر إذا كان شعبان تسعا وعشرين نظر له فإن رأى فذاك، وإن لم ير ولم يحل دون منظره سحاب ولا قترة أصبح مفطرا فإن حال دون منظره سحاب أو قترة أصبح صائما قال: وكان ابن عمر يفطر مع الناس، ولا يأخذ بهذا الحساب اهـ (١: ٣٢٤ و٣٢٥) فالظاهر أنه يتطوع به احتياطا. والله تعالى أعلم.

. . . .

وأيضا أورد الزيلعي حديثا رواه الشافعي: أخبرنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن محمد بن عبد الله بن عمرو بن عثمان عن أمه فاطمة بنت حسين أن رجلا شهد عند علي رضي الله عنه على رؤية هلال رمضان فصام، وأحسبه قال: وأمر الناس أن يصوموا، وقال: أصوم يوما من شعبان أحب إلي من أن أفطر يوما من رمضان اهـ (١: ٤٤٠).

قلت: ورجاله ثقات كلهم باختلاف في بعضهم، ولا يضر فقبول علي رضي الله عنه شهادة الواحد دليل على كون اليوم ذات غيم، وقوله: "أصوم يوما" إلخ دليل على ضعف بعض شرائط الشهادة في الشاهد فكان يوم الشك، فثبت منه رضي الله عنه صومه، ولم يثبت منه أمره الناس به، ولا من غيره من الصائمين يوم الشك أن أحدا أمر الناس به، ولو أمر لنقل، وأمر علي لهم في تلك الرواية مشكوك فيه، فحصل به عند التأمل كونه خاصا بالخواص، وكون يوم الشك هو الذي فيه غيم ونحوه نقله العيني عن "المبسوط، والفوائد الظهيرية، والمجتبى" كذا في "حاشية الهداية" (١: ١٩٣) ويحمل قوله عليه السلام: "لا تتقدموا بيوم أو يومين" على غير يوم الشك، لأن الاحتياط مع عدم دليل الشك توهم محض لا يعتبر في الشرع.

وفي "النيل": وذهب جماعة من الصحابة إلى صومه منهم: علي وعائشة وعمر وابن عمر وأنس بن مالك وأسماء بنت أبي بكر وأبو هريرة ومعاوية وعمرو بن العاص وغيرهم، وجماعة من التابعين منهم: مجاهد وطاوس وسالم بن عبد الله وميمون بن مهران ومطرف بن الشخير وبكر بن عبد الله المزني وأبو عثمان النهدي (٤: ٧٧) ثم رأيت قول ابن عمر الذي يعارض بظاهره فعله هذا، وهو ما في "فتح الباري" (٤: ١٠٣): روى الثوري في جامعه عن عبد العزيز بن حكيم سمعت ابن عمر يقول: لو صمت السنة كلها لأفطرت اليوم الذي يشك فيه اهـ. والثوري إمام مشهور من رجال الجماعة، وشيخه هذا مختلف فيه ففي "ميزان الاعتدال" (٢: ١٢٥): أورده العقيلي، لا يعرف. قال ابن معين: ثقة وقال أبو حاتم: ليس بالقوي اهـ.

قلت: الأثر حسن على قاعدة الفتح لكن لا تعارض بين قوله وفعله كما يظهر عند التأمل، فإنه يمكن حمل قوله على حفظ العوام كما يمكن أن يحمل فعله على أن العادة له

٢٤٦٦- عن: عمران بن حصين عن النبى ﷺ أنه سأله أو سأل رجلا

اتفقت فى ذلك اليوم فصام، ولكن الأول أظهر فإن عادته رضى الله عنه الثابتة بصيغة كان تدل على أن الصوم فى ذلك اليوم لم يكن اتفاقا فافهم اهـ.

قلت: تخصيص الخواص بالجواز ليس له دليل ناهض، أما أثر ابن عمر الفعلى فلكونه معارضا لقوله، والقول أقوى من الفعل، والجمع بالتأويل الذى ذكره بعض الناس يمجه الطبع السليم.

وأما أثر على ففيه أنه صام وأمر الناس بصومه فلم يكن يوم الشك أصلا فإن أمر العوام بصومه لا يقوله أحد.

وأما قوله: "أصوم يوما من شعبان" إلخ لا يدل على كونه يوم الشك بل معناه دفع ما عسى أن يكون قد اختلج فى نفس واحد من الحاضرين فى عدالة الشاهد، فأجابه بذلك على التنـزل.

وحاصله أن الشاهد عادل عندى، وإن لم يكن عادلا فى نفس الأمر فأصوم يوما من شعبان بشهادته أحب إلى أن أفطر يوما من رمضان برد شهادته، وأما إذا لم يشهد برؤية الهلال أحد، وكان يوم الشك فلا يصومه العوام ولا الخواص لورود النهى الصريح عنه. والتعليل بمعرض النص باطل فالصحيح ما ذكره صاحب النهر عن السراج أن المفتى به التلوم ثم الإفطار وإن كان من الخواص اهـ أى إلا إذا وافق صوما كان يصومه لكونه مستثنى بالنص.

وأيضا ففى صوم الخواص وأفتاءهم العوام بالفطر فتنة أيضا فإن صومهم لا يكاد يخفى بل يظهر الناس فيرتابون فى فتاوى العلماء، ويقولون: أمرونا بالإقطار، وأخذوا لأنفسهم بالحوطة، فهل زمام الشريعة بأيديهم حيث حرموا الصوم علينا، وأحلوه لأنفسهم؟ وفيه من الفساد ما لا يخفى، والفقيـــه من وقـف على حال.أهـل زمانـه، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عمران" إلخ قال المؤلف: وفى حاشية "البخارى" عن العينى والكرمانى ملتقطا منهما قوله: "سرر هذا الشهر" ضبطوه بفتح السين وكسرها، وحكى ضمها قال

وعمران يسمع فقال: يا أبا فلان! أما صمت سرر هذا الشهر؟ قال: أظنه قال: يعني رمضان قال الرجل: لا يا رسول الله! قال: فإذا أفطرت فصم يومين، لم يقل الصلت: أظنه يعني رمضان، وقال ثابت: عن مطرف عن عمران عن النبي ﷺ: من سرر شعبان، قال أبو عبد الله: وشعبان أصح. (رواه البخاري ١:٢٢٦).

الجمهور: المراد به آخر الشهر، وعليه تبويب البخاري، وقيل: هو أوسطه، وقيل: هو أوله، والحديث مقيد بشهر شعبان. اهـ.

وفيها أيضا: فإن قلت: هذا يعارض النهي بتقدم رمضان بصوم يوم أو يومين. قلت أجابوا بأن هذا الرجل كان يعتاد الصوم آخر الشهر فتركه لجوفه من الدخول في النهي فبين له رسول الله ﷺ أن الصوم المعتاد لا يدخل في النهي، وإنما النهي عن غير المعتاد اهـ (١:٢٢٦).

وهذا الحديث لا يدل بهذا التأويل على استحباب صوم سرر شعبان لكل أحد، ويوضحه ما في "فتح القدير"، ونصه: وعندنا هذا يفيد استحباب صومه لا وجوبه لأنه معارض بنهي التقدم بصيام يوم أو يومين فيحمل على كون المراد بالتقدم بصوم رمضان جمعا بين الأدلة، وهو واجب ما أمكن، ويصير حديث السرر للاستحباب، ولأن المعنى الذي يعقل فيه هو أن يختم شعبان بالعبادة كما يستحب ذلك في كل شهر فهو بيان أن هذا الأمر وهو ختم الشهر بعبادة الصوم لا يختص بغير شعبان كما قد يتوهم بسبب اتصال الصوم الواجب به، بخلاف حمل حديث التقدم على صوم النفل فيجعل هو الممنوع، وصوم رمضان هو الواجب بحديث السرر فيكون منع النفل بسبب الإخلال بالواجب المفاد بحديث السرر، لأنه يؤدي إلى فتح مفسدة ظن الزيادة في رمضان عند تكرره مع غلبة الجهل، وهو مكفر لأنه كذب على الله تعالى فيما شرع كما فعل أهل الكتاب حيث زادوا في مدة صومهم فيثبت بذلك ما ذهبنا إليه من حل صومه مخفيا عن العوام اهـ (٢: ٢٤٥).

باب افتراض الصوم بشهادة مسلم واحد عدل أو مستور إذا كان بالسماء علة

٢٤٦٧- عن: ابن عمر قال: تراءى الناس الهلال فأخبرت رسول الله ﷺ أني رأيته فصام، وأمر الناس بصيامه. رواه أبو داود والدارمي قال ميرك نقلا عن التصحيح: ورواه الحاكم، وقال: على شرط مسلم، ورواه البيهقي اهـ. وصحح ابن حبان، وقال النووي: إسناده على شرط مسلم. (مرقاة ٢-٥٠٧).

باب افتراض الصوم بشهادة مسلم واحد عدل أو مستور إذا كان بالسماء علة

قال المؤلف: دلالة الحديث الأول من فعله ﷺ أن شهادة المسلم الواحد العدل تكفي لا يجب الصوم ظاهرة، وكون ابن عمر عدلا معلوما له ﷺ غير خفي، والتقييد بعلة في السماء ليس مذكورا في الحديث لكن الدليل عليه ما ذكره صاحب الهداية ونصه: وإذا لم تكن بالسمآء علة لم تقبل الشهادة حتى يراه جمع كثير يقع العلم بخبرهم لأن التفرد بالرؤية في مثل هذه الحالة يوهم الغلط فيجب التوقف فيه حتى يكون جمعا كثيرا[1] بخلاف ما إذا كان بالسماء علة لأنه قد ينشق الغيم عن موضع القمر فيتفق للبعض النظر اهـ (١: ١٩٥ و١٩٦).

ذلك أن تستدل عليه بما رواه أبو داود وسكت عنه عن أبي هريرة ذكر النبي ﷺ فيه (أي في حديث أيوب المذكور في السنن قبل) قال: وفطركم يوم تفطرون، وأضحاكم يوم تضحون، وكل عرفة موقف، وكل منى منحر، وكل فجاج مكة منحر، وكل جمع موقف اهـ (١: ٣٢٥).

وفي "سنن الترمذي": قال ﷺ: "الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفطرون والأضحى يوم تضحون" وفيه أيضا: غريب حسن، وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقال: إنما معنى هذا الصوم والفطر مع الجماعة وعظم الناس اهـ (١: ٩٣) وتقريره أنه عليه

---

(١) مقدار القلة والكثرة مفوض إلى رأي الإمام ذكره في حاشية الهداية عن خلاصة الفتاوى (١: ١٩٦).

قلت: يكفي القدر الذي يقع به اطمينان القلب للصحة.

٢٤٦٨- حدثنا: محمد بن بكار بن الريان نا الوليد يعني ابن أبي ثور، ح وحدثنا الحسن بن علي نا الحسين يعني الجعفي عن زائدة المعنى عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيت الهلال. قال الحسن في حديثه: يعني رمضان فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم! قال: أ تشهد أن محمدا رسول الله؟ قال: نعم! قال: يا بلال! أذن في الناس

الصلاة والسلام أضاف الصوم والفطر والأضحية إلى الجماعة في قوله "تصومون وتفطرون وتضحون" فلا بد في أصل الحكم من الجماعة الكثيرة أو جميع المسلمين الموجودين في بلدة مثلا في هذه الأحكام إلا إذا عرض عارض ككون السماء مغيمة مثلا فله حكم آخر ثابت بالشرع كحديث المتن، ولم يثبت قبول شهادة الواحد في هلال شوال فيبقى على العمومات في "باب الشهادة" حيث لا تقبل لأقل من اثنين، وسيأتي في الباب الآتي.

والحديث الثاني يدل على أن من لم يظهر فسقه قبل شهادته في صوم رمضان فإنه ﷺ لم يفتش أمر العدالة في الواقعة، وإن قال قائل أنه ﷺ لعله كان يعرفه فيجاب بأنه لو كان كذلك لما فتش عن إسلامه، وباقي التقرير قد مر في تقرير الحديث الأول.

وفي "الدر المختار": قبل إلى أن قال: خبر عدل أو مستور على ما صححه البززي على خلاف ظاهر الرواية لا فاسق اتفاقا. (١: ٧١٣ و٧١٤) مع الطحطاوي.

فإن قلت: هذان الحديثان واقعتان، ولا عموم للواقعة، وفي الباب ما يعارضه من قوله ﷺ وهو ما في "النيل" عن عبد الرحمن[1] بن زيد بن خطاب أنه خطب في اليوم الذي شك فيه فقال: ألا أني جالست أصحاب رسول الله ﷺ، وسألتهم، وأنهم حدثوني أن رسول الله ﷺ قال: "صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، وأنسكوا لها، فإن غم عليكم فأتموا ثلاثين يوما فإن شهد شاهدان مسلمان فصوموا وأفطروا". رواه أحمد، ورواه النسائي، ولم يقل فيه: مسلمان اهـ (٤: ٧٣).

---

(١) قال ابن سعد: مات النبي ﷺ وله ست سنين اهـ. قال ابن حبان في الصحابة: ولد سنة هاجر النبي ﷺ إلى المدينة، وقال العسكري: لم يرو عن النبي ﷺ شيئا. انتهى ما في تهذيب التهذيب ملخصا (٦: ١٨٠) وفي "شرح الشرح" لنخبة الفكر: ومن رآه وهو لا يعقل إلى أن قال: كما إذا حمله شخص طفلا وأوثله إلى النبي ﷺ (ص: ٦٧) فثبت بهذا أن عبد الرحمان هذا صحابي.

فليصوموا غدا. رواه أبو داود (١-٣٢٧) وسكت عنه، وعزاه في المرقاة (٢-٥٠٧) بنقص بعض الألفاظ إلى أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والدارمي، ثم قال صاحب المرقاة، وصحح الحاكم. وذكر البيهقي أنه جاء من طرق موصولا ومن طرق مرسلا، وإن كانت طرق الاتصال صحيحة.

باب اشتراط شاهدين عدلين في الفطر عند العلة

٢٤٦٩- عن: ربعي بن حراش عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال: اختلف الناس في آخر يوم من رمضان فقدم أعرابيان فشهدا عند النبي ﷺ بالله لأهلا الهلال أمس عشيةً فأمر رسول الله ﷺ أن يفطروا. رواه أحمد وأبو داود. وزاد في رواية: وأن يغدوا إلى مصلاهم الحديث. سكت عنه أبو داود والمنذري

وفيه أيضا: ذكره الحافظ في التلخيص، ولم يذكر فيه قدحا، وإسناده لا بأس به على اختلاف فيه اهـ. (٤: ٧٣) فهذا يدل على اشتراط شاهدين في الصوم والفطر.

وفي "النيل" أيضا: وعن أمير مكة الحارث بن حاطب قال: عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك للرؤية، فإن لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما. رواه أبو داود والدار قطني وقال: هذا إسناد متصل صحيح، وفيه أيضا: سكت عنه أبو داود والمنذري، ورجاله رجال الصحيح إلا الحسين بن الحارث الجدلي، وهو صدوق، وفيه أيضا: والحارث ابن حاطب المذكور له صحبه (٤: ٧٣) وهذا يدل على اشتراط العدل.

قلت: التصريح فيهما بالاثنين والعدل غاية ما فيه المنع من قبول الواحد، ومن غير العدل بالمفهوم، وحديثا الباب يدلان على قبول روايتهما، وإن كانا من فعله ﷺ منطوقا، والمنطوق يترجح على المفهوم فخص حكم الصوم بحديثي الباب من هذا القول، وبقي حكم الفطر على ما ثبت بهذين الحديثين وسيأتي في الباب الآتي بعد هذا.

وأما كون الواقعة خاصة فالقرائن حافة بكون حكمهما عاما ولذا لم يقل أحد بكون هذا الحكم خاصا بهاتين القصتين فقط.

باب اشتراط شاهدين عدلين في الفطر عند العلة

قوله: "عن ربعي" إلخ قال المؤلف: حديث الباب يدل على الباب من حيث أنه

ورجاله رجال الصحيح، وجهالة الصحابى غير قادحة (نيل الأوطار ١-٧٢) وقد مر الحديثان القوليان فى الباب فى حاشية الباب السابق.

باب أول وقت الصوم وآخره

٢٤٧٠- عن: سمرة بن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: لا يغرنكم من سحوركم أذان بلال ولا بياض الأفق المستطيل هكذا حتى يستطير هكذا، وحكاه حماد بيديه قال: يعنى معترضا. رواه مسلم (١-٣٥٠).

ذكر فيه شاهدين ولم يرو خلافه، وأقل منه وإن كان ذلك واقعة حال لكن الحديثين القولين قد دلا على ذلك أيضا كما مر عن قريب فهذا أيضا يحمل عليهما. نعم! ليس فى الحديث الفعل ذكر العدالة والعلة، فاشتراط العلة مر تقريرها من الهداية فى حاشية الباب السابق فاذكره، والعدالة ثبتت بالحديث القولى المار فى حاشيه الباب السابق منطوقا، ومفهومه أن لا يقبل فيه قول غير العدل، وأما الجواب عن الحديث الفعلى حيث لم تذكر فيه العدالة فعدم الذكر لا يستلزم منه عدم اشتراطها كيف؟ وقد ثبتت بالقولى فيقال: إنه ﷺ كان يعرفهما وعدالتهما، ولا بعد فيه.

باب أول وقت الصوم وآخره

قوله: "عن سمرة" إلخ قال المؤلف: دل الحديث على أن أول وقت الصوم الفجر المستطير، وفى "العناية": قوله: ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثانى، قيل: العبرة لأول طلوع الفجر الثانى أو لاستنارته وانتشاره. قال شمس الأئمة الحلوانى[1]: الأول أحوط والثانى أرفق (٢: ٢٥٣).

وفى "العالمگيرية": وقد اختلف فى أن العبرة لأول طلوع الفجر أو لاستطارته وانتشاره قال شمس الأئمة الحلوانى: القول الأول أحوط، والثانى أوسع هكذا فى المحيط. وإليه مال أكثر العلماء كذا فى "خزانة الفتاوى" فى كتاب الصلاة (١: ١٢٥)

قلت: والنص علق الحكم على التبين، ولا يكون إلا بالإنتشار، ولا يطلع على نفس طلوع الفجر إلا واحد من المئين والحرج مدفوع بالنص، فالقوى ما مال إليه أكثر العلماء وإن كان الأحوط الأول والله أعلم.

---

(١) ضبط بعضهم هكذا، وبعضهم بما فى العالمگيرية الحلوانى كما يتحصل من عمدة الرعاية.

٢٤٧١- عن: ابن أبي أوفى قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر، فقال لرجل: انزل فاجدح لي. قال: يا رسول الله! الشمس؟ قال: انزل فاجدح لي. قال: يا رسول الله! الشمس[1] قال: انزل فاجدح لي. فنزل فجدح له فشرب ثم رمى بيده ههنا ثم قال: إذا رأيتم الليل أقبل من ههنا فقد أفطر الصائم. رواه البخاري (١-٢٦٠).

٢٤٧٢- عن: عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا، وغربت الشمس فقد أفطر الصائم. رواه البخاري (١-٢٦٢).

وفي "العالمگيرية" أيضا في أوقات الصلاة: اختلف المشائخ في أن العبرة لأول طلوع الفجر الثاني أو لاستطارته وانتشاره؟ كذا في المحيط، والثاني أوسع، وإليه مال أكثر العلماء هكذا في "مختار الفتوى" والأحوط في الصوم والعشاء اعتبار الأول، وفي الفجر اعتبار الثاني كذا في "شرح النقاية" للشيخ أبي المكارم (١: ٣١).

قوله: "عن ابن أبي أوفى" إلخ قال المؤلف: دلالته على آخر وقت الصوم ظاهرة.

قوله: "عن عمر" إلخ. قال المؤلف: وفي "فتح الباري": وذكر في الحديث ثلاثة أمور لأنها وإن كانت متلازمة في الأصل لكنها قد تكون في الظاهر غير متلازمة. فقد يظن إقبال الليل من جهة المشرق ولا يكون إقباله حقيقة بل لوجود أمر يغطي ضوء الشمس، وكذلك إدبار النهار فمن ثم قيد بقوله "وغربت الشمس" إشارة إلى إشتراط تحقق الإقبال والإدبار، وأنهما بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر اهـ.

وفيه أيضا: وإنما ذكر الإقبال والإدبار معا لإمكان وجود أحدهما مع عدم تحقق الغروب قاله القاضي عياض: وقال شيخنا في "شرح الترمذي": الظاهر الاكتفاء بأحد الثلاثة لأنه يعرف انقضاء النهار بأحدهما، ويؤيده الاقتصار في رواية ابن أبي أوفى على إقبال الليل اهـ (٤: ١٧١) ودلالته على آخر وقت الصوم ظاهرة.

---

(١) أي أثره وضوؤه لا قرصه وجرمه.

أبواب ما يوجب القضاء والكفارة

باب عدم القضاء والكفارة على من أكل أو شرب أو جامع فى رمضان ناسيا

٢٤٧٣– عن: محمد بن عبد الله الأنصارى عن محمد بن عمرو عن أبى سلمة عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: من أفطر فى رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة. رواه ابن حبان فى صحيحه، وابن خزيمة، ورواه الحاكم فى المستدرك، وقال: صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، ورواه الدار قطنى ثم البيهقى قال البيهقى فى "المعرفة": تفرد به الأنصارى عن محمد ابن عمرو كلهم ثقات. (زيلعى ١–٤٤٠ و٤٤١) وقال الحافظ فى "بلوغ المرام": وهو صحيح. (نيل ٤–٩٠).

٢٤٧٤– عن: أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: إذا نسى فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه. (رواه البخارى ١–٢٥٩).

باب عدم القضاء والكفارة على من أكل أو شرب أو جامع فى رمضان ناسيا

قوله: "عن محمد" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب من عموم قوله: "من أفطر" فإنه يشمل المفطرات الثلاثة وقد استدل به عليه بعض الشافعية كما فى فتح البارى (٤:١٣٥).

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ قال المؤلف: دلالته على الجزئين الأولين من الباب ظاهرة حيث قال: فليتم صومه ولم يقل: فليقض وليكفر.

وأيضا لما قال: فإنما أطعمه الله إلخ علم ذلك بأن الفعل لم يضف إليه بل إلى صاحب الحق وهو الله تعالى.

باب أن الاحتلام والحجامة غير مفطر

٢٤٧٥- حدثنا: محمد بن كثير أنا سفيان عن زيد بن أسلم عن رجل من أصحابه عن رجل من أصحاب النبى ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: لا يفطر من قاء، ولا من احتلم، ولا من احتجم.

رواه أبو داود (١-٣٣٠) وسكت عنه. وجعل صاحب التنقيح رفعه محفوظًا والدارقطنى صوابًا كما فى الزيلعى (١-٤٤٢).

٢٤٧٦- عن: أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ :ثلاث لا يفطرن الصائم الحجامة والقيئ والاحتلام رواه الترمذى (١:٩٥).

٢٤٧٧- عن: ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم. أخرجه البخارى (١-٢٦٠).

باب أن الاحتلام والحجامة غير مفطر

قوله: "حدثنا محمد" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة وسيأتى حكم القيء. وسكوت أبى داود عليه مع كون أحد الرواة مجهولا إما لأنه عرفه وإن لم يذكر لمصلحة أو وجد له متابعا، وحسبنا سكوته على قاعدته.

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ. قال المؤلف: قال الترمذى: حديث أبى سعيد الخدرى غير محفوظ، وقد روى عبد الله بن زيد بن أسلم وعبد العزيز بن محمد وغير واحد هذا الحديث عن زيد بن أسلم مرسلا، ولم يذكروا فيه عن أبى سعيد، وعبد الرحمن بن زيد ابن أسلم يضعف فى الحديث، سمعت أبا داود السجزى يقول: سألت أحمد بن حنبل عن عبد الرحمان بن زيد بن أسلم فقال: أخوه عبد الله بن زيد لا بأس به، وسمعت محمدا يذكر عن على بن عبد الله قال: عبد الله بن زيد بن أسلم ثقة وعبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم ضعيف قال محمد: ولا أروى عنه شيئا (١: ٩٥).

قلت: المرسل حجة عندنا على أن الدار قطنى فى سننه رواه موصولا من غير طريق عبد الرحمن (١:٢٣٩) وفيه هشام بن سعد، فقال فيه العلامة الزيلعى: وإن تكلم فيه غير واحد فقد احتج به مسلم واستشهد به البخارى إلخ (١:٤٤١) ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

٢٤٧٨- حدثنا: آدم بن أبى أياس ثنا شعبة قال: سمعت ثابت البنانى قال: سئل أنس بن مالك أ كنتم تكرهون الحجامة للصائم؟ قال: لا، إلا من أجل الضعف، وزاد شبابة: ثنا شعبة على عهد النبى ﷺ. أخرجه البخارى (١: ٢٦٠).

٢٤٧٩- عن: عبد الرحمن بن عابس عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن رجل من أصحاب رسول الله ﷺ قال: نهى النبى ﷺ عن الحجامة للصائم وعن المواصلة ولم يحرمهما إبقاء على أصحابه. رواه عبد الرزاق وأبو داود وإسناده صحيح، والجهالة بالصحابى لا تضر، وقوله: "إبقاء على أصحابه" يتعلق بقوله: "نهى" وقد رواه ابن أبى شيبة عن وكيع عن الثورى بإسناده هذا ولفظه: عن أصحاب محمد ﷺ قالوا: إنما نهى النبى ﷺ عن الحجامة للصائم، وكرهها للضعيف أى لئلا يضعف. (فتح البارى ٤-١٥٥ و١٥٦).

٢٤٨٠- عن: أبى سعيد أرخص النبى ﷺ فى الحجامة للصائم. أخرجه

وفى "فتح البارى": قال ابن عبد البر وغيره: فيه دليل على أن حديث «أفطر[1] الحاجم والمحجوم» منسوخ لأنه جاء فى بعض طرقه أن ذلك كان فى حجة الوداع وسبق إلى ذلك الشافعى (٤: ١٥٥).

قوله: "عن ثابت" إلخ دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة، وكرهه لئلا يضعف فيعجز عن الصوم أو يشق ذاك عليه؛ وهى أيضا مختصة لمن احتمل ذاك فيه فليست الكراهة لقوى.

قوله: "عن عبد الرحمان" إلخ قال المؤلف: دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة.

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ قال المؤلف: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

---

(١) فائدة: فى "فتح البارى": قال ابن حزم: صح حديث أفطر الحاجم والمحجوم بلا ريب (٤: ١٥٥) وفى "الزيلعى": قال صاحب التنقيح: وقد ضعف يحيى بن معين هذا الحديث وقال: إنه حديث مضطرب ليس فيه حديث يثبت، قال: ولما بلغ أحمد بن حنبل هذا الكلام قال: إن هذا مجازفة. وقال إسحاق بن راهويه: ثابت من خمسة أوجه، وقال بعض الحفاظ: إنه متواتر قال: وليس ما قاله ببعيد، ومن أراد معرفة ذلك فلينظر مسند أحمد ومعجم الطبرانى والسنن الكبرى للنسائى (١: ٤٥٩ و٤٦٠).

النسائى وابن خزيمة والدارقطنى، ورجاله ثقات، ولكن اختلف فى رفعه ووقفه. (فتح البارى ٤-١٥٥).

باب أنه لا بأس بالاكتحال فى الصوم

٢٤٨١- عن: محمد بن عبد الله بن أبى رافع عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ كان يكتحل وهو صائم. رواه البيهقى، وقال ابن أبى حاتم عن أبيه: هذا حديث منكر. وقال فى محمد: إنه منكر الحديث، وكذا قال البخارى.

٢٤٨٢- ورواه ابن حبان فى الضعفاء من حديث ابن عمر ورواه ابن عاصم فى كتاب الصيام له من حديث ابن عمر أيضا، ولفظه: خرج علينا رسول الله ﷺ وعيناه مملوءتان من الإثمد وذلك فى رمضان وهو صائم. وفى الباب عن بريرة مولاة عائشة فى الأوسط للطبرانى، ومن ابن عباس فى شعب الإيمان للبيهقى بإسناد جيد. (التلخيص الحبير ١-١٨٩).

٢٤٨٣- عن: أنس بن مالك أنه كان يكتحل وهو صائم. رواه أبو داود، قال فى "التنقيح": إسناده مقارب (زيلعى ١-٤٤٦).

وفى "فتح البارى" وقال ابن حزم: صح حديث "أفطر الحاجم والمحجوم" بلا ريب لكن وجدنا من حديث أبى سعيد أرخص النبى ﷺ فى الحجامة للصائم، وإسناده صحيح فوجب الأخذ به لأن الرخصة إنما تكون بعد العزيمة فدل على نسخ الفطر بالحجامة سواء كان حاجما أو محجوما (٤: ١٥٥).

قلت: والحديث يدل بصيغة أرخص على أن ترك الحجامة فى الصوم أولى.

باب أنه لا بأس بالاكتحال فى الصوم

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة. أما قوله فى محمد: منكر الحديث.

قلت: وثقه الحاكم كما فى "الجوهر النقى" (١: ٣١١) والاختلاف غير مضر. وأما ما روى عن النبى ﷺ أنه أمر بالإثمد المروح عند النوم، وقال: ليتقه الصائم. فرواه أبو داود وقال: قال لى يحيى بن معين: هو منكر (١: ٣٣٠) فلا يعارض أحاديث الباب فلا حاجة إلى التطبيق أو هو محمول على التنزه.

باب أنه لا بأس بالقبلة والمباشرة للصائم إذا أمن على نفسه الجماع والإنزال

٢٤٨٤- عن: عائشة رضى الله عنها قالت: كان النبى ﷺ يقبل ويباشر[١] وهو صائم، وكان أملككم لمآربه. (أخرجه البخارى ١-٢٥٨).

وفى "نيل الأوطار": واستدل ابن شبرمة وابن أبى ليلى بما أخرجه البخارى تعليقا، ووصله البيهقى والدار قطنى وابن أبى شيبة من حديث ابن عباس بلفظ "الفطر مما دخل، والوضوء مما خرج قال: وإذا وجد طعمه فقد دخل". ويجاب بأن فى إسناده الفضل بن المختار، وهو ضعيف جدا، وفيه أيضا شعبة مولى ابن عباس وهو ضعيف.

وقال ابن عدى: الأصل فى هذا الحديث أنه موقوف إلخ (٤: ٨٩) ثم معنى الحديث أن الشيء الذى ثبت كونه مفطرا إنما هو لكونه داخلا فلا يدل على أن كل داخل مفطر كيف؟ والماء يدخل فى المضمضة والاستنشاق فى الفم والأنف ولا فرق بينهما وبين العين. وإن توهم دخول الكحل فى الدماغ فهو من المسام لا من المنفذ كالماء يدخل من المسام فى الغسل ولم يقل أحد بكونه مفطراً فقط.

باب أنه لا بأس بالقبلة والمباشرة للصائم إذا أمن على نفسه الجماع والإنزال

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها" إلخ قال المؤلف: دل على أن التقبيل والمباشرة كانا منه ﷺ لكونه مأمونا عن المحظور أى الجماع والإنزال وهو جماع حكمى ففى الهداية: "ولو أنزل بقبلة أو لمس فعليه القضاء دون الكفارة لوجود معنى الجماع، ووجود المنافى صورة أو معنى يكفى لإيجاب القضاء احتياطا أما الكفارة فتفتقر إلى كمال الجنابة لأنها تندرئ بالشبهات كالحدود" (١: ١٩٧).

وفيها أيضا: والمباشرة الفاحشة مثل التقبيل فى ظاهر الرواية، وعن محمد أنه كره المباشرة الفاحشة لأنها قلما تخلو عن الفتنة اهـ (١: ١٩٧ و١٩٨).

---

(١) ما دون الجماع.

٢٤٨٥- عن: أبى هريرة أن رجلا سأل النبى ﷺ عن المباشرة للصائم فرخص له وأتاه آخر فنهاه، فإذا الذى رخص له شيخ وإذا الذى نهاه شاب. رواه أبو داود وسكت عنه، والمنذرى والحافظ فى "التلخيص" وفى إسناده أبو العنبس الحارث بن عبيد سكتوا عنه وقال فى التقريب: مقبول. (نيل الأوطار ٤-٩٤) وفى "فتح القدير" (٢-٢٥٧): رواه أبو داود بإسناد جيد.

باب عدم وجوب قضاء الصوم عند ذرع القيء ووجوبه عند الاستقاء

٢٤٨٦- عن: أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: من ذرعه القيء فليس عليه قضاء، ومن استقاء عمدا فليقض. (رواه الترمذى ١-٩٥)

فائـدة:

فى "التلخيص الحبير": وفى رواية لأبى داود "كان يقبلنى وهو صائم، ويمص لسانى وهو صائم" وفى إسناده أبو يحيى المعرقب وهو ضعيف، وقد وثقه العجلى قال ابن الأعرابى: بلغنى عن أبى داود أنه قال: هذه الرواية ليست بصحيحة. ولابن حبان فى صحيحه عنها (أى عن عائشة): كان يقبل بعض نسائه وهو صائم فى الفريضة والتطوع ثم ساق بإسناده أنه ﷺ كان لا يمس شيئا من وجهها وهى صائمة ثم ساق بإسناده وقال: ليس بين الخبرين تضاد لأنه كان يملك إربه، ونبه بفعله ذلك على جواز هذا الفعل لمن هو بمثل حاله وترك استعماله إذا كانت المرأة صائمة علما منه بما ركب فى النساء من الضعف (١: ١٩٠ و١٩١).

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ قال المؤلف: دل الحديث على أن من لم يخف منه الدخول فى الجماع تجوز له المباشرة فى الصوم وإلا فلا فإنه نهى عنه للشاب وهو ممن يخاف منه الدخول فى المحظور وأجاز الشيخ وهو ليس كذلك.

باب عدم وجوب قضاء الصوم عند ذرع القيء ووجوبه عند الاستقاء

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ قال المؤلف: قال الترمذى بعد قوله حسن غريب: لا

وقال: حسن غريب. وفى "الزيلعى" (١-٤٤٢) ورواه ابن حبان فى صحيحه، والحاكم فى المستدرك، وقال: صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، ورواه الدارقطنى فى سننه وقال: رواته كله ثقات.

باب وجوب الكفارة والقضاء
إذا أفطر فى رمضان بعد الصيام بغير عذر

٢٤٨٧- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: بينما نحن جلوس عند النبى

نعرفه من حديث هشام عن ابن سيرين عن أبى هريرة عن النبى ﷺ إلا من حديث عيسى ابن يونس، وقال محمد: لا أراه محفوظا. قال أبو عيسى: وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن أبى هريرة عن النبى ﷺ، ولا يصح إسناده (يريد به الصحة الاصطلاحية دون الثبوت فإنه حسن السند المذكور بنفسه) وروى عن أبى الدرداء وثوبان وفضالة بن عبيد أن النبى ﷺ قاء فأفطر، وإنما معنى هذا الحديث أن النبى ﷺ كان صائما متطوعا فقاء فضعف فأفطر لذلك هكذا روى فى بعض الحديث مفسرا، والعمل عند أهل العلم على حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ إلخ (١: ٩٥)، ودلالته على الباب ظاهرة، ويمكن أن يراد بلفظ "قاء" استقاء فإنه ورد فى بعض الأحاديث وهو فى كنز العمال برواية عبد الرزاق بسند صحيح عن أبى الدرداء: استقاء رسول الله ﷺ فأفطر وأتى بماء فتوضأ (٤:٣٢٧).

قلت: وهذا التوجيه أولى مما اختاره الترمذى لكون سند هذا الحديث صحيحا وكون سند حديث الترمذى غير معلوم، ويمكن حملهما على تعدد الواقعة.

وفى "الهداية": فإن ذرعه القيء لم يفطر فإن استقاء عمدا ملأ فيه فعليه القضاء وإن كان أقل من ملأ الفم فكذلك عند محمد لإطلاق الحديث. وعند أبى يوسف لا يفسد لعدم الخروج حكما اهـ مختصرا. وفى الحاشية صححه (أى قول أبى يوسف) الزيلعى فى شرح الكنز (ص: ١٩٨).

قلت: وأشار أبو يوسف إلى وجه الجواب عن الحديث بقوله "لعدم الخروج".

قلت: ويقوى بجواب عدم انتقاض الوضوء بما لم يملأ الفم فكأنه غير خارج ولذا لم يعتبر خارجا فى الوضوء فكذا ينبغى أن يكون فى الصوم.

باب وجوب الكفارة والقضاء
إذا أفطر فى رمضان بعد الصيام بغير عذر

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ قال المؤلف: دلالته على وجوب الكفارة على المجامع

ﷺ إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله ﷺ! هلكت، قال: مالك؟ قال: وقعت على امرأتى وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد إطعام ستين مسكينا؟ قال: لا، قال: فمكث النبى ﷺ فبينا نحن على ذلك، أتى النبى ﷺ بعرق فيها تمر -والعرق المكتل- قال: أين السائل؟ فقال: أنا، قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل أ على أفقر منى يا رسول الله؟! فو الله ما بين لابتيها -يريد الحرتين- أهل بيت أفقر من أهل بيتى، فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت أنيابه ثم قال: أطعمه أهلك. (رواه البخارى ١-٢٥٩ و٢٦٠) وفى رواية أبى داود "كله أنت وأهل بيتك وصم يوما واستغفر الله". وسكت أبو داود عنه (٩-٣٣٢). وفى موطأ مالك (:٩١) مرسلا "كله وصم يوما".

عمدا ظاهرة. وكون هذا الجماع نهارا دل عليه قوله: "وأنا صائم" لأن الصوم لا يكون إلا بالنهار، وهذه القصة مغائرة لقصة المظاهر فى رمضان لأن جماع المظاهر كان ليلا كما وقع فى سنن أبى داود باب الظهار، ولفظه: "فبينما هى تخدمنى ذات ليلة إذ تكشف لى منها شيء فلم ألبث أن نزوت عليها" الحديث، وسكت عليها أبو داود (١: ٣٠٨).

وأما ما فى أبى داود بعد حديث أبى هريرة: كله أنت وأهل بيتك.

فالجواب عنه أنه زاد الزهرى: وإنما كان هذا رخصة له خاصة فلو أن رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير. وسكت أبو داود عن سنده (ص٣٣٤) وفى "فتح القدير": وجمهور العلماء على قول الزهرى (٢: ٢٦٥).

فإن قيل: الخصائص لا تثبت بالاحتال وقد احتج من قال بسقوط الكفارة عند العجز المذكور مذهبه فى الليل (٤: ١٠٠) بأنه ﷺ لما أمر المفطر بأن يطعمه هو وعياله ولم يأمره بالإخراج فى ثانى الحال ولم يقل قولا يدل على التخصيص علم أن العاجز تسقط عنه الكفارة.

وفى "الزيلعى" وقال المنذرى فى حواشيه: وقول الزهرى: إنما كان هذا رخصة له خاصة دعوى لم يقم له عليها برهان، وقال غيره: إنه منسوخ، وهو أيضا دعوى (١: ٤٤٤).

٢٤٨٨– عن: عائشة أنه عليه السلام سأل الرجل فقال: أفطرت فى رمضان فأمره بالتصدق بالعرق. رواه النسائى فى "سننه الكبرى" بسند صحيح. (الجوهر النقى ١–٣٠٥).

قلنا فى الجواب: ما فى "النيل": وقال الجمهور: لا تسقط بالإعسار قالوا: وليس فى الخبر ما يدل على سقوطها عن المعسر بل فيه ما يدل على استقرارها عليه (٤: ١٠٠).

قلت: معنى قوله فيه ما يدل على استقرارها عليه أن الأمر والإيجاب ثابت بالخبر يقينا، ولم ينكره أحد، ولم يثبت دليل على سقوط، فثبوت الوجوب وعدم ثبوت السقوط كاف فى الحكم بالبقاء، ولا يحتاج إلى دليل مستقل، ولا يدل قوله عليه السلام "كل وأطعم أهلك" على السقوط لأنه كما يحتمل السقوط يحتمل التأخر ولا دعوى بلا دليل.

وأما قوله عليه الصلاة والسلام «صم يوما» كما نقل فى المتن عن رواية أبى داود وموطأ مالك فيدل على وجوب القضاء، وأن الكفارة[1] لا تجزئ عن القضاء، ورواية أبى داود فيها هشام بن سعد وقال فى "التلخيص الحبير" ما نصه: وأعله ابن حزم بهشام، وقد تابعه إبراهيم بن سعد كما رواه أبو عوانة فى صحيحه. (١: ١٩٦) وجواب هذا الإعلال أن كل ما فى صحيح أبى عوانة صحيح كما قاله الحافظ السيوطى فى خطبة كنز العمال (١: ٣) وكذلك قاله فى باب ما فى مؤطا مالك، وقد مر، فالأمر بالقضاء ثابت بأسانيد صحيحة، والحديث ورد فى الجماع وورد فى بعض الأحاديث السوال بلفظ الإفطار كما فى حديث عائشة الثانى من الباب وهو وإن كان خصوص واقعة لا يكون بها العموم لكنه ﷺ لما لم يفتش عن المفطر، وأمر بالكفارة ثبت تعلق الكفارة بمطلق المفطر من المفطرات الثلاثة من غير تخصيص بالجماع، والمفطر غير المعتاد مخصوص من الحكم بالإجماع.

وفى "الجوهر النقى": فى "نوادر الفقهاء" لابن بنت نعيم: أجمعوا أن من أكل أو شرب فى نهار رمضان عامدا بلا عذر فعليه القضاء والكفارة إلا الشافعى قال: لا كفارة عليه انتهى كلامه. والأكل والشرب عمدا فى انتهاك حرمة الشهر مثل الوطئ على أن

(١) فائدة: ذكر فى "التلخيص الحبير" لفظ "فقد كفر الله عنك" مرفوعا برواية الدار قطنى بسند ضعيف (١: ١٩٦) هذا وإن صح فلا يضرنا بل ينفعنا لكونه مشيرا فى خصوصية ذلك الرجل.

٢٤٨٩- حدثنا: على بن عبد الله بن مبشر ثنا أحمد بن سنان ثنا يزيد بن هارون ثنا أبو معشر عن محمد بن كعب القرظى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رجلا أكل فى رمضان فأمره النبى ﷺ أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين أو يطعم ستين مسكينا. (رواه الدارقطنى ١-٢٤٣) فى سننه.

الشافعى لم يقتصر بالكفارة على الجماع فى الفرج بل أوجبها فى وطئ البهيمة والوطئ الذى فى الدبر اهـ.

وفيه أيضا بعد نقل حديث عائشة المذكور فى المتن ولم يسأله بماذا أفطر: وقد قال الشافعى: ترك الاستفصال فى قضايا الأحوال نزل منزلة عموم المقال (١: ٣٠٥) والحديث الثالث صريح فى وجوب الكفارة بالإفطار بالأكل. وأما ما قال الدار قطنى فيه بعد رواية: أبو معشر هو نجيح وليس بالقوى (١: ٢٤٣).

فالجواب عنه أنه ليس ضعيفا مطلقا بل هو مختلف فيه، ففى "تهذيب التهذيب": قال أبو زرعة الدمشقى عن نعيم: كان كيسا حافظا، وعن يزيد بن هارون قال: سمعت أبا جزء نصر بن طريف يقول: أبو معشر أكذب من فى السماء ومن فى الأرض. قال يزيد: فوضع الله تعالى أبا جزء ورفع أبا معشر اهـ. وفيه عن على بن المدينى: "كان ضعيفا ضعيفا، وكان يحدث عن محمد بن قيس وعن محمد بن كعب بأحاديث صالحة، وكان يحدث عن نافع وعن المقبرى بأحاديث منكرة" وقال عمرو بن فلاس نحو ذلك، وزاد مع نافع هشام بن عروة وابن المنكدر، وزاد: لا يكتب (١٠- ٤٢٠ و٤٢١) فثبت أنه مختلف فيه والاختلاف غير مضر. وحديثه هذا فى الدار قطنى عن محمد بن كعب فهو صالح عند ابن المدينى وعمرو بن الفلاس فافهم.

فثبت بالنقل والعقل وجوب الكفارة فى كل مفطر عمدا، والدليل على كونه عمدا قوله: "هلكت" فإنه لا يقال عند السهو، وإنما يقال عند العزم.

وأيضا ما فى الدراية ما نصه: قوله "متعمدا" وهذه أخرجها الدارقطنى فى العلل من حديث سعيد بن المسيب مرسلا أن رجلا أتى النبى ﷺ فقال يا رسول الله! أفطرت فى رمضان متعمدا (ص١٧٥).

وفى الحديث الأول من المتن الترتيب بين ما يجزئ فى الكفارة لأن النبى ﷺ نقله

٢٤٩٠- عن: مجاهد عن أبي هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ أمر الذى أفطر يوما من رمضان بكفارة الظهار. أخرجه الدارقطنى فى "سننه" وقال: والمحفوظ عن هشيم عن إسماعيل عن مجاهد عن النبى ﷺ مرسلا. (زيلعى ١-٤٤٣).

من أمر عجزه عنه إلى أمر آخر وفى النيل: وإلى القول بالترتيب ذهب الجمهور، وقد وقع فى الروايات ما يدل على الترتيب والتخيير، والذين رووا الترتيب أكثر ومعهم الزيادة. (٤:٩٩).

قلت: ورد التخيير فيما رواه الشيخان كما فى "الزيلعى" عن أبى هريرة أن النبى ﷺ أمر رجلا أفطر فى رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا اهـ (١: ٤٤٣) وحمله الجمهور على التنويع لا على التخيير فهو ساكت عن الترتيب والتخيير. وما قلنا فى الاستدلال على الترتيب بالحديث الأول بنقله ﷺ من أمر بعد عدمه إلى آخر نازع بعضهم فى ظهور دلالة الترتيب فى السوال عن ذاك لكن نقل فى "النيل" (٤- ٩٤) عن البيضاوى أن ترتيب الثانى على الأول والثالث على الثانى بالفاء يدل على عدم التخيير مع كونها فى معرض البيان وجواب السؤال فتنزل منزلة الشرط.

والحديث الرابع من الباب كأنه صريح فى وجوب الترتيب فإنه أمره ﷺ بكفارة الظهار، والترتيب فيها منصوص، وفى أول أحاديث الباب وقع لفظ "عرق" وفى "النيل" قال فى الصحاح: المكتل يشبه الزنبيل يسع خمسة عشر صاعا ووقع[1] عند الطبرانى فى الأوسط أنه أتى بمكتل فيه عشرون صاعا فقال: تصدق بهذا، وفى إسناده ليث ابن أبى سليم، ووقع مثل ذلك عند ابن خزيمة من حديث عائشة وفى مسلم عنها: فجاءه عرقان فيهما طعام اهـ. (٤: ٩٩).

قال المؤلف: فالمعتمد ما فى صحيح مسلم فإن فيه زيادة صحيحة، ولا بد من قبوله وتأويل العشرين أنه مبنى على التخمين أو يترك لمعارضة حديث مسلم، ولا يكفى لفظ من هذه الألفاظ للاستدلال على مقدار الصدقة.

وقد وقع فى "سنن أبى داود" فى قصة المظاهر قوله ﷺ: فأطعم وسقا من تمر بين

---

(١) وفى رواية أبى داود التصريح بخمسة عشر (١: ٢٣٢).

٢٤٩١- حدثنا: عثمان بن أحمد الدقاق نا عبيد بن محمد بن خلف ثنا أبو ثور ثنا معلى بن منصور ثنا سفيان بن عيينة عن الزهرى أخبره حميد بن عبد الرحمن أنه سمع أبا هريرة يقول أتى رجل النبى ﷺ، فقال: هلكت وأهلكت، قال: ما أهلكك؟، قال: وقعت على أهلى فى رمضان، قال: تجد رقبة تعتقها؟، قال: لا، قال: فصم شهرين متتابعين، قال: لا أستطيع. قال: فأطعم ستين مسكينا، قال: لا أقدر عليه، قال: فأتى رسول الله ﷺ بعرق فيه تمر. فقال: تصدق بهذا، قال: أ على أحوج منا؟، قال: فأطعمه عيالك. رواه الدارقطنى (١-٢٥١) فى سننه، وقال: تفرد به أبو ثور عن معلى بن منصور عن ابن عيينة بقوله: "وأهلكت" وكلهم ثقات. وفى (الزيلعى ١-٤٤٤): وأخرجه البيهقى فى سننه عن جماعة عن الأوزاعى عن الزهرى به وفيه "هلكت وأهلكت".

ستين مسكينا (١: ٣٠٨) وهذا تصريح بما ذهب إليه أبو حنيفة من إطعام كل مسكين مثل صدقة الفطر أى صاعا من تمر مثلا ولم يفرق أحد بين كفارة الصوم وبين كفارة الظهار.

وفى حديث أبى هريرة قوله ﷺ "أعتق رقبة" دليل على مذهب الحنفية من عدم اشتراط الإيمان فى هذه الكفارة.

قوله: "حدثنا عثمان" إلخ فى "الجوهر النقى": ثم ذكر (أى البيهقى) من حديث الأوزاعى حدثنى الزهرى ثنا حميد عن أبى هريرة بينا أنا عند النبى ﷺ إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله! هلكت وأهلكت. الحديث، ثم قال (البيهقى): ضعف شيخنا أبو عبد الله[1] الحافظ هذه اللفظة و"أهلكت" ثم استدل على ذلك إلى أن قال: ولم يذكرها أحد من أصحاب الزهرى عن الزهرى إلا ما روى عن أبى ثور عن المعلى بن منصور عن سفيان ابن عيينة عن الزهرى، وكان شيخنا يستدل على كونها فى تلك الرواية أيضا خطأ بأنه نظر فى كتاب الصوم تصنيف المعلى بن منصور بخط مشهور فوجد فيه هذا الحديث دون هذه اللفظة.

قلت: أسند الدارقطنى فى سننه هذا الحديث من رواية أبى ثور كذلك، وأبو ثور فقيه معروف جليل القدر ذكر الحاكم أبو عبد الله وابن عساكر أن مسلما أخرج عنه فى

---

(١) هكذا فى الأصل وفى الزيلعى: الحاكم موضع الحافظ (١: ٤٤٤) وهكذا فى التعليق المغنى (١: ٢٥١).

باب الفطر مما دخل لا مما خرج إلا ما استثنى بدليل

٢٤٩٢- حدثنا: أحمد بن منيع حدثنا مروان بن معاوية عن رزين البكرى قال: حدثتنا مولاة لنا يقال لها: سلمى من بكر بن وائل أنها سمعت عائشة تقول

صحيحه فلا تترك روايته هذه بسقوطها فى خط رجل مجهول، ويحتمل أنها سقطت سهوا من الكاتب وليس إسقاط من أسقط حجة على من زاد بل الزيادة مقبولة كما عرف كيف؟ وقد تأيدت روايته بالطريق الذى ذكره البيهقى أولا ربما أخرجه ابن الجوزى فى "كتاب التحقيق" من طريق الدار قطنى ثنا النيسابورى بن محمد بن عزيز حدثنى سلامة ابن روح عن عقيل عن الزهرى عن حميد عن أبى هريرة فذكر الحديث وفيه "هلكت وأهلكت" وسلامة هذا أخرج له ابن خزيمة فى صحيحه والحاكم فى المستدرك، وقال ابن حبان: مستقيم وذكر البيهقى فى "الخلافيات" أن ابن خزيمة رواه عن محمد بن يحيى عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن حميد عن أبى هريرة أن رجلا أتى النبى ﷺ فقال: أهلكت يا رسول الله! هكذا بإثبات الألف.

وفى "المعالم" للخطابى ما ملخصة: فى أمر الرجل بالكفارة دليل علىٰ أن على المرأة كفارة مثله لأن الشريعة سوت بينهما إلا فيما قام عليه دليل التخصيص، وإذا لزمها القضاء بجماعها عمدا لزمها الكفارة لهذه العلة كالرجل، وهذا مذهب أكثر العلماء وقال الشافعى: يكفر الرجل كفارة واحدة، وتجزى عنهما لأنه عليه السلام أوجب عليه كفارة واحدة ولم يذكرها مع حصول الجماع منها، وهذا غير لازم لأنه حكاية حال لا عموم له، ويمكن أن يكون مفطرة بمرض أو سفر أو مستكرهة أو ناسية لصومها.

وفى "نوادر الفقهاء" لابن بنت نعيم: أجمعوا على أن المرأة إذا طاوعت على الجماع فى رمضان ولا عذر لها فعليها كفارة أخرى إلا الأوزاعى والشافعى قالا: كفارة تجزئ عنهما (١: ٣٠٥ و٣٠٦).

وفى الكفاية: قوله: ثم عندنا كما تجب الكفارة بالوقاع على الرجل تجب على المرأة: هذا إذا كانت مطاوعة، وإن كانت مكرهة لا كفارة عليها (٢: ٢٦٢).

باب الفطر مما دخل لا مما خرج إلا ما استثنى بدليل

قوله: "حدثنا أحمد بن منيع" إلخ. قال المؤلف: أما رجاله فأحمد هذا من رجال

دخل على رسول الله ﷺ فقال: يا عائشة! هل من كسرة؟ فأتيته بقرص فوضعه على فيه فقال: يا عائشة! هل دخل بطنى منه شئ؟ كذلك قبلة الصائم، إنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج. رواه أبو يعلى الموصلى فى مسنده "زيلعى" (١:٤٤٤).

٢٤٩٣- قال: ابن عباس وعكرمة: الصوم[1] مما دخل وليس مما خرج. (رواه البخارى ١-١٦٨).

٢٤٩٤- أخبرنا: الثورى عن وائل[2] بن داود عن أبى هريرة عن عبد الله ابن مسعود قال: إنما الوضوء مما خرج وليس مما دخل، والفطر فى الصوم مما دخل وليس مما خرج. رواه عبد الرزاق فى مصنفه (زيلعى ٢-٤٤٥).

الجماعة، ولم يتكلم فيه أحد فى ما علمت، وترجمته مستوفاة فى تهذيب التهذيب (١: ٨٤)، ومروان بن معاوية أيضا من رجال الستة، وهو ثقة، وفيه كلام غير مضر من جهة البعض كما يتحصل من "تهذيب التهذيب" (١٠:٩٦ و٩٧ و٩٨) ورزين من رجال الترمذى ثقة كما فى "تهذيب التهذيب" (٣: ٢٧٥ و٢٧٦) وسلمى هذه ففى تهذيب التهذيب" البكرية من بكر بن وائل مولاة لهم روت عن عائشة وأم سلمة وعنها رزين الجهنى ويقال: البكرى (١٢- ٤٢٥) وفى "التقريب" لا تعرف (ص: ٣٤٠).

قال المؤلف: فرجال الحديث كلهم ثقات إلا سلمى فإنها غير معروفة لكنها ثقة على قاعدة ابن حبان وقد مرت، فإن التى روت عنها والذى روى عنها ثقتان، والحديث ليس بمنكر. فإن الآثار الواردة فى الباب تؤيده، وأيضا فليس فى النساء من اتهمت ولا من تركوها كما صرح به الذهبى فى "الميزان" ورواية المستور مقبولة عندنا.

وأما قول البيهقى كما فى الزيلعى: وروى عن النبى ﷺ ولا يثبت (١: ٤٤٥). فالغالب أنه بناء على جهالة سلمى، وقد عرفت كما مر من قاعدة ابن حبان. ودلالته والآثار التى بعده على الباب ظاهرة.

ومن جملة ما استثنى بدليل الاستسقاء لأن استثناءه ثبت بالحديث الذى مر فى باب عدم وجوب قضاء الصوم عند ذرع القئ إلخ. وكذا الاستمناء مستثنى منه بدليل مذكور

---

(١) أى الإمساك فى الصوم.

(٢) ثقة كذا فى "التقريب" (ص ٢٧٠).

باب عدم كراهة السواك فى الصوم

٢٤٩٥– عن: ربيعة قال: رأيت النبى ﷺ مالا أحصى يتسوك وهو صائم. (رواه الترمذى ١–٩٦) وحسنه.

٢٤٩٦– حدثنا: عثمان بن محمد بن أبى شيبة ثنا أبو إسماعيل المؤدب عن مجالد عن الشعبى عن مسروق عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: من خير خصال الصائم السواك. رواه ابن ماجه (ص–١٢٢) وأورده الحافظ

فى الهداية، ودلت هذه الأحاديث على ما فى الهداية أن من أحتقن أو استعط أو أقطر فى أذنه أفطر؛ ولا كفارة عليه ولو داوى جائفة أو آمة بدواء فوصل إلى جوفه أو دماغه أفطر عند إبى حنيفة اهـ مختصرا.

باب عدم كراهة السواك فى الصوم

قوله: "عن ربيعة" إلخ قال المؤلف: وفى الحديث كلام من جهة البعض ذكره الزيلعى (١: ٤٤٧) ولكنه غير مضر. ودلالته على الباب ظاهرة.

وقوله: "ما لا أحصى" يفيد أن سواكه كان غير مقيد بوقت.

قوله: "حدثنا عثمان" إلخ. قال المؤلف: أما رجاله فعثمان هذا من رجال الصحيحين وأبى داود والنسائى وابن ماجة ثقة حافظ شهير، وله أوهام كما فى "التقريب" (ص: ١٧٦).

قلت: رواية البخارى ومسلم عنه يكفى للاحتجاج به. وأما توهم توهمه فمدفوع باعتضاد الرواية بروايات أخرى. وأبو إسماعيل هذا هو إبراهيم بن سليمان بن رزين صدوق يغرب كما فى "التقريب" أيضا (ص: ١٣).

وفى "تهذيب التهذيب" عن ابن عدى: وله أحاديث غرائب حسان تدل على أنه من أهل الصدق اهـ.

وفيه أيضا توثيقه عن كثير (١– ١٢٥ و١٢٦). ومجالد هذا مجالد بن سعيد وهو وإن كان تكلم فيه كثير لكن قال العجلى: جائز الحديث وفيه أيضا: قال البخارى: صدوق من "تهذيب التهذيب" (١٠–٣٩. ٤٠ و٤١) وفيه أيضا: حديثه عند مسلم مقرون اهـ. وفيه رمز بكونه من رجال مسلم والأربعة اهـ.

السيوطى فى "الجامع الصغير (٢-١٨) برواية البيهقى فى السنن بلفظ «خير خصال الصائم السواك» ثم حسنه برمزه.

٢٤٩٧- عن: عبد الرحمن بن غنم قال: سألت معاذ بن جبل أأتسوك وأنا صائم؟ قال: نعم. قلت: أى النهار؟ قال: غدوة أو عشية. قلت: إن الناس يكرهونه عشية ويقولون: إن رسول الله ﷺ قال: لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك قال: سبحان الله! لقد أمرهم بالسواك وما كان بالذى يأمرهم

وفيه أيضا: قال يعقوب بن سفيان: تكلم الناس فيه وهو صدوق ولفظ "صدوق" جعله فى "الميزان" من علامات الرواة المقبولين (١:٣) وكفى بقول البخارى النقاد للرجال أنه صدوق وفى "الجوهر النقى" بعد نقل الحديث بلفظ الجامع الصغير: فقال (أى البيهقى) مجالد ضعيف اهـ.

وفيه أيضا: ومجالد وإن تكلموا فيه فقد وثقه بعضهم وأخرج له مسلم فى صحيحه (١: ٣١٣) والشعبى هو عامر بن شراحيل الشعبى من رجال الجماعة ثقة مشهور فقيه فاضل (تقريب ص: ١٢٠) ومسروق هذا هو مسروق بن الأجدع من رجال الستة تابعى جليل ثقة عابد كما يتحصل من ترجمته فى تهذيب التهذيب" (١٠٩:١٠ و ١١٠ و ١١١) فالسند رجاله ثقات على اختلاف فى بعضهم ولا ينزل الحديث عن درجة الحسن ودلالته على الباب ظاهرة. وقد يكفى فى المسئلة عموم ما ورد فى فضل السواك وقد نقل فى كتاب الطهارة فتذكره.

قوله: "عن عبد الرحمان" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، والأثر أخرجه الزيلعى فى "نصب الراية" مفصلا فزاد بعد قوله: ما فى ذلك من الخير شئ بل فيه شر إلا من ابتلى ببلاء لا يجد منه بد اهـ.

قال فى "الهداية": وكذا الغبار فى سبيل الله لقوله عليه السلام: من اغبرت قدماه فى سبيل الله حرمه الله على النار. أخرجه البخارى فى الجهاد عن أبى عيسى. إنما يوجر فيه من اضطر إليه ولم يجد عنه محيصا فأما من ألقى نفسه فى البلاء عمدا فماله فى ذلك من الأجر شئ انتهى.

قلت: ويدخل فيه أيضا من تكلف الدوران وكثرة المشى إلى المساجد بالنسبة إلى

أن يبسوا[١] بأفواههم عمدًا ما فى ذلك من الخير شئ بل فيه شر. رواه الطبرانى بإسناد جيد (التلخيص الحبير ١-١٩٣ و١٩٤).

قوله عليه الصلاة والسلام: وكثرة الخطا إلى المساجد. ومن يصنع فى طلوع الشيب فى شعره بالنسبة إلى قوله عليه السلام: من شاب شيبة فى الإسـلام، إنما يوجر عليهما من بلى بهما اهـ (١: ٤٤٨).

قلت: وأجاب بعض الحنفية عن حديث الخلوف بأن السواك لا يزيله لكونه ناشئا من خلو المعدة فلا يـزال ما دام المعدة خالية. وأورد عليه ما رواه الديلمى عن ابن عباس رفعه "لما أتى موسى ربه وأراد أن يكلمه بعد الثلاثين يوما وقد صام ليلهن ونهارهن فكره أن يكلم به وريح فمه ريح فم الصائم فتناول من نبات الأرض فمضغه فقال له ربه: لم أفطرت؟ وهو أعلم بالذى كان. قال: أى رب! كرهت أن أكلمك إلا وفمى طيب الريح. قال: أو ما علمت يا موسى أن ريح فم الصائم عندى أطيب من ريح المسك؟ ارجع فصم عشرة أيام ثم ائتنى ففعل موسى الذى أمره ربه كذا فى "الدر المنثور" (٣: ١١٥) قالوا: فهذا موسى مضغ النبات لإزالة ريح الصوم فعوتب عليه فثبت أن بقاء هذا الريح مطلوب وأنها تـزول بمضغ السواك.

وأجيب بضعف رواية الديلمى فقد صرح السيوطى فى خطبة "كنـز العمال" أن عزو الحديث إلى الديلمى علامة ضعفه لندرة الصحاح والحسان فيه، وأيضا فهى قصة من قبلنا ولا تكون حجة إلا إذا لم تخالف شريعتنا وهذه مخالفة لقوله ﷺ خير خلال الصائم السواك. وأورد عليه بأنه مجمل يحتمل أن يكون المراد به السواك فى كل النهار أو فى بعضه، وعندنا حديث مفسر يفيد طلب السواك عن الصائم قبل الزوال لا بعده، وهو ما أخرجه الطبرانى فى "معجمه والدار قطنى فى "سننه" من حديث كيسان أبى عمر والقصار عن عمرو بن عبد الرحمان عن خباب عن النبى ﷺ قال: إذا صمتم فاستاكوا بالغداة ولا تستاكوا بالعشى فإن الصائم إذا يبست شفتاه كانت له نورا يوم القيامة. قال الدارقطنى: كيسان ليس بالقوى اهـ. من الزيلعى (١:٤٤٨) وقول الدار قطنى: ليس بالقوى، لا يدل على ضعفه بالمرة فقد وثقه ابن حبان ونعيم بن حماد كما فى "التهذيب" (٨:٤٥٤).

---

(١) فى الدر النشير يقال: بردة بُسٌّ منها أى نيل منها وبليت (١-٩٤) انتهى، فالمعنى أن يبلى الفم ولا يزيلوا رائحته.

باب جواز إفطار الصوم فى السفر وكون صومه أفضل

٢٤٩٨- عن: حمزة الأسلمى قال: قلت: يا رسول الله! إنى صاحب ظهر أعالجه أسافر عليه وأكريه وإنه ربما صادفنى هذا الشهر يعني رمضان وأنا أجد القوة وأنا شاب فأجدبأن أصوم يا رسول الله! أهون على من أن أؤخره فيكون دينا، أ فأصوم يا رسول الله! أعظم[1] لأجرى أو أفطر[2]؟ قال: أى ذلك شئت يا حمزة! رواه أبو داود (١-٣٣٣). وقال صاحب التلخيص (١-١٩٥) لهذه الرواية: صحيحة. ثم قال: وصححها الحاكم.

بل المراد أنه ليس بالقوى كالحفاظ المتقنين فالحديث حسن وهو مفسر وهو قاض على المجمل فلزم التعويل عليه، وإرجاع حديث خير خلال الصائم السواك إليه أى السواك غدوة لا عشية ويدل على صحته قول عبد الرحمان بن غنم (وهو مختلف فى صحبته وكان من أجلة أصحاب معاذ) إن الناس يكرهونه عشية، والمراد بالناس الصحابة كما لا يخفى، والحديث إذا تأيد بقول أكثر الصحابة تقوى وصلح للاحتجاج به كما تقرر فى أصول الحديث فعلم أن قول من كره عشية لم يكن بالرأى بل بالسماع.

وأما قول معاذ فهو مجرد رأيه كما هو ظاهر من سياق كلامه، فالقول قول من كرهه عشية. قلت: ولم أقدر على الجواب المحقق عنه وعملى على ترك السواك بعد الزوال فى رمضان والله تعالى أعلم.

باب جواز إفطار الصوم فى السفر وكون صومه أفضل

قوله: "عن حمزة" إلخ قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وقوله عليه الصلاة والسلام: أى ذلك شئت معناه أى ذلك شئت فافعل فلا دليل فيه على استواء الصوم وإفطاره فى الأجر على ما يتوهم فإن التخيير فى الشيئين لا يستلزم تسويهما وهذا ظاهر، ولعله ﷺ لم يتعرض للأفضلية إشفاقا عليه فإنه كان مجهودا فلو سمع أفضلية الصوم لصام وشق عليه وكان ﷺ يراعى أحوال السائلين فى الجواب عن سؤالهم. خذ هذا فإنه يفيدك فى مواضع كثيرة فالحديث ساكت عن بيان الأفضلية واحتج

---

(١) خبر مبتدأ محذوف هو الضمير الراجع إلى الصوم المذكور فى ضمن أصوم.

(٢) فهو أعظم لأجرى.

٢٤٩٩- عن: قزعة قال: أتيت أبا سعيد الخدرى وهو مكثور عليه فلما تفرق الناس عنه قلت: إنى لا أسألك عما يسئلك هؤلاء عنه. سألته عن الصوم فى السفر: فقال: سافرنا مع رسول الله ﷺ إلى مكة ونحن صيام قال: فنزلنا منزلا فقال رسول الله ﷺ: إنكم قد دنوتم من عدوكم والفطر أقوى لكم فكانت رخصة فمنا من صام ومنا من أفطر، ثم نزلنا منزلا آخر فقال: إنكم مصبحوا عدوكم والفطر أقوى لكم، فأفطروا وكانت عزمة، فأفطرنا ثم قال: لقد رأيتنا نصوم مع رسول الله ﷺ بعد ذلك فى السفر. (رواه مسلم ١-٣٥٧).

٢٥٠٠- عن: أبى سعيد الخدرى قال: كنا نغزو مع رسول الله ﷺ فى رمضان فمنا الصائم ومنا المفطر، فلا يجد الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم، يرون أن من وجد قوة فصام فإن ذلك حسن ويرون أن من وجد ضعفا فأفطر فإن ذلك حسن (رواه مسلم ١-٣٥٦).

٢٥٠١- عن: أنس رضى الله عنه (مرفوعا) من أفطر فرخصة ومن صام

عليه فى "فتح القدير" بعموم قوله تعالى: وأن تصوموا خير لكم (٢- ٢٧٣) ولم يرد خلاف ذلك.

وأما ما ورد فى الصحيحين كما فى الزيلعى من حديث جابر كان رسول الله ﷺ فى سفر فرأى زحاما ورجل قد ظل عليه فقال: ما هذا؟ قالوا: صائم. فقال: ليس من البر الصوم فى السفر (١: ٤٤٨) فهو محمول على من استضر بالصوم كما يدل عليه السياق. وكل ما ورد من نحوه محمول عليه فإنه ثبت بالحديث الأول من الباب إباحة الصوم فى السفر بغير كراهة، وبقول أبى سعيد الخدرى فى الحديث الثانى من الباب: إباحة الصوم فى السفر بغير كراهة، وبقول أبى سعيد الخدرى فى الحديث الثانى من الباب: ثم لقد رأيتنا نصوم مع رسول الله ﷺ بعد ذلك فى السفر اهـ. أفضلية الصوم فى السفر فإن هذا الصيام كان بعد الإجازة فى الإفطار. والظاهر حمل تقريره ﷺ على الأحب والأفضل إلا إذا عارض ذلك معارض وليس هناك والله تعالى أعلم بالصواب.

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ قال المؤلف: دلالته على الجزئين من الباب ظاهرة.

قوله: "عن أنس" إلخ قال المؤلف: دلالته على كلا جزئى الباب ظاهرة.

فالصوم أفضل. يعنى فى السفر. رواه الضياء المقدسى (كنز العمال ٤-٣٠٦) وسنده صحيح على قاعدة السيوطى المذكورة فى خطبة كنز العمال.

فائدة:

فى "فتح القدير": واعلم أن إباحة الفطر للمسافر إذا لم ينو الصوم فإذا نواه ليلا وأصبح من غير أن ينقض عزيمته قبل الفجر أصبح صائما فلا يحل فطره فى ذلك اليوم، لكن لو أفطر فيه لا كفارة عليه لأن السبب المبيح من حيث الصورة وهو السفر قائم فأورث شبهة وبها تندفع الكفارة. ويشكل عليه حديث كراع الغميم بناء على أن الصحيح أن فطره عنده ليس فى اليوم الذى خرج فيه من المدينة لأنه مسافة بعيدة لا يصل إليها فى يوم واحد بل معنى قول الراوى: حتى إذا كان بكراع الغميم[1] وهو صائم أنه كان صائما حين وصل إليه ولا شك أنه صوم يوم لم يكن فى أوله مقيما غير أنه شرع فى صوم الفرض وهو مسافر ثم أفطر ثم قال: ولا مخلص إلا بتجويز كونه عليه الصلاة والسلام علم من نفسه بلوغ لحد المبيح لفطر المقيم ونحوه ممن تعين عليه الصوم وخشى الهلاك، والله أعلم (٢: ٢٨٤).

قلت: وهو بعيد ولو فرض فكيف يدعى كون جميع من معه معذورين بعين ذلك العذر؟ بل الأقرب أنهم أمروا بالفطر لمصلحة التقوى على العدو وجواز الفطر فى الجهاد أو لبيان جواز الفطر فى السفر ولما كان من قصده ﷺ إذ ذاك التشريع أفطر بنفسه وأمر غيره وأيضا لتكميل التشريع ولما كان صوم بعضهم مخلا فى ذلك التشريح سماهم عصاة وزال ذلك العارض حينئذ فلا يجوز لنا بهذا الحديث الإفطار بعد النية، كيف وهو إبطال للعمل وقد نهى عنه فى النص القطعى الثبوت. وحديث كراع الغميم ما رواه مسلم عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح إلى مكة فى رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه ثم شرب فقيل له بعد ذلك: إن بعض الناس قد صام فقال: أولئك العصاة[2] اهـ (١: ٣٥٦).

---

(١) فى القاموس "كراع الغميم موضع ثلاثة أميال من عسفان، وفيه: وعسفان كعثمان موضع على مرحلتين من مكة"

(٢) اعلم أنهم فهموا ذلك أمرا مباحا لا واجبا فلذلك خالفوه ﷺ ولكن لما لم يتأملوا فيه عوتبوا فلا يسأ الظن بهم ولا يتوهم عما فى حديث أبى سعيد الخدرى الثابت فى مسلم من قوله: وكانت عزمة (١: ٣٥٧) أنهم خالفوا الواجب فإن قول أبى سعيد ليس بمرفوع بل هو رأيه رضى الله عنه فهو فهم المقصود وهم لم يفهموا ذلك فلا يلزم أنهم تعمدوا ترك الواجب.

باب جواز قضاء صيام رمضان متفرقا وأفضليته متتابعا

٢٥٠٢– حدثنا أبو عبيد القاسم بن إسماعيل المحاملی ثنا علی بن المثنی ثنا حبان بن هلال ثنا عبد الرحمن بن إبراهيم القاص –وهو ثقة– ثنا العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبی هريرة أن النبی ﷺ قال: لا صوم بعد النصف من شعبان حتی رمضان، ومن كان عليه صوم من رمضان فليسرده ولا يقطعه. رواه الدارقطنی (١–٢٤٣) فی "سننه" وقال ابن القطان: الحديث حسن كما فی "التلخيص الحبير" (١–١٩٥).

باب جواز قضاء صيام رمضان متفرقا وأفضليته متتابعا

قوله: "حدثنا أبو عبيد" إلخ قال المؤلف: قال الدار قطنی بعد رواية الحديث: عبد الرحمان بن إبراهيم ضعيف الحديث (١– ٢٤٣).

قلت: وقد وثقه حبان بن هلال كما صرح به فی السند من حديث الباب فعلم أنه ضعيف عند الدارقطنی وثقة عند حبان بن هلال. وفی "التلخيص": وفيه عبد الرحمان بن إبراهيم القاص مختلف فيه قال الدارقطنی: ضعيف وقال أبو حاتم: ليس بالقوی روی حديثا منكرا. قال عبد الحق: يعنی هذا، وتعقبه ابن القطان بأنه لم ينص عليه فلعله حديث غيره. قال: ولم يأت من ضعفه بحجة والحديث حسن. قلت: قد صرح ابن أبی حاتم عن أبيه بأنه أنكر هذا الحديث بعينه علی عبد الرحمن اهـ (١: ١٩٥).

قلت: فقد وقع الاختلاف فی كون الحديث منكرا أو حسنا وهو غير مضر لا سيما بعد ما سيأتی من "الجوهر النقی" ففی "الجوهر النقی" فی "تاريخ البخاری" أنه ثقة وفی "كتاب ابن القطان": قال البخاری: قال حبان: ثنا عبد الرحمان بن إبراهيم ثقة، وقال ابن معين: ثقة، وقال ابن حنبل: ليس به بأس، وقال أبو زرعة: لا بأس به أحاديثه مستقيمة إلی أن قال وقال ابن عدی: لم يتبين فی حديثه ورواياته حديث منكر فأذكره به قال ابن القطان: فهو مختلف فيه والحديث من روايته حسن اهـ (١: ٣١١).

قلت: فالحديث لا ينزل عن درجة الحسن ودلالته علی الجزء الأول من الباب ظاهرة وإنما قلنا بالاستحباب لئلا يخالف الأحاديث بينهما فالتتابع مستحب والتفريق جائز.

٢٥٠٣- عن: ابن عمر أن النبى ﷺ قال فى قضاء رمضان: إن شاء فرق وإن شاء تابع. لم يسنده غير سفيان[1] بن بشر رواه الدارقطنى (١-٢٤٤). وصححه ابن الجوزى كما فى النيل (٤-١١٥).

٢٥٠٤- عن: محمد بن المنكدر قال: بلغنى أن رسول الله ﷺ سئل عن تقطيع قضاء صيام شهر رمضان فقال: ذلك إليك، أ رأيت لو كان على أحدكم دين فقضى الدرهم والدرهمين أ لم يكن قضاء؟ فالله أحق أن يعفو ويغفر. رواه الدارقطنى (١-٢٤٤) وقال: إسناد حسن إلا أنه مرسل.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ قال المؤلف: وفى "النيل": حديث ابن عمر فى إسناده سفيان بن بشر وقد تفرد بوصله. قال الدار قطنى: ورواه عطاء عن عبيد بن عمير مرسلا. قال الحافظ: وفى إسناده ضعف أيضا وقد صحح الحديث ابن الجوزى وقال: ما علمنا أحدا طعن فى سفيان بن بشر اهـ (ص: ١١٥).

قلت: قول الحافظ "فى إسناده ضعف" جرح مبهم لا يقبل لا سيما إذا صححه غيره فالحديث صحيح على ما قاله ابن الجوزى أو مختلف فيه على التنزل، والاختلاف غير مضر كما مر غير مرة ودلالته على الجزء الأول ظاهرة.

قوله: "عن محمد بن المنكدر" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. والإرسال غير مضر عندنا وعند المتقدمين من الفقهاء والمحدثين.

فائدة:

فى الدارقطنى عن عائشة: نزلت "فعدة من أيام أخر متتابعات" فسقطت متتابعات. هذا إسناد صحيح اهـ (ص- ٢٤٣).

وأما ما فى نيل الأوطار: قال فى الموطأ: هى قراءة أبى بن كعب (٤- ١١٦).

فالجواب عنه أنه لم يبلغه النسخ ودعوى النسخ من مثل عائشة لا يصح من الرأى والاجتهاد.

هذا السند.

باب جواز إفطار الصوم للحامل والمرضع
إذا خافتا على أنفسهما أو ولدهما

٢٥٠٥– عن: أنس بن مالك الكعبى أن رسول الله ﷺ قال: إن الله عز وجل وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة، وعن الحبلى والمرضع الصوم.

باب جواز إفطار الصوم للحامل والمرضع
إذا خافتا على أنفسهما أو ولدهما

قوله: "عن أنس" إلخ قال المؤلف: وفى "النيل": وقال ابن أبى حاتم فى "علله": سألت أبى عنه يعنى الحديث فقال: اختلف فيه والصحيح عن أنس بن مالك القشيرى انتهى (٤– ١١٣). ودلالته على الباب من غير قيد الخوف ظاهرة. وأما قيد الخوف فدليله الإجماع ففى "الجوهر النقى": وفى نوادر الفقهاء لابن بنت نعيم: أجمعوا أن الحامل إذا خافت على حملها أفطرت وقضت ولا كفارة إلا الشافعى قال فى أحد الروايتين عنه: عليها الكفارة اهـ (١: ٣٠٦) أى الفدية عن كل يوم مد على الراجح من مذهب الشافعى وبه قال أحمد. كما فى "رحمة الأمة" (ص٤٦) ففيه قيد الإفطار بالخوف فعلم أن التقييد معتبر فى الحامل وكذلك المرضع. فإن قلت: لفظ الوضع يقتضى أن لا يجب القضاء.

قلت: النص القطعى وهو قوله تعالى: "فعدة من أيام أخر". أوجب القضاء على المسافر وأن الحبلى والمرضع عطفتا عليه فى الحديث فالظاهر اتحاد حكمهم إلا إذا دل دليل قوى على خلافه، ولم يوجد على أن الإجماع منعقد على القضاء كما فى "رحمة الأمة" أول كتاب الصيام (ص– ٤٦) وفى البخارى: قال الحسن وإبراهيم فى المرضع والحامل: إذا خافتا على أنفسهما أو ولدهما تفطران ثم تقضيان (٢: ٦٤٧).

فائدة لطيفة فيما جاء من الفدية مع القضاء أو بدونه

◦ فى المنتقى: يروى بإسناد ضعيف عن أبى هريرة عن النبى ﷺ فى رجل مرض فى رمضان فأفطر ثم صح ولم يصم حتى أدركه رمضان آخر فقال: يصوم الذى أدركه ثم يصوم الشهر الذى أفطر فيه ويطعم كل يوم مسكينا. ورواه الدار قطنى عن أبى هريرة من قوله وقال: إسناد صحيح موقوف.

رواه الخمسة. وفى لفظ بعضهم «وعن الحامل والمرضع» وحسنه الترمذى. (نيل الأوطار ٤-١١٣).

وفى "النيل": حديث أبى هريرة أخرجه الدار قطنى وفى إسناده عمر بن موسى بن وجيه وهو ضعيف جدا، والراوى عنه إبراهيم بن نافع وهو أيضا ضعيف، وروى عنه موقوفا وصححه الدارقطنى كما ذكره المصنف وغيره وفيه قوله: «ويطعم كل يوم مسكينا» استدل به وبما ورد فى معناه من قال: بأنها تلزم الفدية من لم يصم ما فات عليه فى رمضان حتى حال عليه رمضان آخر وهم الجمهور. وروى عن جماعة من الصحابة منهم ابن عمر وابن عباس وأبو هريرة. وقال الطحاوى عن يحيى بن أكثم قال: وجدته عن ستة من الصحابة لا أعلم لهم مخالفا.

وقال النخعى وأبو حنيفة وأصحابه إنها لا تجب الفدية لقوله تعالى: "فعدة من أيام أخر" ولم يذكرها. وفيه: وقد بينا أنه لم يثبت فى ذلك عن النبى ﷺ شئ إلى أن قال: والبراءة الأصلية قاضية بعدم وجوب الاشتغال بالأحكام التكليفية حتى يقوم الدليل الناقل عنها ولا دليل ههنا فالظاهر عدم الوجوب. وقد اختلف القائلون بوجوب الفدية هل يسقط القضاء بها أم لا؟ فذهب الأكثر منهم أنه لا يسقط، وقال ابن عباس وابن عمر وقتادة وسعيد بن المسيب أنه يسقط (٤- ١١٦. ١١٧ و١١٨).

وفى سنن الدار قطنى: سأل سعيد بن يزيد نافعا مولى ابن عمر عن رجلٍ مرض فطال به مرضه حتى مر به رمضانان أو ثلاثة فقال نافع: كان ابن عمر يقول: من أدركه رمضان ولم يكن صام رمضان الخالى فليطعم مكان كل يوم مسكينا مدا من حنطة ثم ليس عليه قضاء وفيها عن عطاء عن أبى هريرة أنه قال: إذا لم يصح بين الرمضانين صام عن هذا وأطعم عن الماضى ولا قضاء عليه وإذا صح ولم يصم حتى أدركه رمضان آخر صام هذا وأطعم عن الماضى فإذا أفطر قضاه هذا إسناد صحيح (ص: ٢٤٦).

قلت: وروايات الدار قطنى فى سقوط القضاء كأنها مفسرة لما نقل عن بعضهم السقوط بعد الفدية فيكون السقوط خاصا بمن لم يصح وكان هذا تفسيرا لقولهم ثم لما انعقد الإجماع على وجوب القضاء كما نقلنا آنفا عن "رحمة الأمة" ترك هذا القول ولا يبعد أنه كان قياسا منهم رضى الله عنهم لمن اجتمع عليه الصيام ستين على من اجتمع عليه

باب وجوب الفدية على الشيخ الفانى

٢٥٠٦- عن: عطاء سمع ابن عباس يقرأ ﴿وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين﴾ قال ابن عباس: ليست بمنسوخة هو للشيخ الكبير

الصلاة ستا للإغماء وكأنهم رأوا أن الجامع دفع الحرج لكنه مصادم للإجماع أولا ثم الفارق بينهما متحقق لأن الصلاة متكررة فى كل يوم فكأن فيها من الحرج ما ليس فى الصوم لكونه غير متكرر كذلك نعم! بقى القول بالفدية مع القضاء فلا تحسبن أنه غير مدرك بالرأى فيكون فى حكم الرفع لأنه مما يحتمل أنهم حكموا فيه بدلالته آية أخر "وعلى الذين يطيقونه فدية" بعد قوله تعالى: "فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر" ورأوا أن ضمير المفعول فى "يطيقونه" راجع إلى الفدية لكونها متقدمة رتبة ورأوا من اتصالها بحكم المريض والمسافر أن هذه تتعلق بهما ومن فى حكمهما فأوجبوا عليهم الفدية بهذا الطريق وأنت تعلم كون الدلالة غير قطعية بل ولا ظنية فلم يكن هذا القول غير مدرك بالرأى والقرآن مطلق عن الفدية ولا يصلح خبر الواحد لا سيما الموقوف منه أن يتحقق تقئيدا بالقرآن. فلو قلنا بالفدية لزم الزيادة على الكتاب فلم نقل بها ولك أن تأولها بالاستحباب فافهم.

باب وجوب الفدية على الشيخ الفانى

قوله: "عن عطاء" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وروى أبو داود عنه[1] خلاف ذلك وسكت عليه. قال: كانت رخصة للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة. وهما يطيقان الصيام أن يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا والحبلى والمرضع إذا خافتا (١:٣٢٤).

وروى عن سلمة ومعاذ بن جبل قول ثالث مغائر لهما كما فى نيل الأوطار عن عبد الرحمان بن أبى ليلى عن معاذ بن جبل بنحو حديث سلمة (وهو المذكور قبله) عن سلمة ابن الأكوع قال: لما نزلت هذه الآية "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" كان من أراد أن يفطر ويفتدى حتى أنزلت الآية التى بعدها فنسختها. رواه الجماعة إلا أحمد.

---

(١) أى عن ابن عباس.

والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فليطعمان مكان كل يوم مسكينا. (رواه البخارى ٢: ٦٤٧).

وفيه: ثم أنزل الله "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" فأثبت الله صيامه على المقيم الصحيح، ورخص فيه للمريض والمسافر وثبت الإطعام للكبير الذى لا يستطيع الصيام مختصر لأحمد وأبى داود (٤: ١١٤).

فالقول الأول لابن عباس يدل على بقاء حكم الآية وقوله الثانى على نسخها بعد أن كان معناها الرخصة للشيخ والشيخة الذين يطيقان الصيام، وقول سلمة، ومعاذ يدل على نسخها بعد أن كان معناها الرخصة للجميع ثم هؤلاء جميعا متفقون فى بقاء الرخصة للشيخ والشيخة الذين لا يطيقان الصيام فهنا سؤالان.

الأول التعارض بين نفس قول ابن عباس الأول والتعارض بين قوليه وبين قول سلمة ومعاذ بن جبل.

وجوابه بناء هذه الأقوال على اختلاف تفسير الآية فمعنى كلام هؤلاء الأكابر أنه إن فسرت الآية بسلب الطاقة فهى باقية ومحلها الشيخ والشيخة الغير المطيقين وهو حاصل قول ابن عباس الأول وإن فسرت بالطاقة بالتكلف كانت الآية خاصة بالشيخ والشيخة المطيقين بالتكلف وكذا الحبلى والمرضع ثم تكون منسوخة وهو حاصل قول ابن عباس الثانى، وإن فسرت بمطلق الطاقة كانت الآية عامة للجميع ثم يكون منسوخة وهو حاصل قول سلمة ومعاذ بن جبل، فارتفع الاختلاف وحصل الائتلاف.

والسوال الثانى أن الكل متفقون على بقاء حكم الفدية للشيخ والشيخة الغير المطيقين فماذا مأخذ الحكم؟

فلو قيل: إنه الآية فلا يخلوا إما أن تفسر بالمطيق أو غير المطيق فعلى الأول لم تشتمل الغير المطيق فكيف تدل على حكمه؟ وعلى الثانى فما معنى نسخ الآية وادعاه كثير من السلف؟.

وجوابه أن تفسر الآية بالمطيق ويلزم منه ثبوت حكمها لغير المطيق بالأولى فيكون حكم المطيق مدلولا للآية بعبارة النص، وحكم غير المطيق مدلولا لها بدلالة النص. ثم نسخت فى المدلول الأول بمعارضها وهو قوله تعالى: "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" ولم تنسخ فى المدلول الثانى لعدم المعارض لأن كلمة "من" فى قوله تعالى: "فمن شهد

باب جواز الفدية عن صوم الميت وأنه لا يصوم أحد عن أحد

٢٥٠٧– ثنا: روح بن الفرج ثنا يوسف بن عدى ثنا عبيدة بن حميد عن عبد العزيز بن رفيع عن عمرة بنت عبد الرحمن قلت لعائشة: إن أمى توفيت وعليها صيام رمضان أ يصلح أن أقضى عنها؟ فقالت: لا، ولكن تصدقى عنها مكان كل يوم على مسكين خير من صيامك. رواه الطحاوى وهذا سند صحيح. (الجوهر النقى ١–٢١٠).

٢٥٠٨– عن: ابن عباس رضى الله عنهما قال: لا يصلى أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد. رواه النسائى فى "الكبرى" بإسناد صحيح (التلخيص الحبير ١–١٩٧).

٢٥٠٩– أخبرنا: عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال: لا يصلين أحد عن أحد ولا يصومن أحد عن أحد ولكن إن كنت فاعلا تصدقت عنه أو أهديت. رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (زيلعى ١–٤٤٩) ورجاله رجال الصحيح إلا عبد الله هذا فإنه(١) من رجال مسلم والأربعة. وهو مختلف فيه.

مخصوص بدلالة الإجماع والنصوص الآخر بالمطيق فارتفع الإشكال واجتمعت جميع الأقوال. وهذا الجواب ملخص من كلام القاضى ثناء الله فى التفسير المظهرى ونقل شيئا منه فى حاشية البخارى (٢: ٦٤٧) ولك أن تقصر المسافة وتقول: إن أصل الحكم من الفدية للشيخ الغير المطيق ثابت بالإجماع لا بالآية ولا بأس به.

باب جواز الفدية عن صوم الميت وأنه لا يصوم أحد عن أحد

قوله: "ثنا روح" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

قوله: "أخبرنا عبد الله" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

---

(١) من تهذيب التهذيب (٥–٣٢٦ و٣٢٧ و٣٢٨) و(١٠–٤١٣) فى ترجمة نافع.

٢٥١٠- عن: نافع عن ابن عمر رفعه فى رجل مات وعليه صيام «يطعم عنه من كل يوم مسكين» رواه الترمذى. وقال: الصحيح عن ابن عمر موقوف، وقال الدارقطنى: المحفوظ الموقوف (دراية ص ١٧٧).

٢٥١١- عن: ابن عمر رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: من مات وعليه صوم شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكين. قال القرطبى فى "شرح الموطأ": إسناده حسن (عمدة القارى ٥-٢٨٣).

قوله: "عن نافع" إلخ وقوله: "عن ابن عمر" إلخ. دلالتهما على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

واعلم أن هذه الآثار تدل على الباب، وفى البخارى تعليقا: أمر ابن عمر امرأة جعلت أمها على نفسها صلاة بقباء فقال: صلى عنها وقال ابن عباس نحوه (٢: ٩٩١).

قلت: فتعارض الرواية عن ابن عباس وابن عمر فى الصلاة لكن لا يضر فى المقصود ههنا فى الصوم وفى "حاشية البخارى" عن العينى: ونقل ابن بطال إجماع الفقهاء على أنه لا يصلى أحد عن أحد فرضا ولا سنة، لا عن حى ولا عن ميت (٢- ٩٩١).

فيما روى عن ابن عباس وابن عمر فى أداء الصلاة عن الميت كما ذكر آنفا يحمل على أنه أراد به الصلاة عن نفسه وإيصال الثواب للميت وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. والنهى صريح فى الصلاة والصوم كما ذكر فى المتن فلا تعارض فى باب الصلاة أيضا.

وفى "النيل" عن ابن عباس أن امرأة قالت: يا رسول الله! إن أمى ماتت وعليها صوم نذر فأصوم عنها؟ فقال: أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أ كان يؤدى ذلك عنها؟ قالت: نعم! قال: فصومى عن أمك أخرجاه اهـ.

وفيه أيضا: وعن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: من مات وعليه صيام صام عنه وليه متفق عليه اهـ.

وفيه أيضا قوله: "صام عنه وليه" لفظ البزار "فليصم عنه وليه إن شاء" قال فى مجمع الزوائد: وإسناده حسن (٤- ١١٨ و١١٩).

. . . .

وفى النيل أيضا: وفيه دليل على أنه يصوم الولى عن الميت إذا مات وعليه صوم أى صوم كان. وبه قال أصحاب الحديث وجماعة من محدثى الشافعية، وأبو ثور. ونقل البيهقى عن الشافعى أنه علق القول به على صحة الحديث. وقد صح وبه قال الصادق والناصر والمؤيد بالله والأوزاعى وأحمد بن حنبل والشافعى فى أحد قوله اهـ.

وفيه أيضا: وذهب مالك وأبو حنيفة والشافعى فى الجديد إلى أنه لا يصام عن الميت مطلقا إلخ (٤-١١٩).

فهذه الأحاديث المرفوعة تعارض ما مر من الموقوفات وكذا ما نقل من المذاهب من النيل آنفا يقدح فى ما نقله ابن بطال من الإجماع وقد مر عنقريب. وقول من معه الزيادة من العلم أولى بالقبول ممن ليس بذاك.

وأيضا روى أبو داود وسكت عنه عن ابن عباس قال: إذا مرض الرجل فى رمضان ثم مات ولم يصح أطعم عنه ولم يكن عليه قضاء وإن نذر قضى عنه وليه اهـ (١: ٣٣٣) فتعارض قولا ابن عباس أيضا فى النذر لأن قوله الناهى كان شاملا له أيضا.

فأجاب عن الأحاديث المرفوعة فى "فتح القدير" بما نصه: وفتوى الراوى[1] (وهو ابن عباس رضى الله عنه وعائشة هناك) على خلاف مروية بمنزلة روايته للناسخ ونسخ الحكم يدل على إخراج المناط عن الاعتبار اهـ (٢: ٢٧٩).

وأجاب بعضهم بأن المراد من الصوم هو الفدية فتأمل حق التأمل.

وأما أنا فأقول: إن الصوم فى الأحاديث المرفوعة يحمل على المراد به أن الولى يصوم صوم النذر عن الميت لكن لا بطريق النيابة عنه بل يصوم لنفسه ثم يوصل ثوابه إليه والقرينة على ذلك الحمل أن الناذرة لم توص فكان هذا تطوعا من الولى لا واجبا ويؤيد الحمل على التطوع قوله عليه السلام فى لفظ البزار "إن شاء" وقد مر قريبا والاختلاف فى المقام فى ما كان واجبا فافهم.

---

(١) هذا مذهب الحنفية وأما المحدثون فمذهبهم أن الاعتبار فى مثل هذا التعارض بما [illegible]ى عن النبى ﷺ لا بما فعله الراوى عنه فاحفظه.

باب وجوب قضاء صوم التطوع إذا أفسده

٢٥١٢- بمن: عائشة، قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين فأهدى لنا طعام فأفطرنا، فقال رسول الله ﷺ: صوما مكانه يوما آخر اهـ. رواه ابن حبان فى صحيحه (كنز العمال ٤-٣٠٤) وفى الزيلعى (١-٤٥١): ورواه عبد الرزاق فى "مصنفه" حدثنا معمر عن الزهرى أن عائشة وحفصة أصبحتا صائمتين. الحديث اهـ. قلت: ورجاله رجال الصحيح، وفيه انقطاع بين الزهرى وعائشة كما نقله الزيلعى عن الترمذى.

فيحمل المرفوع على التطوع ويحمل فتوى ابن عباس رضى الله عنه وعائشة وابن عمر من النهى عن الصوم لأحد عن أحد وأمر الافتداء عن صومه على الواجب وأن الفدية تنوب مناب الصوم عن الميت فمعنى قوله: "لا يصوم أحد عن أحد" أى على طريق النيابة فإنه لا ينوب عنه وهذا عندى تأويل سهل غير بعيد. وبه يتحصل التطبيق بين المرفوعات والموقوفات التى هى مرفوعة حكما بأحسن طريق ولله الحمد.

فإن قلت: لم لم يحمل حديث جواز الفدية على صيام رمضان وحديث القضاء عن الميت على صوم نذر ما يقتضيه ظاهر مجموع الأحاديث المرفوعة والموقوفة وهو قول أحمد وإسحاق وحكاه النووى عن أبى عبيد أيضا كما فى عمدة القارى (٥- ٢٨٣).

قلت: يابى هذا الحمل قوله عليه السلام فى حديث النذر "أرأيت لو كان على أمك دين" إلخ فإن العلة مشتركة بين النذر وقضاء رمضان بل القضاء أقوى وجوبا لكونه واجبا من الله تعالى بخلاف النذر لكونه واجبا من العبد بالتزامه فسوى هذا القول منه عليه السلام بين جميع الصيام فلا معنى للفرق بينهما فافهم.

باب وجوب قضاء صوم التطوع إذا أفسده

قوله: "عن عائشة" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب من حيث أن ظاهر الأمر للوجوب وكذا ظاهر مفهوم الأثرين الذين بعده، وأما ما فى النيل عن أبى سعيد عند البيهقى بإسناد قال الحافظ: حسن قال: صنعت للنبى ﷺ طعاما فلما وضع قال رجل: أنا صائم فقال رسول الله ﷺ: دعاك أخوك وتكلف لك أفطر فصم مكانه إن شئت (٤: ١٤٠).

٢٥١٣- ثنا: وكيع عن مسعر عن حبيب[١] عن عطاء[٢] عن ابن عباس قال: يقضى يومًا مكانه. رواه ابن أبى شيبة وهذا سند صحيح (الجوهر النقى ١: ٣١٥).

وفيه أيضا عن أم هانى أن رسول الله ﷺ دخل عليها فدعا بشراب فشرب ثم ناولها فشربت، فقالت: يا رسول الله! أما أنى كنت صائمة. فقال رسول الله ﷺ: الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء أفطر. رواه أحمد والترمذى (ونقل فى النيل عن الترمذى كلاما على روايته) وفى رواية أن رسول الله ﷺ شرب شرابا فناولها (أى أم هانى) لتشرب فقالت: إنى صائمة ولكنى كرهت أن أرد سؤرك فقال: يعنى إن كان قضاء من رمضان فاقضى يوما مكانه وإن كان تطوعا فإن شئت فاقضى وإن شئت فلا تقضى. رواه أحمد وأبو داود بمعناه. (٤: ١٣٩).

قلت: رواه أبو داود وسكت عنه ولفظه: عن أم هانى قالت: لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله ﷺ وأم هانى عن يمينه قالت: فجاءت الوليدة بإناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله أم هانى فشربت منها فقالت: يا رسول الله! لقد أفطرت وكنت صائمة. فقال لها: أ كنت تقضين شيئا؟ وقالت: لا، قال: فلا يضرك إن كان تطوعا (١: ٣٤٠).

فالجواب عنهما إجمالا أن أحاديث المتن بظاهرها تدل على وجوب القضاء[٣] وهذه على عدم وجوبه، فيرجح الأول بعموم قاعدة إذا تعارض الحلال والحرام غلب الحرام والله تعالى أعلم بالصواب.

والجواب عنهما تفصيلا أما عن حديث أبى سعيد فيحمل قوله عليه السلام "إن شئت" بمجموع الكلام يعنى إن شئت فافعلى هكذا أى تفطرين حالا وتقضين مآلا ولو على الوجوب. فالحديث ساكت عن الوجوب وعدمه.

وأما عن حديث "المتطوع أمير نفسه" فيحمله على أن المعنى أن المتطوع بعد النية

---

(١) هو ابن أبى ثابت.

(٢) هو ابن يسار.

(٣) وحملها الشافعية على استحباب القضاء.

٢٥١٤- ثنا: إسماعيل بن إبراهيم عن عثمان التيمى عن أنس بن سيرين أنه صام يوم عرفة فعطش عطشا شديدا فأفطر فسأل عدة من أصحاب النبى ﷺ فأمروه أن يقضى يوما مكانه. رواه ابن أبى شيبة وهذا سند على شرط الشيخين ماخلا التيمى، فإنه أخرج له أصحاب الأربعة ووثقه ابن سعد وابن سفيان والدارقطنى (الجوهر النقى ١-٣١٥).

المجازمة بالصيام مختار بين الصيام وعدمه نبه عليه السلام عليه لدفع توهم بعض العوام أن النية لعلها تكون فى حكم النذر.

وأما عن قوله عليه السلام: إن كان قضاء من رمضان إلخ فبوقوع الشك فيه من الراوى كما يدل عليه قوله: يعنى فلما لم تكن الألفاظ محفوظة فكيف يصح الاستدلال بها؟.

وأما عن قوله: فلا يضرك شيئا إن كان تطوعا فيحمل الضرر على الإثم الذى يكون فى إفطار صوم القضاء من رمضان وقد قلنا بعدم الإثم إذا كان عذر صحيح.

قلت: وقد أجاب الطحاوى فى شرح "معانى الآثار" له عن حديث أم هانئ بأن قوله: "وإن كان تطوعا فإن شئت فاقضيه وإن شئت فلا تقضيه" تفرد به حماد بن سلمة ورواه أبو عوانة وقيس وأبو الأحوص بلفظ "فلا يضرك" "ولا بأس" أى إنك لست بآثمة فى إفطارك من هذا التطوع وليس فى ذلك ما ينفى أن يكون عليها قضاء يوم مكانه فقد اضطرب حديث سماك هذا اهـ. (١: ٣٥٤).

لا يقال: قد تابع شعبة حماد بن سلمة فرواه بلفظ "الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر" رواه الترمذى (١: ٩٢).

لأنا نقول: ليس فيه إلا أنه مختار بين إتمام الصوم وعدمه وهو لا يتعرض لوجوب القضاء وعدمه أصلا، فكان ما رواه شعبة راجعا إلى معنى رواية الجماعة أن المتطوع لا يأثم بفطره فافهم.

ثم أجاب الطحاوى عن علة الانقطاع بين الزهرى وعائشة (المذكور فى الحديث الأول من الباب فى المتن) بأن قد روى عن عائشة فى هذا من غير هذا الوجه ما قد حدثنا إسماعيل بن يحيى المزنى قال: ثنا محمد بن إدريس الشافعى قال: ثنا سفيان عن طلحة بن يحيى بن طلحة عن عمته عائشة بنت طلحة عن عائشة زوج النبى ﷺ قالت: دخل على

باب عدم جواز إفطار صوم التطوع إلا لعذر

٢٥١٥- عن: أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: إذا دعى أحدكم فليجب فإن كان صائما فليصل وإن كان مفطرا فليصم (رواه مسلم ١-٤٦٢).

رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله! إنا قد خبأنا لك خبيئا فقال: إنى كنت أريد الصوم ولكن قربه سأصوم يوما مكان ذلك اهـ (١: ٣٥٥).

لا يقال: ليس فيه ما يدل على الوجوب بل يحمل أن يكون معنى قوله: "سأصوم يوما مكان ذلك" أى تطوعا.

لأنا نقول: إن حديث عائشة هذا قد وافق حديث الزهرى عن عائشة المنقطع فى ذكر القضاء وقد كان المنقطع دالا على الوجوب، لما قيد من الأمر بصيغة إفعل وأصله الوجوب ولكن كان الاحتجاج بالمنقطع مفتقرا إلى مؤيد فإذا وجد كان الاستدلال بمجموع المؤيد ولمؤيد لا بأحدهما، على أن الانقطاع ليس بعلة عندنا فى القرون الثلاثة كما تقدم فى ذكر الأصول. والله تعالى أعلم.

لا سيما وقد ثبت وجوب القضاء بأقوال الصحابة كما مر فى المتن وأخرج الطحاوى بسند فيه زياد بن الجصاص مختلف فيه قال البزار: ليس به بأس وليس بالحافظ، وقال العجلى: لا بأس به وقال ابن عدى فى موضع: لم نجد له حديثا منكرا وهو فى جملة من يجمع ويكتب حديثه وضعفه فى موضع آخر. وجرحه آخرون كما يظهر من ترجمته فى التهذيب (٣: ٣٦٨) عن أنس بن سيرين قال: صمت يوم عرفة فجهد فى الصوم فسألت ذلك عبد الله بن عمر فقال: اقض يوما آخر مكانه اهـ (١: ٣٥٦) وقد مر الحديث فى المتن برواية عثمان التيمى وهو أحسن حالا من زياد ولكن ذكرته عن الطحاوى لما فيه من التصريح بإسم عبد الله بن عمر من بين الصحابة فالقوى ما اختاره أصحابنا الحنفية من وجوب القضاء على المتطوع بالصوم إذا أفسده.

باب عدم جواز إفطار صوم التطوع إلا لعذر

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه" إلخ قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب بما فى الطحطاوى: فلو كان الفطر جائزا لكان الأفضل الفطر لإجابة الدعوة التى هى سنة اهـ (١: ٧٤٦).

٢٥١٦- عن: أبي جحيفة قال: آخى النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاما، فقال: كل، فإني صائم، قال: ما أنا بآكل حتى تأكل، فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم. قال: نم، فنام، ثم ذهب يقوم، فقال: نم فلما كان من آخر الليل قال سلمان: قم الآن فصليا فقال له سلمان: إن لربك عليك حقًا، ولنفسك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، فأعط كل ذي حق حقه. فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له، فقال النبي ﷺ: صدق سلمان (رواه البخاري ١-٢٦٤).

وفي "الدر المختار": ولا يفطر الشارع في نفل بلا عذر في رواية وهو ظاهر الرواية كما في الطحطاوي وهي الصحيحة وفي أخرى يحل بشرط أن يكون من نية القضاء واختارها الكمال وتاج الشريعة وصدرها[1] في "الوقاية وشرحها" والضيافة عذر للضيف والمضيف إن كان صاحبها ممن لا يرضى بمجرد حضوره ويتأذى بتركه الإفطار فيفطر وإلا لا هو الصحيح من المذهب ظهيرية اهـ (١: ٧٤٦ و٧٤٧ مع الطحطاوي).

واعلم أن الحديث الأول يدل على الجزء الأول من الباب كما مر تقريره من الطحطاوي والثاني على الجزء الثاني منه لأن سلمان كان ضيفا لأبي الدرداء وأفطر بإصراره ولم ينكر عليه النبي ﷺ بعد إطلاعه على الواقعة والحديث الأول ليس فيه الضيافة بل الدعوة لمن ليس ضيفا فلا يدخل في عموم الضيف فلا يجوز له الإفطار فافهم هذا الفرق بين الدعوة والضيافة كيلا تتوهم التعارض بين الحديثين الذين هما دليلان على الجزئين من الباب والله تعالى أعلم.

قوله: "عن أبي جحيفة" إلخ قال المؤلف: دلالته على الجزء الثاني من الباب ظاهرة. حيث قرر النبي ﷺ قول سلمان رضي الله عنه.

---

(١) العزو إلى صدر الشريعة لا يصح كما نبه عليه الطحطاوي.

باب أن المرأة لا يجوز لها صوم التطوع
إذا كان زوجها حاضرا إلا بإذنه

٢٥١٧– عن: أبي هريرة رضى الله عنه قال رسول الله ﷺ: لا تصم المرأة وبعلها شاهد إلا بإذنه، ولا تأذن فى بيته وهو شاهد إلا بإذنه، وما أنفقت من كسبه من غير أمره فإن نصف أجره له. (رواه مسلم ١–٣٣٠).

باب أن المرأة لا يجوز لها صوم التطوع
إذا كان زوجها حاضرا إلا بإذنه

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه" إلخ. فى "شرح مسلم". للنووى: هذا محمول على صوم التطوع والمندوب الذى ليس له زمن معين اهـ (١: ٣٣٠).

قلت: لئلا يتعارض قوله ﷺ «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق» رواه الإمام أحمد فى مسنده، والحاكم فى مستدركه، وصححه العلامة السيوطى بالرمز كما فى الجامع الصغير (٢: ١٧٦). وفى "الدر المختار" عن الأشباه: ولا تصوم المرأة نفلا إلا بإذن الزوج إلا عند عدم الضرر به وفى الطحطاوى: بأن كان صائما أو مريضا فلها أن تصوم وليس له منعها لأنه ليس فيه إبطال حقه وفى "الظهيرية" لم يستثن قال فى البحر: والأظهر إطلاق ما فى الظهيرية فى المرأة والعبد لأن الصوم يضر ببدن المرأة ويهز لها وإن لم يكن الزوج الآن يطأها إلخ (١: ٧٤٨).

قال المؤلف: والراجح الإطلاق لمطابقته ظاهر الحديث ولا يتعارضان إن دقق النظر فإن هذا الإطلاق مقيد بالضرر.

وقول البحر تفسير لبعض الضرر كهزال المرأة وفيه ضرر الزوج كما لا يخفى.

فمآل القولين يرجع إلى تقييد النهى بالضرر والضرر بالصوم ليس كليا بل الصوم معين فى الصحة للبعض فتأمل حق التأمل[١].

(١) فائدة: ثبتت بالحديث والقول الفقهى كلية نفيسة وهى أن المرأة لها أن تفعل كل ما لم يكن فيه إبطال حق زوجها.

باب إن من صار أهلا للزوم الصوم فى إثناء اليوم لا يأكل إلي الغروب

٢٥١٨- عن: سلمة بن الأكوع قال: أمر النبى ﷺ رجلا من أسلم أن أذن فى الناس إن من كان أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء. (رواه البخارى ١-٢٦٨،٢٦٩).

باب وجوب القضاء على من أفطر بظن الغروب ثم طلع الشمس

٢٥١٩- حدثنى: عبد الله بن أبى شيبة ثنا أبو أسامة عن هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبى بكر قالت: أفطرنا على عهد النبى ﷺ فى يوم غيم ثم طلعت الشمس قيل لهشام: فأمروا بالقضاء؟ قال: بد من قضاء. وقال معمر: سمعت هشاما لا أدرى أقضوا أو لا. (رواه البخارى ١-٢٦٣).

باب إن من صار أهلا للزوم الصوم فى إثناء اليوم لا يأكل إلى الغروب

قوله: عن "سلمة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب من حيث أن من أكل فى أول اليوم كان معذورا عن الصوم فأمر بالإمساك بقية يومه. فكذلك كل من صار أهلا للزومه، وصوم عاشوراء كان فى ذلك الزمن فرضا فيثبت به حكم رمضان.

وفى "الهداية": وإذا بلغ الصبى أو أسلم الكافر فى رمضان أمسكا بقية يومهما قضاء لحق الوقت بالتشبه (١: ٢٠٣). وفيها أيضا: وإذا قدم المسافر أو طهرت الحائض فى بعض النهار أمسكا بقية يومهما. وقال الشافعي: لا يجب الإمساك. وعلى هذا الخلاف كل من صار أهلا للزوم ولم يكن كذلك فى أول اللزوم اهـ (١: ٢٠٥).

وفيها أيضا: بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم حال قيام هذه الأعذار لتحقق المانع عن التشبه حسب تحققه عن الصوم اهـ (١: ٢٠٥).

باب وجوب القضاء على من أفطر بظن الغروب ثم طلع الشمس

قوله: "حدثنى عبد الله" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وأما قول معمر فى هذا الحديث: "سمعت هشاما لا أدرى إلخ" لا يعارض قول هشام "بد من قضاء" فإن المراد بقول معمر هذا هو أن هشاما لم يطلع على فعلهم القضاء.

٢٥٢٠- أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد بن أبى سلمة عن إبراهيم قال عمر ابن الخطاب وأصحابه فى يوم غيم ظنوا أن الشمس قد غابت، قال: فطلعت الشمس، فقال عمر: ما تعرضنا لجنف نتم هذا اليوم، ثم نقضى يوما مكانه. رواه الإمام الهمام محمد بن الحسن فى كتاب الآثار (٢-٤٥). وفى "التخيص الحبير": ورواه البيهقى من طريقين آخرين فى أحدهما: فقال عمر: ما نبا لى ونقضى يوما مكانه. ورواه من رواية زيد بن وهب عن عمرو فيها أنه لم يقض. ورجح البيهقى رواية القضاء لورودها من جهات متعددة ثم قواه بما رواه عن صهيب نحو القصة. وقال: واقضوا يوما مكانه.

باب استحباب السحور وتأخيره وتعجيل الفطر

٢٥٢١- عن: أنس بن مالك قال: قال النبى ﷺ: تسحروا فإن فى السحور بركة. (رواه البخارى ١-٢٥٧).

٢٥٢٢- عن: أبى الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: ثلاث من أخلاق المرسلين. تعجيل الإفطار، وتأخير السحور، ووضع اليمين على الشمال فى الصلاة. رواه الطبرانى فى "معجمه" (زيلعى ١-٤٥٣) وحسنه السيوطى (١-١١٧) فى "الجامع الصغير" إلا أن فيه "من أخلاق النبوة".

٢٥٢٣- عن: عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: فصل ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحر (رواه مسلم ١-٣٥٠).

والمراد بقوله: "بد من قضاء" أنهم أمروا بذلك فلا تعارض ويدل على وجوب القضاء الحديث الموقوف الذى بعد هذا وما فيه أنه لم يقض فهو ناف والمثبت مقدم عليه.

باب استحباب السحور وتأخيره وتعجيل الفطر

قال المؤلف: مجموع أحاديث الباب يدل على مجموع أجزاءه.

فائدة أولى: قال ابن عبد البر: أحاديث تعجيل الإفطار وتأخير السحور صحاح متواترة. كذا فى نيل الأوطار (٤- ١٠٣).

٢٥٢٤- عن: أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: لا يزال الدين ظاهرا ما عجل الناس الفطر لأن اليهود والنصارى يؤخرون. رواه أبو داود وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما. (الترغيب والترهيب ١-١٨٥).

٢٥٢٥- عن: أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: قال الله عز وجل: إن أحب عبادى إلى أعجلهم فطرا. رواه أحمد والترمذى وحسنه وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما. (الترغيب ١-١٥٨).

باب النهى عن صوم العيدين وأيام التشريق

٢٥٢٦- عن: عائشة قالت: نهى رسول الله ﷺ عن صومين يوم الفطر ويوم الأضحى. رواه (مسلم ١-٣٦٠).

٢٥٢٧- وروى (مسلم ١-٣٦٠) عن أبى سعيد قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يصلح الصيام فى يومين يوم الأضحى ويوم الفطر من رمضان.

٢٥٢٨- عن: سعد بن أبى وقاص قال: أمرنى النبى ﷺ أن أنادى منى أنها أيام أكل وشرب ولا صوم فيها يعنى أيام التشريق. رواه أحمد والبزار. قال فى مجمع الزوائد: ورجالهما رجال الصحيح. (نيل الأوطار ١-١٤٤).

٢٥٢٩- عن: أنس نهى عن صوم ستة أيام من السنة ثلاثة أيام التشريق ويوم الفطر ويوم الأضحى ويوم الجمعة مختصة من الأيام. رواه الطيالسى (جامع صغير ٢-١٦٥) وحسنه بالرمز.

فائدة أخرى: كون الغيبة من المفطرات لم أر فيه حديثا محتجا به وقد ورد فيه بعض الضعاف كما ذكره فى الدراية (ص: ١٨٠) وقال الزيلعى: وورد فى ذلك أحاديث كلها مدخولة أى ضعيفة (١: ٤٦٠).

قلت: فإن ثبت فيه حديث محتج به فهو مأول كما قال صاحب الهداية: والحديث مأول بالإجماع. وفى "فتح القدير" على هذا القول ما نصه: بذهاب الثواب فيصير كمن لم يصم وحكاية الإجماع بناء على عدم اعتبار خلاف الظاهرية فى هذا فإنه حادث بعد ما مضى السلف على أن معناه ما قلنا (٢: ٢٩٦، ٢٩٧).

باب النهى عن صوم العيدين وأيام التشريق

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب على أجزاء الباب ظاهرة. والأحاديث تدل على

باب النهى عن الوصال

٢٥٣٠- عن: أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: لا تواصلوا فأيكم أراد أن يواصل فليواصل حتى السحر، قالوا: فإنك تواصل يا رسول الله! قال: لست كهيئتكم إنى أبيت لى مطعم يطعمنى وساق يسقينى (رواه البخارى ١-٢٦٤).

المعنى مطلقا ولم تقيد بالجواز للمتمتع وما روى عن الصحابة جوازها للمتمتع فلعله اجتهاد منهم بعموم الآية ثم المحرم مقدم على المبيح.

وما أخرجه الدار قطنى والطحاوى كما فى النيل بلفظ "رخص رسول الله ﷺ للمتمتع إذا لم يجد الهدى أن يصوم أيام التشريق".

فجوابه كما فى النيل أن فى إسناده يحيى بن سلام وليس بالقوى. (٤- ١٤٥) ووقع شيء من الاختلاف من كون أيام التشريق يومين أو ثلاثة لكن الحديث الأخير من الباب كان فى تعيينها. وأيضا يدل على كونها أكثر من يومين لفظ "أيام" بصيغة الجمع الذى أصله أن أقله ثلاث. وحديث الجامع الصغير مرفوع كما يعلم من التزام الجامع أنه يصرع فى الموقوف بكونه موقوفا ومع قطع النظر عنه فتفسير الصحابى حجة كافية إذا لم يعارض بأقوى منه والمعارض منتف ههنا.

باب النهى عن الوصال

قوله: عن "أبى سعيد" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة وفى حاشية البخارى عن العينى وفتح البارى قوله: "حتى السحر".

فإن قلت: روى ابن خزيمة من طريق عبيدة بن حميد عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة كان رسول الله ﷺ يواصل إلى السحر ففعل بعض أصحابه فنهاه فقال: يا رسول الله! إنك تفعل ذلك، الحديث. فظاهره يعارض حديث أبى سعيد هذا فإن فى حديث أبى صالح إطلاق النهى عن الوصال وفى حديث أبى سعيد جوازه إلى السحر.
قلت: ذكروا أن رواية عبيدة بن حميد شاذة وقد خالفه أبو معاوية وهو أضبط أصحاب الأعمش فلم يذكر ذلك وعلى تقدير أن يكون رواية عبيدة محفوظة.

٢٥٣١- عن: ليلى امرأة بشير بن الخصاصية قالت: أردت أن أصوم يومين مواصلة فمنعني بشير وقال: إن النبى ﷺ نهى عن هذا وقال: يفعل ذلك النصارى، ولكن صوموا كما أمركم الله تعالى ﴿أتموا الصيام إلى الليل﴾ فإذا كان الليل فأفطروا. رواه ابن أبى حاتم فى تفسيره واللفظ له. ورواه عبد بن حميد فى تفسيره وأحمد والطبرانى وسعيد بن منصور (فتح البارى ٤-١٧٦).

٢٥٣٢- عن: عبد الرحمن بن أبى ليلى عن رجل من أصحاب رسول الله ﷺ قال: نهى النبى ﷺ عن الحجامة للصائم، وعن المواصلة، ولم يحرمهما إبقاء على أصحابه. رواه عبد الرزاق وأبو داود وإسناده صحيح. (فتح البارى ٤-١٥٥ و١٥٦) وقد مر فى باب أن الاحتلام والحجامة غير مفطر.

فالجواب أن ابن خزيمة جمع بينهما بأن يكون النهى عن الوصال أولا مطلقا سواء جميع الليل أو بعضه ثم خص النهى بجميع الليل فأباح الوصال إلى السحر فيحمل حديث أبى سعيد على هذا وحديث عبيدة على الأول اهـ (١: ٢٦٤).

قال المؤلف: أسلوب الكلام النبوى فى نفس حديث أبى سعيد رضى الله عنه يدل على أن الوصال مطلقا غير محمود وما فوق السحر أشد فكأنه قال: لا تواصلوا وإن لم تصبروا عنه فلا تجاوزوا عن السحر وتأيد ذلك بحديث أبى هريرة المذكور الذى رواه ابن خزيمة فهذا وجه الجمع بينهما وهذا مما ألقى فى روعى وفى "الدر المختار" قال: بالكراهة التنزيهية (١:١٣٤) مع الشامية والأحاديث تحتمل هذا والحديث الأخير من الباب كأنه صريح فى هذا فافهم وحديث أبى سعيد هذا مع ما يليه ينبه على الحكمة فى المنع عن ذلك وهو الضعف والتشبه.

قوله: عن "ليلى" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: عن "عبد الرحمان" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب وعلى عدم تحريم الوصال ظاهرة.

باب إباحة صوم يوم الجمعة منفردا

٢٥٣٣- عن: عبد الله قال: كان رسول الله ﷺ يصوم من غرة كل شهر ثلاثة أيام. وقل ما كان يفطر يوم الجمعة. رواه الترمذى (١-٩٨) وحسنه. ورواه النسائى أيضا وصححه ابن حبان وابن عبد البر وابن حزم. (عمدة القارئ ٥-٣٣٣) وليس فيه لفظ غرة.

٢٥٣٤- عن: أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالى ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام إلا أن يكون فى صوم يصوم أحدكم. (رواه مسلم ١-٣٦١).

٢٥٣٥- عن: أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: لا يصم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله أو يصوم بعده. (رواه مسلم ١-٣٦٠).

باب كراهة صوم السبت منفردا

٢٥٣٦- عن: عبد الله بن بسر عن أخته -واسمها الصماء- أن رسول الله

باب إباحة صوم يوم الجمعة منفردا

قوله: عن "عبد الله" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة وهو أصل المذهب عندنا كما صرح به فى "الدر المختار" و"رد المحتار" ونقله فى النيل، ونصه: وذهب الجمهور إلى أن الكراهة التى فيه التنـزيه وقال مالك وأبو حنيفة لا يكره إلخ (٤- ١٣٢).

وما ورد من النهى عنه كما فى الحديثين الآتيين محمول على من قيد المطلق كما يدل عليه صريحا قوله عليه السلام "لا تختصوا" وقوله عليه السلام "إلا أن يصوم قبله" إلخ ونحن قائلون أيضا بالمنع لمن خصه كذلك وهو مذهبنا ومذهب الجمهور ففى النووى وفى هذا الحديث النهى الصريح عن تخصيص ليلة الجمعة بصلاة من بين الليالى ويومها بصوم كما تقدم وهذا متفق على كراهته (١- ٣٦١).

باب كراهة صوم السبت منفردا

قال المؤلف: الحديثان الأولان يدلان على المنع من صوم السبت، والثالث يدل على

ﷺ قال: لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم فإن لم يجد أحدكم إلا عود عنب أو لحاء شجرة فليمضغه. رواه الخمسة إلا النسائي وابن حبان والحاكم والطبراني والبيهقي وصححه ابن السكن. (نيل ٤-١٣٣ و١٣٤).

٢٥٣٧- عن: بشير المازني (مرفوعًا) نهى عن صيام يوم السبت. رواه الضياء المقدسي في المختارة (كنز العمال ٤-٣٠٨) وسنده صحيح على قاعدة السيوطي المذكورة في خطبة كنز العمال.

٢٥٣٨- عن: أم سلمة أن النبي ﷺ كان يصوم من الأيام السبت والأحد، وكان يقول: إنهما يوما عيد للمشركين فأحب أن أخالفهم. رواه أبو داود والنسائي وصححه ابن حبان (فتح الباري ٤-٣٠٥).

الجواز، فجمع بعضهم بحمل الكراهة على تقدير الانفراد والجواز على الانضمام كما في الجمعة وبه جمع صاحب البدر المنير كما في النيل (٤- ١٣٤).

قلت: لكن ألفاظ الحديث الآخر يأبى هذا الوجه لأن فيه كالتصريح بتعمده ﷺ لهذين اليومين بالصوم فالأقرب أن يقال: بالتعارض بين الإذن والنهي ثم على القاعدة المشهورة يرجح النهي ويقال: إن المقصود الأصلي لرسول الله ﷺ كان مخالفة الكفار وعين طريق المخالفة باجتهاد منه بأنهما يوما عيد لهم ولا يصام يوم عيد فصامهما ليكون مخالفا لهم في تعييدهم ثم نظر إلى أن الصوم فيهما يوهم تعظيمهما وفي هذا نوع موافقة لهم فنهى عن صومهما فافهم.

والمذهب عندنا كراهة صوم السبت إذا تعمده وكذا يوم الأحد إذا تعمده كما في "الدر المختار" و"رد المحتار" (٢: ١٣٤) وفي حاشية الترمذي عن الطيبي "واتفق الجمهور على أن هذا النهي نهي تنزيه لا تحريم" (٢: ٩٨).

وقال الترمذي: ومعنى الكراهة في هذا أن يختص الرجل يوم السبت بصيام لأن اليهود يعظمون يوم السبت (١: ٩٨)، والحديث الأول فيه كلام غير مضمر مذكور في النيل (٤- ١٣٤).

باب أن الحائض لا تصوم وتقضى

٢٥٣٩- عن: معاذة قالت: سألت عائشة، فقلت: ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة؟ قالت: كان يصيبنا ذلك مع رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة. رواه الجماعة. (نيل ١-٢٦٩ و ٢٧٠) وفى رواية لأبى داود، وقد سكت عنه: فلا نقضى (الصلاة) ولا نؤمر بالقضاء.

باب أن الحائض لا تصوم وتقضى

قال المؤلف: دلالة حديث الباب عليه ظاهرة.

فائدة أولى فى حكم صوم الدهر:

يجوز صوم الدهر مع إفطار الأيام المنهية عنها بلا كراهة عند أبى حنيفة ومحمد خلافا لأبى يوسف كما يتحصل من الطحطاوى (١:٧٠٧).

وأما ما ورد من الوعيد كما فى النيل مرفوعا عن أبى موسى "من صام الدهر ضيقت عليه جهنم هكذا وقبض كفه". رواه أحمد وأخرجه أيضا ابن حبان وابن خزيمة والبيهقى وابن أبى شيبة ولفظ ابن حبان: "ضيقت عليه جهنم هكذا وعقد تسعين". وأخرجه أيضا البزار والطبرانى قال فى مجمع الزوائد: ورجاله رجال الصحيح. (٤-١٣٧) فهو محمول على من صام الأبد مع الأيام المنهية عنها وكذلك حمل عليه الحافظ ابن تيمية فى (المنتقى ٤- ١٣٧ مع النيل). وما ورد فيه من الكراهة بلا وعيد كحديث عبد الله رواه النسائى وفيه قوله ﷺ له: «إنه عسى أن يطول بك عمر» إلخ أو كحديث عمر رضى الله عنه قال: يا رسول الله! كيف بمن يصوم الدهر كله؟ قال: لا صام ولا أفطر. رواه النسائى أيضا فى (١- ٣٢٤، ٣٢٥) وسكت عليهما. فالأول معلل بخوف الضعف فى بعض والثانى بانتفاء فائدة الصوم من مخالفة العادة فى بعض فإنه يكون كمن يعتاد الأكل مرة واحدة فى اليوم والليلة.

فائدة ثانية فى أمر الصبيان بالصوم إذا طاقوه:

فى البخارى عن الربيع بنت معوذ قالت: أرسل النبى ﷺ غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار من أصبح مفطرا فليتم بقية يومه ومن أصبح صائما فليصم. قالت: فكنا نصومه

. . . .

بعد ونصوم صبياننا ونجعل لهم اللعبة من العهن فإذا بكا أحدهم على الطعام أعطيناه ذلك حتى يكون عند الإفطار، وفيه: وقال عمر لنشوان في رمضان: ويلك وصبياننا صيام أفطر به (١: ٢٦٣).

وفى "فتح البارى" قوله: "أعطيناه ذلك" إلخ. وفى الحديث حجة على مشروعية تمرين الصبيان على الصيام كما تقدم لأن من كان فى مثل السن الذى ذكر فى هذا الحديث فهو غير مكلف وإنما صنع لهم ذلك للتمرين وأغرب القرطبى، فقال: لعل النبى ﷺ لم يعلم بذلك ويبعد أن يكون أمر بذلك لأنه تعذيب صغير بعبادة شاقة غير متكررة فى السنة إلى قوله: مع أن الصحيح عند أهل الحديث وأهل الأصول أن الصحابى إذا قال: فعلنا كذا فى عهد رسول الله ﷺ كان حكمه الرفع. لأن الظاهر إطلاعه ﷺ على ذلك وتقريرهم عليه مع توفر دواعيهم على سوالهم إياه عن الأحكام مع أن هذا مما لا مجال للاجتهاد فيه فما فعلوه إلا بتوفيق (٤- ١٧٥).

وما نقله فى "فتح البارى" أيضا فى الصفحة المذكورة عن رزينة بفتح الراء وكسر الزاى أن النبى ﷺ كان يأمر مرضعاته فى عاشوراء ورضعاء فاطمة فيتفل فى أفواههم ويأمر أمهاتهم أن لا يرضعن إلى الليل. أخرجه ابن خزيمة ودل على تمرين الرضيع بالصوم وهو بعيد.

فجوابه عندى أن ابن خزيمة توقف فى صحته وإن صح فلعله كان فى بعض آخر أجزاء النهار للتأدب بقدر الإمكان مع يوم الصوم لا للتمرين. قلت: أو تحمل على أن الرضيع كان لا يتضرر بالإمساك عن اللبن ببركة تفله ﷺ فى فيه، وكان ذلك معجزة له ﷺ وقد سمعنا عن بعض الأطفال أنهم كانوا لا يرتضعون فى نهار رمضان وعد ذلك من كراماتهم فكذا فافهم. قال المؤلف: لكن إذا يتضرر به الصبى لا يتمرن به فالحديث محمول على من لم يتضرر به.

باب أن الجنب لا يفطر بل يصوم

٢٥٤٠- عن: أبى بكر بن عبد الرحمن قال: كنت أنا وأبى فذهبت معه حتى دخلنا على عائشة قالت: أشهد على رسول الله ﷺ أن كان ليصبح جنبا من جماع غير احتلام ثم يصومه. ثم دخلنا على أم سلمة فقالت مثل ذلك. (رواه البخارى ١-٢٥٨ و٢٨٩).

باب استحباب صيام ستة من شوال وصوم عرفة وصوم عاشوراء

٢٥٤١- عن: أبى أيوب عن رسول الله ﷺ قال: من صام رمضان ثم اتبعه ستا من شوال فذاك صيام الدهر. رواه الجماعة إلا البخارى والنسائى. (نيل ٤-١٢٠).

باب أن الجنب لا يفطر بل يصوم

قوله: "عن أبى بكر" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام﴾ إلخ. وتقريره ما فى "فتح البارى" وقرره ابن دقيق العيد بأن قوله تعالى "أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم" يقتضى إباحة الوطئ فى ليلة الصوم ومن جملتها الوقت المقارن لطلوع الفجر فيلزم إباحة الجماع فيه ومن ضرورته أن يصبح فاعل ذلك جنبا ولا يفسد صومه فإن إباحة التسبب للشيء إباحة لذلك الشيء (٤- ١٢٧).

وأما ما فى النيل: أخرج الشيخان عن أبى هريرة أنه ﷺ قال: من أصبح جنبا فلا صوم له. (٤- ٩٦) فهو محمول على استحباب الغسل قبل الفجر ونفى كمال الصوم فى تلك الحالة إذا لم يضطر إليها.

باب استحباب صيام ستة من شوال وصوم عرفة وصوم عاشوراء

قوله: "عن أبى أيوب" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وفى الطحطاوى: ألست من شوال صومها مكروه عند الإمام متفرقة أو متتابعة

٢٥٤٢- عن: أبى قتادة فى حديث طويل: ثم قال رسول الله ﷺ: ثلاث من كل شهر ورمضان إلى رمضان، فهذا صيام الدهر كله. وصيام يوم عرفة أحتسب على الله أن يكفر السنة التى قبله والسنة التى بعده، وصيام يوم عاشوراء أحتسب أن يكفر السنة التى قبله رواه مسلم (١-٣٦٧).

٢٥٤٣- عن: ابن أبى ليلى عن داود بن على عن أبيه عن جده[1] قال رسول الله ﷺ: صوموا يوم عاشوراء وخالفوا اليهود صوموا قبله يوما وبعده يوما. رواه أحمد[2] (نيل الأوطار ٤-١٢٧).

لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا (بحر ا- ٧٠٦).

قلت: الكراهة محمولة على احتمال سوء العقيدة لئلا يظن أنها من الفرائض لاتصالها برمضان.

قوله: عن أبى قتادة إلخ قال المؤلف: دلالته على الجزئين الأخيرين من الباب ظاهرة.

وأما ما فى "التلخيص الحبير": حديث أنه ﷺ نهى عن صوم عرفة بعرفة. رواه أحمد، وأبو داود، والنسائى، وابن ماجه، والحاكم، والبيهقى من حديث أبى هريرة وفيه مهدى الهجرى مجهول. ورواه العقيلى فى "الضعفاء" من طريقه وقال: لا يتابع عليه.

قال العقيلى: وقد روى عن النبى ﷺ بأسانيد جياد أنه لم يصم يوم عرفة بها ولا يصح عنه النهى عن صيامه. قلت: قد صححه ابن خزيمة ووثق مهديا المذكور ابن حبان (١: ١٩٨ و١٩٩) فهو محمول على الحاج الذى يضعفه الصوم وفى "الدر المختار": والمندوب إلى أن قال: وعرفة ولو لحاج لم يضعفه (١: ٧٠٦ مع الطحطاوى).

قوله: "عن ابن أبى ليلى" إلخ. قال المؤلف: وفى النيل: رواية أحمد هذه ضعيفة منكرة (٤- ١٢٧). قلت: لم يذكر وجه الضعف والإنكار. وقد قال القاضى الشوكانى فى خطبة النيل: وله (أى لأحمد) رحمه الله المسند الكبير إلى أن قال: ولم يدخل فيه إلا ما يحتج به اهـ. (١: ١٠) نعم! داود هذا متكلم فيه لكن الحافظ الذهبى ساق الحديث فى

---

(١) أى ابن عباس كذا فى تهذيب التهذيب (٣-١٩٣).

(٢) أى فى مسنده وكذلك فى كل موضع عزى الحديث إليه فى المنتقى كما صرح به صاحب المنتقى فى الخطبة.

أبواب الاعتكاف

باب أن الاعتكاف سنة مؤكدة لكن على الكفاية

٢٥٤٤- عن: عائشة زوج النبي ﷺ أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله ثم اعتكف أزواجه من بعده. (رواه البخاري ١: ٢٧١).

"الميزان" ولم يتكلم عليه ثم نقل عن ابن عدى أنه قال: عندى لا بأس بروايته عن أبيه عن جده (١- ٣٢١).

وأما ابن أبي ليلى فأربعة والمتكلم فيه كثيرا هو محمد بن أبي ليلى لكن وثقه بعضهم فهو مختلف فيه كما مر في كتاب الصلاة فأيهم كان في الحديث لا يضر.

وقد نقل الحديث في "التلخيص الحبير" عن البيهقي بهذا السند بلفظ "لئن بقيت إلى قابل لآمرن بصيام يوم قبله أو بعده يوم عاشوراء" ولم يتكلم عليه (١: ١٩٩).

وفيه أيضا: في رواية له أي للبيهقي: صوموا عاشوراء وخالفوا اليهود صوموا قبله يوما أو بعده يوما (١: ١٩٩). وفيه "أو" مكان الواو ويدل الحديث على كراهة الإفراد بصوم يوم عاشوراء بل السنة أن يضم معه يوما قبله أو بعده. ففي "الدر المختار": وتنزيها كعاشوراء وحده.

في "رد المحتار": أي مفردا عن التاسع أو عن الحادي عشر -إمداد- لأنه تشبه باليهود. محيط ونحوه في الطحطاوي (١- ٧٠٦) عن الإمداد وفي "العالمگيرية" عن المحيط (١: ١٣٠). وبه اتضح معنى قول "الدر المختار": ونفل كغيرها يعم السنة كصوم عاشوراء مع التاسع إلخ فإن كونه سنة مقابلا للكراهة باعتبار قيد ضم التاسع معه وكذا الحادي عشر كالتاسع وإلا فهو مندوب في نفسه لا سنة فافهم.

باب أن الاعتكاف سنة مؤكدة لكن على الكفاية

قوله: "عن عائشة" إلخ قال المؤلف: دلالته على مواظبة الاعتكاف كما هو الأصل في لفظ "كان" ظاهرة فهو سنة مؤكدة.

باب اشتراط الصوم ومسجد الجماعة للاعتكاف وما يحرم فيه

٢٥٤٥- حدثنا: وهب بن بقية أنا خالد عن عبد الرحمن يعنى ابن إسحاق عن الزهرى عن عروة عن عائشة أنها قالت: السنة على المعتكف أن لا

وأما كونها كفاية فحيث اكتفى باعتكافه ﷺ ولم يعتكفوا فى زمانه وإلا لنقل وكذلك لم يعتكف جميعهم بعده فدل عليه تأمل.

وأما ما ورد من قضاءة ﷺ اعتكاف السنة التى لم يعتكف فيها كما سيأتى فى الحاشية فهو محمول على استحباب القضاء ففى "النيل": واعلم أنه لا خلاف فى عدم وجوب الاعتكاف إلا إذا نذر به اهـ (٤- ١٤٦) فلا يرد أن القضاء أمارة الوجوب مع أن هذه أكثرية.

باب اشتراط الصوم ومسجد الجماعة للاعتكاف وما يحرم فيه

قوله: "حدثنا وهب" إلخ. قال المؤلف: قال أبو داود: غير عبد الرحمان بن إسحاق لا يقول فيه: قالت: السنة الدال على الرفع، قال أبو داود: وجعله أى الحديث من أن المعتكف قول عائشة أى فى فتواها الموقوف (١: ٣٤٢).

وفى النيل: وعبد الرحمن بن إسحاق هذا هو القرشى المدنى يقال له: عباد قد أخرج له مسلم فى صحيحه ووثقه يحيى بن معين وأثنى عليه غيره وتكلم فيه بعضهم اهـ (٤:١٤٨).

قلت: فهو زيادة ثقة لا ترد وتقبل. وفى "الجوهر النقى: ومذهب المحدثين أن الصحابى إذا قال: السنة كذا فهو مرفوع فثبت كون الحديث المذكور مرفوعا، والسنة السيرة والطريقة وذلك قدر مشترك بين الواجب والسنة المصطلح عليها.

ومثله حديث "سنوا[1] بهم سنة أهل الكتاب، ومن سن سنة[2] حسنة" ولم تكن السنة المصطلح عليها معروفة فى ذلك الوقت. وذكر سنة الصوم للمعتكف مع ترك المس والخروج دليل على أن المراد الوجوب لا السنة المصطلح عليها. (١- ٣٢١) ودلالته على الباب ظاهرة.

---

(١) رواه الإمام مالك فى "المؤطا" بسند منقطع كما فى (التلخيص الحبير ٢- ٣٠٢)

(٢) رواه مسلم كما فى المشكاة (١- ٢٥).

يعود مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمس امرأة ولا يباشرها ولا يخــرج لحاجة إلا لما لا بد منه ولا اعتكاف إلا بصــوم ولا اعتــكاف إلا فى مسجــد جـامع. (رواه أبو داود ١-٣٤٢).

٢٥٤٦- عن: عائشة (مرفوعا) لا اعتكاف إلا بصيام. رواه الحاكم فى

وقوله: "فى مسجد جامع". يعنى مسجد جماعة لا المعنى المتعارف ودليل هذا التفسير قول حذيفة الذى فى الزيلعى، ونصه: روى الطبرانى فى معجمه حدثنا على بن عبد العزيز ثنا حجاج بن المنهال ثنا أبو عوانة. عن مغيرة عن إبراهيم النخعى أن حذيفة قال لابن مسعود: ألا تعجب من قوم بين دارك ودار أبى موسى بن عوان أنهم معتكفون قال: فلعلهم أصابوا وأخطأت أو حفظوا ونسيت، قال: أما أنا فقد علمت أنه لا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة اهـ (١: ٤٦٤).

وفى "تلخيص الزيلعى": بإسناد صحيح إلى إبراهيم النخعى بهذا الحديث وهو منقطع اهـ (ص: ١٨٠)

قلت: لا ضرر فى الانقطاع وفى الهداية: ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة، ولصحة التطوع فما روى الحسن عن أبى حنيفة بظاهر ما روينا إلخ (١- ٢٠٩).

وأما ما فى النيل عن ابن عباس أن النبى ﷺ قال: ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه. رواه الدار قطنى وقال: رفعه أبو بكر السوسى، وغيره لا يرفعه وأخرجه الحاكم مرفوعا وقال: صحيح الإسناد (٤- ١٤٩) وقد نقله السيوطى فى كنز العمال (٤- ٣١١) وهو صحيح على قاعدته.

فالجواب عنه أنه مبيح وما نقل فى المتن محرم وإذا تعارضا يرجح المحرم فاشتراط الصوم أحوط وأقدم أو هو محمول على من اعتكف ليلة أو أقل من يوم كما قاله محمد، ويكون الاستثناء فيمن اعتكف يوما كاملا فافهم.

وأما ما فى الدر المختار. وأقله أى الاعتكاف نفلا ساعة من ليل أو نهار عند محمد وهو ظاهر الرواية عن الإمام لبناء النفل على المسامحة وبه يفتى.

والساعة فى عرف الفقهاء جزء من الزمان لا جزء من أربع وعشرين كما يقوله

المستدرك. (كنز العمال ٤-٣١١) وسنده صحيح على قاعدة السيوطى المذكورة فى خطبة كنز العمال. وصححه السيوطى أيضا بالرمز فى الجامع الصغير (٢-١٧١).

المنجمون[1] كذا فى غرر الأذكار وغيره. (١- ٧٦٠) مع الطحطاوى. فهو على اختيار الرواية الأخرى من الإمام.

وأما ما ذكرناه من الهداية فقال صاحب الهداية بعده: وعلى هذه الرواية لا يكون أقل من يوم[2] (١: ٢٠٩) وعلى هذا لا يكون الصوم مشروطا له كذا قالوا ولكن فى "فتح القدير": وفيه نظر إذ لا يمتنع عند العقل القول بصحته ساعة مع اشتراط الصوم له وإن كان الصوم لا يكون أقل من يوم، وحاصله أن من أراد أن يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه إلخ. (٢- ٣٠٧ و٣٠٨) فلا يصح على هذا تأويل الحديث المخير فى الصوم للمعتكف بأنه محمول على اعتكاف التطوع ويصح على القول الآخر بل يتقوى هذا القول بهذا الحديث وبالبناء على المسامحة أيضا لأن العفو عن الصوم مسامحة أيضا كما أن كونه أقل من يوم مسامحة، ويتأيد أيضا هذا القول بتبويب البخارى باب من لم ير على المعتكف صوما، وقبيل هذا بتبويبه باب الاعتكاف ليلا، وإيراده فيها حديث عمر بن الخطاب أنه قال: يا رسول الله! إنى نذرت فى الجاهلية أن اعتكف ليلة فى المسجد، فقال له النبى ﷺ: أوف بنذرك فاعتكف ليلة (١: ٢٧٤ و٢٧٢) فى "فتح البارى" استدل به على جواز الاعتكاف بغير صوم لأن الليل ليس ظرفا للصوم فلو كان شرطا لأمره النبى ﷺ به. (٤: ٢٣٧) وما

---

(١) فى السندى: وقد ورد ما يؤيد ما ذهب إليه أهل الميقات من تقدير الأربع والعشرين من الساعات فى الليل والنهار وذلك فيما أخرجه أبو داود (وسكت عنه)، والنسائى والحاكم عن جابر عن النبى ﷺ قال: يوم الجمعة ثنتا عشرة ساعة لا يوجد عبد مسلم يسأل الخ. كذا فى (التحرير المختار المصرى ١- ١٥٤). قلت: بل هذا الحديث يرد عليهم لأن الجمعة لا تكون دائما ولا أكثريا اثنتى عشرة ساعة نجومية وإنما يكون بهذا القدر إذا اعتدل الليل والنهار وظاهر أن زمان اعتدالها يكون أقل من زمان عدم اعتدالهما.

(٢) لم أر فى حديث صريح الاعتكاف أقل من يوم وفى كنز العمال مرفوعا ممن مشى فى حاجة أخيه وبلغ فيها كان خيرا من اعتكاف عشرين سنة ومن اعتكف يوما ابتغاء وجه الله عز وجل جعل الله بينه وبين النار ثلاثة خنادق أبعد مما بين الخافقين اهـ (٤- ٣١٢) وعزاه إلى مستدرك الحاكم وسنده صحيح على قاعدة السيوطى.

. . . .

نقل فيه من التعقب بأن فى رواية شعبة عن عبيد الله عند مسلم يوما بدل ليلة.

فالجواب عنه أن اليوم يطلق على مطلق الوقت كثيرا فيفسر بالرواية الأخرى التى ورد فيها ليلا، وما نقل فيه من ورود الأمر بالصوم فى هذه القصة فضعف[1] الحافظ جميع طرقه، أو هو محمول على الندب إذا ضم إلى هذه الليلة اليوم الآتى فيكون المعنى إنك إن اكتفيت على الليلة فلا صوم فيها وإن ضممت إليه اليوم كما هو الأفضل فصم ذلك اليوم ويتعين هذا التأويل إذا اعتبر سكوت أبى داود على هذا الحديث فى (١ : ٣٤٢) فافهم. ثم ذكر الحافظ ما نصه: أن رواية من روى يوما شاذة وقد وقع فى رواية سليمان بن بلال الآتية بعد أبواب فاعتكف ليلة فدل على أنه لم يزد على نذره شيئا وأن الاعتكاف لا صوم فيه وأنه لا يشترط له حد معين. (٤- ٢٣٧) وتحصل من هذا التقرير مأخذ كلتا المسئلتين عدم اشتراط الصوم للاعتكاف، وأنه يكون أقل من يوم وليلة أيضا. ولما كان هذا النذر غير واجب الإيفاء لصدوره فى غير حالة الإسلام كان هذا الاعتكاف نفلا فثبت بهذا قيد النفل أيضا. قال صاحب "الجوهر النقى" ناقلا لاستدلال[2] البيهقى على الاعتكاف بغير صيام أولا ما نصه: ثم ذكر البيهقى أنه عليه السلام اعتكف فى العشر الأول من شوال ثم مجيبا عن هذا الاستدلال بما نصه:

قلت: من اعتكف الأيام التسعة من شوال يصدق عليه أنه اعتكف فى العشر، وفى الصحيحين أنه عليه السلام كان يعتكف العشر الأواخر ولم يكن عليه السلام يستغرق العشر كلها إلخ (١- ٣٢٢).

قلت: ودليل أنه عليه السلام لم يكن يستغرق العشر كلها ما فى النيل من قول ابن مسعود: صمنا مع النبى ﷺ تسعا وعشرين أكثر مما صمنا ثلاثين. أخرجه أبو داود والترمذى، ومثله عن عائشة عند أحمد بإسناد جيد (٤ : ٧٥) فافهم.

---

(١) وجه تضعيف رواية أبى داود والنسائى أنه وقع فيهما عبد الله بن بديل وهو ضعيف لكن قال ابن معين: صالح، وذكره ابن حبان فى الثقات كما فى الزيلعى (١: ٤٦٢). قلت: والاختلاف غير مضر.

(٢) استدل بلفظ العشر لأنه شامل لأول يوم منه ولا صوم فيه إجماعا.

باب جواز طرح الفراش فى المسجد للمعتكف

٢٥٤٧- عن: ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى ﷺ كان إذا اعتكف طرح له فراشه أو يوضع له سريره وراء أسطوانة التوبة. رواه ابن ماجه ورجاله ثقات (نيل ٤-١٤٧).

باب ضرب الخباء للمعتكف فى المسجد

٢٥٤٨- عن: عائشة، قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه وأنه أمر بخباء فضرب لما أراد الاعتكاف فى العشر

باب جواز طرح الفراش فى المسجد للمعتكف

قال المؤلف: دلالة حديث الباب عليه ظاهرة.

فائدة:

روى الديلمى فى مسند الفردوس عن عائشة مرفوعا بسند ضعيف "من اعتكف إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه، ومن اعتكف فلا يحرمن الكلام" كما فى كنز العمال (٤- ٣١٢) أى لا يحرم على نفسه الكلام الحسن والمباح فافهم.

باب ضرب الخباء للمعتكف فى المسجد

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. روى البخارى الحديث بمعناه فى (١- ٢٧٢) وفى حاشيته عن الفتح والعينى والطيبى: استدل به على أن مبدأ الاعتكاف من أول النهار، وبه قال الأوزاعى والثورى والليث فى أحد قوليه، وذهبت الأئمة الأربعة والنخعى إلى أن يدخل قبيل الغروب إذا أراد اعتكاف عشر أو شهر وأولوا الحديث على أنه دخل من أول الليل، ولكن إنما تخلى بنفسه فى المكان الذى أعد لنفسه بعد صلاة الصبح (١: ٢٧٢).

قلت: لما انعقد إجماع الأئمة الأربعة على أن ليلة الحادى والعشرين داخل فى الاعتكاف وجب تأويل الحديث وتأويله إما ما ذكر، وإما أن يقال: إنه ليس فى الحديث تصريح بأنه أى صبح فيحتمل أن يكون صبيح عشرين بادر ﷺ إلى الاعتكاف قبل وقته،

الأواخر من رمضان. الحديث (رواه مسلم ١-٣٧١).

وقد عرف كون الليلة تابعة للنهار كما فى حديث مسح المسافر على الخفين ولفظه "ثلاثة أيام ولياليهن" (مسلم ١- ١٣٥) وغيرها فلا يعدل عنه بدون دليل صحيح صريح، ولم يوجد، وأما عد الليلة الآتية من النهار فى الحج فالنصوص واردة فيه صريحا ستأتى فى كتاب الحج فيعدل بها عن ذاك الأصل المعروف.

وقد تم الجزء التاسع من الكتاب، فالحمد لله العلى الوهاب، والصلاة والسلام على رسوله وآله والأصحاب، ويليه الجزء العاشر من إعلاء السنن، وفقنى الله تعالى لإتمامه فى أسرع زمن، وأزال عنى الشجو والشجن، فقد ابتليت فى هذه الأيام بأشد المحن، حفظنى الله من جميع الشرور والفتن، فى السر والعلن، وما ذلك على الله بعزيز. ويرحم الله عبدا قال: آمينا. وقع الفراغ من تأليفه فى ظل العارف بالله مجدد الملة الإسلامية حكيم الأمة المحمدية مولانا الحافظ الثقة الثبت الحجة العلامة محمد أشرف على أدام الله ظلاله وأبد عظمته وجلاله، على يد المفتقر إلى رحمة ربه الصمد عبده المذنب ظفر أحمد عفا الله عنه ضحوة الخميس لسبع عشرة خلت من صفر الخير ١٣٤٨ ثلاث مأة وثمان وأربعين بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مجموعة رسائل الكشميري

رياض

* فصل الخطاب فى مسألة أمّ الكتاب
* نيل الفرقدين فى مسألة رفع اليدين
مع حاشيته "بسط اليدين"
* كشف الستر عن صلاة الوتر
* عقيدة الإسلام مع حاشيته "تحيّة الإسلام"
* مرقاة الطارم لحدوث العالم
* ضرب الخاتم على حدوث العالم
* التصريح بما تواتر فى نزول المسيح
* إيناس بإتيان إلياس عليه السلام
* مشكلات القرآن مع مقدمته "يتيمة البيان"
* إكفار الملحدين فى ضروريات الدين

امام العصر المحدث الحافظ الشيخ

محمد أنور شاه الكشميري

ولد ١٢٩٢ وتوفي ١٣٥٢ هـ
رحمه الله تعالى

المجلد الرابع

الناشر
المجلس العلمي
كراتشي

إخراج وتوزيع
ادارة القرآن والعلوم الاسلامية
٤٣٧/ دى كاردن إيست لسبيله كراتشي

فهرس ما فى الجزء التاسع من الأبواب والفوائد

الموضوع	الصفحة

تم

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثمانى التهانوى رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوى

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء العاشر

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گارڈن ايسٹ، كراتشى٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ
الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ
الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٥ هـ
الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشى
نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين
على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد
أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات
إدارة القرآن والعلوم الإسلامية
437/D گارڈن ایسٹ کراتشي ٥ باكستان
الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة
مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة
مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية
إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الحج

وقوله عز وجل: ﴿ولله على النّاس حجّ البيتِ منِ استطاعَ إليه سبيلا﴾.

باب أن الحج لا يجب فى العمر إلا مرة

٢٥٤٩– عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: خطبنا رسول الله ﷺ، فقال: «يا أيها الناس! قد فرض الله عليكم الحج فحجوا، فقال رجل: أ كل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثا، فقال النبى ﷺ: لو قلت: نعم، لوجبت، ولما استطعتم». رواه أحمد، ومسلم، والنسائى، وتمامه: ثم قال: «ذرونى ما تركتكم». وفى لفظ: «ولووجبت ما قمتم بها» كذا فى "النيل" (٤–١٦٠).

٢٥٥٠– عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: خطبنا رسول الله ﷺ، فقال: «يا أيها الناس! كتب عليكم الحج، فقام الأقرع بن حابس، فقال: أ فى كل عام يا رسول الله؟ فقال: لو قلتها لوجبت، ولو وجبت لم تعملوا بها، ولم تستطيعوا أن تعملوا بها، الحج مرة، فمن زاد فهو تطوع». رواه أحمد، والنسائى بمعناه، وأخرجه أيضا أبو داود، وابن ماجه والبيهقى والحاكم، وقال: صحيح على شرطهما. "نيل الأوطار" (٤: ١٦٠).

باب أن الحج لا يجب فى العمر إلا مرة

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ: قلت: دلالة الحديثين على الباب ظاهرة. وفى الباب عن أنس عند ابن ماجة، قال: قال رسول الله ﷺ: «كتب عليكم الحج، فقيل: يا رسول الله! فى كل عام؟ فقال: لو قلت: نعم، لوجبت، ولو وجبت لم تقوموا بها ولو لم تقوموا بها عذبتم». قال الحافظ: ورجاله ثقات اهـ من "النيل" (٥: ١٦٠) وفيه عن ابن تيمية: فيه دليل على أن الأمر لا يقتضى التكرار اهـ بفتح الحاء هو المصدر، وبالفتح والكسر هو الاسم منه، وأصله القصد، ويطلق على

باب وجوب الحج على الفور

٢٥٥١- عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: «تعجلوا إلى الحج -يعني الفريضة-؛ فإن أحدكم لا يدرى ما يعرض له». رواه أحمد. "نيل الأوطار" (٤-١٦٤) وصححه الحاكم فى "المستدرك" (١-٤٤٨) وأقره عليه الذهبى.

العمل أيضا وعلى الإتيان مرة بعد أخرى. وقال الخليل: الحج كثرة القصد إلى معظم. ووجوب الحج (أى افتراضه)معلوم بالضرورة الدينية، والأحاديث المذكورة تدل على أن الحج لا يجب إلا مرة واحدة، وهو مجمع عليه كما قال النووى والحافظ وغيرهما اهـ من "النيل" ملخصا (٤: ١٦٩).

قلت: والحج شرعا القصد إلى بيت الله الحرام بالطواف وعرفة بالوقوف فى زمنهما محرما، فرض عينا سنة تسع، وقيل: ست، على كل من استكمل شرائط وجوبه وأدائه فى العمر مرة (للأحاديث المذكورة)؛ لأن سببه البيت، وهو واحد، وما زاد فتطوع، هذا عندنا، وعند الشافعية الحج لا يوصف بالنفلية، بل المرة الأولى فرض عين، وما زاد ففرض كفاية؛ لأن من فروض الكفاية أن يحج البيت كل عام. "بحر"، كذا فى "غنية الناسك" (ص:١) ولنا ما فى حديث المتن من قوله ﷺ: «الحج مرة فمن زاد فهو تطوع» وهو صريح فى ما قلنا.

باب وجوب الحج على الفور

قوله: عن ابن عباس إلخ قلت: رواه الحاكم فى "مستدركه" بلفظ: «من أراد الحج فليتعجل». وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقال الذهبى: صحيح، وأبو صفوان (الراوى عن ابن عباس اسمه) مهران ولم يجرح اهـ (١: ٤٤٨)، وفى الباب عن أبى أمامة عند سعيد بن منصور فى "سننه"، وأحمد، وأبى يعلى، والبيهقى، بلفظ: «من لم يحبسه مرض، أو حاجة ظاهرة، أو مشقة ظاهرة، أو سلطان جائر، فلم يحج فليمت إن شاء يهوديا، وإن شاء نصرانيا». ورواه أحمد عن ابن سابط، عن النبى ﷺ. وكذا رواه ابن أبى شيبة مرسلا، وله طريق أخرى عن على مرفوعا عند الترمذى بلفظ: «من ملك زادا وراحلة تبلغه إلى بيت الله ولم يحج فلا عليه أن يموت يهوديا أو نصرانيا». وقد روى من طريق ثالثة عن أبى هريرة رفعه عند ابن عدى، وهذه الطرق يقوى بعضها بعضا.

وبذلك يتبين مجازفة ابن الجوزى فى عدة لهذا الحديث من الموضوعات؛ فإن مجموع تلك

٢٥٥٢- عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، عن الفضل، أو أحدهما عن الآخر، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أراد الحج فليتعجل؛ فإنه قد يمرض المريض، وتضل الراحلة، وتعرض الحاجة». رواه أحمد، وابن ماجه، وفى إسناده إسماعيل بن خليفة العبسى أبو إسرائيل صدوق ضعيف الحفظ، كذا فى "النيل" (٤-١٦٥)، قلت: وله شواهد كما سنذكره، فالحديث حسن.

الطرق لا يقصر عن كون الحديث حسنا لغيره، وهو محتج به عند الجمهور، لا يقدح فى ذلك قول العقيلى والدارقطنى: لا يصح فى الباب شيء؛ لأن نفى الصحة لا يستلزم نفى الحسن. قال الحافظ: وإذا نضم هذا الموقوف (أى موقوف عمر وسيأتى) إلى مرسل ابن سابط علم أن لهذا الحديث أصلا، ومحمله على من استحل الترك، وتتبين بذلك خطأ من ادعى أنه موضوع انتهى، ملخصا من "النيل" (٤:١٦٥).

قلت: وحديث ابن عباس الثانى حسن الإسناد على أصلنا الذى أصلناه غير مرة: من أن الراوى إذا كان مختلفا فى توثيقه فحديثه حسن. وأبو إسرائيل كذلك، فقد قال فيه أحمد: يكتب حديثه، وقد روى حديثا منكرا فى القتيل (وهذا ليس بجرح ما لم يكثر منه رواية المناكير، كما ذكرناه فى "المقدمة") وقال ابن معين فى رواية: صالح الحديث. وفى أخرى: صالح ضعيف. وقال أبو زرعة: صدوق إلا أن فى رأيه غلوا. وقال أبو حاتم: حسن الحديث، جيد اللقاء، وله أغاليط. كذا فى "تهذيب التهذيب" (١:٢٩٣). وفيه أيضا: قال أبو داود: لم يكن يكذب، حديثه ليس من حديث الشيعة، وليس فيه نكارة اهـ.

واستدل بما ذكرناه فى الباب على أن الحج واجب على الفور، ووجه الدلالة من حديث ابن عباس الأول والثانى المذكورين فى المتن ظاهر؛ للأمر بالتعجيل إلى الحج، وهو المراد بالوجوب على الفور. وفى الباب طريق صحيحة إلا أنها موقوفة، رواها سعيد بن منصور والبيهقى عن عمر بن الخطاب، قال: لقد هممت أن أبعث رجالا إلى هذه الأمصار فينظروا من كان له جدة ولم يحج فيضربوا عليه الجزية، ما هم بمسلمين ما هم بمسلمين. ذكره الحافظ فى "التلخيص" (٢٠٣). ودلالته على وجوب الحج على الفور ظاهرة، ومثله لا يقال بالرأى، فله حكم المرفوع، والله أعلم.

وفى "الهداية": ثم هو واجب على الفور عند أبى يوسف، وعن أبى حنيفة ما يدل عليه، وعند محمد والشافعى على التراخى؛ لأنه وظيفة العمر، فكان العمر فيه كالوقت فى الصلاة. وجه

باب اشتراط الحرية والبلوغ لوجوب الحج

٢٥٥٣- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «أيما صبى حج ثم بلغ الحنث فعليه أن يحج حجة أخرى، وأيما أعرابى حج ثم هاجر فعليه أن يحج حجة أخرى، وأيما عبد حج ثم أعتق فعليه أن يحج حجة أخرى». رواه الحاكم فى "المستدرك"، وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وصوب البيهقى

بوقت خاص، والموت فى سنة واحدة غير نادر، فيتضيق احتياطا، ولهذا كان الأول أنه يخ التعجيل أفضل، بخلاف وقت الصلاة، لأن الموت فى مثله نادر اهـ. وفى حاشية الهداية عن العينى: فى "المحيط": أن أصح الرواية عن أبى حنيفة أنه على الفور اهـ (١:٢١٢). ولو أخره سنين بلا عذر يصير فاسقا مردود الشهادة؛ لأن التأخير صغيرة؛ لأنه مكروها تحريما، وبإرتكاب الصغيرة مرة لا يصير فاسقا بل بالإصرار عليها، "بحر".

والظاهر أنه بمرتين لا يصير إصرارا فلذا قال: سنين، وفى "شرح المنار" لابن نجيم: أن حد الإصرار أن يتكرر منه تكرار يشعر بقلة المبالاة بدينه إشعار ارتكاب الكبيرة بذلك اهـ. ومقتضاه أنه غير مقدر بعدد، بل مفوض إلى الرأى والعرف. "رد المحتار". كذا فى "غنية الناسك" (ص:٢).

قلت: والأولى تقديره فى الحج بخمسة أعوام لوروده فى الأثر، وهو ما رواه ابن أبى شيبة وابن حبان فى "صحيحه" مرفوعا عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: يقول الله عز وجل: «إن عبدا صححت له جسمه، ووسعت عليه فى المعيشة تمضى عليه خمسة أعوام لا يفد إلى المحروم». كذا فى "الترغيب" (٢:٤). يقول المنذرى: أخبرنى بعض أصحابنا: كان حسن بن حى (الإمام المجتهد الزاهد) يعجبه هذا الحديث وبه يأخذ، ويجب للرجل الصحيح الموسر أن لا يترك الحج خمس سنين اهـ. وإنما قلت: والأولى ولم أقل بالوجوب؛ لأن الحديث ليس بنص فى التحديد، بل يحتمل كون المقصود النهى عن التأخير الفاحش، وهو يختلف باختلاف الأحوال. والتحديد بخمسة أعوام تمثيل، قاله الشيخ مد ظله.

باب اشتراط الحرية والبلوغ لوجوب الحج

قوله: عن ابن عباس" إلخ: قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة. ومعنى قوله ﷺ: «أيما أعرابى حج ثم هاجر فعليه أن يحج حجة أخرى» أنه محمول على زمان كانت الهجرة فيه شرطا لقبول الإسلام وصحته فى الحكم، فكأنه حج قبل أن يسلم، فعليه إذا هاجر أن يحج حجة أخرى.

وقفه، وقال: تفرد برفعه محمد بن المنهال. واستدرك الشيخ فى الإمام على البيهقى، وقال: رواه الإسماعيلى فى مسند الأعمش عن الحارث بن سريج أبى عمر النقال عن يزيد بن زريع به مرفوعا، فزال التفرد اهـ. زيلعى (١-٨٦٨) ويؤيد صحة رفعه ما رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه": نا أبو معاوية، عن الأعمش، عن أبى ظبيان، عن ابن عباس، قال: احفظوا عنى، ولا تقولوا قال ابن عباس فذكره، وهذا ظاهره أنه أراد أنه مرفوع. كذا فى "التلخيص الحبير" (١-٢٠٢). وأخرجه الضياء فى "المختارة" كما فى "كنز العمال"، وأحاديثه فى "المختارة" صحاح على قاعدة الكنز.

باب اشتراط الزاد والراحلة

٢٥٥٤- عن أنس رضى الله عنه فى قوله تعالى: ﴿ولله على النّاس حجّ البيتِ مَنِ استطاعَ إليه سبيلا﴾: قيل: يا رسول الله! ما السبيل؟ قال: «الزاد والراحلة». أخرجه الحاكم فى "المستدرك"، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، قال: وتابعه (أى سعيد بن أبى عروبة) حماد بن سلمة، عن قتادة، ثم أخرجه كذلك، وقال: صحيح

والحارث بن شريح النقال أحد الفقهاء مختلف فى توثيقه، قال الأزدى: تكلموا فيه حسدا، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، ووثقه ابن معين فى رواية، كما فى "اللسان" (٢:١٤٩ و١٥١).

وفى "الهداية": وإنما شرط الحرية والبلوغ لقوله عليه السلام، فذكره بلفظ: "أيما عبد حج عشر حجج" إلخ، وليس فى الروايات ذكر العدد على ما أدى إليه نظرى، قال: والعبادات بأسرها موضوعة عن الصبيان اهـ (١:٢١٢). قلت: والحج مركب من العبادة البدنية والمالية، ولذا تجرى فيه النيابة عند العذر، ولا ملك العبد، فلا يقدر على تملك الزاد والراحلة فلم يكن أهلا لوجوبه، فلذا لا يجب على عبيد أهل مكة، بخلاف اشتراط الزاد والراحلة فى حق الحر الفقير، فإنه للتيسير لا الأهلية، فوجب على فقراء مكة، وفقراء الآفاق إذا وصلوا إلى أرض الحرم بسؤال ونحوه فافهم، كذا فى حاشية "الهداية" بتغير يسير فى العنوان والتعبير (١:٢١٢).

باب اشتراط الزاد والراحلة

قوله: "عن أنس وعن ابن عمر" إلخ، قلت: دلالة الحديثين على معنى الباب ظاهرة. وفسر الزاد بنفقة وسط لا إسراف فيه ولا تقتير، والراحلة بقدر ما يسير به شق محمل، أو رأس زاملة

على شرط مسلم. زيلعى (١-٤٦٩) وفى "الدراية": رجاله موثقون اهـ. وقد روى من طرق أخرى صحيحة عن الحسن مرسلا فى سنن سعيد بن منصور، ومن طرق عديدة مرفوعا عن ابن عمر، وابن عباس، وعائشة، وجابر، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وابن مسعود، مروية فى سنن ابن ماجه، والترمذى، والدارقطنى، وابن عدى اهـ. كذا فى حاشية "الهداية" (١-٢١٢) عن "فتح القدير".

٢٥٥٥- عن ابن عمر، قال: جاء رجل إلى النبى ﷺ، فقال: يا رسول الله! ما يوجب الحج؟ قال: «الزاد والراحلة». أخرجه الترمذى. وقال: حديث حسن، والعمل عليه عند أهل العلم، أن الرجل إذا ملك زادا وراحلة وجب عليه الحج اهـ (١-١٠٠).

ملكا أو إجارة، لا بطريق الإعارة والإباحة، فلو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه قبوله، ويشترط كون الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن وما لا بد منه، وعن نفقة عياله إلى حين عوده، كذا فى "الهداية" وحواشيها (١:٢١٢).

واعلم أن للحج شرائط، بعضها شرائط الوجوب، وهى التى إذا وجدت بتمامها وجب الحج عليه وإلا فلا، وبعضها شرائط وجوب الأداء، وهى التى إذا وجدت بتمامها مع شروط الوجوب وجب أداءه بنفسه، وإن فقد واحد منها مع تحقيق شروط الوجوب بتمامها فلا يجب الأداء بنفسه، بل عليه الإحجاج أو الإيصاء به عند الموت، وشرائط الوجوب سبعة على الأصح: الأول: الإسلام، فلا يجب على كافر ولا يصح منه. والثانى: العلم بكون الحج فرضا إما بالكون فى دار الإسلام، وإما بإخبار رجلين، أو رجل وامرأتين، أو واحد عدل فى دار الحرب والثالث، والرابع: البلوغ، والعقل. والخامس: الحرية. والسادس: الاستطاعة، وهى القدرة على زاد يليق بحاله ولو لمكى، وعلى راحلة لغير مكى، وليس من شرط الوجوب على أهل مكة ومن حولهم الراحلة؛ لأنه لا تلحقهم مشقة زائدة فى الأداء فأشبه السعى إلى الجمعة. والسابع: الوقت، أى وجود القدرة فيه، وهو أشهر الحج، أو وقت خروج أهل بلده إن كانوا يخرجون قبلها، فلا يجب إلا على القادر فيها أو فى وقت خروج أهل بلده، كذا فى "غنية الناسك" (٢ و٨).

وقد ذكرنا فى المتن ما يدل على كون البلوغ والحرية والزاد والراحلة شرطا لوجوبه، وأما العقل والإسلام فلما تقرر فى الأصول أن العقل شرط لصحة التكليف، وأن الكافر ليس بمخاطب بالفروع، وأما العلم فلكون الحج من الأعمال الاختيارية، وهى لا تتأتى إلا بالعلم والإرادة، وسيأتى

باب اشتراط الصحة و عدم الحبس والخوف من السلطان و عدم المشقة الظاهرة وأمن الطريق لوجوب الأداء

٢٥٥٦– عن أبي أمامة مرفوعا: «من لم يحبسه مرض، أو حاجة ظاهرة، أو مشقة ظاهرة، أو سلطان جائر، فلم يحج فليمت إن شاء يهوديا، وإن شاء نصرانيا». أخرجه سعيد بن منصور في سننه وأحمد وأبو يعلى والبيهقي وله طرق عديدة ذكرها الشوكاني في النيل ثم قال: إن مجموع تلك الطرق لا يقصر عن كون الحديث حسنا لغيره وهو محتج به عند الجمهور اهـ (٤:١٦٥).

ما يدل على كون الوقت والقدرة فيه شرطا لوجوبه، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾.

باب اشتراط الصحة و عدم الحبس والخوف من السلطان و عدم المشقة الظاهرة وأمن الطريق لوجوب الأداء

قوله: "عن أبي أمامة" إلخ: قلت: فيه دلالة على أن التأخير في الحج لأجل المرض –والمراد به ما يمنع عن السفر والذهاب إلى بيت الله– أو لأجل الحاجة الظاهرة –كحضانة الولد الصغير المحتاج إليه– أو تعهد الوالد أو الوالدة المريضين المحتاجين إلى خدمته، أو لأجل المشقة الظاهرة –كما إذا كان معضوبا أي شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة بنفسه– أو لأجل الحبس والخوف من السلطان، أو قطاع الطريق، حتى غلب الخوف على القلوب؛ لوقوع النهب والغلبة من المحاربين مرارا، لا يوجب الوعيد. ويجوز لمن ابتلي بمثل هذه الأعذار أن يؤخر الحج إلى زوال العذر، فثبت كون صحة البدن، وعدم الحبس والخوف، وأمن الطريق، من شروط وجوب الأداء للحج، وليس شيء منها من شروط نفس الوجوب؛ لأن النبي ﷺ فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير، ولو كان أمن الطريق وما أشبهه منها لذكره، وإلا كان من تأخير البيان عن وقت الحاجة فافهم، كذا في "الهداية" وحاشيتها للعيني.

وقد اختلفت الرواية عن الإمام في: أن الصحة. وهي سلامة البدن عن الآفات المانعة عن القيام بما لا بد منه في سفر الحج – وعدم الخوف والحبس من السلطان ونحوه، وأمن الطريق، من شروط وجوب الأداء، أو نفس الوجوب، والأصح أنها من شروط وجوب الأداء وهو ظاهر الرواية عن صاحبيه ذكره في غنية الناسك عن البحر وغيره(ص:٩).

٢٥٥٧- عن عبد الله بن الزبير رضى الله عنهما، قال: جاء رجل من خثعم إلى رسول الله ﷺ فقال: إن أبى أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرحل، والحج مكتوب عليه، أ فأحج عنه؟ قال: أنت أكبر ولده؟ قال: نعم، قال: أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أ كان يجزئ ذلك عنه؟ قال: نعم، قال: فاحجج عنه. رواه أحمد والنسائى بمعناه، قال الحافظ: إن إسناده صالح. كذا فى "نيل الأوطار" (٤:١٦٦).

باب اشتراط المحرم أو الزوج لوجوب أداء الحج على المرأة

٢٥٥٨- عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ قال: «لا تحج امرأة إلا ومعها محرم،

قوله: "عن عبد الله بن الزبير" إلخ، فيه دلالة على كون الحج واجبا على المعضوب، أى الشيخ الكبير الذى لا يستطع ركوب الرحل، ووجه الدلالة سكوته ﷺ على قول الرجل: والحج مكتوب عليه وقوله: "فاحجج عنه" بعد ضرب المثل له بقضاء ديون الناس، وإذا كان هذا حكم المعضوب فالمقعد، والزمن، والمفلوج، ومقطوع الرجلين، أو اليدين، أو الرجل الواحدة، والأعمى، والمريض، إذا ملكوا الزاد والراحلة ومؤنـة من يرفعهم ويضعهم ويقودهم إلى المناسك مثله، وفيه تأييد لقول صاحبى الإمام بأن الصحة وسلامة البدن ليس من شروط الوجوب، بل هى من شروط وجوب الأداء، فلا يجب عليهم الأداء بأنفسهم للمشقة الظاهرة، بل عليهم الإحجاج أو الإيصاء به عند الموت، وصححه قاضيخان، واختاره كثير من المشايخ، منهم ابن الهمام رحمهم الله تعالى، وهو رواية عن الإمام أيضا كما فى "رد المحتار" و"غنية الناسك".

باب اشتراط المحرم أو الزوج لوجوب أداء الحج على المرأة

قوله: "عن ابن عباس إلى آخر أحاديث الباب". قلت: دلالتها على معنى الباب ظاهرة، فلا يجوز لإمرأة بالغة ولو عجوزا ولو معها غيرها من النساء الثقات والرجال الصالحين، أن تخرج للحج مسيرة سفر بغير محرم أو زوج، أما فى أقل منها فيجب إذا لم تكن معتدة[1] وروى عن أبى حنيفة وأبى يوسف رضى الله تعالى عنهما كراهة خروجها مسيرة يوم واحد بغير محرم أوزج،

---

(١) اختلفت الروايات فى أن المحرم للمرأة هل هو شرط الوجوب أو وجوب الأداء؟ والأصح الثانى، كما صرح به فى "غنية الناسك" وغيره، واختلف فى وجوب التزوج عليها ليحج بها إن لم تجد محرما، فمن قال بالأول قال: لايجب عليها شيء من ذلك، ومن قال بالثانى قال: وجب عليها جميع ذلك، كذا فى "الفتح"، لكن مشى فى "اللباب" على الثانى مع أنه قال: لا يجب عليها التزوج، لما ذكرنا من أنه لايحصل غرضها بالتزوج؛ لأن الزوج له أن يمتنع من الخروج معها بعد أن يملكها، ولا تقدر على الخلاص منه، وربما لا يوافقها منه اهـ. من "الغنية" أيضا.

فقال رجل: يا نبى الله! إنى اكتتبت فى غزوة كذا وامرأتى حاجة، قال: ارجع فحج معها». رواه البزار، وأخرجه الدارقطنى بنحوه، وإسناده صحيح. "دراية" (١٨٣).

٢٥٥٩– عن أبى أمامة رفعه: «لا يحل لامرأة مسلمة أن تحج إلا مع زوج أو ذو محرم» وفيه أبان بن أبى عياش وهو متروك، رواه الطبرانى، وأخرجه الدارقطنى من وجه

وينبغى أن يكون الفتوى عليه لفساد الزمان، لكن إذا كان المذهب هو الأول فليس للزوج منعها إذا كان بينها وبين مكة أقل من ثلاثة أيام "فتح"، كذا فى "غنية الناسك" (ص:١٠).

قلت: ويؤيد القول بالمنع عن الخروج مسيرة يوم ما أخرجه الشيخان عن أبى هريرة «لا تحل لإمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذى محرم». كذا فى "الدراية" (١٩٣) وإنما كان المذهب هو الأول لتواتر الروايات بالثلث، فكل من روى من الصحابة أقل منها قد روى الثلث أيضا، فهذا أبو هريرة رضى الله عنه قد روى عنه الطحاوى بأسانيد عديدة صحاح قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل لامرأة أن تسافر مسيرة ثلاثة أيام إلا مع رجل يحرم عليها نكاحه». وهذا أبو سعيد الخدرى قد روى عند الشيخين: «لا تسافر المرأة يومين إلا معها زوجها أو ذو محرم منها». وروى عنه الطحاوى بسند صحيح مرفوعا: «لا تسافر المرأة سفر ثلاثة أيام فصاعدا إلا ومعها زوجها أو ابنها أو أخوها أو ذو محرم منها». وروى مثله عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو، عن رسول الله ﷺ (١:٣٥٧).

واتفقت الروايات عن ابن عمر بذكر الثلاث، والمعتمد عليها، وهى الأصل فى الحكم. وذكر اليومين ومسيرة يوم واحد إنما هو لعارض اختلاف الأحوال من فساد الزمان ونحوه، ولذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف مرة بكراهة خروجها مسيرة يوم واحد، واستحسن العلماء الإفتاء به لفساد الزمان، فانظر –رحمك الله– إلى مراعاة الحنفية لدرجات الأحاديث، واهتمامهم بالجمع بين مختلفها، فلن تجدهم إن شاء الله تاركى العمل بحديث ما فى باب من الأبواب، اللهم إلا أن يكون منسوخا ثابت النسخ، أو موضوعا ظاهر الوضع فرحم الله طائفة قد طعنوا فى مثل هذا الإمام: بأنه يقدم القياس على النصوص. وهذه والله فرية بلا مرية؛ فإن مذهب أبى حنيفة تقديم الحديث الضعيف على آراء الرجال.

هذا، المحرم من لا يجوز له مناكحتها على التأبيد بقرابة، أو رضاع، أو مصاهرة بنكاح، أو سفاح، على الأصح. لكن ذكر قوام الدين شارح "الهداية": أنه إذا كان محرما بالزنا لا تسافر

آخر بنحوه، بلفظ: «لا تسافر امرأة ثلاثة أيام أو تحج إلا ومعها زوجها». وفيه جابر

معه، وإليه ذهب القدورى، وبه نأخذ[١] وهو الأحوط فى الدين، وأبعد من التهمة. ونقل أبو السعود رحمه الله عن "البزازية". لا تسافر بأخيها رضاعا فى زماننا. قال فى "رد المحتار": أى لفساد الزمان، ويؤيده كراهة الخلوة بها كالصهرة الشابة، فينبغى استثناء الصهرة الشابة ههنا أيضا، لأن السفر كالخلوة اهـ. من "غنية الناسك" (١١).

قال الحافظ فى "الفتح" فى حديث ابن عباس مرفوعا: «لا تسافر المرأة إلا مع ذى محرم إلخ»، ما نصه: كذلك أطلق السفر، وقيده فى حديث أبى سعيد الآتى بمسيرة يومين، وفى حديث أبى هريرة بمسيرة يوم وليلة، وعنه روايات أخرى، وحديث ابن عمر رضى الله عنه مقيدا بثلاثة أيام، وعنه روايات أخرى أيضا، وقد عمل أكثر العلماء فى هذا الباب بالمطلق لاختلاف التقييدات. وقال النووى: ليس المراد من التحديد ظاهره؛ بل كل ما يسمى سفرا، فالمرأة منهية عنه إلا بالمحرم، وإنما وقع التحديد عن أمر واقع فلا يعمل بمفهومه. وقال ابن المنير: وقع الاختلاف فى مواطن بحسب السائلين، ويحتمل أن يكون ذكر الثلاث قبل ذكر ما دونها، فيؤخذ بأقل ما ورد فى ذلك، وأقله الرواية التى فيها ذكر البريد، فعلى هذا يتناول السفر طويل السير وقصيره، ولا يتوقف امتناع سير المرأة على مسافة القصر خلافا للحنفية، وحجتهم أن المنع المقيد بالثلاث متحقق، وما عداه مشكوك فيه، فيؤخذ بالمتقين.

قلت: بل حجتهم أن ذكر الثلاث كان بعد ذكر ما دونها، فكانت المرأة منهية عن السفر مسيرة بريد أولا حين غلبة الخوف وشدة ضعف أهل الإسلام، ثم نهيت عن السفر مسيرة يوم وليلة حين حصلت للمسلمين قوة، ثم نهيت عنه مسيرة يومين حين زادت قوتهم، ثم نهيت عن السفر مسيرة ثلاث إلا بمحرم حين كملت قوتهم، وزادت شوكتهم، وهذا أحسن ما يجمع به بين مختلف الحديث، وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر من أمر النبى ﷺ كما قد عرف فى الأصول، فافهم.

قال الحافظ: نوقض بأن الرواية المطلقة شاملة لكل سفر، فينبغى الأخذ بها وطرح ما عداها، فإنه مشكوك فيه، (قلت: هذا حيث لم يكن الجمع بين مختلف الحديث، وإلا فالجمع بين الآثار أولى من إعمال بعضها وطرح بعضها، كما ذكرناه فى المقدمة، وقد أمكن الجمع ههنا فلا يجوز

---

(١) لاختلاف سيدنا الإمام الشافعى رحمه الله تعالى فى محرميته للمرأة.

الجعفى، "دراية" (١٨٣). قلت: قد انجبر ضعفه بتعدد الطرق، وجابر الجعفى حسن الحديث على الأصل الذى أصلناه غير مرة.

الأخذ برواية وطرح ما عداها) قال الحافظ: ومن قواعد الحنفية تقديم الخبر العام على الخاص، وترك حمل المطلق على المقيد، وقد خالفوا ذلك ههنا.

قلت: حديث ابن عباس ليس بمطلق إذا حمل على السفر الشرعى، فقد أجمعوا على كونه مقيدا بمسافة محدودة كما ذكرناه فى صلاة المسافر من هذا الكتاب، وسيأتى فى باب عدم جواز القصر بمنى للمقيم، فلم يخالف الحنفية قواعدهم فى هذا الباب.

قال الحافظ: والاختلاف إنما وقع فى الأحاديث التى وقع فيها التقييد، بخلاف حديث الباب فإنه لم يختلف على ابن عباس فيه (قلت: رواية غير ابن عباس زادت على رواية ابن عباس، فالأخذ بالزائد أولى، ولكن الزائد فى نفسه مختلف، فرجح خبر الثلاث؛ لما ذكره الطحاوى: أن حديث الثلاث واجب استعماله على كل حال، وما خالفه فقد يجب استعماله إن كان هو المتأخر، ولا يجب إن كان هو المتقدم، فالذى وجب علينا استعماله والأخذ به فى كلا الحالين أولى مما يجب استعماله فى حال وتركه فى حال اهـ من "العمدة" للعينى (٥: ١٣٠).

قال الحافظ: وفرق سفيان الثورى بين المسافة البعيدة فمنعها دون القريبة، وتمسك أحمد لعموم الحديث، فقال: إذا لم تجد زوجا أو محرما لا يجب عليها الحج، هذا هو المشهور عنه، وعنه رواية أخرى كقول مالك، وهو تخصيص الحديث بغير سفر الفريضة، قالوا: وهو مخصوص بالإجماع. قال البغوى: لم يختلفوا فى أنه ليس للمرأة السفر فى غير الفرض إلا مع زوج أو محرم إلا كافرة أسلمت فى دار الحرب أو أسيرة تخلصت، وزاد غيره: أو امرأة انقطعت من الرفقة فوجدها رجل مأمون، فإنه يجوز له أن يصحبها حتى يبلغها الرفقة. قالوا: وإذا كان عمومه مخصوصا بالاتفاق فليخص منه حجة الفريضة. وأجاب صاحب "المغنى": بأنه سفر الضرورة، فلا يقاس عليه حالة الاختيار، ولأنها تدفع ضررا متيقنا بتحمل ضرر متوهم، ولا كذلك السفر للحج، وقد روى الدارقطنى وصححه أبو عوانة حديث الباب (أى حديث ابن عباس) من طريق ابن جريج، عن عمرو بن دينار، بلفظ: "لا تحجن امرأة إلا ومعها ذو محرم» فنص فى نفس الحديث على منع الحج، فكيف يخص من بقية الأسفار؟ والمشهور عند الشافعية اشتراط الزوج أو المحرم أو النسوة الثقات، ومن الأدلة على جواز سفر المرأة مع النسوة الثقات إذا أمن الطريق أول أحاديث الباب (وهو حديث إذن عمر رضى الله عنه لأزواج النبى ﷺ فى آخر حجة حجها، فبعث معهن

٢٥٦٠- عن ابن عمر مرفوعا: «لا تسافر المرأة ثلاثا إلا ومعها ذو محرم». وفى

عثمان بن عفان وعبد الرحمن، لاتفاق عمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف ونساء النبى ﷺ على ذلك، وعدم نكير غيرهم من الصحابة عليهن فى ذلك، ومن أبى ذلك من أمهات المؤمنين فإنما أباه من جهة خاصة لما تقدم، لا من جهة توقف السفر على المحرم اهـ ملخصا (٤: ٦٤ و٦٥).

وأجاب عنه الطحاوى بما نصه. حدثنى بعض أصحابنا، عن محمد بن مقاتل الرازى لا أعلمه إلا عن حكام الرازى، قال: سألت أبا حنيفة: هل تسافر المرأة بغير محرم؟ فقال: لا، نهى رسول الله ﷺ أن تسافر امرأة مسيرة ثلاثة أيام فصاعدا إلا ومعها زوجها أو أبوها أو ذو رحم منها. قال حكام: فسألت العزرمى، فقال لا بأس بذلك، حدثنى عطاء: أن عائشة كانت تسافر بلا محرم قال: فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بذلك، فقال أبو حنيفة: لم يدر العزرمى ما روى، كان الناس لعائشة محرما فمع أيهم سافرت فقد سافرت مع محرم، وليس الناس لغيرها من النساء كذلك اهـ من "شرح معانى الآثار" (١: ٣٥٩).

قال العينى فى "العمدة": ولقد أحسن أبو حنيفة فى جوابه هذا، لأن أزواج النبى ﷺ كلهن أمهات المؤمنين، وهم محارم لهن؛ لأن المحرم من لا يجوز نكاحها على التأبيد، فكذلك أمهات المؤمنين حرام على غير النبى ﷺ إلى يوم القيامة اهـ (٥: ١٢٦). قلت: وإنما أمرن بالحجاب عن سائر المسلمين غير ذوى القربى إجلالا لهن وإعظاما لشأنهن، وصيانة لقلوبهم عن الخطرات التى لا تليق بحضرتهن، فافهم.

سفر المرأة مع عبدها ضيعة:

قال الحافظ فى الفتح: ومن قال: إن عبد المرأة محرم لها. محتاج أن يزيد فى هذا الضابط ما يدخله. وقد روى سعيد بن منصور من حديث ابن عمر مرفوعا: «سفر المرأة مع عبدها ضيعة» وفى إسناده ضعف، وقد احتج به أحمد وغيره (واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له) وينبغى لمن أجاز ذلك أن يقيده بما إذا كانا فى قافلة. بخلاف ما إذا كانا وحدهما فلا لهذا الحديث اهـ (٤: ٦٦).

قال الحافظ فى "الفتح": واستدل به أى بحديث ابن عباس: «لا تسافر المرأة إلا مع ذى محرم. فقال رجل: إلى أريد أن أخرج فى جيش كذا وكذا. وامرأتى تريد الحج، فقال: أخرج معها» على أنه ليس للزوج منع امرأته من حج الفرض. وبه قال أحمد وهو وجه للشافعية. والأصح عندهم أن له منعها، لكون الحج على التراخى. وأما ما رواه الدارقطنى من طريق إبراهيم الصائغ،

لفظ: ثلاث ليال. وفى لفظ: فوق ثلاث أخرجه الشيخان. دراية (١٨٣).

عن نافع. عن ابن عمر، مرفوعا فى امرأة لها زوج ولها مال، ولا يأذن لها فى الحج: «فليس لها أن تنطلق إلا بإذن زوجها» فأجيب عنه بأنه محمول على حج التطوع عملاً بالحديثين اهـ (٦٦:٤) وفى الجوهر النقى هذا الحديث فى اتصاله نظر، وقال البيهقى فى "كتاب المعرفة: تفرد به حسان ابن إبراهيم. وفى الضعفاء للنسائى: حسان ليس بالقوى. وقال العقيلى: فى حديثه وهم. وفى الضعفاء لابن الجوزى: إبراهيم بن ميمون الصائغ لا يحتج به. قاله أبو حاتم اهـ. قلت: كلاهما مختلف فيه وحديث مثلهما حسن، ولكنه لا يصلح معارضا لحديث ابن عباس المتفق على صحته.

قال صاحب "الجوهر النقى": وفى "الإشراف" لابن المنذر: أجمع كل من يحفظ قوله من أهل العلم على أن للرجل منع زوجته من الخروج إلى الحج التطوع، واختلفوا فى منعه إياها حجة الإسلام، فقال إبراهيم النخعى، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأى: ليس اه منعها من حجة الإسلام، وقال الشافعى: إن أهلت بغير إذنه ففيه قولان: أحدهما: أن تكون كمن أحصر فتذبح وتقصر وتحل، والآخر: أن عليه تخليتها. قال: وأصح مذهبيه الذى يوافق سائر العلماء، ولا أعلمهم يختلفون أنه ليس له أن يمنعها من صوم ولا صلاة واجب اهـ (٢٥٨:١).

وفيه أيضا: قال البيهقى: باب المرأة يلزمها الحج بوجود السبيل إليه وكانت مع ثقة من النساء فى طريق آمنة. قلت: هذا مخالف لظاهر الحديث الذى ذكره فى الباب الذى بعد هذا، وهو قوله ﷺ: «لا تسافر المرأة ثلاثا» الحديث. وكما شرط جميع العلماء الصحة وإن كان لا ذكر لها فى الآية، وفسر البيهقى الاستطاعة بالزاد والراحلة بحديث ضعفه هو فيما تقدم، فلغيره أن يفسر الاستطاعة فى حق المرأة بالمحرم بحديث متفق على صحته، وذهب الحسن، والنخعى، وأبو حنيفة وأصحابه، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور إلى أن المحرم أو الزوج من السبيل، فإن لم تجدهما فلا حج عليها. وفى "المعالم" للخطابى: المرأة التى وصفها الشافعى لا تكون ذا حرمة، وقد خطر (النبى) ﷺ أن تسافر إلا معها ذو محرم، فإباحة الخروج مع عدمه خلاف السنة، وشبهها أصحاب الشافعى بالكافرة تسلم فى دار الحرب، والأسيرة من المسلمين تخلص من الكفار تهاجر إلى المسلمين بلا محرم؛ لأنه سفر واجب فكذا الحج، ولو كانا سواء لجاز لها أن تحج وحدها بلا محرم أو امرأة ثقة، فلما لم يبح لها إلا مع امرأة ثقة دل على الفرق بينهما.

وقال ابن المنذر: أغفل قوم القول بظاهر هذا الحديث، يعنى حديث اشتراط المحرم فى سفر

. . . .

المرأة، وشرط كل منهم شرطا لا حجة لهم فيما اشترطوه، فقال مالك: تخرج مع جماعة النساء. وقال الشافعي: تخرج مع ثقة حرة مسلمة. وقال ابن سيرين: تخرج مع رجل من المسلمين. وقال الأوزاعي: تخرج مع قوم عدول، وتتخذ سلما تصعد عليه وتنزل، ولا يقربها الرجل إلا أنه يأخذ برأس البعير، ويضع رجله على ذراعه قال ابن المنذر: وظاهر الحديث أولى، ولا نعلم مع هؤلاء حجة توجب ما قالوا.

ثم ذكر البيهقى حديث ابن عمر: من استطاع إليه سبيلا الزاد والراحلة. وليس فى هذا الحديث ولا فى هذا الباب اشتراط الثقة من النساء، ولا أمن الطريق. وقال أبو بكر الرازى: أسقط الشافعى اشتراط المحرم وهو منصوص عليه، وشرط المرأة ولا ذكر لها، ثم ذكر البيهقى حديث عدى فى خروج المرأة من الحيرة إلى مكة. قلت: هذا خبر منه عليه السلام أن ذلك يقع بعده، ولم يقل: إن ذلك يجوز أو لا، وقد قال ﷺ فى "الصحيح": «لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيقول: يا ليتنى مكانه» وهذا وإن كان فيه تمنى الموت المنهى عنه لكنه خبر منه ﷺ أن ذلك سيكون. من غير تعرض منه ﷺ لجوازه. ثم عقد البيهقى: باب الاختيار لوليها أن يخرج معها. ذكر فيه حديث: «انطلق فاحجج امرأتك» قلت: هذا الحديث يرد على البيهقى فى جواز خروجها مع ثقة (من النساء) إذ لو جاز لها ذلك لقال عليه السلام: امض أنت فيما اكتتبت فيه. فلا حاجة لها إليك ثم قال: باب المرأة تنهى عن كل سفر لا يلزمها بغير محرم. قلت: أحاديث هذا الباب تشتمل السفر لما يلزمها ولما لا يلزمها، (فتخصيصها بما لا يلزمها لا دليل عليه) وبهذا تبين أن المحرم للمرأة من جملة الاستطاعة كما قررناه اهـ (١:٣٥٩ و٣٦٠) وبهذا تبين غاية اتباع الحنفية للآثار. وتجنبهم عن القياس بمعرض النصوص، والله تعالى أعلم.

فائدة:

ذكر الجصاص فى "أحكام القرآن" له: حدثنا عبد الباقى بن قانع، ثنا بشير بن موسى، ثنا يحيى بن إسحاق، ثنا يحيى بن أيوب، عن حرام بن عثمان، عن ابنى جابر، عن أبيهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «لو أن صبيا حج عشر حجج ثم بلغ لكانت عليه حجة إن استطاع إليه سبيلا ولو أن أعرابيا حج عشر حجج ثم هاجر لكانت عليه حجة إن استطاع إليها سبيلا، ولو أن مملوكا حج عشر حجج ثم أعتق لكانت عليه حجة إن استطاع إليها سبيلا» اهـ (٢:٢٦) والحديث ذكره صاحب "الهداية" هكذا، فقال الحافظ فى "الدراية": لم أجده بذكر عشر حجج فى الصبى اهـ.

باب المواقيت وأنه لا يجوز مجاوزتها بغير إحرام لمن أراد دخول مكة

٢٥٦١- عن ابن عباس، قال: وقت رسول الله ﷺ لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل، ولأهل اليمن يلملم، قال: فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن لمن كان يريد الحج والعمرة، فمن كان دونهن فمهله من أهله، وكذلك حتى أهل مكة يهلون منها. متفق عليه. "نيل الأوطار" (٤-١٧٥).

٢٥٦٢- عن عائشة رضى الله تعالى عنها: أن النبى ﷺ وقت لأهل العراق ذات عرق. رواه أبو داود والنسائى، وسكت عنه أبو داود والمنذرى، قال الحافظ فى "التلخيص": هو من رواية القاسم عنها، تفرد به المعافى بن عمران عن أفلح عنه، والمعافى ثقة اهـ. "نيل الأوطار" (٤-١٧٧).

٢٥٦٣- عن أبى الزبير: أنه سمع جابرا سئل عن المهل، فقال: سمعت أحسبه رفع

(١٨٢) وقد وجدناه فللّه الحمد، ولكن فيه حرام بن عثمان الأنصارى المدنى، وقال الشافعى وغيره: الرواية عن حرام حرام، كذا فى "اللسان" (٢:١٨٢).

باب المواقيت وأنه لا يجوز مجاوزتها بغير إحرام لمن أراد دخول مكة

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، دلالته على المواقيت ظاهرة.

قوله: "عن عائشة" إلخ، قلت: سنده صحيح صالح للاحتجاج به.

قوله: "عن أبى الزبير" إلخ: قلت: أخرجه مسلم على الشك فى رفعه كما تراه، وجزم برفعه أحمد وابن ماجة، لكن فى إسناد أحمد ابن لهيعة، وفيه مقال، وفى إسناد ابن ماجة إبراهيم ابن يزيد الجوزى وهو غير محتج به، (عند الكثير من المحدثين وإن حسن له الترمذى)، قال الشوكانى فى "النيل": وفى الباب عن الحارث بن عمر والسهمى عند أبى داود، وعن أنس عند الطحاوى، وعن ابن عباس عند ابن عبد البر، وعن عبد الله بن عمرو عند أحمد، وفي إسناده الحجاج بن أرطاة، وهذه الطرق يقوى بعضها بعضا، وبها يرد على ابن خزيمة حيث قال: فى ذات عرق أخبار لا يثبت منها شيء عند أهل الحديث، وعلى ابن المنذر حيث يقول: لم نجد فى ذات عرق حديثا يثبت قال فى "الفتح": لعل من قال: إنه غير منصوص لم يبلغه، أو رأى ضعف الحديث باعتبار أن كل طريق منها لا يخلو عن مقال. قال: لكن الحديث بمجموع الطرق يقوى، وممن قال:

إلى النبى ﷺ قال: «مهل أهل المدينة من ذى الحليفة، والطريق الآخر الجحفة، ومهل أهل العراق ذات عرق، ومهل أهل نجد من قرن، ومهل أهل اليمن يلملم». رواه مسلم وكذلك أحمد وابن ماجه، ورفعا من غير شك، كذا فى "النيل" (١-١٧٧).

٢٥٦٤- حدثنا عبد السلام بن حرب، عن خصيف، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: أن النبى ﷺ قال: «لا تجاوزوا المواقيت إلا بإحرام». رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه"، "زيلعى" (١-٤٧٣). قال الحافظ فى "الدراية": وفيه خصيف اهـ. قلت:

بأنه غير منصوص وإنما أجمع عليه الناس (فى زمن عمر رضى الله عنه) طاوس، وبه قطع الغزالى، والرافعى فى "شرح المسند" والنووى فى "شرح مسلم"، وكذا وقع فى "المدونة" لما لك، وممن قال بأنه منصوص عليه الحنيفة، والحنابلة، وجمهور الشافعية، والرافعى فى "الشرح الصغير"، والنووى فى "شرح المهذب" (٤:١٧٧).

قلت: ولا يعارضه ما رواه أحمد وأبو داود والترمذى من طريق يزيد بن أبى زياد، عن محمد بن على بن عبد الله بن عباس، عن ابن عباس: أن النبى ﷺ وقت لأهل المشرق العقيق. قال الترمذى: حسن. فإن العقيق واد يدفق ماءه فى غورى تهامة. قال الأزهرى: هو حذاه ذات عرق على أن للحديث علة قال مسلم فى الكنى: لا يعلم له أى لمحمد بن على سماع من جده كذا فى التلخيص (١:٢٠٥) وإن صح الأثر فهو مؤيد لمن قال يكون مهل أهل العراق منصوصا عليه. فإن العقيق وذات عرق[1] متحدان متحاذيان، فافهم.

ولا ما رواه البخارى عن ابن عمر، قال: لما فتح هذان المصران أتوا عمر بن الخطاب، فقالوا: يا أمير المؤمنين، إن رسول الله ﷺ حد لأهل نجد قرنا وأنه جور عن طريقنا، أردنا أن نأتى وما شق علينا، قال: فانظروا حذوها من طريقكم. قال: فحد لهم ذات عرق اهـ؛ لأنه يمكن أن يكون عمر لم يبلغه توقيت النبى ﷺ، ثم ظهر موافقة ما حده لهم برأيه لتوقيت النبى ﷺ.

قوله: "حدثنا عبد السلام إلى آخر الباب، قلت: دلالتهما على كراهة مجاوزة الميقات بغير إحرام ظاهرة. ويعارضه ما روى جابر عند مسلم والنسائى: أن النبى ﷺ دخل يوم فتح مكة وعليه

---

(١) وقد روى الطحاوى فى "أحكام القرآن" بسنده عن أنس: أنه سمع رسول الله ﷺ وقت لأهل البصرة ذات عرق، ولأهل المدائن العقيق. كذا فى "الجوهر النقى" (١:٣٣٤) فحصل منه وجه آخر للجمع بين مختلف الحديث أن العقيق ميقات لبعض العراقين، وذات عرق ميقات لأهل البصرة، وقد عزا الشوكانى فى "النيل" حديث أنس هذا إلى الطبرانى، وقال: إسناده ضعيف (٤:١٧٨) ولا ضير فإن الجمع بين مختلف الحديث يجوز بالرأى أيضا فبا الحديث الضعيف بالأولى.

فما له؟ وهو حسن الحديث على الأصل الذى أصلناه غير مرة، قال ابن معين: لا بأس به. وقال مرة: ثقة. وقال ابن سعيد: كان ثقة. كذا فى "التهذيب" (٣-١٤٣،١٤٤) وأخرجه البيهقى بلفظ: «لا يدخل أحد مكة إلا محرما». قال الحافظ: وإسناده جيد اهـ. "نيل الأوطار" (٤-١٨١).

عمامة سوداء بغير إحرام، وأنس عند أحمد والبخارى: أن النبى ﷺ دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المغفر. وفيه دلالة على جواز دخول مكة للحرب بغير إحرام. والجواب عنه أن القتال فى مكة خاص بالنبى ﷺ؛ لما ثبت فى "الصحيح" أن النبى ﷺ قال: «فإن ترخص أحد لقتال رسول الله ﷺ فيها فقولوا: إن الله أذن لرسوله ﷺ ولم يأذن لكم». فدل على عدم جواز قياس غيره عليه.

لا يقال: إن غاية ما فى هذا الحديث اختصاص القتال به ﷺ، وأما جواز المجاوزة فلا؛ لأن جواز القتال يستدعى جواز المجاوزة بلا إحرام، للمنافاة الظاهرة بين القتال والإحرام؛ لقوله تعالى: «فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج». وأيضا فإن المحرم ممنوع عن لبس المخيط من القميص والدرع ونحوهما، مأمور بكشف الرأس والوجه، كما سيأتى، والمقاتل محتاج إلى لبس الدروع وتغطية الرأس ونحوها كما لا يخفى، فلما جوز الله القتال بمكة لرسول الله ﷺ وأصحابه ساعة من النهار، جوز لهم مجاوزة الميقات بغير إحرام أيضا. فاندحض بذلك ما قاله الشوكانى وغيره فى هذا المقام، والعلم عند الله الملك العلام.

وقال محمد فى "الموطأ": إن النبى ﷺ دخل مكة حين فتحها غير محرم، ولذلك دخل وعلى رأسه المغفر، وقد بلغنا أنه حين أحرم من حنين قال: «هذه العمرة لدخولنا مكة بغير إحرام». يعنى يوم الفتح، فكذلك الأمر عندنا من دخل مكة بغير إحرام فلا بد له من أن يخرج فيهل بعمرة أو بحجة؛ لدخوله مكة بغير إحرام، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا اهـ (٣٣٦) قلت: وبلاغات المجتهد حجة لا سيما عند أصحابه وأتباعه، فهذا خاتمة الكلام قاطعة لعرق النزاع والسلام.

قال الشوكانى: وقد كان المسلمون فى عصره ﷺ يختلفون إلى مكة لحوائجهم، ولم ينقل أنه أمر أحدا منهم بإحرام، كقصة الحجاج بن علاط، وكذلك قصة أبى قتادة لما عقر حمار الوحش داخل الميقات وهو حلال، فجاوز الميقات لا بنية الحج ولا العمرة، فقرره ﷺ اهـ.

قلت: إن أراد اختلاف من هو داخل الميقات إلى مكة لحوائجهم فلا يرد علينا؛ لجواز

٢٥٦٥- أخبرنا ابن عيينة، عن عمرو، عن أبى الشعثاء: وأنه رأى ابن عباس يرد من جاوز الميقات غير محرم. أخرجه الإمام الشافعى رحمه الله فى "مسنده". "زيلعى (١-١٧٣). وفى "الدراية": إسناده صحيح (١٨٤).

دخولهم مكة بلا إحرام عندنا، وإن أراد اختلاف من هو خارج الميقات فغير مسلم؛ فإن المواقيت بعيدة عن مكة بمراحل، ولا تتعلق الحوائج الإنسانية ولا المدنية إلا بمصر قريب، وتعلقها بالمصر البعيد نادر. وأما قصة الحجاج بن علاط وإتيانه مكة بعد فتح خيبر لجمع أمواله، ففيها ما يدل على أنه لم يدخل مكة مظهرا إسلامه بأمان من أهلها، بل وإنما دخل إليهم على أنه منهم كاتما إسلامه، وقد استأذن رسول الله ﷺ أن يقول فيه وفى أصحابه، فأذن له أن يقول، فلم يكن الحجاج قادرا على أداء النسك على طريقة الإسلام، ولو أحرم من الميقات لفعل فى عمرته ما يفعله المشركون، ولهتف بما كانوا يهتفون به من كلمات الشرك والكفر، ولا يخفى أن التكلم بالكفر أشد من مجاوزة الميقات بلا إحرام، فلما ابتلى ببليتين اختار أعونهما، والقصة ذكرها ابن هشام فى "السيرة" (٢: ١٩١) ومحمد فى "السير الكبير" والسرخسى فى "شرحه" (٤: ٣٨٤).

ويحتمل أن تكون قصة الحجاج قبل توقيت المواقيت، فقد عرفت اختلال أهل السير فى وقت فرض الحج، قال بعضهم: فرض سنة تسع، وقيل: ست. ومن قال: فرض سنة ست، لم يقم دليلا على أنه كان قبل فتح خيبر أو بعده.

وأما قصة أبى قتادة فقد ثبت أنه لم يخرج مع رسول الله ﷺ قاصدا بمكة، بل كان النبى ﷺ بعثه على الصدقة. وخرج عليه السلام وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا عسفان، وجاء أبو قتادة وهو حل، الحديث أخرجه الطحاوى فى "شرح الآثار" بسند لا بأس به. "الجوهر النقى" (١: ٣٥٢) فمن أدعى خروج أبى قتادة من المدينة مريدا دخول مكة فليأت ببرهان؛ فإن الظاهر خروجه إلى موضع الصدقة، ثم التحق بالنبى ﷺ لما سمع بخروجه، فكان له مجاوزة الميقات بغير إحرام لعدم إرادته دخول مكة قبل لحوقه بالنبى ﷺ، والله تعالى أعلم. وقد نص ابن القيم على أن قصة أبى قتادة كانت سنة ست عام الحديبية، ووهم الطبرى[1] حيث ذكرها فى حجة الوداع. "زاد المعاد" (١: ٢٠٤) ولم يكن إذ ذاك توقيت المواقيت ولا فرض الحج، بل كان كل ذلك بعده.

---

(١) قلت: وقد وافق الطبرى ابن الهمام منا كما سيأتى فى أبواب جزاء الصيد.

باب أن الأفضل تقديم الإحرام على الميقات

٢٥٦٦– عن عبد الله بن سلمة المرادى، قال: سئل على عن قول الله عز وجل: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾؟ قال: أن تحرم من دويرة أهلك. أخرجه الحاكم فى "المستدرك" وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه (٢–٢٧٦). وأقره عليه الذهبى فى تلخيصه. وقال الحافظ فى "التلخيص": إسناده قوى (١–٢٠٥).

وقال الأثرم: كنت أسمع أصحاب الحديث يتعجبون من هذا الحديث، ويقولون: كيف جاز لأبى قتادة مجاوزة الميقات بلا إحرام؟ ولا يدرون ما وجهه، حتى رأيته مفسرا فى حديث عياض عن أبى سعيد، قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ فأحرمنا، فلما كان مكان كذا وكذا إذ نحن بأبى قتادة، كان النبى ﷺ بعثه فى شيء قد سماه، فذكر حديث الحمار الوحشى، كذا فى "التلخيص الحبير" (١: ٢٢٥) أى لم يكن خروجه لدخول مكة بل لأمر آخر، وإنما قصد مكة بعد ما بقى النبى ﷺ بعسفان، وفى قول الأثرم دلالة على أن مجاوزة الميقات بلا إحرام لا تجوز عند أهل الحديث أيضا، فافهم.

باب أن الأفضل تقديم الإحرام على الميقات

قوله: "عن عبد الله بن سلمة" إلى آخر الباب، قلت: تفسير الصحابى للقرآن ملحق بالمرفوع عند طائفة من المحدثين. قال الحاكم فى "المستدرك": ليعلم طالب هذا العلم أن تفسير الصحابى الذى شهد الوحى والتنزيل عند الشيخين حديث مسند اهـ (٢: ٢٥٨) فقول عمر وعلى فى تفسير قوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ أن تحرم من دويرة أهلك، مرفوع حكما، ويؤيده ما روى عن أبى هريرة مرفوعا، وإن كان سنده ضعيفا، ولكن مجموع الطرق يفيد أن لرفعه أصلا.

وقد اختلف الأئمة فى أن الأفضل إنشاء الإحرام من المواقيت أو تقديمه عليها، فذهب أحمد إلى الأولى، واحتج بأن النبى ﷺ والخلفاء أحرموا من الميقات، ولا يفعلون إلا الأفضل، ولما تواطئوا علي ترك الأفضل واختيار الأدنى، وهم أهل التقوى والفضل وأفضل الخلق، ولهم من الحرص على الفضائل والدرجات ما لهم، وقد روى أبو يعلى الموصلى فى "مسنده" عن أبى أيوب، قال: قال رسول الله ﷺ: «يستمتع أحدكم بحله ما استطاع؛ فإنه لا يدرى ما يعرض له فى

٢٥٦٧- عن شعبة، عن الحكم بن عتبة، عن ابن أذينه، قال: أتيت عمر فقلت له: من أين أعتمر؟ قال: ائت عليا فسله، فأتيته فسألته؟ فقال: من حيث ابتدأت، فذكرت له ذلك، فقال: ما أجد لك إلا ذلك. رواه وكيع فى "مسنده" كما فى "التلخيص" (١-٥-٢٠٥) ورواته كلهم ثقات، وابن أذينه بتقديم الياء التحتانية المثناة على النون مصغرا، وقيل: بفتح الألف وكسر الذال المعجمة، اسمه عبد الرحمن، ثقة من الثالثة، كما فى "التقريب" و "التهذيب".

إحرام». وروى الحسن: أن عمران بن حصين أحرم من البصرة، فبلغ ذلك عمر فغضب، وقال: يتسامع الناس أن رجـلا من أصحـاب رسول الله ﷺ أحرم من البصرة. وقال: إن عبد الله بن عامر أحرم من خراسان، فلما قدم على عثمان لامه فيما صنع وكرهه له. رواهما سعيد، والأثرم. قال البخارى: كره عثمان أن يحرم من خراسان أو كرمان، ولأنه أحرم قبل الميقات، فكره كالإحرام بالحج قبل أشهره، ولأنه تعزير بالإحرام، وتعرض لفعل محظوراته، وفيه مشقة على النفس، فكره كالوصال فى الصوم. قال عطاء: انظروا هذه المواقيت التى وقتت لكم، فخذوا برخصة الله فيها، فإنه عسى أن يصيب أحدكم ذنبا فى إحرامه، فيكون أعظم لوزره؛ فإن الذنب فى الإحرام أعظم من ذلك.

وأما قول عمر وعلى فإنهما قالا: إتمام العمرة أن تنشئها من بلدك. ومعناه أن تنشئ لها سفرا من بلدك تقصد له، ليس أن تحرم بها من أهلك. قال أحمد: كان سفيان يفسره بهذا، وكذلك فسره به أحمد، ولا يصح أن يفسر بنفس الإحرام؛ فإن النبى ﷺ وأصحابه ما أحرموا بها من بيوتهم، وقد أمرهم الله تعالى بإتمام العمرة، فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبى ﷺ وأصحابه تاركين لأمر الله، ثم إن عمر وعليا ما كانا يحرمان إلا من الميقات، أفتراهما بريان أن ذلك ليس بإتمام لها ويفعلانه هذا؟ لا ينبغى أن يتوهمه أحد، كذا فى "المغنى" لابن قدامة الحنبلى (٣:٢١٦).

والجواب عنه: أن لا خلاف فيمن لا يأمن على نفسه، فالأفضل له التأخير إلى الميقات، وإنما الخلاف فيمن أمن على نفسه. قال فى "الغنية": وفائدة التأقيت بها أى بالمواقيت حرمة تأخير الإحرام عنها كلها لا التقديم، فإنه جائز إجماعا، وأفضل عندنا إذا كان فى أشهر الحج، وأكمله إحرامه من دويرة أهله، ومن كل مكان قاص، وهذا إذا أمن على نفسه وإلا فيكره التقديم ولو فى أشهر الحج، بل الأفضل حينئذ التأخير إلى الميقات، بل إلى آخر المواقيت اهـ (٢٦).

٢٥٦٨– عن أبى هريرة رفعه: «إن تمام الحج أن تحرم من دويرة أهلك». أخرجه البيهقى وابن عدى، وحسنه السيوطى فى "الجامع الصغير" (١–٩٨). ولعل تحسينه لأجل الشواهد، فقد روى عن عمر كذلك، ذكره الشافعى فى "الأم". وقال ابن عبد البر: وأما ما روى عن عمر وعلى: إن إتمام الحج والعمرة أن تحرم بهما من دويرة أهلك، فمعناه أن تنشئ لهما سفرا إلخ، ذكره الحافظ فى "التلخيص" (١:٢٠٥) وقال: حديث أبى هريرة فى إسناده جابر بن نوح (وهو ضعيف)، وقال البيهقى: فى رفعه نظر اهـ.

إذا تمهد هذا فنقول: لم يحرم النبى ﷺ إلا من الميقات لا من بيوتهم رفقا بالناس الذين يقتدون بأفعاله، وليشق عليهم التخلف عن فعل فعله رسول الله ﷺ، كما شق عليهم التحلل بالعمرة ولم يتحلل رسول الله ﷺ؛ لكونه سائق الهدى، فقال: «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى» الحديث، فلو قدم الإحرام على الميقات لقدموا، فلم يقدم لئلا يقعوا فى محظورات الإحرام. ولذا أنكر عمر رضى الله عنه على عمران بن حصين إحرامه من البصرة، وكره أن يتسامع به الناس مخافة أن يأخذوا بفعله، وليسوا كمثله فى الأمن على أنفسه فيقعوا فى المحظورات، أو أنكر عليه لإحرامه قبل أشهر الحج، وهذا الاحتمال متعين فى إنكار عثمان على عبد الله بن عامر إحرامه من خراسان أو كرمان؛ لأن بين خراسان ومكة أكثر من مسافة أشهر الحج، فيستلزم أن يكون قد أحرم فى غير أشهر الحج، فكره ذلك عثمان قاله الحافظ فى الفتح(٣: ٢٧١).

وبهذا ظهر الجواب عن قوله: ولما تواطئوا على ترك الأفضل واختيار الأدنى إلخ؛ فإن المقتدى فى الدين إذا ترك الأفضل رفقا بأصحابه لا ينقص ذلك من أجره شيئا. وأما تفسير قول على وعمر بأن معناه: أن تنشى لها سفرا من بلدك تقصد له، ليس أن تحرم بها من أهلك فبعيد جدا، كيف؟ وقولهما: إن إتمام الحج والعمرة أن تحرم بهما من دويرة أهلك. صريح فى إنشاء الإحرام من دويرة أهله، وتفسيره بإنشاء السفر صرف للكلام عن ظاهره، فإن إنشاء السفر من بلده ليس مما يخفى على الناس، حتى يحتاج إلى السؤال عنه.

وأما قوله: إن النبى ﷺ وأصحابه ما أحرموا بها من بيوتهم، وقد أمرهم الله تعالى بإتمام الحج والعمرة بأداء الفرائض والواجبات مأمور به، وبأداء المستحبات والآداب مندوب إليه، والإحرام من دويرة الأهل ليس من إتمام الحج والعمرة بالمعنى الأول بل بالمعنى الثانى، لعدم القائل بوجوبه وإنما الخلاف فى الأفضل فلم يلزم أن يكون النبى ﷺ وخلفائه تاركين لأمر الله، بل غاية ما فيه أن يكونوا قد تركوا مندوبا إليه لمعارضة مندوب آخر له، وهو الرفق بالناس الذين يقتدون

٢٥٦٩-عن أم سلمة زوج النبى ﷺ، أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أهل بحجة أو عمرة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، أو وجبت له الجنة». شك عبد الله أيتهما قال: قال أبو داود: أحرم وكيع من بيت المقدس إلى مكة. رواه أبو داود فى "سننه" (١: ٢٥٠)، وسكت عنه.

بأفعالهم، ولهذا نظائر فى المرفوع كثيرة يعرفها من له ممارسة بالحديث.

وأيضا فإعمال الحديثين أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر، وقد عرفت صحة قول على من جهة الإسناد، وكونه فى حكم المرفوع، فلا معنى لإهماله رأسا، والتأويل الذى أولوه به لا يقوم على رجليه، فالحق ما ذهب إليه علماءنا الحنفية: أن قول على وعمر محمول على من أمن على نفسه التعرض لمحظورات الإحرام، وإحرام النبى ﷺ وخلفائه وإحرام عمر وعلى من الميقات محمول على اختيار الأيسر والأرفق بالناس، فافهم.

قوله: "عن أم سلمة" إلخ، قال الشوكانى فى "النيل": فى إسناده على بن يحيى بن أبى سفيان الأخنسى. (قلت: كلا، بل فيه يحي بن أبى سفيان الأخنسى) قال أبو حاتم الرازى: شيخ من شيوخ المدينة، ليس بالمشهور، وذكره ابن حبان فى الثقات، وفيه دليل على جواز تقديم الإحرام على الميقات، ويؤيد ذلك ما أخرجه الشافعى فى "الأم" عن عمر، والحاكم فى "المستدرك" بإسناد قوى عن على رضى الله عنه، أنهما قالا: إتمام الحج والعمرة فى قوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ بأن تحرم لهما من دويرة أهلك. بل قد ثبت[1] ذلك مرفوعا من حديث أبى هريرة. قال فى "الدر المنثور": وأخرج ابن عدى والبيهقى عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ فى قوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ قال: «إن من تمام الحج أن تحرم من دويرة أهلك». وأما قول صاحب "المنار": لو كان أفضل لما تركه جميع الصحابة، فكلام على غير قانون الاستدلال، وقد حكى فى "التلخيص" أنه فسره ابن عيينة فيما حكاه عنه أحمد: بأن ينشئ لهما سفرا من أهله، ولكن لا يناسب لفظ الإهلال الواقع فى حديث الباب، ولفظ الإحرام الواقع فى حديث أبى هريرة، وفى قول على وعمر اهـ (٤: ١٨٠).

وقال ابن قدامة فى "المغنى": وحديث الإحرام من بيت المقدس ففيه ضعف، يرويه ابن أبى فديك، ومحمد بن إسحاق، وفيهما مقال، ويحتمل اختصاص هذا ببيت المقدس دون غيرها،

---

(١) فيه تأييد لتحسين السيوطى أثر أبى هريرة ولعله للشواهد.

٢٥٧٠- مالك، عن الثقة عنده: أن عبد الله بن عمر أحرم من إيليا. رواه مالك في "الموطأ" (١٢٨).

ليجمع بين الصلاة في المسجدين في إحرام واحد اهـ (٣:٢١٦). قلت: أما ابن أبي فديك فمن رجال الجماعة ثقة، والعمل على توثيقه، ولا حجة في قول من تكلم فيه بلا حجة، ومحمد بن إسحاق حسن الحديث عند البيهقي وغيره من الحفاظ، ولا أقل من أن يستشهد به، فإذا تابع ابن إسحاق ابن أبي فديك فلا شك في صحة الحديث، وصلاحيته للاحتجاج به. وأما قوله بالاختصاص فتمشية للمذهب؛ فإن الخصوصيات لا تثبت إلا بدليل، ولو كان تقديم الإحرام على الميقات لمن أهل من بيت المقدس لأجل الجمع بين الصلاة في المسجدين، لكان تقديم الإحرام عليه لأهل المدينة أيضا؛ فإن المسجد النبوي من المساجد الثلاثة التي تشد الرحال إليها، والخصم لا يقول به. وأيضا فإن النبي ﷺ وقت لأهل الشام كما وقت لأهل العراق، وأهل اليمن وغيرهم، والإحرام قبل الميقات كالإحرام قبل أشهر الحج عندكم، فيكره التقديم في حق الكل، وإلا لم يوقت النبي ﷺ لأهل المقدس ميقاتا سوى بيت المقدس. وأيضا لو كان لهم تقديم الإحرام قبل الميقات لكان لهم الإحرام قبل أشهر الحج أيضا؛ لكونهما سواء عندكم، وأنتم لا تقولون به.

وقد ذهب علقمة، والأسود، وعبد الرحمن، وأبو إسحاق، إلى أن تقديم الإحرام على الميقات أفضل، ذكره ابن قدامة في "المغني" (٣:٢١٥). وهو قول علمائنا الحنفية، والله تعالى أعلم. قال البيهقي: قال الشافعي: وروى عن ابن مسعود: لقي ركبا بالسبوحة محرمين فلبوا ولبى ابن مسعود وهو داخل الكوفة. قلت: فلبوا ولبى ابن مسعود وهو داخل الكوفة.

قلت: وفي "مصنف ابن أبي شيبة": ثنا وكيع، عن سفيان، عن ابن سوقة، عن رجل لم يسمه: أن ابن مسعود أحرم من السبوحة. وذكر أبو عمر في "التمهيد": أن جماعة من الصحابة والتابعين أحرموا من المواضع البعيدة، قال: وأحرم ابن مسعود من القادسية. انتهى من "الجوهر النقي" (١:٣٣٥). وقد تفردت والحمد لله سبحانه بتأييد أبي حنيفة وأصحابه في هذه المسألة بما لم يأت بمثله أحد من العلماء على ما نوى إليه نظري.

باب من كان فى طريقه ميقاتان فله الإحرام من أيهما شاء

٢٥٧١- بلغنا عن النبى ﷺ، أنه قال: «من أحب منكم أن يستمتع بثيابه إلى الجحفة فليفعل» أخبرنا بذلك أبو يوسف، عن إسحاق بن راشد، (ذكره ابن حبان وابن شاهين فى الثقات، ووثقه النسائى، وابن معين وأبو حاتم، كذا فى "التعليق الممجد" نقلا عن "تهذيب التهذيب" وغيره) عن محمد بن على، عن النبى ﷺ، ذكره محمد فى "الموطأ" (١٩٠). وهذا سند صحيح مرسل.

٢٥٧٢- أخبرنا سفيان، عن يحيى بن سعيد، عن ابن المسيب: أن عائشة اعتمرت فى سنة مرتين، مرة من ذى الحليفة. ومرة من الجحفة. أخرجه الإمام الشافعى فى "الأم" (٢-١٥٥). ورجاله ثقات كلهم.

باب من كان فى طريقه ميقاتان فله الإحرام من أيهما شاء

قوله: "بلغنا" إلى آخر الباب، قلت: دلالة الأثرين على معنى الباب ظاهرة والمرسل حجة عندنا مطلقا، وعند الشافعى إذا وافقه فتوى صحابى أو عمله، وهذا كما تراه قد تأيد بفعل عائشة رضى الله عنها، ومذهب أحمد أنه يلزمه الإحرام من أول الميقات، ولا يجوز تأخيره إلى الميقات الثانى، وحملوا فعل عائشة فى تأخيرها إحرام العمرة إلى الجحفة على أنها لم تمر فى طريقها على ذى الحليفة، كذا فى "المغنى" (٣:٢١٥) والمعروف عند المالكية أن الشامى مثلا إذا جاوز ذا الحليفة بغير إحرام إلى الجحفة جاز له ذلك، وبه قالت الحنفية. وأبو ثور، وابن المنذر من الشافعية، كذا فى "التعليق الممجد" نقلا عن "فتح البارى" وغيره اهـ.

ويجوز ذلك عندنا لأهل المدينة أيضا، كما قاله محمد فى "الموطأ"، وعليه حمل ما روى، عن ابن عمر: أنه أحرم من الفرع. وهو دون ذى الحليفة إلى مكة. قال محمد: فإن أمامها وقت آخر وهو الجحفة، وقد رخص لأهل المدينة أن يحرموا من الجحفة؛ لأنها وقت من المواقيت اهـ. أى الواجب أن لا يتجاوز عن مطلق الميقات لا عن الميقات الأول. ثم استدل بما رويناه فى المتن عنه بلاغا، ولا ريب أنه حجة قوية فى الباب، ومقدم على آراء الرجال، وحديث ابن عباس: «هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن» ساكت عمن كان فى طريقه ميقاتان فافهم. وحديث أبى الزبير عن جابر المذكور فى باب المواقيت ولفظه: مهل أهل المدينة ذو الحليفة، والطريق الآخر الجحفة. يشعر بأن لأهل المدينة ميقاتين، ذو الحليفة فى طريق، والجحفة فى طريق آخر، ولا دلالة فيه على أن

باب ميقات أهل مكة للحج الحرم وللعمرة الحل

٢٥٧٣- عن ابن عباس في حديث طويل في المواقيت: «فمن كان دونهن فمهله من أهله، وكذلك حتى أهل مكة يهلون منها». متفق عليه. "نيل الأوطار" (٤-١٧٥).

٢٥٧٤- عن عائشة، قالت: نزل رسول الله ﷺ المحصب: فدعا عبد الرحمن بن أبي بكر فقال: أخرج بأختك من الحرم، فتهل بعمرة، ثم لتطف بالبيت، فإني أنتظر كما ههنا». الحديث، متفق عليه. "نيل" (٤-١٧٨). وزاد الطحاوي عن عائشة في حديثها: أنها قالت: فكان أدنانا من الحرم التنعيم فاعتمرت منه. كذا في "النيل" أيضا (٤-١٧٩). قلت: وسند الطحاوي (١-٤٢٦) صحيح على شرط مسلم.

أهل المدينة لو سلكوا طريقا يمرون بها على الميقاتين جميعا لا يجوز لهم تأخير الإحرام إلى الجحفة، ومقتضى كونها ميقاتا لهم جواز ذلك كما لا يخفى.

والمرسل الذي بدأنا به هذا الباب صريح في جواز تأخيرهم الإحرام إلى الجحفة، فهو المعتمد لكونه نصا في الباب. وفي "غنية الناسك": ولو مر بميقاتين فإحرامه من الأبعد أفضل، ولو أخره إلى الثاني لا شيء عليه في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة رضي الله عنه. قال في "البحر" و"التبيين": ولا يجب على المدني أن يحرم من ذي الحليفة، بل من الجحفة، وكذا الشامي إذا مر بذي الحليفة أولى، وعن أبي حنيفة: أن عليه دما، وكذا كل ميقاتين ثانيهما أقرب إلى مكة، والأول هو الظاهر اهـ. فلو مر بميقات ومحاذاة الثاني لا تعتبر المحاذاة. "ضياء الأبصار"، لأن المحاذاة إنما اعتبرت عند الحاجة، ولا حاجة إذا قدر على الإحرام من عين الميقات. وفي "اللباب": والمدني إن جاوز وقته غير محرم إلى الجحفة كره وفاقا أي بين علمائنا، خلافا لابن أمير حاج اهـ (٢٦). قلت: والظاهر أن الكراهة تنزيهية، فإن قول محمد في "الموطأ": وقد رخص لأهل المدينة إلخ صريح في الجواز، وانتفاء الكراهة تحريما، وهو المؤيد بقول النبي ﷺ: «من شاء منكم أن يستمتع بثيابه إلى الجحفة فليفعل». نعم: تأخير المدني إحرامه إلى الجحفة خلاف الأولى؛ لأن النبي ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة فالإحرام منه عزيمة ومن الجحفة رخصة، والله أعلم.

باب ميقات أهل مكة للحج الحرم وللعمرة الحل

قوله: "عن عائشة" إلخ، قلت: وقوله ﷺ: «أخرج بأختك من الحرم» صريح في أن ميقات أهل مكة للعمرة الحل، وإلا لم يكن لإخراجها من الحرم معنى، وقد وقع الخلاف هل يتعين التنعيم لمن اعتمر من مكة؟ قال الطحاوي: ذهب قوم إلى أنه لا ميقات للعمرة لمن كان بمكة إلا التنعيم،

٢٥٧٥- عن جابر، قال: أمرنا رسول الله ﷺ لما أحللنا أن نحرم إذا توجهنا إلى منى، فأهللنا من الإبطح. أخرجه مسلم. "زيلعى" (١-٤٧٣).

باب استحباب الغسل عند الإحرام ولو حائضة ونفساء

٢٥٧٦- عن زيد بن ثابت رضى الله عنه: أنه رأى النبى ﷺ تجرد لإهلاله واغتسل. رواه الترمذى وقال: حسن غريب. "زيلعى" (١-٤٧٤).

ولا ينبغى مجاوزته كما لا ينبغى مجاوزة المواقيت التى للحج، (واحتجوا بما وقع فى لفظ البخارى عن عائشة: قالت: يا رسول الله! اعتمرتم ولم اعتمر، فقال: «يا عبد الرحمن! اذهب بأختك، فأعمرها من التنعيم». وبما أخرج أبو داود فى المراسيل عن ابن سيرين، قال: وقت رسول الله ﷺ لأهل مكة التنعيم. كذا فى "الزيلعى" (١:٤٧٣) قال الطحاوى: وخالفهم آخرون، فقالوا: ميقات العمرة الحل، فمن أى الحل أحرموا بها أجزأهم ذلك، وإنما أمر عائشة بالإحرام من التنعيم لأنه كان أقرب الحل إلى مكة (١:٤٢٦). والجواب عما أخرجه أبو داود فى المراسيل أنه ضعيف لا يصح الاحتجاج به، فقد قال أبو داود: قال سفيان: هذا الحديث لا يكاد يعرف، يعنى حديث التنعيم، كذا فى "الزيلعى" (١:٤٧٣). وقول عائشة: وكان أدنانا من الحرم التنعيم، فاعتمرت منه. صريح فى أن ميقات مكة للعمرة الحل، وأن التنعيم وغيره فى ذلك سواء.

قوله: "عن جابر" إلخ، قلت: فيه دليل على أن ميقات المكى للحج الحرم، فإن جابرا وكل من لم يسق الهدى من الصحابة لما أحلوا بالعمرة التحقوا بأهل مكة كما هو ظاهر، ثم أهلوا بالحج من الإبطح، فثبت بذلك أن ميقاتهم للحج الحرم، وكله فيه سواء، ولا يتعين عليهم الإحرام مكة خاصة، وإلا لم يحرموا من الإبطح؛ فإنه خارج من مكة. فإن قيل: ولكنه ملحق بمكة لحوق الفناء بالمصر. قلنا: وكذلك الحرم كله ملحق بمكة فى حق الإحرام؛ لما لا يخفى أن تحديد الحرم إنما هو لاحترام بيت الله تعالى، فكان كله فى اللحوق به سواء فافهم.

باب الإحرام واستحباب الغسل له ولو حائضا ونفساء

قوله: "عن زيد بن ثابت" إلى آخر الأحاديث، دلالتها على معنى الباب ظاهرة. قال فى "الهداية": إلا أنه - أى الغسل- للتنظيف، حتى تؤمر به الحائض وإن لم يقع فرضا عنها، فيقوم الوضوء مقامه كما فى الجمعة، لكن الغسل أفضل؛ لأن معنى النظافة فيه أتم، ولأنه عليه السلام اختاره اهـ (١:٢١٦). وحقيقة الإحرام الدخول فى الحرمة، والمراد الدخول فى حرمات

٢٥٧٧– عن ابن عمر رضى الله عنهما، قال: من السنة أن يغتسل إذا أراد أن يحرم. رواه البزار، والدارقطنى، والحاكم، فى "المستدرك" وقال: صحيح على شرطهما. "زيلعى" (١–٤٧٤).

٢٥٧٨– عن عائشة رضى الله عنها، قالت: نفست أسماء بنت عميس بمحمد بن أبى بكر بالشجرة، فأمر رسول الله ﷺ أبا بكر أن تغتسل وتهل. أخرجه مسلم فى "صحيحه" عن القاسم عنها. "زيلعى".

٢٥٧٩– عن ابن عباس: أن النبى ﷺ قال: «الحائض والنفساء إذا أتتا على الوقت تغتسلان وتحرمان وتقضيان المناسك كلها غير الطواف بالبيت». رواه أبو داود (١–٢٥٠) وسكت عنه، وفيه خصيف مختلف فيه، فالحديث حسن.

باب ما يصنع المحرم إذا أراد الإحرام
من لبس الإزار والرداء والتطيب ونزع المخيط و غيره

٢٥٨٠– عن ابن عباس، قال: انطلق النبى ﷺ من المدينة بعد ما ترجل وادهن ولبس إزاره ورداءه هو وأصحابه، فلم ينه عن شئ من الأردية والآزر تلبس إلا المزعفرات التى تردع على الجلد رواه البخارى نيل الأوطار (٤:١٨٦).

٢٥٨١– عن عائشة (أم المؤمنين) زوج النبى ﷺ، قالت: كنت أطيب رسول الله

مخصوصة– أى التزمها – وهو شرط الحج، غير أنه لا يتحقق ثبوته شرعا إلا بالنية مع الذكر أو الخصوصية على ما سيأتى، وإذا تم الإحرام لا يخرج منه إلا بعمل النسك الذى أحرم له وإن أفسده، إلا فى الفوات فبعمل العمرة، وإلا الإحصار فبذبح، كذا فى حاشية "الهداية" (١:٢١٦).

باب ما يصنع المحرم إذا أراد الإحرام
من لبس الإزار والرداء والتطيب ونزع المخيط و غيره

قوله: "عن ابن عباس إلخ، دلالته على الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "عن عائشة فى أحاديثها الثلاثة" إلخ قلت: واستدل بالحديث على استحباب التطيب عند إرادة الإحرام ولو بقيت رائحته عند الإحرام وبعده، وعلى أنه لا يضر بقاء رائحته ولونه، وإنما

ﷺ لإحرامه حين يحرم، ولحله قبل أن يطوف بالبيت. رواه إمام المحدثين البخارى (٢٠٨:١).

٢٥٨٢- وعنها، قالت: كنت أطيب النبى ﷺ عند إحرامه بأطيب ما أجد. وفى رواية: كان النبى ﷺ إذا أراد أن يحرم تطيب بأطيب ما يجد، ثم أرى وبيص الدهن فى رأسه ولحيته بعد ذلك. متفق عليهما. "نيل الأوطار" (٤-١٨٤).

المحرم ابتداءه بعد الإحرام. قال فى "الفتح": وهو قول الجمهور، وذهب ابن عمر، ومالك، ومحمد ابن الحسن، والزهرى، وبعض أصحاب الشافعى إلى أنه لا يجوز التطيب عند الإحرام، واختلفوا هل محرم أو مكروه؟ وهل تلزمه الفدية أو لا؟ "نيل الأوطار" (١٨٤:٤) قلت: مذهب محمد أنه يكره التطيب بما يبقى عينه بعد الإحرام، بأن يلطخ رأسه بالمسك؛ لأنه منتفع بالطيب وهو ممنوع؛ لأن للبقاء حكم الابتداء، كذا فى "الهداية مع الحاشية" (٢١٦:١).

واحتج بما أخرجاه عن محمد بن المنتشر، قال: سألت عبد الله بن عمر عن رجل يتطيب ثم يصبح محرما؟ فقال: ما أحب أن أصبح محرما أنضح طيبا، لأن أطلى بقطران أحب إلى من أن أفعل ذلك. فدخلت على عائشة رضى الله تعالى عنها وأخبرتها بقوله، فقالت: أنا طيبت رسول الله ﷺ فطاف على نسائه ثم أصبح محرما. وفى لفظ لهما: قالت: كنت أطيب رسول الله ﷺ فيطوف على نسائه ثم يصبح محرما ينضح طيبا. "زيلعى" (٤٧٥:١) وبما أخرجاه عن يعلى بن أمية، قال: أتى النبى ﷺ رجل متضمخ بطيب وعليه جبة، فقال: يا رسول الله! كيف ترى فى رجل أحرم بعمرة فى جبة بعد ما تضمخ بطيب؟ فقال له النبى ﷺ: «أما الطيب الذى بك فاغسله ثلاث مرات، وأما الجبة فانزعها، ثم اصنع فى عمرتك ما تصنع فى حجك». وبما أخرجه مالك، عن نافع، عن أسلم مولى عمر: أن عمر وجد ريح طيب من معاوية وهو محرم، فقال له عمر: ارجع فاغسله. ورواه البزار فى "مسنده". وزاد: فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الحاج الشعث التفل». انتهى من "الزيلعى" (٤٧٦:١).

قالوا: فحديث عائشة: كأنى أنظر إلى وبيض الطيب فى مفرقه وهو محرم. لا يدل على بقاء عين الطيب؛ لما فى رواية أخرى عنها: كنت أطيب رسول الله ﷺ، فيطوف على نساءه ثم يصبح محرما. والطواف على النساء كناية عن الجماع، ومن لازمه الغسل بعده، فهذا يدل أنه ﷺ اغتسل بعد أن تطيب، وبقاء الوبيض أى بريقه ولمعانه لا يدل على بقاء عين الطيب، بل على بقاء

٢٥٨٣- وعنها، قالت: كنا نخرج مع النبى ﷺ إلى مكة، فنضمد جباهنا بالسك المطيب عند الإحرام، فإذا عرقت إحداها سال على وجهها، فيراه النبى ﷺ ولا ينهانا. رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى، وإسناد رواته ثقات إلا شيخ أبى داود[1]، وقد قال النسائى: لا بأس به. وقال ابن حبان فى "الثقات": مستقيم الأمر فى ما يروى اهـ. "نيل" (٤-٢٨٧).

الأثر الذى يشق إزالته، فإن عين الطيب لا تبقى بعد الاغتسال كما لا يخفى، إن الرجل ربما غسل الطيب عن وجهه أو يده، فيذهب ويبقى وبيصه، قاله الطحاوى (١:٣٦٧).

وأورد عليه الحازمى بأن لا دلالة فى الحديث أنه ﷺ أصابهن؛ فإنه عليه الصلاة والسلام كثيرا ما كان يطوف على نسائه من غير إصابة، كما فى حديث عائشة: قل يوم إلا ورسول الله ﷺ يطوف علينا، يقبل ويلمس دون الوقاع، فإذا جاء إلى التى هى يومها يبيت عندها، كذا فى "نصب الراية" (١:٤٧٥).

قلت: قد رجح الحافظ فى "الفتح" (١:٣٢٣) ما قاله الطحاوى، وجزم به ابن القيم وابن حزم. قال ابن القيم فى "الهدى" فنـزل ﷺ بذى الحليفة، فصلى بها العصر ركعتين، ثم بات بها، وصلى المغرب والعشاء والصبح والظهر، فصلى بها خمس صلوات؛ وكان نساءه كلهن معه، وطاف عليهن تلك الليلة، فلما أراد الإحرام اغتسل غسلا ثانيا لإحرامه غير غسل الجماع الأول. ولم يذكر ابن حزم أنه اغتسل غير الغسل الأول للجنابة، وقد ترك بعض الناس ذكره، فإما أن يكون تركه عمدا لأنه لم يثبت عنده، وإما أن يكون سهوا منه، وقد قال زيد بن ثابت: إنه رأى النبى ﷺ تجرد لإهلاله واغتسل. قال الترمذى: حديث حسن غريب اهـ (١:١٨٢).

قلت: ولكن حديث عائشة: كنا نحرج مع النبى ﷺ فنضمد جباهنا بالسك المطيب عند الإحرام إلى آخره، حجة للجمهور سالمة، لا يتمشى فيه ما ذكره هؤلاء فى حديث الوبيص. وأما قول ابن عمر: ما أحب أن أصبح محرما أنضح طيبا، لأن أطلى بقطران أحب إلى أن أفعل ذلك. فقد قاله قبل أن تحدث عائشة رضى الله عنها ما حدثت به، فلما سمع حديثها سكت ولم يرده عليها، رواه سعيد بن منصور، وكان عبد الله بن عبد الله بن عمر، وسالم بن عبد الله بن عمر،

---

(١) الحسين بن جنيد.

٢٥٨٤– عن ابن عمر فى حديث له عن النبى ﷺ، قال: «وليحرم أحدكم فى إزار ورداء ونعلين، فإن لم يجد نعلين فليلبس خفين، وليقطعهما أسفل من الكعبين». رواه أحمد، وعزاه فى "مجمع الزوائد" إلى الطبرانى فى "الأوسط"، وقال: إسناده حسن. "نيل الأوطار" (٤–١٨٥).

يخالفان أباهما وجدهما فى ذلك لحديث عائشة، وذكر سالم قول عمر فى الطيب ثم قال: قالت عائشة فذكر الحديث، قال سالم: سنة رسول الله ﷺ أحق أن تتبع، كذا فى "فتح البارى" (٣:٣١٥).

وأما حديث يعلى بن أمية فقد ثبت أن الطيب الذى أمر النبى ﷺ الرجل بغسله هو الخلوق، وهو نوع من الطيب، مركب فيه زعفران لا مطلق الطيب، فلعل علة الأمر ما خالطه من الزعفران، وقد ثبت النهى عن تزعفر الرجل مطلقا محرما وغير محرم، ودليل ذلك ما أخرجه البخارى فى محرمات الإحرام بلفظ: عليه قميص فيه أثر صفرة. ورواه أبو داود الطيالسى فى "مسنده" بلفظ: رأى رجلا عليه جبة عليها أثر خلوق. ولمسلم نحوه، وعند سعيد بن منصور بلفظ: إن رجلا قال: يا رسول الله! إنى أحرمت وعلى جبّتى هذه، وعلى جبة ردغ من خلوق. الحديث، كذا فى "فتح البارى" (٣:٣١٣) والجواب عن قول عمر ما مر فى قول ابنه، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ، دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. قال فى "غنية الناسك" (٣٥): ويسن بعد الغسل أن يستعمل الطيب فى بدنه إن كان عنده، وإلا فلا يطلبه. "عناية". أفاد أنه من السنن الزوائد لا الهدى كما فى "السراج"، "نهر". ويجوز بما لا تبقى عينه بعد الإحرام اتفاقا[1] وكذا بما تبقى عينه بعده، كالمسك والغالية عندهما، وهو قول الشافعى أيضا.

وقال محمد: إنه يكره، ويجب بذلك عنده دم، وهو قول مالك وزفر رضى الله تعالى عنهم، وبما لا تبقى عينه أفضل خروجا من الخلاف. ويستحب بالمسك لما صح بل تواتر عنه ﷺ التطويب به، وللاختلاف استحبوا أن يخلطه بماء ورد أو نحوه، ليذهب جرمه، أما الثوب فلا يجوز أن يطيب بما تبقى عينه بعد الإحرام إجماعا. وقيل: يجوز فى الثوب أيضا عندهما، كما فى "الفتح" "وبالبحر" والأولى أن لا يطيب ثوبه كما فى "اللباب" اهـ.

---

(١) أى بين الحنفية.

باب استحباب الركعتين عند إرادة الإحرام

٢٥٨٥- عن سالم، عن ابن عمر، قال: كان رسول الله ﷺ يركع بذى الحليفة ركعتين، ثم إذا استوت به الناقة قائمة عند مسجد ذى الحليفة أهل بهؤلاء الكلمات. الحديث، أخرجه مسلم فى "صحيحه". "زيلعى" (١-٤٧٦).

باب التلبية وصفاتها ومواضعها وجواز الزيادة على المأثور

٢٥٨٦- عن ابن عمر: أن النبى ﷺ كان إذا استوت به راحلته قائمة عند مسجد ذى الحليفة أهل، فقال: «اللهمّ لبيك لبيك، لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك، والملك لك، لا شريك لك». وكان عبد الله يزيد مع هذا: «لبيك لبيك وسعديك، والخير بيديك، والرغباء إليك والعمل». متفق عليه. "نيل الأوطار" (٤-٢٠٤).

٢٥٨٧- عن جابر، قال: أهل رسول الله ﷺ، فذكر التلبية مثل حديث ابن عمر، قال: والناس يزيدون: ذا المعارج، ونحوه من الكلام، والنبى ﷺ يسمع فلا يقول لهم شيئا. رواه أحمد وأبو داود ومسلم بمعناه. نيل (٤-٢٠٤).

٢٥٨٨- عن أبى هريرة: أن النبى ﷺ قال فى تلبيته: «لبيك إله الحق لبيك». رواه أحمد وابن ماجة والنسائى، وصححه ابن حبان، والحاكم. "نيل الأوطار" (٤:٢٠٤).

باب استحباب الركعتين عند إرادة الإحرام

قوله: "عن سالم" إلخ، قلت: دلالته على الباب ظاهرة.

باب التلبية وصفاتها ومواضعها وجواز الزيادة على المأثور

قوله: "عن ابن عمر" إلى آخر الأحاديث، قلت: دلالتها على صيغة التلبية، واستحباب رفع الصوت بها، وجواز الزيادة بعدها، والدعاء، والصلاة على النبى ﷺ متصلا بها، ظاهرة، وبهذا كله نأخذ قال فى "غنية الناسك": ويسن أن يرفع صوته بالتلبية بشدة، من غير أن يبلغ الجهد فى ذلك كيلا يتضرر، ويستحب أن يكرر التلبية ثلاثا، وأن يوالى بين الثلاث، ولا يقطعها بكلام أو غيره.، وإذا لبى يستحب أن يخفض صوته، وتصل على النبى ﷺ، ويدعو بما شاء، وإن تبرك بالمأثور فحسن، وندب أن يزيد فيها لا فى خلالها بل بعدها. ولا يستحب الزيادة من غير المأثور، بل هو جائز كما يفهم من "الفتح" "والتبيين"، أما النقص عنها أو الزيادة فى خلالها فيكره تنزيها،

٢٥٨٩- عن السائب بن خلاد، قال: قال رسول الله ﷺ: «أتانى جبريل فأمرنى أن آمر أصحابى أن يرفعوا أصواتهم بالإهلال والتلبية». رواه الخمسة، وصححه الترمذى، وابن حبان، والحاكم، والبيهقى. نيل الأوطار (٤-٢٠٥).

٢٥٩٠- عن خزيمة بن ثابت، عن النبى ﷺ: أنه كان إذا فرغ من تلبيته سأل الله

ذكره فى "الكبير" اهـ (٣٨).

فائدة:

إن الحمد فى التلبية يكسر الهمزة على الاستئناف، وبفتحها على التعليل. قال فى "الفتح": والكسر أجود عند الجمهور؛ لأن من كسر قال: إن الحمد لك على كل حال، ومن فتح قال: لبيك بهذا السبب الخاص. ونقل الزمخشرى. إن الشافعى اختار الفتح، وأبا حنيفة اختار الكسر اهـ من "النيل" (٤:٢٠٤).

قوله: "عن السائب بن خلاد" إلخ، وفيه "أن آمر أصحابى" استدل به على استحباب رفع الصوت بالتلبية بحيث لا يضر نفسه، وبه قال ابن رسلان، وخرج بقوله: "أصحابى" النساء؛ فإن المرأة لا تجهز بها، بل تقتصر على إسماع نفسها. قال الرويانى: فإن رفعت صوتها لم يحرم؛ لأنه ليس بعورة على المصحح، بل يكون مكروها. وكذا قال أبو الطيب، وابن الرفعة. كذا فى "النيل" أيضا (٤:٢٠٦). قلت: وهو مذهبنا معشر الحنفية، ذكره فى "المنسك المتوسط" (٤٣) والأمر برفع الصوت بالتلبية دليل على كون التلية واجبة، وهو المذهب، وهو قول عطاء، فقد أخرج سعيد ابن منصور بسند صحيح عنه، قال: التلبية فرض الحج. وحكاه ابن المنذر عن ابن عمر، وطاؤس، وعكرمة. قاله الحافظ فى "الفتح" (٣:٢٢٧).

لا يقال: إن رفع الصوت بالتلبية سنة عندكم كما ذكرته عن "الغنية" وغيرها. لأنا نقول: إن رفع الصوت بمعنى الجهر بالتلبية والتلفظ بها قدر ما يسمع نفسه واجب عندنا، والسنة إنما هو العج بها -أى رفع الصوت بشدة- وأما مطلق رفع الصوت فواجب، حتى لا يكون الرجل محرما بالنية عندنا حتى يلبى ويسمع نفسه، ودلالة الحديث على وجوبه ظاهرة؛ لما فيه من الأمر برفع الصوت بالتلبية، والله أعلم.

قوله: "عن خزيمة بن ثابت" إلخ، قلت: وفيه صالح بن محمد بن أبى زائدة أبو واقد الليثى،

عز وجل رضوانه والجنة، واستعاذ برحمته من النار. رواه الشافعي، والدارقطني. "نيل الأوطار" (٤-٢٠٥).

٢٥٩١- عن القاسم بن محمد، قال: كان يستحب للرجل إذا فرغ من تلبيته أن يصلى على النبى ﷺ. رواه الدارقطني. "نيل" (٤-٢٠٥).

٢٥٩٢- عن جابر، قال: كان رسول الله ﷺ يلبى إذا لقى ركبا، أو علا أكمة، أو هبط واديا، وفى إدبار المكتوبة، وآخر الليل. رواه ابن عسكر فى تخريجه لأحاديث "المهذب"، وفى إسناده من لا يعرف.

٢٥٩٣- وله شاهد من حديث ابن عمر موقوفا: أنه كان يلبى راكبا ونازلا ومضطجعا. رواه الشافعي عن سعيد بن سالم، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عنه.

٢٥٩٤- وروى ابن أبى شيبة من رواية ابن سابط قال: كان السلف يستحبون التلبية فى أربعة مواضع: فى دبر الصلاة، وإذ اهبطوا واديا، أو علوه، وعند التقاء الرفاق.

٢٥٩٥- وعن خيثمة نحوه وزاد: وإذا استنفرت بالرجل دابته. كذا فى "التلخيص الحبير" (١-٢٠٩).

وهو مدنى ضعيف. وأما إبراهيم بن أبى يحيى الراوى عنه فلم ينفرد به، بل تابعه عليه عبد الله بن عبد الله الأموى، "التلخيص الحبير" (١: ٢١٠) قلت: وصالح بن محمد هذا مختلف فيه، قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: ليس به بأس وضعفه آخرون، وتركه من تركه لأجل أن سليمان بن حرب تركه، ولكن قال يعقوب بن سفيان: كان سليمان لا يحدث عنه بالبصرة، فلما استقضى على مكة والتقى مع المدنيين أثنوا عليه، وعرفوه حاله، وقالوا: كان من خيارنا وزهادنا، صاحب غزو وجهاد، فحدث عنه بمكة. كذا فى "التهذيب" (٤: ٤٠١) فالحديث عندى حسن.

قوله: "عن القاسم بن محمد" إلخ، قلت: سكت عنه الشوكانى فى "النيل"، وسنده لا بأس به، إلا أن فيه صالح بن محمد وهو ضعيف، قاله فى "التعليق المغنى" (١: ٢٦٣). قلت: وقد تقدم آنفا أنه حسن الحديث مختلف فيه، وثقه أحمد، وقال: ما أرى به بأسا، فافهم. وقد ندب إلى ذلك علماءنا كما صرح به فى الغنية والله تعالى أعلم.

قوله: "عن جابر" إلخ"، قلت: الحديث حسن بشواهده، وبه قال علماءنا: إنه يستحب إكثار التلبية، خصوصا عند تغير الأحوال والأزمان.

باب وجوب التلبية

وأن الإحرام لا ينعقد إلا بها أو بما يقوم مقامها

٢٥٩٦- عن خلاد بن السائب، عن أبيه: أن رسول الله ﷺ قال: «أتاني جبرئيل عليه السلام، فأمرني أن آمر أصحابي ومن معي أن يرفعوا أصواتهم بالإهلال، أو قال: بالتلبية». أخرجه الستة. "زيلعي" (١-٢٨٤) وزاد بعضهم فيه: فإنها من شعار الحج. "الدر المنثور" وعزاه إلى الحاكم وغيره، وصححه.

فائدة:

قال الرافعي: ثبت عن رسول الله ﷺ أنه كان إذا رأى شيئا يعجبه (أي وهو محرم) قال: «لبيك، إن العيش عيش الآخرة». قال الحافظ: رواه ابن خزيمة، والحاكم، والبيهقي، من حديث عكرمة، عن ابن عباس، ورواه سعيد بن منصور من حديث عكرمة مرسلا. قال: نظر رسول الله ﷺ إلى من حوله وهو بعرفة، فقال فذكر. وروى الشافعي عن سعيد بن سالم، عن ابن جريج، عن حميد الأعرج، عن مجاهد، قال: كان النبي ﷺ يظهر من التلبية: «لبيك اللهم لبيك» الحديث. قال: حتى إذا كان ذات يوم والناس يصرفون عنه كأنه أعجبه ما هو فيه، فزاد فيها: «لبيك إن العيش عيش الآخرة" اهـ "التلخيص الحبير" (١:٢١٠).

وفيه أيضا: أنه ﷺ قال في تلبيته: «لبيك حقا حقا تعبدا ورقا». رواه البزار من حديث أنس، وذكره الدارقطني في "العلل" الاختلاف فيه، وساقه بسنده مرفوعا، ورجح وقفه اهـ. قلت: ثبتت الزيادة في التلبية عن النبي ﷺ وفيه حجة على من لم يجوزها اعتبارا بالأذان والتشهد من حيث أنه ذكر منظوم، كما نقله صاحب "الهداية" عن الشافعي، وصاحب "البناية" عن أحمد، والله تعالى أعلم.

باب وجوب التلبية

وأن الإحرام لا ينعقد إلا بها أو بما يقوم مقامها

قوله: "عن خلاد بن السائب" إلخ، قال الجصاص: ويتضمن ذلك معنيين: فعل التلبية، ورفع الصوت بها. وقد اتفقوا على أن رفع الصوت غير واجب، فبقي حكمه في فعل التلبية. قلت: فدلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

٢٥٩٧- عن جابر: ثم دخل رسول الله ﷺ على عائشة رضى الله عنها وهى تبكى، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: شأنى إنى حضت، وقد حل الناس ولم أحلل ولم أطف بالبيت، والناس يذهبون إلى الحج الآن، فقال: إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم، فاغتسلى ثم أهلى بالحج، ففعلت ووقفت المواقف، حتى إذا طهرت طافت بالكعبة والصفا والمروة. أخرجه الشيخان. "زيلعى" (١-٥٣٠).

٢٥٩٨- وعن عائشة رضى الله عنها فى حديث طويل: فقدمت مكة وأنا حائض، ولم أطف بالبيت ولا بالصفا والمروة، فشكوت ذلك إلى النبى ﷺ، فقال: «انقضى رأسك، وامتشطى، وأهلى بالحج، ودعى العمرة»، الحديث، رواه البخارى. "فتح البارى" (٣-٢٣٠). وبطريق قراد بن أبى نوح: حدثنا نافع عن ابن عمر، وابن أبى مليكة عن عائشة: أن النبى ﷺ دخل عليها وهى كأنها حزينة، فقال: ما لك؟ فقالت: لا أنا قضيت عمرتى، وألفانى الحج عاركا، قال: «ذلك شئ كتبه الله على بنات آدم فحجى وقولى ما يقول المسلمون فى حجهم». الحديث، ذكره الجصاص فى "أحكام القرآن" له (١-٣٠٦).

٢٥٩٩- عن عبد الله بن دينـار، عن ابن عمر: «فمن فرض فيهن الحج» قال: أهل. أخرجـه الطبرى (٢:١٥٢). وفى لفظ لـه قولـه: «فمن فرض فيهن الحج» قال: من أهل بحج.

قوله: "عن جابر وعن عائشة" إلخ، قلت: دلالة قوله ﷺ: "وأهلى بالحج" وقوله: "قولى ما يقوله المسلمون" على وجوب التلبية ظاهرة، فإنها الذى يقوله المسلمون عند الإحرام، وأمره عليه السلام على الوجوب. قاله الجصاص فى "أحكام القرآن" له (١:٣٠٦) وقراد بن أبى نوح اسمه عبد الرحمن بن غزوان، المعروف بقراد بضم القاف وتخفيف الراء، ثقة من رجال البخارى، وأبى داود، والترمذى، والنسائى، من التاسعة. "تقريب" (١٢٤). وأغرب الدارقطنى وقال: قراد شيخ من المصريين مجهول، وهو من العجائب، ولا أظن مثله يخفى على الدارقطنى، قاله الحافظ فى "اللسان" (٤:٤٧١).

قوله: "عن عبد الله بن دينار، إلى قوله: عن عطاء" إلخ، قلت: دلالتها على وجوب التلبية، وعلى أن الإحرام لا ينعقد إلا بها ظاهرة، فإن فرض الحج بمعنى الإيجاب والإلزام مما لا بد منه

٢٦٠٠- وأخرج عن مجاهد نحوه، قال: الفريضة التلبية. ونحوه عن إبراهيم النخعي، وطاوس. أسانيدها من بين صحاح وحسان.

٢٦٠١- عن جبير بن حبيب، قال: سألت القاسم بن محمد عمن فرض فيهن الحج؟ قال: إذا اغتسلت ولبست ثوبك ولبيت فقد فرضت فيهن الحج. أخرجه الطبرى أيضا فى تفسيره (٢-١٥٣). ورجاله كلهم ثقات.

٢٦٠٢- وأخرج ابن المنذر عن ابن عباس، قال: الفرض الإهلال.

٢٦٠٣- وابن أبى شيبة عن ابن الزبير: «فمن فرض فيهن الحج» قال: الإهلال.

٢٦٠٤- وعن الزهرى قال: الإهلال فريضة الحج الدر المنثور (١:٢١٨).

٢٦٠٥- وقالت عمرة عن عائشة: لا إحرام إلا لمن أهل ولبى. "أحكام القرآن" للجصاص (١-٣٠٦) ولم أقف على أسانيدها وإنما ذكرتها اعتضادا.

إجماعا، وقد اختلف أهل التأويل فى المعنى الذى يكون به الرجل فارضا للحج، فقال أكثرهم: فرض الحج مفسر بالإهلال، كما هو ظاهر من الآثار المذكورة فى المتن. وقال بعضهم: بأن فرض الحج هو الإحرام، كما ذكره الطبرى فى "تفسيره"، والسيوطى فى "الدر المنثور". وقال الجصاص: قول من تأول قوله تعالى: ﴿فمن فرض فيهن الحج﴾ على من أحرم لا يدل على أنه رأى الإحرام جائزا بغير تلبية؛ لأنه جائز أن يقول: فمن أحرم وشرط الإحرام أن يلبى، فلم يثبت عن أحد من السلف الدخول فى الإحرام إلا بالتلبية، أو تقليد الهدى وسوقه، ويدل عليه (من جهة النظر) أن الحج والعمرة ينتظمان أفعالا متغايرة مختلفة مفعولة بتحريمة واحدة، فأشبهت الصلاة لما تضمنت أفعالا متغائرة مختلفة مفعولة بتحريمة واحدة. كان شرط الدخول فيها الذكر (من التكبير ونحوه، ولم تكن النية وحدها كافية للدخول فيها) كذلك الحج والعمرة واجب أن يكون الدخول فيها بالذكر أو ما يقوم مقامه اهـ (١:٣٠٧).

وقال ابن قدامة فى "المغنى": يستحب للإنسان النطق بما أحرم به ليزول الالتباس، فإن لم ينطق بشيء واقتصر على مجرد النية كفاه فى قول إمامنا، ومالك، والشافعى. وقال أبو حنيفة: لا ينعقد بمجرد النية حتى تنضاف إليها التلبية، أو سوق الهدى؛ لما روى خلاد بن السائب الأنصارى عن أبيه، فذكر حديث المتن الذى بدأنا به الباب، وقال: رواه النسائى وقال الترمذى: هو حديث حسن صحيح ثم احتج للثلاثة بأنها عبادة ليس فى آخرها نطق واجب، فلم يكن فى أولها

٢٦٠٦- عن عطاء، قال: التلبية فرض الحج. أخرجه سعيد بن منصور عنه بسند صحيح، قاله الحافظ فى "الفتح" (٣-٢٢٧) قال: وحكاه ابن المنذر عن ابن عمر، وطاوس، وعكرمة، وهى صحاح أو حسان على أصله.

باب: يلبى فى دبر الصلاة

٢٦٠٧- عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: أن النبى ﷺ أهل فى دبر الصلاة. أخرجه الترمذى، وقال: حسن غريب. "زيلعى". قلت: وفيه خصيف بن عبد الرحمن

كالصيام، وبأنه لو نطق بغير ما نواه -نحو أن ينوى العمرة فيسبق لسانه إلى الحج أو بالعكس- انعقد ما نواه دون ما لفظ به. قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على ذلك؛ وهذا لأن الواجب النية، وعليها الاعتماد، واللفظ لا عبرة به، فلم يؤثر كما لا يؤثر اختلاف النية فيما يعتبر له اللفظ دون النية اهـ (٣:٢٤٢).

قلت: قياسه على الصيام قياس مع الفارق، فإن الحج والعمرة عبادة وجودية ذات أفعال، والصوم عبادة غير وجودية من جنس التروك غير ذات أفعال، فافترقا، والأولى ما ذكرناه من القياس على الصلاة. وأما مسألة النية والتلفظ بها فمنفصلة عن مسألة الإحرام؛ فإن النية واجبة فى العبادات كلها؛ بقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات». ولا يلزم من كون النية محلها القلب دون اللسان، كون النية وحدها تكفى لصحة الدخول فى العبادات كلها بالإجماع، ألا ترى أنها لا تكفى للدخول فى الصلاة بدون التحريمة أى تكبيرة الافتتاح أو ما يقوم مقامها إجماعا؟ فمن نوى صلاة وصحت نيته بها لم يدخل فيها ما لم يكبر، فكذلك الإحرام بالحج والعمرة لا تكفى للدخول فيه النية ما لم يتصل بها بالتلبية أو ما يقوم مقامها، بدليل أن فرض الحج مفسر بالإهلال والتلبية، ولم يثبت عن أحد من السلف جواز الدخول فى الإحرام إلا بالتلبية أو ما يقوم مقامها، كما قاله الجصاص، بل قد ثبت عنهم كون التلبية فريضة الحج، وأنه لم يحرم إلا من أهل ولبى، فلا يصح الاعتماد على القياس مع ما ذكرنا من فساده، والإعراض عن الآثار مع كونها مستندة إلى النص مفسرة لها، ولعلك قد عرفت بذلك غاية اتباع الحنفية للآثار، وشدة تجنبهم عن القياس بمعرض النص، والله أعلم.

باب يلبى فى دبر الصلاة

قوله: "عن سعيد بن جبير الحديثين" إلخ، دلالتهما على الباب ظاهرة، والحديث الثانى مفسر جامع بين مختلف الأحاديث، فالأخذ به أولى، وإن كان أحاديث أنه لبى بعد ما استوت به

الجوزى مختلف فيه، وقد حسن له الترمذى كما تراه، وقد تفرد عبد السلام بن حرب برواية هذا الحديث، وهو ثقة أخرج له الشيخان. وفى "الجوهر النقى": قال البيهقى: خصيف ليس بالقوى. قلت: هذا الحديث أخرجه الحاكم فى "مستدركه" وقال: على شرط مسلم، وأخرجه أبو داود في "سننه" وسكت عنه، وفى "شرح المهذب" للنووى: قد خالف البيهقى فى خصيف كثيرون من الحفاظ والأئمة المتقدمين، فوثقه يحيى بن معين إمام الجرح والتعديل، وأبو حاتم، وأبو زرعة، ومحمد بن سعيد. وقال النسائى: صالح اهـ.

٢٦٠٨- عن سعيد بن جبير، قال: قلت لعبد الله بن عباس: عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله ﷺ فى إهلاله حين أوجب، فقال: إنى لأعلم الناس بذلك، إنها إنما كانت من رسول الله ﷺ حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا، خرج رسول الله ﷺ حاجا، فلما صلى فى مسجده بذى الحليفة ركعتيه أوجب فى مجلسه، فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته منه، ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل، وأدرك ذلك أقوام، وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسالا، فسمعوه حين استقلت به ناقته يهل، فقالوا: إنما أهل رسول الله ﷺ حين استقلت به ناقته، ثم مضى عليه

راحلته أصح، ولكن الجمع بين الحديثين والعمل بهما كليهما أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر، كما ذكرناه غير مرة، وأيضا فإن أحاديث أنه لبى بعد ما استوت به راحلته ساكتة عن الإهلال قبله، وحديث ابن عباس لا ينافيها، بل فيه زيادة أنه لبى فى دبر الصلاة، ولبى حين استوت به راحلته، والأخذ بالزيادة لازم، فافهم.

فائدة:

قال صاحب "الهداية": وهو إجابة لدعاء الخليل صلوات الله عليه، كما هو المعرف فى القصة اهـ (١:٢١٧) قال الزيلعي: فيه آثار عن الصحابة والتابعين، منها ما أخرجه الحاكم فى "المستدرك" فى فضائل إبراهيم عليه السلام عن ابن عباس، قال: لما بنى إبراهيم البيت أوحى الله إليه أن أذن فى الناس بالحج، قال: فقال إبراهيم: ألا إن ربكم قد اتخذ بيتا، وأمركم أن تحجوه. فاستجاب له ما سمعه من حجر أو شجر أو مدر أو غير ذلك: لبيك اللهم لبيك انتهى. وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وفيه نظر؛ لما فى عطاء بن السائب من الاختلاط. وأخرجه أيضا من جرير، عن قابوس، عن أبيه، عن ابن عباس، قال: لما فرغ إبراهيم عليه السلام من بناء البيت قال:

السلام فلما علا شرف البيداء أهل، وأدرك ذلك أقوام، فقالوا: إنما أهل حين علا على شرف البيداء. وأيم الله لقد أوجب فى مصلاه، وأهل حين استقلت به ناقته، وأهل حين علا على شرف البيداء. قال سعيد بن جبير: فمن أخذ بقول ابن عباس أهل فى مصلاه إذا فرغ من ركعتيه. رواه الحاكم فى "المستدرك" (١-٤٥٣)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، مفسر فى الباب ولم يخرجاه. وأقره على ذلك الذهبى. ورواه أيضا أبو داود كما قاله الحافظ فى "الفتح" (٣-٢٥٨).

رب قد فرغت، فقال: أذن فى الناس بالحج قال: رب وما يبلغ صوتى، قال: أذن وعلى البلاغ، قال: رب كيف أقول؟ قال. قل: يا أيها الناس، كتب عليكم الحج، حج البيت العتيق فسمعه من بين السماء والأرض، أ لا ترون أنهم يجيئون من أقصى الأرض يلبون انتهى. وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

وروى الواقدى عن جده، عن مسلم بن خالد الزنجى عن ابن أبى نجيح، عن مجاهد، قال: قام إبراهيم عليه السلام على هذا المقام، فقال: يا أيها الناس! أجيبوا ربكم، فقالوا: لبيك اللهم لبيك؛ قال: فمن حج اليوم فهو ممن أجاب إبراهيم يومئذ انتهى (١:٤٧٧). قلت: وأثر مجاهد مرسل حسن؛ فإن الواقدى مختلف فيه، وكذا ابن أبى نجيح، ومثله لا يقال بالرأى فهو فى حكم المرفوع[1]، والله تعالى أعلم.

---

(١) هذا، ولقد من الله تعالى على هذا العبد الغريق فى الآثام بتوفيق زيارة بيته وبلده الحرام، وزيارة قبر حبيبه عليه الصلاة وأزكى السلام مرتين، فله الحمد وله الشكر دائمين متلازمين مدى تعاقب الملوين، وقد رأيت فى المنام بعد كتابة هذا المقام وقت القيلولة بعد الطعام، يوم الإثنين من ذى الحجة الحرام، سنة تسع وأربعين بعد ثلاثمائة وألف من هجرة خير الأنام، أنى ركبت السفينة البحرية مع الأهل والعيال والأولاد والأطفال، لزيارة بيت الله العلى المتعال، مع الأمن والسلامة فرحين مستبشرين بهذه الكرامة، اللهم فاجعلنى مخلصا لك وأهلى وأولادى فى كل ساعة، وارزقنا حج بيتك، وزيارة حبيبك، واجعلنا ممن أجاب دعوة خليلك مرة، وكرة، وصل على نبيك الأمى، وعلى آله وأصحابه عدد كل ذرة ألف ألف مرة، وعلى خليلك إبراهيم، وعلى جميع الأنبياء والمرسلين، وعلينا معهم أجمعين يا رب العالمين. وقد أجاب الله دعائى هذا ووقع ظهوره بعد ثلاث سنوات إلا أشهرا، فحججت، مع بنت أخى رشيدة، وفى حجرها بنتها مفيدة سلمهما الله تعالى وعافاهما سنة اثنتين وخمسين بعد ثلاثمائة وألف من الهجرة، فخرجنا من الوطن لثلثين من شوال، وزرنا المدينة وقبر نبينا ﷺ أولا، وأقمنا هناك ثمانية أيام، وفى اليوم التاسع رحلنا إلى مكة، وأحرمنا بالمسجد مسجد ذى الحليفة قارنين، ودخلنا مكة رابع ذى الحجة، وطفنا بالبيت، ووقفنا بعرفة، والمزدلفة، ونزلنا بمنى، ثم طفنا للزيارة، وودعنا البيت لسادس عشر من ذى الحجة الحرام، ورجعنا إلى الوطن لاثنين من المحرم سنة ثلاث وخمسين بسلام.

باب لا يصيد المحرم ولا يدل على الصيد ولا يعين ولا يشير إليه ويجوز له أكل ما صاده الحلال بدون أمره ودلالته وإشارته

٢٦٠٩- عن أبى قتادة، قال: كنت يوما جالسًا مع رجال من أصحاب النبى ﷺ فى منزل فى طريق مكة، ورسول الله ﷺ أمامنا، والقوم محرمون، وأنا غير محرم عام الحديبية، فأبصروا حمارا وحشيا، وأنا مشغول أخصف نعلى، فلم يؤذنونى، وأحبوا لو أنى أبصرتُه، فالتفت فأبصرته، فقمت إلى الفرس فأسرجته، ثم ركبت ونسيت السوط والرمح، فقلت لهم: ناولونى السوط والرمح، قالوا: والله لا نعينك عليه[1] فغضبت، فنزلت فأخذتهما، ثم ركبت فشددت على الحمار فعقرته، ثم جئت به وقد مات، فوقعوا فيه يأكلونه، ثم إنهم شكوا فى أكلهم إياه وهم حرم، فرحنا وخبأت العضد معى، فأدركنا رسول الله ﷺ، فسألناه عن ذلك؟ فقال: هل معكم منه شئ؟ فقلت: نعم، فناولته العضد، فأكلها وهو محرم. متفق عليه. ولفظه للبخارى، ولهم فى رواية: «هو حلال فكلوه». ولمسلم: «هل أشار إليه إنسان أو أمره بشئ؟ قالوا: لا، قال: فكلوه» وللبخارى: قال: «منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها؟ قالوا: لا، قال: فكلوا ما بقى من لحمها». "نيل الأوطار" (٤-٢٤٠).

باب لا يصيد المحرم ولا يدل على الصيد ولا يعين ولا يشير إليه ويجوز أكل ما صاده الحلال بدون أمره ودلالته وإشارته

قوله: "عن أبى قتادة" إلخ: قلت: دلالة الحديث على جميع أجزاء الباب ظاهرة. بقى ما إذا صاده الحلال لأجل المحرم من غير أمره ولا دلالته وإشارته وإعانته عليه، هل يجوز أكله للمحرم؟ فظاهر حديث أبى قتادة أن نعم، فإنه لا يشك أحد فى أن أبا قتادة لم يصد الحمار لنفسه وحده، بل له ولأصحابه وهم محرمون، يدل على ذلك قوله: وأحبونى لو أنى أبصرته. فقد تفرس محبة القوم لاصطياده، ثم ركب فرسه وشد على الحمار فعقره، فمن زعم أنه إنما اصطاده لنفسه دون أصحابه فقد أغرب وأبعد.

---

(١) زاد أبو عوانة: إنا محرمون. "نيل".

٢٦١٠- عن جابر، أن النبى ﷺ قال: «صيد البر لكم حلال وأنتم حرم ما لم تصيدوه أو يصاد لكم». رواه الخمسة إلا ابن ماجه، وقال الشافعى: هذا أحسن حديث

فائدة:

قال الأثرم: كنت أسمع أصحاب الحديث يتعجبون من هذا الحديث، أى حديث أبى قتادة، ويقولون: كيف جاز لأبى قتاد مجاوزة الميقات بلا إحرام؟ ولا يدرون ما وجهه، حتى رأيته مفسرا فى حديث عياض عن أبى سعيد، قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ فأحرمنا، فلما كان مكان كذا وكذا إذا نحن بأبى قتادة، كان النبى ﷺ بعثه فى شيء قد سماه، فذكر حديث الحمار الوحشى انتهى. كذا فى "نيل الأوطار" (٤:٢٤٢) وحاصله أن أبا قتادة لم يخرج من المدينة بإرادة مكة، وإنما خرج منها لحاجة قد وجهه إليها رسول الله ﷺ، فلما فرغ منها سمع بخروجه ﷺ وأصحابه إلى مكة للعمرة، فالتحق بهم فى الطريق، وكان ذلك عام الحديبية، فيحتمل تقدم القصة على توقيت المواقيت أيضا، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن جابر" إلخ، الحديث صريح فى التفرقة بين أن يصيد المحرم أو يصيده غيره له، وبين أن لا يصيده المحرم ولا يصاد له، بل يصيده الحلال لنفسه، ويطعمه المحرم، فلا يجوز له الأول، ويجوز الثانى. قال الشاه ولى الله قدس الله سره فى "المسوى" شرح "الموطأ": قلت: وعليه الشافعى، وأبو حنيفة، أنه يجوز للمحرم أكل الصيد إذا لم يصطد بنفسه، ولا اصطيد لأجله بأمره أو إشارته، فإن اصطيد لأجله أو بإشارته فلا يحل له، ويحل لغيره اهـ (١:٢٩٢).

وذكر الطحطاوى ما يدل على أنه يجوز للمحرم أكل ما اصطيد لأجله، وأول قوله ﷺ: «أو يصاد لكم» بأن معناه أو يصاد بأمركم، أو إشارتكم، أو دلالتكم عليه وإعانتكم، قال: إن قول النبى ﷺ: "أو يصاد لكم" يحتمل أن يكون أراد به أو يصاد لكم بأمركم، فإن كان ذلك كذلك فإنهم أيضا كذلك يقولون: كل صيد صاده حلال لمحرم بأمره فهو حرام على ذلك المحرم، وقد رويت عن رسول الله ﷺ أحاديث جاءت مجيئا متواترا فى إباحة لحم الصيد الذى قد صاده الحلال للمحرم، إذا لم يكن صاده بأمره ولا بمعونته إياه عليه، ثم ذكر حديث أبى قتادة المتقدم، وقال: فقد علمنا أن أبا قتادة لم يصده فى وقت ما صاده إرادة منه أن يكون له خاصة، وإنما أراد أن يكون له ولأصحابه الذين كانوا معه، فقد أباح رسول الله ﷺ ذلك له ولهم، ولم يحرمه عليهم لإرادته أن يكون لهم معه فى حديث عثمان بن عبد الله بن موهب (عن عبد الله بن أبى قتادة عن

في البـاب وأقيس. قلت: وهـو من روايـة المطلب بن عبـد الله بن حنطب عـن جابـر،

أبيه) أن رسول الله ﷺ سألهم فقال: «أشرتم أو أصدتم أو قتلتم؟ قالوا: لا، قال: فكلوا» فدل ذلك أنه يحرم عليهم إذا فعلوا شيئا من هذا، ولا يحرم عليهم بما سوى ذلك، وفي ذلك دليل أن معنى قول رسول الله ﷺ: "أو يصاد لكم" أنه على ما صيد لهم بأمرهم اهـ (١:٣٨٩).

وأوله سيدي الشيخ مولانا خليل أحمد قدس الله سره في "بذل المجهود": بأن لفظة "أو" الواقعة ههنا بمعنى إلا أن، إستثناء من المفهوم المتقدم، فإن قوله: ما لم تصيدوه بمعنى الاستثناء، فكأنه قال: لحم الصيد لكم في الإحرام حلال إلا أن تصيدوه إلا أن يصاد لكم، فيكون الاستثناء الثاني من مفهوم الاستثناء الأول اهـ (٣: ١٣٠).

قلت: ولكن لا دليل عليه، ويؤيد كونه للعطف ما في الترمذي بلفظ: «أو يصيد لكم» بغير ألف مجزوما، وكذا هو في بعض "نسخ أبي داود"، كما ذكره الشيخ بنفسه، فيلزم المصير إلى المعنى الذي قد دل عليه دليل، وترك ما لم يدل عليه شيء. وقال صاحب "الهداية" اللام فيما روى لام تمليك، فيحمل على أن يهدى إليه الصيد دون اللحم. وهذا أيضا كما ترى لا يقوم على رجليه، وأحسن ما يؤول به الحديث هو ما ذكر الطحاوي.

وعندي لا حاجة إلى التأويل؛ لكون الحديث ضعيفا مضطرب الإسناد، فقد رواه الشافعي عن عمرو، عن رجل من الأنصار، عن جابر (ولم يذكر المطلب ولا مولاه) ورواه الطبراني عن عمرو، عن المطلب، عن أبي موسى. ورواه الخطيب عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر. اللهم إلا أن يقال بارتفاع الاضطراب بترجيح إحدى الطرق على ما سواها، والظاهر أن طريق عمرو من أبي عمرو، عن مولاه المطلب، عن جابر راجحة؛ لكون رجالها من الثقات، وما سواها من الطرق لا تخلو عن متروك أو ضعيف جدا، كما يظهر من "النيل" (٤:٢٤٣) ولكنه مع ذلك لا يقوى قوة حديث أبي قتادة، كما هو ظاهر لمن له أدنى ممارسة بالحديث، فالأولى الاعتماد والتعويل عليه، ويحمل قوله: "أو يصاد لكم" على التنـزه مما قد صيد لأجل المحرم ممن لا يباشر العمل بنفسه، بل يعمل له خادمه أو أجيره أو عبده، فإذا صاد أحد من هؤلاء لمولاه ولو بدون أمره يصح أن يقال: إنه لم يصد لنفسه، بل ينسب فعله إلى المولى؛ لكونه نائبا عنه في العمل غالبا، فينبغي لمثل هذا المحرم التنـزه مما صاده له أحد من هؤلاء، والله تعالى أعلم.

فإن قيل: قد ورد في حديث أبي قتادة في بعض طرقه ما يؤيد حديث جابر هذا، فبطل

ولا يعرف له سماع منه، قاله الترمذى، كذا فى "نيل الأوطار" (٤–٢٤٣). وفى سنده اضطراب كما سنذكره.

الاعتماد عليه، ولم يبق من الترجح فى شيء، وهو ما رواه أحمد وابن ماجة بإسناد جيد، وفيه: قال أبو قتادة: فذكرت شأنه لرسول الله ﷺ، وذكرت أنى لم أكن أحرمت، وأنى إنما اصطدته لك، فأمر النبى ﷺ أصحابه، فأكلوا ولم يأكل منه حين أخبرته: أنى اصطدته له. كذا فى "النيل" (٤:٢٤١). وهذا يدحض تأويلكم قوله: "أو يصاد لكم" بما ذكرتموه، من أنه يصاد للمحرم بأمره؛ فإن النبى ﷺ لم يأمر أبا قتادة بالاصطياد أصلا، كما هو ظاهر من سياق الحديث، ومع ذلك فقد تنزه رسول الله ﷺ عن أكله حين أخبره أنه اصطاده له.

قلنا: قال البيهقى: هذه الزيادة غريبة (أى شاذة) يعنى قوله: إنى اصطدته لك (إلى آخره) قال: والذى فى الصحيحين أنه أكل منه. وقال أبو بكر النيسا بورى: قوله: إنى اصطدته لك وأنه لم يأكل منه. لا أعلم أحدا قاله فى هذا الحديث غير معمر، وكذا قال ابن خزيمة، والدارقطنى، والجوزقى، كما فى "النيل" أيضا، فهذه زيادة تفرد بها معمر خلاف جماعة الثقات، فلا تقبل، ولا يصح الاحتجاج بها أصلا، بل هى ساقطة عن درجة الاعتبار. وروى الطحاوى بسند جيد عن عبد الله بن شماس، يقول: أتيت عائشة رضى الله عنها، فسألتها عن لحم الصيد يصيده الحلال ثم يهديه للمحرم؟ فقالت: اختلف فيه أصحاب رسول الله ﷺ، فمنهم من حرمه، ومنهم من أحله، وما أرى بشيء منه بأسا اهـ (١:٣٨٧). فقولها: وما أرى بشيء منه بأسا، يعم ما صاده الحلال لأجل المحرم، وما صاده لنفسه ثم أهداه له. وأخرج أيضا بسند صحيح عن أبى هريرة: إن رجلا من أهل الشام استفتاه فى لحم الصيد وهو محرم؟ فأمره بأكله، قال: فلقيت عمر بن الخطاب فأخبرته بمسألة الرجل، فقال: بما أفتيته؟ فقلت بأكله، فقال: والذى نفسى بيده لو أفتيته بغير ذلك لعلوتك بالدرة، إنما نهيت أن تصطاده اهـ (١:٣٩٠). فقوله: إنما نهيت أن تصطاده. دليل على أنه يجوز للمحرم أكل ما اصطاده الحلال، إذا لم يكن فعل ما يدل على كونه شريكا فى الاصطياد، وبه نقول، والله تعالى أعلم.

تنبيه:

قد علمت مما ذكرناه سابقا أن الشيخ ولى الله قدس سره قد عزى إلى أبى حنيفة القول بحرمة ما اصطاده الحلال لأجل المحرم، وإن لم يكن أمره به، ولا أعانه، ولا أشار إليه، ولا دله عليه.

باب ما لا يلبس المحرم وما لا يغطيه من أعضائه

٢٦١١- عن ابن عمر، قال: سئل رسول الله ﷺ ما يلبس المحرم؟ قال: «لا يلبس المحرم القميص، ولا العمامة، ولا البرنس، ولا السراويل، ولا ثوبا مسه ورس ولا زعفران، ولا الخفين إلا أن لا يجد نعلين فليقطعهما حتى يكونا أسفل من الكعبين». رواه الجماعة، وفى لفظ للبخارى: «وليحرم أحدكم فى إزار ورداء ونعلين فإن لم يجد النعلين فيلبس الخفين. الحديث نيل (٤-٢١٨، ٢١٩).

وهذا مما لم نجده فى مذهب أبى حنيفة أصلا، بل قد وجدنا خلافه، قال محمد فى "الموطأ": إذا صاد الحلال الصيد فذبحه فلا بأس بأن يأكل المحرم منه، إن كان صيد من أجله أو لم يصد من أجله؛ لأن الحلال صاده وذبحه، وذلك له حلال، فخرج من حال الصيد، وصار لحما، فلا بأس بأن يأكل المحرم منه، إلى أن قال: وهذا كله قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا رحمهم الله تعالى اهـ (٢١١) وفى "البدائع": وسواء صاده الحلال لنفسه أو للمحرم بعد أن لا يكون بأمره عندنا (أى ولا بإشارته ودلالته ولا بإعانته عليه بشىء) وقال الشافعى: إذا صاده له لا يحل له أكله، واحتج بما روى عن جابر فذكره، ثم قال: ولا حجة له فيه؛ لأنه لا يصير مصيدا له إلا بأمره، وبه نقول، والله تعالى أعلم انتهى من "بذل المجهود" (٣: ١٣٠).

ولعل الشيخ قد اغتر بما وقع فى بعض نسخ "شرح الهداية" لابن الهمام: أنه إذا اصطاد الحلال لمحرم صيدا لم يأمره به اختلف فيه عندنا، فذكر الطحاوى تحريمه على المحرم، وقال الجرجانى: لا يحرم، وقال القدورى: هذا غلط، واعتمد على رواية الطحاوى. قال فى "المحيط": وهو الصحيح اهـ. فقوله: صيدا لم يأمره. خطأ، الصواب صيدا أمره، على ما فى بعض النسخ، صرح به القارى فى "شرح الباب" (٢١١).

باب ما لا يلبس المحرم وما لا يغطيه من أعضاءه

قوله: "عن ابن عمر" إلخ، دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. قال البيضاوى: سئل عما يلبس، فأجاب بما ليس يلبس؛ ليدل بإلزام من طريق المفهوم على ما يجوز. قال النووى: قال العلماء: هذا الجواب من بديع الكلام وجزله؛ لأن ما لا يلبس منحصر، فحصل التصريح به.

وأما الملبوس الجائز فغير منحصر، فقال: لا يلبس كذا أى ويلبس ما سواه. وقال غيره: هذا يشبه أسلوب الحكيم. وهذا كله على الرواية التى فيها السوال عن اللبس: وهى المشهورة عن نافع.

٢٦١٢- عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما: أن النبى ﷺ قال: «لا تنتقب المرأة المحرمة، ولا تلبس القفازين». رواه أحمد، والبخارى، والنسائى، والترمذى وصححه، "نيل الأوطار" (٤-٢١٩).

وأما على رواية الدارقطنى بلفظ: ماذا يترك المحرم من الثياب؟ وأحمد وأبى عوانة وابن حبان فى صحيحهما بلفظ: ما يجتنب المحرم من الثياب؟ فليس من أسلوب الحكيم، وصرح الحافظ فى رواية الدارقطنى بأنها شاذة، كما فى "النيل" (٤:٢١٨) وكذلك رواية أحمد وأبى عوانة وابن حبان عندى رواية بالمعنى، والراجح رواية الجماعة، والله تعالى أعلم.

قال الحافظ فى "الفتح": أجمعوا على أن المراد بالمحرم هنا الرجل، ولا يلتحق به المرأة فى ذلك. قال ابن المنذر: وأجمعوا على أن للمرأة ليس جميع ما ذكر، وإنما تشترك مع الرجل فى منع الثوب الذى مسه الزعفران أو الورس. وقال عياض: أجمع المسلمون على أن ما ذكر فى هذا الحديث لا يلبسه المحرم، وأنه نبه بالقميص والسراويل على كل مخيط، وبالعمائم والبرانس على كل ما يغطى الرأس به مخيطا أو غيره، وبالخفاف على كل ما يستر الرجل انتهى. وخص ابن دقيق العيد الإجماع الثانى بأهل القياس، وهو واضح، والمراد بتحريم المخيط ما يلبس على الموضع الذى جعل له ولو فى بعض البدن، فأما لو ارتدى بالقميص مثلا فلا بأس اهـ (٣:٣١٩) قلت: وهذا كله مذهب الحنفية أيضا كما هو ظاهر من كتبهم.

قوله: "عن ابن عمر ثانيا" إلخ: فيه دلالة على منع المرأة من ستر وجهها وكفيها. قال فى "النيل". واختلف العلماء أيضا فى لبس النقاب، فمنعه الجمهور، وأجازته الحنفية، وهو رواية عند الشافعية والمالكية، وهو مردود بنص الحديث اهـ. قلت: إنما أجازت الحنفية أن تدل على وجهها من فوق رأسها إذا احتاجت إلى ستر وجهها عن نظر الأجانب من الرجال، لكن إذا سدلت بكون الثوب متجافيا عن وجهها بحيث لا يصيب البشرة، وهكذا قال أصحاب الشافعى وغيرهم، كما ذكره صاحب "النيل" نفسه (٤:٢٢٢)، وليس ذلك مردودا بنص الحديث، بل يؤيده أثر عائشة الآتى، وإنما اشترطوا أن يكون الثوب متجافيا عن الوجه بحيث لا يصيب البشرة؛ لئلا يكون كالنقاب المنهى عنه، وفى ذلك إعمال الأثرين جميعا، لا إعمال أحدهما وإهمال الآخر.

والعجب من الشوكانى أنه لا يقول بجواز النقاب للمحرمة أصلا، ثم يجيز لها أن تسدل على وجهها من فوق رأسها مطلقا، ولا يشترط أن يكون متجافيا عن الوجه بحيث لا يصيب

٢٦١٣- عن عائشة رضى الله عنها، قالت: كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله ﷺ محرمات، فإذا حازوا بنا سدلت إحدانا جلبا بها من رأسها على وجهها، فإذا جاوزونا كشفناه. رواه أحمد، وأبو داود، وابن ماجه، وفيه يزيد بن أبى زيادة قال ابن خزيمة: فى القلب منه شئ، لكن ورد من وجه آخر، ثم أخرج من طريق فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبى بكر -وهى جدتها- ونحوه، وصححه الحاكم، ويزيد بن أبى زيادة المذكور قد أخرج له مسلم، وفى "الخلاصة" عن الذهبى: أنه صدوق. "نيل" (٤-٢٢٢).

٢٦١٤- عن سالم: أن عبد الله -يعنى ابن عمر- كان يقطع الخفين للمرأة المحرمة،

البشرة، بل يقول: بأن ظاهر الحديث خلافه؛ لأن الثوب المسدول لا يكاد يسلم من إصابة البشرة فلو كان التجافى شرطا لبينه ﷺ اهـ (٤:٢٢٢).

قلت: قد بينه ﷺ فى قوله: «لا تنتقب المرأة المحرمة» الحديث، فجواز سدل المرأة على الوجه مشروط بأن لا يكون كالنقاب المنهى عنه، ولعلك قد عرفت بذلك غاية مراعاة الحنفية للجمع بين الأحاديث والآثار، وقد ظفرت فى "مسند الشافعى" بأثر صريح فيما قالوه، وهو ما رواه عن سعيد ابن سالم، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس، قال: تدلى عليها من جلابيبها ولا تضرب به.

قلت: وما لا تضرب به؟ فأشار إلى كما تجلبب المرأة، ثم أشار إلى ما على خدها من الجلباب، فقال: لا تغطيه فتضرب به على وجهها، ولكن تسد له على وجهها كما هو مسدولا. الحديث (١٤٠) وفيه سعيد بن سالم القداح مختلف فيه، حسن الحديث. قال فى "غنية الناسك": والمراد بكشف الوجه عدم مماسة شيء له، فلذلك يكره لها أن تلبس البرقع؛ لأن ذلك يماس وجهها، كذا فى "المبسوط". فلو سدلت عليه شيئا وجافته عنه جاز من الإحرام؛ لعدم كونه سترا، وأما عند وجود الأجانب فالإرخاء واجب عليها عند الإمكان، وعند عدمه يجب على الأجانب غض البصر، وتمامه فى رد المحتار اهـ (٢:٤٩) وبهذا ظهر أن ما نسبوه إلى الحنفية لا يصح، والمذهب ما ذكره فى الغنية والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عائشة" إلخ، دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: عن سالم إلخ، دلالته على جواز لبس المرأة الخفين ظاهرة، وهو مذهبنا معشر الحنفية.

ثم حدثته صفية بنت أبي عبيد أن عائشة حدثتها: أن رسول الله ﷺ كان قد رخص للنساء في الخفين، فترك ذلك. رواه أبو داود، وفي إسناده محمد بن إسحاق، ولكنه لم يعنعن. كذا "النيل" (٤-٢٢٢).

٢٦١٥- عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: أن رجلا أوقصته راحلته وهو محرم، فمات، فقال رسول الله ﷺ: «اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبيه، ولا تمسوه طيبا، ولا تخمروا رأسه ولا وجهه؛ فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا». أخرجه مسلم، والنسائي، وابن ماجه. "التعليق الممجد" (٢٠٢).

تنبيه:

واستدل بقوله في حديث ابن عمر: "فإن لم يجد"، على أن واجد النعلين لا يلبس الخفين المقطوعين، وهو قول الجمهور، وعن بعض الشافعية جوازه، وكذا عند الحنفية. وقال ابن العربي: إن صارا كالنعلين جاز، وإلا متى سترا من ظاهر الرجل شيئا لم يجز إلا للفاقد. قاله الحافظ في "الفتح" (٣: ٣٢٠). وفي "الغنية" في محرمات الإحرام: ولبس الخفين والجور بين إلا أن لا يجد نعلين، فليقطعهما حتى يكونا أسفل من الكعبين، كما في الصحيح. قال ابن الهمام: وعن هذا قال المشايخ: يجوز للمحرم لبس المكعب؛ لأن الباقي من الخف بعد القطع كذلك مكعب، لكنهم أطلقوا جواز لبسه، ومقتضى النص أنه مقيد بما إذا لم يجد نعلين اهـ. وكذا حكى الطبراني عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى: أنه إذا كان قادرا على النعلين لا يجوز له لبس الخفين ولو قطعهما، وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله.

قلنا: بل ظاهر الحديث أنه لو وجدهما لا يقطع الخفين؛ لما فيه من إتلاف المال من غير حاجة، وهو لا ينافي جواز لبسهما لو قطعهما مع وجود النعلين، "بحر ورد المحتار". نعم البسهما مع وجود النعلين مخالف للسنة، فيكره ويحصل به الإساءة اهـ (٤٥)، قلت: وهو محمل ما رواه الطبراني عن الإمام.

قوله: "عن سعيد بن جبير" إلخ: قلت: لا خلاف بين العلماء في أن النهي عن تطييب هذا الميت وعن تخمير رأسه ووجهه إنما هو لكونه مات محرما، والخلاف في كون هذا الحكم متعديا إلى غيره أو غير متعد، فذهبت الحنفية إلى الثاني، وقالوا: إن عدم انقطاع أحكام الإحرام بالموت مخصوص بهذا الرجل بعينه، وإذ كان النهي عن التطييب والتغطية لأجل الإحرام ثبت أن المحرم

٢٦١٦- أخبرنا مالك، حدثنا نافع، أن ابن عمر كان يقول: ما فوق الذقن من الرأس فلا يخمره المحرم. أخرجه محمد فى "الموطأ" (٢٠٢) وقال: بقول ابن عمر نأخذ، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا رحمهم الله تعالى.

٢٦١٧- عن عمر وقد رأى على طلحة ثوبا مصبوغا وهو محرم، فقال: ما هذا؟ قال: إنما هو مدر، قال: إنكم أيها الرهط أئمة يقتدى بكم الناس، فلو أن رجلا جاهلا

لا يخمر رأسه ولا وجهه. قال أبو عبد الله الحاكم فى "علوم الحديث": ذكر الوجه فى الحديث تصحيف فى الرواية؛ لإجماع الثقات الإثبات على ذكر الرأس. ورد بأن التصحيف إنما يكون فى الحروف المتشابهة، وأى تشابه بين الوجه والرأس فى الحروف، هذا على تقدير أن لا يذكر فى الحديث غير الوجه، فكيف؟ وقد جمع بين الوجه والرأس. والروايتان عند مسلم ففى لفظ اقتصر على الوجه، وفى لفظ جمع بينهما. كذا فى "التعليق الممجد" (٢٠٢).

قوله: أخبرنا مالك إلخ، قلت: دلالته على أن المحرم لا يغطى وجهه ظاهرة، وذهب الشافعى رحمه الله إلى جواز تغطية الوجه، واحتج بما رواه الدارقطنى وغيره عن هشام بن حسان عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر مرفوعا «إحرام الرجل فى رأسه وإحرام المرأة فى وجهها» اهـ (٢٨٦:١) ومعناه عندنا أن كشف الرأس آكد من كشف الوجه فى حق الرجل، وليس أن كشف الوجه لا يلزمه، ودليل ذلك أن ابن عمر الذى روى هذا قد روى عنه بإسناد يقال له: أصح الأسانيد: مالك، عن نافع، عنه، أنه كان يقول: ما فوق الذقن من الرأس فلا يخمره المحرم فلو كان معنى قوله: إحرام الرجل فى رأسه، أنه يجوز للمحرم تغطية الوجه لما نهاه عن تخميره، فافهم.

واحتج أيضا بما رواه مالك: أخبرنا عبد الله بن أبى بكر، أن عبد الله ابن عامر بن ربيعة أخبره، قال: رأيت عثمان بن عفان بالعرج وهو محرم فى يوم صائف قد غطى وجهه "الموطأ لمحمد" (٢٠٢) قال الباجى: يحتمل أن يكون فعل ذلك لحاجة إليه، أى لضرورة دعت إليه، وأن يكون فى رأيه مباحا (أى والاحتمال يضر الاستدلال، وقوله: "فى يوم صائف" ظاهر فى العذر) وقد خالفه غيره، فقالوا: لا يجوز اهـ من "التعليق الممجد" (٢٠٢) قلت: فيجب التعويل على قول من قال: لا يجوز دون الفعل، فإنه يحمل الوجوه، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عمر" إلخ: قال الزرقانى: إنما كره عمر ذلك لئلا يقتدى به جاهل، فيظن جواز لبس المورس والمزعفر، فلا حجة فيه لأبى حنيفة فى أن العصفر طيب وفيه الفدية قاله ابن المنذر،

رأى هذا الثوب لقال: إن طلحة بن عبيد الله كان يلبس الثياب المصبغة فى الإحرام، فلا تلبسوا أيها الرهط من هذه المصبغة. أخرجه مالك فى "الموطأ" "جمع الفوائد" (١--١٦٩). وقال محمد فى "موطأه": ويكره أن يلبس المحرم المشبع بالعصفر، والمصبوغ بالورس أو الزعفران، إلا أن يكون شيء من ذلك قد غسل فذهب ريحه، وصار لا ينفض، فلا بأس أن يلبسه المحرم اهـ.

باب من لم يجد إزارا فليلبس سراويل وليفتقه

٢٦١٨– عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: «من لم يجد نعلين فليلبس خفين، ومن لم يجد إزارا فليلبس سراويل». رواه أحمد، ومسلم. "نيل الأوطار" (٤–٢٢٠).

وقد أجاز الجمهور لبس المعصفر للمحرم انتهى. وفيه نظر ظاهر؛ فإن الظاهر من أثر عمر أنه كره ذلك؛ لئلا يظن من لبس الثوب المصبغ بالمدر ولونه أحمر جواز لبس الأحمر مطلقا حتى المعصفر، لا لئلا يظن جواز المورس والمزعفر، فإن لون كل منهما أصفر، كذا فى "التعليق الممجد" (٢٠٤) قلت: وكون العصفر من الطيب مما يتعلق بالمشاهدة والشم، فيمكن أن لا يكون عصفر بلاد الزرقانى من الطيب، وأما عصفر بلادنا فله رائحة طيبة، يصبغ به ثياب العروس، ويرتاح به النفوس، والله تعالى أعلم.

واحتجوا بما رواه ابن إسحاق، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعا فى النساء: «ولتلبس بعد ذلك ما أحبت من ألوان الثياب معصفرا أو خزا» إلخ، أخرجه أبو داود والبيهقى، وفيه ذكر الخف، وقد مر أن ابن عمر كان يأمرهن بقطع الخفين حتى حدثته صفية، وكيف يأمرهن بذلك وقد سمع النبى ﷺ إباحة الخف للنساء؟ وفى "المحلى": روينا عن عمر المنع عن المعصفر جملة، وللمحرم خاصة أيضا عن عائشة، وقد روى أبو داود بسند صحيح عن أم سلمة مرفوعا: قال: "المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثياب» اهـ. وليس ذلك لكونه زينة، ففي الصحيحين: أنه عليه السلام استثنى من المنع ثوب العصب. وهو فى الزينة فوق المعصفر، قاله الطحاوى، فليس النهى إلا لكونه طيبا، كذا فى "الجوهر النقى" (١:٣٣٧).

باب من لم يجد إزارا فليلبس سراويل وليفتقه

قوله: "عن جابر" إلخ، تمسك بإطلاق هذا الحديث أحمد رحمه الله تعالى، فأجاز للمحرم لبس الخف والسراويل للذى لا يجد النعلين والإزار على حالهما، واشترط الجمهور قطع الخف

باب منع المحرم من استعمال الطيب بعد الإحرام

٢٦١٩- عن ابن عمر فى حديثه: «ولا ثوب مسه ورس ولا زعفران». وقال فى المحرم الذى أوقصته ناقته: «ولا تمسوه طيبا». رواه ابن عباس، وقد تقدم كل ذلك فى الباب المتقدم.

٢٦٢٠- وعنه: أن رجلا قال لرسول الله ﷺ: من الحاج؟ قال: الشعث التفل[1]

وفتق السراويل، ويلزمه الفدية عندهم إذا لبس شيئا منهما على حاله؛ لقوله ﷺ فى حديث ابن عمر المتقدم: «فليقطعهما حتى يكونا أسفل من الكعبين»، فيحمل المطلق على المقيد، ويلحق النظير بالنظير. قال ابن قدامة: الأولى قطعهما عملا بالحديث الصحيح، وخروجا من الخلاف. قال فى "الفتح": والأصح عند الشافعية والأكثر جواز لبس السراويل بغير فتق كقول أحمد، واشترط الفتق محمد بن الحسن، وإمام الحرمين. وطائفة وعن أبى حنيفة منع السراويل للمحرم مطلقا، ومثله عن مالك، كذا فى "النيل" (٤: ٢٢٠) قلت: والمنسوب إلى أبى حنيفة لا يصح، فقد صرح الطحاوى فى "معانى الآثار" بجواز لبس السراويل لمن لم يجد الإزاد عند أئمتنا الثلاثة، ولكنهم أوجبوا عليه الفدية إذا لبسهما على حالها من غير فتق (١: ٣٦٨).

وأما مالك فقد روى عنه يحيى بن يحيى فى "الموطأ": سئل مالك عما ذكر عن رسول الله ﷺ أنه قال: "فمن لم يجد نعلين فليلبس سراويل». يقول: لم أسمع بهذا، ولا أرى أن يلبس المحرم سراويل؛ لأن رسول الله ﷺ نهى عن لبس السراويل فيما نهى عنه من لبس الثياب التى لا ينبغى للمحرم أن يلبسها، ولم يستثن فيها كما استثنى فى الخفين اهـ جمع الفوائد (١: ١٦٩) قلت: قد ورد الاستثناء فى حديث جابر وقد ذكرناه فى المتن، وفى حديث ابن عباس قال: سمعت النبى ﷺ وهو يخطب بعرفات: "من لم يجد إزارا فليلبس سراويل، ومن لم يجد نعلين فليلبس خفين". متفق عليه، كذا فى النيل (٤: ٢٢٠).

باب منع المحرم من استعمال الطيب بعد الإحرام

قوله: "عن ابن عمر" إلخ، قلت: دلالة الحديثين على نهى المحرم عن التطيب ظاهرة. وأما استعمال الطيب عند الإحرام بما يبقى عينه أو تبقى، فقد مر الكلام فيه مستوفى فلا نعيده.

قوله: "وعنه" إلخ، قلت: إنما ذكرته فى موضع الاستدلال به على النهى عن التطيب

---

(١) قال المنذرى: التفل هو الذى ترك الطيب والتنظيف حتى تغيرت رائحته.

قال: فأى الحج أفضل؟ قال: العج والثج. قال: وما السبيل؟ قال: «الزاد والراحلة». رواه ابن ماجه بإسناد حسن. "الترغيب والترهيب" (١–١٩٥).

باب جواز المزعفر و غيره من الثياب إذا كان غسيلا

٢٦٢١– حدثنا فهد، ثنا يحيى بن عبد الحميد الحمانى، ثنا أبو معاوية، وحدثنا ابن أبى عمران، ثنا عبد الرحمن بن صالح الأزدى، حدثنا أبو معاوية، عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تلبسوا ثوبًا مسه ورس أو زعفران إلا أن يكون غسيلا». يعنى فى الإحرام. أخرجه الطحاوى، ورجاله ثقات. "زيلعى" (١–٤٨٠) و"عمدة القارئ" (١–٥٢٣).

للمحرم وإن كان غير صريح فيه؛ لما قد ثبت عن عمر رضى الله عنه أنه احتج به على ذلك، روى مالك، عن نافع، عن أسلم مولى عمر: أن عمر وجد ريح طيب من معاوية وهو محرم، فقال له عمر: ارجع فاغسله. وزاد البزار فى "مسنده": فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «"الحاج الشعث التفل» اهـ "زيلعى" (١:٤٧٦).

باب جواز المزعفر و غيره من الثياب إذا كان غسيلا

قوله: "حدثنا فهد" إلخ: قال الطحاوى: فذهب قوم إلى أن كل ثوب مسه ورس أو زعفران فلا يحل لبسه فى الإحرام وإن غسل؛ لأن النبى ﷺ لم يبين فى هذه الآثار (المروية عن ابن عمر عند الجماعة) ما غسل من ذلك مما لم يغسل، فنهيه على ذلك كله، وخالفهم فى ذلك آخرون، فقالوا: ما غسل من ذلك حتى صار لا ينفض فلا بأس بلبسه فى الإحرام. وقد روى عن النبى ﷺ فى ذلك أنه استثنى مما حرمه على المحرم من ذلك، فقال: "إلا أن يكون غسيلا" ثم ذكر حديث المتن وقال: قال ابن أبى عمران: ورأيت يحيى بن معين وهو يتعجب من الحمانى أن يحدث بهذا الحديث، فقال له عبد الرحمن: هذا عندى، ثم وثب من فوره فجاء بأصله، فأخرج منه هذا الحديث عن أبى معاوية كما ذكره يحيى الحمانى، فكتبه عنه يحيى بن معين اهـ (١:٣٧٠).

قال العلامة العينى فى العمدة: وأخرجه أبو عمر أيضا من حديث يحيى بن عبد الحميد الحمانى. فإن قلت: ما حال هذه الزيادة؟ أى قوله: "إلا أن يكون غسيلا" قلت: صحيح؛ لأن رجاله ثقات، روى هذه الزيادة أبو معاوية الضرير، وهو ثقة ثبت فإن قلت: قال ابن حزم: ولا نعلمه

٢٦٢٢- ثنا يزيد بن هارون، ثنا الحجاج، عن حسين بن عبد الله، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبى ﷺ، قال: «لا بأس أن يحرم الرجل فى ثوب مصبوغ بزعفران قد غسل وليس له قميص ولا درع». أخرجه إسحاق بن راهويه، وابن أبى شيبة، والبزار، وأبو يعلى الموصلى فى مسانيدهم. "زيلعى" (١-٣٨١) ورجاله ثقات غير ما فى حسن بن عبد الله من المقال، ومشاه يحيى فى رواية وابن عدى، كما فى "التهذيب" (١-٣٤٣ و٣٤٤) وذكرته اعتضادا.

باب الرجل يحرم و عليه قميص كيف ينبغى أن يخلعه

٢٦٢٣- عن يعلى بن أمية فى رجل أحرم بعمرة وهو متضمخ بطيب فقال:

صحيحا، قال أحمد بن حنبل: أبو معاوية مضطرب الحديث فى أحاديث عبيد الله، ولم يجئ أحد بهذه غيره قلت: قال الطحاوى، فذكر قصة ابن معين مع الحمانى وعبد الرحمن بن صالح، ثم قال: وكفى لصحة هذا الحديث شهادة عبد الرحمن، وكتابة يحيى بن معين لرواية أبى معاوية وأما قوله ابن حزم: ولا نعلمه صحيحا فهو نفى لعلمه بصحته، فهذا لا يستلزم نفى صحة الحديث فى علم غيره فافهم اهـ (٤:٥٢٣).

قلت: والعلة التى ذكرها أحمد لم يلتفت إليها ابن معين، ولم يجرح الحديث بها، فلا قدح منفردة بتلك الزيادة؛ فإن أبا معاوية من رجال الجماعة ثقة ثبت، وهو أثبت الناس فى الأعمش، والله تعالى أعلم. وقد ذكرنا فى المقدمة أن الشاذ والمضطرب إذا وجد له متابع أو شاهد ولو ضعيفا زالت علة الشذوذ والاضطراب، وصح الاحتجاج به عند المحدثين، ونظائره فى "الصحيحين" كثيرة، فلو سلمنا ما قدح به أحمد هذه الزيادة، لقلنا: إن هذه الزيادة قد تأيدت بحديث ابن عباس الذى ذكرناه فى المتن ثانيا، وبالقياس أيضًا؛ فإن المصبوغ بالزعفران إنما نهى عنه لرائحته، فإذا زالت بالغسل زالت العلة، وعاد الثوب إلى أصله الأول قبل أن يصبه الطيب، كالثوب الطاهر يصيبه النجاسة فينجس بذلك، فلا تجوز الصلاة فيه، فإذا غسل حتى يخرج منه النجاسة طهر، وحلت الصلاة فيه، هذا هو قول أبى حنيفة وأبى يوسف، ومحمد، رحمهم الله تعالى، وبه قال ابن المسيب، وطاوس، وإبراهيم النخعى، أخرجه الطحاوى عنهم بأسانيد صحاح (١:٣٧٠).

باب الرجل يحرم و عليه قميص كيف ينبغى أن يخلعه

قوله: "عن يعلى بن أمية" إلخ، قلت: استدل به الجمهور على أن المحرم إذا صار عليه مخيط

اغسل الطيب الذى بك ثلاث مرات، وانزع عنك الجبة، واصنع فى عمرتك ما تصنع فى حجتك، أخرجه البخارى وغيره. وفى لفظ عند أبى داود: اخلع عنك الجبة، فخلعها من قبل رأسه. كذا فى "الفتح" (٣-٣١٣).

باب المحرم يغسل رأسه أو يغتسل

٢٦٢٤- عن عبد الله بن حنين: أن ابن عباس والمسور بن مخرمة اختلفا بالأبواء، فقال ابن عباس رضى الله عنهما: يغسل المحرم رأسه، قال المسور: لا يغسله، فأرسلنى ابن

من قميص وجبة وغيرهما نـزعه من قبل رأسه، ولا يلزمه تمزيقة ولا شقه، خلافا للنخعى والشعبى قالا: لا ينـزعه من قبل رأسه؛ لئلا يصير مغطيا لرأسه. أخرجه ابن أبى شيبة عنهما، وعن على نحوه، وكذا عن الحسن وعن أبى قلابة، كذا ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣:٣١٣) واحتجا بما رواه عبد الرحمن بن عطاء بن لبيبة، عن عبد الملك بن جابر، عن جابر بن عبد الله، قال: كنت عند النبى ﷺ جالسا فى المسجد، فقد قميصه من جيبه حتى أخرجه من رجليه، فنظر القوم إلى النبى ﷺ، فقال: «إنى أمرت ببدنى التى بعثت بها أن يقلد اليوم، ويشعر على كذا وكذا، فلبست قميصى ونسيت، فلم أكن لأخرج قميصى من رأسى». الحديث. أخرجه الطحاوى (١:٣٧٠).

وحجة الجمهور حديث يعلى، وإسناده أحسن من إسناد حديث جابر، قاله الطحاوى لما فى عبد الرحمن بن عطاء وعبد الملك بن جابر من المقال، فإن كان الترجيح بصحة الإسناد فحديث يعلى معه من صحة الإسناد ما ليس مع حديث جابر، وحديث يعلى أرجح من جهة النظر أيضا؛ فإن المحرم لو حمل على رأسه شيئا ثيابا أو غيرها، أو وضع يده على رأسه، لم يكن بذلك بأس اتفاقا، فثبت أن النهى عن تغطية الرأس إنما وقع على ما كان من جهة إلباسه، كما فى القلانس، والبرانس، والعمائم ونحوها، وإذا نـزع قميصه فلاقى ذلك رأسه فليس ذلك بإلباس منه لرأسه، وإن كان فيه تغطية له فلا بأس به، وحديث جابر محمول عندى على الاحتياط والتقوى، وليس من الفساد وإضاعة المال فى شىء؛ فإن الفساد والإضاعة إنما هو فيما نهى الله عنه ورسوله، لا فيما ورد فيه أثر من رسول الله قولا أو عملا، فافهم. وكن على بصيرة من الهدى.

باب المحرم يغسل رأسه أو يغتسل

قوله: "عن عبد الله بن حنين" إلخ، قلت: دلالته على الباب ظاهرة. وقد اتفق العلماء على جواز غسل المحرم رأسه وجسده عن الجنابة، بل هو واجب عليه، وأما غسله للتبرد ونحوه فمذهبنا

عباس إلى أبى أيوب الأنصارى، فوجدته يغتسل بين القرنين وهو يستتر بثوب، فسلمت عليه، فقال: من هذا؟ قلت: عبد الله بن حنين، أرسلنى ابن عباس يسألك كان رسول الله ﷺ يغسل رأسه وهو محرم؟ فوضع يده فى الثوب فطأطأه، حتى بدا لى رأسه، ثم قال لإنسان يصب عليه: أصبب، فصب على رأسه، ثم حرك رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر، فقال: هكذا رأيته ﷺ يفعل. فقال المسور لابن عباس: لا أماريك أبدا. أخرجه الستة إلا الترمذى. "جمع الفوائد" (١-١٧٠).

ومذهب الجمهور جوازه بلا كراهة، ويجوز عند الشافعى غسل رأسه بالسدر والخطمى بحيث لا ينتف شعرا، ولا فدية عليه ما لم ينتف شعرا، كذا فى شرح صحيح مسلم للنووى. "التعليق الممجد" (٢٠٣) ولعل حجة المسور بن مخرمة فى منع المحرم عن غسل رأسه قوله ﷺ "الحاج الشعث التفل». وفى غسل رأسه إزالة الشعث ولنا ما رواه مالك، عن حميد بن قيس المكى، عن عطاء بن أبى رباح: أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال ليعلى بن منية -وهو يصب على عمر ماء وعمر يغتسل-: أصبب على رأسى. قال له يعلى: أتريد أن تجعلها فى إن أمرتنى صببت، قال أصبب، فلن يزيده الماء إلا شعثا "الموطأ لمحمد" (٢٠٣).

قالوا: إن مجرد غسل الرأس من دون أن ينقيه ويصفيه بالخطمى وغير ذلك يدخل الغبار فى أصول الشعر، وينتشر بعد الجفاف لفقدان التدهين، فلم يزده الماء إلا شعثا، فإن الشعث محركة انتشار الشعر وتغيره فافهم.

وفى حديث المتن أن الصحابة إذا اختلفوا لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر إلا بدليل، وأنه يلزم ترك الاجتهاد والقياس عند وجود النص، وأن خبر الواحد مقبول، وقبوله كان مشهورا بين الصحابة، وفيه اعتراف المسور بفضل بن عباس، وعزمه على ترك الخلاف معه، فدل على جواز تقليد المجتهد للمجتهد إذا تبين له فضله، والله تعالى أعلم.

قال فى "الغنية": ويكره غسلهما (أى الرأس والبدن) بالخطمى أى بماء مزج فيه. "قهستانى"؛ لأنه طيب عند الإمام؛ لأن له رائحة طيبة، وإن لم تكن زكية ففيه دم عنده، أو لأنه يقتل الهوام، ويلين الشعر عندهما، ففيه صدقة عندهما، بخلاف صابون ودلوك وأشنان، فإنه لا شىء فيه اتفاقا؛ لأنه ليس بطيب، ولا يقتل ولا يلين، زاد فى "الجوهرة": وسدر. وهو مشكل. "در" فإن السدر كالخطمى، تقتل الهوام، ويلين الشعر، فكان ينبغى وجوب الصدقة عندهما "فتح" اهـ (٤٦).

باب جواز تظلل المحرم من الحر أو غيره

٢٦٢٥– عن أم الحصين، قالت: حججنا مع رسول الله ﷺ حجة الوداع، فرأيت أسامة وبلالا، وأحدهما آخذ بخطام ناقة النبى ﷺ، والآخر رافع ثوبه يستره من الحر، حتى رمى جمرة العقبة. وفى رواية: والآخر رافع ثوبه على رأس النبى ﷺ يظلله من الشمس. رواه أحمد ومسلم. "نيل" (٤:٢٢٥).

باب جواز تظلل المحرم من الحر أو غيره

قوله: "عن أم الحصين" إلخ، فيه جواز تظليل المحرم من الحر أو غيره بثوب وغيره من محمل وغيره، وإلى ذلك ذهب الجمهور. وقال مالك، وأحمد: لا يجوز، والحديث يرد عليهما. وأجاب عنه بعض أصحاب مالك بأن هذا المقدار لا يكاد يدوم، فهو كما أجاز مالك للمحرم أن يستظل بيده، فإن فعل لزمته الفدية عند مالك، وأحمد، وأجمعوا على أنه لو قعد تحت خيمة أو سقف جاز. وقد احتج لمالك على منع التظلل مما رواه البيهقى بإسناد صحيح عن ابن عمر: أنه أبصر رجلا على بعيره وهو محرم قد استظل بينه وبين الشمس، فقال: أضح[1] من أحرمت له، وبما أخرجه البيهقى أيضا بإسناد ضعيف عن جابر مرفوعا: "ما من محرم يضحى للشمس حتى غربت إلا غربت بذنوبه حتى يعود كما ولدته أمه»، كذا فى "النيل" (٤:٢٢٥).

ويجاب بأن قول ابن عمر لا حجة فيه، إذا ثبت عن رسول الله ﷺ أنه تظلل عن الشمس بثوب دفعه أسامة أو بلال على رأسه، ويحتمل أن يكون الثوب الذى تظلل به الرجل ملقى على رأسه مماسا له، ولم يكن صالحا لأن يستظل به مرفوعا عن رأسه، وبأن حديث جابر مع كونه ضعيفا لا يدل على المطلوب، وهو المنع من التظلل ووجوب الكشف، وغاية ما فيه أنه افضل، على أنه يبعد منه ﷺ أن يفعل المفضول ويدع الأفضل فى مقام التبليغ، فالظاهر حمله على المحرم المفلس الذى لا يجد ما يستظل به، فالفضيلة المذكورة فى الحديث كمثل ما ورد فى الأحاديث من فضائل الحمى، والطاعون، والجوع، وسائر البليات لمن يتبلى بها من غير اختياره، والله تعالى أعلم.

فائدة فى محظورات الإحرام وهى تسعة

قاله ابن قدامة فى "المغنى"، لخصت كلامه ههنا فى صفحات عديدة، وذكره هو فى ثلاثين

---

(١) أى أبرز للضحى، قال الله تعالى: ﴿وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى﴾.

٢٦٢٦- عن جابر في حديث طويل: فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى،

ورقة من (٢٦٢ إلى ٣٢٢).

١- أجمع أهل العلم على أنه لا يجوز للمحرم أخذ شيء من شعره إلا من عذر، بقول الله تعالى: ﴿ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله﴾ ولحديث كعب بن عجرة.

٢- أجمع العلماء على أن المحرم ممنوع من تقليم أظفاره إلا من عذر؛ لأنه إزالة جزء من بدنه يترفه به، أشبه الشعر، فإن انكسر فله إزالته قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن للمحرم أن يزيل ظفره بنفسه إذا انكسر؛ لأن بقاءه يؤلمه، أشبه الشعر النابت في عينه. (محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، في ظفر المحرم ينكر، قال: يكسره وقال سعيد بن جبير: يقطعه قال محمد: وكل ذلك حسن، وهو قول أبي حنيفة "كتاب الآثار" ٥٤) قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على وجوب الفدية على من حلق وهو محرم لغير علة، والأصل في وجوبها ما ذكرنا من الآية والخبر (فإنهما واردان في المعذور فغيره أولى بوجوب الفدية) قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن المحرم ممنوع من أخذ أظفاره، وعليه الفدية بأخذها في قول أكثرهم.

٣- أجمع أهل العلم على أن المحرم ممنوع من تغطية رأسه، حكاه ابن المنذر، وقد دل عليه نهي النبي ﷺ المحرم عن لبس العمائم والبرانس، وقوله عليه السلام في المحرم الذي وقصته راحلته: «لا تخمروا رأسه؛ فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا» وكان ابن عمر يقول: إحرام الرجل في رأسه. وحكاه القاضي مرفوعا اهـ.

٤- قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن المحرم ممنوع من لبس القميص، والعمائم، والسراويلات، والبرانس، والخفاف. والأصل في هذا حديث ابن عمر: إن رجلا سأل النبي ﷺ ما يلبس المحرم من الثياب؟ (وحديث يعلى في رجل أحرم وعليه جبة فقال له: «اخلع عنك الجبة». الحديث) متفق عليه، نص النبي ﷺ على هذه الأشياء، وألحق بها أهل العلم ما في معناه، مثل: الدراعة، والتبان، وأشباه ذلك، فلا يجوز للمحرم ستر بدنه بما عمل على قدره، ولا ستر عضو من أعضاءه بما عمل على قدره، كالقميص، والسراويل، والقفازين، والخفين ونحو ذلك، وليس في هذا اختلاف. قال ابن عبد البر: لا يجوز لبس شيء من المخيط (بشرط كونه معمولا على قدر البدن أو العضو) عند جميع أهل العلم، وأجمعوا على أن المراد بهذا الذكور دون الإناث اهـ.

ليس للمحرم أن يعقد عليه الرداء ولا غيره إلا الإزار والهميان، وليس له أن يجعل لذلك زرا

فأهلوا بالحج، وركب رسول الله ﷺ، فصلى بها الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء،

وعروة، ولا يخلله بشوكة ولا إبرة ولا خيط، ولا يغرزه فى إزاره؛ لأنه فى حكم المخيط. روى الأثرم عن ابن عمر: أن رجلا سأله: أخالف بين طرفى ثوبى من ورائى ثم أعقده وهو محرم؟ قال: لا تعقد عليك شيئا. (قلت: فإن فعل فلا شيء عليه؛ فإنه ليس بالمخيط، وإن كان فى حكمه فالاحتراز عنه أولى. "غنية الناسك" (٤٧) فى مكروهات الإحرام التى لا جزاء فيها).

فأما الإزار فيجوز عقده؛ لأنه يحتاج إليه ستر العورة. فأما الهميان فهو مباح للمحرم فى قول أكثر أهل العلم، منهم ابن عباس (قال: رخص رسول الله ﷺ المحرم فى الهميان أن يربطه إذا كانت فيه نفقته) وابن عمر (سئل عن المحرم يشد الهميان عليه، فقال: لا بأس به إذا كانت فيه نفقته يستوثق من نفقته وقد روى عنه أنه كره المنطقة والهميان للمحرم، وهو محمول على ما ليس فيه نفقته) وسعيد بن المسيب، وعطاء، ومجاهد، وطاوس، والقاسم، والنخعى، (قال: كانوا يرخصون فى عقد الهميان للمحرم، ولا يرخصون فى عقد غيره)، والشافعى، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأى، قال ابن عبد البر: أجاز ذلك جماعة فقهاء الأمصار متقدموهم ومتأخروهم اهـ.

وإن طرح على كتفيه قباء لا فدية عليه إلا أن يدخل يديه فى كميه، وما روى ابن المنذر: أن النبى ﷺ نهى عن لبس الأقبية (فى الإحرام) محمول على لبسه مع إدخال يديه فى الكمين (فهو المعتاد وهو المتبادر منه) وهو قول الحسن، وعطاء، وإبراهيم، وأبى حنيفة. ولأن القباء لا يحيط بالبدن، فلم تلزمه الفدية بوضعه على كتفيه، إذا لم يدخل كفيه فى كميه كالقميص يتوشح به. وقال مالك والشافعى: تلزمه الفدية وإن لم يدخل يديه فى كميه؛ لأنه مخيط فأشبه القميص. وقياسهم منقوض بالرداء الموصل (وعلق البخارى: ولم تر عائشة رضى الله عنها بالتبان بأسا للذين يرحلون هودجها. وصله سعيد بن منصور من طريق بن عبد الرحمن القاسم، عن أبيه عن عائشة أنها حجت ومعها غلمان لها، وكانوا إذا شدوا رحلها يبدو منهم الشيء، فأمرتهم أن يتخذوا التباين، ويلبسونها وهم محرمون. وكان هذا رأى رأته عائشة، وإلا فالأكثر على أنه لا فرق بين التبان والسراويل فى منعه للمحرم اهـ من "فتح البارى" ٢:٣١٥).

قلت: ولا دلالة فيه على أنها لم تأمرهم بالفداء، ولعل الراوى سكت عن ذكره لكونه معلوما وأيضا فإن التبان منه ما يلبس كالسراويل، ومنه ما يشد بالعقد كالهميان، يقال له فى الهندية "لنگر"، فلعلها أمرتهم بالنوع الثانى دون الأول، ويجوز للمحرم أن يشد على ظهره وعورته شيئا

والفجر، ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس، وأمر بقبة من شعر، فضربت له بنمرة،

عند الحاجة كالهميان ونحوه فافهم. وعلق البخارى عن عطاء: يتختم ويلبس الهميان. قال الحافظ: رواه الدارقطنى من طريق الثورى، عن ابن إسحاق، عن عطاء، قال: لا بأس بالخاتم للمحرم وأخرج أيضا من طريق شريك. عن أبى إسحاق، عن عطاء، وربما ذكر عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: لا بأس بالهميان والخاتم للمحرم. والأول أصح، ولم ينقل عن أحد كراهته إلا عن ابن عمر، وعنه جوازه اهـ. وعلق البخارى عن ابن عمر: أنه طاف وقد حزم على بطنه بشيء قال الحافظ: وصله الشافعى من طريق طاوس، قال: رأيت ابن عمر يسعى وقد حزم على بطنه بثوب وروى من وجه آخر عن نافع: أن ابن عمر لم يكن عقد الثوب عليه وإنما غرز طرفه على إزاره اهـ (٣: ٣١٤) قلت: ومن ههنا كره أصحابنا من غير حاجة فإن فعل فلا شيء عليه.

٥- قال ابن قدامة: أجمع أهل العلم على أن المحرم ممنوع من الطيب، وقد دل عليه قول النبى ﷺ فى المحرم الذى وقصته راحلته: "لا تمسوه بطيب"، وفى لفظ "ولا تحنطوه" متفق عليه، فلما منع الميت من الطيب لإحرامه فالحى أولى، (والحديث يعلى فى رجل أحرم وعليه جبة وهو متضمخ بطيب، فقال له النبى ﷺ: «واغسل عنك الخلوق») ومتى تطيب (بعد كونه محرما) فعليه الفدية، فيحرم عليه تطييب بدنه، وتطييب ثيابه، فلا يجوز له لبس ثوب مطيب بصبغ هو طيب كالورس والزعفران (أو بعطر من العطورات) وهذا قول جابر، وابن عمر، ومالك، والشافعى، وأبى ثور، وأصحاب الرأى، ولا نعلم فيه خلافا.

وأما ما بخر بعود أو غمس بماء ورد ونحوه مما لا صبغ له فنص أحمد على أنه ليس للمحرم لبسه، ولا الجلوس عليه، ولا النوم عليه، فإن استعمله فعليه الفدية وبه قال الشافعى، وقال أبو حنيفة: إن كان رطبا يلى بدنه أو يابسا ينفص فعليه الفدية وإلا فلا؛ لأنه ليس بمطيب (لزوال رائحة الطيب عنه فأشبه الغسيل) فإن غسله حتى ذهب ما فيه من ذلك فلا بأس به عند جميع العلماء، وليس له شم الأذهان المطيبة، كدهن الورد، والبنفسج، والخيرى، والزنبق ونحوها، ولا الإدهان بها، وليس فى تحريم ذلك خلاف فى المذهب -أى مذهب أحمد- وكره مالك، وأبو ثور، وأصحاب الرأى الإدهان بدهن البنفسج. وقال الشافعى ليس بطيب، (وليس له) شم المسك: والكافور، والعنبر، والزعفران، والورس، والمبخر بالعود، وأكل ما فيه الطيب يظهر طعمه أو ريحه، ويحرم عليه شم كل ما تطيب رائحته ويتخذ للشم، كالمسك. والعنبر والكافور والغالية والزعفران

فسار حتى أتى عرفة، فوجد القبة قد ضربت له بنمرة، فنزل بها. الحديث رواه مسلم،

والورس وماء الورد؛ لأنه استعمال للطيب وكذلك التبخر بالعود؛ لأنه طيب.

قلت: وأما عندنا فيكره مس الطيب إن لم يلتزق شيء من جرمه إلى بدنه، بخلاف ما إذا التزق فيحرم، ويكره شمسه إن قصده، وشم الريحان، والثمار الطيبة، وكل نبات له رائحة طيبة، وكذا مسه والجلوس في دكان عطار وكذا معه لاشتمام الرائحة، ولا شيء عليه ما لم يلتزق الطيب ببدنه، ولا يجوز أجل طعام غير مطبوخ فيه طيب غالب عليه، وشرب مشروب فيه طيب غالب عليه أو مغلوب، وشد طيب تفوح ريحه في طرف ثوبه، بخلاف شد عود أو صندل مثلا، أي فإنه لا تفوح ريحه إلا بالإحراق أو السحق، والتفصيل في "الغنية" (٤٦ و٤٧).

قال ابن قدامة: ومتى جعل شيء من الطيب في مأكول أو مشروب كالمسك والزعفران فلم تذهب رائحته لم يبح للمحرم تناوله، نيا كان أو قد مسته النار، وبهذا قال الشافعي، وكان مالك وأصحاب الرأي لا يرون بما مست النار من الطعام بأسا وإن بقيت رائحته وطعمه ولونه؛ لأنه بالطبخ استحال عن كونه طيبا. وروى عن ابن عمر، وعطاء، مجاهد، وسعيد بن جبير أنهم لم يكونوا يرون بأكل الخشكنانج الأصفر بأسا (وهو الأرز المزعفر يطبخ بالسكر ويلون بالزعفران كما هو الظاهر) وكرهه القاسم بن محمد، فما ذهبت رائحته وطعمه ولم يبق فيه إلا اللون مما مسته النار لا بأس بأكله، لا نعلم فيه خلافا إلا ما روى عن القاسم وجعفر بن محمد أنهما كرها الخشكنانج الأصفر، ويمكن حمله على ما بقيت رائحته ليزول الخلاف.

وله شم العود، والفواكه، والشيخ، والخزامى، وكذلك الفواكه كلها كالأترج، والتفاح، والسفرجل وغيرها، وكذلك نبات الصحراء الذى تستطاب رائحته، ولا ينبته الآدميون للطيب، وما يشمه الآدميون بغير قصد الطيب، كالحناء، والعصفر، فمباح شمه، ولا فدية عليه في شيء من ذلك، لا نعلم فيه خلافا إلا ما روى عن ابن عمر، كان يكره للمحرم أن يشم شيئا من نبت الأرض، من الشيخ والقيصوم وغيرهما (قلت: وإلى الكراهة ذهب أصحابنا أيضا) ولا نعلم أحدا أوجب في ذلك شيئا.

وفي شم الريحان: والنرجس، والورد، والبنفسج، والبرم، ونحوها مما ينبته الآدميون للطيب ففيه عن أحمد روايتان: إحداهما: يباح بغير فدية، وهو قول عثمان. وابن عباس، والحسن، ومجاهد، وإسحاق. والثانية: يحرم شمه، فإن فعل فعليه الفدية، وهو قول جابر، وابن عمر،

وأبو داود، والنسائى. "جمع الفوائد" (١:١٧٧، ١٧٨).

والشافعى، وأبى ثور، لأنه يتخذ للطيب أشبه ماء الورد، وكرهه مالك، وأصحاب الرأى، ولم يوجبوا فيه شيئا، وكلام أحمد محتمل لهذا؛ فإنه قال فى الريحان: ليس من آلة المحرم، ولم يذكر فيه فدية. (قلت: علق البخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما: يشم المحرم الريحان، وينظر فى المرأة، ويتداوى بما يأكل الزيت والسمن. قال الحافظ: وصله سعيد بن منصور عن عكرمة، عن عكرمة، عن ابن عباس: أنه كان لا يرى بأسا للمحرم بشم الريحان. وروينا فى "المعجم الأوسط" مثله عن عثمان، وأخرج ابن أبى شيبة عن جابر خلافه، واختلف فى الريحان، فقال إسحاق: يباح، وتوقف أحمد، وقال الشافعى: يحرم، وكرهه مالك والحنفية اهـ (٣:٣١٤) قلت: وقولنا أوسط الأقوال، وخير الأمور أوسطها. وفى قول ابن عباس ما يؤيدنا فإن لفظ لا بأس به يشعر بكراهته).

قال ابن قدامة: فأما الادّهان بدهن لا طيب فيه كالزيت، والشيرج، ودهن البان الساذج، فقال ابن المنذر: أجمع عوام أهل العلم على أن للمحرم أن يدهن بدنه بالشحم، والزيت، والسمن، ونقل جواز ذلك عن ابن عباس، وأبى ذر، والأسود بن يزيد، وعطاء، والضحاك، ونقل أبو داود عن أحمد أنه قال: الزيت الذى يؤكل لا يدهن المحرم به رأسه، وهو قول عطاء، ومالك، والشافعى، وأبى ثور، وأصحاب الرأى؛ لأنه يزيل الشعث، ويسكن الشعر. فأما دهن سائر البدن فلا نعلم عن أحمد فيه منعا، وقد أجمع أهل العلم على إباحته فى البدن، وإنما الكراهة فى الرأس خاصة.

قلت: وأما ما رواه أحمد، وابن ماجة، والترمذى، عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر: أن النبى ﷺ ادهن بزيت غير مقتت وهو محرم. فقال فيه الترمذى: حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث فرقد السبخى، عن سعيد بن جبير، وقد تكلم يحيى بن سعيد فى فرقد، وقد روى عنه الناس. كذا فى "النيل" (٤:٢٢٧) وإن سلمنا أنه حسن الإسناد فنقول: ادهن به بدنه لا رأسه، وهو يجوز عندنا كما حكاه ابن قدامة من إجماع أهل العلم أو نقول: لم يستعمله فى البدن على وجه الادهان به، بل على سبيل التداوى إن سلمنا أن استعماله على وجه الادهان لا يجوز فى البدن أيضا كما ذكره فى "الغنية" (٤٦). هذا، وقد علق البخارى عن عائشة: لبست الثياب المعصفرة وهى محرمة. قال الحافظ: وصله سعيد بن منصور من طريق القاسم بن محمد؛ قال: كانت عائشة تلبس الثياب المعصفرة وهى محرمة. إسناده صحيح، قلت: محمول على العصفر الخفيف الذى يظهر لونه، ولا يظهر فى الثوب طيبه، بدليل ما أخرجه البيهقى من طريق ابن أبى مليكة أن عائشة

باب يستحب أن يبدأ بالمسجد عند دخول مكة ثم يستلم الحجر ما لم يؤذ أحدا وإلا فيستقبله ويكبر الله ويهلله ويصلي على النبي ﷺ عند استلامه ثم يطوف بالبيت

٢٦٢٧- عن عائشة رضي الله تعالى عنها: أن النبي ﷺ أول شئ بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ ثم طاف بالبيت. متفق عليه. "دراية" (١٨٨).

٢٦٢٨- عن جابر أن النبي ﷺ لما قدم مكة دخل المسجد، فاستلم الحجر ثم مضى. رواه مسلم. "دراية" (١٨٨).

٢٦٢٩- عن عطاء: لما دخل رسول الله ﷺ مكة لم يلو على شئ ولم يعرج، ولا بلغنا أنه دخل بيتا حتى دخل المسجد، فبدأ بالبيت فطاف به. رواه الأزرقي في "تاريخ مكة"، "دراية". وسكت الحافظ عنه.

كانت تلبس الثياب[1] الموردة بالعصفر الخفيف. ذكره الحافظ في "الفتح" أيضا (٣:٣٢٢).

٦- قال ابن قدامة: لا خلاف بين أهل العلم في تحريم قتل صيد البر واصطياده على المحرم، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾. وقوله تعالى: ﴿حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما﴾ (قلت: وسيأتي تفصيل ذلك في أبواب جزاء الصيد فانتظر).

٧- قال ابن قدامة: السابع لا يصح منه عقد النكاح، وفي الرجعة روايتان، ولا فدية عليه في شيء منهما اهـ قلت: ولو كان من محظورات الإحرام لوجبت الفدية بارتكابه كسائر المحظورات، والمسألة مختلف فيها بين الصحابة، وسيأتي بسط الكلام فيها في أبواب النكاح إن شاء الله تعالى.

٨- قال الشيخ: الثامن الجماع في الفرج قبلا كان أو دبرا، وسيأتي في أبواب الجنايات.

٩- التاسع: المباشرة في ما دون الفرج، وسيأتي في أبواب الجنايات أيضا، والله تعالى أعلم.

باب يستحب أن يبدأ بالمسجد عند دخول مكة ثم يستلم الحجر ما لم يؤذ أحدا وإلا فيستقبله ويكبر الله ويهلله ويصلي على النبي ﷺ عند استلامه ثم يطوف بالبيت

قوله: عن عائشة إلى قوله عن عطاء إلخ، دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

---

(١) فقوله: "الموردة بالعصفر الخفيف" صريح فيما قلنا من كون الثياب ملونة غير مطيبة؛ فإن العصفر الخفيف لا يفيد شيئا سوى اللون، ولا يظهر أثر طيبه في الثوب ما لم يكن أحمر ناصعا.

٢٦٣٠- عن سعيد بن المسيب، عن عمر رضى الله عنهما: أن النبى ﷺ قال له: «يا عمر! إنك رجل قوى، لا تزاحم على الحجر فتؤذى الضعيف، إن وجدت خلوة فاستلمه، وإلا فاستقبله وكبر وهلل». رواه أحمد والبيهقى، "دراية" (١٨٩)، وسكت الحافظ عنه. وأخرجه الشافعى، وإسحاق بن راهويه، وأبو يعلى الموصلى، كلهم عن سفيان، عن أبى يعفور العبدى -واسمه وقدان- قال: سمعت شيخنا بمكة يحدث عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فذكره. قال الدارقطنى فى "العلل": قال ابن عيينة: ذكروا أن هذا الشيخ هو عبد الرحمن بن نافع بن عبد الحارث، كذا فى "نصب الراية" (١: ٤٨٦). قلت: وعبد الرحمن بن نافع ذكره ابن شاهين فى الصحابة، وعزاه لابن سعد، ولم يبين مستنده، وأبوه صحابى شهير. كذا فى "تهذيب التهذيب" (٦-٢٨٨) فالسند صحيح، ولا أقل من أن يكون حسنا، فإن رجاله ثقات كلهم، وقد تابع عبد الرحمن سعيد بن المسيب، فذكر عن عمر نحوه.

قوله: "عن سعيد بن المسيب" إلخ، دلالته على بقية أجزاء الباب ظاهرة.

تنبيه: روى الطبرانى، والدارمى، وأبو يعلى، وابن خزيمة، وابن السكن فى صحاحهما، والحاكم، وابن ماجة، وسعيد بن منصور، عن ابن عباس، قال: رأيت عمر بن الخطاب قبل الحجر وسجد عليه، ثم قال عمر: رأيت رسول الله ﷺ يفعله. كذا فى "كنز العمال" (٣:٣٤) والمراد منه -والله أعلم- أنه وضع عليه جبهته، ومس به جبينه، لا أنه سجد بين يديه على الأرض كما فهمه بعض الناس، ثم قال: وجواز هذه السجدة مقيد بما إذا لم يخش فساد العامة وافتتانهم بها، وكل ذلك من سوء فهمه وسخافة رأيه، فإن السجدة الشرعية بمعنى وضع الرأس على الأرض غير مرادة هنا، بدلالة قوله: "سجد عليه"، والسجدة على الحجر لا يمكن إلا بأن يضع المستلم وجهه أو جبينه على الحجر عند الاستلام، ولما كان فى ذلك بعض الانحناء أطلق عليه لفظ السجدة، وأما السجدة بين يدى الحجر على الأرض فلا دلالة للفظ الأثر عليها، ولو كانت مرادة لقال: وسجد له أو بين يديه. ولم يذكرها أحد من المجتهدين، ولم يتعرض لجوازها واستحبابها فقيه من الفقهاء، والظاهر أنها لا تجوز أصلا. وفى "المناسك" للقارى: ويستحب أن يسجد عليه أى يضع وجهه أو جبينه عليه على هيئة السجود اهـ (٦١) فقد صرح بأن المراد بالسجدة وضع الوجه أو الجبين على الحجر دون الأرض، وإطلاق السجدة عليه مجاز، فإنه ليس فيه وضع الوجه على الأرض، وهو

باب ما يقول إذا استلم الحجر

٢٦٣١- عن ابن عمر: أنه كان إذا استلم الحجر قال: بسم الله والله أكبر. رواه البيهقى والطبرانى فى الأوسط والدعاء وسنـــده صحـــيح. التلخيـص الحبير(١:٢١٣).

٢٦٣٢- وعنه: أنه كان إذا أراد أن يستلم يقول: اللهم إيمانا بك، وتصديقا بكتابك، واتباعا لسنة نبيك، ثم يصلى على النبى ﷺ، ثم يستلمه. رواه الواقدى فى المغازى مرفوعًا.

٢٦٣٣- ورواه البيهقى والطبرانى فى "الأوسط والدعاء" عن الحارث الأعور، عن على: أنه كان إذا مر بالحجر الأسود فرأى عليه زحاما استقبله وكبر، ثم قال: اللهم إيمانا بك، وتصديقا بكتابك، واتباعا لسنة نبيك، "التلخيص" (١-٢١٣) سكت الحافظ عنهما، فالإسناد حسن.

حقيقة السجود. ثم قال القارى: لكن قال قوام الدين الكاكى: الأولى أن لا يسجد عندنا لعدم الرواية فى المشاهير اهـ. والآثار التى وردت فيها لعلها غريبة، والله أعلم.

تتمة: أول ما يبدأ به داخل هذا المسجد للطواف لا الصلاة؛ لأنه ﷺ لما قدم مكة بدأ بالمسجد، وحياه بالطواف دون الصلاة، فإن كان الداخل حلالا فطواف تحية، وإن كان محرما بالحج فطواف القدوم، وهو أيضا تحية إلا أنه خص بهذه الإضافـة، وإن كان محرما بالعمرة فطوافها. وقولهم: تحية هذا المسجد الطواف أى لمن أراد الطواف، بخلاف من لم يرده، فلا يجلس حتى يصلى ركعتين إذا لم يكن وقت كراهـة كبقية المساجد، وليس معناه أن من لم يطف لا يصلى تحية المسجد كما فهمه بعض العوام، كذا فى "غنية الناسك" (٥٧).

باب ما يقول إذا استلم الحجر

قوله: "عن ابن عمر إلى آخر الآثار": قلت: دلالتها على الباب ظاهرة. وقد ذكر فى "كنز العمال" عن عيسى بن طلحة، عن رجل رأى النبى ﷺ وقف عند الحجر، فقال: إنى لأعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ثم قبله. ثم حج أبو بكر فوقف عند الحجر، ثم قال: إنى لأعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولولا أنى رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك اهـ وعزاه إلى ابن أبى شيبة والدارقطنى فى "العلل".

٢٦٣٤- عن ابن أبى نجيح، قال: أخبرت أن بعض أصحاب النبى ﷺ قال: يا رسول الله! كيف نقول إذا استلمنا؟ قال: «قولوا بسم الله والله أكبر، إيمانا بالله وتصديقا لما جاء به محمد». قلت: وهو فى "الأم" عن سعيد بن سالم، عن ابن جريج، التلخيص الحبير (١:٢١٣). وسعيد فيه مقال وهو منقطع أيضا.

باب رفع اليدين عند استلام الحجر

٢٦٣٥- عن إبراهيم النخعى، قال: ترفع الأيدى فى سبع مواطن: فى افتتاح

وعن عبد الله بن سرجس، قال: رأيت عمر بن الخطاب قبل الحجر الأسود وقال: إنى لأقبلك واعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، وأن الله ربى، ولولا أنى رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك، وعزاه إلى مسلم، والنسائى، وأبى عوانة وغيرهم (٣:٣٤ و٣٥)، فليكن ذلك مستحبا أن يقول أمير الإسلام، ومن هو بمنزلته من الأكابر والعلماء عند استلام الحجر: إنى لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، وأن الله ربى لا إله إلا هو، ولولا بلغنا عن رسول الله ﷺ أنه قبلك ما قبلتك. لا سيما عند فساد الزمان واختلال عقائد العامة بهذا التقبيل، واعتراض الفلاسفة والدهرية به على الإسلام وأهله، فلو واظبنا عند التقبيل على القول بمثل ما قاله النبى ﷺ وصاحباه، وأبحنا بحقيقة هذا العمل وأظهرنا سره، لكان أولي وأقرب إلى اتباع السنة، فقد ورد فى بعض الروايات عند ابن راهويه والأزرقى عن طاوس، عن عمر وعن عكرمة، عنه: أنه كان إذا بلغ موضع الركن قال: أشهد أنك حجر لا تضر ولا تنفع، وأن ربى الله الذى لا إله إلا هو، ولولا أنى رأيت رسول الله ﷺ يمسحك ويقبلك ما قبلتك ولا مسحتك وعن سعيد بن المسيب نحوه كذا فى كنز العمال(٣:٣٥) ولم أقف على صحة هذه الأسانيد ولا حسنها، غير ما روى عن عمر عند مسلم والنسائى وأبى عوانة، فسنده صحيح، ولكن لا بأس بذكرها اعتضادا وتأييدا فافهم، والله تعالى أعلم.

وأما ما أخرجه الحاكم عن على كرم الله تعالى وجهه، أنه قال لعمر رضى الله عنه: بلى يا أمير المؤمنين! إنه يضر وينفع. فذكر حديثا طويلا، فلم يصححه الحاكم، بل ضعفه الذهبى، وقال: فيه أبو هارون العبدى ساقط اهـ. (١:٤٥٧) قلت: بل هو كذاب خبيث، كما يظهر من ترجمته فى "تهذيب التهذيب" (٧:٤١٣).

باب رفع اليدين عند استلام الحجر

قوله: "عن إبراهيم النخعى" إلخ، قلت: ومثله لا يقال من قبل الرأى، فيحمل على السماع

الصلاة، وفى التكبير للقنوت فى الوتر، وفى العيدين، وعند استلام الحجر، وعلى الصفا والمروة، وبجمع وعرفات، وعند المقامين عند الجمرتين. رواه الطحاوى وإسناده صحيح. "آثار السنن" (١–١٨).

من أصحاب عبد الله وغيرهم من أجلة التابعين، والله تعالى أعلم.

فائدة:

ورد فى بعض الروايات رفع اليدين عند رؤية البيت أيضا، منه ما رواه الشافعى رحمه الله فى "مسنده" عن سعيد بن سالم، عن ابن جريج، قال: حدثت عن مقسم، عن ابن عباس، عن النبى ﷺ، قال: «ترفع الأيدى فى الصلاة، وإذا رأى البيت، وعلى الصفا، والمروة». الحديث وعن سعيد ابن سالم، عن ابن جريج: أن رسول الله ﷺ كان إذا رأى البيت رفع يديه، وقال: «اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما وتكريما ومهابة، وزد من شرفه وكرمه ممن حجه واعتمره تشريفا وتكريما وتعظيما وبرا» (٧٤) وفيها سعيد بن سالم القداح، وفيه مقال. والأثر الثانى معضل فيما بين ابن جريج والنبى ﷺ.

قال الشافعى بعد أن أورده: ليس فى رفع اليدين عند رؤية البيت شىء، فلا أكرهه ولا أستحبه. كذا فى "النيل" (٤:٢٥٨). قلت: وقد روى أبو داود، والنسائى، والترمذى، عن جابر وسئل عن الرجل يرى البيت يرفع يديه؟ فقال: قد حججنا مع رسول الله ﷺ فلم يكن يفعله ورواه الطحاوى وزاد: فقال: ذاك شىء يفعله اليهود. رجال إسناده ثقات غير ما فى المهاجرين عكرمة من المقال، ولكن ذكره ابن حبان فى الثقات، وقال الحافظ فى "التقريب": مقبول (٢١٥).

ويعارضه ما رواه الطحاوى عن الفضل بن موسى: ثنا ابن أبى ليلى، عن نافع، عن ابن عمر، وعن الحكم، عن مقسم، عن ابن عباس، عن النبى ﷺ، قال: «ترفع الأيدى فى سبع مواطن: فى افتتاح الصلاة، وعند البيت، وعلى الصفا، والمروة، وبعرفات، وبالمزدلفة، وعند الجمرتين» (١:٣٩٠) رجاله ثقات غير ما فى ابن أبى ليلى من المقال، ولكنه حسن الحديث كما مر غير مرة. والجواب أن قوله: "عند البيت" يحتمل أن يكون معناه عند رؤية البيت، أو يقربه عند استلام الحجر، وأثر إبراهيم النخعى المذكور فى المتن يؤيد الاحتمال الثانى، ولم نقف على ما يؤيد الأول إلا ما فى مسند الشافعى بلفظ "وإذا رأى البيت" وفيه سعيد بن سالم القداح، ولم يصرح ابن جريج بسماعه عن مقسم، بل قال: حدثت عنه، فالثانى هو المتعين؛ لأن إسناد حديث جابر أحسن

باب لا يستلم من الأركان غير الحجر والركن اليمانى وإذا لم يقدر على الاستلام يمسحهما بشئ ثم يقبله

٢٦٣٦– عن ابن عمر، قال: لم أر النبى ﷺ يمس من الأركان إلا اليمانيين. رواه الجماعة إلا الترمذى، وله معناه من رواية ابن عباس. "نيل" (٤: ٢٦٤).

٢٦٣٧– عن نافع، قال: رأيت ابن عمر استلم الحجر بيده، ثم قبل يده، وقال: ما تركته منذ رأيت رسول الله ﷺ يفعله. متفق عليه. "نيل" (٤: ٢٦٣).

٢٦٣٨– عن أبى الطفيل عامر بن واثلة قال: رأيت رسول الله ﷺ يطوف بالبيت، ويستلم الحجر بمحجن معه ويقبل المحجن. رواه مسلم. "نيل" (٤: ٢٦٣).

من هذا الإسناد، قاله الطحاوى (٣٩١).

وقال أيضا: يحتمل أن يكون ما رواه ابن عباس حين كان النبى ﷺ يوافق اليهود فيما لم يوح إليه فيه شيء تأليفا لهم، ثم أمر بمخالفتهم، وحديث جابر محمول على المتأخر، فلا يستحب الرفع عند رؤية البيت، والنظر يقتضيه، فقد اتفق العلماء على أن غير المحرم لا يستحب له الرفع فكذا المحرم، وهذا قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى وفى "غنية الناسك": واستحب رفع اليدين عند رؤية البيت المحققون من أهل المذهب، منهم الكرمانى، والبصروى، وابن الهمام، وعلى القارى، وهو مذهب الشافعى وأحمد، وأما خبرالترمذى وحسنه عن جابر بنفيه فالجواب أن المثبت مقدم على النافى، قاله القارى فى "المرقاة" وتمامه فيه اهـ (٥١).

هذا، وأما الدعاء عند رؤية البيت فقد رويت فيه أخبار وآثار، منها ما ذكرنا، ومنها ما أخرجه ابن المفلس، عن محمد بن سعيد بن المسيب، عن أبيه: أن عمر كان إذا نظر إلى البيت قال: اللهم أنت السلام، ومنك السلام، فحينا ربنا بالسلام. وأخرجه الحاكم فذكره عن عمر، كذا فى "التلخيص الحبير" (١: ٢١١) وسكت عنه، فهو صحيح عنده أو حسن، والله تعالى أعلم.

باب لا يستلم من الأركان غير الحجر والركن اليمانى وإذا لم يقدر على الاستلام يمسحهما بشيء ثم يقبله

قوله: "عن ابن عمر" إلخ: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "عن نافع إلى آخر الباب"، دلالتها على بقية الأجزاء ظاهرة. قال فى "النيل": والاستلام المسح باليد والتقبيل لها، والتقبيل يكون بالفم فقط (٤: ٢٦٣). وأخرج الشافعى رحمه

٢٦٣٩- عن ابن عباس، قال: طاف النبى ﷺ فى حجة الوداع على بعير يستلم الركن بمحجن. متفق عليه. وفى لفظ: طاف رسول الله ﷺ على بعير، كلما أتى على الركن أشار إليه بشئ فى يده وكبر. رواه أحمد والبخارى. "نيل" (٤-٢٦٣).

باب طواف القدوم والرمل والاضطباع فيه وكيفيتهما

٢٦٤٠- عن جابر: أن رسول الله لما قدم مكة بدأ بالحجر فاستلمه، ثم أخذ عن

الله فى "مسنده" عن سعيد بن سالم، عن ابن جريج، قال: قلت لعطاء: هل رأيت أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ إذا استلموا قبلوا أيديهم؟ فقال: نعم، رأيت جابر بن عبد الله، وابن عمر، وأبا سعيد الخدرى، وأبا هريرة رضى الله عنهم، إذا استلموا قبلوا أيديهم. قلت: وابن عباس؟ قال: نعم، وحسبت كثيرا، قلت: هل تدع أنت إذا استلمت أن تقبل يدك؟ قال: فلم أستلمه إذا اهـ (٧٤) وفيه سالم القداح وفيه مقال، ودل الأثر على أن الاستلام لا يتم إلا بالتقبيل، فإما أن يقبل الحجر، أو يقبل ما استلمه به.

هذا، وإذا طافت المرأة مع الرجال فلتطف مجانبة على طرف منهم، ولا تدافعهم على الاستلام، فقد أخرج الشافعى رحمه الله فى "مسنده" عن سالم، عن عمر بن سعيد بن أبى حسين، عن منبوذ بن أبى سليمان، عن أمه: أنها كانت عند عائشة زوج النبى ﷺ أم المؤمنين، فدخلت عليها مولاتها، فقالت لها: يا أم المؤمنين، طفت بالبيت سبعا، واستلمت الركن مرتين أو ثلاثا، فقالت لها عائشة: لا آجرك الله، لا آجرك الله، تدافعين الرجال أ لا كبرت ومررت اهـ. (٧٥) رجاله كلهم ثقات غير ما فى سالم من المقال، والله تعالى أعلم.

تنبيه: وليجتنب عند استلام الحجر عن استعمال ما هناك من طرق فضة ركبوها حول الحجر الأسود، وإذا كان الحجر ملطخا بالطيب لا يستلمه المحرم بيده، ولا يقبله بفمه، بل وقف بحذائه مستقبلا له، وفعل ما ذكرنا من الأذكار، ورفع اليدين حذاء أذنيه عند التكبير، ثم أرسلهما، ثم رفع يديه حذاء أذنيه، وجعل ظاهر كفيه إلى وجهه، وباطنهما نحو الحجر مشيرا بهما إليه، وقبلهما بعد الإشارة، وهذا الرفع الثانى للإشارة لا للتكبير، كذا فى "الغنية" (٥٤).

باب طواف القدوم والرمل والاضطباع فيه وكيفيتهما

قوله: "عن جابر" إلخ: واعلم أنه قد اختلف فى وجوب القدوم، فذهب مالك، وأبو ثور،

يمينه فرمل ثلاثة أشواط ومشى أربعا. أخرجه مسلم. "زيلعى" (١-٤٨٨). وهو فى حديث طويل له فى حجة الوداع.

٢٦٤١- عن ابن عمر: أن النبى ﷺ كان إذا طاف بالبيت الطواف الأول خب ثلاثا، ومشى أربعا، وفى رواية: إذا طاف فى الحج والعمرة أول ما يقدم فإنه يسعى ثلاثة أطواف بالبيت ويمشى أربعة متفق عليهما نيل (٤:١٥٩).

وبعض أصحاب الشافعى إلى أنه فرض؛ لقوله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾ ولفعله ﷺ، وقوله: «خذوا عنى مناسككم». وقال إمامنا أبو حنيفة: إنه سنة. وقال الشافعى: هو كتحية المسجد. قالا: لأنه ليس فيه إلا فعله ﷺ، وهو لا يدل على الوجوب، وأما الاستدلال بالآية فقال شارح "البحر": إنها لا تدل على طواف القدوم؛ لأنها فى طواف الزيارة إجماعا ذكره فى "النيل" (٤:١٥٩) وقد قام الدليل على كونه سنة غير واجب، وهو سقوطه عن المرأة إذا حاضت عند قدوم مكة، وعن الرجال أيضا إذا ضاق الوقت وخافوا فوات وقوف عرفة إن اشتغلوا بطواف القدوم، ولو كان واجبا لم يسقط، ولزم الكفارة بقوته، ولم يقل به أحد فيما علمنا.

ودل حديث جابر على كون الرمل سنة باقية وإن كان السبب الذى شرع لأجله قد زال؛ فإن جابرا روى عن رسول الله ﷺ: أنه رمل فى حجة الوداع، ولم يكن بمكة كافر إذ ذاك. وإنما شرع فى عمرة القضاء ليرى المشركون قوة أهل الإسلام، كما روى ابن عباس عند البخارى وغيره، قال: قدم رسول الله ﷺ وأصحابه (زاد ابن ماجة: فى عمرته بعد الحديبية) فقال المشركون: إنه يقدم عليكم قوم قد وهنهم حمى يثرب، فأمرهم النبى ﷺ أن يرملوا الأشواط الثلاثة، وأن يمشوا ما بين الركنين (وفى لفظ لمسلم: فقال المشركون: أ هؤلاء الذين زعمتم أن الحمى وهنتهم؟ هؤلاء أجلد من كذا وكذا. وفى لفظ لأبى داود: تقول قريش: كأنهم الغزلان. كذا فى "عمدة القارى" (٤:٦١٥).

وروى أحمد، وأبو داود، وابن ماجة، عن عمر رضى الله عنه قال: فيم الرملان الآن والكشف عن المناكب؟ قد أطأ الله الإسلام، ونفى الكفر وأهله، ومع ذلك لا ندع شيئا كنا نفعله على عهد رسول الله ﷺ وحاصله أن عمر كان قد هم بترك الرمل فى الطواف؛ لأنه عرف سببه وقد انقضى، فهم أن يتركه لفقد سببه، ثم رجع عن ذلك لاحتمال أن يكون له حكمة ما اطلع عليها، فرأى أن الاتباع أولى. ويؤيد مشروعية الرمل على الإطلاق ما ثبت فى حديث ابن عباس:

٢٦٤٢– عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ وأصحابه اعتمروا من جعرانة، فرملوا بالبيت، وجعلوا أرديتهم تحت آباطهم، ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى. رواه أحمد، وأبو داود، وسكت عنه هو والمنذرى، والحافظ فى "التلخيص"، ورجاله رجال الصحيح، وقد صحح حديث الاضطباع النووى فى "شرح مسلم، نيل" (٤: ٢٦٠).

باب الطواف من وراء الحطيم

٢٦٤٣– عن عائشة رضى الله تعالى عنها، قالت: سألت النبى ﷺ عن الحجر أمن البيت هو؟ قال: نعم، قلت: فما لهم لم يدخلوه فى البيت؟ قال: «إن قومك قصرت بهم النفقة، ولولا أن قومك حديث عهد بالجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم لنظرت أن أدخل الحجر فى البيت». الحديث متفق عليه، واللفظ لمسلم "نيل الأوطار" (٤–٢٦٦).

أنهم رملوا فى حجة الوداع مع رسول الله ﷺ، وقد نفى الله الكفر وأهله عن مكة فى ذلك الوقت. كذا فى النيل (٤: ٢٦١) هذا، وقد روى مالك: ثنا جعفر بن محمد، عن جابر بن عبد الله: أن رسول الله ﷺ رمل من الحجر إلى الحجر. وقد روى نحوه مسلم، والنسائى، وقد جاء فى حديث ابن عباس: أنه ﷺ أمرهم أن يرملوا فى الأشواط الثلاثة، ويمشوا ما بين الركنين. كما مر آنفا وجمع بأن ما فى حديث ابن عباس كان فى عمرة القضاء، وما فى حديث جابر كان فى حجة الوداع فهو آخر الأمرين من رسول الله ﷺ فلزم الأخذ به. كذا فى التعليق الممجد (٢١٣).

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قلت: دلالته على كيفية الاضطباع ظاهرة وأما الرمل ففى[1] "كتاب المسالك" لابن العربى: هو أن يحرك الماشى منكبيه لشدة الحركة فى مشيه. كذا فى "عمدة القارى" (٤: ٦١٥).

باب الطواف من وراء الحطيم

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها" إلخ، فيه دلالة على كون الحطيم جزء من البيت؛ فلا يجوز الطواف إلا من ورائه. ومن طاف من داخل الفرجة لا يصح طوافه؛ لكونه لم يطف جزء من البيت. قال الحافظ فى "الفتح": قال المحب الطبرى: والأصح أن القدر فى الحجر من البيت قدر سبعة أذرع، والرواية التى جاء فيها أن الحجر من البيت مطلقة، فيحمل المطلق على المقيد،

---

(١) كذا الأصل، ولعل الصحيح كتاب المناسك.

٢٦٤٤- عن ابن عباس، قال: الحجر من البيت؛ لأن رسول الله ﷺ طاف بالبيت من ورائه، قال الله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾. أخرجه الحاكم فى "المستدرك"، قال: حديث صحيح الإسناد. "زيلعى" (١-٤٨٨).

باب استلام الحجر الأسود والركن اليمانى فى كل شوط وإن لم يقدر عليه يشير إليه بشئ ويقبله

٢٦٤٥- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: طاف النبى ﷺ بالبيت على

والشافعى نص على إيجاب الطواف خارج الحجر، ونقل ابن عبد البر الاتفاق عليه، ونقل غيره أنه لا يعرف فى الأحاديث المرفوعة ولا عن أحد من الصحابة ومن بعدهم أنه طاف من داخل الحجر، وكان عملا مستمرا، ومقتضاه أن يكون جميع الحجر من البيت، وهذا متعقب؛ فإنه لا يلزم من إيجاب الطواف من ورائه أن يكون كله من البيت؛ لاحتمال أن يكون ذلك الإيجاب احتياطا، وللراحة من تسور الحجر، لا سيما والرجل والنساء يطوفون جميعا، فلا يؤمن المرأة التكشف، فلعلهم أرادوا حسم هذه المادة، ولم يزل الحجر موجودا فى عهد النبى ﷺ، كما صرح به كثير من الأحاديث الصحيحة، نعم! فى الحكم بفساد طواف من دخل الحجر وخلى بينه وبين البيت سبعة أذرع نظر اهـ، ملخصا (٣:٣٥٧) قلت: وجواب النظر أن كون الحجر من البيت بقدر سبعة أذرع لم يثبت إلا ببعض الأخبار. وبعضها مطلق عن ذكر المقدار، فالواجب الطواف من وراء الحطيم كما فعله رسول الله ﷺ ومن بعده.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، دلالته على وجوب الطواف وراء الحطيم ظاهرة لمن له مسكة فى الفقه، والله تعالى أعلم.

باب استلام الحجر الأسود والركن اليمانى فى كل شوط

وإن لم يقدر عليه يشير إليه بشىء ويقبله

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، المراد بالشىء المحجن الذى تقدم ذكره عند البخارى فى "صحيحه" فى باب استلام الحجر بالمحجن، ولفظه: عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: طاف النبى ﷺ فى حجة الوداع على بعير يستلم الركن بمحجن اهـ "فتح البارى" (٣:٣٧٨) زاد مسلم من حديث أبى الطفيل: ويقبل المحجن. وله من حديث ابن عمر: أنه استلم الحجر بيده ثم قبله.

بعير، كلما أتى الركن أشار إليه بشئ كان عنده وكبر. أخرجه الإمام البخارى. "فتح البارى" (٣–٣٨١).

٢٦٤٦– عن ابن عمر رضى الله عنهما، أن نبى الله ﷺ كان إذا طاف بالبيت مسح، أو قال: استلم الحجر والركن فى كل طواف. أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١–٤٥٦) وقال: حديث صحيح الإسناد. وأقره عليه الذهبى.

باب جواز الطواف راكبا لعذر وكراهته بدونه

٢٦٤٧– عن ابن عباس: قدم النبى ﷺ مكة وهو يشتكى، فطاف على راحلته. أخرجه أبو داود، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣–٣٩٢) وسكت عنه، فهو صحيح أو حسن.

٢٦٤٨– عن أم سلمة رضى الله عنها، قالت: شكوت إلى رسول الله ﷺ أنى

ورفع ذلك منصور من طريق عطاء قال: رأيت أبا سعيد، وأبا هريرة، وابن عمر، وجابرا، إذا استلموا الحجر قبلوا أيديهم، قيل: وابن عباس؟ قال: وابن عباس، أحسبه قال: كثير. وبهذا قال الجمهور: إن السنة أن يستلم الركن ويقبل يده، فإن لم يستطع أن يستلمه بيده استلمه بشىء فى يده وقبل ذلك الشىء، فإن لم يستطع أشار إليه واكتفى بذلك. وعن مالك فى رواية: لا يقبل يده. وكذا قال القاسم، وفى رواية عند المالكية: يضع يده على فمه من غير تقبيل اهـ من "فتح البارى" (٣:٣٧٩). قلت: وكان طوافه ﷺ راكبا لضرورة، فيكره بدونها كما سيأتى فى الباب الآتى.

باب جواز الطواف راكبا لعذر وكراهته بدونه

قوله: "عن ابن عباس" إلخ: قلت: دلالته على أن طوافه ﷺ راكبا لعذر ظاهرة، ومن ذهب إلى جواز الركوب مطلقا ليس له دليل على ذلك، إلا ما روى ابن عباس وغيره: أنه ﷺ طاف على بعير. فلما ثبت أن طوافه راكبا كان لعذر بطل الاستدلال به على الجواز مطلقا.

قوله: "عن أم سلمة" إلخ دلالته على كراهة الركوب فى الطواف إلا لعذر ظاهرة؛ بدليل أن أم سلمة لم تطف راكبة وهى تشتكى إلا بعد أن سألت النبى ﷺ عن ذلك، ولو كان الطواف ماشيا وراكبا سواء لم تحتج إلى السوال عن ذلك والاستئذان، والله تعالى أعلم. والأصل فى الطواف أن يكون ماشيا على الأرض؛ للحديث المشهور عن ابن عباس موقوفا ومرفوعا: «الطواف

أشتكى، فقال: «طوفى من وراء الناس وأنت راكبة». الحديث، أخرجه البخارى. "فتح البارى" (٣-٣٩٢).

باب يستلم الحجر أول ما يطوف ثم يأخذ عن يمينه مما يلى الباب

٢٦٤٩- عن ابن شهاب، عن سالم، عن أبيه رضى الله عنه، قال: رأيت رسول الله ﷺ حين يقدم مكة إذا استلم الركن الأسود أول ما يطوف يخب ثلاثة أطواف من السبع. أخرجه الإمام البخارى. "فتح البارى" (٣-٣٧٧).

بالبيت صلاة إلا أن الله أباح فيه الكلام» أخرجه أصحاب السنن، وصححه ابن خزيمة وابن حبان كذا فى "فتح البارى" (٣:٣٨٦).

قال الحافظ: بعد ذكر الأثرين: وحينئذ لا دلالة فيه على جواز الطواف راكبا بغير عذر، وكلام الفقهاء يقتضى الجواز إلا أن المشى أولى، والركوب مكروه تنزيها، والذى يترجح المنع؛ لأن طوافه ﷺ وكذا أم سلمة كان قبل أن يحوط المسجد ووقع فى حديث أم سلمة: «طوفى من وراء الناس» وهذا يقتضى منع الطواف فى المطاف، وإذا حوط المسجد امتنع داخله، إذ لا يؤمن التلويث، فلا يجوز بعد التحويط، بخلاف ما قبله فإنه كان لا يحرم التلويث كما فى السعى، وعلى هذا فلا فرق فى الركوب إذا ساغ بين البعير، والفرس، والحمار وأما طواف النبى ﷺ راكبا فللحاجة إلى أخذ المناسك عنه، ولذلك هذه بعض من جمع خصائصه فيها، واحتمل أيضا أن تكون راحلته عصمت من التلويث حينئذ كرامة له، فلا يقاس عليه غيره، وأبعد من استدل به على طهارة بول البعير وبعره اهـ (٣:٣٩٢)، وفى "المناسك" للقارى فى مباحات الطواف ما نصه: والطواف راكبا أو محمولا لعذر، فإن الضرورات تبيح المحظورات ا هـ (٨١) وفى ذلك إشعار بكراهته راكبا من غير عذر عند الحنفية كما لا يخفى.

باب يستلم الحجر أول ما يطوف ثم يأخذ عن يمينه مما يلى الباب

قوله: "عن ابن شهاب" إلخ، دلالته على ابتداء الطواف بالتقبيل ظاهرة. ويسن استلام الحجر فى كل شوط من الطواف، دل عليه ما فى حديث ابن عباس عند البخارى: كلما أتى الركن أشار إليه بشئ كان عنده. وقد تقدم قبل هذا الباب بباب، وبه يبدأ وبه يختم، فيستلمه فى كل طواف ثمانية، وإن كان طوافا بعده سعى يستلم بعد ركعتى الطواف أيضا؛ ليكون ابتداء السعى

٢٦٥٠- عن جابر رضى الله عنه: أن رسول الله ﷺ لما قدم مكة بدأ بالحجر فاستلمه، ثم أخذ عن يمينه فرمل ثلاثة أشواط، ومشى أربعا. أخرجه مسلم. "زيلعى" (١-٤٨٨) وقد تقدم.

باب وجوب الركعتين بعد الطواف وأفضل مكانهما خلف المقام وسنية استلام الحجر بعد الركعتين إذا كان بعدهما سعى

٢٦٥١- عن جابر: أن رسول الله ﷺ لما انتهى إلى مقام إبراهيم قرأ: ﴿واتخذوا

به، فكانت تسع تقبيلات، ذكر حاصله فى "غنية الناسك" (٥٦:٥٧)، وسيأتى ما يدل عليه.

قوله: "عن جابر" إلخ، دلالته على الجزء الثانى ظاهرة.

فائدة: قال الحافظ فى "الفتح": روى الفاكهى عن سعيد بن جبير قال: إذا قبلت الركن فلا ترفع به صوتك كقبلة النساء اهـ (٣٨١:٣)، قلت: وبه قال علماءنا: إن المستحب فى التقبيل أن لا يرفع به صوته. صرح به القارى فى المناسك والهندى فى غنية الناسك (٥٤).

فائدة: استنبط بعضهم من مشروعية تقبيل الركن جواز تقبيل كل من يستحق التعظيم من آدمى وغيره، فأما تقبيل يد الآدمى فيأتى فى كتاب الأدب إن شاء الله تعالى، وأما غيره فنقل عن الإمام أحمد أنه سئل عن تقبيل منبر النبى ﷺ وتقبيل قبره؟ فلم يربه بأسا. واستبعد بعض أتباعه صحة ذلك، ونقل عن ابن أبى الصيف اليمانى أحد علماء مكة من الشافعية جواز تقبيل المصحف، وأجزاء الحديث، وقبور الصالحين، وبالله التوفيق. ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣٨٠:٣).

قلت: أما تقبيل قبور الصالحين فأنكره علمائنا ونهوا عنه، كما فى "نور الإيضاح" من باب الجنائز، وهو الأشبه بالنظر؛ لما فيه من هيئة السجود للقبر والانحناء له، ولا يخفى ما فيه من المفسدة العظيمة، والله تعالى أعلم.

باب وجوب الركعتين بعد الطواف وأفضل مكانهما خلف المقام وسنية استلام الحجر بعد الركعتين إذا كان بعدهما سعى

قوله: "عن جابر" إلخ، قلت: استدل به الجصاص الرازى من علمائنا فى "أحكام القرآن" له على وجوب ركعتى الطواف، وقال: فلما تلا عليه الصلاة والسلام عند إرادته الصلاة خلف المقام:

من مقام إبراهيم مصلى﴾، فصلى ركعتين، فقرأ فاتحة الكتاب، وقل يا أيها الكافرون، وقل هو الله أحد، ثم عاد إلى الركن فاستلمه، ثم خرج إلى الصفا. رواه أحمد ومسلم. "نيل" (٤-٢٧٢).

﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ دل ذلك على أن المراد بالآية فعل الصلاة بعد الطواف، وظاهره أمر، فهو على الوجوب، وقد روى أن النبى ﷺ قد صلاهما عند البيت، وهو ما حدثنا محمد بن بكر، حدثنا أبو داود، قال: حدثنا عبد الله بن عمر القواريرى، حدثنى يحيى بن سعيد، حدثنا السائب، عن محمد المخزومى، حدثنى محمد بن عبد الله بن السائب، عن أبيه: أنه كان يقود ابن عباس، فيقيمه عند الشقة الثالثة مما يلى الركن الذى يلى الحجر مما يلى الباب، فيقول ابن عباس: أثبت أن النبى ﷺ كان يصلى ههنا، فيقوم فيصلى. فدلت هذه الآية على وجوب صلاة الطواف، ودل فعل النبى ﷺ لها تارة عند المقام، وتارة عند غيره، على أن فعلها عنده ليس بواجب اهـ (١:٧٤).

قلت: وحديث ابن عباس هذا أخرجه أبو داود: فى "السنن" (١:٢٦٨) وسكت عنه، فهو صحيح أو حسن، ولكن لا دلالة فيه على الصلاة بعد الطواف، ولقائل أن يحمله على صلاة غيرها، والله تعالى أعلم. وقال ابن العربى فى "أحكام القرآن" له (١:١٨) فى قوله تعالى: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾: فمن الناس من حمله على عمومه فى مناسك الحج كلها، والأكثر حمله على الخصوص فى بعضها. ومن خصصه قال: معناه موضعا للصلاة المعهودة، وهو الصحيح، ثبت من كل طريق أن عمر رضى الله عنه قال: وافقت ربى فى ثلاث، قلت: يا رسول الله! لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى، فنزلت: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ الحديث، فلما قضى النبى ﷺ طواف مشى إلى المقام المعروف اليوم، وقرأ: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ وصلى فيه ركعتين، وبين ذلك أربعة أمور: الأول: أن ذلك الموضع هو المقام المراد فى الآية الثانى: أنه بين الصلاة، وأنها المتضمنة للركوع والسجود لا مطلق الدعاء. الثالث: أنه عرف وقت الصلاة فيه، وهو عقب الطواف، وغيره من الأوقات مأخوذ من دليل آخر. الرابع: أنه أوضح أن ركعتى الطواف واجبتان، فمن تركهما فعليه دم اهـ.

وفى "النيل": وقد اختلف فى وجوب هاتين الركعتين، فذهب أبو حنيفة -وهو مروى عن الشافعى فى أحد قوليه- إلى أنهما واجبتان، واستدلوا بالآية المذكورة وأجيب عن ذلك بأن الأمر

٢٦٥٢- قيل للزهرى: إن عطاء يقول: يجزئ المكتوبة من ركعتى الطواف، فقال: السنة أفضل، لم يطف النبى ﷺ أسبوعا إلا صلى ركعتين. أخرجه البخارى "نيل" (٤-٢٧٢).

فيها إنما هو باتخاذ المصلى لا بالصلاة، وقد قال الحسن البصرى وغيره: إن قوله "مصلى" أى قبلة. وقال مجاهد: أى مدعى يدعى عنده. واستدلوا ثانيا بالأحاديث التى فيها أن النبى ﷺ صلى ركعتين بعد فراغه من الطواف ولازم ذلك. قالوا: وهى بيان مجمل واجب، فيكون ما اشتملت عليه واجبا اهـ (٤:٢٧٣).

قلت: والاستدلال بالآية على وجوب هاتين الركعتين متعذر على طريقة الأصوليين؛ لأن الأمر فيها إنما هو باتخاذ المصلى لا بالصلاة كما قاله الشوكانى، والاتخاذ ليس بواجب بالإجماع، فلا بد من دليل آخر يدل على وجوب الركعتين، ودلالة الحديث على أن أفضل مكانهما خلف المقام ظاهرة، وسيأتى ما يدل على جوازهما فى مكان غيره فانتظر.

قوله: "قيل للزهرى" إلخ، قال الحافظ فى "الفتح": وصله ابن أبى شيبة مختصرا، قال: حدثنا يحيى بن سليم، عن إسماعيل بن أمية، عن الزهرى، قال: مضت السنة أن مع كل أسبوع ركعتين. ووصله عبد الرزاق عن معمر، عن الزهرى بتمامه، وأراد الزهرى أن يستدل على أن المكتوبة لا تجزئ عن ركعتى الطواف، بما ذكره أنه ﷺ لم يطف أسبوعا قط إلا صلى ركعتين، وفى الاستدلال بذلك نظر؛ لأن قوله: "إلا صلى ركعتين" أعم من أن يكون نفلا أو فرضا؛ لأن الصبح ركعتان فيدخل فى ذلك، لكن الحيثية مرعية، والزهرى لا يخفى عليه هذا القدر، فلم يرد بقوله: "إلا صلى ركعتين" أى من غير المكتوبة اهـ (٣:٣٨٨).

قلت: والعجب من العلامة الشوكانى حيث نقل النظر الذى ذكره الحافظ ولم يذكر جوابه فى "النيل"، ولا يخفى على من له ممارسة بالكلام أن الظاهر المتبادر من قوله: "إلا صلى ركعتين" كونها من غير المكتوبة، فالنظر فى غير محله، وفيه دليل للحنفية ومن وافقهم على وجوب هاتين الركعتين؛ لأن المواظبة من غير ترك دليل الوجوب عندنا، لا سيما إذا انضم إليها ما ثبت من اهتمام الصحابة والتابعين رضى الله عنهم بهما، فقد أخرج مالك قال: أخبرنا ابن شهاب، أن حميد بن عبد الرحمان أخبره: أن عبد الرحمان أخبره أنه طاف مع عمر بن الخطاب بعد صلاة الصبح

٢٦٥٣- عن نافع، عن ابن عمر، قال: سن رسول الله ﷺ لكل أسبوع ركعتين. رواه الحافظ أبو القاسم تمام بن محمد الرازى فى "فوائده". "زيلعى" (١-٤٩٠).

بالكعبة، فلما قضى طوافه نظر فلم ير الشمس، فركب[١] ولم يسبح، حتى أناخ بذى طوى فسبح ركعتين. "الموطأ" لمحمد (٢٠٩) ولا يخفى أن المسافر يسقط عنه التطوع والسنن فى حال سيره، فلما اهتم عمر رضى الله عنه بهما، وأناخ راحلته بذى طوى ليصليهما، دل فعله على وجوبهما عنده ولم يكن من المكلفين.

وأيضا فقد أخرج البخارى عن عروة، عن عائشة رضى الله عنها: أن ناسا طافوا بالبيت بعد صلاة الصبح، ثم قعدوا إلى المذكر حتى إذا طلعت الشمس قاموا يصلون، فقالت عائشة رضى الله عنها: قعدوا حتى إذا كانت الساعة التى تكره فيها الصلاة قاموا يصلون. كذا فى "فتح البارى" (٣٩١:٣). ولا يخفى ما فيه من اعتناء الصحابة والتابعين بها. وروى ابن أبى شيبة عن محمد بن فضيل، عن عبد الملك، عن عطاء، عن عائشة، أنها قالت: إذا أردت الطواف بالبيت بعد صلاة الفجر أو العصر فطف وأخر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع، فصل لكل أسبوع ركعتين. وهذا إسناد حسن، قاله الحافظ فى "الفتح". وفيه دلالة على الاعتناء بشأن هاتين الركعتين مثل الاعتناء بركعتى الفجر سواء، فإما أن تكونا واجبتين، أو مثل الواجب. وقول عائشة: حتى تطلع، أى وترتفع أيضا؛ لإنكارها على من صلاهما عند الطلوع معا، والله تعالى أعلم. ومسئلة الصلاة فى الأوقات المكروهة قد مر الكلام فيها مستوفى فى المجلد الثانى من هذا الكتاب. فليراجع.

قال الحافظ فى "الفتح": قال ابن المنذر: رخص فى الصلاة بعد الطواف فى كل وقت جمهور الصحابة ومن بعدهم، ومنهم من كره ذلك أخذا بعموم النهى عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر، وهو قول عمر، والثورى، وطائفة، وذهب إليه مالك، وأبو حنيفة. وقال أبو الزبير: رأيت البيت يخلوا بعد هاتين الصلاة ما يطوف به أحد. وروى أحمد عن أبى الزبير، عن جابر، قال: كنا نطوف فنمسح الركن الفاتحة والخاتمة، ولم نكن نطوف بعد الصبح حتى تطلع الشمس، ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس، قال: وسمعت رسول الله ﷺ يقول: «تطلع الشمس بين قرنى الشيطان» اهـ (٣٩١:٣) قال الزرقانى فى شرح قول أبى الزبير: إنه كان يرى البيت يخلو بعد العصر وبعد الصبح إلخ، ما نصه: هذا إخبار عن مشاهدة من ثقة، لا إخبار عن حكم، فسقط قول

---

(١) ولفظ ابن مندة فى "أماليه": ثم خرج إلى المدينة، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣٩١:٣).

٢٦٥٤– عن عمرو، عن الحسن، قال: مضت السنة أن مع كل أسبوع ركعتين لا يجزئ منهما تطوع ولا فريضة. رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه"، ثم أخرجه عن يحيى ابن سليمان، عن إسماعيل بن أمية، عن الزهرى نحوه سواء. "زيلعى" (١–٤٩٠).

أبى عمر أى ابن عبد البر: هذا خبر منكر يدفعه من رأى الطواف بعدهما، وتأخير الصلاة كما لك وموافقيه، ومن رأى الطواف والصلاة بعدهما معا اهـ من "التعليق الممجد" (٢٠٩).

قلت: وعمر رضى الله عنه أجل من كل من رأى الطواف والصلاة بعدهما معا، وقد وافقته عائشة رضى الله تعالى عنها، فقد روى ابن أبى شيبة عنها بإسناد حسن: إذا أرادت أن تطوف بعد الفجر أو العصر فطف وأخر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع إلخ. وقد تقدم، وقد أخبر أبو الزبير أنه كان يرى البيت يخلو بعد هاتين الصلاتين ما يطوف به أحد، وهو تابعى جليل قد أدرك عدة من الصحابة، فالظاهر موافقة الجمهور من الصحابة ومن بعدهم لعمر رضى الله عنه فى كراهة الصلاة بعد الطواف فى هذين الوقتين، والله تعالى أعلم. وقوله ﷺ: «يا بنى عبد مناف! من ولى منكم من أمر الناس شيئا فلا يمنعن أحدا طاف بهذا البيت وصل أية ساعة شاء من ليل أو نهار». أخرجه الشافعى وأصحاب السنن، وصححه الترمذى وابن خزيمة وغيرهم، كما فى "التعليق الممجد" (٢٠٩) إنما سيق للنهى عن التسلط على البيت والتخصص به من دون الناس، وقد جعله الله للناس سواء العاكف فيه والباد، وقرينة هذا المعنى فى الحديث خطابه بذلك بنى عبد مناف خاصة، وقوله ﷺ: «من ولى منكم من أمر الناس شيئا» وروى الديلمى عن أنس مرفوعا: «ابلغوا أهل مكة والمجاورين أن يخلوا بين الحجاج، وبين الطواف، والحجر الأسود، ومقام إبراهيم، والصف الأول، من عشرين بقين من ذى القعدة إلى يوم الصدر. والطبرانى عن جبير بن مطعم: «لا أعرفنكم يا بنى عبد مناف، ما منعتم طائفا يطوف بهذا البيت ساعة ليلا أو نهارا». كذا فى "كنز العمال" (٣:١١) ولم أقف على حال سنديهما، ولكن الضعيف يصلح لتفسير الحديث، وهو أولى من آراء الرجال، وهو نص فى المعنى الذى أولنا به الحديث، وليس سياقه لإباحة الصلاة فى كل وقت. فلا يتم به استدلال من استدل به على إباحة ركعتى الطواف بعد الفجر والعصر.

قوله: "عن عمرو عن الحسن" إلخ، قلت: عمرو بن عبيد هذا هو شيخ المعتزلة، جرحه العلماء بأشد جرح، ولكن أخرج عنه البخارى فى "الصحيح" فى أبواب الفتن وأبهمه، فقال: حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب، حدثنا حماد، عن رجل لم يسمه، عن الحسن، قال: خرجت

باب جواز ركعتي الطواف خارجا من المسجد ومن الحرم

٢٦٥٥- عن أم سلمة رضى الله عنها، قال لها رسول الله ﷺ: «إذا أقيمت صلاة الصبح فطوفى على بعيرك والناس يصلون، ففعلت ذلك، فلم تصل حتى خرجت».

بسلاحى ليالى الفتنة، فاستقبلنى أبو بكر إلخ. قال الحافظ: قوله: عن رجل لم يسمه" هو عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة، وكان سيء الضبط، هكذا جزم المزى فى "التهذيب" بأنه المبهم فى هذا الموضع اهـ (١٣: ٢٧)، وهذا كما ترى جرح هين، ولو كان كما زعمه بعض الجارحين كذابا متهما فى الرواية لم يخرج صاحب "الصحيح" روايته فى الأصول، ولم يقدم حديثه فى الباب على حديث غيره من الثقات، ولم يكتف الحافظ ههنا بقوله: وكان سيء الضبط، كما قاله الحافظ فى "التهذيب": منكرا لتعليق البخارى عنه لا يقوم على رجليه. هذا ولم نذكر أثره هذا فى المتن إلا لكون ما رواه معتضدا بما رواه الثقات عن الزهرى فافهم.

ولا يخفى أن قوله: "مضت السنة" فى حكم المرفوع، فقد قالوا: إن قول الراوى: "من السنة كذا" فى حكم الرفع، صرح به السيوطى فى "تدريب الراوى" (٦٢). ولا فرق بين قوله: من السنة كذا وقوله: مضت السنة بكذا. ولا يستلزم هذا الإطلاق كون هذا الأمر مسنونا على اصطلاح الفقهاء، بل معناه أن كون هذا الأمر من عزائم الشريعة لم يزل معروفا فى أهل الإسلام. فقول الحسن والزهرى: مضت السنة أن مع كل أسبوع ركعتين لا يجزئ عنهما تطوع ولا فريضة. يدل بظاهره على كون ركعتى الطواف واجبتين، أو من آكد السنن. وهو قولنا معشر الحنفية؛ فإن ما كان من آكد السنن كان مثل الواجب فى العمل، والله أعلم. وهذا هو معنى قول ابن عمر: سن رسول الله ﷺ لكل أسبوع ركعتين. أى أمر بهما وجعلهما مشروعتين؛ فإن الفرق بين الواجب والسنة لم يكن إذ ذاك، وإنما هو من مصطلح الفقهاء بعدهم. وقد دل حديث جابر على استنان استلام الحجر بعد ركعتى الطواف إذا كان بعده سعى، وهذا ما وعدنا بيانه من قبل.

باب جواز ركعتى الطواف خارجا من المسجد ومن الحرم

قوله: "عن أم سلمة" إلخ، دلالته ودلالة أثر عمر بعده على معنى الباب ظاهرة. قال الحافظ فى "الفتح": قوله: فلم تصل حتى خرجت أى من المسجد، أو من مكة، فدل على جواز صلاة الطواف خارجيا من المسجد، إذ لو كان ذلك شرطا لازما لما أقرها النبى ﷺ على ذلك. وفى رواية حسان عند الإسماعيلى: "إذا قامت صلاة الصبح فطوفى على بعيرك من وراء الناس وهم يصلون». قالت: ففعلت ذلك، ولم أصل حتى خرجت، أى فصليت وفيه رد على من قال: يحتمل

أخرجه الإمام البخارى. "فتح البارى" (٣-٣٩٠).

٢٦٥٦- وصلى عمر رضى الله عنه خارجا من الحرم. علقه البخارى. وصله مالك وغيره، كما فى "فتح البارى" أيضا.

أن تكون أكملت طوافها قبل فراغ صلاة الصبح، ثم أدركتهم فى الصلاة فصلت معهم صلاة الصبح، ورأت أنها تجزئها عن ركعتى الطواف، واستدل به على أن من نسى ركعتى الطواف قضاهما حيث ذكرهما من حل أو حرم، وهو قول الجمهور. وعن الثورى: يركعهما حيث شاء ما لم يخرج من الحرم. وعن مالك: إن لم يركعهما حتى تباعد ورجع إلى بلده فعليه دم. قال ابن المنذر: ليس ذلك أكثر من صلاة المكتوبة، وليس على من تركها غير قضائها حيث ذكرها. قال ابن المنذر: احتملت قراءته (ﷺ: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ حين صلى ركعتى الطواف خلف المقام) أن تكون صلاة الركعتين خلف المقام فرضا، لكن أجمع أهل العلم على أن الطائف تجزئه ركعتا الطواف حيث شاء ا هـ ملخصا (٣:٣٩٠).

قلت: وهذا هو قولنا معشر الحنفية، ولكن أدائهما خلف المقام أفضل، ثم ما حوله مما قرب منه، وكون الخلف أفضل لاختيار النبى ﷺ إياه، وقراءته قوله تعالى: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾ ثم الكعبة، ثم الحجر، ثم الميزاب، ثم ما قرب من الحجر إلى البيت خصوصا إلى ما تحت الميزاب منه، ثم باقى الحجر، ثم ما قرب من البيت، خصوصا محاذاة الأركان، ومقابلة الملتزم والباب، ومقام جبريل والمستجار، ثم المسجد الحرم، ثم الحرم، ثم لا فضيلة بعد الحرم بل الإساة، ولا تختص بزمان ولا مكان، فلو صلاها خارج الحرم ولو بعد الرجوع إلى وطنه جاز وكره تنزيها، ولا تفوت ما دام حيا. والسنة الموالاة بينها وبين الطواف، فيكره تأخيرها عنه إلا فى وقت مكروه، فيجب تأخيرها إلى وقت مباح. ا هـ من "غنية الناسك" (٦٢) قلت: ودليل كون الموالاة سنة ما مر من قول الزهرى والحسن: مضت السنة أن مع كل طواف ركعتين. ولم يثبت عنه ﷺ تأخيرها عن الطواف فافهم.

فائدة:

قوله ﷺ لأم سلمة «إذا أقيمت صلاة الصبح فطوفى على بعيرك والناس يصلون» يدل على أن من آداب طواف النساء أن لا يخالطن الرجال. وأخرج البخارى عن ابن جريج: أخبرنا عطاء إذ منع ابن هشام النساء الطوف مع الرجال قال: كيف تمنعهن وقد طاف نساء النبى ﷺ مع الرجال؟ قلت: بعد الحجاب أو قبل؟: قال: أى لعمرى لقد أدركته بعد الحجاب، قلت: كيف يخالطن

باب ذكر الله في الطواف

٢٦٥٧- عن عبد الله بن السائب، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول بين الركن اليماني والحجر: ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة، وفي الآخرة حسنة، وقنا عذاب النّار﴾. رواه أحمد، وأبو داود. وقال: بين الركعنين. وأخرجه أيضا النسائي، وصححه ابن حبان، والحاكم. "نيل الأوطار" (١-٢١٣).

٢٦٥٨- عن ابن عباس: أن النبي ﷺ كان يدعو بهذا الدعاء بين الركعنين: «اللهم قنعني بما رزقتني، وبارك لي فيه، واخلف على كل غائبة لي بخير». رواه ابن

الرجال؟ قال: لم يكن يخالطن، كانت عائشة رضي الله عنها تطوف حجرة (أي ناحية) من الرجال لا تخالطهم، فقالت امرأة: انطلقي نستلم يا أم المؤمنين! قالت: انطلقي عنك وأبت، فكن يخرجن متنكرات بالليل، فيطفن مع الرجال الحديث، "فتح الباري" (٣٨٤:٣) وفيه أن النساء لا يستلمن الركن مع الرجال ولا يزاحمتهم، بل يستلمن وحدهن إذا كان خاليا.

باب ذكر الله في الطواف

قوله: "عن عبد الله بن السائب إلى آخر الباب"، قلت: دلالة الأحاديث على معنى الباب ظاهرة، وقد مر بعض ما يقول عند استلام الحجر فتذكر. قال الحافظ في "الفتح" قال ابن المنذر: أولى ما شغل المرأ به نفسه في الطواف ذكر الله، وقرأة القرآن، ولا يحرم الكلام المباح إلا أن الذكر أسلم. وحكى ابن التين خلافا في كراهة الكلام المباح، وعن مالك تقييد الكراهة بالطواف الواجب. قال ابن المنذر: واختلفوا في القراءة، فكان ابن المبارك يقول: ليس شئ أفضل من قراءة القرآن، وفعله مجاهد، واستحبه الشافعي، وأبو ثور. وقيده الكوفيون بالسر (كيلا يجب الاستماع على الطائفين وغيرهم) وروى عن عروة والحسن كراهته، وعن عطاء ومالك: أنه محدث. وعن مالك: لا بأس به إذا أخفاه ولم يكثر منه. قال ابن المنذر: من أباح القراءة في البوادي والطرق ومنعه في الطواف لا حجة له اهـ (٣٨٦:٣).

وفي "غنية الناسك": والذكر أفضل من القراءة في الطواف، كذا في "التجنيس" وغيره، وهو بإطلاقه شامل للمأثور وغيره. فظهر أن القراءة فيه خلاف الأولى، وأن الذكر أفضل منها مأثورا أولا، إلا إذا قرأ ما فيه ذكر على قصد الذكر؛ لما صح أنه ﷺ قال بين الركنين: "ربنا آتنا"

ماجه، والحاكم. "التلخيص الحبير" (١–٢١٣) قال الحاكم: صحيح الإسناد.

٢٦٥٩– عن أبي هريرة: أن الله وكل بالحجر سبعين ملكا، فمن قال: اللهم إني أسألك العفو والعافية في الدنيا والآخرة، ربنا آتنا في الدنيا حسنة، وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النّار قالوا: آمين. رواه ابن ماجه وسكت عنه الحافظ في التلخيص(١: ٢١٣).

٢٦٦٠– وعنه: من طاف بالبيت سبعا فلم يتكلم إلا بسبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله. محيت عنه عشر سيئات، وكتبت له عشر حسنات، ورفعت له عشر درجات. رواه ابن ماجه، وسنده ضعيف، قاله الحافظ في "التلخيص" (١–٢١٣). وفي "نيل الأوطار" (٤–٢٦٩): إن في إسناده إسماعيل بنَ عياش، وفيه مقال، وهشام بن عمار، وهو ثقة تغير بآخره اهـ. قلت: وكلاهما حسن الحديث عندنا، لا سيما في أبواب الفضائل.

الآية، وكان ذلك أكثر دعائه ﷺ، وعن أبي حنيفة رضي الله عنه ما يدل على كراهة القراءة في الطواف، والأول هو الأظهر والأشهر. قلنا: هدى النبي ﷺ هو الأفضل، ولم يثبت عنه في الطواف قراءته بل الذكر، وهو المتوارث عن السلف والمجمع عليه، فكان أولى. "فتح" وفي "الكافي" للحاكم: يكره أن يرفع صوته بالقراءة فيه، ولا بأس بقراءته في نفسه. ولا ينبو ما ذكره في "التجنيس" عما ذكره الحاكم؛ لأن لا بأس في الأكثر لخلاف الأولى اهـ. (٦٥).

قلت: ومن أدعية الطواف ما رواه البيهقي عن عبد الأعلى التيمي، قال: قالت خديجة بنت خويلد: يا رسول الله! ما أقول وأنا أطوف بالبيت؟ قال: قولي: اللهم اغفر لي ذنوبي وخطاياي وعمدي، وإسرافي في أمري، إنك إن لا تغفر لي تهلكني. وقال: هكذا جاء مرسلا. وما رواه الأرزقي، والطبراني في "الأوسط"، والبيهقي في "الدعوات"، وابن عساكر عن بريدة (مرفوعا): «لما أهبط الله آدم إلى الأرض طاف بالبيت سبعا، وصلى خلف المقام ركعتين، ثم قال: اللهم إنك تعلم سري وعلانيتي، فاقبل معذرتي، وتعلم حاجتي فأعطني سؤلي، وتعلم ما عندي فاغفر لي ذنوبي، أسألك إيمانا يباشر قلبي، ويقينا صادقا حتى أعلم أنه لا يصيبني إلا ما كتبت لي، ورضني بقضائك. فأوحى الله إليه: «يا آدم! إنك قد دعوتني بدعاء استجيب لك فيه، وغفرت ذنوبك، وفرجت همومك وغمومك، ولن يدعو به أحد من ذريتك من بعدك إلا فعلت ذلك به، ونزعت فقره من بين عينيه، واتجرت له من وراء كل تاجر، وأتته الدنيا وهي كارهة وإن لم يردها» اهـ.

باب جواز الكلام المباح فى الطواف وتركه أفضل

٢٦٦١- عن ابن عباس مرفوعا: «الطواف بالبيت صلاة، إلا أن الله أباح فيه الكلام، فمن نطق فلا ينطق إلا بخير». أخرجه أصحاب السنن، وصححه ابن خزيمة، وابن حبان. "فتح البارى" (٣-٣٨٦) وفى كلام الحافظ ما يشعر بكون الحديث مشهورا عن ابن عباس موقوفا ومرفوعًا.

أخرجهما في "كنز العمال"، ولم أقف على حال سنديهما، والموضع موضع الفضائل فليظن العبد بربه خيرا، وقد ذكرنا في المقدمة أن البيهقى لا يخرج فى كتبه شيئا موضوعا، والله تعالى أعلم. وفى رواية: أن آدم عليه السلام دعا بذلك فى الملتزم، وفى رواية: بين اليمانين. ولا منافاة بين الروايات؛ لاحتمال أنه دعا به فى المقامات، قاله الهندى فى "غنية الناسك" (٦٧).

باب جواز الكلام المباح فى الطواف وتركه أفضل

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قلت: قوله ﷺ. «الطواف بالبيت صلاة» يشعر باستحباب ترك الكلام المباح فيه، وقوله: «إلا أن الله أباح فيه الكلام» يدل على إباحته ظاهرا، وقال علمائنا الحنفية رحمهم الله تعالى، كما فى غنية الناسك فى مستحبات الطواف (٦٥) ونصبه: ترك الكلام المباح، وترك كل عمل ينافى الخشوع والتذلل كالتلثم، والالتفات بوجهه إلى الناس بغير ضرورة، ووضع اليد على الخاصرة، أو على القفا ونحو ذلك.

وأما وضع اليدين كما فى الصلاة فمكروه؛ لأنه خلاف ما تواتر فعله عنه ﷺ وعن الصحابة بعد من الإرسال فى الطواف، كما فصله الشارح، وصون النظر عن كل ما يشغله، وينبغى أن لا يجاوز بصره محل مشيه، كالمصلى لا يجاوز بصره محل سجوده؛ لأنه الأدب الذى يحصل به اجتماع القلب، وأن ينزه طوافه عن كل ما لا يرتضيه الشرع، ومن النظر إلى ما لا يحل، واحتقار من فيه نقص أو جهل بالمناسك. وينبغى أن يعلمه برفق، ولا يأمن عقوبة سوء الأدب، فليس الإساءة على البساط كالإساءة مع البعاد اهـ.

قلت: وهذا كله مأخوذ من قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة»، ومع ذلك كرهوا وضع اليدين فى الطواف كالمصلى اتباعا لمتواتر فعله ﷺ، وإن كان القياس على الصلاة ويقتضيه، ومن ههنا يظهر لك غاية مراعاة الحنفية لاتباع السنة النبوية، وتجنبهم عن القياس فى معرض النص،

باب إذا أتى من سبعة أشواط بأكثر صح طوافه

٢٦٦٢- عن أبى الشعثاء: أنه أقيمت الصلاة وقد طاف خمسة أطواف فلم يتم ما بقى. رواه عبد الرزاق، وذكره الحافظ فى "الفتح" (٣-٣٨٨) وسكت عنه، فهو صحيح أو حسن.

باب إذا قطع طوافه لعذر يقضى ما بقى ويبنى ولا يلزمه الاستئناف والسنة فيه الموالاة

٢٦٦٣- حدثنا إسماعيل بن زكريا، عن جميل بن زيد، قال: رأيت ابن عمر طاف بالبيت فأقيمت الصلاة فصلى مع القوم، ثم قام فبنى على ما مضى من طوافه. رواه سعيد بن منصور، وعلقه البخارى مختصرا. "فتح البارى" (٣-٣٨٧) وسكت عنه الحافظ، فهو صحيح أو حسن عنده، وجميل بن زيد هذا هو الطائى الكوفى أو البصرى، روى عنه الثورى، وإسماعيل بن زكريا وغيرهما، وهو ضعيف عندهم كما فى "التهذيب" (٢-١١٤).

ورحم الله طائفة قد أغمضت عيونها عن كل ذلك، ورموهم بأعمال القياس وإهمال الأثر، وهذه فرية بال مرية، تكاد القلوب يتفطرن منه، وتنشق الصدور، وتخر الجبال هدا.

حتى إذ لم ينالوا شاؤوه فالناس أعداء له وخصوم

باب إذا أتى من سبعة أشواط بأكثر صح طوافه

قوله: "عن أبى الشعثاء" إلخ، قلت: هو تابعى جليل من أصحاب ابن عباس، وكان فقيها مفتيا ثقة مثل عطاء، وقد طاف خمسة أشواط فلم يتم ما بقى، وهذا هو قول علمائنا الحنفية: إن ركن الطواف إتيان أكثر أشواطه، صرح به فى "غنية الناسك" (٦٣) وغيره من المتون فافهم.

باب إذا قطع طوافه لعذر يقضى ما بقى ويبنى ولا يلزمه الاستئناف والسنة فيه الموالاة

وقوله: "حدثنا إسماعيل" إلخ دلالته على الجزء الأول والثانى من الباب ظاهرة. والأثر وإن كان ضعيفا سندا ولكن واحتجنا به اعتمادا على سكوت الحافظ عنه فى "الفتح"، وقد التزم أن لا يسكت فيه إلا عن صحيح أو حسن، كما ذكرناه فى المقدمة وقال ابن قدامة فى "المغنى": إذا

٢٦٦٤- عن ابن جريج: قلت لعطاء: الطواف الذى يقطعه على الصلاة واعتد به أ يجزئ؟ قال: نعم، وأحب إلى أن لا يعتد به. قال: فأردت أن أركع قبل أن أتم سبعى؟ قال: لا، أوف سبعك إلا أن تمنع من الطواف. أخرجه عبد الرزاق، وسكت عنه الحافظ فى "الفتح" (٣-٣٨٧).

٢٦٦٥- حدثنا هشيم، حدثنا عبد الملك، عن عطاء، أنه كان يقول فى الرجل

تلبس بالطواف أو بالسعى ثم أقيمت الصلاة المكتوبة فإنه يصلى مع الجماعة فى قول أكثر أهل العلم، منهم ابن عمر، وسالم، وعطاء، والشافعى، وأبو ثور، وأصحاب الرأى، روى ذلك عنهم فى السعى، وقال مالك: يمضى فى طوافه، ولا يقطعه إلا أن يخاف أن يضر بالوقت، لأن الطواف صلاة، فلا يقطعه لصلاة أخرى. (قلت: لعله قال ذلك فى طواف الإفاضة الذى هو الركن) ولنا قول النبى ﷺ: «إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة» والطواف صلاة فيدخل فى عموم الخبر، مع أنه قول ابن عمر ومن سميناه من أهـل العلم، ولم نعرف لهم فى عصرهم مخالفا، إذا صلى بنى على طوافه وسعيه فى قول من سمينا من أهل العلم قال ابن المنذر: ولا نعلم أحدا خالف فى ذلك إلا الحسن، فإنه قال: يستأنف، وقول الجمهور أولى؛ لأن هـذا فعل مشروع فى أثناء الطواف، فلم يقطعه كاليسير، وكذلك الحكم فى الجنازة إذا حضرت يصلى عليها ثم يبنى على طوافه؛ لأنها تفوت بالتشاغل عنها. قال أحمد: إنه يبتدئ الشوط الذى قطعه من الحجر حين يشرع فى البناء آهـ. (٣-٤١٣).

قوله: "عن ابن جريج" إلخ، قلت: المراد بالطواف فى قوله: "قلت لعطاء: الطواف الذى يقطعه على الصلاة" شوط من أشواطه، والمعنى -والله تعالى أعلم- أنه إذا قطع شوطه لأجل الصلاة ثم يرجع ويبتدأ به من حيث قطع أ يجزئ ذلك؟ قال عطاء: نعم، والأولى أن لا يعتد بمثل هذا الشوط ويستأنفه، وقوله: "لا، أوف سبعك إلا أن تمنع من الطواف" صريح فى أن السنة فى الطواف المولاة بين أسواطه، لا يفصل بينهما إلا لعذر، وهذا هو قولنا معشر الحنفية كما "غنية الناسك"، ونصه فى مكروهات الطواف: والوقوف للدعاء فى أثناء الطواف فى الأركان أو فى غيره؛ لأن المولاة بين الأشواط وأجزاء الأشواط سنة مؤكدة اهـ. (٦٧) قلت: وقد ذكر الموالاة بين أشواطه وأجزاءها فى السنن أيضا (٦٤).

قوله: "حدثنا هشيم" إلخ، دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة. قال الحافظ فى

يطوف بعض طوافه ثم تحضر الجنازة: يخرج فيصلى عليها، ثم فيقضى ما بقى عليه من طوافه. أخرجه سعيد بن منصور وسكت عنه الحافظ فى الفتح(٣:٣٨٧) ورجاله ثقات.

باب أن الموالاة بين الطواف وركعتيه سنة إلا فى وقت الكراهة فلا بأس بقرن الأسابيع

٢٦٦٦- عن معمر، عن أيوب، عن نافع: أن ابن عمر كان يكره قرن الطواف، ويقول: على كل سبع صلاة ركعتين، وكان لا يقرن. أخرجه عبد الرزاق، وسكت عنه الحافظ فى الفتح(٣:٣٨٨) ورجاله ثقات معروفون من رجال الجماعة، فالسند صحيح.

٢٦٦٧- عن المسور بن مخرمة: أنه كان يقرن بين الأسابيع إذا طاف بعد الصبح

"الفتح" روى الحسن: أن من أقيمت عليه الصلاة وهو فى الطواف فقطعه أن يستأنفه، ولا يبنى على ما مضى، وخالفه الجمهور، فقالوا: يبنى. وقيده مالك بصلاة الفريضة، وهو قول الشافعى، وفى غيرها تمام الطواف أولى. وقال أبو حنيفة، وأشهب: يقطعه ويبنى، واختار الجمهور قطعه للحاجة، وقال نافع طول القيام فى الطواف بدعة ا هـ (٣:٣٨٧) وفيه أيضا: قال ابن بطال: إنه عليه الصلاة والسلام لم يقف، ولا جلس فى طوافه، فكانت السنة فيه الموالاة ا هـ. (٣- ٣٨٨). قلت: إنما يقطعه عند أبى حنيفة للمكتوبة، أو لصلاة الجنازة، وتجديد الوضوء أو نحوها، ولا يقطعه من غير عذر؛ فإن قطعه بدونه يستحب الاستئناف عنده، ولا يبنى لأنه فعله على وجه مكروه. كذا فى "الغنية" (٦٨).

باب أن الموالاة بين الطواف وركعتيه سنة إلا وقت الكراهة فلا بأس بقرن الأسابع

قوله: "عن معمر" إلخ، دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وفى "غنية الناسك" ويكره الجمع بين أسبوعين أو أكثر بلا صلاة بينهما عندهما، وعند أبى يوسف لا بأس إن انصرف عن وتر؛ لأن الأسبوع وتر، والخلاف فى غير وقت الكراهة. أما فيه فلا يكره إجماعا ا هـ. قلت: وسيأتى ما يدل على عدم كراهته فى وقت الكراهة.

قوله: "عن المسور بن مخرمة" إلخ، دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة. قال الحافظ فى "الفتح: إن القران بين الأسابيع خلاف الأولى من جهة أن النبى ﷺ لم يفعله، وقد قال: «خذوا

أو العصر، فإذا طلعت الشمس أو غربت صلى لكل أسبوع ركعتين. رواه ابن أبي شيبة بسند جيد، كما في "فتح الباري" (٣-٣٨٨).

باب وجوب الطهارة وستر العورة للطواف

٢٦٦٨- في حديث أبي بكر الصديق عن النبي ﷺ، قال: «لا يطوف بالبيت عريان».

٢٦٦٩- وعن عائشة: أن أول شئ بدأ به النبي ﷺ حين قدم أنه توضأ، ثم طاف بالبيت. متفق عليهما. "نيل الأوطار" (٤-٢٦٨).

٢٦٧٠- وقال لها النبي ﷺ لما طمثت بسرف: «افعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري». متفق عليه. "نيل" (٤-٢٦٨).

مناسككم» وهذا قول أكثر الشافعية، وأبي يوسف، وعن أبي حنيفة ومحمد: يكره، وأجاز الجمهور بغير كراهة اهـ (٣:٣٨٨). قلت: وأثر ابن عمر الذي بدأنا به الباب صريح في الكراهة، والله تعالى أعلم.

فائدة:

أخرج عبد الرزاق عن ابن جريج، عن عطاء. أن عبد الرحمان بن أبي بكر طاف في إمارة عمرو بن سعيد على مكة يعني في خلافة معاوية - فخرج عمرو إلى الصلاة، فقال له عبد الرحمان: انظرني حتى أنصرف على وتر، فانصرف على ثلاثة أطواف -يعني ثم صلى- ثم أتم ما بقي. وروى عبد الرزاق من وجه آخر عن ابن عباس، قال: من بدت له حاجة وخرج إليها فليخرج على وتر من طوافه ويركع ركعتين.

وروى أيضا عن ابن جريج، عن عطاء إن كان الطواف تطوعا وخرج في وتر فإنه يجزئ عنه، ذكرها كلها الحافظ في "الفتح" (٣:٣٨٧ و٣٨٨) وسكت عنها. وفيها ما يؤيد أبا يوسف في إباحة قرن الطواف إذا انصرف على وتر، وينبغي تقييده بطواف التطوع، والله تعالى أعلم. والأحوط قول أبي حنيفة ومحمد: أن لا يقرن في غير وقت الكراهة فافهم.

باب وجوب الطهارة وستر العورة للطواف

قوله: "في حديث أبي بكر" إلخ، قلت: قوله: «لا يطوف بالبيت عريان» خبر في معنى

٢٦٧١– وعنها مرفوعا: «الحائض تقضى المناسك كلها إلا الطواف». رواه أحمد، وأخرجه بهذا اللفظ ابن أبى شيبة بإسناد صحيح عن ابن عمر. نيل (٤:٢٦٨).

النهى، وهو أبلغ فى المنع. كما فى قوله تعالى: ﴿لا تعبدون إلا الله﴾ فثبت به وجوب الستر للطواف. وأما كونه شرطا لصحته فلا، ومن ادعى ذلك فليأت ببرهان؛ فإن النهى عن شئ لا يفيد إلا كون ضده مأمورا به فحسب. فإن قيل: قد ورد فى هذا الحديث أيضا: «أن لا يحج بعد العام مشرك» وقد قلتم باشتراط الإسلام للطواف به، فلم يلم تقولوا بمثله فى قرينه؟ قلنا: اشتراط الإسلام له قد ثبت بدليل العمومات القاضية بتوقف العبادات على الإسلام لا بهذا الحديث. فإنه لا يدل إلا على اشتراط الإسلام للحج، دون عبره من الطواف إذا كان تطوعا غير فريضة ولا يصح قياسه على الصلاة؛ فإن الطواف ليس كمثلها من كل وجه، ولهذا لا يشترط له استقبال البيت، ولا السكوت عن كلام الناس ونحوه فافهم.

قال الشوكانى فى "النيل": قوله: «لا يطوف بالبيت عريان» فيه دليل على أنه يجب ستر العورة فى حال الطواف، وقد اختلف هل الستر شرط لصحة الطواف أولا؟ فذهب الجمهور إلى أنه شرط، وذهبت الحنفية والهادوية إلى أنه ليس بشرط، فمن طاف عريانا عند الحنفية أعاد ما دام بمكة فإن خرج لزمه دم اهـ (٤:٢٦٨) قلت: ولا يخفى أن قوله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾ لا يستدعى إلا فرضية ما يطلق علبه الطواف، ويقال للعريان إذا طاف بالبيت إنه طائف، فلا يزاد عليه الستر شرطا، كيلا يلزم تقييد المطلق، وهو نسخ عندنا، فقلنا بفرضية مطلق الطواف بالنص، وبوجوب الستر بالحديث، تنزيلا للأمور منازلها. ولعلك قد عرفت بذلك غاية مراعاة الحنفية للحدود، والله تعالى أعلم. وكما أن الستر ليس بشرط عندنا، كذلك الطهارة من الأحداث ليست بشرط لصحة الطواف، وإنما هى واجبة فقط، فإن طاف للفرض أو الواجب محدثا أعاد ما دام بمكة، فإن خرج فعليه دم، وفى التطوع الصدقة. "بدائع". كذا فى "الغنية" (٥٩).

ودليل وجوبها قوله ﷺ لعائشة: «غير أن لا تطوفى بالبيت حتى تطهرى». ففيه النهى عن الطواف بدون الطهارة، فهو مثل قوله ﷺ: «لا يطوفن بالبيت عريان»، فقلنا بوجوبها، وأيده مواظبة النبى ﷺ على الطهارة للطواف وفى البدائع: أو نقول: الطواف يشبه الصلاة وليس بصلاة حقيقة، ومن حيث أنه يشبه الصلاة تجب له الطهارة عملا بالدليلين بالقدر الممكن اهـ (٢:١٢٨).

وقال ابن أبى شيبة: حدثنا غندر، حدثنا شعبة: سألت الحكم وحمادا ومنصورا وسليمان عن الرجل يطوف بالبيت على غير طهارة، فلم يروا به بأسا. روى عن عطاء: إذا طافت المرأة ثلاثة

باب السعي بين الصفا والمروة ووجوب البداءة بالصفا وسنية الصعود عليهما مستقبلا والدعاء وذكر الله عندهما

٢٦٧٢- عن جابر: أن النبي ﷺ لما دنا من الصفا قرأ: ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾، أبدأ بما بدأ الله به. فبدأ بالصفا، فرقى عليه حتى رأى البيت، فاستقبل البيت فوحد الله، وكبره، وقال: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شئ قدير، لا إله إلا الله وحده ، أنجز وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده»، ثم دعا بين ذلك فقال مثل هذا ثلاث مرات، ثم نزل إلى المروة حتى انصبت قدماه في بطن الوادي، حتى إذا صعدتا مشى حتى أتى المروة، ففعل على المروة كما فعل على الصفا. رواه مسلم. وكذلك أحمد والنسائي بمعناه، ولفظ النسائي: «فأبدأوا بما بدأ الله به» بصيغة الأمر، وصححه ابن حزم، والنووي في "شرح مسلم". وفي "الموطأ": حتى انصبت قدماه في بطن الوادي سعى حتى خرج، ولفظ الحميدي في "الجمع بين الصحيحين": حتى انصبت قدماه رمل في بطن الوادي. وقد وقع في بعض نسخ "صحيح مسلم" كلفظ "الموطأ" وغيره. "نيل الأوطار" (٤-٢٧٥).

أطواف فصاعدا ثم حاضت أجزأ عنها. وفي هذا تعقب على النووي، حيث قال في "شرح المهذب": انفرد أبو حنيفة بأن الطهارة ليست بشرط في الطواف، واختلف أصحابه في وجوبها، ولم ينفردوا بذلك كما ترى، فلعله أراد انفرادهم عن الأئمة الثلاثة، لكن عند أحمد رواية أن الطهارة للطواف واجبة تجبر بالدم، وعند المالكية قول يوافق هذا كذا في "فتح الباري" (٣:٤٠٣).

باب السعي بين الصفا والمروة ووجوب البداءة بالصفا وسنية الصعود عليهما مستقبلا والدعاء وذكر الله عندهما

قوله: "عن جابر" إلخ، قلت: دلالته على الباب ظاهرة. وقوله ﷺ: أبدأ بما بدأ الله به" هكذا رواه مسلم بصيغة الواحد، وبلفظ الخبر، ورواه أحمد، ومالك، وابن الجارود، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجة، وابن حبان، والنسائي أيضا بلفظ: نبدأ. بالنون، قال أبو الفتح القشيري (هو ابن دقيق العيد): مخرج الحديث عندهم واحد، وقد اجتمع مالك، وسفيان، ويحيى بن سعيد القطان، على رواية نبدأ بالنون التي للجمع، ذكره الحافظ في "التلخيص"، وقال: وهم أحفظ من الباقين اهـ. (١- ٢١٤) قلت: وعلى هذا فلا دلالة فيه على وجوب البدأة بالصفا بل على سنيته،

٢٦٧٣- عن جابر: أن رسول الله ﷺ طاف وسعى، رمل ثلاثا ومشى أربعا، ثم قرأ: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾. فصلى سجدتين، وجعل المقام بينه وبين الكعبة، ثم استلم، ثم خرج فقال: ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾، فأبدأوا بما بدأ الله به. رواه النسائي وصححه ابن حزم والنووي في شرح مسلم نيل الأوطار (٤:٢٧٥).

٢٦٧٤- عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي ﷺ لما فرغ من طوافه أتى

وهو رواية عن أبي حنيفة رضي الله عنه: أن هذه البداءة سنة مؤكدة. فلو بدأ بالمروة يعتد بذلك الشوط، لكنه يكره لترك السنة، فيستحب أن يعيده بعد ستة من الصفا؛ ليكون البداءة على وجه السنة، فلو لم يعده فقد أساء ولا جزاء عليه، والله سبحانه وتعالى أعلم. كذا في "الغنية" (٧١).

قلت: ولكن رواه النسائي بصيغة الأمر كما ذكرنا في المتن، وصححه ابن حزم وغيره. قال المحقق في "الفتح": والأمر يفيد الوجوب، خصوصا مع ضميمة قوله عليه السلام: «لتأخذوا عني مناسككم». والصحيح أنه من واجبات السعي، فلو بدأ بالمروة يصح أداء ذلك الشوط، ولكن لا يعتد به؛ لأنه لم يأت به بوصف الوجوب، فكأنه لم يأت به، فيجب أن يعيده بعد ستة من الصفا، فلو لم يعده فعليه دم؛ لترك واجب البداءة بالصفا، كما صرح به في الجنايات من "البحر" "والشرنبلالية" اهـ من "غنية الناسك" (٧٠) قال الحافظ في "الفتح": قال شيخنا ابن الملقن: قال صاحب "المحيط" من الحنفية: لو بدأ بالمروة وختم بالصفا أعاد شوطا؛ فإن البداءة واجبة، ولا أصل لما قال الكرماني: إن الترتيب ليس بشرط، ولكن تركه مكروه لترك السنة، فيستحب إعادة الشوط. قال الحافظ: والكرماني المذكور عالم من الحنفية، وليس هو شمس الدين شارح البخاري اهـ (٣-٤٠٢) قلت: وبه ظهر ضعف ما روى عن أبي حنيفة: أن البداءة بالصفا سنة. بل هي واجبة عنده، والله تعالى أعلم.

قوله: "وعن جابر وعن أبي هريرة" إلخ، دلالتهما على الترتيب بين الطواف والسعي ظاهرة، وهو واجب عندنا. وقال الحافظ في "الفتح": حكى ابن المنذر عن عطاء قولين فيمن بدأ بالسعي قبل الطواف بالبيت وبالإجزاء، قال بعض أهل الحديث: واحتج بحديث أسامة بن شريك: إن رجلا سأل النبي ﷺ فقال: سعيت قبل أن أطوف، قال: «طف ولا حرج». وقال الجمهور: لا يجزئه، وأولوا حديث أسامة على من سعى بعد طواف القدوم وقبل طواف الإفاضة اهـ. (٣-٤٠٣) قال الحافظ في "التلخيص": وقول الرافعي: إنه ﷺ فمن بعده لم يسعوا إلا بعد الطواف.

الصفا، فعلا عليه حتى نظر إلى البيت، ورفع يديه، فجعل يحمد الله ويدعو ما شاء أن يدعو. رواه مسلم وأبو داود، "نيل الأوطار" (٤-٢٧٤).

لم أجده هكذا فى حديث مخصوص، وإنما أخذ بالاستقراء من الأحاديث الصحيحة، وهو كذلك فى "الصحيحين" عن ابن عمر، وفى "المعجم الكبير" للطبرانى عن جابر اهـ. (٢١٤).

قال فى "الغنية" فى شرائط السعى: الخامس: كونه بعد طواف معتد به. وهو أن يكون أربعة أشواط فأكثر سواء طافه طاهرا أو محدثا، فهو من شرائط صحة السعى اهـ. ثم قال فى واجبات السعى: هى ستة: الأول: كونه بعد طواف على طهارة عن جنابة وحيض، أما عن الحدث الأصغر وعن النجاسة فى الثوب والبدن ومكان الطواف فليس من واجبات السعى، بل من سننه، فلو طاف للقدوم على غير طهارة وسعى بعده، إن كان جنبا فعليه إعادة السعى بعد طواف الزيارة وجوبا، وإن لم يعد فعليه دم، وإن كان محدثا بعيد السعى بعد طواف الزيارة استحبابا، وإن لم يعد لا شىء عليه اهـ (٧١).

لا يجب الطهارة فى السعى إذا طاف بالبيت طاهرا

ثم قال: ولا يجب فيه أى فى السعى الطهارة عن الجنابة والحيض، سواء كان سعى عمرة أو حج؛ لأنه عبادة تؤدى لا فى المسجد الحرام، والأصل أن كل عبادة تؤدى لا فى المسجد الحرام فى أحكام الناسك فالطهارة ليست بواجبة لها، كالسعى، والوقوف بعرفة، والمزدلفة، ورمى الجمار، بخلاف الطواف فإنه عبادة تؤدى فى المسجد الحرام، فكانت الطهارة واجبة فيه. "بحر" عن "الظهيرية" (٧٢). قلت: ويؤيدنا فى عدم اشتراط الطهارة للسعى ما رواه ابن أبى شيبة عن ابن عمر بإسناد صحيح: إذا طافت ثم حاضت قبل أن تسعى بين الصفا والمروة فلتسع. وعن عبد الأعلى عن هشام عن الحسن مثله، وهذا إسناد صحيح عن الحسن قاله الحافظ فى الفتح (٣:٤٠٣).

قلت: فما روى عن مالك فى حديث عائشة: قدمت مكة وهى حائض، فقال لها النبى ﷺ: "افعلى كما يفعل الحاج غير أن لا تطوفى بالبيت من زيارة ولا بين الصفا والمروة». قال ابن عبد البر: لم يقله عن مالك إلا يحيى التميمى النيسابورى. وما رواه ابن أبى شيبة غن ابن عمر بإسناد صحيح: تقضى الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت وبين الطفا والمروة. وما رواه أيضا عن أبى العالية: لا تطوف (الحائض) بالبيت ولا بين الصفا والمروة. كلها محمولة على من كانت حائضا قبل الطواف، فلا تجوز لها السعى؛ لأنه يتوقف على تقدم طواف قبله، فإذا كان الطواف

باب وجوب السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة معا

٢٦٧٥– عن عروة، عن عائشة، قال: قلت لها: إني لأظن رجلا لو لم يطف بين الصفا والمروة ما ضره، قالت: لم؟. قلت: لأن الله تعالى يقول: ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ إلى آخر الآية، فقالت: ما أتم الله حج امرئ ولا عمرته لم يطف بين الصفا والمروة، ولو كان كما تقول لكان: فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما. الحديث، رواه مسلم (١–٤١٤). وهذا لفظه، والبخاري ولفظه: فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما. "فتح الباري" (١–٣٩٩).

ممتنعا امتنع لذلك، لا لاشتراط الطهارة له. قال الحافظ في "الفتح": ولم يذكر ابن المنذر عن أحد من السلف اشتراط الطهارة للسعي إلا عن الحسن البصري اهـ. (٣:٤٠٣) قلت: وقد صح عنه خلافه أيضا كما مر، والله تعالى أعلم.

باب وجوب السعي بين الصفا والمروة في الحج ولعمرة معا

قوله: "عن عروة عن عائشة" إلخ، قلت: وحاصله أن عروة احتج للإباحة باقتصار الآية على نفي الجناح، فأجابت بأن نفي الإثم عن الفاعل لا يستلزم نفي الإثم عن التارك، ولا مانع أن يكون الفعل واجبا، ويعتقد انسان امتناع إيقاعه على صفة مخصوصة، كمن عليه صلاة الظهر وظن أنه لا يجوز أداءها بعد العصر، فيقال له: لا جناح عليك في ذلك. قال العلماء: وهذا من دقيق علمها وفهمها الثاقب، وكبير معرفتها بدقائق الألفاظ، كما في "شرح مسلم" للنووي (١:٤١٤). فقد والله كانت فقيهة، ولما ذكر الزهري قولها لأبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام أفجبه، وقال: إن هذا هو العلم. رواه الشيخان، ودلالة قولها: ما أتم الله حج امرأ ولا عمرته لم يطف بين الصفا والمروة، وقولها: فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما، على وجوب السعي في الحج والعمرة ظاهرة.

قال الشوكاني في "النيل": قال في "الفتح": العمدة في الوجوب قوله ﷺ «خذوا عني مناسككم». قلت: وأظهر من هذا في الدلالة على الوجوب حديث مسلم ما أتم الله حج امرإ ولا عمرته لم يطف بين الصفا والمروة اهـ. (٤– ٢٧٤) قلت: ووجه كونه أظهر أن قوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم» إنما يدل على وجوب أخذ الأحكام والتعلم منه، لا أن كل ما فعله في حجه واجب

٢٦٧٦- عن ابن المبارك، أخبرني معروف بن مشكان، أخبرني منصور بن عبد الرحمن، عن أمه صفية، قالت: أخبرني نسوة من بني عبد الدار اللاتي أدركن رسول الله ﷺ، قلن: دخلنا دار ابن أبي حسين فاطلعنا من مقطع، فرأينا رسول الله ﷺ يشتد في المسعى، حتى إذ بلغ زقاق بني فلان -قد سماه من المسعى- استقبل الناس، وقال: «يا أيها الناس! اسعو؛ فإن السعي قد كتب عليكم». رواه الدارقطني (٢-٢٧٠). قال الزيلعي: قال صاحب "التنقيح": إسناد صحيح، ومعروف بن مشكان صدوق، لا نعلم من تكلم فيه، ومنصور هذا ثقة مخرج له في الصحيحين. "نصب الراية" (١-٤٩٥).

عملا، فقد يكون العمل سنة أو مستحبا وتعلمه واجبا، وهذا مما لا يخفى على من مارس الفقه فافهم وقول عائشة رضي الله عنها: من رسول الله ﷺ الطواف بين الصفا والمروة. -كما ورد في رواية عند البخاري- فمعناه فرضه بالسنة، وليس مرادها نفي فرضيتها، ويؤيده قولها: لم يتم الله حج أحدكم ولا عمرته ما لم يطف بينهما. كذا قال الحافظ في "الفتح" (٣- ٤٠٠).

قوله: "عن ابن المبارك" إلخ، قلت: ذكره الحافظ في "الدراية" وسكت عنه، وقال في "فتح الباري": واحتج ابن المنذر للوجوب بحديث صفية بنت شيبة، عن حبيبة بنت أبي تجراة - بكسر المثناة وسكون الجيم بعدها راء ثم ألف ساكنة ثم هذه - وهي إحدى نساء بني عبد الدار - قالت: دخلت مع نسوة من قريش دار أبي حسين، فرأيت رسول الله ﷺ يسعى وأن مئزره ليدور من شدة السعي، وسمعته يقول: «اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي». أخرجه الشافعي وأحمد وغيرهما، وفي إسناد هذا الحديث عبد الله بن المؤمل، وفيه ضعف، ومن ثم قال ابن المنذر: إن ثبت فهو حجة في الوجوب. قلت: له طريق أخرى في صحيح ابن خزيمة مختصرة، وعند الطبراني عن ابن عباس كالأولى، وإذا انضمت إلى الأولى قويت اهـ. (٣- ٣٩٨).

قلت: وعبد الله بن المؤمل هذا مختلف فيه، فقد قال فيه ابن معين مرة: صالح الحديث ومرة: ليس به بأس. وقال ابن سعد: كان ثقة قليل الحديث. وقال ابن نمير: ثقة وقال أبو عبد الله: هو سيئ الحفظ، ما علمنا له جرحة تسقط عدالته. كذا في "التهذيب" (٦- ٤٦) فالطريق الأولى أيضا صالحة للاحتجاج بها، وإذا انضمت إليها الطريق الثانية قويت، ومن ثم أخرجها ابن خزيمة في "صحيحه" وناهيك بتصحيح صاحب "التنقيح" بطريق المتن.

باب فى فضل الطواف

٢٦٧٧- عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا: «الطواف بالبيت صلاة، إلا أن الله أباح فيه الكلام، فمن نطق فلا ينطق إلا بخير». أخرجه أصحاب السنن، وصححه ابن خزيمة، وابن حبان. "فتح البارى" (٣-٣٨٦) وقد تقدم فى باب جواز الكلام المباح فى الطواف.

٢٦٧٨- عن ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعا: «من طاف بهذا البيت أسبوعا فأحصاه كان كعتق رقبة، لا يضع قدما ولا يرفع أخرى إلا حط الله عنه بها خطيئة، وكتب له بها حسنة». رواه الترمذى، والحاكم، والنسائى. "كنز العمال" (٣-١٠) ولم يتعقبه بشئ، فهو صحيح على قاعدته.

قال ابن قدامة فى "المغنى": واختلف الرواية فى السعى، فروى عن أحمد أنه ركن لا يتم الحج إلا به، وهو قول عائشة، وعروة، ومالك، والشافعى؛ لقول عائشة: ما أتم الله حج امرإ ولا عمرته لم يطف بين الصفا والمروة. ولما روت حبيبة بنت أبى الشجراء مرفوعا: "اسعوا؛ فإن الله كتب عليكم السعى». وقال القاضى: هو واجب وليس بركن، إذا تركه وجب عليه دم، وهو مذهب الحسن وأبى حنيفة والثورى وهو أولى؛ لأن دليل من أوجبه دل على مطلق الوجوب لا على كونه ركنا لا يتم الحج إلا به، وقول عائشة فى ذلك معارض بقول من خالفها من الصحابة. (وأيضا فقولها: لا يتم لا ينفى صحة الحج بدونه و،إنما ينفى الكمال ولا خلاف فى أن ترك الواجب ينافى الكمال) اهـ (٣:٤٠٨).

باب فضل الطواف

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قلت: دلالته على فضل الطواف ظاهرة؛ فإن الصلاة أفضل الأعمال كلها، والطواف بالبيت صلاة عند الشارع، فناهيك به فضيلة.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ، دلالته على الباب ظاهرة. وفى الباب أخبار كثيرة عند البيهقى، والطبرانى، وأبى الشيخ، وابن حبان وغيرهم، ذكرها السيوطى فى "جمع الجوامع"، من أراد الاطلاع عليها فليراجع "كنز العمال" (٣- ١٠ و١١) منها ابن عمر: من طاف بالبيت أسبوعا لا يضع قد ما ولا يرفع أخرى إلا حط الله تعالى عنه بها خطيئة وكتب له بها حسنة، ورفع له بها

باب عدم تكرار السعى بين الصفا والمروة لكل طواف

٢٦٧٩- عن جابر: لم يطف النبى ﷺ ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافا واحدا. رواه مسلم، وأبو داود. "نيل الأوطار" (٤-٣٠٥) وابن ماجه وفيه ليث بن أبى سليم. "نصب الراية" (١-٥٢٣).

درجة. رواه ابن حبان.

ومنها ابن عباس: ينزل الله تعالى فى كل يوم مائة رحمة وعشرين رحمة، منها على الطائفين ستون، وأربعون على المصلين، وعشرون على الناظرين. رواه البيهقى والطبرانى بألفاظ متقاربة، قال الشيخ: ولا دلالة فيها على فضيلة الطواف على الصلاة؛ فإن الصلاة من لوازم الطواف؛ فإن المعنى أن ستين للمصلين مع الطواف، وأربعين للمصلين بلا طواف، وعشرين للناظرين إلى البيت لأجل النظر فقط، فمن جمع بين الصلاة والطواف والنظر جميعا حاز مائة وعشرين رحمة كلها، والله تعالى أعلم.

باب عدم تكرار السعى بين الصفا والمروة لكل طواف

قوله: "عن جابر" إلخ، قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة، أن السعى بين الصفا والمروة لا يتكرر مع كل طواف، وإنما يجب فى الحج والعمرة مرة واحدة، ومع هذا الاحتمال لا يستقيم أستدلال من استدل بالحديث على اكتفاء القارن بطواف واحد وسعى واحد؛ فإن أصحاب النبى ﷺ كانوا بين مفردين وقارنين ومتمتعين كما لا يخفى، ولا بد للمتمتع من طوافين وسعيين اتفاقا، فلا يصح تأويله بما أوله الجمهور أنهم اكتفوا بسعيهم بين الصفا والمروة بعد الحج عن السعى للعمرة، بل معناه أنهم لم يطوفوا بين الصفا والمروة بعد كل طواف طافوه تطوعا. قال فى "غنية الناسك": ويطوف بالبيت ما بدأ له بلا رمل ولا اضطباع ولا سعى بعده لأن التنفل بالسعى غير مشروع اهـ (٧٣). وفى "البدائع" مثله (٢- ١٥٠).

وقال ابن قدامة فى "المغنى": وما زاد على هذه الأطوفة فهو نفل، ولا يشرع فى حقه (أى الحاج) أكثر من سعى واحد بغير خلاف علمناه، قال جابر فذكر حديث المتن، وزاد: طوافه الأول. رواه مسلم اهـ (٣- ٤٦٩). قلت: وهذا كأنه حكاية الإجماع كما لا يخفى.

باب خطبة الإمام فى أيام الحج

٢٦٨٠- عن العداء بن خالد بن هوذة، قال: رأيت رسول الله ﷺ يخطب الناس يوم عرفة على بعير قائم فى الركابين. رواه أبو داود (٣-١٦٣). وسكت عنه.

باب خطبة الإمام فى أيام الحج

قوله: "عن العداء بن خالد" إلخ، قال الحافظ "الفتح": وفى هذه الأحاديث (أى أحاديث ابن عمر وعبد الله بن عباس وأبى بكرة، وفيها قولهم: خطبنا النبى ﷺ يوم النحر) دلالة على مشروعية الخطبة يوم النحر، وبه أخذ الشافعي ومن تبعه، وخالف ذلك المالكية والحنفية، قالوا: خطب الحج ثلاثة: سابع ذى الحجة، ويوم عرفة، وثانى يوم النحر بمنى. ووافقهم الشافعي إلا أنه قال بدل ثانى يوم النحر ثالثه؛ لأنه أول النفر، وزاد خطبة رابعة وهى يوم النحر، قال: إن بالناس حاجة إليها؛ ليتعلموا أعمال ذلك اليوم من الرمي، والذبح، والحلق، والطواف. وتعقبه الطحاوى بأن الخطبة المذكورة ليست من متعلقات الحج، لأنه لم يذكر فيها شيئا من أمور الحج، وإنما ذكر فيها وصايا عامة، ولم ينقل أحد أنه علمهم فيها شيئا من الذى يتعلق بيوم النحر، فعرفنا أنها لم تقصد لأجل الحج.

وقال ابن القصار: إنما فعل ذلك من أجل تبلغ ما ذكره لكثرة الجمع الذى اجتمع من أقاصى الدنيا، فظن الذى رآه أنه خطب، قال: وأما ما ذكره الشافعي أن بالناس حاجة إلى تعليم أسباب التحلل المذكورة فليس بمتعين؛ لأن الإمام يمكنه أن يعلمهم إياها يوم عرفة اهـ. وأجيب بأنه نبه ﷺ فى الخطبة المذكورة على تعظيم يوم النحر، وعلى تعظيم شهر ذى الحجة، وعلى تعظيم البلد الحرام، وقد جزم الصحابة المذكورون بتسميتها خطبة، فلا يلتفت لتأويل غيرهم، وقد بين الزهرى -وهو عالم أهل زمانه- أن الخطبة ثانى يوم النحر فقلت من خطبة يوم النحر، وأن ذلك من عمل الأمراء -يعنى من بنى أمية- قال ابن أبى شيبة: حدثنا وكيع، عن سفيان -هو الثورى- عن ابن جريج، عن الزهرى، قال: كان النبى ﷺ يخطب يوم النحر، فشغل الأمراء فأخروه إلى الغد. وهذا وإن كان مرسلا لكنه يعتضد بما سبق. وأما قول الطحاوى: إنه لم ينقل أنه علمهم شيئا من أسباب التحلل. فلا ينفى وقوع ذلك أو شيئا منه فى نفس الأمر، بل قد ثبت فى حديث عبد الله بن عمرو بن العاص كما تقدم فى الباب قبله أنه شهد النبى ﷺ يخطب يوم النحر، وذكر فيه السؤال عن تقدم بعض المناسك على بعض، فكيف ساغ للطحاوى هذا النفى المطلق مع روايته هو لحديث

٢٦٨١- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: سمعت النبى ﷺ يخطب بعرفات. رواه البخارى. "فتح البارى" (٣-٤٥٨).

عبد الله بن عمرو؟ اهـ ملخصا (٣- ٤٦١).

قلت: ولا يخفى أن قول الصحابى: خطب النبى ﷺ يوم النحر، أو رأيناه يخطب يوم النحر، لا يدل إلا على مطلق الخطبة، ولا كلام فيها؛ فإن للإمام أن يخطب متى شاء إذا رأى حاجة، وإنما الكلام فى كون هذه الخطبة من خطب الحج وسننه، وثبوت ذلك متوقف على إثبات أنه ﷺ ذكر فيها شيئا من المناسك، فالطحاوى رحمه الله ينكره، والحافظ يدعيه، ولكنه لم يأت ببرهان على دعواه. وأما قوله: إنه ﷺ نبه فى خطبته على تعظيم يوم النحر، وشهر ذى الحجة، والبلد الحرام، فليس هذا من البرهان فى شيء؟ فإن تعظيم هذه الأشياء ليس له دخل فى أمور الحج ومناسكه، أ لا ترى أنه غير مقيد بأوقات الحج، بل يجب تعظيمها مطلقا. وأيضا فإن التنبيه على تعظيم هذه الأشياء لم تكن مقصودة بذاتها، لكونه مركوزا فى قلوب المخاطبين عامة، بل كانت مقدمة للتنبيه على تعظيم حرمة الأموال والأنفس والأعراض، كما لا يخفى على من تأمل فى هذه الخطبة. وأما قوله: إن عدم النقل لا ينفى وقوع ذلك أو شيء منه فى نفس الأمر، ففيه أن الاحتمال لا يكفى لإثبات السنية. ولا لإثبات كون هذه الخطبة من أعمال الحج وسننه، بل لا بد له من دليل ناهض.

وأما حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، وذكر فيه السؤال عن تقدم بعض المناسك على بعض، فلا دلالة فيه على أنه ﷺ ذكر المناسك بالقصد وأصالة، وإنما ورد فى كلامه شيء منها فى جواب سائل سأله عنها، فلا يلزم نه كون هذه الخطبة من خطب الحج ومتعلقاته، وإنما هو سؤال وجواب وتعليم وتعلم. وأيضا فقد ورد لحديث عبد الله بن عمرو هذا ألفاظ مختلفة، ففى لفظ للبخارى ومسلم: وقف فى حجة الوداع، فجعلوا يسألونه. وفى لفظ لمسلم: وقف رسول الله ﷺ على راحلته، فطفق ناس يسألونه. وفى رواية للترمذى: إن رجلا سأل النبى ﷺ، فقال: حلقت قبل أن أذبح، الحديث. وروى ابن ماجة والبيهقى عن جابر يقول: قعد رسول الله ﷺ بمنى يوم النحر للناس، فجاءه رجل فقال: يا رسول الله! إنى حلقت قبل أن أذبح. الحديث. فهذه كلها سؤالات وأجوبة، فلا يسمى هذا خطبة.

وأما قوله: وقد جزم الصحابة المذكورون بتسميتها خطبة إلخ، ففيه إنا لا ننكر كونها

. . . .

خطبة، بل نقول بكونها خطبة تبليغية، ولم تكن من خطب الحج وسننه، نعم! رواية جابر عند النسائى -وهى ثالث أحاديث المتن- تشعر بكون خطبة يوم النحر من خطب الحج، ولكنها ضعيفة منكرة، وابن خيثم راويها منكر الحديث، ومن مناكيره أنه روى بعث النبى ﷺ أبا بكر على الحج بعد رجوعه من عمرة الجعرانة، وليس كذلك؛ فإن عمرة الجعرانـة كانت فى ذى القعدة سنة ثمان، وحج بالمسلمين تلك السنة عتاب بن أسيد "سيرة ابن هشام" (١- ٣٠٧). وبعث رسول الله ﷺ أبا بكر أميرا على الحج فى ذى العقدة من سنة تسع (١- ٣٤٠). قال الحافظ فى "التلخيص": حديث أنه ﷺ بعث أبا بكر أميرا على الحج فى السنة التاسعة متفق عليه من حديث أبى هريرة بمعناه اهـ. (١- ٢١٥)وذلك بعد غزوة تبوك، فإن نـزول سورة البراءة كان بعدها قطعا، فلا تصلح رواية جابر هذه للاحتجاج بها.

وأما قول الزهرى: كان النبى ﷺ يخطب يوم النحر، فشغل الأمراء فأخروه إلى الغد. ففيه أنه لم يبين الأمراء الذين أخروه، وتفسير الحافظ بقوله: يعنى من بنى أمية. ليس بحجة ما لم يذكر مستنده فى ذلك، فيحتمل أن يكون المراد بالأمراء الخلفاء الراشدون ومن تبعهم من صالحى خلفاء المسلمين، وحينئد فلا يكون قول الزهرى: "إنهم أخروه إلى الغد لأجل الشغل" مسموعا، بل يكون فعلهم دليلا على أن خطبة النبى ﷺ يوم النحر لم تكن من خطب الحج، بل كانت خطبة تبليغية بسبب خاص دعاه إليها، وهو ما ذكره الحافظ فى "الفتح" من طريق ضعيفة عند البيهقى من حديث ابن عمر، ولفظه: أنـزلت: ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾ فى وسط أيام التشريق، وعرف أنه الوداع، فأمر براحلته القصواء، فرحلت له، فركب فوقف بالعقبة، واجتمع الناس إليه، فقال: يا أيها الناس فذكر الحديث. وفى لفظ البخارى: إن ذلك كان يوم النحر، فطفق النبى ﷺ يقول: "اللهم اشهد" فودع الناس، فقالوا: هذه حجة الوداع. (٣- ٤٦٠).

وفيه دليل صريح على أن خطبة النبى ﷺ يوم النحر لم تكن لتعليم المناسك، بل لأجل التبليغ وإشهاد الناس على تبليغه وتوديعه إياهم، ولذلك لم يخطب الأمراء بعده ﷺ يوم النحر؛ لعملهم بأن خطبته ﷺ فى هذا اليوم لم تكن من أمور الحج ومتعلقاته. وفى "عمدة القارى": قال ابن المنذر: قول مالك كقول عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه اهـ. (٤- ٧٥٨). وقد علمت أن مالكا لا يقول بخطبة يوم النحر، وإذا كان قوله فى ذلك كقول عمر بن عبد العزيز -وهو ممن عده

٢٦٨٢– عن جابر: أن النبى ﷺ حين رجع من عمرة الجعرانة بعث أبا بكر على الحج، فأقبلنا معه، حتى إذا كان بالعرج ثوب بالصبح، ثم استوى ليكبر، فسمع الرغوة خلف ظهره، فوقف على التكبير، فقال: هذه رغوة ناقة رسول الله ﷺ الجدعاء، لقد بدا لرسول الله ﷺ فى الحج، فلعله أن يكون رسول الله ﷺ فنصلى معه، فإذا على عليها، فقال له أبو بكر: أمير أم رسول؟ قال: لا، بل رسول، أرسلنى رسول الله ﷺ ببرأة أقرأها على الناس فى مواقف الحج، فقدمنا مكة، فلما كان قبل يوم التروية بيوم قام أبو بكر رضى الله عنه، فخطب الناس، فحدثهم عن مناسكهم، حتى إذا فرغ قام على رضى الله عنه، فقرأ على الناس براءة حتى ختمها، ثم خرجنا معه حتى إذا كان يوم عرفة قام أبو بكر، فخطب الناس، فحدثهم عن مناسكهم، حتى إذا فرغ قام على فقرأ على الناس براءة حتى ختمها، ثم كان يوم النحر فأفضنا، فلما رجع أبو بكر خطب الناس فحدثهم عن إفاضتهم وعن نحرهم وعن مناسكهم، فلما فرغ قام على فقرأ على الناس براءة حتى ختمها، فلما كان يوم النفر الأول قام أبو بكر، فخطب الناس، فحدثهم كيف ينفرون، وكيف يرمون فعلمهم، فلما فرغ قام على، فقرأ براءة على الناس. رواه النسائى (٢–٤٦) وأعله بابن خيثم وقال: ليس بالقوى فى الحديث.

العلماء من الخلفاء الراشدين– فلا يلتفت إلى قول الزهرى: "إن الأمراء أخروا خطبة يوم النحر إلى الغد لأجل الشغل، فإن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أتبع الناس للسنة، وألزمهم بها، ولم يكن يترك سنة النبى ﷺ لأجل الشغل، بل إنما قال بخطبة الحادى عشر دون يوم النحر؛ لعلمه بأن ذلك هو السنة، وأن خطبة النبى ﷺ يوم النحر كان بسبب خاص، ولم تكن من خطب الحج.

وقد قال زفر منا بخطبة يوم النحر؛ فإن خطب الحج عنده فى ثالثة أيام متوالية، أولها يوم التروية. "هداية". وعندنا وعند المالكية خطب الحج ثلاث، يفصل بين كل خطبتين بيوم؛ لأن المقصود منها التعليم، ويوم التروية ويوم النحر يوما اشتغال على ما لا يخفى، فيكون ذاعية تركهم الحضور، فيفوت القصود من شرع الخطب، كذا "فتح القدير" (٢– ٣٦٨). وقال ابن قدامة فى "المغنى": وذكر بعض أصحابنا أنه لا يخطب يومئذ، أى يوم النحر، وهو مذهب مالك؛ لأنها تسن فى اليوم الذى قبله، فلم تسن فيه اهـ. (٣– ٤٧١).

قوله: عن جابر وقوله: عن ابن عمر إلخ، دلالتهما على خطبة السابع من ذى الحجة ظاهرة،

٢٦٨٣- عن ابن عمر رضي الله عنهما: كان رسول الله ﷺ إذا كان قبل التروية بيوم خطب الناس، فأخبرهم بمناسكهم. رواه الحاكم والبيهقي. "التلخيص الحبير" (١-٢١٥). ولم يتعقبه الحافظ بشئ، فهو صحيح أو حسن، وصححه الذهبى فى تلخيصه "للمستدرك" (١-٤٦١).

٢٦٨٤- عن جعفر بن محمد بن على، عن أبيه، عن جابر: أنه ﷺ خطب بعرفات خطبتين. رواه الشافعي والبيهقي بمعناه، قال البيهقي: تفرد به إبراهيم. "التلخيص" (١-٢١٥).

وفيهما حجة على زفر رحمه الله تعالى حيث قال: بأن أول خطب الحج فى يوم التروية. نعم! حديث جابر يؤيده فى خطبة يوم النحر، ولكنه ضعيف، وقد مر الكلام فيه مستوفى، والله أعلم.

قوله: "عن جعفر بن محمد" إلخ، فيه دلالة على أن يخطب الإمام بعرفات خطبتين مثل الجمعة، وفى سنده إبراهيم بن أبى يحيى، وهو مكشوف الحال، ولكن وثقه الشافعي، وبرأه من الكذب، ووافقه الإصبهانى وغيره كما قد مر غير مرة. وقد ذكرت الحديث فى المتن بمعناه مختصرا، ولفظه فى التلخيص: أنه ﷺ راح إلى الموقف[1] فخطب الناس الخطبة الأولى، ثم أذن بلال، ثم أخذ النبى ﷺ فى الخطبة الثانية، ففرغ من الخيفة وبلال من الأذان، ثم أقام بلال، فصلى الظهر، ثم أقام، فصلى العصر. وفى حديث جابر الطويل الذى أخرجه مسلم ما دل على أنه خطب ثم أذن بلال، ليس فيه ذكر أخذ النبى ﷺ فى الخطبة الثانية. قال المحب الطبرى: وذكر الملا فى سيرته: أن النبى ﷺ لما فرغ من خطبته أذن بلال، وسكت النبى ﷺ، فلما فرغ بلال من الأذان تكلم بكلمات، ثم أناخ راحلته، وأقام بلال الصلاة اهـ ملخصا (٢١٥).

وفى "البدائع": فإذا زالت الشمس صعد الإمام المنبر، فأذن المؤذنون والإمام على المنبر، فإذا فرغوا من الأذان قام الإمام، وخطب خطبتين. وعن أبى يوسف ثلاث روايات: روى عنه مثل قول أبى حنيفة ومحمد، وروى عنه أنه يؤذن المؤذن والإمام فى الفسطاط، ثم يخرج بعد فراغ المؤذن، فيصعد المنبر ويخطب، وروى الطحاوى عنه فى باب خطب الحج: أن الإمام يبدأ بالخطبة قبل

---

(١): وفى رواية مسلم: أن الخطبة كانت ببطن الوادى. وحديث مسلم أصح ("التلخيص"). قلت: والمراد ببطن الوادى مسجد نمرة على ما أحسب.

٢٦٨٥- عن سراء بنت نبهان، قالت: خطبنا النبى ﷺ يوم الرؤس. فقال: أى يوم هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: أ ليس أوسط أيام التشريق؟. رواه أبو داود (٣-١٨٤ مع "البذل") وسكت عنه.

٢٦٨٦- وروى مثله عن رجلين من بنى بكر، قال: رأينا رسول الله ﷺ يخطب بين أوسط أيام التشريق، وهى خطبة رسول الله ﷺ التى خطب بمنى اهـ. وسكت عنه.

٢٦٨٧- وقال ابن حزم: وخطب الناس أيضا يعنى سيدنا رسول الله ﷺ يوم الأحد ثانى يوم النحر وهو يوم الرؤوس اهـ. "عمدة القارئ" (٤-٧٥٨).

الأذان، فإذا مضى صدر من خطبته أذن المؤذنون، ثم يتم خطبته بعد الأذان اهـ (٢- ١٥١) قلت: رواية الطحاوى عنه ناظرة إلى حديث إبراهيم بن أبى يحيى، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر، كما هو ظاهر. وأبو يوسف أتبع القوم للأثر.

وفى "البدائع" أيضا: ثم هذه الخطبة ليست بفريضة، حتى أو جمع بين الظهر والعصر فصلاهما من غير خطبة أجزأه، بخلاف خطبة الجمعة؛ لأنه لا تجوز الجمعة بدونها، والفرق أن هذه الخطبة لتعليم المناسك لا لجواز الجمع، وفرضية خطبة الجمعة لقصر الصلاة، وقيامها مقام البعض على ما قالت عائشة: إنما قصرت الجمعة لمكان الخطبة اهـ (٢- ١٥١) قلت: وبه قال مالك، وأحمد، والشافعى، على ما أحفظه ولا أستحضر موقعه من الكتاب. وفى "عمدة القارى" عن النووى فى خطب الحج: أنها كلها إفراد إلا التى يوم عرفات فإنها خطبتان اهـ (٤- ٧٥٨).

قال الحافظ فى "الفتح": قال ابن التين: أطلق أصحابنا العراقيون أن الإمام لا يخطب يوم عرفة، وقال المدنيون والمغاربة: يخطب، وهو قول الجمهور، ويحمل قول العراقين على معنى أنه ليس لما يأتى به من الخطبة تعلق بالصلاة كخطبة الجمعة، وكأنهم أخذوه من قول مالك: كل صلاة يخطب لها بجهر فيها بالقراءة. فقيل له: فعرفة يخطب فيها ولا يجهر بالقراءة؟ فقال: إنما تلك للتعليم اهـ: (٣- ٤١١).

قوله: "عن سراء بنت نبهان" إلخ قلت: دلالته على خطبة الحادى عشر من ذى الحجة ظاهرة وهو المذهب عندنا كما مر عن "الهداية".

باب الخروج إلى منى بعد صلاة الفجر من يوم التروية والإقامة بمنى حتى يصلي بها خمس صلوات

٢٦٨٨- عن جابر في حديثه الطويل قال: لما كان يوم التروية توجهوا إلى منى، فأهلوا بالحج، وركب رسول الله ﷺ، فصل بها الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، والفجر، ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس، وأمر بقبة من شعر تضرب له بنمرة، فسار

تنبيه:

ذهب مالك في خطبة عرفات إلى أنها بعد الصلاة، وحجته حديث أبي داود عن ابن عمر، وقال فيه: فجمع بين الظهر والعصر، ثم خطب الناس، ثم راح فوقف على الموقف من عرفة. قال عبد الحق: وفي حديث جابر الطويل: أنه خطب قبل الصلاة، وهو المشهور الذي عمل به الأئمة والمسلمون، وأعل هو وابن القطان حديث ابن عمر بابن إسحاق، كذا في "فتح القدير" (٣- ٣٧٠) قال الحافظ في "الدراية" (١٩٣): وابن إسحاق لا يحتج بما ينفرد به من الأحكام فضلا عما إذا خالفه من هو أثبت منه والله أعلم.

باب الخروج إلى منى بعد صلاة الفجر من يوم التروية والإقامة بمنى حتى يصلي بها خمس صلوات

قلت: هكذا في "الهداية": أنه إذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج إلى منى. وفي "فتح القدير": إن ظاهر هذا التركيب إعقاب صلاة الفجر بالخروج إلى منى، وهو خلاف السنة، ولم يبين في "المبسوط" خصوص وقت الخروج، واستحب في "المحيط" كونه بعد الزوال، وليس بشيء. وقال المرغيناني: بعد طلوع الشمس، وهو الصحيح؛ لما عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنه عليه الصلاة والسلام صلى الفجر بمكة يوم التروية، فلما طلعت الشمس راح إلي منى. فصلى بها الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، والصبح يوم عرفة اهـ. (٢- ٣٦٨) وحديث ابن عمر بهذا اللفظ لم أقف عليه فيما عندي من الكتب، ولم يعزه المحقق إلى من خرجه، فمن ظفر به فليلحقه بهذا المقام.

قوله: "عن جابر" إلخ، قال المحقق: ظاهره يؤيد قول "المحيط": أن يخرج إلى منى بعد الزوال، فإنه لا يقال في التخاطب لما بعد طلوع الشمس: جئتك قبل صلاة الظهر، ولا لما قبل الأذان

رسول الله ﷺ، ولا تشك قريش أنه واقف عند المشعر الحرام، كما كانت قريش تصنع فى الجاهلية، فأجاز رسول الله ﷺ حتى أتى عرفة. الحديث مختصر، رواه مسلم. "نيل" (٤–٢٨١).

٢٦٨٩– عن ابن عمر: أنه كان يحب إذا استطاع أن يصلى الظهر بمنى من يوم التروية، وذلك أن النبى ﷺ صلى الظهر بمنى. رواه أحمد، وأخرجه أيضا فى "الموطأ" موقوفا على ابن عمر. "نيل" (٤–٢٨٠).

٢٦٩٠– ثبت أنه ﷺ خرج من مكة لضحى من يوم التروية، وغدا إلى عرفات يوم عرفة بعد الطلوع. أخرجه البخارى، ومسلم، وأبو داود، والترمذى، والنسائى، وأحمد، والحاكم، وابن خزيمة وغيرهم. "التعليق الممجد" (٢٢٥).

ودخول الوقت، وإنما يقال إذا ذاك: قبل الظهر أو أذان الظهر، فإنما يقال ذلك عرفا لما بعد الوقت قبل الصلاة. كذا فى "فتح القدير" (٢– ٣٦٨) وفيه نظر ظاهر؛ فإن ذلك إنما يستقيم إذا كان لفظ جابر: أنه ﷺ توجه إلى منى قبل صلاة الظهر. وليس كانت، بل لفظه: أنه لما كان يوم التروية توجهوا إلى منى، فأهلوا بالحج، وفى لفظ له عند مسلم: فأهللنا من الإبطح. "نيل" (٤– ٢٧٧). وهذا يعم التوجه إلى منى قبل الزوال وبعده سواء. قال المحقق: لكن حديث ابن عمر صريح، فيقضى به على المحتمل اهـ. وفيه ما فيه فتذكر.

قوله: "ثبت أنه ﷺ" إلخ، قلت: العهدة فيه على صاحب "التعليق الممجد"، ولم أجده بلفظ الضحى مع التنفير عنه، فإن ثبت فهو دليل صريح للقول الصحيح الذى قال به المرغينانى. وفى "زاد المعاد" لابن القيم: فلما كان يوم الخميس ضحى توجه ﷺ بمن معه من المسلمين إلى منى اهـ. (١: ٢٢٨) ذكره جازما به، وهو يؤيد صاحب التعليق. وقد أجمع الأئمة على استحباب أن يخرج إلى منى فى وقت يدرك صلاة الظهر فيه، فيصليها بمنى، ثم يقيم بها ليلة عرفة إلى أن يخرج منها وقد صلى بها الصلوات الخمس، فيغدو إلى عرفات بعد طلوع الشمس من يوم عرفة.

قال الحافظ فى "الفتح": وفى الحديث أن السنة أن يصلى الحاج الظهر يوم التروية بمنى، وهو قول الجمهور، وروى ابن المنذر من طريق ابن عباس قال: إذا زاغت الشمس فليرح إلى منى. قال ابن المنذر فى حديث ابن الزبير: إن من السنة أن يصلى الإمام الظهر والعصر والمغرب والعشاء

باب الغدو إلى عرفات بعد طلوع الشمس من يوم عرفة والخطبة بها بعد الزوال قبل الصلاة وجمع الصلاتين بها فى وقت الظهر بأذان وإقامتين

٢٦٩١- عن جابر فى حديث طويل: وركب رسول الله ﷺ إلى منى، فصلى بها الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، والفجر، ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس، وأمر بقبة من شعر تضرب له بنمرة، فسار رسول الله ﷺ، ولا تشك قريش إلا أنه واقف عند المشعر الحرام، كما كانت قريش تصنع فى الجاهلية، فأجاز رسول الله ﷺ،

والصبح بمنى، قال به علماء الأمصار، قال: ولا أحفظ عن أحد من أهل العلم أنه أوجب على من تخلف عن منى ليلة التاسع شيئا. ثم روى عن عائشة أنها لم تخرج من مكة يوم التروية حتى دخل الليل وذهب ثلثة. قال ابن المنذر: والخروج إلى منى فى كل وقت مباح، إلا أن الحسن وعطاء قالا: لا بأس أن يتقدم الحاج إلى منى قبل يوم التروية بيوم أو يومين. وكرهه مالك، وكره الإقامة بمكة يوم التروية حتى يمسى إلا أن أدركه وقت الجمعة (أى إذا زالت الشمس وهو بمكة) فعليه أن يصليها قبل أن يخرج اهـ. (٣- ٤٠٧) قلت: وقولنا فيه كمثل قول مالك كما لا يخفى على من راجع "فتح القدير"، "وعمدة القارى"، والله تعالى أعلم.

قال محمد فى "الموطأ" بعد ما أخرج عن ابن عمر: أنه كان يصلى الظهر بمنى، ثم يغدو إذا طلعت الشمس إلى عرفة: هكذا السنة، فإن عجل أو تأخر فلا بأس إن شاء الله تعالى، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله اهـ. (٢٢٥) وقوله: "لا بأس" يدل على الإباحة المطلقة، ولا ينفى الكراهة مطلقا؛ فإن مخالفة السنة لا تخلو عن كراهة ما فافهم. وكلام ابن قدامة فى "المغنى" فيما إذا صادف يوم التروية يوم جمعة يدل على أن السنة الخروج إلى منى قبل الزوال.(٣: ٤٢٤)والله أعلم.

باب الغدو إلى عرفات بعد طلوع الشمس من يوم عرفة والخطبة بها بعد الزوال قبل الصلاة وجمع الصلاتين بها فى وقت الظهر بأذان وإقامتين

قوله: "عن جابر وعن عبد الله بن الزبير" إلخ، قلت: دلالتهما على أجزاء الباب كلها ظاهرة. وما فى حديث عبد الله بن الزبير من استثناء الطيب، فسيأتى تحقيقه إنشاء الله تعالى فانتظر. وذهب مالك إلى أن خطبة عرفات بعد الصلاة، وقد فرغنا من الجواب عن دلائله فيما مضى فى باب خطبة الإمام فى أيام الحج، فليراجع، وقال أيضا: يؤذن لكل صلاة، وفى حديث جابر أنه ﷺ

حتى إذا أتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة، فنزل بها، حتى إذا زالت الشمس أمر بالقصواء، فرحلت له، فأتى بطن الوادى، فخطب الناس، وقال: «إن دماءكم وأموالكم حرام كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا». إلى أن قال: «وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به، كتاب الله، وأنتم تسألون عنى فما أنتم قائلون؟» قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت، فقال بإصبعه السبابة يرفعها إلى السماء وينكبها إلى الناس: «اللهم اشهد، اللهم اشهد» ثلاث مرات، ثم أذن، ثم أقام، فصلى الظهر، ثم أقام، فصلى العصر، ولم يصل بينهما شيئا، ثم ركب رسول الله ﷺ حتى أتى الموقف اهـ. مختصرا، رواه مسلم. قال ابن قدامة فى المغنى (٣:٤١٩): هو حديث جامع صحيح. رواه مسلم وأبو داود وابن ماجه.

٢٦٩٢- عن عبد الله بن الزبير، قال: من سنة الحج أن يصلى الإمام الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء الآخرة، والصبح بمنى، ثم يغدو إلى عرفة فيقيل حيث قضى له، حتى إذا زالت الشمس خطب الناس، ثم صلى الظهر والعصر جميعًا، ثم وقف بعرفات حتى تغيب الشمس، ثم يفيض فيصلى بالمزدلفة، أو حيث قضى الله، ثم يقف بجمع حتى يسفر، ويدفع قبل طلوع الشمس، فإذا رمى الجمرة الكبرى حل له كل شئ حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت. رواه الحاكم فى "مستدركه" (١-٤٦١). وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبى.

لم يؤذن إلا للأولى، واتباع ما فى السنة أولى، وهو مع ذلك موافق للقياس كما فى سائر المجموعات والفوائت، كذا فى "المغنى" (٣- ٤٢٥).

فائدة: محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: إذا صليت يوم عرفة فى رحلك فصل كل واحدة من الصلاتين لوقتها، وترتحل من منزلك حتى تفرغ من الصلاة. قال محمد: وبهذا كان يأخذ أبو حنيفة، فأما فى قولنا فإنه يصليها فى رحله كما يصليها مع الإمام، يجمعهما جميعا بأذان وإقامتين؛ لأن العصر إنما قدمت للوقوف، وكذلك بلغنا عن عائشة أم المؤمنين، وعبد الله بن عمر، وعن عطاء بن أبى رباح، وعن مجاهد اهـ (٥٢).

قلت: أثر ابن عمر علقه البخارى، ووصله إبراهيم الحزلى فى "المناسك" له: حدثنا الحوضى، عن همام، أن نافعا حدثه: أن ابن عمر كان إذا لم يدرك الإمام يوم عرفة جمع بين الظهر

باب التوجه إلى الموقف بعد الجمع بين الصلاتين وأن الحج عرفة فمن فاته الوقوف بها فاته الحج ووقته من زوال الشمس إلى طلوع الفجر من ليلة النحر

٢٦٩٣- عن جابر رضى الله عنه فى الحديث الطويل: ثم أقام فصلى العصر، ولم يصل بينهما شيئا، ثم ركب رسول الله ﷺ حتى أتى الموقف، فجعل بطن ناقته

والعصر فى منزله. وبهذا قال الجمهور، وخالفهم فى ذلك النخعى، والثورى، وأبو حنيفة، فقالوا: يختص الجمع بمن صلى مع الإمام، وخالف أبا حنيفة فى ذلك صاحباه والطحاوى، ومن أقوى الأدلة لهم -أى للجمهور- صنيع ابن عمر هذا، وقد روى حديث جمع النبى ﷺ بين الصلاتين، وكان مع ذلك يجمع وحده، فدل على أنه عرف أن الجمع لا يختص بالإمام، ومن قواعدهم أن الصحابى إذا خالف ما روى دل على أن مخالفه أرجح تحسينًا للظن به، فينبغى أن يقال هذا هنا. قاله الحافظ فى الفتح (٣: ٤١٠).

ولأبى حنيفة أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص، فلا يجوز تركه إلا فيما ورد به الشرع، وهو الجمع بالجماعة مع الإمام "هداية" (١- ٣٧١). وما أورد عليه الحافظ من أن الراوى إذا خالف ما رواه كان مخالفه أرجح عندهم، فليس بوارد، فإن ذلك فيما إذا كان الراوى منفردا بما رواه ثم خالفه، وجمع النبى ﷺ بين الصلاتين بعرفة لم ينفرد ابن عمر بروايته، بل رواه جمع من الصحابة عظيم، فلا يقدح فيه مخالفة ابن عمر إياه لفعله. قال الشيخ: ويمكن أن يحمل فعل ابن عمر على الجمع بينهما صورة لا حقيقة؛ فإن الفعل يحتمل الوجوه، بخلاف جمع النبى ﷺ بينهما. فقد تواترت الروايات بكونه فى وقت الظهر بعد زوال الشمس معا تواترا بينا انتفى به احتمال كونه جمع صورة، ولم يتواتر عن ابن عمر جمعه بينهما فى منزله مثل ذلك، فلا يترك به العمل بالنص القطعى هناك اهـ.

باب التوجه إلى الموقف بعد الجمع بين الصلاتين وأن الحج عرفة فمن فاته الوقوف بها فاته الحج ووقته من زوال الشمس إلى طلوع الفجر من ليلة النحر

قوله: "عن جابر" إلخ، دلالته على معنى الباب ظاهرة. قال النووى فى شرحه: وأجمعوا على أن أصل الوقوف ركن لا يصح الحج إلا به، وأما وقت الوقوف فهو ما بين زوال الشمس يوم

القصواء إلى الصخـرات، وجعل حبل المشاة بين يديـه واستقبل القبلــة، فلم يزل واقفـا حتى غربت الشمس، وذهبت الصفرة قليلا حتى غاب القرص. الحديث، رواه مسلم كما مر (١-٣٩٨).

عرفـة وطلوع الفجر الثاني يوم النحر، فمن حصل بعرفات في جزء من هذا الزمان صح وقوفه، ومن فاته ذلك فاته الحج، هذا مذهب الشافعي وجماهير العلماء، وقال مالك: لا يصح الوقوف في النهار منفردا بل لا بد من الليل بعده، فإن اقتصر على الليل كفاه، وإن اقتصر على النهار لم يصح وقوفه. وقال أحمد: يدخل وقت الوقوف من الفجر يوم عرفـة اهـ. والله تعالى أعلم (١- ٣٩٨).

ودليل الجمهور ما سيأتي في حديث عروة بن مضرس من قوله: ﷺ: «وقد جاء عرفـة قبل ذلك ليلا أو نهارا، فقد تم حجه، وقضى تفثه»، فحكم بصحة حجه وإتمامه وقوفه في إحدى الوقتين من ليل أو نهار. وأيضا فقد نقلت الأمة وقوف النبي ﷺ نهارا إلى يومنا هذا، وأنه دفع منها عند سقوط القرص، وهذا يدل على أن وقت الوقوف هو النهار، ووقت الغروب هو وقت الدفع، فاستحال أن يكون وقت الدفع هو وقت الفرض، ووقت الوقوف لا يكون وقتا للفرض. وأيضا لما قيل: يوم عرفـة، ونقلت هذه التسمية عن النبي ﷺ في أخبار كثيرة، دل على أن النهار وقت الفرض فيه، وأن الوقوف ليلا إنما يفعله من وقف فائتا اهـ من "أحكام القرآن" للرازي ملخصا (١- ٣١٢). ويقال بمثل هذا في جواب أحمد: إن الأمة نقلت وقوفه ﷺ بعد زوال الشمس، وتسمية هذا اليوم بيوم عرفة لا يستلزم أن يكون جميع النهار وقتا للوقوف بها، أ لا ترى أن تسمية يوم الأضحى لا يستلزم جواز الأضحية بعد الفجر قبل صلاة العيد؟ فافهم.

قال ابن قدامة في "المغني": لا نعلم خلافا بين أهل العلم في أن آخر الوقت طلوع فجر يوم النحر، وأما أوله فمن طلوع الفجر يوم عرفة، فمن أدرك عرفـة في شيء من هذا الوقت، وهو عاقل فقد تم حجه، وقال مالك والشافعي (وأبو حنيفة): أول وقته زوال الشمس من يوم عرفـة، واختاره أبو حفص العكبري (من الحنابلة) وحمل عليه كلام الخرقي، وحكى ابن عبد البر ذلك إجماعا، وظاهر كلام الخرقي ما قلناه، فإنه قال: ولو وقف بعرفة نهارا ودفع قبل الإمام فعليه دم. ولنا قول النبي ﷺ «وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا، فقد تم حجه وقضى تفثه» (فقوله: "نهارا" يعم النهار كله، وهو من طلوع الفجر) ولأنه من يوم عرفة، فكان وقتا للوقوف كبعد الزوال، وترك الوقوف لا يمنع كونه وقتا للوقوف، وإنما وقفوا في وقت الفضيلة، ولم يستوعبوا جميع وقت

٢٦٩٤- عن عبد الرحمن بن يعمر، قال: شهدت رسول الله ﷺ وهو واقف بعرفات، وأتاه ناس من أهل نجد فقالوا: يا رسول الله! كيف الحج؟ فقال: «الحج عرفة، من جاء عرفة قبل صلاة الفجر من ليلة جمع فقد تم حجه». وفي رواية لأبي داود: «من أدرك عرفة قبل أن يطلع الفجر فقد أدرك الحج». رواه أحمد، وأصحاب السنن، وابن حبان، والحاكم، (وقال: صحيح الإسناد) والدارقطني، والبيهقي. "التلخيص الحبير".

باب بيان الموقف بعرفة والمزدلفة

٢٦٩٥- عن ابن عباس مرفوعًا وقال حين وقف بعرفة: «هذا الموقف، وكل عرفة

الوقوف اهـ ملخصا. (٣- ٤٣٤).

ولا يخفى أن قوله ﷺ: «وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا» لا يدل على أن جميع النهار وقت للوقوف إلا احتمالا، ويدفع هذا الاحتمال وقوفه ﷺ بعد زوال الشمس، ونزوله قبل ذلك بنمرة التي قد اختلفت العلماء في كونه داخلة في عرفة أو خارجة عنها كما سيأتي، ولو كان جميع النهار وقتا للوقوف لم ينزل بنمرة، بل نزل بعرفات، ولم يترك الوقوف بها بعد القدرة عليه، ولذلك أجمع العلماء على أن وقت الوقوف من بعد زوال الشمس ويمكن حمل كلام الخرقي عليه، وأما أن أول وقته من طلوع الفجر يوم عرفة لا نعلم من قال به من السلف، وليس كلام الخرقي بصريح فيه أيضا، فلا يترك المجمع عليه المتيقن بقول فرد من العلماء محتمل، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عبد الرحمن بن يعمر" إلخ، دلالته على الجزء الثاني ظاهرة. والأصل فيه قوله تعالى: ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس﴾ والمراد الإفاضة من عرفات، بدليل قوله: ﴿فإذا أفضتم من عرفات﴾ الآية، وفرض الإفاضة منها يوجب فرض الوقوف بها بالأولى، وقد أجمعت الأمة على كونه فرضا أصليا في الحج كما مر، وفيه دلالة على آخر وقت الوقوف أيضا أنه إلى طلوع الفجر من ليلة النحر، والله أعلم.

باب بيان الموقف بعرفة والمزدلفة

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قلت: دلالته على الباب ظاهرة. وفيه عن جبير بن مطعم رضي الله عنه عن النبي ﷺ بلفظ: «كل عرفات موقف، وارفعوا عن عرنة، وكل مزدلفة موقف، وارفعوا عن محسر، وكل فجاج منى منحر، وكل أيام التشريق ذبح». رواه أحمد في "مسنده" من طريق

موقف». وقال حين وقف على قزح: «هذا الموقف، وكل المزدلفة موقف». رواه الحاكم في "المستدرك" (١-٤٧٤). وصححه على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبي. ورواه الطبراني بلفظ: «عرفة كلها موقف؛ وارفعوا عن بطن عرنة، والمزدلفة كلها موقف، وارفعوا عن بطن محسر». "زيلعي" (١-٤٩٨).

سليمان بن موسى، عن جبير قال ابن كثير: وهو منقطع؛ فإن سليمان بن موسى الأشدق لم يدرك جبير بن مطعم. ورواه ابن حبان في "صحيحه" عن سيمان بن موسى، عن عبد الرحمن بن أبي حسين، عن جبير بن مطعم فذكره، وكذلك رواه الترمذي عن سليمان عن عبد الرحمن بن حسين به بلفظ أحمد سواء قال البزار: رواه سويد بن عبد العزيز، فقال فيه عن نافع بن جبير، عن أبيه، وهو رجل ليس بالحافظ، ولا يحتج به إذا انفرد بحديث، وحديث ابن أبي حسين هو الصواب، مع أن ابن أبي حسين لم يلق جبير بن مطعم، وإنما ذكرنا هذا الحديث لأنا لا نحفظ عن رسول الله في كل أيام التشريق ذبح إلا في هذا الحديث، فلذلك ذكرناه وبينا العلة فيه. انتهى ملخصا من "نصب الراية" (١- ٤٩٨).

قلت: ولذا لم أدرج حديث جبير بن مطعم في المتن وإن كان سياقه أتم وفي "غنية الناسك" في شرائط صحة الوقوف: الثاني المكان، وهو عرفات إلا مسجد نمرة؛ للخلاف القوى بين أصحابنا، وكذا بين غيرهم في كونها من عرفات. قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: ليس من عرفات وادي عرنة، ولا نمرة، ولا المسجد الذي يصلي فيه الإمام، بل هذه المواضع خارج عرفات على طرفها الغربي. ثم قالوا: وبين هذا المسجد وجبل الرحمة قدر ميل، وجميع تلك الأرض يصح الوقوف فيه، وأما مسجد نمرة فلا يتأدى بالوقوف فيه ما ثبت فرضيته بنص قطعي، وهو الوقوف بعرفة احتياطا، كما قالوا في استقبال الحطيم بل أولى اهـ. (٨٤) وقال أيضا: ثم على القول بخروج نمرة ومسجدها من عرفة لا بد أن ينـزل أولا بنمرة، فإنه لو نزل بعرفات احتاج أن يسير إلى المسجد قبل الزوال لا بعده، وإلا يتحقق الوقوف ثم ينقطع لخروجه إلى المسجد، وامتداد الوقوف إلى غروب الشمس واجب، فنـزول نمرة أسلم على القولين بخلاف نـزول عرفات مع أن فيه خرج الذهاب والإياب، والله سبحانه وتعالى أعلم. (٨٠).

قلت: ومعنى وجوب امتداد الوقوف إلى غروب الشمس أن لا يدفع من عرفات قبله بعد الجمع بين الصلاتين، ودخوله في الموقف بعده، وأما الخروج منها إلى المسجد للجمع بين الصلاتين بنية العود إليها بعده فليس من الدفع والانقطاع في شيء، ولا يخفى أنه ﷺ وإن كان قد نـزل

٢٦٩٦- وأخرج الحاكم الجملة الأخيرة عن ابن عباس مرفوعًا بلفظ: «ارفعوا عن

بنمرة ولكن أصحابه -وهم أكثر من مائة ألف- لم ينزلوا كلهم بنمرة، بل نزلوا بعرفات، ثم خرجوا منها بعد زوال الشمس إلى المسجد للجمع بين الصلاتين، ثم عادوا إليها للوقوف، هذا هو الظاهر من حالهم؛ فإن نمرة لا يسع مائة ألف كما لا يخفى، وفى القول بانقطاع الوقوف للخروج إلى المسجد حرج عظيم وهو مدفوع بالنص، فعل القول بخروج نمرة ومسجدها عن عرفات يكون الذهاب بعد زوال الشمس إلى المسجد للجمع بين الصلاتين كخروج المعتكف عن معتكفه لصلاة الجمعة اتفاقا، أو للغسل المسنون على قول، ولا يفوت به واجب الوقوف إلى الغروب بعد تحققه فافهم.

قال فى "شرح اللباب": إذا دخل عرفة نزل بها مع الناس حيث شاء، والأفضل أن يقف بقرب جبل الرحمة، وهذا لا ينافى ما ذكره ابن الهمام من أن السنة أن ينزل الإمام بنمرة، ولا ما أوضحه رشيد الدين بقوله: ينبغى أن لا يدخلها حتى ينزل بنمرة قريبا من المسجد إلى زوال الشمس. فإن ما ذكره بالنسبة إلى الإمام لا بالإضافة إلى الخاص والعام، فإذا نزل بعرفات يمكث فيها، أى لا يخرج عنها بحيث يفوت جزء من أوقات وقوفها، ويشتغل بالدعاء، والصلاة على النبى ﷺ، والذكر، والتلبية، إلى أن تزول الشمس، فإذا زالت اغتسل أو توضأ، والغسل أفضل، فإذا اغتسل وزالت الشمس سار إلى مسجد نمرة، وهو فى أواخر عرفة بقربها. بل قيل: إن بعضه منها، لكن الأولى حينئذ أن يسير إليه قبل الزوال؛ ليدرك أوله أى أول الوقوف بعد وصوله، وإلا فيلزمه أنه بعد تحقق وقوفه جمع بين صلاتيه والسنة بخلافه اهـ. (٩٩ و١٠٠).

فهذا كما ترى مع تسليمه خروج المسجد عن عرفة لم يقل بانقطاع الوقوف بعد تحققه للذهاب إلى مسجد نمرة، وإنما قال بلزوم الجمع بين صلاتيه بعد تحقق الوقوف، ولذا قال بأولوية الذهاب إلى المسجد قبل الزوال، ولم يحكم بوجوبه، والله تعالى أعلم.

وفى "البدائع": فيخرج إلى عرفات بالسكينة بعد طلوع الشمس، فإذا انتهى إليها نزل بها حيث أحب إلا فى بطن عرنة، ويغتسل يوم عرفة، فإذا زالت الشمس صعد الإمام المنبر، فذكر صفة الجمع بين الصلاتين إلى أن قال: فإذا فرغ من الصلاة راح إلى الموقف عقيب الصلاة، وراح الناس معه، فيقف إلى غروب الشمس، فإذا غربت دفع الإمام والناس، ولا يدفع أحد قبل غروب الشمس؛ لما مر أن الوقوف إلى غروب الشمس واجب اهـ. (٢- ١٠٣ و١٠٤).

بطن عرنة، وارفعوا عن بطن محسر». وصححه على شرط مسلم، وسكت عنه الذهبى في "تلخيصه" (١-٤٦٢).

فهذا كما ترى قد خير النازل بعرفة أن ينـزل بها قبل الزوال حيث أحب، ثم يأمره بالجمع بين الصلاتين في مسجد نمرة بعد زوال الشمس، ثم بالرواح إلى الموقف، ومد الوقوف إلى الغروب، فثبت به أن النـزول خارج عرفة قبل الزوال ليس بواجب، ولا الخروج منها بعد الزوال إلى مسجد نمرة لأجل الصلاة بقاطع للوقوف، نعم! لا شك فى كون النـزول بنمرة قبل الزوال سنة فهو أولى، كما صرح به شارح "الباب"، والله تعالى أعلم بالصواب.

تتمة فى حدود عرفات

الحد الأول ينتهى إلى جادة طريق الشرق. والثانى إلى حافات الجبل الذى وراء أرض عرفات. والثالث إلى البساتين التى تلى قرية عرفات، وهى إلى يسار مستقبل الكعبة إذا وقف بعرفات. والرابع ينتهى إلى وادى عرنة، وعلى مسغرجات عرفة جبال وجوهها المقبلة من عرفات، ولو غلطوا فى المكان بأن وقفوا فى غير أرض عرفات لم يصح حجهم اهـ. من "غنية الناسك" (٨٤). وفيه أيضا، وعرنة واد بحذاء عرفات، مما يلى مكة ممتد يمينا وشمالا، ليست من عرفة ولا من الحرم، بل حد فاصل بينهما، وهى بين العلمين الذين هما حد عرفة، والعلمين الذين هما حد الحرم على منتهى المازمين مارة بغربى من مسجد عرفة، حتى قيل: إن الجدار الغربى من مسجد عرفة لو سقط سقط فى بطن عرنـة.

قال الناطفى فى "الروضة": وعرنة ليست من عرفـة، وعرنـة وعرفـة ليستأمن الحرم، وقيل: من عرفـة، وإليه مال فى "البدائع"، ولذا قال: إنه يكره الوقوف فيها للنهى، وفى المشهور لا يصح الوقوف فيه اهـ. بتقديم وتأخير يسير (٨٢).

وفى "مجمع البحار" (٢- ٣٩٧): نمرة جبل عليه أنصاب الحرم بعرفات اهـ. والله تعالى أعلم. وحد مزدلفة ما بين مازمى عرفة وقرنى محسر يمينا وشمالا، ويدخل فيه جميع تلك الشعاب والجبال الداخلة فى الحد المذكور، وليس المازمان ولا وادى محسر من المزدلفة، ووادى محسر مسيل بين مزدلفة ومنى، ليس من واحد منها، قال الأزرقى: وهو خمس مائة ذراع وخمس وأربعون ذراعا. كذا فى "البحر" "غنية الناسك" (٨٩).

باب الدعاء بعرفات والاجتهاد فيه

٢٦٩٧- عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن النبي ﷺ قال: «خير الدعاء دعاء يوم عرفة، وخير ما قلت أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شئ قدير». أخرجه الترمذي وقال: حسن غريب، وأخرجه أيضا من حديثه أحمد بإسناد رجاله ثقات، ولفظه: كان أكثر دعاء رسول الله يوم عرفة: «لا إله إلا الله إلخ». "نزل الأبرار" (٣١٦).

فائدة:

قال ابن قدامة في "المغني": ولا يشترط للوقوف طهارة، ولا ستارة، ولا استقبال، ولا نية، لا نعلم في ذلك خلافا. قال ابن المنذر: أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم على أن الوقوف بعرفة غير طاهر يندرك للحج ولا شيء عليه، وفي قول النبي ﷺ لعائشة: «افعلي ما يفعله الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت» دليل على أن الوقوف بعرفات على غير طهارة جائز، ووقفت عائشة رضي الله عنها بها حائضا، ويستحب أن يكون طاهرا اهـ. قلت: ولم يعتد ابن قدامة بخلاف أبي ثور في النية، فقال: لا يكون واقفا إلا بإرادة، كما في "المغني"(٣: ٤٣٤)؛ لإجماع من تقدمه على خلافه، فهو محجوج به، وقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، إنما يقتضي وجود النية في ابتداء العمل، ومن خرج من بيته لحج البيت وأحرم به فقد وجدت منه النية، فلا يجب تجديدها لكل ركن من أركانه، ألا ترى أن المصلي إذا أحرم بالصلاة ثم أتى ببعض الأركان نائما صحت صلاته، فكذا ههنا، ولم ينتبه العلامة رشيد رضا محشي المغني بهذه الدقيقة، فقال: وما رأيت في المذاهب الأربعة أغرب من هذه المسألة، أي صحة الوقوف بعرفة بلا نية، ولم يدر أن النية قد وجدت عند الإحرام، فلا يجب تجديدها للأركان، ومن وقف بمكان غير عالم به يعد واقفا عرفا ولغة، والفرض إنما هو الوقوف بأي حالة كان، نائما أو يقظان، عالما به أو جاهلا، أو مغمى عليه فافهم.

باب الدعاء بعرفات والاجتهاد فيه

قوله: "عن عمرو بن شعيب وعن علي" إلخ، دلالتهما على الباب ظاهرة. قال الإمام النووي في "الأذكار"، فيستحب الإكثار من هذا الذكر والدعاء، ويجتهد في ذلك، فهذا اليوم أفضل أيام السنة للدعاء، وهو معظم الحج ومقصوده، والمعول عليه، فينبغي أن يستفرغ الإنسان وسعه في

٢٦٩٨- وأخرجه مالك فى "الموطأ" من حديث طلحة بن عبيد الله بن كريز مرسلا بلفظ: «أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة، وأفضل ما قلت أنا والنبيون من قبلى: لا إله إلا الله وحده لا شريك له» الحديث. التخليص الحبير (١:٢١٥).

٢٦٩٩- عن على، قال: أكثر ما دعا به رسول الله ﷺ عشية عرفة فى الموقف: «اللهم لك الحمد كالذى تقول، وخيرا مما نقول، اللهم لك صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى، وإليك مآبى، ولك رب تراثى، اللهم إنى أعوذ بك من عذاب القبر، ووسوسة الصدر، وشتات الأمر، اللهم إنى أعوذ بك من شر ما تجيئ به الريح». رواه الترمذى وقال: غريب من هذا الوجه، وليس إسناده بالقوى. وابن خزيمة فى "صحيحه"، والمحاملى فى "الدعاء"، والبيهقى. "كنز العمال" (٣-٣٨).

الذكر والدعاء وفى قراءة القرآن، وأن يدعو بأنواع الأدعية، يأتى بأنواع الأذكار ويدعو، ويذكر فى كل مكان، ويدعو منفردا ومع جماعة، ويدعو لنفسه ولوا لديه وأقاربه ومشائخه وأصحابه وأصدقائه وأحبابه، وسائر من أحسن إليه، وجميع المسلمين، وليحذر كل الحذر من التقصير فيه، فإن هذا اليوم لا يمكن تداركه، بخلاف غيره انتهى وقد استشكل بأن هذا الذكر أى قوله: لا إله الا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير. ليس فيه دعاء. إنما هو توحيد وثناء. قيل: وقد سئل عن ذلك الحافظ سفيان بن عيينة؟ فأجاب بقول الشاعر:

أأذكر حاجتى أم قد كفانى ... حياءك أن شيمتك الحياء

إذا أثنى عليك المرأ يوما ... كفاه من تعرضه الثناء

"نزل الأبرار" (٣١٦).

قلت: ومن أجمع الكتب المختصرة للدعوات المأثورة كتاب "الحزب الأعظم والورد الأفخم" للقارى، ﴿وقربات عند الله وصلوات الرسول﴾ لحكيم الأمة أشرف العلماء التهانوى -أطال الله بقاءه- فمن أتى بدعواته وأذكاره فقد جاء لكل خير. وقد قرأت هذا الكتاب الشريف فى عرفات بتمامه يوم عرفة، ولله الحمد، وله الشكر والثناء الحسن، وأرجو الله سبحانه أن يرزقنى الحج، والوقوف بعرفة، وطواف بيته العتيق، وزيارة رسوله الكريم. والنزول بمدينته ﷺ مرة بعد

٢٧٠٠- عن ابن عباس: أن النبي ﷺ كان يدعو يوم عرفة مادًّا يديه كالمستطعم المسكين. رواه البزار، والطبراني، وابن عدى، من طريق ابن عباس، عن الفضل بن عباس. وفيه حسن بن عبد الله ضعيف. "دراية" (١٩٤). وقال ابن عدى: هو ممن يكتب حديثه، فإني لم أجد له حديثا منكرا جاوز المقدار. "نصب الراية" (١-٤٩٩).

٢٧٠١- وأخرج ابن أبي شيبة، وأحمد بن منيع في "مسنده" عن أبي سعيد، قال: إن رسول الله ﷺ وقف بعرفة، فجعل يدعو هكذا، وجعل ظهر كفيه مما يلي صدره.

مرة، وكرة بعد كرة ولله در القائل:

دار الحبيب أحق أن تهواها ونحن من طرب إلى ذكراها

وعلى الجفون إذا هممت بزورة يا ابن الكرام عليك أن تغشاها

وقد أنشأت في شوال من هذه السنة قصيدة مدحت بها سيدى وحبيبي بأبي وأمي رسول الله ﷺ، وأرسلتها على يد بعض المخلصين من أصدقائي؛ لينشدها بين يديه عند قبره الكريم ﷺ.

فيا ليته يرنو إلى بنظرة فإني إليها دائما لفقير

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قلت: وحاصل ما ذكرناه من الكلام في سند الحديث أنه حسن على قواعدنا، لا سيما وله طرق عديدة، ودلالته على الاجتهاد في الدعاء في الموقف ظاهرة. وأخرج ابن ماجة عن عباس بن مرداس: أن النبي ﷺ دعا لأمته عشية عرفة بالمغفرة، فأجيب: بأني قد غفرت لهم ما خلا المظالم، قال: رب إن شئت أعطيت المظلوم الجنة، وغفرت للظالم، فلم يجبه عشيته، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء، فأجيب إلى ما سأل. وفيه كنانة بن عباس بن مرداس، ضعفه ابن حبان وغيره، "دراية" (١٩٤) وقال المنذرى في "الترغيب والترهيب" له: رواه البيهقي، ثم قال: وهذا الحديث له شواهد كثيرة، قد ذكرناها في كتاب البعث، فإن صح بشواهده ففيه الحجة، وإن لم يصح فقد قال الله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ انتهى.

قال المنذرى: وروى ابن المبارك، عن سفيان الثورى، عن الزبير بن عدى، عن أنس بن مالك، قال: وقف النبي ﷺ بعرفات وقد كادت الشمس أن تؤوب، فقال: يا بلال! أنصت لي الناس، فقام بلال، أنصتوا لرسول الله ﷺ، فأنصت الناس، فقال: «معاشر الناس! أتاني جبرئيل

٢٧٠٢- وفى لفظ لابن منيع عن ابن عباس: قال: لقد رؤى رسول الله ﷺ عشية عرفة رافعا يديه يرى ما تحت إبطيه. "كنز العمال" (٣-٣١٧) و"نزل الأبرار" (٣١٨).

٢٧٠٣- ولأبى داود فى مراسيله (١٨) وسكت عنه عن سليمان بن موسى قال: لم يحفظ عن رسول الله ﷺ أنه رفع يديه الرفع كله إلا فى ثلاثة مواطن: الاستسقاء، والاستنصار، وعشية عرفة. ثم كان بعد رفع دون رفع اهـ.

آنفا فأقرأنى من ربى السلام، وقال: إن الله عز وجل غفر لأهل عرفات، وأهل المشعر، وضمن عنهم التبعات"، فقام عمر بن الخطاب فقال: يا رسول الله! هذا لنا خاصة؟ قال: «هذا لكم ولمن أتى من بعدكم إلى يوم القيامة». فقال عمر بن الخطاب: كثر خير الله وطاب اهـ. (٢٠٠).

قلت: هذا سند صحيح؛ فإن زبير ابن عدى الهمدانى من رجال الجماعة ثقة، روى عن أنس ابن مالك، وأبى وائل، وإبراهيم النخعى وغيرهم. كذا فى "التهذيب" (٣- ٣١٧).

وعن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مسلم يقف عشية عرفة بالموقف، فيستقبل القبلة بوجهه ثم يقول: لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو على كل شىء قدير، مائة مرة، ثم يقرأ أم الكتاب مائة مرة، ثم يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله، مائة مرة، ثم يسبح الله مائة مرة، فيقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله، ثم يقرأ قل هو الله أحد مائة مرة، ثم يقول: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد، وعلينا معهم، مائة مرة، إلا قال الله تعالى: يا ملائكتى! ما جزاء عبدى هذا سبحنى وهللنى وكبرنى وعظمنى ومجدنى ونسبنى وعرفنى وأثنى على وصلى على نبيى؟ اشهدوا يا ملائكتى!، إنى قد غفرت له وشفعته فى نفسه، ولو شاء أن يشفع فى أهل الموقف لشفعته». رواه البيهقى، وابن النجار، والديلمى.

قال البيهقى: هذا متن غريب، وليس فى إسناده من نسب إلى الوضع. "كنز العمال" (٣- ١٥) وأخرجه المنذرى فى "ترغيبه" (٢٠٢) مصدرا بعن، وهو علامة القبول عنده، والله تعالى أعلم.

باب لا يقطع الحاج التلبية حتى يرمى جمرة العقبة

٢٧٠٤- عن الفضل بن عباس: أن رسول الله ﷺ لم يزل يلبى حتى رمى جمرة العقبة. أخرجه الأئمة الستة فى كتبهم، وزاد فيه ابن ماجه: فلما رماها قطع التلبية. "زيلعى" (١-٥٠٠).

باب لا يقطع الحاج التلبية حتى يرمى جمرة العقبة

قوله: "عن الفضل بن عباس" إلخ، قال الحافظ فى "الفتح": وفى هذا الحديث أن التلبية تستمر إلى رمى الجمرة يوم النحر، وبعدها يشرع الحاج فى التحلل. وروى ابن المنذر بإسناد صحيح عن ابن عباس أنه كان يقول: التلبية شعار الحج، فإن كنت حاجا فلب حتى بدأ حلك، وبدأ حلك أن ترمى جمرة العقبة. وروى سعيد بن منصور من طريق ابن عباس، قال: حججت مع عمر إحدى عشرة حجة، وكان يلبى حتى يرمى الجمرة. وباستمرارها قال الشافعى: وأبو حنيفة، والثورى، وأحمد، وإسحاق، وأتباعهم. وقالت طائفة: يقطع المحرم التلبية إذا دخل الحرم، وهو مذهب ابن عمر، ولكن كان يعاود التلبية إذا خرج من مكة إلى عرفة. وقالت طائفة: يقطعها إذا راح إلى الموقف. رواه ابن المنذر وسعيد بن منصور بأسانيد صحيحة عن عائشة، وسعد بن أبى وقاص، وعلى، وبه قال مالك، وقيده بزوال الشمس يوم عرفة، وهو قول الأوزاعى، والليث وقد روى الطحاوى بإسناد صحيح عن عبد الرحمن بن يزيد قال: حججت مع عبد الله، فلما أفاض إلى جمع جعل يلبى، فقال رجل: أعرابى هذا؟ فقال عبد الله: أنسى للناس أم ضلوا وأشار الطحاوى إلى أن كل من روى عنه ترك التلبية من يوم عرفة أنه تركها للاشتغال بغيرها، لا على أنها لا تشرع.

قال الحافظ: واختلفوا أيضا هل يقطع التلبية مع رمى أول حصاة أو عند تمام الرمى، فذهب إلى الأول الجمهور، وإلى الثانى أحمد، وبعض أصحاب الشافعى. ويدل لهم ما روى ابن خزيمة من طريق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن على بن الحسين، عن ابن عباس، عن الفضل، قال: أفضت مع النبى ﷺ من عرفات، فلم يزل يلبى حتى رمى جمرة العقبة، يكبر مع كل حصاة، ثم قطع التلبية مع آخر حصاة قال ابن خزيمة: هذا حديث صحيح مفسر لما أبهم فى الروايات الأخرى، وأن المراد بقوله: "حتى رمى جمرة العقبة" أى أتم رميها اهـ. (٣- ٤٢٦).

قلت: وكيف يكون هذا دليلا على بقاء التلبية إلى آخر حصاة؟ وفيه تصريح بأنه ﷺ كان يكبر مع كل حصاة، وليس فيه أنه كان يلبى أو كان يخلط التكبير بالتلبية، وإذا كان كذلك فقد قطع التلبية بأول حصاة رماها. وقوله: "ثم قطع التلبية مع آخر حصاة" شاذ، لم نجد له ذكرا إلا فى هذا الأثر، والذى رواه الجمهور عن ابن عباس، عن الفضل: أنه ﷺ لم يزل يلبى حتى رمى، أو لم

٢٧٠٥- ولفظ الصحيحين من حديث ابن عباس: إن أسامة بن زيد كان ردف النبي ﷺ من عرفة إلى المزدلفة، ثم أردف الفضل إلى منى، وكلاهما قال: لم يزل النبي ﷺ يلبي حتى رمى جمرة العقبة، وفي رواية: حتى بلغ الجمرة، وفي رواية النسائي: فلم يزل يلبي حتى رمى، فلما رمى قطع التلبية. "التلخيص الحبير" (١-٢١٨).

٢٧٠٦- وعند أبي داود عن ابن مسعود: رمقت النبي ﷺ فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة بأول حصاة. دراية. وسكت عنه الحافظ ولم يعله بشيء.

باب الإفاضة من عرفات بعد غروب الشمس ومن أفاض قبله فعليه دم

٢٧٠٧- عن جابر رضي الله عنه في حديثه الطويل: فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس وذهبت الصفرة قليلا حتى غاب القرص. الحديث رواه مسلم وقد مر.

٢٧٠٨- عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: وقف رسول الله ﷺ بعرفة،

يزل يلبي حتى بلغ الجمرة، كما ذكرناه في المتن. وروى الطحاوي وعبد الرزاق وابن جرير وصححه عن عكرمة، قال: دفعت مع الحسين بن علي من المزدلفة، فلم أزل أسمعه يقول: لبيك اللهم لبيك، حتى انتهى إلى الجمرة، فقلت له: ما هذا الإهلال يا أبا عبد الله؟ قال: سمعت أبي علي بن أبي طالب يهل حتى انتهى إلى الجمرة، وحدثني: أن رسول الله ﷺ أهل حتى انتهى إليها. قال: فرجعت إلى ابن عباس فأخبرته بقول حسين فقال: صدق قال: وأخبرني أخي الفضل بن عباس وكان رديف رسول الله ﷺ أنه لم يزل يلبي حتى انتهى إلى الجمرة كذا في كنز العمال(٣:٢٩) وإذا رمى الجمرة بأول حصاة فقد انتهى إليها كما هو ظاهر فهذا ما رواه الحسن بن علي عن أبيه موافقا لما رواه غيره فهو أولى مما رواه جعفر بن محمد عن أبيه عن علي بن الحسين.

هذا، وقد روى ابن جرير عن عمرو بن ميمون، قال: حججت مع عمر فكان يلبي حتى رمى الجمرة من بطن الوادي، ويقطع التلبية عند أول حصاة، كما في "كنز العمال" (٣:٢٩) أيضاً. وروى البيهقي من حديث شريك، عن عامر بن شقيق، عن أبي وائل، عن عبد الله، قال: رمقت النبي ﷺ، فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة بأول حصاة (وهذا إسناد حسن)، وما في طريق ابن خزيمة: «يكبر مع كل حصاة» يدل على أنه قطع التلبية مع أول حصاة، وهذا ظاهر لا يخفى، كذا في "عمدة القارئ" (٤:٢٩٧) ملخصاً.

باب الإفاضة من عرفات بعد غروب الشمس ومن أفاض قبله فعليه دم

قوله: عن جابر وعلي إلخ، قلت: قد تواترت الروايات عن النبي ﷺ أنه أفاض بعد غروب

فقال: «هذه عرفة، وهو الموقف، وعرفة كلها موقف»، ثم أفاض حين غربت الشمس. الحديث، رواه الترمذى (١-١١٤) وقال: حسن صحيح، ومثله عن ابن الزبير وقد تقدم.

٢٧٠٩- عن المسور بن مخرمة، قال: خطبنا رسول الله ﷺ بعرفات، ثم قال: «أما بعد، فإن أهل الشرك كانوا يدفعون من هذا الموضع إذا كانت الشمس على رؤوس الجبال، كأنها عمائم الرجال على رؤوسها، وإنا ندفع بعد أن تغيب». أخرجه الحاكم وصححه. "دراية" (١٩٤). وأقره الذهبى على تصحيحه على شرط الشيخين فى "تلخيص المستدرك" (٢-٢٧٧).

الشمس، وقد قال: «خذوا عنى مناسككم». فالظاهر أن الوقوف إلى غروب الشمس واجب، ومن فاته واجب فى الحج لزم جبره بالدم كما سيأتى فى أبواب الجنايات.

قوله: "عن المسور بن مخرمة" إلخ، قلت: دلالته على وجوب الوقوف إلى غروب الشمس ظاهرة، حيث جعل النبى ﷺ الإفاضة قبل الغروب من هدى المشركين، وخالفهم فى ذلك، ولكن يرد عليه أنه ﷺ جعل الدفع من مزدلفة بعد طلوع الشمس من هديهم أيضا وخالفهم، وليس الدفع منها قبل الطلوع واجبا، بل سنة عندنا وعند الفقهاء كلهم، كما صرح به فى "المغنى" (٣-٤٤٣). نعم! قد روى عن عمرو بن شعيب رفعه قال: "من جاوز وادى عرفات قبل أن تغيب الشمس فلا حج له". أخرجه ابن حزم وضعفه، كما فى "عمدة القارى" (٤- ٦٨٠) ولكنه قد تأيد بما ثبت من فعله ﷺ فى المتواتر من الأحاديث، فصح الاستدلال به على وجوب الوقوف إلى غروب الشمس، ولم يرد مثل ذلك فى الدفع من مزدلفة بعد الطلوع، فلم نقل بوجوبه.

قال ابن قدامة: وعلى من دفع قبل الغروب دم فى قول أكثر أهل العلم (لقول ابن عباس: من ترك نسكا فعليه دم ويجزئه شاة) منهم عطاء، والثورى، والشافعى، وأبو ثور، وأصحاب الرأى وقال ابن جريج: عليه بدنة. وقال الحسن بن أبى الحسن. عليه هدى من الإبل. فإن دفع قبل الغروب ثم عاد نهارا فوقف حتى غربت الشمس فلا دم عليه، وبهذا قال مالك، والشافعى. وقال الكوفيون، وأبو ثور: عليه دم؛ لأنه بالدفع لزمه الدم، فلم يسقط برجوعه كما لو عاد بعد غروب الشمس. كذا فى "المغنى" (٣- ٤٣٣).

قلت: لا يقول أبو حنيفة وصاحباه بلزوم الدم فى مسئلة الرجوع نهارا، وإنما قال به زفر منا، كما بسطه فى "البدائع". (٢- ١٢٧) نعم! لو دفع قبل الغروب ثم رجع بعد ما غربت الشمس لا يسقط عنه الدم عندهم جميعا، والله تعالى أعلم.

باب لو مكث قليلا بعد غروب الشمس لعذر فلا بأس به

٢٧١٠- عن عائشة رضى الله عنها: أنها كانت تدعو بشراب فتفطر ثم تفيض. رواه ابن أبى شيبة، وإسناد صحيح. "دراية" (٢٩٥).

قال فى "البدائع": اختلفوا فيما لأجله يجب الدم، فعلى رواية الأصل الدم يجب لأجل دفعه قبل الإمام، وعلى رواية ابن شجاع يجب لأجل دفعه قبل غروب الشمس، والقدورى اعتمد على هذه الرواية، وقال: هى الصحيحة، والمذكور فى الأصل مضطرب اهـ. (٢:١٢٧).

قلت: وما ذكرنا فى المتن من الأحاديث وفى الحاشية من الآثار إنما يقتضى وجوب الوقوف إلى الغروب لا إلى دفع الإمام، نعم، قال ابن قدامة فى المغنى قال أحمد: لا يعجبنى أن يدفع إلا مع الإمام، وسئل عن رجل دفع قبل الإمام بعد غروب الشمس؟ فقال: ما وجدت عن أحد أنه سهل فيه، كلهم يشدد فيه اهـ. (٣:٤٣٦) وهذا كحكاية الإجماع على وجوب الدفع مع الإمام، أى الوالى الذى إليه أمر الحج، والله تعالى أعلم.

باب لو مكث قليلا بعد غروب الشمس لعذر فلا بأس به

قوله: "عن عائشة" إلخ، احتج به صاحب "الهداية" على جواز المكث القليل بعد غروب الشمس وإفاضة الإمام، ويجوز أنها فعلت ذلك للاحتياط فى تمكن الوقت، كذا قاله المحقق فى "الفتح" (٢- ٣٧٦).

وفيه أن الصوم يحتاج إلى الاحتياط فى تمكن الوقت أيضا. فلما أفطرت اندفع احتمال الاحتياط فى ذلك، نعم يمكن أن يقال: إن الإفطار بشربة من ماء ونحوه ليس من التأخير فى شىء، أو أنها فعلت ذلك لأجل تأخير الإمام فى الدفع، وقد تقدم عن "المغنى" أن الإفاضة بعد غروب الشمس إنما تجب إذا لم يؤخر الإمام، وإلا فلا يدفع إلا معه وإن غربت الشمس، ولا دلالة فى أثر عائشة أنها دعت بشراب بعد إفاضة الإمام كما ادعاه صاحب "الهداية"، فإن ثبت ففيه الحجة، والله تعالى أعلم.

ولو أبطأ الإمام بالدفع بعد الغروب دفعوا قبله؛ لأنه لا موافقة فى مخالفة السنة. كذا فى "غنية الناسك" (٨٧) وهو محمول على التأخير الزائد فافهم.

٢٧١١- عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: خرجت مع عبد الله، فلما وقفنا بعرفة غابت الشمس، فقال: لو أن أمير المؤمنين أفاض الآن كان قد أصاب. قال: فما أدرى أكلام ابن مسعود أسرع أو إفاضة عثمان؟ قال: فأوضع الناس، ولم يزد ابن مسعود على العنق حتى أتى جمعا. رواه أحمد. كذا فى "فتح البارى" (٣-٤٢٤). وهو صحيح أو حسن على قاعدته.

باب الاشتباه فى يوم عرفة

٢٧١٢- عن عبد العزيز بن عبد الله بن خالد بن أسيد مرفوعًا: «يوم عرفة اليوم الذى يعرف الناس فيه». رواه أبو داود فى المراسيل مرسلا، فإن عبد العزيز تابعى. "التلخيص الحبير" (١-٢١٧).

قوله: "عن عبد الرحمن بن يزيد" إلخ، دلالته على جواز المكث القليل بعد غروب الشمس ظاهرة، وأما بعد إفاضة الإمام فلا. والله تعالى أعلم. ومقتضى القياس جواز التأخير؛ فإن ليلة الجمع وقت للوقوف بعرفة أيضا، بل قال مالك: إن وقت الوقوف هو الليل والنهار تبع له. قال ابن بطال: اختلفوا إذا دفع من عرفة ولم يقف بها ليلا، فذهب[1] مالك إلى أن الاعتماد فى الوقوف بعرفة على الليل من ليلة النحر، والنهار من يوم عرفة تبع له، وقال أبو حنيفة، والثورى، والشافعى: الاعتماد على النهار من يوم عرفة من وقت الزوال، والليل كله تبع، فإن وقف جزأ من النهار أجزأه، وإن وقف جزأ من الليل أجزأه، إلا أنهم يقولون: إن وقف جزأ من النهار بعد الزوال دون الليل كان عليه دم. (أى إن دفع قبل الغروب) فإن وقف جزء من الليل دون النهار لم يجب عليه دم كذا فى "عمدة القارى" (٤- ٦٨٠) فمن وقف بها فى النهار وأخره إلى الليل شيئا فقد أطال الوقوف فى محله وقته، ولكنه أساء لمخالفة السنة، فإن فعل ذلك بعذر فلا بأس به.

باب الاشتباه فى يوم عرفة

قوله: "عن عبد العزيز" إلخ، قلت: وإذا اعتضد المرسل بطريق أخرى مرسلة أو بمرفوع

---

(١) احتج مالك بما روى عن ابن عمر: من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج، ومن فاته عرفات بليل فقد فاته الحج. كذا فى "المغنى" (٣- ٤٣٢) وقد ضعفه ابن حزم ووهاه، كما فى "عمدة القارى" (٤- ٦٨٠) وبعد التسليم ففيه بيان آخر الوقف، كقوله ﷺ: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدركها» وليس فيه أن من لم يدركها بليل وقد أدركه فى النهار ما ذا حكمه؟ وقد تواتر عنه ﷺ أنه وقف نهارا ودفع عند غروب الشمس، ووقت الدفع لا يصلح وقتا للوقوف.

٢٧١٣- وله شاهد، فقد رواه مجاهد [1] بن إسماعيل، عن سفيان، عن ابن المنكدر، عن عائشة مرفوعا بلفظ: «عرفة يوم يعرف الإمام». تفرد به مجاهد، قاله البيهقى، قال: ومحمد بن المنكدر عن عائشة مرسل، كذا قال، وقد نقل الترمذى عن البخارى: أنه سمع منها، وإذا ثبت سماعه منها أمكن سماعه من أبى هريرة؛ فإنه مات بعدها. "التلخيص الحبير" (١-٢١٧).

٢٧١٤- عن مسلم بن خالد، عن ابن جريج، قال: قلت لعطاء: رجل حج أول ما حج، فأخطأ الناس بيوم النحر، أ يجزئ عنه؟ قال: نعم، قال: وأحسبه قال: قال رسول الله ﷺ: «فطركم يوم تفطرون، وأضحاكم يوم تضحون». قال: وأراه قال: «وعرفة يوم تعرفون». رواه الشافعى واللفظ له، والترمذى واستغربه وصححه. "التلخيص الحبير" (١-٢١٧).

صلح للاحتجاج به عند الكل، كما ذكرناه فى المقدمة، وههنا كذلك، فقد جاء مرسلا عن عطاء، ومرفوعا متصلا عن عائشة رضى الله عنها، وهذا المرسل وما وافقه من المرفوع الذى بعده أصل عظيم فى باب الاشتباه فى يوم عرفة. قال فى "غنية الناسك": وإذا اشتبه هلال ذى الحجة، فوقفوا يوما بعد إكمال ذى القعدة ثلاثين على ظن أنه يوم عرفة، ثم تبين بشهادة قوم أن ذلك اليوم كان يوم النحر، لا تقبل شهادتهم، ويجزئهم وقوفهم استحسانا، حتى الشهود للحرج الشديد، ثم أطال فى فروع المسئلة إلى أن قال: وهل الحكم فى هلال ذى الحجة كهلال شوال أو كهلال رمضان؟ قولان مصححان، والأول هو المذهب، إلا أنه لا عبرة باختلاف المطالع فى هلال رمضان وشوال على ظاهر الرواية، وهو المعتمد عندنا وعند المالكية، والحنابلة، فيلزم أهل الشرق برؤية أهل المغرب، وأما فى هلال ذى الحجة فظاهر كلامهم هنا اعتبار اختلاف المطالع فيه، كما يعلم من هذه المسائل، تأمل. ثم اختلاف المطالع لا يمكن فى أقل من أربعة وعشرين فرسخا. "رد المحتار". والفرسخ ثلاثة أميال كما يفهم من كلامه (٨٥).

قال فى "البدائع" (٢- ١٢٦): ولو اشتبه هلال ذى الحجة، فوقفوا بعرفة بعد أن أكملوا عدة ذى القعدة ثلاثين يوما، ثم شهد الشهود أنهم رأوا الهلال يوم كذا، وتبين أن ذلك اليوم كان يوم النحر، فوقوفهم صحيح، وحجتهم تامة استحسانا، والقياس أن لا يصح، وجه القياس أنهم

(١) وفى "الجوهر النقى" محمد بن إسماعيل (١-٢٥١).

باب الجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة بأذان وإقامة وترك التطوع بينهما

٢٧١٥– عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما، قال: جمع رسول الله ﷺ بين المغرب والعشاء بجمع ليس بينهما سجدة. وفى رواية: جمع رسول الله ﷺ بين المغرب والعشاء بجمع، صلى المغرب ثلاثا، والعشاء ركعتين بإقامة واحدة. رواهما مسلم فى "صحيحه" (١–٤١٧).

٢٧١٦– وعنه: أنه أتى المزدلفة فأذن وأقام، فصلى المغرب ثلاثا، ثم التفت إلينا فقال: الصلاة فصلى العشاء ركعتين. كذا ذكره أبو داود موقوفا، ورواه من وجه آخر مرفوعا عن ابن عمر. "دراية" (١٩٥). قلت: وقد سكت الحافظ عنهما، وكذا أبو داود فى "سننه" (٣–١٦٨ مع "البذل").

٢٧١٧– عن جابر بن عبد الله، قال: صلى رسول الله ﷺ المغرب والعشاء بجمع

وقفوا فى غير وقت الوقوف فلا يجوز، كما لو تبين أنهم وقفوا يوم التروية، وأى فرق بين التقديم والتأخير؟ والاستحسان ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: «صومكم يوم تصومون، وأضحاكم يوم تضحون، وعرفتكم يوم تعرفون». وروى: «وحجكم يوم تحجون». فقد جعل النبى ﷺ وقت الوقوف أو الحج وقت تقف أو تحج فيه الناس، والمعنى فيه من وجهين: أحدهما ما قال بعض مشايخنا: إن هذه شهادة قامت على النفى، وهى نفى جواز الحج، والشهادة على النفى باطلة. والثانى أن شهادتهم جائزة مقبولة، لكن وقوفهم جائز أيضا؛ لأن هذا النوع من الاشتباه مما يغلب، ولا يمكن التحرز عنه، فلو لم نحكم بالجواز لوقع الناس فى الحرج، بخلاف ما إذا تبين أن ذلك اليوم كان يوم التروية، لأن ذلك نادر غاية الندرة، فكان ملحقا بالعدم، ولأنهم بهذا التأخير بنوا على دليل ظاهر واجب العمل به وهو وجوب إكمال العدة إذا كان بالسماء علة، فعذروا فى الخطأ بخلاف التقديم؛ فإنه خطأ غير مبنى على دليل رأسا، فلم يعذروا فيه اهـ.

باب الجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة بأذان وإقامة وترك التطوع بينهما

قوله: "عن ابن عمرو عنه وعن جابر" إلخ، قلت: دلالتها على معنى الباب ظاهرة. وفى حديث جابر الطويل الثابت فى "صحيح مسلم" وغيره: أنه ﷺ صلى المغرب والعشاء بمزدلفة بأذان واحد وإقامتين. وبه قالت الأئمة الثلاثة، وزفر، والطحاوى منا. وقال الخطابى: هو قول أهل

بأذان واحد وإقامة، ولم يسبح بينهما. رواه ابن أبى شيبة عن حاتم بن إسماعيل، عن جعفر بن محمد، عنه به. "زيلعى" (١-٥٠٢) قلت: رجاله كلهم ثقات من رجال مسلم، وهو عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر، فسقط عن أبيه فى الكتابة، وإلا لكان الحديث منقطعا، ولكن الزيلعي والحافظ ابن حجر لم يعلاه به. وقال أبو داود (٣-١٦٠): الحديث أسنده حاتم بن إسماعيل فى الحديث الطويل، ووافق حاتم بن إسماعيل على إسناده محمد بن على الجعفى، عن جعفر، عن أبيه، عن جابر، إلا أنه قال: فصلى المغرب والعتمة بأذان وإقامة اهـ. فالحديث متصل مرفوع.

٢٧١٨- وفى الباب عن أبى أيوب الأنصارى: أن رسول الله ﷺ صلى بجمع المغرب ثلاثا، والعشاء ركعتين بإقامة واحدة. وفيه جابر الجعفى، وهو وإن كان ضعيفا فقد تابعه محمد بن أبى ليلى عن عدى عند الطبرانى أيضًا، فيقوى كل واحد منهما بالآخر، "فتح البارى" (٣-٤١٨).

الرأى. وذكر ابن عبد البر: أن الجوزجانى حكاه عن محمد بن الحسن، عن أبى حنيفة رحمه الله، والمشهور من مذهب الحنفية أنه يؤذن للأولى ويقيم لها، ولا يؤذن للثانية ولا يقيم لها، كما فى "الهداية" ووجه الجمع بين مختلف الحديث فى هذا الباب عندنا أن الأحاديث الواردة عن رسول الله ﷺ فى إفراد الإقامة للمغرب والعشاء محمولة على أن رسول الله ﷺ جمع بينهما من غير تخلل شيء من التعشى وحل الرحال بينهما.

وأما أحاديث الإقامتين فمحمولة على أن بعض أصحاب النبى ﷺ صلوا المغرب، ثم أناخوا الإبل وحلوا الرحال، كما يدل عليه رواية أسامة بن زيد عند البخارى: وتعشوا. كما يدل عليه رواية ابن أبى شيبة بلفظ: فلما أتى جمعا أذن وأقام فصلى المغرب ثلاثا، ثم تعشى، ثم أذن وأقام فصلى العشاء ركعتين ومعناه تعشى بعضهم بحضرة رسول الله ﷺ وبإذنه، ومثل هذا التوجيه للجمع بين مختلف الأحاديث شائع سائغ كثير الوقوع فيها، فالعجب من الشيخ ابن الهمام حيث لم يتنبه لهذا الوجه، ويقول: كيف يسوغ للمصنف أن يعتبر هذا حديثا حجة عن رسول الله ﷺ؟ فإنه جمع بين المتضادين؛ لأنه يستلزم اعتقاد أنه تعشى ولا تعشى. وأفرد الإقامة ولا أفردها، والله الموفق اهـ. من "بذل المجهود" مختصرا (٣- ١٥٧).

قلت: وهذا جمع حسن، ولكن الذى اتفق عليه الصحيحان: أنه ﷺ جمع بينهما بأذان

٢٧١٩- قلت: وقد رواه أبو حنيفة في "مسنده" (١١٩) عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن يزيد الخطمي، عن أبي أيوب مرفوعًا: صلى المغرب والعشاء بجمع بأذان وإقامة واحدة. وهو سالم عن الجعفي، وسند صحيح.

وإقامتين. فقد أخرج مسلم كذلك عن جابر، وعند البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: جمع رسول الله ﷺ بين المغرب والعشاء بجمع، كل واحدة منهما بإقامة ولم يسبح بينهما، ولا على إثر واحدة منهما. فإن لم يرجح ما اتفق عليه الشيخان على ما انفرد به مسلم وأبو داود حتى تساقطا، كان الرجوع إلى الأصل يوجب تعدد الإقامة؛ لتعدد الصلاة كما في الفوائت، بل أولى؛ لأن الثانية ههنا وقتية، فإذا أقيم للأولى المتأخرة عن وقتها كانت الحاضرة أولى أن يقام لها بعدها. قاله المحقق ابن الهمام في "فتح القدير" (٣٧٧:٣).

فالراجح دليلا ودراية ما رواه الجوزجاني، عن محمد، عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة، وبه أخذ زفر والطحاوي، وإن كان المشهور عن الإمام رواية ما ذكره صاحب "الهداية" من ظاهر الرواية، ويمكن أن يقال في الاستدلال لظاهر الرواية: إن رواية جابر عند مسلم وحديث ابن عمر عند البخاري وإن كانا أرجح صحة وقوة في الإسناد، ولكن سياقهما موافق للقياس، ليس فيه زيادة، وحديث جابر عند ابن أبي شيبة وحديث ابن عمر عند أبي داود هما مذكوران في المتن قد سيقا على خلاف ما يقتضيه القياس، فكان ذلك دليلا على حفظ رواتهما ما لم يحفظه غيرهم، ولما كان الجمع بين الصلاتين على خلاف القياس يرجح في كيفيته أيضا ما يضاد القياس لا ما يوافقه؛ لإتيان راويه بزيادة لم يحفظها غيره، على أنه قد عملنا بكلا الروايتين حيث قلنا: إذا جمع بين المغرب والعشاء من غير فصل بينهما اكتفى بأذان واحد وإقامة واحدة لهما، وإذا كان ذلك لفصل جمع بينهما بإقامتين، ولا يخفى أن إعمال الدليلين أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر فافهم. على أن حديث جابر الطويل قد ذكر فيه حاتم بن إسماعيل أنه ﷺ صلى المغرب والعشاء بأذان وإقامة، كما نص عليه أبو داود، فلم يبق ما رواه مسلم في هذا الحديث أنه صلاهما بأذان وإقامتين متفقا عليه، وكذا الروايات عن ابن عمر مختلف فيها، كما لا يخفى على من راجع "شرح معاني الآثار" الطحاوي "وشرح مسلم" للنووي، فأخذنا المتفق عليه المتيقن، وتركنا المختلف فيه الغير المتيقن، والله تعالى أعلم. وحديث أبي أيوب يؤيد ما رواه حاتم بن إسماعيل عن جعفر، عن أبيه عن جابر. قال في جامع مسانيد الإمام(١:٥١٥): أخرجه الحافظ محمد بن المظفر

باب إذا جمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة بفصل جمع بينهما بأذان وإقامة

٢٧٢- عن ابن مسعود: أنه أتى المزدلفة حين الأذان بالعتمة أو قريبا من ذلك، فأمر رجلا، فأذن وأقام، ثم صلى المغرب، وصلى بعدها ركعتين، ثم دعا بعشائه فتعشى،

في "مسنده" عن الحسين بن الحسين، عن أبي علي أحمد بن عبد الله بن محمد الكندي، عن علي بن معبد بن شداد، عن الإمام محمد ابن الحسن، عن أبي حنيفة اهـ.

باب إذا جمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة بفصل جمع بينهما بأذان وإقامة

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ، فيه دلالة على معنى الباب ظاهرة، ولكن فيه أنه أذن وأقام لكل صلاة، والحنفية لا يقولون بأذانين، وإنما قالوا بإقامتين عند الجمع بينهما بفصل، ولعل أصحاب ابن مسعود تفرقوا عنه، فأذن لهم ليجتمعوا ليجمع بهم. وقد أخرج الطحاوي بسند صحيح عن عمر رضي الله عنه: أنه جمع بينهما بأذانين وإقامتين. وقد أخذ بظاهره مالك، وهو اختيار البخاري، وروى ابن عبد الرحمن أحمد بن خالد أنه كان يتعجب من مالك، حيث أخذ بحديث ابن مسعود وهو من رواية الكوفيين، مع كونه موقوفا، ومع كونه لم يروه، ويترك ما روى عن أهل المدينة وهو مرفوع. قال ابن عبد البر: وأعجب أنا من الكوفيين حيث أخذوا بما رواه أهل المدينة، وهو أن يجمع بينهما بأذان وإقامة واحدة، وتركوا ما رووا في ذلك عن ابن مسعود مع أنهم لا يعدلون به أحدا اهـ. "فتح الباري" (٣- ٤١٩).

قلت: وقد عرفت أن الحنفية لم يتركوا حديث ابن مسعود، بل عملوا به إذا كان الجمع بينهما بفصل، كما قد ورد عنه أنه تعشى بينهما، وأما إذا كان الجمع بينهما بلا فصل فلم يثبت عن ابن مسعود في ذلك شيء، فأخذنا فيه بما رواه أهل المدينة، وأما جمعه بأذانين في صورة الفصل فلعل ذلك لم يثبت عنه، وقد رواه زهير بالشك، كما يدل عليه سياق البخاري، وأخرجه البيهقي من طريق عبد الرحمان ابن عمرو عن زهير بالشك، وقال فيه: ثم أمر قال زهير: أرى فأذن وأقام. كذا قاله الحافظ في "الفتح" (٣- ٤١٩).

وفي "كتاب الآثار": محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة؛ عن حماد، عن إبراهيم، في الصلاة بجمع قال: إذا صليتهما بجمع صليتهما بإقامة واحدة، وإن تطوعت بينهما فاجعل لكل واحدة إقامة. قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة، ولا يعجبنا أن يتطوع بينهما اهـ (٥٢ و٥٣).

ثم أمر أرى رجلا، فأذن وأقام، ثم صلى العشاء ركعتين. الحديث، رواه البخارى، ووقع عند الإسماعيلى فى هذا الحديث: ولم يتطوع قبل كل واحدة منهما ولا بعدها. كذا فى "فتح البارى" (٣-٤١٩).

وفى حديث ابن مسعود: أنه صلى المغرب ركعتين. والأفضل عندنا أن لا يتشاغل بينهما يتطوع ولا غيره؛ لأن النبى ﷺ لم يتشاغل بينهما بشىء، ففعل ابن مسعود محمول على بيان الجواز، فإن تطوع بينهما أو تشاغل بشىء أعاد الإقامة للعشاء؛ لأنها انقطعت عن الإعلام الأول، فاحتاجت إلى إعلام آخر. كذا فى "البدائع" (٢:١٠٥).

قال الحافظ فى "الفتح": ونقل ابن المنذر الإجماع على ترك التطوع بين الصلاتين بالمزدلفة؛ لأنهم اتفقوا على أن السنة الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة، ومن تنفل بينهما لم يصح أنه جمع بينهما انتهى، قال الحافظ: ويعكر على نقل الاتفاق فعل ابن مسعود اهـ. (٣- ٣١٨). قلت: فعله محمول على بيان الجواز، والإجماع على سنية ترك التنفل بينهما لا ينفى الجواز كما لا يخفى.

قال الحافظ فى حديث ابن عمر عند البخارى: ولم يسبح بينهما، ولا على إثر كل واحدة منهما: أى عقبها، يستفاد منه أنه ترك التنفل عقب المغرب والعشاء كليهما، ولما لم يكن بين المغرب والعشاء مهلة صرح بأنه لم يتنفل بينهما، بخلاف العشاء فإنه يحتمل أن يكون المراد أنه لم يتنفل عقبها، لكنه تنفل بعد ذلك فى أثناء الليل، ومن ثم قال الفقهاء: تؤخر سنة العشائين عنهما اهـ. والمعتمد أن يصلى بعدهما سنة المغرب والعشاء والوتر، هذا هو مذهب الأحناف والشوافع، فقد قال النووى فى "شرح مسلم": ومذهبنا استحباب السنن الراتبة، لكن يفعلها بعدهما لا بينهما. قلت: قد تفرد ابن أبى ذئب عن الزهرى بزيادة: "ولا على إثر كل واحدة منهما"، وكذا وقع عند الإسماعيلى من رواية شبابة عن أبى ذئب فى حديث عبد الله بن مسعود: ولم يتطوع قبل كل واحد منهما ولا بعدها. كما فى "فتح البارى" (٣- ٤١٩).

والمحفوظ عن رسول الله ﷺ ترك التطوع بينهما، وأما أنه لم يتطوع بشىء بعدهما فلم يصرح به إلا ابن أبى ذئب على ما أدى إليه نظرى، وفى رواياته عن الزهرى اضطراب؛ لأنه سأله عن شىء فأجابه، فرد عليه، فتقاولا، فحلف الزهرى أن لا يحدثه، ثم ندم ابن أبى ذئب، فسأل الزهرى أن يكتب له أحاديث من حديثه، فكتب له فكان يحدث بها، كذا فى "التهذيب" (٩:٣٠٧). وإذا تفرد الراوى بشىء يعم به البلوى فهو شاذ عندنا، كما قدمناه فى مقدمة الكتاب،

٢٧٢١- عن أسامة بن يزيد مرفوعا: فجاء المزدلفة، فتوضأ فأسبغ، ثم أقيمت الصلاة، فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بعيره فى منزله، ثم أقيمت الصلاة، فصلى ولم يصل بينهما. رواه البخارى. "فتح البارى" (٣-٤١٨).

والذى أجمع عليه الرواة أنه ﷺ لم يسبح بينهما، ولا يعجبنا أن يتطوع بينهما، كما قاله محمد وقد تقدم ذكره، وأما التطوع بعدهما فهو حسن عندنا، لا سيما وقد ورد الترغيب عن الشارع فى إحياء ليلة الفجر وليلة النحر قولا، كما مر فى باب النوافل من هذا الكتاب عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه مرفوعا: «من أحيى ليلة الفطر والأضحى لم يمت قلبه يوم تموت القلوب». وسنده حسن، وكذا عن أبى أمامة، ومعاذ بن جبل، وهو عام للحاج وغيره، ومن ادعى تخصيصه بغير الحاج فليأت ببرهان عليه.

وأما ما رواه ابن أبى ذئب فى حديثى ابن عمر وابن مسعود من: أنه ﷺ لم يصل على إثر كل واحدة من العشائين. فلا يصح مخصصا؛ لكونه من بيان واقعة حال تحتمل الوجوه، فكأنه ﷺ ترك التطوع بعدهما لعذر قد عرض له، أو أنه تركه عقبهما معا، ثم تطوع فى أثناء الليل، ولم يطلع عليه الراوى، وغير ذلك من الاحتمالات، وقد تقرر فى الأصول تقديم القول على الفعل كما مر غير مرة، فلا يكون التطوع بعد العشائين فى ليلة النحر خلاف السنة ولا بدعة كما يوهمه كلام ابن القيم فى "زاد المعاد" (١- ٢٣٢) ونصه: فصلى المغرب قبل حط الرحال وتبريك الجمال، فلما حطوا رحالهم أمر، فأقيمت الصلاة، ثم صلى عشاء الآخرة ثم نام حتى أصبح، ولم يحيى تلك الليلة، ولا صح عنه فى إحياء ليلتى العيدين شيء اهـ. قلت: عدم الصحة لا ينفى كونه حسنا، وقد أثبتنا فى الجزء السابع من الكتاب أن حديث عبادة فى هذا الباب حسن، وقد تأيد بحديث أبى أمامة ومعاذ بن جبل، فليراجع. والله تعالى أعلم.

قوله: "عن أسامة" إلخ، فيه الجمع بين الصلاتين بإقامتين، وهو عندنا لأجل وقوع الفصل بينهما بالإناخة، ورواه مسلم من وجه آخر عن إبراهيم بن عقبة، عن كريب (عن أسامة) بلفظ: فأقام المغرب، ثم أناخ الناس، ولم يحلوا حتى أقام العشاء، فصلوا ثم حلوا. قال الحافظ فى "الفتح": وفيه أنه لا بأس بالعمل اليسير بين الصلاتين اللتين يجمع بينهما، ولا يقطع ذلك الجمع اهـ. (٣- ٣١٧).

قلت: نعم، ولكن لا نسلم أن الإناخة عمل يسير، لا سيما إناخة الجماعة العظيمة دوابهم

باب لا يجوز لأحد أن يصلى المغرب ليلة المزدلفة إلا بمزدلفة فى وقت العشاء وإن صلاها بعرفة أو فى الطريق يجب إعادتها ما لم يطلع الفجر

٢٧٢٢– عن أسامة بن زيد، قال: ردفت رسول الله ﷺ من عرفات، فلما بلغ الشعب الأيسر الذى دون المزدلفة أناخ فبال، ثم جاء فصببت عليه الوضوء، فتوضأ وضوء خفيفا، فقلت: الصلاة يا رسول الله! فقال: «الصلاة أمامك»، فركب حتى أتى

الكثيرة؛ فإن ذلك أشد من التطوع بينهما بركعتين، وإذا كان التطوع بركعتين قاطعا للجمع كما قاله ابن المنذر، فالإناخة أولى، ولذا جمع بينهما بإقامتين، والله تعالى أعلم. قال فى "البدائع": والقياس (أى قياس الجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة) على الجمع الآخر (أى الجمع بين الظهر والعصر بعرفة) غير سديد؛ لأن هناك الصلاة الثانية –وهى العصر– تؤدى فى غير وقتها، فتقع الحاجة إلى إقامة أخرى للإعلام بالشروع فيها، والصلاة الثانية ههنا –وهى العشاء– تؤدى فى وقتها، فيستغنى عن تجديد الإعلام كالوتر مع العشاء. اهـ (٣:١٠٥).

قلت: ولكنه قد ثبت عن رسول الله ﷺ لما شغله أصحاب الأحزاب عن صلاة الظهر والعصر فقضاهما بعد الغروب، أنه أمر بلالا، فأذن وأقام للظهر، ثم أقام فصلى العصر، ثم أقام فصلى المغرب، كما ذكره فى الجزء السابع من هذا الكتاب. فدل على أن كون الصلاة الثانية تؤدى فى وقتها لا يغنى عن تجديد الإعلام، وقياس الصلاة المفروضة على الوتر فى ذلك بعيد، فإن الوتر لا يؤذن له ولا يقام.

باب لا يجوز لأحد أن يصلى المغرب ليلة المزدلفة إلا بمزدلفة فى وقت العشاء وإن صلاها بعرفة أو فى الطريق يجب إعادتها ما لم يطلع الفجر

قوله: "عن أسامة" إلخ، قلت: وموضع الاستدلال منه قوله ﷺ: «الصلاة أمامك»، قال ابن القاسم (صاحب مالك رضى الله عنه): فإن صلى قبل ذلك فعليه أن يعيد إذا أتى المزدلفة؛ لأن النبى ﷺ قال: «الصلاة أمامك» اهـ. من "المدونة" (١– ٣٢٢). وفى "المبسوط" للسرخسى (٤– ٦٢): قال ﷺ: «الصلاة أمامك». ولم يرد بهذا فعل الصلاة؛ لأن فعل الصلاة بمكان وهو معه، فإما أراد به الوقت، أو المكان، فإن كان المراد به المكان فقد بين اختصاص أداء الصلاة بمكان وهو المزدلفة، فلا يجوز فى غيرها، وإن كان المراد به الوقت فقد تبين أن وقت المغرب فى حق الحاج لا

المزدلفة فصلى، ثم ردف الفضل رسول الله ﷺ غداة جمع. للستة إلا الترمذى. "جمع الفوائد" (١-١٨٤).

يدخل بغروب الشمس، وأداء الصلاة قبل الوقت لا يجوز، والدليل عليه أنه مأمور بالتأخير، لا لأن فى الاشتغال بالصلاة انقطاع سيره؛ لأن أداء الصلاة فى وقتها فريضة فلا يسقط بهذا العذر، ولكن الأمر بالتأخير للجمع بينهما بالمزدلفة، وهذا المعنى يفوت بأداء المغرب فى طريق المزدلفة، فعليه الإعادة بعد الوصول إلى المزدلفة؛ ليصير جمعا بين الصلاتين اهـ. ونقل ابن المنذر عن الكوفيين وعن ابن القاسم صاحب مالك وجوب الإعادة، وعن أحمد: إن صلى أجزأه. وهو قول أبى يوسف والجمهور. قاله الحافظ فى "الفتح" (٣- ٤١٥).

قال ابن المنذر: لا اختلاف بينهم أن السنة أن يجمع الحاج بين المغرب والعشاء، والأصل فى ذلك أن النبى ﷺ جمع بينهما. رواه جابر، وابن عمر، وأبو أيوب، وأحاديثهم صحاح، كذا فى "المغنى (٣- ٤٣٨).

وفى "البدائع": ولو صلى المغرب بعد غروب الشمس قبل أن يأتى مزدلفة، فإن كان يمكنه أن يأتى مزدلفة قبل طلوع الفجر لم تجز صلاته، وعليه إعادتها ما لم يطلع الفجر فى قول أبى حنيفة، ومحمد، وزفر، والحسن. وقال أبو يوسف: تجزئه وقد أساء. وعلى هذا الخلاف إذا صلى العشاء فى الطريق بعد دخول وقتها. وجه قوله أنه أدى المغرب والعشاء فى وقتيهما؛ لأنه ثبت كون هذا الوقت وقتا لهما بالكتاب العزيز، والسنن المشهورة المطلقة عن المكان، إلا أن التأخير سنة، وترك السنة لا يسلب الجواز، بل يوجب الإساءة. ولهما ما روى، فذكر حديث أسامة هذا، وفيه: فقلت: الصلاة يا رسول الله؟ فقال: «الصلاة أمامك». وروى أنه ﷺ قال «المصلى أمامك». فجاء مزدلفة، الحديث. فدل على اختصاص جوازها فى حال الاختيار والإمكان بزمان ومكان، وهو وقت العشاء بمزدلفة، ولم يوجد، فلا يجوز ويؤمر بالإعادة فى وقتها ومكانها ما دام الوقت قائما، فإن لم يعد حتى طلع الفجر أعاد إلى الجواز عندهما أيضا، لأن الكتاب العزيز والسنن المشهورة تقتضى الجواز، وحديث أسامة رضى الله عنه يقتضى عدم الجواز، وأنه من أخبار الآحاد، ولا يجوز العمل بخبر الواحد على وجه يتضمن بطلان العمل بالكتاب والسنن المشهورة، فيجمع بينهما فيعمل بخبر الواحد فيما قبل طلوع الفجر، ويؤمر بالإعادة، ويعمل بالكتاب العزيز والسنن المشهورة فيما بعد طلوعه، فلا تأمره بالإعادة عملا بالدلائل بقدر الإمكان. هذا إذا كان يمكنه أن يأتى مزدلفة قبل طلوع الفجر، وإن لم يمكنه ذلك فإنه يجوز بلا خلاف. هكذا رواه الحسن

٢٧٢٣- عن جابر: أنه كان يقول: «لا صلاة إلا بجمع». أخرجه ابن المنذر بإسناد صحيح. "فتح البارى" (٣-٤١٥).

٢٧٢٤- عن ابن مسعود، أنه قال: هما صلاتان تحولان عن وقتهما: صلاة المغرب بعد ما يأتى الناس المزدلفة، والفجر حين يبزغ الفجر، قال: رأيت النبى ﷺ يفعله. رواه البخارى "فتح البارى" (٣-٤١٩).

عن أبى حنيفة؛ لأن بطلوع الفجر يفوت وقت الجمع اهـ. ملخصا (٢- ١٠٥).

قلت: ويمكن أن يقال فى تقرير الاستدلال: إن الجمع بين المغرب والعشاء فى وقت العشاء بمزدلفة واجب، بدليل حديث أسامة هذا، وليس بفرض؛ لكونه من خبر الآحاد، فمن صلى المغرب قبل غياب الشفق أو بعده قبل الوصول إلى المزدلفة فقد ترك الواجب، فيؤمر بإعادة الصلاة ما دام يمكن تداركه، ولا يؤمر بها بعد طلوع الفجر؛ لفوت وقت الجمع، وعدم إمكان تدارك هذا الواجب بفوته، فيحكم بصحة الصلاة مع النقصان، ولا يحكم بالبطلان؛ فإن ترك الواجب لا يبطل الصلاة، وإنما يورث فيها نقصانا بوجب إعادة ما أمكن تداركه، والله تعالى أعلم.

قال الحافظ فى "الفتح" فى حديث أسامة هذا: وأغرب الخطابى، فقال: فيه دليل على أنه لا يجوز أن يصلى الحاج المغرب إذا أفاض من عرفة حتى يبلغ المزدلفة، ولو أجزأته فى غيرها لما أخرها النبى ﷺ عن وقتها المؤقت لها فى سائر الأيام اهـ. (٣- ٣١٧) قلت: وليت شعرى أى غرابة فيه؟ وقد قالت الحنفية والكوفيون بعين ما قاله، واحتجوا على ذلك. بحديث أسامة هذا، وبحديث ابن مسعود رضى الله عنه مرفوعا: «إن هاتين الصلاتين قد حولنا عن وقتهما فى هذا المكان». وسيأتى.

قوله: "عن جابر" إلخ، قلت: دلالته على عدم جواز الصلاة قبل الوصول إلى مزدلفة ظاهرة، فإن مثل هذا الكلام يتبادر منه عدم الصحة، كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بأم الكتاب» ونحوه. ولقائل أن يحمله على عدم الكمال، ولكنا حملناه على عدم الصحة لكونه متبادرا منه ظاهرا، ولما فى حديث أسامة السابق، وحديث عبد الله بن مسعود اللاحق من الدلالة عليه، وإذا تأيد الظاهر بقرائن تعين حمل الكلام عليه، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ، قلت: موضع الاستدلال منه قوله: «هما صلاتان تحولان عن وقتهما»، فلما حولت المغرب فى هذا اليوم عن وقتها لأجل الجمع بين الصلاتين بمزدلفة لم يبق

باب يصلى الفجر بمزدلفة بغلس قبل أن يسفر
ثم يقف على قزح يدعو إلى الإسفار ويفيض منها قبل طلوع الشمس

٢٧٢٥- عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: خرجت مع عبد الله رضى الله عنه إلى مكة، ثم قدمنا جمعا، فصلى الصلاتين كل صلاة وحدها بأذان وإقامة والعشاء بينهما، صلى الفجر حين طلع الفجر، قائل يقول: طلع الفجر، وقائل يقول: لم يطلع الفجر، ثم

وقتها المعهود وقتا لها إذ ذاك، فمن صلاها قبل الوصول إلى مزدلفة أو قبل العشاء لا تجوز صلاته، ويؤمر بالإعادة. لا يقال: فقد جاء عن ابن مسعود مثل ذلك فى صلاة الفجر؛ لأنه لما فسر الصلاتين بدأ بالمغرب وثنى بالفجر، فثبت أن الفجر أيضا قد حولت عن وقتها، فتصلى بغلس حين يبزغ الفجر، وأنتم لا تقولون لعدم جواز الصلاة فى الإسفار يومئذ، ولا بإعادتها. قلنا: أطلق عليه التحويل تبعا ومجازا، كما فى قول الشاعر:

علفته تبنا وماء باردا

فإن أداء الصلاة فى أول وقتها ليس من التحويل فى شيء اتفاقا، بخلاف المغرب فإنها تؤدى بعد وقتها فى وقت العشاء إجماعا، ونص ابن مسعود على علته بأنها قد حولت عن وقتها، فلم يجز أدائها فى وقتها المعهود حينئذ فافهم. وإن سلمنا أن الفجر قد حولت عن وقتها حقيقة فنقول: إنما ثبت ذلك بخبر الواحد، وهو لا يفيد إلا الوجوب دون الفرضية، فيكون أداء الفجر بعد الغلس موجبا للنقصان فى الصلاة لا مبطلا لها، فقد قدمنا أن ترك الواجب لا يبطل الصلاة، وإنما يبطلها ترك الفريضة، وإنما أمرناه بإعادة المغرب وجمعها مع العشاء ما لم يطلع الفجر؛ لإمكان تدارك الواجب ههنا، ولم نأمره بإعادة الفجر إذا صلاها بعد الغلس فى الإسفار؛ لعدم إمكان تدارك الواجب الفائت بالإعادة، بل إذا أعادها كان مؤديا لها فى أشد إسفارا مما قبلها فافهم، فإن ذلك نفيس، وإن لم يسبق إليه أحد من العلماء الحنفية ولكن قواعدهم تساعده ولا تأباه.

باب يصلى الفجر بمزدلفة بغلس قبل أن يسفر
ثم يقف على قزح يدعو إلى الإسفار ويفيض منها قبل طلوع الشمس

قوله: "عن عبد الرحمن بن يزيد" إلخ، قلت: دلالته على جميع أجزاء الباب غير الوقوف على قزح ظاهرة. وفى قوله: «إن هاتين الصلاتين حولتا عن وقتهما فى هذا المكان» دليل على عدم جواز المغرب قبل وقت العشاء، وقبل الوصول إلى مزدلفة، كما مر تقريره فتذكر. وفى قوله: "ثم

قال: إن رسول الله ﷺ قال: «إن هاتين الصلاتين حولتا عن وقتهما في هذا المكان المغرب والعشاء»، فلا يقدم الناس جمعا حتى يعتموا، وصلاة الفجر هذه الساعة، ثم وقف حتى أسفر، ثم قال: لو أن أمير المؤمنين أفاض الآن أصاب السنة، فما أدرى أقوله كان أسرع أم دفع عثمان رضى الله عنه، فلم يزل يلبى حتى رمى جمرة العقبة يوم النحر. رواه الإمام البخارى. "فتح البارى" (٣-٤٢٤).

٢٧٢٦- عن أبى إسحاق، سمعت عمرو بن ميمون يقول: شهدت عمر رضى الله عنه صلى بجمع الصبح، ثم وقف، فقال: إن المشركين كانوا لا يفيضون حين تطلع الشمس، ويقولون: أشرق ثبير، وأن النبى ﷺ خالفهم، ثم أفاض قبل أن تطلع الشمس. رواه البخارى.

وقف حتى أسفر" دليل على أن وقت الوقوف بمزدلفة من بعد صلاة الفجر إلى الإسفار، وسيأتى تحقيقه. وفى قوله: "لو أن أمير المؤمنين أفاض الآن أصاب السنة" دليل على ما أسلفنا أن الإفاضة من مزدلفة قبل طلوع الشمس سنة، وليس بواجب، حتى لو دفع منها بعد طلوع الشمس لم يلزمه دم اتفاقا، بخلاف التعجيل فى الإفاضة من عرفة قبل غروب الشمس؛ فإنه يوجب دما؛ لما ورد فى بعض الروايات مرفوعا: «من جاوز وادى عرفات قبل أن تغيب الشمس فلا حج له». ولم يرد مثل ذلك فى الإفاضة من جمع بعد طلوعها، كما قد تقدمت الإشارة إلى ذلك كله فى باب الإفاضة من عرفات، فتذكر.

قوله: "عن أبى إسحاق" إلخ. قلت: دلالة أثر عمر على أن وقت الوقوف من بعد صلاة الصبح إلى الإسفار وإلى سنية الدفع قبل طلوع الشمس وكراهته بعده ظاهرة، ودل على ذلك كله حديث جابر أيضا، وفى حديث على دلالة على استحباب الوقوف على قزح، وصحته فى كل المزدلفة كما لا يخفى.

قال فى "البدائع": ويبيت ليلة المزدلفة بمزدلفة؛ لأن رسول الله ﷺ بات بها، فإن مر بها مارا بعد طلوع الفجر من غير أن يبيت بها فلا شيء عليه، ويكون مسيئا، وإنما لا يلزمه شيء لأنه أتى بالركن، وهو كينونته بمزدلفة بعد طلوع الفجر، لكنه يكون مسيئا لتركه للسنة، وهى البيتوتة بها، فإذا طلع الفجر صلى الإمام بهم صلاة الفجر بغلس؛ لما روى عن عبد الله بن مسعود -فذكر الحديث- فإذا صلى الإمام بهم وقف بالناس، ووقفوا وراءه أو معه، والأفضل أن يكون موقفهم

٢٧٢٧- وفى حديث جابر الطويل: فصلى الفجر حين تبين له الصبح، ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام، فاستقبل القبلة، فدعا الله تعالى وكبره وهلله ووحده، فلم يزل واقفا حتى أسفر جدا، فدفع قبل أن تطلع الشمس. رواه مسلم.

٢٧٢٨- وروى الطبرى عن على، قال: لما أصبح رسول الله ﷺ بالمزدلفة غدا فوقف على قزح وأردف الفضل، ثم قال: «هذا الموقف، وكل المزدلفة موقف». حتى إذا أسفر دفع. وأصله فى الترمذى دون قوله: حتى إذا أسفر. "فتح البارى" (٣-٤٢٥).

على الجبل الذى يقال له: "قزح"، وهو تأويل ابن عباس للمشعر الحرام أنه الجبل وما حوله، وعند عامة أهل التأويل المشعر الحرام هو مزدلفة. (قلت: ذكر الأقاويل كلها الإمام الطبرى فى تفسيره ٣- ١٦٧ و ١٦٨). فيقفون إلى أن يسفر جدا، يدعون الله تعالى ويهللون ويكبرون، ويحمدون الله تعالى ويثنون عليه، ويصلون على النبى ﷺ، ويسألون حوائجهم؛ ثم يدفع منها إلى منى قبل طلوع الشمس؛ لما روى عن النبى ﷺ، فذكر الحديث إلى أن قال: وإن دفع بعد طلوع الفجر قبل أن يصلى الناس الفجر فقد أساء ولا شيء عليه اهـ (٢- ١٥٦).

وفيه أيضا: وأما زمانه أى زمان الوقوف بمزدلفة فما بين طلوع الفجر من يوم النحر وطلوع الشمس، ومن حصل فى مزدلفة فى هذا الوقت أدرك الوقوف، سواء بات بها أولا، وإن لم يحصل بها فيه فاته الوقوف، وهذا عندنا، وقال الشافعى: يجوز فى النصف الأخير من ليلة النحر، والسنة أن يبيت ليلة النحر بمزدلفة، والبيتوتة ليست بواجبة، إنما الواجب هو الوقوف، والأفضل أن يكون وقوفه بعد الصلاة، فيصلى صلاة الفجر بغلس، ثم يقف عند المشعر الحرام، ولو أفاض بعد طلوع الفجر قبل صلاة الفجر فقد أساء، ولا شيء عليه لتركه السنة والله أعلم اهـ (٢- ١٣٦).

قال الحافظ فى "الفتح": ونقل الطبرى الإجماع على أن من لم يقف فيه حتى طلعت الشمس فاته الوقوف. قال ابن المنذر: وكان الشافعى وجمهور أهل العلم يقولون بظاهر هذه الأخبار، (أن لا يدفع من جمع حتى يسفر)، وكان مالك يرى أن يدفع قبل الإسفار، واحتج له بعض أصحابه بأن النبى ﷺ لم يعجل الصلاة مغلسا إلا ليدفع قبل الشمس، فكل من بعد دفعه من طلوع الشمس كان أولى اهـ. (٣- ٤٢٥). قلت: ولو كان ذلك أولى لأخذ به النبى ﷺ والأجلة من أصحابه، والثابت عنهم الدفع بعد الإسفار لا قبله فهو أولى، وقد نص عبد الله بن الزبير فى سنن الحج على أن السنة أن يقف بجمع حتى يسفر، ويدفع قبل طلوع الشمس وقد تقدم.

باب وجوب الوقوف بمزدلفة ولزوم الدم بفواته بلا عذر وجواز تركه بعذر الزحام ونحوه للضعفاء

٢٧٢٩- عن عروة بن مضرس، قال: أتيت رسول الله ﷺ بالمزدلفة حين خرج إلى الصلاة، فقلت: يا رسول! إني جئت من جبلي طي، أكللت راحلتي، وأتعبت

وقال ابن قدامة في "المغني" (٣- ٤٤٣): لا نعلم خلافا في أن السنة الدفع قبل طلوع الشمس؛ وذلك لأن النبي ﷺ كان يفعله، ثم ذكر حديث عمر عند البخاري وقال: والسنة أن يقف حتى يسفر جدا، وبهذا قال الشافعي وأصحاب الرأي، وكان مالك يرى الدفع قبل الإسفار.

ولنا ما روى جابر أن النبي ﷺ لم يزل واقفا حتى أسفر جدا، فدفع قبل أن تطلع الشمس. وعن نافع: أن الزبير أخر في الوقت حتى كادت الشمس تطلع، فقال ابن عمر: إني أراه يريد أن يصنع كما صنع أهل الجاهلية، فدفع ودفع الناس معه، وكان ابن مسعود يدفع كانصراف المسفرين من صلاة الغداة اهـ. (٣- ٤٤٤).

وفيه أيضا: ثم إذ صلى الفجر وقف عند المشعر الحرام، وهو قزح، فيرقى عليه إن أمكنه، وإلا وقف عنده، فذكر الله تعالى ودعا واجتهد، قال الله تعالى: ﴿فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾، وفي حديث جابر: أن النبي ﷺ أتى المشعر الحرام، فرقى عليه، فدعا الله وهلله وكبره ووحده اهـ (٣- ٤٤٠).

وفي أثر ابن عمر دلالة على كراهة الدفع بعد طلوع الشمس، وفي حديث جابر ما يفيد أن المشعر الحرام هو الجبل، وأطلق على المزدلفة كلها لكونها عنده فافهم. والمأمور هو الذكر عنده لا عليه، نعم لو رقى عليه وأمكنه ذلك كان أولى؛ لما فيه من اتباع السنة النبوية، والله أعلم. وقوله: "فرقى عليه" ليس في حديث جابر عند مسلم، وهو فيه عند أبي داود (٣- ١٥٨ مع "البذل"). قال النووي: وهذا الحديث حجة الفقهاء في أن المشعر الحرام هو قزح، وقال جماهير المفسرين وأهل السير والحديث: المشعر الحرام جميع المزدلفة اهـ. (١- ٣٩٩).

باب وجوب الوقوف بمزدلفة ولزوم الدم بفواته بلا عذر وجواز تركه بعذر الزحام ونحوه للضعفاء

قوله: "عن عروة بن مضرس" إلخ، قلت: في قوله ﷺ: «من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا

نفسى، والله ما تركت من جبل إلا وقفت عليه، فهل لى من حج؟ فقال رسول الله ﷺ: «من شهد صلاتنا هذه، ووقف معنا حتى يدفع، وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا، فقد تم حجه، وقضى تفثه». رواه الترمذى (١-١١٥). وقال: هذا حديث حسن صحيح. وفى لفظ للطحاوى: «من شهد معها هذه الصلاة صلاة الفجر» قال: وقال

حتى يدفع» دلالة على وقت الوقوف بمزدلفة أنه من طلوع الفجر؛ لأنه ﷺ صلى الفجر إذ ذاك حين تبين له الصبح، وإنما صلاها يومئذ بغلس لأجل التعجيل بالوقوف. وفيه أيضا أنه ﷺ علق تمام الحج على هذا الوقوف، فلا أقل من أن يكون واجبا، ولو لم يكن الخبر من الآحاد لقلنا بفرضيته، وأيضا فقد رخص رسول الله ﷺ للضعفة من أهله فى ترك الوقوف بمزدلفة، والدفع منها إلى منى بالليل، ليرموا الجمرة قبل أن تصيبهم دفعة الناس وزحمتهم، والفرائض لا تترك بمثل هذه الأعذار، فلا يمكن القول بفرضيته.

فإن قيل: قد علق النبى ﷺ تمام الحج على شهود الصلاة صلاة الفجر بمزدلفة، وعلى الوقوف بها، وأنتم لا تقولون بلزوم الدم على من لم يصلها بها. قلنا: قد أجمعوا على أنه لو بات بها ووقف ونام عن الصلاة فلم يصلها مع الإمام حتى فاتته أن حجه تام، قاله الطحاوى رحمه الله؛ وقد ارتكب ابن حزم الشطط، فزعم أنه من لم يصل صلاة الصبح بمزدلفة مع الإمام أن الحج يفوته التزاما لما ألزمه به الطحاوى، ولم يعتبر ابن قدامة مخالفته هذه، فحكى الإجماع على الإجزاء كما حكاه الطحاوى، (لأن الخلاف اللاحق لا يرفع الإجماع السابق) وعند الحنفية يجب بترك الوقوف بها دم لمن ليس به عذر، ومن جملة الأعذار عندهم الزحام. قاله الحافظ فى "الفتح" (٣- ٤٢٣).

فإن قيل: قد وردت فى هذا الحديث زيادة عند النسائى بلفظ: «من أدرك جمعا مع الإمام والناس حتى يفيضوا فقد أدرك الحج، ومن لم يدرك مع الإمام والناس فلم يدرك». ولأبى يعلى: «ومن لم يدرك جمعا فلا حج له». وفيه تائيد لما ذهب إليه ابن حزم. قلنا: لا دلالة فيه على ما ذهب إليه؛ لكونه ساكتا عن ذكر الصلاة، وغاية ما فيه أن وقت الوقوف بها هو وقت وقوف الإمام والناس، وهم يقفون بعد طلوع الفجر وأداء الصلاة إلى ما قبل طلوع الشمس، فمن أدرك جمعا فى شيء من هذا الوقت فقد أدرك وإلا فلا، وهذا عين ما قلنا به. والمراد بإدراك الحج وعدمه إدراكه على الكمال وبدونه، وليس معناه أن الحج بفوته بفوات هذا الوقوف؛ لأن ذلك من شأن الفرائض، وهى لا تثبت بخبر الآحاد وأيضا فقد صنف أبو جعفر العقيلى جزأ فى إنكار هذه الزيادة، وبين أنها

سفيان: وزاد داود ابن أبى هند: قال: أتيت النبى ﷺ حين برق الفجر اهـ. (١-٨٠٤). وقال الحافظ: أخرجه أصحاب السنن، وصححه ابن حبان، والدارقطنى، والحاكم. "فتح البارى" (٣-٤٢٣). وفيه أيضا: قال مجاهد، وقتادة، والزهرى: من لم يقف بها فقد ضيع نسكا، وعليه دم اهـ.

من رواية مطرف، عن الشعبى، عن عروة، وأن مطرفا كان يهم فى المتون. قاله الحافظ فى "الفتح" (٣:٤٢٣).

وأيضا فقد عارضه حديث عبد الرحمن بن يعمر مرفوعا قال: «الحج عرفة، من جاء عرفة قبل صلاة الفجر من ليلة جمع فقد تم حجه»: فإنه يفيد أن الوقوف بعرفة كل الحج، وأنه لا يفوت إلا بفوته دون غيره، وحديث: «الحج عرفة» أشهر من حديث عروة بن مضرس هذا، فقد تلقته الأمة بالقبول، وأجمعت على كون الوقوف بعرفة ركنا أصليا فى الحج كما تقدم، فلا بد من القول بأن الوقوف بمزدلفة واجب، يلزم الدم بفوته بلا عذر، وليس بفرض كالوقوف بعرفة فافهم وأما المبيت بمزدلفة فليس له ذكر فى حديث عبد الرحمان بن يعمر، ولا فى حديث عروة بن مضرس، فليس بواجب بل هو سنة عندنا. قال ابن العربى فى "أحكام القرآن" له: الثانى: أن النبى ﷺ بين لعروة بن مضرس إجزاء الحج مع الوقوف بعرفة دون المبيت بمزدلفة اهـ. (١- ٥٨).

قال الحافظ فى "الفتح": وقد اختلف السلف فى هذه المسئلة، فكان بعضهم يقول: من مر بمزدلفة فلم ينزل بها فعليه دم، ومن نزل بها ثم دفع منها فى أى وقت كان من الليل فلا دم عليه ولو لم يقف مع الإمام. وقال مجاهد، وقتادة، والزهرى: من لم يقف بها فقد ضيع نسكا، وعليه دم، وهو قول الثورى، وأبى حنيفة، وأحمد، وإسحاق، وأبى ثور. وروى عن عطاء، وبه قال الأوزاعى: لا دم عليه مطلقا، وإنما هو منزل، من شاء نزل به ومن شاء لم ينزل به. وروى الطبرى بسند فيه ضعف عن عبد الله بن عمرو مرفوعا: «إنما جمع منزل لدلج المسلمين». وذهب ابن بنت الشافعى وابن خزيمة إلى أن الوقوف بها ركن لا يتم الحج إلا به، وأشار ابن المنذر إلى ترجيحه. ونقله ابن المنذر عن علقمة والنخعى، والعجب أنهم قالوا: من لم يقف بها فاته الحج، ويجعل إحرامه عمرة، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾. واحتج الطحاوى بأن الله لم يذكر الوقوف، وإنما قال: ﴿فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾، وقد أجمعوا على أن من وقف بها بغير ذكر أن حجه تام، فإذا كان الذكر المذكور فى الكتاب ليس من

٢٧٣٠- عن عائشة رضى الله تعالى عنها، قالت: نزلنا المزدلفة، فاستأذنت النبى ﷺ سودة أن تدفع قبل حطمة الناس، وكانت امرأة بطيئة، فأذن لها، فدفعت قبل حطمة الناس، وأقمنا حتى أصبحنا نحن، ثم دفعنا بدفعه، فلأن أكون استأذنت رسول الله ﷺ كما استأذنت سودة أحب إلى من مفروح به. رواه البخارى، وأخرجه مسلم بلفظ: وددت أنى كنت استأذنت رسول الله ﷺ كما استأذنته سودة، فأصلى الصبح بمنى، فأرمى الجمرة قبل أن يأتى الناس. فذكر الحديث، وفى رواية له: وكانت عائشة لا تفيض إلا مع الإمام. "فتح البارى" (٣-٤٢٣).

سلب الحج فالموطن الذى يكون الذكر فيه أحرى أن لا يكون فرضا اهـ. (٣- ٤٢٢).

وقال ابن قدامة فى "المغنى": والمبيت بمزدلفة (أى الوقوف بها) واجب. من تركه فعليه دم، هذا قول عطاء، والزهرى، وقتادة، والثورى، والشافعى، وإسحاق، وأبى ثور، وأصحاب الرأى. وقال علقمة، والنخعى، والشعبى: من فاته جمع فاته الحج؛ لقول الله تعالى: ﴿فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾. وقول النبى ﷺ: «من شهد صلاتنا هذه» فذكر حديث عروة بن مضرس، ثم قال: ولنا قول النبى ﷺ: «الحج عرفة فمن جاء -أى عرفة- قبل ليلة جمع فقد تم حجه». وما احتجوا به من الآية والخبر فالمنطوق فيهما ليس بركن فى الحج إجماعا، فإنه لو بات بجمع، ولم يذكر الله تعالى، ولم يشهد الصلاة فيها صح حجه، فما هو من ضرورة ذلك أولى، فيتعين حمل ذلك على مجرد الإيجاب أو الفضيلة أو الاستحباب اهـ (٣- ٤٤١).

قلت: بل يتعين حمله على مجرد الإيجاب فقط؛ لأنه ﷺ علق تمام الحج عليه، وورد فى رواية بلفظ: «ومن لم يدرك جمعا فلا حج له» كما تقدم، فلا أقل من أن يكون واجبا، فإن ذلك ليس من شأن الفضائل والمستحبات.

قوله: "عن عائشة وعن ابن عباس" إلخ، قلت: فيهما دلالة على الجزء الثالث من الباب. وفى "البدائع": قد اختلف أصحابنا فيه، أى فى الوقوف بمزدلفة، قال بعضهم: إنه واجب، وقال الليث[1] إنه فرض، وهو قول الشافعى،[2] واحتجا بقول الله تعالى: ﴿فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾، وهو المزدلفة، والأمر بالذكر عندها يدل على فرضية الوقوف بها.

---

(١) لا أدرى من هو؟ فمنا ليوث عديدة أجلهم الليث بن سعد المصرى الإمام.

(٢) قلت: كلا! بل هو قول ابن بنت الشافعى كما تقدم.

٢٧٣١- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: بعثنى النبى ﷺ فيمن جمع بليل. وفى رواية: أنا ممن قدم النبى ﷺ ليلة المزدلفة فى ضعفة أهله[1] رواهما البخارى. وقد أخرجه الطحاوى من طريق عطاء، عن ابن عباس مفصلا: قال: قال رسول الله ﷺ

ولنا أن الفرضية لا تثبت إلا بدليل مقطوع به، ولم يوجد؛ لأن المسئلة اجتهادية بين أهل الديانة، وهم لا يختلفون فى موضع هناك دليل قطعى، ودليل الوجوب ما رواه عروة بن مضرس، فذكر الحديث، فقد علق تمام الحج به، والواجب هو الذى يتعلق به التمام لا الفرض؛ لأن المتعلق به أصل الجواز لا صفة التمام، وقال النبى ﷺ: «الحج عرفة، من أدرك عرفة فقد أدرك الحج، جعل الوقوف بعرفة كل الحج، ولو كان الوقوف بمزدلفة ركنا لم يكن عرفة كل الحج؛ ولأن ترك الوقوف بمزدلفة جائز لعذر، لما روى أن رسول الله ﷺ قدم ضعفة أهله، ولم يأمرهم بالكفارة، ولو كان فرضا لما جاز تركه أصلا كسائر الفرائض، (أى وكالوقوف بعرفة، فإنه لا يجوز تركه لعذر، ولو تركه لعلة فاته الحج إجماعا) فدل أنه ليس بفرض، بل هو واجب، إلا أنه قد يسقط وجوبه لعذر، من مرض أو ضعف أو حيض ونحو ذلك، حتى لو تعجل ولم يقف لا شيء عليه، وأما الآية فإن مطلق الأمر للوجوب لا الفرضية، بل الفرضية تثبت بدليل زائد (من الإجماع ونحوه) والله أعلم. (٢- ٣٦).

قلت: وفى حديث ابن عباس بلفظ البخارى والطحاوى وابن حبان دلالة على أنه ﷺ قدم الضعفة بليل قبل الصبح، ورخص لهم فى ترك الوقوف بمزدلفة. ورواه البيهقى[2] عنه بلفظ: كان يأمر نساءه وثقله فى صبيحة جمع أن يفيضوا مع أول الفجر بسواد، وأن لا يرموا الجمرة إلا مصبحين. كما فى "عمدة القارى" (٤- ٦٩٠). فلا يكون فيه دلالة على ترك الوقوف رأسا؛ بل على ترك مده إلى الإسفار؛ لأن وقت الوقوف مبدأه من طلوع الفجر، فمن حصل بجمع فى جزء من الزمان بعد طلوعه فقد أدرك الوقوف كما تقدم عن "البدائع"، فلا يستقيم به الاستدلال

---

(١) قال ابن حزم: الضعفة هم النساء والصبيان فقط. قلت: يدخل فيه المشايخ العاجزون، لأنه روى عن النبى ﷺ أنه قدم ضعفة بنى هاشم، وهو أعم من النساء والصبيان والمشايخ العاجزين وأصحاب الأمراض؛ لأن العلة خوف الزحام عليهم. قاله العينى فى "العمدة" (٤-٢٩٠).

(٢) قلت: ورواه الطحاوى عنه بهذا اللفظ أيضا. وسنده صحيح، ولكن لنا أن نحمل قوله: "مع أول الفجر" على الفجر الكاذب، فتجتمع الروايات، ولا يبقى بين قوله: "بليل" وبين قوله: "مع أول الفجر" تخالف، والجمع بين مختلف الأحاديث أولى من الأخذ ببعضها ورد بعض.

للعباس ليلة المزدلفة: «اذهب بضعفائنا ونسائنا فليصلوا الصبح بمنى، وليرموا جمرة العقبة قبل أن تصيبهم دفعة الناس». قال (الراوى): فكان عطاء يفعله بعد ما كبر

على جـــواز ترك الوقوف به للضعفاء.

ولنا أن نقول: إن الزيادة التى عند البيهقى لا حجة فيها ما لم تثبت بإسناد يقاوم إسناد الصحيح، وإلا فما فى الصحيح أولى، لا سيما وقد تأيد بحديث عائشة رضى الله عنها: أن سودة استأذنت النبى ﷺ، وأقامت عائشة وغيرها من أمهات المؤمنين بمزدلفة حتى أصبحن ووقفن، ثم دفعن بدفعه ﷺ. وبحديث عائشة أيضا عند أبى داود: أرسل رسول الله ﷺ بأم سلمة ليلة النحر، فرمت الجمرة قبل الفجر، ثم مضت فأفاضت، وكان ذلك اليوم الذى يكون رسول الله ﷺ يعنى عندها. وبما رواه الخلال، عن عروة، عن أم سلمة، قالت: قدمنى رسول الله ﷺ فيمن قدم من أهله ليلة المزدلفة، قالت: فرميت بليل، ثم مضيت إلى مكة فصليت بها الصبح، ثم رجعت إلى منى. وبما رواه مسلم عن أم حبيبة: أن رسول الله ﷺ بعث بها من جمع بليل. وهذه عدة أحاديث وإن كان فى بعض منها مقال -كما بسط ابن القيم فى "زاد المعاد" (١- ٢٣٣)- ولكن مجموعها يدل على جواز ترك الوقوف بمزدلفة للضعفاء فافهم. ويدل على ذلك أيضا حديث ابن عمر، وحديث أسماء عند البخارى وغيره، وسيأتى لك سياقهما مفصلا فانتظر.

وقال ابن قدامة فى "المغنى": ومن بات بمزدلفة لم يجز له الدفع قبل نصف الليل، فإن دفع بعده فلا شىء عليه، وبهذا قال الشافعى، وقال مالك: إن مربها ولم ينزل فعليه دم، فإن نزل فلا دم عليه متى ما دفع. ولنا أن النبى ﷺ بات بها، وقال: «خذوا عنى مناسككم» وإنما أبيح الدفع بعد نصف الليل بما ورد من الرخصة فيه، فروى ابن عباس قال: كنت فيمن قدم النبى ﷺ فى ضعفة أهله من مزدلفة إلى منى. وعن أسماء: أنها نزلت ليلة جمع عند دار بمزدلفة، فقامت تصلى، فصلت، ثم قالت: هل غاب القمر؟ قلت: نعم، قالت: فارتحلوا الحديث، وفيه قالت أسماء: إن رسول الله ﷺ أذن للظعن. متفق عليهما وعن عائشة رضى الله عنها قالت: أرسل رسول الله ﷺ بأم سلمة ليلة النحر فرمت الجمرة قبل الفجر، ثم مضت فأفاضت. رواه أبو داود اهـ. (٣: ٤٤٢).

قلت: لا دلالة فى هذه الأحاديث على التقييد بنصف الليل، فأما حديث ابن عباس وأم سلمة فلا أثر فيهما لهذا القيد أصلا. وأما حديث أسماء ففيه أنها ارتحلت من مزدلفة بعد مغيب القمر، وسلمنا أن القمر يغيب فى تلك الليلة عند أوائل الثلث الأخير، ولكن لا نسلم أنها ارتحلت

وضعف. "فتح البارى" (٣–٤٢١) وفى سند الطحاوى إسماعيل بن عبد الملك بن أبى الصفير، وهو صدوق يخطئ، وهو حسن الحديث إن شاء الله تعالى. وروى ابن حبان

بعد مغيبه؛ لعدم جواز الدفع قبل نصف الليل، بل يحتمل أن يكون تأخيرها لأمر آخر سواه، ولا يجوز توقيت المناسك بمجرد الاحتمال، وإن قيدت بالاحتمال فلتقيد بمغيب القمر دون نصف الليل، فإن مغيب القمر هو المصرح به فى حديث أسماء. وأما نصف الليل فلم يرد التصريح به فى شىء من الروايات. وأيضا فإن هذه الأحاديث كلها فى حق الضعفة من النساء والصبيان، ويجوز تقديمهم فى أول الليل ووسطه بلا خلاف كما قال ابن قدامة. ولا بأس بتقديم الضعفة والنساء، وممن كان يقدم ضعفة أهله عبد الرحمان بن عوف، وعائشة. وبه قال عطاء، والثورى والشافعى، وأبو ثور، وأصحاب الرأى، ولا نعلم فيه مخالفا اهـ. (٣– ٤٤٣). فكيف يستقيم بها الاستدلال على عدم جواز الدفع قبل نصف الليل لمن ليس به عذر أصلا؟ وإلا لزم الاستدلال على التقييد بما ليس بمقيد فافهم.

فإن قيل: فما دليل الحنفية على تقييدهم وقوف المزدلفة بما بين طلوع الفجر إلى الإسفار جدا؟ قلنا: دليل ذلك وقوفه ﷺ ووقوف الأئمة بعده فى هذا الوقت، فقد تقدم عن ابن عباس فى باب بيان الموقف بعرفة والمزدلفة أن رسول الله ﷺ قال حين وقف بعرفة: "هذا الموقف وكل عرفة موقف"، وقال حين وقف على قزح: "هذا الموقف وكل المزدلفة موقف»: ولا شك فى أنه قد وقف على قزح بعد صلاة الصبح لا قبلها، وقد تقدم عن على رضى الله عنه أيضا قال: لما أصبح رسول الله ﷺ بالمزدلفة غدا فوقف على قزح، ثم قال: "هذا الموقف وكل المزدلفة موقف"، حتى إذا أسفر دفع وكذا عن ابن مسعود: أنه صلى الصبح بجمع، حين تبين له الصبح، ثم وقف حتى أسفر، وكذا عن عمر رضى الله عنه، أنه صلى الصبح بجمع ثم وقف، ذكرنا كلها فى الباب الذى قبل هذا الباب، وكذا هو فى حديث جابر رضى الله عنه مرفوعا عند مسلم وأبى داود.

وفى كل ذلك دلالة على أن المبيت بمزدلفة قبل الصبح ليس من الوقوف فى شىء، وإلا يعبر عنه الرواة بالوقوف دون المبيت والنزول، فلما لم يعبروا مبيته ونزوله بالمزدلفة بلفظ الوقوف، وقالوا: إن رسول الله ﷺ وقف بها بعد ما صلى الفجر دل على أن نزوله بالمزدلفة قبل الصبح كان ليتيسر له الوقوف فى أول وقته، ولم يكن ذلك من الوقوف فى شىء. وأصرح من ذلك كله ما فى حديث عروة بن مضرس من قوله ﷺ: «من أدرك معنا هذه الصلاة، ووقف معنا حتى يدفع». الحديث، فإنه صريح فى أن وقت الوقوف بمزدلفة إنما هو من بعد طلوع الفجر إلى طلوع

فى الثقات عن ابن عباس: أن النبى ﷺ قدم ضعفة بنى هاشم وصبيانهم بليل اهـ. عمدة القارئ (٤: ٦٩٠).

الشمس، كما وقع التنبيه منا على ذلك، ولم يفرق العلامة ابن القيم بين المبيت بمزدلفة، وبين الوقوف بها، فقال: إن سول الله ﷺ إنما قد مهن أى الضعفة من أهله بعد المبيت بمزدلفة، وذكر الله تعالى بها، لصلاة عشاء الآخرة. والواجب هو ذلك اهـ (١- ٢٣٤) والعجب منه أنه كيف يجعل ذلك هو الواجب؟ وقد احتج على كون الوقوف بمزدلفة والمبيت بها ركنا بحديث عروة بن مضرس، وهو صريح فى أن تمام الحج متعلق بالوقوف فى وقت وقف فيه النبى ﷺ بمزدلفة، وهو من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس. فإن شهود الصلاة صلاة الفجر ليس بقيد إجماعا كما تقدم.

فإن قيل: فقد صح عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كان يقدم ضعفة أهله، فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة بليل، فيذكرون الله عز وجل ما بدا لهم، ثم يرجعون قبل أن يقف الإمام، وقبل أن يدفع، فمنهم من يقدم منى لصلاة الفجر، ومنهم من يقدم بعد ذلك. رواه البخارى (٣- ٤٢٠ مع "الفتح") فجعلهم واقفين عند المشعر الحرام بليل مع دفعهم من مزدلفة قبل الفجر، وفيه دليل لمن يصحح الوقوف بمزدلفة بليل. قلنا: لا دليل فيه على رجوعهم من مزدلفة قبل الفجر، وغاية ما فيه أنهم كانوا يرجعون قبل وقوف الإمام وقبل دفعه. وهذا يحتمل رجوعهم بعد طلوع الفجر، وأما قوله: "فمنهم من يقدم منى لصلاة الفجر" يحتمل أن يكون معناه عند طلوع الفجر، ويحتمل فى وقت صلاة الفجر، أى قبل طلوع الشمس فى الإسفار. "ومنهم من يقدم بعد ذلك"، أى عند طلوع الشمس أو بعده بقليل قبل أن تصيبهم دفعة الناس، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: وقت الوقوف بها بعد طلوع الفجر، وقد نقل الناس وقوفه ﷺ بها بعد طلوع الفجر، ولم يأمر النبى ﷺ ضعفة أهله بالوقوف حين عجلهم منها ليلا، ولو كان ذلك وقت الوقوف لأمرهم به، ولم يرخص لهم فى تركه مع إمكانه من غير عذر، وما روى عن ابن عمر فإنما هو من فعله ليس عن النبى ﷺ، ولم يقل ابن عمر أيضا: إن هذا وقت الوقوف، وإنما كان ذلك على وجه الاستحباب للذكر قبل الرجوع إلى منى، ويدل على أن وقت الوقوف بعد طلوع الفجر أنا وجدنا سائر أفعال المناسك إنما وقتها بالنهار، والليل يدخل فيه على وجه التبع على ما بينا اهـ. (١- ٣١٤). وإنما أشبعت الكلام فى هذا المقام لكونه من مزال الأقدام، ومعارك الأفهام، والحمد لله الملك العلام، على ما وهب لى من جزيل الآلاء والإنعام.

باب لا يجوز رمى جمرة العقبة يوم النحر قبل طلوع الشمس فإن رماه قبله بعد طلوع الفجر أجزأه وإلا لا و عليه إعادته فى وقته

٢٧٣٢- عن ابن عباس: أن النبى ﷺ قدم ضعفة أهله، وقال: «لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس». أخرجه الترمذى وقال: حديث حسن صحيح (١-١٠٩) وأبو داود وسكت عنه بلفظ: كان رسول الله يقدم ضعفاء أهله بغلس، ويأمرهم يعنى لا يرمون الجمرة حتى تطلع الشمس. (١-٢٧٥). قال ابن القيم فى "زاد المعاد"

وأخرج أبو حنيفة الإمام رحمه الله عن حماد، عن إبراهيم، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه بينا هو واقف بجمع إذ أتاه رجل، فقال: يا أمير المؤمنين قدمت الساعة وأنا مهل بالحج، فقال له عمر: أ تهتدى إلى عرفات؟ قال: لا، فأرسل معه رجلا وقال: انطلق به إلى عرفات، فليقف بها، ثم أعجل على أتم العجل، فإنى جالس الناس عليك، فلما أصبح عمر رضى الله عنه وقف بالناس، فقال: هل جاء الرجل؟ فلم يزل واقفا بالناس حتى جاء الرجل، وأفاض الرجل وأفاض الناس معه. "جامع مسانيد الإمام" (١- ٥٢١). وفى قوله: "ثم أعجل على أتم العجل فإنى جالس الناس عليك" دليل على وجوب الوقوف بمزدلفة، وإلا لم يحبس الناس له، ولم يعتن به بمثل هذا الاعتناء، فإنه ليس ذلك إلا من شأن الواجبات دون السنن. وفيه دليل أيضا على أن وقت الوقوف بجمع إنما هو من بعد الفجر إلى طلوع الشمس، ولو كان جميع الليل وقتا له لاكتفى عمر بكينونة الرجل بمزدلفة ساعة من الليل قبل الفجر، وقد كان فعل ذلك، ولم يحبس الناس لأجله حين وقف بعد ما صلى الصبح، ولم يسئل الناس: هل جاء الرجل؟ هل جاء الرجل؟ فافهم.

باب لا يجوز رمى جمرة العقبة يوم النحر قبل طلوع الشمس فإن رماه قبله بعد طلوع الفجر أجزأه وإلا لا و عليه إعادته فى وقته

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قال الحافظ فى "الفتح": هو حديث حسن، أخرجه أبو داود، والنسائى، والطحاوى، وابن حبان، من طريق الحسن العرنى -وهو بضم المهملة وفتح الراء بعدها نون- عن ابن عباس. وأخرجه الترمذى، والطحاوى، من طرق عن الحكم، عن مقسم، عنه. وأخرجه أبو داود من طريق حبيب، عن عطاء. هذه الطرق يقوى بعضها بعضا، ومن ثم صححه الترمذى وابن حبان. قال الحافظ: وإذا كان من رخص له منع أن يرمى قبل طلوع الشمس، فمن لم يرخص له أولى. وقال قبل ذلك بأسطر: واستدل بهذا الحديث (أى حديث أسماء) على جواز

(١-٢٣٢): حديث صحيح، صححه الترمذى وغيره.

٢٧٣٣- عن ابن عباس أيضا، قال: قدمنا رسول الله ﷺ ليلة المزدلفة أغيلمة بنى عبد المطلب على حمرات، فجعل يلطخ أفخاذنا ويقول: «أبنى، لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس». قال أبو داود: اللطخ الضرب اللين. أخرجه هو وسكت عنه، وأخرجه أحمد بلفظ: على حمرات لنا من جمع. وبلفظ: أى بنى. ذكره ابن القيم فى "زاد المعاد" (١-٢٣٣)، وقال: وهو محفوظ بذكر القصة فيه اهـ.

الرمى قبل طلوع الشمس عند من خص التعجيل بالضعفة، وعند من لم يخصص، وخالف فى ذلك الحنفية فقالوا: لا يرمى جمرة العقبة إلا بعد طلوع الشمس، فإن رمى قبل طلوع الشمس وبعد طلوع الفجر جاز. وإن رماها قبل الفجر أعادها، وبهذا قال أحمد، وإسحاق، والجمهور، وزاد إسحاق: ولا يرميها قبل طلوع الشمس، وبه قال النخعى، ومجاهد، والثورى، وأبو ثور. ورأى جواز ذلك قبل طلوع الفجر عطاء، وطاوس، والشعبى، والشافعى.

واحتج الجمهور بحديث ابن عمر (وهو المذكور فى المتن بعد). واحتج الشافعى بحديث أسماء (وهو ما رواه البخارى واللفظ له، ومسلم، وأحمد، وأبو داود، ومالك، والطحاوى، وغيرهم عن ابن جريج: حدثنى عبد الله مولى أسماء، وعند أبى داود: عن ابن جريج، عن عطاء: أخبرنى مخبر عن أسماء. وعند مالك: عن عطاء: أن مولى أسماء أخبره عن أسماء: أنها نزلت ليلة جمع عند المزدلفة، فقامت تصلى، فصلت ساعة، ثم قالت: يا بني! هل غاب القمر؟ قلت: لا، فصلت ساعة، ثم قالت: يا بني! هل غاب القمر؟ قلت: نعم، قالت: فارتحلوا، فارتحلنا، فمضينا حتى رمت الجمرة، ثم رجعت فصلت الصبح في منزلها، فقلت لها: يا هنتاه، ما أرانا إلا قد غلسنا، قالت: يا بني! إن رسول الله ﷺ أذن للظعن اهـ). قال الحافظ: ويجمع بينه وبين حديث ابن عباس بحمل الأمر فى حديث ابن عباس على الندب، ويؤيده ما أخرجه الطحاوى من طريق شعبة -مولى ابن عباس- عنه، قال: بعثنى النبى ﷺ مع أهله، وأمرنى أن أرمى مع الفجر اهـ. (٣: ٣٢١ و٣٢٢).

قلت: لا يصح الاستدلال بحديث أسماء على جواز الرمى قبل الفجر؛ لاختلاف الرواة فى ألفاظه، ففى رواية مالك: لقد جئنا منى بغلس، وفى رواية داود العطار: لقد ارتحلنا بليل، وفى رواية أبى داود: قلت: إنا رمينا الجمرة بليل وغلسنا. ذكر كله الحافظ فى "الفتح" أيضا (٣- ٣٢٢)، وليس شىء من ألفاظه بصريح فيما ذهب إليه الشافعى إلا لفظ أبى داود، ولا حجة فيه؛ فإنه عن

٢٧٣٤- عن ابن عمر رضى الله عنهما: أنه كان يقدم ضعفة أهله، فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة بليل، فيذكرون الله عز وجل ما بدا لهم، ثم يرجعون قبل أن يقف

عطاء، أخبرنى مخبر عن أسماء، والشافعى ومن وافقه من المحدثين لا يحتجون بمثل هذا الإسناد المجهول. وإن سلمنا فنقول: أطلق الليل على أول الفجر، والمراد رمينا الجمرة بغلس، يدل عليه قوله: وغلسنا. ولفظ البخارى كالصريح فى أنها صلت الصبح عقيب رجوعها من الرمى، فالظاهر ما قلنا وأيضا فلفظ البخارى مشعر بعدم جزم مولاها بكونها رمت بغلس، فإنه قال: يا هنتاه! ما أرانا إلا قد غلسنا ولا يقال بمثل هذا الكلام إلا إذا كانت قد رمت فى وقت يقول قائل: قد طلع الفجر، وقائل يقول: لم يطلع الفجر، وإذا كان كذلك فلا يستقيم به الاستدلال على جواز الرمى قبل الفجر، والراوى شاك فيه.

فإن قيل: قد رواه مسلم بالجزم بلفظ: فقلت لها: لقد غلسنا. قلنا: هذا من الاختصار فى الرواية من بعض الرواة، والذى زاد: "ما أرانا" أتى بالحديث على وجهه فافهم. ثم راجعت "الجوهر النقى" فوجدته قد سبقنى إلى الوجه الذى بينته فى حديث أسماء، وهذا نصه: وليس فى حديث أسماء المذكور تنصيص أنها رمت قبل الفجر؛ لأن ما بعد الفجر يسمى أيضا غلسا، فتحمل أنها رمت عند ذلك، وأخرت الصلاة قليلا فصلت فى منزلها، ولو نص فى هذا الحديث أنها رمت قبل الفجر لم يدل على الجواز بعد نصف الليل، فمن أين للبيهقى هذا القيد اهـ. (١- ٣٤٥).

واستدل ابن المنذر بحديث أسماء هذا على إسقاط الوقوف بالمشعر الحرام عن الضعفة، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣- ٤٢٢) وهو كما قال؛ فإن أسماء قد ارتحلت عن المزدلفة بليل حتما، وأخبرت أن رسول الله ﷺ أذن للظعن. وقد ذكرنا أن وقت الوقوف بها من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، ولم تكن حين مطلع الفجر إلا بمنى، لم تختلف الرواة فى ذلك أصلا، وإن كانوا قد اختلفوا فى وقت رميها، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ، قلت: دلالته على جواز الرمى قبل طلوع الشمس للضعفة ظاهرة، ولا دلالة فيه على صحة الوقوف بمزدلفة ليلا كما تقدمت الإشارة إليه، وجواز الرمى للضعفاء يستلزم إجزاءه للأصحاء أيضا، لكن مع الإساءة فى حقهم، وبدونها فى حق الضعفاء، فإن الضعيف لا يجوز له الإتيان بفعل فى غير وقته مقدما. ومن ادعى ذلك فليأت ببرهان عليه.

فإن قيل: إن حديث ابن عباس الذى بدأت به الباب صريح فى نهى النبى ﷺ عن رمى

الإمام، وقبل أن يدفع، فمنهم من يقدم منى لصلاة الفجر، ومنهم من يقدم بعد ذلك، فإذا قدم رموا الجمرة، وكان ابن عمر رضى الله عنهما يقول: أرخص فى أولئك رسول الله ﷺ. رواه البخارى. "فتح البارى" (٣: ٤٢٠).

الجمرة قبل طلوع الشمس للضعفاء أيضا، فيقدم على حديث ابن عمر هذا، لكونه غير صريح مثله فى جواز الرمى قبل طلوعها كما لا يخفى. قلنا: نعم! ولكن الروايات عن ابن عباس مختلفة. فقد روى البيهقى والطحاوى عنه بسند صحيح بلفظ: كان رسول الله ﷺ يأمر نساءه وثقله فى صبيحة جمع أن يفيضوا مع أول الفجر بسواد. وأن لا يرموا الجمرة إلا مصبحين. تقدم ذكره فى باب وجوب الوقوف بمزدلفة فى حاشية الكتاب.

وأخرج الطحاوى من طريق شعبة -مولى ابن عباس- عنه: بعثنى النبى ﷺ مع أهله، وأمرنى أن أرمى مع الفجر. ذكره الحافظ فى "الفتح". وقد ذكرناه آنفا، وهذا من القول أيضا، فإما أن يؤخذ بما هو المحفوظ من رواياته. وهو قوله: «لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس»، وقد صرح بكونه محفوظا العلامة ابن القيم كما ذكرناه فى المتن، ويؤول قوله: وأن لا يرموا الجمرة إلا مصبحين، أن المراد بالإصباح هو طلوع الشمس، ففى هذا الحديث أن رسول الله ﷺ أمرهم بالإفاضة مع أول الفجر، فدل ذلك على أن الوقت الذى أمرهم بالرمى فيه ليس طلوع الفجر، بل الإصباح الذى بعد ذلك، وهو إما الإسفار، وإما طلوع الشمس، احتمالان، والراجح الثانى؛ لأنه قد تواتر عن ابن عباس بأمر رسول الله ﷺ إياهم على ما ذكرنا، أى بالرمى بعد طلوع الشمس والنهى عنه قبله، قاله الطحاوى (١: ٤١٣).

التنبيه على سهو الحافظ فى "الفتح"

ويقال فى حديث شعبة مولى ابن عباس: إنه ليس بقول، بل هو من حكاية الفعل، ولفظ الطحاوى ليس كما حكاه الحافظ عنه فى "الفتح"، بل لفظه: كنت فيمن بعث به النبى ﷺ يوم النحر، فرمينا الجمرة مع الفجر. قال الطحاوى: ولم يذكر ابن عباس فى حديث شعبة مولاه أنهم رموا الجمرة بأمر رسول الله ﷺ إياهم بذلك، وقد يجوز أن يكونوا فعلوا ذلك بالتوهم منهم أنه وقت الرمى لها، ووقته فى الحقيقة غير ذلك اهـ. (١: ٤١٢)، فاللفظ الذى حكاه الحافظ عنه قد وقع فيه سهو منه أو من الناسخين، فلا حجة فيه، فإن الفعل لا يقاوم القول، لا سيما وهو من فعل الصحابة، لا من فعل النبى ﷺ، فيحتمل الوجوه كما قاله الطحاوى.

وإما[1] أن يجمع بين الروايات كلها بأنه ﷺ قال مرة: «لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس» لبيان وقت الأداء كاملا، ومرة: «لا ترموا الجمرة إلا مصبحين» أى مسفرين لبيان وقت الأداء إجزاء، وهذا أولى لما قد عرفت فى حديث أسماء أنها رمت الجمرة فى غلس، ولا شك فى كونها قد رمت قبل طلوع الشمس، والمشكوك إنما هو رميها قبل طلوع الفجر، وقالت: إن رسول الله ﷺ أذن للظعن. ويدل على ذلك حديث ابن عمر أيضا؛ فإن الظاهر المتبادر منه أن الذين كانوا يقدمون منى لصلاة الفجر كانوا يرمون الجمرة إذا قدموا، أى قبل طلوع الشمس، وقال: ارخص فى أولئك رسول الله ﷺ. والتوفيق بين الروايات بقدر الإمكان أولى من إعمال واحد منها وإهمال غيره.

قال فى "البدائع" (٢– ١٣٧) والصحيح قولنا: إن أول وقت الرمى من يوم النحر ما بعد طلوع الفجر الثانى؛ لما روى عن النبى ﷺ: «لا ترموا جمرة العقبة حتى تكونوا مصبحين». فإن قيل: قد روى أنه قال: «لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس»، وهذا حجة سفيان. فالجواب أن ذلك محمول على بيان الوقت المستحب، توفيقا بين الروايتين بقدر الإمكان، وبه نقول: إن المستحب ذلك اهـ. قلت: بل نقول: إن ذلك هو المسنون مؤكدا، ومن رمى الجمرة يوم النحر قبل طلوع الشمس فقد أساء، وأتى بالأمر المكروه الذى لا يجوز له، اللهم إلا أن يكون به عذر، فلا إساءة ولا كراهة فى حقه، صرح بذلك فى "غنية الناسك" نقلا عن "الفتح" (٩١). وقال الطحاوى فى "شرح معانى الآثار" له وهو أعلم الناس بمذهب الحنفية ومذاهب العلماء: إنه لا ينبغى لهم أن يرموها حتى تطلع الشمس، فإن رموها قبل ذلك أجزأهم وقد أساءوا، قال: وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى اهـ (١– ٤١٢ و٤١٣). وقال ابن المنذر فى "الإشراف": لا يجزئ الرمى قبل طلوع الفجر بحال، إذ فاعله مخالف ما سنه الرسول ﷺ لأمته، ولو رمى بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس لا يعيد، إذ لا أعلم أحدا قال: لا يجزيه. ولو اختلفوا فيه لأوجبت الإعادة اهـ من "الجوهر النقى" (١– ٣٤٥).

التنبيه على سهو الحافظ فى "الفتح" فى نقل كلام ابن المنذر

قلت: وقد وقع من الحافظ فى "الفتح" سهو فى نقل كلام ابن المنذر هذا، فإنه ذكره

(١) عطف على قوله: فإما أن يؤخذ بما هو المحفوظ إلخ.

مختصرا بحيث تغير معنى كلامه، وأوهم إجزاء الرمى قبل طلوع الفجر، وعدم وجوب الإعادة عليه حينئذ، والصحيح ما نقله صاحب "الجوهر النقى"، يدل عليه قولُ ابن المنذر: إذ لا أعلم أحدا قال: لا يجزئه، وهذا إنما يصح فى الرمى بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس، وأما الرمى قبل طلوع الفجر فقد قالت الحنفية وأحمد، وإسحاق، والجمهور بعدم إجزائه، وبوجوب إعادته، كما ذكره الحافظ نفسه (٣- ٤٢٢). وهذا مما لا يكاد يخفى على مثل ابن المنذر مع غزارة علمه وسعة نظره فى مذاهب العلماء وأقوال المجتهدين.

وقد استدل البيهقى رحمه الله للشافعى ومن وافقه فى جواز رمى جمرة العقبة قبل الفجر بحديث عائشة رضى الله عنها: أرسل رسول الله ﷺ بأم سلمة يوم النحر، فرمت الجمرة قبل الفجر، ثم مضت فأفاضت، وكان ذلك اليوم الذى يكون رسول الله ﷺ يعنى عندها. رواه أبو داود. قال الحافظ فى "الدراية": إسناده صحيح اهـ (١٩٦). وهو حديث منكر أنكره الإمام أحمد وغيره كما فى "زاد المعاد" (١- ٢٣٢).

وأطال ابن القيم الكلام فى هذا الحديث بأبسط ما يكون، قال: وروى الخلال: أنبأنا على بن حرب، ثنا هارون بن عمران، عن سليمان بن أبى داود، عن هشام بن عروة، عن أبيه، قال: أخبرتنى أم سلمة، قالت: قدمنى رسول الله ﷺ فيمن قدم من أهله ليلة المزدلفة، قالت: فرميت بليل، ثم مضيت إلى مكة فصليت بها الصبح، ثم رجعت إلى منى. قلت: سليمان بن أبى داود هذا هو الدمشقى الخولانى، ويقال: ابن داود، قال أبو زرعة عن أحمد: رجل من أهل الجزيرة ليس بشيء. وقال عثمان بن سعيد: ضعيف اهـ (١: ٢٣٣).

قلت: سليمان هذا ليس هو الخولانى الدمشقى الدارانى؛ فإنه ليس بضعيف ولا متروك، فقد وثقه ابن حبان، وقال: ثقة مأمون، وسليمان بن داود اليمامى لا شيء وجميعا يرويان عن الزهرى قال البيهقى: وقد أثنى على سليمان (داود الخولانى الدارانى) أبو زرعة وأبو حاتم، وعثمان بن سعيد، وجماعة من الحفاظ. اهـ من "التهذيب" (٤- ١٩٠). بل هو سليمان بن داود اليمامى أبو الجمل، قال الحافظ فى "اللسان": وبعض الناس أخطأ حيث خلطه بمن قبله، يعنى بالخولانى الذى أخرج له النسائى، وهو الذى قال فيه ابن معين: ليس بشيء وقال البخارى: منكر الحديث. وقد مر لنا أن البخارى قال: من قلت فيه: منكر الحديث، فلا تحل رواية حديثه. وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث، منكر الحديث لا أعلم له حديثا صحيحا. كذا فى "اللسان" (٣- ٨٤). ثم وجدت فى

"اللسان": سليمان بن داود الحراني بومة، ويقال: ابن أبي داود يروى عنه هارون بن عمران الموصلي الذى روى عن سليمان بن أبي داود حديث أم سلمة هذا عند الخلال، وهو أيضا ضعيف، ضعفه أبو حاتم، وقال البخارى: منكر الحديث وقال ابن حبان لا يحتج به وقال ابن القطان سليمان لا يعرف (٣- ٩٠).

التنبيه على خطاء ابن القيم في خلطه سليمان بن داود الحراني بالخولاني

فلعل الحراني اشتبه علي ابن القيم فظنه الخولاني، والحراني هو الذى يقال له: الجزرى كما يفهم من "اللسان" (٣- ٨٨)، وأما الخولاني فليس من أهل الجزيرة. قال الحافظ فى "التهذيب": أما سليمان بن داود الخولاني فلا ريب فى أنه صدوق اهـ. (٤- ١٩٠). قلت: وقد عرفت أن أبا زرعة وعثمان بن سعيد قد أثنيا على الخولانى، وقد نقل ابن القيم تضعيفه منهما، فالظاهر ما قلنا: إنه اشتبه عليه بالحراني، أو باليمامي. أو بالجزرى، فإن أبا زرعة قال في الجزرى: إنه متروك، وفى الحراني: لين الحديث واليمامي: ضعفه أئمة الحديث قاطبة، لم نر توثيقه من أحد، فافهم.

وفى "الجوهر النقى": وحديث أم سلمة الذى فى الباب المذكور مضطرب سندا[1] كما بينه البيهقى، ومضطرب أيضا متنا كما سنبينه إن شاء الله تعالى. وقد ذكر الطحاوى وابن بطال فى شرح البخارى: أن أحمد بن حنبل ضعفه، وقال: لم يسنده غير أبى معاوية وهو خطأ، وقال عروة مرسلا: إنه عليه السلام أمرها أن توافيه صلاة الصبح يوم النحر بمكة. قال أحمد: وهذا أيضا عجب، وما يصنع النبى ﷺ يوم النحر بمكة. ينكر ذلك (لأن الروايات قد تواترت بأنه ﷺ صلى الصبح غداة النحر بمزدلفة حين تبين له الفجر، ثم وقف بها إلى أن أسفر جدا، ثم دفع منها إلى منى، ورمى جمر العقبة ضحى. قال الطحاوى: وقد روى ابن عباس وعائشة: أن رسول الله ﷺ أخر طواف الزيارة إلى الليل. ثم أسنده إليهما بسند صحيح، وقال: فلما كان رسول الله ﷺ لم يطف طواف الزيارة يوم النحر إلى الليل استحال أن يكون به إلى حضور أم سلمة إلى مكة قبل

(١) أما اضطراب إسناده فإن الضحاك بن عثمان رواه عن هشام، عن عروة، عن عائشة، عند أبي داود (١- ٢٧٥)، ورواه داود، عن سليمان بن داود، عن بن هشام، عن أبيه، عن أم سلمة، عند الخلال كما ذكرناه، ورواه حماد بن سلمة، عن هشام، عن عروة مرسلا عند الطحاوى، ورواه محمد بن خازم عن هشام، عن أبيه، عن زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة عنده أيضا،

ذلك حاجة؛ لأنه إنما يريدها لأنه يومها، وليصيب منها ما يصيب الرجل من أهله، وذلك لا يحل له منها إلا بعد الطواف اهـ. (١- ٤١٤).

قال ابن التركماني: وقال الطحاوي: هذا حديث دار على معاوية، وقد اضطرب فيه. فرواه مرة هكذا يعني كما ذكره البيهقي، ورواه مرة: أنه عليه السلام أمرها يوم النحر أن توافي معه صلاة الصبح بمكة فهذا خلاف الأول، لأن فيه أنه أمرها يوم النحر، وهذا أشبه، لأنه عليه السلام يكون في ذلك الوقت حلالا، وقال أبو الوليد ابن رشد: يحتمل أن يكون في الحديث تقديم، وتقديره أمرها يوم النحر أن توافي صلاة الصبح بمكة كما في الحديث الثاني، فيسقط احتجاج الشافعي به لمذهبه الذي شذ فيه عن الجمهور اهـ. (١:٣٤٥).

واستروح سيدي الخليل في "بذل المجهود" في الجواب عن حديث أم سلمة بقوله: والتحقيق أنه ليس في الحديث دلالة على أن فعلها كان بإذن النبي ﷺ، فلا حجة في فعلها اهـ (٣- ١٧٠). ولا يخفى أن احتجاج الشافعي وأتباعه بهذا الحديث ليس باللفظ الذي رواه به أبو داود فقط. بل احتجاجهم بمجموع ما رواه أبو داود وأحمد، ولفظه: حدثنا أبو معاوية، عن هشام، عن أبيه، عن زينب بنت أم سلمة، عن أم سلمة: أن النبي ﷺ أمرها أن توافيه صلاة الصبح يوم النحر بمكة. أو نحوه، هذا كما في "زاد المعاد" (١- ٤٣٣)، ولا يخفى أنها لا تروح إلى مكة يوم النحر إلا لطواف الزيارة. فلما أمرها ﷺ أن توافيه صلاة الصبح يوم النحر بمكة لا بد وأن ترمي جمرة العقبة قبل الفجر، لما في لفظ أبي داود والخلال، فكان ذلك بإذنه ﷺ، والله أعلم.

وفي "بذل المجهود" أيضا (٣- ١٧١): قال الطيبي جواز الشافعي رمي الجمرة قبل الفجر، وإن كان الأفضل تأخيره عنه، واستدل بهذا الحديث، وقال غيره: هذا رخصة لأم سلمة، فلا يجوز أن يرمي إلا بعد الفجر؛ لحديث ابن عباس اهـ. لا يقال: لا يجوز دعوى التخصيص من غير دليل قلنا: دليله ما رواه البيهقي والطحاوي عن ابن عباس بسند صحيح مرفوعا، كان يأمر نساءه وثقله في صبيحة جمع أن يفيضوا مع أول الفجر بسواد، وأن لا يرموا الجمرة إلا مصبحين ولفظ أبي داود: لا يرمون الجمرة حتى تطلع الشمس فهذا ما كان يأمر به نساءه والضعفة من أهله، فإن ثبت عن أم سلمة: أن رسول الله ﷺ أذن لها في الرمي قبل الفجر من بين نساءه وأهله، فلا بد أن يكون ذلك رخصة لها دون غيرها، ووجه اختصاصها بهذه الرخصة كون يوم النحر يومها الذي يدور فيه رسول الله ﷺ إليها كما مر، والله يحض رسوله بما شاء إذا شاء، والله أعلم.

باب الإيضاع في وادى محسر والتقاط الحصى من مزدلفة أو من الطريق وأن تكون سبعا كحصى الخذف ويرمى جمرة العقبة من بطن الوادى وإن رماها من فوقها أجزأ عنه ويكبر مع كل حصاة

٢٧٣٥- عن جابر رضى الله عنه فى حديثه الطويل: فدفع قبل أن تطلع الشمس، وأردف الفضل بن عباس حتى أتى بطن محسر، فحرك قليلا، ثم سلك الطريق الوسطى التى تخرج على الجمرة الكبرى، حتى أتى الجمرة التى عند الشجرة، فرماها بسبع

باب الإيضاع فى وادى محسر والتقاط الحصى من مزدلفة أو من الطريق وأن تكون سبعا كحصى الخذف ويرمى جمرة العقبة من بطن الوادى وإن رماها من فوقها أجزأ عنه ويكبر مع كل حصاة

قوله: عن جابر: إلخ، فيه دلالة على الإسراع فى هذا الوادى، وإنما سمى محسر لأن فيل أصحاب الفيل حسر فيه، أى أعيى وكل، قاله النووى فى شرح مسلم، قال: فهى أى تحريك الدابة سنة من سنن السير فى هذا الموضع، قال أصحابنا: يسرع الماشى، ويحرك الراكب دابته فى وادى محسر، ويكون ذلك قدر رمية بحجر، والله أعلم (١: ٣٩٩).

قلت: وسر الإيضاع فيه القرار من مواضع نزول العذاب إلى مواضع نزول الرحمة، وهكذا كان دأبه ﷺ فى أمثال تلك المواضع، كما ورد فى الصحيحين عن ابن عمر، قال: لما مر النبى ﷺ بالحجر (أى حجر ثمود) قال: «لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم أن يصيبكم ما أصابهم إلا أن تكونوا باكين»، ثم قنع رأسه، وأسرع السير حتى جاوز الوادى. وفى رواية: أن الناس نزلوا مع النبى ﷺ الحجر أرض ثمود، فاستقوا من آبارها، وعجنوا بها العجين، فأمرهم أن يهريقوا ما استقوا، ويعلفوا الإبل العجين، وأمرهم أن يستقوا من البير التى كانت تردها الناقة اهـ من "جمع القوائد" (١- ٢٤٤) ولا منافاة بين الروايتين فإنه جاوز واديا نزل به العذاب؛ ونزل بواد غيرها، ونهى عن الاستقاء من الأبيار التى كان المعذبون يستقون منها، وأمر به من البير التى كانت ناقة الله تردها فافهم.

وفى "نيل الأوطار": وليس هو (أى محسر) من المزدلفة، ولا منى، بل هو مسيل بينهما. وقيل: إنه من منى اهـ (٤- ٢٨٩). وفى حاشية الترمذى عن "الدر المختار": هو واد بين منى والمزدلفة، فلو وقف به لم يجز على المشهور اهـ (١- ١٠٨). قلت: وقد أغرب صاحب "البدائع"

حصيات، يكبر مع كل حصاة منها مثل حصى الخذف، رمى من بطن الوادى، ثم انصرف إلى المنحر، الحديث مختصر، رواه مسلم (١-٣٩٩) وأبو داود بطوله.

٢٧٣٦- عن جابر: أن النبى ﷺ أوضع فى وادى محسر. وزاد فيه بشر: وأفاض من جمع وعليه السكينة، وأمرهم بالسكينة. وزاد فيه أبو نعيم: وأمرهم أن يرموا بمثل

فقال: لا ينبغي الوقوف به، ولو وقف أجزءه وأساء اهـ. فإنه خلاف المشهور من مذهب الحنفية. وفى "غاية السروجى": أنه من منى فى الصحيح، ويدل عليه خبر الصحيحين عن ابن عباس، (وهو عن أخيه الفضل بن عباس. ولفظه: حتى دخل محسرا وهو من منى. "نيل الأوطار" (٤-٢٨٨) وأول محسر من القرن المشرف من الجبل الذى على يسار الذاهب إلى منى، قال الأزرقي: وهو خمسمائة ذراع وخمس وأربعون ذراعا، كذا فى "البحر" وغيره اهـ من "غنية الناسك" (٨٩). ودلالة الحديث على أكثر أجزاء الباب ظاهرة.

قوله: "عن جابر أيضا" إلخ، دلالته على الإيضاع محسر ظاهرة، وقد اتفق العلماء على كونه سنة السير فى هذا الموضع فرارا من محل سخطه تعالى، وفيه الأمر بالرمى بمثال حصى الخذف، وهو محمول على الندب عند الجمهور. قال ابن قدامة فى "المغنى". ويستحب أن تكون الحصيات كحصى الخذف لهذا الخبر، قال الأثرم: يكون أكبر من الحمص ودون البندق، وكان ابن عمر يرمى بمثل بعر الغنم، فإن رمى بحجر كبير فقد روى عن أحمد أنه قال: لا يجزئه حتى يأتى بالحصى على ما فعل النبى ﷺ؛ وذلك لأن النبى أمر بهذا القدر، ونهى عن تجاوزه، والأمر يقتضى الوجوب، والنهى يقتضى فساد المنهى عنه، وقال بعض أصحابنا: يجزئه مع تركه للسنة؛ لأنه قد رمى بالحجر، وكذلك الحكم فى الصغير اهـ. (٣- ٤٤٦).

والجواب عن دليل أحمد أما أولا فلأن علة هذا الرمى رجم الشيطان وإهانته، كما ورد فى الآثار عن ابن عباس رضى الله عنهما، رفعه إلى النبى ﷺ، قال: «لما أتى إبراهيم خليل الله المناسك عرض له الشيطان عند جمرة العقبة، فرماه بسبع حصيات حتى ساخ فى الأرض، ثم عرض له عند الجمرة الثانية، فرماه بسبع حصيات حتى ساخ فى الأرض، ثم عرض له عند الجمرة الثالثة، فرماه بسبع حصيات حتى ساخ فى الأرض». قال ابن عباس: الشيطان ترجمون، وملة أبيكم إبراهيم تتبعون. رواه ابن خزيمة فى "صحيحه"، والحاكم واللفظ له، وقال: صحيح على شرطهما. كذا فى "الترغيب" للمنذرى (٢٠٢).

حصا الخذف. وقال لعلى: «لا أراكم بعد عامى هذا». رواه الترمذى (١-١٠٨). وقال: حديث جابر حديث حسن صحيح.

والرجم لا يتقيد بالحصى عرفا، بل يتأتى بكل ما هو من جنس الأرض مما يكون الرمى به استهانة. والأصل فى الأحكام التعليل، فيجوز الرمى بالحجر، والمدر، وخلق الآجر، والطين والنورة، وقبضة من تراب سبع مرات نظرا إلى العلة، والرمى بالأحجار أفضل وبالحصى من حصى الخذف أكمل؛ اتباعا لفعل النبى ﷺ، ولظاهر قوله فى أحاديث الباب، ولا يجوز بالذهب، والفضة، والحديد، والعنبر، واللؤلؤ، والمرجان، والجواهر، لأنها ليست من أجزاء الأرض، والرمى بالنفائس لا يسمى رجما بل نثارا اهـ من "غنية الناسك" مختصرا (١٠٠).

وأما ثانيا فيمنع قوله: "إن النهى يقتضى فساد المنهى عنه"، بل المقرر عندنا عكسه، أن النهى عن الأعمال الشرعية يقتضى صحتها مع الكراهة. كما أثبته الأصوليون منا، كما لا يخفى على من راجع كتب الأصول، والله تعالى أعلم وأما ما رواه الثورى عن سكينة بنت الحسين أنها رمت الجمرة ورجل يناولها الحصى، تكبر مع كل حصاة، وسقطت حصاة فرمت بخاتمها. كما فى "المغنى": (٣- ٤٤٦). فلا حجة فيه، لجواز الرمى بغير ما هو من جنس الأرض، ما لم يثبت أن خاتمها لم يكن من حجر وإلا فلا. وأيضا فإنه فعل تابعة لا يترك به ما نص عليه الشارع ﷺ وغايته أن تكون قد رمت الجمرة بست لا بسبع، وهو جائر عندنا كما سيأتى.

قال الحافظ فى "الفتح": وقد اختلف أى فى رمى الجمار، فالجمهور على أنه واجب يجبر تركه بدم، وعند المالكية سنة مؤكدة فيجبر. (قلت: وهذا من أمارات الوجوب عندنا) وعندهم رواية: أن رمى جمرة العقبة ركن يبطل الحج بتركه، ومقابله قول بعضهم: إنها إنما تشرع حفظا للتكبير، فإن تركه وكبر أجزأه حكاه ابن جرير عن عائشة وغيرها اهـ (٣- -٤٦٢) قلت: ولكن الخلاف السابق يرفعه الإجماع اللاحق، ولا يجوز لأحد خرقه فيما بعد، وقال فى "البدائع": ودليل وجوبه الإجماع، فإن الأمة أجمعت على وجوبه، وقول رسول الله ﷺ لرجل سأله: إنى ذبحت ثم رميت: «ارم ولا حرج» وظاهر الأمر يقتضى وجوب العمل اهـ. (٢- ١٣٦).

وأيضا فإن الرمى من المناسك التى أربها إبراهيم صلى الله على نبينا وعليه وسلم. كما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما فى حديث طويل. قال أفاض جبريل بإبراهيم عليهما السلام إلى منى، وفيه ثم دفع به من (مزدلفة) إلى منى، فرمى وحلق وذبح، ثم أوحى الله عز وجل

....

إلى محمد ﷺ ﴿أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾ رواه الطبرانى فى "الكبير" كما فى "جمع الفوائد" (١– ١٨٣) وسكت عنه، فهو صحيح عنده على قاعدته فهذا يدل على وجوب اتباع إبراهيم عليه السلام فى مناسكه التى قد ذكرت فى الحديث، ما لم يدل دليل غيره على عدم وجوب شىء منها فى شريعتنا. وأما ما حكاه ابن جرير عن عائشة وغيرها فإن كان مجرد قياس منهم فلا حجة فيه بمعرض النص، وإن كان سماعا من النبى ﷺ فهو محتمل، ولا يترك المتيقن بالمحتمل كما لا يخفى.

وأما ما رواه أبو داود والحاكم عن عائشة رضى الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: «إنما جعل الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ورمى الجمار لإقامة ذكر الله» زاد الحاكم "لا لغيره" كما فى "شرح الجامع الصغير" للعزيزى (٢– ٤٤). فليس معناه جواز الاكتفاء بالذكر عن هذه الأفعال. بل المراد أن المقصود بالطواف والسعى بين الصفا والمروة ورمى الجمار ليس أن يعبد البيت أو الجبلان وغيرهما. بل المقصود إقامة ذكر الله وعظمته بهذه الشعائر والمناسك. وهذا هو المقصود من سائر الأعمال الشرعية. وإنما خصت الثلاثة بالذكر لكونها متعلقة فى الظاهر بأشياء محسوسة، فكانت مظنة أن يحملها القاصرون على غير محاملها، فنبه الشارع صلوات الله عليه وسلامه على ذلك صراحة. وبين أن إقامة ذكر الله هى روح هذه الأعمال، ولا يلزمه جواز الاكتفاء بالذكر عن هذه الأعمال؛ فإن الذكر هو روح الصلاة أيضا، قال تعالى: ﴿وأقم الصلاة لذكرى﴾ وقال: ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر﴾. ولا يجوز لأحد القول بالاكتفاء بالذكر عن الصلاة؛ فإن الروح لا يستغنى عن الجسد وإن كان أفضل منه. فقوله ﷺ: «إنما جعل الطواف بالبيت» إلخ نظيره قول عمر رضى الله عنه لما قبل الحجر الأسود والله إنى لأعلم أنك حجر. لا تضر ولا تنفع، ولو لا أنى رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك فافهم، فلا يصح به الاستدلال على عدم وجوب الرمى، ولا على جواز تركه وإجزاء التكبير عنه، وإلا لأمكن القول بمثل ذلك فى طواف الزيارة والسعى بين الصفاء والمروة، والسيدة عائشة رضى الله عنها أول من نص على وجوب السعى بينهما من بين الصحابة كما مر، وأجمعت الأمة على فرضية الطواف بالبيت بعد الإفاضة من عرفة وجمع. والله تعالى أعلم. نعم! فى حديث عائشة هذا حث على ذكر الله تعالى فى الطواف وتأليبه "لكى يظهر للناس ما قصده الشارع بهذه الأعمال، فالحذر

٢٧٣٧- عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: رمى عبد الله من بطن الوادى، فقلت: يا أبا عبد الرحمن! إن ناسا يرمونها من فوقها. فقال: والذى لا إله غيره هذا مقام الذى أنزلت عليه سورة البقرة، ﷺ. رواه البخارى، وفى لفظ له: فرمى بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة. "فتح البارى" (٣-٤٦٣، ٤٦٤).

٢٧٣٨- عن عمرو بن ميمون، عن عمر: أنه رمى جمرة العقبة فى السنة التى أصيب فيها وفى غيرها من بطن الوادى. أخرجه ابن أبى شيبة بإسناد صحيح.

٢٧٣٩- ومن طريق الأسود: رأيت عمر رمى جمرة العقبة من فوقها. وفى سنده الحجاج بن أرطاة، وفيه ضعف. "فتح البارى" (٣-٤٦٣). قلت: هو حسن الحديث ما مر غير مرة.

الحذر من الغفلة فى تلك المواطن؛ كيلا يظن الجاهلون من الطواف بالبيت ونحوه بغير ذكر الله تعالى كون هذه الشعائر مقصودة بالعبادة فافهم.

قوله: "عن عبد الرحمن بن يزيد" إلخ، قلت: دلالته على رمى الجمرة ذات العقبة من بطن الوادى ظاهرة، وهو السنة، وفيه دلالة على إجزاء الرمى من فوقها أيضا، لأن ابن مسعود لم يصرح بعدم إجزاءه، ولا بوجوب الإعادة على من فعل ذلك، وإنما أظهر كونه خلاف السنة فحسب.

قوله: "عن عمرو بن ميمون" إلخ، قلت: دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، وهو بطريق الأسود صريح فى جواز رمى الجمرة ذات العقبة من فوقها، وفعل عمر هذا محمول على بيان الجواز، فلا اختلاف بين الروايتين حتى يحتاج إلى الترجيح بقوة الإسناد، فإن الجمع بين الروايتين بقدر الإمكان أولى، لا سيما إذا وردتا من رواية راويين مختلفين فافهم. قال الحافظ فى "الفتح": وقد أجمعوا على أنه من حيث رماها جاز، سواء استقبلها؛ أو جعلها عن يمينه، أو يساره، أو من فوقها، أو من أسفلها، أو وسطها، والاختلاف فى الأفضل اهـ (٣: ٤٦٤).

وقال فى "التلخيص الحبير": وأما رمى يوم النحر مستدبرا القبلة فليس كما قال (الرافعى)، والحديث الوارد فيه موضوع، رواه ابن عدى من حديث عاصم بن سليمان الكوزى، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر، قال: رأيت النبى ﷺ رمى الجمرة يوم النحر وظهره مما يلى مكة. وعاصم قال ابن عدى: كان ممن يضع الحديث والحق أن البيت يكون على يسار الرامى، كما هو متفق عليه من حديث ابن مسعود: أنه انتهى إلى الجمرة الكبرى، فجعل البيت على يساره، ومنى عن يمينه،

٢٧٤٠– عن ابن عباس: قال لى رسول الله ﷺ غداة جمع (وهو على راحلته): القط لى، فلقطت لى حصيات من حصى الخذف، فقال: «بأمثال هؤلاء، وإياكم والغلو فى الدين». رواه أحمد، والنسائى، وابن ماجه، والحاكم. ولأحمد من وجه آخر عن ابن عباس رفعه: «عليكم بحصى الخذف» وإسناده صحيح. "دراية" (١٩٧).

ورمى بسبع، وقال: هكذا رمى الذى أنزلت عليه سورة البقرة اهـ.

وفى "المغنى" لابن قدامة: فإذا وصل منى بدأ بجمرة العقبة، وهى آخر الجمرات مما يلى منى، وأولها مما يلى مكة، وهى عند العقبة، فيرميها بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ويستبطن الوادى، ويستقبل القبلة، ثم ينصرف ولا يقف، وهذا بجملته قول من علمنا من قوله من أهل العلم، وإن رماها من فوقها جاز؛ لأن عمر رضى الله عنه جاء –والزحام عند الجمرة– فرماها من فوقها، والأول أفضل؛ لما روى عبد الرحمان بن يزيد، فذكر حديث المتن اهـ (٣– ٤٤٨). وفى "غنية الناسك": ولو رمى العقبة من فوقها جاز وكره؛ لأنه خلاف السنة إلا من عذر اهـ. (٩١).

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قلت: قد ورد فى بعض ألفاظ الحديث عن ابن عباس: قال لى رسول الله ﷺ غداة العقبة، مكان غداة جمع. كما فى "التلخيص الحبير" (١: ٢٢٠). فاحتمل أن يكون أمره بلقط الحصى من مزدلفة، أو من طريقها إلى منى. قال ابن قدامة فى "المغنى": ويأخذ الحصا من طريقه أو من مزدلفة، إنما استحب ذلك لئلا يشتغل عند قدومه بشيء قبل الرمى، وكان ابن عمر يأخذ الحصى من جمع، وفعله سعيد بن جبير قال: وكانوا يتزودون الحصى من جمع، واستحبه الشافعى (والحنفية أيضا كما فى "البدائع" "وغنية الناسك" وغيرهما) وعن أحمد قال: خذ الحصى من حيث شئت. وهو قول عطاء، وابن المنذر، وهو أصح إن شاء الله تعالى، ولا خلاف فى أنه يجزئه أخذه من حيث كان اهـ ملخصا (٣– ٤٤٥).

وفيه أيضا: والاستحباب أن يغسله اختلف عن أحمد فى ذلك، فروى أنه مستحب؛ لأنه روى عن ابن عمر أنه غسله، وكان طاوس يفعله، وكان ابن عمر يتحرى سنة النبى ﷺ. وعن أحمد: أنه لا يستحب، وقال: لم يبلغنا أن النبى ﷺ فعله، وهذا هو الصحيح، وهو قول عطاء، ومالك، وكثير من أهل العلم اهـ. (٣– ٤٤٦) وفى "غنية الناسك": لو رمى بمتنجسة بيقين جاز مع الكراهة، أما بدون تيقن فلا يكره؛ لأن الأصل الطهارة، لكن يندب غسلها؛ ليكون طهارتها متيقنة. "رد المحتار" اهـ (٩٠).

٢٧٤١- عن قتادة عن ابن عمر قال: ما أبالى رميت الجمار بست أو سبع وأن ابن عباس أنكر ذلك أخرجه ابن أبى شيبة، وقتادة لم يسمع من ابن عمر.

٢٧٤٢- وروى من طريق مجاهد: من رمى بست فلا شيء عليه.

٢٧٤٣- ومن طريق طاوس: يتصدق بشيء اهـ. فتح البارى (٣: ٤٦٣).

٢٧٤٤- عن سعد (هو ابن مالك)، قال: رجعنا فى الحجة مع النبى ﷺ، وبعضنا يقول: رميت بسبع حصيات، وبعضنا يقول: رميت بست، فلم يعب بعضهم على بعض. رواه النسائى وسنده صحيح، إلا أنه منقطع بين مجاهد وسعد بن مالك؛ فإنه لم يسمع منه. "الجوهر النقى" (١-٣٤٨).

قوله: "عن قتادة" وقوله: "عن سعد" إلخ، قلت: دلالتهما على إجزاء الرمى بأقل من سبع ظاهرة. قال السندى فى حاشية النسائى: الظاهر أن الأمر مبنى على التسامح، وقيام الأكثر مقام الكل اهـ.

وقال العينى فى "العمدة" فى شرح حديث عبد الرحمن بن يزيد المذكور فى المتن ما نصه: ويستفاد منه أن رمى « الجمرة لا بد أن يكون بسبع حصيات. وهو قول أكثر العلماء، وذهب عطاء إلى أنه إن رمى بخمس أجزأه، وقال مجاهد: إن رمى بست فلا شيء عليه، وبه قال أحمد، وإسحاق. واحتج من قال بذلك بما رواه النسائى، فذكر حديث سعد بن مالك المذكور فى المتن، ثم قال: والصحيح الذى عليه الجمهور أن الواجب سبع، كما صح من حديث ابن مسعود، وجابر، وابن عباس، وابن عمر وغيرهم، فإن رماها بأقل من سبع حصيات فذهب الجمهور فيما حكاه القاضى عياض إلى أن عليه دما، وهو قول مالك، والأوزاعى وذهب الشافعى وأبو ثور، إلى أن على تارك حصاة مدا من طعام، وفى اثنتين مدان، وفى ثلاث فأكثر دما. وللشافعى قول آخر: إن فى الحصاة درهما.

وذهب أبو حنيفة وصاحباه إلى أنه إن ترك أكثر من نصف الجمرات الثلاث فعليه دم، وإن ترك أقل من نصفها ففى كل حصاة نصف صاع. واختلفوا فيمن رمى سبع حصيات مرة واحدة، فقال مالك، والشافعى: لا يجزئه إلا عن حصاة واحدة، ويرمى بعدها متتا. وقال عطاء: تجزئه عن السبع، وهو قول أبى حنيفة، ذكره صاحب "التوضيح، وذكر فى "المحيط": ولو رمى إحدى الجمار بسبع حصيات رمية واحدة، فهى بمنزلة حصاة، وكان عليه أن يرمى ست مرات.

باب لا يقف عند جمرة العقبة
ولا يأخذ الحصى من عند الجمرات

٢٧٤٥— عن الزهرى، سمعت سالما يحدث عن أبيه، عن النبى ﷺ: أنه كان إذا رمى الجمرة رماها بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ثم ينصرف، ولا يقف عندها. رواه البخارى. "دراية" (١٩٧).

٢٧٤٦— عن ابن عباس، قال: كان رسول الله ﷺ إذا رمى جمرة العقبة مضى

قلت: العمدة فى نقل مذهب من المذاهب على نقل صاحب من أصحاب ذلك المذاهب[1] اهـ ملخصا. (٤— ٧٦٨). قلت: فقول سعد بن مالك رضى الله عنه: "فلم يعب بعضهم على بعض" محمول على أن واجب الرمى يتأدى يرمى الأكثر وإن كان فيه نقصان وأما قول ابن عمر فقد أنكره ابن عباس، فجمعنا بينهما بأن الرمى بست يجزئ، ولكن عليه أن يتصدق، والله أعلم. قال الحافظ فى "الفتح" فى حديث عبد الرحمن بن يزيد ما نصه: زاد محمد بن عبد الرحمن بن يزيد عن أبيه فى هذا الحديث عن ابن مسعود: أنه لما فرغ من رمى جمرة العقبة قال: اللهم اجعله حجا مبرورا وذنبا مغفورا (٣— ٤٦٤).

وفى "المغنى" لابن قدامة: روى حنبل فى "المناسك" بإسناده عن زيد بن أسلم، قال: رأيت سالم بن عبد الله استبطن الوادى، ورمى الجمرة بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة الله أكبر، الله أكبر، ثم قال: اللهم اجعله حجا مبرورا، وسعيا مشكورا. فسألته عما صنع؟ فقال: حدثنى أبى: أن النبى ﷺ رمى الجمرة من هذا المكان، ويقول كلما رمى حصاة مثل ما قلت. وقال إبراهيم النخعى: كانوا يحبون ذلك اهـ. (٣— ٤٤٨).

باب لا يقف عند جمرة العقبة بعد رميها
ولا يأخذ الحصى من عند الجمرات

قوله: "عن الزهرى" إلخ، قلت: دلالته ودلالة حديث ابن عباس بعده على الجزء الأول من الباب ظاهرة. وهو المذهب كما فى "الهداية" وغيرها. قال فى "غنية الناسك": وإذا فرغ من الرمى لا يقف عند هذه الجمرة فى الأيام كلها، بل ينصرف داعيا اهـ. (٩٢). وقد تقدم عن ابن

---

(١) أى فالصحيح من مذهب الحنفية ما ذكره صاحب "المحيط"، إلا ما ذكره صاحب "التوضيح" وتبعه الحافظ فى "الفتح" أيضا فلا يعتمد على نقلهما.

ولم يقف. رواه ابن ماجة (٢٢٤) بسند فيه الحجاج بن أرطاة، وهو حسن الحديث عندنا، كما مر غير مرة.

٢٧٤٧- عن أبى سعيد، قال: قلنا: يا رسول الله! هذه الجمار التى يرمى بها كل عام فتحسب أنها تنقص. فقال: «إنه ما يقبل منها رفع، ولولا ذلك لرأيتها أمثال الجبال». رواه الدارقطنى، والحاكم فى "المستدرك" وقال: حديث صحيح الإسناد، ويزيد بن سنان ليس بمتروك اهـ. "زيلعى" (١-٢٠٣). وفى "الترغيب" للمنذرى: يزيد بن سنان مختلف فى توثيقه اهـ. (١-٢٠٣). وفيه أيضا (١-٥٣٠): وثقه البخارى وغيره، قلت: وقد تقدم توثيقه فى هذا الكتاب، وهو حسن الحديث، فالحديث حسن.

٢٧٤٨- عن ابن عباس رضى الله عنهما فى حصى الجمار: ما تقبل منها رفع، وما لم يتقبل ترك، ولولا ذلك لسد ما بين الجبلين. أخرجه البيهقى، وإسحاق بن راهويه. قال البيهقى: وهو مشهور عن ابن عباس موقوفا. "التلخيص الحبير" (١-٢١٨).

قدامة أنه قول من علم قوله من أهل العلم، والله أعلم. وفى "غنية الناسك" أيضا (٩١): ويسن أن يكبر مع كل حصاة، ولو سبح وهلل، أو أتى بذكر غيرهما مكان التكبير جاز. (لحديث عائشة المتقدم: إنما جعل الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ورمى الجمار لإقامة ذكر الله. أطلق الذكر وهو يعم التكبير وغيره، ولكن التكبير أفضل؛ لكونه مما أتى به النبى ﷺ فى هذا الموضع من بين سائر الأذكار) قال: ولو ترك الذكر فقد أساء، والمسنون الرمى باليمين اهـ. وقال الحافظ فى "الفتح": وأجمعوا على أن من لم يكبر فلا شىء عليه اهـ. (٣- ٤٦٤).

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ، وقوله: "عن ابن عباس" إلخ، دلالتهما على كون الحصى التى عند الجمرات مردودة فيتشاءم بها، فيكره الرمى بها ظاهرة، قال فى "الهداية": ويأخذ الحصى من أى موضع شاء إلا من عند الجمرة، لأن الذى عندها مردود هكذا جاء فى الأثر فيتشاءم به اهـ. قال فى "غنية الناسك": يجوز أخذها من أى موضع إلا من عند الجمرة، ومن المسجد، ومكان نجس، فإن فعل جاز وكره تنزيها اهـ. (٩٠).

وقال ابن قدامة فى "المغنى": إن رمى بحجر من المرمى لم يجزه، وقال الشافعى: يجزيه؛ لأنه حصى، فيدخل فى العموم ولنا أن النبى ﷺ أخذ من غير المرمى، وقال: «خذوا عنى مناسككم». ولأنه لو جاز الرمى بما رمى به لما احتاج أحد إلى أخذ الحصى من غير مكانه ولا

باب وجوب الترتيب في مناسك يوم النحر وهي الرمي والذبح والحلق

٢٧٤٩– عن أنس رضى الله عنه: أن النبي ﷺ أتى منى، فأتى الجمرة فرماها، ثم أتى منزله بمنى فنحر، ثم قال للحلاق: "خذ" وأشار إلى جانبه الأيمن ثم الأيسر. أخرجه الخمسة. "دراية" (١٩٨).

٢٧٥٠– عن ابن عمر: من رمى الجمرة بسبع حصيات الجمرة التى عند العقبة، ثم انصرف فنحر هديه، ثم حلق، فقد حل ما حرم عليه من شأن الحج. رواه البزار. "كنز العمال" (٣-١٦).

تكثيره، والإجماع على خلافه، ولأن ابن عباس قال فذكر الأثر اهـ. (٣- ٤٤٦).

قلنا: إن أراد بالإجماع الإجماع على استحباب الأخذ من غير المرمى فمسلم، وإلا فلا، وأما أثر ابن عباس فإنما يدل على أن الحصى المتروكة عند الجمرات غير مقبولة، وأما أن الرمي بالحصى المردودة لا يجوز. فلا دلالة عليه، فرب مودود في وقت يصير مقبولا في وقت آخر، وقد قال ﷺ: «ارموا بحصى الخذف»، وقال: "عليكم بأمثال هؤلاء"، وقال: "ارم ولا حرج"، من غير تقييد بحصى دون حصى، فدل على جواز الرمي بكل ما هو مثله، سواء أخذ من غير المرمى أو من المرمى، وكل ما ذكره ابن قدامة من الدلائل لا يفيد ما هو أزيد من الكراهة، وقد قلنا بها، والله تعالى أعلم.

باب وجوب الترتيب في مناسك يوم النحر

وهي الرمي والذبح والحلق

قوله: "عن أنس" إلخ، قلت: قد تقرر في الأصول كون الفاء وثم للترتيب في الأصل، فثبت كون هذه المناسك الثلاثة مترتبة، ولم يختلف أحد في أنه ﷺ رمى الجمرة في يوم النحر أولا، ثم ذبح، ثم حلق رأسه، وقد قال ﷺ: «خذوا عنى مناسككم»، فدل على وجوب الترتيب في هذه الثلاثة ما لم يدل دليل على عدم وجوبه فافهم. وفي الحديث الابتداء في الحلق بيمين المحلوق، وقال الكرماني: إن عند أبي حنيفة رحمه الله يبدأ بيمين الحالق ويسار المحلوق، وعند الشافعي يبدأ بيمين المحلوق، والصحيح عند أبي حنيفة رحمه الله مثله، كذا في "عمدة القارى" (٤-٧٤٠).

٢٧٥١- عن الفضل بن عباس رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ للناس حين دفعوا عشية عرفة وغداة جمع: «عليكم بالسكينة»، حتى إذا دخل منى فهبط حين هبط محسرا، قال: «عليكم بحصى الخذف الذى يرمى به الجمرة». الحديث، رواه النسائى بسند صحيح (٢-٤٨). وقال تعالى: ﴿فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم﴾ الآية.

قوله: "عن الفضل بن عباس" إلخ، قلت: دلالته على وجوب تقديم الرمى على سائر مناسك منى ظاهـرة، فإنه لا يخفى أن وادى محسر إما خارج عن منى كما هو المشهور. أو مبدأها مما يلى مزدلفة. وقوله ﷺ لأصحابه: «عليكم بحصى الخذف الذى يرمى به الجمرة» كان وهو سائر من مزدلفة إلى منى فى الطريق بينهما. أو هو داخل فى حدود منى، فدل على وجوب الرمى قبل كل شىء من المناسك التى يؤتى بها فى منى. وأما الترتيب بين الذبح والحلق فالأصل فيه قوله تعالى: ﴿فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم﴾ الآية؛ فإن قضاء التفث مفسر بالحلق والتقصير كما فى التفسير لابن جرير (١٨: ١١٠). "وأحكام القرآن" للرازى (٣: ٢٣٨). ومثله فى "البدائع"، وقد رتبه على الذبح بلفظة "ثم" الدالة على الترتيب. فكان تقديم الذبح على الحلق والتقصير واجبا، وأصرح منه قوله تعالى: ﴿ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله﴾، فإن المراد ببلوغ الهدى ذبحه فى محله كما سيأتى.

قال فى "غنية الناسك" فى بيان واجبات الحج: والترتيب بين الثلاثـة: الرمى، ثم الذبح، ثم الحلق، على ترتيب حروف قولك: رذح، على القارن والمتمتع. أما الطواف فلا يجب ترتيبه على شىء من الثلاثـة، إلا أن السنة أن يكون بعد الحلق، فلو طاف قبل الكل أو البعض لا شىء عليه ويكره، والمفرد لا ذبح عليه، فيجب الترتيب بين الرمى والحلق "رد المحتار" (٢: ٢٢).

قلت: قال الجصاص الرازى: فى "أحكام القرآن" له: وقوله: ﴿ثم ليقضوا تفثهم، وليوفوا نذورهم، وليطوفوا بالبيت العتيق﴾ يقتضى جواز أى ذلك[1] فعله من غير ترتيب؛ إذ ليس فى اللفظ دلالة على الترتيب، فإن فعل الطواف قبل قضاء التفث، أو قضى التفث ثم طاف، فإن مقتضى الآية أن يجزئ جميع ذلك؛ إذ الواو لا توجب الترتيب، ولم يختلف الفقهاء فى إباحة الحلق واللبس قبل

---

(١) أى من قضاء التفث، والإيفاء بالنذر، والطواف، فإن الترتيب بينها ليس بواجب لمكان العطف بالواو، وأما قبل قضاء التفث فالترتيب بينه وبينه واجب للطعف بينهما بلفظة ثم الموجبة للترتيب فافهم.

٢٧٥٢– ثنا أبو الأحوص، عن إبراهيم بن مهاجر –هو البجلى– عن مجاهد، عن ابن عباس، قال: من قدم شيئا من حجه أو أخره فليهرق لذلك دما. وهذا سند صحيح على شرط مسلم. "الجوهر النقى" (١–٣٤٧). وقال الحافظ فى "الدراية" (٢٠٨): أخرجه ابن أبى شيبة بإسناد حسن، وأخرجه الطحاوى من وجه آخر أحسن منه عنه اهـ. قلت: والأحسن من الحسن لا يكون إلا صحيحا فما له لا يصححه؟.

٢٧٥٣– ثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم، قال: من حلق قبل أن يذبح أهرق دما، فقرأ: ﴿ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله﴾، أخرجه ابن أبى شيبة. "الجوهر النقى" (١–٣٤٧)، وهذا سند صحيح أيضا.

طواف الزيارة، ولم يختلفوا أيضا فى حظر الجماع قبله اهـ (٣– ٢٤٠).

قوله: "حدثنا أبو الأحوص"، وقوله: "حدثنا أبو معاوية" إلخ، قلت: دلالتهما على وجوب الترتيب فى المناسك ظاهرة؛ فإن وجوب الدم فى التقديم والتأخير فرع وجوب الترتيب كما لا يخفى، ودلالة الثانى على الترتيب بين الذبح والحلق بالاستنباط من الكتاب بينة أيضا.

وأما ما احتج به القائلون من حديث ابن عمر قال: قال رجل: حلقت قبل أن أذبح. قال: «اذبح ولا حرج». فقال آخر: ذبحت قبل أن أرمى، قال «ارم ولا حرج» متفق عليه. وفى لفظ قال: فجاء رجل فقال: يا رسول الله! لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح، وذكر الحديث، قال: فما سمعته يسأل يومئذ عن أمر مما ينسى المرأ أو يجهل، من تقديم بعض الأمور على بعضها وأشباهها، إلا قال: «افعلوا ولا حرج عليكم»: رواه مسلم. وعن ابن عباس، عن النبى ﷺ، أنه قيل له يوم النحر وهو بمنى فى النحر والحلق والرمى والتقديم والتأخير فقال: «لا حرج» متفق عليه. "المغنى" (٣:٤٧٢).

فالجواب أن المراد لا إثم عليكم؛ لكونهم فعلوا ذلك نسيانا غير شاعرين؛ بدليل ما رواه أبو داود بسند صحيح قد سكت عنه عن أسامة بن شريك، قال: خرجت مع النبى ﷺ حاجا، فكان الناس يأتونه، فمن قال: يا رسول الله! سعيت قبل أن أطوف، أو قدمت شيئا أو أخرت شيئا، فكان يقول: «لا حرج، لا حرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم، فذلك الذى حرج وهلك» اهـ (١– ٢٨٣). فقول النبى ﷺ: «لا حرج إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم» الحديث، صريح فى أنه أراد نفى الإثم، وأما أنه لا دم عليه ولا إعادة فلا، فهذا ابن عباس أحد من

باب من رمى وذبح وحلق فقد حل له كل شيء إلا النساء ما لم يطف وإذا طاف للإفاضة فقد حل الحل كله

٢٧٥٤- عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا رميتم الجمرة فقد حل لكم كل شئ إلا النساء». فقال رجل: والطيب؟ فقال ابن عباس: أما أنا فقد رأيت

روى عن النبى ﷺ هذا الحديث: أى «لا حرج»، فلم يكن معنى ذلك عنده على الإباحة فى تقديم ما قدموا وتأخير ما أخروا، بل أوجب فى ذلك دما.

وأيضا فقد ورد مثل ذلك فى من سعى قبل أن يطوف، وقد أجمع علماء المذاهب على بطلان السعى مقدما، ووجوب إعادته بعد الطواف، فالحق ما قلنا: إن المراد بنفى الحرج نفى الإثم عنهم، لا نفى الإعادة والدم فافهم. وأيضا فكثرة سوال الصحابة عن حكم التقديم والتأخير فى تلك المناسك، وازدحامهم على رسول الله ﷺ لأجله، يشعر بوجوب الترتيب فيها عندهم، ولكن بعضهم لم يشعر بذلك أو نسى ولم يذكر، فازدحموا على النبى ﷺ وأكثروا فى المسئلة، وخافوا على أنفسهم، فأجابهم النبى ﷺ بقوله: «ارم ولا حرج، واذبح ولا حرج، واحلق ولا حرج» ونحوه تسلية لهم، ولم يرد به نفى الوجوب رأسا؛ فإن الصحابة لم يكونوا ليكثروا السوال عن أمر غير واجب عليهم، ويزدحموا على النبى ﷺ بمثل ما ازدحموا عليه لأجل تلك المسئلة، ومن أراد تفصيل مسئلتهم عن ذلك فليراجع كلام الحافظ فى "الفتح" (٣- ٤٥٣ و٤٥٤)، وسيأتى لك مزيد بسط للمسئلة فى أبواب الجنايات إن شاء الله تعالى.

باب من رمى وذبح وحلق فقد حل له كل شيء إلا النساء ما لم يطف وإذا طاف للإفاضة فقد حل الحل كله

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قلت: ومعنى قوله: "إذا رميتم الجمرة" أى وذبحتم وحلقتم فقد حل لكم كل شيء إلا النساء؛ فإن الذبح والحلق يعقبان الرمى شرعا، فاكتفى بذكر الواحد منهما، لكونه بدأ الحل كما عرف فى أثر ابن عباس: وبدأ حلك أن ترمى جمرة العقبة. وقد تقدم فى باب لا يقطع الحاج التلبية حتى يرمى الجمر. ويأتى فى حديث عائشة مرفوعا ما يؤيد ما قلنا صريحا فانتظر. قال فى "النيل": استدل به العترة والحنفية والشافعية على أن يحل بالرمى لجمرة العقبة (مع الذبح والحلق) كل محظور من محظورات الإحرام إلا الوطأ للنساء، فإنه لا يحل به بالإجماع. قال مالك: والطيب، وروى نحوه عن عمر، وابن عمر وغيرهما، وقال الليث: إلا

رسول الله ﷺ يضمخ رأسه بالمسك، أ فطيب ذلك أم لا؟ رواه أحمد، وأبو داود، والنسائى، وابن ماجه، قال فى "البدر المنير": إسناده حسن كما قاله المنذرى. "نيل الأوطار" (٤-٢٥٧).

النساء والصيد. وأحاديث الباب ترد عليهم، وقد استدل المانعون من الطيب بعد الرمى بما أخرجه الحاكم عن ابن الزبير أنه قال: إذا رمى الجمرة الكبرى حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت، وقال: إن ذلك من سنة الحج. وبما أخرجه النسائى عن ابن عمر قال: إذا رمى وحلق حل له كل شيء إلا النساء والطيب، ولا يخفى أن هذين الأثرين لا يصلحان لمعارضة أحاديث الباب، وعلى فرض أن الأول منهما مرفوع فهو أيضا لا يعتد به بجنب الأحاديث المذكورة، لا سيما وهى مثبتة لحل الطيب اهـ (٤- ٢٩٨).

واعتذر بعض المالكية بأن عمل أهل المدينة على خلافه، وتعقب بما رواه النسائى من طريق أبى بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام: أن سليمان بن عبد الملك لما حج جمع ناسا من أهل العلم، منهم القاسم بن محمد، وخارجة بن زيد، وسالم وعبد الله -ابنا عبد الله بن عمر- وعمر ابن عبد العزيز، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، فسألهم عن التطيب قبل الإفاضة؟ فكلهم أمره به، فهؤلاء فقهاء أهل المدينة من التابعين، قد اتفقوا على ذلك، فكيف يدعى مع ذلك العمل على خلافه؟ قاله الحافظ فى "الفتح" (٣:٣١٧). وفيه أيضا: كان سالم بن عبد الله بن عمر يخالف أباه وجده فى ذلك؛ لحديث عائشة، قال[1] ابن عيينة: أخبرنا عمرو بن دينار، عن سالم، أنه ذكر قول عمر فى الطيب ثم قال: قالت عائشة فذكر الحديث قال سالم: سنة رسول الله ﷺ أحق أن تتبع اهـ(٣:٣١٥).

فاندحض بذلك قول من قال: إن ذلك من خصائصه ﷺ، كما ذكره الحافظ فى "الفتح" أيضا (٣- ٣١٦). ففيه مع أن الخصائص لا تثبت بالقياس، أنه لو كان كذلك لم يخف على سالم، ولم يقل: سنة رسول الله ﷺ أحق أن تتبع، فليعلم ذلك.

---

(١) وأخرج الطحاوى بطريق سفيان، عن عمرو بن دينار، عن طاوس، عن ابن عمر، قال: قال عمر، فذكر قوله: إذا رميتم وحلقتم فقد حل لكم كل شيء إلا النساء والطيب. قال أى ابن عمر: فقالت عائشة: كنت أطيب رسول الله ﷺ إذا رمى الجمرة قبل أن يفيض. فسنة رسول الله ﷺ أحق أن يؤخذ بها من سنة عمر اهـ. (١- ٤٢١). وهذا يدل على رجوع ابن عمر أيضا عن قول أبيه إلى ما روته عائشة رضى الله عنها، نص عليه الطحاوى فافهم.

٢٧٥٥- عن عائشة رضى الله عنها، قالت: كنت أطيب رسول الله ﷺ قبل أن يحرم، ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت، بطيب فيه مسك. متفق عليه. "نيل"

والجواب عن حديث ابن الزبير عند الحاكم أن زيادة: "والطيب" فيه شاذة، نص عليه الحافظ فى "الدراية" بقوله وروى الحاكم من حديث عبد الله بن الزبير، قال: من سنة الحج إذا رمى الجمرة الكبرى، حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت. وزيادة الطيب شاذة اهـ (١٩٨). وأيضا فمذهب ابن الزبير على خلاف ما رواه، فقد قال ابن المنذر: اختلف العلماء فيما أبيح للحاج بعد رمى جمرة العقبة قبل الطواف بالبيت، فروى عن ابن عباس، وابن الزبير[1] وعائشة يحل له كل شيء إلا النساء وهو قول سالم، وطاوس، والنخعى، وإليه ذهب أبو حنيفة، والشافعى، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور. وروى عن عمر وابنه: أنه يحل له كل شيء إلا النساء والطيب وقال مالك، يحل له كل شيء إلا النساء والصيد. وفى "المدونة": أكره لمن رمى جمرة العقبة أن يتطيب حتى يفيض. كذا فى "عمدة القارى" (٤- ٧٧٣).

هذا، وقد طعن صاحب "التوضيح" فى حديث ابن عباس الذى بدأنا به الباب، بأنه من رواية الحسن عن ابن عباس، والحسن البصرى لم يسمع منه، وقد وهم فيه؛ فإن الرواية عن الحسن العرنى عن ابن عباس، وقد روى عن يحيى بن معين: أن الحسن العرنى لم يسمع من ابن عباس، وغيره قال: سمع منه، فالمثبت أولى من النافى على ما عرف، قاله العينى فى "عمدة القارى" أيضا.

قال: واحتج المانعون من الطيب بما رواه الطحاوى: حدثنا يحيى بن عثمان، حدثنا عبد الله ابن يوسف، حدثنا ابن لهيعة عن أبى الأسود، عن عروة، عن أم قيس بنت محصن، قالت: دخل على عكاشة بن محصن وآخر فى منى مساء يوم الضحى، فنزعا ثيابهما. وتركا الطيب، فقلت: مالكما؟ فقالا: إن رسول الله ﷺ قال لنا: «من لم يفض إلى البيت من عشية هذه فليدع الثياب والطيب». والجواب عنه أنه لا يعارض حديث عائشة؛ لأن حديث عائشة فيه من الصحة ما ليس فى حديث أم قيس، وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف، وحديثه هذا شاذ اهـ (٤- ٧٧٣)، وسيأتى لك مزيد بسط الكلام فى آخر أحاديث الباب فانتظر.

قوله: "عن عائشة إلى قوله: عن الحجاج" إلخ، دلالة الأحاديث على أجزاء الباب ظاهرة،

---

(١) أخرجه عنه الطحاوى بسند حسن فى "شرح معانى الآثار" له (١- ٤٢١).

(٤-٢٩٧). وللنسائي: طيب رسول الله ﷺ لحرمه حين أحرم، ولحله بعد ما رمى جمرة العقبة قبل أن يطوف بالبيت. (نيل أيضا).

٢٧٥٦- حدثنا وكيع، عن هشام بن عروة، عن عروة، عن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا رمى أحدكم جمرة العقبة فقد حل له كل شيء إلا النساء». رواه ابن أبي شيبة وسنده صحيح، "دراية" (١٩٨). و"زيلعي" (١:٥٠٨). ورواه أبو داود بطريق الحجاج بن أرطاة، عن الزهري، عن عمرة، عن عائشة، وضعفه لأجل أن الحجاج لم ير الزهري، ولم يسمع منه شيئا، كما في "نصب الراية" أيضا، ولكن سند ابن أبي شيبة سالم عن هذه العلة، فالحديث صحيح.

٢٧٥٧- عن الحجاج بن أرطاة، عن أبي بكر بن عمرو بن حزم، عن عائشة، أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا رميتم وحلقتم وذبحتم حل لكم كل شيء إلا النساء». قال الدارقطني: ولم يروه غير الحجاج بن أرطاة. "زيلعي"(١:٥٠٨) و"دراية" (١٩٨). قلت: فما له وهو حسن الحديث؟ وثقه غير واحد كما مر غير مرة، فالحديث حسن.

٢٧٥٨- عن أم سلمة، عن النبي ﷺ، أنه قال عشية يوم النحر: «إن هذا يوم رخص لكم إذا رميتم الجمرة أن تحلوا من كل ما حرمتم عنه إلا النساء». أخرجه أحمد

وحديث عائشة رضي الله عنها بطريق الحجاج صريح في أن المراد يرمى الجمرة الرمى مع الذبح والحلق، كما تقدمت الإشارة إليه فيما مضى.

قوله: "عن أم سلمة إلخ"، قال الحافظ في "التلخيص": قال البيهقي: روى هذا في حديث لأم سلمة مع حكم آخر لا أعلم أحدا من الفقهاء قال به، وأشار بذلك إلى ما رواه أبو داود والبيهقي من طريق محمد بن إسحاق: حدثني أبو عبيدة بن عبد الله بن زمعة، عن أبيه[1]، وعن أمه زينب بنت أبي سلمة، عن أم سلمة، قالت: كانت ليلتي التي يصير إلي فيها رسول الله ﷺ مساء يوم النحر فصار إلي، فدخل على وهب بن زمعة ومعه رجل من آل أبي أمية، (لعله عكاشة بن محصن الأسدي، وعد من آل أبي أمية لكونه حليف بني عبد الشمس كما في "الإصابة" (٤-٢٥٦) وقد تقدم في حديث أم قيس أنها دخل عليها عكاشه ومعه رجل آخر فنزعا ثيابهما،

---

(١) وقع في "التلخيص" تخليط في هذا السند، ففيه: عن أبيه عن أمه زينب، والصحيح ما في سنن أبي داود، ومنها نقلت السند والمتن برمته (٣- ١٨٩) مع "البذل").

في "مسنده". والحاكم في "المستدرك"، وأبو داود في "سننه". "زيلعي" (١:٥٠٨). وسكت عنه أبو داود كما في "بذل المجهود" (٣:١٩٠). قال في "النيل" (٤:٢٩٧): وفي الباب عن أم سلمة عند أبي داود، والحاكم، والبيهقي، وفي إسناده محمد بن إسحاق، ولكنه صرح بالتحديث اهـ. قلت: فالحديث حسن.

أي دخلا عليها منزوعة عنهما ثيابهما، محمولة على أيديهما، كما في رواية لأحمد، ذكرها سيدي الخليل قدس سره في "بذل المجهود" (٣-١٩٠) متقصمين، فقال رسول الله ﷺ لوهب: «هل أفضت أبا عبد الله» قال: لا والله يا رسول الله، قال ﷺ: «انزع عنك القميص» قال: فنزعه من رأسه، ونزع صاحبه قميصه من رأسه، ثم قال: ولم يا رسول الله؟ قال: «إن هذا يوم رخص لكم إذا أنتم رميتم الجمرة أن تحلوا يعني من كل ما حرمتم منه إلا النساء، فإذا أمسيتم قبل أن تطوفوا هذا البيت صرتم حرما كهيئتكم قبل أن ترموا الجمرة حتى تطوفوا». قال البيهقي: لا أعلم أحدا من الفقهاء قال بهذا الحديث اهـ. (١- ٢١٨).

قلت: ورواه الحاكم من طريق محمد بن إسحاق: حدثني أبو عبيدة بن عبد الله بن زمعة، حدثني أم قيس بنت محصن -وكانت جارة لهم- قالت: خرج من عندي عكاشة بن محصن، فذكر مثل حديث ابن لهيعة- عند الطحاوي، وقد مر ذكره، كذا في "الإصابة" (٤-٢٥٦). فاختلف فيه على بن إسحاق، فرواه مرة عن أبي عبيدة، عن أبيه. وأمه، ومرة عن أبي عبيدة، عن أم قيس، واختلف فيه على بن لهيعة أيضا، فرواه مرة عن أبي الأسود، عن عروة، عن أم قيس بنت محصن كما مر، ورواه مرة عن أبي الأسود، عن عروة، عن جد أمه بنت وهب: أن عكاشة بن وهب فذكر الحديث، أخرجه الطحاوي أيضا (١- ٤١٨).

وهذا اضطراب في الإسناد ويقتضي ضعف الحديث ورده على طريقة المحدثين إن لم يترجح أحد الطريقين على الآخر، ولعل الراجح من طريقي ابن إسحاق ما اختاره أبو داود فأخرجه في "سننه" وسكت عنه. وكان الأصح من طريقي ابن لهيعة روايته عن أبي الأسود، عن عروة، عن أم قيس، كما أشار إليه الحافظ في "الإصابة" (٤- ٢٥٦). فإن ارتفع اضطراب السند بهذا الترجيح لم يرتفع ما في المتن من الشذوذ؛ فإن رجوع الحلال إلى الإحرام بعد ما صار حلالا بالرمي والذبح والحلق لأجل كونه لم يطف بالبيت حتى المساء، لم يذكره أحد من الثقات إلا ابن لهيعة وابن إسحاق، وهما ما هما وإن كانا حسنا الحديث عندنا، ولم يقل بما روياه أحد من الفقهاء إلا ما

باب طواف الزيارة بعد الرمي والحلق
وقوله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾

٢٧٥٩– عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ أفاض يوم النحر، ثم رجع، فصلى الظهر بمنى، متفق عليه. "نيل" (٤–٢٩٨).

٢٧٦٠– عن جابر في حديثه الطويل: أن النبي ﷺ انصرف إلى المنحر، فنحر،

يروى عن عروة بن الزبير، كما ذكره ابن حزم، قاله الحافظ في "التلخيص" (١– ٢١٨).

والجواب عنه على طريقة الفقهاء أن أمره ﷺ إياهم بنزع القميص، ورجوعهم إلى هيئة الإحرام بعد كونهم حلالا، لم يكن تعبدا بل سياسة؛ لما خشي عليهم من مواقعة النساء قبل الإفاضة لو أمسوا، كمثل من حل من الرجال متقمصين متطيبين طول الليل، فأمرهم أن يبيتوا كهيئة المحرمين؛ لتمنعهم حالتهم هذه عن مواقعة النساء في الليل ما لم يطوفوا بالبيت، ولا يخفى أن أوامر الشارع صلاة الله وسلامه عليه إذا كان منشأها السياسة تكون مختصة بمحل ورودها لا عامة.

والدليل على كون هذا الأمر سياسة أنه ﷺ أمرهم بهيئة المحرمين بعد ما صاروا حلالا بالرمي والحلق وقضاء التفث، من غير أن يأمرهم بتجديد الإحرام، ومن قضى تفثه لا يعود محرما إلا بإحرام جديد، وهو ظاهر، وهذا هو محمل ما روى عن عمر رضي الله عنه أنه نهى التطيب قبل الإفاضة، لكونه من دواعي الجماع، كما أن ترك المخيط لكونه مذكرا للإحرام من دواعي الامتناع عنه، فنهى عمر الناس سياسة عن التطيب قبل الإفاضة صيانة لهم عن مباشرة النساء، والجمع بين الروايات بقدر الإمكان أولى من العمل ببعضها وترك بعضها، ولا يخفى أن التطيب ولبس المخيط ليس بواجب بعد الرمي والحلق، بل غاية ما فيه أنه مباح، وللإمام أن ينهى بعض الناس عن شيء من المباحات صيانة لهم عن الوقوع في ما لا يجوز لهم، لا نعلم فيه خلافا فافهم، والله تعالى أعلم.

باب طواف الزيارة بعد الرمي والحلق
وقوله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾

قوله: "عن ابن عمرو عن جابر" إلخ، قلت: دل حديث جابر على أنه ﷺ ركب لطواف البيت بعد ما نحر هدية، وقد تقدم عن أنس أنه ﷺ عقب النحر بحلق رأسه، فثبت من المجموع

ثم ركب فأفاض إلى البيت، فصلى بمكة الظهر، رواه مسلم. "نيل الأوطار" (٤: ٢٩٨).

كونه طاف للإفاضة بعد الحلق، وهذا مما لم يختلف فيه اثنان أنه ﷺ أفاض إلى البيت بعد الحلق بمنى، وإنما الخلاف في جواز عكس الترتيب، وقد قدمنا أنه لا يجب الترتيب بين الطواف وبين ما هو مقدم عليه من الرمي والحلق ونحوهما، بل هو سنة، فلو أفاض قبل الحلق جاز وكره، وطواف الإفاضة ركن للحج لا يتم إلا به، لا نعلم فيه خلافا. ولأن الله تعالى قال: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾ قال ابن عبد البر: هو من فرائض الحج، لا خلاف في ذلك بين العلماء، وفيه عند جميعهم قال الله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾. وعن عائشة، قالت: حججنا مع النبي ﷺ، فأفضنا يوم النحر فحاضت صفية، فأراد النبي ﷺ منها ما يريد الرجل من أهله فقلت: يا رسول الله إنها حائض، قال: «أ حابستنا هي»؟ قالوا: يا رسول الله! إنها قد أفاضت يوم النحر قال «أخرجوا» متفق عليه. فدل على أن هذا الطواف لا بد منه وأنه حابس، كذا في "المغني" لابن قدامة (٣- ٤٦٥).

قال النووي: وقد أجمع العلماء أن هذا الطواف -وهو طواف الإفاضة- ركن من أركان الحج، لا يصح الحج إلا به، واتفقوا على أنه يستحب فعله يوم النحر بعد الرمي والنحر والحلق، فإن أخره عنه وفعله في أيام التشريق أجزأ ولا دم عليه بالإجماع، فإن أخره إلى بعد أيام التشريق وأتى به بعدها أجزأه، ولا شيء عليه بالإجماع.

وقال أبو حنيفة ومالك: إذا تطاول لزم معه دم انتهى. كذا في "النيل" (٤- ٢٩٨). وقد تسامح النووي في حكاية قول أبي حنيفة، فمذهبه أن وقت أدائه بلا نقصان أيام النحر لا أيام التشريق، فإن أخره عن يوم النفر الأول - وهو الثاني عشر من ذي الحجة- لزمه دم، ولا وقت لمطلق أدائه بل وقته العمر، إلا أنه يكره تأخيره عن هذه الأيام، صرح به في "الهداية" "وفتح القدير" (٢- ٣٨٨ و٣٨٩).

هذا، وقول ابن عمر: فصلى الظهر بمنى. وقول جابر: فصلى بمكة الظهر. ظاهر هذا التنافي، ويمكن الجمع بأن يقال: إنه ﷺ صلى بمكة ثم رجع إلى منى، فوجد أصحابه يصلون الظهر، فدخل معهم متنفلا لأمره ﷺ بذلك لمن وجد جماعة يصلون وقد صلى. قاله الشوكاني في "النيل" (٤- ٢٩٩). وهذا أحسن ما يجمع به بين الخبرين، وقد ورد من حديث أبي الزبير المكي عن عائشة وجابر رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ أخر طواف يوم النحر إلى الليل. رواه أبو داود، والنسائي، وابن ماجة، وفي لفظ: طواف الزيارة.

. . . .

قال الترمذى: حديث حسن وتصدى ابن القيم رحمه الله لتغليطه. وتضعيف راويه أبى الزبير لتدليسه، والحق أنه حسن الحديث احتج به مسلم وأصحاب السنن. وأخرج له البخارى متابعة، فلا ينبغى رد ما رواه ما أمكن الجمع بين الروايات، ومعناه عندى أنه ﷺ أخر طوافه بنساءه يوم النحر إلى الليل، يؤيده ما رواه محمد بن إسحاق، عن عبد الرحمان بن القاسم، عن أبيه، عن عائشة أن النبى ﷺ أذن لأصحابه، فزاروا البيت يوم النحر ظهيرة، وزار رسول الله ﷺ مع نسائه ليلا كذا فى "زاد المعاد" (١- ٢١٢).

وبالجملة فقد طاف رسول الله ﷺ يوم النحر طوافين: أحدهما بالنهار، كما رواه ابن عمر، وجابر، ووافقتهما عائشة رضى الله عنها أيضا، فقالت: أفاض رسول الله ﷺ من آخر يوم حين صلى الظهر، ثم رجع إلى منى، فمكث بها ليالى أيام التشريق. الحديث رواه أحمد، وأبو داود، وصححه ابن حبان. والحاكم، وقال المنذرى: هو حديث حسن. زيلعى (١:٥٠٩) وطاف ثانيا فى الليل بنساءه كما رواه محمد ابن إسحاق عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة وهو مفسر، فيجب حمل ما روى عن عائشة أنه ﷺ أخر الطواف يوم النحر إلى الليل، على أنه أخر طوافه بنساءه إلى الليل، وقد ثبت أنه ﷺ كان يزور البيت كل ليلة ما أقام بمنى رواه قتادة. حدثنى أبو حسان عن ابن عباس فذكره.

قال الحافظ فى "الفتح": ولرواية أبى حسان هذه شاهد مرسل، أخرجه ابن أبى شيبة عن ابن عيينة: حدثنا ابن طاؤس، عن أبيه: أن النبى ﷺ كان يفيض كل ليلة اهـ. (٣- ٤٥٢). وليس معناه أنه ﷺ كان يطوف طواف الإفاضة كل ليلة، بل المراد أنه كان ينـزل من منى إلى مكة لزيارة البيت وطوافه تطوعا كل ليلة، فأطلق عليه الراوى الإفاضة مرة، والزيارة أخرى. فأوقع الناس فى الغلط، فظنوا أنه ﷺ أخر طواف الإفاضة إلى الليل، وليس هذا مما أرادته عائشة رضى الله عنها، فإنها قد وافقت ابن عمر وجابرا على ما رويا من كونه ﷺ أفاض نهارا فافهم؛ فإنه من المواهب.

قال العينى فى "العمدة": ذكر ابن حبان أنه ﷺ رمى جمرة العقبة ونحر، ثم تطيب للزيارة، ثم أفاض، فطاف بالبيت طواف الزيارة، ثم رجع إلى منى، فصلى الظهر بها، والعصر، والمغرب، والعشاء، ورقـد رقدة بها، ثم ركب إلى البيت ثانيا، وطاف به طوافا آخـر بالليل اهـ (٤- ٧٤٦). وهذا صريح فى ما قلنا، والله تعالى أعلم.

باب وجوب الحلق أو التقصير فى الحج والعمرة وكونه نسكا من المناسك وأن الحلق أفضل من التقصير للرجال ولا يجوز للنساء إلا التقصير

قال الله تعالى: ﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين﴾.

٢٧٦١- عن ابن عمر رضى الله عنهما، أن النبى ﷺ قال: «من لم يكن معه هدى فليطف بالبيت، وبين الصفا والمروة، وليقصر، وليحلل». مختصر للشيخين وأبى داود والنسائى. "جمع الفوائد" (١-١٧٥).

٢٧٦٢- عن جابر، قال: فأمر النبى ﷺ أصحابه أن يجعلوها عمرة، ويطوفوا ثم

باب وجوب الحلق أو التقصير فى الحج والعمرة وكونه نسكا من المناسك وأن الحلق أفضل من التقصير للرجال ولا يجوز للنساء إلا التقصير

قوله: "عن ابن عمرو عن جابر" إلخ، قال ابن قدامة فى "المغنى" (٣- ٤٥٨): والحلق والتقصير نسك فى الحج والعمرة فى ظاهر مذهب أحمد وقول الخرقى، وهو قول مالك، وأبى حنيفة، والشافعى وعن أحمد: أنه ليس بنسك، وإنما هو إطلاق من محظور كان محرما عنيه بالإحرام، فأطلق فيه عند الحل كاللباس والطيب وسائر محظورات الإحرام، فعلى هذه الرواية لا شيء على تاركه. ويحصل الحل بدونه. ووجهها أن النبى ﷺ أمر بالحل من العمرة قبله، فروى أبو موسى قال: قدمت على رسول الله ﷺ، فقال لى: بم أهللت؟ قلت. لبيك بإهلال كإهلال رسول الله ﷺ، قال: أحسنت[1] فأمرنى فطفت بالبيت وبين الصفا والمروة. ثم قال لى: أحل. متفق عليه. وعن سراقة: أن النبى ﷺ قال: «إذا قدمتم فمن تطوف بالبيت وبين الصفا والمروة فقد حل إلا من كان معه هدى». رواه الجوزجانى فى المترجم، ولأن ما كان محرما فى الإحرام إذا أبيح كان إطلاقا من محظور، والأولى أصح؛ فإن النبى ﷺ أمر به، فروى ابن عمر، وروى عن جابر، فذكر حديثى المتن.

قال: وأمره يقتضى الوجوب، ولأن الله تعالى وصفهم به بقوله سبحانه: ﴿محلقين رؤوسكم ومقصرين﴾، ولو لم يكن من المناسك لما وصفهم به كاللبس وقتل الصيد، ولأن النبى ﷺ ترحم على المحلقين ثلاثا، وعلى المقصرين مرة، ولو لم يكن من المناسك لما دخله التفضيل

---

(١) فيه جواز الإحرام المبهم؛ وقد نص على جوازه علمائنا كما فى "غنية الناسك".

يقصروا، ويحلوا إلا من كان معه الهدى. مختصر للشيخين وأبى داود والنسائى. "جمع الفوائد" (١:١٧٥). ولفظ البخارى: عن جابر: «أحلوا من إحرامكم بطواف بالبيت وبين الصفا والمروة، وقصروا». "التلخيص الحبير" (١:٢١٩).

كالمباحات، ولأن النبى ﷺ وأصحابه فعلوه فى جمع حجهم وعمرهم، ولم يخلوا به، ولو لم يكن نسكا لما داوموا عليه بل لم يفعلوه، لأنه لم يكن من عادتهم فيفعلوه عادة، ولا فيه فضل فيفعلوه لفضله. وأما أمره بالحل فإنما معناه -والله أعلم- الحل بفعله؛ لأن ذلك كان مشهورا عندهم، فاستغنى عن ذكره، ولا يمتنع الحل من العبادة بما كان محرما فيها كالسلام من الصلاة. اهـ. مختصرا.

فإن قيل: إنما ترحم ﷺ على المحلقين ثلاثا لأنهم لم يشكو، كما ورد ذلك صريحا فى حديث ابن عباس عند ابن ماجة بلفظ: قيل: يا رسول الله! لم ظاهرت للمحلقين ثلاثا، وللمقصرين واحدة؟ قال: «إنهم لم يشكوا». "جمع الفوائد" (١- ١٨٦). قلنا: إنما كان ذلك سببا لمظاهرته للمحلقين في عمرة الحديبية بسبب توقف من توقف من الصحابة عن الإحلال لما دخل عليهم من الحزن؛ لكونهم منعوا من الوصول إلى البيت مع اقتدارهم فى أنفسهم على ذلك، فخالفهم النبى ﷺ، وصالح قريشا على أن يرجع من العام المقبل، والقصة مشهورة، فلما أمرهم النبى ﷺ بالإحلال توقفوا، فأشارت أم سلمة أن يحل هو ﷺ قبلهم، فتبعوه، فحلق بعضهم، وقصر بعضهم، وكان من بادر إلى الحلق أسرع إلى امتثال الأمر ممن اقتصر على التقصير، فظاهر للمحلقين بالرحمة ثلاثا وللمقصرين مرة، كذا فى "فتح البارى" (٣- ٤٤٩). ولا يصلح ذلك سببا لمظاهرته بالترحم ثلاثا للمحلقين فى حجة الوداع؛ لانعدام التوقف والتردد الذى كان قد عرض لبعض الصحابة فى الحديبية هناك. وقد تظافرت الروايات بذلك فى الموضعين.

قال الحافظ فى "الفتح": واختلف المتكلمون على هذا الحديث فى الوقت الذى قال فيه رسول الله ﷺ ذلك، والأحاديث التى فيها تعيين حجة الوداع أكثر عدد، وأصح إسنادا، ولهذا قال النووى عقب أحاديث ابن عمر، وأبى هريرة، وأم الحصين: هذه الأحاديث تدل على أن هذه الواقعة كانت فى حجة الوداع، قال: وهو الصحيح المشهور، وقيل: كان فى الحديبية، وجزم بأن ذلك كان فى الحديبية إمام الحرمين فى "النهاية". ثم قال النووى: لا يبعد أن يكون وقع فى الموضعين انتهى. وقال عياض: كان فى الموضعين؛ ولذا قال ابن دقيق العيد: إنه الأقرب. قلت: بل

٢٧٦٣- عن ابن عمر رضى الله عنهما: أن النبى ﷺ لبد رأسه وأهدى، فلما قدم مكة أمر نسائه أن يحللن، قلن: ما لك أنت لم تحل؟ قال: «إنى قلدت هديى، ولبدت رأسى، فلا أحل حتى أحل من حجتى وأحلق رأسى». رواه أحمد، وهو فى البخارى عنه عن حفصة، وليس فيه: «وأحلق رأسى». والحديث احتج به ابن تيمية فى "المنتقى"، والشوكانى فى "نيل الأوطار" (٤-٢٩٦).

٢٧٦٤- عن ابن عمر رضى الله عنهما: أنه لقى رجلا من أهله يقال له المجبر قد

هو المتعين؛ لتظافر الروايات بذلك في الموضعين كما قدمناه اهـ (٣- ٤٤٩).

قلت: وأما السبب فى تكرير الدعاء للمحلقين فى حجة الوداع فقال ابن الأثير: كان أكثر من حج مع النبى ﷺ لم يسق الهدى، فلما أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة بالتحلل وحلق الرؤوس شق ذلك عليهم، ثم لما لم يكن لهم بد من الطاعة اختار أكثرهم التقصير؛ لكونه أخف من الحلق عندهم، فرجح النبى ﷺ فعل من حلق؛ لكونه أبين فى امتثال الأمر انتهى. وفيما قاله نظر؛ لأن المتمتع يستحب فى حقه أن يقصر فى العمرة، ويحلق فى الحج، إذا كان ما بين النسكين متقاربا، وقد كان ذلك فى حقهم كذلك، قاله الحافظ فى "الفتح". بل السبب فى ذلك. والله أعلم. أن الحلق فيه من قضاء التفث ما ليس فى التقصير، فكان أفضل وأكمل، واتباع فعل النبى ﷺ فيه أكثر وأظهر، فالظاهر أن تكرير الدعاء للمحلقين كان بمنى بعد ما حلق رسول الله ﷺ رأسه، لا بمكة حين أمر من لم يسق الهدى من الصحابة بالتحلل بالطواف والسعى؛ فإنهم لم يكونوا مأمورين بالحلق إذا ذاك، ولذلك -والله أعلم- وقع الاقتصار فى حديثى ابن عمر وجابر الذين بدأنا بهما الباب على الأمر بالتقصير وحده، ولم يرد الأمر بالتخيير بين الحلق والتقصير؛ لكونهم متمتعين، والزمان بين النسكين متقارب فافهم.

قوله: "عن ابن عمر" وهو الثالث من الباب إلخ، قلت: فيه دلالة على كون الحلق من أسباب التحلل، وهو ظاهر، فدل على كونه نسكا كالرمى وغيره، وقد استدل ابن تيمية فى "المنتقى" بحديث ابن عمر هذا على أنه يتعين الحلق على من لبد رأسه، وبه قال الجمهور كما نقله ابن بطال، وقالت الحنفية: لا يتعين، بل إن شاء قصر، قال فى "الفتح": وهذا قول الشافعى فى الجديد، قال: وليس للأول دليل صريح اهـ. من "نيل الأوطار" (٤:٢٩٧).

قلت: وتخصيصه ﷺ الحلق بالذكر لا يستلزم عدم جواز التقصير فى حقه، ألا ترى أنه

أفاض ولم يحلق ولم يقصر، جهل ذلك، فأمره أن يرجع فيحلق أو يقصر، ثم يرجع إلى البيت فيفيض. رواه مالك. "جمع الفوائد" (١–١٨٦).

اقتصر على ذكر التقصير فى حق من أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة؟ فلم يكن ذلك دليلا على عدم جواز الحلق فى حقهم، وفى حق لمن هو مثلهم من المتمتعين، وإنما كان دليلا على استحباب التقصير للمتمتع إذا كان ما بين النسكين متقاربا، فكذلك الحلق أفضل لمن كان قد لبد رأسه؛ لكونه أفضل لكل من حج أو اعتمر، فمن كان لبد رأسه وقلد هدية أولى به.

قال فى "غنية الناسك" (٩٣): ولو تعذر الحلق لعارض بأن يفقد آلة الحلق، أو من يحلقه، أو يضره الحلق لنحو صداع، أو قروح برأسه، تعين التقضير، أو تعذر التقصير بأن يكون شعره قصيرا، أو لبده بصمغ فلا يعمل فيه المقراض، تعين الحلق، وكذا لو كان معقوصا أو مضفورا كما عزى إلى "المبسوط"، ووجهه أنه إذا نقضه تناثر بعض الشعر، فكان جناية على إحرامه قبل أن يحل منه، فيتعين الحلق، لكن قد يقال: إن هذا التناثر غير جناية؛ لأنه فى وقت جواز إزالة الشعر بحلق أو غيره، ولو نتفا منه أو من غيره، فبقى ما فى المبسوط مشكلا، تأمل "رد المحتار". وإن تعذرا جميعا بأن يكون شعره قصيرا، أو برأسه قروح لا يمكنه الحلق، سقطا عنه، وحل بلا شىء اهـ. (٩٣).

قلت: ولعلك قد تفطنت أن أبا حنيفة إنما لم يعين الحلق فى حق من يلبد رأسه إذا أمكنه التقصير ولم يتعذر، وإذا تعذر تعين الحلق عنده أيضا. قال العينى فى "العمدة": قال أبو حنيفة: من لبد رأسه أو ضفره فإن قصر ولم يحلق أجزأه، وروى عن ابن عباس(١) أنه كان يقول: من لبد أو عقص أو ضفر فإن نوى الحلق فليحلق، وإن لم ينوه فإن شاء حلق، وإن شاء قصر. وقال شيخنا زين الدين فى "شرح الترمذى": إن الحلق نسك، قاله النووى، وهو قول أكثر أهل العلم، وهو القول الصحيح للشافعى اهـ. (٤– ٧٣٩).

قلت: فما روى عن عمر وابن عمر رضى الله عنهما: من لبد رأسه للإحرام فقد وجب عليه الحلق. ذكره العينى فى "العمدة"، وقال الحافظ فى "الفتح" (٣– ٤٤٦): أعلى ما فيه ما سيأتى فى اللباس عن عمر: من ضفر رأسه فليحلق اهـ. وفى "كنز العمال": رواه مالك، وأبو عبيد، وابن أبى شيبة (٣– ٤٩). فمحمله ما إذا تعذر التقصير، والله تعالى أعلم. قال فى البدائع: هذا إذا كان

---

(١) ذكر أثر ابن عباس هذا ابن قدامة فى "المغنى" أيضا (٣– ٤٥٨).

. . . .

على رأسه شعر، فأما إذا لم يكن أجرى الموسى على رأسه. لما روى عن ابن عمر: من جاءه يوم النحر ولم يكن على رأسه شعر أجرى الموسى على رأسه والقدورى رواه مرفوعا إلى رسول الله ﷺ ولأنه إذا عجز عن تحقيق الحلق فلم يعجز عن التشبه بالحالقين، وقد قال النبى ﷺ «من تشبه بقوم فهو منهم» اهـ (٢: ١٤٠).

وفى "غنية الناسك" (٩٣): ويجب إجراء الموسى على الأقرع وذى قروح إن أمكنه، هو المختار، وقيل: مستحب، ويستحب الحلق بالموسى. ولو أزال الشعر بالنورة، أو الحرق، أو النتف بيده. أو أسنانه، بفعله أو فعل غيره. أجزأ عن الحلق، ويؤيده ما رواه مالك: جاء رجل إلى القاسم بن محمد فقال: إنى أفضت، وأفضت معى بأهلى، ثم عدلت بها إلى الشعب، فذهبت لأدلو منها، فقالت إنى لم أقصر من شعرى بعد، فأخذت من شعرها بأسنانى، ثم وقعت بها قال القاسم: مرها فلتأخذ بالجلمين من شعرها اهـ. ولم يأمره بالكفارة من دم وغيره. فدل على إجزاء التقصير بالأسنان أيضا ثم أمرها بأن تأخذ بالجلمين من شعرها لموافقة السنة كملا، ولتزيين الشعر منظرا، قال مالك: وأنا أستحب أن يهراق فى مثل هذا دم؛ لقول ابن عباس: من نسى من نسكه شيئا فليهرق دما. "جمع الفوائد" (١- ١٨٦) فلعل مالكا يشرط التقصير بالمقراض ونحوه، وإلا فلا وجه لإيجاب الدم فى هذه الصورة؛ لو جود التقصير بالأسنان. والله أعلم.

قال ابن قدامة فى "المغنى": والمرأة تقصر من شعرها مقدار الأنملة، والأنملة رأس الإصبع من المفصل الأعلى، والمشروع للمرأة التقصير دون الحلق، لا خلاف فى ذلك. قال ابن المنذر: أجمع على هذا أهل العلم، لأن الحلق فى حقهن مثلة، وقد روى عن ابن عباس وعن على، فذكر حديثى المتن، ثم قال: وكان أحمد يقول: تقصر من كل قرن قدر الأنملة، وهو قول ابن عمر، والشافعى، وإسحاق، وأبى ثور. وقال أبو داود: سمعت أحمد سئل عن المرأة تقصر من كل رأسها؟ قال: نعم، تجمع شعرها إلى مقدم رأسها، ثم تأخذ من أطراف شعرها قدر أنملة، والرجل الذى يقصر فى ذلك كالمرأة، وقد ذكرنا فى ذلك خلافا فيما مضى اهـ. (٣- ٤٦٤).

قلت: والواجب عندنا حلق ربع الرأس، أو تقصير قدر الأنملة من جميع ربع الرأس، كما صرح به فى "اللباب"، لكن أصحابنا قالوا: يجب أن يزيد فى تقصير الربع على قدر الأنملة؛ لأن أطراف الشعر غير متساوية عادة، فلو قصر قدر الأنملة من الربع لم يستوف قدر الأنملة، كذا فى

٢٧٦٥– عن أبى هـــريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «اللهم اغفر للمحلقين» قالوا: وللمقصــــرين، قال: «اللهم اغفر للمحـــلقين» قالوا: وللمقصرين. قالـها ثلاثا، قال: «وللمقصـــرين». رواه البخارى والجماعة، وفى رواية قال فى الرابعـة: «وللمقصــرين». "فتــح البارى" (٣–٤٤٨)، و"جمــع الفوائد" (١–١٨٦).

"غنية الناسك" (٩٣) قلت: والتقدير بربع الرأس كأنهم أخذوه من مسح الرأس فى الوضوء، وبحث فيه ابن الهمام، واختار وجوب حلق الكل أو تقصيره كقول مالك، قال: وهو الذى أدين الله تعالى –به–، والله تعالى أعلم اهـ (٢– ٣٨٦).

قلت: قد أخذ أئمتنا من قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ وحديث المغيرة مسح على ناصبته، كون الربع قائما مقام الكل شرعا، وجعلوه حكما كليا فى أكثر المواضع كما لا يخفى، فلا يرد عليهم ما أورده ابن الهمام رحمه الله تعالى من فساد قياس الحلق على المسح ونحوه، قاله الشيخ، قال: ولا سيما وقد اتفقت الأئمة على أنه يجزئ فى الحلق قدر ما يجزئ فى باب المسح فى الوضوء، كما صرح به ابن الهمام نفسه، واتفاقهم على القياس الفاسد بعيد بالمرة فافهم.

قال الشيخ: وأما كون قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾ مجملا أو مطلقا فمداره على ذوق المجتهد، فمن ظنه مجملا جعل حديث المغيرة بيانا له، ومن جعله مطلقا أجراه على إطلاقه. وقال بكفاية مسح شعرة أو شعرتين، ولم يجعل الحديث بيانا له، بل عده من العمل بإطلاقه، والفرق بين الإطلاق والإجمال عسير غير يسير، لا يهتدى إليه إلا المجتهد، والله تعالى أعلم انتهى.

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. دلالته على كون الحلق أو التقصير واجبا بما مر عن "المغنى" من تقريرها ظاهرة وفيه أيضا أن التقصير يجزئ عن الحلق، وهو مجمع عليه، إلا ما روى عن الحسن البصرى: أن الحلق يتعين فى أول حجة، حكاه ابن المنذر بصيغة التمريض، وقد ثبت عن الحسن خـــلافه، قال ابن أبى شيبة: حدثنا عبد الأعلى، عن هشام، عن الحسن فى الذى لم يحـــج قط: فإن شاء حلق، وإن شاء قصر نعم روى ابن أبى شيبة عن إبراهيم النخعى، قال: إذا حج الرجل أول حجة حلق، فإن حج أخرى فإن شاء حلق، وإن شاء قصـــر، ثم روى عنه أنهم كانوا يحبون أن يحلقوا فى أول حجة وأول عمرة انتهى، وهـــذا يدل على أن ذلك للاستحـــباب لا للزوم اهـ قالـــه الحـافظ فى "الفتح" (٣:٤٤٩).

٢٧٦٦- عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله: «ليس على النساء الحلق، إنما على النساء التقصير». رواه أبو داود، والدارقطني، والطبراني، وقد قوى إسناده البخاري في "التاريخ"، وأبو حاتم في "العلل"، وحسنه الحافظ، وأعله ابن القطان، ورد عليه ابن المورق فأصاب. "نيل الأوطار" (٤:٢٩٦).

٢٧٦٧- عن علي: نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها. زاد رزين: في الحج والعمرة، وقال: «إنما عليها التقصير». "جمع الفوائد" (١-١٨٦) أخرجه الترمذي والنسائي، ورواته موثقون إلا أنه اختلف في وصله وإرساله. "دراية" (٢٠٢).

٢٧٦٨- عن ابن عمر قال في الأصلع: يمر الموسى على رأسه. رواه الدارقطني وسكت عنه هو وصاحب "التعليق المغني". والإسناد لا بأس به، وفيه عبد الكريم بن روح مختلف فيه، وثقه ابن حبان، وضعفه آخرون. "تهذيب" (١:٢٧٠).

قوله: "عن ابن عباس" وقوله: "عن علي" إلخ، قلت: دلالتهما على وجوب التقصير على النساء ونهيهن عن الحلق ظاهرة، وقدمر عن "المغني": أن ذلك مجمع عليه. وقال الحافظ في "الفتح": وأما النساء فالمشروع في حقهن التقصير بالإجماع، وفيه حديث لابن عباس وعلي، فذكرهما، ثم قال: وقال جمهور الشافعية: لو حلقت رأسها أجزأها ويكره، وقال القاضيان أبو الطيب وحسين: لا يجوز، والله أعلم.

قال: واستدل بقوله: (اللهم اغفر) للمحلقين على مشروعية حلق جميع الرأس؛ لأنه الذي تقتضيه الصيغة، وقال بوجوب حلق جميعه مالك، وأحمد، واستحبه الكوفيون، والشافعي، ويجزئ البعض عندهم، واختلفوا فيه، فعن الحنفية الربع إلا أبا يوسف، فقال: النصف، وقال الشافعي: أقل ما يجب حلق ثلاث شعرات، وفي وجه لبعض أصحابه شعرة واحدة اهـ (٣:٤٥٠).

قلت: ولم أقف على خلاف أبي يوسف في الربع، وقوله بإيجاب النصف، في كتب الفقه للأحناف إلا ما ذكره العيني في "عمدة القاري" (٤- ٧٤٠) مثل ما ذكره الحافظ في "الفتح" والله تعالى أعلم.

أبواب رمى الجمار وآدابه باب جمرة العقبة يوم النحر ضحى ورمى الجمار الثلاث فى سائر الأيام بعد الزوال

٢٧٦٩– عن جابر: أن النبى ﷺ رمى الجمرة يوم النحر ضحى[1] ثم لم يرم فى سائر الأيام حتى زالت الشمس. رواه مسلم من حديث أبى الزبير عنه معنعنا، وعلقه البخارى، ورواه أبو ذر الهروى فى "مناسكه" من حديث أبى الزبير، قال: سمعت جابرا. ورواه الحاكم فى "المستدرك" من حديث ابن جريج، عن عطاء، عن جابر نحوه، ووهم فى استدراكه. "التلخيص الحبير" (١:٢١٩).

أبواب رمى الجمار وآدابه باب رمى جمرة العقبة يوم النحر ضحى ورمى الجمار الثلاث فى سائر الأيام بعد الزوال

قوله: "عن جابر" إلخ. واعلم أنه لا يرمى يوم النحر إلا جمرة العقبة وحدها، لا نعلم فيه خلافا، لأنه ﷺ لم يرم فى هذا اليوم إلا هذه الجمرة. قال الترمذى: ولا يرمى يوم النحر إلا جمرة العقبة. اهـ (١– ١٠٩). وهذا إجماع من أهل العلم لم يختلف فيه اثنان، واختلفوا فى أول وقته، فعندنا من طلوع الشمس يوم النحر إلى ما قبل الزوال وقت الفضيلة، ومن الزوال إلى ما قبل غروب الشمس وقت الجواز بلا كراهة، ويجوز فى الليل إلى طلوع الفجر بكراهة، من غير إيجاب دم، فإن أخره ولم يرم إلى أن مضت الليلة بعد يوم النحر وجب عليه دم عند أبى حنيفة رحمه الله خلافا لهما، كذا فى "البدائع" (٢:١٣٧).

قال ابن قدامة فى "المغنى": ولرمى هذه الجمرة وقتان: وقت فضيلة، ووقت إجزاء. أما وقت الفضيلة فبعد طلوع الشمس، قال ابن عبد البر: أجمع علماء المسلمين على أن رسول الله ﷺ إنما رماها ضحى ذلك اليوم، وإن كان رماها بعد طلوع الشمس يجزئ بالإجماع، وكان أولى، وأما وقت الجواز فأوله نصف الليل من ليلة النحر، وعن أحمد: أنه يجزئ بعد الفجر قبل طلوع الشمس، وهو قول مالك، وأصحاب الرأى، وإسحاق، وابن المنذر. قال ابن عبد البر: أجمع أهل العلم على أن من رماها يوم النحر قبل المغيب فقد رماها فى وقت لها. وإن لم يكن ذلك مستحبا لها، فإن أخرها إلى الليل لم يرمها حتى تزول الشمس من الغد، وبهذا قال أبو حنيفة، وإسحاق.

(١) قال المنذرى: يريد جابر أن يوم النحر لا رمى فيه غير جمرة العقبة، وأما أيام التشريق فلا يجوز الرمى فيها إلا بعد الزوال، وعليه الجمهور، انتهى من "نصب الراية" (١–٥١٠).

٢٧٧٠- عن وبرة، قال: سألت ابن عمر رضى الله عنهما: متى أرمى الجمار؟ قال: إذا رمى إمامك فارمه، فأعدت عليه المسألة، قال: كنا نتحين، فإذا زالت الشمس رمينا. رواه البخارى، وزاد ابن عيينة عن مسعر بهذا الإسناد: فقلت له: أ رأيت إن أخر إمامى أى الرمى؟، فذكر له الحديث. "فتح البارى" (٣-٤٦٣). ورواه محمد فى "الموطأ" (٣٢٩) عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر، بلفظ: أنه كان يقول: لا ترمى الجمار حتى تزول الشمس فى الأيام الثلاثة التى بعد يوم النحر اهـ.

وقال الشافعى، ومحمد بن المنذر، ويعقوب: يرمى ليلا؛ لقول النبى ﷺ: «ارم ولا حرج». اهـ مختصرا (٣: ٤٤٩ و٤٥٠).

قلت: قد تسامح رحمه الله فى نقل مذهب أبى حنيفة، ففى "غنية الناسك": ولرمى جمرة العقبة فى هذا اليوم أربعة أوقات: فوقت الجواز أداء من طلوع الفجر يوم النحر -فلا يصح قبله- إلى طلوع الفجر من غده، فإذا طلع فات وقت الأداء، ولزم الدم والقضاء، ويسن من طلوع الشمس إلى الزوال، ثم يباح إلى الغروب، وقيل: يكره ويكره من الغروب إلى الفجر، وكذا قبل طلوع الشمس، وهذا عند عدم العذر، فلا إساءة برمى الضعفة قبل طلوع الشمس، ولا برمى الرعاة ليلا. كذا فى "الفتح". (٩١).

وقال فى "المحيط": أوقات رمى جمرة العقبة ثلاثة: مسنون بعد طلوع الشمس، ومباح بعد زوالها، ومكروه وهو الرمى بالليل، ولو لم يرم حتى دخل الليل فعليه أن يرميها فى الليل، ولا شىء عليه. وعن أبى يوسف -وهو قول الثورى-: لا يرمى فى الليل وعليه دم، ولو لم يرم فى يوم النحر حتى أصبح من الغد رماها، وعليه دم عند أبى حنيفة خلافا لهما. اهـ من "عمدة القارى". (٤-٧٦٥). ودلالة حديث جابر على جواز رمى جمرة العقبة يوم النحر ضحى، وعلى رمى سائر الجمرات بعده بعد الزوال ظاهرة. قلت: ودل على جواز رمى الجمرة ذات العقبة فى الليل ما سيأتى عن ابن عمر مرفوعا: رخص رسول الله ﷺ لرعاء الإبل أن يرموا بالليل. أى بالليلة المقبلة. وفيه أن الليل وقت للرمى أيضا؛ ولكنه وقت مكروه. لا يجوز تأخيره إليه إلا بعذر، فإن أخره إلى الليل بلا عذر أجزأه وقد أساء، وإن أخره إلى الغد لزمه دم.

قوله: "عن وبرة" إلخ، دلالته على وجوب الرمى بعد الزوال ظاهرة. والمراد رمى الجمار الثلاث فى أيام التشريق بعد يوم النحر، فإن قوله: "كنا نتحين" دليل على أن وقت الرمى فى هذه

٢٧٧١– عن سالم: أن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما كان يرمى الجمرة الدنيا بسبع حصيات، يكبر على كل إثر حصاة، ثم يتقدم فيسهل، فيقوم مستقبل القبلة قياماً طويلا، فيدعو ويرفع يديه، ثم يرمى الجمرة الوسطى كذلك، فيأخذ ذات الشمال فيسهل، ويقوم مستقبل القبلة قياماً طويلا، فيدعو ويرفع يديه، ثم يرمى الجمرة ذات العقبة من بطن الوادى، ولا يقف ويقول: هكذا رأيت النبى ﷺ يفعله. رواه البخارى. والقيام الطويل قد وقع تفسيره فيما رواه ابن أبى شيبة بإسناد صحيح عن عطاء: كان ابن عمر يقوم عند الجمرتين مقدار ما يقرأ سورة البقرة. "فتح البارى" (٣–٤٦٦).

الأيام إذا زالت الشمس لا قبله. قال فى "النيل": قوله: حين زالت الشمس. وكذا قوله فى حديث عائشة: إذا زالت الشمس. وقوله فى حديث ابن عمر: فإذا زالت الشمس رميناها. هذه الروايات تدل على أنه لا يجزئ رمى الجمار فى غير يوم الأضحى قبل زوال الشمس، بل وقته بعد زوالها، كما فى البخارى وغيره عن جابر: أنه ﷺ رمى يوم النحر ضحى، ورمى بعد ذلك بعد الزوال، وإلى هذا ذهب الجمهور اهـ. (٤:٣٠٨).

قوله: "عن سالم" إلخ، قلت: دلالته على آداب رمى الجمار من الوقوف بعد الجمرتين، ورفع اليدين للدعاء مع قيام طويل وتضرع، منحنيا عن الطريق مسهلا، وعدم الوقوف بعد رمى الثالثة منها ظاهرة. وقد رأيت سيدى الشيخ مولانا الخليل قدس سره قد أتى بتلك الآداب كلها بجد واجتهاد حين حج سنة ثمان وعشرين وثلاث مائة وألف من الهجرة النبوية، فكان رحمه الله أشد الناس ابتاعا للسنة، وأكثرهم اجتهادا فى العمل بجميع الآداب الثابتة فى المناسك وغيرها.

قال الحافظ فى "الفتح": قال ابن قدامة: لا نعلم لما تضمنه حديث ابن عمر هذا مخالفا. إلا ما روى عن مالك من ترك رفع اليدين عند الدعاء بعد رمى الجمار، فقال ابن المنذر: لا أعلم أحدا أنكر رفع اليدين فى الدعاء عند الجمرة إلا ما حكاه ابن القاسم عن مالك اهـ. ورده ابن المنير بأن الرفع لو كان هنا سنة ثابتة ما خفى عن أهل المدينة. وغفل رحمه الله تعالى عن أن الذى رواه من أعلم أهل المدينة من الصحابة فى زمانه، وابنه سالم أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة، والراوى عنه ابن شهاب عالم المدينة، ثم الشام فى زمانه. فمن علماء المدينة إن لم يكونوا هؤلاء؟ والله المستعان اهـ (٣– ٤٦٥) وقال ابن قدامة فى "المغنى": وإن ترك الوقوف عندها أى عند الجمار والدعاء ترك السنة ولا شيء عليه، وبذلك قال الشافعى، وأبو ثور، ولا نعلم فيه مخالفا إلا الثورى قال: يطعم

٢٧٧٢- عن عائشة رضى الله عنها، قالت: أفاض رسول الله ﷺ من آخر يوم حين صلى الظهر، ثم رجع إلى منى، فمكث بها ليالى أيام التشريق، يرمى الجمرة إذا زالت الشمس، كل جمرة بسبع حصيات، ويكبر مع كل حصاة، ويقف عند الأولى، وعند الثانية، فيطيل القيام، ويتضرع، ويرمى الثالثة لا يقف عندها. رواه أحمد، وأبو داود، وأخرجه أيضا ابن حبان، والحاكم. "نيل الأوطار" (٤-٧-٣٠) وقال المنذرى فى مختصره: حديث حسن. وقال الحاكم فى المستدرك: حديث صحيح على شرط مسلم. "زيلعى" (١:٥١٠).

شيئا، وإن أراق دما أحب إلى، لأن النبى ﷺ فعله فيكون نسكا اهـ. (٣- ٤٧٧).

قوله: "عن عائشة" إلخ، دلالته على ما دل عليه حديث ابن عمر قبله ظاهرة. وفيه أيضا مكثه ﷺ ليالى أيام التشريق بمنى، ومبيته بها، وظاهر لفظ "الهداية" يشعر بوجوبه عندنا إلا أنه لا يجب على تاركه شيء، كما يجب على من ترك رمى الجمار؛ لأنه وجب ليسهل عليه الرمى فى أيامه، فلم يكن من أفعال الحج، فتركه لا يوجب الجابر إلا أنه يكره اهـ. (٢- ٣٩٥ مع "الفتح") ونص ابن الهمام على كونه سنة يلزم بتركه الإساءة على ما يفيده لفظ "الكافى" فذكره. ويمكن الجمع بين القولين بأن المراد بالسنة هى المؤكدة، وهى كالواجب، والمراد بالإساءة والكراهة فى تركه الكراهة تحريما، كما يشعر به إطلاق الكراهة، والمراد بمطلقها كراهة التحريم غالبا، كما هو معروف فى الفقه، والله تعالى أعلم.

قال ابن قدامة فى "المغنى": السنة لمن أفاض يوم النحر أن يرجع إلى منى؛ لما روى ابن عمر وقالت عائشة، فذكر حديث المتن، وظاهر كلام الخرقى أن المبيت بمنى ليالى منى واجب، وهو إحدى الروايتين عن أحمد. وقال ابن عباس: لا يبيتن أحد من وراء العقبة من منى ليلا. وهو قول عروة، وإبراهيم، ومجاهد، وعطاء، وروى ذلك عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وهو قول مالك، والشافعى. والثانية: ليس بواجب، وروى ذلك عن الحسن، وروى عن ابن عباس: إذا رميت الجمرة فبت حيث شئت. ولأنه قد حل من حجه، فلم يجب عليه المبيت بموضع معين كليلة الحصبة، والرواية الأولى (دليلها) أن ابن عمر روى أن رسول الله ﷺ رخص للعباس بن عبد المطلب أن يبيت بمكة ليالى منى من أجل سقايته. متفق عليه وتخصيص العباس بالرخصة لعذره دليل على أنه لا رخصة لغيره. وعن ابن عباس قال لم يرخص النبى ﷺ لأحد يبيت بمكة إلا

٢٧٧٣– عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ رخص لرعاء الإبل أن يرموا بالليل. رواه البزار. وفى سنده مسلم بن خالد الزنجى شيخ الشافعى رحمه الله، ضعفه قوم، ووثقه آخرون. "زيلعى" (١-٥١١). وقال الحافظ فى "التلخيص الحبير" (١-٢١٩): رواه البزار بإسناد حسن، والحاكم، والبيهقى اهـ.

العباس من أجل سقايته. رواه ابن ماجة. وروى الأثرم عن ابن عمر. قال: لا يبيتن أحد من الحاج إلا بمنى، وكان يبعث رجاه لا يدعون أحدا يبيت وراء العقبة. ولأن النبى ﷺ فعله نسكا وقال: «خذوا عنى مناسككم» اهـ. (٣- ٤٧٣ و٤٧٤).

قلت: وحديث الإذن للعباس فى ترك المبيت بمنى استدل به فى "الكافى" على عدم وجوبه، حيث قال: ولو كان واجبا لما رخص فى تركها لأجل السقاية (كما لا يرخص فى ترك الوقوف بمزدلفة وترك رمى الجمار بمنى لأجلها)، واستدل به ابن الجوزى للشافعى على الوجوب قال: ولو لا أنه واجب لما احتاج إلى إذن وليس بشىء؛ إذ مخالفة السنة عندهم كان مجانبا جدا، خصوصا إذا انضم إليه الانفراد عن جميع الناس مع الرسول عليه الصلاة والسلام، وذلك أنه عليه السلام كان يبيت بمنى. من "فتح القدير" ملخصا (٢- ٣٩٥). وما كانت الصحابة يعتزلون عن مرافقته ﷺ إلا باستيذان منه، كما هو معلوم من عادتهم، فلا دلالة فى هذا الاستيذان على وجوب المبيت بمنى، بل غاية ما فيه وجوب هذا الاستيذان فحسب؛ بقوله تعالى: ﴿وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه﴾.

وأما قول ابن قدامة: وتخصيص العباس بالرخصة لعذره دليل على أنه لا رخصة لغيره. ففيه أن تخصيصه إنما حصلت لاستيذانه وحده، ولا يلزم منه عدم الإذن لغيره لو استأذنه لعذر. وأيضا فإذنه ﷺ للعباس فى ترك المبيت بمنى، وعدم إذنه له ترك الرمى، دليل على أن الرمى أشد لزوما من المبيت، وهذا هو الذى نقول به: إن الرمى واجب، والمبيت بمنى سنة مؤكدة، يكره تركه من غير عذر معتد به. وأما قوله: إنه ﷺ فعله نسكا. فممنوع، بل فعله ذريعة لنسك، وهو الرمى؛ بدليل ما قلنا، فافهم.

قوله: "عن ابن عمر برواية البزار" إلخ، قال الحافظ فى "الفتح": وفى الحديث دليل على وجوب المبيت بمنى، وأنه من مناسك الحج، لأن التعبير بالرخصة يقتضى أن مقابلها عزيمة، قاله فى حديث ابن عمر: رخص النبى ﷺ للعباس أن يبيت بمكة أيام منى من أجل سقايته اهـ(٣:٤٦٢).

٢٧٧٤– عن ابن عمر أيضا: أن العباس رضى الله عنهم استأذن رسول الله ﷺ أن يبيت بمكة ليالى منى لأجل سقايـه فأذن له. متفق عليه التلخيص الحبير (١: ٢١٩).

٢٧٧٥– عن ابن عباس رضى الله عنهما: إذا انتفج النهار من يوم النفر فقد حل الرمى والصدر. رواه البيهقى، وإسناده ضعيف، والانتفاج بالجيم الارتفاع. "دراية"

قلت: كونه رخصة وكون مقابلها عزيمة لا يدل على كون العزيمة واجبة، بل يحتمل أن تكون سنة مؤكدة، فكم من عزائم لا تقول الأئمة بوجوبها، كسجود التلاوة فى القرآن؛ فإن غير سجدة ص من العزائم عند الشافعية، ولم تقل بوجوبها فتذكر. وإتمام الصلاة فى السفر عزيمة عندهم، وليس بواجب اتفاقا، والصيـام فى السفر لمن لا يشق عليه عزيمة، وليس بواجب اتفاقا، والله تعالى أعلم.

قلت: وقوله: أن يرموا ليلا أراد به الليلة المقبلة لا المتقدمة عليه؛ فإن الرمى إنما يجب إذا زالت الشمس من أيام التشريق، فيجوز للرعاء تأخيره إلى الليل الآتى، ولا يجوز تقديمه عن الوقت؛ لأن الليلة التى تلى اليوم هى تابعة له، حكمها حكمه، وليس حكمها حكم اليوم الذى بعده، ألا ترى أنه لو ترك الرمى فى اليوم الأول رماه فى الليلة المقبلة، ولم يكن موخرا له عن وقته؟؛ لأن النبى ﷺ رخص للرعاة أن يرموا ليلا، فكان حكم الليلة حكم اليوم الذى قبلها لا الذى بعدها. "أحكام القرآن" للجصاص (١– ٣١٧). وهذا مجمع عليه لا نعلم فيه خلافا، ودلالة الحديث على عدم وجوب المبيت بمنى ظاهرة بالتقرير الذى مر ذكره عن "الكافى"؛ فإنه لو كان واجبا لما رخص فى تركه للرعاء كما لم يرخص لهم فى ترك الوقوف بمزدلفة، ولا فى ترك رمى الجمار رأسا لهذا العذر، ففيه دليل ما قاله صاحب "الهداية": إن المبيت إنما وجب ليسهل عليه الرمى فى أيامه، لا لأنه نسك من مناسك الحج. فلا يجب بتركه جابر إلا أنه يكره بلا عذر. وفيه أيضا أن الليل وقت لرمى الجمار فى سائر أيام منى غير اليوم الرابع؛ لكونه يوم النفر حتما، فلو أخر الرمى فى يوم النحر وفى يومين بعده إلى الليل بلا عذر أجزأه وأساء، ولا كراهة فيه لعذر. هذا، ودلالة حديث ابن عمر بعده فى استيذان العباس لترك المبيت بمنى لسقايته على عدم وجوب المبيت بها بالتقرير المذكور ظاهرة أيضا، وقد استوفينا الكلام فيه فتذكر.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قال فى "غنية الناسك": والوقت المسنون فى اليومين من الزوال إلى غروب الشمس، ومن الغروب إلى طلوع الفجر وقت مكروه، وإذا طلع الفجر فقد فات وقت الأداء عند الإمام، (لأن رمى كل يوم فى ذلك اليوم واجب عنده خلافا لهما)، وبقى وقت القضاء

(١٩٩). فى سنده طلحة بن عمرو، ضعفه البيهقى. "نصب الراية" (١-٥١٠). وقال السيوطى: روى له ابن ماجة وضعفوه، إلا أنه لم يتهم بكذب، وقال أبو حاتم: مكى ليس بقوى، لين الحديث. وروى ابن عدى بإسناد صحيح عن عبد الرزاق، عن معمر، قصة اجتماع شعبة، ومعمر، وسفيان، وابن جريج به، فأملى عليهم أربعة آلاف حديث عن ظهر قلب، ما أخطأ إلا فى موضعين، لم يكن الخطأ منه، ولا منهم، وإنما الخطأ من فوق. "كشف الأحوال فى نقد الرجال" (٥٥). ومثله فى "الميزان" (١-٤٧٩). وفيه أيضا: قال آدم بن موسى: سمعت خ (يعنى البخارى) يقول: طلحة بن عمرو لين عندهم اهـ. قلت: فهو من حفاظ الحديث، ولم يتهم بكذب، فالحديث حسن على أصلنا.

٢٧٧٦- عن عمر أنه قال: من أدركه المساء فى اليوم الثانى فليقم إلى الغد حتى ينفر مع الناس. رواه ابن المنذر، وجعله ثابتا عنه. "المغنى" (٣-٤٨٩).

إلى آخر أيام التشريق، فلو أخره عن وقت أدائه فعليه القضاء والجزاء، ويفوت وقت القضاء بغروب الشمس من اليوم الرابع. وأما وقت الجواز فى اليوم الرابع فمن الفجر إلى الغروب، إلا أن ما قبل الزوال وقت مكروه، وما بعده مسنون، وبغروب الشمس من هذا اليوم يفوت وقت الأداء والقضاء اتفاقا، فليس لرمى هذا اليوم وقت القضاء بخلاف ما قبله اهـ (٩٧).

وفى "المغنى" لابن قدامة: ولا يرمى فى أيام التشريق بعد الزوال؛ فإن رمى قبل الزوال أعاد، نص عليه، وروى ذلك عن ابن عمر، وبه قال مالك، والثورى، والشافعى، وأصحاب الرأى، عن الحسن، وعطاء، إلا أن إسحاق وأصحاب الرأى رخصوا فى الرمى يوم النفر قبل الزوال، ولا ينفر إلا بعد الزوال، وعن أحمد مثله، ورخص عكرمة فى ذلك أيضا. وقال طاؤس: يرمى قبل الزوال وينفر قبله اهـ، (٣- ٤٧٦). قلت: وتبين بعمل إسحاق، وعكرمة، وطلوس، وفتواهم بالأثر الذى رواه طلحة بن عمرو عن ابن عباس أن له أصلا، فقد علمت أن موافقة فتاوى العلماء بحديث دليل على صحته أو حسنه، كما ذكرناه فى مقدمة الكتاب.

قوله: "عن عمر" إلخ، فيه دلالة على ما ذهب إليه أبو حنيفة والجمهور: أنه من أقام ولم ينفر فى اليوم الثانى من أيام التشريق -وهو يوم النفر الأول- حتى غربت الشمس، يكره له أن ينفر حتى يرمى فى الرابع (من أيام الرمى وهو الثالث من أيام التشريق)، ثم عند أبى حنيفة رحمه الله يسقط الرمى بنفره قبل طلوع فجر الرابع، فلو نفر من الليل قبل طلوعه لا شىء عليه فى الظاهر عن

٢٧٧٧- عن عبد الرحمن بن يعمر: أن ناسا من أهل نجد أتوا رسول الله ﷺ وهو بعرفة فسألوه؟ فأمر مناديا ينادى، فنادى: الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج، أيام منى ثلاثة، فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه، ومن تأخر فلا

الإمام وقد أساء. وعنه: أنه ليس له أن ينفر بعد الغروب، فإن نفر لزمه دم، وعليه الأئمة الثلاثة، ولو نفر بعد طلوع الفجر قبل الرمى يلزمه الدم اتفاقا، فإن لم ينفر حتى طلع الفجر من اليوم الرابع وجب عليه الرمى فى يومه ذلك بلا خلاف، فيرمى الجمار الثلاث بعد الزوال كما مر، فإن رمى قبل الزوال فى هذا اليوم صح عند أبى حنيفة رحمه الله مع الكراهة، وهو قول عكرمة، وطاوس، وإسحاق بن راهويه كذا فى "غنية الناسك" (٦٨).

وفى "أحكام القرآن" للرازى: وإذا أقام حتى يصبح من اليوم الثالث (من أيام التشريق وهو الرابع من أيام الرمى) لزمه الرمى بلا خلاف، وهذا مما يستدل به على صحة قول أبى حنيفة فى تجويزه رمى اليوم الثالث قبل الزوال، إذ قد صار وقتا للزوم الرمى، ويستحيل أن يكون وقتا بوجوبه ثم لا يصح فعله فيه اهـ. (١- ٣١٧). قلت: فقد تأيد أثر ابن عباس الذى فى سنده طلحة بن عمرو بالقياس الصحيح أيضا، كما تأيد بأقوال أجلة من العلماء، وهو دليل على أن له أصلا. فتذكر وتبصر؛ فإن الحنفية لا يحتجون بالضعاف إلا إذا تبين قوتها بدلائل شرعية اعتبرها المحدثون والفقهاء رحمهم الله تعالى.

قوله: عن عبد الرحمن بن يعمر إلخ. قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له بعد ما ذكر الحديث: واتفق العلماء على أن قوله ﷺ هذا بيان لمراد الآية فى قوله تعالى: ﴿واذكروا الله فى أيام معدودات﴾ ولا خلاف فيه بين أهل العلم أن المعدودات أيام التشريق، وقد روى ذلك عن على، وعمر، وابن عباس، وابن عمر، وغيرهم، إلا شيء رواه ابن أبى ليلى عن المنهال عن زر عن على قال: المعدودات يوم النحر ويومان بعده، اذبح فى أيها شئت وقد قيل: إن هذا وهم، والصحيح عن على أنه قال ذلك فى المعلومات، وظاهر الآية ينفى ذلك أيضا؛ لأنه قال: ﴿فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه﴾. وذلك لا يتعلق بالنحر، وإنما يتعلق برمى الجمار المفعول فى أيام التشريق، وقد روى عن ابن عباس بإسناد صحيح: أن المعلومات العشر، والمعدودات أيام التشريق، وهو قول الجمهور من التابعين، منهم الحسن، ومجاهد، وعطاء، والضحاك، وإبراهيم فى آخرين منهم. وقد روى عن أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد: أن المعلومات العشر والمعدودات أيام التشريق.

إثم عليه. رواه الخمسة، وابن حبان، والحاكم. "نيل الأوطار" (٤—٢٨٤)، واللفظ للترمذى (١—١٨٠)، قال: وقال سفيان بن عيينة: هذا أجود حديث رواه سفيان

ولم يختلف أهل العلم أن أيام منى ثلاثة بعد يوم النحر، وإن للحاج أن يتعجل فى اليوم الثانى منها إذا رمى الجمار وينفر، وأن له أن يتأخر إلى اليوم الثالث حتى يرمى الجمار فيه ثم ينفر. واختلف فيمن لم ينفر حتى غابت الشمس من اليوم الثانى. فروى عن عمر. وابن عمر، وجابر بن زيد، والحسن، وإبراهيم أنه إذا غابت الشمس من اليوم الثانى قبل أن ينفر فلا ينفر حتى يرمى الجمار وقال أصحابنا: لا ينبغى له أن ينفر حتى يرمى حمار اليوم الثالث، ولا يلزمه ذلك إلا أن يصبح بمنى، فحينئذ يلزمه رمى اليوم الثالث. ولا يجوز تركه (قلت: والصحيح من مذهب الحنفية أنه يلزمه الإقامة، إذا غربت الشمس من اليوم الثانى وهو بمنى، ويكوه له النفر ولكن لا يلزمه الدم إلا بالنفر بعد طلوع الفجر من اليوم الثالث من أيام التشريق). قال: ولا نعلم خلافا بين الفقهاء أن من أقام بمنى إلى اليوم الثالث أنه لا يجوز له النفر حتى يرمى اهـ. (١— ٣١٦ و٣١٧).

وإذا علمت ذلك فقد تبين لك أن قوله ﷺ: «أيام منى ثلاثة» المراد به أيام التشريق بعد يوم النحر، ولو كان يوم النحر معدودا منها لاقتضى مطلق هذا القول لمن نفر فى اليوم الثانى من أيام النحر (وهو الحادى عشر من ذى الحجة يقال له يوم القر) أن ذلك جائز، ولا خلاف فى أن ذلك ليس له، فتبين أنه غير معدود فيها، لا قرآنا، ولا سنة وهذا منتهى بديع. ووجه كون يوم النحر خارجا عن أيام منى غير معدود منها أن يوم النحر قد استحق أوله الوقوف بالمشعر الحرام. ومنه تكون الإفاضة إلى منى (واستحق آخره الإفاضة إلى البيت للطواف، كما ثبت بالسنة وهو الأفضل)، فصار ذلك يوم الإفاضة، وبعد ذلك كله قال الله تعالى: ﴿واذكروا الله فى أيام معدودات﴾. قاله ابن العربى فى "أحكام القرآن" له (١— ٦٠).

وفيه أيضا: لا خلاف فى أن المخاطب به هو الحاج. خوطب بالتكبير عند رمى الجمار، وأما غير الحاج فهل يدخل فيه أم لا؟ وهل هو خطاب للحاج بغير تكبير عند الرمى؟ فنقول: أجمع فقهاء الأمصار والمشاهير من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم على أن المراد به التكبير لكل أحد، وخصوصا فى أوقات الصلاة، فيكبر عند انقضاء كل صلاة تكبيرا ظاهرا فى هذه الأيام، لكن اختلفوا فى ذلك على أربعة أقوال، فذكرها، ثم قال: والتحقيق أن التحديد بثلاثة أيام ظاهر، وأن تعينها ظاهر أيضا بالرمى، وأن سائر أهل الآفاق تبع للحاج فيها اهـ.

الثورى، وقال وكيع: هذا الحديث أم المناسك اهـ. وقد تقدم حديث ابن عباس مرفوعًا: «لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس»، فلا نعيده.

قلت: وقد عرفت قيام الإجماع على عدم وجوب التكبير على الحاج عند الرمى بالجمار، صرح به الحافظ فى "الفتح" (٤٦٤:٣)، ونصه: وفيه التكبير عند رمى الجمار، وأجمعوا على أن من لم يكبر فلا شيء عليه اهـ. فقوله ﷺ: «أيام منى ثلاثة» محمول على إيجاب الرمى فيها إجماعا، وعلى إيجاب المبيت بمنى أيضا عند من يقول بوجوبه. ويمكن الاعتذار عمن لا يقول بوجوبه إلى بسنيته بأن اليوم اسم للنهار، فلا يدل إلا على وجوب النسك الذى تعلق به، وهو الرمى، والمبيت إنما يتعلق بالليل، فلا دلالة فيه على وجوبه، وهذا كما قالوا فى عدم جواز النفر بعد غروب الشمس فى اليوم الثانى من أيام التشريق، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه﴾. وقالوا: اليوم اسم للنهار، فمن أدركه الليل فما تعجل فى يومين. قاله ابن قدامة فى "المغنى" (٤٧٩:٣).

هذا فى حق الحاج، وأما غيره فالواجب فى حقه التكبير بعد الصلوات؛ لعجزه عن الرمى، وإنما وجب عليه التكبير من غداة يوم عرفة -وهو خارج من أيام منى- لأن وجوبه عليه لأجل التشبه بالحاج، والحج عرفة، فيجب عليه الإحرام بالحج، والذكر بالتلبية فى يوم عرفة حتما، وإن كان الأفضل له أن يحرم به ويلبى قبله، وقد أجمع المشاهير من الصحابة والتابعين على التكبير من غداة عرفة بعد الصلوات، كما تقدم فى أبواب العيدين فتذكر والله تعالى أعلم.

قال ابن قدامة فى "المغنى": إن الرمى فى اليوم الثانى كالرمى فى اليوم الأول (من أيام منى بعد يوم النحر) فى وقته وصفته وهيئته، ولا نعلم فيه خلافا، فإن أحب التعجيل فى يومين خرج قبل الغروب. وأجمع أهل العلم على أن من أراد الخروج من منى شاخصا عن الحرم غير مقيم بمكة، أن ينفر بعد الزوال فى اليوم الثانى من أيام التشريق، والمذهب جواز النفير فى النفر الأول لكل أحد، وهو قول عامة العلماء؛ لقول الله تعالى: «فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه». قال عطاء: هى للناس عامة. وروى أبو داود وابن ماجة عن عبد الرحمان بن يعمر، فذكر حديث المتن، فمن أحب التعجيل فى النفر الأول خرج قبل غروب الشمس، فإن غربت قبل خروجه من منى لم ينفر، سواء كان ارتحل أو كان مقيما فى منزله، لم يجز له الخروج، هذا قول عمر، وجابر بن زيد، وعطاء، وطاوس، ومجاهد، وأبان بن عثمان، ومالك، والثورى، والشافعى، وإسحاق، وابن المنذر. وقال

. . . .

أبو حنيفة: له أن ينفر ما لم يطلع فجر اليوم الثالث، لأنه لم يدخل اليوم الآخر، فجاز له النفر كما قبل الغروب. ولنا قوله تعالى: «فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه» واليوم اسم للنهار، فمن أدركه الليل فما تعجل فى يومين، وثبت عن عمر، فذكر أثر المتن، وما قاسوا عليه لا يشبه ما نحن فيه، فإنه تعجل فى يومين اهـ (٣- ٤٧٩).

قلت: وقد عرفت أن أبا حنيفة رحمه الله لم يقل بجواز النفر إذا غربت الشمس فى يوم النفر الأول وهو بمنى، وإنما قال بسقوط الكفارة إذا نفر قبل طلوع فجر اليوم الثالث، ولا يخفى أن أثر عمر ساكت عن ذكر الكفارة، وكذا قوله تعالى: ﴿فمن تعجل فى يومين﴾ إنما يدل على جواز التعجيل فى اليومين، ولا دلالة فيه علي عدم جوازه إذا تأخر عن اليومين قليلا، ولا على إيجاب الكفارة عليه حينئذ، وقد ثبت بالإجماع أن ليالى أيام الحج تابعة للأيام المتقدمة عليها لا المتأخرة عنها. أ لا ترى أن من فاته الرمى فى اليوم الثانى من أيام التشريق له أن يرميها فى الليلة التى تليه، ولا شيء عليه؟ فلما كانت هذه الليلة وقتا لرمى اليوم الثانى فمن نفر فيها قبل طلوع فجر اليوم الثالث فقد تعجل فى اليومين، فثبت بذلك صحة القياس الذى رده ابن قدامة فافهم، والله تعالى أعلم.

هذا ولقد تقدم حديث ابن عباس مرفوعا: «لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس»، وفى رواية: "حتى تكونوا مصبحين"، فدل على أول وقت الرمى فى يوم النحر أنه لا يجوز قبل طلوع الشمس، ويجزئ بعد طلوع الفجر، وقد مر الكلام فيه مستوفى. وأما آخر وقته فإلى ما قبل طلوع الفجر من الغد، بدليل ما روى عن ابن عمر مرفوعا: رخص لرعاء الإبل أن يرموا بالليل. وكذا رمى كل يوم من أيام منى يتأدى بالرمى فى الليل، لكن مع الإساءة بلا عذر، وبلا كراهة بعذر؛ لأن حديث عبد الرحمن بن يعمر: «من جاء عرفة ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج»، وحديث عروة بن مضرس نحوه، وحديث ابن عمر فى الرخصة لرعاء الإبل أن يرموا بالليل، دلت على كون الليالى المقبلة تابعة للأيام المتقدمة عليها فى أيام الحج، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك. وأما الليلة الآتية بعد اليوم الرابع -وهو يوم النفر الثانى- فليست بتابعة لهذا اليوم؛ للزوم النفر من منى فيه حتما، فإن أخر رميه إلى الليل فقد فاته الرمى، ولم يبق له وقت، لا أداء ولا قضاء، ولزمه دم اتفاقا.

باب يرمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا
وفي سائر الأيام يرمي الجمار كلها ماشيا هو الأفضل

٢٧٧٨- عن جابر، قال: رأيت النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر، ويقول:

قال في "المغني": فإن أخره أي الرمي عن أيام التشريق فعليه دم، لأنه ترك نسكا واجبا، فيجب عليه دم، لقول ابن عباس: من ترك نسكا أو نسيه فليهرق لذلك دما. ولأن آخر وقت الرمي آخر أيام التشريق، فمتى خرجت قبل رميه فات وقته، واستقر عليه للفداء الواجب في ترك الرمي، هذا قول أكثر أهل العلم، وعن عطاء فيمن رمى جمرة العقبة، وخرج إلى أهله (ثم عاد) في ليلة أربع عشرة، ثم رمى قبل طلوع الفجر: أجزأه، فإن لم يوم فعليه دم. والأول أولى؛ لأن محل الرمي النهار، فيخرج وقت الرمي بخروج النهار اهـ. (٣- ٤٨٠).

باب يرمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا
وفي سائر الأيام يرمي الجمار كلها ماشيا هو الأفضل

قوله: "عن جابر" إلخ، قال الترمذي وقد أخرج أولا حديث ابن عباس: إن النبي ﷺ رمى الجمرة يوم النحر راكبا. وحسنه: العمل عليه عند بعض أهل العلم، واختار بعضهم أن يمشي إلى الجمار، ووجه الحديث عندنا أنه ركب في بعض الأيام ليقتدى به في فعله، (وليسألوه عن مناسكهم) ثم أخرج عن ابن عمر: أن النبي ﷺ كان إذا رمى الجمار مشى إليها ذاهبا وراجعا. وصححه، وقال: كلا الحديثين مستعمل عند أهل العلم. وقال بعضهم: يركب يوم النحر، ويمشي في الأيام التي بعده، وكان من قال هذا إنما أراد اتباع النبي ﷺ في فعله؛ لأنه إنما روى عن النبي ﷺ أنه ركب يوم النحر حيث ذهب يرمي الجمار، ولا يرمي يوم النحر إلا جمرة العقبة اهـ ملخصا (١- ١٠٩).

وقال ابن قدامة في "المغني" (٣- ٤٤٩): ويرميها أي جمرة العقبة راجلا أو راكبا كيفما شاء؛ لأن النبي ﷺ رماها راكبا. رواه جابر، وابن عمر، وأم أبي الأحوص وغيرهم، ثم قال بعد ذكر حديث ابن عمر من طريق أحمد ما نصه: وفي هذا بيان للتفريق بين هذه الجمرة وغيرها، ولأن رمي هذه الجمرة مما يستحب البداية به في هذا اليوم عند قدومه، ولا يسن عندها وقوف، ولو سن له المشي إليها لشغله النزول عن البداية بها والتعجيل إليها، بخلاف سائرها اهـ.

«لتأخذوا مناسكم، فإني لا أدرى لعلى لا أحج بعد حجتى هذه». رواه مسلم. "المغنى" لابن قدامة (٣-٤٤٩).

وقال العينى فى "العمدة": قال ابن عبد البر: فى وقوف النبى ﷺ على ناقته مع ما روى عن جابر وغيره دلالة لما استحبه جماعة، منهم الشافعى، ومالك، قالوا: رمى جمرة العقبة راكبا، قال مالك: وفى غير يوم النحر ماشيا. وعن أبى حنيفة: يرميها كلها ماشيا أو راكبا. وقال ابن المنذر: ثبت أن النبى ﷺ رمى الجمرة يوم النحر راكبا. وقال ابن حزم: يرميها كلها راكبا. قلت: يرد هذا ما رواه الترمذى مصححا عن ابن عمر، وقد أجمع العلماء على جواز الأمرين معا، واختلفوا فى الأفضل من ذلك، فذهب أحمد وإسحاق إلى استحباب الرمى ماشيا (قلت: وإليه يشير كلام محمد فى الموطأ)، وروى البيهقى بإسناده إلى جابر بن عبد الله: أنه كان يكره أن يركب إلى شيء من الجمار إلا من ضرورة، وذهب مالك إلى استحباب المشى فى رمى أيام التشريق؛ وأما جمرة العقبة يوم النحر فيرميها على حسب حاله كيف كان. وقال القاضى عياض: ليس من سنة الرمى الركوب له ولا الترجل، ولكن يرمى الرجل على هيئته التى يكون حينئذ عليها من ركوب أو مشى، ولا ينزل إن كان راكبا لرمى، ولا يركب إن كان ماشيا. وأما الأيام بعدها فيرمى ماشيا؛ لأن الناس نازلون منازلهم بمنى، فيمشون للرمى ولا يركبون؛ لأنه خروج عن التواضع حينئذ، هذا مذهب مالك انتهى.

وحكى النووى فى "شرح مسلم" عن الشافعى وموافقيه: أنه يستحب لمن وصل منى راكبا أن يرمى جمرة العقبة يوم النحر راكبا، ولو رماها ماشيا جاز، وأما من وصلها ماشيا فيرميها ماشيا، قال: وهذا فى يوم النحر، وأما اليومان الأولان من أيام التشريق فالسنة أن يرمى فيهما جميعا الجمرات ماشيا، وفى اليوم الثالث يرمى راكبا، وقال أصحابنا الحنفية: كل رمى كرمى الجمرتين -الأولى والوسطى- فى الأيام الثلاثة يرمى ماشيا، وإن لم يكن بعده رمى، كرمى جمرة العقبة فى الأيام كلها فيرمى راكبا، هذا هو الفضيلة، وأما الجواز فثابت كيف ما كان اهـ ملخصا (٤- ٥٤).

قلت: قد اختلف الروايات فى المسئلة عن أئمتنا، كما فى "شرح اللباب" للقارى، والذى ذكره العينى هو مختار كثير من المشايخ، كصاحب "الهداية"، "والكافى"، "والبدائع" وغيرهم، وأطلق فى "الظهيرية" استحباب المشى إلى الجمار، وذكر فى "الكبير" أن هذا هو المروى من فعله ﷺ أيضا فى غير جمرة العقبة يوم النحر، فإنه رماها راكبا، وسائر ذلك ماشيا، كما فى "شرح

٢٧٧٩- عن نافع: كان ابن عمر يرمى جمرة العقبة على دابته يوم النحر، وكان لا يأتى سائرها بعد ذلك إلا ماشيا ذاهبا وراجعا، وزعم أن النبى ﷺ كان لا يأتيها إلا ماشيا ذاهبا وراجعا. رواه أحمد فى "مسنده". "المغنى" أيضا (٣-٤٤٩). ورواه الترمذى أخصر منه وصححه، وأخرجه أبو داود عنه بلفظ: أنه كان يأتى الجمار فى الأيام الثلاثة بعد يوم النحر ماشيا ذاهبا وراجعا، ويخبر أن النبى ﷺ كان يفعل ذلك. "نيل الأوطار" (٤-٣٠٧). قلت: وسكت عنه أبو داود، وقال المنذرى: فى إسناده عبد الله بن عمر بن حفص العمرى، وفيه مقال، وقد أخرج له مسلم مقرونا بأخيه عبيد الله. "عون المعبود" (٢-١٤٦) قلت: فالحديث حسن.

٢٧٨٠- أخبرنا مالك، أخبرنا عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه، أنه قال: إن الناس كانوا إذا رموا الجمار مشوا ذاهبين وراجعين، وأول من ركب معاوية. أخرجه محمد فى "الموطأ" (٢٢٨)، وسنده صحيح، وقال: المشى أفضل، ومن ركب فلا بأس بذلك.

اللباب" للقارى أيضا (٢٩). وما ذكره فى "الكبير" هو الراجح عندى، لموافقته لأثر ابن عمر المفسر عند أحمد وأبى داود، كما هو مذكور فى المتن، والله تعالى أعلم.

بقى أن رميه ﷺ بجمرة العقبة يوم النحر راكبا هل كان لأن رميها راكبا أفضل؟، أو لأنه وصل بمنى راكبا ولم ينزل لعدم الحاجة إلى النزول؟، أو لكى يعرفه الناس ويرونه ظاهرا، ويتيسر لهم الوصول إليه للسؤال عن مناسكهم؟ احتمالات، والظاهر الثانى كما فهمه الشافعى رحمه الله تعالى، والأوفق بالاتباع أن يرمى يوم النحر راكبا، وفى سائر الأيام ماشيا؛ لأنه ﷺ فعل ذلك، وإن لم نعلم وجهه معينا، والأصلح للعوام أن يرموا فى يوم النحر وغيره من الأيام مشاة على الأقدام، لأنهم إن رموا راكبين فى الزحام لا يكادون يسلمون من إيذاء المترجلين من الضعفاء، كما هو مشاهد من حال أبناء الزمان، والله المستعان.

قوله: "عن نافع" إلخ، دلالة الحديث على معنى الباب ظاهرة، وهو الراجح عندى؛ لكونه أوفق بالاتباع، وفيه دلالة على أنه ﷺ استكمل الأيام الثلاثة بمنى، قاله الطبرى، وبه صرح ابن حزم فى صفة حجه ﷺ، كذا فى "شرح اللباب" للقارى (١٣١). أى أنه ﷺ لم يتعجل فى يومين، بل تأخر إلى اليوم الثالث فافهم.

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ، الظاهر من قوله: "إذا رموا الجمار" أنهم كانوا يمشون لرمى

٢٧٨١- وأخرج ابن أبى شيبة بإسناد صحيح: أن ابن عمر كان يمشى إلى الجمار مقبلا ومدبرا.

٢٧٨٢- وعن جابر: أنه كان لا يركب إلا من ضرورة. كذا فى "فتح البارى" (٣-٤٦٦).

باب أن المبيت بمنى فى ليالى أيام التشريق سنة ويكره تعجيل ثقله من منى قبل النفر

٢٧٨٣- عن عائشة رضى الله عنها، قالت: أفاض رسول الله ﷺ من آخر يوم حين صلى الظهر، ثم رجع إلى منى، فمكث بها ليالى أيام التشريق. الحديث. رواه أحمد، وأبو داود، وصححه ابن حبان، والحاكم، وحسنه المنذرى، وقد تقدم فى الباب المتقدم.

الجمار بعد يوم النحر، وأول من ركب فيها معاوية رضى الله عنه، وإلا فالركوب يوم النحر عند جمرة العقبة ثابت عن رسول الله ﷺ عند البخارى ومسلم وغيرهما، كما هو ظاهر من أحاديث المتن، وعلى هذا فيحمل قول محمد: "المشى أفضل" على الرمى بعد يوم النحر، والله أعلم.

لطيفة: حكى عن إبراهيم بن الجراح قال: دخلت على أبى يوسف رحمه الله فى مرضه الذى توفى فيه، ففتح عينيه، وقال: الرمى راكبا أفضل أو ماشيا؟، فقلت: ما شيئا، فقال: أخطأت، فقلت: راكبا، فقال: أخطأت، ثم قال: كل رمى بعده وقوف فالرمى ماشيا أفضل، وما ليس بعده وقوف فالرمى راكبا أفضل، فقمت من عنده، فما انتهيت إلى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته، فتعجبت من حرصه على العلم فى مثل تلك الحالة اهـ. من "فتح القدير" (٢-٣٩٥). قلت: أولئك هم أولياء الله حقا، فبحب الله وذكره تطمئن القلوب، وتنكشف الكروب، وتتجلى على المرأ أنوار الغيوب.

باب أن المبيت بمنى فى ليالى أيام التشريق سنة ويكره تعجيل ثقله من منى قبل النفر

قوله: "عن عائشة" إلخ، قلت: دلالته على مبيت رسول الله ﷺ بمنى ليالى أيام التشريق ظاهرة، وقد استوفينا الكلام فى المسئلة فى الباب السابق فليراجع.

٢٧٨٤- عن عبد الرحمن بن فروخ: أنه سأل ابن عمر رضى الله عنهما: إننا نتتابع بأموال الناس، فيأتى أحدنا مكة، فيبيت على المال، فقال: أما رسول الله فبات بمنى وظل. أخرجه أبو داود، وسكت عنه هو والمنذرى. "عون المعبود"(١٤٤:٢). وقد تقدم حديث ابن عمر: أ رسول الله ﷺ أذن للعباس أن يبيت بمكة ليالى منى لأجل سقايته.

٢٧٨٥- عن ابن عمر: أن عمر رضى الله عنهما كان ينهى أن يبيت أحد من وراء العقبة، وكان يأمرهم أن يدخلوا منى. أخرجه ابن أبى شيبة بسند صحيح. دراية(٢٠٠).

٢٧٨٦- وأخرج عن ابن عمر: أنه كره أن ينام أحد أيام منى بمكة. (وفى سنده حجاج هو ابن أرطاة وهو حسن الحديث).

٢٧٨٧- وعن ابن عباس: أنه قال: لا يبيتن أحد من وراء العقبة ليلا بمنى أيام التشريق. (وفى سنده ليث هو ابن أبى سليم وهو حسن الحديث أيضا كما مر غير مرة) "نصب الراية" (١-٥١٢).

قوله: "عن عبد الرحمن بن فروخ" إلخ، قلت: هو مولى عمر بن الخطاب، ذكره ابن حبان فى الثقات كما فى "التهذيب"، والظاهر من جواب ابن عمر رضى الله عنهما أنه لم يرض بترك المبيت بمنى لأجل حفاظة الأموال، إما لكون الرخصة فى ذلك عنده خاصة بأهل السقاية والرعاء، أو لعلمه بعدم احتياج الأموال بمكة إلى حافظ؛ لكون البيوت مقفلة، وخلو مكة عن السارقين إذ ذاك؛ لقيام الناس كلهم بمنى، وكون القرن من خير القرون. أو أراد أن رسول الله ﷺ كان يقيم بمنى ليله ونهاره، وأما غيره فمنهم من كان يبيت بمكة لضرورة، كحفظ المال، وسقاية الحاج، وهذا كقولك: أما أنا فلم أفعل ذلك، ففيه تعريض بفعل غيره، وإذا جاء الاحتمال فلا يتم الاستدلال به على عدم جواز ترك المبيت لحفظ الأموال إذا خيف عليها الضياع فافهم. ودلالته على مبيت النبى ﷺ بمنى فى ليالى منى ظاهرة.

قوله: "عن ابن عمر إلخ"، قلت: فيه دلالة على دخول العقبة وجمرتها فى منى، وهى شعب طوله نحو ميلين، وعرضه يسير، والجبال المحيطة بها ما أقبل منها عالية فهو من منى، وما أدبر منها فليس من منى، وحد منى وادى محسر وجمرة العقبة، وليست الجمرة ولا العقبة من منى، بل منى تنتهى إليهما - قال الأزرقى: وذرع مابين جمرة العقبة ومحسر سبعة آلاف ذراع ومائتا ذراع. وعن عطاء: حد منى رأس العقبة مما يلى منى إلى محسر، خلافا للمحب الطبرى رحمه الله تعالى،

٢٧٨٨– أخبرنا مالك، حدثنا عبد الله بن أبى بكر، أن أباه أخبره، أن أبا البداح بن عاصم بن عدى أخبره عن أبيه عاصم بن عدى، عن رسول الله ﷺ: أنه رخص لرعاء الإبل فى البيتوتة، يرمون يوم النحر، ثم يرمون من الغد أو من بعد الغد ليومين، ثم يرمون يوم النفر. أخرجه محمد فى "الموطأ" (٢٢٨). وأبو داود، والترمذى، والنسائى، وابن ماجه. وقال الترمذى: حسن صحيح. "عون المعبود" (٢–١٤٨).

حيث قال: العقبة كلها من منى، وكذا الجمرة، وعليه المالكية، بقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه: لا يبيتن أحد من الحجاج ليالى منى وراء العقبة. كذا فى "غنية الناسك" (٩٠) ودلالة الأثر على لزوم المبيت بمنى فى لياليها ظاهرة. وقد تقدم أن ظاهر لفظ "الهداية" يشعر بوجوبها عندنا، والمنصوص فى كتب الحنفية كونه سنة، وعلله صاحب "الهداية" بأن عمر رضى الله عنه كان يؤدب على ترك المقام بها، ولا يخفى أنه لا يؤدب على المكروه تنزيها، قاله الطحطاوى فى حاشية "مراقى الفلاح" (٤٢٤)، فترك المقام بها مكروه تحريما، ومقابله إما واجب. أو سنة مؤكدة فافهم.

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ، دلالته على جواز ترك المبيت بمنى لضرورة ظاهرة. وهذا حديث مفسر لما روى ابن عمر مجملا: أن النبى ﷺ رخص للرعاء أن يرموا ليلا. فاحتج به الشافعى رحمه الله على جواز رمى الجمرة ذات العقبة بعد نصف الليل من ليلة النحر، وأوله الحنفية على الليلة الثانية والثالثة؛ لما عرف أن وقت رمى كل يوم إذا دخل من النهار امتد إلى آخر الليلة التى تتلو ذلك النهار، فالليالى فى الرمى تابعة للأيام السابقة لا اللاحقة؛ بدليل إدراك الوقوف بعرفة بالوقوف فى ليلة النحر قبل الفجر؛ وبدليل حديث ابن عباس مرفوعا: «لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس». كذا فى "فتح القدير" بمعناه (٢– ٣٩٤).

ويؤيد هذا التأويل ما رواه مالك من حديث أبى البداح، ففيه أن الرعاء إنما رخص لهم فى التأخير دون التعجيل، وقال مالك رحمه الله فى "الموطأ": تفسير الحديث الذى رخص فيه رسول الله ﷺ لرعاء الإبل فى رمى الجمار فيما نرى –والله أعلم– أنهم يرمون يوم النحر، فإذا مضى اليوم الذى يلى يوم النحر رموا من الغد، وذلك يوم النفر الأول، فيرمون لليوم الذى مضى، ثم يرمون ليومهم ذلك؛ لأنه لا يقضى أحد شيئا حتى يجب عليه، فإذا وجب عليه ومضى كان القضاء بعد ذلك. وفى رواية عند أحمد من طريق عبد الرزاق، عن مالك، بلفظ: أرخص رسول

٢٧٨٩- حدثنا ابن إدريس، عن الأعمش، عن عمارة، قال: قال عمر: من قدم ثقله من منى ليلة ينفر فلا حج له. أخرجه ابن أبي شيبة. "زيلعي" (١: ٥١٢).

الله ﷺ لرعاء الإبل في البيتوتة، أن يرموا يوم النحر، ثم يجمعوا رمي يومين بعد يوم النحر، فيرمونه في أحدهما. وأصرح منه رواية ابن جريج، عن محمد بن أبي بكر، بلفظ: أرخص للرعاء أن يتعاقبوا، فيرموا يوم النحر، ثم يدعوا يوما، ثم يرموا الغد، أي في الغد ليومين. ذكره السيد الشيخ رحمه الله تعالى في "بذل المجهود" (٣- ١٨٠).

قلت: ولفظ أحمد الأول أخرجه الترمذي والنسائي أيضا. وأخرج أبو داود والترمذي عن أبي البداح، عن أبيه: أن النبي ﷺ رخص للرعاء أن يرموا يوما ويدعوا يوما. "عون المعبود" (٢- ١٤٨)، أي ثم يرمون ليومين للماضي قضاء وللحاضر أداء، فلا يصح حمل حديث ابن عمر: "رخص لرعاء الإبل أن يرموا ليلا" على الليلة السابقة أصلا. فإن قيل: قد رواه الدار قطني عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أنه ﷺ رخص للرعاء أن يرموا ليلا، وأية ساعة شاؤوا من النهار. وهو بعمومه يقتضي جواز التعجيل والتأخير سواء قلنا في إسناده أبو عمرو ضعيف، قاله الحافظ في "الدراية" (١٩٩). وإن سلمنا فالمراد التعميم في ساعات الليل والنهار المتأخرين دون المتقدمين؛ بدليل ما أسلفنا وقال القاري عن الطيبي: ولم يجوز الشافعي ومالك أن يقدموا الرمي في الغد اهـ وهو كذلك عند أئمتنا. "بذل المجهود" (٣- ١٨٠)، فلما لم يعمل الشافعي بعمومه في النهار فأنى له أن يحتج به على تقديم الرمي في الليل؟ فافهم، فإنه نفيس.

هذا، وقال محمد في "الموطأ": من جمع رمي يومين في يوم من علة أو من غير علة فلا كفارة عليه إلا أنه يكره له أن يدع ذلك من غير علة حتى الغد، وقال أبو حنيفة رحمه الله: إذا ترك ذلك حتى الغد (أي من غير علة) فعليه دم، (لأن رمي كل يوم في ذلك اليوم واجب عنده خلافا لهما. "التعليق الممجد" اهـ. وفي "شرح اللباب" للقاري: والحاصل أن الرمي موقت عند أبي حنيفة، وعندهما ليس بموقت، فإذا أخر رمي يوم إلى يوم آخر فعنده يجب القضاء مع الدم، وعندهما يجب القضاء لا غير؛ لأن الأيام كلها وقت لها، وأما إذا خرج وقتها فوجب دم أيضا عندهما لترك الرمي، وهو قول أكثر العلماء والأصح عند الشافعية ولو ترك رمي الأيام كلها فعليه دم واحد (اتفاقا)، ولو ترك شيئا من الواجبات بعذر لا شيء عليه على ما في "البدائع"، وكذا الكرماني اهـ (١٩٦). قلت: ودلالة الأثر على جواز تأخير الرمي وترك المبيت بمنى بعذر ظاهرة.

قوله: "حدثنا ابن إدريس، وقوله: حدثنا وكيع" إلخ، قلت: دلالة الأثرين على كراهة تقديم

٢٧٩٠- حدثنا وكيع، عن شعبة، عن الحكم، عن إبراهيم، عن عمر بن شرحبيل، عن عمر، قال: من قدم ثقله قبل النفر فلا حج له. أخرجه ابن أبي شيبة أيضا. "زيلعى" قلت: وهذا سند صحيح، وعمر بن شرحبيل من خيار عباد الله، احتج به الشيخان وغيرهما، كان من أفاضل أصحاب عبد الله. "تهذيب" (٨-٤٧). والأثر الأول منقطع بين عمارة -وهو ابن عمير التيمى كوفى ثقة- وبين عمر؛ فإنه لم ير عمر ورأى ابن عمر وروى عنه. كذا فى "التهذيب" أيضا. (٧-٤٢١).

باب أن النزول بالمحصب يوم النفر سنة ويستحب أن يصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويبيت به بعض الليل

٢٧٩١- عن ابن عمر: أن النبى ﷺ، وأبا بكر، وعمر، كانوا ينزلون الإبطح، رواه مسلم (١-٤٢٢).

الثقل وهو المتاع والخدم، من منى قبل النفر ظاهرة. وقول عمر: فلا حج له، معناه لا حج له كاملا؛ لكونه قد أتى بأمر مكروه، وصرح الطحطاوى فى حاشية "مراقى الفلاح" فى شرح قوله: وكره تقديم ثقله إلى مكة إذ ذاك: بأن ظاهر كلامهم أن كراهة التقديم تحريمية؛ لأن عمر أدب عليه، ولا يؤدب على المكروه تنزيها، ذكره السيد، وقال قبله بسطر: هذا إذا أمن فى إبقائه فى منى وإلا فلا كراهة أى فى تقديمه ١ هـ. (٤٢٤).

باب أن النـزول بالمحصب يوم النفر سنة ويستحب أن يصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويبيت به بعض الليل

قوله: "عن ابن عمر إلى قوله: عن أبى هريرة" إلخ، قلت: دلالته على نـزول النبى ﷺ والخلفاء بعده بالمحصب ظاهرة. ودل حديث أبى هريرة. أنه ﷺ نـزله قصدا؛ ليرى لطيف صنع الله به، وليتذكر فيه نعمته سبحانه عليه عند مقايسة نـزوله به الآن إلى حاله قبل ذلك، أعنى حال انحصاره من الكفار فى ذات الله تعالى، وهذا أمر يرجع إلى معنى العبادة. ثم هذه النعمة التى شملته عليه الصلاة والسلام من النصر والاقتدار على إقامة التوحيد، وتقرير قواعد الوضع الإلهى الذى دعا الله تعالى إليه عباده لينتفعوا به فى دنياهم ومعادهم، لا شك أنها النعمة العظمى على أمته؛ لأنهم مظاهر المقصود من ذلك المؤزر المنصور، صلاة الله وسلامه عليه ما هبت القبول

٢٧٩٢- عن نافع: أن ابن عمر كان يرى التحصيب سنة، وكان يصلي الظهر يوم النفر بالحصبة. قال نافع: قد حصب رسول الله ﷺ والخلفاء بعده. رواه مسلم (١-٤٢٢).

٢٧٩٣- عن أبي هريرة، قال: قال لنا رسول الله ﷺ ونحن بمنى: «نحن نازلون غدا بخيف بني كنانة، حيث تقاسموا على الكفر». وذلك أن قريشا وبني كنانة حالفت على بني هاشم وبني المطلب أن لا يناكحوهم ولا يبايعوهم حتى يسلموا إليهم رسول الله ﷺ، يعني بالمحصب. رواه مسلم (١-٤٢٣). والبخاري. "دراية" (٢٠٠).

والدبور، فكل واحد منهم جدير بتفكرها والشكر التام عليها؛ لأنها عليه أيضا، فكان سنة في حقهم؛ لأن معنى العبادة في ذلك يتحقق في حقهم أيضا، وعن هذا حصب الخلفاء الراشدون، كما قاله نافع وابن عمر رضي الله عنهم.

وأما ما روى البخاري وغيره عن عائشة رضي الله عنها، قالت: إنما كان منزلا ينزله النبي ﷺ ليكون أسمح لخروجه، تعني بالإبطح، ولفظ مسلم: نزول الإبطح ليس بسنة، إنما نزله، الحديث. وعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: ليس التحصيب بشيء، إنما هو منزل النبي ﷺ. فالمراد أنه ليس[1] من المناسك، فلا يلزم بتركه شيء، ومن قال: إنه سنة، أراد دخوله في عموم التأسي بأفعاله ﷺ فيما فعله تعبدا لا إتفاقا، ولم يرد الإلزام بذلك. قال النووي في "شرح مسلم": مذهب الشافعي، ومالك، والجمهور، استحبابه اقتداء برسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين وغيرهم، وأجمعوا على أن من تركه لا شيء عليه ويستحب أن يصلي به الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، ويبيت به بعض الليل أو كله اقتداء برسول الله ﷺ اهـ. (١- ٤٢٢).

قال في "الهداية": وإذا نفر إلى مكة نزل بالمحصب، وهو الإبطح، وهو اسم موضع قد نزل

---

(١): وقد أغرب الأقطع في شرحه، حيث قال: إن رسول الله ﷺ أخبر أنه ينزل المحصب لمخالفتهم أي الكفار، فإنهم اجتمعوا للمعصية، ونحن نجتمع فيه للطاعة، وما فعله ﷺ في المناسك على وجه المخالفة فهو نسك، كما نفر عن عرفة بعد غروب الشمس اهـ. كذا في "الكفاية" مع "فتح القدير" (٢-٣٩٧). قلت: ليس كل ما فعله في المناسك لمخالفة الكفار نسكا على الإطلاق، بل كل ما فعله لمخالفتهم في أمر المناسك فهو نسك، كما نفر من عرفة بعد الغروب لمخالفة الكفار فيما أحدثوه في المناسك، وتخالفهم على بني هاشم في الإبطح ما كان منهم على وجه النسك بإدخالهم ذلك في أمور الحج، بل على وجه قطيعة والتدبير للحرب، فلو جعلنا مخالفة مثل ذلك نسكا لزمنا عد الأذان والجماعة وغيرهما من النسك أيضا، لما فيه من إعلان التوحيد بإزاء ما كانوا يفعلونه من إعلان الشرك والكفر فافهم.

٢٧٩٤- عن قتادة، عن أنس: أن النبى ﷺ صلى الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، ورقد رقدة بالمحصب، ثم ركب إلى البيت فطاف به. أخرجه البخارى: "زيلعى" (١-٥١٢)، "وفتح البارى" (٣-٤٧٠).

٢٧٩٥- عن نافع: أن ابن عمر رضى الله عنهما كان يصلى بها يعنى المحصب الظهر والعصر، أحسبه قال: والمغرب. قال خالد: لا أشك فى العشاء، ويهجع هجعة،

به رسول الله ﷺ، وكان نزوله قصدا هو الأصح، حتى يكون النزول به سنة، على ما روى أنه ﷺ قال لأصحابه: «إنا نازلون غدا بالخيف خيف بنى كنانة، حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم». يشير إلى عهدهم على هجران بنى هاشم، فعرفنا أنه نزل به إراءة للمشركين" لطيف صنع الله تعالى به، فصار سنة كالرمل فى الطواف اهـ. قلت: وفى قوله: "إراءة للمشركين" مسامحة، فإنه لم يكن بمكة مشرك عام حجة الوداع. نبه عليه المحقق فى "الفتح" (٢- ٣٩٧). والأولى أن يقال: نزل به عملا بقول الله تعالى: ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾، وإراءة للمسلمين الذى كان لهم علم بالحال الأول، ليتقوى إيمانهم بذلك، ويزداد الذين آمنوا من بعدهم إيمانا باستحضار نصر الله وتأئيده لرسوله حين نزولهم بهذا المكان.

وقال الحافظ فى "الفتح" (٣- ٣٧١): لكن لما نزله النبى ﷺ كان النزول به مستحبا؛ اتباعا لتقريره على ذلك، وقد فعله الخلفاء بعده، اهـ. قلت: وقد أخرج الجماعة عن أسامة ابن زيد مرفوعا مثل ما رواه أبو هريرة، قال: «نحن نازلون بخيف بنى كنانة حيث تقاسمت قريش على الكفر» يعنى المحصب. كما فى "فتح القدير" (٢- ٣٩٦).

قلت: وقد من الله تعالى على هذا العبد الضعيف بتوفيقه لأداء هذه السنة ببركة سيدى الشيخ مولانا خليل أحمد المهاجر، مصنف "بذل المجهود" -تغمده الله تعالى برحمته، وبلغه غاية المقصود- فنزلت بالمحصب معه، وصليت به العصر فى أول حجتى، ثم لم أقدر عليه فى حجتين بعدها؛ لما كان معى من النساء والصبيان، وكن قد أخرن طواف الإفاضة إلى النفر الأول، فعجلت بهن إلى مكة؛ لكى يفرغن من طوافهن فى النهار قبل غروب الشمس من آخر اليوم النحر، والله هو الموفق والمعين. هذا، وقصة تحالف قريش على بنى هاشم وبنى المطلب مشهورة فى السير، فمن شاء فليراجعها.

قوله: "عن قتادة وقوله: عن نافع" إلخ، دلالته على استحباب أن يصلى بالمحصب الظهر

ويذكر ذلك عن النبى ﷺ. رواه البخارى، وأخرجه الإسماعيلى بطريق سفيان بن عيينة بغير شك فى المغرب، وكذا هو عند أبى داود. "فتح البارى" (٣-٤٧٢).

باب وجوب طواف الوداع على أهل الآفاق ورخص للحائض والنفساء فى تركه

٢٧٩٦- عن ابن عباس قال: أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت، إلا أنه خفف عن المرأة الحائض. رواه الشيخان، وفى لفظ لمسلم: قال: كان الناس ينصرفون فى كل وجه، فقال رسول الله ﷺ: «لا ينفرن أحدكم حتى يكون آخر عهده بالبيت» اهـ "زيلعى" (١-٥١٢).

والعصر والمغرب والعشاء، ويبيت به بعض الليل ظاهرة. قال فى "غنية الناسك" (١٠١): وإذا فرغ من الرمى يوم النفر الأول أو الثانى (بعد الزوال) وأراد النفر توجه إلى مكة قبل أن يصلى الظهر. وإذا وصل المحصب وهو الإبطح فالسنة أن ينـزل به ولو ساعة ويدعو، أو يقف على راحلته كذلك ويدعو، وبهذا يحصل أصل السنة، وأما الكمال فهو أن يصلى فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء، ويهجع هجمة، ثم يدخل مكة، هكذا فعل رسول الله ﷺ، فلو تركه أصلا يكون مسيئا. والمحصب هو فناء مكة، وحده ما بين الجبلين المتصلين بالمقابر إلى الجبال المقابلة لذلك، مصعدا فى الشق الأيسر وأنت ذاهب إلى منى مرتفعا عن بطن الوادى، وليست المقبرة من المحصب، كذا فى "الفتح". والجبلين أحدهما على يسار الهابط إلى المقابر من ثنية الكداء، والثانى على يمينه، وهذا حده عرضا، وأما حده طولا فمن باب مكة إلى جبل العيرة بقرب السبيل الذى يقال له: سبيل الست، بطريق منى على يمين الذاهب إلى منى، والمقبرة مستثنى من عرض المحصب، وتمامه فى "الكبير" اهـ. قال الحافظ فى "الفتح": وأما قوله فى الحديث: إنه صلى الظهر بالمحصب. فلا ينافى أنه ﷺ لم يرم إلا بعد الزوال؛ لأنه رمى، فنفر، فنـزل بالمحصب فصلى الظهر به اهـ(٣: ٤٧١). وقال محمد فى "الموطأ": هذا أى نـزول المحصب حسن، ومن تركه فلا شىء عليه، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله. (٢٣٥).

باب وجوب طواف الوداع على أهل الآفاق ورخص للحائض والنفساء فى تركه

قوله: عن ابن عباس إلخ. قلت: قوله: أمر الناس على صيغة المجهول وأصل الكلام أمر النبى

٢٧٩٧- أخبرنا مالك، عن نافع، عن ابن عمر، عن عمر رضى الله تعالى عنهم، قال: لا يصدرن أحد من الحاج حتى يكون آخر عهده بالبيت، فإن آخر النسك الطواف

ﷺ الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت، والمراد بالناس أهل الآفاق، لا أهل مكة ومن فى حكمهم من أهل الحرم والمواقيت، بدليل قوله عند مسلم: كان الناس ينصرفون من كل وجه، فقال رسول الله ﷺ «لا ينصرفن أحد» الحديث. فالمأمور بطواف الوداع إنما هؤلاء المتصرفون كما لا يخفى.

قال ابن قدامة فى "المغنى": وجملة ذلك أن من أتى مكة لا يخلو إما أن يريد الإقامة بها، أو الخروج منها، فإن أقام بها فلا وداع عليه؛ لأن الوداع من المفارق لا من الملازم، سواء نوى الإقامة قبل النفر أو بعده، وبهذا قال الشافعى، وقال أبو حنيفة: إن نوى الإقامة بعد أن حل له النفر لم يسقط عنه الطواف ولا يصح (هذا القول)، لأنه غير مفارق، فلا يلزمه وداع كمن نواها قبل حل النفر، وإنما قال النبى ﷺ «لا ينفرن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت» وهذا ليس ينافر اهـ (٣:٤٨٥).

قلت: سلمنا أنه غير مفارق، ولا نسلم أنه ليس بنافر؛ فإن من حل له النفر فهو نافر حكما وشرعا، كالحائض إذا طهرت قبل العشر حسب العادة ولم تغتسل، ومضى عليها وقت صلاة كاملة، وحلت لها الصلاة، فهى مصلية حكما، حتى جاز لزوجها قربانها قبل الاغتسال، فكذا ههنا من حل له النفر فهو نافر شرعا، فلا يجوز له ترك طواف الوداع لو نوى الإقامة بمكة بعده، ومعنى الوداع والمفارقة ليس مذكورا فى النصوص. فيجوز أن يكون معلولا بغيره مما لم نقف عليه، وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى، وقال أبو يوسف: يسقط عنه طواف الصدر فى الحالين. سواء نوى الإقامة قبل أن يحل النفر الأول أو بعده، إلا إذا كان شرع فيه، كذا فى "فتح القدير" (٢:٣٩٨).

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ، قلت: قوله: لا "يصدرن أحد من الحاج" دليل على اختصاصه بهذا الطواف، فلا يجب على المعتمر، وفى إيجابه على المعتمر حديث ضعيف، رواه الترمذى عن الحارث بن عِبد الله بن أوس، قال: سمعت النبى ﷺ: «من حج هذا البيت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبيت»، فقال له عمر: خروت من يديك، سمعت هذا من رسول الله ﷺ ولم تخبرنا به؟ قال الترمذى: حديث الحارث بن عبد الله بن أوس حديث غريب، وقد خولف الحجاج (هو ابن أرطاة) فى بعض هذا الإسناد اهـ (١:١١٤).

بالبيت. رواه الإمام الشافعي فى "مسنده" (٧٧). وسنده صحيح، ومحمد فى "الموطأ" (٢٣٤) بهذا السند بعينه.

فإن قيل: قد رواه أبو داود والنسائى، وقال المنذرى: والإسناد الذى أخرجه أبو داود والنسائى حسن، وأخرجه الترمذى بإسناد ضعيف، وقال: غريب، كذا فى "عون المعبود" (٢- ١٥٨). قلنا: ليس عند أبى داود والنسائى ما يوجب طواف الصدر على المعتمر، فقد أخرجاه عن الحارث بن عبد الله بن أوس بلفظ قال: أتيت عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة تطوف بالبيت يوم النحر ثم تحيض؟ قال: ليكن آخر عهدها بالبيت، قال: فقال الحارث: كذلك أفتانى رسول الله ﷺ، قال: فقال عمر: أربت عن يديك، سألتنى عن شيء سألت عنه رسول الله ﷺ لكيما أخالف؟ اهـ. "عون المعبود" (٢- ١٥٧) "ونصب الراية" (١- ٥١٣). وما فى حديث الحارث هذا من حكم المرأة إذا طافت بالبيت وأفاضت ثم حاضت أن يكون آخر عهدها بالبيت، محمول عند الجمهور على العزيمة، والرخصة لها أن تنفر ولا تنتظر طهرها، وتترك طواف الصدر، كما دلت أحاديث المتن على ذلك.

قال محمد فى "المؤطأ" بعد ما أخرج أثر عمر المذكور فى المتن: وبهذا نأخذ، طواف الصدر واجب على الحاج، ومن تركه فعليه دم إلا الحائض والنفساء، فإنها تنفر ولا تطوف إن شاءت (أى إذا اضطرت إلى ذلك، والأولى أن تنفر بعد الطواف. تع) وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهاءنا اهـ. وما فى "التعليق الممجد" تحت قوله: "واجب على الحاج" من قوله: وكذا على المعتمر من أهل الآفاق إذا أراد الرجوع اهـ (٢٣٥). فهو خلاف مذهب الحنفية، بل وخلاف مذهب الجمهور، فقد صرح المحقق فى "الفتح": وليس على أهل مكة ومن كان داخل المواقيت، وكذا من اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج، ليس عليهم طواف الصدر، وكذا فائت الحج؛ لأن العود مستحق عليه، ولأنه صار كالمعتمر، وليس على المعتمر طواف صدر، ذكره فى "التحفة اهـ. (٢- ٣٩٧). وفى "اللباب" وشرحه للقارى: ولا يجب على المعتمر أى ولو كان آفاقيا اهـ (١٣٦).

نعم، قال أبو يوسف رحمه الله: أحب إلى أن يطوف المكى ومن فى معناه طواف الصدر؛ لأنه وضع لختم أفعال الحج (بدليل ما فى أثر عمر رضى الله عنه من قوله: فإن آخر النسك الطواف بالبيت. أخرجه مالك والشافعى، وفيه ما يدل على كون طواف الصدر نسكا، فيجب على تاركه دم لأثر ابن عباس المتقدم فى الأبواب السابقة؛ لكونه من المناسك الواجبة على الحاج)، وهذا المعنى

٢٧٩٨- أخبرنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار، وإبراهيم بن ميسرة عن طاوس، قال: جلست إلى ابن عمر، فسمعتـه يقول: لا ينفرن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت، فقلت: ما له؟ أما سمع لما سمع أصحابـه؟ ثم جلست إليـه من العام المقبل فسمعته يقول: زعموا أنه رخص للمرأة الحائض. رواه الشافعي في "مسنده" (٧٨) أيضا، وسنده صحيح.

٢٧٩٩- عن ابن عمر رضى الله عنهما، قال: من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت إلا الحيض، ورخص لهن رسول الله ﷺ. رواه الترمذى وقال: حسن صحيح (١:١١٤).

٢٨٠٠- عن عائشة رضى الله عنها، قالت: حاضت صفية بنت حيى بعد ما أفاضت، قالت: فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: «أحابستنا هى؟» قلت: يا رسول

يوجد فى أهل مكة، قاله المحقق فى "الفتح". ولم يقل بوجوبه ولا استحبابه للمعتمر أحد من علمائنا. وفى "رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة": وطواف الوداع من واجبات الحج على المشهور عند الفقهاء اهـ (٥٧) فقوله: "من واجبات الحج" دليل على أنه ليس من واجبات العمرة عند أحد من الأئمة، والله تعالى أعلم. وقال العينى فى "العمدة" (٤- ٧٧٥): ولا يجب على الحائض والنفساء ولا على المعتمر؛ لأن وجوبه عرف نصا فى الحج، فيقتصر عليه، ولا على فائت الحج؛ لأن الواجب عليه العمرة، وليس لها طواف الوداع اهـ.

قوله: "أخبرنا ابن عيينة" إلخ، دلالته على الرخصة للحائض فى ترك طواف الوداع ظاهرة. وفيه دلالة أيضا على رجوع ابن عمر عن قول أبيه فى وجوب طواف الصدر على الحائض، وسيأتى لك مزيد تحقيق للمسئلة عنقريب فانتظر.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ، قلت: دلالة قوله: "من حج البيت" على اختصاص الحاج بهذا الحكم ظاهرة.

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها" إلخ، دلالته على معنى الباب ظاهرة. قال الحافظ فى "الفتح": قال النووى: طواف الوداع واجب، يلزم بتركه دم على الصحيح عندنا، وهو قول أكثر العلماء وقال مالك، وداود، وابن المنذر: هو سنة لا شىء فى تركه انتهى. والذى رأيته فى "الأوسط" لابن المنذر: أنه واجب للأمر به، إلا أنه لا يجب بتركه شىء اهـ. قال: وقال ابن المنذر:

الله! إنها قد أفاضت، وطافت بالبيت، ثم حاضت بعد الإفاضة، قال: «فلتنفر إذن». متفق عليه، "نيل الأوطار" (٤-٣١٨).

قال عامة الفقهاء بالأمصار: ليس على الحائض التي قد أفاضت طواف الوداع، وروينا عن عمر بن الخطاب، وابن عمر، وزيد بن ثابت، أنهم أمروها بالمقام إذا كانت حائضا لطواف الوداع، وكأنهم أوجبوه عليها كما يجب عليها طواف الإفاضة، إذ لو حاضت قبله لم يسقط عنها ثم أسند عن عمر بإسناد صحيح إلى نافع عن ابن عمر، قال: طافت امرأة بالبيت يوم النحر ثم حاضت فأمر عمر بحبسها بمكة بعد أن ينفر الناس حتى تطهر وتطوف بالبيت قال: وقد ثبت رجوع ابن عمر، وزيد بن ثابت عن رأى عمر، وبقى عمر فخالفناه؛ لثبوت حديث عائشة. يشير بذلك إلى ما تضمنته أحاديث هذا الباب، وقد روى ابن أبى شيبة من طريق القاسم بن محمد: كان الصحابة يقولون: إذا أفاضت المرأة قبل أن تحيض فقد فرغت إلا عمر، فإنه كان يقول: يكون آخر عهدها بالبيت اهـ (٣- ٤٦٦ و٤٦٧). قلت: أما رجوع ابن عمر فقد مر دليله فى المتن. وأما رجوع زيد بن ثابت فقد رواه البخارى عن عكرمة مجملا، والحافظ فى "الفتح" مفصلا (٣:٤٦٨)، فمن شاء فليراجعه.

وقال العينى فى "العمدة": وروى مسلم عن طاوس قال: كنت مع ابن عباس إذ قال زيد بن ثابت: تفتى أن تصدر الحائض قبل أن يكون آخر عهدها بالبيت؟ فقال له ابن عباس: أما لا نسئل فلانة الأنصارية، هل أمرها بذلك رسول الله ﷺ؟، قال: فرجع زيد إلى ابن عباس يضحك وهو يقول: ما أراك إلا قد صدقت. وفى رواية البيهقى: أرسل زيد إلى ابن عباس: أنى وجدت الذى قلت كما قلت، فقال ابن عباس: إنى لأعلم قول رسول الله ﷺ للنساء، ولكن أحببت أن أقول ما فى كتاب الله تعالى: ﴿ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق﴾. فقد قضت التفث، ووفت النذر، وطافت بالبيت، فما بقى؟ اهـ (٤- ٧٧٤) قلت: وهذا والله هو الفقه، فلله دره من فقيه آتاه الله تأويل الكتاب، واستجاب فى حقه دعاء نبيه صاحب الآيات وفصل الخطاب.

هذا، وقد اجتمع فى طواف الوداع أمره ﷺ به، ونهيه عن تركه، وفعله الذى هو بيان للمجمل الواجب، ولا شك أن ذلك يفيد الوجوب. قاله الشوكانى فى "النيل" (٤- ٣١٨) قلت: وقد ثبت بأثر عمر كونه من آخر النسك، فهو من المناسك الواجبة على الحاج، ولم يثبت أنه ﷺ طاف للوداع فى عمرة من عمره، فليس من واجبات العمرة، ولو كان المعتمر آفاقيا. وقد روى

. . . .

البخارى عن أنس أن النبى ﷺ صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء، ثم رقد رقدة بالمحصب، ثم ركب إلى البيت فطاف به. قال الحافظ فى "الفتح": أى طواف الوداع. اهـ (٣- ٤٧١). وفى رواية عند أبى داود عن عائشة بلفظ: ثم جئته بسحر، فأذن فى أصحابه بالرحيل، فارتحل، فمر بالبيت قبل صلاة الصبح، فطاف به حين خرج، ثم انصرف متوجها إلى المدينة اهـ. (٢- ١٥٨ مع "عون المعبود").

واستدل بقوله ﷺ فى صفية حين علم بحيضتها: «أحابستنا هى؟» على أن أمير الحاج يلزمه أن يؤخر الرحيل لأجل من تحيض ممن لم تطف للإفاضة وتعقب باحتمال أن تكون إرادته ﷺ تأخير الرحيل إكراما لصفية، كما احتبس بالناس على عقد عائشة رضى الله عنهما. وأما الحديث الذى أخرجه البزار من حديث جابر، وأخرجه البيهقى فى "فوائده" من طريق أبى هريرة مرفوعا: أميران وليسا بأميرين: من تبع جنازة فليس له أن ينصرف حتى تدفن أو يأذن أهلها، والمرأة تحج أو تعتمر مع قوم فتحيض قبل طواف الركن فليس لهم أن ينصرفوا حتى تطهر أو تأذن لهم». فلا دلالة فيه على الوجوب، (بل يمكن حمله على الندب كما فى قرينه) إن كان صحيحا، فإن فى إسناد كل منهما ضعفا شديدا. وقد ذكر مالك فى "الموطأ" أنه يلزم الجمال أن يحبس لها إلى انقضاء أكثر مدة الحيض، وكذا على النفساء. واستشكله ابن المواز بأن فيه تعريضا للفساد كقطع الطريق، وأجاب عياض بأن محل ذلك مع أمن الطريق، كما أن محله أن يكون مع المرأة محرم. اهـ من "فتح البارى" (٣- ٤٧٠).

وقد أغرب صاحب "رحمة الأمة" حيث قال: وإذا حاضت المرأة قبل طواف الإفاضة لم تنفر حتى تطهر وتطوف، ولا يلزم الجمال حبس الجمل عنها، بل ينفر مع الناس ويركب غيرها مكانها، وعند أبى حنيفة أن الطواف لا يشترط فيها الطهارة، فتطوف وترحل مع الحاج اهـ. (٥٧). وهذا الذى نسبه إلى أبى حنيفة ليس بصحيح؛ فإن الطهارة وإن لم تكن شرطا للطواف عنده، ولكن لا يجوز للحائض والنفساء دخول المسجد للطواف، فكيف يجوز عنده القول بأن تطوف الحائض وترحل مع الحاج؟ وفى "شرح اللباب" عن أبى يوسف فى امرأة ولدت يوم النحر قبل أن تطوف، فأبى الجمال أن يقيم معها: فإن هذا عذر فى نقض الإجارة، ولو ولدت قبل ذلك، وبقى من مدة النفاس كمدة الحيض أو أقل أجبر الجمال على المقام اهـ. (١٩١).

. . . .

هذا هو مذهب الحنفية في الباب، لا ما حكاه عنهم صاحب "رحمة الأمة"، والله تعالى اعلم. وكون الطواف داخل المسجد شرط لصحة الطواف، فلو طاف خارج المسجد فمع وجود الحيطان لا يصح إجماعا. وكذا لو كانت منهدمة عند عامة العلماء؛ لأنه طاف بالمسجد لا بالبيت، كذا في "الغنية" (٥٨). نعم لو طافت وهي حائض للإفاضة صح فعلها مع الإحلال به، ويجبره الدم، وتأثم إن فعلت ذلك فلا عذر وضرورة، وبسط الكلام في المسئلة ابن القيم في "أعلام الموقعين" (٢- ١٩)

وقد ورد في بعض الروايات عند البخاري وغيره قوله ﷺ لصفية: «عقرى حلقى إنك لحابستنا». فقال القرطبي وغيره: شتان بين قوله ﷺ هذا لصفية، وبين قوله لعائشة لما حاضت معه في الحج: «هذا شيء كتبه الله على بنات آدم». لما يشعر به من الميل لها والحنو عليها بخلاف صفية. قلت: وليس فيه دليل على انضاع قدر صفية عنده، لكن اختلف الكلام باختلاف المقام، فعائشة دخل عليها وهي تبكي أسفا على ما فاتها من النسك، فسلاها بذلك، وصفية أراد منها ما يريد الرجل من أهله، فأبدت المانع، فناسب كلا منها ما خاطبها به في تلك الحالة، قاله الحافظ في "الفتح" أيضا. ولله دره ما أدق فهمه لدلالات الكلام، واقتضاءات المقام، فهذه هي البلاغة.

وقد أسرف بعض العلماء في حق الأنبياء، حيث جعلوا كلام بعضهم فوق بعض درجات بمجرد الظن، ولم يتنبهوا لهذه الدقيقة التي نبه عليها الحافظ، أنه قد يختلف الكلام باختلاف المقام، فأبو بكر الصديق ناسب خطابه بأن: ﴿لا تخف ولا تحزن إن الله معنا﴾ بإدخاله في المعية؛ لأنه كان لا يخاف ولا يحزن لأجل نفسه، بل لرسول الله ﷺ، وناسب خطاب موسى لقومه بـ: ﴿كلا إن معي ربي سيهدين﴾؛ لخوفهم على أنفسهم لا على رسولهم، بدليل قولهم: ﴿إنا لمدركون﴾. وكذلك ناسب دعاءه ﷺ لأهل الطائف بقوله: «رب اهد قومي فإنهم لا يعلمون»؛ لكونهم لم يؤذوه إلا بإغلاظ القول له والرمي بالأحجار، وناسب غضب موسى عليه السلام على قارون -لعنة الله عليه- وقوله: "يا أرض خذيه"؛ لكونه قد أراد رمي نبي الله بفاحشة الزنا في ملأ من قومه، فكان جديرا بأن بخسف به الأرض، أو يسقط عليه كسف من السماء فافهم، ولا تفضل بين أنبياء الله وأولياءه بمجرد الظن التخمين، وأستغفر الله العلي العظيم، وأتوب إليه من كل ذنب، وأسئله السلامة في كل وقت وحين. ولنقتصر في باب الفضائل على ما ورد به النص في الكتاب المبين، أو

. . . .

فى أحاديث سيد الأنبياء والمرسلين، صلاة الله وسلامه عليه وعليهم إلى يوم الدين.

هذا وقال ابن قدامة فى "المغنى: ومن كان منزله فى الحرم فهو كالمكى لا وداع عليه، ومن كان منزله خارج الحرم قريبا منه فظاهر كلام الخرقى أنه لا يخرج حتى يودع البيت، وهذا قول أبى ثور، وقياس قول مالك، ذكره ابن القاسم. وقال أصحاب الرأى فى أهل بستان ابن عامر وأهل المواقيت: إنهم بمنزلة أهل مكة فى طواف الوداع، لأنهم معدودون من حاضرى المسجد الحرام، بدليل سقوط دم المتعة عنهم. ولنا عموم قوله ﷺ: «لا ينفرن أحدٌ حتى يكون آخر عهده بالبيت». ولأنه خارج من مكة، فلزمه التوديع كالبعيد اهـ. (٣– ٤٨٦).

قلت: إن أراد أنه خارج من مكة عرفا، فمن كان منزله فى الحرم بعيدا عن البلد الحرام خارج من مكة أيضا كذلك، وإن أراد أنه خارج منها شرعا، فممنوع؛ لكونه معدودا فى حاضرى المسجد الحرام بنص الكتاب، وإذا كان كذلك فلا يدخل تحت عموم قوله ﷺ: «لا ينفرن أحد» فإنه لبس بنا فر شرعا، والله تعالى أعلم.

قال ابن قدامة: قد ذكرنا أن طواف الوداع إنما يكون عند خروجه؛ ليكون آخر عهده بالبيت، فإن طاف للوداع ثم اشتغل بتجارة أو إقامة فعليه إعادته، وبهذا قال عطاء، ومالك، والثورى، والشافعى، وأبو ثور. وقال أصحاب الرأى: إذا طاف للوداع أو طاف تطوعا بعد ما حل له النفر أجزأه عن طواف الوداع، وإن أقام شهرا أو أكثر؛ لأنه طاف بعد ما حل له النفر، فلم يلزمه إعادته كما لو نفر عقيبه. ولنا قوله ﷺ: «لا ينفرن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت». ولأنه إذا أقام بعده خرج عن أن يكون وادعا فى العادة، فلم يجزه كما لو طافه قبل حل النفر اهـ(٣:٤٨٧).

قلت: معنى قوله ﷺ: «لا ينفرن أحد» أى من منى إلى وطنه، حتى يكون آخر عهده بالبيت، عقيب النفر، وليس معناه لا ينفرن أحد من مكة، ومن ادعى ذلك فعليه البيان. والنفر وإن كان يعم كل خروج سواء كان من منى أو مكة، أو غيرهما، ولكنه خص فى إطلاق الشرع بالخروج من منى؛ بدليل حديث ابن عباس: إذا انتفج النهار من يوم النفر فقد حل الرمى والصدر. سنده حسن. وعن عمر: من قدم ثقله قبل النفر فلا حج له. سنده صحيح كما مر فى الأبواب السالفة. ومن طاف بالبيت بعد نفره من منى فقد صدق عليه أنه لم ينفر حتى كان آخر عهده بالبيت عقيب النفر منها. ثم راجعت "المستدرك" للحاكم فوجدت فيه عن ابن عباس قال: كان

. . . .

الناس ينفرون من منى إلى وجوههم، فأمرهم رسول الله ﷺ أن يكون آخر عهدهم بالبيت اهـ. صححه الحاكم على شرطهما، وأقره عليه الذهبى (١- ٤٧٦). وفيه دليل لما قلنا: إن معنى قوله ﷺ: «لا ينفرن أحد» أى من منى حتى يكون آخر عهده أى نسكه الطواف بالبيت، وليس معناه أن لا ينفر أحد من مكة إلا بطواف، ولو كان قد طاف للصدر بعد النفر من منى فافهم.

وأخرج مالك، والشافعى، وابن أبى شيبة، وعبد الرزاق، والبيهقى، عن ابن عمر قال: سمعت عمر بمنى يقول: يا أيها الناس! إن النفر غدا، فلا ينصرف أحد حتى يطوف بالبيت. (أى لا ينصرف من منى). وأخرج ابن أبى شيبة عن عمر، قال: لكن آخر عهدكم بمنى البيت، ولكن آخر عهدكم من البيت الحجر. كذا فى "كنزالعمال" (٣- ٥٠) وفى كل ذلك دليل لما قلنا فتذكر.

وأما أنه إذا أقام بعده خرج عن أن يكون وداعا فى العادة، فنعم، ولكن الوداع والمفارقة ليس مذكورا فى النصوص، فيجوز أن يكون معلولا بغيره، وقد ورد فى أثر عمر ابن الخطاب رضى الله عنه عند مالك، والشافعى، ومحمد فى "الموطأ": لا يصدرن أحد من الحاج حتى يكون آخر عهده بالبيت، فإن آخر النسك الطواف بالبيت، وإذا كان طواف الصدر آخر النسك فينبغى أن يؤتى به فى زمان المناسك مؤخرا عنها ووقتها إلى يوم النفر الثانى، وليس بعد ذلك وقت لمناسك الحج أصلا، صرح بذلك الجصاص فى "أحكام القرآن" له، ونصه بعد ما ذكر اختلاف أقوال أهل التأويل فى قوله تعالى: "الحج أشهر معلومات": أنها شوال، وذو القعدة، وذو الحجة، أو بعضه: وجائز أن لا يكون ذلك اختلافا فى الحقيقة، وأن يكون مراد من قال وذو الحجة أنه بعضه، لأن الحج لا محالة إنما هو فى بعض الأشهر لا فى جميعها، لأنه لا خلاف أنه ليس يبقى بعد أيام منى شيء من مناسك الحج. اهـ (١- ٢٩٩). ولا أقل من أن يكون ذلك جائزا، وفعله عند خروجه من مكة أحب وأولى، وقد قلنا به، كما فى "غنية الناسك" عن أبى حنيفة رحمه الله: إذا طاف للصدر ثم أقام إلى العشاء، فأحب إلى أن يعيده، ويطوف طوافا آخر؛ لئلا يكون بين طوافه وسفره حائل.

والحاصل أن المستحب فيه أن يقع عند إرادة السفر بعد الفراغ من أفعال الحج، بل من جميع أشغاله، ويعقبه الخروج من غير مكث اهـ (٢ ١٠) ومن جعل ذلك واجبا فليأت ببرهان عليه. وما ذكره ابن قدامة لا يصلح دليلا للوجوب كما لا يخفى. وفى "العمدة" للعينى: وقال مالك: إنما أمر الناس أن يكون آخر نسكهم الطواف لقوله تعالى ﴿ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب﴾

باب يستحب أن يشرب المودع من ماء زمزم ويلتزم الملتزم

٢٨٠١– عن جابر فى حديثه الطويل: فأفاض إلى البيت. فصلى بمكة الظهر، فأتى بنى عبد المطلب يسقون على زمزم، فقال: «انزعوا بنى عبد المطلب، فلولا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم»، فناولوه دلوا فشرب منه. رواه مسلم فى "صحيحه" (١–٤٠٠) وهذا آخره.

٢٨٠٢– عن عائشة رضى الله عنها: أنها كانت تحمل من ماء زمزم، وتخبر أن رسول الله ﷺ كان يحمله. رواه الترمذى وقال: حديث حسن غريب "نيل الأوطار" (٤:٣١٥).

وقال: ﴿ثم محلها إلى البيت العتيق﴾. فمحل الشعائر كلها وانقضاءها بالبيت العتيق اهـ (٤–٧٧٥). قلت: وانقضاء المناسك بالبيت لا يكون إلا إذا كان الطواف به متصلا بها، وعقبيها معا فى أيامها.

قال: ومن أخر طواف الوداع وخرج ولم يطفه إن كان قريبا رجع فطاف، وإن لم يرجع فلا شيء عليه. وقال عطاء، والثورى، وأبو حنيفة، والشافعى فى أظهر قوليه، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور: إن كان قريبا رجع فطاف، وإن تباعد مضى وأهراق دما، واختلفوا فى حد القرب، فروى: أن عمر رضى الله عنه رد رجلا من مر الظهران لم يكن ودع. (أخرجه سعيد بن منصور كما فى "المغنى" (٣:٤٨٨) ومالك فى "الموطأ" كما فى "جمع الفوائد" (١٨٠) وبين مر الظهران ومكة ثمانية عشر ميلا. وعند أبى حنيفة يرجع ما لم يبلغ المواقيت. ويؤيده أثر عمر المذكور، فإن مر الظهران بعيد عن الحرم جدا. ولكنه دون الميقات) وعند الشافعى يرجع من مسافة لا تقصر فيها الصلاة، وعند الثورى يرجع ما لم يخرج من الحرم. اهـ من "عمدة القارى" أيضا (٤– ٧٧٥).

باب يستحب أن يشرب المودع من ماء زمزم ويلتزم الملتزم

قوله: "عن جابر" إلخ، قلت: فيه الشرب من ماء زمزم عند الإفاضة، وسيأتى ما يدل على شربه عند الوداع.

قوله: "عن عائشة" إلخ، فيه اعتناء النبى ﷺ وأصحابه بماء زمزم، وحمله إلى البلاد، فلما سن حمله استحب شربه عند الوداع بالأولى؛ لأنه يحرم عن التضلع منه بعد فراقه ورحيله عن

٢٨٠٣- وكتب ﷺ إلى سهيل بن عمر: «وإن وصل كتابى ليلا فلا تصبحن، أو نهارا فلا تمسين حتى تبعث إلى بماء من زمزم». وفيه: أنه بعث له بمزادتين، وكان حينئذ بالمدينة قبل أن يفتح مكة. وهو حديث حسن لشواهده. "المقاصد الحسنة" للسخاوى (١٦٩) قلت: وذكره الحافظ فى التلخيص(١:٢٢٦) وعزاه إلى البيهقى وسكت عنه.

٢٨٠٤- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم، فيه طعام الطعم، وشفاء السقم»، الحديث. رواه الطبرانى فى "الكبير"، ورواته ثقات، وابن حبان فى "صحيحه". "الترغيب" للمنذرى (٤-٣-٢٠٣) وهو فى صحيح مسلم بلفظ: «زمزم مباركة أنها طعام طعم، وشفاء سقم». "نيل الأوطار" (٤-٣١٦).

٢٨٠٥- عن جابر رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «ماء زمزم لما شرب

مكة، وفيه رد على من زعم أن فضيلة ماء زمزم ما دام فى محله، فإذا نقل يتغير وهو شيء لا أصل له، قاله السخاوى فى "المقاصد" قال: وكانت عائشة تحمله. وتخبر أنه ﷺ كان يفعله. والله كان يحمله فى الأداوى والقرب، فيصب منه على المرضى ويسقيهم، وكان ابن عباس إذا نزل به ضيف أتحفه من ماء زمزم، وسئل عطاء عن حمله؟ فقال: قد حمله النبى ﷺ، والحسن، والحسين رضى الله عنهما اهـ. (١٦٩). ولعن الله فلاسفة المغرب أى أوربا وأطباءها، حيث أوحوا إلى أوليائهم أن ماء زمزم يضر بالصحة، لكون البئر مسقفة لا تصل إليها الشمس ولا الهواء، ونسوا أنها فى الحقيقة عين جارية، وليست كالآبار؛ فإن ماءها لا ينقطع ولا ينسد مجراها، وقد نظروا مرارا فإذا عين تجرى من قبل الحجر الأسود، غلبتهم وأعجزتهم عن نزحها، وماء العين لا يحتاج إلى الشمس ولا الهواء كماء البير، وأيم الله ما أرادوا بهذا القول إلا الطعن على المسلمين فى حبهم له، وجرح قلوبهم بتحقير ما له عظمة فى قلوبهم، وإلا فكون ماء زمزم شفاء مما قد جربته فئام وأقوام لا يحصى عددها، ومعلوم أن مدار النفع والإضرار على التجربة فحسب، فهل عندهم شيء قد جربت نفعه جماعة عظيمة كمثل الجماعة التى جربت ماء زمزم ونفعه وشفاءه؟ كلا لن يجدوا إلى ذلك سبيلا.

قوله: عن ابن عباس إلخ. دلالته على فضل ماء زمزم ظاهرة.

قوله: "عن جابر" إلخ، قلت: قد صحح المنذرى والدمياطى طريق سويد بن سعيد، عن ابن

له». رواه أحمد، وابن ماجه، وابن أبي شيبة، والبيهقي، والحاكم، والدارقطني، وصححه المنذري، والدمياطي، وحسنه الحافظ. "نيل الأوطار" (٤-٣١٦) وقال المنذري في "الترغيب" (١-٢٠٤): روى أحمد وابن ماجة المرفوع منه عن عبد الله بن المؤمل، أنه سمع أبا الزبير يقول: سمعت جابر بن عبد الله يقول: فذكره. وهذا إسناد حسن اهـ. وقال الحافظ في "الفتح" (٣-٣٩٤): رجاله ثقات إلا عبد الله بن المؤمل، ذكر العقيلي أنه تفرد به، لكن ورد من رواية غيره عند البيهقي من طريق إبراهيم بن طهمان، ومن طريق حمزة الزيات، كلاهما عن أبي الزبير عن جابر اهـ.

المبارك، عن ابن أبي الموال، عن محمد بن المنكدر، عن جابر. رواه البيهقي في "شعب الإيمان"، والخطيب في "تاريخ بغداد" في ترجمة عبد الله بن المبارك، وسويد ضعيف جدا، وإن كان مسلم قد أخرج له في المتابعات، وقد خلط في هذا الإسناد وأخطأ فيه على بن المبارك. قال الحافظ في "التلخيص": وإنما رواه ابن المبارك، عن ابن المؤمل، عن أبي الزبير كذلك، رويناه في فوائد أبي بكر بن المقرى من طريق صحيحة، فجعله سويد عن ابن أبي الموال ابن المنكدر، واغتر الحافظ الدمياطي بظاهر هذا الإسناد، فحكم بأنه على رسم الصحيح؛ لأن ابن أبي الموال انفرد به البخاري؛ وسويد انفرد به مسلم، وغفل عن أن مسلما إنما أخرج لسويد ما توبع عليه، لا ما انفرد به فضلا عما خوالف فيه اهـ. (١- ٢٢٢).

قلت: هذا هو النقد، وهل لأحد أن يشك بعد ذلك في أن مدار التصحيح والتضعيف في هذا الفن إنما هو على ذوق المحدث والمجتهد؟، فلا لوم على مجتهد إن خالف حديثا صححه واحد من المحدثين أو طائفة منهم، وكذا بالعكس، فافهم ولا تكن من الغافلين. هذا، والحديث بطريق ابن المؤمل حسن، كما صرح به الحافظ نفسه، والمنذري قبله، والله تعالى أعلم.

قال المحقق في "الفتح" وقد عقد فصلا في فضل ماء زمزم تكثيرا للفائدة وترغيبا للعابدين: فقد ثبت حسنه من هذا الطريق، فإذا انضم إليه ما قدمناه (من الطرق الكثيرة) حكم بصحته، وما عن سويد عن ابن المبارك في هذه القصة أنه قال: اللهم إن ابن الموالي حدثنا عن محمد بن المنكدر عن جابر، محكوم بانقلابه على سويد في هذه المرة، بل المعروف في السند الأول. قال: وعن جماعة من العلماء أنهم شربوه لمقاصد فحصلت، فمنهم صاحب ابن عيينة المتقدم (حيث شربه لسماع مائة حديث ابن عيينة ففاز به)، وعن الشافعي: أنه شربه للرمي، فكان يصيب في كل

٢٨٠٦- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «ماء زمزم لما شرب له، فإن شربته تستشفى به شفاك الله، وإن شربته مستعيذا أعاذك الله، إن شربته ليقطع ظمأك قطعه». قال: وكان ابن عباس إذا شرب ماء زمزم قال: اللهم أسألك علما نافعا، ورزقا واسعا، وشفاء من كل داء. أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١-٤٧٣). وقال: صحيح الإسناد إن سلم من الجارودى (واسمه محمد بن حبيب) وأقره عليه الذهبى. قال الحافظ فى "الفتح" (٣-٣٩٤): رجاله موثقون، إلا أنه قد اختلف فى

عشرة تسعة، وشربه الحاكم لحسن التصنيف وبغير ذلك، فكان أحسن أهل عصره تصنيفا. قال شيخنا قاضى القضاة شهاب الدين العسقلانى الشافعى (هو الحافظ ابن حجر صاحب "فتح البارى"): ولا يحصى كم شربه من الأئمة لأمور نالوها، قال: وأنا شربته فى بداية طلب الحديث أن يرزقنى الله تعالي حالة الذهبى فى حفظ الحديث، ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد من نفسى المزيد على تلك الرتبة، فسألت رتبة أعلى منها، وأرجو الله أن أنال ذلك منه اهـ. قال المحقق: والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاة على حقيقة الإسلام معها اهـ. (٢- ٤٠٠).

قال العبد الضعيف مؤلف "الإعلاء": وقد شربت ماء زمزم فى أول حجتى لأمور من الدين والدنيا نلت أكثرها، ثم شربته فى الحجة الثانية لأمور كذلك فزت بكثير منها، ثم فى الثالثة لأمور أرجو الله سبحانه أن أنالها، وقد كانت بلسانى لكنة شديدة، كانت تعوقنى عن إلقاء الدرس فى المدارس، وعن الخطبة على المنابر، فلم أصدر من أول حجتى بعد الشرب من زمزم لزوالها إلا وأنا أجد من نفسى القدرة على الدرس والخطابة، ثم جعلت مدرسا بمظاهر علوم بسهار نبور بعد شهرين من رجوعى إلى الوطن، فدرست فيها مدة تنيف على سبع سنين، فرضى بدرسى جماعة الطلبة عموما، وناظم المدرسة سيدى مولانا الخليل قدس سره خصوصا، وقد رزقنى الله بفضله وكرمه قدرة تامة على الخطابة والوعظ والتذكير، وقبولا فى قلوب السامعين، ولله الحمد حق حمده، والصلاة والسلام على نبيه سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

قوله: "عن ابن عباس" وقوله: "عن عثمان الأسود" إلخ، دلالتهما على فضل ماء زمزم وعلى أداب شربه ظاهرة. وقوله: "لا يتضلعون" أى لا يرتوون من ماء زمزم قال فى "القاموس": تضلع امتلأ شبعا أوربا حتى بلغ الماء أضلاعه اهـ. وقوله: "هزمة جبريل" أى حفرته؛ لأنه ضربها برجله فنبع الماء (كما هو فى حديث ابن عباس عند البخارى، وفيه دليل على كون زمزم عينا معينا

وصله وإرساله، وله شاهد من حديث جابر، وهو أشهر منه اهـ. وقال المحقق في "الفتح" (٢-٣٩٩): قيل: قد سلم منه فإنه صدوق، قاله الخطيب في "تاريخه". وقال الحافظ المنذري: لكن الراوي عنه محمد بن هشام المروزي لا أعرفه. وقال الحافظ ابن حجر: محمد بن هشام ثقة اهـ. فقد ثبت صحة هذا الحديث إلا ما قيل: إن الجارودي تفرد عن ابن عيينة بوصله، والعبرة في تعارض الوصل والوقف للواصل بعد كونه ثقة، لا للأحفظ ولا غيره، مع تصحيح نفس ابن عيينة للحديث في ضمن حكاية حكاها الدينوري فذكرها اهـ. ورواه الدارقطني (١:٢٨٤) بزيادة: وهي هزمة جبرئيل وسقيا الله إسماعيل.

٢٨٠٧- عن عثمان بن الأسود، قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال: من أين جئت؟ فقال: شربت من زمزم، فقال له ابن عباس: أ شربت منها كما ينبغي؟ قال: وكيف ذاك يا أبا عباس؟ قال: إذا شربت منها فاستقبل القبلة، واذكر اسم الله، وتنفس ثلاثا، وتضلع منها، فإذا فرغت منها فاحمد الله؛ فإن رسول الله ﷺ قال: «آية بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتضلعون من زمزم». أخرجه الحاكم في "المستدرك" (١-٤٧٢)، وقال: صحيح على شرط الشيخين إن كان عثمان سمع من ابن عباس اهـ. وأقره عليه الذهبي، وقال: لا والله ما لحقه، توفي عام خمسين ومائة، وأكبر مشيخته سعيد بن جبير اهـ

قلت: رواه الدارقطني (١-٢٨٤) من طريق عثمان بن الأسود: حدثني عبد الله ابن أبي مليكة، قال: جاء رجل إلى ابن عباس فذكره، وابن أبي مليكة قد سمع من ابن عباس وعائشة رضي الله عنهم ونظرائهما. ورواه ابن ماجة (٢٢٦) عن عثمان بن الأسود، عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي بكر، قال: كنت عند ابن عباس فذكره اهـ. والعجب من الحاكم والذهبي كيف خفي عليهما ذلك كله.

لا بئرا محفورة كما زعمه أطباء أوربا). وقوله: "سقيا الله إسماعيل" أي أظهره الله ليسقى به إسماعيل في أول الأمر. "نيل الأوطار" (٤- ٣١٧). ولله دره من ذبيح على اسم الله، فما أبركه وأطيبه، وما أكثر خيره وأدوم أثره وبره، وهكذا سنة الله في أولياءه الذين أفنوا أنفسهم في ذاته، وأسلموا وجوههم لله، لا تنمحي آثارهم، ولا تنكسف أنوارهم، ولا تنقضي عجائبهم وأسرارهم.

٢٨٠٨- عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ جاء إلى السقاية فاستسقى، قال العباس: يا فضل! اذهب إلى أمك فأت رسول الله ﷺ بشراب من عندها، فقال: «أسقنى». فشرب، ثم أتى زمزم وهم يستقون ويعملون فيها، فقال: «اعملوا فإنكم على عمل صالح». ثم قال: «لولا أن تغلبوا لنزلت حتى أضع الحبل»، يعنى على عاتقه، وأشار إلى عاتقه. رواه البخارى. "نيل الأوطار" (٤-٢١٦).

٢٨٠٩- عن السائب رضى الله عنه، أنه كان يقول: اشربوا من سقاية العباس، فإنه من السنة. رواه الطبرانى فى "الكبير"، وفى إسناده رجل لم يسم، وبقيته ثقات. "الترغيب والترهيب" للمنذرى (١-٢٠٤).

قوله: عن ابن عباس وقوله: عن السائب إلخ، قلت: أثر السائب وإن كان فيه رجل لم يسم ولكنه قد تأيد بحديث ابن عباس عند البخارى، ففيه أنه ﷺ شرب من سقاية العباس، ولم يرض بما يؤتى به من البيت، ولذلك استحب علمائنا للمودع أن يأتى زمزم فيشرب من مائها، ويفرغ باقى الدلو على جسده ووجهه ورأسه إن تيسر أو يصبه فى البئر. كذا فى غنية الناسك(١٠٣).

واستحب علمائنا أن يشرب ماء زمزم قائما، ويشير إليه ما فى حديث ابن عباس: "آية ما بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتضلعون من زمزم». والتضلع لا يتأتى إلا قائما، وأخرج البخارى عن الشعبى، أن ابن عباس رضى الله عنهما حدثه، قال: سقيت رسول الله ﷺ من زمزم، فشرب وهو قائم. قال الحافظ: قال ابن بطال وغيره: أراد البخارى أن الشرب من زمزم من سنن الحج. وفى "المصنف" عن طاوس، قال: شرب نبيذ السقاية من تمام الحج. (٣- ٣٩٤). والمراد من نبيذ السقاية سقاية العباس؛ لأنه كان يشترى الزبيب فينبذه فى ماء زمزم ليحلو، فيسقيه الناس كما كان يفعله عبد المطلب. كذا فى "فتح البارى" (٣- ٣٩٢)، وفى "صحيح مسلم" (١- ٤٢٣). وفيه دليل على جواز شرب النبيذ إذا أحلا ولا يكون مسكرا. والله تعالى أعلم.

وقال النووى: قال العلماء: ويستحب أن شربه للمغفرة أو للشفاء من مرض ونحو ذلك أن يقول عند شربه: اللهم إنه بلغنى أن رسول الله ﷺ قال: «ماء زمزم لما شرب له» اللهم وإنى أشربه لتغفر لى، ولتفعل لى كذا وكذا، واللهم إنى أشربه مستشفيا به فاشفنى، ونحو هذا. "نزل الأبرار" (٣١٩). قلت: هكذا فعل ابن المبارك رحمه الله كما ذكره صاحب "الحصن الحصين" رحمه الله تعالى. وأخرجه البيهقى والخطيب كما مر. وقال شيخ مشايخنا الشاه عبد الغنى المجددى

٢٨١٠- عن طاوسٌ: أن النبى ﷺ أفاض فى نسائه ليلا، فطاف على راحلته يستلم الركن بمحجنه، ويقبل طرف المحجن، ثم أتى زمزم، فقال: «انزعوا، فلولا أن

الدهلوى المدنى فى "إنجاح الحاجة": ولا يحصى كم شربه من الأئمة لأمور نالوها، وبعضهم لعطش يوم القيمة، وأولى ما يشرب له تحقيق الإيمان والثبات عليه، وهو أفضل المياه الموجودة حتى الكوثر. (وإن كان ماء الكوثر ألذ وأحلى) كما صح عن السراج البلقينى؛ لأنه غسل به الصدر الشريف، (والقلب الطاهر المطهر النظيف) والنظر إليها والطهور منها يحط الخطايا، وما امتلى جوف أحد من زمزم إلا ملئ علما وبرا، وأفردت فضائلها بالتأليف، كذا ذكره شيخنا عابد السندى فى "حاشية الدر" اهـ. (٢٢٦).

وقال صاحب "الهداية": روى أن النبى ﷺ استقى دلو، بنفسه، فشرب منه ثم أفرغ باقى الدلو فى البئر اهـ. قال الزيلعى -وتبعه المحقق فى "الفتح"-: رواه ابن سعد فى "كتاب الطبقات" مرسلا: أخبرنا عبد الوهاب عن ابن جريج عن عطاء: أن النبى ﷺ لما أفاض نـزع بالدلو يعنى من زمزم، لم ينـزع معه أحد، فشرب ثم أفرغ باقى الدلو فى البئر. وقال: «لو لا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لم ينـزع منها أحد غيرى» اهـ. (٢: ٣٩٨).

قلت: وهذا مرسل صحيح ولا منافاة بينه وبين ما رواه جابر فى حديثه الطويل، وقد يجمع بينهما بأن ما فى هذا كان بعقب طواف الوداع، وهو المراد بقوله: لما أفاض وما فى حديث جابر ونحوه كان عقيب طواف الإفاضة، ولفظه ظاهر فيه، حيث قال: فأفاض إلى البيت، فصلى بمكة الظهر، وطوافه للوداع كان ليلا. كما رواه البخارى عن أنس ابن مالك وعائشة رضى الله عنهما، وقد تقدم. وأما ما رواه الأزرقى عن طاوس كما يأتى فى المتن: أنه ﷺ أفاض فى نسائه ليلا، وفيه أنه أمر بدلو، فنـزع له منها. فهو محمول على أن أزواجه ﷺ أفضن لطواف الزيارة ليلا، فمضى رسول الله ﷺ معهن، وطاف تطوعا، ولم يكن طوافه هذا للإفاضة ولا للوداع، فافهم، ولعلك قد عرفت بما ذكرنا دليل استحباب الشرب من زمزم بعد طواف الوداع كما هو مستحب بعد طواف القدوم، صرح به فى "غنية الناسك" (٥٦ و١٠٣). وينبغى القول باستحبابه بعد طواف الإفاضة أيضا، لثبوته عن جابر عند مسلم، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن طاوس" إلخ، دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، وقد تقدم آنفا ما يتعلق به هذا، وقد ازداد ماء زمزم بركة على بركة، ولذة على لذة، وشفاء على شفاء، ونورا على نور،

تغلبوا عليها لنزعت»، ثم أمر بدلو، فنزع له منها، فشرب منه ومضمض، ثم مج في الدلو، فأهريق في زمزم. رواه الأزرقي في تاريخ مكة. زيلعي(١:٣١٥) وسنده صحيح.

٢٨١١- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: الملتزم ما بين الركن والباب. أخرجه عبد الرزاق من وجه صحيح، وذكره مالك في "الموطأ" في رواية أبي مصعب بلاغا، قال: بلغه عن ابن عباس. "دراية" (٢٠١). ورواه البيهقي في "الشعب" عن الحاكم بسنده مرفوعًا: «ما بين الركن والباب ملتزم». وفي إسناده إبراهيم بن إسماعيل، وهو ابن مجمع ضعيف. "دراية" (٢٠١) قلت: قال ابن عدى: ومع ضعفه يكتب حديثه. "تهذيب" (١-١٠٥). وقال المحقق في "الفتح" (٢-٤٠٠): ولمثله حكم المرفوع لعدم استقلال العقل به اهـ.

وطهورا على طهور، بمجه ﷺ في دلو قد أهريق في زمزم، فما أرحمه على أمته وأرأفه بها، حيث لم يرض بحرمان من يأتي بعده ﷺ من أمته إلى يوم القيامة من فضل سوره وبركة طهوره، فديناه بآبائنا وأمهاتنا، صلاة الله وسلامه عليه أبد الآبدين، وعلى آله وأصحابه وأحبابه أجمعين. قال ابن قدامة في "المغنى" (٣- ٤٩٠): وقال منصور (هو ابن المعتمر): سألت مجاهدا إذا أردت الوداع كيف أصنع؟، قال: تطوف بالبيت سبعا، وتصلى ركعتين خلف المقام، ثم تأتي زمزم فتشرب من ماءها، ثم تأتي الملتزم ما بين الحجر والباب فتستلمه، ثم تدعو، ثم تسئل حاجتك، ثم تستلم الحجر وتنصرف اهـ. وذكر في "غنية الناسك" عن "البدائع" برواية الكرخي رحمه الله عن أبي حنيفة رحمه الله نحوه، (١٠٣).

قوله: "عن ابن عباس في الملتزم" إلخ، قلت: قال صاحب "الهداية" في كيفية طواف الوداع: ثم يأتي الملتزم -وهو ما بين الحجر إلى الباب- فيضع صدره ووجهه عليه، ويتشبث بالأستار ساعة، ثم يعود إلى أهله اهـ. وأثر ابن عباس حجة في تعيين الملتزم أنه ما بين الركن والباب. وأيده حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده. وفيه: أن النبي ﷺ كان يفعله، وأما أنه يستحب للمودع فلم أجد فيه نصا إلا ما تقدم عن مجاهد برواية منصور عنه عند ابن قدامة في "المغنى" وأما ما رواه أحمد وأبو داود كما في "النيل" (٤- ٣١٤) عن عبد الرحمن بن صفوان، قال: لما فتح رسول الله مكة انطلقت، فوافقته قد خرج من الكعبة وأصحابه قد استلموا البيت من الباب إلى الحطيم، وقد وضعوا خدودهم على البيت، ورسول الله ﷺ وسطهم في إسناده يزيد

٢٨١٢- عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: طفت مع عبد الله بن عمرو، فلما فرغنا من السبع ركعنا فى دبر الكعبة، فقلت: ألا تتعوذ بالله من النار؟ وقال: أعوذ بالله من النار، قال: ثم مضى فاستلم الركن، ثم قام بين الحجر والباب، فألصق

ابن أبى زياد، ولا يحتج بحديثه وقال الدارقطنى: إنه تفرد به عن مجاهد، ولكن ذكر الذهبى أنه صدوق من ذوى الحفظ. وفى "الخلاصة": أنه كان من الأئمة الكبار، وقد تقدم الكلام فيه فى غير موضع اهـ فلا ينافى أثر ابن عباس فى تعيين الملتزم، فإن ما بين الباب إلى الحطيم هو ما بين الركن والباب، كما ذكره محب الدين الطبرى وغيره، وسمى حطيما لأن الناس كانوا يحطمون هنالك بالأيمان، ويستجاب فيه الدعاء للمظلوم على الظالم، وقل من خلف هنالك كاذبا إلا عجلت له العقوبة (وحطمته)، قاله الشوكانى فى "النيل" أيضا وإن سلم أن المراد بالحطيم ما هو المشهور -أى الموضع الذى فيه الميزاب- فلا دلالة فى الحديث أن هذا هو الملتزم، وغاية ما فيه ثبوت التزام موضع آخر من البيت سوى الملتزم فافهم.

فائدة:

قال فى "غنية الناسك": وكيفية رجوعه أن يرجع قهقرى وبصره ملاحظ للبيت، متباكيا متحسرا على فراقه، حتى يخرج من أسفل المسجد من باب الحزورة، المعروف بباب الوداع، لكنه يفعله على وجه لا يحصل منه صدم أو وطئ لأحد وقيل: ينصرف ويمشى ويلتفت إلى البيت كالمتحزن على فراقه، قال: ولم يثبت تقبيل العتبة ولا الرجعة للقهقرى من فعله ﷺ، ولا من فعل الصحابة بعده رضى الله عنهم، وإنما استحسنهما مشايخنا تعظيما للبيت المعظم. قال ابن حجر رحمه الله تعالى: ممن صار إلى القهقرى الزعفرانى والأستاذ الشيخ شهاب الدين السهروردى اهـ. والحائض تقف عند باب المسجد، وتدعو وتمضى (١٠٣). هذا، وقد روينا فى المسلسلات للشاه ولى الله -العمرى الدهلوى حكيم الأمة فى عصره- حديثا مسلسلا بإجابة الدعاء فى الملتزم، أجازنا به وبجميع ما فيها سيدنا الشيخ مولانا الخليل شارح أبى داود قدس الله سره، وبلغه غاية المقصود، والحمد لله أولا وآخرا.

قال ابن قدامة فى "المغنى": ويستحب أن يقف المودع فى الملتزم -وهو ما بين الركن والباب- فيلتزمه، يلصق به صدره ووجهه، ويدعو الله عز وجل، لما روى أبو داود، فذكر ما ذكرناه من الأحاديث فى المتن، ثم ذكر عن أصحابه من الأدعية ما تناسب المقام، ثم قال: والمرأة إذا

صدره ويديه وخده إليه، ثم قال: هكذا رأيت رسول الله يفعل. رواه ابن ماجه، وفيه المثنى بن صباح قد اضطرب فيه مع ضعفه، فروى عنه عبد الرزاق عند ابن ماجه كما ترى، وعيسى ين يونس عند أبي داود عنه، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه شعيب، قال: طفت مع عبد الله بن عمرو. ورواه عبد الرزاق عن ابن جريج، عن عمرو بن شعيب،

كانت حائضا لم تدخل المسجد، ووقفت على بابه فدعت بذلك قال: وقال أحمد: إذا ودع البيت يقوم عند الباب إذا خرج ويدعو، فإذا ولى لا يقف ولا يلتفت وقال مجاهد: إذا كدت تخرج من باب المسجد فالتفت، ثم انظر إلى الكعبة، ثم قل: اللهم لا تجعله آخر العهد اهـ. (٣- ٤٩٢).

فائدة:

في دخول البيت فيه حديث أسامة بن زيد، قال: دخلت مع رسول الله ﷺ، فجلس، فحمد الله وأثنى عليه، وكبر وهلل، ثم قام إلى ما بين يديه من البيت، فوضع سدره عليه وخده ويديه، ثم هلل وكبر ودعا، ثم فعل ذلك بالأركان كلها، ثم خرج فأقبل على القبلة وهو على الباب، فقال: «هذه القبلة، هذه القبلة» مرتين أو ثلاثا رواه أحمد والنسائى، ورجاله رجال الصحيح، وأصله في "صحيح مسلم" بلفظ: أن النبى ﷺ لم يصل فى البيت، ولكنه كبر في نواحيه. وكذا هو عند البخارى عن ابن عباس: أنه ﷺ دخل البيت فكبر في نواحيه، ولم يصل فيه. وقد روى ابن عمر عن بلال: أن رسول الله ﷺ صلى فيه أخرجه الشيخان، وكذلك روى ابن عمر عن أسامة إثبات صلاته فيها عند أحمد وغيره، فتعارضت الرواية فيه عن أسامة وأما ابن عباس فلم يكن مع النبى ﷺ يومئذ، وإنما أسند نفيه تارة لأسامة، وتارة لأخيه الفضل، مع أنه لم يثبت أن الفصل كان معهم إلا في رواية شاذة، فيحتمل أن يكون تلقاه عن أسامة، فإنه كان معه كما تقدم، فتترجح رواية بلال من جهة أنه مثبت وغيره نافٍ، ومن جهة أنه لم يختلف عليه في الإثبات. واختلف على من نفى، أو يجمع بينهما بما قال المهلب شارح البخارى: يحتمل أن يكون دخول البيت وقع مرتين، صلى في أحدهما، ولم يصل في الأخرى.

وقال ابن حبان: الأشبه عندى في الجمع أن يجعل الخبران في وقتين، فيقال: لما دخل الكعبة في الفتح صلى فيها، على ما رواه ابن عمر عن بلال، ويجعل نفى ابن عباس الصلاة في الكعبة في حجة التى حج فيها. لأن ابن عباس نفاها، وأسنده إلى أسامة، وابن عمر أثبتها، وأسند إثباته إلى بلال، وإلى أسامة أيضا فإذا حمل الخبر على ما وصفنا بطل التعارض، وهذا جمع حسن، لكن

قال: طاف جدى محمد بن عبد الله مع أبيه عبد الله، فلما كان سابعها قال محمد لعبد الله، فذكره. وابن جريج أوثق من المثنى، ورواية ابن جريج تؤيد من قال فيه عن أبيه عن

تعقبه النووى[١] بأنه لا خلاف فى أنه ﷺ دخل فى يوم الفتح، لا فى حجة الوداع، ويشهد له ما روى الأزرقى فى كتاب مكة عن سفيان عن غير واحد من أهل العلم: أنه ﷺ إنما دخل الكعبة مرة واحدة عام الفتح، ثم حج فلم يدخلها، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣- ٣٧٦).

قلت: والأحسن فى الجمع أن يقال: إنه ﷺ دخل الكعبة عام الفتح مرتين، لم يصل فى الأولى، لما كان فى البيت من الأصنام والصور، فأمر بإزالتها فى الأولى، وصلى فيها فى الأخرى وقد أزيلت، يؤيده ما رواه الدار قطنى عن ابن عمر، قال: دخل النبى ﷺ البيت ثم خرج وبلال خلفه، فقلت لبلال: هل صلى؟ قال: لا، فلما كان الغد دخل، فسألت بلالا هل صلى؟ قال: نعم، صلى ركعتين الحديث. قال السهيلى: إسناده حسن كذا فى "نصب الراية" (١- ٣٧٣).

وقد ورد عن عائشة رضى الله عنها ما يدل على دخوله ﷺ الكعبة فى حجته أيضا، قالت: خرج رسول الله ﷺ من عندى، وهو قرير العين طيب النفس، ثم رجع إلى وهو حزين، فقلت له، فقال: «إنى دخلت الكعبة ووددت أنى لم أكن فعلت، إنى أخاف أن أكون أنعبت أمتى من بعدى». رواه الخمسة إلا النسائى، وصححه الترمذى، وأخرجه أيضا وصححه ابن خزيمة. والحاكم، ففيه دليل على أنه ﷺ دخل الكعبة فى غير عام الفتح. لأن عائشة رضى الله عنها لم تكن معه فيه. إنما كانت معه فى غيره، وقد تقرر فى حديث ابن أبى أوفى المتفق عليه أنه ﷺ لم يدخل البيت فى عمرته. فتعين أن يكون دخله فى الحج، وبذلك جزم البيهقى، وهذا الحديث يرد على من جزم من أهل العلم أنه ﷺ لم يدخل إلا فى عام الفتح. وقد أجاب البعض (هو الحافظ ابن حجر فى "الفتح" ٣- ٣٧٤) عن هذا الحديث بأنه يحتمل أن يكون ﷺ قال ذلك لعائشة بالمدينة بعد رجوعه من غزوة الفتح، وهو بعيد جدا.

وفيه أيضا دليل على أن دخول الكعبة ليس من مناسك الحج؛ (لقوله ﷺ: «ووددت أنى لم أكن فعلت») وهو مذهب الجمهور، وحكى القرطبى عن بعض العلماء أن دخولها من المناسك،

---

(١) قد تسامح الحافظ فى نقله كلام النووى فى هذا المقام. ولفظه فى شرحه لصحيح مسلم تحت قوله: قدم رسول الله ﷺ يوم الفتح فنزل بفناء الكعبة الحديث: فيه دليل على أن هذا المذكور فى أحاديث الباب من دخوله ﷺ الكعبة وصلاته فيها كان يوم الفتح، وهذا لا خلاف فيه، ولم يكن يوم حجة الوداع اهـ. (١- ٤٢٨). فليس فيه ما يدل على الإجماع على أنه لم يدخل الكعبة فى حجته، كما يشعر به كلام الحافظ فافهم.

جده. دراية(٢٠١). قلت: وقد جود المحقق فى الفتح(٢: ٤٠٠) سند عبد الرزاق عن ابن جريج اهـ. وهو سند صحيح عند من يصحح رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

وقد ذهب جماعة من أهل العلم إلى أن دخولها مستحب، ويدل على ذلك ما أخرج ابن خزيمة والبيهقى من حديث ابن عباس: من دخل البيت دخل فى جنة، وخرج مغفورا له. وفى إسناده عبد الله بن المؤمل وهو ضعيف، قاله الشوكانى فى "النيل" (٤- ٣١٤). قلت: بل هو حسن الحديث كما تقدم آنفا فى حديث: «ماء زمزم لما شرب له». وروى ابن أبى شيبة من قول ابن عباس: إن دخول البيت ليس من الحج فى شيء. ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣- ٣٧٣)، وسكت عنه، فهو صحيح أو حسن عنده. قال الحافظ: ومحل استحباب دخول الكعبة مالم يؤذ أحدا بدخوله اهـ. قلت: ولم يكن دخوله بأجرة أيضا، وإلا فلا يستحب، ولا يؤجر فاعله، وقد تعذر اليوم دخوله على الناس بدون إعطاء شيء للحاجب، فإلى الله المشتكى، وقد تيسر لى والحمد لله على ذلك دخوله مرتين بلا شيء وبلا زحمة، وهذا من فضل ربى، فله الشكر والثناء الحسن الجميل.

فائدة:

فى أدب دخول الكعبة. أخرج الحاكم عن عائشة رضى الله عنها، أنها كانت تقول: عجبا للمرأ المسلم إذا دخل الكعبة حتى يرفع بصره قبل السقف، يدع ذلك إجلالا لله وإعظاما، دخل رسول الله ﷺ الكعبة، ما خلف بصره موضع سجوده حتى خرج منها. وقال: صحيح على شرطهما، وأقره عليه الذهبى فى تلخيصه "للمستدرك" (١- ٤٧٩). قال العينى فى "العمدة": ويستحب للداخل أن لا يرفع بصره إلى السقف، فـذكر الحديث. وقال: قال أبو حاتم: حديث منكر اهـ. (٤- ٦١٢).

فائدة:

أخرج الحاكم عن زاذان، قال: مرض ابن عباس مرضا شديدا، فدعا ولده فجمعهم، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من حج من مكة ماشيا حتى يرجع إلى مكة كتب الله له بكل خطوة سبع مأة حسنة كل حسنة مثل حسنات الحرم. قيل: وما حسنات الحرم؟، قال: بكل حسنة مائة ألف حسنة، وقال: صحيح الإسناد. وتعقبه الذهبى وقال: ليس بصحيح، أخشى أن يكون كذبا، وعيسى (بن سوادة) قال أبو حاتم: منكر الحديث. اهـ (١- ٤٦١) وفى "اللسان":

باب السعي بين الصفا والمروة لا يكرر فمن سعى فى طواف القدوم لا يسعى فى الإفاضة ولا فى الوداع

٢٨١٣- عن جابر رضى الله عنه، قال: لم يطف النبى ﷺ ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافا واحدا. وفى رواية: إلا طوافا واحدا طوافه الأول. رواه مسلم. (١-٤١٤).

عيسى بن سوادة النخعى، عن الزهرى، وعنه زنيج، وعمرو بن رافع، وأهل الرأى، قال يحيى بن معين: كذاب رأيته قال أبو حاتم: منكر الحديث ضعيف. روى عن إسماعيل بن أبى خالد، عن زاذان، عن ابن عباس حديثا منكرا اهـ. (٤:٣٩٦).

قلت: وهو هذا الحديث الذى صححه الحاكم، والعجب منه كيف يجترئ على تصحيح مثله، ولا يبالى، ولما كان بعض الأحباب من العلماء قد اغتروا بتصحيح الحاكم، وذكروا هذا الحديث فى فضائل الحج غير مرة وأبت التنبيه على ضعف إسناده ألزم وأوجب، وقد تقدم فى المقدمة أن تصحيح الحاكم لا يعتبر به ما لم يقره عليه أحد من أهل الفن، فكل ما فى "مستدركه" صحيح إلا ما تعقب، فتذكر.

فائدة:

فى "قرة العيون": هل يجوز لبنى شيبة أخذ الأجرة بفتح باب الكعبة؟ قال الطبرى: لا خلاف بين الأئمة فى تحريم ذلك، وأنه من أشنع البدع، وأقبح الفواحش، وأما ما يتصدق به عليهم على وجه البر بلا شرط فلهم أخذ ذلك. قال فى "رد المحتار": وقد صرحوا بأن ما حرم أخذه حرم دفعه إلا لضرورة، ولا ضرورة هنا؛ لأن دخول البيت ليس من مناسك الحج اهـ. من "غنية الناسك" (٧٤).

باب السعي بين الصفا والمروة لا يكرر فمن سعى فى طواف القدوم لا يسعى فى الإفاضة ولا فى الوداع

قوله: "عن جابر" إلخ، قلت: فيه دلالة على أن السعى فى الحج والعمرة لا يكرر، بل يقتصر منه على مرة واحدة، ويكره تكراره؛ لأنه بدعة. قال فى "الهداية": فإن كان قد سعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم لم يرمل فى هذا الطواف، (أى طواف الإفاضة) وإن كان لم يقدم

مسائل شتى من أفعال الحج

باب وقت الوقوف بعرفة وسقوط طواف القدوم بضيق الوقت

٢٨١٤- عن عروة بن مضرس، قال: أتيت رسول الله ﷺ بالمزدلفة حين خرج إلى الصلاة. وفي رواية للطحاوي: حين برق الفجر، فقلت: يا رسول الله! إني جئت من

السعي رمل في هذا الطواف، وسعى بعده؛ لأن السعي لم يشرع إلا مرة اهـ (٢-٣٨٩ مع "الفتح"). قال ابن قدامة في "المغني": ولا يشرع في حقه أي الحاج أكثر من سعي واحد بغير خلاف علمناه، ثم ذكر حديث جابر وقال: ولا يكون السعي إلا بعد طواف، فإن سعى مع طواف القدوم لم يسع بعده، وإن لم يسع معه سعى مع طواف الزيارة اهـ (٣-٤٧٠). قال النووي: وفيه دليل لما قدمناه أن النبي ﷺ كان قارنا، وأن القارن يكفيه طواف واحد، وسعي واحد، اهـ (١-٤١٤).

قلت: أما ذكر الطواف بالبيت فحديث جابر ساكت عن وحدته وتثنيته رأسا، وأما وحدة السعي للقارن فلا ذكر فيه للقرآن أيضا، فإن ضم إليه ما قد ثبت بآثار أخرى من كونه ﷺ قارنا، فليضمم إليه ما ثبت بها كذلك من كون أصحابه متمتعين قد أمروا بفسخ الحج إلى العمرة، ثم أهلوا يوم التروية بالحج حين راحوا إلى منى، فيصير الحديث دليلا على وحدة السعي بين الصفا والمروة للقارن والمتمتع جميعا، ولا قائل به فيما علمناه، وإذا كان كذلك فمعنى حديث جابر أنه ﷺ وأصحابه لم يطوفوا بين الصفا والمروة لحجهم إلا طوافا واحدا، ولا لعمرتهم إلا طوافا واحدا، ولم يكونوا يسعون بينهما بعد كل طواف بالبيت فعلوه تطوعا فافهم.

مسائل شتى من أفعال الحج

باب وقت الوقوف بعرفة وسقوط طواف القدوم بضيق الوقت

قوله: "عن عروة بن مضرس إلخ"، قلت: قد تقدم الكلام على وقت الوقوف بعرفة مستوفى، وتقدمت أحاديث المتن في الأبواب السالفة أيضا، ولكننا اتبعنا صاحب "الهداية" في ترتيب الكتاب، وقد تكلم رحمه الله في وقت الوقوف بعرفة، وسقوط طواف القدوم لأجله بعد طواف الوداع، فلم نرض بترك الكلام في المسئلة ههنا أيضا، ولو على سبيل الإجمال، ودلالة

جبلى طى، أكللت راحلتى، وأتعبت نفسى، والله ما تركت من جبل إلا وقفت عليه، فهل لى من حج؟ فقال رسول الله ﷺ: «من شهد صلاتنا هذه، ووقف معنا حتى يدفع وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا، فقد تم حجه وقضى تفثه». رواه الترمذى وقال: حسن صحيح. وقال الحافظ فى "الفتح": أخرجه أصحاب السنن، وصححه ابن حبان، والدارقطنى، والحاكم، وقد تقدم فى باب وجوب الوقوف بمزدلفة.

حديث عروة على آخر وقت الوقوف بعرفة ظاهرة، وهو مما قد أجمع عليه كما تقدم.

واحتج أحمد بقوله ﷺ: «ليلا أو نهارا» فقال: وقت الوقوف لا يختص بما بعد الزوال، بل وقته ما بين طلوع الفجر يوم عرفة وطلوعه يوم العيد؛ لأن لفظ الليل والنهار مطلقان. وأجاب الجمهور عن الحديث بأن المراد بالنهار ما بعد الزوال؛ بدليل أنه ﷺ والخلفاء الراشدين بعده لم يقفوا إلا بعد الزوال، ولم ينقل عن أحد أنه وقف قبله، فكأنهم جعلوا هذا الفعل مقيدا لذلك المطلق. اهـ من "عون المعبود" (٢-١٤٢). وأيضا فإن فعله عليه السلام - وهو الوقوف من الزوال- وقع بيانا لوقت الوقوف الذى دلت الإشارة على افتراضه فى قوله تعالى: ﴿فإذا أفضتم من عرفات﴾، ولأن الظاهر من حاله ﷺ عدم تأخير الوقوف، مع أنه معظم أركان الحج، وفيه ترك الاستدامة التى هى واجبة اتفاقا.

لا يقال: إنما يلزم هذا لو لم يثبت غير ذلك الفعل، فأما إذا ثبت قول أيضا يصرح بأن وقته لا يقتصر على ذلك القدر، عرف به أن فعله كان بيانا للسنة، ويثبت بالقول أصل الوقت المباح. لأنا نقول: إن تعجيله ﷺ فى الصلاة بعرفات -وحرها شديد بعد الزوال معا، مع أن السنة فى الظهر الإبراد بها فى الحر، وتقديمه العصر على وقتها، وجمعه بين الصلاتين بلا عذر- دليل على أنه لم يرض بتأخير الوقوف عن وقته أصلا، ولذا عجل بالفجر غداة جمع عن وقتها المعتاد، حذرا عن التأخير فى الوقوف بعد ما حان وقته، فلا بد من القول بأن وقت الوقوف بعرفة إنما هو من الزوال لا قبله، وإلا لم ينتظر رسول الله ﷺ ولا أصحابه وخلفاءه من بعده زوال الشمس، ولو وقفوا قبله لإطالة الوقوف، واستيعاب وقته بالدعاء ونحوه، وقد تقدم أن ابن عبد البر حكى الإجماع على أن أول وقته من زوال الشمس، واختاره أبو حفص العكبرى من الحنابلة، والمسئلة ليست بمنصوصة عن الإمام أحمد، وإنما هو ظاهر كلام الخرقى فحسب فكيف يترك الإجماع بقول واحد من العلماء محتمل ؟ والله تعالى أعلم.

٢٨١٥- عن عبد الرحمن بن يعمر، قال: شهدت رسول الله ﷺ وهو واقف بعرفات، وأتاه ناس من أهل نجد، فقالوا: يا رسول الله! كيف الحج؟ فقال: «الحج عرفة، من جاء عرفة قبل صلاة الفجر من ليلة جمع فقد تم حجه». رواه أحمد، وأصحاب السنن، وابن حبان، والحاكم، وقال: صحيح الإسناد "التلخيص الحبير". وقد تقدم فى باب التوجه إلى الموقف.

٢٨١٦- عن جابر فى حديثه الطويل: فأجاز رسول الله ﷺ، حتى إذا أتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة، فنزل بها، حتى إذا زالت الشمس أمر بالقصواء، فرحلت له، فأتى بطن الوادى، فخطب الناس، ثم أذن، ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر، ولم يصل بينهما شيئا، ثم ركب رسول الله ﷺ حتى أتى الموقف. رواه مسلم، وأبو داود، وابن ماجه، وقد تقدم فى باب الغدو إلى عرفات.

٢٨١٧- عن سالم، قال: كتب عبد الملك إلى الحجاج: أن لا تخالف ابن عمر فى الحج. وفى رواية: أن يأتم بعبد الله بن عمر فى الحج. فجاء ابن عمر وأنا معه يوم عرفة حين زالت الشمس، فصاح عند سرادق الحجاج، فخرج وعليه ملحفة معصفرة، فقال: ما لك يا أبا عبد الرحمن؟ فقال: الرواح إن كنت تريد السنة، قال: هذه الساعة؟ قال: نعم، قال: فأنظرنى حتى أفيض على رأسى ثم أخرج، فنزل (أى ابن عمر) حتى خرج الحجاج، فسار بينى وبين أبى، فقلت: إن كنت تريد السنة فاقصر الخطبة وعجل الوقوف، فجعل ينظر إلى عبد الله، فلما رأى ذلك عبد الله قال: صدق. رواه البخارى. "فتح البارى" (٣-٤٠٨). وعند أبى داود من طريق سعيد بن حسان، عن ابن عمر.

قوله: "عن عبد الرحمن بن يعمر" إلخ، دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، أن آخر وقت الوقوف بعرفة طلوع الفجر من يوم النحر.

قوله: "عن سالم" إلخ، دلالته على أنه ﷺ لم يقف قبل الزوال ظاهرة، وفعله بيان لأول وقته؛ لأنه لم يحج إلا حجة واحدة بعد فرضية الحج، فلو كان للوقوف وقت قبله لبينه للناس أو أحد من أصحابه وخلفائه. وأما ما ورد فى حديث عروة بن مضرس من قوله: "ليلا أو نهارا" فلا يفيد بيان أول الوقت أصلا، وقد بين حد الوقوف بالليل أنه يصح ما لم يطلع الفجر من يوم النحر،

قال: لما قتل الحجاج ابن الزبير أرسل إلى ابن عمر: أية ساعة كان رسول الله ﷺ يروح في هذا اليوم (أي إلى الموقف؟) قال: إذا كان ذلك رحنا، فلما أراد ابن عمر أن يروح قالوا: لم تزغ الشمس، قال: أ زاغت؟ قالوا: لم تزغ أو زاغت، قال: فلما قالوا: زاغت، ارتحل. سكت عنه هو والمنذرى. "عون المعبود" (٢-١٣٣).

٢٨١٨- أبو حنيفة الإمام، عن حماد، عن إبراهيم، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه: أنه بينا هو واقف بجمع إذا أتاه رجل، فقال: يا أمير المؤمنين! قدمت الساعة وأنا مهل الحج، فقال له عمر: أ تهتدى إلى عرفات؟ قال: لا، فأرسل معه رجلا وقال: انطلق به إلى عرفات، فليقف بها، ثم أعجل على أتم العجل، فإني حابس الناس عليك، الحديث. أخرجه الحافظ ابن خسرو، والقاضى أبو بكر بن عبد الباقى، والحسن بن زياد فى "مسند أبى حنيفة". "جامع مسانيد الإمام" (١-٥٢١). وسنده صحيح إلا أنه مرسل، ومراسيل إبراهيم صحيحة كما تقدم غير مرة.

ولم يبين حد النهار إلا بفعلـه، فيجب حمله عليه، والله تعالى أعلم.

قوله: "أبو حنيفة الإمام" إلخ، دلالته على سقوط طواف القدوم عمن قدم عرفات قبل مكة لضيق الوقت ظاهرة، وهو مما قد أجمع عليه لم نعلم فيه خلافا، فإن طواف القدوم سنة عند الأكثر، لا شيء على تاركه إلا ما روى عن مالك: أن عليه دم، ولم يقل أحد بأنه من أركان الحج. قال فى "رحمة الأمة": وطواف القدوم سنة عند الثلاثـة، وقال مالك: إن تركه مطيقا لزمه دم اهـ. (٥٥). وهذا ينافى ما ذكره فى "النيل" عن مالك من القول بكونه فرضا، كما تقدم فى باب طواف القدوم، فإن الفرائض والأركان لا تجبر بالدم، فالظاهر أن مالكا لم يقل إلا بوجوبه أو بسنيته مؤكدا، فعبر عنه الناقلون بالفرض، والله تعالى أعلم.

قال فى "غنية الناسك": ضاق على المحرم وقت العشاء والوقوف يدع الصلاة، ويذهب لعرفة للحرج، كذا فى "الدر والسراج"، واختار الشارح عكسه؛ لأن تأخير الوقوف لعذر مع إمكان التدارك فى العام المقبل جائز، وليس فى الشرع ترك فرض حاضر لتحـصيل فرض آخـر. قـال: هـذا هو الظـاهر من الأدلـة النقلية والعقليـة، والله سبحانه وتعالى أعلم. (١٠٥).

وقال صاحب "النخبة": يصلى الفرض ماشيا مؤميا على مذهب من يرى ذلك احتياطا، ثم يقضيه بعد ذلك احتياطا، وهذا قول حسن، وجمع مستحسن. "شرح الباب" للقارى (١١٥).

باب نسك المرأة وأنها تكشف وجهها
ولو سدلت على وجهها شيئا وجافته جاز

٢٨١٩- عن ابن عمر مرفوعا: «ليس على المرأة إحرام إلا في وجهها». رواه الدارقطني، والطبراني، والبيهقي، وفي إسناده أيوب بن محمد أبو الجمل، وهو ضعيف، قال ابن عدي: تفرد برفعه. قال البيهقي: الصحيح وقفه، وأسنده في "المعرفة" عن ابن عمر، قال: «إحرام المرأة في وجهها، وإحرام الرجل في رأسه». "التلخيص الحبير" (١-٢٢٣).

قلت: قوله: "احتياطا" لا ينافي وجوب القضاء؛ فإن قضاء مثل هذه الصلاة واجبة عندنا كما لا يخفى. قال في "النيل" بعد ذكر الاختلاف في صلاة الطالب والمطلوب إيماء ماشيا ما نصه: والظاهر أن مرجع هذا الاختلاف إلى الخوف المذكور في الآية، (وهو قوله عز وجل: ﴿وإن خفتم فرجالا أو ركبانا﴾ فمن قيده بالخوف على النفس والمال من العدو فرق بين الطالب والمطلوب، ومن جعله أعم من ذلك لم يفرق بينهما، وجوز الصلاة المذكورة للراجل والراكب عند حصول أي خوف اهـ (٣- ٢١٤).

باب نسك المرأة وأنها تكشف وجهها
ولو سدلت على وجهها شيئا وجافته جاز

قوله: "عن ابن عمر" إلخ، قلت: دلالته على أن المرأة تكشف وجهها محرمة ظاهرة، وقد مر في أبواب الإحرام من حديث نافع عن ابن عمر: لا تنتقب المرأة المحرمة. رواه البخاري موصولا ومعلقا، وقال أبو علي الحافظ: إن لا تنتقب المرأة من قول ابن عمر أدرج في الخبر، وقال صاحب "الإمام": هذا يحتاج إلى دليل. "التلخيص" (١:٢٢٣).

واعلم أن حديث ابن عمر المرفوع بلفظ: «ليس على المرأة إحرام إلا في وجهها» قد ذهبنا إليه، وأوجبنا على المرأة كشف الوجه في الإحرام. وقوله الموقوف عليه أي: وإحرام الرجل في رأسه. حملناه على أن كشف الرأس للرجل آكد من كشف الوجه، ولم نقل بجواز ستره له، لما مر في أبواب الإحرام عنه أنه قال: ما فوق الذقن من الرأس فلا يخمره المحرم. وما روى عن عثمان وغيره رضي الله عنهم من تغطيتهم وجوههم في يوم صائف محمول على العذر، أو على التغطية بحائل، وقد علمت بما قررناه لك في المتن أن الحديث ليس بضعيف مرفوع أيضا كما زعموا، بل

قلت: أيوب بن محمد مختلف فيه، قال أبو حاتم: لا بأس به، ووثقه الفسوى، وعبد الله بن رجاء. كذا فى "اللسان" (١-٤٨٧). فهو حسن الحديث على أصلنا الذى أصلناه فى المقدمة.

٢٨٢٠- أخبرنا سعيد بن سالم، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس، قال: تدلى عليها من جلابيبها، ولا تضرب به. قلت: وما لا تضرب به؟ فأشار لى كما تجلبب

هو صالح للاحتجاج به، قال ابن التركمانى فى "الجوهر النقى": ذكر البيهقى حديثا فى سنده أيوب بن محمد أبو الجمل، فقال: ضعيف عند أهل العلم بالحديث، ضعفه ابن معين وغيره. قلت: كيف يقول هذا؟ وبعض أهل العلم بالحديث وثقوه، وفى نفس الإسناد توثيقه، وقال أبو حاتم الرازى: لا بأس بـه. وفى الضعفاء للذهبى: ضعفه ابن معين، ووثقه غيره. وفى الميزان: وثقه الفسوى اهـ. (١:٣٣٥).

السر فى كشف المرأة وجهها فى الإحرام

هذا والسر فى كشف المرأة وجهها فى الإحرام أن الانتقاب وستر الوجه بالنقاب ونحوه من أمارات العز والشرف، ومن لوازم الحرائر من النساء فأمر بتركه فى الإحرام واختيار ما هو من أمارات الإماء والفتيات والخوادم، ليحضر الناس كلهم على باب الله وعتبته وحضرته وهم فى صفة العبيد رجالهم ونساءهم. روى البيهقى من طريق صفية بنت أبى عبيد قالت: خرجت أمه مختمرة متجلبة، فقال عمر من هذه المرأة؟ فقيل: جارية بنى فلان، فأرسل إلى حفصة فقال: ما حملك على أن تخمرى هذه المرأة وتجلببها وتشبهها بالمحصنات، لا أحسبها إلا من المحصنات، لا تشبهوا الإماء بالمحصنات. ذكره الحافظ فى "التلخيص" (١- ١١١)، وسكت عنه، وفيه دليل على أن المرأة تستر وجهها فى غير حالة الإحرام، ولعن الله طائفة قلدت فى أعناقها قلادة العبودية لأوربا، حيث بذلوا جهدهم فى رفع الحجاب عن نساء المسلمين. وبدلوا نعمة الله عليهم، واختاروا صفة العبيد وأمارتهم. هذا، ويجوز للمرأة أن تسدل على وجهها شيئا إذا مرت به الركبان وغيرهم من الرجال كما سيأتى.

قوله: "أخبرنا سعيد بن سالم إلخ، قلت: فيه تفسير لما رواه أبو داود وابن ماجه من طريق مجاهد عن عائشة رضى الله عنها، قالت كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله ﷺ محرمات، فإذا حاذونا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزونا كشفنا.

المرأة، ثم أشار إلى ما على خدها من الجلباب، فقال: لا تغطيه فتضرب به على وجهها، فذلك الذى لا يبقى عليها، ولكن تسدله على وجهها كما هو مسدولا، ولا تقلبه، ولا تضرب به، ولا تعطفه. رواه الإمام الشافعى فى "الأم" (١-١٢٧)، وسعيد بن سالم هو القداح مختلف فيه حسن الحديث. "تهذيب" (٤-٣٥).

وأخرجه ابن خزيمة وقال: فى القلب من يزيد بن أبى زياد، ولكن ورد من وجه آخر، ثم أخرج من طريق فاطمة بنت المنذر، عن أسماء بنت أبى بكر وهى جدتها نحوه، وصححه الحاكم، وروى ابن أبى خيثمة من طريق إسماعيل بن أبى خالد، عن أمه، قالت: كنا نرحل على أم المؤمنين يوم التروية فقلت لها: يا أم المؤمنين! هنا امرأة تأبى أن تغطى وجهها وهى محرمة، فرفعت عائشة خمارها من صدرها فغطت به وجهها، كذا فى "التلخيص الحبير" (١- ٢٢٣). فإن السدل والتغطية فيه محمول على ما كان مجافيا عن الوجه، لا على ما يضرب به.

وما قاله العظيم الآبادى فى تعليقه على الدار قطنى (١- ٢٨٦): وظاهر الحديث يخالفه؛ لأن الثوب المسدول لا يكاد يسلم من إصابة الوجه اهـ. فهو إذا لم تنكس المرأة رأسها عند السدل، وأما إذا انكست وسدلت فلا يصيب الثوب المسدول وجهها أصلا، ومن شك فليجرب، ومعلوم من عادة النساء إذا مرت بهن الركبان والأجانب أنهن ينكسن رؤوسهن حياء. قال: فلو كان التجافى شرطا لبينه النبى ﷺ.

قلت: قد بينه بقوله: «لا تنتقب المرأة المحرمة»، فإن النقاب يكون ملاصقا لا مجافيا عادة، وفسره ابن عباس رضى الله عنهما، والصحابة أعرف الناس بمراد النبى ﷺ، وبحقيقة أفعال أزواجه المطهرات رضى الله عنهن، فقد صرح بأن المرأة إذا سدلت من رأسها على وجهها لا تضرب به، ولكن تسدله كما هو مسدولا فافهم، والله يتولى هداك. وفى الحديث دلالة على أن المرأة منهية على إبداء وجهها للأجانب بلا ضرورة، قاله فى "فتح القدير" (٢:٤٠٥).

باب لا ترفع المرأة صوتها بالتلبية ولا ترمل ولا تسعى ولا تستلم الحجر إلا أن تجد الموضع خاليا

٢٨٢١- ثنا محمد بن مخلد، نا على بن أشكاب، نا إسحاق الأزراق، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، قال: ليس على النساء رمل بالبيت، ولا بين الصفا والمروة. أخرجه الدارقطنى (١-٢٨٧). ورجاله ثقات

٢٨٢٢- ثنا محمد مخلد، نا العباس بن محمد، نا أبو داود الحفرى، نا سفيان الثورى، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، قال: لا تصعد المرأة على الصفا، والمروة، ولا ترفع صوتها بالتلبية. رواه الدارقطنى (١-٢٨٧)، ورجاله ثقات.

باب لا ترفع المرأة صوتها بالتلبية ولا ترمل ولا تسعى ولا تستلم الحجر إلا أن تجد الموضع خاليا

قوله: "حدثنا محمد بن مخلد الأثرين" إلخ، دلالتهما على أجزاء الثلاثة الأول من الباب ظاهرة. وأخرج الإمام الشافعى فى "مسنده": أخبرنا سعيد عن عبد الله بن عمر، أنه قال: ليس على النساء سعى بالبيت ولا بين الصفا والمروة اهـ. (٧٦). وسنده حسن؛ فإن عبد الله بن عمر المكبر وإن لم يكن كأخيه المصغر ولكنه حسن الحديث كما مر غير مرة.

فائدة:

أخرج الدار قطنى فى "سننه" بطريق محمد بن الزبرقان، عن موسى بن عبيدة، أخبرنى عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، أنه كان يقول: من السنة تدلك المرأة بشىء من حناء عشية الإحرام (أى قبله)، وتغلف رأسها بغسله ليس فيها طيب، ولا تحرم عطلا. (١- ٢٧٧). وفيه صالح بن مقاتل ابن صالح عن أبيه، ضعفهما البيهقى كما فى "اللسان" (٣- ١٧٧). وموسى بن عبيد الربذى، وهو واهى الحديث، وقد أرسله الشافعى ولم يذكر ابن عمر. كذا فى "التلخيص الحبير" (١:٢٠٨). نعم أخرج الإمام الشافعى فى "مسنده": أخبرنا سعيد عن ابن جريج أنا الحسن بن مسلم عن صفية بنت شيبة أنها قالت كنت عند عائشة إذ جائتها امرأة من نساء بنى عبد الدار يقال لها: تملك قالت لها: يا أم المؤمنين! إن ابنتى فلانة حلفت لا تلبس حليها فى الموسم فقالت عائشة رضى الله عنها: قولى لها: إن أم المؤمنين تقسم عليك إلا لبست حليك كله اهـ. (٧٠)، وسنده

٢٨٢٣- أخبرنا سعيد بن سالم، عن عمر بن سعيد بن أبى حسين، عن منبوذ بن أبى سليمان، عن أمه: أنها كانت عند عائشة زوج النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم أم المؤمنين، فدخلت عليها مولاة لها، فقالت لها: يا أم المؤمنين! طفت بالبيت سبعا،

حسن، فيحتمل أن تكون أم المؤمنين أقسمت عليها بذلك لكون السنة أن تلبس المرأة حليها فى الإحرام ولا تحرم عطلا، أو لأن المرأة كانت قد حلفت بترك الحلى فى الموسم محتسبة، ولا ثواب فيه شرعا، فكان اعتقاد الثواب به بدعة، والظاهر هو هذا، والله تعالى أعلم.

فائدة:

عن ابن عمر، قال: سمعت النبى ﷺ ينهى النساء فى الإحرام عن القفازين، والنقاب، وما مس الورس، والزعفران، من الثياب. رواه أحمد، وأبو داود وزاد: ولتلبس بعد ذلك ما أحبت من ألوان الثياب معصفرا، أو خزا، أو حليا، أو سراويل، أو قميصا، أو خفا. قال الشوكانى فى "النيل": الزيادة التى ذكرها أبو داود أخرجها أيضا الحاكم والبيهقى. (٤- ٢١٩).

واحتج به الجمهور على جواز لبس المعصفر فى الإحرام. وقال مالك بكراهته، ومنع منه أبو حنيفة ومحمد. والجواب عن رواية أبى داود أن قوله: ولتلبس بعد ذلك ما أحبت إلى آخره، مدرج فى الحديث من قول ابن عمر، وليس هو مما سمعه من النبى ﷺ؛ فإن الحديث رواه الستة ومالك بدون هذه الزيادة، وقد صرح أبو داود نفسه بأن هذا الحديث رواه عن ابن إسحاق عبدة ومحمد بن سلمة إلى قوله: وما مس الورس والزعفران من الثياب، ولم يذكرا ما بعده. "عون المعبود" (٢- ١٠٣). وإنما تفرد به إبراهيم بن سعد عن محمد بن إسحاق، وإبراهيم بن سعد وإن كان حجة فى نفسه ولكن الزيادة التى تفرد بها عن ابن إسحاق لا يحتج بها ما لم يتابع ابن إسحاق عليها، فقد عرفت تصريح الحافظ فى "الدراية" بأن ابن إسحاق لا يحتج بما ينفرد به من الأحكام اهـ (١٩٣). وكيف يمكن أن يكون ابن عمر سمع إباحة الخف للنساء من النبى ﷺ، ثم يمنعهن من لبسه؟ حتى حدثته صفية بنت أبى عبيد: أن عائشة رضى الله عنها حدثتها: أن رسول الله ﷺ كان قد رخص للنساء فى الخفين، فترك ذلك. رواه أبو داود بطريق ابن إسحاق (٢:١٠٤ مع "العون").

فتعارضت روايات ابن إسحاق عن ابن عمر فإما أن يقال: بأنها تساقطت، أو يجمع بما قلنا: إن قوله فى طريق إبراهيم بن سعد: ثم لتلبس بعد ذلك ما أحبت إلخ ليس مما سمعه ابن عمر من

واستلمت الركن مرتين أو ثلاثا، فقالت لها عائشة: لا آجرك الله، تدافعين الرجال، ألا كبرت ومررت؟. رواه الإمام الشافعي فى "مسنده" (٧٥). وسنده حسن، ومنبوذ بن أبى سليمان وثقه ابن معين، وذكره ابن حبان فى الثقات. "تهذيب" (١-٢٩٧).

النبى ﷺ، بل هو مدرج فى الحديث من قوله. قال ابن التركمانى فى "الجوهر النقى": ابن إسحاق متكلم فيه، وقد اختلف عليه فيه، كما حكاه البيهقى عن أبى داود وفى "التمهيد": رواه أبو قرة موسى بن طارق، عن موسى بن عقبة، عن نافع موقوفا على ابن عمر. وفى "الموطأ": مالك عن نافع: أن ابن عمر كان يقول: لا تنتقب المرأة المحرمة، ولا تلبس القفازين. ولم يذكر ما بعده، فقد رواه مالك موقوفا، وهو أجل من ابن إسحاق بلا شك، وقد شهد له رواية موسى بن طارق، ولم يذكر مالك فى روايته: ولتلبس بعد ذلك ما أحبت. وكيف يسمع ابن عمر من النبى ﷺ إباحة الخف للنساء ثم يأمرهن بقطعه حتى حدثته صفية الحديث (١- ٣٣٧).

فإن قيل: سلمنا أن الزيادة مدرجة فى الحديث من قول ابن عمر، فجاز لبس المعصفر للمحرمة بقول الصحابى، وهو حجة عندكم. قلنا: نعم! ولكن أقوال الصحابة فى الباب مختلفة، فذهب جابر وابن عمر إلى الجواز، أخرج الشافعى فى "مسنده": أخبرنا سعيد بن سالم عن ابن جريج عن أبى الزبير عن جابر رضي الله عنه، أنه سمعه يقول: لا تلبس المرأة ثياب الطيب وتلبس الثياب المعصفر، ولا أرى المعصفر طيبا. (٦٩)، سنده حسن.

وروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه: أنه نهى عن ذلك. أخرج محمد فى "الموطأ" بطريق مالك، عن نافع، عن أسلم مولى عمر، أنه سمع أسلم يحدث عبد الله بن عمر: أن عمر بن الخطاب رأى على طلحة بن عبيد الله ثوبا مصبوغا وهو محرم، فقال عمر: ما هذا الثوب المصبوغ يا طلحة؟ قال: يا أمير المؤمنين! إنما هو من مدر، قال: إنكم أيها الرهط أئمة يقتدى بكم الناس، ولو أن رجلا جاهلا رأى هذا الثوب لقال: إن طلحة كان يلبس الثياب المصبغة فى الإحرام اهـ. (٢٠٤). وفيه دليل على نهيه عن لون المدر، لإبهامه جواز المعصفر. لا لإبهامه جواز المورس والمزعفر، فإن لون كل منهما أصفر. فيبعد من رؤيته لون المدر توهم جوازهما فافهم.

وفى "الجوهر النقى": قال فى "المحلى": روينا عن عمر المنع من المعصفر جملة، وللمحرم خاصة أيضا عن عائشة. وروى أبو داود بسند صحيح عن النبى ﷺ، قال: «المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثياب»، الحديث وفيه دليل على أن العصفر طيب، ولذلك نهيت عن المعصفر،

باب تقصر المرأة من شعر رأسها ولا يجوز لها الحلق

٢٨٢٤- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس على النساء الحلق، إنما على النساء التقصير». رواه أبو داود، والدارقطنى، والطبرانى، وقد

إذ لو كان النهى لكونه زينة لنهيت عن ثوب العصب؛ لأنه فى الزينة فوق المعصفر. كذا قال الطحاوى. والعصب برود اليمن، يعصب غزلها أى تطوى، ثم تصنع مصبوغا، ثم تنسج وفى "الصحيحين": أنه عليه السلام استثنى من المنع ثوب العصب. والشافعية خالفت هذا الحديث. قال النووى: الأصح عندنا تحريم العصب مطلقا، والحديث حجة لمن أجازه (١- ٣٣٨).

ويمكن أن يقال بالفرق بين عصفر وعصفر، فمنها ما له رائحة طيبة كعصفر بلادنا، ومنها ما ليس له رائحة. فما كان له رائحة طيبة لا يجوز للمحرم لبس ما صبغ منه اتفاقا؛ للإجماع على حرمة استعمال الطيب فى الإحرام، وما ليس له رائحة أصلا يجوز المصبوغ منه بلا خلاف، فالنزاع لفظى لا حقيقى، فافهم.

فائدة:

يستحب للمرأة الطواف ليلا؛ لأنه أستر لها، وأقل للزحام، فيمكنها أن تدنو من البيت، وتستلم الحجر، وقد روى حنبل بإسناده عن أبى الزبير عن عائشة: أنها كانت تطوف بعد العشاء أسبوعا أو أسبوعين. وترسل إلى أهل المجلس فى المسجد: أرتفعكم إلى أهليكم، فإن لهم عليكم حقا. وعن محمد بن السائب بن بركة عن أمه عن عائشة: أنها أرسلت إلى أصحاب المصابيح أن يطفؤها فاطفؤها فطفت معها فى ستر أو حجاب، فكانت كلما فرغت من أسبوع استلمت الركن الأسود، وتعوذت بين الركن والباب، حتى إذا فرغت من ثلاثة أسابيع ذهبت إلى دير سقاية زمزم مما يلى الناس فصلت ست ركعات، كلما ركعت ركعتين انحرفت إلى النساء فكلمتهن، تفصل بذلك صلاتها حتى فرغت. كذا فى المغنى لابن قدامة (٣:٣١١) وقد كانت والله فقيهة صديقة بنت صديق رضى الله عنهما.

باب تقصر المرأة من شعر رأسها ولا يجوز لها الحلق

قوله: " عن ابن عباس وقوله: عن على " إلخ، دلالتهما على معنى الباب ظاهرة وقد تقدمت الأحاديث فى باب وجوب الحلق وكونه نسكا فليراجع. وأخرج الدار قطنى بطريق هريم، عن ليث

قوى إسناده البخارى فى "التاريخ"، وأبو حاتم فى "العلل"، وحسنه الحافظ، "نيل الأوطار" (٤–٢٩٦).

٢٨٢٥– عن على رضى الله عنه: نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها، زاد رزين: فى الحج والعمرة. وقال: «إنما عليها التقصير». جمع الفوائد(١:١٨٦). أخرجه الترمذى، والنسائى. ورواته موثقون إلا أنه اختلف فى وصله وإرساله. "دراية"(٢٠٢).

باب من قلد بدنته وساقها فقد أحرم ومن بعث بها ولم يسقها لم يصر محرما ما لم يلب

٢٨٢٦– حدثنا ابن نمير، ثنا عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال: من قلد فقد أحرم. رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه". "فتح القدير" (٢–٤٠٥).

٢٨٢٧– حدثنا وكيع، عن سفيان، عن حبيب بن أبى ثابت، عن ابن عباس، قال:

(هو ابن أبى سليم). عن نافع عن ابن عمر، قال فى المحرمة: تأخذ من شعرها مثل السبابة (١–٢٧٧). وليث فيه مقال. ولعل المراد بالسبابة أنملتها. كما تقدم فى الباب المذكور. وأما ما رواه ابن حبان فى "صحيحه" من حديث يزيد بن الأصم: أن ميمونة (أم المؤمنين رضى الله عنها) كانت حلقت رأسها فى الحج. فكان رأسها مجمما. كما فى "الدراية" (٢٠٢). و"نصب الرأية" (١:٥١٦). فعل تقدير صحته محمول على العذر، فلعلها كانت تشتكى، والله تعالى أعلم.

باب من قلد بدنته وساقها فقد أحرم ومن بعث بها ولم يسقها لم يصر محرما ما لم يلب

قوله: "حدثنا ابن نمير" إلخ. وقوله: "حدثنا وكيع" إلخ. قلت: ليس فى الأثرين ما يدل على كون الإحرام مقيدا بسوق الهدى بعد تقليدهـــا، ولكن قد ثبت بحديث عائشة رضى الله عنها وسيأتى أن التقليد مع عدم السوق وعدم التوجه معها لا يوجب الإحرام، فقيدنا أثرى ابن عمر وابن عباس به حملا لها على ما إذا كان متوجها، جمعا بين الأدلة، كما قاله المحقق فى "الفتح" (٢:٤٠٦).

ويعكر عليه ما رواه ابن أبى شيبة عن ابن علية، عن أيوب. وابن المنذر من طريق ابن جريج. كلاهما عن نافع: أن ابن عمر كان إذا بعث بالهدى يمسك عما يمسك عنه المحرم، إلا أنه لا يلبى.

من قلد أو جلل أو أشعر فقد أحرم. أخرجه ابن أبى شيبة، "فتح القدير" (٢-٤٠٦). وسنده صحيح.

وروى مالك فى "الموطأ" عن يحيى بن سعيد. عن محمد بن إبراهيم التيمى، عن ربيعة بن عبد الله ابن الهدير: أنه رأى رجلا متجردا بالعريق، فسأل عنه؟ فقالوا: إنه أمر بهديه أن يقلد، قال ربيعة: فلقيت عبد الله بن الزبير فذكرت له ذلك، فقال: بدعة ورب الكعبة. ورواه ابن أبى شيبة عن الثقفى. عن يحيى بن سعيد: أخبرنى محمد بن إبراهيم: أن ربيعة أخبره أنه رأى ابن عباس وهو أمير على البصرة فى زمان على متجردا على منبر البصرة فذكره، فعرف بهذا اسم المبهم فى رواية مالك. "فتح البارى" (٣- ٤٣٦). وفيه دلالة على أن ابن عمر وابن عباس كانا يريان التقليد يوجب الإحرام مطلقا، لم يكن ذلك مقيدا عندهما بسوق الهدى والتوجه معها، فتقيد قولهما بذلك من تأويل القول بما لا يرضى قائله.

ويمكن أن يقال: إن ابن عمر وابن عباس لم يقولا بصيرورة الرجل محرما حقيقة بإرسال الهدى وهو مقيم، وغاية ما ثبت عنهما فعلا أنهما استحبا له التشبه بالمحرمين دليل ذلك ما أخرجه الطحاوى: حدثنا محمد بن خزيمة، ثنا حجاج، ثنا حماد، عن أيوب، عن أبى العالية. قال: سألت ابن عمر عن الرجل يبعث بهديه أ يمسك عن النساء؟ فقال ابن عمر: ما علمنا المحرم يحل حتى يطوف بالبيت. فمعنى هذا أن المحرم الذى يحرم عليه النساء هو الذى يحل من ذلك بالطواف بالبيت، وهذا لا طواف عليه، فلا معنى لاجتنا به ذلك، وهذا خلاف ما قد رويناه عن ابن عمر فى أول الباب اهـ. (١- ٤٤١).

فلا بد للجمع بين الروايتين عنه مما[1] قلنا: إنه كان لا يقول بأن من بعث هديه وهو مقيم يجب عليه الإمساك عما يمسك عنه المحرم، وإنما استحب له التشبه بالمحرمين، ولعل دليل استحباب هذا التشبه عنده ما رواه مسلم عن أم سلمة رضى الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا دخل العشر وأراد بعضكم أن يضحى فلا يمس من شعره وبشره شيئا». وفى رواية: "فلا يأخذن شعرا، ولا يقلمن ظفرا». وفى رواية: «من رأى هلال ذى الحجة وأراد أن يضحى فلا يأخذ من شعره وأظفاره». "مشكاة" (١٠٤). فلما استحب لمن أراد الأضحية ذلك، فمن بعث بهديه إلى الحرم أولى أن يستحب له التشبه بالمحرمين.

---

(١) من صلة لبد.

. . . .

وهذا هو محمل ما روى عن ابن عباس: أنه تجرد بالعراق لما بعث بهديه، وهو محمل ما روى عنه أنه عرف بالبصرة. قال الأثرم: سألت أبا عبد الله عن التعريف فى الأمصار يجتمعون فى المساجد يوم عرفة، قال: أرجو أن لا يكون به بأس، قد فعله غير واحد وروى الأثرم عن الحسن، قال: أول من عرف بالبصرة ابن عباس وقال أحمد أول من فعله ابن عباس وعمرو بن حريث. قال أحمد لا بأس به، إنما هو دعاء وذكر الله. فقيل له تفعله أنت؟ قال: أما أنا فلا وروى عن يحيى بن معين: أنه حضر مع الناس عشية عرفة. قاله ابن قدامة فى "المغنى" (٢– ٢٥٩). هذا هو محمل ما ثبت عنهما فعلا وأما قولهما وهو مذكور فى المتن، فيدل على كون الرجل محرما ببعث الهدى وإرساله. وحمله على معنى التشبه بعيد، فحملناه على ما إذا بعث بهديه وساقها وتوجه معها، ولم يثبت عنهما قولا ما يخالف هذا الحمل، وكل ما ثبت عنهما مما يخالفه إنما هو مجرد فعل يحتمل الوجوه، وقد تأيد ما ذكرناه فى تفسير قولهما بالقياس الصحيح؛ لأن سوق الهدى فى معنى التلبية فى إظهار الإجابة، لأنه لا يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة، وإظهار الإجابة قد يكون بالفعل، كما يكون بالقول، فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الإحرام. قاله صاحب "الهداية" (٢– ٤٠٦ مع "الفتح")

وقال صاحب "الكفاية": وكانت الصحابة مختلفين فى هذه المسئلة على ثلاثة أقوال: فمنهم من قال إذا قلدها صار محرما، ومنهم من قال إذا أدركها وساقها صار محرما، فأخذنا بالمتيقن، وقلنا: إذا أدركها وساقها صار محرما لاتفاق الصحابة فى هذه الحالة اهـ. (٢:٤٠٦ مع "الفتح" قلت: وقد أخذ صاحب "الكفاية" اختلاف الصحابة على ثلاثة أقوال عن شمس الأئمة فى "مبسوطه"، فلعله يستند فى ذلك إلى دليل.

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: وقوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ قد تضمن إحراما متقدما؛ لأن الإحلال لا يكون إلا بعد الإحرام، وهذا يدل على أن قوله: ﴿ولا الهدى ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام﴾ قد اقتضى كون من فعل ذلك محرما، فيدل على أن سوق الهدى وتقليده يوجب الإحرام، ويدل قوله ﴿ولا آمين البيت الحرام﴾ على أنه غير جائز لأحد دخول مكة إلا بالإحرام إذ كان قوله: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ قد تضمن أن يكون من أم البيت فعليه إحرام يحل منه، ويحل له الاصطياد بعده اهـ (٢:٣٠٢).

٢٨٢٨- عن عمرة بنت عبد الرحمن: أن زياد بن أبى سفيان كتب إلى عائشة رضى الله عنها: أن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال: من أهدى هديا حرم عليه ما يحرم على الحاج حتى ينحر هديه. قالت عمرة: فقالت عائشة رضى الله عنها: ليس كما قال ابن عباس رضى الله عنهما، أنا فتلت قلائد هدى رسول الله ﷺ بيدى، ثم قلدها رسول الله ﷺ بيديه، ثم بعث بها مع أبى، فلم يحرم على رسول الله ﷺ شئ أحله الله حتى نحر الهدى. أخرجه البخارى ومسلم. "زيلعى" (١:٥١٧).

٢٨٢٩- عن عائشة، قالت: كان رسول الله ﷺ يهدى من المدينة فأفتل قلائد

وفيه أن قوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ راجع إلى قوله: ﴿غير محلى الصيد وأنتم حرم﴾، فقد كان سبحانه حرم الصيد فى حال الإحرام ثم أباحه بعد الإحلال، وهو زيادة بيان، لأن رابطة التحريم بالإحرام يدل على أنه إذا زال الإحرام زال التحريم، لكن يجوز أن يبقى التحريم لعله أخرى، فيبين الله سبحانه عدم العلة بما صرح به من الإباحة، فكان نصا فى موضع الاستثناء، فليس قوله: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ بمتضمن إحراما حتى يدل على أن سوق الهدى وتقليده يوجب الإحرام، لأن الإحرام مذكور فى قوله: ﴿غير محلى الصيد وأنتم حرم﴾ اللهم إلا أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله﴾ الآية، بيان لأحكام الإحرام الذى دل عليه قوله: ﴿غير محلى الصيد وأنتم حرم﴾ يؤيده ما أخرجه ابن جرير الطبرى رحمه الله تعالى فى تفسيره: حدثنى محمد بن سعد، ثنى أبى، ثنى عمى، ثنى أبى عن أبيه، عن ابن عباس، قوله: "ولا القلائد": مقلدات الهدى، وإذا قلد الرجل هديه فقد أحرم اهـ (٦- ٣٧).

قوله: "عن عمرة" إلخ وقوله: "عن عائشة" إلخ، قلت: دلالتهما على الجزء الثانى من الباب ظاهرة. وجاء عن الزهرى ما يدل على أن الأمر استقر على خلاف ما قال ابن عباس، ففى نسخة أبى اليمان عن شعيب عنه، وأخرجه البيهقى من طريقه قال: أول من كشف العمى عن الناس، وبين لهم السنة فى ذلك عائشة رضى الله عنها، فذكر الحديث عن عروة وعمرة عنها، قال: فلما بلغ الناس قول عائشة أخذوا به، وتركوا فتوى ابن عباس، وذهب جماعة من فقهاء الفتوى إلى أن من أراد النسك صار بمجرد تقليده الهدى محرما، حكاه ابن المنذر عن الثورى، وأحمد، وإسحاق قال: وقال أصحاب الرأى: من ساق الهدى وأم البيت ثم قلد وجب عليه الإحرام قال: وقال الجمهور: لا يصير بتقليد الهدى محرما، ولا يجب عليه شيء ونقل الخطابى عن أصحاب الرأى

هديه، ثم لا يجنب مما يجتنب المحرم. رواه الجماعة، "نيل الأوطار" (٤-٣٣٧).

مثل قول ابن عباس، وهو خطأ عليهم فالطحاوى أعلم به منهم. قاله الحافظ فى الفتح (٣:٤٣٧).

قلت: ومذهب الحنفية فى ذلك ما ذكره محمد فى "الموطأ" حيث قال فى باب من أهدى هديا وهو مقيم، وذكر فيه حديث عمرة عن عائشة ما نصه: قال محمد: وبه نأخذ، وإنما يحرم على الذى يتوجه مع هديه يريد مكة وقد ساق بدنة وقلدها، فهذا يكون محرما حين يتوجه مع بدنته المقلدة، فأما إذا كان مقيما فى أهله لم يكن محرما، ولم يحرم عليه شيء حل له، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى اهـ. (١٩٦).

قلت: واحتج أحمد، وإسحاق، والثورى رحمهم الله بإطلاق ما روينا عن ابن عمر وابن عباس رضى الله عنهم وبما رواه الطحاوى وغيره من طريق عبد الملك بن جابر عن أبيه، قال: كنت جالسا عند النبى ﷺ، فقد قميصه من جيبه حتى أخرجه من رجليه، وقال: «إنى أمرت ببدنى التى بعثت بها أن تقلد اليوم وتشعر على مكان كذا، فلبست قميصى ونسيت، فلم أكن لأخرج قميصى من رأسى». الحديث، وهذا لا حجة فيه لضعف إسناده، قاله الحافظ فى "الفتح" (٣:٤٣٦). وفيه أنه قال فى "مجمع الزوائد" بعد أن ذكره: رجال أحمد ثقات، ذكره من طريق أخرى وقال: رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح، وإنما قال هكذا لأن أحمد رواه عن عبد الرحمن بن عطاء: أنه سمع ابنى جابر يحدثان عن أبيهما فذكره، وعبد الرحمن وثقه النسائى وقواه أبو حاتم، وقال البخارى: فيه نظر، وبهذا يرد على المقبلى حيث قال: إن هذا الحديث أخرجه ابن النجار، وغالب أحاديثه الضعف، والظاهر أنه لا أصل لهذا الحديث انتهى، قاله الشوكانى فى "النيل" (٤:٣٣٩).

قلت: عبد الرحمن بن عطاء هذا هو ابن أبى لبيبة، كما صرح به الطحاوى (١:٤٣٩)، وليس هو من رجال الصحيح كما زعمه الهيثمى، بل هو من رجال أبى داود والترمذى، كما يظهر من "تهذيب التهذيب" (٦:٢٣٠) مختلف فيه، ضعفه البخارى، والحاكم أبو أحمد، وابن عبد البر وغيرهم، ووثقه النسائى، وابن حبان، وقال أبو حاتم: شيخ يحول من كتاب الضعفاء، وهذا توثيق لين كما لا يخفى، وغاية ما يقال فى حديثه: إنه حسن، كما قاله العينى فى "العمدة" (٤:٧١٨). وهو لا يقاوم حديث عائشة؛ فإن الطحاوى أخرجه من ثمانية عشر طريقا، ثم قال: فقد تواترت هذه الآثار عن عائشة بما ذكرنا بما لم يتواتر عن غيرها بما يخالف ذلك، فإن كان هذا

٢٨٣٠- عن ابن عمر رضى الله عنهما عن حفصة أنها قالت: يا رسول الله!

يؤخذ من طريق صحة الأسانيد فإن إسناد حديث عائشة هذا إسناد صحيح، لا تنازع بين أهل العلم فيه، وليس حديث جابر بن عبد الله كذلك؛ لأن من رواه دون من روى حديث عائشة؛ وإن كان ذلك يؤخذ من طريق ظهور الشيء وتواتر الرواية به. فإن حديث عائشة أيضا أولى؛ لأن ذلك موجود فيه ومعدوم فى حديث جابر؛ وإن كان ذلك يوخذ من طريق النظر، فإنا قد رأينا الذين يذهبون إلى حديث جابر يقولون إن الحرمة التى تجب على باعث الهدى بتقليده إياه وإشعاره، فيحل عنه إذا حل الناس بغير فعل يفعله. فأردنا أن ينظر فى الإحرام المتفق عليه. هل هو كذلك أم لا؟ فرأينا الرجل إذا أحرم بحج أو عمرة فقد صار محرما إحراما متفقا عليه، ورأيناه غير خارج من ذلك الإحرام إلا بأفعال يفعلها، فيحل بها منه ولا يحل بغيرها اهـ مختصرا (١: ٤٤٠).

قلت: وقد أشارت عائشة رضى الله عنها إلى هذا النظر أيضا، حيث قالت فى رواية عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عنها عند الطحاوى، ولا نعلم المحرم يحله إلا الطواف بالبيت. وهو عند النسائى أيضا (٢: ٢١) وفى رواية يحيى بن سعيد: حدثنا محدث، عن عائشة وقيل لها: إن زيادا إذا بعث بالهدى أمسك عما يمسك عنه المحرم حتى ينحر هديه، فقالت عائشة. أوله كعبة يطوف بها؟ ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣- ٤٣٦): تعنى أنه كيف يحل بنحر هديه ولم يفعل ما يحل به المحرم من إحرامه فافهم.

وقد روى النسائى فى "سننه": أخبرنا قتيبة، ثنا ليث، عن أبى الزبير، عن جابر: أنهم كانوا إذا كانوا حاضرين مع رسول الله ﷺ بالمدينة بعث بالهدى، فمن شاء أحرم، ومن شاء ترك اهـ (٢- ٢١)، وهذا سند صحيح، وفيه دلالة على أن الذى يبعث بالهدى مخبر بين أن يصير محرما وبين أن يبقى حلالا، وهذا يؤيد ما قلنا أولا: إن الذين قالوا بأن من أرسل الهدى وأقام فقد أحرم، لم يريدوا به حقيقة الإحرام، ولا أنه يحرم على المحرم، بل استحبوا له التشبه بالمحرمين، كما ورد الأمر بمثل هذا التشبه لمن أراد أن يضحى كما تقدم والله أعلم. وحجة الجمهور حديث عائشة رضى الله عنها، ولا حجة لهم فيه؛ فإنها إنما نطقت بحكم من قلد الهدى وأقام، وسكتت عن حكم من قلدها وساقها وأم بها البيت الحرام، فلا يصح الاستدلال بحديثها، على رد ما ذهبت الحنفية إليه، فإنهم أول القائلين بحديث عائشة هذا رضى الله عنها. كما لا يخفى.

قوله: "عن ابن عمر" وقوله: "أخبرنا سفيان" إلخ، قلت: قد تواترت الأحبار بأنه ﷺ أمر

ما شأن الناس حلوا بعمرة. ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قال: «إنى لبدت رأسى، وقلدت هديى، فلا أحل حتى أنحر» رواه البخارى. "فتح البارى" (٣-٤٤٦).

٢٨٣١- أخبرنا سفيان، حدثنا ابن طاوس، وإبراهيم بن ميسرة، وهشام بن حجير، سمعوا طاوسا يقول: فذكر الحديث، إلى أن قال: فأمر أصحابه من كان منهم أهل ولم يكن معه هدى أن يجعلها عمرة، وقال: «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى، ولكنى لبدت رأسى، وسقت هديى، فليس لى محل دون محل هديى». الحديث، أخرجه الشافعى رحمه الله فى "الأم" (٢:١٠٩). وهو مرسل حسن.

من أهل بالحج من أصحابه ولم يسق هديا بأن يجعله عمرة، ويحل بطواف بالبيت وبين الصفا والمروة، ومن أهل بالحج وساق الهدى أن لا يحل حتى يبلغ الهدى محله، ولما شق ذلك على أصحابه قال: «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى». وفى لفظ لمسلم: «ولو أنى استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى معى حتى أشتريه ثم أحل كما حلوا» (١:٣٩٠) وفى لفظ له: قال: «أيها الناس! احلوا، فلو لا الهدى الذى معى فعلت كما فعلتم». وفى لفظ له: قالوا: كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج؟ قال: «افعولوا ما آمركم به، فإنى لو لا أنى سقت الهدى لفعلت مثل الذى أمرتكم به» (١:٢٩٣). وفى لفظ: «ولكنى لبدت رأسى وسقت هديى، فليس لى محل دون محل هديى». رواه الشافعى كما فى المتن.

وفى كل ذلك دليل على أن سوق الهدى أبلغ فى عقد الإحرام وشده من التلبية، وأشد تأثيرا منهما فى إلزام الحرمة على المحرم، لكونه ﷺ أمر بفسخ الحج إلى العمرة من لبى بالحج، ولم يأمر بذلك من ساق الهدى، واعتذر إلى أصحابه فى كونه لم يحل كما حلوا لسوق الهدى أيضا. وفيه حجة للحنفية ظاهرة فى قولهم: إن من قلد الهدى وساقها فقد أحرم لبى أو لم يلب، فإن سوق الهدى أبلغ فى الإحرام من التلبية بدلالات الأحاديث فافهم، فإن ذلك من المواهب، وظنى أن ذلك مما قد تفردت به لتأييد قول الحنفية فى هذا الباب، والعلم لله العليم الوهاب.

ثم راجعت "أحكام القرآن" للجصاص، فوجدته قد سبقنى إليه، والحمد لله على الموافقة للأجلة من الفقهاء قال: وقال أصحابنا: إذا قلد بدنه وساقها وهو يريد الإحرام فقد أحرم، وقد روى ابنا جابر عن أبيهما عن النبى ﷺ: «أن من قلد بدنة فقد أحرم». واختلف السلف فى ذلك، فقال ابنا عمر: إذ قلد بدنته فقد أحرم، وكذلك روى عن على، وقيس بن سعد، وابن مسعود، وابن

باب أن البدنة من الإبل والبقر وأن تقليدها أفضل من إشعارها والإشعار حسن وتقليد الغنم ليس بإحرام ما لم يلب

٢٨٣٢- عن جابر، قال: أمرنا رسول الله ﷺ أن نشترك في الإبل والبقر، كل سبعة منا في بدنة. متفق عليه. وفي لفظ: قال لنا رسول الله ﷺ: «اشتركوا في الإبل والبقر كل سبعة في بدنة». رواه البرقاني على شرط الصحيحين. وفي رواية: قال:

عباس، وطاوس، ومجاهد، وعطاء، والشعبي، وابن سيرين، وجابر بن زيد، وسعيد بن جبير، وإبراهيم. وهذا على أنه قلدها وساقها وهو يريد الإحرام؛ لأنه لا خلاف أنه إذا لم يرد الإحرام لا يكون محرما. قد روى عن النبي ﷺ أنه قال: «إني قلدت الهدى فلا أحل إلى يوم النحر». فأخبر أن تقليد الهدى وسوقه كان المانع له من الإحلال، فدل على أن لذلك تأثيرا في الإحرام، وأنه قائم مقام التلبية في باب الدخول فيه، كما كان له تأثير في منع الإحلال اهـ (١- ٣٠٧). قلت: وأيضا فقد تقدم في باب وجوب التلبية في حديث خلاد بن السائب كون التلبية من شعائر الحج، والتقليد من شعائره أيضا بالنص، فكان أولى بالتأثير في الإحرام فافهم، والله تعالى أعلم.

باب أن البدنة من الإبل والبقر وأن تقليدها أفضل من إشعارها والإشعار حسن وتقليد الغنم ليس بإحرام ما لم يلب

قوله: "عن جابر" إلخ، دلالته على كون البقر من البدن ظاهرة. وقد وقع الخلاف بين العلماء في مفهوم لفظ البدنة، أما في أنه هل هو في اللغة تعم الإبل والبقر أو لا؟ فقلنا: نعم، ونقلنا كلام أهل اللغة فيه. قال الخليل: البدنة ناقة أو بقرة تهدى إلى مكة. قال النووي: هو قول أكثر أهل اللغة. وقال الجوهري: البدنة ناقة أو بقرة. "فتح القدير" (٢:٤٠٧).

وأما في أنه في اللغة كذلك إتفاقا، ولكنه هل هو في الشرع على المفهوم منه لغة لم ينقل عنه أولا؟، فقلنا: نعم، بدليل تسوية الشارع بينهما في جواز اشتراك السبعة في كل منهما في الهدايا والضحايا، وبتصريح جابر رضي الله عنه -وهو عارف بلسان الشارع كمعرفته باللغة- في جواب من سأله: أ يشترك في البقر ما يشترك في الجزور؟، بقوله: وما هي إلا من البدن. ولا يجوز حمله على بيان اللغة؛ لكون السائل سأله عن مساواتهما في الحكم الشرعي، فلا بد من حمله على بيان الحكم الشرعي، وهو وإن كان موقوفا ولكنه في حكم المرفوع؛ فإن جواز اشتراك السبعة في واحد

اشتركنا مع النبى ﷺ فى الحج والعمرة، كل سبعة منا فى بدنة. فقال رجل لجابر: أ يشترك فى البقر ما يشترك فى الجزور؟ قال: ما هى إلا من البدن. رواه مسلم. "نيل الأوطار" (٤–٣٣١).

من الحيوانات المعدة للأضحية أو الهدى ليس بأمر معقول، بل تعبدى محض، فلا يجوز تعديته من الجزور إلى البقر بالقياس من غير توقيف، مع ما بينهما من التفاوت نوعا واسما وحسا فافهم. فلعل ذلك قد خفى على الطحاوى منا، حيث قال فى "مشكله": فكان إدخال البقرة فى البدن فى هذا الحديث إنما هو قول جابر بغير ذكر منه إياه النبى ﷺ. (٣– ٢٤٨). كيف؟ وقد روى البرقانى عن جابر بسند على شرط الصحيحين بلفظ: قال لنا رسول الله ﷺ: «اشتركوا فى الإبل والبقر، كل سبعة فى بدنة». كما فى المتن، وفيه تصريح بعموم البدنة للإبل والبقر على لسان الشارع ﷺ.

واحتج الشافعى رحمه الله بقوله عليه الصلاة والسلام: «من اغتسل يوم الجمعة ثم راح فى الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة، ومن راح فى الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة». الحديث متفق عليه. وأجاب صاحب "الهداية" عنه بأن البدنة تنبئ عن البدانة، وهى الضخامة، وقد اشتركا فى هذا المعنى. ولهذا يجزئ كل واحد منهما عن سبعة، والصحيح من الرواية فى الحديث: كالمهدى جزوزا. والله تعالى أعلم (٢– ٤٠٨ مع "الفتح") وأورد عليه الزيلعى فى "نصب الراية"، والحافظ فى "الدراية"، والمحقق فى "الفتح"، بأن هذا يوهم أن رواية البدنة ليس بصحيح، وليس كما قال، بل رواية البدنة أصح إسنادا وأكثر طرقا، وهى فى المتفق عليه، ورواية الجزور عند مسلم حسب اهـ. "دراية" (٢٠٣). وظنى أن صاحب "الهداية" لم يرد ترجيح رواية الجزور على رواية البدنة من حيث الإسناد، بل من حيث الدراية، فأراد أن من رواه بلفظ الجزور من بين الجماعة قد ضبطه وأدركه وفهمه بما هو أحسن فيه من غيره، وقد صرح السيوطى فى "تدريب الراوى" بأنه قد يعرض للمفوق ما يجعله فائقا، كأن يتفقا على إخراج حديث غريب ويخرج مسلم أو غيره حديثا مشهورا، أو مما وصفت ترجمته بكونها أصح الأسانيد. اهـ (٣٨).

قال المحقق فى "الفتح": بل الجواب أن التخصيص باسم خاص لا ينفى الدخول باسم عام، وغاية ما يلزم من الحديث أنه أراد بالاسم الأعم –وهو البدنة– خصوص بعض ما يصلح له –وهو الجزور–؛ لا كل ما يصدق عليه، بقرينة إعطاء البقرة لمن راح فى الساعة الثانية فى مقام إظهار

جزء نمبر0 فارم نمبر 15 F ⊕

٢٨٣٣- روى ابن أبي شيبة في "مصنفه" بأسانيد جيدة عن عائشة وابن عباس رضى الله عنهم: إن شئت فاشعر، وإن شئت فلا. "عمدة القارئ" (٤-٧١٢). وقال

التفاوت فى الأجر، ولا يستلزم أنه فى الشرع خصوص الجزور اهـ ملخصا (٢- ٤٠٨). قلت: وهذا هو ما استحسنه شيخنا، وثمرة الخلاف أنه إذا طلب الشارع من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة عندنا، كما يخرج بالجزور، وعند الشافعى رحمه الله لا يخرج إلا بالجزور. ذكره المحقق فى "الفتح" أيضا.

قوله: "روى ابن أبى شيبة" إلخ، قال الحافظ فى "الفتح" فى باب إشعار البدن، وقد ذكر البخارى حديث عروة عن المسور معلقا: قلد النبى ﷺ الهدى وأشعره وأحرم بالعمرة اهـ، ما نصه: وفيه مشروعية الإشعار، وهو أن يكشط جلد البدنة حتى يسيل دم، ثم يسلته، فيكون ذلك علامة على كونه هديا، وبذلك قال الجمهور من السلف والخلف، وذكر الطحاوى فى اختلاف العلماء كراهته عن أبى حنيفة، وذهب غيره إلى استحبابه للاتباع، حتى صاحباه أبو يوسف ومحمد، فقالا: هو حسن. قال: وقال مالك: يختص الإشعار بمن لها سنام. قال الطحاوى: ثبت عن عائشة وابن عباس التخيير فى الإشعار وتركه، فدل على أنه ليس بنسك، لكنه غير مكروه؛ لثبوت فعله عن النبى ﷺ.

وقال الخطابى: اعتلال من كره الإشعار بأنه من المثلة مردود، بل هو باب آخر، كالكى، وشق أذن الحيوان ليصير علامة، وغير ذلك من الوسم، وكالختان، والحجامة، وشفقة الإنسان على المال عادة. فلا يخشى ما توهموه من سريان الجرح حتى يفضى إلى الهلاك، ولو كان ذلك هو الملحوظ يقيده الذى كرهه، كأن يقول: الإشعار الذى يفضى بالجرح إلى السراية حتى تهلك البدنـــة مكروه، فكان قريبا، وقد كثر تشنيع المتقدمين على أبى حنيفة فى إطلاقه كراهة الإشعار. وانتصر له الطحاوى فى "المعانى" فقال: لم يكره أبو حنيفة أصل الإشعار، وإنما كره ما يفعل على وجه يخاف منه هلاك البدن كسراية الجرح، لا سيما مع الطـعن بالشفرة، فأراد سد الباب عن العامـــة؛ لأنهم لا يراعو الحد فى ذلك، وأما من كان عارفا بالسنة فى ذلك فلا وفى هذا تعقب على الخطابى حيث قال: لا أعلم أحدا كره الإشعار إلا أبا حنيفة. (وأنه لم يكره أصله وإنما كره إشعار العامة من أهل زمانه).

وروى عن إبراهيم النخعى أيضا أنه كره الإشعار، ذكر ذلك الترمذى، وقال: سمعت أبا

الطحاوى: ثبت عن عائشة وابن عباس التخيير بين الإشعار وتركه، فدل على أنه لبس بنسك. قاله الحافظ فى "الفتح" (٣-٤٣٤).

السائب يقول: كنا عند وكيع، فقال له رجل: روى عن إبراهيم النخعى أنه قال: الإشعار مثلة. فقال له وكيع: أقول لك: أشعر رسول الله ﷺ، وتقول: قال إبراهيم، ما أحقك بأن تحبس انتهى. وفيه تعقب على ابن حزم فى زعمه أنه ليس لأبى حنيفة فى ذلك سلف، وقد بالغ ابن حزم فى هذا الموضع، ويتعين الرجوع إلى ما قاله الطحاوى، فإنه أعلم من غيره بأقوال أصحابه اهـ (٣:٤٣٥). قال الحافظ: اتفق من قال بالإشعار بإلحاق البقر فى ذلك بالإبل إلا سعيد بن المسيب، واتفقوا على أن الغنم لا تشعر لضعفها، ولكون صوفها أو شعرها يستر موضع الإشعار اهـ. (٣:٤٣٥).

وقال العينى فى "العمدة" بعد ما ذكر قول ابن حزم وتشنيعه على أبى حنيفة رحمه الله ما نصه: قلت: هذا سفاهة وقلة حياء؛ لأن الطحاوى الذى هو أعلم الناس بمذاهب العلماء ولا سيما بمذهب أبى حنيفة لم يكره أصل الإشعار، ولا كونه سنة، وإنما كره ما يفعل على وجه يخاف منه هلاكها لسراية الجرح، لا سيما فى حر الحجاز مع الطعن بسنان أو الشفرة، فأراد سد الباب على العامة؛ لأنهم لا يراعون الحد فى ذلك، وأما من وقف على الحد فقطع الجلد دون اللحم فلا يكره. وذكر الكرمانى صاحب "المناسك" عنه استحسانا، قال: وهو الأصح، لا سيما إذا كان بمبضع ونحوه، فيصير كالفصد والحجامة. والجواب عما نقله الترمذى عن وكيع، وعما قاله الخطابى، وعن قول كل من يتعقب على أبى حنيفة بمثل هذا، يحصل مما قاله الطحاوى. وقد رأيت كل ما ذكروه فيه أريحية العصبية، والحط على من لا يجوز الحط عليه، وحاشا من أهل الإنصاف أن يصدر منهم ما لا يليق ذكره فى حق الأئمة الأجلاء، وهذا ابن عباس وعائشة رضى الله عنهم قد خيرا صاحب الهدى فى الإشعار وتركه على ما ذكرناه عن قريب، وهذا يشعر منهما أنهما كانا لا يريان الإشعار سنة ولا مستحبا اهـ ملخصا. (٤- ٧١٢).

قلت: ويؤيد ما حكاه الكرمانى عن أبى حنيفة رحمه الله أنه استحسن الإشعار قول محمد فى "المؤطا" بعد ما ذكر أحاديث تقليد البدن وإشعارها: قال محمد: وبهذا نأخذ، التقليد أفضل من الإشعار، والإشعار حسن اهـ. (١٩٧). وقال صاحب "الهداية": وقيل: إنما كره إيثاره على التقليد اهـ. أى لأن له ذكرا فى الكتاب فى قوله تعالى: ﴿لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد﴾. وقوله سبحانه: ﴿جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام

٢٨٣٤- عن عائشة رضى الله عنها، قالت: كنت أفتل القلائد للنبى ﷺ، فيقلد الغنم ويقيم فى أهله حلالا. أخرجه البخارى. "فتح البارى" (٣-٤٣٧).

والهدى والقلائد﴾. ولا ذكر للإشعار فى الكتاب، ولم يرد الأمر به فى السنة، وغاية ما ثبت بها فعله، وهو يحتمل الوجوه، منها ما ذكره صاحب "الهداية": أن إشعار النبى ﷺ كان لصيانة الهدى؛ لأن المشركين لا يمتنعون عن تعرضه إلا به.

فإن قيل: هذا إنما يتم فى إشعار عام الحديبية وهو مفرد بالعمرة، لا فى إشعاره هدايا حجة الوداع، حيث لا يوجد هناك أى بمكة مشرك. قلنا: أراد تعرضهم للطريق حال السفر؛ لتسامعهم بمال لسيد المسلمين صلاة الله وسلامه. عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين، وما أجليت اليهود والنصارى والمشركون عن جزيرة العرب إلا فى خلافة عمر رضى الله عنه، كما هو معروف عند أهل السير فافهم. وبالجملة فلا شك فى كون التقليد أفضل من الإشعار بدليل ما قلنا، فكره أبو حنيفة إيثاره عن التقليد، ولم يكره أصل الإشعار. قال الطحاوى: وكيف يكره ذلك مع ما اشتهر فيه من الآثار، وإنما كره إشعار أهل زمانه "كفاية" (٢- ٤٢٦ مع "الفتح").

وأما ما قاله الخطابى: ولو كان ذلك هو الملحوظ لقيده الذى كرهه به. كأن يقول: الإشعار الذى يفضى إلى هلاك البدنة مكروه إلخ، فكلام لا يصدر مثله عن منصف قد برئ عن العصبية؛ فإن تقييد المطلق وتخصيص العام بقرائن معلومة لم يزل من دأب الفقهاء وأصحاب المذاهب قاطبة، وللشافعية حظ وافر فى هذا الباب، لا يزالون يقيدون ما أطلق إمامهم وإمامنا السيد الشافعى رضى الله عنه، كما لا يخفى على من طالع كتبهم ومارس فقههم، والله تعالى أعلم. وإن سلمنا أن أبا حنيفة كره أصل الإشعار؛ لظنه أنه مثلة، وأنها أى المثلة منهى عنها، وإذا وقع التعارض بين كون الشيء سنة وبين كونه مثلة فالترجيح للمحرم فنقول: لعله كان قد قال ذلك أولا ثم رجع عنه، بدليل أن محمدا ذكر فى "الموطأ" استحسانه مطلقا، ولم يذكر فيه خلافا. ومن عادته ذكر اختلاف أبى حنيفة وأبى يوسف فى موضع الخلاف فافهم. ولم يزل من دأب المجتهدين رجوعهم عن أشياء قالوا بها أولا، فهذا السيد الشافعى رحمه الله لم يوجد مسئلة إلا وله فيها قولان: قديم وجديد، فانصف، ولا تعجل فى الطعن على الأئمة المجتهدين، أركان الإسلام، وأعمدة الدين.

قوله: "عن عائشة" إلخ، قال صاحب "الهداية": وتقليد الشاه غير معتاد، وليس بسنة. فأورد الحافظ عليه فى "الدراية" بقوله: أما كونه غير معتاد فمسلم، وأما كونه غير سنة فمردود،

. . . .

ففى "الصحيحين" عن عائشة قالت: أهدى رسول الله ﷺ مرة غنما فقلدها اهـ (٢٠٣). قلت: ياللّه العجب، وهل يثبت السنية بفعله ﷺ مرة؟ وقد صرح فقهاءنا بأن السنة ما واظب عليه النبى ﷺ، أو خلفاءه الراشدون، أو ورد فى قوله ﷺ ما يفيد طلبه مؤكدا، كما مر تحقيق ذلك منا فى أبواب الصلاة وسننها، وإذا لم يكن هذا ولا ذاك فلا يثبت بمجرد فعله ﷺ غير الإباحة أو الاستحباب، وقد اعترف الحافظ بكون تقليد الشاة غير معتاد، فثبت انتفاء المواظبة عليه كذلك، لم يرد فى الكتاب والسنة ما يفيد طلب تقليدها، فصح ما قاله صاحب "الهداية": إنه ليس بسنة أيضا وإن اصطلح الحافظ على أن السنة ما ثبت بفعله ﷺ ولو مرة، فلا مشاحة فى الاصطلاح، ولكن لا يصح به الرد على صاحب "الهداية" فافهم.

وأيضا فإنه لم يرد نفى سنيته مطلقا. بل أراد أنه ليس بسنة فى هدايا الإحرام. ولم يثبت ذلك بحديث عائشة أصلا. والذى ثبت به إنما هو تقليد الغنم حال كونه ﷺ مقيما فى أهله حلالا، كما هو مصرح به فى حديث المتن، ومن ادعى: أنه ﷺ قلد الغنم فى حجته، أو أحد من خلفائه قلدها وساقها وهو محرم، فليأت ببرهان عليه.

قال العلامة العينى فى "العمدة": واحتج الشافعى بهذا الحديث أى حديث إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة، قالت: أهدى رسول الله ﷺ مرة غنما. على أن الغنم تقلد، وبه قال أحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وابن حبيب وقال مالك، وأبو حنيفة: لا تقلد وقال أبو عمر: احتج من لم يره بأن الشارع إنما حج حجة واحدة لم يهد فيها غنما، وأنكروا حديث الأسود الذى فى البخارى فى تقليد الغنم، قالوا: هو حديث لا يعرفه أهل بيت عائشة. وقال بعضهم (هو الحافظ ابن حجر فى "الفتح" ٣- ٤٣٧): ما أدرى ما وجه الحجة فيه؛ لأن حديث الباب دل على أنه أرسلها وأقام، فكان ذلك قبل حجته قطعا، فلا تعارض بين الفعل والترك؛ لأن مجرد الترك لا يدل على نسخ الجواز، ثم من الذى صرح من الصحابة بأنه لم يكن فى هداياه فى حجته غنم؟ حتى يسوغ الاحتجاج بذلك انتهى.

قلت: الهدى الذى أرسل به النبى ﷺ من الغنم ليس من هدى الإحرام، (وهو محل النزاع، لا مطلق الهدى من الغنم) ولهذا أقام حلالا بعد إرساله، ولم ينقل أنه أهدى غنما فى إحرام، (وعدم النقل يكفى لنفى السنية وإن لم يكف لنفى الجواز) وقوله: "فلا تعارض بين الفعل

باب إبدال الهدى

٢٨٣٥- عن سالم، عن أبيه، قال: أهدى عمر بن الخطاب بختيا، فأعطى بها ثلاث مائة دينار، فأتى النبى ﷺ، فقال: يا رسول الله! إنى أهديت بختيا، فأعطيت بها ثلاث مائة دينار، فأبيعها واشترى بثمنها بدنا؟ قال: «لا، انحرها إياها». رواه أحمد، وأبو داود، والبخارى فى "تاريخه"، وابن حبان، وابن خزيمة فى "صحيحيهما". "نيل الأوطار" (٤-٣٢٩).

والترك" كلام واهـ. فمن الذى ادعى التعارض بينهما؟ والتعارض تقابل الحجتين، وههنا الفعل لم يوجد، فكيف يتصور التعارض حتى يحتاج إلى دفعه؟ قوله: "ثم من الذى صرح من الصحابة" إلخ يرد بأن يقال: من الذى صرح منهم بأنهم كان فى هداياه فى حجته غنم؟ (أى ونسى الحافظ أن الدليل على المدعى لا على المانع، فمن ادعى أن تقليد الغنم فى هدايا الإحرام سنة فليأت بدليل، وليس على المانع أن يقيم دليلا على منعه فافهم.

وقال هذا القائل أيضا: والحنفية فى الأصل يقولون: ليست الغنم من الهدى. قلت: هذا افتراء عليهم، ففى أى موضع قالت الحنفية: إن الغنم ليست من الهدى؟، بل كتبهم مشحونة بأن الهدى اسم لما يهدى إلى الحرم ليتقرب به، قالوا: وأدناه شاة؛ يقول ابن عباس: ما استيسر من الهدى شاة. (أخرجه البخارى) وعن هذا قالوا: الهدى إبل، وبقر، وغنم، ذكورها وإناثها، حتى قالوا: هذا بالإجماع، وإنما مذهبهم أن التقليد فى البدنة، والغنم ليست من البدنة، فلا تقلد لعدم التعارف بتقليدها، ولو كان تقليدها سنة لما تركوها، قالوا فى الحديث المذكور: تفرد به الأسود، ولم يذكره غيره على ما ذكرنا (والتفرد بما يعم به البلوى يستلزم الشذوذ عندنا) حتى قال صاحب "المبسوط": إنه أثر شاذ. على أنا نقول: إنهم ما منعوا الجواز، وإنما قالوا: بأن التقليد فى الغنم ليس بسنة. (والثابت بالحديث هو الأول دون الثانى) (٤- ٧١٩).

باب إبدال الهدى

قوله: عن سالم إلخ، قال الشوكانى فى "النيل" بعد ما شنع على من جوز إبدال الهدى المعين ما نصه: نعم إن صح ما ادعاه صاحب "ضوء النهار" من الإجماع على جواز إبدال الأدون بأفضل كان حجة عند من يرى حجية الإجماع على جواز مجرد الإبدال بأفضل، ولكنه ينبغى أن

أبواب وجوه الإحرام

باب كون القران أفضل من التمتع والإفراد وبيان أنه ﷺ كان قارنا فى حجته

٢٨٣٦– عن عمر بن الخطاب، قال: سمعت رسول الله ﷺ وهو بوادى العقيق يقول: «أتانى الليلة آت من ربى، فقال: صل فى هذا الوادى المبارك، وقل: عمرة فى

يبحث عن صحة ذلك، فإن الشافعى وبعض الحنفية قد احتجوا بالحديث على المنع من مطلق التصرف، ولو كان للإبدال بأفضل، كما حكاه صاحب "البحر" اهـ. (٤: ٣٣٠). وفى "المغنى" لابن قدامة: وإذا أوجب هديا فله إبداله بخير منه، نص على ذلك أحمد، وهو اختيار أكثر الأصحاب ومذهب أبى حنيفة، وقال أبو الخطاب: يزول ملكه عنه، وليس له بيعه ولا إبداله، وهو قول مالك، والشافعى اهـ. (٣: ٥٢٢).

قلت: لم يجوز الحنفية إبدال الهدى مطلقا، بل فصلوا بين هدى التطوع فلم يجوزوا إبداله، وبين الهدى الواجب فجوزوا إبداله مع كونه خلاف الأولى، فالهدى الذى أهداه عمر رضى الله عنه إن كان تطوعا فالنهى محمول على حقيقته، وإن كان واجبا عليه فهو محمول على خلاف الأولى والأفضل. قال ابن الهمام فى "فتح القدير": فإن اشترى بدنة لمتعة مثلا ثم اشترك فيها ستة بعد ما أوجبها لنفسه خاصة لا يسعه ذلك؛ لأنه لما أوجبها صار الكل واجبا عليه، وقدر ما يجزئ فى هدى المتعة كان واجبا عليه، وما زاد على ذلك وجب بإيجابه، وليس له أن يبيع شيئا مما أوجبه هديا، فإن فعل فعليه أن يتصدق بالثمن اهـ. (٣– ٨٤).

باب كون القران أفضل من التمتع والإفراد وبيان أنه ﷺ كان قارنا فى حجته

قوله: "عن عمر بن الخطاب" إلخ، وفى "الجوهر النقى": ثم ذكر البيهقى حديث على بن المبارك، عن يحيى بن أبى كثير، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن عمر، حديث: أتانى جبريل، وفى آخره: "وقل: عمرة فى حجة» ثم قال: كذا قال ابن المبارك عن يحيى، وخالفه الأوزاعى فى أكثر الروايات عنه، فقال: وقال: "عمرة فى حجة". ثم أخرجه كذلك من الوليد بن مسلم، وبشر بن

حجة». رواه أحمد، والبخارى، وابن ماجه، وأبو داود. وفى رواية للبخارى: «وقل:

بكر عن الأوزاعى، ثم قال: وكذا قاله شعيب بن إسحاق، ومسكين بن بكير، عن الأوزاعى، فيكون ذلك إذنا فى إدخال العمرة على الحج، لا أمر النبى عليه السلام بذلك فى نفسه قلت: أخرجه البخارى فى الحج من حديث بشر بن بكر، والوليد بن مسلم، وفى كتاب المزارعة من حديث شعيب بن إسحاق، كلهم عن الأوزاعى، وقيل: "عمرة فى حجة". وأخرجه كذلك أبو داود من حديث محمد بن مصعب، والوليد بن مسلم، كلهم عن الأوزاعى. ورواه أحمد فى "مسنده" كذلك عن الوليد بن مسلم، عن الأوزاعى، وهذا أولى من رواية من قال: وقال: "عمرة" لأن الملك لا يلبى وإنما يعلم التلبية اهـ. (١- ٣٣٢).

وفى "نيل الأوطار": واعلم أنه قد اختلف فى حجه ﷺ هل كان قرانا أو تمتعا أو إفرادا؟ وقد اختلفت الأحاديث فى ذلك. فروى أنه حج قرانا من جهة جماعة من الصحابة. منهم ابن عمر عند الشيخين. وعنه عند مسلم، وعائشة عندهما أيضا. وعنها عند أبى داود، وعنها عند مالك فى "الموطأ"، وجابر عند الترمذى، وابن عباس عند أبى داود، وعمر بن الخطاب عند البخارى وسيأتى، والبراء بن عازب عند أبى داود وسيأتى، وعلى عند النسائى، وعنه عند الشيخين وسيأتى، وعمران بن حصين عند مسلم، وأبو قتادة عند الدار قطنى، قال ابن القيم: وله طرق صحيحة. وسراقة بن مالك عند أحمد وسيأتى، ورجال إسناده ثقات، وأبو طلحة الأنصارى عند أحمد وابن ماجة، وفى إسناده الحجاج بن أرطاة (ولا ينـزل حديثه عن الحسن، صرح به ابن القيم ههنا، وذكرناه غير مرة) والهرماس بن زياد الباهلى عند أحمد أيضا، وابن أبى أوفى عند البزار بإسناد صحيح، وأبو سعيد عند البزار، وجابر بن عبد الله عند أحمد، وفيه الحجاج بن أرطاة، وأم سلمة عنده أيضا، وحفصة عند الشيخين، وسعد بن أبى وقاص عند النسائى والترمذى وصححه، وأنس عند الشيخين وسيأتى.

وأما حجه إفرادا فروى عن عائشة كما فى حديث الباب. وعنها عند البخارى كما سيأتى، وعن ابن عمر عند أحمد ومسلم كما سيأتى أيضا. وابن عباس عند مسلم، وجابر عند ابن ماجة، وعنه عند مسلم. وأما حجه تمتعا فروى عن عائشة وابن عمر عند الشيخين وسيأتى، وعلى وعثمان عند مسلم، كما فى الباب، وابن عباس عند أحمد والترمذى كما فى الباب أيضا، وسعد ابن وقاص كما سيأتى.

عمرة وحجة». كذا فى "نيل الأوطار" (٤-١٩٦)، وزاد فى لفظ: يعنى ذا الحليفة. "زيلعى" (١-٥١٨).

وقد اختلفت الأنظار واضطربت الأقوال لاختلاف هذه الأحاديث، فمن أهل العلم من جمع بين الروايات، ومنهم من صار إلى التعارض فرجح نوعا. وأجاب عن الأحاديث القاضية بما يخالفه، وهى جوابات طويلة أكثرها متعسفة، وأورد كل منهم لما اختاره مرجحات، أقواها وأولاها مرجحات القرآن فإنه لا يقاومها شيء من مرجحات غيره، منها أن أحاديثه مشتملة على زيادة على من روى الإفراد وغيره، والزيادة مقبولة إذا خرجت من مخرج صحيح، فكيف إذا ثبتت من طرق كثيرة عن جمع من الصحابة؟ ومنها: أن من روى الإفراد والتمتع اختلف عليه فى ذل؛ لأنهم جميعا روى عنهم أنه ﷺ حج قرانا، ومنها: أن روايات القران لا تحتمل التأويل، بخلاف روايات الإفراد والتمتع فإنها تحتمله كما تقدم. (وحاصله أن التمتع عند الصحابة يتناول القران، فتحمل عليه رواية من روى أنه حج تمتعا، وكل من روى الإفراد قد روى أنه حج ﷺ تمتعا وقرانا، فيتعين الحمل على القران، قاله ابن تيمية). ومنها: أن رواة القران أكثر كما تقدم، ومنها: أن فيهم من أخبر عن سماعه لفظا صريحـــا، وفيهم من أخبر عن إخباره ﷺ بأنه فعل ذلك، وفيهم من أخبر عن أمر ربه بذلك، ومنها أنه النسك الذى أمر به كل من ساق الهدى فلم يكن ليأمرهم به، إذا ساقوا الهدى ثم يسوق هو الهدى ويخـــالفه، وقد ذكر صاحب "الهدى" مرجحات غير هذه ولكنها مرجحات باعتبار أفضلية القران على التمتع والإفراد، لا باعتبار أنـه ﷺ حج قرانا. وهو بحث آخر اهـ (٤- ١٩٢).

قلت: والمراد بصاحب "الهدى" العلامة ابن القيم، فإنه ذكر فى "زاد المعاد" له ترجيح كونه ﷺ قد حج قارنا بما لا مزيد عليه، قال: وإنما قلنا: إنه أحرم قارنا لبضعة وعشرين حديثا صحيحة صريحة فى ذلك، ثم سردها فى عدة أوراق وقال: فحصل الترجيح لرواية من روى القران لوجوه عشرة -أكثرها ما ذكره الشوكانى- ومنها: أن رواة الإفراد أربعة: عائشة، وابن عمر، وجابر، وابن عباس، والأربعة رووا القران، فإن صرنا إلى تساقط رواياتهم سلمت رواية من عداهم للقران عن معارض، وإن صرنا إلى الترجيح وجب الأخذ برواية من لم تضطرب الرواية عنه ولا اختلفت، كالبراء، وأنس، وعمر ابن الخطاب، وعمران بن حصين، وحفصة، ومن معهم ممن تقدم. ومنها: أنه النسك الذى أمر به من ربه، فلم يكن ليعدل عنه، ومنها: أنه النسك الذى أمر به

. . . .

آله وأهل بيته واختاره لهم، ولم يكن ليختار لهم إلا ما اختار لنفسه وقال: وثمه ترجيح حادى عشر، وهو قوله: «دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة»، وهذا يقتضى أنها قد صارت جزأ منه، أو كالجزء الداخل فيه بحيث لا يفصل بينها وبينه، وإنما يكون مع الحج كما يكون الداخل فى الشيء معه اهـ (١:١٩٣).

هذا، ودلالة حديث عمر بن الخطاب الذى بدأنا به الباب على كونه ﷺ أمر بالقران بين الحج والعمرة فى وادى العقيق –المراد به ذو الحليفة كما في رواية– لكونها جزأ منه ظاهرة، فثبت أنه أهل بهما جميعا من الميقات قبل الشروع فى أعمال الحج، وهذا هو القران بعينه.

وأورد عليه العلامة الشوكانى فى "النيل" بما نصه: وظاهر حديث عمر هذا أن حجه ﷺ القرآن كان بأمر من الله، فكيف يقول ﷺ: «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لجعلتها عمرة». فينظر[1] فى هذا. فإن أجيب بأنه إنما قال ذلك تطييبا لخواطر أصحابه، فقد تقدم أنه تغرير لا يليق نسبة مثله إلى الشارع اهـ. (٤– ١٩٧). وحاصل ما تقدم منه أن القائل بأن التمتع أفضل استدل بما اتفق عليه من حديث جابر: أنه ﷺ قال: «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة». قالوا: ورسول الله ﷺ لا يتمنى إلا الأفضل. وأما ما قيل: من أنه ﷺ إنما قال ذلك تطييبا لقلوب أصحابه، لحزنهم على فوات موافقته، ففاسد؛ لأن المقام مقام تشريع للعباد، وهو لا يجوز عليه ﷺ أن يخبر بما يدل على أن ما فعلوه من التمتع أفضل مما استمر عليه من القران، والأمر على خلاف ذلك، وهل هذا إلا تغرير يتعالى عنه مقام النبوة اهـ (٤:١٩٣).

وهذه مغالطة عظيمة صدرت من عدم التأمل، وقلة إمعان النظر فى كلام النبوة، فإن قوله ﷺ: «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى ولجعلتها عمرة»، لا يدل على أنه تمنى كونه غير قارن خلاف ما أمر به من ربه، بل غاية ما فيه تمنى كونه لم يسق الهدى؛ ليجوز له فسخ الحج إلى العمرة مثل ما جاز ذلك لأصحابه الذين لم يسوقوا الهدى بأمر من سبحانه إذ ذاك.

وبالجملة فقد أمر الله سبحانه فى هذه الحجة بأمرين: الأول: بأن يجمع بين الحج والعمرة،

(١) حاصل النظر: أن القران إن كان بأمر الله سبحانه فكيف تمنى ﷺ خلافه، وحاصل الجواب أنه ﷺ لم يتمن عدم كونه قارنا. وإنما تمنى كونه قارنا غير سائق الهدى؛ ليجوز له فسخ القران الذى أمره الله به أولا إلى العمرة الذى أمره الله به ثانيا من كان لم يسق الهدى من المفردين والقارنين، فانهدم أساس الإشكال والحمد لله العلى المتعال.

. . . .

وهذا أفضل من الإهلال بالحج، أو بالعمرة وحدها، دل عليه حديث عمر. والثاني: بأن يفسخ من لم يسق الهدى منهم حجه إلى العمرة، ويحل الحل كله، ويبقى من كان ساق الهدى منهم على إحرامه حتى يحل من حجه يوم النحر، دل عليه حديث جابر المتفق عليه وغيره من الأحاديث فلما أمر النبى ﷺ من لم يسق الهدى من أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، تعاظم ذلك على أصحابه، وضاقت به صدورهم كما فى حديث جابر، ذكره فى "النيل" (٤- ٢٠٧). قال: «يا أيها الناس! أحلوا، فلو لا الهدى معى فعلت كما فعلتم». ونحن لا ننكر كون فسخ الحج والقران إلى العمرة أفضل إذ ذاك لمن لم يسق الهدى، كيف؟ وقد أمرهم به النبى ﷺ وعزم عليهم، بل نقول: بأن فضيلة هذا الفسخ كانت خاصة بهذا السنة لإظهار مخالفة الجاهلية، قاله الإمام السنوسى شارح "مسلم" (٣:٣٤٩)، وسيأتى دليله إن شاء الله تعالى.

وأما فضيلة الجمع بين الحج والعمرة عند الإحرام فعامة للأبد، فلو تأمل الشوكانى كلام النبوة، وفهم منه مثل ما فهمنا، لم يشكل عليه شىء، ولم يقل بما قال من لزوم التغرير وغيره. والعجب منه كيف يقول: إن التمسك بحديث جابر: أن النبى ﷺ قال: «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت» الحديث متعين، ولا ينبغى أن يلتفت إلى غيره من المرجحات، فإنها فى مقابلته ضائعة؟ وقد اعترف قبل ذلك بأن من روى الإفراد والتمتع اختلف عليه فى ذلك؛ لأنهم جميعا روى عنهم أنه ﷺ حج قرانا، وقد صرح ابن القيم أن عائشة، وابن عمر وجابر، وابن عباس الأربعة كلهم رووا القران أيضا كما رووا الإفراد، فإن صرنا إلى الترجيح وجب الأخذ برواية من لم تضطرب الرواية عنه ولا اختلفت، كالبراء، وأنس، وعمر بن الخطاب، وعمران بن حصين، وحفصة، ومن معهم ممن تقدم فهل يجوز لأحد مارس الحديث أن يرجح حديث جابر المضطرب فيه على أحاديث هؤلاء مع صراحتها وصحتها وخلوها عن الاضطراب والاختلاف؟ وهل هذا إلا تحامل قد اضطر الشوكانى إليه؛ لكون مذهبه أفضلية التمتع على ما سواه؟.

وأيضا فمن أين أخذ أنه ﷺ تمنى كونه متمتعا غير قارن؟ فإن قوله: «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى» ليس بصريح فى التمنى، بل يحتمل أن يكون قاله ضجرا عن تردد بعض الصحابة فى امتثال ما أمرهم به وزجرا لهم، يدل على ذلك رواية عائشة رضى الله عنها عند مسلم، قالت: قدم رسول الله ﷺ لأربع مضين من ذى الحجة أو خمس، فدخل على وهو غضبان، فقلت: من أغضبك يا رسول الله؟ دخله الله النار، قال: «أو ما شعرت أنى أمرت الناس

. . . .

بأمر فإذا هم يترددون؟ ولو أني استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدى معي حتى أشتريه ثم أحل كما حلوا» (٣:٣٥٣ مع الشرح)، أي لو استقبلت من ترددهم في امتثال أمري ما رأيته آخرا ما سقت الهدى، ووافقتهم في الإحلال؛ ليتمثلوا أمري من غير تردد. وعلى هذا فلا دلالة فيه أنه تمنى كونه تمتع ولم يسق الهدى رضاء من نفسه، حتى يستدل به على أفضلية التمتع من القران، بل إنما قاله ضجرا عن ترددهم.

وإن سلم أنه تمنى ذلك فمن أين أخذ أن ما يتمنى به يكون أفضل مطلقا، بل قد ينتقل عن الأفضل إلى المفضول لما فيه من الموافقة وائتلاف القلوب، فلا يلزم من قوله: «لو استقبلت من أمري» إلخ أن الذي فعله مفضول مرجوح، بل إنما قاله لأن الصحابة شق عليهم أن يحلوا من إحرامهم مع بقائه هو محرما، وكان يختار موافقتهم ليفعلوا ما أمروا به مع انشراح وقبول ومحبة، كما قال لعائشة: "لو لا أن قومك حديثو عهد بجاهلية لنقضت الكعبة وجعلت لها بابين" فهذا ترك ما هو الأولى لأجل الموافقة والتأليف، فصار هذا هو الأولى في هذه الحال، فلذلك تمنيه للمتعة بلا هدى، ويكون الله سبحانه قد جمع له بين الأمرين: أحدهما بفعله له، والثاني بتمنيه ووداده له، فأعطاه أجر ما فعله، وأجر ما نواه من الموافقة وتمناه، وكيف يكون نسك يتخلله التحلل ولم يسق فيه الهدى أفضل من نسك لم يتخلله تحلل وقد ساق فيه مائة بدنة؟ وكيف يكون نسك أفضل في حقه من نسك اختاره الله له، وأتاه الوحي من ربه؟ كذا قال العلامة ابن القيم في "زاد المعاد" له (١- ١٩٦) فافهم. فإن حديث عمر الذي بدأنا به الباب صحيح صريح في أنه ﷺ كان قارنا في حجه، أمره به آت من ربه، والنظر الذي نظره الشوكاني فيه ساقط برمته، والله تعالى أعلم.

وقال شيخنا حكيم الأمة دام مجده وعلاه: وإن سلمنا أنه ﷺ تمنى عدم كونه قارنا، فلا منافاة بينه وبين كونه مأمورا بالقران من ربه؛ لاحتمال كونه مأمورا به بشرط عدم المشقة عليه في ذلك، فلما رأى تردد أصحابه فيما أمرهم به من فسخ الحج إلى العمرة. وشق ذلك عليه. قال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت من تردد أصحابي وعلمت أن ذلك يشق علي ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة. وهذا كما ترى لا يدل على أفضلية التمتع، بل فيه دلالة على أفضلية القران صريحة فافهم.

. . . .

فائدة:

قال العلامة الأبى المالكى شارح "مسلم" إن بعض الملاحدة طعن باختلاف الرواة فى صفة حجه ﷺ من الإفراد والتمتع والقران فى الوثوق بنقل الصحابة، قال: لأن القضية واحدة، واختلفوا فى نقلها اختلافا متضادا، وذلك يؤدى إلى الخلف فى خبرهم. وعدم الوثوق بنقلهم. وقد أكثر الناس من الكلام على هذه الأحاديث، فمن مطيل، ومقتصر. ومقتصد، فمن تكلم فى ذلك الطحاوى الحنفى، والطبرى، وبعدهما محمد بن أبى صفرة، وأخوه المهلب، وابن المرابط، وابن القصار، والحافظ أبو عمر (ابن عبد البر) وغيرهم. وأوسعهم فى ذلك نفسا الطحاوى، فإنه تكلم فى ذلك فى نيف على ألف ورقة، والمتحصل من جواباتهم ثلاثة. الأول: أن الكذب إنما يدخل فيما طريقه النقل، لا فى النظر والاستدلال، والنبى ﷺ لم يقل لهم: فعلت كذا، واختلفوا فى النقل عنه، وإنما استدلوا على معتقده بما ظهر من فعله؛ والاستدلال يقع فيه الغلط. الثانى: أنه يصح أن يكون أمر بعض أصحابه بالإفراد، وبعضهم بالقرآن، وبعضهم بالتمتع: ليدل على جواز الجميع، إذا لو أمر بواحد لم يجز غير، ولم يحج ﷺ غير هذه الحجة، فأضاف النقلة ذلك إلى فعله، كما يقال: رجم النبى ﷺ ما عزا، وقطع الأمير اللص، والنبى ﷺ إنما أمر، وكذلك الأمير. الثالث: أنه يصح أن يكون قارنا إلا أنه قرن بين زمان إحرامه بالعمرة وزمن إحرامه بالحج، فسمعت طائفة قوله الأول: «لبيك اللهم بعمرة». فقالت: كان معتمرا (متمتعا) وسمعت طائفة قوله الثانى: «لبيك اللهم بحج»، فقالت: كان مفردا، وسمعت طائفة القولين، فقالت: كان قارنا اهـ. (٣- ٣٤٤).

قلت: وأولاها وأسهلها وأشبهها بسياق الحديث هو الثالث، وإليه جنح شيخ وقته خاتمة المحدثين سيدنا الشيخ رشيد أحمد الكنكوهى قدس الله سره فى درسه للترمذى وغيره، كما فى "الكوكب الدرى"، ونصه: ثم ما وقع بين الرواة من الاختلاف فى كون حجته عليه السلام إفرادا أو قرانا أو تمتعا إنما سبب ذلك ما خالف النبى ﷺ فى ألفاظ تلبيته، فقال تارة: «لبيك بحجة». فسمعها قوم، وقال تارة: «لبيك بحجة وعمرة»، فسمعها قوم، وقال مرة: «لبيك بعمرة»؛ وسمعها قوم، فقال كل منهم بكون حجته حسب ما سمعها فى تلبيته ﷺ، ولا يجب على القارن أن يجمع العمرة وكليهما فى التلبية فى كل وقت، بل عليه أن ينوى الحجة قبل الشروع فى أفعال العمرة، أو إتيان أكثرها، ويجوز له الاقتصار على ذكر الحج أو العمرة فى تلبيته بعد ما جمعهما

٢٨٣٧- عن أم سلمة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أهلوا يا آل محمد بعمرة في حجة». أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار". "زيلعى" (١-٥١٨)، وابن حبان فى "صحيحه". "كنز العمال"، وأخرجه الإمام أحمد بسند جيد عنها، قاله العينى فى "العمدة" (٤-٥٣٧).

فيها مرة، أو أدخل الحج على العمرة قبل الفراغ عن أكثر أفعالها، فيحتمل أنه كان نوى العمرة أو لا فقال: «لبيك بعمرة»، ثم بدا له أن يدخل عليها الحج أيضا قبل الشروع فيها، فقال: «لبيك بحجة»، وقد كان ناويا للعمرة من قبل، فلم يحتج إلا إلى ذكر الحج فحسب اهـ مختصرا بمعناه (١:٢٧٥).

قوله: "عن أم سلمة" إلخ، قلت: دلالته على أفضلية القران مما سواه ظاهرة؛ لكونه ﷺ أمر به أهله وآله، ولا يختار لهم إلا الأشق الأفضل، وقد عد ابن القيم هذا الحديث فى بضعة وعشرين حديثا التى حكم لها بالصحة. قال الحافظ: والذى تجتمع به الروايات أنه ﷺ كان قارنا بمعنى أنه أدخل العمرة على الحج بعد أن أهل به مفردا، لأنه أول ما أحرم بالحج والعمرة معا، وقد تقدم حديث عمر مرفوعا: «وقل: عمرة فى حجة». وحديث أنس: ثم أهل بحج وعمرة. ولمسلم من حديث عمران بن حصين: جمع بين حج وعمرة. ولأبى داود والنسائى من حديث البراء مرفوعا: «إني سقت الهدى وقرنت»، وللنسائى من حديث على مثله، ولأحمد من حديث سراقة: أن النبى ﷺ قرن فى حجة الوداع. وله من حديث أبى طلحة: جمع بين الحج والعمرة. وللدار قطنى من حديث أبى سعيد وأبى أوفى ثلاثتهم مرفوعا مثله اهـ. (٣- ٢٧٥). قلت: وسكت الحافظ عنها كلها، فهى صحيحة أو حسنة على أصله، وقد عدها الحافظ ابن القيم فى الأحاديث التى حكم لها بالصحة، وأما ما قاله من أن معنى كونه ﷺ قارنا أنه أدخل العمرة على الحج بعد أن أهل به مفردا. فلا يضرنا؛ فإنه لا يجب للقران عندنا أن يهل بهما جميعا. بل القران أن يجمع بينهما عند الإحرام، أو قبل الشروع فى أفعال العمرة أو الإتيان أكثرها كما تقدم. وههنا كذلك؛ فإنه ﷺ أتاه آت من ربه فى وادى العقيق بأن يقول: "عمرة فى حجة"، وذلك قبل وصوله مكة بكثير، فقد أدخل العمرة على الحج قبل الشروع فى أعمالها، فكان قارنا حتما.

قال الحافظ: ويترجح رواية من روى القران بأمور، فذكرها إلى أن قال: وبأنه لم يقع فى شيء من الروايات النقل عنه من لفظه أنه قال: أفردت ولا تمتعت، بل صح عنه أنه قال: "قرنت".

٢٨٣٨- عن سراقة بن مالك، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة». قال: وقرن النبى ﷺ فى حجة الوداع. رواه الإمام أحمد، وإسناده ثقات. "زاد المعاد" (١-١٨٤).

٢٨٣٩- عن عائشة رضى الله عنها، قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ، فقال: «من أراد منكم أن يهل بحج وعمرة فليفعل، ومن أراد أن يهل بحج فليهل، ومن أراد أن يهل بعمرة فليهل»، الحديث متفق عليه. "نيل الأوطار" (٤:١٨٩).

وبأن من جاء عنه التمتع لما وصفه وصفه بصورة القران؛ لأنهم اتفقوا على أنه لم يحل من عمرة حتى أتم عمل جميع الحج، وهذه إحدى صور القران، فإن رواية القران جاءت عن بضعة عشر صحابيا بأسانيد جياد، بخلاف روايتى الإفراد والتمتع، وهذا يقتضى رفع الشك عن ذلك، والمصير إلى أنه كان قارنا، ومقتضى ذلك أن يكون القران أفضل من الإفراد ومن التمتع، وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين، وبه قال الثورى، وأبو حنيفة، وإسحاق بن راهويه، واختاره من الشافعية المزنى، وابن المنذر، وأبو إسحاق المروزى، ومن المتأخرين تقى الدين السبكى، وبحث مع النووى فى اختياره أنه ﷺ كان قارنا وأن الإفراد مع ذلك أضل، مستندا إلى أنه ﷺ اختار الإفراد أولا. ثم أدخل عليه العمرة بيانا لجواز الاعتمار فى أشهر الحج؛ لكونهم كانوا يعتقدونه من أفجر الفجور، وتعقب بأن البيان قد سبق منه ﷺ فى عمره الثلاث، فإنه أحرم بكل منها فى ذى القعدة، ولو كان أراد باعتماره مع حجه بيان الجواز فقط -مع أن الأفضل خلافه- لاكتفى فى ذلك بأمره أصحابه أن يفسخوا حجهم إلى العمرة اهـ ملخصا. (٣- ٢٧٧).

قلت: ويتعقب أيضا بأن رسول الله ﷺ إنما أدخل العمرة على الحج بأمر من ربه حين أتاه جبريل فى وادى العقيق، وقال: صل فى هذا الوادى المبارك وقل: «أدخل العمرة فى حجة» كما مر فى حديث عمر رضى الله عنه، فلم يكن ذلك لبيان الجواز، بل امتثالا لأمر الله تعالى، نعم أمره لأصحابه بفسخ الحج إلى العمرة كان لبيان جواز الاعتمار فى أشهر الحج، كما ذكرناه قبل، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن سراقة بن مالك" إلخ، دلالته على كونه ﷺ حج قارنا ظاهرة.

قوله: "عن عائشة" إلخ، دلالته على جواز الصور الثلاث من القران والتمتع والإفراد ظاهرة، والحديث حجة على من كره واحدا منها. وأما ما روى عن أميرى المؤمنين سيدنا عمر بن الخطاب

٢٨٤٠- ويزاد في الباب ما سيأتي في الباب الذي بعده عن علي رضي الله عنه: أنه جمع بين الحج والعمرة، فطاف طوافين، وسعى سعيين، وحدث: أن رسول الله ﷺ فعل ذلك. أخرجه النسائي في مسند علي، ورواته موثقون، "دراية" (٢٠٤).

٢٨٤١- عن مجاهد: سئل ابن عمر كم اعتمر رسول الله ﷺ؟ فقال: مرتين، فقالت عائشة: لقد علم ابن عمر أن رسول الله ﷺ اعتمر ثلاثا سوى التي قرن بحجته. رواه أبو داود وإسناده صحيح جليل على شرط البخاري. "الجوهر النقي" (١-٣٣١).

٢٨٤٢- عن جابر بن عبد الله: أن رسول الله ﷺ حج ثلاث حجج: حجتين قبل أن يهاجر، وحجة بعد ما هاجر معها عمرة. رواه الترمذي وغيره.

٢٨٤٣- عن ابن عباس، قال: اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر: عمرة الحديبية، والثانية حين تواطؤوا على عمرة من قابل، والثالثة من الجعرانة، والرابعة التي قرنها مع حجته. رواه أبو داود. ذكر الأحاديث الثلاث الحافظ ابن القيم في "زاد المعاد" (١-١٨٣) وحكم لها بالصحة.

٢٨٤٤- عن بكر بن عبد الله المزني، عن أنس، قال: سمعت رسول الله ﷺ يلبي

وعثمان بن عفان من النهي عن المتعة، فمرادهما النهي عن فسخ الحج إلى العمرة، أو أنهما كان يريان إتيانهما في سفرين إفرادا أفضل من جمعهما في سفر واحد، والنهي محمول على التنزيه، وسيأتي بيانه لك إن شاء الله مفصلا فانتظر.

قوله: "عن مجاهد، وعن جابر، وعن ابن عباس" إلخ، قلت: دلالتها على أنه ﷺ قرن العمرة بحجته ظاهرة.

قوله: "عن بكر بن عبد الله المزني" إلخ، دلالته على أنه كان قارنا، وأنه أهل بالعمرة والحج معا ظاهرة. قال الحافظ في "الفتح": وأجاب البيهقي عن هذه الأحاديث وغيرها نصرة لمن قال: إنه ﷺ كان مفردا، فذكرها، ثم قال: ولا يخفى ما في هذه الأجوبة من التعسف اهـ (٣:٢٧٦).

قلت: لم يزد الحافظ على قوله: "ولا يخفى ما في هذه الأجوبة من التعسف"، وقد بين صاحب "الجوهر النقي" تعسفه مفصلا. فلنذكره تنشيطا للطالبين؛ ليتبين به تحامل البيهقي رحمه الله على الحنفية، قال: وذكر فيه أن ابن عمر أنكر على أنس رواية القران، وقال: إن أنسا كان يدخل على النساء وهن مكشفات الرؤوس. (يعني أنه كان صبيا).

بالحج والعمرة جميعا. قال بكر: فحدثت بذلك ابن عمر فقال: لبى بالحج وحده. فلقيت أنسا فحدثته بقول ابن عمر، فقال أنس: ما يعدوننا إلا[1] صبيانا، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لبيك عمرة وحجا». أخرجه الشيخان. "زاد المعاد" (١-١٨٥).

قلت: أنكر ابن حزم أن يكون ابن عمر قال هذا، وقال: كيف يجوز أن يقول هذا وهو لا يزيد على أنس إلا عاما واحدا، لأن أنسا لما قدم النبى ﷺ المدينة كان عمره عشر سنين، وخدم النبى عشرا، فكان عمره يوم مات النبى ﷺ عشرين سنة. وعمر ابن عمر عند ذلك أحد وعشرون سنة؛ لأنه عرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة، وكان الخندق فى الرابعة، والباقى بعد ذلك ست سنين، فإذا أضيفت إلى خمس عشرة، صار الكل إحدى وعشرين، فذلك عمر ابن عمر عند موت النبى ﷺ، وكيف يقال: إن أنسا كان يدخل عليهن عام حجة الوداع وهن مكشفات الرؤوس؟ وأنس أول من حجبه النبى ﷺ قبل ذلك بأربع سنين. ثم أوضح ابن حزم ذلك وبسط، فمن أراد ذلك فلينظره فى حجة الوداع له. على أن ابن عمر أيضا روى القران، ذكره ابن حزم، وعنه أنه اختاره، وفى "الصحيح" أنه قال: أشهدكم أنى قد أوجبت الحج مع العمرة. وفى "الموطأ": مالك، عن صدقة بن يسار: أن رجلا من أهل اليمن قال لابن عمر: إنى قدمت بعمرة، فقال: لو كنت معك لأمرتك أن تقرن إلى آخره، (قلت: أخرجه أيضا محمد فى "الموطأ": فقال: أخبرنا مالك، حدثنا صدقة بن يسار، قال: سمعت عبد الله بن عمر ودخلنا عليه قبل يوم التروية بيومين أو ثلاثة، ودخل عليه الناس يسألونه، فدخل عليه رجل من أهل اليمن ثائر الرأس، فقال: يا أبا عبد الرحمن! إنى ضفرت رأسى، وأحرمت بعمرة مفردة، فما ذا ترى؟ قال ابن عمر: لو كنت معك حين أحرمت لأمرتك أن تهل بهما جميعا، فإذا قدمت طفت بالبيت وبالصفا والمروة، وكنت على إحرامك، لا تحل من شىء حتى تحل منهما جميعا يوم النحر، وتنحر هديك، (وليحيى: فقال اليمانى: قد كان ذلك) وقال له ابن عمر: خذ ما تطاير من شعرك واهد. الحديث (١٩٤).

ثم ذكر البيهقى حديث وهيب، عن أيوب، عن أبى قلابة، عن أنس رضى الله عنه: أهل عليه السلام بحج وعمرة، وأهل الناس بهما. الحديث؛ ثم قال: ورواه حماد بن زيد، عن أيوب يعنى أبى قلابة، فأضاف ذلك إلى غير النبى ﷺ، ثم أسند البيهقى: ذلك ولفظه: قال أنس:

---

(١) قال ابن القيم: وبين أنس وابن عمر فى السن سنة أو سنة وشىء.

تابع بكرا عن أنس في قوله: أهل بحج وعمرة معا. أبو قلابة عند الشيخين، ويحيى بن أبى إسحاق، وعبد العزيز بن صهيب، وحميد عند مسلم، ويحيى بن سعيد الأنصارى عند أبى يوسف القاضى. وأبو أسماء، والحسن البصرى عند النسائى. وزيد ابن أسلم مولى عمر بن الخطاب، وسليمان التيمى، وأبو قدامة عند البزار. ومصعب بن سليم، وثابت البنانى عند وكيع. وأبو قزعة عند الخشنى. وقتادة عن أنس عند البخارى: اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر، فذكرها، قال: وعمرة مع حجته. وعن أبى قلابة

وسمعتهم يصرخون بهما جميعا: الحج والعمرة، ثم قال البيهقى: قال سليمان يعنى ابن حرب: سمع أبو قلابة هذا من أنس وهو فقيه. وروى حميد ويحيى بن أبى إسحاق، عن أنس: سمعت النبى ﷺ يلبى بعمرة وحج. قال: ولم يحفظا، إنما الصحيح ما قال أبو قلابة: إنه عليه السلام أفرد. وقد جمع بعض أصحاب النبى ﷺ بين الحج والعمرة، فإنما سمع أنس أولئك الذين جمعوا بينهما هذا الكلام أو نحوه. قال البيهقى: وقد رواه جماعة عن أنس كما رواه يحيى بن أبى إسحاق، ورواه وهيب عن أيوب، فالاشتباه وقع لأنس لا لمن دونه. ويحتمل أن يكون سمعه ﷺ يعلم غيره كيف يهل بالقران، لا لأنه يهل بهما عن نفسه، والله أعلم.

قلت: قول أنس رضي الله عنه: "يصرخون بهما" يندرج فيه النبى ﷺ وأصحابه، كما صرح به فى الرواية الأولى، وفى هذا جمع بين الروايتين، فقول البيهقى: "أضاف ذلك إلى غير النبى ﷺ" دعوى مخالفة للظاهر، وإثبات للتخالف بين الروايتين بلا ضرورة. وقول سليمان: "لم يحفظا" قول لا دليل عليه، بل حفظا وتابعهما على ذلك جماعة كما ذكره البيهقى، وذكر ابن حزم فى حجة الوداع هذا الحديث من عدة طرق، ثم قال: فهؤلاء ستة عشر من الثقات، كلهم متفقون عن أنس على أن لفظ النبى ﷺ كان إهلالا بحجة وعمرة معا انتهى. وعلى تقدير التنافى بين الروايتين فرواية هؤلاء الجماعة أولى. ولم يرو أبو قلابة الإفراد أصلا فيما علمنا، فضلا أن يكون ذلك هو الصحيح كما زعم سليمان، بل الذى فى الصحيح أنه روى القران كما تقدم. وقد صرح هؤلاء الجماعة عن أنس أنه سمع ذلك النبى ﷺ، فانتفى قول سليمان: إنما سمعه من بعض أصحابه، وقول البيهقى: الاشتباه وقع لأنس" جرأة على صاحب رسول الله ﷺ، وتغليط له بلا دليل، وقوله: "ويحتمل أن يكون سمعه يعلم غيره" رد للحديث الصحيح بمجرد احتمال بعيد يمكن أن يقال مثله فى رواية من روى: أنه ﷺ أفرد أو تمتع. وكيف يصح ذلك مع قوله: سمعته

وحميد بن هلال مثله عند عبد الرزاق، فهؤلاء ستة عشر نفسا من الثقات، كلهم متفقون عن أنس أن لفظ النبي ﷺ كان إهلالا بحج وعمرة معا، قاله الحافظ ابن القيم في "زاد المعاد" (١:١٨٦).

عليه السلام يلبي بعمرة وحج؟.

وحكى ابن حزم عن الشافعي: أن جابرا كان أحسن الصحابة اقتصاصا للحديث في حجة الوداع، وجعل ذلك ترجيحا لروايته، ثم رد عليه ابن حزم بما ملخصه أنه وإن كان كذلك فقد وصف نفسه أنه كان في كثرة زحام بقوله: نظرت إلى مد بصري بين يديه من راكب وماش، وعن يمينه مثل ذلك، وعن يساره ذلك، وعائشة حينئذ في هودجها مع النساء، وأنس في ذلك اليوم كما أخبر رديف أبي طلحة إلى جنب النبي ﷺ، يرى أن رجله يمس غرز النبي ﷺ، فمن أولى بحفظ كلامه؟ من كان أقرب إليه ولصيقه ليس بينه وبين أحد؟ أو من كان على بعد منه وفي زحام شديد؟

ثم ذكر البيهقي حديث أنس: اعتمر عليه السلام أربع عمر إلى آخره، ثم قال: وقد روى عن غير أنس، وفي ثبوته نظر؛ ثم أخرجه من طريق أبي داود، عن أبي إسحاق، عن مجاهد: سئل ابن عمر الحديث. وفيه: أن عائشة قالت: اعتمر عليه السلام ثلاثا سوى التي قرنها في حجة الوداع. ثم قال: الرواية الثابتة عن مجاهد عن منصور ليس فيها هذا. قلت: إسناد حديث أبي داود صحيح جليل على شرط البخاري، وليس من ترك ذكر شيء حجة على من ذكره قال البيهقي: وقد روى عن أبي إسحاق عن البراء بن عازب وليس بمحفوظ، ثم أخرجه من حديث مالك بن هارون، عن زكريا بن أبي زائدة، عن أبي إسحاق. قلت: أخرجه أبو عمر في "التمهيد" من حديث أحمد بن حنبل، عن يزيد بن هارون بسنده، وهذا سند صحيح.

قال البيهقي: وقد روى من حديث جابر، وليس بصحيح، ثم أخرجه وحكى عن الترمذي، أنه سأل عنه البخاري؟ فقال: خطأ. قلت: أخرجه شيخ البيهقي[1] والحاكم في "مستدركه"، وقال صحيح على شرط مسلم، وذكره الترمذي، وحكى عن البخاري أنه لم يعرفه. قال: ورأيته لا بعده محفوظا (أي ولم يقل صريحا: إنه خطأ). ثم رواه البيهقي من وجه آخر، وفي سنده داود بن عبد الرحمن العطار. فحكى عن البخاري أنه قال فيه: صدوق ربما يهم في الشيء. قلت: هذا الحديث

---

(١) الظاهر أن لفظة الواو ههنا زيادة من الكاتب، فإن شيخ البيهقي هو الحاكم.

٢٨٤٥- عن ابن عمر، عن حفصة رضى الله عنها زوج النبى ﷺ، أنها قالت: يا رسول الله! ما شأن الناس حلوا بعمرة ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قال: «إنى لبدت رأسى، وقلدت هديى، فلا أحل حتى أنحر». رواه البخارى (٣-٢٧٨ مع "الفتح"). ووقع فى رواية عبيد الله بن عمر عند الشيخين: «فلا أحل[١] من الحج». كذا فى "فتح البارى" (٣-٢٧٥).

أيضا أخرجه أبو داود بسند صحيح، وأخرجه الحاكم فى "مستدركه" وقال: صحيح الإسناد، وداود هذا ثقة أخرج له فى "الصحيحين"، وبقية الكتب الستة، وما رأيت أحدا ذكر هذا الكلام الذى حكاه البيهقى عن البخارى، ولا ذكره البخارى فى "تاريخه"، وذكره ابن حبان فى كتابه فى الثقات، وقال: كان متقنا من فقهاء أهل الكوفة ومحدثيهم، فظهر بهذا أن الحديث ثابت عن غير أنس ولا نظر فيه، وفي مسند الشافعي عن عطاء: أنه عليه السلام سعى فى عمره كلهن الأربع بالبيت والصفا والمروة.

وقال ابن الأثير فى "شرح البخارى": الذى صح وتعاضدت به الأحاديث أنه عليه السلام أحرم بأربع عمر: الأولى: عام الحديبية سنة ست، الثانى: عمرة القضاء سنة سبع، الثالثة: عمرة الجعرانة سنة ثمان، الرابعة: التى مع حجته سنة عشر. وفى الاستذكار: وقد روى بمثل ما قال ابن شهاب: إن عمره كلها كانت فى ذى القعدة إلا عمرته التى كانت مع حجته، آثار مرفوعة من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص وغيره اهـ (١: ٣٣١). ولله دره فقد شفى واشتفى، وأفاد وأجاد.

قوله: "عن ابن عمر عن حفصة" إلخ، قال الحافظ فى "الفتح": وقال بعض العلماء ليس لمن قال: كان مفردا، عن هذا الحديث انفصال؛ لأنه إن قال به استشكل عليه كونه علل عدم التحلل بسوق الهدى، لأن عدم التحلل لا يمتنع[٢] على من كان قارنا عنده. وأجاب بعض المالكية والشافعية عن ذلك بأن السبب فى عدم تحلله من العمرة كونه أدخلها على الحج، وهو مشكل

---

(١) قال الحافظ: فلا حجة فيه لمن تمسك بأنه ﷺ كان متمتعا كما سيأتى؛ لأن قول حفصة: ولم تحل من عمرتك. وقوله هو: «حتى أحل من الحج» ظاهر فى أنه كان قارنًا اهـ.

(٢) قلت: لعل الكاتب قد وقع منه السهو فى هذا المقام، وحق العبارة أن تكون هكذا: لأن التحلل لا يمتنع على من كان مفردا عنده وإن ساق الهدى. قال فى "الجوهر النقى": الحديث بنفى الإفراد؛ لأن الهدى لا يمنع المفرد من الإحلال، فانتفى كونه عليه السلام مفردا. فالحديث حجة على من قال بالإفراد. اهـ (١- ٣٣٣).

٢٨٤٦- ولفظ أحمد عن أنس: «ولكن سقت الهدى، وقرنت بين الحج والعمرة». "نيل الأوطار" (٤:١٩٦).

عليه؛ لأنه يقول: إن حجه كان مفردا. وجنح الأصيلى وغيره (كالبيهقى) إلى توهم مالك فى قوله ولم تحل أنت من عمرتك، وأنه لم يقله أحد فى حديث حفصة غيره، وتعقبه ابن عبد البر على تقدير تسليم انفراده بأنها زيادة حافظ فيجب قبولها، على أنه لم ينفرد، فقد تابعه أيوب وعبيد الله بن عمر، وهما مع ذلك حفاظ أصحاب نافع انتهى. ورواية عبيد الله بن عمر مسلم، ووقع فى رواية عبيد الله عند الشيخين: «فلا أحل حتى أحل من الحج». ولا تنافى هذه رواية مالك؛ لأن القارن لا يحل من العمرة ولا من الحج حتى ينحر، فلا حجة فيه لمن تمسك بأنه ﷺ كان متمتعا كما سيأتى؛ لأن قول حفصة: ولم تحل من عمرتك، وقوله هو: "حتى أحل من الحج" ظاهر فى أنه كان قارنا. وأجاب من قال: كان مفردا، عن قولها: ولم تحل من عمرتك. بأجوبة، فذكرها ثم قال: ولا يخفى ما فى بعض هذه التأويلات من التعسف اهـ. (٣- ٢٧٥).

قلت: بل لا يخلو كلها من التعسف، قال النووى فى "شرح مسلم": هذا الحديث دليل للمذهب الصحيح المختار الذى قدمناه واضحا بدلائله فى الأبواب السابقة مرات، أنه عليه السلام كان قارنا فى حجة الوداع، فقولها: من عمرتك، أى العمرة المضمومة إلى الحج، وقد تأوله من يقول بالإفراد تأويلات ضعيفة، ثم ذكر بعضها، ثم قال: وكل ذلك ضعيف، والصحيح ما سبق. وقال الخطابى فى "المعالم": وهذا الحديث سيبين لك أنه قد كانت هناك عمرة، ولكنه أدخل عليها حجة، فصار بذلك قارنا. وقال (أبو عمر) فى "الاستذكار": الأولى بذوى الإنصاف أن لا يشكوا فى حديث حفصة، أنه دال على أنه عليه السلام كان قارنا، مع ما يشهد له من حديث أنس وغيره، ثم ذكر أبو عمر قوله عليه السلام: «سقت الهدى وقرنت»، ثم قال: وليس هو يوجد عن النبى ﷺ من وجه صحيح إخبار عن نفسه أنه أفرد، ولا أنه تمتع، وإنما يوجد عن إضافة ذلك إليه فيما يحتمل التأويل، وهذا اللفظ (أى قوله: «سقت الهدى وقرنت») يرفع الإشكال، ويدفع الاحتمال. "الجوهر النقى" (١- ٣٣٢).

وفيه أيضا: ثم ذكر البيهقى حديث قدوم على من طريق البراء، وفيه: «قد سقت الهدى وقرنت». ثم ذكره من طريق أنس وفيه: «إلا أن معى الهدى لأحللت» ثم قال: و فيه وفى حديث جابر جعل العلة فى امتناعه من التحلل كون الهدى معه. والقارن لا يحل من إحرامه حتى يحل

٢٨٤٧- أبو حنيفة، عن حماد، عن طاوس، أنه قال: لو حججت ألف حجة لم أدع أن أقرن بين الحج والعمرة، حتى إنا لندعوه الحج الأكبر، ونرى أن حج من لم يقرن ليس بكامل. أخرجه محمد فى "الآثار" (٥٠)، و"جامع مسانيد الإمام" (١-٥١٧).

منهما، سواء كان معه هدى أو لم يكن، ودل ذلك على خطأ تلك اللفظة. قلت: (كلا. فإنه لا ضير فى أن يكون لعدم تخلله علتان، وليس من ترك ذكر شيء حجة على من ذكره) والحديث الأول يقتضى القران، وقد أيده ما أخرجه ابن حبان فى "صحيحه" من حديث النزال بن سبرة: ثنا على بن أبى طالب: أن رسول الله ﷺ خرج من المدينة حاجا. وخرجت أنا من اليمن، قلت: لبيك إهلالا كإهلال النبى ﷺ، فقال النبى ﷺ: «فإنى أهللت بالعمرة والحج جميعا». والحديث الثانى ينفى الإفراد؛ لأن الهدى لا يمنع المفرد من الإحلال، فانتفى كونه عليه السلام مفردا، فالحديث حجة على من اختار الإفراد (ومنهم الشافعى رحمه الله تعالى والبيهقى).

قال: ثم ذكر البيهقى حديث ابن عمر فى التمتع، وفيه: ثم لم يحلل من شيء حرم سنة حتى قضى حجه وهديه ثم ذكره عن عائشة مثله. ثم قال: وحيث لم يتحلل من إحرامه حتى فرغ من حجه. ففيه دلالة على أنه لم يكن متمتعا قلت: هذا لا يرد على فقهاء الكوفة فعندهم المتمتع إذا أهدى لا يتحلل حتى يفرغ من حجه. وهذا الحديث أيضا ينفى كونه مفردا؛ لأن الهدى لا يمنع المفرد من الإحلال، فهو حجة على البيهقى وفى "الاستذكار": لا يصح عندنا أن يكون (ﷺ) متمتعا إلا بتمتع قران؛ لأنه لا خلاف بين العلماء أنه عليه السلام لم يحل من عمرته. وأقام محرما من أجل هديه إلى يوم النحر، وهذا حكم القارن لا المتمتع اهـ (أى عند المالكية والشافعية، فاندفع النظر الذى رآه صاحب "الجوهر النقى" فى كلام أبى عمر فافهم ١:٣٣٣).

قوله: "أبو حنيفة" إلخ، دلالته على كون القران أفضل وجوه الإحرام ظاهرة. وقوله: «حتى إنا لندعوه الحج الأكبر» دليل على أن أفضلية القران على غيره من التمتع والإفراد كان معروفا مشهورا فى عصر التابعين رضى الله عنهم، ولا يمكن أن يكون ذلك معروفا عندهم إلا لسماعهم فضله من الصحابة رضى الله عنهم، وفيه دلالة على أفضلية القران صريحة بينة. والله تعالى أعلم.

باب إفراد الحج والعمرة بإنشاء السفر لهما على حدة أفضل من القران والتمتع وأما فسخ الحج إلى العمرة فكان خاصا بأصحاب رسول الله ﷺ

٢٨٤٨- عن أبي نضرة، قال: كان ابن عباس يأمر بالمتعة، وكان ابن الزبير ينهى عنها، قال: فذكرت ذلك لجابر بن عبد الله، فقال: على يدى دار الحديث، تمتعنا مع رسول الله ﷺ، فلما قام عمر قال: إن الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء، وأن القرآن قد نزل منازله، فأتموا الحج والعمرة لله كما أمركم الله، وأبتوا نكاح هذه النساء، فلن أوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجمته بالحجارة. وفى رواية: فافصلوا حجكم من عمرتكم؛ فإنه أتم لحجكم، وأتم لعمرتكم. رواه مسلم (٣-٣٥٨).

٢٨٤٩- عن عمر رضى الله عنه، أنه قال: إن أتم لحجكم وعمرتكم أن تنشئوا لكل منهما سفرا. وعن ابن مسعود نحوه، أخرجه ابن أبي شيبة وغيره. "فتح البارى" (٣-٢٧٦). قلت: وقد صرح الحافظ بكونه ثابتا عن عمر رضى الله عنه.

٢٨٥٠- عن عائشة رضى الله عنها فى عمرتها: أن النبى ﷺ قال لها: «إنما أجرك فى عمرتك على قدر نفقتك». أخرجه الشيخان. وفى لفظ للبخارى: «على قدر

باب إفراد الحج والعمرة بإنشاء السفر لهما على حدة أفضل من القران والتمتع وأما فسخ الحج إلى العمرة فكان خاصا بأصحاب رسول الله ﷺ

قوله: "عن أبى نضرة" إلخ، قلت: المتعة التى اختلف فيها ابن عباس وابن الزبير هى المتعة بمعنى فسخ الحج إلى العمرة، كما سنبينه إن شاء الله تعالى، وقد كان أمر النبى ﷺ بها أصحابه فى حجة الوداع، ولم يكن أمرا عاما، بل خاصا بهذه السنة، كما علمه الأجلة من أصحابه مثل: عمر رضى الله عنه وغيره، وقد نهى عنها عمر، وكان يضرب عليها كما سيأتى. وقوله: «افصلوا حجكم من عمرتكم فإنه أتم لحجكم وأتم لعمرتكم" دليل على ما قلنا: إن إفراد الحج والعمرة بإنشاء السفر لهما على حدة أفضل من القران والتمتع.

قوله: عن "عمر" إلخ. دلالته على ما قلنا: إن إنشاء السفر بهما على حدة أفضل، ظاهرة.

قوله: "عن عائشة" إلخ، قلت: ولا يخفى أن فى إنشاء السفر للحج والعمرة على حدة زيادة نفقة ونصب، فكان الإفراد أفضل. قال النووى: ظاهر الحديث أن الثواب والفضل فى العبادة يكثر

نفقتك أو نصبك» وللحاكم: «على قدر نصبك ونفقتك». "فتح البارى" (٣-٣٩٦).

بكثرة النصب والنفقة. وهو كما قال، لكن ليس ذلك بمطرد، فقد يكون بعض العبادة أخف من بعض، وهو أكثر فضلا وثوابا بالنسبة إلى الزمان، كقيام ليلة القدر بالنسبة لقيام ليال من رمضان غيرها، وبالنسبة للمكان، كصلاة ركعتين فى المسجد الحرام بالنسبة إلى أكثر من عدد ركعتها فى غيره، وبالنسبة إلى شرف العبادة المالية والبدنية، كصلاة الفريضة إلى أكثر من عدد ركعاتها أو أطول من قراءتها، ونحو ذلك من صلاة النافلة، وكدرهم من الزكاة بالنسبة إلى أكثر منه من التطوع، أشار إلى ذلك ابن عبد السلام فى "القواعد"، قال: وقد كانت الصلاة قرة عين النبى ﷺ، وهى شاقة على غيره، وليست صلاة غيره مع مشقتها مساوية لصلاته مطلقا، والله أعلم. كذا فى "فتح البارى" (٣- ٣٩٦). وهذا مما أفاده شيخنا حكيم الأمة غير مرة، وقد ظفرت بما يؤيده ولله الحمد.

قال محمد فى "الموطأ": يعتمر الرجل ويرجع إلى أهله، ثم يحج ويرجع إلى أهله، فيكون ذلك فى سفرين أفضل من القران، ولكن القران أفضل من الحج مفردا والعمرة من مكة، ومن التمتع والحج من مكة؛ لأنه إذا قرن كانت عمرته وحجته من بلده، وإذا تمتع كانت حجته مكية، وإذا أفرد بالحج كانت عمرته مكية، فالقران أفضل، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله والعامة من فقهائنا اهـ. (١٩٥).

وقال الحافظ فى "الفتح": أما التمتع فالمعروف أنه الاعتمار فى أشهر الحج، ثم التحلل من تلك العمرة، والإهلال بالحج فى تلك السنة، قال الله تعالى: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى﴾ ويطلق التمتع فى عرف السلف على القران أيضا. قال ابن عبد البر: لا خلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقوله تعالى: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ أنه الاعتمار(١) فى أشهر الحج قبل الحج. قال: ومن التمتع أيضا القران(٢)، لأنه تمتع بسقوط سفر للنسك الآخر من بلده. ومن التمتع أيضا فتح الحج إلى العمرة انتهى وأما القران فصورته الإهلال بالحج والعمرة معا وهذا لا خلاف فى جوازه، أو الإهلال(٣) بالعمرة ثم يدخل عليها الحج أو عكسه، وهذا مختلف فيه.

---

(١) أعم من أن يقع التحلل من العمرة أم لا.

(٢) قال ابن القيم فى شرح حديث سعد: تمتع رسول الله ﷺ وتمتعنا معه: مراده بالتمتع هنا بالعمرة إلى الحج أحد نوعيه، وهو التمتع بالقران؛ فإنه لغة القرآن، والصحابة الذين شهدوا التنزيل والتأويل شهدوا بذلك، ثم أيده بأحاديث (زاد المعاد ١- ١٨٤).

(٣) هذا أيضا يجوز عندنا إذا أدخل عليها الحج قبل الإتيان بأكثر أشواط طوافه للعمرة.

وأما الإفراد فالإهلال بالحج وحده في أشهره عند الجمع، وفي غير أشهره عند من يجيزه، والاعتمار بعد الفراغ من أعمال الحج لمن شاء، وأما فسخ الحج فالإحرام بالحج ثم يتحلل منه بعمل عمرة، فيصير متمتعا. وفي جوازه اختلاف آخر اهـ. (٣- ٢٧١).

إذا علمت هذا فلا يذهب عليك أن المتعة التي نهى عنها عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الحج هي المتعة بمعنى فسخ الحج إلى العمرة، بقرينة قوله: إن الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء. ففيه دلالة صريحة على أنه أراد بالمتعة ما كان جوازه مختصا بالنبي ﷺ وأصحابه، وليست إلا المتعة بمعنى الفسخ؛ فإن المتعة بدون الفسخ جائزة بنص الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى﴾. وقد صح عن عمر القول بجوازها فقد ذكر الأثرم عنه في "سننه" من غير وجه أنه قال: لو حججت لتمتعت ثم لو حججت لتمتعت. وذكر عبد الرزاق في "مصنفه" عن سالم بن عبد الله، أنه سئل عن نهي عمر عن متعة الحج؟ قال: لا أبعد كتاب الله تعالى؟ وذكر عن نافع: أن رجلا قال له: أنهى عمر عن متعة الحج؟ قال: لا وذكر عن ابن عباس: أنه قال هذا الذي يزعمون أنه نهى عن المتعة يعني عمر سمعته يقول: لو اعتمرت ثم حججت لتمتعت. كذا في "زاد المعاد" (١- ٢١٢).

وفهم منه العلامة الحافظ أبو محمد بن حزم أن عمر رضي الله عنه رجع إلى القول بالتمتع بعد النهي عنه، ذكره ابن القيم، وليس بصحيح؛ لما عرفت من إطلاق المتعة على معان عديدة، فالتي نهى هو عنها غير التي قال بجوازها، فلا يصح دعوى الرجوع ما لم يثبت عنه القول بجواز فسخ الحج إلى العمرة، ودون إثباته خرط القتاد قال الحافظ في "الفتح": وقال عياض: الظاهر أنه أي عمر نهى عن الفسخ، ولهذا كان يضرب الناس عليها كما رواه مسلم، بناء على معتقده أن الفسخ كان خاصا بتلك السنة، ويمكن أن يتمسك من يقول بأنه إنما نهى عن الفسخ بقوله في الحديث الذي أشرنا إليه قريبا من مسلم: إن الله يحل لرسوله ما شاء. والله أعلم اهـ. (١- ٢٧٠).

قلت: وهو الذي فتحنا به الباب، وزعم بعضهم كالنووي وغيره أنه نهى عن المتعة المعروفة التي هي الاعتمار في أشهر الحج. من عامه، وتمسكوا بحديث أبي موسى الأشعري عند مسلم قال: قدمت على رسول الله ﷺ، فقال: «بم أهللت»؟ قلت: أهللت بإهلال النبي ﷺ، قال: «هل سقت من هدى»؟ قلت: لا، قال: فطف بالبيت وبالصفا والمروة، ثم أحل فطف بالبيت والصفا والمروة».

....

ثم أتيت امرأة قومي، فمشطني وغسلت رأسي، فكنت أفتي الناس بذلك (أي بفسخ الحج إلى العمرة) في إمارة أبي بكر وإمارة عمر، فإني لقائم بالوسم إذ جاءني رجل فقال: إنك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في شأن النسك؟ فقلت: أيها الناس! من كنا أفتيناه بشيء فليتئد، فهذا أمير المؤمنين قادم عليكم. فيه فائتموا فلما قدم قلت: يا أمير المؤمنين! ما هذا الذي أحدثت في شأن النسك؟ قال: أن نأخذ بكتاب الله، فإن الله قال: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾. وأن نأخذ بسنة نبينا، فإن النبي ﷺ لم يحل حتى نحر الهدى وفي رواية: فقال عمر: قد علمت أن النبي ﷺ قد فعله وأصحابه، ولكن كرهت أن يظلوا معرسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحج تقطر رؤوسهم اهـ. (٣- ٣٧٧).

قالوا: فقوله: فعله النبي ﷺ وأصحابه (أي أمر به، لأنه ﷺ لم يفسخ حجه إلى العمرة قط، كما تظافرت به الأحاديث) ولكن كرهت إلخ، يدل على أنه كان ينكر التمتع المعروف قلنا: إنه أطلق الكراهة وأراد التحريم، وكثيرا ما يطلق ذلك، ولم يكن ليمنع بالرأي ما جوزه النبي ﷺ وإنما تمسك لحرمة الفسخ بقوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة﴾ ورأى أن ما أمر به النبي ﷺ أصحابه رضي الله عنهم إنما كان لعلة، وقد ارتفعت، وقوله: "ولكن كرهت أن يظلوا معرسين بهن في الأراك" ليس بعلة للنهي عن الفسخ. بل العلة إنما هي في قوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة﴾ إلخ، وذكر الكراهة إنما هو لتأيد النص بكونه موافقا للقياس.

وبالجملة فقول عمر: "إن الله يحل لرسوله ما شاء بما شاء وأن القرآن قد نزل منازله، وأتموا الحج والعمرة لله كما أمركم الله" صريح في أنه كان ينهى عن الفسخ دون المتعة المعروفة، فإن المنافي للإتمام المأمور به في قوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة﴾ إنما هي المتعة بمعنى الفسخ، دون المتعة بمعنى الاعتمار في أشهر الحج ثم الحج من عامه، فليس فيها إبطال الحج قبل الإتيان بأفعاله، بل فيها إتمام العمرة أو لا، وإتمام الحج ثانيا، وقد أجازها عمر رضي الله عنه كما تقدم.

واغتر العلامة ابن القيم بما في حديث أبي موسى من قوله: "يا أمير المؤمنين! ما هذا الذي أحدثت في شأن النسك"، فادعى أن هذا اتفاق من أبي موسى وعمر على أن منع الفسخ إلى المتعة والإحرام بها ابتداء إنما هو رأي منه أحدثه في النسك، ليس عن رسول الله ﷺ، وإن استدل له بما استدل اهـ من "زاد المعاد" (١- ٢١٥).

٢٨٥١- عن سليم بن الأسود: أن أبا ذر كان يقول فيمن حج ثم فسخها بعمرة: لم يكن ذلك إلا للركب الذين كانوا مع رسول الله ﷺ. رواه أبو داود.

٢٨٥٢- ولمسلم والنسائي وابن ماجه عن إبراهيم التيمي، عن أبيه، عن أبي ذر، قال: كانت المتعة في الحج لأصحاب محمد ﷺ خاصة. "نيل الأوطار" (٤-٢١٤).

قلت: لفظ الإحداث لا يختص بالقول بالرأى، قد يطلق بمعنى الإظهار، وههنا كذلك، فإن عمر رضى الله عنه قد أظهر من الفسخ مختصا بأصحاب رسول الله ﷺ في تلك السنة ما كان خافيا على أبي موسى، كما يشعر به قوله: إن الله يحل لرسوله ما شاء بما شاء، وأن القرآن قد نزل منازله إلخ، فإنه صريح في كون الفسخ مما أحل الله لرسوله: ولا يحل لغيره العمل ولا الأمر به، أ لا ترى أن جابرا يقول في المتعين كليهما: فعلناهما مع رسول الله ﷺ، ثم نهانا عنهما عمر فلم نعد لها؟ رواه مسلم. فهل تقول: بأن عمر نهى عن متعة النساء برأى منه أحدثه في النكاح ليس عن رسول الله ﷺ؟ ولست أظنك قائلا، فما معنى قول جابر هذا؟ وهل معناه إلا أنه أظهر من النهى عن متعة النساء ما كان قد خفى على مثل جابر رضى الله عنه، فعلى مثل ذلك يلزم حمل قول أبي موسى: ما هذا الذى أحدثت في شأن النسك؟ فافهم.

قوله: "عن سليم بن الأسود" إلخ، قلت: قد تواترت الروايات بذلك عن أبي ذر رضى الله عنه، روى عبد الله بن الزبير الحميدى: حدثنا سفيان، عن يحيى بن سعيد، عن المرفع، عن أبي ذر: أنه قال: كان فسخ الحج من رسول الله ﷺ لنا خاصة. وقال وكيع: حدثنا موسى بن عبيدة، حدثنا يعقوب بن زيد، عن أبي ذر، قال: لم يكن لأحد بعدنا أن يجعل حجة في عمرة، إنها كانت رخصة لنا أصحاب محمد ﷺ. وقال البزار: حدثنا يوسف بن موسى، حدثنا سلمة بن الفضل، حدثنا محمد بن إسحاق، عن عبد الرحمن الأسدى، عن يزيد بن شريك، قلنا لأبي ذر: كيف تمتع رسول الله ﷺ وأنتم معه؟ فقال: ما أنتم وذاك؟ إنما ذاك شيء رخص لنا فيه يعني المتعة. وقال البزار: حدثنا يوسف بن موسى، حدثنا عبد الله بن موسى، حدثنا إسرائيل، عن إبراهيم بن المهاجر، عن أبي بكر التيمي، عن أبيه، والحارث بن سويد، قالا: قال أبو ذر في الحج والمتعة: رخصة أعطاناها رسول الله ﷺ. اهـ من "زاد المعاد" (١- ٢١٣).

وفيه دلالة صريحة على أن فسخ الحج إلى العمرة كان مختصا بأصحاب النبي ﷺ، رخص لهم فيه، ليس ذلك لغيرهم. وفيه دلالة على ما قدمنا أن المتعة التى قد رخص فيها رسول الله ﷺ

٢٨٥٣- عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن، عن الحارث بن بلال، عن أبيه، قال: قلت: يا رسول الله! فسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة؟ قال: «لنا خاصة». رواه

لأصحابه دون غيرهم هى المتعة بمعنى فسخ الحج إلى العمرة، فإن أبا ذر يقول مرة: المتعة، ويطلقها، ويفسرها أخرى بفسخ الحج إلى العمرة. وأما المتعة المعروفة فلم يقل باختصاص الأصحاب أحد، كما ستعرفه إن شاء الله تعالى وأجاب عنه ابن القيم رحمه الله فى "زاد المعاد" بأن هذه الآثار بين باطل لا يصح عن من نسب إليه البتة، وبين صحيح عن قائل غير معصوم، لا يعارض به نصوص المعصوم أما الأول فإن المرفع ليس ممن يقوم بروايته حجة، فضلا أن يقدم على النصوص الصحيحة الغير المدفوعة، وقد قال أحمد بن حنبل وقد عورض بحديثه: ومن المرفع الأسدى؟ وقد روى أبو ذر عن رسول الله ﷺ الأمر بفسخ الحج إلى العمرة وغاية ما نقل عنه إن صح أن ذلك مختص بالصحابة، فهو رأيه، وقد قال ابن عباس وأبو موسى الأشعرى: إن ذلك عام للأمة اهـ (١:٢١٣).

قلت: أما قول أحمد بن حنبل: ومن المرفع الأسدى؟ فغايته أنه لم يعرفه، وليس من لم يعرف حجة على من قد عرف، ومرفع هذا هو مرفع بن عبد الله بن صيفى بن رباح بن الربيع التيمى الحنظلى الأسدى الكوفى، روى عن جده رباح، وعم أبيه حنظلة بن الربيع، وأبى ذر، وابن عباس. وعنه ابنه عمر، وأبو الزناد. ويحيى بن سعيد الأنصارى، وموسى بن عقبة، ويونس بن أبى إسحاق، ذكره ابن حبان فى الثقات. قال الحافظ: وقال بن حزم عقب حديثه عن أبى ذر فى الحج: وحديثه عن جده فى الجهاد مجهول وهو من إطلاقاته المردودة، كذا فى "تهذيب التهذيب" (١٠- ٨٨). وكيف يكون مجهولا من روى عنه خمسة من الثقات، ولم يتفرد بما رواه؟ بل قد تابعه على ذلك سليم بن الأسود عند أبى داود، ويزيد بن شريك التيمى عند مسلم، ويعقوب بن زيد عند وكيع، وعبد الرحمن الأسدى، والحارث بن سويد عند البزار، كلهم عن أبى ذر بنحوه. وقد أودع مسلم هذا الحديث فى "صحيحه"، فناهيك به صحة، وأما قوله: إن غاية ما نقل عنه إن صح أن ذلك مختص بالصحابة، فهو رأيه، وهو معارض برأى ابن عباس، وأبى موسى الأشعرى، وسلمت النصوص الصريحة. فسيأتيك جوابه فانتظر.

قوله: "عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن" إلخ، قلت: دلالته على أن فسخ الحج كان مختصا بالصحابة من قول المعصوم ظاهرة، وقد بذل العلامة ابن القيم جهده فى رد هذا الحديث، واجترأ

الخمسة إلا الترمذى، وقال الحافظ: الحارث بن بلال من ثقات التابعين اهـ. "نيل الأوطار" (٤-٢١٤).

جرأة شديدة فى تعليظه، وتكلم فيه لأجل بلال بن الحارث، وقد أودعه أبو داود فى "سننه"، والنسائى فى "مجتباه"، وسكتا عنه، وصرح الحافظ بأن بلال بن الحارث هذا من ثقات التابعين كما ذكره فى "النيل". وقد ثبت فى الأصول أن من لم يعرف ليس بحجة على من عرف، فقول ابن القيم: نحن نشهد بالله إن حديث بلال ابن الحارث هذا لا يصح عن رسول الله ﷺ رد عليه، وليس يمينه هذه إلا مجازفة وجرأة، وأيم الله لو قال أحد منا معشر الحنفية بمثل ما قال، ورد حديثا أخرجه أصحاب السنن وسكت عنه أبو داود والنسائى، لصاح الذين يسمون أنفسهم بأهل الحديث من بلادنا بأجمعهم. ورمونا عن حلق، وأخذوا فى ذم الرأى وأهله، وطعنونا بكل سوء، وقالوا: هؤلاء معشر الحنفية، يردون حديث رسول الله ﷺ برأيهم، ويقسمون بالله على أنه غلط. وإذا فعل ذلك مثل ابن القيم وابن تيمية وغيرهما لم يذمه أحد، ولم يردوا عليه، وأغمضوا عنه. وهل هذا إلا تحامل محض؟

وبعد ذلك فلنذكر دلائله التى اعتمد عليها؛ ليعلم الناظرون أنه بار فى يمينه أم حانث؟ وهيهات أن يمطر غيم يبرق ويرعد فمنها: ما رواه الشيخان عن ابن عباس: قدم النبى ﷺ وأصحابه صبحة رابعة مهلين بالحج، فأمرهم أن يجعلوها عمرة، وروى مثل ذلك جابر، وعائشة، وحفصة أما المؤمنين وغيرهم، رضى الله عنهم. وهذا كما ترى لا حجة له فيه؛ فإنا لا ننكر كون النبى ﷺ أمر من لم يكن معه هدى من أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، فلا يجدى ابن القيم ذكر هذه الأحاديث وتطويل الكلام بها شيئا، فإذا نقول: قد كان ذلك كله، ولكنه كان مختصا بالصحابة فى هذه السنة، ولم يذكر ابن القيم ما يرد ذلك علينا غير حديث سراقة بن مالك المدلجى، أنه قال: يا رسول الله! ألعامنا هذا أم للأبد؟ قال: "للأبد". وهو أيضا مما لا يفيده أصلا، ولا حجة له فيه؛ لأن سراقة لم يسأله عن الفسخ صراحة كما سأله عنه بلال بن الحارث، وإنما سأله إشارة، فيحتمل أن يكون سأله عن فسخ الحج إلى العمرة، أو عن القران بين الحج والعمرة، أو الاعتمار فى أشهر الحج الذى كان يعده أهل الجاهلية من أفجر الفجور، كما رواه الشيخان عن ابن عباس، فذهب ابن القيم إلى الأول، وحمله على السؤال عن الفسخ بلا حجة وبرهان، وذهبنا إلى أحد الاحتمالين الأخيرين، وعندنا على ما نقول دليل.

....

أما أولا فقد روى النسائى وابن ماجة عن طاوس، عن سراقة بن جعشم، قال: يا رسول الله! أ رأيت عمرتنا هذه لعامنا أم للأبد؟ فقال: «لا، بل للأبد، دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة». قال المنذرى: هو حديث حسن، كذا فى "نصب الرأية" (١:٥٢٢). فهذا كما ترى فيه تصريح بأن سؤال سراقة إنما كان عن العمرة فى أشهر الحج لا عن الفسخ، نعم ورد فى حديث جابر الطويل عند مسلم: أنه ﷺ لما طاف وسعى بين الصفا والمروة قال: «إنى لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لم أسق الهدى، ولجعلتها عمرة، فمن كان منكم ليس معه هدى فليحل، وليجعلها عمرة»، فقام سراقة بن مالك بن جعشم، فقال: يا رسول الله؟ أ لعامنا هذا؟ فشبك رسول الله ﷺ أصابعه واحدة فى أخرى، وقال: «دخلت العمرة فى الحج مرتين بل لأبد أبد». الحديث (٣:٣٦٤).

فأخذ منه ابن القيم ومن وافقه من أهل الظاهر أن سؤال سراقة كان عن الفسخ، لكونه مقرونا بقوله ﷺ: «فمن كان منكم ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة» وهذا كما ترى لا حجة فيه أصلا، فإن كون هذا السؤال مقرونا بأمر الفسخ فى سياق واحد لا يستلزم كونه مقرونا به فى الوقع، كيف؟ وقد ورد فى رواية حبيب المعلم، عن عطاء، عن جابر عند البخارى، وفى رواية ابن جريج، عن عطاء، عن جابر عند مسلم: أن عائشة رضى الله عنها حاضت فنسكت المناسك كلها غير أنها لم تطف، قال: فلما طهرت وطافت قالت: يا رسول الله! أ تنطلقون بعمرة وحجة، وانطلق بحجة؟ فأمر عبد الرحمن بن أبى بكر أن يخرج معها إلى التنعيم، فاعتمرت بعد الحج فى ذى الحجة، وأن سراقة بن مالك بن جعشم لقى النبى ﷺ بالعقبة وهو يرميها، فقال: أ لكم هذه خاصة يا رسول الله؟ قال: «لا، بل للأبد». "فتح البارى" (٣:٣٩٤). وهذا فيه بيان المكان الذى سأل فيه سراقة، وليس مقرونا بأمر الفسخ، بل هو مقرون بقصة اعتمار عائشة فى ذى الحجة بعد الحج، وليس حاصله إلا السؤال عن الاعتمار فى أشهر الحج الذى كان أهل الجاهلية يعدونه من أفجر الفجور كما تقدم.

وأيضا فالسياق الذى تشبث به ابن القيم من حديث جابر الطويل قد ورد فيه: أن رسول الله ﷺ شبك أصابعه واحدة فى الأخرى. والتشبيك بين الأصابع يرجح أنه يعنى القران، ولا معنى للتشبك على تقدير إرادة الفسخ، فإن الحج والعمرة لا يجتمعان فيه، بل يفترقان. وأيضا قوله ﷺ: «دخلت العمرة فى الحج» يرجح إرادة القران لهذه الوجه بعينه؛ فإن دخول شىء فى شىء يستدعى اجتماعهما معا، وفى صورة الفسخ يبطل الحج بأفعال العمرة، ويحرم للحج ثانيا فافهم؛ فإن حديث

....

سراقة الذى زعمه ابن القيم من الجبال الراسيات التى لا تزعزعها الرياح، قد رأيت أنه يحتمل وجوها عديدة، والراجح منها يضره ولا ينفعه، فصار استدلاله به كثيبا مهيلا، تسفيه الرياح يمينا وشمالا، فلله در بلال بن الحارث المزنى رضى الله عنه، حيث أجرى الله على لسانه أن يسأل رسول الله ﷺ عن فسخ الحج صريحا: هل هو لنا خاصة أم للناس عامة؟ فأجاب بأن ذلك لنا خاصة ولم يسأله عنه إشارة بلفظ يحتمل وجوها عديدة، كما فعله سراقة بن مالك رضى الله عنه.

فأنشدك الله يا ابن القيم -رحمك الله- هل عندك حديث صريح عن رسول الله ﷺ بلفظ: أن فسخ الحج كائن لأبد الأبد؟ وظنى أن دون ذلك مفاوز تنقطع فيها أعناق المطى، ولن تجد إلى ذلك سبيلا، وليس عندك إلا قول ابن عباس وحده، ولكن قوله فى متعة الحج إنما هو كقوله فى متعة النساء، لا يوافقه فيه أحد من الصحابة، وقد صرح جابر رضى الله عنه: بأن المتعتين فعلنا هما مع رسول الله ﷺ، ثم نهانا عنهما عمر، فلم نعد لهما. كما ذكرناه فى المتن. وأبو موسى الأشعرى كان يفتى بفسخ الحج أو لا، ثم نزع عنه حين فارض عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى نهيه عن ذلك، واتفقا كما نقدم ذكره.

وأما عمران بن حصين فلم يثبت عنه صريحا أنه كان يقول بجواز الفسخ، وإنما ورد عنه فى رواية أنه قال: تمتع نبى الله ﷺ، وتمتعنا معه، ونزلت آية المتعة فى كتاب الله يعنى متعة الحج، ثم لم تنزل آية تنسخ آية متعة الحج، ولم ينه عنها رسول الله ﷺ حتى مات، قال رجل برأيه بعد ما شاء. رواه مسلم (٣٨٢:٣). فحمل ابن القيم ومن وافقه ما فيه من لفظ المتعة على فسخ الحج، وهيهات أن يكون عمر أن بن حصين أراده؛ لأنه يقول تمتع نبى الله ﷺ، وقد اتفقت الروايات عن رسول الله ﷺ أنه لم يفسخ حجه إلى العمرة قط، بل كان قارنا كما تقدم.

والحق الذى لا يصح غيره أن عمران بن حصين أراد بالمتعة القران. ودليله ما رواه حميد بن هلال عن مطرف، قال: قال لى عمران بن حصين: إن رسول الله ﷺ جمع بين حجة وعمرة، ثم لم ينه عنه حتى مات، ولم ينزل فيه قرآن. وما رواه قتادة عن مطرف، قال: بعث إلى عمران بن حصين فى مرضه الذى توفى فيه، وقال: أعلم أن نبى الله ﷺ قد جمع بين حج وعمرة، ثم لم ينزل فيها كتاب، ولم ينه عنها نبى الله ﷺ، قال رجل[1] فيها برأيه ما شاء. أخرجه مسلم أيضا

---

(١) أراد بهذا القائل عمر رضى الله عنه، كما ورد التصريح به فى رواية محمد بن حاتم عند مسلم.

٢٨٥٤- عن إبراهيم التيمى، عن أبيه، قال: قال أبو ذر: لا تصلح المتعتان إلا لنا خاصة، يعنى متعة النساء، ومتعة الحج. رواه مسلم (٣-٣٨٠ مع شرحه "إكمال المعلم").

(٣: ٣٨١-٣٨٢). وفيه بيان لمعنى المتعة التى كان عمران يجيزها، وهو الجمع بين الحج والعمرة، وقد تقدم أن عمر رضى الله عنه لم ينه عن هذه المتعة، وإنما كان ينهى عن فسخ الحج إلى العمرة، هذا هو الذى اشتهر عن عمر أى النهى عن الفسخ، كما قاله الأبى فى "شرح مسلم" (٣: ٣٨١). ولعل عمران بلغه أن عمر رضى الله عنه ينهى عن المتعة، فحمله على النهى عن القران بين الحج والعمرة، ولم يتبين مراده، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن إبراهيم التيمى" وقوله: "عن أبى نضرة" إلخ، قلت: دلالتهما على كون المتعتين خاصتين بأصحاب النبى ﷺ ظاهرة، ولا يجوز حملهما على أنه من رأى أبى ذر وعمر رضى الله عنهما؛ فإن الخصوصيات لا تثبت إلا بدليل؛ لأن الأصل فى الشرائع العموم، فقول أبى ذر: لا تصلح المتعتان إلا لنا خاصة، ونهى عمر عنهما محمول على السماع حتما، ولو حملنا قولهما فى متعة الحج على الرأى؛ لكون ابن عباس رضى الله عنه يفتى بخلافه ويناظر عليه طول عمره، لزم حمل قولهما فى متعة النساء على الرأى؛ أيضا؛ فإن ابن عباس كان يفتى بجوازهما معا، ولم يقل به أحد من العلماء إلا شرذمة قليلة من الشيعة -لا بارك الله فيها- بل صرح الجمهور بأن قول أبى ذر وعمر فى متعة النساء محمول على السماع حتما، فكذلك قولهما فى متعة الحج، ومن ادعى الفرق بينهما فليأت عليه ببرهان.

وكيف يظن بعمر رضى الله عنه أن ينهى عن متعة الحج برأيه، ولم ينه عن الرمل مع كونه مخصوصا بالصحابة فى ما يظهر من قوله ﷺ؟ فقد روى الشيخان عن ابن عباس، قال: قدم رسول الله ﷺ وأصحابه مكة، وقد وهنتهم حمى يثرب، قال المشركون: إنه يقدم غدا عليكم قوم قد وهنتهم الحمى، ولقوا منها شدة، فجلسوا مما يلى الحجر، فأمرهم النبى ﷺ أن يرملوا ثلاثة أشواط، ويمشوا ما بين الركنين؛ ليرى المشركون جلدهم وأخرج البخارى عن ابن عمر عن عمر، قال: ما لنا وللرمل؟ إنما كنا رأينا به المشركين وقد أهلكم الله، ثم قال: شىء صنعه رسول الله ﷺ فلا نحب أن نتركه. وأخرج أبو داود عن زيد بن أسلم عن أبيه، قال: سمعت عمر يقول: أ فيم الرمل وكشف المناكب؟ وقد أعز الله الإسلام، ونفى الكفر وأهله، ومع ذلك فلا ندع شيئا كما

٢٨٥٥- عن أبى نضرة، قال: كنت عند جابر بن عبد الله، فأتاه آت فقال: ابن عباس وابن الزبير اختلفا فى المتعتين، فقال جابر: فعلناهما مع رسول الله ﷺ، ثم نهانا عنهما عمر، فلم نعد لهما. رواه مسلم (٣:٣٩٧).

بفعله على عهد رسول الله ﷺ اهـ من "نصب الراية" (١:٤٨٩).

فهل يجوز لأحد يؤمن بالله ورسوله، ويعرف منزلة عمر بن الخطاب، ومعرفته بالنبى ﷺ وحبه له، أن يقول: إنه نهى عن متعة الحج. وجعلها خاصة بأصحاب النبى ﷺ بمجرد رأيه من غير سابقة فيها من النبى ﷺ كلا، والله لا يظن به ذلك أبدا، ولو كان مخصصا أمرا برأيه لنهى عن الرمل الذى لا يظهر للعمل به بعد النبى ﷺ علة.

فما قاله ابن القيم فى "زاد المعاد": ونحن نشهد الله علينا إنا لو أحرمنا بحج لرأينا فرضا علينا فسخه إلى عمرة، تفاديا من غضب رسول الله ﷺ، وأتباعا لأمره، فو الله ما نسخ هذا فى حياته ولا بعده، ولا خص به أصحابه دون من بعدهم، بل أجرى الله سبحانه على لسان سراقة أن يسأله: هل ذلك مختص بهم؟ فأجاب بأن ذلك كائن لأبد الأبد اهـ (١:٢١٠). ليس إلا مجازفة، وتزيينا للقول بكلمات بديعة عظيمة، ليرهب بها من لا علم له بالحديث وفقهه، ولا معرفة له بالأصول، فنحن نشهد بالله أن جابرا رضى الله عنه أعرف بحديث سراقة وقصة عائشة من ألوف مثل ابن القيم وابن تيمية وغيرهما من العلماء. ومع ذلك هو يقول فى المتعتين كليهما: فعلنا هما مع رسول الله ﷺ، ثم نهانا عنهما عمر فلم نعد لهما.

فأنشدك الله يا ابن القيم، أ أنت أشد تفاديا من غضب رسول الله ﷺ، وأكثر أتباعا لأمره من جابر؟ حيث ينتهى هو عن الفسخ ينهى عمر، وأنت لا تنتهى عنه، ونقول: نشهد الله علينا لو أحرمنا بالحج لرأينا فرضا علينا فسخه إلى عمرة. فهل تظن أن جابرا كان يطيع عمر رضى الله أشد مما كان يطيع الله ورسوله. حيث انتهى عما نهاه عنه. ولم يخف من غضب رسول الله مثل تخافه أنت؟ كلا، لا أظنك قائلا بذلك أبدا، فأيش هذه المجازفة فى الكلام، وتغليظ الأيمان فى غير محلها؟ فاعلم أن جابرا لم ينته عن المتعتين بعد ما فعلهما مع رسول الله ﷺ إلا لعلمه بأن نهى عمر عنهما لم يكن بمجرد رأيه، بل بما عنده من علم من رسول الله ﷺ أنه خص أصحابه بهما دون غيرهم، وكفى بحديث بلال بن الحارث المزنى تأييدا لعمر رضى الله عنه، وطعن ابن القيم فيه ورده له جرأة شديدة، أما أولا فلأن رواته كلهم ثقات، وحارث بن بلال المزنى الذى طعن فيه ابن القيم من ثقات

٢٨٥٦- وعنه، عن أبيه، عن أبي ذر في متعة الحج: ليست لكم، ولستم منها في شيء، إنما كانت رخصة لنا أصحاب رسول الله ﷺ. رواه النسائي بسند صحيح. "زاد المعاد" (١-٢١٣).

٢٨٥٧- وعنه، عن أبيه، قال: سئل عثمان عن متعة الحج؟ فقال: كانت لنا ليست لكم. رواه أبو داود بسند صحيح. "زاد المعاد" (١-٢١٣).

التابعين كما تقدم. وأما ثانيًا فلأن قول أبي ذر يكون المتعة بمعنى الفسخ خاصة بأصحاب النبي ﷺ، وكذا قول عثمان رضي الله عنه بمثله، ونهي عمر عن الفسخ، وإذ عان جابر وأبي موسى الأشعري لنهيه، مما يدل على أن لحديث بلال أصلا وإلا لم يجز لأحد أن ينهى عما جوزه رسول الله ﷺ، أو يجعله خاصا بالصحابة بمجرد الرأي.

قوله: "وعنه عن أبيه عن أبي ذر" وقوله: "وعنه عن أبيه قال: مثل عثمان" إلخ، دلالتهما على كون الفسخ خاصا بالصحابة ظاهرة؛ لما تقدم من تفسير أبي ذر للمتعة بالفسخ، وسؤال بلال ابن الحارث رسول الله ﷺ عنه بهذا اللفظ، فلا يجوز تفسيرها بالمتعة المعروفة لعدم القائل بكونها خاصة بالصحابة كيف؟ وقد روى ابن عباس: تمتع رسول الله ﷺ وأبو بكر حتى مات، وعمر وعثمان كذلك، وأول من نهى عنه معاوية رواه أحمد في "مسنده" والترمذي وقال: حديث حسن. كذا في "زاد المعاد" (١: ٢١٩). وقد تقرر أن رسول الله ﷺ لم يتمتع بالفسخ، بل تمتع قارنا، وكذا أبو بكر، وعمر، وعثمان، لم يتمتعوا بالفسخ بعد النبي ﷺ قط، ومن ادعى فليأت بدليل واضح، ولا يجديه لفظ: تمتعوا؛ لما قدمنا من إطلاقه على معان عديدة، فمحال أن يقول عثمان: كانت المتعة لنا ليست لكم، ثم يتمتع بعد رسول الله ﷺ.

فالحق ما قلنا: إن التي كانت خاصة بالصحابة في تلك السنة هي المتعة بمعنى الفسخ. والتي فعلها عمر وعثمان هي المعروفة بمعنى الاعتمار في أشهر الحج بغير الفسخ، وقد روى حماد بن سلمة، عن قيس، عن طاؤس: عن ابن عباس، عن عمر: لو اعتمرت في سنة مرتين ثم حججت لفعلت في حجتي عمرة "زاد المعاد" (١: ٢٢٠) فقوله: "لفعلت في حجتي عمرة" يدل بصراحته على ما قلنا: إن عمر رضي الله عنه وكذا عثمان لم ينهيا عن المتعة المعروفة بمعنى القران والاعتمار في أشهر الحج، وإنما كانا ينهيان عن الفسخ فحسب. وقد حمل ابن القيم قول عمر: "لو حججت لتمتعت" على المتعة بمعنى الفسخ. وهيهات أن يكون عمر أرادها أو أجازها، فقد اشتهر عنه النهي

٢٨٥٨- عن محمد بن نوفل: أن رجلا من أهل العراق قال له: سل لى عروة بن الزبير عن رجل أهل بالحج فإذا طاف بالبيت أ يحل أم لا؟ قال: فسألته؟ فقال: لا يحل من أهل بالحج إلا بالحج، فذكر الحديث وفيه: قد حج رسول الله ﷺ، فأخبرتنى عائشة أن أول شئ بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ، ثم طاف بالبيت، ثم حج أبو بكر، فكان أول شئ بدأ به الطواف بالبيت، ثم لم تكن عمرة، ثم عمر مثل ذلك، ثم حج عثمان، فرأيته

عن ذلك، وأنه كان يضرب عليها، وكذلك نهى عثمان ومعاوية عنها، ولم ينهيا عن القران ولا عن المتعة المعروفة، نعم كانا يريان إفراد الحج عن العمرة بإنشاء السفرين لهما أفضل[1] من جمعهما فى سفر واحد، ولهما سابقة فى ذلك عن عمر رضي الله عنه، بل عن النبى ﷺ كما ذكرناه فى المتن. ويمكن أن يكون معاوية لما رأى فتيا ابن عباس قد تشغبت بالناس: إن من جاء مهلا بالحج فإن الطواف بالبيت يصيره إلى عمرة شاء أو أبى. رواه عبد الرزاق عن معمر، عن قتادة، عن أبى الشعثاء، عنه. كما فى "زاد المعاد" (٢١٢:١)، عزم على الناس أن يهلوا[2] بالحج مفردين، ولا يجمعوا العمرة معه، لا قرانا ولا تمتعا، سدا للذريعة؛ ليبين للناس صحة الحج إفرادا من غير عمرة خلاف ما يقوله ابن عباس، ولم يكن معاوية متفردا فى الإنكار عليه، بل أنكرها الناس عليه كلهم كما سيأتى.

قوله: "عن محمد بن نوفل إلخ" هكذا فى "زاد المعاد"، وفى مسلم: محمد بن عبد الرحمن، وهو محمد بن عبد الرحمن بن نوفل المشهور بيتيم عروة؛ لأن أباه كان أوصى إليه، ثقة ثبت من رجال الجماعة، كما فى "تهذيب التهذيب" (٣٠٧:٩). وقول عروة: "لا يحل من أهل بالحج إلا بالحج" فيه رد على من قال بفسخ الحج إلى العمرة، وإكثار عروة من الاحتجاجات بعمل الخلفاء والمهاجرين والأنصار وغيرهم يشبه أن يكون احتجاجا بالإجماع، وتكذيبه لمن قال: المحرم بالحج إذا طاف بالبيت حل، دليل على استقرار العمل واتفاق المسلمين على أن من أهل بالحج لا يحل إلا بالحج، ولا يجوز له فسخه إلى العمرة، وبه قال أبو حنيفة، ومالك، والشافعى. قال النووى: وجمهور العلماء من السلف والخلف قالوا: إن فسخ الحج إلى العمرة كان مختصا

---

(١) وهذا هو محمل ما رواه الشيخان من خلاف على رضى الله عنهما فى المتعة، وإهلال على بالعمرة والحج معا، فإن هذا الخلاف لم يكن فى الجواز... بل فى الفضيلة، وأهل على بهما كيلا يظن الناس أن نهى عثمان محمول على كراهة القران والمتعة المعروفة.

(٢) ولذلك قال ابن عباس أن أول من نهى عن المتعة معاوية ١٢ ظ.

أول شئ بدأ به الطواف بالبيت، ثم لم تكن عمرة، ثم معاوية، وعبد الله بن عمر، ثم حججت مع أبى الزبير بن العوام، فكان أول شئ بدأ به الطواف بالبيت، ثم لم تكن عمرة، ثم رأيت المهاجرين والأنصار يفعلون ذلك، ثم لم تكن عمرة، ثم آخر من رأيت فعل ذلك ابن عمر، ثم لم ينقضها بعمرة. فهذا ابن عمر عندهم أ فلا يسألونه؟ ولا أحد ممن مضى ما كانوا يبدأون بشئ حين يضعون أقدامهم أول من الطواف بالبيت، ثم لا يحلون، وقد رأيت أمى وخالتى حين تقدمان لا تبدآن بشئ أول من الطواف بالبيت،

بالصحابة فى تلك السنة، لا يجوز بعدها، وإنما أمروا به فى تلك السنة ليخالفوا ما كانت عليه الجاهلية من تحريم العمرة فى أشهر الحج. وقال أحمد وطائفة من أهل الظاهر: يجوز فسخ الحج إلى العمرة لكل أحد. كذا فى "نيل الأوطار" (٤: ٢٠٨).

قلت: ولا متمسك لهم فى شيء من الأحاديث فإن تمسكوا بالأحاديث الواردة فى حجة الوداع فليقولوا بوجوب الفسخ، فإن مفادها الوجوب؛ لكونه ﷺ أمرهم به، وعزم عليهم، وغضب من ترددهم فيه كما مر. وإن تمسكوا بقول ابن عباس فمذهبه وجوب الفسخ أيضا كما قاله ابن القيم، وقد أنكره عليه الناس قاطبة روى مسلم عن أبى حسان عن الأعرج قال: قال رجل من الهجيم لابن عباس: ما هذه الفتيا التى قد تشغفت أو تشغبت بالناس: أن من طاف بالبيت فقد حل؟ فقال: سنة نبيكم وإن رغمتم. وفى رواية له: قيل لابن عباس: إن هذا الأمر قد تشفع بالناس: من طاف بالبيت فقد حل الطواف عمرة، قال: سنة نبيكم وإن رغمتم وعن عطاء قال: كان ابن عباس يقول: لا يطوف بالبيت حاج ولا غير حاج إلا حل. قلت (القائل ابن جريج) لعطاء: من أين يقول ذلك؟ قال: من قول الله تعالى: ﴿ثم محلها إلى البيت العتيق﴾ (قلت: ولا حجة له فى الآية؛ لأن المراد محل نحر الهدى، أى لا ينحر إلا فى الحرم، وإن حملناها على محل الهدى والمهدى جميعا لزم حل مسائق الهدى بطواف البيت أيضا، وهو خلاف ما تواتر عن النبى ﷺ: أنه طاف بالبيت أول ما قدم مكة، ثم مكث حراما ولم يحل حتى نحر الهدى بمنى) قال: قلت: فإن ذلك بعد المعروف (أى الوقوف بعرفة) فقال: كان ابن عباس يقول: هو بعد المعروف وقبله، وكان يأخذ ذلك من النبى ﷺ حين أمرهم أن يحلوا فى حجة الوداع اهـ (٣: ٣٩٤ و ٣٩٦).

قلت: ولا حجة له فى ذلك؛ لأن الذى أمرهم به فيها إنما هو فسخ الحج إلى العمرة، لا التحلل من الحج بطواف البيت مطقا سواء كان للقدوم أو نحوه فافهم. وأخرج عبد الرزاق عن

تطوفان به، ثم لا تحلان. رواه مسلم فى "صحيحه". "زاد المعاد" واللفظ له والبخارى. (١-٢١٦).

معمر، عن قتادة، عن أبى العشاء، عن ابن عباس، قال: من جاء مهلا بالحج فإن الطواف بالبيت يصيره إلى عمرة، شاء أو أبى. قلت: إن الناس ينكرون ذلك عليك، قال: هى سنة نبيهم وإن رغموا. "زاد المعاد" (١:٢١٢) ومفاد ذلك فى الظاهر وجوب فسخ الحج إلى العمرة دائما، ولم يقل به أحد من العلماء، لا أحمد ولا أهل الظاهر بيد ابن القيم؛ فإنه تفرد من بين الأمة بتقليد ابن عباس فى الوجوب كما فى "زاد المعاد" ونصه: كان شيخنا قدس الله روحه يقول: إن الصحابة كانوا فرض عليهم الفسخ لأمر رسول الله ﷺ لهم به، وحتمه عليهم، وغضبه عند ما توقفوا فى المبادرة إلى امتثاله، وأما الجواز والاستحباب فللأمة إلى يوم القيامة، لكن أبى ذلك البحر ابن عباس، وجعل الوجوب للأمة إلى يوم القيامة، وأن فرضا على كل مفرد وقارن لم يسق الهدى أن يحل ولا بد، بل قد حل وإن لم يشاءوا، أنا إلى قوله أميل منى إلى قول شيخنا اهـ (١:٢١٤).

وهذا ديدنه وديدن شيخه من قبل، يأخذان بما تركه الجمهور، ويعرفان ما أنكره السواد الأعظم، يقلدان الشواذ من الأقوال، ويردان لها ما صح من الأحاديث، ويؤولانها على غير محالها، كما فعلا فى مسألة الطلقات الثلث فى مجلس واحد ونحوها من المسائل، فهذه مسألة فسخ الحج إلى العمرة، لم يقل بوجوبه غير ابن عباس، وأنكره عليه أهل عصره من الصحابة والتابعين، ولأجل ذلك لم يذهب إليه أحد من العلماء، ولكن ابن القيم يقويه ويؤيده، ويشهد الله عليه أنه فرض على الأمة، ولا يبالى ما يترتب عليه من كون الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين وسائر المسلمين كأنهم تركوا فرضا من فرائض الله تعالى، واتخذوه وراءهم ظهريا، وهل هذا إلا تحكم بارد؟ وهذا عروة بن الزبير ينكر هذا القول، ويكثر بخلافه من الاحتجاجات بعمل الخلفاء والمهاجرين والأنصار، ويبين اتفاقهم على أن من أهل بالحج لا يحل إلا بالحج، ويناظر ابن عباس كما رواه عبد الرزاق عن معمر، عن أيوب، قال: قال عروة: ألا تقى الله ترخص فى المتعة (أى الحج) فقال ابن عباس: سل أمك يا عريبه، فقال عروة: أما أبو بكر وعمر فلم يفعلا، فقال ابن عباس: والله ما أراكم منتهين حتى يعذبكم الله، أحدثكم عن رسول الله ﷺ، وتحدثونا عن أبى بكر وعمر، فقال عروة: إنهما أعلم بسنة رسول الله ﷺ، وأتبع لها منك. "زاد المعاد"

٢٨٥٩- عن وبرة، قال: كنت جالسة عند ابن عمر، فجاءه رجل، فقال: أ يصلح بى أن أطوف بالبيت قبل أن آتى الموقف؟ فقال: نعم، فقال: فإن ابن عباس يقول: لا تطف بالبيت حتى تأتى الموقف، فقال ابن عمر: فقد حج رسول الله ﷺ، فطاف

قلت: ولا حجة لابن عباس فى قول أسماء بنت أبى بكر أم عروة؛ فإنها لم ترو إلا ما رواه غيرها من الصحابة: أن رسول الله ﷺ أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة. وأما أنه كان حكما عاما للناس كلهم، أو خاصا بهؤلاء الركب الذين كانوا فى حجة الوداع، فهى لا تنطق فى ذلك بحرف. وأما ما أجاب به أبو محمد بن جزم عروة كما نقله ابن القيم فى "زاد المعاد" بقوله: نحن نقول لعروة: ابن عباس أعلم بسنة رسول الله ﷺ وبأبى بكر وعمر منك وخير منك، وأولى بهم ثلاثتهم. فهذا إنما كان يستقيم إذا لم يخالف ابن عباس غير عروة، وأما إذا خالفه مثل ابن عمر، وعبد الله بن الزبير، ومعاوية وغيرهم، فلا يصح القول بأن ابن عباس أعلم بسنة رسول الله ﷺ وأتبع لها منهم أجمعين، لا سيما وقد اشتهر من مذهب عمر أنه كان ينهى عن الفسخ، ويضرب الناس عليها، وكذا عثمان، وجعله خاصا بأصحاب النبى ﷺ، فمن قال بجوازه أو وجوبه بعد ذلك فكأنه يدعى كونه أعلم بسنة رسول الله ﷺ وأتبع لها منهما، فعروة لم يلزم ابن عباس بعلمه ومعرفته، بل بما تواتر وعرفه الناس من مذهب أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم، ولأجل ذلك سكت ابن عباس، ولم يقل: أنا أعلم بأبى بكر وعمر منك فافهم.

قوله: "عن وبرة" إلخ، قلت: وإنما قال ابن عباس: لا تطف بالبيت حتى تأتى الموقف، بناء على قوله: إن من طاف بالبيت حاجا أو غير حاج فقد حل، فإن أراد المحرم بالحج أن يبقى محرما لزمه أن لا يطوف بالبيت قبل وقوفه بعرفة. وفيه دليل على أنه لم يكن يرى فسخ الحج إلى العمرة واجبا، بل الحاج عنده بالخيار بين أمرين: إما أن يطوف بالبيت قبل الوقوف فيحل ويحرم بالحج ثانيا، وإما أن لا يطوف ويبقى محرما إلى أن يقف بعرفة، وهذا مما لم يقل به أحد من الصحابة، وأنكروه عليه، منهم ابن عمر رضى الله تعالى عنهما، وبهذا ظهر ضعف ما عزاه ابن القيم إلى ابن عباس رضى الله عنهما من القول بوجوب الفسخ، بناء على ما رواه أبو الشعثاء عنه أنه قال: من جاء مهلا بالحج فإن الطواف بالبيت يصيره إلى عمرة شاء أو أبى فإنه لا دلالة فيه على وجوب التحلل بالطواف، بل غاية ما فيه أنه كان يرى الطواف بالبيت محللا، ولذا كان يمنع من لم يرد التحلل قبل الوقوف عن الطواف قبله. فأعظم الله عزاءنا فيك يا ابن القيم، حيث لم يبق بيديك

بالبيت قبل أن يأتى الموقف، فبقول رسول الله ﷺ أحق أن تأخذ، أو بقول ابن عباس إن كنت صادقا؟ رواه مسلم فى "صحيحه" (٣-٣٨٦ مع شرحه).

دليل تعتمد عليه، ولا ملجأ تلتجئ إليه، وظنى أنك قد خشت فى يمينك التى أشهدت الله عليها، فعفا الله عنا وعنك، وهدانا الصراط المستقيم ببركتك آمين.

فإن قيل: كيف صح إلزام ابن عمر لابن عباس بطواف رسول الله ﷺ قبل أن يأتى الموقف؟ وقد كان رسول الله ﷺ سائق الهدى، وسائقه لا يحل بالطواف قبل الوقوف، بل بنحر هديه بمنى. قلنا: إن الطواف بالبيت محلل عند ابن عباس مطلقا، ولم يثبت عنه تقييده بمن لم يسق الهدى فى رواية أصلا، ومن ادعى فعليه البيان. ورحم الله ابن القيم حيث يدعى تقليد هذا البحر، ويقيد قوله بما لم يقيده به، وهكذا يفعل من ترك السواد الأعظم واتبع الشواذ من الأقوال.

وقد اختلفت الروايات فى كيفية الفسخ، فأكثرها يفيد أنه ﷺ قال للناس عامة: «من كان منكم أهدى فإنه لا يحل من شيء حرم منه حتى يقضى حجه، ومن لم يكن أهدى فليطف بالبيت وبين الصفا والمروة، فليقصر وليحل، ثم ليهل بالحج». وظاهره عموم هذا الأمر للمفردين والقارنين والمعتمرين جميعا. وروى مسلم فى "صحيحه" من حديث الزهرى عن عروة، عن عائشة رضى الله عنها، قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع، فمنا من أهل بعمرة، ومنا من أهل بالحج، حتى قدمنا مكة، فقال رسول الله ﷺ: «من أحرم بعمرة ولم يهد فليحلل، ومن أحرم بعمرة وأهدى فلا يحل حتى ينحر هديه، ومن أهل بحج فليتم حجه». وذكر باقى الحديث. وروى فى "صحيحه" أيضا من حديث مالك، عن أبى الأسود عن عروة، عنها: خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع، فمنا من أهل بعمرة، ومنا من أهل بحج وعمرة، ومنا من أهل بالحج، فأما من أهل بعمرة فحل، وأما من أهل بحج أو جمع الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر. وروى ابن أبى شيبة: حدثنا محمد بن بشير العبدى، عن محمد بن عمرو بن علقمة، حدثنى يحيى ابن عبد الرحمن بن حاطب، عن عائشة، قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ للحج على ثلاثة أنواع: فمنا من أهل بعمرة وحجة، ومنا من أهل بحج مفرد، ومنا من أهل بعمرة مفردة، فمن كان أهل بحج وعمرة معا لم يحل من شيء مما حرم منه حتى يقضى مناسك الحج، ومن أهل بحج مفرد لم يحل من شيء حرم منه حتى يقضى مناسك الحج، ومن أهل بعمرة مفردة فطاف بالبيت وبالصفا والمروة، حل مما حرم منه حتى يستقبل حجا. كذا فى "زاد المعاد" (١:٢١٦).

باب يطوف القارن طوافين ويسعى سعيين

٢٨٦٠- عن على رضى الله عنه: أنه جمع بين الحج والعمرة، فطاف طوافين، وسعى سعيين، وحدث: أن [illegible] الله ﷺ [illegible]ك. أخرجه النسائى فى مسند على، ورواته موثقة [illegible]

٢٨٦١- عن حماد بن عبد الرحمن الأنصارى، عن إبراهيم بن محمد بن الحنفية، قال: طفت مع أبى وقد جمع الحج والعمرة، فطاف لهما طوافين، وسعى لهما سعيين، وحدثنى: أن عليا رضى الله عنه فعل ذاك، وحدثه: أن رسول الله ﷺ فعل ذلك. أخرجه النسائى فى "سننه الكبرى"، وسنده حسن. "فتح القدير" (٢-٤١٥).

وقد أشكل الجمع بين هذه الروايات على القائلين بالفسخ، فأخذوا ببعضها، وردوا بعضها، أو تجشموا فى تأويلها، ونحن نقول: إذا اختلفت الروايات فى أمر الفسخ ثبوتا وبقاء لزم المصير إلى أقوال الصحابة وعمل الأجلة منهم، فرأينا عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه كان ينهى عنه، ويضرب الناس عليه، وكذا نهى عنه عثمان، وجعله خاصا بأصحاب النبى ﷺ، وكذلك أبو ذر، وأيدهم حديث بلال المزنى مرفوعا، ورأينا أبا موسى الأشعرى وجابرا رضى الله عنهما قد وافقا عمر، ولم يختلفا عليه، وأنكر الناس على ابن عباس فى فتياه التى تشغبت بالناس كما مر، ورأينا أمر الفسخ على خلاف القياس؛ فإن الأصل فى الأعمال إتمامها دون إبطالها؛ لقوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾. فلزمنا القول بقصر الفسخ على مورده، لا يجوز تعديته إلى غيره، كما قال عمر رضى الله تعالى عنه: إن الله يحل لرسوله ما شاء بما شاء، وأن القرآن قد نـزل منازله، فأتموا الحج والعمرة لله كما أمركم الله. وقد بسطت الكلام فى هذا المقام؛ لكونه من مزال الأقدام، ومعتركات الأفهام، وظنى أن تائيد الجمهور فى هذه المسألة مما قد تفردت به، ولله الحمد، فإن أكثر العلماء لم يجيبوا عن دلائل ابن القيم بما يشفى الغليل، ويميز الصحيح عن العليل، والحمد لله أولا وآخرا، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبى وعلى آله وأصحابه دائما متواترا.

باب يطوف القارن طوافين ويسعى سعيين

قوله: "عن على" إلخ: قلت: دلالته على الباب ظاهرة. قوله: "عن حماد بن عبد الرحمن إلخ، قلت: وحماد هذا وإن ضعفه الأزدى فقد ذكره ابن حبان فى الثقات، كما فى "التهذيب" (٣:١٨)، فلا ينـزل حديثه عن الحسن كما فى "فتح القدير" (٢:٤١٥).

٢٨٦٢- أخبرنا أبو حنيفة، ثنا منصور بن المعتمر، عن إبراهيم النخعى، عن أبى نصر السلمى، عن على بن أبى طالب، قال: إذا أهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافين، واسع لهما سعيين بالصفا والمروة. قال منصور: فلقيت مجاهدا وهو يفتى بطواف واحد لمن قرن، فحدثته بهذا الحديث، فقال: لو كنت سمعته لم أفت إلا بطوافين، وأما بعده فلا أفتى إلا بهما. أخرجه محمد فى "الآثار" (٥٠). وفى "فتح القدير" (٢:٤١٦): لا شبهة فى هذا السند اهـ. وقد رواه الدارقطنى فى "سننه" أيضا، وقد احتج به مجاهد، وترك به قوله الأول، وهو إمام مجتهد، فأخذه به تصحيح له كما

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ، قلت: أعله الحافظ فى "الدراية" بأن قال: فى سنده راو مجهول. (٢٠٤). ولعله أراد به أبا نصر السلمى، ولكن ذكره ابن خلفون فى الثقات، وسمى أباه عمروا، وذكره فى شيوخه ابن عمر، وفى الرواة عنه ابنه، ومالك بن الحارث، وإبراهيم النخعى، كذا فى "كشف الأستار" (١٣٢)، "وتعجيل المنفعة" (٥٢٣). فكيف يكون مجهولا وقد روى عنه ثلاثة؟، والمجهول لا يوثق، فمن وثقه فقد عرفه وإن جهله غيره. وأيضا فقد احتج بحديثه منصور بن المعتمر على مجاهد، ونبهه به على خطأه فى الفتوى، وأذعن مجاهد له، ومثل هذا لا يكون مجهولا قط، فيكفينا معرفة منصور ومجاهد به، ولا يضرنا جهل غيرهما إياه، وناهيك بقول محمد بن الحسن الإمام المجتهد فى "موطأه": ثبت ذلك بما جاء عن على بن أبى طالب أنه أمر القارن بطوافين وسعيين، وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهاءنا اهـ (١٩٥). واستدلال المجتهد بحديث تصحيح له، كيف؟ وقد تابع أبا نصر هذا عبد الرحمن بن أذينة، فروى عن على مثله.

وقال الحافظ فى "الفتح": ومما يضعف ما روى عن على من ذلك أن أمثل طرقه رواية عبد الرحمن بن أذينة عنه، وقد ذكر فيها أنه يمتنع على من ابتدأ الإهلال بالحج أن يدخل عليه العمرة، وأن القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين، والذين احتجوا بحديثه لا يقولون بامتناع إدخال العمرة على الحج اهـ. فقد اعترف بكون رواية عبد الرحمن بن أذينة أمثل الطريق عن على، وأما تضعيفه إياها بالعلة التى ذكرها فليس من وظيفة المحدث كما لا يخفى، على أن الحنفية قائلون بامتناع إدخال العمرة على الحج أيضا إذا شرع فى شىء من أعمال الحج، وهو محمل الأثر عندهم، وأما قبل الشروع فى أعماله فلا؛ لما ثبت عن النبى ﷺ أنه أحرم بالحج أولا، فلما بلغ العقيق قال: «لبيك

أصلناه في المقدمة فلتراجع، وأبو نصر السلمي ذكره ابن خلفون في الثقات، كما في "تعجيل المنفعة" (٥٢٣). وذكر أبو عمر في "التمهيد" حديث أبي نصر عن علي، ثم قال: وروى الأعمش هذا الحديث عن إبراهيم، ومالك بن الحارث، عن عبد الرحمن بن أذينة، قال: سألت عليا فذكره، وهذا إسناد جيد. "الجوهر النقي" (١:٣٤٢). قلت: وقد أخرج الطحاوي سند الأعمش في "معاني الآثار" له وهو سند جيد (١:٤٠٦).

بحجة وعمرة» كما مضى في فضيلة القران فليراجع، فصارت كل علة أعل بها الحافظ هذا الأثر هباء منثورا، كأنها لم تكن شيئا مذكورا.

قال الحافظ في "الفتح": وقد روى آل بيت علي عنه مثل الجماعة، قال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه أنه كان يحفظ عن علي: للقارن طواف واحد، خلاف ما يقول أهل العراق اهـ (٣:٢٩٦). وهذه أيضا علة لا تقوم على رجليها كما ترى فإنه قد اعترف بأن أهل العراق يرون عن علي طوافين وسعيين، وأهل العراق جماعة لا تحصى، وعندهم ظهر علم علي وقضاياه أزيد مما ظهر عند أهل الحجاز كما لا يخفى، فكيف يرد قولهم بقوله وحده؟ ولم لا يقال: إن عليا رضي الله عنه رجع بعد دخوله العراق عن ما كان يقوله في الحجاز؟ ألا ترى أن مجاهدا رضي الله عنه أعلم الناس بحديث أهل الحجاز، كان يفتي أولا بطواف واحد للقارن لعدم معرفته يقول علي، فلما بلغه عن أهل العراق قوله بطوافين وسعيين أخذ به، ورأى صحة روايتهم عنه؛ لكونه مكث فيهم دهرا من آخر عمره. فهم أعرف الناس بفتاواه وأقواله؟

وأيضا فإن الحسن بن علي من آل بيت علي، وهو أجل من محمد الباقر، وقد أمر القارن بطوافين وسعيين مثل ما رواه أهل العراق عن علي، فاندحض ما قاله الحافظ: وقد روى آل بيت علي عنه مثل الجماعة. والعجب منه كيف يرد على أهل العراق أحاديثهم، ويتكلم على أسانيدها واحدا بعد واحد، ويذكر رواية جعفر بن محمد بهذه بلا سند لا يسمي من أخرجها، ولا الكتاب الذي نقلها منه؟ وهل هذا إلا تحامل؟ فهل يصح لمحدث رد الأحاديث المسندة برواية لا سند لها؟ ولعمري ما رأيت الحافظ بعيدا عن جادة الإنصاف مثل ما رأيته في هذا المقام، ولقد صدق القائل:

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ... ولكن عين السخط تبدي المساويا

وقد أخرج البيهقي أثر محمد أبي جعفر هذا في "سننه" وقال: روى الشافعي في القديم عن رجل أظنه إبراهيم بن محمد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي بن أبي طالب، قال في

٢٨٦٣- ثنا هشيم، عن منصور بن زاذان، عن الحكم، عن زياد بن مالك: أن عليا وابن مسعود رضى الله عنهما قالا: القارن يطوف طوافين. أخرجه ابن أبى شيبة، وسعيد بن منصور، ورجال هذا السند ثقات، وزياد بن مالك ذكره ابن حبان فى الثقات. "الجوهر النقى" (١:٣٤٢). قلت: والحديث ذكره الزيلعى فى "نصب الراية" (١:٥٢٥). والحافظ فى الدراية(٢٠٤). فزادا: ويسعى سعيين اهـ. وفى "معانى الآثار" (١:٤٠٦): بطريق سعيد بن منصور بسنده قالا: القارن يطوف طوافين، ويسعى سعيين.

٢٨٦٤- عن حماد بن سلمة، عن حماد بن أبى سليمان، عن إبراهيم النخعى: أن الصبى بن معبد قرن بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافين، وسعى سعيين، ولم يحل

القارن: يطوف طوافين، ويسعى سعيا. (فقوله: يطوف طوافين. خلاف ما نقله الحافظ عنه للقارن طواف واحد). قال الشافعى: وهذا على معنى قولنا: يطوف حين يقدم بالبيت وبالصفا والمروة، ثم يطوف بالبيت للزيارة، وقال بعض الناس: عليه طوافان وسعيان، واحتج فيه برواية ضعيفة عن على، وجعفر يروى عن على قولنا. قلت: ورواية جعفر أيضا ضعيفة؛ فإن الرجل الذى روى ذلك عن جعفر مجهول، وإن كان كما ظنه البيهقى فأمر إبراهيم فى السقوط أشد من الجهالة، ورواية محمد عن على منقطعة، كذا قال البيهقى فى مواضع. ولو سلم تأويل الشافعى رحمه الله لم يكن فيه خصوصية بالقارن، فإن المفرد أيضا يفعل كذلك، ويطوف هذين الطوافين. ولو سلم رواية جعفر من العلتين المذكورتين، وكان قوله: ويسعى سعيا، محفوظا فهو مصدر مؤكد يحتمل القلة والكثرة، فيحمل على السعيين المفسرين فى بقية الروايات اهـ "الجوهر النقى" (١:٣٤٢).

قوله: "حدثنا هشيم" إلخ: قلت: زياد بن مالك هذا قد ذكره ابن أبى حاتم ولم يجرحه، وذكره ابن حبان فى الثقات، كذا فى "لسان الميزان" (٢:٤٩٦). وقال البخارى: لا يعرف له سماع عن عبد الله (بن مسعود) ولا سماع الحكم منه اهـ. وهذا أى اشتراط التصريح بالسماع مما تفرد به البخارى رحمه الله، وعند الجمهور عنعنة الممكن اللقاء محمولة على السماع دائما، كما ذكرنا فى المقدمة، فلتراجع.

قوله: "عن حماد" إلخ، قلت: هذا الأثر ذكره صاحب "الهداية" بلفظ: إن صبى بن معبد لما طاف طوافين وسعى سعيين قاله عمر رضى الله عنه: هديت لسنة نبيك اهـ. فرد عليه الزيلعى فى

بينهما وأهدى. وأخرجه بذلك عمر بن الخطاب فقال: هديت لسنة نبيك ﷺ. رواه ابن حزم في "المحلى". "الجوهر النقي" (١-٣٤٣). والإسناد المذكور حسن كما لا يخفى، والمحدث لا يسقط من أول الإسناد إلا من لا حاجة إلى ذكره، ولم يعله ابن التركماني إلا بما فيه من إرسال النخعي، فإنه لم يدرك عمر ولا الصبي، ثم أجاب بما حاصله أن مراسيل النخعي عندهما صحاح اهـ. والحديث أخرجه أبو حنيفة الإمام في "مسنده" (١٢١، ١٢٢): عن حماد بن أبي سليمان هكذا وأطول منه. "فتح القدير" (٢: ٤١٥).

٢٨٦٥- ثنا أبو محمد بن صاعد، ثنا محمد بن يحيى الأزدي، ثنا عبد الله بن داود، عن شعبة، عن حميد بن هلال، عن مطرف، عن عمران بن حصين: أن النبي ﷺ طاف طوافين، وسعى سعيين. أخرجه الدارقطني في "سننه"، ثم قال: إن محمد بن

"نصب الراية" والحافظ في "الدراية"، وقالا: هذا الحديث لم يقع هكذا، وإنما في "السنن"، وابن حبان، ومسانيد أحمد، وإسحاق، والطيالسي، وابن أبي شيبة عن أبي وائل، عن الصبي بن معبد، قال: أهللت بهما معا، فقال عمر: هديت لسنة نبيك ﷺ اهـ. وقد رواه ابن حزم في "المحلى" عن إبراهيم النخعي عن الصبي، كما ذكره صاحب "الهداية" بذكر طوافين وسعيين، وبهذا يظهر سعة نظره في الأحاديث، وبعد شأوه في العلم، فرحم الله طائفة هندية لا حياء لها، حيث يطعنون في مثل هذا الإمام، ويرمونه بقلة العلم بالحديث لمسامحات قد صدرت منه في بعض المواضع، فهل يعتقدون أن المحدث لا يخطئ قط، ويصير معصوما من الخطأ والزلل؟ ولو أنصفوا لنكسوا رؤسهم إذا رأوا البخاري ومسلما لم يسلما منه، حيث أدرجا في "صحيحيهما" من الأسانيد والمتون ما يبعد القول بصحته على أصول المحدثين، أو لم يعلموا أن لكل سيف نبوة، ولكل جواد كبوة؟

قوله: "حدثنا أبو محمد بن صاعد" إلخ: قلت: وقد ثبت بما ذكرنا في تحقيق الحديث أنه حسن الإسناد. قوله: "حدثنا حفص بن عياث" إلخ، قلتك دلالته على الباب ظاهرة. قال الحافظ في "الفتح": ولم أر في الباب أصح من حديثي ابن عمر وعائشة، وحديث ابن عمر أعله الطحاوي بأن الدراوردي أخطأ فيه، وأن الصواب أنه موقوف، وتمسك في تخطئته بما رواه أيوب، والليث، وموسى بن عقبة، وغير واحد عن نافع نحو سياق ما في الباب من أن ذلك وقع لابن عمر، وأنه قال: إن النبي ﷺ فعل ذلك، لا أنه روى هذا اللفظ (أي لفظ: قال: من جمع بين الحج والعمرة

يحيى حدث بهذا من حفظه، فوهم فى متنه، والصواب بهذا الإسناد أنه عليه السلام قرن الحج والعمرة، وليس فيه ذكر الطواف والسعى، وقد حدث به محمد بن يحيى على الصواب مرارا، يقال: إنه رجع عن ذكر الطواف والسعى، قال ابن التركمانى: قوله: "حدث به من حفظه فوهم" لم ينسبه إلى أحد ممن يعتمد عليه، وكذا قوله: ويقال: إنه رجع عنه. والظاهر أن المراد أنه سكت عنه، وإذا ذكر هذه الزيادة مرة وسكت عنها مرة لعذر لا تترك الزيادة، ولو كان فى الحديث علة أخرى غير هذا لذكره الدارقطنى ظاهرا اهـ. "الجوهر النقى" (١:٣٤٣). وقال ابن الهمام: ومحمد بن يحيى هذا قال الدارقطنى: ثقة، وذكره ابن حبان فى كتاب الثقات، والحاصل أنه ثقة، ثبت عنه أنه ذكر زيادة على غيره، والزيادة من الثقة مقبولة اهـ. فتح القدير(٢:٤١٦).

٢٨٦٦- ثنا حفص بن غياث، عن حجاج، عن الحكم، عن عمرو، عن الحسن ابن على رضى الله عنهما، قال: إذا قرنت بين الحج والعمرة فطف طوافين، واسع سعيين. أخرجه ابن أبى شيبة فى "مصنفه". "نصب الراية" (١:٥٢٥). وفيه الحجاج ابن أرطاة متكلم فيه، وهو حسن الحديث كما مر غير مرة، والباقون ثقات معروفون، والأثر ذكره الحافظ فى "الدراية" وسكت عنه (٢٠٤).

كفاه لهما طواف واحد وسعى واحد) عن النبى ﷺ اهـ. قال الحافظ: وهو تعليل مردود، فالدراوردى صدوق، وليس ما رواه مخالفا لما رواه غيره، فلا مانع من أن يكون الحديث عند نافع على الوجهين اهـ (٣:٣٢١).

قال العلامة العينى فى "العمدة": المردود ما قاله وذهب إليه من غير تحقيق النظر فيه، فهل يحل رد ما لا يرد لأجل ما قصر فيه فهمه، وكثر تعنته ومصادمته للحق الأبلج؟ أ فلا وقف هذا على ما قاله الترمذى بعد أن ذكر الحديث المذكور: وقد رواه غير واحد عن عبيد الله ولم يرفعوه، وهو أصح. وقال أبو عمر فى "الاستذكار": لم يرفعه عن عبيد الله غير الدراوردى، وكل من رواه عنه غيره أوقفه على ابن عمر، وكذا رواه مالك عن نافع موقوفا. وقال أبو زرعة الدراوردى سيء الحفظ، ذكره عنه الذهبى فى "الكاشف" وقال النسائى: ليس بالقوى، وحديثه عن عبيد الله منكر. وقال ابن سعد: كان كثير الحديث بغلط اهـ (٤:٦٤٩). قال العينى: وأحاديث عائشة فى هذا الباب مضطربة جدا، لا يتم بها الاستدلال لأحد من الخصوم، وقد قالت فى رواية: أهللنا بعمرة،

. . . .

وفى أخرى: فمنا من أهل بعمرة، ومنا من أهل بحج. قالت: ولم أهل إلا بحج، وفى أخرى: لا نريد إلا الحج، وفى أخرى: لبّينا بحج، وفى أخرى: مهلين بحج، وفى رواية: وكنت ممن تمتع ولم يسق الهدى حتى قال مالك: ليس العمل أى فى هذا الباب على حديث عروة عن عائشة قديما وحديثا اهـ (٤: ٦٥٠).

فإن قيل: سلمنا أن رفعه بهذا اللفظ غير صحيح، ولكنه مرفوع حكما؛ فإن ابن عمر رضى الله عنهما قرن بين الحج والعمرة، وطاف لهما طوافا واحدا، قال: إنه ﷺ فعل ذلك. وهذا خلاف ما يقوله الحنفية. قلنا: حديثه الفعلى يخالف أهل المذاهب كلهم، فقد ورد عنه فى رواية عند الشيخين واللفظ لمسلم: ثم انطلق يهل بهما جميعا حتى قدم مكة، فطاف بالبيت وبالصفا والمروة، ولم يزد على ذلك. ولم ينحر، ولم يحلق، ولم يقصر، ولم يحلل من شىء حرم منه، حتى كان يوم النحر فنحر، وحلق، ورأى أن قد قضى طواف الحج والعمرة بطوافه الأول، فقال ابن عمر: كذلك فعل رسول الله ﷺ اهـ (٣: ٣٨٥). فإنه يدل على إجزاء طواف القدوم عن طواف الإفاضة، ولم يقل به أحد من العلماء غير مالك، وهو أيضا يقيده بمن ترك طواف الإفاضة جاهلا أو نسيه، وكان قد طاف للقدوم، ووصله بالسعى بين الصفا والمروة، وعليه الهدى، قاله ابن عبد البر كما فى "فتح البارى" (٣: ٣٢٢). وأما من تعمد تركه فلا يجزئ عنه طواف القدوم اتفاقا. وحديث ابن عمر هذا يدل على إجزاءه عن طواف الإفاضة مطلقا، وتأويل الطواف الأول بطواف الإفاضة بعيد: فإنه آخر طواف للحج، وحمله على السعى خلاف الظاهر. وإن سلمنا قلنا أن نؤوله بأنه أدخل طواف القدوم فى طواف العمرة، وهو أول طوافه بالبيت، ولم يذكر الراوى طواف الإفاضة وسعيها بظهوره، فافهم، قلت: فهذا شأن الحديثين اللذين ولم ير الحافظ أصح منهما فى الباب.

ثم احتج بما قاله عبد الرزاق عن سفيان الثورى، عن سلمة بن كهيل، قال: حلف طاوس ما طاف أحد من أصحاب رسول الله ﷺ لحجه وعمرته إلا طوافا واحدا وهذا إسناد صحيح، وفيه بيان ضعف ما روى عن على وابن مسعود من ذلك اهـ. قال العينى: وليت شعرى ما وجه هذا البيان؟ وعجبى كيف يلهج هذا القائل بهذا القول الذى لا يجدبه شيئا؟ (أى لأنه ليس عن النبى ﷺ، ولا عن واحد من الصحابة، وإنما هو قول تابعى لم يلق إلا نفرا يسيرا من الصحابة، فالتمسك به ليس إلا كما يتثبث الغريق بالحشيش). ونقل هذا اليمين عن طاوس كاد أن يكون

. . . .

محالا، لعدم القدرة على الإحاطة بعلم أطوفة الصحابة أجمعين، والكلام أيضا فى الرواة دون عبد الرزاق اهـ (٤: ٦٥٠).

قلت: ودليل عدم القدرة على الإحاطة بعلم أطوفة الصحابة جميعا ما مر فى أول الباب: أن مجاهدا كان يفتى بطواف واحد لمن قرن، فلما حدثه منصور بحديث على رجع عن قوله، وجعل يفتى بطوافين وسعيين، وليس طاوس بأجل من مجاهد، فيجوز عدم إحاطته بعلم أطوفة الصحابة، كما يجوز عدم إحاطة مجاهد به، فافهم. وقد أطلنا الكلام فى هذا المقام لكونه من المضائق ومواطن البسط، وفيما حررناه مع كونه فى غاية الإيجاز ما يغنى اللبيب، إن شاء الله تعالى.

وقد تكلم العلامة ابن القيم فى "زاد لمعاد" على روايات أهل العراق عن على وابن مسعود، وقال: منه ما هو منقطع، ومنه ما رجاله مجهولون أو مجروحون اهـ (١٩٨:١). وكأنه لم يطلع إلا على طرق أخرجها الدارقطنى، وفيها الحسن بن عمارة، وحفص بن أبى داود، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى، وعيسى بن عبد الله، وأبو بردة، وعبد العزيز بن أبان، كما يدل عليه كلامه فى هذه الطرق فحسب، ولم يطلع على طرق صحيحة أو حسنة ذكرناها فى المتن، فإنها كلها سالمة عن هؤلاء وعن الانقطاع وغيره، فرجالها كلهم ثقات أو موثقون، وأسانيد ضعاف مرفوعا وموقوفا، ومدار ذلك على الحسن بن عمارة، وحفص بن أبى داود، وعيسى بن عبد الله، وحماد ابن عبد الرحمن، وكلهم ضعيف لا يحتج بشىء مما رووه. قلت: قد روى ذلك بأسانيد جيدة ليس فيها أحد من هؤلاء، فذكر بمثل ما أودعناه فى المتن من الروايات (٣٤٢:١ و٣٤٣). فلعل ابن القيم تبع البيهقى، ولم يفتش الطرق كلها بنفسه، واعتمد عليه فيما قاله، فافهم.

هذا، ولله الحمد على متواتر فضله على هذا الغريق فى الآثام، حيث وفقنى لتحقيق الحق فى هذا المقام، بأتم المسؤول أن يرزقنى حسن الختام، ببركة الاشتغال بحديث نبيه خير الأنام، عليه وآله وأصحابه أفضل صلاة وأزكى سلام.

تتمة:

اعلم أن أكبر شىء احتج به البيهقى وغيره على أن القارن يطوف طوافا واحدا، ما ورد فى بعض الروايات عن عائشة رضى الله عنها عند مسلم: أنه ﷺ قال لها يوم النفر: «**يسعك طوافك لحجك وعمرتك**». وفى رواية: «**يجزئ عنك طوافك بالصفا والمروة عن حجك وعمرتك**»

. . . .

(٣٥٤:٣ مع شرحه "إكمال لمعلم") وادعوا أنها كانت قارنة، ودون إثباته خرط القتاد، وإنما هو مجرد احتمال بينه بعض الشارحين لحديثها لأجل الجمع بين مختلف الحديث.

قال العلامة الأبي في "شرح مسلم" له: وأما إحرامها في نفسها فاختلفت الروايات عنها في ذلك، ففي هذا الحديث من طريق عروة: أهللنا بعمرة. وفي رواية القاسم عنها: لبّينا بالحج. وفي روايته الأخرى: لا نعرف إلا الحج. وهذا كله صريح أنها أهلت بالحج. وفي رواية الأسود: ملبين لا نذكر حجا ولا عمرة. واختلف العلماء في الكلام على حديث عائشة، فقال مالك: ليس العمل على حديثها قديما ولا حديثا. وقال إسماعيل القاضي: إنها كانت مهلة بالحج؛ لأنها رواية الأكثر من عمرة، والقاسم، والأسود، وغلطوا رواية عروة. قالوا: وأيضا رواية عمرة والقاسم ساقت عمل عائشة في الحج من أوله إلى آخره، ولهذا قال القاسم من رواية عمرة: ونبأتك بالحديث على وجهه. ويمكن الجمع بين الروايات بأن تكون أخبرت أولا بالحج، كما نص في رواية أولئك، وكما صح من فعله ﷺ وفعل أكثر أصحابه، ثم أحرمت بالعمرة حين أمر أصحابه بفسخ الحج في العمرة، فأخبر عروة عن آخر أمرها وعمرتها التي جرى لها فيها الحكم وحيضتها قبل تحللها، ولم يذكر أول أمرها. وقد يعارض هذا بإخبارها عن فعل أصحابه واختلافهم في الإحرام، وأنها إنما أحرمت هي بالعمرة. والحاصل أنها أحرمت بحج ثم فسخته في عمرة حين أمرهم بالفسخ، فلما حاضت وتعذر عليها إتمام العمرة أمرها بالإحرام بالحج، فصارت مردفة للحج على العمرة وقارنة اهـ (٣٤٤:٣).

قلت: ولكن لا يصح القول بكونها قارنة؛ لما في روايات عديدة عند مسلم من قوله ﷺ لها: «انقضي رأسك وامتشطي، وأهلي بالحج ودعي العمرة». وفي رواية: فأمرني رسول الله ﷺ أن أنقض رأسي وأمتشط، وأهل بالحج، وأترك العمرة. وفيه أيضا: وأمرني أن أعتمر من التنعيم مكان عمرتي التي أدركني الحج ولم أحلل منها. وفي رواية: فقال: «دعي عمرتك، وانقضي رأسك وامتشطي، وأهلي بالحج»، قالت: ففعلت، فلما كانت ليلة الحصبة -وقد قضى الله حجنا- أرسل معي عبد الرحمن بن أبي بكر، وخرج بي إلى التنعيم، فأهللت بعمرة، فقضى الله حجنا وعمرتنا ولم يكن في ذلك هدى ولا صدقة ولا صوم. وفي رواية قلت: يا رسول الله! يرجع الناس بحجة وعمرة، وأرجع بحجة؟ إلى أن قالت: فأهللت منها أي من التنعيم بعمرة جزاء بعمرة

. . . .

الناس التى اعتمروا. وفى رواية: فدخل على رسول الله ﷺ وأنا أبكى، فقال: «ما يبكيك»؟ قلت: سمعت كلامك مع أصحابك، فسمعت بالعمرة، قال: «ومالك»؟ قلت: لا أصلى، قال: «فلا يضرك، فكونى فى حجك، فعسى الله أن يرزقكيها». وفى رواية عنها: قالت: قلت: يا رسول الله! يصدر الناس بنسكين، وأصدر بنسك واحد؟ قال: «انتظرى فإذا طهرت فاخرجى إلى التنعيم فأهلى منه». وفى رواية: قلت: يا رسول الله! يرجع الناس بعمرة وحجة، وأرجع أنا بحجة؟ قال: «وما كنت طفت ليالى قدمنا مكة»، قالت: قلت: لا، قال: «فاذهبى مع أخيك إلى التنعيم فأهلى بعمرة» اهـ.

أخرج الروايات كلها الإمام مسلم فى "صحيحه" فى باب وجوه الإحرام، وشاركه فى أكثرها البخارى كما ستعرف، فقوله ﷺ لها: «انقضى رأسك وامتشطى، ودعى العمرة»، وأمره إياها بأن تترك العمرة صريح فى أنها تركت العمرة، وحجت مفردة، ولا يصح التمسك بما وقع فى بعض روايات مسلم: «وأمسكى عن العمرة» على أن معنى قوله: «ارفضى عمرتك» اتركى التحلل منها، وأدخلى عليها الحج فتصير قارنة، كما ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣: ٢٧٢)؛ فإن الرفض والترك صريح فى معناه، والإمساك يستعمل مرة فى معنى الترك، وأخرى فى معنى التوقف، فلا يجوز حمل الصريح على المجمل، بل اللازم تفسير المجمل بالمفسر، لا سيما وقوله: «انقضى رأسك وامتشطى» يؤيد أنه أراد ترك العمرة رأسا، لا ترك التحلل منها. وأيضا قولها: فلما كانت ليلة الحصبة وقد قضى الله حجنا أرسل معى عبد الرحمن، فخرج بى إلى التنعيم، فأهللت بعمرة، فقضى الله حجنا وعمرتنا. وكذا قولها: ولم يكن فى ذلك هدى ولا صدقة ولا صيام. صريح فى أنها كانت رافضة لعمرتها مفردة بالحج لا قارنة، وكذا قوله: يرجع الناس بحجة وعمرة وأرجع أنا بحجة؟ صريح فى أنها لم تكن قارنة، والتأويل فى كل ذلك مما لا يخلو من التعسف والتكلف، وإنما هو صرف الكلام عن ظاهره لتمشية المذهب لا غير.

قال صاحب "الجوهر النقى": ويدفع تأويل البيهقى بالإمساك عن أفعال العمرة قوله: «انقضى رأسك وامتشطى»؛ إذا المحرم ليس له أن يفعل ذلك، وقد قال البيهقى فيما بعد باب المرأة تختضب قبل إحرامها وتمتشط: قد مضى قول النبى ﷺ: «انقضى رأسك وامتشطى، وأهلى بالحج» انتهى. وقول عائشة رضى الله عنها: ترجع صواحبى بحج وعمرة، وأرجع أنا بحجة؟

. . . .

صريح فى رفض العمرة؛ إذ لو أدخلت الحج على العمرة لكانت هى وغيرها فى ذلك سواء، (بل أفضل منهن؛ لكونها وافقت النبى ﷺ فى القران) ولما احتاجت إلى عمرة أخرى بعد العمرة والحج الذين فعلتهما، وقوله ﷺ عن عمرتها الأخيرة: «هذه مكان عمرتك»، (رواه البيهقى) صريح فى أنها خرجت من عمرتها الأولى ورفضتها؛ إذ لا تكون الثانية مكان الأولى إلا والأولى مفقودة. وفى بعض الروايات: «هذه قضاء من عمرتك»، وسيأتى فى باب العمرة قبل الحج ما يقوى هذا. وقال القدورى فى "التجريد": قال الشافعى: لا يعرف فى الشرع رفض العمرة بالحيض. قلنا: ما رفضتها بالحيض، ولكن تعذرت أفعالها، وكانت ترفضها بالوقوف فأمرها بتعجيل الرفض اهـ (١:٣٢٦).

قال الحافظ: واستبعد هذا التأويل أى تأويل الرفض بترك التحلل من العمرة لقولها فى رواية عطاء: وأرجع أنا بحجة ليس معها عمرة. أخرجه أحمد، وهذا يقوى قول الكوفيين: إن عائشة تركت العمرة وحجت مفردة. وتمسكو فى ذلك بقولها فى الرواية المتقدمة: «دعى عمرتك»، وفى رواية: «ارفضى عمرتك»، ونحو ذلك، واستدلوا به على أن للمرأة إذا أهلت بالعمرة متمتعة فحاضت قبل أن تطوف أن تترك العمرة، وتهل بالحج مفردا، كما فعلت عائشة، لكن فى رواية عطاء عنها ضعف اهـ (٣:٢٧٢). قلت: ولكنه قد انجبر بما فى روايات مسلم من الألفاظ الدالة على أنها تركت العمرة وأهلت بالحج مفردة.

قال الحافظ: والرافع للإشكال فى ذلك ما رواه جابر: أن عائشة أهلت بعمرة، حتى إذا كانت بسرف حاضت، فقال لها النبى ﷺ: «أهلى بالحج»، حتى إذا طهرت طافت بالكعبة وسعت، فقال: «قد حللت من حجك وعمرتك»، قالت: يا رسول الله! إنى أجد فى نفسى إنى لم أطف بالبيت حتى حججت، قال: فأعمرها من التنعيم. ولمسلم من طريق طاوس عنها: فقال لها النبى ﷺ: «طوافك يسعك لحجك وعمرتك»، فهذا صريح فى أنها كانت قارنة؛ لقوله: «قد حللت من حجك وعمرتك»، وإنما أعمرها من التنعيم تطييبا لقلبها؛ لكونها لم تطف بالبيت لما دخلت معتمرة، وقد وقع فى رواية لمسلم (من طريق جابر): وكان النبى ﷺ رجلا سهلا إذا هويت الشىء تابعها عليها اهـ (٣:٢٧٣).

قلت: وقد عارض هذا الصريح ما هو أصرح منه فى أنه ﷺ أمرها برفض العمرة وتركها كما تقدم، وفى رواية للبخارى عنها فقال: «دعى عمرتك، وانقضى رأسك وامتشطى، وأهلى

. . . .

بالحج»، ففعلت، فلما كانت ليلة الحصبة أرسل معى عبد الرحمن إلى التنعيم فأردفها، فأهلت بعمرة مكان عمرتها، فقضى الله حجها وعمرتها، ولم يكن فى شيء من ذلك هدى ولا صدقة ولا صوم فقوله: "بعمرة مكان عمرتها" صريح فى أن اعتمارها من التنعيم كان قضاء لعمرتها المرفوضة، ولم تكن قرنة حتما. وإلا لوجب عليها الهدى، لقوله تعالى: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى﴾. وأجمعت الأمة على وجوب الهدى على القارن، وقد صرحت بأنه لم يكن فى شيء من ذلك هدى، ولذا قال عياض: لم تكن عائشة قارنة ولا متمتعة، وإنما أحرمت بالحج، ثم نوت فسخه إلى عمرة، فمنعها من ذلك حيضها، فرجعت إلى الحج فأكملته، ثم أحرمت عمرة مبتدأة، فلم يجب عليها هدى،، كما ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣:٣٩٥).

وهذا هو الحق، وبه تجتمع الروايات كلها، وغير ذلك لا يستقيم إلا بتجشم تأويلات بعيدة لا تخلو عن التكلف والتعسف. وقوله: "وإنما أعمرها من التنعيم تطييبا لقلبها" مجرد احتمال، قد ظنه جابر رضي الله تعالى عنه، والروايات عن عائشة تدفع هذا الاحتمال، فقد أخرج مسلم عنها: فدخل على رسول الله ﷺ وأنا أبكى، فقال: «ما يبكيك»؟ قلت: سمعت كلامك مع أصحابك، فمنعت العمرة، قال: «ومالك؟» قلت: لا أصلى، قال: «فلا يضرك، فكونى فى حجك، فعسى الله أن يرزقكيها». وهذا صريح فى كونها منعت العمرة، وكانت بعد رفضها العمرة مفردة بالحج، وإلا لم يكن لقول رسول الله ﷺ: «فكونى فى حجك، فعسى الله أن يرزقكيها» معنى.

وأما قوله ﷺ لها: «قد حللت من حجك وعمرتك»، فإن رسول الله ﷺ كان قد قال ذلك لها وهو يظن أنها قد طافت حين قدمت مكة، فلما أخبرت بأنها لم تطف بالبيت إذ ذاك، وأنها منعت العمرة أرسلها إلى التنعيم لتعتمر مكان عمرتها المرفوضة، يدل على ذلك ما أخرجه الشيخان عنها: فلما كانت ليلة الحصبة قلت: يا رسول الله! يرجع الناس بعمرة وحجة، وأرجع أنا بحجة؟ قال: «وما طفت (وعند مسلم: أو ما طفت كما تقدم) ليالى قدمنا مكة؟» قلت: لا، قال: «فاذهبى إلى التنعيم فأهلى بعمرة» الحديث. "فتح البارى" (٣:٢٧٣) وفيه رد لما ظنه جابر رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ إنما أرسلها إلى التنعيم متابعة لهواها، بل إنما أرسلها حين أخبرته بأنها لم تطف ليالى قدموا مكة.

وأما قوله: «يسعك طوافك لحجك وعمرتك»، فقد تفرد به عبد الله بن طاوس عن أبيه،

. . . .

ولفظ مجاهد عن عائشة: «ويجزئ عنك طوافك بالصفا والمروة عن حجك وعمرتك». وسماع مجاهد عن عائشة مختلف فيه، فأنكره يحيى بن معين، ويحيى بن سعيد القطان، وشعبة وقال أبو حاتم: مجاهد عن عائشة مرسل، وذكر عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه قال: كان شعبة ينكره (أى سماعه عن عائشة) كذا فى "نصب الراية" (١:٥١٦). فلا يصلح معارضا للأحاديث التى اتفق الشيخان على إخراجها الدالة على كونها متمتعة قد رفضت عمرتها رضى الله عنها.

وإن سلم فنقول مثل ما قال العلامة ابن التركمانى فى "الجوهر النقى" ونصه: ثم ذكر البيهقى حديث جابر مستدلا على أنها كانت قارنـة، وأنه عليه السلام اكتفى لها عن الحج والعمرة بطواف واحد. قلت: قد أقمنا الدليل فيما مضى فى باب إدخال الحج على العمرة، وفى باب العمرة قبل الحج - على أنها كانت (بعد رفض العمرة) مفردة، وأنه عليه السلام أمرها برفض العمرة، وقولها: وأرجع بحجة واحدة. دليل واضح على ذلك، فعلى هذا معنى قوله عليه السلام: «يكفيك لحجك وعمرتك» أى عمرتك المرفوضة، لأنه لا طواف لها. ويحتمل أن يريد ثواب هذا الطواف كثواب الحج والعمرة؛ لأنها قصدت النسكين، وإنما تركت الواحد بغير اختيارها اهـ.

قال: وذكر البيهقى حديث عائشة: وأما الذين جمعوا آلحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا. قلنا: هذا لا يصح أصلا، فإن رسول الله ﷺ أول شىء بدأ به حين قدم مكة طاف بالبيت، ثم طاف للإفاضة، وكذا الذين جمعوا الحج والعمرة معه، فلا يشك أحد فضلا عن الأئمة فى هذين الطوافين، ولا بد من التأويل فى قولها: طافوا طوافا واحدا، فقالت الشافعية ومن وافقهم: طاف للفرض طوافا واحدا. ونحن نقول: طاف للحل من الإحرامين طوافا واحدا، والطواف الأول كان للعمرة، يدل على ذلك حديث حفصة أم المؤمنين أنها قالت: يا رسول الله! ما شأن الناس قد حلوا من عمرتهم ولم تحل أنت من عمرتك؟ الحديث. ففيه دلالة صريحة على أنه ﷺ حين قدم طاف طوافا لعمرته، وقد أقرها ﷺ على قولها ولم ينكره.

قال البيهقى: إنما أرادت بقولها: "طافوا طوافا واحدا" السعى بين الصفا والمروة، قال: وذلك بين فى رواية جابر أنه لم يطف النبى ﷺ ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافا واحدا. قلت: لا حاجة إلى تأويل الطواف بالسعى، بل المراد الطواف على ظاهره، وهو الطواف بالبيت، ويحمل على أنه طافوا طوافا واحدا وسعوا سعيا واحدا عملا باللفظين اهـ بمعناه (١:٣٤١).

. . . .

أى وهذا لا يفيدكم؛ فإنكم قائلون بتثنية الطواف للقارن وإن لم تقولوا بتثنية السعى له وأيضا فإن رواية جابر تقض بالسعى الواحد لجميع أصحابه ﷺ، مع أن أكثرهم كانوا متمتعين، والمتمتع لا بد له من سعيين اتفاقا، وإذا كان الأمر كذلك فلا حجة لكم فى شىء من حديثى عائشة وجابر رضى الله عنهما. ونحن نقول: إن إهلال عائشة وجابر رضى الله عنهما لم يكن كإهلال النبى ﷺ؛ فإنهما لم يكونا قارنين، والحجة فى ذلك إنما هو حديث من كان إهلاله كإهلال النبى ﷺ، وهو على بن أبى طالب رضى الله عنه ومن كان مثله، فهؤلاء أدرى بأحكام القران من غيرهم، لكونهم قارنين، وقد أمر القارن بطوافين وسعيين، وحدث أن رسول الله ﷺ فعل ذلك كما تقدم، وقد تقرر فى "الأصول" أن المثبت مقدم على النافى، فيحمل قول من قال: "لم يطف إلا طوافا واحدا" على عدم رؤيته الطواف الثانى، ومن روى: أنه ﷺ طاف لهما طوافين وسعى سعيين. فإنه رأى ما لم يره الآخرون، وأثبت ما نفاه غيره، فيؤخذ بقوله، ولا يعتمد على قول النافين، والله تعالى أعلم.

ثم اعلم أن حديث عائشة هذا أخرجه الشيخان عنهما بلفظ: خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع، فأهللنا بعمرة، ثم قال رسول الله ﷺ «من كان معه هدى فليهل بالحج مع العمرة، ثم لا يحل حتى يحل منهما جميعا»، إلى أن قالت: فطاف الذين أهلوا بالعمرة بالبيت وبالصفا والمروة ثم حلوا؛ ثم طافوا طوافا آخر بعد أن رجعوا من منى لحجهم، وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا. "مسلم" (١:٣٨٦) والبخارى مع "الفتح" (٣:٢٩٥). وهذا أكبر شىء احتج به الجمهور على طواف القارن أنه يطوف لحجه وعمرته طوافا واحدا لا طوافين، ولا حجة لهم فيه: لأن أحمد حمله على أن المتمتع بعد رجوعه من منى يطوف ويسعى لحجه. ويطوف طوافا آخر للزيارة قال الموفق فى "المغنى": وكذلك الحكم فى القارن والمفرد إذا لم يكونا أتيا مكة قبل يوم النحر، ولا طافا للقدوم، فإنهما يبدءان بطواف القدوم قبل طواف الزيارة، نص عليه أحمد. فحمل قول عائشة على أن طوافهم لحجهم هو طواف القدوم؛ لأنه قد ثبت أن طواف القدوم مشروع، فلم يكن طواف الزيارة مسقطا له. "زاد المعاد" (١:٢٣٩).

قلنا: فكيف يكون مسقطا لطواف العمرة وهو آكد من طواف القدوم شرعا، وقد أثبتته عائشة رضى الله عنها نصا؟ وحمله ابن القيم فى "زاد المعاد"، وسبقه إليه البيهقى على أن الطواف

. . . .

الذى أخبرت به عائشة، وفرقت به بين المتمتع والقارن، هو الطواف بين الصفا والمروة، لا الطواف بالبيت، فأخبرت عن القارنين أنهم اكتفوا بطواف واحد بينهما، لم يضيفوا إليه طوافا آخر يوم النحر، وأخبرت عن المتمتعين أنهم طافوا بينهما طوافا آخر بعد الرجوع من منى للحج، وذلك الأول كان للعمرة. (قلت: وهذا صرف الكلام عن ظاهره؛ فإن عائشة رضى الله عنها أرادت بالطواف كلا الطوافين حين ذكرت المتمتع غير سائق الهدى، فقالت: إن الذين أهلوا بالعمرة طافوا بالبيت وبالصفا والمروة. فلا بد من أن يكون المراد بالطواف كلا الطوافين كذلك حين ذكرت الذين جمعوا الحج والعمرة، والمعنى وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا بالبيت وبالصفا والمروة طوافا واحدا، هذا هو الظاهر، ولا يصرف الكلام عن ظاهره إلا بدليل، ولو حملناه على أحد الطوافين فحمله على الطواف بالبيت أولى من حمله على السعى؛ لكونه المتبادر من لفظ الطواف عرفا وشرعا، كما لا يخفى).

قال ابن القيم: لكن يشكل عليه حديث جابر الذى رواه مسلم فى "صحيحه": لم يطف النبى ﷺ وأصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافا واحدا طوافه الأول. وهذا يوافق قول من قال: يكفى المتمتع سعى واحد، وعلى هذا فيقال: عائشة اثبتت، وجابر نفى، والمثبت مقدم على النافى. (قلت: فما لك لا تقول بمثل ذلك فى طواف القارن: إن عليا، وابن مسعود، وعمران بن حصين، والحسن بن على رضى الله عنهم، قد أثبتوا له طوافين وسعيين، وغيرهم نفى، والمثبت مقدم على النافى؟) قال: أو يعلل حديث عائشة بأن تلك الزيادة فيه مدرجة من هشام اهـ وقال قبل ذلك بأسطر: فقالت طائفة: هذه الزيادة من كلام عروة أو ابنه هشام أدرجت فى الحديث اهـ (١: ٣٤٠). وقال أبو داود: رواه إبراهيم بن سعد ومعمر عن ابن شهاب نحوه، لم يذكروا طواف الذين أهلوا بالعمرة، وطواف الذين جمعوا الحج والعمرة اهـ (٣: ١٠٠ مع "البذل"). وفيه إشارة إلى كون الزيادة مدرجة أو شاذة، وهكذا دأب المحدثين وأهل الظاهر، إذا أشكل عليهم الجمع بين مختلف الحديث يأخذون بعضه، ويردون بعضه، ولا يبالون.

وبالجملة فلا حجة للجمهور فى حديث عائشة والحال هذا؛ فإن حديثها مؤول بالإجماع، فإنه ﷺ طاف حين قدم مكة، كما فى حديث جابر الطويل وغيره، ثم طاف بعد رجوعه من منى يوم النحر، كما روته عائشة وجابر وغيرهما، فلا شك فى أنه ﷺ طاف طوافين لا طوافا واحدا.

. . . .

فقال الجمهور فى معنى حديثها: إنه طاف للعمرة والحج طوافا واحدا وكان قارنا، والطواف الأول كان للقدوم. ونحن نقول: معنى حديثها إن الذين تمتعوا بالعمرة من غير سوق الهدى حلوا من إحرامى العمرة والحج بطوافين، فإنهم طافوا بالبيت وبالصفا والمروة أو لا وحلوا منها، ثم طافوا طوافا آخر بعد أن رجعوا من منى، فحلوا به من حجهم، وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فلم يحلوا من إحراميهم بطوافين، بل حلو منهما جميعا بطواف واحد.

وإذا تأملت فى سياق الحديث تبين لك أن قولها: وأما الذين جمعوا الحج والتعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا. راجع إلى قوله ﷺ: «ثم لا يحل حتى يحل منهما جميعا»، ومعناه أنه لا يحل منهما إلا بطواف واحد بعد رجوعه من منى، بخلاف المتمتع غير سائق الهدى فإنه يحل من العمرة بطواف، ومن الحج بطواف آخر، وهو ظاهر، ولا يرد على هذا التأويل ما يرد على تأويل أحمد والبيهقى وابن القيم وغيرهم من الجمهور، وإذا جاء الاحتمال بطل على أنه يكفى للقارن والمتمتع سائق الهدى طواف واحد لحجه وعمرته جميعا، فقد عرفت أن عائشة لم ترد وحدة الطواف مطلقا، بل وحدة الطواف للحل من الإحرامين.

قال الشيخ أطال الله بقاءه: فيكون محصل كلامها بيان المقابلة بين الذين لم يجمعوا بين العمرة والحج، بل أهلوا بالعمرة أولا، ثم حلوا منها قبل الإهلال بالحج، وهم المتمتعون بدون سوق الهدى، وبين الذين جمعوا بينهما، بأن لم يحلوا منهما قبل الحج، وهم المتمتعون مع سوق الهدى والقارنون، فى أن الأولين طافوا للحل طوافين: أحدهما للحل من العمرة قبل الحج، والآخر للحل من الحج، والآخرين طافوا للحل من كليهما طوافا واحدا، فالمراد بالطواف ليس مطلق الطواف بل الطواف للحل، ولعل هذا المعنى له غاية القرب من أجزاء الكلام والارتباط بينهما، والله تعالى أعلم اهـ.

وإن سلمنا فنقول: إن الذين رووا للقارن طوافا واحدا وسعيا واحدا لعلهم لم يصلوا إلى النبى ﷺ إلا وقد فرغ من طوافه وسعيه للقدوم، فظنوا طوافه للعمرة أول طواف طافه بعد قدومه مكة، أو انفصلوا عنه حين فرغ من طوافه للقدوم، ولم يعلموا بطوافه للعمرة؛ لكونه طافه ليلا مثلا، وأما الذين رووا للقارن طوافين وسعيين فلا يظن بهم أنهم رووا ذلك بمحض القياس أو التوهم؛ إذ لو حملنا رواية الإثبات على ذلك لكان كذبا، ولقد تقرر فى الأصول أن المثبت مقدم على النافى،

باب اختصاص المتعة والقران بمن كان خارج المواقيت ووجوب الهدى على المتمتع والقارن

٢٨٦٧- عن ابن عباس رضى الله عنهما: أنه سئل متعة الحج؟ فقال: أهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبى ﷺ فى حجة الوداع، فأهللنا، إلى أن قال بعد ذكر التمتع: فإذا فرغنا من المناسك جئنا، فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة، فقد تم حجنا، وعلينا الهدى، كما قال تعالى: ﴿فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج

وزيادة الثقة مقبولة، فلا بد من الاعتماد على رواية من روى طوافين وسعيين.

واحتج الجمهور أيضا بما رواه ابن عباس رضى الله عنهما عند البخارى قال: قدم النبى ﷺ مكة، فطاف وسعى بين الصفا والمروة، ولم يقرب الكعبة بعد طوافه بها حتى رجع من عرفة. "فتح البارى (٣:٣٨٩). ولا حجة فيه؛ فإنه لم يبين العدد، ولم يقل طاف وسعى مرة ثم لم يقرب الكعبة، وإن سلمنا فهو ناف، وعلى، وابن مسعود، وعمران بن حصين وحسن بن على رضى الله عنهم مثبتون لطوافين وسعيين والمثبت مقدم على النافى.

ثم ذكر البيهقى حديث: «دخلت العمرة فى الحج» ثم قال: قيل: معناه دخلت فى أفعال الحج، فاتحدا فى العمل. قال ابن التركمانى: هذا الحديث يحتمل معانى: أحدها: دخلت فى وقت الحج وشهوره نقضا لما كانت قريش عليه من ترك العمرة فى أشهر الحج، ذكره البيهقى فيما مضى فى باب العمرة فى أشهر الحج. والثانى: وجوب العمرة كالحج، ولهذا ذكره البيهقى فى باب وجوب العمرة مستدلا به على ذلك، وقد ذكرنا فى ذلك الباب معنى ثالثا عن أبى بكر الرازى، ومعنى رابعا عن الخطابى اهـ (١:٣٤٣) أى وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

باب اختصاص المتعة والقران بمن كان خارج المواقيت ووجوب الهدى على المتمتع والقارن

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قال الحافظ فى "الفتح": قوله: فإن الله أنزله، أى الجمع بين الحج والعمرة. قوله: وسنه نبيه أى شرعه حيث أمر أصحابه به، قوله: غير أهل مكة، بنصب غير، ويجوز كسره، وذلك إشارة إلى التمتع، وهذا مبنى على مذهبه بأن أهل مكة لا متعة لهم، وهو قول الحنفية، وعند غيرهم أن الإشارة إلى حكم التمتع، وهو الفدية، فلا يجب على أهل مكة

وسبعة إذا رجعتم﴾ إلى أمصاركم، الشاة تجزئ، فجمعوا نسكين في عام بين الحج والعمرة، فإن الله تعالى أنزله في كتابه، وسنه نبيه ﷺ، وأباحه للناس غير أهل مكة، قال الله: ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام﴾، وأشهر الحج التى ذكره الله تعالى: شوال، وذوالقعدة، وذوالحجة، فمن تمتع فى هذه الأشهر فعليه دم أو صوم. الحديث أخرجه البخارى. "فتح البارى"، (٣-٢٨٠).

٢٨٦٨- حدثنا ابن بشار، ثنا عبد الرحمن، ثنا عبد الله بن المبارك، عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، عن مكحول: ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام﴾ قال: من كان دون المواقيت حدثنا المثنى، ثنا سويد، أخبرنا ابن المبارك بإسناده مثله، إلا أنه قال: ما كان دون المواقيت إلى مكة. أخرجه الإمام ابن جرير الطبرى فى تفسيره (٢:١٩٤). وسنده حسن صحيح.

بالتمتع دم إذا أحرموا من الحل بالعمرة، وأجاب الكرمانى بجواب ليس طائلا اهـ (٣:٢٨١).

وقال العينى: قوله: ذلك أى التمتع، وقال الكرمانى: هذا دليل للحنفية فى أن لفظ "ذلك" للتمتع لا لحكمه. ثم أجاب بقوله: قول الصحابى ليس بحجة عند الشافعى، إذا المجتهد لا يجوز له تقليد المجتهد، قلت: هذا جواب واه مع إساءة الأدب، ليس شعرى ما وجه هذا القول الذى يأباه العقل؟ فإن مثل ابن عباس كيف لا يحتج بقوله، وأى مجتهد بعد الصحابة يلحق ابن عباس أو يقرب منه حتى لا يقلده؟ فإن هذا عسف عظيم اهـ من "عمدة القارى" (٤:٥٧٠).

وقال أيضا: قد اختلفت العلماء فى حاضرى المسجد الحرام من هم؟ فذهب طاوس، ومجاهد، إلى أنهم أهل الحرم، وبه قال داود. وقالت طائفة: أهل مكة بعينها، روى هذا عن نافع، وعبد الرحمن بن هرمز الأعرج، وهو قول مالك. وذهب أبو حنيفة إلى أنهم أهل المواقيت فمن دونهم إلى مكة، وهو قول عطاء، ومكحول، وهو قول الشافعى بالعراق. قال الشافعى أيضا، وأحمد: من كان من الحرم على مسافة لا يقصر فيها الصلاة فهو من حاضرى المسجد الحرام. وعند الشافعى، وأحمد، ومالك، وداود: أن المكى لا يكره له التمتع ولا القران، وإن تمتع لم يلزمه دم. وقال أبو حنيفة: يكره له التمتع والقران، فإن تمتع أو قرن فعليه دم جبرا، وهما فى حق الأفقى مستحبان، ويلزمه الدم شكرا اهـ (٤:٥٦٩).

وقال الإمام أبو بكر الجصاص فى "أحكام القرآن" له: اختلف الناس فى ذلك، أى فى

٢٨٦٩- حدثنا الحسن بن يحيى، قال: أخبرنا عبد الرزاق، عن معمر، عن رجل، عن عطاء، قال: من كان أهله دون المواقيت فهو كأهل مكة لا يتمتع. أخرجه ابن جرير أيضا فى تفسيره، وفيه رجل لم يسم، وقد ذكرناه اعتضادا.

حاضرى المسجد الحرام على أربعة أوجه: فقال عطاء، ومكحول: من دون المواقيت إلى مكة، وهو قول أصحابنا، إلا أن أصحابنا يقولون: أهل المواقيت بمنزلة من دونها. وقال ابن عباس، ومجاهد: هم أهل الحرم، وقال الحسن، وطاوس، ونافع، وعبد الرحمن الأعرج: هم أهل مكة، وهو قول مالك. وقال مالك: هم من كان أهله دون ليلتين وهو حينئذ أقرب المواقيت، وما كان وراءهم فعليهم المتعة. قال أبو بكر: لما كان أهل المواقيت فمن دونها إلى مكة لهم أن يدخلوها بغير إحرام، وجب أن يكونوا بمنزلة أهل مكة، أ لا ترى أن من خرج من مكة فما لم يجاوز الميقات فله الرجوع ودخوله بغير إحرام، وكان تصرفهم فى الميقات فما دونه بمنزلة تصرفهم فى مكة؟ فوجب أن يكونو بمزلة أهل مكة فى حكم المتعة، ويدل على أن الحرم وما قرب منه من حاضرى المسجد الحرام قوله تعالى: ﴿إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام﴾، وليس أهل مكة منهم؛ لأنهم كانوا قد أسلموا حين فتحت، وإنما نـزلت الآية بعد الفتح فى حجة أبى بكر، وهم بنو مدلج، وبنو الدئل، وكانت منازلهم خارج مكة فى الحرم وما قرب منه.

فإن قيل: كيف يكون أهل ذى الحليفة من حاضرى المسجد الحرام، وبينهم وبينها مسيرة عشر ليال؟ قيل له: فهم فى حكمهم فى باب جواز دخولهم مكة بغير إحرام، وفى باب أنهم متى أرادوا الإحرام أحرموا من منازلهم، كما أن أهل مكة إذا أرادوا الإحرام أحرموا من منازلهم اهـ (٢٨٩:١). والحاصل أن بعض أهل المواقيت وإن لم يكن من حاضرى المسجد الحرام لغة وعرفا، ولكنهم كلهم من حاضريه شرعا، وهو المراد ظاهرا، والله أعلم.

وقال الإمام الطبرى: يعنى جل ثناءه بقوله: "ذلك" أى التمتع بالعمرة إلى الحج لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام، ثم أيده بقول الربيع: ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام﴾: يعنى المتعة أنها لأهل الآفاق، ولا تصلح لأهل مكة، وأخرج نحوه عن السدى، قال: ثم اختلف أهل التأويل فيمن عنى بقوله: ﴿لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام﴾ بعد إجماع جميعهم على أن أهل الحرم معنيون به، وأنه لا متعة لهم، فقال بعضهم: عنى بذلك أهل الحرم خاصة دون غيرهم، وقال بعضهم: عنى بذلك أهل الحرم ومن كان منـزله دون المواقيت إلى مكة.

٢٨٧٠- أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، فى رجل من أهل مكة اعتمر فى أشهر الحج، ثم حج من عامه ذلك قال: ليس عليه هدى لمتعته. أخرجه محمد فى "الآثار" (٥٢). وقال: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة، وذلك لقول الله تعالى: ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام﴾ اهـ.

وقال بعضهم: بل عنى بذلك أهل الحرم ومن قرب منـزلة منه، كعرفة، ومردعرنة، وضجنان، والرجيع، ونخلتان. وحكى عن بعضهم: أنهم أهل مكة ومن كانوا منها على اليوم واليومين. ثم قال: أولى الأقوال فى ذلك بالصحة عندنا قول من قال: إن حاضرى المسجد الحرام من هو حوله من بينه وبينه من المسافة ما لا تقصر إليه الصلوات؛ لأن حاضرى الشيء هو الشاهد له بنفسه فى كلام العرب، ولا يستحق أن يسمى غائبا إلا من كان مسافرا شاخصا عن وطنه اهـ (٢: ١٥٠).

قلت: سلمنا أن المسافر بعد شاخصا عن وطنه فى كلام العرب إذا كان بينه وبين وطنه مسافة السفر، ولكنها أى مسافة السفر غير محدودة لغة؛ فإن المسافر يشمل فى كلام العرب كل من قصد مسافة، قريبة كانت أو بعيدة، على نصف يوم أو يوم أو يومين فصاعدا، وتخصيص السفر بمسافة تقصر فيها الصلاة فتحديد شرعى كما لا يخفى، فلا يصح القول بأن حاضرى الشيء فى كلام العرب من لم يكن بينه وبينه مسافـة تقصر الصلاة؛ لما فيه من بناء اللغة على الشرع، وفساده ظاهر.

وإذا رجع الأمر إلى التحديد الشرعى فالأولى أن يؤخذ بتحديد له مزية اختصاص بالحج والعمرة، ولا يخفى أن المواقيت التى وقتها الشارع للإحرام، وحظر عن مجاوزتها بدونه كذلك؛ فإنه لم يوقتها للإحرام إلا لمزيد اختصاص ليست بغيرها من البقاع بالحرم، ودل توقيته لها على أن الواصل إليها قد صار ملتحقا بالحرم، ولزمه من لوازم الأدب والاحترام ما لم يكن يلزمه قبل الوصول إليها، فصح أن يقال لمن كان دون هذه المواقيت: إنه حاضرى المسجد الحرام، ولمن كان فوقها: إنه غائب عنه شرعا.

وأما المسافة التى تقصر إليها الصلوات فليس لها اختصاص بالإحرام ولا بالحرام، ولا مزيد علاقة بالحج والعمرة، فيكون التعليق عليها وتأويل حاضرى المسجد الحرام بها من جنس التعليق بالأجنبى، فافهم.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ: قلت: قد أجمع أهل العلم على أن دم المتعة لا يجب على

باب إذا لم يجد القارن أو المتمتع الهدى فعليه صيام ثلاثة أيام في الحج آخرها عرفة فإن فاتته فعليه الهدى ولا يصوم أيام التشريق

٢٨٧١- عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، قال: أمرني النبي ﷺ أن أنادي أيام منى: إنها أيام أكل وشراب، ولا صوم فيها، يعني أيام التشريق. رواه أحمد، والبزار. وقال في "مجمع الزوائد": رجالهما رجال الصحيح. "نيل الأوطار"

حاضري المسجد الحرام، قاله في "المغني" (٣:٥٠٢). وهل عليه دم جبر مع صحة تمتعه وقرانه؟ فيه اختلاف المشايخ، ذكره المحقق في "الفتح" بأبسط بيان (٢:٤٢٨).

باب إذا لم يجد القارن أو المتمتع الهدى فعليه صيام ثلاثة أيام في الحج آخرها عرفة فإن فاتته فعليه الهدى ولا يصوم أيام التشريق

قوله: "عن سعد بن أبي وقاص" إلخ، قلت: قد أخرج الطحاوي حديث النهي عن صيام أيام التشريق بأسانيد كثيرة عن ستة عشر نفسا من الصحابة، وهذا هو الإمام الجهبذ صاحب اليد الطولى في هذا الفن، ثم قال: فلما ثبت بهذه الآثار عن رسول الله ﷺ النهي عن صيام أيام التشريق -وكان نهيه عن ذلك بمنى والحاج مقيمون بها، وفيهم المتمتعون والقارنون، ولم يستثن منهم متمتعا ولا قارنا- دخل المتمتعون والقارنون في ذلك أيضا، فثبت بما ذكرنا أن أيام التشريق ليس لأحد صومها في متعة، ولا قران، ولا إحصار، ولا غير ذلك من الكفارات، ولا من التطوع، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد (١:٤٣١).

قال الحافظ في "الفتح": وهل تلتحق أيام التشريق بيوم النحر في ترك الصيام كما تلتحق به في النحر وغيره من أعمال الحج، أو يجوز صيامها مطلقا، أو للمتمتع خاصة، أو له ولمن هو في معناه؟ وفي كل ذلك اختلاف للعلماء، والراجح عند البخاري جوازها للمتمتع؛ فإنه ذكر في الباب حديثي عائشة وابن عمر في جواز ذلك، ولم يورد غيره، وقد روى ابن المنذر وغيره عن الزبير بن العوام وأبي طلحة من الصحابة الجواز مطلقا، وعن علي وعبد الله ابن عمرو بن العاص المنع مطلقا، وهو المشهور عن الشافعي. (قلت: وهو مذهب أبي حنيفة كما تقدم عن الطحاوي)، وعن ابن عمر وعائشة وعبيد بن عمير في آخرين منعه إلا للمتمتع الذي لا يجد الهدى، وهو قول مالك والشافعي في القديم. وعن الأوزاعي وغيره: يصومها أيضا المحصر والقارن اهـ (٤:٢١٠).

قلت: وحجة الذين جوزوا للمتمتع صيام أيام التشريق ما رواه البخاري بطريق الزهري، عن

(٤-١٤٤). ولفظ الطحاوى: إنها أيام أكل وشرب وبعال. (١-٤٢٨). ولفظ ابن ماجه وابن حبان عن ابن عباس: والبعال وقاع النساء. "نيل" (٤:١٤٤).

عروة، عن عائشة، وعن سالم، عن ابن عمر رضى الله عنهم، قال: لم يرخص فى أيام التشريق أن يضمن إلا لمن لم يجد الهدى. وفى طريق له عن ابن عمر قال: الصيام لمن تمتع بالعمرة إلى الحج إلى يوم عرفة، فإن لم يجد هديا ولم يصم صام أيام منى. وعن ابن شهاب، عن عروة، عن عائشة مثله، وتابعه إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب اهـ. قال الحافظ: وصله الشافعى: أخبرنى إبراهيم بن سعد، عن ابن شهاب، عن عروة، عن عائشة، فى المتمتع إذا لم يجد هديا ولم يصم قبل عرفة: فليصم أيام منى. وعن سالم عن أبيه مثله. ووصله الطحاوى من وجه آخر عن ابن شهاب بالإسنادين بلفظ: إنهما كانا يرخصان للمتمتع، فذكر مثله، لكن قال: أيام التشريق. وهذا يرجح كونه موقوفا لنسبة الترخيص إليهما، فإنه يقوى أحد الاحتمالين فى رواية عبد الله بن عيسى، حيث قال: لم يرخص، وأبهم الفاعل، فاحتمل أن يكون مرادهما من له الشرع. فيكون مرفوعا، أو من له مقام الفتوى فى الجملة، فيحتمل الوقوف، وقد صرح يحيى بن سلام بنسبة ذلك إلى النبى ﷺ (عند الدار قطنى والطحاوى) وإبراهيم بن سعد بنسبة ذلك إلى ابن عمر وعائشة، ويحيى ضعيف، وإبراهيم من الحفاظ، فكانت روايته أرجح، ويقويه رواية مالك، وهو من رواية مالك، وهو من حفاظ أصحاب الزهرى، فإنه مجزوم عنه بكونه موقوفا، والله أعلم. واستدل بهذا الحديث على أن أيام التشريق ثلاثة غير يوم عيد الأضحى؛ لأن يوم العيد لا يصام بالاتفاق اهـ ملخصا (٤:٢١٢).

قال الحافظ: وقد اختلف علماء الحديث فى قول الصحابى: أمرنا بكذا، ونهينا عن كذا، ويلتحق به: رخص لنا فى كذا، وعزم علينا أن لا نفعل كذا. كل فى الحكم سواء، فمن يقول: إن له حكم الرفع فغاية ما فى رواية يحيى بن سلام أنه روى بالمعنى، لكن قال الطحاوى: إن قول ابن عمر وعائشة: "لم يرخص" أخذاه من عموم قوله تعالى: ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج﴾؛ لأن قوله: "فى الحج" يعم ما قبل يوم النحر وما بعده، فيدخل أيام التشريق، فعلى هذا فليس بمرفوع، بل هو بطريق الاستنباط منهما عما فهماه من عموم الآية، وقد ثبت نهيه ﷺ عن صوم أيام التشريق، وهو عام فى حق المتمتع وغيره، وعلى هذا فقد تعارض عموم الآية المشعر بالإذن وعموم الحديث المشعر بالنهى، وفى تخصيص عموم المتواتر بعموم الأحاد نظر لو كان الحديث مرفوعا، فكيف وفى كونه مرفوعا نظر؟ فعلى هذا يترجح القول بالجواز، وإلى هذا جنح

. . . .

البخـــارى، والله أعلم اهـ (٤: ٢١١).

قلت: قد خلط الحافظ ههنا بين حديث النهى عن صيام هذه الأيام، وبين حديث الإباحة، فلا نظر فى كون حديث النهى مرفوعا البتة، كيف؟ وقد أمر النبى ﷺ سعد بن أبى وقاص، وكعب بن مالك، وأوس بن الحدثان، وعلى بن أبى طالب، وعبد الله بن خذافة، وبشر بن سحيم، ومعمر بن عبد الله العدوى، وغيرهم أن ينادوا أيام منى: أنها أيام أكل وشرب ولا صوم فيها. كما ذكره الطحاوى فى "المعانى" (١: ٤٢٨ و٤٢٩) فهل يشك بعد ذلك فى كونه مرفوعا أحد ممن له ممارسة بالحديث؟ وإنما المشكوك فى رفعه هو حديث ابن عمر وعائشة بلفظ: لم يرخص فى أيام التشريق أن يصمن إلخ كما مر، فسها الحافظ عن ذلك، وجعل حديث النهى مشكوكا فى رفعه، فليتنبه له.

وأما قوله: وفى تخصيص عموم المتواتر بعموم الآحاد نظر. فالجواب أنا لا نسلم كون حديث النهى عن صوم أيام التشريق من الآحاد، بل هو من المتواتر أيضا. قال الإمام أبو بكر الجصاص الرازى فى "أحكام القرآن" له: قد ثبت عن النبى ﷺ النهى عن صوم يوم الفطر، ويوم النحر، وأيام التشريق، فى أخبار متواترة مستفيضة، (ومن راجع "معانى الآثار" للطحاوى فى هذا الباب لا يشك فى صحة هذا القول قط) واتفق العلماء على استعمالها، وأنه غير جائز لأحد أن يصوم هذه الأيام عن غير صوم المتعة، لا من فرض، ولا من نفل، فلم يجز صومها عن المتعة لعموم النهى عن الجميع (وأيضا فقد أجمعوا على تخصيص عموم الآية بما عدا يوم النحر؛ لاتفاقهم على أن يوم العيد لا يصام، مع أن كونه من أيام الحج أولى من كون أيام التشريق بعده منها كما سيأتى، وإذا خصص فرد من حكم العام مرة لم يبق عمومه فيما سواه من الأفراد قطعيا كما صرح به أهل الأصول منا).

قال الجصاص: ولما اتفقوا على أنه لا يجوز أن يصوم يوم النحر -وهو من أيام الحج للنهى الوارد فيه- كذلك لا يجوز الصوم أيام منى وأيضا لما لم يجز أن يصومهن عن قضاء رمضان؛ لقوله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾، (وهو بعمومه شامل لجمع الأيام وأيام التشريق منها) وكان الحظر المذكور فى هذه الأخبار قاضيا على إطلاق الآية موجبا لتخصيص القضاء فى غيرها، (ثبت باتفاقهم كون هذه الأخبار تصلح مخصصة لعموم المتواتر لكونها متواترة، لا من الآحاد كما زعمه

٢٨٧٢- حدثنا محمد بن خزيمة، ثنا حجاج بن المنهال، ثنا حماد بن سلمة، أنا حجاج، عن عمرو بن شعيب، عن سعيد بن المسيب: أن رجلا أتى عمر بن الخطاب يوم

الحافظ)، ووجب أن يكون ذلك حكم صوم التمتع، وأن يكون قوله تعالى: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج﴾ في غير هذه الأيام.

قال أبو بكر: وأيضا لما قال: ﴿فصيام ثلاثة أيام فى الحج﴾، ولم يكن صوم هذه الأيام فى الحج؛ لأن الحج فائت فى هذا الوقت، لم يجز أن يصومها. فإن قيل: هذه من أيام الحج، فوجب أن يجوز صومهن فيها. قيل له: لا يجب ذلك من وجوه: أحدها: أن نهى النبى ﷺ عن صوم هذه الأيام قاض عليه ومخصص له، كما خص قوله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ نهيه عن صيام هذه الأيام، والثاني: أنه لو كان جائزا لأنه من أيام الحج، لوجب أن يكون صوم يوم النحر أجوز؛ لأنه أخص بأفعال الحج من هذه الأيام. والثالث: أن يكون ﷺ خص يوم عرفة بالحج بقوله: «الحج عرفة»، فقوله: ﴿فصيام ثلاثة أيام فى الحج﴾ يقتضى أن يكون آخرها يوم عرفة. والرابع: أنه روى: أن يوم الحج الأكبر يوم عرفة. وروى: أنه يوم النحر. وقد اتفقوا على أنه أى المتمتع فاقد الهدى لا يصوم يوم النحر مع أنه يوم الحج، فما لم يسم يوم الحج من الأيام المنهى عن صومها أحرى أن لا يصوم فيها: وأيضا فإن الذى يبقى بعد يوم النحر إنما هو توابع الحج، وهو رمى الجمار، فلا اعتبار به فى ذلك، فليس هو إذا من أيام الحج، فلا يكون صومها صوما فى الحج اهـ (١: ٢٩٦). قلت: ولله دره من فقيه، قد فتحت له أبواب المعانى، فهكذا فليكن الفقه وفهم الكتاب والسنة، فأولئك هم أئمة المعانى حقا.

قوله: "حدثنا محمد بن خزيمة" إلخ، قال فى "الهداية": فإن فاته الصوم حتى أتى يوم النحر لم يجزه إلا الدم، إلى أن قال: وعن عمر أنه أمر فى مثله بذبح الشاة اهـ (٢: ٤٢٠ مع "الفتح") وقال الزيلعى فى "نصب الراية": حديث غريب، وكذا ذكره فى "المبسوط" فنقل عن عمر أنه أتاه رجل يوم النحر، فقال: إنى تمتعت بالعمرة إلى الحج فقال: اذبح شاة، قال: ما معى شيء، قال: سل أقاربك، قال: ما هنا أحد منهم، فقال: يا مغيث[1] أعطه قيمة شاة (١: ٥٢٥). وقال الحافظ فى "الدراية": حديث عمر أنه أمر فى مثله بذبح شاة، أى فى قارن لم يجد الهدى ولم يصم حتى أتت

---

(١) الصحيح معيقيب كما فى الطحاوى؛ فإنه هو الذى استعمله أبو بكر وعمر على بيت المال، وكان قبل ذلك على خاتم النبى ﷺ، كذا فى "التهذيب" (١: ٢٥٤). وفى الرواة عن عمر رضى الله عنه مغيث بن سمى من أهل الشام ثقة، ولكن لم يثبت كونه على بيت المال حتى يأمره عمر بإعطاء قيمة شاة للرجل.

النحر، فقال: يا أمير المؤمنين! إنى تمتعت ولم أهد ولم أصم فى العشر، فقال: سل فى قومك؟ ثم قال: يا معيقيب! أعطه شاة. رواه الطحاوى (٤٣١:٤) وسنده حسن.

عليه أيام النحر لم أجده، وذكر صاحب "المبسوط"، فذكر ما ذكره الزيلعى (٢٠٤).

قلت: لقد صدق القائل: كم ترك الأول للآخر. فهذان حافظان متقدمان على أهل عصرهما فى حفظ الحديث، ولم يطلعا على هذا الأثر، وسنده عند الطحاوى غير ما وجداه فى "المبسوط" بلا سند، وأنا أتعجب من الحافظ ابن حجر؛ فإنه أخذ عن "معانى الآثار" للطحاوى مادة كثيرة لهذه المسألة فى شرحه على البخارى، وأثر عمر هذا ذكره الطحاوى فى هذا الباب بعينه، واحتج به لتائيد مذهبه، ومع ذلك قد خفى عليه ولم يتنبه له. قال الطحاوى بعد ما أسند الحديث عن عمر ما نصه: أ فلا ترى أن عمر لم يقل له: فهذه أيام التشريق فصمها؟ (كما قاله مالك، ولم يقل أيضا: فصمها إذا مضت أيام التشريق. كما قاله الشافعى، بل قال له: سل فى قومك)، فدل تركه ذلك وأمره إياه بالهدى أن أيام الحج عنده التى أمر الله عز وجل المتمتع بالصوم فيها هى قبل يوم النحر، وأن يوم النحر وما بعده من أيام التشريق ليس منها (٤٣١:١). وكذا لا يجزئ المتمتع صوم هذه الثلاثة بعد أيام التشريق أيضا عنده، وإلا لم يأمره بالسوال عن قيمة الشاة فى قومه، بل أمره بصوم العشرة كلها بعد أيام التشريق.

قال المحقق فى "الفتح": وأما ما فى البخارى عن عائشة وابن عمر رضى الله عنهم أنهما قالا: لم يرخص فى أيام التشريق أن يصمن إلا لمن لم يجد الهدى. قيل: وهذا شبيه بالمسند. قال الشافعى: وبلغنى أن ابن شهاب يرويه عن رسول الله ﷺ مرسلا. وأخرج البخارى أيضا من كلام ابن عمر رضى الله عنهما -فذكر ما قدمناه عنه- فعلى أصلنا لو صح رفعه لم يعارض النهى العام لو وازنه، فكيف وذلك أشهر؟ وعلى أصلهم لا يخص ما لم يجزم برفعه وصحته، والمرسل عندهم من قبيل الضعيف لو تحقق، فكيف وإنما ذكره الشافعى بلاغا وغيره موقوفا؟ (وقد عارضه أثر عمر الذى أخرجه الطحاوى موقوفا عليه. وعمر أجل من ابنه ومن عائشة رضى الله عنهما كما لا يخفى)، ولو تم على أصلهم لم يلزمنا اعتباره اهـ (٤٢٠:٣).

قال الجصاص: وأما القول فى صومها بعد أيام منى فإن أصحابنا لم يجيزوه؛ لقوله تعالى: ﴿فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج﴾، فجعل أصل الفرض هو الهدى كقوله: ﴿فصيام شهرين متتابعين﴾، وقوله: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾، فغير جائز وقوعها عن الكفارة

٢٨٧٣- عن كعب بن مالك: أن رسول الله ﷺ بعثه وأوس بن الحدثان أيام التشريق، فناديا: أنه لا يدخل الجنة إلا مؤمن، وأيام منى أيام أكل وشرب. رواه أحمد ومسلم. "نيل الأوطار" (٤-٢١).

٢٨٧٤- عن عمرو بن العاص، أنه قال لابنه عبد الله فى أيام التشريق: إنها الأيام التى نهى رسول الله ﷺ عن صومهن، وأمر بفطرهن، أخرجه أبو داود، وابن المنذر، وصححه ابن خزيمة، والحاكم. "فتح البارى" (٤-٢١١).

٢٨٧٥- أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، فى الرجل يفوته صوم ثلاثة

إلا على الصفة المشروطة. فإن قيل: أكثر ما فيه إيجاب فعله فى وقت فلا يسقطه فواته، كقوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ و﴿حافظوا على الصلوات﴾ و﴿قرآن الفجر﴾ وما جرى مجرى ذلك من الفروض المخصوصة بأوقاتها، ثم يكن فواتها مسقطا لها. فالجواب من وجهين: أحدهما: أن كل فرض مخصوص بوقت فإن فوات الوقت يسقطه، ويحتاج إلى دلالة أخرى فى إيجاب فرض آخر؛ لأن المفروض فى هذا الوقت الثانى هو غير المفروض فى الوقت الأول، ولو لا قول النبى ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»، لما وجب قضاء الصلوات إذا فاتت عن أوقاتها، وكذلك لو لا قوله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ لما وجب قضاء صوم رمضان بعد فواته عن وقته، ولما كان صوم الثلاثة الأيام مخصوصا بوقت ومعقودا بصفة -وهو فعله فى الحج- ثم لم يفعله على الصفة المشروطة وفى الوقت المخصوص به، لم يجز إيجاب قضائه وإقامة غيره مقامه إلا بتوقيف. والثانى: أن صوم الثلاثة الأيام جعل بدلا من الهدى عند عدمه بهذه الشريطة، فغير جائز إثباته بدلا إلا على هذا الوصف، كما لا يجوز أن نقيم غير التراب مقام التراب عند عدمه، مثل: الدقيق، والأشنان، ونحوهما فى التيمم، وليس كذلك حكم الصلوات الفوائت، لأنا لم نقم القضاء بدلا منها عند عدمها، وإنما هى فروض (مستقلة) ألزمها عند الفوات اهـ ملخصا (١:٢٩٦).

قوله: "عن كعب بن مالك، وعن عمرو بن العاص" إلخ، دلالتهما على الصيام فى أيام التشريق ظاهرة، وأمره ﷺ بنداء هذا النهى فى أيام منى دليل على عمومه المتمتعين والقارنين جميعا، كما تقدم فى كلام الطحاوى.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ، دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

أيام فى الحج، قال: عليه الهدى، لا بد منه ولو أن يبيع ثوبه. أخرجه محمد فى "الآثار" له. (٥٢). وسنده صحيح.

باب طريق التمتع وأنه مع سوق الهدى أفضل منه لغيره ولا يحل المتمتع سائق الهدى حتى يبلغ الهدى محله يوم النحر

٢٨٧٦- عن الزهرى، عن سالم، عن أبيه، قال: تمتع رسول الله ﷺ فى حجة الوداع بالعمرة إلى الحج وأهدى، فساق معه الهدى من ذى الحليفة، وبدأ رسول الله

باب طريق التمتع وأنه مع سوق الهدى أفضل منه لغيره ولا يحل المتمتع سائق الهدى حتى يبلغ الهدى محله يوم النحر

قوله: عن الزهرى عن سالم إلخ، قلت: دلالته على طريق التمتع ظاهرة؛ لأنه ﷺ أمر من أصحابه المتمتعين الذين لم يسوقوا الهدى بأن يطوفوا بالبيت وبالصفا والمروة. وليقصروا وليحلوا، ثم ليهلوا بالحج، وعليهم الهدى لأجل متعتهم هذه، ومن كان أهدى منهم أن لا يحل من شىء حتى يقضى حجه. وهذا هو طريق التمتع عندنا كما ذكره فى الهداية(٢:٤٢٤ مع الفتح).

وإذا تقرر ذلك فنقول: إن التمتع مع سوق الهدى أفضل منه بغيره؛ لأن النبى ﷺ ساق الهدايا معه كما قد تقدم، ولأن المتمتع سائق الهدى لا يحل من عمرته حتى يحل من حجه؛ بدليل حديث ابن عمر هذا، وبدليل حديث عائشة عند مسلم، قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ حجة الوداع، فمنا من أهل بعمرة، ومنا من أهل بحج، حتى قدمنا مكة فقال رسول الله ﷺ: «من أحرم بعمرة ولم يهد فليحلل، ومن أحرم بعمرة وأهدى فلا يحل حتى ينحر هديه، ومن أهل بحج فليتم حجه» الحديث (١:٣٨٧).

قال النووى: هذا الحديث ظاهر فى الدلالة لمذهب أبى حنيفة وأحمد وموافقيهما فى أن المعتمر المتمتع إذا كان معه هدى لا يتحلل من عمرته حتى ينحر هديه يوم النحر. ومذهب مالك والشافعى وموافقيهما أنه إذا طاف وسعى وحلق حل من عمرته، وحل له كل شىء فى الحال سواء كان ساق هديا أم لا. وأجابوا عن هذه الرواية بأنها مختصرة من الروايات التى ذكرها مسلم بعدها والتى ذكرها قبلها عن عائشة، وتقديرها: ومن أحرم بعمرة وأهدى فليهلل بالحج ولا يحل حتى ينحر هديه اهـ(١:٣٨٧).

ﷺ فأهل بالعمرة، ثم أهل بالحج، وتمتع الناس مع رسول الله ﷺ بالعمرة إلى الحج، فكان من الناس من أهدى فساق الهدى، ومنهم من لم يهد، فلما قدم رسول الله ﷺ مكة قال للناس: «من كان منكم أهدى فإنه لا يحل من شئ حرم منه حتى يقضى حجه، ومن لم يكن منكم أهدى فليطف بالبيت وبالصفا والمروة، وليقصر وليحلل، ثم ليهل بالحج وليهد، فمن لم يجد هديا فصيام ثلاثة أيام فى الحج، وسبعة إذا رجع إلى أهله». وطاف رسول الله ﷺ حين قدم مكة، فاستلم الركن أول شئ، ثم خب ثلاثة أشواط من السبع، ومشى أربعة أطواف، ثم ركع حين قضى طوافه بالبيت عند المقام ركعتين، ثم سلم فانصرف، فأتى الصفا فطاف بالصفا والمروة سبعة أطواف، ثم لم يتحلل من شئ حرم منه حتى قضى حجه، ونحر هديه يوم النحر، وأفاض فطاف بالبيت، ثم حل من كل شئ حرم منه، وفعل مثل ما فعل رسول الله ﷺ من أهدى فساق الهدى. وعن عروة عن عائشة مثل حديث سالم عن أبيه، متفق عليه. "نيل الأوطار" (٤-١٩٤).

وحاصله حمل حديث عائشة على القران دون التمتع، والقارن لا يحل حتى يقضى حجه وينحر هديه اتفاقا.

والجواب أن الروايات التى ذكرها مسلم عن عائشة بلفظ: ثم قال رسول الله ﷺ: «من كان معه هدى فليهلل بالحج مع العمرة، ثم لا يحل حتى يحل منهما جميعا». وقع فيه تقديم وتأخير لما فى رواية عنها عند مسلم: فلما قدمنا مكة قال رسول الله ﷺ لأصحابه: «اجعلوها عمرة»، فأحل الناس إلا من كان معه الهدى، ثم أهلوا حين راحوا. الحديث (١:٣٨٩). وفيه أن المتمتعين كلهم لم يهلوا بالحج إلا حين راحوا إلى منى، وأصرح منه حديث جابر عنده أيضا، قال: أمرنا النبى ﷺ لما أحللنا أن نحرم إذا توجهنا إلى منى، قال: فأهللنا من الإبطح اهـ (١:٣٩٢). فلا يصح حمل حديثها هذا على حكم القارن، بل هو فى حكم المتمتع حتما أنه يحل من عمرته بالطواف والسعى إن لم يكن أهدى، ولا يحل منها إن كان معه هدى حتى يهل بالحج ويقضى حجه وينحر هديه، هو المصرح به فى الحديث الذى استدللنا به.

وأما ما وقع فى رواية: من كان معه هدى فليهلل بالحج. فمعناه أى يضم إحرام الحج مع إحرام العمرة إذا راح إلى منى، ولا دليل على أنه أمرهم به وقت ما طافوا لعمرتهم ويؤيد ما قلنا حديث أبى سعيد عند أحمد ومسلم، وفيه: فلما قدمنا مكة أمرنا أن نجعلها عمرة إلا من ساق

٢٨٧٧- وفي حديث جابر الطويل عند مسلم: حتى إذا كان آخر طوافه على المروة فقال: «لو أني استقبلت من أمري ما استدبرت لم أسق الهدى، وجعلتها عمرة. فمن كان منكم ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة». الحديث.

باب متى يقطع المتمتع والمعتمر تلبيته

٢٨٧٨- عن ابن أبي ليلى، عن عطاء، عن ابن عباس: أن النبي ﷺ كان يمسك عن التلبية في العمرة إذا استلم الحجر. رواه الترمذي وقال: حديث صحيح. "زيلعي" (١-٥٢٦).

٢٨٧٩- عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ قال: «يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر». رواه أبو داود (٢-١٠٠)، وسكت عنه، قال المنذري: وأخرجه الترمذي وقال: صحيح اهـ. وفي إسناده محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وفيه مقال.

الهدى، فلما كان يوم التروية ورحنا إلى منى أهللنا بالحج. وحديث أسماء عند مسلم: «من كان معه هدى فليقم على إحرامه، ومن لم يكن معه هدى فليحلل»، "نيل" (٤:٢٠٧ و٢٠٨). وفيه أنه أمر سائقي الهدى بالبقاء على إحرامهم للهدى لا غيرهم فافهم. فإنه لا يصح تقدير الإهلال بالحج في حديث أبي سعيد وأسماء إلا بتجشم تأويل بعيد بلا دليل، ولا يخلو ذلك من التكلف، والله تعالى أعلم. ففي التمتع مع سوق الهدى استعداد ومسارعة فهو أفضل، قاله صاحب الهداية (٢:٤٢٤ مع الفتح). ودلالة الحديث وكذا حديث جابر على الجزء الثالث من الباب ظاهرة أيضا، وتذكر قول ابن القيم: وكيف يكون نسك يتخلله التحلل ولم يسق فيه الهدى أفضل من نسك لم يتحلله تحلل وقد سبق فيه الهدى اهـ بمعناه وقد تقدم ذكره في باب فضيلة القران.

باب متى يقطع المتمتع والمعتمر تلبيته

قوله: "عن ابن أبي ليلى إلى آخر الباب"، قلت: قال الترمذي: حديث ابن عباس حديث صحيح، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم، قالوا: لا يقطع المعتمر التلبية حتى يستلم الحجر. وقال بعضهم: إذا انتهى إلى بيوت مكة قطع التلبية، والعمل على حديث النبي ﷺ، وبه يقول سفيان، والشافعي، وأحمد، انتهى. من "عون المعبود" (٢:١٠٠). وفيه أيضا، قال ابن الأثير: هو أي استلم افتعل من السلام التحية، وأهل اليمن يسمون الركن الأسود المحيا، أي أن الناس يحيونه بالسلام.

٢٨٨٠- حدثنا أسامة بن زيد، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن النبى ﷺ لبى يعنى فى عمرة القضية حتى استلم الركن. رواه الواقدى فى "كتاب المغازى". "زيلعى" (١-٥٢٦). قلت: أسامة بن زيد هذا هو الليثى، وروى له مسلم مقرونا، والبخارى تعليقا، وأصحاب السنن. "تقريب" (١٢)، والواقدى فيه كلام، وثقه بعضهم، وضعفه آخرون، وهو مقبول فى المغازى كما مر غير مرة.

باب أن من شرط التمتع الاعتمار فى أشهر الحج ثم الحج من عامه و عليه ما استيسر من الهدى وإن صام فاقد الهدى ثلاثة أيام بعد ما أحرم بالعمرة قبل أن يطوف لها جاز وإن صامها قبل الإحرام بها لم يجز

٢٨٨١- عن ابن عباس فى حديث طويل: أنه سئل عن متعة الحاج، فقال: أهل

قيل: هو افتعل من السلام، وهى الحجارة، واحدتها سلمة بكسر اللام، يقال: استلم الحجر إذا لمسه وتناوله اهـ.

وفى "الهداية": ويقطع أى المتمتع التلبية إذا ابتدأ بالطواف، وقال مالك رحمه الله: كما وقع بصره على البيت؛ لأن العمرة زيارة البيت وتتم به، ولنا أن النبى ﷺ فى عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم الحجر، ولأن المقصود هو الطواف، فيقطعها عند افتتاحه، ولهذا يقطعها الحاج عند افتتاح الرمى اهـ. وتكلم المحقق فى تعليله بأن المقصود هو الطواف، وتنظيره بقطع الحاج تلبيته عند افتتاح الرمى بأن الرمى ليس بمقصود فى الحج (٢:٤٢٣). ولا حاجة إلى التعليل بالقياس بعد ما ثبت عن النبى ﷺ قولا وفعلا أنه قطع التلبية فى عمرته حين استلم الحجر، وأمر المتعمر به، والله تعالى أعلم.

باب أن من شرط التمتع الاعتمار فى أشهر الحج ثم الحج من عامه و عليه ما استيسر من الهدى وإن صام فاقد الهدى ثلاثة أيام بعد ما أحرم بالعمرة قبل أن يطوف لها جاز وإن صامها قبل الإحرام بها لم يجز

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، دلالة قوله: «فمن تمتع فى هذه الأشهر فعليه دم أو صوم» على

المهاجرون والأنصار، فذكر الحديث، وفيه: فجمعها نسكين فى عام واحد بين الحج والعمرة، فإن الله أنزله فى كتابه، وسنه نبيه، وأباحه للناس غير أهل مكة، قال الله تعالى: ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام﴾. وأشهر الحج التى ذكره الله: شوال، وذوالقعدة، وذوالحجة، فمن تمتع فى هذه الأشهر فعليه دم أو صوم. أخرجه البخارى والبيهقى. "الدر المنثور" (١:٢١٥). وفيه أيضا: أخرج ابن المنذر وابن أبى حاتم، عن ابن عباس فى قوله: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ يقول: من أحرم بالعمرة فى أشهر الحج اهـ.

الجزء الأول من الباب ظاهرة. ودل قوله: «فجمعوا نسكين فى عام واحد بين الحج والعمرة» على أن المتعة إنما سمى بها لأجل التمتع والاسترفاق بجمع النسكين فى عام واحد، لا لأجل أنه يحل بتمتع النساء، فلا يصح التمتع بالاعتمار فى أشهر الحج ما لم يحج بعده فى عامه ذلك؛ ليكون جامعا بين النسكين، أخرج ابن جرير فى تفسيره، حدثنا ابن البرقى، ثنا ابن أبى مريم، أخبرنا نافع. (هو ابن جريج، قال: كان عطاء يقول: المتعة لكل إنسان اعتمر فى أشهر الحج ثم أقام ولم يبرح حتى يحج، ساق هديا مقلدا أو لم يسق، إنما سميت المتعة من أجل أنه اعتمر فى أشهر الحج، فتمتع بعمرة إلى الحج، ولم تسم المتعة من أجل أنه يحل بتمتع النساء اهـ (٢:١٤٤) سنده حسن صحيح.

هذا، وقد قال الله تعالى: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى﴾. فجعل علة وجوب الهدى تمتعه بالعمرة إلى الحج، وهذا لا يتحقق بدون اعتماره فى أشهر الحج، وإذا اعتمر فيها وهو يريد الحج فقد صار متمتعا، ولزمه الهدى، أو الصوم إن لم يجد هديا، فله أن يصوم الثلاثة بعد إحرامه بالعمرة فى الحج أى فى أشهرها قبل إحرامه بالحج، هذا هو مذهب الحنفية. ويؤيده صريحا ما أخرجه ابن جرير بسند فيه ابن أبى حبيبة (وهو إبراهيم بن إسماعيل بن أبى حبيبة مختلف فيه، وثقه ابن معين وغيره، وضعفه آخرون) عن ابن عباس، أنه قال: الصيام للمتمتع ما بين إحرامه إلى يوم عرفة اهـ (٢:١٤٤). والمراد به إحرام العمرة، فإن الإهلال بالحج لا يسن للمتمتع إلا عند الرواح إلى منى كما تقدم وسيأتى، ولا يكون بيته وبين عرفة ثلاثة أيام حتى يصومها إلى عرفة.

قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: ومما يدل على تقديم الصوم على إحرام الحج أن سنة المتمتع أن يحرم بالحج يوم التروية، وبذلك أمر النبى ﷺ أصحابه حين أحلوا من إحرامهم بعمرة،

٢٨٨٢- عن أبي جمرة قال: سألت ابن عباس عن المتعة، فأمرني بها، وسألته عن الهدى، فقال: فيها جزور، أو بقرة، أو شاة، أو شرك من دم. متفق عليه. "المغني" لابن قدامة (٣-٤٩٨).

ولا يكون إلا وقد تقدم الصوم قبل ذلك اهـ (١:٢٩٥). وقال أيضا: قد اختلف في قوله: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج﴾. فروى عن على: أنه قبل يوم التروية، ويوم التروية، ويوم عرفة، وقالت عائشة وابن عمر: من حين أهل بالحج إلى يوم عرفة. قال ابن عمر: ولا يصومهن حتى يحرم. قال عطاء: يصومهن في العشر حلالا إن شاء، وهو قول طاوس، وقالا: لا يصومهن قبل أن يعتمر قال عطاء: وإنما يؤخرهن إلى العشر لأنه لا يدرى عسى أن يتيسر له الهدى.

قال أبو بكر: هذا يدل على أن ذلك عندهما على جهة الإيجاب، وأصحابنا يجيزون صومهن بعد إحرامه بالعمرة، ولا يجيزونه قبل ذلك؛ لأن الإحرام بالعمرة هو سبب التمتع. قال الله تعالى: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾، فمتى وجد السبب جاز تقديمه على وقت الوجوب، كتعجيل الزكاة لوجود النصاب، وتعجيل كفارة القتل بوجود الجراحة، ويدل على جواز تقديمه قبل وقت وجوبه لوجود سببه، أنا قد علمنا أن وجوب الهدى متعلق بوجود تمام الحج، وذلك إنما يكون بالوقوف بعرفة؛ لأن قبل ذلك يجوز ورود الفساد عليه، فلا يكون الهدى (أى هدى المتعة) واجبا عليه، وإذ كان كذلك -وقد جاز عند الجميع صوم ثلاثة أيام بعد الإحرام بالحج وإن لم يكن الإحرام به موجبا له، إذا كان وجوبه متعلقا تمام الحج والعمرة جميعا- ثبت جوازه بعد وجود سببه وهو العمرة، ولا فرق بين إحرام الحج وإحرام العمرة، وإذا فعله بعد إحرام الحج إنما هو لأجل وجود سببه. وذلك موجود بعد إحرام العمرة (أيضا).

فإن قيل: لو كان ما ذكرت سببا للجواز لوجب أن يجوز السبعة أيضا لوجود السبب. قيل له: لو لزمنا ذلك على قولنا في جوازه بعد إحرام العمرة للزمك مثله في إجازتك له بعد إحرام الحج؛ لأنك تجيز صوم الثلاثة الأيام بعد إحرام الحج، ولا تجيز السبعة، (وأيضا لقلنا بجواز السبعة بعد وجود السبب لو لا قوله تعالى: ﴿وسبعة إذا رجعتم﴾ قيد السبعة بالرجوع، وبين له وقتا معلوما، فلا يجوز قبله). فإن قيل: قال الله تعالى: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج﴾ فلا يجوز تقديمه على الحج، قيل له: لا يخلو ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج﴾ من أحد معان: إما أن يريد به في الأفعال التي هي عمدة للحج، وما سماه النبي ﷺ حجا وهو الوقوف بعرفة؛ لأنه قال: «الحج عرفة». أو

٢٨٨٣- عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، أنه كان يقول: من اعتمر فى أشهر الحج: فى شوال، أو ذى القعدة، أو ذى الحجة، قبل الحج، ثم أقام بمكة حتى يدركه الحج، فهو متمتع إن حج، وعليه ما استيسر من الهدى. فإن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج، وسبعة إذا رجع. أخرجه مالك فى "الموطأ" (١٣٣).

٢٨٨٤- مالك، عن صدقة بن يسار، عن عبد الله بن عمر، أنه قال: والله لأن أعتمر قبل الحج وأهدى أحب إلى من أن أعتمر بعد الحج فى ذى الحجة. الموطأ(١٣٣).

أن يريد فى إحرام الحج؛ أو فى أشهر الحج؛ لأن الله تعالى قال: «الحج أشهر معلومات». وغير جائز أن يكون المراد فعل الحج الذى لا يصح إلا به؛ لأن ذلك إنما هو يوم عرفة بعد الزوال، ويستحيل صوم الثلاثة الأيام فيه، ومع ذلك فلا خلاف فى جوازه قبل يوم عرفة، فبطل هذا الوجه وبقى من وجوه الاحتمال فى إحرام الحج، أو فى أشهر الحج، وظاهره يقتضى جواز فعله بوجود أيهما كان؛ لمطابقته اللفظ فى الآية (ويترجح الثانى بأن الزمان يصلح ظرفا للصوم، والإحرام بالحج من جنس الأفعال، والفعل لا يصلح ظرفا للفعل إلا بتأويل فافهم).

وأيضا قوله: ﴿فصيام ثلاثة أيام فى الحج﴾ معلوم أن جوازه معلق بوجود سببه لا بوجوبه، (إجماعا كما مر) فإذا كان هذا المعنى موجودا عند إحرامه بالعمرة وجب أن يجزئ ولا يكون ذلك خلاف الآية. فإن قيل: إذا كان الصوم بدلا من الهدى، والهدى لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر، فكيف جاز الصوم قبله؟ قيل له: لا خلاف فى جواز الصوم قبل يوم النحر، وقد ثبت بالسنة امتناع جواز ذبح الهدى قبل يوم النحر، وأحدهما ثابت بالاتفاق، وبدلالة قوله: «فصيام ثلاثة أيام فى الحج»، والآخر ثابت بالسنة، فالاعتراض عليهما بالنظر ساقط اهـ (١: ٢٩٤). قلت: فما روى عن عائشة وابن عمر رضى الله عنهم من عدم جواز الصوم قبل الإحرام بالحج محمول عندنا على كونه خلاف الأولى وإن كان مجزئا؛ لأنه لا يدرى عسى يتيسر له الهدى، فيستحب له التأخير كما يستحب لمن لا يجد الماء تأخير التيمم إلى آخر الوقت إذا رجا وجود الماء، فافهم.

قوله: "عن عبد الله بن دينار إلى آخر الباب"، دلالة الآثار على أن من شرط التمتع الاعتمار فى أشهر الحج قبل الحج ثم الحج من عامه، وأن عليه الهدى، ظاهرة. ودل أثر ابن عمر بطريق صدقة بن يسار على أن الاعتمار فى ذى الحجة بعد الفراغ من الحج ليس من المتعة فى شىء، ودل أثر عطاء على أن مدار التمتع على حصول طواف العمرة فى أشهر الحج، وإن كان قد أحرم بها

٢٨٨٥- عن نافع: أنه خرج مع ابن عمر معتمرين فى شوال، فأدركهما الحج وهما بمكة، فقال ابن عمر: من اعتمر معنا فى شوال ثم حج فهو متمتع، عليه ما استيسر من الهدى. الحديث، أخرجه الطبرى فى تفسيره. (٢-١٤٤). وسنده صحيح.

٢٨٨٦- حدثنا ابن حميد، ثنا هارون، عن عنبسة، عن ليث، عن عطاء، فى رجل اعتمر فى غير أشهر الحج، فساق هديا تطوعا، فقدم مكة فى أشهر الحج، قال: إن لم يكن يريد الحج فلينحر هديه، ثم ليرجع إن شاء. فإن هو نحر الهدى وحل، ثم بدا له أن يقيم حتى يحج، فلينحر هديا آخر لتمتعه، فإن لم يجد فليصم. حدثنا ابن حميد، ثنا

قبلها، وهذا كله مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى. قال ابن قدامة فى "المغنى": قال ابن المنذر: قد أجمع أهل العلم على أن من أهل بعمرة فى أشهر الحج من أهل الآفاق من الميقات، وقدم مكة ففرغ منها وأقام بها وحج من عامه، أنه متمتع، عليه الهدى إن وجد، وإلا فالصيام. وقد نص الله تعالى بقوله: «فمن تمتع بالعمرة إلى الحج» الآية. وعن أبى جمرة قال: سألت ابن عباس عن المتعة؟، فأمرنى بها، وسألته عن الهدى؟ فقال: فيها جزور، أو بقرة أو شاة أو شرك من دم. متفق عليه. والدم الواجب شاة، أو سبع بقرة، أو سبع بدنة، وبهذه قال الشافعى، وأصحاب الرأى، وقال مالك: لا يجزئ إلا بدنة، لأن النبى ﷺ ساق بدنة. وهذا ترك لظاهر قوله تعالى: ﴿فما استيسر من الهدى﴾، وإطراح للآثار الثابتة، وما احتجوا به فلا حجة فيه، فإن إهداء النبى ﷺ للبدنة لا يمنع إجزاء ما دونها (وإلا لوجب إهداء المأة) فإن النبى ﷺ قد ساق مأة بدنة، ولا خلاف فى أن ذلك ليس بواجب.

قال: ولا نعلم بين أهل العلم خلافا فى أن من اعتمر فى غير أشهر الحج عمرة، وحل منها قبل أشهر الحج. أنه لا يكون متمتعا إلا قولين شاذين: أحدهما: عن طاؤس، أنه قال: إذا اعتمرت فى غير أشهر الحج ثم أقمت حتى الحج فأنت متمتع. والثانى: عن الحسن، أنه قال: من اعتمر بعد النحر فهى متعة. قال ابن المنذر: لا نعلم أحدا قال بواحد من هذين القولين، فأما إن أحرم بالعمرة فى غير أشهر الحج، ثم حل منها فى أشهر الحج، فمذهب أحمد أنه لا يكون متمتعا، ونقل معنى ذلك عن جابر، وأبى عياض، وهو قول إسحاق، وأحد قولى الشافعى. وقال طاوس: عمرته فى الشهر الذى يدخل فيه الحرم. وقال الحسن، والحكم، وابن شبرمة. والثورى، والشافعى فى أحد قوليه: عمرته فى الشهر الذى يطوف فيه. وقال عطاء: عمرته فى الشهر الذى يحل فيه، وهو قول

هارون، عن عنبسة، عن ابن أبى ليلى مثله. أخرجه الطبرى أيضا فى تفسيره (٢:١٤٤) وسنده حسن.

مالك. (قلت: وقول أبى حنيفة مثل قول الثورى وموافقيه، إلا أنه قال: عمرته فى الشهر الذى يطوف فيه أربعة أشواط لعمرته).

قال ابن قدامة: ومن شرط التمتع أن يحج من عامه، فإن اعتمر فى أشهر الحج، ولم يحج ذلك العام، بل حج من العام القابل، فليس بتمتع، لا نعلم فيه خلافا إلا قولا شاذا عن الحسن فيمن اعتمر فى أشهر الحج فهو متمتع حج أو لم يحج، والجمهور على خلاف هذا؛ لأن الله تعالى قال: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى﴾. وهذا يقتضى الموالاة، ولأنهم إذا أجمعوا على أن من اعتمر فى غير أشهر الحج، ثم حج من عامه ذلك، فليس بمتمتع، فهذا أولى؛ فإن التباعد بينهما أكثر.

قال: ولكل واحد من صوم الثلاثة والسبعة وقتان: وقت جواز، ووقت استحباب فأما وقت الثلاثة فوقت الاختيار لها أن يصومها ما بين إحرامه بالحج ويوم عرفة، ويكون آخر الثلاثة يوم عرفة. قال طاوس: يصوم ثلاثة أيام آخرها عرفة. وروى ذلك عن عطاء، والشعبى، ومجاهد، والحسن، والنخعى، وسعيد بن جبير، وعلقمة، وعمرو بن دينار، وأصحاب الرأى. وإن صام منها قبل إحرامه بالحج جاز، نص عليه. وأما وقت جوازها فإذا أحرم بالعمرة، وهذا قول أبى حنيفة. وعن أحمد: إذا حل من العمرة.

وقال مالك: والشافعى: لا يجوز إلا بعد إحرام الحج. ويروى ذلك عن ابن عمر، وهو قول إسحاق، وابن المنذر؛ لقول الله تعالى: ﴿فصيام ثلاثة أيام فى الحج﴾. ولنا أن إحرام العمرة أحد إحرامى التمتع، فجاز الصوم بعده كإحرام الحج. فأما قوله ﴿فصيام ثلاثة أيام فى الحج﴾. فقيل: معناه فى أشهر الحج، فإنه لا بد من إضمار إذا كان الحج أفعالا لا يصام فيها، إنما يصام فى وقتها، أو فى أشهرها. وأما تقديم الصوم على إحرام العمرة فغير جائز، ولا نعلم قائلا بجوازه إلا رواية عن أحمد، وليس بشىء؛ لأنه لا يقدم الصوم على سببه ووجوبه، ويخالف قول أهل العلم، وأحمد ينزه عن هذا. وأما السبعة فوقت اختيارها إذا رجع إلى أهله؛ لما روى عن ابن عمر مرفوعا: «فمن لم يجد هديا فليصم ثلاثة أيام فى الحج، وسبعة إذا رجع إلى أهله». متفق عليه وأما وقت الجواز فمنذ تمضى أيام التشريق، وبهذا قال أبو حنيفة، ومالك، وقال: ولا يجب التتابع، وذلك لا يقتضى

٢٨٨٧– أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، فى الرجل يقدم متمتعا فى شهر رمضان فلا يطوف حتى يدخل شوال، قال: هو متمتع؛ لأنه طاف (لعمرته) فى أشهر الحج. أخرجه محمد فى "الآثار" وقال: وبه نأخذ، عمرته فى الشهر الذى يطوف فيه، وليس فى الشهر الذى يحرم فيه، وهو قول أبى حنيفة اهـ (٥٦).

جمعا ولا تفريقا وهذا قول الثورى وإسحاق وغيرهما لا نعلم فيه مخالفا اهـ ملخصا(٣:٤٩٨و٥٠٦).

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ، دلالته على اشتراط الاعتمار فى الحج للمتمتع ظاهرة، وأن المراد بالاعتمار هو الطواف دون الإحرام. ثم اعلم أن جواز الصوم لفاقد الهدى وإن كان مقيدا بإحرام العمرة عندنا، ولكنه إن قدم الإحـــرام على أشهر الحج وأخر الطواف إليها، لم يجز له صوم الثلاثة الأيام قبل أشهر الحج بعد إحرام العمرة، بل يجب أن يكون الصوم بعد إحرام العمرة فى أشهر الحج؛ لأن سبب وجوب هـذا الصوم التمتع؛ لأنه بدل عن الهدى، وهو فى هذه الحالة غير متمتع ما لم يدخل عليه أشهر الحج، وهو محـــرم بالعمرة لم يطف لها أربعة أشواط. فلا يجوز أداؤه قبل سببه.

قال المحقق فى "الفتح": فالشرط فيها أن يكون محرما بالعمرة فى أشهر الحج مثل ما ذكرنا فى القرآن اهـ (٢:٤٢٤). وهذا مما لا يتنبه له إلا قليل، والله تعالى أعلم.

التنبيه:

كل ما ذكرناه فى هذا الباب من شروط التمتع وأحكامه، من وجوب الهدى عليه، والصيام إن لم يجده، فهو من شروط القران وأحكامه أيضا، كما لا يخفى على من راجع "الهداية" وفتح القدير" وغيرهما من كتب الحنفية فى الفقه.

باب المتمتع غير سائق الهدى يلم بأهله بعد ما حل من عمرته بطل تمتعه فإن رجع وحج من عامه ذلك لم يجب عليه هدى المتعة وإن خرج إلى غير بلده وأهله فهو متمتع إن حج من عامه

باب المتمتع غير سائق الهدى يلم بأهله بعد ما حل من عمرته بطل تمتعه فإن رجع وحج من عامه ذلك لم يجب عليه هدى المتعة وإن خرج إلى غير بلده وأهله فهو متمتع إن حج من عامه

قال الجصاص في أحكام "القران" له: اختلف أهل العلم فيمن اعتمر في أشهر الحج، ثم رجع إلى أهله وعاد فحج من عامه، فقال أكثرهم: إنه ليس بمتمتع، منهم سعيد ابن المسيب، وعطاء، وطاوس، ومجاهد، وإبراهيم، والحسن في إحدى الروايتين، وهو قول أصحابنا وعامة الفقهاء. وروى أشعث عن الحسن أنه قال: من اعتمر في أشهر الحج، ثم حج من عامه فهو متمتع، رجع أو لم يرجع. ويدل على صحة القول الأول أن الله تعالى خص أهل مكة (أي ومن في حكمهم) بأن لم يجعل لهم متعة، وجعلها لسائر أهل الآفاق، وكان المعنى فيه إلمامهم بأهاليهم بعد العمرة مع جواز الإحلال منها، وذلك موجود فيمن رجع إلى أهله؛ لأنه قد حصل له إلمام بأهله بعد العمرة. فكان بمنزلة أهل مكة.

وأيضا فإن الله تعالى جعل على المتمتع الدم بدلا من أحد السفرين الذين اقتصر على أحدهما، فإذا فعلهما جميعا لم يكن الدم قائما مقام شيء. (قلت: ويؤيد الوجه الأول أن الله تعالى ذكر الأهل في قوله: ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾ فمن رجع إلى أهله وبلده بعد العمرة كان كمثل أهل مكة في إلمامهم بأهاليهم، ويؤيد الأول قوله: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ أي انتفع بسفره لعمرة إلى أداء الحج فهو متمتع، وعليه الهدى، فمن رجع إلى أهله بعد العمرة ثم أنشأ سفرا آخر للحج في عامه ذلك فليس بمتمتع).

واختلفوا أيضا فيمن لم يرجع إلى أهله وخرج من مكة حتى جاوز الميقات، فقال أبو حنيفة: هو متمتع إن حج من عامه ذلك؛ لأنه لم يحصل له إلمام بأهله بعد العمرة، فهو بمنزلة كونه بمكة. وروى[1] عن أبي يوسف أنه ليس بمتمتع؛ لأن ميقاته الآن في الحج ميقات أهل بلده (لا ميقات أهل

(١) وفي "المبسوط": إن الطحاوي ذكر في هذا الفصل خلافا بين أبي حنيفة وصاحبيه (٤: ١٨٤).

٢٨٨٨- أخبرنا مالك، أخبرنا يحيى بن سعيد، أنه سمع سعيد بن المسيب يقول: من اعتمر فى شوال أو ذى القعدة أو فى ذى الحجة ثم أقام حتى يحج فهو متمتع، قد وجب عليه ما استيسر من الهدى، أو الصيام إن لم يجد هديا، ومن رجع إلى أهله ثم حج فليس بمتمتع. أخرجه محمد فى "الموطأ"، وقال: وبهذا كله نأخذ، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهاءنا اهـ (٢١٣).

٢٨٨٩- عن ابن عمر، قال: قال عمر: إذا اعتمر فى أشهر الحج ثم أقام فهو متمتع، فإن رجع فليس بمتمتع. أخرجه ابن أبى شيبة. "الدر المنثور" (١:٢١٥)، واحتج به ابن قدامة فى المغنى(٣:٥٠١). فهو حسن أو صحيح، ولا أقل من أن يكون صالحا.

٢٨٩٠- عن عطاء، قال: من اعتمر فى أشهر الحج، ثم رجع إلى بلده، ثم حج من عامه فليس بمتمتع، ذاك من أقام ولم يرجع. أخرجه ابن أبى شيبة أيضا. "الدر المنثور" (١:٢١٦). ولم أقف على سنده وذكرته اعتضاداً.

مكة) فصار بمنزلة عوده إلى أهله، والصحيح هو الأول لما بينا اهـ (١:٢٨٨) أى لأن الميقات لا ذكر له فى النص، وإنما ذكره فيه حضور الأهل، فإذا لم يلم بأهله كان داخلا فيمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام، لا حقيقة ولا حكما فافهم.

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ، قال المحقق فى "الفتح": ثم استدل المصنف أى صاحب "الهداية" عليه -أى على كون الرجوع إلى بلده وأهله مبطلا للتمتع- بقول التابعين، روى الطحاوى عن سعيد بن المسيب، وعطاء، ومجاهد، والنخعى: أن المتمتع إذا رجع بعد العمرة بطل تمتعه. وكذا ذكر الرازى فى "أحكام القرآن".

(قلت: ولم يظفر صاحب "الهداية" ولا المحقق فى "الفتح" ولا الزيلعى فى "نصب الراية" ولا الحافظ فى "الدراية" بأثر عمر ابن الخطاب عند ابن أبى شيبة، وقد ذكرناه فى المتن). وقول من نعلمه قاله منهم مطلق. (غير مقيد بغير القارن ولا بمتمتع لم يسق الهدى) والظاهر أنهم أيضا أخذوه من قوله تعالى: ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام﴾، إذ لا سنة ثابتة فى ذلك من روايتهم. والذى يظهر من مقتضى الدليل أن لا تمتع لأهل مكة ولا قران. وأن رجوع الآفاقى إلى أهله ثم عوده وحجه من عامه لا يبطل تمتعه مطلقا، لأن الله تعالى قيد جواز التمتع بعدم الإلمام

٢٨٩١- أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، في الرجل إذا أهل بالعمرة في غير أشهر الحج، ثم أقام حتى يحج أو رجع إلى أهله ثم حج: فليس بمتمتع، وإذا أهل بالعمرة في أشهر الحج، ثم رجع إلى أهله، ثم حج فليس بمتمتع، وإذا اعتمر في أشهر الحج، ثم أقام حتى يحج فهو متمتع. أخرجه محمد في "الآثار" (٥٢). وسنده صحيح.

بالأهل بقيد كونه في مكة وما ألحق بها، فتعدية المنع بتعدية الإلمام إلى ما بغير المسجد الحرام من الأهل تبتني على إلغاء قيد الكون بالمسجد الحرام، واعتبار المؤثر مطلق الإلمام، وصحته تتوقف على عقلية عدم دخول القيد في التأثير وكونه طرديا، والواقع خلافه إلى آخر ما قال وأطال اهـ (٢: ٤٣٢).

قلت: أما قوله: إذ لا سنة ثابتة في ذلك من روايتهم، فممنوع؛ لأنه قد ثبت عن عمر رضي الله عنه، وقول الصحابي حجة عندنا لا سيما فيما لا يدرك بالرأى، فهو مرفوع حكمه، وقد دل أثر عمر أن من اعتمر في أشهر الحج ثم رجع إلى أهله فليس بمتمتع، ولا يتناوله الآية؛ فإنها تناولت المتمتع. وهذا ليس بمتمتع، وقال بقوله جماعة من التابعين، وأجمع عليه الأئمة الأربعة، وإن كانوا قد اختلفوا في معنى الرجوع، فنص أحمد على أن تفسيره أن يسافر بين العمرة والحج سفرا بعيدا تقصر في مثله الصلاة، وفسره الشافعي بالرجوع إلى الميقات، والحنفية بالرجوع إلى مصره. ومالك بالرجوع إلى مصره أو إلى غيره أبعد منه، ذكره ابن قدامة في "المغنى" (٣: ٥٠١). فتراهم قد اتفقوا على اعتبار الرجوع مبطلا للمتعة، وقد اعترف المحقق بأن تعدية الإلمام إلى ما بغير المسجد الحرام من الأهل غير معقول المعنى، فلا بد من القول بأن أثر عمر رضى الله عنه في مثله مرفوع حكما، ولا دليل على أنه أخذه من قوله تعالى: ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام﴾ باستنباط منه.

وكذا قوله: وقول من نعلمه قاله منهم مطلق ممنوع أيضا. بل هو مقيد بمن اعتمر أشهر الحج، وهو حقيقة فيمن فرغ من عمرته وحل منها، فيقتصر عليه، ولا يتناول في القارن ولا المتمتع سائق الهدى؛ لكونه على إحرامه لا يحل منه حتى يحل من حجه أو يبلغ الهدى محله، وقد تقرر في الأصول أن النص إذا كان غير معقول المعنى يقتصر على مورده، ولا يتعداه فافهم فإنه من المواهب، والله تعالى أعلم بالشاهد والغائب.

٢٨٩٢- عن زيد الثقفى رضى الله عنه: أنه سأل ابن عباس رضى الله عنهما فقال: أتينا عمارا فقضيناها. ثم زرنا القبر، ثم حججنا، فقال: أنتم متمتعون. أخرجه السرخسى فى "المبسوط" (١٨٤:٤). واحتج به لأبى حنيفة، ولم أقف له على سند.

باب أشهر الحج وكراهة الإحرام بالحج قبلها وبعدها وإن أحرم به فى غيرها صح

٢٨٩٣- عن ابن عمر رضى الله عنهما: أنه قال: أشهر الحج: شوال، وذو القعدة،

قوله: "عن زيد الثقفى" إلخ، قلت: وهذا الأثر وإن لم أقف له على سند ولكن صاحب "المبسوط" ذكره حجة لأبى حنيفة، والظاهر من سياق كلامه كونه من بلاغات محمد بن الحسن الإمام وهى حجة عندنا، ولعل الله يحدث ذلك بعد أمرا، فمن اطلع على سنده فليلحقه بهذا المقام. والأثر نص فى ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله، ووافقه عليه صاحباه فى ظاهر الرواية أن المتمتع إذا لم يرجع إلى أهله وخرج إلى بلد غير بلده فهو متمتع، قريبا كان ذلك البلد أو بعيدا، فإن قول زيد الثقفى: "ثم زرنا القبر" معناه ثم رحنا من مكة المدينة لزيارة قبر نبينا ﷺ، فقال ابن عباس: أنتم متمتعون. ولا شك أن المدينة بعيدة عن مكة جدا، خارجة عن الميقات حتما، ولم ير ابن عباس خروجهم إليها بعد العمرة مبطلا لمتعتهم، فثبت أن الرجوع المبطل لها هو الرجوع إلى أهله وبلده، دون ما سواه من البلاد قريبة كانت أو بعيدة، فإن حج هو من عامه فهو متمتع، وعليه ما استيسر من الهدى، والرجوع إلى أهله هو المصرح به فى أثر سعيد بن المسيب؛ وعطاء، وإبراهيم، فيحمل عليه الرجوع المطلق فى أثر عمر بن الخطاب رضى الله عنه بدليل أثر ابن عباس هذا، ولعلك قد عرفت بما ذكرنا لك من الآثار فى الباب كون أبى حنيفة أتبع القوم للأثر، وأبعدهم عن القياس، ولا يتهمه بكثرة القياس واتباع الرأى إلا من لم يحط علما بالآثار، وقصر نظره عما ورد فى الأبواب من الأخبار. وفى الأثر دليل على سفر الصحابة والتابعين وشدهم الرحال لزيارة قبر النبى ﷺ، وأن المجتهدين قد علموا بذلك منهم، فاندحض قول من ادعى أن ذلك لم يكن معمولا به فى زمن السلف، ولم يعرفه الأئمة المجتهدون.

باب أشهر الحج وكراهة الإحرام بالحج قبلها وبعدها وإن أحرم به فى غيرها صح

قوله: "عن ابن عمر" إلخ، قلت: وأسند الطبرى مثل ذلك عن ابن عباس قوله: ﴿الحج أشهر

وعشر من ذى الحجة. علقه البخارى، ووصله الطبرى والدارقطنى من طريق ورقاء، عن عبد الله بن دينار، عنه، والبيهقى من طريق عبد الله بن نمير عن عبيد الله بن عمر، عن نافع عنه. قال الحافظ: والإسنادان صحيحان. فتح البارى (٣:٣٢٣). ورواه الحاكم فى

معلومات﴾: وهن: شوال، وذو العقدة، وعشر من ذى الحجة، جعلهن الله سبحانه للحج، وسائر الشهور للعمرة، فذكر الحديث بطريق معاوية، عن على بن أبى طلحة، عن ابن عباس، وهذا سند حسن. وأخرج بطريق شريك، عن أبى إسحاق، عن أبى الأحوص، عن عبد الله (بن مسعود) قوله: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ قال: شوال، وذو القعدة، وعشر ذى الحجة. سند حسن. ثم أسند عن إبراهيم النخعى، والشعبى، ومجاهد وعطاء والضحاك مثله. ثم قال: وقال آخرون: بل يعنى بذلك شوالا وذا القعدة وذاالحجة كله وذكر ذلك عن ابن عمر وعطاء ومجاهد والزهرى (٢:١٥١).

قال الجصاص: وقال قائلون: وجائز أن لا يكون ذلك اختلافا فى الحقيقة، وأن يكون مراد من قال: وذو الحجة. أنه بعضه؛ لأن الحج لا محالة إنما هو فى بعض الأشهر لا فى جميعها؛ لأنه لا خلاف أنه ليس يبقى بعد أيام منى شيء من مناسك الحج. وقالوا: ويحتمل أن يكون من تأوله على ذى الحجة مرادة أنها لما كانت هذه أشهر الحج كان الاختيار عنده فعل العمرة فى غيرها، كما روى عن عمر وغيره من الصحابة استحبابهم لفعل العمرة فى غير أشهر الحج علىّ ما قدمنا، ولا تنازع بين أهل اللغة فى تجويز إرادة الشهرين وبعض الثالث بقولهك "أشهر معلومات" كما قال النبى ﷺ: «أيام منى ثلاثة»، وإنما هى يومان وبعض الثالث، ويقولون: حججت عام كذا، وإنما الحج فى بعضه ولقيت فلانا سنة كذا، وإنما كان لقاءه فى بعضها. وحكى الحسن بن أبى مالك عن أبى يوسف قال: (أشهر الحج) شوال، وذو القعدة، وعشر ليال من ذى الحجة اهـ (١:٢٩٩).

وقال فى تفسير قوله تعالى: ﴿قل هى مواقيت للناس والحج﴾ ما نصه: وفى هذه الآية دلالة على جواز الإحرام بالحج فى سائر السنة؛ لعموم اللفظ فى سائر الأهلة أنها مواقيت للحج، ومعلوم أنه لم يرد به أفعال الحج، فوجب أن يكون المراد الإحرام، وقوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ لا ينفى ما قلنا؛ لأن فيه ضميرا لا يستغنى عنه الكلام، وذلك لاستحالة كون الحج هو أشهرا، لأن الحج هو فعل الحاج، وفعل الحاج لا يكون أشهرا؛ ثم لا يخلوا ذلك الضمير من أن يكون فعل الحج، أو الإحرام بالحج، وليس لأحد صرفه إلى أحد المعنيين إلا بدلالة، فلما كان فى اللفظ هذا الاحتمال لم يجز تخصيص قوله: ﴿قل هى مواقيت للناس والحج﴾ به؛ إذ غير جائز لنا تخصيص

مستدركه فى تفسير سورة البقرة بطريق عبيد الله بن عمر، عن نافع عنه وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. بناية (١:٥٠٨١).

العموم بالاحتمال، والذى يقتضيه ظاهر اللفظ أن يكون المراد أفعال الحج لا إحرامه، لأن فيه ضمير حرف الظرف وهو "فى" فمعناه حينئذ: الحج فى أشهر معلومات. وفيه تخصيص أفعال الحج فى هذه الأشهر دون غيرها، وكذلك قال أصحابنا فيمن أحرم بالحج قبل أشهر الحج فطاف له وسعى بين الصفا والمروة قبل أشهر الحج: إن سعيه ذلك لا يجزيه، وعليه أن يعيده؛ لأن أفعال الحج لا تجزئ قبل أشهر الحج، فعلى هذا يكون معنى قوله: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ أن أفعاله فى أشهر الحج المعلومات، إلى آخر ما قال وأطال، فأجاد وأفاد.(١:٢٥٥).

ثم قال فى باب الإحرام بالحج قبل أشهر الحج ما نصه: قد اختلف السلف فى جواز الإحرام قبل أشهر الحج، فروى مقسم عن ابن عباس قال: من سنة الحج أن لا يحرم بالحج قبل أشهر الحج. وأبو الزبير عن جابر قال: لا يحرم الرجل بالحج قبل أشهر الحج. وروى مثله عن عطاء، وطاوس، ومجاهد، وعمرو بن ميمون، وعكرمة. وقال عطاء: من أحرم بالحج قبل أشهر الحج فليجعلها عمرة، وقال[1] على رضى الله عنه فى قوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾: إن إتمامها أن تحرم بهما من دوبرة أهلك. ولم يفرق بين من كان بين دويرة أهله وبين مكة مسافة بعيدة أو قريبة، فدل ذلك على أنه كان من مذهبه جواز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج.

وما رواه مقسم عن ابن عباس يدل ظاهره على أنه لم يرد بذلك حتما واجبا، وروى عن إبراهيم النخعى وأبى نعيم جواز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج، وهو قول أصحابنا جميعا، ومالك، والثورى، والليث بن سعد وقال أبو بكر (الجصاص): قدمنا فيما سلف ذكر وجه الدلالة على جواز ذلك من قوله تعالى: ﴿يسئلونك عن الأهلة قل: هى مواقيت للناس والحج﴾، وأن ذلك عموم فى كون الأهلة كلها وقتا للحج، ومعلوم أنها ليست ميقاتا لأفعال الحج، فوجب أن يكون حكم اللفظ مستعملا فى إحرام فى إحرام الحج اهـ.

ثم قال: لا يلزم من كون الحج، موقتا بأشهر معلومات كون الإحرام به موقتا بهن؛ فإن معنى فرض الحج فيهن إيجابه فيهن، والفرض المذكور فى هذا الموضع هو لا محالة غير الحج الذى علقه به، فلا يجب من تقييد الحج بأشهر كون إيجابه مقيدا بهن، ألا ترى أنه يصح النذر بالحج قبل

---

(١) قد تقدم فى أبواب الإحرام أن الحاكم صححه وقواه الحافظ فى "التلخيص".

٢٨٩٤- عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: من السنة أن لا يحرم بالحج إلا فى أشهر الحج. علقه البخارى، ووصله ابن خزيمة، والحاكم، والدارقطنى، من طريق الحاكم

أشهر الحج، فيكون موجبا للحج فى وقته المشروط، وإن كان إيجابه قبله؟ ويدل عليه من جهة السنة حديث المواقيت، وقوله: «هن لهن ولمن مر عليهن من غير أهلهن ممن أراد بالحج والعمرة». وذلك عموم فى جواز الإحرام بالحج فى أى وقت مر عليهن من السنة اهـ ملخصا. ومن أراد البسط فليراجع "أحكام القرآن" له (١: ٣٠٠ و٣٠٣)، فقد شفى واشتفى، وأتى من باب الاجتهاد والاستنباط بالعجب العجاب.

قوله: "عن ابن عباس رضى الله عنه" إلخ، قلت: دلالته على كراهة الإحرام بالحج فى غير أشهر الحج ظاهرة. قال فى "الهداية": وأشهر الحج: شوال، وذو القعدة، وعشر من ذى الحجة. كذا روى عن العبادلة الثلاثة (هم فى عرف أصحابنا: عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، رضى الله عنهم) وعبد الله بن الزبير (وحديث ابن مسعود أخرجه الدارقطنى وابن أبى شيبة، وحديث ابن الزبير أخرجه الدارقطنى "فتح القدير"). فإن قدم الإحرام بالحج عليها جاز إحرامه وانعقد حجا اهـ. قال المحقق فى "الفتح": لكنه يكره، فقيل: لأنه يشبه الشرط لعدم اتصال الأفعال والركن، فالجواز للشبه الأول، والكراهة للثانى: وقيل: هو شرط، والكراهة للطول المفضى إلى الوقوع فى محظوره اهـ (٢: ٤٣٥).

قلت: والأولى التعليل بكونه خلاف السنة، كما يقتضيه أثر ابن عباس رضى الله عنهما، وهو مذكور فى المتن، وأثر عثمان رضى الله عنه: أنه كره أن يحرم من خراسان أو كرمان. علقه البخارى، وقد ذكرنا فى باب تقدم الإحرام على الميقات أن بين خراسان ومكة أكثر من مسافة أشهر الحج، فيستلزم أن يكون عبد الله بن عامر الذى لامه عثمان، وكره إحرامه من خراسان، قد أحرم فى غير أشهر الحج، قاله الحافظ فى "الفتح" (٣: ٣٣٤). ولما لم يأمره عثمان بخروجه عن إحرام الحج إلى العمرة، دل على صحة الإحرام به فى غيرها، وهو المذهب.

وقال ابن قدامة فى "المغنى": ويكره الإحرام بالحج قبل أشهره بغير خلاف علمناه؛ لكونه إحراما به قبل وقته، فأشبه الإحرام به قبل ميقاته، بل الكراهة هنا أشد؛ لأن فى صحته اختلافا، فإن أحرم بالحج قبل ميقات المكان صح إحرامه بغير خلاف علمناه، إلا أنه يكره ذلك، وقد ذكرناه، وإن أحرم به قبل أشهره صح أيضا إذا بقى على إحرامه إلى وقت الحج، نص عليه أحمد فى رواية

عن مقسم عنه، وابن جرير من وجه آخر عن ابن عباس، قال: لا يصلح أن يحرم أحد بالحج إلا فى أشهر الحج. "فتح البارى" (٣:٣٣٣).

جماعة، وهو قول النخعي، والثورى، وأبى حنيفة، ومالك وإسحاق، وقال عطاء وطاوس ومجاهد والشافعي: يجعله عمرة؛ لقول الله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾، تقديره وقت الحج أو أشهر الحج، من قبيل حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وإذا ثبت أنه وقته لم يصح تقديمه عليه كأوقات الصلاة. ولنا قوله تعالى: ﴿يسئلونك عن الأهلة قل: هى مواقيت للناس والحج﴾، يدل على أن جميع الأشهر ميقات، والآية محمولة على أن الإحرام به إنما يستحب فيها اهـ (٣:٢٢٣).

وأورد عليه المحشى السيد محمد رشيد رضا بأن هذا ضعيف جدا، ولو صح لجاز صيام رمضان فى شهر آخر؛ فإن قوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ لا يختلف عن تعيين شهر رمضان باسمه، فإن قوله: "معلومات" كتسميتها سواء اهـ. قلت: وغفل -عفا الله عنه- عن تعارض الآيتين فى باب الحج، وانتفاء مثل هذا التعارض فى باب الصيام، فلو لم يكن فى باب الحج إلا هذه الآية وحدها: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ لزمنا القول بعدم صحة الإحرام به فى غيرها، كما قلنا بعدم صحة صيام رمضان فى شهر آخر سواه، ولكن عارض خصوص هذه الآية عموم آية أخرى، وهى: ﴿قل هى مواقيت للناس والحج﴾ فعملنا بالآيتين، وقلنا بصحة الإحرام بالحج فى الأشهر كلها، وعدم صحة أفعاله إلا فى الشهرين وبعض الثالث، ولم يوجد مثل هذا التعارض بين الآيتين فى باب صيام رمضان، فافترقا، وسقط ما أورده على المجتهدين من غير التدبر فى كلامهم.

هذا إذا سلمنا كون الإحرام ركنا للحج، وإلا فقياس الإحرام قبل أشهر الحج على صيام رمضان فى غير رمضان فاسد؛ لكون الصيام عبادة مقصودة دون الإحرام؛ فإنه من شرائط الحج دون أركانه عند الحنفية والحنابلة، وقول الله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ لا يقتضى إلا كون الحج وأركانه موقتة بهن دون شرائطه، أ لا ترى أنه يجوز التوضى والتطهر قبل وقت الصلاة، بل يستحب؟ وقد مر فى قول الجصاص أن فرض الحج فى أشهر معلومات معناه إيجابه فيهن، والفرض المذكور هو لا محالة غير الحج الذى علقه به، فلا يلزم من كون الحج موقتا بهن كون إيجابه فيهن موقتا بهن أيضا، ثم أوضح ذلك بمسألة النذر بالحج، فإنه يصح قبل أشهره اتفاقا. فافهم، فإن السلف أعرف الناس بمدارك للشرع، وأعمقهم فقها، وأقعدهم بهذه الشأن، لا يدرك المتأخرون شأوهم، ولا ينالون من الفقه والحكمة ما نالوا.

باب إذا حاضت المرأة عند الإحرام اغتسلت وأحرمت وصنعت كما يصنعه الحاج غير أن لا تطوف بالبيت حتى تطهر

٢٨٩٥- عن عائشة رضى الله عنها، قالت خرجنا لا نرى إلا الحج، فلما كنا بسرف حضت، فدخل رسول الله ﷺ وأنا أبكى، فقال: «ما لك؟ أنفست؟». قلت: نعم، قال: «إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم، فاقضى ما يقضى الحاج، غير أن لا تطوفى بالبيت حتى تطهرى». أخرجه الشيخان. "زيلعى" (١-٥٣٠).

٢٨٩٦- عن وكيع، ثنا سفيان، عن جابر، عن عبد الرحمن بن الأسود، عن أبيه، عن عائشة، عن النبى صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم، قال: «الحائض تقضى المناسك كلها إلا الطواف بالبيت». رواه أحمد، وابن أبى شيبة. "زيلعى" (١-٥٣٠). وفيه جابر هو الجعفى مختلف فيه، وقد تأيد بالذى قبله.

باب إذا حاضت المرأة عند الإحرام اغتسلت وأحرمت وصنعت كما يصنعه الحاج غير أن لا تطوف بالبيت حتى تطهر

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها إلى آخر الباب"، دلالته على معنى الباب ظاهرة. قال صاحب "الهداية" بعد ذكر أثر عائشة المذكور فى المتن ما نصه: ولأن الطواف فى المسجد، والوقوف فى المفازة، وهذا الاغتسال للإحـرام لا للصلاة، فيكون مفيدا اهـ. وقد ورد فى بعض ألفاظ حديث عائشة هذا: حتى إذا طهرت طافت بالكعبة وبالصفا والمروة، ثم قال: ﴿قد حللت من حجتك وعمرتك جميعا﴾، قالت: يا رسول الله! إنى أجد فى نفسى أنى لم أطف بالبيت حتى حججت، قال: «فاذهب بها يا عبد الرحمن، فأعمرها من التنعيم» اهـ.

قال المحقق فى "الفتح": وقد يتمسك به من يكتفى لهما بطواف واحد، وهو غير لازم، ومعنى: ﴿قد حللت من حجتك وعمرتك﴾ لا يستلزم الخروج منهما بعد قضاء فعل كل منهما، بل يجوز ثبوت الخروج من العمرة قبل إتمامها وعليها قضاءها، ألا ترى إلى قولها فى الرواية الأخرى فى "الصحيحين": ينطلقون بحج وعمرة وأنطلق بحج؟ فأقرها على ذلك، ولم ينكر عليها، وأمر أخاها أن يعمرها من التنعيم، وسكوته ﷺ إلى أن سألته إنما يقتضى تراخى القضاء لا عدم لزومه أصلا اهـ ملخصا (٢:٤٣٨).

باب إذا حاضت المتمتعة قبل الطواف ولم تطهر إلى يوم عرفة رفضت عمرتها وبطلت متعتها و عليها دم لرفض العمرة وقضائها

٢٨٩٧– عن عروة بن الزبير، عن عائشة رضى الله عنها زوج النبى ﷺ، قالت: خرجنا مع النبى ﷺ فى حجة الوداع، فأهللنا بعمرة، ثم قال النبى ﷺ: «من كان معه هدى فليهل بالحج مع العمرة، ثم لا يحل حتى يحل منهما جميعا»، فقدمت مكة وأنا حائض، ولم أطف بالبيت ولا بين الصفا والمرة، فشكوت ذلك إلى النبى ﷺ، فقال: «انقضى رأسك وامتشطى، وأهلى بالحج، ودعى العمرة»، ففعلت، فلما قضينا الحج

قلت: وقد تقدم فى باب القارن يطوف طوافين: أنها رضى الله عنها كانت قد رفضت عمرتها، وأهلت بالحج بعد رفضها، ولم تكن قارنة. وتقدم أيضا أن قوله ﷺ لها: «قد حللت من حجك وعمرتك» ونحوه كان وهو يظن أنها قد طافت بالبيت حين قدمت مكة مع صواحبها؛ بدليل ما فى بعض الروايات عند الشيخين أنه ﷺ قال لها حين قالت: يرجع الناس بحج وعمرة وأرجع بحجة: «أو ما كنت طفت بالبيت ليالى قدمنا مكة»؟ فقالت: لا، فأمر أخاها أن يعمرها من التنعيم، أى قضاء للعمرة التى كانت قد رفضتها؛ بدليل قوله بعد ما اعتمرت من التنعيم: "هذه مكان عمرتك" فتذكر، والله أعلم.

باب إذا حاضت المتمتعة قبل الطواف ولم تطهر إلى يوم عرفة رفضت عمرتها وبطلت متعتها و عليها دم لرفض العمرة وقضاءها

قوله: "عن عروة بن الزبير" إلخ، قلت: قد تقدم ذكر الاختلاف فى إهلال عائشة رضى الله عنها، وفيما أحرمت، فروى الأسود عنها عند البخارى: خرجنا مع النبى ﷺ ولا ترى إلا أنه الحج. ولأبى الأسود عن عروة عنها: مهلين بالحج. ولمسلم من طريق القاسم عنها: لا نذكر إلا الحج، وله من هذا الوجه: لبينا بالحج. وظاهره أن عائشة مع غيرها من الصحابة كانوا محرمين بالحج، ولكن فى رواية عروة عنها هنا: فمنا من أهل بعمرة، ومنا من أهل بحج وعمرة، ومنا من أهل بالحج. فيحمل الأول على أنها ذكرت ما كانوا يعهدونه من ترك الاعتمار فى أشهر الحج، فخرجوا لا يعرفون (وقت خروجهم) إلا الحج، ثم بين لهم النبى ﷺ (عند الميقات ونحوه) وجوه الإحرام، وجوز لهم الاعتمار فى أشهر الحج، كما فى باب الاعتمار بعد الحج عند البخارى من طريق هشام بن عروة عن أبيه عنها، فقال: «من أحب أن يهل بعمرة فليهل، ومن

أرسلني النبي ﷺ مع عبد الرحمن بن أبي بكر إلى التنعيم، فاعتمرت، فقال: «هذه مكان عمرتك»، الحديث. رواه البخاري. "فتح الباري" (٣: ٣٣٠).

أحب أن يهل بحج فليهل».

وأما عائشة نفسها ففي أبواب العمرة وفي حجة الوداع في المغازي عند البخاري من هذا الوجه في أثناء هذا الحديث: قالت: وكنت ممن أهل بعمرة. فادعى إسماعيل القاضي وغيره: أن هذا غلط من عروة. وأن الصواب رواية القاسم والأسود وعروة: أنها أهلت بالحج مفردا، وتعقب بأن قول عروة عنها: أنها أهلت بعمرة. صريح (في الحكاية عن نفسها).

وأما قول الأسود وغيره عنها: لا ترى إلا الحج. فليس صريحا في إهلالها بحج مفرد، فالجمع بينهما ما تقدم من غيره تغليط عروة، وهو أعلم الناس بحديثها، وقد وافقه جابر بن عبد الله الصحابي، كما أخرجه مسلم عنه، وكذا رواه طاوس ومجاهد عن عائشة، (وأحسن ما بجمع به في مختلف أحاديثها أنها أهلت بالعمرة أولا، وهو ما حكاه عروة عنها، ثم لما حاضت حين قدمت مكة ولم تطهر إلا بعرفة كما في رواية عند مسلم "عقود الجواهر" (١٤٦) شكت ذلك إلى النبي ﷺ، فأمرها برفض العمرة والإهلال بالحج، وهو ما رواه الأسود والقاسم عنها) ولهذا قالت: يرجع الناس بحج وعمرة وأرجع بحج؟، كما في رواية الأسود عنها عند البخاري أيضا.

وتأول بعض العلماء في معنى قوله ﷺ لها: «ارفضي عمرتك» أي اتركي التحلل منها، وأدخلي عليها الحج، فتصير قارنة. يؤيد قوله في رواية لمسلم: «وأمسكي عن العمرة»، واستبعد هذا التأويل لقولها في رواية عطاء عنها: وأرجع أنا بحجة ليس معها عمرة؟ أخرجه أحمد، وهذا يقوى قول الكوفيين: إن عائشة تركت العمرة وحجت مفردة، وتمسكوا في ذلك بقوله ﷺ لها في الرواية المتقدمة (وهي المذكور ههنا في المتن): «دعي عمرتك»، وفي رواية: «ارفضي عمرتك» ونحو ذلك، واستدلوا به على أن للمرأة إذا أهلت بالعمرة متمتعة فحاضت قبل أن تطوف، أن تترك العمرة، وتهل بالحج مفردا كما فعلت عائشة، لكن في رواية عطاء عنها ضعف، قاله الحافظ في "الفتح" (٣: ٦٣٥ و٣٣٦) وقد تقدم أن ضعفه قد انجبر بما في روايات "الصحيحين" من المؤيدات له، ويؤيده أيضا ما رواه الإمام أبو حنيفة وسيأتي، ودلالة الحديث على معنى الباب ظاهرة. بقي مسألة وجوب الدم للرفض، وسيأتي دليلها أيضا.

٢٨٩٨- عن حماد، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة رضى الله عنها: أنها قدمت متمتعة وهى حائض، فأمرها النبى ﷺ، فرفضت عمرتها، فاستأنفت الحج، حتى إذا فرغت من حجها أمرها أن تصدر إلى التنعيم مع أخيها عبد الرحمن. رواه الإمام أبو حنيفة، وهذا سند صحيح، أخرجه أبو محمد البخارى فى "مسنده" لأبى حنيفة. جامع المسانيد(١:٥٥٣) وفى سنده إلى الإمام من لم أعرفه، وذكرته اعتضادا.

٢٨٩٩- أبو حنيفة، عن الهيثم، عن رجل، عن عائشة رضى الله عنها: أن رسول

قوله: "عن حماد" إلخ، قلت: لا شك فى صحة سند الإمام إلى عائشة رضى الله عنها، وأما سند صاحب "المسند" إلى الإمام فلا حاجة لنا إلى التنقير عنه، بعد ما تلقت الأمة مسانيد أبى حنيفة بالقبول، واعتنى العلماء بها شرحا ورواية وإجازة وتخريجا واحتجاجا، كما تقدم ذلك فى غير موضع من هذا الكتاب، والحديث نص فيما ذهب إليه الحنفية أن عائشة رضى الله عنها أهلت بالعمرة أولا، ثم تركتها وحجت مفردة. قال الزبيدى شارح "القاموس" فى "عقود الجواهر" له: وفى بعض روايات هذا الحديث: «هذه مكان عمرتك»، (وهو مذكور فى المتن ههنا) وفى بعض الروايات: «هذه قضاء عن عمرتك»، وهو صريح فى أنها خرجت من عمرتها الأولى ورفضتها، إذ لا تكون الثانية مكان الأولى (ولا قضاء عنها) إلا والأولى مفقودة. وفى "التجريد" للقدورى: قال الشافعى رحمه الله: لا يعرف فى الشرع رفض العمرة بالحيض. قلنا: ما رفضتها بالحيض، ولكن تعذرت أفعالها، وكانت ترفضها بالوقوف، فأمرها بتعجيل الرفض اهـ (١:٢٤٦). ودلالة الحديث على ما دل عليه ما قبله ظاهرة.

قوله: "أبو حنيفة" قلت: رواه الإمام أبو حنيفة بسندين فى أحدهما مجهول، وليس فى ثانيهما علة، فالأثر صالح للاحتجاج به، وفيه دليل لما قاله الحنفية: إن من لزمه رفض العمرة فعليه قضاءها، ودم لرفضها، كذا فى "شرح اللباب" للقارى (١٦١). فأما القضاء فقد ثبت بالحديثين الذين تقدما، وأما دم الرفض فدليله هذا الأثر الذى رواه الإمام، وقد ثبت فى "الصحيح" عن جابر: أن رسول الله ﷺ نحر عن عائشة بقرة يوم النحر. وهى غير البقرة التى ذبحها رسول الله ﷺ عن أزواجه فى حجة الوداع؛ فإن حديث جابر أخرجه مسلم من وجهين: أحدهما بلفظ: نحر رسول الله ﷺ عن نسائه بقرة. وثانيهما بلفظ: ذبح رسول الله ﷺ عن عائشة بقرة يوم النحر (١:٤٢٤)، فلا يترك أحدهما بالآخر، لا سيما وقد وقع التصريح فى رواية الإمام أنه أمر عائشة

الله ﷺ ذبح لرفضها العمرة بقرة. "عقود الجواهر المنيفة" (١-١٤٦). وأخرجه أبو محمد البخارى بسنده عن أبى حنيفة، عن عبد الملك بن عمير، عن ربعى بن حراش، عن عائشة: أن النبى ﷺ أمر لرفضها العمرة دما. "جامع المسانيد" (١:٥٤٩).

لرفضها العمرة بدم، فهذا غير ما أهداه عن أزواجه؛ لكونهن متمتعات، فإن هدى التمتع غير دم الرفض كما لا يخفى، وبهذا يجمع بين هذا الأثر، وبين ما روى هشام عن أبيه عن عائشة فى هذا الحديث: فقضى الله حجها وعمرتها، ولم يكن فى شىء من ذلك هدى ولا صدقة ولا صوم. رواه البخارى.

وقد أشكل ذلك على القائلين بكونها قارنة، والقارن لا بد له من الهدى، حتى قال عياض: لم تكن عائشة قارنة، ولا متمتعة، وإنما أحرمت بالحج، وكأنه لم يسمع قولها: وكنت ممن أهل بعمرة. وادعى بعضهم منهم ابن بطال أن قوله: فقضى الله حجها وعمرتها إلى آخر الحديث ليس من قول عائشة، وإنما هو من كلام هشام بن عروة، حدث به هكذا فى العراق، فوهم فيه، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣:٤٨٦). وكل ذلك بناء الفاسد على الفاسد. وهو دعواهم أنها كانت قارنة، ولو كانت قارنة لوجب عليها الهدى للقران، ثم رأوا فى حديث هشام بن عروة، عن أبيه، عنها: أن الله قضى حجها وعمرتها، ولم يكن فى شىء من ذلك هدى ولا صدقة ولا صوم فجعلوا يردونه تمشية لمذهبهم، وتقويما لما ادعوه من كونها قارنة، ولو قالوا بما قالته الحنفية لم يشكل عليهم شىء من ذلك؛ فإنها لم تكن قارنة عندهم، بل قدمت مكة مهلة بالعمرة متمتعة، ثم تعذرت عليها أفعال العمرة لحيضها، فرفضتها، وأبطلت متعتها، وأهلت بالحج مفردة، ثم اعتمرت بعد الحج قضاء لعمرتها المرفوضة، فقضى الله حجها وعمرتها، ولم يكن فى شىء من ذلك هدى ولا صدقة ولا صوم؛ لأنه لما بطلت المتعة سقط عنها هديها، ولا يلزم من سقوط هدى المتعة سقوط دم الرفض؛ فإنه دم جناية يجب جبرا للنقصان، ولا ينوب عنه الصدقة ولا الصيام، بخلاف هدى المتعة، فافهم واشكر، وكن على بصيرة من العلم هذا، وقد ذكر صاحب "الهداية" آخر باب التمتع مسألة سقوط طواف الصدر عن الحائض والنفساء وقد أفاضت يوم النحر، وقد ذكرنا دلائلها فى باب وجوب طواف الوداع فلا نعيدها.

وقال ابن قدامة فى "المغنى": إن المتمتعة إذا حاضت قبل الطواف للعمرة لم يكن لها أن تطوف بالبيت؛ لأن الطواف بالبيت صلاة، ولأنها ممنوعة من دخول المسجد، ولا يمكنها أن تحل

٢٩٠٠– وروى مسلم عن جابر: نحر رسول الله ﷺ عن عائشة بقرة يوم النحر. "عقود الجواهر". وفيه تقوية لما رواه الإمام.

من عمرتها ما لم تطف بالبيت، فإن خشيت فوات الحج أحرمت بالحج مع عمرتها، وتصير قارنة، وهذا قول مالك، والأوزاعي، والشافعي، وكثير من أهل العلم. وقال أبو حنيفة: (قلت: بل علماء الكوفة كلهم كما سبق في قول الحافظ ابن حجر) ترفض العمرة وتهل بالحج. قال أحمد: قال أبو حنيفة: قد رفضت العمرة فصار حجا، وما قال هذا غير أبي حنيفة.

(قلت: لم يقل بفسخ العمرة إلى الحج، ولا بصيرورة العمرة حجة، بل قال برفض العمرة واستئناف الإهلال بالحج، وهو مصرح به في روايته عن حماد، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة، كما مر في المتن) واحتج بما روى عروة عن عائشة –فذكر حديث المتن الذي بدأنا به الباب– وقال: متفق عليه. وهذا يدل على أنها رفضت عمرتها، وأحرمت بحج من وجوه ثلاثة: أحدها: قوله: «دعي عمرتك»، والثاني: قوله: «وامتشطي»، (فإنه لا يجوز الامتشاط للمحرمة حال إحرامها) والثالث: قوله: "هذه عمرة مكان عمرتك». ثم أجاب عنها بمثل ما مر من تغليط عروة في رواية: وتأويل قوله: دعي عمرتك»، أي دعيها بحالها، وكل ذلك مردود بما في بعض الروايات: «اتركيها وارفضي عمرتك». ثم قال: وهو مع ما ذكرنا مخالف للكتاب (أي قوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾) والأصول؛ إذ ليس لنا موضع آخر يجوز فيه رفض العمرة مع إمكان إتمامها اهـ ملخصا (٣:١١٥).

قلنا: أما الكتاب فمعناه أتموا الحج والعمرة لله ما قدرتم على إتمامها، والمتمتعة إذ حاضت ولم تطهر قبل الوقوف بعرفة ليست بقادرة على إتمام العمرة، ومن ادعى ذلك فليأت ببرهان، فإن من شرط القران والتمتع تقديم أفعال العمرة على أفعال الحج، ولم تر قارنا ولا متمتعا قد أتى أفعال الحج أو لا، وبأفعال العمرة ثانيا، وإلا لكان كل من أهل بالحج، وأتى بمناسكه حتى حل يوم النحر، ثم أهل بعمرة وأتى بأفعالها متمتعا، وقد تقدم أنه ليس بمتمتع إجماعا، وليس ذلك إلا لكونه أتى بأفعال العمرة بعد أفعال الحج؛ لا لأجل أنه أدخل العمرة على الحج؛ فإن ذلك يصح عندنا ولو بإساءة إن لم يؤخر أفعالها عن مناسك الحج، فمن ادعى صحة القران أو التمتع مع تأخير أفعال العمرة عن أفعال الحج فليأت ببرهان غير هذا أي حديث عائشة؛ فإنه محل النزاع، والذي ذهبنا إليه من كونها متمتعة قد منعت العمرة فرفضتها، واستأنفت الإهلال للحج، قوي رواية ودراية، ولا يلزمنا رد الأحاديث الصحيحة، ولا تغليط الرواة، كما فعلته الخصوم فافهم.

أبواب الجنايات

باب أن الحناء طيب وكذلك العصفر

٢٩٠١- عن خولة بنت حكيم، عن أم سلمة، قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا تطيبي وأنت محرمة، ولا تمسي الحناء؛ فإنه طيب». أخرجه الطبراني في "معجمه" والبيهقي في "كتاب المعرفة" في الحج، قال: إسناده ضعيف؛ فإن ابن لهيعة لا يحتج به.

باب أن الحناء طيب وكذلك العصفر

قوله: "عن خولة" إلخ، قلت: دلالته على كون الحناء من الطيب ظاهرة، والحديث ذكره هكذا في "نصب الراية"، وفي "الدراية" وفي "التلخيص الحبير" (١:٢٢٧) بلفظ: «لا تطيبي وأنت محرمة». وفي "الجوهر النقي": قال أبو عمر (ابن عبد البر): ذكر ابن بكير، عن ابن لهيعة، عن بكير بن الأشج، عن خولة بنت حكيم، عن أمها: أن النبي ﷺ قال لأم سلمة: «لا تطيبي وأنت محد، ولا تمسي الحناء فإنه طيب» اهـ (١:٣٣٨). فالظاهر أنه وقع التصحيف في لفظ "الجوهر النقي" من الناسخين، وإن سلمنا صحته فلا يضرنا أيضا؛ فإن موضع الاستشهاد منه قوله ﷺ: «ولا تمسي الحناء فإنه طيب»، فافهم.

واحتجت الشافعية ومن وافقهم على أن الحناء ليس بطيب بحديث ابن عباس، قال: كن أزواج النبي ﷺ يختضبن بالحناء وهن محرمات، ويلبسن المعصفر وهن محرمات. أخرجه الطبراني في "الكبير" بطريق يعقوب بن عطاء، عن عمرو بن دينار، عنه. ويعقوب مختلف فيه، قاله الحافظ في "التلخيص الحبير" (١:٢٢٧). قلت: قال الحافظ في "التقريب" (٢٤٢): يعقوب ابن عطاء بن أبي رباح المكي ضعيف من الخامسة اهـ. ومن ضعفه أكثر ممن وثقه، كما هو ظاهر من كلامه في تهذيب التهذيب (١١:٣٩٣)، ومثله لا يحتج به عند المحدثين كما ذكرناه في المقدمة.

وأيضا فحديث يعقوب هذا مما قد تفرد الطبراني، أو واحد من شيوخه بإسناده، فقد ذكره البيهقي في "المعرفة" بغير إسناد، ثم قال: أخرجه ابن المنذر ولما ذكره النووي في "شرح المذهب" قال: غريب، وقد ذكره ابن المنذر في "الإشراف" بغير إسناد، يعني أنه لم يقف على إسناده، وذكره أبو الفتح القشيري في "الإمام"، ولم يعزه أيضا كما قاله الحافظ في "التلخيص"،

"زيلعى" (١-٥٣١). قلت: وقد مر غير مرة أنه حسن الحديث، وثقه غير واحد، وتكلم فيه آخرون، وقال الحافظ فى "الدراية" (٢٠٧): أخرجه البيهقى. وأعله بابن لهيعة، لكن أخرجه النسائى من وجه آخر أسلم منه اهـ. فارتفعت العلة.

فلا يصح الاحتجاج به ما لم ينظر سنده مفصلا. وإن سلمنا فالمراد اختضابهن بالحناء قبل الإحرام، فيحرمن وأثر الخضاب فى أيديهن، وكن يلبس المعصفر الغسيل فى الإحرام دون الجديد؛ بدليل ما فى "المحلى" لابن حزم: روينا عن عمر المنع من المعصفر جملة. وللمحرم خاصة عن عائشة رضى الله عنها. كذا فى "الجوهر النقى" (١:٣٣٧).

ولا بأس بالتطيب قبل الإحرام وإن بقى أثره بعده، ولا بأس للمحرم بلبس الثوب المطيب بعد الغسل عندنا؛ بدليل حديث رجل أتى النبى ﷺ وعليه جبة وهو متضمخ بالخلوق، فقال: اغسل الطيب الذى بك، وانزع عنك الجبة، واصنع فى عمرتك ما تصنع فى حجتك»، الحديث متفق عليه. ومن حديث يعلى بن أمية وله ألفاظ. كذا فى "التلخيص الحبير" (١:٢٢٣). واستوعب الحافظ ألفاظه فى "الفتح" (٣:٣١٣).

تنبيه:

استدل بحديث يعلى بن أمية هذا على أن من أصابه طيب فى إحرامه ناسيا أو جاهلا، ثم علم فبادر إلى إزالته، فلا كفارة عليه. (قاله الشافعى) وقال مالك: إن طال ذلك عليه لزمته. وعن أبى حنيفة، وأحمد فى رواية: يجب مطلقا. قاله الحافظ فى "الفتح" (٣:٣١٣). قلت: لا حجة فيه لنفى الكفارة عمن تطيب فى الإحرام ناسيا أو جاهلا، وقصة الرجل كانت قبل نهى المحرم عن التطيب فى الإحرام؛ لما فى الحديث أنه لما قال للنبى ﷺ: كيف ترى فى رجل أحرم بعمرة وهو متضمخ بطيب؟ فسكت النبى ﷺ، وجاءه الوحى ثم سرى عنه، فقال «أين الذى سأل عن العمرة» الحديث، وكانت بالجعرانة كما ثبت فى هذا الحديث، وكانت فى سنة ثمان بلا خلاف، قاله الحافظ فى "الفتح" أيضا (٣:٣١٣). وبهذا ظهر الجواب عن استدلال مالك ومحمد بن الحسن به على المنع من استدامة الطيب بعد الإحرام؛ للأمر بغسل أثره من الثوب والبدن. فإن هذا كان فى سنة ثمان، وقد ثبت عن عائشة أنها طيبت رسول الله ﷺ بيديها عند إحرامه، وكان ذلك فى حجة الوداع سنة عشر بلا خلاف وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر من الأمر، والله تعالى أعلم.

واستدل به على أن المحرم إذا صار عليه مخيط نزعه، ولا يلزمه تمزيقه ولا شقه، خلافا

٢٩٠٢- عن أم سلمة، عن النبى ﷺ، قال: «المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثياب». الحديث، رواه أبو داود بسند صحيح. الجوهر النقى (١:٣٣٧).

للنخعي والشعبى، حيث قالا: لا ينزعه من قبل رأسه، لئلا يصير مغطيا لرأسه. أخرجه ابن أبى شيبة عنهما، وعن على نحوه، وكذا عن الحسن وأبى قلابة، ولكن النبى ﷺ لم يأمره إلا بالنزع، ولما حدث عطاء: أن رجلا أحرم وعليه جبة. فأمره النبى ﷺ أن ينزعها. قال قتادة لعطاء: إنما كنا نرى أن نشقها، فقال عطاء: إن الله لا يحب الفساد. كذا فى "فتح البارى" (٣:٣١٥). قلت: ويقول عطاء نأخذ، ينزع جبته وقميصه ويغسل عنه الطيب. قاله محمد فى "الموطأ" (٢٠٥).

وقال البيهقى (فى "المعرفة"): روينا عن عائشة: أنها سئلت عن خضاب الحناء. فقالت: كان خليلى لا يحب ريحه. قال: ومعلوم أنه كان يحب الطيب فيشبه أن يكون الحناء غير داخل فى جملة الطيب، ذكره الحافظ فى "التلخيص" (١:٢٢٧). ولا يخفى ما فيه، أما أولا فلأن الحناء عند ابتداء الخضاب به يكون بخلاف ما هو بعد قبض اليدين عليه ساعة أو ساعتين فصاعدا، فمشاهد تغير رائحته بعد قبض اليدين عليه مدة؛ لاختماره بحرارتهما. فلا يلزم من كونه غير طيب عنه ما يسلت عن اليدين أن لا يكون طيبا عند ما يختصب به ابتداء فافهم. على أن رواية عائشة هذه بطريق كريمة بنت همام عنها، قال ابن التركمانى: لم أقف على حالها (١:٣٣٨).

ويعكر عليها ما روى أحمد فى "مسنده" من حديث أنس: كان رسول الله ﷺ تعجبه الفاغية، قال الإصمعى: هو نور الحناء. كذا نقله الهروى فى "الغريب". "التلخيص الحبير" (١:٢٢٠) وقد عد أبو حنيفة الدينورى وغيره من أهل اللغة الحناء من أنواع الطيب. "الجوهر النقى" (١:٣٣٨) ومنه يتخذ عطر العروس فى بلادنا، هو أطيب العطورات[1] التى تعطر بها العروس أول ليلتها عند الزفاف. والله تعالى أعلم.

قوله: "عن أم سلمة إلخ. قد تقدم فى أبواب نسك المرأة أ الفوائد المتعلقة بها وجه دلالة الحديث على كون العصفر طيبا، وأنه ﷺ لم ينه المحدة عن المعصفر لأجل الزينة كما زعمه الشافعية؛ لأن العصب فوقه فى الزينة، ولم ينهها عنه، كما فى "الصحيحين"، فثبت أنه إنما نهاها

---

(١) لا يقال: إن العطر يتخذ من بعض ما ليس بطيب؛ لأنه لا يكون أطيب العطورات بخلاف عطر الحناء فإنه من أطيبها ريحا وأذفرها رائحة، فافهم.

باب فدية من حلق رأسه في الإحرام بعذر

٢٩٠٣– عن كعب بن عجرة، قال: وقف علي رسول الله ﷺ بالحديبية ورأسي يتهافت قملا، فقال: «يؤذيك هوامك؟» قلت: نعم، قال: «فاحلق رأسك أو احلق» قال: في نزلت هذه الآية: ﴿فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه﴾ إلى آخرها، فقال النبي ﷺ: «صم ثلاثة أيام، أو تصدق بفرق بين ستة، أو نسك مما تيسر». رواه البخاري. وفي لفظ له: «أو أطعم ستة مساكين، لكل مسكين نصف صاع». وفي رواية

عنه لكونه من الطيب، والله تعالى أعلم.

باب فدية من حلق رأسه في الإحرام بعذر

قوله: "عن كعب بن عجرة" إلخ، قلت: فيه دلالة على أن من حلق رأسه في الإحرام بعذر فهو مخير بين الصيام، والصدقة، والنسك، وهو إجماع العلماء في المعذور. وقال مالك، والشافعي، وأحمد: لا فرق في الحلق بين المعذور وغيره، والعامد والمخطئ وعن أحمد: أنه إذا حلق من غير عذر فعليه دم من غير تخيير، واختاره ابن عقيل (من الحنابلة)، وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله (الإمام الأعظم) لأن الله تعالى خير بشرط العذر، فإذا عدم العذر زال التخيير، كذا في "المغني" لابن قدامة (٣: ٣٣٠). قال: ولنا أن الحكم ثبت في غير المعذور بطريق التنبيه تبعا له. (قلت: لا بد له من دليل، وإلا فهو قياس بمعرض النص)، ولأن كل كفارة ثبت التخيير فيها مع العذر ثبت مع عدمه كجزاء الصيد اهـ. قلت: قد ورد النص فيه بالإطلاق: «فمن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم أو هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما الآية، والمتعمد أعم من المعذور وغيره، بل هو ظاهر في غير المعذور، ولما كان هو مخيرا بين الثلاثة فالمعذور أولى، وفي حلق الرأس مقيد بالمرض والأذى. فلا يجوز قياس المقيد على المطلق، فافهم.

قال في "الغنية" في باب الصيد: ثم إذا ظهرت قيمته بتقويم عدلين، فإن بلغت هديا فللمحرم القاتل أو الدال أن يجعلها هديا أو طعاما أو صياما، وإن لم تبلغ ثمن هدى فله أن يجعلها طعاما أو صياما اهـ. (١٥٣). قال ابن قدامة: أو إطعام ستة مساكين، لكل مسكين مد بر، أو نصف صاع تمر، أو شعير، واحتج بما في لفظ لمسلم وأبي داود: «وإن شئت فتصدق بثلاثة آصع من تمر

عند أحمد: «والفرق ثلاثة آصع». ولمسلم من طريق أبى قلابة عن ابن أبى ليلى: «أو أطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين». ولأحمد عن بهز عن شعبة: «نصف صاع طعام». ولبشر بن عمر عن شعبة: «نصف صاع حنطة». قال الحافظ: المحفوظ عن شعبة أنه قال فى الحديث: «نصف صاع من طعام». والاختلاف عليه فى كونه تمرا أو حنطة لعله من تصرف الرواة. "فتح البارى" (٤: ١٣ و ١٥).

بين ستة مساكين». وبهذا قال مجاهد والنخعى ومالك والشافعى وأصحاب الرأى. ويروى عن الثورى وأصحاب الرأى قالوا: يجزئ من البر نصف صاع ومن التمر والشعير صاع صاع واتباع السنة الصحيحة أولى اهـ (٣: ٣٣١).

قلت: وقد عرفت من قول الحافظ أن المحفوظ عن شعبة فى الحديث: «نصف صاع من طعام». وهو إذا أطلق يراد به الحنطة، وكذا وقع فى رواية أخرى عن شعبة، والاختلاف فى كونه تمرا أو حنطة لعله من تصرف الرواة، فالسنة الصحيحة: «نصف صاع من طعام». وهى المحفوظة. قال فى "الهداية": وإن تطيب، أو لبس مخيطا، أو حلق من عذر، فهو مخير إن شاء ذبح شاة، وإن شاء تصدق على ستة مساكين بثلاثة أصوع من الطعام، وإن شاء صام ثلاثة أيام؛ لقوله تعالى: ﴿ففدية من صيام﴾ الآية، وكلمة "أو" للتخيير، وقد فسرها رسول الله ﷺ بما ذكرناه، والآية نزلت فى المعذور. ثم الصوم يجزيه فى أى موضع شاء؛ لأنه عبادة فى كل مكان، وكذلك الصدقة عندنا لما بينا. وأما النسك فيختص بالحرم بالاتفاق؛ (لأن النسك هدى، وقال تعالى: هديا بالغ الكعبة) ولأن الإراقة لم تعرف قربة إلا فى زمان أو مكان، وهذا الدم لا يختص بزمان، فتعين اختصاصه بالمكان اهـ (٢: ٤٥٢ مع "الفتح").

وقال الحافظ فى "فتح البارى": واستنبط منه أى من حديث كعب بن عجرة بعض المالكية إيجاب الفدية على من تعمد حلق رأسه بغير عذر، فإن إيجابها على المعذور من التنبيه بالأدنى على الأعلى، لكن لا يلزم من ذلك التسوية بين المعذور وغيره، ومن ثم قال الشافعى والجمهور: لا بتخيير العامد، بل يلزمه الدم، وخالف فى ذلك أكثر المالكية، واحتج القرطبى بقوله فى حديث كعب: «أو اذبح نسكا». قال: فهذا يدل على أنه ليس بهدى، فيجوز أن يذبحها حيث شاء. قلت: لا دلالة فيه؛ إذ لا يلزم من تسميتها نسكا أو نسيكة أن لا تسمى هديا أو لا تعطى حكم الهدى، وقد وقع تسميتها هديا فى الباب الأخير، حيث قال: «وتهدى شاة». وفى رواية مسلم: «واهد

٢٩٠٤- عن الشعبى، عن ابن أبى ليلى، عن كعب بن عجرة: أن النبى ﷺ قال له: «إن شئت فانسك نسيكة، وإن شئت فصم ثلاثة أيام، وإن شئت فأطعم». الحديث رواه أبو داود، وفى رواية مالك فى "الموطأ" عن عبد الكريم بإسناده فى آخر الحديث: «أى ذلك فعلت أجزأك». ذكره الحافظ فى "الفتح" (٤: ١٠). وهو صحيح أو حسن على أصله.

هديا». وفى رواية للطبرى: «هل لك هدى»؟ فظهر أن ذلك من تصرف الرواة، يؤيده قوله فى رواية مسلم: «أو اذبح شاة». واستدل به على أن الفدية لا يتعين لها مكان، وبه قال أكثر التابعين. وقال الحسن: تتعين مكة. وقال مجاهد: النسك بمكة ومنى، والإطعام بمكة، والصيام حيث شاء وقريب منه قول الشافعى وأبى حنيفة: الدم والإطعام لأهل الحرم، والصيام حيث شاء؛ إذ لا منفعة فيه لأهل الحرم، وألحق بعض أصحاب أبى حنيفة وأبو بكر بن الجهم من المالكية الإطعام بالصيام اهـ (٤: ١٦ و١٧).

فائدة:

قال الحافظ فى "الفتح": ونقل ابن عبد البر عن أحمد بن صالح المصرى أن حديث كعب ابن عجرة فى الفدية سنة معمول بها، لم يروها من الصحابة غيره، ولا رواها عنه إلا ابن أبى ليلى وابن معقل، قال: وهى سنة أخذها أهل المدينة عن أهل الكوفة قال الزهرى: سألت عنها علماءنا كلهم حتى سعيد بن المسيب، فلم يبينوا كم عدد المساكين، ثم نظر الحافظ فيه بأنه قد جاءت هذه السنة من رواية جماعة من الصحابة غيره، ورواه عن كعب غير المذكورين، ثم قال: فيقيد إطلاق أحمد بن صالح المصرى بالصحة، فإن بقية الطرق التى ذكرتها لا تخلوا عن مقال إلا طريق أبى وائل اهـ (٤: ١١).

قوله: "عن الشعبى" إلخ، دلالته على تخيير المعذور بين هذه الثلاثة وأن يفتدى بأيها شاء ظاهرة. قال الحافظ فى "الفتح": وقد قدمت أول الباب أن رواية عبد الكريم (عند مالك) صريحة فى التخيير، حيث قال: «أى ذلك فعلت أجزاك» وكذا رواية أبى داود التى فيها: «إن شئت وإن شئت» ووافقتها رواية عبد الوارث عن ابن نجيح، أخرجها مسدد فى "مسنده"، ومن طريقه الطبرانى، لكن رواية عبد الله ابن معقل الآتية تقتضى أن التخيير إنما هو بين الإطعام والصيام لمن لم يجد النسك، ولفظه قال: «أ تجد شاة»؟ قال: لا قال: «فإن شئت فصم». ونحوه للطبرانى من طريق

باب فساد الحج بالجماع قبل الوقوف بعرفة و عليه القضاء وما تيسر من الهدى وأدناه شاة

٢٩٠٥- عن يزيد بن نعيم: أن رجلا من جذام جامع امرأته وهما محرمان، فسألا النبي ﷺ، فقال: «اقضيا نسككما، واهديا هديا». رواه أبو داود فى مراسيله. ورجاله ثقات مع إرساله، ورواه ابن وهب فى "موطأه" من طريق سعيد بن المسيب مرسلا اهـ. "التلخيص الحبير" (١-٢٢٧). وأعله ابن القطان بجهالة يزيد، وذكرنا جوابه فى

عطاء عن كعب، ووافقهم أبو الزبير عن مجاهد عند الطبرانى، وزاد بعد قوله: ما أجد هديا: قال: «فأطعم»، قال: ما أجد، قال: «صم». ولهذا قال أبو عوانة فى "صحيحه": فيه دليل على أن من وجد نسكا لا يصوم، يعنى ولا يطعم، لكن لا أعرف من قال بذلك من العلماء إلا ما رواه الطبرى وغيره عن سعيد بن جبير، قال: النسك شاة، فإن لم يجد قومت الشاة دراهم، والدارهم طعاما، فتصدق به، أو صام لكل نصف صاع يوما. أخرجه من طريق الأعمش عنه، قال: فذكرته لإبراهيم، فقال: سمعت علقمة مثله. وحينئذ يحتاج إلى الجمع بين الروايتين، وقد جمع بينهما بأوجه: منها: ما قال ابن عبد البر: إن فيه الإشارة إلى ترجيح الترتيب لا لإيجابه. ومنها: ما قال النووى: ليس المراد أن الصيام أو الإطعام لا يجزئ إلا لفاقد الهدى، بل المراد أنه استخبره هل معه هدى أو لا، فإن كان واجده أعلمه أنه مخير بينه وبين الصيام والإطعام، وإن لم يجده أعلمه أنه مخير بينهما اهـ (٤:١٣). ومنها: أن السؤال عن الهدى كان قبل نزول الآية، فلما نزلت بالتخيير خيره بين الثلاثة. والله تعالى أعلم.

باب فساد الحج بالجماع قبل الوقوف بعرفة و عليه القضاء وما تيسر من الهدى وأدناه شاة

قوله: عن "يزيد بن نعيم" إلخ، قال الزيلعى: قال ابن القطان فى كتابه: هذا حديث لا يصح؛ فإن زيد بن نعيم مجهول، ويزيد بن نعيم بن هزال ثقة، وقد شك أبو توبة، ولا يعلم عمن هو منهما اهـ. قلنا: قد رواه البيهقى وقال: إنه منقطع (أى مرسل) وهو يزيد بن نعيم بلا شك اهـ وليس فى سند أبى داود انقطاع؛ فإنه رواه عن أبى توبة بن الربيع بن نافع عن معاوية بن سلام عن يحيى بن أبى كثير، قال: أخبرنى يزيد بن نعيم أو زيد بن نعيم (شك أبو توبة). وهذا سند متصل كله ثقات بتقدير بزيد، ولا شك فيه فى طريق البيهقى، فيحصل اتصاله وإرساله، وهو حجة عندنا

الخاشية. ورواه ابن وهب: أخبرنى ابن لهيعة، عن يزيد بن أبى حبيب، عن عبد الرحمن ابن حرملة، عن ابن المسيب: أن رجلا من جذام جامع امرأته وهما محرمان. فسأل الرجل النبى ﷺ الحديث. قال ابن القطان: وهذا أيضا ضعيف بابن لهيعة. "زيلعى" (١:٥٣٢). قلت: قد مر غير مرة أنه حسن الحديث.

وعند أكثر أهل العلم، قاله المحقق فى "الفتح" (٢:٤٥٥). وقال الحافظ فى "التهذيب": زيد بن نعيم أو يزيد روى حديثه يحيى بن أبى كثير عنه: أن رجلا من جذام جامع امرأته وهما محرمان الحديث. هكذا شك أبو توبة فى اسمه، وقد روى يحيى بن أبى كثير عن يزيد بن نعيم بن هزال غير هذا الحديث بلا شك اهـ (٣:٤٢٦). أى وهذا الحديث أيضا عند البيهقى كما مر.

قال فى "الهداية": وإن جامع فى أحد السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه، (أنزل أو لم ينزل) وعليه شاة، ويمضى فى الحج كما يمضى من لم يفسده، وعليه القضاء، والأصل فيه ما روى: أن رسول الله ﷺ سئل –فذكر ما ذكرناه فى المتن– قال: وهكذا نقل عن جماعة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم، وقال الشافعى رحمه الله: تجب بدنة، اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف، والحجة عليه إطلاق ما رويناه اهـ (٢:٤٥٥ مع الفتح).

وقال ابن قدامة فى "المغنى": أما فساد الحج بالجماع فى الفرج فليس فيه اختلاف. قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن الحج لا يفسد بإتيان شىء فى الإحرام إلا الجماع، والأصل فيه ما روى عن ابن عمر –فذكر ما رويناه فى المتن عن الدارقطنى وغيره– وكذلك قال ابن عباس وعبد الله بن عمر، ولم نعلم لهم فى عصرهم مخالفا، روى حديثهم الأثرم فى "سننه". وفى حديث ابن عباس: ويتفرقان من حيث يحرمان حتى يقضيا حجهما. قال ابن المنذر: قول ابن عباس أعلى شىء روى فيمن وطئ فى حجه، وروى ذلك عن عمر رضى الله عنه، وبه قال ابن المسيب، وعطاء، والنخعى، والثورى، والشافعى، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأى، ولا فرق بين ما قبل الوقوف وبعده. وقال أبو حنيفة: إن جامع قبل الوقوف فسد حجه، وإن جامع بعده لم يفسد؛ لقول النبى ﷺ: «الحج عرفة». ولأنه معنى يأمن به الفوات فأمن به الفساد كالتحلل. ولنا أن قول الصحابة الذين روينا قولهم مطلق، (قلت: كلا، فسنذكر عن ابن عباس القول بعدم الفساد بالوطئ بعد الوقوف)، ولأنه صادف إحراما تاما فأفسده كما قبل الوقوف. (قلت: لا نسلمه؛ فإن الوقوف يجعل الإحرام بمعرض التحلل، ولذا قال طائفة بقطع التلبية بالوقوف بعرفة كما تقدم)، وقوله عليه

٢٩٠٦- عن عبيد الله بن عمر، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، قال: أتى رجل عبد الله بن عمرو، فسأله عن محرم وقع بامرأته، فأشار له إلى عبد الله بن عمر، فلم يعرفه الرجل، قال: فذهبت معه، فسأله عن محرم وقع بامرأته، قال: بطل حجه. قال:

السلام: «الحج عرفة» يعني معظمه، (قلت: ولا يفوت الشيء بإتيان معظمه)، أو أنه ركن متأكد فيه، (قلت: يستوى في ذلك الأركان كلها. وقوله عليه السلام: «الحج عرفة» يفيد أنه كل الحج، وفوق سائر أركانه، وهو ركن لا يتم الحج إلا به إجماعا، وقد قال ﷺ: «من وقف بعرفة فقد تم حجه»، فلا يصح القول بفساده وقد تم بالنص).

قال: وإذا ثبت هذا فإنه يجب على المجامع بدنة، روى ذلك عن ابن عباس، وعطاء، وطاوس، ومجاهد. ومالك، والشافعي، وأبي ثور. وقال الثوري، وإسحاق: عليه بدنة، فإن لم يجد فشاة. وقال أصحاب الرأي: إن جامع قبل الوقوف فسد حجه، وعليه شاة، وإن كان بعده فعليه بدنة وحجه صحيح؛ لأنه قبل الوقوف معنى يوجب القضاء، فلم يجب به بدنة كالفوات. ولنا أنه جماع صادف إحراما تاما، فوجبت به كبعد الوقوف، (قلنا: وجوب القضاء يغني عن وجوب الفدية، وإنما قلنا به للنص)، ولأنه قول من سمينا من الصحابة، (قلت: ما روينا عن النبي ﷺ مرسلا عند أبي داود في مراسيله مطلق في الهدى، وأدناه شاة، وكذا رويناه عن عبد الله بن عمرو، وابن عباس، وابن عمر، وعن عمر، وأبي هريرة، وعلى رضى الله عنهم، كلهم قالوا: عليه الهدى، ولم يقولوا بدنة، اللهم ما روى ابن أبي شيبة: حدثنا حفص، عن أشعث، عن الحكم، عن على رضى الله عنه، قال: على كل واحد منها بدنة، فإذا حجا من قابل تفرقا من المكان الذى أصابهما، "زيلعي" (١:٥٣٢)، فهو مع ما فيه من الانقطاع بين الحكم وبينه محمول على الندب كقوله في التفرق وسيأتي؛ كيلا تتضاد الأقوال عنه وتجتمع الآثار).

قال: وحكى أبو ثور عن أبي حنيفة أن اللواط والوطأ في الدبر لا يفسد الحج؛ لأنه لا يثبت به الإحصان، فلم يفسد الحج كالوطأ دون الفرج، (قلت: هذا بخلاف ظاهر الرواية عنه في هذا الباب، فقد عرفت في كلام "الهداية" أن القدوري سوى بين السبيلين ههنا عند الإمام أيضا، وإن فرق هو بينهما في باب الحدود للأمر بدرءها بالشبهات) اهـ (٣:٣١٥ و٣١٦).

قوله: "عن عبيد الله بن عمر" إلخ، قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة. وقوله: "وأهدى" فيه دليل على وجوب مطلق الهدى، وأدناه شاة كما مر.

فيقعد؟ قال: لا، بل يخرج مع الناس، فيصنع ما يصنعون، فإذا أدركه قابل حج وأهدى، فرجعنا إلى عبد الله بن عمرو، فأرسلنا إلى ابن عباس، قال شعيب: فذهبت معه إلى ابن عباس، فقال له مثل ذلك، فقال الرجل لعبد الله بن عمرو: ما تقول أنت؟ فقال مثل ما قالا: رواه الدارالقطنى، وعنه الحاكم، وعنه البيهقى فى "المعرفة"، وقال: إسناده صحيح، وفيه دلالة على صحة سماع شعيب من جده عبد الله بن عمرو، ومن ابن عباس انتهى. (أى ومن ابن عمر أيضا) وقال الشيخ فى "الإمام": رجاله كلهم ثقات مشهورون اهـ. "زيلعى" (١–٥٣٢) "دراية" (٢٠٧).

٢٩٠٧– مالك أنه بلغه: أن عمر، وعليا، وأبا هريرة، سئلوا عن رجل أصاب أهله وهو محرم بالحج، فقالوا: ينفذان بوجوههما حتى يقضيا حجهما، ثم عليهما الحج من

قوله: مالك أنه بلغه إلخ، فيه دلالة على عدم وجوب التفرق فى قضاء الحج الذى أفسداه بالجماع؛ فإن عمر وأبا هريرة لم يذكراه فى جواب السائل، وإنما ذكره على وحده، ولو كان واجبا لذكره كلهم. وأما ما رواه البيهقى بطريق عطاء عن عمر مثل قول على، فلعله وافقه بعد ذلك، واستحسن قوله على طريق الاستحباب دون الإيجاب، ولم نقف فى رواية عن أبى هريرة، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو، القول بالافتراق، وإنما أفتوا بوجوب القضاء والهدى فحسب، ولأن الافتراق ليس بنسك فى الأداء. فكذا فى القضاء، فلم يكن أمر من روى عنه من الصحابة الأمر بالافتراق أمر إيجاب، بل أمر ندب مخافة الوقوع؛ لعدم صبر أحدهما عن الآخر لما ظهر فى الإحرام الأول، فكان كالشاب فى حق القبلة فى الصوم، ونحن نقول باستحباب الافتراق لذلك اهـ، من "فتح القدير" ملخصا (٢:٤٥٦).

والدليل على أنه ليس بنسك اختلاف روايات الافتراق فى تعيين محله، فروى مالك فى "الموطأ" عن على: فإذا أهلا بالحج من قابل تفرقا. وفيه الافتراق عند الإحرام، وكذا هو فى طريق عطاء عن عمر عند البيهقى. "زيلعى" (١:٥٣٢). وأخرج ابن أبى شيبة عنه، وعن عمر، وابن عباس: تفرقا من المكان الذى أصابها فيه. كل ذلك مذكور فى المتن. وفى طريق ابن لهيعة المشار إليها فى المتن رواها ابن وهب: فإذا كنتما بالمكان الذى أصبتما فيه ما أصبتما فأحرما وتفرقا، ولا يرى واحد منكما صاحبه. "زيلعى" (١:٥٣٢) وفيه أنه أمرهما بإنشاء الإحرام من المكان الذى أصابها فيه ثم يتفرقان، ولم يقل به أحد من العلماء، وفى كل ذلك دليل على ما قلنا: إن الأمر

قابل والهدى. قال على: فإذا أهلا بالحج من عام قابل تفرقا حتى يقضيا حجهما. رواه في "الموطأ"، وأخرجه البيهقى من طريق عطاء عن عمر، قال فيه: ويتفرقان حتى يتما حجهما. وأخرجه ابن أبى شيبة من طريق عطاء عن مجاهد، قال: كان فى عهد عمر فذكره، وفيه: وتفرقا من المكان الذى أصابها فيه. ومن طريق الحكم عن على نحوه، ومن طريق ابن عباس نحوه. "دراية" (٢٠٧).

باب من جامع بعد الوقوف بعرفة قبل الحلق فعليه بدنة وقد تم حجه

٢٩٠٨- أخبرنا مالك، أخبرنا أبو الزبير المكى، عن عطاء بن أبى رباح، عن ابن

بالافتراق ليس على وجه الإيجاب، بل على طريق الندب، ولذا اختلف محله باختلاف أحوال الرجال، فأمر بعضهم بالافتراق عند الإحرام، وبعضهم إذا وصلا المكان الذى أصابها فيه، وبعضهم بإنشاء الإحرام من هذا المكان والافتراق فيما بعده.

فإن قلت: قد روى عن عمر، وعلى، وابن عباس، رضى الله عنهم، أنهم قالوا: يفترقان. وقولهم حجة عندكم، قلت: إنما يكون حجة إذا انقرض العصر ولم يوجد الخلاف، وقد روى عن الحسن وعطاء مثل قولنا، وهما قد أدركا عصر الصحابة، (وأفتيا فيه) فيكون خلافا معتبرا، فلا ينعقد الإجماع. قاله العينى فى "البناية" (١: ١٥٣٢). قلت: وهذا على التنزل، وإلا فقد عرفت ما فى الروايات من الاختلاف فى تعيين المحل الموجب حملها على الندب دون الإيجاب.

هذا، وقد ذهب زفر رحمه الله من أئمتنا إلى وجوب الافتراق فى القضاء إذا أحرما، وهو قول مالك وأحمد، كما قاله ابن المنذر، وعند الشافعى إذا انتهيا إلى المكان الذى أصابها فيه. وفى "المحيط" "والمبسوط" "والأسبيجابى": يستحب الافتراق (عندنا أيضا) عند خوف المعاودة. قال: ولو كان واجبا لوجب به دم (أى بتركه) كسائر واجبات الحج. وقال النووى: يستحب، وفى القديم: يجب، هكذا ذكره العينى فى "البناية". وفيه ما يدل على أن قول الشافعى الجديد موافق لقول الحنفية فى الباب، والله تعالى أعلم بالصواب.

باب من جامع بعد الوقوف بعرفة قبل الحلق فعليه بدنة وقد تم حجه

قوله: "أخبرنا مالك إلى آخر الباب"، وإنما ذكرت لأثر ابن عباس هذا طرقا عديدة لدفع ما عسى أن يتوهم من بعض ألفاظه أنه محمول على المواقعة قبل الوقوف، أو على وجوب البدنة مع

عباس: أنه سئل عن رجل وقع على امرأته قبل أن يفيض، فأمره أن ينحر بدنة. رواه محمد فى "الموطأ" (٢٣٣)، وهو فى "موطأ مالك" بهذا السند، ولفظه: وهو بمنى قبل أن يفيض. "دراية" (٢٠٨).

٢٩٠٩- حدثنا أبو بكر بن عياش، عن عبد العزيز بن رفيع، عن عطاء، قال: سئل ابن عباس عن رجل قضى المناسك كلها، غير أنه لم يزر البيت حتى وقع على امرأته؟، قال: عليه بدنة. أخرجه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" "زيلعى" (١:٥٣٣). ورجاله رجال الصحيح.

فساد الحج، فاندفع الاحتمال الأول بلفظ ابن شيبة فى "مصنفه" بطريق أبى بكر بن عياش، والثانى بلفظ محمد فى "الآثار" بطريق أبى حنيفة الإمام الأعظم، وثبت أن الوطأ بعد الوقوف لا يفسد الحج، وإنما يوجب بدنة. قال محمد فى "موطأه": وبهذا أى بقول ابن عباس نأخذ، قال رسول الله ﷺ: «من وقف بعرفة فقد أدرك حجه»، فمن جامع بعد ما يقف بعرفة لم يفسد حج، ولكن عليه بدنة لجماعه، وحجه تام، وإذا جامع قبل أن يطوف طواف الزيارة لا يفسد حجه، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا اهـ. قال فى "التعليق الممجد": سواء جامع قبل الرمى أو بعده لم يفسد حجه، وعليه بدنة لأثر ابن عباس، خلافا للشافعى فيما إذا جامع قبل رمى يوم النحر، فإنه عنده وعند مالك وأحمد مفسد، هذا إذا جامع قبل الحلق، فإن جامع بعد الحلق فعليه شاة؛ لبقاء إحرامه فى حق النساء دون لبس المخيط، فخففت الجناية اهـ. (٢٣٣).

فإن قيل: إن لفظ ابن أبى شيبة بطريق أبى بكر بن عياش يفيد وجوب البدنة بعد الحلق أيضا؛ لأنه قال: سئل ابن عباس عن رجل قضى المناسك كلها غير أنه لم يزر البيت حتى وقع على امرأته إلخ، فقوله: غير أنه لم يزر البيت، يدل على أنه كان قد حلق أو قصر؛ لكونه من المناسك وكان قد قضى المناسك كلها. قلنا: كون الحلق أو التقصير عن المناسك مختلف فيه كما قد مر، فليس دخول الحلق والتقصير فيما كان قد قضاها من المناسك متيقنا، وحكم الإحرام قد خف بالتحلل الأول وهو الحلق، فينبغى أن يكون موجب الجناية عليه دون موجب الجناية على الإحرام التام، هذا هو مقتضى القياس، فحملنا قول ابن عباس المذكور على المواقعة قبل الإفاضة وقبل الحلق بهذا الدليل، وقلنا بوجوب الشاة على من واقع بعد الحلق.

وأما إذا جامع قبل الوقوف بعرفة، فهو وإن كان جناية على إحرام تام موجبة للبدنة،

٢٩١٠- أخبرنا أبو حنيفة، عن عطاء بن أبى رباح، عن ابن عباس، قال: إذا جامع بعد ما يفيض من عرفات فعليه بدنة، ويقضى ما بقى من حجه وتم حجه. أخرجه محمد فى "الآثار" (٥٣). قال: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة اهـ. قلت: وهذا سند صحيح جليل كلهم أئمة فقهاء.

ولكنه لما أوجب القضاء خفت الجناية كما قد مر فتذكر.

قال ابن قدامة فى المغنى: إن الوطأ بعد الجمرة أى رميها لا يفسد الحج، وهو قول ابن عباس وعكرمة وعطاء والشعبى وربيعة ومالك والشافعى وإسحاق وأصحاب الرأى. وقال النخعى، والزهرى، وحماد: عليه حج من قابل؛ لأن الوطأ صادف إحراما فى الحج فأفسده، كالوطأ قبل الرمى. ولنا قول النبى ﷺ: «من وقف بعرفة فقد تم حجه، وقضى تفثه». (قلت: هذا يؤيد قول من علق فساد الحج وعدمه على الجماع قبل الوقوف بعرفة وبعده كما قاله الحنفية، ولا دليل فيه على التعليق بكونه قبل الرمى وبعده فافهم)، ولأنه قول ابن عباس، فإنه قال فى رجل أصاب أهله قبل أن يفيض يوم النحر: ينحران جزورا بينهما، وليس عليه الحج من قابل. ولا نعرف له مخالفا فى الصحابة اهـ (٣:٥١٥).

قلت: هذا قصور عظيم، فقد خالفه ابن عمر رضى الله عنهما، كما رواه أحمد وسعيد ابن منصور عن على الأزدى، قال: سألت ابن عمر عن رجل وامرأة من عمان أقبلا حاجين، فقضيا المناسك حتى لم يبق عليهما إلا الإفاضة وقع عليها؟، فقال: ليحجا عاما قابلا. قال الحافظ فى "الدراية": بإسناد صحيح، وروى ابن أبى شيبة من طريق ليث عن حميد عن ابن عمر نحوه. (٢٠٨). وعزاه الزيلعى إلى أحمد فى "نصب الراية" (١:٥٣٢).

وقال محمد فى "الآثار": أخبر أبو حنيفة، عن حماد، عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر، قال: إذا جامع بعد ما يفيض من عرفات فعليه دم، ويقضى ما بقى من حجه، وعليه الحج من قابل اهـ. (٥٣). قلت: وهو أعم من أن يكون قبل الرمى أو بعده، بدليل ما رواه على الأزدى عنه فافهم، والله تعالى أعلم.

قال محمد: ولسنا نأخذ بهذا القول، والقول ما قال فيه ابن عباس اهـ. أى لكونه موافقا للنص، وهو قوله ﷺ: «الحج عرفة، ومن أدرك عرفة فقد تم حجه»، ولا معنى لفساد الشيء بعد تمامه فتذكر.

باب من قبل امرأته بشهوة أو لمسها أو جامعها فى غير السبيلين فعليه دم ولا يفسد حجه أنزل أو لم ينزل

٢٩١١- أخبرنا أبو حنيفة عن عبد العزيز بن رفيع، عن مجاهد عن ابن عباس: أن رجلا أتاه، فقال: إنى قبلت امرأتى وأنا محرم، فخذفت بشهوتى، فقال: إنك شبق، أهرق دما، وتم حجك. أخرجه محمد فى "الآثار" (٥٣). وسنده صحيح، قال محمد: وبه نأخذ، ولا يفسد الحج حتى يلتقى الختانان، وهو قول أبى حنيفة، وكذلك بلغنا عن ابن أبى رباح اهـ.

٢٩١٢- عن عبد الرحمن بن الحارث: أن عمر بن عبد الله قبل عائشة بنت طلحة

باب من قبل امرأته بشهوة أو لمسها أو جامعها فى غير السبيلين فعليه دم ولا يفسد حجه أنزل أو لم ينزل

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ، دلالته على أن التقبيل بشهوة لا يفسد الحج وإن أنزل ظاهرة؛ فإن قوله: "فخذفت بشهوتى" صريح فى معنى الإنزال، وأفتاه ابن عباس بتمام الحج وعدم فساده، وأوجب عليه دما، وأدناه شاة، أو شرك فى بقرة أو جزور.

والأصل الكلى فيه ما ذكره الموفق فى "المغنى": قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن الحج لا يفسد بإتيان شىء فى حال الإحرام إلا الجماع اهـ (٣:٣١٥). والجماع إنما هو وطأ المرأة فى الفرج حتى يلتقى الختانان، أو الوطأ فى أحد السبيلين من الآدمى عند الأكثرين، وبه قال أبو حنيفة فى باب الحج والصوم كما تقدم، فما لم يكن جماعا لا يفسد به الحج، ولا يخفى أن التقبيل واللمس بشهوة وكذلك المباشرة فيما دون السبيلين ليس بجماع، فلا يفسد الحج بشىء من ذلك أنزل أو لم ينزل، وسواء كان ذلك قبل الوقوف أو بعده، قال فى "الهداية": وإن قبل أو لمس بشهوة فعليه دم.

وفى "الجامع الصغير": إذا مس بشهوة فأمنى ولا فرق بين ما إذا أنزل أو لم ينزل، ذكره فى "الأصل"، وكذا الجواب فى الجماع فيما دون الفرج (من الإدخال بين الفخذين والسرة؛ فإن الفرج يراد به القبل والدبر، فما دونه يكون ما ذكرناه اهـ "كفاية" (٢:٤٥٣).

قوله: "عن عبد الرحمن بن الحارث" وقوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ، دلالتهما على وجوب

محرما، فأجمع له على أن يهرق دما. رواه الأثرم فى "سننه" بإسناده. "المغنى" لابن قدامة (٣-٣٢٧).

٢٩١٣- أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: من قبل وهو محرم

الدم من التقبيل محرما ظاهرة، والإطلاق يفيد وجوبه فى كل حال، سواء أنـزل أو لم ينـزل، والفرق بين الإحرام والصوم أن الاستمتاع والارتفاق بالمرأة محظور الإحرام، وهو موجود فى اللمس والتقبيل والجماع فيما دون الفرج بدون الإنـزال أيضا، فيلزمه دم، بخلاف الصوم لأن المحرم فيه قضاء الشهوة، ولا يحصل بدون الإنـزال فيما دون الفرج، قاله فى "الهداية" (٢:٤٥٣) والدليل على أن الاستمتاع والارتفاق بالمرأة محظور الإحرام قوله تعالى: ﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج﴾، قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: اختلف السلف فى تأويل الرفث، فقال ابن عمر: هو الجماع. وروى عن ابن عباس مثله، وروى عنه: أنه التعرض بالنساء، وكذلك عن ابن الزبير. (قلت: أسنده ابن جرير عنهم فى تفسيره، فمن شاء فليراجعه)، وروى عن ابن عباس أنه أنشد فى إحرامه:

وهن يمشين بناهميسا   إن يصدق الطيرننك لميسا

فقيل له فى ذلك: (أترفث وأنت محرم؟) فقال: إنما الرفث مراجعة النساء بذكر الجماع. (أسنده ابن جرير عنه بأسانيد عديدة (٢:١٥٣ و١٥٤). وأخرج بطريق على بن أبى طلحة عنه قال: الرفث غشيان النساء، والقبل، والغمز، وأن يعرض لها بالفحش من الكلام ونحو ذلك. وسنده حسن ٢:١٥٤) وقال عطاء: الرفث الجماع فما دونه من قول الفحش. وقال عمرو بن دينار: هو الجماع فما دونه من شأن النساء.

قال أبو بكر: قد قيل: إن أصل الرفث فى اللغة هو الإفحاش فى القول، وبالفرج الجماع، وباليد الغمز للجماع، وإذا كان كذلك فقد تضمن نهيه عن الرفث فى الحج هذه الوجوه كلها، وحصل من اتفاق جميع من روى عنه تأويله أن الجماع مراد به فى هذه الآية، ويدل على أن الرفث الفحش فى المنطق قوله عليه السلام: «إذا كان صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل، فإن جهل عليه فليقل إنى صائم». والمراد فحش القول، وإن كان المراد بالرفث هو التعريض بذكر النساء فى الإحرام فاللمس والجماع أولى أن يكون محظورا، وقد روى عن محمد بن راشد قال: خرجنا حجاجا، فمررنا بالرويثة، فإذا بها شيخ يقال له: أبو هرم، قال: سمعت أبا هريرة يقول: للمحرم من

فعليه دم. أخرجه محمد فى "الآثار" وقال: وبه نأخذ إذا قبل بشهوة، وهو قول أبى حنيفة (٥٣). وسنده صحيح.

امرأته كل شيء إلا الجماع. قال: فأهوى رجل منا إلى امرأته فقبلها، فقد منا مكة، فذكرنا ذلك لعطاء، فقال: قاتله الله، قعد على طريق من طرق المسلمين يفتنهم بالضلالة. ثم قال للذى قبل امرأته: أهرق دما. قال الجصاص: وهذا شيخ مجهول، وما ذكره قد اتفقت الأمة على خلافه، وعلى أن من قبل امرأته فى إحرامه بشهوة فعليه دم، وروى ذلك عن على، وابن عباس، وابن عمر، والحسن، وعطاء، وعكرمة، وإبراهيم، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، وهو قول فقهاء الأمصار، ولما ثبت بما ذكرنا حظر مراجعة النساء بذكر الجماع فى حال الإحرام والتعريض به واللمس -وذلك كله من دواعى الجماع- دل ذلك على أن الجماع ودواعيه محظورة على المحرم، وذلك دليل على حظر التطيب لهذا المعنى بعينه، ولما ورد فيه من السنة اهـ، ملخصا (١:٣٠٨).

فإن قيل: فما بالكم قد أوجبتم على من قبل امرأته أو غمزها أو مسها بشهوة أو تطيب بطيب فى الإحرام دما، وما أوجبتموه على من رفث بامرأته وحدثها بالجماع أنزل أو لم ينزل، والرفث بالقول محرم أيضا إذا روجع به النساء كما مر عن ابن عباس وغيره؟ قلنا: ليس كل محرم فى الإحرام يوجب دما على فاعله؛ فإن الجدال والفسوق محرم فيه، ولا يوجب دما، وإنما يجب فيما ورد فيه النص، أو أثر من الصحابة رضى الله عنهم، ولم يرد النص إلا فى الجماع، وآثار الصحابة إلا فى التقبيل واللمس، فقلنا بوجوب الدم فى الجماع، وفيما هو داع إليه غالبا وعادة، فأما النظر إلى المرأة بشهوة أو تحديثها بالجماع فلا يوجب دما؛ لعدم النص، وفقدان الأثر فيه، وقد قام الإجماع على أن من فكر فأنزل فلا شيء عليه، كما فى "المغنى" (٣:٣٣٣). ولم يذكر فيه خلافا، وهو داع أيضا، فثبت أن الدواعى البعيدة لا توجب دما أصلا، وأما الطيب فلم نقل بكونه موجبا للدم إلا بالنص كلبس المخيط، لا لكونه داعيا إلى الجماع. ومن علله من الفقهاء به فإنما هو لمجرد تائيد النص بالنظر العقلى، والله تعالى أعلم.

وأما ما رواه الأثرم عن ابن عباس أنه قال له رجل: فعل الله بهذه وفعل أنها تطيبت لى فكلمتنى وحدثنى حتى سبقتنى الشهوة، فقال ابن عباس: أتمم حجك وأهرق دما. ذكره الموفق فى "المغنى" أيضا (٣:٣٣٢). فلا يصح الاحتجاج به على أن مجرد الكلام والحديث مع المرأة موجب للدم إذا سبقته الشهوة وأمنى ولو بدون اللمس؛ لأن المعنى أنها كلمتنى وحدثتنى حتى سبقتنى

باب وجوب الإعادة على من طاف للزيارة جنبا أو محدثا وإن لم يعد فعليه دم

٢٩١٤- عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا: «الطواف بالبيت صلاة، إلا أن الله أباح فيه الكلام، فمن نطق فلا ينطق إلا بخير». أخرجه أصحاب السنن، وصححه ابن خزيم، وابن حبان. "فتح البارى" (٣٨٦:٣)، قال الحافظ: أشار البخارى إلى الحديث المشهور عن ابن عباس موقوفا ومرفوعا فذكره.

الشهوة فقبلتها أو غمزتها، لما روى حنبل فى "المناسك" عن مجاهد: أن محرما نظر إلى امرأته حتى أمذى فجعل يشتمها، فقال ابن عباس: أهرق دما ولا تشتمها. ذكره الموفق فى "المغنى" أيضا (٣٣٢:٣). وهو محمول على التقبيل والغمز إجماعا؛ فإن خروج المذى بمجرد النظر إلى المرأة لا يوجب الدم اتفاقا، كما لا يخفى على من راجع "المغنى" لابن قدامة وغيرها من كتب الفقه للأئمة الأربعة، فثبت أن الرواة قد يختصرون فى ألفاظ الحديث، وهو مما لا ينكره من له ممارسة بالفن، فكذلك يحمل ما رواه الأثرم عن ابن عباس على الاختصار فى الرواية؛ لكون الكلام والحديث مع المرأة سببا بعيدا للجماع كالنظر والفكر، وهذا كله بعد صحة الأثر، فإنى لم أقف على سنده، فإن لم يكن صحيحا أو حسنا فهو غير صالح للاحتجاج به، ولا حاجة إلى الجواب عنه، ولا إلى التطبيق بينه وبين الآثار الصحيحة، والله تعالى أعلم.

باب وجوب الإعادة على من طاف للزيارة جنبا أو محدثا وإن لم يعد فعليه دم

قوله: "عن ابن عباس وعن عائشة" إلخ، فيهما دلالة على وجوب الطهارة للطواف كما مر فى أبواب الطواف من هذا الكتاب، ولا دلالة فيهما على كونها شرطا له كما هى شرط للصلاة، فإن المعنى الطواف بالبيت صلاة فى حصول الثواب، لا فى جميع الأحكام، إذ لا يبطله المشى والانحراف عن القبلة وتعمد الحديث، بخلاف الصلاة، ولو سبقه الحدث فبنى جاز على الأصح من مذهب الشافعى، وفى الصلاة يستقبل عنده، ولو نذر أن يصلى فطاف لم يجزه، قاله ابن التركمانى فى "الجوهر النقى" (٣٣٩:١).

وأيضا لو كان الطواف كالصلاة فى جميع الأحكام، لكان مقتضاه وجوب طهارة الثوب والبدن فيه، لكنهم صرحوا بعدم وجوبها. وفى "البدائع": ليست بشرط بالإجماع، فلا يفترض تحصيلها ولا يجب، لكنه سنة، حتى لو طاف وعلى ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم لا يلزمه

٢٩١٥- عن عائشة رضى الله عنها، قال لها النبى ﷺ لما طمثت بسرف: «افعلى ما يفعل الحاج غير أن لا تطوفى بالبيت حتى تطهرى». متفق عليه، "نيل الأوطار" (٤-٢٦٨).

٢٩١٦- حدثنا أبو عوانة، عن أبى بشر، عن عطاء، قال: حاضت امرأة وهى تطوف مع عائشة أم المؤمنين، فأتمت بها عائشة سنة طوافها. رواه سعيد بن منصور فى "سننه"، ذكره الشيخ تقى الدين فى "الإمام". "فتح القدير" (٢:٤٦٠) "ونصب الراية" (١:٥٣٣). وسنده صحيح، وأبو بشر هو جعفر بن إياس.

شيء، لكنه يكره اهـ. فيحمل الحديث الأول على أن التشبيه فى الثواب، ويضاف إيجاب الطهارة عن الحدث إلى الثانى، وهو حديث عائشة، ويضاف إيجاب ستر العورة إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «أ لا لا يحجن بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان»، ولكنهما من أخبار الآحاد، ولا يصلحان ناسخين لاطلاق قوله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾، وهو يقتضى الخروج عن عهدته بالدوران حول البيت مع الطهارة وعدمها، ومع الستر وعدمه، فالقول بأنه لا يخرج عن العهدة مع عدمها نسخ لإطلاقه، وهو لا يجوز، فرتبنا عليه موجبه من إثبات وجوب الطهارة والستر، حتى أثمنا تاركه، وألزمناه الجابر، وليس مقتضى خبر الواحد غير هذا، قاله المحقق فى "الفتح" بمعناه (٢:٤٥٩ و٤٦٠).

وبعد القول بوجوب الطهارة للطواف فرق علمائنا بين المفروض والواجب والسنة منه، وبين الحدث والجنابة، فقالوا: لو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة، وإن كان جنبا فعليه بدنة، ومن طاف طواف القدوم محدثا أو جنبا فعليه صدقة، ومن طاف طواف الصدر محدثا فعليه صدقة، وإن جنبا شاة، ومن طاف لعمرته وسعى محدثا أو جنبا فعليه شاة، وكل ذلك إن لم يعده فى وقته فيما هو موقت، فإن أعاده فلا شيء عليه، والإعادة واجبة عليه ما دام بمكة، وبعد رجوعه إلى أهله أيضا فى طواف الزيارة جنبا، وإن لم يعد وبعث ببدنة أجزئتها وأثم، ذكر كله فى "الهداية" مع "الفتح" (٢:٤٥٩ و٤٦٣). وظنى أن هذا التفصيل كله بالقياس، ويمكن أن يكونوا اطلعوا فى ذلك على آثار من الصحابة أو التابعين لم نطلع عليها، والله تعالى أعلم.

قوله: "حدثنا أبو عوانة" إلخ، فيه دلالة على أن الطهارة ليست بشرط للطواف، وإلا لفسد طواف المرأة التى كانت تطوف مع عائشة رضى الله عنها، ولم تتركها تتم طوافها بعد ما حاضت

٢٩١٧- حدثنا غندر، حدثنا شعبة، قال: سألت الحكم، وحمادا، ومنصورا، وسليمان، عن الرجل يطوف بالبيت على غير طهارة، فلم يروا به بأسا. وروى عن عطـــاء: إذا طافت المرأة ثلاثة أطـــواف فصاعدا ثم حاضت أجزأ عنها. رواه ابن أبى شيبة. "فتح البارى" (٣-٤٠٣). وهو حسن أو صحيح على أصله.

باب وجوب الدم على من ترك شيئا من واجبات الحج أو نسيه أو قدم وأخر

٢٩١٨- عن مجاهد، عن ابن عباس رضى الله عنهما: من قدم شيئا من حجه أو أخره فليهرق لذلك دما. أخرجه ابن أبى شيبة بإسناد حسن، والطحاوى من وجه آخر أحسن منه عنه، قاله الحافظ فى "الدراية" (٢٠٨).

٢٩١٩- مالك، حدثنا أيوب السختيانى، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: أنه

فيه، ولعل ذلك ظاهر لا يرتاب فيه مرتاب.

قوله: "حدثنا غندر" إلخ، دلالته على ما دل عليه قبله ظاهرة.

قال الحافظ فى "الفتح": وفى هـــذا تعقب على النووى، حيث قال فى "شرح المهذب": انفرد أبو حنيفـــة بأن الطهارة ليست بشرط فى الطواف؛ واختلف أصحابه فى وجوبها. ولم ينفردوا بذلك كما ترى، فلعلـــه أراد انفـــرادهم عن الأئمة الثلاثـــة، لكن عند أحمد رواية أن الطهارة للطواف واجبـــة تجبر بالدم، وعنـــد المالكيـــة قول يوافق هذا اهـ (٣:٤٠٣).

باب وجوب الدم على من ترك شيئا من واجبات الحج أو نسيه أو قدم وأخر

قوله: "عن مجاهد" وقوله: "مالك" إلخ، قلت: هذا الحديث أصل كلى فيما أوجب فيه أئمتنا دما، كترك الطهارة فى طواف الزيارة، أو فى طواف الصدر، وكذا فى ترك طواف الصدر رأسا؛ لكونه واجبا غير مفروض، وكذا من أفاض قبل الإمام من عرفات فعليه دم، ومن ترك الوقوف بالمزدلفة فعليه دم، ومن ترك رمى الجمار فى الأيام كلها فعليه دم، ومن أخر الحلق حتى مضت أيام النحر فعليه دم، وكذا إذا أخر طواف الزيارة حتى مضت أيام النحر فعليه دم، وكذا لو قدم نسكا على نسك فعليه دم عند أبى حنيفة، خلافا لهما فى التقديم والتأخير بين الواجبات، وإن رمى فى اليومين بعد يوم النحر قبل أن يطوف للزيارة ورجع إلى أهله فعليه دم بالاتفاق، وليس على

كان يقول: من نسى من نسكه شيئا أو ترك فليهرق دما. قال أيوب: لا أدرى أ قال:

الحائض لتأخير طواف الزيارة عن أيام النحر شيء بالاتفاق للعذر، ذكر ذلك كله فى "الهداية" "وفتح القدير" (٢:٤٦٥، ٤٧٠) مع أمثلة أخرى كثيرة، كترك السعى بين الصفا والمروة، فإنه من الواجبات عندنا دون الأركان، فيلزم بتركه الدم دون الفساد.

وإنما حملنا قول ابن عباس: من نسى من نسكه شيئا أو ترك إلخ على الواجبات للإجماع على فوات الحج بترك الوقوف بعرفة، وعلى أن من لم يطف طواف الزيارة أصلا حتى رجع إلى أهله فعليه أن يعود بذلك الإحرام؛ لانعدام التحلل منه، وهو محرم عن النساء أبدا حتى يطوف. ذكره الموفق فى "المغنى" (٣:٤٦٥ و٤٩٢)، ونصه: من ترك طواف الزيارة رجع من بلده حراما ختى يطوف بالبيت؛ لأن طواف الزيارة ركن الحج لا يتم إلا به، ولا يحل من إحرامه حتى يفعله، فإن رجع إلى بلده قبله لم ينفك إحرامه، ورجع متى أمكنه محرما، لا يجزئه غير وبذلك قال عطاء، والثورى، ومالك، والشافعى، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأى، وابن المنذر اهـ. وأما السنن والمستحبات فلا يلزم بتركه شيء اتفاقا، اللهم إلا أن يختلف فى شيء أنه واجب أو سنة، كطواف القدوم، فمن أوجبه ألزم على تاركه دما، ومن لا فلا.

وبالجملة فقد اتفق الجميع على أن الدم لا يغنى شيئا فى ترك الفرائض والأركان، وليس بلازم فى ترك السنن والآداب، فثبت بذلك أن قول ابن عباس هذا محمول على الواجبات فقط، ولا خلاف بين أئمتنا فى وجوب الدم بترك الواجب، واختلفوا فى وجوبه بالتقديم والتأخير فى المناسك، فقال محمد وأبو يوسف بعدم وجوبه لذلك، واحتجا مثل الجمهور بما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص، وابن عباس وغيرهما رضى الله عنهم: أن رسول الله ﷺ وقف للناس عام حجة الوداع يسألونه، فجاء رجل فقال: يا رسول الله! لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح قال: «اذبح». فما سئل يومئذ عن شيء قدم أو أخر إلا قال: «افعل ولا حرج».

قال محمد فى "الموطأ" (٢٣): وبالحديث الذى روى عن النبى ﷺ نأخذ، أنه لا حرج فى شيء من ذلك، وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا حرج فى شيء من ذلك ولم ير فى شيء من ذلك كفارة إلا فى خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال: عليه دم، وأما نحن فلا نرى عليه شيئا اهـ. والحصر غير حقيقى؛ لما فى "الهداية" وشروحه: من أخر الحلق حتى مضت أيام النحر فعليه دم عنده، وكذا لو أخر طواف الزيارة. وقالا: لا شيء فى الوجهين، وكذا الخلاف فى

ترك أم نسى؟. أخرجه فى "موطأه" (١٦٣). ومحمد فى "موطأه" أيضا (٢٣٠) وسنده صحيح جليل.

تأخير الرمى، وفى تقديم نسك على نسك كالحلق قبل الرمى، ونحر القارن قبل الرمى، والحلق قبل الذبح، بخلاف ما إذا ذبح المفرد بالحج قبل الرمى، أو حلق قبل الذبح حيث لا يجب عليه شيء عنده أيضا؛ لأن النسك لا يتحقق فى حقه لعدم وجوب الذبح على المفرد بخلاف القارن والمتمتع فعليهما دم واجب، فيجب الترتيب بينه وبين غيره من المناسك اهـ ملخصا من تعليقه، وقد تقدم فى باب وجوب الترتيب فى مناسك يوم النحر أن أبا حنيفة رحمه الله حمل قوله ﷺ: «افعل ولا حرج» فى جواب من قدم أو أخر شيئا من المناسك على رفع الإثم، دون نفى الكفارة، بدليل ما فى حديث أسامة بن شريك عند أبى داود: فكان يقول: «لا حرج لا حرج إلا على رجل افترض عرض رجل مسلم وهو ظالم، فذلك الذى حرج وهلك اهـ» وسنده صحيح (١:٢٨٣) فقوله: «إلا على رجل افترض» إلخ وقوله: «فذلك الذى حرج، وهلك» صريح فى إرادة نفى الإثم.

وأيضا فكيف يصح القول بعدم الحرج وسقوط الكفارة عمن قدم وأخر متعمدا، وهو مقيد فى بعض ألفاظ الحديث بمن فعل ذلك وهو لا يشعر؟ قال الموفق فى "المغنى": فأما إن فعله عامدا عالما مخالفة للسنة، فعليه دم رواية عن أحمد، روى نحو ذلك عن سعيد ابن جبير، وجابر بن زيد، وقتادة، والنخعى؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله﴾ ولأن النبى ﷺ رتب وقال: «خذوا عنى مناسككم». والحديث المطلق قد جاء مقيدا، فيحمل المطلق على المقيد. قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله سئل عن رجل حلق قبل أن يذبح، فقال: إن كان جاهلا فليس عليه دم، فأما مع التعمد فلا؛ لأن النبى ﷺ سأله رجل فقال: لم أشعر. قيل لأبى عبد الله: سفيان بن عيينة لا يقول: لم أشعر، فقال: نعم، ولكن مالكا والناس عن الزهرى (يقولون) لم أشعر، وهو فى الحديث (أى غير مدرج) وقال مالك: إن قدم الحلق على الرمى فعليه دم؛ لأنه بالإجماع ممنوع من حلق شعره قبل التحلل الأول اهـ ملخصا (٣:٤٦٢). وهذا إذا سلمنا أن قول النبى ﷺ: «افعل ولا حرج» محمول على نفى الكفارة وسقوط الدم، وقد عرفت أن حمله على هذا المعنى غير مسلم، ومن ادعى ذلك فليأت ببرهان عليه، وقد أقمنا الدليل على كونه محمولا على معنى رفع الإثم بدلالة ألفاظ الحديث فتذكر، والله تعالى أعلم.

وقال ابن دقيق العيد رحمه الله: ما قاله أحمد قوى من جهة أن الدليل دل على وجوب اتباع

أبواب جزاء الصيد

باب ما يحل قتله للمحرم فى الإحرام وله وللحلال فى الحرم

٢٩٢٠- عن عائشة، قالت: أمر رسول الله ﷺ بقتل خمس فواسق فى الحل والحرم: الغراب، والحداة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور. متفق عليه. "نيل

الرسول فى الحج، بقوله: «خذوا عنى مناسككم» وهذه الأحاديث المرخصة فى تقديم ما وقع عنه تأخيره (وبالعكس) قد قرنت بقول السائل: لم أشعر، فيختص الحكم بهذه الحالة، وتبقى حالة العمد على أصل وجوب الاتباع فى الحج. وأيضا فالحكم إذا رتب على وصف يمكن أن يكون معتبرا لم يجز إطراحه، ولا شك أن عدم الشعور وصف مناسب لعدم المؤاخذة، وقد علق به الحكم، فلا يمكن إطراحه بإلحاق العمد به، إذ لا يساويه اهـ من "فتح البارى" (٣:٤٥٦).

قلت: وعدم الشعور مناسب لعدم المؤاخذة بمعنى رفع الإثم دون سقوط الكفارة، أ لا ترى أن العمد والنسيان والجهل بالتحريم كله سواء فى محظورات الإحرام؟ كحلق الرأس، وتقليم الأظفار، وتغطية الرأس، ولبس المخيط، والتطيب وغيرها، فتجب الفدية على من ارتكبها مطلقا إلا أنه لا يأثم إن كان فعله ناسيا أو غير شاعر، فكذا ههنا، ومن ادعى الفرق بينهما فليأت ببرهان عليه، وظنى أن قول أبى حنيفة فى هذا الباب أقوى الأقوال وأتقنها رواية ودراية، وأوفرها وأشدها احتياطا وصيانة.

باب ما يحل قتله للمحرم فى الإحرام وله وللحلال فى الحرم

قوله: عن عائشة إلى آخر الباب، قال فى الهداية: اعلم أن صيد البر محرم على المحرم، وصيد البحر حلال؛ لقوله تعالى: ﴿أحل لكم صيد البحر﴾ الآية، وصيد البر ما يكون توالده ومثواه فى البر، وصيد البحر ما يكون توالده ومثواه فى الماء، والصيد هو الممتنع المتوحش فى أصل الخلقة، واستثنى رسول الله ﷺ الخمس الفواسق، وهى: الكلب العقور، والذئب، والحدأة، والغراب، والعقرب، والحية، فإنها مبتدئات بالأذى، والمراد الغراب الذى يأكل الجيف، هو المروى عن أبى يوسف رحمه الله، قال: ومن قتل ما لا يؤكل لحمه من الصيد كالسباع ونحوها فعليه الجزاء إلا ما استثناه الشارع، وهو ما عددناه. وقال الشافعى رحمه الله: لا يجب الجزاء؛ لأنها جبلت

الأوطار" (٤-٢٤٥). وأخرجه أبو عوانة فى "المستخرج" من طريق المحاربى، عن هشام، عنها بلفظ: ست. وزاد: الحية. وهو كذلك عند مسلم بطريق شيبان عن ابن

على الإيذاء، فدخلت فى الفواسق المستثناة، وكذا اسم الكلب يتناوله السبع بأسرها لغة، ولنا أن السبع صيد لتوحشه، وكونه مقصودا بالأخذ إما لجلده، أو ليصطاد به، أو لدفع أذاه، (فدخل فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾، وقوله: ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما﴾.

والقياس على الفواسق ممتنع؛ لما فيه من إبطال العدد (أى ولفساد القياس أيضا، فلا يمكن إلحاقها بها دلالة؛ لأن الفواسق مما تعدو علينا وعلى مواشينا ابتداء بالقرب منا، والسبع ليس كذلك لبعده عنا، فلا يكون فى معنى الفواسق ليلحق بها، فإن أذى الفواسق متعد إلينا، لأنها تتعيش بين أظهرنا، فالذئب يقرب من مواشينا، والحدأة تعيش بالأخنطف، وكذا الغراب، والفارة عيشها من طعام العباد، وكذا الكلب، والعقرب تلدغ من يتخذها وليا كان أو نبيا، ولم تزل الحية عدوا لبشر منذ خلقت، والسبع بالبعد منا فلم يكن أذاه متعديا إلينا غالبا، فلم يكن نظير الفواسق. فالحاصل أن الشافعى رحمه الله ومن وافقه اعتبر نفس الأذى، ونحن اعتبرناه بصفة التعدى إلينا بدليل ما فى بعض الأحاديث عند أبى داود والترمذى من وصف السبع بالعادى، وفى كلها من وصف الكلب بالعقور) واسم الكلب لا يقع على السبع عرفا، والعرف أملك اهـ (٢:٣ و ٢٠ مع الفتح) قلت: ولا يقع عليها لغة أيضا.

وأما ما احتجوا به من قوله تعالى: ﴿وما علمتم من الجوارح مكلبين﴾ فاشتقها من اسم الكلب، وبقوله ﷺ: «اللهم سلط عليه كلبا من كلابك» فقتله الأسد: أخرجه الحاكم بسند حسن، فغاية ما فى ذلك جواز الإطلاق، لا أن اسم الكلب هنا متناول لكل ما يجوز إطلاقه عليه، وهو محل النزاع، (بل قد قام الدليل على أنه لم يرد به السباع كلها، وهو ما فى رواية الترمذى من اقتران ذكر السبع العادى بالكلب العقور، فدل على أن المراد به هنا الكلب خاصة، وإلا لم يكن لذكر السبع معه معنى، وقد وصف السبع بالعادى فلا يلحق الغير العادى به؛ لانتفاء الوصف الموجب قتله فى الحرم والإحرام). فإن قيل: اللام فى الكلب تفيد العموم. قلنا: بعد تسليم ذلك لا يتم إلا إذا كان إطلاق الكلب على كل واحد منها حقيقة وهو ممنوع، والسند أنه لا يتبادر عند إطلاق لفظ الكلب إلا الحيوان المعروف، والتبادر علامة الحقيقة، وعدمه علامة المجاز، والجمع بين

عمر، فزاد الحية، ولم يقل فى أوله: خمسا، ولا ستا. وقد وقع فى حديث أبى سعيد عند أبى داود نحو رواية شيبان، وزاد السبع العادى. وفى حديث أبى هريرة عند ابن خزيمة

الحقيقة والمجاز لا يجوز، نعم إلحاق ما عقر من السباع (أى ابتدأ بالأذى) بالكلب العقور بجامع العقر صحيح (وقد قلنا به) وأما أنه داخل تحت لفظ الكلب فلا اهـ من "نيل الأوطار" (٤:٣٤٧ و ٣٤٨).

وقال الحافظ فى "الفتح": الكلب معروف، والأنثى كلبة، والجمع أكلب، وكلاب، وكليب، كأعبد، وعاد وعبيد وفى الكلب بهيمية وسبعية، كأنه مركب، وفيه منافع للحراسة والصيد، وفيه من اقتفاء الأثر، وشم الرائحة، والحراسة، وخفة النوم والتودد، وقبول التعليم ما ليس لغيره وقيل: إن أول من اتخذه للحراسة نوح عليه السلام واختلف العلماء فى المراد به ههنا، وهل لوصفه بالعقور مفهوم أولا؟ فروى سعيد بن منصور بإسناد حسن عن أبى هريرة قال: الكلب العقور الأسد. وقال زيد بن أسلم: وأى كلب أعقر من الحية؟ وقال زفر: المراد بالكلب العقور هنا الذئب خاصة. وقال مالك فى "الموطأ" كل ما عقر الناس وعدا عليهم وأخافهم -مثل: الأسد، والنمر والفهد، والذئب- هو العقور. وكذا نقل أبو عبيد عن سفيان، وهو قول الجمهور. وقال أبو حنيفة رحمه الله: المراد بالكلب هنا الكلب خاصة، ولا يلتحق به فى هذا الحكم سوى الذئب. (لورود ذكره فى النص صريحا).

وذهب الجمهور إلى إلحاق غير الخمس بها فى هذا الحكم، إلا أنهم اختلفوا فى المعنى، فقيل: لكونها موذية. فيجوز قتل كل موذ، هذا قضية مذهب مالك. وقيل: لكونها مما لا يؤكل، وهذا قضية مذهب الشافعى. وقال ابن دقيق العيد: والتعدية بمعنى الأذى إلى كل موذ قوى؛ فإنه ظاهر من جهة الإيماء بالتعليل بالفسق، وهو الخروج عن الحد، وأما التعليل بحرمة الأكل ففيه إبطال لما دل عليه إيماء النص من التعليل انتهى. وقال غيره: هو راجع إلى تفسير الفسق (أيضا قلت: وفيه ما فيه؛ فإن كل ما لا يؤكل لحمه لا يصح إطلاق الفاسق عليه، كالحمار الأهلى والسنور وغيرهما) وخالفت الحنفية فاقتصروا على الخمس، إلا أنهم ألحقوا بها الحية لثبوت الخبر، والذئب لمشاركته للكلب فى الكلبية، (أى ولثبوت الخبر أيضا كما سنبينه) وألحقوا بذلك من ابتدأ بالعدوان والأذى من غيرها (لا بالقياس، بل لقول النبى ﷺ: «والسبع العادى» كما تقدم) وتعقب بظهور المعنى فى الخمس، وهو الأذى الطبيعى والعدوان المركب، والمعنى إذا ظهر فى المنصوص عليه تعدى الحكم

وابن المنذر زيادة الذئب، والنمر، فتصير تسعا، وفى رواية سعيد بن المسيب عن عائشة عند مسلم: الغراب الأبقع. "فتح البارى" (٤: ٣٠).

إلى كل ما وجد فيه ذلك المعنى، كما وافقوا عليه فى مسائل الربا اهـ ملخصا (٤: ٣٣ و ٣٤).

قلت: ولكن تنصيصه ﷺ بخمس أو بست ينافى تعدية الحكم إلى غير المنصوص عموما، وإلا لم يكن لذكر العدد معى، فدل تنصيصه بخمس أو ست ونحوها على كون الحكم متصورا على أشياء معدودة معلومة، فلا بد من قصر الحكم على ما ورد ذكره فى النصوص، وليس كذلك المنصوص فى مسائل الربا؛ فإنه ﷺ ذكر فيها أشياء متعددة من غير تنصيص على العدد، فافهم.

فإن قيل: إن عدد الخمس قد تحقق عدم قصر الحكم عليه شرعا، فإنه قد ثبت النص على الذئب والحية أيضا فى أحاديث لم ينص فى صدرها على عدد، فانفتح باب القياس، إذ حديث الفواسق تخصيص للآية، ودليل التخصيص يعلل ويلحق بما أخرجه ما تخرجه العلة أيضا بالاتفاق، قاله المحقق فى "الفتح" (٣: ١٩).

قلنا: نسلم أن عدد الخمس قد تحقق عدم قصر الحكم عليه ولكن لا إلى عدد مجهول، بل إلى عدد معلوم من الخمس إلى الست، ثم إلى السبع، بدليل ما فى بعض الطرق عن عائشة: «ست يقتلن فى الحل والحرم»، كما أشرنا إليه فى المتن، فلعل بعض الرواة قد حذف من صدر الحديث اسم العدد حين زاد على الست، ولم يكن النبى ﷺ حذفه. ولنا أن نقول: إن عدد الخمس لم يتغير، وبعض الاثنين منها قد عد واحدا، فالذئب والكلب العقور واحد، وكذا العقرب والحية واحد، وإنما لم نقل بكون النمر والأسد والكلب العقور واحدا؛ لأن ذكر الذئب قد وقع لنا مرفوعا فى مرسل ابن المسيب، وموصول حجاج، وكذا ذكر الحية، وأما ذكر النمر فلم يرد موفوعا فى حديث ما غير حديث أبى هريرة، وقد نص الذهلى على كونه من تفسير الراوى، صرح به الحافظ فى "الفتح" (٤: ٣٠). وكذا لم يقع ذكر الأسد فى حديث مرفوع، وإنما روى عن أبى هريرة من قوله فى تفسير الكلب العقور كما مر، فلم نجعله فى حكم الكلب هذا، وقد ذهب الطحاوى منا إلى أن قتل الذئب لا يباح، لأن النبى ﷺ قال: خمس يقتلن فى الحرم والإحرام»؛ فدل على أن غير الخمس حكمهن غير حكمهن (١: ٣٨٥). وعن أبى يوسف: الأسد كالكلب العقور والذئب، وصرح فى "البدائع" بحل قتل الأسد، والفهد، والنمر، من غير ذكر خلاف، وفى ظاهر الرواية السباع كلها صيود، كذا فى "فتح القدير" (٣: ٢٠). ولعلك قد اطلعت بذلك على غاية مراعاة

٢٩٢١– عن سعيد بن المسيب، عن النبى ﷺ، قال: «يقتل المحرم الحية والذئب». أخرجه أبو داود وابن أبى شيبة وسعيد بن منصور ورجاله ثقات. فتح البارى(٤: ٣٠).

٢٩٢٢– عن حجاج بن أرطاة، عن وبرة، عن ابن عمر، قال: أمر رسول الله ﷺ بقتل الذئب للمحرم. أخرجه أحمد، وحجاج ضعيف. "فتح البارى". قلت: كلا، بل هو حسن الحديث كما مر غير مرة.

٢٩٢٣– عن ابن عمر: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «خمس من الدواب ليس على المحرم فى قتلهن جناح: الغراب، والحداة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور». رواه الجماعة إلا الترمذى، وفى لفظ: «خمس لا جناح على من قتلهن فى الحرم والإحرام: الفأرة، والعقرب، والغراب والحديا والكلب العقور» رواه مسلم والنسائى نيل الأوطار (٤: ٢٤٥).

الحنفية لدلالات النصوص، وشدة تجنبهم عن القياس بمعرض النص، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن سعيد بن المسيب وعن حجاج بن أرطاة" إلخ، قلت: مرسل سعيد هذا حجة على أصول المحدثين أيضا؛ فإنه قد اعتضد بموصول، والمرسل إذا اعتضد بموصول ولو ضعيفا فهو حجة عندهم جميعا، كما قدمناه فى المقدمة، فثبت حكم إباحة قتل الذئب فى الحرم والإحرام بالنص، إما بالزيادة على الخمس فتصير المستثنيات ستا أو سبعا، أو يجعل الذئب والكلب واحدا كما مر.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ، المراد بالغراب هو الأبقع، كما وقع مقيدا به فى رواية سعيد بن المسيب عن عائشة رضى الله عنها عند مسلم. قال الحافظ فى "الفتح": وهو الذى فى ظهره أو بطنه بياض، وأخذ بهذا القيد بعض أصحاب الحديث كما حكاه ابن المنذر وغيره، (أى والحنفية أيضا كما مر فى كلام صاحب "الهداية")، ثم وجدت ابن خزيمة قد صرح باختياره، وهو قضية حمل المطلق على المقيد. وأجاب ابن بطال بأن هذه الزيادة لا تصح؛ لأنها من رواية قتادة عن سعيد، وهو مدلس، وقد شذ بذلك، وقال ابن عبد البر: لا تثبت هذه الزيادة. وقال ابن قدامة: الروايات المطلقة أصح. وفى جميع هذا التعليل نظر، أما دعوى التدليس فمردودة بأن شعبة لا يروى عن شيوخه المدلسين، إلا ما هو مسموع لهم، وهذا من رواية شعبة، بل صرح النسائى فى

٢٩٢٤– عن ابن مسعود رضى الله عنه أن النبى ﷺ أمر محرما بقتل حية بمنى. رواه مسلم. "نيل" (٤:٢٤٥).

رواية من طريق النضر بن شميل عن شعبة بسماع قتادة. وأما نفى الثبوت فمردود بإخراج مسلم، وأما الترجيح فليس من شرط قبول الزيادة، بل الزيادة مقبولة من الثقة الحافظ، وهو كذلك ههنا، نعم قال ابن قدامة: يلتحق بالأبقع ما شاركه فى الإيذاء وتحريم الأكل، وقد اتفق العلماء على إخراج الغراب الصغير الذى يأكل الحب من ذلك، ويقال له: غراب الزرع، ويقال له: الزاغ، وأفتوا بجواز أكله، فبقى ما عداه من الغربان ملتحقا بالأبقع.

قال صاحب "الهداية": المراد بالغراب فى الحديث الغداف، والأبقع؛ لأنهما يأكلان الجيف، وأما غراب الزرع فلا. وكذا استثناء ابن قدامة، وما أظن فيه خلافا، وعليه يحمل ما جاء فى حديث أبى سعيد عند أبى داود إن صح، حيث قال: ويرمى الغراب ولا يقتله، (أى غراب الزرع) وروى ابن المنذر وغيره نحوه عن على ومجاهد، قال ابن المنذر: أباح كل من يحفظ عنه العلم قتل الغراب فى الإحرام إلا ما جاء عن عطاء، قال فى محرم كسر قرن غراب فقال: إن أدماه فعليه الجزاء. وقال الخطابى: لم يتابع أحد عطاء على هذا اهـ. ويحتمل أن يكون مراده غراب الزرع، ومن أنواع الغربان الأعصم، وهو الذى فى رجليه أو فى جناحيه وإبطيه بياض أو حمرة، وحكمه حكم الأبقع، ومنها العقعق، وهو قدر الحمامة على شكل الغراب، ووقع فى فتاوى قاضى خان الحنفى: من خرج لسفر فسمع صوت العقعق فرجع كفر. وحكمه حكم الأبقع على الصحيح. وقيل: حكم غراب الزرع، وقال أحمد: إن أكل الجيف وإلا فلا بأس به اهـ، ملخصا (٤:٣٢).

قوله: "عن ابن مسعود إلخ"، دلالته على جواز قتل الحية ظاهرة. قال القاضى: لم يختلف فى قتل الحية والعقرب، ولا فى قتل الحلال الوزغ فى الحرم. وقال أبو عمر: لا خلاف عن مالك وجمهور العلماء فى قتل الحية والعقرب فى الحل والحرم، وكذلك الأفعى. قاله العينى فى "العمدة" (٥:٨٣).

وفيه أيضا: فإن قلت: فعلى ما ذكرت عن الطحاوى من: أنه ﷺ عد خمسا، فذلك ينفى أن يكون أشكال شىء من ذلك كحكم هذه الخمس إلا ما اتفق عليه من ذلك أن النبى ﷺ عناه ينبغى أن لا يجوز قتل الحية للمحرم. قلت: قوله: إلا ما اتفق عليه من ذلك أن النبى ﷺ عناه. أشار

٢٩٢٥- عن أبي سعيد عن النبى ﷺ، قال: «يقتل المحرم السبع العادى، والكلب العقور، والفأرة، والعقرب، والحداة». رواه الترمذى وقال: هذا حديث حسن (١:١٠٣).

إلى جواز قتل الحية، لأنها من جملة ما عناه من ذلك. ثم ذكر أثر ابن مسعود وحديث أبى سعيد المذكورين فى المتن، ثم أجاب عما تعقب به الحافظ فى "الفتح" على قول الحنفية من: أن المعنى إذا ظهر فى المنصوص عليه تعدى الحكم إلى كل ما وجد فيه ذلك المعنى. بما نصه: قلت: نص النبى ﷺ على قتل خمس من الدواب وبينهن، فدل أن حكم غيرهن غير حكمهن، وإلا لم يكن للتنصيص على الخمس فائدة. (وأصحابنا اقتصروا على الخمس إلا أنهم ألحقوا بها الحية، والذئب، وما ابتدأ بالعدوان والأذى من غيرها لثبوت الخبر).

وقال عياض: ظاهر قول الجمهور أن المراد أعيان ما سمى فى هذا الحديث، وهو ظاهر قول أبى حنيفة ومالك، ولهذا قال مالك: لا يقتل المحرم الوزغ، وإن قتله فداه. (قلت: هذا خلاف ما حكاه القاضى أبو بكر بن العربى من عدم الاختلاف فى جواز قتله كما مر) ولا يقتل خنزيرا، ولا قردا، مما لا ينطلق عليه اسم الكلب فى اللغة، إذ فيه جعل الكلب صفة لا اسما، وهو قول كافة العلماء، وإنما قال رسول الله ﷺ: «خمس فليس لأحد أن يجعلهن ستا ولا سبعا، وأما قتل الذئب فلا يحتاج فيه أن نقول: إنه يقتل لمشاركته للكلب فى الكلبية، بل نقول: يجوز قتله بالنص، وهو ما رواه الدارقطنى عن ابن عمر فذكر ما ذكرناه فى المتن بطريق أحمد، وقال البيهقى: وقد روينا ذكر الذئب من حديث ابن المسيب مرسلا جيدا -فذكر ما ذكرناه فى المتن- ثم قال: وأما إذا عدا على المحرم حيوان أى حيوان كان وصال عليه فإنه يقتله؛ لأن[1] حكمه حينئذ يصير كحكم الكلب العقور اهـ ملخصا (٥:٨٤). وهذا ما ذكرته بعينه فى الجواب عن تعقب الحافظ قبل مراجعة كلام العينى، فلله الحمد على الموافقة.

قوله: "عن أبى سعيد" إلخ، قلت: دلالة قوله: "السبع العادى" على جواز قتله إذا عدا وعلى عدم جوازه إذا لم يبتدأ بالأذى ظاهرة، وهو المذهب كما مر غير مرة. قال العينى: وقال ابن المنذر: لا خلاف بين العلماء فى جواز قتل المحرم الفارة إلا النخعى، فإنه منع المحرم من قتلها، وهو قول شاذ. قال القاضى: وحكى الساجى عن النخعى أنه لا يقتل المحرم الفارة، فإن قتلها فداها، وهذا

---

(١) ولدخوله فى السبع العادى.

. . . .

خلاف النص، وخلاف جميع أهل العلم، وروى البيهقى بإسناد صحيح عن حماد بن زيد، قال لما ذكروا له هذا القول: ما كان بالكوفة أفحش ردا للآثار من إبراهيم النخعى لقلة ما سمع منها، ولا أحسن اتباعا لها من الشعبى لكثرة ما سمع اهـ (٥:٨٣).

والعجب من العينى أنه كيف سكت عن مثل هذا الكلام الذى لا ينبغى أن يتقوه به فى الأجلة الأعلام؛ فإن إبراهيم فقيه، أى فقيه؟ لم ترعين الدهر مثله من بنيه، قال الأعمش: كان إبراهيم خيرا فى الحديث، وقال الشعبى: ما ترك أحدا أعلم منه، وقال ابن معين: مراسيل إبراهيم أحب إلى من مراسيل الشعبى. اهـ من "التهذيب" (١:١٧٧) فكيف يجوز لحماد بن زيد أن ينسبه إلى قلة السماع، وهل يجرح مجتهد قد أجمع الناس على كونه فقيها مجتهدا أعلم الناس فى زمانه بقول محدث لاحظ له فى الفقه والدراية، وإن كان له حظ وافر فى الحفظ أو الإتقان والرواية؟ قال الذهبى فى "تذكرة الحفاظ" له: إبراهيم النخعى فقيه العراق، روى عن علقمة، ومسروق، والأسود، وطائفة، ودخل على أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها وهو صبى، وكان من العلماء ذوى الإخلاص، قال الأعمش: كان إبراهيم صيرفيا فى الحديث، وكان يتوفى الشهرة. وقال الشعبى لما بلغه موت إبراهيم: ما خلف بعده مثله. وقال عبد الملك بن أبى سليمان: سمعت سعيد بن جبير يقول: تستفتونى وفيكم إبراهيم النخعى؟ اهـ (١:٧٠).

وأما قوله فى الفارة فليس فيه رد للآثار ولا مخالفة الإجماع، أما الأول فلأن المشهور فى حديث عائشة بلفظ: «خمس من الدواب كلهن فاسق يقتلن فى الحرم». هذا لفظ البخارى. وعند مسلم من طريق معمر، عن الزهرى، عن عروة، بلفظ: «يقتلن فى الحل والحرم»، ("فتح البارى" ٤:٣١)، ليس فى شىء من طرقه ذكر المحرم ولا الإحرام، وإنما وقع ذكره فى حديث ابن عمر، وقد اختلف فيه عليه، ولذا ساقه البخارى على الاختلاف، وبعض طرفه يوهم أن عبد الله بن عمر ما سمع هذا الحديث من النبى ﷺ، ولكن وقع فى بعض طرق نافع عنه: سمعت النبى ﷺ، أخرجه مسلم من طريق ابن جريج أخبرنى نافع، وقال مسلم بعده: لم يقل أحد عن نافع عن ابن عمر: سمعت، إلا ابن جريج، وتابعه محمد بن إسحـــاق (وفيه ما فيه) فالظاهر أن ابن عمر سمعه من أخته حفصة عن النبى ﷺ، وسمعه أيضا من النبى ﷺ (وليس ذلك بمتيقن)، والظاهر أن المبهمة فى رواية زيد بن جبير هى حفصة، ويحتمل أن تكون عائشة، والله أعلم. هذا ملخص ما قاله

٢٩٢٦- عن جابر بن عبد الله: أن رسول الله ﷺ سئل عن الضبع، فقال: «هى من الصيد»، وجعل فيها إذا أصابها المحرم كبشا. أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" له (١-٣٨٤) بسند صحيح، وأخرجه بأسانيد متعددة حسن وصحاح، وأخرجه أصحاب

الحافظ فى "الفتح" (٤: ٣٠).

وأخرج مسلم حديث ابن عمر عن شيبان عن أبى عوانة بلفظ: سأل رجل ابن عمر ما يقتل الرجل من الدواب وهو محرم؟ فقال: حدثتنى إحدى نسوة النبى ﷺ: أنه كان يأمر بقتل الكلب العقور، والفارة، والعقرب، والحدأة، والغراب، والحية. قال: فى الصلاة أيضا. "فتح البارى" (٤: ٢٩). وليس فيه أنه ﷺ أمر بقتلهن فى الإحرام، بل فيه أنه كان يأمر بقتلهن حتى فى الصلاة أيضا، وهذا يوهم كون ابن عمر قد استنبط حكم الإحرام منه نظرا إلى إطلاقه.

وإن سلمنا كونه مرفوعا فنقول: إنما أمر بقتلهن لكونهن فواسق، وليس كل الفار كذلك، وإنما الفواسق منها الكبار دون الصغار التى لا تتمكن من الأذى. ونقل ابن شاس عن المالكية خلافا فى جواز قتل الصغير منها الذى لا يتمكن من الأذى. "فتح البارى" (٤: ٣٣)، وعليه يحمل قول إبراهيم، فبطل ما قاله القاضى: إن هذا خلاف السنة، وخلاف قول جميع أهل العلم فافهم. قال الحافظ: قال ابن المنذر: لا نعلمهم اختلفوا فى جواز قتل العقرب اهـ. قال الحافظ: والفار أنواع --فذكرها- ثم قال: وحكمها فى تحريم الأكل وجواز القتل سواء اهـ (٤: ٣٣).

قوله: "عن جابر إلخ"، قلت: فيه دلالة على أن المحرم لا يجوز له قتل السباع كلها؛ فإن الضبع من السباع وإن اختلف فى حلته وحرمته، ومع ذلك جعل فيها النبى ﷺ جزاء إذا قتله المحرم، وفيه رد على من جعل الكلب العقور شاملا للسباع بأجمعها. وفى "الجوهر النقى": وأيضا فإن الضبع أشد عقرا من الكلب المعروف، وأكثر قتلا للناس وأكلا للحومهم وشربا لدمائهم، ويعدو عليهم ويحتفهم، ومع ذلك جعله النبى ﷺ صيدا، فدل أنه لم يرد بالكلب ما يعقر من السباع، ولو كان الأمر كما قالوا لشمله اسم الكلب، فوجب أن لا يجب شىء بقتله وفى "الإشراف" لابن المنذر: كان العلماء بالشام يعدونها من السباع، ويكرهون أكلها اهـ (١: ٣٥٦).

وذهب أبو حنيفة إلى أن الضبع حرام، وبه قال سعيد بن المسيب، والثورى، محتجين بأنه ذو ناب، وقد نهى رسول الله ﷺ عن أكل كل ذى ناب من السباع. أخرجه الستة، ومحمد بن

السنن، وابن حبان، والحاكم عن جابر بلفظ: سألت رسول الله ﷺ عن الضبع أصيد؟، قال: «نعم، وفيه كبش إذا صاده المحرم». "دراية" (٢٠٩).

الحسن فى "الموطأ"، والطحاوى وغيرهم. قال أبو بكر بن العربى: وهى تفترس الآدمى ولكن خديعة، وعجبا لمن يحرم الثعلب وهى نفترس الدجاج، ويبيح الضبع وهى نفترس الآدمى. كذا فى حاشية "معانى الآثار" للطحاوى (١:٣٨٤).

قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: قد تلقى الفقهاء هذا الخبر (أى حديث عائشة وابن عمر فى خمس يقتلن فى الحل والحرم) بالقبول، واستعملوه فى إباحة قتل الأشياء الخمسة للمحرم، (وتلقى الأمة لحديث بالقبول يجعله فى حيز المتواتر، نص عليه الجصاص فى (١:٣٧) وفى غير ما موضع من كتابه، فاندفع ما عسى أن يتوهم أنهم خصصوا عموم الآية بأخبار الآحاد).

قال: وقد اختلف فى الكلب العقور، فقال أبو هريرة: إنه الأسد. وروى فى بعض أخبار ابن عمر فى موضع الكلب: الذئب، ولما ذكر الكلب العقور أفاد بذلك كلبا من شأنه العد وعلى الناس وعقرهم، وهذه صفة الذئب، فأولى الأشياء بالكلب ههنا الذئب، وقد دل على أن كل ما عدا على المحرم وابتدأه بالأذى فجائز له قتله من غير فدية؛ لأن فحوى ذكره الكلب العقور (والسبع العادى فى رواية) يدل عليه، وكذلك قال أصحابنا فيمن ابتدأه السبع فقتله: فلا شيء عليه، وإن كان هو الذى ابتدأ السبع فعليه الجزاء؛ لعموم قوله تعالى: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾.

واسم الصيد واقع على كل ممتنع الأصل متوحش، ولا يختص بالمأكول منه دون غيره، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم﴾، فعلق الحكم منه بما تناوله أيدينا ورماحنا، ولم يخصص المباح منه دون المحظور الأكل، ثم خص النبى ﷺ الأشياء المذكور فى الخبر، وذكر معها الكلب العقور، فكان تخصيصه لهذه الأشياء وذكره للكلب العقور دليلا على أن كل ما ابتدأ الإنسان بالأذى من الصيد فمباح للمحرم قتله؛ لأن الأشياء المذكورة من شأنها أن تبتدئ[1] بالأذى فجعل حكمها حكم حالها فى الأغلب، وإن كانت قد لا تبتدئ فى حال؛ لأن الأحكام إنما تتعلق فى الأشياء بالأعم الأكثر، ولا حكم للشاذ النادر. ثم لما ذكر الكلب العقور وقيل: هو الأسد، فإنما أباح قتله إذا قصد بالعقر والأذى، وإن كان الذئب فذلك من شأنه فى

---

(١) ولذا سماهن فواسق.

. . . .

الأغلب، فما خصه النبى ﷺ من ذلك بالخبر وقامت دلالته فهو مخصوص من عموم الآية، وما لم يخص ولم تقم دلالة تخصيصه فهو محمول على عمومها، ويدل عليه حديث جابر: أن النبى ﷺ قال: «الضبع صيد وفيه كبش إذا قتله المحرم». وقد نهى رسول الله ﷺ عن كل ذى ناب من السباع، والضبع من ذى الناب من السباع، وجعل النبى ﷺ فيها كبشا اهـ (٢:٤٦٩).

ثم ذكر الجصاص وجه عدم قياسنا غير هؤلاء الخمس –وهو ما لا يؤكل لحمه– عليهن، بأن القياس على المخصوص غير جائز عندنا إلا أن تكون علته مذكورة فى النص، أو دلالة قائمة فيما خص، فلما لم تكن للخمس علة مذكورة فيها لم يجز القياس عليها فى تخصيص عموم الأصل، وقد بينا وجه دلالته على ما يبتدئ الإنسان بالأذى من السباع، وكونه غير مأكول اللحم لم يقم[1] عليه دلالة من فحوى الخبر، ولا علة مذكورة فيه، فلم يجز اعتباره. وأيضا فلا خلاف فيما ابتدأ المحرم بالأذى فى سقوط الجزاء، فجاز تخصيصه بالإجماع، وبقى حكم عموم الآية فيما لم يخصه الخبر ولا الإجماع، ومن أصحابنا من يأبى القياس فى مثله؛ لأنه حصره بعدد فقال: «خمس يقتلهن المحرم»، فغير جائز استعمال القياس فى إسقاط دلالة اللفظ، ومنهم من يأبى صحة الاعتلال بكونه غير مأكول؛ لأن ذلك نفى، والنفى لا يكون علة، وإنما العلل أوصاف ثابتة فى الأصل المعلول، وأما نفى الصفة فليس يجوز أن يكون علة، اهـ ملخصا. قال الحافظ فى "الفتح": واحتج الطحاوى بأن العلماء اتفقوا على تحريم قتل البازى والصقر، وهما من سباع الطير، فدل ذلك على اختصاص التحريم بالغراب والحدأة (من الطيور)، وكذلك يختص التحريم بالكلب وما شاركه فى صفته وهو الذئب، وتعقب برد الاتفاق اهـ (٤:٣٤). قلت: ليس فى كلام الطحاوى إباحة قتل الذئب لكونه مشاركا للكلب فى صفته، بل لثبوت الخبر بجواز قتله فى الإحرام كما تقدم، وقد وافقه عياض فى نسبة القول بأن المراد أعيان ما سمى فى الحديث إلى الجمهور، وجعله قول كافة العلماء، كما تقدم فى كلام العينى فتذكر، ولعل فيما ذكرناه كفاية لتقوية مذهب الحنفية فى هذا الباب، ولا يضرنا إن لم يتم احتجاج الطحاوى بالاتفاق، والله تعالى أعلم، وله الحمد على ما علم وفهم.

---

(١) واستدل البيهقى لإلحاق ما لا يؤكل لحمه بهؤلاء الخمس بأنه تعالى حرم عليهم بقوله: ﴿وحرّم عليكم صيد البر﴾ ما كان حلالا قبل الإحرام. ورده صاحب "الجوهر النقى" بأنه يباح صيد المأكول وغيره للانتفاع به، فحرم عليهم عند الإحرام الكل اهـ (١:٣٥٦).

باب أن الدلالة على الصيد كاصطياده فى إيجاب الجزاء والتحريم

٢٩٢٧- عن أبى قتادة فى حديث طويل: أن رسول الله ﷺ خرج حاجا، فخرجوا معه، فصرف طائفة منهم فيهم أبو قتادة، فقال: خذوا ساحل البحر، فلما انصرفوا أحرموا إلا أبا قتادة لم يحرم، فبينماهم يسيرون إذ رأوا حمر وحش، فحمل أبو قتادة على الحمر، فعقر منها أتانا، فنزلوا، فأكلوا من لحمها، وقالوا: أ نأكل لحم صيد ونحن محرمون؟ فحملنا ما بقى من لحم الأتان، فلما أتوا رسول الله ﷺ ذكروا ذلك

باب أن الدلالة على الصيد كاصطياده فى إيجاب الجزاء والتحريم

قوله: "عن أبى قتادة" إلخ، قال الموفق فى "المغنى": لا خلاف بين أهل العلم فى تحريم قتل الصيد واصطياده على المحرم، وقد نص الله تعالى عليه فى كتابه: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾. وقال تعالى: ﴿وحرم عليكم صيدا البر ما دمتم حرما﴾. وتحرم عليه الإشارة إلى الصيد، والدلالة عليه، ولا تحل له الإعانة على الصيد بشيء، فإن فى حديث أبى قتادة المتفق عليه: فقلت لهم: ناولونى السوط والرمح، قالوا: والله لا نعينك عليه. وفى رواية: فاستعنتهم فأبوا أن يعينونى. وهذا يدل على أنهم اعتقدوا تحريم الإعانة، والنبى ﷺ أقرهم عليه، وسؤال النبى ﷺ: «هل منكم أحد أمره أو أشار إليها»؟ يدل على تعلق التحريم بذلك لو وجد منهم، ويضمن الصيد بالدلالة، فإذا دل المحرم حلالا على الصيد فأتلفه فالجزاء كله على المحرم، روى ذلك عن على، وابن عباس، وعطاء، ومجاهد، وبكر المزنى، وإسحاق، وأصحاب الرأى. وقال مالك، والشافعى: لا شيء على الدال؛ لأنه يضمن بالجناية، فلا يضمن بالدلالة كالآدمى. ولنا قول النبى ﷺ لأصحاب أبى قتادة: «هل منكم أحد أمره»؟ إلخ، ولأنه سبب يتوصل به إلى إتلاف الصيد، فتعلق به الضمان كما لو نصب أحبولة، ولأنه قول على وابن عباس، ولا نعرف لهما مخالفا فى الصحابة اهـ (٣:٢٨٧).

قلت: وتقرير الاستدلال بحديث أبى قتادة ما ذكره المحقق فى "الفتح"، ونصه: ووجه الاستدلال به أنه ﷺ علق الحل على عدم الإشارة، وهى تحصل الدلالة بغير اللسان، فأحرى أن لا يحل إذا دله باللفظ، فقال: هناك صيد ونحوه قالوا: الثابت بالحديث حرمة اللحم على المحرم إذا دله باللفظ، فقال: هناك صيد ونحوه قالوا: الثابت بالحديث حرمة اللحم على المحرم إذا دل. قلنا: فيثبت أن الدلالة من محظورات الإحرام بطريق الالتزام لحرمة اللحم، فيثبت أنه محظور إحرام هو

له، قال: «أ منكم أحد أمره أن يحمل عليها، أو أشار إليها؟» قالوا: لا، قال: «فكلوا ما بقى من لحمها». رواه البخارى، وفى رواية له بطريق أبى حازم: وخبأت العضد معى، وفيه: «معكم منه شئ؟»، فناولته العضد، فأكلها حتى تعرقها. وفى رواية لمسلم: «هل منكم أحد أمره أو أشار إليه بشىء؟»، وفى رواية له: «هل أشرتم أو أعنتم أو اصطدتم». "فتح البارى" (٤-٣٥).

جناية على الصيد اهـ. (٣:٥).

وقال شمس الأئمة فى "المبسوط": محرم دل محرما أو حلالا على صيد، فقتله المدلول، فعلى الدال الجزاء عندنا استحسانا. وفى القياس لا جزاء على الدال، وبه أخذ الشافعى رحمه الله تعالى، قال: لأن الجزاء واجب بقتل الصيد بالنص، والدلالة ليست فى معنى القتل؛ لأن القتل فعل متصل من القاتل بالمقتول، والدلالة والإشارة غير متصل بالمحل وهو الصيد، والحكم الثابت بالنص لا يجوز إثباته فيما ليس فى معنى المنصوص. والدليل عليه جزاء صيد الحرم، يجب على القاتل الحلال، ولا يجب على الدال إذا كان حلالا بالاتفاق للمعنى الذى قلنا.

وأيضا فإن حرمة الصيد فى حق المحرم لا تكون أقوى من حرمة مال المسلم ونفسه، ولا يضمن الدال على مال المسلم ولا على نفسه شيئا بسبب الدلالة، فكذلك هنا، إلا أنا تركنا القياس بأتفاق الصحابة رضى الله عنهم، فإن رجلا سأل عمر رضى الله عنه، فقال: إنى أشرت إلى ظبى وأنا محرم، فقتله صاحبى، فقال عمر لعبد الرحمن بن عوف ﷺ: ماذا ترى عليه؟ فقال: أرى عليه شاة، فقال عمر رضى الله عنه: وأنا أرى عليه ذلك. وأن عليا وابن عباس رضى الله عنهما سئلا عن محرم دل على بيض نعامة، فأخذه المدلول عليه فشواه، فقال: على الدال جزاءه. والقياس يترك بقول الفقهاء من الصحابة رضى الله عنهم، وما نقل عنهم فى هذا الباب كالمنقول عن رسول الله ﷺ، إذ لا يظن بهم أنهم قالوا: جزافا، والقياس لا يشهد لقولهم حتى يقال: قالوا ذلك قياسا، فلم يبق إلا السماع.

ثم ثبت باتفاقهم أن الدلالة على الصيد من محظورات الإحرام. وذلك ثابت بالنص أيضا. فإن النبى ﷺ قال لأصحاب أبى قتادة رضى الله عنهم: «هل أعنتم، هل أشرتم، هل دللتم»؟، فجعل الإشارة كالإعانة، فعرفنا أنه من محظورات الإحرام (فإن الإعانة محظور اتفاقا) وذلك يوجب الجزاء، وبه فارق صيد الحرم، فإن الموجب للحظر هناك معنى فى المحل، وهو أمن الصيد

٢٩٢٨- عن عمر: أن رجلا قال له: إنى أشرت إلى ظبى وأنا محرم، فقتله صاحبى، فقال عمر لعبد الرحمن بن عوف: ما ترى؟ قال: شاة، قال: وأنا أرى ذلك. رواه الطحاوى فى "اختلاف العلماء" له "الجوهر النقى" (١-٣٥٣)، واحتج به،

بسبب الحرم، فلا بد أن يكون فعله متصلا بالمحل، وهنا الحظر بسبب معنى فى الفاعل، وهو كونه محرما، فكان فعله محظور الإحرام وإن لم يتصل بالمحل، ولهذا كان معنى الجزاء هنا راجحا، ومعنى غرامة المحل هناك راجح على ما نبينه إن شاء الله تعالى. وقياس المحرم على المودع يدل سارقا على سرقة الوديعة أشبه؛ لأن الإحرام عقد خاص قد تضمن ترك التعريض للصيد بعقده كقبول الوديعة، فإذا تعرض له بالدلالة فقد باشر بخلاف ما التزمه، بخلاف الدلالة على مال المسلم ونفسه، فإنه ما التزم ترك التعرض لذلك بعقد خاص. اهـ ملخصا مع تقديم وتأخير فى العبارة دواما للاختصار (٤: ٨٠). قال المحقق فى "الفتح": أى بخلاف الحلال؛ لأنه لم يلتزم عدم التعرض لصيد الحرم ولا للمسلم (ولما له) بعقد خاص، بل بعموم حكم الإسلام، وترك ذلك يوجب استحقاق عذاب الآخرة، ويعزر فى الدنيا من غير تضمين اهـ، ملخصا (٣: ٥١).

قوله: "عن عمر" إلخ، لم أقف على سنده، وإنما ذكرته اعتضادا. وفى "الجوهر النقى": قال صاحب "التمهيد": فى حديث أبى قتادة دليل على أن المحرم إذا أعان على الصيد بما قل أو كثر فقد فعل ما لا يجوز له[1] وهذا إجماع من العلماء، واختلفوا فى المحرم يدل المحرم أو الحلال على الصيد، فكرهه مالك والشافعى ولا جزاء عليه.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: عليه الجزاء[2]، وبه قال أحمد وإسحاق، وهو قول على، وابن عباس، وقال الطحاوى: لم يرو عن أحد من الصحابة خلاف ذلك، فصار إجماعا. وفى "الإشراف" لابن النذر: هو قول سعيد بن جبير، والشعبى، والحارث العكلى، وبكر بن عبد الله المزنى اهـ (١: ٣٥٣). قلت: وفى كل ذلك دليل واضح على شدة اتباع الحنفية للآثار، وتركهم القياس لأجلها، فرحم الله طائفة أغمضت عن كل ذلك، ورمت الحنفية باتباع الرأى والقياس بمعرض النصوص، وهم كما ترى بمعزل عن ذلك، وأشد الناس اتباعا للآثار.

(١) ولا يخفى أن عدم جواز هذه الإشارة والإعانة ليس إلا لأجل الإحرام، فقد أجمعوا على أن الدلالة على الصيد جناية على الإحرام اهـ.

(٢) أى لأجل جنايته على الإحرام؛ وهى توجب الجزاء اتفاقا.

واحتجاج مثله بحديث حجة كما ذكرنا فى المقدمة.

قال الحافظ فى "الفتح" فى شرح حديث قتادة: واختلفوا فى وجوب الجزاء على المحرم إذا دل على الصيد بإشارة أو غيرها، أو أعان عليه، فقال الكوفيون، وأحمد، وإسحاق: يضمن المحرم ذلك. وقال مالك، والشافعي: لا ضمان عليه، كما لو دل الحلال حلالا على قتل صيد الحرم. قالوا: ولا حجة فى حديث الباب؛ لأن السؤال عن الإعانة والإشارة إنما وقع ليبين لهم هل يحل لهم أكله أولا؟ ولم يتعرض لذكر الجزاء. واحتج الموفق بأنه قول على وابن عباس، ولا نعلم لهما مخالفا من الصحابة. وأجيب بأنه اختلف فيه على ابن عباس، وفى ثبوته عن على نظر.

(قلت: لا يجدى ذلك شيئا ما لم يبين الاختلاف والنظر، وإلا فقد جزم الموفق، وصاحب "التمهيد" ابن عبد البر، والطحاوى، بنسبة هذا القول إليهما، وادعى الطحاوى أنه لم يرو عن أحد من الصحابة خلاف ذلك، فصار إجماعا، وجزم أمثال هؤلاء حجة كافية لتصحيح ما جزموا به). قال: ولأن القاتل انفرد باختياره مع انفصال الدال عنه. (قلت: فيلزمك القول بأن ما صاده الحلال بدلالة المحرم وإشارته يحل أكله للمحرم لهذه العلة، وإن قلت بحرمته عليه فما وجه الفرق بين الحرمة والجزاء؟ حيث وجبت مع انفصال الدال عنه ولم يجب) قال: فصار كمن دل محرما أو صائما على امرأة فوطئها، فإنه يأثم بالدلالة، ولا يلزمه كفارة، ولا يفطر بذلك اهـ (٤: ٣٤).

قلت: قد تبين جوابه بما ذكره شمس الأئمة فى "مبسوطه"، وحاصله أن دلالة المحرم على الصيد جناية على إحرامه، وهى توجب الجزاء، بخلاف دلالة المحرم أو الحلال أحدا على امرأة أو مال مسلم؛ فإنها جناية على الإسلام، وهى توجب استحقاق العذاب فى الآخرة، والتعزير فى الدنيا، دون الجزاء بالهدى، أو الصيام أو الطعام فافهم، فإن الحنفية أئمة المعانى حقا.

قال الحافظ فى "الفتح": اتفقوا كما تقدم على تحريم الإشارة إلى الصيد ليصطاده على سائر وجوه الدلالات على المحرم. لكن قيده أبو حنيفة بما إذا لم يمكن الاصطياد بدونها اهـ (٤: ٣٤). قلت: لم يقيد التحريم بذلك فلا يجوز للمحرم الإشارة والدلالة على الصيد بحال. وإنما قيد وجوب الجزاء به، صرح به فى "المبسوط" (٤: ٨٠).

باب يجوز للمحرم أكل ما صاده الحلال
إذا لم يدله عليه ولم يشر إليه ولم يعنه بشيء

٢٩٢٩- عن أبي قتادة في حديث طويل: أنه اصطاد حمارا وحشيا وهو غير محرم وأصحابه محرمون، فوقعوا فيه يأكلونه، ثم إنهم شكوا في أكلهم إياه وهم حرم، فرحنا وخبأت العضد معي، فأدركنا رسول الله ﷺ، فسألناه عن ذلك، فقال: «هل

باب يجوز للمحرم أكل ما صاده الحلال
إذا لم يدله عليه ولم يشر إليه ولم يعنه بشيء

قوله: "عن أبي قتادة" إلخ، قال في "الهداية": ولا بأس بأن يأكل المحرم لحم صيد اصطاده حلال وذبحه، إذا لم يدل عليه ولا أمره بصيده، أما إذا اصطاده الحلال لمحرم صيدا بأمره اختلف فيه عندنا، فذكر الطحاوي تحريمه على المحرم، وقال الجرجاني: لا يحرم؛ (لأن مجرد الأمر ليس من التأثير في شيء، فكأنه لم يفعل في الصيد شيئا)، قال القدوري: هذا غلط، واستمد على رواية الطحاوي اهـ "فتح القدير" (٣:٢٥). قلت: ولعل رواية الجرجاني هي التي اغتربها الحافظ في "الفتح"، حيث قال: ولكن قيده أبو حنيفة بما إذا لم يمكن الاصطياد بدونها اهـ. وإنما قيد بذلك إيجاب الجزاء على الدال، وأما حرمة الدلالة بأنواعها وحرمة ما صاده المدلول على المحرم فليس بمقيد بذلك عندنا فافهم. قال في "الهداية": خلافا لمالك فيما إذا اصطاده لأجل المحرم، (يعني بغير أمره). له قوله ﷺ: «لا بأس بأكل المحرم لحم صيد ما لم يصيده أو يصاد له» اهـ (٣:٢٥ مع "الفتح"). قلت: ويقول مالك قال الشافعي وأحمد، صرح به ابن قدامة في "المغني" (٣:٢٨٩).

واحتجوا لذلك بما رواه الخمسة إلا ابن ماجة عن جابر: أن النبي ﷺ قال: «صيد البر لكم حلال وأنتم حرم ما لم تصيدوه أو يصد لكم». وقال الشافعي: هذا أحسن شيء روى في هذا الباب وأقيس، والحديث أخرجه ابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، والدارقطني، والبيهقي. كذا في "النيل" (٤:٢٤٢). وأجاب أصحابنا عنه أولا على وجه المعارضة بحديث أبي قتادة، فإنهم لما سألوه ﷺ لم يجب بحله لهم حتى سألهم عن موانع الحل أكانت موجودة أم لا؟، فقال ﷺ: «أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها، أو أشار إليها، أو أعانه عليها»؟ قالوا: لا، قال: «فكلوا إذا». فلو كان من الموانع أن يصاد لهم لنظمه في سلك ما يسأل عنه منها في التفحص عن الموانع، ليجب بالحكم عند خلوه عنها، وهذا المعنى كالصريح في نفي كون الاصطياد للمحرم مانعا، فيعارض

معكم منه شيئ؟» فقلت: نعم، فناولته العضد، فأكلها وهو محرم. متفق عليه مختصر، ولمسلم: «هل أشار إليه إنسان أو أمره بشيء؟» قالوا: لا، قال: «فكلوه». وللبخارى:

حديث جابر، ويقدم عليه لقوة ثبوته؛ إذ هو فى "الصحيحين" وغيرهما من الكتب الستة بخلاف ذلك. قاله المحقق فى "الفتح" (٣:٢٦).

قلت: بل الظاهر من حديث أبى قتادة أنه كان قد اصطاد ذلك الحمار الوحشى لأصحابه المحرمين لا لنفسه وحده؛ لما فى بعض طرقه عند الشيخين: فأبصروا حمارا وحشيا وأنا مشغول أخصف نعلى، فلم يؤذنونى، وأحبوا لو أنى أبصرته، "نيل الأوطار" (٤:٢٤٠). وقال الحافظ فى "الفتح": وفى رواية على بن المبارك: فبصر أصحابى بحمار وحش، فجعل بعضهم يضحك إلى بعض. زاد فى رواية أبى حازم: وأحبوا لو أنى أبصرته. هكذا فى جميع الطرق والروايات اهـ (٤:١٩). وفى ذلك ما يشعر بأن أبا قتادة إنما حمل على الحمار بعد ما تفرس من أصحابه أنهم يحبون اصطياده لهم، ومع ذلك أباح لهم رسول الله ﷺ الأكل منه، ولم يسأل أبا قتادة أنه صاده لنفسه أو لأصحابه المحرمين؟ فدل على أن التحريم إنما يتعلق بالإشارة، والأمر، والدلالة، دون الاصطياد لأجل المحرم. قال الطحاوى: فقد علمنا أن أبا قتادة لم يصده فى وقت ما صاده إرادة أن يكون له خاصة، وإنما أراد أن يكون له ولأصحابه الذين كانوا معه، فقد أباح رسول الله ﷺ ذلك له ولهم، ولم يحرمه عليهم لإرادته أن يكون لهم، وفى حديث عثمان بن عبد الله بن موهب: أن رسول الله ﷺ سألهم فقال: «أشرتم أو صدتم أو قتلتم»؟ قالوا: لا، قال: «فكلوا». فدل ذلك أنه إنما يحرم عليهم إذا فعلوا شيئا من هذا، ولا يحرم عليهم بما سوى ذلك اهـ (١:٣٨٩).

وحديث جابر الذى احتجوا به لا يقاوم حديث أبى قتادة هذا، فإنه فى نفسه معلول، أما أولا: فلأن عمرو بن أبى عمرو قد اضطرب فيه، فرواه مرة عن المطلب بن عبد الله عن جابر، ورواه عبد العزيز بن محمد الدراوردى عن عمرو عن رجل من بنى سلمة عن جابر، والدراوردى احتج به الشيخان وبقية الجماعة، قال ابن معين: ثقة حجة، ووثقه القطان وأبو حاتم وغيرهما، وقد جعل السند مجهولا. وأما ثانيا: فلأن عمرو بن أبى عمرو مع اضطرابه به فى هذا الحديث متكلم فيه، قال ابن معين وأبو داود: ليس بالقوى. زاد يحيى: وكان مالك يستضعفه. وقال السعدى: مضطرب الحديث. وأما ثالثا: فإن المطلب متكلم فيه أيضا، قال ابن سعد: ليس يحتج بحديثه؛ لأنه يرسل عن النبى ﷺ كثيرا، وعامة أصحابه يدلسون. وأما رابعا: فإن الحديث مرسل.

«هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها، أو أشار إليها؟» قالوا: لا، قال: «فكلوا ما بقى من لحمها». "نيل الأوطار" (٤-٢٤٠).

قال الترمذى: المطلب لا يعرف له سماع من جابر. فظهر بهذا أن الحديث فيه أربع علل، وقد أخرجه الطحاوى من وجه آخر عن المطلب عن أبى موسى، (وهذه علة خامسة). وقال ابن حزم فى "المحلى": هو خبر ساقط. كذا فى "الجوهر النقى" (١:٢٥٣). وقال الحافظ فى "التلخيص": عمرو بن أبى عمرو (مولى المطلب بن عبد الله بن حنطب) مختلف فيه وإن كان من رجال "الصحيحين"، ومولاه قال الترمذى: لا يعرف له سماع عن جابر، وقال فى موضع آخر: قال محمد: لا أعرف له سماعا من أحد من الصحابة إلا قوله: حدثنى من شهد خطبة رسول الله ﷺ. وسمعت عبد الله بن عبد الرحمن يقول: لا نعرف له سماعا من أحد من الصحابة. وقد رواه الشافعى: عن الدراوردى، عن عمرو، عن رجل من الأنصار، عن جابر، قال الشافعى: إبراهيم بن محمد بن أبى يحيى أحفظ من الدراوردى. ومعه سليمان ابن بلال، يعنى أنهما قالا فيه: عن المطلب قلت: ورواه الطبرانى فى "الكبير" من رواية يوسف بن خالد السمنى، عن عمرو، عن المطلب، عن أبى موسى. ويوسف متروك، ووافقه إبراهيم ابن سويد عن عمرو عند الطحاوى، وقد خالفه إبراهيم بن أبى يحيى وسليمان بن بلال اهـ، ملخصا (١:٢٢٥).

قلت: يوسف بن خالد ليس بأنزل من إبراهيم بن أبى يحيى، فكلاهما متروكان عند المحدثين، وإبراهيم بن سويد من رجال "الصحيح"، وثقه ابن معين وأبو زرعة وغيرهما. "تهذيب" (١:١٢٦). فموافقته ليوسف كموافقة سليمان بن بلال لإبراهيم بن أبى يحيى، فقوى الاضطراب. وأما موافقة الدراوردى لابن أبى يحيى فى جعله الحديث من مسند جابر فلا يجديه شيئا؛ فإنه قد خالفه فى المطلب كما مر. وبالجملة فالحديث مضطرب الإسناد جدا كما قاله صاحب "الجوهر النقى". والعجب من الشافعى رحمه الله أنه كيف جعله أحسن شيء فى الباب والحال هذه؟ وأما قوله: "وأقيس" أى أنه أقيس شيء فى الباب، فقال الطحاوى: ومن جهة النظر حديث أبى قتادة أولى من حديث المطلب؛ لأن الشيء لا يحرم على الإنسان بنية غيره، ولأنهم لا يختلفون أن لحم الصيد إذا ذكى فى الحل ثم أدخل الحرم جاز أكله، فكذلك إذا أحرم (أى كذلك الإحرام أيضا يحرم على المحرم الصيد الحى، ولا يحرم عليه لحمه إذا تولى الحلال صيده وذبحه قياسا على ما ذكرنا من حكم المحرم)، ذكره صاحب "الجوهر النقى" (١:٣٥٣).

....

وأجاب علماءنا عنه ثانيا بالتأويل في معناه لدفع المعارضة، قال صاحب "الهداية": واللام فيما روى لام تمليك، فيحمل على أنه يهدى إليه الصيد (حيا) دون اللحم، أو معناه أن يصاد بأمره اهـ. قال المحقق في "الفتح": وبعد ثبوت ما ذهبنا إليه بما ذكرنا يقوم دليل على ما ذكره المصنف من التأويل اهـ. وقال في "الكفاية": واعلم أن هذا الحديث روى بالرفع "أو يصاد"، وحينئذ لا تمسك له (أي للشافعي ومن وافقه) بهذه الرواية؛ لأنه صار معطوفا على المغيا لا على الغاية، ورواية كتب الحديث مثل سنن أبي داود والترمذي والنسائي هكذا، وإنما يصح له التمسك به على ما روى: "أو يصد له"، ليصير معطوفا على الغاية، وهي ضعيفة اهـ (٣:٢٦). قلت: والحديث أخرجه الطحاوي بالألف، وكذا الحافظ في "التلخيص الحبير"، وعزاه إلى أصحاب السنن وابن خزيمة والحاكم وابن حبان (١:٢٢٥). ولكن للخصم أن يقول: هو عطف على المجزوم على المعنى، وليس بمرفوع. بل منصوب، هذا هو الظاهر، وعطفه على المغيا ليس بظاهر، ولا يقبله الذوق السليم ههنا، والله تعالى أعلم.

واحتجوا أيضا بحديث ابن عباس عند مسلم قال: أهدى الصعب بن جثامة الليثي لرسول الله ﷺ لحم حمار وحشي وهو بالأبواء أو بودان، فرده عليه، فلما رأى ما في وجهه قال: «إنا لم نرده إلا أنا حرم». وفي رواية: رجل حمار وحش يقطر دما. قالوا: إنما رده عليه لكونه صيد لأجله كذا في "فتح الباري" ملخصا (٤:٢٧).

قلت: لا دلالة في الحديث على أن علة الرد كانت هذه، والذي فيه أنه ﷺ إنما رده لكونه محرما، فهو دليل من حرم الأكل من لحم الصيد على المحرم مطلقا، وهو قول علي، وابن عمرو، والليث، والثوري، وإسحاق، قاله الحافظ في "الفتح" أيضا (٤:٨). على أن البخاري رحمه الله قد أشار في ترجمة بابه لهذا الحديث إلى أن الروايات التي تدل على أنه أهدى للنبي ﷺ حمارا مذبوحا موهمة، فبوب له: "إذ أهدى للمحرم حمارا وحشيا حيا لم يقبل". ثم أخرج الحديث بطريق مالك، عن ابن شهاب، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، عن عبد الله بن عباس، عن الصعب بن جثامة الليثي: أنه أهدى لرسول الله حمارا وحشيا الحديث.

قال الحافظ في "الفتح": لم تختلف الرواة عن مالك في ذلك، وتابعه عامة الرواة عن الزهري، وخالفهم ابن عيينة عن الزهري، فقال: لحم حمار وحش، أخرجه مسلم، لكن بين

. . . .

الحميدى -صاحب سفيان- أنه كان يقول فى هذا الحديث: حمار وحش. ثم صار يقول: لحم حمار وحش. فدل على اضطرا به فيه. وقال الشافعي فى "الأم": حديث مالك: أن الصعب أهدى حمارا. أثبت من حديث من روى أنه أهدى لحم حمار، وقال الترمذى: روى بعض أصحاب الزهرى فى حديث الصعب: لحم حمار وحش. وهو غير محفوظ اهـ ملخصا (٤:٢٧). قال الحافظ: واتفقت الروايات كلهما على أنه ﷺ رده عليه إلا ما رواه ابن وهب والبيهقى من طريقه بإسناد حسن من طريق عمرو بن أمية: أن الصعب أهدى للنبى ﷺ عجز حمار وحش وهو بالجحفة، فأكل منه وأكل القوم اهـ. قال البيهقى: إسناد صحيح، فكأنه رد الحى وقيل اللحم اهـ من الجوهر النقى (١:٣٥٤).

قال المحقق فى "الفتح" بعد ما أطال الكلام فى هذا الحديث وفى الجمع بين طرقه المختلفة ما نصه: وعلى كل حال ففى هذا الحديث اضطراب ليس مثله فى حديث أبى قتادة، فكان هو أولى. فإن قيل: إن حديث أبى قتادة كانت سنة ست عام الحديبية، وحديث الصعب فى حجة الوداع، فيكون ناسخا لما قبله. قلنا: (من شرط الناسخ كونه معارضا للمنسوخ، وقد عرفت أنه لا يصلح معارضا لحديث أبى قتادة؛ لما فيه من الاضطراب)، أما أن حديث الصعب كان فى حجة الوداع فلم يثبت عندنا، وإنما ذكره الطبرى وبعضهم، ولم نعلم لهم فيه ثبتا صحيحا، وأما حديث أبى قتادة فوقع عند عبد الرزاق عنه: قال: انطلقنا مع رسول الله ﷺ عام الحديبية، فأحرم أصحابه ولم أحرم. ففى "الصحيحين" عنه خـلاف ذلك، وهو ما روى عنه: أن النبى ﷺ خرج حاجا فخرجوا معه، (ذكرناه فى المتن)، ومعلوم أنه ﷺ لم يحج بعـد الهجرة إلا حجة الوداع، فكان بالتقديم أولى اهـ (٣:٢٧- ٢٨).

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: وقد اختلف فى حديث الصعب بن جثامة: أنه أهدى إلى النبى ﷺ لحم حمار وحش وهو محرم، فرده عليه، فرأى فى وجهه الكراهة، فقال: «ليس بنا رد عليك ولكنا حرم». وخالفه مالك فرواه عن الزهرى: أنه أهدى إلى النبى ﷺ حمار وحش. قال ابن إدريس: فقيل لمالك: إن سفيان (هو ابن عيينة) يقول: رجل حمار وحش. فقال: ذاك غلام، ذاك غلام. ورواه ابن جريج عن الزهرى بإسناد كرواية مالك، وقال فيه: أنه أهدى له حمار وحش. وروى الأعمش عن حبيب، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: أن الصعب بن

٢٩٣٠- عن عبد الرحمن بن عثمان بن عبد الله التيمى -وهو ابن أخى طلحة- قال: كنا مع طلحة ونحن حرم، فأهدى لنا طير وطلحة راقد، فمنا من أكل، ومنا من تورع فلم يأكل، فلما استيقظ طلحة وفق من أكله، وقال: أكلناه مع رسول الله ﷺ. رواه أحمد، ومسلم، والنسائى. "نيل" (٤-٢٣٨).

جثامة أهدى إلى النبى ﷺ حمار وحش وهو محرم، فرده. فهذا يدل على وهاء حديث سفيان، وأن الصحيح ما رواه مالك، لاتفاق هؤلاء الرواة عليه اهـ (٢: ٤٨١).

وقال أيضا قبل ذلك بشيء: قال الله: ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما﴾، فروى عن على وابن عباس أنهما كرها أكل صيد اصطاده حلال، إلا أن إسناد حديث على ليس بالقوى، يرويه على بن زيد، وبعضهم برفعه إلى النبى ﷺ، وبعضهم يقفه، وروى عن عثمان، (وعمر) وطلحة بن عبيد الله، وأبى قتادة، وجابر، وغيرهم إباحته، ثم ذكر بعض الآثار الذى ذكرناه فى المتن، وقال: وقد روى فى إباحته أخبار أخر غير ذلك، كرهت الإطالة بذكرها، لاتفاق فقهاء الأمصار عليه، قال: ومن أباحه ذهب إلى قوله: ﴿وحرم عليكم صيد البر﴾ إذ كان يتناول الاصطياد وتحريم المصيد نفسه، فإن هذا الحيوان إنما يسمى صيدا ما دام حيا، وأما اللحم فغير مسمى بهذا الاسم بعد الذبح، فإن سمى بذلك فإنما يسمى به مجازا على أنه كان صيدا، فأما اسم الصيد فليس يجوز أن يقع على اللحم حقيقة، ويدل على أن لفظ الآية لم ينتظم اللحم، أنه غير محظور عليه، أى على المحرم التصرف فى اللحم بالإتلاف والشرى والبيع وسائر وجوه التصرف سوى الأكل عند القائلين بتحريم أكله، ولو كان عموم الآية قد اشتمل عليه لما جاز له التصرف فيه بغير الأكل كهو إذا كان حيا، ولكان على متلفه إذا كان محرما ضمانه، كما يلزم ضمان إتلاف الصيد الحى؛ لأن قوله تعالى: ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما﴾، يتناول تحريم سائر أفعالنا فى الصيد فى حال الإحرام. فإن قيل: بيض الصيد محرم على المحرم وإن لم يكن ممتنعا ولا مسمى صيدا، فكذلك لحمه. قلنا: إنا لم نحرم لفرخ والبيض بعموم الآية، وإنما حرمناهما بالاتفاق اهـ ملخصا (٢: ٤٨٠). قلت: وسيأتى ذكر الاتفاق فى المسألة، فانتظر.

قوله: "عن عبد الرحمن بن عثمان" إلخ، وجه الاستدلال منه ومما يأتى بعده من حديث البهزى أن ترك الاستفصال فى وقائع الأحوال ينزل منزلة العموم فى المقال، قاله المحقق فى "الفتح" (٣: ٢٨)؛ فإن طلحة لم يسأل من أهدى لأصحابه الطير: أنه صاده لهم أو لنفسه؟

٢٩٣١- عن عمير بن سلمة الضمرى، عن رجل من بهز: أنه خرج مع رسول الله يريد مكة، حتى إذا كانوا فى بعض وادى الروحاء وجد الناس حمار وحش عقيرا، فذكروا للنبى ﷺ، فقال: «أقروه حتى يأتى صاحبه»، فأتى البهزى وكان صاحبه، فقال: يا رسول الله! شأنكم هذا الحمار، فأمر رسول الله ﷺ أبا بكر، فقسمه فى الرفاق وهم محرمون. رواه أحمد والنسائى، ومالك فى الموطأ وصححه ابن خزيمة وغيره كما قال فى الفتح، نيل الأوطار(٤:٢٣٩).

٢٩٣٢- مالك عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله أنه سمع أبا هريرة يحدث عبد الله بن عمر: أنه مر به قوم محرمون بالربذة، فاستفتوه فى لحم صيد وجدوا ناسا أحلة يأكلونه، فأفتاهم بأكله، قال: ثم قدمت المدينة على عمر بن الخطاب، فسألته عن ذلك، فقال: بم أفتيهم؟ قال: فقلت: أفتيهم بأكله، قال: فقال عمر: لو أفتيهم بغير ذلك لأوجعتك. رواه مالك فى "الموطأ" (١٣٦)، والطحاوى وزاد: إنما نهيت أن تصطاده. (١-٣٩٠).

وكذلك النبى ﷺ لم يسأل البهزى عن ذلك، فدل على أن ما صاده الحلال هل أكله للمحرم، سواء صاده لنفسه أوله وللمحرم، ما لم يشر إليه ولم يأمره به، والله تعالى أعلم.

قوله: "مالك عن ابن شهاب"، إلخ، قلت: وأخرج مالك فى "الموطأ" عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار: أن كعب الأحبار أقبل من الشام فى ركب محرمين، حتى إذا كانوا ببعض الطريق وجدوا لحم صيد، فأفتاهم كعب بأكله، قال: فلما قدموا المدينة على عمر بن الخطاب ذكروا ذلك له، قال: من أفتاكم بهذا؟ قالوا: كعب، قال: فإنى قد أمرته عليكم حتى ترجعوا. الحديث، (١٣٦) سنده صحيح. وأخرج الطحاوى: حدثنا أبو بكرة، ثنا مؤمل، ثنا سفيان، عن منصور، عن إبراهيم، عن الأسود: أن كعبا سأل عمر عن الصيد يذبحه الحلال فيأكله المحرم؟ فقال عمر: لو تركته لرأيتك لاتفقه شيئا اهـ (١:٣٩٠)، وهذا إسناد حسن، وفى كل ذلك دليل على إباحة ما صاده الحلال للمحرم، خلاف ما روى عن على وابن عباس رضى الله عنهم من كراهته له مطلقا، وفيه دليل على إباحته له سواء اصطاده الحلال لنفسه أو لأجل المحرم؛ لأن عمر لم يستفصل. قال الطحاوى: فلم يكن عمر رضى الله عنه ليعاقب رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ فى فتياه هذا بخلاف ما يرى. (كما قال لأبى هريرة: لو أفتيته بغير ذلك لعلوتك بالدرة. أخرجه الطحاوى

٢٩٣٣- عن عبد الله بن شماس يقول: أتيت عائشة فسألتها عن لحم الصيد يصيده الحلال ثم يهديه للمحرم، فقالت: اختلف فيه أصحاب رسول الله ﷺ، فمنهم من حرمه، ومنهم من أحله. وما أرى بشيء منه بأسا. رواه الطحاوى (١:٣٨٧)، وفيه عبيد الله بن عمران شيخ شعبة، روى عنه وأثنى عليه، قال أبو حاتم: شيخ، وذكره ابن حبان فى الثقات. وعبد الله بن شماس أظنه عبد الرحمن بن شماسة. كذا فى "تعجيل المنفعة" (١٧٢). أخطأ شعبة فى اسمه، وربما أخطأ فى الأسماء ولا يخطئ فى المتون كما مر غير مرة، وعبد الرحمن بن شماسة من رجال مسلم والأربعة، ثقة، قال أبو حاتم: روايته عن عائشة مرسلة. وقال اللالكائى: سمع منها. "تهذيب التهذيب" (٦:١٩٥). وسياق هذا الإسناد يؤيد اللالكائى كما ترى، وهو عندى إسناد حسن.

٢٩٣٤- أخبرنا أبو حنيفة، قال: حدثنا هشام بن عروة، عن أبيه، عن جده الزبير ابن العوام، قال: كنا نحمل لحم الصيد صفيفا، ونتزود ونأكله ونحن محرمون مع رسول الله ﷺ. أخرجه محمد فى "الآثار" (١٥٤) وسنده صحيح، وابن خسرو فى "مسنده" لأبى حنيفة، ذكره الشيخ فى "الإمام". "زيلعى" (١:٥٤٠). وروى هذا الحديث حماد بن أبى سليمان شيخ الإمام عن أبى حنيفة رحمه الله لجلالة قدره. "جامع المسانيد" (١:٥٥٥). وأخرجه مالك فى "الموطأ" عن هشام بن عروة، عن أبيه مختصرا: أن الزبير بن العوام كان يتزود صفيف الظباء فى الإحرام. قال مالك: والصفيف القدير (١٣٥).

بسند صحيح)، والذى عنده فى ذلك مما يخالف ما أفتى به رأيا، ولكن ذلك عندنا -والله أعلم- لأنه كان أخذ علم ذلك من غير جهة الرأى اهـ (١:٣٩٠). وقول عمر رضى الله عنه: إنما نهيت أن تصطاده. كالصريح فيما قلنا، أى ولم تنه عما اصطاده غيرك بأى نية كان اصطاده.

قوله: عن عبد الله بن شماس إلخ، دلالة قول عائشة رضى الله عنها: وما أرى بشيء منه بأسا، بعمومه على إباحة ما اصطاده الحلال للمحرم بأى نية كان اصطاده ظاهرة.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة حدثنا هشام" إلخ، دل على إباحة لحم الصيد للمحرم إذا كان اصطاده قبل الإحرام، وكذلك ما صاده الحلال وأهداه للمحرم، ومن ادعى الفرق فعليه البيان.

٢٩٣٥– أخبرنا أبو حنيفة، عن محمد بن المنكدر، عن عثمان بن محمد، عن طلحة بن عبيد الله، قال: تذاكرنا لحم الصيد يصيده الحلال فيأكله المحرم والنبى ﷺ نائم، فارتفعت أصواتنا، فاستيقظ النبى ﷺ، فقال: «فيم تتنازعون؟» فقلنا: فى لحم يصيده الحلال فيأكله المحرم، قال: فأمرنا بأكله. أخرجه محمد فى "الآثار" (٥٤)، وأبو محمد البخارى، والحافظ طلحة بن محمد، والحافظ ابن خسرو، والقاضى ابن عبد الباقى فى مسانيدهم للإمام "جامع المسانيد" (١:٥٤٢). وعثمان بن محمد بن أبي سويد روى عنه الزهرى. ومحمد بن المنكدر، ذكره ابن حبان فى الثقات، من التابعين. "تعجيل المنفعة" (٢٨٣) فالحديث حسن صحيح.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة عن محمد بن المنكدر" إلخ، دلالة قوله: "فأمرنا بأكله" على إباحة لحم الصيد للمحرم يصيده الحلال بأى نية كان اصطاده ظاهرة. وفى الحديث من الفقه ما قاله محمد: وأراهم فى هذا الحديث قد تنازعوا فى الفقه، فارتفعت أصواتهم، فاستيقظ النبى ﷺ فلم يعبه عليهم اهـ. (أى فلا بأس برفع الصوت بالفقه والبحث والنزاع فيه إذا كان ذلك بإخلاص ونية صالحة).

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له فى تفسير قوله تعالى: ﴿لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ الآية: يعنى الآيات التى سألوها الأنبياء عليهم السلام، فأعطاهم الله إياها كما قال مقسم، فأما السؤال عن أحكام غير منصوصة فلم يدخل فى حظر الآية –ثم ذكر آثارا فى سؤال الصحابة رسول الله ﷺ عن أحكام الدين– وقال: وأحاديث كثيرة فى سؤال قوم سألوه عن أحكام شرائع الدين فيما ليس بمنصوص عليه غير مخطور على أحد، (بل مأذون فيه بقوله عليه السلام: «إنما شفاء العى السؤال»).

وروى شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن غنم، عن معاذ بن جبل، قال: قلت: يا رسول الله! إنى أريد أن أسألك عن أمر، ويمعنى مكان هذه الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسئلوا عن أشياء﴾. فقال: «ما هو»؟.

قلت: العمل الذى يدخلنى الجنة، قال: «قد سألت عظيما، وإنه ليسير، شهادة أن لا إله إلا الله، وأنى رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة؛ وحج البيت، وصوم رمضان». فلم يمنعه السؤال ولم ينكره، وذكر محمد بن سيرين عن الأحنف عن عمر، قال: تفقهوا قبل أن تسودوا، وكان

٢٩٣٦- أخبرنا أبو حنيفة، قال: حدثنا الهيثم بن أبى الهيثم، عن الصلت بن حنين، عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، قال: أهدى له ظبيان وبيض نعام فى الحرم، فأبى أن يقبله وقال: هلا ذبحتهما قبل أن تجيء بهما؟. أخرجه محمد فى "الآثار". قال محمد: وبه نأخذ، إذا دخل شيء من الصيد الحرم حيا لم يحل ذبحه ولا بيعه وخلى سبيله، وهو قول أبى حنيفة اهـ (٥٥). لم أعرف الصلت هذا، ولكن محمدا احتج به، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له كما مر فى المقدمة.

٢٩٣٧- أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: إذا أهللت بهما جميعا

أصحاب رسول الله ﷺ يجتمعون فى المسجد، يتذاكرون(١) حوادث المسائل فى الأحكام، وعلى هذا المنهاج جرى أمر التابعين ومن بعدهم من الفقهاء إلى يومنا هذا، وإنما أنكر هذا قوم حشو جهال قد حملوا أشياء من الأخبار لا علم لهم بمعانيها وأحكامها؛ فعجزوا عن الكلام فيها واستنباط فقهها، وقد قال النبى ﷺ: «رب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه». وهذه الطائفة المنكرة لذلك كمن قال الله تعالى: ﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا﴾ اهـ (٢: ٤٨٤).

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة حدثنا الهيثم" إلخ، قلت: هكذا فى نسخة "كتاب الآثار" الموجودة عندنا عن الصلت بن حنين، وفى "جامع المسانيد" للإمام، الصلت بن جبير، وظنى أنه الصلت بن الحجاج الكوفى، أو صلة بن زفر العبسى، وقع فيه التصحيف، فإن الصلت بن حنين لم أجده فى كتب الرجال، ولا أعرف أحدا من الرواة يسمى بالصلت ينسب إلى حنين، وإنما ذكرته فى المتن لاحتجاج محمد به، واحتجاج مثله بشيء حجة، والله تعالى أعلم. وفيه دلالة على جواز إدخال الصيد فى الحرم مذبوحا، وكذلك المحرم يجوز أن يهدى إليه الصيد بعد ما ذبحه الحلال له، ولا يجوز أن يهدى إليه حيا، ومن ادعى الفرق فعليه البيان.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة عن حماد" إلخ، قلت: هذه مسألة خلاف بين العلماء، قال الموفق فى "المغنى": وإن قتل القارن صيدا فعليه جزاء واحد، نص عليه أحمد، وهؤلاء (أى الحنفية)

---

(١) محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة، عن الهيثم، عن الشعبى، قال: كان ستة من أصحاب محمد ﷺ يتذاكرون الفقه، منهم على بن أبى طالب، وأبى، وأبو موسى على حدة، وعمر، وزيد، وابن مسعود (على حدة) "كتاب الآثار" (١٢٣) وذكره ابن القيم فى "أعلام الموقعين" (١: ٦).

العمرة والحج فأصبت صيدا فإن عليك جزئين، فإن أهللت بعمرة كان عليك جزاء، وإن أهللت بحج كان عليك جزاء. أخرجه محمد فى "الآثار" وقال: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة اهـ (٥٤).

يقولون: فى ذلك جزاءان، فيلزمهم أن يقولوا فى صيد الحرم ثلاثة، لأنهم يقولون فى الحل اثنان، ففى الحرم ينبغى أن يكون ثلاثة، وهذا قول مالك، والشافعى، وقال أصحاب الرأى: عليه جزاءان، قال القاضى (الخرقى، إمام الحنابلة): وإذا قلنا: عليه طوافان لزمه جزاءان قال الموفق: ولنا قوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾. ومن أوجب جزائين فقد أوجب مثلين، ولأنه صيد واحد، فلم يجب فيه جزاءان، كما لو قتل المحرم فى الحرم صيدا، ولأنه لا يزيد على محرمين قتلا صيدا، وليس عليهما إلا فداء واحد، وكذلك محرم وحلال قتلا صيدا حرميا اهـ (٣:٤٩٦).

قلنا: قد أشار القاضى رحمه الله إلى الجواب عن كل ذلك فى قوله: وإذا قلنا: عليه طوافان، لزمه جزاءان. وحاصله ما ذكره الجصاص فى أحكام القرآن له بما نصه: والخصم يحتج علينا بهذه الآية فى القارن، فإنه لا يجب عليه إلا جزاء واحد بظاهر الكتاب.

والجواب عن هذا أنه محرم عندنا بإحرامين على ما سنذكره فى موضعه (فى الفقه)، وإذا صح لنا ذلك ثم أدخل النقص عليهما وجب أن يجبرهما بدمين اهـ (٢:٤٧٧). وأما قوله: فيلزمهم أن يقولوا فى صيد الحرم ثلاثة إلخ، قلت: ويلزمكم مثل ذلك أن تقولوا فى محرم قتل صيد الحرم أن عليه جزائين؛ لأنكم تقولوا فى صيد الحل جزاء، مع قولكم بأن الاصطياد من مخطورات الإحرام، فما هو جوابكم فهو جوابنا. ولأن الأصل أنه إذا اجتمع موجبان لحكم واحد يضاف الحكم إلى أقواهما، ويجعل الآخر تبعا له كالعدم، كالحافر مع الدافع، والحاز للرقبة مع الجارح، وحرمة الإحرام أقوى من حرمة الحرم؛ لأنها توجب حرمات كثيرة غير الصيد بخلاف حرمة الحرم، فاستتبعت أقوى الحرمتين الأخرى، قاله المحقق فى "الفتح" (٣:٣٦).

لا يقال: كذلك القارن لما جمع بين إحرامى الحج والعمرة، وكلاهما ليسا بمساويين، بل إحرام الحج أقوى لكونه فرضا والعمرة سنة، فينبغى القول بالاستتباع. لأنا نقول: بعد الشروع فيهما صارا متساويين، لأن السنة تصير واجبة بعد الشروع فيها للأمر بإتمامها، والنهى عن إبطالها بقوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾. وأيضا فكون الحج فريضة والعمرة سنة لا يستلزم التفاوت بين إحراميهما فى الإيجاب والحظر، كتحريمة الصلاة فإنها كما هى موجبة للقراءة والقيام والقعود

٢٩٣٨- أبو حنيفة، عن حماد عن إبراهيم، قال: إذا اشترك القوم المحرمون فى صيد فعلى كل واحد منهم جزاؤه. قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة. "كتاب الآثار" (١٥٤).

والركوع والسجود، وحاظرة عن الكلام والسلام والطعام وغيرها فى الصلاة المفروضة، كذلك فى السنن والنوافل سواء فافهم. وأما قوله: ولأنه لا يزيد على محرمين قتلا صيدا، فممنوع، فإنا قائلون بتعدد الجزاء فى هذه الصورة، وكذلك محرم وحلال قتلا صيدا حرميا، فإنا قائلون بأنه إذا اشترك محرمون ومحلون فى قتل صيد الحرم وجب جزاء واحد يقسم على عددهم، ويجب على كل محرم مع ما خصه من ذلك جزاء كامل، صرح به المحقق فى "الفتح" (٣٦:٣).

تنبيه:

قال فى "الهداية": وكل شيء فعله القارن مما ذكرناه أن فيه على المفرد دما فعليه دمان لحجته وعمرته، إلا أن يتجاوز الميقات غير محرم بالعمرة أو الحج. فيلزمه دم واحد؛ لأن المستحق عليه عند الميقات إحرام واحد، وبتأخير واجب واحد لا يجب إلا جزاء واحد (٣٦:٣ مع "الفتح") ودلالة أثر إبراهيم على ما قالت الحنفية فى جزاء القارن ظاهرة. وقال الحكم أيضا: عليه هديان. كما فى "المغنى" (٤٩٦:٣).

قوله: "أبو حنيفة عن حماد وهو آخر الباب" إلخ، قال فى "الهداية": وإذا اشترك محرمان فى قتل صيد فعلى كل واحد منهما جزاء كامل؛ لأن كل واحد منهما بالشركة يصير جانيا جناية تفوق الدلالة، فيتعدد الجزاء بتعدد الجناية، وإذا اشترك حلالان فى قتل صيد الحرم فعليهما جزاء واحد؛ لأن الضمان بدل عن المحل، لا جزاء عن الجناية، فيتحد باتحاد المحل، كرجلين قتلا رجلا خطأ، تجب عليهما دية واحدة؛ (لكون الدية بدلا عن النفس وهى واحدة)، وعلى كل واحد منهما كفارة؛ (لكون الكفارة جزاء عن الجناية، وكلاهما جانيان، فتتعدد الكفارة بتعدد الجناية) (٣٧:٣ مع "الفتح").

قلت: وفيه خلاف للشافعى وأحمد كما فى "المغنى" (٢٨٨:٣)، فقالا: يشتركان فى الجزاء، واحتجا بقوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾، دل على أن الجزاء إنما هو واحد، ولم يفرق بين أن يكونوا جماعة أو واحدا، فكيف يقال: بأنه يجب عليهم جزاءان أو ثلاثة أو أكثر من ذلك؟. ولنا أن هذا الجزاء ينصرف إلى كل واحد منهم، ونحن لا نقول: إنه يجب على كل واحد

. . . .

جزاءان وثلاثـة، وإنما يجب عليه جزاء واحد، والذى يدل على أنه منصرف إلى كل واحد قوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل﴾ ولم يقل: مثل ما قتلوا، فدل على أنه أراد واحدا واحدا.

قال الحافظ الجصاص فى "أحكام القرآن" له: قوله تعالى: ﴿ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل﴾ ينتظم الواحد والجماعة إذا قتلوا فى إيجاب جزاء تام على كل واحد، لأن (لفظة) "من" يتناول كل واحد على حياله فى إيجاب جميع الجزاء عليه، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾، قد اقتضى إيجاب الرقبة على كل واحد من القاتلين إذا قتلوا نفسا واحدة (خطأ). وقال تعالى: ﴿ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا﴾، وعيد لكل واحد على حياله. وقوله عز وجل: ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا﴾، وعيد لكل واحد من القاتلين، وهذا معلوم عند أهل اللغة لا يتدافعونه، وإنما يجهله من لاحظ له فيها. فإن قيل: فلو قتل جماعة رجلا كانت على جميعهم دية واحدة، والدية إنما دخلت فى اللفظ حسب دخول الرقبة. قيل له: الذى يقتضيه حقيقة اللفظ وعمومه إيجاب ديات بعدد القاتلين. وإنما اقتصر فيه على دية واحدة بالإجماع، وإلا فالظاهر يقتضيه، أ لا ترى أنهما لو قتلاه عمدا كان كل واحد منهما كأنه قاتل على حياله، ويقتلان جميعا به؟، أ لا ترى أن كل واحد من القاتلين لا يرث، وأنه لو كان بمنزلة من قتل بعضه لوجب أن لا يحرم الميراث مما قتله منه غيره؟، (أى كان حرمانه من الميراث بمثل ما عليه من الدية)، فلما اتفق الجميع على أنهما جميعا لا يرثان، وأن كل واحد منهما كأنه قاتل له وحده، كذلك فى إيجاب الكفارة، إذ كانت النفس لا تتبعض، وكذلك قاتلوا الصيد كل واحد كأنه متلف للصيد على حياله، فتجب على كل واحد كفارة تامة، وبدل عليه أن الله تعالى سمى ذلك كفارة بقوله: ﴿أو كفارة طعام مساكين﴾، وجعل فيها صوما، فأشبهت كفارة القتل اهـ (٢:٤٧٧). قلت: وبقولنا قال الشعبى، وسعيد بن جبير، والحارث العكلى، كما فى "المغنى" (٣:٤٨٧)، وهو قول إبراهيم النخعى، كما دل عليه الأثر المذكور فى المتن، والله تعالى أعلم.

ذبيحة المحرم ميتة لا يحل أكلها لأحد

فائدة: إذا ذبح المحرم الصيد صار ميتة يحرم أكله على جميع الناس، وهذا قول الحسن، والقاسم، وسالم، ومالك، والأوزاعى، والشافعى، وأصحاب الرأى. قال الحكم، والثورى، وأبو ثور: لا بأس بأكله. قال ابن المنذر: هو بمنزلة ذبيحة السارق (أى فيكره أكله ولا يحرم)، وقال

. . . .

عمرو بن دينار، وأيوب السختياني: يأكله الحلال. وحكى عن الشافعي قول قديم: إنه يحل لغيره الأكل منه؛ لأن من أباحت ذكاته غير الصيد أباحت الصيد كالحلال. ولنا أنه حيوان حرم عليه ذبحه لحق الله تعالى، فلم يحل ذبحه، (فصار كذبيحة المجوسى) وبهذا فارق سائر الحيوانات، وفارق غير الصيد؛ فإنه لا يحرم ذبحه، وكذلك الحكم فى صيد الحرم إذا ذبحه الحلال. قاله الموفق فى "المغنى" (٣-٣٩٣).

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: وقد دل قوله تعالى: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾. أن كل ما يقتله المحرم من الصيد فهو غير ذكى؛ لأن الله تعالى سماه قتلا، والمقتول لا يجوز أكله، وإنما يجوز أكل المذبوح على شرائط الذكاة. وما ذكى من الحيوان لا يسمى مقتولا؛ لأن كونه مقتولا يفيد أنه غير مذكى، وكذلك قول النبى ﷺ: ﴿خمس يقتلهن المحرم فى الحل والحرم﴾، قد دل على أن هذه الخمسة ليست مما يؤكل؛ لأنه مقتول غير مذكى، ولو كان مذكى لم يكن يسعى بذلك، وكذلك قال أصحابنا فيمن قال: لله على ذبح شاة: إن عليه أن يذبح، ولو قال: لله على قتل شاة. لم يلزمه شيء، وكذلك لو قال: لله على ذبح ولدى أو نحره. فعليه شاة، ولو قال: لله على قتل ولدى. لم يلزمه شئ؛ لأن اسم الذبح متعلق بحكم الشرع فى الإباحة والقربة، وليس كذلك القتل.

وروى عن سعيد بن المسيب فى قوله: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾، قال: قتله حرام فى هذه الآية، وأكله حرام فى هذه الآية، يعنى أكل ما قتله المحرم منه، وروى الأشعث عن الحسن قال: كل صيد يجب فيه الجزاء فذلك الصيد ميتة لا يحل أكله. وروى عنه يونس أيضا: أنه لا يؤكل. (قلت: أخرج ابن أبى حاتم وأبو الشيخ من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ فنهى المحرم عن قتله فى هذه الآية وأكله وأخرجا كلاهما وابن المنذر عن سعيد بن جبير قال: حرم صيده ههنا وأكله ههنا. كذا فى "الدر المنثور" ٢-٣٢٧). وقال الحكم، وعمرو ابن دينار: يأكله الحلال، وهو قول سفيان، وقد ذكرنا دلالة الآية على تحريم ما أصابه المحرم من الصيد، وأنه لا يكون مذكى، ويدل على أن تحريمه عليه من طريق الدين على أنه حق الله تعالى، فأشبه صيد المجوسى والوثنى. وليس بمنزلة الذبح بسكين مغصوب، أو ذبح شاة مغصوبة؛ لأن تحريمه تعلق بحق الآدمى، أ لا ترى أنه لو أباحه جاز؟ اهـ ملخصا. (٢-٤٦٨). قلت: وقد أجمعت

. . . .

الأئمة الأربعة ومن تبعهم على حرمة ما ذبحه المحرم من الصيد، وأنه ميتة لا يحل أكلها لأحد من الناس، كما ذكره الموفق فى "المغنى"، والإجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق، فلا عبرة بقول من إباحة الحلال، أو قال بكراهته دون حرمته فافهم.

إذا اضطر المحرم إلى أكل الميتة أو الصيد يتناول الصيد:

فائدة: لو اضطر المحرم إلى أكل الميتة أو الصيد يأكل الميتة لا الصيد على قول زفر، لتعدد جهات حرمته عليه، وعلى قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله تعالى يتناول الصيد، ويؤدى الجزاء؛ لأن حرمة الميتة أغلظ، أ لا ترى أن حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الإحرام؟ فهى موقتة بخلاف حرمة الميتة، فعليه أن يقصد أخف الحرمتين دون أغلظهما، والصيد وإن كان محظور الإحرام لكن عند الضرورة يرتفع الحظر، كالحلق عند الأذى، فيقتله ويأكل منه، ويؤدى الجزاء. هكذا فى "المبسوط" (٤:١٠٦). قلت: وهذا أصح مما نقله صاحب "الفتح" عن "فتاوى قاضى خان" (٣٠٢).

وقال الموفق فى "المغنى": وإذا اضطر المحرم فوجد صيدا وميتة أكل الميتة، وبهذا قال الحسن، والثورى، ومالك. وقال الشافعى، وإسحاق، وابن المنذر: يأكل الصيد، (وهو قول أبى حنيفة الإمام الأعظم)، وهذه المسئلة مبنية على أنه إذا ذبح الصيد كان ميتة، فيساوى الميتة فى التحريم، ويمتاز بإيجاب الجزاء وما يتعلق به من هتك حرمة الإحرام، فلذلك كان أكل الميتة أولى، إلا أن لا تطيب نفسه بأكلها فيأكل الصيد، كما لو لم يجد غيره اهـ. (٣-٢٩٣).

قال المحشى (السيد محمد رشيد رضا): فيه (أى فى قوله: فيساوى الميتة فى التحريم) أن الميتة محرمة لذاتها، والصيد محرم بسبب عارض. (قلت: إيراد صحيح، وهو عين ما قاله أبو حنيفة وأبو يوسف). وقوله: إن تذكية المحرم له تجعله كالميتة، ليس نصا من الشارع، وإنما هى كلمة فقيه لا تصح إلا من باب التشبيه (قلت: كبرت كلمة تخرج من أفواههم، وهل حرمت الميتة إلا لقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾ الآية وإذا كان كذلك فما الفرق بينه وبين قوله: ﴿وحرم عليكم صيد البر﴾ مع قوله: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾. سماه قتلا، والذبح المشروع ليس بقتل كما تقدم، فهل هذا كلمة فقيه أو نص من الشارع)؟ قال: ثم إن أكل الميتة ضار فى الغالب، والتعرض للضرر حرام فى نفسه. (قلت: لا شيء أضر من جلب سخط الله

. . . .

عند المؤمن، فهو الذي يضره فى الدنيا والآخرة، وهذا مشهد السلف منا وذوقهم، ومع ذلك فقد راعوا مشهد الضعفاء من المتأخرين الذين حرموا كمال الإيمان، ورضوا بضرر الدين للدنيا، حيث قالوا: إلا أن لا تطيب نفسه بأكلها فيأكل الصيد، كما لو لم يجد غيره اهـ. فقد أباحوا له أكل الصيد للكراهة الطبيعة عن أكل الميتة، وللكراهة الطبية عنها بالأولى، فافهم وتدبر؛ فإن السلف الصالح أغزر منك علما، وأعمق فهما، وأتقى لربهم).

قتل المحرم الصيد عامدا أو مخطيا أو ناسيا كلهم سواء فى إيجاب الجزاء

فائدة: أخرج ابن المنذر، وابن جرير، وابن أبى حاتم، والبيهقى فى "سننه"، عن ابن عباس فى قوله: ﴿ومن قتله منكم متعمدا﴾ قال: إن قتله متعمدا أو ناسيا أو خطأ حكم عليه فيه. وأخرج ابن أبى شيبة، وابن جرير، وابن أبى حاتم، عن الحكم: أن عمر كتب أن يحكم عليه فى الخطأ والعمد. وأخرج الشافعى، وابن المنذر، وأبو الشيخ، عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: ﴿ومن قتله منكم متعمدا﴾ فمن قتله خطأ يغرم؛ وإنما جعل الغرم على من قتله متعمدا؟، قال: نعم، تعظم بذلك حرمات الله، ومضت بذلك السنن، ولئلا يدخل الناس فى ذلك. وأخرج الشافعى وابن المنذر، عن عمرو بن دينار، قال: رأيت الناس أجمعين يغرمون فى الخطأ. وأخرج ابن أبى شيبة، وابن جرير، وابن أبى حاتم، وأبو الشيخ، عن سعيد بن جبير، قال: إنما كانت الكفارة فيمن قتل الصيد متعمدا، ولكن غلظ عليهم فى الخطأ كى يتقوا وأخرج ابن جرير عن الزهرى، قال: نزل القرآن بالعمد، وجرت السنة فى الخطأ، يعنى فى المحرم يصيب الصيد. اهـ من "الدر المنثور" (٢-٣٢٨).

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: اختلف الناس فى ذلك على ثلاثة أوجه: فقال قائلون -وهم الجمهور-: سواء قتله عمدا أو خطأ فعليه الجزاء، وهو قول عمر، وعثمان، والحسن رواية، وإبراهيم، وفقهاء الأمصار، وجعلوا فائدة تخصيصه العمد بالذكر فى نسق التلاوة من قوله تعالى: ﴿ومن عاد فينتقم الله منه﴾، وذلك يختص بالعمد؛ لأن المخطئ لا يجوز أن يلحقه الوعيد، فخص العمد بالذكر ليصح رجوع الوعيد إليه، وإن كان الخطأ والنسيان مثله (فى إيجاب الجزاء). ثم ذكر قول ابن عباس أنه كان لا يرى فى الخطأ شيئا، (وقد اختلف فيه عليه. فقد ذكرنا عنه ما يوافق الجمهور فتذكر)، وقول مجاهد: إنه إذا كان عامدا لقتله ناسيا لإحرامه فعليه الجزاء، وإن كان ذاكرا لإحرامه عامدا لقتله فلا جزاء عليه. وفى بعض الروايات: قد فسد حجه، وعليه الهدى

. . . .

ثم قال: والقول الأول هو الصحيح؛ لأنه قد ثبت أن جنايات الإحرام لا يختلف فيه المعذور وغير المعذور، أ لا ترى أن الله تعالى قد عذر المريض ومن به أذى من رأسه، ولم يخلهما من إيجاب الكفارة؟ وكذلك لا خلاف فى فوات الحج لعذر أو غيره أنه غير مختلف الحكم، ولما ثبت ذلك فى جنايات الإحرام، وكان الخطأ عذرا (أيضا) لم يكن مسقطا للجزاء.

فإن قيل: لا يجوز عندكم إثبات الكفارات قياسا، وليس فى المخطئ نص فى إيجاب الجزاء. قيل له: ليس هذا عندنا قياسا؛ لأن النص قد ورد بالنهى عن قتل الصيد فى قوله: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾، وذلك عندنا يقتضى إيجاب البدل على متلفه، كالنهى عن قتل صيد الآدمى أو إتلاف ما له. وأيضا فقد ثبت استواء حال المعذور وغير المعذور فى سائر جنايات الإحرام،فكان مفهوما من ظاهر النهى تساوى حال العامد والمخطئ، وليس ذلك عندنا قياسا كما قلنا فى من سبقه الحدث فى الصلاة من بول أو غائط: إنه بمنزلة الرعاف والقيئ الذين جاء فيهما الأثر فى جواز البناء عليها؛ لأن ذلك غير مختلف فيما يتعلق بهما من أحكام الطهارة والصلاة، وكذلك حكم قاتل الصيد خطأ. وأما مجاهد فإنه تارك لظاهر الآية، لأن الله تعالى قال: ﴿ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾، فمن كان ذاكرا لإحرامه عامدا لقتل الصيد فقد شمله الاسم، (لكونه متعمدا) فوجب عليه الجزاء، ولا معنى لاعتبار كونه ناسيا لإحرامه عامدا لقتله اهـ ملخصا (٢: ٤٧٠).

المبتدئ والعائد سواء فى وجوب الجزاء

فائدة: أخرج ابن أبى حاتم وأبو الشيخ من طريق نعيم بن قعنب عن أبى ذر: ﴿عفا الله عما سلف﴾ قال: عما كان فى الجاهلية، ﴿ومن عاد فينتقم الله منه﴾ قال: فى الإسلام. وأخرج ابن أبى شيبة، وعبد بن حميد، وابن المنذر، وأبو الشيخ، عن عطاء: ﴿عفا الله عما سلف﴾ قال: عما كان فى الجاهلية، ﴿ومن عاد﴾ قال: من عاد فى الإسلام ﴿فينتقم الله منه﴾ وعليه مع ذلك الكفارة. وأخرج ابن جرير عن إبراهيم قال: كلما أصاب الصيد المحرم حكم عليه وابن جرير، وعبد بن حميد، وسعيد بن منصور عن عطاء. قال: يحكم عليه كلما عاد. كذا فى الدر المنثور (٢: ٣٣١).

قال الجصاص فى قوله تعالى: ﴿ومن عاد فينتقم الله منه﴾: روى عن ابن عباس، والحسن، وشريح: إن عاد عمدا لم يحكم عليه، والله تعالى ينتقم منه. وقال سعيد بن جبير، وعطاء،

باب قوله تعالى: ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾

٢٩٣٩- عن محمد بن سيرين: إن رجلا جاء إلى عمر بن الخطاب، فقال: إني أجريت أنا وصاحب لي فرسين نستبق إلى ثغرة ثنية، فأصبنا ظبيا ونحن محرمان، فما ذا ترى؟ فقال عمر لرجل بجنبه: تعال حتى نحكم أنا وأنت، قال: فحكما عليه بعنز، فولى الرجل وهو يقول: هذا أمير المؤمنين لا يستطيع أن يحكم في ظبي حتى دعا رجلا فحكم معه. فسمع عمر قول الرجل، فدعاه، فسأله: هل تقرأ سورة المائدة؟ فقال: لا، فقال: هل تعرف هذا الرجل الذى حكم معي؟ فقال: لا، فقال: لو أخبرتني أنك تقرأ سورة المائدة لأوجعتك ضربا، ثم قال: إن الله عز وجل يقول في كتابه: ﴿يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة﴾، وهذا عبد الرحمن بن عوف. رواه مالك في "الموطأ" عن عبد الملك بن قريب، عن محمد بن سيرين. وعبد الملك بن قريب هو الأصمعي ثقة. "نيل الأوطار" (٤:٢٣٥).

ومجاهد: يحكم عليه أبدا. وحكم عمر وعبد الرحمن بن عوف على قبيصة، ولم يسئلاه هل أصبت قبله شيئا أو لا؟، وهو قول فقهاء الأمصار، وهو الصحيح؛ لأن قوله تعالى: ﴿ومن قتله منكم متعمدا فجزاء﴾ يوجب الجزاء في كل مرة، كقوله: ﴿ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾. وذكره الوعيد للعائد لا ينافي وجوب الجزاء، على أن قوله تعالى: ﴿ومن عاد فينتقم الله منه﴾ لا دلالة فيه على أن المراد العائد إلى قتل الصيد بعد قتله لصيد آخر قبله، لأن قوله: عفا الله عما سلف» يحتمل أن يريد به عما سلف قبل التحريم، ومن عاد يعني بعد التحريم، وإن كان أول صيد بعد نزول الآية، وإذا كان فيه احتمال ذلك لم يدل على أن العائد في قتل الصيد بعد قتله مرة أخرى ليس عليه إلا الانتقام اهـ ملخصا (٢:٤٧٦).

باب قوله تعالى: يحكم به ذوا عدل منكم

قوله: "عن محمد بن سيرين" إلخ، قلت: وهذا الرجل هو قبيصة بن جابر، وكان الذى أصاب الظبي صاحبه، ولم يشتركا في قتله، يدل عليه ما أخرجه ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم والطبراني، والحاكم وصححه، عن قبيصة بن جابر، قال حججنا زمن عمر، فرأينا ظبيا، فقال أحدنا لصاحبه: أ تراني أبلغه؟ فرمى بحجر فما أخطأ خششاه (هو العظم الناتي خلف الأذن "مجمع البحار" ١:٣٤٤)، فقتله، فأتينا عمر بن الخطاب فسألناه، وإذا إلى جنبه رجل -يعني عبد

باب من كسر بيض النعامة فعليه قيمته وإن المراد بالمثل في قوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ المثل المعنوى وهو القيمة دون النظير من حيث الخلقة

٢٩٤٠- عن كعب بن عجرة: أن النبى ﷺ قضى فى بيض نعامة أصابه المحرم

الرحمن بن عوف- فالتفت إليه فكلمه، ثم أقبل على صاحبنا فقال: اعمد إلى شاة فاذبحها، وتصدق بلحمها، واسق إهابها، يعنى ادفعه إلى مسكين يجعله سقاء، فقمنا من عنده، فقلت لصاحبى: أيها الرجل! أعظم شعائر الله، والله ما درى أمير المؤمنين ما يفتيك حتى شاور صاحبه، اعمد إلى ناقتك فانحرها، فلعل[1] ذلك، قال قبيصة: وما أذكر الآية فى سورة المائدة: ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾، فبلغ عمر مقالتى، فلم يفجأنا إلا ومعه الدرة، فعلى صاحبى ضربا بها وهو يقول: أ قتلت الصيد فى الحرم وسفهت الفتيا؟ ثم أقبل على يضربنى، فقلت: يا أمير المؤمنين! لا أحل لك منى شيئا مما حرم الله عليك، قال: يا قبيصة! إنى أراك شابا حديث السن فصيح اللسان فسيح الصدر، وأنه قد يكون فى الرجل تسعة أخلاق صالحة، وخلق سيء، فيغلب خلقه السيء أخلاقه الصالحة، فإياك وعثرات الشباب. كذا فى "الدر المنثور" (٢:٣٢٩).

وقال صاحب "الهداية": والجزاء عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله أن يقوم الصيد فى المكان الذى قتل فيه. أو فى أقرب المواضع منه إذا كان فى برية، فيقومه ذوا عدل ثم هو مخير فى الفداء، إن شاء ابتاع بها هديا وذبحه إن بلغت هديا، وإن شاء اشترى بها طعاما، وتصدق على كل مسكين نصف صاع من برّ أو صاعا من تمر أو شعير، وإن شاء صام على ما نذكر.اهـ (٣:٨ مع "الفتح"): واختلفوا فى تعيين قول محمد، فحكى الطحاوى عنه أن الخيار إلى الحكمين، وحكى الكرخى قول محمد: إن الخيار إلى القاتل كما قاله الشيخان، والبسط فى "فتح القدير" (٣:٨) ودلالة الأثر على تحكيم ذوى عدل وطريقته ظاهرة وأما أنه هل يكفى الواحد العدل، أو يعتبر المثنى وجوبا؟ فسيأتى تحقيقه فى الباب الآتى:

باب من كسر بيض النعامة فعليه قيمته وأن المراد بالمثل في قوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ المثل المعنوى وهو القيمة، دون النظير من حيث الخلقة

قوله: "عن كعب بن عجرة" إلخ، قلت: لعلك قد عرفت بما ذكرنا من الطرق للحديث

---

(١) هكذا فى "الدر" وفى تفسير ابن جرير: ففعل ذلك. (٧-٣٢).

بقيمته. رواه عبد الرزاق، والبيهقي، والدارقطني، من حديث إبراهيم بن أبي يحيى، عن حسين بن عبد الله، عن عكرمة، عن ابن عباس، عنه، وحسين ضعيف. ورواه أبو داود،

ومن آثار الصحابة المؤيدة له، أنه حديث حسن صالح للاحتجاج به. قال الموفق في "المغني" (٣:٢٩٣): إذا أتلف بيض صيد ضمنه بقيمته أي صيد كان. قال ابن عباس: في بيض النعام قيمته. وروى ذلك عن عمر، وابن مسعود رضي الله عنهما، وبه قال النخعي[١] والزهري، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي؛ لأنه روى عن النبي ﷺ قال: «في بيض النعام يصيبه المحرم ثمنه». رواه ابن ماجه. وإذا وجب في بيض النعام قيمته مع أنه من ذوات الأمثال فغيره أولى، ولأن البيض لا مثل له، فيجب فيه قيمته (قلت: كلام متناقض، فقد جعل البيض من ذوات الأمثال مرة ومن غيرها أخرى) كصغار الطير، فإن لم يكن له قيمة لكونه مذرا، أو لأن فرخه ميت، فلا شيء فيه اهـ.

وفي "نيل الأوطار": وقد اختلف فيما يلزم المحرم إذا أصاب بيضة نعام، فقال أبو حنيفة، وأصحابه، والشافعي: إنه يجب فيها القيمة. وقال مالك في رواية عنه: قيمة عشر بدنة. وقال الشافعي في رواية عنه: قيمة عشر النعامة. وقال الهادي: يجب فيها صوم يوم اهـ (٤:٢٣٩).

واستدل الهادي بما رواه ابن أبي شيبة من طريق معاوية بن قرة: أن رجلا أوطأ بعيره بيض نعام فسأل عليا، فقال: عليك لكل بيضة ضراب ناقة، فانطلق إلى رسول الله ﷺ فأخبره، فقال: «قد سمعت ما قال، وعليك في كل بيضة صيام يوم أو إطعام مسكين» "زيلعي" (١:٥٣٧)، وهذا مرسل؛ فإن معاوية بن قرة لم يذكر من سمعه، وقال ابن أبي حاتم عن أبي زرعة: معاوية بن قرة عن علي مرسل. كذا في "التهذيب" (١:٢١٧).

وبما أخرجه الشافعي، وأبو داود، والدار قطني، والبيهقي، من حديث عائشة: أن رسول الله حكم في بيض النعام في كل بيضة صيام يوم. قال عبد الحق: لا يسند من وجه صحيح، وفي إسناد أبي داود رجل لم يسم. كذا في "النيل" (٤:٢٣٩). وإن سلمنا فهو محمول على الضمان بالقيمة. فلعل قيمة البيضة كانت نصف صاع من حنطة، أو صاعا من شعير، وكان الرجل محرما، فخيره النبي ﷺ بين الصيام والإطعام.

---

(١) قلت: وبه قال مالك كما ستعرف، ودل كلام الموفق على إجماع الفقهاء عليه؛ لأنه لم يذكر فيه خلافا، وعادته ذكر الاختلاف في مواضع الاختلاف، فصح ما ادعاه الجصاص من الإجماع في هذه المسألة فتذكر.

والدارقطنى، والبيهقى، من رواية ابن جريج، عن زياد بن سعد، عن أبى الزناد، عن رجل، عن عائشة. ورواه ابن ماجة، والدارقطنى، من حديث أبى المهزم، –وهو أضعف

هذا، ودلالة الحديث على ضمان البيض[1] بالقيمة ظاهرة. وهذا لا خلاف فيه فيما علمنا، أما ضمان الصيد فقد اختلف فى كونه بالقيمة أو بالنظير، ومنشأه الاختلاف فى المراد بالمثل فى قوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل﴾ فقيل: أراد به المثل المعنوى، وهو القيمة، هذا قول أبى حنيفة رحمه الله، وأبى يوسف. وقال محمد، والشافعى، (والجمهور): يجب فى الصيد النظير فيما له نظير، ففى الظبى شاة، وفى الضبع شاة، وفى الأرنب عناق، وفى اليربوع جفرة، وفى النعامة بدنة، وفى حمار الوحش بقرة؛ لقوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾، ومثله من النعم ما يشبه المقتول صورة؛ لأن القيمة لا تكون نعما. والصحابة رضى الله عنهم أوجبوا النظير من حيث الخلقة والمنظر فى النعامة، والظبى، وحمار الوحش، والأرنب، على ما بينا. وقال ﷺ: «الضبع صيد وفيه شاة»، وما ليس له نظير عند محمد رحمه الله تجب فيه القيمة، مثل العصفور، والحمام، وأشباههما، وإذا وجبت القيمة كان قوله كقولهما، والشافعى رحمه الله (وكذا أحمد) يوجب فى الحمامة شاة، ويثبت المشابهة بينهما من حيث أن كل واحد منهما يعب ويهدر. (قلت: فبطلت المثلية من حيث الخلقة والمنظر، ورجعت إلى الصفات، وعلى هذا فالعصفور الذكر مثل التيس أيضا فى كثرة السفاد ونحوها).

ولأبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله تعالى أن المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى، ولا يمكن الحمل عليه؛ (لخروج ما ليس له مثل صورى من تناول النص، وفى ذلك إهماله عن حكم الشرع)، فحمل على المثل معنى؛ لكونه معهودا فى الشرع فى حقوق العباد، أو لكونه مرادا بالإجماع، (فيما لا مثل له صورة، فلا يكون غيره مرادا، وإلا لزم عموم المشترك، أو الجمع بين الحقيقة والمجاز، وكلاهما غير جائز، وقد أجاب صاحب "الكفاية" عما أورد عليه من منع الاشتراك، ومنع كونه حقيقة فى أحدهما ومجازا فى الآخر، بأحسن جواب فليراجع. ٣:٩ مع الفتح) أو لما فيه من التعميم، وفى ضده التخصيص، والمراد بالنص –والله أعلم– فجزاء قيمة ما قتل

---

(١) قال الموفق: وقد قيل فى قوله تعالى: ﴿ليبلونّكم الله بشىء من الصيد تناله أيديكم﴾: يعنى الفرخ، والبيض، وما لا يقدر أن يفر من صغار الصيد، "ورماحكم" يعنى الكبار اهـ. (٣٥٤:٣). قلت: قد أخرجه الإمام الطبرى فى تفسيره عن مجاهد بأسانيد صحاح وحسان. (٢٦:٧).

من حسين أو مثله- عن أبى هريرة. "التلخيص الحبير" (١: ٢٢٤). قلت: حسين بن عبد الله قال ابن أبى مريم عن يحيى: ليس به بأس، يكتب حديثه، وكذا قال ابن عدى:

من النعم الوحشى، واسم النعم ينطلق على الوحشى والأهلى، كذا قاله أبو عبيدة والإصمعى رحمهما الله تعالى، والمراد بما روى، التقدير به دون إيجاب المعين اهـ. كذا فى الهداية مع الكفاية والفتح (٣: ٩و١٠).

قال فى "المبسوط": وإيجاب الصحابة رضى الله عنهم لهذه النظائر لا باعتبار أعيانها، بل باعتبار القيمة، إلا أنهم كانوا أرباب المواشى (لا أرباب الدراهم والنقود، ويدل عليه قول عمر لكعب حين قال: فى جرادة درهم: إنكم أصحاب الدراهم، لتمرة خير من جرادة وسيأتى)، فكان ذلك أيسر عليهم من النقود اهـ. وفيه أيضا: وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى أخذا بقول ابن عباس رضى الله عنهما، فإنه فسر المثل بالقيمة، والمعنى الفقهى يشهد له، فإن الحيوان لا مثل له من جنسه، (للاختلاف الكثير بين فرد فرد منه فى صفاته وأفعاله وغيرها)، أ لا ترى أن فى حقوق العباد يكون الحيوان مضمونا بالقيمة دون المثل (اتفاقا)؟ فكذلك فى حقوق الله تعالى، وكما أن المثل منصوص عليه هنا فكذلك فى حقوق العباد فى قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، (وأريد بمثل الحيوان هناك قيمته اتفاقا، فكذلك ههنا حملا للمحتمل على المعهود شرعا)، يوضحه أن المماثلة بين الشيئين عند اتحاد الجنس أبلغ منه عند اختلاف الجنس فإذا لم تكن النعامة مثلا للبدنة (عند الإتلاف والغصب) كيف تكون البدنة مثلا للنعامة؟ والمثل من الأسماء المشتركة، فمن ضرورة كون الشيء مثلا لغيره أن يكون ذلك الغير مثلا له، فإذا لم تكن النعامة مثلا للبدنة عند الإتلاف فكذلك لا تكون البدنة مثلا للنعامة، وإذا تعذر اعتبار المماثلة صورة وجب اعتبارها بالمعنى، وهو القيمة، فأما قوله: "من النعم". فقد قيل: فيه تقديم وتأخير، ومعناه: فجزاء مثل ما قتل يحكم به ذوا عدل منكم من النعم هديا بالغ الكعبة. ﴿أو كفارة طعام مساكين﴾ الآية (٤: ٨٣).

قلت: وهذا أولى مما قاله صاحب "الهداية": إن أسم النعم ينطلق على الوحشى والأهلى، فإنه إن سلم فلا ينطلق إلا على ذوات قوائم أربع، ولا ينطلق على الطيور أصلا، مع أن قوله تعالى: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ يعم كل صيد، سواء كان من ذوات القوائم أو من الطيور، وعلى تقدير كون "من النعم" بيانا لما قتل يبطل هذا العموم، ولا يكون النص شاملا لجزاء ما قتله المحرم من

هو ممن يكتب حديثه، فإنى لم أجد له حديثا منكرا قد جاوز المقدار اهـ. من "التهذيب"

الطيور فافهم. فالحق أن قوله: "من النعم" حال مقدرة لقوله: "مثل ما قتل"، والمعنى: فعليه جزاء مثل ما قتل صائرا من النعم، "هديا بالغ الكعبة" بعد تقويم العدلين، أو كفارة طعام مساكين، أو عدل ذلك صياما الآية، يوضحه ما ذكره صاحب "الكشاف". فإن قلت: فما يصنع من يفسر المثل بالقيمة بقوله: "هديا بالغ الكعبة"؟ قلت: قد خير من أوجب القيمة بين أن يشترى بها هديا أو طعاما أو يصوم، كما خير الله تعالى فى الآية، فكان قوله: "من النعم" بيانا للهدى المشترى بالقيمة فى أحد وجوه التخيير؛ لأن من قوم الصيد واشترى بالقيمة فأهداه فقد جزى بمثل ما قتل من النعم، على أن التخيير الذى فى الآية بين أن يجزئ بالهدى، أو يكفره بالطعام، أو الصوم، إنما يستقيم استقامة ظاهرة بغير تعسف إذا قوم (أولا) ونظر بعد التقويم أى الثلاثة يختار، فأما إذا عمد النظير وجعله الواجب وحده من غير تخيير، فإذا كان شيئا لا نظير له قوم حينئذ، ثم يخير بين الإطعام والصوم ففيه نبأ عما فى الآية، وقالوا: فيه أى فى قوله تعالى: ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾، دليل على أن المثل القيمة، لأن التقويم مما يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون الأشياء المشاهدة. اهـ ملخصا من "الكفاية" مع "الفتح" (٣: ١١ و ١٢).

وحاصله أن أبا حنيفة وأبا يوسف رحمهما الله تعالى إنما حمل المثل على القيمة لدلالة النص عليه من وجهين: أما أولا فقوله: ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾، فى حمله على النظير صورة من إبطال حكومة العدلين فيما له نظير، كما فى "المغنى" لابن قدامة: أن الصيد ضربان: أحدهما ما له مثل من النعم فيجب مثله، وهو نوعان: أحدهما قضت فيه الصحابة، ففيه ما قضت، أى لا يستأنف الحكم فيه، هذا قول أكثر أهل العلم، ومنهم الشافعى النوع الثانى ما لم تقض فيه الصحابة إلى قول عدلين، الضرب الثانى ما لا مثل له، وهو سائر الطيور، فيجب فيه قيمته اهـ ملخصا. (٣: ٣٥٠ و ٣٥٤). مع[1] أن الصحابة رضى الله عنهم لم يحكموا فى شىء مما له نظير، إلا بعد حكومة عدلين، ألا ترى أن عمر رضى الله عنه لم يحكم فى الظبى بشاة إلا بعد ما استشار

---

(١) فإن قيل: إن الصحابة عدول، وقد قضوا بأشياء برأيهم، فالعمل بقضائهم هو العمل بحكومة عدلين. قلنا: قوله تعالى: ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ حال من: ﴿مثل ما قتل﴾ ويشترط فيها المقارنة، فلا يكون القضاء السابق داخلا فيها. وأيضا فيلزمكم أ لا تقولوا بإيجاب النظير إلا بعد العلم بكونه من قول اثنين من الصحابة، لا من قول واحد منهم، ودون إثباته خرط القتاد، فإن ما كان من أقوال الصحابة: من جنس القضاء والحكم فهو من قول اثنين منهم، وما كان منها من جنس الإفتاء فكونه من قول اثنين منهم ليس بلازم.

(٢: ٣٤١ ، ٣٤٢) وقد عرف أن قول ابن معين: لا بأس به، وليس به بأس، توثيق منه.

عبد الرحمن بن عوف؟ كما مر فى قصة قبيصة بن جابر، ولم يكن حكمه ذلك مغنيا عن الحكومة فى ظبى آخر قتله محرم بعده. بل كلما سئلوا عن صيد قتله محرم لم يحكموا فيه شيء إلا بعد حكومة عدلين به، فكيف يسوغ لنا أن نحكم فيما له نظير بنظيره بغير ذلك؟ وأما ثانيا فلما فيه من التخيير، وفى القول بإيجاب النظير إبطال هذا التخيير الذى ورد به النص فى الأشياء الثلاثة، فإن الذين ذهبوا إلى إيجاب النظير خلقة ومنظرا لا يقولون بالتخيير بين الثلاثة فيما له نظير، وإنما يقولون به فيما سواه، كما قاله صاحب "الكشاف" فافهم.

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: قوله تعالى: «فجزاء مثل ما قتل» اختلف فى المراد به، فروى عن ابن عباس: أن المثل نظيره، فى الأروى بقرة، وفى الظبية شاة، وفى النعامة بعير. وهو قول سعيد بن جبير، وقتادة فى آخرين من التابعين، وهو قول مالك، ومحمد بن الحسن، والشافعى. وذلك فيما له نظير من النعم، فأما ما لا نظير له منه كالعصفور ونحوه ففيه القيمة. وروى الحجاج عن عطاء، ومجاهد، وإبراهيم، فى المثل أنه القيمة دراهم. وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: المثل هو القيمة، ويشترى بالقيمة هديا إن شاء، وإن شاء اشترى طعاما، وأعطى كل مسكين نصف صاع، وإن شاء صام عن كل نصف صاع يوما. قال أبو بكر: المثل اسم يقع على القيمة، وعلى النظير من جنسه، وعلى نظيره من النعم، ووجدنا المثل الذى يجب فى الأصول على أحد وجهين: إما من جنسه، كمن استهلك لرجل حنطة فيلزمه مثلها، وإما من قيمته، كمن استهلك ثوبا أو عبدا، والمثل من غير جنسه ولا قيمته خارج عن الأصول، واتفقوا أن المثل من جنسه غير واجب، فوجب أن يكون المثل المراد بالآية هو القيمة.

وأيضا لما كان ذلك متشابها محتملا للمعانى، وجب حمله على ما اتفقوا على معناه من المثل المذكور فى القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، فلما كان المثل فى هذا الموضع فيما لا مثل له من جنسه هو القيمة، وجب أن يكون المثل المذكور للصيد محمولا عليه من وجهين: أحدهما: أن المثل فى آية الاعتداء محكم متفق على معناه بين الفقهاء، وهذا متشابه يجب رده إلى غيره. والثانى: أنه قد ثبت أن المثل اسم للقيمة فى الشرع، واتفق فقهاء الأمصار فيمن استهلك عبدا أن عليه قيمته، وحكم النبى ﷺ على معتق عبد بينه وبين غيره بنصف قيمته إذا كان موسرا (وسيأتى فى باب الإعتاق) ولم يثبت أنه اسم للنظير من النعم،

وللحديث طرق عديدة إذا ضم بعضها إلى بعض حصلت له قوة.

(وإيجاب الصحابة فى الأروى بقرة وفى الظبية شاة مثلا لا يدل على أنهم أوجبوا ذلك لكون النظير مثلا عندهم؛ لاحتمال كونهم أوجبوه من حيث القيمة كما تقدم)، فوجب حمله على ما قد ثبت اسما له، ولم يجز حمله على ما لم يثبت أنه اسم له.

وأيضا قد اتفقوا أن القيمة مرادة بهذا المثل فيما لا نظير له من النعم، فوجب أن تكون هى المرادة من وجهين: أحدهما: أنه قد ثبت كون القيمة مرادة، فهو بمنزلة ما لو نص عليها، فلا ينتظم النظير من النعم. والثانى: أنه لما ثبت أن القيمة مرادة انتفى النظير من النعم، لاستحالة إرادتهما جميعا فى لفظ واحد؛ لأنهم متفقون على أن المراد أحدهما. ومن جهة أخرى أن قوله تعالى ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ لما كان عاما فيما له نظير وفيما لا نظير له، ثم عطف عليه: «ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل»، وجب أن يكون ذلك المثل[1] عاما فى جميع المذكور، والقيمة بذلك أولى؛ لأنه إذا حمل عليها كان المثل عاما فى جميع المذكور، وإذا حمل على النظير كان خاصا فى بعضه دون بعض، وحكم اللفظ استعماله على عمومه ما أمكن، فلذلك وجب أن يكون اعتبار القيمة أولى.

فإن قيل: كان يسوغ حمل الآية على القيمة لو لم يكن فى الآية بيان المراد بالمثل، وقد فسر فى نسق الآية معنى المثل فى قوله: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾، فأخبر أن المثل من النعم، ولا مساغ للتأويل مع النص. قيل له: إنما يكون على ما ادعيت اقتصر على ذلك، ولم يصله بما أسقط دعواك، وهو قوله: ﴿من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما﴾، فلما وصله بما ذكر، وأدخل عليه حرف التخيير، ثبت بذلك أن ذكر النعم ليس على وجه التفسير للمثل (بالمعنى الذى زعمته). ألا ترى أنه قد ذكر الطعام والصيام جميعا وليسا مثلا، وأدخل "أو" بينهما وبين النعم؟ ولا فرق إذ كان ذلك ترتيب الآية بين أن يقول: فجزاء مثل ما قتل طعاما أو صياما أو من النعم هديا، لأن تقديم ذكر النعم فى التلاوة لا يوجب تقديمه فى المعنى (وإلا لبطل التخيير)، بل الجميع كأنه مذكور معا، أ لا ترى أن قوله تعالى: ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾، لم يقتض كون الطعام مقدما على الكسوة، ولا الكسوة مقدمة على العتق فى المعنى؟

---

(١) هذا وجه ثالث لحمل الإمام المثل على القيمة بدلالة هذا النص بعينه.

. . . .

فكذلك ههنا (فى جزاء الصيد).

فإن قيل: روى عن جماعة من الصحابة أنهم حكموا فى النعامة ببدنة، ومعلوم أن القيم تختلف، وقد أطلقوا القول فى ذلك من غير اعتبار الصيد فى زيادة القيمة ونقصانها قيل: له: فما تقول أنت؟ هل توجب فى كل نعامة بدنة من غير اعتبار الصيد فى ارتفاع قيمته وانحفاضها، فتوجب فى أدنى النعام بدنة رفيعة، وتوجب فى أرفع النعام بدنة وضعية؟ فإن قيل: لا[1]، وإنما أوجب بدنة على قدر النعامة، إن رفيعة فبدنة رفيعة، وإن وضيعة فعلى قدرها، قيل له: فقد خالفت الصحابة؛ لأنهم لم يسئلوا عن حال الصيد، ولم يفرقوا بين الرفيعة منها والدنية، فاعتبرت خلاف ما اعتبروا. فإن قيل: هذا محمول على أنهم حكموا بالبدنة على حسب حال النعامة، وإن لم يذكروا ذلك ولم ينقله الراوى، قيل له: فكذلك يقول لك القائلون بالقيمة: إنهم حكموا بالبدنة؛ لأن ذلك قيمتها فى ذلك الوقت وإن لم ينقل ذلك إلينا. ويقال لهم: هل يدل حكمهم فى النعامة ببدنة على أنه لا يجوز غيرها من الطعام والصيام؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فكذلك حكمهم فيها بالبدنة غير دال على نفى جواز القيمة اهـ ملخصا (٢: ٤٧٢ و ٤٧٣). ولله دره! فقد أجاد وأفاد، وشفى واشتفى.

ثم أعلم أن جزاء النعامة بالبدنة لم يثبت عن جماعة من الصحابة كما ادعاه الموفق فى "المغنى" (٣: ٣٥٠)، وإنما هو عن ابن عباس وحده. قال الحافظ فى "التلخيص الحبير": حديث: أن الصحابة قضوا فى النعامة ببدنة (أخرجه) البيهقى عن ابن عباس بسند حسن، ومن طريق عطاء الخراسانى عن عمر، وعلى، وعثمان، وزيد بن ثابت، ومعاوية، وابن عباس، قالوا: فى النعامة يقتلها المحرم بدنة. وأخرجه الشافعى وقال: هذا غير ثابت عند أهل العلم، وبالقياس قلنا فى النعامة بدنة لا بهذا اهـ (١: ٢٢٨). قال البيهقى: وسبب عدم ثبوته أن فيه ضعفا وانقطاعا، وذلك لأن عطاء

---

(١) قال الموفق فى "المغنى": يجب فى كبير الصيد كبير مثله، وفى الصغير صغير، وفى الصحيح صحيح، وفي المعيب معيب، وفى الذكر ذكر، وفى الأنثى أنثى، وبهذا قال الشافعى: إلا الماخض -وهى الحامل- تفدى بقيمة مثلها اهـ (٣: ٣٥٣). قلت: أما الصغر والكبر فقد ثبت عن الصحابة اعتبارهما، وأما غيرهما فلا، وإن استدل له بقوله: ﴿فجزاء مثل ما قتل﴾ فالمثل فيه مثيد بكونه هديا، ولا يجزئ فى الهدى صغير ولا معيب، ومن قال: إن الهدى فيه مثيد بالمثل فقد عكس الأمر؛ لأن الهدى حال، والحال تكون قيدا لذى الحال لا بالعكس فافهم.

٢٩٤١- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: فى بيض النعام يصيبه المحرم ثمنه. أخرجه عبد الرزاق من طريق صحيح منـه، قاله الحافظ فى "الدراية" (٢٠٩).

٢٩٤٢- حدثنا ابن فضيل، عن خصيف، عن أبى عبيدة، عن عبد الله -هو ابن مسعود- قال: فى بيض النعام قيمته.

٢٩٤٣- حدثنا أبو حنيفة رضى الله عنه، عن خصيف به. أخرجه عبد الرزاق فى "مصنفه" "زيلعى" (١:٥٣٧). وسكت عنه الحافظ فى "الدراية" (٢٠٩). ورجاله كلهم ثقات، وقد ذكرنا غير مرة أن الدارقطنى صحح أحاديث أبى عبيدة عن أبيه، فالأثر صحيح.

٢٩٤٤- حدثنا وكيع، وابن نمير، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن عمر، قال: فى بيض النعام قيمته. قاله الشيخ فى "الإمام". وإبراهيم النخعى عن عمر منقطع اهـ. زيلعى(١:٥٣٧). قلت: نعم، ولكن مراسيله صحاح كما مر غير.

الخراسانى ولد سنة خمسين، قاله ابن معين وغيره، ولم يدرك عمر؛ ولا عثمان، ولا عليا، ولا زيدا، وكان فى زمن معاوية صبيا، ولم يثبت له سماع من ابن عباس مع احتماله؛ فإن ابن عباس توفى سنة ثمان وستين، وعطاء الخراسانى مع انقطاع حديثه هذا متكلم فيه اهـ من الزيلعى (١:٥٣٦).

قال ابن قدامة فى "المغنى": قضى فى النعامة عمر، وعلى، وعثمان، وزيد، وابن عباس، ومعاوية، رضى الله عنهم ببدنة. (قلت: لم يثبت عنهم غير ابن عباس)، وبه قال عطاء، ومالك، والشافعى، وأكثر العلماء. وحكى عن النخعى: أن فيها قيمتها، وبه قال أبو حنيفة، وخالفه فى ذلك صاحباه. (قلت: بل صاحبه محمد فقط) واتباع النص والآثار أولى اهـ (٣:٣٥١) قلت: أما اتباعك للآثار فيما يبدو بل لأثر ابن عباس فقط فمسلم، وأما اتباعك للنص فلا، فقد عرفت أن النص يرجح تأويل المثل بالقيمة من وجوه ثالثـة، وهو المثل المعهود شرعا فى حقوق العباد، فكذلك فى حقوق الله، وهو المجمع عليه فيما لا نظير له، فيكون أرجع وأولى مما اختلف فيه، وسيأتيك ما يدلك على أن تقدير الصحابة بالنظائر لم يكن إلا تقويما، فاعلم ذلك فإن أبا حنيفة أتبع الناس للنصوص، وأعرفهم بمعانى الآثار، ينال الإيمان من الثريا إذا لم ينله غيره من الثرى.

قوله: "عن ابن عباس رضى الله عنه" إلخ، دلالته على ما دل عليه قبله ظاهرة. وروى ابن أبى شيبة فى "مصنفه" أيضا: حدثنا وكيع، عن ابن أبى ليلى، عن عطاء، عابن عباس، قال: فى كل

٢٩٤٥- عن نافع بن عبد الحارث، قال: قدم عمر مكة، فدخل دار الندوة يوم الجمعة، فألقى ردائه على واقف فى البيت، فوقع عليه طير، فخشى أن يسلح عليه فأطاره، فوقع عليه، فانتهرته حية فقتله، فلما صلى الجمعة دخلت عليه أنا وعثمان، فقال: احكما على فى شىء صنعته اليوم، فذكر لنا الخبر، فقلت لعثمان: كيف ترى فى عنز ثنية عفراء؟ قال: أرى ذلك، فأمر بها عمر. أخرجه الشافعى، وإسناده حسن. "التلخيص الحبير" (١:٢٢٨).

بيضتين درهم، وفى كل بيضة نصف درهم. ورواه البيهقى وقال: وهذا يرجع إلى القيمة اهـ. "زيلعى" (١:٥٣٧)، أى فلا يعارض الأثر المذكور فى المتن بطريق عبد الرزاق، على أن سنده صحيح، فقد رواه عن سفيان الثورى، عن عبد الكريم الجزرى، عن عكرمة، عن ابن عباس، وفى سند ابن أبى شيبة ابن أبى ليلى، وفيه مقال، والله تعالى أعلم. ودلالة أثرى ابن مسعود وعمر رضى الله عنهما على معنى الباب ظاهرة.

قوله: "عن نافع بن عبد الحارث" إلخ، فيه جزاء الحمامة بالشاة، وليس أحدهما نظيرا للآخر فى الخلقة والمنظر، فبطل ما ادعاه الجمهور أن الصحابة رضى الله عنهم قد أجمعوا على إيجاب المثل بالنظير. قال فى "الجوهر النقى" فى باب جزاء الحمام: ذكر (البيهقى) فيه عن جماعة من الصحابة أنهم أوجبوا فيه شاة، قلت: الشاة لا يشبه الحمامة من حيث المنظر، فعلمنا أنهم أوجبوه من حيث القيمة. وأيضا فقد تقدم أن الشاة يشبه الظبى، والظبى لا يشبه الحمامة، فكذا الشاة التى يشبه الظبى. (وأما ما قيل: إنه يشبهه فى العب والهدى، فقلما يخلو حيوان عن مشابهة حيوان فى بعض الصفات، فما وجه الفرق بين الحمام وبين ما دونه من العصافير ونحوها؟ فينبغى إيجاب الشاة فى جميعها، مع أن مشابهة شىء بشىء فى الصفات والأفعال لا تجعل أحدهما نظيرا للآخر ومثلا له، وإلا لكان النحل نظيرا للبقر فى أنه يخرج من بطونهما شراب سائغ فيه شفاء للناس فافهم). ثم إن الذين أوجبوا فيها أى فى الحمامة الشاة بعضهم أطلقها، ومقتضاه أنه تجب فيها الشاة مطلقا، والشافعى فرق، فأوجب فى حمام الحرم شاة، وفى حمام غير الحرم قيمته، كذا حكى عنه صاحب "الستذكار"، واستدل بما رواه البيهقى عن ابن عباس قال: ما كان سوى حمام الحرم ففيه ثمنه اهـ. ملخصا بمعناه (١:٣٥٥). وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: ومما يدل على أن المثل القيمة دون النظير أن جماعة من الصحابة قد روى عنهم فى الحمامة شاة، ولا تشابه بين الحمامة والشاة

٢٩٤٦- عن مجاهد، عن عبد الله، قال: فى الضب يصيبه المحرم حفنة من طعام. رواه ابن أبى شيبة. "التلخيص الحبير" (١:٢٢٨). وسكت عنه الحافظ فهو حسن أو صحيح.

٢٩٤٧- عن طارق قال: خرجنا حجاجا، فأوطأ رجل منا -يقال له: أربد- ضبا، ففزر[1] ظهره، فأتى عمر، فقال عمر: احكم يا أربد، قال: أرى فيه جديا قد جمع الماء والشجر، قال عمر: فذاك فيه: أخرجه الشافعى رحمه الله بسند صحيح. "التلخيص الحبير" (١:٢٢٨).

٢٩٤٨- عن عمر رضى الله عنه: أنه قضى فى الغزال بعنز، وفى الأرنب بعناق، وفى اليربوع بجفرة. رواه مالك والشافعى بسند صحيح.

فى المنظر، فعلمنا أنهم أوجبوه على وجه القيمة. فإن قيل: روى عن النبى ﷺ أنه جعل فى الضبع كبشا. قيل له: لأن تلك كانت قيمته، ولا دلالة فيه على أنه أوجبه من حيث كان نظيرا له اهـ. (٢:٤٧٢).

قوله: "عن مجاهد" وقوله "عن طارق". إلخ، قلت: اختلف قضاء الصحابة فى الضب يصيبه المحرم، فقال مجاهد عن عبد الله (وهو ابن عباس فيما أظن): فيه حفنة من طعام وقال عمر: فيه جدى. وفيه دليل على ما قلنا: إن المثل القيمة دون النظير، وإلا لم يختلف قضاءهم لكون النظير معلوما مشاهدا، وإنما اختلف لاختلاف قيمته، فمن الضب ما يساوى ثمنه حفنة من طعام، ومنه ما يساوى جديا، وهذا أولى من رد الآثار بعضها ببعض كما فعله ابن قدامة فى "الشرح الكبير" (٣:٣٥١).

قوله: "عن عمر" إلخ، قلت: اختلف قضاء عمر رضى الله عنه فى الأرنب، فقضى فيه مرة بعناق، وأخرى ببقرة، وليس ذلك ليكون بعض الأرانب يشبه العناق، وبعضها البقرة، بل لاختلاف قيمتها لا غير، فرخصت فى وقت فقضى فيعا بعناق، وغلت فى زمان فقضى فيها ببقرة، وفيه دليل على ما قلنا: إن المثل هو القيمة دون النظير، وإلا لم يختلف القضاء فافهم.

---

(١) هو بفاء ثم زاء معجمة بعدها راء مهملة، أى شقه. وفى تفسير ابن جرير: ففقر ظهره أى كسره، وهو ظاهر.

٢٩٤٩- وقال ابن أبي شيبة: ثنا يزيد بن هارون، عن ابن عون، عن أبي الزبير، عن جابر: أن عمر قضى في الأرنب ببقرة. كذا في "التلخيص الحبير"، وسند ابن أبي شيبة صحيح أيضا.

فائدة:

دل أثر عمر من رواية طارق عنه على جواز أن يكون القاتل أحد العدلين، وبه قال الشافعي، وإسحاق، وابن المنذر وقال مالك، والنخعي: ليس له ذلك؛ لأن الإنسان لا يحكم لنفسه. ذكره ابن قدامة في "الشرح الكبير" (٣-٤٥٢). قال: ولنا عموم قوله تعالى: ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾، والقاتل مع غيره ذوا عدل وروى الشافعي في "مسنده" عن طارق بن شهاب قال: خرجنا حجاجا فأوطأ رجل منا. يقال له: أربد ضبا، ففقر ظهره، فقدمنا على عمر رضي الله عنه، فسأله أربد، فقال: احكم يا أربد فيه، قال: أنت خير مني يا أمير المؤمنين، قال: إنما أمرتك أن تحكم، ولم آمرك أن تزكيني، فقال أربد: أرى فيه جديا قد جمع الماء والشجر، فقال عمر: فذلك فيه، فأمره عمر أن يحكم وهو القاتل، وأمر أيضا كعب الأحبار أن يحكم على نفسه في الجرادتين اللتين صادهما وهو محرم، ولأنه مال يخرج في حق الله تعالى، فجاز أن يكون من وجب عليه أمينا فيه كالزكاة. قال ابن عقيل: إنما يحكم القاتل إذا قتل خطأ؛ لأن القتل عمدا ينافي[1] العدالة، فيخرج عنه أن يكون قد قتله جاهلا بالتحريم، فلا يمتنع أن يحكم؛ لأنه لا يفسق بذلك، والله تعالى أعلم. وعلى قياس ذلك إذا قتله عند الحاجة إلى أكله (مضطرا)؛ لأن قتله مباح لكن يجب فيه الجزاء اهـ (٣:٣٥٣).

وفي "الهداية": قالوا: والواحد يكفي، والمثنى أولى؛ لأنه أحوط وأبعد عن الغلط كما في حقوق العباد. وقيل: يعتبر المثنى ههنا بالنص اهـ. قال المحقق في "الفتح": والذين لم يوجبوه حملوا العدد في الآية على الأولوية، والظاهر الوجوب اهـ (٣:١٢). قلت: وظني أنهم أرادوا واحدا غير القاتل والقاتل مع غيره ذوا عدل عندهم كما قاله أحمد، والشافعي، وإسحاق، وابن المنذر، احتجوا بأثر طارق عن عمر، والله أعلم. والقاتل وحده لا يكفي عند واحد من العلماء على ما أدى إليه نظري، ولا أعرف فيه خلافا.

---

(١) وعليه يحمل قصة عمر مع قبيصة بن جابر حيث لم يحكم القاتل؛ لكونه قتل الصيد عمدا وهو محرم.

٢٩٥٠- حدثنا محمد بن المثنى، ثنا محمد بن جعفر، ثنا شعبة، عن حماد، سمعت إبراهيم يقول: في كل شئ من الصيد ثمنه. أخرجه الإمام ابن جرير الطبرى فى نفسيره (٧-٣١). وسنده صحيح.

باب يذبح الهدى بالحرم ويتصدق بالطعام ويصوم حيث شاء وهو مخير بين الثلاثة وإن كان ذا يسار

٢٩٥١- حدثنا هناد، ثنا ابن أبى عروبة، عن أبى معشر[1] عن إبراهيم، قال: ما

قوله: "حدثنا محمد بن المثنى" إلخ، دلالة قول إبراهيم على أن المراد بالمثل فى الآية هو القيمة دون النظير ظاهرة. وظهر بذلك أن الإمام وصاحبه لم يتفرد بهذا القول، بل لهما سلف فى ذلك من فقهاء التابعين. هذا، وظنى أن تأئيد الإمام أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله فى هذه المسئلة بأبلغ وجه مما قد تفردت به، ولله الحمد، ومع ذلك فإنى إلى ما قاله محمد والجمهور أميل منى إلى ما قاله الشيخان، ومن أراد معرفة أقوال الصحابة فى إيجاب المثل بالنظائر بأبسط وجه فليراجع باب جزاء الصيد من الشرح الكبير لابن قدامة المقدسى رحمه الله (٣: ٣٥٠ و ٣٥٢).

باب يذبح الهدى بالحرم ويتصدق بالطعام ويصوم حيث شاء وهو مخير بين الثلاثة وإن كان ذا يسار

قوله: "حدثنا هناد" إلخ، دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: لا خلاف بين الفقهاء أن الهدى لا يجزئ إلا بمكة، وأن بلوغه الكعبة أن يذبحه هناك فى الحرم، وأنه لو هلك بعد دخوله الحرم قبل أن يذبحه أن عليه هديا آخر غيره، وإذا ذبحه فى الحرم بعد بلوغ الكعبة فإن سرق بعد ذلك لم يكن عليه شيء؛ لأن الصدقة تعينت فيه بالذبح، واتفق الفقهاء أيضا على جواز الصوم فى غير مكة، واختلفوا فى الطعام، فقال أصحابنا: يجوز أن يتصدق به حيث شاء. وقال الشافعي: لا يجزئ إلا أن يعطى مساكين مكة. والدليل على جوازه حيث شاء قوله تعالى: ﴿أو كفارة طعام مساكين﴾. وذلك عموم فى سائرهم، وغير جائز تخصيصه بمكان إلا بدلالة، ومن قصره على مساكين مكة فقد خص الآية بغير دليل. وأيضا ليس فى الأصول صدقة مخصوصة بمكان لا يجوز أداءها فى غيره، فلما كان صدقة وجب جوازها فى

---

[1] أبو معشر هذا هو زياد بن كليب من قدماء أصحاب إبراهيم، وليس هو بأبى معشر نجيح مختلف فيه، بل هو ثقة متقن.

كان من دم فبمكة، وما كان من صدقة أو صوم حيث شاء. أخرجه الإمام الطبرى فى تفسيره (٧:٣٦). وسنده حسن صحيح.

سائر المواضع قياسا على نظائرها من الصدقات، ولأن تخصيصه بمكان خارج عن الأصول، وما كان خارجا عن الأصول وظاهر الكتاب فهو ساقط مرذول. فإن قيل: فالهدى سبيله الصدقة، وهو مخصوص بالحرم. قلنا: ذبحه مخصوص بالحرم، فأما الصدقة فحيث شاء، وكذلك قال أصحابنا: إنه لو ذبحه فى الحرم ثم أخرجه فتصدق به فى غيره أجزأه. وأيضا لما اتفقوا جواز الصيام فى غير مكة —وهو جزاء الصيد وليس بذبح— وجب مثله فى الطعام لهذه العلة اهـ ملخصا (٢:٤٧٧).

قال فى "الهداية": ونحن نقول: الهدى قربة غير معقولة، فيختص بمكان أو زمان، أما الصدقة قربة معقولة فى كل زمان ومكان اهـ (٣:١٣). قلت: وقد خالف الطبرى إمامه فى ذلك، فقال فى تفسيره بجواز الطعام حيث شاء مثل الصيام؛ لأن الله تعالى إنما شرط بلوغ الكعبة بالهدى فى قتل الصيد دون غيره من جزائه، فللجازى بغير الهدى أن يجزئه بالإطعام والصوم حيث شاء من الأرض، وبمثل الذى قلنا فى ذلك قال جماعة من أهل العلم اهـ. (٧:٣٦).

قال الجصاص: وقد اختلف فى السن الذى يجوز فى جزاء الصيد، فقال أبو حنيفة: لا يجوز أن يهدى إلا ما يجزئ فى الأضحية والإحصار والقران، وقال أبو يوسف ومحمد: (ذكر غيره أبا يوسف مع الإمام) يجزئ الجفرة والعناق على قدر الصيد. والدليل على صحة القول الأول أن ذلك هدى تعلق وجوبه بالإحرام، وقد اتفقوا فى سائر الهدايا التى تعلق وجوبها بالإحرام أنها لا يجزئ منها إلا ما يجزئ فى الأضاحى، وهو الجذع من الضأن، أو الثنى من المعز والإبل والبقر فصاعدا، فكذلك هدى جزاء الصيد. وأيضا لما سماه الله هديا على الإطلاق كان بمنزلة سائر الهدايا المطلقة فى القرآن، فلا يجزئ دون السن الذى ذكرنا. وذهب أبو يوسف[1] ومحمد إلى ما روى عن جماعة من الصحابة أن فى اليربوع جفرة، وفى الأرنب عناق، وعلى أنه لو أهدى شاة فولدت ذبح ولدها معها، فأما ما روى عن الصحابة فجائز أن يكون على وجه القيمة، وأما ولد الهدى فإنه تبع لها، فيسرى الحق الذى فى الأم إليه من جهة التبع، ولا يصح ابتداء إيجاب هذا الحكم له على غير وجه التبع، ونظائر ذلك كثيرة، اهـ ملخصا (٢:٤٧٤).

وفى "الهداية": وإذا وقع الاختيار على الهدى يهدى ما يجزئه فى الأضحية؛ لأن مطلق

---

(١) قد عرفت أن أبا يوسف فى ذلك مع الإمام، ويحتمل أن يكون عنه روايتان.

٢٩٥٢- حدثنا ابن وكيع، وابن حميد، قالا: ثنا جرير، عن منصور، عن الحكم، عن مقسم، عن ابن عباس: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ إلى قوله: ﴿أو عدل ذلك صياما﴾، قال: إذا أصاب المحرم الصيد حكم عليه جزاؤه من النعم، فإن لم يجد نظركم ثمنه. قال ابن حميد: كم قيمته فقوم عليه ثمنه طعاماً، فصام مكان كل نصف صاع

اسم الهدى منصرف إليه. وقال محمد والشافعي: (وبعضهم جعل قول أبى يوسف كقول محمد "فتح") يجزى صغار النعم فيها؛ لأن الصحابة أوجبوا عناقا وجفرة، وعند أبى حنيفة وأبى يوسف يجوز الصغار على وجه الإطعام، يعنى إذا تصدق اهـ. قال المحقق فى "الفتح": يعنى أن المنفى وقوع الصغار هديا تتعلق القربة فيه بنفسه بمجرد الإراقة لا جوازها مطلقا، بل نجيزها باعتبار القيمة إطعاما، (وكانوا أرباب المواشى، فكان التصدق بالعناق والجفرة أيسر عليهم من إطعام الطعام)، فيحتمل كون حكم الصحابة كان على هذا الاعتبار، وأما صيرورة ولد الهدى هديا فللتبعية كولد الأضحية اهـ. (٣:١٤).

قوله: "حدثنا ابن وكيع" إلخ، فيه دلالة على أنه إذا وقع الاختيار على الطعام يقوم الصيد المتلف بالطعام، فإن الضمير فى قوله: نظركم ثمنه أو قيمته، راجع إلى الصيد، وإلا لزم الانتشار. فيه دلالة أيضا على أنه يصوم مكان كل نصف صاع يوما، وهو المذهب كما ذكره فى "الهداية". وفيه دلالة أيضا على أنه لا إطعام فى الكفارة، وإنما ذكر فى الآية ليعدل به الصيام؛ لأن من قدر على الإطعام قدر على الذبح، وهذا خلاف ما سيأتى عن ابن عباس من التخيير فى الأشياء الثلاثة.

قال الموفق فى "المغنى": إن قاتل الصيد مخير فى الجزاء بأحد هذه الثلاثة، بأيها شاء كفر، موسرا كان أو معسرا، وبهذا قال مالك، والشافعى، وأصحاب الرأى. وعن أحمد رواية ثانية: أنها على الترتيب، فيجب المثل أو لا، فإن لم يجد أطعم، فإن لم يجد صام. وروى هذا عن ابن عباس، والثورى؛ لأن هدى المتعة على الترتيب، وهذا أوكد منه؛ لأنه بفعل محظور. وعنه رواية ثالثة: أنه لا إطعام فى الكفارة، وإنما ذكر فى الآية ليعدل الصيام؛ لأن من قدر على الإطعام قدر على الذبح، هكذا قال ابن عباس، وهذا قول الشعبى وأبى عياض. ولنا قول الله تعالى: ﴿هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما﴾. و"أو" فى الأمر للتخيير، روى عن ابن عباس أنه قال: كل شىء (فى القرآن) "أو" "أو" فهو مخير، وأما ما كان "فمن لم يجد" فهو الأول الأول، وقد سمى الله الطعام كفارة، ولا يكون كفارة ما لم يجب إخراجه وجعله طعاما للمساكين، وإلا يجوز

يومًا، أو كفارة طعام مساكين، أو عدل ذلك صياماً. قال: إنما أريد بالطعام الصيام، فإذا وجد الطعام وجد جزائه. أخرجه الإمام الطبرى أيضا (٧: ٢٩). وسنده حسن صحيح.

صرفه إليهم لا يكون طعاما لهم. وقولهم: إنها وجبت بفعل محظور. يبطل بفدية الأذى، على أن لفظ النص صريح فى التخيير، فليس ترك مدلوله قياسا على هدى المتعة بأولى من العكس، وإذا اختار المثل ذبحه وتصدق به على مساكين الحرم؛ لأن الله تعالى قال: ﴿هديا بالغ الكعبة﴾، ولا يجزئه أن يتصدق به حيا على المساكين؛ لأن الله تعالى سماه هديا، والهدى يجب ذبحه، وله ذبحه أى وقت شاء، ولا يختص ذلك بأيام النحر اهـ (٣: ٥٤٣).

قلت: وذهب أحمد والشافعى إلى أنه متى اختار الطعام يقوم المثل بدراهم، والدراهم بطعام. وقال مالك (وأبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد فى الصحيح): يقوم الصيد لا المثل. وبه قال ابن عباس رواية، وإبراهيم، وعطاء، ومجاهد، ومقسم. وروى عن ابن عباس رواية: يقوم الهدى. والأول أصح؛ لأن جميع ذلك جزاء الصيد، فلما كان الهدى من حيث أنه جزاء معتبرا بالصيد، إما فى قيمته أو فى نظيره، وجب أن يكون الطعام مثله؛ لأنه قال: ﴿أو كفارة طعام مساكين﴾، جعل الطعام كفارة وجزاء، فاعتباره بقيمة الصيد أولى من اعتباره بالهدى، إذ هو بدل من الصيد لا من الهدى. وأيضا قد اتفقوا فيما لا نظير له من النعم أن اعتبار الطعام إنما هو بقيمة الصيد، فكذلك فيما له نظير؛ لأن الآية منتظمة للأمرين. وقال أصحابنا: إذا أراد الإطعام أطعم كل مسكين نصف صاع[1] من بر، ولا يجزيه أقل من ذلك ككفارة اليمين وفدية الأذى. وروى عن ابن عباس، وإبراهيم، وعطاء، ومجاهد، ومقسم، وقتادة، أنهم قالوا: لكل نصف صاع يوما. وروى عن عطاء أيضا أنه قال: لكل مد يوما. كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (٢: ٤٧٥). وذهب أحمد إلى أنه يطعم كل مسكين مدا من بر، ونصف صاع من غيره، ويصوم عن مدبر يوما، أو عن نصف صاع من غيره يوما. كذا فى "المغنى" (٣: ٥٤٤). والأولى ما قلنا؛ فإنه هو المعهود فى الفطرة، وفى كفارة الأذى، واليمين، فيرد المحتمل إلى المعهود.

وإذ بقى ما لا يعدل كدون نصف صاع عند الجمهور، أو دون المد عند أحمد، صام يوما كاملا، وبه قال عطاء، والنخعى، وحماد، والشافعى، وأصحاب الرأى، ولا نعلم أحدا خالفهم؛ لأن الصوم لا يتبعض، فيجب تكميله. ولا يجب التتابع فى الصيام، وبه قال الشافعى، وأصحاب

---

(١) أو صاع من شعير ونحوه.

٢٩٥٣- حدثنا هناد بن السرى، ثنا ابن أبى زائدة، أخبرنا ابن جريج، عن عطاء، فى قول الله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾، قال: إن أصاب إنسان محرم نعامة فإن له إن كان ذا يسار أن يهدى ما شاء جزورا، أوعدلها طعاما، أو عدلها صياما، قال: كل شئ فى القرآن أو أو فليختر منه صاحبه ما شاء. أخرجه الطبرى أيضا (٧:٣٥). وسنده صحيح.

٢٩٥٤- حدثنا هناد، ثنا حفص، عن ليث، عن مجاهد، عن ابن عباس، قال: كل شيء فى القرآن أو أو، فصاحبه مخير فيه، وكل شئ فمن لم يجد، فالأول ثم الذى يليه. أخرجه الطبرى أيضا (٧:٣٥). وسنده حسن. وليث هو ابن أبى سليم، وفيه مقال، ولكنه حسن الحديث كما مر غير مرة

الرأى، فإن الله تعالى أمر به مطلقا، فلا يتقيد بالتتابع من غير دليل قاله الموفق فى المغنى(٣:٥٤٥).

قوله: حدثنا هناد بن السرى إلى آخر الباب دلالة الأثرين على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

فائدة:

لا يجوز أن يصوم عن بعض الجزاء ويطعم عن بعض، نص عليه أحمد، وبه قال الشافعى والثورى، وإسحاق، وأبو ثور، وابن المنذر. وجوزه محمد بن الحسن إذا عجز عن بعض الإطعام. قال الموفق: ولا يصح؛ لأنها كفارة واحدة، فلا يؤدى بعضها بالإطعام وبضعها بالصيام كسائر الكفارات اهـ (٣:٥٤٥).

قال الجصاص: وقال أصحابنا: إن شاء المحرم صام عن كل نصف صاع من الطعام يوما، وإن شاء صام عن بعض وأطعم بعضا، وفرقوا بينه وبين الصيام فى كفارة اليمين، فلم يجيزوا الجمع بينهما، وإنما أجازوا الجمع بينه وبين الطعام فى جزاء الصيد؛ لأن الله تعالى جعل الصيام عدلا للطعام بقوله: ﴿أو عدل ذلك صياما﴾، ومعلوم أنه لم يرد أن يكون مثلا له فى حقيقة معناه؛ إذ لا تشابه بين الصيام والطعام، فعلمنا أن المراد المماثلة بينهما فى قيامه مقام الطعام ونيابته عنه فمن صام بعضا فكأنه قد أطعم بقدر ذلك، فجاز ضمه إلى الطعام، فكان الجميع طعاما. وأما الصيام فى كفارة اليمين فإنما يجوز عند عدم الطعام، وهو بدل منه، فغير جائز الجمع بينهما، كالمسح على أحد الخفين وغسل الرجل الأخرى. اهـ ملخصا (٢:٤٧٦).

قال الموفق: إذا قتل المحرم الصيد ثم أكله، ضمنه للقتل دون الأكل، وبه قال مالك،

باب الجراد من صيد البر وفيها صدقة كحفنة كم طعام أو تمرة

٢٩٥٥- عن زيد بن أسلم: إن رجلا جاء إلى عمر بن الخطاب، فقال: يا أمير المؤمنين! إنى أصبت جرادات بسوطى وأنا محرم، فقال له عمر: أطعم قبضة من طعام. أخرجه مالك فى "الموطأ" (١٦٢)، وهو مرسل.

٢٩٥٦- عن يحيى بن سعيد: إن رجلا جاء إلى عمر بن الخطاب، فسأله عن

والشافعى. وقال عطاء وأبو حنيفة رحمه الله: يضمنه للأكل أيضا، لأنه أكل من صيد محرم عليه، فيضمنه ولنا أنه صيد مضمون بالجزاء، فلم يضمن ثانيا اهـ "المغنى" (٣:-٢٩٢). وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: قوله تعالى: ﴿ليذوق وبال أمره﴾ يحتج به لأبى حنيفة رحمه الله فى المحرم إذا أكل من الصيد الذى لزمه جزاءه، أن عليه قيمة ما أكل يتصدق به؛ لأن الله تعالى أخبر أنه أوجب عليه الغرم ليذوق وبال أمره بإخراج هذا القدر من ماله، فإذا أكل منه فقد رجع من الغرم فى مقدار ما أكل منه، فهو غير ذائق بذلك وبال أمره؛ لأن من غرم شيئا وأخذ مثله لا يكون (غارما ولا) ذائقا وبال أمره، فدل ذلك على صحة ما قاله. اهـ (٢:٤٧٦).

قلت: ولم يرد مثل ذلك فى صيد الحرم يقتله الحلال، ولا فى محرم يأكل من صيد قتله محرم آخر غيره، فلا يصح قياسهما عليه كما فعليه الموفق فافهم؛ فإن قوله: ﴿ليذوق وبال أمره﴾ راجع إلى من قتل الصيد محرما، والله تعالى أعلم.

باب الجراد من صيد البر وفيها صدقـة كحفنة من طعام أو تمرة

قوله: "عن زيد بن أسلم" إلخ، قلت: مراسيل زيد بن أسلم عن عمر رضى الله عنه غالبها عن أبيه عن عمر لأنه من مواليه، وقد تقدم فى المقدمة عن ابن حبان ما يدل على قبول مراسيل كبار التابعين؛ لكونهم لا يرسلون إلا عن الصحابة. وعن ابن عبد البر: أن كل من عرف أنه لا يأخذ إلا عن ثقـة فتدليسه وترسيله مقبول اهـ. وقد عرف أن زيد بن أسلم لا يرسل إلا عن ثقة، فقد قال العطاف بن خالد: حدث زيد بن أسلم بحديث فقال له رجل: يا أبا أسامة! عن من هذا؟ فقال: يا ابن أخى! ما كنا نجالس السفهاء. كذا فى "التهذيب" (٣:٣٩٦). على أن كل ما فى "الموطأ" من بلاغ أو مرسل فقد وجد موصولا إلا أربعة ليس هذا منها، وقد وصله سعيد بن منصور كما سيأتى فهو حجة عند الكل.

قوله: "عن يحيى بن سعيد" إلخ، وصله عبد الرزاق عن معمر، والثورى عن منصور، عن

جرادة قتلها وهو محرم، فقال عمر لكعب: تعال حتى نحكم، فقال كعب: درهم، فقال عمر: إنك لتجد الدراهم، لتمرة خير من جرادة. أخرجه مالك فى "الموطأ" أيضا (١٧٢) وهو مرسل. ووصله عبد الرزاق بسند صحيح، كما سنذكره فى الحاشية.

إبراهيم، عن الأسود: أن كعبا سأل عمر نحوه، قاله الحافظ فى "الدراية" (٢١٠). وعن محمد بن راشد، عن مكحول: أن عمر مثل عن الجراد يقتله المحرم، فقال: تمرة خير من جرادة. وروى ابن أبى شيبة فى "مصنفه": حدثنا ابن فضيل، عن يزيد، عن إبراهيم، عن كعب: أنه مرت به جرادة فضربها بسوطه، ثم أخذها فشواها. فقال له فى ذلك (قائل)، فقال: هذا خطأ، وأنا أحكم على نفسى فى هذا درهما، فأبى عمر، فقال له عمر: إنكم يا أهل حمص، أكثر شىء دراهم، تمرة خير من جرادة. "زيلعى" (١:٥٣٨). وأخرج سعيد بن منصور، عن الدراوردى، عن زيد، عن عطاء ابن يسار، عن عمر رضى الله عنه فى الجرادة تمرة. وعن هشيم، عن أبى بشر، عن يوسف بن ماهك. عن كعب، عن عمر: أنه سأله عن قتل جرادتين، فقال: كم نويت فى نفسك؟ قال: درهمين، قال: إنكم كثيرة دراهمكم، لتمرتين[1] أحب إلى من جرادتين ثم قال: امض الذى نويت. ورواه ابن أبى شيبة عن أبى معاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن الأسود، عن عمر نحوه. ورواه الشافعى من طريق أخرى عن عمر، وفيه: درهمان خير من مائة جرادة. وعن عبدة، عن محمد بن عمرو، عن سلمة، عن ابن عمر محرم أصاب جرادة، فحكم عليه عبد الله بن عمر ورجل آخر، حكم عليه أحدهما بتمرة، والآخر كسرة. اهـ من "التلخيص الحبير" (١:٢٢٩). سكت الحافظ عن جميعها، وهى ما بين صحاح وحسان كما لا يخفى على من مارس الإسناد والحديث.

وفى ما ذكرناه من طرق الحديث عن عمر رضى الله عنه دليل على أنه لم يقبل قول كعب فى الجراد: إنها نثرة حوت فى البحر. كما رواه مالك فى "الموطأ" عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار: أن كعب الأحبار أقبل من الشام فى ركب محرمين، فلما قدموا المدينة على عمر بن الخطاب قال: فإنى قد أمرته عليكم حتى ترجعوا. ثم لما كانوا ببعض طريق مكة مرت بهم رجل من جراد. فأفتاهم كعب أن يأخذوه ويأكلوه، قال: فلما قدموا على عمر ابن الخطاب ذكروا له ذلك، قال: وما حملك على أن أفتيتهم بهذا؟، فقال: هو من صيد البحر، فقال: وما يدريك؟ فقال: يا أمير المؤمنين! والذى نفسى بيده إن هى إلا نثرة حوت ينثره فى كل عام مرتين اهـ

---

(١) هكذا فى الأصل.

٢٩٥٧- عن ابن عباس: في الجرادة قبضة من طعام، ولتأخذن بقبضة جرادات. رواه الإمام الشافعي بسند صحيح "التلخيص الحبير" (١: ٢٢٩).

مختصرا (١٣٦). فليس سكوت عمر رضي الله عنه في هذه القصة دليلا على تسليمه قول كعب إنها من صيد البحر، لما قد تواتر عنه القول بإيجاب تمرة أو قبضة من طعام في جرادة بأسانيد كثيرة، ولما ثبت عنه أنه أمر كعبا نفسه بتمرة في جرادة.

وأما ما رواه أبو داود والترمذي عن أبي هريرة قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في حجة أو غزوة، فاستقبلنا رجل من جراد، فجعلنا نضربه بساطنا وقسينا، فقال ﷺ: «كلوه فإنه من صيد البحر» هذا لفظ الترمذي، قال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حيث أبي المهزم عن أبي هريرة. وأبو المهزم اسمه يزيد بن سفيان، وقد تكلم فيه شعبة اهـ (١: ١٠٤). ولفظ أبي داود: قال: أصبنا صرما من جراد، فكان رجل يضرب بسوطه وهو محرم، فقيل له: إن هذا لا يصلح، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فقال: ﴿إنما هو من صيد البحر﴾. قال أبو داود: أبو المهزم ضعيف، والحديثان جميعا وهم اهـ(٢: ١١٠مع العون).

قلت: والحديث الثاني ما رواه بطريق ميمون بن جابان، عن أبي رافع، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: «الجراد من صيد البحر». قال المنذري: ميمون بن جابان لا يحتج به، كذا في "عون المعبود" (٢-١٠٩). فهذا لا حجة فيه كما ترى أن أبا المهزم وهم فيه، فجعله في طريق أبي داود من قصة الإحرام؛ والصحيح أن ذلك كان في غزوة، ومعنى قول النبي ﷺ: «إنه من صيد البحر» كما قال على القاري: إنه يشبه صيد البحر من حيث يحل ميتة، ولا يحتاج إلى الذبح، وأما أنه يجوز للمحرم قتله ولا يلزمه بذلك فدية فلا، فقد علمت أنه قد تظاهر عن عمر إلزام الجزاء فيها. وفي "الهداية": الجراد من صيد البر. قال ابن الهمام: وعليه كثير من العلماء. كذا في "العون" أيضا.

قال الموفق في "المغني": واختلفت الرواية في الجراد، فعنه -أي عن أحمد-: هو من صيد البحر لا جزاء فيه، وهو مذهب أبي سعيد. قال ابن المنذر: قال ابن عباس وكعب: هو من صيد البحر. وقال عروة: هو نثرة حوت. وروى عن أبي هريرة -فذكر ما رواه أبو داود- وروى عن أحمد: أنه من صيد البر، وفيه الجزاء. وهو قول الأكثرين؛ لما روى أن عمر رضي الله عنه قال لكعب -فذكر الأثر الذي ذكرناه- وقال: ولأنه طير يشاهد طيرانه في البر، ويهلكه الماء إذا وقع

. . . .

فيه، فأشبه العصافير. فأما الحديثان الذين ذكرناهما عن أبى هريرة فوهم، قاله أبو داود، فعلى هذا يضمنه بقيمته؛ لأنه لا مثل له، وهذا قول الشافعى. وعن أحمد: يتصدق بتمرة عن الجرادة. وهذا يروى عن عمر، وعبد الله بن عمر. وقال ابن عباس: قبضة من طعام. قال القاضى: هذا محمول على أنه أوجب ذلك على طريق القيمة، والظاهر أنهم لم يريدوا بذلك التقدير، وإنما أرادوا أن فيه أقل شيء اهـ (٣:٥٣٤). وقال محمد فى "الموطأ": أما الجراد فلا ينبغى للمحرم أن يصيده، فإن فعل كفر، وتمرة خير من جرادة، كذلك قال عمر بن الخطاب. وهذا كله قول أبى حنيفة والعامة من فقهاءنا رحمهم الله تعالى اهـ (٢١١). وفى "التعليق الممجد": قال الدماميني: ذكر بعض الحذاق من المالكية أن الجراد نوعان: برى، وبحرى، فيترتب على كل حكمه، ويتفق بذلك الأخبار اهـ. وقد ذكر الدميرى فى "حياة الحيوان" له الجراد البرى والبحرى على خياله، وذكر لكل واحد منها خواصاً وأفعالا وصورا وأشكالا (١٧٤). والله تعالى أعلم.

فائدة:

قال فى "الهداية": ومن قتل قملة تصدق بما شاء مثل كف من طعام؛ لأنها متولدة من التفث الذى على البدن. وفى "الجامع الصغير": أطعم شيئا. وهذا يدل على أنه يجزئه أن يطعم مسكينا شيئا يسيرا على سبيل الإباحة وإن لم يكن مشيعا اهـ. قال المحقق فى "الفتح": قوله: متولدة من التفث، يفيد أن الجزاء باعتبار أنه قضاء التفث، فيستفاد منه أنه لو لم يأخذها من بدنه (ولا ثوبه) بل وجد قملة على الأرض فقتله لا شيء عليه، والقملتان والثلاث كالواحدة، وفى الزائد على الثلاث بالغا ما بلغ نصف صاع بر ونحوه، هذا إذا قتلها قصدا، أو ألقى ثوبه فى الشمس لقصد قتلها، ولو ألقاه لا للقتل فماتت لا شيء عليه. اهـ (٣:١٨).

وقال الموفق فى "المغنى": فأما القمل ففيه روايتان: إحداهما إباحة قتله؛ لأنه من أكثر الهوام أذى، فأبيح قتله كالبراغيث وسائر ما يؤذى. والثانية أن قتله محرم، وهو ظاهر كلام الخرقى؛ لأنه يترفه بإزالته، فحرم كقطع الشعر، ولأن النبى ﷺ رأى كعب ابن عجرة والقمل يتناثر على وجهه، فقال له: «احلق رأسك»، فلو كان قتل القمل وإزالته مباحا لم يكن كعب ليتركه حتى يصير كذلك، ولكان النبى ﷺ أمره بإزالته خاصا. والصئبان كالقمل؛ لأنه بيضه، ولا فرق بين قتل القمل ورميه أو قتله بالزئبق، لحصول الترفه به، ويجوز له حك رأسه برفق كيلا يقطع شعرا أو يقتل

باب يجب على المحرم إرسال ما فى يده من الصيد عند الإحرام لا ما فى بيته أو فى قفص معه وفى حكمه الداخل فى الحرم

٢٩٥٨- حدثنا أبو بكر بن عياش، عن يزيد بن أبى زياد، عن عبد الله بن الحارث، قال: كنا نحج ونترك عند أهلنا أشياء من الصيد ما نرسلها. رواه ابن أبى شيبة.زيلعى

قملا، فإن تقلى المحرم أو قتل قملا فلا فدية فيه، فإن كعب بن عجرة حين حلق رأسه قد أذهب قملا كثيرا، ولم يجب عليه لذلك شيء، إنما أوجب الفدية بحلق الشعر.

(قلنا: إنه لم يرد قتل القمل، وإنما أراد إزالة الشمر فماتت من غير قصد منه)، ولأن القمل لا قيمة له، ولأنه ليس بصيد (قلنا: وكذلك شعر الرأس والبدن لا قيمة له وليس بصيد)، حكى عن ابن عمر قال: هى أهون مقتول. وسئل[1] ابن عباس فى محرم ألقى قمله ثم طلبها فلم يجدها، قال: تلك ضالة لا تبتغى. (يعنى لا يجب إعادتها إلى الرأس والبدن، وليس مراده نفى الجزاء)، وهذا قول طاؤس، وسعيد بن جبير، وعطاء، وأبى ثور، وابن المنذر. وعن أحمد فيمن قتل قملة قال: يطعم شيئا، فعلى هذا أى شيء تصدق به أجزأه، سواء قتل قليلا أو كثيرا، وهذا قول أصحاب الرأى. وقال إسحاق: تمرة فوقها. وقال مالك: حفنة من طعام. وروى ذلك عن ابن عمر، والخلاف إنما هو فى قتله للمحرم، أما فى الحرم لغير المحرم فيباح قتل القمل بغير خلاف اهـ (٣: ٣٠٤).

وقال محمد فى "الموطأ": أخبرنا مالك، عن نافع قال: المحرم لا يصلح له أن ينتف من شعره شيئا، ولا يحلقه، ولا يقصره، إلا أن يصيبه أذى من رأسه، فعليه فدية كما أمره الله تعالى، ولا يحل له أن يقلم أظفاره، ولا يقتل قملة، ولا يطرحها من رأسه إلى الأرض، ولا من جسده، ولا من ثوبه، ولا يقتل الصيد، ولا يأمر به، ولا يدل عليه. قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى اهـ. (٢٠١).

باب يجب على المحرم إرسال ما فى يده من الصيد عند الإحرام لا ما فى بيته أو فى قفص معه وفى حكمه الداخل فى الحرم

قوله: "حدثنا أبو بكر بن عياش" إلخ، قال فى "الهداية": ومن أحرم وفى بيته أو فى قفص معه صيد، فليس عليه أن يرسله. وقال الشافعى رحمه الله: يجب عليه أن يرسله؛ لأنه متعرض

---

(١) أخرجه الشافعى رحمه الله فى "مسنده" بسند صحيح (٨٠).

(١:٤١٥). قلت: سند حسن صحيح على شرط مسلم، وعبد الله بن الحارث له رؤية، ولد على عهد النبى ﷺ. كما فى التقريب (١٠٠).

للصيد بإمساكه فى ملكه، فصار كما إذا كان فى يده. ولنا أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يحرمون وفى بيوتهم صيود دواجن، ولم ينقل عنهم إرسالها. وبذلك جرت العادة الفاشية، وهى من إحدى الحجج، ولأن الواجب ترك التعرض، وهو ليس بمتعرض من جهته، لأنه محفوظ بالبيت والقفص لا به غير أنه فى ملكه، ولو أرسله فى مفازة فهو على ملكه، فلا معتبر ببقاء الملك. وقيل: إذا كان القفص فى يده لزمه إرساله، لكن على وجه لا يضيع اهـ (٣:٣١ مع "الفتح"). قلت: وكذا ينبغى اختلاف الرواية فيما إذا كان مربوطا بحبل معه، بل الظاهر فيه وجوب الإرسال رواية واحدة؛ لكون القفص منفصلا عن الصيد، والحبل متصلا به.

قال الموفق فى "المغنى": إذا أحرم وفى يده صيد، أو دخل الحرم بصيد، لزمه إزالة يده المشاهدة دون الحكمية عنه، ومعناه إذا كان فى قبضته أو خيمته أو رحله أو قفص معه أو مر بوطا بحبل معه لزمه إرساله، وبه قال مالك، وأصحاب الرأى. وقال الثورى: هو ضامن لما فى بيته أيضا، وحكى نحو ذلك عن الشافعى رحمه الله. وقال أبو ثور: ليس عليه إرسال ما فى يده، وهو أحد قولى الشافعى؛ لأنه لا يلزم من منع ابتداء الصيد المنع من استدامته بدليل الصيد فى الحرم. ولنا على أنه لا يلزمه إزالة يده الحكمية أنه لم يفعل فى الصيد فعلا، فلم يلزمه شىء، كما لو كان فى ملك غيره، وعكس هذا إذا كان فى يده المشاهدة لأنه فعل الإمساك فى الصيد، فكان ممنوعا عنه، وكحالة الابتداء فإن استدامة الإمساك إمساك، بدليل أنه لو حلف لا يمسك شيئا، فاستدام إمساكه حنث، والأصل المقيس عليه ممنوع، والحكم فيه ما ذكرنا قياسا عليه اهـ (٣:٢٩٨).

قلت: والدليل على كون المحرم ممنوعا عن التعرض للصيد، ما قد تقدم فى حديث أبى قتادة من قوله ﷺ بأصحابه: "هل أمره أحدكم به، أو أشرتم إليه، أو أعنتم» إلخ، ولا يخفى أن إمساكه بيده تعرض له فوق الإشارة والإعانة عليه فافهم. قال فى "الغنية": وإن كان فى بيته، أو فى قفص معه فى يده، أو فى يد خادمه، أو فى رحله، لا يجب إرساله. وقيل: إذا كان القفص فى يده لزمه إرساله، لكن على وجه لا يضيع كما مر. (بأن يخليه فى بيته، أو يودعه عند حلال) والظاهر أن مثله ما إذا كان الحبل المشدود فى رقبة الصيد فى يده. "رد المحتار" اهـ (٢:١٥٧)، وهذا ما استظهرته قبل المراجعة إلى الكتاب، ولله الحمد على الموافقة. هذا إذا كان الصيد عنده قبل الإحرام

٢٩٥٩- حدثنا عبد السلام بن حرب، عن ليث، عن مجاهد: أن عليا رضى الله عنه رأى مع أصحابه داجنا من الصيد وهم محرمون، فلم يأمرهم بإرساله. رواه ابن أبى شيبة. "زيلعى" (١:٥٤١). وسنده حسن، ومجاهد عن على مرسل، وهو حجة عندنا.

٢٩٦٠- حدثنا عارم، ثنا حماد بن زيد، عن هشام بن عروة، قال: كان ابن الزبير بمكة وأصحاب النبى ﷺ يحملون الطير فى الأقفاص. رواه البخارى فى "الأدب المفرد(٧٠) وسنده صحيح، وزاد ابن قدامة فى "المغنى": لا يرون به بأسا اهـ (٣:٢٩٩).

أو قبل الدخول فى الحرم، وأما إذا أخذ صيدا فى الحل وهو محرم، أو فى الحرم وهو حلال، لم يملكه، ووجب إرساله، سواء كان فى يده (حقيقة) أو فى قفص معه، أو فى بيته، ولو لم يرسله حتى هلك وهو محرم أو حلال فعليه الجزاء، ولو أرسله محرم آخر لا شيء على المرسل. كما فى "الغنية" أيضا (١٥٧).

قوله: "حدثنا عبد السلام" إلخ، قلت: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة، وهو محمول على أن الصيد كان معهم فى الأقفاص لا فى يدهم حقيقة، بدليل حديث أبى قتادة المذكور آنفا.

قوله: "حدثنا عارم" إلخ، دلالته على الجزء الثالث من الباب ظاهرة. قال الموفق فى "المغنى": ومن ملك صيدا فى الحل فأدخله الحرم، لزمه رفع يده وإرساله، فإن تلف فى يده أو أتلفه فعليه ضمانه، كصيد الحل فى حق المحرم. قال عطاء: إن ذبحه فعليه الجزاء، وروى ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما. وممن كره إدخال الصيد الحرم ابن عمر، وابن عباس، وعائشة، وعطاء، وطاؤس، وأصحاب الرأى.

(قلت: إنما كره الحنفية إدخاله ممسكا بيده، وأما فى الأقفاص فلا)، ورخص فيه جابر بن عبد الله، ورويت عنه الكراهة. قال هشام بن عروة: كان ابن الزبير تسع سنين يراها فى الأقفاص، وأصحاب النبى ﷺ لا يرون به بأسا، ورخص فيه سعيد بن جبير، ومجاهد، ومالك، والشافعى، وأبو ثور، وابن المنذر لأنه ملكه خارجًا، وحل له التصرف فيه، فجاز له ذلك فى الحرم كصيد المدينة. ولنا أن الحرم سبب محرم للصيد يوجب ضمانه، فحرم استدامة إمساكه كالإحرام، ولأنه صيد ذبحه فى الحرم، فلزمه جزاؤه كما لو صاده منه، وصيد المدينة لا جزاء فيه بخلاف صيد الحرم اهـ (٣:٢٩٩).

باب حرمة صيد الحرم وشجره ونباته وحشيشه إلا الإذخر

٢٩٦١- عن أبى شريح العدوى، أنه قال لعمرو بن سعد -وهو يبعث البعوث إلى مكة-: ائذن لى أيها الأمير! أحدثك قولا قام به رسول الله ﷺ الغد من يوم الفتح، فسمعته أذناى، ووعاه قلبى، وأبصرته عيناى حين تكلم به، أنه حمد الله وأثنى عليه ثم

باب حرمة صيد الحرم وشجره ونباته وحشيشه إلا الإذخر

قوله: "عن أبى شريح إلى آخر الباب"، قال الموفق فى "المغنى": صيد الحرم حرام على الحلال والمحرم، فمن أتلف من صيده شيئا فعليه ما على المحرم فى مثله، الأصل فى تحريمه النص والإجماع، أما النص فما روى ابن عباس -فذكر ما ذكرناه فى المتن- وأجمع المسلمون على تحريم صيد الحرم على الحلال والمحرم، وفيه الجزاء على من يقتله بمثل ما يجزئ به الصيد فى الإحرام، وحكى عن داود أنه لا جزاء فيه؛ لأن الأصل براءة الذمة، ولم يرد فيه نص، فيبقى بحاله. ولنا أن الصحابة رضى الله عنهم قضوا فى حمام الحرم بشاة شاة، روى ذلك عن عمر، وعثمان، وابن عمر، وابن عباس، ولم ينقل عن غيرهم خلافهم. (بل قال به عطاء، وسعيد بن المسيب، وحفص ابن عاصم، وغيرهم) فيكون إجماعا، ولأنه صيد ممنوع منه لحق الله تعالى أشبه الصيد فى الحرم. قال: ويجب فى حمام الحرم شاة، وقال أبو حنيفة: فيه فى الحرم شاة، وفى حمام الحل فى الحرم حكومة، وفى حمام الحرم فى الحل روايتان: حكومة، وشاة اهـ (٣:٣٥٩).

قلت: لم أقف على قول أبى حنيفة هذا فى كتب الأحناف، والظاهر وقوع التصحيف فى الإسم، فكتب مكان مالك أو الشافعى أبا حنيفة سهوا، فإنهما قائلان بجزاء حمامة الحرم بشاة دونه، أو لعله رواية عنه، فإن الموفق ثقة فى النقل، وإنما قال الإمام به فى حمام الحرم خاصة لقول من سمينا من الصحابة، وترجح عنده أنهم لم يقضوا فيه بذلك تقويما، بل لحرمة الحرم، وأما حمامة الحل يصيدها المحرم ففيها القيمة؛ لقول ابن عباس: ما كان سوى حمام الحرم ففيه ثمنه. أخرجه البيهقى وقد تقدم ذكره، والله تعالى أعلم.

إذا ثبت عن الرسول حكم ينتظمه لفظ القرآن يجب نسبته إلى الكتاب:

قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له (٢:٤٦١): قوله: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾، قيل: فيه ثلاثة أوجه كلها محتمل: أحدها: محرمون بحج أو عمرة. والثانى: دخول الحرم، يقال: أحرم الرجل إذا دخل الحرم كما يقال: أنجد، وأعرق، وأتهم، إذا أتى النجد، والعراق، والتهامة

قال: «إن مكة حرمها الله، ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دما، لا يعضد بها شجرة، فإن أحد ترخص لقتال رسول الله ﷺ

والثالث: الدخول في الشهر الحرام، كما قال الشاعر:

قتل الخليفة محرما

يعني في الشهر الحرام، وهو يريد عثمان بن عفان رضي الله عنه، ولا خلاف أن الوجه الثالث غير مراد بهذه الآية، وأن أشهر الحرام لا يحظر الصيد، والوجهان الأولان مرادان، وقد ثبت عن النبي ﷺ النهي عن صيد الحرم للحلال والمحرم، فدل أنه مراد بالآية؛ لأنه متى ثبت عن النبي ﷺ حكم ينتظمه لفظ القرآن فالواجب[1] أن يحكم بأنه صدر عن الكتاب غير مبتدأ اهـ.

وقال العلامة ابن العربي في "أحكام القرآن" له (١: ٢٧٥): المسألة السادسة: قوله تعالى: ﴿وأنتم حرم﴾ عام في التحريم بالزمان، وفي التحريم بالمكان، وفي التحريم بحالة الإحرام، إلا أن تحريم الزمان خرج بالإجماع عن أن يكون معتبرا، وبقي تحريم المكان وحالة الإحرام على أصل التكليف اهـ. قلت: وليس ذلك من الجمع بين الحقيقة والمجاز، أو الجمع بين المعاني المشتركة في شيء، بل حاصله أن قوله: "حرم" يعم أنواع الحرمات بأسرها إلا ما خص منه بالإجماع فافهم. قال ابن العربي: المسألة الثامنة والعشرون. وقال بعضهم: لاجزاء في صيد الحرم أصلا، وقال سائر العلماء. حرمة الحرم كالإحرام، واللفظ فيهما واحد، يقال: أحرم الرجل إذا تلبس بالإحرام، كما يقال: أحرم إذا دخل في الحرم حسبما تقدم بيانه، فلا معنى لما قاله من أسقط الجزاء فيه؛ لاقتضاء اللفظ لوجوب الجزاء وعموم الحكم في ذلك كله اهـ (١: ٢٨٠).

قلت: وإذا قلنا بعموم قوله تعالى: «وأنتم حرم» للمحرمين وللداخلين في الحرم، لزم عموم التخيير بين الهدي والإطعام والصيام لهم جميعا، كما قال به أحمد والأكثرون، صرح به الموفق في "المغني" (٣: ٣٥٩). وقال به زفر منا كما في "الهداية"، خلافا لأبي حنيفة وصاحبيه، فقالوا: لا يجزئه الصوم؛ لأنها غرامة وليس بكفارة، فأشبه ضمان الأموال، وهذا لأنه يجب بتفويت وصف في المحل وهو الأمن، والواجب على المحرم بطريق الكفارة جزاء على فعله؛ لأن الحرمة باعتبار معنى فيه، وهو إحرامه، والصوم يصلح جزاء الأفعال لا ضمان المحال اهـ (٣: ٢٨ مع

(١) قلت: وكذلك إذا ثبت عن المجتهد حكم يوافقه حديث الرسول ﷺ يحب نسبته إلى الحديث وإن لم يعلم احتجاج المجتهد به

فقولوا لــه: إن الله قـد أذن لرسولــه ﷺ، ولم يأذن لكم، وإنما أذن لى ساعة من نهار، وقد عادت حـرمتها اليوم كحرمتها بالأمس، وليبلغ الشاهـد الغائب». أخرجه البخارى واللفظ له "فتح البارى" (٤: ٣٨).

"الفتح"). وفيه أنه لو كان من قبيل الغرامة لوجب على الصبى والمجنون غرامته إذا استهلكوا كما فى أموال الناس، وقد نص فى "الإيضاح" على أنه لا يجب عليهم. وأجيب بأنه وإن كان غرامة ولكن مستحق هذا الضمان هو الله تعالى، فتجاذبه أصلان: شبه الغرامة، وشبه الجزاء، فرتبنا على كل وجه مقتضاه محتاطين فى الترتيب المذكور، فقلنا: لا يدخله الصوم نظرا إلى أنه ضمان محل، ولا ضمان على الصبى والذمى نظرا إلى شبهه بالجزاء. "فتح" اهـ (٣: ٢)، فافهم فإن مدارك الحنفية دقيقة جدا.

قوله: ﷺ فى حديث أبى شريح هذا: «إن الله حرم مكة ولم يحرمها الناس» استدل به على اشتراط الإحرام على من دخل الحرم. قال القرطبى: معنى قوله: «حرمه الله»، أى يحرم على المرأ دخوله حتى يحرم، ويجرى هذا مجرى قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾، أى وطؤهن ﴿وحرمت عليكم الميتة﴾، أى أكلها. فعرف الاستعمال يدل على تعيين المحذوف. قال: وقد دل على صحة هذا المعنى اعتذاره عن دخول مكة غير محرم مقاتلا بقوله: (وإن أحد ترخص لقتال رسول الله ﷺ فقولوا: إن الله أذن لرسوله ﷺ ولم يأذن لكم)، «وإنما أذن لى ساعة من نهار»، وفى لفظ: «ولم تحل لى إلا ساعة من نهار» الحديث. قال: وبهذا أخذ مالك، والشافعى فى أحد قولهيهما، ومن تبعهما فى ذلك، فقالوا: لا يجوز لأحد أن يدخل مكة إلا محرما، إلا إذا كان ممن يكثر التكرار. (كمن هو دون المواقيت عندنا، وما قاله مالك والشافعى فى أحد قوليهما قال به أبو حنيفة رواية واحدة). "فتح البارى" (٤: ٤٤).

واستدل به على تحريم القتل والقتال بالحرم، فأما القتل فنقل بعضهم الاتفاق على جواز إقامة حد القتل فيها على من أوقعه فيها، وخص الخلاف بمن قتل فى الحل ثم لجأ إلى الحرم، وممن نقل الإجماع على ذلك ابن الجوزى، واحتج بعضهم بقتل ابن الحطل بها، ولا حجة فيه؛ لأن ذلك كان فى الوقت الذى أحلت فيه للنبى ﷺ. وزعم ابن حزم أن مقتضى قول ابن عمر وابن عباس وغيرهما أنه لا يجوز القتل فيها مطلقا، ونقل التفصيل عـن مجاهـد، وعطاء. وقـال أبو حنيفـة: لا يقتل فى الحرم حتى يخرج إلى الحل باختياره، لكن لا يجالس ولا يكلم ويوعظ ويذكر. وقال أبو يوسف: يخرج مضطرا إلى الحل، وفعله ابن الزبير. وروى ابن أبى شيبة من طريق طاوس عن

٢٩٦٢- عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: لما فتح الله على رسوله مكة قام النبى ﷺ فيهم، فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: «إن الله حبس عن مكة الفيل، وسلط عليها رسوله والمؤمنين، وأنها أحلت لى ساعة من نهار، ثم بقى حراما إلى يوم القيامة، لا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها، ولا يختلى خلاها، ولا تحل ساقطتها إلا لمنشد»، فقال العباس: إلا الإذخر، فإنه لقبورنا وبيوتنا. فقال عليه الصلاة والسلام: «إلا الإذخر». أخرجه الستة. "زيلعى" (١:٥٤١).

ابن عباس: من أصاب حدا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع وعن مالك والشافعى: يجوز إقامة الحد مطلقا؛ لأن العاصى هتك حرمة نفسه، فأبطل ما جعل الله له من الأمن. وأما القتال فقال الماوردى: من خصائص مكة أن لا يحارب أهلها، فلو بغوا على أهل العدل فإن أمكن ردهم بغير قتال لم يجز، وإن لم يمكن إلا بالقتال فقال الجمهور: يقاتلون؛ لأن قتال البغاة من حقوق الله تعالى، فلا يجوز إضاعتها. وقال آخرون: لا يجوز قتالهم، بل يضيق عليهم إلى أن يرجعوا إلى الطاعة اهـ ملخصا من "فتح البارى" (٤:٤١). وموضع البسط أبواب الجهاد، وسنستوفى الكلام فى المسألة هناك إن شاء الله تعالى.

قوله ﷺ: «ولا يعضد بها شجرة» أى لا يقطع. قال القرطبى: خص الفقهاء الشجر المنهى عن قطعه بما ينبته الله تعالى من غير صنع آدمى، فأما ما ينبت بمعالجة آدمى فاختلف فيه، والجمهور على الجواز. وقال الشافعى: فى الجميع الجزاء، ورجحه ابن قدامة، واختلفوا فى جزاء ما قطع من النوع الأول، فقال مالك: لا جزاء فيه بل يأثم، وقال عطا: يستغفر. وقال أبو حنيفة: يؤخذ بقيمته هدى. وقال الشافعى: فى العظيمة بقرة، وفيما دونها شاة. واحتج الطبرى بالقياس على جزاء الصيد، وتعقبه ابن القصار بأنه كان يلزمه أن يجعل الجزاء على المحرم إذا قطع شيئا من شجر الحل، ولا قائل به (قلت: وحجة الشافعى أثر عمر وسيأتى). وقال ابن العربى: اتفقوا على تحريم قطع شجر الحرم، إلا أن الشافعى أجاز قطع السواك من فروع الشجرة، كذا نقله أبو ثور عنه، وأجاز أيضا أخذ الورق والثمر إذا كان لا يضرها ولا يهلكها، وبهذا قال عطاء، ومجاهد، وغيرهما، وأجازوا قطع الشوك؛ لأنه يؤذى بطبعه فأشبه الفواسق، ومنعه الجمهور لما فى حديث ابن عباس بلفظ: «ولا يعضد شوكه»، وصححه المتولى من الشافعية. وأجابوا بأن القياس المذكور فى مقابلة النص، فلا يعتبر به حتى ولو لم يرد النص على تحريم الشوك لكان فى تحريم قطع الشجر دليل على

٢٩٦٣- عن طاوس، عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ قال يوم فتح مكة: «إن هذا بلد حرمه الله يوم خلق السماوات والأرض، وهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة، وأنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلى، ولم يحل لى إلا ساعة من نهار، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة، لا يعضد شوكه، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرفها، ولا يختلى خلاها». قال العباس: يا رسول الله! إلا الإذخر؛ فإنه لقينهم ولبيوتهم، فقال: «إلا الإذخر». أخرجه البخارى واللفظ له. "فتح البارى" (٤:٤٢). والأئمة الستة فى كتبهم. "زيلعى" (١:٥٤١).

٢٩٦٤- أخبرنا سعيد، عن ابن جريج، قال: سمعت عطاء يقول: سئل ابن عباس رضى الله عنهما عن صيد الجراد من الحرم، فقال: لا، ونهى عنه. قال: أما قلت له أو رجل من القوم: فإن قومك يأخذونه وهم محتبون (وفى لفظ: منحنون) فى المسجد؟

تحريم قطع الشوك؛ لأن غالب شجر الحرم كذلك. ولقيام الفارق أيضا؛ فإن الفواسق المذكورة تقصد بالأذى بخلاف الشجر. قال ابن قدامة: ولا بأس بالانتفاع بما انكسر من الأغصان وانقطع من الشجر بغير صنع الآدمى، ولا بما يسقط من الورق نص عليه أحمد، ولا نعلم فيه خلافا اهـ من "فتح البارى" (٤:٣٨).

قوله ﷺ فى حديث ابن عباس: «ولا يختلى خلاها»، وهو بالقصر والمد الرطب من النبات، واختلاءه قطعه، واستدل به على تحريم رعيه لكونه أشد من الاحتشاش، وبه قال مالك والكوفيون واختاره الطبرى. وقال الشافعى: لا بأس بالرعى لمصلحة البهائم وهو عمل الناس، بخلاف الاحتشاش فإنه المنهى عنه، فلا يتعدى ذلك إلى غيره. وفى تخصيص التحريم بالرطب إشارة إلى جواز رعى اليابس واختلائه، وهو أصح الوجهين للشافعية. قال ابن قدامة: لكن فى استثناء الإذخر إشارة إلى تحريم اليابس من الحشيش، ويدل عليه أن فى بعض طرق حديث أبى هريرة: «ولا يحتش حشيشها». قال: وأجمعوا على أخذ ما استنبته الناس فى الحرم من بقل وزرع ومشموم (لشبهه بالأهلى من الحيوانات)، فلا باس برعيه واختلائه. اهـ من "فتح البارى" (٤:٤٢).

قوله: "أخبرنا سعيد إلخ دلالته على حرمة صيد الجراد من الحرم ظاهرة. ولا يخفى أنه من صيد الحل ولكن صار فى حكم صيد الحرم بدخوله الحرم وهذا هو المذهب عندنا.

فقال: لا يعلمون. اخرجه الإمام الشافعي فى "مسنده" (٨٠)، وسنده حسن فإن فى سعيد مقالا.

٢٩٦٥- أخبرنا سعيد، عن ابن جريج، عن عطاء: أن عثمان بن عبيد الله بن حميد قتل ابن له حمامة، فجاء ابن عباس، فقال له ذلك، فقال ابن عباس: تذبح شاة فتصدق بها، قال ابن جريج: فقلت لعطاء: أ من حمامة مكة؟ قال: نعم. أخرجه الإمام الشافعي فى "مسنده" (٨٠)، وسنده حسن.

٢٩٦٦- عن عطاء: أن رجلا أغلق بابه على حمامة وفرخيها، ثم انطلق إلى عرفات ومنى، فرجع وقد موتت، فأتى ابن عمر، فجعل عليه ثلاثا من الغنم، وحكم معه رجل آخر. أخرجه ابن أبى شيبة، والبيهقى، وسكت عنه الحافظ فى "التلخيص" (١:٢٢٩)، فهو حسن أو صحيح، وتقدم حديث عمر من طريق نافع بن عبد الحارث: أنه تسبب فى قتل حمامة بمكة، فحكم عليه نافع وعثمان بعنز ثنية عفراء. وسنده حسن.

٢٩٦٧- عن عبد الله بن عمر العمرى، عن أبيه، قال: قدمنا ونحن غلمان مع حفص بن عاصم، فأخذنا فرخا بمكة فى منزلنا، فلعبنا به حتى قتلناه. فقالت له امرأته عائشة بنت مطيع بن الأسور، فأمر بكبش، فتصدق له. أخرجه ابن أبى شيبة، وسكت عنه الحافظ فى "التلخيص" (١:٢٢٩)، فهو حسن أو صحيح.

قوله: "أخبرنا سعيد" إلى آخر الباب، دلالة الآثار على حرمة صيد الحرم ووجوب الجزاء بقتله ظاهرة، فبطل قول من قال: لا جزاء فيه. وكذا دلالة أثر مجاهد المرسل، وأثر ابن الزبير الموقوف عليه، على وجوب الجزاء بقطع شجر الحرم صغيرها وكبيرها ظاهرة، والشافعى رحمه الله أخذ بظاهره، فأوجب فى الدوحة الكبيرة بقرة، وفى الصغيرة شاة، وحمله أبو حنيفة رحمه الله على التقدير تقويما، فالواجب عنده قيمة الشجرة، فيشترى بها هدى يذبح فى الحرم، ويتصدق بلحمه على مساكينه إن بلغت هديا، أو طعام يتصدق به على كل مسكين نصف صاع، ولا يجزئه الصوم عنده كما تقدم.

قال الموفق فى "المغنى": أجمع أهل العلم على تحريم قطع شجر الحرم البرى الذى لم ينبته الآدمى، وعلى إباحة أخذ الإذخر وما أنبته الآدمى من البقول والزروع والرياحين، حكى ذلك ابن المنذر، والأصل ما روينا من حديث ابن عباس، وروى أبو شريح وأبو هريرة بنحوه، والكل متفق

٢٩٦٨- مالك عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب، أنه كان يقول: فى حمام مكة إذا قتلن شاة. رواه البيهقى، ورواه ابن أبى شيبة عن أبى خالد الأحمر، وعن عبدة، كلاهما عن يحيى بن سعيد نحوه. "التلخيص الحبير" (١:٢٢٩)، وسند ابن أبى شيبة صحيح.

٢٩٦٩- عن داود بن شابور، عن مجاهد، عن النبى ﷺ، أنه قال: «فى الدوحة الكبيرة إذا قطعت من أصلها بقرة». رواه سفيان بن عيينة، قاله الماوردى. "التلخيص الحبير" (١:٢٢٩). قلت: داود هذا من رجال الترمذى والنسائى، ثقة من السادسة. "تقريب" (٥٤)، والأثر مرسل، ومراسيل مجاهد حسان كما مر فى المقدمة.

عليه. وفى حديث أبى هريرة: «أ لا وأنها ساعتى هذه حرام، لا يختلى خلاها، ولا يعضد شجرها». وروى الأثرم حديث أبى هريرة، وفيه: «لا يعضد شجرها، ولا يحتش حشيشها، ولا يصاد صيدها». فأما ما أنبته الآدمى من الشجر فقال أبو الخطاب وابن عقيل: له فعله من غير ضمان كالزرع. وقال الشافعى: فى شجر الحرم الجزاء بكل حال، أنبته الآدميون أو نبت بنفسه. وقال أبو حنيفة: لا جزاء فيما أنبت الآدميون جنسه، كالجوز، واللوز، والنخل ونحوه، ولا فيما أنبته الآدمى من غيره، كالدوح، والسلم ونحوه؛ لأن الحرم يختص تحريمه ما كان وحشيا من الصيد كذلك الشجر، ويجب الضمان فى إتلاف شجر الحرم وحشيشه، وبه قال الشافعى وأصحاب الرأى. وقال مالك، وأبو داوّد، وابن المنذر: لا يضمن؛ لأن المحرم لا يضمنه فى الحل، فلا يضمن فى الحرم كالزرع. قال ابن المنذر: لا أجد دلالة أوجب بها فى شجر الحرم فرضا من كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، وأقوال، كما قال مالك، نستغفر الله تعالى. ولنا ما روى أبو هشيمة قال: رأيت عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أمر بشجر كان فى المسجد يضر بأهل الطواف فقطع وفدا. قال: وذكر البقرة. رواه حنبل فى "المناسك".

وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال: فى الدوحة بقرة، وفى الجزلة (أى الصغيرة) شاة. ونحوه عن عطاء، ولأنه ممنوع عنه لحرمة الحرم، فضمن كالصيد، ويخالف المحرم فإنه لا يمنع من قطع شجر الحل ولا زرع الحرم، إذا ثبت هذا فإنه يضمن الشجرة الكبيرة ببقرة. والصغيرة بشاة، والحشيش بقيمته، والغصن بما نقص، وبه قال الشافعى. وقال أصحاب الرأى: يضمن الكل بقيمته، وعن أحمد مثل ذلك اهـ ملخصا (٣:٣٦٤ و ٣٦٧).

واعلم أن عطاء قد اختلف عليه فى هذه المسألة، فروى هشيم عن شيخ عنه: أن المحرم إذا

٢٩٧٠- عن ابن الزبير: فى الشجرة النامية الكبيرة بقرة، وفى الصغيرة شاة. ذكره الإمام الشافعى، ولم يذكر له إسنادا. "التلخيص الحبير" (١:٢٢٩).

٢٩٧١- عن هشيم، عن شيخ، عن عطاء، أنه كان يقول: المحرم إذا قطع شجرة عظيمة من شجرة الحرم فعليه بدنة. أخرجه سعيد بن منصور، وفى سنده رجل لم يسم. "التلخيص الحبير" (١:٢٢٩).

٢٩٧٢- أبو حنيفة عن حماد، والهيثم، عن نافع، عن ابن عمر رضى الله عنهما، أنه قال: إذا رمى الرجل فى الحرم فأصاب فى الحل فعليه الجزاء، وإذا رمى فى الحل فأصاب فى الحرم فعليه الجزاء. أخرجه الحافظ ابن خسرو فى مسنده للإمام، وسنده صحيح. "جامع المسانيد" (١:٥٤٩).

قطع شجرة عظيمة من شجر الحرم فعليه بدنة. وعن حجاج هو ابن أرطاة عنه قال: يستغفر الله، ولا يعود. كذا فى "التلخيص الحبير" (١:٢٢٩) ولكن الشافعى نسب إلى عطاء القول بوجوب الجزاء كما فى "التلخيص" أيضا، وهذا يدل على ترجيح الرواية الأولى على الثانية، وفيها ابن أرطاة متكلم فيه كما ترى، وفى الأولى رجل لم يسم، فهما متساويان سندا، وترجحت الأولى بموافقتها لأقوال الصحابة رضى الله عنهم، منهم عمر ابن الخطاب رضى الله تعالى عنه، وناهيك بهم قدوة.

قوله: "أبو حنيفة" إلخ، قلت: دلالته على وجوب الجزاء فى صيد الحرم سواء كان الصائد فى الحرم والصيد فى الحل أو بالعكس ظاهرة، وهو المذهب قال المحقق فى "الفتح": ويلزم الجزاء برمى الحلال من الحرم صيدا فى الحل، كما يلزم فى عكسه؛ لقوله تعالى: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾، وهو يعم المحرم والداخل فى الحرم كليهما، وكذا إرسال الكلب، اهـ ملخطا (٣:٣٨).

قال الموفق فى "المغنى": إذا رمى الحلال من الحل صيدا فى الحرم فقتله، أو أرسل كلبه عليه فقتله، أو قتل صيدا على فرع فى الحرم أصله فى الحل ضمنه، وبهذا قال الثورى، والشافعى، وأبو ثور، وابن المنذر، وأصحاب الرأى. وحكى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى: لا جزاء عليه فى جميع ذلك، لأن القائل حلال فى الحل. وهذا لا يصح فإن النبى ﷺ قال: «لا ينفر صيدها»، ولم يفرق بين من هو فى الحل والحرم، وقد أجمع المسلمون على تحريم صيد الحرم، وهذا من صيده، ولأن صيد الحرم معصوم بمحله بحرمة الحرم، وإن انعكست الحال فرمى من الحرم صيدا فى الحل أو أرسل كلبه عليه من الحرم، فلا ضمان عليه كما فى الحل، وعن أحمد رواية

مسائل شتى تتعلق بالحج

باب لا يجوز قصر الصلاة بمنى لأهل مكة ومن مثلهم من المقيمين

٢٩٧٣- أخبرنا سعيد بن عبيد الطائى، عن على بن ربيعة الوالبى، قال: سألت عبد الله بن عمر إلى كم تقصر الصلاة؟ فقال: أ تعرف السويداء؟ قال: قلت: لا، ولكنى قد سمعت بها، قال: هى ثلاث ليال قواصد، فإذا خرجنا إليها قصرنا الصلاة. رواه الإمام محمد بن الحسن فى "الآثار" له (٦٢)، وإسناده صحيح على شرط الشيخين غير محمد، فلم يخرجا له وهو ثقة إمام.

أخرى: فى جميع الصور يضمن، وعن الشافعى ما يدل عليه اهـ (٣:٣٦١).

قلت: ومذهب أبى حنيفة وجوب الجزاء، فى جميع الصور المذكورة، ويؤيده أثر ابن عمر المذكور فى المتن، فالأصل فى هذه المسائل أن تفويت الأمن على الصيد يوجب الجزاء، والأمن يكون بثلاثة أشياء: بإحرام الصائد، أو دخوله فى أرض الحرم، أو دخول الصيد فيه. قاله المحقق فى "الفتح" (٣-٣٢) وبه سقط ما قاله الموفق فى "المغنى": ولأن الجزاء إنما يجب فى صيد الحرم أو صيد المحرم، وليس هذا بواحد منهما. اهـ (٣:٣٦١). فإن الداخل فى الحرم كالمحرم عندنا، لدخوله فى عموم قوله تعالى: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ كما تقدم، ولأثر ابن عمر هذا فافهم، والله تعالى أعلم.

باب لا يجوز قصر الصلاة بمنى لأهل مكة ومن هو مثلهم من المقيمين

قوله: "أخبرنا سعيد بن عبيد" إلخ، قلت: هذا أصرح ما روى عن ابن عمر فى تحديد المسافة لقصر الصلاة بمسيرة ثلاثة أيام، وقد ورد عنه غير ذلك، وقد استوفينا الكلام فيه فى الجزء السابع من هذا الكتاب، وبينا وجه الجمع بين ما ورد عنه فى هذا الباب، ويقرب منه ما علقه البخارى: وكان ابن عمر وابن عباس رضى الله عنهم بقصران ويفطران فى أربعة برد. وصله ابن المنذر وغيره كما فى "فتح البارى" (٢-٤٦٦)، فإن أربعة برد مسافة ثلاثة أيام بلياليها بسير وسط كما هو ظاهر، وتأيد ذلك بقوله ﷺ: «يمسح المسافر ثلاثة أيام» سيق لبيان الرخصة للمسافر، فيعم جميع المسافرين، فلو ثبت حكم السفر فى أقل من ثلاثة أيام لم يعم الرخصة الجميع، وقد أجمعت الأئمة الأربعة على تحديد مسافة القصر، فلا يجوز القصر إلا فى مسيرة مرحلتين بسير الأثقال، وذلك

. . . .

يومان أو يوم وليلة ستة عشر فرسخا أربعة برد (أى ثمانية وأربعين ميلا، والميل اثنا عشر ألف قدم، كذا فى "المغنى" (٦:‏٩١) عند مالك، والشافعى، وأحمد. وقال أبو حنيفة: لا تقصر فى أقل من ثلاث مراحل. (قلت: بل فى أقل من مسيرة ثلاثة أيام لياليها، ولا عبرة بالمراحل والأميال عنده، كما قدمناه فى الجزء السابع من الكتاب، وعلى هذا فلا مخالفة بين ما قاله والثلاثة إلا فى اللفظ دون المعنى)، وقال الأوزاعى: تقصر فى مسيرة يوم. وقال داود: يجوز القصر فى طويل السفر وقصيره. كذا فى "رحمة الأمة" (٢٧).

قلت: ولا عبرة بمن شذ عن الجماعة، فإن الإجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق، ولا يجوز لمن بعده خرقه، إذا تقرر هذا فمقتضاه أن لا يجوز لأهل مكة ومن مثلهم من المقيمين بها قصر الصلاة بعرفة، لقلة المسافة بين مكة وبينها؛ فإنها لا تزيد على اثنى عشر ميلا، وأولى أن لا يجوز بمنى؛ فإنها على ثلاثة أميال منها، ولا قائل بجواز القصر فى مثل هذه المسافة من الأئمة. ويؤيده ما أخرجه الدار قطنى وابن أبى شيبة من طريق عبد الوهاب بن مجاهد عن أبيه، وعطاء عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ قال: «يا أهل مكة! لا تقصروا الصلاة فى أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان». قال الحافظ فى "الفتح": وهذا إسناد ضعيف من أجل عبد الوهاب اهـ (٢-٣٦٧).

قلت: نعم، ولكنه تأيد بما رواه مالك فى "الموطأ" من طريق عطاء: أن ابن عباس سئل أتقصر الصلاة إلى عرفة؟ قال: لا، ولكن إلى عسفان أو إلى جدة والطائف اهـ. والمرفوع الضعيف إذا تأيد بقول صحابى بسند صحيح تقوى، وهذا كذلك لا سيما وقد تأيد بالإجماع على عدم جواز القصر فى أقل من أربعة برد كما عرفته؛ واختلف السلف فى المقيم بمنى هل يقصر أو يتم؟ بناء على أن القصر بها للسفر أو للنسك، واختار الثانى مالك، وتعقبه الطحاوى بأنه لو كان كذلك لكان أهل منى يقصرون، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٢:‏٤٦٤).

وقال ابن بطال: اتفق العلماء على أن الحاج القادم مكة يقصر الصلاة بها وبمنى وسائر المشاهد؛ لأنه عندهم فى سفر؛ لأن مكة ليست دار إقامة إلا لأهلها، أو لمن أراد الإقامة بها، وكان المهاجرون قد فرض عليهم ترك المقام بها، فلذلك لم ينو رسول الله ﷺ الإقامة بها ولا بمنى قال: واختلف العلماء فى صلاة المكى بمنى، فقال مالك: يتم بمكة، ويقصر بمنى، وكذلك أهل منى يتمون بمنى، ويقصرون بمكة وعرفات. قال: وهذه المواضع مخصوصة بذلك؛ لأن النبى ﷺ لما قصر بعرفة لم يميز من وراءه، ولا قال لأهل مكة: «أتموا»، وهذا موضع بيان. وقال أكثر أهل العلم

. . . .

منهم عطاء، والزهرى، والثورى، والكوفيون، وأبو حنيفة، وأصحابه، والشافعى، وأحمد، وأبو ثور: لا يقصر الصلاة أهل مكة بمنى وعرفات؛ لانتفاء مسافة القصر وقال الطحاوى: ليس الحج موجبا للقصر؛ لأن أهـل منى وعرفات إذا كانـوا حجـاجـا أتموا، وليس هـو متعلقا بالموضع، وإنما هو متعلق بالسفـر، وأهل مكـة مقيمون هنـاك لا يقصـرون، وكـذلك الحـاج. ذكره العينى فى "العمدة" (٣:٥٣١).

قلت: وهذا هو الصحيح، ولم يقصر النبى ﷺ وخلفاءه الصلاة بعرفة ومنى إلا لكونهم مسافرين، لا لأن القصر سنة الحج، أ لا ترى أن عثمان رضى الله عنه لما تأهل بمكة أتم الصلاة بمنى وعرفات. فإن قيل: إن الناس قد أنكروا ذلك منه. قلنا: أنكروا قبل علمهم بسبب إتمامه، وأما بعده فلا، ومن ادعى فعليه البيان. وأما أهل البغى والفساد من البلويين فلا عبرة بإنكارهم أصلا؛ فإنهم قد أنكروا ما أجمع الناس عليه من حسناته رضى الله عنه، ﴿فجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين﴾. وقد بينا فى الجزء السابع من الكتاب أن الراجح فى سبب إتمام عثمان الصلاة بمنى وعرفات ما ذكره هو بنفسه، وهو تأهل بمكة، وانقطاع حكم سفره بالوصول إلى وطن أهله المقيم به، وذكرنا هناك صلاحية الحديث المروى عنه فى ذلك للاحتجاج به. وأيضا لو كان قصره ﷺ الصلاة بمنى وبعرفات لكونه من نسك الحج، لكان أهل منى وعرفات يقصرون بمنى وعرفات، ولا قائل به.

وأما قوله: إن النبى ﷺ لما قصر بعرفة لم يميز من وراءه، ولا قال لأهل مكة: «أتموا». فنقول: فما تقول فى أهل عرفات أنهم قصروا بعرفات أم أتموا؟ وكذلك أيش تقول فى أهل منى، هل قصروا الصلاة بمنى حين قصرها النبى ﷺ بها أم أتموا؟ فإن قلت: قصروا -وما أظنك قائلا به- فقد نقضت قولك، وخالفت ما ذهبت إليه من وجوب الإتمام على أهل عرفات بعرفات، وأهل منى بمنى. وإن قلت: بأنهم أتموا، فنقول: كيف أتموا ولم يميز النبى ﷺ من وراءه، ولم يقل لهم: «أتموا»؟ فما هو جوابك فى هؤلاء فهو جوابنا فى أهل مكة. هذا، وقد ثبت عنه ﷺ أنه لما قصر الصلاة بمكة عام الفتح قال لأهلها: «اتموا صلاتكم فإنا قوم سفر» فلم يكن له حاجة إلى تكرار البيان، لعلمه بما عليه أصحابه من المحافظة على الصلاة وأحكامها، فالحق ما عليه الجمهور أن القصر بمنى وعرفات كان للسفر، لا لكونه من مناسك الحج، وليس لما لك رحمه الله تعالى دليل ناهض يدل على ما قاله. ولا يجوز للمقيم ولمن خرج من داره إلى مسافة قريبة أن يقصر من الصلاة بمجرد

. . . .

الاحتمال، ما لم يتبين له من الشارع جواز ذلك له؛ فإن الصلاة من أفضل ما يحافظ عليه من العبادات، وأعظم ما يحتاط له من الطاعات: ﴿إن الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾. ﴿حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى﴾ فافهم.

قال الموفق في "المغنى": فأما قصر الصلاة فلا يجوز لأهل مكة، وبهذا قال عطاء، ومجاهد، والزهرى، وابن جريج، والثورى، ويحيى القطان، والشافعى، وأصحاب الرأى، وابن المنذر. وقال القاسم بن محمد، وسالم، ومالك، والأوزاعى: لهم القصر؛ لأن لهم الجمع، فكان لهم القصر كغيرهم. ولنا أنهم في غير سفر بعيد، فلم يجز لهم القصر كغير من في عرفة ومزدلفة. قيل لأبى عبد الله: فرجل أقام بمكة ثم خرج إلى الحج؟ قال: إن كان لا يريد أن يقيم بمكة إذا رجع صلى ثم ركعتين، وذكر فعل ابن عمر قال: لأن خروجه إلى منى وعرفة ابتداء سفر، فإن عزم على أن يرجع فيقيم بمكة أتم بمنى وعرفة اهـ (٣:٤٢٧).

والعجب من أهل النجد أنهم مع ادعائهم لتقليد الإمام أحمد بن حنبل كيف تركوا في ذلك قوله، وأخذوا بقول مالك؟ وجعلوهم وإمامهم المكى يقصرون الصلاة بعرفة ومنى، وخلف الإمام جماعة عظيمة من الحنفية والشافعية والحنابلة القائلين بعدم جواز القصر لأهل مكة والمقيمين بها؟ فصلاة هذا الإمام فاسدة عندهم لكونه غير مسافر مسيرة القصر، وفساد صلاة الإمام يوجب فساد صلاة المقتدين أجمعين، ولا يخفى ما في ذلك من المفسدة العظيمة التي تقشعر لها الجلود، وترتاع من تصورها القلوب، فالله يهديهم ويصلح بالهم، ويوفقهم لمراعاة المذاهب كلها، لا سيما في أمر الصلاة التي هي عماد الدين، لا يرضى بالتهاون بأمرها أحد من المسلمين.

وأما ما قاله المحشى السيد محمد رشيد رضا في حاشيته "للمغنى" ونصه: التحقيق أنه لا فرق بين السفر القريب والبعيد، بل الرخصة منوطة بالسفر مطلقا، كما حققه شيخ الإسلام ابن تيمية في رسالة له طويلة في رخص السفر اهـ. فكلام لا يعبأ به، ولا يلتفت إليه، وكيف يقول مسلم فضلا عن محقق بذلك؟ وقد عرف من عادته ﷺ أنه كان يأتى قباء في كل شهر أربع مرات أو مرتين، وكذا أهل قباء وأهل العوالى كانوا يأتون المدينة، ولم يثبت أنهم قصروا الصلاة في مثل هذه المسافة القريبة مرة في الدهر، وقد أجمعت الأئمة الأربعة ومن تبعهم على عدم جواز القصر في أقل مسيرة أربعة برد، فارتفع الخلاف السابق بهذا الإجماع، ولا يجوز

باب إذا قضى حجه فليعجل الرحلة إلى أهله وما يقول عند الوصول إليهم وما يفعلون

٢٩٧٤- عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا: قال رسول الله ﷺ: «إذا قضى أحدكم حجه فليعجل الرحلة إلى أهله، فإنه أعظم لأجره». أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٤: ٣٢٠)، وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبى فى "تلخيصه".

٢٩٧٥- عن أنس، قال: أقبلنا مع النبى ﷺ أنا وأبو طلحة وصفية رديفته على ناقته، حتى إذا كنا بظهر المدينة قال: «آئبون تائبون عابدون لربنا حامدون»، فلم يزل يقول ذلك حتى قدمنا المدينة. رواه مسلم، والنسائي. "نزل الأبرار" (٣٣٨).

لمن بعدهم خرقه كما تقدم.

وأما من لا يعتد بالإجماع، ويجوز اجتماع الأمة على الضلالة، أو لا يعرف حقيقة الإجماع ويستحيل وقوعه، فعداده فى أهل الظاهر أجدر وأحرى من إدخاله فى أهل المعانى وأصحاب التحقيق من العلماء، فافهم والله يتولى هداك. وحقيقة الإجماع ما ذكره الموفق فى "المغنى" فى مسئلة عدم جواز شراء الأرض الموقوفة ولا بيعها مستدلا بقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه بمحضر من الصحابة ونصه: هذا قول عمر فى المهاجرين والأنصار بمحضر سادة الصحابة وأئمتهم، فلم ينكر فكان إجماعا، ولا سبيل إلى وجود إجماع أقوى من هذا وشبهه، إذ لا سبيل إلى نقل قول جميع الصحابة فى مسألة، ولا إلى نقل قول العشرة، ولا يوجد الإجماع إلا القول المنتشر اهـ (٢: ٥٨٥). والذين أنكروا إمكان الإجماع لم يتنبهوا لهذا المعنى، وحاسبوا فى أنفسهم حسابات شتى، فافهم ولا تكن من الغافلين.

باب إذا قضى حجه فليعجل الرحلة إلى أهله، وما يقول عند الوصول إليهم وما يفعلون

قوله: "عن عائشة إلى آخر الباب"، دلالة الآثار على أجزاء الباب ظاهرة. وإنما أمر الحاج بالتعجيل إلى أهله إذا قضى حجه، لأن لهم عليه حقا، فلا ينبغى أن يؤذيهم بطول غيبته عنهم، ولأن الحاج إذ فرغ من حجه تتوق نفسه إلى أهله، كما هو مشاهد من حال أكثر الناس، ولا ينبغى

٢٩٧٦- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: كان ﷺ إذا قدم من سفر فرأى أهله قال: «أوبا أوبا إلى ربنا توبا، لا يغادر علينا حوبا». أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١:٤٨٨). وصححــه، وأقره عليه الذهبى. وفى "مجمع الزوائد": رواه أحمد، والطبرانى، وأبو يعلى، والبزار، ورجالهم رجال الصحيح. "نزل الأبرار" (٣٣٨).

٢٩٧٧- عن عائشة رضى الله عنها، قالت: أقبلنا من مكة فى حج أو عمرة، وأسيد بن حضير يسير بين يدى رسول الله ﷺ، فتلقانا غلمان من الأنصار، وكانوا يتلقون أهاليهم إذا قدموا. أخرجه الحاكم فى "المستدرك" أيضا (١:٤٨٨). وصححه على شرط مسلم، وأقره الذهبى.

٢٩٧٨- عن ابن عمر مرفوعا: «إذا لقيت الحاج فسلم عليه وصافحه، ومره أن يستغفر لك قبل أن يدخل بيته؛ فإنه مغفور له». رواه أحمد فى "مسنده". "كنز العمال" (٣:٣). وهو حسن أو صحيح.

٢٩٧٩- عن عمر رضى الله عنه، قال: تلقوا الحاج والعمار والغزاة، فليدعوا لكم قبل أن يتدنسوا. رواه ابن أبى شيبة. "كنز العمال" (٣:٢٧).

المقام بمكة والحال هذه، وإنما يقيم بها ما أئتلف قلبه بها، فإذا اختلف فليرتحل؛ كيلا يصاب ويبتلى بسوء الأدب مع بيت الله وشعائر عظمته فافهم. ومن هنا كره الإمام المجاورة بمكة المعظمة؛ لكون المرأ يؤخذ هناك بالإرادة والهم وإن لم يعمل؛ لقوله تعالى: ﴿ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم﴾. وحديث عائشة هذا صالح للاحتجاج به على المسئلة، والله تعالى أعلم.

وفى الآثار دلالة على استحباب تلقى الحجاج، وطلب الـدعاء منهم، وعليــه عمل الصالحــين من المؤمنـين. وروى مسدد وابن أبى شيبــة عن عمر رضى الله عنه قال: يغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج بقية ذى الحجة والمحــرم وصفر وعشرا من ربيع الأول. كذا فى "كنـز العمال" (٣:٢٧). ولم أقف على أسانيد بعض هذه الآثار، ولا بأس بمثلها فى فضائل الأعمال، والحمد لله العلى المتعال.

أبواب الإحصار

باب أن الإحصار لا يختص بالعدو ووجوب القضاء على المحصر وما استيسر من الهدى

٢٩٨٠- عن الحجاج بن عمرو، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من كسر أو عرج فقد حل وعليه حجة أخرى». قال عكرمة: فذكرت ذلك لابن عباس، وأبي هريرة، فقالا: صدق. رواه الخمسة. وفي رواية لأبي داود وابن ماجه: «من عرج

باب أن الإحصار لا يختص بالعدو ووجوب القضاء على المحصر وما استيسر من الهدى

قوله: "عن الحجاج" إلخ، الحديث نص في محل النزاع، وقد اختلف السلف في حكم المحصر على ثلاثة أنحاء: الأول أن الإحصار بختص بالعدو أو يعمه والمرض سواء، فقال ابن عمر: إن المريض لا يحل ولا يكون محصرا إلا بالعدو. وهو قول مالك، والليث، والشافعي. وقال الزبير، وعروة وابن الزبير: إن المرض والعدو سواء، ولكن لا يحل إلا بالطواف. ولا نعلم لهما موافقا من فقهاء الأمصار. وقال ابن مسعود، وابن عباس: العدو والمرض سواء، يبعث بدم ويحل به إذا نحر في الحرم. وهو قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد، وزفر، والثوري. كذا في "أحكام القرآن" للجصاص (١:٣٦٨).

والسبب في هذا الاختلاف أنهم اختلفوا في تفسير الإحصار؛ فالمشهور عن أكثر أهل اللغة منهم الأخفش، والكسائي، والفراء، وأبو عبيد، وأبو عبيدة، وابن السكيت، وثعلب، وغيرهم: أن الإحصار إنما يكون بالمرض، وأما بالعدو فهو الحصر. وقال بعضهم: إن أحصر وحصر بمعنى واحد. كذا في النيل (٤:٣٢١) وأنكره أبو العباس المبرد والزجاج وقالا: هما مختلفان في المعنى، ولا يقال في المرض: حصره، ولا في العدو: أحصره، قالا: وإنما هذا كقولهم حبسه إذا جعله في الحبس، وأحبسه أي عرضه للحبس، وقتله أوقع به القتل، وأقتله أي عرضه للقتل، وقبره دفنه في القبر، وأقبره عرضه للدفن في القبر، وكذلك حصره حبسه وأوقع به الحصر، وأحصره عرضه للحصر، كذا في "أحكام القرآن" للرازي (٢:٣٦٨)، ومثله في تفسير ابن جرير تحت قوله تعالى: ﴿فإن أحصرتم﴾ الآية.

أو كسر أو مرض». فذكر معناه وفى رواية لأحمد: «من حبس بكسر أو مرض»، والحديث سكت عنه أبو داود، والمنذرى، وحسنه الترمذى، وأخرجه أيضا ابن خزيمة، والحاكم. "نيل الأوطار" (٤:٣٢٠).

وأما ما روى الشافعي رحمه الله فى "مسنده" عن ابن عباس قال: لا حصر إلا حصر العدو، فأما من حبسه الله بكسر أو مرض فليس بحصر. صحح الحافظ إسناده، كما فى "النيل" (٤:٣٢٠). فليس فيه ما يضرنا ويفيد الخصم، فقد أخبر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما: أن الحصر يختص بالعدو، وأن المرض لا يسمى حصرا. وهذا موافق لقول من ذكرنا قولهم من أهل اللغة فى معنى الاسم. ومن الناس من يظن أن هذا يدل على أن المريض لا يجوز له أن يحل، ولا يكون محصرا. وليس فى ذلك دلالة على ما ظن؛ لأنه إنما أخبر عن معنى الاسم، ولم يخبر عن معنى الحكم.

فإن قيل: لم يختلف الرواة أن هذه الآية نزلت فى شأن الحديبية، وكان النبى ﷺ وأصحابه ممنوعين بالعدو، فأمرهم الله بهذه الآية بالإحلال من الإحرام، فدل على أن المراد بالإحصار هو حصر العدو. قيل له: لما ثبت بما قدمته من قول أهل اللغة أن اسم الإحصار يختص بالمرض ونحوه، وجب أن يكون اللفظ مستعملا فيما هو حقيقة فيه، وهو المرض، ويكون العدو داخلا فيه بالمعنى، ولو كان مراد الله تعالى تخصيص العدو بذلك دون المرض (ونحوه كإعواز النفقة، والضلال فى الطريق، وبقاء السفينة فى البحر) لذكر لفظا يختص به دون غيره، ومع ذلك لو كان اسما للمعنيين لم يكن نزوله على سبب موجبا للاقتصار بحكمه عليه، بل كان الواجب اعتبار عموم اللفظ دون السبب، كذا قاله الجصاص فى "أحكام القرآن" (١:٢٦٩).

قلت: ويمكن أن يقال: إن فى لفظ الإحصار إشارة إلى أن العدو لم يحصر النبى ﷺ وأصحابه عن دخول مكة، بل كان عرضهم للحصر لأمر سماوى، أ لا ترى أنه ﷺ لما سار بأصحابه حتى إذا كان بالثنية التى يهبط عليهم منها بركت به راحلته، فقال الناس: خلأت القصواء، خلأت القصواء، فقال النبى ﷺ: «ما خلأت القصواء، وما ذاك لها بخلق، ولكن حبسها حابس الفيل». ثم قال: «والذى نفسى بيده لا يسألوننى خطة يعظمون فيها حرمات إلا أعطيتهم إياها» ثم زجرها فوثبت، فعدل عنهم حتى نزل بأقصى الحديبية. ذكره البخارى فى "صحيحه" فى باب الشروط فى الجهاد والمصالحة. وقال تعالى: ﴿ولو لا رجال مؤمنون ونساء

. . . .

مؤمنات لم تعلموهم أن تطؤوهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله فى رحمته من يشاء، لو تـزيّلوا لعذّبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما﴾: فلأجل الإشارة إلى هذه الحقيقة عدل ههنا عن لفظ "حصرتم" إلى قوله: "أحصرتم"، ولأجل التشنيع على المشركين فى إرادتهم صد النبى ﷺ وأصحابه عن البيت، قال: ﴿هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفا أن يبلغ محله﴾. فاعتبر الحقيقة مرة، وجعل حصرهم كلا حصر، والصورة أخرى لحكمة التشنيع والتفريع، فكون الآية فى شأن الحديبية لا يدل على أن المراد بالإحصار هو حصر العدو لا غير فافهم فإنه من المواهب، والحمد لله العلى المتعال.

ومما يدل على تحقق الإحصار بغير العدو هذا الحديث الذى بدأنا به الباب، وهو نص فى محل النزاع؛ فإنه ﷺ قال: «من كسر أو عرج فقد حل» أى جاز أن يحل، بأن يبعث هديا إلى الحرم ينحر فيه، كما يقال للمرأة المعتدة التى انقضت عدتها: حلت للأزواج، ويريدون به قد جاز لها أن تحل بالتزويج. ويدل عليه من جهة النظر أن المحصر بالعدو لما جاز له الإحلال لتعذر وصوله إلى البيت –وكان ذلك موجودا فى المرض– وجب أن يكون بمنزلته، ألا ترى أنه متى لم يتعذر وصوله إلى البيت بمنع العدو لم يجز له أن يحل؟ فدل ذلك على أن المعنى فيه تعذر وصوله إلى البيت. ويدل على ذلك موافقة مخالفينا إيانا على أن المرأة إذا منعها زوجها من حجة التطوع بعد الإحرام جاز لها الإحلال، وكانت بمنزلة المحصر مع عدم العدو، وكذلك من حبس فى دين أو غيره، فتعذر عليه الوصول إلى البيت، كان فى حكم المحصر، فكذلك المريض. كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (١:٢٦٩).

وقد أطال رحمه الله فى الأجوبة عن الدلائل القياسية للشافعية، فأجاد وأفاد بما لا مزيد عليه، وقد تركناها مخافة التطويل، فمن شاء فليراجعه. وقوله ﷺ فى حديث الحجاج: «وعليه حجة أخرى»، يدل على وجوب القضاء على المحصر، وقد أوجبه عليه العراقيون، ومجاهد، وعكرمة، والنخعى، والشعبى، استدلالا بأنه عليه الصلاة والسلام وأصحابه اعتمروا فى العام المقبل قضاء لتلك العمرة، ولذلك سميت عمرة القضاء، ولحديث الحجاج هذا، كذا فى "الجوهر النقى" (١:٣٥٧).

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: واختلفوا أيضا فيمن أحصر وهو محرم بحج تطوع

٢٩٨١- حدثنى المثنى، ثنا أبو صالح، ثنى معاوية، عن على، عن ابن عباس، قوله: «فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى»، يقول: من أحرم بحج أو بعمرة، ثم حبس

أو بعمرة تطوع، فقال أصحابنا: عليه القضاء[1] سواء كان الإحصار بمرض أو عدو إذا حل منهما بالهدى، وأما مالك والشافعى فلا يريان الإحصار بمرض، ويقولان: إن حصر بعدو فحل فلا قضاء عليه فى الحج ولا فى العمرة. والدليل على وجوب القضاء قوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾، وذلك يقتضى الإيجاب بالدخول، ولما وجب بالدخول صار بمنزلة حجة الإسلام والنذر، فيلزمه القضاء بالخروج منه قبل إتمامه، سواء كان معذورا فيه أو غير معذور؛ لأن ما قد وجب لا يسقطه العذر، فلما اتفقوا على وجوب القضاء بالإفساد وجب عليه مثله فى الإحصار. وأيضا فإن من ترك موجبات الإحرام لا يختلف فيه المعذور وغيره، والدليل عليه أن الله تعالى قد عذر حالق رأسه من أذى، ولم يخله من إيجاب فدية عليه، سواء كان ذلك فى إحرام فريضة أو تطوع، واتفق الجميع أن على المريض القضاء إذا فاته الحج وإن كان معذورا فى الفوات، كما يلزمه لو قصد إلى الفوات من غير عذر، والمعنى فى استواء حكم المعذور وغير المعذور ما لزمه من الإحرام بالدخول، وهو موجود فى المحصر، فوجب أن لا يسقط عنه القضاء، ويدل عليه من جهة السنة حديث الحجاج بن عمرو: «كسر أو هرج فقد حل وعليه الحج من قابل»، ولم يفرق بين حجة الإسلام والتطوع اهـ (١: ٣٧٩).

وبهذا ظهر الجواب عما قاله الشافعى رحمه الله كما فى "فتح البارى": ولا قضاء عليه من قبل أن الله تعالى لم يذكر قضاء اهـ (٤: ١٠). قلنا: وكذا لم يذكر الله تعالى أن على المريض القضاء إذا فاته الحج، وإنما قال: ﴿فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أونسك﴾. فذكر الفدية ولم يذكر القضاء إذا فاته الحج لأجل مرضه، وقد اتفق الجميع على وجوب القضاء عليه.

قوله: "حدثنى المثنى" إلخ، دلالته على تحقق الإحصار بالمرض وبكل عذر يحبسه، وعلى وجوب القضاء على المحصر ظاهرة. وقد روى عن ابن عباس فيه قول آخر، وهو ما رواه عبد

(١) وقد أغرب الحافظ فى "الفتح" حيث قال: واستدل به أى بحديث ابن عباس: "قد أحصر رسول الله ﷺ، فحلق رأسه، وجامع نساءه، ونحر هديه حتى اعتمر عاما قابلا". على أن من تحلل بالإحصار وجب عليه قضاء ما تحلل منه، وهو ظاهر الحديث. وقال الجمهور: لا يجب، وبه قال الحنفية، وعن أحمد روايتان اهـ (٤-٦). فنسب إلى الحنفية القول بعدم وجوب القضاء، وهم أول قائل بالوجوب.

عن البيت بمرض يجهده، أو عذر يحبسه، فعليه قضاؤها. أخرجه الإمام الطبرى فى تفسيره (٢:١٢٤)، وسنده صالح حسن، وعلى بن أبى طلحة عن ابن عباس مرسل بينهما مجاهد، وذكر البخارى فى التراجم وغيرها من تفسيره رواية معاوية بن صالح عنه من ابن عباس شيئا كثيرا، ولكنه لا يسميه، كذا فى "التهذيب" (٧:٣٤٠).

٢٩٨٢- حدثنا ابن مرزوق، ثنا بشر بن عمر، ثنا شعبة، عن الحكم، قال: سمعت إبراهيم يحدث عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: أهل رجل من النخع بعمرة يقال له:

الرزاق: ثنا الثورى، عن ابن أبى نجيح، عن عطاء، ومجاهد، عن ابن عباس، قال: الحبس حبس العدو، فإن حبس وليس معه هدى حل مكانه، وإن كان معه هدى حل به، ولم يحل حتى ينحر الهدى، وليس عليه حج ولا عمرة. (ذكره البخارى معلقا بلفظ: إنما البدل على من نقص حجه بالتلذذ، فأما من حبسه عذر أو غير ذلك فإنه يحل ولا يرجع).

وقد روى عن عطاء إنكار ذلك على رواية رواها محمد بن بكر، قال: أخبرنا ابن جريج، عن عمرو بن دينار، قال: قال ابن عباس: ليس على من حصره العدو هدى، حسب أنه قال: ولا حج ولا عمرة. قال ابن جريج: فذكرت ذلك لعطاء قلت: هل سمعت ابن عباس يقول: ليس على المحصر هدى ولا قضاء إحصاره؟ قال: لا، وأنكره. كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (١:٢٧٨). قال: وهذه رواية لعمرى منكرة خلاف نص التنزيل، وما ورد بالنقل المتواتر اهـ.

قلت: ومحمد بن بكر هذا هو ابن عثمان البرسانى أبو عبد الله، أو أبو عثمان البصرى، من رجال الجماعة ثقة. روى عن ابن جريج، وشعبة، وسعيد بن أبى عروبة، وطبقتهم، وعنه أحمد، وإسحاق، وابن المدينى، ويحيى بن معين وغيرهم. كذا فى "التهذيب" (٩:٧٧). ولم أجد رواية محمد بن بكر هذا فى الكتب الموجودة عندى، ولكن الجصاص ثقة فى النقل، فيجوز لنا الاعتماد عليه.

قوله: "حدثنا ابن مرزوق" إلخ. قلت: أما شيخ الطحاوى فقد مر توثيقه فى الكتاب غير مرة، وبشر بن عمر هو ابن الحكم بن عقبة الزهرانى البصرى، من رجال الجماعة ثقة مأمون. كذا فى "تهذيب" (١:٤٥٥). وبقية الرواة ثقات معروفون لا يسئل عنهم، ودلالته على أن الإحصار لا يختص بالعدو، وأن عليه قضاء ما أحصر عنه وما استيسر من الهدى، وأن الهدى لا ينحر حيث أحصر، بل يجب عليه بعثه إلى الحرم ظاهرة. وهذا هو مذهب أصحابنا الحنفية، وفيه رد على من

عمير بن سعيد، فلدغ، فبينا هو صريع فى الطريق إذا طلع عليهم ركب فيهم ابن مسعود رضى الله عنه، فسألوه، فقال: ابعثوا بالهدى، واجعلوا بينكم وبينه يوما أمارة، فإذا كان ذلك فليحل. قال الحكم: وقال عمارة بن عمير: وكان حدثتك به عن عبد الرحمن بن يزيد أن ابن مسعود قال: وعليه العمرة من قابل. قال شعبة: سمعت سليمان حدثه به مثل ما حدث به الحكم سواء. أخرجه الطحاوى (١:٤٣٢). وسنده صحيح.

٢٩٨٣- روى الواقدى فى المغازى عن جماعة من مشايخه قالوا: لما دخل هلال ذى القعدة سنة سبع أمر رسول الله ﷺ أصحابه أن يعتمروا قضاء عمرتهم التى صدوا عنها، وأن لا يتخلف أحد ممن شهد الحديبية، فلم يتخلف ممن شهدها إلا من قتل بخيبر أو مات، وخرج معه ناس ممن لم يشهد الحديبية، فكان عدة من معه من المسلمين ألفين. ذكره الحافظ فى "التلخيص الحبير" (١:٢٣١). وقال: والواقدى إذا لم يخالف الأخبار الصحيحة ولا غيره من أهل المغازى مقبول فى المغازى عند أصحابنا اهـ. قلت: ولما ذكره الواقدى شواهد ذكرناها فى الحاشية.

قال: لا إحصار فى العمرة، لأنها لا وقت لها، بل يجب على المعتمر أن لا يحل حتى يزول الإحصار، فيطوف بالبيت ويسعى. وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: وحكى عن محمد ابن سيرين: أن الإحصار يكون من الحج دون العمرة، وذهب إلى أن العمرة غير موقتة، وأنه لا يخشى لفوات. وقد تواترت الأخبار بأن النبى ﷺ كان محرما بالعمرة عام الحديبية، وأنه أحل من عمرته بغير طواف، ثم قضاها فى العام القابل، وسميت عمرة القضاء اهـ (١:٢٧١).

قوله: "روى الواقدى" إلخ، قلت ويشهد ما ذكره ابن هشام فى "السيرة" عن ابن إسحاق: أن النبى ﷺ خرج فى ذى القعدة -فى الشهر الذى صده فيه المشركون- معتمرا عمرة القضاء، مكان عمرته التى صدوه عنها. قال ابن إسحاق: وخرج معه المسلمون ممن كان صد معه فى عمرته تلك، وهى سنة سبع اهـ (١:٢١١). وقال الشافعى: لم يأمر النبى ﷺ أحدا ممن أحصر معه فى الحديبية بأن يقضى، ولو لزمهم القضاء لأمرهم، وقد علمنا من متوطئ أحاديثهم أى أهل المغازى أنه كان معه عام الحديبية رجال معروفون، ثم اعتمر عمرة القضية، فتخلف بعضهم بالمدينة من غير ضرورة فى نفس ولا مال. كذا فى "فتح البارى" (٤:١٠).

قلت: قد جزم أهل المغازى بأن الذين كانوا معه عام الحديبية أمرهم النبى ﷺ بالقضاء فى

٢٩٨٤- عن ابن عمر، أنه كان يقول: أ ليسْ حسبكم سنة رسول الله ﷺ؟ إن حبس أحدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة، ثم يحل من كل شيء حتى يحج

العام المقبل، ولم يتخلف منهم أحد عن عمرة القضاء إلا من قتل بخيبر أو مات، والشافعي رحمه الله جازم بأنه ﷺ لم يأمرهم بالقضاء، وقد تخلف بعض منهم بغير عذر، ولا يخفى أن الشافعي رحمه الله ناف لما أثبته آخرون، والمثبت مقدم على النافي. قال الحافظ في "الفتح": ويمكن الجمع بينهما بأن الأمر كان على طريق الاستحباب اهـ. وهذا كله تمشية للمذهب، وإلا فأهل المغازى لم يجزموا بما قالوا إلا ولهم مستند فيه، والشافعي رحمه الله لم يذكر لما ادعاه سندا يعول عليه، والمرسل ليس بحجة عنده، فكيف يلزم غيره بما ذكره مرسلا من غير سند؟

وأيضا فقد ثبت عن ابن عباس: أن النبى ﷺ أمر أصحابه أن يبدلوا الهدى الذى نحروا عام الحديبية فى عمرة القضاء. كما سيأتى فى الباب الآتى، وبعيد أن يأمرهم بإبدال الهدى ولا يأمرهم بقضاء العمرة؛ فإن الهدى الذى نحروه حيث أحصروا كان قد بلغ محله عند الشافعي رحمه الله، فلم يكن عليهم قضاءه، والعمرة أحلوا منها من غير طواف بالبيت والسعى بين الصفا والمروة، ومثل تلك العمرة التى يحل منها صاحبها يجب عليه قضاءها عند الشافعي فى غير المحصر، فكان القياس أن يؤمروا بقضاء العمرة أولا، وبإبدال الهدى ثانيا، ولا يتصور أن يؤمروا بإبدال الهدى ولا يؤمروا بقضاء العمرة فافهم. فإن فى أثر ابن عباس هذا تأييدا لأهل المغازى فى قولهم: إن النبى ﷺ أمر أصحابه أن يعتمروا قضاء عمرتهم التى صدوا عنها. ولو سلمنا أنه لم يأمرهم بذلك، فترك أمره ﷺ لا ينتهض لمعارضه ما تقدم مما يدل على وجوب القضاء؛ لأن ترك الأمر ربما كان لعلمهم بوجوب القضاء على من أحصر بدليل آخر، كحديث الحجاج بن عمرو؛ لأن حكم الحج والعمرة واحد، وكقوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾. والله تعالى أعلم.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ، قلت: حذف البخارى من الحديث أوله، وسنذكره فى باب الاشتراط فى الحج فانتظره. وقوله: طاف بالبيت وبالصفا إلخ، معناه إن حبس أحدكم عن الحج ثم زال الإحصار وقدر على العمرة، طاف بالبيت وسعى ثم يحل إلخ، ولو لم يقدر على العمرة فله أن يحل فى موضعه بأن يبعث الهدى إلى الحرم، ويوقت لنحره وقتا معلوما، ثم يحل لذلك الوقت، وقد وقع في رواية عبد الرزاق فى هذا الأثر: إن حبس أحدا منكم حابس عن البيت فإذا وصل إليه طاف به، الحديث. كذا فى "فتح البارى" (٤:٨) وفيه تأييد لما قلنا. وفيه دليل على أن المحصر عن

عاما قابلا، فيهدى، أو يصوم إن لم يجد هديا. رواه البخارى، والنسائى. "نيل الأوطار" (٤: ٣٢٠).

الحج يجب عله عمرة وحجة، وسيأتى دليل ذلك مفصلا إن شاء الله تعالى.

وقوله: "حتى يحج عاما قابلا"، فيه دليل على وجوب القضاء على المحصر. وقوله: فيهدى أو يصوم إلخ، فيه دليل على وجوب الهدى عليه، ولكن الإحصار الذى وقع فى عهد النبى ﷺ إنما وقع فى العمرة، فقاس العلماء الحج على ذلك، وهو من الإلحاق بنفى الفارق. قال الحافظ فى "الفتح": قال ابن التيمى: ذهب مالك إلى أنه لا هدى على المحصر، والحجة عليه هذا الحديث؛ لأنه نقل فيه حكم وسبب، فالسبب فيه الحصر، والحكم النحر، فاقتضى الظاهر تعلق الحكم بذلك السبب اهـ (٤: ٩).

قلت: وغفل رحمه الله قوله: "حتى يحج عاما قابلا"؛ فإن ابن عمر رضى الله عنه ذكر للحصر حكمين: الحج عاما قابلا، والهدى. ففيه دليل على وجوب القضاء على المحصر أيضا، ولم يقل به الشافعى رحمه الله. قال فى "النيل": وإلى وجوب الهدى على المحصر ذهب الجمهور، وهو ظاهر الأحاديث الثابتة عنه ﷺ أنه فعل ذلك فى الحديبية، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى﴾، وذكر الشافعى أنه لا خلاف فى ذلك فى تفسير الآية، وخالف فى ذلك مالك، فقال: إنه لا يجب الهدى على المحصر، وعول على قياس الإحصار على الخروج من الصوم للعذر، والتمسك بمثل هذا القياس فى مقابل ما يخالفه من القرآن والسنة من الغرائب التى يتعجب من وقوع مثلها من أكابر العلماء اهـ (٤: ٣٢١).

قلت: ولو صدر مثل هذا القياس فى مقابلة النص من أصحابنا الحنفية لصاح المحدثون بأجمعهم، وأطلقوا ألسنتهم بذم الرأى وأهله، وسلخوا جلودنا على أبداننا، وإذا وقع ذلك من مالك والشافعى وغيرهما نكسوا رؤسهم، ولم ينطقوا بحرف بيد أن يتعجبوا، ولا يعدون هؤلاء من أصحاب القياس، ولا يلقبونهم بأهل الرأى كما لقبوا به الحنفية، فهل هذا إلا تحامل وتحكم بارد؟ وسيعلم الناظر فى كتابنا هذا أن الحنفية أتبع الناس للأثر، وغيرهم أتبع للرأى منهم.

هذا، وظنى أن مالكا رحمه الله لم يعول فى المسئلة على القياس، ولم يتمسك بالرأى، بل تمسك بما رواه عمرو بن دينار عن ابن عباس: ليس على من حصره العدو هدى. حسب أنه قال: ولا حج ولا عمرة. ومعناه أن المحصر إن لم يكن معه هدى حل مكانه، ولا هدى عليه للإحصار،

باب تحقق الإحصار فى العمرة كالحج

٢٩٨٥- نافع أن عبد الله بن عبد الله، وسالم بن عبد الله، كلما عبد الله حين نزل الحجاج لقتال ابن الزبير، فقالا: لا يضرك أن لا تحج العام، فإنا نخشى أن يكون بين الناس قتال، ويحال بينك وبين البيت. قال: إن حيل بينى وبينه فعلت كما فعل رسول الله ﷺ وأنا معه حين حالت كفار قريش بينه وبين البيت، أشهدكم أنى قد أوجبت عمرة. فانطلق حتى أتى ذا الحليفة فلبى بالعمرة، ثم قال: إن خلى سبيلى قضيت عمرتى، وإن حيل بينى وبينه فعلت كما فعل رسول الله ﷺ وأنا معه، ثم تلا: ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة﴾، ثم سار حتى إذا كان بظهر البيـــداء قال: ما أمـرهما إلا واحد، إن حيل بينى وبين العمرة حيل بينى وبين الحج، أشهدكم أنى قد أوجبت حجة مع عمرتى. الحديث، رواه مسلم (١: ٤٠٤) واللفظ له، والبخارى.

وإن كان معه هدى حل به، ولم يحل حتى ينحر الهدى. ولعله حمل قوله تعالى: ﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى﴾ على من كان معه هدى، فهو الذى استيسر له الهدى ظاهرا، وقـد قدمنا ما فى الروايات عن ابن عباس من الاختلاف، وقد أنكر عطاء على من روى عنه: ليس على المحصر هدى ولا قضاء. وقد روى على بن أبى طلحة عنه وجوب القضاء عليه، وروى أبو حاضر عنه أنه أمر المحصر بإبدال الهدى الذى نحره خارج الحرم، وقد مر، وروى عنه سعيد بن جبير وجوب الهدى والقضاء عليه جميعا كما سيأتى، وإذا اختلفت الأقوال عن مجتهد فالأولى الأخذ بما وافق فيـه الكتـاب والسنة والجماعـة، وترك ما خالفهم فيه، فالظاهـر أنه رجع عن قـوله المخالف لهم إلى ما يوافقهم، أو نشأ الاختلاف من اختلاف أفهام أصحابه، فلم يضبط بعضهم ما قاله، فرواه كما فهمه، والله تعالى أعلم.

باب تحقق الإحصار فى العمرة كالحج

قوله فى حديث نافع عن ابن عمر: "ما أمرهما إلا واحدا" إلخ، فيه دلالة على أن حكم العمرة والحج فى الإحصار سواء، وبه قال الجمهور بيد ما حكى عن ابن سيرين كما تقدم، وأسنده الطبرى عن ابن عباس، وابن عمر رضى الله عنهم، ثم رجح القول بأن المحصر سواء كان إحصاره عن الحج أو عن العمرة، يجوز له أن يحل حيث أحصر إذا بلغ الهدى محله، وذلك لتواتر الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه صد عام الحديبية عن البيت وهو محرم وأصحابه بعمرة، فنحر هو وأصحابه

. . . .

أمره الهدى، وحلوا من إحرامهم قبل وصولهم إلى البيت، ثم قضوا إحرامهم[١] الذى حلوا منه فى العام الذى بعده، ولم يدع أحد من أهل العلم بالسير ولا غيرهم أن رسول الله ﷺ ولا أحد من أصحابه أقام على إحرامه انتظارا للوصول إلى البيت والإحلال به وبالسعى بين الصفا والمروة اهـ (٢: ١٣٢).

قلت: والذى أسنده الطبرى عن ابن عباس وابن عمر إنما هو فى المحصر بالمرض ونحوه، وأما المحصر بالعدو فيجوز أن يحل حيث أحصر إذا بلغ الهدى محله عندهما أيضا، والفرق بينهما قد أبطله النص، وهو ما رواه الحجاج بن عمرو: من كسر أو عرج أو مرض وهو محرم فقد حل وعليه الحج من قابل. وصدقه ابن عباس. وأبو هريرة. فلعل ابن عباس رجع عن القول الذى وافق فيه ابن عمر إلى ما قاله الجمهور، وابن عمر أيضا رجع عن قوله: "لا إحصار فى العمرة" إلى ما قاله الجمهور، بدليل ما أخرجه الشيخان عنه: ما أمرهما أى الحج والعمرة إلا واحدا. فدل على أن حكم العمرة والحج فى الإحصار سواء، والله تعالى أعلم.

قال الموفق فى "المغنى": أجمع أهل العلم على أن المحرم إذا أحصره عدو من المشركين أو غيرهم، فمنعوه الوصول إلى البيت، ولم يجد طريقا آمنا، فله التحلل، وقد نص الله تعالى عليه بقوله: ﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى﴾. وثبت أن النبى ﷺ أمر أصحابه يوم حصروا فى الحديبية أن ينحروا ويحلقوا ويحلوا. وسواء كان الإحرام بحج، أو بعمرة، أو بهما، فى قول إمامنا، وأبى حنيفة، والشافعى. وحكى عن مالك: أن المعتمر لا يتحلل؛ لأنه لا يخاف الفوات. وليس بصحيح؛ لأن الآية نزلت فى حصر الحديبية، وكان النبى ﷺ وأصحابه معتمرين اهـ (٣: ٣٧١).

قلت: ولكن الرواية عن مالك لم تصح؛ فقد قال ابن العربى فى "أحكام القرآن" له: لا خلاف بين علماء الأمصار أن الإحصار عام فى الحج والعمرة، وقال ابن سيرين: للإحصار فى العمرة إلخ (١: ٥١). فلم يذكر فيه إلا خلاف ابن سيرين دون مالك رحمه الله، ولو كان فيه خلاف مالك لم يخف عليه؛ لكونه من أجل العلماء بمذهب مالك فافهم.

---

(١) فيه دلالة على أن عمرته ﷺ بعد الحديبية كانت قضاء للعمرة التى صد عنها، وقد أنكر الشافعى رحمه الله كونها قضاء لها كما تقدم، والإمام الطبرى شافعى المذهب، ولكنه خالف فى ذلك إمامه ووافق الجمهور.

باب يجب على المحصر عن العمرة عمرة و على المحصر عن الحج حجة و عمرة قضاء

٢٩٨٦– حدثنا عبيد بن إسماعيل الهبارى، ثنا عبد الله بن نمير، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة: «فإن أحصرتم» قال: إذا أهل الرجل بالحج فأحصر قال: يبعث بما استيسر من الهدى شاة، قال: فإن عجل قبل أن يبلغ الهدى محله، أو حلق رأسه، أو مس طيبا، أو تداوى، كان عليه فدية من صيام، أو صدقة، أو نسك، ﴿فإذا أمنتم﴾ فإذا برأ فمضى من وجهه ذلك حتى أتى البيت حل من حجه بعمرة، وكان عليه الحج من قابل، وإن هو رجع ولم يتم إلى البيت من وجهه ذلك، فإن عليه حجة وعمرة، ودما

باب يجب على المحصر عن العمرة عمرة و على المحصر عن الحج حجة و عمرة قضاء

قوله: "حدثنا عبيد بن إسماعيل" إلخ، قلت: قوله: فإذا برأ فمضى من وجهه ذلك حتى أتى البيت (بعد انقضاء الحج وفوات وقته) حل من حجه بعمرة، وكان عليه الحج من قابل، وإن هو رجع ولم يتم إلى البيت من وجهه ذلك، فإن عليه حجة وعمرة اهـ، ظاهر فى أن المحصر عن الحج إذا لم يصل إلى البيت من وجهه ذلك وحل حيث أحصر، فعليه حجة وعمرة من قابل، وهذا هو مذهب أصحابنا الحنفية.

قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: واختلف السلف وفقهاء الأمصار فى المحصر بالحج إذا حل بالهدى، فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس، ومجاهد عن عبد الله بن مسعود، قالا: عليه حجة وعمرة، فإن جمع بينهما فى أشهر الحج فعليه دم، وهو متمتع، وإن لم يجمعهما فى أشهر الحج فلا دم عليه، وكذلك قال علقمة، والحسن، وإبراهيم، وسالم، والقاسم، ومحمد ابن سيرين، وهو قول أصحابنا. وروى أيوب، عن عكرمة، عن ابن عباس[1] قال: أمر الله بالقصاص أو يأخذ منكم العدو، إن حجة بحجة، وعمرة بعمرة. وإنما يوجب أبو حنيفة عليه حجة وعمرة إذا أحل بالدم ثم لم يحج من عامه ذلك، فلو أنه أحل من إحرامه قبل يوم النحر، ثم زال الإحصار فأحرم بالحج وحج من عامه، لم يكن عليه عمرة؛ وذلك لأن هذه العمرة إنما هى التى يلزم بالفوات؛ لأن

---

(١) لم نقف على سنده مفصلا، والذى ذكرناه فى المتن موصول عن ابن عباس بسند صحيح، وهو قول ابن مسعود، أخرجه ابن أبى حاتم عنه كما سيأتى عن "الدر المنثور" فانتظر.

لتأخير العمرة، فإن هو رجع متمتعا فى أشهر الحج، فإن عليه ما استيسر من الهدى شاة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج، وسبعة إذا رجع. قال إبراهيم: فذكرت ذلك لسعيد بن جبير، فقال: كذلك قال ابن عباس فى ذلك كله. أخرجه الإمام الطبرى فى تفسيره (٢: ١٤٣)، ورجاله رجال الصحيح، وشيخه عبيد بن إسماعيل الهبارى أخرج له البخارى فى "الصحيح". كما فى "التهذيب" (٧: ٥٩).

٢٩٨٧- حدثنا يزيد بن سنان، ثنا يحيى بن سعيد القطان، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى﴾، قال: إذا أحصر الرجل بعث بالهدى. ﴿ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾، فإن عجل فحلق قبل أن يبلغ الهدى محله فعليه فدية من صيام أو صدقة، أو نسك، صيام ثلاثة أيام، أوتصدق على ستة مساكين، كل مسكين نصف صاع، والنسك شاة، فإذا أمن مما كان به ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج﴾ فإن مضى من وجهه ذلك فعليه حجة، وإن أخر العمرة إلى قابل فعليه حجة وعمرة. ﴿وما استيسر من الهدى، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج﴾ آخرها يوم عرفة، ﴿وسبعة إذا رجعتم﴾. قال: فذكرت ذلك لسعيد بن جبير، فقال: هذا قول ابن عباس، وعقد ثلاثين. أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" له (١: ٤٣٢). وسنده صحيح. ويزاد فيه ما تقدم عن الواقدى: أنه ﷺ أمر أصحابه أن يعتمروا قضاء عمرتهم التى صدوا عنها إلخ. وفيه دليل على وجوب العمرة على المحصر عن العمرة.

من فاته الحج فعليه أن يتحلل لعمرة، فلما حصل حجه فائتا كان عليه عمرة للفوات، والدم الذى عليه فى الإحصار إنما هو للإحلال، ولا يقوم مقام العمرة التى تلزم بالفوات؛ وذلك لأنه ليس فى الأصول عمرة يقوم مقام دم، ولا يسوغ لمالك والشافعى أن يجعلا دم الإحصار قائما مقام العمرة الواجبة بالفوات؛ لأنهما يقولان: الذى يفوته الحج عليه مع عمرة الفوات هدى. فهدى الإحصار عندهما هو الذى يلزم بالفوات، فلا يقوم مقام العمرة، كما لا يقوم مقامه بعد الفوات اهـ (١: ٢٧٧ و ٢٧٨).

قوله: "حدثنا يزيد بن سنان" إلخ، رجاله رجال الجماعة غير يزيد فمن رجال النسائى

باب هل يجب على المحصر الحلق إذا حل فى مكانه ولم يصل إلى البيت

٢٩٨٨- عن المسور ومروان فى حديث عمرة الحديبية والصلح: أن النبى ﷺ لما فرغ من قضية الكتاب قال لأصحابه: «قوموا فانحروا ثم احلقوا»، قال: فو الله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة، فذكر لها ما لقى من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبى الله! أ تحب ذاك؟ أخرج ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك، نحر بدنه، ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضا، حتى كاد بعضهم يقتل بعضا غما. الحديث، أخرجه البخارى مطولا (١: ٣٨٠).

صدوق ثقة نبيل. كذا فى "التهذيب" (١١: ٣٣٥). وإنما ذكرت هذا الأثر بسندين لئلا يغتر أحد بما ذكره الحافظ فى "الدراية" تحت قول صاحب "الهداية": عن ابن عمرو ابن عباس أن المحصر بالحج إذا تحلل فعليه حجة وعمرة: لم أجده، نعم ذكره أبو بكر الرازى عن ابن عباس وابن مسعود بغير إسناد اهـ (٢١١). فقد نبهناك على أن الأثر مروى عن علقمة وعن ابن عباس بسند صحيح متصل، وقول علقمة هو قول عبد الله بن مسعود، يدل على ذلك صنيع الحافظ السيوطى؛ فإنه ذكر هذا الأثر فى "الدر المنثور" وعزاه إلى سعيد بن منصور وابن جرير، وعبد بن حميد، وابن أبى حاتم، من طريق إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود اهـ (١: ٢١٢). وأما ابن عمر فقد روى عنه البخارى والنسائى ما يدل على وجوب حجة وعمرة على المحصر عن الحج، ولفظه: أنه كان يقول: أ ليس حسبكم سنة رسول الله ﷺ؟ إن حبس أحدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة، ثم يحل من كل شيء حتى يحج عاما قابلا، فيهدى أو يصوم إن لم يجد هديا. فقوله: "طاف بالبيت وبالصفا والمروة" ظاهر فى وجوب العمرة، وقوله: "حتى يحج عاما قابلا" صريح فى وجوب الحج عليه، فافهم واشكر، فقد اطلعناك على إسناد أثر لم يظفر مثل الحافظ بإسناده.

باب هل يجب على المحصر الحلق إذا حل فى مكانه ولم يصل إلى البيت؟

قوله: "عن المسور ومروان" إلخ، قلت: احتج بقوله ﷺ لأصحابه: «قوموا فانحروا ثم احلقوا» إلخ، من قال بوجوب الحلق على المحصر بعد أن ينحر هديه للإحصار، وهو قول أبى يوسف رحمه الله؛ فإن ظاهر الأمر الوجوب.

٢٩٨٩- عن المسور أن النبي ﷺ نحر قبل أن يحلق، وأمر أصحابه بذلك. أخرجه البخاري أيضا، وأحمد ولفظه: حلق بالحديبية في عمرته، وأمر أصحابه بذلك، ونحر بالحديبية قبل أن يحلق، وأمر أصحابه بذلك. كذا في "نيل الأوطار" (٤: ٣٢٢).

٢٩٩٠- عن عائشة (أم المؤمنين رضي الله عنها) زوج النبي ﷺ في حديث طويل: فقدمت مكة وأنا حائض، ولم أطف بالبيت ولا بين الصفا والمروة، فشكوت ذلك إلى النبي ﷺ، فقال: «انقضي رأسك وامتشطي، وأهلي بالحج، ودعي العمرة»،

قال الجصاص في "أحكام القران" له (١: ٢٧٥): وقد اختلفوا في المحصر هل عليه حلق أم لا؟ فقال أبو حنيفة ومحمد: لا حلق عليه. وقال أبو يوسف في إحدى الروايتين عنه: يحلق، فإن لم يحلق فلا شيء عليه. وروى عنه: أنه لا بد من الحلق. لهما أن الحلق إنما ثبت نسكا مرتبا على قضاء المناسك، ولم يثبت على غير هذا الوجه، فغير جائز إثباته نسكا إلا عند قيام الدلالة، إذ قد ثبت أن الحلق في الأصل ليس بنسك، ومن ههنا لو أحرمت المرأة تطوعا بغير إذن زوجها، والعبد بغير إذن مولاه، جاز للزوج والمولى أن يحللاهما بغير حلق ولا تقصير، وذلك بأن يفعل بهما أدنى ما يحظره الإحرام من طيب أو لبس، وهذا يدل على أن الحلق غير واجب على المحصر؛ لأن هذين بمنزلة المحصر، ولو كان الحلق واجبا وهو ممكن لكان على من يملك الإحلال أن يحللهما بالحلق والتقصير، وإنما جاز له إحلال العبد والمرأة بغير حلق ولا تقصير لكونهما لم يفعلا سائر المناسك التي رتب عليها الحلق، فوجب أن يجوز لسائر المحصورين الإحلال بغير حلق لهذه العلة.

ولأبي يوسف ما ورد في الآثار من أمر النبي ﷺ لأصحابه بالحلق عام الحديبية، وقد أحلوا قبل أن يقضوا من المناسك شيئا، والقياس على العبد والأمة الغير المأذونين فاسد؛ لكونهما قد عرضا إحراميهما للفساد إذا أحرما بدون إذن الزوج والمولى، فليسا بمحصرين وإن كانا بمنزلة المحصر في بعض الأحكام. هذا، وقد انتصر الجصاص الرازي في "أحكام القرآن" للطرفين فرجح قولهما، والطحاوي في "معاني الآثار" لأبي يوسف فرجح قوله، ومن أراد البسط في دلائل المسألة وأجوبة الفريقين فليراجعهما.

قوله: "عن عائشة رضي الله عنها" إلخ، قلت: احتج به محمد وأبو حنيفة قالا: فقد أمر النبي ﷺ عائشة برفض العمرة قبل استيعاب أفعالها، ولم يأمرها بالحلق والتقصير حين لم تستوعب أفعال العمرة، فدل ذلك على أن من جاز له الإحلال من إحرامه قبل قضاء المناسك فليس عليه

ففعلت، فلما قضينا الحج أرسلنى النبى ﷺ مع عبد الرحمن بن أبى بكر إلى التنعيم، فاعتمرت، فقال: «هذه مكان عمرتك»، الحديث، أخرجه البخارى (١:٢١١).

باب أن محل الهدى الحرم للمحصر و غيره دون الحل

وقول الله عز وجل: ﴿حتى يبلغ الهدى محله﴾

وقوله: ﴿هديا بالغ الكعبة﴾، وقوله: ثم محلها إلى البيت العتيق

٢٩٩١– عن عطاء بن أبى رباح، عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «كل عرفة موقف، وكل منى منحر، وكل المزدلفة موقف، وكل فجاج مكة طريق ومنحر».

الإحلال بالحلق. ويمكن أن يقال: إن قوله: انقضى رأسك وامتشطى» فى معنى قوله: قصرى شعر رأسك»؛ فإن بعض النساء تنكسر شعرها بالمشط كثيرا، فيكون الامتشاط فى حقها كالتقصير، والله تعالى أعلم. وقول أبى يوسف هو الذى يميل إليه الفؤاد، وصلى الله تعالى على خبر العباد، وسيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الأمجاد، إلى يوم التناد. وبدل لصحة قول أبى يوسف أنه ﷺ دعا للمحلقين بالمغفرة ثلاثا، وللمقصرين مرة فى قصة الحديبية، كما فى "فتح البارى" مفصلا (٣:٤٤٨ و ٤٤٩) وهذا يقتضى كون الحلق والتقصير نسكا للمحصرين، ولو لم يكن من المناسك لما دخله التفضيل كسائر المباحات، بل ولم يفعله رسول الله ﷺ؛ لأنه لم يكن من عادته فيفعله عادة، ولا فيه فضل فى نفسه فيفعله لفضله، فثبت أن حلقه ﷺ بالحديبية وأمره به لم يكن إلا لكونه نسكا للمحصرين كما هو نسك للحاج والمتعمرين فى غير حالة الإحصار والله تعالى أعلم.

باب أن محل الهدى الحرم للمحصر و غيره دون الحل

وقوله تعالى: ﴿حتى يبلغ الهدى محله﴾، وقوله: ﴿هديا بالغ الكعبة﴾

وقوله: ﴿ثم محلها إلى البيت العتيق﴾

قوله: "عن عطاء" إلخ، قلت: فكما أن قوله عليه السلام: «كل عرفة موقف وكل المزدلفة[1] موقف» (غير ما استثنى عنهما من بطن عرنة، ووادى محسر، فى بعض الروايات) دل على أن ما سوى عرفة والمزدلفة ليس بموقف، كذلك قوله: «كل منى منحر» يدل على أن الهدى لا ينحر إلا فى محل متعين له، ولو لا قوله ﷺ: «كل فجاج مكة طريق ومنحر» لقلنا: إن محل

---

(١) ومعناه أن كل عرفة موقف للوقوف الذى هو فريضة الحج، وكل المزدلفة موقف للوقوف الذى هو واجب فيه، ولا يغنى الوقوف بأحدهما عن الآخر فافهم.

أخرجه أبو داود، وابن ماجة، وفيه أسامة بن زيد الليثى قال فى "التنقيح": روى له

الهدى منى فقط، فالهدى محله الحرم دون الحل، سواء كان دم الإحصار، أو دم الكفارات، أو هديا ساقه المتمتع والقارن أو الحاج والمعتمر، أو كان جزاء الصيد.

واتفق الأئمة[1] فى سائر الهدى أن لا ينحر إلا فى الحرم غير دم الإحصار فاختلفوا فيه، فقال أحمد، والشافعي، ومالك رحمهم الله تعالى: إن للمحصر نحره فى موضع حصره من حل أو حرم، إلا أن يكون قادرا على أطراف الحرم ففيه وجهان: أحدهما يلزم نحره فيه؛ لأن الحرم كله منحر، وقد قدر عليه. والثانى ينحره فى موضعه؛ لأن النبى ﷺ نحر هديه فى موضعه. وعن أحمد: ليس للمحصر نحر هديه إلا فى الحرم، ويواطى رجلا على نحره فى وقت يتحلل فيه، يروى هذا عن ابن مسعود فيمن لدغ فى الطريق، وروى نحو ذلك عن الحسن والشعبى والنخعى وعطاء كذا فى "المغنى" لابن قدامة (٣:٥١٩).

واحتجوا بأن النبى ﷺ وأصحابه نحروا هداياهم فى الحديبية، وهى من الحل قاله البخارى. قال مالك وغيره: إن النبى ﷺ وأصحابه حلقوا وحلوا من كل شيء قبل الطواف، وقبل أن يصل الهدى إلى البيت، ولم يذكر أن النبى ﷺ أمر أحدا أن يقضى شيئا، ولا أن يعودوا له، ويروى أن النبى ﷺ نحر هديه عند الشجرة التى كان تحتها بيعة الرضوان، وهى من الحل باتفاق أهل السير، قاله ابن قدامة. وعن الشافعي: إن بعض الحديبية فى الحل، وبعضها فى الحرم، لكن إنما نحر رسول الله ﷺ فى الحل استدلالا بقوله تعالى: ﴿وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفا أن يبلغ محله﴾ قال: ومحل الهدى عند أهل العلم الحرم، وقد أخبر الله تعالى أنهم صدوهم عن ذلك، فحيث ما أحصر ذبح وحل، ولا قضاء عليه من قبل أن الله تعالى لم يذكر قضاء. اهـ ملخصا من "فتح البارى" (٤:١٠).

ولنا ما ذكرنا من الآيات فى ترجمة الباب، وهى نص فى أن محل الهدايا والبدن الحرم؛ فإن الله عز وجل ذكر البدن والهدايا فقال: ﴿ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب لكم فيها منافع إلى أجل مسمى ثم محلها إلى البيت العتيق﴾. فجعل محلها الحرم، ولا محل للهدى دونه، وقد صرح الشافعي رحمه الله بأن محل الهدى عند أهل العلم الحرم. وأما قوله تعالى: ﴿وصدوكم

(١) قال الطيبي: ويجوز ذبح هدى الحصر حيث أحصر، ولا يجوز ذبح باقى الهدايا إلا فى الحرم. وقال أصحاب أبى حنيفة: لا يراق هدى المحصر إلا فى الحرم انتهى من حاشية "المشكاة" (٢٠٠).

مسلم متابعة فيما أرى، ووثقه ابن معين فى رواية انتهى. قال الزيلعى: فالحديث حسن. "نصب الراية" (١:٥٥٢).

عن المسجد الحرام والهدى معكوفا أن يبلغ محله﴾ فهو باعتبار الأكثر دون الكل، أ لا ترى أنهم لم يصدوا عثمان بن عفان عن المسجد الحرام، وأذنوا له[1] فى الطواف والسعى، إلا أنه لم يرض بأن يتمتع بالبيت دون رسول الله ﷺ، فكذلك الهدى بقى بعضه معكوفا أن يبلغ محله، وبعضه نحر فى الحرم، وهدى رسول الله ﷺ إنما نحر فى الحرم.

قال الحافظ فى "الفتح": وكان عطاء يقول: لم ينحر (رسول الله ﷺ) يوم الحديبية إلا فى الحرم. ووافقه ابن إسحاق. وقال غيره من أهل المغازى: إنما نحر فى الحل. وروى يعقوب بن سفيان من طريق مجمع بن يعقوب عن أبيه، قال: لما حبس رسول الله ﷺ وأصحابه نحروا بالحديبية وحلقوا، وبعث الله ريحا فحملت شعورهم فألقتها فى الحرم. قال ابن عبد البر فى "الاستذكار": فهذا يدل على أنهم حلقوا فى الحل. قلت: ولا يخفى ما فيه؛ فإنه لا يلزم من كونهم ما حلقوا فى الحرم أن لا يكونوا أرسلوا الهدى مع من نحره فى الحرم، وقد ورد ذلك فى حديث ناجية بن جندب الأسلمى، قلت: يا رسول الله! ابعث معى بالهدى حتى أنحره بالحرم، ففعل. أخرجه النسائى من طريق إسرائيل، عن مجزأة بن زاهر، عن ناجية وأخرجه الطحاوى من وجه آخر عن إسرائيل، لكن قال: عن ناجية عن أبيه اهـ (٤:٩).

وفى "الجوهر النقى" (١:٣٥٧): ويدل على أنه ﷺ نحر فى الحرم ما أخرجه النسائى بسند صحيح عن ناجية بن كعب الأسلمى، أنه أتى النبى ﷺ حين صد الهدى، فقال: يا رسول الله! ابعث به معى فأنا أنحره، قال: «كيف»؟ قال: آخذ به فى أودية لا يقدر عليه، قال: فدفعه إليه، فانطلق به حتى نحره فى الحرم اهـ. قلت: وفيه دلالة على أن المحصر محل هديه الحرم كسائر الهدى، لا يجوز له النحر دونه إلا إذا لم يقدر عليه أصلا، فعليه إبداله فى القضاء، ولو كان محل هديه محل الإحصار لم يهتم النبى ﷺ مثل تلك الحيلة لنحر هديه فى الحرم. وبهذا ظهر الجواب عما ذكره ابن قدامة بلفظ: يروى أنه ﷺ نحر هديه عند الشجرة إلخ، فإنه رواية عن مجهول من غير سند، وما أخرجه النسائى عن ناجية سنده صحيح، فهو المعتمد، وبه جزم عطاء وابن إسحاق أنه ﷺ لم ينحر هديه يوم الحديبية إلا فى الحرم.

---

(١) كما فى سيرة ابن هشام برواية ابن إسحاق (٢-١٦٦).

٢٩٩٢- عن عمرو بن ميمون، قال: سمعت أبا حاضر الحميرى يحدث أبى ميمون بن مهران، قال: خرجت معتمرا عام حاصر أهل الشام ابن الزبير بمكة، وبعث معى رجال من قومى بهدى، فلما انتهينا إلى أهل الشام منعونا أن ندخل الحرم، فنحرت الهدى مكانى، ثم أحللت، ثم رجعت، فلما كان من العام المقبل خرجت لأقضى عمرتى، فأتيت ابن عباس، فقال: أبدل الهدى؛ فإن رسول الله ﷺ أمر أصحابه أن يبدلوا الهدى الذى نحروا عام الحديبية فى عمرة القضاء. أخرجه أبو داود (١:٢٦٤)

قال الحافظ فى "الفتح": لكن لا يلزم من وقوع هذا وجوبه، بل ظاهر القصة أن أكثرهم نحر فى مكانه، وكانوا فى الحل، وذلك دل على الجواز اهـ. قلت: كلا، بل الظاهر من اهتمام ناجية بنحر هديه ﷺ فى الحرم، وسؤاله ﷺ عنه عن كيفيته، وذكر ناجية الحيلة فى ذلك، وجوبه، وأن على المحصر ذبح هديه فى الحرم كيفما قدر عليه ولو بحيلة؛ لقوله تعالى: ﴿ثم محلها إلى البيت العتيق﴾. وأما الأصحاب الذين نحروا فى مكانهم فى الحل، فالظاهر أنهم لم يتيسر لهم من ينحر هداياهم فى الحرم، كما تيسرنا ناجية للنبى ﷺ.

وأيضا فقد ظفرنا بحديث ابن عباس وسيأتى، وفيه: أن النبى ﷺ أمر أصحابه أن يبدلوا الهدى الذى نحروا عام الحديبية فى عمرة القضاء. وهذا دليل واضح فى وجوب نحر الهدى فى الحرم للمحصر، وإبداله الهدى فى القضاء إن كان ذبحه فى الحل فافهم. والله تعالى أعلم. وظنى أن تأئيد مذهب الإمام أبى حنيفة فى هذه المسئلة كما هو حقه لم يسبقنى إليه أحد من أهل العلم، وهذا من فضل ربى، اللهم ما أصبح بى من نعمة أو بأحد من خلقك، فمنك وحدك، لا شريك لك، فلك الحمد ولك الشكر، حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما تحب وكما ترضى.

قوله: "عن عمرو بن ميمون" إلخ، قلت: والمراد بأصحابه بعضهم الذين ذبحوا هداياهم خارج الحرم، يعنى أمرهم بأن ينحروا بدل ما نحروا فى السنة المتقدمة؛ لعدم إجزاء الأول لعدم وقوعه فى الحرم. قال الطيبى: يستدل بهذا الحديث من يوجب القضاء على المحصر إذا حل حيث أحصر، ومن يذهب إلى أن دم الإحصار لا يذبح إلا فى الحرم، فإنه ﷺ أمرهم بالإبدال؛ لأنهم نحروا هداياهم فى الحديبية خارج الحرم انتهى. قال القارى: وفيه دلالة على أنه ﷺ وبعض من تبعه ذبحوا دم إحصارهم فى أرض الحرم، وهو مذهب أبى حنيفة رحمه الله. كذا فى "بذل المجهود" (٣:١٣٦). قلت: ووجه الدلالة منه أن ابن عباس لم يقل: إن رسول الله ﷺ أبدل الهدى

وسكت عنه. وفى "الجوهر النقى" (١:٣٥٨): بسند حسن اهـ. وأخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١:٤٨٦) وزاد: قال عمرو (هو ابن ميمون): فكان أبى قد أهمه ذلك الذى نحروا عام الحديبية، يقول: لا أدرى هل أبدل أصحاب النبى ﷺ الهدايا التى نحروا بالحديبية فى عمرة القضاء أم لا؟ حتى حدثه أبو حاضر. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، وأبو حاضر شيخ من أهل اليمن مقبول صدوق اهـ. وأقره عليه الذهبى فى "تلخيصه".

الذى نحره عام الحديبية فى عمرة القضاء، فلو كان هديه قد نحر خارج الحرم لأبدل هديه فى القضاء، ولذكره ابن عباس رضى الله عنهما فافهم. وقال الخطابى: من أوجه يعنى القضاء فإنه يلزمه بدل الهدى؛ لقوله عز وجل: ﴿هديا بالغ الكعبة﴾، ومن نحر الهدى فى الموضع الذى أحصر فيه وكان خارجا من الحرم، فإن هديه لم يبلغ الكعبة، فيلزمه إبداله أو إبلاغه الكعبة، وفى الحديث حجة لهذا القول انتهى. كذا فى "الجوهر النقى" (١:٣٥٨).

وأما ما ذكره البيهقى وغيره عن حسين بن على رضى الله تعالى عنهما: أنه مرض بالسقيا وهو محرم، وأن عليا أمر برأسه فحلق، ونحر عنه جزورا، فأطعم أهل الماء. وفيه أن عليا نحر الجزور فى غير الحرم. قلت: ذكر الطحاوى أن هذا لا يصح؛ لأنهم لا يبيحون لمن لم يمنع من الحرم أن يذبح فى غيره، وإنما يختلفون إذا منع منه، فلما نحر على فى غيره وهو واصل إليه، دل على أنه لم يكن أراد به الهدى، ولكنه أراد به معنى آخر من الصدقة على أهل ذلك الماء، والتقريب إلى الله تعالى بذلك، انتهى كلامه. وقال صاحب "الجوهر النقى": ثم هذا الأثر حجة على البيهقى وأصحابه؛ لأنهم لا يرون الإحلال فى الإحصار بالمرض اهـ (١:٣٥٧).

ومما يدل على أنه ﷺ نحر هديه عام الحديبية فى الحرم ما ذكره الطحاوى: حدثنا ابن أبى داود قال: حدثنا سفيان بن بشر الكوفى، ثنا يحيى بن أبى زائدة عن محمد بن إسحاق عن الزهرى عن عروة عن المسور أن رسول الله ﷺ كان بالحديبية خباءه فى الحل ومصلاه فى الحرم. رجاله لهم ثقات غير سفيان بن بشر، فلم أقف على من ترجمه وفى كشف الأستار: سفيان بن بشر الكوفى بن أيمن بن غالب الأسدى أبو الحسن الكوفى عن شريك، وعنه ابن أبى داود. وقال ابن يونس فى "الغرباء": قدم مصر وحدث بها، وتوفى بمصر فى شوال سنة إحدى وأربعين ومأتين. كذا فى المغانى (٤١). قال الطحاوى: فثبت بما ذكرنا أن النبى ﷺ لم يكن صد عن الحرم، وأنه

٢٩٩٣- عن ابن عباس: وإذا كان معه هدى وهو محصر نحر إن كان لا يستطيع أن يبعث، وإ استطاع أن يبعث به لم يحل حتى يبلغ الهدى محله. رواه البخارى معلقا، ووصله إسحاق بن راهويه فى تفسيره، وابن جرير الطبرى. "فتح البارى" (٩:٤). وهو صحيح أو حسن.

٢٩٩٤- عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: أهل رجل منا بعمرة فلدغ، فطلع ركب فيهم عبد الله بن مسعود، فسألوه، فقال: يبعث بهدى، واجعلوا بينكم وبينه يوما أمارا، فإذا كان ذلك اليوم فليحل. قال عمارة بن عمير: فكان حسبك به عن عبد الرحمن بن يزيد عن عبد الله، وعليه العمرة من قابل، أخرجه الطبرى فى تفسيره (١٢٩:٢) بسند صحيح، وفى رواية له: قال: يبعث معكم بثمن هدى.

قد كان يصل إلى بعضه، ولا يجوز فى قول أحد[1] من العلماء لمن قدر على دخول شيء من الحرم أن ينحر هديه دون الحرم اهـ (٤٢٧:١). واحتجاج الطحاوى بهذا الأثر يدل على صحته عنده، ويجمع بينه وبين أثر ناجية أنه ﷺ كان مصلاه فى الحرم أول نزوله فى الحديبية، ثم لما صده المشركون عن البيت تأخر عن أرض الحرم، حفظا لجانب حرمته عن وقوع القتال والجدال فيه، وأرسل هديه على يد ناجية لينحره فى الحرم بحيلة حيث لا يراه المشركون والله تعالى أعلم.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. دلالته على معنى الباب ظاهرة، وأن المحصر إن استطاع أن يبعث بهديه إلى الحرم لم يحل حتى يبلغ الهدى محله.

قوله: "عن عبد الرحمن بن يزيد" إلخ، دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة. قال الطبرى: حدثنى محمد بن المثنى، ثنا محمد بن جعفر، ثنا شعبة، عن الحكم، قال: سمعت إبراهيم النخعى يحدث عن عبد الرحمن بن يزيد، فذكره. وهذا سند كما تراه رجاله كلهم ثقات لا يسئل عنهم.

فائدة: قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: فإن قيل: قال الله تعالى: ﴿هم الذين كفروا وصدّوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفا أن يبلغ محلّه﴾، وذلك فى شأن الحديبية، وفيه دلالة على أن النبى ﷺ وأصحابه نحروا هديهم فى غير الحرم، لو لا ذلك لكان بالغا محله. قيل له: هذا

---

(١) وفيه دلالة على أن ما ذكره ابن قدامة من الوجهين فى المحصر القادر على أطرف الحرم لا يصح، وإنما فيه وجه واحد فقط أنه يلزمه نحره فى الحرم، وما ذكر فى دليل الوجه الثانى من أن النبى ﷺ نحر هديه فى موضعه، ففيه أن القائلين بنحر هديه فى الحل لا يقولون: إنه نحر خارج الحرم مع قدرته على النحر فيه، بل لكونه صد عن الحرم، والله تعالى أعلم.

باب الاشتراط فى الحج والعمرة

٢٩٩٥- حدثنى يونس[1] قال: أخبرنا ابن وهب، أخبرنى يونس، عن ابن شهاب، عن سالم، قال: كان عبد الله بن عمر ينكر الاشتراط فى الحج ويقول: أ ليس حسبكم سنة رسول الله ﷺ؟ إن حبس أحدكم عن الحج طاف بالبيت والصفا والمروة، ثم حل

أدل شىء على أن يحله الحرم؛ لأنه لو كان محل الإحصار -وهو الحل- محلا للهدى لما قال: ﴿والهدى معكوفا أن يبلغ محلّه﴾ فلما أخبر عن منعهم الهدى عن بلوغ محله، دل ذلك على أن الحل ليس بمحل له، وهذا يصلح أن يكون ابتداء دليل فى المسئلة.

فإن قيل: فإن لم يكن النبى ﷺ وأصحابه ذبحوا الهدى فى الحل، فما معنى قوله: ﴿والهدى معكوفا أن يبلغ محلّه﴾؟ قيل له: لما حصل[2] أدنى منع جاز أن يقال: إنهم منعوا، وليس يقتضى ذلك أن يكون أبدا ممنوعا، فلما كان المشركون منعوا الهدى بدبا من الوصول إلى الحرم، جاز إطلاق الاسم عليهم بأنهم منعوا الهدى عن بلوغ محله، ثم لما وقع الصلح بين النبى ﷺ وبينهم، أطلقوه حتى ذبحه فى الحرم. (قلت: لكن حديث ناجية المتقدم ذكره يدفع الإطلاق، فالصحيح القول بأن المشركين قد صدوا الهدى معكوفا أن يبلغ محله، ولكنه لا يستلزم أن يكون النبى ﷺ امتنع عن إبلاغه المحل بحيلة ما، أ لا ترى أن رجلا لو منع آخر حقه جاز أن يقال: منعه حقه، وإن كان هو قد أخذ حقه منه بحيلة فافهم)، ويحتمل أن يراد به المحل المستحب فيه الذبح، وهو عند المروة أو بمنى، فلما منع ذلك أطلق فيه ما وصفت. انتهى ملخصا (١:٢٧٤).

باب الاشتراط فى الحج والعمرة

قوله: "حدثنى يونس" إلخ، قلت: أخرجه الدار قطنى أيضا، ولفظه: قال: حسبكم سنة نبيكم ﷺ إنه لم يكن يشترط، فإن حبس أحدكم حابس فإذا وصل البيت طاف به وبين الصفا والمروة، ويحلق ويقصر، وعليه الحج من قابل اهـ. قال فى "التعليق المغنى": وسنده صحيح. (٢:٢٦٢). وأخرجه الترمذى بطريق عبد الله بن المبارك، عن معمر عن الزهرى، وأخرجه النسائى من طريق ابن وهب، عن يونس، عن الزهرى. قاله الحافظ فى "الفتح" (٤:٧). ودلالته على إنكار

---

(١) هو يونس بن عبد الأعلى الصدفى من رجال مسلم والنسائى وغيرهما، روى عنه الطحاوى، والطبرى، ومسلم وغيرهم، كما فى "تهذيب التهذيب" وغيره.

(٢) حاصله أن هذه قضية مطلقة، وهى لا تقتضى الدوام فافهم.

من كل شيء حتى يحج عاما قابلا، ويهدى أو يصوم إن لم يجد هديا. أخرجه الإمام الطبرى فى تفسيره (٢: ١٣١). وسنده صحيح. وأخرجه البخارى مختصرا كما مر فى آخر أبواب الإحصار من هذا الكتاب.

الاشتراط ظاهرة، وهو قولنا معشرا لحنفية، وذهب إليه جماعة من التابعين، وبه قالت المالكية، كما فى "الفتح" أيضا (٤: ٨). قال الحافظ: والذى تحصل من الاشتراط فى الحج والعمرة أقوال: أحدها مشروعيته، ثم اختلف من قال به، فقيل: واجب لظاهر الأمر (فى حديث ضباعة وسنذكره) وهو قول الظاهرية. وقيل: مستحب، وهو قول أحمد. وغلط من حكى عنه إنكاره. وقيل: جائز، وهو المشهور عند الشافعية، وقطع به الشيخ أبو حامد اهـ (٤: ٨).

قلت: وتظهر ثمرة الاختلاف فى حق المحصر، فالذين قالوا بمشروعيته أجازوا له التحلل بغير الهدى إذا اشترط عند إحرامه، والذين أنكروه قالوا: إذا تحقق الإحصار صبر محرما حتى يزول المانع، فإن أدرك الحج فيها وإلا تحلل بأفعال العمرة، بأن يطوف ويسعى ويحلق، وإن أراد استعجال التحلل بالهدى جاز أيضا دفعا لضرر امتداد الإحرام، وإن لم يجد الهدى أو ثمنه أو من يبعث بهديه بقى محرما حتى يجد أو يزول، وإلا بقى محرما أبدا، ولا يفيد اشتراط الإحلال عند الإحرام شيئا. "لباب"، كذا فى غنية الناسك (١٦٧). وحجتنا أثر ابن عمر الذى فتحنا به الباب.

قال الحافظ: وأشار ابن عمر بإنكار الاشتراط إلى ما كان يفتى به ابن عباس، قال البيهقى: لو بلغ ابن عمر حديث ضباعة فى الاشتراط لقال به اهـ (٤: ٧). قلت: يا للعجب، أ فيظن بابن عمر أنه يعرف بفتيا ابن عباس ويردها عليه، ولا يعرف حجته التى كان يحتج بها؟ هذا من أمحل المحال؛ فإن فقيها لا يرد على فقيه إلا بعد معرفته بدلائل الجانبين، وترجيح أحدهما على الآخر، فالحق أن حديث ضباعة قد عرفه ابن عمر كما عرفه ابن عباس، ولكن ابن عباس لم يمل إليه، ولزم السنة التى عرفها من النبى ﷺ.

وحديث ضباعة أخرجه الشافعى رحمه الله، عن ابن عيينة. عن هشام بن عروة، عن أبيه: أن رسول الله ﷺ مر بضباعة بنت الزبير، فقال: «أما تريدين الحج»؟، فقالت: إنى شاكية، فقال لها: «حجى واشترطى أن محلى حيث حبستنى». قال البيهقى: قد ثبت هذا الحديث من أوجه عن النبى ﷺ، ثم ساقه من طريق عبد الجبار بن العلاء عن ابن عيينة موصولا بذكر عائشة فيه، وقال: وقد وصله عبد الجبار وهو ثقة. قال: ولقد وصله أبو أسامة ومعمر كلاهما عن هشام، ثم ساقه من

٢٩٩٦- أخبرنا أبوحنيفة، عن حماد، عن إبراهيم فى الرجل يشترط فى الحج

طريق أبى أسامة، وقال: أخرجه الشيخان.

قلت: طريق أبى أسامة أخرجها للبخارى فى كتاب النكاح لا فى الحج، بل حذف منه ذكر الاشتراط أصلا. وأما رواية معمر فأخرجها أحمد عن عبد الرزاق، ومسلم من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن هشام، والزهرى فرقهما، كلاهما عن عروة عن عائشة، ولقصة ضباعة شواهد، منها حديث ابن عباس: أن ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب أتت رسول الله ﷺ، فقالت: إنى امرأة ثقيلة -أى فى الضعف- وأنى أريد الحج، فما تأمرنى؟ قال: «أهلى بالحج واشترطى أن محلى حيث تحبسنى»، قال: فأدركت أخرجه مسلم، وأصحاب السنن، والبيهقى من طرق عن ابن عباس. قال الترمذى: وفى الباب عن جابر، وأسماء بنت أبى بكر. قلت: وعن ضباعة نفسها، وعن معدى بنت عوف، وأسانيدها كلها قوية، وصح لقول بالاشتراط عن عمر، وعثمان، وعلى، وعمار، وابن مسعود، وعائشة، وأم سلمة، وغيرهم من الصحابة، ولم يصح إنكاره عن أحد من الصحابة إلا عن ابن عمر، قاله الحافظ فى "الفتح" (٤: ٧ و ٨).

قلت: ويؤيد ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى ﷺ لم يشترط فى حجه ولا فى عمرة من عمره، ولم يأمر أحدا من أصحابه بذلك غير ضباعة، مع أن الحاجة ماسة إليه عموما، ولا يأمن أحد من عروض العوارض، فلو كان حكم الاشتراط عاما لأمر أصحابه به، وأخذ به بنفسه، فلما لم يكن شىء من ذلك ثبت أن الحكم خاص بضباعة، وهو واقعة عين لا عموم لها.

والظاهر أنه ﷺ قال ذلك لضباعة تطييبا لقلبها وتسكينا له، فإن القلب ربما لا ينشرح للإحرام إذا خاف عدم وفاءه بحقه؛ لما فيه من خلف الوعد ظاهرا، وإن أمكن تداركه بالهدى ونحوه، ألا ترى أن عائشة رضى الله عنها لم ترض لمكالمة ابن الزبير لما حلفت أن لا تكلمه، وإن كان تداركه بالكفارة ممكنا، فلما خشت فى يمينها بشفاعة بعض الصحابة ولجاج ابن الزبير وبكاءه عندها فكلمته. أعتقت ليمينها أربعين رقبة، ولم يطمئن قلبها بهذا القدر أيضا. فكانت تبكى وتقول: ليتنى لم أطلق اليمين وعينت. فكذلك لم ترض ضباعة بإطلاق الإحرام وهى تخالف على نفسه عدم وفاءها بحقه. فقال لها رسول الله ﷺ: «أهلى واشترطى»؛ كيلا يضطرب قبلها عند التحلل بالهدى ونحوه؛ فإن الهدى إنما هو كفارة التحلل فحسب، وأما اضطراب الفؤاد فليس تداركه إلا بالاشتراط، كيلا يلزم خلف الوعد بربها أصلا، وهذا مما يعرفه أصحاب القلوب فافهم.

قال: ليس شرطه بشيء. أخرجه محمد فى "الآثار" (٦٢). وسنده حسن صحيح. قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة اهـ.

وأما إنما يجوز لها التحلل بغير الهدى وبغير أفعال العمرة لأجل هذا الاشتراط فلا دلالة للحديث على ذلك، ومن ادعى فعليه البيان. ونحن معشر الحنفية لا تنكر الاشتراط، بأن لا يجوز التكلم بلفظ: اللهم محلى حيث حبستنى. بل معنى إنكارنا له أنه لا يفيد جواز التحلل بغير الهدى أو أفعال العمرة، فلا يضرنا صحة حديث ضباعة، ولا صحة القول بالاشتراط عن بعض الصحابة؛ فإن القدر الذى صح منه وثبت قد قلنا به. والذى أنكرناه لم يثبت بالحديث فافهم.

ويؤيد ابن عمر أيضا حديث الحجاج بن عمرو الأنصارى الذى تقدم فى أول أبواب الإحصار من هذا الكتاب، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من كسر أو عرج فقد حل وعليه حجة أخرى». قال عكرمة: فذكرت ذلك لابن عباس وأبى هريرة، فقالا: صدق. رواه الخمسة وأحمد ولفظه: «من حبس بكسر أو مرض» فذكر معناه، حسنه الترمذى، وصححه ابن خزيمة، والحاكم، والذهبى فى "تلخيص المستدرك"، كما فى بذل المجهود(٣: ١٣٦). فإن الحديث قد دل على جواز التحلل بالمرض ونحوه، سواء اشترط أو لم يشترط، وتأويله بأن من كسر أو عرج فقد جاز له التحلل إذا كان اشترط عند إحرامه، بعيد جدا، لا يقبله من له أدنى ممارسة بالحديث وفقهه.

ويؤيد ابن عمر أيضا قوله تعالى: ﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى﴾، فإنه يدل على توقف التحلل من الإحرام على ذبح ما استيسر من الهدى، والذى يقول بالاشتراط يجوز التحلل منه بدونه، مع أن حديث ضباعة ليس بنص فيه. وإن سلم فهو يخالف النص القرآنى، ولا يجوز ترك العمل به للخبر الواحد عندنا، كما هو مقرر فى الأصول. قال الأبى: وتأول آخرون الحديث على أن المراد بالتحلل فيه (أى فى قوله: اللهم محلى حيث حبستنى) التحلل بعمرة، وكذلك جاء الحديث مفسرا من رواية ابن المسيب: أنه ﷺ أمر جماعة أن تشترط: اللهم الحج أردت فإن تيسر وإلا فعمرة ونحوه عن عائشة أنها كانت تقول: للحج خرجت فإن منع منه بشيء فهو عمرة اهـ (٣: ٣٤١). قلت: هذا كما ترى منشأه تطييب القلب، وتخفيف ثقل العهد عنه فقط، فإن الحاج إذا تعسر عليه الحج يجوز له التحلل بالعمرة اتفاقا، اشترط أو لم يشترط، لكنه إذا اشترط كان فى تحلله بالعمرة أنشط قلبا، وأوسع صدرا منه إذا لم يشترط، والله تعالى أعلم. ولا بد له من إهداء الهدى على الحالين كما تقدم.

باب فوات الحج وما على من فاته ولا يجب عليه الهدى للفوات

٢٩٩٧– عن يحيى بن عيسى النهشلى، عن محمد بن أبى ليلى، عن عطاء، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أدرك عرفات فوقف بها والمزدلفة فقد تم حجه، ومن فاته عرفات فقد فاته الحج، فليتحلل بعمرة، وعليه الحج من قابل». أخرجه الدارقطنى، والنهشلى متكلم فيه، وقال فى "التنقيح": روى له مسلم. "زيلعى" (١:٥٤٢). قلت: وقال أحمد: ما أقرب حديثه. وقال أبو داود: بلغنى عن أحمد أنه أحسن الثناء عليه. وقال العجلى: ثقة. وقال أبو معاوية: اكتبوا عنه، فطالما رأيته عند الأعمش. ذكره ابن حبان فى الثقات، وقال مسلمة: لا بأس به. وضعفه ابن معين، قال النسائى: ليس بقوى. (وهذا تليين هين) كذا فى "التهذيب" (١١:٢٦٣). فالحديث صحيح حسن.

باب فوات الحج وما على من فاته ولا يجب عليه الهدى للفوات

قوله: "عن يحيى بن عيسى" إلخ، قال فى "الهداية": ومن أحرم بالحج وفاته الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فقد فاته الحج، لما ذكرنا أن وقت الوقوف يمتد إليه، وعليه أن يطوف ويسعى، ويقضى الحج من قابل، ولا دم عليه؛ لقوله عليه السلام –فذكر حديث المتن– ثم قال: والعمرة ليست إلا الطواف والسعى، ولأن الإحرام ما بعد ما انعقد صحيحا لا طريق للخروج عنه إلا بأداء أحد النسكين، وههنا عجز عن الحج فتتعين عليه العمرة، ولا عمرة عليه؛ لأن التحلل وقع بأفعال العمرة، فكانت فى حق فائت الحج بمنزلة الدم فى حق المحصر، فلا يجمع بينهما اهـ. قال المحقق فى "الفتح": وقوله: لأن التحلل إلخ، المراد أن لزوم الدم على المحصر لكونه تعجل الإحلال قبل الأعمال، وهذا قد حل بالأعمال، فلا يجب عليه الدم، لا ما يتخايل من ظاهر العبارة ليقال عليه: مقتضاه أن لا يجب على المحصر عمرة فى قضاء الحجة حينئذ اهـ (٣:٦١).

ووجه دلالة الحديث أما على وجوب التحلل بأفعال العمرة فظاهرة، وأما على عدم وجوب الهدى فلأنه ﷺ لم يأمر به حين بيانه لحكم الفوات، والموضع موضع بيان، فدل على أنه لا يجب عليه الهدى للفوات. وذهب الجمهور إلى وجوب الهدى على فائت الحج، واحتجوا لذلك بما روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال لأبى أيوب لما أضل راحلته ففاته الحج: أصنع كما يصنع المعتمر ثم قد حللت، فإذا أدركك الحج من قابل فاحجج واهد ما استيسر من الهدى. أخرجه مالك بإسناد

٢٩٩٨- عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ قال: «من وقف بعرفة بليل فقد أدرك الحج، ومن فاته عرفات بليل فقد فاته الحج، فليحلل بعمرة، وعليه الحج من قابل». أخرجه الدارقطني، وفيه رحمة بن مصعب قال الدارقطني: ضعيف، وقد تفرد به "زيلعي" (١:٥٤٢). قلت: قال الآجري: سألت أبا داود عنه، فأثنى عليه خيرا، وذكره ابن حبان في الثقات، كذا في "اللسان" (٢:٤٥٨). فالحديث حسن.

صحيح، إلا أنه اختلف فيه على سليمان بن يسار هل هو عن أبي أيوب أو عن هبار بن الأسود؟ قاله الحافظ في "الدراية" (٢١١). وفي "النيل": ولكن سليمان بن يسار لم يدرك القصة اهـ. (٤:٣٢٠)، فهو مع ثقة رجاله منقطع. وبما أخرج الشافعي رحمه الله: أخبرنا أنس بن عياض، عن موسى بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمر، فذكر مثل ما عن أبيه رضي الله عنهما. قال الحافظ في "الدراية": وهذا موقوف صحيح. وبما أخرجه ابن أبي شيبة عن عطاء، أن النبي ﷺ قال: «من لم يدرك الحج فعليه دم ويجعلها عمرة، وعليه الحج من قابل». قال الحافظ في "الدراية": وهو مرسل في إسناده ضعف اهـ (٢١١). وكل ذلك بعد تسليم صحته محمول عندنا على الندب؛ لما قدمنا من الحديث المرفوع أنه ﷺ لم يأمر بالهدى حين بيانه لحكم الفوات، وتأيد بما ذكره صاحب الهداية من المعنى، وهو أن فائت الحج قد تحلل بالأعمال، فلا يجب عليه الدم، بخلاف المحصر فإنه يتعجل الإحلال قبل الأعمال، والله تعالى أعلم.

قال ابن قدامة في "المغنى": إن آخر وقت الوقوف آخر ليلة النحر، فمن لم يدرك حتى طلع الفجر يومئذ فاته الحج، لا نعلم فيه خلافا، ومن فاته الحج يتحلل بطواف وسعى وحلاق، وهذا هو الصحيح من المذهب، وروى ذلك عن عمر بن الخطاب، وابنه، وزيد ابن ثابت، وابن عباس، وابن الزبير، ومروان بن الحكم، وهو قول مالك، والثورى، والشافعى، وأصحاب الرأى. ورواية أخرى (فى المذهب) يمضى فى حج فاسد، وهو قول المزنى. ولنا قول من سمينا من الصحابة، ولم نعرف لهم مخالفا، فكان إجماعا. ويلزمه القضاء من قابل، سواء كان الفائت واجبا أو تطوعا، روى ذلك عن عمر، وابن عباس، وابن الزبير، ومروان، وهو قول مالك، والشافعى، وأصحاب الرأى وعن أحمد: لا قضاء عليه، بل إن كانت فرضا فعلها بالوجوب السابق، وإن كانت نفلا سقطت؛ لأن النبى ﷺ لما سئل عن الحج أكثر من مرة قال: «بل مرة واحدة»، ولو أوجبنا القضاء كان أكثر من مرة. وجه الرواية الأولى ما ذكرنا من الحديث (أشار إلى حديث ابن عباس المذكور فى المتن)

باب جواز العمرة فى جميع السنة إلا أيام التشريق يوم عرفة ويوم النحر

٢٩٩٩– عن ابن عباس، أن النبى ﷺ، قال: «عمرة فى رمضان تعدل حجة». رواه الجماعة إلا الترمذى، لكنه له من حديث أم معقل. "نيل الأوطار" (٤:١٨٢). وأخرجه ابن حبان بلفظ: «عمرة فى رمضان تعدل حجة معى». "فتح البارى" (٣:٤٠) وفيه أيضا: قال ابن العربى: حديث العمرة هذا صحيح اهـ. وفى طريق لمسلم: «تقضى حجة أو حجة معى». وفى رواية لأبى داود: «تعدل حجة معى». من غير شك. "فتح القدير" (٣:٦١).

وإجماع الصحابة، ولأن الحج يلزم بالشروع فيه فصار كالمنذور. والمراد بالحديث أن الواجب بأصل الشرع حجة واحدة، وهذه إنما تجب بإيجابه لها بالشروع فيها كالمنذورة. قال: والهدى يلزم من فاته الحج فى أصح الروايتين، وهو قول من سمينا من الصحابة والفقهاء إلا أصحاب الرأى، فإنهم قالوا: لا هدى عليه، وهى الرواية الثانية عن أحمد؛ لأنه لو كان الفوات سببا لوجوب الهدى للزم المحرم هديان للفوات والإحصار. ولنا حديث عطاء وإجماع الصحابة اهـ (٣:٥٥١).

قلت: أما حديث عطاء فمرسل ضعيف كما ذكرنا، وأما إجماع الصحابة فمحمول على الندب دون الوجوب، بدليل ما ذكرنا من الحديث المرفوع فى المتن، والمعنى الفقهى فى الحاشية فافهم، والله تعالى أعلم. وقال العينى فى "البناية": روى عن الأسود أنه قال: سمعت عمر: من فاته الحج يحل بعمرة ولا دم عليه، وعليه الحج من قابل. ثم لقيت زيد بن ثابت بعد ذلك بثلاثين سنة، فقال مثل ذلك، وعن عثمان مثله اهـ (١:١٦٠٧). قلت: وأثر عمر وزيد ذكره محمد فى "المبسوط" بلاغا (٤:١٧٤)، وبلاغاته حجة عندنا. وأما أثر عثمان فلم أعرف من أخرجه وهذا يؤيد حملنا أقوال الصحابة فى الهدى على الندب دون الوجوب.

باب جواز العمرة فى جميع السنة إلا أيام التشريق ويوم عرفة ويوم النحر

قوله: عن ابن عباس: إلخ، فيه دلالة على جواز العمرة فى جميع السنة وفضلها فى رمضان. قال المحقق فى "الفتح": وأما أفضل أوقاتها فرمضان، وذكر حديث ابن عباس هذا وقال: كان السلف رحمهم الله يسمونها الحج الأصغر اهـ (٣:٦١).

وقال الحافظ فى "الفتح": فالحاصل أنه ﷺ أعلمها أن العمرة فى رمضان تعدل الحجة فى الثواب، لا أنها تقوم مقامها فى إسقاط الفرض؛ للإجماع على أن الاعتمار لا يجزئ عن حج

٣٠٠٠- عن قتادة سألت أنسا كم اعتمر النبى ﷺ؟ قال: أربع، عمرة الحديبية فى ذى القعدة حيث صده المشركون، وعمرة من العام المقبل فى ذى القعدة حيث صالحهم، وعمرة الجعرانة. وفى رواية قال: اعتمر أربع عمر فى ذى القعدة إلا التى اعتمر مع حجته. الحديث رواه البخارى فتح البارى (٣:٤٧٩).

٣٠٠١- عن عائشة: أن النبى ﷺ اعتمر عمرتين فى ذى القعدة، وعمرة فى شوال. رواه أبو داود وسكت عنه، ورجاله رجال الصحيح نيل (٤:١٨٢).

الفرض. ونقل الترمذى عن إسحاق بن راهويه: أن معنى الحديث نظير ما جاء: «أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن». وقال ابن العربى: حديث العمرة هذا صحيح، وهو فضل من الله ونعمته، فقد أدركت العمرة منزلة الحج بانضمام رمضان إليها. وقال ابن الجوزى: فيه أن ثواب العمل يزيد بزيادة شرف الوقت، كما يزيد بحضور القلب وبخلوص القصد. وقال بعضهم: يحتمل أن يكون مخصوصا بهذه المرأة، ففى رواية أحمد بن منيع: قال سعيد بن جبير: ولا نعلم هذا إلا لهذه المرأة وحدها. ووقع عند أبى داود فى حديث أم معقل فى آخره قال: فكانت تقول: الحج حجة، والعمرة عمرة، وقد قال هذا رسول الله ﷺ لى، فما أدرى أ لى خاصة تعنى أو للناس عامة. قال الحافظ: والظاهر حمله على العموم (لعموم قوله ﷺ) والسبب فى التوقف استشكال ظاهره، وقد صح جوابه، والله أعلم اهـ ملخصا (٢:٤٨٢).

قوله: "عن قتادة وعن عائشة" إلخ، دلالتهما على جواز العمرة فى جميع السنة وفى أشهر الحج ظاهرة. قال الشوكانى فى "النيل": وأحاديث الباب وما فى معناها مما تقدم تدل على مشروعية العمرة فى أشهر الحج، وإليه ذهب الجمهور، وذهبت الهادوية إلى أن العمرة فى أشهر الحج مكروهة، وعللوا ذلك بأنها تشغل عن الحج فى وقته، وهذا من الغرائب التى يتعجب الناظر منها؛ فإن الشارع ﷺ إنما جعل عمره كلها فى أشهر الحج لإبطال ما كانت عليه الجاهلية من منع الاعتمار فيها كما عرفت، فما الذى سوغ مخالفة هذه الأدلة الصحيحة والبراهين الصريحة، وألجأ إلى مخالفة الشارع وموافقة ما كانت عليه الجاهلية؟ اهـ (٤:١٨٣).

قلت: عسى أن يكون ألجأهم إلى ذلك قوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾. وقد أخرج ابن جرير فى تفسيره بسند صحيح عن ابن عمر قال: أن تفصلوا بين أشهر الحج والعمرة فتجعلوا العمرة فى غير أشهر الحج، أتم لحج أحدكم، وأتم لعمرته. وبسند صحيح بطريق شعبة عن قيس

٣٠٠٢- عن شعبة، عن يزيد الرشك، عن معاذة، عن عائشة رضى الله عنها، قالت: حلت العمرة فى السنة كلها إلا أربعة أيام: يوم عرفة، ويوم النحر، ويومان بعد ذلك. أخرجه البيهقى. "زيلعى" (١:٥٤٣). قلت: المذكور من السند صحيح، والمحدث لا يحذف من أوله إلا ما لا كلام فيه.

٣٠٠٣- أخبرنا أبو حنيفة، عن يزيد بن عبد الرحمن، عن عجوز من العتيك، عن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها، أنها قالت: لا بأس بالعمرة فى أى السنة شئت ما خلا خمسة أيام: يوم عرفة، ويوم النحر، وأيام التشريق. أخرجه محمد فى "الآثار" (٧٢)، وقال: وبه نأخذ. والعجوز من العتيك هى معاذة العدوية، أخرج ابن خسرو الحديث من طريق يزيد الرشك عنها. قاله الحافظ فى "تعجيل المنفعة" (٥٦٧). وهذا سند صحيح جليل، ويزيد بن عبد الرحمن هو يزيد بن أبى يزيد الرشك من رجال الجماعة ثقة. وكذا معاذة ثقة حجة. "تهذيب" (١٢:٤٥٢).

٣٠٠٤- عن إسماعيل بن عياش عن إبراهيم ونافع عن طاوس قال البحر يعنى ابن

ابن مسلم، عن طارق بن شهاب، قال: قلت لعبد الله (هو ابن مسعود): امرأة منا قد حجت، أو هى تريد أن تحج، أ فتجعل مع حجها عمرة؟ فقال: ما أرى هؤلاء إلا أشهر الحج. وبسند صحيح عن القاسم بن محمد قال: إن العمرة فى أشهر الحج ليست بتامة. وعن محمد ابن سيرين قال: ما أحد من أهل العلم شك أن عمرة فى غير أشهر الحج أفضل من عمرة فى أشهر الحج اهـ (٢:١٥١ و ١٥٢).

وقد وقع خلاف هل الأفضل العمرة فى رمضان لهذا الحديث (أى حديث: «عمرة فى رمضان تعدل حجة») أو فى أشهر الحج؛ لأن النبى ﷺ لم يعتمر إلا فيها، فقيل: إن العمرة فى رمضان لغير النبى ﷺ أفضل، وأما فى حقه فما صنعه فهو أفضل؛ لأنه فعله للرد على أهل الجاهلية، وهو لو كان مكروها لغيره لكان فى حقه أفضل، وقد كان يترك العمل -وهو يجب أن يعمله- خشية أن يفرض على أمته، وخوفا من المشقة عليهم. قاله الحافظ فى "الفتح" (٣:٤٨٢).

قوله: "عن شعبة" وقوله: "أخبرنا أبو حنيفة".

وقوله: "عن إسماعيل بن عياش" إلخ، قلت: قد خالف شعبة وأبو حنيفة رحمهما الله فى متن الأثر عن عائشة، فقال شعبة: فى السنة كلها إلا أربعة أيام. وقال أبو حنيفة: ما خلا خمسة أيام.

عباس: خمسة أيام: يوم عرفة، ويوم النحر، وثلاثة أيام التشريق، اعتمر قبلها وبعدها ما شئت. ذكره الشيخ تقى الدين فى الإمام ولم يعزه زيلعى(١: ٥٤٣). وقال العينى فى "البناية" (١: ١٦٠٧): رواه سعيد بن منصور اهـ. وإسماعيل بن عياش مختلف فيه إذا روى عن غير الشاميين، فالأثر حسن.

٣٠٠٥- عن ابن مسعود مرفوعًا: «تابعوا بين الحج والعمرة، فإن متابعة بينهما تنفى الذنوب والفقر كما ينفى الكير خبث الحديد، وليس للحجة المبرورة ثواب

والراجح قول أبى حنيفة؛ فإن له شاهدا من أثر ابن عباس كما ترى، ولم نعرف لشعبة متابعا فيما قاله، على أن الزيادة من الثقة مقبولة كما تقرر فى الأصول. قال فى "الهداية": وهى أى العمرة جائزة فى السنة كلها إلا خمسة أيام يكره فيها فعلها -فذكرها- ثم قال: لما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت تكره العمرة فى هذه الأيام الخمسة اهـ. قال العينى فى "البناية": رواية عائشة لا يوافق كلام المصنف، ولا يوافقه إلا حديث ابن عباس رضى عنهما على ما لا يخفى اهـ (١: ١٦٠٧).

قلت: لم يطلع العينى إلا على لفظ البيهقى بطريق شعبة، ولو اطلع على لفظ محمد فى "الآثار" بطريق أبى حنيفة لم يقل ما قال، وبهذا يظهر سعة إطلاع صاحب "الهداية" على الآثار. قال العينى: وقال الشافعى رحمه الله: لا يكره فى وقت من السنة. وقال مالك: تكره فى أشهر الحج تعظيما لأمر الحج. وقد اختلف السلف فى العمرة فى أشهر الحج، وكان عمر رضى الله عنه ينهى عنها، ويقول: الحج فى الأشهر (أى أشهر الحج) والعمرة فى غيرها أكمل لحجكم وعمرتكم. (قلت: اختلفت الروايات عنه، والراجح أنه كان يرى إفراد العمرة عن الحج بأن ينشئ لكل منهما سفرا أفضل من الجمع بينهما فى سفر كما تقدم) والصحيح أن العمرة جائزة فيها بلا كراهة (ما خلا خمسة أيام)، بدليل ما روى البخارى فى الصحيح بإسناده: أن رسول الله ﷺ اعتمر أربع عمر فى ذى القعدة اهـ (١: ١٦٠٧).

قوله: "عن ابن مسعود مرفوعا" إلخ، دلالته على جواز العمرة فى أشهر الحج من قول النبى ﷺ ظاهرة، فإن المتابعة بين الحج والعمرة أن يكونا متعاقبين، سواء تقدمت العمرة على الحج أو تأخرت عنه، واندحض به ما قاله ابن القيم رحمه الله فى "الهدى" ونصه: لم ينقل أنه ﷺ اعتمر مدة إقامته بمكة قبل الهجرة، (قلنا: تأخر نزول أحكام الحج والعمرة عن الهجرة بكثير)

إلا الجنة». أخرجه الترمذى وغيره. "فتح البارى" (٣:٤٦٨). وسكت عنه الحافظ، فهو صحيح أو حسن. وقال الترمذى: حديث حسن صحيح غريب (١:١٠٠).

ولا اعتمر بعد الهجرة إلا داخلا إلى مكة، ولم يعتمر قط خارجا من مكة إلى الحل ثم يدخل مكة، كما يفعل الناس اليوم (قلنا: اختيار الأفضل لا يستلزم عدم مشروعية المفضول، ومن ادعى فعليه البيان) ولا ثبت عن أحد من الصحابة أنه فعلى ذلك فى حياته إلا عائشة وحدها انتهى. قال الحافظ فى "الفتح": وبعد أن فعلته عائشة بأمره دل على مشروعيته اهـ (٣:٤٨٢).

قلت: بل قد ثبتت عنها المواظبة على الاعتمار من التنعيم بعد الحج أبدا، أخرج مسلم فى "صحيحه" عن أبى الزبير، عن جابر فى إهلال عائشة بعمرة، وساق الحديث بمعنى حديث الليث، وزاد فى الحديث قال: وكان رسول الله ﷺ رجلا سهلا، إذا هويت الشيء تابعها عليه، فأرسلها مع عبد الرحمن بن أبى بكر، فأهلت بعمرة من التنعيم. قال أبو الزبير: فكانت عائشة إذا حجت صنعت كما صنعت مع نبى الله ﷺ اهـ (١:٣٩١). فكفى بها قدوة للمسلمين والمسلمات؛ فإنها أعرف الناس بمراد رسول الله ﷺ وصاحبة القصة، فإن كان الاعتمار من التنعيم بعد الفراغ من الحج مكروها كما يشعر به كلام ابن القيم لم تواظب عليه بعد النبى ﷺ. وأخرج الحاكم وصححه وأقره عليه الذهبى بسكوته عنه عن نافع: أن ابن عمر رضى الله عنهما أخبره: أن النبى ﷺ حلق رأسه فى حجة الوداع. قال: فكان الناس يحلقون فى الحج، ثم يعتمرون عند النفر، ويقولون: بما يحلق هذا؟ فيقول: امرر الموسى على رأسك اهـ (١:٤٨٠). والاعتمار بعد النفر لا يكون إلا خارجا من مكة، ولم ينكر ذلك ابن عمر، فدل على أن الاعتمار بعد الحج كما هو عادة الحجاج ليس ببدعة، ولا مما يجوز إنكاره، والله تعالى أعلم.

هذا، وحديث ابن مسعود مرفوعا بلفظ: «تابعوا بين الحج والعمرة» يدل على استحباب الاستكثار من الاعتمار، وطلب المتابعة بينهما، ودخل فى عمومها ما يفعله الناس اليوم من الاعتمار بعد الحج من التنعيم أيضا، فلا وجه لإنكاره أصلا. وفيه رد على من قال: يكره أن يعتمر فى السنة أكثر من مرة كالمالكية. ومن قال مرة فى الشهر من غيرهم. واستدل لهم بأن النبى ﷺ لم يفعلها إلا من سنة إلى سنة، وأفعاله على الوجوب أو الندب. وتعقب بأن المندوب لم ينحصر فى أفعاله، فقد كان يترك لشيء وهو يستحب فعله لرفع المشقة عن أمته، وقد ندب إلى ذلك بلفظه، فثبت الاستحباب من غير تقييد، واتفقوا على جوازها فى جميع الأيام لمن لم يكن متلبسا بأعمال الحج،

. . . .

إلا ما نقل عن الحنفية: أنه يكره فی يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق، ونقل الأثرم عن أحمد: إذا اعتمر فلا بد أن يحلق أو يقصر، فلا يعتمر بعد ذلك إلى عشرة أيام؛ ليمكن حلق الرأس فيها. (قلت: وأی حاجة إلى ذلك؟ فيكفيه إمرار الموسى على رأسه كما تقدم فی باب الحلق والتقصير من الكتاب). قال ابن قدامة: وهذا يدل على كراهة الاعتمار عنده فی دون عشرة أيام، (قلت: فيه ما فيه فتأمل) وفی حديث ابن مسعود إشارة إلى جواز الاعتمار قبل الحج، وقد فعله النبی ﷺ كما هو معروف، ذكره الحافظ فی "الفتح" (٣:٤٧٦).

وقال أيضا: واختلفوا هل يتعين التنعيم لمن اعتمر من مكة؟ فروى الفاكهی وغيره من طريق محمد ابن سيرين قال: بلغنا أن رسول الله ﷺ وقت لأهل مكة التنعيم. ومن طريق عطاء قال: من أراد العمرة ممن هو من أهل مكة أو غيرها فليخرج إلى التنعيم، أو إلى الجعرانة، فليحرم منها. وأفضل ذلك أن يأتی وقتا أی ميقاتا من مواقيت الحج اهـ (٣:٤٨٣). قلت: فلا عبرة بما قاله طاوس: الذين يعتمرون من التنعيم ما أدری يؤجرون عليها أو يعذبون. قيل له: فلم يعذبون؟ قال: لأنه يدع الطواف بالبيت، ويخرج إلى أربعة أميال ويجیء، وإلى أن يجیء من أربعة أميال قد طاف مائتی طواف، وكلما طاف بالبيت كان أفضل من أن يمشی فی غير شیء اهـ ذكره الموفق فی "المغنی"، ولم يعزه.

ولنا أن مشيه لو كان فی غير شیء لم يعمر النبی ﷺ عائشة من التنعيم، ولقال لها: «طوفی بالبيت مائة مرة فهو خير لك من الاعتمار بالخروج إلى الحل»، ولما واظبت على ما صنعت مع النبی ﷺ بعده أبدا، وكيف يكون ذلك فی غير شیء؟ وقد روى أبو هريرة عن النبی ﷺ أنه قال: «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة». رواه البخاری كما فی "فتح الباری" (٣:٤٧٦). والاعتمار يزيد على الطواف وحده بالإحرام والتلبية فاتحة، وبالسعی والحلق أو التقصير خاتمة.

فائدة:

روى أحمد وغيره من حديث جابر مرفوعا: «الحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة». قيل: يا رسول الله! وما بر الحج؟، قال: «إطعام الطعام وإنشاء السلام». ففی هذا تفسير المراد ببر الحج، قاله الحافظ فی "الفتح" (٣:٤٧٢) وسكت عنه، فهو حسن أو صحيح.

باب أن العمرة تطوع أى سنة وليست بفريضة

٣٠٠٦– عن جابر رضى الله عنه: أن النبى ﷺ سئل عن العمرة أ واجبة هى؟ قال: «لا، وأن تعتمروا هو أفضل». رواه الترمذى (١١٢:١)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

٣٠٠٧– وعنه أن رجلا قال: يا رسول الله! أخبرنى عن العمرة، أ واجبة هى؟

باب أن العمرة تطوع أى سنة وليست بفريضة

قوله: "عن جابر وعنه" إلخ، قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة، وهو نص فى الباب. قال المحقق فى "الفتح" بعد ما ذكر أدلة المخالفين: ولنا ما أخرجه الترمذى فذكر حديث الباب وقال: حديث حسن صحيح، هكذا وقع فى رواية الكروخى، ووقع فى رواية غيره: حديث حسن، لا غير، قيل: هو الصحيح، فإن الحجاج بن أرطاة هذا فيه مقال، وقد ذكرنا فى باب القران ما فيه، وأنه لا ينزل به عن كون حديثه حسنا، والحسن حجة اتفاقا وإن قال الدارقطنى: إن الحجاج لا يحتج به، فقد اتفقت الرواة عن الترمذى على تحسين حديثه هذا، ثم ذكر له طرقا وشواهد قد ذكرنا الكثير منه فى المتن، وقال: فبعد إرخاء العنان فى تحسين حديث الترمذى تعدد طرقه يرفعه إلى درجة الصحيح على ما حققناه كما أن تعدد طرق الضعيف يرفعه إلى الحسن، وقد تحقق ذلك، فقام ركن المعارضة والافتراض لا يثبت مع المعارضة لأنها تمنعه عن إثبات مقتضاه، وإذا تعارض مقتضيات الوجوب والنفل فلا يثبت شىء، ويبقى مجرد فعله ﷺ وأصحابه والتابعين، وذلك يوجب السنية، فقلنا بها. والله سبحانه وتعالى أعلم اهـ ملخصا (٦٤:٣).

وهذا يدل على أن العمرة سنة عندنا، صرح به فى "الهداية". وفى "البدائع": قال أصحابنا: إنها واجبة كصدقة الفطر والأضحية والوتر، ومنهم من أطلق اسم السنة، وهذا لا ينافى الواجب. وفى "شرح اللباب" للقارى: هى سنة مؤكدة على المختار، وقيل: واجبة، صححه قاضيخان، وبه جزم صاحب "البدائع" اهـ ملخصا من "بذل المجهود". قلت: وجزم الحافظ أبو بكر الجصاص الرازى والعلامة العينى والحافظ الزيلعى بأنها تطوع عندنا، فالصحيح ما ذكره فى "الهداية" أنها سنة أى مؤكدة فافهم.

قلت: ليس عند الخصم حديث مرفوع صحيح، وإنما عنده قول زيد بن ثابت وابن عمر وابن عباس، ولنا قول ابن مسعود، وكفى بعبد الله قدوة.

قال: «لا، وأن يعتمر خير لك» رواه أحمد، والترمذى وقال: حسن صحيح، وأبو يعلى،

واحتج القائلون بوجوب العمرة بما رواه الحاكم فى "المستدرك" والدارقطنى فى "سننه" من حديث محمد بن سعيد أبى يحيى: حـدثنا محمد بن كثير الكوفى، ثنا إسماعيل بن مسلم، عن محمد ابن سيرين، عـن زيد بن ثابت، قـال: قـال رسول الله ﷺ: «إن الحج والعمـرة فـريضتان، لا يضرك بأيهما بدأت». قال الحاكم: الصحيح عن زيد بن ثابت من قوله، فيه إسماعيل بن مسلم المكى ضعفوه، وقال ابن القطـان فى كتابه: محمد بن سعيد هذا قال البخارى: منكر الحديث، ولم يرضه ابن حنبل وقال: خرقنا حديثه. قال: ورواه هشام بن حسان عن محمد ابن سيرين عن زيد بن ثابت موقوفا.

وبما أخرجه الدارقطنى فى "سننه" عن معتمر بن سليمان، عن أبيه، عن يحيى بن يعمر، عن ابن عمر، عن عمر بن الخطاب: أن رجلا قال: يا رسول الله! ما الإسلام؟ قال: «أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وأن تقيم الصلاة وتؤتى الزكاة، وأن تحج وتعتمر»، قال صاحب "التنقيح": الحديث مخرج فى الصحيحين ليس "وتعتمر"، وهذه الزيادة فيها شذوذ.

وبحـديث أبى رزيـن العقيـلى قـال: يـا رسول الله! إن أبى شيخ كبيـر لا يستطيع الحج ولا العمرة ولا الظعن، قال: «أحجج عن أبيك واعتمر» رواه ابن حبان والحاكم والترمذى، وصححاه. قال أحمد: لا أعلم فى إيجاب العمرة حديثا أصح من هذا. قال صاحب "التنقيح": وفيه نظر، فإن هذا الحديث لا يدل على وجوب العمرة، إذا الأمر فيه ليس للوجوب، فإنه لا يجب عليه أن يحج عن أبيه ويعتمر. سبقه إلى هذا الشيخ تقى الدين فى "الإمام" فقال: وفى دلالته على وجوب العمرة نظر؛ فإنها صيغة أمر للولد بأن يحج عن أبيه ويعتمر، لا أمر له بأن يحج عن نفسه، وحجه وعمرته عن أبيه ليس بواجب عليه بالاتفاق، فلا يكون صيغة الأمر فيه للوجوب.

وبحديث ابن لهيعة عن عطاء عن جابر: أن رسول الله ﷺ قال: «الحج والعمرة فريضتان واجبتان». قال البيهقى: وابن لهيعة غير محتج به، وكذا أعله به ابن عدى فى "الكامل". (قلت: وأما ما قاله الحافظ فى "الفتح" (٣:٤٧٥): روى ابن الجهم المالكى بإسناد حسن عن جابر: "ليس مسلم إلا عليه عمرة" موقوف على جابر، فيعارضه ما رواه ابن جريج عن ابن المنكدر عن جابر موقوفا: سئل عن العمرة أ واجبة هى؟ قال: لا، وأن تعتمر خير لك. قال الحافظ فى "التلخيص" (١:٢٠٤): والصحيح عن جابر من قوله، كذلك رواه ابن جريج عن ابن المنكدر عن جابر اهـ.

وابن خزيمة، والدارقطنى، وسعيد بن منصور. "كنز العمال" (٢:٢٣) وأحاديث ابن

وبحديث عائشة عند أحمد وابن ماجة بطريق حبيب بن أبى عمرة عن عائشة بنت طلحة عنها قالت: يا رسول! على النساء جهاد؟ قال: «عليهن جهاد لا قتال فيه، الحج والعمرة». قال صاحب "التنقيح": وقد أخرجه البخارى فى صحيحه من رواية غير واحد عن حبيب، وليس فيه ذكر العمرة، وأخرجه البخارى أيضا عن سفيان عن معاوية بن إسحاق بن طلحة عن عمته عائشة، وليس فيه أيضا ذكر[1] العمرة.

وبما رواه الدارقطنى بطريق سليمان بن داود عن الزهرى عن أبى بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم عن أبيه عن جده: أن النبى ﷺ كتب إلى أهل اليمن كتابا، وبعث به مع عمرو بن حزم، وفيه: «إن العمرة الحج الأصغر». قال صاحب "التنقيح": وسليمان بن داود هذا قال فيه غير واحد: إنه سليمان بن أرقم وهو متروك.

وبما أخرجه الحاكم فى "المستدرك" بطريق ابن جريج: أخبرنى نافع مولى ابن عمر أن عبد الله بن عمر كان يقول: ليس أحد من خلق الله إلا عليه حجة وعمرة واجبتان من استطاع إلى ذلك سبيلا، فمن زاد بعدها شيئا فهو خير وتطوع. قال ابن جريج: وأخبرت عن ابن عباس أنه قال: لعمرة واجبة كوجوب الحج من استطاع إليه سبيلا. وقال: صحيح على شرط الشيخين، وعلقه البخارى فى "صحيحه".

وبما أخرجه الحاكم بطريق إسماعيل بن مسلم عن عطاء عن ابن عباس قال: الحج والعمرة فريضتان على الناس كلهم إلا على أهل مكة؛ فإن عمرتهم طوافهم، فليخرجوا إلى التنعيم ثم ليدخلوها، فوا الله ما دخلها رسول الله ﷺ إلا حاجا أو معتمرا. وقال: صحيح على شرط مسلم. ذكره الحافظ الزيلعى فى "نصب الراية" (١:٥٤٤). وقال الحافظ فى "الدراية": فيه إسماعيل بن مسلم وهو ضعيف اهـ (٢١١).

قلت: وأثر ابن عباس هذا إنما هو فيمن دخل مكة قادما، فأوجب عليه أن لا يدخلها

---

(١) وإن سلمنا فنقول: إن على فيه بمعنى اللام، بدليل ما فى روايات البخارى بلفظ: قالت: قلت: يا رسول الله! أ لا نغزو أو نجاهد معكم؟ فقال: «لكن أحسن الجهاد وأفضله الحج، حج مبرور». فقالت عائشة: فلا أدع من الحج بعد إذ سمعت هذا من رسول الله ﷺ. "فتح البارى" (٤-٦٣). وفى لفظ له: قالت: يا رسول الله! نرى الجهاد أفضل العمل. قال: «لكن أفضل الجهاد حج مبرور». "فتح البارى"، (٣-٣٠٢). فمعنى قوله فى حديث ابن ماجة أن للنساء جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لا سيما إذا كان منشأ الاحتمال فى لفظ هذا الحديث بعينه فافهم.

خزيمة صحاح على أصله، وقد حسنه الترمذى وصححه، كما مر.

إلا محرما بحج أو عمرة، ولا يدخلها من غير إحرام، يدل عليه قوله: فو الله ما دخلها رسول الله ﷺ إلا حاجا أو معتمرا. وقول ابن جريج عند الحاكم: وأخبرت عن ابن عباس أنه قال: العمرة واجبة إلخ مرسل، والخصم لا يحتج بمثله، والذى صح عن ابن عباس ما علقه البخارى ووصله الشافعي وسعيد بن منصور أنه قال: والله إنها لقرينتها فى كتاب الله عز وجل ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾؛ كذا فى "فتح البارى" (٣:٤٧٦)، ولا دلالة فيه على وجوب العمرة فى الأصل كما سيأتى، كيف وقد أخرج ابن جرير بسند حسن عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿وأتمّوا الحج والعمرة لله﴾ يقول: من أحرم بحج أو بعمرة فليس له أن يحل حتى يتمها تمام الحج يوم النحر، إذا رمى جمرة العقبة وزار البيت فقد حل من إحرامه كله، وتمام العمرة إذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة فقد حل (٢:١٢٠). وهذا صريح فى أن الأمر فيه محمول عنده على إلزام الإتمام بعد الدخول فيهما، لا على إلزام الابتداء بهما. والله أعلم. فليس عند الخصم ما يحتج بمثله إلا قول ابن عمر وزيد بن ثابت، وبعارضه قول ابن مسعود كما سيأتى أيضا، فلا يصح القول بفرضيتها والحال هذه.

قال العينى فى "البناية" (١:١٦٠٩): واستدل من قال بفرضية العمرة بقوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾؛ لأن الله تعالى عطف العمرة على الحج وأمر بهما، والأمر للوجوب. والجواب من هذا أن عمر، وعليا، وابن مسعود، وسعيد بن جبير، وطاوس رضى الله عنهم قالوا: إتمامها أن يحرم بها من دويرة أهله. فجعلوا الإتمام تقديم الإحرام بها على المواقيت لا فرض العبادة. (فليس فى الآية دلالة على وجوب شىء منهما بل على وجوب إتمامهما، وقلنا بفرضية الحج بقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ الآية، وبالأحاديث المتواترة بفرضيته، وبالإجماع)، وقال ابن القصار: استدلالهم بهذه غلط؛ لأن من أراد أن يأتى بالسنة فواجب عليه أن يأتى بها تامة، كمن أراد أن يصلى تطوعا يجب عليه أن يكون على طهارة، ويأتى بها تامة الأركان والشروط. وما قالوه يبطل بعمرة ثانية وثالثة، فإنه يجب إتمامها والمضى فيها والاجتناب عن إفسادها وإن لم تكن واجبة فى الأصل. وقال أبو عمر (ابن عبد البر) حافظ المغرب: إن الله سبحانه وتعالى لم يوجب العمرة، ولا أوجبها رسول الله ﷺ فى باب النقل، ولا أجمع على فرضيتها المسلمون، والمفروض لا يثبت إلا من هذه الوجوه، وقد ثبت فى الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام قال: «بنى الإسلام على خمس» وذكر منها حج البيت ولم يذكر العمرة، فلو كانت فريضة كالحج كما زعموا

. . . .

لذكرها، فسقط قول من ادعى أنها فريضة اهـ (١:١٦١٠).

قال القاضى أبو بكر بن العربى فى "أحكام القرآن" له: اختلف العلماء فى وجوب العمرة، فقال الشافعى: هى واجبة، ويؤثر ذلك عن ابن عباس، وقال جابر بن عبد الله: هى تطوع، وإليه مال مالك وأبو حنيفة، وليس فى هذه الآية حجة للوجوب؛ لأنه تعالى إنما قرنها بالحج فى وجوب الإتمام لا فى الابتداء، فإنه ابتدأ إيجاب الصلاة والزكاة فقال تعالى: ﴿وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة﴾، وابتدأ بإيجاب الحج فقال: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾، ولما ذكر العمرة أمر بإتمامها لا بابتداءها، فلو حج عشر حجج أو اعتمر عشر عمر لزم الإتمام فى جميعها، وإنما جاءت الآية لإلزام الإتمام لا لإلزام الابتداء اهـ (١:٥٠).

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له (١:٢٦٤): قد اختلف السلف فى وجوب العمرة، فروى عن عبد الله بن مسعود وإبراهيم النخعى والشعبى أنها تطوع، وقال مجاهد فى قوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ قال: ما أمرنا به فيهما. (ولفظ ابن جرير بسند حسن عنه قال: ما أمروا فيهما ٢:١٢٠). وقالت عائشة، وابن عباس، وابن عمر، والحسن، وابن سيرين: هى واجبة، وروى نحوه عن مجاهد. وروى عن طاوس عن أبيه (فيه مسامحة كما لا يخفى) قال: العمرة واجبة. واحتج من أوجبها بظاهر قوله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾. وأجاب عنه بمثل ما أجاب به ابن العربى وابن القصار بزيادة فى التقرير.

ثم قال: ومما يدل على أنها ليست بواجبة ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: «العمرة هى الحج الأصغر». وإذا ثبت أن اسم الحج يتناول العمرة ثم ثبت عن النبى ﷺ أن الأقرع بن حابس سأله يا رسول الله! الحج فى كل سنة أو مرة واحدة؟ قال: «بل مرة واحدة فما زاد فتطوع». انتفى بذلك وجوب العمرة إذا كانت قد تسمى حجا. ثم ذكر حديث جابر بطريق الحجاج عن محمد بن المنكدر عنه قال: سئل النبى ﷺ عن العمرة أ واجبة هى؟ قال: «لا، ولأن تعتمر خير لك». قال: ورواه أيضا عباد بن كثير عن محمد بن المنكدر مثل حديث الحجاج. (قلت: عباد بن كثير أسوأ حالا من ابن لهيعة والحجاج، فلا يجدى متابعته شيئا). ويدل عليه أيضا حديث جعفر بن محمد عن أبيه جابر عن النبى ﷺ قال: «دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة». ومعناه أنه ناب عنها، لأن أفعال العمرة موجودة فى أفعال الحج وزيادة.

. . . .

ومما يحتج به لذلك من طريق النظر بأن الفروض[(١)] مخصوصة بأوقات يتعلق وجوبها كالصلاة والزكاة والصيام والحج، فلو كانت العمرة فرضا لوجب أن تكون مخصوصة بوقت، فلما لم تكن كذلك وكانت مطلقة أشبهت الصلاة التطوع والصوم النفل. فإن قيل: إن الحج النفل مخصوص بوقت وليس بواجب، قيل له: هذا لا يلزم، فإنا نقول: إن الفرض لا يكون إلا مخصوصا بوقت، وليس أن كل ما هو مخصوص بوقت فهو فرض فكل ما كان غير مخصوص بوقت فهو نافلة، وما هو مخصوص بوقت فعلى ضربين، منه فرض: ومنه نفل.

ومما يحتج به أيضا من طريق الأثر ما رواه عمر بن قيس (فيه مقال. ضعفه كثيرون) عن طلحة بن موسى عن عمه إسحاق بن طلحة عن طلحة بن عبد الله مرفوعا: «الحج جهاد والعمرة تطوع»، (وأخرجه ابن قانع بسند رجاله ثقات كما مر فى المتن) وما روى سالم الأفطس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعا. «الحج جهاد والعمرة تطوع»، (أخرجه ابن قانع وفيه دون سالم ثلاثة مجاهيل، قاله الشيخ تقى الدين فى "الإمام". زيلعى ١:٤٤٥).

واحتج من رآها واجبة بما روى ابن لهيعة عن عطاء عن جابر مرفوعا: «الحج والعمرة فريضتان واجبتان»، وبما روى أنه ﷺ سئل عن الإسلام فذكر الصلاة وغيرها ثم قال: «وأن تحج وتعتمر»، وبقول صبى بن معبد: وجدت الحج والعمرة مكتوبتين على. قال ذلك لعمر فلم ينكر عليه، وبحديث أبى رزين وفيه: «احجج عن أبيك واعتمر».

فأما حديث جابر فى وجوب العمرة من طريق ابن لهيعة فضعيف، وإسناد حديث جابر الذى رويناه فى عدم وجوبها أحسن من إسناد ابن لهيعة، ولو تساويا لكان أكبر أحوالهما أن يتعارضا فيسقطا جميعا، ويبقى لنا حديث طلحة وابن عباس (وأبى هريرة) من غير معارض.

فإن قيل: ليس حديث الحجاج فى نفى الإيجاب بمعارض لحديث ابن لهيعة فى الإيجاب؛ لأن حديث الحجاج وارد على الأصل، وحديث ابن لهيعة ناقل عنه، ومتى ورد خبران أحدهما ناف والآخر مثبت فالمثبت منهما أولى، وكذلك إذا كان أحدهما موجبا والآخر غير موجب؛ لأن الإيجاب يقتضى حظر تركه، والخبر الحاظر أولى من المبيح.

قيل له: هذا لا يجب من قيل أن حديث ابن لهيعة فى إيجابها لو كان ثابتا لورد النقل به

(١) أراد ما يتعلق منها بالعمل من العبادات، فلا يرد الإيمان ونحوه.

. . . .

مستفيضا لعموم الحاجة إليه، ولوجب أن يعرفه كل من عرف وجوب الحج، فغير جائز فيما كان هذا وصفه أن يكون وروده من طريق الآحاد مع ما فى سنده من الضعف ومعارضة غيره إياه.

المثبت إنما يقدم على النافى إذا وردت الروايتان من جهتين:

وأيضا فمعلوم أن الروايتين وردتا عن رجل واحد، فلو كان خبر الوجوب متأخرا فى التاريخ عن خبر نفيه لبينه فى حديثه، ولقال: قال رسول الله ﷺ فى العمرة: إنها تطوع، ثم قال بعد ذلك: إنها واجبة. إذ غير جائز أن يكون عنده الخبران جميعا مع علمه بتاريخهما فيطلق الرواية تارة بالإيجاب وتارة بضده من غير ذكر تاريخ. فدل ذلك على أن الخبرين وردا متعارضين، وإنما يعتبر خبر المثبت، والنافى على ما ذكرنا إذا وردت الروايتان من جهتين.

قال: وأما قوله حين سئل عن الإسلام: «أن تحج وتعتمر» فإن النوافل من الإسلام، وكذلك كل ما يتقرب به إلى الله تعالى لأنه من شرائعه، وقد روى: «أن الإسلام بضع وسبعون شعبة منها إماطة الأذى عن الطريق». وأما قول صبى بن معبد فإنه إنما قال: هما مكتوبان على. ولم يقل: مكتوبان على الناس، فظاهره يقتضى أن يكون نذرهما، فصارا مكتوبين عليه بالنذر. وأيضا (فيحتمل) أنه إنما قال ذلك تأويلا منه للآية، وفيها مساغ للتأويل، فلم ينكره عمر، وهو بمنزلة قول القائلين بوجوب العمرة، فلا يستحقون النكير إذ كان الاجتهاد سائغا فيه. وأما قول النبى ﷺ للرجل الذى سأله عن الحج عن أبيه، وقوله: «حج عن أبيك واعتمر» فلا دلالة فيه على وجوبها، لأنه لا خلاف أن هذا القول لم يخرج مخرج الإيجاب، إذ ليس عليه أن يحج عن أبيه، ولا أن يعتمر. ثم أجاب عن دلائل الخصم التى احتج بها بطريق النظر فأفاد وأجاد، وشفى واشتفى ومن أراد البسط فليراجعه (١:٢٦٧).

وقال الإمام ابن جرير الطبرى فى تفسيره بعد نقل الآثار المفسرة لقوله تعالى: ﴿وأتمّوا الحج والعمرة لله﴾ ما نصه: وأما أولى القولين اللذين ذكرنا بالصواب فى تأويل قوله: «والعمرة لله»، فقول ابن مسعود ومن قال بقوله إن معنى ذلك ﴿وأتمّوا الحج والعمرة لله﴾ إلى البيت بعد إيجابكم إياهما، لا أن ذلك أمر من الله عز وجل بابتداء عملهما. وذلك أن الآية محتملة للمعنيين، وإذا كان كذلك فلا حجة فيها لأحد الفريقين على الآخر إلا وللآخر عليه مثلها، وإذا كان كذلك ولم يكن بإيجاب فرض العمرة خبر عن الحجة للعذر قاطعا، وكانت الأمة فى وجوبها متنازعة، لم يكن لقول من قال هى فرض بغير برهان دال على صحة قوله معنى، إذ كانت الفروض لا تلزم العباد

٣٠٠٨- حدثنا بشر بن موسى ثنا جرير وأبو الأحوص عن معاوية بن إسحاق عن أبى صالح عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «الحج جهاد، والعمرة تطوع». أخرجه عبد الباقى بن قانع، وأعله ابن حزم وقال: إنما هو من طريق أبى صالح ماهان الحنفى عن النبى ﷺ مرسل، وماهان ضعيف، وأوهم بن قانع أنه أبو صالح السمان

إلا بدلالة على لزومها إياهم واضحة فإن ظن ظان أنها واجبة وجوب الحج بما حدثنى به حاتم بن بكير الضبى بسنده عن محمد بن جحادة عن رجل عن زميل له عن أبيه قال: أتيت النبى ﷺ فقلت: يا رسول الله! أنبئى بعمل ينجينى من عذاب الله ويدخلنى جنته. فقال: «اعبد الله ولا تشرك به شيئا»، وفيه: «وحج واعتمر» الحديث، وما حدثنى يعقوب بن إبراهيم بسنده عن أبى رزين العقيلى، وفيه: «حج عن أبيك واعتمر».

وبما حدثنى به يعقوب بسنده عن قتادة. أن رسول الله ﷺ خطب فقال: «اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا، وأقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وحجوا، واعتمروا، واستقيموا يستقيم لكم الأمر». وما أشبه ذلك من الأخبار، فإن هذه أخبار لا يثبت بمثلها فى الدين حجة لو هى أسانيدها، وأنها مع وهى أسانيدها لها فى الأخبار إشكال تنبئ عن أن العمرة تطوع لا فرض واجب. فذكر حديث جابر بطريق ابن المبارك عن حجاج عن محمد بن المنكدر عنه، وحديث أبى صالح ماهان الحنفى، وقد تقدما.

قال: وقد زعم بعض أهل الغباء أنه قد صح عنده أن العمرة واجبة، بأنه لم يجد تطوعا إلا وله إمام من المكتوبة، فلما صح أن العمرة تطوع وجب أن يكون لها فرض، فيسأل(١) عن الاعتكاف أ واجب هو أم غير واجب؟ فإن قال: واجب، خرج من قول جميع الأمة، وإن قال: تطوع، قيل: فما الذى أوجب أن يكون الاعتكاف تطوعا والعمرة فرضا؟ فلن يقول فى أحدهما شيئا إلا ألزم فى الآخر مثله. وبما استشهدنا من الأدلة فإن أولى التأويلين فى قوله: ﴿وأتمّوا الحج والعمرة لله﴾ تأويل ابن عباس الذى ذكرنا عنه من رواية على بن أبى طلحة عنه من أنه أمر من الله بإتمام أعمالهما بعد الدخول فيهما، وإن أولى القولين فى العمرة الصواب قول من قال: هى تطوع لا فرض اهـ ملخصا (٢: ١٢٢ و ١٢٣).

قوله: "حدثنا بشر بن موسى إلى آخر الباب". دلالتها على معنى الباب ظاهرة، وقول ابن

---

(١) وألزم الجصاص بأنه قد يتطوع بالطواف بالبيت وليس له أصل فى الفرض مفرد، فكذلك العمرة يتطوع بها وإن لم يكن لها أصل فى الفرض. فإن قيل: الطواف فرض فى الحج قلنا: وكذلك العمرة إنما هى الطواف والسعى ولذلك أصل فى الحج.

وليس كـذلك. واعترضـه الشيخ (ابن دقيق العيد) فى "الإمام" بأن عبد الباقى بن قانع من كبار الحفاظ، وأكثر عنه الدارقطنى، وبقية الإسناد ثقات. وقولـه فى أبى صالح ماهان الحنفى: إنه ضعيف. ليس بصحيح، فقد وثقه ابن معين، وروى عنه جماعة مشاهير اهـ زيلعى (١:٥٤٣). قلت: فالحديث حسن صحيح.

٣٠٠٩- عن القاسم أبى عبد الرحمن عن أبى أمامة عن النبى ﷺ قال: «من مشى إلى صلاة مكتوبة فأجره كحجة، ومن مشى إلى صلاة تطوع فأجره كعمرة تامة». رواه يحيى بن الحارث. وأعله ابن حزم بضعف القاسم، ورواه أيضا عن حفص ابن غيلان عن مكحول عن أبى أمامة. قال ابن حزم: حفص بن غيلان مجهول، ومكحول لم يسمع من أبى أمامة. قال الشيخ فى "الإمام": قوله: حفص بن غيلان مجهول، عجيب منه، فإنه أبو معيد شامى مشهور. "زيلعى" (١:٥٤٥).

قلت: أما القاسم صاحب أبى أمامة فصدوق حسن الحديث، احتج به أصحاب السنن وهو من ثقات المسلمين، وإنما يجيئ المناكير فى حديثه إذا روى عنه الضعفاء، كما يظهر من مراجعة أقوال المعدلين. تهذيب(٨:٣٢٣ و ٣٢٤). وأما حفص بن غيلان فمن رجال النسائى وابن ماجة، وثقه ابن معين، ودحيم، ومحمد بن المبارك الصورى، وأبو زرعة، وأبو حاتم، وابن عدى، وابن حبان، والحاكم. وتكلم فيه آخرون. "تهذيب" (٢:٤١٨) وابن حزم مفرط فى تجهيل المعروفين. وسماع مكحول عن أبى أمامة مختلف فيه، وغايته الإرسال، والمرسل إذا تأيد بموصول تقوى، فالحديث حسن صالح للاحتجاج به. وأخرجه الطبرانى وسكت عنه الحافظ فى "التلخيص" (١:٢٠٤)، ولا يسكت فيه إلا عن صالح عنده، كما ذكرناه فى المقدمة.

٣٠١٠- حدثنا ابن إدريس وأبو أسامة عن سعيدعن أبى معشر عن إبراهيم قال: قال عبد الله بن مسعود: الحج فريضـة، والعمرة تطوع. أخرجه ابن أبى شيبة. "زيلعى" (١:٥٤٤). وأبو معشر من قـدماء أصحاب إبراهيم، اسمه زياد بن كليب، ثقـة من رجال مسلم. قال ابن حبان: كان من الثقات المتقنين "تهذيب" (٣:٣٨٢). وقد تقدم غير مرة أن مراسيل إبراهيم صحاح لا سيما عن ابن مسعود.

مسعود صريح فى ما ذهبنا إليه، وكفى به قدوة.

أبواب الحج عن الغير

باب إذا حج عن غيره من لم يحج لنفسه صح حجه عن الغير ويكره

٣٠١١- عن عبد الله بن الزبير قال: جاء رجل من خثعم إلى رسول الله ﷺ فقال: إن أبى أدركه الإسلام، وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرحل والحج مكتوب عليه، أ فأحج عنه؟ قال: «أنت أكبر ولده؟» قال: نعم، قال: «أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه، أ كان يجزئ ذلك عنه؟» قال: نعم، قال: «فاحجج عنه». رواه أحمد والنسائى بمعناه، وقال الحافظ: إن إسناده صالح. "نيل" (٤:١٦٦).

٣٠١٢- عن ابن عباس أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبى ﷺ فقالت: إن أمى

باب إذا حج عن غيره من لم يحج لنفسه صح حجه عن الغير ويكره

قوله: "عن عبد الله بن الزبير وعن ابن عباس" إلخ. قال ابن تيمية فى حديث ابن عباس: وهو يدل على صحة الحج حتى عن الميت من الوارث وغيره حيث لم يستفصله لوارث هو أم لا؟ وشبهه بالدين اهـ.

قلت: وأما سؤاله ﷺ عن رجل من خثعم «أنت أكبر ولده؟» فمحمول على أن الأفضل أن يتولى الحج عن الأب العاجز أكبر أولاده، فافهم.

قال الشوكانى فى "النيل": واستدل بأحاديث الباب على أنه يصح ممن لم يحج أن يحج نيابة عن غيره، لعدم استفصاله ﷺ لمن سأله عن ذلك، وترك استفصال فى مقام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال، وبه قال الكوفيون. وخالفهم الجمهور فخصوه بمن حج عن نفسه، واستدلوا بحديث ابن عباس الآتى اهـ (٤:١٦٨). قلت: وأيضا يدل على ذلك تشبيهه ﷺ قضاء الحج عن أبيه وأمه بقضاء الدين، وقد اتفق الجميع على جواز قضاء الولد دينهما وهو مديون، ألا ترى أن الرجل لو قضى دين أبيه وهو لم يقض دين نفسه صح قضاءه لدين أبيه، فكذا إقضاء الحج عنه. قال الطحاوى بعد الكلام على حديث ابن عباس الذى أشار إليه الشوكانى وسيأتى بيانه ما نصه: ولما لم نجد فى هذه الآثار ما يدلنا على الواجب فى هذا الباب طلبناه فى غيرها، فوجدنا رسول الله ﷺ لما سأله من سأله عن الحج عن غيره فأطلق ذلك له، ولم يسأله أحججت عن نفسك حجة الإسلام أم لا؟ فدل ذلك أنه قد أطلق له أن يحج عن غيره وإن لم يحج عن نفسه

نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أ فأحج عنها؟ قال: «نعم، حجى عنها. أ رأيت لو

قبل ذلك حجة الإسلام (٣:٢٢٧).

قلت: وحديث ابن عباس الذى احتج به الجمهور رواه أبو داود وابن ماجة من حديث عبدة ابن سليمان عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن عزرة بن ثابت عن سعيد بن جبير عنه بلفظ: إن النبى ﷺ سمع رجلا يقول: لبيك عن شبرمة، فقال النبى ﷺ: «من شبرمة»؟ قال: أخ لى أو قريب لى. قال: «أحججت عن نفسك؟» قال: لا. قال: «حج عن نفسك ثم عن شبرمة». والدار قطنى، وابن حبان، والبيهقى من هذا الوجه بلفظ: «هذه عنك، ثم حج عن شبرمة». قال البيهقى: إسنادم صحيح وليس فى الباب أصح منه، وروى موقوفا رواه غندر عن سعيد كذلك، وعبدة نفسه محتج به، وقد تابعه على رفعه محمد بن بشر ومحمد بن عبد الله الأنصارى. وقال ابن معين: أثبت الناس فى سعيد عبدة. وكذا رجح عبد الحق وابن القطان رفعه. وأما الطحاوى فقال: الصحيح أنه موقوف. وقال أحمد بن حنبل: رفعه خطأ. وقال ابن المنذر: لا يثبت رفعه. ورواه سعيد بن منصور عن سفيان بن عيينة عن ابن جريج عن عطاء عن النبى ﷺ مرسلا. وهو كما قال، وخالفه ابن أبى ليلى، ورواه عن عطاء عن عائشة، وخالفه الحسن بن ذكوان، فرواه عن عمرو بن دينار عن ابن عباس، وقال الدارقطنى: إنه أصح.

قلت: وهو كما قال، لكنه يقوى المرفوع لأنه عن غير رجاله. وقد رواه الإسماعيلى فى "معجمه" من طريق أخرى عن أبى الزبير عن جابر، وفى إسنادها من يحتاج إلى النظر فى حاله، فيجتمع من هذا صحة الحديث. وتوقف بعضهم عن تصحيحه بأن قتادة لم يصرح بسماعه من عزرة، فينظر فى ذلك (لكون قتادة مدلسا فلا تقبل عنعنته ولا تكون محمولة على السماع بمجرد إمكان اللقاء). وقال ابن عبد البر: روى عن قتادة عن سعيد بإسقاط عزرة، وأعله ابن الجوزى بعزرة فقال: قال يحيى بن معين: عزرة لا شىء ووهم فى ذلك، إنما قال ذلك فى عزرة بن قيس، وأما هذا فهو ابن عبد الرحمن ويقال فيه: ابن يحيى، وثقه يحيى بن معين وعلى بن المدينى وغيرهما، وروى له مسلم. وقال الشافعى: نا سفيان عن أيوب عن أبى قلابة قال: سمع ابن عباس رجلا يلبى عن شبرمة الحديث. قال ابن المفلس: أبو قلابة لم يسمع عن عباس، قلت: واستبعد صاحب "الإمام" تعدد القصة بأن تكون وقعت فى زمن النبى ﷺ وفى زمن ابن عباس على مساقة واحدة، كذا فى "التلخيص الحبير" (١:٢٦٣). ومراد صاحب "الإمام" أن هذا ليس مما يرجح فيه الوصل على الإرسال، لكونه زيادة ثقة لا ينافى أصل الحديث، بل هذه زيادة منافية موجبة للتعارض، فيكون

كان على أمك دين أ كنت قاضية؟ اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء». رواه البخارى

الترجيح لما أجمع عليه الجماعة من الثقات، أو لما رواه من هو أوثق من غيره، وخلافه يكون شاذا معللا، فافهم.

قال المحقق فى "الفتح": وليس هذا مثل ما ذكرناه غير مرة فى تعارض الرفع والوقف من تقديم الرفع؛ فإن ذلك فى حكم مجرد عن قصة واقعة فى الوجود رواه واحد عن الصحابى يرفعه وآخر عن نفسه فقط، فإن هذا يتقدم فيه الرفع؛ لأن الموقوف حاصله أن الصحابى ذكره ابتداء على وجه الإفتاء، أو جوابا لسؤال، ولا ينافى هذا كون ما ذكره مأثورا عنده عن النبى ﷺ، وأما فى مثل هذه وهى حكاية قصة أن النبى ﷺ سمع من يلبى عن شبرمة فقال له ما قال، أو أن ابن عباس سمعه فقال له ذلك، فهو حقيقة التعارض فى شىء وقع فى الوجود أنه وقع فى ذلك الزمن أو فى زمن آخر بحضرة النبى ﷺ، وتجويز أن يكون وقع فى زمن ابن عباس سماعه رجلا آخر يلبى عن شبرمة فقال له: من شبرمة؟ فقال: أخ أو قريب له، بمثل ما وقع للنبى ﷺ، فهو وإن لم يمتنع عقلا لكنه بعيد جدا فى العادة، فلا يندفع به حكم التعارض الثابت ظاهرا، فيتهاتران، أو يرجح وقوعه فى زمن ابن عباس (لوجوب الاحتياط فى نسبة قول إلى النبى ﷺ، وأما النسبة إلى الراوى فلا بد منها لكونها مشتركة بين الروايتين، إما رواية وإما رأيا، فيحمل على أنه من قول ابن عباس رضى الله عنهما رأيا منه). لأن ابن المفلس ذكر فى كتابه أن بعض العلماء ضعف هذا الحديث بأن سعيد بن أبى عروبة كان يحدث بالبصرة فيجعل هذا الكلام من قول ابن عباس رضى الله عنهما ثم كان بالكوفة يسنده إلى النبى ﷺ، وهذا يفيد اشتباه الحال على سعيد[1]، وقد عنعنه قتادة ونسب إليه، فلا تقبل عنعنته، ولو سلم فحاصله أمر بأن يبدأ بالحج عن نفسه، وهو يحتمل الندب فيحمل عليه بدليل، وهو إطلاقه ﷺ قوله للخثعمية: «حجى عن أبيك» من غير استخبارها عن حجها لنفسها قبل ذلك، وترك الاستفصال فى وقائع الأحوال ينزل منزلة عموم الخطاب، فيفيد جوازه عن الغير مطلقا، وحديث شبرمة استحباب تقديم حجة لنفسه، وبذلك يحصل الجمع. والذى يقتضيه النظر أن حج الضرورة عن غيره إن كان بعد تحقق الوجوب عليه بملك الزاد والراحلة والصحة فهو مكروه كراهة تحريم؛ لأنه يتضيق عليه والحالة هذه فى أول سنى الإمكان فيأثم بتركه، وكذا لو تنفل لنفسه، ومع ذلك يصح، لأن النهى ليس لعين الحج المفعول بل لغيره، وهو خشية أن لا يدرك

(١) وكان قد اختلط فى آخر عمره اختلاطا قبيحا، كما ذكره الحافظ فى "التهذيب" مفصلا.

والنسائي بمعناه. وفي رواية لأحمد والبخاري: «جاء رجل فقال: إن أختي نذرت بالحج». "نيل الأوطار" (٤: ١٦٦).

الفرض، إذ الموت في سنة غير نادر، فعلى هذا يحمل قوله عليه السلام: «حج لنفسك ثم عن شبرمة» على الوجوب، ومع ذلك لا ينفي الصحة ويحمل ترك الاستفصال في حديث الخثعمية على علمه بأنها حجت عن نفسها أولا. وإن لم يرو لنا طريق علمه بذلك جمعا بين الأدلة كلها، والله سبحانه أعلم. اهـ ملخصا (٣: ٧٨، ٧٩).

وفي "الجوهر النقي". ذكر الطحاوي في "المشكل" حديث: «حج عن نفسك ثم عن شبرمة». ثم قال ما ملخصه: تعلق به قوم فقالوا: تكون الحجة عن نفسه (لا عن غيره) ثم قاسوا على ذلك من لم يحج فتطوع أنه يكون عن حجة الإسلام، وخالفوا ذلك فيمن صام رمضان تطوعا فلم يجوزوه عن رمضان ولا التطوع، فإن كان هذا الحديث ثابتا فقياس صوم التطوع عليه وجعله عن رمضان أولى؛ لأن الوقت لصوم رمضان لا غير، ووقت الحج وقت الفرض والنفل والصحيح في الحديث أنه موقوف. ودليل من قال من أهل المدينة والكوفة: إن الحج يكون تطوعا لا عن حجة الإسلام قوله ﷺ: «أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة صلاته. فإن أكملها كتبت كاملة، وإن لم يكن أكملها قال الله تعالى لملائكته: «انظروا هل تجدون لعبدي من تطوع فأكدوا به ما ضيع من فريضته» والزكاة مثل ذلك، ثم تؤخذ الأعمال على حساب ذلك. (أخرجه في "مشكل الآثار" عن محمد بن علي بن داود عن عاصم بن علي بن عاصم: ثنا همام بن يحيى عن قتادة عن الحسن عن حريث بن قبيصة عن أبي هريرة وبسند آخر: حدثنا أحمد بن شعيب حدثنا إسحاق بن إبراهيم وابن راهويه ثنا النضر بن شميل ثنا حماد بن سلمة عن الأزرق بن قيس عن يحيى بن يعمر عن أبي هريرة (٣: ٢٢٨). والسند الأول حسن والثاني صحيح كما هو ظاهر)، فدل أنه قد يكون منه حج التطوع ولم يحج الفرض قبل ذلك، أو يحج عن غيره الفرض قبل نفسه، وكماجاز له إذا دخل وقت الصلاة أن يتطوع ثم يفترض كذلك إذا دخل وقت الحج له أن يتطوع عن نفسه أو يفترض عن غيره اهـ (١: ٣٣٥).

والحق أن حديث ابن عباس: «حج عن نفسك ثم عن شبرمة» لا يدل على بطلان الحج عن الغير قبل الحج عن نفسه، وغاية ما فيه وجوب تقديم الحج عن نفسه على الحج عن غيره. وقوله: «هذه عنك ثم حج عن شبرمة»، معناه اجعل هذه عنك، لا أنه ينقلب إلى الحج عن نفسه من دون

باب حج الصبى

٣٠١٣– عن ابن عباس: أن النبى ﷺ لقى ركبا بالروحاء فقال: «من القوم؟» قالوا: المسلون، من أنت؟ فقال: «رسول الله ﷺ». فرفعت إليه امرأة صبيا

قصد منه وإرادة، بدليل قوله: «حج عن نفسك أو لا». فافهم.

واحتج الجمهور أيضا بحديث: «لا ضرورة فى الإسلام» أخرجه أبو داود وابن ماجة وأحمد والحاكم وصححه كما فى العزيزى (٣:٤٣٨). ولا حجة فيه، فقد قال الخطابى: له تفسيران: أحدهما أنه الرجل الذى انقطع عن النكاح وتبتل على مذهب رهبان النصارى، والآخر أنه الذى لم يحج، فمعناه على هذه أن سنة الدين أن لا يبقى أحد من الناس يستطيع الحج فلا يحج حتى لا يكون ضرورة فى الإسلام. وقيل أراد أن من قتل فى الحرم قتل، ولا يقبل منه قوله: إنى ضرورة ما حججت ولا عرفت حرمة الحرم كما كانت تفعل الجاهلية كذا فى العزيزى والحفى على الجامع الصغير للسيوطى (٣:٤٣٧).

وقد بسط الكلام فى معنى هذا الحديث الحافظ الجهبذ الطحاوى فى "مشكل الآثار" فليراجع (٣:١١١). فيجوز عندنا حج الضرورة وهو الذى لم يحج عن نفسه، إلا أن الأفضل كما فى "البدائع" أن يكون قد حج عن نفسه للخروج عن الخلاف الذى هو مستحب بالإجماع ولأنه بالحج عن غيره يكون تاركا لإسقاط الفرض عن نفسه. فيتمكن فى هذا الإحجاج ضرب كراهة (إذا كان الضرورة قد وجب عليه الحج). فالحق ما قاله ابن الهمام. إن مقتضى النظر أن حج الضرورة عن غيره بعد تحقق الوجوب عليه مكروه كراهة تحريم اهـ ملخصا من "شرح اللباب" للقارى (٢٥٦). أى وقيل تحقق الوجوب عليه مكروه كراهة تنزيه. هذا ما فهمته من كلام علماءنا فى الباب. والله تعالى أعلم بالحق والصواب.

باب حج الصبى

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال النووى: فيه حجة للشافعى ومالك وأحمد وجماهير العلماء أن حج الصبى منعقد صحيح يثاب عليه وإن كان لا يجزيه عن حجة الإسلام بل يقع تطوعا، وهذا الحديث صريح فيه. وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: لا يصح حجه، قال أصحابه: وإنما فعلوه تمرينا له ليعتاده فيفعله إذا بلغ، وهذا الحديث يرد عليهم. قال القاضى: لا خلاف بين العلماء فى جواز الحج بالصبيان، وإنما منعه طائفة من أهل البدع، ولا يلتفت إلى قولهم، بل هو

فقالت: ألهذا حج؟ قال: «نعم ولك أجر». رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائى. "نيل الأوطار" (٤: ١٦٤).

مردود بفعل النبى ﷺ وأصحابه، وإجماع الأمة، وإنما خلاف أبى حنيفة فى أنه هل ينعقد حجه ويجرى عليه أحكام الحج ويجب فيه الفدية، ودم الجبران وسائر أحكام البالغ؟ فأبو حنيفة يمنع ذلك كله ويقول: إنما يجب ذلك تمرينا على التعليم، والجمهور يقولون: يجرى عليه أحكام الحج فى ذلك ويقولون: حجه منعقد يقع نفلا؛ لأن النبى ﷺ جعل له حجا. قال القاضى: وأجمعوا على أنه لا يجزئه إذا بلغ عن فريضة الإسلام إلا فرقة شذت فقالت: يجزئه، ولم تلتفت العلماء إلى قولها اهـ (١: ٤٣٢).

قلت: لم يصب النووى ولا القاضى فى نسبة عدم الصحة وعدم الانعقاد إلى أبى حنيفة رحمه الله، وإنما خلافه فى إيجاب الجناية على الصبى فحسب، فقد صرح فى "اللباب" بأنه ينعقد إحرام الصبى المميز للنفل لا للفرض، ويصح أداءه بنفسه، ولا يصح من غيره فى الأداء ولا الإحرام، بل يصحان من وليه له، فيحرم عنه من كان أقرب إليه، وينبغى لوليه أن يجنبه من محظورات الإحرام، وإن ارتكب شيئا من المحظورات لا شىء عليه ولا على وليه. وكل ما قدر عليه الصبى بنفسه لا تجوز فيه النيابة عنه، بل يفعل هو بنفسه وإلا جاز فيه النيابة عنه إلا ركعتى الطواف، ولو أفسد نسكه أو ترك شيئا منه لا جزاء عليه ولا قضاء، ولو بلغ فى إحرامه أى فى أثنائه- فإن جدده للفرض قبل الوقوف سقط عنه الفرض وإلا فهو نفل اهـ ملخصا (٤٨).

وقال القارى فى شرحه عن اختلاف المسائل: واختلفوا فى حج الصبى، قال أبو حنيفة: لا يصح منه، قال يحيى بن محمد: معنى قول أبى حنيفة على ما قاله أصحابه أنه لا يصح صحة يتعلق بها وجوب الكفارات إذا فعل شيئا من المحظورات. لا أنه يخرجه من ثواب الحج.

وفى "الغاية": إن اعتكاف الصبى وصومه وحجه صحيح شرعى بلا خلاف، وأجره له دون أبويه اهـ. أى لهما أجر التعليم والإرشاد إذا فعلا ذلك. وانعقدت الأئمة الأربعة (أى أجمعت) على أن الصبى يثاب على طاعاته، وتكتب له حسنات، سواء كان مميزا أو غير مميز، لكن اختلف أصحابنا هل تكون حسناته له دون أبويه، أو يكون الأجر لوالديه من غير أن ينقص من أجر الولد شىء؟ ثم رجح القول الثانى بدليل الأثر، فليراجع (٤٩). وفيه أيضا، وفى "الهداية" ما يدل على انعقاده نفلا اهـ.

٣٠١٤- عن السائب بن يزيد، قال: حج بى مع رسول الله ﷺ فى حجة الوداع وأنا ابن سبع سنين. رواه أحمد والبخارى والترمذى وصححه. نيل الأوطار(٤: ١٧٤).

٣٠١٥- عن جابر قال: حججنا مع رسول الله ﷺ معنا النساء والصبيان، فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم. رواه أحمد، وابن ماجة، وابن أبى شيبة وفى إسناده أشعث ابن سوار وهو ضعيف "نيل" (٤: ١٧٤).

٣٠١٦- عن ابن عباس مرفوعا قال: «أيما صبى حج ثم بلغ فعليه حجة الإسلام،

قوله: عن السائب بن يزيد إلخ. حج بى. كذا للأكثر بضم أوله على البناء للمجهول، وقال ابن سعد الواقدى عن حاتم: "حجت بى أمى"، وللفاكهى من وجه آخر عن محمد بن يوسف عن السائب: "حج بى أبى". ويجمع بينهما بأنه كان مع أبويه، قاله الحافظ فى "الفتح" (٤: ٦١).

قوله: "عن جابر" إلخ. قلت: أشعث بن سوار أخرج له مسلم فى المتابعات، ووثقه ابن معين فى رواية ابن الدورقى عنه. وروى عنه شعبة، والثورى، وهشيم، وحفص ابن غياث، وأبو خالد الأحمر، وابن نمير، ومعمر، وعلى بن مسهر، ويزيد بن هارون، وغيرهم من أجلة الثقات. وهو ممن يعتبر به. وقال عثمان بن أبى شبة: صدوق، قيل: حجة؟ قال: لا. وقال البزار: لا نعلم أحدا ترك حديثه إلا من هو قليل المعرفة. اهـ ملخصا من "التهذيب" (١: ٣٥٣ و ٣٥٤). ومثله حسن الحديث عندنا، كما مر غير مرة. والحديث رواه الترمذى من هذا الوجه بلفظ آخر: قال: كنا إذا حججنا مع رسول الله ﷺ فكنا نلبى عن النساء ونرمى عن الصبيان. قال ابن القطان: ولفظ ابن شيبة (المذكور فى المتن) أشبه بالصواب؛ فإن المرأة لا يلبى عنها غيرها، أجمع على ذلك أهل العلم. كذا فى "النيل" (٤-١٧٤) قال ابن المنذر: كل من حفظت عنه العلم من أهل العلم يرى الرمى عن الصبى الذى لا يقدر على الرمى، وكان ابن عمر يفعل ذلك. وبه قال عطاء، والزهرى، ومالك، والشافعى، وإسحاق وعن ابن عمر: أنه كان يحج صبيانه وهم صغار، فمن استطاع منهم أن يرمى رمى، ومن لم يستطع رمى عنه. وعن أبى إسحاق: أن أبا بكر طاف بابن الزبير فى خرقة. رواهما الأثرم. وقد روى عن عائشة: أنها كانت تجرد الصبيان (عن المخيط) إذا دنوا من الحرم قال عطاء: يفعل بالصغير كما يفعل الكبير، ويشهد به المناسك كلها إلا أنه لا يصلى عنه كذا فى "المغنى" لابن قدامة (٣: ٢٠٤).

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قال ابن بطال: أجمع أئمة الفتوى على سقوط الفرض عن

وأيما عبد حج ثم عتق فعليه حجة الإسلام». أخرجه ابن خزيمة، والإسماعيلى، والحاكم، والبيهقى، وابن حزم وصححه من حديث محمد بن المنهال عن يزيد بن زريع عن شعبة عن الأعمش عن أبى ظبيان عنه. قال ابن خزيمة: الصحيح موقوف. قال البيهقى: تفرد برفعه محمد بن المنهال. قال الحافظ فى "التلخيص": لكن تابعه الحارث بن سريج عن يزيد بن زريع عند الإسماعيلى والخطيب، ويؤيد صحة رفعه ما رواه ابن أبى شيبة: نا أبو معاوية عن الأعمش عن أبى ظبيان عن ابن عباس قال: احفظوا عنى ولا تقولوا: قال ابن عباس: فذكره. وهذا ظاهره أنه أراد أنه مرفوع، فلذا نهاهم عن نسبته إليه. "التلخيص الحبير" (١:٢٠٢).

الصبى حتى يبلغ، إلا أنه إذا حج كان له تطوعا عند الجمهور، وقال أبو حنيفة: لا يصح إحرامه (فيه ما فيه فتذكر) ولا يلزمه شيء من محظورات الإحرام، وشذ بعضهم فقال: إذا حج الصبى أجزأه ذلك عن حجة الإسلام؛ لظاهر قوله ﷺ: "نعم" فى جواب قوله: أ لهذا حج؟ وقال الطحاوى لا حجة فى قوله ﷺ نعم، على أنه يجزئه عن حجة الإسلام، بل فيه حجة على من زعم أنه لا حج له. قال: لأن ابن عباس راوى الحديث قال: أيما غلام حج به أهله ثم بلغ فعليه حجة أخرى، ثم ساقه بإسناد صحيح كذا فى النيل(٤:١٧٤). وفيه أيضا: فيؤخذ من مجموع هذه الأحاديث أنه يصح حج الصبى ولا يجزئه عن حجة الإسلام إذا بلغ، وهذا هو الحق، فيتعين المصير إليه جمعا بين الأدلة اهـ.

قلت: وهو مذهب الحنفية كما تقدم عن "اللباب" وشرحه: والله تعالى أعلم بالصواب. قال الطحاوى فى "معانى الآثار" له: إن هذا الحديث إنما فيه أن رسول الله ﷺ قال: «إن للصبى حجا»، وهذا مما قد أجمع الناس جميعا عليه. ولم يختلفوا أن للصبى حجا كما أن له صلاة وليست تلك الصلاة بفريضة عليه، فكذلك أيضا قد يجوز أن يكون له حج وليس ذلك الحج بفريضة عليه. ويدل على أن ذلك الحج لا يجزيه عن حجة الإسلام قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة عن الصغير حتى يكبر»، قد ذكرت ذلك بأسانيده فى غير هذا الموضع، فإن عليه أن يستأنف الحج بعد بلوغه. وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى اهـ ملخصا (١:٤٣٦). وفيه ما يدل على أن حج الصغير منعقد تطوعا عند أئمتنا جميعا، فمن حكى عنهم خلاف ذلك لا يلتفت إليه أصلا، فافهم.

أبواب الهدى

باب أن الهدى من الإبل، أو البقر، أو الغنم، أو شرك من دم

٣٠١٧– عن أبى جمرة قال: سألت ابن عباس رضى الله عنهما عن المتعة فأمرنى بها، وسألته عن الهدى فقال: فيها جزور أو بقرة أو شاة أو شرك فى دم. الحديث رواه البخارى "فتح البارى" (٢:٤٢٦).

٣٠١٨– عن ابن عباس: أن النبى ﷺ أتاه رجل فقال: إن على بدنة وأنا موسر ولا أجدها فأشتريها؟ فأمره رسول الله ﷺ أن يبتاع سبع شياه فيذبحهن. رواه أحمد، وابن ماجة. قال الشوكانى: ورجاله رجال الصحيح لكن عطاء (الخراسانى) لم يسمع من ابن عباس. "نيل الأوطار" (٤:٣٣٠). قلت: وهو مختلف فيه فالحديث حسن، وقد تقدم حديث جابر المتفق عليه بلفظ: أمرنا رسول الله ﷺ أن نشترك فى الإبل والبقر كل سبعة منا فى بدنة.

فائدة:

وقد دل حديث ابن عباس الذى ختمنا به الباب على جواز حج العبد وانعقاده نفلا، وأن ذلك لا يغنى عن حجة الإسلام، بل يجب عليه أن يحج حجة الإسلام بعد عتقه، وهو المذهب. قال فى "اللباب" وشرحه: ينعقد إجماعا إحرام المملوك بإذن سيده بغير إذنه للنفل لا للفرض فى الصورتين، وللمولى أن يحلله إن أحرم بلا إذن، وكره بعد إذنه. وإن ارتكب محظورا فى إحرامه لزمه جزاءه، فإن كان صوما ففى الحال وإلا فبعد العتق ولو عتق فى الإحرام لا يمكن فسخه؛ لأن إحرامه ملزم له فيجب عليه إتمامه بخلاف الصبى إذا بلغ. ولا يسقط بهذا الحج الفرض لو فرض عليه بعد عتقه اهـ ملخصا (٥١).

باب أن الهدى من الإبل والبقر والغنم أو شرك من دم

قوله: عن أبى جمرة" إلخ. دلالته على أجزاء الباب كلها ظاهرة. وبجواز الاشتراك فى الإبل والبقر قال أبو حنيفة والشافعى والجمهور، سواء كان الهدى تطوعا أو واجبا، وسواء كانوا كلهم متقربين، أو كان بعضهم يريد التقرب وبعضهم يريد اللحم، وعند أبى حنيفة يشترط فى الاشتراك أن يكونوا كلهم متقربين بالهدى (لأن الهدى اسم لما يهدى إلى البيت تقربا إلى الله تعالى، فإذا لم

٣٠١٩- عن حذيفة قال: شرك رسول الله ﷺ في حجته بين المسلمين في البقرة عن سبعة، رواه أحمد. وقد أورده الحافظ في "التلخيص" وسكت عنه، وقال في "مجمع الزوائد": رجاله ثقات "نيل" (٤: ٣٣٠).

يرد المشتركون كلهم التقرب خرج عن كونه هديا). وعن زفر مثله بزيادة أن تكون أسبابهم واحدة، وعن داود وبعض المالكية يجوز في هدى التطوع دون الواجب، وعن مالك لا يجوز مطلقا.

واحتج له إسماعيل القاضي بأن حديث جابر إنما كان بالحديبية حيث كانوا محصرين، وأما حديث ابن عباس فخالف أبا جمرة عنه ثقات أصحابه، فرووا عنه: ما استيسر من الهدى شاة. انتهى. وليس بين ما رواه أبو جمرة وبين رواية غيره منافاة؛ لأنه زاد ذكر الاشتراك ووافقهم على ذكر الشاة. وأما رواية محمد بن سيرين عنه قال: ما كنت أرى أن دما واحدا يقضي عن أكثر من واحد. فمنقطعة، ومع ذلك لو كانت متصلة احتمل أن يكون ابن عباس أخبر أنه كان لا يرى ذلك من جهة الاجتهاد، حتى صح عنده النقل بصحة الاشتراك، وبهذا تجتمع الأخبار، وهو أولى من الطعن في رواية من أجمع العلماء على توثيقه والاحتجاج بروايته، وهو أبو جمرة الضبعي. وقد روى عن ابن عمر: أنه كان لا يرى التشريك ثم رجع عنه. أخرج أحمد بطريق مجالد عن الشعبي قال: سألت ابن عمر قلت: الجزور والبقرة تجزئ عن سبعة؟ قال: يا شعبي! ولها سبعة أنفس؟ قال: قلت: فإن أصحاب محمد يزعمون أن رسول الله ﷺ سن الجزور عن سبعة والبقرة عن سبعة. قال: فقال ابن لرجل: أ كذلك يا فلان؟ قال نعم، قال: ما شعرت بهذا.

وأما تأويل إسماعيل القاضي لحديث جابر بأنه كان بالحديبية، فلا يدفع الاحتجاج بالحديث، بل روى مسلم من طريق أخرى عن جابر في أثناء حديث قال: فأمرنا رسول الله ﷺ إذا أحللنا أن نهدى ونجمع النفر منا في الهدية. (وكان ذلك في حجته ﷺ). وهذا يدل على صحة أصل الاشتراك (وقد روى حذيفة أنه ﷺ شرك في حجته بين المسلمين في البقرة عن سبعة، رجاله ثقات كما في المتن).

واتفق من قال بالاشتراك على أنه لا يكون في أكثر من سبعة، إلا إحدى الروايتين عن سعيد ابن المسيب فقال: تجزئ عن عشرة، وبه قال إسحاق بن راهويه، وابن خزيمة من الشافعية، واحتج لذلك في صحيحه وقواه. واحتج له ابن خزيمة بحديث رافع بن خديج: أنه ﷺ قسم فعدل عشرا

باب يستحب الأكل من لحوم الهدايا إذا كانت للتمتع أو القران أو تطوعا، ولا يؤكل من جزاء الصيد والنذر ولا من الفدية

٣٠٢٠- عن جابر فى حديثه الطويل: ثم انصرف إلى المنحر فنحر ثلاثا وستين بيده، ثم أعطى عليا فنحر ما غبر، وأشركه فى هديه، ثم أمر من كل بدنة

من الغنم ببعير. الحديث. (ولا حجة فيه؛ لأن ذلك التعديل كان فى القسمة وهى غير محل النزاع). وأجمعوا على أن الشاة لا يصح الاشتراك فيها اهـ ملخصا من كلام الحافظ فى "الفتح" (٣:٤٢٧).

واحتج إسحاق ومن تبعه بحديث ابن عباس عند الخمسة إلا أبى داود قال: كنا مع النبى ﷺ فى سفر فحضر الأضحى، فذبحنا البقرة عن سبعة والبعير عن عشرة. "نيل" (٤:٣٣١). ولا حجة فيه؛ لأنه لا يقاوم حديث جابر المتفق عليه المؤيد بحديث حذيفة، فقد قال الترمذى: حديث ابن عباس حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث الفضل بن موسى. (١:١٨١). وأيضا فإنه خارج عن محل النزاع، لأنه فى الأضحية. فإن قالوا: يقاس عليها الهدى. قلنا: هو قياس مصادم للنصوص، وأيضا فإنه قصة سفر ولا نقول بوجوب الأضحية على المسافر، ويمكن أن يكون وقوع تلك القصة قبل الحديبية وحجة الوداع، فيكون منسوخا. قال المظهر: عمل به إسحاق بن راهويه، وقال غيره: إنه منسوخ، والأظهر أن يقال: معارض بالرواية الصحيحة، كذا فى حاشية الترمذى (١:١٨١). وبسط الكلام فى المسألة موضعه أبواب الأضحية إن شاء الله تعالى.

وأخرج محمد فى "الموطأ" عن مالك عن عمرو بن عبيد الأنصارى أنه سئل سعيد بن المسيب عن بدنة جعلتها امرأته عليها، فقال سعيد: البدن من الإبل، فإن لم تجد فبقرة، فإن لم تكن بقرة فعشر من الغنم. قال: ثم سألت سالم بن عبد الله فقال مثل ما قال سعيد، غير أنه قال: إن لم تجد بقرة فسبع من الغنم. قال: ثم جئت خارجة بن زيد فقال مثل ما قال سالم. ثم جئت عبد الله ابن محمد بن على فقال مثل ما قال سالم اهـ (٢٠٠). وسنده صحيح، وفيه دليل على أن سعيد بن المسيب قد شذ عن الجمهور بهذا، ولم يوافقه أحد من الفقهاء. والله تعالى أعلم.

باب يستحب الأكل من لحوم الهدايا إذا كانت للتمتع أو القران أو تطوعا، ولا يؤكل من جزاء الصيد والنذر ولا من الفدية

قوله: "عن جابر" إلخ، دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، قال النووى: وأجمع العلماء على أن الأكل من هدى التطوع وأضحيته سنة ليس بواجب اهـ.

ببضعة فجعلت فى قدر فطبخت، فأكلا من لحمها وشربا من مرقها. الحديث رواه مسلم (١:٣٩٩).

٣٠٢١- عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما: لا يؤكل من جزاء الصيد والنذر، ويؤكل مما سوى ذلك. علقه البخارى ووصله الطبرى. فتح البارى (٣:٤٤٤).

٣٠٢٢- عن عطاء قال: يأكل ويطعم من المتعة. علقه البخارى، ووصله عبد الرزاق عن ابن جريج عنه.

٣٠٢٣- وروى سعيد بن منصور من وجه آخر عن عطاء: لا يؤكل من جزاء الصيد، ولا مما يجعل للمساكين من النذر وغير ذلك، ولا من الفدية، ويؤكل مما سوى ذلك.

٣٠٢٤- وروى عبد بن حميد من وجه آخر عنه: إن شاء أكل من الهدى والأضحية، وإن شاء لم يأكل. "فتح البارى"(٣:٤٤٤) وسكوته عن الأحاديث المزيدة فى "الفتح" دليل على صحتها أو حسنها، كما صرح به فى المقدمة.

قوله: "عن نافع إلخ" قال الحافظ: وهذا القول إحدى الروايتين عن أحمد، وهو قول مالك وزاد: إلا فدية الأذى. والرواية الأخرى عن أحمد: ولا يؤكل إلا من هدى التطوع والتمتع والقران. وهو قول الحنفية بناء على أصلهم أن دم التمتع والقران دم نسك لا دم جبران اهـ (٣:٤٤٤).

قوله: "عن عطاء" إلخ. دلالته على مذهب الحنفية ظاهرة. وقول عطاء صريح فى جواز الأكل من دم المتعة. ويؤيده ما رواه الشيخان عن عائشة رضى الله عنها قالت: فدخل علينا يوم النحر بلحم بقر، فقلت: ما هذا؟ فقيل: ذبح النبى ﷺ عن أزواجه. "فتح البارى" (٣:٤٤٠).

وفيه أيضا: وروى النسائى من طريق يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال: ذبح رسول الله ﷺ عمن اعتمر من نسائه فى حجة الوداع بقرة بينهن. (أى وبقرة عن عائشة وعن أخرى معها، كما فى رواية عمار الذهبى عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة قالت: ذبح عنا رسول الله ﷺ يوم حججنا بقرة بقرة. أخرجه النسائى أيضا، وقد تقدم فى باب وجوب الدم لرفض العمرة أن رسول الله ﷺ أمر عائشة لرفضها العمرة بدم فتذكر). وتبين بذلك أنه هدى التمتع اهـ. ومع ذلك فدخل عليهن بلحمه ولم يدخل إلا ليأكلن منها، فدل

باب يستحب نحر الإبل قياما مقيدة والذبح في البقر والغنم وأن يسمي ويكبر ويباشره بيده ويجوز الاستنابة فيه

٣٠٢٥- عن أنس في حديث: ونحر النبي ﷺ بيده سبع بدن قياما، وضحى بالمدينة كبشين أملحين أقرنين. رواه البخاري. فتح الباري (٣:٤٤٢).

٣٠٢٦- عن جابر: أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة اليسرى قائمة على ما بقي من قوائمها. رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذري، ورجاله رجال الصحيح. "عون المعبود" (٢:٨٣).

على جواز الأكل من دم المتعة.

قال العيني في "العمدة": واختلف في مقدار ما يؤكل منها وما يتصدق، فذكر علقمة أن ابن مسعود أمره أن يتصدق بثلثه ويأكل ثلثه ويهدى ثلثه. وروى عن عطاء وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق. وقال الثوري: يتصدق بأكثره. وقال أبو حنيفة: ما يجب أن يتصدق بأقل من الثلث. وقال صاحب "الهداية": يأكل من لحم الأضحية، قال: هذا في غير المنذورة، وأما في المنذورة لا يأكل الناذر سواء كان معسرا أو موسرا، وبه قالت الثلاثة أعني مالكا والشافعي وأحمد. وعن أحمد: يجوز الأكل في المنذور أيضا. ثم الأكل من الأضحية مستحب عند أكثر العلماء، وعند الظاهرية واجب، وحكى ذلك عن أبي حفص الوكيل من أصحاب الشافعي. قال صاحب "الهداية": ويطعم الأغنياء والفقراء ويدخر، ثم روى حديث جابر عند مسلم عن أبي الزبير عنه عن النبي ﷺ أنه نهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلث. ثم قال بعد: «كلوا وتزودوا وادخروا» انتهى. قال: ومتى جاز أن يأكله وهو غني جاز أن يؤكله غنيا. ثم قال: ويستحب أن لا تنقص الصدقة من الثلث، لأن الجهات ثلاثة الأكل والادخار والإطعام فانقسم عليها أ ثلاثا اهـ (٤:٧٣٥).

باب يستحب نحر الإبل قياما مقيدة، والذبح في البقر والغنم وأن يسمي ويكبر ويباشره بيده، ويجوز الاستنابة فيه

قوله: "عن أنس إلى آخر الباب"، دلالة الآثار على معنى الباب بجميع أجزاءه ظاهرة، وفي أثر ابن عمر وقوله: ابعثها قياما مقيدة سنة محمد ﷺ. في رواية الحربي بلفظ: انحرها قائمة، فإنها سنة محمد ﷺ. وفي هذا الحديث استحباب نحر الإبل على الصفة المذكورة وعن الحنفية يستوى

٣٠٢٧- عن زياد بن جبير قال: كنت مع ابن عمر بمنى، فمر برجل وهو ينحر بدنته وهي باركة فقال: ابعثها قياما مقيدة، سنة محمد ﷺ. أخرجه الشيخان وأبو داود. "عون المعبود" (٣:٨٣).

٣٠٢٨- عن أنس قال: ضحى رسول الله بكبشين أملحين أقرنين، فرأيته واضعا قدميه على صفاحهما يسمي ويكبر فذبحهما بيده. رواه الجماعة، "نيل الأوطار" (٤:٣٥٤).

٣٠٢٩- عن جابر في حديثه الطويل: ثم انصرف إلى المنحر فنحر ثلاثا وستين بيده، ثم أعطى عليا فنحر ما غبر. الحديث رواه مسلم (١:٣٩٩).

٣٠٣٠- عن أبي هريرة قال: ذبح رسول الله ﷺ عمن اعتمر من نسائه في حجة الوداع بقرة بينهن. أخرجه النسائي، والحاكم وصححه. "فتح الباري" (٣:٤٤٠).

نحرها قائمة وباركة في الفضيلة، واستحب عطاء أن ينحرها باركة معقولة، وروى ابن أبي شيبة عن عطاء: إن شاء قائمة، وإن شاء باركة. وعن الحسن باركة أهون عليها. كذا في "العمدة" للعيني (٤:٧٢٧).

قال النووي: وهذا الذي ذكرنا من استحباب نحرها قياما معقولة هو مذهب الشافعي ومالك وأحمد والجمهور، وقال أبو حنيفة والثوري: يستوي نحرها قائمة وباركة في الفضيلة. وحكى القاضي عن طاوس أن نحرها باركة أفضل، وهذا خلاف السنة اهـ (١:٤٢٤). قلت: وفيه تعريض على الحنفية بأنهم خالفوا السنة في المسئلة، وهو غير صحيح؛ فإن المذهب عندهم استحباب[1] النحر في الإبل، قال في "الهداية": المستحب في الإبل النحر، وفي البقر والغنم الذبح. وفي "البدائع": أما الذي يرجع إلى نفس التضحية فما ذكرنا في كتاب الذبائح، وهو أن المستحب هو الذبح في الشاة والبقر، والنحر في الإبل، ويكره القلب من ذلك اهـ.

ومنشأ الغلط ما روى عن أبي حنيفة أنه قال: نحرت بدنة قائمة فلم أشق عليها، فكدت أهلك ناسا؛ لأنها نفرت فاعتقدت أن لا أنحرها إلا باركة معقولة اهـ. وليس معناه ترجيح النحر باركة على نحرها قائمة أو تسويتهما مطلقا، بل مراده إن لم يحسن النحر فلينحرها باركة كيلا

---

(١) قلت: وفيه أن استحباب النحر بإطلاقه لا يدل على استحباب نحرها قائمة، وهو محل النزاع دون مطلق النحر، فالأولى أن يستدل على ذلك بقول صاحب "الهداية" الذي ذكرناه بعد كلام "البذل".

باب يتصدق بجلود الهدايا وجلالها ولا يعطى الجزار منها شيئا فى جزارتها

٣٠٣١– عن على رضى الله تعالى عنه قال: أمرنى رسول الله ﷺ أن أقوم على بدنه وأقسم جلودها وجلالها، وأمرنى أن لا أعطى الجزار منها شيئا. وقال: نحن نعطيه من عندنا. أخرجه أبو داود، والبخارى، ومسلم، والنسائى، وابن ماجة. (عون المعبود ٢:٨٣). ولفظ البخارى: ولا يعطى فى جزارتها شيئا. زاد مسلم وابن خزيمة: ولا يعطى فى جزارتها منها شيئا. فتح البارى(٣:٤٤٣).

يهلك الناس، وأما من كان يحسنه فالأفضل له النحر قياما مقيدة كما ورد فى السنة، واختاره فى "الهداية" و"البدائع". وبالجملة فالأفضل عندنا النحر قائمة، وإنما اختار أبو حذيفة البروك فى هذه القصة لخوف النفار، فإذا أمن ذلك وأحسن النحر فالأفضل ما فعله رسول الله ﷺ اهـ من بذل "المجهود" بمعناه (٣:٩٤).

قال فى الهداية: ثم إن شاء نحر الإبل فى الهدايا قياما أو أضجعها، وأى ذلك فعل فهو حسن، والأفضل أن ينحرها قياما، لما روى –فذكر الآثار التى أخرجناها فى المتن– قال: ولا يذبح البقر والغنم قياما، والذبح هو السنة فيهما اهـ (٣:٨٢ مع "الفتح".

باب يتصدق بجلود الهدايا وجلالها ولا يعطى الجزار منها شيئا فى جزارتها

قوله: "عن على" إلخ دلالته على أجزاء الباب كلها ظاهرة. قال الخطابى: أى لا يعطى على معنى الأجرة شيئا منها، فأما أن يتصدق به عليه فلا بأس به، والدليل على هذا قوله: نعطيه من عندنا. أى أجر عمله، وبهذا قال أكثر أهل العلم. وروى عن الحسن قال: لا بأس أن يعطى الجزار الجلد. اهـ من "عون المعبود" (٢:٨٣).

وقال الحافظ فى "الفتح": قال أى ابن خزيمة: والنهى عن إعطاء الجزار المراد به أن لا يعطى منها عن أجرته، وكذا قال البغوى فى "شرح السنة". قال: وأما إذا أعطى أجرته كاملة ثم تصدق عليه إذا كان فقيرا كما يتصدق على الفقراء فلا بأس بذلك. وقال غيره: إعطاء الجزار على سبيل الأجرة ممنوع؛ لكونه معاوضة (عما سبيله التصدق على النفس أو على غيره) وأما إعطاءه صدقة أو هدية أو زيادة على حقه فالقياس الجواز، ولكن إطلاق الشارع ذلك قد يفهم منه منع الصدقة، لئلا تقع مسامحة فى الأجرة لأجل ما يأخذه فيرجع إلى المعاوضة.

قال القرطبى: ولم يرخص فى إعطاء الجزار منها فى أجرته إلا الحسن البصرى وعبد الله

باب جواز الركوب على الهدى إذا اضطر إليه وإلا فلا

٣٠٣٢- عن أبى الزبير قال: سمعت جابر بن عبد الله سئل عن ركوب الهدى، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «اركبها إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهرا». رواه مسلم (١:٤٢٦).

٣٠٣٣- أخبرنا مالك أخبرنا هشام بن عروة عن أبيه أنه قال: إذا اضطررت إلى

ابن عبيد بن عمير، واستدل به على منع بيع الجلد. قال القرطبى: فيه دليل على أن جلود الهدى وجلالها لاتباع، لعطفها على اللحم (فى لفظ البخارى: أمره أن يقسم بدنه كلها لحومها وجلودها وجلالها) وإعطاءها حكمه، وقد اتفقوا على أن لحمها لا يباع فكذلك الجلود والجلال، وأجازه الأوزاعى وأحمد وإسحاق وأبو ثور، وهو وجه عند الشافعية، قالوا: ويصرف عنه فى مصرف الأضحية واستدل أبو ثور بأنهم اتفقوا على جواز الانتفاع به، وكل ما جاز الانتفاع به جاز بيعه. وعورض باتفاقهم على جواز الأكل من هدى التطوع ولا يجوز بيعه وأقوى ما يرد به قوله ما أخرجه أحمد فى حديث قتادة بن النعمان مرفوعا: «لا تبيعوا لحوم الأضاحى والهدى، وتصرفوا وكلوا واستمتعوا بجلودهما ولا تبيعوا، وإن أطعمتم من لحومها فكلوا إن شئتم».(٣:٤٤٤). وسيأتى الكلام فى بيع الجلود فى أبواب الأضحية إن شاء الله تعالى.

باب جواز الركوب على الهدى إذا اضطر إليه وإلا فلا

قوله: "عن أبى الزبير" إلخ. قال النووى: فى ركوب البدنة المهداة مذاهب، مذهب الشافعى رحمه الله تعالى أنه يركبها إذا احتاج، ولا يركبها من غير حاجة، وإنما يركبها بالمعروف من غير إضرار، وبهذا قال ابن المنذر وجماعة، وهو رواية عن مالك. وقال عروة بن الزبير ومالك فى رواية وأحمد وإسحاق: له ركوبها من غير حاجة بحيث لا يضرها، وبه قال أهل الظاهر. وقال أبو حنيفة: لا يركبها إلا أن لا يجد منه بدا.

وحكى القاضى عن بعض العلماء أنه أوجب ركوبها لمطلق الأمر، ولمخالفة ما كانت الجاهلية عليه من إكرام البحيرة والسائبة والوصيلة وإهمالها بلا ركوب. دليل الجمهور أن رسول الله ﷺ أهدى ولم يركب هديه، ولم يأمر الناس بركوب الهدايا، ودليلنا على عروة وموافقيه رواية جابر المذكورة، والله أعلم اهـ (١:٤٢٦).

قلت: رواية جابر حجة لأبى حنيفة على الشافعى وموافقيه أيضا، فإن قوله ﷺ: «إذا ألجئت

بدنتك فاركبها ركوبا غير قادح. أخرجه محمد فى "الموطأ" (٢٠٠) وسنده صحيح.

إليها» صريح فى معنى الاضطرار وهذا ما يقوله أبو حنيفة: لا يركبها إلا أن لا يجد منه بدا، فافهم.

قال الحافظ فى "الفتح": واستدل به أى بحديث أبى هريرة رضى الله عنه: أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يسوق بدنة فقال: «اركبها»، فقال: إنه بدنة، فقال: «اركبها، ويلك»[1] فى الثانية أو الثالثة، على جواز ركوب الهدى، سواء كان واجبا أو متطوعا به، لكونه ﷺ لم يستفصل صاحب الهدى عن ذلك، فدل على أن الحكم لا يختلف بذلك. وأصرح منه ما أخرجه أحمد من حديث على أنه سئل هل يركب الرجل هديه؟ قال: لا بأس، قد كان النبى ﷺ يمر بالرجال يمشون فأمرهم يركبون هديه. أى هدى النبى ﷺ. إسناده صالح، وبالجواز مطلقا قال عروة بن الزبير، ونسبه ابن المنذر لأحمد وإسحاق، وبه قال أهل الظاهر، وهو الذى جزم به النووى فى "الروضة" تبعا لأصله فى الضحايا. ونقله فى "شرح المهذب" عن القفال والماوردى، ونقل فيه عن أبى حامد والبند نيجى وغيرهما تقييده بالحاجة.

وقال الرؤيانى: تجويزه بدون الحاجة يخالف النص، وهو الذى حكاه الترمذى عن الشافعى وأحمد وإسحاق، وأطلق ابن عبد البر كراهة ركوبها بغير حاجة عن الشافعى ومالك وأبى حنيفة وأكثر الفقهاء، وقيده صاحب الهداية من الحنفية بالاضطرار إلى ذلك، وهو المنقول عن الشعبى عند ابن أبى شيبة، ولفظه: لا يركب الهدى إلا من لا يجد منه بدا. ولفظ الشافعى الذى نقله ابن المنذر وترجم له البيهقى: يركب إذا اضطر إليه ركوبا غير قادح. وقال ابن العربى عن مالك: يركب للضرورة، فإذا استراح نزل.

والدليل على اعتباره القيود الثلاثة وهى الاضطرار والركوب بالمعروف وانتهاء الركوب بانتهاء الضرورة ما رواه مسلم، فذكر حديث جابر المذكور فى المتن. وفى المسئلة مذهب خامس، وهو المنع مطلقا، نقله ابن العربى عن أبى حنيفة وشنع عليه، ولكن الذى نقله الطحاوى وغيره الجواز بقدر الحاجة (٣: ٤٣٠). قال العينى: الذى نقله الطحاوى وغيره أن مذهب أبى حنيفة ما ذكره صاحب "الهداية" اهـ (٤: ٧٠٥).

---

(١) قلت: ولا حجة فيه لجواز الركوب على الهدى مطلقا، فيحتمل أن يكون الرجل مضطرا إليه، قد عرف النبى ﷺ ذلك من حاله، ولم يكن يركب لظنه عدم جواز الركوب على البدنة المهداة مطلقا، ولذلك لما أصر على عدم الركوب قال له النبى ﷺ: «اركبها ويلك» وهذه كلمة تستعمل للترحم أيضا.

باب من أهدى تطوعا ثم ماتت فى الطريق فليس عليه إبدالها

٣٠٣٤- عن ابن عمر (مرفوعا): «من أهدي تطوعا ثم ضلت فإن شاء أبدلها وإن شاء ترك، وإن كان فى نذر فليتبدل». رواه الحاكم، والبيهقى. "كنز العمال" (٣: ٢١).

٣٠٣٥- أخبرنا مالك أخبرنا نافع: أن ابن عمر أو عمر -شك محمد- كان يقول: من أهدى بدنة فضلت أو ماتت فإن كانت نذرا أبدلها، وإن كانت تطوعا فإن شاء أبدلها، وإن شاء تركها. أخرجها محمد فى "الموطأ" (٢٠١). وفى "التعليق الممجد": وفى موطأ يحيى عن ابن عمر من غير شك اهـ.

وقال الشوكانى فى "النيل": والطحاوى أقعد بمعرفة مذهب إمامه، وقد وافق أبا حنيفة الشافعى على ضمان النقص فى الهدى الواجب (وعند أبى حنيفة يضمن ما نقص مطلقا سواء كان واجبا أو تطوعا). واختلف من أجاز الركوب هل يجوز أن يحمل عليه متاعه؟ فمنعه مالك وأجازه الجمهور، وهل يحمل عليها غيره؟ أجاز الجمهور أيضا على التفصيل المذكور. ونقل عياض الإجماع على أنه لا يؤجرها. واختلفوا فى اللبن إذا احتلب منه شيئا، فعند الشافعية والحنفية يتصدق به، فإن أكله تصدق بثمنه. وقال مالك: لا يشرب من لبنه، فإن شرب لم يغرم. اهـ ملخصا (٤: ٣٣٤).

ولعلك قد عرفت بما ذكرنا من اختلاف أقوال العلماء فى مسألة الركوب على الهدى أنه ما من إمام من الأئمة إلا وقد روى عنه مثل قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى.

باب من أهدى تطوعا ثم ماتت فى الطريق فليس عليه إبدالها

قوله: "عن ابن عمر إلى آخر الباب". قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة. قال فى "الهداية": ومن ساق هديا فعطب فإن كان تطوعا فليس عليه غيره؛ لأن القربة تعلقت بهذا المحل وقد فات اهـ. وأورد عليه فى "النهاية" و "فتح القدير" (٣: ٨٣) من مسألة اشتراء الفقير الأضحية ووجوبها عليه بمجرد الاشتراء ما لا يرد ههنا؛ فإن صاحب "الهداية" لم ينكر وجوب هذا الهدى المتطوع به عينا، وإنما ينكر وجوبه فى الذمة، وكذلك الفقير إذا اشترى أضحية وجب عليه ذبحها فإن ضاعت أو ماتت ليس عليه إبدالها لعدم وجوبها فى ذمته فافهم.

قال الموفق فى "المغنى": إن من تطوع بهدى غير واجب لم يخل من حالين: أحدهما: أن ينويه هديا، ولا يوجب بلسانه ولا بإشعاره وتقليده، فهذا لا يلزمه إمضاءه، وله أولاده ونماءه.

باب ما يفعل بالهدى إذا خاف عليه العطب

٣٠٣٦- عن ابن عباس رضى الله عنهما: أن ذويبا أبا قبيصة حدثه: أن رسول الله ﷺ كان يبعث معه بالبدن ثم يقول: «إذا عطب منها شيء فخشيت عليه موتا فانحرها، ثم اغمس نعلها فى دمها ثم اضرب به صفحتها، ولا تطعمها أنت ولا أحد من أهل رفقتك»، رواه مسلم (١: ٤٢٧).

الثانى: أن يوجب بلسانه فيقول: هذا هدى، أو يقلده أو يشعره ينوى بذلك إهداءه، فيصير واجبا معينا يتعلق الوجوب بعينه دون ذمة صاحبه، ويصير فى يدى صاحبه كالوديعة، يلزمه حفظه وإيصاله إلى محله، فإن تلف بغير تفريط منه أو سرق أو ضل لم يلزمه شيء؛ لأنه لم يجب في الذمة، إنما تعلق الحق بالعين فسقط بتلفها كالوديعة. وقد روى الدار قطنى بإسناده عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أهدى تطوعا ثم ضلت فليس عليه البدل إلا أن يشاء، فإن كان نذرا فعليه البدل». وفى رواية: قال: «من أهدى تطوعا ثم عطب فإن شاء أبدل وإن شاء أكل، وإن كان نذرا فليبدل». فأما إن أتلف بتفريط منه فعليه ضمانة؛ لأنه أتلف واجبا لغيره فضمنه كالوديعة اهـ (٣: ٥٦٠).

وفيه أيضا: يتعين الهدى بقوله: هذا هدى، أو تقليده أو إشعاره مع النية. وبهذا قال الثورى وإسحاق؛ لأن الفعل مع النية يقوم مقام اللفظ إذا كان الفعل يدل على المقصود، كمن بنى مسجدا وأذن فى الصلاة فيه، وكذلك الأضحية تتعين بقوله: هذه أضحية فتصير واجبة بذلك. هذا مقصود الشافعى، وقال مالك وأبو حنيفة: إذا اشتراها بنية الأضحية صارت أضحية لأنه مأمور بشراء أضحية؛ فإذا اشتراها بالنية وقعت عنه كالوكيل. قال صاحب المحرر: وهو ظاهر كلام أحمد اهـ ملخصا (٣: ٥٥٩).

باب ما يفعل بالهدى إذا خاف عليه العطب

قوله: "عن ابن عباس إلى آخر الباب" قلت: وأخرج محمد فى "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة حدثنا منصور بن المعتمر عن إبراهيم النخعى عن خالته عن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها قالت: سألتها عن الهدى إذا عطب فى الطريق كيف يصنع به؟ قالت: أكله أحب إلى من تركه للسباع. وقال أبو حنيفة (فى تفسير قولها): إن كان واجبا فاصنع به ما أحببت وعليك مكانه، وإن كان تطوعا فتصدق به على الفقراء، فإن كان ذلك فى مكان لا يوجد فيه الفقراء فانحره، واغمس نعله

٣٠٣٧– عن أبي قتادة مرفوعا: «إن كان هديا تطوعا عطب فلا تأكل منه»، أخرجه ابن خزيمة في صحيحه. "كنز العمال" (٣:٢٢).

في دمه ثم اضرب به صفحته، ثم خل بينه وبين الناس يأكلون، فإن أكلت منه فعليك مكان ما أكلت، وإن شئت صنعت به ما أحببت وعليك مكانه. قال محمد: وبه نأخذ اهـ (٥٥).

قلت: ودلالة الآثار المذكورة على مذهب أبي حنيفة ظاهرة، غير أن المتبادر من الآثار عدم جواز الأكل من الهدى المتطوع به مطلقا إذا عطب وأبو حنيفة جوز الأكل منه وإطعامه الأغنياء إذا أراد إبداله بهدى آخر مكانه، ولكن قوله في حديث أبي قتادة عند البيهقي: «وإن كان هديا واجبا فليأكل إن شاء، فإنه لا بد من قضاءه» يدل على أن علة المنع في ما عطب من هدى التطوع عدم وجوب إبداله بهدى آخر، فإن أوجب المرأ على نفسه إبداله فحكم الواجب والمتطوع به حينئذ سواء في جواز الأكل منهما إذا عطب، وعليه مكانه، فافهم. وهذا معنى قول عائشة: أكله أحب إلى من تركه للسباع. أي إذا لم يجد الفقراء في هدى التطوع ولا يرجو مجيئهم في ذلك المكان عنقريب فليأكل منه هو ورفقته ولا يتركه للسباع، وليهد آخر مكانه، ولا يظن بفقيه أن يشك في استحسان ذلك والحال هذه. والله تعالى أعلم.

قال النووي: إذا عطب الهدى وجب ذبحه وتخليته للمساكين، ويحرم الأكل منها عليه وعلى رفقته الذين معه في الركب، سواء كان الرفيق مخالطا له أو في جملة الناس من غير مخالطة، والسبب في نهيهم قطع الذريعة، لئلا يتوصل بعض الناس إلى نحره أو تعييبه قيل أو أنه. (قلت: هذا مما لا دلالة له في الأثر ولا تساعده الأصول، بل الظاهر أن النبي ﷺ منع صاحب هديه ورفقته من أكله لكونهم أغنياء).

قال: واختلف العلماء في الأكل من الهدى إذا عطب فنحره، فقال الشافعي: إن كان هدى تطوع كان له أن يفعل فيه ما شاء من بيع وذبح وأكل وإطعام وغير ذلك، وله تركه، ولا شيء عليه في كل ذلك؛ لأنه ملكه. وإن كان هديا منذورا لزمه ذبحه، فإن تركه حتى هلك لزمه ضمانه، كما لو فرط في حفظ الوديعة حتى تلفت، فإذا ذبحه غمس نعله في دمه، وضرب بها صفحة سنامه، ليعلم من مربه أنه هدى فيأكله ولا يجوز للأغنياء الأكل منه مطلقا؛ لأن الهدى مستحق للمساكين فلا يجوز لغيرهم، ويجوز للفقراء من غير أهل هذه الرفقة. (قلت: هذا خلاف ما دلت عليه الآثار، فأثر أبي قتادة المذكور في المتن صريح في عدم جواز الأكل من هدى

٣٠٣٨- عن أبي قتادة أيضا مرفوعا: «من ساق الهدى تطوعا فعطب فلا يأكل منه، فإنه إن أكل منه كان عليه بدله، ولكن لينحرها ثم ليغمس نعلها في دمها ثم ليضرب جبينها، وإن كان هديا واجبا فليأكل إن شاء فإنه لا بد من قضاءه». أخرجه البيهقي "كنز العمال" (٣:٢٢).

التطوع، وجوازه من الهدى الواجب، فافهم) (١:٤٢٦).

قال الموفق في "المغني": ومن ساق هديا واجبا فعطب دون محله صنع به ما شاء وعليه مكانه، لأنه مضمون عليه، فإن عطب أو سرق أو ضل أو نحو ذلك لم يجزه، وعاد الوجوب إلى ذمته، كما لو كان لرجل عليه دين فاشترى به منه مكيلا فتلف قبل قبضه انفسخ البيع وعاد الدين إلى ذمته، ولأن ذمته لم تبرأ من الواجب بتعيينه، وإنما تعلق الوجوب بمحل آخر، فصار كالدين يضمنه ضامن أو يرهن به رهنا، فإنه يتعلق الحق بالضامن والرهن مع بقائه في ذمة المدين، فمتى تعذر استيفاءه من الضامن أو تلف الرهن بقي الحق في الذمة بحاله، وهذا كله لا نعلم فيه مخالفا.

وإن ذبحه فسرق أو عطب فلا شيء عليه. قال أحمد: إذا نحر فلم يطعمه حتى سرق لا شيء عليه، فإنه إذا نحر فقد فرغ. (فإن القربة في الهدى تعلقت بإراقة الدم وقد حصلت) وبهذا قال الثوري وابن القاسم من أصحاب مالك وأصحاب الرأي. وقال الشافعي: عليه الإعادة؛ لأنه لم يوصل الحق إلى مستحقه فأشبه ما لو لم يذبحه. ولنا أنه أدى الواجب عليه، فبرئ منه كما لو فرقه، ودليل أنه أدى الواجب أنه لم يبق إلا التفرقة، وليست واجبة بدليل أنه لو خلى بينه وبين الفقراء أجزأه، ولذلك لما نحر النبي ﷺ البدنات قال: «من شاء اقتطع» أخرجه أبو داود والنسائي كما في "عون المعبود" (٢:٨٣).

وإذا عطب هذا المعين أو تعيب عيبا يمنع الإجزاء لم يجزه ذبحه عما في الذمة؛ لأن عليه هديا سليما ولم يوجد، وعليه مكانه، ويرجع هذا الهدى إلى ملكه فيصنع به ما شاء من أكل أو بيع وهبة وصدقة وغيره، هذا ظاهر كلام الخرق. وحكاه ابن المنذر عن أحمد، والشافعي، وإسحاق، وأبي ثور، وأصحاب الرأي، ونحوه عن عطاء، وقال مالك: ويأكل ويطعم من أحب من الأغنياء والفقراء، ولا يبيع منه شيئا. ولنا ما روى سعيد: ثنا سفيان عن عبد الكريم عن عكرمة عن ابن عباس قال: إذا أهديت هديا تطوعا فعطب فانحر، ثم اغمس النعل في دمه ثم اضرب بها صفحته، فإن أكلت أو أمرت به غرمت، وإذا أهديت هديا واجبا فعطب فانحره ثم كله إن شئت،

باب من نذر الحج ماشيا لزمه المشي فإن عجز عنه ركب وأراق دما

٣٠٣٩- عن عكرمة عن ابن عباس: أن عقبة بن عامر سأل النبي ﷺ فقال: إن أخته نذرت أن تمشي إلى البيت وشكا إليه ضعفها، فقال النبي ﷺ: «إن الله غني عن نذر أختك، فلتركب ولتهد بدنة». رواه أحمد. وفي لفظ: إن أخت عقبة بن عامر نذرت أن تمشي إلى البيت وأنها لا تطيق ذلك، فأمرها النبي ﷺ أن تركب وتهدي

وأهده إن شئت، وبعه إن شئت، وتقوّ به في هدى آخر.

وإن ضل المعين فذبح غيره ثم وجده، أو عين غير الضال بدلا عما في الذمة ثم وجد الضال، ذبحهما معا، روى ذلك عن عمر وابنه وابن عباس، وفعلته عائشة، وبه قال مالك، والشافعي، وإسحاق. ويتخرج على قولنا فيما إذا تعيب الهدى فأبدله أن له أن يصنع به ما شاء، أو يرجع إلى ملكه أحدهما، لأنه قد ذبح ما في الذمة فلم يلزمه شيء آخر، كما لو عطب المعين. وهذا قول أصحاب الرأي. ووجه الأول ما روى عن عائشة رضي الله عنها: أنها أهدت هديين فأضللتهما، فبعث إليها ابن الزبير هديين فنحرتهما، ثم عاد الضالان فنحرتهما، وقالت: هذه سنة الهدى. وهذا ينصرف إلى سنة رسول الله ﷺ، ولأنه تعلق حق الله بهما بإيجابهما أو ذبح أحدهما وإيجاب الآخر. اهـ ملخصا (٣:٥٥٨).

قلت: إن صح أثر عائشة هذا فهو محمول على الندب، ولا دلالة على الوجوب، وإن سلمنا فهو محمول على ما إذا كان المهدى فقيرا لا يملك النصاب، فإنه إذا أهدى تعلق الوجوب بالمحل، فإذا ضل واشترى آخر مكانه تعلق الوجوب بهذا المحل أيضا، فإذا وجد الأول وجب عليه ذبحه لتعلق الوجوب بعينه، بخلاف الغني فإن الوجوب في ذمته دون المحل، فإذا ضل واشترى آخر مكانه تعلق الوجوب بهذا المحل أيضا، فإذا وجد الأول وجب عليه ذبحه لتعلق الوجوب بعينه، بخلاف الغني فإن الوجوب في ذمته دون المحل، فإذا ضل وأهدى هديا آخر مكانه لم يبق الأول واجبا؛ فإن الوجوب في الذمة وهو لا يتعلق بالمحل كما دل عليه أثر ابن عباس رضي الله عنهما عند سعيد بن منصور بسند صحيح. والله تعالى أعلم.

باب من نذر الحج ماشيا لزمه المشي فإن عجز عنه ركب وأراق دما

قوله: "عن عكرمة" إلخ. قال في "الهداية": ومن جعل على نفسه أن يحج ماشيا، فإنه لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة. وفي الأصل خيره بين الركوب والمشي، وهذا إشارة إلى

هديا. رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى ورجاله رجال الصحيح. وقال الحافظ فى "التلخيص": إسناده صحيح. نيل(٨:٤٨٣).

الوجوب اهـ. قال المحقق: وهذا لأنه التزم القربة بصفة الكمال فتلزمه بتلك الصفة، كالتزام التتابع فى الصوم اهـ (٣:٨٧).

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن": روى موسى بن عبيدة عن محمد بن كعب عن ابن عباس قال: ما آسى على شىء إلا أنى وددت أنى كنت حججت ماشيا؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿يأتوك رجالا﴾. وروى ابن نجيح عن مجاهد: أن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام حجا ماشيين. وروى القاسم بن الحكم العربى عن عبيد الله الرصا فى عن عبد الله بن عتبة بن عمير قال: قال ابن عباس: ما قدمت على شىء فأتنى فى شيبتى إلا أنى لم أحج ماشيا.

(قلت: أخرجه ابن جرير فى تفسيره بطريق أبى معاوية عن حجاج بن أرطاة عن ابن عباس قال: ما آسى على شىء فأتنى إلا أن لا أكون حججت ماشيا. سمعت الله يقول: «يأتوك رجالا»، وفيه انقطاع، والظاهر أن الحجاج يرويه عن ابن جريج عن ابن عباس. يدل عليه الإسناد الذى ذكره قبله (٧:١٠٧) وقد ذكره الجصاص بسندين آخرين غير هذا، وتعدد الطرق يورث الضعيف قوة كما لا يخفى). ولقد حج الحسن بن على خمسا وعشرين حجة ماشيا من المدينة إلى مكة، وأن النجائب لتقاد معه. (أخرجه الحاكم فى "المستدرك"، وسكت عنه هو والذهبى (٣:١٦٩).

وروى عبد الرزاق عن عمرو بن زر عن مجاهد قال: كانوا يحجون ولا يركبون، فأنزل الله تعالى: «رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق». وروى ابن جويج قال: أخبرنى العلاء قال: سمعت محمد بن على يقول: كان الحسن بن على يمشى وتقاد دوابه.

قال أبو بكر: قوله تعالى: ﴿يأتوك رجالا وعلى كل ضامر﴾ يقتضى إباحة الحج ماشيا وراكبا. ولا دلالة فيه على الأفضل منهما. وما رويناه عن السلف فى اختيارهم الحج ماشيا وتأويل الآية عليه يدل على أن الحج ماشيا، وقد روى عن النبى ﷺ ما يفصح عن ذلك وهو أن أم عقبة ابن عامر نذرت أن تمشى إلى بيت الله تعالى، فأمرها النبى ﷺ أن تركب وتهدى. وهذا يدل على أن المشى قربة قد لزمت بالنذر، ولو لا ذلك لما أوجب النبى ﷺ عليها هديا عند تركها المشى اهـ (٣:٢٣٢).

٣٠٤٠- عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: جاء رجل فقال: يا رسول الله! إن أختى حلفت أن تمشى إلى البيت وأنه يشق عليها المشى، فقال: «مرها فلتركب إذا لم تستطع أن تمشى فما أغنى الله أن يشق على أختك». أخرجه الحاكم وسكت عنه الحافظ فى "الفتح" (١١: ٥١١). ومن طريق كريب عن ابن عباس نحوه بلفظ: «لتحج راكبة ثم لتكفر يمينها». رواه أحمد، وأبو داود ورجاله رجال الصحيح "نيل" (٨: ٤٨٣).

قلت: ويعكر عليه ما أخرجه البيهقى بسند صحيح[1] عن أبى هريرة رضى الله عنه: بينما رسول الله ﷺ يسير فى جوف الليل إذ بصر بجمال نفرت منه الإبل، فإذا امرأة عريانة ناقضة شعرها، فقالت: نذرت أن أحج عريانة ناقضة شعرى فقال: «مرها فلتلبس ثيابها وستهرق دما»، كذا فى "النيل" (٨: ١٨٥). وهو حجة من قال: لا نذر فى معصية، وكفارته كفارة يمين. كما سيأتى فى أبواب النذر. فليس فى إيجابه ﷺ الهدى على أخت عقبة بن عامر دليل على كون المشى إلى بيت الله قربة، وإلا لزم أن يكون حج المرأة عريانة ناقضة شعرها قربة أيضا؛ لأنه ﷺ أوجب عليها الهدى، فالأولى الاعتماد فيه على ما روى عن السلف، وما سيأتى عن رسول الله ﷺ مما يدل على كونه أفضل من الركوب، فافهم.

وقد اختلفت الروايات فى المذهب، فذكر محمد فى "الأصل": يخير بين الركوب والمشى؛ لأن الحج راكبا أفضل، ويكره ماشيا. وفى "الجامع الصغير" أشار إلى وجوب المشى حيث قال: لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة. وفيه إشارة إلى الوجوب، لأنه إخبار عن المجتهد، وإخباره يعتبر بإخبار الشارع؛ لأنه نائبه فى بيان الأحكام. وقال مشايخنا للتوفيق بين الروايتين: إنما يركب إذا بعدت المسافة وشق المشى، وإذا قربت والرجل ممن يعتاد المشى ولا يشق عليه بنبغى أن لا يركب. وبهذا يحصل التوفيق بين روايتى الأصل والجامع الصغير، كذا فى "البناية" للعينى (١: ١٦٣٥).

قال المحقق فى الفتح: لا يقال: لا نظير للمشى فى الواجبات، ومن شرط صحة النذر أن يكون من جنس المنذور واجب، لأنا نقول: بل له نظير، وهو مشى المكى الذى لا يجد الراحلة وهو قادر على المشى، فإنه يجب عليه أن يحج ماشيا، ونفس الطواف أيضا اهـ (٣: ٨٧).

وقال الحافظ فى "الفتح": وفى الحديث أى فى حديث عقبة بن عامر صحة النذر بإتيان

---

(١) قلت: هكذا هو فى "النيل" بسند صحيح، وفى "فتح البارى": بسند ضعيف (١١-٥١١) وهو الظاهر، وحينئذ فلا إشكال. والله تعالى أعلم.

٣٠٤١- أخبرنا شعبة بن الحجاج عن الحكم بن عتبة عن إبراهيم النخعى عن على ابن أبى طالب كرم الله وجهه أنه قال: من نذر أن يحج ماشيا ثم عجز فليركب وليحج ولينحر بدنة. وجاء عنه فى حديث آخر: ويهدى هديا. أخرجه الإمام محمد فى "موطأه" (٣٢٣). وسنده صحيح، وإبراهيم عن على مرسل، ومراسيله صحاح كما قد مر غير مرة.

البيت الحرام، وعن أبى حنيفة: إذا لم ينو حجا ولا عمرة لا ينعقد (هذا إذا نذره بلفظ الإتيان أو الذهاب ونحوه، وإذا قال: على المشى إلى بيت الله تعالى، ينعقد وعليه حج أو عمرة. كما فى "فتح القدير" ٣:٨٨). ثم إن نذره راكبا لزمه دم لترفهه بتوفر مؤنة الركوب، وإن نذره ماشيا لزمه من حيث أحرم إلى أن تنتهى العمرة أو الحج، وهو قول صاحبى أبى حنيفة. فإن ركب بعذر أجزأه، ولزمه دم فى أحد القولين عن الشافعى، واختلف هل يلزمه بدنة أو شاة، وإن ركب بلا عذر لزمه الدم. وعن المالكية فى العاجز يرجع من قابل، فيمشى ما ركب إلا إن عجز مطلقا فيلزمه الهدى، وليس فى طرق حديث عقبة ما يقتضى الرجوع، فهو حجة للشافعى ومن تبعه. وعن عبد الله بن الزبير: لا يلزمه شيئا مطلقا. قال القرطبى: زيادة الأمر بالهدى رواتها ثقات ولا ترد، وليس سكوت من سكت عنها بحجة على من حفظها وذكرها. قال: والتمسك بالحديث فى عدم إيجاب الرجوع ظاهر ولكن عمدة مالك عمل أهل المدينة اهـ (١١:٥١٦).

وفى "نيل الأوطار" بعد ذكر المذاهب بتفاصيلها: وعن الهادوية: أنه لا يجوز الركوب مع القدرة على المشى، فإذا عجز جاز الركوب ولزمه دم. قالوا: لأن الرواية وإن جاءت مطلقة فقد قيدت برواية العجز. ولا يخفى ما فى أكثر هذه التفاصيل من المخالفة لصريح الدليل ويرد قول من قال: بأنه لا كفارة مع العجز وتلزم مع عدمه. ما وقع فى حديث عكرمة عن ابن عباس وفى الرواية التى بعده، فإنهما مصرحان بوجوب الهدى مع ذكر ما يدل على العجز من الضعف وعدم الطاقة اهـ (٨:٤٨٥).

قوله: "أخبرنا شعبة بن الحجاج" إلخ. قال محمد فى باب من جعل على نفسه المشى ثم عجز: أخبرنا مالك عن عروة بن أذينة (كان شاعرا غزلا خيرا ثقة وليس له فى المؤطأ غير هذا الحديث، ذكره ابن عبد البر وغيره. "تعليق") أنه قال: خرجت مع جدة لى عليها المشى إلى بيت الله تعالى، حتى إذ كنا ببعض الطريق عجزت، فأرسلت مولى لها إلى عبد الله ابن عمر ليسأله

٣٠٤٢- عن عطاء بن أبى رباح عن عبد الله بن عباس قال: كانت الأنبياء يدخلون الحرم مشاة حفاة، ويطوفون بالبيت ويقضون المناسك حفاة مشاة. رواه ابن ماجه (٢١٧) وفيه مبارك بن حسان مختلف فيه، وثقه ابن معين ولينه آخرون، وذكر الحافظ الحديث فى "التلخيص" (١:٢١١) وسكت عنه. وله شواهد ذكرها الحافظ فى "التلخيص" أيضا.

٣٠٤٣- عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ قال: «إن آدم أتى البيت ألف أتية لم يركب قط فيهن من الهند على رجليه». رواه ابن خزيمة فى صحيحه.

وخرجت مع المولى فسأله، فقال عبد الله بن عمر: مرها فلتركب ثم لتمش من حيث عجزت. قال محمد: قد قال هذا قوم، وأحب إلينا من هذا القول ما روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه، فذكر أثر المتن وقال: وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا. أخبرنا مالك أخبرنا يحيى بن سعيد قال: كان على مشى فأصابتنى خاصرة فركبت حتى أتيت مكة، فسألت عطاء بن أبى رباح وغيره، فقالوا: عليك هدى. فلما قدمت المدينة سألت فأمرنى أن أمشى من حيث عجزت مرة أخرى، فمشيت قال محمد: وبقول عطاء نأخذ، يركب وعليه هدى لركوبه وليس عليه أن يعود اهـ (٣٢٣).

قلت: وفى ذلك كله تأييد لما فى "الجامع الصغير" من وجوب المشى على من نذر المشى إلى بيت الله تعالى، وهو الراجح الصحيح عندنا، لما قد عرفت من اتفاق علماء الحرمين على وجوب المشى وإن اختلفوا فى جزاء الركوب، فقال أهل مكة: عليه الهدى، وقال أهل المدينة: عليه أن يرجع بالمشى إذا استطاعه، وهو مقتضى القياس.

قال المحقق فى "الفتح": واعلم أن مقتضى الأصل (فى باب النذور) أن لا يخرج عن عهدة النذر إذا ركب، كما لو نذر الصوم متتابعا فقطع التتابع، ولكن ثبت فى ذلك فى الحج نصا فوجب العمل به. ثم ذكر ما ذكرنا من الأحاديث فى المتن ثم قال: إلا أنه عمل بإطلاق الهدى من غير تعيين بدنة لقوة روايتها اهـ (٣:٨٨). فما ذكره فى "المبسوط" من التخيير بين المشى والركوب مرجوح لا يعمل به. والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عطاء وعن ابن عباس" إلخ، دلالتهما على كون المشى إلى بيت الله محمودا فى الشرع ظاهرة، فإن شرائع من قبلنا حجة علينا إذا ذكرها الشارع من غير إنكار. فإن قيل:

وقال: فى القلب من القاسم بن عبد الرحمن. قال الحافظ القاسم: هذا واه. "الترغيب والترهيب" (١٩١).

قلت: بل هو حسن الحديث، وثقه ابن معين وغيره كما مر غير مرة، وصحح له الترمذى، وقال يعقوب بن شيبة: متهم من يضعفه. ترغيب (٥٣٠).

باب حرم المدينة وأنه ليس كحرم مكة فى الأحكام

٣٠٤٤- عن سلمة بن الأكوع رضى الله عنه قال: كنت أرمى الوحش وأصيدها وأهدى لحمها إلى رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «أما لو كنت تصيدها بالعقيق

قد أنكرها الشارع عملا لما قد تواتر عن النبى ﷺ أنه لم يحج إلا راكبا. قلنا: إنما اختار النبى ﷺ الركوب للرد على ما كان عليه أهل الجاهلية، فإنهم كانوا يحجون ولا يركبون. رواه عبد الرزاق عن عمرو بن زر عن مجاهد كما تقدم، وربما كان يختار ما غيره أولى عنده لبيان الجواز خشية أن يشق على أمته، كما مر غير مرة، فافهم.

باب حرم المدينة وأنه ليس كحرم مكة فى الأحكام

قوله عن سلمة بن الأكوع إلخ. قال العينى فى "العمدة": احتج بهذا الحديث أى بحديث أنس رضى الله عنه مرفوعا: «المدينة حرم من كذا إلى كذا لا يقطع شجرها» الحديث، محمد بن أبى ذئب، والزهرى، والشافعى، ومالك، وأحمد، وإسحاق، وقالوا: المدينة لها حرم، فلا يجوز قطع شجرها ولا أخذ صيدها، ولكنه لا يجب الجزاء فيه عندهم، خلافا لابن أبى ذئب فإنه قال: يجب الجزاء، وكذلك لا يحل سلب من يفعل ذلك عندهم إلا عند الشافعى فى القديم، ويروى فيه أثرا عن سعد، وقال فى الجديد بخلافه. وقال ابن نافع: سئل مالك عن قطع سدر المدينة وما جاء فيه من النهى، فقال: إنما نهى عن قطع سدر المدينة لئلا توحش، وليبقى فيها شجرها، ويستأنس بذلك، ويستظل به من هاجر إليها. وقال ابن حزم: من احتطب فى حرم المدينة فحلال سلبه كل ما معه فى حاله تلك، وتجريده إلا ما يستر به عورته فقط، لما روى مسلم بسنده عن عامر ابن سعد. «أن سعدا ركب إلى قصره بالعقيق فوجد عبدا يقطع شجرا يخبطه فسلبه»، الحديث.

وقال الثورى، وأبو حنيفة، وعبد الله بن المبارك، وأبو يوسف، ومحمد: ليس للمدينة حرم كما كان لمكة. (لعدم وجوب الإحرام على داخلها، ولأنه لو كان محرما لبينه النبى ﷺ بيانا عاما، وأوجب فيه الجزاء كصيد الحرم). وأجابوا عن الحديث المذكور (وعن كل ما ورد فى تحريم

لشيعتك إذا ذهبت وتلقيتك إذا جئت، فإني أحب العقيق». رواه الطبراني في "الكبير" بإسناد حسن. الترغيب (١:٢١١). وقال الهيثمي: إسناده حسن. وفاء الوفاء (٢:١٨٨).

المدينة) بأنه ﷺ إنما قال ذلك لا لأنه[1] لما ذكروه من تحريم صيد المدينة وشجرها، بل إنما أراد بذلك بقاء زينة المدينة ليستطيبوها ويألفوها، كما ذكرنا عن قريب عن ابن نافع سئل مالك إلخ. وذلك كمنعه ﷺ من هدم آطام المدينة وقال: «إنها زينة المدينة» على ما رواه الطحاوي بسنده عن نافع عن ابن عمر قال: نهى رسول الله ﷺ آطام المدينة أن تهدم. وفي رواية: «لا تهدموا الآطام، فإنها زينة المدينة». وهذا إسناد صحيح، ورواه البزار في مسنده. وروى الطحاوي أيضا من حديث أبي سلمة ابن عبد الرحمن عن سلمة بن الأكوع أنه كان يصيد، فذكر حديث المتن، ثم قال: ففي هذا الحديث ما يدل على إباحة صيد المدينة. ألا ترى أن رسول الله ﷺ قد دل سلمة وهو بها على موضع الصيد، وذلك لا يحل بمكة، فثبت أن حكم صيد المدينة خلاف حكم صيد مكة اهـ ملخصا (٥:١٣٦ و ١٣٧).

قلت: وأيضا فقد دله على أن يصطاد بالعقيق، وهو داخل في حرم المدينة عند القائلين بتحريمها، ألا ترى أن سعدا سلب العبد الذي كان يقطع الشجر بالعقيق؟ كما تقدم في رواية عند مسلم عن عامر بن سعد عن أبيه. وقال السمهودي في "وفاء الوفاء" (٢-١٨٩): والصواب أن مهبط الثنية المعروفة بالمدرج أول شاطئ واد العقيق على ميلين من المدينة أيام عمارتها، كما اقتضاه اختباري لمساحة ما بين المسجد النبوي ومسجد ذي الحليفة، وبه صرح الأسدي من المتقدمين فقال: إن العقيق على ميلين من المدينة، الميل الأول خلف أبيات المدينة، والثاني حين ينحدر من العقبة في آخره يعني المدرج. وكان من عبر بالثلاثة اعتبر المسافة من المسجد النبوي إلى أول بطن الوادي بعد القصر المعروف بحصن أبي هشام، ومن عبر بالستة اعتبرها إلى طرفه الأبعد، وهو الذي به ذو الحليفة، فأدخل بطن الوادي في المسافة، أو هو مفرع على القول بأن الميل ألفا ذراع، والراجح الموافق لاختبارنا أنه ثلاثة آلاف وخمسمأة ذراع اهـ.

قلت: وقد ثبت في الصحيح عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ جعل اثنى عشر ميلا حول المدينة حمى، أي في كل ناحية من المدينة بريدا بريدا، فالعقيق داخل في هذا الحمى حتما، ومع

---

(١) في العبارة تطويل، والمعنى أن النبي ﷺ لم يقل: المدينة حرم من كذا إلى كذا لما ذكروه من تحريم صيدها وشجرها، بل لما أراد بقاء زينة المدينة إلخ.

٣٠٤٥- عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «أحد جبل يحبنا ونحبه، فإذا جئتموه فكلوا من شجره ولو من عضاهه». رواه الطبراني في "الأوسط" من رواية كثير ابن زيد. "الترغيب" (٢١١).

قلت: وكثير هذا أخرج حديثه ابن خزيمة في صحيحه، وقال ابن عدي: لم أر بحديث كثير بأسا. وقال ابن معين: ثقة، وقال أبو زرعة: صدوق، وفيه لين. وقال ابن المديني: صالح وليس بقوي، وضعفه النسائي، كذا في "الترغيب" أيضا (٥٣٠) فالحديث حسن على الأصل الذي ذكرناه غير مرة.

ذلك فقد أباح رسول الله ﷺ صيده، وقال لسلمة بن الأكوع: «أما لو كنت تصيد بالعقيق لشيعتك إذا ذهبت وتلقيتك إذا جئت». فدل على أن حرم المدينة وصيده ليس كحرم مكة وصيده. والله تعالى أعلم.

وقال الإمام أبو يوسف في "الخراج" له: حدثنا أبو إسحاق الشيباني عن بشر بن عمرو السكوني عن أبي مسعود الأنصاري أو سهل بن حنيف: أنه سمع النبي ﷺ يقول في المدينة: «إنها حرم آمن، إنها حرم آمن، إنها حرم آمن». قال: وحدثنا مالك بن أنس أنه بلغه عن النبي ﷺ: أنه حرم عضاه المدينة وما حولها اثني عشر ميلا أي جنبها، وحرم الصيد فيها أربعة أميال حولها أي جنبها. قال أبو يوسف: وقد قال بعض العلماء: إن تفسير هذا إنما هو لاستبقاء العضاه، لأنها رعي المواشي من الإبل والبقر والغنم، وإنما كان قوت القوم اللبن وكانت حاجتهم إلى القوت أفضل من حاجتهم إلى الحطب اهـ (١٢٤). أي فكان ذلك كما حمى النقيع لخيل المسلمين. والله تعالى أعلم.

قوله: عن أنس إلخ قلت: فيه دلالة على جواز الأكل من شجر أحد، وهو داخل في الحرم عند القائلين بتحريم المدينة؛ لاحتجاجهم لذلك بحديث علي مرفوعا: «المدينة حرام ما بين عائر إلى ثور». أخرجه الشيخان وأبو داود وغيرهم كما في عون المعبود(١: ١٦٦). وقالوا: إن ثورا هذا جبل صغير حذاء أحد عن يساره جانحا إلى ورائه، ذكره الحافظ في "الفتح" (٤: ٧٠). وقد أباح النبي ﷺ الأكل من أشجار أحد كما ترى، فدل على أن حرم المدينة ليس حكمها كحرم مكة، زادهما الله شرفا وكرامة، فإن حرم مكة لا يعضد شوكه ولا يقطع شجره، وحرم المدينة يجوز أن يعضد شوكه ويؤكل من شجره، فافهم.

٣٠٤٦- وعنه: كان النبى ﷺ أحسن الناس خلقا، وكان لى أخ يقال له: عمير وهو فطيم، كان إذا جاء قال: «يا أبا عمير! ما فعل النغير؟» لنغر كان يلعب به. الحديث للشيخين وأبى داود والترمذى "جمع الفوائد" (٢: ١٨٠) قال الترمذى (شمائل ص١٧): وفيه أنه لا بأس أن يعطى الصبى الطير ليعلب به، وإنما قال له النبى ﷺ: «يا أبا عمير! ما فعل النغير؟» لأنه كان له نغير فيلعب به، فمات فحزن الغلام عليه، فمازحه النبى ﷺ اهـ.

قوله: وعنه إلخ، وفيه دلالة على جواز حبس الصيد بحرم المدينة. قال الطحاوى: ولو كان حكم صيدها بحكم صيد مكة إذا لما أطلق له رسول الله ﷺ حبس التغير ولا اللعب به، كما لا يطلق ذلك بمكة، كذا فى "العمدة" للعينى (٥: ١٣٦).

وقال الحافظ فى "الفتح": وأجيب باحتمال أن يكون من صيد الحل. قال أحمد: من صاد من الحل ثم أدخله المدينة لم يلزمه إرساله لحديث أبى عمير، وهذا قول الجمهور، ولكن لا يرد ذلك على الحنفية، لأن صيد الحل عندهم إذا دخل الحرم كان له حكم الحرم اهـ (٤: ٧١). قال النووى: وهذا الجواب لا يلزم على أصولهم، لأن مذهب الحنفية أن صيد الحل إذا أدخله الحلال إلى الحرم ثبت له حكم الحرم. ولكن أصلهم هذا ضعيف فيرد عليهم بدليله اهـ (١: ٤٤٠).

قلت: لا والله، هو أصل قوى، وهو مذهب ابن عمر كما قدمناه فى أبواب الصيد، وبه قال ابن عباس وعائشة وعطاء وطاوس، ذكره الموفق فى "المغنى" (٣: ٢٩٩).

قال الحافظ: ويحتمل أن تكون قصة أبى عمير كانت قبل التحريم. قلنا: لا تقوم الحجة بالاحتمال الذى لا ينشأ عن دليل، كذا فى "العمدة" للعينى (٥: ١٣٦). وقال القارى فى شرح الشمائل: ثم رأيت فى شرح ابن حجر أبحاثا لطيفة ونقولا شريفة أحببت أن أذكرها. قيل: يؤخذ منه أن صيد المدينة مباح بخلاف مكة، وهو غلط، وأى دلالة على ذلك؟ فإن ذلك الطير من أين فى الحديث أنه اصطيد فى الحرم؟ وليس احتمال اصطياده فيه أولى من احتمال اصطياده خارجه. قلت: هذا خارج عن قواعد آداب البحث، فإن القائل إنما استدل بظاهر وجود الصيد فى المدينة أنه مما اصطيد فيها لأنه الأصل، وأما احتمال أنه صيد خارجها فيصلح فى الجملة أن يكون جوابا، فأى غلط فى القول مع أن مذهب القائل هو أن الصيد إذا أخذ خارج الحرم وأدخل فيه صار من صيد الحرم حتى لو ذبح فيه لكان ميتة. هذا والقول نسب إلى محيى السنة فى "شرح السنة" حيث قال:

٣٠٤٧– عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «المدينة حرم، فمن أحدث فيها حدثا أو آوى محدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه يوم القيامة عدل ولا صرف». رواه مسلم (١: ٤٢٠). وزاد فى بعض طرقه: وجعل اثنى عشر ميلا حول المدينة حمى.

فيه فوائد: منها أن صيد المدينة مباح بخلاف صيد مكة، فهو إما محمول على كمال إنصافه ﷺ، أو على أنه هو المذهب الصحيح عنده، فإن البغوى ليس له قول مردود، كذا سمعت بعض مشايخى من الشافعية اهـ (٢: ٢٦).

قوله: "عن أبى هريرة إلى قوله: عن جابر إلى قوله: عن جابر بن عبد الله" إلخ. قلت: فى هذه الأحاديث إطلاق الحمى على حرم المدينة، والحمى لغة الموضع الذى فيه كلأ يحمى ممن يرعاه. وشرعا موضع من الموات يمنع من التعرض له ليتوفر فيه الكلأ فترعاه مواش مخصوصة، كذا فى "وفاء الوفاء" (٢: ٢٢١).

وقد ثبت أن النبى ﷺ حمى النقيع وقال: «لا حمى إلا لله ولرسوله»، أخرجه أبو داود عن الصعب بن جثامة بسند حسن. وروى أحمد بسند فيه عبد الله العمرى وهو حسن الحديث عن ابن عمر: أن النبى ﷺ حمى النقيع للخيل، فقلت له: لخيله؟ قال: لخيل المسلمين. كذا فى "وفاء الوفاء" أيضا (٢: ٢٢٢). وعليه يحمل تحريم المدينة وما حولها بريدا بريدا أنه مما حماه رسول الله ﷺ لمصالح المسلمين، وليس كتحريم مكة فى الأحكام. يدل عليه أما أولا فما فى أحاديث المتن من إطلاق الحمى عليه، وأما ثانيا فلما روى البلاذرى فى "الفتوح": حدثنى مصعب بن عبد الله الزبيرى عن أبيه عن ابن الدراوردى عن محمد بن إبراهيم التيمى عن أبيه عن سعد بن أبى وقاص: أنه وجد غلاما يقطع الحمى فضربه وسلبه فأسه. فدخلت مولاته أو امرأة من أهله على عمر رضى الله عنه، فشكت إليه سعدا، فقال عمر: رد الفأس والثياب أخاك أبا إسحاق، فأبى وقال: لا أعطى غنيمة غنمنيها رسول الله ﷺ، سمعته يقول: «من وجدتموه يقطع الحمى فاضربوه واسلبوه» (٥ ١). وسنده جيد، ومصعب بن عبد الله الزبيرى صدوق عالم بالنسب، كما فى "التقريب" (٢٠٨). وأبوه ذكره ابن حبان فى الثقات، كما فى "تعجيل المنفعة" (٢٣٥).

وفيه ما يدل على أن هذا الحكم لم يكن كجزاء صيد الحرم وقطع شجره، بل كان من باب التعزير سياسة، ولذا قال عمر لسعد: رد الفاس والثياب. وفيه دلالة صريحة على ما قلنا: إن حرم

٣٠٤٨- عن عدى بن زيد قال: حمى رسول الله ﷺ كل ناحية من المدينة بريدا بريدا، لا يخبط شجره ولا يعضد إلا ما يساق به الجمل. رواه أبو داود (٢:١٦٦ مع "العون") وسكت عنه، وذكره الحافظ فى "الفتح" (٤:٧٢) وسكت عنه، فهو صحيح أو حسن.

المدينة إنما هو بمعنى الحمى ليس إلا.

وأما ثالثا فما روى الإمام أحمد عن جابر بن عبد الله: أن النبى ﷺ لما حرم المدينة قالوا: يا رسول الله! إنا أصحاب عمل وأصحاب نضح، وإنا لا نستطيع أرضا غير أرضنا، فرخص لنا. فقال: «القائمتان، والوسادة، والعارضة، والمسند (مرود البكرة) فأما غير ذلك فلا يعضد ولا يخبط منها شيء». ذكره الموفق فى "المغنى" (٢:٣٧٠). فتراهم قد رخص لهم رسول الله ﷺ فى أشياء لم يرخص فى مثلها بحرم مكة، فدل على أن تحريم المدينة ليس كتحريم مكة، بل هو دونه فى معنى الحمى. ونظير ذلك فى حمل التحريم على معنى الإحماء ما ورد عند أحمد وأبى داود والبخارى فى "تاريخه" عن عروة بن الزبير: عن الزبير أن النبى ﷺ قال: «إن صيدوج وعضاهه حرم محرم لله تعالى». قال الخطابى ولست أعلم لتحريمه معنى إلا أن يكون ذلك على سبيل الحمى لنوع من منافع المسلمين، كذا فى "النيل" (٤:٢٥٦).

قلت: ويؤيد ما قاله الخطابى ما أخرجه أبو عبيد فى "الأموال": حدثنا عثمان بن صالح عن عبد الله بن لهيعة عن أبى الأسود عن عروة بن الزبير قال: هذا كتاب رسول الله ﷺ لثقيف، فذكر كتابا طويلا وفيه: «إن واديهم حرام محرم لله كله عضاهه وصيده وظلم فيه وسرق فيه أو إساءة، وثقيف أحق الناس بوج، ولا يعبر طائفهم، ولا يدخله أحد من المسلمين يغلبهم عليه، وما شاءوا أحدثوا فى طائفهم من بنيان أو سواه بواديهم، إلى أن قال: وما كان لهم من مال بلية (ولية موضع بالطائف) فإن له من الأمن ما لهم بوج». الحديث (١٩١). وهذا مرسل حسن صريح فى أن تحريم وج لم يكن كتحريم مكة، بل معناه أنه ﷺ جعله خاصا لثقيف لا يغلب عليه أحد من المسلمين سواهم، وهم أحق الناس به، لهم أن يحدثوا فى واديهم ما شاؤوا ليس ذلك لغيرهم. وهذا هو معنى تحريم المدينة، بدليل ما فى كتاب رسول الله ﷺ بين المؤمنين وأهل يثرب وموادعة يهودها.

أخرجه أبو عبيد أيضا فى "الأموال": حدثنا يحيى بن عبد الله بن بكير وعبد الله بن صالح قالا: حدثنا الليث بن سعد حدثنى عقيل بن خالد عن ابن شهاب أنه قال: بلغنى أن رسول الله ﷺ

٣٠٤٩- عن جابر بن عبد الله: أن رسول الله ﷺ قال: «لا يخبط ولا يعضد حمى رسول الله ولكن يهش هشا رفيقا». أخرجه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى. "عون المعبود" (١٦٩:٢).

كتب بهذا الكتاب، فذكر كتابا طويلا وفيه: «وإن المدينة جوفها حرم لأهل هذه الصحيفة، وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث يخاف فساده فإن أمره إلى الله وإلى محمد النبى، وأن بينهم النظر على من دهم يثرب» إلخ. وهذا مرسل صحيح، وفيه تصريح بأن معنى كون المدينة حرما إنما هو أن أهلها آمنون بعضهم من بعض لا يظلمون، يدل عليه قوله: «إن المدينة جوفها حرم لأهل هذه الصحيفة» إلخ، أى أنهم قد اتفقوا على أن لا يؤذى فيها بعضهم بعضا فى نفسه وماله وعرضه، فكذلك نقول.

لا نعلم لتحريم المدينة بعد جواز الاصطياد فيها والأكل من شجرها وهش ورقها، وأخذ ما تدعو الحاجة إليه للمساند والوسائد والرحل منها، ومن حشيشها ما تدعو الحاجة إليه للعلف، إلا أن يكون ذلك على معنى كونه بلدا آمنا لا يظلم أهلها ولا يظلم، وهم آمنون على أنفسهم وأموالهم، أو على سبيل الحمى لنوع من منافع المسلمين. منها ما ذكره ابن نافع عن مالك، ومنها أن كثرة الأشجار والعضاه والغابات حولها تصونها عن دخول العدو فيها بغتة، وعن الإغارة على أهلها هجمة، كما أن بقاء الآطام حولها تحميها عن اقتحام العدو بالعساكر فيها. هذا هو محمل تحريم المدينة، وحرمة قطع أشجارها واختلاء خلاها وتنفير صيدها، يؤيده ما ذكرناه من عدم وجوب الجزاء بالاصطياد فيها وقطع أشجارها اتفاقا. وأما حديث سعد فى سلب من يفعل ذلك فمن قبيل الإفراد فيما تعم به البلوى. قال البزار: لا يعلم روى هذا الحديث عن النبى ﷺ إلا سعد ولا عنه إلا عامر. "كذا فى النيل" (٢٥٤:٤).

يدل على ذلك ما مر عن البلاذرى، ففيه أن عمر رضى الله عنه لم يكن يعرف الحديث، وأمر سعدا برد ما سلبه ولا يرد عليه ما رواه أبو داود عن سليمان بن أبى عبد الله عن سعد بن أبى وقاص، ولا ما رواه عن أبى ذئب عن صالح مولى التوأمة عن مولى السعد عنه، فإن سليمان هذا ليس بالمشهور، ومولى سعد مجهول، وبمثل ذلك لا يحتج فيما تعم به البلوى، فإن الحديث لا يرتقى به إلى الشهرة ولا يخرج عن الإفراد، فافهم.

وقال القاضى عياض: ولم يقل به أى بحديث سعد واحد بعد الصحابة إلا الشافعى فى قوله

٣٠٥٠- عن عائشة رضى الله عنها قالت: كان لآل رسول ﷺ وحش فإذا خرج لعب واشتد وأقبل وأدبر، فإذا أحس برسول الله ﷺ قد دخل ربض فلم يترمرم كراهة أن يؤذيه». رواه الطحاوى وسنده صحيح، وأخرجه أحمد أيضا فى مسنده. "عمدة القارئ" (٥:١٣٦).

القديم، وخالفه أئمة الأمصار اهـ. كذا فى "شرح مسلم" للنووى (١:٤٤١). وقال ابن بطال: حديث سعد بن أبى وقاص فى السلب لم يصح عند مالك ولا رأى العمل عليه بالمدينة اهـ. كذا فى "العمدة" للعينى (٥:١٣٧).

وبعد التسليم فليس هو بأمر تعبدى، بل من الأمور السياسية التى هى مفوضة إلى رأى الإمام، ودليل ذلك أنه ﷺ قضى بنحوه لثقيف فيمن عضد عضاه وج وقتل صيده، ونصه فى الكتاب الذى كتبه لهم: «فمن وجد يفعل من ذلك شيئا فإنه يجلد وتنزع ثيابه»، كذا فى "كتاب الأموال" (١٩٣). ولم يقل بوجوب الضمان وسلب ثوب من فعل ذلك بوج أحد من العلماء على ما علمنا، والله أعلم. وإن قال به أحد من الشافعية فى وجه عندهم فلم يقل به أحد فى عضاه لية وصيدها، وفى كتاب رسول الله ﷺ: «إن ما كان لهم من مال بلية فإن له من الأمن ما له بوج» اهـ فاستويا. وأما تحريمها بمعنى كونها بلدا آمنا لا يقاتل أهلها ولا يشهر فيها بسلاح، ولا يكاد أهلها بسوء ولا يحدث فيها حدث، ولا يؤوى محدث، فمجمع عليه لا نعلم فيه خلافا، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال الطحاوى: فهذا بالمدينة فى موضع قد دخل فيما حرم منها، وقد كانوا يؤوون فيه الوحوش ويتخذونها ويغلقون دونها الأبواب، فدل على أن حكم المدينة فى ذلك بخلاف حكم مكة. كذا فى "العمدة" للعينى (٥:١٣٧).

ولكن هذا آخر الكلام ومسك الختام، فى باب الحج ومتعلقاته وما يتعلق به من الأحكام، والحمد لله العزيز العلام، الملك المنعام، وأفضل الصلاة وأزكى السلام، على سيد ولد آدم سيدنا محمد النبى الأمى على الدوام، وعلى آله وأصحابه البررة الكرام، الذين سبقونا بالإيمان وبذلوا جهدهم فى إقامة دعائم الإسلام. وكان ذلك فى ظل حكيم الأمة ومجددها، فقيه الملة ومفسرها ومحدثها، أشرف العلماء الكاملين، رأس الأولياء العارفين، حجة الله فى زمانه على العالمين، رحمة الله فى أوانه على الطالبين، الثقة الحجة الثبت الحافظ الشيخ مولانا محمد أشرف على التهانوى أدام

أبواب الزيارة النبوية

باب زيارة قبر النبي ﷺ قبل الحج أو بعده[1]

٣٠٥١- عن موسى بن هلال العبدى عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من زار قبرى وجبت له شفاعتى». أخرجه الدارقطنى.

الله ظلال بركاته ورفع درجاته وتقبل حسناته. وقع الفراغ من تأليفه بعد صلاة العصر يوم الاثنين لرابع عشر من ربيع الأول سنة ١٣٥٤هـ أربع وخمسين بعد ثلاث مائة وألف من هجرة سيد المرسلين، صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين إلى يوم الدين.

ويتلوه أبواب الزيارة زيارة قبر النبى ﷺ وما يتعلق بها من الآداب، وإن كان قد تقدم ذكرها فى أبواب الجنائز من الجزء الثامن لهذا الكتاب، ولكن أعدناه ههنا اتباعا لأجلة السلف وأماثل الأصحاب، فإنهم يذكرون ذلك غالبا فى آخر كتاب الحج كما قد عرفه من عرفه من أولى الألباب.

ومن عجائب الاتفاقات تسويد باب الزيارة وتكميله قبل إتمام أبواب الحج بسنة وأشهر فى المدينة المنورة، ببيت سيدى مولانا الخليل تجاه الروض المعطر والمسجد النبوى المنور، وكتابة آخر الأوراق منه عند النبى ﷺ فى مواجهته وأنا واقف بين يديه خائفا وجلا بمراقبته، مرتعش اليدين باستحضار جلاله وعظمته. والحمد لله أولا وآخرا والصلاة والسلام على هذا النبى الكريم وصاحبيه وجميع أصحابه وأهل بيته متتابعا متواترا.

باب زيارة قبر النبى الكريم ﷺ قبل الحج أو بعده

قوله: "عن موسى بن هلال" إلخ. قلت: قال الحافظ فى "التلخيص": طرق هذا الحديث كلها ضعيفة، لكن صححه من حديث ابن عمر أبو على بن السكن فى إيراده إياه فى أثناء سنن الصحاح له، وعبد الحق فى "الأحكام" فى سكوته عنه، والشيخ تقى الدين السبكى باعتبار

---

(١) ومن تمام النعمة وعظيم المنة على هذا العبد الغريق فى الآثام، كتابة هذا المقام فى حرم المدينة تجاه المسجد النبوى على صاحبه ألف ألف صلاة وسلام، وأرجو أن يكون ختامه فى الروضة الكريمة تجاه قبره الشريف ومضجعه العالى المنيف. اللهم فلك الحمد ولك الشكر دائما أبدا كما تحب وترضى. وأسألك اللهم أن توفقنى لخدمة القرآن الكريم، وخدمة حديث نبيك الرءوف الرحيم فى بقية عمرى متواترا، وأن تغفر لى وترحمنى وأهلى وأولادى وأحبابى وأصحابى، وترزقنى وإياهم حسن الختام على سنة رسولك وملة نبيك عليه الصلاة والسلام وتحشرنا معه يوم القيامة وتجمعنا به فى دار السلام. آمين.

واتفقت رواياته في عدة نسخ معتمدة من سننه، وكذلك في غير السنن عن المحاملي عن عبيد الله مصغرا، رواه البيهقي عن غير المحاملي من طريق محمد بن زنجويه القشيري: حدثنا عبيد بن محمد بن القاسم ابن أبي مريم الوراق ثنا موسى بن هلال العبدي عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما الحديث. فثبت عن عبيد بن محمد وهو ثقة روايته على التصغير، والرواة إلى موسى بن هلال ثقات، وموسى قال ابن عدي: أرجو أنه لا بأس به. وقد روى عنه ستة منهم الإمام

مجموع الطرق اهـ (١: ٢٢١).

ولي في ما قاله نظر، بل الظاهر أن تصحيحهم له باعتبار سنده وحده، وليس مبنى قول الحافظ إلا على أنه من رواية عبد الله بن عمر العمري المكبر الضعيف لا المصغر الثقة، وهو في محل المنع، لما قد عرفت من اتفاق الروايات عن الدار قطني عن المحامل، وعن غير الدار قطني عن المحامل وغيره على عبيد الله مصغرا، ورواه جماعة عن موسى بن هلال، منهم جعفر بن محمد البزوري: حدثنا محمد بن هلال البصري عن عبيد الله مصغرا، رواه العقيلي، ومنهم محمد بن إسماعيل بن سمرة الأحمسي، واختلف عليه، فروى عنه مصغرا كغيره، وروى عنه مكبرا، ومرض ذلك الحافظ يحيى بن علي القرشي وصوب التصغير، وفي "تاريخ ابن عساكر" بخط البرزالي المحفوظ: "عن ابن سمرة عبيد الله" (أي مصغرا) وجزم ابن عدي في "الكامل" بأن عبد الله (مكبرا) أصح. قال السبكي: وفيه نظر، والذي يترجح عبيد الله، لتظافر روايات عبيد بن محمد كلها وبعض روايات ابن سمرة، ولما سيأتي من متابعة مسلمة بن سالم الجهني لموسى بن هلال (عن عبيد الله مصغرا)، على أن المكبر روى له مسلم مقرونا بغيره. وقال أحمد: صالح، وقال أبو حاتم: رأيت أحمد ابن حنبل يحسن الثناء عليه، وقال يحيى بن معين: ليس به بأس (وهو توثيق منه على ما عرف)، وقال: أنه في نافع صالح. وقال ابن حبان ما حاصله: إن الكلام عليه لكثرة غلطه بغلبة الصلاح عليه حتى غلب عن ضبط الأخبار. قال السبكي: وهذا الحديث ليس في مظنة الالتباس عليه، لا سندا ولا متنا، لأنه عن نافع وهو خصيص به، ومتنه في غاية القصر والوضوح، والرواة إلى موسى بن هلال ثقات، موسى قال ابن عدي: إنه لا بأس به. قال السبكي: وأما بعد قول ابن عدي في موسى ما قال ووجود متابع له فإنه يتعين قبوله، ولذلك ذكره عبد الحق في الأحكام الصغرى والوسطى، وسكت عليه مع قوله في الصغرى: إنه تخيرها صحيحة الإسناد معروفة عند النقاد. وقد نقلها

أحمد، ولم يكن يروى إلا عن ثقة، فلا يضره قول أبي حاتم الرازي: إنه مجهول. كذا في "وفاء الوفاء" (٢:٣٩٤). فالحديث حسن صحيح، وقد صحح هذا الحديث ابن السكن، وعبد الحق، وتقي الدين السبكي، "كذا في نيل الأوطار" (٤:٣٢٥).

الأثبات، وتداولها الثقات، وذكر نحوه في الوسطى اهـ. ملخصا من "وفاء الوفاء" (٣:٣٩٥).

فالحديث صحيح الإسناد صالح للاحتجاج والاعتداد، وإن نوزع في صحته فأقل درجاته الحسن؛ لأنه ليس في رواته من أجمع على تركه، وإنما قد اختلف في بعضهم، ومثله حسن الحديث على ما أصلناه غير مرة، لا سيما وله شواهد كثيرة كما سيأتي، وتظافر الأحاديث يزيدها قوة، حتى أن الحسن قد يترقى بذلك إلى درجة الصحيح. وقال الذهبي: طرق هذا الحديث كلها لينة يقوى بعضها بعضا، لأنه ما في رواتها متهم بالكذب. قال: ومن أجودها إسنادا حديث حاطب: «من رآني بعد موتي فكأنما رآني في حياتي» أخرجه ابن عساكر وغيره، كذا في "وفاء الوفاء" عن السبكي (٢:٣٩٦).

وفي الحديث أكبر دلالة على فضيلة زيارة قبر النبي الكريم عليه وعلى آله وأصحابه أفضل الصلاة وأكمل تسليم، وأي فضيلة أعلى وأسنى من وجوب شفاعته ﷺ لمن زاره.

قال العلامة الشوكاني في "النيل". وقد اختلفت فيها أقوال أهل العلم، فذهب الجمهور إلى أنها مندوبة، وذهب بعض المالكية وبعض الظاهرية إلى أنها واجبة، وقالت الحنفية: إنها قريبة من الواجبات، وذهب ابن تيمية الحنبلي حفيد المصنف المعروف بشيخ الإسلام إلى أنها غير مشروعة، وتبعه على ذلك بعض الحنابلة، وروى ذلك عن مالك والجويني والقاضي عياض، كما سيأتي.

احتج القائلون بأنها مندوبة بقوله تعالى: ﴿ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول﴾ الآية: ووجه الاستدلال بها أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم حي في قبره بعد موته كما في حديث: «الأنبياء أحياء في قبورهم». وقد صححه البيهقي وألف في ذلك جزءا. قال الأستاذ أبو منصور البغدادي: قال المتكلمون المحققون من أصحابنا: إن نبينا ﷺ حي بعد وفاته انتهى. (وقد صح عن أبي أيوب الأنصاري أنه قال لمن أنكر عليه وضع وجهه على القبر: إنما جئت رسول الله ﷺ ولم آت اللبن أو الحجر. كما سيأتي، فثبت أن حكم الآية باق بعد وفاته ﷺ، فينبغي لمن ظلم نفسه أن يزور قبره ويستغفر الله عنده فيستغفر له الرسول).

واستدلوا أيضا بالأحاديث الواردة في ذلك، منها الأحاديث الواردة في مشروعية زيارة

القبور على العموم، والنبى ﷺ داخل فى ذلك دخولا أوليا (وقبره سيد القبور) ومنها أحاديث خاصة بزيارة قبره الشريف، فذكرها إلى أن قال: وقد رويت زيارته ﷺ عن جماعة من الصحابة، منهم بلال عند ابن عساكر بسند جيد، وابن عمر عند مالك فى "الموطأ"، وأبو أيوب عند أحمد، وأنس ذكره عياض فى "الشفاء"، وعمر عند البزار، وعلى رضى الله عنهم عند الدار قطنى وغير هؤلاء. ولكنه لم ينقل عن أحد منهم أنه شد الرحل لذلك إلا عن بلال. واستدل القائلون بالوجوب بحديث: «من حج ولم يزرنى فقد جفانى» قالوا: والجفاء للنبى ﷺ محرم، فتجب الزيارة. وأجاب عن ذلك الجمهور بأن الجفاء يقال على ترك المندوب كما فى ترك البر والصلة، وعلى غلظ الطبع كما فى حديث: «من بدا فقد جفا».

وقد أجاب الجمهور عن حديث شد الرحل بأن القصر فيه إضافى باعتبار المساجد لا حقيقى قالوا: والدليل على ذلك أنه قد ثبت بإسناد[1] حسن فى بعض ألفاظ الحديث: «لا ينبغى للمصلى أن يشد رحالها إلى مسجد تبتغى فيه الصلاة غير مسجدى هذا، والمسجد الحرام والمسجد الأقصى» فالزيارة وغيرها خارجة عن النهى وأجابوا ثانيا بالإجماع على جواز شد الرحال للتجارة وسائر مطالب الدنيا، وعلى وجوبه إلى عرفة ومنى ومزدلفة للمناسك، وإلى الجهاد والهجرة من دار الكفر، وعلى استحبابه لطلب العلم. وأجابوا عن حديث: «لا تتخذوا قبرى عيدا» بأن معناه لا تتخذوا لها وقتا مخصوصا لا تكون الزيارة إلا فيه، أو لا تتخذوه كالعيد فى العكوف عليه وإظهار الزينة والاجتماع للهو وغيره كما يفعل فى الأعياد، بل لا يؤتى إلا للزيارة والدعاء والسلام والصلاة ثم ينصرف عنه.

واحتج أيضا من قال بمشروعيته بأنه لم يزل دأب المسلمين القاصدين للحج فى جميع الأزمان على تبائن الديار واختلاف المذاهب الوصول إلى المدينة المشرفة لقصد زيارته ﷺ ويعدون ذلك من أفضل الأعمال، ولم ينقل أن أحدا أنكر عليهم ذلك. فكان إجماعا اهـ ملخصا (٤:٣٢٧).

قلت: وقوله ﷺ: «من زار قبرى» عام لكل زائر سواء كان من أهل المدينة أو من غيرهم، ولا دليل على كونه خاصا بمن كان قريبا من المدينة أو من أهلها كما لا يخفى، فثبت جواز شد

(١) قال الحافظ فى "الفتح" (٣-٥٣): روى أحمد من طريق شهر بن حوشب قال: سمعت أبا سعيد وذكرت عنده الصلاة فى الطور فقال: قال رسول الله ﷺ: «لا ينبغى للمصلى أن يشد رحاله إلى مسجد تبتغى فيه الصلاة غير المسجد الحرام، والمسجد الأقصى ومسجدى». وشهر حسن الحديث اهـ.

٣٠٥٢- عن ابن عمر مرفوعًا قال ﷺ: «من جاءنى زائرا لا يهمه إلا زيارتى كان حقا على أن أكون له شفيعا» رواه الطبرانى، وصححه ابن السكن، قاله العراقى فى "شرح الإحياء" (٤١٦:٤).

٣٠٥٣- عن هارون بن قزعة عن رجل من آل حاطب عن حاطب رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من زارنى بعد موتى فكأنما زارنى فى حياتى، ومن مات بأحد الحرمين بعث من الآمنين يوم القيامة». رواه الدارقطنى وغيره، وجود الذهبى إسناده كما فى "وفاء الوفاء" (٣٩٤:٢ و ٣٩٩).

الرحال لزيارة قبره ﷺ.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قلت: ذكره فى "وفاء الوفاء" أيضا، وعزاه إلى الطبرانى فى "الأوسط"، والدار قطنى فى أماليه، وابن المقرى فى "معجمه" ثم قال: فقد تابع مسلمة الجهنى موسى بن هلال فى شيخه عبيد الله العمرى، والطرق كلها فى روايته متفقة على عبيد الله المصغر الثقة.

وأورد الحافظ ابن السكن هذا الحديث فى باب ثواب من زار قبر النبى ﷺ من كتابه المسمى "بالسنن الصحاح المأثورة عن النبى ﷺ" وهو إمام ثقة حافظ مات بمصر سنة ٣٥٣هـ، وكتابه هذا محذوف الأسانيد، ومقتضى ما شرطه فى خطبته أن يكون هذا الحديث مما أجمع على صحته، ولهذا نقل عنه جماعة، منهم الحافظ زين الدين العراقى أنه صححه اهـ (٣٩٧:٢).

قلت: وقوله ﷺ: «من جاءنى زائرا لا يهمه إلا زيارتى» يعم كل من جاءه من بلاد شاسعة وأمكنة قاصية أو دانية كما لا يخفى. فدل على استحباب شد الرحال لزيارته ﷺ. وكذا قوله فى الحديث الآتى: «من زار قبرى» «ومن زارنى بعد موتى» ونحوه وهو ظاهر.

قوله: "عن هارون بن قزعة" إلخ قلت: هارون هذا ذكره ابن حبان فى الثقات فلم يبق فيه إلا الرحل المبهم وإرساله وقد قال الذهبى: إنه من أجود الطرق إسنادا، كما قد تقدم، فلا يضر جهالة الراوى بعد تجويد المحدث إسناده، لا سيما والجهالة فى القرون الفاضلة لا تقدح عندنا، كما ذكرنا فى المقدمة وقد روى ابن عدى فى "الكامل" من طريق محمد بن النعمان: حدثنى جدى عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من حج البيت ولم يزرنى فقد جفانى». قال ابن عدى: لا أعلم رواه عن مالك غير النعمان بن شبل، ولم أر فى

أحاديثه حديثا عربيا قد جاوز الحد فأذكره. وروى فى صدر ترجمته عن عمران بن موسى أنه وثقه، وعن موسى بن هارون أنه متهم. قال السبكى: هذه التهمة غير مفسدة، فالحكم بالتوثيق مقدم عليها، والحديث ذكره الدارقطنى فى غرائب مالك بالسند المتقدم، وقال: تفرد به الشيخ، وهو منكر. والظاهر أن ذلك بحسب تفرده، ولا يلزم أن يكون المتن فى نفسه منكرا ولا موضوعا. وذكر ابن الجوزى له فى الموضوعات سرف منه. اهـ من "وفاء الوفاء" ملخصا (٢:٣٩٨).

قلت: وقوله ﷺ: «من حج البيت فلم يزرنى فقد جفاءنى»، استدل به بعض الفقهاء المالكية على وجوب الزيارة كما تقدم فى كلام الشوكانى رحمه الله تعالى، واستدلال المجتهد بحديث تصحيح له كما تقرر فى الأصول، وفيه أيضا إشعار بهداءة الحج ثم إتيان المدينة للزيارة كما لا يخفى، وهو اختيار إمامنا أبى حنيفة رحمه الله تعالى، ففى فتاوى أبى الليث السمرقندى: روى الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أنه قال: الأحسن للحاج أن يبدأ بمكة، فإذا قضى نسكه مر بالمدينة» وإن بدأ بها جاز، فيأتى قريبا من قبر النبى ﷺ فيقوم بين القبر والقبلة، واختلف السلف فى أن الأفضل البداءة بالمدينة قبل مكة أو بمكة قبل المدينة، وأن ممن اختار البداءة بالمدينة علقمة، والأسود، وعمروبن ميمون من التابعين. ولعل سببه عندهم كما قال السبكى إيثار الزيارة. اهـ من وفاء الوفاء (٢:٤١١).

قلت: بل الظاهر أن سببه ابتغاء الوسيلة، فإن النبى ﷺ هو وسيلتنا ووسيلة أبينا آدم إلى الله تعالى، كما روى جماعة منهم الحاكم وصحح إسناده، عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لما اقترف آدم الخطيئة قال: يا رب! أسئلك بحق محمد لما غفرت لى. فقال الله: يا آدم، وكيف عرفت محمدا ولم أخلقه؟ قال: يا رب لأنك لما خلقتنى بيدك ونفخت فى من روحك، رفعت رأسى فرأيت على قوائم العرش مكتوبا: "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، فعرفت أنك لم تضف إلى اسمك إلا أحب الخلق إليك. فقال الله تعالى: صدقت يا آدم، إنه لأحب الخلق إلى، إذ سألتنى بحقه فقد غفرت لك. ولو لا محمد ما خلقتك». ورواه الطبرانى وزاد: «وهو آخر الأنبياء من ذريتك» كذا فى "وفاء الوفاء" أيضا (٢:٤٢٠).

وروى الديلمى فى "مسند الفردوس" من طريق أسيد بن زيد: حدثنا عيسى بن بشير عن محمد بن عمرو بن عطاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما مرفوعا: «من حج إلى مكة

٣٠٥٤- عن سوار بن ميمون: حدثنى رجل من آل عمر عن عمر رضى الله تعالى عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من زار قبرى أو قال: من زارنى كنت له شفيعا أو شهيدا، ومن مات فى أحد الحرمين بعثه الله عز وجل فى الآمنين يوم القيامة». رواه أبو داود الطيالسى، وأبو جعفر العقيلى ولفظه: «من زارنى متعمدا كان فى جوارى يوم القيامة». كذا فى "وفاء الوفاء" (٢:٣٩٩). وفيه أيضا: قال السبكى: هو مرسل جيد، سوار بن ميمون روى عنه شعبة فدل على ثقته عنده، فلم يبق من ينظر فيه إلا

ثم قصدنى فى مسجدى كتبت له حجتان مبرورتان» وأسيد بن زيد هو الجمال، قال الحافظ ابن حجر: هو ضعيف، أفرط ابن معين فكذبه، وله فى البخارى حديث واحد مقرون بغيره انتهى. فهو ممن يستشهد به. وعيسى بن بشير مجهول، ومن بعده ثقة. كذا فى "وفاء الوفاء" (٢:٤٠١).

قوله ﷺ: «من حج البيت فلم يزرنى فقد جفانى» صريح فى جواز شد الرحال بل استحبابه لأجل زيارة قبره ﷺ، فإن الحاج لا يصل إلى المدينة النبوية إلا بشد الرحال كما لا يخفى. وفيه أيضا إشعار بتقديم الحج على الزيارة، والله تعالى أعلم.

ولقد من الله تعالى على هذا العبد الغريق فى الآثام بالعمل على قول الإمام مرتين، وعلى قول علقمة والأسود وعمرو بن ميمون فى هذه المرة، فحضرت مدينة النبى الكريم ﷺ قبل الحج، ومعى بنت أخى "رشيدة" وبنتها "مفيدة" سلمهما الله تعالى وعفاهما من كل سوء. ونحن رائحون إلى مكة للحج إن شاء الله تعالى بعد يومين، رزقنا الله تعالى من زيارة نبيه الكريم عليه وعلى آله وأصحابه أفضل الصلاة والتسليم ما رزقه أولياءه وأهل طاعته. وحرمنا على النار، ووقانا من العذاب وسوء الحساب ببركة حرم نبيه ﷺ، آمين. ورزقنا العود إلى حرمه وحرم رسوله مرة بعد مرة وكرة بعد كرة. اللهم فلا تجعل هذا آخر العهد بهما، آمين.

قوله: "عن سوار إلى قوله: حدثنا محمد بن يعقوب" إلخ. دلالتها على فضيلة من زار قبر النبى ﷺ ظاهرة. وقوله: «من أتى المدينة زائرا لى» عام لكل زائر قريبا كان أو بعيدا من المدينة، ففيه استحباب شد الرحال لزيارته ﷺ.

وقد ظفرت بحديث آخر جيد الإسناد عندى فلأذكره هناك وإن كان محله المتن، وقد ذكرته فى المتن فى أبواب الجنائز من هذا الكتاب. وهو ما رواه الدارقطنى والطبرانى فى "الكبير" و"الأوسط" وغيرهما من طريق حفص بن أبى داود القارى عن ليث عن مجاهد عن ابن

الرجل الذى من آل عمر. والأمر فيه قريب لا سيما فى هذه الطبقة التى هى طبقة التابعين اهـ.

قلت: والمجهول فى القرون الفاضلة حجة عندنا، فالحديث حجة. وفى الباب عن عبد الله بن مسعود، وأبى هريرة، وأنس بن مالك، وابن عباس، وعلى بن أبى طالب، وغيرهم، إذا ضمت صارت حجة قوية، وقد ذكرها صاحب "وفاء الوفاء" (٢:٣٠٢) بأسانيدها فلتراجع.

عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من حج فزار قبرى بعد وفاتى كان كمن زارنى فى حياتى». ورواه ابن الجوزى فى مثير العزم للساكن من طريق الحسن بن الطيب حدثنا على بن حجر حدثنا حفص بن سليمان عن ليث عن مجاهد عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من حج فزار قبرى بعد موتى كان كمن زارنى فى حياتى وصحبنى». قال ابن عساكر: تفرد بقوله: "وصحبنى" الحسن بن الطيب عن على بن حجر، وفيه نظر، وهى زيادة منكرة. قال السبكى: ولم ينفرد بها ابن الطيب، فقد رواه كذلك ابن عدى فى "كامله" من طريق الحسن بن سفيان عن على بن حجر بالسند المتقدم، والتشبيه "بمن صحبنى" لا يقتضى التشبيه به من كل وجه حتى يناقضه قوله: «لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا الحديث» كما زعمه بعضهم. اهـ من "وفاء الوفاء" ملخصا (٢:٣٩٧).

قلت: بل هو مثل قوله ﷺ: «فضل العالم على العابد كفضلى على أدناكم» فكذلك فضل من زار قبر النبى ﷺ على غير الزائر كفضل الصحابى على غيره فافهم.

وتكلم بعض الحفاظ فى هذا الحديث لأجل حفص ابن أبى داود، وليث بن أبى سليم. وأجابه عنه السبكى بأن حفص بن أبى داود وثقه أحمد، ثم روى ذلك عنه من طريقين. قال: وذلك مقدم على من روى عنه تضعيفه وضعفه جماعة، وهو حفص بن سليمان القارى الغاضرى على ما قاله البخارى وابن أبى حاتم وابن عدى وابن حبان وغيرهم. وهو لم ينفرد بهذا الحديث. ودعوى البيهقى انفراده به بحسب اطلاعه، فقد جاء فى "الكبير" و "الأوسط" للطبرانى متابعته، فإنه رواه من طريق عائشة بنت يونس امرأة الليث عن ليث بن أبى سليم عن مجاهد عن ابن عمر مرفوعا: «من زار قبرى بعد موتى كان كمن زارنى فى حياتى». قال الهيثمى: فيه عائشة بنت يونس ولم أجد من ترجمها. كذا فى "وفاء الوفاء" (٢:٣٩٨).

٣٠٥٥- حدثنا محمد بن يعقوب ثنا عبد الله بن وهب عن رجل عن بكر بن عبد الله رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «من أتى المدينة زائرا لى وجبت له شفاعتى يوم القيامة، ومن مات فى أحد الحرمين بعث آمنا». رواه يحيى بن الحسن بن جعفر الحسينى فى أخبار المدينة، ولم يتكلم عليه السبكى. ومحمد بن يعقوب هو أبو عمر الزبيرى المدنى صدوق، وعبد الله بن وهب ثقة، ففيه الرجل المبهم، وبكر بن عبد الله إن كان المزنى فهو تابعى جليل فيكون مرسلا، وإن كان بكر بن عبد الله بن الربيع الأنصارى فهو صحابى، كذا فى "وفاء الوفاء" أيضا (٢:٣:٤٠٣).

٣٠٥٦- عن أبى هريرة رضى الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «ما من أحد يسلم على إلا رد الله على روحى حتى أرد عليه السلام». رواه أبو داود بسند صحيح، وذكره ابن قدامة من رواية أحمد بلفظ: «ما من أحد يسلم على عند قبرى»، وقد صدر به

قلت: ولا ضير، فقد صرح الذهبى بأنه لم يجد فى النساء من تركت، إنما هن ما بين ثقات أو مستورات، كما مر فى المقدمة. وليث بن أبى سليم حسن الحديث عندنا قد استشهد به البخارى وروى له مسلم، وحسن له الترمذى أحاديث، كما مر غير مرة، فالحديث حسن جيد الإسناد. ورحم الله طائفة قد أغمضت عيونها عن كل ذلك، وأنكرت مشروعية زيارة قبر هذا النبى الكريم، وحرمت عن مثل هذا الفضل العظيم، وزعمت أن لا ينوى الزائر إلا مسجد النبى ﷺ فقط، ولم تدر أن فضيلة المسجد إنما هى لأجل بركة النبى ﷺ، فجواز نية المسجد يستدعى جواز نية زيارته ﷺ بالأولى. فالله يهديهم ويصلح بالهم، ويرزقنا وجميع المسلمين والمسلمات فضيلة صحبة النبى ﷺ بزيارة قبره، ويجمع بيننا وبينه كما آمنا به ولم نره.

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. قلت: معنى قوله ﷺ: «إلا رد الله على روحى» المراد يرد روحه -والله أعلم- التفات روحانى، وتنزل إلى دوائر البشرية من الاستغراق فى الحضرة العلية، فإن روحه الشريف مشتغل بشهود الحضرة والملأ الأعلى عن هذا العالم، فإذا سلم عليه أقبل روحه على هذا العالم لتدارك السلام ويرد على المسلم. قاله السبكى، كما فى "الوفاء" (٢:٧:٤٠٧). قال الخفاجى: والذى يظهر فى تفسير الحديث من غير تكلف أن الأنبياء والشهداء أحياء، وحياة الأنبياء أقوى، وإذا لم يسلط عليهم الأرض فهم كالنائمين، والنائم لا يسمع ولا ينطق حتى ينتبه، كما قال الله تعالى: ﴿والتى لم تمت فى منامها﴾ الآية، فالمراد الإرسال الذى فى الآية، فمعناه أنه إذا سمع

البيهقى باب زيارة قبر النبى ﷺ، واعتمد عليه جماعة من الأئمة فيها منهم الإمام أحمد. قال السبكى: وهو اعتماد صحيح اهـ. كذا فى "وفاء الوفاء" (٢:٤٠٣).

السلام تيقظ ورد، لا أن روحه تقبض ثم ينفخ وتعاد، فلا إشكال أصلا. كذا فى "عون المعبود" (٢:١٧٠).

فلا دلالة فيه على عدم استمرار الحياة كما زعمه بعضهم. وقد روى عبد الحق فى "الأحكام الصغرى" -وقال: إسناده صحيح- عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من أحد يمر بقبر أخيه المؤمن كان يعرفه فيسلم عليه إلا عرفه ورد عليه السلام». ورواه ابن عبد البر وصححه، كما نقله ابن تيمية. وروى ابن أبى الدنيا عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: إذا مر الرجل بقبر يعرفه فسلم عليه رد عليه السلام وعرفه، وإذا مر بقبر لا يعرفه فسلم عليه رد عليه السلام. والآثار فى هذا المعنى كثيرة. وقد ذكر ابن تيمية فى "اقتضاء الصراط المستقيم": أن الشهداء بل كل المؤمنين إذا زارهم المسلم وسلم عليهم عرفوا به وردوا عليه السلام. فإذا كان هذا فى آحاد المؤمنين فكيف بسيد المرسلين ﷺ؟ وقد ورد التصريح بسماعه ﷺ سلام الزائر فى أثر رواه جماعة عن أبى هريرة رضى الله عنه بلفظ: «من صلى على عند قبرى سمعته، ومن صلى على نائيا بلغته». وفيه محمد بن مروان السدى الصغير وهو ضعيف، وروى نحوه الخلال من طريق البحترى وهو ضعيف جدا عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر مرفوعا بلفظ: «من صلى على عند قبرى رددت عليه، ومن صلى على فى مكان آخر بلغونية». وتعدد الطرق يفيد القوة. قال السبكى: وسيأتى ما يدل على أنه ﷺ يسمع من يسلم عليه عند قبره ويرد عليه عالما بحضوره. وكفى بهذا فضلا حقيقا بأن ينفق فيه ملك الدنيا حتى يتوصل إليه من أقطار الأرض اهـ من "وفاء الوفاء" ملخصا (٢:٤٠٤).

ولا شك فى حياته ﷺ بعد وفاته، وكذا سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أحياء فى قبورهم حياة أكمل من حياة الشهداء التى أخبر الله تعالى بها فى كتابه العزيز، ونبينا ﷺ سيد الأنبياء وسيد الشهداء، وأعمال الشهداء فى ميزانه، وقد قال ﷺ: «علمي بعد وفاتى كعلمى فى حياتى» رواه الحافظ المنذرى وروى ابن عدى فى "كامله" عن ثابت عن أنس رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الأنبياء أحياء فى قبورهم يصلون»، ورواه أبو يعلى برجال ثقات، ورواه البيهقى وصححه.

وروى ابن ماجة بإسناد جيد كما قال المنذرى عن أبى الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ:

٣٠٥٧- عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه: أنه كان يبرد البريد من الشام يقول: سلم لى على رسول الله ﷺ. ذكره عنه الإمام أبو بكر بن عمرو بن عاصم النبيل فى مناسكه والتزم له الثبوت، وقال السبكى: قد استفاض ذلك عن عمر بن عبد العزيز، وذلك فى زمن صدر التابعين. "وفاء الوفاء" (٢:٤٠٩).

«أكثروا الصلاة على يوم الجمعة فإنه مشهود تشهده الملائكة، وإن أحد يصلى على إلا عرضت على صلاته حين يفرغ منها»، قال: قلت: وبعد الموت؟ قال: «وبعد الموات، إن الله حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فنبى الله ﷺ حى يرزق». هذا لفظ ابن ماجة.

ولا يعارضه ما روى عن ثابت عن أنس رضى الله عنه مرفوعا: «أن الأنبياء لا يتركون فى قبورهم بعد أربعين ليلة لكن يصلون بين يدى الله حتى ينفخ فى الصور». فإن فى سنده ابن أبى ليلى وهو سيئ الحفظ، فلا يصح معارضة ما رواه لأحاديث الثقات. قال البيهقى: وإن صح بهذا اللفظ فالمراد -والله أعلم- لا يتركون لا يصلون إلا هذا المقدار، ثم يكونون مصلين فيما بين يدى الله تعالى اهـ. من وفاء الوفاء ملخصا(٢:٤٠٥ و ٤٠٦).

قلت: وحاصله على ذلك أن الأنبياء ليسوا كغيرهم من بنى آدم إذا ماتوا انقطع عملهم، بل عملهم دائم بعد الموت أيضا، لا ينقطع إلا أربعين ليلة. والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عمر بن عبد العزيز" إلخ. قلت: هو خامس الخلفاء الراشدين المهديين على ما نص عليه أكابر العلماء من التابعين، وكان يبرد البريد من الشام إلى المدينة للتسليم على النبى ﷺ، فثبت بفعله جواز شد الرحال لذلك. قال الشيخ: إن رحيل البريد هذا لم يكن للصلاة فى المسجد النبوى كما لا يخفى، وإلا لم يسكت الرواة عن ذكرها، ولا فرق بين تبليغ السلام وبين الخطاب بالسلام بنفسه، بل الثانى أقرب إلى الضرورة، لأنه عمل لنفسه، وقد فعله التابعى الكبير ولم ينقل النكير عليه، فهو حجة على ابن تيمية وأتباعه الذين منعوا شد الرحال لأجل السلام على النبى ﷺ وزيارة قبره الكريم.

وأما استدلالهم بما رواه أصحاب السنن من إنكار بصرة الغفارى على أبى هريرة خروجه إلى الطور وقال له: لو أدركتك قبل أن تخرج ما خرجت، ووافقه أبو هريرة. كما فى "فتح البارى" (٣:٥٣). فالجواب أن خروجه إلى الطور كان لأجل الصلاة هناك، ولا فضل لمكان على مكان فى الصلاة إلا للمساجد الثلاثة، فيكره شد الرحال إلى غيرها لأجل الصلاة. وأما شد الرحال إلى

٣٠٥٨- عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه: أنه لما صالح أهل بيت المقدس وقدم عليه كعب الأحبار وأسلم وفرح بإسلامه قال له: هل لك أن تسير معى إلى المدينة، وتزور قبر النبى ﷺ وتتمتع بزيارته؟ فقال: نعم يا أمير المؤمنين! أنا أفعل ذلك. ولما قدم عمر المدينة كان أول ما بدأ بالمسجد وسلم على رسول الله ﷺ. ذكره فى "فتوح الشام"، "وفاء الوفاء" (٢: ٤٠٩).

الطور للتجارة وللنزهة ونحوها من غير اعتقاد القربة فى الصلاة عنده فلا دليل على كراهته، وحديث شد الرحال لا يشمله.

قوله: "عن عمر بن الخطاب" إلخ قلت: إنما ذكرناه اعتضادا وإن لم يكن قول أصحاب الفتوح حجة ما لم ينظر فى سنده، ولكن اتفاقهم عليه مما يفيد أن لذلك أصلا. ودلالته على جواز شد الرحال لزيارة قبر النبى ﷺ ظاهرة.

قلت: وروى أحمد بسند حسن قال: حدثنا عبد الملك بن عمرو حدثنا كثير بن زيد عن داود بن أبى صالح قال: أقبل مروان يوما فوجد رجلا واضعا وجهه على القبر، فأخذ مروان برقبته ثم قال: هل تدرى ما تصنع؟ فأقبل عليه فقال: نعم! إنى لم آت الحجر، إنما جئت رسول الله ولم آت الحجر. سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تبكوا على الدين إذا وليه أهله، ولكن ابكوا عليه إذا وليه غير أهله». قال الهيثمى: رواه أحمد، والطبرانى فى "الكبير" و "الأوسط"، وفيه كثير بن زيد وثقه جماعة وضعفه النسائى وغيره، ورواه يحيى بن الحسين بن جعفر الحسينى فى أخبار المدينة: حدثنى عمر بن خالد حدثنا أبو نباتة عن كثير بن زيد عن المطلب بن عبد الله ابن حنطب قال: أقبل مروان ورجل ملتزم القبر الحديث. قال المطلب: وذلك الرجل أبو أيوب الأنصارى. قال السبكى: وأبو نباتة يونس بن يحيى، ومن فوقه ثقات، وعمر بن خالد لم أعرفه. قلت: ولا ضير، فإن أحمد رواه عن عبد الملك بن عمرو وهو ثقة عن كثير بن زيد، وقد حكم السبكى بتوثيقه. كذا فى "وفاء الوفاء" (٤: ٤٤٣).

قال العز فى "كتاب العلل": والسؤالات لعبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه رواية أبى على الصواف عنه، قال عبد الله: سألت أبى عن الرجل يمس منبر النبى ﷺ ويتبرك بمسه ويقبله ويفعل بالقبر مثل ذلك رجاء ثواب الله تعالى، قال: لا بأس به. كذا فيه أيضا (٢: ٤٤٣).

والعجب من النجديين مع كونهم حنبليين يشددون فى ذلك ويمنعون الناس عنه أشد منع،

٣٠٥٩- عن ابن عمر رضى الله عنهما: أنه كان إذا قدم من سفر أتى قبر النبى ﷺ فقال: السلام عليك يا رسول الله، السلام عليك يا أبا بكر، السلام عليك يا أبتاه. أخرجه عبد الرزاق بسند صحيح. وفى "الموطأ" رواية يحيى بن يحيى: أن ابن عمر رضى الله عنهما كان يقف على قبر النبى ﷺ، فيصلى على النبى ﷺ، وعلى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما. وعند ابن القاسم والقعنبى: ويدعو لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما. وعن ابن عون قال: سأل رجل نافعا هل كان ابن عمر رضى الله تعالى عنهما

حتى لقد رأيت عسكريا من أهل النجد دفع بيده فى صدر امرأة قد قبلت شباك قبر النبى ﷺ فسقطت على جنبها وانكشفت وأنا قائم بين يدى النبى ﷺ أصلى وأسلم عليه. ولا شك أن الاستغراق فى المحبة يحمل على الإذن فى ذلك للهائم المشتاق، والناس تختلف مراتبهم فى ذلك. فأناس حين يرونه لا يملكون أنفسهم بل يبادرون إليه، وأناس فيهم إناة يتأخرون، وما أحسن قول بعضهم:

أمر على الديار ديار ليلى أقبل ذا الجدار وذاالجدار
وما حب الديار شغفن قلبى ولكن حب من سكن الديارا

هذا، وقد قال النووى: لا يجوز أن يطاف بقبره ﷺ، ويكره إلصاق البطن والظهر بجدار القبر، قاله الحليمى وغيره. قال: ويكره مسحه باليد وتقبيله، بل الأدب أن يبعد منه كما يبعد منه لو حضر فى حال حياته. هذا هو الصواب، وهو الذى قاله العلماء وأطبقوا عليه. ومن خطر بباله أن المسح باليد ونحوه أبلغ فى البركة فهو من جهالته وغفلته؛ لأن البركة إنما هى فيما وافق الشرع وأقوال العلماء. انتهى من "وفاء الوفاء" (٢: ٤٤٢).

قلت: فينبغى منع العوام عن ذلك سدا للذريعة، ولكن لا ينبغى التشديد بالضرب والدفع فى الصدر لمن لم يتمالك نفسه، لما قد عرفت من مجال التوسع فيه، وليجتنب الزائر من الانحناء للقبر عند التسليم. قال ابن جماعة: قال بعض العلماء: إنه من البدع، ويظن من لا علم له أنه من شعار التعظيم اهـ. من "الوفاء" (٢: ٤٤٥).

قوله: "عن ابن عمر" وقوله: "أبو حنيفة عن نافع" إلخ. قلت: دلالتهما على كيفية الزيارة والتسليم على النبى ﷺ عند قبره الشريف ظاهرة. قال الكرمانى من الحنفية: ويضع يمينه على شماله كما فى الصلاة. وقال ابن حبيب فى "الواضحة": واقصد القبر الشريف من وجاه القبلة

يسلم على القبر؟ قال: نعم! لقد رأيته مائة مرة أو أكثر من مائة كان يأتي القبر فيقوم عنده فيقول: السلام على النبي، السلام على أبي بكر، السلام على أبي. "وفاء الوفاء" (٢: ٤١٠).

٣٠٦٠- أبو حنيفة عن نافع عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: من السنة أن تأتي قبر النبي ﷺ من قبل القبلة وتجعل ظهرك إلى القبلة وتستقبل القبر بوجهك

وادن منه اهـ والمنقول أن الزائر يقف على نحو أربعة أذرع من رأس القبر. وقال ابن عبد السلام: على ثلاثة أذرع. وعلى كل حال فذلك من داخل المقصورة بلا شك. قال في "الإحياء" بعد بيان موقف الزائر بنحو ما قدمناه: فينبغي أن تقف بين يديه كما وصفنا، وتزوره ميتا كما كنت تزوره حيا، ولا تقرب من قبره إلا ما كنت تقرب من شخصه الكريم لو كان حيا اهـ. ولينظر الزائر في حال وقوفه إلى أسفل ما يستقبل من جدار الحجرة الشريفة ملتزمة للحياء والأدب التام في ظاهره وباطنه. قال في "الإحياء": واعلم أنه ﷺ عالم بحضورك وقيامك وزيارتك وأنه يبلغه سلامك وصلاتك (بل يسمعه ويرد السلام عليك) فمثل صورته الكريمة في خيالك واخطر عظيم رتبته في قلبك اهـ.

ثم يسلم الزائر ولا يرفع صوته ولا يخفيه بل يقتصد، فيقول: السلام عليك يا رسول الله، السلام عليك يا نبي الله، السلام عليك يا خيرة الله، السلام عليك يا حبيب الله، السلام عليك يا سيد المرسلين وخاتم النبيين، السلام عليك يا خير الخلائق أجمعين، السلام عليك يا قائد الغر المحجلين، السلام عليك وعلى آلك وأهل بيتك وأزواجك وأصحابك أجمعين، السلام عليك وعلى سائر الأنبياء والمرسلين، وجميع عباد الله الصالحين، جزاك الله عنا يا رسول الله أفضل ما جزى به نبيا ورسولا عن أمته، وصلى عليك كلما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون أفضل وأكمل ما صلى على أحد من الخلق أجمعين. أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنك عبده ورسوله وخيرته من خلقه، وأشهد أنك قد بلغت الرسالة وأديت الأمانة، ونصحت الأمة وكشفت الغمة، وجاهدت في الله حق جهاده. اللهم آته الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته، وآته نهاية ما ينبغي أن يسأله السائلون. اللهم صل على سيدنا محمد نبيك ورسولك النبي الأمي، وعلى آل سيدنا محمد وأزواجه وذريته، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين، إنك حميد مجيد.

ثم تقول: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته. أخرجه الحافظ طلحة بن محمد في مسند أبي حنيفة عن صالح بن أحمد عن عثمان بن سعيد عن أبي عبد الرحمن المقرئ عن أبي حنيفة به، كذا في "وفاء الوفاء" (٢: ٤١٠).

ومن عجز عن حفظ هذا أو ضاق الوقت عنه اقتصر على بعضه، كما قاله النووي. قال: وأقله السلام عليك يا رسول الله ﷺ! وجاء عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وغيره من السلف الاقتصار جدا، وعن مالك يقول: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته. ونقل البرهان ابن خلفون عن أبي سعيد الهندي من المالكية قال فيمن وقف بالقبر ولا يقف عنده طويلا، ثم ذكر سلام ابن عمر رضي الله تعالى عنهما، ثم قال: وهذه طريقة ابن عمر وتبعه مالك في ترك تطويل القيام، واختار بعضهم التطويل في السلام، وعليه الأكثرون.

قال النووي: ثم إن كان قد أوصاه أحد بالسلام على رسول الله ﷺ يقول: السلام على رسول الله ﷺ من فلان بن فلان، أو يقول: فلان بن فلان يسلم عليك يا رسول الله، ونحوه من العبارات. ثم يتأخر إلى صوب يمينه قدر ذراع، فيصير تجاه أبي بكر رضي الله عنه، فيقول: السلام عليك يا أبا بكر صفي رسول الله ﷺ وثانيه في الغار ورفيقه في الأسفار، جزاك الله تعالى عن أمة رسول الله ﷺ خير الجزاء. ثم يتأخر إلى صوب يمينه قدر ذراع فيقول: السلام عليك يا عمر الفاروق الذي أعز الله به الإسلام، جزاك الله تعالى عن أمة محمد ﷺ خير الجزاء. كله من "وفاء الوفاء" ملخصا. ومن أراد معرفة آداب الزيارة مفصلة فليراجع إليه، أو إلى "الإحياء" للغزالي، و"الشفاء" للقاضي عياض، و"غنية الناسك" للهندي، و"لباب المناسك" لملا علي القاري وغيرها. والله تعالى أعلم.

هذا، وقد بقي الجواب عن ما نسب إلى مالك رحمه الله من قوله بكراهة زيارة القبر الشريف، قال عبد الحق: عن أبي عمران المالكي قال: إنما كره مالك أن يقال: زرنا قبر النبي ﷺ؛ لأن الزيارة من شاء فعلها ومن شاء تركها، وزيارة قبر النبي ﷺ واجبة. قال عبد الحق: يعني من السنن الواجبة انتهى. واختار عياض أن كراهة مالك لذلك لإضافة الزيارة إلى القبر، وأنه لو قال: زرنا النبي ﷺ لم يكره لحديث: «اللهم لا تجعل قبري وثنا يعبد». فحمى إضافة هذا اللفظ إلى القبر قطعا للذريعة. قال ابن رشد: ما كره مالك ذلك إلا من وجه أن كلمة أعلى من كلمة، فلما كانت الزيارة تستعمل في الموتى وقد وقع من الكراهة ما وقع كره أن يذكر مثل ذلك في

٣٠٦١- أخبرنا مالك أخبرنا عبد الله بن دينار: أن ابن عمر كان إذا أراد سفرا أو قدم من سفر جاء قبر النبى ﷺ، فصلى عليه ودعا ثم انصرف. قال محمد: هكذا ينبغى أن يفعله إذا قدم المدينة، يأتى قبر النبى ﷺ. أخرجه محمد فى "الموطأ" (٣٩٢) وسنده صحيح.

النبى ﷺ اهـ. من "وفاء الوفاء" (٢: ٤١٣، ٤١٤).

قال عياض رحمه الله تعالى: زيارة قبره ﷺ سنة بين المسلمين مجمع عليها وفضيلة مرغب فيها انتهى. وأجمع العلماء على استحباب زيارة القبور للرجال كما حكاه النووى، وقد اختلفوا فى النساء، وقد امتاز القبر الشريف بالأدلة الخاصة به كما سبق. قال السبكى: ولهذا أقول: إنه لا فرق فى زيارته ﷺ بين الرجال والنساء اهـ (٢: ٤١٢).

وفيه أيضا: قال عياض فى "الشفاء" بسند جيد عن ابن حميد أحد الرواة عن مالك فيما يظهر قال: ناظر أبو جعفر أمير المؤمنين مالكا فى مسجد رسول الله ﷺ، فقال مالك: يا أمير المؤمنين! لا ترفع صوتك فى هذا المسجد، فإن الله تعالى أدب قوما فقال: ﴿لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبى﴾ الآية، ومدح قوما فقال: ﴿إن الذين يغضّون أصواتهم عند رسول الله﴾ الآية، وذم قوما فقال: ﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات﴾ الآية. وإن حرمته ميتا كحرمته حيا. فاستكان لها أبو جعفر فقال: يا أبا عبد الله! أستقبل وأدعو، أم استقبل رسول الله ﷺ؟ فقال: لم تصرف وجهك عنه؟ وهو وسيلتك ووسيلة أبيك آدم عليه السلام إلى الله تعالى يوم القيامة، بل استقبله واستشفع به فيشفعك الله. قال الله تعالى: ﴿ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك﴾ الآية. فانظر هذا الكلام من مالك، وما اشتمل عليه من أمر الزيارة، والتوسل بالنبى ﷺ، واستقباله عند الدعاء، وحسن الأدب التام معه اهـ (٢: ٤٢٣).

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ، فيه دلالة على أن يأتى القبر الشريف إذا أراد الخروج من المدينة أيضا، وعليه عمل الأمة. وهناك تظهر من المحبين سوايق العبرات، ويتصعد من يواطنهم لقوة الوجد لواحق الزفرات.

قال النووى: إنه متى اختار الرجوع وعزم على النهوض فالمستحب أن يودع المسجد الشريف بركعتين، ويكون ذلك فى المصلى الشريف النبوى أو ما قرب منه من الروضة الشريفة، ثم يحمد الله تعالى، ويصلى على نبيه ﷺ، ويدعو بما أحب، ويقول: اللهم إنا نسئلك فى سفرنا

٣٠٦٢- عن داود بن أبى صالح قال: أقبل مروان يوما فوجد رجلا واضعًا وجهه على القبر، فأخذ برقبته وقال: أ تدرى ما تصنع؟ قال: نعم، فأقبل عليه فإذا هو أبو أيوب الأنصارى رضى الله عنه، فقال: جئت رسول الله ﷺ ولم آت الحجر، سمعت رسول

هذا البر والتقوى ومن العمل ما تحب وترضى، اللهم كن لنا صاحبا فى سفرنا وخليفة على أهلنا، اللهم ذلل لنا صعوبة سفرنا وأطوعنا بعده، اللهم إنا نعوذ بك من وعثاء السفر وكآبة المنظر وسوء المنقلب فى الأهل والمال، اللهم أصحبنا بنصح وأقلبنا بذمة، اللهم اكفنا ما أهمنا وما لا نهتم له، ورجعنا سالمين مع القبول والمغفرة والرضوان، ولا تجعله آخر العهد بهذا المحل الشريف. وقال الكرمانى من الحنفية: إذا اختار الرجوع يستحب له أن يأتى القبر الشريف، ويقول بعد السلام والدعاء: ودعناك يا رسول الله غير مودع ولا سامحين بفرقتك. نسألك أن تسأل الله تعالى أن لا يقطع آثارنا من زيارة حرمك، وأن يعيدنا سالمين غانمين إلى أوطاننا، وأن يبارك لنا فيما وهب لنا، وأن يرزقنا الشكر على ذلك. اللهم لا تجعل هذا آخر العهد بقبر نبيك ﷺ. قال: ثم يتوجه إلى الروضة ويصلى ركعتين عند الخروج ويسأل الله العود مع السلامة والعافية اهـ من "وفاء الوفاء" (٢:٤٥٣).

وفيه أيضا: وأنشد أبو الفضل الجوهرى فى توديعه النبى ﷺ:

لو كنت ساعة بيننا ما بيننا وشهدت كيف نكرر التوديعا

لعلمت أن من الدموع محدثا وعلمت أن من الحديث دموعا

قوله: "عن داود بن أبى صالح" إلخ. قلت: موضع الاستدلال منه قول أبى أيوب: جئت رسول الله ﷺ ولم آت الحجر. فتأيد به حديث: «من زارنى بعد وفاتى فكأنما زارنى فى حياتى». وثبت به أن حكم قوله تعالى: ﴿ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توّابا رّحيما﴾، باق بعد وفاته ﷺ لم ينقطع بها. وإذا كان من جاء قبره كمن جاء رسول الله ﷺ فأى مؤمن يرضى نفسه بأن لا يجئ رسول الله ﷺ وهو يقدر على ذلك ولو ببذل النفس والروح؟ ومن الذى يمنع من شد الرحال لأجل ذلك؟ وهو يعلم أن رسول الله ﷺ حى فى قبره، وما جاء قبره فقد جاء رسول الله ﷺ. وإنما ينكر ذلك من ينكر حياته ﷺ فى قبره، ولم يقرع سمعه قول أبى أيوب: جئت رسول الله ﷺ ولم آت الحجر. أو كان فؤاده فارغا من حبه، وعقله خاليا من لبه. وأما المجنون فلا تسئل عنهم، فوالله إنهم لا يأتون القبر وإنما يجيئون

الله يقول: «لا تبكوا على الدين إذا وليه أهله، ولكن ابكوا عليه إذا وليه غير أهله» أخرجه الحاكم وقال: صحيح الإسناد وأقره عليه الذهبي في "تلخيص المستدرك" (٤:٥١٥) فقال: صحيح اهـ.

رسول الله ﷺ، وإذا انصرفوا إلى بلادهم تصدعت قلوبهم لفراق حبيبهم ﷺ واندهلت عقولهم، وأنشد البدر بن جماعة وهو يبكي عند وداعه لسفره من المدينة الشريفة النبوية على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية.

أحن إلى زيارة حي ليلى ... وعهدي من زيارتها قريب
وكنت أظن قرب الدار يطفي ... لهيب الشوق فأزاد اللهيب

ومن أعذبها وأعجبها قصيدة الإمام العارف بالله أبي محمد البسكري حيث قال:

دار الحبيب أحق أن تهواها ... ونحن من طرب إلى ذكراها
وعلى الجفون متى هممت بزورة ... يا ابن الكرام عليك أن تغشاها
فلأنت أنت إذا حللت بطيبة ... وظللت ترتع في ظلال رباها

إلى أن قال:

وابشر ففي الخبر الصحيح مقررا ... إن الإله بطابة سماها

ومنها:

لا كالمدينة منزل وكفى لها ... شرفا حلول محمد بفناها

إلى أن قال:

إني لأرهب من توقع بينها ... فيظل قلبي موجعا أواها
ولقلما أبصرت حال مودع ... إلا رثت نفسي لها وشجاها

إلى أن قال:

يا رب أسأل منك فضل قناعة ... يسيرها وتحببا لحماها
ورضاك عني دائما ولزومها ... حتى توافي مهجتي أخراها
بجوار أَوْفَىٰ العالمين بذمة ... وأعز من بالقرب منه يباهي
من جاء بالآيات والنور الذي ... داوى القلوب من العمى فشفاها

أولى الأنام بحظة الشرف التي ... تدعى الوسيلة خير من يعطاها
إنسان عين الكون سر وجوده ... يسن إكسير المحامد طه
حسبي فلست أني بذكر صفاته ... ولو أن لي عدد الحصا أفواها
كثرت محاسنه فأعجز حصرها ... وغدت وما نلقى لها أشباها
إني اهتديت من الكتاب بآية ... فعلمت أن علاه ليس يضاها
ورأيت فضل العالمين محددا ... وفضائل المختار لا تتناهى
كيف التقصي والوصول لمدح من ... قال الإله له وحسبك جاها
إن الذين يبايعونك إنما ... فيما يقول يبايعون الله
هذا الفخار فهل سمعت بمثله ... واها لنشأته الكريمة واها
صلوا عليه وسلموا فبذلكم ... تهدى النفوس لرشدها وغناها
صلى عليه الله غير مقيد ... وعليه من بركاته أنماها
وعلى الأكابر آله سرج الهدى ... أحبب بعترته ومن والاها
وكذا السلام عليه ثم عليهم ... وعلى عصابته التي زكاها
أعني الكرام أولي النهى أصحابه ... فئة التقى ومن اهتدى بهداها
والحمد لله الكريم وهذه ... نجزت وظني أنه يرضاها

قال البدر بن فرحون أحد أصحاب ناظمها: إن بعض الصالحين رأى النبي ﷺ في المنام، قال البدر: وأشك هل كان هو الشيخ أو غيره وأنشد هذه القصيدة، فلما بلغ آخرها قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «رضيناها رضيناها». قال مؤلف "وفاء الوفاء": فلذلك ختمت بها كتابي هذا، عسى أن يكون مرضيا عند سيدنا رسول الله ﷺ (٢:٤٥٦).

قلت: ولذلك ختمت بها هذا الجزء العاشر من "إعلاء السنن". عسى أن يكون مرضيا عند رسول الله ﷺ فيلحظه بعين القبول، وأنال منه من الرضوان غاية المأمول: ولله در القائل:

إذا رضيت عني كرام عشيرتي ... فلا زال غضبانا على لئامها

وأقول كما قال القائل:

يا خاتم النباء جئتك قاصدا أرجو رضاك واحتمى بحماك

وقد ختمت الكتاب والحمد لله الذى بنعمته وجلا له تتم الصالحات تجاه القبر [1] المنيف وأنا واقف بين يدى رسول الله ﷺ قائما. اللهم فجد علينا برضوانك، واجعلنا فى حرزك وأمانك، وتفضل علينا بجودك وإحسانك بمجاورة حبيبك المصطفى فى الدارين، والفوز من اتباع سنته بما تقربه العين، وثبت قلوبنا على الهدى، وسلمها من الزيغ والردى، ونجنا من الفتن والبلوى، وخلصنا من كدورات هذه الحياة الدنيا. ووفقنا للقيام بما أمرنا قولا وفعلا. وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم. وسامحنا بجودك وكرمك إنك أنت البر الجواد الكريم. وافعل ذلك بوالدينا ومشايخنا وأحبابنا وأصحابنا وأهلنا وأولادنا وكل من انتفع بهذا الكتاب يا رحمن يا رحيم. اللهم وصل وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه أفضل ما صليت على أحد من خلقك صلاة لا غاية لها ولا انتهاء ولا أمد لها ولا انقضاء، وصل على إخوانه من الأنبياء والمرسلين وخلفائه الراشدين، وعلينا معهم يا رب العالمين. آمين آمين، لا أرضى بواحدة حتى يضاف إليها ألف آمينا.

تتمة:

اعلم أن زيارة قبره الشريف من أعظم الآيات وأرجى الطاعات والسبيل إلى أعلى الدرجات قال القسطلانى فى "المواهب" ومن اعتقد غير هذا فقد انخلع من ربقة الإسلام، وخالف الله ورسوله وجماعة العلماء الأعلام، وقد أطلق بعض المالكية وهو أبو عمران الفاسى كما ذكره فى "المدخل" عن "تهذيب الطالب" لعبد الحق أنها واجبة. قال ولعله أراد وجوب السنن المؤكدة. وقال القاضى عياض: إنها سنة من سنن المسلمين مجمع عليها، وفضيلة مرغب فيها ثم ذكر الأحاديث المروية فى الباب وقال: للشيخ تقى الدين بن تيمية هنا كلام شنيع عجيب يتضمن منع شد الرحال للزيارة النبوية المحمدية وأنه ليس من التربِ (القرب) بل بضد ذلك، ورد عليه الشيخ تقى الدين السبكى فى "شفاء السقام" فشفى صدور المؤمنين اهـ (٢:٣٨٣ و ٣٨٤).

قال النيموى: وهو كتاب نادر لم يصنف مثله قبله قط، ثم قام العلامة ابن عبد الهاد الحنبلى

(١) بعد العصر من يوم الجمعة لسلخ ذى القعدة الحرام سنة ألف وثلاث مائة واثنين وخمسين من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية.

لانتصار شيخه ابن تيمية وصنف كتابا فى رده وسماه [1] "الصارم المنكى على نحر التقى السبكى" فصنف العلامة ابن علان كتابا لطيفا فى رد الصارم وسماه "بالمبرد المبكى". وقد رد كثيرا من أقوال الصارم أستاذنا العلامة محمد عبد الحى اللكنوى فى كتابه "السعى المشكور" وهو كتاب بديع فى بحث زيارة سيد القبور، جعل الله كلامه مبرورًا وسعيه مشكورا اهـ من "تعليق التعليق" (٢:١٢٦).

قلت: ثم قام لانتصار ابن تيمية فى هذا العصر بعض الأحباب فحط على الفقهاء وأئمة الإفتاء، وأظهر الغيظ على جماعة الأولياء من الصوفية الأصفياء، ورماهم بما لا يليق بشأنهم، فصنفت فى الرد عليه كتابا لطيفا سميته "شفاء المرتاب عن مراء بعض الأحباب". من أراد البسط فى هذا الباب فليراجع ذلك الكتاب، فسيرى فيه إن شاء الله ما تنشرح به الصدور وتنشط به أرواح أولي الألباب.

قصيدة نعتية

هذا، وقد أحببت أن أضم إلى باب الزيارة النبوية من هذا الكتاب قصيدة أنشأتها فى شوال ١٣٥٣هـ أمدح بها سيدى رسول الله ﷺ وعلى آله والأصحاب. وهذه بضاعة مزجاة أهديتها إلى حضرة خاتم النبيين شفيع المذنبين صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين.

زال الظلام ولاح النور بالأفق ... برق تائق فى داج من الغسق
برق من الطور أو بدر على جبل ... ببطن مكة منشق على فلق
بإصبع من يد كانت إشارتها ... فى البدر أنكى من الصمصام فى العنق
واها له من مشير لا مثال له ... فاق الخلائق فى خلق وفى خلق
محمد خاتم النباء سيدهم ... حامى الحقيقة مفتاح لمنغلق[2]
أتقى الأنام وأزكاهم وأعلمهم ... بالله أحلمهم فى الرتق والفتق
زاكى النجار جميل الوجه أنوره ... يمحو الظلام كبدر التم فى الأفق
قد جاء والناس فى هرج وفى مرج ... والظلم عم بسيط الأرض بالقلق
والجهل كالليل قد أرخى ذوائبه ... فى غيم كفر على الآفاق منطبق

---

(١) قلت: وأين الصارم من الشفاء؟ فنسبة ما بينهما كما بين الداء والدواء والأرض والسماء، ولقد صدق القائل: إن اسم الكتاب عنوان على ما فيه وفى مؤلفه، فافهم وأنصف.

(٢) أى لكل باب منغلق.

فانشق صبح الهدى من نور طلعته ... يجلو غياهب ليل الجهل والحمق
فأصبح الناس فى علم وفي حكم ... بنعمة الله بعد الضل والخرق
وأصبحت أمة أمية عرفت ... بالجهل سابقة الأقوام والفرق
فالعلم والعدل سارا تحت رأيتها ... والفتح والنصر والإقبال فى الطرق
والصبر والصدق والإخلاص حلتها ... ورأية العز فى الآفاق بالخفق[1]
حب النبى وتقوى الله شيمتها ... واليمن والسعد مثل العقد فى العنق
يا أكرم الناس عند الله منزلة ... وأفضل الخلق من جمع ومفترق
قد خصك الله بالإسراء ليلة إذ ... ترقى السماوات من طبق إلى طبق
حتى بلغت من العلياء ذروتها ... وغاية لم تدع شأو المستبق
آتاك ربك ما لم يؤته أحدا ... من الجمال كمثل اللؤلو الفلق
أو تيت علما وحلما زانه خلق ... وحكمة أنت فيها حائز السبق
جودا يعم الورى نيلا ومرحمة ... على الأعادى وعدلا غير ذى رنق
أمانة صلة للرحم مكرمة ... فصل الخطاب وحيا غير مختلق
بلاغة أخجلت من رامها ورمت ... مبارزيها بذل الأبكم الخرق
وباهرات من الآيات معجزة ... تبدو لناظرها بالليل كالشفق
شجاعة واصطبارا يوم ملحمة ... إذا تطيش يد الرعديدة الفرق
كنت الغياث لا ينام وأرملة ... أمست من الجوع كالبالى من الورق
كنت الملاذ لمضطر ومضطرب ... من المساكين للآفات معتنق
حصنا حصينا ومأوى كل ذى شرف ... عزيز قوم رماه الدهر من حلق
كنت المجير لمظلوم تقلبه ... أيدى الزمان كريش فى الهوا قلق
هاجرت من وطن قد كنت تألفه ... لظلم قوم بشر الكفر ملتزق
طابت بغرتك الميمون طلعتها ... مدينة أحدقت بالبيض والدرق
جاهدت كل كفور قد عصى وطغى ... وزاده غيه رهقا على رهق
فاصبحوا لا يرى إلا مساكنهم ... وأدخلوا فى سعير دائم الحرق

---

(١) بتحريك الوسط للضرورة، كما فى قول رؤية:

مشتبه الأعلام لماع الخفق

فأظهر الله دينا قد أتيت به ... وتم نورك رغم الحاسد الخنق
وما دعوت على الأعداء إذ ظلموا ... بشدة البأس من حسف ومن عرق
بل قد دعوت لهم بالرشد إذ جهلوا ... ما قد تبين عند الراشد الحذق
يا خير مقتتل يا خير مصطلح ... بالله مفترق لله متفق
أحييت جامدة أذكيت خامدة ... بمنطق كنظام الدر متسق
أنت النذير لخلق الله قاطبة ... وأنت إياه من حر الجحيم تقى
أنت البشير لمن طابت سريرته ... بجنة يا لها من خير مرتفق
أنت الحبيب لمن حلت سعادته ... وليس يرغب عنها غير كل شقى
أنت العماد لقوم لا عماد له ... أنت الرشاد لمن قد ضل فى طرق
أنت الحياة لمن ماتت عزيمته ... أنت الربيع لأهل الجدب والرمق
أنت النجاة لمن أمسى بمرتكم ... من الظلام ببحر زاخر عمق
يا خاتم الرسل حب الله صفوته ... يا بكسر آمنة الزهراء كالفلق
أرجو رضاك فلا تحرم نوالك من ... يدعى باسمك فى البلدان والرفق
فأنت أكرم من أو فى بذمته ... وأنت أرحم من يرئى لمرتبق
وأنت أشرفهم بيتا ومنزلة ... وأنت ذو نسب كالشمس مؤتلق
وأنت أجمل من يرنو بمقلة[1] ... وخير لاق بوجه مشرق طلق
وأنت أفضل خلق الله قد علموا ... وأنت أكملهم فيما مضى وبقى
فأنت فى الناس كالياقوت فى حجر ... وأنت فى الخلق مثل النور فى الحدق
يا خير من عاش فى الدنيا ومات بها ... نفسى الفداء لقبر منك ملتصق
فانظر إلى ظفر قد جاء معتذرا ... والطف بصب كئيب هائم شفق
واستغفر الله لى حتى يجاوز عن ... زلات نفس هوت بالجهل فى الزلق
عسى أنال غدا منك الشفاعة إذ ... قد ألجم الناس للآثام بالعرق
فامنن علينا رسول الله ليس لنا ... إلا إليك النجا فى الحادث الأزق
أنت الشفيع لنا إذ لا يقوم لها ... سواك فى الناس يوم الحشر والصعق
وأنت تسقى ولا ساق سواك لنا ... كأسا يطاف بماء بارد غدق

(١) وفيه نسخة "بمقلته".

جـاء البـشيـر فـرد الله لى بصـرى لما أتـى بقـمـيص فـاح عـبق

فـالحـمـد لله إن لم يأتـنى أجـلى حـتى لـبسـت لبـاسـا زاد كـل تقى

سـبـحـان من برأ الأكـوان مـن كـلم سـبـحـان مـن خلق الإنسـان من علق

ثم الصـلاة صـلاة لا انـقـضـاء لهـا على النبى مـع الأصـحـاب والـرفق

وأهـل بيت رسـول الله كـلـهـم ما لاح بدر الدجى والـشمس فى الأفق

جئنا ببضاعة مزجاة فأوف لنا الكيل وتصدق علينا. وأنا العبد المذنب الجانى، ظفر أحمد التهانوى العثمانى، غفر الله له ولوالديه ولمشايخه ولكل من والاه من القاصى والدانى، ولجميع المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات. والحمد لله الذى بعزته وجلاله تتم الصالحات.

* * *

فهرس الجزء العاشر
من
إعلاء السنن وفيه أبواب الحج وما يناسبه
من زيارة قبر الرسول ﷺ

الموضوع | الصفحة

تـم

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوي رحمه الله

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء الحادى عشر

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايست، كراتشي ٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٥ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشي

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

437/D گارڈن ایسٹ کراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب النكاح

باب كراهة التبتل وكون النكاح سنة

٣٠٦٣- عن سعد بن أبي وقاص، يقول: «رد رسول الله ﷺ على عثمان ابن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصينا». رواه البخاري (٢: ٧٥٩).

٣٠٦٤- عن أنس بن مالك، يقول: «جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ، فلما أخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ، قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا. فجاء رسول الله ﷺ إليهم، فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني». رواه البخاري (٢: ٧٥٧).

باب وجوب النكاح إذا اشتدت الحاجة إليه

٣٠٦٥- عن عبد الله بن مسعود: كنا مع النبي ﷺ شبابا لا نجد شيئا، فقال لنا

باب كراهة التبتل وكون النكاح سنة

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وقد ثبت بالحديث الثاني ترجيح ما ذهب إليه الإمام الأعظم رحمه الله من أن النكاح أفضل من الاشتغال بالعبادات النافلة، خلافا للإمام الشافعي رحمه الله.

باب وجوب النكاح إذا اشتدت الحاجة إليه

قال المؤلف: دلالة الحديث على وجوب النكاح ظاهرة، فإن ظاهر الأمر هو الوجوب، والقرينة على أن الوجوب مختص بمن تاقت إليه نفسه، هو قوله ﷺ: «ومن لم يستطع فعليه

رسول الله ﷺ: «يا معشر الشباب! من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء». رواه البخارى (٢:٧٥٨).

بالصوم، فإنه له وجاء"؛ لأن من كان حاله معتدلة لا يحتاج إلى الصوم، ولا يجب عليه، فعلم أن الحديث ورد فى باب من تاقت نفسه إلى النكاح. فإما أن ينكح إن قدر على مؤنته، وإما أن يصوم إن لم يقدر عليها، وقوله: «فعليه بالصوم» معناه المواظبة عليه والإكثار منه، فلا يرد أن الصوم يزيد فى الشهوة، فإن ذلك إذا صام أياما قلائل، فإذا أكثر منه انكسرت شهوته، ومن شك فليجرب، قاله الشيخ: ولو عالج نفسه بغير الصوم بالطريق المشروعة فى الشريعة لجاز، فافهم. وفى "الدر المختار": "ويكون واجبا عند التوقان، إلى أن قال: ويكون سنة مؤكدة فى الأصح، فيأثم بتركه، ويثاب إن نوى تحصينا وولدا حال الاعتدال". وفى "رد المحتار": "وهو محمل القول بالاستحباب، وكثيرا ما يتساهل فى إطلاق المستحب على السنة (٢:٤٢٦ و٤٢٧).

قال بعض الناس:

قوله: سنة مؤكدة. فيه نظر قوى، فإن النكاح من العادات دون العبادات، وإن واظب عليه ﷺ. والمواظبة على العادات لا تثبت به السنة فليس سنة بل هو مستحب، كما هو مقتضى اتباع السنن العادية، فترجح قول من قال بالاستحباب. وأما قوله ﷺ فى حديث الباب المار: «فمن رغب عن سنتى» إلخ فلا دليل فيه على كونه سنة مؤكدة، والرد ليس قرينة عليه، فإنه يتوجه إلى من يرجح التخلى بالعبادات النافلة على النكاح، كما يدل عليه سياق الحديث، فإن الصحابة كانوا قصدوا ذلك، فرد عليهم ﷺ هذه الرهبانية. وأما من لم تشتد حاجته إليه فلا بأس بترك النكاح له، نعم! هو خلاف السنن العادية، فيرتكب ترك الأولى، والسعادة فى اتباع كل ما ثبت عنه ﷺ من قول وفعل وعبادة وعادة، والله تعالى أعلم وله الحمد اهـ.

قلت: لم يكن رسول الله ﷺ ليتوعد على ترك عادته بمثل هذا الوعيد، فإن العادات لا وعيد على تاركها، وأيضا: فإن العادة لا تكون أفضل من العبادات إلا إذا كانت تعبدية، والنكاح من سنن المرسلين كالسواك، فيكون سنة عبادة لا سنة عادة، لا سيما والنكاح وسيلة إلى تحصين الرجال والنساء جميعا، والإحصان والعفة من مقاصد الشريعة ومطالبها السنية، فافهم.

وروى أحمد فى "مسنده"، وفيه انقطاع بين مكحول وأبى ذر، ورواته كلهم ثقات عن أبى ذر. قال: دخل على رسول الله ﷺ رجل يقال له عكاف بن بشر التميمى، فقال له النبى ﷺ: «يا عكاف! هل لك زوجة؟» قال: لا قال: "ولا جارية؟" قال: ولا جارية! قال: «وأنت موسر بخير؟»

باب استحباب الإعلان بالنكاح والخطبة وكونه فى المسجد

٣٠٦٦– عن عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «أعلنوا هذا النكاح، واجعلوه فى المساجد، واضربوا عليه بالدفوف». رواه الترمذى (١٣٨:١) وقال: "هذا حديث حسن غريب".

قال: أنا موسر بخير! قال: "أنت إذا من إخوان الشياطين لو كنت فى النصارى كنت من رهبانهم، إن سنتنا النكاح، شرار كم غرابكم، وأراذل موتاكم غرابكم، أبا الشيطان تمرسون؟ ما للشيطان من سلاح أبلغ فى الصالحين من النساء، إلا المتزوجون، أولئك المطهرون المبرؤون من الخنا إلى أن قال: ويحك يا عكاف! تزوج وإلا فأنت من المذبذبين" الحديث بطوله (١٦٣:٥ و ١٦٤).

قلت: ورواه عبد الرزاق عن محمد بن راشد، عن مكحول، عن غضيف بن الحارث عن أبى ذر، كما فى "الإصابة" (٢٥٧:٤) فذكر الواسطة، وغضيف هذا مختلف فى صحبته، كما فى "التقريب" (١٦٨). فالحديث محتج به، وله طرق عديدة كما يظهر من الإصابة، لا يخلو كلها من ضعف واضطراب، ولكن مجموع الطرق قد جعل الحديث صالحا للاحتجاج به، وفيه تصريح بكون النكاح سنة، وبكون العازب من شرار الناس ومن إخوان الشياطين، إذا كان مؤسرا صحيحا يستطيع الباءة، وهذا يؤيد قول من قال: إن النكاح سنة مؤكدة حال الاعتدال، فإن مثل هذا الوعيد لا يكون إلا على ترك المؤكدة دون المستحب. وروى الطبرانى فى "الأوسط" عن أنس، رفعه: «من تزوّج فقد استكمل نصف الإيمان فليتق الله فى النصف الباقى»، كذا فى "جمع الفوائد" (٢١٦:١) وسكت عنه. فهو صحيح أو حسن على قاعدته المذكورة فى الخطبة، وشىء يستكمل به نصف الإيمان لا يكون أدنى منزلة من السنن المؤكدة، فافهم.

باب استحباب الإعلان بالنكاح والخطبة وكونه فى المسجد

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة، وفى "رد المحتار" (٤٢٩:٢): عن "فتح القدير": قال الفقهاء: المراد بالدف ما لا جلاجل له (٢٩٦:١).

فائدة:

قد روى أبو داود وسكت عنه، عن رجل من بنى سليم، قال: خطبت إلى النبى ﷺ أمامة بنت عبد المطلب، فأنكحنى من غير أن يتشهد فدل ذلك على جواز النكاح بغير خطبة مع عدم

٣٠٦٧- عن ابن مسعود رضى الله عنه قال: "علمنا رسول الله ﷺ التشهد فى الصلاة، والتشهد فى الحاجة، وذكر تشهد الصلاة، قال: والتشهد فى الحاجة[1] أن الحمد لله نستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادى له، وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. قال: ويقرأ ثلاث آيات، ففسرها سفيان الثورى: "واتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون. اتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام. إن الله كان عليكم رقيبا، اتقوا الله وقولوا قولا سديدا" الآية. رواه الترمذى وصححه، رواه البيهقى من حديث واصل الأحدب عن شقيق عن ابن مسعود بتمامه. وفى رواية للبيهقى: «إذا أراد أحدكم أن يخطب لحاجة من النكاح أو غيره فليقل: الحمد لله نحمده ونستعينه» إلخ (نيل ٦ : ٣٨ و ٣٩).

كراهة، فالخطبة له مستحبة، وأما ما فى التلخيص بعد نقل هذا الحديث: وذكره البخارى فى "تاريخه" (٢٩٤:٢) وقال: "إسناده مجهول".

قال بعض الناس: فالجواب عنه أن سكوت أبى داود يدل على أن الحديث محتج به، ورواته معلومون عنده، فهو أعنى سكوت أبى داود على علم مقدم على قول من جهل، فافهم.

قلت: فهمنا وعرفنا جهلك بدرجة البخارى وبشرط أبى داود فى "كتابه"، فأنه يرى أن الحديث إذا كان صالحا أولى من آراء الرجال فسكوته لا يدل على صحة الحديث، بل على صلاحيته للاحتجاج به فقط، وقد يكون الحديث صالحا وإن كان بعض الرواة مجهولا عند المحدثين كما ذكرنا فى المقدمة مفصلا.

تذييل: قد نقل العلامة المناوى فى "كنوز الحقائق" (١٧٩:٢) حديث: "يوم الجمعة يوم خطبة (بالكسر) ونكاح" وعزاه إلى أبى يعلى الموصلى، فاحفظه.

---

(١) فى "النيل" (٣٦٥:٢): "جاء فى رواية بحذف أن، وفى رواية للبيهقى إثباتها بالشك. فقال: الحمد لله" أو أن الحمد لله اهـ. وفيه أيضا: "قال شعبة: قلت لأبى إسحاق: هذه القصة فى خطبة النكاح وفى غيرها؟ قال: فى كل حاجة (٤٠:٦). قلت: فى "شرح الترمذى" للشيخ أبى الطيب المدنى رحمه الله تعالى "وأن هى المخففة من الثقيلة، كقوله تعالى: ﴿وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين﴾ اهـ". وفيه أيضا: "قال الجزرى: يجوز تخفيف أن وتشديدها، ومع التشديد رفع الحمد ونصبه، رويناه بذلك انتهى، ورفع الحمد مع التشديد يكون على الحكاية اهـ. وفيه أيضا: يمكن أن يراد بها جميع الحاجات، ويندرج فيها النكاح، فيأتى الإنسان بها ويستعين بها على قضاءها.

باب ما يدعى به للمتزوج وما يفعل به

٣٠٦٨- عن أبى هريرة رضى الله عنه: أن النبى ﷺ كان إذا رفأ الإنسان إذا تزوج قال: «بارك الله وبارك عليك وجمع بينكما فى خير». رواه "ترمذى" (٢:١٣٨). وقال: حسن صحيح.

٣٠٦٩- عن عقيل بن أبى طالب رضى الله عنه: أنه تزوج امرأة من بنى جشم، فقالوا: بالرفاء والبنين، فقال: لا تقولوا هكذا، ولكن قولوا كما قال رسول الله ﷺ: «اللهم بارك لهم وبارك عليهم». رواه النسائى وابن ماجه وأحمد بمعناه، وفى رواية له: »لا تقولوا ذلك، فإن النبى ﷺ قد نهانا عن ذلك، قولوا: بارك الله فيك، وبارك لك فيها». وحديث عقيل أخرجه أيضا أبو يعلى والطبرانى، وهو من رواية الحسن عن عقيل. قال فى الفتح: "ورجاله ثقات إلا أن الحسن لم يسمع من عقيل فيما يقال (نيل الأوطار ٢:٣٩ و ٤٠).

فائدة:

فإن قلت: إن قوله ﷺ: «واجعلوه فى المساجد» المذكور فى المتن يستنبط من ظاهره أن العقود من المعاملات بأسرها تجوز فى المساجد، فإن النكاح عقد من تلك العقود، والفقهاء صرحوا بمنعها، قلت: لا نسلم ذلك، فإن النكاح له شبه عظيم بالعبادات دون المعاملات، فإن فيه الخطبة بالاهتمام، ولم ترو الخطبة من فعل النبى ﷺ والصحابة رضى الله عنهم فى حاجة غير النكاح وإن كانت جائزة، فإن لفظ الحاجة الذى قد ورد فى الحديث يعم جميعها، ولكن لا بهذا الاهتمام، فالقياس ممنوع، قال بعض الناس: "أو يقال: إن إجازة النكاح قد وردت مخالفة للقياس فتقصر على موردها".

قلت: كلا! بل وردت موافقة للقياس، فإن العلة إنما هى الإعلان، والمسجد أولى له لكونه جامعا للمسلمين من غير حاجة إلى الاهتمام بالتداعى، ولذا استحب له يوم الجمعة لهذه العلة بعينها، واقتصر فى "الفتح" (٣:١٠٢) على الجواب الأول، فقال: "ويستحب عقد النكاح فى المسجد، لأنه عبادة، وكونه يوم الجمعة" اهـ.

باب ما يدعى به للمتزوج وما يفعل به

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة.

٣٠٧٠- عن أنس رضى الله عنه[1] ولما زوج ﷺ عليا رضى الله عنه فاطمة رضى الله عنها دخل البيت، فقال لفاطمة: ائتنى بماء، فقامت إلى قعب فى البيت، فأتت فيه بماء، فأخذه ومج فيه، ثم قال لها: تقدمى. فتقدمت، فنضح بين ثدييها وعلى رأسها، وقال: اللهم إنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم. ثم قال: أدبرى، فأدبرت، فصب بين كتفيها، ثم قال: اللهم إنى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم. ثم قال: ائتونى بماء، قال على: فعلمت الذى يريد، فقمت، فملأت القعب ماء، وآتيته به، فأخذه ومج فيه. ثم قال: تقدم. فتقدمت، فصب على رأسى وبين يدى، ثم قال: اللهم إنى أعيذه بك وذريته من الشيطان الرجيم. ثم قال: أدبر، فأدبرت، فصب بين كتفى. وقال: اللهم أنى أعيذه بك وذريته من الشيطان الرجيم. ثم قال: ادخل بأهلك بسم الله والبركة، رواه ابن حبان فى "صحيحه" (الحصن الحصين ١٢٠ مطبوع أنوار محمد لكهنئو).

باب ما ينظر فى المخطوبة من الصفات المحمودة

٣٠٧١- عن جابر بن عبد الله، قال: تزوجت امرأة فى عهد رسول الله ﷺ، فلقيت النبى ﷺ، فقال: «يا جابر! تزوجت؟» قلت: نعم! قال: «بكر أم ثيب؟» قلت: ثيب. قال: «فهلا بكرا تلاعبها؟» قلت: يا رسول الله! إن لى أخوات، فخشيت أن تدخل بينى وبينهن، قال: «فذاك إذا. إن المرأة تنكح علي دينها ومالها وجمالها، فعليك بذات الدين، تربت يداك». رواه مسلم(١:٤٧٤).

باب ما ينظر فى المخطوبة من الصفات المحمودة

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة وأما ما فى "التلخيص الحبير": وعن عائشة رضى الله عنها مرفوعا: «تزوجوا النساء فإنهن يأتينكم بالمال». رواه الحاكم موصولا من طريق سلم بن جنادة، وقال: إنه تفرد بوصله، وأخرجه أبو داود فى "المراسيل" فى ذكر عائشة رضى الله عنها ورجحه الدارقطنى على الموصول (٢:٢٧٨). وفى "الجامع الصغير" (١:١٢٩) إلى البزار والخطيب بغير ضمير الخطاب، ثم رمز لتحسينه فقد دل على الترغيب فى النكاح بسبب المال،

---

(١) والظاهر أنه لم يحضر القصة وأخذها من على رضى الله عنه، كما يفهم من قوله: قال على، كذا فى حاشية الحصن عن الحرز.

٣٠٧٢- عن عبد الرحمن بن سالم بن عتبة بن عويم بن ساعدة، عن أبيه عن جده (مرفوعا): «عليكم بالأبكار، فإنهن أعذب أفواها، وأنتق أرحاما». رواه ابن ماجه، وروى الطبرانى من حديث ابن مسعود نحوه، وزاد. "وأرضى باليسير" (فتح البارى ٩:١٠٥) وهو حسن أو صحيح على أصله.

٣٠٧٣- عن معقل بن يسار، قال: جاء رجل إلى النبى ﷺ، فقال: إنى أصبت امرأة ذات حسب وجمال، وأنها لا تلد، فأتزوجها؟ قال: «لا»! ثم أتاه الثانية فنهاه، ثم أتاه الثالثة فقال: «تزوجوا الودود الولود، فإنى مكاثر بكم». رواه أبو داود والنسائى وأخرجه أيضا ابن حبان وصححه الحاكم (نيل الأوطار٦:٨).

٣٠٧٤- عن ابن عمر رضى الله عنهما أن عمر تزوج امرأة فأصابها سمطاء، وقال: حصير فى بيت خير من امرأة لا تلد. والله ما أقربكن لشهوة، ولكنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «تزوجوا الودود الولود. فإنى مكاثر بكم الأمم يوم القيامة». رواه الخطيب وسنده جيد، (كنز العمال ٨:٢٨٥).

٣٠٧٥- عن أنس مرفوعًا: «تزوجوا الودود الولود، فإنى مكاثر بكم يوم القيامة». أخرجه ابن حبان، وهو صحيح، كذا فى "فتح البارى" (٩:٦٩).

والحديث الأول يدل على الترغيب عن النكاح للمال.

فعنه أجوبة منها: أن الدين مقدم على جميع الصفات، كما دل عليه الحديث الأول من الباب، ولكن إذا اجتمع الدين والمال فهو أحسن، فلا منافاة بين الحديثين، وذلك المال وإن كان مملوكا للزوجة فى الأكثر لكن قد تعطيه المرأة له على سبيل الهبة، وقد يعطيه له أهلها بها استقلالا.

ومنها أنه ﷺ رغب فيه لمن نصب عينه الدنيا، فإنه إن لم يرغب فى النكاح نظرا إلى كونه من سنن المرسلين، فلا جرم أنه ينكح ليحصل به المال فيتحصل مطلوب الشريعة، وهو التناسل والتكاثر فى أمته عليه أفضل الصلاة والسلام.

ومنها أن النكاح سبب البركة فى الرزق، فعسى أن يهتم الناكح بالرزق يقف به عن النكاح، فدفعه أرحم المرشدين ﷺ بهذا القول. وهذا هو اللائق بشأنه وعادته ﷺ. وهو أقوى الأجوبة وأحسنها عندى، ويؤيده ما فى "التلخيص الحبير" مرفوعا، وصححه الحاكم (٢:٢٧٨)

باب جواز الزفاف

٣٠٧٦- عن عائشة رضى الله عنها: "أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار، فقال النبى ﷺ: يا عائشة (رضى الله عنها) ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو". رواه البخارى (١:٧٧٥).

باب استحباب الوليمة وكون وقته بعد الدخول

٣٠٧٧- عن حميد: سمعت أنسا رضى الله عنه قال: "لما قدموا المدينة نزل المهاجرون على الأنصار، فنزل عبد الرحمن بن عوف على سعد بن الربيع، فقال:

"ثلاثة حق على الله إعانتهم: المجاهد فى سبيل الله، والناكح يريد أن يستعف، والمكاتب يريد الأداء". وما فى "كتاب الحجج" للإمام محمد رحمه الله (٣٤٣): وبلغنا عن النبى ﷺ: أن رجلا أتاه يشكو إليه الحاجة (يعنى به الفقر) فقال: "اذهب .... فتزوج" اهـ.

باب جواز الزفاف

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها" إلخ قال فى "الدر": "وهل يكره الزفاف؟ المختار لا إذا لم يشتمل على مفسدة دينية" اهـ، قال الشامى: "الزفاف بالكسر ككتاب! إهداء المرأة إلى زوجها" قاموس. والمراد به هنا اجتماع النساء لذلك، لأنه لازم له عرفا أفاده الرحمتى.

قوله: المختار لا، كذا فى "الفتح" (٩:١٩٨). مستدلا له بما مر من حديث الترمذى، وما رواه البخارى عن عائشة فذكر الحديث. ثم قال: وروى الترمذى والنسائى عنه ﷺ: فصل ما بين الحلال والحرام الدف والصوت، وفى "البحر" عن الذخيرة (٢:٤٢٩): "ضرب الدف فى العرس مختلف فيه، وكذا اختلفوا فى الغناء فى العرس والوليمة، فمنهم من قال بعدم كراهته كضرب الدف" اهـ. قلت: وكل ذلك مقيد بأن لا يشتمل على مفسدة دينية، وقلما يخلو اجتماع النساء منها، فتراهن فى الولائم لا يصلين الصلوات لأوقاتها، ولا يحتجبن من الأجانب، ولا يراعين آداب الاجتماع فى المجالس، وإلى الله المشتكى، والفقيه من وقف على أحوال زمانه، والله تعالى أعلم.

باب استحباب الوليمة وكون وقته بعد الدخول

قوله: "عن حميد إلخ" قال المؤلف: الأمر فى هذا الحديث محمول على الاستحباب إلا أنه استحباب تأكيدى، كما يدل الحديث الذى بعده، ولا وجوب فإنه طعام لسرور حادث.

أقاسمك مالى وأنزل لك عن إحدى امرأتى، قال: بارك الله لك فى أهلك ومالك. فخرج إلى السوق فباع واشترى، فأصاب شيئًا من أقط وسمن، فتزوج، فقال النبى ﷺ: «أولم ولو بشاة». رواه البخارى (٢:٧٧٧).

٣٠٧٨- عن بريدة قال: لما خطب على رضى الله عنه فاطمة رضى الله عنها، قال رسول الله ﷺ: «إنه لا بد للعروس من وليمة». رواه أحمد وسنده لا بأس به (فتح البارى ٩:١٩٨).

٣٠٧٩- عن أبى هريرة رفعه: «الوليمة حق وسنة. فمن دعى فلم يجب فقد عصى» الحديث. رواه أبو الشيخ والطبرانى فى "الأوسط" (فتح البارى ٩:١٩٨). وسنده صحيح أو حسن على قاعدة الحافظ فى "الفتح".

٣٠٨٠- عن ثابت قال: ذكر تزويج زينب ابنة جحش عند أنس، فقال: "ما رأيت النبى ﷺ أولم على أحد من نسائه ما أولم عليها، أولم بشاة" رواه البخارى (٢:٧٧٤).

٣٠٨١- عن صفية بنت شيبة قالت: "أولم النبى ﷺ على بعض نسائه بمدين من شعير" رواه البخارى (١:٧٧٧).

٣٠٨٢- عن أنس بن مالك: أنه كان ابن عشر سنين مقدم رسول الله ﷺ المدينة،

قوله: "عن بريدة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على تاكيد الوليمة ظاهرة، أى استحبابا مؤكدا.

قوله: عن أبى هريرة إلخ. قال المؤلف: دلالته على أن الوليمة سنة ظاهرة يعنى سنة فضيلة.

قوله: "عن ثابت" إلخ. قال المؤلف: دلالته على استحباب الوليمة من فعله ﷺ ظاهرة، وأيضا فيه دلالة على أن الوليمة لا تحتاج إلى بذل مال كثير.

قوله: "عن صفية" إلخ. قال المؤلف دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة.

قوله: "عن أنس" إلخ: قال المؤلف فى "فتح البارى" (٩:١٩٩): عن ابن السبكى عن أبيه والمنقول من فعل النبى ﷺ أنها بعد الدخول كأنه يشير إلى قصة زينب بنت جحش. وقد ترجم عليه البيهقى وقت الوليمة اهـ.

فكان أمهاتي يواظبني على خدمة النبي ﷺ، فخدمته عشر سنين. وتوفي النبي ﷺ وأنا ابن عشرين سنة، فكنت أعلم الناس بشأن الحجاب حين أنزل، وكان أول ما أنزل في مبتنى رسول الله ﷺ بزينب بنت جحش أصبح النبي ﷺ بها عروسا، فدعا القوم، فأصابوا من الطعام ثم خرجوا، وبقي رهط منهم. الحديث، رواه البخاري (٢: ٧٧٦).

فائدة: في "فتح الباري" (٩: ٢٠٣): عن الإمام الشافعي رحمه الله لا أعلمه أمر بذلك غير عبد الرحمن، ولا أعلمه أنه ﷺ ترك الوليمة".

قلت: وقد ثبت في (مستدرك الحاكم ٤: ٢١) من رواية الواقدي: حدثنا عبد الله ابن عمرو بن زهير عن إسماعيل بن عمرو بن سعد بن العاص قال: "قالت أم حبيبة (زوج النبي ﷺ فذكرت قصة هجرتها إلى الحبشة، وارتداد زوجها الأول إلى النصرانية، وكتاب النبي ﷺ إلى النجاشي يأمره أن يخطبها للنبي ﷺ ويزوجها منه، ففعل وأصدقها أربعمائة دينار من عنده، فقبضها خالد ابن سعيد لأم حبيبة) ثم أرادوا أن يقوموا. فقال: اجلسوا فإن سنة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذا تزوجوا أن يؤكل الطعام على التزويج، فدعا بطعام، فأكلوا ثم تفرقوا" اهـ، ملخصا.

قلت: وليس ذلك بوليمة، بل هو طعام التزويج، ويلتحق به ما تعارفه المسلمون من نثر التمر ونحوه في مجلس النكاح. فقد روى البيهقي عن معاذ بن جبل بسند فيه ضعف وانقطاع: "أن النبي ﷺ حضر في أملاك (أي نكاح) فأتي بطباق عليها جوز ولوز وتمر، فنثرت، فقبضنا أيدينا. فقال: ما بالكم لا تأخذون؟ فقالوا: لأنك نهيت عن النهبى، فقال: مما نهيتكم عن نهبى العساكر، خذوا على اسم الله، فجاذبنا وجاذبناه" واغرب إمام الحرمين فصححه من حديث جابر، وهو لا يوجد ضعيفا فضلا عن صحيح، وفي "مصنف ابن أبي شيبة" عن الحسن والشعبي: "أنهما كانا لا يريان بأسا بالنهب في العرسات والولائم، وكرهه أبو مسعود وإبراهيم وعطاء وعكرمة"، كذا في "التلخيص الحبير" (٢: ٣١٤).

وقال في "فتح الباري" (٩: ١٩٩): "وحديث أنس في هذا الباب صريح في أنها أي الوليمة بعد الدخول، لقوله فيه: "اصبح عروسا بزينب فدعا القوم: واستحب بعض المالكية أن تكون عند البناء، ويقع الدخول عقبها وعليه عمل الناس اليوم" اهـ. قلت: ولكن العمل في ديارنا بعد الدخول كما في حديث أنس. وقد ورد في حديث أبي هريرة عند الشيخين "شر الطعام طعام الوليمة يدعى إليها الأغنياء، ويترك الفقراء". كذا في "التلخيص الحبير" (٢: ٣١٢).

باب جواز الوليمة إلى أيام إن لم يكن فخرا

٣٠٨٣- عن أنس رضى الله عنه قال: «تزوج النبى ﷺ صفية، وجعل عتقها صداقها، وجعل الوليمة ثلاثة أيام». أخرجه أبو يعلى بسند حسن، فتح البارى (٩: ٢١٠).

٣٠٨٤- عن حفصة بنت سيرين قالت: "لما تزوج أبى دعا الصحابة سبعة أيام، فلما كان يوم الأنصار دعا أبى بن كعب وزيد بن ثابت وغيرهما، فكان أبى صائما، فلما طعموا دعا أبى وأثنى». وأخرجه البيهقى من وجه آخر أتم سياقا منه، وأخرجه عبد الرزاق من وجه آخر إلى حفصة، وقال فيه: "ثمانية أيام" (فتح البارى ٩: ٢١٠).

٣٠٨٥- حدثنا محمد بن المثنى قال: نا عفان بن مسلم، قال: حدثنا همام، قال:

باب جواز الوليمة إلى أيام إن لم يكن فخرا

قوله: "عن أنس" إلخ. قال المؤلف: دلالته والذى بعده على الباب ظاهرة، إلا التقييد فإنه يتحصل من الحديث الذى فى آخر الباب.

قوله: "حدثنا محمد" إلخ قال المؤلف: هذا الحديث قد تكلم فيه كثيرا كما نقله فى "فتح البارى" (٩: ٢١٠) لكن سكوت أبى داود عليه يكفى للإحتجاج به وأيضا قد قال شيخ الإسلام الحافظ العلامة ابن حجر فى "فتح البارى" (٩: ٢١٠ و ٢١١): "وهذه وإن كان كل منها لا يخلو عن مقال فمجموعها يدل على أن للحديث أصلا" (يعنى أنه حسن لغيره) وفيه أيضا: قال العمرانى: إنما تكره إذا كان المدعو فى الثالث هو المدعو فى الأول، وكذا صوره الرويانى، واستبعده بعض المتأخرين وليس ببعيد، لأن إطلاق كونه رياء وسمعة يشعر بأن ذلك صنع للمباهاة، وإذا كثر الناس فدعا فى كل يوم فرقة لم يكن فى ذلك مباهاة غالبا اهـ. وفيه أيضا: وإذا حملنا الأمر فى كراهة الثالث على ما إذا كان هناك رياء وسمعة ومباهاة كان الرابع وما بعده كذلك، فيمكن حمل ما وقع من السلف من الزيادة على اليومين عند الأمن من ذلك، وإنما أطلق ذلك على الثالث لكونه الغالب".

تفصيل أحكام الوليمة وأقسامها

وقال الموفق فى "المغنى": "الوليمة اسم للطعام فى العرس خاصة، لا يقع هذا الاسم على

نا قتادة عن الحسن عن عبد الله بن عثمان الثقفى، عن رجل أعور من ثقيف -كان يقال له معروفا أى يثنى عليه خيرا إن لم يكن اسمه- زهير بن عثمان فلا أدرى ما اسمه (هذا

غيره، كذلك حكاه ابن عبد البر عن ثعلب وغيره من أهل اللغة، وقال بعض الفقهاء من أصحابنا وغيرهم: إن الوليمة تقع على كل طعام لسرور حادث، إلا أن استعمالها فى طعام العرس أكثر، وقول أهل اللغة أقوى، لأنهم أهل اللسان، وهم أعرف بموضوعات اللغة وأعلم بلسان العرب". قال: ولا خلاف بين أهل العلم فى أن الوليمة سنة فى العرس مشروعة لما روى أن النبى ﷺ أمر بها وفعلها، وليست واجبة فى قول أكثر أهل العلم. وقال بعض أصحاب الشافعى: هى واجبة لأن النبى ﷺ أمر بها عبد الرحمن بن عوف، ولأن الإجابة إليها واجبة فكانت واجبة.

ولنا أنها طعام لسرور حادث، فأشبه سائر الأطعمة، والخبر محمول على الاستحباب بدليل ما ذكرناه، وكونه أمر بشاة، ولا خلاف فى أنها لا تجب، وما ذكروه من المعنى لا أصل له، ثم هو باطل بالسلام ليس بواجب، وإجابة المسلم واجبة. وقال ابن عبد البر: لا خلاف فى وجوب الإجابة إلى الوليمة لمن دعى إليها إذا لم يكن فيها لهو، وبه يقول مالك والشافعى وأبو حنيفة وأصحابه والعنبرى، ومن أصحاب الشافعى من قال: هى من فروض الكفاية، لأن الإجابة إكرام وموالاة، فهى كرد السلام، ولنا ما روى ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: إذا دعى أحدكم إلى الوليمة فليأتها، وفى لفظ: أجيبوا هذه الدعوة إذا دعيتم إليها.

وقال أبو هريرة (مرفوعا): شر الطعام طعام الوليمة يدعى إليها الأغنياء ويترك الفقراء، ومن لم يجب فقد عصى الله ورسوله، رواهن البخارى، وهذا عام، ومعنى قوله: «شر الطعام طعام الوليمة»، والله أعلم، أى طعام الوليمة التى يدعى إليها الأغنياء ويترك الفقراء، ولم يرو أن كل وليمة طعامها شر الطعام، وإلا لما أمر بها، ولا ندب إليها، ولا أمر بالإجابة إليها، ولا فعلها، ولأن الإجابة تجب بالدعوة، فكل من دعى فقد وجبت عليه الإجابة، وإنما تجب الإجابة على من عين بالدعوة، بأن يدعو رجلا بعينه أو جماعة معينين، فإن دعا الجفلى بأن يقول: يا أيها الناس أجيبوا إلى الوليمة، أو يقول الرسول: أمرت أن أدعو كل من لقيت أو من شئت، لم تجب الإجابة، ولم تستحب، لأنه لم يعين بالدعوة فلم تتعين عليه الإجابة، ولأنه غير منصوص عليه، ولا يحصل كسر قلب الداعى بترك إجابته، وتجوز الإجابة بهذا لدخوله فى عموم الدعاء. وإذا صنعت الوليمة أكثر من يوم جاز، وإذا دعى فى اليوم الأول وجبت الإجابة، وفى اليوم الثانى تستحب، وفى اليوم الثالث لا تستحب، وهكذا مذهب الشافعى، وقاله سعيد بن المسيب أيضا، والدعاء إلى الوليمة إذن

قول قتادة كما فى "فتح البارى")، أن النبى ﷺ قال: «الوليمة أول يوم حق، والثانى

فى الدخول والأكل، بدليل ما روى أبو هريرة عن النبى ﷺ أحمد أنه قال: إذا دعى أحدكم فجاء مع الرسول فذلك إذن له رواه أبو داود، وقال عبد الله بن مسعود: إذا دعيت فقد أذن لك. رواه الإمام بإسناد، فإن دعاه ذمى فقال أصحابنا: لا تجب إجابته ولكن تجوز، لما روى أنس: أن يهوديا دعا النبى ﷺ إلى خبز شعير وإهالة سنخة، فأجابه، ذكره الإمام أحمد فى "الزهد"، فإن لم يجب أن يطعم دعا وانصرف، لأن الواجب الإجابة إلى الدعوة أما الأكل بغير واجب صائما كان أو مفطرا. نص عليه أحمد، فإن كان صائما صوما واجبا أجاب ولم يفطر، فإن الصوم واجب والأكل غير واجب. فقد روى أبو هريرة مرفوعا إذا دعى أحدكم فليجب فإن كان صائما فليدع، وإن كان مفطرا فليطعم. رواه أبو داود، وإن كان صوما تطوعا استحب له الأكل.

وقد روى أن النبى ﷺ كان فى دعوة ومعه جماعة، فاعتزل رجل من القوم ناحية. فقال: إنى صائم، فقال النبى ﷺ: دعاكم أخوكم وتكلف لكم (وتقول: إنى صائم) افطر ثم اقض يوما مكانه. رواه الدارقطنى والبيهقى، وهو مرسل، لأن إبراهيم تابعى، ومع إرساله فهو ضعيف، لأن محمد بن أبى حميد متروك، وصححه ابن السكن، وهو متعقب بضعف ابن أبى حميد، لكن له طريق آخر عند ابن عدى، من طريق إسماعيل بن أبى أويس عن ابن المنكدر عن أبى سعيد. وفيه لين، وابن المنكدر لا يعرف له سماع من أبى سعيد اهـ من "التلخيص الحبير" (٢:١٣). وإن كان مفطرا فالأولى له الأكل، لأنه أبلغ فى إكرام الداعى وجبر قلبه، ولا يجب عليه ذلك، ولأصحاب الشافعى فيه وجه آخر، أنه يلزمه الأكل لقول النبى ﷺ: وإن كان مفطرا فليطعم. ولأن المقصود منه الأكل فكان واجبا، ولنا قول النبى ﷺ: «إذا دعى أحدكم فليجب فإن شاء أكل وإن شاء ترك». حديث صحيح (رواه مسلم عن جابر كما فى "التلخيص الحبير" (٢:٣١١).

والمقصود الإجابة، ولذا وجبت على الصائم الذى لا يأكل، وإذا دعى إلى وليمة فيها معصية كالخمر والزمر والعود ونحوه، وأمكنه الإنكار وإزالة المنكر، لزمه الحضور والإنكار، وإن لم يقدر على الإنكار لم يحضر، وإن لم يعلم بالمنكر حتى حضر أزاله، فإن لم يقدر انصرف، ونحو هذا قال الشافعى، وقال مالك: أما اللهو الخفيف كالدف والكسير فلا يرجع. وقال أصبغ: أرى أن يرجع، وقال أبو حنيفة: إذا وجد اللعب فلا بأس أن يقعد فيأكل (هذا إذا لم يكن اللهو بقرب الطعام بل على ناحية بعيدا منه). وقال محمد بن الحسن: إن كان ممن يقتدى به فأحب إلى

معروف، واليوم الثالث سمعة ورياء». رواه أبو داود وسكت عنه (٢: ١٧٠).

أن يخرج (وهذا كالتفسير لقول أبى حنيفة رحمه الله). والأصل فيه ما روى سفينة عن على: أنه دعا رسول الله ﷺ إلى طعام، فجاء فوضع يده على عضادتى الباب فرأى قراما فى ناحية البيت فرجع، وقال: ليس لى أن أدخل بيتا مزوقا. حديث حسن، وروى أبو حفص بإسناده أن النبى ﷺ قال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقعد على مائدة يدار عليها الخمر. (ورواه أحمد والنسائى والترمذى والحاكم من طريق أبى الزبير عن جابر به كذا فى التلخيص الحبير ٢: ٣١٢).

وإن كانت فى البيت صور حيوان فى موضع يوطأ أو يتكأ عليها كالتى فى البسط والوسائد جاز الحضور، وإن كانت على الستور والحيطان وما لا يوطأ وأمكنه حطها أو قطع رأسها فعل وجلس، وإن لم يمكن ذلك انصرف ولم يجلس، وعلى هذا أكثر أهل العلم، قال ابن عبد البر: هذا أعدل المذاهب، وحكاه عن سعد بن أبى وقاص وسالم وعروة وابن سيرين وعطاء وعكرمة بن خالد وعكرمة مولى ابن عباس وسعيد بن جبير، وهو مذهب الشافعى، فإن قطع رأس الصورة ذهبت الكراهة، قال ابن عباس: الصورة الرأس، فإذا قطع الرأس فليس بصورة.

وقد روى عن أبى هريرة مرفوعا ما يدل على ذلك، وصنعة التصاوير محرمة على فاعلها، لما روى عبد الله مرفوعا: إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون، متفق عليه. والأمر بعمله محرم كعمله. وأما دخول منزل فيه صورة فليس بمحرم، وإنما أبيح ترك الدعوة من أجله عقوبة للداعى بإسقاط حرمته لإيجاده المنكر فى داره، روى أن النبى ﷺ دخل الكعبة، فرأى فيها صورة إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام). رواه أبو داود، وفى شروط عمر رضى الله عنه على أهل الذمة: أن يوسعوا أبواب كنائسهم وبيعهم، ليدخلها المسلمون للمبيت بها، والمارة بدوابهم، وروى ابن عائذ فى "فتوح الشام": أن النصارى صنعوا لعمر رضى الله عنه الطعام حين قدم الشام، فدعوه فى الكنيسة، فأبى أن يذهب، وقال لعلى رضى الله عنه: امض بالناس فليتغدوا، فذهب على بالناس، فدخل الكنيسة، وتغدى هو والمسلمون، وجعل على ينظر إلى الصور، وقال: ما على أمير المؤمنين لو دخل فأكل، وهذا اتفاق منهم على إباحة دخولها وفيها الصورة. ودعوة الختان لا يعرفها المتقدمون، ولا على من دعى إليها أن يجيب، وإنما وردت السنة فى إجابة من دعى إلى وليمة تزويج، يعنى بالمتقدمين أصحاب رسول الله ﷺ الذين يقتدى بهم، وذلك لما روى أن عثمان بن

باب لا نكاح إلا بشهود

٣٠٨٦- عن سعيد بن يحيى بن سعيد الأموى ثنا حفص بن غياث، عن ابن جريج، عن سليمان بن موسى، عن الزهرى، عن عروة، عن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل، فإن تشاجروا فالسلطان ولى من لا ولى له». أخرجه ابن حبان فى صحيحه فى النوع الثامن والتسعين من القسم الأول، ثم قال: لم يقل فيه «وشاهدى عدل» إلا

أبى العاص دعى إلى ختان فأبى أن يجيب، فقيل له، فقال: إنا كنا لا نأتى الختان على عهد رسول الله ﷺ ولا ندعى إليه، رواه الإمام أحمد بإسناده، فحكم الدعوة للختان وسائر الدعوات غير الوليمة أنها مستحبة، لما فيها من إطعام الطعام والإجابة إليها مستحبة غير واجبة، وهذا قول مالك رحمة الله عليه والشافعى رحمه الله عليه وأبى حنيفة رحمة الله عليه وأصحابه.

وقال العنبرى: تجب إجابة كل دعوة، فقد روى أبو داود عن ابن عمر رضى الله عنه مرفوعا: إذا دعا أحدكم أخاه فليجبه عرسا كان أو غير عرس. ولنا أن الصحيح من السنة إنما ورد فى إجابة الوليمة وهى الطعام فى العرس خاصة، وهو قول أهل اللغة، وقد صرح بذلك فى بعض روايات ابن عمر رضى الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: إذا دعى أحدكم إلى وليمة عرس فليجب. رواه ابن ماجة (فما فى رواية أبى داود من زيادة غير عرس ليس بمحفوظ) والأمر بالإجابة إلى غيره محمول على الاستحباب، وقد دعى أحمد إلى ختان فأجاب وأكل، فأما الدعوة فى حق فاعلها فليست لها فضيلة تختص بها، لعدم ورود الشرع بها، ولكن هى بمنزلة الدعوة بغير سبب حادث، فإذا قصد فاعلها شكر نعمة الله عليه وإطعام إخوانه وبذل طعامه فله أجر ذلك، إن شاء الله تعالى" اهـ ملخصا (٨:٤ ١٠ و ١١٧). قلت: وكل ذلك موافق لمذهبنا معشر الحنفية، وما كان خلافا نبهت عليه كما ترى، والله تعالى أعلم.

باب لا نكاح إلا بشهود

قوله: "عن سعيد" إلخ. هذا الحديث يدل على اشتراط الولى والشهود العدول فى صحة النكاح، فأما الولى ففيه تفصيل سنذكره بأدلته فى باب الأولياء والأكفاء، وأما الشهود فنقول به لكن لا نشترط عدالتهم فى شهادة النكاح، فإن شرط العدالة مذكورة فى بعض الأحاديث وفى بعضها لم يذكر وأطلق، فأبقينا المطلق على إطلاقه، وحملنا المقيد على المستحب الأحسن،

ثلاثة أنفس، سعيد بن يحيى الأموى عن حفص بن غياث، وعبد الله بن عبد الوهاب الحجبى عن خالد بن الحارث، وعبد الرحمن بن يونس الرقى عن عيسى بن يونس، ولا يصح فى ذكر الشاهدين غير هذا الخبر (زيلعى ٢:٢).

٣٠٨٧- عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال: «البغايا اللاتى ينكحن أنفسهن بغير بينة». رواه الترمذى، وذكر أنه لم يرفعه غير عبد الأعلى، وأنه قد وقفه مرة، وأن الوقف أصح، وهذا لا يقدح، لأن عبد الأعلى ثقة، فيقبل رفعه، وقد يرفع الراوى الحديث وقد يقفه، كذا فى "المنتقى مع النيل" (٦:٣٣). قلت: فالحديث صحيح مرفوعًا وموقوفا.

٣٠٨٨- عن ابن عباس رضى الله عنهما قوله: «لا نكاح إلا ببينة»، رواه الترمذى (١:١٤٠)، وصححه.

٣٠٨٩- عن أبى موسى رضى الله عنه مرفوعا: «لا نكاح إلا بولى وشاهدين». رواه الطبرانى فى "الكبير"، كذا فى "الجامع الصغير" (٢:١٧٦). ثم حسنه بالرمز، وقال الهيثمى فى "مجمع الزوائد" (٤:٢٨٦): رواه أبو داود وغيره خلا قوله: «وشاهدين». رواه الطبرانى وفيه أبو بلال الأشعرى وهو ضعيف، قلت: ذكره ابن حبان فى "الثقات"، ولينه الحاكم، وقول القطان: "لا يعرف البتة" وهم فى ذلك فإنه معروف، يروى عن قيس بن الربيع والكوفيين، وروى عنه أهل العراق، مشهور بكنيته، واسمه مرداس كذا فى "اللسان" (٦:١٤ و ٣٥٣).

ولو حملنا المطلق على المقيد فالمراد بالعدالة الإسلام، فلا يجوز نكاح المسلمة بشهادة الكفار، وكذا نكاح الذمية عند محمد وزفر، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف بجوازه وحملا الأحاديث على نكاح المسلمين كما هو المتبادر من ظاهرها، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: هذا الأثر يدل على اشتراط البينة فى النكاح من غير تقييد بالعدالة.

قوله: "عن أبى موسى" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وفى "الكفاية": فإن قيل: كيف جاز تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم﴾ وغيره من الآى بخبر

٣٠٩٠– عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل». رواه الطبرانى فى "الأوسط" من طريق محمد بن عبد الملك عن أبى الزبير. فإن كان هو الواسطى الكبير فهو ثقة، وإلا فلم أعرفه، وبقية رجاله ثقات "مجمع الزوائد" (٤:٢٨٦). وذكر البيهقى عن الشافعى أنه قال: هو ثابت عن ابن عباس وغيره من الصحابة، أى قوله: «لا نكاح إلا بشاهدين» "الجوهر النقى" (٢:٧٩).

الواحد؟ قلنا: ذكر فخر الإسلام فى "المبسوط" (٣:١١٠) لأن ذلك عام خص منه مواضع المحرمات، فيجوز تخصيصه حينئذ بخبر الواحد.

فائدة:

قال الموفق فى "المغنى": "أجمع المسلمون على أن النكاح مشروع، والمشهور فى المذهب أنه ليس بواجب إلا أن يخاف أحد على نفسه الوقوع فى مخطور بتركه فيلزمه إعفاف نفسه، وهذا قول عامة الفقهاء، وقال أبو بكر ابن عبد العزيز (من الحنابلة): هو واجب، وحكاه عن أحمد، وحكى عن داود أنه يجب فى العمر مرة واحدة للآية والخبر، ولنا أن الله تعالى حين أمر به علقه على الإستطابة بقوله: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾، والواجب لا يقف على الاستطابة، وقال: ﴿مثنى وثلث ورباع﴾. ولا يجب ذلك بالاتفاق، فيدل على أن المراد بالأمر الندب، وكذلك الخبر يحمل على الندب أو على من يخشى على نفسه الوقوع فى المحذور قال القاضى: وعلى هذا يحمل كلام أحمد وأبى بكر فى إيجاب النكاح" اهـ (٧:٣٣٤).

فائدة:

فى "التلخيص الحبير (٢:٢٩٤): قوله: إن الأعرابى الذى خطب الواهبة قال للنبى ﷺ: زوجنيها فقال: زوجتكها. ولم ينقل أنه قال بعد ذلك: قبلت. متفق عليه من حديث سهل بن سعد، وعند غيرهما بألفاظ كثيرة، وهو كما قال ليس فى شيء من الطرق أنه قال: قبلت. فهذا يتوهم به أنه يدل على الكفاية بالإيجاب دون القبول. فالجواب عنه أنه لا يدل على الكفاية بالإيجاب، ففى "الدر المختار": "وينعقد أيضا بما أى بلفظين وضع أحدهما له للمضى والآخر للاستقبال أو للحال، فالأول الأمر كزوجنى نفسك. أو كونى امرأتى. فإنه ليس بإيجاب بل هو توكيل ضمنى، فإذا قال فى المجلس: زوجت، أو قبلت، أو بالسمع والطاعة (برازية). قام مقام الطرفين. وفى "رد المحتار" قوله: بل هو توكيل ضمنى أى أن قوله: زوجنى توكيل بالنكاح للمأمور

٣٠٩١- عن عبد الوهاب بن عطاء، عن سعيد، عن قتادة، عن الحسن، عن سعيد

معنى، ولو صرح بالتوكيل وقال: وكلتك بأن تزوجي نفسك منى، فقالت: تزوجت صح النكاح، فكذا هنا "غاية البيان" (٢:٤٣١).

فائدة:

قال الموفق فى "المغنى": "إن النكاح لا ينعقد إلا بشاهدين، هذا المشهور عن أحمد، قال الموفق فى "المغنى": عن عمر وعلى، وهو قول ابن عباس وسعيد بن المسيب وجابر بن زيد والحسن والنخعى وقتادة والثورى والأوزاعى والشافعى وأصحاب الرأى، وعن أحمد أنه يصح بغير شهود إذا أعلنوه، وهو قول الزهرى ومالك. قال ابن المنذر: لا يثبت فى الشاهدين فى النكاح خبر، وقال ابن عبد البر: قد روى عن النبى ﷺ: «لا نكاح إلا بولى وشاهدين عدلين» من حديث ابن عباس وأبى هريرة وابن عمر إلا أن فى نقله ذلك ضعفا فلم أذكره (قلت: قد ذكرنا فى المتن أنه صح عن عائشة مرفوعا، وثبت عن الصحابة من قولهم كما قاله الشافعى رحمه الله، وبذلك ينجبر ما فى بعض الروايات المرفوعة من الضعف، فإن الحديث الضعيف إذا تأيد بأقوال الصحابة تقوى كما مر فى "المقدمة"). وقال يزيد بن هارون: أمر الله تعالى بالإشهاد فى البيع دون النكاح، فاشترط أصحاب الرأى الشهادة للنكاح ولم يشترطوها للبيع (ولنا ما ذكرناه فى المتن). وروى الدارقطنى عن عائشة عن النبى ﷺ أنه قال: لا بد فى النكاح من أربعة، الولى والزوج والشاهدان (فيه أبو الخصيب مجهول) ولأنه يتعلق به حق غير المتعاقدين وهو الولد، فاشترطت الشهادة فيه، لئلا يجحده أبوه فيضيع نسبه بخلاف البيع، فأما نكاح النبى ﷺ بغير ولى وغير شهود فمن خصائصه فى النكاح، فلا يلحق به غيره (روى الدارقطنى (٢:٣٨١) عن أبى سعيد، قال: "لا نكاح إلا بولى وشهود ومهر إلا ما كان من النبى ﷺ وله ﷺ خصائص كثيرة فى باب النكاح، ذكرها الحافظ فى "التلخيص" بأبسط وجه). فأما الفاسقان ففى انعقاد النكاح بشهادتهما روايتان: إحداهما: لا ينعقد، وهو مذهب الشافعى للخبر. والثانية: ينعقد بشهادتهما، وهو قول أبى حنيفة، لأنها تحمل فصحت من الفاسق كسائر التحملات، وعلى كلتا الروايتين لا يعتبر حقيقة العدالة، بل ينعقد بشهادة مستورى الحال، لأن النكاح يكون فى القرى والبادية، وبين عامة الناس ممن لا يعرف حقيقة العدالة، فاعتبار ذلك يشق فاكتفى بظاهر الحال" اهـ (٧:٣٤١).

قوله: "عن عبد الوهاب" إلخ. قلت: فقد صحت الرواية عن عمر رضى الله عنه باشتراط

ابن المسيب، أن عمر قال: «لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل». رواه البيهقى، وقال: هذا إسناد صحيح، وابن المسيب كان يقال له راوية عمر، (الجوهر النقى ٢: ٨٠).

٣٠٩٢- أخبرنا مالك عن أبى الزبير: "أن عمر أتى برجل فى نكاح لم يشهد عليه إلا رجل وامرأة. فقال عمر: هذا نكاح السر ولا نجيزه، ولو كنت تقدمت فيه لرجمت". رواه محمد فى "الموطأ" (٢٤١). وهو مرسل صحيح.

الشهادة فى النكاح، وكذا عن ابن عباس وعائشة وأبى موسى، وروى عن أبى سعيد وجابر وابن مسعود وعلى رضى الله عنهم مرفوعا وموقوفا، وفيه رد على يزيد بن هارون فى قوله: "أمر الله بالإشهاد فى البيع دون النكاح، فاشترط أصحاب الرأى الشهادة للنكاح ولم يشترطوها للبيع" إلخ، فإن أصحاب الرأى لم يشترطوها فى النكاح إلا اتباعا للأحاديث المرفوعة وتقليدا للصحابة، حتى قال فخر الإسلام: "إن حديث الشهود مشهور يجوز تخصيص الكتاب به". كما فى "فتح القدير" (٣: ١١١).

وأما البيع: فقد قام الإجماع على أن الأمر بكتابته والإشهاد عليه أمر إرشاد وندب، بدليل قوله تعالى: ﴿فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته﴾ الآية. قال الجصاص فى "الأحكام" له: "ولا خلاف بين فقهاء الأمصار أن الأمر بالكتابة والإشهاد والرهن المذكور جميعه فى هذه الآية ندب وإرشاد إلى ما لنا فيه الحظ والصلاح والاحتياط للدين والدنيا، وأن شيئا منه غير واجب، وقد نقلت الأمة خلفا عن سلف عقود المداينات والأشربة والبياعات فى أمصارهم من غير إشهاد مع علم فقهائهم بذلك من غير نكير منهم عليهم، ولو كان الإشهاد واجبا لما تركوا النكير على تاركه مع علمهم بذلك، وفى ذلك دليل على أنهم رأوه ندبا، وذلك منقول من عصر النبى ﷺ إلى يومنا هذا، ولو كانت الصحابة والتابعون تشهد على بياعاتها وأشريتها لورد النقل به متواترا مستفيضا، ولأنكرت على فاعله ترك الإشهاد، فلما لم ينقل عنهم الإشهاد بالنقل المستفيض ولا إظهار النكير على تاركه من العامة ثبت بذلك أن الكتاب والإشهاد فى الديون والبياعات غير واجبين" (١: ٤٨٢).

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ. قلت: وقد تقدم غير مرة أن مراسيل مالك فى المؤطا حجة لكونها قد وجدت موصولة عند غيره، والأثر صريح فى كون الشهادة شرطا لصحة النكاح، ألا ترى أن عمر رضى الله عنه لم يجز شهادة رجل وامرأة، وأجاز شهادة رجل وامرأتين؟ وقال فى

٣٠٩٣- أخبرنا محمد بن أبان (القرشى) عن حماد عن إبراهيم: "أن عمر بن الخطاب أجاز شهادة رجل وامرأتين فى النكاح والفرقة". قال محمد: "وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة" (الموطأ ٢٤١). وهو مرسل حسن.

٣٠٩٤- عن ابن عباس قال: "أدنى ما يكون فى النكاح أربعة الذى يزوج، والذى يتزوج. وشاهدان". رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه"، والبيهقى فى "الخلافيات" وصححه. (كذا فى "التلخيص الحبير" ٢: ٢٩٨).

٣٠٩٥- أخبرنا عباد بن العوام، أخبرنا الحجاج بن أرطاة عن عطاء بن أبى رباح عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه: "أنه كان يجيز شهادة النساء مع الرجال فى النكاح". أخرجه محمد فى "الحجج" (٣٠٦)، وهو مرسل حسن.

الأول: هذا نكاح السر ولا نجيزه، ولو كنت تقدمت فيه أى فى هذا الأمر بالمنع وسبقت بإقامة الحجة على عدم جوازه واشتهر ذلك ثم فعلت بعد الاطلاع عليه لرجمت، ومثل هذا الوعيد الشديد صريح فى عدم صحة النكاح ما لم تكمل الشهادة، ولو كملت برجلين أو رجل وامرأتين كان نكاحا جائزا وإن كان سرا، وإنما يفسد نكاح السر أن يكون بغير شهود، فأما إذا كملت فيه الشهادة فهو نكاح العلانية وإن كانوا أسروه، قاله محمد فى المؤطا، قلت: وهذا يؤيد ما رواه عبد الأعلى عن ابن عباس مرفوعا: "البغايا اللاتى ينكحن أنفسهن بغير بينة". فإن الرجم لا يكون إلا على الزانى والزانية، فهل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يطعن أصحاب الرأى بأنهم زادوا الشهادة فى النكاح برأيهم؟ وهذا رسول الله ﷺ قد جعل اللاتى ينكحن أنفسهن بغير بينة بغايا، وهذا عمر يقول لمن تزوج بغير بينة: لو كنت تقدمت فيه لرجمت، أ فلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها؟ قال الترمذى: وفى الباب عن عمران بن حصين وأنس وأبى هريرة، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ ومن بعدهم من التابعين وغيرهم، قالوا: لا نكاح إلا بشهود، لم يختلفوا فى ذلك عندنا من مضى منهم إلا قوما من المتأخرين من أهل العلم. وإنما اختلف أهل العلم فى هذا إذا شهد واحد بعد واحد، فقال أكثر أهل العلم من أهل الكوفة وغيرهم: لا يجوز النكاح حتى يشهد الشاهدان معا عند عقدة النكاح، وقد رأى بعض أهل المدينة إذا أشهد واحد بعد واحد أنه جائز إذا أعلنوا ذلك، وهو قول مالك بن أنس، وهكذا قال إسحاق بن إبراهيم فيما حكى عن أهل المدينة. (قلت: ولا يخفى أن البينة والشهادة على شيء لا تصح إلا بمشاهدة الشهود إياه،

بيان المحرمات

باب يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب

٣٠٩٦- عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: قال النبى ﷺ فى ابنة حمزة: «لا تحل لى يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب، هى بنت أخى من الرضاعة». رواه البخارى فى الشهادات من "صحيحه" (٢: ٣٦٠).

٣٠٩٧- عن عائشة رضى الله عنها فى حديث طويل: فقال رسول الله ﷺ: «نعم إن الرضاعة تحرم ما يحرم من الولادة» رواه البخارى فى الشهادات من صحيحه (٢: ٣٦١).

والنكاح إنما هو إيجاب وقبول، وهو آنى غير زمانى، فلا بد من حضور الشاهدين عند عقدة النكاح، فافهم). وقال بعض أهل العلم: شهادة رجل وامرأتين تجوز فى النكاح وهو قول أحمد وإسحاق اهـ (١: ١٣١).

قلت: وهو قول أبى حنيفة وأصحابه، ودليله ما ذكرناه من قول عمر رضى الله عنه فى المتن آخرا وذهب النخعى والأوزاعى والشافعى وأحمد فى رواية إلى أنه لا ينعقد بشهادة النساء وإن كان معهن رجل ذكره الموافق فى "المغنى"، واحتج بقول الزهرى: "مضت السنة عن رسول الله ﷺ أن لا يجوز شهادة النساء فى الحدود ولا فى النكاح ولا فى الطلاق". وعزاه إلى أبى عبيد فى "الأموال" (٧: ٣٤١).

والمعروف عن الزهرى ما رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه": حدثنا حفص عن حجاج عن الزهرى قال: "مضت السنة من رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده أن لا يجوز شهادة النساء فى الحدود" (زيلعى ٢: ٢٠٨). ليس فيه ذكر النكاح ولا الطلاق ولم نره فى كتاب الأموال لأبى عبيد ونستوفى الكلام إن شاء الله تعالى فى باب الشهادة، فانتظر.

باب يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب

قال المؤلف: دلالة حديث الباب ظاهرة.

باب لا يجوز الجمع بين الأختين بملك اليمين وطيا

٣٠٩٨- نا ابن المبارك، عن موسى بن أيوب، عن عمه إياس بن عامر، عن علي رضى الله عنه قال: "سألته عن رجل له أمتان أختان وطئ إحداهما، ثم أراد أن يطأ الأخرى، قال: لا حتى يخرجها عن ملكه، قلت: فإن زوجها عبده؟ قال: لا حتى يخرجها عن ملكه". رواه ابن أبي شيبة، زاد ابن عبد البر فى "الاستذكار" من طريق أبي عبد الرحمن المقرئ عن موسى: "أرأيت إن طلقها زوجها أو مات عنها أ ليس ترجع إليك؟ لأن تعتقها أسلم لك، قال: ثم أخذ على بيدى فقال: إنه يحرم عليك مما ملكت يمينك ما يحرم عليك من الحرائر إلا العدد" (التلخيص الحبير ٢:٢٠٣). قلت: رجال ابن أبي شيبة كلهم محتج بهم.

٣٠٩٩- عن علي رضى الله عنه: "أنه سئل عن الأختين المملوكتين، فقال: إذا أحلت لك آية وحرمت عليك أخرى، فإن أملكهما آية الحرام"، رواه ابن أبي شيبة (كنز العمال ٨:٢٩٢).

باب لا يجوز الجمع بين الأختين بملك اليمين وطئا

قوله: "ثنا ابن المبارك" إلخ، قال المؤلف: أما رجال هذا السند فابن المبارك ثقة ثبت فقيه عالم جواد مجاهد جمعت فيه حصال الخير، كما فى "التقريب" (١٤٠) وموسى بن أيوب هذا مقبول كما فى التقريب أيضا (٢٥٦) وأياس بن عامر صدوق كما فى "التقريب" أيضا (٣٠) ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن على رضى الله عنه" إلخ. ثانى آثار الباب قال المؤلف: المراد من الآية المحللة هو قوله تعالى: ﴿وما ملكت أيمانكم﴾. والمحرمة قوله تعالى: ﴿أن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف﴾ كما فى "فتح القدير" (٣:١٢١ و١٢٢). وهذا الأثر يدل على أن مقتضى التعارض بين الآيتين أن يرجح المحرمة فثبت به دلالته على الباب، والأثر مؤيدة[1] لقاعدة الفقهاء: "ما اجتمع الحلال والحرام فى شيء إلا غلب الحرام". وقد رواه البيهقى بهذا اللفظ عن ابن مسعود موقوفا بسند ضعيف كما فى "تنزيه القرآن" (١٦). وأما ما فى "كنز العمال" عن أبي صالح قال: قال على رضى الله عنه

---

(١) إنما قلنا ذلك ولم نقل: "محتج به" لأن السند لم يعرف مفصلا.

٣١٠٠- عن ابن شهاب، عن قبيصة بن ذؤيب: "أن رجلا سأل عثمان بن عفان عن الأختين من ملك اليمين هل يجمع بينهما؟ فقال عثمان: أحلتهما آية، وحرمتهما آية أخرى، فأما أنا فلا أحب أن أصنع ذلك، قال: فخرج من عنده فلقى رجلا من أصحاب

"سلونى فإنكم لا تسألون مثلى، ولن تسألوا مثلى". فقال ابن الكواء: أخبرنى عن الأختين المملوكتين، فقال: "أحلتهما آية وحرمتهما آية، لا آمر به ولا أنهى عنه، ولا أفعله أنا ولا أحد من أهل بيتى، ولا أحله ولا أحرمه". رواه ابن أبى شيبة ومسدد وأبو يعلى وابن جرير والبيهقى وابن عبد البر فى "العلم" (٨:٢٩٢).

فإن ثبت لا ينافى ما ذكر عنه رضى الله عنه فى المتن، فإن معناه لا أحرمه على سبيل القطع كتحريم الأختين نكاحا للتعارض بين الآيتين، ولكن مقتضى التعارض وجوب الاحتياط فيه، فلا يجمع بينهما وطيا كما هو عملى وعمل أهل بيتى، تأمل. ويمكن أن عليا كان أولا مترددا، ثم بان له ترجيح الحرمة بالقاعدة التى ذكرها "أن أملكهما آية الحرام" وأيضا: فرواية المتن محرمة ورواية كنز العمال غير محرمة، فتترجح المحرمة على غيرها، والأثر رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح كما فى "مجمع الزوائد". وقد عرفت بما ذكرناه فى المتن من طريق عبد الرزاق أن عليا رضى الله عنه هو الذى صرح بحرمة الجمع بين الأختين وطيا بملك يمين، وقال: "لو كان لى من الأمر شىء ثم وجدت أحدا فعل ذلك لجعلته نكالا". فدل على أن قوله لإبن الكواء: "لا آمر به ولا أنهى عنه"، محمول على ما ذكرنا، كيلا تتضاد الآثار عنه، فافهم. وروى البزار عن قتادة قال: "وراجع رجل ابن مسعود فى جمع بين الأختين: قد أحل الله لى ما ملكت يمينى، فقال: جملك مما ملكت يمينك". ورجاله رجال الصحيح، ولكن قتادة لم يدرك ابن مسعود كذا فى "مجمع الزوائد" (٤:٢٦٩).

قلت: وهذا والله هو الفقه، فأخبر أن قوله: ﴿إلا ما ملكت أيمانكم﴾ لا يدل على حل الإماء مطلقا، وإلا لدل على حل إتيان البهيمة، لكونه مما ملكت يمينك، فلما خصصته بالإماء بدلالة العقل فعليك أن تخصه بإماء معلومة بدلالة الشرع. فقد روى قتادة عن ابن مسعود قال: "حرم الله عز وجل (أى حرمها نصا من غير اشتباه) من النساء اثنتى عشرة امرأة، وأنا أكره اثنتى عشرة امرأة (أى بدلالة النص القرآنى) الأمة وأمها، والأختين يجمع بينهما، والأمة إذا وطئها أبوك، والأمة إذا وطئها ابنك، والأمة إذا زنت، والأمة فى عدة غيرك، والأمة لها زوج، وأمتك مشركة، وعمتك وخالتك

رسول الله ﷺ، فسأله عن ذلك، فقال: لو كان لي من الأمر بشيء ثم وجدت أحدا فعل ذلك لجعلته نكالا. قال ابن شهاب: "أراه علي بن أبي طالب". رواه مالك في "الموطأ" (١٩٥). وفيه أيضا: مالك أنه بلغه عن الزبير بن العوام مثل ذلك. ورواه عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عبيد الله قال: "سأل رجل عثمان فذكره وصرح به علي "التلخيص الحبير (٢:٣٠٣).

من الرضاعة". رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح إلا أن قتادة عن ابن مسعود منقطع، كذا في مجمع الزوائد أيضا. قال المحقق في "الفتح" (٣:١٢٢): وعن عثمان رضي الله عنه إباحة وطئ المملوكتين، قال: لأنهما أحلتهما آية وحرمتهما آية أخرى فرجح الحل، قيل: الظاهر أن عثمان رضي الله عنه رجع إلى قول الجمهور وإن لم يرجع فالإجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق، وإنما يتم إذا لم يعتد بخلاف أهل الظاهر" اهـ.

قلت: قد صرح جماعة من المحققين من أهل الأصول بعدم اعتداد خلافهم، وأن خلافهم لا يقدح في صحة الإجماع أصلا. منهم النووي في "تهذيب الأسماء واللغات في ترجمة رئيس الظاهرية" داود الظاهري. ومنهم أبو بكر بن العربي عند ذكر الظاهرية في كتابه "القواصم والعواصم" وقال: "هي أمة سخيفة تسورت على مرتبة ليست لها، وتكلمت بكلام لم تفهمه، تلقفوه من إخوانهم الخوارج حين حكم علي يوم صفين، فقالت: لا حكم إلا لله"، ثم حط على ابن حزم وذمه وأظهر سخافة رأيه، وفي "دراسات اللبيب" عن السيوطي: "أن الإجماع لا ينخرق بخلافهم، ومذهبهم مردود بالكتاب والسنة". وأيضا فإن القادح في الإجماع إنما هو قول المجتهد، وأهل الظاهر بمعزل عن الاجتهاد كذا في "تذكرة الراشد" للعلامة اللكنوي (٤٨٤ و ٤٨٦).

قال الموفق في "المغني": "إنه لا يجوز الجمع بين الأختين من إمائه في الوطئ، نص عليه أحمد في رواية الجماعة فبطل ما رواه ابن منصور عنه قال: لا أقول حرام، ولكن ننهى عنه أو يحمل أنه ليس بحرام قطعا بل حرام ظنا، وكرهه عمر وعثمان وعلي وعمار وابن عمر وابن مسعود، وممن قال: بتحريمه عبيد الله بن عتبة وجابر بن زيد وطاوس ومالك والأوزاعي وأبو حنيفة والشافعي" اهـ (٨:٤٩٣). وقال الجصاص في "أحكام القرآن": "قد كان فيه خلاف بين السلف ثم زال وحصل الإجماع على تحريم الجمع بينهما بملك اليمين، ثم ذكر أن قول عثمان لا يدل على إباحة الجمع، وإنما يدل على أنه كان ناظرا فيه غير قاطع بالتحليل، التحريم، وقطع علي فيه

باب من تحرم من أهل قرابة المرأة

٣١٠١- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: «نهى النبى ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها». رواه الجماعة، وفى رواية: «نهى أن يجمع بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها». رواه الجماعة إلا ابن ماجه والترمذى، ولأحمد والبخارى والترمذى من حديث جابر مثل اللفظ الأول. قال ابن عبد البر: حديث أبى هريرة أكثر طرقه متواترة عنه، وزعم قوم أنه تفرد به وليس كذلك (نيل الأوطار ٦:٥٨).

بالتحريم. وقد روى إياس بن عامر أنه قال لعلى: إنهم يقولون إنك تقول: أحلتهما آية وحرمتهما آية. فقال: كذبوا" اهـ (٢:١٣٠). وقد بسط الجصاص الكلام فى الباب وأشرح فليراجع. أو لفظ أياس بن عامر يدل على أن عليا لم يرد بقوله: "أحلتهما آية وحرمتهما آية" ما فهم القاصرون من إباحة الجمع، وإنما أراد ما قدمناه من نفى التحريم قطعا وإثباته ظنا. وكان ذلك فى زمن الصحابة لاختلافهم فى ذلك، ثم لما حصل الإجماع على تحريم هذا الجمع تبدل الظن بالقطع، وحرم الجمع بين الأختين وطيا بملك اليمين حراما قطعا، والله تعالى أعلم.

باب من تحرم من أهل قرابة المرأة

قوله: "عن أبى هريرة رضى الله عنه" إلخ. وفى "المغنى" لابن قدامة: قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على القول به وليس فيه أى فى حرمة الجمع بين المرأة وعمتها، وبينها وبين خالتها، بحمد الله اختلاف، إلا أن بعض أهل البدع ممن لا تعد مخالفته خلافا وهم الرافضة والخوارج لم يحرموا ذلك، ولم يقولوا بالسنة الثابتة عن رسول الله ﷺ، وهى ما روى أبو هريرة فذكره، ثم قال: ولأن العلة فى تحريم الجمع بين الأختين إيقاع العداوة بين الأقارب، وإفضاؤه إلى قطيعة الرحم المحرم، وهذا موجود فيما ذكرنا (فإن الضرائر لا يأتلفن أبدا إلا نادرا، يشعر بذلك وصفهن بالضرائر) فإن احتجوا بعموم قوله سبحانه: "وأحل لكم ما وراء ذلك"، خصصناه بما رويناه (وهو متواتر كما ذكرناه). وبلغنا أن رجلين من الخوارج أتيا عمر بن عبد العزيز، فكانا مما أنكرا عليه رجم الزانى وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها وبينها وبين خالتها، وقالا: ليس هذا فى كتاب الله. فقال لهما: كم فرض الله عليكم من الصلاة؟ قالا: خمس صلوات فى اليوم والليلة، وسألهما عن عدد ركعاتها، فاخبراه بذلك، وسألهما عن مقدار الزكاة ونصابها، فاخبراه فقال: فهل تجدان ذلك فى كتاب الله؟ قالا: لا نجده فى كتاب الله. قال: فمن أين صرتما إلى ذلك؟ قالا: فعله رسول

باب جواز الجمع بين امرأة وبنت زوج كان لها من قبل

٣١٠٢- قال البخارى رحمه الله تعالى عنه فى صحيحه: "وجمع عبد الله بن

الله ﷺ والمسلمون بعده. قال: فكذلك هذا. فكل شخصين لا يجوز لأحدهما أن يتزوج الآخر لو كان أحدهما ذكرا والآخر أنثى لأجل القرابة لا يجوز الجمع بينهما لتأدية ذلك إلى قطعية الرحم القريبة، لما فى الطباع من التنافس والغيرة بين الضرائر، ولا يحرم الجمع بين ابنتى العم وابنتى الخال (إذا لم تكونا أختين بأن تكونا ابنتى عمين أو ابنتى خالين) فى قول عامة أهل العلم لعدم النص فيهما بالتحريم، ودخولهما فى عموم قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾. ولأن إحداهما تحل للأخرى لو كانت ذكرا، وفى كراهة ذلك روايتان إحداهما يكره، روى ذلك عن ابن مسعود، وبه قال جابر بن زيد وعطاء والحسن وسعيد بن عبد العزيز، وروى أبو حفص بإسناده عن عيسى بن طلحة قال: نهى رسول الله ﷺ أن تزوج المرأة على ذى قرابتها كراهية القطيعة. وأقل أحواله الكراهة. والأخرى لا يكره، وهو قول سليمان بن يسار والشعبى والأوزاعى والشافعى وإسحاق وأبى عبيد رحمه الله" اهـ، ملخصا (٧:٤٧٩).

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له (٢:١٣٤): المنصوص على تحريمه فى الكتاب هو الجمع بين الأختين وقد وردت آثار متواترة فى النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها، رواه على وابن عباس وجابر وابن عمر وأبو موسى وأبو سعيد الخدرى وأبو هريرة وعائشة وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم أن النبى ﷺ قال: «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، ولا على بنت أخيها ولا على بنت اختها». وفى بعضها: "لا الصغرى على الكبرى، ولا الكبرى على الصغرى". على اختلاف بعض الألفاظ مع اتفاق المعنى (وهو محمل ما رواه عيسى بن طلحة بلفظ: "نهى رسول الله ﷺ أن تزوج المرأة على ذى قرابتها". فالقرابة المطلقة فيه محمولة على المقيدة التى ذكرها عامة الرواة فافهم). وقد تلقاها الناس بالقبول مع تواترها واستفاضتها، وهى من الأخبار الموجبة للعلم والعمل، فوجب استعمال حكمها مع الآية" اهـ. ثم رد على الخوارج بما لا مزيد عليه.

باب جواز الجمع بين امرأة وبنت زوج كان لها من قبل

قال المؤلف: دلالة الآثار على الباب ظاهرة. قال الموفق فى "المغنى" (٧:٤٩٨): "أكثر أهل العلم يرون الجمع بين المرأة وربيبتها جائزا لا بأس به، فعله عبد الله بن جعفر وصفوان بن أمية، وبه

جعفر بين ابنة على رضى الله عنه وامرأة على رضى الله عنه اهـ". وفى "فتح البارى" (١٣٣:٩): وصله البغوى فى الجعديات من طريق عبد الرحمن بن مهران أنه قال: "جمع عبد الله بن جعفر بين زينب بنت على رضى الله عنه وامرأة على رضى الله عنه ليلى بنت مسعود". وأخرجه سعيد بن منصور من وجه آخر فقال: "ليلى بنت مسعود النهشلية وأم كلثوم بنت على رضى الله عنه لفاطمة فكانتا امرأتيه. وقوله: "لفاطمة" أى من فاطمة بنت رسول الله ﷺ، ولا تعارض بين الروايتين فى زينب وأم كلثوم، لأنه تزوجهما واحدة بعد أخرى مع بقاء ليلى فى عصمته، وقد وقع ذلك مبينا عند ابن سعد اهـ".

٣١٠٣- وفيه أيضا: "أخرج ابن أبى شيبة من طريق أيوب عن عكرمة بن خالد أن عبد الله بن صفوان تابعى، (تقريب ١٢٢) تزوج امرأة رجل من ثقيف وابنته أى من غيرها، قال أيوب: فسئل عن ذلك ابن سيرين فلم ير به بأسا وقال: نبئت أن رجلا كان بمصر اسمه جبلة، جمع بين امرأة رجل وبنته من غيرها. وأخرج الدارقطنى من طريق أيوب أيضا عن ابن سيرين: أن رجلا من أهل مصر كانت له صحبة يقال له جبلة فذكره اهـ".

قال سائر الفقهاء الا الحسن وعكرمة وابن أبى ليلى، رويت عنهم كراهيته، لأن إحداهما لو كانت ذكرا حرمت عليه الأخرى، فأشبه المرأة وعمتها (ولكن ليس ذلك من الجانبين، فإن زوجة الأب لو كانت ذكرا لم تحرم الربيبة عليه).

ولنا قول الله تعالى ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾. ولأنهما لا قرابة بينهما فأشبهتا الأجنبيتين، ولو كان لرجل ابن من غير زوجته ولها بنت من غيره، أو كان له بنت ولها ابن جاز تزويج أحدهما من الآخر فى قول عامة الفقهاء، وحكى عن طاوس كراهيته، ومتى ولدت المرأة من ذلك الرجل ولدا صار عما لولديهما وخالا وإن تزوج امرأة لم تحرم أمها ولا ابنتها على أبيه ولا ابنه، فمتى تزوج امرأة وزوج ابنه أمها جاز لعدم أسباب التحريم فإذا ولد لكل واحد منهم ولد كان ولد الابن خال ولد الأب، وولد الأب عم ولد الابن".

باب من زنى بامرأة حرمت عليه أمها وبنتها

٣١٠٤- عن أم هانئ رضى الله عنها[1] مرفوعا: «من نظر إلى فرج امرأة لم تحل له أمها ولا بنتها» رواه ابن أبى شيبة وإسناده مجهول، قاله البيهقى (فتح البارى ٩:١٣٥).

٣١٠٥- عن الحسن البصرى، عن عمران بن حصين، قال فيمن فجر بأم امرأته: "حرمتا عليه". رواه عبد الرزاق، ولا بأس بإسناده (فتح البارى ٩:١٣٥).

٣١٠٦- عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت: "اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة فى غلام، فقال سعد: هذا يا رسول الله ابن أخى عتبة بن أبى وقاص عهد

باب من زنى بامرأة حرمت عليه أمها وبنتها

قوله: عن أم هانئ إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب صريحة، وهو وإن كان ضعيفا لكن يكفى للاعتضاد، فإن الحديث الثانى والثالث يثبتان المقصود وإنما قدمته عليهما لكونه صريحا.

قوله: "عن الحسن" إلخ. قال المؤلف: دلالته على ما فيه ظاهرة.

قوله: "عن عائشة" إلخ: قال المؤلف: فى "الجوهر النقى": "وفى "المعالم" للخطابى: هو مذهب أصحاب الرأى والأوزاعى وأحمد، وفى قوله عليه السلام: واحتجبى منه يا سودة، حجة لهم، لأنه لما رأى الشبه بعتبة علم أنه من مائه، فأجراه فى التحريم مجرى النسب، وأمرها بالاحتجاب منه" اهـ (٢:٨٥). قال بعض الناس: هذا أقصى ما اطلعت عليه من دليل المسألة والله تعالى أعلم. والآن اذكر ما يعارض المذكور، وأجيب عنها كما ظهر لى، ففى البخارى: قال عكرمة عن ابن عباس: "إذا زنى بها لا تحرم عليه امرأته" (٩:١٣٤) مع "فتح البارى".

قلت: اختلفت الرواية عن ابن عباس، فاحدى الروايتين هذه، والأخرى ما فى "فتح البارى". قوله: ويذكر عن أبى نصر عن ابن عباس أنه حرمه، وصله الثورى فى "جامعه" من طريقه، ولفظه: أن رجلا قال: إنه أصاب أم امرأته، فقال له ابن عباس: حرمت عليك امرأتك وذلك بعد أن ولدت منه سبعة أولاد كلهم بلغ مبلغ الرجال (٩:١٣٥). فتساقطتا للتعارض على ما ثبت

---

(١) فيه تصحيف عندى فإن ابن أبى شيبة إنما رواه عن ابن هانئ الخولانى كما سيأتى، فلعل بعض المجاهيل من الرواة صحفه بأم هانئ، فافهم.

إلى أنه ابنه، انظر إلى شبهه، وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يا رسول الله! ولد على فراش أبي من وليدته، فنظر رسول الله ﷺ إلى شبهه فرأى شبها بينا بعتبة فقال: هو لك

بالمرفوع يقدم على الموقوف، وأيضا: فإن المحرم راجح على المبيح حين لم يمكن التطبيق. وفى "فتح البارى": أخرج الدارقطني والطبراني من حديث عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ سئل عن الرجل يتبع المرأة حراما ثم ينكح ابنتها، أو البنت ثم ينكح أمها، قال: لا يحرم الحرام الحلال، إنما يحرم ما كان بنكاح حلال. وفى أسنادهما عثمان بن عبد الرحمن الوقاصى وهو متروك (٩: ١٣٤). قلت: وهذا كما ترى لا يصلح للمعارضة. وفى "كنز العمال" عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا: لا يفسد حلال بحرام، ومن أتى امرأة فلا عليه أن يتزوج أمها أو ابنتها، فأما نكاح فلا". رواه ابن عدى والبيهقى. وعن عائشة رضى الله عنها مرفوعا أيضا: «لا يحرم الحرام الحلال إنما يحرم ما كان بنكاح حلال». رواه العقيلي والبيهقى اهـ.

قلت: فهذه الأخبار باطلة عند أهل المعرفة، ورواتها غير مرضيين، قاله الجصاص فى "أحكام القرآن" له (٢: ١١٥). على أنهم متفقون أن التحريم غير مقصور على النكاح ولا على الوطئ المباح، لأنه لا خلاف أن من وطئ أمته حائضا أن هذا وطأ حرام فى غير نكاح، وأنه يوجب التحريم قاله الجصاص أيضا، وفى "البخارى": وقال أبو هريرة رضى الله عنه: «لا تحرم عليه حتى يلزق بالأرض يعنى حتى يجامع» (٩: ١٣٥ مع "فتح البارى") فهذا الأثر يدل على أنه لا اعتبار فى الحرمة لمقدمات الجماع، وهو يخالف المذهب. فالجواب عنه أن التفسير بقوله: يعنى إلخ لم يدر قائله أنه أبو هريرة أو غيره، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فإن قول التابعى لا حجة فيه، والالزاق بالأرض يحتمل الجماع والمباشرة واللمس والنظر إلى الفرج الداخل جميعا، فتخصيصه بالجماع دعوى بلا بينة. وإن سلمنا أن أباهريرة أراد به الجماع، فنقول: إن أقوال الصحابة مختلفة. وقد قام الإجماع على كون اللمس بمنزلة الوطئ فى تحريم أم الأمة والزوجة وبنتهما، كما سيأتى فلا حجة فيما يخالفه فافهم.

وفى "فتح البارى": وروى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال: قال يحيى بن يعمر للشعبى. "والله ما حرم حرام قط حلالا قط، فقال الشعبى، بلى! لو صببت خمرا على ماء حرم شرب ذلك الماء" اهـ. وفيه أيضا. "وأما قوله (أى البخارى): وقال بعض أهل العراق، فلعله عنى به الثورى، فإنه ممن قال بذلك من أهل العراق" اهـ. وفيه أيضا: "وقد أخرج ابن أبى شيبة من طريق

يا عبد، الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجبى منه يا سودة بنت زمعة! قالت: فلم ير سودة قط"، رواه مسلم فى "صحيحه" (٢: ٤٧٠ و ٤٧١).

حماد عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود قال: لا ينظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة وبنتها، ومن طريق مغيرة عن إبراهيم وعامر هو الشعبى فى رجل وقع على امرأته. قال: حرمتا عليه كلتاهما" اهـ. وفيه أيضا: "وبه قال من غير أهل العراق عطاء والأوزاعى وأحمد وإسحاق، وهى رواية عن مالك" (٩: ١٣٥).

وفى "عمدة القارى": (وروى ابن أبى شيبة) عن جرير عن حجاج عن ابن هانئ الخولانى، قال رسول الله ﷺ: «من نظر إلى فرج امرأة لم يحل له أمها ولا بنتها" (٩: ٣١٥). قال بعض الناس: وابن هانئ مجهول روى عنه البخارى فى "الأدب المفرد" كما فى "التقريب" (٣٢٥)، ولم أتتبع بقية رجاله لعدم الطائل، ويا عجبا للعلامة العينى كيف تسامح فى تحقيق مثل هذا الحديث؟ مع أنه لم ينقل فى "عمدة القارى" حديثا فى الباب سواه، وكذلك العجب من العلامة المحقق ابن الهمام حيث نقل فى "فتح القدير" حديثا منقطعا ومرسلا ولم يسق سنده لينظر فيه غير أن قال: وروى أصحابنا من طريق ابن وهب عن أبى أيوب عن ابن جريج (هو من اتباع التابعين) أن النبى ﷺ قال فى الذى يتزوج المرأة، فيغمز ولا يزيد على ذلك: لا يتزوج ابنتها، وهو مرسل ومنقطع (٣: ١٢٩).

وإنما ذكرت هذين الحديثين لعل أحدا يطلع على إسنادهما فيستفيد بهما، وعليك بعلم الإسناد فإنه أشد الأشياء حاجة إليه وأحسن قوة". قلت: والعجب ممن يدعى سعة النظر فى الحديث ورجاله كيف يخفى عليه مثل هذا الإسناد الظاهر، ثم يتأسف على مثل العينى وابن الهمام، حيث لم يخبراه بحال الإسناد الذى لا يجهله أحد ممن له مسكة بالحديث، فإن أثر ابن أبى شيبة رجاله ثقات مشهورون.

أما جرير فهو ابن عبد الحميد بن قرط الضبى أبو عبد الله الرازى القاضى نشأ بالكوفة، كان ثقة حجة، يرحل إليه، وهو من رجال الجماعة، روى عن الأعمش والثورى وأقرانهما كالحجاج ابن أرطاة الكوفى القاضى، وهو المراد بالحجاج فى هذا الإسناد، وهو حسن الحديث كما مر غير مرة، وابن هانئ هذا ليس الذى جهله الحافظ فى التقريب، فإنه لم يرو عنه إلا جرير بن عثمان، ولم ينسبه أحد إلى خولان، بل هو حميد بن هانئ أبو هانئ الخولانى المصرى، بدليل أن ابن أبى شيبة

. . . .

وصفه بالخولانى، وأبا بكر الرازى كناه بأبى هانئ فى "أحكام القرآن" له (٢:١٢١)، وهو ثقة من ثقات التابعين، وهو أكبر شيخ لابن وهب، أخرج له مسلم والأربعة والبخارى فى "الأدب"، كما فى "التهذيب" (٣:٥٠ و٥١).

فالسند حسن إلا أنه مرسل، وهو حجة عندنا وعند الجمهور من السلف. وأما أثر ابن وهب فقد ذكره سحنون وهو ثقة فى "المدونة" عن ابن وهب عن يحيى بن أيوب عن ابن جريج، ويرفع الحديث إلى رسول الله ﷺ، أنه قال فى الذى يتزوج المرأة، فيغمزها ولا يزيد على ذلك: "لا يتزوج ابنتها". قال: وكان ابن مسعود يقول: "إذا قبلها فلا تحل له الإبنة أبدا"، قال ابن وهب: وكان عطاء يقول: إذا جلس بين فخذيها فلا يتزوج ابنتها. (قال: وروى مخرمة) عن أبيه عن عبد الله بن أبى سلمة ويزيد بن قسيط وابن شهاب، فى رجل تزوج امرأة فوضع يده عليها فكشفها ولم يمسها: "أنه لا يحل له ابنتها" اهـ (٢:٢٠١).

وابن جريج من ثقات اتباع التابعين، وهو أول من صنف بالحجاز، ومراسيل مثله حجة عندنا، ولما رواه شواهد من أقوال الصحابة والتابعين، قال أبو بكر الرازى فى "أحكام القرآن": "روى حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله قال: لا ينظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة وابنتها. وروى الأوزاعى عن مكحول أن عمر جرد جارية، ثم سأله إياها بعض ولده فقال: إنّها لا تحل لك، وروى حجاج (هو ابن أرطاة) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أنه جرد جارية ثم سأله إياها بعض ولده فقال: إنها لا تحل لك وروى المثنى عن عمرو بن شعيب عن ابن عمر أنه قال: أيما رجل جرد جارية فنظر إليه منها يريد ذلك الأمر فإنها لا تحل لابنه، وعن الشعبى قال: كتب مسروق إلى أهله قال: انظروا جاريتى فلانة فبيعوها، فإنى لم أصب منها إلا ما حرمها على ولدى من اللمس والنظر" اهـ (٢:٢٢١)

قلت: والمحدث لا يحذف من أول الإسناد إلا ما كان سالما، وجزم مثل الجصاص الحافظ المحدث بهذه الآثار حجة لا سيما وتعدد الطرق يرفع الضعيف إلى الصحة تارة، وإلى الحسن أخرى، فثبت أن الغمز واللمس والتقبيل فى معنى الوطئ، قال أبو بكر الرازى فى "أحكام القرآن" له: "واتفق أصحابنا والثورى ومالك والأوزاعى والليث والشافعى أن اللمس بشهوة بمنزلة الجماع فى تحريم أم المرأة وبنتها، فكل من حرم بالوطئ الحرام أوجبه باللمس إذا كان بشهوة، ومن

. . . .

لم يوجبه بالوطئ الحرام لم يوجبه باللمس بشهوة، ولا خلاف في أن اللمس المباح في الزوجة وملك اليمين يوجب تحريم الأم والبنت إلا شيئا يحكى عن ابن شبرمة أنه قال: لا تحرم باللمس وإنما تحرم بالوطئ الذى يوجب مثله الحد، وهو قول شاذ قد سبقه الإجماع بخلافه" اهـ (٢: ١٢١).

قلت: وقد ثبت بمرسل أبي هانئ كون النظر إلى الفرج في إيجاب التحريم مثل اللمس، وهو قول ابن مسعود ومسروق وابن عمر كما تقدم، فقال به أئمتنا وتركوا القياس فيه بالآثار، والمراد بالفرج هو الفرج الداخل، لأنه الفرج حقيقة، وإطلاقه على الشق ونحوه مجاز كما لا يخفى، فلما كان إيجاب النظر للتحريم خلاف القياس يقتصر على مورده الحقيقي، فلا يعمه وغيره، فافهم.

وفي "الجوهر النقي" في باب الزنا لا يحرم الحلال: قال ابن حزم: روينا عن ابن عباس أنه فرق بين رجل وامرأة بعد أن ولدت له سبعة رجال كلهم صار رجلا يحمل السلاح، لأنه كان أصاب من أمها ما لا يحل. وعن سعيد بن المسيب وأبي سلمة ابن عبد الرحمن وعروة ابن الزبير فيمن زنى بامرأة: لا يصلح له أن يتزوج ابنتها أبدا، ولابن أبي شيبة عن ابن المسيب والحسن قال: إذا زنى الرجل بالمرأة فليس له أن يتزوج ابنتها ولا أمها، وروى ذلك عن غير هؤلاء أيضا، روى عبد الرزاق في "مصنفه" عن عثمان بن سعيد عن قتادة (فذكر أثر عمران بن حصين المذكور في "السنن"، ثم قال) وعن ابن جريج سمعت عطاء يقول: إذا زنى رجل بأم امرأته أو بنتها، حرمتا عليه جميعا، وعن ابن جريج أخبرني ابن طاوس عن أبيه في الرجل يزني بالمرأة: لا ينكح أمها ولا بنتها، (قلت: عطاء وطاوس من أجلة أصحاب ابن عباس لم يكونا ليخالفاه إلا وعندهما علم من غير من الصحابة، أو يكون ما روى عن ابن عباس في عدم التحريم ضعيفا أو مؤولا عندهما.

وقد ذهب عكرمة مولى ابن عباس أيضا إلى التحريم كما سيأتي. وهذا يقتضي أن الصحيح عن ابن عباس هو التحريم كما رواه ابن حزم عنه) وفي مصنف ابن أبي شيبة عن قتادة وأبي هاشم (وهما من أجلة أصحاب أنس) في الرجل يقبل أم امرأته أو ابنتها قالا: حرمت عليه امرأته، وقال ابن حزم: روينا عن مجاهد لا يصلح لرجل فجر بامرأة أن يتزوج أمها. ومن طريق شعبة عن الحكم بن عتيبة قال: قال النخعي: إذا كان الحلال يحرم الحلال فالحرام أشد تحريما (فإن الحرام أولى بالتشديد والتغليظ، كما لا يخفى).

وعن الشعبي: ما كان في الحلال حراما فهو في الحرام أشد، وعن ابن مغفل: هي لا تحل له

. . . .

فى الحلال فكيف تحل له فى الحرام؟ وعن مجاهد إذا قبلها ولا مسها أو نظر إلى فرجها من شهوة حرمت عليه أمها وابنتها. (ومجاهد من أجلة أصحاب ابن عباس). وعن النخعى فى رجل فجر بامرأة فأراد أن يشترى أمها أو يتزوجها، فكره ذلك. وعن عكرمة سئل عن رجل فجر بامرأة أيصلح له أن يتزوج جارية أرضعتها هى بعد ذلك؟ قال: لا قال ابن حزم: وهو قول الثورى؛ وفى "المعالم" للخطابى: هو مذهب أصحاب الرأى والأوزاعى وأحمد وفى "أحكام القرآن" للرازى: هو قول سالم بن عبد الله وسليمان بن يسار وحماد وأبى حنيفة وأصحابه. وحديث: لا يحرم الحرام الحلال على تقدير ثبوته لا يصح تعميمه (بل هو خاص بالحرام الذى سئل عنه مثل النظر إلى الوجه بشهوة أو المراودة على الجماع ونحوها) إذ وطئ (الأمة) المجوسية والأمة المشركة والحائض حرام يوجب التحريم، فإن قيل الوطئ فى هذه المسائل يثبت به النسب والزنا لا. قلنا: اعتبار النسب ساقط، إذ وطئ الصغيرة يثبت التحريم ولا يثبت به النسب، والعقد يثبت النسب، لا التحريم" اهـ (٢:٨٥).

هذا، وقد ظهر بذلك اتفاق أجلة التابعين وأكثرهم على كون الزنا ومقدماته موجبا للتحريم، وهو قول عمران بن حصين وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وغيرهم من الصحابة، وهو مقتضى حديث اختصام سعد بن أبى وقاص وعبد بن زمعة فى ابن وليدة وزمعة، وقوله ﷺ لسودة: "احتجبى منه" بعد الحاقة بزمعة للفراش، وأثر أبى هانئ المرسل صريح فى ذلك، فقول أصحابنا الحنفية قوى رواية ودراية، والله تعالى أعلم.

وقال الموفق فى "المغنى": "ووطئ الحرام محرم كما يحرم وطئ الحلال والشبهة، يعنى أنه يثبت به تحريم المصاهرة. فإذا زنا بامرأة حرمت على أبيه وابنه، وحرمت عليه أمها وابنتها كما لو وطئها بشبهة أو حلالا، ولو وطئ أم امرأته أو بنتها حرمت عليه امرأته، نص أحمد على هذا فى رواية جماعة. وروى نحو ذلك عن عمران بن حصين وبه قال الحسن وعطاء وطاوس ومجاهد والشعبى والنخعى والثورى وإسحاق وأصحاب الرأى، وروى عن ابن عباس: أن وطئ الحرام لا يحرم، وبه قال سعيد بن المسيب ويحيى بن يعمر وعروة والزهرى ومالك والشافعى وابن المنذر، لما روى عن النبى ﷺ أنه قال: لا يحرم الحرام الحلال. ولأنه وطئ لا تصير به الموطوءة فراشا، فلا يحرم كوطئ الصغيرة، ولنا قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباءكم من النساء﴾. والوطئ

. . . .

يسمى نكاحا قال الشاعر: "إذا زنيت فأجد نكاحا" فحمل في عموم الآية، وفي الآية قرينة تصرفه إلى الوطئ، وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا﴾ (فإن القبح العقلي والشرعي والعرفي الذي فسر به الألفاظ الثلاثة إنما هو في الوطئ دون مجرد العقد كما لا يخفى).

وهذا التغليظ إنما يكون في الوطئ. وروى عن النبي ﷺ أنه قال: لا ينظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة وابنتها. وروى الجوزجاني بإسناده عن وهب بن منبة قال: ملعون من نظر إلى فرج امرأة وابنتها. فذكرته لسعيد بن المسيب فأعجبه (دل على أن قوله بعدم التحريم كان لأجل أنه لم يبلغه الأثر) ولأن ما تعلق من التحريم بالوطئ المباح تعلق بالمحظور كوطئ الحائض، ولأن النكاح عقد يفسده الوطأ بالشبهة، فأفسده الوطئ الحرام كالإحرام، وحديثهم لا نعرف صحته، وإنما هو من كلام ابن أشوع بعض قضاة العراق، كذلك قال الإمام أحمد وقيل: إنه من قول ابن عباس، ووطئ الصغيرة ممنوع (فإنه محرم أيضا) ثم يبطل بوطأ الشبهة" اهـ (٤٨٢:٧ و ٤٨٣).

تذييل:

في "موطأ الإمام مالك" (ص ١٩٥) مالك أنه بلغه أن عمر بن الخطاب وهب لابنه جارية، فقال: "لا تمسها فإني قد كشفتها" اهـ، وفي حاشيته عن "المحلى": "قوله: فإني قد كشفتها" أي كشفت بعض أعضائها لأجل الوطئ، ويحتمل أن يكون الكشف كناية عن الوطئ[1]. اعلم أنهم قد اتفقوا على أن من وطئ امرأة بملك حرمت على أبنائه، واختلفوا في المباشرة والمس بشهوة والنظر، فقال مالك: القبلة والمس يقومان مقام الوطئ، والنظر محتمل لثبوت الحرمة كالقبلة ولعدمه كالتفكر. وقال الشافعي: لا يثبت حرمة المصاهرة بالنظر بشهوة ولا بالمباشرة بشهوة[2] في أظهر أقواله، وقال أبو حنيفة: تثبت الحرمة بالمس والنظر إلى فرجها الداخل بشهوة" اهـ.

قلت: إن المراد بقول المحشي بعض أعضائها هو الفرج، وهو الظاهر، وفي "رد المحتار" (٤٥٨): "وفي "الفتح" وهو ظاهر الرواية (يعني الاعتبار في النظر إلى فرجها المدور الداخل المذكور في "الدر المختار") لأن هذا حكم تعلق بالفرج، والداخل فرج من كل وجه، والخارج فرج

---

(١) قلت: ولكن أثر ابن عمر الذي قدمناه عن أحكام القرآن للرازي يؤيد الاحتمال الأول (مؤلف).

(٢) قلت: هذا خلاف ما ذكر الرازي عنه كما تقدم، ونقل الإجماع على كون اللمس بمنزلة الجماع عند الكل ما خلا ابن شبرمة.

لا يجوز أن ينكح أخت مطلقته حتى تنقضى عدتها
وكذا لا يجوز أن ينكح خامسة قبل انقضاء عدة واحدة من الأربع

٣١٠٧- أخبرنا إسماعيل بن عياش قال: حدثني سعيد بن يوسف، عن يحيى بن أبي كثير قال: قضى على بن أبي طالب رضى الله عنه في الرجل يكون تحته أربع نسوة فطلق إحداهن قال: لا تنكح امرأة حتى يخلوا أجل التي طلق. رواه الإمام محمد بن الحسن في كتاب الحجج (ص٣٣٥) ورجاله محتج بهم.

٣١٠٨- أخبرنا عباد بن العوام قال: "أخبرنا سعيد بن أبي عروبة، حدثنا قتادة عن ابن عباس أنه قال: "لا يتزوج خامسة حتى تنقضى عدة التي طلق حاملا كانت أو غير حامل، وكذلك في الأختين" رواه الإمام محمد بن الحسن في كتاب الحجج (٣٣٥).

من وجه، والاحتراز عن الخارج متعذر فسقط اعتباره، ولا يتحقق ذلك إلا إذا كانت متكئة (بحر) فلو كانت قائمة أو جالسة غير مستندة لا تثبت الحرمة، (إسماعيل) وقيل: تثبت بالنظر إلى منابت الشعر، وقيل: إلى الشق، وصححه في "الخلاصة" بحر اهـ.

باب لا يجوز أن ينكح أخت مطلقته حتى تنقضى عدتها
وكذا لا يجوز أن ينكح خامسة، قبل انقضاء عدة واحدة من الأربع

قوله: "أخبرنا إسماعيل" إلخ. قال المؤلف: إسماعيل هذا قال في "الميزان": قال الفسوى: تكلم قوم في إسماعيل، وهو ثقة عدل أعلم الناس بحديث الشام، أكثر ما تكلموا فيه قالوا: يغرب عن ثقات الحجازيين اهـ. وفيه أيضا قال خ (أي البخارى): إذا حدث عن أهل بلده فصحيح، وإذا حدث عن غيرهم ففيه نظر اهـ (١: ١١٢). قلت: قد روى هناك عن أهل الشام، وسعيد هذا مختلف فيه، وهو الرحبى، ويقال: الزرقى الصنعاني من صنعاء دمشق، وقيل: إنه حمصى وذكره ابن حبان في "الثقات"، كما يتحصل من "تهذيب التهذيب" (٤: ١٠٣ و ١٠٤) وقد مر غير مرة، أن الإختلاف غير مضر، ويحيى بن أبي كثير قال في "التقريب": ثقة ثبت، لكنه يدلس، ويرسل اهـ، ورمز له للستة (٢٧٨). على أن التدليس غير مضر عندنا، فالسند رجاله محتج بهم.

قوله: "أخبرنا عباد بن العوام" إلخ. قال المؤلف: عباد هذا ثقة من رجال الجماعة كما في "التقريب" (١٢٢). وسعيد بن أبي عروبة من رجال الجماعة، ومن أحفظ أصحاب قتادة، ولكنه

٣١٠٩- أخبرنا محمد بن عمرو قال: أخبرنا إسماعيل بن إسحاق بن حازم، عن أبى الزناد عن سليمان بن يسار: "أن خالد بن عقبة كن تحته أربع نسوة، فطلق واحدة ثلاثا، فزوج الخامسة قبل أن تنقضى العدة، ففرق بينهما مروان بن الحكم. وأصحاب النبى ﷺ يومئذ متوافرون". رواه محمد فى الحجج (٣٣٤ و ٣٣٥).

اختلط فى آخر عمره، كما يتحصل من "تهذيب التهذيب" (٤:٦٣ و٦٤) ولكن تأيد بشواهد عديدة، وحديث المختلط إذا تأيد بمتابع أو شاهد تقوى. وقد صرح الحافظ فى "مقدمة الفتح" أن البخارى لم يخرج له عن سعيد شيئا، واحتج به هو والباقون (٤١٠) فالظاهر أنه سمع من سعيد قبل الاختلاط وقتادة هذا من رجال الجماعة، ثقة، ثبت، كما فى "التقريب" (٢٠٨). وفى "تهذيب التهذيب": قال الحاكم فى علوم الحديث: لم يسمع قتادة من صحابى غير أنس، وقد ذكر ابن أبى حاتم عن أحمد بن حنبل: مثل ذلك إلخ (٨: ٣٥٥). قلت: غايته الانقطاع، وهو غير مضر عندنا، ودلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "أخبرنا محمد بن عمر" وإلخ، قال المؤلف: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة، وأما ما فى "موطأ محمد رحمه الله": أخبرنا مالك حدثنا ربيعة بن أبى عبد الرحمن. "أن الوليد سأل القاسم وعروة، وكانت عنده أربع نسوة، فأراد أن يبيت واحدة ويتزوج أخرى فقالا: نعم، فارق امرأتك ثلاثا، وتزوج، فقال القاسم: فى مجالس مختلفة" اهـ (٢٤٠). فهذا بظاهره يدل على أنه لا حاجة إلى انتظار انقضاء العدة لتزوج الخامسة، وروى عنهما فى موطأ مالك كما نقله فى "التعليق الممجد"، صريح فى ذلك، فالجواب عنه: أنهما تابعيان فيرجح ما نقلناه عن الصحابة على رأيهما. قال الموفق فى المغنى: "إذا تزوج الحر أربعا حرمت الخامسة تحريم جمع، وإن تزوج العبد اثنين حرمت الثالثة تحريم جمع، فإذا طلق زوجته طلاقا رجعيا فالتحريم باق بحاله، فى قولهم جميعا، وإن كان الطلاق بائنا أو فسخا فكذلك عند إمامنا، (أحمد) حتى تنقضى عدتها، وروى ذلك عن على وابن عباس، وزيد بن ثابت، وبه قال سعيد بن المسيب ومجاهد والنخعى والثورى وأصحاب الرأى، وقال القاسم محمد وعروة وابن أبى ليلى ومالك والشافعى، وأبو ثور وأبو عبيد وابن المنذر: له نكاح جميع من سمينا فى تحريم الجمع، وروى ذلك عن زيد بن ثابت، لأن المحرم الجمع بينهما فى النكاح، والبائن ليست فى نكاحه، وروى عبيدة السلمانى: أنه قال: "ما أجمعت الصحابة على شىء كإجماعهم على أربع قبل الظهر، وأن لا تنكح امرأة فى عدة اختها" وروى عن النبى ﷺ: أنه قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمع ماؤه فى رحم أختين». وروى

باب جواز نكاح المسلم نساء أهل الكتاب إلا المجوسيات

٣١١٠- عن شقيق قال: "تزوج حذيفة امرأة يهودية، فكتب إليه عمر: خل سبيلها، فكتب إليه إن كانت حراما فعلت، فكتب عمر: أني لا أزعم أنها حرام، لكن أخاف أن تكون مومسة" (أي فاجرة كما في "القاموس")، رواه ابن أبي شيبة بسند لا بأس به (التلخيص الحبير ٢: ٣٠٣).

عن أبي الزناد قال: "كان للوليد بن عبد الملك أربع نسوة، فطلق واحدة البتة، وتزوج قبل أن تحل، فعاب عليه ذلك كثير من الفقهاء، وليس كلهم عابه" قال سعيد بن منصور: "إذا عاب عليه سعيد ابن المسيب فأي شيء بقي" ولأنها محبوسة عن النكاح "لحقه أشبه ما لو كان الطلاق رجعيا، وفارق المطلقة قبل الدخول بها" اهـ (فلا عدة عليها أصلا (٧: ٤٤١) وقد بسط الكلام في المسألة الجصاص من جهة النظر والدراية، فليراجع (٢: ١٣١ و ١٣٢) قال: وعموم قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين، يقتضي تحريم جمعهما على سائر الوجوه، وهو موجب لتحريم تزويج المرأة، وأختها تعتد منه، (وألحقت السنة بها عمة الزوجة وخالتها كما مر فحكمهما في ذلك حكمها) لما فيه من الجمع بينهما في استحقاق نسب ولديهما، وفي إيجاب النفقة المستحقة بالنكاح والسكنى لهما، وذلك كله من ضروب الجمع، فوجب أن يكون محظورا منتفيا بتحريمه الجمع بينهما، وقد اختلف فقهاء الأمصار في ذلك، فروى عن علي، وابن عباس، وزيد بن ثابت، وعبيدة السلماني، وعطاء، ومحمد ابن سيرين، ومجاهد، في آخرين من التابعين: أنه لا يتزوج المرأة في عدة أختها، وكذلك لا يتزوج الخامسة وبعدى الأربع تعتد منه، واختلف عن سعيد بن المسيب وعطاء والحسن، فروى عن كل واحد منهم روايتان: إحداهما: أنه يتزوجها إذا كانت عدتها من طلاق بائن، والأخرى: لا يتزوجها، وقال قتادة: رجع الحسن عن قوله: إنه يتزوجها في عدة أختها، وما قدمنا من دلالة الآية وعمومها في تحريم الجمع كاف في إيجاب التحريم، ما دامت الأخت معتدة منه. ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على تحريم الجمع بين وطئ الأختين بملك اليمين، والمعنى فيه أن إباحة الوطئ حكم من أحكام النكاح وإن لم يكن نكاح ولا عقد، فواجب على ذلك تحريم الجمع بينهما في حكم من أحكام النكاح. فلما كان استلحاق النسب، ووجوب النفقة، والسكنى من أحكام النكاح، وجب أن يكون ممنوعا من الجمع بينهما فيه" اهـ (٢: ١٣٢).

باب جواز نكاح المسلم نساء أهل الكتاب إلا المجوسيات

قال المؤلف: دلالة مجموع الأحاديث على الباب ظاهرة. قلت: وحرمة نكاح المجوسيات

٣١١١- عن عثمان رضى الله عنه "أنه نكح ابنة الفرافصة الكلبية وهى نصرانية على نسائه، ثم أسلمت على يديه". رواه البيهقى (التلخيص الحبير ٢: ٣٠٣).

والوثنيات متفق عليها بين الأئمة. فقد قال الحافظ فى التلخيص الحبير بعد ما تكلم فى قيس بن الربيع وضعفه: "قال البيهقى: وإجماع أكثر المسلمين عليه يؤكده، ونقل الحربى الإجماع على المنع، إلا عن أبى ثور، ورده ابن حزم، بأن الجواز ثبت عن سعيد ابن المسيب أيضا، وأخرج ابن أبى شيبة، من طريقه جواز التسرى من المجوس بإسناد صحيح وعن عطاء وطاوس وعمرو بن دينار، كذلك" اهـ، وفى "الفتح": "لكن لما أخذ النبى ﷺ الجزية من المجوس، دل على أنهم أهل كتاب، وكان القياس أن تجرى عليهم بقية أحكام الكتابيين، لكن أجيب من أخذ الجزية من المجوس أنهم اتبعوا فيه الخبر، ولم يرد مثل ذلك فى النكاح والذبائح" اهـ، من هامش "التلخيص" (٢: ٣٠٣).

قلت: وحجة من ذهب إلى جواز النكاح بالمجوسيات، ما ورد فى بعض الآثار عن عبد الرحمن بن عوف مرفوعا. "إنما المجوس طائفة من أهل الكتاب، فاحملوهم على ما تحملون عليه أهل الكتاب". وقد ذكرناه فى المتن، وما رواه الشافعى عن سفيان عن سعيد ابن المرزبان عن نصر بن عاصم، قال: قال فروة بن نوفل: على ما تؤخذ الجزية من المجوس وليسوا بأهل الكتاب؟ فذكر القصة فى إنكار المستورد عليه ذلك، وفيها فقال على: "أنا أعلم الناس بالمجوس، كان لهم علم يعلمونه، وكتاب يدرسونه، وإن ملكهم سكر، فوقع على ابنته، أو أخته فاطلع عليه بعض أهل مملكته، فلما أصبح جاؤوا ليقيموا عليه الحد، فامتنع منهم، فدعا أهل مملكته، فقال: تعلمون دينا خيرا من دين آدم؟ قد كان آدم ينكح بنيه من بناته، فأنا على دين آدم، وما ترغب بكم عن دينه فبايعوه على ذلك، وقاتلوا من خالفهم، فأصبحوا وقد أسرى على كتابهم فرفع من بين أظهرهم، وذهب العلم الذى فى صدورهم، وهم أهل كتاب، وقد أخذ رسول الله ﷺ منهم الجزية"، قال ابن حزيمة: "وهم فيه ابن عيينة، فقال نضر بن عاصم، وإنما هو عيسى بن عاصم، وهو لم يلق عليا، ولم يسمع منه، ولا ممن دونه، كابن عمر، وابن عباس". نعم له شاهد، يعتضد به، أخرجه عبد بن حميد فى "تفسيره" عن الحسن الأشيب عن يعقوب العمى، عن جعفر بن أبى المغيرة، عن عبد الرحمن ابن أبزى، قال: قال على: "كان المجوس أهل كتاب، وكانوا متمسكين به". فذكر القصة، وهذا إسناد حسن كذا فى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٠٣).

والجواب عن أثر عبد الرحمن، أن المحفوظ ما رواه مالك فى "الموطأ" عنه بلفظ: "سنوا بهم

٣١١٢– نا إبراهيم بن الحجاج، نا أبو رجاء جار لحماد بن سلمة، نا الأعمش عن زيد بن وهب، قال: "كنت عند عمر بن الخطاب، فذكر من عنده المجوس فوثب عبد الرحمن بن عوف، فقال: أشهد بالله على رسول الله ﷺ، لسمعته يقول: إنما المجوس طائفة من أهل الكتاب، فاحملوهم على ما تحملون عليه أهل الكتاب". رواه ابن أبي عاصم في كتاب النكاح بسند حسن (التلخيص الحبير ٢:٣٠٢).

سنة أهل الكتاب": قال مالك: يعني في الجزية، كما في "التلخيص"، وفي "الجوهر النقي": "قال صاحب "التمهيد" في قوله عليه السلام في المجوس: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» يعني في الجزية، دليل على أنهم ليسوا أهل كتاب، وعلى ذلك جمهور الفقهاء، وقد روى عن الشافعي أنهم كانوا أهل كتاب فبدلوا، وأظنه ذهب في ذلك إلى شيء، روى عن علي من وجه فيه ضعف، ثم ذكر هذا الأثر، ثم قال: وأكثر أهل العلم يأبون ذلك. ولا يصححون هذا الأثر، والحجة لهم قوله تعالى: ﴿أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا﴾ يعني اليهود والنصارى، وقال تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل﴾". فدل على أن أهل الكتاب هم أهل التوراة والإنجيل اليهود والنصارى لا غير" اهـ (٢:٢١٠).

قلت: فاللفظ الذي رواه ابن أبي عاصم في حديث عبد الرحمن بن عوف، من قوله: «إنما المجوس طائفة من أهل الكتاب» محمول على الرواية بالمعنى، فلا حجة فيه، وإن صح فهو محمول على أنهم مثل أهل الكتاب في الجزية، وأما أثر علي فمع ضعفه لا يدل إلا على أنهم كانوا أهل الكتاب في القديم، ثم لما سلب عنهم العلم، وأسرى على كتابهم، لم يبقوا أهل الكتاب بعد ذلك، وبالجملة فالمجوس في زمن النبي ﷺ وبعده ليسوا بأهل الكتاب البتة، بدليل قوله تعالى: أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا". وأيضا: فإن قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾. يفيد حرمة نكاح الكتابيات بأسرها، لكونهن مشركات، وكان ابن عمر إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية، قال: "إن الله حرم المشركات على المؤمنين ولا أعلم من الإشراك شيئا أعظم من أن تقول المرأة ربها عيسى، وهو عبد من عباد الله". رواه البخاري كما في "جمع الفوائد" (١:٢٢٢). وقال ابن عباس: نزلت هذه الآية: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ فحجز الناس عنهن، حتى نزلت هذه الآية التي بعدها: ﴿اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم، وطعامكم حل لهم، والمحصنات من المؤمنات، والمحصنات من الذين أوتوا

٣١١٣- عن قيس (وهو ابن الربيع الزيلعى) بن مسلم عن الحسن (تابعى جليل) ابن محمد بن على: «أن النبى ﷺ كتب إلى مجوس هجر يعرض عليهم الإسلام، فمن أسلم قبل منه، ومن لم يسلم ضربت عليه الجزية، غير ناكحى نسائهم، ولا آكلى ذبائحهم». رواه عبد الرزاق وابن أبى شيبة فى مصنفيهما. وذكره ابن أبى شيبة فى النكاح وعبد الرزاق فى كتاب أهل الكتاب، ولفظه فيه: "ولا تؤكل لهم ذبيحة، ولا ينكح فيهم امرأة» (زيلعى ٢: ٤)، قلت: سند مرسل وقيس مختلف فيه[1]. وهو حسن الحديث على الأصل الذى ذكرناه غير مرة.

الكتاب من قبلكم﴾. فنكح الناس نساء أهل الكتاب. رواه الطبرانى فى الكبير كما فى "جمع الفوائد" أيضا، وسكوت المغزلى عنه يدل على أنه صحيح، أو حسن على قاعدته، فإذا كان جواز نكاح الكتابيات على خلاف القياس بآية المائدة، لا بد أن يقتصر على الكتابيات التى علم كونهن من أهل الكتاب بالنص، أو بدليل قطعى غيره، وأثر عبد الرحمن وعلى من خبر الآحاد، فلا يجوز الزيادة به على النص، فافهم.

وقد روى عبد الرزاق عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: المجوس أهل الكتاب؟ قال: لا، وقال أيضا: أخبرنا معمر قال: سمعت الزهرى سئل، أتؤخذ الجزية ممن ليس من أهل الكتاب؟ نعم! أخذها رسول الله ﷺ من أهل البحرين، وعمر من أهل السواد، وعثمان ... من بربر، كذا فى "الجوهر النقى" (٢: ٢٠١). وقول عمر "ما أدرى ما أصنع فى أمرهم" ؟ أى المجوس، فيه دليل على أنهم لم يكونوا عنده من أهل الكتاب، ولا عند أحد من الصحابة، وإلا لم يكن للتردد فى وضع الجزية عليهم معنى، ثم لما روى عبد الرحمن بن عوف أنه سمع النبى ﷺ يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»، لم يكن معناه عندهم أنهم من أهل الكتاب، بل كان معناه عندهم أن أخذ الجزية غير مخصوص بأهل الكتاب، بل الكفار كلهم فى ذلك سواء، ألا ترى أن عثمان أخذها من بربر وليسوا من المجوس؟ والله تعالى أعلم.

وقال أبو بكر الجصاص الرازى فى أحكام القرآن له: "واختلف فى المجوس، فقال أجل السلف وأكثر الفقهاء: ليسوا أهل الكتاب، وقال آخرون: هم أهل الكتاب والقائلون بذلك شواذ،

---

(١) فى "التلخيص": قال البيهقى: وإجماع أكثر المسلمين عليه يؤكده (٣٠٢٢).

٣١١٤- أخبرنا محمد بن عمر هو الواقدى، حدثنى عبد الحكم بن عبد الله بن أبى فروة عن عبد الله بن عمرو بن سعيد بن العاص: «أن رسول الله ﷺ كتب إلى

والدليل على أنهم ليسوا أهل الكتاب قوله تعالى: ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون، أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا﴾. فأخبر تعالى: أن أهل الكتاب طائفتان، فلو كان المجوس أهل الكتاب لكانوا ثلاث طوائف.

فإن قيل: إنما حكى الله ذلك عن المشركين، وجائز أن يكونوا قد غلطوا قيل له: إن الله لم يحك هذا القول عن المشركين، ولكنه قطع بذلك عذرهم، فهذا إنما هو قول الله تعالى واحتجاج منه على المشركين فى قطع عذرهم بالقرآن، وأيضا: فإن المجوس لا ينتحلون شيئا من كتب الله المنزلة على أنبيائه، وإنما يقرؤون كتاب زرادشت، وكان متنبيا كذابا، فليسوا إذا أهل كتاب، ويدل على أنهم ليسوا أهل كتاب، حديث يحيى بن سعيد، عن جعفر بن محمد عن أبيه، قال: قال عمر: ما أدرى كيف أصنع بالمجوس، وليسوا أهل كتاب؟ فقال عبد الرحمن بن عوف: سمعت النبى ﷺ يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»، فصرح عمر بأنهم ليسوا أهل كتاب، ولم يخالفه عبد الرحمن، ولا غيره من الصحابة، ويدل على أنهم ليسوا أهل كتاب أن النبى ﷺ كتب إلى صاحب الروم: ﴿يا أهل الكتاب! تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾ وكتب إلى كسرى، ولم ينسبه إلى كتاب.

وروى فى قول تعالى: ﴿آلم غلبت الروم﴾ أن المسلمين أحبوا غلبة الروم، لأنهم أهل كتاب. وأحبت قريش غلبة فارس، لأنهم جميعا ليسوا بأهل كتاب، فخاطرهم أبو بكر رضى الله عنه والقصة فى ذلك مشهورة. وأما من قال: إنهم كانوا أهل كتاب، ثم ذهب منهم بعد ذلك، ويجعلهم من أجل ذلك من أهل الكتاب، فإن هذا لا يصح ولا يعلم ثبوته وإن ثبت أوجب أن لا يكونوا من أهل الكتاب، لأن الكتاب قد ذهب منهم، وهم الآن غير منتحلين بشىء من كتب الله تعالى" اهـ (٢:٣٢٧).

قلت: وحديث مخاطرة أبى بكر رضى الله عنه أخرجه الترمذى، عن ابن عباس بلفظ: كان المشركون يحبون أن يظهر أهل فارس على الروم، لأنهم وإياهم أهل الأوثان، وكان المسلمون يحبون أن يظهر الروم على فارس، لأنهم أهل كتاب" الحديث وعن نيار بن مكرم الأسلمى: "كان المسلمون يحبون ظهور الروم عليهم، لأنهم وإياهم أهل كتاب، وفى ذلك قول الله تعالى: ﴿ويومئذ يفرح المؤمنون﴾. وكانت قريش تحب ظهور فارس لأنهم وإياهم ليسوا بأهل كتاب،

مجوس هجر، يعرض عليهم الإسلام فإن أبوا أعرض عليهم الجزية. بأن لا ينكح نسائهم، ولا تؤكل ذبائحهم». وفيه قصة رواه ابن سعد في "الطبقات" (زيلعي ٢: ٤) قال: "وفي الواقدي، كلام". قلت: ولكن الراجح توثيقه، كما قدمناه مرارا.

ولا إيمان ببعث" الحديث، وكلاهما حديث حسن صحيح غريب، قاله الترمذي (٢: ١٥٠ و ١٥١). وأخرج الحاكم في المستدرك حديث ابن عباس، وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبي (٢: ٤١٠).

ومما يدل على أن الجزية لا تختص بأهل الكتاب، ما أخرجه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس. قال: "مرض أبو طالب فجاءت قريش، فجاء النبي ﷺ، وعند رأس أبي طالب مجلس رجل، فقام أبو جهل كي يمنعه ذاك، وشكوه إلى أبي طالب، فقال: يا ابن أخي! ما تريد من قومك؟ قال: يا عم! إنما أريد منهم كلمة تذل لهم بها العرب، وتؤدي إليهم بها جزية العجم. قال: كلمة واحدة، قال: ما هي؟ قال: "لا إله إلا الله". الحديث، وقال: صحيح الإسناد، وأقره عليه الذهبي (٢: ٤٣٢) ولا يخفى أن العجم يعم غير العرب كلهم، وفيه دليل على نفي الجزية عن كفار العرب أيضا، لما فيه من التقسيم وهو ظاهر.

تذييل:

قد منع بعض الأئمة كالشافعي رحمه الله ومن وافقه، نكاح الأمة مع طول الحرة، ونكاح الإماء من أهل الكتاب، واحتجوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿فمن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ إلى قوله: ﴿ذلك لمن خشى العنت منكم وأن تصبروا خيرا لكم﴾. الآية، والاستدلال به مبني على قاعدة خلافية ذكرها الأصوليون في تقييد الحكم بشرط، أو صفة هل يوجب نفيه عما سواه أو لا؟

قال أبو بكر الرازي في "أحكام القرآن" له: "الذي اقتضته هذه الآية إباحة نكاح الإماء المؤمنات عند عدم الطول إلى الحرائر المؤمنات، لأنه لا خلاف أن المراد بالمحصنات ههنا الحرائر، وليس فيها حظر لغيرهن، لأن تخصيص هذه الحال بذكر الإباحة لا يدل على حظر ما عداها، كقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾، لا دلالة فيه على إباحته عند زوال هذه الحال، وقوله تعالى: ﴿لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة﴾ لا يدل على إباحته إذا لم يكن أضعفا مضاعفة، وقد بينا ذلك في أصول الفقه.

. . . .

وقد روى عن أبي يوسف أنــه تأول قولــه تعالى: ﴿ومــن لم يستطع منكم طولا﴾، على عدم الحرة[1] في ملكه، وأن وجود الطول هو كون الحرة تحته، وهذا تأويل سائغ، لأن من ليس عنده حرة، فهو غير مستطيع للطول إليها، إذ لا يصل إليها، ولا يقدر على وطئها، فكان وجود الطول عنده هو ملك وطئ الحرة، وهو أولى من تأويل من تأوله على القدرة على تزوجها، لأن القدرة على المال لا توجب له ملك الوطئ إلا بعد النكاح، فوجود الطول بحال ملك الوطئ أخص منه، بوجود المال الذى به يتوصل إلى النكاح، ويدل عليه أنا وجدنا لملك وطأ الزوجة تأثيرا في منع نكاح أخرى، ولم نجد هذه المزية لوجود المال فإذا لاحظ لوجود المال في منع نكاح الأمة، فتأويل أبي يوسف الآية على ملك وطئ الحرة أصح من تأويل من تأولها على ملك المال" اهـ (٢:١٦٢).

فكان معنى الآية جواز نكاح الأمة، لمن ليس تحته حرة، وأما من كان تحته حرة، فقد دلت الآثار على عدم جواز نكاح الأمة له: روى البيهقي عن الحسن، "نهى رسول الله ﷺ أن ينكح الأمة على الحرة"، ثم قال: مرسل إلا أنه في معنى الكتاب.

قلت: يريد قوله تعالى: ﴿فمن لم يستطع منكم طولا﴾. كذا في "الجوهر النقي" (٢:٨٦) وعدم إعلال البيهقي إياه بما سوى الإرسال، يدل على صحة إسناده إلى الحسن، والمرسل حجة عندنا، قال أبو بكر الرازي: "وروى مجاهد، عن النبي ﷺ مثله، ولو لا ما ورد من الأثر، لم يكن تزويج الأمة على الحرة محظورا، إذ ليس في القرآن ما يوجب حظره، والقياس يوجب إباحته، ولكنهم اتبعوا الأثر، والله أعلم" (٢:١٦٢).

ومما يدل على جواز نكاح الأمة، وإن قدر على تزوج الحرة، إذا لم تكن تحته قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾. قد حوت هذه الآية الدلالة من وجهين على جواز تزويج الأمة مع القدرة على نكاح الحرة: أحدهما: إباحة النكاح على الإطلاق في جميع النساء من العدد المذكور من غير تخصيص لحرة من أمة.

والثاني: قوله تعالى في نسق الخطاب: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ ومعلوم أن قوله: ﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾ غير مكتف بنفسه في إفادة الحكم وإنه مفتقر إلى مقدر، ومقدره هو ما تقدم

---

(١) أي وحمل قوله: ﴿أن ينكح المحصنات﴾ على معنى أن يطأهن، فإن النكاح حقيقة في الوطأ مجاز في العقد كما قاله الزمخشري، وهو أقعد الناس باللغة (مؤلف).

٣١١٥- عن أبي ميسرة (هو عمرو بن شرحبيل تابعي جليل) هو الهمداني قال: "إماء أهل الكتاب بمنزلة حرائرهم". رواه ابن أبي شيبة بسند صحيح (الجوهر النقي ٢:٨٧).

ذكره مظهرا في الخطاب، وهو عقد النكاح، فكان تقديره فاعقدوا نكاحا على ما طاب لكم من النساء أو على ما ملكت أيمانكم، وغير جائز إضمار الوطأ فيه إذ لم يتقدم له ذكر، فثبت بدلالة هذه الآية أنه مخير بين تزويج الأمة أو الحرة. ويدل عليه أيضا قوله تعالى: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم، وإمائكم﴾. وذلك عام يوجب جواز نكاح الإماء، كما اقتضى جواز نكاح الحرائر، ويدل عليه أيضا قوله تعالى: ﴿ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم﴾ ومحال أن يخاطب بذلك، إلا من قدر على نكاح المشركة الحرة، ومن وجد طولا إلى الحرة المشركة، فهو يجد طولا إلى الحرة المسلمة، فاقتضى ذلك جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرة المسلمة، كما اقتضاه مع وجوده إلى الحرة المشركة، قاله الجصاص الرازي في أحكام القرآن له (٢:١٥٩).

وفي "الجوهر النقي": قال ابن حزم: روينا عن عبد الرزاق قال: سألت سفيان عن نكاح الأمة، قال: لم ير علي به بأسا، (وجزم مثل سفيان بأثر حجة ولو لم يسنده كما ذكرناه في "المقدمة") وذكر عبد الرزاق أيضا عن الثوري عن ليث عن مجاهد، قال: مما وسع الله به على هذه الأمةنكاح الأمة والنصرانية، وإن كان موسرا، وبه يأخذ سفيان" اهـ (٢:٨٧). وقال الجصاص: "وروى عن علي، وأبي جعفر، ومجاهد، وسعيد بن جبير: وسعيد بن المسيب رواية وإبراهيم والحسن رواية والزهري، قالوا: ينكح الأمة وإن كان موسرا، وعن عطاء وجابر بن زيد: أنه إن خشي أن يزني بها، تزوجها" اهـ (٢:١٥٨).

قلت: وروى عن ابن عباس قال: "لا ينكح الحر من الإماء إلا واحدة"، ولكن سنده ضعيف، كما في "الجوهر النقي" (٢:٨٦). وفيه أيضا: ولابن أبي شيبة، عن الحارث قال: "يتزوج الحر من الإماء أربعا"، وله أيضا بسند صحيح عن الزهري قال: "يتزوج الحر أربع إماء وأربع نصرانيات، والعبد كذلك"، (أي يتزوج اثنتين لما سيأتي). وأخرج محمد في "الآثار" عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: "للحر أن يتزوج أربع مملوكات، وثلاثا واثنتين وواحدة" اهـ (٦٠)، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن شقيق" إلخ[1]. استدل به من لم ير نكاح الزانية، لقول عمر رضي الله عنه:

---

(١) أي في الحديث الأول من هذا الباب.

باب جواز النكاح فى حالة الإحرام

٣١١٦- عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: «تزوج رسول الله ﷺ ميمونة رضى الله عنها وهو محرم». رواه الأئمة الستة فى كتبهم. وزاد البخارى: «وبنى بها وهو حلال، وماتت بسرف» (زيلعى ٢: ٤).

٣١١٧- حدثنا محمد بن خزيمة قال: حدثنا معلى بن أسد قال: حدثنا أبوعوانة عن مغيرة عن أبى الضحى عن مسروق عن عائشة، قالت: «تزوج رسول الله ﷺ بعض نسائه وهو محرم». رواه الطحاوى (١: ٤٤٢). ورجاله ثقات، وفى "فتح البارى" (٩: ١٤٣): صححه ابن حبان.

"لكن أخاف أن تكون مومسة". ولا حجة لهم فيه، لجواز حمله على الأولى والأحب، ولا نزاع فى أن الأولى المؤمن أن لا يتزوج زانية ما دامت زانية ومتهمة بالزنا، وإنما الكلام فى الجواز وصحة النكاح، وأما قوله تعالى: ﴿الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين﴾ فمحمول على الزانية والزانى، وهما زانيان لم يتوبا عنه، فلا يجوز للمؤمن أن ينكح زانية وهى على زناها، ولا للمؤمنة أن تنكح الزانى وهو على زناه لم يتب منه، ولذا قلنا: لا يكون الزانى كفوا للعفيفة الصالحة، وكذا بالعكس، فافهم، وسيأتى لذلك مزيد، إن شاء الله تعالى - والأثر رواه محمد فى "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن حذيفة بن اليمان: "أنه تزوج يهودية بالمدائن، فكتب إليه عمر بن الخطاب: أن خل سبيلها، فكتب إليه: أحرام هى يا أمير المؤمنين؟ فكتب إليه: أعزم عليك أن لا تضع كتابى حتى تخلى سبيلها، فإنى أخاف أن يقتدى بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة نساء المسلمين". قال محمد: "وبه نأخذ لا نراه حراما، ولكنا نرى أن يختار عليهن نساء المسلمين وهو قول أبى حنيفة" اهـ (٦٤). ليس فيه قوله: "لكن أخاف أن تكون مومسة"، والله تعالى أعلم.

باب جواز النكاح فى حالة الإحرام

قوله: "عن ابن عباس" إلخ، قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "حدثنا محمد إلخ" قال المؤلف: قد ذكرت فى المتن أن رجاله ثقات، فتفصيله أن محمد بن خزيمة مشهور ثقة، كما فى "الميزان" (٣: ٥٢). ومعلى بن أسد وثقوه وهو من رجال الصحيحين، إلا أن أبا حاتم قال: "ثقة، ما أعلم أنى عثرت له على خطأ غير حديث واحد"،

٣١١٨- ثنا سليمان بن شعيب الكيسانى ثنا خالد بن عبد الرحمن الخراسانى ثنا كامل أبو العلاء عن أبى صالح. عن أبى هريرة: «تزوج رسول الله ﷺ وهو محرم». رواه الطحاوى فى مشكل الحديث، (الجوهر النقى ٢:٩٥). ورجاله ثقات.

٣١١٩- حدثنا روح بن الفرج قال: ثنا أحمد بن صالح قال: ثنا ابن أبى فديك قال: حدثنى عبد الله بن محمد بن أبى بكر قال: سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: وما بأس به هل هو إلا كالبيع. رواه الطحاوى (٢:٤٤٤). ورجاله رجال الصحيح، إلا الأول، وقد وثقه الخطيب، وقال فى "فتح البارى" (٩:١٤٣). إسناده قوى.

كما فى "تهذيب التهذيب" (١٠:٢٣٦ و٢٣٧).

فإن قلت: يحتمل أن يكون ذلك الحديث هذا الذى فى المتن، قلت: هذا الاحتمال يجرى فى كل حديث من أحاديث الصحيحين أيضا، فما هو الجواب عنهما فهو جوابنا عن الطحاوى، ولا ريب أن الطحاوى من الحفاظ المتقنين، كما أن أصحاب الصحيحين من أهل الفن، وهذا مع احتمال أن يكون أبو حاتم أخطأ فى تخطئته، وأما بقية رجاله فقال الطحاوى: "ثم قد روى عن عائشة رضى الله عنها أيضا ما قد وافق ما روى عن ابن عباس وروى ذلك عنها من لا يطعن أحد فيه أبو عوانة عن مغيرة عن أبى الضحى عن مسروق، فكل هؤلاء أئمة يحتج برواياتهم" (١:٤٤٣). ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "ثنا سليمان بن شعيب" إلخ. قال المؤلف: فى الجوهر النقى: والكيسانى وثقه أبو سعيد السمعانى، وخالد وثقوه كذا فى التهذيب للمزى، وكامل وثقه ابن معين والعجلى. وذكره ابن شاهين فى "الثقات"، وأخرج له الحاكم فى "المستدرك" (٩٥). قلت: بقى أبو صالح، ففى "التقريب": "ذكوان أبو صالح السمان الزيات المدنى، ثقة، ثبت" اهـ. ورمز له للستة (٧٥). ودلالة الحديث على الباب ظاهرة، وفى "الجوهر النقى": وقال (أى الطحاوى) فى "مشكل الحديث": "لم يختلف فى ذلك عن عائشة رضى الله عنها" اهـ، وفيه أيضا: قال الطحاوى: "وهذا مما لا نعلم أيضا عن أبى هريرة فيه خلافا (٢: ٩٥).

قوله: "حدثنا روح" إلخ. قال المؤلف: وفى "الجوهر النقى" بعد نقل هذا الأثر: "وروح وثقه الخطيب، وأخرج له صاحب" (المستدرك ٩٥). قلت: أحمد بن صالح هذا من رجاله الجماعة إلا النسائى، وثقوه وتكلم فيه بعضهم كما فى "تهذيب التهذيب"، وقد مر مرارا أن الاختلاف

٣١٢٠- حدثنا محمد بن خزيمة قال: "ثنا حجاج (وهو ابن منهال) قال: ثنا جرير بن حازم عن سليمان الأعمش، عن إبراهيم، أن ابن مسعود كان لا يرى بأسا أن يتزوج المحرم". رواه الطحاوى (١٤٣:١). ورجاله ثقات.

غير مضر، وابن فديك هذا هو محمد بن إسماعيل من رجال الجماعة صدوق، كما فى "التقريب" (٢١٥). وعبد الله هذا صدوق من رجال الصحيحين، كما فى "التقريب" (١٤١). ودلالة الأثر على الباب ظاهرة.

قوله: "حدثنا محمد بن خزيمة" إلخ. قال المؤلف: أما رجاله فمحمد هذا ثقة، كما مر فى تقرير الحديث الذى قبله، وحجاج هذا هو ابن منهال، وهو ثقة فاضل من رجال الجماعة، كما فى "التقريب" (٥٠). وجرير بن حازم فقال فى "التقريب" بعد الرمز له للستة: ثقة لكن فى حديثه عن قتادة ضعف، وله أوهام إذا حدث من حفظه (٤٢).

قلت: لم يرو هنا عن قتادة. والجواب عن احتمال الوهم فى الحديث ما هو الجواب عن أحاديث أصحاب الصحاح، فإن الطحاوى من أهل الفن كأصحاب الصحاح، وسليمان الأعمش من رجال الجماعة، ثقة حافظ عارف بالقراءة ورع، لكنه يدلس، كما فى "التقريب" (١٠٢ و ١٠٣). والتدليس غير مضر عندنا وقد مر غير مرة. وإبراهيم هو النخعى وهو مشهور لا يحتاج إلى البيان. فالسند رجاله ثقات محتج بهم. ودلالته على الباب ظاهرة. وأما ما يعارض هذه الأحاديث، فمنها: ما رواه مسلم مرفوعا: «لا ينكح المحرم، ولا ينكح، ولا يخطب» (٤٥٣:١). وما رواه أيضا عن يزيد ابن الأصم قال: حدثتنى ميمونة بنت الحارث: أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال. قال: وكانت خالتى وخالة ابن عباس (٤٥٤:١). ومنها ما فى "الدراية": روى مالك أن طريقا تزوج امرأة وهو محرم، فرد عليه عمر رضى الله عنه نكاحه (٢١٧): وروى أبو داود وسكت عنه، عن سعيد بن المسيب قال: وهم ابن عباس فى تزويج ميمونة وهو محرم (٢٦٢:١).

والجواب عن الأول، بأنه محمول على الكراهة، لدفع تعارض فعله وقوله ﷺ، وإنما يقدم القول على الفعل ويسقط به إذا لم يمكن التطبيق، وفى "الجوهر النقى": "هو محمول على الوطئ (لم اختر هذا الشق لكونه بعيدا: مؤلف) أو الكراهة، لكونه سببا للوقوع فى الرفث لا أن عقده لنفسه أو لغيره بأمره ممتنع، ولهذا قرنه بالخطبة، ولا خلاف فى جوازها وإن كانت مكروهة، فكذا النكاح والإنكاح، وصار كالبيع وقت النداء" اهـ.

. . . .

والجواب عن الثانى بما فيه أيضا: "وفى "التمهيد": ذكر الأثرم عن أبى عبيدة قال: لما فرغ ﷺ من خيبر، وتوجه إلى مكة معتمرا سنة سبع، وقدم عليه جعفر بن أبى طالب من أرض الحبشة، وخطب عليه ميمونة بنت الحارث، وكانت أختها لأمها أسماء بنت عميس عنده، وأختها لأبيها، وأمها أم الفضل تحت العباس، فأجابت جعفر، وجعلت أمرها إلى العباس، فأنكحها النبى ﷺ فلما رجع بنى لها بسرف حلالا، وجعلها أمرها إلى العباس مشهور، وذكره موسى ابن عقبة أيضا، وذكره ابن إسحاق قال: وقيل: جعلت أمرها إلى أم الفضل، فجعلت أم الفضل أمرها إلى العباس، وفى الاستيعاب لأبى عمر: ذكر سيد عن زيد بن الحباب عن أبى معشر عن شرحبيل ابن سعد قال: لقى العباس رسول الله ﷺ بالجحفة، حين اعتمر عمرة العقبة، فقال: يا رسول الله ﷺ! تايمت ميمونة، هل لك أن تزوجها؟ فتزوجها رسول الله ﷺ وهو محرم: فلما أن قدم مكة أقام ثلاثا: الحديث، وفى آخره: فخرج فبنى بها بسرف، فلما جعلت أمرها إلى غيرها يحتمل أن يخفى عليها الوقت الذى عقد فيه العباس، فلم تعلم به إلا فى الوقت الذى بنى بها فيه وعلم ابن عباس أنه كان قبل ذلك، فالرجوع إليه أولى، كيف؟ وقد تأيد برواية أبى هريرة، وعائشة" (٢:٩٣ و ٩٤).

والجواب عن الثالث أنه فعل الصحابى، فلا يعارض فعل النبى ﷺ، ويمكن حمله على التأديب، لكيلا يقع المتزوج على المرأة فى حالة الإحرام وعن الرابع، إن نسبة الوهم إلى ابن عباس جرأة. علا أن سنده فيه رجل لم يسم، وإن سكت عنه أبو داود فلا يرد به ما صح عن ابن عباس موصولا.

فائدة:

فى "حاشية الطحاوى": "قال الإمام العينى: فإن قلت: يحتمل أنه زوج ميمونة حلالا وظهر أمر تزويجها وهو محرم، قلت: هذا لا يجدى شيئا، لأنه عليه السلام قدم مكة محرما لا حلالا إجماعا" (١:٤٤٤). فإن قيل: إذا حمل الحديث القولى الناهى عن النكاح فى الإحرام على الكراهة، يلزم أن النبى ﷺ ارتكب المكروه، قلنا: لا، فإنه عليه الصلاة والسلام فعل ذلك بيانا للجواز، وبمصلحة التشريع ترتفع الكراهة، كان هناك رافعا للكراهة فلا ارتكاب، فلا محذور، والله تعالى أعلم.

باب عدم جواز النكاح بالأمة على الحرة وجواز عكسه

٣١٢١- عن الحسن رضى الله عنه: «نهى رسول الله ﷺ أن ينكح الأمة على الحرة». رواه البيهقى فى "سننه"، وقال: "مرسل" كما فى (الجوهر النقى ٣:٨٦). وهو حجة عندنا.

٣١٢٢- عن جابر رضى الله عنه: "لا تنكح الأمة على الحرة وتنكح الحرة على الأمة". أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح (دراية ٢١٨).

باب لا تباح للحر بالتزوج إلا الأربع من النساء

٣١٢٣- حدثنا مسدد نا هشيم -رحمه الله تعالى- ونا وهب بن بقية عن ابن أبى ليلى عن حميضة بن الشمردل عن الحارث بن قيس، قال مسدد بن عميرة: وقال وهب الأسدى: قال: "أسلمت وعندى ثمان نسوة، قال: فذكرت ذلك للنبى ﷺ، فقال: «اختر منهن أربعًا». وحدثنا به أحمد بن إبراهيم: نا هشيم بهذا الحديث، فقال: قيس بن الحارث مكان الحارث بن القيس. قال أحمد بن إبراهيم: هذا هو الصواب، يعنى قيس ابن الحارث. رواه أبو داود (١:٣١١) فى سننه وسكت عنه.

باب عدم جواز النكاح بالأمة على الحرة وجواز عكسه

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب على الباب ظاهرة.

باب لا تباح للحر بالتزوج إلا الأربع من النساء

قوله: "حدثنا مسدد" إلخ. قال المؤلف فى "نيل الأوطار": فى إسناده محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى، وقد ضعفه غير واحد من الأئمة اهـ (٦:٦١). قلت: هو مختلف فيه، كما مر غير مرة، وقد صحح الترمذى حديثه، كما مر فى كتاب الحج وغيره، والاختلاف لا يضر. ودلالته على الباب ظاهرة. إلا التقييد بالحر، فإنه يتحصل بما سيأتى فى الباب الذى بعد هذا من جواز تزوج العبد بامرأتين فقط، وكذا دلالة باقى الأحاديث من الباب. وقد علمت من هذا الباب أن تحريم الزائدة على الأربع ثابت بدليل قوى، وقد صحح حديث غيلان أئمة الفن، فلا يجترأ على القول بجواز التزوج من الزائدة على الأربع إلا من اتخذ إلهه هواه، وفى "النيل": قال فى

٣١٢٤- عن الزهرى، عن أبيه: "أن غيلان أسلم وتحته عشر نسوة، فقال النبى ﷺ: «اختر منهن أربعا، وفارق سائرهن». رواه الإمام الشافعي والترمذى وابن ماجه وابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم فى "مستدركه"، وأبو داود عن الزهرى، وقال أبو حاتم: "زيادة وهى من الثقة مقبولة". وصححه البيهقى وابن القطان أيضا (كنز العمال ٨: ٢٥١).

٣١٢٥- عن ابن عمر قال: "أسلم غيلان وعنده عشر نسوة، فقال رسول الله ﷺ: أمسك أربعا، وفارق سائرهن». رواه ابن حبان فى "صحيحه" (كنز العمال ٨: ٣٩١). وسنده صحيح على قاعدة العلامة الحافظ السيوطى.

"الفتح": اتفق العلماء على أن من خصائصه ﷺ الزيادة على أربع نسوة يجمع بينهن (٦: ٦٣).

قلت: وقد أوهم قوم من الجهال أن قوله تعالى: ﴿مثنى وثلاث ورباع﴾ الآية، تبيح للرجل تسع نسوة ولم يعلموا أن مثنى عند العرب عبارة عن اثنين وثلاث عبارة عن ثلاث مرتين، ورباع عبارة عن أربع مرتين، فيخرج من ظاهره على مقتضى اللغة إباحة ثمان عشرة امرأة، ولا يخفى جهل من قال به. وقال بعضهم: إن ذكر العدد لا يستلزم نفى ما عداه، فالآية تبيح للرجل ما شاء من الأعداد، وعضدوا جهالتهم بأن النبى ﷺ كان تحته تسع نسوة، ولم يعلموا أن له فى النكاح وفى غيره خصائص ليست لأحد غيره، بيانها فى سورة الأحزاب. وقد ذكر الحافظ فى "الفتح" اتفاق العلماء على أن من خصائصه ﷺ الزيادة على أربع من النساء، يجمع بينهن كما مر، ومن تدبر سياق هذه الآية، وتأمل معناها تبين له أن المقصود بها تاكيد الإقساط، والنهى عن الجور، وأمر الناس بالعدل فى اليتامى والأزواج، بدليل قوله سابقا: ﴿فإن خفتم أن لا تقسطوا فى اليتامى﴾ وقوله لاحقا: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾. وهذا يفيد حمل قوله: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع﴾ على حصر الأزواج فى أربع، والنهى عن الزيادة على هذا العدد، لما لا يخفى أن الإطلاق فى عدد الأزواج يناقض الأمر بالإقساط والعدل، فإن مراعاته مع كثرة الأزواج إلى ما لا نهاية لها متعذر متعسر جدا، كما لا يخفى، وإنكاره مكابرة صريحة، فحمل العدد فى الآية على الحصر بما لا محيص عنه لدلالة السياق والسباق عليه، مع قيام الإجماع على أنه لا يجوز للرجل الزيادة على أربع فى النكاح، وقد حكى الإجماع صاحب "فتح البارى"، والمهدى فى "البحر"، والنقل عن الظاهرية لم يصح، فإنه قد أنكر ذلك. منهم من هو أعرف

٣١٢٦- أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا قيس بن مسلم الجدلى (ثقة كما فى "التقريب" ص٢١١) عن الحسن (تابعى جليل) بن محمد بن على بن أبي طالب فى قول الله: ﴿والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾. قال: كان يقول: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع﴾. قال: أحل لكم أربع، ﴿وحرمت عليكم أمهاتكم﴾ إلى آخر الآية، قال: "حرمت عليكم المحصنات إلا ما ملكت أيمانكم بعد الأربع". رواه الإمام محمد فى "كتاب الآثار" (٦٠).

باب لا يجوز أن يتزوج العبد فوق امرأتين

٣١٢٧- روى الشافعى عن عمر رضى الله عنه قال: ينكح العبد امرأتين. ورواه عن على وعبد الرحمن بن عوف، قال الشافعى: ولا يعرف لهم من الصحابة مخالف. وأخرجه ابن أبى شيبة عن عطاء والشعبى والحسن وغيرهم (التلخيص الحبير ٢: ٢٠٣).

بمذهبهم، قاله الشوكانى فى "السيل الجرار" كما فى "روضة الندية" (١٩٥) فبطل بذلك ما قاله مؤلف "الروضة": "وذهبت الظاهرية إلى أنه يحل للرجل أن يتزوج تسعا، وحكى ذلك عن ابن الصباغ والعمرانى وبعض الشيعة، وحكى عن القاسم بن إبراهيم أيضا" (١٩٦). فإن الرواية عن الظاهرية لم تصح، كما قاله الشوكانى، وكذا عن ابن الصباغ وغيره. وأما الشيعة قاتلهم الله فلا عبرة بقولهم، ولا يقدح خلافهم فى صحة الإجماع وأيضا: فإن ابن الصباغ وإبراهيم بن القاسم والعمرانى ونحوهم، من المتأخرين عن الأئمة المقتدى بهم فى الدين، لا يقدح خلافهم فى الإجماع المنعقد قبلهم، وهؤلاء الأئمة الأربعة وأصحابهم الذين دارت عليهم الفتوى فى عصرهم واتفقت الأئمة على الأخذ بأقوالهم مجمعون على تحريم الزيادة على أربع بالنكاح، ولم نعلم واحدا من الصحابة ذهب إلى جواز هذه الزيادة، فرحم الله مؤلف الروضة" أمير البوفال، حيث جره حب ديدن الأمراء والسلاطين إلى إحياء هذا القول الميت ونشره بعد طيه، وهل هذا إلا ضلال:

فسوف ترى إذا انكشف الغبار ... أفرس تحت رجلك أم حمار

باب لا يجوز أن يتزوج العبد فوق امرأتين

قال المؤلف: دلالة آثار الباب عليه ظاهرة وقد نقل فى النيل بلفظ التضعيف عن أبى الدرداء رضى الله عنه جواز الأربع للعبد كالحر (٦: ٦٣). فالجواب على تقدير الثبوت عنه أنه مخالف

٣١٢٨- عن الحكم بن عتيبة: "أجمع الصحابة على أن لا ينكح العبد أكثر من اثنتين". رواه ابن أبى شيبة، والبيهقى من طريقه (التلخيص الحبير ٢:٣٠٣).

باب الرجل يكون عنده أربع نسوة فيطلق واحدة بائنة أنه لا يتزوج أخرى حتى تنقضى عدة التى طلق

٣١٢٩- أخبرنا محمد بن عمر قال: أخبرنا إسماعيل بن إسحاق بن حازم عن أبى الزناد عن سليمان بن يسار: "أن خالد بن عقبة كن تحته أربع نسوة، فطلق واحدة ثلاثا، فزوج الخامسة قبل أن تنقضى العدة، ففرق بينهما مروان بن الحكم وأصحاب النبى ﷺ يومئذ متوافرون". رواه الإمام محمد فى "كتاب الحجج" (٣٣٤ و ٣٣٥). ولم أعرف إسماعيل بن إسحاق، وبقيته ثقات، ورواه عبد الرزاق بسند صحيح، كما ذكرناه فى الحاشية.

لإجماع أكثر الصحابة، على أن المحرم يقدم على المبيح، ولا يصح الاحتجاج بإطلاق قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ الآية، فإن المخاطب بقوله: ﴿فانكحوا﴾ وقوله: ﴿فإن لم تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾ ليس إلا الأحرار، فإن العبد لا يملك النكاح إلا بإذن سيده، ولا تملك يمينه أحدا من المماليك ما دام عبدا، ومن تأمل سياق الآية وسياقها تبين له أن المخاطب بها وبما بعدها من كان من أهل الولاية والوصية قادرا على النكاح والإنكاح وملك اليمين ونحوها، والعبد بمعزل عن كل ذلك، فليس داخلا تحت الخطاب بها. والله تعالى أعلم. ومن أراد البسط فليراجع أحكام القرآن للرازى.

باب الرجل يكون عنده أربع نسوة فيطلق واحدة بائنة أنه لا يتزوج أخرى حتى تنقضى عدة التى طلق

قوله: "أخبرنا محمد بن عمر" إلخ. قال بعض الناس: "لم أقدر على تعيين رجاله، ولكنه ثابت السند للقاعدة المشهورة بين أهل الأصول من أن المجتهد إذا احتج بحديث كان تصحيحا له، والله تعالى أعلم، ودلالته على الباب ظاهرة". قلت: محمد بن عمر هو الواقدى متكلم فيه، ولكن الراجح توثيقه، كما مر نقلا عن "شرح المنية". وإسماعيل بن إسحاق لم أعرفه، وأبو الزناد وسليمان بن يسار من رجال الجماعة، ثقتان، وخالد بن عقبة هو ابن أبى معيط الأموى، وهو من

٣١٣٠- أخبرنا إسماعيل بن عياش قال: حدثني سعيد بن يوسف عن يحيى بن كثير (الصحيح عندى: يحيى بن أبى كثير، مؤلف) قال: "قضى على بن أبى طالب رضى الله عنه فى الرجل يكون تحته أربع نسوة فيطلق إحداهن، قال: لا تنكح امرأة حتى يخلو أجل التى طلق". رواه الإمام محمد فى الحجج (٣٣٥) وسنده منقطع محتج به.

٣١٣١- أخبرنا عباد بن العوام قال: أخبرنا سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن الحسن فى الرجل يكون تحته أربع نسوة فيطلق إحداهن ثلاثا، قال: "كان لا يرى بأسا

مسلمة الفتح صحابى، كما فى "تعجيل المنفعة" (١١٥).

قوله: "أخبرنا إسما عيل بن عياش" إلخ. قال المؤلف: أما رجال السند فإسماعيل هذا حديثه محتج به إن كان من أهل الشام كما مر غير مرة، وسعيد بن يوسف مختلف فيه، وقد ذكره ابن حبان فى "الثقات". وقال أبو حاتم "ليس بالمشهور، وحديثه ليس بالمنكر". كما يتحصل من "تهذيب التهذيب" (٤:١٠٣ و١٠٤). ويحيى هذا هو يحيى بن أبى كثير، كما يظهر من ترجمة سعيد، وهو من رجال الجماعة مختلف فيه، لم يدرك عليا رضى الله عنه. وقال أبو حاتم: "يحيى إمام لا يحدث إلا عن ثقة"، هذا محصل ترجمته فى "تهذيب التهذيب" (١١:٢٦٨ و ٢٦٩ و ٢٧٠). فالسند منقطع، محتج برجاله، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "أخبرنا عباد بن العوام" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب من قول ابن عباس ظاهرة، ومخالفة الحسن البصرى غير مضرة، فإنه تابعى والحبر صحابى جليل. فإن قلت: فى "التقريب" فى ترجمة سعيد بن أبى عروبة: ثقة حافظ له تصانيف، لكنه كثير التدليس، واختلط، وكان من أثبت الناس فى قتادة (٩٣). فما الجواب عن اختلاطه؟ قلت: ما هو الجواب عن البخارى ومسلم فى إخراجهما حديثه بالعنعنة، فهو الجواب عن الإمام العلام، فافهم.

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له (١:٤٢٥): "روى ابن المبارك قال: حدثنا أشعث عن الشعبى عن مسروق قال: بلغ عمر أن امرأة من قريش تزوجها رجل من ثقيف فى عدتها، فأرسل إليهما عمر، ففرق بينهما، وعاقبهما، وقال: لا ينكحها أبدا، وجعل الصداق فى بيت المال، وفشا ذلك بين الناس، فبلغ عليا كرم الله تعالى وجهه، فقال: رحم الله أمير المؤمنين، ما بال الصداق وبيت المال؟ إنهما جهلا فينبغى للإمام أن يردهما إلى السنة. قيل: فما تقول أنت فيها؟ قال: لها الصداق بما استحل من فرجها، ويفرق بينهما، ولا جلد عليهما، وتكمل عدتها من الأول،

بأن يتزوج خامسة ما لم تكن التى طلق حاملا، وكذلك فى الأختين". قال سعيد: وحدثنا قتادة عن ابن عباس أنه قال: "لا يتزوج خامسة حتى تنقضى عدة التى طلق

ثم تكمل العدة من الآخر، ثم يكون خاطبا، فبلغ ذلك عمر فقال: يا أيها الناس! ردوا الجهالات إلى السنة. وروى ابن أبى زائدة عن أشعث مثله وقال فيه: فرجع عمر إلى قول على" اهـ والمذكور من السند صحيح، وفى "التلخيص الحبير": أما قول عمر فرواه مالك والشافعى عنه، عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار، وذكرا القصة، وفيها: ثم قال عمر: أيما امرأة نكحت فى عدتها فإن كان زوجها الذى تزوجها لم يدخل بها فرق بينهما، ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول، وكان خاطبا من الخطاب، وإن كان دخل فرق بينهما، ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول ثم اعتدت من الآخر ثم لم ينكحها أبدا. قال البيهقى: وروى الثورى عن أشعث عن الشعبى عن مسروق عن عمر أنه رجع فقال: لها مهرها ويجتمعان إن شاء اهـ (٢:٣٢٨).

قال الجصاص: "واختلف فقهاء الأمصار فى ذلك أيضا، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر: يفرق بينهما، ولها مهر مثلها، فإذا انقضت عدتها من الأول تزوجها الآخر إن شاء، وهو قول الثورى والشافعى. وقال مالك والأوزاعى والليث بن سعد: لا تحل له أبدا، قال مالك والليث: ولا بملك اليمين. قال أبو بكر الجصاص: لا خلاف بين من ذكرنا قوله من الفقهاء، أن رجلا لو زنى بامرأة جاز له أن يتزوجها، والزنا أعظم من النكاح فى العدة، فإذا كان الزنا لا يحرمها عليه تحريما مؤبدا، فالوطأ بشبهة أحرى أن لا يحرمها عليه" اهـ، وفى "الجوهر النقى": أن الشافعى احتج على انقطاع الزوجية (بالطلاق البائن وحل نكاح الخامسة فى عدتها) بانقطاع أحكامها من الإيلاء والظهار واللعان وغير ذلك، وهو قول القاسم وسالم، قلت: قد اختلف عنهما، كذا ذكر صاحب "الاستذكار"، وقد بقى من أحكام النكاح الحبس، والمنع من التزويج، ولحوق النسب والكسوة والنفقة إن كانت حاملا، ثم ذكر البيهقى عن ابن المسيب فى رجل تحته أربع نسوة فطلق واحدة منهن، قال إن شاء تزوج الخامسة فى العدة. وكذلك قال فى الأختين.

قلت: قد جاء عن ابن المسيب بسند صحيح على شرط الجماعة خلاف هذا، قال ابن أبى شيبة: ثنا ابن عيينة: عن عبد الكريم هو الجزرى عن سعيد بن المسيب، قال: لا يتزوج حتى تنقضى عدة التى طلق. ورواه عبد الرزاق عن ابن جريج والثورى عن الجزرى عن ابن المسيب، وعن معمر عن الجزرى عن ابن المسيب، أنه كرهها، قال: ويقولون فى الأختين مثل ذلك. وقال ابن حزم: صح

حاملا كانت أو غير حامل، وكذلك فى الأختين". رواه الإمام محمد فى "الحجج (٣٣٥) ورجاله رجال الجماعة إلا أن السند منقطع بين قتادة وابن عباس.

ذلك عن ابن عباس وابن المسيب والشعبى والنخعى وغيرهم، ثم قال البيهقى: ورويناه يعنى الجواز عن الحسن، وعطاء بن أبى رباح، قلت: قد ثبت عنهما خلاف ذلك، قال ابن أبى شيبة: ثنا عبد الأعلى هو ابن عبد الأعلى عن يونس هو ابن عبيد عن الحسن: أنه كان يكره أن يتزوج حتى تنقضى عدة التى طلق، وبه أيضا عن الحسن، كان يكره إذا كانت له امرأة، فطلقها ثلاثا أن يتزوج أختها، حتى تنقضى عدة التى طلق، وهذا السند على شرط الجماعة. (قلت: والكراهة فى عرف المتقدمين بمعنى الحرمة، كما هو ظاهر على من له نظر فى كلامهم). وله أيضا بسند صحيح عن عطاء، سئل عن رجل كان له أربع نسوة، وطلق إحداهن ثلاثا أ يتزوج خامسة؟ قال: حتى تنقضى عدة التى طلق. وروى مثل هذا عن جماعة من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم. وروى ابن أبى شيبة بسند لا بأس به عن على قال: لا يتزوج خامسة حتى تنقضى عدة التى طلق، وله أيضًا بسند صحيح منه سئل عن رجل طلق امرأة، فلم تنقض عدتها حتى تزوج أختها، ففرق على بينهما، وجعل لها الصداق بما استحل من فرجها، وقال: تكمل الأخرى عدتها وهو خاطب، وله أيضا بسند صحيح عن عمرو بن شعيب قال: طلق رجل امرأته ثم تزوج أختها فقال ابن عباس لمروان: فرق بينه وبينها حتى تنقضى عدة التى طلق.

وفى "مصنف عبد الرزاق" عن ابن جريج، عن عمرو بن شعيب، أتى مروان وهو أمير فى رجل كان عنده أربع نسوة، فطلق واحدة فبتها، ثم نكح الخامسة فى عدتها، فناداه ابن عباس، وهو جالس فى طائفة الدار، لأفرق بينهما حتى تنقضى عدة التى طلق. وفيه عن الثورى عن أبى الزناد عن سليمان بن يسار، لا أعلمه إلا عن زيد بن ثابت قال: إذا طلق الرابعة فلا يتزوج حتى تنقضى عدة التى طلق. وكذا رواه ابن أبى شيبة، وله بسند صحيح عن عبيدة: لا يحل له أن يتزوج الخامسة حتى تنقضى عدة التى طلق، وله بأسانيد صحيحة عن مجاهد، وابن أبى نجيح، والنخعى وأبى صادق مثل ذلك. وله أيضا عن الشعبى: سئل عن رجل نكح امرأة ثم طلقها، ثم تزوج أختها فى عدتها قال: يفرق بينهما. وفى "الاستذكار": عند الثورى وأبى حنيفة وأصحابه لا يتزوج فى العدة أى عدة الرابعة. وروى ذلك عن على وزيد بن ثابت، وعبيدة، وعمر بن عبد العزيز، ومجاهد، وإبراهيم" اهـ (٢:٨٣).

باب أن جواز نكاح المتعة منسوخ

٣١٣٢- عن: سبرة الجهني: «أنه كان مع رسول الله ﷺ، فقال: يا أيها الناس! إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وأن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئًا». رواه مسلم (١: ٤٥١).

باب أن جواز نكاح المتعة منسوخ

قوله: "عن سبرة إلخ": قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وفي "شرح مسلم" للنووي رحمه الله: "وانعقد الإجماع على تحريمه، ولم يخالف فيه إلا طائفة من المبتدعة" اهـ (١:٤٥١). وفي المقام تفصيل حسن، وبيان لطيف "في شرح مسلم".

الفائدة الأولى:

في سنن الترمذي عن فيروز الديلمي: قال: "أتيت النبي ﷺ، فقلت يا رسول الله! إني أسلمت وتحتي أختان، فقال رسول الله ﷺ: «اختر أيتهما شئت». هذا حديث حسن غريب اهـ (١:١٤٤). فهذا يدل على أن الرجل يختار أيتهن شاء، وقال أبو حنيفة رحمه الله "ويختار الأقدم منهن". فالجواب عنه أن ذلك خلاف النص، فإن قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾، يفيد حرمة الجمع بينهما، ولا يتأتى الجمع إلا بالثانية فكان العقد عليها محرما باطلا دون الأولى، لعدم وجود الجمع عند التزوج بها، فيحمل الحديث على أنه كان نكحهما معا، فخيره ﷺ بينهما، ليختار إحداهما للتزويج بها ثانيا، والله تعالى أعلم. أو كان لا يعرف الأقدم منهما من المتأخرة، وهذا هو الجواب عما ورد في حديث غيلان الثقفي: أنه أسلم وتحته عشرة نسوة، فأمره ﷺ أن يختار منهن أربعا، ويفارق سائرهن، أو يحمل التخيير على التخيير بالأقدمية، دون الحسن والجمال وغيرهما، وأما ما جاء في حديث نوفل بن معاوية، وقد أسلم وتحته خمس نسوة، قال: "فعمدت إلى أقدمهن صحبة عجوز عاقر معي منذ ستين سنة، فطلقتها" اهـ. ففيه أن ذلك كان باجتهاد من نوفل، أ لا ترى أنه طلقها ولم يكن حاجة إلى التطليق، وإنما العمدة قوله ﷺ له: "أمسك أربعا، وفارق الأخرى". أخرجه الشافعي رحمه الله كما في "التلخيص الحبير" (٢:٣٠١). وهو نص في مفارقة المتأخرة منهن، والله تعالى أعلم.

٣١٣٣- عن أبي هريرة مرفوعًا: «حرم أو هدم المتعة النكاح والطلاق، والعدة، والميراث». أخرجه الدارقطني وقال ابن القطان في "كتابه": "إسناده حسن" (زيلعي ٢: ٩). وفي "الدراية" "إسناده حسن"اهـ.

وإن سلمنا، فنقول: كل ذلك محمول على أن ذلك كان قبل تحريم الجمع بين الخمس والأختين، فعلى هذا يكون العقد حين وقع صحيحا، ثم طرأ التحريم بعد، فيكون له الخيار إذ لا عموم في قوله ﷺ، فيحمل على ما ذكرنا، والمسلم لو تزوج أختين معا، أو خمسا معا، فارقهن كلهن، ولو تزوج متعاقبا فارق المتأخرة، فكذا من أسلم، لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث بريدة: "فإن هم أجابوك فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين"، ولأن تحريم الجمع.... يستوى فيه الابتداء، والبقاء، كما لو تزوج صغيرتين، فأرضعتهما امرأة حرمتا، وإذا استوى الابتداء والبقاء، لا يخير بعد الإسلام لذوات المحارم، بل كان كالمسلم يجمع بين الأختين أو يتزوج خمسا قاله في "الجوهر النقي" (٢: ٨٨). والله تعالى أعلم. وقد تكلم صاحب "الجوهر النقي" على سائر أحاديث الباب، وحكى عن البخاري أنه لا يصح في الباب شيء، ومن أراد البسط، فليراجعه.

الفائدة الثانية:

اعلم أن جواز نكاح المتعة وإن كان منسوخا لكن لا يحد فاعله، لأن الحدود تدرأ بالشبهات، وفيه شبهتان، الأولى يمكن أن الناسخ لم يبلغ ذلك الفاعل، والأخرى الاختلاف فيها في القرن الأول والثاني، ففي "التلخيص الحبير" (٢: ٢٩٧): عن ابن حزم رحمه الله: "وقد ثبت على تحليلها بعد رسول الله ﷺ جماعة من السلف، منهم من الصحابة رضي الله عنهم أسماء بنت أبي بكر، وجابر بن عبد الله، وابن مسعود، وابن عباس، ومعاوية، وعمرو بن حريث، وأبو سعيد، وسلمة، ومعبد ابنا أمية بن خلف، قال: ورواه جابر عن الصحابة مدة رسول الله ﷺ، ومدة أبي بكر، ومدة عمر، إلى قرب آخر خلافته" اهـ. وفيه عن ابن حزم أيضا (٢: ٢٩٧): "وقال به من التابعين طاوس، وعطاء، وسعيد بن جبير، وسائر فقهاء مكة، قال: وقد تقصينا الآثار بذلك في كتاب الإيصال" اهـ. وفيه أيضا (٢: ٢٩٦): "أخرج البيهقي من طريق الزهري، قال: ما مات ابن عباس حتى رجع عن هذه الفتيا، وذكره أبو عوانة في صحيحه أيضا" اهـ. وأما ما رواه الإمام العلام مالك في الموطأ: عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير: "أن خولة بنت حكيم دخلت على ابن

باب إذا ثبت النكاح بحجة عند الحاكم وحكم به ولم يكن فى نفس الأمر فهو نكاح ظاهرًا وباطنًا

٣١٣٤- قال محمد رحمه الله تعالى فى "الأصل": بلغنا عن على كرم الله وجهه: "أن رجلا أقام عنده بينة على امرأة أنه تزوجها، فأنكرت، فقضى له بالمرأة، فقالت: إنه لم يتزوجنى، فأما إذا قضيت على فجدد نكاحى. فقال: لا أجدد نكاحك، الشاهدان زوجاك. (رد المحتار ٤: ٥١٦). ورواه أبو يوسف عن عمرو بن المقدام، عن أبيه عن على، وهو مرسل حسن. كما ذكرناه فى الحاشية.

الخطاب، فقالت: إن ربيعة[1] بن أمية استمتع بامرأة مولدة، فحملت منه، فخرج عمر بن الخطاب فزعا يجر رداءه، فقال: هذه المتعة، ولو كنت تقدمت[2] فيها لرجمت". اهـ والسند رجاله رجال مسلم، فهذا الأثر يثبت الحد على من فعل ذلك عالما به، فأجاب عنه الإمام محمد فى "موطئه" (٢٦١): "وقول عمر رضى الله عنه: "لو كنت تقدمت فيها لرجمت". إنما نضعه من عمر على التهديد، وهذا قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا" اهـ. قلت: وإنما تأول قول عمر رضى الله عنه إلى هذا الحديث مرفوع ثبت به درء الحدود بالشبهات، وسيأتى فى الحدود.

باب إذا ثبت النكاح بحجة عند الحاكم وحكم به، ولم يكن فى نفس الأمر فهو نكاح ظاهرا وباطنا

قوله: "قال محمد رحمه الله" إلخ، قال المؤلف: قال محمد رحمه الله بعد نقل الأصل فى الأثر كما فى رد المختار، ما نصه: "فلو لم ينعقد النكاح بينهما باطنا بالقضاء لما امتنع من تجديد العقد عند طلبها، ورغبة الزوج فيها، وقد كان فى ذلك تحصينها من الزنا وصيانة مائه" (٤:٥١٧) اهـ. وفى "التعليق الممجد": ذكروا (أى فقهاء الحنفية) أن بلاغات محمد مسندة، فإن قيل:

---

(١) أسلم يوم الفتح، وشهد حجة الوداع، ثم أن عمر غربه فى الخمر إلى خيبر، فلحق بهرقل، فتنصر، فقال: لا أغرب بعده أبدا كما ذكره ابن حجر فى الإصابة كذا فى "التعليق الممجد" (٢٦١) مؤلف.

(٢) قوله: "تقدمت ورجمت" بصيغة المتكلم المعلوم فى كليهما، يعنى لو أعلمت الناس قبل ذلك أن المتعة لا تحل، لرجمت من فعل ذلك بعد تقدمى، كذا فسره الشافعى فى الأم، وضبطه بعضهم: لو كنت تقدمت على الخطاب، وكذا قوله لرجمت بزنة المخاطب المجهول، والمعنى أنك سومحت بالعقوبة لجهلك بالنسخ والحدود تندرئ بالشبهة، كذا فى "حاشية الموطأ عن المحلى" (مؤلف).

. . . .

لم يعلم سنده فينظر فيه، يقال: إنه لا حاجة إليه، فإن المجتهد لما احتج[١] بحديث كان تصحيحا له عند الحنفية، ودلالته على الباب ظاهرة، وقال القارى فى شرح الشفاء: "إن المسألة المذكورة هى الرواية المشهورة عن على كرم الله وجهه، حيث قال: شاهداك زوجاك" اهـ (٢:٢٣). وقال أبو بكر الرازى فى "أحكام القرآن" له: "قال أبو حنيفة: إذا حكم الحاكم بينة بعقد، أو فسخ عقد مما يصح أن يبتدأ فهو نافذ، ويكون كعقد نافذ عقداه بينهما" وإن كان الشهود شهود زور. وقال أبو يوسف، ومحمد والشافعى: حكم الحاكم فى الظاهر كهو فى الباطن، قال أبو بكر: روى نحو قول أبى حنيفة عن على، وابن عمر، والشعبى، ذكر أبو يوسف عن عمرو[٢] بن المقدام، عن أبيه: أن رجلا من الحى خطب امرأة وهو دونها فى الحسب، فأبت أن تزوجه، فادعى أنه تزوجها، وأقام شاهدين عند على فقالت: إنى لم أتزوجه، قال: قد زوجك الشاهدان، فأمضى عليها النكاح، قال أبو يوسف: وكتب إلى شعبة بن الحجاج يرويه عن زيد: أن رجلين شهدا على رجل أنه طلق امرأته بزور، ففرق القاضى بينهما، ثم تزوجها أحد الشاهدين، قال الشعبى: ذلك جائز. (قلت: شعبة لا يسأل عنه، وشيخه زيد يحتمل أن يكون زيد بن جبير ابن حرمل، أو زيدا العمى، وأياما كان فشيوخ شعبة كلهم ثقات، فإنه لا يروى إلا عن ثقة، والشعبى تابعى جليل أكبر شيخ لأبى حنيفة، وتبين بذلك أن أبا حنيفة ليس بمنفرد فى المسألة، بل له سلف فيها من الصحابة والتابعين). وأما ابن عمر، فإنه باع عبدا بالبراءة، فرفعه المشترى إلى عثمان، فقال عثمان: أتحلف بالله ما لعبته وبه داء كتمته، فأبى أن يحلف فرده عليه عثمان، فباعه من غيره بفضل كثير، فاستجاز ابن عمر بيع العبد مع علمه بأن باطن ذلك الحكم خلاف ظاهره، وأن عثمان لو علم من مثل علم

---

(١) وفيه أن محمدا لم يحتج به، بل خالفه وخلاف الراوى لروايته جرح فيه، والجواب أن أبا حنيفة احتج به، وهو إمام مجتهد، ولما بلغ الحديث محمدا فقد بلغ أبا حنيفة أيضا من غير طريق محمد، لأنه أسن منه لا سيما وفتواه يوافقه، فافهم (مؤلف).

(٢) الظاهر أنه عمرو بن أبى المقدام، وأبو المقدام اسمه ثابت بن هرمز، وعمرو هذا ضعفه الناس لغلوه فى التشيع، ولكن قال أبو حاتم: يكتب حديثه، وذمه أبو داود، وقال: روى عنه سفيان، وليس يشبه حديثه أحاديث الشيعة، يعنى أن أحاديثه مستقيمة. وزاد ابن الأعرابى: ولكنه كان صدوقا فى الحديث كذا فى "التهذيب" (٨:١٠). وفى "الميزان" عن يحيى بن معين: قال عمرو بن ثابت لا يكذب فى حديثه اهـ (٢:٢٨٣). وأبوه وثقه أحمد، وابن معين، وأبو حاتم، وأبو داود وغيرهم، كذا فى "التهذيب" (٢:١٦). روى عن سعيد بن المسيب وأبى وائل، وهو من الطبقة السادسة، فبينه وبين على واسطة، فالحديث حسن، مرسل، وهو حجة عندنا، والله تعالى أعلم (مؤلف).

. . . .

ابن عمر لما رده، فثبت بذلك أنه كان من مذهبه أن فسخ الحاكم العقد يوجب عوده إلى ملكه، وإن كان فى الباطن خلافه. (قلت: أخرجه مالك فى الموطأ كذا فى "جمع الفوائد" (١:٢٥٠). قال أبو بكر الرازى: ومما يدل على صحة قول أبى حنيفة حديث ابن عباس فى قصة هلال بن أمية، ولعان النبى ﷺ بينه وبين امرأته، ثم قال: إن جاءت به على صفة كيت وكيت فهو لهلال بن أمية، وإن جاءت به على صفة أخرى فهو لشريك بن سحماء الذى رميت به، فجاءت به على الصفة المكروهة، فقال النبى ﷺ: لو لا ما مضى من الأيمان لكان لى ولها شأن، ولم تبطل الفرقة التى وقعت بلعانها مع علمه بكذب المرأة وصدق الزوج، فصار ذلك أصلا فى أن العقود والفسوخ متى حكم بها الحاكم مما لو ابتدأ أيضا بحكم الحاكم وقع" اهـ (١:٣٥٣).

قلت: ويستأنس لهذه المسألة بقوله تعالى: ﴿لو لا جاءوا عليه بأربعة شهداء، فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾. حيث حكم بكذبهم بمجرد عدم المجئ بالشهداء، ولا يخفى أن عدم إتيان المدعى بالشهداء لا يستلزم كذبه فى نفس الأمر، ولكن الحاكم مأمور بتكذيبه بمجرد ذلك، وإجراء الحد عليه، وهو وإن لم يكن كاذبا فى نفس الأمر، ولكنه كاذب فى حكم الله وشرعه. ففيه دليل على أن حكم الحاكم فى العقود والفسوخ نافذ ظاهرا وباطنا، فافهم.

فائدة:

فى "نيل الأوطار": عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الزانى المجلود لا ينكح إلا مثله». رواه أحمد وأبو داود. وعن عبد الله بن عمرو بن العاص: "أن رجلا من المسلمين استأذن رسول الله ﷺ فى امرأة، يقال لها أم مهزول، كانت تسافح وتشترط له أن تنفق عليه، قال: فاستأذن نبى الله ﷺ، أو ذكر له أمرها، فقرأ عليه نبى الله ﷺ: ﴿والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك﴾. رواه أحمد. وعن عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جده: "أن مرثد بن أبى مرثد الغنوى كان يحمل الأسارى بمكة، وكان بمكة بغى يقال لها عناق، وكانت صديقته، قال: فجئت النبى ﷺ، فقلت: يا رسول الله! أنكح عناقا. قال: فسكت عنى فنزلت: ﴿والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك﴾، فدعانى، فقرأها على، وقال: لا تنكحها". رواه أبو داود والنسائى والترمذى، وحديث أبى هريرة، قال الحافظ فى بلوغ المرام: رجاله ثقات. وحديث عبد الله بن عمرو أخرجه أيضا الطبرانى فى "الكبير والأوسط"، قال فى "مجمع الزوائد": ورجال أحمد ثقات، وحديث

. . . .

عمرو بن شعيب حسنه الترمذى اهـ (٦: ٥٥ و٥٦).

فهذه الأحاديث دالة على النهى عن نكاح الصالح الزانية وهى زانية، وبه نقول، ولكن لا تدل على عدم صحة النكاح، وقد قال أهل الأصول من المحققين: إن النهى إذا كان لغيره لا يدل على الفساد والإبطال، وإذا كان بعينه يدل عليه، وفى "رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة" (ص١٠٣): "الزانية يحل نكاحها عند الثلاثة، وقال أحمد يحرم نكاحها حتى يتوب".

قلت: أما حديث أبى هريرة فهو عندنا محمول على مراعاة الكفاءة فى باب النكاح ومعناه أن الزانى المجلود ليس بكفؤ لصالحة بنت الصلحاء، فلا يتزوج إلا مثله، وفيه دلالة على اعتبار الكفاءة من حيث الديانة أيضا. وأما حديث عبد الله بن عمرو، ومرثد بن أبى مرثد، فلا دلالة فيهما على حرمة نكاح الزانية مطلقا، لكون أم مهزول وعناق مشركتين إذ ذاك مع كونهما مسافحتين، فلم يبق إلا قوله تعالى: ﴿الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة، والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك، وحرّم ذلك على المؤمنين﴾ والاستدلال به على حرمة نكاح الزانية مشكل جدا، فإن قوله تعالى: ﴿الزانى لا ينكح إلا زانية﴾. لا يخلو من أحد وجهين إما أن يكون خبرا وذلك حقيقة، لو نهيا وتحريما، ثم لا يخلو من أن يكون المراد بذكر النكاح هنا الوطأ أو العقد، وعلى الثانى فيمتنع أن يحمل على معنى الخبر وإن كان ذلك حقيقة اللفظ، لأنا وجدنا زانيا يتزوج غير زانية، وزانية تتزوج غير الزانى، فعلمنا أنه لم يرد مورد الخبر إذا أريد بالنكاح العقد، فثبت أنه أراد الحكم والنهى، وإذا كان كذلك لم يكن زنا المرأة أو الرجل موجبا للفرقة إذ كانا جميعا موصوفين بأنهما زانيان، لأن الآية قد اقتضت إباحة نكاح الزانى للزانية، فكان يجب أن يجوز للمرأة أن يتزوج الذى زنى بها قبل أن يتوبا، وأن لا يكون زناهما فى حال الزوجية يوجب الفرقة، وكان يجب أن يجوز للزانى أن يتزوج مشركة، وللمرأة الزانية أن تتزوج مشركا، ولا خلاف فى أن ذلك غير جائز، وأن نكاح المشركات وتزويج المشركين محرم منسوخ، فدل ذلك على أحد معنيين إما أن يكون المراد بالنكاح الجماع على ما روى عن ابن عباس[1] ومن تابعه، أو أن يكون حكم الآية

(١) وصححه الحاكم فى المستدرك عنه بلفظ: "أما أنه ليس بالنكاح، ولكنه الجماع لا يزنى بها إلا زان أو مشرك" (٢: ١٩٤). فالمعنى أن الزانى لا تطاوعه على الزنا إلا زانية أو مشركة، والزانية لا يزنى بها ألا زان أو مشرك، وحرم ذلك أى الزنا على المؤمنين. (مؤلف).

باب أن النكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة

٣١٣٥- عن عطاء الخراساني: "أن عليا، وابن عباس سئلا عن رجل تزوج امرأة وشرطت عليه أن بيدها الفرقة، والجماع. وعليها الصداق، فقالا: عميت عن السنة، وولت الأمر غير أهله، عليك الصداق، وبيدك الفراق، والجماع". رواه الضياء المقدسي في "المختارة" (كنز العمال ٨: ٢٩١). وهو صحيح على قاعدة السيوطي رحمه الله.

منسوخا على ما روى عن سعيد بن المسيب، قاله الجصاص في "أحكام القرآن" له (٣: ٢٦٦).

أما على الأول فالمعنى الزاني لا يطأ حين هو زان بوطئه إلا زانية أو زوجة مشركة، والزانية لا يطأها وهي زانية إلا زان أو زوج مشرك، وإنما لم يجعل المشركة والمشرك زانيين، لجواز النكاح بالمسلم أو المسلمة عندهما، فلا يكونان مرتكبين للزنا، ولكن المسلم والمسلمة ممنوعان عن نكاح المشركات، وتزويج المشركين، فهما مرتكبان للزنا في وطئ المشرك المسلمة، ووطئ المسلم المشركة، ولو بالنكاح، فافهم.

وأما على الثاني فالمعنى أن الزناة ليسوا بأكفاء للصلحاء من المسلمين، وإنما هم أكفاء لأمثالهم من الزناة أو المشركين والمشركات، فلا يتزوجوا إلا بأكفائهم، وحرم ذلك على المؤمنين، والمراد الزجر والتبكيت، كقوله: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ ﴿ومن شاء فليكفر﴾ دون جواز نكاح المسلم الزاني بالمشركة، أو الزانية المسلمة بالمشرك، ثم نسخ حرمة نكاح العفيف بالزانية، وعكسه، بقوله تعالى: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم﴾.

فقد روى مالك عن يحي بن سعيد عن سعيد بن المسيب في قوله تعالى: ﴿الزاني لا ينكح إلا زانية﴾ قد نسخها الآية التي بعدها ﴿وأنكحوا الأيامى منكم﴾ قال: كان يقال: "هن من أيامى المسلمين". أخرجه محمد في "موطئه" (٤٠٥) والجصاص في "أحكام القرآن" له (٣: ٢٦٥).

باب أن النكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة

قال المؤلف: دلالة أثر الباب عليه ظاهرة، من حيث أن الشروط المذكورة في الأثر فاسدة، تخالف مقتضى العقد وتستلزم قلب الموضوع، والعقد قد وقع على محل قابل ولم تعتبر، فعلم أن الشروط الفاسدة لا تفسد النكاح.

أبواب الأولياء والأكفاء

باب لا يشترط الولي في صحة نكاح البالغة

٣١٣٦- عن أبى هريرة رضى الله عنه: «أن رسول الله ﷺ قال: لا تنكح الأيم حتى تستأمر. ولا تنكح البكر حتى تستأذن. قالوا: يا رسول الله! وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت». رواه مسلم (١: ٤٥٥).

باب لا يشترط الولي في صحة نكاح البالغة

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. قال المؤلف: في "نهاية ابن الأثير": الأيم في الأصل التي لا زوج لها، بكرا كانت أو ثيبا، مطلقة كانت أو متوفى عنها (١:٦٥). قلت: بقى أنه يطلق على الصغيرة أم لا؟ ففى "شرح النووى" نقل الاتفاق عن أهل اللغة أنه يطلق عليها (١:٤٥٥). فنقول بالاستئذان إنما يكون فى حق من له إذن، ولا إذن للصغيرة، فلا تكون مرادة. ويختص الحديث بالبوالغ وهذا ظاهر، وأما القول بأن الاستيمار لاستطابة نفسها، فبعيد جدا، فإن قلت: لما أريد بالأيم هذا المعنى، فما فائدة قوله عليه الصلاة والسلام «ولا تنكح البكر» إلخ؟ فإنها دخلت فى العموم المذكور، قلت: وذلك لئلا يتوهم أن البكر لغلبة الحياء عليها لعلها خارجة عن العموم، فأظهره ﷺ بقوله ذلك أن حكمها كذلك، فهذا التخصيص بعد التعميم لبيان الفرق بين الإذنين، إذن الثيب وإذن البكر، ويؤيده قولهم فى الحديث: "وكيف إذنها إلخ" يعنى أن البكر تستحى فكيف تعتبر إجازتها؟ وأنها لا تقول شيئا فافهم. وفى صحيح مسلم أيضا: عن ابن عباس: أن النبى ﷺ قال: "الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر وإذنها سكوتها" اهـ. وعلى هذه الرواية حمل بعضهم رواية الأيم، فقالوا: الأيم بمعنى الثيب، كما قال النووى (١:٤٥٥)، فعلى هذا أيضا مطلوبنا ثابت، فإن المعنى من محصل هذه الألفاظ المختلفة أن الثيب تستأمر، وهى أحق بنفسها من وليها، (وهذا يفيد جواز نكاح الثيب بدون الولى، والشافعى رحمه الله لا يقول به) والبكر أيضا تستأمر، وإنما بين حكم كل من ذلك على حدة للاهتمام بشأنه، لئلا يتوهم أن البكر بغلبة حياءها لا حاجة إلى استئمارها، فذكر ذلك استبدادا، وأما الثيب الصغيرة فلا ولاية لها على نفسها ومالها، فلا تعتبر استئذانها. وقد قال النووى فى "شرح صحيح مسلم": "وتخصيص العموم بالقياس جائز عند كثيرين من أهل الأصول" (١:٤٥٥). وفى "الدراية": حديث ابن عباس رفعه: «الثيب أحق

٣١٣٧- عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال: «الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن فى نفسها، وإذنها صماتها» رواه مسلم (١:٤٥٥).

٣١٣٨- حدثنا أبو الأحوص عن عبد العزيز بن رفيع عن أبى سلمة: "جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ، فقالت: إن أبى أنكحنى رجلا وأنا كارهة، فقال لأبيها: لا نكاح لك، اذهبى فانكحى من شئت". أخرجه سعيد بن منصور، وهذا مرسل جيد (دراية ٣١٩ و ٣٢٠).

٣١٣٩- عن حسين بن محمد، عن جرير بن حازم عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس: "أن جارية بكرا أتت النبى ﷺ، فذكرت أن أباها زوجها وهى كارهة، فخيرها النبى ﷺ". رواه الإمام العلام أحمد، ورجاله ثقات. وقال ابن القطان: صحيح (دراية ٢٢١).

٣١٤٠- عن ابن عباس رضى الله عنهما: "أن النبى ﷺ رد نكاح بكر وثيب أنكحهما أبوهما وهما كارهتان". رواه الدارقطنى، وهو بإسناد ضعيف والصواب مرسل (دراية: ٢٢١).

بنفسها من وليها والبكر يستأمر أبوها»، أخرجه مسلم، وأجاب بعض من لا يقول بالإجبار، بأن الدلالة منه بطريق المفهوم، وفى الاحتجاج به اختلاف، وعلى تقديره فالمفهوم لا عموم له، فيحمل على من دون البلوغ، وأيضا: فقد خالفه المنطوق، فإنه قال: إن البكر تستأذن، فلو كانت تجبر لم يحتج لاستئذانها، ويحتمل أن يكون التفريق بينهما بسبب أن الثيب تخطب إلى نفسها، فتأمر وليها أن يزوجها، والبكر تخطب إلى أبيها فاحتيج إلى استئذانها، فمن أين وقع لهم أن التفرقة لأجل الإجبار وعدمه" (٢٢٢).

قوله: "عن ابن عباس" إلخ برواية مسلم. قال المؤلف: دلالته على ما دل عليه الحديث الذى قبله ظاهرة، بل هو أصرح فى الجزء الأول من الحديث الذى قبله.

قوله: "حدثنا أبو الأحوص إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن حسين بن محمد" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وفى الحديث كلام إسنادى، فصله فى "الدراية" لكنه غير مضر.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. فى آخر الباب. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. قال فى

. . . .

"الجوهر النقى" (٢:٧٦ و ٧٧): وقوله ﷺ: «ولا تنكح البكر حتى تستأذن» دليل على أن البكر البالغ لا يجبرها أبوها، ولا غيره. قال شارح "العمدة": وهو مذهب أبى حنيفة، وتمسكه بالحديث قوى، لأنه أقرب إلى العموم فى لفظ البكر، وربما يزاد على ذلك بأن يقال: الاستيذان إنما يكون فى حق من له إذن، ولا إذن للصغيرة، فلا تكون داخلة تحت الإرادة. ويختص الحديث بالبوالغ، فيكون أقرب إلى التناول. وقال ابن المنذر: ثبت أن رسول الله ﷺ قال: ولا تنكح البكر حتى تستأذن، وهو قول عام، وكل من عقد على خلاف ما شرع رسول الله ﷺ فهو باطل". لأنه الحجة على الخلق، وليس لأحد أن يستثنى من السنة إلا سنة مثلها، فلما ثبت أن أبا بكر الصديق زوج عائشة من النبى ﷺ وهى صغيرة، لا أمر لها فى نفسها، كان ذلك مستثنى منه، انتهى كلامه. وقوله ﷺ فى حديث ابن عباس: والبكر يستأذنها أبوها، صريح فى أن الأب لا يجبر البكر البالغ، ويدل عليه أيضا حديث جرير عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس، (فى رده ﷺ نكاح بكر زوجها أبوها وهى كارهته).

العموم أولى من المفهوم بلا خلاف:

فترك الشافعى منطوق هذه الأدلة، واستدل بمفهوم حديث "الثيب أحق بنفسها" وقال: هذا يدل على أن البكر بخلافها. قال ابن رشد: العموم أولى من المفهوم بلا خلاف لا سيما وفى حديث مسلم: البكر يستأمرها أبوها. وهو نص فى موضع الخلاف. وقال ابن حزم: ما نعلم لمن أجاز على البكر البالغة إنكاح أبيها لها بغير أمرها متعلقا أصلا. وذهب ابن جرير أيضا إلى أن البكر البالغة لا تجبر وأجاب[1] عن حديث: "الأيم أحق بنفسها"، بأن الأيم من لا زوج له، رجلا أو امرأة، بكرا أو ثيبا، بقوله تعالى: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم﴾ الآية، وكرر ذكر البكر بقوله: "البكر تستأذن، وإذنها صماتها"، للفرق بين الإذنين، ومن أول الأيم بالثيب أخطأ فى تأويله، وخالف سلف الأمة وخلفها بإجازتهم لوالد الصغيرة تزويجها بكرا كانت أو ثيبا من غير خلاف اهـ، وحمل المؤامرة على استطابة النفس خروج عن الظاهر من غير دليل، ولو ساغ هذا التأويل لساغ فى قوله ﷺ فى الصحيح: "لا تنكح الثيب حتى تستأمر".

قال البيهقى: وروينا عن الشعبى: لا يجبر إلا الوالد. قلت: لم يذكر سنده، وقد صح عن

---

(١) باب عن إستدلال الإمام الشافعى رحمه الله بمفهومه. ظ

. . . .

الشعبي خلاف ذلك. قال ابن أبي شيبة: حدثنا عبدة بن سليمان، عن عاصم، عن الشعبي، قال: يستأمر الرجل ابنته في النكاح البكر والثيب. ثم ذكر البيهقي رده ﷺ نكاح بكر زوجها أبوها فأبت من حديث جرير بن حازم عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس، ثم قال: أخطأ فيه جرير، والمحفوظ عن عكرمة مرسلا.

قلت: جرير ابن حازم ثقة جليل، وقد زاد الرفع، فلا يضره إرسال من أرسله، كيف؟ وقد تابعه الثوري، وزيد بن حبان، فروياه عن أيوب كذلك مرفوعا، قاله الدارقطني وابن القطان. وأخرج رواية زيد كذلك النسائي وابن ماجة في سننهما من حديث معتمر ابن سليمان عن الباب، والرواية التي ذكرها البيهقي بعد هذا تشهد لهذه الرواية بالصحة، قال البيهقي: وروى من وجه آخر عن عكرمة موصولا، وهو أيضا خطأ، وفي سنده عبد الملك الذماري، قال الدارقطني: أنه ليس بالقوي، وأنه وهم فيه، والصواب مرسل. قلت: هذه كما تقدم زيادة من الذماري، وهو أخرج له الحاكم في "المستدرك"، وذكره ابن حبان في "الثقات"، وذكر صاحب الكمال عن عمر بن علي الصوفي، أنه ثقة، ثم قال البيهقي: وإن صح فكأنه كان وضعها في غير كفؤ فخيرها عليه السلام، وعلى ذلك حمل حديث عبد الله ابن بريدة، عن عائشة قلت: إذا نقل الحكم مع سببه فالظاهر تعلقه به، وتعلقه بغيره محتاج إلى دليل.

وقد نقل الحكم وهو التخيير، وذكر السبب وهو كراهية (البكر) والثيب، ولم يذكر سبب آخر، ثم قال البيهقي: مرسل، ابن بريدة لم يسمع من عائشة، قلت: قد ذكر مسلم في مقدمة كتابه أن إمكان اللقاء والسماع يكفي للاتصال اتفاقا، ولا شك في إمكان سماع ابن بريدة من عائشة، لأنه ولد سنة خمس عشرة، وسمع جماعة من الصحابة. فروايته عنها محمولة على الاتصال، على أن صاحب الكمال صرح بسماعه منها، وفي قولها: أجزت ما صنع (أبي) دليل على أن النكاح يقف على الإجازة خلافا للبيهقي وأصحابه، وسيذكره البيهقي بعد، في باب النكاح لا يقف على الإجازة" اهـ. ملخصا بتقديم وتأخير يسير (٢:٧٨).

قلت: وحديث عبد الله بن بريدة عن عائشة أخرجه النسائي بلفظ: "جاءت فتاة إلى النبي ﷺ، فقالت: يا رسول الله! إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي من خسيسته، قال: فجعل الأمر إليها. فقالت: إني قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء". وأخرجه ابن ماجة من وجه آخر. فقال: عن ابن بريدة، عن أبيه قال: "جاءت فتاة"

. . . .

إلخ، سواء كذا فى "نصب الراية" (٢:١٦). وهذا لاختلاف لا يضر، لإمكان أن يكون ابن بريدة سمعه من أبيه مرة، ومن عائشة أخرى، غير أن من قال: ابن بريدة عن أبيه. فقد سلك الجادة، ومن قال عن عائشة، فقد حفظ، وقد ثبت سماعه عن عائشة بقول صاحب الكمال فهو الراجح، ولذا أودعه النسائى فى مجتباه الذى هو عنده صحيح، والله أعلم. ولنا حديث آخر أخرجه الدارقطنى عن الوليد بن مسلم قال: قال ابن أبى ذئب: أخبرنى نافع عن ابن عمر: أن رجلا زوج ابنته بكرا فكرهت ذلك، فرد النبى ﷺ نكاحها (٢:٣٠٨). قال الحافظ فى الدراية: رواته ثقات، لكن قيل: لم يسمعه ابن أبى ذئب عن نافع وهو مردود فقد صرح بالإخبار فى رواية الدارقطنى. اهـ(٢٢٢).

وأما الأحاديث المعارضة للأحاديث التى ذكرناها فنسوقها مع الجواب عنها. فمنها ما فى "الدراية": "وأخرج أصحاب السنن أيضا إلا النسائى عن عائشة مرفوعا: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، الحديث حسنه الترمذى وصححه ابن حبان" (٢٢٠). فالجواب عنه أنه عام مخصوص البعض للأحاديث التى ذكرت فى الباب، فهذا الحديث محمول على نكاح الصغيرة والأمة، أو هو محمول على نفى الكمال، لئلا لا تنسب إلى الوقاحة. قد ورد فى تزويج العبد بغير إذن مولاه نحو ذلك، ففى "الدراية": حديث: أيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر. الترمذى من حديث جابر وصححه، وكذا الحاكم (٢٢٣). ويؤيد أن الحديث ليس على ظاهر معناه فعل عائشة رضى الله عنها بخلافه. وهو ما فى "الدراية": أن عائشة زوجت حفصة بنت عبد الرحمن أخيها عن المنذر ابن الزبير وعبد الرحمن غائب، فلما قدم غضب، ثم أجاز ذلك، أخرجه مالك بأسناد صحيح (٢٢٠).

ومنها ما فى الزيلعى عن "مستدرك الحاكم" مرفوعا: «لا نكاح إلا بولى» اهـ. وفيه: أيضا قال الحاكم: وهذا الحديث لم يكن للشيخين إخلاء الصحيحين منه إلخ (٢:١١). والجواب عنه ما مر عن الحديث الأول.

ومنها ما فى الزيلعى عن أبى هريرة مرفوعا: "لا يزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هى التى تزوج نفسها". أخرجه الدارقطنى وابن خزيمة (أى فى "صحيحه"). وفى الزيلعى: فى هذا الحديث كلام غير مضر (٢:١٣).

والجواب ما مر فى الذى قبله فافهم وحقق. وأيضا: فقد قلنا ببطلان النكاح بدون الولى فى بعض الصور، وإن كان المتزوجة بالغة أو ثيبة، كما إذا نكحت بغير كفوء ولم يرض به الولى.

. . . .

فالمعنى أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل فى بعض الأحوال، فإن الغالب أن الولى لا يمنع نكاحها إلا من غير كفوء لها، قال الجصاص: وقد روى فى بعض الألفاظ: "أيما امرأة تزوجت بغير إذن مواليها". وهذا عندنا على الأمة تزوج نفسها بغير إذن مولاها، وأيضا: فإن عائشة رضى الله عنها، والزهرى، خالفا هذا الحديث، وهما راوياه، أما خلاف عائشة رضى الله عنها فقد تقدم فى تزويجها حفصة بنت عبد الرحمن، وما أوله به البيهقى: أنها مهدت تزويجها، ثم تولى عقد النكاح غيرها، فأضيف التزويج إليها، وأيده بما أسنده عن عبد الرحمن ابن القاسم قال: "كانت عائشة تخطب إليها المرأة من أهلها فتشهد، فإذا بقيت عقدة النكاح قالت لبعض أهلها: زوج فإن المرأة لا تلى عقدة النكاح". كذا فى الدراية (٢٢٠). ففيه أنه لا يدل على أنها كانت تقول بفساد نكاح البالغة بغير إذن وليها، بل غاية ما فيه أنها كانت لا ترى للمرأة أن تتلفظ بإيجاب النكاح أو قبوله، لما جبل الله النساء على الحياء، فكانت تقول لبعض أهلها: زوج، ولا دليل فيه على أن بعض أهلها هذا كان يكون وليا للمخطوبة، ولو سلم دل على أن الولى الأقرب إذا غاب تنتقل الولاية إلى الولى الأبعد. والصحيح عند الشافعية خلافه، قاله فى "الجوهر النقى" (٢: ٧٦).

وأما خلاف الزهرى فذكره ابن عبد البر، قال: "كان الزهرى يقول: إذا تزوجت المرأة بغير إذن وليها جاز، وهو قول الشعبى، وأبى حنيفة، وزفر" اهـ من "الجوهر النقى" (١: ٧٥). ومخالفة الراوى لمرويه قدح فيه عندنا، وفيه قدح آخر، وهو أن حديث: «أيما امرأة تزوجت بغير إذن وليها فنكاحها باطل"، إنما هو من حديث سليمان بن موسى، وابن لهيعة، وحجاج بن أرطاة، عن الزهرى، وقد ذكر ابن جريج أنه سأل عنه الزهرى فلم يعرفه. رواه الطحاوى عن شيخه ابن أبى عمران: أنا يحيى بن معين عن ابن علية عن ابن جريج بذلك اهـ (٢: ٥). وتعقبه البيهقى بأنه لم يذكر هذا عن ابن جريج غير ابن علية، وليس هذا بشىء، فأيش يلزم من انفراد ابن علية بهذا؟ وقد كان من الأئمة الحفاظ، قال ابن حنبل: "إليه المنتهى فى التثبت بالبصرة". وقال شعبة: "ابن علية سيد المحدثين". على أنه لم ينفرد بذلك، بل تابعه عليه بشر بن المفضل، قال ابن عدى فى "الكامل": قال الشاذكونى: "ثنا بشر بن المفضل عن ابن جريج أنه سأل الزهرى فلم يعرفه". وذكر صاحب "الكمال" بسنده عن أبى داود السجستانى، قال: "ما أحد من المحدثين إلا قد أخطأ إلا ابن علية، وبشر بن المفضل"، كذا فى "الجوهر النقى"، وتأيد قول ابن علية وبشر هذا بمذهب الزهرى، فلو أنه كان يعرف الحديث لما خالفه.

باب الثيب لا بد من رضاها بالقول

٣١٤١- عن عدى الكندى قال: قال رسول الله ﷺ: «الثيب تعرب عن نفسها والبكر رضاها صمتها». رواه ابن ماجه (ص١٣٦). وعزاه فى "الجامع الصغير" (١٢٤:١) إلى ابن ماجه، والإمام أحمد، ثم صححه.

وأما حديث الحاكم عن أبى بردة عن أبيه مرفوعا: «لا نكاح إلا بولى». فيحتمل أن يكون المراد بالولى هو الذى إليه ولاية البضع من والد الصغيرة أو مولى الأمة، أو بالغة حرة لنفسها، فيكون ذلك على أنه ليس لأحد أن يعقد نكاحا على بضع إلا ولى ذلك البضع. وهذا جائز فى اللغة قال الله تعالى: ﴿فليملل وليّه بالعدل﴾. فقال قوم: ولى الحق هو الذى له الحق، فإذا كان من له الحق يسمى وليا، كان من له البضع أيضا يسمى وليا له، قاله الطحاوى (٦:٢).

وأما حديث أبى هريرة مرفوعا: «لا يزوج المرأة نفسها» فمحمول على وجه الكراهة، لحضور المرأة مجلس الأملاك، لأن إعلان النكاح مأمور به. ولذلك يجمع له الناس، فكره للمرأة حضور ذلك المجمع (صونا لحيائها). قاله الجصاص فى أحكام القرآن له (٤٠٣:١): وقوله: "إن الزانية هى التى تزوج نفسها"، كونه من قول أبى هريرة موقوفا عليه لا مرفوعا أشبه، فإن عبد السلام بن حرب رواه موقوفا وميزه، قال البيهقى: يشبه أن يكون عبد السلام حفظه، فإنه ميز المرفوع من الموقوف، كذا فى "التعليق المغنى على الدارقطنى" (٣٨٤:٢).

ولنا أيضا ما رواه البيهقى من وجوه: "أن عليا أجاز نكاح امرأة زوجها أمها برضاها". ثم قال: "مداره على أبى قيس الأودى، وهو مختلف فى عدالته". قلت: احتج به البخارى وصحح الترمذى حديثه وذكره ابن حبان فى الثقات، ولا أعلم أحدا من أهل هذا الشان قال فيه: إنه مختلف فى عدالته غير البيهقى، وقد جاء ذلك من وجه آخر، قال ابن أبى شيبة: ثنا ابن فضيل عن أبيه عن الحكم، قال: "كان على إذا رفع إليه رجل تزوج امرأة بغير ولى، فدخل بها أمضاه"، فقد روى من وجوه يشد بعضها بعضا، كذا فى "الجوهر النقى" (٧٥:٢).

باب الثيب لا بد من رضاها بالقول

قوله: "عن عدى" إلخ. قال المؤلف: فى "تهذيب التهذيب" ما حاصله: أن الراوى عن عدى هذا وهو ابنه عدى بن عدى، قال أبو حاتم: "روى عن أبيه مرسلا، لم يسمع عن أبيه، يدخل بينهما العرس بن عميرة" (١٦٨:٧). فثبت بهذا أن الحديث مرسل ولا يتصل.

باب أن النكاح إلى العصبات وأن المرأة قد تستحق ولاية الإنكاح

٣١٤٢- قال عمر بن الخطاب: "إذا كان العصبة أحدهم أقرب بأم فهو أحق". رواه الإمام محمد في "كتاب الحجج" (٢٩٣).

٣١٤٣- عن عائشة رضي الله عنها قالت: كانت عندي جارية من الأنصار زوجتها، فقال رسول الله ﷺ: يا عائشة رضي الله عنها! ألا تغنين[١] فإن هذا الحي من

والجواب عنه أن العرس بن عميرة صحابي، روى عن النبي ﷺ كما في "تهذيب التهذيب" (١٧٥:٧) فهذا مرسل صحابي وهم كلهم عدول. ومثل هذا المرسل مقبول عند غيرنا أيضا، ولا يقدح ذلك في الاتصال، فالحديث متصل صحيح، كما مشى عليه في "الجامع الصغير"، فافهم. ولله الحمد على أن مقصود الباب يستنبط من أحاديث الباب الذي قبل هذا، ودلالته على الباب ظاهرة.

باب أن النكاح إلى العصبات وأن المرأة قد تستحق ولاية الإنكاح

قوله: "قال عمر رضي الله عنه" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب من حيث أن العصبات قدمت في ولاية الإنكاح، ثم أثبت حق الإنكاح للأم، فقد ثبت أن ولاية النكاح مستحقة للعصبات، وقد تكون للمرأة أيضا. ونقل صاحب "الهداية" حديث النكاح إلى العصبات، وقال العيني في "شرحه": ذكر هذا الحديث شمس الأئمة السرخسي، وسبط ابن الجوزي، ولم يخرجه أحد من الجماعة، ولا يثبت مع أن الأئمة الأربعة اتفقوا على العمل به في حق البالغة اهـ (٩٢:٢).

قلت: إن شمس الأئمة ليس من أهل الحديث، وسبط ابن الجوزي لا يعتمد عليه، وقد ذكر ترجمته في "ميزان الاعتدال" (٣:٣). وقد أطال في ذمه شيخ الإسلام ابن تيمية في "منهاج السنة" (١٣٣:٣ المصري). فالحديث لا يثبت كما قال العلامة العيني، والأثر المعلق المذكور في المتن محتج به، حيث استدل به المجتهد في غير هذه المسألة.

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال المؤلف: قد أنكحت عائشة جارية، وقرر ذلك رسول

(١) في حاشية "المشكاة": قال التوربشتي: تغني وغنى بمعنى، وكلا الفعلين فيه جائز، ويحتمل على لفظ الغيبة بجماعة النساء، المراد منه من يتغانى ذلك من الإماء والسفلة. فإن الحرائر من نساء العرب يستنكفن من ذلك لا سيما في الإسلام، وأن يكون على خطاب الحضور لهن، ويكون من إضافة الفعل إلى الآمر به والإذن فيه، ولا يحسن فيه تفريد الخطاب ههنا، إذ قد جل منصب الطيبات الصديقات عن مغاناة ذلك بأنفسهن اهـ. فينضبط على الأول من التفعل، وعلى الثاني من التفعيل - لمعات.

الأنصار يحبون الغناء. رواه ابن حبان في "صحيحه" (مشكاة نظامى دهلى ٢: ٢٣٠).

الله ﷺ؛ فثبت أن المرأة لها حق الإنكاح، ويعارضه ما في "نيل الأوطار" (٧: ٢٥): عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تزوج المرأة المرأة، ولا تزوج المرأة نفسها" الحديث. رواه ابن ماجة، والدارقطني. وأخرجه أيضا البيهقي. قال ابن كثير: "الصحيح وقفه على أبي هريرة". وقال الحافظ: "رجاله ثقات" اهـ.

قلت: وقد عرف أن زيادة الثقة مقبولة، فالحديث مرفوع، والجواب عن المعارضة أن هذا الحديث محمول على الصورة التي يكون فيها عصبة من الرجال موجودا، وهو مقدم على المرأة، فلا ولاية للمرأة في هذه الحالة، وأما عدم استحقاق المرأة مطلقا فلا فإن الأثر والحديث اللذين قد ذكرا في المتن يثبتان ذلك، فافهم. قلت: وقد أخرج البيهقي من وجوه أن عليا أجاز نكاح امرأة زوجتها أمها برضاها، كما مر في الباب الذي هو قبل هذا الباب بباب، وقال الجصاص في "أحكام القرآن" له: "وقد دلت هذه الآية "فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف" على جواز النكاح إذا عقدت على نفسها.

أحدها: إضافة العقد إليها من غير شرط إذن الولي، والثاني: نهيه عن العضل إذا تراضى الزوجان، ونظير هذه الآية في جواز النكاح بمباشرة النساء إياه قوله تعالى: ﴿فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا﴾. أضاف عقد النكاح إليها، ونسب التراجع إليهما. ومن جهة السنة حديث ابن عباس: حدثنا محمد بن بكر، حدثنا أبو داود حدثنا الحسن بن علي حدثنا عبد الرزاق حدثنا معمر عن صالح بن كيسان عن نافع بن جبير بن مطعم، عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ قال: «ليس للولي مع الثيب أمر» (وهذا سند صحيح). فقوله: ليس للولي مع الثيب أمر يسقط اعتبار الولي في العقد. وقوله: الأيم أحق بنفسها من وليها يمنع أن يكون له حق في منعها العقد على نفسها (٢: ٤٠٠ و ٤٠١). فدل ذلك كله على أن للمرأة مباشرة النكاح بنفسها. وإذا كان كذلك ثبت له حق الولاية على غيرها أيضا. قال الجصاص: وحديث: «لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها»، محمول عندنا على وجه الكراهة، لحضور المرأة مجلس الأملاك. وقد ذكر أن قوله: الزانية هي التي تنكح نفسها، من قول أبي هريرة. فقد روى من وجه آخر، وذكر فيه أن أبا هريرة قال: كان يقال: الزانية هي التي تنكح نفسها. وعلى أن هذا اللفظ خطأ بإجماع المسلمين، لأن تزويجها نفسها ليس بزنا عند أحد من المسلمين، ولفظ الوطئ غير

باب أن السلطان ولى من لا ولى له

٣١٤٤- عن عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ قال: «أيما امرأة نكحت إلى أن قال: فإن اشتجروا فالسلطان ولى من ولى له». رواه الخمسة إلا النسائى وابن حبان، وصححاه، (نيل الأوطار ٦:٢٥).

فصل فى الكفاءة

باب مراعاة الكفاءة وجواز النكاح فى غيرها

٣١٤٥- عن عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «تخيروا

مذكور فيه وإن حمل على أنها زوجت نفسها، ووطئها الزوج، فهذا أيضا لا خلاف فيه أنه ليس بزنا، لأن من لا يجيزه إنما يجعله نكاحا فاسدا يوجب المهر والعدة. ويثبت به النسب إذا وطئ، وقد استقصينا الكلام فى "شرح الطحاوى" (١:٤٠٣). وإذا كان الكلام مصروفا عن الحقيقة إجماعا لم يستقم الاستدلال به على فساد النكاح، بل غاية ما يثبت به كراهة حضور المرأة مجلس الأملاك. وأن تتولى أمر النكاح بنفسها، لكونه دالا على قلة حياءها ووقاحتها، والوقاحة من مقدمات الزنا، كما لا يخفى، ولا يدل على نفى ولايتها على نفسها، وعلى نفس غيرها، سواء وكلت أحدا من الرجال وهو الأولى، أو لم توكل، فافهم.

باب أن السلطان ولى من لا ولى له

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال الموفق فى "المغنى": "لا نعلم خلافا بين أهل العلم فى أن للسلطان ولاية تزويج المرأة عند عدم أوليائها، أو عضلهم، وبه يقول مالك وإسحاق والشافعى وأبو عبيد وأصحاب الرأى، والأصل فيه قول النبى ﷺ: فالسلطان ولى من لا ولى له. وروى أبو داود بإسناده عن أم حبيبة أن النجاشى زوجها رسول الله ﷺ وكانت عنده. (قلت: كان النجاشى وكيل رسول الله ﷺ، وزوجها رسول الله ﷺ وكيلها، وهو خالد بن سعيد بن العاص، فقد أخرج الحاكم فى "المستدرك" أن النجاشى قال لها: وكلى من يزوجك، فأرسلت إلى خالد بن سعيد بن العاص فوكلته ٤:٢١). ولأن للسلطان ولاية عامة، بدليل أنه يلى المال، ويحفظ الضوال، فكانت له الولاية فى النكاح كالأب" اهـ (٧:٣٥١).

باب مراعاة الكفاءة وجواز النكاح فى غيرها

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال المؤلف: وفى الزيلعى: واستدل ابن الجوزى فى التحقيق على

لنطفكم، وأنكحوا الأكفاء، وأنكحوا إليهم». رواه ابن ماجه (١٤٢). وفى "فتح البارى" (٩:١٠٧): أخرجه ابن ماجه، وصححه الحاكم، وأخرجه أبو نعيم من حديث عمر أيضا، وفى إسناده مقال، ويقوى أحد الإسنادين بالآخر اهـ. قلت: والجملة الأولى ذكرها فى "كنز العمال" (٨:٣٤٤) وعزاه إلى تمام، والضياء المقدسى عن أنس مرفوعا، وإسناد الحافظ الضياء صحيح على قاعدة المتقى فى كنز العمال، وعزاه العلامة السيوطى فى "الجامع الصغير" (١:١١٢) إلى مستدرك الحاكم، وسنن البيهقى وسنن ابن ماجه، ثم صححه بالرمز إلا أن فيه: "فانكحوا الأكفاء" موضع "وانكحوا الأكفاء".

٣١٤٦– عن على رضى الله عنه رفعه: «ثلاث لاتؤخر، الصلاة إذا آنت، والجنازة إذا حضرت، والأيم إذا وجدت لها كفوا». أخرجه الترمذى والحاكم بإسناد ضعيف (دراية ٢:٢٢). قلت حسنه السيوطى فى "الجامع الصغير" (١:١١٨) بالرمز وصححه الحاكم والذهبى كلاهما كما فى المستدرك(٢:١٦٢). والاختلاف غير مضر كما مر غير مرة.

اشتراطها، بحديث عائشة رضى الله عنه أنه عليه السلام قال: تخيروا لنطفكم، وانكحوا الأكفاء. وهذا روى من حديث عائشة ومن حديث أنس، ومن حديث عمر بن الخطاب، من طريق عديدة كلها ضعيفة (٢:١٨).

قلت: وفى سند ابن ماجة الحارث بن عمران الجعفرى المدنى قد ضعفوه، ونسبه ابن حبان إلى الوضع، وقال أبو حاتم فى حديثه هذا: "لا أصل له"، كما فى "تهذيب التهذيب" (٢:١٥٢). وفى المقاصد الحسنة بعد نقل الحديث وعزوه إلى ابن ماجة، والدارقطنى، ما نصه: "ومداره على أناس ضعفاء، رووه عن هشام أمثلهم صالح بن موسى الطلحى، والحارث بن عمران الجعفرى، وهو (أى الحديث) حسن" إلخ (٧٤) فحاصل هذا الكلام، أن سند الحديث مختلف فيه، جعله بعضهم صحيحا، وبعضهم حسنا. وقد مر غير مرة أن الاختلاف غير مضر، ونقل الحديث فى الدراية، ولم يتكلم عليه وسكت عنه ابن الجوزى كما ترى مع تشدده ودلالته على استحباب رعاية الكفاءة ظاهرة، والصارف بصيغة الأمر عن الوجوب ما نذكره من جواز النكاح إلى غير الكفوء.

قوله: "عن على" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

٣١٤٧- سفيان وإسرائيل عن أبى إسحاق عن أبى ليلى الكندى قال: قال سلمان: لا نؤمكم ولا ننكح نسائكم. أخرجه ابن أبى حاتم فى العلل (١: ٤٠٦). وقال: ورواه شعبة عن أوس بن ضمعج عن سلمان، ثم حكى عن أبيه وأبى زرعة قالا: حديث الثورى أصح وقال ابن تيمية فى اقتضاء الصراط المستقيم (٧٦): هذا إسناد جيد.

٣١٤٨- عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: "جاءت فتاة إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن أبى زوجنى ابن أخيه ليرفع بى خسيسة، قال: فجعل الأمر إليها، فقالت:

قوله: "سفيان وإسرائيل إلخ" قلت: فيه دلالة على أن العجمى ليس بكفوء للعربية وهو شاهد قوى لما رواه الحاكم: حدثنا الأصم ثنا الصنعانى ثنا شجاع بن الوليد ثنا بعض إخواننا عن ابن جريج عن عبد الله بن أبى مليكة عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «العرب بعضهم أكفاء لبعض، والموالى بعضهم أكفاء لبعض إلا حائك أو حجام». قال صاحب "التنقيح": "هذا منقطع، إذ لم يسم شجاع بن الوليد بعض أصحابه" انتهى. كذا فى "نصب الراية" (٢: ١٨).

قلت: والانقطاع فى القرون الفاضلة لا يضرنا، لا سيما وله شواهد ذكرها الزيلعى بالبسط. وقال ابن تيمية فى "اقتضاء الصراط المستقيم": "روى أبو بكر البزار وذكر سنده عن أوس بن ضمعج قال: قال سلمان: نفضلكم يا معشر العرب! لتفضيل رسول الله ﷺ إياكم، لا ننكح نساءكم، ولا نؤمكم فى الصلاة، ثم قال: وهذا إسناد جيد، وتمام الحديث قد روى عن سلمان من غير هذا الوجه. رواه الثورى عن أبى إسحاق عن أبى ليلى الكندى عن سلمان الفارسى أنه قال: فضلتمونا يا معاشر العرب باثنين، لا نؤمكم، ولا ننكح نساءكم. رواه محمد بن أبى عمر العدنى وسعيد فى سننه، وغيرهما.

وهذا مما احتج به أكثر الفقهاء الذين جعلوا العربية من الكفاءة بالنسبة إلى العجمى، واحتج به أحمد فى إحدى الروايتين على أن الكفاءة ليست حقا لواحد معين، بل هى من الحقوق المطلقة فى النكاح، حتى أنه يفرق بينهما عند عدمها، واحتج أصحاب الشافعى وأحمد بهذا على أن الشرف مما يستحق به التقديم فى الصلاة" اهـ (٧٦). قلت: وفى حديث ابن عمر بطريق الحاكم دلالته على اعتبار الحرية والحرفة فى الكفاءة أيضا والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من حيث أنه ﷺ خيرها بعد

قد أجزت ما صنع أبى، ولكن أردت أن أعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شىء". رواه ابن ماجه ورجاله رجال الصحيح (نيل الأوطار٣٥).

٣١٤٩- عن أبى هريرة مرفوعا: «يا بنى بياضة أنكحوا أبا هند، وأنكحوا عليه، قال: وكان حجاما». رواه أبو داود والحاكم، وإسناده حسن (التلخيص الحبير ٢٩٩:٢). وفى التعليق المغنى: بسند جيد، وكذا فى "بلوغ المرام".

٣١٥٠- عن الزهرى قال: «أمر رسول الله ﷺ بنى بياضة أن يزوجوا أبا هند امرأة منهم فقالوا: نزوج بناتنا موالينا. فأنزل الله عز وجل: ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا﴾ الآية. قال الزهرى: "نزلت فى أبى هند خاصة". رواه أبو داود فى "مراسيله"، وسكت عنه.

٣١٥١- عن الحكم بن عيينة: "أن النبى ﷺ أرسل بلالا إلى أهل بيت من الأنصار يخطب إليهم، فقالوا: عبد حبشى، قال بلال: لولا أن النبى ﷺ أمر لى أن آتيكم لما آتيتكم. فقالوا: النبى ﷺ أمرك؟ قال: نعم! قالوا: قد ملكت، فجاء النبى ﷺ فأخبره، فأدخلت على النبى ﷺ قطعة من ذهب فأعطاه إياها، فقال: سق هذا إلى امرأتك، وقال لأصحابه: اجمعوا إلى أخيكم فى وليمته"، رواه أبو داود فى "مراسيله" (ص٢٢)، وسكت عنه.

النكاح، وظاهر السياق أنه كان لعدم الكفوء، لقوله: "ليرفع بى" إلخ. فثبت أن مراعاة الكفوء أمر معتمد عليه، وحق الكفوء للنساء ولأوليائها كليهما ثابت، وفصله فى رد المحتار مما نصه عن الظهيرية: "لو انتسب الزوج لها نسبا غير نسبه، فإن ظهر دونه وهو ليس بكفوء فحق الفسخ ثابت للكل، وإن كان كفوءا فحق الفسخ لها دون الأولياء (٢: ٥٢٠). فثبت أن حق الكفاءة ثابت للمرأة ولأوليائها كليهما.

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. دلالته على الجزء الثانى من الباب من حيث أنه ﷺ أمر بنكاح الحرة من العبد المعتق، والأمر فى الحديث ليس للإيجاب بل هو للاستحباب كما هو ظاهر.

قوله: "عن الزهرى" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الثانى كدلالة الذى قبله.

قوله: "عن الحكم" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

باب أن للولى أن يزوج مولاته من نفسه وأن الواحد يتولى طرفى النكاح

٣١٥٢- "خطب المغيرة بن شعبة امرأة هو أولى الناس بها، فأمر رجلا فزوجه" رواه البخارى (٢: ٧٧٠).

٣١٥٣- عن عائشة رضى الله عنها: ﴿ويستفتونك فى النساء. قل الله يفتيكم فيهن﴾ إلى قوله: ﴿وترغبون أن تنكحوهن﴾. قالت عائشة رضى الله عنها: هو الرجل تكون عنده اليتيمة هو وليها ووارثها، فأشركته فى ماله حتى فى العذق، فيرغب أن ينكحها ويكره أن يزوجها رجلا فيشركه فى ماله بما شركته. فيعضلها، فنزلت هذه الآية". رواه البخارى (٢: ٦٦١).

٣١٥٤- قال عبد الرحمن بن عوف لأم حكيم بنت قارظ: "أ تجعلين أمرك إلى؟ قالت: نعم! فقال: قد تزوجتك" رواه البخارى (٢: ٧٧٠).

٣١٥٥- عن عقبة بن عامر رضى الله عنه: أنه عليه السلام قال لرجل: «أ ترضى أن أزوجك فلانة؟ قال: نعم! وقال للمرأة: أ ترضين أن أزوجك فلانا؟ قالت: نعم! فزوج أحدهما صاحبه». الحديث. رواه أبو داود بسند صحيح وأخرجه أيضا ابن حبان فى صحيحه، والحاكم فى مستدركه وقال: "صحيح على شرط الشيخين" (الجوهر النقى ٢: ٨١).

باب أن للولى أن يزوج مولاته من نفسه وإن الواحد يتولى طرفى النكاح

قوله: "خطب" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال المؤلف: فى "فتح البارى": "وبه احتج محمد بن الحسن على الجواز، لأن الله لما عاتب الأولياء فى تزويج من كانت من أهل المال والجمال بدون سنتها من الصداق وعاتبهم على ترك تزويج من كانت قليلة المال والجمال، دل على أن الولى يصح منه تزويجها من نفسه، إذ لا يعاتب أحد على ترك ما هو حرام عليه، ودل ذلك أيضا على أنه يتزوجها ولو كانت صغيرة لأنه أمر أن يقسط لها فى الصداق ولو كانت بالغة، لما منع أن يتزوجها بما تراضيا عليه، فعلم أن المراد من لا أمر لها فى نفسها" (٩: ١٦٣).

قوله: قال "عبد الرحمن" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

قوله: "عن عقبة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة. ودل على هذا

أبواب المهر

باب لا مهر أقل من عشرة دراهم

٣١٥٦- حدثنا عمرو بن عبد الله الأودى حدثنا وكيع عن عباد بن منصور قال: حدثنا القاسم بن محمد قال: سمعت جابرا رضى الله عنه يقول قال: سمعت رسول الله

أيضا ما أخرجه الطحاوى فى مشكل الحديث بسنده، "أن عليا أتى برجل، فقالوا: وجدناه فى خربة مراد ومعه جارية مخضب قميصها بالدم، فقال له: ويحك ما هذا الذى صنعت؟ قال: أصلح الله أمير المؤمنين، كانت بنت عمي ويتيمة فى حجرى، وهى غنية فى المال، وأنا رجل قد كبرت، وليس لى مال، فخشيت إن هى أدركت ما يدرك النساء أن ترغب عنى، فتزوجتها، قال: وهى تبكى، فقال: أ تزوجتيه؟ فقائل من القوم عنده يقول لها: قولى: نعم! وقائل يقول لها: قولى: لا، فقالت: نعم تزوجته، فقال: خذ بيد امرأتك". كذا فى "الجوهر النقى" (٢:٨٩).

باب لا مهر أقل من عشرة دراهم

قوله: "حدثنا عمرو" إلخ. قال المؤلف: ذكر صاحب "فتح القدير" هذا الإسناد بقوله: "ثم أوجدنا بعض أصحابنا صورة السند عن الحافظ قاضى القضاة العسقلانى الشهير بابن حجر (وهو الإمام العلام الحافظ الشهير نور الله مرقده). قال ابن أبى حاتم: حدثنا عمرو بن عبد الله" إلخ. فإن قلت: هذا البعض مجهول، فكيف يحتج بالمجهول على المطلوب؟ قلت: لنا عنه جوابان - فالأول منهما أن الشيخ ابن الهمام مجتهد مقيد، واحتجاج المجتهد بحديث تثبيت له لا سيما إذا ظهر مخرجه أيضا، والثانى أنه محفوف بالقرائن الدالة على الأمن من الكذب. فإن النقل من كتاب أحمد من المشهورين كاذبا به بعيد جدا لا سيما عند عالم فاضل مجتهد منقد، فإن كثيرا من العلماء يقدرون على تتبع الكتاب، فلو كذب ذلك الناقل لافتضح على روس الناس، فاجتراؤه عليه أبعد. وأيضا: فقد أخرج الدارقطنى مثله عن جابر رضى الله عنه وعن على رضى الله عنه من قولهما من طرق بعضها ضعيف، وبعضها حسن لا سيما إذا انضم بعضها إلى بعض. وليس هذا الحديث مرويا على طريق الرواية الحديثية من ابن الهمام إلى النبى ﷺ متصلا، بل هو نقل من كتاب ابن أبى حاتم، كما هو الظاهر. فلا يضره جهالة الصاحب، فإن الاعتماد إذن على اللباب. قلت: وأخرج الدارقطنى بطريق داود الأودى عن الشعبى قال: قال على: لا يكون مهرا أقل من عشرة

ﷺ يقول: «ولا مهر أقل من عشرة». من الحديث الطويل رواه ابن أبى حاتم، قال

دراهم (٢: ٣٩٢). وأعله بعضهم بداود الأودى وضعفوه. ولكن روى عنه شعبة وسفيان، وشعبة لا يروى إلا عن ثقة. وقال ابن عدى: "لم أر له حديثا منكرا جاوز الحد إذا روى عنه ثقة". (وههنا كذلك فقد روى عنه ذلك ثقتان، عند الدارقطنى كما سنبينه) وإن كان ليس بقوى فى الحديث، فإنه يكتب حديثه ويقبل إذا روى عنه ثقة". وقال العجلى: "يكتب حديثه، وليس بالقوى". وقال الساجى: "صدوق بهم" اهـ من "تهذيب التهذيب" (٣: ٢٠٥).

قلت: قد روى هذا الأثر عن داود الأودى عبيد الله بن موسى وهو رجال من الجماعة وثقه غير واحد كما فى "التهذيب" (٦: ٥٠ و٥١). ومحمد بن ربيعة وهو من رجال البخارى فى "الأدب"، وأصحاب "السنن" كما فيه أيضا (٩: ١٦٢) وثقه ابن معين وأبو داود وأبو حاتم والدارقطنى وغيرهم، فداود الأودى حسن الحديث وإن كان ليس بالقوى فالأثر حسن. وأما ما أخرجه الدارقطنى عن عكرمة عن ابن عباس عن على قال: "لا مهر أقل من خمسة دراهم". ففيه الحسن بن دينار وهو ضعيف بالاتفاق، أجمع من تكلم فى الرجال على ضعفه، كما فى "التهذيب" أيضا (٢: ٢٧٦). فلا يصلح معارضا لما رواه الأودى، والشعبى عن على ليس بمنقطع، فقد ذكر الخطيب أن الشعبى سمع من على، وقد روى عنه عدة أحاديث. قاله المنذرى فى "مختصره"، وقال الحافظ فى "التهذيب": "والمشهور أن مولده كان لست سنين خلت من خلافة عمر" اهـ (٥: ٦٨). وعلى هذا فكان عند مقتل عثمان ابن ستة عشر سنة، فلا يبعد سماعه من على، فلا يصح إعلاله بالانقطاع، ولو سلم فالانقطاع لا يضرنا. قال الجصاص: قال الله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم﴾. فعقد الإباحة بشريطة إيجاب بدل البضع وهو مال، فدل على معنين: أحدهما: أن بدل البضع واجب أن يكون ما يستحق به تسليم مال.

والثانى: أن يكون المهر ما يسمى أموالا، وفى ذلك دليل على أنه لا يجوز أن يكون المهر الشيء التافه الذى لا يسمى أموالا. واختلف الفقهاء فى مقدار المهر، فروى عن على رضى الله عنه أنه قال: لا مهر أقل من عشرة دراهم (وسنده حسن كما مر) وهو قول الشعبى، وإبراهيم فى آخرين من التابعين، وقول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد والحسن بن زياد. وقال أبو سعيد الخدرى، والحسن، وسعيد بن مسيب، وعطاء: يجوز النكاح على قليل المهر وكثيره. قال أبو بكر (الجصاص): قوله تعالى: ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ يدل على أن ما لا يسمى أموالا لا يكون مهرا،

الحافظ (ابن حجر): إنه بهذا الإسناد حسن، ولا أقل منه، وحسنه البغوى كما فى شرح

وإن شرط أن يسمى أموالا، هذا مقتضى الآية وظاهرها، ومن كان له درهم أو درهمان لا يقال عنده أموال، فلم يصح أن يكون مهرا بمقتضى الظاهر، فإن قيل: ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده أموال وقد أجزتها مهرا قيل له: كذلك يقتضى الظاهر لكن أجزناها بالاتفاق، وجائز تخصيص الآية بالإجماع، وأيضا: قد روى حرام بن عثمان عن ابنى جابر عن أبيهما أن النبى ﷺ قال: لا مهر أقل من عشرة دراهم (وهو حديث حسن كما فى المتن). وقال على: لا مهر أقل من عشرة دراهم. ولا سبيل إلى معرفة هذا الضرب من المقادير التى هى حقوق الله تعالى من طريق الرأى، وإنما طريقها التوقيف أو الاتفاق. وقد احتج بعض أصحابنا لاعتبار العشرة أن البضع عضو لا تجوز استباحته إلا بمال، فأشبه القطع فى السرقة، فلما كانت اليد عضوا لا تجوز استباحته إلا بمال، وكان المقدار الذى يستباح به عشرة على أصلهم فكذلك المهر يعتبر به" اهـ (٢: ١٤٠).

ثم أيد مذهب الحنفية بدلائل عديدة من النظر والنصوص. وأجاب عن دلائل الخصوم بما لا مزيد عليه، فليراجع. ودليل عدم جواز القطع فى ما دون عشرة دراهم، ما أخرجه أحمد عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «لا قطع فيما دون عشرة دراهم» وفيه نصر بن باب ضعفه الجمهور، وقال أحمد: "ما كان به بأس". كذا فى "مجمع الزوائد". وفيه أيضا عن ابن مسعود قال: "لا تقطع اليد إلا فى دينار أو عشرة دراهم". رواه الطبرانى، والقاسم أبو عبد الرحمن ضعيف، وقد وثق. ورواه الطبرانى فى "الأوسط" عن ابن مسعود مرفوعا قال: "القطع فى دينار أو عشرة دراهم". وفيه سليمان داود الشاذكونى وهو ضعيف (٦: ٢٧٣ و٢٦٤). قلت: الشاذكونى مختلف فيه، وثقه عبدان وابن عدى، كما فى "اللسان" (٣: ٨٤–٨٥). فهذه أسانيد حسان، وإذا ثبت ذلك دل على أن عشرة دراهم ليس بالشىء التافه، بل هى من الأموال عند الشارع، حيث أمر بقطع اليد المحترمة بسرقتها أو بسرقة ما يساويها فى القيمة، فافهم. فإن مدارك أبى حنيفة وأصحابه دقيقة جدا، وأنه ينال الإيمان من الثريا، والله تعالى أعلم.

فإن قلت: إن الآية فى المهر مطلقة عن التحديد، ولا تجوز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد لا سيما إذا كان حسنا لا صحيحا على ما قالوا. قلت: إن المطلوب من تجويز المهر تعظيم البضع كما فهمه الفقهاء. ولو لا ذلك وكان المهر عوضا محضا لجاز النكاح ولم يجب مهر المثل إذا رضيا عليه، وإذا ليس فليس. فهل ترى أن يحصل بمطلق المال؟ لا أرى أنك تقول: نعم! فإذا ثبت هذا قلنا: إن الآية مجملة لا مطلقة، وتفسير الجمال يجوز عندهم بخبر الواحد.

البخارى للشيخ برهان الدين الحلبى (فتح القدير، ٢:١٨٦).

والآن نذكر ما يخالف من الأحاديث ما ذهب إليه الحنفية مع الجواب عنها، فالأول: منها ما فى البخارى (٢:٧٧٤): عن سهل بن سعد أن النبى ﷺ قال لرجل: "تزوج ولو بخاتم من حديد" اهـ. وفى بعض ألفاظه: "اذهب فاطلب ولو خاتما من حديد" فذهب وطلب ثم جاء فقال: ما وجدت شيئا ولا خاتمًا من حديد (٢:٧٧٤). والجواب عنه أولا بأنه محمول على المبالغة، لأن خاتم الحديد ليس مالا معتدا به، وقد حققنا فى تقرير حديث الباب أن المال قد شرط لتعظيم البضع، فلا يعارض هذا الحديث حديث اشتراط عشرة دراهم فى المهر، فإنه ليس محمولا على حقيقته.

وثانيا: أن الخاتم من الحديد منهى عنه، وصحح حديث النبى ابن حبان كما نقله فى "حاشية البخارى" (٢:٨٧٢). وفى "عمدة القارى": "قال ابن العربى: ذكر خاتم الحديد كان قبل النهى عنه بقوله ﷺ: إنه حلية أهل النار. فنسخ النهى جوازه، وطلبه له (٩:٤٣٣). وأيضا: فقد ورد فى حديث ابن مسعود عند الدارقطنى (٢:٣٩٤): فقال رسول الله ﷺ: «قد أنكحتكها على أن تقرأها، وتعلمها، إذ أرزقك الله تعالى عوضتها، فتزوجها الرجل على ذلك». قال الدارقطنى: تفرد به عتبة وهو متروك الحديث اهـ. قلت: ذكره ابن حبان فى الثقات وقال: "يخطئ ويخالف". كذا فى "اللسان" (٤:١٢٨). فالحديث غير ساقط من الاعتبار، وأيضا: فإن تأويل الحديث وتفسيره يصح بالقياس، فكيف لا يصح بالحديث الضعيف، وهو أولى من آراء الرجال عندنا.

والثانى: ما صححه الترمذى كما فى "النيل" (٦:٨١): عن عامر بن ربيعة: "أن امرأة من بنى فزارة تزوجت على نعلين، فقال رسول الله ﷺ: أ رضيت من نفسك ومالك بنعلين؟ قالت: نعم! فأجازه" اهـ. والجواب عنه أنه يحتمل أن تكونا بلغتا قيمة عشرة دراهم ولا يبعد، فلا ينهض الحديث للاستدلال مع هذا الاحتمال.

والثالث: ما فى البخارى: "سأل النبى ﷺ عبد الرحمن بن عوف، وتزوج امرأة من الأنصار، كم أصدقتها؟ قال: وزن نواة من ذهب" اهـ. وفى "فتح البارى": "وقع عند الطبرانى فى "الأوسط" فى آخر حديث: قال أنس رضى الله عنه: جاء وزنها ربع دينار" (٩:٢٠٠ و٢٠٢). وإسناده صحيح أو حسن على قاعدة الحافظ، فهذا يدل على أن المهر يجوز أقل من عشرة دراهم. والجواب عنه أنه إما محمول على المعجل، أو يقال: إنه مرجوح لحديث العشرة، لأن فيه زيادة، والأخذ بها متعين، فافهم.

الرابع: ما أخرجه أبو داود عن جابر رفعه ورجح وقفه: "من أعطى فى صداق امرأة ملأ

. . . .

كفيه سويقا أو تمرا فقد استحل". كذا فى "الدراية" (٢٢٣). والجواب عنه ما مر فى الجواب الذى قبل هذا.

والخامس: ما فى "النيل": أخرج مسلم من حديث ابن جريج عن أبى الزبير قال: سمعت جابرا يقول: "كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد رسول الله ﷺ". قال أبو بكر البيهقى: "وهذا وإن كان فى نكاح المتعة، ونكاح المتعة صار منسوخا، قائما نسخ منه شرط الأجل، فأما ما يجعلونه صداقا فإنه لم يرو فيه نسخ" (٦: ٨١). والجواب أن الأمر ليس كما قال الحافظ البيهقى، فإن أمر المتعة لما كان مبناه على المسامحة، فيحتمل أن يكون ما يتعلق به كذلك، بل هذا هو الظاهر، فنسخ كما نسخ الأصل، ولا أقل من الاحتمال، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فافهم.

السادس: ما فى "فتح البارى": أخرج النسائى وصححه من طريق جعفر بن سليمان، عن ثابت، عن أنس رضى الله عنه قال: "خطب أبو طلحة أم سليم، فقالت: والله ما مثلك يرد، ولكنك كافر وأنا مسلمة، ولا يحل لى أن أتزوجك، فإن تسلم فذاك مهرى، ولا أسألك غيره. فأسلم، فكان ذلك مهرها" (٩: ١٨٣). والجواب أنه كان قبل نزول قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم﴾ فافهم. فإن أبا طلحة تزوج أم سليم قبل مقدم النبى ﷺ المدينة، لما فى هذا الأثر أن إسلامه كان بتحريض أم سلمة ودعوتها، وأبو طلحة ممن شهد العقبة، فكان إسلامه قبل الهجرة، وسورة النساء مدنية اتفاقا.

السابع: ما فى البخارى فى حديث طويل، مروى عن سهل بن ساعد: فقام رجل فقال: يا رسول الله! أنكحنيها قال: هل عندك من شىء؟ قال: لا! قال: اذهب، فاطلب ولو خاتما من حديد، فذهب وطلب ثم جاء فقال: ما وجدت شيئا ولا خاتما من حديد، قال: هل معك من القرآن شىء؟ قال: معى سورة كذا وسورة كذا، قال: اذهب فقد أنكحتها بما معك من القرآن" (٩: ١٧٦، إلى ١٧٩ مع "فتح البارى"). وفى "فتح البارى" (٩: ١٧٩): وفى حديث أبى أمامة زوج النبى ﷺ رجلا من أصحابه امرأة على صورة من المفصل، جعلها مهرها وأدخلها، قال علمها". وإسناده صحيح أو حسن على قاعدة الحافظ. وفى سنن الترمذى بسند حسن عن أنس بن مالك: أن رسول الله ﷺ قال لرجل من أصحابه: «هل تزوجت يا فلان؟ قال: لا والله يا رسول الله! ولا عندى ما أتزوج، قال: أليس معك قل هو الله أحد؟ قال: بلى! قال ثلث القرآن، قال: أليس معك ﴿إذا جاء

. . . .

نصر الله والفتح﴾، قال: بلى، قال: ربع القرآن، قال: أ ليس معك ﴿قل يا أيها الكافرون﴾؟ قال: بلى! قال: ربع القرآن، قال: أليس معك إذا زلزلت الأرض؟ قال: بلى! قال: ربع القرآن قال: تزوج تزوج» (١٢٧:٢).

والجواب ما مر فى الذى قبله، وما مر من زيادة قوله فى حديث ابن مسعود: "وإذا رزقك الله فعوضها"، وهذا أصل المذهب عندنا أن المنافع الدينية لا تصلح مهرا، وقد وسع فيه المتأخرون، ففى "الدر المختار": "لكن فى النهر ينبغى أن يصح على قول المتأخرين، وفى "رد المحتار": أصله لصاحب البحر، حيث قال: وسيأتى إن شاء الله تعالى فى كتاب الإجارات أن الفتوى على جواز الاستئجار لتعليم القرآن والفقه، فينبغى أن يصح تسميته مهرا، لأن ما جاز أخذ الأجرة فى مقابلته من المنافع جاز تسميته صداقا، كما قدمنا، نقله عن "البدائع" (٥٤٧:٢).

قلت: لا تتوهم منه أن الحديث يحمل عليه عند المتأخرين، يعنى أنهم يقولون: إنه ﷺ زوج رجلا على تعليم القرآن من حيث أنه عقد إجارة فصح كونه مهرا، لأنهم لا يقولون بأخذ الأجرة على تعليم القرآن فى زمن النبى ﷺ، وتدل عليه الأحاديث التى ستأتى فى الإجارة إن شاء الله تعالى، فلا يمكن حمل الحديث عليه، وإنما تأويل الحديث عندهم ما قد ذكر.

الثامن: ما فى "كنز العمال" عن أبى سعيد (مرفوعا وبسند صحيح على قاعدة السيوطى) رواه الحاكم فى "المستدرك": "لا يضر أحدكم بقليل من ماله تزوج أم بكثير بعد أن يشهد" (٢٤٩:٨). والجواب أن المراد به ما لم يقل من عشرة، قلت: ولم أجده فى "المستدرك" فى باب النكاح، والله تعالى أعلم.

وفى "الجوهر النقى": "ثم ذكر البيهقى حديثا عن الخدرى مستشهدا به هو (أى المهر) ما اصطلح عليه أهلوهم وفى سنده أبو هارون العبدى، قال فيه حماد بن زيد: كذاب، وقال السعدى: كذاب مفتر، وقال أحمد: ليس بشيء، وقال هو والنسائى: متروك، وقال يحيى: ضعيف عندهم لا يصدق فى حديثه، وقال شعبة: لأن أقدم فيضرب عنقى أحب إلى من أن أحدث عنه، ومثل هذا كيف يستشهد به" اهـ (١٠١). وفيه أيضا فى تزوج عبد الرحمن على وزن نواة من ذهب، ذكر الخطابى أن النواة اسم لقدر معروف عندهم، وفسروها بخمسة دراهم من ذهب، وقال عياض: كذا فسرها أكثر العلماء، وقال النووى: هو الصحيح، وفى "الاستذكار" أكثر أهل العلم يقولون: وزنها خمسة دراهم، فظاهر هذا أنه تزوج بأكثر من ثلاثة مثاقيل من الذهب" إلخ (٩٩:٢).

قلت: وأيضا، فقد قال الله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنت المؤمنات

. . . .

فمما ملكت أيمانكم﴾. والطول هو المال كما فسره به غير واحد، ففيه دليل على أن كل قليل وكثير لا يصلح للمهر، وإلا لم يكن لاشتراط الطول معنى، وفي "التمهيد": قال مالك وأبو حنيفة وأصحابهما والليث: لا يكون القرآن، ولا تعليمه مهرا، وهو أولى ما قيل به في هذا الباب، لأن الفروج لا تستباح إلا بأموال لقوله تعالى: ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ ولذكره تعالى الطول في النكاح، وهو المال. والقرآن ليس بمال، ومعنى "أنكحتكها بما معك من القرآن" أي لكونه من أهل القرآن على جهة التعظيم للقرآن، كما روى أنس أنه عليه السلام زوج أم سليم أبا طلحة على إسلامه، وسكت عن المهر، لأنه معلوم أنه لا بد منه، كذا في "الجوهر النقي" (٢:١٠٣).

الفائدة الأولى في "الدراية":

قوله (أي قول صاحب "الهداية"): والمتعة ثلاثة أثواب من كسوة مثلها، وهي درع وخمار وملحفة. وهذا مروي عن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما، أما حديث ابن عباس فأخرجه البيهقي، وأما حديث عائشة رضي الله عنها، فلم أجده" (٢٣٢). وفي "التلخيص الحبير": وقال البيهقي روينا عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: المتعة على قدر يسره وعسره، فإن كان موسرا متعها بخادم ونحوه، وإن كان معسرا فثلاثة أثواب أو نحو ذلك، وقد أخرجه ابن أبي حاتم من طريق علي بن أبي طلحة عنه (١:٣١١). وهذا هو الأثر الذي مر عن "الدراية" الإشارة إليه، وفي "التلخيص": وفي ابن ماجة عن عائشة رضي الله عنها "أن عمرة بنت الجون تعوذت من رسول الله ﷺ، فقال: لقد عذت بمعاد، فطلقها ومتعها بثلاثة أثواب رازقية". وفيه عبيد بن القاسم وهو واهي، وأصل قصة الجونية في الصحيح بدون قوله: ومتعها وإنما فيه: "وأمر أبا أسيد أن يكسوها ثوبين رازقين" اهـ (٢:٣١١).

الفائدة الثانية:

في "التلخيص" أيضا: "حديث ابن عمر: "لكل مطلقة متعة إلا التي فرض لها، ولم يدخل بها، فحسبها نصف المهر". موقوف الشافعي عن مالك عن نافع عنه بهذا، ورواه البيهقي من طريقه وقال: رويناه عن جماعة من التابعين القاسم بن محمد ومجاهد والشعبي اهـ. وفي "التلخيص" أيضا: روى عبد الرزاق عن ابن جريج عن موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه قال: أدنى ما أرى يجزي من متعة النساء ثلاثون درهما أو ما أشبها" (٢:٣١١). قلت: هذا إسناد رجاله رجال الصحيح ولعله محمول على قيمة الأثواب.

باب وجوب مهر المثل عند عدم تسميته في النكاح

٣١٥٧- عن علقمة قال: "أتى عبد الله في امرأة تزوجها رجل ثم مات عنهما، ولم يفرض لها صداقا، ولم يكن دخل بها، قال: فاختلفوا إليه، فقال: أرى لها مثل مهر نسائها. ولها الميراث، وعليها العدة. فشهد معقل بن سنان الأشجعي أن النبي ﷺ قضى في بروع ابنة واشق بمثل ما قضى". رواه الخمسة، وصححه الترمذى، وصححه أيضا ابن مهدى. وقال ابن حزم: "لا مغمز فيه لصحة إسناده" (نيل الأوطار، ٦:٨٩).

باب استحباب تعجيل شيء من المهر عند الدخول

٣١٥٨- عن رجل رضى الله عنه من أصحاب النبى ﷺ: "أن عليا رضى الله عنه لما تزوج فاطمة بنت رسول الله ﷺ ورضى الله عنها أراد أن يدخل بها، فمنعه رسول الله ﷺ حتى يعطيها شيئا، فقال: يا رسول الله ﷺ! ليس لى شيء. فقال له النبى ﷺ: أعطها درعك، فأعطاها درعه، ثم دخل بها. رواه أبو داود (١:٢٩٦ و٢٩٧). وسكت عنه.

باب وجوب مهر المثل عند عدم تسميته في النكاح

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة.

باب استحباب تعجيل شيء من المهر عند الدخول

قال المؤلف: الحديث الأول يدل على منع الدخول بغير أداء شيء من المهر، والثانى يدل على خلافه، فحمل الأول على الاستحباب، والثانى على الجواز.

الفائدة الأولى: عن أنس بن مالك رضى الله عنه: "أن رسول الله ﷺ أعتق صفية، وجعل عتقها صداقها". رواه الترمذى، وقال: حسن صحيح" (١:١٤٢). فهذا يدل على صحة كون الإعتاق مهرا، ولم نقل به. فالجواب عنه ما فى "شرح مسلم" للإمام النووى: "اختلف فى معناه، فالصحيح الذى اختاره المحققون أنه أعتقها تبرعا بلا عوض ولا شرط، ثم تزوجها بلا صداق، وهذا من خصائصه ﷺ، أنه يجوز نكاحه بلا مهر لا فى الحال، ولا فيما بعد بخلاف غيره" اهـ. ويؤيده ما فى بعض ألفاظ البخارى: "أصدقها نفسها" (٢:٦٠٤). وظاهر أن نفس المرأة لا تصلح للصداق إجماعا، فالمعنى أنه تزوجها بلا مهر. وفيه (أى فى "شرح مسلم") أيضا: "واختلف العلماء فى من أعتق أمته على أن تزوج به، ويكون عتقها صداقها، فقال الجمهور: لا يلزمها

٣١٥٩- عن خيثمة عن عائشة رضى الله عنها قالت: «أمرني رسول الله ﷺ أن أدخل امرأة على زوجها قبل أن يعطيها شيئا». رواه أبو داود (١:٢٩٧). وفي بعض نسخه المذكور في الحاشية قال أبو داود: خيثمة لم يسمع من عائشة رضى الله عنها قلت: فالإسناد منقطع. وهو لا يضرنا. وقال ابن القطان: ينظر في سماعه من عائشة رضى الله عنها (تهذيب، ٣:١٧٩). فدل على أن عدم سماعه منها ليس بمتيقن. وقد روى عن علي والبراء بن عازب، وعدى بن حاتم، والنعمان بن بشير، فلا يبعد سماعه من عائشة، وعنعنة المعاصر الممكن اللقاء محمولة على الاتصال عند الجمهور، وهو المذهب المنصور.

باب استحباب تقليل المهر

٣١٦٠- عن عائشة رضى الله عنها: «أن رسول الله ﷺ قال: إن أعظم النكاح

أن نتزوج به، ولا يصح هذا الشرط، وممن قاله مالك والشافعي وأبو حنيفة ومحمد بن الحسن وزفر اهـ (١:٤٥٩). قلت: والوجه أن الإعتاق ليس بمال يسلم إلى المرأة، ولا بد في المهر من ذلك، وإنما هو فعل يحصل به حق الحرية، فافهم.

الفائدة الأخرى: عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن رسول الله ﷺ قال: «أيما امرأة نكحت على صداق أو حباء أو عدة قبل عصمة النكاح فهو لها، وما كان بعد عصمة النكاح فهو لمن أعطيه، وأحق ما يكرم عليه الرجل ابنته وأخته". رواه الخمسة إلا الترمذي، وسكت عنه أبو داود، وأشار المنذري إلى أنه من رواية عمرو بن شعيب، وفيه مقال معروف قد تقدم بيانه في أوائل هذا الشرح، ومن دون عمرو بن شعيب ثقات. كذا في "النيل" (٦:٩١). قلت: قال الترمذي: "قال محمد بن إسماعيل: رأيت أحمد وإسحاق وذكر غيرهما يحتجون بحديث عمرو بن شعيب" إلخ (١:٤٥). فالحديث رجاله ثقات، وقد حسنه السيوطي في "الجامع الصغير" (١:١٠٤). إلا فيه: "أو أخته" موضع "وأخته"، قلت: وتفصيل حكم ما يعطاه الزوج والزوجة عند النكاح وبعده بحث عنه الفقهاء في كتب الفقه، فليراجع، وإنما نبهناك على الأصل الذي بنى عليه الفقهاء تفريعهم، والله تعالى أعلم.

باب استحباب تقليل المهر

قوله: "عن عائشة" إلخ. دلالة الأثرين على الباب ظاهرة، وقوله تعالى: ﴿وآتيتم إحداهن

بركة أيسره مؤنة». رواه أحمد (نيل، ٦:٨٣). وعزاه الإمام السيوطى فى الجامع الصغير (١:٤٠) إلى مستدرك الحاكم، وشعب الإيمان للبيهقى أيضا، ثم صححه، ولفظه: «أعظم النساء بركة أيسرهن مؤنة» اهـ.

٣١٦١- عن عقبة بن عامر رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «خير الصداق أيسره». رواه الحاكم وصححه (نيل، ٦:٧٤).

باب وجوب المهر بالخلوة

٣١٦٢- عن محمد بن ثوبان: أن النبى ﷺ قال: «من كشف امرأة فنظر على عورتها فقد وجب الصداق». رواه أبو داود فى المراسيل (٢٣ و٢٤) وسكت عنه. وفى التلخيص الحبير (٢:٣١١): "رجاله ثقات". وفى الجوهر النقى (٢:١٠٤): "وهو سند على شرط الصحيح ليس فيه إلا الإرسال".

قنطارا﴾، يدل على جواز تكثير المهر، وبه احتجت امرأة على عمر حين أراد المنع تكثير المهر والقصة بذلك مشهورة فى السير. وذكر الحافظ فى "التلخيص": "وتزوج عمر أم كلثوم بنت فاطمة على أربعين ألفا وتزوج الحسن بن على رضى الله عنه بعض نسائه على أكثر من ذلك". ذكر كل ذلك الهيثمى فى "مجمع الزوائد" (٤:٢٨٣ و ٢٨٤)، والله تعالى أعلم.

باب وجوب المهر بالخلوة

قوله: عن "محمد" إلخ: قال المؤلف: دلالته، والذى بعده على الباب ظاهرة. قال الموفق فى "المغنى": "وجملة ذلك أن الرجل إذا خلا بامرأته بعد العقد الصحيح استقر عليه مهرها، ووجبت عليه العدة وإن لم يطأ، روى ذلك عن الخلفاء الراشدين، وزيد وابن عمر، وبه قال على بن الحسين، وعطاء، والزهرى، والأوزاعى، وإسحاق، وأصحاب الرأى وهو قديم قولى الشافعى، وقال شريح والشعبى، وطاوس، وابن سيرين، والشافعى، فى الجديد: لا يستقر إلا بالوطأ، وحكى ذلك عن ابن مسعود، وابن عباس، وروى نحو ذلك عن أحمد، روى عنه يعقوب بن بختان أنه قال: إذا صدقته المرأة أنه لم يطأها لم يكمل لها الصداق، وعليها العدة، وذلك لقول الله تعالى: ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم﴾ وهذه قد طلقها قبل أن يمسها، وقال تعالى: ﴿وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض﴾ والإفضاء الجماع، ولأنها مطلقة لم تمس أشبهت من لم يخل بها - ولنا إجماع الصحابة رضى الله عنهم. روى الإمام أحمد والأثرم

٣١٦٣- عن يحيى بن سعيد (الأنصارى) عن سعيد بن المسيب: "أن عمر بن الخطاب قضى فى المرأة إذا تزوجها الرجل أنه إذا أرخيت الستور فقد وجب عليه الصداق". رواه مالك فى الموطأ (١٩١) ورجاله رجال الصحيح. ورواه عبد الرزاق فى مصنفه عن أبى هريرة، قال عمر: "إذا أرخيت الستور، وغلقت الأبواب فقد وجب الصداق". سكت عنه الحافظ فى التلخيص.

٣١٦٤- عن زرارة بن أوفى قال: "قضى الخلفاء الراشدون المهديون أنه إذا أغلق الباب وأرخى الستر فقد وجب الصداق". رواه أبو عبيد فى كتاب النكاح، وسكت عنه الحافظ فى التخليص (٢: ٣١١) ورواه أحمد والأثرم أيضا وزاد: "وجبت العدة"، قاله الموفق فى المغنى (٨: ٦٢).

٣١٦٥- أخبرنا مالك أخبرنا ابن شهاب عن زيد بن ثابت قال: "إذا دخل الرجل بامرأته، وأرخيت الستور فقد وجب الصداق". رواه محمد فى الموطأ (٢٤٠). ورجاله رجال الصحيح.

بإسنادهما عن زرارة بن أوفى قال: قضى الخلفاء الراشدون المهديون (الحديث وقد ذكرناه فى المتن) وزاد. "وجبت العدة". ورواه أيضا عن الأحنف عن عمر وعلى وعن سعيد بن المسيب وعن زيد ابن ثابت: "عليها العدة ولها الصداق كاملا، وهذه قضايا تشتهر ولم يخالفهم أحد فى عصرهم فكان إجماعا، وما رواه عن ابن عباس لا يصح قال أحمد: يرويه ليث وليس بالقوى، وقد رواه حنظلة خلاف ما رواه ليث، وحنظلة، أقوى من ليث، وحديث ابن مسعود منقطع، قاله ابن المنذر، ولأن التسليم المستحق وجد من جهتها فيستقر به البدل كما لو وطئها أو كما لو أجرت دارها أو باعتها وسلمتها. وأما قوله تعالى: ﴿من قبل أن تمسوهن﴾ فيحتمل أنه كنى بالمسبب عن السبب الذى هو الخلوة، بدليل ما ذكرناه، وأما قوله تعالى: ﴿وقد أفضى بعضكم إلى بعض﴾ فقد حكى عن الفراء أنه قال: الإفضاء الخلوة دخل بها أو لم يدخل، وهذا صحيح، فإن الإفضاء مأخوذ من الفضاء، وهو (الخلاء) الخالى، فكأنه قال: ﴿وقد خلا بعضكم إلى بعض﴾ وأما تحريم الربيبة فعن أحمد أنه يحصل بالخلوة، وقال القاضى وابن عقيل: لا تحرم. وحمل القاضى كلام أحمد على أنه حصل مع الخلوة نظرا ومباشرة. والصحيح أنه لا يحرم لقول الله تعالى: ﴿فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم﴾ والدخول كناية عن الوطئ، والنص صريح فى إباحتها بدونه فلا يجوز

باب أنه لا يجوز نكاح العبد إلا بإذن سيده

٣١٦٦- عن جابر رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أيما عبد تزوج بغير إذن سيده فهو عاهر». رواه أحمد وأبو داود والترمذى وقال: "حديث حسن". وأخرجه أيضا ابن حبان والحاكم وصححاه (نيل ٦: ٦٤).

باب خيار الأمة إذا اعتقت ما لم توطئ بعد العتق

٣١٦٧- عن عائشة رضى الله عنها قالت: "كان زوج بريرة رضى الله عنه حرا

خلافه" اهـ ملخصا (١: ٦٣ و ٦٤).

باب أنه لا يجوز نكاح العبد إلا بإذن سيده

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة حيث جعل فعل العبد هذا فى حكم الزنا، والزنا حرام، فهذا الفعل حرام أيضا، ولا دلالة فيه على بطلان النكاح وعدم توقفه على إذن السيد، فإن كون العبد عاهرا بهذا العقد ليس على حقيقته، ألا ترى أنه لا يوجب الحد، ويوجب المهر بالدخول عند بعض العلماء، قال الموفق فى "المغنى": "أجمع أهل العلم على أنه ليس للعبد أن ينكح بغير إذن سيده، فإن نكح لم ينعقد نكاحه فى قولهم جميعا. وقال ابن المنذر: أجمعوا على أن نكاحه باطل. والصواب ما قلنا (من أنه لا ينعقد) إن شاء الله، فإنهم اختلفوا فى صحته، فأظهر الروايتين عن أحمد أنه باطل، وهو قول عثمان وابن عمر، وبه قال شريح، وهو مذهب الشافعى، وعن أحمد أنه موقوف على إجازة السيد، فإن أجازه جاز، وإن رده بطل، وهو قول أصحاب الرأى، لأنه عقد يقف على الفسخ، فوقف على الإجازة كالوصية" اهـ ملخصا (٨: ٤١٠).

ثم استدل بقوله ﷺ: «أيما عبد تزوج بغير إذن مواليه فهو عاهر» على أن نكاحه بغير إذن سيده باطل، وقد قدمنا أن الاستدلال به على ذلك ليس بتام. ألا ترى إلى قوله ﷺ: «من تزوج امرأة على صداق وهو لا يريد أن يفى لها به فهو زان». أخرجه أحمد والطبرانى عن صهيب بن سنان، والبزار عن أبى هريرة والطبرانى عن ميمون الكردى عن أبيه، ورجال الأخير ثقات، وفى الأولين مقال، ولكن الطرق يقوى بعضها بعضا كما فى "مجمع الزوائد" (٤: ٢٨٤). وقد أجمعوا على عدم بطلان هذا النكاح، فافهم، والله تعالى أعلم.

باب خيار الأمة إذا أعتقت ما لم توطئ بعد العتق

قوله: "عن عائشة رضى الله عنها إلخ. قال المؤلف: حديث الترمذى يدل على خيار الأمة

فخيرها رسول الله ﷺ". رواه الترمذى (١٤٨:١) وقال: "حسن صحيح". وفى فتح البارى (٣٦٣:٩): عند أبى داود من طريق ابن إسحاق بأسانيد عن عائشة أن بريرة أعتقت، فذكر الحديث. وفى آخره: "إن قربك فلا خيار لك" اهـ. وفيه أيضا: وفى رواية الدارقطنى: "إن وطئك فلا خيار لك اهـ" قلت: وإسناد كل منهما صحيح أو حسن على قاعدة الحافظ قدس سره.

حين عتقت إذا كان زوجها حرا، ولكن عممنا الحكم سواء كان زوج المعتقة حرا أو عبدا لحديث ابن سعد والدارقطنى، فإنه يدل على أنها ملكت بعضها، فملاك الأمر عتق المعتقة من غير تقييد أن يكون زوجها حرا أو عبدا، ولا يمكن اعتبار الكفوء سببا للعتق، فإنه لا دليل عليه، والحديث صريح فى ما عللنا به الحكم، وحديث أبى داود والدارقطنى المنقول من "فتح البارى" يدل على امتداد الخيار إلى الوطئ، وأما ما فى "نيل الأوطار" وعن ابن عباس رضى الله عنه قال: "كان زوج بريرة عبدا أسود يقال له مغيث عبدا لبنى فلان، كأنى أنظر إليه يطوف وراءها فى سكك المدينة". رواه البخارى وفى لفظ: "إن زوج بريرة كان عبدا أسود لبنى مغيرة يوم أعتقت بريرة رضى الله عنها، والله لكأنى به فى المدينة ونواحيها وأن دموعه لتسيل على لحيته يترضاها لتختاره فلم تفعل". رواه الترمذى وصححه (٦٥:٦). فيطبق بينه وبين حديث الباب بما فى "الجوهر النقى": "وإذا اختلفت الآثار فى زوجها وجب حملها على وجه لا تضاد فيه، والحرية يعقب الرق ولا ينعكس، فثبت أنه كان حرا عند ما خيرت لا عبدا، ومن أخبر بعبوديته لم يعلم بحريته قبل ذلك.

وقال ابن حزم ما ملخصه: أنه لا خلاف أن من شهد بالحرية يقدم على من شهد بالرق؛ لأن عنده زيادة علم، ثم لو لم يختلف أنه كان عبدا هل جاء فى شيء من الأخبار أنه عليه السلام إنما خيرها لأنها تحت عبد؟ هذا لا يجدونه أبدا، فلا فرق بين من يدعى أنه خيرها لأنه كان عبدا، وبين من يدعى أنه خيرها لأنه كان أسود، واسمه مغيث. فالحق إذا أنه إنما خيرها لكونها أعتقت، فوجب تخيير كل معتقة، ولأنه روى فى بعض الآثار أنه عليه السلام قال لها: ملكت نفسك (قد ذكر فى المتن معناه) فاختارى، كذا فى "التمهيد". فكل من ملكت نفسها يختار، سواء كانت تحت حر أو عبد، وإلى هذا ذهب ابن سيرين وطاوس والشعبى، ذكر ذلك عبد الرزاق بأسانيد صحيحة، وأخرجه ابن أبى شيبة عن النخعى ومجاهد وحكاه الخطابى عن حماد والثورى وأصحاب الرأى، وفى "التهذيب" للطبرى: وبه قال مكحول، وفى "الاستذكار": إنه قول ابن المسيب" (٩٨:٢).

٣١٦٨- وفى الدراية (٢٢٤): ابن سعد مرسل الشعبى أن النبى ﷺ قال لبريرة لما عتقت: "قد عتق بضعك معك فاختارى" ووصله الدارقطنى من حديث عائشة رضى الله عنها بلفظ: "اذهبى، فقد عتق معك بضعك".

ولما كان ملاك المسألة هو العتق، وكون الزوجة قد ملكت نفسها بعد ما كانت مملوكة، لا يضرنا هذا التعارض، ولا حاجة إلى تطويل الكلام فى كون زوج بريرة حرا أو عبدا.

وأما ما فى "الدراية": "وروى مسلم من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها فى قصة بريرة رضى الله عنها: "وكان زوجها عبدا فخيرها رسول الله ﷺ ولو كان حرا لم يخيرها". وبين النسائى فى رواية أن هذا كلام عروة" اهـ (٢٢٤). ففيه أمران -الأول كونه عبدا عن عائشة، فتعارض الأمر عنها، والثانى على تقدير كون لفظ: "ولو كان" إلخ. من كلام عائشة رضى الله عنها عدم التخير عند كون الزوج حرا. فالجواب عن الأول ما مر فى هذه الحاشية عن "الجوهر النقى"، وعن الثانى أنه قياس صحابية، فكيف يعارض الحديث المرفوع المثبت أن مدار التخيير هو العتق فقط، فافهم. وفى الباب كلام طويل للعلماء مذكور فى "المطولات".

قال الموفق فى "المغنى": "قال أحمد: هذا ابن عباس وعائشة قالا فى زوج بريرة: أنه عبد رواية علماء المدينة وعملهم، وإذا روى أهل المدينة حديثا وعملوا به فهو أصح شىء، وإنما يصح أنه حر عن الأسود وحده، وأما غيره فليس بذلك (٨: ٥٩٢). قلت: أخرج مسلم من طريق شعبة قال: سمعت عبد الرحمن بن القاسم قال: سمعت القاسم يحدث عن عائشة: "إنها أرادت أن تشترى بريرة للعتق"، فذكر الحديث، وفيه: "وخيرت فقال عبد الرحمن: وكان زوجها حرا" (١: ٤٩٤). فإن قيل: وفيه أيضا قال شعبة: ثم سألته عن زوجها فقال: لا أدرى قلنا.

مذهب أهل الحديث فى نسيان الراوى حديثه بعد ما حدث به:

قد ذكر البيهقى فى "كتاب المعرفة" فى باب "لا نكاح إلا بولى" أن مذهب أهل العلم بالحديث وجوب قبول خبر الصادق وإن نسيه من أخبره عنه. فإن قيل: قال البيهقى: وقد رواه سماك عن حرب عن عبد الرحمن، فأثبت كونه حرا، قلنا: شعبة إمام جليل وقد روى عن عبد الرحمن أنه كان حرا، فلا يضره نسيان عبد الرحمن على ما عرف، ولا يعارض بسماك، وهو متكلم فيه، قال أحمد: مضطرب الحديث، وقال ابن المبارك: ضعيف الحديث وكان شعبة يضعفه، ثم ذكر البيهقى حديث أسامة بن زيد عن القاسم عن عائشة رضى الله عنه وفيه: "إن شئت، أن

أبواب نكاح الكفار
باب تقرير الكفار على أنكحتهم

٣١٦٩- عن ابن شهاب أنه بلغه: "أن نسائكن في عهد رسول الله ﷺ يسلمن بأرضهن، وهن غير مهاجرات، وأزواجهن حين أسلمن كفار، منهن بنت الوليد بن المغيرة، وكانت تحت صفوان بن أمية، فأسلمت يوم الفتح، وهرب زوجها صفوان بن أمية من الإسلام. فبعث إليه رسول الله ﷺ إلى أن قال: ثم رجع (أى صفوان) مع رسول الله ﷺ وهو كافر، فشهد حنينا، والطائف، وهو كافر وامرأته مسلمة، ولم يفرق رسول الله ﷺ بينه وبين امرأته حتى أسلم صفوان، واستقرت عنده امرأته بذلك النكاح". رواه الإمام مالك فى "الموطأ" (١٩٧).

تقرى تحت هذا العبد"، ثم قال: هذا يؤكد رواية سماك قلت: أسامة هذا هو ابن زيد بن أسلم ضعيف عندهم. ومع ضعفه قد اختلف عليه فيه، كما بينه البيهقى بعد، فكيف يعارض رواية شعبة بمثل هذا وبمثل رواية سماك، ثم أخرج البيهقى رواية عروة عن عائشة قالت: "كان زوجها عبدا فخيرها رسول الله ﷺ فاختارت نفسها، ولو كان حرا لم يخيرها"، قلنا: قد تقدم بيان النسائى فى رواية أن قوله: "ولو كان حرا" إلخ من كلام عروة، أخرجه من طريق إسحاق الحنظلى عن جرير بن عبد الحميد عن هشام، ووافقه الطحاوى فى ذلك. وكذا ابن حبان فى "صحيحه". ولفظه: وقال عروة ولو كان حرا" إلخ. وذكر ابن حزم أنه روى عن عروة خلاف هذا. فأخرج من طريق قاسم بن أصبغ: حدثنا أحمد بن يزيد حدثنا موسى بن معاوية حدثنا جرير عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت: "كان زوج بريرة حرا" اهـ ملخصا من "عقود الجواهر" (١:١٦٧). فاندحض قول من زعم أن الأسود خالف الناس فى زوج بريرة، فقد رأيت أنه لم ينفرد بذلك بل وافقه على ذلك القاسم وعروة فى رواية، وابن المسيب فى أخرى، روى عبد الرزاق عن إبراهيم بن يزيد عن عمرو بن دينار عن سعيد بن المسيب قال: "كان زوج بريرة حرا" كذا فى "العقود" أيضا. وأخرج الطحاوى عن طاوس بسندين صحيحين إليه، قال: "للأمة الخيار إذا أعتقت وإن كان تحت قرشى"، وفى لفظ له أنه قال: "لها الخيار فى العبد والحر" (٢:٤٩).

باب تقرير الكفار على أنكحتهم

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة، وقد مر الأحاديث التى يتحصل منها ترجمة

٣١٧٠- حدثنى محمد ابن أخى الزهرى عن عمه عن عروة عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا: «خرجت من نكاح غير سفاح». رواه الواقدى (زيلعى، ٢: ٢٥). وفيه أيضا قال فى التنقيح: "الواقدى متكلم فيه اهـ".

قلت: قد مر غير مرة أنه قد وثقه كثير، وأن الاختلاف غير مضر.

٣١٧١- عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا: «خرجت من نكاح غير سفاح». رواه ابن سعد بسند حسن (الجامع الصغير، ٢: ٣).

٣١٧٢- عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا: «خرجت من لدن آدم من نكاح غير سفاح». رواه ابن سعد بسند حسن (الجامع الصغير، ٢: ٣).

٣١٧٣- عن على رضى الله عنه مرفوعا: «خرجت من نكاح، ولم أخرج من سفاح من لدن آدم إلى أن ولدنى أبى وأمى، لم يصبنى من سفاح الجاهلية شيء». رواه العدنى وابن عدى فى الكامل والطبرانى فى الأوسط وسنده حسن (الجامع الصغير، ٢: ٣).

باب

إذا أسلم أحد الزوجين يفرق بينهما بعد عرض الإسلام على الآخر وإبائه عنه

٣١٧٤- حدثنا أحمد بن منيع وهناد قالا: نا أبو معاوية عن الحجاج (هو ابن

الباب فى باب لا يباح بالتزوج إلا أربع من النساء.

باب إذا أسلم أحد الزوجين يفرق بينهما بعد عرض الإسلام على الآخر وإبائه عنه

قوله: "حدثنا أحمد إلخ. قال المؤلف: تفصيل الكلام فى هذا السند ما فى "فتح البارى" بلفظ: "حكى الترمذى فى "العلل المفرد" عن البخارى أن حديث ابن عباس (سيأتى) أصح من حديث عمرو بن شعيب، وعلته تدليس حجاج بن أرطاة، وله علة أشد من ذلك وهى ما ذكره أبو عبيد فى كتاب النكاح عن يحيى القطان: أن حجاجا لم يسمعه من عمرو ابن شعيب، وإنما حمله عن العزرمى، والعزرمى ضعيف جدا" اهـ (٩: ٣٧٣).

قلت: قول البخارى أصح بظاهره يدل على أن حديث عمرو بن شعيب صحيح أو حسن عنده، والأثر الذى نقل فى المتن يقويه، والتدليس غير مضر عندنا لا سيما وقد حسن الترمذى حديثه بالعنعنة، والجواب عن ضعف العزرمى أنه ليس بجمع على تركه، فقد روى عنه شعبة والثورى كما فى "التهذيب" (٩: ٣٢٢) وأبو حنيفة الإمام الأعظم كما فى "جامع المسانيد"

أرطاة) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أن رسول الله ﷺ رد ابنته زينب على أبى العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد». رواه الترمذى (١٤٦:١). وقال: "هذا حديث فى إسناده مقال". قلت: وفى الجوهر النقى (٩١:٢): "حديث عمرو بن شعيب عندنا صحيح اهـ". وقد مر غير مرة أن الاختلاف لا يضر.

٣١٧٥- عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس فى اليهودية أو النصرانية تكون تحت اليهودى أو النصرانى فتسلم، فقال: "يفرق بينهما، الإسلام يعلو ولا يعلى عليه". أخرجه الطحاوى وسنده صحيح (فتح البارى، ٩: ٣٧٠).

(٣٥١:٢). ومن روى عنه أمثال هؤلاء من الأجلة لا يكون متروكا، لا سيما وشعبة لا يروى إلا عن ثقة عنده، كما ذكرناه مرارا. وكذا شيوخ إمامنا عندنا ثقات كلهم إلا من صرح بتضعيفه، والحديث صححه صاحب الجوهر النقى، ويشير إلى كونه محتجا به كلام الحافظ العلامة أبى عمر ابن عبد البر الآتى عن قريب. وأما ما فى الترمذى عن ابن عباس رضى الله عنه قال: "رد النبى ﷺ ابنته زينب على أبى العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الأول، ولم يحدث نكاحا" "هذا حديث ليس بإسناده بأس، ولكن لا نعرف وجه الحديث، ولعله قد جاء هذا من قبل داود بن الحصين من قبل حفظه" اهـ (١٤٦:١).

وفى "فتح البارى": "وصححه الحاكم، ووقع فى رواية بعضهم بعد السنتين، وفى أخرى بعد ثلاث، وهو اختلاف جمع بينه على أن المراد بالست ما بين هجرة زينب وإسلامه، وهو بين فى المغازى، فإنه أسر ببدر فأرسلت زينب من مكة فى فدائه فأطلق لها بغير فداء، وشرط النبى ﷺ عليه أن يرسل له زينب، فوفى له بذلك وإليه الإشارة فى الحديث الصحيح بقوله ﷺ فى حقه: "حدثنى فصدقنى ووعدنى فوفى لى" والمراد بالسنتين أو الثلاث ما بين نزول قوله تعالى: ﴿لا هن حل لهم﴾ وقدومه مسلما فإن بينهما سنتين وأشهر" (٣٧٢:٩). فالجواب عنه بأن هذا الحديث أيضا متكلم فيه، ومختلف عليه، ففى "فتح البارى" ما نصه: "على أن الخطابى قال فى إسناد حديث ابن عباس رضى الله عنه هذه نسخة ضعفها على بن المدينى وغيره من علماء الحديث، يشير إلى أنه من رواية داود ابن الحصين عن عكرمة رحمه الله قال: وفى حديث عمرو بن شعيب زيادة ليست فى حديث ابن عباس، والمثبت مقدم على النافى غير أن الأئمة رجحوا إسناد حديث ابن عباس" اهـ (٣٧٣:٩). وفى "الميزان": "قال على بن المدينى: ما رواه عن عكرمة فمنكر" اهـ. وفيه أيضا: قال أبو داود: "أحاديثه عن عكرمة مناكير" (٢١٧:١). فلا فرق بين هذا الحديث،

٣١٧٦- عن ابن عباس: "إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت".
علقه البخارى ووصله ابن أبى شيبة ولفظه: فهى أملك بنفسها (فتح البارى ٩: ٣٧٠).

٣١٧٧- عن إبراهيم الصائغ: "سئل عطاء عن امرأة من أهل العهد أسلمت ثم أسلم زوجها فى العدة أ هى امرأته؟ قال: لا! إلا أن تشاء هى بنكاح جديد وصداق".
علقه البخارى فى صحيحه (فتح، ٩: ٣٧٠).

وحديث عمرو بن شعيب معتد به، والترجيح لحديث عمرو بن شعيب بما فى "فتح البارى": "وجنح ابن عبد البر إلى ترجيح ما دل عليه حديث عمرو بن شعيب، وأن حديث ابن عباس لا يخالفه، قال: والجمع بين الحديثين أولى من إلغاء أحدهما، فحمل قوله فى حديث ابن عباس: بالنكاح الأول، أى بشروطه، وأن معنى قوله لم يحدث شيئا. أى لم يزد على ذلك شيئا، قال: وحديث عمرو بن شعيب تعضده الأصول، وقد صرح فيه بوقوع عقد جديد ومهر جديد، والأخذ بالصريح أولى من الأخذ بالمحتمل، ويؤيده مذهب ابن عباس المحكى عنه فى أول الباب، (فى المتن) فإنه موافق لما دل عليه حديث عمرو بن شعيب" (٩: ٣٧٣).

قلت: فعلى قاعدتنا يكون الحديث منسوخا، فإن الراوى إذا عمل خلاف ما روى فالاعتبار بعمله، ويكون ذلك العمل علما على نسخ الحديث، وفى "الجوهر النقى": "وذكر صاحب "التمهيد" حديث ابن عباس ثم قال: إن صح فهو متروك منسوخ عند الجميع، لأنهم لا يجيزون رجوعه إليها بعد العدة، وإسلام زينب رضى كان قبل أن ينزل الفرائض" (٢: ٩٠). وفى "فتح البارى": "ثم قال يزيد: حديث ابن عباس أقوى إسنادا والعمل على حديث عمرو بن شعيب، يريد عمل أهل العراق، وقال الترمذى فى حديث ابن عباس: لا يعرف وجهه وأشار بذلك إلى أن ردها إليه بعد ست سنين أو بعد سنتين أو ثلاث مشكل، لاستبعاد أن تبقى فى العدة هذه المدة. ولم يذهب أحد إلى جواز تقرير المسلمة تحت المشرك إذا تأخر إسلامه عن إسلامها إذا نقضت عدتها. وممن نقل الإجماع فى ذلك ابن عبد البر، وأشار إلى أن بعض أهل الظاهر قال بجوازه، ورده بالإجماع المذكور، وتعقب بثبوت الخلاف فيه قديما. وهو منقول عن على رضى الله عنه، وعن إبراهيم النخعى، أخرجه ابن أبى شيبة عنهما بطرق قوية، وبه أفتى حماد شيخ أبى حنيفة، وأجاب الخطابى عن الإشكال بأن بقاء العدة فى تلك المدة ممكن، وإن لم تجر العادة غالبا به، ولا سيما إذا كانت المدة إنما هى سنتان وأشهر، فإن الحيض قد يبطئ عن ذوات الأقراء لعارض علة أحيانا، وبحاصل هذا أجاب البيهقى وهو أولى ما يعتمد فى ذلك" اهـ (٩: ٣٧٣).

٣١٧٨- حدثنا عباد بن العوام، عن أبى إسحاق الشيبانى عن يزيد بن علقمة: "أن عبادة بن النعمان بن زرعة التغلبى كان ناكحا بامرأة من بنى تميم، فأسلمت، فقال له عمر بن الخطاب: إما أن تسلم وإما أن ننتزعها منك، فأبى، فنزعها عمر منه". رواه ابن أبى شيبة، كما فى المحلى (٧: ٣١٣ و٣١٤)، وأعله بجهل يزيد بن علقمة أولا، ثم احتج به من طريق شعبة: أخبرنى أبو إسحاق الشيبانى قال: "سمعت يزيد بن علقمة أن جده وجدته كانا نصرانيين فأسلمت جدته، ففرق عمر بن الخطاب بينهما اهـ". وإذا كان شعبة فى إسناد فشد يديك به.

٣١٧٩- وفى زاد المعاد (٢: ٢٢٠). صح عن عمر رضى الله عنه: "أن نصرانيا أسلمت امرأته فقال عمر رضى الله عنه: إن أسلم فهى امرأته، وإن لم يسلم فرق بينهما، فلم يسلم ففرق بينهما"، وكذلك قال لعبادة بن النعمان، وقد أسلمت امرأته اهـ. فالحديث صحيح وذكره محمد فى الحجج (٣٥٣) بلاغا ثم أسنده عن يعقوب بن إبراهيم (هو أبو يوسف الإمام) عن سليمان بن أبى سليمان (وهو أبو إسحاق) الشيبانى عن السفاح (هو ابن مطر) الشيبانى عن داود بن كردوس عن عمر نحوه، والسفاح بن مطر من رجال التهذيب مقبول، ذكره ابن حبان فى الثقات، وداود بن كردوس التغلبى ذكره ابن حبان فى الثقات أيضا، وقال: يروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، إعداده فى أهل الكوفة، كذا فى كشف الأستار (٣٢).

قلت: ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف. قال ابن حزم: "أسلمت زينب أول ما بعث ﷺ بلا خلاف، ثم هاجرت وبين إسلامها وإسلام زوجها أزيد من ثمان عشرة سنة، وولدت فى خلال ذلك ابنها عليا، فأين العدة؟ اهـ. وأيضا: فلا يخلو إذ ردها عليه أن يكون كافرا أو مسلما، فإن كان كافرا فهذا ما لا شك فيه أنه كان قبل نزول الفرائض والأحكام، إذ القرآن والسنة والإجماع على تحريم فروج المسلمات على الكفار. وإن كان مسلما فلا يخلو أن تكون حاملا، فتمادى حملها ولم تضعه حتى أسلم فردها عليه السلام إليه فى عدتها. وهذا لم ينقل فى خبر (بل الثابت خلافه كما سنذكره) أو يكون خرجت من العدة فيكون أيضا منسوخا بالإجماع أنه لا سبيل له عليها بعد العدة، كذا فى "الجوهر النقى" (٢: ٩٠). قلت: وفى "سيرة ابن هشام": "أن زينب بنت رسول الله ﷺ لما هاجرت، وذلك بعد خلاص أبى العاص من الأسر الذى حصل له

٣١٨٠- عن قتادة عن سعيد بن المسيب: أن على بن أبى طالب قال فى الزوجين الكافرين يسلم أحدهما: "هو أملك ببضعهما ما دامت فى دار هجرتها". رواه حماد ابن سلمة كما فى المحلى (٧: ٣١٤) وسنده صحيح.

٣١٨١- عن مطرف بن طريف عن الشعبى عن على: "هو أحق بها ما لم يخرج من مصرها". رواه سفيان بن عيينة كما فى المحلى (٧: ٣١٤) وسنده صحيح وقد أثبت بعضهم سماع الشعبى من على، كما ذكرناه فى الاستدراك وغيره من المواضع.

ببدر، روعها هبار بن الأسود بالرمح، وهى فى هودجها، وكانت حاملا فيما يزعمون، فلما ريعت طرحت ذا بطنها" اهـ (١: ٣٧٨). فأين العدة بعد ما وضعت وأسقطت؟ اللهم إلا أن يقال: إنها أسقطت سقطا لم يستبن خلقه، ودون إثباته خرط القتادة، وقصة نخس هبار زينب بنت رسول الله ﷺ وإسقاطها بنسخه مشهورة فى السيرة. قاله الحافظ فى "الإصابة" (٦: ٢٩٩).

فإن قيل: إن الثابت بالحديث ارتفاع النكاح بالردة فمن أين زدتم قيد عرض الإسلام على الزوج، ثم إبائه عنه؟ قلنا: قلدنا فى ذلك ما روى عن عمر رضى الله عنه. أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" (١: ١٥١): حدثنا أبو بشر الرقى ثنا أبو معاوية الضرير عن أبى إسحاق الشيبانى عن السفاح عن داود بن كردوس قال: "كان رجل منا من بنى تغلب نصرانى تحته امرأة نصرانية، فأسلمت فرفعت إلى عمر، فقال: أسلم وإلا فرقت بينهما، فقال له: لم أدع هذا إلا استحياء من العرب أن يقولوا: إنه أسلم على بضع امرأة. قال: ففرق بينهما" حدثنا أبو بكرة ثنا هلال بن يحيى ثنا أبو يوسف ثنا أبو إسحاق الشيبانى عن السفاح عن كردوس بن داود التغلبى عن عمر نحوه قلت: أما أبو بشر الرقى شيخ الطحاوى فقد صحح حديثه النيموى فى "آثار السنن" (٢: ٣٤). وهو عبد الملك بن مروان الأهوازى له ترجمة حافلة فى "التهذيب"، وثقه ابن حبان (٦: ٤٢٤). وأبو معاوية الضرير من رجال الجماعة ثقة له ترجمة أحفظ الناس لحديث الأعمش (تق ١٨١)، وكذا أبو إسحاق الشيبانى من رجال الجماعة ثقة أيضا (تق ٧٨). والسفاح هو ابن مطر الشيبانى، ذكره ابن حبان فى "الثقات"، كذا فى "التهذيب" (٤: ١٠٦). وداود بن كردوس التغلبى ذكره ابن حبان فى "الثقات" أيضا، كما فى "اللسان" (٢: ٤٢٥). فالحديث حسن، وأثر ابن عباس المذكور فى المتن وأثر عمر هذا كلاهما فى ما إذا أسلمت المرأة فى دار الإسلام، وفيهما دلالة على أنها فى نكاح زوجها حتى يعرض عليه الإسلام فيأبى، فيفرق القاضى أو الإمام بينهما. وأما إذا أسلمت فى

٣١٨٢– نا معتمر بن سليمان عن معمر عن الزهرى: "إن أسلمتْ ولم يسلم زوجها فهما علي نكاحهما إلا أن يفرق بينهما سلطان". رواه ابن أبى شيبة.

٣١٨٣– نا عبدة بن سليمان عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن الحسن، قال: "إذا أسلمت وأبى أن يسلم فإنها تبين منه بواحدة". وقاله عكرمة، رواه ابن أبى شيبة (المحلى ٧: ٣٦٤) وسنده صحيح.

دار الحرب فهى فى نكاح زوجها حتى تحيض ثلاث حيض فتطهر، وجعلوا ذلك الأجل بدلا من العرض الذى كانوا يعرضونه عليه لو كان فى دار الإسلام، إلا أن تخرج المرأة قبل ذلك إلى دار الإسلام، فينقطع الأجل بذلك ويجب به البينونة قاله الطحاوى (معانى الآثار ٢: ١٥٢). وجنحوا فى ذلك إلَى ما رواه الطحاوى بسند حسن عن على أنه قال: "هو أحق بنكاحها ما كانت فى دار هجرتها" (٢: ١٥٢). أى فى الدار التى تجب عليها هجرتها، وهى دار الحرب. ومعنى قوله: "هو أحق بنكاحها" أى فى العدة، لأن بقاءها فى عصمة الكافر دائما ولو تطاول بها الزمان بعيد جدا، فلا بد من تأويل قوله إلى ما ذكرنا، والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم.

واحتجت الشافعية ومن وافقهم بقصة إسلام عكرمة بعد إسلام زوجها، وإسلام امرأة صفوان بن أمية قبل إسلام زوجها بشهر! وأن أبا سفيان أسلم وامرأته هند كافرة، ثم أسلمت، وثبتوا كلهم على النكاح، ولم يكن إسلام واحد منهم قبل الآخر مبطلا للنكاح. والجواب أن أبا سفيان أسلم بمر الظهران، وهى من توابع مكة، ومكة لم تكن فتحت فى ذلك الوقت، فلم تصر مر الظهران دار إسلام بعد، فلم يختلف بهما الدار (وإسلام أحد الزوجين قبل الآخر لا يكون مبطلا للنكاح فى دار الحرب كما تقدم). وأما امرأة عكرمة فخرجت عقيب خروجه، فأدركته ببعض الطريق، ولم يتيقن بأن ذلك الموضع معدود من دار الكفر، ولو كان من دار الكفر فلم يصل إلى هناك حتى فارقت امرأته مكة. وأما صفوان فإن عمير بن وهب أدركه وهو يريد أن يركب البحر، فرجع به، وفى "التجريد" للقدورى عن الواقدى: أنه أدركه بمرقاء السفن لأهل مكة، وهذا الموضع من توابع مكة. فلم يختلف به وبزوجه الدار، كذا فى "الجوهر النقى" (٢: ٨٩).

وقال محمد فى "كتاب الحجج" (٣٥٣): إذا أسلمت النصرانية وزوجها غائب، ثم أسلم هو فى غيبته هى امرأته، ولا تقع بينهما فرقه، ولو طال ذلك، ولو انقضت العدة لم يلتفت إلى ذلك أنها امرأته حتى يعرض عليه الإسلام، فإن أسلم كانت امرأته، وإن أبى أن يسلم فرق بينهما. وكانت العدة من حين فرق بينهما، فإن أسلم بعد ذلك وهى فى العدة لم يكن له أن يراجعها إلا

٣١٨٤- حدثنا عبيد الله بن محمد المؤدب ثنا على بن معبد ثنا عباد بن العوام عن سفيان بن حسين، عن الزهرى: "أن أبا العاص بن ربيعة أخذ أسيرا يوم بدر، فأتى به النبى ﷺ، فرد عليه ابنته، قال الزهرى: وكان هذا قبل أن ينزل الفرائض يعنى ابنة النبى ﷺ، وردها على زوجها". رواه الطحاوى (٢:١٥٢). و فى سفيان مقال، وعبيد الله المؤدب ضعيف، كما فى "كشف الأستار" (٧٠).

٣١٨٥- حدثنا عبيد الله ثنا على ثنا عباد بن العوام عن سعيد عن قتادة: «أن رسول الله ﷺ رد على أبى العاص ابنته. قال قتادة: كان هذا قبل أن تنزل سورة براءة». رواه الطحاوى (٧٠) أيضا، وفيه عبيد الله المذكور. وإنما ذكرنا الأثرين تأييدا للاحتمال الذى أبديناه قياسا.

بنكاح جديد" اهـ. هذا إذا كانا أى الزوجان كلاهما فى دار الإسلام. وإن كانا فى دار الحرب فلا تبين المرأة من زوجها حتى تنقضى عدتها، وتحيض ثلاثا منذ أسلمت. فإن أسلم زوجها وهى فى العدة كانا على نكاحهما، وإن أسلم بعد انقضاء العدة أو خرجت قبل ذلك إلى دار الإسلام وجبت البينونة، وانقطع الأجل. ذكره الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢:١٥٢). وبهذا تجتمع الآثار الواردة فى الباب كلها.

ولا يعارضه ما رواه أبو داود عن ابن عباس رضى الله عنه قال: "أسلمت امرأة على عهد رسول الله ﷺ، فتزوجت، فجاء زوجها إلى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله! كنت أسلمت وعلمت بإسلامى، فنزعها رسول الله ﷺ من زوجها الآخر، وردها على زوجها الأول"، وقال أيضا: إن رجلا جاء مسلما على عهد رسول الله ﷺ، ثم جاءت امرأة مسلمة بعده، فقال: يا رسول الله! إنها أسلمت معى، فردها عليه".

قال الترمذى: "حديث صحيح"، كذا فى "زاد المعاد" (٢:٢١٨). فإن المرأة فى الأول هاجرت بعد إسلام زوجها فى دار الحرب، وفى الثانى تأخرت هجرتها عن هجرة زوجها بعد ما أسلما فى دار الحرب معا. ولا ما فى صحيح البخارى عن ابن عباس: "كان المشركون على منزلتين من النبى ﷺ والمؤمنين، كانوا مشركى أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه، ومشركى أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاتلونه، فكان إذا هاجرت امرأة من أهل الحرب لم تخطب حتى تحيض وتطهر، فإذا طهرت حل لها النكاح، فإن هاجر زوجها قبل أن تنكح ردت إليه"، كما فى

٣١٨٦– قال ابن شبرمة: "كان الناس على عهد رسول الله ﷺ يسلم الرجل قبل المرأة، والمرأة قبل الرجل، فأيهما أسلم قبل انقضاء عدة المرأة فهى امرأته، وإن أسلم بعد العدة فلا نكاح بينهما". ذكره ابن القيم فى زاد المعاد (٢: ٣٣٠). وأعله بالانقطاع ليس إلا وهو ليس بعلة عندنا فى القرون الفاضلة.

"التلخيص" (٢: ٣٠٤). فإن معناه ردت إليه بنكاح جديد إن كان قد أسلم بعد ما هاجرت، أو بالنكاح الأول إن كان قد أسلم قبل هجرتها، وانقضاء عدتها، بدليل ما رواه ابن عباس نفسه عند أبى داود والترمذى، وقد ذكرناه آنفا.

ولا يعارضه أيضا ما رواه مالك عن الزهرى: أن صفوان بن أمية أسلمت زمن الفتح فلم يفرق النبى ﷺ بينهما، واستقرت عنده حتى أسلم صفوان وكان بين إسلاميهما نحو من شهر" اهـ. فإن مكة كانت دار الإسلام إذ ذاك فلا تجب البينونة إلا بعرض الإسلام على زوجها، ولما عرض عليه الإسلام لم يأب ولم ينكر، بل طلب المهلة، فأجله النبى ﷺ. ونحن لا نقول بوجوب البينونة إلا بالإباء بعد العرض، دون الاستمهال. ولا يرد علينا أيضا ما رواه مالك عن الزهرى: "أن أم حكيم بنت الحارث بن هشام وكانت تحت عكرمة بن أبى جهل، فأسلمت يوم الفتح وهرب زوجها من الإسلام حتى قدم اليمن، فارتحلت أم حكيم فدعته إلى الإسلام فأسلم، وقدم على رسول الله ﷺ فلما رآه رسول الله ﷺ وثب فرحا حتى بايعه، فثبت على نكاحها ذلك" (٩٨). فإن مكة كانت دار الإسلام، فلا تبين المرأة قبل عرض الإسلام على زوجها، وحين عرض عليه لم يأب ولم ينكر، وعكرمة لم يهرب من الإسلام بعد عرضه عليه، بل هرب قبله، فافهم.

ولا ما رواه الشافعى رحمة الله عليه عن جماعة من أهل العلم من قريش وأهل المغازى وغيرهم عن عدد مثلهم: "أن أبا سفيان أسلم بمر الظهران وامرأته هند بنت عتبة كافرة بمكة، ومكة يومئذ دار حرب، وكذلك حكيم بن حزام". كما فى "التلخيص" (٢: ٣٠٤). فإن مر الظهران كانت دار حرب أيضا، وقد قدمنا أن البينونة لا تجب فى دار الحرب ما لم تحض المرأة ثلاث حيض بعد إسلامها، أو إسلام زوجها. وأما أن مر الظهران كانت دار حرب، فلكونها من توابع مكة، وتوابع البلد تبع له فى كونها دار حرب أو دار الإسلام. وإن سلمنا أنها كانت دار الإسلام لكونها معسكر المسلمين فبإسلام الزوج فى دار الإسلام لا تبين منه امرأته ما لم يعرض عليها، ولم يوجد تباين الدارين لكون أبى سفيان، وحكيم بن حزام جاءا مستأمنين، أجارهما عباس بن عبد المطلب رضى الله عنه. ولم يجيئا مأسورين، ولا مهاجرين، وبذلك يتحقق تباين الدار، لا بمجرد دخول

٣١٨٧- أخبرنا محمد بن أبان بن صالح عن حماد عن إبراهيم قال: "كتب عمر ابن عبد العزيز إلى عبد الحميد (هو عامله على الكوفة): إذا أسلمت المرأة قبل زوجها

الحربى دار الإسلام.

وذهب أهل الظاهر إلى أن المرأة إذا أسلمت ولها زوج كافر ذمى أو حربى فحين إسلامها انفسخ نكاحها منه، سواء أسلم بعدها بطرفة عين أو أكثر أو لم يسلم، لا سبيل له عليها إلا بابتداء نكاح برضاها، وإلا فلا، وإن أسلم هو قبلها، والمرأة غير كتابية فساعة إسلامه قد انفسخ نكاحها منه أسلمت بعده بطرفة عين فأكثر، لا سبيل له عليها إلا بابتداء نكاح برضاها إن أسلمت، وإلا فلا، سواء حربيين كانا أو ذميين. وهو قول عمر بن الخطاب وجابر بن عبد الله وابن عباس رضى الله عنهم، وبه يقول حماد بن زيد والحكم بن عتيبة وسعيد بن جبير وعمر بن عبد العزيز وعدى ابن عدى الكندى والحسن البصرى وقتادة والشعبى وغيرهم ذكره ابن حزم فى المحلى (٣١٢:٧).

قلت: لم يثبت عن عمرو بن عباس وعكرمة وعمر بن عبد العزيز ما عزاه إليهم بل الثابت منهم التفريق بعد عرض الإسلام كما ذكرناه فى المتن، وروى ابن حزم نفسه من طريق حماد بن زيد عن أيوب السختيانى عن عكرمة عن ابن عباس فى اليهودية أو النصرانية تسلم تحت اليهودى أو النصرانى، قال: "يفرق بينهما، الإسلام يعلو ولا يعلى" اهـ. لم يقل: بانت منه امرأته ساعة إسلامها، وإنما قال: يفرق بينهما، فلا بد من مفرق، وهو الإمام أو نائبه. ومن طريق عبد الرزاق عن أبى الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: "نساء أهل الكتاب لنا حل ونساؤنا عليهم حرام" اهـ (٣١٤:٧). وهذا مما لا نزاع فيه، بل هو مما أجمعنا عليه وأنتم، وإنما النزاع فى وجوب البينونة بمجرد الإسلام أو بتفريق الحاكم، ولم يتعرض له جابر أصلا، ألا ترى أن عمر رضى الله عنه طلق امرأتين كانتا له بالشرك حين نزل قوله تعالى: ﴿لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾، إلى قوله تعالى: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا﴾ الآية. أخرجه الطبرى فى "التفسير" (٤٧:٢٨) بسند صحيح، فإن كان إسلام أحد الزوجين يقتضى الفرقة من ساعة لم يكن لعمر حاجة إلى التطليق. وقد صح عنه أنه طلق فدل ذلك أن الآية لا توجب الفرقة بإسلام أحد الزوجين من فوره. وإنما توجب عدم الإمساك ووجوب التخلية، سواء كان بالطليق أو بالتفريق بعد عرض الإسلام على الآخر، أو بانقضاء العدة. وإذا كان كذلك وجب الرجوع إلى حديث الرسول وآثار الصحابة. فوجدناه ﷺ لم يفرق بين الزوجين بتقدم أحدهما إلى الإسلام وتأخر

عرض على زوجها الإسلام، فإن أسلم فهما على نكاحهما الأول وإن أبى أن يسلم فرق

الآخر، كما مر برواية مالك عن ابن شهاب. وإن تعلل ابن حزم ومن على دينه بإرساله، فقد قال ابن عبد البر: إن شهرة هذا الحديث أقوى من إسناده (زاد المعاد ٢: ٢٢٠). وقد وصله الطحاوى فى "معانى الآثار" من طريق ابن إسحاق عن الزهرى عن أبى بكر بن عبد الرحمن قال: «رد النبى ﷺ على عكرمة بن أبى جهل أم حكيم بنت الحارث بن هشام بعد أشهر أو قريب من سنة" اهـ (٢: ١٤٩). ولو لا إقراره ﷺ الزوجين على نكاحهما وإن تأخر إسلام أحدهما عن الآخر بعد صلح الحديبية وزمن الفتح، لقلنا بتعجيل الفرقة بالإسلام من غير اعتبار عرض ولا عدة، لقوله تعالى: ﴿لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾ وقوله: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾ وأن الإسلام سبب الفرقة، وكل ما كان سببا للفرقة تعقبه الفرقة. كالرضاع والردة ونحوهما، لكن الذى أنزل عليه قوله تعالى: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾ وقوله: ﴿لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾ لم يحكم بتعجيل الفرقة، بأبى هو وأمى ﷺ، واتفاق الزوجين فى التلفظ بكلمة الإسلام معا فى لحظة واحدة معلوم الانتفاء.

قال ابن القيم: "وما حكاه ابن حزم عن عمر رضى الله عنه (من تعجيل الفرقة بمجرد إسلام أحدهما) فما أدرى من أين حكاه؟ والمعروف عنه خلافه. ثم ذكر ما ذكرناه فى المتن، وقال: فهذه الآثار صريحة فى خلاف ما حكاه أبو محمد بن حزم عنه، وهو حكاه وجعلها روايات أخر (وهى فى الأصل رواية واحدة قد اختلفت الرواة فى التعبير عنها بألفاظ مختلفة معناها واحد). وإنما تمسك أبو محمد بآثار فيها: أن عمرو ابن عباس وجابرا رضى الله عنهم فرقوا بين الرجل وامرأته بالإسلام. وهى آثار مجملة ليست بصريحة فى تعجيل التفرقة، ولو صحت فقد صح عن عمر رضى الله عنه ما حكيناه، وعن على رضى الله عنه ما تقدم وبالله التوفيق" اهـ، ملخصا (٢: ٢٢٠).

ثم رجعنا إلى آثار الصحابة، فرأينا عمر رضى الله عنه وعمر بن عبد العزيز رضى الله عنه قد حكما بالتفرقة بعد عرض الإسلام على الزوج وإبائه عنه، ووافقهما على ذلك الزهرى والحسن وإبراهيم النخعى من التابعين، وهذا إذا أسلمت المرأة وهى وزوجه كلاهما فى دار الإسلام. فإن التفريق والعرض لا يتيسر إلا هناك، وهو المتبادر من الآثار التى حكيناها عنهم، وأما إذا أسلم أحد الزوجين فى دار الحرب فلم نر أحدا من الصحابة تعرض لبيان ذلك غير على كرم الله تعالى وجهه. فروى عنه فى الزوجين الكافرين يسلم أحدهما هو أملك ببضعها ما دامت فى دار هجرتها أى فى دار الحرب، وروى ابن شبرمة مرسلا: "كان الناس على عهد رسول الله ﷺ يسلم الرجل قبل

بينهما". رواه محمد في الحجج له (٣٥٤): وسنده حسن، وفي ابن أبان مقال من قبل

المرأة، والمرأة قبل الرجل، فأيهما أسلم قبل انقضاء عدة المرأة فهي امرأته، وإن أسلم بعد العدة فلا نكاح بينهما". وهو محمول على إسلام أحد الزوجين في دار الحرب، لما عرفت في قول العمرين من عدم اعتبار العدة إذا أسلم وهما في دار الإسلام، فقول علي يفيد عدم وقوع البينونة بإسلام أحدهما في دار الحرب مطلقا، سواء أسلم الزوج ولم تسلم المرأة، أو بالعكس. ومرسل ابن شبرمة يقتضي وقوع الفرقة بانقضاء العدة في الصورتين كليهما، ولا شك أنه لا بد من الفرقة دفعا للفساد، ولا سيما في إسلام المرأة وبقاء الزوج كافرا، فجعلنا مرسل ابن شبرمة مفسرا لما في قول علي من الإجمال، وقلنا: مراده بكونه أملك ببضعها ما دامت في دار هجرتها أنها لا تبين منه إلا إذا حاضت ثلاثا منذ أسلمت، لأن الإسلام ليس سببا للفرقة، فإن إضافة انقطاع النكاح إلى الإسلام لا نظير له في الشرع. ولا أصل يلحق به قياسا بجامع صحيح، ولا سمعي يفيده، فلا بد من سبب تضاف الفرقة إليه، والإسلام عاصم، واختلاف الدين منتقض بتزوج المسلم كتابية، فلم يبق إلا إباء الإسلام، لأنه يصلح قاطعا فأضفنا انقطاع النكاح إليه، فكان هو المناسب، والعرض على الإسلام في دار الحرب متعذر لقصور الولاية، فأقمنا شرطها وهو مضي الحيض الذي هو شرط البينونة في الطلاق الرجعي مقام السبب، وهو تفريق القاضي عند إباء الزوج الإسلام. ولم يتنبه ابن حزم لهذا المعنى، ولم يكن ليدرك ما أدركه أبو حنيفة، فقد رزق من الفقه ما لم ينله أجلة الفقهاء المجتهدين المحدثين، فكيف بابن حزم الذي لا يعرف إلا ظاهر الرواية، ولم ينل ما ناله الفقهاء من "الدراية"؟ فتراه يقول في "المحلى": "أما قول أبي حنيفة فظاهر الفساد، لأنه لا حجة له لا من قرآن ولا سنة ولا إجماع، وهو أيضا قول لا يعرف مثل تقسيمه لأحد من أهل الإسلام قبله، وكذا قول مالك سواء سواء" اهـ (٧: ٣١٢). وقد عرفت أن قول أبي حنيفة هو الذي تجتمع به الآثار كلها لا يفوت منها شيء، وما ذهب إليه ابن حزم من تعجيل الفرقة بمجرد الإسلام أحد الزوجين لا يساعده نص ولا سنة، ولا قول صاحب ولا تابع، ولا قياس صحيح، وما تمسك به من الآثار المجملة لا يصلح متمسكا له لوقوع التصريح بخلافه عن الصحابة والتابعين، وكيف يعرف مثل تقسيم أبي حنيفة من لم يعرف طريق الجمع بين مختلف الآثار؟ فافهم، والله يتولى هداك.

وقد روى ابن حزم عن عمر رضي الله عنه روايات عديدة، رواها بعض الرواة مجملة لا بد من التنبيه عليها. فمنها ما رواه من طريق شعبة عن الحكم بن عتيبة: "أن هانئ بن هانئ بن قبيصة الشيباني وكان نصرانيا عنده أربع نسوة فأسلمن، فقدم المدينة ونزل على عبد الرحمن بن عوف.

الحفظ، قال أحمد: "لم يكن ممن يكذب". وقال أبو حاتم: "يكتب حديثه ولا يحتج به

فأقرهن عمر عنده، قال شعبة: قلت للحكم: عمن هذا؟ قال: هذا شيء معروف" اهـ. ومعناه أقرهن عنده لكونه قد أسلم بعد ما عرض الإسلام عليه، فلم يكن عمر ليقر المسلمة تحت كافر وقد علم بقوله تعالى: ﴿لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾.

ومنها ما رواه من طريق حماد بن سلمة عن أيوب السختياني وقتادة عن ابن سيرين عن عبد الله بن يزيد الخطمي: "أن نصرانيا أسلمت امرأته، فخيرها عمر بن الخطاب إن شاءت فارقته، وإن شاءت أقامت عليه" وهو محمول على أن النصراني لم يكن حاضرا حتى يعرض عليه الإسلام، فخير امرأته بين أن تنتظر حضوره فيعرض عليه الإسلام، أو لا تنتظر وتتزوج بعد تفريق الحاكم بينهما.

ومنها ما رواه عن طريق حماد بن سلمة عن داود الطائي عن زياد بن عبد الرحمن: "أن حنظلة بن بشر زوج ابنته وهي مسلمة من ابن أخ له نصراني، فركب عوف بن القعقاع إلى عمر رضي الله عنه فأخبره بذلك. فكتب عمر في ذلك إن أسلم فهي امرأته، وإن لم يسلم فرق بينهما، فلم يسلم، ففرق بينهما، فتزوجها عوف بن القعقاع" اهـ. ومعنى قوله: "إن أسلم فهي امرأته". أي يجدد العقد بينهما ولا يتزوجها غيره لكونه أحق بها، وهي بنت عمه، وفهم ابن حزم منه أنه إن أسلم فهي امرأته بالنكاح الأول وكيف بتصور صحة نكاح المسلمة بالكافر؟ وهل يجوز لمسلم أن يظن بعمر ذلك وهو أعرف الناس بالشريعة وحدودها؟ وأعمل الناس بها، والله تعالى يقول: ﴿ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا﴾.

ومنها ما رواه من طريق ابن أبي شيبة: نا محمد بن فضيل عن مطرف بن طريف عن الشعبي عن علي قال: "إذا أسلمت امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببضعها، لأن له عهدا". ومعناه هو أحق بها، إن أسلم. وإلا فقد رواه سفيان بن عيينة عن مطرف عن الشعبي بلفظ آخر قد أودعناه في المتن، ووافقه عليه سعيد بن المسيب، فهو الصحيح الراجح دون ما تفرد به محمد بن فضيل، فافهم. وأحسن الله عزاءنا فيك يا ابن حزم! حيث لم تتنبه للمجمل والمفسر، وجعلت المجملة روايات برأسها مع إمكان إرجاعها إلى المفسر الذي هو قاض على المجمل دائما، قال: وروينا من طريق عبد الرحمن بن مهدي ومحمد بن جعفر غندر، قال عبد الرحمن عن سفيان الثوري عن منصور والمغيرة بن مقسم وقال غندر: عن شعبة نا حماد ابن أبي سليمان كلهم عن إبراهيم النخعي في ذمية أسلمت تحت ذمي قال: تقره عنده. وبه أفتى حماد بن أبي سليمان اهـ (٧: ٣١٣).

اهـ". من اللسان (٥: ٣١). والظاهر أنه جد مشكد أنه يروى عن أبى إسحاق السبيعى،

قلت: معناه تقر عنده، إن أسلم بعد عرض الإسلام عليه، بدليل ما رواه محمد الإمام فى "الحجج" له (ص٣٥٥): أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: "إذا كانا يهوديين أو نصرانيين، فأسلم الزوج فهما على نكاحها، أسلمت المرأة أو لم تسلم، وإذا أسلمت المرأة عرض على الزوج الإسلام، فإن أسلم أمسك بنكاحه الأول، وإن أبى أن يسلم فرق بينهما. وإن كانا مجوسيين فأسلم أحدهما عرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم كانا على نكاحهما الأول وإن أبى فرق بينهما" إلخ وهذا مفسر بين، وهو قاض على المجمل كما لا يخفى. قال الموفق فى "المغنى": "إنه إذا أسلم أحد الزوجين وتخلف الآخر حتى انقضت عدة المرأة، انفسخ النكاح فى قول عامة العلماء. قال ابن عبد البر: لم يختلف العلماء فى هذا إلا شيء روى عن النخعى، شذ فيه عن جماعة العلماء، فلم يتبعه عليه أحد، زعم أنها ترد إلى زوجها وإن طالت المدة (أى إذا أسلم) لما روى أبو داود واحتج به أحمد عن ابن عباس أن رسول الله رد زينب على زوجها أبى العاص بنكاحها الأول. قيل له (أى لأحمد): أ ليس يروى أنه ردها بنكاح مستأنف؟ قال: ليس له أصل، وقيل: كان بين إسلامها وردها إليه ثمان سنين. ولنا قول الله تعالى: ﴿لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾. وقوله سبحانه: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾. والإجماع المنعقد على تحريم تزويج المسلمات على الكفار، فأما قصة أبى العاص مع امرأته فقال ابن عبد البر: لا يخلو من أن تكون قبل نزول تحريم المسلمات على الكفار، فتكون منسوخة بما جاء بعدها (وهو الراجح وإليه ذهب الزهرى وقتادة كما ذكرناه فى المتن) أو تكون حاملا استمر حملها حتى أسلم زوجها (قلت: كانت حاملا متما فنسخها هبار بن الأسود حين خرجت من مكة مهاجرة بعد بدر، فأسقطت حملها. فسقط هذا الاحتمال كما تقدم ذكره) أو مريضة لم تحض ثلاث حيضات حتى أسلم (قلت: وهل تبقى على من أسقطت عدة؟ والإسقاط بمعنى الوضع) أو تكون ردت إليه بنكاح جديد، فقد روى ابن أبى شيبة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن النبى ﷺ ردها على أبى العاص بنكاح جديد. رواه الترمذى، وقال: سمعت عبد بن حميد يقول: سمعت يزيد بن هارون يقول: "حديث ابن عباس أجود إسنادا، والعمل على حديث عمرو بن شعيب" اهـ (٦: ٥٣٦).

قلت: هذا الشيء الذى روى عن النخعى لعله لم يصح عنه، فإن أبا حنيفة رحمه الله أقعد الناس بمذهب إبراهيم وأتبعهم له، وأعرف الناس به وبأقواله، ولا أثر لذلك فى ما حكاه عنه من الآثار غير ما مر ذكره أن الزوجين إذا كانا فى دار الإسلام فأسلم أحدهما عرض الإسلام على

وطبقته: وعنه أبو داود وأبو الوليد الطيالسيان كما في التهذيب (٩:٥). ولم يذكره أحد بجرح ولا تعديل.

الآخر، فإن أسلم فهي امرأته، وإن أبى فرق بينهما، ولا معنى للعدة في ذلك، إنما العدة أي تربص ثلاثة قروء إنما هو إذا أسلم فهي امرأته، وإن أبى فرق بينهما، ولا معنى للعدة في ذلك، إنما العدة أي تربص ثلاثة قروء إنما هو إذا أسلم أحدهما في دار الحرب.

دليل ثبوت الفرقة باختلاف الدارين:

قال ابن التركماني: وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى العمل بحديث عمرو بن شعيب، وأن أحد الحربيين إذا أسلم وخرج إلينا وبقي الآخر بدار الحرب وقعت الفرقة باختلاف الدارين لقوله تعالى: ﴿فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾. فلو كانت الزوجية باقية كما يقوله الشافعي كان هو أحق بها، وقال تعالى: ﴿لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾. قال تعالى: ﴿وآتوهم ما أنفقوا﴾. فأمر برد المهر على الزوج، فلو كانت الزوجية لما استحق البضع وبدله، وقال تعالى: ﴿ولا جناح عليكم أن تنكحوهن﴾. ولو كان النكاح الأول باقيا لما جاز لها أن تتزوج، وقال تعالى: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾. فنهانا الله أن نمنع من نكاحها لأجل زوجها الحربي، وفواعل قد تطلق على الرجال، قال ابن عطية في "تفسيره": رأيت لأبي على الفارسي أنه قال: "سمعت الفقيه أبا الحسن الكرخي يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾، أنه في الرجال والنساء، فقلت له: النحويون لا يرون هذه إلا في النساء، لأن كوافر جمع كافرة، فقال: وأيش يمنع هذا، أليس الناس يقولون طائفة كافرة وفرقة كافرة، فبهت وقلت هذا تائيدا انتهى. وقال تعالى: ﴿والمحصنت من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾. قال أبو سعيد الخدري: نزلت في سبايا أوطاس، وقال عليه السلام فيهن: "لا توطأ حامل حتى تضع، ولا عائل حتى تستبرأ بحيضة". واتفق الفقهاء على جواز وطئ المسبية بعد الاستبراء ولو كان لها ثمه زوج لم يسب معها، ولأن الفرقة إما أن تتعلق بإسلامها، أو بحدوث الملك، أو باختلاف الدار. واتفقوا على أنها لا تتعلق بإسلامها، وثبت أيضا أنها لا تتعلق بحدوث الملك، فإنه لو باع أمته المزوجة فلا فرقة، وكذا لو مات عنها وانتقلت للوارث، فتعين أنها تتعلق باختلاف الدار، ومعنى الاختلاف أن يكون أحدهما من أهل دارنا إما بالإسلام أو ذمة، والآخر حربيا من أهل دارهم، حتى لو دخل مسلم دارهم بأمان أو دخل حربي دارنا أو أسلما ثمه ثم خرج أحدهما إلينا فلا فرقة اهـ (٢:٩١). ويدل على أن المعنى فيه ما ذكرنا من اختلاف الدارين أنهما لو خرجا (من دار الحرب) مسلمين أو ذميين لم تقع بينهما فرقة لأنهما

. . . .

لم تختلف بهما الداران، وأن الحربية إذا خرجت إلينا مسلمة أو ذمية ثم لم يلحق بها زوجها وقعت الفرقة بلا خلاف (ولم يوجد السبى). وقد حكم الله تعالى بذلك فى المهاجرات فى قوله: ﴿ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن﴾. ثم قال: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾ اهـ، قاله الجصاص فى "أحكام القرآن" (١٣٨:٢).

وفيه أيضا: فإن احتجوا بحديث أبى سعيد الخدرى فى قصة سبايا أوطاس وسبب نزول الآية عليها وهو قوله: ﴿والمحصنت من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾. لم يفرق بين من سبيت مع زوجها أو وحدها. قيل له روى حماد قال: أخبرنا الحجاج عن سالم المكى عن محمد بن على قال: لما كان يوم أوطاس لحقت الرجال بالجبال وأخذت النساء. فقال المسلمون: كيف نصنع ولهن أزواج؟ فأنزل الله تعالى ﴿والمحصنت من النساء﴾ الآية. فأخبر أن الرجال لحقوا بالجبال، وأن السبايا كن منفردات عن الأزواج، والآية فيهن نزلت، وأيضا لم يأسر النبى ﷺ فى غزاة حنين من الرجال أحدا فيما نقل أهل المغازى، وإنما كانوا من بين قتيل أو مهزوم، وسبى النساء، ثم جاءه الرجال بعد ما وضعت الحرب أوزارها فسألوه أن يمن عليهم باطلاق سباياهم، وأيضا إذا لم يخل مراد الله تعالى فى المعنى الموجب للفرقة فى المسبية من أحد وجهين إما اختلاف الدارين بهما أو حدوث الملك، ثم قامت دلالة السنة واتفاق الخصم معنا على نفى إيجاب الفرقة بحدوث الملك، (ولذا لم تقع الفرقة بشرى الأمة المزوجة وهبتها وبالميراث وغيره من وجوه الأملاك الحادثة) قضى ذلك على مراد الآية بأنه اختلاف الدارين، وأوجب ذلك مخصوص الآية فى المسبيات دون أزواجهن اهـ. قلت: وللخصم أن يقول: إن المعنى الموجب للفرقة فى المسبية حدوث الرق بعد ما كانت حرة، ولذا تقع الفرقة ولو سبى الزوجان معا، لحدوث الرق فيهما بعد ما كانا حرين، ولم يوجد ذلك المعنى فى بيع الأمة المزوجة وهبتها وموروثيتها فافهم. فالصحيح الاستدلال بالنص الوارد فى المهاجرات، أو يقال: إن وقوع الفرقة بالرق غير معقول المعنى، فإن الرق لا يمنع ابتداء النكاح فلان لا يمنع بقاؤه أولى والله تعالى أعلم.

ودلالة الآثار التى أودعناها فى المتن على معنى الباب وتائيد مذهب الحنفية فى ذلك ظاهرة بالتقرير الذى تضمنه كلامنا بأبسط وجه ولله الحمد. وبهذا يطلع الناظر فى المحلى أن ابن حزم رحمه الله نسب إلى كثير ممن سماه من التابعين خلاف ما ذهبوا إليه، إنما اغتر بما روى عنهم مجملا، ولم يتنبه لما روى عنهم فى هذا الباب مفسرا، والله ولى التوفيق يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا، اللهم اجعلنا منهم، ونور قلوبنا بنور الإيمان والحكمة،

باب الولد يتبع خير الأبوين إذا أسلم أحدهما

٣١٨٨- أخبرنا محمود بن غيلان قال: ثنا عبد الرزاق قال: ثنا سفيان عن عثمان البتي عن عبد الحميد بن سلمة الأنصاري عن أبيه عن جده، أنه أسلم وأبت مرأته أن تسلم، فجاء ابن لهما صغير لم يبلغ الحلم. فأجلس النبي ﷺ الأب ههنا، والأم ههنا، ثم خيره، فقال: "اللهم اهده" فذهب إلى أبيه. رواه النسائي (٢:١١ و١٢): وسكت عنه فهو صحيح عنده.

٣١٨٩- حدثنا إبراهيم بن موسى الرازي أنا عيسى ثنا عبد الحميد بن جعفر أخبرني أبي عن جدي رافع بن سنان أنه أسلم وأبت امرأته أن تسلم، فأتت النبي ﷺ فقالت: ابنتي وهي فطيم أو شبهه، وقال رافع: ابنتي. فقال له النبي ﷺ: "اقعد ناحية" وقال لها: "اقعدي ناحية". وأقعد الصبية بينهما، ثم قال: "ادعواها"، فمالت الصبية إلى أمها، فقال النبي ﷺ: «اللهم اهدها». فمالت إلى أبيها فأخذها. رواه أبو داود (١:٣١٢): وسكت عنه.

واختم لنا بالحسنة ونضر الله ابن حزم وأنزل عليه شأبيب الرحمة والغفران فقد فتح لنا باب التوسع في الرواية كما فتح لنا الفقهاء أبواب الدراية، وصلى الله على خاتم فص الرسالة والهداية، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أولي النصرة والحماية، صلاة سلاما متلازمين متواترين إلى غير النهاية.

باب الولد يتبع خير الأبوين إذا أسلم أحدهما

قال المؤلف: دلالة حديثي الباب عليه ظاهرة، وفي سند الأول كلام، وهو أن عبد الحميد وأباه وجده لا يعرفون، قاله الدارقطني كما في "تهذيب التهذيب" (٦:١١٥).

قلت: لما سكت عليه النسائي وقد تقرر أن ما سكت عليه فهو صحيح عنده، علم أنهم معروفون عنده فافهم. ووجه دلالة الحديث على الباب من حيث أنه ﷺ دعا للولد بالهداية إلى أبيه المسلم، فدل على أن المطلوب تبعية الولد لخير أبويه، وأنما خيره تطييبا لقلوبهما واعتمادا على استجابة دعائه، ولا شك أن دعاءه مستجاب، فعلم أن تخيير الولد مخصوص به ﷺ ضرورة أن الصغير لا يهتدي بنفسه إلى الصواب، والهداية من الله تعالى للصواب بغير هذا الولد غير لازمة، بخلاف هذا فقد وفق المخير بدعائه ﷺ، والله تعالى أعلم. ويؤيد نفي التخيير ما مر عن ابن عباس: "الإسلام يعلو ولا يعلى" وغيره من النصوص العامة الواردة في تغليب الإسلام على الكفر فافهم.

أبواب القسم

باب وجوب العدل بين الأزواج فيما يطاق

٣١٩٠- عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «من كانت له امرأتان يميل لإحداهما على الأخرى جاء يوم القيامة يجر أحد شقيه ساقطا أو مائلا». رواه الخمسة والدارمى وابن حبان والحاكم قال: وإسناده على شرط الشيخين، واستغربه الترمذى مع تصحيحه (نيل ٦:١٣٨).

ومن قال بالتخيير قيده بما إذا بلغ الصبى سبع سنين أو ثمان سنين، وفى لفظ أبى داود: أنه ﷺ خير صبية كانت فطيما"، والفطيم لا يطلق على من بلغ سبعا، لأنهم كانوا يفطمون لنحو حولين، فلا حجة فيه فى محل النزاع، وأيضا لا يصح إثبات التخيير بهذا الحديث على مذهب الشافعى رحمه الله لأن التخيير إنما يكون بين شخصين من أهل الحضانة والأم ليست من أهل الحضانة عنده، لأنها كافرة والأب مسلم، فكيف يحتج له بحديث لا يقول بموجبه؟ وذكر الطحاوى هذا الحديث من وجه آخر، وفيه أنه عليه السلام قال لهما: "هل لكما أن تخيراه"؟ ففيه أن التخيير كان باختيارهما، (والشافعى ومن وافقه لا يقولون بذلك، فالظاهر ما قلنا من كونه مخصوصا بالنبى ﷺ، ويؤيده ما سيأتى فى حضانة بنت حمزة رضى الله عنه من عدم تخييره ﷺ إياها، بل قضى بحضانتها لعمها جعفر لكون خالتها أسماء تحته فانظر) كذا فى "الجوهر النقى" (٢:١٢٦ و١٢٧). والحديث مضطرب الإسناد والمتن كما تراه، فبعضهم يقول: عبد الحميد بن سلمة عن أبيه عن جده، وهم لا يعرفون، وفيه أن الخصومة كانت فى ابن صغير، وبعضهم يقول: عبد الحميد بن جعفر عن أبيه عن جده رافع بن سنان، وهو وأبوه ثقتان وجده رافع بن سنان معروف، ولذا رجحه ابن القطان، وفيه أن النزاع كان فى بنت فطيم. وقد عرفت أنه لا يصلح حجة للشافعى بل هو حجة عليه والله أعلم.

باب وجوب العدل بين الأزواج فيما يطاق

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. واستدل الحنفية بظاهر هذه الأحاديث وبظاهر قوله تعالى: ﴿فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة﴾ الآية على وجوب التسوية بين البكر والثيب. وأما ما رواه البخارى عن أنس قال: "من السنة إذا تزوج الرجل البكر على الثيب أقام عندها سبعا وقسم، وإذا تزوج الثيب على البكر أقام عندها ثلاثا ثم قسم". قال أبو قلابة: ولو شئت لقلت أن أنسا رفعه إلى النبى ﷺ. وقال عبد الرزاق: أخبرنا سفيان عن أيوب وخالد، قال

٣١٩١- عن حماد بن سلمة عن أيوب عن أبى قلابة عن عبد الله بن يزيد عن عائشة رضى الله عنهم. أن النبى ﷺ كان يقسم بين نسائه فيعدل، ويقول: «اللهم هذا قسمى فيما أملك فلا تلمنى فيما تملك ولا أملك». رواه الأربعة وصححه ابن حبان والحاكم، قال الترمذى: يعنى به الحب والمودة، كذلك فسره أهل العلم. قال الترمذى:

خالد: ولو شئت لقلت رفعه إلى النبى ﷺ (٢:٧٨٥).

والجواب عنه ما فى العناية: محمول على التفصيل بالبداءة دون الزيادة، كما ذكر فى حديث أم سلمة أنه عليه السلام قال: "إن شئت سبعت لك وسبعت لهن". ونحن نقول للزوج أن يبتدى بالجديدة ولكن بشرط أن يسوى بينهما. وأما ما فى "النيل" (٣:٣٠١) عن أم سلمة رضى الله عنها: أن النبى ﷺ لما تزوجها أقام عندها ثلاثة أيام، وقال: إنه ليس بك هوان على أهلك، فإن شئت سبعت لك وإن سبعت لك[1] سبعت لنسائى. رواه أحمد ومسلم وأبو داود وابن ماجه، ورواه الدارقطنى ولفظه: أن النبى ﷺ قال لها حين دخل بها: ليس بك على أهلك هوان، إن شئت أقمت عندك ثلاثا خالصة لك، وإن شئت سبعت لك وسبعت لنسائى. قالت: تقيم معى ثلاثا خالصة اهـ. وفيه أيضا لفظ الدارقطنى فى حديث أم سلمة فى إسناده الواقدى وهو ضعيف جدا. فالجواب عنه أن الحديث أخرجه ابن أبى حاتم فى "علله" عن أبى قتيبة عن إسرائيل عن أبى إسحاق عن أبى سلمة بن عبد الرحمن عن أم سلمة أن النبى ﷺ لما خطبها قال لها: إن شئت سبعت لك وإن سبعت لك سبعت لنسائى وإن شئت زدت فى مهرك وزدت فى مهورهن (١:٤٠٥). ورجاله كلهم ثقات، وفيه أنه ﷺ قال لها ذلك حين خطبها، فكان يرى تسويتها لسائر أزواجه قبل التزوج بها فى كل شيء حتى فى المهر أيضا، فكيف يصح أنه أقام عندها ثلاثا خالصة؟ ولأنه لو كانت الثلاث حقا لها دون سائر النساء لكان إذا أقام عندها سبعا كانت ثلاث منهن غير محسوبة عليها، ولوجب أن يكون لسائر النساء أربع أربع، فلما كان لسائر النساء إذا أقام عندها سبعا سبع كان كذلك إذا أقام عندها ثلاثا لكل واحدة منهن ثلاث ثلاث، هذا هو النظر الصحيح.

والجواب عن رواية الدارقطنى بطريق الواقدى، نفسه روى عن عائشة مرفوعا: "البكر إذا

---

(١) فيه دلالة على جواز القسم بالتسبيع أن يقيم عند كل واحدة سبعا سبعا، وهو حجة على من منع القسم بأزيد من يوم وليلة أو من ثلاث كما ذكره العينى فى "العمدة" (٩:٤٤٩) (المؤلف).

رواه غير واحد عن حماد بن زيد عن أيوب عن أبى قلابة مرسلا، وهو أصح من رواية حماد بن سلمة. وقد أخرج البيهقى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله: ﴿ولن تستطيعوا﴾ الآية. قال: فى الحب والجماع، وعن عبيدة بن عمرو السلمانى مثله (فتح البارى لحافظ الدنيا العسقلانى، ٩: ٢٧٤ و٢٧٥).

نكحها رجل وله نساء لها ثلاث ليال وللثيب ليلتان". أخرجه الدارقطنى أيضا (٢: ٤٠٩). وإذا تعارضا تساقطا، وروايات غير الواقدى ليست بصريحة فى أنه إذا أقام عند البكر سبعا لا يسع لبقية أزواجه، وإذا ثلث للثيب لا يثلث للبواقى، وإنما فى بعضها: "إذا تزوج الثيب فلها ثلاث ثم يقسم"، وفى بعضها: "للبكر سبعة وللثيب ثلاثة ثم يعود إلى نسائه". وفى بعض روايات أم سلمة: "وإلا فثلثت ثم أدور". وكل ذلك محتمل كما لا يخفى والمذهب عندنا هو التسوية بين الحقوق الواجبة والنافلة من المأكول والملبوس، كما فى "الدر المختار": "يجب وظاهر الآية أنه فرض، نهر، أن يعدل أى أن لا يجوز فيه أى فى القسم بالتسوية فى البيتوتة، وفى المأكول والملبوس والصحبة" إلخ (٢: ٦٥٢ و٦٥٣ مع "رد المحتار").

وأما ما رواه البخارى عن عائشة رضى الله عنه قالت: "كان الناس يتخيرون بهداياهم يومى، وقالت أم سلمة: إن صواحبى اجتمعن فذكرت له فأعرض عنها" اهـ. وروى أيضا عنها: "أن نساء رسول الله ﷺ كن حزبين، فحزب فيه عائشة رضى الله عنها وحفصة وصفية وسودة، والحزب الآخر أم سلمة رضى وسائر نساء رسول الله ﷺ، وكان المسلمون قد علموا حب رسول الله ﷺ عائشة، فإذا كانت عند أحدهم هدية يريد أن يهديها إلى رسول الله ﷺ أخرها، حتى إذا كان رسول الله ﷺ فى بيت عائشة بعث صاحب الهداية إلى رسول الله ﷺ فى بيت عائشة، فكلم حزب أم سلمة، فقلن لها: كلمى رسول الله ﷺ يكلم الناس، فيقول: من أراد أن يهدى إلى رسول الله ﷺ هدية فليهدها حيث كان من نسائه، فكلمته أم سلمة بما قلن، فلم يقل لها شيئا فسألنها فقالت: ما قال لى شيئا، فقلن لها: كلميه حتى يكلمك، فدار إليها فكلمته، فقال لها: «لا تؤذينى فى عائشة فإن الوحى لم يأتنى فى ثوب امرأة إلا عائشة» قالت فقلت: أتوب إلى الله من أذاك يا رسول الله ﷺ! ثم إنهن دعون فاطمة بنت رسول الله ﷺ، فأرسلت إلى رسول الله ﷺ تقول: إن نساءك ينشدنك العدل فى بنت أبى بكر فكلمته، فقال: "يا بنية أ لا تحبين ما أحب؟" قالت: بلى! فرجعت إليهن فأخبرتهن، فقلن ارجعى إليه، فأبت أن ترجع، فأرسلن زينب بنت جحش، فأتته فأغلظت، وقالت: إن نساءك ينشدنك الله العدل فى بنت ابن أبى قحافة، فرفعت

باب كيف القسم بين الأمة والحرة

٣١٩٢- نا دعلج بن أحمد نا محمد[1] بن علي بن زيد نا سعيد بن منصور نا هشيم عن ابن أبي ليلى عن المنهال بن عمرو عن عباد بن عبد الله الأسدي عن علي رضي الله عنه أنه كان يقول: "إذا تزوج الحرة على الأمة قسم للأمة الثلث، وللحرة الثلثين". رواه الدارقطني (٢: ٤١٠).

صوتها حتى تناولت عائشة رضي الله عنها وهي قاعدة" إلخ. وفي "فتح الباري": وأنه لا حرج على المرء في إيثار بعض نسائه بالتحف، وإنما اللازم العدل في المبيت والنفقة ونحو ذلك من الأمور اللازمة، كذا قرره ابن بطال عن المهلب. فالجواب عنه ما في فتح الباري أيضا: وتعقبه ابن المنير بأن النبي ﷺ لم يفعل ذلك، وإنما فعله الذين أهدوا له وهم باختيارهم في ذلك، وإنما لم يمنعهم النبي ﷺ لأنه ليس من كمال الأخلاق أن يتعرض الرجل بمثل ذلك، لما فيه من المتعرض لطلب الهدية، وأيضا فالذي يعدى لأجل عائشة كأنه ملك الهدية بشرط، والتمليك يتبع فيه تحجير المالك، مع أن الذي يظهر أنه ﷺ كان يشركهن في ذلك، وإنما وقعت المنافسة لكون العطية تصل إليهن من بيت عائشة اهـ (٥: ١٥١ و١٥٢). قلت: وهذا الأخير أرجح عندي، وإنما وقعت المنافسة لوصول الهدايا إليهن من بيت عائشة لما فيه من إيهام تفضيل الصحابة السيدة عائشة على سائر الأزواج، وهن أمهاتهم، ولا ينبغي لهم أن يفرقوا بين أمهاتهم فافهم. فإن بعض الناس لم يتفطن لهذه النكتة، ورد على ابن المنير لسوء فهمه.

الفائدة: أخرج الدولابي في "الكنى" بسنده عن جابر بن زيد (أبي الشعثاء صاحب ابن عباس قال: كان لي امرأتان فكنت أقسم بينهما حتى أعد القبل اهـ (١: ١٤٧). وهذا من كمال الورع، وليس بواجب. فإن قلت: لم يكن القسم واجبا عليه ﷺ، فكيف يستدل على المقصود بفعله؟ قلت: إن سلم بناء على أشهر الأقوال فالجواب عنه أنه كان يعامل فيه معاملة من وجب عليه، كما يدل عليه سياق الأحاديث.

باب كيف القسم بين الأمة والحرة

قوله: نا دعلج إلخ. قال المؤلف: وفي الزيلعي: المنهال بن عمرو فيه مقال، وعباد الأسدي ضعيف. قال في "التنقيح": قال البخاري: فيه نظر. وحكى ابن الجوزي عن ابن المديني أنه ضعفه

---

(١) قلت: هو الحصائغ الراوي كتاب السنن عن سعيد بن منصور كما في تهذيب التهذيب (٤: ٨٩).

٣١٩٣- عن سليمان بن يسار قال: "من السنة أن الحرة إن أقامت على ضِرار فلها يومان وللأمة يوم". رواه البيهقى (التلخيص الحبير، ٢: ٣١٤). قلت: سليمان هذا تابعى ثقة، كما فى التقريب (١٠٣) فالحديث مرسل.

٣١٩٤- أخبرنا عباد بن العوام قال: أخبرنا الحجاج بن أرطاة عن حصين بن عبد الرحمن الحارثى عن الحارث عن على بن أبي طالب رضى الله عنه أنه قال: "لا تنكح الأمة على الحرة، وتنكح الحرة على الأمة، فيكون لها ثلثان من ماله ونفسه، وللأمة الثلث". رواه الإمام محمد فى الحجج (٣١٢). ورجاله ثقات وإن كان أكثرهم قد اختلفت فيهم.

اهـ (٢: ٢٦). قلت: أما المنهال هذا فذب عنه فى التعليق المغنى بما نصه: تكلم فيه شعبة ووثقه ابن معين والنسائي والعجلى. وقال الدارقطنى: صدوق، وله عند البخارى حديثان فثبت أنه ثقة. وأجاب العلماء عن كلام شعبة فيه بجواب صحيح (٢: ٤١٠). وعباد هذا مختلف فيه، فقد ذكره ابن حبان فى "الثقات" كما فى "الميزان" (٢: ١١). والاختلاف غير مضر كما مر مرارا، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: عن سليمان اهـ: قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "أخبرنا عباد" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وفى "الدر المختار": "وللأمة والمكاتبة وأم الولد والمدبرة والمبعضة نصف ما للحرة، أى من البيتوتة والسكنى معها، أما النفقة فبحالهما" اهـ (٢: ٦٥٧). قال بعض الناس: فهذا يخالف الأثر المذكور فى آخر الباب فى أمر الأموال، حيث لم يعتبر التنصيف فى النفقة، ويمكن الجواب عنه بأن مرادهم بالنفقة هو النفقة اللازمة المفروضة، فإنه لو نصف فيها تستضر الأمة فى بعض الأحوال، والأثر يجب أن يحمل على النفقة التبى يتبرع بها، ولكن لم أر هذا التفصيل فى كتب الفقه، غير أن الإمام محمدا روى هذا الأثر ولم يتكلم عليه، ولا ذكر تأويلا له، فهذا بظاهره دليل على أن التنصيف يجرى عنده فى النفقة أيضا فليتأمل وليتتبع فى كتب الفقه اهـ. قلت: لا تخالف فإن عليا رضى الله عنه إنما أوجب التثليث فى ماله ونفسه، ونحن نقول بالتسوية فى المأكول والمشروب والملبوس، لأن ذلك من الحاجات اللازمة فيستوى فيه الحرة والأمة كما فى "البدائع" (٢: ٣٣٣). والمال لا يطلق على النفقة اللازمة عرفا، فالظاهر أن مراد على التثليث فى ما سوى ذلك، والله تعالى أعلم.

باب استحباب القرعة لاستصحاب واحدة منهن فى السفر

٣١٩٥- عن عائشة رضى الله عنها: "أن النبى ﷺ كان إذا أراد أن يخرج سفرا أقرع بين أزواجه فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه. متفق عليه(نيل الأوطار ٦:١٣٩).

باب صحة ترك النوبة لضرتها

٣١٩٦- عن عائشة رضى الله عنها: «كان رسول الله ﷺ لا يفضل بعضنا على بعض فى القسم». الحديث وفيه: ولقد قالت سودة بنت زمعة حين أسنت وخافت أن

باب استحباب القرعة لاستصحاب واحدة منهن فى السفر

قال المؤلف فى "رد المحتار": قوله: ولا قسم فى السفر إلخ. لأنه لا يتيسر إلا بحملهن معه، وفى إلزامه ذلك من الضرر ما لا يخفى نهر، ولأنه قد يثق بإحداهما فى السفر وبالأخرى فى الحضر والقرار فى المنزل لحفظ الأمتعة أو لخوف الفتنة، أو يمنع من سفر إحداهما كثرة سمنها، فتعيين من يخاف صحبتها فى السفر للسفر لخروج قرعتها إلزام للضرر الشديد، وهو مندفع بالنافى للحرج فتح، وانظر ما لو سافر بهن هل يقسم[1] اهـ. وفيه أيضا: قلنا: كان استحبابا لتطييب قلوبهن، لأن مطلق الفعل لا يقتضى الوجوب مع أنه ﷺ لم يكن القسم واجبا عليه، وتمامه فى "الفتح والبحر" (٢:٦٥٧). قلت: ليس هناك مطلق الفعل بل هو فعل مستمر متصل بكان وإذا الدالتين على الإستمرار، فالجواب أما على مذهب من لم يقل بكون الفعل موجبا مطلقا فظاهر، وأما على مذهب من قال بكونه موجبا فباعتبار وقوع الحرج المنفى عن الشريعة فافهم.

الفائدة: فى الطحاوى: القرعة بالضم طينة أو عجينة مدورة مثلا يدرج فيها رقعة يكتب فيها اسم للسفر والحضر ثم يسلم إلى صبى يعطى كل امرأة واحدة منهن، حلبى عن القهستانى (٢:١٤٣).

باب صحة ترك النوبة لضرتها

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة. وفى "الدر المختار": "ولها الرجوع من ذلك، لأنه ما وجب فما سقط" (٢:٦٥٧ و٦٥٨)، قلت: وفى الحديث جواز طلاق المرأة لأجل كبرها

---

(١) قال العينى فى "شرح البخارى": "وعماد القسم فى حق المسافر وقت نزوله، وحالة السير ليست منه ليلا كان أو نهارا" اهـ (٩:٤٩٧). وفيه أيضا: قال ابن القصار: "ليس له أن يسافر بمن شاء منهن بغير قرعة، وهو قول مالك وأبى حنيفة والشافعى" اهـ. فلينظر فيه فإن قول أبى حنيفة المشهور فى المتون بخلاف ذلك أن الإقراع بينهن مستحب غير واجب (المؤلف).

يفارقها رسول الله ﷺ: يا رسول الله ﷺ! يومى لعائشة فقبل ذلك منها، ففيها وأشباهها نزلت: ﴿وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا﴾ الآية. رواه أبو داود، وتابعه ابن سعد عن الواقد عن ابن أبى الزناد فى وصله، ورواه سعيد بن منصور عن ابن أبى الزناد مرسلا لم يذكر فيه عن عائشة رضى الله عنها، وعند الترمذى من حديث ابن عباس موصولا نحوه، وكذا قال عبد الرزاق عن معمر بمعنى ذلك، فتواردت هذه الروايات على أنها خشيت الطلاق فوهبت.

٣١٩٧- وأخرج ابن سعد بسند رجاله ثقات من رواية القاسم بن أبى بزة مرسلا: «أن النبى ﷺ طلقها فقعدت له على طريقه، فقالت: والذى بعثك بالحق ما لى فى الرجال حاجة، ولكن أحب أن أبعث مع نسائك يوم القيامة، فأنشدك بالذى أنزل عليك الكتاب هل طلقتنى لموجدة وجدتها على؟ قال: "لا"! قالت: فأنشدك لما راجعتنى فراجعها، قالت: فإنى قد جعلت يومى وليلتى لعائشة حبة رسول الله ﷺ». (فتح البارى، ٩: ٢٧٢).

وزيادة سنها إذا شك فى رغبتها وشهوتها للمجامعة، أو ظن أن لها حاجة إلى الرجال ولم ترض نفسه بمجامعتها، وأما إذا علم أنها لا حاجة لها إلى الرجال وأنها راضية بترك مجامعتها فأولى إمساكها، كما فعله رسول الله ﷺ، وفيه أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر فافهم، وكن من الشاكرين.

***

كتاب الرضاع

باب أن الرضاع يحرم ما يحرمه النسب إذا كان في مدته وقليله وكثيره سواء

٣١٩٨- عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا فى حديث طويل: «الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة». رواه البخارى (٧٦٤).

٣١٩٩- عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: قيل للنبى ﷺ: ألا تتزوج ابنة حمزة؟ قال: "إنها ابنة أخى من الرضاعة". رواه البخارى (٧٦٤).

٣٢٠٠- عن قتادة رحمه الله قال: كتبنا إلى إبراهيم بن يزيد النخعى نسأله عن الرضاع، فكتب أن شريحا حدثنا أن عليا رضى الله عنه وابن مسعود رضى الله عنه كانا يقولان: "يحرم من الرضاع قليله وكثيره". رواه النسائى (٢: ٨٢).

باب أن الرضاع يحرم ما يحرمه النسب إذا كان فى مدته، وقليله وكثيره سواء

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب عليه ظاهرة. وأما ما يخالف الباب فالأول منها رواه الجماعة إلا البخارى كما فى "النيل" (٦: ٢٤٦) عن عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ قال: «لا تحرم المصة ولا المصتان". وأخرجه مسلم كما فى "فتح البارى" (٩: ١٢٦) من حديث أم الفضل زوج العباس، أن رجلا من بنى عامر قال: يا رسول الله! هل تحرم الرضعة الواحدة؟ قال "لا". وفى رواية له عنها: «لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان ولا المصة والمصتان» اهـ. والثانى ما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت: "كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفى رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن"، أخرجه مسلم أيضا (زيلعى ٢: ٢٧). والثالث: ما فى "النيل" (٦: ٢٥٠ و٢٥١) عن زينب بنت أم سلمة قالت: قالت أم سلمة لعائشة رضى الله عنهما أنه يدخل عليك الغلام الأيفع الذى ما أحب أن يدخل على، فقالت عائشة: أ ما لك فى رسول الله ﷺ أسوة حسنة؟ وقالت: إن امرأة أبى حذيفة قالت: يا رسول الله ﷺ! إن سالما يدخل على وهو رجل، وفى نفس أبى حذيفة منه شيء، فقال رسول الله ﷺ: «ارضعيه حتى يدخل عليك". رواه أحمد ومسلم. وفى رواية عن زينب عن أمها أم سلمة أنها قالت: أبى سائر أزواج النبى ﷺ أن يدخلن عليهن أحدا بتلك الرضاعة، وقلن لعائشة: ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله ﷺ لسالم خاصة، فما هو بداخل علينا أحد بهذه ولا رأينا. رواه أحمد ومسلم والنسائى وابن ماجة. وقد قال بعض أهل العلم: إن هذه السنة بلغت

٣٢٠١- أخبرنا مالك أخبرنا ثور بن زيد أن ابن عباس كان يقول: "ما كان في الحولين وإن كانت مصة واحدة فهى تحرم" رواه الإمام محمد فى "الموطأ" (٢٧٢).
قلت: إسناده صحيح.

طرقها تصاب التواتر اهـ، وفى "فتح البارى" (١٢٨:٩). وذكر الطبرى فى "تهذيب الآثار" فى "مسند على رضى الله عنه" هذه المسألة وساق بإسناده الصحيح عن حفصة مثل قول عائشة وهو مما يخص به عموم قول أم سلمة: "أبى سائر أزواج النبى ﷺ" إلخ ---- والجواب عن الأول والثاني: ما فى فتح البارى تحت الحديث الثالث ما نصه: "قال القرطبى: هو أنص ما فى الباب إلا أنه يمكن حمله على ما إذا لم يتحقق وصوله إلى جوف الرضيع. وقوى مذهب الجمهور بأن الأخبار اختلفت فى العدد، وعائشة التى روت ذلك قد اختلفت عليها فيما يعتبر من ذلك. فوجب الرجوع إلى أقل ما ينطلق عليه الإسم، ويعضده من حيث النظر أنه معنى طارئ يقتضى تأبيد التحريم فلا يشترط فيه العدد كالصهر، أو يقال: ماء يلج الباطن فيحرم فلا يشترط فيه العدد كالمنى، والله أعلم. وأيضا فقول عائشة رضى الله عنها: عشر رضعات معلومات ثم نسخن بخمس معلومات فمات النبى ﷺ وهن مما يقرأ"، لا ينتهض للاحتجاج على الأصح من قولى الأصوليين لأن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر. والراوى روى هذا على أنه قرآن لا خبر، فلم يثبت كونه قرآنا، ولا ذكر الراوى أنه خبر ليقبل قوله فيه" (١٢٦:٩ و ١٢٧).

قلت: قد روى أبو داود وسكت عنه من حديث عائشة مرفوعا فى قصة بنى سالم، فقال لها النبى ﷺ: «ارضعيه»: فأرضعته خمس رضعات، فكان بمنزلة ولدها من الرضاعة الحديث (٢٨٨:١). وفى الجوهر النقى: "وقد ورد أنه عليه السلام قال لها: «ارضعيه عشر رضعات، ثم ليدخل عليك». قال ابن حزم: إسناده صحيح" (١٣٦:٢). فهذا اختلاف فى الباب أشار إليه القرطبى، ويمكن الخلاص منه أيضا بأن قصة سالم قد رويت من وجوه مختلفة، وهى واقعة حال قد اختلف فيها، وقوله ﷺ: «الرضاعة تحرم» إلخ قاعدة كلية فكيف تعارض واقعة الحال قاعدة كلية؟ مع أن العلماء قالوا كما سأذكر أن تلك الواقعة فيها احتمال الخصوصية بأهلها، فالحكم للقاعدة الكلية، ويرد على من قال: لا يحرم المصة ولا المصتان، قوله تعالى: ﴿وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم﴾. فإنه مطلق وهو متواتر، فكيف يقيد بخبر الواحد؟ نعم! لو كانت الآية مجملة كان يمكن أن تفسر بخبر الواحد هذا، وبالقراءة الثابتة من خبر الواحد وهى قراءة خمس رضعات، وكان يمكن التطبيق بين حديث المصة والمصتين، والقراءة المذكورة، بأن الأول محمول على التمثيل

٣٢٠٢- عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: "لا رضاع إلا ما كان فى الحولين". رواه البيهقى وقال: هذا هو الصحيح موقوف، ثم ذكر من حديث الهيثم بن جميل، ثنا سفيان فذكره عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا، قلت: الهيثم هذا وثقه ابن حنبل وغيره، قال الدارقطنى: حافظ، فعلى هذا الحكم له على ما هو الأصح عندهم، لأنه ثقة وقد زاد الرفع (الجوهر النقى ٢:١٣٨).

دون التحديد، والثانى على التحديد. وفى "الجوهر النقى": ذكر صاحب الاستذكار أنه (أى عدم تقييد الحرمة بخمس رضعات ونحوها) قول على وابن مسعود وابن عمر وابن عباس وابن المسيب والحسن ومجاهد وعروة وعطاء وطاوس ومكحول والزهرى وقتادة والحكم وحماد وأبى حنيفة ومالك وأصحابهما والثورى والليث والأوزاعى والطبرى، وقال الليث: أجمع المسلمون على أن قليل الرضاع وكثيره يحرم فى المدة، قال أبو عمر: لم يقف الليث على الخلاف فى ذلك (٢:١٣٧). والجواب عن الثالث: ما فى "فتح البارى": "ومنها دعوى الخصوصية بسالم وامرأة أبى حذيفة، والأصل فيه قول أم سلمة وأزواج النبى ﷺ: "ما نرى إلا هذا رخصة أرخصها رسول الله ﷺ بسالم خاصة" اهـ وفيه أيضا وقرره آخرون بأن الأصل أن الرضاع لا يحرم، فلما ثبت ذلك فى الصغر خولف الأصل له وبقى ما عداه على الأصل، وقصة سالم واقعة عين يطرقها احتمال الخصوصية فيجب الوقوف عن الاحتجاج بها" اهـ (٩:١٢٨).

قلت: ويؤيد احتمال الخصوصية ظاهر أمر الأرضاع بغير قيد أن يلقى لبن المرأة فى شيء ثم يشرب منه، فإن مس جسم امرأة هى غير محرم له لا يجوز كما هو كلية الشريعة فافهم. وكيف لا يقال بالخصوصية؟ مع أن أحاديث الباب تدل على تحديد أحكام الإرضاع فى الحولين، وما ثبت من أول حديث الباب قد استثنوا منه بعض النساء، ففى "فتح القدير": "وقد جمعت فى قوله:

يفارق النسب الرضاع فى صور   كأم نافلة[1] وجدة الولد
وأم عم وأخت ابن وأم أخ   وأم خال وعمة ابن اعتمد

وفيه أيضا: ثم قالت طائفة: هذا الإخراج تخصيص للحديث أعنى: "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب"، بدليل العقل، والمحققون على أنه ليس تخصيصا، لأنه أحال ما يحرم بالرضاع على ما يحرم بالنسب، وما يحرم بالنسب هو ما تعلق به خطاب تحريمه. وقد تعلق بما عبر عنه بلفظ

---

(١) فى "رد المحتار": أشار بالكاف إلى عدم الحصر فى ذلك إلخ (٢:٦٦٥) (مؤلف).

٣٢٠٣- عن عائشة رضى الله عنها قالت: دخل على رسول الله ﷺ وعندى رجل، فقال: «من هذا؟» قلت: أخى من الرضاعة! قال: «يا عائشة -رضى الله عنها!- أنظرن من إخوانكن، فإنما الرضاعة من المجاعة». رواه الجماعة إلا الترمذى (نيل الأوطار ٦:٢٥٣).

الأمهات والبنات وأخوانكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت. فما كان من مسمى هذه الألفاظ متحققا فى الرضاع حرم فيه، والمذكورات ليس شيء منها من مسمى تلك، فكيف تكون مخصصة وهى غير متاولة، ولذا إذا خلا تناول الإسم فى النسب جاز النكاح، كما إذا ثبت النسب من اثنين ولكل منهما بنت جاز لكل منهما أن يتزوج بنت الآخر وإن كانت أخت ولده من النسب. وأنت إذا حققت مناط الإخراج أمكنك تسمية صور أخرى" اهـ (٣:٣١١ و٣١٢).

قال الموفق فى "المغنى": "كل امرأة حرمت من النسب حرم مثلها من الرضاع، وهن الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت، على الوجه الذى شرحناه فى النسب بقول النبى ﷺ، فذكر ما ذكرناه فى المتن، ثم قال: وقال النبى ﷺ فى درة بنت أبى سلمة: «إنها لو لم تكن ربيبتى فى حجرى ما حلت لى، إنها ابنة أخى من الرضاعة، أرضعتنى وإياه ثوبية" متفق عليه. ولأن الأمهات والأخوات منصوص عليهن، والباقيات يدخلن فى عموم لفظ سائر المحرمات، ولا نعلم فى هذا خلافا" اهـ (٧:٤٧٦). وأخرج الدارقطنى من حديث أبى حصين عن أبى عطية قال: "جاء رجل إلى أبى موسى فقال: إن امرأتى ورم ثديها فمصصته فدخل فى حلقى شيء سبقنى، فشدد عليه أبو موسى (وقال: حرمت عليك امرأتك) فأتى عبد الله ابن مسعود فقال: سألت أحدا غيرى؟ قال: نعم! أبا موسى فشدد على، فأتى أبا موسى، فقال: أرضيع هذا؟ فقال أبو موسى: لا تسألونى ما دام هذا الحبر بين أظهركم" اهـ (٢:٤٥٨). وأخرجه من طريق أبى موسى الهلالى عن أبيه أيضا، وزاد قال رسول الله ﷺ: «لا يحرم من الرضاع إلا ما أنبت اللحم وأنشز العظم". قال الحافظ فى "التلخيص": "الحديث رواه أبو داود أيضا من حديث أبى موسى الهلالى عن أبيه. قال أبو حاتم: مجهولان، ولكن أخرجه البيهقى من وجه آخر من حديث أبى حصين عن أبى عطية" اهـ (٢:٣٣١).

قلت: فالحديث حسن، وقال الطحاوى فى "مشكله": "روى عن النبى ﷺ: «لا تحرم المصة من الرضاع ولا المصتان»، مداره على عروة بن الزبير، فمن رواته من رواه عنه عن عائشة.

باب أن لبن الفحل يحرم

٣٢٠٤- عن عائشة رضى الله عنها قالت: جاء عمى من الرضاعة ليستأذن على فأبيت أن آذن له حتى استأمر رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «فليلج عليك فإنه عمك. فقالت: إنما أرضعتنى المرأة ولم يرضعنى الرجل، قال: فإنه عمك فليلج عليك» رواه الترمذى (١٤٦:١)، وقال: حسن صحيح، وفى "التلخيص الحبير" (٣٣٢:٢): متفق عليه.

ومنهم من رواه عنه عن عبد الله بن الزبير، ومنهم من رواه عن عبد الله بن الزبير عن أبيه، ولما كان الأمر على هذا ووجدنا عروة قد خالف ذلك، فقال مثل ما قال سعيد بن المسيب: ما كان فى الحولين وإن كان قطرة واحدة فهو يحرم، وما كان بعد الحولين فهو طعام يأكله فعلم أنه مع شدة تمسكه بالحديث وكمال ورعه لم يترك ما روى عن عائشة إلى خلافه إلا وقد ثبت نسخ ذلك عنده، ويحتمل أن يكون نسخه عنده على ما روى عن عائشة قالت: "كان فيما أنزل من القرآن ثم سقط لا يحرم من الرضاع إلا عشر رضعات، ثم نزل بعد أو خمس رضعات". فثبت عنده سقوط ذلك من الأحكام بسقوطه من القرآن، مع أن أجلة الصحابة على التحريم بقليل الرضاع وكثيره. منهم على بن أبى طالب وابن عباس وابن عمر، وروى أن ابن عمر سئل عن المصة والمصتين، فقال: "لا تصلح". فقيل له: إن ابن الزبير لا يرى بهما بأسا، فقال: يقول الله تعالى: ﴿وإخوانكم من الرضاعة﴾، قضاء الله أحق من قضاء ابن الزبير. ثم فقهاء الأمصار جميعا على هذا القول من أهل المدينة وأهل الكوفة إلا قليلا منهم" اهـ من "المعتصر" (١٠٣:١).

باب أن لبن الفحل يحرم

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة.

الفائدة: فى "عمدة القارى": "قال بعضهم: وألزم بعضهم بهذا الحديث[1] الحنفية القائلين أن الصحابى إذا روى حديثا عن النبى ﷺ وصح عنه ثم صح عنه العمل بخلافه أن العمل بما رأى لا بما روى، لأن عائشة صح عنها أن لا اعتبار بلبن الفحل، وأخذ الجمهور منهم الحنفية بخلاف ذلك، وعملوا بروايتها فى قصة أخى أبى القعيس، وحرموا بلبن الفحل، وكان يلزمهم على قاعدتهم أن يتبعوا عائشة ويعرضوا عن روايتها. وهذا إلزام قوى انتهى. قلت: لو علم هذا القائل

---

(١) هو أول أحاديث أحباب، وقد رواه البخارى باختلاف ألفاظ.

٣٢٠٥- عن ابن شهاب عن عمرو بن الشريد أن عبد الله بن عباس سئل عن رجل كانت له امرأتان فأرضعت إحداهما غلاما، وأرضعت الأخرى جارية، فقيل له: هل يتزوج الغلام الجارية؟ فقال: "لا، اللقاح واحد"، رواه مالك في "الموطأ" (٢٢٢).
قلت: رجاله رجال الصحيح.

مدرك ما قالته الحنفية في ذلك لما صدر منه هذا الكلام، ولكن عدم الفهم وأريحية العصبية يحملان الرجل على أخبط من هذا، وقاعدة أصحابنا فيما قالوه ليست على الإطلاق، بل هي لا يخلو الصحابي في عمله بما رأى لا بما روى، أنه إن كان عمله أو فتواه قبل الرواية أو قبل بلوغه إليه كان الحديث حجة، وإن كان بعد ذلك لم يكن حجة، لأنه ثبت عنده أنه منسوخ، فلذلك عمل بما رآه لا بما رواه، على أن ابن عبد البر قد ذكر أن عائشة أيضا كانت ممن حرم لبن الفحل" (٩: ٣٩١).

قال الموفق في "المغنى" في تفسير لبن الفحل: "معناه أن المرأة إذا أرضعت طفلا بلبن ثاب من وطئ رجل حرم الطفل على رجل وأقاربه، كما يحرم ولده من النسب، لأن اللبن من الرجل كما هو من المرأة، فيصير الطفل ولد الرجل والرجل أباه، وأولاد الرجل إخوته، سواء كانوا من تلك المرأة أو من غيرها، وممن قال بتحريمه على وابن عباس وعطاء وطاوس ومجاهد والحسن والشعبي والقاسم وعروة ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور وابن المنذر وأصحاب الرأي. قال ابن عبد البر: وإليه ذهب فقهاء الأمصار بالحجاز والعراق والشام وجماعة أهل الحديث، ورخص في لبن الفحل سعيد بن المسيب وأبو سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار والنخعي وأبو قلابة. ويروى ذلك عن ابن الزبير وجماعة من أصحاب النبي ﷺ غير مسمين، لأن الرضاع من المرأة دون الرجل، ويروى عن زينب بنت أبي سلمة أنها أرضعتها أسماء بنت أبي بكر امرأة الزبير قالت: وكان الزبير يدخل علي وأنا أمتشط فيأخذ بقرن من قرون رأسي فيقول: اقبلي علي فحدثيني أراه والدا وما ولد فهم إخوتي، ثم إن عبد الله بن الزبير أرسل يخطب إلي أم كلثوم ابنتي على حمزة بن الزبير، وكان حمزة للكلبية، فقلت لرسوله: وهل تحل له؟ وإنما هي ابنة أخته. فقال عبد الله: إنما أردت بهذا المنع لما قبلك، أما ما ولدت أسماء فهم إخوتك، وما كان من غير أسماء فليسوا لك بإخوة، فأرسلي فسلي عن هذا. فسألت وأصحاب رسول الله ﷺ متوافرون، فقالوا لها: إن الرضاعة من قبل الرجل لا تحرم شيئا، فأنكحتها إياه فلم تزل عنده حتى مات عنها (رواه الشافعي عن الدراوردي بسنده، وبه قال ابن بنت الشافعي كما في "التلخيص"

دلائل ومسائل شتى من أبواب النكاح

باب الحث والتحريض على النكاح والنهى عن التبتل وأن الاشتغال به أفضل من التخلى للعبادة

٣٢٠٦- عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: "لوعلمت أنه لم يبق من أجلى إلا عشر ليال لأحببت أن لا يفارقنى فيهن امرأة". رواه الطبرانى وفيه عبد الرحمن

وسكت عنه ٢:٢٣٢). ولنا ما روت عائشة أن أفلح أخا أبى القعيس استأذن على فذكر حديث المتن وزاد: قال عروة: فبذلك كانت عائشة تأخذ تقول: حرموا من الرضاع ما يحرم من النسب، متفق عليه. وهذا نص قاطع للنزاع (وفيه رد على من قال: صح عن عائشة أن لا اعتبار بلبن الفحل، فإن ما أخرجه الشيخان عنها أصح مما أخرجه غيرهما). فلا يعول على ما خالفه. فأما حديث زينب فإن صح فهو حجة لنا، فإن الزبير كان يعتقد أنها ابنته وتعتقده أباها (ومن لازم ذلك كون أولاده إخوة لها). والظاهر أن هذا كان مشهورا عندهم، وقوله مع إقرار أهل عصره أولى من قول ابنه وقوم لا يعرفون" اهـ (٧:٤٧٨).

وأيضا: فإن الاجتهاد من بعض الصحابة والتابعين لا يعارض النص، (وهو قوله ﷺ: «فإنه عمك فليلج عليك») ولا يصح دعوى الإجماع لسكوت الباقين، لأنا نقول نحن نمنع أولا أن هذه الواقعة بلغت كل المجتهدين منهم، وثانيا أن السكوت فى المسائل الاجتهادية لا يكون دليلا على الرضا، وظنى أن هذا الأثر لم يصح وإلا لأنكر على ابن الزبير أهل عصره، لا سيما ابن عباس منهم، والله تعالى أعلم. وقال القاضى عياض: "لم يقل أحد من أئمة الفقهاء وأهل الفتوى بإسقاط حرمة لبن الفحل إلا أهل الظاهر وابن علية، والمعروف عن داود (الظاهرى) موافقة الأئمة الأربعة" اهـ من "عمدة القارى" (٩:٣٨٩). وروى أحمد عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، من خال أو عم أو ابن أو أخ". ورجاله رجال الصحيح كما فى مجمع الزوائد (٤:٢٦١). وفيه أيضا: عن كعب بن عجرة مرفوعا: «لا تحل بنت الأخ ولا بنت الأخت من الرضاعة". رواه الطبرانى وفيه جابر الجعفى وقد وثق اهـ.

باب الحث والتحريض على النكاح والنهى عن التبتل وإن الاشتغال به أفضل من التخلى للعبادة

قوله: "عن عبد الله إلى قوله عن عبيد بن سعد" إلخ. قلت: دلالتها على معنى الباب ظاهرة

ابن عبد الله المسعودى وهو ثقة ولكنه اختلط، وبقية رجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد، ٤: ٢٥١).

٣٢٠٧- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: «لعن رسول الله ﷺ المتبتلين من الرجال الذين يقولون لا نتزوج، والمتبتلات من النساء اللاتى يقلن مثل ذلك». الحديث. رواه أحمد وفيه الطيب بن محمد، وثقه ابن حبان وضعفه العقيلى، وبقية رجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد، ٤: ٢٥١)، فالحديث حسن.

واحتج من رأى التخلى للعبادة أفضل من النكاح، بما ذكره البيهقى عن الإمام الشافعى رحمه الله، إن الله تعالى ذكر القواعد من النساء فلم ينههن عن القعود، ولم يندبهن إلى النكاح. وذكر عبدا أكرمه فقال: "سيدا وحصورا". والحصور الذى لا يأتى النساء ولم يندبه إلى نكاح. قلت: من يرى أن النكاح أفضل من التخلى للعبادة لا يقول بالنهى عن القعود، بل يجوز القعود عن النكاح عنده وإن كان النكاح أفضل. وإنما لم يندبهن إليه لأنهن لا طمع لهن فيه، إذ القواعد هن اللاتى قعدن عن الحيض والولد لكبرهن. ومعنى "لا يرجون نكاحا" يطمعن فيه. وروى القاضى إسمعيل فى "أحكام القرآن" بسنده عن ربيعة فى قوله تعالى: ﴿والقواعد من النساء﴾، قال: التى إذا رأيتها استقذرتها، فلا بأس أن تضع الخمار والجلباب وأن تراها. وأما الاستدلال بأمر يحيى عليه السلام فهو شرعه، وشرعنا وارد بخلافه فهو أولى. وما قاله ابن التركمانى فى "الجوهر النقى": "أنه ليس الكلام فى الحصور وإنما الكلام فيمن له قوة على الجماع". فليس على ما ينبغى، لما فيه من ترجيح معنى العنين فى تفسير الحصور وليس كذلك، بل الراجح أنه الذى يكف عن النساء ولا يأتيهن مع القدرة. قاله سعيد بن المسيب، وهو الأصح لوجهين، أحدهما أنه مدح وثناء عليه، والمدح والثناء إنما يكون على الفضل المكتسب دون الجبلة فى الغالب، والثانى أن حصور فعول، وبناء فعول اللغة من صيغ الفاعلين، وإذا ثبت هذا فيحيى كان كافا عن النساء عن قدرة فى شرعه. فأما شرعنا فالنكاح قاله ابن العربى فى "أحكام القرآن" له (١: ١١٤). وقال فى العارضة: هذا منكر لأنك ذكرت يحيى ونسيت محمدا ﷺ ورغبته ومدحه وحثه عليه. وأيضا فإنك قلت: شريعة من قبلنا ليست شريعة لنا ولا يقتدى منها بحرف. ثم ذكر البيهقى حديث أهل الصفة وأنهم أضياف الإسلام لا يأوون إلى أهل ولا مال.

قلت: الكلام فى من يجد أهبة النكاح، وهؤلاء كانوا فقراء. ثم ذكر البيهقى أن امرأة سألت النبى ﷺ عن حق الزوج وأنها قالت: لا أتزوج ما بقيت فى الدنيا. قلت: فى سنده سليمان

٣٢٠٨- عن أبي نجيح أن رسول الله ﷺ قال: «من كان موسرا لأن ينكح ثم لم ينكح فليس مني». رواه الطبراني في الأوسط والكبير، وإسناده مرسل حسن كما قال ابن معين (مجمع الزوائد، ٤: ٢٥١).

اليماني ضعيف. والراوي عنه القاسم العرني، قال أبو القاسم: لا يحتج به، والراوي عنه ابن المغيرة. وفي "الميزان": محمد بن المغيرة السليماني فيه نظر، كذا في "الجوهر النقي" (٢: ٧٢). قلت: وللحديث طرق عديدة عند البزار يقوي بعضها بعضا، وبعضها رجاله ثقات كلهم، كما في "مجمع الزوائد" (٤: ٣٠٧). والجواب أن الكلام إنما هو في من يستطيع النكاح، والمرأة التي سألت النبي ﷺ عن حق الزوج قالت: "يا رسول الله! أخبرني ما حق الزوج على الزوجة؟ فإني امرأة أيم، فإن استطعت وإلا جلست أيما". وفي رواية: "أخبرني ما حق الزوج على زوجته، فإن كان شيئا أطيقه تزوجت، وإن لم أطقه لا أتزوج". فلما أخبرها بحقه قالت: "لا جرم لا أتزوج أبدا". أي لأنها رأت نفسها لا تطيقه، ولا نزاع في مثلها. وأيضا فقد قدمنا أن من يرى النكاح أفضل من التخلي لا يقول بالنهي عن القعود، بل يجوز القعود عن النكاح عنده، وإن كان النكاح أفضل. ألا ترى أنه ﷺ خطب أم هانئ بنت أبي طالب فقالت: ما بي عنك رغبة يا رسول الله! ولكن لا أحب أن أتزوج وبني صغار، فقال رسول الله ﷺ: «خير نساء ركبن الإبل نساء قريش، أحناه على طفل في صغره، وأرعاه على بعل في ذات يده". رواه الطبراني ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ٤: ٢٧١). فمن قعد عن النكاح بعذر فلا بأس به والله تعالى أعلم.

قال الموفق في "المغني": "والناس في النكاح على ثلاثة أضرب. منهم من يخاف على نفسه الوقوع في المحظور إن ترك النكاح، فهذا يجب عليه في قول عامة الفقهاء، لأنه يلزمه إعفاف نفسه وصونها عن الحرام وطريقه النكاح. الثاني من يستحب له وهو من له شهوة يأمن معها الوقوع في محظور، فهذا الاشتغال به أولى له من التخلي لنوافل العبادة، وهو قول أصحاب الرأي وهو ظاهر قول الصحابة رضي الله عنهم وفعلهم، فذكر قول ابن مسعود المذكور في المتن وزاد: "لتزوجت مخافة الفتنة". وقول ابن عباس لسعيد وقد مر، وقال إبراهيم بن ميسرة: قال لي طاوس: لتنكحن أو لأقولن لك ما قال عمر لأبي الزوائد: "ما يمنعك عن النكاح إلا عجز أو فجور". (رواه ابن أبي شيبة وغيره كما في "فتح الباري" ٩: ٩٦). قال أحمد في رواية المروزي: ليست الغربة من أمر الإسلام في شيء، وقال: من دعاك إلى غير التزويج فقد دعاك إلى غير الإسلام، ولو تزوج بشر (الحافي) كان قد تم أمره. واحتج الشافعي بقوله تعالى: ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء

٣٢٠٩- عن عبيد بن سعد يبلغ به النبى ﷺ قال: «من أحب فطرتى فليستن بسنتى ومن سنتى النكاح». رواه أبو يعلى ورجاله ثقات إن كان عبيد بن سعد صحابيا، وإلا فهو مرسل (مجمع الزوائد، ٤: ٢٥٢).

والبنين﴾. وهذا فى معرض الذم، ولأنه عقد معاوضة فكان الاشتغال بالعبادة أفضل منه كالبيع. ولنا ما تقدم من امر الله تعالى به ورسوله وحثهما عليه. ثم ذكر نحو ما ذكرناه فى المتن من الآثار. ثم قال: وهذا حث على النكاح شديد، ووعيد على تركه يقربه إلى الوجوب والتخلى منه إلى التحريم، ولو كان التخلى أفضل لانعكس الأمر، ولأن النبى ﷺ تزوج وبالغ فى العدد، وفعل ذلك أصحابه ولا يشتغل النبى ﷺ وأصحابه إلا بالأفضل ولا تجتمع الصحابة على ترك الأفضل والاشتغال بالأدنى.

ومن العجب أن من يفضل التخلى لم يفعله؟ فكيف اجتمعوا على النكاح فى فعله وخالفوه فى فضله؟ فما كان فيهم من يتبع الأفضل عنده ويعمل بالأولى؟ ولأن مصالح النكاح أكثر، فإنه يشتمل على تحصين الدين وإحرازه، وتحصين المرأة وحفظها والقيام بها، وإيجاد النسل وتكثير الأمة، وتحقيق مباهاة النبى ﷺ وغير ذلك من المصالح الراجح أحدها على نفل العبادة، فمجموعها أولى. وقد روينا فى "أخبار المتقدمين": أن قوما ذكروا النبى لهم فضل عابد، فقال: أما أنه لتارك شيء من السنة. فبلغ العابد فأتى النبى سأله عن ذلك، فقال: إنك تركت التزويج. فقال: يا نبى الله! وما هو إلا هذا، فلما رأى النبى احتقاره لذلك قال: أ رأيت لو ترك الناس كلهم التزويج من كان يقوم بالجهاد وينفى العدو ويقوم بفرائض الله وحدوده؟ والبيع لا يشتمل على مصالح النكاح ولا يقاربها" اهـ (٧: ٣٣٦) ملخصا. قلت: قد بقى عليه قوله تعالى: ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين﴾ الآية، قال الشافعى: وهذا فى معرض الذم.

والجواب أن نعم إذا كانت هذه أحب إليهم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله، بدليل قوله تعالى: ﴿قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره﴾ الآية. وأما إذا كان الله ورسوله والجهاد فى سبيله أحب إلى النفس من تلك الشهوات فليس حبها بمذموم، فهل ترى أن رسول الله ﷺ كان يحب مذموما حيث قال: "حبب إلى من دنياكم النساء".

٣٢١٠- عن ربيعة الأسلمي قال: كنت أخدم النبي ﷺ فقال لي: «يا ربيعة ألا تزوج؟» قلت: لا والله يا رسول الله! ما أريد أن أتزوج، وما عندي ما يقيم المرأة، وما أحب أن يشغلني عنك شيء. فأعرض عني، ثم قال لي الثانية: «يا ربيعة ألا تزوج؟» فقلت: ما أريد أن أتزوج، ما عندي ما يقيم المرأة، وما أحب أن يشغلني عنك شيء. فأعرض عني. ثم رجعت إلى نفسي فقلت: والله لرسول الله ﷺ أعلم مني بما يصلحني في الدنيا والآخرة، والله لئن قال لي أتزوج لأقولن: نعم يا رسول الله! مرني بما شئت، فقال لي: "يا ربيعة! ألا تزوج؟ قلت: بلى! مرني بما شئت، قال: «انطلق إلى آل فلان حي من الأنصار، فقل لهم: إن رسول الله ﷺ أرسلني إليكم يأمركم أن تزوجوني فلانة لامرأة منهم». فذهبت إليهم، فقلت لهم: إن رسول الله ﷺ يأمركم أن تزوجوني، فقالوا! مرحبا برسول الله وبرسول رسول الله ﷺ، والله لا يرجع رسول رسول الله ﷺ إلا بحاجته. الحديث مختصر رواه أحمد والطبراني وفيه مبارك بن فضالة وحديثه حسن، وبقية رجال أحمد رجال الصحيح (مجمع الزوائد، ٤:٢٥٦).

٣٢١١- عن أنس رضي الله عنه مرفوعا: «حبب إلي من دنياكم النساء والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة». أخرجه أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي، وإسناده جيد (العزيزي، ٢:٢٠٢). وما اشتهر من زيادة ثلاث فيه بلفظ: "حبب إلي من دنياكم

قوله: "عن ربيعة الأسلمي" إلخ. قلت: وهذا نص في موضع النزاع، فإن ربيعة كان يرجح صحبة النبي ﷺ على النكاح، وما كان يحب أن يشغله عنه شيء، ومع ذلك فقد أعرض عنه النبي ﷺ، وحثه على النكاح مرة بعد أخرى، وهو يقول: ما عندي ما يقيم المرأة وما أحب أن يشغلني عنك شيء. وقال أحمد في رجل قليل الكسب يضعف قلبه عن العيال: الله يرزقهم، التزويج أحصن له، وربما أتى عليه وقت لا يملك قلبه فيه (ويؤيد قوله أثر ربيعة الأسلمي هذا، فإن النبي ﷺ حثه على النكاح ولم يكن عنده ما يقيم المرأة). وهذا في حق من يمكنه التزويج، فأما من لا يمكنه (بأن لا يرضاه أحد بعلا لابنته) فقد قال الله تعالى: ﴿وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله﴾، كذا في "المغني" (٧:٣٣٧).

قوله: "عن أنس" إلخ. وفي قوله: "دنياكم" دون دنياي أو دنيانا إشارة إلى أنه ﷺ إنما يضاف إليه أمور الآخرة قاله الحفني. ودلالته على كون النكاح محبوبا له ﷺ وأن حب النساء

ثلاث". لا أصل له قاله العراقى فى أماليه والحافظ ابن حجر فى تخريج الكشاف وبذلك صرح الزركشى فقال: إنه لم يرد فيه لفظ ثلاث. (المقاصد الحسنة للسخاوى (٨٦).

٣٢١٢- عن سعيد بن جبير قال: قال لى ابن عباس: "هل تزوجت؟" قلت: لا، قال: "فتزوج فإن خير هذه الأمة أكثرها نساء". أخرجه البخارى (فتح البارى، ٩:٩٩).

لا ينافى الزهد وكمال العبادة، فإنه ﷺ سيد الزاهدين والعابدين، وأن النكاح لا يخل فى كون الصلاة قرة العين للعبد إذا اشتغل به مع حفظ الحدود وأداء الحقوق إلى أهلها ظاهرة، فافهم.

قوله: "عن سعيد بن جبير" إلخ. الظاهر أن مراد ابن عباس بالخير النبى ﷺ، وبالأمة أحصاء أصحابه. وكأنه أشار إلى أن ترك التزويج مرجوح، إذ لو كان راجحا ما آثر النبى ﷺ غيره، والذى تحصل من كلام من العلم فى الحكمة فى استكثاره من النساء عشرة أوجه: أحدها: أن يكثر من يشاهد أحواله الباطنة، فينتفى عنه ما يظن به المشركون من أنه ساحر أو غير ذلك. ثانيها لتشرف به قبائل العرب بمصاهرته فيهم. ثالثها: للزيادة فى تألفهم بذلك، رابعها: للزيادة فى التكليف، حيث كلف أن لا يشغله ما حبب إليه منهن عن المبالغة فى التبليغ وفى عبادة ربه. خامسها: لتكثر عشيرته من جهة نسائه فتزداد أعوانه على من يحاربه. سادسها: نقل الأحكام الشرعية التى لا يطلع عليها الرجال، لأن أكثر ما يقع مع الزوجة مما شأنه أن يختفى مثله.

سابعها: الاطلاع على محاسن أخلاقه الباطنة، فقد تزوج أم حبيبة وأبوها إذ ذاك يعاديه، وصفية بعد قتل أبيها وعمها وزوجها، فلو لم يكن أكمل الخلق فى خلقه لنفرن منه، بل الذى وقع أنه كان أحب إليهن من جميع أهلهن.

ثامنها: خرق العادة له فى كثرة الجماع مع التقلل من المأكول والمشروب، وكثرة الصيام والوصال، والصوم يكسر الشهوة، فانخرقت هذه العادة فى حقه ﷺ، فكان يطوف على نسائه فى الليلة الواحدة.

وتاسعها وعاشرها: ما قاله فى الشفاء: إنه لم تشغله كثرتهن عن عبادة ربه، بل زاده ذلك عبادة لقيامه بحقوقهن وهدايته إياهن" اهـ. من "فتح البارى" ملخصا (٩:٦٩). ومن العجائب أن أزواجه التسع قمن فى تبليغ أحكام النساء والرجال مقاما عجز عنه ألوف من الصحابة، فكانوا يرجعون إليهن فى ما أشكل عليهم من أحكام الرجال، ولم يكن يرجعن إليهم فى شىء من أحكام النساء، وفيه آية كبرى من تأثير صحبته ﷺ، فافهم.

باب لعب النكاح وجده سواء

٣٢١٣- أخبرنا عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: دخل المسيب بن نجبة على فريعة بنت حبان وهو ابن عمها وخالها فقال: يا فريعة أشعرت أنه ولدت لى جارية؟ فقالت: بارك الله لك! قال: فإنى قد أنكحتها ابنك. قالت: قبلت، ثم لبث ساعة فقال: ما كنت بجاد وما كنت إلا لاعبا. قالت: قد عرضت على النكاح وقد قبلت. قال: بينى وبينك عبد الله بن مسعود، فدخل عليهما عبد الله، فلما قصا عليه القصة قال: حدثت يا مسيب بالنكاح؟ قال: نعم! قال: "فإن النكاح جده ولعبه سواء، كما أن الطلاق جده ولعبه سواء". أخرجه محمد فى الحجج له (٢٨٧). وقال: أجاز قول فريعة "قد قبلت" وكانت امرأة عبد الله. والقاسم عن عبد الله مرسل ولكنه من أهل بيته، وصاحب البيت أدرى بما فيه، فهو مرسل صحيح فى حكم الموصول.

٣٢١٤- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عبد الله بن مسعود أنه قال: "إن لعب النكاح وجده سواء كما أن لعب الطلاق وجده سواء». أخرجه محمد فى الحجج (٣٠١)، وهو مرسل رجاله ثقات. ومراسيل النخعي صحاح كما مر غير مرة.

باب لعب النكاح وجده سواء

قوله: "أخبرنا عبد الرحمن إلى آخر الباب" دلالة الأثرين على معنى الباب ظاهرة.

قال محمد: قال أبو حنيفة فى نكاح اللعب والهزل: أنه جائز كما يجوز نكاح الجد، وقال أهل المدينة: لا يجوز منه إلا ما كان على وجه الجد.

قال محمد: هذا لعمرى قياس قولهم فى المستكرهة على النكاح. ولئن جاز أن يبطل نكاح الهزل ليجوزن أن يبطل طلاق الهزل، وما هو إلا جمع بينهما والطلاق فرقة بينهما، فإن جاز هذا فى أحدهما ليجوزن فى الآخر، ولئن بطل فى أحدهما ليبطلن فى الآخر، وقد جاءت فى ذلك آثار كثيرة على وجه واحد، (فلا يصح إبطال النكاح بالهزل وإيقاع الطلاق به) اهـ (٣٠١).

باب من تزوج امرأة فى عدتها يفرق بينهما وتستكمل العدة ثم يتزوجها إن شاء

٣٢١٥- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم النخعى عن على رضى الله عنه أنه قال فى المرأة تتزوج فى عدتها: "يفرق بينها وبين زوجها الآخر، ولها الصداق منه بما استحل من فرجها، وتستكمل ما بقى من عدتها من الأول، وتعتد من الآخر عدة مستقبلة، ثم يتزوج الآخر إن شاء". رواه محمد فى الحجج له (٢٩٧)، وهو مرسل صحيح ومراسيل النخعى صحاح.

٣٢١٦- أخبرنا الحسن بن عمارة عن الحكم بن عتيبة عن مجاهد أنه قال: "قد رجع عمر رضى الله عنه فى التى تنكح فى عدتها والمفقود زوجها إلى قول على رضى الله عنه". رواه محمد فى الحجج أيضا (٢٩٧). وهو مرسل حسن. وقال البيهقى: روى الثورى عن أشعث عن الشعبى عن مسروق عن عمر أنه رجع، فقال: "لها مهرها ويجتمعان إن شاء". كذا فى "التلخيص الحبير" (٢٢٨:٢).

باب جواز الدخول بالزوجة قبل أن يعطيها شيئا من صداقها

٣٢١٧- أخبرنا سفيان بن سعيد الثورى حدثنا منصور عن طلحة بن مصرف عن خيثمة بن عبد الرحمن الجعفى: «أن رسول الله ﷺ جهز امرأة إلى زوجها ولم يعطها شيئا». أخرجه محمد فى الحجج له (٣٠٧)، وهو مرسل صحيح.

باب من تزوج امرأة فى عدتها يفرق بينهما وتستكمل العدة ثم يتزوجها إن شاء

قوله: أخبرنا أبو حنيفة إلخ. قال محمد: قال أهل المدينة مثل قول أبى حنيفة إلا فى خصلة واحدة، قالوا: لا يجتمعان أبدا بنكاح مستقبل، قالوا: بلغنا عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال: لا يجتمعان أبدا. قيل لهم: وقد قال هذا عمر فيما بلغنا ثم رجع عنه فذكر الأثرين (٢٩٧).

باب جواز الدخول بالزوجة قبل أن يعطيها شيئا من صداقها

دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة، وكره أهل المدينة أن يمس الرجل المرأة قبل أن يعطيها من مهرها شيئًا فيستحلها به، ولا بأس به بذلك عندنا إذا رضيت المرأة ذلك ورضى به أولياؤها وإن كان الصداق حالا ذكره محمد رحمه الله فى الحجج وقوى مذهبه بالآثار والنظر والله تعالى أعلم.

٣٢١٨- قال عباد بن العوام: حدثنا الحجاج بن أرطاة عن عطاء بن أبى رباح فى الرجل يتزوج المرأة: "أنه لم ير بأسا أن يدخل عليها قبل أن يعطيها شيئا". رواه محمد فى الحجج أيضا (٣٠٨). ورجاله ثقات.

٣٢١٩- أخبرنا سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب فى رجل تزوج امرأة ثم دخل بها قبل أن يعطيها شيئا، قال: "لا بأس به". رواه محمد فى الحجج أيضا (٣٠٨). ورجاله ثقات ثم أسند عن إبراهيم النخعى وعن الحسن نحوه.

باب ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا

٣٢٢٠- أخبرنا قيس بن الربيع أخبرنا الأغر بن الصباح عن خليفة بن الحصين عن أبي نصر عن عبد الله بن عباس قال: "جاء رجل من أهل خراسان إلى عبد الله بن عباس فقال: تحتى امرأة من أجمل النساء قد ولدت لى سبعة كلهم قد أطاق السلاح، وإنى كنت قد أصبت من أمها صبوة، فما ترى؟ قال: كم مالك؟ قال: ثلاثمائة ألف. قال: فبكم يسرك أن تفديها من مالك؟ فقال: بمالى كله. قال: قد حرمت عليك". أخرجه محمد فى الحجج (٣٢٩) وسنده حسن. وقال أبو زرعة: أبو نصر الأسدى الذى يروى عن ابن عباس ثقة، كذا فى التهذيب (١٢: ٢٥٥).

٣٢٢١- أخبرنا قيس بن الربيع عن القعقاع عن يزيد الضبى قال: سألت الحسن البصرى عن رجل ضم إليه صبية بشهوة أ يتزوج أمها؟ قال: لا. رواه محمد فى الحجج (٣٢٩) واحتج به.

٣٢٢٢- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: إذا قبل الرجل أم امرأته أو لمسها من شهوة حرمت عليه امرأته. أخرجه محمد فى الحجج (السابق) ورجاله ثقات.

باب ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا

دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة. وألزم محمد من قال: إن الحرام لا يحرم الحلال، بأنه يقول: "إن زنى بالأم لا تحرم عليه إلا بنته وكانت امرأته بحالها، وإن تزوج بالأم بعد الابنة تزويجا فالنكاح فاسد، وإن دخل بها حرمتا عليه جميعا، ولم تحل له إلا بنته ولا الأم، وحرم هذا الجماع نكاحه للإبنة الصحيح الذى كان صحيحا قبل جماع الأم، فقد تركوا قولهم: إن الحرام لا يحرم الحلال، فى قولهم: إنه إذا تزوج أمها فدخل بها حرمت عليه البنت. أ رأيتم نكاح الأم إن كان

٣٢٢٣- أخبرنا إسماعيل بن عياش الحمصى حدثنى سعيد بن يوسف عن يحيى ابن أبى كثير قال: سئل عروة بن الزبير وسعيد بن المسيب وأبو سلمة بن عبد الرحمن وسالم بن عبد الله، عن رجل أصاب امرأة حراما هل يحل له نكاح امرأة أرضعتها؟ فقالوا كلهم: "هى حرام"، أخرجه محمد فى الحجج وسنده حسن، وسعيد بن يوسف هذا هو الرحبى الزرقى الصنعانى من صنعاء دمشق، ذكره ابن حبان فى الثقات. وقال أبو حاتم: ليس بالمشهور، وحديثه ليس بالمنكر. كذا فى "التهذيب" (٤:١٠٤).

٣٢٢٤- أخبرنا إسماعيل بن عياش الحمصى حدثنى ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه، عن الرجل يزنى بالمرأة، قال: لا ينكح أمها ولا بنتها. أخرجه محمد فى الحجج أيضا ورجاله ثقات.

٣٢٢٥- أخبرنا إسماعيل بن عياش حدثنا سعيد بن أبى عروبة عن قيس بن سعيد[1] عن مجاهد، فى الرجل يفجر بالمرأة، قال: "إذا نظر إلى فرجها فلا يحل له أمها ولا بنتها. أخرجه محمد فى الحجج أيضا ورجاله ثقات.

باب انعقاد النكاح بلفظ الهبة والتمليك ونحوهما

٣٢٢٦- حدثنا محمد بن بشر ثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، "أنها كانت تعير النساء اللاتى وهبن أنفسهن لرسول الله ﷺ، قالت: ألا تستحيى المرأة أن تعرض نفسها بغير صداق؛ فأنزل الله تعالى: ﴿ترجى من تشاء منهن﴾ الآية. أخرجه أحمد فى مسنده وهذا سند على شرط الشيخين (الجوهر النقى، ٢:٦٩).

حلالا فقد حل له أن يجمع بين امرأة وابنتها وإن كان حراما فهذا حرام قد حرم الحلال" اهـ (٣٢٨). وقال ابن حزم: "روينا من طريق شعبة عن الحكم بن عنبسة قال: قال النخعى: إذا كان الحلال يحرم الحلال فالحرام أشد تحريما. وعن الشعبى: ما كان فى الحلال حراما فهو فى الحرام أشد وعن ابن مغفل: هى لا تحل له فى الحلال فكيف تحل له فى الحرام اهـ من الجوهر النقى (٢:٨٥).

باب انعقاد النكاح بلفظ الهبة والتمليك ونحوهما

قوله: "حدثنا محمد بن بشر إلى قوله: عن الحكم وحماد" إلخ. حديث عائشة من الطريقين

---

(٢) وفى نسخة: سعد.

٣٢٢٧- حدثنا حسين بن نصر ثنا يوسف بن عدى ثنا على بن مسهر عن هشام عن أبيه، قالت عائشة: "كنت إذا ذكرت قلت: إنى لأستحيى امرأة تهب نفسها لرجل بغير مهر". الحديث أخرجه الطحاوى. وحسين بن نصر قال فيه السمعانى وابن يونس: ثقة ثبت، وبقية السند على شرط البخارى (الجوهر النقى، السابق).

٣٢٢٨- عن معمر عن أيوب عن أبى قلابة أن ابن المسيب ورجلين معه من أهل العلم قالوا: "لا تحل الهبة لأحد بعد النبى ﷺ، ولو تزوجها على سوط لحلت". أخرجه عبد الرزاق فى المصنف (الجوهر النقى، السابق) وهذا إسناد صحيح.

٣٢٢٩- وعن طاوس قال: لا يحل لأحد أن يهب ابنته بغير مهر إلا للنبى ﷺ.

٣٢٣٠- وعن مجاهد: وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى، قال: بغير صداق.

٣٢٣١-وعن عطاء سئل عن امرأة وهبت نفسها لرجل قال: لا يكون إلا بصداق.

وعنه: قال: لا يصلح إلا لصداق، لم يكن ذلك إلا للنبى ﷺ.

٣٢٣٢- وعن الحكم وحماد، سئلا عن رجل وهب ابنته لرجل، فقالا: "لا يجوز إلا بصداق". ذكر الخمسة ابن أبى شيبة فى مصنفه بأسانيد صحيحة (الجوهر النقى، السابق).

يدل على أن الذى أنكرته عائشة هو ترك المهر لا غير، وأن الذى خص به النبى ﷺ هو الانعقاد بغير صداق. وقد قال الشافعى: "لم يكن لأحد أن يقول: جمع رسول الله ﷺ بين أكثر من أربع، ونكح امرأة بغير مهر". وذكر البيهقى فى باب الرجل يعتق امته ثم يتزوج بها: "أنه عليه السلام أعتق صفية وجعل عتقها صداقها". ثم ذكر عن يحيى بن أكثم قال: هذا كان للنبى ﷺ خاصة". وذكر هذا الحديث للشافعى فحمله على التخصيص، وموضع التخصيص أنه أعتقها مطلقا ثم تزوجها على غير مهر، ونكاح غيره لا يخلو عن مهر انتهى. وقد دلت الآثار على اختصاص النبى ﷺ بالواهبة نفسها بلا مهر دون لفظ الهبة، ويؤيد ما قاله هؤلاء أن الآية خرجت مخرج الامتنان لرفع الحرج، والحرج إنما هو فى وجوب الصداق لا فى الانعقاد من جهة اللفظ، إذ لا فرق فى اللفظ بين وهبت وزوجت، وذلك أنه قد لا يقدر على المهر فيضيق عليه التماسه، فأما إبدال العبارة بغيرها فلا ضيق فيه، وإذا ثبت أن الذى خص به عليه السلام هو الانعقاد بغير مهر، فانتفت الخصوصية بلفظ الهبة لئلا يلزم كثرة الاختصاص إذا الأصل عدمه كذا فى الجوهر النقى (٢: ٧٠).

٣٢٣٣- عن سهل بن سعد الساعدى، قال: "جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله! جئت أهب لك نفسى، فلما رأت المرأة أنه لم يقض فيها شيئا جلست فقال رجل من أصحابه فقال: يا رسول الله ﷺ! إن لم يكن لك بها حاجة فزوجنيها، فذكر الحديث بطوله، وفيه قال: اذهب فقد ملكتكها بما معك من القرآن". رواه البخارى (فتح البارى، ٩:١١٣)، ومسلم (الجوهر النقى، ٢:٨٢).

باب إذا زوج الوليان فالنكاح للأول منهما

٣٢٣٥- عن قتادة عن الحسن عن سمرة مرفوعا: «أيما امرأة زوجها وليان فهى للأول منهما». رواه أحمد والدارمي وأبو داود والترمذى حسنه الترمذى وصححه أبو

قوله: "عن سهل بن سعد" إلخ. قد دل قوله تعالى: ﴿إن وهبت نفسها للنبى﴾، على جواز النكاح بلفظ الهبة كما قدمنا، وأن الخصوصية للنبى ﷺ إنما هى فى الانعقاد بغير صداق لا فى الهبة، ودل ما فى حديث سهل بن سعد من قوله عليه السلام: «ملكتكها»، على جوازه بلفظ التمليك أيضا. وقال الشافعى رحمه الله: لا ينعقد إلا بما سمى الله تعالى، وهو لفظ النكاح والتزويج الذى ورد به القرآن، وينتقض ذلك بالطلاق فإنه تعالى ذكره بثلاثة ألفاظ، الطلاق والفراق والسراح. وقد أجمع أهل العلم أنه لا يختص بها بل يشاركها ما هو فى معناها، كالخلع والبائن والبتة والحرام. وهبة المرأة نفسها إن أراد الطلاق. واحتج البيهقى لمذهبه بحديث فى آخره: "استحللتم فروجهن بكلمة الله" ثم قال: قال أصحابنا: وهى كلمة النكاح والتزويج الذين ورد بهما القرآن. والجواب أنا لا نسلم ذلك، بل ذكر الهروى وغيره أن المراد بها قوله تعالى: ﴿فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾. (أراد بالكلمة الحكم كما فى قوله تعالى: ﴿وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات﴾، أى بأحكام عديدة كلفه بها)، قال الخطابى: قيل فيها وجوه هذا أحسنها، وقيل المراد بها كلمة التوحيد، وهى لا إله إلا الله محمد رسول الله، إذ لو لا إسلام الزوج لما حلت له، وقال القرطبى: وأشبه من هذا الأقوال أنها عبارة عن حكم الله تعالى بجواز النكاح، ثم لو سلمنا أن المراد بالكلمة ما ذكروه فذاك لا ينفى الحل بغيرها اهـ من الجوهر النقى(٢:٨٢) بتغيير يسير فى التعبير.

باب إذا زوج الوليان فالنكاح للأول منهما

قوله: "عن قتادة" إلخ. دلالته على الباب ظاهرة. قال الموفق فى "المغنى": "إذا زوجها الوليان لرجلين وعلم السابق منهما فالنكاح له دخل بها الثانى أو لم يدخل، وهذا قول الثورى

زرعة وأبو حاتم والحاكم في المستدرك، وصحته متوقفة على سماع الحسن من سمرة، فإن رجاله ثقات. ورواه الشافعي وأحمد والنسائي من طريق قتادة أيضا عن الحسن عن عقبة بن عامر. قال الترمذي: الحسن عن سمرة في هذا أصح. وقال ابن المديني: لم يسمع الحسن عن عقبة شيئا، كذا في التلخيص الحبير (٢:٢٩٩).

والحسن والزهري وقتادة وابن سيرين والأوزاعي والشافعي وأبي عبيد وأصحاب الرأي، وبه قال عطاء ومالك ما لم يدخل بها الثاني فإن دخل بها الثاني صار أولى لقول عمر: إذا أنكح الوليان فالأول أحق ما لم يدخل بها الثاني، ولأن الثاني اتصل بعقده القبض فكان أحق.

ولنا ما روى سمرة وعقبة عن النبي ﷺ فذكر حديث المتن، وروى نحو ذلك عن علي وشريح، ولأن الثاني تزوج امرأة في عصمة زوج فكان باطلا، كما لو علم أن لها زوجا، وأما حديث عمر رضي الله عنه فلم يصححه أصحاب الحديث. وقد خالفه قول علي رضي الله عنه، وجاء على خلاف حديث النبي ﷺ، وما ذكروه من القبض لا معنى له، فإن النكاح يصح بغير قبض، على أنه لا أصل له فيقاس عليه. فإن جهل الأول منهما فسخ النكاحان أي يفسخ الحاكم النكاحين جميعا، ثم تتزوج من شاءت منهما أو من غيرهما، نص عليه أحمد في رواية الجماعة، وهذا قول أبي حنيفة ومالك" إلخ ملخصا (٧:٣٠٤ و٣٠٦).

باب أن شهادة النساء منفردة لا تقبل في الرضاع

قلت: وفي "الهداية": "ولا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات. وإنما يثبت بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين" اهـ (٢:٣٣٤). وعلله بقوله: "إن ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح، وإبطال الملك لا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين" (٢:٣٣٤). ومذهب ماثور عن عمر والمغيرة بن شعبة وعلي بن أبي طالب وابن عباس رضي الله عنهم. قال الحافظ في "الفتح": "وذهب الجمهور إلى أنه لا يكفي في ذلك شهادة المرضعة، لأنها شهادة على فعل نفسها، وقد أخرج أبو عبيد من طريق عمر والمغيرة بن شعبة وعلي بن أبي طالب وابن عباس، أنهم امتنعوا من التفرقة بذلك، فقال عمر: فرق بينهما إن جاءت ببينة وإلا فحل بين الرجل وامرأته إلا أن يتنزها. ولو فتح هذا الباب لم تشأ امرأة أن تفرق بين الزوجين إلا فعلت" اهـ (٥:١٩٨). وهذا حسن أو صحيح على قاعدة الحافظ في الأحاديث المزيدة في "الفتح"، والله تعالى أعلم. وقال العيني في العمدة: وروى ابن مهدي بإسناده عن رجل من عبس قال: سألت عليا وابن عباس

كتاب الطلاق

باب أن الطلاق أبغض الحلال عند الله تعالى إذا كان بغير حاجة

٣٢٣٦- عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى ﷺ قال: «أبغض الحلال إلى الله عز وجل الطلاق». رواه أبو داود وقد سكت عنه (١: ٣٠٣). ورواه الحاكم فى المستدرك وصحح سنده فى الجامع الصغير (١: ٤) بعد عزوه إليهما وإلى ابن ماجه.

٣٢٣٧- عن ابن سيرين قال: بلغنى أن أبا أيوب يعنى أراد طلاق أم أيوب، فاستأمر النبى ﷺ، فقال: «إن طلاق أم أيوب لحوب». رواه أبو داود فى المراسيل (٢٥). وسكت عنه.

رضى الله تعالى عنهم عن رجل تزوج امرأة، فجاءت امرأة فزعمت أنها أرضعتهما، فقالا: ينزه عنها فهو خير. وأما أن يحرمها عليه أحد فلا، وقد قال زيد بن أسلم: إن عمر بن الخطاب لم يجز شهادة امرأة واحدة فى الرضاع اهـ (٩: ٣٩٢). وأما ما رواه البخارى كما فى "فتح البارى" عن عقبة بن الحارث قال: "تزوجت امرأة فجاءتنا امرأة سوداء فقالت: أرضعتكما. فأتيت النبى ﷺ، فقلت: تزوجت فلانة بنت فلان فجاءتنا امرأة سوداء فقالت أرضعتكما وهى كاذبة. فأعرض عنى فأتيته من قبل وجهه، قلت: إنها كاذبة، قال: كيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما، دعها عنك" (٩: ١٣١).

فأجاب عنه فى "فتح القدير" بما نصه. وأما الحديث فكان للتورع، ألا يرى أنه أعرض عنه فى المرأة الأولى، ولو كان حكم ذلك الإخبار وجوب التفريق لأجابه به من أول الأمر، إذ الإعراض قد يترتب عليه ترك السائل المسألة بعد ذلك، ففيه تقرير على المحرم، فعلم أنه قال له ذلك لظهور اطمئنان نفسه بخبرها، لا من باب الحكم، وكونها كاذبة حمقاء على ما قيل لا ينفى اطمئنان النفس بخبرها، بل قد يكون معه، لأن بعض البلاهة يقارنها بحسب الغالب عدم الخبث الذى عنه تعمد الكذب. والكلام فى هذا القدر لا فى الجنون، وقد قلنا إنه إذا وقع فى القلب صدقها ليستحب التنزه ولو بعد النكاح، وكذا إذا شهد به رجل واحد اهـ ملخصا بلفظه (٣: ٤٢٤).

باب أن الطلاق أبغض الحلال عند الله تعالى إذا كان بغير حاجة

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب عليه من حيث أن الحديث الأول أثبت كونه أبغض الحلال، والثانى وقوعه من رسول الله ﷺ وهو لا يفعل ما يكون أبغض عند ربه عز وجل،

٣٢٣٨- عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ طلق حفصة ثم راجعها». رواه أبو داود والنسائى وابن ماجه، وسكت عنه أبو داود والمنذرى (نيل الأوطار، ٦:١٤٢). وقد مر حديث طلاق سودة رضى الله عنها فى باب صحة ترك القسم لضرتها.

باب طلاق السنة

٣٢٣٩- عن إبراهيم رحمه الله: كانوا (أى الصحابة) يستحبون أن يطلقها واحدة

فلا بد من حمله على الحاجة، فثبتْ بمجموع الحديثين مقصود الباب. قال الموفق فى "المغنى": "الطلاق حل قيد النكاح وهو مشروع، والأصل فى مشروعيته الكتاب والسنة والإجماع. أما الكتاب، فقول الله تعالى: ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾. وقوله: ﴿يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾، الآية.

وأما السنة فما روى ابن عمر أنه طلق امرأته وهى حائض، فأمره أن يراجعها ثم يتركها حتى تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس. فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء، متفق عليه. فى آى وأخبار سوى هذين كثير، وأجمع الناس على جواز الطلاق، والعبرة دالة على جوازه، فإنه ربما فسدت الحال بين الزوجين فيصير بقاء النكاح مفسدة محضة، وضررا مجردا بإلزام الزوج النفقة والسكنى، وحبس المرأة مع سوء العشرة والخصومة الدائمة. واختلف فى الطلاق من غير حاجة إليه، فقيل: محرم، لأنه ضرر بنفسه وزوجته، وإعدام للمصلحة الحاصلة لهما من غير حاجة إليه، فكان حراما كإتلاف المال، ولقول النبى ﷺ: «لا ضرر ولا إضرار فى الإسلام». وقيل: مباح مكروه، لقول النبى ﷺ: أبغض الحلال إلى الله الطلاق، وإنما يكون مبغوضا من غير حاجة إليه، وقد سماه النبى ﷺ حلالا وأنه مزيل للنكاح المشتمل على المصالح المندوب إليها، فيكون مكروها، وعند الحاجة إليه مباح غير مكروه، وعند تفريط المرأة فى حقوق الله تعالى الواجبة عليها مثل الصلاة ونحوها أو تكون غير عفيفة أو خارجة إلى المخالعة والشقاق مندوب إليه، ومحظور فى حال الحيض أو فى طهر جامعها فيه، أجمع العلماء فى جميع الأمصار وكل الأعصار على تحريمه ويسمى طلاق البدعة" اهـ ملخصا (٨:٣٣٤ و٣٣٥).

باب طلاق السنة

قال المؤلف: دلالة آثار الباب عليه ظاهرة. قال الموفق فى "المغنى": طلاق السنة الذى وافق

ثم يتركها حتى تحيض ثلاث حيض. رواه ابن أبي شيبة بإسناد صحيح (دراية ٢٢٦).

٣٢٤٠- أخبرنا محمد بن يحيى بن أيوب ثنا حفص بن غياث ثنا الأعمش عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبد الله أنه قال: "طلاق السنة تطليقة وهي طاهر في غير جماع، فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى، فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى ثم تعتد بعد ذلك بحيضة". قال الأعمش: "سألت إبراهيم فقال: مثل ذلك". رواه النسائي (٢: ٩٩). ورجاله رجال الصحيح غير محمد بن يحيى وهو ثقة حافظ (تقريب، ١٩٨).

أمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ هو الطلاق في طهر لم يصبها فيه، ثم يتركها حتى تنقضي عدتها، ولا خلاف في أنه إذا طلقها في طهر لم يصبها فيه ثم تركها حتى تنقضي عدتها أنه مصيب للسنة، مطلق للعدة التي أمر الله بها، قاله ابن عبد البر وابن المنذر، قال ابن مسعود: "طلاق السنة أن يطلقها من غير جماع"، ونحوه عن ابن عباس. وفي حديث ابن عمر الذي رويناه: "وليتركها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء". وقوله: "ثم يدعها حتى تنقضي عدتها"، ،عناه أنه لا يتبعها طلاقا آخر قبل قضاء عدتها، ولو طلقها ثلاثا في ثلاثة أطهار كان حكم ذلك حكم جمع الثلاث في طهر واحد. قال أحمد: "طلاق السنة واحدة، ثم يتركها حتى تحيض ثلاث حيض". وكذلك قال مالك والأوزاعي والشافعي وأبو عبيد. وقال أبو حنيفة: "السنة أن يطلقها ثلاثا في كل قرء طلقة"، وهو قول سائر الكوفيين (قلت: قد قسموا طلاق السنة إلى أحسن وحسن فالأحسن هو ما ذكره الموفق وهذا أفضل عندهم جميعا من أن يطلقها ثلاثا عند كل طهر واحدة، لأنه أبعد من الندامة، وأقل ضررا بالمرأة، والحسن أن يطلقها ثلاثا عند كل طهر واحدة، وإنما كان حسنا بالنسبة إلى طلاق البدعة، والبسط في "الهداية" و"فتح القدير" ٣: ٣٢٧ و ٣٢٨).

واحتجوا بحديث ابن عمر: "والسنة أن يستقبل الطهر فيطلق لكل قرء. (أخرجه الطبراني بلفظ: "أنه طلق امرأته تطليقة وهي حائض، ثم أراد أن يتبعها بطلقتين أخريين عند القرئين الباقيين. فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: "يا ابن عمر ما هكذا أمر الله، أخطأت السنة، السنة أن تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء". "الحديث". وفيه علي بن سعيد الرازي، قال الدارقطني: ليس بذلك، وعظمه غيره، وبقية رجاله ثقات. كما في "مجمع الزوائد" (٤: ٣٣٦)، فليس تفريق الثلاث في ثالثة أطهار كجمعها في طهر واحد، كما ذهب إليه الجمهور، والحديث أخرجه الدارقطني أيضا من

٣٢٤١- عن ابن مسعود رضى الله عنه فى قوله تعالى: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾، قال: "فى الطهر من غير جماع". رواه الطبرى بسند صحيح، وأخرجه عن جمع من الصحابة ومن بعدهم كذلك، وهو عند الترمذى أيضا (فتح البارى، ٩: ٣٠١).

٣٢٤٢- عن ابن عباس قال: كان نفر من المهاجرين يطلقون بغير عدة ويراجعون بغير شهود، فنزلت (يعنى: ﴿واشهدوا ذوى عدل منكم﴾، كما يتحصل من الفتح أيضا)، أخرجه ابن مردويه (فتح البارى، السابق).

طريق على بن منصور، ثنا شعيب ابن رزيق أن عطاء الخراسانى حدثهم عن الحسن ثنا عبد الله بن عمر، فذكر الحديث. وفيه: "والسنة أن يستقبل الطهر فيطلق لكل قرء". وأعله بمعلى بن منصور وقال: رماه أحمد بالكذب، اهـ من الزيلعى (٢: ٢٨).

قلت: يا سبحان الله! أو هكذا يجرح الثقات من غير تثبت ولا تأن فيه. فإن معلى[1] ابن منصور من رجال الجماعة ثقة ثبت، وثقه ابن معين. وقال أبو زكريا: إذا اختلف معلى الرازى وإسحاق بين الطباع فى حديث مالك فالقول قول معلى، فى كل حديث معلى أثبت منه وخير منه. وقال العجلى: ثقة صاحب سنة، وكان نبيلا طلبوه للقضاء غير مرة فأبى وقال يعقوب بن شيبة: ثقة فيما تفرد به وشورك به فيه، متقن صدوق فقيه مأمون. وقال أبو حاتم: كان صدوقا فى الحديث، وكان صاحب رأى. وقال أحمد: معلى بن منصور من كبار أصحاب أبى يوسف ومحمد، ومن ثقاتهم فى النقل والرواية. وقال أبو زرعة: بلغنى أن فى قلبه أى أحمد غصص من أحاديث ظهرت عن المعلى بن منصور كان يحتاج إليها، وكان المعلى أشبه القوم بأهل العلم، وذلك أنه كان طلابة للعلم رحل وعنى. فأما على بن المدينى وأبو خيثمة وعامة أصحابنا فسمعوا منه. المعلى صدوق، كذا فى "التهذيب" (١٠: ٢٣٩). وفى "التقريب": أخطأ من زعم أن أحمد رماه بالكذب اهـ (٣١٢).

قلت: ولا عيب فيه غير أنه من أصحاب أبى يوسف ومحمد، ومثله لا يزال قذاة فى عيون المحدثين الذين لاحظ لهم فى الدراية وجل متاعهم الرواية وحدها. وروى النسائى بإسناده عن عبد الله قال: "طلاق السنة أن يطلقها تطليقة وهى طاهر فى غير جماع، فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى، فإذا حاضت وطهرت طلقها أخرى، ثم تعتد بعد ذلك بحيضة"، ولنا ما روى عن على أنه قال: "لا يطلق أحد للسنة فيندم". رواه الأثرم، وهذا إنما يحصل فى حق من لم يطلق ثلاثا

---

(١) المعلى بن منصور الرازى الحنفى.

باب المنع من الطلاق في الحيض وأمر المراجعة لمن طلقها فيه و عد ذلك الطلاق

٣٢٤٣- عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أنه طلق امرأته وهى حائض على عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال رسول الله ﷺ: «مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء

(قلت: وفى حق من فرق الثلاث فى ثلاثة أطهار أيضا، فإنه لا يطلق كذلك إلا بفكر ورؤية ونظر فى عاقبة الأمر فلا يندم). وروى ابن عبد البر بإسناده عن ابن مسعود أنه قال: "طلاق السنة أن يطلق وهى طاهر ثم يدعها حتى تنقضى عدتها، أو يراجع إن شاء" اهـ (٨:٢٣٦). قلنا: وهو عندنا كذلك بل هو أحسن، ولكنه لا ينفى كون تفريق الثلاث فى ثلاثة أطهار سنة أيضا. فإن السكوت عن شيء لا يستلزم نفيه، لا سيما وقد ثبت عنه كون ذلك سنة فى ما رواه النسائى وأعمال الروايتين أولى من أعمال أحدهما وإهمال الآخر، فافهم.

باب المنع من طلاق فى الحيض وأمر المراجعة لمن طلقها فيه و عد ذلك الطلاق

قال المؤلف: دلالة مجموع حديثى الباب عليه ظاهرة. وأما ما فى "فتح البارى" من طريق أبى داود ونصه: زاد أبو داود: "ولم يرها شيئا". وإسناده على شرط الصحيح. فالجواب عنه ما فى "فتح البارى" أيضا: قال أبو داود: "روى هذا الحديث عن ابن عمر جماعة وأحاديثهم كلها على خلاف ما قال أبو الزبير". وقال ابن عبد البر: قوله: "ولم يرها شيئا"، منكر لم يقله غير أبى الزبير، وليس بحجة فيما خالفه فيه مثله، فكيف بمن هو أثبت منه؟ ولو صح فمعناه عندى -والله أعلم- ولم يرها شيئا مستقيما لكونها لم تقع على السنة" (٩:٣٠٨). أو المعنى لم يرها شيئا موجبا لحرمة المرأة على زوجها، لكون الطلاق رجعيا. قال النووى: "شذ بعض أهل الظاهر فقال: إذا طلق الحائض لم يقع الطلاق، لأنه غير مأذون فيه فأشبه طلاق الأجنبية. وحكاه الخطابى عن الخوارج والروافض". وقال ابن عبد البر: "لا يخالف فى ذلك إلا أهل البدع والضلال -يعنى الآن- قال: وروى مثله عن بعض التابعين وهو شذوذ" اهـ. واحتج ابن القيم لترجيح ما ذهب إليه شيخه (ابن تيمية) بأقيسة ترجع إلى مسألة أن النهى يقتضى الفساد، ثم أطال من هذا الجنس بمعارضات كثيرة لا تنهض مع التنصيص على صريح الأمر بالرجعة، فإنها فرع وقوع الطلاق (وسيأتى ما يبطل حملها على معناها اللغوى من إعادتها إليه على ما كانت عليه من المعاشرة، مع أن الحمل على

أمسك بعد، وإ شاء طلق قبل أن يمس» الحديث. رواه البخارى (٢:٧٩٠). وفى فتح البارى (٩:٣٠٨): وعند الدارقطنى فى رواية شعبة عن أنس بن سيرين عن ابن عمر فى القصة فقال عمر: يا رسول الله! أ فتحتسب بتلك التطليقة؟ قال: "نعم!" ورجاله إلى شعبة[1] ثقات، أى والباقون من رجال الصحيح، فإن البخارى رواه من طريق شعبة عن أنس ابن سيرين عن ابن عمر.

الحقيقة الشرعية مقدم على اللغوية اتفاقا. قاله الحافظ فى "الفتح" (٩:٢٠٧) على تصريح صاحب القصة بأنها حسبت عليه تطليقة، والقياس فى معارضة النص فاسد الاعتبار، وقد عورض بقياس أحسن من قياسه. فقال ابن عبد البر: "ليس الطلاق من أعمال البر التى يتقرب بها، وإنما هو إزالة عصمة فيها حق آدمى، فكيفما أوقعه وقع سواء أجر فى ذلك أو اثم، ولو لزم المطيع ولم يلزم العاصى لكان العاصى أخف حالا من المطيع".

وأما التنصيص على صريح الأمر بالرجعة فلا يسع لأحد انكاره، فقد توافقت الروايات على ذلك وتواترت. وأما تصريح صاحب القصة بأنها حسبت عليه تطليقة، فقد أخرجه البخارى بطريق شعبة عن أنس بن سيرين، وعن قتادة عن يونس بن جبير عن ابن عمر.

قلت: تحتسب؟ قال: "أ رأيته إن عجز واستحمق". وأخرجه مسلم فذكره أتم منه، وفى أوله: سأل ابن عمر عن رجل طلق امرأته وهى حائض، وفيه: "مره فليراجعها، ثم إن بدأ له طلاقها طلقها فى قبل عدتها وفى قبل طهرها"، قال: قلت لابن عمر: أفتحتسب طلاقها ذلك طلاقا؟ قال: "نعم! أ رأيت إن عجز واستحمق". وأخرج البخارى بطريق سعيد بن جبير عن ابن عمر قال: حسبت على بتطليقة وأجاب ابن حزم عن قول ابن عمر هذا: بأنه لم يصرح بمن حسبها عليه، ولا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ. وتعقب بأنه مثل قول الصحابى: أمرنا فى عهد رسول الله ﷺ بكذا فإنه ينصرف إلى من له الأمر حينئذ، وهو النبى ﷺ بل هذا أقوى منه وأصرح فإن النبى ﷺ هو الآمر بالمراجعة، وهو المرشد لابن عمر فيما يفعل إذا أراد طلاقها بعد ذلك وإذا أخبر ابن عمر أن الذى وقع منه حسبت عليه بتطليقة كان احتمال أن يكون الذى حسبها عليه غير النبى ﷺ بعيدا جدا. وقد أخرج ابن وهب فى "مسنده" عن ابن أبى ذهب أن نافعا أخبره: أن ابن

رى فافهم.

باب إيقاع الثلاث مجموعة معصية وإن وقعن كلهن

٣٢٤٤- عن محمود بن لبيد رضى الله عنه قال: أخبر رسول الله ﷺ عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعا، فقام غضبانا ثم قال: «أ يلعب بكتاب الله وأنا بين

عمر طلق امرأته وهى حائض. فسأل عمر رسول الله ﷺ عن ذلك. فقال: "مره فليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر". قال ابن أبى ذئب فى الحديث عن النبى ﷺ: «وهى واحدة». قال ابن أبى ذئب: وحدثنى حنظلة بن أبى سفيان أنه سمع سالما يحدث عن أبيه عن النبى ﷺ.

وأخرجه الدارقطنى من طريق يزيد بن هارون عن ابن أبى ذئب وابن إسحاق جميعا عن نافع عن ابن عمر عن النبى ﷺ، قال: "هى واحدة". وهذا نص فى موضع الخلاف فيجب المصير إليه. وعند الدارقطنى فى رواية شعبة عن أنس بن سيرين عن ابن عمر فى القصة فقال عمر: يا رسول الله! أ فتحتسب بتلك التطليقة؟ قال: "نعم". وقد أورده بعض العلماء على ابن حزم. فأجابه بأن قوله: "هى واحدة". لعله ليس من كلام النبى ﷺ فألزمه بأنه نقض أصله، لأن الأصل لا يدفع بالاحتمال. (وأيضا فما زاده أبو الزبير من قوله: "ولم يرها شيئا". يحتمل كذلك، أنه ليس مضافا إلى النبى ﷺ بل الضمير راجع إلى ابن عمر، وأنه لم ير بهذه التطليقة بأسا حتى عاتبه النبى ﷺ فافهم). وعند الدارقطنى من طريق سعيد بن عبد الرحمن الجمحى عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن رجلا قال: إنى طلقت امرأتي البتة وهى حائض، فقال: "عصيت ربك وفارقت امرأتك"، قال: فإن رسول الله ﷺ امر ابن عمر أن يراجع امرأته. قال: "إنه امر ابن عمر أن يراجعها بطلاق بقي له، وأنت لم تبق ما ترتجع به امرأتك". وفى هذا السياق رد على من حمل الرجعة فى قصة ابن عمر على المعنى اللغوى. قال ابن عبد البر: واحتج بعض من ذهب إلى أن الطلاق لا يقع بما روى عن الشعبى قال: إذا طلق الرجل امرأته وهى حائض لم يعتد بها فى قول ابن عمر. قال ابن عبد البر: وليس معناه ما ذهب إليه، وإنما معناه لم تعتد المرأة بتلك الحيضة فى العدة، كما روى عنه منصوصا أنه قال: يقع عليها الطلاق، ولا تعتد بتلك الحيضة اهـ. ملخصا من "فتح البارى" (٩:٣٠٧ و ٣٠٨ و ٣٠٩)، والله تعالى أعلم، ومن أراد البسط، فليراجعه.

باب إيقاع الثلاث مجموعة معصية وإن وقعن كلهن

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب على مجموعه ظاهرة. أما ما رواه الإمام أحمد، كما فى "النيل" (٦:١٥١) عن سهل بن سعد قال: لما لاعن أخو بنى عجلان امرأته، قال: "يا رسول الله! ظلمتها إن أمسكتها هى الطلاق، هى الطلاق، وهى الطلاق" اهـ. فهذا يدل على

أظهركم؟» حتى قام رجل وقال: يا رسول الله ﷺ! ألا أقتله؟ رواه النسائى (٢:٩٩). وقال فى "الجوهر النقى": بسند صحيح (٢:١١٣)، و فى "النيل" (٦:١٥٠): قال ابن كثير: إسناده جيد.

٣٢٤٥- عن أنس، "أن عمر رضى الله عنه كان إذا أتى برجل طلق امرأته ثلاثا أوجع ظهره". أخرجه سعيد بن منصور وسنده صحيح (فتح البارى ٩:٣١٥).

جواز إيقاع الثلاث فى مجلس حيث لم ينكر عليه النبى ﷺ، ونفس اللعان لا يبينها عندنا. فالجواب عنه أنه واقعة حال فلا يعارض ما مر من الأحاديث الدالة على كونها معصية فافهم. وأما ما رواه أبو داود عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال: "طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلاثا فى مجلس واحد، فحزن عليها حزنا شديدا، فسأله النبى ﷺ كيف طلقتها؟ قال: ثلاثا فى مجلس فقال النبى ﷺ: «إنما تلك واحدة، فارتجعها إن شئت، فارتجعها». وأخرجه أحمد رحمه الله وأبو يعلى وصححه من طريق محمد بن إسحاق وهذا كله فى "فتح البارى" (٩:٣١٦).

فالجواب عنه: أما أولا فبأنه مضطرب المتن جدا كما ستعرفه، وأيضا فإنه يعارض فتوى ابن عباس مما مر فى المتن بأسانيد صحيحة، فلا يظن بذلك الحبر التقى أنه كان عنده هذا الحكم عن النبى ﷺ ثم يفتى بخلافه إلا بمرجح ظهر له، وراوى الخبر أخبر من غيره بما روى، فالمعتمد على قول الراوى دون روايته، فيقال: إنه ثبت عنده نسخ تلك الرواية تأمل. ويقوى هذا الجواب ما فى "فتح البارى": "أخرج مسلم من طريق عبد الرزاق عن معمر عن عبد الله بن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال: "كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم".

ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه أن أبا الصهباء قال لابن عباس: أ تعلم إنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وثلاثا من إمارة عمر؟ قال ابن عباس: "نعم"! ومن طريق حماد بن زيد عن أيوب عن إبراهيم بن ميسرة عن طاوس أن أبا الصهباء قال لابن عباس: ألم يكن طلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ واحدة؟ قال: "قد كان ذلك فلما كان فى عهد عمر تتابع الناس فى الطلاق فأجازه عليهم". وهذه الطريق الأخيرة أخرجها أبو داود ولكن لم يسم إبراهيم بن ميسرة، وقال بدله عن غير واحد، ولفظ المتن: "أما علمت أن الرجل كان إذا طلق امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة الحديث" اهـ.

٣٢٤٦- ثنا ابن نمير عن الأعمش عن مالك بن الحارث عن ابن عباس أتاه رجل فقال: إن عمي طلق امرأته ثلاثا، فقال: "إن عمك عصى الله فأندمه الله فلم يجعل له مخرجا". أخرجه ابن أبي شيبة وهذا سند صحيح (الجوهر النقي، ٢:١١٢).

٣٢٤٧- عن مجاهد قال: كنت عند ابن عباس رضي ا لله عنهما فجاءه رجل فقال: إنه طلق امرأته ثلاثا. فسكت حتى ظننت أنه سيردها إليه، فقال: ينطلق أحدكم فيركب الأحموقة ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس، إن الله قال: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا﴾. وإنك لم تتق الله فلا أجد لك مخرجا، عصيت ربك، وبانت منك امرأتك. أخرجه أبو داود بسند صحيح (فتح الباري، ٩:٢١٦).

وفيه أيضا: أخرج أبو داود من طريق يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس قال: "كان الرجل إذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وإن طلقها ثلاثا فنسخ ذلك" اهـ (٩:٣١٦ و ٣١٧). وهذا صريح في النسخ فيجب المصير إليه. ويحمل ما رواه مسلم وغيره عن ابن عباس كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد رسول الله وأبي بكر وثلاثا من إمارة عمر على أن بعض الناس كانوا يرونها واحدة لعدم علمهم بالنسخ حتى أظهره عمر رضي الله عنه فأجمعوا عليه، وأما ثانيا فيما في "فتح الباري". "أن أبا داود رجح أن ركانة إنما طلق امرأته البتة. كما أخرجه هو من طريق آل بيت ركانة، وهو تعليل قوي لجواز أن يكون بعض رواته حمل البتة على الثلاث فقال: طلقها ثلاثا، فبهذه النكتة يقف الاستدلال بحديث ابن عباس" (٩:٣١٦).

وفي "فتح الباري" أيضا: "وفي الجملة فالذي وقع في هذه المسألة نظير ما وقع في مسألة المتعة سواء، أعني قول جابر أنها كانت تفعل..... في عهد النبي ﷺ وأبي بكر وصدر من خلافة عمر، قال: ثم نهانا عمر عنها فانتهينا، فالراجح في الموضعين تحريم المتعة وإيقاع الثلاث للإجماع الذي انعقد في عهد عمر رضي الله عنه على ذلك. ولا يحفظ أن أحدا في عهد عمر خالفه في واحدة منهما، وقد دل إجماعهم على وجود ناسخ وإن كان خفي عن بعضهم قبل ذلك حتى ظهر لجميعهم في عهد عمر، فالمخالف بعد هذا الإجماع منابذ له. والجمهور على عدم اعتبار من أحدث الاختلاف بعد الاتفاق" (٩:٣١٩).

والجواب الكلي عن أثر ركانة وأثر طاوس عن ابن عباس أن أثر ركانة مضطرب المتن. فقد رواه بعضهم بلفظ: "طلق ركانة امرأته ثلاثا". وبعضهم بلفظ: "طلقها البتة". وقد عرفت أن أبا داود رجح أن ركانة إنما طلق امرأته البتة، فلا حجة في المرجوح وإن استويا فلا حجة في واحد

٣٢٤٨- عن يونس بن يزيد رحمه الله قال: سألت ابن شهاب عن رجل جعل أمر امرأته بيد أبيه قبل أن يدخل بها، فقال أبوه: هى طالق ثلاثا، كيف السنة فى ذلك؟ فقال: أخبرنى محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان مولى بنى عامر بن لؤى أن محمد بن إياس بن بكير الليثى وكان أبوه شهد بدرا أخبره أن أبا هريرة قال: "بانت عنه فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره". وأنه سأل ابن عباس عن ذلك فقال مثل قول أبى هريرة وسأل

منهما. وأثر طاوس عن ابن عباس تفرد به طاوس عنه وخالفه الأكثرون فرووا عن ابن عباس أنه أمضى الثلاث ولم يجعل له مخرجا، وظاهر سياق أثر طاوس يقتضى النقل عن جميعهم أن معظمهم كانوا يرون ذلك. والعادة فى مثل هذا أن يفشوا الحكم وينتشر، فكيف ينفرد به واحد عن واحد؟ فهذا الوجه يقتضى التوقف عن العمل بظاهره وإن لم يقتض القطع ببطلانه مع وقوع الاضطراب فى متنه أيضا. فقد أخرجه أبو داود بلفظ: "أن الرجل كان إذا طلق المرأة ثلاثا[1] قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة"، الحديث كما تقدم. قال القرطبى: "وحجة الجمهور فى اللزوم من حيث النظر ظاهرة جدا، وهو أن المطلقة ثلاثا لا تحل للمطلق حتى تنكح زوجا غيره، ولا فرق بين مجموعها ومفرقها لغة وشرعا، وما يتخيل من الفرق صورى ألغاه الشرع اتفاقا فى النكاح والعتق والأقارير. فلو قال الولى أنكحتك هؤلاء الثلاث فى كلمة واحدة انعقد، كما لو قال أنكحتك هذه وهذه وهذه، وكذا فى العتق والإقرار وغير ذلك من الأحكام، كذا فى "فتح البارى" (٩: ٣١٨).

وأما الاحتجاج بأقيسة ترجع إلى مسألة أن النهى يقتضى الفساد وأن الطلاق الحرام باطل بالنكاح، فقد عورضت بقياس أحسن منه كما ذكرناه عن ابن عبد البر سابقا، وأنه لو لزم المطيع ولم يلزم العاصى لكان العاصى أخف حالا من المطيع، وهذا خلاف موضوع الشرع فافهم. ولا تكن من الغافلين. قلت: والعجب من الشيعة هداهم الله أنهم كيف جعلوا الطلقات الثلاث واحدة؟ وقد روى الدارقطنى عن سلمة بن الفضل عن عمرو بن أبى قيس عن إبراهيم بن عبد الأعلى عن سويد بن غفلة قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن ابن على بن أبى طالب، فلما أصيب على وبويع الحسن بالخلافة قالت: لتهنك الخلافة يا أمير المؤمنين! فقال: يقتل على وتظهرين الشماتة؟ اذهبى فأنت طالق ثلاثا، قال: فتلفعت نساجها وقعدت حتى انقضت عدتها، وبعث إليها

(١) معناه إذا طلقها ثلاثا متفرقات، وأما إذا طلقها ثلاثا مجتمعات بكلمة واحدة فهى ثلاث اتفاقا، كما سيأتى ذلك عن ابن عباس صريحا (المؤلف).

عبد الله بن عمرو بن العاص، فقال مثل قولهما. رواه أبو بكر البرقاني في كتابه المخرج على الصحيحين (نيل الأوطار ١٥٢:١).

بعشرة آلاف متعة، وبقية بقي لها من صداقها. فقال: متاع من جيب مفارق. فلما بلغه قولها بكى، وقال: لو لا أني سمعت جدي، أو حدثني أبي أنه سمع جدي يقول: "أيما رجل طلق امرأته ثلاثا مبهمة أو ثلاثا عند الأقراء لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره"، لراجعتها اهـ. وسنده حسن ليس فيه أحد متكلم فيه غير عمرو بن أبي قيس الأزرق، ولكنه صدوق له أوهام. وقال أبو داود: لا بأس به في حديثه خطأ، وغير راويه سلمة بن الفضل قاضي الري. ولكن قال ابن معين: هو يتشيع وقد كتبت عنه وليس به بأس، كذا في "التعليق المغني" (٤٣٧:٢).

وفي "مجمع الزوائد" (٣٣٩:٤): رواه الطبراني وفي رجاله ضعف وقد وثقوا اهـ. فالحديث حسن حجة على الكل لا سيما على الشيعة، فإن من تكلم فيه من رواته إنما تكلم فيه لأجل تشيعه. وقد أخرجه الدارقطني بطريق آخر وفيه: فبكى وقال: لو لا أني أبنت الطلاق لها لراجعتها، ولكني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أيما رجل طلق امرأته ثلاثا عند كل طهر تطليقة، أو عند رأس كل شهر تطليقة، أو طلقها ثلاثا جميعا لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره". وفي سنده عمرو بن شمر الجعفي الكوفي الشيعي. قال ابن حبان: رافضي يشتم الصحابة كذا في التعليق المغني. فهو حجة على الإمامية خاصة.

وقد أخرج البيهقي عن بسام الصيرفي قال: سمعت جعفر بن محمد يقول: "من طلق امرأته ثلاثا بجهالة أو علم فقد برئت". وعن مسلمة ابن جعفر الأحمس قال: قلت لجعفر بن محمد رضي الله عنهما: يزعمون أن من طلق ثلاثا بجهالة رد إلى السنة يجعلونه واحدة يروونها عنكم. قال: "معاذ الله! إما هذا من قولنا من طلق ثلاثا فهو كما قال:، وما أخذ به الإمامية يروونه عن علي كرم الله وجهه مما لا ثبت له، والأمر على خلافه وقد افتراه على علي رضي الله عنه شيخ بالكوفة وقد أقر بالافتراء لدى الأعمش رحمه الله تعالى. فليحفظ ما تلوناه فإني لا أظنك تجده مسطورا في كتاب كذا في "تفسير روح المعاني" (١٢٠:٢). ومن أراد البسط في الباب فليراجع رسالة "الإنقاذ من الشبهات في إنفاذ المكروه من الطلقات" لبعض الأحباب ألحقناها بحاشية الكتاب تتميما للفائدة وتعميما للعائدة، والله الموفق.

. . . .

الإنقاذ من الشبهات فى إنفاذ المكروه من الطلقات

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا ومصليا - أما بعد! فيقول حبيب أحمد الكيرانوى: لما رأيت ابن القيم وأتباعه يكثرون الشغب فى مسألة وقوع الطلاق البدعى، وطلاق الثلاث جملة، سواء كان بلفظ واحد أو بثلاث ألفاظ، ويقولون: الطلاق البدعى لا يقع، ولا يقع من الثلاث إلا واحدة، ويخالفون فيه جمهور الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، رأيت أن أتكلم على المسألتين بكلام مشبع مزيل لشغبهم، فألفت رسالة تحتوى على عامة مباحث هاتين المسألتين متمسكا بالإنصاف ومتجنبا عن الاعتساف، وجعلتها جزء بحواشي الإعلاء السنن، تتميما للفائدة، فأقول: الكلام ههنا فى مسألتين، المسألة الأولى فى وقوع الطلاق فى الحيض وكل طلاق بدعى، والثانية فى وقوع الطلقات الثلاث جملة بلفظ واحد وبثلاثة ألفاظ.

فنقول: المسألة الأولى فى وقوع الطلاق فى الحيض والطلاق البدعى.

حدثنا: إسماعيل بن عبد الله قال: حدثنى مالك عن نافع عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهى حائض على عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك فقال رسول الله ﷺ: «مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض، ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التى امر الله أن يطلق لها النساء". أخرجه البخارى. وحدثنا: سليمان بن حرب حدثنا شعبة عن أنس بن سيرين قال: سمعت ابن عمر قال: طلق ابن عمر امرأته وهى حائض، فذكر عمر لنبى ﷺ، فقال: "ليراجعها" قلت: تحتسب؟ قال: "فمه"؟ وعن قتادة عن يونس بن جبير عن ابن عمر قال: "مره فليراجعها"، قلت: تحتسب؟ قال: "أرأيته إن عجز واستحمق". أخرجهما البخارى.

حدثنا: أبو معمر حدثنا عبد الوارث حدثنا أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر قال: "حسبت على بتطليقة". أخرجه البخارى. وعن ابن شهاب قال: أخبرنى سالم أن عبد الله بن عمر أخبره أنه طلق امرأته وهى حائض، فذكر عمر لرسول الله ﷺ، فتغيظ فيه رسول الله ﷺ ثم قال: "ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر، ثم تحيض فتطهر، فإن بدا له أن يطلقها فليطلقها طاهرا قبل أن يمسها، فتلك العدة كما أمره الله". أخرجه البخارى.

وحدثنا: قتيبة قال: حدثنا الليث عن نافع: "أن ابن عمر طلق امرأته وهى حائض تطليقة واحدة، فأمره رسول الله ﷺ أن يراجعها ثم يمسكها، حتى تطهر ثم تحيض عنده حيضة أخرى،

. . . .

ثم يمهلها حتى تطهر من حيضتها، فإذا أراد أن يطلقها فليطلقها حتى تطهر من قبل أن يجامعها، فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء". وكان عبد الله إذا سئل عن ذلك (أى عن الطلاق فى الحيض) قال لأحدهم: "إن كنت طلقتها ثلاثا فقد حرمت عليك حتى تنكح زوجا غيره". زاد فيه غيره عن الليث، قال: حدثنى نافع قال ابن عمر: "لو طلقت مرة أو مرتين، فإن النبى ﷺ أمرنى بهذا" رواه البخارى. وحدثنا محمد بن عبد الله بن نمير قال: نا أبى قال: نا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال: طلقت امرأتى على عهد رسول الله ﷺ وهى حائض، فذكر ذلك عمر لرسول الله ﷺ، فقال: "مره فليراجعها، ثم ليدعها حتى تطهر، ثم تحيض حيضة أخرى، فإذا طهرت فليطلقها قبل أن يجامعها. فإنها العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء". قال عبيد الله: قلت لنافع: ما صنعت التطليقة؟ قال: واحدة اعتد بها، رواه مسلم. ورواه أيضا أيوب عن نافع، وقال فى رواية: فكان ابن عمر إذا سئل عن الرجل يطلق امرأته وهى حائض، يقول: "أما أنت طلقتها واحدة أو اثنتين أن رسول الله ﷺ أمره أن يراجعها، ثم يمهلها حتى تحيض حيضة أخر، ثم يمهلها حتى تطهر، ثم يطلقها قبل أن يمسها. وأما أنت طلقتها ثلاثا فقد عصيت ربك فيما أمرك به من طلاق امرأتك، وبانت منك". أخرجه مسلم وأخرجه مسلم أيضا عن ابن أخى الزهرى عن عمه عن سالم بن عبد الله وقال فيه: "وكان عبد الله طلقها تطليقة فحسبت من طلاقها، وراجعها عبد الله كما أمره رسول الله ﷺ". ورواه أيضا عن الزبيدى عن الزهرى عن سالم وقال فيه: قال ابن عمر: "فراجعتها وحسبت لها التطليقة التى طلقتها". ورواه مسلم أيضا عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر: أنه طلق امرأته وهى حائض، فسأل عمر عن ذلك رسول الله ﷺ، فقال: "مره فليراجعها حتى تطهر، ثم تحيض حيضة أخرى ثم تطهر، ثم يطلق بعد أو يمسك". ورواه أيضا مسلم عن عبد الملك عن أنس بن سيرين قال: سألت ابن عمر عن امرأته التى طلق وساق الحديث. ثم قال: قلت: فاعتددت بتلك التطليقة التى طلقت وهى حائض؟ قال: "ما لى لا أعتد بها وإن كنت عجزت واستحمقت". قلت: دلت هذه الأحاديث قاطبة على أن النبى ﷺ إنما كان أمر ابن عمر أن يراجع امرأتها حين طلقها وهى حائض، وليس فى شىء منها أنه حكم ببطلان تلك الطلقة وإلغاءها رأسا، ثم الذى فهم ابن عمر من أمره بالمراجعة هو أنه لا يبطل ذلك الطلاق، بل يحتسب عليه، كما رواه ذلك عنه أنس ابن سيرين، وسعيد بن جبير ونافع، وسالم بن عبد الله بن عمر، ويونس بن جبير. وقد رواه مسلم عن أبى الزبير أن سمع عبد الرحمن بن أيمن مولى عزة يسأل ابن عمر، وأبو الزهر

. . . .

يسمع، كيف ترى فى رجل طلق امرأته حائضا؟ فقال: طلق ابن عمر امرأته وهى حائض. فقال له النبى ﷺ: "ليراجعها". فردها. وقال: "إذا طهرت فليطلق أو ليمسك". وهذا يدل على أن قول النبى ﷺ إنما كان هو قوله: "ليراجعها"، وقوله: "فردها"، من قول ابن عمر أورده على وجه التفسير لقوله عليه السلام ليراجعها، والتفريع عليه والاستنتاج منه، فيكون معنى قوله: "فردها"، أنه لم يقرها لا أنه أبطلها وألغاها، لأن قوله: "فردها"، وقع من ابن عمر على وجه التعريع على قوله: "ليراجعها". والاستنتاج منه، وقد عرفت أن الذى استنج منه هو وقوع الطلاق مع وجوب المراجعة، فلا بد أن يكون معنى كلامه هو ما قلنا، لئلا يلزم توجيه القول بما لا يرضى به قائله. وقد رواه أيضا أبو داود عن عبد الرزاق عن ابن جريج عن أبى الزبير أنه سمع عبد الرحمن ابن أيمن مولى عروة يسأل ابن عمر وأبو الزبير يسمع. قال: كيف ترى فى رجل طلق امرأته حائضا؟ قال: "طلق ابن عمر امرأته وهى حائض". قال عبد الله: "فردها على ولم يرها شيئا" اهـ. وقد عرفت من رواية مسلم أن الذى قاله ﷺ إنما هو قوله: "ليراجعها". وقول ابن عمر: "فردها"، نتيجة لقوله: "ليراجعها"، ثم تصرف فيه الرواة على وجه الرواية بالمعنى، فحذفوا قوله: "قال رسول الله ﷺ: ليراجعها". وأقاموا مقامه "فردها"، ثم تصرفوا فيه فزادوا فيه قوله: "على". وقالوا: "فردها على"، ثم فسروه بقولهم: "ولم يرها شيئا"، فيكون معنى قوله: "لم يرها شيئا"، هو معنى قوله: "ردها على". ويكون معنى قوله: "ردها على"، هو معنى قوله: "ليراجعها". وقد عرفت أن معنى قوله: "ليراجعها"، عند ابن عمر هو وقوع الطلاق مع وجوب المراجعة، فيكون معنى قوله: "ردها على ولم يرها شيئا"، هو ذلك، فيكون معناه: فردها على ولم يكتف بها بل أوجب على الرجعة منها، ولم يرها شيئا يعتد به بحيث لا يحتاج إلى الرجعة منها، وحينئذ يكون رواية أبى الزبير موافقة لسائر الرواة، ومذهب ابن عمر فى طلاق الحائض. ويبطل قول من احتج بهذه الرواية على بطلان طلاق الحائض وغيره من الطلقات البدعية، ولا يحتاج إلى القول بنكارة هذه الرواية وردها بالنكارة، كما فعل أبو داود وغيره. وقال ابن القيم فى "زاد المعاد": "إن حديث أبى الزبير صريح فى أن رسول الله ﷺ لم يرها شيئا، وسائر الأحاديث مجملة لا بيان فيها، لأن قوله: "فحسبت من طلاقها"، فعل مجهول، وليس فيه بيان أن رسول الله ﷺ حسبها حتى تلزم الحجة به، وتحرم مخالفة، وكذا قوله: "أرأيت إن عجز واستحمق"، ليس فيه أيضا بيان أن رسول الله ﷺ حسبها. ولو كان رسول الله ﷺ حسبها واعتد بها عليه لم يعدل عن الجواب بفعله

. . . .

وشرعه إلى "أرأيت" الدالة على نوع من الرأى، وعجز المطلق وحمقه لا يدل على وقوع طلاقه، بل الأظهر فيه أنه لا يعتد به، وأنه ساقط من فعل فاعله، لأنه ليس فى دين الله حكم نافذ سببه العجز والحمق عن امتثال الأمر إلا أن يكون فعلا لا يمكن رده، بخلاف العقود المحرمة التى من عقدها على الوجه المحرم فقد عجز واستحمق، فيقال: هذا أدل على الرد منه على الصحة واللزوم، فإنه عقد عاجز أحمق على خلاف الله ورسوله، فيكون مردودا باطلا، فهذا الرأى والقياس أدل على بطلان طلاق من عجز واستحمق منه على صحته واعتباره اهـ"، بملخصه. وفيه نظر. أما أولا فلأن قوله: "حديث أبى الزبير صريح فى أن رسول الله ﷺ لم يرها شيئا". مسلم، ولكن الكلام فى معناه، هل معناه أنه أبطله وألغاه أو معناه أنه لم يكتف به بل أوجب الرجعة؟ وقد عرفت أن معناه هو الثانى دون الأول، فلا صراحة فى حديثه على ما ادعاه من بطلان الطلاق، بل ولا دلالة، وأما ثانيا، فلأن قوله: «لم يرها شيئا». من قول ابن عمر أو من دونه ورد على وجه التفسير لقوله عليه السلام: «ليراجعها». فإن كان هذا التفسير بالرأى والاجتهاد فلا حجة فى الرأى والاجتهاد عند ابن القيم، وحينئذ يسقط الاحتجاج بهذا القول، وإن كان بالسماع فإن كان معناه إبطال ذلك الطلاق وإلغاءه فكيف ساغ لابن عمر الاجتهاد على خلاف النص؟ وإن كان معناه هو عدم الاكتفاء بذلك الطلاق من غير إبطاله وإلغائه ثبت مذهب ابن عمر بالنص، فاندفع كلام ابن القيم. وأما ثالثا، فلأن دعوى الإجمال فى غير حديث أبى الزبير باطل، لأن قول ابن عمر: "حسبت على بتطليقة" من قبيل قول ابن عباس: "إن الثلاث كانت تجعل واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر"، لأنه كما أنه ليس فى قوله: "حسبت على بتطليقة"، بيان أن الحاسب كان هو رسول الله ﷺ، كذلك ليس فى حديث ابن عباس بيان أن الجاعل للثلاث واحدة كان هو رسول الله ﷺ. فجعل أحدهما مجملا والآخر مفسرا تحكم بحت. وقد روى الدارقطنى من حديث عثمان بن أحمد الدقاق عن محمد ابن عبد الملك أبى قلابة (الرقاشى) عن بشر بن عمر عن شعبة عن أنس ابن سيرين قال: سمعت ابن عمر يقول: طلقت امرأتى وهى حائض إلى أن قال: فقال عمر: يا رسول الله! أفتحسب بتلك التطليقة؟ فقال: "نعم" اهـ. وفيه بيان للحاسب أنه هو رسول الله ﷺ. ولكن فى سنده أبو قلابة الرقاشى، وقال فيه الدارقطنى: صدوق كثير الخطأ فى الأسانيد والمتون، كان يحدث من حفظه فكثر الأوهام فى روايته، وكذا نسبه إلى كثرة الوهم والخطأ أبو القاسم ابن بنت منيع، وقال سلمة: كان ثقة متقنا يحفظ حديث شعبة كما يحفظ السورة. وقال ابن جرير: ما رأيت أحفظ منه:

. . . .

وقال ابن خزيمة: كان اختلط، وأخرج الدارقطنى أيضًا من حديث سعيد بن عبد الرحمان الجمحى عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر: «أن رجلا أتى عمر، فقال: إنى طلقت امرأتى البتة (أى ثلاثا)، وهى حائض. فقال: عصيت ربك وفارقت امرأتك، فقال الرجل: فإن رسول الله ﷺ أمر ابن عمر حين فارق امرأته أن يراجعها. قال له عمر: إن رسول الله ﷺ أمره أن يراجع امرأته بطلاق بقى له، وأنه لم يبق لك ما ترتجع به امرأتك»، قال لنا أبو القاسم: روى هذا الحديث غير واحد ولم يذكر فيه كلام عمر. ولا أعلمه روى هذا الكلام غير سعيد بن عبد الرحمان الجمحى، قلت: سعيد بن عبد الله عن الجمحى من رجال مسلم، وأخرج له البخارى فى كتابه فى خلق أفعال العباد، وروى أبو داود والنسائى، وقال ابن حجر فى التقريب: صدوق له أوهام. وأفرط ابن حبان فى تضعيفه. وما رواه لا يخالف ما رواه غيره، وإنما يزيد عليهم، فالحديث حجة، وهو يدل على أن الحاسب كان هو رسول الله ﷺ، لأنه أمره أن يراجعها بطلاق بقى له، ويؤيده ما روى الدارقطنى عن طريق عثمان بن أحمد الدقاق عن الحسن بن سلام عن محمد بن سابق عن شيبان عن خروس عن الشعبى، قال: «طلق ابن عمر امرأته واحدة وهى حائض، فانطلق عمر إلى رسول الله ﷺ فأخبره، فأمره أن يراجعها، ثم يستقبل الطلاق فى عدتها، وتحتسب بهذه التطليقة التى طلق أول مرة» اهـ، لأنه يدل على أن الحاسب كان هو رسول الله ﷺ، وأما رابعا: فلأن قوله: «لو كان رسول الله ﷺ قد حسبها عليه لم يعدل عن الجواب بفعله وشرعه إلى أ رأيت» غير مسلم، لأنه يحتمل أن يكون عنده نص ولكن لم يذكر النص بل ذكر ما يقوى حكم النص من جهة القياس. ألا ترى أنه لو قال فى جوابه: "نعم!" ولم يقل: سمعت رسول الله ﷺ، أو قال رسول الله ﷺ، لكفى ولم يدل هذا على انتفاء النص، فكيف يدل قوله: أرأيت إن عجز واستحمق» على انتفائه، وأما خامسا: فلأن قوله: "دلالة العجز والحمق على عدم الوقوع أظهر من دلالة على وقوعه"، غير مسلم، لأنه إذا استحمق وارتكب الحموقة باختياره استحق العقوبة على فعله، والعقوبة فى أن يعتبر تصرفه ويجبر على الرجعة دون أن يبطل تصرفه، لأن فى إبطاله رحمة له وهو لا يستحق الرحمة لأجل التحمق، فالاستدلال مطابق لما استدل عليه، ولذا سكت السائل، ولو كان غير مطابق لعارضه بما قال ابن القيم.

وقال ابن القيم أيضًا: "إنه روى محمد بن عبد السلام الخشنى عن محمد بن بشار عن عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفى عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر، أنه قال فى رجل يطلق

. . . .

امرأته وهى حائض: "لا يعتد بذلك"، وهو إسناد صحيح كالشمس. والحديث صريح فى عدم الاعتداد بالطلاق فى حالة الحيض، فتعارض فتاويه وبقى رواية أبى الزبير سالما". وهو كلام باطل عجيب من مثل ابن القيم، لأنك قد عرفت أنه قد رواه مسلم عن ابن نمير عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أنه قال: "يعتد بها"، وتابعه عليه أيوب عن نافع عن ابن عمر، وتابع نافعا سالم وغيره عن ابن عمر، لرواية عبد الوهاب بن عبد المجيد عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أنه قال: "لا يعتد بذلك"، إما وهم من عبد الوهاب، لأنه قد كان تغير فى آخره، أو مؤول بأنه لا يعتد بذلك بمعنى أنه لا يكتفى به، بل يؤمر بالرجعة والطلاق ثانيا، ليتفق الروايات. وادعاء التهافت فى كلام الأئمة والتساقط من غير ضرورة باطل. والحق أن رواية أبى الزبير وغيره وعبد الوهاب بن عبد المجيد وغيره كلها متفقة على وقوع الطلاق ولا تعارض بينها، وادعاء التعارض من سوء الفهم وخطأ التأويل. وبهذا يظهر بطلان ما قال ابن القيم: "إنه لا حجة فى فتوى ابن عمر وإنما الحجة فى روايته". لأنك قد عرفت أنه لا مخالفة بين فتواه وروايته، بل كلاهما متفق على وقوع الطلاق مع لزوم الرجعة، وجملة الكلام أنه لم يثبت عن النبى ﷺ فى طلاق ابن عمر غير أنه ما رضى به وأمره بالمراجعة، ولم يثبت عن ابن عمر غير أنه فهم منه وقوع الطلاق ووجوب المراجعة. فلا حجة لمن منع وقوع الطلاق وألغاه، لا فى حديث رسول الله ﷺ ولا فى قول ابن عمر أو غيره: "فردها على ولم يرها شيئا". وهذا يبطل تأويله الأمر بالرجعة: "بأن الرجعة فى كلامه ليس بالمعنى المعروف، بل المراد ههنا هو الرد الحسى إلى الحالة التى كان عليها أولا"، لأنه مخالف لما فهم منه ابن عمر وهو صاحب القصة، وخلاف الظاهر أيضًا، فاندفع ما قال ابن القيم فى هذا الحديث بحذافيره. وقال ابن القيم أيضًا: "إن هذا طلاق غير مأذون من الله، وما لا يكون مأذونا من الله يكون باطلا إذا لم يكن مما لا مرد له كالأمور الحسية من الزنا وغيره، لأنه من الاعتبارات الشرعية، فلا يكون وجودها إلا من اعتبار الشرع. ولم يعتبره الشرع، فلا يكون موجودا شرعا وإن كان موجودا حسا، كما قال لأجنبية: أنت طالق، ثم عدم الإذن من الشارع حجر له، وحجر القاضى يكون مبطلا للتصرفات، فكيف لا يكون حجر الشارع مبطلا"؟. والجواب: إنا لا نسلم أن كل ما لم يأذن به الشارع لا يكون معتبرا عند الشارع، لأن عدم الإذن قد يكون إبطالا للتصرف كما قال الله تعالى: ﴿لا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾، وكقول الشارع: لا طلاق إلا فى ملك، وقد لا يكون إبطالا لنفس التصرف، بل نفس التصرف يكون مشروعا ويكون عدم الإذن لأمر عارض. وهذا

. . . .

التفصيل يعرفه الراسخون فى العلم كابن عمر وغيره حيث جزموا بوقوع الطلاق فى الحيض مع العلم بأنه غير مأذون فيه. وإن لم يعرفه ابن القيم وأمثاله، فليس كل نهى حجرا من الشارع، ولا إبطالا للتصرف، ومن ادعى فعليه البيان. وبهذا تبين بطلان قياسه على حجر القاضى، فاستقر عرش التحقيق على وقوع الطلاق البدعى مع كونه غير مأذون من الشارع، واندفع شغب المخالفين ولله الحمد. وقال ابن القيم: الخلاف فى وقوع الطلاق المحرم لم يزل ثابتا بين السلف والخلف، وقد وهم من ادعى الإجماع على وقوعه وقال بمبلغ علمه، وخفى عليه من الخلاف ما اطلع عليه غيره، وقد قال الإمام أحمد: من ادعى الإجماع فهو كاذب، وما يدريه لعل الناس اختلفوا، كيف؟ والخلاف بين الناس معلوم الثبوت عن المتقدمين والمتأخرين. قال محمد بن عبد السلام الخشنى: حدثنا محمد بن بشار، حدثنا عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفى، حدثنا عبيد الله بن عمر عن نافع مولى ابن عمر عن ابن عمر أنه قال فى رجل يطلق امرأته وهى حائض: "لا يعتد بذلك". ذكره أبو محمد بن حزم فى "المحلى" بإسناده إليه، وقال عبد الرزاق فى "مصنفه": عن ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه، أنه كان لا يرى طلاقا ما خالف وجه الطلاق ووجه العدة، وكان يقول: وجه الطلاق أن يطلقها طاهرا من غير جماع إذا استبان حملها. وقال الخشنى: حدثنا محمد بن المثنى، حدثنا عبد الرحمان بن مهدى، حدثنا همام بن يحيى عن قتادة عن خلاس بن عمرو، أنه قال فى الرجل يطلق امرأته وهى حائض، قال: "لا يعتد به". قال أبو محمد بن حزم: والعجب من جرأة من ادعى الإجماع على خلاف هذا، وهو لا يجد فيما يوافق قوله فى إمضاء الطلاق فى الحيض، أو فى طهر جامعها فيه كلمة من أحد من الصحابة غير رواية عن ابن عمر قد عارضها ما هو أحسن منها عن ابن عمر. وروايتين ساقطتين عن عثمان وزيد بن ثابت، إحداهما رويناها من طريق ابن وهب عن ابن سمعان عن رجل أخبره، "أن عثمان كان يقضى فى المرأة التى يطلقها زوجها وهى حائض، أنها لا تعتد بحيضتها تلك وتعتد بعدها بثلاثة قروء".

قلت: وابن سمعان هو عبد الله بن زياد بن سمعان الكذاب، وقد رواه عن مجهول لا يعرف. قال أبو محمد: والأخرى من طريق عبد الرزاق عن قيس بن سعد مولى أبى علقمة عن رجل سماه عن زيد بن ثابت، أنه قال فيمن طلق امرأته وهى حائض: "يلزمه الطلاق وتعتد بثلاث حيض سوى تلك الحيضة" اهـ. وقال فى موضع آخر: إن أثر عثمان فيه كذاب عن مجهول لا يعرف عينه ولا حاله، فإنه من رواية إسماعيل بن سمعان عن رجل، وأثر زيد فيه مجهول عن

. . . .

مجهول قيس بن سعد عن رجل سماه، فيا للعجب! أين هاتان الروايتان من رواية عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفى عن عبيد الله حافظ الأمة عن نافع عن ابن عمر، أنه قال: "لا تعتد بها". فلو كان هذا الأثر من قبلكم لصلتم وحلتم" اهـ. قلت: فيه مقال من وجوه، أما أولا: فلأن من يدعى الإجماع لا يدعى الإجماع القطعى، بل الإجماع الظاهر، وهو عدم ثبوت الخلاف، فمن ادعى الخلاف فعليه إقامة الدليل على دعواه. وما قال أحمد فهو إنما قال فيمن يدعى الإجماع القطعى، كما يدل عليه قوله: "وما يدريك لعل الناس اختلفوا". وأما ثانيا: فلأن الروايات التى نقلها فى إثبات الخلاف غير كافية لإثبات مدعاه، أما رواية ابن عمر فلأنك قد عرفت أن وقوع الطلاق والاعتداد بها قد ثبت عن عبيد الله وعن نافع وعن ابن عمر بدلائل لا مرد لها. ورواية عبد الوهاب إما مردودة، لأنه كان قد اختلط وقد خالف الحفاظ، أو مؤولة بما قلنا فيما سبق، فلا حجة فى هذه الرواية. وأما رواية طاوس فلأنه يحتمل أن يكون معناه أنه لا يرى ما خالف وجه الطلاق، ووجه العدة طلاقا معتدا به بحيث لا يحتاج بعده إلى الرجعة، بل كان يأمر بالرجعة كما أمره رسول الله ﷺ ابن عمر، فلا حجة فيه أيضًا. وأما رواية خلاس بن عمرو فهو أيضًا يحتمل التأويل بنحو ما أولناه رواية عبد الوهاب بن عبد المجيد وطاوس، فلا حجة فيه، فينبغى أن يحتج برواية صريحة فيما يدعونه، وأنى لهم ذلك؟ وأما ثالثا: فلأنا سلمنا أن ما روى عن زيد بن ثابت وعثمان بن عفان لا يخلو عن مقال، ولكن لم ينقل عن واحد من الصحابة لا بسند صحيح ولا ضعيف أنه خالف ابن عمر فى وقوع طلاق الحائض، بل نقل عن كثير من الصحابة أنهم أفتوا بوقوع الثلاث بفم واحد وهو نظير طلاق الحائض فىَ كونه طلاقا خلاف السنة، فيكون حكمهم فى الحائض هو ما كان فى الطلقات الثلاث، فلا يضرنا ضعف هذين السندين. وأما رابعا: قال: إن ابن سمعان وقد صرح ابن حزم كما نقله ابن القيم عنه أنه عبد الله بن زياد بن سمعان. وأما خامسا: فلأنه قال: "قيس بن سعد مجهول". وهو خطأ، لأن قيس بن سعد من رجال مسلم وأبى داود والنسائى وابن ماجه، وثقه أحمد وأبو زرعة ويعقوب بن شيبة وغيره.

وأما سادسا: فلأنه قال: "يا لله العجب أين هاتان الروايتان من رواية عبد الوهاب بن عبد المجيد عن عبيد الله حافظ الأمة عن نافع عن ابن عمر أنه قال لا يعتد بها". وهو عجيب من مثله، لأنه قد روى عن ابن عمر سعيد بن جبير وأنس بن سيرين وسالم بن عبد الله بن عمر ويونس بن جبير: "أنه يعتد بها". ورواه ليث وأيوب عن نافع عن ابن عمر: "أنه يعتد بها": وروى عبد الله

. . . .

ابن نمير عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر: "أنه يعتد بها": وقد أخرج عبد الرزاق عن ابن جريج قال: "أرسلنا إلى نافع وهو يترجل في دار الندوة ذاهبًا إلى المدينة ونحن مع عطاء، هل حسبت تطليقة عبد الله بن عمر امرأته حائضا على عهد رسول الله ﷺ؟ قال: نعم!" رواه ابن القيم نفسه في زاد المعاد، فأين رواية عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي يجنب رواية هؤلاء الأعلام الذين اتفقوا على أنه يعتد بهذا، وهل يجوز لمدعى الإنصاف أن يغض البصر عن رواية هؤلاء الأعلام ويتشبث برواية عبد الوهاب بن عبد المجيد؟ مع أنها ليست بصريحة فيما ادعاه، كما أسلفنا لك، لأنه يحتمل أن يكون معناه أنه لا يكتفى بها بل يؤمر بالرجعة، بل هو المتعين، لأن عبد الله بن نمير روى عن عبيد الله، "أنه يعتد بها"، فكيف يروى عبيد الله لعبد الوهاب أنه "لا يعتد بها" من غير أن يكون معناه هو ما قلنا؟ وقد روى ليث وأيوب وابن جريج عن نافع أنه قال: "يعتد بها". فكيف يروى نافع بعبيد الله أنه "لا يعتد بها"، إلا أن يكون معناه هو ما قلنا، وقد روى سعيد بن جبير وسالم بن عبد الله وأنس بن سيرين ويونس بن جبير عن ابن عمر أنه قال: "يعتد بها"، فكيف يروى ابن عمر لنافع أنه "لا يعتد بها"، إلا أن يكون معناه هو ما قلنا.

فظهر أنه ما قاله ابن القيم شطط محض، والصحيح أن رواية عبد الوهاب ليست بمخالفة لسائر الروايات، وإلا فهي مردودة. ولعله رواها في حال الاختلاط فإنه قد كان اختلط في آخر عمره وتغير، والعجب أنه قال: "أما حديث ابن جريج عن نافع: إن تطليقة ابن عمر حسبت عليه، فهذا غايته أن يكون من كلام نافع، ولا يعرف من الذي حسبها، أ هو عبد الله نفسه أو أبوه عمر أو رسول الله ﷺ؟ ولا يجوز أن يشهد على رسول الله ﷺ بالوهم والحسبان، وكيف يعارض صريح قوله: "ولم يرها شيئا"، بهذا المجمل؟ اهـ. ولا يدرى هذا القائل أن نسبة إبطال الطلاق إلى رسول الله ﷺ لقول الراوى: "أنه لم يرها شيئا"، قول عليه بالوهم والحسبان، لأنه لا يدرى أ هذا هو قول ابن عمر أو من تحته من الرواة؟ وإن كان هو قول ابن عمر فالظاهر أن معناه أنه لم يرها شيئا يكتفى به ولا يحتاج إلى المراجعة، فالقول بأنه أراد بذلك إبطال الطلاق وإلغائه قول بالوهم والحسبان، فيكون نسبة إبطال الطلاق إلى رسول الله ﷺ بمجرد الوهم والحسبان، وهو غير جائز عنده، فكيف ساغ له هذه النسبة ولا سيما مع ادعاء الصراحة وعدم احتمال الخلاف؟ فهل هذا إلا عجب عجاب.

. . . .

ثم مقصودنا من هذه الرواية هو إثبات أن ما رواه عبد الوهاب عن عبيد الله عن نافع أنه قال: "لا يعتد بذلك"، خطأ على معنى أراده ابن القيم، وهو حاصل سواء حسبه رسول الله ﷺ أو عمر أو ابن عمر نفسه، وكذا مقصودنا هو إثبات أن تفسير قوله: "لم يرها شيئا"، بإبطال الطلاق خطأ، لأن غايته أن يكون ذلك قول ابن عمر وهو لا يرى بطلان الطلاق، فكيف ينسب إلى رسول الله ﷺ أنه أبطلها؟ لأنه حينئذ يكون معناه أنه أبطلها رسول الله ﷺ ولا أبطلها، وهو باطل بداهة، فاحفظ هذا التحقيق، والله أعلم.

والمسألة الثانية فى وقوع الطلقات الثلاث جملة بلفظ واحد وبثلاثة ألفاظ

روى عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن سلمة بن كهيل ثنا زيد بن وهب: "أنه رفع إلى عمر بن الخطاب رجل طلق امرأته ألفا، فقال له عمر: أ طلقت امرأتك؟ فقال: إنما كنت ألعب، فعلاه عمر بالدرة، وقال: إنما يكفيك من ذلك ثلاث". رواه ابن القيم فى "زاد المعاد" ساكتا عليه، وهو سند صحيح رجاله رجال الجماعة. وقال سعيد بن منصور: حدثنا سفيان (ابن عيينة) عن شقيق (ابن أبى عبد الله) أنه سمع أنسا يقول: "قال عمر فى الرجل يطلق ثلاثا قبل أن يدخل بها، قال: هى ثلاث لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره". رواه ابن القيم فى "إغاثة اللهفان" ساكتا عنه. ورجاله ثقات. وروى وكيع عن جعفر بن يرقان عن معاوية بن أبى يحيى قال: "جاء رجل إلى عثمان بن عفان، فقال: طلقت امرأتى ألفا، فقال: بانت منك بثلاث". رواه ابن القيم فى "زاد المعاد" ساكتا عنه. وما عثرت على ترجمة معاوية بن أبى يحيى فليحرر. وروى وكيع عن الأعمش عن حبيب بن أبى ثابت، قال: جاء رجل إلى على بن أبى طالب، فقال: إنى طلقت امرأتى ألفا، فقال له على كرم الله وجهه: بانت منك بثلاث. واقسم سائرهن بين نسائك". رواه ابن القيم فى "زاد المعاد"، ورواه فى إغاثة اللهفان عن أبى نعيم عن الأعمش عن حبيب بن أبى ثابت عن بعض أصحابه، وسكت عليه فى كلا الموضعين، وروى البيهقى من حديث ابن أبى ليلى عن على فيمن طلق امرأته ثلاثا قبل الدخول، قال: "لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره". رواه ابن القيم فى الإغاثة ساكتا عنه.

وقال الطحاوى: حدثنا يونس قال: أخبرنا سفيان عن عاصم بن بهدله عن شقيق (هو ابن سلمة) عن عبد الله بن مسعود، قال فى الرجل يطلق البكر ثلاثا: "إنها لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره". ورواه أيضًا عن صالح بن عبد الرحمن عن سعيد بن منصور عن سفيان وأبى عوانة عن

. . . .

منصور عن أبي وائل عن ابن مسعود. وروى عن ابن مرزوق عن بشر بن عمر عن شعبة عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله، أنه سئل عن رجل طلق امرأته مائة، قال: "ثلاث تبينها منك وسائرها عدوان" (معاني الآثار).

قلت: هذه روايات صحاح، وقال مالك عن يحيى بن سعيد بن بكير بن عبد الله بن الأشج، أنه أخبره عن معاوية بن أبي عياش أنه كان جالسا مع عبد الله بن الزبير وعاصم بن عمر، قال: فجاءهما محمد بن إياس بن البكير، فقال: "إن رجلا من أهل البادية طلق[١] امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها، فما ذا تريان؟ فقال عبد الله بن الزبير: إن هذا الأمر ما بلغ لنا فيه قول، فاذهب إلى ابن عباس وأبي هريرة، فإني تركتهما عند عائشة فاسألهما ثم ائتنا فأخبرنا، فذهب فسألهما، فقال ابن عباس لأبي هريرة: أفته يا أبا هريرة! فقد جاءتك معضلة. فقال أبو هريرة: الواحدة[٢] تبينها، والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجا غيره، وقال ابن عباس مثل ذلك". ورواه أيضاً مالك عن ابن شهاب عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن محمد بن إياس بن البكير، وقال: "إنه طلق رجل امرأته ثلاثا[٣] قبل أن يدخل بها، ثم بدا له أن ينكحها، فجاء يستفتي فذهبت معه أسأل له، فسأل عبد الله بن عباس وأبا هريرة عن ذلك، فقالا: لا نرى أن تنكحها حتى تنكح زوجا غيرك، قال: فإنما كان[٤] طلاقي إياها واحدة، قال ابن عباس: أرسلت من يدك ما كان لك من فضل" (موطأ مالك).

وقال أبو داود: حدثنا حميد بن سعدة، نا إسماعيل، أنا أيوب عن عبد الله بن كثير عن مجاهد قال: "كنت عند ابن عباس فجاءه رجل، فقال: إنه طلق امرأته ثلاثا، قال: فسكت حتى ظننت أنه رادها إليه، ثم قال: ينطلق أحدكم فيركب الحموقة، ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس! وأن الله قال: ﴿ومن يتّق الله يجعل له مخرجا﴾، وأنك لم تتق الله فلا أجد لك مخرجا، عصيت ربك، وبانت منك امرأتك، وأن الله قال: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾. وقال

---

(١) أي بقوله أنت طالق ثلاثا.

(٢) يعني إن طلق واحدة فقط تبين المرأة ولا تحرم، وإن طلق ثلاثا بقوله: أنت طالق ثلاثا، تبين وتحرم.

(٣) أعني مجموعة بقوله: "أنت طالق ثلاثا، لأن الواحدة تبينها من غير عدة فإن طلقها ثلاثا متفرقة بقوله: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق تبين بالأول ولا تقع الثانية والثالثة، وقد حكم بوقوع الثلاث، وهذا قرينة على أنه كان طلقها مجموعة غير متفرقة.

(٤) يعني أنه قال: كان لي أن أطلقها واحدة، وتبين منها، فلما طلقت زائدا عليها ينبغي أن لا يقع، كما لو قلت: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق. وحاصل الجواب أنك كنت مالكا للثلاث وهي محل لها، وأرسلت كل ما كنت تملك فيقع الكل، بخلاف لو طلقت متفرقة لأنها بانت بالأولى، ولم تبق محلا للثانية والثالثة لعدم العدة فافترقا (المؤلف).

. . . .

أبو داود: روى هذا الحديث حميد الأعرج وغيره عن مجاهد عن ابن عباس. ورواه شعبة عن عمرو بن مرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، وأيوب وابن جريج جميعا عن عكرمة بن خالد عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، وابن جريج عن عبد الحميد بن رافع عن عطاء عن ابن عباس، ورواه الأعمش عن مالك بن الحارث عن ابن عباس، وابن جريج عن عمرو بن دينار عن ابن عباس، كلهم قالوا فى الطلاق الثلاث: "إنه أجازها وقال: بانت منك". نحو حديث إسماعيل عن أيوب عن عبد الله بن كثير (أبو داود).

وروى عبيد الله عن نافع عن ابن عمر: "إذا طلق امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره". رواه ابن القيم فى "الإغاثة" ساكتا عليه. وروى مسلم عن أيوب عن نافع عن ابن عمر حديثا وقال فيه: "أما أنت طلقتها ثلاثا، فقد عصيت ربك فيما أمرك به من طلاق امرأتك، وبانت منك". وروى البخارى عن ليث بن سعد عن نافع عن ابن عمر، وقال فيه: "كان عبد الله إذا سئل عن ذلك (أى الطلاق فى الحيض) قال لأحدهم: إن كنت طلقتها ثلاثا فقد حرمت عليك حتى تنكح زوجا غيره".

ورواه مسلم أيضًا من حديثه، وقال مالك: "عن يحيى بن سعيد عن بكير بن عبد الله بن الأشج عن النعمان بن أبى عياش الأنصارى عن عطاء بن يسار، أنه قال: "جاء رجل يسأل عبد الله ابن عمرو بن العاص عن رجل طلق امرأته ثلاثا قبل أن يمسها، قال عطاء: فقلت: إنما طلاق البكر واحدة، فقال لى عبد الله بن عمرو بن العاص: إنما أنت قاص، الواحدة تبينها، والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجا غيره" (موطأ مالك).

وروى البيهقى من حديث معاذ حدثنا شعبة عن طارق بن عبد الرحمن سمعت قيس بن أبى عاصم قال: "سأل رجل المغيرة وأنا شاهد عن رجل طلق امرأته مائة، فقال: ثلاثة تحرم وسبع وتسعون فضلا". رواه ابن القيم فى "الإغاثة" ساكتا عنه. وروى ابن أبى شيبة عن سهل بن يوسف عن حميد عن رافع: "أن عمران بن حصين سئل عن رجل طلق ثلاثا فى مجلس، فقال: أثم بربه وحرمت عليه امرأته"، ورواه ابن التركمانى فى "الجوهر النقى"، وذكره ابن القيم فى "الإغاثة" نقلا عن البيهقى من غير سند وسكت عليه، فهذه الروايات تدل على أن عمر وعثمان وعليا وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبا هريرة ومغيرة بن شعبة وعمران بن حصين، كلهم متفقون على وقوع الطلقات الثلاث جملة، وهؤلاء من أجلة أصحاب

. . . .

رسول الله ﷺ وأوعية علمه، ولا يثبت عن واحد من الصحابة خلافهم. وهذا دليل على أن الصحابة أجمعوا عليه وما قال ابن الوضاح وابن المغيث: "إن عليا وابن مسعود والزبير وابن عوف وابن عباس خالفوا فى هذه المسألة عن جمهور الصحابة". فقال ابن القيم: "لعله إحدى الروايتين عنهم، وإلا فقد صح بلا شك عن ابن مسعود وابن عباس وعلى الإلزام بالثلاث إن أوقعها جملة. وصح عن ابن عباس أنه جعلها واحدة، ولم نقف على نقل صحيح عن غيره[1] من الصحابة بذلك، فلذا لم نعد ما حكى عنهم فى الوجوه المبينة للنزاع. وإنما نعد ما وقفنا عليه فى مواضعه ونعزوه إليها (إغاثة اللهفان ١٧٩).

فظهر بذلك أن ابن القيم لا يثبت الخلاف من غير ابن عباس، ويسلم له روايتين صحيحتين فى المسألة، إحداهما إجازة الثلاث، والثانية جعل الثلاث واحدة، فنقول: حجة ابن القيم فى ذلك أنه روى أبو داود عن حماد بن زيد عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس أنه قال: "إذا قال أنت طالق ثلاثا بفم واحد فهى واحدة". والجواب أن أبا داود أشار إلى ضعف هذه الرواية بوجهين: أحدهما: أنه مخالف لما رواه عنه الأكثر من أصحابه، فإنه رواه عنه مجاهد وسعيد بن جبير وعطاء ومالك بن الحارث وعمرو بن دينار وغيرهم أنه أجاز الثلاث، وقال: بانت منك.

والثانى: أنه خالفه ابن علية، فقال: عن أيوب عن عكرمة، ولم يقل عن ابن عباس: ومعلوم أن الرواية قد تكون ضعيفة مع وثاقة الرواة، لأن الثقات غير مأمونين من السهو والخطأ، وإن كانوا مأمونين من الكذب، ولو سلم صحة الرواية فنقول: معناها إذا قال الرجل: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق ثلاث مرات بكلام متصل بغير الدخول بها فهى واحدة، لأنه إذا قال: أنت طالق، بانت منه، فلغا الثانى والثالث. وإنما قيدنا بغير المدخول بها لأن أكثر الأسولة إنما كانت تكون عن حكم غير الدخول بها، كما يدل عليه قيد عدم الدخول فى كثير من الروايات التى نقلناها، وهى المسألة التى كانت مشكلة عليهم، حتى قال ابن عباس لأبى هريرة: أفته يا أبا هريرة فقد جاءتك معضلة، وقال ابن الزهير: ما بلغ لنا فيه قول، ثم قد ثبت عن ابن عباس أنه أفتى فى غير المدخول بها، إذا طلقها زوجها ثلاثا مجموعة أنها تحرم على الزوج، فالمدخول بها أولى، ولا فرق فيها بين الجمع والتفريق، وإنما هو فى غير المدخول بها، فوجب التقييد بغير المدخول بها جمعا بين الروايات.

---

(١) وقع فى "نسخة المطبوعة المصرية" عن غيرهم وهو خطأ، والصحيح عن غيره كما يدل عليه السياق فتنبه له.

. . . .

وإنما جعلنا قوله: "ثلاثا" قيدا لقال لا لقوله: "طالق"، لأنا لو جعلنا قيدا لطالق لكان قوله بفم واحد تأكيدا محضًا من غير ضرورة، ولو جعلناه قيدا لقال لكان تأسيسا وتقييدا، لأن القول أنت طالق ثلاث مرات يحتمل وجهين، أحدهما أن يكون بكلام متصل، والثانى أن يكون بكلام منفصل، والكلام المتصل محتمل لأن يكون فى حكم قوله: أنت طالق ثلاثا فبين ابن عباس أنه ليس فى حكمه بل قوله: أنت طالق ثلاثا ثلاث وقوله: أنت طالق أنت طالق أنت طالق بكلام متصل واحدة فثبت أن معنى الحديث هو ما قلنا ولا حجة لابن القيم على أن معناه من قال أنت طالق ثلاث طلقات بكلام واحد فهى واحدة، فبطل تلك الحجة، وحجته أيضًا: "أنه روى عبد الرزاق عن معمر عن أيوب قال: دخل الحكم بن عتيبة على الزهرى بمكه وأنا معهم فسألوه عن البكر تطلق[1] ثلاثا، فقال: سئل عن ذلك ابن عباس وأبو هريرة وعبد الله بن عمر، فكلهم قالوا: لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره، قال: فخرج الحكم وأنا معه فأتى طاوس وهو فى المسجد فأكب عليه، فسأله عن قول ابن عباس فيها وأخبره بقول الزهرى قال: فرأيت طاوسا رفع يديه تعجبا من ذلك.

والجواب عنه أن فتوى ابن عباس وأبى هريرة إنما كان فى واقعة خاصة، وهى أنه طلق رجل امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها، ثم بدا له أن ينكحها فجاء يستفتى، فسأل ابن عباس وأبا هريرة، فقالا: "لا نرى أن تنكحها حتى تنكح زوجا غيرك". كما رواه مالك عن الزهرى عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن محمد بن إياس بن البكير، وطلاق البكر ثلاثا يحتمل وجهين: أحدهما: أن يقول لها أنت طالق ثلاثا. والثانى: أن يقول أنت طالق أنت طالق أنت طالق، وقد علم ابن عباس أن الرجل إنما قال: أنت طالق ثلاثا، فأفتاه هو وأبو هريرة "بأنها لا تحل لك حتى تنكح زوجًا غيره"، ولكن لما لم يكن فى الحديث تفصيل الجمع والتفريق وفهم منه ابن شهاب أن هذه الفتوى فى كل بكر تطلق ثلاثا سواء يقال لها أنت طالق ثلاثا، أو أنت طالق طالق طالق، وبناء على هذا أفتى فى البكر التى يقال لها أنت طالق أنت طالق بأن ابن عباس يقول: إنها ثلاث تطليقات وتعجب منه طاوس، لأنه علم من ابن عباس أنه قال فى هذه الصورة أى فى صورة يقال لها أنت طالق أنت طالق أنها واحدة، لأن البكر تبين بأول الطلقات، ويلغو الثانى والثالث، فلا دلالة فى هذه الرواية على أن ابن عباس كان ينكر وقوع الطلقات الثلاث ويقول: إنها

---

(١) أى بقوله: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق منه.

. . . .

واحدة، لأن كون الطلقات الثلاث واحدة إنما هو فى صورة خاصة لا مطلقا.

ويدل عليه أنه روى ابن القيم نفسه عن عبد الرزاق عن ابن جريج قال: أخبرنى حسن بن مسلم عن ابن شهاب أن ابن عباس قال: "إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا ولم يجمع كن ثلاثا"، قال: فأخبرت طاوسا فقال: أشهد أن ابن عباس ما كان يراهن[1] إلا واحدة، لأن هذه الرواية صريحة فى أن ابن شهاب إنما نقل فتوى ابن عباس بكونها ثلاثا فى الطلقات المتفرقة، أعنى قوله: أنت طالق أنت طالق أنت طالق. وهو الذى رده طاوس وقال: أشهد أنها واحدة عنده، وقال ابن القيم أيضاً: قوله: "إذا طلق ثلاثا ولم يجمع كن ثلاثا"، أى إذا كن متفرقات. فدل على أنه إذا جمعهن كانت واحدة، وفيه بحث أما أولا فلأنه استدلال بالمفهوم، وفى كونه حجة كلام. وأما ثانيا فلأن قوله: "ولم يجمع" ليس من كلام ابن عباس، لأنه لا يرويه أحد عنه، وإنما هو من كلام ابن شهاب، ونسبه إلى ابن عباس احتجاجا بإطلاق كلامه، وزاد هذا اللفظ لأنه كان سئل عن صورة خاصة، وهو ما إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا ولم يجمع، فأجاب بأن ابن عباس أفتى فى هذه بكونها ثلاثا، لأنه أفتى بالطلاق، فلا حجة لابن القيم فى رواية ابن شهاب ولا فى تعجب طاوس ولا فى حلفه. وبهذا التحقيق اندفع إشكال اختلاف روايتى ابن عباس بحذافيره، وثبت أنه لا خلاف بين الصحابة فى هذه المسألة بمعنى أنا لا نعلم فيها مخالفا لا أنا نعلم عدم المخالفة، حتى يرد أنه يجوز أن يكون فيها خلاف ولم تعلموا. واحتمال الخلاف من غير دليل لا يضرنا، فأنا لا ندعى قطعية الإجماع بل ظهوره فقط، والاحتمال قادح فى القطعية دون الظهور فاعرف ذلك.

وقال ابن القيم: الاختلاف فى هذه المسألة ثابت سلفا وخلفا، وأثبته من عدة أوجه: أحدها: ما ذكرنا أنه روى عن ابن عباس أن الثلاث جملة واحدة، وقد عرفت الجواب عنه بالتفصيل.

والثانى: أن كون الثلاث واحدا هو مذهب طاوس. قال عبد الرزاق: أخبرنا ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه: "أنه كان لا يرى طلاقا ما خالف وجه الطلاق ووجه العدة، وأنه كان يقول: يطلقها واحدة، ثم يدعها حتى تنقضى عدتها. وقال أبو بكر بن أبى شيبة: حدثنا إسماعيل بن علية عن ليث عن طاوس وعطاء أنهما قالا: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها فهى واحدة.

والجواب عنه: أنه احتج ابن القيم بقول الزهرى: "ولم يجمع كن ثلاثا"، على أنه إذا جمع

---

(١) أى ثلاث المتفرقة منه.

. . . .

كانت واحدة، فلنا أن نحتج بقول طاوس وعطاء قبل أن يدخل بها على أنه إن طلقها بعد أن دخل بها كن ثلاثا، فلا يثبت الخلاف في المدخول بها، فإن قال: المفهوم حجة ظاهرة، وهو حجة إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه، وههنا عارضه أنه كان لا يرى طلاقا ما خالف وجه الطلاق ووجه العدة، ووجهه عنده أن يطلقها واحدة ثم يدعها حتى تنقضي عدتها. قلنا: لو أجرى هذا الكلام على ظاهره لزم أن لا يقع واحدة أيضًا إذا طلقها ثلاثا، لأنه ليس بطلاق عنده بل كلام لغو، فكيف يقع به واحدة؟ وأيضا: لو فرق الطلقات الثلاث على الأطهار ينبغي أن لا يقع الثلاث، لأنه خالف وجه الطلاق، ولا يقول به طاوس ولا ابن القيم، فهذا كلام واجب التأويل، وبعد التأويل لا يصح الاحتجاج به، والتأويل أنه كان لا يرى طلاقا معتدا به ما خالف وجه الطلاق ووجه العدة، والمعتد به هو الطلاق الذى لا يأمر الشرع فيه بالرجعة، ولا يكون خلاف الأولى، وهو أن يكون الطلاق فى طهر ويكون واحدة، وهذا جواب على سبيل الإلزام.

والجواب التحقيقى: أن طاوسا وعطاء كانا يقولان: إنه إذا طلق الرجل غير المدخول بها ثلاثا بألفاظ متفرقة كانت واحدة، وأما إذا كانت مجتمعة أو كانت المرأة مدخولا بها فهى ثلاث إلا أنه خلاف الأولى، وليس بطلاق معتد به بالمعنى المذكور، وحينئذ لا يخالف مذهب طاوس وعطاء مذهب ابن عباس وغيره من الصحابة، وحمل كلام طاوس وعطاء مع احتمال التأويل على معنى يخالف إجماع الصحابة ويخالف دلائل الشرع، تجهيل لطاوس وعطاء وهذا مما لا ينبغى.

والوجه الثالث: أنه قول عطاء بن أبي رباح. قال ابن أبى شيبة: حدثنا محمد بن بشر حدثنا إسماعيل عن قتادة عن طاوس وقتادة وجابر بن زيد أنهم قالوا: "إذا طلقها ثلاثا قبل أن يدخل بها فهى واحدة". والجواب عنه: أن معنى كلام عطاء هو الذى هو معنى كلام طاوس أنه قال ذلك فيما إذا طلقها ثلاثا بألفاظ متفرقة، فلا حجة فيه.

والوجه الرابع: أنه هو قول جابر بن زيد كما مر. والجواب عنه: هو ما مر أن قوله ذلك فى امرأة طلقها زوجها قبل الدخول بألفاظ متفرقة.

والوجه الخامس: أنه هو قول محمد بن إسحاق، قال الإمام أحمد: حدثنا سعد بن إبراهيم عن أبيه عن ابن إسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس: «أن ركانة طلق امرأته ثلاثا، فجعله رسول الله ﷺ واحدة». قال أبو عبد الله: وكان هذا مذهب ابن إسحاق يقول خالف السنة ويرد إلى السنة. والجواب عنه: أن خلاف ابن إسحاق بعد إجماع الصحابة والتابعين لا يعتد

. . . .

به، ولم يثبت من واحد من الصحابة والتابعين أنه جعل الثلاثة واحدا على الإطلاق. وما رواه عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس، فالجواب عنه: أن الناس فى حديث ابن إسحاق ثلاث فرق: فرقة لا يحتجون به مطلقا كهشام بن عروة ومالك وسليمان التيمى وغيرهم. وفرقة يحتجون بحديثه مطلقا كابن المدينى والبخارى وغيرهما. وفرقة يقولون يحتج به فى المغازى لا فى الأحكام. ثم من قال: يحتج به افترقوا فرقتين: فرقة قال: حديثه عندى صحيح كعلى بن المدينى. وفرقة قال: يحتج به إذا توبع، ولا يحتج به إذا انفرد. قاله الإمام أحمد. وقال بعضهم: يحتج به إذا انفرد ولا يحتج به إذا خولف. قاله ابن حجر فى "الفتح"، فلا يكون حديثه حجة على جمهور أهل الإسلام، بل هو حجة على فرقة مخصوصة، وهو من يقبل حديثه مطلقا.

ثم يقال: رواه ابن إسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس، ولفظه: «طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بنى المطلب امرأته ثلاثا فى مجلس واحد، فحزن عليها حزنا شديدا، قال: فسأله رسول الله ﷺ كيف طلقتها؟ فقال: طلقتها ثلاثا، فقال: فى مجلس واحد[1]؟ قال: نعم[2] قال: فإنما تلك واحدة، فارجعها إن شئت، قال: فراجعتها». وكان ابن عباس[3] يرى أن الطلاق فى كل طهر (رواه أحمد فى "المسند" كما فى "زاد المعاد").

ورواه أبو داود من حديث ابن جريج عن بعض بنى أبى رافع عن عكرمة عن ابن عباس، قال: «طلق عبد يزيد أبو ركانة وأخوية أم ركانة، ونكح امرأة من مزينة، فجاءت النبى ﷺ فقالت: ما يغنى عنى إلا كما يغنى هذه الشعرة بشعرة أخذتها من رأسها، ففرق بينى وبينه، فأخذت النبى ﷺ حمية فدعا بركاته وأخوته، ثم قال لجلسائه: ألا ترون أن فلانا يشبه منه كذا وكذا من عبد يزيد، وفلانا منه كذا وكذا؟ قالوا: نعم! قال النبى ﷺ لعبد يزيد: طلقها. ففعل، ثم قال: راجع أم ركانة. فقال: إنى طلقتها ثلاثا يا رسول الله! قال: قد علمت راجعها، وتلا: ﴿يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾».

وأخرج أبو داود والترمذى من حديث زبير بن سعيد عن عبد الله بن على بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جده: «أنه طلق امرأته البتة، فأتى رسول الله ﷺ، فقال: ما أردت؟ قال: واحدة. قال:

---

(١) وهذا يدل على وقوع الثلاث في مجالس متعددة فى طهر واحد، ولا يقول به ابن القيم وشيخه.

(٢) ومعناه أنه أقر بالتكلم بالطلاق ثلاث مرات ولكن قال ما أردت إلا واحدة، تركه بعض الرواة وذكره آخرون كما سيأتى منه.

(٣) لا دليل فيه على أنه كان لا يجز الطلقات الثلاث فى طهر واحد، كيف؟ وقد دل الحديث على وقوعها كما عرفت (المؤلف).

. . . .

آلله؟ قال آلله! قال: هو على ما أردت». وأخرج أيضا أبو داود من حديث الشافعي قال: حدثني عمي محمد بن علي عن ابن السائب عن نافع بن عجير. «أن ركانة بن عبد يزيد طلق امرأته سهيمة البتة، فأخبر النبي ﷺ بذلك، وقال: والله ما أردت إلا واحدة، فقال رسول الله ﷺ: والله[1] ما أردت إلا واحدة؟! فقال ركانة: والله ما أردت إلا واحدة. فردها عليه رسول الله ﷺ، فطلقها الثانية في زمان عمر، والثالثة في زمانه عثمان». وسياق ابن إسحاق عن داود عن عكرمة يخالف سياق ابن جريج عن بعض بني أبي رافع عن عكرمة، لأن ابن إسحاق يجعل القصة لركانة، وابن جريج يجعلها لأبيه عبد يزيد، وكذا هو يخالف سياق نافع بن عجير وعلي بن يزيد، لأن ابن إسحاق يقول "إن ركانة طلق امرأته ثلاثا"، وهما يقولان: "إنه طلقها البتة". وقال: "أردت بها واحدة". ولذا قال البخاري: "إن الحديث مضطرب"، كما نقله ابن القيم عن الترمذي عن البخاري ومراد البخاري هو الحكم بالاضطراب بالنظر إلى جميع طرقه، لا بالنظر إلى طريق الترمذي فقط كما فهمه ابن القيم، لأنه لا اضطراب في تلك الطريق، وإنما الاضطراب فيه بالنظر إلى جميع طرقه. وقال أحمد: "الحديث ضعيف بجميع طرقه". كما نقله ابن القيم أيضًا عنه فالبخاري وأحمد كما يضعفان طريق نافع بن عجير وعلي بن يزيد كذلك هما يعضفان طريق ابن إسحاق وطريق ابن جريج.

وأخطأ ابن القيم حيث قصر تضعيفهما على غير طريق ابن إسحاق وابن جريج. وقال أبو داود: "حديث نافع بن عجير وعلي بن يزيد أصح من حديث ابن جريج، لأنهم أهل بيته وهم أعلم به. وهذا التعليل كما يدل على أنه أصح من حديث ابن جريج، كذلك هو يدل على أنه أصح من حديث ابن إسحاق، وما قال ابن تيمية وتبعه ابن القيم: "أن أبا داود إنما قال هذا بالنسبة إلى حديث ابن جريج لا بالنسبة إلى حديث ابن إسحاق، وإنما قال ذلك بالنسبة إلى حديث ابن جريج لأن بعض بني أبي رافع مجهول"، فباطل. لأن أبا داود لم يعلل حديث ابن جريج بجهالة بعض بني أبي رافع وإنما علله بأن رواته ليسوا من أهل بيته، وهذا كما يدل على مرجوحية رواية ابن جريج كذلك هو يدل على مرجوحية حديث ابن إسحاق، فثبت أن حديث ابن إسحاق معلول عند البخاري وأحمد كغيره، وعند أبي داود هو مرجوح، وحديث أهل بيت ركانة راجح.

وما قال ابن القيم في "الإغاثة": قال شيخنا: "الأئمة الكبار العارفون بعلل الحديث كالإمام

---

١) هذا يدل على أنه لو قال ما أردت ثلاثا لأنفذها عليه لأنه لو لم يقع الثلاث في مجلس واحد لم يحلفه رسول الله ﷺ.

. . . .

أحمد والبخارى وأبى عبيد وغيرهم، ضعفوا حديث البتة. وكذلك أبو محمد بن حزم، وقالوا: إن رواته قوم مجاهيل لا تعرف عدالتهم وضبطهم"، فباطل. لأنه قال ابن القيم نفسه فى "زاد المعاد": "ذكر الترمذى عن البخارى أن حديث ركانة مضطرب، فتارة يقول: طلقها ثلاثا، وتارة يقول: واحدة، وتارة يقول: البتة. وقال الإمام أحمد وطرقه كلها ضعيفة" اهـ. وهذا يدل على أن البخارى لم يضعف الحديث بجهالة الرواة، بل ضعفه بالاضطراب، وقال: تارة يقول: طلقها ثلاثا (وليس هذا إلا فى حديث ابن إسحاق) وتارة يقول: واحدة (ولم أر هذا فى طريق) وتارة يقول: البتة، (وهو فى طريق نافع بن عجير وعلى بن يزيد). فبطل القول بأن البخارى إنما ضعفها لجهالة الرواة. وأما الإمام فقد صرح بضعف جميع طرقه ولم يستثن منها طريق إسحاق، ولم يصرح بجهالة الرواة، فيحتمل أن يكون ذلك للاضطراب أو لغيره، فبطل القول بأنه ضعفه لجهالة الرواة، ولم أقف على كلام ابن حزم وغيره حتى يتكلم عليه، وإن صرح بعضهم بضعف حديث البتة لجهالة الرواة يعارضه قول أبى داود: "إنه أصح لأن رواته أهل بيته، وهم أعرف به". وفيه إشارة إلى أن الرواة معروفون لأنهم لو كانوا مجهولين فماذا يفيد كونهم من أهل بيته.

ثم كيف يقال: إنهم مجهولون؟ إذا كان الراوى هو الشافعى الإمام الناقد البصير، وهو أعرف بأهل بيته من ابن حزم وغيره، ومع هذا فقد صرح الشافعى بأن محمد بن على بن شافع عمه ثقة، كما صرح به فى "التهذيب"، وعبد الله بن على بن السائب قال في "بذل المجهود": قال فى "الخلاصة": وثقه الشافعى، ونافع بن عجير ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وكذا ذكره ابن حبان وغيره فى الصحابة، كذا فى "التهذيب"، وقد تابعه زبير بن سعيد عن عبد الله بن على بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جده، وزبير بن سعيد قال ابن معين فى رواية: ثقة، وفى رواية: ضعيف، وضعفه آخرون، وعبد الله بن علي بن يزيد بن السائب ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال العقيلى: حديثه مضطرب لا يتابع، كذا فى "التهذيب".

قلت: هذا خطأ من العقيلى فإنه لا اضطراب فى حديثه، وله شاهد من حديث نافع عجير، وعلى بن يزيد ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال البخارى: لم يصح حديثه، قلت: قال هذا لأنه زعم الحديث مضطربا كما تقدم، وذكره العقيلى فى "الضعفاء".

قلت: لا أدرى لم ذكره فى الضعفاء ولعله لقول البخارى لم يصح حديثه، فإن كان كذلك فهو خطأ من العقيلى، لأن الحكم على حديثه بعدم الصحة للاضطراب لا يستلزم تضعيف الراوى،

. . . .

فالحديث إن لم يصلح للاحتجاج فهو يصلح لكونه شاهدا لرواية نافع بن عجير.

وحديث ابن إسحاق مع المقال الذى فى ابن إسحاق ليس له شاهد من رواية غيره إلا حديث ابن جريج عن بعض بنى أبى رافع، وهو أضعف من حديث زبير بن سعيد عن عبد الله عن أبيه عن جده، لأن بعض بنى أبى رافع لا يدرى من هو وما هو. ثم هو يخالفه ويجعل القصة لعبد يزيد أبى ركانة، ويخالفه فى السياق مخالفة ظاهرة، كأنه حديث غير حديث ابن إسحاق، ثم رواة حديث البتة أهل بيت لركانة، بخلاف محمد بن إسحاق وبعض بنى أبى رافع، فالأصح هو حديث أهل بيته كما قال أبو داود. ولو سلم صحة حديث ابن إسحاق يقال: إن ركانة طلق امرأته ثلاثا بقوله: أنت طالق الثانى والثالث التأكيد لقوله الأول لا الاستئناف، وحلفه عليه رسول الله ﷺ وصدقه[1] بعد الحلف. فترك هذه القصة بعض رواة حديث ابن إسحاق وذكرها نافع وغيره، أو يقال إنه طلق البتة ونوى واحدة. ففهم بعض الرواة أنه طلق ثلاثا، لأن البتة يطلق على الثلاث فى أهل المدينة، فرواه كما فهم. وحينئذ لا حاجة إلى القول الاضطراب، ولا إلى تضعيف الحديث بل غايته أنه ذكر بعض الرواة ما سكت عنه غيره، أو أخطأ فى فهم معنى قوله البتة أيضا.

وبالجملة أما حديث ركانة ضعيف بجميع طرقها، كما قال البخارى وأحمد، أو حديث أهل بيت ركانة أصح من حديث غيره، أو كلاهما صحيح على التأويل الذى قلنا، وأياما كان فلا حجة لابن القيم وشيخه فى حديث ابن إسحاق، فاعرف ذلك. ويؤيد ما قلنا أن ابن عباس راوى الحديث أعلم وأفهم وأتبع للنبى ﷺ من ابن إسحاق فلو كان الأمر كما زعم ابن إسحاق لقال به، والحال أنه لا يقول به ويفتى بوقوع الثلاث جملة. وما يقال: إن العبرة برواية الراوى لا برأيه. فهذا بعد ثبوت الرواية ودلالته على خلاف رأيه، وما نحن فيه ليس كذلك، لأن فيها كلاما ثبوتا ودلالة كما عرفت، ثم بين ابن القيم وجوها أخر لإثبات الخلاف، وكلها سخيفة، يسهل الجواب عنها بعد الإحاطة بما قلنا فلا نطيل الكلام بذكرها وإبطالها.

ومما يوقع الناس فى الغلط أنه قال: الناس من عهد رسول الله ﷺ إلى عهد عمر كانوا متفقين على أن الثلاث واحدة، والذى جعلها ثلاثا هو عمر، لأنه روى مسلم فى "صحيحه" عن

(١) لعل هذا التصديق كان مختصا بركانة أو بذلك الزمان لعدم شيوع الكذب فيه، أما الآن فلا يصدق لشيوع الكذب وارتفاع الأمانة منه.

. . . .

معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال: "كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وسنتين من خلافة[1] طلاق الثلاث واحدة. قال. فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم". وعن ابن جريج قال: أخبرنى ابن طاوس عن أبيه أن أبا الصهباء قال لابن عباس: "أتعلم إنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبى ﷺ وأبى بكر وثلاثا من إمارة عمر؟ فقال ابن عباس: نعم"! وعن إبراهيم بن ميسرة عن طاوس أن أبا الصهباء قال لابن عباس: "هات من هناتك ألم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر واحدة؟ فقال: قد كان ذلك، فلما كان فى عهد عمر تتابع الناس فى الطلاق فأجازه عليهم" اهـ.

والجواب عنه: أن الناس افترقوا فى هذا الحديث فرقتين، فرقة قدح فى الرواية، وأخرى تأولها، فإن سلكنا مسلك الفرقة الأولى قلنا: لا تصريح فى رواية أنه سمع طاوس ذلك عن ابن عباس، والظاهر أنه سمع ذلك عن أبى الصهباء عن ابن عباس، وأبو الصهباء وثقه أبو زرعة، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، ولكن قال النسائى: بصرى ضعيف، وإخراج مسلم هذا الحديث فى صحيحه لا يدل على توثيقه أبا الصهباء، لأن لم يجعل هذه الرواية عن طاوس عن أبى الصهباء وإنما جعلها عن طاوس عن ابن عباس. وهذا اجتهاد منه، وليس بحجة على الذين يردونه، ولو سلم أنه من حديث طاوس عن ابن عباس من غير توسط أبى الصهباء، فلا يدل هذا على صحة الرواية، لأن الثقة قد يهم ويخطئ فيرد روايته إذا قامت قرينة على خطائه، ولو تتبعت كلام المحدثين لوجدت فى كلامهم من مثل هذا ما يعجز عنه الإحصاء، وقد قال أحمد لما سئل عنه بأنك بما ترد هذا الحديث فقال: برواية الناس عن ابن عباس خلافه. وهل هذا إلا تضعيف لهذه الرواية وقدح فيه.

والعجب أن ابن القيم لا يجعله قدحا فى الرواية وتضعيفا له، ويقول: "لا يعرف أحد من الحفاظ قدح فى هذا الحديث ولا ضعفه، والإمام أحمد لما قيل له: بأى شيء ترده؟ فقال: برواية الناس عن ابن عباس خلافه، ولم يرده بتضعيف ولا قدح فى صحته" اهـ، من الإغاثة. ولا يدرى أن لا تضعيف ولا قدح أقبح من الرد، ومما يدل على ضعف هذه الرواية أنه قال ابن عباس لمن طلق امرأته ثلاثا: "إن الله قال: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا﴾، وأنك لم تتق الله فلا أجد لك

(١) أى طلاق الثلاث للبكر بقوله: أنت طالق ثلاثا، كما ستعرف (المؤلف).

. . . .

مخرجا، عصيت ربك وبانت منك امرأتك". فلو كان ابن عباس يعرف أن طلاق الثلاث كانت على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدرا من خلافة عمر واحدة لم يقل ذلك، بل قال قد جعل الله لك مخرجا مع عدم اتقائك الله وجعل الثلاث واحدة. فدل هذا على أن ما روى طاوس عنه خطأ. وكذا سأله من طلق امرأته ثلاثا قبل الدخول، قال لأبى هريرة: "افته يا أبا هريرة! قد جاءتك معضلة". فلو علم ابن عباس ما روى عنه طاوس لم يجعله معضلة. ولم يرده إلى أبى هريرة، لأن على تقدير صحة رواية طاوس عنه لا إعضال فى المسألة، لأن الجواب على هذا التقدير ظاهر، وهو أن الثلاث واحدة فى المدخول بها وغيره المدخول بها، ولم يكن لردها إلى أبى هريرة معنى، لأن كان أعرف لحكم المسألة من أبى هريرة، لأنه يعلم أن الثلاث كانت واحدة على عهد رسول الله ﷺ وبعده ويرويه، ولا يعلمه أبو هريرة ولا يرويه.

ومما يدل على ضعف هذه الرواية أنه روى مالك فى "الموطأ" أنه بلغه أن رجلا جاء إلى ابن مسعود فقال: "إنى طلقت امرأتى بمائتى تطليقات. فقال ابن مسعود: فماذا قيل لك؟ قال: قيل لى إنها قد بانت منى! فقال ابن مسعود: صدقوا! من طلق كما أمره الله فقد بين الله له، ومن لبس على نفسه جعلنا لبسته به، لا تلبسوا على أنفسكم ونتحمله عنكم، هو كما يقولون". وهذا يدل على أن ابن مسعود لم يكن يعلم أن الثلاث كانت واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدرا من خلافة عمر، إذ لو كان لعرف ذلك، يقال: كذبوا! وقد بيّن الله ورسوله لنا أن الثلاث والمائة والمائتين واحدة، ولم يجعله تلبيسا على نفسه، ولم يقل: "لا تلبسوا على أنفسكم ونتحمله عنكم". فدل ذلك على أن ما رواه طاوس عن ابن عباس خطأ، ولم يكن يعرفه ابن عباس ولا ابن مسعود. ومما يدل على ضعف هذه الرواية أنه لما أفتى عطاء بن يسار بوقوع الواحدة البائنة فى من طلق امرأته ثلاثا قبل الدخول رده عبدالله بن عمرو بن العاص، وقال: "إنك قاص، الواحدة تبنيها والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجا غيره". فلو كان عبد الله بن عمرو بن العاص يعرف أن الثلاث كانت واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدرا من خلافة عمر لم يقل: "إنما أنت قاص"، لأنه كان أفتى على ما كان على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدرا من خلافة عمر. فدل ذلك على أن عبد الله بن عمرو لم يكن يعرف ذلك. وقال ابن الزبير لما سئل عن طلاق الثلاث للبكر: "لم يبلغنا فيه قول" فلو كان علم ما رواه طاوس لم يقل ذلك.

وهذه الروايات كما تدل على خطأ رواية طاوس كذلك تدل على خطأ ابن القيم، حيث

. . . .

يقول: "إن الصحابة كانوا مجمعين على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدرا من خلافة عمر على جعل الثلاث واحدة". لأن ابن عباس وابن مسعود وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو لم يكونوا يعرفون هذا الأمر فضلا عن اختياره. بالجملة الحكم بالصحة على هذه الرواية بمجرد وثاقه الرواة وإخراج مسلم هذا الحديث فى صحيحه خطأ، لأن الثقة قد يخطئ ويهم، ومسلم إنما أخرج هذا الحديث في صحيحه بمجرد اجتهاد، واجتهاده ليس بحجة على جميع الأمة لا سيما إذا كانت الرواية محتملة لأن يكون عن طاوس عن أبى الصهباء عن ابن عباس. وأبو الصهباء قال فيه النسائى: ضعيف، ولو سلم صحته فصحته اجتهادية، ولا يصح تخطئة جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم باجتهاد مسلم ومن تبعه.

وإن سلكنا مسلك التأويل نقول: إن أبا داود قد رواه عن حماد بن زيد عن أيوب عن غير واحد عن طاوس: أن رجلا يقال له أبو الصهبا كان كثير السؤال لابن عباس، قال: "أما علمت أن الرجل كان إذا طلق امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدرا من إمارة عمر؟ قال ابن عباس: بلى! كان الرجل إذا طلق امرأته ثلاثا[1] قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدرا من إمارة عمر. فلما رأى الناس قد تتابعوا فيها قال: اجيزوهن عليهم". وفى هذا تفصيل لما أجمله ابن طاوس وإبراهيم بن ميسرة عن طاوس. والحاصل أن الطلاق الثلاث التى كانت واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدرا من إمارة عمر هو طلاق البكر بخصوصه، لا مطلق طلاق الثلاث سواء كانت طلاق البكر أو طلاق الثيب، وهو الذى أجازه عليهم عمر.

وقال ابن القيم: "سائر الروايات الصحيحة ليس فيها قبل الدخول، ولهذا لم يذكر مسلم منها شيئا. وهذا الحديث قد رواه عن ابن عباس ثلاثة نفر طاوس، وهو اجل من رواه عنه، وأبو الصهباء العدوى، وأبو الجوزاء، وحديثه عند الحاكم فى "المستدرك" وصححه. ورواية طاوس نفسه عن ابن عباس ليس فى شىء منها قبل الدخول. وإنما حكى ذلك طاوس عن سوال أبى الصهباء لابن عباس، فأجابه ابن عباس بما سأله عنه ولعله إنما بلغه جعل الثلاث واحدة فى حق مطلق قبل الدخول فسأل عن ذلك ابن عباس، وقال: كانوا يجعلونها واحدة. فقال ابن عباس: نعم! أى

(١) أى بقوله: أنتِ طالق أنتِ طالق أنتِ طالق، لأنه صح عنه أنه أفتى بوقوع الثلاث بقوله أنتِ طالق ثلاثا (المؤلف).

. . . .

الأمر على ما قلت. وهذا لا مفهوم لو، فإن التقييد في الجواب وقع في مقابلة تقييد السؤال، ومثل هذا لا يعتبر مفهومه، نعم لو لم يكن السؤال مقيدا فقيد المسؤل الجواب كان مفهومه معتبرا"، انتهى ما في "إغاثة اللهفان" ببعض تغيير.

والجواب عنه: أن رواية أبي الجوزاء وهم. وإنما هو أبو الصهباء قال ابن القيم نفسه: "أما من رواه عن أبي الجوزاء فإن كانت محفوظة فهي مما تزيد الحديث قوة، وإن لم تكن محفوظة وهو الظاهر فهي وهم في الكنية، انتقل فيها عبد الله بن المؤمل عن ابن أبي مليكة من أبي الصهباء إلى أبي الجوزاء، فإنه سيئ الحفظ، والحفاظ قالوا أبو الصهباء، وهذا لا يوهن الحديث"، اهـ ما في الإغاثة. فرجع الأمر إلى أبي الصهباء وسقط رواية أبي الجوزاء، ثم رواية طاوس رواه عنه ابنه وإبراهيم بن ميسرة وغير واحد من أهل العلم. فأما ابنه فرواه عنه معمر وابن جريج. أما معمر فلم يذكر في روايته سؤال أبي الصهباء، ورواه عن ابن عباس من قوله، وأما ابن جريج فذكر فيه أبا الصهباء، وقال: إن أبا الصهباء قال لابن عباس: "أ تعلم أن الثلاث كانت تجعل واحدة"؟ وكذا رواه إبراهيم بن ميسرة عن طاؤس، فدل هذه الروايات على أن ابن عباس إنما كان قال ذلك في جواب سؤال أبي الصهباء، واختصر معمر أو من فوقه فلم يذكر سؤال أبي الصهباء. وروى جواب ابن عباس. ثم ابن طاؤس وابن ميسرة أجملا في نقل السؤال والجواب، ولم يذكرا قيد عدم الدخول وذكره غيرهما، فكما أن رواية ابن جريج وابن ميسرة مفسرة لرواية معمر، كذا رواية غيرهما مفسرة لروايتهما، وتحصل منه أن القصة واحدة إن أبا الصهباء كان سأل عن طلاق الثلاث بغير المدخول بها، ولكن بعض الرواة ترك ذكر السوال اختصارا والآخرون ذكروا السوال ولكن تركوا قيد غير المدخول بها والبعض الآخر أتى بالرواية على وجهها وجعل ابن القيم القصة قصتين والرواية روايتين ناش من سوء الفهم.

وأعجب منه أنه جعل قول ابن عباس: "كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ طلاق الثلاث واحدة". عاما لكل طلاق طلاث سواء كانت للمدخول بها أو غير المدخول بها، والحال أنه حكاية عما كان في زمان رسول الله ﷺ، والحكاية لا عموم لها. وإنما هو مطلق، ويحتمل أن يكون أراد به كل طلاق، ويحتمل أن يكون أراد به طلاق البكر، فلما فسر الرواية الأخرى أن السؤال إنما كان عن خصوص طلاق البكر لا عن مطلق الطلاق، وجواب ابن عباس إنما كان عن الطلاق البكر بخصوصه، دل ذلك على أن المراد من طلاق الثلاث في كلامه هو طلاق البكر.

. . . .

والحاصل أنا لا نحتج بالمفهوم ولا ندعى المنافاة بين الروايتين، حتى يجاب بأنه لا اعتبار للمفهوم فى مثل هذا المقام، ولا منافاة بين المطلق والمقيد، بل نقول: إن رواية معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس مختصرة، وأتم منها رواية ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه، ورواية إبراهيم بن ميسرة عن طاوس، وأتم منهما رواية غير واحد عن طاوس. ولا يرد على هذا ما أورده ابن القيم.

فظهر من هذا التفصيل أن معنى قول ابن عباس أن الطلقات الثلاث للبكر كانت على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر واحدة. ولكن لم يعلم منه أن الطلقات الثلاث التى كانت على عهدهما واحدة هل هى أعم من أن تكون بقوله: أنت طالق ثلاثا، أو بقوله: أنت طالق طالق طالق، أو هى مخصوصة بقوله: أنت طالق طالق طالق. فلما تأملنا علمنا أن المراد هنا هى الطلقات التى تكون بقوله: أنت طالق أنت طالق أنت طالق، لا بقوله: أنت طالق ثلاثا. لأنا قد علمنا من مذهب ابن عباس أنه يجيز الطلقات الثلاث المبكر موافقة لأبى هريرة إذا كانت بقوله: أنت طالق ثلاثا. كما رواه عنه محمد بن إياس بن البكير كما مر. ويقول إنها واحدة إذا قال لها: أنت طالق أنت طالق أنت طالق. كما رواه عنه عكرمة عن ابن عباس، وحينئذ يكون معنى حديث طاوس أنه قال ابن عباس: طلاق الثلاث للبكر بقوله: أنت طالق أنت طالق أنت طالق، كانت واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدرا من إمارة عمر الخطاب، فلما تتابع الناس فى طلاق البكر ثلاثا بقوله: أنت طالق طالق طالق أجازه عليهم، بمعنى أنه منعهم من النكاح قبل أن تنكح زوجا غيرهم سياسة، لا أنه حرمة عليهم، لأن التحليل والتحريم ليس إليه بل إلى الشارع، ولكن لما كان نكاح المطلقة الغير المدخول بها قبل النكاح الثانى من المباحات كان له منعهم منه سياسة، لأن للإمام أن يمنع الناس من الذى يباح لهم لأمر يراه مصلحة.

وهذا المحمل للحديث هو الذى أشار إليه النسائى، حيث قال: باب طلاق الثلاث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة، وذكر فيه حديث طاوس أن أبا الصهباء جاء إلى ابن عباس، فقال: يا ابن عباس ألم تعلم أن الثلاث كانت على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدرا من خلافة عمر ترد إلى الواحدة؟ قال: نعم! لأنه حمل الطلقات الثلاث المذكورة فى كلام أبى الصهباء على الطلقات الثلاث التى يطلق بها البكر متفرقات، بقوله: أنت طالق طالق طالق. وجمع بهذا التأويل بين الروايات المختلفة عن ابن عباس: ولما لم يفهم ابن القيم هذا المعنى قال: "وأنت إذا طابقت بين هذه الترجمة وبين لفظ الحديث وجدتها لا يدل عليها، ولا يشعر بها بوجه من الوجوه، بل الترجمة

. . . .

لون وهذا لون آخر وكأنه لما أشكل عليه وجه الحديث حمله على ما إذا قال بغير المدخول بها: أنت طالق أنت طالق أنت طالق، طلقة واحدة. ومعلوم أن هذا الحكم لم يزل ولا يزال كذلك، ولا تتقيد ذلك بزمان رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدر من خلافة عمر، لم يتغير فى خلافة عمر(١) ويمض الثلاث بعد ذلك على المطلق، فالحديث لا يندفع بمثل ذلك" اهـ بلفظه من الإغاثة. وقد عرفت الجواب عنه فيما سبق. وبهذا التقرير ظهر سخافة ما احتج المانعون بوقوع الثلاث فى مجلس واحد من الحديث. ولكن بقى استدلالهم بالقياس.

فقال ابن القيم: "وأما القياس: فإن الله سبحانه قال: ﴿والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات﴾ الآية ومعلوم أنه لو قال: أشهد بالله أربعا لا يكون أربع شهادات بل شهادة واحدة" إلى آخر ما قال: والجواب عنه: إنا سلمنا أن الفعل الواحد لا يكون أفعالا متعددة، ولكن لا نسلم أن الواحد لا يكون له مفاعيل متعددة، وقوله: "طلقتك ثلاثا"، معناه أوقعت عليك ثلاث طلقات، فيكفى الإيقاع الواحد للطلقات الثلاث. ولا يرد عليه ما أورد، لأن المقصود فى اللعان هو أربع شهادات، والشهادة فعل، ولا يكون فعل واحد أفعالا أربعة، والمقصود فى الطلاق هو الطلقات الثلاث لا التطليقات الثلاث، والفرق بينهما ظاهر، لأن التطليق فعل من أفعال الزوج، والطلاق أثر لذلك الفعل قائم بالزوجة، ولذا يقال للزوج مطلق؛ وللزوجة طالق. وهذا هو السر فى انعقاد النكاح بقوله: "أنكحتك هاتين المرأتين"، لأنه فى معنى قوله: "أنشأت لك نكاح هذه ونكاح هذه". فالفعل واحد والمفاعيل متعددة.

وكذا بقى استدلالهم بالكتاب، وهو أنه قال الله تعالى: ﴿الطلاق مرّتان﴾، أى مرة بعد مرة، لأنه يقال مرتان إلا إذا كان مرة بعد مرة، ثم قال: "فإن طلقها"، أى بعد المرتين، "فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره". ويظهر منه أن الطلاق المحرم هو الذى يكون بعد مرة بعد أخرى، وهذا غير متحقق فى الطلاق الثلاث دفعة واحدة فلا يكون محرما. والجواب عنه: أنه لو كان الأمر كما قالوا لم يثبت الرجعة فى الطلاق مرة، لأنه تعالى قال: ﴿الطلاق مرتان، فامساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾ فرتب الإمساك على الطلاق مرة بعد أخرى، ولم يرتبه على الطلقة مرة واحدة، وهو باطل بالإجماع. وإذا لم يتوقف الرجعة على الطلاق مرة بعد أخرى، فكيف يتوقف الحرمة على

---

(١) لعله سقط من ههنا شيء فليحرر.

. . . .

طلاق يكون بعد طلاق مرة بعد أخرى؟ فإن قالوا: قلنا بثبوت الرجعة بعد الطلاق مرة بدليل آخر، قلنا: ونحن أيضا قلنا بوقوع الحرمة بعد ثلاث تطليقات بدليل آخر، وثم لو قال رجل: أنت طالق أنت طالق أنت طالق، ينبغى أن يقع الطلقات الثلاث، لأنه طلاق ثالث بعد المرتين وأنتم لا تقولون به. فثبت أن ما قلتم خطأ، ومعنى الآية ليس كما قلتم، بل معناها أن الطلاق المثبتة للرجعية عددان، سواء فرقهما أو جمعهما، فإن طلق ثالثة سواء كان مع العددين أو بعدهما، فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره.

وقد ثبت استعمال المرتين فى العددين، لأنه قال ابن القيم: "المرتان والمرات يراد بها الأفعال تارة والأعيان تارة، وأكثر ما يستعمل فى الأفعال. وأما الأعيان فكقوله فى الحديث: "انشق القمر على عهد رسول الله ﷺ مرتين" أى شقين وفلقتين. ولما خفى هذا على من لم يحط به علما زعم أن الانشقاق وقع مرة بعد مرة فى زمانين، وهذا مما يعلم هل الحديث ومن له خبرة بأحوال الرسول وسيرته أنه علط. وأنه لم يقع الانشقاق إلا مرة واحدة. ولكن هذا وأمثاله فهموا من قوله: "مرتين"، المرة الزمانية، إذا عرف هذا فقوله: "نؤتها أجرها مرتين"، أى ضعفين فيؤتون أجورهم مضاعفا، وهذا يمكن اجتماع المرتين منه فى زمان واحد، وأما المرتان من الفعل فمحال اجتماعهما فى زمن واحد، فإنهما مثلان واجتماع المثلين محال، وهو نظير اجتماع حرفين فى زمان واحد من متكلم واحد مستحيل قطعا، فيستحيل أن يكون مرتا الطلاق فى إيقاع واحد" اهـ ما فى "إغاثة اللهفان".

وهذا الكلام صريح فى استعمال المرتين بمعنى العددين فى الأعيان أى فى غير الأفعال. والطلاق فى قوله تعالى: ﴿الطلاق مرتان﴾، عني بمعنى أنه ليس بفعل، لأنه صفة المرأة لا فعل الزوج أعنى إيقاع الطلاق. فاندفع احتجاجهم بالآية أيضا. فثبت أنه لا دليل عند القائلين بكون الثلاث واحدة على الإطلاق إذا كانت مجتمعة، من كتاب الله، ولا من سنة رسول الله، ولا من إجماع الصحابة من عهد رسول الله ﷺ إلى عهد عمر، ولا من قول ابن عباس، ولا من قول غيره، سوى سوء الفهم والإصرار على الخطأ.

والحق هو ما قال جماهير أهل الإسلام من الصحابة وغيرهم أن الثلاث واقعة مجتمعة ومفرقة فى المدخول بها، وفى غير المدخول تقع مجتمعة ولا تقع مفرقة. ونقل بعضهم خلافا فى غير المدخول بها، فقال: قال بعضهم: إنها واحدة سواء قالها بلفظ واحد أو بثلاثة ألفاظ. وقال

. . . .

بعضهم: إنها ثلاث سواء أوقع الثلاث بلفظ واحد أو بثلاثة ألفاظ. وقال بعضهم: أنها ثلاثة إن أوقعها بلفظ واحد، وواحدة إن أوقعها بثلاثة ألفاظ، ونسب إلى ربيعة وأهل المدينة والأوزاعى وابن أبى ليلى أنهم قالوا: إذا قال لها ثلاث مرات: أنت طالق نسقا متتابعة حرمت عليه حتى تنكح زوجا غيره. فإن هو سكت بين التطليقتين بانت بالأولى. والله أعلم بصحة ما قال، لأن الناس قد يخطئون فى نقل المذاهب بحمل كلامهم على ما هو غير مراد لهم. وقد عرفت أن مذهب ابن عباس هو وقوع الثلاث إذا كانت بلفظ واحد، ووقوع الواحدة إذا كانت بثلاث ألفاظ. وهو مذهب أبى حنيفة وأصحابه. ولم أر من خالفه فى هذه المسئلة من الصحابة ومن بعدهم فليحقق. هذا هو تحقيق هذه المسئلة بما لا مزيد عليه، فاحفظه فإنك لا تجد تحقيقها على هذا النمط فى زبر الأقدمين. وذلك من فضل الله وإنعامه. فله الحمد والمنة. وقد بقى من الكلمات السخيفة لهؤلاء القوم ما ترك التعرض له أولى من الاشتغال فى إبطاله، لأن من حفظ ما قلنا يقدر على رده وإبطاله. والله أعلم.

تنبيه: ومما يجب التنبيه عليه أنه لا خلاف بين الأئمة الأربعة فى وقوع الطلقات الثلاث جملة. كما صرح به ابن القيم فى زاد المعاد، إلا أنه قال فى الإغاثة: "إن وقوع الواحدة بقوله: أنت طالق ثلاثا، إحدى الروايات عن الإمام مالك، حكاها عنه جماعة من المالكية، منهم التلمسانى صاحب شرح الحلاب وعزاها إلى ابن أبى زيد أنه حكاها رواية عن مالك، وحكاها غيره قولا فى مذهب مالك وجعله شاذا" اهـ. قلت: لا ينبغى أن يغتر بما قال عن التلمسانى وغيره، لأنه لا يعلم سند تلك الرواية ولا لفظها، ولا يعلم أنها عامة للمدخول بها وغير المدخول بها، أو خاصة بغير المدخول بها، ثم لا يعلم أنها متعلقة لقوله: أنت طالق وطالق وطالق، أو عامة له ولقوله: أنت طالق ثلاثا. فينبغى أن يرجع إلى كلام التلمسانى وغيره، ولا يجزم لكونه رواية عن مالك بمجرد نقل ابن القيم، لأنه خلط فى هذا المبحث كثيرا لا سيما فى نقل المذاهب، كما عرفت فى مطاوى كلامنا نظائره. وقال سحنون: "قلت لعبد الرحمن بن القاسم: هل كان مالك يكره أن يطلق الرجل امرأته ثلاث تطليقات فى مجلس واحد؟ قال: نعم! كان يكره أشد الكراهة. قلت: فإن هو طلقها ثلاثا أو عند كل طهر واحدة حتى طلق ثلاث تطليقات أ يلزمه ذلك فى قول مالك؟ قال: نعم!" كذا فى المدونة (٢:٦٦). قلت: هذا هو مذهب مالك كما ترى، فمن ادعى خلافه فليأت بحجة مثلها فى الثبوت والبيان، ولا يقبل مجرد الدعوى. فاحفظ تمت الرسالة[1].

(١) وعليك بتتمة هذه الرسالة وهى مضمومة إلى هذا الجزء بعينه من الإعلاء ص:٦٩٨ إلى آخر الجزء.

باب عدم صحة طلاق الصبي والمجنون والمعتوه والموسوس وصحته من المكره والسكران والهازل

٣٢٤٩- عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا: «رفع القلم عن ثلاثة، إلى أن قال: وعن الصبى حتى يكبر». رواه أحمد وأبو داود والنسائى وابن ماجه، والحاكم فى المستدرك وإسناده صحيح. (الجامع الصغير، ٢:٢٠).

٣٢٥٠- حدثنا حفص بن غياث عن حجاج عن عطاء عن ابن عباس، قال: "ولا يجوز طلاق الصبى". رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه (زيلعى، ٢:٢٩). قلت: رجاله رجال مسلم والبخارى إلا أن حجاجا أخرج له البخارى متابعة.

٣٢٥١- عن على: "لا يجوز على الغلام طلاق حتى يحتلم". رواه عبد الرزاق (دراية ٢٢٦).

٣٢٥٢- عن على وعمر مرفوعا: «رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ»، الحديث. رواه أحمد وأبو داود والحاكم فى المستدرك، (الجامع الصغير ٢:٢٠).

٣٢٥٣- قال عثمان: "ليس لمجنون ولا لسكران طلاق".

٣٢٥٤- وقال ابن عباس: "طلاق السكران والمستكره ليس بجائز". رواهما البخارى تعليقا (٢:٧٩٣).

باب عدم صحة طلاق الصبي والمجنون والمعتوه والموسوس وصحته من المكره والسكران والهازل

قوله: "عن عائشة" إلخ، قال المؤلف: الحديث يدل على أن الصبى مرفوع القلم لا تجرى عليه أحكام الشريعة، إلا ما استثنى عنها بدليل، والطلاق ليس هنا، فطلاقه ليس بواقع، والأثران اللذان بعد هذا الحديث صريحان بالمقصود.

قوله: "عن على وعمر"، قال المؤلف: دلالته على أن طلاق المجنون ليس بواقع بما مر فى تقرير عدم وقوع طلاق الصبى عنقريب ظاهرة.

قوله: "قال عثمان إلخ"، قال المؤلف: دلالته على أن طلاق المجنون والسكران ليس بواقع ظاهرة. ولا اختلاف فى الأول عند علمائنا. والثانى مختلف فيه. ففى الهداية (١:٣٣٨ و ٣٣٩):

٣٢٥٥- قال علي: "وكل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه". رواه البخاري تعليقا (السابق).

٣٢٥٦- قال عقبة بن عامر: "لا يجوز طلاق الموسوس". رواه البخاري تعليقا (٢: ٧٩٤).

٣٢٥٧- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال ﷺ: «إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم». أخرجه البخاري (السابق).

"وطلاق السكران واقع، واختيار الكرخي والطحاوي رحمه الله أنه لا يقع. وهو أحد قولي الشافعي، لأن صحة القصد بالعقل وهو زائل العقل، فصار كزواله بالبنج والدواء. ولنا أنه زال بسبب هو معصية فجعل باقيا حكما زجرا له؛ حتى لو شرب فصدع وزال عقله بالصداع نقول إنه لا يقع طلاقه" اهـ. قال بعض الناس: "فيه أن الرخص لا تختص عندنا بغير العاصي، فافهم" قلت: فهمنا أن ذلك ليس من باب الرخص وإنما هو من باب التعزير، ويختص به العاصي. وفي فتح الباري (٩: ٣٤٣): "وذهب إلى عدم وقوع طلاق السكران أيضا أبو الشعثاء[1] وعطاء وطاوس وعكرمة والقاسم وعمر بن عبد العزيز، ذكره ابن أبي شيبة عنهم بأسانيد صحيحة. وبه قال ربيعة والليث وإسحاق والمزني، واختاره الطحاوي" اهـ. وفيه أيضا: "وقال بوقوعه طائفة من التابعين كسعيد بن المسيب والحسن وإبراهيم والزهري والشعبي، وبه قال الأوزاعي والثوري ومالك وأبو حنيفة" اهـ. وأما قول ابن عباس رضي الله عنه في عدم وقوع طلاق المستكره فلم نقل به، لما يثبت من الحديث المرفوع الآتي في آخر الباب خلاف قوله رضي الله عنه.

قوله: "قال علي رضي الله عنه إلخ. قال المؤلف: دلالته على أن طلاق المعتوه لا ينفذ ظاهرة وفيه دلالة أيضا على وقوع طلاق المستكره والسكران، لقوله: "كل طلاق جائز". ولا يرد عليه النقض بطلاق الصبي لعدم أهليته له، فالمراد كل طلاق من البالغين جائز إلا طلاق المعتوه، أو يقال: إن الصبي داخل في المعتوه أيضا لنقصان عقله. والله تعالى أعلم.

قوله: "قال عقبة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على أن طلاق الموسوس لا يقع ظاهرة، وكذلك يدل عليه عموم الحديث الذي بعده.

قوله: "عن أبي هريرة إلى آخر الباب". قال المؤلف: في الحديث دلالة على أن طلاق الهازل

---

(١) هو جابر بن زيد تابعي.

٣٢٥٨- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد، النكاح والطلاق والرجعة». صحح الحاكم إسناده، وقال الترمذى: حسن غريب (الجوهر النقى ٢: ١١٧).

واقع فثبت به أن الطلاق يقع بكل حال يكون فيه المطلق مختارا فى التكلم وإن لم يكن راضيا بحكمه، والمكره كذلك، فإنه يتكلم بالطلاق فى أختيار كامل ولا يرضى بحكمه، كما أن الهازل يفعل ذلك فتأمل.

وأخرج العقيلى عن صفوان بن عمران الطائى: "أن رجلا كان نائما فقامت امرأته فأخذت سكينا فجلست على صدره، فقالت: لتطلقنى ثلاثا أو لأذبحنك. فطلقها ثم أتى النبى ﷺ فذكره له ذلك. فقال: لا قيلولة فى الطلاق". وأخرجه من وجه آخر عن صفوان الطائى عن رجل من الصحابة، أن رجلا كان نائما. قال البخارى: "صفوان فى طلاق المكره منكر الحديث". كذا فى "الدراية "(٢٢٦).

قلت: لفظ البخارى فى اللسان: "حديثه منكر لا يتابع عليه" اهـ. (٣: ١٩١)، وبينه وبين الأول بون بعيد، فإن الذى يقول فيه البخارى: "منكر الحديث" لا يحل الرواية عنه عنده، بخلاف من قال لحديثه: "أنه منكر"، فإنه لا يريد به إلا أنه تفرد به كما يدل عليه قوله: "لا يتابع عليه". وتفرد الراوى بحديث ليس بعلة قادحة فيه، كما ذكرناه فى المقدمة. وفى اللسان أيضا: "قال أبو حاتم ليس بقوى"، وهذا تليين هين، وأما الغازى ابن جبلة الذى يروى عن صفوان فقال ابن حزم فى المحلى: "مجهول"، كذا فى "اللسان" (٤: ٤١٢).

قلت: وكيف يكون مجهولا؟ وقد روى عنه اثنان، إسماعيل بن عياش وبقية بن الوحيد، كما يظهر من الزيلعى (٢: ٢٧). وبالجملة فالحديث صالح للاحتجاج به. قال ابن القطان فى كتابه: "الأول وإن كان مرسلا ولكنه أحسن إسنادا من المسند، فإنه سالم من بقية، ومن نعيم بن حماد، وفيه إسماعيل بن عياش وهو يروى عن شامى" اهـ. كذا فى نصب الراية (٢: ٢٩) أى وإذا روى هو عن شامى فثقة عند الكل، والله أعلم.

وقد تأيد الحديث بما روى عن الصحابة فى الباب فقد أخرج عبد الرزاق فى مصنفه عن ابن عمر: "أنه أجاز طلاق المكره". وأخرج عن الشعبى والنخعى والزهرى وقتادة وأبى قلابة: "أنهم أجازوه". وأخرج عن سعيد بن جبير أنه بلغه قول الحسن: "ليس طلاق المكره بشىء". فقال:

. . . .

"يرحمه الله إنما كان أهل الشرك يكرهون الرجل على الكفر والطلاق، فذلك[1] الذى ليس بشيء، وأما ما صنع أهل الإسلام بينهم فهو جائز" انتهى، وأخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه عن الشعبى والنخعى وابن المسيب وأبى قلابة وشريح. قاله الزيلعى (٢: ٣٠)، وكذا فى "الدراية" (٢٢٦). وسكت الحافظان عن هذه الآثار، وهما لا يسكتان فى كتابيهما هذين عن ضعيف، فالآثار إما صحاح أو حسان.

لا يقال: روى مالك عن ثابت الأحنف: "أنه تزوج أم ولد لعبد الرحمن بن زيد ابن الخطاب، قال: فدعانى ابنه عبد الله بن عبد الرحمن فإذا بسياطر موضوعة وقيدان من حديد، وعبدان له قد أجلسهما. فقال لى: طلقها وإلا والذى يحلف به فعلت بك كذا وكذا. قال: فقلت: هى الطلاق ألفا. قال: فخرجت من عنده فأدركت عبد الله بن عمر بطريق مكة فأخبرته بالذى كان من شأنى. فتغيظ عبد الله بن عمر، وقال: ليس ذلك بطلاق وأنها لم تحرم عليك"، الحديث. (موطأ، ٢١٥) لأنا نقول: هذه واقعة حال لا عموم لها، وتحتمل الوجوه فلعل ثابتا اندهش برؤية السياط والقيود والعبيد واندهل، وصار مغلوبا على عقله، فلذا أفتى ابن عمر، وبعده ابن الزبير بعدم وقوع الطلاق، والله تعالى أعلم. فلا يصح معارضته بما أخرجه عبد الرزاق عن ابن عمر: "أنه أجاز طلاق المكره". وإن سلمنا صحة المعارضة فنقول: إذا تعارض المحرم والمبيح يجعل المحرم متأخرا كما تقرر فى الأصول، وأيضا: فإن مقتضى القياس فى طلاق المكره عدم الوقوع، ولكنا تركناه بحديث: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد". فالظاهر تقدم القول من ابن عمر بعدم الوقوع بعدم العدم بالأثر، ثم أفتى بالوقوع حين بلغه الأثر، هذا هو الظاهر وإنكاره مكابرة.

ثم لا يخفى عليك أن حديث أبى هريرة: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد". وقع فيه عند الغزالى: "والعتاق" بدل الرجعة. ووقع فى الهداية: "واليمين" بدل العتاق. قال الشيخ قاسم نقلا عن شيخه الحافظ ابن حجر: "لم أجده كما ذكرا، وإنما الذى فى الحديث الرجعة بدل اليمين والعتاق" انتهى.

قلت: ذكر الحافظ نفسه فى تخريج أحاديث الرافعى أن هذه اللفظة يعنى "العتاق" وقعت عند الطبرانىؒ فى حديث فضالة بن عبيد بلفظ: "ثلاث لا يجوز اللعب فيهن، الطلاق والنكاح

---

(١) قلت: وعلى هذا فحديث عائشة رضى الله عنها: «لا طلاق ولا إعتاق فى إغلاق". منسوخ ولعله كان قبل الهجرة. والله أعلم.

. . . .

والعتق". وعند الحارث بن أبى أسامة من حديث عبادة بن الصامت بزيادة: "فمن قالهن فقد وجبن". وفيهما ابن لهيعة، والأخير منقطع أيضا، وفى الباب عن أبى ذر رفعه نحوه. وأخرجه عبد الرزاق عن علي وعمر نحوه موقوفا. قال: وفى هذا رد على ابن العربى والنووى حيث أنكرا على الغزالى إيراد هذه اللفظة، فتأمل. كذا في حاشية الشروح الأربعة للترمذى (٢:٤٣٢).

ولكنه لم يجب عن الإيراد على صاحب الهداية. فأقول: إن الحديث أخرجه ابن جرير وابن أبى حاتم عن الحسن مرسلا بلفظ: "من طلق أو حرم أو نكح أو أنكح جادا أو لاعبا فقد جاز عليه". وبهذا اللفظ أخرجه الطبرانى عن الحسن عن أبى الدرداء كما فى كنز العمال (٥:١٥٦). وتحريم الحلال يمين كما ستعرفه، أو يعم اليمين، فإن التحريم كما يكون بالإعتاق والطلاق قد يكون باليمين أيضا كما فى الإيلاء. وقال الجصاص فى أحكام القرآن له: وروى سعيد بن المسيب عن عمر قال: أربع واجبات على كل من تكلم بهن العتاق والطلاق والنكاح والنذر" اهـ (١:٣٩٩). ولا يخفى أن النذر واليمين كلاهما واحد. والأثر أخرجه البخارى فى تاريخه والبيهقى عن عمر بلفظ: قال: "أربع مقفلات النذر والطلاق والعتق والنكاح". وأخرجه عبد الرزاق من طريق عبد الكريم بن أمية عن طلق بن حبيب عن عمر قال: والهدى والنذر. كذا فى الدر المنثور (١:٢٨٦). وهذه طرق مختلفة يقوى بعضها بعضا، فاندفع الإيراد عن صاحب الهداية أيضا. فإن الفقهاء كثيرا ما يروون الحديث بالمعنى، هذا.

وأما طلاق السكران فأخرج ابن أبى شيبة: "أن عمر أجاز طلاق السكران بشهادة نسوة"، انتهى. وأخرج عن عطاء ومجاهد والحسن وابن سيرين وابن المسيب وعمر بن عبد العزيز وسليمان ابن يسار والنخعى والزهرى والشعبى، قالوا: "يجوز طلاقه". وأخرج عن الحكم قال: "من طلق فى سكر[1] من الله فليس طلاقه بشيء، ومن طلق فى سكر من الشيطان فطلاقه جائز". وأخرج مالك فى الموطأ (بسند صحيح) عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار سئلا عن طلاق السكران، فقالا: "إذا طلق السكران جاز طلاقه، وإن قتل قتل". قال مالك: وذلك الأمر عندنا، كذا فى "نصب الراية" (٢:٣٠).

وقال الطحاوى (٢:٥٧): حدثنا فهد قال: ثنا أبو بكر بن أبى شيبة قال: ثنا أبو أسامة عن الوليد بن جميع قال: ثنا أبو الطفيل قال: ثنا حذيفة بن اليمان، قال: "ما منعنى أن أشهد بدرا إلا

(١): أى من آفة سماوية لا دخل فيها لفعل العبد.

. . . .

أنى خرجت أنا وأبى فأخذنا كفار قريش، فقالوا: إنكم تريدون محمدا، فقلنا: ما نريد إلا المدينة، فأخذوا منا عهد الله وميثاقه لننصرفن إلى المدينة ولا نقاتل معه. فأتينا رسول الله ﷺ فأخبرناه، فقال: انصرفا، نفى لهم بعهودهم ونستعين الله عليهم" اهـ. ثم قال: "قالوا: فلما منعهما رسول الله ﷺ من حضور بدر لاستحلاف المشركين القاهرين لهما على ما استحلفوهما عليه ثبت بذلك أن الحلف على الطواعية والإكراه سواء، كذلك الطلاق والعتاق" اهـ. قلت: وسند الحديث محتج به، فإن رجاله كلهم ثقات. وأخرجه أحمد ومسلم فى صحيحه كما فى النيل (٧:٢٣٦).

وفى "الجوهر النقى" (٢:١١٧): "وفى الاستذكار: كان الشعبى والنخعى والزهرى وابن المسيب وأبو قلابة وشريح فى رواية، يرون طلاق المكره جائزا، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والثورى". قلت: وفى "الموطأ" (٢١٥): ما يدل على أن مذهب عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير عدم وقوع طلاق المكره، وقد مر مثله عن ابن عباس فى المتن، وذكرنا الجواب عنها. وأما ما رواه أبو داود وسكت عنه عن عائشة مرفوعا: «لا طلاق ولا عتاق فى إغلاق» (١:٣٠٥). وفى حاشية أبى داود قال الخطابى: "هو الإكراه" اهـ. وفى النهاية (٣:١٨٨): "أى فى إكراه لأن المكره مغلق عليه فى أمره، رقيق عليه فى تصرفه، كما يغلق الباب على الإنسان" اهـ. فهذا يدل على أن طلاق المكره لا يقع. فالجواب عنه: أولا ما قاله بعض الناس: أنه لا بد من التطبيق بين الأحاديث على قدر الإمكام، فنقول: إن المراد من الإغلاق هو إغلاق الفم، حيث لا يقدر على التكلم ولا يمكن له أن يتلفظ بلفظ الطلاق مفسرا، وإن تلفظ بشىء يسير مبهما لا يحصل المقصود به، فمثل هذا الطلاق لا يقع، لأنه لا يقال له عرفا أنه طلق إذا لم يفهم لفظ الطلاق من كلامه، ولم يصدر منه التلفظ به، حيث يدل على المقصود، وهذا لا يكون فى الإكراه المتنازع فيه، وتفسير صاحب "النهاية" على التفصيل أقعد بما فسرناه، فإن الضيق التام يحصل به تأمل.

وثانيا: أن أبا داود أخرجه وقال: "الإغلاق أظنه فى الغضب". كما فى جمع الفوائد (١:٢٣٣). والمراد الغضب الذى يحصل به الدهش وزوال العقل، فإن قليل الغضب لا يخلوا الطلاق عنه إلا نادرا. وقد قلنا بعدم وقوع الطلاق فى مثل هذا الغضب قال الزيلعى: قال فى التنقيح: وقد فسره أحمد أيضا بالغضب. قال شيخنا: والصواب أنه يعم الإكراه والغضب والجنون، وكل أمر انغلق على صاحبه علمه وقصده، مأخوذ من غلق الباب اهـ (٢:٣٠). وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال..

باب طلاق الأمة ثنتان

٣٢٥٩- عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا: «طلاق الأمة تطليقتان وقرءها حيضتان» رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه، وصححه الحاكم، وفيه مظاهر بن أسلم وهو ضعيف. (دراية ٢٢٧). وفى "الجوهر النقى" (٣: ١٣٢): ذكره ابن حبان فى "الثقات" من أتباع التابعين. وقال الحاكم فى المستدرك: لم يذكره أحد من مقتدى مشايخنا بجرح. فالحديث إذا صحيح اهـ. قلت: غايته الاختلاف وهو لا يضر، كما ذكر غير مرة، وحقق ابن الهمام فى "فتح القدير": "أنه إن لم يكن صحيحا فهو حسن". (رد المحتار ٢: ٧٠٣). ومما يصحح الحديث عمل العلماء على وفقه. قال الترمذى: "والعمل عليه عند أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم". وفى الدارقطنى: قال القاسم وسالم: "وعمل به المسلمون". وقال مالك: "شهرة الحديث تغنى عن سند". كذا فى الفتح (روح المعانى ٢: ١١٤).

باب طلاق الأمة ثنتان

قوله: "عن عائشة" إلخ قال المؤلف: سنده فى سنن أبى داود هكذا: حدثنا محمد ابن مسعود نا أبو عاصم عن ابن جريج عن مظاهر عن القاسم بن محمد عن عائشة إلخ وفى "الدراية" (٢٢٧): وروى الدار قطنى من طريق زيد بن أسلم قال: سئل القاسم بن محمد عن عدة الأمة، فقال: "الناس يقولون: حيضتان، وأنا لا نعلم ذلك فى كتاب ولا سنة" انتهى وإسناده صحيح، وهو يبطل حديث مظاهر حيث رواه عن القاسم بن محمد اهـ.

قال بعض الناس: لما صحّ الحديث المرفوع من طريق الثقات فلا بد من تأويل قول القاسم بن محمد، وهو أن يقال: إنه قال ذلك قبل روايته عن عائشة رضى الله عنها حال عدم علمه بالحديث، أو قال بعد روايته للحديث لكن نسيه بطول الزمان أو غيره، وهذا لا يبعد، فإن الحافظ قد ينسى. ولكن لما روى عنه الثقة لا يرد حديثه، وكيف يرد مع إمكان التأويل؟ فافهم حق الفهم.

قلت: فهمنا وعلمنا قلة نظرك فى كتب القوم وإلا لم تردد فى الجواب واقتصرت على الجواب الأول. فقد روى البيهقى فى باب عدد طلاق العبد عن زيد بن أسلم، قال: سئل القاسم عن الأمة كم تطلق؟ قال: طلاقها اثنتان وعدتها حيضتان. فقيل له: أبلغك عن النبى ﷺ قال: لا. (الجوهر النقى ٢:١٣٢). وهذا صريح فى أن زيد بن أسلم روى عنه قبل أن يسمع من عائشة

٣٢٦٠- أخبرنا إبراهيم بن يزيد المكى قال: سمعت عطاء بن أبى رباح يقول: قال على بن أبى طالب: "الطلاق بالنساء والعدة بهن". رواه الإمام محمد فى "الموطأ" (٢٥١). وإبراهيم هذا من رجال الترمذى والنسائى، وهو إن كان ضعيفا لكن كفى به توثيقا احتجاج المجتهد بحديثه وبقية رجاله رجال الجماعة، وفى "الجوهر النقى" (٢:١٢٠): صحح ابن حزم عن على رضى الله عنه أنه قال: "السنة[1] بالنساء، يعنى الطلاق والعدة" اهـ.

ما قضى رسول الله ﷺ فى هذا الباب. وقال أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن له: "وقد استعملت الأمة هذين الحديثين (أى حديث عائشة وابن عمر طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان) فى نقصان العدة، وإن كان وروده من طريق الآحاد، فصار فى حيز التواتر.

تواتر الحديث بتلقى الناس له بالقبول

لأن ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الآحاد فهو عندنا فى معنى المتواتر، لما بيناه فى مواضع ولم يفرق الشارع فى قوله هذا بين من كان زوجها حرا أو عبدا، فثبت بذلك اعتبار الطلاق بها دون الزوج". (١:٣٨٦). وقال الترمذى: "والعمل عليه عند أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم". وفى الدار قطنى: قال القاسم وسالم: "عمل به المسلمون". وتمامه فى "فتح القدير" كذا فى "رد المحتار" (٢:٧٠٣). وفى "موطأ الإمام محمد" (٢٥١): "الطلاق بالنساء والعدة بهن، لأن الله عز وجل قال: "فطلقوهن لعدتهن". فإنما الطلاق للعدة. فإذا كانت الحرة وزوجها عبد فعدتها ثلاثة قروء، وطلاقها ثلاث تطليقات للعدة، كما قال الله تبارك وتعالى، وإذا كان الحر تحته الأمة فعدتها حيضتان، وطلاقها للعدة تطليقتان، كما قال الله عز وجل" اهـ وفى "التعليق الممجد": "وهذا استنباط لطيف وتوجيه شريف" اهـ.

وأما فى "الدراية" (٢٢٧) حديث: «الطلاق بالرجال[2] والعدة بالنساء». لم أجده مرفوعا، وأخرجه ابن أبى شيبة عن ابن عباس بإسناد صحيح، وأخرجه الطبرانى[3] عن ابن مسعود موقوفا، وأخرجه عبد الرزاق موقوفا أيضا على عثمان بن عفان وزيد بن ثابت وابن عباس اهـ. وفى

---

(١) هكذا فى الأصل وفى التلخيص الحبير: البت (٢: ٣١٩).

(٢) أى يعتبر بالرجال قاله ابن الجوزى كما فى الدر النثير.

(٣) ولفظه: "الطلاق للرجال والعدة بالنساء" كذا فى مجمع الزوائد (٤:٣٣٧). ولا حجة فيه للخصم، فلا نزاع فى أن الطلاق للرجال، وهو كقوله: "الطلاق لمن أخذ الساق".

باب أن الطلاق إلى العبد الناكح دون المولى

٣٢٦١- عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: "أتى النبى ﷺ رجل فقال: يا رسول الله ﷺ! سيدى زوجنى أمته وهو يريد أن يفرق بينى وبينها. قال: فصعد رسول الله ﷺ المنبر، فقال: يا أيها الناس ما بال أحدكم يزوج عبده أمته ثم يريد أن يفرق بينهما. إنما الطلاق لمن أخذ بالساق" رواه ابن ماجه والدارقطنى والطبرانى وابن عدى. وفى إسناد ابن ماجه ابن لهيعة وكلام الأئمة فيه معروف، وفى إسناد الطبرانى

الزيلعى(٢: ٣١): روى عبد الرزاق فى "مصنفه": أنبأ ابن جريج قال: كتب إلى عبد الله بن زياد ابن سمعان أن عبد الله بن عبد الرحمن الأنصارى أخبره عن نافع عن أم سلمة: "أن غلاما لها طلق امرأة له حرة تطليقتين، فاستفتت أم سلمة النبى ﷺ، فقال: حرمت عليه حتى تنكح زوجا غيره" اهـ. فالجواب عن الموقوفات: أنها لا تصلح لمعارضة المرفوع، وأما المرفوع فلا يساوى شيئا، بل يحتمل أن يكون موضوعا، فإن عبد الله بن زياد بن سمعان قد نسب إلى الكذب والوضع، كما بسطه فى "تهذيب التهذيب" (٥: ٢٢٠ و ٢٢١).

وأما ما فى سنن أبى داود (١: ٣٠٥): "عن ابن عباس فى مملوك كانت تحته مملوكة فطلقها التطليقتين ثم عتقا بعد ذلك، هل يصلح له أن يخطبها؟ قال: نعم! قضى بذلك رسول الله ﷺ" اهـ. وفى بعض نسخ السنن بعد ذكر الاختلاف فى بعض الرواة: وليس العمل على هذا الحديث". فالجواب عنه: أن ما ذكرناه فى المتن صريح بالمقصود، وهذا الحديث ليس كذلك، فإن ابن عباس لم يذكر مفصلا ما قضى به النبى ﷺ فيرجح ذلك على هذا، على أنه متروك العمل فلا يحتج به وإن كان صريحا، وفى سنده عمر بن معتب عن أبى الحسن، فذكر البيهقى عن ابن المبارك أنه قال: "من أبو الحسن هذا؟ لقد تحمل صخرة عظيمة"، يريد به إنكار ما جاء به من هذا الحديث، ثم ذكر عن ابن المدينى أن عمر ابن معتب مجهول. كذا فى الجوهر النقى (٢: ١٢٠). قلت: أما أبو الحسن فمقبول كما فى "التقريب" (٢٥١)، وعمر بن معتب ضعيف من السادسة كما فيه أيضا (١٥٧).

باب أن الطلاق إلى العبد الناكح دون المولى

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة. وظاهر قوله تعالى: ﴿إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن﴾ وقوله تعالى: ﴿إذا طلقتم النساء﴾ الآية يدل على الباب فافهم.

فائدة: فى "الهداية" (٢: ٣٤٩ و ٣٥٠): "وإذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة والشدة

يحيى الحماني وهو ضعيف، وفي إسناد ابن عدى والدارقطني عصمة بن مالك كذا قيل، وفى التقريب: أنه صحابى وطرقه يقوى بعضها بعضا (نيل الأوطار ٦: ١٦٣ و١٦٤). وفيه أيضا: وأما يحيى الحماني فقال فى التذكرة: "وثقه يحيى بن معين". وقال ابن عدى: "أرجو أنه لا بأس به اهـ". قلت: وابن لهيعة أيضا مختلف فيه، والاختلاف غير مضر كما عرفت كل ذلك غير مرة.

٣٢٦٢- عن نافع أن عبد الله بن عمر كان يقول: من أذن لعبده أن ينكح فالطلاق بيد العبد، ليس بيد غيره من طلاقه شيء. فأما أن يأخذ الرجل أمة غلامه أو أمة وليدته فلا جناح عليه. رواه الإمام مالك فى "الموطأ" (٢٠٩)، وإسناده صحيح جليل.

كان بائنا مثل أن يقول: أنت طالق بائن أو البتة إلى أن قال: فتقع واحدة بائنة إذا لم تكن له نية أو نوى الثنتين، أما إذا نوى الثلث فثلث" اهـ، وفيه أيضا: "وبقية الكنايات إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة، وإن نوى ثلثا كان ثلثا، وإن نوى ثنتين كانت واحدة بائنة، وهذا مثل قوله: أنت بائن وبتة وبتلة وحرام، وحبلك على غاربك، والحقى بأهلك، وخلية وبرية إلخ (٢: ٣٥٤)، وفى "فتح البارى" (٩: ٣٢٤): "فجاء عن على" بأسانيد يعضد بعضها بعضا وأخرجها ابن أبى شيبة والبيهقى وغيرهما، قال: البرية والخلية والبائن والحرام والبت ثلاث ثلاث" اهـ وفيه أيضا: "وعن زيد بن ثابت فى البرية والبتة والحرام ثلاث ثلاث" اهـ، وفى "نيل الأوطار" (٦: ١٥٠): "عن ركانة بن عبد الله أنه طلق امرأته سهيمة البتة، فأخبر النبى ﷺ بذلك، فقال: والله ما أردت إلا واحدة! فقال رسول الله ﷺ: والله ما أردت إلا واحدة؟ قال ركانة: والله ما أردت إلا واحدة! فردها إليه رسول الله ﷺ، وطلقها الثانية فى زمان عمر بن الخطاب، والثالثة فى زمن عثمان رواه الشافعى وأبو داود والدار قطنى، وقال أبو داود: هذا حديث حسن صحيح" اهـ. وفيه أيضا: "وصححه أيضا ابن حبان والحاكم" اهـ.

فهذا الحديث المرفوع يدل على من طلق امرأته البتة فإن نوى به واحدة رجعية كانت واحدة رجعية وإلا فهى ثلاث. ويحمل عليه ما ذكرناه عن على وزيد. فهذا يخالف ما ذكر فى الهداية. والجواب أما عن المرفوع فبأن معنى قوله: "فردها إليه رسول الله ﷺ"، أى ردها بنكاح جديد. وأما عن الموقوفات فبأن هذه الألفاظ لعلها صارت صريحة فى الثلاث فى عرفهم. كما روى مالك كذلك فى "البتة" عن مروان وعمر بن عبد العزيز وغيرهما أنهم قضوا فيه بالطلقات الثلاث، وهذا

باب وقوع الطلاق ثلاثا مجموعا قبل الدخول

٣٢٦٣- أخبرنا مالك أخبرنا الزهرى عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن محمد بن إياس بن بكير، قال: طلق رجل امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها. ثم بدا له أن ينكحها فجاء يستفتى، قال: فذهبت معه فسأل أبا هريرة وابن عباس، فقالا: لا ينكحها حتى تنكح زوجا غيره، فقال: إنما كان طلاقى إياها واحدة. قال ابن عباس: أرسلت من يدك ما كان لك من فضل. رواه الإمام محمد فى "الموطأ" (٢٥٩)، قلت: رجاله رجال الصحيح.

٣٢٦٤- قال محمد: "إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا جميعا فقد خالف السنة وأثم بربه وإن دخل بها أو لم يدخل سواء، ثم قال: بلغنا ذلك عن رسول الله ﷺ وعن على وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضوان الله عليهم أجمعين". (فتح القدير ٣: ٣٩٢).

لا ينافى ما فى الهداية فإنه محمول على ما إذا لم تكن صريحة فى الثلاث بكثرة الاستعمال فيها، أو يقال: معنى قول على وزيد: "أنها ثلاث" أى إذا نوى بها الثلاث فثلاث، والله تعالى أعلم.

والدليل على كون البتة تطليقة بائنة لا رجعية ما روى عن عبد الله بن مسعود بسند صحيح أنه جعل استفلحى بأمرك أو أمرك لك أو وهبها لأهلها تطليقة بائنة. كذا فى "الجوهر النقى" (١١٥:٢)، ولاشك أن البتة أغلظ منها، فكيف لا تكون بائنة؟ لا يقال: هذا معارضة المرفوع بالموقوف. لأنا نقول: إن المرفوع ليس بصريح فى كون البتة رجعيا، لاحتمال أن يراد بالرد الرد بنكاح جديد، وأيضا: فإن حديث ركانة قد ضعفوه لما فيه من الاضطراب كما تقدم، فيجوز لنا تأويله بقول الصحابى. وأخرج البيهقى عن على فى الحرام: "أنها ثلاث إذا نوى". كما فى "الجوهر النقى" أيضا (١١٦:٢)، وهذا يؤيد التأويل الذى ذكرناه فافهم.

باب وقوع الطلاق ثلاثا مجموعا قبل الدخول

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ. قال المؤلف: دل الحديث على أن من طلق ثلاثا قبل الدخول تحرم عليه المرأة، ولا تحل حتى تنكح زوجا غيره. والظاهر من قوله: "إنما كان طلاقى إياها واحدة"، كون الثلاث مجتمعة فإنها لو كانت متفرقة بانت بالأولى فلا تبقى محلا للأخريين. والدليل على أنها بانت بالأولى ما رواه مالك فى "الموطأ" (٢٠٧) عن يحيى بن سعيد عن بكير بن عبد الله بن الأشج عن النعمان بن أبى عياش الأنصارى عن عطاء بن يسار، أنه قال: "جاء رجل يسأل عبد الله

باب ذكر بعض ألفاظ الكنايات للطلاق واشتراط النية فيها

٣٢٦٥- مالك أنه بلغه أنه كتب إلى عمر بن الخطاب من العراق: "أن رجلا قال لامرأته حبلك على غاربك. فكتب عمر بن الخطاب إلى عامله: أن مره أن يوافينى بمكة فى الموسم، فبينا عمر رضى الله عنه يطوف بالبيت إذ لقيه الرجل فسلم عليه، فقال عمر: من أنت؟ فقال: أنا الرجل الذى أمرت أن أجلب عليك. فقال عمر: أسألك برب هذا البيت ما أردت بقولك حبلك على غاربك؟ فقال الرجل: يا أمير المؤمنين! لو استحلفتنى فى غير هذا الموضع ما صدقتك، أردت بذلك الفراق. فقال عمر بن الخطاب: هو ما أردت"، كذا فى "الموطأ" (٢٠٠). وبلاغات مالك حجة.

٣٢٦٦- عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد: "أن رجلا كانت تحته وليدة

بن عمرو بن العاص عن رجل طلق امرأته ثلاثا قبل أن يمسها، قال عطاء: فقلت: إنما طلاق البكر واحدة، فقال لى عبد الله بن عمرو بن العاص: إنما أنت قاص، الواحدة تبينها والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجا غيره" اهـ. قلت: رجاله رجال الصحيح.

وروى مالك أيضا: فى الموطأ عن يحيى بن سعيد عن بكير بن عبد الله بن الأشج أنه أخبره معاوية بن أبى عياش الأنصارى أنه كان جالسا مع عبد الله بن الزبير وعاصم بن عمر قال: "فجاءهما محمد بن إياس بن البكير فقال: إن رجلا من أهل البادية طلق امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها، فماذا تريان؟ فقال عبد الله بن الزبير: إن هذا الأمر ما بلغ لنا فيه قول، فاذهب إلى عبد الله بن عباس وأبى هريرة، فإنى تركتهما عند عائشة فسألهما ثم إئتنا فأخبرنا، فذهب فسألهما، فقال ابن عباس لأبى هريرة: أفته يا أبا هريرة فقد جاءتك معضلة. فقال أبو هريرة: الواحدة تبينها والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجا غيره. وقال ابن عباس مثل ذلك" (٢٠٨).

قلت: رجاله رجال الصحيح إلا معاوية وأنى وإن لم أطلع عليه لكنه ثقة، فإن مالكا لا يروى إلا عن الثقات وهو أمر مشهور بينهم. وإذ وقعت الثلاث على غير المدخول بها فوقوعها على المدخول بها أولى، فبطل ما زعمه أهل الظاهر من عدم وقوع الثلاث فى مجلس واحد كما مر.

باب ذكر بعض ألفاظ الكنايات للطلاق واشتراط النية فيها

قوله: "مالك" إلخ. قال المؤلف: دلالته على أن من قصد بالكنايات الطلاق يقع بها ظاهرة.

قوله: عن يحيى إلخ قال المؤلف: دلالته على أن هذا اللفظ من الكنايات يقع به الطلاق ظاهرة.

لقوم، فقال لأهلها: شأنكم بها، فرأى الناس أنها تطليقة واحدة". رواه مالك فى "الموطأ" (٢٠١)، وإسناده صحيح.

٣٢٦٧- عن يونس بن يزيد قال: «سألت ابن شهاب عن رجل جعل امرأته بيد أبيه قبل أن يدخل بها فقال أبوه: هي طالق ثلاثا. كيف السنة فى ذلك؟ فقال: أخبرنى محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان مولى بنى عامر بن لؤى أن محمد بن إياس بن البكير الليثى، وكان أبوه شهد بدرا، أخبره أن أبا هريرة قال: بانت عنه فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره، وأنه سأل ابن عباس عن ذلك، فقال مثل قول أبى هريرة، وسأل عبد الله بن عمرو بن العاص، فقال مثل قولهما". رواه أبو بكر البرقانى فى كتابه المخرج على الصحيحين (نيل الأوطار ١: ١٥٢).

٣٢٦٨- عن نافع أن عبد الله بن عمر كان يقول: "إذا ملك الرجل امرأته أمرها فالقضاء ما قضت، إلا أن يذكر عليها فيقول: لم أرد إلا واحدة فيحلف على ذلك. ويكون أملك بها ما كانت فى عدتها". رواه الإمام مالك فى "الموطأ" (٢٠٠)، وإسناده صحيح جليل.

٣٢٦٩- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم: "أن عمر بن الخطاب وعبد الله ابن مسعود كانا يقولان فى المرأة إذا خيرها زوجها فاختارته: فهى امرأته وإن اختارت نفسها فهى تطليقة وزوجها أملك بها".

٣٢٧٠- أخبرنا أبو حنيفة حدثنا حماد عن إبراهيم: "أن زيد بن ثابت كان يقول: إذا اختارت زوجها فلا شيء وهى امرأته. وإذا اختارت نفسها فهى ثلاث. وهى عليه حرام حتى تنكح زوجا غيره.

قوله: "عن يونس" إلخ. قال المؤلف: هذا الأثر يدل على من جعل أمر امرأته بيد غيره يقع الطلاق على ما قصد به غيره إذا لم يخالف نية الزوج، كما يظهر من أثر ابن عمر الآتى.

قوله: "عن نافع" إلخ. قال المؤلف: دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، إلا أنه يدل على أن الزوج لو قصد بهذا اللفظ الواحدة يقع به الرجعى، وهو يخالف المذهب، وقول الصحابى ذى الرأى حجة عندنا. فالجواب عنه: أن الحنفية عملوا بقول ابن مسعود، وهو مذكور بعد أثر ابن عمر رضى الله عنه فإنه أحوط.

٣٢٧١- وكان علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول: إذا اختارت زوجها فهي واحدة، والزوج أملك بها، وإذا اختارت نفسها فهي واحدة، وهي أملك بنفسها".

٣٢٧٢- أخبرنا أبو حنيفة حدثنا حماد عن إبراهيم عن عائشة رضي الله عنها، قالت: "خيرنا رسول الله ﷺ فاخترناه فلم يعد ذلك علينا طلاقا". روى الثلاثة محمد في "الآثار" (٧٩). وأسانيدها صحاح غير ما فيها من إرسال النخعي، وقد عرفت صحة مراسيله. قال محمد: فأخذنا بقول عائشة الذى روت عن النبي ﷺ، وبقول عمر وابن مسعود (وزيد بن ثابت) أنها إذا اختارت زوجها فلا شيء، وأخذنا بقول علي إذا اختارت نفسها فهي تطليقة واحدة، وهي أملك بنفسها وهو قول أبي حنيفة اهـ.

٣٢٧٣- عن شعبة عن أبي حصين عن يحيى بن وثاب عن مسروق عن عبد الله: "إذا قال: استفلحي بأمرك، أو أمرك لك أو وهبها لأهلها، فقبلوها فهي واحدة بائنة". رواه البيهقي وصححه صاحب الجوهر النقي (٢: ١١٥). وأخرجه الطبراني أيضا، كما في "جمع الفوائد" (١: ٢٣٢). وسكت عنه، فهو حسن أو صحيح على قاعدته، وفي مجمع الزوائد (٤: ٣٣٧) عنه: "إذا قال لامرأته: أمرك بيدك، أو استفتحي بأمرك أو وهبها لأهلها فقبلوها فهي واحدة بائنة". رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح.

٣٢٧٤- أخرج ابن أبي شيبة بسند صحيح إلى الشعبي، قال: قال ابن مسعود: "إذا خير الرجل امرأته فاختارت نفسها فواحدة بائنة، وإن اختارت زوجها فلا شيء". (الجوهر النقي ٢: ١٤).

قوله: "عن شعبة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على وقوع البائن بهذه الألفاظ صريحة. والذى بعد هذا يوضح المقصود، ودلالته الأثرين على ما ذكر فيهما ظاهرة. وفي "الجوهر النقي" (٢:١١٤): عن البيهقي: "الشعبي عن ابن مسعود منقطع" اهـ.

فالجواب عنه: أما أولا: فهو أن الانقطاع لا يضر عندنا، وأما ثانيا: فإن مثل هذا الانقطاع ينبغي أن لا يكون جرحا عند المحدثين أيضا، ففي "الجوهر النقي" (١:٣٤٣): قال أبو عمر في أوائل التمهيد: "وكل من عرف فإنه لا يأخذ إلا عن ثقة، فتدليسه وترسيله مقبول، فمراسيل سعيد ابن المسيب ومحمد بن سيرين وإبراهيم النخعي عندهم صحاح" إلخ. وفي "التهذيب التهذيب" (٥:٦٨): وقال الآجري عن أبي داود: "مرسل الشعبي أحب إلي من مرسل النخعي" اهـ. فلما

٣٢٧٥- حدثنا على بن نصر بن على قال: نا سليمان بن حرب قال: نا حماد بن زيد قال: "قلت لأيوب: هل علمت أحدا قال فى أمرك بيدك إنها ثلاث إلا الحسن؟ قال: لا، ثم قال: اللهم غفرا إلا ما حدثنى قتادة عن كثير مولى بنى سمرة عن أبى سلمة عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ قال: ثلاث قال أيوب: فلقيت كثيرا مولى ابن سمرة فسألته فلم يعرفه، فرجعت إلى قتادة فأخبرته فقال: نسى". (رواه الترمذى ١: ١٤٠) وقال: هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث سليمان بن حرب عن حماد بن زيد. وسألت محمدا عن هذا الحديث فقال: حدثنا سليمان بن حرب عن حماد بن زيد بهذا. أو إنما هو عن أبى هريرة موقوف، ولم يعرف حديث أبى هريرة مرفوعا. وكان على بن نصر حافظا صاحب حديث اهـ. وروى أبو داود بنحوه (١: ٣٠٧)، وسكت عنه.

٣٢٧٦- أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا الهيثم بن أبى الهيثم يرفعه إلى رسول الله ﷺ أنه قال لسودة: «اعتدى. فجعلتها تطليقة يملكها، فجلست طريقه يوما فقالت: يا رسول الله! راجعنى فو الله ما أقول هذا حرصا منى على الرجال، ولكنى أريد أن أحشر يوم القيامة مع أزواجك، واجعل يومى منك لبعض أزواجك. قال: فراجعها». رواه الإمام محمد فى "كتاب الآثار" (٧٦ و ٧٧). قلت: رجاله ثقات لكنه معضل، فإن

لم يكن إرسال النخعى جرحا فى أحاديثه لا يكون إرسال الشعبى جرحا بالأولى. وأما ما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه فى روايات أخرى وقوع الطلاق الرجعى بهذا اللفظ فتكلم فى أسانيدها صاحب الجوهر النقى وجرحها (٢: ١١٤ و ١١٥).

قوله: "حدثنا على" إلخ. قال المؤلف: قول البخارى يحتمل المعنيين: أحدهما: أن سليمان ابن حرب وإن حدثه مرفوعا لكن فى التحقيق هذا الحديث موقوف. وثانيهما: أنه حدث به موقوفا لا كما روى عنه على بن نصر. وهذا هو الظاهر بل هو المتعين، لقول الترمذى: "وكان على" إلخ. فإنه قصد بهذا القول أن عليا ليس ممن يخطئ حيث يجعل الموقوف مرفوعا، فلا ريب فى أنه سليمان حدثه به مرفوعا وإن كان حدثه به البخارى موقوفا فافهم.

قلت: وقد حقق فى موضعه أن زيادة الثقة مقبولة، والرفع زيادة. والحديث محمول على ما إذا نوى الزوج الثلاث بهذا اللفظ.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

شيخ الإمام أبى حنيفة فيه من اتباع التابعين[1]. قال فى "التقريب" (١٩٦): "صدوق من السادسة اهـ". وقد تقوى باحتجاج الإمام به.

٣٢٧٧- عن ابن مسعود رضى الله عنه فى الرجل يحرم امرأته، قال: "إن كان يرى طلاقا وإلا فهى يمين". رواه عبد الرزاق فى مصنفه (كنز العمال ٨: ٣٤٤). وأخرجه الطبرانى أيضا كما فى جمع الفوائد (١: ١٣٤) وسكت عنه، فهو صحيح أو حسن. وفى "مجمع الزوائد" (٢: ٣٣٧): وفى رواية عنه: "إن كان نوى طلاقا وإلا فهى يمين". رواه الطبرانى ورجاله ثقات إلا أن مجاهدا عن ابن مسعود منقطع.

٣٢٧٨- عن كعب بن مالك فى الحديث الطويل فى قصة توبته: "أن النبى ﷺ لما أرسل إليه أن يعتزل امرأته. فقال: أطلقها أم ماذا أفعل؟ قال: لا! بل اعتزلها ولا تقربها. فقال لامرأته: الحقى بأهلك، فتكونى عندهم حتى يقضى الله فى هذا الأمر". الحديث أخرجه البخارى (٢: ٦٣٥) واللفظ له وغيره.

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قلت: وقد وافق ابن مسعود على ذلك ابن عباس فقد أخرج الشيخان عنه قال: من حرم امرأته فليس بشيء، وقرأ: ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة﴾. وفى رواية: "إذا حرم الرجل عليه امرأته فهى يمين يكفرها، وقرأ الآية". وللنسائى: قال رجل: إنى جعلت امرأتى على حراما، قال: كذبت! ليست عليك بحرام، ثم تلا: "يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك". عليك أغلظ الكفارة، عتق رقبة". كذا فى جمع الفوائد (١: ٢٣١). هذا هو الأصل فى التحريم أنه يمين، ثم استعمله الناس فى الطلاق فأفتى ابن مسعود بأنه إن كان يرى الطلاق (أى ينويه) فهو طلاق، وإلا فيمين، ولعل بعض أهل البلدان تعارفوه فى الطلاقات الثلاث فأفتاهم على وزيد بن ثابت وغيرهما بالثلاث. وقد جاء عن على التصريح: "بأنها ثلاث إذا نوى"، فليحمل المطلق من الروايات على ذلك كما تقدمت الإشارة إليه، ومن أراد تفصيل الآثار فى الكنايات فليراجع فتح البارى (٩: ٣٢٣ و ٣٢٥).

قوله: "عن كعب بن مالك" إلخ. قلت: فيه دلالة على عدم وقوع الطلاق "بالحقى بأهلك" إذا لم ينوها. وفى حديث عائشة بعده دلالة على وقوعه بهذه اللفظة إذا نواه، وهو مذهب أصحابنا

---

(١) هذا من رواية الكبار من الصغار فإن الإمام تابعى جليل.

٣٢٧٩- وأخرج البخارى عن عائشة رضى الله عنها: أنه ﷺ قال لابنة الجون: "لقد عذت بعظيم، الحقى بأهلك". وزاد الذهلى فى الزهريات فى آخره قال الزهرى. "جعلها تطليقة". كذا فى "فتح البارى" (٩: ٣١١).

باب أن الخيار مقصور على مجلسه ذلك

٣٢٨٠- عن ابن مسعود رضى الله عنه: "إذا ملكها أمرها فتفرقا قبل أن يقضى بشىء فلا أمر لها". رواه عبد الرزاق وأخرجه الطبرانى والبيهقى من طريقه، ورجاله ثقات إلا أن فيه انقطاعا. (دراية: ٢٢٧، ٢٢٨). قلت: الانقطاع غير مضر عندنا.

٣٢٨١- عن جابر رضى الله عنه: "إذا خير الرجل امرأته فلم تخير فى مجلسها ذلك فلا خيار". أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح. وروى عبد الرزاق وابن أبى شيبة عن عمر وعثمان نحوه. وفى إسناده ضعف (دراية ٢٢٨).

٣٢٨٢- أخبرنا أبو حنيفة: حدثنا عمرو بن دينار عن جابر قال: "إذا خير الرجل امرأته فقامت من مجلسها فلا خيار لها". أخرجه محمد فى "الآثار" (٧٩). وقال: به نأخذ، وهو قول أبى حنيفة اهـ. وسنده صحيح.

٣٢٨٣- عن حجاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو، قال فى الرجل يخير امرأته: "لها الخيار ما دامت فى مجلسها". رواه ابن أبى شيبة (زيلعى ٢: ٣٣). قلت: إسناده حسن، وتفصيله فى الحاشية.

الحنفية. والله تعالى أعلم. وفيما ذكرنا من الآثار عن ابن مسعود وغيره رد على من قال: إن الكنايات كلها رواجع، فهذا ابن مسعود قد صح عنه أنه جعل استفلحى بأمرك، أو أمرك لك، وهبتها لأهلها، واختارى نفسك، تطليقة بائنة فافهم.

باب أن الخيار مقصور على مجلسه ذلك

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن جابر" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. والضعاف نقلت للتائيد.

قوله: "عن حجاج" إلخ. قال بعض الناس عن "تهذيب التهذيب" (٢:١٩٧): قال ابن المبارك: "كان الحجاج يدلس فكان يحدثنا بالحديث عن عمرو بن شعيب مما يحدثه العرزمى، متروك" اهـ. قلت: قد حسن الترمذى أحاديثه بالعنعنة كثيرا. فالحديث حسن إلا أن يقوم دليل

أبواب الأيمان فى الطلاق

باب حكم تعليق الطلاق بالنكاح قبل النكاح

٣٢٨٤- مالك: أنه بلغه أن عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وسالم (تابعى) بن عبد الله والقاسم بن محمد وابن شهاب وسليمان بن يسار كانوا يقولون: "إذا حلف الرجل بطلاق المرأة قبل أن ينكحها ثم أثم إن ذلك لازم له إذا نكحها" كذا فى "الموطأ" (٢١٤).

على أنه دلسه عن العرزمى وإذا لا فلا. ودلالته على الباب ظاهرة.

باب حكم تعليق الطلاق بالنكاح قبل النكاح

قوله: "مالك" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وأما ما فى موطأ مالك ما نصه: "مالك أنه بلغه أن عبد الله بن مسعود كان يقول فيمن قال: كل امرأة أنكحها فهى طالق: أنه إذا لم يسم قبيلة أو امرأة بعينها فلا شيء عليه" (٢١٤).

فالجواب عنه: ما قاله ابن العربى من المالكية، كما فى فتح البارى (٩: ٣٤٠)، ونصه: ونظر مالك ومن قال بقوله فى مسألة الفرق بين المعينة وغيرها، أنه إذا عم سد على نفسه باب النكاح الذى ندب إليه، فعارض عنده المشروع فسقط. قال: وهذا على أصل مختلف فيه، وهو تخصيص الأدلة بالمصالح، وإلا فلو كان هذا لازما فى الخصوص للزم فى العموم، والله أعلم. فأخذت الحنفية بالأحوط فى باب الفروج، فإن الدليل يقتضى مساواة العموم والخصوص فى وقوع الطلاق. وأما تخصيص الأدلة بالمصالح فإن كان يقتضى عدم الوقوع فى صورة التعميم، ولكن إذا تعارض المحرم والمبيح يرجح المحرم، كما تقرر فى الأصول، وإلى هذا ذهب مجاهد وسالم بن عبد الله، فقالا بوقوع الطلاق فى صورة التعميم أيضا. فقد أخرج أبو عبيد من طريق خصيف: "أن أمير مكة قال: كل امرأة أتزوجها فهى طالق. قال خصيف: فذكرت ذلك لمجاهد. وقلت له: إن سعيد بن جبير قال: ليس بشيء طلق ما لم يملك. قال: فكره ذلك مجاهد وعابه. كذا فى فتح البارى (٩: ٣٣٨).

وقال ابن أبى شيبة: ثنا إسماعيل بن علية عن عبد الله، قلت لسالم بن عبد الله: "رجل قال: كل امرأة يتزوجها فهى طالق، وكل جارية يشتريها فهى حرة. فقال: أما أنا فلو كنت لم أنكح، ولم أشتر" كذا فى "الجوهر النقى" (٢: ١٠٩). وهذا سند صحيح. وبمثله قال الزهرى كما سيأتى وإليه ذهب مالك، ومن قال بقوله: وجعله الشافعى فى حكم طلاقه لمن لم يتزوج، أو عتقه لمن

٣٢٨٥- أخبرنا مالك أخبرنا مجبر عن عبد الله بن عمر أنه كان يقول: "إذا قال الرجل: إذا نكحت فلانة فهي طالق، فهي كذلك إذا نكحها، وإن طلقها واحدة أو اثنتين أو ثلاثا فهو كما قال". رواه الإمام محمد في "الموطأ" (٢٥٤). ورجاله ثقات.

٣٢٨٦- أخبرنا أبو حنيفة عن محمد بن قيس عن إبراهيم وعامر[1] عن الأسود ابن يزيد: "أنه قال لامرأة ذكرت له: إن تزوجتها فهي طالق فلم ير الأسود شيئا. وسئل أهل الحجاز فلم يروا ذلك شيئا. فتزوجها ودخل بها. فذكرَ ذلك لعبد الله بن مسعود، فأمره أن يخبرها أنها أملك بنفسها". رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار" (٧٦). ورجاله ثقات على اختلاف في بعضهم، وهو غير مضر فالسند محتج به.

لم يملك. وذكر الاختلاف فيه عن الصحابة والتابعين، ولما اختلفوا تأملنا توجيه الأصول المتفق عليها، فوجدنا الرجل يقول: "كل ولد تلده مملوكتي هذه فهو حر". فتحمل بعد ذلك بأولاد، ثم تلدهم فيعتقون عليه، وقد كان وقت التعليق غير مالك لهم لأنهم غير مخلوقين. فروعي فيهم وقت الوقوع إلى وقت القول. فكان نظيره في القياس أن لا يراعي الوقت الذي علق فيه بقوله: "فلانة طالق إن تزوجتها". ويراعي وقت وقوعه. ولا معنى لمراعاة ملك أمها، لأن المعتق الولد لا الأم. وقد قال ﷺ لعمر لما استشاره في صدقته مما حصل له من سهام خيبر: "احبس الأصل وسبل الثمرة". فكان فيه ما دل على جواز العقود في الأشياء الحوادث التي لا يملكها عاقدوها وقت كلامهم. فمثله ما يعقده الرجل على ما يملكه في المستقبل من المماليك، وعلى ما يتزوجه من النساء، وتأملنا في قوله ﷺ: «لا نذر لابن آدم فيما لا يملك». (ولا طلاق قبل نكاح، ولا عتاق فيما لا يملك. أخرجه أبو داود وصححه الحاكم). ثم وجدنا قوله تعالى: ﴿ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن﴾، إلى قوله: ﴿بما أخلفوا الله ما وعدوه﴾، الآية. فكان ما كان منهم بقولهم: ﴿لئن آتانا من فضله لنصّدّقنّ﴾، ما قد أوجبه عليهم إذا آتاهم ما وعدوه أن يفعلوا فيه. وكان ذلك بخلاف من قولهم فيما لا يملكون، فمثل ذلك قول الرجل: "إن تزوجت فلانة فهي طالق"، يكون حكمه خلاف ما إذا قال: "هي طالق"، ولم يقل: "إذا تزوجتها" فيلزمه إذا علق، ولا يلزمه إذا نجز. قاله الطحاوي (المعتصر من المختصر ١: ١٩٩).

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

---

(١) الظاهر أنه الشعبي.

٣٢٨٧- عن معمر عن الزهرى: "أنه قال فى رجل قال: كل امرأة أتزوجها فهى طالق: هو كما قال. فقال له معمر: أ ليس قد جاء: لا طلاق قبل نكاح. قال: إنما ذلك أن يقول: امرأة فلان طالق. أخرجه عبد الرزاق (دراية ٢٢٨). ورجاله رجال الصحيح.

باب حكم الاستثناء فى الطلاق و غيره

٣٢٨٨- أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا حماد عن إبراهيم فى رجل قال لامرأته: أنت طالق إن شاء الله، قال: "ليس بشىء ولا يقع عليها الطلاق". رواه الإمام محمد فى "كتاب الآثار" (٢: ٣٣٦). ورجاله محتج بهم مع اختلاف، وهو غير مضر.

٣٢٨٩- عن ابن عباس رضى الله عنهما رفعه: "من قال لامرأته: أنت طالق إن

قوله: "عن معمر" إلخ، قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

وأما حديث: "لا طلاق قبل نكاح"، ففى الدراية (٢٢٨): وأقواها حديث عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده رفعه: "لا نذر لابن آدم فيما لا يملك، ولا طلاق له فيما لا يملك". صححه الترمذى ونقل عن البخارى أنه أصح شىء فى الباب اهـ. ولكن اختلف فيه على عمرو بن شعيب. فبعضهم يقول عن أبيه عن جده. وأخرجه الحاكم والبيهقى من طريق ابن جريج عن عمرو ابن شعيب عن طاوس عن معاذ بن جبل. وفيه اختلاف آخر. فأخرج سعيد بن منصور من وجه آخر عن عمرو بن شعيب: أنه سئل عن ذلك فقال كان أبى عرض على امرأة يزوجنيها فأبيت أن أتزوجها، وقلت: هى طالق البتة يوم أتزوجها، ثم ندمت فقدمت المدينة، فسألت سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير. فقالا: قال رسول الله ﷺ: «لا طلاق إلا بعد نكاح». وهذا يشعر بأن من قال فيه عن أبيه عن جده سلك الجادة، وإلا فلو كان عنده عن أبيه عن جده لما احتاج أن يرحل فيه إلى المدينة، ويكتفى بحديث مرسل قاله الحافظ فى الفتح (٩:٣٣٧). وفى "نيل الأوطار" (٦:١٦٥): عن المسور بن مخرمة أن النبى ﷺ قال: "لا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك". رواه ابن ماجه، وحسنه الحافظ فى التلخيص ولكنه اختلف فيه على الزهرى. فروى عنه عن عروة عن المسور، وروى عنه عن عروة عن عائشة اهـ. قلت: ومع ذلك فقد أوله الزهرى بحمله على المنجز، كأن يقول: امرأة فلان طالق، ولم يحمله على المعلق. والمسئلة من معترك الآراء، ومن الخلافيات المشهورة، وتأويل المرفوع عندنا ما قاله الزهرى إنما ذلك أن يقول: امرأة فلان طالق.

باب حكم الاستثناء فى الطلاق و غيره

قوله: "عن ابن عباس" إلى قوله: "عن معديكرب". قلت: فهذه ثلاث طرق، اثنان منها

شاء الله، أو لغلام أنت حر أو قال: على المشى إلى بيت الله إن شاء الله فلا شيء عليه". رواه ابن عدى وفيه إسحاق بن أبى يحيى الكعبى وهو ضعيف. (دراية ٢٢٨).

٣٢٩٠- عن معديكرب (الهمدانى) أن النبى ﷺ قال: «من طلق أو أعتق واستثنى فله ثنياه». أخرجه أبو موسى المدينى فى ذيل الصحابة قاله الحافظ فى "التلخيص الحبير" (٢: ٣١٩). وسكت عنه ههنا، وضعفه فى "الإصابة" (٦: ١٢٣). وفيه عمر بن موسى الوجيهى ضعيف له ترجمة طويلة فى "اللسان" (٤: ٣٣٢). وفى "التلخيص" أيضا: قال البيهقى: "وروى عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده والراوى عنه الجارود بن يزيد ضعيف اهـ".

ضعيفان، إذا ضم بعضها إلى بعض حدثت لها قوة، وتأيد أيضا بقول جمهور العلماء بمعناه. قال الحافظ فى الفتح: "واتفقوا على دخول الاستثناء فى كل ما يحلف به إلا الأوزاعى، فقال: لا يدخل فى الطلاق والعتق والمشى إلى بيت الله. وكذا جاء عن طاوس، وعن مالك مثله، وعنه إلا المشى. وقال الحسن وقتادة وابن ابى ليلى والليث: يدخل فى الجميع. وعن أحمد يدخل الجميع إلا العتق. واحتج بتشوف الشارع له. وورد فيه حديث عن معاذ رفعه: إذا قال لامرأته: أنتَ طالق إن شاء الله لم تطلق، وإن قال لعبده: أنت حر إن شاء الله فإنه حر. قال البيهقى تفرد به حميد بن مالك وهو مجهول، واختلف عليه فى أسناده" اهـ (١١:٥٢٢). وقال الجصاص فى أحكام القرآن له: "هذا حديث شاذ واهى السند غير معمول عليه عند أهل العلم" اهـ (٣:٢١٣).

قلت: حميد هذا هو اللخمى ضعفه يحيى وأبو زرعة وغيرهما، وذكره فى "الضعفاء" العقيلى والساجى. وقال النسائى: "لا أعلم روى عنه غير إسماعيل بن عياش ثقتان"، كذا فى "اللسان" (٢:٣٦٦). ومعنى قول النسائى هذا أنه أى حميد بن مالك مجهول لم يرو عنه ثقتان فيما أعلم غير إسماعيل. ويرحم الله بعض الناس، حيث فهم من هذا الكلام أن النسائى قد وثق إسماعيل وحميدا كليهما. وهذا المعنى أبعد من كلامه بمراحل، ثم أسس على هذا المعنى الفاسد بناء طويلا لا يرفع إليه من ماس الحديث رأسا. فحميد هذا ضعيف عند الكل، لم يوثقه أحد. ذكره عبد الحق فى "أحكامه" من جهة الدارقطنى. وقال: "فى إسناده حميد بن مالك وهو ضعيف". وقال البيهقى: "هو حديث ضعيف ومكحول عن معاذ منقطع". وقال فى "التنقيح": "الحمل فيه على حميد تكلم فيه أبو زرعة وأبو حاتم وابن عدى والأزدى" اهـ كذا فى "نصب الراية" (٢:٣٦).

٣٢٩١- عن ابن عمر رضى الله عنهما رفعه: «من حلف على يمين فقال إن شاء الله فلا حنث عليه». رواه الترمذى وحسنه، كذا فى "الدراية" (٢٢٨). وفى "الفتح" (١١: ٥٢٤). وصححه الحاكم اهـ.

لا يقال: إن أحمد احتج به وهو مجتهد فى الفقه والحديث. واحتجاج مثله بحديث تصحيح له، لأنا لا نسلم احتجاجه به، وما روى عنه: "أن الاستثناء لا يدخل فى العتق". إنما هو رواية عنه، واحتج بتشوف الشارع له دون هذا الحديث. كما هو ظاهر كلام الحافظ. وإن كان مجرد موافقة قوله للحديث داخلا فى الاحتجاج فنقول: ما ذكرناه من الأحاديث فى المتن قد وافقه قول الجمهور من الفقهاء والمحدثين المجتهدين. فهو أولى بالأخذ منه كما لا يخفى. وفى الجوهر النقى: ثم ذكر البيهقى حديثا فى سنده حميد بن مالك. فقال: مجهول. قلت: روى عنه ابنه الربيع وإسماعيل بن عياش ومعاوية بن حفص والمسيب ابن شريك. كذا ذكر ابن عدى، فليس هو بمجهول لكنه ضعيف اهـ (٢: ١١٨).

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قلت: اليمين فى الأصل القوة، ثم استعمل فى القسم لكونه مؤكدا. فهو فى الأصل يعم كل كلام مؤكد لازم الأثر فيدخل فيه الطلاق والعتاق بجامع لزوم الأثر، وأيضا، فقوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله﴾، يفيد أن هذا الضرب من الاستثناء يدخل لرفع حكم الكلام، حتى يكون وجوده وعدمه سواء. وذلك لأن الله تعالى ندبه إلى الاستثناء بمشية الله تعالى لئلا يصيره كاذبا بالحلف فدل على أن حكمه ما وصفنا. ويدل عليه أيضا: قوله عز وجل حاكيا عن موسى عليه السلام: ﴿ستجدنى إن شاء الله صابرا﴾. فلم يصبر، ولم يك كاذبا لوجود الاستثناء فى كلامه فدل على أن معناه ما وصفناه من دخوله فى الكلام لرفع حكمه. فوجب أن لا يختلف حكمه فى دخوله على اليمين، أو على إيقاع الطلاق، أو على العتاق. كذا قال الجصاص فى "أحكام القرآن" (٣: ٢١٣).

الفائدة: قال الحافظ فى الفتح: "واتفق العلماء كما حكاه ابن المنذر على أن شرط الحكم بالاستثناء أن يتلفظ المستثنى به، وأنه لا يكفى القصد إليه بغير لفظ. قال ابن المنذر: واختلفوا فى وقته، فالأكثر على أنه يشترط أن يتصل بالحلف. قال مالك: إذا سكت أو قطع كلامه فلا ثنيا. وقال الشافعى: يشترط وصل الاستثناء بالكلام الأول، ووصله أن يكون نسقا، فإن كان بينهما سكوت انقطع إلا إن كانت سكتة تذكر، أوعى، أو انقطاع صوت. وكذا يقطعه الأخذ فى كلام آخر. وعن طاوس والحسن: له أن يستثنى ما دام فى المجلس وعن أحمد نحوه. وقال: ما دام فى

باب طلاق المريض

باب أن المطلقة بطلقة قاطعة للنكاح فى مرض موت الزوج ترث منه

٣٢٩٢- ثنا عباد بن العوام عن أشعب عن الشعبى: "أن أم البنين ابنة عيينة بن

ذلك الأمر. وعن إسحاق مثله، وقال: إلا أن يقع سكوت. وعن قتادة: إذا استثنى قبل أن يقوم أو يتكلم. وعن عطاء: قدر حلب ناقة. وعن سعيد بن جبير: إلى أربعة أشهر، وعن مجاهد: بعد سنتين. وعن ابن عباس أقوال، منها: ولو بعد حين. وعنه كقول سعيد، وعنه سنة، وعنه شهر وعنه أبدا. قال أبو عبيد: وهذا لا يؤخذ على ظاهره، لأنه يلزم منه أن لا يحنث أحد فى يمينه، وأن لا تتصور الكفارة التى أوجبها الله تعالى على الحالف. قال: ولكن وجه الخبر سقوط الإثم عن الحالف لتركه الاستثناء لأنه مأمور به فى قوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله﴾. فقال ابن عباس: إذا نسى أن يقول إن شاء الله يستدركه. ولم يرو أن الحالف إذا قال ذلك بعد أن انقضى كلامه أن ما عقده باليمين ينحل. وحاصله حمل الاستثناء المنقول عنه على لفظ إن شاء الله فقط، وحمل[1] إن شاء الله على التبرك. ومن الأدلة على اشتراط اتصال الاستثناء بالكلام قوله فى حديث الباب: "فليكفر عن يمينه". فإنه لو كان الاستثناء يفيد بعد قطع الكلام لقال فليستثن، لأنه أسهل من التكفير، وكذا قوله تعالى: لأيوب: ﴿خذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث﴾ فإن قوله: استثن أسهل من التحيل لحل اليمين بالضرب، وللزم منه بطلان الإقرارات والطلاق والعتاق. فيستثنى من أقر أو طلق أو أعتق بعد زمان، ويرتفع حكم ذلك فالأولى تأويل ما نقل عن ابن عباس وغيره من السلف فى ذلك" اهـ. ملخصا (١١:٥٢١).

باب أن المطلقة بطلقة قاطعة للنكاح فى مرض موت الزوج ترث منه

قوله: "ثنا إلخ". قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. ولا ذكر فيه لنوع الطلاق لكن

---

(١) قال الحافظ: "وعليه حمل الحديث المرفوع الذى أخرجه أبو داود وغيره موصولا ومرسلا: أن النبى ﷺ قال: «والله لأغزون قريشا ثلاثا». ثم سكت، ثم قال: «إن شاء الله، أو على السكوت لتنفس ونحوه» اهـ. وأجاب الجصاص فى أحكام القرآن: "بأن شريكا رواه عن سماك (عن عكرمة) أنه ﷺ قال: والله لأغزون قريشا ثلاثا، ثم قال فى آخرهن: إن شاء الله. فأخبر أنه استثنى فى آخرهن، وذلك يقتضى اتصاله باليمين، وهو أولى" اهـ. (٣:٢١٤). قلت: ورواية شريك هذه أخرجها أبو داود وابن حبان كما فى التلخيص، وأخرج أبو داود عن مسعر عن سماك عن عكرمة يرفعه بلفظ: "والله لأغزون قريشا، ثم قال: إن شاء الله، ثم قال: والله لأغزون قريشا إن شاء الله، ثم قال: والله لأغزون قريشا، ثم سكت: ثم قال: إن شاء الله" اهـ.(٢:١١٦).

حصين كانت تحت عثمان بن عفان رضى الله عنه فلما حصر طلقها، وقد كان أرسل إليها يشترى منها ثمنها، فأبت. فلما قتل أتت عليا رضى الله عنه فذكرت ذلك له فقال: تركها حتى إذا أشرف على الموت طلقها فورثها". رواه ابن أبى شيبة، وهذا السند رجاله على شرط مسلم (الجوهر النقى ٢: ١١٩).

٣٢٩٣- فى مصنف ابن أبى شيبة: ثنا جرير بن عبد الحميد عن مغيرة عن إبراهيم عن شريح، قال: "أتانى عروة البارقى من عند عمر فى الرجل يطلق امرأته ثلاثا فى مرضه: أنها ترثه ما دامت فى العدة ولا يرثها". (الجوهر النقى ٢: ١١٨). وفيه أيضا: قال ابن حزم: "وإنما يصح من هذا الطريق اهـ".

٣٢٩٤- قال ابن أبى شيبة: ثنا يزيد بن هارون أنا سعيد بن أبى عروبة عن هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة قالت فى المطلقة ثلاثا وهو مريض: "ترثه ما دامت فى العدة". (الجوهر النقى ٢: ١١٨).

قلت: رجاله ثقات مشهورون ومن رجال الجماعة لكن فيه انقطاعا، فإن سعيدا لم يسمع عن هشام وهو غير مضر عندنا.

٣٢٩٥- عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان قال: "كانت عند

يحمل على القاطع، لما ورد فى آثار أخرى، علا أنه لو كان رجعيا لم تكن تحتاج المرأة إلى الاستفسار من سيدنا على رضى الله عنه فى التوريث، فإن الرجعى يبقى معه النكاح.

قوله: "فى مصنف" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وقال بعض الناس: "لكن قول عمر رضى الله عنه: ولا يرثها لم نعمل به" اهـ. وهذا غلط بين منشأه الجهل بمذهب الحنفية. فقد صرح فى "الهداية" و "فتح القدير" بحرمان الزوج عن ميراثها بتطليقه إياها طلاقا بائنا. ففى "الهداية": "والزوجية فى هذه الحالة ليست بسبب لإرثه عنها، فتبطل فى حقه خصوصا إذا رضى به" اهـ. قال المحقق فى الفتح: "قوله: فتبطل برفع الأم أى فتبطل الزوجية بالطلاق البائن فى حق الرجل حقيقة وحكما، فلا يرثها إذا ماتت" اهـ (٤:٤). فمذهب الحنفية فى الباب موافق لقول عمر رضى الله عنه سواء.

قوله: "قال ابن أبى شيبة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن يحيى" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

جدى حبان امرأتان هاشميـة وأنصارية. فطلق الأنصارية وهى ترضع. فمرت بها سنة ثم هلك ولم تحض، فقالت: أنا أرثه لم أحـض، فاختصمتـا إلى عثمان بن عفان، فـقضى لها بالميراث. فلامت الهاشمية عثـمان. فقال: هذا عمل ابن عمك، هو أشار علينا بهذا يعنى علـى ابن أبى طالب رضى الله عنه". رواه الإمـام مـالك فى "مـوطأ" (٢٠٨). قلت: رجاله رجال الجماعة وسنده صحيح.

قـال بعض الناس: ويشـير الأثر إلى أن مـذهب عـثمـان رضى الله عنه كـان توريث المرأة فى العدة دون بعـد انقضـائها، فإنه لا بـد من أن يذكر عنده أنها لـم تحض ولم تنقض عدتها، فلو كان مذهبه رضى الله عنه توريثهـا بعد انقضائها لقال لو حضت وانقـضت عدتك لورثتك. فما نقل عنه رضى الله عنه وسيأتى فى حواشى آخر آثار الباب من أنه ورث امرأة بعد انقضاء عدتها إن ثبت عنه كان مرجـوعا عنه، فافهم. قلت: ولو رأى بعض الناس هـذا الأثر فى التلخيص الحبيـر لاستغنى عن قوله، فإنه لا بد أن يذكر عنده أنها لم تحض ولم تنقض عدتها.

قـال الحافظ: "حـديث حبـان بن منقـذ أنه طلق امـرأته طلقة واحـدة، وكانـت لها منه بنيـة صغيرة ترضعها، فـتباعد حيضها، ومرض حبان، فقـيل له: إنك إن مت ورثتك، فمضى إلى عثمان وعنده على وزيد، فسأله عن ذلك. فقال لعلى وزيد: ما تريان؟ فقالا: نرى أنها إن ماتت ورثها وإن مات ورثته، لأنها ليست من القواعد اللائى يئسن من المحيض، ولا من اللائى لم يحضن. فحاضت حيضتين ومات حبان قبل انقضاء الثالثة. فورثها عثمان. الشافعى (رواه) عن سعيد بن سالم (حسن الحديث) عن ابن جريج عن عبد الله بن أبى بكر، أن رجلا من الأنصار يقال له حبان بن منقذ، طلق امـرأته وهو صـحيح، وهى ترضع ابنته فـذكـره بتمـامـه. وأخرجـه البـيهـقى من هذا الوجـه" اهـ (٣٢٧:٢). وفـيه دلالة صـريحـة على أن عثـمـان إنما ورثهـا منه لكونه مات فـى عدتهـا ولم تحض حيضة ثالثة، وفيه دلالة أيضا على أن العدة بالحيض دون الأطهار.

واستبان به أن هذا الأثر لا يليق بالباب، لكون حبان لم يطلق ثلاثا ولا بائنا، وإنما طلقها طلقة واحدة وهو صـحيح، ثم مرض فى أثناء عدتها. وفـى مثل ذلك يتوارثان بالاتفاق إذا مـات أحدهما قبل انقضـاء العدة. قال المحقق فى الفـتح: "وقيد بالبائن لأن فى الرجعى يرثـها وترثه فى العدة، وإن طلق فى الصـحة، لقـيام النـكاح. قال ابن المنذر: أجـمع أهل العلم أن فى طلاق يملك الرجـعة بعـد الدخول يتـوارثان فى العدة" اهـ (٤:٢). وفى الاستـذكار: "روى عن عمـر وعلى فى المطلق ثلاثا وهو مريض أنـها ترثه إن مات فى مـرضه ذلك. وروى مـثله عن عائشـة، ولا أعلم لهم مخـالفا من

٣٢٩٦- أخبرنا هشيم عن الحجاج بن أرطاة عن ابن أبى مليكة عن عبد الله بن الزبير: "أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته وهو مريض البتة. فحاضت حيضتين ثم مات. فورثها منه عثمان بن عفان رضى الله عنه. فقال ابن الزبير: فلولا أن عثمان رضى الله عنه ورثها ما رأينا للمطلقة الثلاث ميراثا". رواه الإمام محمد فى كتاب الحجج (٣٦٧). قلت: رجاله رجال الصحيحين والحجاج فيه كلام مشهور لكنه مختلف فيه، فلا يسقط عن درجة الاحتجاج، ورواه ابن حزم بإسناده عن ابن الزبير نحوه (الجوهر النقى ٢: ١١٩).

٣٢٩٧- عن ابن جريج أخبرنى ابن أبى مليكة: "أنه سأل عبد الله بن الزبير فقال

الصحابة، وجمهور علماء المسلمين وافقوا الصحابة إلا طائفة فإنهم وافقوا ابن الزبير فى أن لا ترث مبتوتة بحال" اهـ. كذا فى "الجوهر النقى" (٢:١١٩).

قلت: إجماع الصحابة مقدم على خلاف ابن الزبير، فلا يكون قادحا، على أن ابن الزبير لعله خالفهم أولا برأيه، ثم رجع إلى قضاء عثمان، كما دلت الآثار عليه.

قوله: "أخبرنا هشيم" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وهذا يدل على أن ابن الزبير رجع عن قوله السابق، وهو أن لا ترث مبتوتة بحال كما نقله فى "الجوهر النقى" عن "الاستذكار" (٢:١١٩) إلى قول عثمان رضى الله عنه.

قوله: "عن ابن جريج" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وفى موطأ مالك عن ابن شهاب عن طلحة بن عبد الله بن عوف. قال: وكان أعلمهم بذلك. وعن أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف: "أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته البتة وهو مريض، فورثها عثمان بن عفان منه بعد انقضاء عدتها" اهـ (٢٠٨). فهذا يدل على خلاف حديث ابن جريج. وقال الإمام الشافعى رضى الله عنه: هذا منقطع، وحديث ابن الزبير متصل، (وهو حديث ابن جريج رواه الشافعى بواسطة عنه كما فى "التلخيص" ٢:٣٢١). وفى "الجوهر النقى" (٣:١١٨) عن البيهقى أنه قال (أى الشافعى رحمه الله) فى الإملاء: "ورثها عثمان بعد انقضاء العدة، وهو فيما يخيل إلى أثبت الحديثين" اهـ. وفيه أيضا (٢:١١٨): "وفى الاستذكار: اختلف عن عثمان رضى الله عنه هل ورث زوجة عبد الرحمن فى العدة أو بعدها، وأصح الروايات أنه ورثها بعد انقضاء العدة" اهـ. قلت: فقد تعارض قولا الشافعى رضى الله عنه، لكن الترجيح عندنا لحديث ابن جريج لموافقته

له: طلق عبد الرحمن بن عوف ابنة الأصبغ الكلبية فبتها، ثم مات، فورثها عثمان رضى الله عنه فى عدتها، رواه عبد الرزاق فى مصنفه (التلخيص الحبير ٢: ٣٢١). قلت: رجاله رجال الجماعة وإسناده صحيح.

ما نقلناه عن جماعة من الصحابة، ولأنه يوافق القياس، فإنه لا يبقى للنكاح أثر بعد انقضاء العدة، فكيف ترثه؟ والتوجيه اللطيف المطبق بين الأثرين هو ما ألقى فى روعى الآن: أن من روى فى عدتها فمراده أن عبد الرحن مات فى عدتها واستحقت الورثة عنه فيها. ومن روى بعد انقضاء عدتها فمراده أن عثمان رضى الله عنه حكم لإعطاء نصيبها من التركة بعد انقضاء عدتها، والفصل بين الاستحقاق وبين الحكم وقع لعذر فتدبر. ولله الحمد فى الأولى والآخرة.

فإن قلت: قال مالك فى الموطأ (٢٠٨): "أنه سمع ربيعة بن أبى عبد الرحمن يقول: بلغنى أن امرأة عبد الرحمن بن عوف سألته أن يطلقها، فقال: إذا حضت ثم طهرت فآذنينى فلم تحض حتى مرض عبد الرحمن بن عوف. فلما طهرت آذنته، فطلقها البتة أو تطليقة لم يكن بقى له عليها من الطلاق شيء غيرها. وعبد الرحمن بن عوف يومئذ مريض، فورثها عثمان ابن عفان منه بعد انقضاء عدتها" اهـ. وربيعة هذا تابعى جليل ثقة من رجال الجماعة، كما فى "تهذيب التهذيب" (٣:٢٥٨). فهذا يدل على أنها لو طلقت بسؤالها الطلاق لا تحرم عن الإرث. وفى "الهداية" (٢:٣٧١): "وإن طلقها بأمرها إلى أن قال: ثم مات وهى فى العدة لم ترثه، لأنها رضيت بإبطال حقها، والتأخير لحقها" اهـ. فما الجواب عنه؟ قلت: قول ربيعة: إن امرأة عبد الرحمن سألته أن يطلقها رواية بالمعنى وأصل القصة ما رواه ابن سعد قال: أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا إبراهيم بن سعد عن أبيه عن جده، قال: "كان فى تماضر[1] سوء خلق. وكانت على تطليقتين. فلما مرض عبد الرحمن جرى بينه وبينها شيء، فقال لها: والله لئن سألتنى الطلاق لأطلقنك. فقالت: والله لأسئلنك. فقال: أما لا[2] فأعلمينى إذا حضت وطهرت. فلما حاضت وطهرت أرسلت إليه تعلمه. قال: فمر رسولها ببعض أهله، فقال: أين تذهب؟ قال: أرسلتنى تماضر إلى عبد الرحمن أعلمه أنها

---

(١) كانت ابنة الملك أبوها الأصبغ عمرو بن ثعلبة الكلبى ملكهم. وهى أم أبى سلمة ابن عبد الرحمن الذى عداده فى الفقهاء السبعة لأهل المدينة، كان ثقة فقيها كثير الحديث من سادات قريش، أفقه أهل بلاده. تنزوجت أمه تماضر بعد موت أبيه الزبير بن العوام، فأقام عندها سبعا، فلم يلبث أن طلقها. فكانت تقول للنساء: إذا تزوجت إحداكن فلا يغرنها السبع بعد ما صنع بى الزبير. كذا فى الإصابة، المؤلف.

(٢) أى إن لم تنهى عن سوء الخلق ومبادرة الجواب.

أبواب الرجعة

باب استحباب الاستئذان للدخول على المرأة المطلقة الرجعية

٣٢٩٨- عن عبيد الله بن عمر عن نافع: "أن ابن عمر طلق امرأته تطليقة فكان

حاضت ثم طهرت. قال: ارجع إليها فقل لها: لا تفعلي فوالله ما كان ليرد قسمه. فقالت: أنا والله لا أرد قسمي. قال: فأعلمه فطلقها". كذا في "الإصابة" (٣٣:٨). وهذا سند صحيح موصول، وفيه أنها لم تزد على حلفها بقولها، "والله لأسألنك شيئا". ومجرد الحلف ليس بسؤال، وبعد ذلك لم تصرح بسؤال الطلاق. وإنما أعلمته بحيضها وطهرها لقول عبد الرحمن لها: فأعلميني إذا حضت وطهرت. ومثل ذلك ليس بسؤال للطلاق صريحا. وإن دل عليه بالالتزام، فلا يرد به على الحنفية شيء كيف؟ وقد أجمعوا على أن المريض إذا طلق امرأته طلاقا بائنا فماتت هي قبله في العدة لا يرثها، ويبطل حقه لرضاه بحرمانه، فكذا لا ترثها هي إذا رضيت بحرمانها، حيث سألته الطلاق، أو اختلعت منه، أو مكنت ابنه من نفسها، فقد رضيت بإبطال حقها. وأخرج ابن عساكر في تاريخه من حديث هشام بن عروة عن عبد الرحمن: "أنه طلق امرأته في مرضه فقال له عثمان: أما أنك إن مت ورثتها.

فقال له عبد الرحمن: أما أني لا أجهل ذلك، ولكني كانت على يمين. فمات فورثها منه عثمان". كذا في "الجوهر النقي" (١١٩:٢). وفيه دلالة على أن عبد الرحمن إنما طلقها ليمينه لا لسؤالها الطلاق صريحا، وإلا لم يقل: كانت على يمين، بل قال: إنما طلقتها بسؤالها هذا. وقال ابن حزم: وروينا من طريق حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه: "أن عبد الرحمن بن عوف طلق امرأته ثلاثا في مرضه، فقال له عثمان: لئن مت لأورثنها منك. فقال: قد علمت. فمات في عدتها فورثها عثمان". كذا في الجوهر النقي أيضا. وفيه تأييد لما قلنا أولا أن موت عبد الرحمن كان في عدتها ولعل القضاء بتوريثها قد تأخر لعذر ما، فرواه بعض الرواة بالمعنى، وقال ورثها عثمان بعد عدتها، أي قضى بذلك بعدها وقد استحقت قبله فافهم. والله تعالى أعلم.

باب استحباب الاستئذان للدخول على المرأة المطلقة الرجعية

قوله: "عن عبيد الله بن عمر" إلخ. قال المؤلف: دلالة الأثر على الباب ظاهرة. وقلنا بالاستحباب لأن النكاح قائم، فيجوز له أن ينظر إليها. والوجه ما ذكره في "الهداية" (٣٧٩:٢): "معناه (أي كلام القدوري ويستحب إلخ) إذا لم تكن ممن قصده المراجعة، لأنها ربما يكون مجردة

يستأذن عليها إذا أراد أن يمر". رواه عبد الرزاق (الجوهر النقى ٢: ١٢١). قلت: رجاله رجال البخارى.

فيقع بصره على موضع يصير به مراجعا، ثم يطلقها فتطول عليه العدة" اهـ. وفى "الجوهر النقى": وقال ابن حزم: وإذ هى زوجته جاز أن ينظر منها إلى ما كان ينظر قبل أن يطلقها، وأن يطأها إذ لم يأت نص يمنعه من شيء من ذلك. وقد سماه الله تعالى بعلا، فقال: ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾ (٢:١٢١).

قلت: واستدلال البيهقى بأثر ابن عمر، ورواه بلفظ "أن ابن عمر طلق امرأته، فكان يسلك الطريق الآخر كراهية أن يستأذن عليها، لمذهبه على أن الرجعية محرمة عليه تحريم المبتوتة حتى يراجعها" وذكر عن عطاء وعمرو بن دينار قالا: "لا يحل له منها شيء". قال ابن التركمانى "رجح إمام الحرمين أن الطلاق الرجعى لا يزيل الملك. واستدل على ذلك النووى فى الروضة بوقوع الطلاق وصحة الإيلاء والظهار واللعان وثبوت الإرث وصحة الخلع وعدم الإشهاد على الأظهر فيهما، واشتهر لفظ الشافعي: أن الرجعية زوجة فى خمس آيات من كتاب الله تعالى، وقال ابن حزم: وروينا عن الحكم بن عتيبة وسعيد بن المسيب أن الوطئ رجعة. وصح هذا عن النخعى وطاوس والحسن والزهرى وعطاء (دل هذا على ضعف ما ذكره البيهقى عن عطاء). ورويناه عن الشعبى، وروى عن ابن سيرين وهو قول الأوزاعى وابن أبى ليلى.

وقال مالك: إن نوى بالنكاح (الجماع) الرجعة فهو رجعة انتهى كلامه، وفى نوادر الفقهاء لابن بنت نعيم: أجمع الفقهاء على أن الجماع فى العدة رجعة إلا الشافعى قال: ليست رجعة. وروى الطحاوى بسنده عن إبراهيم النخعى والشعبى قالا: إذا جامع ولم يشهد فهى رجعة. وعن النخعى غشيانه لها فى العدة مراجعة وعن الحكم وعطاء مثله. قال الطحاوى: ولا نعلم لمخالف هذا القول إماما كأحد من هؤلاء. وحكى صاحب "الاستذكار" عن الشافعى: أنه إن جامعها فليس برجعة، ولها عليه مهر المثل. قال: ولا أعلم أحدا أوجب عليه مهر المثل غيره. وليس قوله بالقوى، لأنها فى حكم الزوجات، وترثه ويرثها، فكيف يجب مهر بوطئه امرأة فى حكم الزوجة؟ وروى عن على: أنه قال: لتشوف له. وكان جماعة من فقهاء التابعين يأمرون الرجعية أن تتزين وتتعرض لزوجها، انتهى كلامه. ولم يكن لابن عمر مقصود فى الاستئذان عليها، ولو أراده لجاز له فكما لا يلزم من تركه الاستئذان امتناعه، فكذا لا يلزم منه امتناع الوطئ لو أراده". ثم ذكر الأثر المذكور فى المتن (٢:١٢١).

باب أن التسريح طلاق ثالث

٣٢٩٩- نا القاضى الحسين بن إسماعيل نا عبد الله بن جرير بن جبلة نا عبد الله ابن عائشة نا حماد بن سلمة عن قتادة عن أنس: "أن رجلا قال: يا رسول الله! أ ليس قال الله تعالى: ﴿الطلاق مرتان؟﴾ فلم صار ثلاثا؟ قال: ﴿إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾". رواه الدارقطنى (٢: ٤٢٦). قال ابن القطان: "صحيح"، عبيد الله بن محمد بن جعفر يعرف بابن عائشة، ثقة أحد الأجواد، وعبيد الله بن جرير بن جبلة بن أبى رواد قال الخطيب: كان ثقة". كذا فى (الجوهر النقى ٢: ٤٢٦).

٣٣٠٠- عن أبى رزين الأسدى: يقال "جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال له: أ رأيت قول الله: ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾. قال: فأين الثالثة؟ قال: تسريح بإحسان الثالثة". رواه أبو داود فى "المراسيل" (ص ٢). وقد سكت عنه.

باب استحباب الإشهاد على الرجعة والطلاق

٣٣٠١- عن عمران بن حصين رضى الله عنه: "أنه سئل عن الرجل يطلق امرأته ثم يقع بها، ولم يشهد على طلاقها ولا على رجعتها. فقال: طلقت لغير سنة، وراجعت لغير سنة، أشهد على طلاقها وعلى رجعتها. ولا تعد". رواه أبو داود وابن ماجه ولم يقل: "ولاتعد". وأخرجه أيضا البيهقى والطبرانى، وزاد: "استغفر الله". قال الحافظ فى "بلوغ المرام": "وسنده صحيح" (نيل ٦: ١٨٠).

باب أن التسريح طلاق ثالث

قال المؤلف: دلالة الحديثين على الباب ظاهرة. وفى سند الحديث المسند كلام غير مضر، ذكره فى "التلخيص الحبير" (٢:٣١٧).

باب استحباب الإشهاد على الرجعة والطلاق

قال المؤلف: دلالة الأثر على الباب ظاهرة. وأخذ الاستحباب من قول عمران رضى الله عنه: "طلقت بغير سنة" إلخ. فلم يجب وهذا القول مجمل يحتمل أن تكون سنة مؤكدة، وأن تكون مستحبة، والأدنى متيقن، فأخذ به. وفى "النيل" (٦:١٨٠): "ومن الأدلة على عدم الوجوب أنه قد وقع الإجماع على عدم وجوب الإشهاد فى الطلاق، كما حكاه الموزعى فى "تيسير البيان". والرجعة قرينته فلا يجب فيها كما لا يجب فيه" اهـ.

فصل فيما تحل به المطلقة

باب أن المطلقة المغلظة تحل إذا نكحت من زوج غير الأول وجامع الثانى ثم أبانها

٣٣٠٢- عن عائشة رضى الله عنها قالت: «جاءت امرأة رفاعة القرظى إلى النبى ﷺ فقالت: كنت عند رفاعة فطلقنى، فبت طلاقى، فتزوجت بعده عبد الرحمن ابن الزبير. وإنما معه مثل هدبة الثوب. فقال: أ تريدين أن ترجعى إلي رفاعة؟ لا، حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك». رواه الجماعة لكن لأبى داود معناه من غير تسمية الزوجين (نيل الأوطار ٦: ١٨٠).

٣٣٠٣- عن عائشة رضى الله عنها: "أن عمرو بن حزم طلق العميصاء، فنكحها رجل فطلقها قبل أن يمسها، فسألت النبى ﷺ. فقال: لا! حتى يذوق الآخر عسيلتها وتذوق عسيلته". رواه الطبرانى بإسناد رجاله ثقات (نيل الأوطار ٦: ١٨١).

٣٣٠٤- عن ابن عمر رضى الله عنهما، قال: "سئل النبى ﷺ عن الرجل يطلق امرأته ثلاثا. فيتزوجها الرجل فيغلق الباب، ويرخى الستر، ثم يطلقها قبل أن يدخل بها، لا تحل للأول حتى يجامعها الآخر". رواه النسائى، وقال: هذا أولى بالصواب (أى من الذى قبله فى السنن باعتبار السند).

٣٣٠٥- عن عائشة رضى الله عنها: "أن النبى ﷺ قال: العسيلة هى الجماع". رواه أحمد والنسائى (نيل الأوطار ٦: ١٨١). وفيه أيضا: أخرجه أيضا أبو نعيم فى

باب أن المطلقة المغلظة تحل إذا نكحت من زوج غير الأول وجامع الثانى ثم أبانها

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال المؤلف: دلالته والذين بعده على الباب ظاهرة.

قوله: "عن عائشة" إلخ. برواية أحمد والنسائى إلخ.

قلت: سند الإمام أحمد فى مسنده هكذا: حدثنا مروان ثنا أبو عبد الملك المكى قال: ثنا عبد الله بن أبى مليكة عن عائشة إلخ (٦:٦٢).

قال بعض الناس: "وهذا سند رجاله رجال الجماعة إلا أبا عبد الملك. فإنه روى عنه البخارى (فى الأدب). فى "تهذيب التهذيب" (١٢:١٥٦): أبو عبد الملك بخ (أى روى عنه البخارى فى "الأدب"). مولى أم مسكين بنت عاصم بن عمر حجازى، روى عن مولاته وأبى هريرة، وعنه على بن العلاء الخزاعى اهـ. وفى التقريب: مجهول ٣٠٤). وعلى بن العلاء الخزاعى من رجال

الحلية. قال الهيثمي: فيه أبو عبد الملك لم أعرفه، وبقية رجاله رجال الصحيح. قلت: حسنه العلامة السيوطي في "الجامع الصغير" (٢: ٦٨). ونجيب عن الجرح في الحاشية.

البخاري (أي في الأدب) مقبول كما في التقريب أيضا. ومروان هذا الظاهر أنه مروان بن معاوية، فقد ثبت أن أبا عبد الملك روى عنه ثقتان من رجال البخاري ترتفع به جهالة الحال عند الدارقطني إمام الحديث. ففي "التعليق الحسن" قال السخاوي في "فتح المغيث": قال الدارقطني: من روى عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته، وثبتت عدالته انتهى (١:٧٨). فالحديث سالم عن الجرح ودلالته على تفسير العسيلة ظاهرة اهـ.

قلت: قاتل الله الجهل! فما أقبحه بالرجل! وإن من العلم إذا كان الرجل لا يدري أن يقول: لا أدري! وكيف يكون مروان بن معاوية الفزاري، وهو من الطبقة الثامنة يروي عن أبي عبد الملك مولى أم مسكين، خالة عمر بن عبد العزيز زوجة يزيد بن معاوية، وهو من الثالثة؟ وأبو عبد الملك شيخ مروان بن معاوية الفزاري. ذكره الحافظ في تعجيل المنفعة. وقال: "أبو عبد الملك المكي عن عبد الله بن أبي مليكة عن عائشة في العسيلة. وعنه مروان، قلت: هو شيخ أحمد فيه، وهو ابن معاوية الفزاري، وهو معروف بتدليس الشيوخ" اهـ، (٥٠٠). وفيه دلالة أن أبا عبد الملك هذا من مجهولي شيوخ مروان ومدلسيه. ولو كان هو مولى أم مسكين بنت عاصم بن عمر لصرح به الحافظ. ولم يقل ما قال، فافهم. وكن من الشاكرين، ولعل الحافظ السيوطي حسنه لما له من الشواهد. وأيضا فهو صحيح على قاعدة ابن حبان التي ذكرناها مرارا. وهي أن المجهول إذا روى عن ثقة، والراوي عنه ثقة أيضا، ولم يأت بمنكر فهو عنده ثقة. والله تعالى أعلم.

وفي "فتح الباري" (٩:٤١٢): "ونقل ابن العربي عن بعضهم أنه أورد على حديث الباب ما ملخصه: أنه يلزم من القول به إما الزيادة بخبر الواحد[1] على ما في القرآن، فيستلزم نسخ القرآن

---

(١): قال بعض الناس: "فلا يصح ما قال صاحب الهداية وشرح الوقاية من أنه مشهور. فإنهم ليسوا من أهل الفن. ولكل فن رجال" اهـ. قلت: قال أبو بكر الجصاص الرازي في أحكام القرآن له بعد ما ذكر الأخبار في أنها لا تحل للأول حتى يطأها الثاني ما نصه: "وهذه أخبار قد تلقاها الناس بالقبول واتفق الفقهاء على استعمالها، فهي عندنا في حيز التواتر. ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك إلا شيء يروى عن سعيد المسيب، ولم تعلم أحدا تابعه عليه فهو شاذ" اهـ (١:٣٩٠). وفيه أيضا في موضع آخر (١:٣٨٦): "وقد استعملت الأمة هذين الحديثين وإن كان وروده من طريق الآحاد، فصار في حيز التواتر؛ لأن ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الآحاد فهو عندنا في معنى التواتر، لما بيناه في مواضع" اهـ. فاعتراض بعض الناس على صاحب الهداية منشأه عدم معرفته باصطلاح القوم.

باب كراهة النكاح بشرط التحليل

٣٣٠٦- عن عبد الله بن مسعود قال: «لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له». رواه الترمذى وقال: حسن صحيح (١: ١٣٣).

٣٣٠٧- عن عقبة بن عامر رفعه: "ألا أخبركم بالتيس المستعارة؟ قالوا: بلى! قال: هو المحلل. لعن الله المحلل والمحلل له". رواه ابن ماجه، ورواته موثقون (دراية ٢٢٩). قال عبد الحق فى "أحكامه": إسناده حسن (زيلعى ٢: ٣٨).

بالسنة التى لم تتواتر، أو حمل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين، مع ما فيه من الإلباس.

والجواب عن الأول: أن الشرط إذا كان من مقتضيات اللفظ لم تكن إضافته نسخا ولا زيادة. وعن الثانى: إن النكاح فى الآية أضيف إليها وهى لا تتولى العقد بمجردها، فتعين أن المراد به فى حقها الوطئ. ومن شرطه اتفاقا أن يكون وطأ مباحا، فيحتاج إلى سبق العقد، ويمكن أن يقال: لما كان اللفظ محتملا للمعنيين بينت السنة أنه لا بد من حصولهما" اهـ.

باب كراهة النكاح بشرط التحليل

قوله: "عن عبد الله بن مسعود" إلخ. قال المؤلف: الحديث ليس محمولا على الإطلاق وإلا لزم أن يكون المزوج والواهب والبائع ملعونين، فإنهم يحللون لشخص شيئا كان حراما عليه قبل. والأمر ليس كذلك فالملعون هو المحلل الخاص وهو الذى يشترط ذلك فى العقد. والنية لا اعتبار لها فى هذه الباب ولا يمكن الاستدلال بالحديث على بطلان النكاح، فإنه ﷺ لما جعله محللا علم أن العقد قد صح، وإلا فكيف يكون محللا؟ فالنكاح يصح ويكره. وفى "فتح القدير" (٤: ٣٤): قوله: "بشرط التحليل أى بأن يقول تزوجتك على أن أحللت له، أو تقول هى ذلك، فهو مكروه كراهة التحريم" اهـ. ودلالته على الباب ظاهرة. وكذا دلالة الذى بعده، والأثران اللذان فى آخر الباب يدلان على الباب تأسيسا إن صحا، تأييدا إن ضعفا.

وأما ما فى "الدراية" (٢٢٩): "عن عمر بن نافع عن أبيه: جاء رجل إلى ابن عمر فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثا فتزوجها أخ له ليحلها لأخيه هل تحل للأول؟ قال: لا! إلا نكاح رغبة، كنا نعد هذا سفاحا على عهد رسول الله ﷺ". صححه الحاكم. وفى "كنز العمال" (٥: ١٧٠): "عن ابن عباس رضى الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن المحلل، قال: لا! إلا نكاح رغبة، لا نكاح دلسة، لا استهزاء بكتاب الله، ثم يذوق العسيلة" رواه ابن جرير فى "تهذيب الآثار"،

٣٣٠٨- عن ابن سيرين: "أن امرأة طلقها زوجها ثلاثا، وكان مسكين أعرابى يقعد بباب المسجد، فجاءته امرأة فقالت: هل لك فى امرأة تنكحها فتبيت معها الليلة وتصبح فتفارقها؟ فقال: نعم! فكان ذلك. فقالت له امرأته: إنك إذا أصبحت فإنهم سيقولون لك: فارقها. فلا تفعل ذلك، فإنى مقيمة لك ما بدا لى وذهب إلى عمر. فلما أصبحت أتوه وأتوها فقالت: كلموه. فأنتم جئتم به. فكلموه فأبى فانطلق إلى عمر. فقال: الزم امرأتك، فإن رابوك بريب فأتينى وأرسل إلى المرأة التى مشت لذلك، فنكل بها، ثم كان يغدو على عمر ويروح فى حلة. فيقول: الحمد لله الذى كساك يا ذا الرقعتين حلة تغدو فيها وتروح". رواه الشافعى والبيهقى (كنز العمال ١٧٠).

فهو محمول على النكاح الموقت المشروط بالتحليل، أو على الزجر دلالة على الطريق الأولى والأحسن فافهم.

وقال من ذهب إلى صحة نكاح المحلل: إن الله تعالى قال: "فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره". وهذا زوج قد عقد بمهر وولى ورضاها وخلوها عن الموانع الشرعية، وهو راغب فى ردها إلى زوجها الأول فيدخل فى حديث ابن عباس: أن رسول الله ﷺ قال: "لا، إلا نكاح رغبة"، وهذا نكاح رغبة فى تحليلها للمسلم، كما أمر الله تعالى بقوله: ﴿حتى تنكح زوجا غيره﴾. والنبى ﷺ إنما شرط فى عودها إلى الأول مجرد ذوق العسيلة، فالعسيلة حلت له بالنص. وأما لعنه ﷺ للمحلل فلا ريب أنه لم يرد كل محلل، ومحلل له. فإن الولى محلل لما كان حراما قبل العقد. والحاكم المزوج محلل بهذا الاعتبار، والبائع أمته محلل للمشترى وطئها، فإن قلنا العام إذا خصص صار مجملا فلا احتجاج بالحديث. وإن قلنا هو حجة فيما عدا محل التخصيص فذلك مشروط ببيان المراد منه ولسنا ندرى المحلل المراد من هذا النص، أ هو الذى نوى التحليل؟ أو شرطه قبل العقد؟ أو شرطه فى صلب العقد؟ ووجدنا كل من تزوج مطلقة ثلاثا فإنه محلل، ولو لم يشترط التحليل أو لم ينوه، فإن الحل حصل بوطئه وعقده. ومعلوم قطعا أنه لم يدخل فى النص فعلم أن النص إنما أراد به من تزوج المطلقة بطريق العارية لأجل التحليل بأن يقال له: "تزوج هذه، وبت عندها ليلة، ثم طلقها لتحل لزوجها الأول". ويدل على ذلك قوله ﷺ: "أ لا أخبركم بالتيس المستعار"؟ فإن المستعار ما يصرح بكونه عارية، وما لا فلا، لا سيما إذا صرح بما يفيد الملك المستمر كلفظ النكاح. وقال ابن حزم: ليس الحديث (لعن المحلل والمحلل له) على عمومه فى كل محلل. إذ لو كان كذلك لدخل فيه كل واهب وبائع ومزوج، فصح أنه أراد به بعض المحللين. وهو

٣٣٠٩- عن ابن سيرين: "أن رجلا طلق امرأته، وأمر رجلا يقال له ذو الخرقتين أن يتزوجها ليحلها له، فمكث ثلاثا لا يخرج، ثم خرج وعليه ثوب، فقال له الرجل: أين ما قاولتك عليه؟ فأبى أن يطلقها فأتى فى ذلك عمر بن الخطاب. فقال: الله رزق ذا الخرقتين، وأمضى نكاحه". رواه ابن جرير فى "تهذيب الآثار" (كنز العمال ١٧٠).

٣٣١٠- وصح عن عطاء (أى ابن رباح وهو الظاهر) فيمن نكح امرأة محللا ثم رغب فيها فأمسكها. قال: لا بأس بذلك. قاله ابن القيم فى "إعلام الموقعين" (نيل الأوطار ٦: ٥٠).

من أحل حراما لغيره بلا حجة. فتعين أن يكون ذلك فيمن شرط ذلك. لأنهم لم يختلفوا فى أن الزوج إذا لم ينو تحليلها للأول ونوت هى أنها لا تدخل فى اللعن. فدل على أن المعتبر الشرط انتهى (التلخيص الحبير ٢:٣٠٢).

قالوا: ولا يلزم من كون المحلل الذى نكح بالشرط ملعونا بطلان النكاح الذى عقده بالشرط، فكم من ملعون فى فعله يلزمه أثر فعله، كمن أمسك امرأة ضرارا ليعتدى عليها. فقد عده الله ظالما ولا يلزم منه بطلان إمساكه وفساد نكاحه. قالوا: وقد روى عبد الرزاق بسنده أن امرأة أرسلت إلى رجل فزوجته نفسها ليحلها لزوجها. فأمره عمر بن الخطاب أن يقيم معها ولا يطلقها، وأوعده أن يعاقبه إن طلقها، كذا فى نيل الأوطار (٤٩:٤). ولم يعله بشىء، فصحح عمر نكاحه ولم يأمره باستئنافه. وقد روى عبد الرزاق أيضا عن عروة بن الزبير: "أنه كان لا يرى بأسا بالتحليل إذا لم يعلم أحد الزوجين". قال ابن حزم: وهو قول سالم بن عبد الله والقاسم بن محمد. كذا فى "النيل" أيضا (٦:٥٠).

وقال العينى فى "العمدة": "قال ابن بطال: اختلفوا فى عقد نكاح المحلل. فقال مالك: لا يحلها إلا بنكاح رغبة. فإن قصد التحليل لم يحلها، سواء علم الزوجان بذلك أو لم يعلما. وهو قول الليث وسفيان بن سعيد والأوزاعى وأحمد. وقال أبو حنيفة وأصحابه والشافعى: النكاح جائز، وله أن يقيم على نكاحه أو لا. وهو قول عطاء والحكم. وقال القاسم وسالم وعروة والشعبى: لا بأس أن يتزوجها ليحلها إذا لم يعلم بذلك الزوجان، وهو مأجور بذلك. وهو قول ربيعة ويحيى بن سعيد. وذهب الشافعى وأبو ثور إلى أن النكاح الذى يفسد هو الذى يعقد عليه فى نفس عقد النكاح أنه إنما يتزوجها ليحللها ثم يطلقها. ومن لم يشترط ذلك فهو عقد صحيح.

باب أن المرأة إذا عادت إلى الزوج الأول عادت بتطليقات ثلاث

٣٣١١- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن سعيد بن جبير، قال: "كنت جالسا عند عبد الله بن عتبة بن مسعود إذ جاءه رجل أعرابي يسأله عن رجل طلق امرأته تطليقة أو تطليقتين، ثم انقضت عدتها، فتزوجت زوجا غيره فدخل بها، ثم مات عنها، أو طلقها، ثم انقضت عدتها، وأراد الأول أن يتزوجها، على كم هي عنده؟ قال: فقال لي: أجبه! ثم قال: ما يقول ابن عباس رضي الله عنهما فيها؟ قال: فقلت له: يهدم الواحدة والثنتين والثلاث. قال: سمعت من ابن عمر فيها شيئا؟ قال: فقلت: لا! قال: إذا لقيته فاسأله. قال: فلقيت ابن عمر، فسألته عنها. فقال فيها مثل قول ابن عباس". رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار"، وقال الزيلعي (٢: ٣٠٩): أثر جيد.

وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة مثله. وروى أيضا عن محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة: أنه إذا نوى الثاني تحليلها للأول لم يحل له ذلك (كما قال مالك) وهو قول أبي يوسف ومحمد. وروى الحسن بن زياد عن زفر عن أبي حنيفة: إن شرط عليه في نفس العقد أنه إنما يزوجها ليحلها للأول فإنه نكاح صحيح، ويحصنان به، ويبطل الشرط، وله أن يمسكها. فإن طلقها حلت للأول. (قلت: وقد مر عن عمر ما يدل على صحة هذا القول) ثم أجاب العيني عن حديث لعن المحلل والمحلل له: بأن لفظ المحلل يدل على صحة النكاح، لأن المحلل هو المثبت للحل فلو كان فاسدا لما سماه محللا، ولا يدخل أحد منهم تحت اللعنة إلا إذا قصد الاستحلال. أما أثر عمر الذي رواه ابن أبي شيبة (بلفظ: "لا أوتى بمحلل ومحلل له إلا رجمتهما"، كما فيه أيضا) فقال الطحاوي: هو محمول على التشديد والتغليظ" اهـ (٩: ٥٤١). قلت: وكذا أثر ابن عمر الذي مر بلفظ: "كنا نعده سفاحا". أو يحملان على النكاح المواقيت بليلة أو ليلتين. والله تعالى أعلم.

باب أن المرأة إذا عادت إلى الزوج الأول عادت بتطليقات ثلاث

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وقد روى الإمام محمد في "الموطأ" (٢٥٤) أخبرنا مالك أخبرنا الزهري عن سليمان بن يسار وسعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه، أنه استفتى عمر بن الخطاب في رجل طلق امرأته تطليقة أو تطليقتين، وتركها حتى تحل، ثم تنكح زوجا غيره، فيموت أو يطلقها، فيتزوجها زوجها الأول، على كم هي؟ قال عمر: هي على ما بقي من طلاقها" اهـ. ورجاله رجال الصحيح قال محمد: وبه نأخذ

أبواب الإيلاء

باب أن الإيلاء طلقة بائنة بعد مضى المدة وتعتد عدة المطلقة

٣٣١٢- أخرج الطبرى بسند صحيح عن ابن مسعود وبسند آخر لا بأس به عن على رضى الله عنه: "إن مضت أربعة أشهر ولم يفئ طلقت طلقة بائنة". وبسند حسن عن على رضى الله عنه وزيد بن ثابت مثله (فتح البارى ٩: ٣٧٧) وعن جماعة من التابعين من الكوفيين ومن غيرهم كابن الحنفية وقبيصة بن ذؤيب وعطاء والحسن وابن سيرين مثله (فتح).

وروى البيهقى من طريق الحكم بن عتيبة عن يزيد بن جابر عن أبيه، أنه سمع على بن أبى طالب يقول: هى على ما بقى. كما فى "الدراية" (٢٢٩). ويزيد بن جابر وأبوه لم أطلع عليهما. ولكن الأثر الأول صحيح. وإليه ذهب الجمهور والأئمة الثلاثة. (ومحمد بن الحسن منا). وذهب أبو حنيفة (وأبو يوسف وبعض الصحابة (كابن عباس وابن عمر) وبعض التابعين إلى أن الزوج الثانى يهدم الثالث وما دونه. كذا فى شرح الزرقانى على "الموطأ" (٣: ٦٩). وفى "الجوهر النقى": وبه قال عطاء وشريح وإبراهيم وميمون بن مهران (٢: ١١٩). قال المحقق فى الفتح: فأخذ المشايخ من الفقهاء بقول شبان الصحابة، وشبان الفقهاء بقول مشايخ الصحابة. والترجيح بالوجه. ثم فصله بأحسن تفصيل. وقال: ولقد صدق قول صاحب الأسرار: ومسألة خالف فيها كبار الصحابة يعوز فقهها ويصعب الخروج منها (٤: ٣٧). فيا لجرأة بعض الناس! حيث جعل قول عمر خلاف الظاهر مبانيا للقياس، ولم يدر أن ذلك لا يصلح وجها للرد، بل هو ملزوم للقبول. فإن قول الصحابى فيما لا يدرك بالرأى فى حكم المرفوع. والحق أن اختلاف الصحابة فيها إنما هو بالرأى، فاختار كل من الفقهاء ما رجحه الدليل عنده فافهم.

باب أن الإيلاء طلقة بائنة بعد مضى المدة وتعتد عدة المطلقة

قوله: "أخرج الطبرى" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة واختلفت الروايات عن على رضى الله عنه. ففى "فتح البارى" (٩: ٣٧٨): "أخرج سعيد بن منصور من طريق عبد الرحمن بن أبى ليلى: شهدت عليا رضى الله عنه أوقف رجلا عند الأربعة بالرحبة إما أن يفئ وإما أن يطلق. وسنده صحيح" اهـ. قلت: ولكن أكثر الروايات عن على يوافق مذهب ابن مسعود. قال ابن أبى شيبة: حدثنا حفص ويزيد بن هارون عن سعيد عن قتادة عن الحسن عن

٣٣١٣- أخرج ابن أبى شيبة بسند صحيح عن أبى قلابة أن النعمان بن بشير آلى من امرأته فقال ابن مسعود رضى الله عنه: إذا مضت أربعة أشهر فقد بانت منه بتطليقة (فتح البارى ٩: ٣٧٧). قال صاحب "الاستذكار": لم يختلف فيه عن ابن مسعود وهو مذهبه المحفوظ عنه (الجوهر النقى ٢: ١٢٣).

٣٣١٤- عن علقمة قال آلى ابن أنس من امرأته فلبث ستة أشهر فبينما هو جالس فى المجلس إذ ذكر فأتى ابن مسعود فقال: اعلمها أنها قد ملكت أمرها إلى آخره. رواه ابن أبى شيبة وسنده صحيح (الجوهر النقى ٢: ١٢٢) ورواه الطبرانى عن إبراهيم عن ابن مسعود بلفظ: قد بانت منك فاخطبها إلى نفسها واصدقها رطلا من فضة. وإسناد رجاله رجال الصحيح إلا أنه منقطع (مجمع الزوائد ١١٣). ومراسيل إبراهيم صحاح كما مر غير مرة. ورواه محمد فى "الآثار" (٧٩) عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم وسياقه أتم.

٣٣١٥- قال ابن أبى شيبة: ثنا وكيع عن شعبة عن الحكم عن مقسم عن ابن

على، قال: "إذا مضت أربعة أشهر فهى تطليقة بائنة" (وهذا سند صحيح غير ما فى سماع الحسن من على، وقد حققنا فيما مضى أن سماعه منه ثابت). وقال ابن حزم: "روينا من طريق حماد بن سلمة عن قتادة عن خلاس بن عمرو، أن عليا قال: إذا مضت الأربعة الأشهر فقد بانت منه، ولا يخطبها غيره". (وهذا سند صحيح أيضا غير ما فى سماع خلاس من على، وقد أثبته بعضهم، وقال كان على شرطة على). وقال الطحاوى فى "أحكام القرآن": ثنا إبراهيم بن مرزوق ثنا وهب ابن جرير ثنا شعبة عن سماك ابن حرب عن عطية بن جبير عن أبيه عن على: "أنها تطلق بمضى المدة". وعطية هذا ذكره ابن حبان فى الثقات، كذا فى "الجوهر النقى" (٣: ١٢٣). فالراجح الصحيح من مذهب على ما تواطأ على نقله الجماعة، دون ما رواه عبد الرحمن بن أبى ليلى عنه. والله تعالى أعلم.

قوله: "أخرج ابن أبى شيبة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: عن علقمة إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "قال ابن أبى شيبة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. حيث جعل انقضاء المدة طلاقا معزوما عليه.

عباس قال: عزيمة الطلاق انقضاء أربعة أشهر، والفيء الجماع". وهذا إسناد صحيح (الجوهر النقى ٢: ١٢٣). وأخرج نحوه أبو حنيفة عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس (جامع مسانيد الإمام ١٤٦).

٣٣١٦- روى عبد الرزاق في مصنفه: ثنا معمر عن عطاء الخراساني عن أبي سلمة بن عبد الرحمن: أن عثمان بن عفان وزيد بن ثابت كانا يقولان في الإيلاء:

قوله: "روى عبد الرزاق" إلخ. قال المؤلف: وفى "فتح البارى" (٩:٣٧٨): "أما قول عثمان فوصله الشافعي وابن أبي شيبة وعبد الرزاق من طريق طاوس، أن عثمان بن عفان كان يوقف المولى، فأما أن يفيء وإما أن يطلق. وفي سماع طاوس من عثمان نظر، لكن قد أخرجه إسماعيل القاضي في الأحكام من وجه آخر منقطع عن عثمان: أنه كان لا يرى الإيلاء شيئا وإن مضت أربعة أشهر حتى يوقف. ومن طريق سعيد بن جبير عن عمر نحوه. وهذا منقطع أيضا. والطريقان عن عثمان يعضد أحدهما الآخر، وجاء عثمان خلافه" اهـ. ثم ذكر حديث أبي سلمة ثم قال: "وقد سئل أحمد عن ذلك فرجح رواية طاوس" اهـ.

قلت: إن كان أراد الترجيح من حيث الإسناد فلا نسلم أن سندين منقطعين أولى من واحد موصول. وإن كان أراد من حيث الدراية فلا نسلم ترجيح القول بإيقاف المولى، فإن القائلين بالوقف يثبتون هناك معاني أخر غير مذكورة في الآية، إذا كانت الآية إنما اقتضت أحد شيئين من فيء أو طلاق، وليس فيها ذكر مطالبة المرأة، ولا وقف القاضي الزوج على الفيء أو الطلاق. فلم يجز لنا أن نلحق بالآية ما ليس فيها، ولا أن نزيد فيها ما ليس منها. والقول بالوقف يؤدي إلى ذلك، ولا يوجب الاقتصار على موجب حكم الآية، وقولنا يوجب الاقتصار عليه من غير زيادة فكان أولى ومعلوم أيضا أن الله تعالى إنما حكم في الإيلاء بهذا الحكم لإيصال المرأة إلى حقها من الجماع أو الفرقة، على معنى قوله تعالى: ﴿فامساك بمعروف أو تسريح باحسان﴾. ومن قال بالوقف يقول: إن لم يفئ أمره بالطلاق. فإذا طلق لم يخل من أن يجعله بائنا أو رجعيا. فإن جعله بائنا فإن صريح الطلاق لا يكون بائنا عند أحد فيما دون الثلاث. وإن جعله رجعيا فلاحظ للمرأة في ذلك، لأنه متى شاء راجعها. فتكون امرأته كما كانت، فلا معنى لإلزامه طلاقا لا تملك به المرأة بضعها، وتصل به إلى حقها. (أحكام القرآن للجصاص ١:٣٦٢) ملخصا.

فظاهر الآية موافق للحنفية خلاف ما قاله الإمام الشافعي بما نصه: "ظاهر كتاب الله تعالى على أن له أربعة أشهر، ومن كانت له أربعة أشهر أجلا فلا سبيل عليه فيها حتى تنقضي.

"إذا مضت أربعة أشهر فهى تطليقة واحدة، وهى أحق بنفسها وتعتد عدة المطلقة" (زيلعى، ٢: ٣٩). ورجاله رجال مسلم، وأبو سلمة هذا لم يسمع من عثمان عند بعضهم[1]. وثبت سماعه منه عند بعضهم. والاختلاف لا يضر.

فإذا انقضت فعليه أحد أمرين، إما أن يفئ، وإما أن يطلق. فلهذا قلنا لا يلزمه الطلاق بمجرد مضى المدة حتى يحدث رجوعا أو طلاقا. ثم رجح قول الوقف بأن أكثر الصحابة قال به" إلخ (فتح البارى، ٩:٣٧٨).

والجواب: أن قد علمنا أن حكم الله فى المولى أحد شيئين إما الفيء وإما عزيمة الطلاق. فوجب أن يكون الفيء مقصورا على الأربعة الأشهر، وأنه فائت بمضيها فتطلق، لأنه لو كان الفيء باقيا لما كان مضى المدة عزيمة للطلاق، بل يحتاج إلى الوقف الذى يقتضى إيقاع طلاق بالقول إما أن يوقعه الزوج وإما أن يطلقها القاضى عليه. وإذا كان كذلك كان وقوع الفرقة بمضى المدة لتركه الفئ فيها أولى بمعنى الآية، لأن الله تعالى لم يذكر إيقاعا مستأنفا. وإنما ذكر عزيمة، فغير جائز أن نزيد فيها ما ليس منها. وأيضا فإن الفاء فى قوله: ﴿فإن فاءوا﴾ للتعقيب يقتضى أن يكون الفيء عقب اليمين دون ما بعد أربعة أشهر، لأنه جعل الفيء لمن تربص له أربعة أشهر دون من قد مضت عليه أربعة أشهر وإذا كان حكم الفئ مقصورا على المدة ثم فات بمضيها وجب حصول الطلاق. إذ غير جائز له أن يمنع الفيء والطلاق جميعا. ويدل على أن المراد الفيء فى المدة اتفاق الجميع على صحة الفيء فيها، فدل على أنه مراد فيها. فصار تقديره: فإن فاءوا فيها، وكذلك قرئ فى حرف عبد الله بن مسعود، فحصل الفيء مقصورا عليها دون غيرها، وتمضى المدة بفوت الفيء، وإذا فات الفيء حصل الطلاق.

لا يقال: إن قوله: ﴿فإن فاءوا﴾ عطف على التربص فى المدة، فدل على أن الفيء مشروط بعد التربص وبعد مضى المدة، وأنه متى فاء فيها فإنما عجل حقا لم يكن عليه تعجيله، كمن عجل دينا مؤجلا. لأنا نقول: لو لا أن الفئ فى المدة مراد الله تعالى لما صح وجوده فيها، وكان يحتاج بعد هذا الفيء إلى فيء بعد مضيها. ثم قولك: إن المراد بالفيء إنما هو بعد المدة مع قولك: إن الفيء

اس والرأى.

٣٣١٧- أخبرنا معمر عن قتادة، "أن عليا وابن مسعود وابن عباس قالوا: إذا مضت أربعة أشهر فهى تطليقة، وهى أحق بنفسها، وتعتد عدة المطلقة". رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (زيلعى ٢: ٣٩). ورجاله رجال الجماعة. وقتادة لم يسمع منهم ولكن الانقطاع لا يضر عندنا لا سيما والروايات عن كل واحد منهم وردت موصولة أيضا، كما مر فتذكر.

٣٣١٨- أخرج الطبرى عن سعيد بن المسيب والحسن وعكرمة: "الفىء الرجوع بالقلب واللسان لمن به مانع عن الجماع، وفى غيره بالجماع". ومن طريق أصحاب ابن مسعود منهم علقمة مثله.

٣٣١٩- ومن طريق الحكم عن مقسم عن ابن عباس: الفئ الرجوع. وعن مسروق وسعيد بن جبير والشعبى مثله. والأسانيد بكل ذلك عنهم قوية "فتح البارى" (٩:٣٧٥).

فى المدة صحيح كهو بعدها، مناقضة منك فى اللفظ، كقولك: إنه مراد فى المدة غير مراد فيها. والدين المؤجل لا يخرجه التأجيل من حكم اللزوم، ولو لا ذلك لما صح البيع بثمن مؤجل، ومتى عجله وأسقط الأجل كان ذلك من موجب العقد، إلا أنه مخالف للفىء فى الإيلاء من قبل أن فوات الفىء يوجب الطلاق، وإذا كان الفىء مرادا فى المدة فواجب أن يكون فواته فيها موجبا للطلاق، لكونه نظير التربص فى قوله: ﴿والمطلقات يتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾. فلما كانت البينونة واقعة بمضى الأقراء وجب أن يكون كذلك حكم التربص فى الإيلاء، والمعنى الجامع بينهما ذكر التربص فى كل واحدة من المدتين وأيضا: فلو وقفنا المولى لحصل التربص أكثر من أربعة أشهر. وذلك خلاف الكتاب. ولو غاب المولى عن امرأته سنة أو سنتين ولم ترفعه المرأة ولم تطالب بحقها لكان التربص غير مقدر بوقت. وذلك خلاف الكتاب اهـ ملخصا من "أحكام القرآن" (١: ٣٦٠).

قوله: "أخبرنا معمر" إلخ. قال المؤلف: دلالة الأثر على جزئى الباب ظاهرة. وفى البخارى: "ويذكر ذلك (أى إيقاف المولى) عن عثمان وعلى وأبى الدرداء وعائشة واثنى عشر رجلا من أصحاب النبى ﷺ". وفى "فتح البارى" (٩:٣٧٨): "وأما قول أبى الدرداء فوصله ابن أبى شيبة وإسماعيل القاضى من طريق سعيد بن المسيب أن أبا الدرداء قال: يوقف فى الإيلاء عند انقضاء الأربعة. فأما أن يطلق وإما أن يفىء وسنده صحيح إن ثبت سماع سعيد بن المسيب من أبى

٣٣٢٠- وأخرج سعيد بن منصور من طريق مسروق: "إذا مضت الأربعة بانت بطلقة، وتعتد بثلاث حيض". وأخرج إسماعيل من وجه آخر عن مسروق عن ابن مسعود مثله (فتح البارى ٦: ٣٧٧).

٣٣٢١- عن أبى موسى: أن رسول الله ﷺ قال فى الذى يولى من امرأته: "إن شاء راجعها فى الأربعة أشهر فإن هو عزم الطلاق فعليها ما على المطلقة من العدة". رواه الطبرانى وفيه يوسف بن خالد السمتى وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٥: ١٠). وذكرناه اعتضادا.

الدرداء. وأما قول عائشة فأخرج عبد الرزاق عن معمر عن قتادة: أن أبا الدرداء وعائشة قالا فذكر مثله، وهذا منقطع. وأخرجه سعيد بن منصور بسند صحيح عن عائشة بلفظ: أنها كانت لا ترى حتى يوقف. وللشافعى عنها نحوه، وسنده صحيح أيضا. وأما الرواية بذلك عن اثنى عشر رجلا من الصحابة، فأخرجها البخارى فى التاريخ من طريق عبد ربه بن سعيد عن ثابت بن عبيد مولى زيد بن ثابت عن اثنى عشر رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ، قالوا: "الإيلاء لا يكون طلاقا حتى يوقف" اهـ.

قلت: إن كان ثابت بن عبيد مولى زيد بن ثابت هو الأنصارى فلم يثبت لقاءه، ولا سماعه من اثنى عشر صحابيا. وجميع من لقيه من الصحابة سبعة، كما ذكره الحافظ فى "التهذيب". قال: وفرق أبو حاتم بين ثابت بن عبيد الأنصارى وبين مولى زيد بن ثابت، وكذا فرق بينهما ابن حبان. ومولى زيد بن ثابت لم يرو عنه إلا عبد ربه بن سعيد (فهو مجهول على أصل الشافعى وغيره من المحدثين لا يجوز لهم الاحتجاج بحديثه). وأما الأنصارى: فقد روى عنه الأعمش والثورى وغيرهما، ولكنه لا يروى إلا عن سبعة من الصحابة كما يظهر من "تهذيب التهذيب" (٢:٩). هذا وقد رواه الإسماعيلى من طريق يحيى بن سعيد الأنصارى عن سليمان بن يسار قال: أدركت بضعة عشر رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ قالوا: الإيلاء لا يكون طلاقا حتى يوقف، وأخرج الدارقطنى من طريق سهل بن أبى صالح عن أبيه أنه قال: سألت اثنى عشر رجلا من الصحابة فذكر مثله. كذا فى "فتح البارى" (٩:٣٧٨). وهذان شاهدان قويان لأثر مولى زيد بن ثابت، فصح الاحتجاج به. ولكنا أخذنا بقول عمر وابن مسعود وعلى وزيد بن ثابت: أن مضى الأربعة تطليقة بائنة، لكون ذلك موافقا لظاهر القرآن كما مر على قاعدته التى ذكرها مرارا، وكفى بهم قدوة، ولكل وجهة هو موليها، والله تعالى أعلم.

٣٣٢٢- أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا عمرو بن مرة عن أبى عبيدة عن عبد الله بن مسعود، قال: "إذا آلى الرجل من امرأته فمضت أربعة أشهر بانت بتطليقة، وكان خاطبا يخطبها فى العدة، ولا يخطبها فى عدتها غيره". رواه محمد فى "الآثار" (٨٠). وسنده صحيح. وقال الدارقطنى (٢: ٣٦١): "أبو عبيدة أعلم بحديث أبيه وبمذهبه وفتياه من خشف بن مالك ونظرائه اهـ". ورواه ابن أبى شيبة عن جرير عن المغيرة عن النخعى عن ابن مسعود، ومراسيل النخعى صحيحة (الجوهر النقى ٢: ١٢٢).

وفى الزيلعى (٢:٣٩): "ثم أخرج (أى الإمام أحمد) عن ابن إسحاق: حدثنى محمد بن مسلم بن شهاب عن سعيد بن المسيب وأبى بكر بن عبد الرحمن أن عمر بن الخطاب كان يقول: إذا مضت أربعة أشهر فهى تطليقة وهو أملك بردها ما دامت فى عدتها انتهى، وابن إسحاق صرح فيه بالتحديث" اهـ. قلت: هذا إسناد رجاله رجال الصحيح. قال بعض الناس: "فهذا الأثر الأخير يدل على أنها رجعية وبقية الآثار على أن الإيلاء ليس بطلاق. قلت: معنى قوله: هو أملك بردها، أنه يجوز له خطبتها فى العدة لا يخطبها فى العدة غيره، كما قاله ابن مسعود ولفظه ما رواه أبو حنيفة رحمه الله عن عمرو بن مرة عن أبى عبيدة عنه، قال: إذا آلى الرجل من امرأته فمضت أربعة أشهر بانت بتطليقة، وكان خاطبا فى العدة لا يخطبها فى العدة غيره (الجوهر النقى ٢:١٢٢). فهذا معنى قول عمر: هو أملك بردها ما دامت فى العدة. وقد مر أن الإيلاء عند ابن مسعود وزيد ابن ثابت وابن عباس طلقة بائنة، فرجحناه لأنه أقرب إلى الفقه. قال صاحب "الهداية" (٢:٣٨١): "ولنا أنه ظلمها بمنع حقها، فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح عند مضى هذه المدة".

قال فى "الجوهر النقى" بعد ذكر الآثار الموافقة لمذهبنا معشر الحنفية، ما نصه: "فظهر بهذا أن هذا القول قد صح عن أكثر من واحد واثنين من الصحابة. (فيه رد على الشافعى رحمه الله حيث قال: أما ما رويت فيه عن ابن مسعود فمرسل، وحديث ابن بذيمة عن أبى عبيدة عن مسروق عن عبد الله لم يسنده[1] غيره، يعنى لم يوصله. ولو ثبت لكان قول بضعة عشر من الصحابة أولى

، غيره، فافهم.

٣٣٢٣- ثنا وكيع عن الأعمش عن حبيب هو ابن أبى ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عمر وابن عباس، قالا: "إذا آلى فلم يفئ حتى يمضى الأربعة الأشهر فهى تطليقة بائنة". وقال أيضا: ثنا ابن فضيل عن الأعمش فذكر بسنده بمعناه، والإسنادان صحيحان (الجوهر النقى ٢: ١٢٣).

من قول واحد أو اثنين). وفى الإشراف لابن المنذر: كذا قال ابن عباس وابن مسعود (أى وعمر أيضا، كما رويناه عنه بسند صحيح فى الحاشية). وروى ذلك عن عثمان وزيد بن ثابت وابن عمر. وقال صاحب "الاستذكار": هو قول ابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت، ورواية عن عثمان وابن عمر، وهو قول أبى بكر بن عبد الرحمن، وهو الصحيح عن ابن المسيب، ولم يختلف فيه عن ابن مسعود. وقاله الأوزاعى ومكحول والكوفيون أبو حنيفة وأصحابه والثورى والحسن بن صالح، وبه قال عطاء وجابر بن زيد ومحمد بن الحنفية وابن سيرين وعكرمة ومسروق وقبيصة بن ذؤيب والحسن والنخعى، وذكره مالك عن مروان بن الحكم. وأخرج ابن أبى شيبة عن أبى سلمة وسالم إذا مضت المدة فهى تطليقة" اهـ. ملخصا (٢:١٢٣).

وأما ما نقله ابن المنذر عن بعض الأئمة قال: "لم نجد فى شيء من الأدلة أن العزيمة على الطلاق تكون طلاقا. ولو جاز لكان العزم على الفئ يكون فيئا، ولا قائل به، وكذلك ليس فى شيء من اللغة أن اليمين التى لا ينوى بها الطلاق تقتضى طلاقا" اهـ من فتح البارى (٩:٣٧٩). ففيه إنا قد وجدنا فى النص أن مضى مدة التربص يقتضى البينونة من غير وقف، لقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾. فوجب أن يكون كذلك حكم التربص فى الإيلاء، فكما أقيم مضى ثلاثة قروء مقام إبانة الرجل امرأته كذلك أقيم مضى مدة التربص فى الإيلاء، مقامه، والعزم كما يطلق على القصد كذلك يطلق على شد الأمر والجد فيه، كقوله: "إن ذلك من عزم الأمور"، وقوله: ﴿كما صبر أولو العزم من الرسل﴾. والشدة فى الطلاق والجد فيه تقتضى البينونة، سواء كانت بالقول كقوله: فأنت طلاق والطلاق عزيمة، أو بالفعل لمضى ثلاثة قروء لم يتخللها رجعة فافهم.

فقد اندحض به قوله: "ولو جاز لكان العزم على ألفيء" إلخ. وأيضا فإن الفئ عن اليمين هو الحنث فيها، ولا يكون حانثا إلا بفعل ما حلف على تركه، والإيلاء هو الحلف على ترك جماع الزوجة أربعة أشهر فصاعدا، فلا يكون فائيا إلا بفعل الجماع، إلا أن يكون عاجزا عنه لبعد المسافة أو لمرض يعوقه عنه، ففيئه بالقول كما ذكره الفقهاء وأما قوله: "وكذلك ليس فى شيء من اللغة"

باب أن الإيلاء لا يكون أقل من أربعة أشهر

٣٣٢٤- عن عطاء عن ابن عباس: "إذا آلى من امرأته شهرا أو شهرين أو ثلاثة ما لم يبلغ الحد فليس بإيلاء". رواه ابن أبي شيبة وإسناده صحيح (دراية ٢٣٠).

٣٣٢٥- أخرج الطبري من حديث ابن عباس: "كان إيلاء الجاهلية السنة والسنتين فوقت الله لهم أربعة أشهر، فمن كان إيلاؤه أقل من أربعة أشهر فليس بإيلاء". (فتح البارى ٩: ٣٧٧)، وهو حسن أو صحيح. وفي "مجمع الزوائد" (٥:١٠): رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح.

إلخ. ففيه أن ذلك ليس من مسائل اللغة، بل من مسائل الشرع السمعية. وقد وجدنا في الشرع أن مضي مدة التربص يقتضي البينونة، فلا يدع في اقتضاء مضي هذه المدة البينونة في الإيلاء، فافهم. والله تعالى أعلم.

باب أن الإيلاء لا يكون أقل من أربعة أشهر

قال المؤلف: دلالة آثار الباب عليه ظاهرة. وقد ذهب بعض أهل العلم منهم سعيد ابن المسيب إلى أن: "من حلف أن لا يكلم امرأته يوما أو شهرا فهو إيلاء، إلا أن كان يجامعها وهو لا يكلمها فليس بمول". كذا في فتح البارى (٩:٣٧٥). والراجح الصحيح قول ابن عباس، لأن من قال: إنه إذا حلف على أقل من أربعة أشهر يكون موليا يقيده بأن يتركها أربعة أشهر من جماع، فقد اتفقوا على أن ترك جماعها بغير يمين لا يكسبه حكم الإيلا. وإذا حلف على أقل من أربعة أشهر فمضت مدة اليمين كان تاركا لجماعها فيما بقي من مدة الأربعة الأشهر التي هي التربص بغير يمين، وترك جماعها بغير يمين لا تأثير له في إيجاب البينونة، وما دون الأربعة الأشهر لا يكسبه حكم البينونة، لأن الله تعالى قد جعل له تربص أربعة أشهر فلم يبق هناك معنى يتعلق به إيجاب الفرقة. فكان بمنزلة تارك جماعها بغير يمين، فلا يلحقه حكم الإيلاء. روى أشعث عن الحسن: "أن أنس بن مالك كانت عنده امرأة في خلقها سوء، فكان يهجرها خمسة أشهر وستة أشهر، ثم يرجع إليها ولا يرى ذلك إيلاء". ذكره الجصاص في "أحكام القرآن" (١:٣٥٦) له. والمحدث لا يحذف من أول الإسناد إلا ما كان سالما.

قال: "وقد اختلف السلف وفقهاء الأمصار بعدهم في المدة التي إذا حلف عليها يكون موليا. فقال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء: إذا حلف على أقل من أربعة أشهر ثم تركها أربعة

باب من آلى ثم طلق

٣٣٢٦- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: "إذا آلى الرجل من امرأته ثم طلقها فالطلاق يهدم الإيلاء". رواه محمد فى الآثار (٨٠). وقال: لسنا نأخذ بهذا.

٣٣٢٧- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن الشعبى، قال: "إذا آلى الرجل من امرأته ثم طلقها فهما كفرسى رهان إن جاوزت الأربعة الأشهر وهى فى شىء من عدتها وقعت تطليقة الإيلاء مع التطليقة التى طلق. وإن انقضت العدة قبل أن تجئ وقت الأربعة الأشهر سقط الإيلاء". رواه محمد فى "الآثار" أيضا (٨٠). وقال: قلت لأبى حنيفة: بأى القولين تأخذ؟ قال: بقول عامر الشعبى! قال محمد: وبه نأخذ اهـ.

٣٣٢٨- أبو حنيفة عن زيد بن الوليد عن أبى الدرداء رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "إذا آلى الرجل من امرأته ثم طلقها فالطلاق والإيلاء كفرسى رهان، أيهما سبق وقع". أخرجه الحافظ طلحة بن محمد فى مسنده (لأبى حنيفة) عن أبى العباس (ابن عقدة) عن المنذر بن محمد عن أيمن عن يونس بن بكير عن الإمام بسنده (جامع مسانيد الإمام، ٢: ١٥٢). ولم أعرف زيد بن الوليد شيخ الإمام، وكذا أيمن، وإنما ذكرته اعتضادا.

أشهر لم يجامعها لم يكن موليا. وهو قول أصحابنا ومالك والشافعى والأوزاعى. وروى عن عبد الله بن مسعود وإبراهيم والحكم وقتادة وحماد أنه يكون موليا، إن تركها أربعة أشهر بانت. وهو قول ابن شبرمة والحسن بن صالح. وقال مالك والشافعى: إذا حلف على أربعة أشهر فليس بمول حتى يحلف على أكثر من ذلك. وهذا قول يدفعه ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿للذين يؤلون من نسائهم تربّص أربعة أشهر﴾. فجعل هذه المدة تربصا للفئ فيها، ولم يجعل له التربص أكثر منها. فمن امتنع من جماعها باليمين هذه المدة أكسبه ذلك حكم الإيلاء والطلاق" اهـ ملخصا (١:٣٥٧).

باب من آلى ثم طلق

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة إلى آخر الباب". قلت: دلالة الآثار على ترجيح قول الحنفية فى الباب ظاهرة. والله تعالى أعلم.

الفائدة: قال محمد فى "الموطأ": "بلغنا عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعبد الله

أبواب الخلع

باب أن الخلع تطليقة

٣٣٢٩- روى عبد الرزاق في مصنفه: حدثنا ابن جريج عن داود بن أبي عاصم عن سعيد بن المسيب "أن النبي ﷺ جعل الخلع تطليقة" (زيلعي ٢:٤٠). ورجاله رجال الصحيح. وفي "تهذيب التهذيب" (٤:٨٥): قال الميموني وحنبل عن أحمد: مرسلات سعيد صحاح لا نرى أصح من مرسلاته. وفي الدراية (٢٣٠): بسند صحيح.

٣٣٣٠- عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "جعل رسول الله ﷺ الخلع تطليقة بائنة". رواه الدارقطني وابن عدي، وفيه عباد بن كثير الثقفي وهو واه (دراية ٢٣٠). قلت: نقلته اعتضادا. وكان جرير بن عبد الحميد يحدث عنه، فيقولون: اعفنا منه. فيقول: ويحكم! كان شيخا صالحا. كذا في "الميزان" (٢: ٢٢). وهذا تعديل منه مع معرفته بجرح الجارحين.

٣٣٣١- عن نافع: أن ربيع بنت معوذ بن عفراء جاءت هي وعمتها إلى عبد الله ابن عمر، فأخبرته أنها اختلعت من زوجها في زمن عثمان بن عفان، فبلغ ذلك عثمان ابن عفان فلم ينكره. وقال عبد الله بن عمر: عدتها عدة المطلقة. رواه مالك في "الموطأ" (٢٠٥).

ابن مسعود وزيد بن ثابت أنهم قالوا: إذا آلى الرجل من امرأته فمضت أربعة أشهر قبل أن يفيء فقد بانت بتطليقة بائنة، وهو خاطب من الخطاب. وكانوا لا يرون أن يوقف بعد الأربعة. وقال ابن عباس في تفسير هذه الآية: الفيء الجماع في الأربعة الأشهر، وعزيمة الطلاق انقضاء الأربعة الأشهر، فإذا مضت بانت بتطليقة ولا يوقف بعدها. وكان عبد الله ابن عباس أعلم بتفسير القرآن من غيره، وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهاءنا" اهـ. (٢٥٩).

باب أن الخلع تطليقة

قوله: "روى عبد الرزاق" إلخ. قال المولف: دلالته على الباب ظاهرة. والمراد بالتطليقة هي البائنة، فإنها المطلوبة من بدل الخلع كما هو ظاهر. وقال صاحب "الهداية" (٢:٣٨٤). "لأنها لا تتسلم المال إلا لتسلم لها نفسها وذلك بالبينونة" اهـ. والحديث الثاني من الباب يؤيد هذا التقرير، فإن فيه لفظة بائنة صريحة.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "نافع" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب من حيث أنها لما جعلت عدتها عدة

٣٣٣٢- وقال: إنه بلغه أن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وابن شهاب كانوا يقولون: "عدة المختلعة مثل عدة المطلقة ثلاثة قروء اهـ".

باب كراهة أخذ الأكثر من المهر في بدل الخلع إذا نشزت

٣٣٣٣- عن أبي الزبير: "أن ثابت بن قيس بن شماس كانت عنده ابنة عبد الله

المطلقة يلزم منها كونها مطلقة. فإن قلت: قد روى الترمذي وقال: حسن غريب، عن ابن عباس رضي الله عنه "أن امرأة ثابت بن قيس اختلعت من زوجها على عهد النبي ﷺ، فأمرها النبي ﷺ أن تعتد بحيضة" (١٤٢:١). وهذا يدل على أن عدة المختلعة حيضة. والخلع ليس بطلاق، فإنه لو كان طلاقا لكان عدته عدته. قلت: أجاب عنه العلامة أبو الطيب في "شرح الترمذي" (٤٣٢:٢) بما نصه: "أي جنس حيضة عند بعض أهل العلم" اهـ. قلت: فيكون احترازا عن الشهر والطهر. ولفظ الحديث يحتمله.

وقد ثبت أن الخلع طلاق، وعدة الطلاق ثلاث حيض، فأولنا هذا الحديث على الجنس لئلا تتعارض الأدلة، فافهم. وأما ما في "الدراية": "وقد صح عن ابن عباس: الخلع فرقة، وليس بطلاق. أخرجه الدار قطني. وأخرج عبد الرزاق عنه: إذا طلق امرأته تطليقتين ثم اختلعت منه حل له أن ينكحها" (٢٣٠). فالجواب عن هذه الآثار: أنها موقوفات لا تتعارض المرفوع. وفيه أيضا: "وفي "الموطأ" أن عثمان قال: هي تطليقة إلا أن تكون سميت شيئا. وفيه جمهان الأسلمي وهو مجهول" اهـ (٢٣٠).

قلت: جمهان الأسلمي ذكره ابن حبان في الثقات، كما في تهذيب التهذيب (١١٠:٢). وأخرج له مالك في الموطأ وهو لا يخرج فيه إلا الثقات، فالأثر صالح للاحتجاج به، وهو أبو يعلى أو أبو العلى مولى الأسلمين، ويقال مولى يعقوب القبطي، يعد في أهل المدينة تابعيا. روى عن سعد ابن أبي وقاص وعثمان بن عفان وأبي هريرة وأم بكر الأسلمية. روى عنه عروة بن الزبير وموسى ابن عبيدة الربذي. قال ابن حبان وغيرهما: وهو جد جدة علي بن المديني. من "فتح القدير" (٦٠:٤). وليس بمجهول من روى عنه اثنان فصاعدا وروى عن كثيرين.

باب كراهة أخذ الأكثر من المهر في بدل الخلع إذا نشزت

قال المؤلف: دلالة مجموع حديثي الباب عليه ظاهرة. وروى محمد في الآثار: أخبرنا أبو حنيفة عن عمارة أو عمار أو أبي عمار الشك من محمد، عن أبيه عن علي بن أبي طالب، أنه قال:

بن أبى ابن سلول وكان أصدقها حديقة. فقال النبى ﷺ: أ تردين عليه حديقته التى أعطاك؟ قالت: نعم! وزيادة. فقال النبى ﷺ: أما الزيادة فلا، ولكن حديقته. قالت: نعم! فأخذها له وخلى سبيلها. فلما بلغ ذلك ثابت بن قيس قال: قد قبلت قضاء رسول الله ﷺ" رواه الدارقطنى بإسناد صحيح، وقال: سمعه أبو الزبير من غير واحد (نيل الأوطار ٦: ٤٣).

٣٣٣٤- عن ابن عباس: "أن جميلة بنت سلول أتت النبى ﷺ، فقالت: والله ما أعتب على ثابت فى دين ولا خلق، ولكنى أكره الكفر فى الإسلام، لا أطيقه بغضا. فقال لها النبى ﷺ: أ تردين عليه حديقته؟ قالت: نعم! فأمره رسول الله ﷺ أن يأخذ منها حديقته، ولا يزداد". رواه ابن ماجه من طريق أزهر بن مروان، وهو صدوق مستقيم الحديث، وبقية إسناده من رجال الصحيح (نيل الأوطار ٦:١٧٢-١٧٣). وفى "الدراية" (٢٣٠): صحيح.

باب المختلعة يلحقها الطلاق

٣٣٣٥- فى مصنف ابن أبى شيبة: ثنا وكيع عن على بن مبارك عن يحيى بن أبى كثير قال: كان عمران بن حصين وابن مسعود يقولان فى التى تفتدى من زوجها: "لها طلاق ما كانت فى عدتها". ورجال هذا السند على شرط الجماعة (الجوهر النقى ٢: ١٠٧-١٠٨).

"لا تخلعها إلا بما أعطيتها، فإنه لا خير فى الفضل" اهـ (٧٧). وعمار ذكره ابن حبان فى الثقات، واسمه عمار وكنيته أبو عمارة. وأبو عبد الله بن بشار الجهنى أخرج له أبو داود وغيره، قاله الحافظ فى تعجيل المنفعة (٢٩٤) محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: "إذا كان الظلم من قبل المرأة فقد حلت له الفدية، وإن كان من قبل الرجل فلا تحل له الفدية". قال محمد: "وبه نأخذ، ولا نحب له أن يزداد على ما أعطاها شيئا، وإن زاد فهو جائز فى القضاء" اهـ.

باب المختلعة يلحقها الطلاق

قال المؤلف: وفى "الجوهر النقى": باب المختلعة لا يلحقها الطلاق: ذكره البيهقى من قول ابن عباس وابن الزبير، ثم ذكر (أنه روى خلافه عن مجهول عن الضحاك بن مزاحم عن ابن مسعود من قوله، وهو منقطع ضعيف). ثم ذكر صاحب "الجوهر النقى" أثر الباب، ثم قال: وفى

أبواب الظهار

باب من وطئ قبل التكفير فعليه كفارة واحدة

٣٣٣٦- عن سلمة بن صخر البياضي رضي الله عنه عن النبي ﷺ في المظاهر يواقع قبل أن يكفر قال: كفارة واحدة. رواه الترمذي وقال: حسن غريب (١٤٢:١).

"الاستذكار": هو قول أبي حنيفة والثوري والأوزاعي وابن المسيب وشريح وطاوس والزهري. وظاهر الكتاب يشهد لهذا القول، لأنه تعالى قال: ﴿الطلاق مرتان﴾ ثم قال: ﴿فلا جناح عليهما فيما افتدت به﴾ ثم قال: ﴿فإن طلقها فلا تحل له﴾. وهذا يقتضي وقوع الطلاق بعد الخلع، وأن من طلق ثنتين فإن أخذ فداء له أن يطلق الثالثة. وعند الشافعي إذا أخذ فداء لا يطلق الثالثة (١٠٧:٢، ١٠٨). قلت: وفي كل ذلك دلالة على كون الخلع طلاقا لا فسخا كما لا يخفى.

باب من وطئ قبل التكفير فعليه كفارة واحدة فقط

قال المؤلف: دلالة حديثي الباب عليه ظاهرة. قال الموفق في المغني: "قد ذكرنا أن المظاهر يحرم عليه وطئ زوجته قبل التكفير، لقول الله تعالى في العتق والصيام: "من قبل أن يتماسا". فإن وطئ عصى ربه لمخالفة أمره، وتستقر الكفارة في ذمته، فلا تسقط بعد ذلك بموت، ولا طلاق ولا غيره، وتحريم زوجته عليه باق بحاله حتى يكفر. هذا قول أكثر أهل العلم. روى ذلك عن سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس وجابر بن زيد ومورق العجلي وأبي مجلز والنخعي وعبد الله بن أذينة ومالك والثوري والأوزاعي وإسحاق وأبي ثور. وروى الخلال عن الصلت بن دينار قال: سألت عشرة من الفقهاء عن المظاهر يجامع قبل أن يكفر. قالوا: ليس عليه إلا كفارة واحدة. الحسن وابن سيرين وبكر المزني ومورق العجلي وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وقتادة. وقال وكيع: وأظن العاشر نافعا. وحكى عن عمرو بن العاص: أن عليه كفارتين. وروى ذلك عن قبيصة وسعيد بن جبير والزهري وقتادة: لأن الوطأ يوجب كفارة، والظهار موجب للأخرى. وقال أبو حنيفة: لا تثبت الكفارة في ذمته وإنما هي شرط للإباحة بعد الوطأ كما كانت قبله. وحكى عن بعض الناس أن الكفارة تسقط، لأنه فات وقتها لكونها وجبت قبل المسيس. ولنا حديث صخر حين ظاهر ثم وطئ قبل الكفير فأمره النبي ﷺ بكفارة واحدة، ولأنه وجد الظهار والعود فيدخل في عموم قوله تعالى: "ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة مؤمنة" ط. وأما قولهم: "فات وقتها" فيبطل بما ذكرناه وبالصلاة وسائر العبادات يجب قضاءها بعد فوات وقتها" اهـ (٦٢٠:٨).

٣٣٣٧- عن ابن عباس رضى الله عنهما: أن رجلا أتى النبى ﷺ قد ظاهر من امرأته فوقع عليها. فقال: يا رسول الله! إنى ظاهرت من امرأتى فوقعت عليها قبل أن أكفر فقال: وما حملك على ذلك يرحمك الله! قال: رأيت خلخالها فى ضوء القمر. قال: فلا تقربها حتى تفعل ما أمرك الله". رواه الترمذى وقال: حسن صحيح غريب (١٤٤:١).

باب جواز إعتاق المكاتب فى الكفارة

٣٣٣٨- عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبى ﷺ قال: «المكاتب عبد ما بقى عليه من كتابته درهم» رواه أبو داود (١٩١:٢) وسكت عنه. وفى الزيلعى (٢٤٢:٢): وفيه إسماعيل بن عياش لكنه عن شيخ شامى ثقة. وفى "نيل الأوطار" (٣٦٧:٥): وحسن الحافظ إسناده فى "بلوغ المرام" اهـ. وحسنه العلامة السيوطى فى "الجامع الصغير" (١٥٦:٢).

باب مقدار التمر الذى يجزئ فى الكفارة

٣٣٣٩- حدثنا فهد قال: ثنا فروة عن أبى المغيرة قال: أنا يحيى بن زكريا عن

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المحقق فى الفتح: "ونفى كون هذا الحديث صحيحا رده المنذرى فى مختصره بأنه صححه الترمذى، ورجاله ثقات مشهور سماع بعضهم من بعض. قال: وأما ذكر الاستغفار فى الحديث، فالله أعلم به، وهو فى الموطأ من قول مالك، ولفظه: قال مالك فيمن يظاهر ثم يمسها قبل أن يكفر: يكف عنها حتى يستغفر الله ويكفر، ثم قال: وذلك أحسن ما سمعت" اهـ (٨٨:٤).

باب جواز إعتاق المكاتب فى الكفارة

قال المؤلف: ثبت بالحديث كون المكاتب عبدا ما بقى عليه شيء، واعتاق العبد يجوز فى الكفارة، فالمكاتب يجوز فيها أيضا. وهذه رواية عن أبى حنيفة. وظاهر الرواية جواز إعتاق المكاتب الذى لم يؤد شيئا لا الذى أدى بعض الكتابة، لكونه مستحقا للعتق بأدائه، فأشبه المدبر وأم الولد، فنقص الرق فيه. كما نقص فيهما. كذا فى "فتح القدير" (٩٩:٤).

باب مقدار التمر الذى يجزئ فى الكفارة

قال المؤلف: دلالة حديثى الباب عليه ظاهرة. وقال أبو داود بعد الحديث المذكور منه فى

إسحاق عن معمر بن عبد الله عن يوسف بن عبد الله بن سلام، قال: حدثنى خولة بنت مالك بن ثعلبة بن أخى عبادة بن الصامت: «أن رسول الله أعان زوجها حين ظاهر منها بعرق من تمر وأعانته هى لفرق أخر وذلك ستون صاع فقال رسول الله ﷺ تصدق به وقال: اتقى الله وارجعى إلى زوجك». رواه الطحاوى (٢: ٧٠) وفى "الجوهر النقى" (٢: ١٢٦): بسند جيد.

المتن وسكت عنه: حدثنا ابن السرح نا ابن وهب أخبرنى ابن لهيعة وعمرو بن الحارث عن بكير بن الأشج عن سليمان بن يسار بهذا الخبر. قال: "فأتى رسول الله ﷺ بتمر فأعطاه إياه، وهو قريب من خمسة عشر صاعا. قال: تصدق بهذا! قال: يا رسول الله ﷺ! على أفقر منى ومن أهلى؟ فقال رسول الله ﷺ: كله أنت وأهلك" اهـ (١: ٣٠٩).

ففيه خمسة عشر صاعا وإجزاء التصدق عن نفسه على نفسه. فالجواب عن الأول: أن الأخذ بالزيادة أولى وألزم، وأنه يمكن أنه ﷺ أعطاه خمسة عشر صاعا أولا ثم ثناه بخمسة عشر. وأجاب بعض الناس عن الثانى: أنه مخصوص به، فإن القواعد الكلية تأباه. قلت: والجواب الشافى: أن فى الرواية اختصارا، وقد أخرجه البيهقى عن سليمان بن يسار عن سلمة، وفيه: "انطلق إلى صاحب صدقة بنى زريق فليدفعها إليك، فأطعم منها وسقا ستين مسكينا، واستعن بسائرها على عيالك". وقد صحح صاحب المستدرك هذا الحديث، وقال: على شرط مسلم. كذا فى "الجوهر النقى" (٢: ١٢٦).

وأخرجه أبو داود بلفظ: "فانطلق إلى صاحب صدقة بنى زريق فليدفعها إليك، فأطعم ستين مسكينا وسقا من تمر، وكل أنت وعيالك بقيتها" اهـ. (١: ٣٠٩). وأوله البيهقى بأنه يعطى من الوسق ستين مسكينا ثم يأكل بقيته أى بقية الوسق. والصحيح عندنا أن يحمل على أن كل بقية التمر أى بقية ما عند صاحب الصدقة من التمر. وهذا ليتفق هذه الرواية مع الرواية الأولى، كذا فى "الجوهر النقى" أيضا.

فالحديث هذا واختصره بعض الرواة فلم يذكر قوله: "انطلق إلى صاحب صدقة بنى زريق". وقوله: "فأطعم منها وسقا ستين مسكينا". واقتصر على قوله: "كله أنت وأهلك" فتوهم منه أنه ﷺ عفا عنه الصدقة رأسا، وليس كذلك. بل إنما أمره بأكل خمسة عشر صاعا الذى أتى به، ثم أمره بالذهاب إلى صاحب الصدقة، وإطعام وسق منها ستين مسكينا، وإنفاق سائرها على عياله. هكذا ينبغى أن يفهم المقام، والعلم لله الملك العلام.

٣٣٤٠- حدثنا الحسن بن على نا يحيى بن آدم نا ابن إدريس عن محمد بن إسحاق عن معمر بن عبد الله بن حنظلة عن يوسف بن عبد الله بن سلام، عن خويلة بنت مالك بن ثعلبة، قالت: "ظاهر منى زوجى أوس الصامت، فجئت رسول الله ﷺ أشكو إليه ورسول الله ﷺ يجادلنى فيه، ويقول: اتقى الله! فإنه ابن عمك. فما برحت حتى نزل القرآن: ﴿قد سمع قول التى تجادلك فى زوجها﴾، إلى الفرض. فقال: يعتق رقبة. قالت: لا يجد. قال: فيصوم شهرين متتابعين. قالت: يا رسول الله ﷺ! إنه شيخ كبير ما به من صيام. قال: فليطعم ستين مسكينا قالت: ما عنده من شيء يتصدق به. قالت: فأتى ساعتئذ بعرق من تمر. قلت يا رسول الله ﷺ! فإنى أعينه بعرق آخر. قال: قد أحسنت. اذهبى فأطعمى بها عنه ستين مسكينا، وارجعى إلى ابن عمك. قال: والعرق ستون صاعًا". رواه أبو داود (١:٣٠٩). وحسنه فى "فتح البارى" (٩:٣٨٢)، ثم قال أبو داود: وحدثنا الحسن بن على نا عبد العزيز بن يحيى نا محمد بن سلمة عن ابن إسحاق بهذا الإسناد نحوه، إلا أنه قال: والعرق مكتل يسع ثلاثين صاعا. قال أبو داود: وهذا أصح من حديث يحيى بن آدم.

والدليل على أنه يجب التصدق على ستين مسكينا بثلاثين صاعا من بر، وبستين صاعا من تمر فى الظهار، لكل مسكين نصف صاع من بر أو صاع من تمر لا يجزئ أقل من ذلك، أن الصدقة والإطعام المبهم فى القرآن مفسر بذلك فى الحديث. فقد أخرج الشيخان أنه ﷺ قال لكعب بن عجرة فى فدية الأذى: "أو أطعم ستة مساكين كل مسكين نصف صاع من حنطة". وأنهم أجمعوا على العمل بذلك، كما قاله الطحاوى. وبه قال عمر وعلى فى كفارة الأيمان، كما أخرجه الطحاوى بسند صحيح عن عمر، وبسند حسن عن على. ثم أخرج بسند صحيح عن ابن عباس كذلك. قال: وقد شد ذلك أيضا ما قد بيناه فى كتاب صدقة الفطر من مقدارها وما ذكرنا فى ذلك عن رسول الله ﷺ وأصحابه من بعده اهـ (٢:٦٩ و ٧٠). والله تعالى أعلم.

الفائدة: فى "فتح البارى" (٩:٣٨٢): "أخرج الطبرانى وابن مردويه من حديث ابن عباس، قال: كان الظهار فى الجاهلية يحرم النساء، فكان أول من ظاهر فى الإسلام أوس ابن الصامت، وكانت امرأته خولة الحديث" اهـ. وأخرج البزار عن ابن عباس قال: "كان الرجل إذا قال لإمرأته فى الجاهلية: أنت على كظهر أمى، حرمت عليه، وكان أول من ظاهر فى الإسلام

أبواب اللعان

باب النسوة اللاتي لا لعان بينهن وبين أزواجهن

٣٣٤١- حدثنا محمد بن يحيى ثنا حيوة بن شريح الحضرمي عن ضمرة بن ربيعة عن ابن عطاء عن أبيه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن النبي ﷺ قال: «أربع من النساء لا ملاعنة بينهن النصرانية تحت المسلم واليهودية تحت المسلم والحرة تحت المملوك والمملوكة تحت الحر». رواه ابن ماجه (١٥١). وسنده محتج به.

رجل كان تحته ابنة عم له، يقال لها خويلة"، الحديث. وفيه أبو حمزة الثمالي وهو ضعيف. كذا في مجمع الزوائد (٥:٥). وهو دليل على ما قاله أصحابنا أن لفظة أنت علي كظهر أمي صريحة في الظهار، لا يكون إلا ظهارا وإن نوى به الطلاق أو الإيلاء، أو قال لم أنو شيئا كما في "فتح القدير" (٤:٨٨). ودليل كونه صريحا كونه متعارفا في تحريم المرأة في الجاهلية والإسلام فافهم.

باب النسوة اللاتي لا لعان بينهن وبين أزواجهن

قوله: "حدثنا محمد بن يحيى" إلخ. قال المؤلف: إن عثمان بن عطاء الخراساني ضعيف جدا، وتابعه يزيد بن زريع عن عطاء، وهو ضعيف أيضا، اهـ. وقد نقل عن البيهقي: عطاء الخراساني معروف بكثرة الغلط. (٢:٤٢ و ٤٣).

قلت: عثمان هذا ليس ضعيفا مطلقا، بل هو مختلف فيه ضعفه كثير ووثقه البعض، والاختلاف غير مضر كما عرفت مرارا. وفي "تهذيب التهذيب" (٧:١٣٩): "قال أبو حاتم: سألت دحيما عنه، فقال: لا بأس به فقلت: إن أصحابنا يضعفونه. قال: وأي شيء حدث عثمان من الحديث واستحسن حديثه" اهـ. وفيه أيضا: "قال ابن عدي: هو ممن يكتب حديثه" اهـ. وعطاء هذا أيضا مختلف فيه. وقد أخرج له مسلم، وقال ابن معين: ثقة. وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: ثقة صدوق قلت: يحتج به؟ قال: نعم! وقال النسائي: ليس به بأس. وقال الدار قطني: ثقة في نفسه إلا أنه لم يلق ابن عباس. وقال ابن سعد: كان ثقة روى عنه مالك. هذا كله محصل من "تهذيب التهذيب" (٧:٢١٢، ٢١٣، ٢١٥).

وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده محتج به. فقال الترمذي بعد ما أخرج حديثا لعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ما نصه: "حديث حسن" اهـ: وقال أيضا: "قال محمد ابن إسماعيل: رأيت أحمد وإسحاق وذكر غيرهما يحتجون بحديث عمرو بن شعيب" (١:٤٣). ومحمد بن

باب الابتداء فى اللعان بالزوج وأن لا تقع الفرقة بنفس اللعان بل لا بد لها من تفريق القاضى أو طلاق الزوج

٣٣٤٢- عن نافع عن ابن عمر: "أن رجلا لاعن امرأته وانتفى من ولدها ففرق رسول الله ﷺ بينهما، وألحق الولد بالمرأة». رواه الجماعة.

٣٣٤٣- وعن سعيد بن جبير، أنه قال لعبد الله بن عمر: «يا أبا عبد الرحمن! المتلاعنان أيفرق بينهما؟ قال: سبحان الله نعم! إن أول من سأل عن ذلك فلان بن فلان قال: يا رسول الله! أ رأيت لو وجد أحدنا امرأته على فاحشة، كيف يصنع؟ إن تكلم تكلم بأمر عظيم، وإن سكت سكت على مثل ذلك. فسكت النبى ﷺ فلم يجبه. فلما كان بعد ذلك أتاه. فقال: إن الذى سألتك عنه ابتليت به. فأنزل الله عز وجل هؤلاء الآيات فى سورة النور. ﴿والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء﴾. فتلاهن عليه، ووعظه وذكره، وأخبره أن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة. فقال: لا والذى بعثك بالحق ما كذبت عليها. ثم دعاها فوعظها وأخبرها أن عذاب الدنيا أهون من

يحيى هذا هو الذهلى. قال فى التقريب: "ثقة حافظ جليل ورمز له للجماعة غير مسلم" (١٩٨). وحيوة هذا قال فى التقريب: "ثقة ورمز له للبخارى وغيره" (٤٩) وضمرة بن ربيعة، قال فى التقريب: "صدوق يهم قليلا، ورمز له للبخارى والأربعة، وفى تعليقه عن الخلاصة: وثقه أحمد وابن معين والنسائى وابن سعد" (٩١). فهو مختلف فيه، والاختلاف لا يضر فالسند ثابت محتج به. ودلالته على الباب ظاهرة. ثم رأيت فى الجوهر النقى (١٢٧:٢) ما لفظه: "وقد روى هذا الحديث عبد الباقى بن قانع وعيسى ابن أبان، من حديث حماد بن خالد الخياط عن معاوية بن صالح عن صدقة أبى توبة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، عنه عليه السلام. وحماد ومعاوية من رجال مسلم، وصدقة ذكره ابن حبان فى "ثقات التابعين"، وقال: روى عنه معاوية بن صالح. وذكره ابن أبى حاتم فى كتابه، وقال: روى عنه أبو الوليد وعبيد الله بن رسى، وهذا يخرجه عن جهالة العين والحال" اهـ. وفيه أيضا: "سند هذا الحديث جيد" (١٢٨:٢).

باب الابتداء فى اللعان بالزوج وأن لا تقع الفرقة بنفس اللعان بل لا بد لها من تفريق القاضى أو طلاق الزوج

قوله: "عن نافع" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة.

قوله: "عن سعيد بن جبير" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

عذاب الآخرة. فقالت: لا والذى بعثك بالحق إنه لكاذب. فبدأ بالرجل فشهد أربع شهادات بالله أنه لمن الصادقين، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين. ثم ثنى بالمرأة فشهدت أربع شهادات بالله أنه لمن الكاذبين. والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين. ثم فرق بينهما". متفق عليه. (نيل الأوطار ٦: ١٩٦).

٣٣٤٤- عن سهل بن سعد، "أن عويمر العجلانى أتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله ﷺ! أ رأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا أ يقتله؟ فتقتلونه، أم كيف يفعل؟ فقال رسول الله ﷺ: قد نزل فيك وفى صاحبتك، فاذهب فأت بها. قال سهل: فتلاعنا وأنا مع الناس عند رسول الله ﷺ. فلما فرغا قال عويمر: كذبت عليها يا رسول الله ﷺ! إن أمسكتها، فطلقها ثلاثا قبل أن يأمره رسول الله ﷺ". قال ابن شهاب: فكانت سنة المتلاعنين. رواه الجماعة إلا الترمذى. وفى رواية متفق عليها: "فقال النبى ﷺ: ذا كم التفريق بين كل متلاعنين". وفى لفظ لأحمد ومسلم: "وكان فراقه إياها سنة فى المتلاعنين" (نيل الأوطار ٦: ١٩٦). وفى "فتح البارى" (٩:٣٩٩): وقع عند أبى داود من طريق عياض بن عبد الله الفهرى عن ابن شهاب عن سهل، قال: "فطلقها ثلاث تطليقات عند رسول الله ﷺ، فأنفذه رسول الله ﷺ، وكان ما صنع عند رسول الله ﷺ سنة. قال سهل: حضرت هذا عند رسول الله ﷺ، فمضت السنة بعد فى المتلاعنين أن يفرق بينهما، ثم لا يجتمعان أبدا" اهـ. قلت: إسناده صحيح أو حسن على قاعدة الحافظ.

٣٣٤٥- ثنا أحمد بن حنبل نا إسماعيل نا أيوب عن سعيد بن جبير، قال: "قلت

قوله: "عن سهل بن سعد" إلخ. قال المؤلف: لو كانت وقعت الفرقة بنفس اللعان لما قرره ﷺ على التطليق، ولم ينفذ طلاقه، لأنها لم تبق محل لذلك، فلما بقيت المرأة محلا للتطليق بدلالة الحديث علم أن الفرقة لا تقع بنفس اللعان، بل يحتاج إلى تفريق القاضى. وأيضا لو كانت الفرقة وقعت بنفس اللعان لم يصح قول عويمر: "كذبت عليها إن أمسكتها". وهو غير ممسك لها. فلما أخبر بعد اللعان بحضرة النبى ﷺ أنه ممسك لها، ولم ينكره النبى ﷺ، دل ذلك على أن الفرقة لم تقع بنفس اللعان.

قوله: "نا أحمد بن حنبل" إلخ قلت: قد نص فى هذا الحديث أيضا على أنه فرق بينهما بعد

لابن عمر: رجل قذف امرأته. قال: فرق رسول الله ﷺ بين أخوى بنى العجلان،

اللعان. وأما ما فى حديث أبى داود الذى سكت عنه (١:٣١٤) من قول ابن عباس رضى الله عنه وقضى أن لا بيت لها عليه ولا قوت، من أجل أنهما يتفرقان من غير طلاق، ولا متوفى عنها. فهذا يدل على أن لا نفقة لها، والتفريق فى اللعان فسخ للطلاق. وهذا خلاف ما عليه الحنفية. فالجواب عنه: أن قوله: "قضى أن لا بيت لها عليه ولا قوت" خبر عن قضاء النبى ﷺ. وقوله: "من أجل أنهما يتفرقان من غير طلاق" إلخ. تعليل للحكم من ابن عباس برأيه، وهو خلاف ما ثبت بالحديث المرفوع الذى هو أقوى سندا من أثر ابن عباس هذا، أنه ﷺ لما لاعن بين عويمر العجلانى وامرأته وفرغا، قال عويمر: "كذبت عليها يا رسول الله ﷺ! إن أمسكها، فهى طالق ثلاثا. فقال النبى ﷺ: ذاكم التفريق بين كل متلاعنين". (أشار إلى ما فعله عويمر من التطليق). وفى لفظ لأحمد ومسلم: "وكان فراقه إياها سنة فى المتلاعنين". وفى حديث سهل: "فطلقها ثلاث تطليقات عند رسول الله ﷺ، فأنفذه رسول الله ﷺ، وكان ما صنع عند رسول الله ﷺ سنة". وقد مر كل ذلك فى المتن. وفيه دلالة على أن طلاق الزوج عقيب اللعان سنة المتلاعنين، فيجب على كل ملاعن أن يطلق، فإذا امتنع ينوب القاضى منابه فى التفريق، كما فى قصة هلال بن أمية، حيث لم يطلق بعد اللعان ففرق النبى ﷺ بينه وبين امرأته. فيكون تفريق القاضى طلاقا لكونه نائبا فيه عن الزوج، لأن سبب هذه الفرقة قذفه، وهو يوجب اللعان، واللعان يوجب التفريق، والتفريق يوجب الفرقة، فكانت الفرقة بهذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق، وكل فرقة يكون من الزوج أو يكون فعل الزوج سببها تكون طلاقا. وهو قول السلف أن كل فرقة وقعت من قبل الزوج فهى طلاق. قاله إبراهيم والنخعى والحسن وسعيد بن جبير وقتادة رضى الله عنهم، كما فى "البدائع" (٣:٢٤٦).

وبالجملة: فإن سنة المتلاعنين هو الطلاق، فإما أن يوقعه الزوج عليها، أو ينوب القاضى منابه فيه. هذا هو الظاهر من الأحاديث المرفوعة، فهو أولى مما قاله ابن عباس برأيه مع ما فى سنده من الضعف كما سيأتى، وأخذ به أبو يوسف وزفر والحسن بن زياد. فقالوا: إن اللعان فرقة بغير طلاق. كما فى "البدائع" (٣:٢٤٥) أيضا. ولما كان اللعان فرقة بالطلاق كان مقتضاه لزوم نفقة العدة مع السكنى على الزوج. فما رواه ابن عباس: أنه ﷺ قضى أن لا بيت لها عليه ولا قوت"، وارد على أبى حنيفة ظاهرا.

والجواب عنه: إن ذلك مما تفرد به عباد بن منصور عن عكرمة، وعباد فيه مقال، فإنه كان

وقال: الله يعلم أن أحدكما كاذب، فهل منكما تائب؟ يرددها ثلاثا، فأبيا، ففرق

داعية إلى القدر، وتغير بآخره، وكان يدلس. قال ابن حبان: وكلما روى عن عكرمة سمعه من إبراهيم بن يحيى بن أبي يحيى عن داود بن الحصين عنه فدلسها عن عكرمة. كذا في "التهذيب" (٥:١٠٤ و ١٠٥). وإبراهيم بن يحيى مكشوف الحال. أحاديث داود بن الحصين عن عكرمة فيها مناكير، فلا يترك بمثل هذا السند ما أثبته النص من نفقة المطلقات وسكناهن، ولو صح فهو محمول على زجر تلك المرأة وسياستها بذلك خاصة، فلا يتعدى الحكم إلى غيرها، كما قاله الجمهور في قصة فاطمة بنت قيس فافهم.

واعلم: أن مذهب الشافعي رحمه الله وقوع الفرقة بعد التعان الزوج، ولو وقعت الفرقة بلعان الزوج لاستحال قول عويمر: "كذبت عليها إن أمسكتها". لأنه في تلك الحال غير ممسك لها. فدل ذلك على أن الفرقة لم تقع بعده، وقرره عليه السلام على ذلك. وقال تعالى: "والذين يرمون أزواجهم"، فأوجب اللعان بين الزوجين. ثم قال تعالى: ﴿ويدرأ عنها العذاب﴾، يعني الزوجة. فلو وقعت الفرقة بلعان الزوج للاعنت وهي أجنبية، وذلك خلاف ظاهر الآية. وفي نوادر الفقهاء لابن بنت نعيم: أجمع الفقهاء على أن الزوج إذا لاعن لم يقع الفرقة إلا الشافعي، فإنه قال: يقع الفرقة بلعانه. وقال الطحاوي: لم نجد هذا القول عن أحد تقدمه من أهل العلم. كذا في "الجوهر النقي" (٢:١٢٩).

الفائدة: أخرج البزار عن ابن عباس: "تزوج رجل من الأنصار امرأة من بلعجلان، فبات عندها فلم يجدها عذراء، فرفع شأنها إلى النبي ﷺ، فدعا الجارية. فقالت: بلى! كنت عذراء. فأمر بهما فتلاعنا وأعطاها المهر". وأخرج الطبراني في الكبير عن علي وابن مسعود: "إن قذفها زوجها وقد طلقها وله عليها رجعة تلاعنا، وإن أبانها لم يلاعنها". كذا في "جمع الفوائد" (١:٢٣٦). وسكت عنهما. فهما صحيحان أو حسنان على قاعدته. وفي مجمع الزوائد عن ابن جريج، قال: قال علي وابن مسعود: "إن قذفها زوجها وقد طلقها وله عليها رجعة تلاعنا، وإن قذفها وقد طلقها وبتها لم يلاعنها". رواه الطبراني وإسناده منقطع، ورجاله رجال الصحيح (٥:١٣). والانقطاع في القرون الفاضلة لا يضرنا، وفي أثر علي وابن مسعود دلالة على أن اللعان لا يكون إلا والزوجية قائمة بينهما. وهذا هو مذهب الحنفية في الباب. والله تعالى أعلم. وفي "مجمع الزوائد" أيضا عن ابن مسعود: قال: "لا يجتمع المتلاعنان أبدا". رواه الطبراني، وفيه قيس ابن الربيع، وثقه شعبة وغيره، وفيه ضعف، وبقية رجاله ثقات. وقد تقدم عن علي وابن مسعود:

بينهما". أخرجه أبو داود (١:٣١٥) وسكت عنه، وسنده صحيح.

"أن عصبة ابن الملاعنة عصبة أمه، أنها ترثه ويرثها" اهـ (٥:١٣): وهذا كله مذهب الحنفية وسيأتى ذكره فى باب المواريث إن شاء الله تعالى.

الفائدة: فى "الهداية" (٢:٣٩٨): "وهو خاطب إذا أكذب نفسه عندهما. وقال أبو يوسف رحمه الله: هو تحريم مؤبد لقوله عليه السلام: «المتلاعنان لا يجتمعان أبدا»، نص على التأبيد، ولهما أن إلا كذاب رجوع، والشهادة بعد الرجوع لا حكم لها، ولا يجتمعان ما داما متلاعنين، ولم يبق التلاعن ولا حكمه بعد الإكذاب، فيجتمعان" اهـ. قلت: هذا الحديث أخرجه الدارقطنى عن محمد بن زيد عن سعيد بن جبير عن ابن عمر مرفوعا، بلفظ: "المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبدا". قال صاحب التنقيح: "إسناده جيد"، كما فى الزيلعى (٤٤). وفى الدراية (٢٣١): "إسناده لا بأس به" اهـ.

قال بعض الناس: "واحفظ مخرج الحديث، فإن مولانا عبد الحليم رحمه الله قد زل فى حاشية "الهداية". فقال: هذا من أغلاط صاحب "الهداية"، فإنه قول الصحابة رضى الله عنهم ولم يرو مرفوعا" (٢:٣٩٨)، مع أنه من أغلاط صاحب التغليط، وصاحب "الهداية" برىء من ذلك ومصيب فيما حرره. نور الله تعالى مرقده. قلت: ولمولانا عبد الحليم سلف فى ذلك فقد قال أبو بكر الرازى الجصاص فى "أحكام القرآن" له: "فإن قيل: قد روى عن النبى ﷺ أنه قال: المتلاعنان لا يجتمعان أبدا. قيل له: ما نعلم أحدا روى ذلك بهذا[1] اللفظ. وإنما روى ما ذكرنا فى حديث سهل بن سعد، وهو أصل الحديث. فإن صح هذا اللفظ فإنما أخذه الراوى من حديث سهل، وظن أن هذه العبارة مبنية عما فى حديث سهل ولو صح ذلك عن النبى ﷺ لم يفد نفى النكاح بعد زوال حكم اللعان على النحو الذى بينا" اهـ. (٣:٣٠٤).

وتفصيله: أن الحديث بهذا اللفظ لم يرد مرفوعا إلا من طريق محمد بن زيد عن سعيد ابن جبير، أخرجه الدار قطنى وخالف فى ذلك الحفاظ من أصحاب سعيد، فإن أيوب وعمرو بن دينار روياه عن سعيد بلفظ: "قلت لابن عمر: رجل قذف امرأته. فقال فرق النبى ﷺ بين أخوى بنى العجلان". وقال أيوب: سمعت سعيد بن جبير قال: "قلت لابن عمر: رجل لاعن امرأته. فقال بإصبعيه (وفرق سفيان بين إصبعيه السبابة والوسطى) فرق النبى ﷺ بين أخوى بنى العجلان".

---

(١) وقال العينى فى البناية: "الصواب مع الإنزارى أنه لم يرد مرفوعا إنما روى موقوفا على جماعة من الصحابة" اهـ. (٢:٣٩٨).

باب حكم القذف بنفي الولد

٣٣٤٦- عن ابن عمر رضي الله عنهما: "أن النبي ﷺ لاعن بين رجل وامرأته،

أخرجهما البخاري في باب اللعان. وأخرجه مسلم من وجه آخر عن سعيد. وفيه: "فقلت يا أبا عبد الرحمن! أ يفرق بينهما؟ قال: سبحان الله نعم!" كذا في "فتح الباري" (٩:٤٠٢). لم يقل أحد عن سعيد عن ابن عمر ما قاله محمد بن زيد مرفوعا: "المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبدا". وهو إن كان مقبولا كما في التقريب فليس في الإتقان والحفظ كمثل أيوب وعمرو بن دينار. فالزيادة التي أتى بها داخلة في الشذوذ عند جماعة من المحدثين.

وأما حديث سهل بلفظ: "فرق رسول الله ﷺ بينهما، وقال: لا يجتمعان أبدا". ففي إسناده عياض بن عبد الله. قال في "التقريب": فيه لين، ولكنه أخرج له مسلم، كما في "النيل" (٦:٢٠١). والمحفوظ عن سهل إنما هو قوله: "فمضت السنة بعد في المتلاعنين أن يفرق بينهما، ثم لا يجتمعان أبدا". سكت عنه أبو داود والمنذري رجاله رجال الصحيح كما في النيل أيضا. وظاهره أنه قول سهل ولكن الحافظ قال في الفتح: "تقدم في حديث سهل من طريق ابن جريج: "فكانت سنة في المتلاعنين لا يجتمعان أبدا". ولكن ظاهر سياقه أنه من كلام الزهري، فيكون مرسلا" اهـ (٩:٤٠٤).

وبالجملة: فلم يرد هذا اللفظ مرفوعا إلا برواية محمد بن زيد عن سعيد بن جبير. فمن أدخل التفرد بشيء مطلقا في الشذوذ لم يلتفت إلى رفعه. ومن قال بالتفصيل قبله. وجنح إلى الأول الجصاص والإنزاري والعيني في "البناية"، وتبعهم مولانا عبد الحليم. وإلى الثاني صاحب "الهداية" وصاحب "التنقيح" وغيرهما، فافهم. فإن تخطئة الأعلام ليس من شيم الكرام. وقال الزيلعي في "نصب الراية": "روى عبد الرزاق في "مصنفه": "المتلاعنان لا يجتمعان أبدا"، موقوفا على عمر وابن مسعود وعلي، ورواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" موقوفا على عمرو ابن مسعود، ولم يروياه مرفوعا أصلا" اهـ (٢:٤٤). وفيه إشارة إلى أن في رواية عمر التي أخرجها الدارقطني مرفوعا مقالا. والله أعلم.

باب حكم القذف بنفي الولد

قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

تذييل: في "الهداية" (٢:٤٠٠): "فإن قال لها: زنيت وهذا الحبل من الزناء، تلاعنا،

فانتفى من ولدها بينهما، ففرق بينهما وألحق الولد بالمرأة". رواه البخارى (٢: ٨٠١).

لوجود القذف حيث ذكر الزناء صريحا. ولم ينف القاضى الحمل. وقال الشافعى رحمه الله: ينفيه، لأنه عليه السلام نفى الولد عن هلال وقد قذفها حاملا، ولنا أن الأحكام لا تترتب عليه إلا بعد الولادة لتمكن الاحتمال قبله، والحديث محمول على أنه عرف قيام الحبل بطريق الوحى" اهـ.

قال بعض الناس: "هذا الحديث نقله فى النيل (٦: ٢٠٥) عن الصحيحين بلفظ: لاعن بين هلال بن أمية وزوجته، وكانت حاملا ونفى الحمل اهـ". فافهم وحقق.

قلت: حديث ابن عباس فى قصة التلاعن بين هلال بن أمية وامرأته ورد مجملا ومفصلا. وفى بعض طرقه عند أحمد ومسلم والنسائى وأبى داود: "إن هلال بن أمية قذف امرأته بشريك ابن السحماء. قال: فلاعنها، ففرق النبى ﷺ بينهما. وقال: إن جاءت به أصيهب أرسيح حمش الساقين فهو لهلال، وإن جاءت به أورق جعدا إجماليا خدلج الساقين سابغ الإليتين فهو للذى رميت به". الحديث كما فى "النيل" (٦: ٢٠٣، ٢٠٤). وهو صريح فى أن اللعان كان بالقذف لا بالحمل. فمن احتج بحديث ابن عباس: "أن رسول الله ﷺ لاعن على الحمل" احتج بما لا حجة فيه، فإن الراوى إذا اختصر الحديث من طويل لا يحتج بما اختصره. وإنما الحجة أصل الحديث كما لا يخفى. وفيه أيضا: أنه ﷺ لم ينف الحمل جزما. وإنما ردد الحكم بين علامتين، يحتمل أن يكون ذكرهما بالوحى أو بالقيافة، فإن كان الأول فالحكم به لا يتعدى غيره، وإن كان الثانى فلم يقل أحد من العلماء بنفى الحمل بدليل القيافة قبل الولادة، فالذى يحتج بهذا الحديث على نفى الحمل عليه أن يقرا بنفيه بدليل القيافة قبل الولادة أيضا، ولا نراه قائلا به، فكيف ساغ له أن يحتج بما لا حجة له فيه؟

قال فى النيل: "وذهبت الهادوية وأبو يوسف ومحمد لا يصح اللعان أى بنفى الحمل قبل الوضع مطلقا، لاحتمال أن يكون الحمل ريحا. ورد بأن هذا احتمال بعيد، لأن للحمل قرائن قوية، يظن معها وجوده ظنا قويا، وذلك كاف فى اللعان، كما جاز العمل بها فى إثبات عدة الحامل، وترك قسمة الميراث، ولا يدفع الأمر المظنون بالاحتمال بالبعيد" اهـ (٦: ٢٠٦).

والجواب: أنا نوجب اللعان بالقذف وإن كانت حاملا. وإنما لا نوجبه إذا نفى الحمل من غير قذف، بدليل حديث أبى هريرة: "أن أعرابيا جاء إلى النبى ﷺ، فقال: إن امرأتى ولدت غلاما أسود، وأنى أنكرته. فقال له: هل لك من إبل؟ قال: نعم! قال: ما ألوانها؟ قال: حمر! قال: هل فيها

باب حكم من أقر بالولد ثم رجع

٣٣٤٧- عن قبيصة بن ذؤيب قال: "قضى عمر بن الخطاب فى رجل أنكر ولد امرأته وهو فى بطنها، ثم اعترف به وهو فى بطنها. حتى إذا ولد أنكره، فأمر به عمر فجلد ثمانين جلدة لفريته عليها، ثم ألحق به ولدها". رواها الدارقطنى والبيهقى. وحسن الحافظ إسناده (نيل الأوطار ٦: ٢٠٥ و ٢٠٦).

من أورق؟ قال: نعم! قال: فأنى ترى ذلك جاءها؟ قال: لعل عرق نزعها! قال: فلعل هذا عرق نزعه". أخرجه الشيخان وغيرهما، فلم يرخص له رسول الله ﷺ نفيه عنه لبعد شبهه منه. ويدل أيضا على أنه لا يجوز نفى النسب بالشبهة، ولا يلاعن بين المرء وزوجه إذا لم يقذفها صريحا، ونفى الحمل ليس بقذف صريح كما لا يخفى، فكيف يحكم باللعان به؟ ولم يأمر رسول الله ﷺ باللعان بين هذا الأعرابى وامرأته بقوله: إن امرأتى ولدت غلاما أسود، وأنى أنكرته.

وأما عدة الحامل ونفقتها فلا تجب لأجل الحمل. وإنما وجبت النفقة بالعدة، والعدة بالحيض. وإذا انقطع الدم فتجب إلى ظهور براءة الرحم. فما لم يتيقن ببراءة رحمها لا تنقضى عدتها، وتجب نفقتها، ألا ترى أن غير الحامل تجب نفقتها. وإنما ذكر الحمل لأن وضعه علم على براءة الرحم وانقضاء العدة، وبها تنقطع النفقة.

وأما ترك قسمة الميراث والرد بالعيب ونحوهما فإنه جائز كونه مع الشبهة، كسائر الحقوق التى لا تسقطها الشبهة. واللعان حد، والحد لا يجوز إثباته بالشبهة لقوله ﷺ: «أدرأوا الحدود بالشبهات». كما سيأتى فى باب الحدود إن شاء الله تعالى.

باب حكم من أقر بالولد ثم رجع

قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. قال فى النيل: "استدل به من قال: لا يصح نفى الولد بعد الإقرار به، وهم العترة وأبو حنيفة وأصحابه. ويؤيده أنه لو صح الرجوع بعده لصح عن كل إقرار، فلا يتقرر حق من الحقوق، والتالى باطل بالإجماع، فالمقدم مثله" اهـ (٦:٢٠٦).

***

أبواب العنين و غيره

باب تأجيل العنين وأحكامه

٣٣٤٨- أخبرنا معمر عن سعيد بن الزهرى عن سعيد بن المسيب، قال: "قضى عمر بن الخطاب فى العنين أن يؤجل سنة". قال معمر: "وبلغنى أن التأجيل من يوم تخاصمه". رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (زيلعى ٢:٤٦). قلت: كلهم رجال الصحيح وسنده صحيح.

٣٣٤٩- حدثنا يزيد بن هارون عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب عن عمر، "أنه أجل العنين سنة". انتهى. زاد فى لفظ: وقال: "إن أتاها وإلا فرقوا بينهما، ولها الصداق كاملا". انتهى. وقرن فى هذا بين سعيد بن المسيب والحسن البصرى (زيلعى، ٢: ٤٦). قلت: رجاله رجال الجماعة.

٣٣٥٠- أخبرنا أبو حنيفة، ثنا إسماعيل بن مسلم المكى عن الحسن عن عمر بن الخطاب: "أن امرأة أتته، فأخبرته أن زوجها لا يصل إليها، فأجله حولا. فلما انقضى حول ولم يصل إليها خيرها، فاختارت نفسها ففرق بينهما عمر وجعلها تطليقة بائنة". رواه محمد بن الحسن فى "كتاب الآثار" (زيلعى ٢:٤٦). قلت: الحسن البصرى لم يدرك عمر، وإسماعيل هذا ضعفوه إلا أن ابن سعد قال: قال محمد بن عبد الله الأنصارى: كان له رأى وفتوى وبصر وحفظ للحديث، فكنت أكتب عنه لنباهته، كما فى "تهذيب التهذيب" (١:٢٣١). فالسند محتج به، والانقطاع غير مضر عندنا وكذا الاختلاف.

٣٣٥١- أخبرنا الثورى عن الركين بن الربيع بن عميلة عن أبيه عن حصين بن قبيصة عن عبد الله بن مسعود، قال: "يؤجل العنين سنة. فإن جامع وإلا فرق بينهما". رواه عبد الرزاق (زيلعى ٢:٤٦)، ورجاله رجال الصحيح غير حصين بن قبيصة وهو ثقة. (مجمع الزوائد ٤:٣٠١).

باب تأجيل العنين وأحكامه

قال المؤلف: دلالة الآثار على الباب ظاهرة. ووجوب المهر كاملا مقيد بما إذا خلى بها بالقواعد.

٣٣٥٢- حدثنا وكيع عن سفيان عن الركين عن أبى حنظلة النعمان عن المغيرة ابن شعبة: "أنه أجل العنين سنة". رواه ابن أبى شيبة (زيلعى ٢:٤٦). قلت: سند جسن صحيح، والنعمان بن حنظلة كوفى تابعى ثقة، (التهذيب ١٠:٤٦٣).

باب أن لا خيار لأحد الزوجين إذا وجد عيبا فى آخر

٣٣٥٣- نا أبو عبيد القاسم بن إسماعيل نا أبو السائب سلم بن جنادة نا وكيع عن أبى خالد عن عامر قال: قال على رضى الله عنه: "أيما رجل تزوج امرأة مجنونة، أو جذماء أو بها برص أوبها قرن، فهى امرأته. إن شاء أمسك وإن شاء طلق". رواه الدارقطنى (٢:٤١٢). وفى التعليق المغنى (السابق): إسناد هذا الأثر صحيح.

باب أن لا خيار لأحد الزوجين إذا وجد عيبا فى آخر

قال المؤلف: أثر الباب يدل على أن المرأة لو كان بها عيب لا ترد به، وحكم الزوج فى هذا الحال يعرف بما سيأتى من الأثر. فإن قلت: أخرج الدارقطنى فى سننه (٢:٤٠٢): نا محمد بن مخلد نا عيسى بن أبى حرب نا يحيى بن أبى بكير نا شعبة عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب، قال: "قضى عمر فى البرصاء والجذماء والمجنونة إذا دخل بها فرق بينهما، والصداق لها لمسيسه إياها، وهو له على وليها. قال قلت: أنت سمعته؟ قال: نعم!" نا على بن محمد المصرى نا مالك بن يحيى نا عبد الوهاب بن عطاء وأخبرنا روح ابن القاسم وشعبة عن عمرو بن دينار عن جابر بن بزيد عن ابن عباس: أنه قال: "أربع لا يجوز فى بيع ولا نكاح، المجنونة والمجذومة والبرصاء والغلفاء" اهـ. فما الجواب عنه؟

قلت: قضاء عمر إنما كان فى رجل غر بامرأة. فقال له وليها: إنها صحيحة. فظهرت خلاف ما قاله. فللزوج أن يطلقها أو يرفع الأمر إلى السلطان فيفرق بينهما. ويكون ذلك تطليقة بائنة، لكون السلطان نائبا فيه مناب الزوج. ودليل ذلك ما أخرجه الدار قطنى أيضا: نا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز نا عبد الأعلى بن حماد نا داود بن عبد الرحمن العطار نا يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب، قال: "أيما امرأة غربها رجل، بها جنون أو جذام أو برص، فلها مهرها بما أصاب منها، وصداق الرجل على وليها الذى غره" اهـ (٢:٤٠٢). وأيضا فإن عمر قضى بالتفريق، وهو يحتمل أن يكون فسخا أو تطليقا. فمن أين يقول الخصم بالفسخ من غير تطليق. فإن الاحتمال يهدم الاستدلال. وقد صح عن على: "أنها امرأته إن شاء أمسك وإن شاء

٣٣٥٤– نا أبو بكر الشافعى نا محمد بن شاذان نا معلى بن منصور نا هشيم نا حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: "أن عمرو بن العاص كتب إلى عمر بن الخطاب فى مسلسل[1] يخاف على امرأته منه. فكتب إليه أ يؤجل سنة، فإن برأ وإلا فرق بينه وبين امرأته". أخرجه الدارقطنى (٢:٤٠٢). قلت: رجاله كلهم ثقات إلا حجاج بن أرطاة فمختلف فيه، وهو حسن الحديث، كما قد مر غير مرة.

طلق". وهو صريح فى نفى خيار الفسخ من غير تطليق، فالأخذ به أولى وألزم. وأيضا ففى أثر عمر أنه أوجب الصداق. والصحيح المنصوص عند الشافعية وجوب مهر المثل، وأنه أوجب الرجوع على الولى. والأظهر الجديد عندهم أنه لا رجوع. وأيضا فإنه ساكت عما قبل المسيس، وهم فسخوا قبله وبعده. قاله ابن التركمانى فى الجوهر النقى (٢:٩٦): فأثر عمر رضى الله عنه متروك العمل به إلا أن يحمل على ما إذا غر الولى بها أحدا، وضمن براءتها من العيوب. فظهرت خلاف ما قاله. فللزوج أن يطلقها أو يرفع الأمر إلى القاضى، ويدفع إليها المهر كاملا إن كان قد دخل بها، وله حق الرجوع على الولى. وهذا بالاتفاق بين أئمتنا، وإنما الخلاف فيما إذا أمره بأن يزوجه امرأة، فزوجه رتقاء أو قرناء أو مجنونة. جاز عند أبى حنيفة ولم يجز عندهما. كما فى "الخلاصة" (٢:٣٠). وأما مسئلة الغرور فلا أعلم فيها خلافا بينهم.

وأما أثر ابن عباس، فإن البيهقى رواه فى سننه بلفظ: "أربع لا تجوز فى نكاح ولا بيع إلا أن يمس، فإن مس فقد جاز"، كما فى الجوهر النقى (السابق). والشافعية لا يقولون به بل يفسخون النكاح قبل المسيس وبعده، فلا حجة لهم فيه، وهو محمول عندنا على مسئلة التوكيل بالنكاح والبيع والشراء. فإذا وكل رجلا بأن يزوجه امرأة، فزوجه قرناء أو رتقاء أو برصاء أو غلفاء أو مجنونة أو مجذومة، لم يجز عندهما. وجاز عند أبى حنيفة إن لم يكن غره، وإن كان قد غره بأن قال: هى صحيحة سالمة من العيوب، لم يجز عنده أيضا. ولا بد من حمله على ذلك لقول ابن عباس: "أربع لا تجوز فى بيع ولا نكاح". والخصم قائل بالجواز. فإن الزوج إذا وجد عيبا من تلك العيوب فى زوجته، أو وجدت شيئا من ذلك فى زوجها ولم يكن هناك توكيل ولا غرور، فالنكاح جائز اتفاقا. وإنما لهما خيار الفسخ عند الشافعية ومن وافقهم، فافهم.

قوله: "نا أبو بكر الشافعى" إلخ. فيه دلالة على أن حكم الجنون كالعنة لا يفسخ به النكاح، بل يرفع الأمر إلى الحاكم فيؤجله سنة، فإن برأ وإلا فرق بينهما. والتفريق طلاق، لكون الحاكم نائبا

---

(١) أى مقيد بالسلسلة لجنونه، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان.

أبواب العدة

باب أن الأقراء هي الحيض

٣٣٥٥– أنا محمد بن المثنى ثنا سفيان عن الزهرى عن عمرة عن عائشة، "أن أم حبيبة كانت تستحاض. فسألت النبى عليه السلام، فأمرها أن تترك الصلاة قدر أقراءها وحيضها". رواه النسائى بسند جيد (الجوهر النقى ٣: ١٣١).

٣٣٥٦– عن عمرة عن عائشة رضى الله عنها: أن أم حبيبة استحيضت، فذكرت شأنها لرسول الله ﷺ، فقال: لتنظر قدر قرءها التى كانت تحيض لها". الحديث. رواه النسائى بسند رجاله ثقات (الجوهر النقى، السابق).

٣٣٥٧– عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا: «طلاق الأمة تطليقتان وقرءها حيضتان». رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه، وصححه الحاكم وقد مر مع ما يتعلق بسنده فى باب طلاق الأمة ثنتان.

فيه مناب الزوج. وهذا هو قولنا معشر الحنفية كما فى "الهندية": "قال محمد: إن كان الجنون حادثا يؤجله سنة كالعنة، ثم يخير المرأة بعد الحول إذا لم يبرأ، وإن كان مطبقا فهو كالجب، وبه نأخذ كذا فى "الحاوى" للقدسى" (٢: ١٥٧). والأثر حجة على الشافعية ومن وافقهم فى فسخ النكاح بالجنون من غير تأجيل. والله تعالى أعلم.

باب أن الأقراء هى الحيض

قال المؤلف: الحديثان الأولان من الباب قد استعمل لفظ القرء فيهما بمعنى الحيض، قال فى الجوهر النقى (٢: ١٣١): "وإذا ثبت إطلاقه عليه السلام القرء الحيض حمل الآية على ذلك" اهـ.

قلت: ولم أر فى حديث مرفوع استعمل لفظ القرء بمعنى الطهر. والحديثان الأخيران من الباب صريحان فى أن المعتبر فى العدة الحيض دون الطهر. ثم رأيت فى "نيل الأوطار" (٦: ٢٢٤): ما نصه: وزعم كثير أن القرء مشترك بين الحيض والطهر، وقد أنكر صاحب الكشاف إطلاقه على الطهر. وقال ابن القيم: إن لفظ القرء لم يستعمل فى كلام الشارع إلا للحيض، ولم يجئ عنه فى موضع واحد استعماله للطهر، فحمله فى الآية على المعهود المعروف من خطاب الشارع أولى بل يتعين، فإنه قد قال للمستحاضة: "دعى الصلاة أيام أقراءك". وهو ﷺ المعبر عن الله، وبلغة قومه نزل القرآن، فإذا أورد المشترك فى كلامه على أحد معنييه وجب حمله فى سائر كلامه عليه، إذا

٣٣٥٨- عن عائشة رضى الله عنها قالت: "أمرت بريرة أن تعتد بثلاث حيض". رواه ابن ماجه بسند جيد (الجوهر النقى ٢: ١٣٢). وقال الحافظ فى "بلوغ المرام": رواته ثقات لكنه معلول. كذا فى "النيل" (٦:٢٢٣). قلت: فاختلف الاحتجاج. والاختلاف غير مضر ولا أقل من أن يستشهد به.

لم يثبت إرادة الآخر فى شىء من كلامه البتة، ويصير هو لغة القرآن التى خوطبنا بها، وإن كان له معنى آخر فى كلام غيره إلخ. ثم نقل صاحب النيل اختلاف الصحابة فى معنى القرء. لكن أنت تعلم أن قول النبى ﷺ مقدم على قول كل أحد، وأيضا فإن الأجلة من الصحابة قالوا بمثل قولنا إن الأقراء هى الحيض دون الأطهار. قال محمد فى الموطأ. أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، أن رجلا طلق امرأته تطليقة يملك الرجعة، ثم تركها حتى انقطع دمها من الحيضة الثالثة، ودخلت مغتسلها وأدنت ماءها. فأتاها، فقال لها: قد راجعتك. فسألت عمر بن الخطاب عن ذلك وعنده عبد الله بن مسعود. فقال عمر: قل فيها برأيك. فقال: أراه يا أمير المؤمنين أحق برجعتها ما لم تغتسل من حيضتها الثالثة. فقال عمر رضى الله عنه: وأنا أرى ذلك. ثم قال عمر لعبد الله بن مسعود: كنيف ملئ علما (هذا سند صحيح مرسل، وإرسال النخعى مقبول عندهم جميعا). قال محمد: أخبرنا سفيان بن عيينة عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب قال: قال على رضى الله عنه: هو أحق بها حتى تغتسل من حيضتها الثالثة. (وهذا سند صحيح متصل). أخبرنا عيسى بن أبى عيسى الخياط المدينى عن الشعبى، عن ثلاثة عشر من أصحاب رسول الله ﷺ، كلهم قالوا: الرجل أحق بامرأته حتى تغتسل من حيضتها الثالثة. قال عيسى: وسمعت سعيد بن المسيب يقول مثل ذلك. قال محمد: وبهذا نأخذ وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا" اهـ (٢٦٨). وهذا السند فيه عيسى متكلم فيه. ضعفه الجمهور لسوء حفظه. ولكن محمدا احتج به، وهو إمام مجتهد، فكان ذلك توثيقا له منه، أو نقول: ذكره اعتضادا فيعتبر به ويستشهد.

ويؤيد ما قلنا أن الله تعالى بعد ما عمم المطلقات فى سورة البقرة بقوله: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء". قال فى سورة الطلاق: ﴿واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر﴾. فذكر مقدار عدة الآيسة وأشار بذكر المحيض إلى أن المراد بالقرء فى الآية السابقة هو الحيض، وأن الثلاثة الأشهر قائمة مقام الحيض الثلاث فافهم. وفيه إشارة أيضا إلى أن الشهر الواحد لا يحتمل أكثر من حيضة واحدة، كما لا يخفى.

باب عدة الحامل وضع الحمل

٣٣٥٩- عن أم سلمة: "أن امرأة من أسلم يقال لها سبيعة كانت تحت زوجها. فتوفى عنها وهى حبلى، فخطبها أبو السنابل بن بعكك، فأبت أن تنكحه فقال: والله ما يصلح أن تنكحى حتى تعتدى آخر الأجلين فمكث قريبا من عشر ليال ثم نفست ثم جاءت النبى ﷺ، فقال: انكحى". رواه الجماعة إلا أبا داود وابن ماجه (نيل الأوطار ٦:٢١٩).

٣٣٦٠- عن ابن مسعود فى المتوفى عنها زوجها وهى حامل، قال: "أتجعلون عليها التغليظ، ولا تجعلون عليها الرخصة؟ أنزلت سورة النساء القصرى بعد الطولى. ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾. رواه البخارى والنسائى (نيل الأوطار، السابق).

باب عدة الحامل وضع الحمل

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة. وفى "نيل الأوطار" (٦:٢٢١): "وقد ذهب جمهور أهل العلم من السلف وأئمة الفتوى فى الأمصار إلى أن الحامل إذا مات عنها زوجها تنقضى عدتها بوضع الحمل. وأخرج سعيد بن منصور وعبد بن حميد عن على رضى الله عنه بسند صحيح أنها تعتد بآخر الأجلين".

وقال الموفق فى "المغنى": "أجمع أهل العلم فى جميع الأعصار أن المطلقة الحامل تنقضى عدتها بوضع حملها، وكذلك كل مفارقة فى الحياة. وأجمعوا أيضا على أن المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا أجلها وضع حملها إلا ابن عباس، وروى عن على من وجه منقطع أنها تعتد بأقصى الأجلين. وقاله أبو السنابل بن بعكك فى حياة النبى ﷺ، فرد عليه السلام قوله. وقد روى عن ابن عباس أنه رجع إلى قول الجماعة لما بلغه حديث سبيعة. ذكره الحسن والشعبى أن تنكح فى دمها. ويحكى عن حماد وإسحاق أن عدتها لا تنقضى حتى تطهر. وأبى سائر أهل العلم هذا القول وقالوا: لو وضعت بعد ساعة من وفاة زوجها حل لها أن تتزوج، ولكن لا يطأها زوجها حتى تطهر من نفاسها وتغتسل. (كمن نكحها وهى حائض). وذلك لقول الله تعالى: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾. وروى عن أبى بن كعب، فذكر ما ذكرناه فى المتن. وقال ابن مسعود: من شاء بأهلته أو لاعنته أن الآية التى فى سورة النساء القصرى: ﴿وأولات الأحمال

٣٣٦١- عن أبي بن كعب قال: قلت: يا رسول الله! ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾. للمطلقة ثلاثا وللمتوفى عنها؟ فقال: هى للمطلقة ثلاثا وللمتوفى عنها. رواه أحمد والدارقطنى، وأخرجه أيضا أبو يعلى والضياء فى المختارة وابن مردويه. قال فى مجمع الزوائد: فى إسناده المثنى بن الصباح، وثقه ابن معين، وضعفه الجمهور. انتهى (نيل الأوطار، السابق). قلت: كفى بابن معين موثقا، وهو إمام الجرح والتعديل. وفى خطبة "كنز العمال" (١:٣) ما محصله: أن كل ما فى المختارة صحيح.

أجلهن أن يضعن حملهن﴾. نزلت بعد التى فى سورة البقرة: ﴿والذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجا﴾. يعنى إن هذه الآية هى الأخيرة، فتقدم على ما خالفها من عموم الآيات المتقدمة، ويخص بها عمومها. (وحديث ابن مسعود هذا أخرجه أبو داود والنسائى وابن ماجة بلفظ: لاعنته، والبزار بلفظ: خالفته كما فى "نصب الراية" (٢:٤٧).

ثم ذكر حديث سبيعة المذكور فى المتن، وقال: قال ابن عبد البر: هذا حديث صحيح قد جاء من وجوه شتى كلها ثابتة، إلا ما روى عن ابن عباس. وروى عن على من وجه منقطع. ولأنها معتدة حامل فتقضى عدتها بوضعه كالمطلقة، يحققه أن العدة إنما شرعت لمعرفة براءتها من الحمل، ووضعه أول الأشياء على البراءة منه. فوجب أن تنقضى العدة، ولأنه لا خلاف فى بقاء الحمل، فوجب أن تنقضى به كما فى حق المطلقة. قال: وإذا كان الحمل واحدا انقضت العدة بوضعه وانفصال جميعه، وإن ظهر بعضه فهى فى عدتها حتى ينفصل باقيه، لأنها لا تكون واضعة لحملها ما لم يخرج كله، وإن كان الحمل اثنين أو أكثر لم تنقض عدتها إلا بوضع الآخر، لأن الحمل هو الجميع. هذا قول جماعة أهل العلم إلا أبا قلابة وعكرمة، فإنهما قالا: تنقضى عدتها بوضع الأول، ولا تتزوج حتى تضع الآخر وذكر ابن أبى شيبة عن قتادة عن عكرمة أنه قال: إذا وضعت أحدهما فقد انقضت عدتها. قيل له: فتزوج؟ قال: لا! قال قتادة: خصم العبد. وهذا قول شاذ يخالف ظاهر الكتاب، وقول أهل العلم، والمعنى. فإن العدة شرعت لمعرفة البراءة من الحمل. فإذا علم وجود الحمل فقد تيقن وجود الموجب للعدة وانتفت البراءة والموجبة لانقضاءها" إلخ (٩:١١٢).

قلت: وروى مالك فى الموطأ عن نافع عن ابن عمر: أنه سئل عن المرأة التى تتوفى عنها زوجها وهى حامل. فقال: إذا وضعت حملها فقد خلت. فأخبره رجل من الأنصار أن عمر قال: لو وضعت وزوجها على سريرة لم يدفن بعد لحلت. وعن مالك رواه الشافعى فى "مسنده"،

باب المعتدة الرجعية التى ارتفعت حيضتها بعد الحيضة أوالحيضتين ثم ماتت يرثها زوجها

٣٣٦٢- حديث «أن علقمة طلق امرأته طلقة أو طلقتين، فحاضت حيضة، ثم ارتفع حيضها سبعة عشر شهرا. ثم ماتت، فأتى ابن مسعود، فقال: حبس الله عليك ميراثها، وورثه منها. البيهقى من طريقه بسند صحيح، لكن قال: "سبعة عشر شهرا أو ثمانية عشر" (التلخيص الحبير ٢:٣٢٨).

وكذلك رواه عبد الرزاق فى مصنفه، عن معمر عن أيوب عن نافع به سواء. اهـ (زيلعى ٢:٤٧).

باب المعتدة الرجعية التى ارتفعت حيضتهابعد الحيضة أو الحيضتين ثم ماتت يرثها زوجها

قال المؤلف: دلالة الأثر على الباب ظاهرة. وأما ما فى "الموطأ" (٢١٣): "مالك عن يحيى ابن سعيد وعن يزيد بن عبد الله بن قسيط الليثى عن سعيد بن المسيب، أنه قال: قال عمر بن الخطاب: أيما امرأة طلقت فحاضت حيضة أو حيضتين، ثم رفعتها حيضتها، فإنها تنتظر تسعة أشهر، فإن بان بها حمل فذلك، وإلا اعتدت بعد التسعة الأشهر ثلاثة أشهر ثم حلت" اهـ. وهذا سند رجاله رجال الجماعة. فالجواب عنه: أن قول ابن مسعود رضى الله عنه يرجع بأنه يوافق ما أمر الله تعالى به من تربص ثلاثة قروء للحائض. والأثر محمول على من بلغت سن الأياس. والله أعلم.

قال محمد فى الموطأ: فهذا "(أى العدد المذكور فى قصة علقمة) أكثر من تسعة أشهر وثلاثة أشهر بعدها، فبهذا نأخذ، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا، لأن العدة (أى عدة المطلقة) فى كتاب الله عز وجل على أربعة أوجه لا خامس لها للحامل حتى تضع، والتى تبلغ الحيضة ثلاثة أشهر، والتى قد يئست من الحيض ثلاثة أشهر، والتى تحيض ثلاث حيض. (وهذه كلها للمطلقة ووجه خامس وهى عدة المتوفى عنها غير الحامل، فى قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا﴾. فهذا الذى ذكرتم (من الاعتداد الثلاثة أشهر بعد انتظار تسعة أشهر) ليس بعدة الحائض ولا غيرها (أى فالقول ما قاله ابن مسعود) اهـ (٢٧٠). فلا بد من تأويل قول عمر بأنه فى التى ارتفعت حيضتها لدخولها فى سن الإياس من المحيض، ولا يحكم بكونها آئسة إلا بعد الانتظار مدة يغلب فيها على الظن كونها آئسة. فقدرها عمر برأيه بتسعة أشهر، وهى مفوضة عندنا إلى رأى الحاكم. وأما التى ارتفعت حيضتها لأجل

باب عدة أم الولد إذا أعتقت

٣٣٦٣- حدثنا عيسى بن يونس عن الأوزاعى عن يحيى بن أبى كثير: أن عمرو بن العاص أمر أم ولد أعتقت أن تعتد ثلاث حيض، وكتب إلى عمر فكتب بحسن رأيه. رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (زيلعى ٢: ٤٨). قلت: رجاله رجال الجماعة لكنه منقطع، فإن يحيى لم يدرك عمرو بن العاص ولا عمر، والانقطاع لا يضرنا.

الرضاع ونحوه فعدتها ثلاث حيض كوامل، لكونها ممن تحيض. والله تعالى أعلم.

باب عدة أم الولد إذا أعتقت

قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. قال بعض الناس: "وفى سنن الدارقطنى بسنده (٢: ٤٢٠): إن عمرو بن العاص قال: عدة أم الولد إذا توفى عنها سيدها أربعة أشهر وعشرا، وإذا أعتقت فعدتها ثلاث حيض. موقوف، وهو الصواب، وهو مرسل، لأن قبيصة لم يسمع من عمرو اهـ. وفى الزيلعى (٢: ٤٨): روى ابن حبان فى صحيحه فى النوع السادس والثلاثين من القسم الخامس عن قبيصة بن ذؤيب عن عمرو بن العاص، قال: لا تلبسوا علينا سنة نبينا ﷺ، عدة أم الولد المتوفى عنها أربعة أشهر وعشرا انتهى. ورواه الحاكم فى "المستدرك"، وقال: على شرط الشيخين ولم يخرجاه. ورواه الدار قطنى ثم البيهقى فى سننهما. قال الدارقطنى: وقبيصة لم يسمع من عمرو اهـ. وفيه أيضا: وقال البيهقى: قال أحمد بن حنبل: هذا حديث منكر، وقبيصة لم يسمع من عمرو، والصواب: موقوف انتهى. ورواه أبو داود وابن ماجة اهـ. فاعلم أنه إنما تكلم فى المرفوع، وتدفع ذلك الكلام بأن كل ما فى صحيح ابن حبان صحيح، كما مر فى بعض مواضع هذا الكتاب عن خطبة كنز العمال (١: ٣). فقد لزم منه أن الانقطاع لم يثبت عند ابن حبان، وقد سكت عنه أبو داود (١: ٣٢٣) فهو صالح عنده. وفى "الجوهر النقى" (٢: ١٣٤): ثم ذكر عن الدارقطنى، قال: لم يسمع قبيصة من عمرو. قلت: قد قدمنا مرارا أن هذا على مذهب من يشترط ثبوت السماع، وأن مسلما أنكر ذلك إنكارا شديدا، وزعم أن المتفق عليه أنه يكفى الاتصال إمكان اللقاء. وقبيصة ولد عام الفتح، وسمع عثمان بن عفان وزيد بن ثابت وأبا الدرداء، فلا شك فى إمكان سماعه من عمرو. وقال صاحب التمهيد: أدرك أبا بكر الصديق، وله سن لا ينكر معها سماعه منه اهـ. وإن لم يسلم ثبوت المرفوع فالموقوف حجة عندنا، ولا وجه لاختيار شق وترك شق آخر كما فعله الحنفية، حيث قال فى "الهداية" (٢: ٤٠٤): وإذا مات مولى أم الولد عنها أو عتقها

. . . .

فعدتها ثلاث حيض" اهـ. فالجواب عن هذا: أن قول عمرو بن العاص: "إن عدة أم الولد المتوفى عنها مولى: أربعة أشهر وعشرا" عارضه قول على وابن مسعود رضى الله عنهما. أخرجه ابن أبى شيبة عن الحارث عن على وابن مسعود، قالا: "ثلاث حيض إذا مات عنها يعنى أم الولد". وهذا سند حسن، والحارث احتج به أصحاب السنن والنسائى مع تعنته فى الرجال. وهذا أولى من قول عمرو، فإن الله تعالى يقول فى كتابه: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربّصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا﴾. فيراهن من الأزواج؟ كلا! فالراجح فى ذلك قول على وابن مسعود. وأما قول بعض الناس: "لا وجه لاختيار شق وترك شق آخر". ففيه إنا لم نأخذ بما رواه الدارقطنى وابن حبان عن عمرو بن العاص بذكر الشقين كليهما مرفوعا. وإنّما أخذنا بما رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه": "أن عمرو بن العاص أمر أم ولد اعتقت أن تعتد بثلاث حيض. وكتب إلى عمر فكتب بحسن رأيه" اهـ. ولا ذكر فيه لشق آخر أصلا، وفيه دلالة على أن عمرو بن العاص لم يكن عنده فى ذلك سنة عن رسول الله ﷺ، وإلا لم يحتج إلى أن يكتب به إلى عمر، ولم يكتب عمر بحسن رأيه لو كان عنده فيه سنة. وهذا يقدح فيما رواه الدار قطنى وابن حبان عنه بلفظ: "لا تلبسوا علينا سنة نبينا ﷺ". فالقول ما قاله أحمد بن حنبل: هذا حديث منكر، والصواب موقوف. وإذا كان كذلك أخذنا فى شق بقول عمرو بن العاص لموافقة عمر إياه فى ذلك، وأخذنا فى الشق الآخر بقول على وعبد الله فافهم.

الفائدة: قال فى "التلخيص": "أما قول عمر رضى الله عنه، فرواه مالك والشافعى عنه عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار، أن طليحة كانت تحت رشيد الثقفى، فطلقها البتة، فنكحت فى عدتها، فضربها عمر، وضرب زوجها بالدرة ضربات وفرق بينهما، ثم قال عمر: أيما امرأة نكحت فى عدتها فإن كان زوجها الذى تزوجها لم يدخل بها فرق بينهما، ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول، وكان خاطبا من الخطاب، وإن كان دخل فرق بينهما، ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول ثم اعتدت من الآخر، ثم لم ينكحها أبدا. قال ابن المسيب: ولها مهرها بما استحل منها. قال البيهقى: وروى الثورى عن الشعبى عن مسروق عن عمر أنه رجع، فقال: لها مهرها. ويجتمعان إن شاءا. وأما قول على رضى الله عنه، فرواه الشافعى من طريق زاذان عنه، أنه قضى فى التى تزوج فى عدتها أنه يفرق بينهما، ولها الصداق بما استحل من فرجها، وتكمل ما أفسدت من عدة الأول، وتعتد من الآخر. ورواه الدار قطنى والبيهقى من

. . . .

حديث ابن جريج عن عطاء عن على نحوه"، كذا فى "التلخيص الحبير" (٢:٣٢٨).

قال بعض الناس: ففيه عدم تداخل العدتين، ومذهبنا يخالفه، وقول الصحابة حجة عندنا، وهذا قول الصحابيين الجليلين. ولم أر من خالفها منهم. قلت: لا يخفى أن تداخل العدتين ليس بلازم عندنا فى كل حال، بل يمكن انقضاء العدتين معا، كمعتدة بالأشهر لوفاة وطئت فيها بشبهة وحاضت فيها ثلاثا. وانقضاء الثانية قبل الأولى، كما لو تمت الحيض قبل تمام أربعة أشهر وعشر. ويمكن تأخر الثانية بجملتها عن الأولى، كما لو حاضت بعد تمام الأشهر. كذا فى "الشامية" (٢:١٠٠٣). وإذا كان كذلك فلا يجوز للقاضى والحاكم إلا أمرها بإتمام العدتين كليهما، ثم إذا عرضت لها صورة يجوز فيها انقضاء العدتين بالتداخل، وسئلت المفتى عن حكم هذه الحالة، يجوز له الإفتاء بالتداخل بعد تبين الحال. فأثرا عمر وعلى كلاهما لا يخالفان ما ذهبنا إليه فى المسئلة، وإنما لم يفتيا بتداخل العدتين لعدم علمهما بحال المرأة، أو علما وكانت بحال قد تأخر فيها العدة الثانية بجملتها عن الأولى فافهم، فإن الاحتمال يهدم الاستدلال. ودليل المسئلة القاعدة الفقهية المؤيدة بالنصوص الشرعية إذا اجتمع أمران من جنس واحد ولم يختلف مقصودهما دخل أحدهما فى الآخر، كما إذا اجتمع حدث وجنابة أو جنابة وحيض كفى الغسل الواحد، ولو دخل المسجد وصلى الفرض أو الراتبة قبل الجلوس دخلت فيه التحية، ولو جامع امرأته فى نهار رمضان مرارا لم يلزم بالثانى وما بعده شيء، ولو زنى أو شرب أو سرق مرارا كفى حد واحد. وهذا كله بالإجماع فكذا ما نحن فيه لاتحاد المقصود، وهو طلب براءة الرحم.

وقال أبو بكر الجصاص الرازى فى أحكام القرآن له: "قد اختلفت الفقهاء فى العدة إذا وجبت من رجلين. فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك فى رواية ابن القاسم عنه، والثورى والأوزاعى: إذا وجبت عليها العدة من رجلين فإن عدة واحدة تكون لهما جميعا، سواء كانت العدة بالحمل أو بالحيض أو بالشهور. وهو قول إبراهيم النخعى. وقال الحسن بن صالح والليث والشافعى: تعتد لكل واحد عدة مستقلة. ويدل على صحة القول الأول إطلاق قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾. فإنه لم يفرق بين مطلقة وطئها رجل أجنبى بشبهة وبين غيرها. فهذا يقتضى كون عدتها ثلاثة قروء مطلقا، لأنها مطلقة قد وجبت عليها عدة، ولو أوجبنا عليها أكثر من ثلاثة قروء كنا زائدين فى الآية ما ليس فيها. ويدل عليه أيضا (إطلاق) قوله تعالى: ﴿واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن﴾.

باب العدة من بعد الطلاق والوفاة دون خبرهما

٣٣٦٤- حدثنا أبو معاوية عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر، قال: "عدتها من يوم طلقها ومن يوم يموت عنها". رواه ابن أبي شيبة، وهذا سند صحيح. وأخرج نحوه عن عطاء ومجاهد وابن المسيب وسعيد بن جبير وابن سيرين وعكرمة ونافع وأبي قلابة وأبي العالية والشعبي والنخعي والزهري وعبد الرحمن بن يزيد ومكحول بأسانيد جيدة (الزيلعي ٢:٤٨).

ولم يفرق بين مطلقة قد وطئها أجنبي بشبهة، وبين من لم توطأ. فاقتضى ذلك أن تكون عدتها ثلاثة أشهر في الوجهين جميعا. ويدل عليه أيضا (إطلاق) قوله: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾. ولم يفرق بين من عليها عدة من رجل أو من رجلين. ويدل عليه اتفاق الجميع على أن الأول لا يجوز له عقد النكاح عليها قبل انقضاء عدتها منه. فعلمنا أنها في عدة من الثاني أيضا، لأن العدة منه لا تمنع من تزويجها. فإن قيل: منع من ذلك، لأن العدة منه تتلوها عدة من غيره. قيل له: فقد يجوز أن يتزوجها ثم يموت هو قبل بلوغها موضع الاعتداد من الثاني (أو يطلقها قبله) فلو لم تكن في هذه الحال معتدة من الثاني لما منع الأول من العقد عليها، لأن عدة تجب في المستقبل لا ترفع عقدا ماضيا. ويدل عليه أن الحيض إنما هو استبراء الرحم من الحبل، فإذا طلقها الأول ووطئها الثاني بشبهة قبل أن تحيض ثم حاضت ثلاث حيض فقد حصل الاستبراء، ويستحيل أن يكون استبراء من حمل الأول غير استبراء من حمل الثاني. فوجب أن تنقضي به العدة منهما جميعا" اهـ (١:٤٢٧). والله تعالى أعلم.

قلت: وذهب إلى مثل قولنا الزهري، كما روى ابن أبي شيبة عن عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان وهو الثوري عن مغيرة عن إبراهيم: في رجل طلق فحاضت فتزوجها رجل فحاضت، قال: بانت من الأول، ولا تحتسب للذي بعده. وعن سفيان عن معمر عن الزهري: تحتسب. وعلقه البخاري بلفظ: قال إبراهيم فيمن تزوج في العدة فحاضت عنده ثلاث حيض: بانت من الأول ولا تحتسب به لمن بعده. وقال الزهري: تحتسب، وهذا أحب إلى سفيان. يعني قول الزهري اهـ. كذا في "فتح الباري" (٩:٤٣٠).

باب العدة من بعد الطلاق والوفاة دون خبرهما

قال المؤلف: دلالة الآثار على الباب ظاهرة. قال الموفق في المغني: "وتجب العدة من الساعة

٣٣٦٥- حدثنا وكيع ويحيى بن آدم عن شريك عن أبى إسحاق عن عبد الرحمن بن يزيد عن عبد الله بن مسعود، قال: "العدة من يوم يموت أو يطلق". رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (الزيلعى، السابق)، وسنده حسن.

٣٣٦٦- حدثنا ابن علية عن أيوب عن عمرو بن دينار عن جابر بن زيد يحسنه عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: "العدة من يوم يموت". رواه ابن أبى شيبة (الزيلعى، السابق) وسنده صحيح.

التى فارقها زوجها (بطلاق أو موت)، فلو فارقها نصف الليل أو نصف النهار اعتدت من ذلك الوقت إلى مثله فى قول أكثر أهل العلم. (إذا كانت العدة بالأشهر وإذا كانت بالحيض يجرى عليها أحكام المعتدة من ذلك الوقت إلى انقضاء الحيضة الثالثة كما هو معلوم). وقال أبو عبد الله بن حامد: لا تحتسب بالساعات وإنما تحتسب بأول الليل والنهار، فإذا طلقها نهارا احتسب من أول الليل الذى يليه، وإن طلقها ليلا احتسبت بأول النهار الذى يليه. وهذا قول مالك. لأن حساب الساعات يشق فسقط اعتباره. ولنا قول الله تعالى: ﴿فعدتهن ثلاثة أشهر﴾ ولا تجوز الزيادة عليها بغير دليل، وحساب الساعات ممكن إما يقينا وإما استظهارا، فلا وجه للزيادة على ما أوجبه الله تعالى". (٩:٩١).

الفائدة: فى عدة الأمة إذا كانت من الأيسات أو ممن لم يحضن قال الموفق: "اختلفت الروايات عن أبى عبد الله فى عدة الأمة، فأكثر الروايات عنه شهران. رواه عنه جماعة من أصحابه. واحتج فيه بقول عمر رضى الله عنه: عدة أم الولد حيضتان. ولو لم تحض كان عدتها شهرين. رواه الأثرم بإسناده. وهذا قول عطاء والزهرى وإسحاق وأحد قولى الشافعى، لأن الأشهر بدل من القروء، وعدة ذوات القروء قروءان، فبدلهما شهران. والرواية الثانية أن عدتها شهر ونصف. وهذا قول على رضى الله عنه. وروى ذلك عن ابن عمر وابن المسيب وسالم والشعبى والثورى وأصحاب الرأى، وهو قول ثانى للشافعى. لأن عدة الأمة نصف عدة الحرة، وعدة الحرة ثلاثة أشهر، فنصفها شهر ونصف. وإنما كملنا لذات الحيض حيضتين لتعذر تبعيض الحيضة، فإذا صرنا إلى الشهور أمكن التنصيف فوجب المصير إليه كما فى عدة الوفاة، ويصير هذا كالمحرم إذا وجب عليه فى جزاء الصيد نصف مد أجزأه إخراجه، فإن أراد الصيام مكانه صام يوما كاملا. (ويدل على ذلك قول عمر رضى الله عنه: "لو استطعت أن أجعل عدة الأمة حيضة ونصفا فعلت". رواه عبد الرزاق فى مصنفه: أخبرنا ابن جريح عن عمرو بن دينار أنه سمع عمرو بن أوس الثقفى يقول:

أبواب الإحداد

باب ما يجتنب عنه الحادة و على من تحد

٣٣٦٧- عن أم سلمة زوج النبى ﷺ عن النبى ﷺ، أنه قال: "المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثياب، ولا الممشقة ولا الحلى ولا تختضب ولا تكتحل". رواه أبو داود، وسكت عنه (١: ٣٢٢).

٣٣٦٨- عن أم سلمة رضى الله عنها، أن النبى ﷺ قال: «لا يحل لامرأة مسلمة

أخبرنى رجل من ثقيف، قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول فذكره، كذا فى "نصب الراية" (٢: ٤٦). وسنده صحيح غير ما فيه من جهالة الرجل من ثقيف، والظاهر أنه صحابى وجهالة الصحابى لا تضر). ولأنها عدة أمكن تنصيفها فكانت على النصف من عدة الحرة كعدة الوفاة، والرواية الثالثة أن عدتها ثلاثة أشهر، ومن رد هذه الرواية قال: هى مخالفة لإجماع الصحابة، لأنهم اختلفوا على القولين الأولين.

ومتى اختلف الصحابة على قولين لم يجز أحداث قول ثالث:

لأنه يفضى إلى تخطئتهم، وخروج الحق عن قول جميعهم ولا يجوز ذلك اهـ. ملخصا (٩: ٩٢).

باب ما يجتنب عنه الحادة و على من تحد

قوله: عن أم سلمة قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وفيه دليل على وجوب الإحداد.

قوله: "عن أم سلمة" إلخ. الثانى من الباب. قال المؤلف: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة. وفى "فتح البارى" (٩: ٤٢٩): "وقد ورد فى حديث قوى الإسناد أخرجه أحمد، وصححه ابن حبان عن أسماء بنت عميس، قالت: "دخل على رسول الله ﷺ اليوم الثالث من قتل جعفر بن أبى طالب، فقال: لا تحدى بعد يومك هذا". لفظ أحمد وفى رواية له ولابن حبان والطحاوى: "لما أصيب جعفر أتانا النبى ﷺ، فقال: تسلبى ثلاثا ثم اصنعى ما شئت". قال شيخنا فى شرح الترمذى: ظاهره أنه لا يجب الإحداد على المتوفى عنها بعد اليوم الثالث، لأن أسماء بنت عميس كانت زوج جعفر بن أبى طالب بالاتفاق، وهى والدة أولاده عبد الله ومحمد وعون وغيرهم، قال: بل ظاهر النهى أنها لا يجوز لها الإحداد بعد ذلك. وأجاب بأن هذا الحديث شاذ مخالف للأحاديث الصحيحة. وقد أجمعوا على خلافه وفى المنتقى لابن تيمية: "وهو متأول على المبالغة فى الإحداد والجلوس للتعزية" (نيل ٩: ٢٣٠).

تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد فوق ثلاثة أيام إلا على زوجها أربعة أشهر وعشرا». أخرجاه (نيل الأوطار، ٢: ٢٢٦).

قلت: وفي علل الحديث لابن أبي حاتم بعد ذكر الحديث ما نصه: "قال أبي: فسروه على معنيين، أحدهما أن الحديث ليس هو عن أسماء، وغلط محمد بن طلحة، وإنما كانت امرأة سواها. وقال آخرون: هذا قبل أن ينزل العدد. قال أبي: أشبه عندي والله أعلم أن هذه كانت امرأة سوى أسماء، وكانت من جعفر بسبيل قرابة ولم تكن امرأته، لأن النبي ﷺ قال: لا تحد امرأة على أحد فوق ثلاث إلا على زوج" اهـ. (١:٤٣٩). وفي "فتح الباري" (٩:٤٢٨) أيضا: وأما ما أخرجه أبو داود في المراسيل من رواية عمرو بن شعيب: "أن النبي ﷺ رخص للمرأة أن تحد على أبيها سبعة أيام، وعلى من سواه ثلاثة أيام" فلو صح لكان خصوص الأب يخرج من هذا العموم، لكنه مرسل أو معضل، لأن جل رواية عمرو بن شعيب عن التابعين، ولم يرو عن أحد من الصحابة إلا الشيء اليسير عن بعض صغار الصحابة (٩:٤٢٨).

قال بعض الناس: "ظاهره الإرسال، ويدل عليه أيضا ظاهر إيراد أبي داود إياه في مراسيله، والمرسل حجة عند جماعة، فلك أن تقول لهم أن يخصصوا العموم بهذا المرسل. وأما كون العموم قويا من حيث السند فلا يعتد به، كما في الصحيح والحسن، نعم لو لا يمكن التطبيق لكان لقوة السند ترجيح كما يرجح الأقوى على القوى، ونظيره الصحيح والحسن تأمل. ولم يفعلوا ذلك" اهـ. فالجواب عنه: أن حديث النهي عن الإحداد على غير الزوج فوق ثلاث مشهور، تلقاه الأمة بالقبول فلا يعدل عنه بهذا الخبر الذي لم يروه إلا عمرو بن شعيب وحده مرسلا. وحديث النهي عن الإحداد فوق ثلاث روته أم عطيه وأم حبيبة وحفصة وزينب بنت جحش وعائشة. وأم حبيبة رضي الله عنها" روتها حين توفي أبوها سفيان، فدل على أن الأب حكمه كحكم غيره من الأقارب، فيقدم على ما رواه عمرو بن شعيب مرسلا أو معضلا. ولا يخفى أن النساء أعرف بأحكامهن من الرجال. فهذا وجه آخر للترجيح. وفي المنتقى (مع النيل ٢:٢٢٦): "واحتج به (أي بهذا الحديث) من لم ير الإحداد على المطلقة" اهـ. واحتج لوجوبه عليها صاحب الهداية بعموم حديث: "أن النبي ﷺ نهى المعتدة أن تختضب بالحناء، وقال: الحناء طيب" (٢:٤٠٧). لكن قال العلامة جمال الدين رحمه الله الزيلعي في تخريجه (٢:٤٩ و ٥٠): "ذكره السروجي في الغاية، وعزاه للنسائي، ولفظه: نهى المعتدة عن الكحل والدهن والخضاب بالحناء، وقال: الحناء طيب. وهو وهم منه" اهـ. ثم قال بعد أسطر: "إني ما وجدته" اهـ. وقال ملخصه الحافظ ابن حجر

. . . .

العسقلانى فى "الدراية" (٢٣٣): "ولم أجده فليتأمل" اهـ.

قال بعض الناس: "فالحاصل أن الحديث لم يثبت فلم يبق إلا القياس على معتدة الوفاة، تأمل حق التأمل". قلت: تأملنا فوجدنا المطلقة البائن لا يجوز لها الخروج من بيت زوجها كالمتوفى عنها زوجها، وذلك من الإحداد أيضا. قاله الطحاوى وهو ممن بلغ رتبة الاجتهاد، فقوله فى مثل ذلك حجة أى فى بيان معانى اللغات. فلما ساوت المتوفى عنها زوجها فى وجوب بعض الإحداد عليها ساوتها فى وجوب كله عليها، وقد قال بذلك جماعة من المتقدمين.

قال الطحاوى: "ثنا روح بن الفرج ثنا عبد الله بن محمد الفهمى أنا ابن لهيعة عن أبى الزبير عن جابر أنه قال فى المطلقة: أنها لا تعتكف، ولا المتوفى عنها زوجها، ولا تخرجان من بيوتهما حتى توفيا أجلهما. قال: وحدثنا ربيع المؤذن ثنا أسد ثنا ابن لهيعة فذكر بإسناده مثله، وهذا سند صحيح غير ما فى ابن لهيعة من الكلام. وقد مر غير مرة أنه ثقة حسن الحديث. قال: حدثنا أبو بكرة ثنا حسين بن مهدى(١) أنا عبد الرزاق أنا معمر عن الزهرى عن سالم عن أبيه، قال: لا تنتقل المبتوتة من بيت زوجها فى عدتها. قلت: وهذا سند صحيح. قال: وحدثنا سليمان بن شعيب ثنا الخصيب(٢) ثنا حماد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر، فى المتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثا: لا تنتقلان ولا تبيتان إلا فى بيوتهما". (٢: ٤٦ و ٤٧). وهذا سند حسن. وأخرجه الشافعى بسند صحيح عن عبد المجيد عن ابن جريج عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه بلفظ: "لا يصلح أن تبيت ليلة واحدة إذا كانت فى عدة طلاق أو وفاة إلا فى بيتها". كذا فى التلخيص الحبير (٢: ٣٣١).

قال الطحاوى: وحدثنا محمد بن خزيمة ثنا مسلم بن إبراهيم ثنا هشام ثنا حماد عن إبراهيم قال: المطلقة ثلاثا، والمتوفى عنها زوجها، والملاعنة، لا يختضبن ولا يتطيبن ولا يلبسن ثوبا مصبوغا، ولا يخرجن من بيوتهن" (٢: ٤٧).

قلت: محمد بن خزيمة ثقة مشهور، ومسلم بن إبراهيم هو الأزدى الفراهيدى أبو عمرو الحافظ من رجال الجماعة، وهشام هو الأستوائى الحافظ الثقة، وحماد وإبراهيم لا يسأل عنهما.

---

(١) هو الأيلى أبو سعيد البصرى من رجال الترمذى وابن ماجة وشيوخهما. قال أبو حاتم: صدوق. وذكره ابن حبان فى الثقات. وروى عنه أيضا ابن خزيمة فى صحيحه، كذا فى "التهذيب" (٢: ٣٧٢). المؤلف.

(٢) هو الخصيب بن ناصح الحارثى البصرى نزيل مصر. قال أبو زرعة: ما به بأس إن شاء الله تعالى. وذكره ابن حبان فى "الثقات". وقال: ربما أخطأ كذا فى "التهذيب" (٣: ١٤٣). المؤلف

٣٣٦٩- عن أم عطية رضى الله عنها، قالت: "كنا ننهى أن نحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا، ولا نكتحل ولا نتطيب ولا نلبس ثوبا مصبوغا إلا ثوب عصب، وقد رخص لنا عند الطهر إذا اغتسلت إحدانا من محيضها فى نبذة من كست أظفار". أخرجاه. وفى رواية: قالت: قال النبى ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تحد فوق ثلاث إلا على زوج، فإنها لا تكتحل ولا تلبس ثوبا مصبوغا إلا ثوب عصب، ولا تمس طيبا إذا طهرت نبذة من قسط أو أظفار». متفق عليه (نيل الأوطار ٢: ٢٢٩-٢٣٠).

٣٣٧٠- حدثنا أحمد بن صالح نا ابن وهب أخبرنى مخرمة عن أبيه، قال: "سمعت المغيرة بن الضحاك يقول: أخبرتنى أم حكيم بنت أسيد عن أمها أن زوجها توفى، وكانت تشتكى عينيها فتكتحل بالجلاء. قال أحمد: الصواب بكحل الجلاء. قال أحمد: فأرسلت مولاة لها إلى أم سلمة فسألتها عن كحل الجلاء. فقالت: لا تكتحلى به إلا من أمر لا بد منه يشتد عليك فتكتحلين بالليل، وتمسحينه بالنهار. ثم قالت عند ذلك أم سلمة: دخل على رسول الله ﷺ حين توفى أبو سلمة، وقد جعلت على عينى صبرا. فقال: ما هذا يا أم سلمة؟ فقلت: إنما هو صبر يا رسول الله! ليس فيه طيب، قال: إنه يشب الوجه، فلا تجعليه إلا بالليل، وتنزعيه بالنهار، ولا تمتشطى بالطيب ولا بالحناء فإنه خضاب. قالت: قلت: بأى شىء أمتشط يا رسول الله؟ قال: بالسدر تغلفين به رأسك". رواه أبو داود وسكت عنه (١: ٣٢٢).

فالسند صحيح. فثبت بما ذكرنا وجوب الإحداد على المطلقة البائن، وإليه ذهب جابر وابن عمر وإبراهيم النخعى، وكفى بهم قدوة فافهم.

قوله: "عن أم عطية" إلخ، قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "حدثنا أحمد" إلخ، قال المؤلف: فى "عون المعبود" حاشية سنن أبى داود (٢: ٢٦٢، مطبوع دهلى): قال المنذرى: "وأخرجه النسائى وأمها مجهولة". اهـ قلت: لما سكت عليه أبو داود علمنا أنها ليست بمجهولة عنده، وكفى به قدوة، وغاية الأمر الاختلاف فى الاحتجاج، ولا يضر كما مر مرارا. وفى "عون المعبود" أيضا (نفس المرجع): قال ابن عبد البر: "وهذا عندى، وإن كان مخالفا لحديثها الآخر الناهى عن الكحل مع الخوف على العين إلا أنه يمكن الجمع

باب أين تعتد المتوفى عنها زوجها

٣٣٧١- عن الفريعة بنت مالك، "أنها جاءت رسول الله ﷺ تسأله أن ترجع إلى أهلها فى بنى خدرة، وأن زوجها خرج فى طلب أعبد له أبقوا، حتى إذا كان بطرف القدوم لحقهم فقتلوه، قالت: فسألت رسول الله ﷺ أن أرجع إلى أهلى، فإن زوجى لم يترك لى مسكنا يملكه، ولا نفقة. قالت: فقال رسول الله ﷺ: نعم! قالت: فانصرفت حتى إذا كنت فى الحجرة، أو فى المسجد، نادانى رسول الله ﷺ، أو أمر بى فنوديت له، فقال: كيف قلت: قالت: فرددت عليه القصة التى ذكرت له من شأن زوجى. قال: امكثى فى بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله. قالت: فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشرا. قالت: فلما كان عثمان أرسل إلى فسألنى عن ذلك، فأخبرته، فاتبعه وقضى به". رواه الترمذى وقال: حسن صحيح (١٤٦:١-١٤٧).

٣٣٧٢- أخبرنا مالك حدثنا نافع، أن ابن عمر كان يقول: "لا تبيت المبتوتة ولا المتوفى عنها زوجها إلا فى بيتها". رواه الإمام محمد فى "الموطأ" (حاشية الترمذى ١٤٥:١). قلت: إسناده صحيح جليل.

بأنه ﷺ عرف من الحالة التى نهاها أن حاجتها إلى الكحل خفيفة غير ضرورية. والإباحة فى الليل لدفع الضرر بذلك اهـ. قلت: والحديث الناهى ما رواه البخارى، قالت زينب: وسمعت أم سلمة تقول: جاءت امرأة إلى رسول الله فقالت: يا رسول الله ﷺ! إن ابنتى توفى عنها زوجها وقد اشتكت عينها، أ فنكحلها؟ فقال رسول الله ﷺ: لا! مرتين أو ثلاثا، كل ذلك يقول: لا ثم قال رسول الله ﷺ: إنما هى أربعة أشهر وعشرا، الحديث. وفى فتح البارى: وفى رواية القاسم بن أصبغ أخرجها ابن حزم: إنى أخشى أن تنفقىء عينها. قال: لا! وإن انفقأت. وسنده صحيح. (٤٣٠:٩). قلت: قوله ﷺ: لا وإن انفقأت". محمول على المبالغة فى الزجر، لأن القابل لما بالغ فى الاستجازة وحصر التداوى فى الكحل وكان قوله ظاهر البطلان، بالغ ﷺ فى رده. وليس المراد أن الكحل لا يجوز عند الحاجة الشديدة أيضا. فحصل التطابق بين الحديثين من غير تكلف، ولله تعالى الحمد.

باب أين تعتد المتوفى عنها زوجها

قال المؤلف: دلالة الحديثين على الباب ظاهرة. وفى إسناد الحديث الأول كلام غير مضر مذكور فى "نيل الأوطار" (٢٣٣:٦).

باب جواز الخروج للمتوفى عنها زوجها

٣٣٧٣- أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا حماد عن إبراهيم: "أن على بن أبى طالب نقل أم كلثوم بنت على رضى الله عنه امرأة عمر بن الخطاب وهى فى العدة من وفاة زوجها عمر رضى الله عنه، لأنها كانت فى دار الإمارة". رواه الإمام محمد فى كتاب الآثار (٧٦). قلت: هذا منقطع، لكن فى تهذيب التهذيب (١٧٨:١، ١٧٩): النخعى عن على مرسل، إلى أن قال: قال الحافظ أبو سعيد العلائى: هو مكثر من الإرسال. وجماعة من الأئمة صححوا مراسيله اهـ. قلت: هو من رجال الجماعة، وحماد هو ابن أبى سليمان، وهو من رجال الصحاح، كما فى تهذيب التهذيب (١٦:٢). وأبو حنيفة قد أخرج له ابن حبان فى صحيحه، واستشهد به الحاكم فى "مستدركه"، وقد وثقه كثيرون، كما فى الجوهر النقى (١: ١٧٢). فالسند إذا صحيح جليل.

٣٣٧٤- عن عبد المجيد عن ابن جريج أخبرنى إسماعيل بن كثير عن مجاهد: "أن رجالا استشهدوا بأحد، فقال نساؤهم: يا رسول الله! إنا نستوحش فى بيوتنا، أفنبيت عند إحدانا؟ فأذن لهن أ يتحدثن عند إحداهن، فإذا كان وقت النوم تأوى كل امرأة إلى بيتها". رواه الإمام العلام الشافعى (التلخيص الحبير ٢ :٣٣). قلت: هو مرسل، وكلهم رجال الصحيح إلا الأول، فإنه من رجال مسلم، فالسند صحيح مرسل.

باب جواز الخروج للمتوفى عنها زوجها بعذر

قال المؤلف: دلالة الحديثين على الباب ظاهرة. قال بعض الناس: "وقد روى مسلم فى صحيحه (٤٨٦:١): عن جابر بن عبد الله يقول: طلقت خالتى، فأرادت أن تجد نخلها، فزجرها رجل أن تخرج، فأتت النبى ﷺ، فقال: بلى فجدى نخلك فإنك عسى أن تصدقى أو تفعلى معروفا اهـ. ففيه جواز الخروج فى غير حاجة لا بد منها، بل فى أدنى حاجة ولم نقل به" اهـ. فالجواب عنه: أما أولا فإن قصة خالة جابر واقعة حال لا عموم لها، وتحتمل الوجوه فيمكن أن تكون محتاجة إلى الخروج لنفقتها، فمن أين لبعض الناس أن يدعى كونها غير محتاجة إلى الخروج من غير دليل. وأما ثانيا فقد ذكرنا عن جابر فيما تقدم أنه قال فى المطلقة: "أنها لا تعتكف ولا المتوفى عنها زوجها، ولا تخرجان من بيوتهما حتى توفيا أجلهما". فهذا جابر قد روى عن النبى ﷺ فى إذنه لخالته فى الخروج لجداد نخلها فى عدتها. ثم قد قال هو بخلاف ذلك، فهذا

باب ثبوت النسب

باب أن شهادة النساء مقبولة فى ما لا يستطيع الرجال النظر إليه

٣٣٧٥- حدثنا عيسى بن يونس عن الأوزاعى عن الزهرى، قال: "مضت السنة أن تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن من ولادات النساء وعيوبهن، وتجوز شهادة القابلة وحدها فى الاستهلال، وامرأتان فى ما سوى ذلك". ورواه عبد الرزاق فى "مصنفه": أخبرنا ابن جريج عن الزهرى فذكره (الزيلعى ١:٥١). قلت: كلهم رجال الجماعة فالأثر حسن أو صحيح.

دليل على ثبوت نسخ ذلك عنده أو حمله على الضرورة. قاله الطحاوى (٢:٤٦). والله تعالى أعلم. قلت: ولا يعارض ذلك ما رواه الدار قطنى عن محبوب بن محرز عن أبى مالك النخعى عن عطاء بن السائب عن على: "أن النبى ﷺ أمر المتوفى عنها زوجها أن تعتد حيث شاءت". فإن الدار قطنى ضعفه، وقال: لم يسنده غير أبى مالك النخعى وهو ضعيف. قال ابن القطان: ومحبوب بن محرز أيضا ضعيف. وعطاء مختلط، وأبو مالك أضعفهم. فذلك أعله الدار قطنى به وذكر الجميع أصوب لاحتمال أن تكون الجناية من غيره اهـ. كذا فى "نصب الراية" (٢:٥١). قلت: وإن سلمناه فهو محمول على ما قبل نزول العدد. والله تعالى أعلم.

باب أن شهادة النساء مقبولة فى ما لا يستطيع الرجال النظر إليه

قوله: "حدثنا عيسى" إلخ. قال المؤلف: وفى "تهذيب التهذيب" (٦:٢٤١): "قال يعقوب ابن شيبة عن ابن معين: الأوزاعى فى الزهرى ليس بذاك. قال يعقوب: والأوزاعى ثقة ثبت. وفى روايته عن الزهرى خاصة شيء" اهـ. قلت: هذا جرح مبهم، فلا يؤثر فى مثل ذلك الإمام المتفق على جلالته وإمامته، لا سيما وقد تابعه ابن جريج فافهم. وقول الزهرى: "مضت السنة". قد أدخله جماعة من العلماء والمحدثين فى المرفوع الحكمى. قال فى "تدريب الراوى" (٦٣): "أما إذا قال ذلك التابعى مجزم ابن الصباغ فى العدة أنه مرسل، وحكى فيه إذا قاله ابن المسيب وجهين، هل يكون حجة أو لا؟ وللغزالى فيه احتمالان بلا ترجيح، هل يكون موقوفا أو مرفوعا مرسلا؟ وكذا قوله: "من السنة". فيه وجهان، حكاهما المصنف فى شرح مسلم وغيره، وصحح وقفه، وحكى الداودى الرفع عن القديم اهـ. يعنى القول القديم للإمام الشافعى رحمة الله عليه" اهـ ودلالة الآثار على الباب ظاهرة.

٣٣٧٦- أخبرنا إبراهيم بن أبى يحيى الأسلمى أخبرنى إسحاق عن ابن شهاب: "أن عمر بن الخطاب أجاز شهادة امرأة فى الاستهلال". رواه عبد الرزاق فى مصنفه (الزيلعى ٢:٢٠١). قلت: رجاله رجال الجماعة إلا الأول، فإنه من رجال ابن ماجه، وهو مختلف فيه، ولكن الزهرى عن عمر رضى الله عنه فهو مرسل.

الفائدة: ذكر صاحب الهداية فى هذا الباب (٢:٤١٣) مسئلة مختلفا فيها ونصه: "أكثر مدة الحمل سنتان، لقول عائشة رضى الله عنها: الولد لا يبقى فى البطن أكثر من سنتين ولو بظل مغزل" اهـ. وفيه أيضا: "والشافعى يقدر الأكثر بأربع سنين، والحجة عليه مارويناه، والظاهر أنها قالت سماعا إذا العقل لا يهتدى إليه" اهـ. قلت: أثر عائشة رضى الله عنها رواه الدارقطنى (٢:٤٢٥) من طريق ابن جريج عن جميلة بنت سعد، قالت: قالت عائشة رضى الله عنها: "ما تزيد المرأة فى الحمل على سنتين قدر ما يتحول ظل عود المغزل" اهـ. ثم ذكره أيضا بسند آخر عن جميلة. وجميلة هذه مجهولة، قاله ابن حزم، كما نقله فى "ميزان الاعتدال" (٣:٣٩٦). قلت: حديث عائشة هذا ذكره الحافظ فى "التلخيص" (٢:٣٢٨)، وسكت عنه، ولم يعله بشىء، فهو حسن أو صحيح، فإنه لا يسكت فى التلخيص عن ضعيف كما ذكرنا فى المقدمة، كيف؟ وله طريق آخر عند الدار قطنى: أخبرنا محمد بن مخلد نا أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر بن خالد نا داود بن رشيد، قال: سمعت الوليد بن مسلم يقول: قلت لمالك: إنى حدثت عن عائشة أنها قالت: "لا تزيد المرأة فى حملها على سنتين قدر ظل المغزل" الحديث. وذكره الحافظ فى "التلخيص" أيضا وسكت عنه. فثبت أن حديث عائشة كان معروفا بينهم، ولا يصلح رد حديث عائشة بما قال مالك: "هذه جاءتنا امرأة محمد بن عجلان، امرأة صدق، وزوجها رجل صدق، حملت ثلاثة بطون فى اثنتى عشرة سنة، كل بطن فى أربع سنين". فإنه يحتمل خطأ امرأة محمد بن عجلان فى الحساب وأن دمها انقطع أربع سنين ثم جاءت بولد، فيجوز أنها امتد طهرها سنتين أو أكثر ثم حبلت، ولو وجدت حركة فى البطن مثلا فليس دليلا على الحمل قاطعا، لجواز كونه غير الولد من الماء أو الريح، كما قاله المحقق فى الفتح (٤:١٨١).

وكذا لا يعارضه ما رواه الدارقطنى عن أبى سفيان: "حدثنى أشياخ منا، قالوا: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال: يا أمير المؤمنين! إنى غبت عن امرأتى سنتين فجئت وهى حبلى، فشاور عمر الناس فى رجمها. فقال معاذ بن جبل: يا أمير المؤمنين! إن كان لك عليها فليس لك على ما فى بطنها سبيل، فاتركها حتى تضع، فتركها فولدت غلاما قد خرجت ثنياه، فعرف الرجل الشبه

٣٣٧٧- أخبرنا الثورى عن جابر الجعفى عن عبيد الله بن يحيى. "أن عليا أجاز شهادة المرأة القابلة وحدها فى الاستهلال". رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (الزيلعى ٢: ٢٠٨). وفيه أيضا ما حاصله أن عبيد الله مجهول. قلت: معتضد به.

فيه. فقال: ابنى ورب الكعبة" الحديث. فإنه يحتمل خطأ الرجل فى قوله: "غبت عن امرأتى سنتين". فلعله غاب أقل منهما شهر أو شهرين، فلم يعده شيئا، وقال: "غبت سنتين". مع أن فى سنده مجاهيل، ولو سلم فإن كان ثبوت النسب فيه بقيام الفراش ودعوى الرجل نسبه ولا كلام فيه.

وأما ما قاله بعض الناس فى أثر عائشة: "أن جميلة هذه مجهولة، وروى عنها ابن جريج وهو مدلس، وقد عنعن". فالجواب عنه: أن تجهيل ابن حزم ليس بشيء، فإنه جهل كثيرا من المعروفين. وكفا بنا من صحة الأثر سكوت الحافظ عنه، وقول ابن القيم: "ابن جريج من الأئمة الثقات العدول، ورواية العدل عن غيره تعديل له، ولم يكن الكذب ظاهرا فى التابعين، ولا يظن بابن جريج أنه حملها عن كذاب. ولا عن غير ثقة عنده، ولم يبين حاله اهـ (٢:٢٣٣). وقد عرف الدار قطنى جميلة هذه، فقال: "جميلة بنت سعد هى أخت عبيد بن سعد" اهـ. فلا يضرنا جهل ابن حزم إياها. وأما تدليس ابن جريج فقد رواه الحافظ فى الفتح. وقال: "قد سمع ابن جريج من نافع كثيرا، وروى عنه بواسطة، وهذا دال على قلة تدليسه" اهـ (٣:٣٢٨). وقد احتج محمد فى الحجج له بهذا الأثر (٣٣٧). وقال: "قد بلغنا عن عائشة أنها قالت: لا تحمل المرأة فوق سنتين" اهـ. واحتجاج المجتهد بأثر تصحيح له.

قال بعض الناس: "فى الاستدلال بهذا الأثر جرح عقلى لا يمكن الخلاص عنه، وهو أن كونه مما لا يدرك بالرأى ممنوع، فإن الأطباء قد بحثوا فيه وأثبتوا أن أكثر مدة الحمل سنتان، والأطباء لا يمكن البحث لهم فيما لا يدرك بالرأى" اهـ.

قلت: قوله: "إن الأطباء لا يمكن لهم البحث فيما لا يدرك بالرأى" غلط بين، فإن الحكماء قد بحثوا فى كثير من السمعيات مما يتعلق بذات الواجب وصفاته، والجنة والنار والنعيم والعذاب. ولو سلم فعائشة رضى الله عنها كانت بريئة من أمثال هذه الأبحاث، ولم يكن لها علمه بالمقدمات والدلائل التى أثبت بها الحكماء مدة الحمل. وهذا مما لا ينكره من له معرفة بأحوال الصحابة وعلومهم. فكلما ذكروا من المقادير فى الأحكام لا يكون مبناه إلا السماع، فافهم.

أبواب ما ورد فى العزل والغيلة والإتيان فى الدبر والاستمناء

باب جواز العزل عن الحرة بإذنها

٣٣٧٨- حدثنا الحسن بن على الخلال ثنا إسحاق بن عيسى ثنا ابن لهيعة حدثنى جعفر بن ربيعة عن الزهرى عن محرر بن أبى هريرة عن أبيه عن عمر بن الخطاب، قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها". رواه ابن ماجه (١٤٠). قلت: رجاله رجال مسلم إلا محررا. وذكره ابن حبان فى الثقات، كما فى تهذيب التهذيب (١: ٥٥ و ٥٦) وابن لهيعة قد مر غير مرة أنه مختلف فيه. والاختلاف غير مضر، لا سيما قد صرح هناك بالتحديث، وقال أبو داود: وجعفر لم يسمع من الزهرى، كما فى "تهذيب التهذيب" (٢: ٩٠). فالسند منقطع محتج به، وقد تقوى بالموقوف الذى بعده، لا سيما وقد احتج به الجمهور، كما فى "فتح البارى" (٩: ٢٦٩).

٣٣٧٩- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: "تستأمر الحرة فى العزل ولا تستأمر الأمة السرية، فإن كانت أمة تحت حر فعليه أن يستأمرها". رواه عبد الرزاق بسند صحيح (فتح البارى ٩: ٢٧٠).

٣٣٨٠- عن أبى ذر رفعه: «ضعه فى حلاله وجنبه حرامه، وأقرره، فإن شاء الله أحياه، وإن شاء أماته ولك أجره». رواه ابن حبان فى صحيحه(فتح البارى ٩: ٢٧١).

٣٣٨١- عن أنس رضى الله عنه، أن رجلا سأل عن العزل. فقال النبى ﷺ: «لو أن الماء الذى يكون منه الولد أهرقته على صخرة لأخرج الله منها ولدا». أخرجه أحمد والبزار، وصححه ابن حبان (فتح البارى ٩: ٢٦٩). وعزاه فى "كنز العمال" (٨: ٢٥٧) إلى الضياء المقدسى، وسنده صحيح أيضا على قاعدة الحافظ.

باب جواز العزل عن الحرة بإذنها

قوله: "حدثنا الحسن بن على" إلخ. قال المؤلف: دلالته على ما فيه ظاهرة، وكذلك دلالة الأثر الذى بعده.

قوله: "عن أبى ذر" إلخ. قال المؤلف: دلالته على استحباب عدم العزل ظاهرة. حيث قال: "وأقرره إلى أن قال: ولك أجره". وكذا سياق الحديث الذى بعد هذا الحديث يدل على استحباب عدم العزل.

٣٣٨٢- عن جابر، قال: "كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ، فبلغ ذلك نبى الله ﷺ فلم ينهنا عنه". رواه مسلم. (١: ٤٦٥).

٣٣٨٣- عن جابر رضى الله عنه، قال: "سأل رجل النبى ﷺ، فقال: إن عندى جارية هى خادمنا وسانيتنا، وأنا أطوف عليها، وأنا أكره أن تحمل. فقال: اعزل عنها إن شئت، فإنه سيأتيها ما قدر لها، فلبث الرجل ثم أتاه. فقال: إن الجارية قد حبلت. فقال: قد أخبرتك أنه سيأتيها ما قدر لها". رواه مسلم (١: ٤٦٥).

٣٣٨٤- عن جدامة بنت وهب أخت عكاشة، قالت: "حضرت رسول الله ﷺ إلى أن قالت: ثم سألوه عن العزل. فقال رسول الله ﷺ: ذلك الوأد الخفى، وهى ﴿وإذا الموءودة سئلت﴾". رواه مسلم (١: ٤٦٦).

باب ما ورد فى الغيلة[1]

٣٣٨٥- حدثنا هشام بن عمار ثنا يحيى بن حمزة عن عمرو بن مهاجر أنه سمع

قوله: "عن جابر" إلخ. قال المؤلف: دلالته على جواز العزل وإباحته ظاهرة.

قوله: عن جابر إلخ. قال المؤلف: دلالته على إباحة العزل، وعلى استحباب عدمه ظاهرة.

قوله: "عن جدامة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على استحباب عدم العزل ظاهرة. وأما ما رواه الترمذى والنسائى وصححه مسلم كما فى فتح البارى (٩: ٢٧٠): من طريق معمر عن يحيى بن أبى كثير عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن جابر، قال: "كانت لنا جوارى وكنا نعزل. فقالت اليهود: إن تلك الموؤدة الصغرى. فسئل رسول الله ﷺ عن ذلك. فقال: كذبت اليهود لو أراد الله خلقه لم تستطع رده" اهـ. فالتطبيق بين هذا الحديث وبين حديث الباب ما ذكره فى فتح البارى (٩: ٢٧١) ونصه: "قال ابن القيم: الذى كذبت فيه اليهود زعمهم أن العزل لا يتصور معه الحمل أصلا، وجعلوه بمنزلة قطع النسل بالوأد، فأكذبهم وأخبر أنه لا يمنع الحمل إذا شاء الله خلقه. وإذا لم يرد خلقه لم يكن وأدا حقيقة. وإنما سماه وأدا خفيا فى حديث جذامة[2] لأن الرجل إنما يعزل هربا من الحمل، فأجرى قصده لذلك مجرى الوأد، لكن الفرق بينهما أن الوأد ظاهر بالمباشرة اجتمع فيه القصد والفعل، والعزل يتعلق بالمقصد صرفا فلذلك وصفه بكونه خفيا" اهـ.

باب ما ورد فى الغيلة

قوله: "هشام" إلخ. فى "المرقاة" (٣: ٤٤٣): فى شرح نحو هذا الحديث ما نصه: "وتوضيحه

---

(١) فى النهاية الغيلة بالكسر الاسم من الغيل وبالفتح أن يجامع الرجل زوجته وهى مرضعة وكذلك إذا حملت وهى مرضع (٣: ١٩٣).

(٢) ذكر مسلم عن بعضهم بالذال وعن بعضهم بالدال ثم صحح الثانى.

أباه المهاجر بن أبى مسلم يحدث عن أسماء بنت يزيد بن السكن وكانت مولاته، أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تقتلوا أولادكم سرا، فو الذى نفسى بيده أن الغيل ليدرك الفارس على ظهر فرسه حتى يصرعه». رواه ابن ماجه (١٤٦) وإسناده صحيح، فإن كلهم من رجال البخارى إلا عمروا وقد وثق.

٣٣٨٦- عن جدامة بنت وهب الأسدية، أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة، حتى ذكرت أن الروم والفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم». رواه مسلم (١:٤٦٦). وقال: "وأما خلف فقال عن جذامة الأسدية. قال مسلم: والصحيح ما قاله يحيى بالدال غير منقوطة".

باب ما جاء فى تحريم إتيان الزوجة فى الدبر

٣٣٨٧- عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه، أن النبى ﷺ قال: "لا تأتوا النساء فى أعجازهن أو قال: فى أدبارهن". رواه الإمام أحمد. وقال فى مجمع

أن المرأة إذا جومعت وحملت فسد لبنها، وإذا اغتذى به الطفل بقى سوء أثره فى بدنه، وأفسد مزاجه، فإذا صار رجلا وركب الفرس فركضها ربما أدركه ضعف الغيل فيسقط من متن فرسه، وكان ذلك كالقتل. فنهى النبى ﷺ عن الإرضاع حال الحمل ويحتمل أن يكون النهى للرجال أى لا تجامعوا فى حال الإرضاع كيلا تحبل نساءكم، فيهلك الإرضاع فى حال الحمل أولادكم. وهذا نهى تنزيه لا تحريم. قال الطيبى: نفيه لأثر الغيل فى الحديثين السابقين كان إبطالا لاعتقاد الجاهلية كونه مؤثرا، وإثباته له هنا لأنه سبب فى الجملة مع كون المؤثر الحقيقى هو الله تعالى" اهـ.

قلت: تقرير نفيس، لكن لا حاجة إلى تقييد ضرر الجماع بالحمل، فإن نفس الجماع مضر للولد حال الرضاع، وكذلك أيضا المنى يضر الحمل، أفاده بعض الأطباء. ولكن راعى صاحب "المرقاة" المعنى اللغوى للغيلة، وهو قول النهاية. وكذلك إذا حملت وهى مرضع. وقال ذلك الطبيب أيضا: الجماع يضر الحمل والولد حال الرضاع كثرته دون قلته، قلت: فلك أن تقول: إن النهى محمول على الكثرة، وعدم الضرر به محمول على القلة.

باب ما جاء فى تحريم إتيان الزوجة فى الدَبر

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. وقد تكلم فى "النيل" (٦:١٢٠): على حديث أبى هريرة الأول، ولكن الكلام غير مضر. فإن الاختلاف فى التصحيح والتوثيق لا يضر

الزوائد: ورجاله ثقات (نيل الأوطار ٦: ١٢٠ و ١٢١).

٣٣٨٨- عن على بن طلق، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تأتوا النساء فى أستاههن فإن الله لا يستحيى من الحق». رواه أحمد والترمذى، وقال: حديث حسن (نيل الأوطار ٦: ١٢٠).

٣٣٨٩- عن أم سلمة عن النبى ﷺ فى قوله تعالى: ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾. "يعنى صماما واحدا". رواه أحمد والترمذى وقال: حديث حسن (نيل الأوطار ٦: ١٢٣).

٣٣٩٠- حدثنا موسى بن إسماعيل نا حماد ح ونا مسدد نا يحيى عن حماد بن سلمة عن أبي تميمة عن أبى هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «من أتى كاهنا قال موسى فى حديثه: فصدقه بما يقول أو أتى امرأة قال مسدد: امرأته حائضا أو أتى امرأة قال مسدد: امرأته فى دبرها، فقد برئ مما أنزل على محمد ﷺ». رواه أبو داود (٢: ١٨٩) وسكت عنه. وعزاه فى "الجامع الصغير" (٢: ١٣٥) إلى الإمام أحمد والأربعة، ثم رمز لتحسينه.

كما علمت مرارا. قلت: وقد بسط القول فى المسئلة الحافظ ابن حجر فى التلخيص الحبير له. وذكر عن الشافعى إباحته فى القديم، والقول بحرمته فى الجديد: وصحح عن مالك القول بإباحته وإنكار أصحابه ذلك. وقال القرطبى فى تفسيره وابن عطية قبله: لا ينبغى لأحد أن يأخذ بذلك ولو ثبتت الرواية فيه، لأنها من الزلات. وذكر الخليلى فى الإرشاد عن ابن وهب أن مالكا رجع عنه. وفى مختصر ابن الحاجب عن مالك إنكار ذلك وتكذيب من نقله عنه. لكن الذى روى ذلك عن ابن وهب غير موثوق به والصواب ما حكاه الخليلى. فقد ذكر الطبرى عن يونس بن عبد الأعلى عن ابن وهب عن مالك أنه أباحه. وقد روينا فى علوم الحديث للحاكم: نا أبو العباس محمد بن يعقوب نا العباس ابن الوليد البيروتى نا أبو عبد الله بشر بن بكر سمعت الأوزاعى يقول: "يجتنب أو يترك من قول أهل الحجاز خمس، ومن قول أهل العراق خمس، من أقوال أهل الحجاز استماع الملاهى، والمتعة، وإتيان النساء فى أدبارهن، والصرف، والجمع بين الصلاتين بغير عذر. ومن أقوال أهل العراق شرب النبيذ، وتأخير العصر حتى يكون ظل الشيء أربعة أمثاله، ولا جمعة إلا فى سبعة أمصار، والفرار من الزحف، والأكل بعد الفجر فى رمضان". وروى عبد الرزاق عن معمر: "لو

٣٣٩١- عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «ملعون من أتى امرأة فى دبرها». رواه أحمد وأبو داود. قال الحافظ فى بلوغ المرام: إن رجال حديث أبى هريرة هذا ثقات، لكن أعل بالإرسال (نيل الأوطار ٦: ١٢٠). ورمز لصحته فى الجامع الصغير فالحديث صحيح، ولا يبالى بالاختلاف كما عرفت غير مرة.

باب ما ورد فى الاستمناء بكفه

٣٣٩٢- عن أنس رضى الله عنه مرفوعا: «سبعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة، ولا يزكيهم ولا يجمعهم مع العالمين، يدخلهم النار أول الداخلين، إلا أن يتوبوا، إلا أن يتوبوا، إلا أن يتوبوا، فمن تاب تاب الله عليه. الناكح يده، والفاعل(١) والمفعول به، ومدمن الخمر، والضارب أبويه حتى يستغيثا، والمؤذى جيرانه حتى يلعنوه، والناكح حليلة جاره». رواه الحسن بن عرفة فى جزءه والبيهقى فى "شعب الإيمان". (كنز العمال ٨: ١٩٢). رواه جعفر الفريابى من حديث عبد الله بن عمرو وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف (التلخيص الحبير ٢: ٣٠٩). قلت: قد ثبت كونه محتجا به كما مر غير مرة.

أن رجلا أخذ بقول أهل المدينة فى استماع الغناء وإتيان النساء فى أدبارهن، ويقول أهل مكة فى المتعة والصرف، وبقول أهل الكوفة فى المسكر، كان شر عباد الله" اهـ (٢: ٣٠٩).

قلت: لم يقل الحنفية من أهل الكوفة بجواز المسكر من النبيذ، وإنما قالوا بجواز ما لم يسكر منه، كما سيأتى فى أبواب الحدود إن شاء الله تعالى.

باب ما ورد فى الاستمناء بكفه

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة من حيث أن المستمنى قد توعد، والوعيد لا يكون إلا على ترك الواجب.

قال بعض الناس: "وفى "رد المحتار" (٢: ١٦٠): استدل (أى الزيلعى شارح الكنز) على عدم حله بالكف بقوله تعالى: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون﴾ الآية. وقال: فلم يبح الاستمتاع إلا بهما أى بالزوجة والأمة اهـ. فأفاد عدم حل الاستمتاع أى قضاء الشهوة بغيرهما" اهـ.

قلت: فإن لم يوجد سند الأحاديث محتجا به فلا يضر المستدل، فإن الدعوى ثابتة بالقرآن

---

(١) أراد به من أتى دبر الرجل أو الغلام والرجل الذى فعل به ذلك.

٣٣٩٣- عن بشر[1] بن عطية مرفوعا: «ألا لعنة الله والملائكة والناس أجمعين على من انتقص شيئا من حقى، وعلى من أبى عترتى، وعلى من استخف بولايتى، وعلى من ذبح لغير القبلة، وعلى من انتفى من ولده، وعلى من برئ من مواليه، وعلى من سرق من منار الأرض وحدودها، وعلى من أحدث فى الإسلام حدثا، أو آوى محدثا، وعلى ناكح البهيمة، وعلى ناكح يده، وعلى من أتى الذكران من العالمين» الحديث. رواه الباوردى وضعف (كنز العمال، ٨: ١٩٤).

٣٣٩٤- عن الحارث عن على رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «سبعة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم، يقال لهم ادخلوا النار مع الداخلين، إلا أن يتوبوا، إلا أن يتوبوا، إلا أن يتوبوا، الفاعل والمفعول به، والناكح يده، والناكح حليلة جاره. والكذاب الأشر، ومعسر المعسر، والضارب والديه حتى يستغيثا». رواه ابن جرير (فى تهذيبه) وقال: لا يعرف عن رسول الله ﷺ إلا رواية على. ولا يعرف له مخرج عن على إلا من هذا الوجه، غير أن معانيه معان قد وردت عن رسول الله ﷺ بها أخبار بألفاظ خلاف هذه الألفاظ (كنز العمال ٨: ٢٣٤).

٣٣٩٥- عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن عبد الله بن عثمان عن مجاهد، قال: سئل ابن عمر عن الاستمناء، فقال: "ذلك نائك نفسه".

المجيد، وجعله صاحب "الدر المختار" مكروها تحريما" (٢: ١٦٠ مع رد المحتار).

قلت: ولا يخفى أن الاستمتاع بهما يجوز بالتفخيذ والتبطين والماس بجميع البدن فالظاهر جواز الاستمناء بكف الزوجة والأمة فافهم. نعم! لا يجوز استمناء الرجل بكفه أصلا، لكونه استمتاعا بغيرهما، اللهم إلا أن يخشى العنت فهو خير من الزنا، ومن عمل قوم لوط، ومن ابتلى ببليتين فليختر أهونهما، إلا أننا نكرهه لأنه ليس من مكارم الأخلاق، ويضر بصحة الجسم ضررا بينا لا يكاد يخفى على عاقل، ومن اعتاد ذلك يعجز عن النساء بالكلية، ولو داوى نفسه لا يقدر على المرأة كقدرة الفحول من الرجال، بل كقدرة العنين. فاحفظ منيك أن يصب فإنه ماء الحياة يصب فى الأرحام.

---

(١) ذكر فى الصحابة الحافظ ابن حجر فى الإصابة (١: ٣١٢).

٣٣٩٦- وعن: سفيان الثورى عن الأعمش عن أبى رزين عن أبى يحيى عن عباس: "أن رجلا قال له: إنى أعبث بذكرى حتى أنزل قال: أف نكاح الأمة خير منه. وهو خير من الزنا". ذكره ابن حزم فى المحلى. وقال: الأسانيد عن ابن عباس وابن عمر فى كلا القولين مغموزة.

٣٣٩٧- عبد الرزاق نا ابن جريج أخبرنى إبراهيم بن أبى بكر عن رجل عن ابن عباس: أنه قال: "وما هو إلا أن يعرك أحدكم زبه حتى ينزل الماء".

٣٣٩٨- عن قتادة عن رجل عن ابن عمر، أنه قال: "إنما هو عصب تدلكه". رواه ابن حزم فى "المحلى" (١١: ٣٩٣). وفيهما كما ترى مجهول.

٣٣٩٩- عن قتادة عن العلاء بن زياد عن أبيه: "أنهم كانوا يفعلونه فى المغازى، يعنى الاستمناء يعبث الرجل بذكره يدلكه حتى ينزل".

٣٤٠٠- قال قتادة: وقال الحسن فى الرجل يستمنى يعبث بذكره حتى ينزل، قال: "كانوا يفعلونه فى المغازى".

٣٤٠١- وعن جابر بن زيد أبى الشعثاء، قال: هو ماؤك فأهرقه يعنى الاستمناء.

٣٤٠٢- وعن مجاهد قال: "كان من مضى يأمرون شبابهم بالاستمناء يستعفون بذلك".

٣٤٠٣- قال عبد الرزاق وذكره معمر عن أيوب السختيانى أو غيره عن مجاهد عن الحسن: "أنه كان لا يرى بأسا بالاستمناء".

قال فى الدر: وكره تحريما أى الاستمناء بالكف، لحديث: ناكح اليد ملعون، ولو خاف الزنا يرجى أن لا وبال عليه اهـ. قال الشامى: الظاهر أنه غير قيد، بل لو تعين الخلاص من الزنا به وجب، لأنه أخف. وزاد فى معراج الدراية وعن أحمد والشافعى فى القديم الترخص فيه، وفى الجديد يحرم. ويجوز أن يستمنى بيد زوجته وخادمته (أى أمته) اهـ وسيذكر الشارح فى الحدود عن الجوهرة: أنه تكره، ولعل المراد كراهة التنزيه، فلا ينافى قول المعراج: يجوز، تأمل اهـ (٢: ١٦٠).

قلت: وقد رأيت اختلاف السلف فى كراهته وإباحته فلذا رخصوا فيه لمن خشى على نفسه الابتلاء بالزنا. والله تعالى أعلم.

٣٤٠٤- وعن عمرو بن دينار: "ما أرى بالاستمناء بأسا". ذكره ابن حزم أيضا. وقال: الكراهة صحيحة عن عطاء، والإباحة المطلقة صحيحة عن الحسن، وعن عمرو بن دينار، وعن زياد أبي العلاء، وعن مجاهد. ورواه من رواه من هؤلاء عمن أدركوا، وهؤلاء كبار التابعين لا يكادون يروون إلا عن الصحابة اهـ.

باب حرمة السحاق بين النساء

٣٤٠٥- عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل، ولا المرأة إلى عورة المرأة، ولا يفضى الرجل إلى الرجل في ثوب واحد ولا تفضى المرأة إلى المرأة في الثوب الواحد. رواه مسلم (المحلى ١١: ٣٩١).

٣٤٠٦- نا أبو الأحوص عن منصور بن المعتمر عن أبي وائل عن شقيق بن سلمة عن عبد الله بن مسعود، قال: «نهى رسول الله ﷺ أن تباشر المرأة المرأة في ثوب واحد»، الحديث. رواه ابن أبي شيبة (المحلى ١١: ٣٩٢) ورجاله رجال الصحيح.

٣٤٠٧- عن واثلة، قال: قال رسول الله ﷺ: «السحاق بين النساء زنا بينهن». رواه الطبراني ورواه أبو يعلى ولفظه: «قال رسول الله ﷺ: سحاق النساء بينهن زنا». ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ٦:٢٥٦).

باب حرمة السحاق بين النساء

قوله: "عن أبي سعيد" إلى آخر الباب. قال ابن حزم: "اختلف الناس في السحق، فقالت طائفة: تجلد كل واحد منهما مائة، ثم اسند من طريق عبد الرزاق: حدثني ابن جريج أخبرني ابن شهاب قال: أدركت علماءنا يقولون في المرأة تأتي المرأة بالرفعة وأشباهها: تجلدان مائة الفاعلة والمفعول بها. وبه إلى عبد الرزاق عن معمر عن ابن شهاب بمثل ذلك، ورخصت فيه طائفة، فأسند من طريق عبد الرزاق: أنا ابن جريج أخبرني من أصدق عن الحسن البصري: أنه كان لا يرى بأسا بالمرأة تدخل شيئا تريد الستر تستغني به عن الزنا.

(قلت: ليس ذلك من السحاق في شيء، فإن السحاق إنما يكون بين امرأتين، والذي رخص فيه الحسن إنما هو ما تفعله المرأة وحدها، فكان كالاستمناء سواء فاندحض ما أورده عليه ابن حزم: "من أن المرأة إذا أباحت فرجها بغير زوجها فلم تحفظه فقد عصت الله، وصح أن بشرتها محرمة على غير زوجها الذي أبيحت له بالنص، فإذا أباحت بشرتها لامرأة أو رجل غير زوجها فقد

٣٤٠٨- وعن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا استحلت أمتى ستا فعليهم الدمار، إذا ظهر فيهم التلاعن، وشربوا الخمور، ولبسوا الحرير، واتخذوا القيان، واكتفى النساء بالنساء. والرجال بالرجال». رواه الطبرانى فى "الأوسط". وفيه عباد بن كثير الرملى، وثقه ابن معين وغيره، وضعفه جماعة. (مجمع الزوائد ٨: ٣٣٢).

٣٤٠٩- ورواه الطبرانى من طريق عتى السعدى عن ابن مسعود أيضا بلفظ: "إن من أعلام الساعة وأشراطها أن يكتفى الرجال بالرجال، والنساء بالنساء". وفيه سيف بن مسكين وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٨: ٣٣٢). قلت: ولا بأس به فى المتابعات.

أباحت الحرام" اهـ (٩:٣٩١). فإن كل ذلك ليس بوارد على ما قاله الحسن، فليس فيه إباحة البشرة لغير زوجها. وإنما فيه معالجة المرأة الإنزال بنفسها بإدخال شىء فى فرجها بيدها) وقال آخرون: هو حرام. ولا حد فيه ولا تعزير، قال ابن حزم بعد ذكر ما ذكرناه عنه فى المتن: فهذه نصوص جلية على تحريم مباشرة الرجل الرجل والمرأة المرأة على السواء: فالمباشرة منها لمن نهى عن مباشرته عاص لله تعالى مرتكب حرام على السواء. فإذا استعملت بالفروج كانت حراما زائدا ومعصية مضاعفة. والمرأة إذا أدخلت فرجها شيئا غير ما أبيح لها من فرج زوجها أو ما ترد به الحيض فلم تحفظه. وإذ لم تحفظه فقد زادت معصية. فإذ قد صح أن المرأة المساحقة للمرأة عاصية فقد أتت منكرا، فوجب تغيير ذلك باليد كما أمر رسول الله ﷺ: «من رأى منكرا أن يغيره بيده فعليه التعزير» اهـ. ملخصا (١١:٣٩٢).

قال ابن حزم: فلو عرضت فرجها شيئا دون أن تدخله حتى ينزل فيكره هذا ولا إثم فيه، وكذلك الاستمناء للرجال سواء سواء" اهـ.

قلت: كلا بل كلاهما يأثمان إن فعلا ذلك لاستجلاب الشهوة وقضاء الوطر من غير اضطرار. ونرجوا أن لا وبال عليهما إن خافا على أنفسهما الزنا والعنت، فإن قضاء الوطر لا يجوز للمرأة إلا بالزوج، وللرجل إلا بالزوجة أو ما ملكت يمينه. فمن ابتغى غير ذلك فأولئك هم العادون. فقول ابن حزم: "إن التعمد لإنزال المنى ليس بحرام، لأنه ليس مما فصل لنا تحريمه" إلخ. باطل فإنه من ابتغاء غير ما أحل الله ابتغاءه لقضاء الوطر فافهم.

وأما حرمة المساحقة بين المرأتين فلم نر فيه خلافا. والذى ظنه ابن حزم خلافا فليس بخلاف كما أشرنا إليه، والله تعالى أعلم. واستدلوا لحرمته بحديث أبى هريرة مرفوعا: ثلاثة لا تقبل لهم

أبواب حضانة الولد ومن أحق به

باب أن الأم أحق بالولد بعد الطلاق ما لم تنكح

٣٤١٠- عن عبد الله بن عمرو: "أن امرأة قالت: يا رسول الله ﷺ! إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وثديي له سقاء، وحجري له حواء، وأن أباه طلقني وأراد أن ينتزعه مني. فقال لها رسول الله ﷺ: «أنت أحق به ما لم تنكحي». رواه أبو داود (١:٣١٧) وسكت عنه. وصححه الحاكم (دراية ٢٣٤).

شهادة أن لا إله إلا الله، الراكب والمركوب، والراكبة والمركوبة والإمام الجائر". رواه الطبراني وفيه عمر بن راشد المدني الجاري وهو كذاب (مجمع الزوائد ٦:٢٧٢). وله شواهد قد ذكرناها في المتن.

باب أن الأم أحق بالولد بعد الطلاق ما لم تنكح

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. ولا تعارض بين الأثرين بأن قال في الأول جدة الغلام وفي الآخر أم عاصم وهي أم الغلام، لأنه يمكن أن تكونا جميعا. فذكر بعضهم أحدهما وترك الأخرى، وعكس ذلك بعضهم، وفي الآثار دلالة على تقدم الأم ومن يدلي بها على العصبات في الحضانة.

فإن قلت: "قول الصديق الأكبر حتى يشب الصبي يدل على أن الأب لا يسع أخذ ابنه من أمه إلا بعد شبابه إذا اختاره، وقال الحنفية: يسع له الأخذ بعد سبع سنين". قلت: قال الطحاوي: قوله: "أو يشب الصبي يريد به حالا يخرج بها من الحضانة ويستغني عنها، فيكون لأبيه دون أمه". كذا في مشكل الآثار والمعتصر منه (١:٢٠٦).

فإن قيل: "قول أبي بكر: فيختار لنفسه لا يساعد هذا التأويل، فإنكم لا تقولون بتخيير الصبي إذا بلغ سبعا. فالظاهر أن المراد بالشباب ما يتبادر به حرفا أي بلوغه الحلم". قلنا: لفظة "فيختار لنفسه" لم نره إلا في هذا السند الذي فيه سعيد بن أبي عروبة، ولم يذكرها يحيى بن سعيد عن القاسم كما مر، ولا عاصم الأحول عن عكرمة، كما أخرجه الطحاوي في مشكله: حدثنا علي بن شيبة ثنا يزيد بن هارون ثنا عاصم الأحول عن عكرمة، قال: "خاصم عمر بن الخطاب امرأته التي طلق إلى أبي بكر في ولدها فقال أبو بكر: هي أحق به ما لم تتزوج أو يشب الصبي. وقال: هي أحنأ وأعطف وألطف وأرأف وأرحم" اهـ. (٤:١٨١). وسعيد بن أبي عروبة

٣٤١١- عن يحيى بن سعيد، أنه قال: سمعت القاسم بن محمد يقول: "كانت عند عمر بن الخطاب امرأة من الأنصار، فولدت له عاصم بن عمر. ثم إنه فارقها. فجاء عمر بن الخطاب قباء فوجد ابنه عاصما يلعب مع الصبيان بفناء المسجد. فأخذ بعضده فوضعه بين يديه على الدابة. فأدركته جدة الغلام، فنازعته إياه. حتى أتيا أبا بكر الصديق فقال عمر: ابنى، وقالت المرأة: ابنى. فقال أبو بكر الصديق: خل بينها وبينه. قال: فما راجعه عمر الكلام". رواه الإمام مالك فى "الموطأ"، ورجاله رجال الجماعة لكنه منقطع، فإن القاسم لم يدرك عمر رضى الله عنه.

وإن كان من رجال الجماعة فإنه قد اختلط فى آخره. وسماع محمد بن بشر منه بعد الاختلاط، فإن سعيدا توفى ١٥٥ سنة. وقيل: مات ١٥٠ سنة. ولا يحتج إلا بما روى عنه القدماء، مثل يزيد بن زريع وابن المبارك، ويعتبر برواية المتأخرين دون الاحتجاج بها. كذا فى "التهذيب" (٤:٦٥). ولا شك أن محمد بن بشر من المتأخرين، فإنه توفى ٢٠٣ هـ كما فى التهذيب أيضا (٩:٧٤). وسياقه يخالف سياق مالك عن يحيى بن سعيد، فلا يصلح للاحتجاج به. وإن سلم، فنقول: إن قول أبى بكر: حتى يشب الصبى فيختار لنفسه" يدل على أن العصبة لا حق له فى حضانة الصبى قبل البلوغ أصلا، وهذا خلاف الإجماع، فإن الذين قالوا بالتخيير قيدوه بسبع سنين ونحوها كما بسط ابن القيم فى الهدى (٢:٢٣٠). وهو أيضا خلاف قوله ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا، واضربوهم عليها إذا بلغوا عشرا، وفرقوا بينهم فى المضاجع.» وهو حديث صحيح كما مر فى الجزء الثانى من الكتاب. وفيه أمر للأولياء بتعليم الصبى وتمرينه للصلاة ونحوها من أحكام الدين. وليس ذلك إلا إلى العصبات من الرجال دون النساء كما لا يخفى. إلا إذا لم يكن له ولى من العصبات فعلى الأم ونحوها أن تعلم الأولاد وتؤد بهم بقدر وسعها.

وأيضا: فإن حجر الأم وريحها لا يكون خيرا للصبى إذا بلغ سبعا أو عشرا، بل المشاهد بالتجربة أن حجرها وريحها خير له قبل ذلك. وأما بعده فحضانة الأب ونحوه خير له، كى لا يكون من أحلاس البيت متخلقا بأخلاق النساء. نعم حجر الأم وريحها خير للبنات حتى يبلغن النكاح. وأما الأبناء فليس حجرها خيرا لهم بعد سبع سنين، فلا يصح حمل قوله: "حتى يشب" على المتبادر، بل لا بد من تأويله إلى ما قاله الطحاوى.

وأما التخيير: فقد أبطله حديث حضانة ابنة حمزة، حيث لم يخيرها النبى ﷺ ودفعها إلى جعفر، لكون خالتها عنده، كما سيأتى. وأبطله أيضا قوله ﷺ: «أنت أحق به ما لم تنكحى»

٣٤١٢- حدثنا محمد بن بشر ثنا سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب: "أن عمر بن الخطاب طلق أم عاصم، ثم أتى عليها وفى حجرها عاصم، فأراد أن يأخذه منها، فتجاذباه بينهما حتى بكى الغلام، فانطلقا إلى أبى بكر، فقال له أبو بكر: يا عمر! مسحها وحجرها وريحها خير له منك حتى يشب الصبى، فيختار لنفسه". رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (الزيلعى ٢: ٥٢). ورجاله رجال الجماعة.

ولو خير الطفل لم تكن هى أحق به إلا إذا اختارها.

وأما ما فى الزيلعى (٢:٥٤): "روى ابن أبى شيبة فى مسنده: حدثنا وكيع عن على بن المبارك عن يحيى بن أبى كثير عن أبى ميمونة عن أبى هريرة، قال: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ وقد طلقها زوجها، فأراد أن يأخذ ابنها. فقال عليه السلام: «اسهما فيه، فقال عليه السلام للغلام: تخير أيهما شئت» قال: فاختار أمه فذهبت به" اهـ. وفى الدراية (٢٣٥): "وصححه ابن القطان" اهـ. وفى سنن أبى داود (١:٣١٢) مع سكوته عليه عن رافع بن سنان: "أنه أسلم وأبت امرأته أن تسلم، فأتت النبى ﷺ. فقالت: ابنتى وهى فطيم أو شبهه. وقال رافع: ابنتى. فقال له النبى ﷺ: «اقعد ناحية، وقال لها: اقعدى ناحية، وأقعد الصبية بينهما، ثم قال: ادعوها! فمالت الصبية إلى أمها، فقال النبى ﷺ: اللهم اهدها. فمالت إلى أبيها فأخذها» اهـ. ورواه الحاكم فى المستدرك وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه (٢:٥٤). وقد تكلم فى الحديث بكلام غير مضر وقد فصله الزيلعى (٢:٥٤، ٥٥). وفى الزيلعى (٢:٥٤): "روى عبد الرزاق فى "مصنفه": أخبرنا ابن جريج أنه سمع عبد الله بن عبيد بن عمير يقول: اختصم أب وأم فى ابن لهما إلى عمر بن الخطاب فخيره فاختار أمه فانطلقت به". قلت: رجاله رجال مسلم.

فالجواب عن الأول: أنه يحمل للتطبيق بين الحديثين على أنهما رضيا على الإسهام. وقد رغبهما فيه ﷺ لارتفاع التنازع على الطريق الأحسن. فهذا وجه الإسهام بينهما، لا أن الإسهام كان حجة شرعية فافهم. وعن الثانى: ما فى "الهداية" (٢:٤١٦): فقلنا: قد قال اليه السلام: اللهم اهده. فوفق لاختياره الأنظر بدعائه عليه السلام" اهـ. وفى "الجوهر النقى" (٢:١٤٦): "وذكر الطحاوى هذا الحديث من وجه آخر، وفيه: أنه عليه السلام قال لهما: هل لكما أن تخيرا؟ فقالا: نعم! ففيه أن التخيير كان باختيارهما" اهـ. قال بعض الناس: إن صح فهو متعين.

قلت: قد صح بلا ريب، فإن الطحاوى أخرجه من وجوه عديدة فى مشكل الآثار، ثم قال:

باب أن الخالة بمنزلة الأم ولا يسقط حق الحضانة لمن ثبت لها بعد نكاحها بذى رحم محرم من الولد

٣٤١٣- عن البراء بن عازب: "أن ابنة حمزة اختصم فيها على رضى الله عنه وجعفر وزيد، فقال على رضى الله عنه: أنا أحق بها هى ابنة عمى. وقال جعفر: بنت عمى وخالتها تحتى. وقال زيد: ابنة أخى فقضى بها رسول الله ﷺ لخالتها. وقال: الخالة بمنزلة الأم". متفق عليه. (نيل الأوطار ٦: ٢٦٨).

ففى هذا الحديث أيضا أن تخيير النبى ﷺ لذلك الصبى إنما كان بعد اختيار أبويه أن يخير بينهما، فوجب بتصحيح ما روينا فى هذا الباب أن لا يخرج عن شيء مما رويناه عن رسول الله ﷺ فيه ولا يترك إلخ (٤: ١٨٠). وفيه ما يدل على صحة ما رواه من الزيادة وعن الثالث: أنه محمول على ما حمل عليه الأول.

باب أن الخالة بمنزلة الأم ولا يسقط حق الحضانة لمن ثبت لها بعد نكاحها بذى رحم محرم من الولد

قوله: "عن البراء" إلخ. قال بعض الناس: "دلالة الحديث على الباب ظاهرة.

قلت: وكيف يكون دلالته عليه ظاهرة؟ وكانت الخالة متزوجة بجعفر ولم يكن ذا رحم محرم لابنة حمزة، بل كان ابن عمها ممن يجوز له التزوج بها بعد موت خالتها أو المفارقة عنها. ومثل ذلك ليس بذى رحم محرم للمرأة فافهم. وفقه الحديث أن حضانة ابنة حمزة رجعت إلى عصباتها، لكون الخالة متزوجة بغير ذى رحم محرم منها. وكان جعفر من العصبات أيضا. فقضى النبى ﷺ بحضانتها له من بين العصبات لكون خالتها عنده. ثم رجعت حضانتها إلى الخالة، لأن الخالة إنما تمنع من الحضانة لزوجها لو كان زوجها ليس من أهل الحضانة. وأما إذا كان من أهل الحضانة عادت بذلك إلى حكمها لو كان زوجها ذا رحم محرم منها ولم يمنعها منها إن كانت ذات زوج، لأنها إن لم تعد الحضانة إليها عادت إلى زوجها أو إلى من هو مثله من عصباتها. وإذا عادت إلى زوجها لم يكن مانعا لها من حضانتها بل تعود حضانتها إليها، لأنها تحاجه تقول له إذا كنت إنما أمنع بك كنت أنا بمنعى إياك من حضانة ابنة أختى أولى وباستحقاق ذلك عليك أحرى. قاله الطحاوى فى مشكله (٤: ١٧٦). ولله دره من فقيه فالحديث فيه دلالة على عدم سقوط حق الحضانة لمن كانت متزوجة بمن هو من أهل الحضانة وإن كان غير ذى رحم محرم للولد.

٣٤١٤- حدثنا ابن جريج حدثنا أبو الزبير عن رجل صالح من أهل المدينة عن أبى سلمة بن عبد الرحمن، قال: "كانت امرأة من الأنصار تحت رجل من الأنصار، فقتل عنها يوم أحد وله منها ولد، فخطبها عم ولدها ورجل آخر إلى أبيها. فأنكح الآخر، فجاءت إلى النبى ﷺ، فقالت: أنكحني أبى رجلا لا أريده وترك عم ولدى، فأخذ منى ولدى. فدعا رسول ﷺ أباها. فقال: أنت الذى لا نكاح لك اذهبى فانكحى عم ولدك". أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه. وهذا سند حسن صالح للاحتجاج به كما فصله ابن القيم فى "زاد المعاد" (٢: ٣٢٦).

قوله: "حدثنا ابن جريج" إلخ. قال ابن القيم: "واعترض أبو محمد بن حزم على الاستدلال بهذا الحديث، بأن حديث أبى سلمة هذا مرسل، وفيه مجهول. ورد بأن أبا سلمة من كبار التابعين. وقد حكى القصة عن الأنصارية، ولا ينكر لقاءه لها فلا يتحقق الإرسال (وجهالة الصحابى لا تضر إجماعا) ولو تحقق فمرسل جيد له شواهد مرفوعة موقوفة، وعنى بالمجهول الرجل الصالح الذى شهد له أبو الزبير بالصلاح، والمجهول إذا عدله الراوى عنه الثقة تثبت عدالته وإن كان واحدا على أصح القولين. هذا مع أن أحد القولين أن مجرد رواية العدل عن غيره تعديل له وإن لم يصرح بالتعديل، كما هو أحد الروايتين عن أحمد رحمه الله. وأما إذا روى عنه وصرح بتعديله خرج عن الجهالة التى ترد لأجلها روايته، وأبو الزبير وإن كان فيه تدليس فليس معروفا بالتدليس عن المتهمين والضعفاء، بل تدليسه من جنس تدليس السلف لم يكونوا يدلسون عن متهم ولا مجروح. وإنما كثر هذا النوع من التدليس فى المتأخرين" اهـ (٢:٣٢٧). وفى الحديث دلالة على سقوط حضانة الأم بتزوجها بغير ذى رحم محرم للولد ورجوعها إلى العصبات فإنه ﷺ لم ينكر على العم أخذ الولد منها لما تزوجت بل أنكحها إياه لتبقى لها الحضانة ففيه دليل على سقوط الحضانة بالنكاح وبقائها إذا تزوجت بذى رحم محرم أو بمن هو من أهل الحضانة فافهم.

الفائدة: روى وكيع فى مصنفه عن الحسن ابن عقبة عن سعيد بن الحارث، قال: "اختصم عم وخال إلى شريح فقضى به للعم. فقال الخال: أنا أنفق عليه من مالى، فدفعه شريح إلى الخال". كذا فى زاد المعاد (٢: ٣٢٠). وفيه أن العم مقدم على الخال، وهو مذهبنا كما فى الدر المختار وغيره. وفيه أيضا: أن الحاضن البعيد إذا تبرع بالحضانة مجانا قدم على الحاضن القريب كما فى الدر، أو أبت الأم أن تربيه مجانا والأب معسر، والعمة تقبل تربيته مجانا. قيل للأم إما أن تمسكيه

أبواب النفقة

باب تقديم نفقة الزوجة على نفقة غيرها

٣٤١٥- عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «دينار أنفقته فى رقبة ودينار تصدقت به على مسكين، ودينار أنفقته على أهلك، أعظمها أجرا الذى أنفقته على أهلك». رواه مسلم (١: ٣٢٢).

٣٤١٦- عن جابر رضى الله عنه فى حديث مرفوع طويل: «ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلأهلك، فإن فضل عن أهلك شيء فلذى قرابتك، فإن فضل عن ذى قرابتك شيء فهكذا وهكذا. يقول: فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك». رواه مسلم (السابق).

مجانا أو تدفعيه للعمة. وفى المنية: تزوجت أم صغير توفى أبوه، وأرادت تربيته بلا نفقة مقدرة، وأراد وصيه تربيته بها دفع إليها لا إليه إبقاء لما له. اهـ (٢:٤٥ ١٠). والله تعالى أعلم.

باب تقديم نفقة الزوجة على نفقة غيرها

قوله: قال المؤلف: دلالة حديثى الباب عليه ظاهرة. قال الموفق فى المغنى: نفقة الزوجة واجبة بالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فقوله تعالى: "لينفق ذو سعة من سعته". وقال الله تعالى: ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم﴾ الآية. وأما السنة فما روى جابر: أن رسول الله ﷺ خطب الناس فقال: اتقوا الله فى النساء، فإنهن عوان عندكم أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف. رواه مسلم وأبو داود. ورواه الترمذى عن عمرو بن الأحوص. قال: ألا أن لكم على نساءكم حقا ولنساءكم عليكم حقا. فأما حقكم على نساءكم فلا يؤطين فرشكم من تكرهون، ولا يأذن فى بيوتكم لمن تكرهون. ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن فى كسوتهن وطعامهن. وقال هذا حديث حسن صحيح. وجاءت هند إلى رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله! إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطنى من النفقة ما يكفنى وولدى. فقال: «خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف». متفق عليه: (ولم يكن ذلك قضاء على الغائب بل كان بطريق الإفتاء). وفيه دلالة على وجوب النفقة لها على زوجها، وأن ذلك مقدر بكفايتها (إذا كان الزوج موسرا). وأن نفقة ولده عليه لا عليها مقدر بكفايتهم، وأن ذلك بالمعروف، وأن لها أن تأخذ

باب تعتبر حال الزوج فى النفقة

٣٤١٧- عن معاوية القشيرى قال: «أتيت رسول الله ﷺ. قال فقلت: ما تقول فى نساءنا؟ قال: أطعموهن مما تأكلون، واكسوهن مما تكتسون، ولا تضربوهن ولا تقبحوهن». رواه أبو داود والنسائى وابن ماجه والحاكم وابن حبان وصححاه، وعلق البخارى طرفا منه، وصححه الدارقطنى فى "العلل" (نيل الأوطار ٦: ٢٦١).

ذلك بنفسها من غير علمه إذا لم يعطها إياه. وأما الإجماع فاتفق أهل العلم على وجوب نفقات الزوجات على أزواجهن إذا كانوا بالغين إلا الناشز منهن. ذكره ابن المنذر وغيره. وفيه ضرب من العبرة (والقياس) وهو أن المرأة محبوسة على الزوج يمنعها من التصرف والاكتساب، فلا بد من أن ينفق عليها كالعبد مع سيده" اهـ (٩: ٢٣٠).

باب تعتبر حال الزوج فى النفقة

قوله: "عن معاوية" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿لينفق ذو سعة من سعته ومن قُدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها﴾. وفى الدر المختار: "بقدر حالهما وبه يفتى". وفى "رد المحتار" (٢: ١٠٦٢): "كذا فى الهداية، وهو قول الخصاف، وفى الولوجية: وهو الصحيح وعليه الفتوى، وظاهر الرواية اعتبار حاله فقط، وبه قال جمع كثير من المشايخ ونص عليه محمد. وفى التحفة والبدائع أنه الصحيح بحر، لكن المتون والشروح على الأول" اهـ. قلت: العجب منهم كيف عدلوا عن ظاهر الرواية وأصل المذهب مع أن دليله قوى كما ترى، واستدل صاحب الهداية لقول الخصاف بما نصه (٢: ٤١٧): "وجه الأول قوله عليه السلام لهند امرأة أبى سفيان: "خذى من مال زوجك ما يكفيك وولدك بالمعروف". اعتبر حالها وهو الفقه، فإن النفقة تجب بطريق الكفاية، والفقيرة لا تفتقر إلى كفاية الموسرات، فلا معنى للزيادة. وأما النص: فنقول بموجبه أنه يخاطب بقدر وسعه والباقى دين فى ذمته" اهـ.

قلت: حديث هند رواه الجماعة إلا الترمذى بلفظ: عن عائشة أن هندا قالت: يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطينى ما يكفينى وولدى إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال: «خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف». كذا فى النيل (٦: ٢٦٢).

قال بعض الناس: وهذا الحديث لا يعارض الآية ليحتاج إلى التأويل المتكلف فيه، فإن معنى الحديث أنه يجوز لك الأخذ من ماله بما عرف لك من الحق الشرعى، وهو قدر وسعة الزوج، فافهم

. . . .

حق الفهم ولكل وجهة.

قلت: ما أبعد هذا المعنى من سياق الحديث وفقهه، بل الظاهر أن معناه خذى ما يكفيك وولدك فى العادة المعروفة من غير إسراف ولا تقتير، ولا يخفى أن الكفاية بالمعروف تخالف باختلاف أحوال المتفق، وعلى هذا فاستدلال الخصاف به تام، وتحمل الآية على ما مر من التأويل، ولا تعسف فيه، فإن الآية إنما نفت التكليف بما فوق الوسع، ونفى التكليف لا يوجب نفى الوجوب مطلقا، فإن الوجوب نوعان، نفس الوجوب ووجوب الأداء، والمنتفى بنفى التكليف إنما هو الثانى دون الأول، أى لا يتيقن بانتفاء الأول وإن كان يحتمله، ومع الاحتمال لا يصح الاستدلال.

فائدة: ههنا مسئلة مختلف فيها، وهى أن الزوج إذا أعسر هل يثبت للمرأة حق فسخ النكاح أم لا؟ فعندنا لا يثبت وعند آخرين يثبت. وفى "نيل الأوطار" (٦:٢٦٤): "إن الزوج إذا أعسر عن نفقة امرأته واختارت فراقه فرق بينهما. وإليه ذهب جمهور العلماء كما حكاه فى فتح البارى، وحكاه صاحب البحر عن الإمام على وعمر وأبى هريرة والحسن البصرى وسعيد بن المسيب وحماد وربيعة ومالك وأحمد بن حنبل والشافعى والإمام يحيى، وحكى صاحب "الفتح" عن الكوفيين أنه يلزم المرأة الصبر، وتتعلق النفقة بذمة الزوج، وحكاه فى البحر عن عطاء والزهرى والثورى والقاسمية وأبى حنيفة وأصحابه وأحد قولى الشافعى" اهـ.

قلت: قد ورد حديثان مرفوعان يدلان بالتبادر على ما ذهب إليه الخصوم، ففى نيل الأوطار: "عن أبى هريرة عن النبى ﷺ، قال: «خير الصدقة ما كان منها عن ظهر غنى، واليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول، فقيل: من أعول؟ يا رسول الله! قال: امرأتك ممن تعول، تقول: أطعمنى وإلا فارقنى، جاريتك تقول: أطعمنى واستعملنى، ولدك يقول: إلى من تتركنى». رواه أحمد والدارقطنى بإسناد صحيح. وأخرجه الشيخان فى الصحيحين وأحمد من طريق آخر، وجعلوا الزيادة المفسرة فيه من قول أبى هريرة رضى الله عنه، وعن أبى هريرة رضى الله عنه: «أن النبى ﷺ قال فى الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته، قال: يفرق بينهما». رواه الدارقطنى" اهـ.

فالجواب عن الأول: بأن الزيادة موقوفة، ففى البخارى فى هذا الحديث: قالوا: يا أبا هريرة رضى الله عنه! سمعت هذا من رسول الله ﷺ؟ قال: لا! هذا من كيس أبى هريرة كما فى "النيل" (٦:٢٦٣) على أن الموقوف أيضا ليس فيه إلا مطالبتها بالفراق، والمطالبة لا تستلزم أن ينفسخ بها النكاح، بل أريد بهذا بيان ما يقع عرفا فافهم. وأيضا فالسياق يدل على أنه فيمن يقدر

. . . .

على الإنفاق ولا ينفق، ولا خلاف أن الفرقة ههنا غير مستحقة، والعجب من الجمهور أنهم كيف استدلوا بهذا الحديث ولا حجة لهم فيه والجواب عن الثانى: أنه أعله أبو حاتم كما فى "النيل" (٢٦٣:٦) وذكر فى "التلخيص الحبير" (٣٣٣:٢) علة الحديث مفصلة ناقلا عن ابن القطان فلا يصح الاستدلال به أصلا.

قال الحافظ: "للرواية الأولى (وهى ما حكوها عن أبى هريرة: «أنه ﷺ قال فى الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته: يفرق بينهما») علة بينها ابن القطان وابن المواق. وذلك أن الدارقطنى أخرج من طريق شيبان عن حماد عن عاصم عن أبى صالح عن أبى هريرة عن النبى ﷺ، قال: «المرأة تقول لزوجها أطعمنى أو طلقنى» الحديث. وعن حماد عن يحيى بن سعيد عن ابن المسيب أنه قال فى الرجل يعجز عن نفقة امرأته، قال: إن عجز فرق بينهما. ثم أخرج من طريق إسحاق بن منصور عن حماد عن يحيى عن سعيد بذلك، وبه إلى حماد عن عاصم عن أبى صالح عن أبى هريرة مثله. قال ابن القطان: ظن الدارقطنى كما نقله من كتاب حماد بن سلمة أن قوله "مثله" يعود على لفظ سعيد بن المسيب، وليس كذلك. وإنما يعود على حديث أبى هريرة. وتعقبه ابن المواق بأن الدارقطنى لم يهم فى شيء، وغايته أنه أعاد الضمير إلى غير الأقرب، لأن فى السياق ما يدل على صرفه للأبعد انتهى. وقد وقع البيهقى ثم ابن الجوزى فيما خشيه ابن القطان، فنسبا لفظ ابن المسيب إلى أبى هريرة مرفوعا، وهو خطأ بين، فإن البيهقى أخرج أثر ابن المسيب، ثم ساق رواية أبى هريرة. فقال: مثله، وبالغ فى الخلافيات. فقال: روى عن أبى هريرة مرفوعا فى الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته. يفرق بينهما. كذا قال واعتمد على ما فهمه من سياق الدارقطنى. والله المستعان" اهـ. (٣٣٣:٢). وقال ابن التركمانى فى الجوهر النقى: "وليس الأمر كما فهمه البيهقى، ولا يعرف هذا مرفوعا فى شيء من كتب الحديث، بل قوله: "مثله" راجع إلى الحديث الأول. (قال: المرأة لزوجها إلخ) كما ذكرنا" اهـ. (١٤١:٢)، وفى الجوهر النقى (١٣٩:٢) أيضا.

باب الرجل لا يجد نفقة امرأته

وذكر (البيهقى - المؤلف) فيه أن عمر كتب إلى أمراء الأجناد فى رجال غابوا عن نسائهم، فأمرهم أن تأخذوهم فإن ينفقوا أو يطلقوا.

قلت: ذكر ابن حزم أنه لا حجة لهم فيه، لأنه لم يخاطب بذلك إلا أغنياء قادرين على النفقة، وليس فيه ذكر حكم المعسر بل قد صح عن عمر إسقاط طلب المرأة للنفقة إذا أعسر بها الزوج. ثم ذكر البيهقى عن أبى الزناد: سألت ابن المسيب عن الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته،

. . . .

قال: يفرق بينهما. قال: قلت: سنة؟ فقال سعيد: سنة! قلت: ذكره ابن حزم ثم قال: روينا من طريق عبد الرزاق عن الثورى عن يحيى الأنصارى عن ابن المسيب قال: إذا لم يجد الرجل ما ينفق على امرأته أجبر على طلاقها، ثم قال: لم نجد لأهل هذه المقالة حجة أصلا إلا تعلقهم بقول ابن المسيب "أنه سنة". وقد صح عنه قولان، أحدهما يجبر على مفارقتها وإلا يفرق بينهما، وهما مختلفان ولم يقل: إنه سنة رسول الله ﷺ، ولو قال ذلك كان مرسلا، ولعله أراد سنة عمر، كما روينا من فعله، ثم قال: روينا من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج: سألت عطاء عمن لم يجد منا يصلح امرأته من النفقة، قال: ليس لها إلا ما وجدت ليس لها أن يطلقها. ومن طريق حماد بن سلمة عن غير واحد عن الحسن، فى الرجل يعجز عن نفقة امرأته. قال: تواسيه وتتقى الله عز وجل وتصبر، وينفق عليها ما استطاع. ومن طريق عبد الرزاق عن معمر: سألت الزهرى عن رجل لا يجد ما ينفق على امرأته، أ يفرق بينهما؟ قال: تستأنى به ولا يفرق بينهما، وتلا: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها، سيجعل الله بعد عسر يسرا﴾ قال معمر: وبلغنى عن عمر ابن عبد العزيز مثل قول الزهرى سواء، ومن طريق عبد الرزاق عن الثورى فى المرأة يعسر زوجها لنفقتها: قال: هى امرأة ابتليت فلتصبر، ولا تأخذ بقول من يفرق بينهما اهـ.

وفى كتاب الحجج لمحمد بن الحسن الإمام (٣٤٣): "وبلغنا عن النبى ﷺ «أن رجلا أتاه يشكو إليه الحاجة، فقال: اذهب فتزوج» أ فترون أن رسول الله ﷺ كان يأمر رجلا أن يفرق امرأة من نفسه؟ وهل كان الصالحون من أهل الفقر إذا أراد أحدهم أن يتزوج بخبر أنه فقير لا يجد شيئا أم كان يتزوج ولا يخبر بذلك، ما سمعنا أحدا مما مضى قال هذا عند النكاح، فإن كانوا لا يقولون هذا عند النكاح فقد غروا امرأة من أنفسهم فى قول أهل المدينة، ولا ينبغى لمسلم أن يغر من نفسه المسلم أعظم حرمة من أن يفرق بينه وبين امرأته لفقر أو بلاء يصيبه" اهـ.

قلت: وبلاغات محمد عندنا حجة كما ذكرناه فى المقدمة. وقد رواه الثعلبى من رواية الدراوردى عن ابن عجلان: أن رجلا أتى النبى ﷺ فشكى إليه الحاجة والفقر، فقال: «عليك بالباه». (وهو النكاح. والدراوردى وابن عجلان ثقتان، فالظاهر أنه مرسل صحيح). ولعبد الرزاق عن معمر عن قتادة أن عمر قال: "عجبت لرجل لا يطلب الغناء بالباه، والله تعالى يقول فى كتابه: ﴿إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله﴾. وعن هشام بن حسبان عن الحسن عن عمر نحوه. (وفيه انقطاع ولكنه لا يضرنا).

. . . .

وأخرج الثعلبي في تفسيره والديلمي من حديث مسلم بن خالد عن سعيد بن أبي صالح عن ابن عباس رفعه: «التمسوا الرزق بالنكاح». ومسلم فيه لين وشيخه، ولكن له شاهد أخرجه البزار والدارقطني في العلل والحاكم، كلهم من رواية أبي السائب سلم بن جنادة عن أبي أسامة عن هشام عن أبيه عن عائشة مرفوعا: «تزوجوا النساء فإنهن يأتين بالمال». قال الحاكم: تفرد به سلم وهو ثقة اهـ. من المقاصد الحسنة للسخاوي (٤٠) ثم طالعت المستدرك للحاكم فوجدته قد قال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه لتفرد سلم بن جنادة بسنده، وسالم ثقة مأمون" اهـ. وأقره عليه الذهبي في "تلخيصه" (٢:١٦١). وفي "مجمع الزوائد": "رواه البزار ورجاله رجال الصحيح خلا سلم بن جنادة وهو ثقة". (٤:٢٥٥).

هذا وقد روى مسلم عن جابر أن أبا بكر قال: «يا رسول الله! لو رأيت ابنة خارجة سألتني النفقة، فقمت إليها فوجأت عنقها النفقة، فضحك رسول الله ﷺ وقال: هن حولي كما ترى سألتني النفقة، فقام أبو بكر إلى عائشة يجأ عنقها، وقام عمر إلى حفصة يجأ عنقها، كلاهما يقول: تسألن رسول الله ﷺ ما ليس عنده». ومن المحال المتيقن أن يضربا طالبة حق. قاله ابن حزم كما في "الجوهر النقي" (٢:١٤٠). أي فثبت أن الزوجة لا تستحق على زوجها المعسر طلب ما ليس عنده، ولا تستحق المطالبة بالفراق، وإلا لم يجز ضربها على سؤال أحد الأمرين. والله تعالى أعلم.

وقال محمد في الحجج له: "وكيف وقعت الفرقة إذا لم يجد النفقة ولم يوقتوا له في أن لا يجد النفقة؟ أ رأيتم إن كان موسرا إلا أن ماله عنه غائب، فلم يقدر على نفقتها شهرا ولم يجد من يدينه، أ تفرقون بينه وبينها؟ أ رأيتم إن كان له رزق أو عطاء في الديوان وأبطئ ذلك عنه، وفيه وفاء بنفقتها ونفقته، أ يفرق بينهما لذلك؟ فقد رأينا أصحاب اليسار والأموال الكثيرة يعوزون في بعض الحالات حتى لا يقدرون على النفقة، أرأيتم إن كان رجلا من أهل العراق موسرا معروفا بذلك فحج فسرقت نفقته بالمدينة، فلم يقدر على ما ينفق عليها، ولم يعرف أحدا يقرضه فيقترض، أ يفرق بينه وبين امرأته؟ لئن كان هذا ما يستقيم لرجل تكرهه امرأته أن يحجج بها ولا يسافر، وكيف قلتم: إن بالعسر يفرق بينه وبين امرأته؟ وما كان أصحاب محمد ﷺ عامة إلا القليل منهم إلا أهل العسرة، ما يجدون ما يأكلون ولا يطعمون أهاليهم، وما كان الصالحون إلا أهل الحاجة والفقر. ولقد بلغنا عن النبي ﷺ، قال: «لفقر زين على المسلم من الغدار الحسن على الفرس الكريم»، ولا أرى الخير إلا قد ذهب به أهل اليسار، فلا يفرق بينهم وبين نسائهم. وأما أهل العسرة

باب أن المطلقة المبتوتة لها السكنى والنفقة

٣٤١٨- نا عثمان بن أحمد الدقاق نا عبد الملك بن محمد أبو قلابة نا أبى نا حرب بن أبى العالية عن أبى الزبير عن جابر عن النبى ﷺ، قال: «المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة». رواه الدارقطنى فى سننه (٢: ٤٣٣). قلت: كلهم ثقات على اختلاف فى بعضهم، وسيأتى بيانه فى الحاشية، وكلهم رجال مسلم إلا الأول والثانى.

فيفرق بينهم وبين نسائهم، وليس لهم ما يشترون به الأماء ينتفعون بهن، فيبقون لا ذوى الأزواج ولا ذوى الأماء، ومثل هذا يخاف منه الفتنة العظيمة مع الذى روى عنه ﷺ: «أن امرأة أتته، فقالت: يا رسول الله! زوجنى رجلا. فقام إليه رجل فسأله أن يزوجها فقال له النبى ﷺ: أصدقها بشىء، فقال: ما عندى ما أصدقها، فبلغنا أنه زوجها إياه على أن يعلمها سورة من القرآن». (متفق عليه كما مر فى باب الصداق). فهذا قد استبان أنه لا يقدر على شىء ينفقه عليها وقد زوجه على علم بذلك، فإن كان هذا مما ينبغى أن يفرق به بين الرجل وامرأته، أن هذا مما لا ينبغى أن يفعل بالمرأة، فقد كان ينبغى فى قولكم أن تبطلوها فلا تزوجوها من كان هكذا حتى يستأمرها" اهـ (٣٤٢).

قلت: لله دره من فقيه كان والله من بحور العلم. قال محمد: "أخبرنا هشيم بن بشر قال: أخبرنى من أثق به عن الشعبى، أنه كان يقول فى الرجل إذا عجز عن نفقة امرأته: فإن وجد فلينفق، فإن لم يجد فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها. محمد قال: أخبرنا ابن المبارك عن معمر بن راشد، قال: كتب عمر بن عبد العزيز فى الرجل يعجز عن نفقة المرأة، قال: لا يفرق بينهما. وقال: كتب أيضا لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" اهـ (٣٤٣). وسنده صحيح.

باب أن المطلقة المبتوتة لها السكنى والنفقة

قوله: "نا عثمان" إلخ. قلت: أما رجاله فعثمان هذا قد وثقه الدار قطنى كما فى "ميزان الاعتدال" (٢: ١٧٨). وعبد الملك هذا مختلف فيه كما فى "الميزان" (٢: ١٥٣)، والاختلاف غير مضر كما علمت غير مرة، وأبوه هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الملك بن مسلم الرقاشى بقاف خفيفة ثم معجمة البصرى، ثقة من رجال الصحيحين كما فى "التقريب" (١٨٧). وحرب هذا من رجال مسلم مختلف فيه كما فى "تهذيب التهذيب" (٢: ٢٢٥)، وأبو الزبير هو محمد ابن مسلم، وهو من رجال مسلم، وهو مختلف فيه كما فى "الميزان" (٣: ١٣٤، ١٣٥). وفيه

٣٤١٩- حدثنا نصر بن مرزوق وسليمان بن شعيب قالا: ثنا الخصيب بن ناصح قال: ثنا حماد بن سلمة عن حماد عن الشعبى عن فاطمة بنت قيس: «أن زوجها طلقها ثلاثا، فأتت النبى ﷺ، فقال: لا نفقة لك ولا سكنى» قال: فأخبرت بذلك النخعى، فقال: قال عمر بن الخطاب وأخبر بذلك: لسنا بتاركى آية من كتاب الله وقول رسول الله ﷺ لقول امرأة لعلها أوهمت، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لها السكنى والنفقة». رواه الطحاوى (٢:٣٩). وسنده منقطع ولكنه من مرسلات النخعى وهى

أيضا: هو من أئمة العلم اعتمده مسلم وروى له البخارى متابعة (٣:١٣٤). وفى الزيلعى بعد نقل حديث الباب (٢:٥٦): "قال عبد الحق فى أحكامه: إنما يؤخذ من حديث أبى الزبير عن جابر ما ذكر فيه السماع، أو كان عن الليث عن أبى الزبير، وحرب بن أبى العالية أيضا لا يحتج به" إلخ.

قلت: قد علمت أنه من رجال مسلم والاختلاف فى التوثيق لا يضر، وأما أبو الزبير فما قال فيه عبد الحق هو رأى ابن حزم فيه لا جمهور المحدثين، وغايته الاختلاف وهو غير مضر، ففى الميزان (٣:١٢٤): "وأما ابن المدينى فسأله عنه محمد بن عثمان العبسى، فقال: ثقة ثبت، وأما أبو محمد بن حزم فإنه يرد من حديثه ما يقول فيه عن جابر ونحوه، لأنه عندهم ممن يدلس" إلخ. وفى صحيح مسلم (١:٤٣٩): أحاديث عن أبى الزبير عن جابر، وليس فيها ذكر ليث، فالسند رجاله محتج بهم. قال بعض الناس: وأما الحديث الثانى فقد ذكره الطحاوى فى معرض الاحتجاج (٢:٤١) حيث قال: وخالفت سنة رسول الله ﷺ، لأن عمر قد روى عن رسول الله ﷺ خلاف ما روت إلخ، فالحديث ثابت عنده، فإن المجتهد إذا احتج بالحديث يكون تصحيحا له، نعم فيه انقطاع وهو غير مضر عندنا إذا كان المرسل لا يرسل إلا عن ثقة، وإبراهيم النخعى كذلك، ففى تهذيب التهذيب (١:١٧٨، ١٧٩): وقال الحافظ أبو سعيد العلائى: هو مكثر من الإرسال وجماعة من الأئمة صححوا مراسيله، وخص البيهقى ذلك بما أرسله عن ابن مسعود اهـ. وقال أبو عمر بعد ذكره قول الأعمش: قلت للنخعى: إذا حدثنى فأسنده، وجواب النخعى له ما نصه: فى هذا ما يدل على أن مراسيله أقوى من أسانيده، وقال فى موضع آخر: مراسيله عن ابن مسعود وعمر صحاح كلها، وما أرسل منها أقوى من الذى أسند، حكاه يحيى القطان وغيره، كذا فى الجوهر النقى (٢:١٤٤). ولم يزد الحافظ ابن حجر الكلام فى هذا الأثر غير أنه قال: إنه منقطع فى فتح البارى (٩:٤٢٤، ٤٢٥).

صحيحة عند جماعة. وقد رواه مسلم والطحاوى بطريق الأسود عن عمر أيضا نحوه سواء غير الزيادة التى فى آخره: سمعت رسول الله ﷺ إلخ.

قلت: إن أصل الحديث صحيح ثابت بالسند المتصل برواية الثقات خلا الزيادة التى زادها إبراهيم عن عمر بقوله: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لها السكنى والنفقة». فقد أخرج مسلم من طريق أبى إسحاق: "كنت مع الأسود بن يزيد فى المسجد، فحدث الشعبى بحديث فاطمة بنت قيس: «أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة» فأخذ الأسود كفا من حصى فحصبه به، وقال: ويلك تحدث بهذا؟ وقد قال عمر رضى الله عنه: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة، لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت، قال الله تعالى: ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن﴾ الحديث، كذا فى فتح البارى (٩:٤٢٤).

وحديث الأسود عن عمر موصول بلا شك لا ينكر سماعه منه من شم رائحة الإسناد، وحديث الأسود هذا قد أخرجه الطحاوى أيضا فى "معانى الآثار" (٢:٣٩) بسند رجاله رجال مسلم سواء غير شيخ الطحاوى وهو ثقة أيضا، وقد كان ينبغى أن أقدم طريق الأسود بتخريج مسلم فى المتن، ولكن رواية إبراهيم عن عمر أتم، وفيها من الزيادة ما ليس فى طريق الأسود، فقدمتها وذكرت أثر الأسود بعدها كما سيأتى.

وقد وهم بعض الناس حيث قال: "ولم يزد الحافظ الإمام العلام فى الفتح الكلام فى هذا الأثر على أنه منقطع" إلخ. وهذا يوهم أن الحافظ طعن بالانقطاع فى مجموع أثر إبراهيم المذكور فى المتن، وهذا لا يمكن من مثل الحافظ رحمه الله، وكيف يسعه أن يطعن فيه بالانقطاع؟ وهو يرى أن مسلما والطحاوى أخرجا أكثره من طريق الأسود عن عمر أيضا، وهى موصولة حتما، وإنما طعن الحافظ فى الزيادة التى فى آخره فقط: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لها السكنى والنفقة». فهذه الزيادة لم يروها عن عمر غير إبراهيم، فقال الحافظ: "هذا أى قوله: سمعت رسول الله إلخ، منقطع لا تقوم به حجة" اهـ. وقد عرفت آنفا وفى مقدمة هذا الكتاب أيضا صحة مراسيل النخعى عندنا وعند جماعة من المحدثين، فلا لوم على الطحاوى فى الاحتجاج بها واعتماده عليها، فبطل رد ابن السمعانى لهذه الزيادة، واندحض قوله: "إنه من قول بعض المجازفين روايته"، كما ذكره الحافظ فى الفتح؛ ولعله لم يطلع على سند الطحاوى المذكور فى المتن، فإن رجاله كلهم ثقات، وليس فيه سوى إرسال النخعى وقد عرفت أنه لا يضر فافهم.

٣٤٢٠- عن أبى إسحاق قال: "كنت مع الأسود بن يزيد جالسا فى المسجد الأعظم ومعنا الشعبى، فحدث الشعبى بحديث فاطمة بنت قيس: أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، ثم أخذ الأسود كفا من حصى فحصبه به، فقال: ويلك تحدث بمثل هذا؟ قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة، لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة. قال الله عز وجل: ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾. رواه مسلم (١: ٤٨٥).

قوله: "عن أبى إسحاق" إلخ. قال المؤلف: دلالته والذى بعده على الباب ظاهرة. واعلم أن حديث فاطمة بنت قيس رواه النسائى وسكت عنه فهو صحيح عنده (٢: ١١٩) فى حديث طويل وفيه: "فأرسل مروان قبيصة بن ذؤيب إلى فاطمة، فسألها عن ذلك، فزعمت أنها كانت تحت أبى عمر، ولما أمر رسول الله ﷺ على بن أبى طالب على اليمن خرج معه، فأرسل إليها بتطليقة وهى بقية طلاقها، فأمر لها الحارث بن هشام وعياش ابن أبى ربيعة بنفقتها، فأرسلت إلى الحارث وعياش تسألهما النفقة التى أمر لها بها زوجها، فقالا: والله ما لها علينا نفقة إلا أن تكون حاملا، وما لها أن تسكن فى مسكننا إلا بإذننا، فزعمت فاطمة أنها أتت رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له فصدقهما" الحديث. وفى صحيح مسلم فى هذه القصة (١: ٤٨٤): "فقال مروان لم نسمع هذا الحديث إلا من امرأة سنأخذ بالعصمة التى وجدنا الناس عليها، فقالت فاطمة حين بلغها قول مروان: فبينى وبينكم القرآن، قال الله تعالى: ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن﴾ الآية، قالت: هذا لمن كانت له مراجعة فأى أمر يحدث بعد الثلاث فكيف تقولون: لا نفقة لها إذا لم تكن حاملا؟ فعلام تحبسونها[1]"؟ اهـ. وقال النسائى (٢: ١٠٠): "أخبرنا أحمد بن يحيى قال: ثنا أبو نعيم قال: ثنا سعيد بن يزيد الأحمسى قال: حدثنا الشعبى قال حدثنى فاطمة بنت قيس، قالت: أتيت النبى ﷺ فقلت: أنا بنت آل خالد وأن زوجى فلانا أرسل إلى بطلاقى، وأنى سألت أهله النفقة والسكنى فأبوا على، قالوا: يا رسول الله! إنه أرسل إليها بثلاث تطليقات، قالت: فقال رسول الله ﷺ: «إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها الرجعة» اهـ. وسكت عنه فهو صحيح عنده، وفى "الجوهر النقى" (٢: ١٤٢): "سند لا بأس به".

قلت: ورجاله رجال الجماعة إلا أحمد بن يحيى وسعيدا وهما ثقتان. وفى

---

(١) قال الزيلعى: مخرج الأحاديث الهداية (٢: ٥٦) "هذا صريح فى أن النفقة جزاء الاحتباس".

٣٤٢١- عن عائشة، أنها قالت: "ما لفاطمة خير أن تذكر هذا تعنى قولها: لا سكنى ولا نفقة". رواه مسلم (١:٤٨٥).

الزيلعى (٢:٥٦): وسعيد بن يزيد الأحمسى لم يثبت عدالته إلخ. قلت: كيف لا؟ ففى تهذيب التهذيب (٤:١٠١): "ذكره ابن حبان فى الثقات، وقال الدورى: سمعت يحيى يقول: سعيد بن يزيد يروى عنه وكيع ثقة" اهـ.

فلقائل أن يقول: إنه يمكن التطبيق بين الأحاديث، ولا وجه لرد البعض ولا معارضة بين الآية والأحاديث، بأن الآية محمولة على ما تأولت به فاطمة بنت قيس ويؤيده حديث النسائى الذى ذكر، والحديثان الأولان يحملان على المطلقة ثلاثا إذا كانت حاملا، وتحمل الروايات المروية عن فاطمة بنت قيس على ظاهرها، وتغليظ عمر وعائشة كان برأيهما، فلا يعارض المرفوعات إذا ثبتت من طريق محتج به، فالجواب عنه: أن كتاب الله قد أوجب للمطلقات السكنى والنفقة معا، قال تعالى: ﴿أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم، ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن﴾ فقوله ﴿ولا تضاروهن﴾ فيه إيجاب لنفقتهن كما بسطه ابن التركمانى فى الجوهر النقى (٢:١٤٣). وقوله: "إن عمر وعائشة أنكرا على فاطمة برأيهما"، ففيه ما لا يخفى، فإن عمر رضى الله عنه قال: "لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة" إلخ. وقد ثبت ذلك عند مسلم برواية الزبيرى كما بيناه فى المتن، وله شاهد عند مسلم برواية أبى داود عن سليمان بن معاذ عن أبى إسحاق. وأخرجه ابن أبى شيبة من طريق ميمون بن مهران عن عمرو ابن أبى شيبة وعبد الرزاق وابن حبان من طريق إبراهيم عن عمر، كما فى "الجوهر النقى" (٢:١٤٣).

وإذا ثبت هذه الزيادة وهى قوله: "وسنة نبينا"، وهى حديث مرفوع عندهم، فكيف يصح القول: بأن عمر أنكر عليها برأيه؟ لا سيما وقد روى الطحاوى والقاضى إسماعيل عن عمر قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لها السكنى والنفقة»، أى للمبتوتة". وأخرج الدارقطنى من حديث حرب بن أبى العالية عن أبى الزبير عن جابر عن النبى ﷺ، قال: «المطلقة ثلاثا لها النفقة والسكنى». وحرب اختلف فيه قول ابن معين، وقد وثقه عبيد الله بن عمر القواريرى، وأخرج له مسلم فى صحيح والحاكم فى مستدركه، وقول مروان الذى أخرجه مسلم: "سنأخذ بالعصمة التى وجدنا الناس عليها"، دليل على أن العمل كان عندهم على خلاف حديث فاطمة، وروى الطحاوى وغيره أن فاطمة كانت إذا ذكرت شيئا من ذلك رماها أسامة بن زيد بما كان فى يده. قال القاضى إسماعيل: "وإذا كان هذا الإنكار كله وقع فى حديث فاطمة فكيف يجعل أصلا؟"

باب النفقة على الأقارب

٣٤٢٢- حدثنا محمد بن عيسى نا الحارث بن مرة نا كليب بن منفعة عن جده: «أنه أتى النبى ﷺ، فقال: يا رسول الله! من أبر؟ قال: أمك وأباك وأختك وأخاك، ومولاك الذى يلى ذلك حقا واجبا ورحما موصولة». رواه أبو داود (٢:٣٥٢)، وسكت عنه. وفى "نيل الأوطار" (٦:٢٦٧): "ورجال إسناد أبى داود لا بأس بهم".

٣٤٢٣- عن المقدام بن معديكرب: سمعت النبى ﷺ يقول: «إن الله يوصيكم بأمهاتكم ثم يوصيكم بآباءكم، ثم بالأقرب فالأقرب»، أخرجه البيهقى بإسناد حسن (التلخيص الحبير ٢:٣٣٤).

٣٤٢٤- عن عائشة مرفوعا: أعظم الناس حقا على المرأة زوجها، وأعظم الناس حقا على الرجل أمه. رواه الحاكم فى المستدرك وإسناده صحيح (الجامع الصغير ١:٤٠).

٣٤٢٥- عن طارق المحاربى قال: "قدمت المدينة فإذا رسول الله ﷺ قائم على المنبر يخطب الناس، وهو يقول يد المعطى العليا، وابدأ بمن تعول أمك وأباك. وأختك وأخاك، ثم أدناك أدناك". رواه النسائى وابن حبان والدارقطنى وصححاه (نيل الأوطار ٦: ٢٦٧).

٣٤٢٦- قال أبو بكر البزار: ومن صحيح هذا الباب حديث ذكره بقى بن مخلد، فقال: ثنا هشام بن عمار ثنا عيسى بن يونس ثنا يوسف بن إسحاق بن أبى

كذا فى الجوهر النقى (٢:١٤٣). وحديث سعيد بن يزيد الأحمسى بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها الرجعة» يفيد نفى السكنى والنفقة جميعا إذا لم يكن له عليها الرجعة، وهذا خلاف الإجماع، فإن الأئمة كلهم قد أوجبوا لها السكنى، وإنما اختلفوا فى النفقة، فلا بد من المصير إلى قول عمر: "لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة، لعلها نسيت أو وهمت". والله تعالى أعلم.

باب النفقة على الأقارب

قال المؤلف: دلالة الأخبار على الباب ظاهرة.

قوله: "قال أبو بكر البزار" إلخ. قلت: قوله ﷺ: «أنت ومالك لأبيك». معناه ما فى حديث عائشة أى إذا احتاج الأب إلى مال ولده فله أن يأخذ منه بقدر الحاجة من غير إسراف.

إسحاق عن محمد بن المنكدر عن جابر: «أن رجلا قال: يا رسول الله ....! إن لى مالا وولدا، وإن أبى يريد أن يحتاج مالى، قال: أنت ومالك لأبيك». وأخرجه أيضا ابن ماجه فى سننه عن هشام بن عمار بسنده المذكور. (الجوهرى النقى، ٢: ١٤٥). وفى فتح القدير (٥: ٣٧): "رواه ابن ماجه بسند صحيح نص عليه ابن القطان والمنذرى".

٣٤٢٧- عن عائشة مرفوعا: «إن أولادكم هبة الله تعالى لكم، ﴿يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور﴾، فهم وأموالهم لكم إذا احتجتم إليها». رواه الحاكم فى "المستدرك" (كنز العمال ٨:٢٨٢). وإسناده صحيح على قاعدة العلامة السيوطى، وفيه كلام غير مضر على قاعدتنا مذكور فى "التخليص الحبير" (٢:٣٣٤).

٣٤٢٨- عن قيس بن أبى حازم: "جاء رجل إلى أبى بكر الصديق، فقال: إن أبى يريد أن يأخذ مالى كله لحاجة، فقال لأبيه: إنما لك من ماله ما يكفيك، فقال: يا خليفة رسول الله ﷺ! أ ليس قال رسول الله ﷺ: أنت ومالك لأبيك؟ فقال: نعم، وإنما يعنى بذلك النفقة، ارض بما رضى الله عز وجل". رواه الطبرانى فى "الأوسط" والبيهقى (كنز العمال ٨:٣٠٨).

باب النفقة على الوارث والإجبار عليها

٣٤٢٩- قال ابن أبى شيبة: ثنا حفص هو ابن غياث عن إسماعيل يعنى ابن أبى خالد عن الحسن: "أن عمر أجبر رجلا على نفقة ابن أخيه". والحاج يحتج بمثل هذا المرسل كما عرف (الجوهر النقى ٢:١٤٥). قلت: رجاله رجال الجماعة، والحسن لم يدرك عمر رضى الله عنه ومراسيله صحاح.

٣٤٣٠- عن زيد بن ثابت قال: "إذا كان عم وأم فعلى الأم تقدير ميراثها، وعلى العم تقدير ميراثه". ذكره ابن أبى شيبة بسنده (الجوهر النقى ٢:١٤٥).

وهذا هو مذهب الحنفية فى الباب، وقد فسره بذلك أبو بكر رضى الله عنه، وكفى به مفسرا. والله تعالى أعلم.

باب النفقة على الوارث والإجبار عليها

قال المؤلف: دلالة الآثار عليه ظاهرة.

فائدة: قد ذكر فى "الهداية" (٢:٤٢٧): "وفى قراءة عبد الله بن مسعود: وعلى الوارث

٣٤٣١- قال ابن أبي شيبة: حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن أبي نجيح عن مجاهد قال: على الوارث مثل ما على أبيه أن يسترضع له. وهذا سند صحيح (الجوهر النقى ٢: ٤٥).

باب وجوب نفقة المملوك والبهائم

٣٤٣٢- عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ، قال: «للمملوك طعامه وكسوته، ولا يكلف من العمل ما لا يطيق». رواه أحمد ومسلم (نيل الأوطار ٦: ٢٧٣).

٣٤٣٣- عن ابن عمر رضى الله عنهما، أن النبى ﷺ قال: «عذبت امرأة في هرة سجنتها حتى ماتت فدخلت فيها النار، لا هى أطعمتها وسقتها إذ حبستها، ولا هى تركتها تأكل من خشاش الأرض». متفق عليه (نيل الأوطار ٦: ٢٧٤).

كتاب العتاق

باب استحباب العتق

٣٤٣٤- عن أمامة رضى الله عنه وغيره من أصحاب النبى ﷺ، عن النبى ﷺ،

ذى الرحم المحرم مثل ذلك" اهـ. قال بعض الناس: "لم أجد هذه القراءة" اهـ. قلت: لا حاجة إلى وجدانك فقد وجدها المفسرون والمحدثون والفقهاء، فقد صرح النسفى فى مدارك التنزيل وصاحب روح المعانى وغيرهما بهذه القراءة، وقال العينى فى البناية: "لا شك أن قراءته كانت مسموعة من النبى ﷺ، وقراءته مشهورة فصارت بمنزلة خبر مشهور على ما عرف، فجاز تقييد إطلاق الكتاب بها" اهـ (٢: ٤٨٥).

باب وجوب نفقة المملوك والبهائم

قال المؤلف: دلالة الحديث الأول على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

ودلالة الحديث الثاني على الجزء الثانى من الباب من حيث أن العذاب لا يكون إلا على ترك الواجب. ولشيخنا رسالة حافلة لحقوق البهائم سماها: "إرشاد البهائم". من أراد البسط فليراجعها.

باب استحباب العتق

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة.

قال: «أيما امرئ مسلم أعتق امرأ مسلما كان فكاكه من النار، يجزئ كل عضو منه عضوا منه، وأيما امرئ مسلم أعتق امرأتين مسلمتين كانتا فكاكه من النار، يجزئ كل عضو منهما عضوا منه، وأيما امرأة مسلمة أعتقت امرأة مسلمة كانت فكاكها من النار، يجزئ كل عضو منها عضوا منها». رواه الترمذی (١:١٨٦، ١٨٧). وقال: "حسن صحيح غريب من هذا الوجه".

باب من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه

٣٤٣٥- عن ضمرة بن ربيعة عن سفيان الثوری عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبی ﷺ، قال: «من ملك ذا رحم محرم فهو حر». رواه الترمذی (١:١٦٣). ولا يتابع ضمرة بن ربيعة على هذا الحديث، وهو حديث خطأ عند أهل الحديث اهـ. وفی "التلخيص الحبير" (٢:٤١٣): "وقال البيهقی: وهم فيه ضمرة والمحفوظ بهذا الإسناد نهی عن بيع الولاء وعن هبته، ورد الحاكم هذا بأن روى من طريق ضمرة الحديثين بالإسناد الواحد وصححه. (على شرط الشيخين وأقره عليه الذهبی)، وصححه أيضا ابن حزم وعبد الحق وابن القطان" اهـ. قلت: والاختلاف غير مضر كما علمت غير مرة، فالحديث صحيح.

باب من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة.

قلت: ثم أورد الحاكم شاهد الحديث ضمرة هذا، وقال: وشاهده الحديث الصحيح المحفوظ عن سمرة بن جندب رضی الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من ملك ذا رحم فهو حر». وصححه الذهبی أيضا (٢:٢١٤). وفی صحيح البخاری (١:٣٤٤): "قال أنس رضی الله عنه: قال العباس رضی الله عنه للنبی ﷺ: فأديت نفسی وفاديت عقيلا، وكان علی بن أبی طالب له نصيب فی تلك الغنيمة التی أصاب من أخيه عقيل وعمه عباس" اهـ. وفی حاشيته: قوله: "وكان علی بن أبی طالب له نصيب" إلخ. هذا من كلام البخاری، ذكره فی معرض الاستدلال على أنه لا يعتق الأخ ولا العم بمجرد الملك، إذ لو عتقا لعتق العباس وعقيل فی حصة علی رضی الله عنه من الغنيمة، وكذا فی حصة النبی ﷺ، وهو حجة على الحنفية فی أن من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه. وأجيب: بأن الكافر لا يملك بالغنيمة ابتداء، بل يتخير فيه بين القتل والاسترقاق والفداء، فلا يلزم

باب عتق عبد الحربى إذا خرج إلينا مسلما

٣٤٣٦- عن ربعى بن حراش، قال: نا على بن أبى طالب بالرحبة فقال: «لما كان يوم الحديبية خرج إلينا ناس من المشركين فيهم سهيل بن عمرو وأناس من رؤساء المشركين، فقالوا: يا رسول الله ......! خرج إليك ناس من أبنائنا وإخواننا وأرقاءنا، وليس لهم فقه فى الدين. وإنما خرجوا فرارا من أموالنا وضياعنا، فارددهم إلينا، فإن لم

العتق بمجرد الغنيمة. قس عليه" اهـ. على أن الحنفية لا يقولون باسترقاق العرب عامة، وقريش وبنى هاشم منهم خاصة. كما سيأتى فى كتاب الجهاد.

باب عتق عبد الحربى إذا خرج إلينا مسلما

قال المؤلف: الحديث الأول مجمل فى المقصود والثانى يفسره ويفصح به.

تذييل: فى الهداية (٢:٤٣٧): "وإذا كان العبد بين شريكين فأعتق أحدهما نصيبه عتق، فإن كان موسرا فشريكه بالخيار إن شاء أعتق وإن شاء ضمن شريكه قيمة نصيبه، وإن شاء استسعى العبد، فإن ضمن رجع المعتق على العبد والولاء للمعتق، وإن أعتق أو استسعى فالولاء بينهما وإن كان المعتق معسرا فالشريك بالخيار إن شاء أعتق، وإن شاء استسعى العبد والولاء بينهما فى الوجهين. وهذا عند أبى حنيفة. وقالا: ليس له إلا الضمان مع اليسار والسعاية مع الإعسار، ولا يرجع المعتق على العبد والولاء للمعتق، وهذه المسئلة تبتنى على حرفين، أحدهما تجزى الإعتاق وعدمه، والثانى أن يسار المعتق لا يمنع سعاية العبد عنده، وعندهما يمنع. لهما فى الثانى قوله ﷺ فى الرجل يعتق نصيبه: إن كان غنيا ضمن، وإن كان فقيرا سعى فى حصة الآخر، قسم ص:٢١١ والقسمة تنافى الشركة" اهـ.

قلت: ولم يذكر صاحب الهداية دليل الإمام من النقل. وله فى تجزى الإعتاق ما أخرجه أبو داود فى المراسيل عن إسماعيل بن أمية عن أبيه عن جده، قال: «كان لهم غلام يقال له طهمان أو ذكوان، فأعتق جده نصفه، فجاء العبد إلى النبى ﷺ فأخبره. فقال النبى ﷺ: تعتق فى عتقك وترق فى رقك. قال: فكان يخدم سيده حتى مات» اهـ (٢٢). وأعله البيهقى بأن جده عمرو بن سعيد بن العاص ليس له صحبة. ورده ابن التركمانى فقال: "ذكره ابن حبان فى الصحابة، وكذا فعل ابن مندة، وقال ابن الجوزى فى التحقيق: له صحبة، وأخرج أحمد هذا الحديث فى مسند عمرو بن سعيد" اهـ (٢:٢٥٨).

يكن لهم فقه فى الدين سنفقههم، فقال النبى ﷺ: يا معشر قريش! لتنتهن أو ليبعثن الله عليكم من يضرب رقابكم بالسيف على الدين، قد امتحن الله قلوبهم على الإيمان» الحديث. رواه الترمذى وقال: حسن صحيح غريب (٢:٢١٣).

قلت: وإسماعيل بن أمية من رجال الجماعة ثقة، وأبوه أمية ذكره ابن حبان فى الثقات، وجده عمرو بن سعيد بن العاص أبو أمية المدنى المعروف بالأشدق، يقال: إن له رؤية روى عن النبى ﷺ مرسلا، وعن أبيه وعن عمر وعن عثمان وعلى وعائشة. أخرج له مسلم فى صحيحه والترمذى والنسائى كما فى "التهذيب" (٨:٣٧).

قلت: فإن سلمنا كون الأثر مرسلا فهو مرسل صحابى صغير، ومراسيل الصحابة مقبولة إجماعا، والظاهر أن لا إرسال وأن عمرو بن سعيد روى القصة عن مولاه ذكوان أو طهمان، يدل عليه صنيع الحافظ ابن حجر حيث ذكر الأثر فى مسانيد ذكوان فى الإصابة، وقال: "قال عبد الرزاق: حدثنا عمر بن حوشب[1] عن إسماعيل بن أمية عن أبيه عن جده: كان لنا غلام يقال له ذكوان أو طهمان، فعتق بعضه فذكر القصة مرفوعة" اهـ (٢:١٧٣).

ولأبى حنيفة أيضا ما أخرجه الطبرانى من طريق ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عمرو بن سعيد قال: "كان لسعيد بن العاص عبد فأعتق كل واحد من أولاده نصيبه إلا واحدا، فوهب نصيبه للنبى ﷺ فأعتق نصيبه، فكان يقول: أنا مولى النبى ﷺ وكان اسمه رافعا أبا البهى". كذا فى "الإصابة" (٢:١٩١). والمذكور من السند لا مطعن فيه، والظاهر من عادة المحدثين إذا حذفوا من الإسناد شيئا كون المحذوف سالما من الكلام، فالأثر صحيح أو حسن، ولا أقل من أن يستشهد به. وقوله: "فوهب نصيبه للنبى ﷺ" ظاهر فى تجزى الإعتاق كما لا يخفى.

وله أيضا ما أخرجه البخارى ومحمد فى موطأه بطريق مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «من أعتق شركا له فى عبد وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد قوم قيمة العدل ثم أعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما أعتق» اهـ (٣٥٨). فقوله: «وإلا فقد عتق منه ما أعتق» صريح فى تجزى الإعتاق إذا كان المعتق معسرا، فدل على أن الإعتاق يقبل التجزى شرعا، وأصرح منه ما أخرجه الدارقطنى بطريق إسماعيل بن مرزوق الكعبى نا يحيى بن أيوب عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر مرفوعا بلفظ: «وإلا عتق منه ما عتق

---

(١) ذكره ابن حبان فى الثقات. وقال ابن القطان: لا يعرف له حال اهـ. تهذيب.

٣٤٣٧- عن على بن أبى طالب، قال: «خرج عبدان إلى رسول الله يعنى يوم الحديبية قبل الصلح، فكتب إليه مواليهم. فقالوا: يا محمد! والله ما خرجوا إليك رغبة

ورق منه ما بقى» (٢:٤٧٦).

وفى "التعليق المغنى": "فى إسناده إسماعيل الكعبى وليس بالمشهور عن يحيى بن أيوب، وفى حفظه شيء" اهـ. قلت: إسماعيل بن مرزوق ذكره ابن حبان فى "الثقات"، كما فى "اللسان" (١:٤٣٩). ويحيى بن أيوب هو الغافقى من رجال الجماعة، وثقه ابن معين والبخارى ويعقوب بن سفيان وإبراهيم الحزلى وغيرهم، كما فى "التهذيب" (١١:١٨٧). قال الحافظ فى "اللسان": "والزيادة التى فى آخره بعد قوله: «وإلا عتق منه ما عتق ورق منه ما رق» ذكرها ابن حزم فى "المحلى"، وقال: إنها موضوعة مكذوبة لا نعلم أحدا رواها لا ثقة ولا ضعيفا كذا قال، وقد جاز فبذلك وهى مذكورة، فقبل إسماعيل ذكرها الشافعى فى "الأم"، وجاءت بهذا السند النظيف" اهـ. قلت: وجعل الحافظ هذا السند نظيفا دليل على كون إسماعيل ويحيى ثقتين عنده.

ولأبى حنيفة فى الثانى ما مر من حديث رافع أبى البهى، فإن النبى ﷺ قبل هبة نصيبه، ولم يقل: إن على المعتق الأول خلاصه من العتق إن كان له مال، وكذا ما مر من خبر ذكوان، فإنه ﷺ قال له: «تعتق فى عتقك وترق فى رقك»، ولم يقل: إن على المعتق خلاصه إن كان له مال، وما رواه أبو داود من طريق ملقام بن التلب عن أبيه: "أن رجلا أعتق نصيبه من مملوك فلم يضمنه النبى ﷺ". وإسناده حسن، قاله الحافظ فى "الفتح" (٥:١١٥). وأيضا فلما ثبت قبول الإعتاق للتجزى فكيف يجبر المعتق الأول على إعتاق نصيب غيره، وغرامة قيمته؟ فإنه ما على المحسنين من سبيل، فكل ما ورد فى الآثار من قوله ﷺ: «إن على المعتق الأول خلاص العبد من ماله» محمول على الندب. وكذا ما رواه أبو المليح عن أبيه: «أن رجلا أعتق شقصا له من غلام، فذكر ذلك للنبى ﷺ، فقال: ليس لله شريك». أخرجه أبو داود والنسائى بإسناد قوى، قاله الحافظ فى "الفتح"، وذكر عن سمرة نحوه (٥:١١٤) أى لا ينبغى أن يكون جزء من العبد حرا لله وبعضه رقيقا للناس، فيستحب للمعتق الأول أن يخلص كله من الرق إن كان له مال، وإلا استسعى العبد فى أنصبة الشركاء.

ولأبى حنيفة أيضا ما أخرجه الطحاوى واحتج له به: حدثنا أبو بشر الرقى ثنا أبو معاوية عن الأعمش عن إبراهيم عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: "كان لنا غلام قد شهد القادسية فأبلى فيها، وكان بينى وبين أمى وبين أخى الأسود، فأرادوا عتقه وكنت يومئذ صغيرا. فذكر ذلك الأسود

فى دينك وإنما خرجوا هربا من الرق، فقال ناس: صدقوا يا رسول الله! ردهم إليهم، فغضب رسول الله ﷺ وقال: ما أراكم تنتهون يا معشر قريش! حتى يبعث الله عليكم

لعمر بن الخطاب رضى الله عنه، فقال: اعتقوا أنتم، فإذا بلغ عبد الرحمان فإن رغب فيما رغبتم أعتق وإلا ضمنكم". ففى هذا الحديث أن لعبد الرحمن بعد بلوغه أن يعتق نصيبه من العبد الذى قد كان دخله عتاق أمه وأخيه قبل ذلك. (فدل على قبول الإعتاق التجزى). فأبو حنيفة يقول: لما كان له أن يعتق نصيبه بلا بدل كان له أن يعتقه ببدل بأن يأخذ العبد بأداء قيمة ما بقى له فيه. قاله الطحاوى (٢: ٦٣). وله أيضا ما رواه البيهقى عن الحكم عن على: "إذا كان لرجل عبد فأعتق نصفه لم يعتق منه إلا ما عتق". ثم قال: منقطع.

قلت: قد روى عن على من وجه آخر. قال ابن أبى شيبة: ثنا حفص عن أشعث عن الحسن، قال على: "يعتق الرجل ما شاء من غلامه"، (وهذا سند صحيح موصول، فإن الحسن قد سمع من على كما حققناه فى مواضع من الكتاب). كذا فى "الجوهر النقى" (٢: ٢٥٨).

قلت: فلما ثبت أن الإعتاق يتجزئ فإذا أعتق أحد الشركاء نصيبه لم يلحق بقية الشركاء ضرر، بل كانوا على ما كان لهم من الخيار فى أنصبائهم أن يعتقوا بلا بدل، أو يعتقوا بأخذ البدل من العبد وهو الاستسعاء، أو يضمنوا المعتق الأول إن كان له مال، أو يكاتبوا العبد فى أنصبائهم. ولكن ليس لهم أن يديموا العبد على حاله الأولى فى الرق، وإن كان لهم ذلك فى القياس ولكن تركناه بالنص الوارد فى الاستسعاء، فإن التقسيم الذى فيه يدل على أن ليس لبقية الشركاء إدامة العبد على الرق. هذا هو قول أبى حنيفة وربيعة والحسن والشعبى وطاوس وحماد وعبيد الله بن الحسن وغيرهم، كما فى "الجوهر النقى" (٢: ٢٥٨). وإليه جنح البخارى كما فى "فتح البارى" (٥: ١١٤، ١١٥).

وحديث الاستسعاء أخرجه الستة من طريق قتادة عن بشير بن نهيك عن أبى هريرة رفعه: «من أعتق شقصا له فى عبد فخلاصه فى ماله إن كان له مال، فإن لم يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه». وفى لفظ: «يستسعى فى نصيب الذى لم يعتق غير مشقوق عليه» اهـ. وقوله: «فخلاصه فى ماله إن كان له مال». معناه أنه يجبر على ضمان نصيب شريكه إن شاء تضمينه ولا دلالة فيه على إجبار الشريك الذى لم يعتق على تضمينه من المعتق. وقوله: «فإن لم يكن له مال استسعى العبد»، معناه أن الذى لم يعتق لا يجوز له إدامة العبد على حاله من الرق، بل يجبر على أن يستسعى العبد فى نصيبه إن لم يرد إعتاقه بلا بدل.

من يضرب رقابكم على هذا، وأبى أن يردهم، وقال: هم عتقاء الله عز وجل». أخرجه أبو داود (٢: ١٢، ١٣) وسكت عنه.

وأما ما قالاه: "أنه ﷺ قسم، والقسمة تنافي الشركة، فدل على أن الذى لم يعتق ليس له استسعاء العبد إذا كان المعتق الأول موسرا". ففيه أن هذا التقسيم غير حاصر اتفاقا، لأن الذى لم يعتق يجوز له أن يعتق نصيبه من غير أن يضمن المعتق أو يستسعى العبد. وظاهر التقسيم ينافى ذلك، فبالدليل الذى قلتم بهذا الخيار قلنا به بخيار الاستسعاء فى حالتى اليسار والإعسار كليهما كما ذكره مفصلا، على أن ذكر الاستسعاء مختلف فيه رفعه، فجعله همام من قول قتادة، كما قاله الحافظ فى "الفتح". ولذا لم يقل الشافعى بالاستسعاء، فلا ينتهض الاستدلال بهذا التقسيم على نفى الخيار الذى أثبته الأصل والله أعلم.

فإن قلت: إن قوله ﷺ: «غير مشقوق عليه» فى حديث أبى هريرة رضى الله عنه المذكور يدل على أن العبد له الاختيار فى قبول السعى لمولاه، كما فى "فتح البارى" (٥: ١١٤). والذى يظهر أنه فى ذلك باختياره لقوله: «غير مشقوق عليه». فلو كان ذلك على سبيل اللزوم بأن يكلف العبد الاكتساب والطلب حتى يحصل ذلك لحصل له بذلك غاية المشقة اهـ. قلت: معناه استسعى العبد فى قيمة نصيبه غير مشقوق عليه فى التقويم، يؤيده لفظ أبى هريرة عند البخارى: «أن النبى ﷺ قال: من أعتق نصيبا أو شقيقا فى مملوك فخلاصه عليه فى ماله إن كان له مال، وإلا قوم عليه فاستسعى به غير مشقوق عليه» اهـ. فقوله: "غير مشقوق عليه" حال من قوله: "قوم عليه" فافهم.

فإن قلت: قد روى مسلم عن عمران بن حصين رضى الله عنه كما فى "فتح البارى" (٥: ١١٥): «أن رجلا أعتق ستة مملوكين له عند موته، لم يكن له مال غيرهم، فدعاهم رسول الله ﷺ فجزأهم أثلاثا، ثم أقرع بينهم، فأعتق اثنين وأرق أربعة» اهـ. وقد أخرج عبد الرزاق بإسناد رجاله ثقات كما فى "فتح البارى" (٥: ١١٥): «عن أبى قلابة عن رجل من بنى عذرة: أن رجلا منهم أعتق مملوكا له عند موته وليس له مال غيره، فأعتق رسول الله ﷺ ثلثه، وأمره أن يسعى فى الثلثين» اهـ. فكيف التطبيق بينهما؟

قلت: قال الحافظ ابن حجر فى الفتح: واحتج من أبطل الاستسعاء بحديث عمران بن حصين عند مسلم (فذكره وهو الحديث الأول) ووجه الدلالة منه أن الاستسعاء لو كان مشروعا لنجز من كل واحد عتق ثلثه، وأمره بالاستسعاء فى بقية قيمته لورثة الميت، وأجاب من أثبت الاستسعاء بأنها واقعة عين فيحتمل أن يكون قبل مشروعية الاستسعاء" اهـ (٥: ١١٥). وحديث:

باب فى العتق على اشتراط الخدمة

٣٤٣٨- عن سفينة، قال: "كنت محكوما لأم سلمة، فقالت: أعتقك وأشترط

"من أعتق شقصا له فى مملوك إلى قوله: فإن لم يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه". قول عام فيقدم على واقعة العين، ولا يخفى أن الذى أعتق فى مرضه ستة أعبد إنما أعتق شقصا له فى كل عبد، لتعلق حق الورثة بثلثى كل عبد، فمقتضى القول العام أن يعتق من كل عبد ثلثه ويسعى فى ثلثى قيمته للورثة.

وأجاب الطحاوى: "بأن ما ذكروا من القرعة المذكورة فى حديث عمران منسوخ، لأن القرعة قد كانت فى بدء الإسلام لتستعمل فى أشياء فحكم بها فيها، ومن ذلك ما كان على بن أبى طالب رضى الله عنه حكم به فى زمن النبى ﷺ باليمن، حيث أتاه ثلاثة نفر يختصمون فى ولد قد وقعوا على امرأة فى طهر واحد فأقرع بينهم فقرع أحدهم، فأخبر به النبى ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه. (أخرجه الطحاوى بسند حسن) فدل ذلك على أن الحكم حينئذ كان كذلك ثم نسخ بعد باتفاقنا واتفاق هذا المخالف لنا (القائل بالقرعة). ودل على نسخه ما قد رويناه فى باب القافة من حكم على رضي الله عنه فى مثل هذا بأن جعل الولد بين المدعيين جميعا يرثهما ويرثانه، وأيضا فلو كان الحكم بالقرعة فى عتاق المريض غير منسوخ فليكن كذلك فى هباته وصدقاته وسائر تصرفاته، ولا قائل به. ففى ارتفاعها عندنا وعند المخالف لنا من الهبات والصدقات دليل على ارتفاعها أيضا من العتاق. وأما إقراعه ﷺ بين نسائه إذا سافر فإنما كان لتطييب قلوبهن فيما يسع له تركها، وفيما له أن يمضيه بغيرها، ولم يكن لإثبات حكم لا يجوز له إثباته إلا بالقرعة فافترقا. وقد رأينا رسول الله ﷺ حكم فى العبد بين اثنين إذا أعتقه أحدهما ولا مال له يحكم عليه فيه بالضمان بالسعاية على العبد فى نصيب الذى لم يعتق، فثبت بذلك أن حكم هؤلاء العبيد (الذين ورد ذكرهم فى حديث عمران) كذلك، وأنه لما استحال أن يجب على غيرهم ضمان ما جاوز الثلاث وجب عليهم السعاية فى ذلك للورثة. وهذا قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى" اهـ (٢: ٤٢١، ٤٢٢) ملخصا وفى شرح مسلم للنووى أنه قول الشعبى والنخعى وشريح والحسن، وحكى عن ابن المسيب أيضا (٢: ٥٤). والله تعالى أعلم.

باب فى العتق على اشتراط الخدمة

قوله: "عن سفينة" إلخ. دلالته على معنى الباب ظاهرة. وهو أصل لما ذكره الفقهاء من العتق على جعل، والجعل عام للنقد وللخدمة ونحوهما. والله تعالى أعلم.

عليك أن تخدم رسول الله ﷺ ما عشت. فقلت: وإن لم تشترطى على ما فارقت رسول الله ﷺ ما عشت، فأعتقتنى واشترطت على". رواه أبو داود (٢: ١٩٣) وسكت عنه. وفى "عون المعبود" (٤:٣٦): أخرجه النسائى وابن ماجه، وقال النسائى: لا بأس بإسناده هذا آخر كلامه. وسعيد بن جمهان أبو حفص الأسلمى البصرى وثقه يحيى بن معين وأبو داود السجستانى، وقال أبو حاتم الرازى: «شيخ يكتب حديثه ولا يحتج به"، انتهى. قلت: قد علمت أن الاختلاف غير مضر، وقد صححه الحاكم على شرطهما، وأقره عليه الذهبى فى "تلخيص المستدرك" (٢:٢١٤).

باب التدبير

باب أن المدبر لا يباع ولا يوهب وهو حر من الثلث

٣٤٣٩- عن عبيدة بن حسان عن أيوب عن نافع عن ابن عمر، أن النبى ﷺ قال: «المدبر لا يباع ولا يوهب وهو حر من الثلث». رواه الدارقطنى (٢: ٤٨٣)، وقال: لم يسنده غير عبيدة بن حسان وهو ضعيف، وإنما هو عن ابن عمر موقوف من قوله:

باب أن المدبر لا يباع ولا يوهب وهو حر من الثلث

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وأما ما فى "الدراية" (٢٣٨): وفى الصحيحين عن جابر «أن رجلا من الأنصار أعتق غلاما له عن دبر لم يكن له مال غيره، فبلغ ذلك النبى ﷺ، فقال: من يشتريه منى؟ فاشتراه نعيم بن عبد الله بثمانى مائة درهم، فدفعها إليه. وللنسائى كان محتاجا عليه دين. فقال: اقض بها دينك» اهـ. فأجاب عنه العلامة المحدث الزيلعى بقوله (٢:٦٢): ولنا عن ذلك جوابان، أحدهما أنا نحمله على المدبر المقيد، والمدبر المقيد عندنا يجوز بيعه إلا أن يثبتوا أنه كان مدبرا مطلقا، وهم لا يقدرون على ذلك، وكونه لم يكن له مال غيره ليس علة فى جواز بيعه، لأن المذهب فيه أن العبد يسعى فى قيمته اهـ. ثم قال: الجواب الثانى: أنا نحمله على بيع الخدمة والنفقة لا بيع الرقبة. ثم ذكر أثر جابر مرسلا وموصولا الذى يأتى ذكره فى الباب الآتى، وأصرح منه ما أخرجه الدارقطنى بطريق عبد الغفار بن القاسم عن أبى جعفر، قال: "ذكر عنده أن عطاء وطاوسا يقولان فى الذى أعتقه مولاه فى عهد النبى ﷺ كان أعتقه عن دبر، فأمره أن يبيعه. قال أبو جعفر: شهدت الحديث من جابر، إنما أذن فى بيع خدمته". انتهى، وأعله غير واحد بعبد الغفار هذا، ولكن روى عنه شعبة وأثنى عليه هو وابن عقدة. وقال ابن عدى:

حدثنا أبو بكر النيسابورى نا محمد بن يحيى نا أبو النعمان أنا حماد بن زيد عن أيوب عن نافع: «أنه كره بيع المدبر». هذا هو الصحيح موقوف، وما قبله لا يثبت مرفوعا ورواته ضعفاء. وفى "التلخيص الحبير" (٢:٤١٤) بعد نقل اللفظ الأول: "وقال البيهقى: موقوف كما رواه الشافعى.

"ومع ضعفه يكتب حديثه". كذا فى لسان الميزان والزيلعى، ولو سلم ضعفه فتأويل الحديث يصح بالقياس، وبالحديث الضعيف بالأولى، فإن الضعيف مقدم عندنا على القياس فافهم الخ اهـ.

وأما ما فى موطأ الإمام محمد (٣٥٩): "أخبرنا مالك أخبرنا أبو الرجال محمد بن عبد الرحمن عن أمه عمرة بنت عبد الرحمن: أن عائشة زوج النبى ﷺ كانت أعتقت جارية لها عن دبر منها، ثم أن عائشة بعد ذلك اشتكت ما شاء الله أن تشتكى، ثم أنه دخل عليها رجل سندى فقال لها: أنت مطبوبة، فقالت له عائشة: ويلك من طبنى! قال: امرأة من نعتها كذا وكذا فوصفها. وقال: إن فى حجرها الآن صبيا قد بال، فقالت عائشة: ادعو إلى فلانة جارية كانت تخدمها، فوجدوها فى بيت جيران لهم فى حجرها صبى. قالت: الآن حتى أغسل بول هذا الصبى فغسلته، ثم جاءت، فقالت لها عائشة: أسحرتنى؟ قالت: نعم! قالت: لم؟ قالت: أحببت العتق، قالت: فوالله[1] لا تعتقين أبدا، ثم أمرت عائشة ابن أختها أن يبيعها من الأعراب ممن يسىء ملكتها، قالت: ثم اتبع لى بثمنها رقبة ثم أعتقها" إلخ. قلت: رجاله ثقات.

فالجواب عنه: أما أولا فبأن الأثر محمول على المدبرة المقيدة. قال بعض الناس: "وأما ثانيا: فإن حديث: «لا بأس ببيع خدمة المدبر إذا احتاج» لعله لم يبلغها، فإنه بمفهومه يدل على أن الرقبة لا يجوز بيعها، وإنما يجوز بيع خدمة المدبر عند الاحتياج أعم من أن يكون ماليا أو غيره". قلت:

---

(١) قال بعض الناس: "وقد صدر ذلك منها للغضب عليها الذى جبل عليه الإنسان فى مثل هذه الوقائع، ولا يخفى أن العفو والتجاوز عنه أحب وأولى" اهـ. قلت: قاتله الله ما أقيسه للصحابة على نفسه، ولم يدر أنهم برآء من النفسانية التى تصد عن ابتغاء مرضاة الله، أو لم يعلم ما قاله رسول الله ﷺ فى السحرة: «من سحر فقد أشرك، ومن تعلق شيئا وكل إليه»، رواه النسائى. وأخرج الشافعى وعبد الرزاق عن عمر، قال: "اقتلوا كل ساحر وساحرة". وأخرج عبد الرزاق عن ابن المسيب: "أن عمر أخذ ساحرا فدفقه إلى صدره ثم تركه حتى مات". وأخرج عبد الرزاق عن نافع: "أن جارية لحفصة سحرتها واعترفت بذلك، فأمرت بها عبد الرحمن بن زيد فقتلها، فأنكر ذلك عثمان، فقال ابن عمر: وما تنكر على أم المؤمنين من امرأة سحرت واعترفت؟ فسكت عثمان. كذا فى كنز العمال (٣:٣٤٩). ومن هنا جوز الفقهاء قتل الساحر تعزيرا وسياسة، فماذا تنكر يا أحمق الناس على سيدتنا عائشة أم المؤمنين من امرأة سحرت فاعترفت فأبطلت تدبيرها عقوبة، وكانت الجارية تستحق القتل الذى هو أشد من ذلك، فهل كان ذلك إلا رحمة منها حيث لم ترض بقتل من سحرتها، بل عاقبتها بأهون منه.

٣٤٤٠- وروى من وجه آخر عن أبى قلابة مرسلا: أن رجلا أعتق عبدا له عن دبر، فجعله النبى ﷺ من الثلث. وعلى رضى الله عنه كذلك موقوفا عليه" اهـ. وقال محمد فى "الموطأ" (٣٦٠): "لا نرى أن يباع المدبر، وهو قول زيد بن ثابت وعبد الله ابن عمر، وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهاءنا" اهـ.

باب جواز بيع خدمة المدبر

٣٤٤١- حدثنا أبو بكر النيسابورى نا محمد بن يحيى نا يزيد بن هارون نا عبد الملك بن أبى سليمان عن أبى جعفر، قال: «باع رسول الله ﷺ خدمة المدبر». رواه الدارقطنى (٤٨٢:٢). وفى الزيلعى (٢: ٦٣): "وقال ابن القطان فى كتابه: هو مرسل صحيح، لأنه من رواية عبد الملك بن أبى سليمان العرزى، وهو ثقة عن أبى جعفر وهو ثقة" اهـ.

ولا يخفى ما فيه من البعد. والظاهر المتبادر أنها إنما باعته عقوبة لها على ما ارتكبته من السحر، والساحر والساحرة يجوز قتلهما تعزيرا إذا رأى الإمام ذلك، كما يدل عليه ما ذكرناه فى الحاشية من أثر حفصة وأثر عمر، وقد قال به الفقهاء أيضا كما فى الشامية: قال أبو حنيفة: "إذا أقر الساحر بسحرة أو ثبت بالبينة يقتل ولا يستتاب منه". قال فى "الدر": "ولو امرأة فى الأصح لسعيها فى الأرض بالفساد" اهـ (٤٥٦:٣). وفى الحديث المرفوع: «حد الساحر ضربة بالسيف». أخرجه الترمذى والحاكم عن جندب بسند صحيح غريب قاله الحاكم. وقال غيره: الصحيح موقوف كذا فى العزيزى (٢٠٤:٢). والاختلاف فى الوصل والوقف لا يضر، والحكم فيه للرافع إذا كان ثقة، فلما جاز لعائشة أن تقتلها لسحرها فلان يجوز لها أن تبطل تدبيرها أولى، وإنما لم تقتلها أتباعا للنبى ﷺ، حيث لم يقتل الوليد ولا بناته من اليهود وقد علم أنهم سحروه وكان لا ينتقم لنفسه، وبه علم أن المراد بالحد فى الحديث التعزير، لأن الحد الحقيقى لا يجوز إبطاله.

فإن قيل: إن التدبير لا يجوز إبطاله عندكم ولو تعزيرا فيمن يجوز قتله سياسة، ففعل عائشة لا يكون موافقا لمذهبكم. قلنا: ليس على عائشة أم المؤمنين تقليد من قلدناه، فلعلها رأت إبطال ذلك فى مثل هذه الواقعة، وأيضا فليس عن الإمام نص فى خصوص هذه المسئلة، والقياس يقتضى صحة ما فعلته أم المؤمنين، فإن من جاز إعدام حياته جاز إعدام تدبيره، أ لا ترى أن الفقهاء جوزوا استرقاق الزوجة إذا ارتدت فيستخدمها زوجها بالاسترقاق، وإذا جاز استرقاق الحرة بالردة

٣٤٤٢- نا أحمد بن محمد بن زياد القطان نا عبد الكريم بن الهيثم نا محمد بن طريف نا ابن فضيل عن عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا بأس ببيع خدمة المدبر إذا احتاج» رواه الدارقطني (٥:٩٤١)، وقال: "هذا خطأ من ابن طريف[1] والصواب عن عبد الملك عن أبي جعفر مرسلا، وقد تقدم". قلت: قد عزاه في "كنز العمال" (٢:٤٨٢) إلى الدارقطني والبيهقي، ثم قال: "وضعفه وصححه ابن القطان" اهـ. وغايته الاختلاف في التصحيح، وهو غير مضر كما عرفته مرارا.

فاسترقاق المدبرة لأجل سحرها مثله فافهم. فبطل احتجاج من احتج به على جواز بيع المدبر مطلقا، بل غاية ما فيه جواز بيعه إذا ارتكب السحر، وما يجوز قتله به والله تعالى أعلم.

وقال ابن التركماني في الجوهر النقي: "ذكر البيهقي حديث بيع المدبر من وجوه، في بعضها بيعه مطلقا، وفي بعضها أن سيده احتاج، وفي بعضها أنه عليه السلام دفع الثمن إليه. وقال: إذا كان أحدكم فقيرا فليبدأ بنفسه. قلت: مذهب الشافعي حمل المطلق على المقيد، فوجب أن لا يبيعه إلا إذا احتاج سيده كما سيذكره البيهقي عن طاوس. وروى أنه سئل أ يبيع الرجل مديرته؟ قال: لا إلا أن يحتاج إلى ثمنها! وحكى الخطابي هذا المذهب عن الحسن (وجوز المالكية بيع المدبر إذا كان على سيده دين ولا مال له سواه. كذا في "التعليق الممجد" نقلا عن العيني (٣٥٩) قال: ثم ذكر البيهقي من حديث محمد بن طريف عن ابن فضيل عن عبد المالك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر، قال عليه السلام: لا بأس ببيع خدمة المدبر إذا احتاج. ثم ذكر عن الدار قطني أنه خطأ من ابن طريف، والصواب عن عبد الملك عن أبي جعفر مرسلا. قلت: اعترض ابن القطان على هذا بما ملخصه: أنه إن كان فيه خطأ فهو عن ابن فضيل لأنه الذي خولف فيه. ولا يبعد أن يكون عند عبد الملك حديثان، أحدهما عن أبي جعفر مرسلا: «أنه عليه السلام باع خدمة المدبرة»، هكذا من فعله عليه السلام. والآخر عن عطاء عن جابر، قال عليه السلام: لا بأس ببيع خدمة المدبر. فرواه عبد الملك كذلك مرسلا ومسندا، وليس من قصر به فلم يسنده حجة على من حفظه وأسنده إذا كان ثقة، وابن طريف وابن فضيل صدوقان مشهوران. فلا ينبغي أن يخطأ واحد منهما، ثم أخرجه البيهقي من وجهين، أحدهما من طريق عبد الملك، والثاني من طريق الحكم بن

---

(١) لم يظهر وجه الخطأ وهو ثقة من رجال مسلم.

باب أن أولاد المدبرة مدبرة

٣٤٤٣– أخبرنا معمر عن سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن يزيد بن عبد الله ابن قسيط عن ابن عمر، قال: "ولد المدبر بمنزلته"، رواه عبد الرزاق. قلت: رجاله ثقات، والحديث رواه الدارقطني بسند لا مطعن في رجاله عن ابن عمر بلفظ: "ولد المدبرة يعتقون بعتقها ويرقون برقها". وسكت عنه في التعليق المغني (٢: ٤٨٢). قلت: رجاله رجال مسلم. وفي "الجوهر النقي" (٢: ٢٦٥): في "نوادر الفقهاء" لابن بنت نعيم: "أجمع الصحابة أن ما ولدت المدبرة في حال تدبيرها يعتقون بعتقها، ويرقون برقها. وإنما جاء الاختلاف بعدهم". وفي "الاستذكار": "روى ذلك عن عثمان وابن ومسعود وابن عمر وجابر ولا أعلم لهم مخالفا من الصحابة" اهـ.

عتيبة، كلاهما عن أبي جعفر مرسلا، ثم ذكر عن الشافعي أنه لم يروه عن أبي جعفر فيما علم الشافعي من ثبت حديثه، ولو رواه من ثبت حديثه فهو منقطع يخالف المتصل الثابت. قلت: قد رواه عنه الحكم وهو ممن أخرج لهم الجماعة، ورواه أيضا عبد الملك وهو ممن أخرج لهم مسلم، فقد رواه من يثبت حديثه. وتقدم أيضا أنه روى مسندا أيضا من جهة ابن فضيل، فزال انقطاعه، والظاهر أن مراد الشافعي بالمتصل الثابت حديث جابر في بيع المدبر، وقد أشار إليه الشافعي فيما بعد، وحديث أبي جعفر لا يخالفه، لأن ذلك في بيع رقبته وهذا في بيع خدمته، ويمكن أن يحمل بيع المدبر على بيع خدمته. فيتفق الحديثان" اهـ ملخصا (٢:٢٦٥).

وفي التعليق الممجد: "اختلفوا في جواز بيعه أي المدبر وهبته ونحوهما من التصرفات الموجبة نقل ملك من مالك إلى مالك بعد ما اتفقوا على جواز الاستخدام والإجارة والوطئ والتزويج ونحو ذلك، فعندنا لا يجوز بيعه وإخراجه من ملكه، لكونه مستلزما لإبطال حق الحرية الثابت للمدبر جزما، وبه قال مالك وعامة العلماء من السلف والخلف من الحجازيين والشاميين والكوفيين، وهو المروى عن عمر وعثمان وابن مسعود وزيد بن ثابت. وبه قال شريح وقتادة والأوزاعي والثوري. وقال الشافعي وأحمد وداود بجواز البيع ونحوه وهذا في المدبر والمطلق، وأما المقيد وهو الذي علق عتقه بالموت على صفة فيجوز بيعه عندنا أيضا" اهـ ملخصا (٣٥٩).

باب أن أولاد المدبرة مدبرة

قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

باب الاستيلاد
متى تكون الأمة أم ولد ويحرم بيعها

٣٤٤٤- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: "لما ولدت مارية إبراهيم قال رسول الله ﷺ: «أعتقها ولدها». رواه قاسم بن أصبغ فى كتابه، وقال ابن القطان: "بإسناد جيد" (زيلعى ٢:٦٣). وفى "الجوهر النقى" (٢:٢٧١): "قال ابن حزم: هذا خبر جيد السند، كل رواته ثقة، وقال فى كتاب البيوع: صحيح السند" اهـ.

٣٤٤٥- عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ، قال: «من وطئ أمته فولدت له فهى معتقة عن دبر منه». رواه أحمد وابن ماجه (نيل الأوطار ٥:٣٧٢). وحسنه فى "الجامع الصغير" بالرمز (٢:١٥٦).

٣٤٤٦- حدثنا أبو بكر الشافعى نا قاسم بن زكريا المقرئ نا محمد بن عبد الله المخرمى القاضى نا يونس بن محمد من أصل كتابه نا عبد العزيز بن مسلم عن عبد الله ابن دينار عن ابن عمر: «أن النبى ﷺ نهى عن بيع أمهات الأولاد، وقال: لا يبعن ولا يوهبن ولا يورثن، يستمتع بها سيدها ما دام حيا، فإذا مات فهى حرة». رواه الدارقطنى (٢:٤٨١) و فى "الجوهر النقى" (٢:٢٧٠): "ذكره ابن القطان فى باب الأحاديث التى ضعفها عبد الحق، وعند ابن القطان أنها صحيحة أو حسنة، وقال ابن القطان: وعندى أن الذى يسنده ثقة خير من الذى وقفه".

باب متى تكون الأمة أم ولد ويحرم بيعها

قوله: عن ابن عباس رضى الله عنه إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "عن ابن عباس فى ثانى أحاديث الباب" إلخ. قد تكلم على هذا الحديث فى "نيل الأوطار" بكلام يدل على ضعفه، لكن قد عرفت مرارا أن الاختلاف لا يضر، على أن ذلك الكلام من جهة حسين بن عبد الله الهاشمى وهو ليس ضعيفا مطلقا، بل هو مختلف فيه، فى "تهذيب التهذيب" (٢:٣٤٢): "قال ابن عدى: أحاديثه يشبه بعضها بعضا، وهو ممن يكتب حديثه، فإنى لم أجد فى حديثه حديثا منكرا قد جاوز المقدار" اهـ. ودلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "حدثنا أبو بكر" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

٣٤٤٧- حدثنا زهير ثنا إسماعيل بن أبي أويس ثنا أبي عن حسين بن عبد الله عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي ﷺ. قال: «أيما أمة ولدت من سيدها فإنها حرة إذا مات إلا أن يعتقها قبل موته». رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده (زيلعي ٢: ٦٤)، ورجاله رجال مسلم إلا حسينا وهو مختلف فيه.

٣٤٤٨- عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني: "سمعت عليا رضي الله عنه يقول: اجتمع رأيي ورأى عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن، ثم رأيت بعد أن يبعن، قال عبيدة: فقلت له: فرأيك ورأى عمر رضي الله عنه في الجماعة أحب إلى من رأيك وحدك في الفرقة". رواه عبد الرزاق وهذا الإسناد معدود في أصح الأسانيد (التلخيص الحبير ٤: ٤١٥).

٣٤٤٩- وفيه أيضا ما محصله: "أن عليا رضي الله عنه رجع من رأيه الثاني"، أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح.

قوله: "حدثنا زهير" إلخ. قلت: زهير هذا هو زهير بن حرب من رجال الصحيحين ثقة، كما في "تهذيب التهذيب" (٣: ٢٧٢ إلى ٣٧٤). وإسماعيل هذا أيضا من رجال الصحيحين مختلف فيه، كما في "تهذيب التهذيب" (١: ٣١٠ و ٣١١ و ٣١٢). وأبو أويس هذا عبد الله بن عبد الله بن أويس مختلف فيه، وهو من رجال مسلم. كما في "تهذيب التهذيب" (٥: ٢٨٠). وحسين بن عبد الله قد مر في حاشية أول أحاديث الباب أنه مختلف فيه، وبقية رجاله رجال الجماعة، فالسند رجاله كلهم من رجال مسلم إلا حسينا فإنه من رجال الترمذي وابن ماجه.

قوله: "عن معمر" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الثاني من الباب ظاهرة. وقد روى أبو داود وسكت عنه (٢: ١٩٥) عن جابر بن عبد الله، قال: "بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر، فلما كان عمر نهانا فانتهينا" اهـ. ورواه ابن حبان والحاكم[1]. قال البيهقي: "ليس في شيء من الطرق أنه اطلع على ذلك وأقرهم عليه ﷺ". قلت: "نعم! قد روى ابن أبي شيبة في "مصنفه" من طريق أبي سلمة عن جابر ما يدل على ذلك يحتمل أن يكون بيع الأمهات كان مباحا ثم نهى عنه ﷺ في آخر حياته، ولم يشتهر ذلك النهي، فلما بلغ عمر نهاهم" انتهى ما في "التلخيص الحبير" ملخصا (٢: ٤١٥). قلت: وقضيته في ذلك كقضية المتعة والإكسال، فإن

---

(١) وقال: على شرط مسلم، كما في الزيلعي (٢: ٦٥).

باب إذا ادعا رجلان بولد يكون بينهما

٣٤٥٠- حدثنا أبو بكرة قال: ثنا سعيد بن عامر قال: حدثني عوف بن أبي جميلة عن أبي المهلب: "أن عمر بن الخطاب قضى في رجل ادعاه رجلان كلاهما يزعم أنه ابنه، وذلك في الجاهلية، فدعا عمر أم الغلام المدعي، فقال: أذكرك بالذي

النبي ﷺ حرم المتعة آخرا وأوجب الغسل بالتقاء الختانين، ولم يشتهر ذلك، فكان بعض الصحابة يستمتع ولا يغتسل من الإكسال، فلما بلغ عمر نهاهم. وقول عبيدة السلماني لعلي: "رأيك ورأى عمر في الجماعة أحب إلى من رأيك وحدك في الفرقة" يدل على انعقاد الإجماع على عدم جواز بيع أمهات الأولاد في زمن عمر لم يكن له مخالف حينئذ ولذا رجع علي عن رأيه الثاني إلى الأول. والله تعالى أعلم.

باب إذا ادعا رجلان بولد يكون بينهما

قال المؤلف: دلالة الأثرين على الباب ظاهرة. وأما ما روى أبو داود وسكت عنه (٣١٦:١): حدثنا خشيش بن أصرم نا عبد الرزاق أنا الثوري عن صالح الهمداني عن الشعبي عن عبد خير عن زيد بن أرقم قال: "أتي علي رضي الله عنه بثلاثة وهو باليمن وقعوا على امرأة في طهر واحد، فسأل اثنين أ تقران لهذا بالولد؟ قالا: لا! حتى سألهم جميعا فجعل كلما سأل اثنين قالا: لا، فأقرع بينهم فألحق الولد بالذي صارت عليه القرعة، وجعل عليه ثلثي الدية. قال: فذكر ذلك للنبي ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه" اهـ. وفي عون المعبود (٢٤٩:٢): "قال المنذري: فأما حديث عبد خير فرجال إسناده ثقات غير أن الصواب فيه الإرسال" اهـ. فهذا الحديث يخالف الآثار المذكورة في الباب، فالجواب عنه: ما قد تقدم وحاصله: أن ذلك كان حين يحكم بالقرعة في أشياء ثم نسخه ما ورد من النهي عن الميسر في القرآن وحديث النبي ﷺ، فإن حد الميسر صادق على القرعة لما فيها من التعليق على الخطر، أو يقال: إنما أقرع علي باختيار المدعين ورضاهم بالإقراع، وأما إذا لم يرضوا بذلك فلا يحكم إلا بالتشريك، كما في حديثي المتن. والله تعالى أعلم.

وأما ما رواه البخاري عن عائشة، قالت: إن رسول الله ﷺ دخل علي مسرورا تبرق أسارير وجهه فقال: «ألم ترى إلى مجزز نظر آنفا إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض» اهـ. فهذا يدل على اعتبار القيافة في باب النسب، فعنه جوابان، الأول ما قاله الطحاوي في "شرح معاني الآثار" (٢٩١:٢ و ٢٩٢): "أن سرور النبي ﷺ بقول مجزز المدلجي

هداك للإسلام لأيهما هو؟ قالت: لا والذى هداني للإسلام ما أدرى لأيهما هو، أتانى هذا أول الليل وأتانى هذا آخر الليل، فما أدرى لأيهما هو. قال: فدعا عمر من القافة أربعة، ودعا ببطحاء فنثرها، فأمر الرجلين المدعيين فوطئ كل واحد منهما بقدم، وأمر المدعى فوطئ بقدم، ثم أراه القافة، قال: انظروا فإذا أتيتم فلا تتكلموا حتى أسألكم،

الذى ذكروا فى حديث عائشة ليس فيه دليل على ما توهموا من واجب الحكم بقول القافة، لأن أسامة قد كان نسبه ثبت من زيد قبل ذلك، ولم يحتج النبى ﷺ فى ذلك إلى قول أحد. ولو لا ذلك لما كان دعى أسامة فيما تقدم إلى زيد، وإنما تعجب النبى ﷺ من إصابة مجزر كما يتعجب من ظن الرجل الذى يصيب بظنه حقيقة الشيء الذى ظنه، ولا يجب الحكم بذلك، فترك رسول الله ﷺ الإنكار عليه لأنه لم يتعاط بقوله ذلك إثبات ما لم يكن ثابتا فيما تقدم. فهذا ما يحتمله هذا الحديث" اهـ. والثانى ما يتحصل من "فتح البارى" (١٢:٤٨)، ونصه: "قال أبو داود: نقل أحمد بن صالح عن أهل النسب أنهم كانوا فى الجاهلية يقدحون فى نسب أسامة، لأنه كان أسود شديد السواد، وكان أبوه زيد أبيض من القطن، فلما قال القائف ما قال مع اختلاف اللون سر النبى ﷺ بذلك، لكونه كافا لهم عن الطعن فيه لاعتقادهم ذلك" اهـ. قلت: وكل ذلك محتمل يخل بالاستدلال، ومشروعية اللعان تدل على أن القرعة والقيافة ليسا من الشرع فى شيء، وإلا لم يحتج إليها.

وأما ما فى الزيلعى (٢:٦٥): "وروى عبد الرزاق فى مصنفه: أخبرنا معمر عن الزهرى عن عروة أن رجلين اختصما فى ولد فدعا عمر القائفة، واقتدى فى ذلك بنظر القائفة وألحقه أحد الرجلين" اهـ. قلت: ورجاله رجال الصحيح لكن الظاهر فيه الانقطاع بين عروة وعمر، ففى "تهذيب التهذيب" (٧:١٨٥): قال ابن حزم فى كتاب الحدود من الإبصار: أدرك عروة عمر بن الخطاب واعتمر معه، كذا قال وهو خطأ منه. وما روى الطحاوى (٢:٢٩٢): "حدثنا يونس قال: أخبرنى يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار: أن رجلين أتيا عمر كلاهما يدعى ولد امرأة، فدعا لهما رجلا من بنى كعب قائفا فنظر إليهما، فقال لعمر رضى الله عنه: لقد اشتركا فيه، فضربه عمر بالدرة، ثم دعا المرأة فقال: أخبرينى خبرك قالت: كان هذا لأحد الرجلين يأتيها وهى فى إبل أهلها فلا يفارقها حتى تظن أن قد استمر بها حمل، ثم ينصرف عنها فأهرقت عليه دما، ثم خلفها ذا تعنى الآخر فلا يفارقها حتى استمر بها حمل، لا يدرى ممن هو، فكبر الكعبى، فقال عمر للغلام: وال أيهما شئت" اهـ. ورجاله رجال مسلم لكن سليمان عن عمر منقطع، فإن عمر قد استشهد

قال: فنظر القافة فقالوا: قد أثبتنا، ثم فرق بينهم، ثم سألهم رجلا رجلا، قال: فتقادعوا يعنى فتبايعوا كلهم يشهد أن هذا لمن هذين، قال: فقال عمر: يا عجبا لما يقول هؤلاء. قد كنت أعلم أن الكلبة تلقح بالكلاب ذوات العدد، ولم أكن أظن أن النساء يفعلن ذلك

سنة ثلاث وعشرين كما فى التقريب (١٥٤). وسليمان قد ولد ٢٤ كما فى "تهذيب التهذيب" (٤: ٢٢٩).

فالجواب عنهما: أن الانقطاع وإن لم يكن يضر عندنا إذا لم يكن المرسل يرسل عن الضعفاء إلا أن الاتصال راجح على الانقطاع، فما ثبت عن عمر بسند حسن أو صحيح متصل يعتمد عليه، ويترك المرسل، فإن الموصول أرجح من المرسل اتفاقا.

قال الطحاوى (٢: ٢٩٣). فإن قال قائل: فإذا كان ذلك كما ذكرته فما كان احتياج عمر إلى القافة حتى دعاهم. قيل له: يحتمل ذلك عندنا -والله أعلم- أن يكون عمر رضى الله عنه وقع بقلبه أن حملا لا يكون من رجلين فيستحيل إلحاق الولد بمن يعلم أنه لم يلده، فدعا القافة ليعلم منهم هل يكون ولد يحمل به من نطفتى رجلين أم لا. وقد بين ذلك ما ذكرنا فى حديث أبى المهلب، فلما أخبره القافة بأن ذلك قد يكون وأنه غير مستحيل رجع إلى الدعوى التى كانت من الرجلين فحكم بها، فجعل الولد ابنهما جميعا يرثهما ويرثانه، فذلك حكم بالدعوى لا بقول القافة" اهـ. وأما ما رواه عروة "أن عمر الحق الولد بأحد الرجلين"، فيمكن أن يكون ترجح دعواه بترجيح شرعى، كأن يكون صاحب اليد أو يكون الولد مميزا قد صدق أحدهما وكذب الآخر مثلا، ولم يلحقه به بقول القائف فقط، وإنما دعا القائف لتطييب قلوب الخصوم كما كان ﷺ يقرع بين نسائه إذا سافر تطييبا لقلوبهن، لا لإثبات الحكم بالقرعة فافهم. والله تعالى أعلم.

حكم القيافة وأنه ليس من الحجة فى شىء:

فائدة: حاصل ما تحصل من حجج الخصم أنه ﷺ سر بقول القائف فى أسامة وزيد "هذه الأقدام بعضها من بعض"، وأن عمر رضى الله عنه قضى على وفق قول القافة، وأنه ﷺ لم ينكر إثبات على النسب بالقرعة حين أتى بثلاثة وهو باليمن وقعوا على امرأة فى طهر واحد. فأقرع بينهم فألحق الولد بالذى صارت عليه القرعة، وجعل عليه ثلثى الدية، فذكر ذلك للنبى ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه، ولا شك أن المعول عليه ما ينسب إلى رسول الله ﷺ، وذلك هو سروره بقول القائف. وأجاب عنه صاحب الهداية: "بأن سروره كان لأن الكفار كانوا يطعنون فى

قبل هذا، أنى لا أرد ما يرون، اذهب فهما أبواك". رواه الطحاوى (٢:٢٩٣)، وقال صاحب "الجوهر النقى" (٢:٢٥٦): بسند حسن، وقال الطحاوى: وقد روى عن عمر رضى الله عنه أيضا من وجوه صحاح أنه جعله بين الرجلين جميعاً.

نسب أسامة رضى الله عنه، لما فى حديث أبى داود كان أسود وكان زيد أبيض، فكانوا لذلك يطعنون فى نسبه منه، وكانوا مع ذلك يعتقدون قول القافة، فكان قول القائف مقطعا لطعنهم".
وقال الطحاوى: "إن أسامة قد كان نسبه ثبت من زيد قبل ذلك، ولم يحتج النبى ﷺ فى ذلك إلى قول أحد. ولو لا ذلك لما كان دعى أسامة فيما تقدم إلى زيد، وإنما تعجب النبى ﷺ من إصابة مجزز كما يتعجب من ظن الرجل الذى يصيب بظنه حقيقة الشيء الذى ظنه، ولا يجب الحكم بذلك، فترك رسول الله ﷺ الإنكار عليه، لأنه لم يتعاط بقوله ذلك إثبات ما لم يكن ثابتا فيما تقدم، فهذا ما يحتمله هذا الحديث" اهـ. (٢:٢٩٢). ويحتمل مع ذلك كون القيافة حقا فى نفسها فتكون متعلق سروره أيضا أو ليست حقا فيختص سروره بما قلنا، فلزم أن حكمنا يكون سروره بها نفسها فرع حكمنا بأنها حق، فيتوقف على ثبوت حقيقتها ولم يثبت بعد، وطعن يطعن بالرمح وفى النسب.

وقد يستدل على صحة القيافة بحديث اللعان حيث قال ﷺ فيه: «إن جاءت به أصهيب حمش الساقين فهو لزوجها، وإن جاءت به أورق جعدا جماليا خدلج الساقين سابغ الإليتين فهو للذى رميت به». وهذه هى القيافة والحكم بالشبه، وأجاب أصحابنا بأن معرفته ﷺ ذلك من طريق الوحى لا القيافة، والحق أنه ينقلب عليهم، لأنه لو كانت القيافة معتبرة لكان شرعية اللعان تختص بما إذا لم يشبه المرمى به أشبه الزوج أو لا، لحصول الحكم الشرعى حينئذ بأنه ليس ابنا للنافى، وهو يستلزم الحكم بكذبها فى نسب الولد.

وأما حديث على رضى الله عنه وإثباته النسب بالقرعة ففى إسناده يحيى بن عبد الله الكندى المعروف بالأجلح. قال المنذرى: لا يحتج بحديثه، وفى الخلاصة: وثقه يحيى بن معين والعجلى. وقال ابن عدى: يعد فى الشيعة مستقيم الحديث، وضعفه النسائى. قال المنذرى: ورواه بعضهم مرسلا (أى موقوفا على على رضى الله عنه من قوله غير مرفوع إلى النبى ﷺ) وقال النسائى: هذا صواب. وقال الخطابى: وقد تكلم فى إسناد حديث زيد بن أرقم. وقد رواه أبو داود من طريقين، الأولى من طريق عبد الله بن الخليل عن زيد بن أرقم عنه، والثانية من طريق عبد خير عن زيد عنه. قال المنذرى: أما حديث عبد خير فرجال إسناده ثقات غير أن الصواب فيه الإرسال، انتهى. والمراد

٣٤٥١- قال أبو عمر: ذكر عبد الرزاق عن الثورى عن قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه عن على رضى الله عنه: "أنه أتاه رجلان وقعا على امرأة فى طهر واحد، فقال:

بالإرسال ههنا الوقف لا ما هو الشائع فى الاصطلاح، وعلى هذا لم تخل كل واحدة من الطريقين من علة - فالأولى فيها الأجلح، والثانية معلولة بالإرسال. كذا فى "النيل" (٦:٢١٢).

والعجب من ابن حزم حيث رفع طريق عبد خير أيضا فى المحلى (١٠:١٥٠)، ولم يعزه إلى من خرجها، ولا ندرى من أين وقع له ذلك، فلا حجة فيه والحال هذه، ولم يذهب إلى ظاهر هذا الحديث غير إسحاق بن راهويه وابن حزم ومن وافقه من أهل الظاهر، ويعارضه ما رواه الطحاوى: ثنا روح بن الفرج ثنا يوسف بن عدى ثنا أبو الأحوص عن سماك عن مولى لبنى مخزوم. قال: "وقع رجلان على جارية فى طهر واحد، فعلقت الجارية فلم يدر من أيهما هو، فأتيا عمر يختصمان فى الولد، فقال عمر: ما أدرى كيف أقضى فى هذا؟ فأتيا عليا، فقال: هو بينكما يرثكما وترثانه، وهو للباقى منكما" اهـ (٢:٢٩٤).

وفيه مولى بنى مخزوم مجهول، وله طريق أخرى عند عبد الرزاق فى مصنفه: حدثنا سفيان الثورى عن قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه عن على: "أنه أتاه رجلان وقعا على امرأة فى طهر واحد، فقال: الولد بينكما وهو للباقى منكما". ورواه ابن أبى شيبة فى المصنف عن حسين بن على عن زائدة عن سماك عن حنش عن على، وهذا السند على شرط مسلم. كذا فى "الجوهر النقى" (٢:٢٥٦). وحنش هذا هو ابن عبد الله، ويقال ابن على بن عمرو السبائى نزيل أفريقية ثقة من الثالثة (تقريب ٤٨). من رجال مسلم والأربعة، وليس هو حنش بن قيس الرحبى، فهذا كما ترى حكم على بالولد لمدعيه جميعا فجعله ابنهما، ولم يحتج فى ذلك إلى قول القافة، ولا إلى القرعة، وبه نأخذ وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى.

وفى "الجوهر النقى" فى باب القافة دعوى الولد: "ذكر البيهقى فيه حديث مجزز، قلت: لم يكن فيه دعوى ولا تنازع فليس بوارد فى محل النزاع، لأن أسامة كان لاحقا بفراش زيد من غير منازع له، وإنما كان الكفار يطعنون فى نسبه لتباين اللونين. فلما ألحقه مجزز به (وإلحاقه حجة عليهم بزعمهم) كان إبطالا لطعنهم، لأنهم كانوا يعترفون بالقيافة، فسر النبى ﷺ بإبطال طعنهم، فلم يكن سروره إلا لحق. قال معنى هذا الكلام المازرى وغيره، فلا نسلم أن الاشتباه يدل على الأنساب عند التنازع والدعوى" اهـ. (٢:٢٥٦). ولا حجة لهم فيما رواه أبو داود عن أبى قلابة عن أنس، فذكر حديث العرنيين وقتلهم الرعاء وأخذهم إبل النبى ﷺ، قال أنس: "فبعث رسول

الولد بينكما، وهو للباقي منكما". وذكر البيهقي فيما بعد في آخر باب من قال: يقرع

الله ﷺ قافة في طلبهم فأتي بهم"، وذكر الحديث، فإن طلب الآثار ليس من باب الدعوى والنزاع في الأنساب في شيء، وقد يستعان في طلب الآثار بالكلاب، وبالإجماع لا حجة فيها فكذلك القافة.

وبقي ما ثبت عن عمر رضي الله عنه من العمل بقول القافة، ولكن الآثار عنه قد وردت مختلفة في ذلك، منها ما تقدم عن سماك عن مولى لبني مخزوم: في رجلين وقعا على جارية في طهر واحد، فعلقت الجارية فلم يدر من أيهما هو، فاختصما إلى عمر في الولد، فقال عمر: ما أدري كيف أقضي في هذا؟ الحديث. وهو ليس بأدنى منزلة مما رواه سليمان بن يسار وسعيد بن المسيب عن عمر، لأن سليمان وابن المسيب عن عمر مرسل، وكذا رواية المجهول من بني مخزوم عنه مرسلة، فتساويا، وأيضا ففي رواية سليمان بن يسار عن عمر في الولد الذي ادعاه رجلان. وقال القائف: لقد اشتركا فيه، أنه قال للغلام: "وال أيهما شئت". أخرجه الطحاوي في معاني الآثار حدثنا يونس أخبرني يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار فذكره ثم قال: حدثنا يونس ثنا ابن وهب عن مالك حدثه عن يحيى بن سعيد عن سليمان مثله، حدثنا بحر بن نصر ثنا ابن وهب أخبرنا ابن أبي الزناد عن هشام بن عروة عن أبيه عن يحيى ابن حاطب عن أبيه فذكر نحوه. وفيه: "فقال عمر للغلام اتبع أيهما شئت. فاتبع أحدهما". وهذا سند صحيح على شرط مسلم غير عبد الرحمن بن حاطب وله رؤية وعدده في كبار ثقات التابعين. كذا في "التقريب" (١١٩).

وبهذا اندفع ما ذكره الموفق في "المغني" (٦: ٤٠١): "وما ذكروه عن عمر من قوله: والِ أيهما شئت. لا نعلم صحته" إلخ. وكيف لا يعلم صحته؟ وقد رواه الطحاوي من طرق عديدة مرسلا وموصولا. قال الطحاوي: وفي هذا الحديث ما يدل على بطلان ما قالوا، وذلك أن فيه أن القائف قال: هو منهما جميعا، فلم يجعله عمر كذلك. وقال له: وال أيهما شئت. فلما رد عمر ذلك إلى حكم الصبي المدعى لا إلى قول القائف دل ذلك على أن القافة لا يجب بقولهم ثبوت النسب من أحد، قال الطحاوي: وقد روى عن عمر أيضا من وجوه صحاح أنه جعله بين الرجلين. ثم رواه من طريق شعبة عن توبة العنبري عن الشعبي عن ابن عمر (وتوبة العنبري من رجال الشيخين ثقة أخطأ الأزدي إذ ضعفه (تقريب ٢٦) والعجب من ابن حزم حيث قال: "توبة العنبري ضعيف متفق على ضعفه". كما في "المحلى" (١٠: ١٥١). فأحسن الله عزاءنا فيه ما أجرأه على تضعيف الرجال وجرحهم بلا بينة). ومن طريق شعبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب عن عمر

بينهما. ورواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" عن حسين بن على عن زائدة عن سماك نحوه. ومن طريق عوف بن أبى جميلة عن أبى المهلب عن عمر مثله، وهذا سند موصول. ثم رواه من طريق همام عن قتادة عن سعيد بن المسيب عن عمر، وفيه: "أن القافة قالوا: قد أخذ الشبه منهما، فما ندرى لأيهما هو؟ قال: وكان عمر قائفا فجعله لهما يرثانه ويرثهما". قال الطحاوى: "فليس يخلو حكمه فى هذه الآثار التى ذكرنا من أحد وجهين. إما أن يكون بالدعوى، لأن الرجلين ادعيا الصبى وهو فى أيديهما (أو فى يد ثالث وهما خارجان) فألحقه بهما بدعواهما، أو يكون فعل ذلك بقول القافة. وفى حديث سعيد ابن المسيب ما يدل على أن قضاء عمر بالولد للرجلين كان بغير قول القافة. وذلك أنه قال: فقال القافة: لا ندرى لأيهما هو؟ فجعله عمر ابنهما والقافة لم يقولوا: هو ابنهما، فدل ذلك أن عمر أثبت نسبه من الرجلين بدعواهما، ولما لهما عليه من اليد، لا بقول القافة" اهـ. (٢٩٣:٢).

وفى "المبسوط": "إن قول القائف رجم بالغيب ودعوى بما استأثر الله تعالى بعلمه فى قوله: ويعلم ما فى الأرحام، ولا برهان له فى قوله، مع أن فى قوله قذف المحصنات ونسبه الأولاد إلى غير الآباء. (فلو فتحنا هذا الباب لا نفتح باب فتنة عظيم يؤدى إلى هتك الأعراض وسفك الدماء)، ومجرد الشبه غير معتبر، ألا ترى أن الله تعالى حكم باللعان بين الزوجين عند نفى النسب، ولم يأمر بالرجوع إلى قول القائف واعتبار الشبه، وإنما سر به عليه السلام لأن الكفار كانوا يطعنون فى نسب أسامة بن زيد لاختلاف لونيهما، وكانوا يعتقدون أن عند القائف علما بذلك فكان قول القائف ردا لطعن الكفار لا لأن قول القائف حجة فى النسب شرعا" اهـ. من العناية (٣٤١:٥). ولو اطلع ابن حزم على هذا الكلام الجزل الذى لا يحاد عنه لم يتكلم فى أبى حنيفة وأصحابه بكلام قد أقذع فيه وأساء الأدب، كما هو ديدنه فى الكلام مع خصومه فى باب، وارتكب مثله فى هذه المسئلة التى قد حيرت أولى الألباب (١٥٠:١٠).

ومما يدل على بطلان القيافة ما أخرجه الشيخان والنسائى عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعا، فى قصة داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام، حين تحاكم إلى داود امرأتان كان لهما ابنان، فذهب الذئب بأحدهما، فادعت كل واحدة منهما أن الباقى ابنها، وأن الذى أخذ الذئب ابن الأخرى، فحكم به داود للكبرى، وقال سليمان: "ائتونى بالسكين أشقه بينهما"، فقالت الصغرى: "لا تفعل يرحمك الله هو ابنها"، فقضى به للصغرى، كذا فى جمع الفوائد (١٧٥:٢). فهذا كما ترى قد حكم به داود للكبرى، ولعله كان فى يدها وعجزت الصغرى عن إقامة البينة.

عن حنش عن علي، وهذا السند على شرط مسلم (الجوهر النقى (٢:٢٥٦).

وحكم به سليمان للصغرى ولم يعمد إلى نقض ما حكم به داود، وإنما احتال بحيلة لطيفة أظهرت ما في نفس الأمر، وذلك أنه لما دعا بالسكين ليشقه بينهما، ولم يعزم على ذلك في الباطن وإنما أراد استكشاف الأمر، جزعت الصغرى. فحصل مقصوده لجزعها الدال على عظيم الشفقة وعدم جزع الكبرى، بل وقولها: "نعم اقطعوه"، كما في رواية عند النسائي من طريق مسكين بن بكير عن شعيب، ولم يلتفت إلى إقرار الصغرى بقولها: "هو ابن الكبرى"، لأنه علم أنها آثرت حياته، فظهر له من قرينة شفقة الصغرى وعدمها في الكبرى مع ما انضاف إلى ذلك من القرينة الدالة على صدقها ما هجم به على الحكم للصغرى، ويحتمل بل هذا هو الظاهر أن تكون الكبرى في تلك الحالة اعترفت بالحق حين قال لها سليمان: "لو كان ابنك لم ترض أن يقطع". زاده النسائي من طريق بشير بن نهيك عن أبي هريرة. كما في "فتح الباري" (١٢:٤٨).

وبالجملة فكلاهما قد حكم بالولد لإحدى المرأتين من غير أن يرجع إلى القافة، وقص رسول الله ﷺ حكمهما علينا من غير إنكار، فكان ذلك شرعا لنا.

لا يقال: لعلهما حكما بالنص فلم يكن لهما حاجة إلى القافة، لأنا نقول: لو كان داود حكم بالنص لما ساغ لسليمان أن يحكم بخلافه، وعدم حكم سليمان بالنص ظاهر من احتياله على إظهار الحق، حيث قال: "ائتوني بالسكين أشقه بينهما". فالصحيح أن كلاهما قد حكم بالاجتهاد، وفي قول سليمان: "اقطعوه نصفين، لهذه نصف ولهذه نصف"، دليل على أنه إذا استوت دعوة المرأتين من كل وجه كان الولد بينهما، كما قاله أبو حنيفة في رواية أبي حفص عنه (فتح القدير، ٥:٣٤٥) لأنه إنما قال: "ائتوني بالسكين" لاستكشاف الأمر، فلو لم ينكشف الأمر بهذه الحيلة لجعله بينهما هذا هو الظاهر المتبادر من كلامه.

وقال الموفق في "المغني": "وإن ألحقته القافة باثنين لم يلحق بهما وبطل قول القافة. وقال أصحاب الرأي: يلحق بهما بمجرد الدعوى، ولنا أن كونه منهما محال يقينا فلم يجز الحكم به" اهـ (٦:٤٠٥). قلنا: قد تقرر في الأصول إذا تعارضت الدعوتان أو البينتان ولم يترجح إحداهما على الأخرى تساقطتا وصارتا كالعدم، وحكم الحاكم بالمدعى بينهما، لاستوائهما وعدم جواز الترجيح بلا مرجح، بدليل ما رواه الخمسة إلا الترمذي عن أبي موسى: «أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ في دابة ليس لواحد منهما بينة، فجعله بينهما نصفين» (نيل الأوطار ٨:٥٦٧). هذا هو الأصل في تعارض الدعوتين، وبه حكم سليمان عليه السلام في الولد الذي تنازعت فيه

. . . .

المرأتان ولا بينة لواحدة منهما. وما ذكره الموفق من التعليل لا يسمع بمعرض النص، على أن الحاكم لا يحكم بأن الولد يكون ابن امرأتين محققا أن كل واحدة منهما ولدته حتى يلزم الحكم بالمحال، بل إنما يحكم لكل واحدة منهما بحق الأمومة وليس ذلك حكما بالمحال.

رد تشنيع ابن حزم على أبى حنيفة فى الحاقه الولد بامرأتين:

وأما قول ابن حزم فى المحلى: "بأن هذا جور وظلم وباطل بلا شك أن يوجب لغير أم حكم أم بلا نص قرآن ولا سنة، ولا قول أحد من خلق الله تعالى قبله" إلخ (١٠:١٥٢). فمردود بأن تشريك المدعيين فى المدعى إذا استويا فى الدعوى، ولم يعلم الكاذب من الصادق عين العدل والإنصاف، وليس من الجور والظلم فى شيء، أ لا ترى أنه ﷺ جعل الدابة بين الرجلين نصفين، ولم يكونا جميعا صادقين، بل كان أحدهما كاذبا بيقين، فهل تقول هذا جور وظلم أن يوجب لغير المالك حكم المالك؟ فما هو جوابك فهو جوابنا، وهل تقوم فى سليمان عليه السلام حين قال: "اقطعوه نصفين لهذه نصف ولهذه نصف". ولم يقل كقولك: اقرعوا بينهما أو ادعوا له القافة إن هذا جور وظلم وباطل أن يحكم بغير أم حكم أم؟ فهل لأحد بعد ذلك أن يرى أبا حنيفة بأنه أتى بقول لم يقله أحد قبله، ولا يساعده نص قرآن ولا سنة؟ وأى نص أقوى مما أخرجه الشيخان والنسائى مرفوعا، وأيدته النصوص الواردة فى تعارض البينتين والدعوتين فافهم.

ولا تعجل فى الإنكار على الحنفية فانهم أشد الناس اتباعا للآثار، ينالون الإيمان من الثريا بالدراية حين لا يناله من الثرى أهل الرواية، والله أعلم وأعلى وأجل.

واحتج الطحاوى رحمه الله على بطلان القيافة وقول القائف فى باب الأنساب بحديث عائشة، ولفظها: «إن النكاح فى الجاهلية كان على أربعة أنحاء"، الحديث. وفيه: "ونكاح البغايا كن ينصبن على أبوابهن الرايات، فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن فوضعت جمعوا لها القافة، ثم ألحقوا ولدها بالذى يرى القائف، فالتاط به ودعى ابنه لا يمتنع من ذلك، فلما بعث محمد ﷺ بالحق هدم نكاح الجاهلية إلا نكاح الإسلام اليوم». رواه البخارى وأبو داود كذا فى جمع الفوائد (١:٢٢٣). قال الطحاوى: "فيه دلالة على هدم ذلك النكاح ونسخ الحكم المتقدم الذى كان يحكم فيه بقول الجاهلية، فبعث الله محمدا ﷺ بنكاح الإسلام اليوم، وبإلحاق أولاد البغايا الذين ولدوا فى الجاهلية بمن ادعى أحدا منهم فى الإسلام. كما حدثنا يونس أنا ابن وهب أن مالكا حدثه عن يحيى بن سعيد، ح وحدثنا يونس أنا أنس عن يحيى بن سعيد أخبرنى سليمان بن

باب لا تكون الأمة فراشا لمولاها حتى تلد منه ويدعى ولدها

٣٤٥٢- عن أبي هريرة مرفوعًا: «الولد لصاحب الفراش وللعهر الحجر». رواه البخارى والإسماعيلى (فتح البارى ١٢: ٣٣). وهو حديث متواتر بلفظ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر». فقد جاء عن بضعة وعشرين صحابيا قاله المناوى (العزيزى ٣: ٤١٩).

يسار: أن عمر رضى الله عنه كان ينيط أهل الجاهلية بمن ادعى بهم فى الإسلام. (قلت: وهذا مرسل صحيح). فدل ذلك أنهم لم يكونوا يلحقون لهم بقول القافة، ولو كان قولهم مستعملا فى الإسلام كما كان مستعملا فى الجاهلية لما قالت عائشة إذا أن ذلك مما هدم" اهـ ملخصا بمعناه (٢: ٢٩٢). وحاصله: أن ظاهر حديث عائشة يدل على هدم نكاح الجاهلية وبطلان قول القافة جميعا من ادعى دلالته على هدم الأول فقط دون الثانى، فليأت ببرهان وكل ما ذكروه فى ذلك لا يصلح للاحتجاج به كما تقدم الكلام فيه مستوفى، والله المستعان.

باب لا تكون الأمة فراشا لمولاها حتى تلد منه ويدعى ولدها

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. استدل به الجمهور على أن الأمة إذا اعترف سيدها بوطئها أو ثبت ذلك بأى طريق كان، ثم أتت بولد لمدة الإمكان بعد الوطء لحقه من غير استلحاق، كما فى الزوجة، لكن الزوجة تصير فراشا بمجرد العقد، فلا يشترط فى الاستلحاق إلا الإمكان، لأنها تراد للوطء فجعل العقد عليها كالوطء، بخلاف الأمة فإنها تراد لمنافع أخرى، فاشترط فى حقها الوطء، ومن ثم يجوز الجمع بين الأختين بالملك دون الوطء، هذا قول الجمهور. وعن الحنفية: لا تصير الأمة فراشا إلا إذا ولدت من السيد ولدا ولحق به، فمهما ولدت بعد ذلك لحقه إلا أن ينفيه. وعن الحنابلة: من اعترف بالوطء فأتت منه لمدة الإمكان لحقه، وإن ولدت منه أولا فاستلحقه لم يلحقه ما بعده إلا بإقرار مستأنف على الراجح عندهم.

قال الحافظ فى الفتح: "وترجيح المذهب الأول أى مذهب الجمهور ظاهر (بحديث عائشة فى منازعة سعد وعبد بن زمعة فى ابن وليدة زمعة، وقضاءه ﷺ لعبد، وقوله: "هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر") لأنه لم ينقل أنه كان لزمعة من هذه الأمة ولد آخر، والكل متفقون على أنها لا تصير فراشا إلا بالوطء" اهـ (٢: ٢٩).

قلت: لا حاجة فيه إلى النقل، بل يكفى لإثباته إطلاق الفراش عليها، فإن الفراش حقيقة فى

. . . .

الزوجة عرفا. فقد نقل ابن الأعرابى: أن الفراش عند العرب يعبر به عن الزوج وعن المرأة، والأكثر إطلاقه على المرأة (أى الزوجة). ومما ورد فى التعبير به عن الزوج قول جرير فيمن تزوجت بعد قتل زوجها:

باتت تعانقه وبات فراشها خلق العباءة بالبلاء ثقيلا

ذكره الحافظ فى "الفتح" أيضا، وإذا كان كذلك فلا يطلق على غير الزوج والزوجة إلا إذا كان مثلهما، ولا خلاف فى أن الفراش لا يطلق على كل موطوءة ولا على كل واطئ، ألا ترى أنه لا يقال للمزنية فراشا مع كونها موطوءة، فثبت أن مطلق الوطء لا يكفى لكون المرأة فراشا، فلا بد من اشتراط شيء زائد على الوطء، وليس إلا أن تكون منكوحة أو أم ولد لسيدها. فقوله ﷺ لعبد ابن زمعة: «هو لك يا عبد! الولد للفراش وللعاهر الحجر» دليل على كون هذه الوليدة أم ولد لزمعة، هذا هو الظاهر المتبادر منه، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، ودونه خرط القتاد.

ويؤيد قولنا أنها كانت أم ولد لزمعة ما رواه أحمد عن ابنة زمعة، قالت: «أتيت النبى ﷺ، فقلت: إن أبى مات وترك أم ولد له، وأنا كنا نظنها برجل، وأنها ولدت فخرج ولد يشبه الرجل الذى ظنناها به. قال: فقال لها: أما أنت فاحتجبى منه فليس بأخيك، وله الميراث». وتابعيه لم يسم، وبقية رجاله ثقات كذا فى مجمع الزوائد (٥:١٤).

قلت: ومثله حجة عندنا ويكتفى بمثله فى تأييد الاحتمال العقلى فافهم. وتأويله بأنها أطلقت عليها أم الولد باعتبار ما تؤول إليها خلاف الظاهر كما لا يخفى، وفيه رد على الحافظ فى قوله: "لم ينقل أنه كان لزمعة من هذه الأمة ولد آخر" اهـ.

وبهذا تبين ضعف ما نقل الحافظ عن الشافعى: "أنه ناظر بعض الحنفية لما قال: إن أبا حنيفة خص الفراش بالزوجة، وأخرج الأمة من عموم الولد للفراش. فرد عليه الشافعى: بأن هذا ورد على سبب خاص أى وأن خصوص السبب لا يخرج، ولو قلنا: إن العبرة بعموم اللفظ، والخبر إنما ورد فى حق الأمة فلا يجوز إخراجه" اهـ (١٢:٢٩). فإن أبا حنيفة لم يقل: إن الفراش لا يطلق على الأمة مطلقا، بل أراد أنه لا يطلق على كل أمة موطوءة لكون الفراش مختصا بالزوجة عرفا، فلا يلحق بها إلا ما كان مثلها، ولا تكون الأمة كالزوجة إلا إذا كانت أم ولد لسيدها، فلا يراد بالفراش إلا الزوجة أو أم الولد بدليل ما قلنا. وقال شيخنا حكيم الأمة دام مجده وعلاه: "الأحسن فى تقرير الجواب أن يقال: إن الفراش مختص بالزوجة عرفا، فلا يقال بعمومه لكل أمة موطوءة إلا

. . . .

بدليل، وحديث عائشة هذا لا يدل عليه لكونه واردا فى أم الولد كما مر، ودلت آثار الصحابة المذكورة فى المتن على عدم عمومه لكل أمة موطوئة كما سيأتى، فالحق ما قاله أصحابنا: إن الفراش لا يطلق شرعا إلا على الزوجة أو أم الولد دون غيرهما، ومن ادعى إطلاقه على غيرهما فليأت ببرهان" اهـ.

فاندحض به ما قاله الحافظ فى الفتح أيضا: "وقد شنع بعضهم على الحنفية بأن من لازم مذهبهم إخراج السبب مع المبالغة فى العمل بالعموم فى الأحوال، وأجاب بعضهم بأنه خصص الظاهر القوى بالقياس، وقد عرف من قاعدته تقديم القياس فى مواضع على خبر الواحد وهذا منها" اهـ (١٢: ٣٠). فهذا كله بناء الفاسد على الفاسد، فقد عرفت أنه ليس من لازم مذهبهم إخراج السبب. كيف؟ وهم قائلون بأن الفراش فراشان، قوى وهو فراش المنكوحة وضعيف وهو فراش أم الولد، ومعنى الفراش هو كون المرأة مقصودا من وطئها الولد، إما ظاهرا كما فى أم الولد فإنه إذا اعترف به ظهر قصده إلى ذلك، أو وضعا كالمنكوحة يثبت نسب ما تأتى به، ولا ينتفى بنفيه إلا باللعان، وولد أم الولد وإن ثبت نسبه بلا دعوة ينتفى بمجرد نفيه. كذا فى "فتح القدير" (٣: ٣٣١)، وإذا كان كذلك فقوله: "الولد للفراش" معناه ولد المنكوحة أو أم الولد للزوج أو للمولى، فكيف يصح تشنيع هذا البعض على الحنفية بأن من لازم مذهبهم إخراج السبب؟ فإن النص إنما ورد عندنا فى حق أم الولد بدليل ما ذكرنا، ولم نقل بخروجها من الفراش، ولم يرد فى حق الأمة بالعموم كما قاله الجمهور.

هذا جوابنا على ظاهر الرواية أن الأمة لا تكون فراشا لمولاها بمجرد الوطء، بل بأن تلد منه ويدعى ولدها، وأما على قول بعض المشايخ منا: بأنه إذا أقر أنه كان لا يعزل عنها وحصنها ينبغى أن يثبت نسب ولدها من غير توقف على دعواه، وإن كنا نوجب عليه فى هذه الحالة الاعتراف به، فلا حاجة إلى أن نوجب عليه الاعتراف ليعترف فيثبت نسبه، بل يثبت نسبه ابتداء فالخطب هين. قال المحقق فى "الفتح": وأظن أن لا بعد فى أن يحكم على المذهب بذلك" اهـ (٣: ٢٣٢).

قلت: وقد ورد فى الآثار ما يدل على أن زمعة كان قد حصن تلك الوليدة التى نوزع فى ولدها، ولم يكن يعزل عنها. وهو ما رواه الطحاوى من طريق جرير بن عبد الحميد عن منصور عن مجاهد عن يوسف بن الزبير عن عبد الله بن الزبير، قال: "كانت لزمعة جارية يتطأها

. . . .

(وفي لفظ كان تبطنها[1] وكان يظن .... برجل آخر أنه يقع عليها، فمات زمعة وهي حبلى، فولدت غلاما كان يشبه الرجل الذي كان يظن بها، فذكرته سودة لرسول الله ﷺ، فقال: أما الميراث فله، وأما أنت فاحتجبي منه فإنه ليس لك بأخ" (٢:٦٧). والحديث أخرجه النسائي بهذا السند والمتن نحوه (٢:١١٠). وحسنه الحافظ في "الفتح" (١٢:٣١). وقال: "رجاله رجال الصحيح إلا شيخ مجاهد وهو يوسف مولى آل الزبير، وقد طعن البيهقي في سنده، فقال: فيه جرير وقد نسب في آخر عمره إلى سوء الحفظ، وفيه يوسف وهو غير معروف، وعلى تقدير ثبوت فلا يعارض حديث عائشة المتفق عليه. وتعقب بأن جريرا هذا لم ينسب إلى سوء الحفظ، وكأنه اشتبه عليه بجرير ابن حازم، وبأن الجمع بينهما ممكن فلا ترجيح وبأن يوسف معروف في موالي آل الزبير" اهـ. فقوله: "كان يتطأها أو تبطنها"، يدل على ما قلنا، ومثل هذه الوليدة تصير فراشا لمولاها عند بعض أصحابنا لا يحتاج في إثبات نسب ولدها إلى إقرار المولى به، بل يثبت نسبه ابتداء. فالحديث حجة لنا لا علينا.

فإن قيل: إذا كان ولدها ثابت النسب من المولى فما معنى قوله ﷺ لسودة بنت زمعة: "واحتجبي منه يا سودة! فليس لك بأخ"، قلنا: معناه: ليس لك بأخ في استحسان الدخول وإلا فهو أخ في ظاهر الشرع لقيام الفراش. وقيل: "هذه الزيادة غير معروفة في هذا الحديث، بل هي زيادة باطلة مردودة". قاله السندي في حاشية النسائي (٢:١١٠). وفيه أيضا عن "عمدة القارئ"، قوله: "احتجبي منه" أشكل معناه قديما على العلماء. فذهب أكثرهم إلى أن الحرام لا يحرم الحال، وأن الزناء لا تأثير له في التحريم، وهو قول عبد الملك بن ماجشون إلا أن قوله ذلك كان على وجه الاختيار والتنزه. وأن للرجل أن يمنع امرأته من رؤية أخيها هذا قول الشافعي. وقالت طائفة: كان ذلك منه لقطع الذريعة بعد حكمه بالظاهر، فكأنه حكم بحكمين، حكم ظاهر وهو الولد للفراش، وحكم باطن وهو الاحتجاب من أجل الشبهة اهـ.

قلت: وبما ذكرنا من الدليل على كون وليدة زمعة هذه أم ولد له من قبل، أو أنه كان قد حصنها ولم يكن يعزل عنها، ومثلها تكون فراشا لمولاها اتفاقا في الأولى، وعند بعض أصحابنا في الأخرى: بطل احتجاج الشافعية بهذا الحديث على استلحاق الأخ لأخيه، وهو صحيح عند الشافعي إذا لم يكن له وارث سواه. قال المازري: "وقد تعلق أصحابه بهذا الحديث، فقد وقع في

---

(١) أخرجه الجصاص في الأحكام له بسند حسن (٣:٣٠٥).

. . . .

رواية يونس المعلقية في المغازي من الصحيح: "هو لك هو أخوك يا عبد!" ووقع لمسدد عن ابن عيينة عند أبي داود: "هو أخوك يا عبد"! ولم يرو أن زمعة ادعاه ولدا ولا اعتراف بوطء أمه، فكان المعول في هذه القصة على استلحاق عبد ابن زمعة. قال: وعندنا لا يصح استلحاق الأخ ولا حجة في هذا الحديث، لأنه يمكن أن يكون ثبت عند النبي ﷺ أن زمعة كان يطأ أمته، فألحق الولد به، لأن من ثبت وطأه لا يحتاج إلى الاعتراف بالوطء، وإنما يصعب هذا على العراقين ويعسر عليهم الانفصال عما قاله الشافعي، لما قررناه أنه لم يكن لزمعة ولد من الأمة المذكورة سابق، ومجرد الوطء لا عبرة به عندهم، فيلزمهم تسليم ما قال الشافعي" اهـ من "فتح الباري" (١٢: ٣٠).

قلت: لا يصعب هذا علينا ولا يعسر علينا الانفصال عما قاله الشافعي، فقد أثبتنا أنها كانت أم ولد لزمعة من قبل، وولد أم الولد يثبت نسبه من المولى من غير حاجة إلى الإلحاق، فلا يتعلق بهذا الحديث استلحاق الأخ لأخيه أصلا، ولو سلم فغاية ما ثبت به كون الولد أخا لعبد بن زمعة ومن وافقه في دعواه، وهذا مما لا ينكره الحنفية، بل قال أبو حنيفة: إذا أقر الوارث بأخ لزمه دفع نصف ما في يده من الميراث، وإن أقر بأخت لزمه ثلث ما في يده، ولا يثبت نسبه إذا لم توجد شهادة ولكنه يشارك المقر في الميراث، لأن المرء يؤخذ بإقراره فيما يتعلق به وحده، وإن أقر جميع الورثة بنسب من يشاركهم في الميراث ثبت نسبه سواء كان الورثة واحدا أو جماعة ذكرا أو انثى. وبهذا قال الشافعي وأبو يوسف وحكاه عن أبي حنيفة، لأن الوارث يقوم مقام الميت في ميراثه وديونه، والديون التي عليه وبيناته ودعاويه، وكذلك في النسب والمشهور عن أبي حنيفة أن لا يثبت إلا بإقرار رجلين أو رجل وامرأتين لأنه يحمل النسب على غيره فاعتبر فيه العدد (أي نصاب الشهادة) ذكره الموفق في المغني (٥: ٢٢٧).

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن زمعة لم يخلف وارثا غير عبد إلا سودة، قاله الحافظ في "الفتح" (١٢: ٢٨): فإن كان زمعة مات كافرا فلم يرثه إلا عبد وحده، وعلى تقدير أن يكون أسلم ورثته سودة أيضا، فيحتمل أن تكون وكلت أخاه في الدعوى، أو ادعت أيضا كما هو ظاهر ما رويناه عن أحمد، وما رواه النسائي والطحاوي عن ابن الزبير وبالجملة فقد ثبت إقرار جميع الورثة بنسب من يشاركهم في الميراث، فثبت نسبه لإقرار الجميع لا لاستلحاق الأخ لأخيه، وهذا على ما حكاه أبو يوسف عن أبي حنيفة. وأما على الرواية المشهورة عن الإمام باشتراط إقرار رجلين أو رجل وامرأتين وليس ههنا إلا إقرار رجل وامرأة فقط، فنقول: معنى قوله ﷺ: "هو أخوك يا

عبد"، أي شريك لك فى الميراث لا أنه ثابت النسب من أبيك، بدليل ما فى حديث ابن الزبير: "واحتجبى منه يا سودة، فليس لك بأخ". فإنا لو حملنا قوله لعبد: "هو أخوك"، على معنى كونه ثابت النسب من زمعة عارضه قوله لسودة: "ليس لك بأخ". فالأولى ما قلنا إنه أثبت له الإخوة بمعنى كونه مستحقا للميراث، ونفاها عنه بمعنى كونه ثابت النسب عن زمعة فافهم.

الجواب عن إيراد الحافظ على الطحاوى:

قال الحافظ فى "الفتح": "وقد سلك الطحاوى فيه مسلكا آخر، فقال: معنى قوله: هو لك أى يدك عليه لا أنك تملكه، ولكن تمنع غيرك منه إلى أن يتبين أمره، كما قال لصاحب اللقطة: هى لك، وقال له: إذا جاء صاحبها فأدها إليه. قال: ولما كانت سودة شريكة لعبد فى ذلك لكن لم يعلم منها تصديق ذلك ولا الدعوى به ألزم عبدا بما أقر به على نفسه، ولم يجعل ذلك حجة عليها، فأمرها بالاحتجاب. وكلامه كله متعقب بالرواية الثانية المصرح فيها بقوله: هو أخوك، فإنها رفعت الإشكال، وكأنه لم يقف عليها ولا على حديث ابن الزبير وسودة الدال على أن سودة وافقت أخاها عبدا فى الدعوى بذلك" اهـ (١٢: ٣١).

قلت: وكيف لا يقف عليه؟ وقد أخرج حديث ابن الزبير فى "معانى الآثار" له (٢: ٦٧)، كما تقدم، ولكنه وقف على ما ذهل عنه الحافظ، وهو قوله ﷺ فى حديث ابن الزبير: "واحتجبى منه يا سودة! فليس لك بأخ" وهو يرد على من حمل قوله لعبد، "هو أخوك" على معنى الإلحاق وإثبات النسب، فمن المحال أن يكون ولد زمعة هذا بعد ثبوت نسبه منه أخا لابنه ولا يكون أخا لبنته، فقوى بذلك الإشكال الذى ظنه الحافظ مرتفعا بالرواية الثانية. فالظاهر أنه زيادة: "هو أخوك" باطلة عند الطحاوى، كما أن زيادة: "فليس لك بأخ" باطلة عند الخطابى، وتبعه النووى، كما ذكره الحافظ فى "الفتح" (١٢: ٣١).

قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له بعد ما ذكر الحديث من طريق أبى داود عن سعيد ابن منصور ومسدد، اقتصر فيه سعيد على قوله: احتجبى منه يا سودة! وزاد مسدد: هو أخوك يا عبد! ما نصه: "قال أبو بكر: الصحيح ما رواه سعيد بن منصور، والزيادة التى زادها مسدد ما نعلم أحدا وافقه عليها. وقد روى فى بعض الألفاظ أنه قال: هو لك يا عبد! ولا يدل ذلك على أنه أثبت النسب، لأنه جائز أن يريد به إثبات اليد له إذ كان من يستحق يدا فى شيء جاز أن يضاف إليه فيقال: هو له. ومعلوم أن النبى ﷺ لم يرد بقوله: هو لك يا عبد! إثبات الملك، فادعى خصمنا

. . . .

أنه أراد إثبات النسب، وذلك لا يوجب إضافته إليه فى الحقيقة على هذا الوجه، لأن قوله: "هو لك" إضافة الملك، والأخ ليس بملك (لأخيه). فإذ لم يرد به الحقيقة، فليس حمله على إثبات النسب بأولى من حمله على إثبات اليد، ويحتمل لو صحت الرواية أنه قال: هو أخوك، يريد به أخوة الدين، وأنه ليس بعبده لإقراره بأنه حر، ويحتمل أن يكون أصل الحديث ما ذكره بعض الرواة أنه قال: هو لك يا عبد! (وهو المتفق عليه فى رواية الجماعة وكذا هو للأكثر، صرح به الحافظ فى "الفتح" (١٢: ٣٠). وظن الراوى أن معناه أنه أخوه فى النسب، فحمله على المعنى عنده، وفى خبر سفيان وجرير الذى يرويه عبد الله بن الزبير أنه قال: ليس لك بأخ، وهذا لا احتمال فيه، فوجب حمل المحتمل على ما لا احتمال فيه" اهـ. ملخصا (٣: ٣٠٥).

قلت: والمسلك الذى سلكه الطحاوى سبقه إليه المزنى صاحب الإمام الشافعى، كما فى فتح البارى (١٢: ٢٩). وتعقبه الحافظ أيضا بمثل ما تعقب به الطحاوى، بأن قوله لعبد بن زمعة: هو أخوك يدفع هذا التأويل اهـ. وبعيد من مثل هؤلاء الحفاظ المجتهدين فى الفقه والحديث أن تخفى عليهم هذه الزيادة التى زادها مسدد فى روايته، ولكنهم لم يعبأوا بها لكونها شاذة غير صحيحة عندهم فافهم. واندحض بذلك استدلال من استدل بهذا الحديث على أن حكم الحاكم لا يحل الأمر فى الباطن كما لو حكم بشهادة زور، لأنه حكم بأنه أخو عبد، وأمر سودة بالاحتجاب بسبب الشبه بعتبة، فلو كان الحكم يحل الأمر فى الباطن لما أمرها بالاحتجاب كذا فى "فتح البارى" (١٢: ٣٢). فإن كونه حكم بأنه أخو عبد مختلف فى صحته كما قد عرفت، ولو سلم فإن الأمر بالاحتجاب كان للاحتياط، ويحمل الأمر فى ذلك إما على الندب وإما على تخصيص أمهات المؤمنين بذلك، كما قالته الشافعية، حكاه الحافظ (١٢: ٣٣).

واستدل به على أن لوطء الزنا حكم وطء الحلال فى حرمة المصاهرة وهو قول الجمهور، ووجه الدلالة أمر سودة بالاحتجاب بعد الحكم بأنه أخوها لأجل الشبه بالزانى. وقال مالك فى المشهور عنه والشافعى: لا أثر لوطء الزنا بل للزانى أن يتزوج أم التى زنى بها وبنتها، والحديث حجة عليهما. وقول النووى: هذا احتجاج باطل، لأنه على تقدير أن يكون من الزنا فهو أجنبى من سودة لا يحل لها أن تظهر له، سواء ألحق بالزانى أم لا، فلا تعلق له بمسألة البنت المخلوقة من الزنا. رد الفرع برد الأصل، وإلا فالبناء الذى بنوه صحيح. قاله الحافظ فى "الفتح" (١٢: ٣٢) أيضا.

وتذكر ما قدمناه أن هذا كله إنما هو كلامنا بعد تسليم ما قاله الخصم: أنه لم يكن لزمعة ولد

٣٤٥٣- حدثنا إبراهيم بن مرزوق ثنا عبد الصمد بن عبد الوارث ثنا شعبة عن عمارة بن أبي حفصة عن عكرمة عن ابن عباس، قال: "كان ابن عباس يأتي جارية له فحملت، فقال: ليس مني، إني أتيتها إتيانا لا أريد به الولد". رواه الطحاوي (٢: ٦٨). ورجاله رجال الصحيح غير ابن مرزوق وهو ثقة كما مر غير مرة. وأخرجه ابن حزم في "المحلى" (١٠: ٣٢٢) من طريق عبد الرزاق عن محمد بن عمرو عن عمرو بن دينار: "أن ابن عباس وقع على جارية له وكان يعزلها فانتفى من ولدها" اهـ. وهذا سند صحيح على شرط الشيخين.

٣٤٥٤- قد بلغنا "أن زيد بن ثابت وطئ جارية له فجاءت بولد فنفاه.

من الأمة المذكورة سابق. وإلا فالحق عندنا أنها كانت أم ولد له من قبل، كما في رواية أحمد في مسنده. وإذا ثبت ذلك فلا إشكال في ثبوت نسب الولد المتنازع فيه من زمعة من غير حاجة إلى الإلحاق والاستلحاق، ولا في صحة ما زاده مسدد في روايته: "هو أخوك يا عبد!" ويحمل قوله لسودة: "ليس لك بأخ" على أنه ليس لك بأخ في استحسان الدخول، وإلا فهو أخ لها في ظاهر الشرع، ونظيره ما قاله الجمهور في تأويل قوله: "احتجبي منه يا سودة!" وظني أن تحرير المسألة بهذا الوجه قد تفردت به، ولله الحمد على ما ألهم وأفهم.

قوله: "حدثنا إبراهيم بن مرزوق" إلخ. فيه دلالة على أن الأمة لا تكون فراشا لمولاها بمجرد الوطء، ولا يكون ولدها ثابت النسب به ما لم يقر بأنه ولده، وإلا لم يجز لابن عباس أن ينتفي من ولد جارية قد وطئها بعلة أنه كان يعز لها، كما لا يجوز لأحد أن ينتفي من ولد زوجته وإن كان يعزلها، فهو حجة على الجمهور القائلين: بأن أمته صارت فراشا بالوطء فلحقه ولدها، فإن نفاه سيدها لم ينتف عنه. قاله الموفق في "المغني" (١٢: ٤٨٩).

قوله: "قد بلغنا إلى آخر الباب". دلالته على معنى الباب ظاهرة، كدلالة ما قبله، وبذلك تبين ضعف احتجاج الجمهور بما رواه مالك عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه: أن عمر بن الخطاب قال: "ما بال رجال يعزلون عن ولائدهم". ولفظ نافع عن صفية بنت عبيد: "ما بال رجال يطؤون ولائدهم ثم يدعونهن فيخرجن، والله لا تأتيني وليدة فيعترف سيدها أن قد وطئها إلا ألحقت به ولدها، فاعتزلوا بعد أو اتركوا". ولفظ نافع: "فأرسلوهن بعد أو أمسكوهن". كذا في "الموطأ" لمحمد (٢٤٩، ٢٥٠). قالوا: "فهذا عمر قد حكم بإلحاق ولد الأمة بسيدها إذا أقر بوطئه إياها".

٣٤٥٥- وأن عمر بن الخطاب وطئ جارية له فحملت، فقال: اللهم لا تلحق بآل عمر من ليس منهم، فجاءت بغلام أسود: فأقرت أنه من الراعى، فانتفى منه عمر". ذكره محمد فى "الموطأ" (٢٤٩) هكذا بلاغا وبلاغاته حجة عندنا. ورواه سعيد بن منصور: حدثنا سفيان عن ابن أبى نجيح عن فتى من أهل المدينة: "أن عمر كان يعزل عن جارية له". فذكر نحوه كذا فى "المغنى" (١٢:٤٩١).

قلنا: إنما صنع عمر رضى الله عنه هذا على التهديد للناس أن يضيعوا ولائدهم وهم يطؤونهن. يشير إليه لفظ نافع عن صفية، وأصرح منه ما رواه سعيد بن منصور ولفظه: أنه قال: "حصنوا هذه الولائد، فلا يطأ رجل وليدته ثم ينكر ولدها إلا ألزمته إياه". وفى لفظ له: "أيما رجل غشى أمته ثم ضيعها فالضيعة عليه والولد ولده". كذا فى "المغنى" (١٢:٤٨٩). فلم يرد أن كل ما تلده الأمة الموطوءة من سيدها ملحق بسيدها وإن لم يدعه، بل أراد به الزجر والتهديد، وأنه لا يجوز للمرء أن ينتفى من ولد أمته بمجرد شبهة حدثت له، ودليل ذلك ما ثبت عن زيد بن ثابت أنه نفى ولد أمة موطوءة له، وبدليل ما ثبت عن عمر نفسه أنه فعل ذلك، فلو كانت الأمة تصير فراشا لمولاها بمجرد الوطء لحقه ولدها، ولم ينتف عنه بنفيه كولده من زوجته.

قال المحقق فى الفتح: إذا ولدت الأمة من مولاها فلا يثبت نسبه إلا أن يعترف به أو يقضى به القاضى فيلزمه بالقضاء فلا يملك إبطاله أو يتطاول الزمان لأن التطاول دليل إقراره، لأنه يوجد منه فيها دليل إقراره من قبوله التهنئة ونحوه، فيكون كالتصريح بإقراره، واختلافهم فى التطاول سبق فى اللعان. وحاصل ما ذكره هناك أنه مقدر عند محمد وأبى يوسف بمدة النفاس، وعند الإمام بمدة قبول التهنئة وهى ثلاثة أيام فى رواية أبى الليث، وسبعة أيام فى رواية الحسن اهـ. ملخصا من فتح القدير أيضا (٣:٣٣٢، ٣:١٢٦). وإن اعترف بوطئها، وهو قول الثورى والبصرى والشعبى ومروى عن عمر وزيد بن ثابت مع العزل. وقال الشافعى ومالك وأحمد: يثبت إذا أقر بوطئها وإن عزل عنها إلا أن يدعى أنه استبرأها بحيضة وهو ضعيف، فإنهم زعموا أنها بالوطء صارت فراشا كالنكاح وفيه يلزم الولد وإن استبرأها مع أن الحامل تحيض عند مالك والشافعى فلا يفيد الاستبراء، وهم ينفصلون عن هذا بأن الغالب أن لا تحيض، والأمر بالاستبراء اعتبارا للغالب، فيحكم عند وجوده بعدم الحمل حكما بالغالب. (وفيه أن النسب مما يحتاط لإثباته فلا يجوز بناءه على الغالب بل يعتبر فيه الإمكان، وأيضا: فيرد عليهم العزل فإن الغالب عدم الحمل مع العزل كما لا يخفى، فيجب أن لا يثبت نسبه إذا أقر بوطئها وادعى العزل، وهم لا يقولون به، فافهم) ولو بوطئها فى

٣٤٥٦- حدثنا عيسى بن إبراهيم الغافقى ثنا سفيان عن أبى الزناد عن خارجة: "أن أباه كان يعزل عن جارية فارسية فحملت بحمل فأنكره، وقال: إنى لم أكن أريد ولدك، وإنما أستطيب نفسك، فجلدها وأعتقها وأعتق ولدها".

دبرها يلزمه الولد عند مالك ومثله عن أحمد وهو وجه مضعف للشافعية اهـ (٣: ٣٣٠).

والعجب ممن لا يرى الاستبراء يمنع من الحمل، ثم يراه ههنا ينفى النسب به، ولا يرى الوطء فى الدبر نافيا وهو مانع من الحمل فى الغالب ولعلك قد عرفت بذلك قوة ما ذهب إليه أبو حنيفة فى هذا الباب، وإن غيره قد أتى فى ذلك بالعجب العجاب. ورحم الله ابن حزم حيث نسب إلى أبى حنيفة ما لم يقل به ولم يذهب إليه. فقال: قال أبو حنيفة: لا يلحق ولد الأمة بسيدها سواء كانت أم ولد أو لم تكن إلا بأن يدعيه وإلا فهو منتف عنه اهـ (١٠: ٣٢٢). فقد عرفت أن ولد أم الولد يلحق بسيدها، ويثبت نسبه منه بلا دعوة عنده، وولد غير أم الولد يلحق به بإقراره أو بوجود دليل الإقرار، وهو مضى مدة قبول التهنئة، ولا يلزمه بمجرد الوطء أو الإقرار بالوطء بدليل ما ذكرنا من الآثار.

والعجب من ابن حزم أنه ذكر فى المحلى أثر ابن عباس وزيد بن ثابت، ومع ذلك لم يستح ورد على أبى حنيفة قوله، "بأن هذا قول بلا دليل أصلا، لا من قرآن ولا من سنة ولا من رواية سقيمة، ولا من قول صاحب ولا من قياس ولا من رأى له وجه" اهـ. فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم:

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا شأوه كضرائر الحسناء قلن لوجهها
فالناس أعداء له وخصوم حسدا وبغيا أنه لدميم

وأستغفر الله الذى لا إله إلا هو الحى القيوم، وأصلى وأسلم على سيدنا محمد الذى هو بخاتم النبوة مختوم، وعلى آله وأصحابه ما دام يقعد أحد ويقوم، أو يصلى ويصوم.

حديث عتق أمهات الأولاد بموت المولى مشهور:

فائدة: حديث ابن عباس رضى الله عنه بلفظ: "من وطئ أمته فولدت له فهى معتقة عن دبر منه". قد ذكرناه فى أول باب الاستيلاد، واقتصرنا فى المتن على تحسين العزيزى إسناده، والحديث ذكره الحافظ فى التلخيص الحبير (٢: ٤١٥). وقال: "رواه أحمد وابن ماجه والدارقطنى والحاكم والبيهقى، وله طرق، وفى إسناده الحسين بن عبد الله الهاشمى وهو ضعيف جدا" اهـ. فلا بد من

٣٤٥٧– حدثنا سليمان بن شعيب ثنا عبد الرحمن بن زياد ثنا شعبة ثنا قتادة عن سعيد بن المسيب، قال: "ولدت جارية لزيد بن ثابت رضى الله عنه، فقال: إنه ليس منى، وإنى كنت أعزل عنها". رواه الطحاوى (٢:٦٨). والسند الأول رجاله رجال الصحيح خلا عيسى بن إبراهيم وهو ثقة ثبت، كما فى "التهذيب" (٨:٢٠٥). والسند الثانى حسن وذكره ابن حزم فى "المحلى" (١٠:٣٢٢) بالسند الأول ولم يعله بشىء.

الجواب عنه، فنقول: قال فيه يحى بن معين: "ليس به بأس (وهو توثيق منه على ما عرف) يكتب حديثه". وقال: ابن عدى: "هو ممن يكتب حديثه، فإنى لم أجد فى حديثه حديثا منكرا قد جاوز المقدار" كذا فى "التهذيب" (٢:٢٤١، ٢٤٢)، ومثله حسن الحديث عندنا وعند أكثر المحدثين، كما مر غير مرة وأخرج الحاكم فى "المستدرك": وقال: "صحيح الإسناد". وهذا توثيق منه لحسين ابن عبد الله هذا، والطرق كثيرة فى هذا المعنى ولذا قال الأصحاب: أنه مشهور تلقته الأمة بالقبول. وإذ قد كثرت الطرق وتعددت واشتهرت فلا يضره وقوع راو ضعيف فيه، مع أن ابن القطان قال فى كتابه: "قد روى بإسناد جيد". كذا فى "فتح القدير" (٣:٣٢٦).

ويشهد له أيضا ما رواه زيد بن وهب، قال: "مات رجل منا وترك أم ولد له، فأراد الوليد بن عقبة أن يبيعها فى دينه، فأتينا ابن مسعود فذكرنا ذلك له، فقال: إن كنتم لا بد فاعلين فاجعلوها فى نصيب ولدها". رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله رجال الصحيح. وعن علقمة: قال: "جاء رجل إلى ابن مسعود فقال: إن جارية لى قد أرضعت ابنا لى وأنا أريد أن أبيعها، فمقته ابن مسعود، وقال: ليته ينادى من أبيعه أم ولدى". رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله رجال الصحيح. (مجمع الزوائد ٤:١٠٨). وفيه: أن الأمة تصير أم الولد لمولاها بارضاع ابنه من غيرها وإن لم تلد منه ولدا، لم أره صريحا فى المذهب ولكن قواعدنا تساعده. وعن خوات بن جبير قال: "مات رجل وأوصى إلى فكان فيما أوصى به أم ولده وامرأة حرة، فوقع بين المرأة وأم الولد كلام. فقالت لها المرأة: يا لكعاء! غدا يؤخذ بيدك فتباعين فى السوق، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: لاتباع". رواه الطبرانى وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن وفيه ضعف، وبقية رجاله ثقات، كذا فى "المجمع" أيضا (٤:٢٤٩).

ذكر الوعيد على من انتفى من ولده بلا وجه شرعى:

فائدة: قال محمد فى الموطأ: "وكان أبو حنيفة يقول: إذا حصنها (أى الأمة وحفظها فى

كتاب الأيمان

باب تعريف الغموس وكونه معصية وأنه لا كفارة فيه

بيته) ولم يدعها تخرج فجاءت بولد لم يسعه فيما بينه وبين ربه عز وجل أن ينتفى منه. فهذا نأخذ" اهـ (٢٥٠). وحاصله أن نسب ولد الأمة وإن كان لا يثبت عندنا بلا دعوة، ونسب ولد أم الولد ينفى المولى فلا يجوز له الإقدام على نفى الولد بمجرد شبهة حدثت له ما لم يتيقن به. فقد روى عن ابن عمر رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "من انتفى من ولده ليفضحه فى الدنيا، فضحه الله تبارك وتعالى يوم القيامة على روس الأشهاد قصاص بقصاص". رواه أحمد والطبرانى فى الكبير والأوسط، ورجال الطبرانى رجال الصحيح خلا عبد الله بن أحمد وهو ثقة إمام (ابن إمام هو حجة الإسلام) كذا فى "مجمع الزوائد" (٥:١٥).

ولكن هذا آخر ما أردنا إيراده فى هذا الباب. والحمد لله العزيز الوهاب. وقع الفراغ من تسويد هذه الأوراق فى كتاب النكاح والطلاق ضحوة الخميس للثالث والعشرين من رجب المعظم سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة وألف من هجرة النبى الأمين المكرم، ﷺ، ما غرد طائر وترنم، وكان ذلك فى ظل العارف بالله حكيم الأمة المحمدية، مجدد المراسم الدينية، قطب الإرشاد والهداية، مركز التلقين والحماية، سيد الطائفة فى زمانه، منبع العلم والعرفان بفيضانه، شيخنا الإمام الحجة الثقة الثبت التقى النقى، مولانا الشاه محمد أشرف على التهانوى، أدام الله ظلال بركاته علينا وعلى العالمين، ومتعنا بفيوض أنفاسه القدسية وسائر الطالبين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

باب تعريف الغموس وكونه معصية وأنه لا كفارة فيه

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب عليه ظاهرة، والأصل فى مشروعية اليمين وثبوت حكمها الكتاب والسنة والإجماع. أما الكتاب: فقول الله سبحانه: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾. الآية، وقال تعالى: ﴿ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها، وقد جعلتم الله عليكم كفيلا﴾، وأمر نبيه ﷺ بالحلف فى ثلاثة مواضع، فقال: ﴿قل إى وربى إنه لحق وما أنتم بمعجزين﴾، وقال: ﴿قل بلى وربى لتبعثن﴾، وقال: ﴿قل بلى وربى لتأتينكم﴾. وأما السنة: فقول النبى ﷺ: «إنى والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرا منها إلا أتيت الذى هو خير وتحللتها». متفق عليه، وكان أكثر يمين رسول الله ﷺ: «لا ومصرف القلوب ومقلب القلوب». ثبت هذا عن رسول الله ﷺ فى آى وأخبار سوى هذين

. . . .

كثير. وأجمعت الأمة على مشروعية اليمين وثبوت أحكامها، (وقد تواتر عنه ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»). ووضعها في الأصل لتوكيد المحلوف عليه.

وتصح من كل مكلف مسلم، ولا تصح من غير مكلف كالصبي والمجنون والنائم، لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث». ولأنه قول يتعلق به وجوب حق فلم يصح من غير مكلف. والقاصد في اليمين والمكره والناسي سواء حتى تجب الكفارة بالحنث، لما روى عبد الرزاق عن عمرو على أنهما قالا: "ثلاث لا لعب فيهن النكاح والطلاق والعتاق"، وفي رواية عنهما: "أربع وزاد: والنذر" اهـ. ولا شك أن اليمين في معنى النذر فيقاس عليه. وقد بحث ابن الهمام في الفتح في إلحاق الناسي والمخطئ بالهازل واللاعب وقال: "لا يلزم من كون اللاعب كالجاد كون الناسي والمخطئ كالقاصد المتعمد". (٤:٣٥٢).

وقال أحمد والشافعي ومالك. "لا تنعقد يمين المكره وكذا الناسي والخاطئ". لقوله ﷺ: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه". قلنا: أراد رفع الإثم دون الكفارة، بدليل وجوب الكفارة في القتل خطأ، وفي إتلاف مال المسلم خطأ أو نسيانا. والجواب عن بحث ابن الهمام: أن الهازل والناسي والمخطئ كله سواء في عدم إرادة اليمين وإن كان الهازل قد أراد التكلم بها بخلاف الناسي وقرينه، فلما كان اللاعب باليمين كالجاد دل ذلك على عدم اشتراط القصد لصحتها، فعدم إرادة المعنى فقط وعدم إرادة اللفظ والمعنى جميعا كله سواء، فإن الكفارة كالضمان، وبالإجماع يجب الضمان في إتلاف الأموال والأنفس على الناسي والمخطئ والمكره كالقاصد المتعمد. ومن ادعى الفرق فليأت ببرهان.

وأما ما روى عن عائشة، قالت: "لغو اليمين ما لم يعقد الحالف عليه قلبه". فهو يقتضي دخول حلف الهازل في لغو اليمين أيضا، وقد خالفها في ذلك علي وعمر حيث جعلاه كحلف الجاد، وقولهما أحق وأقوى من قولها لا سيما وقد اختلف عليها في ذلك. فروى البيهقي في "المعرفة" من طريق عمر بن قيس عن عطاء عن عائشة قالت: "هو حلف الرجل على علمه ثم لا يجده على ذلك فليس فيه كفارة" (زيلعي ٢:٦٦). وعمر بن قيس وإن كان ضعيفا فقد أيده ما رواه ابن وهب عن الثقة عنده عن الزهري عن عروة عن عائشة: "هو الذي يحلف على الشيء لا يريد به إلا الصدق فيكون على غير ما حلف عليه" كما سيأتي في الباب الآتي، والضعيف إذا تأيد بشاهد أو متابع تقوى.

. . . .

ولا تصح اليمين من الكافر ولا تلزمه الكفارة بالحنث، سواء حنث فى كفره أو بعد إسلامه. وقال الشافعى وأحمد وأبو ثور وابن المنذر: تصح وتلزمه الكفارة إذا حنث بعد إسلامه، وعند أحمد حنثه فى كفره أو بعد إسلامه سواء. واحتجوا بما روى عن عمر رضى الله عنه: أنه نذر فى الجاهلية أن يعتكف فى المسجد الحرام، فأمره النبى ﷺ بالوفاء بنذره، ولأنه من أهل القسم بدليل قوله تعالى: "فيقسمان بالله". قالوا: ولا نسلم أنه غير مكلف وإنما تسقط عنه العبادات بإسلامه لأن الإسلام يجب ما قبله، فأما ما يلزمه بنذره أو يمينه فينبغى أن يبقى حكمه فى حقه، لأنه من جهته كذا فى "المغنى" (١١: ١٦١). ولنا "أن الكفارة عبادة بدليل أنها لا تتأدى بدون النية، ولا تسقط بأداء الغير عنه، وللصوم فيها مدخل على وجه البدل، وبدل العبادة يكون عبادة. والكافر لا تصح منه عبادة، فلا تجب بيمينه كفارة، فلا تصح موجبة كيمين الصبى والمجنون، وإنما يستحلف فى الدعاوى لأن المقصود من الاستحلاف التحرج عن الكذب كالمسلم فاستويا فيه، وإنما يفارق المسلم فيما هو عبادة ولذا لا يصح إيلاؤه فى حق وجوب الكفارة، لأن الكفارة عبادة، ويقع الطلاق بعد انقضاء المدة إذا لم يقربها، لأن الطلاق حق العبد فيؤاخذ به، وكذلك الاعتاق، فلا يلزم من كونه أهلا للطلاق والإعتاق كونه أهلا لليمين" اهـ. من "البدائع" (٣: ١١) ملخصا.

وحديث عمر محمول على الندب (بدليل ما رواه الطحاوى فى مشكله من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أنه قال: "قلت: يا رسول الله! ما أتيتك حتى حلفت عددا، وجمع بين أصابع يديه أن لا آتيك ولا آتى دينك، وإنى قد جئتك امرء لا أعقل شيئا إلا ما علمنى الله ورسوله". الحديث، ولم يأمره رسول الله ﷺ بكفارات عما كان من أيمانه التى قد حنث فيها، فدل ذلك أنه لم يكن عليه فيها كفارات، وأن حلفه بها فى حال شركه كلا حلف، وإذا كان فى حلفه كذلك فنذره أحرى. يؤيده ما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إنما النذر فيما ابتغى به وجه الله عز وجل". وهو حديث حسن كما سيأتى، والمشرك والكافر لا ينبغى وجه الله فلا نذر له). والمشهور عند الشافعية أن ما ذكره الموفق وابن حزم عنه أنه وجه لبعضهم، وأن الشافعى وجل أصحابه على أنه لا يجب بل يستحب، وكذا قال المالكية والحنفية، وعن أحمد فى رواية يجب (... وفى رواية لا)، كذا فى "فتح البارى" (١١: ٥٠٥). واحتج من قال لا تنعقد يمين المكره، بما أخرجه الدارقطنى عن عنبسة بن عبد الرحمن عن العلاء عن مكحول عن واثلة بن الأسقع وأبى أمامة قالا: "قال رسول الله ﷺ: «ليس على مقهور يمين». قال الدارقطنى: "عنبسة ضعيف"،

٣٤٥٨- عن ابن مسعود رضى الله عنه: "كنا نعد الذنب الذى لا كفارة له اليمين الغموس أن يحلف الرجل على مال أخيه كاذبا ليقتطعه". رواه آدم بن أبى إياس فى مسند شعبة، وإسماعيل القاضى فى الأحكام، وقال: ولا مخالف له من الصحابة. قد طعن ابن حزم فى صحة الأثر عن ابن مسعود (فتح البارى ١١: ٤٨٤). قلت: أخرجه الحاكم فى المستدرك (٦: ٢٩٦). وصححه على شرط الشيخين، وقرره عليه الذهبى، وسنرد طعن ابن حزم عليه، فإنه طعن بما لا طعن فيه، ورواه ابن حبان فى صحيحه من

وفى "التنقيح": "حديث منكر بل موضوع، وفيه جماعة ممن لا يجوز الاحتجاج بهم". كذا فى "نصب الراية" (٢:٦٧).

قوله: "عن ابن مسعود" إلخ. قال ابن حزم فى "المحلى": "وروينا القول الثانى من طريق رفيع أبى العالية أن ابن مسعود كان يقول: كنا نعد من الذنب الذى لا كفارة له اليمين الغموس إلى أن قال: وأما تمويههم بأنه روى ذلك عن ابن مسعود ولا يعرف له مخالف من الصحابة رضى الله عنهم، فهى رواية منقطعة لا تصح، لأن أبا العالية لم يلق ابن مسعود، ولا أمثاله من الصحابة رضى الله عنهم. وإنما أدرك أصاغر الصحابة كابن عباس ومثله رضى الله عن جميعهم" اهـ (١١:٣٩).

قلت: أحسن الله عزاءنا فيك يا ابن حزم! فإن أبا العالية رفيع بن مهران الرياحى مولاهم البصرى قد أدرك الجاهلية، وأبعد وفاة النبى ﷺ بسنتين، ودخل على أبى بكر، وصلى خلف عمر، وروى عن على وابن مسعود وأبى موسى وأبى أيوب وأبى بن كعب وثوبان وحذيفة وابن عباس وابن عمر ورافع بن خديج وأبى سعيد وأبى هريرة وأبى بردة وعائشة وأنس وأبى ذر، كما فى "تهذيب التهذيب" (٣:٢٨٤). فهو تابعى مخضرم ثقة من كبار التابعين، قد أدرك النبى ﷺ وأسلم بعد وفاته، ودخل على أبى بكر وصلى خلف عمر، فكيف تكون روايته عن ابن مسعود منقطعة؟ وهل قولك: "لا تصح" إلا تحكم بالباطل. نعوذ بالله منه. والعجب من الحافظ كيف سكت على قوله؟ وقد طعن ابن حزم فى صحة الأثر عن ابن مسعود ولم يرد طعنه عليه، وقد علم أن طعنه فيه مجازفة ومجادلة بالباطل، ويؤيده ما رواه البيهقى عن عبثر عن ليث عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود، قال: الأيمان أربعة (يمين تكفير، ويمين فيها الاستغفار، فالتى تكفر فالرجل يقول: والله لأفعلن، والتى فيها الاستغفار فالذى يقول: والله لقد فعلت إلخ). ثم قال: رواه الثورى عن ليث عن زياد ابن كليب عن إبراهيم من قوله وهو أشبه. قلت: بل الأول أشبه، لأن عبثر ثقة

تفسير الغموس عن الشعبي بلفظ: "التى تقتطع مال امرئ مسلم هو فيها كاذب"، كما فى "فتح البارى" (١١: ٤٨٤). وفى "فتح البارى" (السابق) أيضا: "ونقل محمد

روى له الجماعة، وقد زاد في السند. وذكر أبو عمر فى التمهيد أن عامة العلماء على مذهب ابن مسعود فى أنه لا كفارة فى الغموس. وفى الإشراف لابن المنذر: قال الحسن: إذا حلف على أمر كاذبا بتعمده فليس فيه كفارة، وبه قال مالك والأوزاعى والثورى، ومن تبعهم من أهل المدينة والشام والعراق، وأحمد وإسحاق وأبو ثور وأصحاب الحديث وأصحاب الرأى. وقال الشافعى: فيها الكفارة. ولا نعلم خبرا يدل على ذلك، والكتاب والسنة دالة على الأول، كذا فى "الجوهر النقى" (٢:٢٣٣).

وقال الموفق فى "المغنى": "من حلف على شيء وهو يعلم أنه كاذب فلا كفارة عليه، لأن الذى أتى به أعظم من أن تكون فيه الكفارة. هذا ظاهر المذهب نقله الجماعة عن أحمد، وهو قول أكثر أهل العلم، منهم ابن مسعود وسعيد بن المسيب والحسن ومالك والأوزاعى والثورى والليث وأبو عبيد وأصحاب الحديث وأصحاب الرأى من أهل الكوفة. وهذه اليمين تسمى يمين الغموس لأنها تغمس صاحبها فى الإثم، قال ابن مسعود: كنا نعد من اليمين التى لا كفارة لها اليمين الغموس. وعن سعيد بن المسيب قال: هى من الكبائر وهى أعظم من أن تكفر. وروى عن أحمد أن فيها الكفارة. وروى ذلك عن عطاء والزهرى والحكم والبتى. وهو قول الشافعى، لأنه وجدت منه اليمين بالله تعالى والمخالفة مع القصد فلزمته الكفارة كالمستقبلة. ولنا أنها يمين غير منعقدة فلا توجب الكفارة كاللغو، أو يمين على ماض فأشبهت اللغو، وبيان كونها غير منعقدة أنها لا توجب برا ولا يمكن فيها، ولأنه قارنها ما ينافيها وهو الحنث فلم تنعقد كالنكاح الذى قارنه الرضاع، ولا يصح القياس على المستقبلة لأنها يمين منعقدة يمكن حلها والبر فيها، وهذه غير منعقدة فلا حل لها. قال ابن عبد البر: اليمين التى فيها الكفارة بإجماع المسلمين هى التى على المستقبل من الأفعال. وقوله ﷺ "فليكفر عن يمينه وليأت الذى هو خير"، يدل على أن الكفارة إنما تجب بالحلف على فعل يفعله فيما يستقبله قاله ابن المنذر" اهـ (١١:١٧٨).

واحتج ابن حزم ومن وافقه بعموم قوله تعالى: ﴿ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم﴾. فظاهر القرآن إيجاب الكفارة فى كل يمين، فلا يجوز أن تسقط كفارة عن يمين أصلا إلا حيث أسقطها نص قرآن أو سنة، ولا نص قرآن ولا سنة أصلا فى إسقاط الكفارة عن الحالف يمينا غموسا، فهى واجبة عليه بنص القرآن إلى آخر ما قال وأطال. (المحلى ١١:٤٠). قلنا: قد ثبت إسقاط الكفارة عنه بنص السنة وهو ما رواه أبو هريرة مرفوعا: "خمس ليس لهن كفارة، وذكر فيها اليمين بغير حق،

ابن نصر فى اختلاف العلماء، ثم ابن المنذر ثم ابن عبد البر اتفاق الصحابة على أن لا كفارة فى اليمين الغموس".

وهو مذكور فى المتن وسنده حسن جيد، ورواه البخارى عن عبد الله بن عمرو بلفظ: "من الكبائر الإشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس". (فتح البارى ١١:٤٨٣).

والأحاديث يفسر بعضها بعضا، فدل على أن المراد باليمين بغير حق اليمين الغموس، وعلى أن المراد بقوله: "ليس لهن كفارة". كونها من الكبائر دون السيئات التى نكفرهن الحسنات، فلا دلالة فيه على نفى التوبة لقاتل النفس ونحوه. فالمعنى ليس لهن كفارة غير التوبة فافهم. وأيضا: فإن الله تعالى إنما أوجب الكفارة فيما عقده الناس من الأيمان، حيث قال: ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان، فكفارته إطعام عشرة مساكين﴾ الآية، والعقد والتعقيد مشترك بين العمد والربط بمستقبل، والثانى مراد بالإجماع، فلا يكون الأول مرادا، فإن استعمال المشترك فى المعنيين ممنوع لغة، فلا يكون النص موجبا للكفارة فى كل يمين، بل فى المنعقدة منها خاصة.

فإن قيل: "تفسره بالعمد بدليل قوله: ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم"، وتدخل المنعقدة فيه لوجود العمد فيها، قلنا: قوله: تعالى: ﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ مطلق عن الكفارة، فالمراد بالمؤاخذة فيه الوعيد فى الآخرة، فإنها هى المرادة بالمؤاخذة إذا أطلقت دون الكفارة فى الدنيا، فلا يجوز حمل قوله: "ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان" مقيدا بالكفارة على ما هو مطلق عنها. فاليمين المكسوبة التى يؤاخذ بها العبد فى الآخرة إنما هى الغموس، والمعقودة التى يؤاخذ بكفارتها فى الدنيا هى المنعقدة للخطر أو للإيجاب، وذلك لا يتحقق إلا فى الحلف على مستقبل.

والحاصل: أن لغو اليمين يقابله الغموس والمنعقدة، ذكر الله تعالى الأولى منهما فى الآية الأولى والثانية فى الثانية، لأن الكفارة إنما تجب خلفا عن البر الواجب باليمين، فإن وضع الحلف للبر، وهذا إنما يتصور فى يمين تنعقد موجبا للأصل ثم الكفارة خلفا. ولا يتصور فى الغموس البر الذى هو الأصل فإن الماضى قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه، فلا تجب الكفارة خلفا عنه لعدم تصور الخلف بدون تصور الأصل عقلا وشرعا، فيجب حمل قوله: "ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان" مقيدا بالكفارة على ما يتصور فيه البر، حتى تجب الكفارة خلفا عنه، وقوله: "ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم" مطلقا عنها على ما لا يتصور فيه البر وهو الغموس، فيبقى المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده، وهذا أولى من جعل المطلق مقيدا والمقيد مطلقا كما لا يخفى، والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

٣٤٥٩- عن عبد الله بن عمرو مرفوعًا: «من الكبائر الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، واليمين الغموس». رواه البخارى (فتح البارى ١١: ٤٨٤).

٣٤٦٠- عن عبد الله رضى الله عنه عن النبى ﷺ، قال: «من حلف على يمين كاذبة ليقتطع بها مال رجل مسلم أو قال أخيه، لقى الله وهو عليه غضبان» الحديث رواه البخارى (٢: ٩٨٦).

وبهذا التقرير اندفع ما أورده ابن حزم فى المحلى على الحنفية بقوله: "والعجب كله ممن أسقطها أى الكفارة عنه أى عن الحالف يمينا غموسا، والقرآن يوجبها، ثم يوجبونها على من حنث ناسئا مخطئا، وأوجبوها على من لم يتعمد اليمين ولا نواها، والقرآن والسنة يسقطانها عنه، وهذا كما ترى" اهـ (١١: ٤٠). فإن منشأه حمل قوله: ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾ على قوله: ﴿بما كسبت قلوبكم﴾. وقد عرفت ما فيه من جعل المقيد مطلقا والمطلق مقيدا، وإذا حملنا الثانى على ما يتصور فيه البر، والأول على ما لا يتصور فيه ظهر وجوب الكفارة فى المنعقدة مطلقا، سواء كانت عمدا أو نسيانا أو خطأ، والمؤاخذة الأخروية فيما لا يتصور فيه البر إذا كان عن عمد، وعدمها إذا كان عن غير عمد، ومن ادعى عدم وجوب الكفارة فى الخطأ والنسيان مطلقا ورد عليه كفارة القتل، فإنها تجب على المخطئ والناسى سواء فكذا ههنا، وإنما يتعجب من مسائل الحنفية من لم يدرك مداركهم، ولم يحط علما بمآخذهم، وأهل الظاهر بمعزل عن ذلك بمراحل. فافهم، ولا تكن من الغافلين.

قوله: "عن عبد الله بن عمرو" وقوله: "عن عبد الله" إلخ. دل الأثران على كون الغموس كبيرة ومحظورا محضا، فدلا على أنه لا كفارة فيها، لأن المشروعات تنقسم ثلاثة أقسام، عبادة محضة وسببها مباح محض، وعقوبة محضة كالحدود وسببها محظور محض، وكفارات وهى تتردد بين العبادة والعقوبة، فمن حيث أنها لا تجب إلا جزاء تشبه العقوبة، ومن حيث أنها يعنى بها ولا تتأدى إلا بنية العبادة، وتتأدى بما هو محض العبادة كالصوم يشبه العبادة، فينبغى أن يكون سببها مترددا بين الحظر والإباحة، وذلك المعقودة على أمر فى المستقبل، فإنها باعتبار تعظيم حرمة الله تعالى مباح، وباعتبار هتك هذه الحرمة بالحنث محظور، فيصلح سببا للكفارة. فأما الغموس فمحظور محض، فإن الكذب بدون الاستشهاد بالله محظور محض، فمع الاستشهاد بالله تعالى أولى فلا يصلح للكفارة، فافهم فإنه دقيق، ودقة الفهم من خواص أصحابنا الحنفية لا ينالها القاصرون من أهل الظاهر ومن حذى حذوهم، والسلام.

٣٤٦١- عن أبى هريرة مرفوعا: «خمس ليس لهن كفارة، الشرك بالله، وذكر الحديث وفيه: ويمين بغير حق». رواه أحمد وأبو الشيخ بإسناد حسن، كذا فى العزيزى

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. الحديث نص فى موضع النزاع وقد مر تقريره مستوفى.

فائدة: اليمين تنقسم خمسة أقسام، واجب: وهى التى ينجى إنسانا معصوما من هلكة، كما روى عن سويد بن حنظلة قال: "خرجنا نريد النبى ﷺ ومعنا وائل بن حجر، فأخذه عدو له، فتحرج القوم أن يحلفوا وحلفت أنا أنه أخى، فذكرت ذلك للنبى ﷺ فقال: صدقت، المسلم أخو المسلم". رواه أبو داود والنسائى، وسكت عنه أبو داود.

وقال الشوكانى: وعزاه المنذرى إلى مسلم فينظر فى صحة ذلك (عون ٣:٢١٩): ومندوب: وهو الحلف الذى يتعلق به مصلحة من إصلاح بين متخاصمين، أو إزالة حقد من قلب مسلم عن الحالف أو غيره أو دفع شر، فهذا مندوب، لأن فعل هذه الأمور مندوب إليه واليمين مفضية إليه. ومختلف فيه: وهو الحلف على فعل طاعة أو ترك معصية، فقيل: مندوب إليه، لأن ذلك يدعوه إلى فعل الطاعات وترك المعاصى، وقيل: ليس بمندوب إليه، لأن النبى ﷺ وأصحابه لم يكونوا يفعلون ذلك فى الأكثر الأغلب، ولا حث النبى ﷺ أحدا عليه، ولا ندبه إليه، ولو كان ذلك طاعة لم يخلوا به، ولأن ذلك يجرى مجرى النذر وقد نهى النبى ﷺ عن النذر، وقال: "إنه لا يأتى بخير"، وفى رواية: "لا يرد القدر وإنما يستخرج به من البخيل". متفق عليه. ومباح: كالحلف على فعل مباح أو تركه، والحلف على الخبر بشيء هو صادق فيه، أو يظن أنه فيه صادق. قال الله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم﴾. ومكروه: وهو الحلف على فعل مكروه أو ترك مندوب. قال الله تعالى: ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس﴾. وقالت عائشة رضى الله عنها: فلما أنزل الله براءتى قال أبو بكر وكان ينفق على مسطح لقرابته وفقره: والله لا أنفق عليه شيئا أبدا بعد ما قال بعائشة، فأنزل الله: ﴿ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة﴾ إلى ﴿رحيم﴾. فقال أبو بكر: والله إنى لأحب أن يغفر الله لى، فرجع إلى مسطح الذى كان يجرى عليه، فقال: والله لا أنزعها منه أبدا. رواه الشيخان وغيرهما، ولا يرد حديث الأعرابى الذى سأل النبى ﷺ عن الصلوات، فقال: هل على غيرها؟ فقال: لا إلا أن تطوع! فقال: والذى بعثك بالحق لا أزيد عليها ولا أنقص منها، ولم ينكر عليه النبى ﷺ بل قال: أفلح الرجل إن صدق. لأن هذه اليمين إن تضمنت ترك المندوب فقد تناولت فعل الواجب والمحافظة عليه كله بحيث لا ينقص منه شيئا، وهذا فى الفضل يزيد على إتيان التطوع فيكون من جنس المندوب

(٢٩٦:٤). وفى فتح القدير (٤: ٣٥٠): بإسناد جيد صرح بجودته ابن عبد الهادى اهـ.

فافهم. ومن قسم المكروه الحلف فى البيع والشراء، قال النبى ﷺ: «الحلف متفق للسلعة ممحق للبركة". رواه ابن ماجه، ومحرم: وهو الحلف الكاذب، فإن الله تعالى ذمه بقوله: ﴿ويحلفون على الكذب وهم يعلمون﴾، ولأن الكذب حرام، فإذا كان محلوفا عليه كان أشد فى التحريم، وإن أبطل به حقا أو اقتطع به مال معصوم كان أشد، ومن هذا القسم الحلف على فعل معصية أو ترك واجب، فيجب حلها والكفارة. كذا فى "المغنى" ملخصا (١١: ١٧٢، ١٧٣).

قال: "وأما الحلف على الحقوق عند الحاكم ففيه وجهان، أحدهما أن تركه أولى من فعله فيكون مكروها، (أى تنزيها) لما روى أن عثمان والمقداد تحاكما إلى عمر فى مال استقرضه المقداد، فجعل عمر اليمين على المقداد فردها على عثمان، فقال عمر: لقد انصفناك، فأخذ عثمان ما أعطاه المقداد ولم يحلف، فقال: خفت أن يوافق قدر بلاء فيقال بيمين عثمان. (رواه الطبرانى فى الكبير ورجاله رجال الصحيح كما فى "مجمع الزوائد" (٤: ١٨٢). ولكن قد وقع التصحيف فى عبارة المجمع حيث أشكل فهم معناه). والثانى أنه مباح فعله كتركه، لأن الله أمر نبيه بالحلف على الحق فى ثلاثة مواضع.

وروى عمر ابن شيبة فى كتاب قضاة البصرة بإسناده عن الشعبى: أن عمر وأبيا تحاكما إلى زيد فى نخل ادعاه أبى، فتوجهت اليمين على عمر، فقال زيد: اعف أمير المؤمنين، فقال عمر: ولم يعفى أمير المؤمنين؟ إن عرفت شيئا استحققته بيمينى وإلا تركته، والله الذى لا إله إلا هو إن النخل لنخلى وليس لأبى فيه حق، فلما خرجا وهب النخل لأبى، فقيل له: يا أمير المؤمنين هلا كان هذا قبل هذا؟ فقال: خفت إن لا أحلف فلا يحلف الناس على حقوقهم بعدى فيكون سنة" اهـ (١١: ١٦٩).

قلت: وسياق أثر عثمان أيضا مشعر بعدم كراهة الحلف عند الحاكم، وإنما امتنع من الحلف اتقاء موضع التهمة خشية أن يوافق القدر بلاء فيقال هذا بيمين عثمان، وهذا ليس من سبب الكراهة فى شىء وإنما هو مجرد احتياط وحزم فافهم. وأثر عمر أخرجه سفيان بن عيينة فى جامع عن عطاء بغير هذا السياق، فجعل خصم عمر رجلا لم يسمه وأنهما تحاكما إلى أبى بن كعب. كما فى "كنز العمال" (٨: ٣٤٥).

باب تفسير لغو اليمين

٣٤٦٢- حدثنا حميد بن مسعدة قال: نا حسان يعنى ابن إبراهيم قال: حدثنا إبراهيم يعنى الصائغ عن عطاء فى اللغو فى اليمين قال: قالت عائشة: إن رسول الله ﷺ قال: هو كلام الرجل فى بيته كلا والله وبلى والله". رواه أبو داود (١١٥:٢). وقال: "روى هذا الحديث داود بن أبى الفرات عن إبراهيم الصائغ موقوفًا على عائشة. وكذلك رواه الزهرى وعبد الملك بن أبى سلمة ومالك بن مغول كلهم عن عطاء عن عائشة موقوفا" اهـ. قلت: حسان هذا من رجال الشيخين وأبى داود وهو مختلف فيه. والاختلاف غير مضر، والرفع زيادة فتقبل. وقد رواه البخارى (٩٨٦:٢) موقوفا على عائشة.

باب تفسير لغو اليمين

قوله: "حدثنا حميد بن مسعدة" إلخ. قلت: ومعناه أن لغو اليمين قول الرجل: لا والله وبلى والله فى عرض كلامه وهو يظن أنه صادق، وإن كان يظنه كاذبا فهو داخل فى قوله تعالى: ﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾. ومن اللغو أيضا أن يقول: كلا والله لتفعلن كذا، ولا والله لا يكون كذا. فلا كفارة فيه ولا حنث لكونه متعلقا به لفعل الغير. ويمين الرجل فى بيته أكثر ما يكون متعلقا بفعل الغير لا بفعل المتكلم كما هو مشاهد، فليكن محمل الحديث هذا، وإن حملناه على ما يكون متعلقا بفعل المتكلم فلا بد من تقييده بالماضى أو بالحال، وبأنه يظنه صادقا فيه لكى تتفق الآثار، ولا يكون داخلا "فيما عقدتم الأيمان" هذا. وفى "المدونة": "قال ابن وهب عن الثقة: أن ابن شهاب ذكر عن عروة عن عائشة أنها كانت تتأول هذه الآية: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم﴾. فتقول: هو الشيء يحلف عليه أحدكم لم يرد فيه إلا الصدق، فيكون على غير ما حلف عليه، فليس فيه كفارة. وقال له مع عائشة عطاء وعبيد بن عمير. وقال مثل قول عائشة ابن عباس ومحمد بن قيس ومجاهد وربيعه ويحيى بن سعيد ومكحول. وقاله إبراهيم النخعى من حديث المغيرة. قال سحنون: وقاله الحسن البصرى من حديث الربيع بن صبيح" اهـ (٢٨:٢).

قلت: فارتفعت علة الشذوذ التى ذكرها الحافظ بموافقة أقوال العلماء فافهم.

وقد قال محمد فى "الآثار": "أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عائشة أم المؤمنين فى اللغو، قالت: هو كل شيء يصل به الرجل كلامه لا يريد يمينا، لا والله وبلى والله، ولا يعقد

٣٤٦٣- أخرج الطبرى من طريق الحسن البصرى مرفوعًا فى قصة الرماة: "وكان أحدهم إذا رمى حلف أنه أصاب فيظهر أنه أخطأ فقال النبى ﷺ: أيمان الرماة لغو لا كفارة لها ولا عقوبة. (فتح البارى ١١:٤٧٦). وفيه أيضًا. "وهذا لا يثبت، لأنهم كانوا لا يعتمدون مراسيل الحسن، لأنه كان يأخذ عن كل أحد" اهـ. قلت: قد مر غير مرة أن مراسيله موصولة عن على رضى الله عنه. وفى "تهذيب التهذيب" (٢:٢٦٦): "قال ابن المدينى: مرسلات الحسن إذا رواها عنه الثقات صحاح، ما أقل ما يسقط منها. وقال أبو زرعة: كل شىء يقول الحسن: قال رسول الله ﷺ، وجدت له أصلا ثابتا ما خلا أربعة أحاديث" اهـ.

عليه قلبه. قال محمد: وبه نأخذ، ومن اللغو أيضا الرجل يحلف على الشىء يرى أنه على ما حلف عليه فيكون على غير ذلك، فهذا أيضا من اللغو وهو قول أبى حنيفة" اهـ (١٠٦). وهذا يوهم بظاهره أن اللغو عندنا قسمان: الأول ما يجرى على اللسان بلا قصد سواء كان لماض أو آت. والثانى أن يحلف كاذبا يظنه صادقا فى ماض أو حال، ولذا قال الزيلعى: إنه روى عن أبى حنيفة كقول الشافعى. وفى الاختيار: أنه حكاه محمد عن أبى حنيفة، ولكن قال فى "البدائع": "وما ذكر محمد على أثر حكايته عن أبى حنيفة أن اللغو ما يجرى بين الناس من قولهم: "لا والله وبلى والله". فذلك محمول عندنا على الماضى أو الحال، وعندنا ذلك لغو. فيرجع حاصل الخلاف بيننا وبين الشافعى فى يمين لا يقصدها الحالف فى المستقبل، فعندنا ليست بلغو وفيها الكفارة، وعنده هى لغو ولا كفارة فيها" اهـ، كذا فى "رد المحتار" (٣:٧٢). ويحتمل أن يكون محمد قد وافق الشافعى، فعد من اللغو ما يجرى على اللسان بلا قصد مطلقا سواء كان لماض أو لآت. وقوله: "وبه نأخذ" راجع إلى نفسه وحده. وقوله: "وهو قول أبى حنيفة" راجع إلى التفسير الثانى للّغو لا إلى الأول، بدليل أن تفسير اللغو بذلك هو المذكور فى المتون والهداية وشروحها، وهو التفسير المتفق عليه للغو الذى لا كفارة فيه لم يختلف فيه اثنان كما تقدم، وبه فسر محمد حديث عائشة هذا فى موطأه، فقال: "وبهذا نأخذ اللغو ما حلف عليه الرجل وهو يرى أنه حق فاستبان له بعد أنه على غير ذلك، فهذا من اللغو عندنا" اهـ (٣٢٦). فهو المذهب، والحديث المرفوع وقول عائشة لا يخالفانه، بل يمكن إرجاعهما إليه كما ذكرناه.

قوله: "أخرج الطبرى" إلخ. دلالته على تفسير اللغو بما ذكرناه ظاهرة.

٣٤٦٤- وقد أخرجه الطبراني في "الصغير" عن معاوية بن حيدة: "أن رسول الله ﷺ مر بقوم يترامون، وهم يحلفون أخطأت والله، أصبت والله، فلما رأوا رسول الله ﷺ أمسكوا. فقال: ارموا فإنما أيمان الرماة لغو لا حنث فيها ولا كفارة". قال الهيثمي في "مجمع الزوائد" (٤:١٨٥): "رجاله ثقات إلا أن شيخ الطبراني لم أجد من وثقه ولا جرحه" اهـ. قلت: وقد مر في الكتاب، وفي المقدمة أن شيوخه الذين لم يضعفوا في "الميزان" ثقات، فالحديث حسن صحيح، وتأيد به مرسل الحسن.

٣٤٦٥- قد أخرج ابن أبي عاصم من طريق الزبيدي، وابن وهب في جامعه عن يونس وعبد الرزاق في مصنفه عن معمر، كلهم عن الزهري عن عروة عن عائشة "لغو اليمين ما كان في المراء والهزل، والمراجعة في الحديث الذي كان يعقد عليه القلب". وهذا موقوف ورواية يونس تقارب الزبيدي، ولفظ معمر: "أن القوم يتدارؤون، يقول أحدهم: لا والله، وبلى والله، وكلا والله، ولا يقصد الحلف". وليس مخالفا للأول وهو المعتمد. وأخرج ابن وهب عن الثقة عن الزهري بهذا السند: "هو الذي يحلف على الشيء لا يريد به إلا الصدق، فيكون على غير ما حلف عليه". وهذا يوافق القول الثاني، لكنه ضعيف من أجل هذا المبهم، شاذ لمخالفة من هو أوثق منه وأكثر عددا. (فتح الباري ١١:٤٧٧)، وهذا المبهم لما وثقه ابن وهب فهو ثقة، ولا يلتفت إلى تضعيف غيره ممن لم يعرفه. فإن العارف مقدم على من لم يعرف، ولا شذوذ فيه بمخالفة الثقات، فإن التطبيق ممكن والجمع سهل.

قوله: "وقد أخرج ابن أبي عاصم" إلخ. دلالته على ما دل عليه قبله ظاهرة، لا سيما دلالة ما أخرجه ابن وهب عن الثقة عن الزهري بسنده: "أن اللغو هو الذي يحلف على الشيء لا يريد به إلا الصدق، فيكون على غير ما حلف عليه"، فافهم.

وفي "المحلى" لابن حزم: "ومن طريق ابن عباس ولا يصح عنه، لأنه من طريق الكلبي: لغو اليمين هو قول الرجل "هذا والله فلان وليس بفلان". وهو أيضا قول الحسن وإبراهيم والشعبي ومجاهد وقتادة وزرارة بن أوفى وسليمان بن يسار وسفيان الثوري والأوزاعي والحسن بن حي (وأبي حنيفة ومالك وأبي سليمان) وأحمد بن حنبل وغيرهم" (٨:٣٤). قلت: "ولكن قال ابن عدي في "الكامل": للكلبي أحاديث صالحة وخاصة عن أبي صالح. وهو معروف بالتفسير،

٣٤٦٦- حدثنى يعقوب ثنا هشيم أخبرنا حصين عن أبى مالك قال: "الأيمان ثلاثة: يمين تكفر، ويمين لا تكفر، ويمين لا يؤاخذ بها صاحبها. فأما التى تكفر فالرجل يحلف على الأمر لا يفعله ثم يفعله فعليه الكفارة. وأما التى لا تكفر فالرجل يحلف على

وليس لأحد تفسير أطول منه ولا أشبع، وبعده مقاتل بن سليمان، إلا أن الكلبى يفضل عليه لما فى مقاتل من المذاهب الرديئة" اهـ من "الإتقان" (٢:١٩٦). ولا يخفى أن الكلبى رواه عن ابن عباس فى تفسير قوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم﴾. فهو صالح للاحتجاج به لا سيما وقد تأيد بقول الأجلة من فقهاء التابعين وعلماءهم.

وقال الموفق فى "المغنى": "ومن حلف على شيء يظنه كما حلف فلم يكن فلا كفارة عليه، لأنه من لغو اليمين. أكثر أهل العلم على أن هذه اليمين لا كفارة فيها. قاله ابن المنذر، يروى هذا عن ابن عباس وأبى هريرة وأبى مالك وزرارة بن أوفى والحسن والنخعى. وممن قال: هذا لغو اليمين، مجاهد وسليمان بن يسار ومالك والأوزاعى والثورى وأبو حنيفة وأصحابه. وأكثر أهل العلم على أن لغو اليمين لا كفارة فيه. وقال ابن عبد البر: أجمع المسلمون على هذا. وقد حكى عن النخعى فى اليمين على شيء يظنه حقا فيتبين بخلافه أنه من لغو اليمين وفيه الكفارة، وهو أحد قولى الشافعى. وروى عن أحمد أن فيه الكفارة وليس من لغو اليمين. ولنا قول الله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم﴾ وهذه منه، ولأنها يمين غير منعقدة فلم تجب فيها كفارة كيمين الغموس. وفى الجملة لا كفارة فى يمين على ماض، لأنها تنقسم ثلاثة أقسام: ما هو صادق فيه فلا كفارة فيه إجماعا، وما تعمد الكذب فيه فهو يمين الغموس لا كفارة فيها، لأنها أعظم من أن تكفر، وما يظنه حقا فيتبين بخلافه فلا كفارة فيه، لأنه من لغو اليمين" اهـ (١١:١٨١ و١٨٢).

قوله: "حدثنى يعقوب" إلخ. قلت: هو الدورقى من رجال الجماعة ثقة. وهشيم هو ابن بشير. وحصين هو ابن عبد الرحمن يكنى أبا الهذيل، كلاهما من رجال الجماعة ثقتان، وأبو مالك غزوان الغفارى روى عن عمار بن ياسر وابن عباس والبراء بن عازب وعبد الرحمن بن أبزى، ورجل من أصحاب النبى ﷺ، روى عنه سلمة بن كهيل وإسماعيل السدى وحصين وإسماعيل ابن سميع. قال ابن معين: كوفى ثقة. وذكره ابن حبان فى "الثقات". كذا فى "التهذيب" (٨:٢٤٦). فهذا بحمد الله تابعى قد قال فى تفسير اللغو نحوه ما قاله أصحابنا الحنفية، وقال بنفى الكفارة فى الغموس كما قلنا، وكل ما ذكره فى تقسيم الأيمان على ثلاثة أقسام لا يدرك بالرأى، فالظاهر أنه أخذ ذلك عن الصحابة، والله أعلم.

الأمر يتعمد فيه الكذب فليس فيه كفارة، وأما التى لا يؤاخذ بها فالرجل يحلف على الأمر يرى أنه كما حلف عليه فلا يكون كذلك، فليس عليه فيه كفارة، وهو اللغو".

قلت: وقد عد الموفق اليمين التى تمر على لسان المرء فى عرض حديثه عن غير قصد إليها من لغو اليمين لا كفارة فيها أيضا، قال: "وهو قول أكثر أهل العلم لا نعلم فيه خلافا" اهـ (١١: ١٨٠). وهذا يؤيد قول الزيلعى: أنه روى عن أبى حنيفة كقول الشافعى، وما فى "الاختيار": أنه حكاه محمد عن أبى حنيفة كما يشعر به كلامه فى "الآثار"، فإن الموفق من أعرف الناس باختلاف العلماء، وعادته ذكر الاختلاف والمختلفين، ولم يذكر فى هذه المسألة خلاف أبى حنيفة، فلعله قد اطلع من أقوال أبى حنيفة على ما يوافق الجمهور منها، فرجحه ولم يعتد بما روى عنه مما يخالفهم، والله تعالى أعلم.

فائدة: قد ذهب بعض العلماء من التابعين إلى أن اليمين فى الغضب، واليمين على المعصية لا تجب فيها الكفارة. قالوا: قد روى عن ابن عباس: "أن لغو اليمين أن تحلف وأنت غضبان" "ولا كفارة فيها". وقد روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا نذر ولا يمين فيما لا يملك ابن آدم، ولا فى معصية الله، ولا فى قطيعة رحم، ومن حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليدعها وليأت الذى هو خير، فإن تركها كفارة". ومن طريق حجاج بن المنهال نا هشيم عن يحيى بن عبيد الله عن أبى هريرة مرفوعا: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير فهو كفارتها". وروى العقيلى من طريق شعيب بن حبان بن شعيب بن [illegible] هم نا يزيد بن أبى معاذ عن مسلم بن عقرب عن النبى ﷺ قال: «من حلف على مملوكه ليضربنه فإن كفارته أن يدعه، وله مع كفارته خير" كذا فى "المحلى" (٨: ٤١ و٤٢).

ولنا قول النبى ﷺ: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه". أخرجه البخارى وغيره، وحديثهم لا يعارض حديثنا، لأن حديثنا أصح منه وأثبت. وأما حديث ابن عباس فلم نقف له على سند. وقال الحافظ فى "الفتح": رواه الطبرانى فى "الأوسط" وسنده ضعيف (١١: ٤٩٠). ويمكن حمله على اليمين التى تتعلق بفعل الغير كقوله: والله لنفعلن كذا، أو على الإخبار عن ماض وهو يظنه فيه صادقا. وحديث عمرو بن شعيب ضعفه أبو داود، وقال: الأحاديث كلها عن النبى ﷺ: "وليكفر عن يمينه" إلا فيما لا يعبأ به من أى لا يعتبر به من جهة الإسناد، ولا يحتج بمثله، وكذلك قال البيهقى: "إن حديث عمرو هذا لم يثبت". وقال الحافظ فى "الفتح": "ورواته لا بأس بهم لكن اختلف فى سنده على عمرو" اهـ

رواه الإمام الطبرى فى تفسيره (٧: ١١). وسنده صحيح رجاله رجال الجماعة غير أبى مالك، واسمه غزوان الغفارى فثقة من الثالثة، تابعى جليل كما سنذكره.

من "عون المعبود" (٣: ٢٤٤). وحديث أبى هريرة فيه يحيى بن عبيد الله، قال أحمد: أحاديثه مناكير، وأبوه لا يعرف. كذا فى "العون" أيضا. وحديث مسلم بن عقرب فيه شعيب بن حيان ضعيف، ويزيد بن أبى معاذ وهو غير معروف. قاله ابن حزم فى "المحلى"، ثم أنه يحتمل أن تركها كفارة لإثم الحلف. وأما كفارة الحنث فكفارة المخالفة، ولا دليل فى الحديث على سقوطها.

فإن قالوا: إن الحنث طاعة ولا كفارة للطاعة، قلنا: فاليمين غير طاعة، فتلزمه الكفارة للمخالفة ولتعظيم اسم الله تعالى إذا حلف به ولم يبر يمينه. فإن قيل: قوله ﷺ: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها» إلخ. إنما هو فيما كان فى كليهما خيرا لا أن الآخر أكثر خيرا. قلنا: مبناه على أن لا يطلق الخير على ما يقابل الشر، وهو دعوى محضة لا دليل عليها، بل البرهان قائم بخلافه. قال الله تعالى: ﴿آلله خير أما يشركون﴾ ولا شيء من الخير فى الأوثان. وقال: ﴿أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا﴾ ولا خير فى جهنم أصلا، فكل شر فى العالم وكل معصية، فالبر والتقوى خير منهما. فبطل ادعاء تخصيص الحديث بما إذا كان فى كليهما خير، فافهم.

وقد روى مسلم عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «والله لأن يلج أحدكم بيمينه فى أهله آثم له عند الله من أن يعطى كفارته التى فرض الله". فصح وجوب الكفارة فى الحنث فى اليمين التى يكون التمادى على الوفاء بها إثما. قال ابن حزم فى "المحلى": وقد روينا عن عمر بن الخطاب أنه رأى فى ذلك الكفارة، وهو قول الحاضرين وبالله التوفيق (٨: ٤٣).

واعلم أن حديث عمرو بن شعيب إنما تركنا آخره للعلة التى ذكرناها من كونه معارضا للأصح الأثبت واختلاف الرواة على عمرو فيه، وأما أوله فليس بمتروك، بل معناه لا يجوز اليمين والنذر فيما لا يملك، ولا فى معصية الله، ولا فى قطيعة رحم، أى يكون الحالف والناذر بهما آثما عاصيا. وأما أنها لا تنعقد ولا يلزم الكفارة بالحنث فيها فلا، بدليل ما رواه أحمد وأصحاب السنن عن عائشة، والنسائى عن عمران بن حصين: "لا نذر فى معصية وكفارته كفارة يمين". قال العلقمى: بجانبه علامة الصحة. وأما قول النووى فى "الخلاصة": "هذا الحديث ضعيف باتفاق المحدثين". فتعقبه الحافظ ابن حجر وقال: صححه الطحاوى وأبو على بن السكن، فأين الاتفاق؟ كذا فى العزيزى (٣: ٤٤١). فاندحض بذلك قول ابن حزم: "وحديث عمرو بن شعيب صحيفة، ولكن لا مؤنة على المالكيين والشافعيين والحنفيين فى أن يحتجوا بروايته إذا وافقتهم ويصححونها

حينئذ، فإذا خالفتهم كانت حينئذ صحيفة ضعيفة، ما ندرى كيف ينطق بهذا من يوقن أنه ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد" إلخ. (٤٣:٨). فقد عرفت أنا لم نترك من حديثه إلا جزء قد خالف فيه الثقات، ولا يلزم من كون الراوى ثقة محتجا به أن ينسد بذلك باب الترجيح، ومعرفة الشاذ والمعلل. وأيضا: فإن عمرو بن شعيب إنما يحتج به عندنا إذا صح الإسناد إليه، وقد عرفت فى قول الحافظ أن هذا الحديث قد اختلف فى سنده على عمرو، ومع ذلك كله فقد حملناه على أن معنى قوله: "فإن تركها كفارة" أن ذلك كفارة الحلف على المعصية، وليس معناه أنه كفارة الحنث، لكى تجتمع الآثار ولا تتضاد. والله ولى التوفيق وبيده الهداية والرشاد.

باب الحلف بالله تعالى وبأسمائه وبصفاته

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب عليه ظاهرة. "وقد أجمع أهل العلم على أن من حلف بالله عز وجل فقال: والله أو بالله أو تالله فحنث أن عليه الكفارة. قال ابن المنذر: وكان مالك والشافعى وأبو عبيد وأبو ثور وأصحاب الرأى يقولون: من حلف باسم من أسماء الله تعالى فحنث أن عليه الكفارة، ولا نعلم فى هذا خلافا إذا كان من أسماء الله عز وجل التى لا يسمى بها سواه" اهـ من "المغنى" (١١:١٨٢). وقد ذكر الموفق لأسماء الله وصفاته تفصيلا حسنا وذكر لكل منهما ثلاثة أقسام، فليراجع.

وفى "البدائع": "ثم المقسم به قد يكون اسما وقد يكون صفة. والاسم قد يكون مذكورا وقد يكون محذوفا، والمذكور قد يكون صريحا، وقد يكون كناية. أما الاسم صريحا فهو أن يذكر اسما من أسماء الله تعالى أى اسم كان، سواء كان اسما خاصا لا يطلق إلا على الله تعالى نحو الله والرحمن، أو كان يطلق على الله تعالى وعلى غيره كالعليم والحكيم والكريم والحليم ونحو ذلك، لأن هذه الأسماء وإن كانت تطلق على الخلق ولكن تعيين الخالق مرادا بدلالة القسم، إذ القسم بغير الله تعالى لا يجوز، فكان الظاهر أنه أراد به اسم الله تعالى حملا لكلامه على الصحة، إلا أن ينوى به غير الله تعالى فلا يكون يمينا، لأنه نوى ما يحتمله كلامه فيصدق فى أمر بينه وبين ربه، (أى ديانة لا قضاء) ولو لم يذكر شيئا من أدوات القسم بأن قال: الله لا أفعل كذا، يكون يمينا لما روى فى حديث ركانة بن زيد أو زيد بن ركانة أنه ﷺ قال: «ما أردت إلا واحدة»؟ (قد مر ذكرها فى أبواب الطلاق). وأما الصفة فصفات الله تعالى مع أنها كلها لذاته على ثلاثة

٣٤٦٧- عن ابن عمر رضى الله عنهما: "قال بعث رسول الله ﷺ بعثا وأمر عليهم أسامة بن زيد، فطعن بعض الناس فى إمرته، فقام رسول الله ﷺ فقال: إن كنتم تطعنون فى إمرته فقد كنتم تطعنون فى إمرة أبيه من قبل، وأيم الله إن كان لخليقا للإمارة، وإن كان لمن أحب الناس إلى، وإن هذا لمن أحب الناس إلى بعده". رواه البخارى (٢: ٩٨٠).

أقسام: منها ما لا يستعمل فى عرف الناس وعاداتهم إلا فى الصفة نفسها، فالحلف بها يكون يمينا، ومنها ما يستعمل فى الصفة وفى غيرها استعمالا على السواء فالحلف بها يكون يمينا أيضا. ومنها ما يستعمل فى الصفة وفى غيرها لكن استعمالها فى غير الصفة هو الغالب، فالحلف بها لا يكون يمينا. ومن مشايخنا من قال: ما تعارفه الناس يمينا يكون يمينا إلا ما ورد الشرع بالنهى عنه، وما لم يتعارفوه يمينا لا يكون يمينا. وبيانه إذا قال: وعزة الله وعظمته وجلاله وكبريائه يكون حالفا، لأنها إذا ذكرت لا يراد بها إلا نفسها عرفا وعادة فكان الحالف بها حالفا بالله تعالى. وكذا الناس يتعارفون الحلف بها، ولم يرد الشرع بالنهى عنه، وكذا لو قال: وقدرة الله تعالى وقوته وإرادته ومشيته ورضاه ومحبته وكلامه يكون حالفا، لأن هذه الصفات وإن كانت تستعمل فى غير الصفة كما تستعمل فى الصفة لكن الصفة تعينت مرادة بدلالة القسم، إذ لا يجوز القسم بغير اسم الله وصفاته. فالظاهر إرادة الصفة بقرينة القسم. وكذا الناس يقسمون بها فى المتعارف فكان الحلف بها يمينا، ولو قال: ورحمة الله وغضبه أو سخطه لا يكون يمينا، لأنه يراد بهذه الصفات آثارها عادة لا نفسها، كالجنة (والرزق والعافية والمغفرة) والعذاب والعقوبة لا نفس الصفة، فلا يصير به حالفا إذا نوى الصفة. وكذا العرب ما تعارفت القسم بهذه الصفات، وعلم الله لا يكون يمينا استحسانا، والقياس أن يكون يمينا لأن علم الله صفة كالعزة والعظمة. ولنا أنه يراد به المعلوم عادة، يقال: اللهم اغفر لنا علمك فينا أى معلومك منا. وكذا العرب لم تتعارف القسم بعلم الله تعالى فلا يكون يمينا بدون الله" اهـ، ملخصا (٣: ٥ و ٦).

وبهذا اندفع ما أورده الموفق علينا بقوله: "وينتقض ما ذكروه بالقدرة فإنهم قد سلموها وهى قرينتها (أى صفة العلم)" اهـ (١١: ١٨٦). والجواب بالمنع، لأن القدرة لا تستعمل فى المقدور إلا نادرا بخلاف العلم، وأيضا: فقد تعارفت العرب الحلف بالقدرة ولم تتعارف الحلف بالعلم، فلا يكون يمينا إلا بالنية.

قوله: "عن ابن عمر" إلخ: قال الموفق فى "المغنى": "وإن قال: وأيم الله أو وأيمن الله فهى

٣٤٦٨- عن عائشة عن النبى ﷺ أنه قال: «يا أمة محمد! والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا». أخرجه البخارى (٢: ٩٨١).

٣٤٦٩- عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: "كانت يمين النبى ﷺ: لا ومقلب القلوب". رواه البخارى (٢: ٩٨١).

٣٤٧٠- عن حديث عائشة إلى أن قال: فقام النبى ﷺ فاستعذر من عبد الله بن أبى فقام أسيد بن حضير، فقال لسعد بن عبادة: لعمر الله لنقتلنه. رواه البخارى(٢: ٩٨٥). وفى "فتح البارى" (١١: ٤٧٦): وتقدم فى أواخر الرقاق فى الحديث الطويل من رواية لقيط بن عامر أن النبى ﷺ قال: «لعمر إلهك» وكررها. وهو عند عبد الله بن أحمد فى زيادات المسند وغيره. قلت: وهو عند أبى داود فى سننه (عون المعبود ٣: ٢٢٢).

يمين موجبة للكفارة. والخلاف فيه كالذى ذكرنا فى الفصل الذى قبله (أى فى لعمر الله. فقال الشافعى: إن نوى اليمين فهى يمين وإلا فلا، لأنها إنما تكون يمينا بتقدير خبر محذوف فيكون مجازا)، وقد كان النبى ﷺ يقسم به، وانضم إليه عرف الاستعمال، فوجب أن يصرف إليه" اهـ (١١: ١٨٩). وفى "البدائع": لأن هذا من صلات اليمين عند البصريين، وعند الكوفيين هو جمع اليمين، تقديره وأيمن الله، سقطت النون لكثرة الاستعمال تخفيفا، فكأنه قال: ويمين الله، وأنه حلف بالله تعالى. قال رسول الله ﷺ فى زيد بن حارثة: وأيم الله لخليق بالإمارة، والعرب تعارفته يمينا. قال امرؤ القيس:

فقلت يمين الله أبرح قاعدا ... وإن قطعت رأسى لديك وأوصالى

وقالت عنيزة:

فقالت: يمين الله مالك حيلة ... وما أن أرى عنك الغواية تنجلى

اهـ (٣: ٧). وسيأتى الجواب عن قول الإمام الشافعى: أنها لا تكون يمينا إلا بتقدير.

قوله: "عن عائشة وعن ابن عمر" إلخ. دلالتهما على ألفاظ القسم ظاهرة.

قوله: عن حديث عائشة" إلخ. قال الموفق: "وإن قال: لعمر الله فهى يمين موجبة للكفارة، وبه قال أبو حنيفة: وقال الشافعى: إن قصد اليمين فيمين وإلا فلا، وهو اختيار أبى بكر، لأنها إنما تكون يمينا بتقدير خبر محذوف فكأنه قال: لعمر الله ما أقسم به، فيكون مجازا، والمجاز لا ينصرف

٣٤٧١- عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ، قال: «بينا أيوب يغتسل عريانا فخر عليه جراد من ذهب، فجعل أيوب يحتثي في ثوبه، فناداه ربه

إليه الإطلاق. ولنا أنه أقسم بصفة من صفات الله تعالى، فإن معنى ذلك الحلف ببقاء الله تعالى وحياته. ويقال: العمر والعمر (بالضم والفتح) واحد فكان يمينا موجبا للكفارة، كالحلف ببقاء الله تعالى، وقد ثبت له عرف الشرع والاستعمال. قال الله تعالى: "لعمرك إنهم لفي سكرتهم يعمهون".

وقال النابغة:

فلا لعمر الذي قد زرته حججا   وما أريق على الأنصاب من جسد

وقال آخر:

إذا رضيت كرام بني قشير   لعمر الله أعجبني رضاها

وقال آخر:

ولكن لعمر الله ما ظل مسلما   كغر الثنايا واضحات الملاغم

وهذا في الشعر والكلام كثير. وأما احتياجه إلى التقدير فلا يصح، فإن اللفظ إذا اشتهر في العرف صار من الأسماء العرفية، يجب حمله عليه عند الإطلاق دون موضوعه الأصلي على ما عرف من سائر الأسماء العرفية، ومتى احتاج اللفظ إلى التقدير وجب التقدير له، ولم يجز إطراحه، ولهذا يفهم مراد المتكلم به من غير اطلاع على نية قائله وقصده، ويفهم من قول الله تعالى: "واسأل القرية". و"أشربوا في قلوبهم العجل". التقدير، فكذا ههنا" اهـ ملخصا (١١: ١٨٨).

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ: دلالته على الحلف بصفات الله تعالى ظاهرة، ولا يخفى أن عزة الله وعظمته بمعنى واحد، والعجب من ابن حزم حيث جعل الحلف بعزة الله يمينا دون الحلف بعظمة الله لعدم ورود النص بها، وهل هذه إلا ظاهرية محضة؟ (المحلى ٨: ٣١). فإن أراد أن النص لم يرد بالحلف بها. فنقول: وكذلك لم يرد بالحلف بأكثر أسماء الله الحسنى التي قد ذكرتها، كالدهر والبر والوتر ونحوها، وإنما ثبت بالنص كونها أسماء لله تعالى. وإن أراد أن النص لم يرد بكونها صفة لله تعالى فهو ظاهر البطلان، لأن العظمة قد ثبت كونها من صفات الله تعالى، بل من أخص صفاته. قال النبي ﷺ فيما يحكيه عن ربه عز وجل: "الكبرياء ردائي والعظمة إزاري" الحديث. رواه أبو داود وابن ماجه وابن حبان في "صحيحه" (الترغيب: ٥٠٠). وفي دعائه ﷺ: "وأسألك بإسمك الطاهر المطهر المنزل في كتابك من لدنك، إلى أن قال: وبعظمتك وكبريائك

يا أيوب! ألم أكن أغنيتك عما ترى؟ قال: بلى وعزتك! ولكن لا غنى بى عن بركتك». رواه البخارى (١:٤٢)

وبنور وجهك أن ترزقنى القرآن العظيم" إلخ. كما فى "الحصن". والتزم الصحة والحسن فيما يورده. فإن كان الحلف باسم من أسماء الله تعالى يمينا مكفرة سواء ورد النص بالحلف به أو لا، كان الحلف بصفة من صفاته التى ثبت بالنص كونها صفة لله تعالى يمينا أيضا، بدليل ما فى قصة أيوب عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام: "بلى وعزتك"! وما فى حديث جبريل فى خلق الجنة والنار: "وعزتك لقد خشيت أن لا يدخلها أحد". رواه النسائى (المحلى ٨:٣١). وما فى حديث أنس عند البخارى فتقول (جهنم): "قط قط وعزتك".

وأما ما رواه الطبرانى فى "الكبير" عن عبد الله (هو ابن مسعود) قال: "لا تحلفوا بحلف الشيطان، يقول أحدكم: وعزة الله، ولكن قولوا كما قال الله: رب العزة". ففيه عبد الرحمن المسعودى وهو ثقة ولكنه اختلط، كذا فى "مجمع الزوائد" (٤:١٧٨). وقال الحافظ فى "الفتح": وفى المسعودى ضعف، وعون عن عبد الله منقطع (١١:٤٧٥)، فلا يصلح معارضا للأحاديث الصحيحة الثابتة القائمة الأسانيد. وأيضا: فإن العزة يحتمل أن تكون صفة ذات بمعنى القدرة والعظمة، وأن تكون صفة فعل بمعنى القهر لمخلوقاته والغلبة لهم. ولذلك صحت إضافة اسمه إليها (فى قوله: رب العزة). وقد تستعار العزة للحمية والأنفة، ومنه قوله تعالى: "أخذته العزة بالإثم". كذا فى فتح البارى عن ابن بطال، والراغب (١٣:٣١٣). فقول ابن مسعود: "لا تحلفوا بحلف الشيطان". محمول على المعنيين الأخيرين فإن الحلف بالعزة بذينك المعنيين منهى عنه، كما نهى عن الحلف بحق السماء وحق زيد. وأما بالمعنى الأول فليس بمنهى عنه، ولم يروه ابن مسعود لثبوته بالنص كما تقدم. وإذا أطلق الحالف انصرف إلى صفة الذات وانعقدت اليمين، إلا إن قصد خلاف ذلك، بدليل أحاديث الباب فافهم. وقد ورد فى لفظ عند البخارى عن أنس فى حديث جهنم: ثم تقول: "قد قد بعزتك وكرمك". قال الحافظ فى "الفتح": "ويؤخذ منه مشروعية الحلف بكرم الله كما شرع الحلف بعزة الله" اهـ (١٣:٣١٤). فاندحض قول ابن حزم: "أن اليمين بعظمة الله وإرادته وكرمه وحلمه وسائر ما لم يأت به نص فليس شىء من ذلك يمينا" إلخ (٨:٣١). والحق أنه لا حاجة إلى ورود النص بالحلف بصفة صفة بعد ما ثبت كونها صفة لله عز وجل ما لم يغلب استعمالها فى غير الصفة، كما لا حاجة إلى ورود النص بالحلف باسم بعد ما ثبت كونه اسما لله تعالى، ومن ادعى الفرق فليأت ببرهان.

٣٤٧٢- عن عبد الرحمن بن صفوان فى حديث طويل: «فقام العباس معه أى مع عبد الرحمن بن صفوان، فقال: يا رسول الله! قد عرفت ما بينى وبين فلان، وأتاك بأبيه لتبايعه على الهجرة فأبيت، فقال النبى ﷺ: لاهجرة، فقال العباس: أقسمت عليك لتبايعنه، قال: فبسط رسول الله ﷺ يده، فقال: هات! أبرر عمى ولا هجرة». رواه أحمد وابن ماجه (نيل الأوطار ٨: ٤٦٤). قلت: رجال ابن ماجه ثقات غير يزيد بن أبى زياد فمختلف فيه، وقد وثق، وهو من رجال مسلم. وذكره الموفق فى "المغنى" (١١: ٢٠٦) بلفظ: «أبررت قسم عمى ولا هجرة» اهـ.

قال ابن هبيرة فى كتاب الإجماع: "أجمعوا على أن اليمين منعقدة بالله، وبجميع أسمائه الحسنى، وبجميع صفات ذاته، كعزته وجلاله وعلمه وقوته وقدرته، واستثنى أبو حنيفة العلم فلم يره يمينا، وكذا حق الله. وقال عياض: لا خلاف بين فقهاء الأنصار أن الحلف بأسماء الله وصفاته لازم، إلا ما جاء عن الشافعى من اشتراط نية اليمين فى الحلف بالصفات. وإلا فلا كفارة. وتعقب إطلاقه ذلك عن الشافعى. وإنما يحتاج إلى النية عنده ما يصح إطلاقه عليه سبحانه وعلى غيره. وأما ما لا يطلق فى معرض التعظيم شرعا إلا عليه تنعقد اليمين به وتجب الكفارة". (فتح البارى ١١: ٤٦٦)، وفيه أيضا: قال الشافعى فيما أحرجه البيهقى فى "المعرفة": "من قال: وحق الله وعظمة الله وجلال الله وقدرة الله يريد اليمين أو لا يريده فهى يمين" انتهى (١١: ٤٧٤).

"واختلف أقوال أئمتنا فى الحلف بحق الله تعالى، فلا يكون حالفا فى قول أبى حنيفة ومحمد. ورواية عن أبى يوسف، وفى أخرى عنه يكون يمينا، لأن الشيء قد يضاف إلى نفسه فى الجملة، والحق من أسماءه تعالى، فكأنه قال: والله الحق ولهما أن الأصل الإضافة إلى غيره لا إلى نفسه، والحق المضاف إلى الله تعالى يراد به الطاعات والعبادات فى عرف الشرع، بدليل ما ورد عنه ﷺ: «يا معاذ هل تدرى ما حق الله على عباده؟ وما حق العباد على الله؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: فإن حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئا". الحديث رواه الشيخان والترمذى (جمع الفوائد ١: ٧).

والحلف بعبادة الله وطاعته لا يكون يمينا، ولو قال: والحق يكون يمينا، لأن الحق من أسماء الله تعالى". (بدائع ٣: ٧).

قوله: "عن عبد الرحمن بن صفوان"، "وقوله: عن ابن عباس" إلخ. قال الموفق فى المغنى:

٣٤٧٣- عن عائشة رضى الله عنها فى حديث طويل، قالت: «قال رسول الله ﷺ: أقسم لا أدخل عليكن شهرا، فغاب عنا تسعا وعشرين، ثم دخل علينا مساء الثلاثين، فقالت: كنت حلفت أن لا تدخل شهرا، فقال: شهر هكذا، و شهر هكذا، وفرق بين كفيه وأمسك فى الثالثة الإبهام». رواه الحاكم فى "المستدرك" (٤:٣٠٢). وصححه على شرط البخارى، وقال: فيه البيان أن أقسمت على كذا يمين وقسم، وأقره على تصحيحه الذهبى.

٣٤٧٤- عن ابن عباس: "أن أبا بكر قال: أقسمت يا رسول الله! بأبى أنت لتحدثنى ما الذى أخطأت، فقال النبى ﷺ: لا تقسم". رواه أبو داود وسكت عنه. قال المنذرى: وأخرجه البخارى والترمذى والنسائى وابن ماجه، وفى لفظ لأبى داود: "لم يخبره". سكت عنه هو والمنذرى (عون المعبود ٣: ٢٢٤).

"وإن قال: أقسمت أو آليت أو حلفت أو شهدت لأفعلن كذا، ولم يذكر بالله فعن أحمد إنها يمين سواء نوى أو أطلق. روى نحو ذلك عن عمر وابن عباس والنخعى والثورى وأبى حنيفة وأصحابه. وعنه إن نوى اليمين بالله كان يمينا وإلا فلا، وهو قول مالك وإسحاق وابن المنذر، لأنه يحتمل القسم بالله وبغيره، فلم تكن يمينا حتى يصرفه إليها. وقال الشافعى: ليس بيمين وإن نوى. روى نحو ذلك عن عطاء والحسن والزهرى وقتادة وأبى عبيد لأنها عريت عن اسم الله وصفته، فلم تكن يمينا. ولنا أنه قد ثبت لها عرف الشرع والاستعمال. فذكر حديث أبى بكر وعباس المذكور فى المتن. ثم قال: وفى كتاب الله تعالى: ﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله، إلى قوله: اتخذوا أيمانهم جنة﴾. فسماها يمينا، وسماها رسول الله ﷺ قسما، وقالت عاتكة بنت عبد المطلب عمة رسول الله ﷺ: حلفت لئن عادوا لنصطلمنهم. وقالت عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل:

فآليت لا تنفك عينى حزينة عليك ولا ينفك جلدى اغبرا

وقولهم: يحتمل القسم بغير الله. قلنا: إنما يحمل على القسم المشروع، ولهذا لم يكن هذا مكروها، ولو حمل على القسم بغير الله كان مكروها، ولو كان مكروها لم يفعله أبو بكر بين يدى النبى ﷺ، ولا أبر النبى ﷺ قسم العباس حين أقسم عليه" اهـ (١١:٢٠٦).

وفى "البدائع": "ولنا أن القسم لما لم يجز إلا بالله عز وجل كان الإخبار عنه إخبارا عما لا يجوز بدونه، كما فى قوله تعالى: "واسأل القرية التى كنا فيها". (ونذكر قول الموفق: أن اللفظ

٣٤٧٥- عن بريدة قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس منا من حلف بالأمانة» رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى، ورجال إسناده ثقات.

٣٤٧٦- وأخرج الطبرانى فى الأوسط بإسناد رجاله ثقات من حديث ابن عمر: «أن النبى ﷺ سمع رجلا يحلف بالأمانة، فقال: أ لست الذى يحلف بالأمانة» (نيل الأوطار ٨:٤٦٥). قلت: والحديث فى "مجمع الزوائد" (٤:١٧٨)، ولكنه بلفظ: «إن رجلا سمع رجلا يحلف بالأمانة، فقال: أ لست الذى تحلف بالأمانة» اهـ. والظاهر وقوع التصحيف فيه.

إذا اشتهر فى العرف صار من الأسماء العرفية، يجب حمله عليه عند الإطلاق، ومتى احتاج اللفظ إلى التقدير وجب التقدير له، ولم يجز إطراحه إلخ). ولأن العرب تعارفت الحلف على هذا الوجه، والقسم لا يكون إلا بالله تعالى فى عرف الشرع" اهـ ملخصا (٧:٣).

قوله: "عن بريدة" إلخ. قال الموفق فى المغنى: "قال القاضى: لا يختلف المذهب فى أن الحلف بأمانة الله يمين مكفرة، وبهذا قال أبو حنيفة (فيه نظر كما سيأتى). وقال الشافعى: لا تنعقد اليمين لها إلا أن ينوى الحلف بصفة الله تعالى، لأن الأمانة تطلق على الفرائض. قال الله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض﴾، الآية. والودائع والحقوق. قال الله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾. وإذا كان اللفظ محتملا لم يصرف إلى أحد محتملاته إلا بنية أو دليل. ولنا أن أمانة الله صفة له بدليل وجوب الكفارة على من حلف بها إذا نوى، ويجب حملها على ذلك عند الإطلاق، لأن حملها على غير ذلك صرف ليمين المسلم إلى المعصية أو المكروه، والظاهر خلافه. وما ذكروه من الفرائض والودائع لم يعهد القسم بها، ولا يستحسن ذلك لو صرح به. وأيضا: فإن أمانة الله المضافة إليه هى صفة، وغيرها يذكر غير مضاف إليه، كما ذكر فى الآيات والخبر" اهـ ملخصا (١١:٢٠٨).

وفى "البدائع": "لو قال: وأمانة الله. ذكر فى الأصل أنه يكون يمينا. وذكر الطحاوى عن أصحابنا جميعا أنه ليس بيمين، وجه ما ذكره الطحاوى أن أمانة الله فرائضه التى تعبد عباده بها، قال الله تعالى: ﴿إنّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض﴾، الآية. فكان حلفا بغير اسم الله عز وجل، فلا يكون يمينا. وجه ما ذكره فى الأصل أن الأمانة المضافة إلى الله تعالى عند القسم يراد بها صفته، أ لا ترى أن الأمين من أسماء الله تعالى، وأنه مشتق من الأمانة، فكان المراد بها عند

٣٤٧٧- عن ابن عباس في الرجل يقول: هو يهودى أو نصرانى أو مجوسى أو برئ من الإسلام أو عليه لعنة الله أو عليه نذر، قال: "يمين مغلظ". رواه عبد الرزاق (كنز العمال ٨: ٣٤٣).

٣٤٧٨- روى الزهرى عن خارجة بن زيد عن أبيه عن النبى ﷺ: «أنه سئل عن الرجل يقول: هو يهودى أو نصرانى أو مجوسى أو برئ من الإسلام فى اليمين يحلف بها، فيحنث فى هذه الأشياء. فقال: عليه كفارة يمين". أخرجه أبو بكر (الخلال) كذا فى "المغنى" (١١: ١٩٩). والمذكور من السند صحيح، ولم أقف على باقى الإسناد.

الإطلاق، خصوصا فى موضع القسم" اهـ (٣: ٦).

قلت: لم أجد الأمين فى أسماء الله تعالى عند الترمذى ولا عند ابن ماجه، ولا عند الحافظ فى التلخيص الحبير، ولا عند ابن حزم فى المحلى. وقد استوعب الأسماء التى صحت الرواية به، واستوعب الحافظ الأسماء التى نطق بها القرآن خاصة، فإن صح كونه من أسماء الله تعالى تم الدليل، وإلا فكم من صفات الله تعالى لم تتعارف العرب الحلف بها كالعلم، أو لا يكون الحلف بها يمينا لإطلاقها على غير الصفة كالرحمة والغضب، وأيا ما كان فالحديث محمول على النهى عن الحلف بالأمانة غير مضافة إلى الله تعالى، كما هو الظاهر المتبادر منه، فلا حجة فيه لمن استدل به على أن الحلف بأمانة الله ليس بيمين، والحق الذى أميل إليه أن الحلف بأمانة الله يمين إن نوى بها صفة الله تعالى، وليس بيمين إن نوى الفرائض أو أطلق، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن ابن عباس"، وقوله: "روى الزهرى" إلخ. قال فى البدائع: "ولو قال: إن فعل كذا فهو يهودى أو نصرانى أو مجوسى أو برئ عن الإسلام أو كافر أو يعبد من دون الله أو يعبد الصليب أو نحو ذلك، مما يكون اعتقاده كفرا فهو يمين استحسانا. والقياس أنه لا يكون يمينا، وهو قول الشافعى. وجه القياس أنه علق الفعل المحلوف عليه بما هو معصية، فلا يكون حالفا، كما لو قال: إن فعل كذا فهو شارب خمرا، أو آكل ميتة. وجه الاستحسان أن الحلف بهذه الألفاظ متعارف بين الناس، فإنهم يحلفون بها من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا. ولو لم يكن ذلك حلفا لما تعارفوه، فدل تعارفهم على أنهم جعلوا ذلك كناية عن الحلف بالله عز وجل، وإن لم يعقل وجه الكناية فيه، كقول العرب: لله على أن أضرب ثوبى حطيم الكعبة، إن ذلك جعل كناية عن التصدق فى عرفهم، وإن لم يعقل وجه الكناية فيه كذا هذا. هذا إذ أضاف اليمين إلى المستقبل، فأما إذا أضاف إلى الماضى بأن قال: هو يهودى أو نصرانى إن فعل كذا لشيء قد فعله، فهذا يمين

٣٤٧٩- عن أم سلمة، "أنها حلفت في غلام لها استعتقها. قالت: لا أعتقها الله من النار إن أعتقته أبدا، ثم مكثت ما شاء الله، ثم قالت: سبحان الله سمعت رسول الله ﷺ يقول: من حلف على يمين، فرأى خيرا منها فليكفر عن يمينه، ثم يفعل الذي هو خير، فأعتقت العبد ثم كفرت عن يمينها". رواه الطبراني في "الكبير" ورجاله ثقات إلا أن عبد الله بن حسن لم يسمع من أم سلمة (مجمع الزوائد ٤:١٨٥). قلت: ولكنه ثقة جليل القدر، كان مغيرة إذا ذكر له الرواية عنه قال: هذه الرواية الصادقة، وكان كبير بني هاشم في وقته، ما كان علماء المدينة يكرمون أحدا ما يكرمونه. وهو من صغار التابعين روى عن عم جده عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، كذا في "فتح الباري" (١٣:٣١٨) والتهذيب. فهذه رواية صحيحة صادقة مع إرسالها.

الغموس بهذا اللفظ، ولا كفارة فيه عندنا. ولكنه هل يكفر لم يذكر في الأصل، والصحيح أنه لا يكفر، لأنه ما قصد به الكفر ولا اعتقده، وإنما قصد به ترويج كلامه وتصديقه فيه" اهـ (٣:٨).

وتعليل الجواب بهذا الوجه أولى مما علله به صاحب الهداية من إلحاقه بتحريم المباح، فإن تحريم المباح إنما يكون في المستقبل دون الماضي، والحلف بهذه الألفاظ يمين مطلقا كما مر. وهو أولى أيضا مما نقله أبو الحسن بن القصار من المالكية عن بعض الحنفية، أنهم احتجوا لإيجاب الكفارة بأن في اليمين الامتناع من الفعل، وتضمن كلامه بما ذكر تعظيما للإسلام. وتعقب ذلك بأنهم قالوا فيمن قال: وحق الإسلام، إذا حنث لا تجب عليه كفارة، فأسقطوا الكفارة إذا صرح بتعظيم الإسلام، وأثبتوها إذا لم يصرح اهـ. كذا في "فتح الباري" (١١:٤٦٨).

والصحيح ما قاله صاحب البدائع أن الحنفية إنما جعلوه يمينا استحسانا، لتعارف الناس بالحلف به. والقياس ما قاله الشافعي، ولكن تركناه بالنص، وهو ما ذكرناه في المتن عن[1] ابن عباس وزيد بن ثابت مرفوعا، وعن أم سلمة وابن عمرو من وافقه من أزواج النبي ﷺ، وفي كل ذلك دليل على صحة ما قاله صاحب البدائع إن الحلف بهذه الألفاظ متعارف بين الناس من لدن ﷺ إلى يومنا هذا.

---

(١) وما عزاه ابن المنذر إلى ابن عباس وأبي هريرة، أنهما قالا: لا كفارة عليه. ذكره الحافظ في الفتح (١١:٤٦٨). فمحمول على ما إذا حلف على ماض، وهو يمين الغموس لا كفارة لها عندنا أيضا. ولفظ عبد الرزاق صريح في أن ابن عباس جعل الحالف بقوله: هو يهودي ونصراني يمينا مغلظا، ومقتضاه وجوب الكفارة إذا حلف على مستقبل وحنث فيه، فافهم.

٣٤٨٠- عن أبى رافع قال: "قالت لى مولاتى ليلى بنت العجماء: كل مملوك لها محرر، وكل مال لها هدى، وهى يهودية ونصرانية إن لم تفرق بينك وبين امرأتك. قال: فأتيت زينب بنت أم سلمة. ثم أتيت حفصة إلى أن قال: ثم أتيت ابن عمر فجاء معى إليها، فقام على الباب فسلم، فقال: أ من حجارة أنت أم من حديد؟ أفتتك زينب، وأفتتك أم المؤمنين، كفرى عن يمينك، وخلى بين الرجل وامرأته". رواه الأثرم والجوزجانى مطولا، وزاد أحمد: "واعتقى جاريتك". وهذه زيادة يجب قبولها. قاله الموفق فى "المغنى" (١١:٢١٩، ٢٢٠). قلت: وعزاه فى "كنز العمال" (٨:٣٤٣) إلى عبد الرزاق، وذكره مفصلا. والظاهر من كلام الموفق كون الحديث صالحا للاحتجاج به. وأخرجه الدارقطنى فى سننه(٢:٤٩٣) بسند رجاله ثقات خلا قوله: "واعتقى جاريتك" ثم اطلعت على سند عبد الرزاق عند ابن حزم فى "المحلى" (٨:٨) عن المعتمر بن سليمان التيمى عن أبيه عن بكر بن عبد الله المزنى أخبرنى أبو رافع فذكره، وهذا سند صحيح، وصرح ابن حزم نفسه بصحة الأثر.

واحتج الجمهور بما رواه الشيخان عن أبى هريرة مرفوعا: من حلف فقال فى حلفه: واللات والعزى، فليقل لا إله إلا الله، ومن قال لصاحبه: تعال أقامرك، فليتصدق. وبما رواه النسائى عن سعد: "كنا نذكر فى بعض الأمر وأنا حديث عهد بالجاهلية، فحلفت باللات والعزى فقال لى أصحاب النبى ﷺ: ما قلت؟ ائت النبى ﷺ فأخبره، فأنا لا نراك إلا قد كفرت، فلقيته. فقال: قل: لا إله إلا الله وحده ثلاث مرات، وتعوذ بالله من الشيطان ثلاث مرات، وانفل عن شمالك ثلاث مرات ولا تعدله. (جمع الفوائد ١:٢١٣). قال الخطابى: فى هذا الحديث دليل على أن لا كفارة على من حلف بغير الإسلام وإن أثم به، لكن تلزمه التوبة لأنه ﷺ أمره بكلمة التوحيد، فأشار إلى عقوبته تختص بذنبه، ولم يوجب عليه فى ماله شيئا. كذا فى فتح البارى (١١:٤٦٧).

قلت: لا دليل فيه على ما ذكره، بل فيه دليل على أن اليمين بغير الله لا تنعقد، وهذا لا نزاع فيه، ولا يخفى أن الحلف باللات والعزى لم يكن متعارفا بين المسلمين، لا فى زمن النبى ﷺ، ولا فيما بعده، وإنما حلف بهما من حلف خطأ لسبق اللسان، بخلاف الحلف بقوله: "هو برئ من الإسلام أو هو يهودى ونصرانى ومجوسى"، فإنه متعارف بين الناس يحلفون به من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا. فدل تعارفهم على أنهم جعلوا ذلك كناية عن الحلف بالله عزّ وجل، وإن لم يعقل وجه الكناية فيه، وقياس المتعارف على غير المتعارف باطل.

٣٤٨١- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: "أقسم وأقسم بالله، وأشهد وأشهد بالله، وأحلف وأحلف بالله، وعلى عهد الله، وعلى ذمة الله، وعلى نذر الله، وعلى نذر، وهو يهودى، وهو نصرانى، وهو مجوسى، وهو برئ من الإسلام. كل هذا يمين يكفرها إذا حنث". أخرجه محمد فى الآثار وقال: وبهذا كله نأخذ وهو قول أبى حنيفة اهـ (١٠٤).

ويرد على الحنفية ما فى حديث ابن عباس: "أو عليه لعنة الله" وما فى حديث أم سلمة: "لا أعتقها الله من النار إن أعتقته". فكل ذلك ليس بيمين عندهم كما فى الهندية (٣:٣٦): "لو قال: عليه لعنة الله إن فعل كذا، أو عليه عذاب الله، لا يكون يمينا، وكذا لو قال: عذبه الله بالنار، أو حرم عليه الجنة إن فعل كذا، فشيء من هذا لا يكون يمينا" اهـ. والجواب: أن الحلف باللعنة أو بتحريم الجنة عليه لم يكن متعارفا عندهم، ولعله كان متعارفا عند ابن عباس وأم سلمة، فجعلاه يمينا، ولا يخفى ما فيه. ويؤيد كون الحلف بأن عليه لعنة الله، أو لا يعتقه الله من النار إن فعل كذا يمينا قوله تعالى: ﴿والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين﴾. جعلها شهادة والشهادة يمين عندهم. ويمكن أن يقال: إن ذلك فى معنى الشهادة، ولا يلزم من كون الشهادة يمينا كون ما فى معناها يمينا أيضا فافهم. فلعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

قال الموفق فى "المغنى": "اختلفت الرواية عن أحمد فى الحلف بالخروج من الإسلام. فعن أحمد عليه الكفارة إذا حنث. يروى هذا عن عطاء وطاوس والحسن والشعبى (والنخعى كما سيأتى. وهؤلاء أجلة التابعين) والثورى والأوزاعى وأصحاب الرأى. ويروى عن زيد بن ثابت رضى الله عنه. والثانية لا كفارة عليه، وهو قول الشافعى ومالك والليث وأبى ثور وابن المنذر وهذه أصح إن شاء الله تعالى، فإن الوجوب من الشارع، ولم يرد فى هذه اليمين نص، ولا هى فى قياس المنصوص" اهـ ملخصا (١١:١٩٩). قلت: وأى نص أصرح من حديث زيد بن ثابت مرفوعا: "عليه كفارة يمين". ذكره الموفق نفسه، ولم يعله بشىء، فهل قوله: لم يرد فى هذه اليمين نص" إلا تحكم. وقد تأيد بقول ابن عباس وابن عمر وأم سلمة وحفصة فالحق ما ذهب إليه أصحابنا الحنفية رحمهم الله تعالى.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ، دلالته على معنى الباب ظاهرة. وإبراهيم من أخص الناس بمذهب ابن مسعود وأصحابه وألزمهم له: فقوله حجة لا سيما وقد وافقه على ذلك غيره من فقهاء الصحابة والتابعين كما تقدم. وفى كل ذلك دليل على صحة ما رواه زيد ابن ثابت عن النبى ﷺ فى ذلك. ولا أقل من أن يكون صالحا للاحتجاج به. والله تعالى أعلم.

باب لا تنعقد اليمين إذا حلف بغير الله عز وجل

٣٤٨٢- عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ أدرك عمر ابن الخطاب وهو يسير فى ركب يحلف بأبيه. فقال: ألا! إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآباءكم، من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت». رواه البخارى، وفى لفظ له: قال عمر: "فو الله ما حلفت بها منذ سمعت النبى ﷺ ذاكرا ولا أثرا". وفى "مصنف ابن أبى شيبة" من طريق عكرمة نحوه، وزاد: فإذا رسول الله ﷺ يقول: "لو أن أحدكم حلف بالمسيح هلك، والمسيح خير من آباءكم". وهذا مرسل يقوى بشواهده.

باب لا تنعقد اليمين إذا حلف بغير الله عز وجل

قوله: "عن عبد الله بن عمر" إلخ. قال الحافظ فى الفتح: وظاهر الحديث تخصيص الحلف بالله خاصة. لكن قد اتفق الفقهاء على أن اليمين تنعقد بالله وذاته وصفاته العلية، واختلفوا فى انعقادها ببعض الصفات كما تقدم. وأما اليمين بغير ذلك فقد ثبت المنع فيها، وهل المنع للتحريم قولان عند المالكية، (وكذا عند الحنفية كما فى رد المحتار). والمشهور عندهم الكراهة. والخلاف أيضا عند الحنابلة، لكن المشهور عندهم التحريم، وبه جزم الظاهرية. وقال ابن عبد البر: لا يجوز الحلف، بغير الله بالإجماع، ومراده بنفى الجواز الكراهة أعم من التحريم والتنزيه، فإنه قال فى موضع آخر: أجمع العلماء على أن اليمين بغير الله مكروهة منهى عنها، لا يجوز لأحد الحلف بها. والخلاف موجود عند الشافعية، وجمهور أصحابه على أنه للتنزيه. وقال إمام الحرمين: المذهب القطع بالكراهة. وجزم غيره بالتفصيل، فإن اعتقد فى المحلوف فيه من التعظيم ما يعتقده فى الله حرم، وكان بذلك الاعتقاد كافرا، وعليه يتنزل الحديث المذكور، وإذا اعتقد تعظيم المحلوف به على ما يليق به من التعظيم فلا يكفر بذلك، ولا تنعقد يمينه. قال الماوردى: لا يجوز لأحد أن يحلف أحدا بغير الله لا بطلاق ولا عتاق ولا نذر، وإذا حلف الحاكم أحدا بشيء من ذلك وجب عزله لجهله" اهـ ملخصا (١١:٤٦٢).

قلت: "حديث النهى عن الحلف بغير الله محمول على غير التعليق، وهو الحلف المتعارف بأدوات القسم، أو بقوله: أحلف وأقسم وآليت ونحوها، لأن هذا هو اليمين وضعا. وأما تعليق الجزاء بالشرط فليس بيمين وضعا، وإنما سمى يمينا عند الفقهاء لحصول معنى اليمين بالله تعالى، وهو الحمل أو المنع، فالحلف بغير الله من غير تعليق يكره اتفاقا، لما فيه من مشاركة المقسم به لله تعالى فى التعظيم. وأما التعليق فليس فيه تعظيم، بل فيه الحمل أو المنع مع حصول الوثيقة، فلا يكره

٣٤٨٣- وأخرج الترمذى من وجه آخر عن ابن عمر: "أنه سمع رجلا يقول[1]: لا والكعبة. فقال: لا تحلف بغير الله، فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك. قال الترمذى: حسن وصححه الحاكم (فتح البارى ٤: ٢٩٧).

اتفاقا. وإنما كانت الوثيقة فيه أكثر من الحلف بالله تعالى فى زماننا لقلة مبالاة العوام بالحنث ولزوم الكفارة. وأما التعليق فيمتنع الحالف فيه من الحنث، خوفا من وقوع الطلاق والعتاق. وفى المعراج: فلو حلف به لا على وجه الوثيقة أو على الماضى يكره". كذا فى "رد المحتار" (٣:٧٠). فبطل حكم الماوردى بكراهته إدخالا له فى الحلف بغير الله مطلقا لم تنعقد يمينه (بدليل أنه لم يوجب الكفارة على من حلف باللات والعزى، وإنما أمره أن يقول لا إله إلا الله) سواء كان المحلوف به يستحق التعظيم لمعنى غير العبادة كالأنبياء والملائكة والعلماء والصلحاء والملوك والآباء والكعبة، أو كان لا يستحق التعظيم كالآحاد، أو يستحق التحقير والإذلال كالشياطين والأصنام وسائر من عبد من دون الله. استثنى بعض الحنابلة من ذلك الحلف بنبينا محمد ﷺ، فقال: تنعقد به اليمين، وتجب الكفارة بالحنث، فاعتل بكونه أحد ركنى الشهادة التى لا تتم إلا به، وأطلق ابن العربى نسبته لمذهب أحمد، وتعقبه بأن الأيمان عند أحمد لا يتم إلا بفعل الصلاة، فيلزمه أن من حلف بالصلاة تنعقد بيمينه ويلزمه الكفارة إذا حنث. اهـ (١١:٤٦٥).

وقال الموفق فى "المغنى" بعد ذكر الروايتين عن أحمد: "والأول أولى (أى عدم انعقاد اليمين به) لقول النبى ﷺ: "من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت". ولأنه حلف بغير الله تعالى فلم توجب الكفارة بالحنث فيه كسائر الأنبياء، ولأنه مخلوق فلم تجب الكفارة بالحلف به، ولأنه ليس بمنصوص عليه ولا فى معنى المنصوص، ولا يصح قياس اسم غير الله على اسمه، لعدم الشبه وانتفاء المماثلة" اهـ (١١:١٧٨). فثبت أن انعقاد اليمين بالحلف بنبينا ﷺ رواية ضعيفة عن أحمد لا تعويل عليها عند أهل مذهبه فافهم.

وقال بعض العلماء: "لا يكره الحلف بغير الله تعالى، لأن الله تعالى أقسم بمخلوقاته. وقال النبى ﷺ فى حديث الأعرابى: «أفلح وأبيه إن صدق». وقال فى حديث أبى العشراء: «وأبيك لو طعنت فى فخذها لأجزأك"، ولا حجة لهم فى ذلك. فأما قسم الله تعالى بمصنوعاته فإنما أقسم دالا على قدرته وعظمته، فكأنه أقسم بصفاته. ولله تعالى أن يقسم بما شاء من خلقه، ولا وجه للقياس على أقسامه، لا يسئل عما يفعل وهم يسألون. وأما قوله ﷺ فى حديث الأعرابى: «أفلح وأبيه».

(١) حديث ابن عمر هذا أخرجه الحاكم فى "المستدرك" وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبى (٤: ٢٩٧).

٣٤٨٤- عن ابن جريج: سمعت عطاء وقد سأله رجل، فقال: "قلت: والبيت وكتاب الله. فقال عطاء: ليسا لك برب ليسا يمينا". أخرجه عبد الرزاق. وبه يقول أبو حنيفة كذا في "المحلى" (٨:٨٢). وسنده صحيح.

فقال ابن عبد البر: هذه اللفظة غير محفوظة من وجه صحيح، فقد رواه مالك وغيره من الحفاظ فلم يقولوها فيه. وقد جاءت عن راويها وهو إسماعيل بن جعفر بلفظ: "أفلح والله إن صدق". وزعم بعضهم أن بعض الرواة عنه صحف قوله: "وأبيه" من قوله: "والله"، وهو يحتمل، وحديث أبي الشعراء قد قال أحمد: لو كان يثبت، يعنى أنه لم يثبت ولهذا لم يعمل به الفقهاء في إباحة الذبح في الفخذ. ثم لو ثبت فالظاهر أن النهى بعده، لأن عمر قد كان يحلف بها كما حلف النبى ﷺ ثم نهى عن الحلف بها، ولم يرد بعد النهى إباحة. ولذلك قال عمر وهو يروى الحديث بعد موت النبى ﷺ: "فما حلفت بها ذاكرا ولا آثرا". وهذا صريح في تأخر النهى. فاندفع قول المنذرى: دعوى النسخ ضعيفة، لإمكان الجمع ولعدم تحقق التاريخ. وأيضا: فقد تقرر في أصول الحنفية: إذا تعارض الحاظر والمبيح يجعل الحاظر متأخرا كيلا يلزم النسخ مرتين. وقد ذكر الحافظ في "الفتح" (١١:٤٦٤)، والموفق في "المغنى" (١١:١٦٢، ١٦٤) هذه المسألة بأبسط وجه فليراجع. وإنما لخصنا لك كلامهما ههنا بقدر الحاجة. قال الحافظ في "الفتح": "وفيه الرد على من قال: إن فعلت كذا فهو يهودى أو كافر أنه ينعقد يمينا، كما نقل ذلك عن الحنفية والحنابلة، والوجه أنه لم يحلف بالله ولا بما يقوم مقام ذلك" اهـ (١١:٤٦٥). قلنا: قد تقدم عن "البدائع" كونه كناية عن الحلف بالله عز وجل عرفا وإن لم يعقل وجه الكناية فيه، فتذكر.

قوله: "عن ابن جريج" إلخ. فيه دلالة على عدم انعقاد اليمين بالحلف بالمصحف لكونه من الحلف بغير الله، فإن المصحف والقرآن والكتاب اسم للمكتوب بين الدفتين، والمكتوب ليس بصفة الله تعالى حقيقة، بل كلام الله الصفة النفسية القائمة به تعالى لا بمعنى الحروف، غير أنه لا يقال: القرآن مخلوق، لأن العوام إذا قيل لهم ذلك تعدوا إلى الكلام مطلقا، ولذا قالوا: من قال بخلق القرآن فهو كافر. قلت: فحيث لم يجز أن يطلق عليه أنه مخلوق، ينبغى أن لا يجوز أن يطلق عليه أنه غيره تعالى، بمعنى أنه ليس صفة له، لأن الصفات ليست عينا ولا غيرا كما قرر في محله. فالحق ما قاله في الهداية: "وكذا إذا حلف بالقرآن لأنه غير متعارف". فهو يفيد أنه ليس من قسم الحلف بغير الله، بل هو من قسم الصفات، ولذا علله بأنه غير متعارف، ولو كان من القسم الأول لكانت العلة فيه النهى المذكور لا غيره، لأن التعارف إنما يعتبر في الصفات المشتركة. قال الكمال: ولا يخفى أن الحلف بالقرآن الآن متعارف فيكون يمينا. وأما الحلف بكلام الله فيدور مع العرف. وقال

٣٤٨٥- عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ. قال: «من حلف فقال فى حلفه: باللات والعزى فليقل لا إله إلا الله. ومن قال لصاحبه: تعال أقامرك فليتصدق». رواه البخارى (فتح البارى ١١: ٤٦٧).

العينى: وعندى أن المصحف يمين لا سيما فى زماننا، وعند الثلاثة المصحف والقرآن وكلام الله يمين، وفى الهندية عن المضمرات: وقد قيل هذا أى عدم كونه يمينا فى زمانهم، أما فى زماننا فيمين، وبه نأخذ ونأمر ونعتقد. وقال محمد بن مقاتل الرازى: إنه يمين وبه أخذ جمهور مشايخنا اهـ. فهو مؤيد لكونه صفة تعورف الحلف بها كعزة الله وجلاله، ولو قال: أقسم بما فى هذا المصحف من كلام الله تعالى ينبغى أن يكون يمينا أى اتفاقا. كذا فى الدر مع الشامية ملخصا (٣: ٧٨).

وأخرج ابن حزم فى المحلى عن الحسن ومجاهد مرسلا: "قالا جميعا: قال رسول الله ﷺ: من حلف بسورة من القرآن فعليه بكل آية منها يمين صبر، فمن شاء بر ومن شاء فجر. ولفظ الحسن: إن شاء بر وإن شاء فجر. وعن عبد الله بن حنظلة، قال: "أتيت مع عبد الله بن مسعود السوق، فسمع رجلا يحلف بسورة البقرة، فقال ابن مسعود: أما أن عليه بكل آية يمينا". وعن إبراهيم النخعى عن ابن مسعود، قال: "من كفر بحرف من القرآن فقد كفر به أجمع، ومن حلف بالقرآن فعليه بكل آية يمين". قال ابن حزم: وقد كان يلزم الحنفيين والمالكيين أن يقولوا بقول ابن مسعود، لأنه لا يعلم له فى ذلك مخالف من الصحابة" اهـ (٨: ٣٣).

قلت: بعيد من الإنصاف إلزامك الخصم بما لا تلتزمه، فإن الحديث محمول على الزجر والتشديد بالإجماع، ولذا لم يقل أحد من فقهاء الأمصار لا أحمد وهو رافع لواء المسألة بأن عليه بكل آية يمينا. قال الموفق فى المغنى بعد ذكر الأقوال وسرد الحجج: "إذا ثبت هذا فإن الحلف بآية منه كالحلف بجميعه، لأنها من كلام الله تعالى" (١١: ١٩٤). وإذا كان محمولا على الزجر فلا حجة فيه لمن جعل الحلف بالقرآن يمينا، لاحتمال أن يكون المراد النهى عن الحلف به فافهم. وإن سلم فهو محمول على ما إذا حلف بما فى المصحف من كلام الله، ولا نزاع فى كونه يمينا كما مر، ولكن ابن حزم لا يعرف إلا الرواية لا حظ له فى "الدراية".

قوله: عن أبى هريرة إلخ. قال البغوى فى شرح السنة تبعا للخطابى: "فى هذا الحديث دليل على أن لا كفارة على من حلف بغير الله تعالى وإن أثم به، لكن تلزمه التوبة، لأنه ﷺ أمره بكلمة التوحيد، فأشار إلى أن عقوبته تختص بذنبه، ولم يوجب عليه فى ماله شيئا" اهـ من "فتح البارى" ملخصا (١١: ٤٦٧). قلت: وهو قول جمهور العلماء كما صرح به الموفق فى المغنى (١١: ٢٠٩).

باب إذا حلف على فعل معصية أو ترك واجب وجب الحنث وكفارة اليمين

٣٤٨٦- عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «والله لأن يستلج أحدكم فى يمينه آثم له عند الله من أن يؤدى الكفارة التى فرض الله عليه». رواه مسلم (المحلى، ٨: ٤٣). وقال الموفق فى المغنى (١١: ١٦٦): متفق عليه.

فائدة:

قال الموفق فى "المغنى": "إذا حلف بالعهد، أو قال: وعهد الله وكفالته، فذلك يمين يجب تكفيرها إذا حنث فيها. وبهذا قال الحسن وطاوس والشعبى والحارث العكلى وقتادة والحكم والأوزاعى ومالك. وحلفت عائشة بالعهد أن لا تكلم ابن الزبير، فلما كلمته أعتقت أربعين رقبة، وكانت إذا ذكرته تبكى وتقول: وا عهداه. قال أحمد: العهد شديد فى عشرة مواضع من كتاب الله، ويتقرب إلى الله تعالى إذا حلف بالعهد وحنث ما استطاع، وعائشة أعتقت أربعين رقبة ثم تبكى حتى تبل خمارها، وتقول: وا عهداه. وقال عطاء وأبو عبيد وابن المنذر: لا يكون يمينا إلا أن ينوى. وقال الشافعى: لا يكون يمينا إلا أن ينوى اليمين بعهد الله الذى هو صفته. وقال أبو حنيفة: ليس بيمين ولعلهم ذهبوا إلى أن العهد من صفات الفعل، فلا يكون الحلف به يمينا، وقد وافقنا أبو حنيفة فى أنه إذا قال: على عهد الله وميثاقه، ثم حنث أنه يلزمه الكفارة" اهـ (١١:١٩٧).

قلت: بل قد وافقهم أيضا فيما إذا قال: وعهد الله، فهو يمين عنده لأن العهد يمين فصار كأنه قال: ويمين الله، وذلك يمين، فكذا هذا ذكره فى "البدائع" (٣:٦). وفى الهداية: "وكذا قوله: وعهد الله وميثاقه، لأن العهد يمين، قال الله تعالى: ﴿وأوفوا بعهد الله﴾ والميثاق عبارة عن العهد". قال المحقق فى الفتح: "وكذا الذمة، كأن يقول وذمة الله" (٤:٣٦١). وإنما خالفهم أبو حنيفة إذا قال: والعهد، وأطلق من غير أن يضيفه إلى الله تعالى، فلا يكون يمينا. وأما أثر عائشة فإنما أخرجه البخارى فى باب الهجرة بلفظ: "لله على نذر أن لا أكلم ابن الزبير أبدا" (١٠:٤١١، مع الفتح)، وفى مناقب قريش بلفظ: "على نذر إن كلمته". وقالت بعد ما أعتقت أربعين: "وددت أنى جعلت حين حلفت عملا أعمله فأفرغ منه". (٦:٣٩٠). فإن ثبت فيه لفظ العهد فالظاهر أنها قالت: لله على عهد وهو يمين عندنا كما مر، والله تعالى أعلم.

باب إذا حلف على فعل معصية أو ترك واجب وجب الحنث وكفارة اليمين

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. فصح بهذا الخبر وجوب الكفارة فى الحنث فى اليمين التى يكون التمادى على الوفاء بها إثما.

٣٤٨٧- عن عبد الرحمن بن سمرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذى هو خير، وكفر عن يمينك». رواه البخارى (فتح البارى (١١: ٥٣٣). وقال الموفق فى "المغنى" (١١: ١٦٦): متفق عليه.

باب تحريم الحلال يمين تجب كفارتها إذا حنث فيها

٣٤٨٨- عن عائشة: "كان النبى ﷺ يمكث عند زينب بنت جحش ويشرب عندها عسلا، فتواصيت أنا وحفصة أن أيتنا دخل عليها النبى ﷺ فلتقل: إنى أجد منك

قوله: "عن عبد الرحمن" إلخ. قوله: "فرأيت غيرها خيرا منها"، يعم ما إذا كان الغير واجبا وضده معصية، فيجب إتيان الواجب وكفارة الحنث. وقد استوفينا الكلام فى المسألة فيما مضى، فتذكر.

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": ويكره الإفراط فى الحلف بالله تعالى، لقول الله تعالى: ﴿ولا تطع كل حلاف مهين﴾. وهذا ذم يقتضى كراهة فعله، فإن لم يخرج إلى حد الإفراط فليس بمكروه إلا أن يقترن به ما يوجب الكراهة. ومن الناس من قال: الأيمان كلها مكروهة، لقول الله تعالى: ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم﴾. ولنا أن النبى ﷺ كان يحلف كثيرا، وقد كان يحلف فى الحديث الواحد أيمانا كثيرة، وربما كرر اليمين الواحدة ثلاثا، فإنه قال فى خطبة الكسوف: «والله يا أمة محمد! ما أحد أغير من الله أن يزنى عبده، أو تزنى أمته، يا أمة محمد! والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا» ولقيته امرأة من الأنصار، فقال: «والذى نفسى بيده إنكم لأحب الناس إلى» ثلاث مرات. وقال: "والله لأغزون قريشا" ثلاثا. ولو كان هذا مكروها لكان النبى ﷺ أبعد الناس منه. وأما قوله تعالى: ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم﴾. فمعناه: لا تجعلوا أيمانكم بالله مانعة لكم من البر والتقوى والإصلاح بين الناس. قال أحمد وذكر حديث ابن عباس باسناده فى قوله تعالى: ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم﴾: الرجل يحلف أن لا يصل قرابته، وقد جعل الله له مخرجا فى التكفير، فأمره أن لا يعتل بالله فليكفر وليبر. ثم ذكر حديثى المتن (١١:١٦٦).

باب تحريم الحلال يمين تجب كفارتها إذا حنث فيها

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال الحافظ فى "الفتح": "قال ابن المنذر: اختلف فيمن حرم على نفسه طعاما أو شرابا يحل. فقالت طائفة: لا يحرم عليه وتلزمه كفارة يمين، وبهذا قال أهل العراق (فيه رد على من عزى إلى الحنفية حرمة ما حرمه على نفسه). وقالت طائفة: لا تلزمه الكفارة إلا إن

ريح مغافير، فدخل على إحدانا، فقالت للنبي ﷺ ذلك، فقال: لا! بل شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن أعود له، فنزل: ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي

حلف. وإلى ترجيح هذا القول أشار المصنف (أي البخاري) بإيراد الحديث بقوله: وقد حلفت، وهو قول مسروق والشافعي ومالك، لكن استثنى مالك المرأة فتطلق. قال الشافعي: لا يقع عليه شيء إذا لم يحلف إلا إذا نوى الطلاق فتطلق، أو العتق فتعتق، وعنه يلزمه كفارة يمين" اهـ (١١:٤٩٨). ملخصا.

قلت: قد مر في باب الطلاق أن تحريم المرأة يمين عندنا إذا لم ينوِ به الطلاق ولا الظهار ولا الإيلاء، وإن نوى الكذب لغا، فتذكر.

وقد احتج بحديث عائشة من قال: بأن تحريم الحلال يمين، ويعكر عليه ما في بعض طرقه من قوله ﷺ: «فلن أعود له وقد حلفت". فإنه يدل على وجود الحلف فلم يكن التحريم بمجرده يمينا، ولا حجة فيه للخصم، فإنه لا يقول بانعقاد اليمين بمجرد قوله: قد حلفت، ما لم يقل: بالله، وهذا هو الجواب عما قاله ابن المنذر: وقد تمسك بعض من أوجب الكفارة ولو لم يحلف بما وقع في حديث أبي موسى في قصة الرجل الجرمي والدجاج، وتلك رواية مختصرة. وقد ثبت في بعض طرقه الصحيحة: أن الرجل قال: "حلفت أن لا آكله". وقد أخرجه الشيخان في الصحيحين كذلك، قاله الحافظ في الفتح (١١:٤٩٨). وقال أيضا: "واستدل القرطبي وغيره بقوله: حلفت على أن الكفارة التي أشير إليها في قوله تعالى: ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾ هي عن اليمين التي أشار إليها بقوله: حلفت، فتكون الكفارة لأجل اليمين لا لمجرد التحريم. وهو استدلال قوي لمن يقول: إن التحريم لا كفارة فيه بمجرده. وحمل بعضهم قوله: "حلفت" على التحريم، ولا يخفى بعده، والله أعلم" (٩:٣٣١).

وقال الجصاص في "أحكام القرآن" له: "وأما قول من قال: إنه حرم وحلف أيضا، فإن ظاهر الآية لا يدل عليه وإنما فيها التحريم فقط. فغير جائز أن يلحق بالآية ما ليس فيها، فوجب أن يكون التحريم يمينا لإيجاب الله تعالى فيها كفارة يمين بإطلاقي لفظ التحريم" اهـ (٣:٤٦٤). ويدل على ذلك كون الله تعالى قد عقب قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيبات ما أحل الله لكم﴾ بقوله: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾. فلو لا أن تحريم الحلال يمين لم يكن لتعقيبه بحكم اليمين وجه يرتبط به إحدى الآيتين بالأخرى، وإلى ذلك أشار ابن مسعود كما سيأتي.

وقال الموفق في "المغني": "إذا قال: هذا حرام علي إن فعلت وفعل، أو قال: ما أحل الله علي

مرضاة أزواجك﴾». متفق عليه (المغنى لابن قدامة (١١: ٢٠٢). وفى لفظ للبخارى (٧٢٩:٢): "فلن أعود له وقد حلفت لا تخبرى بذلك أحدا" اهـ.

حرام إن فعلت، ثم فعل، فهو مخير إن شاء ترك ما حرمه على نفسه (أى بشرط أن لا يكون تركه معصية) وإن شاء كفر. وإن قال: هذا الطعام حرام على فهو كالحلف على تركه، ويروى نحو هذا عن ابن مسعود والحسن وجابر بن زيد وقتادة وإسحاق وأهل العراق. وقال سعيد بن جبير فيمن قال: الحل على حرام، يمين من الأيمان يكفرها. وقال الحسن: هى يمين إلا أن ينوى طلاق امرأته. وعن إبراهيم مثله، وعنه إن نوى طلاقا وإلا فليس بشئ. وعن الضحاك: أن أبا بكر وعمر وابن مسعود قالوا: الحرم يمين، وقال طاوس: هو ما نوى، وقال مالك والشافعى: ليس بيمين ولا شىء عليه، لأنه قصد تعبير المشروع فلغا ما قصده، كما لو قال هذه ربيبتى ولنا قول الله تعالى: ﴿يا أيها النبى لم تحرّم ما أحلّ الله لك، إلى قوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾. سمى تحريم ما أحل الله يمينا، وفرض له تحلة وهى الكفارة، وقالت عائشة، فذكر حديث المتن، ثم قال: فإن قيل: إنما نزلت الآية فى تحريم مارية القبطية، كذلك قال الحسن وقتادة. قلنا: ما ذكرناه أصح، فإنه متفق عليه. وقول عائشة صاحبة القصة الحاضرة للتنزيل المشاهدة للحال أولى، وقتادة والحسن لو سمعا قول عائشة لم يعدلا به شيئا ولم يصيرا إلى غيره، فكيف يصار إلى قولهما ويترك قولها. وقد روى عن ابن عباس وابن عمر عن النبى ﷺ، أنه جعل تحريم الحلال يمينا. ولو ثبت أن الآية نزلت فى تحريم مارية كان حجة لنا، لأنها من الحلال الذى حرم وليست زوجة، فوجوب الكفارة بتحريمها يقتضى وجوبه فى كل حلال حرم بالقياس عليها، لأنه حرم الحلال فأوجب الكفارة كتحريم الأمة والزوجة وما ذكروه يبطل بتحريمها وإذا قال هذه ربيبتى يقصد تحريمها فهو ظهار اهـ (١١:٢٠٢).

وفى "الهداية": "ومن حرم على نفسه شيئا لم يصر محرما. وعليه إن استباحه (أى فعل شيئا مما حرمه قليلا أو كثيرا) كفارة يمين" اهـ. وقال المحقق فى الفتح بعد ذكر الاستدلال بقوله: ﴿يا أيها النبى لم تحرّم ما أحل الله لك﴾. الآية: "فإن قيل: إنه روى أنه قال: والله لا أذوقه، فلذلك سمى تحريما ولزمت التحلة. أجيب: بأنه لم يذكر فى الآية ولا فى الحديث الصحيح (بهذا اللفظ، فلا يرد ما جاء فى لفظ للبخارى: وقد حلفت). فلا يجوز أن يحكم به ويقيد به حكم النص. واعلم أن الذى فى الحديث الصحيح هو قوله: وأن أعود إليه. ولا شك أن هذا ليس بيمين موجب للكفارة عند أحد. فحيث ذكر الله تعالى ما يفيد أن الواقع منه كان يمينا وجب الحكم بأنه كان منه ﷺ مع ذلك قول آخر لم يرد فى تلك الرواية، فجاز كونه قوله: "والله لا أذوقه". وجاز كونه لفظ التحريم، إلا أن لفظ حرم على نفسه ظاهر فى إرادة أنه قال: حرمت كذا ونحوه، بخلاف

٣٤٨٩- عن سعيد بن جبير رضى الله عنه، أن ابن عباس رضى الله عنهما قال: "فى الحرام يكفر"، وقال ابن عباس: ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة﴾. رواه البخارى (٢:٧٢٩). ورواه الطبرى فى تفسيره (٢٨:١٠١) وزاد: يعنى: أن النبى ﷺ حرم جاريته، فقال الله جل ثناؤه: ﴿يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك﴾، إلى قوله: ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾. فكفر يمينه فصير الحرام يمينا اهـ. وسنده صحيح.

٣٤٩٠- عن مسروق قال: "أتى عبد الله بضرع فأخذ يأكل منه. فقال للقوم:

الحلف على تركه" اهـ (٣:٣٧٢).

قوله: "عن سعيد بن جبير" إلخ. دلالته على معنى الباب ظاهرة. وفيه أنه لم يقع من النبى ﷺ إلا التحريم، وإلا لم يتم استدلال ابن عباس. وقوله: "فصير الحرام يمينا". فما ورد فى بعض الطرق من زيادة الحلف فهو من تصرف الرواة رواية بالمعنى، والله تعالى أعلم.

فإن قيل: قد روى البخارى فى كتاب الطلاق عن سعيد بن جبير، أنه سمع ابن عباس يقول: "إذا حرم امرأته ليس بشئ، وقال: ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة﴾. قلنا: معنى قوله: "ليس بشىء" أى ليس بحرام عليه، ولم يرد نفى اليمين، بدليل ما أخرجه الإسماعيلى من طريق محمد بن المبارك الصورى عن معاوية بن سلام بإسناد حديث البخارى بلفظ: "إذا حرم الرجل امرأته فإنما هى يمين يكفرها". وأخرج النسائى وابن مردويه من طريق سالم الأفطس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: "أن رجلا جاءه، فقال: إنى جعلت امرأتى حراما على، قال: كذبت ما هى عليك بحرام، ثم تلا قوله تعالى: ﴿يا أيها النبى لم تحرّم ما أحل الله لك﴾. ثم قال: عليك رقبة". كذا فى "فتح البارى" (٩:٣٢٨). فقوله: "عليك رقبة" صريح فى أنه جعله يمينا مكفرة فبطل ما قاله ابن حزم: "وقد صح عنه أى عن ابن عباس، أنه قال: فيمن قال لامرأته أنت على حرام، أنها لا تحرم بذلك، ولم يجعل فيه كفارة وهذا أصح أقواله" اهـ (المحلى ٨:١٦). فإن أصح أقواله ما أودعه البخارى فى الصحيح، وقد وقع التصريح فى رواية بأنه قال فى الحرام: "يكفر". ووقع فى رواية أنه قال فيمن حرم امرأته: "ليس بشىء، فمن حمل قوله: "ليس بشىء" على نفى اليمين والكفارة كما فعله ابن حزم، فقد أخطأ خطأ بينا، بل معناه نفى الحرمة أى ليست امرأته حراما عليه، ويجب عليه كفارة اليمين عنده، بدليل ما ذكرنا فافهم. فإن أهل الظاهر لا يفقهون ولا يعرفون طريق الجمع بين الروايات ولا يكادون يجمعون.

قوله: "عن مسروق" إلخ. فيه أن ابن مسعود أمر الرجل بتكفير اليمين بمجرد قوله: "إنى

ادنوا! فدنا القوم وتنحى رجل منهم، فقال عبد الله: ما شأنك؟ قال إني حرمت الضرع، قال: هذا من خطرات الشيطان، ادن وكل وكفر يمينك. ثم تلا: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم﴾. رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ٤: ١٩٠). وأخرجه الثوري في جامعه، وابن المنذر من طريقه بسند صحيح عن ابن مسعود بنحوه (فتح الباري ١١: ٤٩٨). وأخرجه الحاكم في "المستدرك" (٢: ٣١٣). وقال: صحيح على شرط الشيخين وأقره عليه الذهبي.

٣٤٩١- حدثني علي ثنا أبو صالح ثني معاوية عن علي عن ابن عباس، في قوله: ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾: «أمر الله نبيه ﷺ والمؤمنين إذا حرموا شيئا مما أحل الله لهم أن يكفروا أيمانهم بإطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، وليس يدخل ذلك في طلاق». أخرجه الإمام الطبري في تفسيره (٢٨: ١٠١)، وشيخه هو علي بن داود القنطري من رجال ابن ماجه ثقة، وثقه الخطيب وابن حبان، كما في "التهذيب" (٧: ٣١٧). وباقي الإسناد جوده السيوطي في "الإتقان" (٢:١٩٥). قال: "وقد اعتمد البخاري على نسخة أبي صالح رواها عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في صحيحه كثيرا فيما يعلقه عن ابن عباس" اهـ.

حرمت الضرع". ثم تلا: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيبات ما أحل الله لكم﴾، فأشار إلى أن الله عقب ذلك بذكر حكم اليمين وكفارتها، فدل على أن تحريم الحلال يمين. والله تعالى أعلم.

قوله: "حدثني علي" إلخ. دلالته قوله: "أمر الله نبيه والمؤمنين إذا حرموا شيئا مما أحل الله لهم أن يكفروا أيمانهم" على معنى الباب ظاهرة. وقوله: "وليس يدخل في ذلك طلاق". معناه أن الطلاق أيضا يتضمن تحريم الزوجة وهي حلال له، ولكنه لا يرتفع حكمه بالكفارة، بل لا بد من وقوعه عليها وثبوت حكم الحرمة، سواء كان بلفظ الطلاق صريحا أو بلفظ الحرام ونحوه من الكنايات، كما ذكره الفقهاء بأبسط وجه وأكمله. وهذا هو قول الحنفية. ووافقهم الجمهور في تحريم النساء كما في "فتح القدير" (٣:٣٧٢).

باب أن النذر الغير المسمى يكون يمينا

٣٤٩٢- عن عقبة بن عامر رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «كفارة النذر إذ لم يسم كفارة يمين». رواه الترمذى وقال: حسن صحيح غريب (١: ١٨٤).

٣٤٩٣- عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ، قال: «من نذر نذرا ولم يسمه فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذرا لم يطقه فكفارته كفارة يمين»، رواه أبو داود وابن ماجه، وزاد: «ومن نذر نذرا أطاقه فليف به» قال الحافظ فى بلوغ المرام: "إسناده صحيح إلا أن الحفاظ رجحوا وقفه" (نيل الأوطار ٨: ٤٨٢، ٤٨٣).

٣٤٩٤- عن عروة بن الزبير: "أن عائشة كانت لا تمسك شيئا مما جاءها من رزق الله، فقال ابن الزبير: ينبغى أن يؤخذ على يديها، فقالت: أ يؤخذ على يدى؟ على نذر إن كلمته. فاستشفع إليها برجال من قريش، وبأخوال رسول الله ﷺ خاصة فامتنعت، فقال له الزهريون أخوال النبى ﷺ: إذا استأذنا فاقتحم الحجاب، ففعل. فأرسل إليها بعشر رقاب، فأعتقتهم، ثم لم تزل تعتقهم حتى بلغت أربعين، وقالت: وددت أنى جعلت حين حلفت عملا أعمله فأفرغ منه". رواه البخارى (فتح البارى ٦: ٣٩٠)، وهذا مختصر.

باب أن النذر الغير المسمى يكون يمينا

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. ثم اعلم أن صاحب "الهداية" قال (٢: ٤٦١): "وإن قال: إن فعلت كذا فهو يهودى أو نصرانى أو كافر يكون يمينا، لأنه لما جعل الشرط علما على الكفر فقد اعتقده واجب الامتناع، وقد أمكن القول بوجوبه لغيره بجعله يمينا، كما نقول فى تحريم الحلال، ولو قال ذلك لشيء قد فعله فهو الغموس ولا يكفر اعتبارا بالمستقبل. وقيل: يكفر لأنه تنجيز معنى، كما إذا قال: هو يهودى، والصحيح أنه لا يكفر فيهما إن كان يعلم أنه يمين. فإن كان عنده أنه يكفر بالحلف يكفر فيهما، لأنه رضى بالكفر حيث أقدم على الفعل" اهـ. ويعارضه فى بادئ النظر ما رواه الحاكم عن أبى هريرة مرفوعا كما فى "كنز العمال" (٨: ٣٤٠): "من حلف على يمين فهو كما حلف، إن قال: هو يهودى فهو يهودى، وإن قال: هو نصرانى فهو نصرانى، وإن قال: هو برىء من الإسلام، فهو برئ من الإسلام. ومن ادعى دعوى الجاهلية فهو من جثاء جهنم وإن صلى وصام" اهـ. ولكن لا بد من التأويل فيه، فإن الإيمان يتعلق

. . . .

بالقلب، فمن لم يكفر قلبه كيف يحكم بكفره؟ فالحديث إما محمول على الصورة التي ذكرها صاحب "الهداية" بقوله: فإن كان عنده إلخ. وهو الأظهر بالأصول والقواعد، أو هو محمول على الزجر والتشديد فافهم.

قال المحقق فى الفتح: "واعلم أنه ثبت فى الصحيحين عنه ﷺ، أنه قال: من حلف على ملة غير الإسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال فهذا يتراءى أعم من أن يعتقده يمينا أو كفرا، والظاهر أنه أخرج مخرج الغالب، فإن الغالب ممن يحلف بهذه الأيمان أن يكون من أهل الجهل لا من أهل العلم والخير. وهؤلاء لا يعرفون إلا لزوم الكفر على تقدير الحنث، فإن تم هذا وإلا فالحديث شاهد لمن أطلق القول بكفره" اهـ. (٤:٣٦٣).

وقال الحافظ فى "الفتح": "والتحقيق التفصيل، فإن اعتقد تعظيم ما ذكر كفر، وإن قصد حقيقة التعليق فينظر فإن كان أراد أن يكون متصفا بذلك كفر، لأن إرادة الكفر كفر، وإن أراد البعد عن ذلك لم يكفر، لكن هل يحرم عليه ذلك أو يكره تنزيها، الثانى هو المشهور" اهـ (١١:٤٦٩).

قلت: وقال النووى فى الأذكار: "إن أراد حقيقته صار كافرا فى الحال، وإن لم يرد ارتكب محرما يجب عليه التوبة والاستغفار" (نزل الأبرار، ٣٩٧). وسبقه إليه الماوردى، قاله الحافظ فى الفتح (١١:٤٦٧). وروى أبو داود والنسائى وصححه، عن ابن بريدة مرفوعا: "من حلف فقال: إنى برئ من الإسلام فإن كان كاذبا فهو كما قال، وإن كان صادقا فلن يرجع إلى الإسلام سالما".

قال الحافظ فى الفتح: "ويخصص بهذا عموم الحديث الماضى، ويحتمل أن يكون المراد بهذا الكلام التهديد والمبالغة فى الوعيد لا الحكم" اهـ (١١:٤٦٩).

قلت: ومثله ما شاع على ألسنة أهل الهند: لا يرزقنى الله كلمة الإسلام عند الموت، أو لا يرزقنى الإيمان عند الموت، فهو يمين أيضا. ولا يجوز الحلف بأمثال هذه الكلمات، فإن سلب الإيمان قاصمة الظهر، والله لا يرضى بالتكلم به أحد فى قلبه حب الله ورسوله وحب الإيمان، ويدل على النهى عنه ما مر من حديث أبى هريرة بتخريج كنز العمال فافهم.

قوله: عن عقبة بن عامر، وقوله: عن ابن عباس إلخ. دلالتهما على معنى الباب ظاهرة. قال الموفق فى المغنى (١١:٣٣٤): النذر المبهم هو أن يقول: لله على نذر، فهذا تجب به الكفارة فى قول أكثر أهل العلم. وروى ذلك عن ابن مسعود وابن عباس وجابر وعائشة. وبه قال الحسن وعطاء وطاوس والقاسم وسالم والشعبى والنخعى وعكرمة وسعيد بن جبير ومالك والثورى ومحمد بن الحسن، ولا أعلم فيه مخالفا إلا الشافعى (قلت: وهو محجوج بإجماع من تقدمه) قال: لا ينعقد

. . . .

نذره ولا كفارة فيه، لأن من النذر ما لا كفارة فيه (كالنذر بما ليس من جنسه واجب كالمباحات). ولنا ما روى عقبة بن عامر فذكر حديث المتن سواء، ولأنه نص (فى موضع النزاع). وهذا قول من سمينا من الصحابة والتابعين، ولا نعرف لهم فى عصرهم مخالفا، فيكون إجماعا" اهـ.

وقال البيهقى بعد ما ذكر حديث عقبة هذا: "وذلك محمول عندنا على نذر اللجاج الذى يخرج مخرج الأيمان". ورده صاحب الجوهر النقى: "بأن هذا التقييد يحتاج إلى دليل. وذكر النووى فى شرح مسلم: أن مالكا وكثيرين أو الأكثر حملوا الحديث على النذر المطلق، كقوله: "على نذر". وذكر ابن رشد فى القواعد أن الجمهور أوجبوا فى النذر المطلق الكفارة مصيرا إلى هذا الحديث. وفى شرح مسلم للقرطبى: قوله ﷺ: "كفارة النذر كفارة اليمين". يعنى به النذر الذى لم يسم مخرجه، بدليل ما رواه أبو داود من حديث ابن عباس: "من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة اليمين". فقيد فى هذا الحديث ما أطلقه فى حديث عقبة. وقد أخرج ابن ماجه والطحاوى حديث عقبة أيضا مقيدا كذلك. وقال صاحب الاستذكار: هو أعلى ما روى فى ذلك وأجل" اهـ (٢: ٣٣٤).

قوله: "عن عروة بن الزبير" إلخ. فيه دلالة ظاهرة على انعقاد النذر المجهول، وأن كفارته كفارة اليمين. قال الحافظ فى الفتح: "استدل به على انعقاد النذر المجهول وهو قول المالكية، لكنهم يجعلون فيه كفارة يمين، وظاهر قول عائشة وصنيعها أن ذلك لا يكفى، وأنه يحمل على أكثر ما يمكن أن ينذر، ويحتمل أن تكون فعلت ذلك تورعا لتيقن براءة الذمة" اهـ (٦: ٣٩٠). قلت: هذا الاحتمال هو المتعين، بدليل ما ذكرنا فى المتن من الآثار المرفوعة.

فإن قيل: "كيف جاز لعائشة هجران ابن الزبير وهو ابن أختها، وقد نهى النبى ﷺ عن الهجرة، وأنه لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال". قلنا: "أجاب الطبرى بأن المحرم إنما هو ترك السلام فقط. وأن الذى صدر من عائشة ليس فيه أنها امتنعت من السلام على ابن الزبير، ولا من رد السلام عليه لما بدأها بالسلام. وأطال فى تقرير ذلك، وجعله نظير من كانا فى بلدين لا يجتمعان، ولا يكلم أحدهما الآخر. وليسا مع ذلك متهاجرين. قال: وكانت عائشة لا تأذن لأحد من الرجال أن يدخل عليها إلا بإذن، ومن دخل كان بينه وبينها حجاب إلا إن كان ذا محرم منها. ومع ذلك لا يدخل عليها حجابها إلا بإذنها، فكانت فى تلك المدة منعت ابن الزبير من الدخول عليها والصواب ما أجاب به غيره: أن عائشة رأت أن ابن الزبير ارتكب بما قال أمرا عظيما، وهو قوله: "لأحجرن عليها". فإن فيه تنقيصا لقدرها ونسبة لها إلى ارتكاب ما لا يجوز من التبذير، مع

باب اشتراط التتابع فى صوم كفارة اليمين

ما انضاف إلى ذلك من كونها أم المؤمنين، وخالته أخت أمه، ولم يكن أحد عندها فى منزلته، فكأنها رأت أن فى ذلك الذى وقع منه نوع عقوق. والشخص يستعظم ممن يلوذ به ما لا يستعظمه من الغريب، فرأت أن مجازاته على ذلك بترك مكالمته، كما نهى النبى ﷺ عن كلام كعب بن مالك وصاحبيه عقوبة لهم، لتخلفهم عن غزوة تبوك بغير عذر، ولم يمنع من كلام من تخلف عنها من المنافقين، مؤاخذة للثلاثة لعظيم منزلتهم، وإزدراء بالمنافقين لحقارتهم. فعلى هذا يحمل ما صدر من عائشة. وقد ذكر الخطابى أن هجر الوالد ولده، والزوج زوجته ونحو ذلك لا يتضيق بالثلاث واستدل بأنه ﷺ هجر نساءه شهرا وكذلك ما صدر من كثير من السلف فى استجازتهم ترك مكالمة بعضهم بعضا مع علمهم بالنهى عن المهاجرة اهـ من فتح البارى ملخصا (١٠:٤١٤).

قلت: ولا يخفى أن عموم النهى مخصوص بمن لم يكن لهجره سبب مشروع. فالأولى حمل ما صدر من السلف الصالح على أن مهاجرتهم كانت لسبب شرعى فى زعمهم، وإن لم نطلع عليه فافهم.

قال الحافظ فى "الفتح": "قال أكثر العلماء: تزول الهجرة بمجرد السلام ورده. وقال أحمد: لا يبرأ من الهجرة إلا بعوده إلى الحال التى كان عليها أولا. وقال أيضا: ترك الكلام إن كان يؤذيه لم تنقطع الهجرة بالسلام. قال الحافظ: ولا يخفى أن ههنا مقامين، أعلى وأدنى، والوعيد الشديد إنما هو لمن يترك المقام الأدنى، وأما الأعلى فمن تركه من الأجانب، فلا يلحقه اللوم بخلاف الأقارب، فإنه يدخل فيه قطيعة الرحم" اهـ (السابق).

باب اشتراط التتابع فى صوم كفارة اليمين

قال المؤلف: دلالة آثار الباب على الباب ظاهرة. وفى "الهداية" (٢:٤٦١): "ولنا قراءة ابن مسعود رضى الله عنه: فصيام ثلاثة أيام متتابعات. وهى كالخبر المشهور" اهـ. وفى الحسامى: "والمشهور وهو ما كان من الآحاد فى الأصل، ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثانى ومن بعدهم، وأولئك قوم ثقاة أئمة لا يتهمون، فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر، حتى قال الجصاص: إنه أحد قسمى المتواتر" (٦٥).

قلت: هذه القراءة كذلك، وهى بمنزلة الحديث المشهور كما لا يخفى على من تتبع الآثار. وقد ذكرنا فى المتن ما وقفنا عليه منها، وسنذكر بعضها ههنا فى الحاشية. وفى "نيل الأوطار" تحت الحديث الثانى من هذا الكتاب: "قراءة الآحاد، منزلتها منزلة أخبار الآحاد صالحة لتقييد المطلق

. . . .

وتخصيص العام، كما تقرر فى الأصول. وخالف فى وجوب التتابع عطاء ومالك والشافعى والمحاملى" (٨:٤٧٦). قلت: وذكر عطاء فى المخالفين ليس بسديد، فقد ذكرنا فى المتن بسند صحيح عنه أنه كان يقرأ قراءة ابن مسعود، وأما ما فى "الإتقان" (١:٨٤): "واحتج (أى الإمام الأعظم) على وجوب التتابع فى صوم كفارة اليمين بقراءته (أى ابن مسعود) متتابعات، ولم يحتج بها أصحابنا لثبوت نسخها كما سيأتى" اهـ. قلت: لم يذكر دليله ولم يف وعده فى سائر الإتقان، ولا فى "الدر المنثور" مع أنه ذخير الروايات فافهم. وإن أراد نسخه لفظا فهذا مما لا ننكره، بل نقول: نسخ لفظه وبقى حكمه، كما فى آية السرقة: "فاقطعوا أيمانهما".

وفى "الجوهر النقى" (٢:٢٣٧): "باب التتابع فى الصوم. قلت: مقتضى ما ذكره البيهقى فى هذا الباب اشتراط التتابع، وأصح القولين فى مذهب الشافعى أنه يجزى الصوم متفرقا. وذكر الطحاوى فى "أحكام القرآن" عن المزنى قال: قال الشافعى: كل صوم ليس بمشروط التتابع فى كتاب الله تعالى أجزأ متفرقا قياسا على قوله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾. وقال فى كتاب الصيام: صيام كفارة اليمين متتابع. قال المزنى: هذا له ألزم، لأنه تعالى شرط التتابع فى صوم كفارة الظهار وهذا كفارة مثله، كما شبه الشافعى رقبة الظهار فى اشتراط الأيمان برقبة القتل. لأنهما كفارتان. فكذا قياس كفارة اليمين على كفارة الظهار أشبه من قياسها على قضاء رمضان، لأنها ليست بكفارة" اهـ. قلت: لقد أجاد العلامة المزنى فيما أفاد، فلله دره وله أجره.

وقال الموفق فى "المغنى": "من لم يجد طعاما ولا كسوة ولا عتقا انتقل إلى صيام ثلاثة أيام، لقول الله تعالى: ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾. وهذا لا خلاف فيه إلا فى اشتراط التتابع فى الصوم، وظاهر المذهب اشتراطه. كذلك قال إبراهيم النخعى والثورى وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور وأصحاب الرأى. وروى نحو ذلك عن على رضى الله عنه وبه قال عطاء ومجاهد وعكرمة. وعن أحمد رواية أخرى: أنه يجوز تفريقها. وبه قال مالك والشافعى فى أحد قوليه، لأن الأمر بالصوم مطلق، ولا يجوز تقييده إلا بدليل. ولنا أن فى قراءة أبى وعبد الله بن مسعود: فصيام ثلاثة أيام متتابعات. كذلك ذكره الإمام أحمد فى التفسير عن جماعة، وهذا إن كان قرآنا فهو حجة، لأنه كلام الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإن لم يكن قرآنا فهو رواية عن النبى ﷺ، إذ يحتمل أن يكونا سمعاه من النبى ﷺ تفسيرا فظناه قرآنا. فثبتت له رتبة الخبر، ولا ينقص عن درجة تفسير النبى ﷺ وعلى كلا التقديرين فهو حجة يصار إليه، ولأنه صيام فى كفارة، فوجب التتابع ككفارة القتل والظهار. والمطلق يحمل على المقيد على ما قررناه فيما

. . . .

مضى" اهـ (١١: ٢٧٣).

قلت: وبهذا اندحض ما قاله الطبرى: "فأما ما روى عن أبى وابن مسعود من قراءتهما: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات". فذلك خلاف ما فى مصاحفنا، وغير جائز لنا أن نشهد بشيء ليس من مصاحفنا من الكلام أنه من كتاب الله، غير أنى اختار للصائم فى كفارة اليمين أن يتابع خروجا من الخلاف، وإن كان الآخر جائزا" اهـ. ملخصا (٧: ٢١). فإنك إن لم تشهد بأنه من كتاب الله فلا بد لك أن تشهد بأنه من تفسير النبى ﷺ لكتاب الله، كما شهدت بذلك فى قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾، وفسرته بأيمانهما، لما فى قراءة عبد الله: "فاقطعوا أيمانهما". (٦: ١٤٨).

الرد على ابن حزم فى إيراده على الحنفية فى الباب:

وظهر بذلك سخافة رأى ابن حزم أيضا، حيث قال: "ومن العجائب أن يقيس الحنفيون الصوم فى كفارة اليمين فى وجوب كونه متتابعا على صوم كفارة قتل الخطأ والظهار" إلخ. فإن الحنفية لم يقولوا بذلك قياسا، بل اتبعوا ما فى قراءة عبد الله من زيادة "متتابعات"، وإنما ذكروا القياس إلزاما للشافعية بأن المطلق يحمل على المقيد عندهم، فقالوا: الكفارة بالكفارة أشبه منها بقضاء رمضان، كما قاله المزنى. قال ابن حزم: "وأما قراءة ابن مسعود فهى من شرق الأرض إلى غربها أشهر من الشمس من طريق عاصم وحمزة والكسائى، ليس فيها ما ذكروا، ثم لا يستحيون من أن يزيدوا فى القرآن الكذب المفترى نصرا لأقوالهم الفاسدة، وهم يأبون من قبول التغريب فى الزنا، لأنه عندهم زيادة على ما فى القرآن، وقد صح عن النبى ﷺ، ثم لا يستحيون من الله تعالى ولا من الناس فى أن يزيدوا فى القرآن ما يكون من زاده فيه كافرا" إلى آخر ما هذى وافترى (٨: ٧٥، ٧٦ من المحلى).

أو لا يستحيى هذا القائل من أن يجعل قراءة قرأ بها عبد الله وأبى بن كعب وعبد الله بن عباس وصحت نسبتها إليهم وعمل بها الجمهور من الصحابة والتابعين وأتباعهم كذبا مفترى؟ فقد اجترأ والله جرأة عظيمة وما درى، ولا يلزم من كون قراءته بطريق عاصم وحمزة والكسائى متواترة وأشهر من الشمس بطلان غيرها من الطرق، والتمسك بقراءة سبعة من القراء دون غيرهم ليس فيه أثر ولا سنة، وإنما هو من جمع بعض المتأخرين فانتشر وأوهم أنه لا تجوز الزيادة على ذلك، وذلك لم يقل به أحد، ووقع فى اقتصاره على كل إمام على راويين أنه صار من سمع قراءة راو ثالث غيرهما أبطلها. وقد تكون هى أشهر وأصح وأظهر، وربما بالغ من لا يفهم فخطأ أو كفر.

. . . .

قال أبو بكر بابن العربى: "ليست هذه السبعة متعينة للجواز حتى لا يجوز غيرها، كقراءة أبى جعفر وشيبة والأعمش ونحوهم، فإن هؤلاء مثلهم أو فوقهم. وكذا قال غير واحد، منهم مكى وأبو العلاء الهمدانى وآخرون من أئمة القراء". كذا فى "الإتقان" (١:٨٥).

وقد ذكرنا فى المتن ثبوت زيادة "متتابعات" فى قراءة الأعمش وهل العمل بقراءة والقول بصحتها يستلزم جواز كتابتها فى المصحف أو القراءة بها فى المحراب؟ كلا! فإنه لا يكتب فى المصحف، ولا يقرأ فى المحراب إلا ما تواتر دون ما اشتهر ولم يتواتر. ويجوز الزيادة على كتاب الله بالقراءة المشهورة فى الحكم والعمل دون الشاذة من الآحاد. أو لا يستحيى ابن حزم من الإيراد على الحنفية بدون معرفته بأصولهم؟ فإنهم إنما زادوا شرط التتابع فى صوم كفارة اليمين لكون قراءة عبد الله مشهورة عندهم، ولم يزيدوا التغريب فى حد الزنا لكون الحديث من جنس الآحاد، وحاشاهم أن يردوا شيئا مما قد صح عن النبى ﷺ بل حملوا كل ما ورد عنه فى التغريب قولا وفعلا على السياسة، بدليل ما قد صح عن عمر رضى الله عنه: "أنه غرب رجلا إلى خيبر فلحق بهرقل فتنصر، فقال عمر: لا أغرب بعده مسلما". (زيلعى ٢:٨٦) ولم يكن ليعطل حدا من حدود الله. فعلمنا بذلك أن التغريب سياسة، وليس من الحد فى شىء. وسيأتى بسط ذلك فى الحدود إن شاء الله تعالى.

وقال أبو عبيد فى فضائل القرآن: "المقصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة[1] وتبيين معانيها، كقراءة عائشة وحفصة: "والصلاة الوسطى صلاة العصر". وقراءة ابن مسعود: "فاقطعوا أيمانهما". وقراءة جابر: "فإن الله من بعد إكرههن غفور رحيم". قال: فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة للقرآن. وقد يروى مثل هذا عن التابعين فى التفسير فيستحسن فكيف إذا روى عن كبار الصحابة ثم صار فى نفس القراءة؟ فهو أكثر من التفسير وأقوى. فأدنى ما يستنبط من هذه الحروف معرفة صحة التاويل" انتهى. واختلف فى العمل بالقراءة الشاذة فنقل إمام الحرمين فى البرهان عن ظاهر مذهب الشافعى أنه لا يجوز. وتبعه أبو نصر القشيرى، وجزم به ابن الحاجب، لأنه نقله على أنه قرآن ولم يثبت. وذكر القاضيان أبو الطيب والحسين والرويانى والرافعى العمل بها تنزيلا لها منزلة خبر الآحاد. وصححه ابن السبكى فى جمع الجوامع وشرح المختصر. وقد احتج الأصحاب على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود، وعليه أبو حنيفة أيضا كذا فى "الإتقان" للسوطى (١:٨٧).

---

(١) أراد بالمشهورة المتواترة، وبالشاذة ما لم يتواتر أعم من أن يكون مشهورا أو آحادا.

٣٤٩٥- عن ابن جعفر الرازى عن الربيع بن أنس عن أبى العالية عن أبى بن كعب أنه كان يقرأ: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات». أخرجه الحاكم فى "المستدرك"، وقال: "صحيح الإسناد ولم يخرجاه" (زيلعى ٢: ٦٨). بإسناد جيد (دراية ٢٤٠).

٣٤٩٦- عن أبى بن كعب وابن مسعود رضى الله عنهما، أنهما قرءا: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات». حكاه أحمد، ورواه الأثرم بإسناده (نيل الأوطار ٨:٤٧٣ و٤٧٤). وفيه أيضا: "وأثر أبى بن كعب أخرجه الدارقطنى وصححه". قلت: وأخرجه ابن أبى شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن أبى داود وابن المنذر والبيهقى والحاكم وصححه عن أبى بن كعب (الدر المنثور ٢:٣٤).

٣٤٩٧- أخبرنا ابن عيينة عن ابن أبى نجيح عن مجاهد، قال: فى قراءة ابن مسعود «فصيام ثلاثة أيام متتابعات». رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (زيلعى ٢:٦٨). قلت: كلهم رجال الجماعة.

٣٤٩٨- أخبرنا معمر عن أبى إسحاق والأعمش، قالا: فى حرف ابن مسعود رضى الله عنه: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات». قال أبو إسحاق: "وكذلك نقرأها". رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (زيلعى ٢:٦٨). قلت: رجاله رجال الجماعة.

وقال الطبرى فى تفسيره: "حدثنا أبو كريب ثنا وكيع قال: سمعت سفيان يقول: إذا فرق صيام ثلاثة أيام لم يجزه. قال: وسمعته يقول فى رجل صام فى كفارة يمين ثم أفطر، قال: يستقبل الصوم". (٧:٢٠). وهذا هو قول أبى حنيفة سواء. فهل يجترئ ابن حزم أن يقول فى سفيان أنه زاد فى القرآن كذبا مفترى، نعوذ بالله منه. "وأخرج عبد الرزاق وابن أبى شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن الأنبارى وأبو الشيخ والبيهقى من طرق عن ابن مسعود، أنه كان يقرأها: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات". قال سفيان: ونظرت فى مصحف ربيع بن خيثم فرأيت فيه: فمن لم يجد من ذلك شيئا فصيام ثلاثة أيام متتابعات". كذا فى "الدر المنثور" (٢:٣١٤). وربيع ابن خيثم تابعى مخضرم ثقة عابد جليل. قاله ابن مسعود: "لو رآك رسول الله ﷺ لأحبك". كذا فى "التقريب" (٥٧). فهل يقول فيه ابن حزم ما قاله فى الحنفيين؟.

قوله: "عن أبى جعفر الرازى" إلى قوله: "حدثنا ابن وكيع" إلخ. دلالة الآثار على قراءة أبى وابن مسعود ظاهرة، وفيه ما يدل على كون قراءة ابن مسعود بذلك مشهورة فى زمن التابعين كما لا يخفى.

٣٤٩٩- أخبرنا ابن جريج، سمعت عطاء يقول: بلغنا فى قراءة ابن مسعود: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، وكذلك نقرأها. رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (زيلعى ٢: ٦٨). قلت: رجاله رجال الجماعة.

٣٥٠٠- حدثنا وكيع عن سفيان عن جابر عن الشعبى، قال: قرأ عبد الله: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات». رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه". (الزيلعى: السابق) وفى "الدراية" (٢٤٠): "والشعبى عن عبد الله منقطع اهـ. قلت: مراسيله صحاح، ورجاله رجال الجماعة إلا جابرا، وهو الجعفى وهو مختلف فيه، وقد مر ذكره غير مرة.

٣٥٠١- حدثنا هناد ثنا ابن المبارك عن ابن عون عن إبراهيم، قال: فى قراءتنا (وفى رواية: فى قراءة أصحاب عبد الله): «فصيام ثلاثة أيام متتابعات». رواه الطبرى فى تفسيره (٧: ٢٠). وسنده صحيح على شرط مسلم.

٣٥٠٢- حدثنا ابن وكيع ثنا محمد بن حميد عن معمر عن ابن إسحاق فى قراءة عبد الله: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات». رواه الطبرى أيضا (٧: ٢٠). وسفيان بن وكيع ضعيف، وإنما ذكرناه اعتضاداً.

٣٥٠٣- حدثنا بشر بن معاذ ثنا جامع بن حماد ثنا يزيد بن زريع ثنا سعيد عن قتادة قوله: فصيام ثلاثة أيام، قال: "إذا لم يجد طعاما، وكان فى بعض القراءة: فصيام ثلاثة أيام متتابعات». وبه كان يأخذ قتادة. رواه الطبرى أيضا (٧: ٢٠). ورجاله ثقات، وجامع بن حماد إن لم يكن عبد الأعلى بن حماد فلست أعرفه.

٣٥٠٤- حدثنى المثنى ثنا عبد الله بن صالح ثنى معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس، قال: "هو بالخيار فى هؤلاء الثلاثة، الأول، فالأول، فإن لم يجد من ذلك شيئا فصيام ثلاثة أيام متتابعات". رواه الطبرى أيضا (٧: ٢٠). وسنده جيد، وأخرج أبوعبيد وابن المنذر عنه أنه كان يقرأها: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" (الدر المنثور ٢: ٣١٤).

قوله: "حدثنا بشر بن معاذ" إلخ. فيه أخذ قتادة بقراءة أبى وابن مسعود. فهل يقول فيه ابن حزم ما قاله فى الحنفيين؟

قوله: "حدثنى المثنى" إلخ. دلالة قول ابن عباس على اشتراط التتابع فى صيام كفارة اليمين

٣٥٠٥- حدثنا محمد بن العلاء ثنا وكيع عن سفيان عن ليث عن مجاهد، قال: "كل صوم فى القرآن فهو متتابع إلا قضاء رمضان، فإنه عدة من أيام أخر". رواه الطبرى أيضا (٧: ٢٠). وسنده على شرط مسلم. وأخرج مالك والبيهقى عن حميد ابن قيس المكى قال: كنت أطوف مع مجاهد فجاءه إنسان يسأله عن صيام الكفارة أيتابع؟ قال حميد: فقلت: لا، فضرب مجاهد فى صدرى، ثم قال: إنها فى قراءة أبى ابن كعب متتابعات". (الدر المنثور ٢:٣١٤).

٣٥٠٦- عن على، "أنه كان لا يفرق فى صيام اليمين ثلاثة أيام". رواه ابن أبى شيبة (الدر المنثور، السابق).

باب أن كفارة اليمين إنما هى بعد الحنث

٣٥٠٧- عن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذى هو خير وكفر عن يمينك». وفى لفظ: «فكفر

ظاهرة. ولو اطلع عليه ابن حزم لاستحيى مما قاله فى الحنفية. وأخرجه ابن مردويه عن ابن عباس مرفوعا: قال: "لما نزلت آية الكفارات قال حذيفة: يا رسول الله ﷺ! نحن بالخيار؟ قال: أنت بالخيار إن شئت أعتقت، وإن شئت كسوت، وإن شئت أطعمت، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات". كذا فى "الدر المنثور" (٢:٣١٤). وليت السيوطى لم يحذف سنده، فإن صح فهو حجة قوية لأبى حنيفة ومن وافقه من الجمهور على ابن حزم، ومن حذى حذوه، وإن ضعف فقد تأيد بطريق أخرجها الطبرى، والضعيف إذا تأيد بشاهد تقوى.

قوله: "حدثنا محمد بن العلاء" إلخ. فيه أخذ مجاهد بقراءة أبى: "متتابعات" فهل يقول فيه ابن حزم كما قاله فى الحنفية أنه زاد فى القرآن ما ليس منه؟ وبالجملة فمذهب الحنفية فى الباب أقوى ما يكون. ولله الحمد.

باب أن كفارة اليمين إنما هى بعد الحنث

قوله: عن عبد الرحمن بن سمرة إلخ قال فى الهداية: وإن قدم الكفارة قبل الحنث لم يجزه. وقال الشافعى: يجزيه بالمال، (دون الصوم) لأنه أداها بعد السبب وهو اليمين، فأشبه التكفير بعد الجرح. ولنا أن الكفارة لستر الجناية (من الكفر وهو الستر قال القائل ع: فى ليلة كفر النجوم غمامها) ولا جناية ههنا، واليمين ليست بسبب لأنه مانع غير مفض بخلاف الجرح لأنه مفض اهـ. وقال المحقق فى "الفتح" فى توضيح دليل الشافعى ما نصه: "وإنما كان سبب الكفارة هو

عن يمينك وأت الذى هو خير». متفق عليهما (نيل الأوطار ٨:٤٧٣).

اليمين لأنه أضيف إليه الكفارة فى النص، بقوله تعالى: ﴿ذلك كفارة أيمانكم﴾ وأهل اللغة والعرف يقولون: كفارة اليمين، ولا يقولون: كفارة الحنث، والإضافة دليل لسببية المضاف إليه للمضاف الواقع حكما شرعيا أو متعلقه، كما فيما نحن فيه، فإن الكفارة متعلق الحكم الذى هو الوجوب. وإذا ثبت سببية جاز تقديم الكفارة على الحنث، لأنه حينئذ شرط والتقديم على الشرط بعد وجوب السبب ثابت شرعا، كما جاز فى الزكاة تقديمها على الحول بعد السبب الذى هو ملك النصاب، ومقتضى هذا أن لا يفترق المال والصوم، وهو قوله القديم، وفى الجديد لا يقدم الصوم، لأن تقدم الواجب بعد السبب قبل الوجوب لم يعرف شرعا إلا فى المالية كالزكاة، فيقتصر عليه. وذهب جماعة من السلف إلى التكفير قبل الحنث مطلقا، صوما كان أو مالا، وهو ظاهر الأحاديث التى يستدل بها على التقديم كما سيذكر. ونحو ما فى الصحيحين عن عبد الرحمن بن سمرة مرفوعا: إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن يمينك وأت الذى هو خير. وفى مسلم من حديث أبى هريرة رفعه: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل الذى هو خير". وفى المستدرك عن عائشة مرفوعا: لا أحلف على يمين إلا كفرت عن يمينى ثم أتيت الذى هو خير. وفى سنن أبى داود من حديث عبد الرحمن بن سمرة بلفظ: "فكفر عن يمينك ثم ائت الذى هو خير" اهـ ملخصا (٣:٣٦٨). واحتجوا أيضا بما روى أن رسول الله ﷺ كفر قبل الحنث. وذلك أنه لما نظر إلى حمزة سيد الشهداء ﷺ قد مثل به وجرح جراحات عظيمة، فرأى منظرا لم ير منظرا قط أوجع لقلبه منه ولا أوجل، فحلف وهو واقف مكانه: "والله لأمثلن بسبعين منهم مكانك. فنزل القرآن وهو واقف فى مكانه: ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾. حتى ختم السورة، وكفر رسول الله ﷺ عن يمينه، وأمسك عما أراد". رواه الحاكم فى "المستدرك" وسكت عنه. وفيه صالح المرى قال الذهبى: واه اهـ (٣:١٩٧). ورواه الطبرانى بوجه آخر، وفيه أحمد بن أيوب بن راشد وهو ضعيف، (مجمع الزوائد).

ولنا أن الواجب كفارة، والكفارة تكون للسيئات إذ من البعيد تكفير الحسنات، وعقد اليمين مشروع، قد أقسم رسول الله ﷺ فى غير موضع، وكذا الرسل المتقدمة عليهم الصلاة والسلام كما نطق به القرآن، والأنبياء معصومون عن الكبائر والمعاصى، فدل أن نفس اليمين ليست بذنب. وقال النبى ﷺ: إذا حلفتم فاحلفوا بالله». وقال: «من كان حالفا فليحلف بالله أو ليذر»، أمر ﷺ باليمين بالله تعالى، فدل أن نفس اليمين ليس بذنب، فلا يجب التكفير لها، وإنما يجب للحنث، لأنه هو المأثم فى الحقيقة. ومعنى الذنب فيه أنه كان عاهد الله تعالى أن يفعل كذا، فالحنث

٣٥٠٨- عن أبى موسى فى حديث طويل مرفوعًا: «إنى والله لا أحلف على يمين

يخرج مخرج نقض العهد منه، فيأثم بالنقض لا بالعهد، ولذلك قال الله تعالى: «وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم، ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها، وقد جعلتم الله عليكم كفيلا». ولأن عقد اليمين يخرج مخرج التعظيم والتبجيل لله تعالى، فيمتنع أن تجب الكفارة محوا له وسترا. وتبين بطلان قولهم: إن الحالف يصير عاصيا بترك الاستثناء فى اليمين، لأن الأنبياء صلوات الله عليهم تركوا الاستثناء فى اليمين، ولم يجز وصفهم بالمعصية. فدل أن ترك الاستثناء فى اليمين ليس بحرام وإن كان تركه فى مطلق الوعد منها عنه كراهة تنزيه.

وأما إضافة الكفارة إلى اليمين فليست للوجوب بها، بل على إرادة الحنث كإضافة كفارة الفطر إلى الصيام، وإضافة الدم إلى الحج، وإن لم يكن ما أضيف إليه سببا كذا هذا. وأما الحديث فقد روى بروايات، روى: "فليأت الذى هو خير وليكفر يمينه". وروى: "فليأت الذى هو خير ثم ليكفر يمينه". وعلى الروايات كلها هو حجة عليهم لا لهم، لأن الكفارة لو كانت واجبة بنفس اليمين لقال عليه الصلاة والسلام: "من حلف على يمين فليكفر"، من غير التعرض لما وقع عليه اليمين[1] أنه ماذا، فلما خص اليمين على ما كان الحنث خيرا من البر بالنقض والكفارة علم أنها تختص بالحنث دون اليمين نفسها، وأنها لا تجب بعقد اليمين دون الحنث، وأيضا: فإن السبب ما يكون مفضيا إلى المسبب لغة وعرفا. واليمين مانعة من الحنث، فكانت مانعة من وجوب الكفارة، إذ الوجوب شرط الحنث بلا خلاف بيننا، فكيف يكون سببا للوجوب؟ بخلاف التكفير بعد الجرح قبل الموت، لأن الجرح سبب للموت لكونه مفضيا إليه.

فإن قيل: الكفارة تجب بنفس اليمين أصل الوجوب لكن يجب أداؤها عند الحنث، كالزكاة تجب عند وجود النصاب لكن يجب الأداء عند الحول. فالجواب أنه لا وجوب إلا وجوب الفعل، فأما وجوب غير الفعل فأمر لا يعقل على ما عرف فى موضعه. وأما تكفير النبى ﷺ فنقول: ذلك فى المعنى كان تكفيرا بعد الحنث لأنه تكفير بعد العجز عن تحصيل البر، لأن النبى ﷺ معصوم عن المعصية. وكان الوفاء بتلك اليمين معصية، إذ هو قد نهى عن ذلك فصار عاجزا عن البر، فصار حانثا. وإن كان ذلك الفعل ممكن الوجود فى نفسه، فكان وقت يأسه وقت النهى لا وقت الموت.

(١) بل قد ثبت عكسه وهو التعرض لإتيان ما هو خير وحذف الكفارة، كما روى مسلم عن عدى بن حاتم بلفظ: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير، وليترك يمينه". هكذا أخرجه من وجهين ولم يذكر الكفارة. كذا فى فتح البارى (١١:٥٣٥).

فأرى غيرها خيراً منها إلا أتيت الذى هو خير وتحللتها». وفى رواية غيلان عن أبى

وأما فى حق غير النبى ﷺ وقت اليأس والعجز هو وقت الموت فى مثل هذه اليمين، إذ غير النبى ﷺ غير معصوم عن المعاصى، فلا يتحقق العجز قبل الموت، لتصور وجود البر مع وصف العصيان فهو الفرق. كذا فى "البدائع" ملخصا (٣: ٢٠).

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: "قد بينا أن الكفارة الواجبة بعد الحنث مرادة بالآية (اتفاقا وهى قوله: "ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم". الآية). وإذا أريد بها الكفارة الواجبة امتنع أن ينتظم ما ليس منها لاستحالة كون لفظ واحد مقتضيا للإيجاب ولما ليس بواجب، فمن حيث أريد بها الواجب انتفى ما ليس منها بواجب، وأيضا: فقد ثبت أن المتبرع بالطعام ونحوه لا يكون مكفرا به إذا لم يحلف فلما كان المكفر قبل الحنث متبرعا بما أعطى ثبت أن ما أخرج ليس بكفارة، ومتى فعله لم يكن فاعلا للمأمور به. وأما إعطاء كفارة القتل قبل الموت وتعجيل الزكاة قبل الحول فإن جميع ما أخرج هؤلاء تطوع وليس بكفارة ولا زكاة. وإنما أجزناه لما قامت الدلالة أن إخراج هذا التطوع يمنع لزوم الفرض بوجود الموت وحؤول الحول" اهـ (٢: ٢٥٦).

وحاصله: أن تعجيل الزكاة قبل الحول بعد وجوب النصاب عرفناه بالنص فيقتصر على مورده، ولا يصح قياس كفارة اليمين عليه لانتفاء النص ههنا. وما ذكروه من الروايات معارضة بروايات عديدة، كحديث عبد الرحمن هذا فى البخارى وغيره بالواو، فينزل رواية ثم منزلة الشاذ منها. فيجب حملها على معنى الواو حملا للقليل الأقرب إلى الغلط على الكثير. ومن ذلك حديث عائشة فى المستدرك رواه البخارى عنها بلفظ إن أبا بكر كان إلى آخر ما فى المستدرك. وفيه العطف بالواو وهو أولى بالاعتبار وقد شذت رواية "ثم" لمخالفتها روايات الصحيحين والسنن والمسانيد، فصدق عليها تعريف المنكر فى علم الحديث، وهو ما خالف فيها الحافظ الأكثر، يعنى من سواه ممن هو أولى منه بالحفظ والإتقان. فلا يعمل بهذه الرواية ويكون التعقيب المفاد بالفاء للجملة المذكورة كما فى "ادخل السوق فاشتر لحما وفاكهة". وهذا لأن الواو لما لم تقتض التعقيب كان قوله: "فليكفر" لا يلزم تقديمه على الحنث، بل جاز كونه قبله وبعده، وكان الحاصل فليفعل الأمرين، وهكذا قلنا فى قوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم﴾. الآية. ثم قد وردت روايات بعكسه، منها ما فى صحيح مسلم من حديث عدى بن حاتم عنه ﷺ: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بما هو خير، وليكفر عن يمينه". ومنها ما رواه الإمام أحمد عن عبد الله بن عمر وذكرناه فى المتن. ومنها حديث أبى موسى وهو مذكور فى المتن أيضا، ومنها ما أخرجه النسائى عن أبى الأحوص عن أبيه مرفوعا فى حديث طويل: "فأمرنى أن آتى الذى هو خير

بردة: «إلا كفرت عن يمينى»: متفق عليه (فتح البارى، ١١: ٥٣١).

وأكفر عن يمينى". ثم لو فرض صحة رواية "ثم"، كان من تغيير الرواية وتصرف الرواة، إذ قد ثبتت الروايات فى الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث بالواو. ولم سلم فالواجب كما قدمنا حمل القليل على الكثير الشهير لا عكسه. فتحمل "ثم" على الواو التى امتلأت كتب الحديث منها دون ثم، كذا فى "فتح القدير" ملخصا (٣:٣٦٩). وقال الحافظ فى "الفتح" فى حديث عبد الرحمن بن سمرة: "قوله: فأت الذى هو خير وكفر عن يمينك". هكذا وقع للأكثر، وللكثير منهم فكفر عن يمينك وأت الذى هو خير" اهـ (١١:٥٣٥).

قلت: وكذا وقع للأكثر تقديم الحنث على التكفير فى حديث أبى موسى. رواه بعضهم على العكس كما لا يخفى على من جمع طرقه من عند مسلم والنسائى وغيرهما. وبالجملة فتقديم الحنث على الكفارة قوى رواية ودراية. أما الرواية فلكثرة من ذكر الحنث مقدما كما عرفت. وأما الدراية فلقيام الجماع على عدم وجوب التكفير قبل الحنث وتقديم التكفير على الحنث فيما احتج به الخصم يفيد وجوب هذا التقديم، لأن مقتضى الأمر الوجوب. ولم يقل به أحد، بخلاف ما إذا قدم الحنث فلا خلاف فى وجوب الحنث فى يمين يرى غيرها خيرا منها، ولا فى وجوب كفارتها، فيبقى الأمر على أصله فى إفادة الوجوب فافهم.

والعجب من البخارى كيف ترجم فى كتابه "باب الكفارة قبل الحنث". فذكر فيها حديث أبى موسى بلفظ: "إنى لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرا منها إلا أتيت الذى هو خير وتحللتها". وحديث عبد الرحمن بن سمرة بلفظ: "فائت الذى هو خير وكفر عن يمينك"؟ وكلاهما غير مطابق، والرواية الأخرى عنده فى الحديثين، فلا يحتاج أن يشير إليهما فى الترجمة. قاله الزيلعى (٢:٦٩). واحتج من أجاز التكفير قبل الحنث بأن ظاهر الآية أن الكفارة وجبت بنفس اليمين. ورد بأنها لو كانت بنفس اليمين لم تسقط عمن لم يحنث اتفاقا. وقال العياض: اتفقوا على أن الكفارة لا تجب إلا بالحنث، وأنه يجوز تأخيرها بعد الحنث، واستحب مالك والشافعى والأوزاعى والثورى تأخيرها بعد الحنث. قال ابن المنذر: واحتج للجمهور بأن اختلاف ألفاظ حديثى أبى موسى وعبد الرحمن لا يدل على تعيين أحد الأمرين. وإنما أمر الحالف بأمرين فإذا أتى بهما جميعا فقد فعل ما أمر به، وإذا لم يدل الخبر على المنع فلم يبق إلا طريق النظر. فاحتج الجمهور بأن عقد اليمين لما كان يحله الاستثناء وهو كلام فلأن تحله الكفارة وهو فعل مالى أو بدنى أولى. ويرجح قولهم أيضا بالكثرة. وذكر أبو الحسن بن القصار وتبعه عياض وجماعة أن عدة من قال بجواز تقديم الكفارة أربعة عشر صحابيا وتبعهم فقهاء الأمصار إلا أبا حنيفة ذكره

. . . .

الحافظ فى "الفتح" (٥٢٧:١١).

قلت: أما قوله: "وإذا لم يدل الخبر على المنع فلم يبق إلا طريق النظر" بعيد من الإنصاف. فقد عرفت ترجيح الخبر بتقديم الحنث على التكفير رواية ودراية، وأما النظر الذى ذكره ففيه قياس المحلل على المبطل، فإن الاستثناء لا يحل اليمين بعد انعقادها، بل يمنع انعقادها يمينا ويبطلها، بخلاف الكفارة، فإنها تستدعى يمينا منعقدة لم تبطل بعد، ولا تجب إلا عقوبة ساترة للذنب، فكيف يجوز تقديمها على الحنث ولم يوجد سببها؟ وأما ما ألزموا أبا حنيفة أنه قال فيمن أخرج ظبية من الحرم إلى الحل فولدت أولادا ثم ماتت فى يده هى وأولادها: أن عليه جزاءها وجزاء أولادها لكن إن كان حين إخراجها أدى جزاءها لم يكن عليه فى أولادها شيء مع أن الجزاء الذى أخرجه عنها كان قبل أن تلد أولادها فيحتاج إلى الفرق بل الجواز فى كفارة اليمين أولى اهـ. من "فتح البارى" أيضا. ففيه أن أبا حنيفة لم يقل بأن الجزاء الذى أداه بعد إخراجها من الحرم قبل أن تلد تجزى عنها وعن أولادها، بل قال: إنه حين أدى جزاءها بعد إخراجها ملكها فلم تلد فى يده وهى من صيد الحرم، بل ولدت وهى مملوكة له، ولا جزاء فى أولاد ظبية هى مالك لها، بخلاف ما إذا ولدت قبل أداء الجزاء فقد ولدت وهى من صيد الحرم، وأولاد صيد الحرم فى حكمه، فإن ماتت هى وأولادها فى يده لزمه جزاؤها وجزاء أولادها، ولا شك أن الإخراج من الحرم جناية توجب الجزاء، فلو أدى جزاءها بعد ما أخرجها معا فقد أداه بعد تحقق سبب الوجوب، بخلاف التكفير قبل الحنث فإنه يستلزم الأداء قبل السبب، وهو باطل، كمن أدى جزاء الصيد قبل إخراجه من الحرم ثم أخرجه منه، فتبين الفرق وبطل ما ألزموه به. والله أعلم.

قال الحافظ فى "الفتح" أيضا: "قال القاضى عياض: الخلاف فى جواز تقديم الكفارة على الحنث مبنى على أن الكفارة رخصة لحل اليمين أو لتكفير مأثمها بالحنث. فعند الجمهور أنها رخصة شرعها الله لحل ما عقد من اليمين، فلذلك تجزى قبل وبعد اهـ. قلت: ما أبعد القول بكونها رخصة وتسميتها كفارة تؤذن بكونها عقوبة وحدا، وقد قال رسول الله ﷺ: "إذا استلج أحدكم باليمين فى أهله فإنه آثم عند الله من الكفارة التى أمر بها". رواه الحاكم وصححه على شرطهما، وأقره عليه الذهبى" (٣٠٢:٤). فإنه مشعر بكون الكفارة إنما أمر بها لرفع الإثم.

قال الحافظ: "وقال الباجى وابن التين وجماعة: الروايتان دالتان على الجواز، لأن الواو لا ترتب. قال ابن التين: فلو كان تقديم الكفارة لا يجزئ لأبانه، ولقال: فليأت ثم ليكفو، لأن تأخير البيان عن الحاجة لا يجوز، فلما تركهم على مقتضى اللسان دل على الجواز" اهـ (٥٢٧:١١).

. . . .

ورد بأنه ﷺ لم يتركهم على مقتضى اللسان من غير بيان، بل نص على تقديم الحنث على الكفارة فى غير ما حديث، ولا يلزم من تصرف الرواة فى لفظ الحديث تأخير البيان عن الحاجة. فيجب علينا التأمل وترجيح بعض الروايات على بعض كما تقدمت الإشارة إليه. وفى "الجوهر النقى" (٢:٢٣٦): "لأن الكفارة للتغطية، ولم يوجد معنى يصح أن يكون الكفارة تغطية له. ولأن قوله: "فليكفر" أمر وظاهره للوجوب والكفارة لا يجب إلا بعد الحنث". وفيه أيضا: ثم إن حولان الحول شرط لوجوب الزكاة والسبب هو النصاب فلذلك جاز تقديم الزكاة على الحول لوجود السبب، بخلاف كفارة اليمين لأن سببها هو الحنث فلذلك لم يجز تقديمها على الحنث. وليست اليمين سببا بدليل أنه لو بر فى يمينه لم يكن عليه كفارة مع وجود اليمين. وأيضا: فاليمين لا يبقي على الحنث، ولا يجوز أن يكون سبب الشىء ما لا يبقى معه. وأيضا: فاليمين تضاد الحنث، لأن الحنث يوجب حل اليمين وضد الشىء لا يكون سببا له اهـ. وفيه أيضا: حكى البيهقى عن الشافعى قال: إن كفر قبل الحنث بالطعام رجوت أن يجزى عنه قياسا على تعجيل الزكاة وصدقة الفطر.

قلت: بحث معه الطحاوى بما ملخصه: إن لم يجز تعجيل الصيام فكذا بقية الكفارات، إذ الكفارة بالكفارة أشبه منه بالزكاة، ولئن شبه الإطعام بالزكاة فمن أين جوز تقديم العتق؟ ولا أصل له يرده إليه، ولو أعتق قبل أن يظاهر لم يجز عنده ولا عند غيره. فوجب أن يرد رقبة اليمين إلى هذه الرقبة فإن قال: لم يظاهر بعد، قلت: لم يحنث بعد، والنكاح سبب للظهار كما أن اليمين سبب للحنث ولا فرق بينهما. انتهى كلامه إلى أن قال: فبعد الحنث يمكن حمل اللفظ (أى ليكفر عن يمينه) على جميع الكفارات، وقبل الحنث خصص الشافعى اللفظ ببعضها، فترك الظاهر من ثلاثة أوجه: أحدها تسميتها كفارة وليس هناك ما يكفر، والثانى صرف الأمر عن الوجوب إلى الجواز، والثالث تخصيص التكفير ببعض الأنواع. وإذا قدمنا الحنث سلمنا من ذلك كله" اهـ.

وفيه أيضا: "ويجعل "ثم" فى الرواية التى لفظها: فليكفر عن يمينه ثم ليأت الذى هو خير، بمعنى الواو، كقوله تعالى: ﴿فك رقبة﴾ إلى أن قال تعالى: ﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾". إذ الإيمان يتقدم على هذه الأفعال". قلت: والرواية التى فيها لفظ: "ثم ليأت الذى هو خير" قد أخرجها أبو داود ولفظه قال: "فكفر عن يمينك ثم ائت الذى هو خير" (٢:١٠٩). وقال الزيلعى (٢:٦٩): "سند صحيح" اهـ.

الجواب عن إيراد ابن حزم على الحنفية:

قلت: ورده ابن حزم فى المحلى بما نصه: "واعترض بعضهم بأن قال: قول رسول الله ﷺ: «فليكفر ثم ليأت الذى هو خير". هو مثل قول الله تعالى: ﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾، وكقوله

. . . .

تعالى: ﴿ثم آتينا موسى الكتاب﴾. وليس كما ظنوا، أما قوله تعالى: ﴿ثم كان من الذين أمنوا﴾. فقد ذكرنا قول رسول الله ﷺ لحكيم بن حزام: "أسلمت على ما أسلفت من الخير". فصح بهذه الآية عظيم نعمة الله تعالى على عباده فى قوله كل عملٍ بر عملوه فى كفرهم ثم أسلموا، فالآية على ظاهرها" اهـ. قلت: ومن أنبأك أن الآية نزلت فى من عمل برا فى كفره ثم أسلم. وهل تخصيص العام من غير دليل إلا تحكم وتمويه بالباطل. قال: وأما قوله تعالى: ﴿ثم آتينا موسى الكتاب﴾، فليس كما ظنوا، لأن أول الآية قوله عز وجل: ﴿وأن هذا صراطى مستقيما﴾. وقال تعالى: ﴿ملّة أبيكم إبراهيم﴾. فصح أن الصراط الذى أمرنا الله تعالى باتباعه هو صراط إبراهيم عليه السلام. وقد كان قبل موسى بلا شك. ثم آتى الله موسى الكتاب، فهذا تعقيب بمهلة لا شك فيه" اهـ (٨: ٦٧ و ٦٨).

فيا له من تحريف فى القرآن قد ارتكبه، وتأويل بالباطل قد ابتدعه، فإن أول الآيات هناك قوله تعالى: ﴿قل تعالوا أتل ما حرّم ربكم عليكم أن لا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا﴾. ثم عطف عليه ﴿وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه﴾. وفيه خطاب لنبينا محمد ﷺ حتما دون إبراهيم عليه السلام، فليس معنى قوله: ﴿وأن هذا صراطى مستقيما﴾ إلا أنه صراط محمد أفضل الأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين. وتأويله "بأن هذا صراط إبراهيم"، تحريف محض، وصرف للكلام عن ظاهره. ولا يلزم من قوله: ﴿ملّة أبيكم إبراهيم﴾، أن لا يكون لسيدنا محمد ﷺ صراط قد امتاز به أصلا، وأن يكوْن خطاب الله له مستلزما لذكر إبراهيم دائما، فعجبا ممن يذم القياس وأهله أن يقول فى كتاب الله برأيه، ويفسره بما لم يفسره به رسول الله ﷺ، ولا أحد من أصحابه ولا أتباعهم؛ ويصرفه لنصرة ما ذهب إليه عن ظاهره، ويموه للناس هواه بتأويل القرآن بالباطل. نعوذ بالله من العصبية التى تعمى وتصم. وماذا يقول هذا القائل فى قوله تعالى: ﴿ثم الله شهيد على ما يفعلون﴾؟ قال ابن حزم بعد ذكر الأحاديث الواردة فى تقديم الحنث على الكفارة وعكسه، فهذه أحاديث جامعة لجميع أحكام ما اختلفوا فيه من جواز تقديم الكفارة قبل الحنث، فوجب استعمال جميعها، ولم يكن بعضها أولى بالطاعة من بعض، ولا تحل مخالفة بعضها لبعض، فكان ذلك جائزا" اهـ (٨: ٦٧).

قلت: إنما يجب استعمال الجميع إذا ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قدم الحنث على الكفارة مرة، وقدم الكفارة على الحنث أخرى، ودون إثباته خرط القتاد، بل الظاهر أن رسول الله ﷺ كان قدم أحدهما على الآخر، وإنما نشأ الاختلاف من تصرف الرواة. فلا بد من ترجيح بعض

. . . .

الروايات على بعض، والراجح عندنا تقديم الحنث على الكفارة بدلائل قد ذكرناها فيما مضى فتذكر وسنذكر بعضها فيما سيأتى فانتظر.

قال الإمام السرخسى فى "المبسوط": وما رواه الشافعى محمول على التقديم والتأخير بدليل ما روينا. وهذا لمعنيين: أحدهما أن الأمر يفيد الوجوب حقيقة ولا وجوب قبل الحنث بالاتفاق. والثانى أن الكفارة إنما تجب خلفا عن البر الواجب ليصير عند أداءها كأنه تم على بره، ولا معتبر بالخلف فى حال بقاء الواجب، وقبل الحنث ما هو الأصل باق وهو البر، فلا تكون الكفارة خلفا كما لا يكون التيمم طهارة مع القدرة على الماء" اهـ (١٤٨:٨). وهذا هو الفقه والله فلذلك فليعمل العاملون.

قال ابن حزم: "وقولنا هذا هو قول عائشة أم المؤمنين، ومن طريق ابن أبى شيبة نا المعتمر بن سليمان التيمى عن عبد الله بن عون عن محمد بن سيرين: أن مسلمة بن مخلد وسلمان الفارسى كانا يكفران قبل الحنث. وبه إلى ابن أبى شيبة نا حفص بن غياث عن أشعث عن ابن سيرين: أن أبا الدرداء دعا غلاما له فأعتقه، ثم حنث فصنع الذى حلف عليه. وبه إلى ابن أبى شيبة نا أزهر عن ابن عون: أن محمد بن سيرين كان يكفر قبل الحنث. وهو قول ابن عباس أيضا. ولا يعلم لمن ذكرنا مخالف من الصحابة رضى الله عنهم إلا أن يسموها موه برواية عبد الرزاق عن الأسلمى هو إبراهيم بن أبى يحيى عن رجل سماه عن محمد بن زياد عن ميمون بن مهران عن ابن عباس: أنه كان لا يكفر حتى يحنث، وهذا باطل، لأن ابن يحيى مذكور بالكذب، ثم عمن لم يسم، ثم لو صح لما كان لهم فيه حجة، لأنه ليس فيه أن ابن عباس لم يجز الكفارة قبل الحنث: إنما فيه أنه كان يؤخر الكفارة بعد الحنث فقط، ونحن لا ننكر هذا" اهـ (٦٨:٨).

قلت: ابن سيرين عن مسلمة بن مخلد وسلمان الفارسى وأبى الدرداء منقطع. قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: سمع من أنس وعمران وأبى هريرة وابن عمر، ولم يسمع من ابن عباس شيئا. وقال ابن أبى حاتم: سئل أبى هل سمع من أبى الدرداء؟ قال: لا! قد أدركه ولا أظنه سمع منه، ذلك بالشام وهذا بالبصرة. قال: وسمعت أبى يقول: لم يسمع عائشة، ولم يسمع من أبى برزة، ولم يلق أبا ذر. كذا فى "التهذيب" (٢١٦:٩). فلا ندرى متى يكون المنقطع والمرسل باطلا عند ابن حزم، ومتى هو حجة عنده؟ أو لا يستحيى ابن حزم من أن يحتج بما لا حجة له فيه؟.

وأما طعنه فى ما رواه الأسلمى بسنده عن ابن عباس، ففيه أن السند الضعيف أولى من قولك. "وهو قول ابن عباس" بلا سند، وهذا بلفظ: "أنه كان لا يكفر حتى يحنث". يرد قول من

٣٥٠٩- عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه». رواه الإمام أحمد (فتح القدير ٤:٣٩٩).

قال: "أنه كان يكفر قبل أن يحنث". واقتصار ابن حزم على ذكر خمسة من الصحابة يرد قول ابن القصار: أن عدة من قال بجواز تقديم الكفارة أربعة عشر صحابيا، فإنه لو صح ذلك عنهم لصاح به ابن حزم، ولم يقتصر على خمسة منهم مع سعة نظره وقوة حفظه وطول باعه فى الحديث. وقد عرفت أنه لم يثبت عن الخمسة أيضا، لما فى أسانيدها من الانقطاع والإرسال، وهو قادح فى الصحة عند المحدثين. وإنما يرجع إلى أقوال الصحابة وأفعالهم عندنا إذا لم يكن فى المسألة نص عن الشارع صلاة الله وسلامه عليه، وليس ما نحن فيه كذلك، فإن الشارع قد نص عليه فى غير ما حديث مرفوع صحيح، والاختلاف الذى وقع من الرواة فى لفظ ممكن الارتفاع بالترجيح كما أشرنا إليه سابقا. وقد ورد عن أم سلمة ما يدل على تقديم الحنث على الكفارة كما سيأتى.

قوله: "عن عبد الله بن عمرو" إلخ. هذا هو الصواب باثبات الواو بعد عمر. وقد سقطت من نسخة الفتح فاغتر بها بعض الناس. وتتبع الحديث فى مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب، ثم كتب فى الإحياء: "لم أجده فى مسند أحمد مع التتبع البليغ، فلعله فى كتاب آخر له" اهـ. ولو راجع المجتبى للنسائى (٢:١٤٤) والجامع للترمذى (١:١٨٤)، لعلم أن الحديث لعبد الله بن عمرو ابن العاص الأموى دون عبد الله بن عمر العدوى. وقد وقع فى نسخة الفتح تصحيف[1] آخر من الناسخين وهو إبدال الواو بثم فى قوله: "فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه". فإن الحديث فى مسند أحمد إنما هو بالواو دون ثم. قال عبد الله: ثنى أبى ثنا الحكم بن موسى قال عبد الله: وسمعته أنا من الحكم ابن موسى، ثنا مسلم بن خالد عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله ﷺ: «من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه" (٢:٢٠٤). وفيه مسلم بن خالد الزنجى وثقه ابن حبان وغيره، وضعفه أحمد وغيره، وكان فقيه أهل مكة، ومنه تعلم الشافعى الفقه قبل أن يلقى مالكا، ووثقه ابن معين وناهيك به موثقا، كما فى "تهذيب التهذيب" (١٠:١٢٨).

(١) والدليل على أنه من تصرف الناسخين قول ابن الهمام بعد ذلك: "وأما لفظ الحديث على ما ذكره المصنف فلم يعرف أصلا أعنى قوله: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه" اهـ (٣:٣٦٩) فلو كان قد وجد الحديث فى مسند أحمد بلفظ: "ثم ليكفر عن يمينه". لم يقل: "أن لفظ الحديث على ما ذكره المصنف لم يعرف أصلا" فافهم. والعجب من بعض الناس أنه كيف لم يتنبه لهذا. والله يهدى من يشاء لما يشاء.

. . . .

فإن قيل: قد رواه الطبراني في الكبير بلفظ: "من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليكفر عن يمينه وليأت الذى هو خير" كما فى "مجمع الزوائد" (٤:١٨٤)، قلنا: أحمد وابنه أوثق من الطبراني وأجل، فالمحفوظ عن مسلم بن خالد لفظ أحمد وابنه. فإن قيل: رواه النسائي في المجتبى: أخبرنا عمرو بن على ثنا يحيى عن عبيد الله بن الأحمس ثنا عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: "أن رسول الله ﷺ قال: من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليأت الذى هو خير" اهـ (٢:١٤٤).

قلنا: هذا مما انقلب على الراوى فأدخل فى إسناد متن إسناد آخر، فإن أحمد أخرج فى مسنده بهذا الإسناد حديث: "لا نذر ولا يمين فى ما لا يملك ابن آدم، ولا فى معصية الله عز وجل، ولا قطيعة رحم، فمن حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليدعها وليأت الذى هو خير، فإن تركها كفارتها" اهـ (٢:٢١٢)، وكذا هو عند أبى داود فى سننه (٣:٢٤٣)، وعند الحاكم فى "مستدركه". والأمر بإتيان ما هو خير مع التكفير ليس من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وإنما هو من رواية هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عمرو، والله تعالى أعلم.

ويؤيد أثر المتن فى تقديم الحنث على الكفارة ما رواه الطبرانى فى الكبير عن عبد الرحمن بن أذينة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه". ورجاله رجال الصحيح غير ابن أذينة، وهو ثقة. وعن معاوية بن الحكم السلمى قال: قلت: يا رسول الله! إنى رجل أحلف على الشىء ثم أندم عليه، فقال رسول الله ﷺ: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ويكفر عن يمينه". رواه الطبرانى أيضا، وفيه من لم أعرفه، كذا فى "مجمع الزوائد" (٤:١٨٤).

قلت: ذكرناه اعتضادا. وعن عمران بن حصين فى حديث مرفوعا: "ولكن إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فعلت الذى هو خير وكفرت عن يمينى". رواه الطبرانى فى "الكبير" و"الأوسط". وفيه سعيد بن زربى ضعيف، كذا فى "المجمع" أيضا، وذكرناه اعتضادا. وأخرج الحاكم فى "المستدرك" عن عدى بن حاتم فى حديث طويل: أما أنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إذا حلف أحدكم على يمين فرأى خيرا منها فليأت الذى هو خير" (٤:٣٠١) وصححه، وأقره عليه الذهبى، وقال ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب عن سنان بن سعد الكندى عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليفعل الذى هو خير وليكفر عن يمينه». قال مالك: والكفارة بعد الحنث أحب إلى، كذا فى "المدونة الكبرى"

٣٥١٠- أخبرنا أبو العلاء ثنا على بن معبد ثنا الوليد بن القاسم بن الوليد الهمدانى أبوالقاسم الكوفى ثنا يزيد بن كيسان أبو إسماعيل عن أبى حازم عن أبى هريرة: "أن رجلا أعتم عنده فسأل صبيته أمهم الطعام، فقالت: حتى يجيء أبوكم، فنام الصبية، فجاء أبوهم، فقال اشتهيت الصبية؟ فقالت: لا! كنت أنتظر مجيئك، فحلف أن لا يطعم، ثم قال بعد ذلك: أيقظيهم، وجيئ بالطعام فسمى الله وأكل ثم غدا على رسول الله ﷺ، فأخبره بالذى صنع، فقال النبى ﷺ: من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليأته ثم ليكفر عن يمينه". رواه الإمام أبو محمد قاسم بن ثابت بن حزم السرقسطى[1] فى كتاب غريب الحديث (زيلعى ٢: ٦٨) قلت: رجاله كلهم محتج بهم وإن كان فى بعضهم اختلاف لا يضر كما عرفت غير مرة. وأبو العلاء هو محمد بن أحمد بن جعفر الذهلى، يعرف بالوكيعى ثقة ثبت من صغار الحادية عشر، كما فى "التقريب" (١٧٧). والحديث أخرجه مسلم (٢: ٤٨) من طريق يزيد بن كيسان بهذا الإسناد نحوه.

سحنون (٢: ٢٩). وهذا سند حسن، وسنان بن سعد وثقه ابن معين وابن حبان، وكان أحمد بن صالح يجله، كذا فى "تهذيب التهذيب" (٣: ٤٧٢). فهذا أنس بن مالك وأذينة ومعاوية بن الحكم السلمى كلهم رووا تقديم الحنث على الكفارة، لم يختلف عليهم فى ذلك فيما علمنا، وكل من روى عنه تقديم التكفير على الحنث قد روى عنه عكسه أيضا، وأكثر الرواة عنهم على تقديم الحنث، فليكن هو الراجح كما قاله ابن الهمام. والعلم لله الملك العلام.

قوله: "أخبرنا أبو العلاء" إلخ. قال بعض الناس المدعى سعة النظر فى الحديث ورجاله: "لم أجد أبا العلاء هذا ولم أعرف من هو". قلت: لعلك تتبعته فى باب الكنى من التقريب والتهذيب واللسان أو فى الرواة عن على بن معبد الكبير، ولو تتبعته فى ترجمة على بن معبد الصغير لوجدت فى الرواة عنه أبا العلاء الوكيعى، كما فى "التهذيب" (٧: ٣٨٥): اسمه محمد بن أحمد بن جعفر بن مهران الذهلى نزيل مصر، يعرف بالوكيعى. روى عن أبيه وعلى بن الجعد وعاصم بن على وأحمد بن حنبل وابنى أبى شيبة وعلى بن المدينى وأحمد بن صالح المصرى وغيرهم، وعنه النسائى والطحاوى وابن عدى وأبو سعيد بن يونس وابن الأعرابى وأبو القاسم الطبرانى وآخرون. قال ابن

[1] بفتح سين وراء وبقاف وسين أخرى، نسبة إلى سرقسطة مدينة من الأندلس. كذا فى المغنى (٤٢).

٣٥١١- عن أم سلمة: " أنها حلفت فى غلام لها استعتقها قالت: لا أعتقها الله من النار إن أعتقه أبدا، ثم مكثت ما شاء الله، ثم قالت: سبحان الله! سمعت رسول

يونس: "كان ثقة ثبتا" اهـ (تهذيب التهذيب ٩: ٢١). وذكره السيوطى فى رواة الحديث بمصر (١: ١١٨). ودلالته على تأخير الكفارة عن الحنث ظاهرة. والحديث أخرجه مسلم بهذه السياقة ولفظه: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأتها وليكفر عن يمينه". ولكن الوليد بن القاسم الهمدانى ثقة، وثقه أحمد ويعلى بن عبيد. وقال أحمد: "قد كتبنا عنه أحاديث حسنانا عن يزيد بن كيسان فاكتبوا عنه". كما فى "التهذيب" (١١: ١٤٦). وزاد لفظة "ثم" وهى لا تنافى أصل الحديث، فتقبل زيادته، وبهذه اندحض ما قاله ابن التين: لو كان تقديم الكفارة لا يجزى لأبانه ولقال: "فليأت ثم ليكفر"، لأن تأخير البيان عن الحاجة لا يجوز اهـ. قلنا: فقد أبان ﷺ ما كان خفيا، وقال: "فليأته ثم ليكفر عن يمينه".

ولا يتم للجمهور فرحة بما روى أبو داود من طريق عبد الأعلى: نا سعيد عن قتادة عن الحسن عن عبد الرحمن بن سمرة بلفظ: "فكفر عن يمينك ثم أت الذى هو خير". فإن المنذرى لم يذكر هذا الحديث فى مختصره، والذى يظهر من كلام المزى أن أبا داود ما أخرج هذا الحديث فى كتاب الأيمان، بل أخرج قصة اليمين مع قصة الإمارة فى الخراج، كما أخرجه البخارى مع القصتين فى الأيمان والنذور، كذا فى "عون المعبود" (٣: ٢٢٣). والبخارى لم يخرجه بلفظة "ثم" كما هو معلوم. ورواه النسائى بهذا السند بعينه بلفظ: "فكفر عن يمينك وأت الذى هو خير". بدون لفظة "ثم" (٢: ١٤٤). ورواه من طريق جرير بن حازم عن الحسن عن عبد الرحمن بن سمرة بلفظ: "فكفر عن يمينك ثم أت الذى هو خير". وجرير وإن كان من رجال الجماعة ثقة إلا أنه اختلط فى آخر عمره، وحدث بمصر أحاديث مقلوبة، كما فى "التهذيب" (٢: ٧٢). وليس فى الحسن كقتادة. وقد تقدم عن الحافظ فى الفتح: أن أكثر الرواة قدموا ذكر الحنث على الكفارة فى حديث عبد الرحمن بن سمرة فهو الراجح. وأخرجه البخارى ومسلم بمن رواية جرير بالواو، كما فى "الفتح" أيضا (١١: ٥٢٨). ولو سلمنا فقد وردت لفظة "ثم" فى تقديم الحنث على الكفارة أيضا فى حديث المتن هذا، فتلك بتلك. وما ذكرناه من وجوه الترجيح لتقديم الحنث حسنى وزيادة، وترجمة الإمام قاسم بن ثابت قد ذكرناها فى الجزء الثانى من الكتاب، فليراجع.

قوله: "عن أم سلمة" إلخ. فيه دلالة ظاهرة على صحة ما قاله أصحابنا. ويجعل حرف "ثم" فى الرواية التى لفظها: "فليكفر عن يمينه ثم ليأت الذى هو خير" بمعنى الواو كقوله تعالى: ﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾، وقوله: ﴿ثم الله شهيد على ما يفعلون﴾. ألا ترى أن أم سلمة روت الحديث بلفظ: "فليكفر عن يمينه ثم يفعل الذى هو خير". ثم قدمت الاعتاق على التكفير، فأعتقت العبد

الله ﷺ يقول: من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم يفعل الذى هو خير. فأعتقت العبد ثم كفرت عن يمينها". رواه الطبرانى فى "الكبير"، ورجاله ثقات. إلا أن عبد الله بن حسن لم يسمع من أم سلمة (مجمع الزوائد ٤:١٨٥). قلت: هو ثقة جليل القدر من أخيار أهل البيت، كما يظهر من ترجمته فى "التهذيب" (٥:١٨٦). وصاحب البيت أدرى بما فيه، فمثل هذا الانقطاع لا يضر صحة الحديث. أشار إلى ذلك الحافظ فى "التلخيص" (٢:٢٥٩).

٣٥١٢- حدثنا أبو الأحوص عن أبى إسحاق عن عبد الرحمن بن أذينة عن أبيه: أن النبى ﷺ قال: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير فليكفر عن يمينه». رواه أبو داود الطيالسى فى مسنده (الإصابة، ٢٤). وهذا سند صحيح، رجاله رجال الصحيح خلا عبد الرحمن وهو ثقة، كما فى التقريب (١١٨).

أولا ثم كفرت عن يمينها. ولو لا أن تقديم الكفارة على الحنث لا يفيد ولا يجدى لم تترك أم سلمة العمل بظاهر ما روته. فقد علم المحفوظون من أمة محمد ﷺ أن أصحابه وأهل بيته من أتبع الناس لنبيهم لا يؤخرون ما قدمه إلا لعلة، لا سيما وقد سمعوا قوله ﷺ «ابدؤوا بما بدأ الله به»، فلا حجة فيه للجمهور بل هو حجة عليهم، ومؤيد للحنفية الكرام. والعجب من الحافظ كيف احتج للجمهور بأول هذا الحديث وترك آخره، فقال فى الفتح: "وهو فى حديث عائشة عند الحاكم أيضا بلفظ "ثم" وفى حديث أم سلمة عند الطبرانى نحوه، ولفظه: "فليكفر عن يمينه ثم ليفعل الذى هو خير" (١١:٨٢٩). وحذف قوله: "فأعتقت العبد ثم كفرت عن يمينها". وقد علم أن عمل الراوى بخلاف ما رواه قدح فى الرواية عند خصمه. والله المستعان.

قوله: "حدثنا أبو الأحوص" إلخ. قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة. والحديث فى المسند المطبوع الحاضر عندنا بالواو بلفظ «وليكفر عن يمينه» (١٩٥)، ولعله فى نسخة الحافظ بالفاء، وهى حجة على الشافعية ومن وافقهم كما لا يخفى. وأذينة صحابى ليس له إلا هذا الحديث الواحد، كما فى الإصابة، فبعيد من الصحابى أن يرتكب الخطاء فى حديث واحد سمعه من النبى ﷺ ولم يسمع غيره، ولم يختلف عليه الرواة فيما علمنا، وفيه تقديم الحنث على الكفارة، فليكن هو المعول عليه دون غيره مما اختلف الرواة فى لفظه. فثبت أن مذهب أبى حنيفة فى الباب أقوى ما يكون، ولله الحمد وهو أرجح المذاهب رواية ودراية، لا ينكره إلا مكابر ولا يجهله إلا معاند مجاهر. والسلام.

باب وجوب إيفاء النذر إذا كان طاعة

٣٥١٣- عن عائشة عن النبى ﷺ، قال: «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه». رواه البخارى (٢: ٩٩١). وزاد الطحاوى فى هذا الوجه: «وليكفر عن يمينه». (التلخيص الحبير ٢: ٣٩٨).

باب وجوب إيفاء النذر إذا كان طاعة

قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. قال المحقق فى الفتح: "ومن نذر نذرا مطلقا أو غير معلق بشرط، كأن يقول: لله على صوم شهر أو حجة أو صدقة أو صلاة ركعتين ونحوه مما هو طاعة مقصودة لنفسها، ومن جنسها واجب، فعليه الوفاء بها. وهذه شروط لزوم النذر فخرْج النذر بالوضوء لكل صلاة، فإنه لا يلزم، لأنه غير مقصود لنفسه. وكذا النذر بعبادة المريض، لأنه ليس من جنسه واجب. وأما كون المنذور معصية يمنع انعقاد النذر فيجب أن يكون معناه إذا كان حراما لعينه، أو ليس فيه جهة القربة، فإن المذهب أن نذر صوم العيد ينعقد، ويجب الوفاء بصوم يوم غيره ولو صامه خرج عن العهدة" اهـ ملخصا (٣: ٣٧٤). ودليل اشتراطه كونه طاعة مقصودة ما سيأتى من قوله ﷺ: «إنما النذر ما يبتغى به وجه الله». ودليل اشتراط أن يكون من جنسه واجب ما سيأتى: "إن رجلا نذر الصلاة ببيت المقدس إن فتح الله على رسوله مكة، فقال له النبى ﷺ: صل ههنا". ودليل انعقاد النذر إذا كان المنذور معصية لغيرها لا لعينها ما صح عن ابن عمر: "أن آتيا أتاه، فقال: نذرت صوم يوم النحر، فقال له ابن عمر: أمر الله تعالى بوفاء النذر، ونهى رسول الله ﷺ عن صوم يوم النحر". ذكره ابن حزم فى "المحلى" وصححه (٨: ١٨). ولم يقل بفساد النذر وعدم انعقاده، ويدل له ما سيأتى فى النذر بذبح الولد فانتظر.

وقوله: "فعليه الوفاء بها" أى من حيث هو قربة، لا بكل وصف التزمه به أو عين، وهو خلافية زفر، فلو نذر أن يتصدق على هذا الفقير فتصدق على غيره عن نذره، أو نذر التصدق فى هذا اليوم فتصدق فى غد، أو نذر أن يتصدق بهذا الدرهم فتصدق بغيره عن نذره، أو نذر ركعتين فى المسجد الحرام فأداها فى أقل شرفا منه، أو فيما لا شرف له أجزاه. خلافا لزفر، له أنه نذر بزيادة قربة فيلزمه. قلنا: عرف من الشرع أن التزامه ما هو قربة موجب، وتخصيص العبد العبادة بمكان ليس بقربة، بل إنما عرف ذلك لله تعالى، فلا يتعدى لزوم أصل القربة بالنذر إلى لزوم التخصيص بمكان، فكان ملغى هذا. ودليل لزوم المنذور الكتاب والسنة والإجماع. قال تعالى: ﴿وليوفوا نذورهم﴾، ومقتضاه الافتراض للقطعية ولكن خص منه النذر بالمعصية وما ليس من جنسه واجب،

. . . .

فلم يكن قطعى الدلالة. ومن السنة كثير، منها حديث المتن. والإجماع على وجوب الإيفاء به، وبه استدل من قال من المتأخرين بافتراض الإيفاء بالنذر، قاله المحقق فى "الفتح" أيضا (٣:٣٧٥).

قلت: إنما أجمع المسلمون على صحة النذور لزوم الوفاء به فى الجملة، كما فى "المغنى" (١١:٣٣١). فلم يكن قطعى الدلالة على لزوم كل منذور كما مر فى تأويل الآية، فلذا لم نقل بالافتراض بل بالوجوب فحسب.

تحقيق النهى عن النذر وهل يكره مطلقا أم لا:

قال الموفق فى المغني: "ولا يستحب النذر، لأن ابن عمر روى عن النبى ﷺ: أنه نهى عن النذر، وأنه قال: "لا يأتى بخير وإنما يستخرج به من البخيل". متفق عليه. وهذا نهى كراهة لا نهى تحريم، لأنه لو كان حراما لما مدح المؤمنين به، لأن ذنبهم فى ارتكاب المحرم أشد من طاعتهم فى وفائه، ولأن النذر لو كان مستحبا لفعله النبى ﷺ وأفاضل أصحابه" اهـ (١١:٣٣١).

قلت: يعكر عليه ما رواه الطبرانى عن كعب بن عجرة قال: «بعث رسول الله ﷺ سرية فقال: لئن سلمهم الله لأشكرنه، أو قال: على إن سلمهم الله أن أشكره. فغنموا وسلموا، فقال: اللهم لك الحمد شكرا ولك المن فضلا. فانتظره الناس يصنع شيئا، فلم يرده يصنع شيئا، فقالوا: يا رسول الله! إنك قلت للذى قال، فقال: أو لم أقل اللهم لك الحمد شكرا ولك المن فضلا"؟ قال الهيثمى فى مجمع الزوائد: "وفيه سليمان بن سالم المدنى وهو ضعيف" اهـ (٤:١٨٥). قلت: قال ابن عدى: ما أرى بمقدار ما يرويه بأسا. وقال أبو حاتم: شيخ. وذكره ابن حبان فى الثقات، كذا فى "اللسان" (٣:٩٢).

ويشهد له ما رواه النواس بن سمعان الكلابى، قال: سرقت ناقة رسول الله ﷺ الجدعاء، فقال رسول الله ﷺ: «لئن ردها الله على لأشكرن ربى عز وجل». فذكر الحديث، وفيه: فقعدت عليها امرأة مسلمة فى عقله من القوم ثم حركتها فصبحت بها المدينة، فلما رآها المسلمون فرحوا بها ومشوا بجنبها، حتى أتوا رسول الله ﷺ، فلما رآها قال: الحمد لله! فانتظرنا هل يحدث رسول الله ﷺ صوما أو صلاة، فظنوا أنه قد نسى. فقالوا: يا رسول الله ﷺ! إنك قلت: لئن ردها الله تعالى لأشكرن ربى، فقال: أو لم أقل الحمد لله»؟ رواه الطبرانى فى الكبير، وفيه عمرو بن واقد القرشى، وقد وثقه محمد بن المبارك الصورى، ورد عليه، وقد ضعفه الأئمة وترك حديثه، كذا فى "مجمع الزوائد" (٤:١٨٧). قلت: قال ابن عدى: هو ممن يكتب حديثه مع ضعفه. وقال أبو القاسم: محدث شاعر، كذا فى "التهذيب" (٨:١١٦). فلم يتركه ابن عدى وعده أبو القاسم

. . . .

محدثا، ومثله يعتضد ويعتبر به فى المتابعات.

فبطل قول الموفق: "إن النذر لو كان مستحبا لفعله النبى ﷺ" إلخ. فقد فعله كما ترى، وكذا فعله أصحابه. أخرج الطبرى بسند صحيح عن قتادة فى قوله تعالى: ﴿يوفون بالنذر﴾. قال: "كانوا ينذرون طاعة الله من الصيام والصلاة والزكاة والحج والعمرة، ومما افترض عليهم فسمّاهم الله أبرارا". كذا فى "فتح البارى" (١١:٥٠٣)، وقول قتادة: "كانوا ينذرون" أراد به الصحابة. قال الحافظ: "وهذا صريح فى أن الثناء وقع فى غير نذر المجازاة" اهـ. وكأنه جنح إلى ما قاله ابن دقيق العيد: "إن حديث النهى عن النذر محمول على نذر المجازاة دون نذر الابتداء، ويسمى نذر التبرر، فهو قربة محضة". كما فيه أيضا (١١:٥٠١). وفيه أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وقد أمر الله تعالى بإيفاء النذر، ومدح الموفين به، وهو يعم نذر الابتداء ونذر المجازاة كليهما. ونقل القرطبى الاتفاق على وجوب الوفاء بنذر المجازاة، لقوله ﷺ: «من نذر أن يطيع الله فليطعه". ولم يفرق بين المعلق وغيره ذكره الحافظ فى "الفتح" أيضا.

فالحق فى تأويل حديث النهى -والله أعلم- أن معناه لا تنذروا على أنكم تدركون بالنذر شيئا لم يقدره الله لكم، أو تصرفوا به عنكم ما قدره عليكم. فالنهى إنما هو فى حق من يخاف عليه ذلك الاعتقاد الفاسد، فيكون إقدامه على ذلك محرما، لكونه يظن أن النذر يوجب حصول ذلك الغرض، أو أن الله يفعل معه ذلك الغرض لأجل ذلك النذر، وإليه الإشارة بقوله ﷺ فى الحديث: "فإن النذر لا يرد من قدر الله شيئا". وفى حق من لا تطاوعه نفسه بإخراج شيء من يده إلا فى مقابلة عوض يستوفيه أولا فيلتزمه فى مقابلة ما يحصل له كما هو عادة الناس، وإليه الإشارة فى قوله ﷺ "فيستخرج الله به من البخيل، فيؤتينى عليه ما لم يؤتينى عليه من قبل". وقد أخطأ من ظن مثل ذلك النذر شبيها بالصدقة والدعاء، فإن الدعاء والصدقة عبادة عاجلة، يظهر بها التوجه إلى الله تعالى والتضرع له والخضوع، بخلاف النذر فإن فيه تأخير العبادة إلى حين الحصول، وترك العمل إلى حين الضرورة، وقد يشعر التعبير بالبخيل أن المنهى عنه من النذر ما فيه مال، لكن قد يوصف بالبخل من تكاسل عن الطاعة، كما فى الحديث المشهور: "البخيل من ذكرت عنده فلم يصل على" (صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه عدد ما يحب وكما يرضى). قاله الحافظ فى "الفتح" (١١:٥٠٢، ٥٠٣).

وأما من نذر لغرض صحيح وهو أن يثاب عليه ثواب الواجب، وهو فوق ثواب التطوع، أو لإظهار المحبة، كما ينذر المحب للمحبوب إن متعتنى بنظرة إليك فديتك بمالى ونفسى أو نحوه،

باب حكم الاستثناء في اليمين

٣٥١٤- عن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «من حلف على يمين فقال: إن شاء الله، فلا حنث عليه». رواه الترمذى وحسنه (١٥٨:١). وقد صححه ابن حبان، ورجاله رجال الصحيح، وله طرق كما ذكره صاحب الأطراف (نيل الأوطار ٨: ٤٥٣).

فلا كراهة، ومثله يمدح الموفى به. والله تعالى أعلم. وفى القول بكراهة النذر مطلقا إشكال على القواعد، فإنها تقتضى أن الوسيلة إلى الطاعة، كما أن الوسيلة إلى المعصية معصية، والنذر وسيلة إلى التزام القربة، فيلزم أن يكون قربة. قاله ابن دقيق العيد (فتح البارى، ١١: ٥٠١). فلا بد من القول بأن النذر قربة فى نفسه. وإنما نهى عنه لعارض اعتقاد فاسد أو عادة فاسدة فافهم. فلعلك لا تجد هذا التحقيق فى غير هذا الكتاب. والحمد لله الملك الوهاب.

باب حكم الاستثناء فى اليمين

قوله: "عن ابن عمر" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وفى الزيلعى (٢: ٧١) بعد نقل عدة أحاديث فى الباب ما نصه: وظاهر هذه الأحاديث يقتضى اشتراط الاتصال، فإنها كلها بالفاء وهى للتعقيب من غير مهلة. واستشكل على هذا ما رواه البخارى ومسلم حديث أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "قال سليمان بن داود: لأطوفن الليلة على سبعين امرأة، تلد كل امرأة منهن غلاما يقاتل فى سبيل الله، فقال له صاحبه: قل إن شاء الله، فلم يقل، فأطاف بهن فلم تلد منهن إلا امرأة واحدة نصف إنسان. فقال عليه السلام: لو قال: إن شاء الله، لم يحنث، وكان دركا لحاجته". انتهى. وفيه أيضا: وفى لفظ لهما: "فقال له صاحبه: قل: إن شاء الله، فلم يقل". الحديث وفى آخره: "أيم الذى نفس محمد بيده لو قال: إنشاء الله، لجاهدوا فى سبيل الله فرسانا أجمعون". وأشكل من ذلك حديث أخرجه أبو داود فى سننه: حدثنا قتيبة بن سعيد ثنا شريك عن سماك عن عكرمة، أن رسول الله ﷺ قال: «والله لأغزون قريشا، والله لأغزون قريشا، والله لأغزون قريشا، ثم سكت، ثم قال: إن شاء الله". انتهى. قال أبو داود: وزاد فيه الوليد بن مسلم عن شريك قال، لم يغزهم وقد أسند هذا الحديث غير واحد عن شريك عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس انتهى.

قلت: رواه ابن حبان فى صحيحه مسندا، وأخرجه أبو يعلى الموصلى فى مسنده عن شريك عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس، وعن مسعر بن كدام عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «والله لأغزون قريشا، والله لأغزون قريشا، والله لأغزون قريشا،

٣٥١٥- عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى ﷺ، قال: «من حلف فاستثنى فإن شاء مضى، وإن شاء ترك من غير حنث». رواه النسائى وسكت عنه (٢: ١٤٤).

ثم سكت ساعة. ثم قال: إن شاء الله». انتهى. قال ابن حبان فى كتاب الضعفاء: هذا حديث رواه شريك ومسعر فأسنداه مرة وأرسلاه أخرى. انتهى".

قلت: أما الأول فلا دلالة فيه على الفصل بين الاستثناء والمستثنى منه، فإن المراد بالصاحب هو الملك القرين وكان قوله ذلك بطريق الإلقاء فى القلب، ولا بعد فى كون هذا الإلقاء قبل أن يتم سليمان كلامه أو مع تمام الكلام بلا فصل، ويؤيده ما فى الحديث من قوله: "فقال له صاحبه"، أى قال ذلك بالفور، فلو التفت سيدنا سليمان عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام الأكملان إلى قوله لكان قادرا على وصل الاستثناء بكلامه، فمعنى قوله عليه السلام: «لو قال: إن شاء الله لم يحنث» إلخ أى لو قاله حين لقنه القرين. وأما الثانى فقد مر الجواب عنه فى باب الاستثناء فى الطلاق. وحاصله أن قوله ﷺ: إن شاء الله، بعد فصل السكوت بينه وبين قوله: "والله لأغزون قريشا" محمول على التبرك دون الاستثناء، أو يحمل على السكوت لتنفس ونحوه، قاله الحافظ فى فتح البارى (١١: ٥٢١).

وأجاب الجصاص فى أحكام القرآن له: بأن شريكا رواه عن سماك عن عكرمة أنه ﷺ قال: «والله لأغزون قريشا» ثلاثا، ثم قال فى آخرهن: "إن شاء الله". فأخبر أنه استثنى فى آخرهن، وذلك يقتضى اتصاله باليمين وهو أولى اهـ (٣: ٢١٤). ورواية شريك هذه أخرجها أبو داود وابن حبان كما فى التلخيص الحبير، وفى النسخة الحاضرة عندنا لأبى داود عن سماك عن عكرمة يرفعه: «والله لأغزون قريشا، ثم قال: إن شاء الله، ثم قال: والله لأغزون قريشا إن شاء الله، ثم قال: والله لأغزون قريشا، ثم سكت، ثم قال: إن شاء الله» الحديث. (٢: ١١٦). وفيه دلالة على وصل الاستثناء باليمين مرتين، ولفظة "ثم" للترتيب الذكرى أو الفصل القليل الذى لا يعد فاصلا شرعا وعرفا. وإنما وقع السكوت بين اليمين والاستثناء فى الثالثة لعذر، ولعله ﷺ اكتفى بالاستثناء المذكور سابقا مرتين ثم صرح به ثالثا تاكيدا.

وبالجملة فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث على جواز الفصل بين اليمين والاستثناء، لما فى ألفاظه من الاختلاف والاضطراب الشديد، وإن سلم فيحتمل أن يكون الاستثناء منفصلا من خصائصه ﷺ، بدليل ما فى الدر المنثور: "أخرج ابن أبى حاتم والطبرانى وابن مردويه عن ابن عباس فى قوله: ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾. قال: إذا نسيت الاستثناء فاستثن إذا ذكرت. قال: هى

٣٥١٦- عن نافع عن عبد الله بن عمر، أنه كان يقول: "من قال: والله ثم قال: إن شاء الله، ثم لم يفعل الذى حلف عليه لم يحنث". رواه الإمام مالك فى الموطأ (١٨٠). ورواه موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر أيضا موقوفا. وقال فيه: "ثم وصل الكلام بالاستثناء". وفى رواية: "فقال فى أثر يمينه". قاله البيهقى فى المعرفة (الزيلعى، ٢: ٧١).

خاصة لرسول الله ﷺ، وليس لأحد أن يستثنى إلا فى صلة يمينه" اهـ. (٢:٢١٨). وقد صرح السيوطى فى "الإتقان" أن ابن أبى حاتم لا يخرج عن ابن عباس بالطرق الواهية شيئا فى تفسيره، بل يتحرى الطرق الصحيحة أو الحسنة منها. وقد ذكرناه فى الكتاب غير مرة. وقال الزيلعى: أخرجه الطبرانى عن ابن أبى نجيح عن مجاهد عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾. قال: هى لرسول الله ﷺ، وليس لنا أن نستثنى إلا بصلة اليمين" اهـ (٢:٧٢). قلت: وابن أبى نجيح من رجال الجماعة ثقة كان سفيان يصحح تفسيره كما فى "التهذيب" (٦:٥٤).

ومجاهد لا يسأل عنه، والمعروف من عادة المصنفين من المحدثين أنهم لا يحذفون من الإسناد إلا ما سلم عن شوب الطعن، فالأثر صحيح. وفى "مجمع الزوائد" فيه عبد العزيز بن الحصين، وهو ضعيف، (٤:١٨٢). قلت: وأعجب منه أن الحاكم أخرج له فى "المستدرك"، وقال: إنه ثقة، كذا فى "اللسان" (٤:٢٩).

قلت: والظاهر سلامة طريق ابن أبى حاتم عنه، فإنه قد التزم أن يخرج أصح ما ورد كما فى "الإتقان" (٢:١٩٥)، أو كان عنده ثقة كما قاله الحكم. والله أعلم. وبالجملة: فالحديث حسن وبعد ذلك فلا مساغ للاستدلال بحديث: «لأغزون قريشا»، أصلا.

فائدة: الاستثناء مع اليمين مستحب، بدليل ما رواه الطبرانى عن أبى هريرة: "من تمام إيمان العبد أن يستثنى فى كل حديث". وفيه عبد الله بن سعيد بن أبى سعيد ضعيف، كذا فى "مجمع الزوائد" (٤:١٨٢). ويكتفى بمثله فى فضائل الأعمال، ولكن لا يبقى به اليمين يمينا، بل يكون وعدا مؤكدا فاحفظه.

فائدة: قد دل أثر ابن عباس المذكور على أنه لم يكن قائلا بصحة الاستثناء منفصلا كما اشتهر عنه، فلا بد من حمل المشهور على أن الاستثناء منفصلا كما اشتهر المترتبة على ترك الاستثناء. وأما إنه يبطل اليمين فلا، وإلا لزم أن لا يجب الكفارة على حالف ويلغو إيجابها، ولا يكون أحد كاذبا فى يمينه إذا كان يتخلص منها بالاستثناء ولو بعد حين فافهم. قلت: وقوله المشهور ما رواه الحاكم من طريق الأعمش عن مجاهد عنه: "إذا حلف الرجل على يمين فله أن

٣٥١٧- أخرج الدارقطني (٢: ٤٩٣): من طريق سعيد بن منصور نا ابن أبي الزناد عن أبيه عن سالم عن ابن عمر، قال: "كل استثناء غير موصول فصاحبه حانث". وهذا سند صحيح. قال الحافظ في "الدراية" (١٢٤): "وروى البيهقي من حديثه: كل استثناء موصول فلا حنث عليه" اهـ.

يستثني ولو إلى سنة، وإنما نزلت هذه الآية فى هذا: واذكر ربك إذا نسيت. قال: إذا ذكر استثنى. قال: وكان الأعمش يأخذ بهذا". (٤:٣٠٣). وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبى، ولا بد من الجمع بينه وبين ما رواه أبو حاتم من طريق مجاهد عنه. فأما أن يجمع بما ذكرنا، أو يقال: كان ابن عباس يراه أولا عاما ثم قال بخصوصه للنبى ﷺ بدليل لاح له. والله أعلم.

لطيفة: ذكر السيوطى فى تبييض الصحيفة فى مناقب الإمام أبى حنيفة نقلا عن تاريخ ابن خلكان، قال أبو يوسف: دعا أبو جعفر المنصور أبا حنيفة فقال الربيع حاجب المنصور وكان يعادى أبا حنيفة: يا أمير المؤمنين! هذا أبو حنيفة يخالف جدك، كان عبد الله بن عباس يقول: إذا حلف على يمين ثم استثنى بعد ذلك بيوم أو يومين جاز الاستثناء، وقال أبو حنيفة: لا يجوز الاستثناء إلا متصلا باليمين، فقال أبو حنيفة: يا أمير المؤمنين! إن الربيع يزعم أنه ليس لك فى رقاب جندك بيعة، قال: وكيف ذلك؟ قال: يحلفون لك ثم يرجعون إلى منازلهم فيستثنون فتبطل أيمانهم، فضحك المنصور، وقال: يا ربيع! لا تتعرض لأبى حنيفة، فلما خرج أبو حنيفة قال له الربيع: أردت أن تشيط بدمى، فقال له: ولكنك أردت أن تشيط بدمى فتخلصت نفسى اهـ (٣٢).

قوله: "أخرج الدار قطنى" إلخ. دلالته على اشتراط الاتصال فى الاستثناء ظاهرة. وهو معارض لقول ابن عباس المشهور، ولكن الجمهور على ترجيح قول ابن عمر، بدليل حديث عبد الرحمن بن سمرة المتفق عليه مرفوعا: "إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن يمينك"، وغير ذلك من الأحاديث الآمرة باتيان الخير إذا حلف على ضده، فلم يقل رسول الله ﷺ فاستثن، ولو جاز الاستثناء منفصلا مبطلا لليمين أو محللا لها لبينه رسول الله ﷺ له، والسكوت فى موضع البيان بيان. فثبت أن الاستثناء بفصل ليس بشىء، وأيضا: فلو جاز الاستثناء فى كل حال لم يحنث حانث به، ولم يأثم شاهد يحلف زور، لاستحلاله عنه بالاستثناء ولو بعد حين.

قال الموفق فى المغنى: "إن الحالف إذا قال: إن شاء الله، مع يمينه، فهذا يسمى استثناء، وأجمع العلماء على تسميته استثناء، وأنه متى استثنى فى يمينه لم يحنث فيها، والأصل فيه قول النبى ﷺ: «من حلف فقال: إن شاء الله، لم يحنث". ويشترط أن يكون الاستثناء متصلا باليمين

٣٥١٨- عن عبد الله -يعنى ابن مسعود- قال: "من حلف على يمين فقال: إن شاء الله فقد استثنى". رواه الطبرانى فى "الكبير"، ورجاله رجال الصحيح إلا أن القاسم لم يدرك ابن مسعود. (مجمع الزوائد ٤ :٨٢). قلت: ورواه محمد فى "الآثار" عن أبى حنيفة عن القاسم عن عبد الله، والمرسل حجة عندنا.

بحيث لا يفصل بينهما كلام أجنبى، ولا يسكت بينهما سكوتا يمكنه الكلام فيه. فأما السكوت لانقطاع نفسه أو صوته أوعى أو عارض من عطسة أو غيرها فلا يمنع صحة الاستثناء وثبوت حكمه، (هذا هو قول الحنفية صرح به المحقق فى "الفتح" ٣ :٣٧٧) وبهذا قال مالك والشافعى والثورى وأبو عبيد وأصحاب الرأى وإسحاق، لأن النبى ﷺ قال: "من حلف فاستثنى". وهذا يقتضى كونه عقيبه، ولأن الاستثناء من تمام الكلام فاعتبر اتصاله به، كالشرط وجوابه، وخبر المبتدأ والاستثناء بإلا، ولأنه بعد الفراغ رجوع، ولا رجوع فى اليمين"، اهـ ملخصا (١١ :٢٢٦).

وقال الشوكانى فى النيل: "فى حديث ابن عمر دليل على أن التقييد بمشية الله مانع من انعقاد اليمين أو يحل انعقادها. وقد ذهب إلى ذلك الجمهور وادعى عليه ابن العربى الاجماع، قال: أجمع المسلمون على أن قوله: إن شاء الله، يمنع انعقاد اليمين(١) بشرط كونه متصلا. قال: ولو جاز منفصلا كما روى عن بعض السلف لم يحنث أحد قط، ولم يحتج إلى كفارة. قال:: واختلفوا فى الاتصال، فقال مالك والأوزاعى والشافعى والجمهور: هو أن يكون قوله: إن شاء الله، متصلا باليمين من غير سكوت بينهما، ولا يضر سكتة النفس. وعن طاوس والحسن وجماعة من التابعين أن له الاستثناء ما لم يقم من مجلسه. قال قتادة: ما لم يقم أو يتكلم وقال عطاء: قدر حلبة ناقة. وقال سعيد بن جبير: يصح بعد أربعة أشهر. (قلت: ذكر الأقوال كلها بأسانيدها ابن حزم فى "المحلى" ٨ :٤٥، ٤٦). ولا فرق بين الحلف بالله أو بالطلاق أو العتاق أن التقييد بالمشيئة يمنع الانعقاد، وإلى ذلك ذهب الجمهور، وبعضهم فصل، واستثنى أحمد العتاق لحديث: إذا قال: أنت طالق إن شاء الله لم تطلق، وإن قال لعبده: أنت حر إن شاء الله فإنه حر. وقد تفرد به حميد بن مالك وهو مجهول، كما قال البيهقى. والظاهر من أحاديث الباب أن التقييد إنما يفيد إذا وقع بالقول كما ذهب إليه الجمهور، لا بمجرد النية إلا ما زعمه بعض المالكية أن قياس قول مالك صحة الاستثناء بالنية" اهـ ملخصا (٨ :٤٥٣، ٤٥٤).

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قلت: أخرجه ابن حزم فى "المحلى" بلفظ: "من حلف ثم قال: إن

---

(١) قلت: فما ذكره المحقق فى الفتح من خلاف مالك فيه ضعيف. فإن ابن العربى أعرف الناس بمذهب مالك. والله تعالى أعلم.

٣٥١٩- عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن المغيرة عن إبراهيم: "إن استثنى فى نفسه فليس بشىء حتى يظهره بلسانه".

٣٥٢٠- وعن معمر عن حماد فى الاستثناء: "ليس بشىء حتى يسمع نفسه".

٣٥٢١- وعن قتادة عن الحسن البصرى: "إذا حرك لسانه أجزأ عنه فى الاستثناء". أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (٨:٤٥). وإسناده صحيح.

٣٥٢٢- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم: "إذا حرك شفتيه بالاستثناء فقد استثنى". أخرجه محمد فى الآثار (١٠٤) وقال: بهذا نأخذ وهو قول أبى حنيفة اهـ.

شاء الله فهو بالخيار" اهـ. (٨:٤٦). فأخذ منه أن ابن مسعود يقول فى صحة الاستثناء بمهلة غير محدودة، وليس بصحيح فإن لفظة ثم فيه من تصرف الرواة وقد روى عنه بسند رجاله رجال الصحيح: "من حلف فقال: إن شاء الله". بالفاء وهو يفيد التعقيب بلا تراخ فافهم.

وأما ما رواه عبد الرزاق عن الثورى عن عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة عن القاسم ابن عبد الرحمن، قال: قال عبد الله بن مسعود: قال أبو ذر هو الغفارى: "ما من رجل يقول حين يصبح: اللهم ما قلت من قول، أو حلفت من حلف، أو نذرت من نذر، فمشيتك بين يدى ذلك كله، ما شئت منه كان وما لم تشاء لم يكن، فاغفره لى وتجاوز لى عنه إلا كافى استثناءه بقية يومه ذلك". كما فى المحلى أيضا، فليس معناه أن الاستثناء أول النهار يمنع انعقاد كل ما حلف به فى نهاره ذلك، بل معناه أنه يسلم بهذا القول عن كراهة ترك الاستثناء فى كلامه؛ فيغفر له ذلك ويتجاوز عنه. وأما فى الحكم فكل استثناء لم يكن متصلا باليمين لا يعتد به، ولو سلم ففيه ما فى قول ابن عباس، وقد ذكرنا ترجيح قول ابن عمر عليه، فكذا على هذا، ولا يلزم من رواية ابن مسعود قول أبى ذر هذا أن يكون ذلك مذهبه فافهم.

قوله: "عبد الرزاق" إلى قوله: "أخبرنا أبو حنيفة أولا" إلخ. قال الموفق فى "المغنى": "ويشترط أن يستثنى بلسانه، ولا ينفعه الاستثناء بالقلب فى قول عامة أهل العلم منهم الحسن والنخعى والثورى والأوزاعى والليث والشافعى وإسحاق وأبو ثور وأبو حنيفة وابن المنذر، ولا نعلم لهم مخالفا، لأن النبى ﷺ قال: من حلف فقال: إن شاء الله، والقول هو النطق، ولأن اليمين لا تنعقد بالنية فكذلك الاستثناء، وقد روى عن أحمد: إن كان مظلوما فاستثنى فى نفسه رجوت أن يجوز إذا خاف على نفسه، فهذا فى حق الخائف على نفسه، لأن يمينه غير منعقدة (عند أحمد ومن وافقه) أو لأنه بمنزلة المتأول، وأما فى حق غيره فلا" اهـ (١١:٢٢٨).

٣٥٢٣- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم: إذا قال لامرأته: أنت طالق إن شاء الله، قال: ليس بشيء. لا يقع عليها الطلاق. أخرجه محمد فى الآثار(١٠٤). وقال: بهذا نأخذ إذا كان استثناء موصولا بيمينه قدمه أو أخره وهو قول أبى حنيفة اهـ.

الرد على ابن حزم فى نسبته إلى أبى حنيفة إلغاء الاستثناء فى اليمين بغير الله

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" ثانيا إلخ. ورحم الله ابن حزم حيث عزى إلى أبى حنيفة ما لم يقل به ثم بنى على زعمه الباطل تشنيع مذهبه وبتشيعه، ولم يدر أن من بصق فى وجه السماء تلطخ به وجهه. قال ابن حزم: "والعجب أن أبا حنيفة ومالكا يريان الاستثناء فى اليمين بالله تعالى فقط. ولا يريانه فى سائر الأيمان، وهذا عجب جدا أن يكون الأيمان لغير الله أوكد وأعظم من اليمين بالله، لأن اليمين بالله تعالى يسقطها الاستثناء، ويسقطها الكفارة، واليمين بغير الله أجل من أن يسقطها الاستثناء، ومن أن يسقطها الكفارة، ومن أن يكون فيها غير الوفاء بها، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من هذا القول البشيح الشنيع، والكفارة فى نص القرآن جاءت على الأيمان جملة، والاستثناء فى بيان رسول الله ﷺ جاء فى الحلف جملة، فإن كان تلك أيمانا فالاستثناء والكفارة فيها، وإن لم تكن أيمانا فمن أين ألزموها" اهـ (٨:٤٧).

وقد عرفت أن أبا حنيفة قائل بالاستثناء فى الطلاق والعتاق وسائر الأيمان، نعم! قد توقف أحمد فى جواب من قال لزوجته: أنت طالق إن شاء الله، أو لعبد: أنت حر إن شاء الله، وفى موضع قطع أنه لا ينفعه الاستثناء، لأنهما ليسا من الأيمان، وبه قال مالك والأوزاعى والحسن وقتادة (فلأحمد ومالك سلف فيه من أجلة التابعين) ولأنه أوقع الطلاق والعتاق فى محل قابل فوقع كما لو لم يستثن. والحديث (وكذا نص القرآن) إنما تناول الأيمان، وليس هذا بيمين، إنما هو تعليق على شرط (فلا يكون فيها الكفارة). قال ابن عبد البر: إنما ورد التوقيف بالاستثناء (والكفارة) فى اليمين بالله، وقول المتقدمين الأيمان بالطلاق والعتاق إنما جاز على التقريب والأتساع، ولا يمين فى الحقيقة إلا بالله، وهذا طلاق وعتاق (وليس بيمين وتحصل بذلك الجواب عما أورده ابن حزم عليهم فافهم). وقال طاوس وحماد والشافعى وأبو ثور وأصحاب الرأى بجواز الاستثناء فيهما، لأنه علق الطلاق والعتاق بشرط لم يتحقق وجوده. (فلا يحكم بوجود الجزاء بالشك فلم يقعا، كما لو علقه بمشيئة زيد ولم يتحقق مشيئته اهـ. ملخصا (المغنى ١١:٢٣١).

الرد على ابن حزم فى إيراده على مالك فى مسألة الاستثناء

قال ابن حزم: "وعجب آخر عجيب جدا، وهو أن مالكا قال: إن الاستثناء فى الأيمان إن

. . . .

نوى به الحالف الاستثناء فهو استثناء صحيح، فإن نوى به قول الله عز وجل: ﴿ولا تقولن لشيء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله"، لم يكن استثناء. قال ابن حزم: هذا كلام لا يدرى ما هو، ولا ماذا أراد قائله به، ولقد رمنا أن نجد عند من أخذنا قوله عنه من المنتمين إليه معنى يصح فهمه لهذا الكلام فما وجدناه، إلا أنهم يحملونه كما جاء، وكما نقول نحن فى كهيعص وطه آمنا به، كل من عند ربنا وإن لم نفهم معناه" اهـ (٨: ٤٧).

قلت: لقد صدق من قال: إن ابن حزم علمه أكثر من عقله، وروايته أوفر من درايته، وهكذا أهل الظاهر كلهم لا يكادون يفقهون حديث الأئمة، فكيف بكلام الله وحديث الرسول ﷺ؟ وإنما أراد مالك أنه إذا لم يرد بقوله: "إن شاء الله" الاستثناء وقطع اليمين، بل أراد التبرك فحسب، لم يكن استثناء، وأنه يحنث، ودليل ذلك قوله: "ولم يرد الاستثناء". وذكر سحنون بعد ذلك قول عطاء: "ما لم يقطع اليمين وتبرك". كما فى "المدونة" (٢: ٣٣، ٣٤) وليس قول مالك ذلك بعجيب، بل أعجب منه قول من قال بصحة الاستثناء من غير قصد، وهو لا يقول بانعقاد اليمين بدونه، استدلالا بقوله تعالى: ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾، وبقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات». كما فعله ابن حزم فى المحلى (٨: ٣٤). ويوضح قول مالك هذا ما ذكره الموفق فى المغنى عن القاضى: "إنه اشترط أن يقصد الاستثناء، فلو أراد الجزم فسبق لسانه إلى الاستثناء من غير قصد، أو كانت عادته جارية بالاستثناء فجرى على لسانه على العادة من غير قصد لم يصح، لأن اليمين لما لم ينعقد من غير قصد فكذلك الاستثناء، وهذا مذهب الشافعى" اهـ (١١: ٢٢٩).

قلت: ويتعسر الانفصال عنه على من يقول باشتراط القصد فى اليمين. ومنهم ابن حزم أيضا. وأما الحنفية فلم يشترطوا ذلك فى اليمين كما تقدم، فكذلك فى الاستثناء. والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم، وله الحمد على ما علم وألهم وفهم.

تحقيق الاستثناء فى قوله ﷺ: «إلا الإذخر»:

فائدة: قال الحافظ فى الدراية: "استدل على عدم اشتراط الاتصال (فى الاستثناء) بما رواه مالك عن زيد بن أسلم عن جابر، قال: رأى رسول الله ﷺ رجلا، فقال: ضرب الله عنقه، فسمعه الرجل، فقال: فى سبيل الله يا رسول الله! فقال: فى سبيل الله. فقتل الرجل (فى سبيل الله). وقصة العباس فى قوله: إلا الإذخر، هو من هذا الوادى (٢٤١).

قلت: ليس ذلك من باب الاستثناء فى شيء، أما الأول فظاهر. وأما الثانى فلأن لفظ

. . . .

الحديث المتفق عليه عند الجماعة بعد قوله ﷺ: «لا يختلى خلاها». قال العباس: "يا رسول الله ﷺ! إلا الإذخر، فإنه لقينهم ولبيوتهم" قال: «إلا الإذخر». ولا شك أن قول العباس: "إلا الإذخر" ليس من باب الاستثناء، وإلا لزم وقوع الاستثناء فى كلام غير من تكلم بالمستثنى منه، ولم يقل بجوازه أحد، فلا بد من القول بأن العباس لم يرد به أن يستثنى هو، وإنما أراد به الضراعة والتلقين، بدليل ما وقع فى مرسل مجاهد عند عمر بن شبة مكان قوله: "إلا الإذخر": "يا رسول الله! إن أهل مكة لا صبر لهم عن الإذخر لقينهم وبيوتهم" (فتح البارى ٤:٤٢). فكذلك قوله ﷺ: "إلا الإذخر" ليس من باب الاستثناء، بل من باب الترخيص وقبول الضراعة، وإنما أورده فى صورة الاستثناء مراعاة لمشاكلة ضراعة فهو استثناء صورة وترخيص ونسخ معنى، كما أن قول العباس: إلا الإذخر استثناء صورة وضراعة وتلقين معنى، أو يقال: إنه من باب التفسير، فإن مراده ﷺ بقوله: "لا يختلى خلاها" ما يمكن حمله من الحل ولا يتعذر الصبر عنه، لكون الحرج مدفوعا فى الشرع، وكان ذلك مما قد علمه العباس، ولكنه أراد مزيد البيان فأجابه ﷺ بقوله: إلا الإذخر مفسرا لقوله: لا يختل خلاها. وأخرجه فى صورة الاستثناء مشاكلة كما مر. وقد تقرر فى الأصول أن الاتصال إنما هو شرط لبيان التغيير دون بيان التفسير فلفظة "إلا" ههنا بمعنى لكن، كما فى قوله تعالى: ﴿لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما إلا قيلا سلاما سلاما﴾. وأجاب الجمهور عن ذلك بأن هذا الاستثناء فى حكم المتصل، لاحتمال أن يكون ﷺ أراد أن يقول إلا الإذخر فشغله العباس بكلامه فوصل كلامه بكلام نفسه، فقال: «إلا الإذخر». ذكره الحافظ فى "الفتح" (٤:٤٣).

وفيه أيضا: قال ابن المنير: "والحق أن سؤال العباس كان على معنى الضراعة (والالتماس) وترخيص النبى ﷺ كان تبليغا عن الله، إما بطريق الإلهام أو بطريق الوحى، ومن ادعى أن نزول الوحى يحتاج إلى أمد متسع فقد وهم" اهـ. قلت: والترخيص بعد التضييق والتخصيص بعد التعميم نسخ عندنا كما تقرر فى الأصول، ولا يشترط اتصاله بالمنسوخ كما هو معلوم. ويحتمل أن يقال: إنه ﷺ أراد إعادة الكلام من أوله حتى يتصل الاستثناء بالمستثنى منه، ولكن الراوى اكتفى بقوله: "إلا الإذخر" اختصارا. ونظيره ما ورد فى الصحيح: أن النبى ﷺ أملى على زيد بن ثابت: "لا يستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدون فى سبيل الله"، فجاءه ابن أم مكتوم –وكان أعمى– قال: يا رسول الله! والله لو أستطيع الجهاد معك لجاهدت، فأنزل الله على رسوله ﷺ، ثم سرى عنه، فأنزل الله: "غير أولى الضرر". وفى رواية فنزلت مكانها: ﴿لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله﴾ قال ابن المنير: لم يقتصر الراوى فى الحال الثانى

. . . .

على ذكر الكلمة الزائدة، وهى: ﴿غير أولى الضرر﴾ فإن كان الوحى نـزل بزيادة قوله: "غير أولى الضرر" فقط، فكأنه رأى إعادة الآية من أولها حتى يتصل الاستثناء بالمستثنى منه، وإن كان الوحى نـزل بإعادة الآية بالزيادة بعد أن نـزل بدونها، فقد حكى الراوى صورة الحال كذا فى فتح البارى (١٩٦:٨). فاحفظه فإنه تحقيق نفيس عجب، قد أعطيناك بلا تعب بعد ما تجشمنا فيه من تصفح الأوراق وتتبع الكتب والأطباق أمرا جليلا، وحملا ثقيلا. وربنا أعلم بمن هو أهدى سبيلا.

ولنذكر فى خاتمة الكلام قول الآمدى فى "كتاب الأحكام" ونصه: "شرط صحة الاستثناء عند أصحابنا وعند الأكثرين أن يكون متصلا بالمستثنى منه حقيقة من غير تخلل فاصل بينهما، أو فى حكم المتصل، وهو ما لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من كلامه الأول عرفا وإن تخلل بينهما فاصل بانقطاع النفس أو سعال مانع من الاتصال حقيقة. ونقل عن ابن عباس أنه كان يقول بصحة الاستثناء المنفصل وإن طال الزمان. وذهب بعض أصحاب مالك إلى جواز تأخير الاستثناء لفظا لكن مع إضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى منه، ويكون المتكلم به مدينا فيما بينه وبين الله تعالى، ولعله مذهب ابن عباس. حجة القائلين بالاتصال من ثلاثة أوجه:

الأول: ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: "من حلف على شىء فرأى غيره خيرا منه فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه". ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحا لأرشد النبى ﷺ لكونه طريقا مخلصا للحالف، لأن النبى ﷺ إنما يقصد التيسير والتسهيل، ولا يخفى أن الاستثناء أيسر وأسهل من التكفير، فحيث لم يرشد إليه دل على عدم صحته.

الثانى: أن أهل اللغة لا يعدون ذلك كلاما منتظما ولا معدودا من كلام العرب، ولهذا لو قال لفلان على عشرة دراهم، ثم قال بعد شهر أو سنة: إلا درهما، أو قال: رأيت بنى تميم، ثم قال بعد شهر: إلا زيدا، فإنه لا يعد استثناء ولا كلاما صحيحا، كما لو قال: رأيت زيدا، ثم قال بعد شهر: قائما، فإنهم لا يعدونه بذلك مخبرا عن زيد بشىء.

الثالث: أنه لو قيل بصحة الاستثناء المنفصل لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب، ولا حصل وثوق بيمين، ولا وعد ولا وعيد، ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح وبيع وإجارة، ولا لزوم معاملة أصلا، لإمكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين، ولا يخفى ما فى ذلك من التلاعب وإبطال التصرفات الشرعية وهو محال، فإن قيل: إن ابن عباس ترجمان القرآن ومن أفصح فصحاء العرب وقد قال بصحة الاستثناء المنفصل. قلنا: لعله كان يعتقد صحة إضمار الاستثناء، ويدين

. . . .

المكلف بذلك فيما بينه وبين الله تعالى وإن تأخر لفظا، وهو غير ما نحن فيه، وإلا فهو مخصوص بما ذكرناه من الأدلة، واتفاق أهل اللغة على إبطاله ممن سواه" اهـ. ملخصا (٢: ٤٢٠-٤٢٤).

وبهذا كله ظهرت سخافة رأى ابن حزم حيث ألزم الحنفية بقوله: ويلزمهم إذ قاسوا ما يكون صداقا على ما تقطع فيه اليد فى السرقة أن يقيسوا مدة مهلة الاستثناء على مدة الإيلاء، فيقولوا بقول سعيد بن جبير فى ذلك. (وهو جواز الاستثناء بعد أربعة أشهر) أو يجعلوه شهرا على قولهم فى أجل المدين أنه يسجن شهرا، ثم يسأل عنه بعد شهر، أو يقيسوه على قولهم الفاسد فى المخيرة أن لها الخيار ما لم تقم عن مجلسها، أو تتكلم فأى فرق بين هذه التحكمات فى الدين وبين مهلة الاستثناء؟ وهل هذا إلا شبه التلاعب بالدين" اهـ (المحلى ٨: ٤٨).

قلت: وهل هذا إلا كلام من لا دراية له ولا فقه! وأى شبه بين هذه وتلك؟ فإن الاستثناء والمستثنى منه كلام واحد، ولا يجوز انفصال أحد أجزاء الكلام عن الآخر، فهل تحقق مثله فى النظائر التى ذكرها مع انفصال أحد أجزاء الكلام الواحد عن الآخر؟ وإذ لا فهل قياس الاستثناء عليها إلا كقياس الولدين قد ارتضعا بلبن شاة على الولدين الذين قد ارتضعا بلبن امرأة! قال: "والعجب من إجازتهم أكل ما ذبح. أو نحر ونسى مذكيه أن يسمى الله تعالى، ثم لا يرون ههنا نسيان الاستثناء عذرا يوجبون للحالف به الاستثناء متى ذكر". قلت: ليس ذلك بأعجب من اعتبار القصد فى اليمين فلا يكون الحالف ناسيا حالفا، وعدم اعتباره فى الاستثناء، حيث يكون الآتى بها ناسيا مستثنيا، كما هو قولك أنت، ولا يصح قياس نسيان الاستثناء على نسيان التسمية، لكون الاستثناء جزء للكلام مغيرا له، بخلاف التسمية فإنها كلام مستقل برأسه ليس جزء لكلام سابق عليه ولا مغيرا له، وأيضا: فإن ناسى التسمية عند الذبح قد عد ذاكرا لها بالنص على خلاف القياس، فيقتصر على مورده ولا يتعداه كما تقرر فى الأصول. نعم يلزم ابن حزم أن يجعل تارك الاستثناء فى اليمين ناسيا غير تارك له، بدليل قوله ﷺ: "رفع عن أمتى الخطأ والنسيان". كما جعل الحانث فى اليمين ناسيا غير حانث بهذا الدليل، وإلا فأى فرق بين الحنث ناسيا وبين حذف الاستثناء ناسيا. وأما قوله: "إن الحانث هو القاصد إلى الحنث". فتحكم فى اللغة، فإن الحنث إنما هو الخلف فى اليمين مطلقا، سواء كان عمدا أو نسيانا، ومن زاد فيه شرط القصد فعليه البيان. والله المستعان.

باب اليمين فى الأكل والشرب
باب ما ورد فى الأحاديث من أنواع الإدام

٣٥٢٤- عن جابر رضى الله عنه عن النبى ﷺ، قال: «نعم الإدام الخل». رواه الجماعة إلا البخارى (نيل ٨: ٤٥٥).

٣٥٢٥- عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «ائتدموا بالزيت وادهنوا به، فإنه من شجرة مباركة». رواه ابن ماجه ورجاله ثقات إلا الحسين بن مهدى شيخ ابن ماجه. فقال فى "التقريب": إنه صدوق (نيل، السابق).

٣٥٢٦- عن يوسف بن عبد الله بن سلام، قال: "رأيت النبى ﷺ أخذ كسرة من خبز شعير فوضع عليها تمرة، وقال: هذه إدام هذه" رواه أبو داود والبخارى (نيل ٨:٤٥٥). وإسناد أبى داود صحيح كما فى "المرقاة" (٤: ٣٨٤).

٣٥٢٧- حدثنا القومسى[1] حدثنا الأصمعى عن أبى هلال الراسبى عن عبد الله ابن بريدة عن أبيه عن النبى ﷺ، قال: «سيد إدام أهل الدنيا والآخرة اللحم». رواه ابن قتيبة[2] فى غريبه (نيل ٨:٤٥٥). ورواه البيهقى والطبرانى فى "الأوسط"، وأبو نعيم فى الطب فى حديث. قال الشيخ: حديث حسن لغيره (العزيزى ٢: ٣٢٠).

باب ما ورد فى الأحاديث من أنواع الإدام

قوله: "عن جابر رضى الله عنه" إلخ. قال المؤلف: دلالته على كون الخل إداما ظاهرة. وكذلك دلالة الحديث الذى بعده.

قوله: "عن يوسف" إلخ. قال المؤلف: دلالته على كون التمر إداما ظاهرة، لكنه مخصوص بموضع جرى فيه العرف به كما يتحصل من كلام الفقهاء، ففى المرقاة (٤:٣٨٤): "عن ميرك: يحتمل أنه وقع إطلاق الإدام على التمر فى الحديث مجازا أو تشبيها بالإدام حيث أكله مع الخبز.

قلت: هذا المحتمل هو المتعين وإلا لكان قوله ﷺ تحصيلا للحاصل. وأما مبنى الأيمان والحنث على العرف المختلف زمانا ومكانا. اهـ. وفى "الدر المختار" (٣:١٤٦ مع رد المحتار) "فما يؤكل وحده غالبا كتمر وزبيب وجوز وعنب وبطيخ وبقل وسائر الفواكه ليس إداما، إلا فى

---

(١) بضم وإهمال سين نسبة إلى "قومس" كذا فى المغنى (٦٥ طبع مجتبائى دهلى).

(٢) هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد صاحب التصانيف صدوق قليل الرواية، كذا فى ميزان الاعتدال (٢: ٧٧)

٣٥٢٨- حدثنا هشام بن عمار ثنا مروان بن معاوية ثنا عيسى بن عيسى عن رجل أراه موسى عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «سيد إدامكم الملح». رواه ابن ماجه (٢٤٦). قلت: هذا سند ضعيف لكن يتأيد به العرف.

باب اليمين فى العتق والطلاق

باب إن اشترى أباه ينوى عن كفارة يمينه أجزأه

٣٥٢٩- عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعًا: «لا يجزئ ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه». أخرجه الجماعة إلا البخارى (زيلعى ٢: ٧٢).

موضع يؤكل تبعا للخبز غالبا اعتبارا للعرف" اهـ. فاندحض بذلك ما أورده ابن حزم فى المحلى على قول أبى حنيفة: "من حلف أن لا يأكل إداما فأكل خبزا بشواء لم يحنث. فإن أكله بملح أو بزيت أو بشيء يصبغ فيه الخبز حنث". قال ابن حزم: "هذا كلام فاسد جدا، لأنه لا دليل عليه لا من شريعة ولا من لغة، ثم ذكر حديث يوسف بن عبد الله بن سلام هذا، وقال: أصل الإدام الجمع بينه وبين الخبز، فكل شيء جمع إلى الخبز ليسهل أكله به فهو إدام" اهـ (٨:٥٦).

قلت: نعم! هو إدام لغة لا عرفا. وقد اعترف ابن حزم بأن المنظور إليه فى الأيمان ما تعارفه أهل تلك اللغة فى كلامهم (٨:٦٠). وأبو حنيفة أعرف منه ومن ألوف أمثاله بعرف الكوفة والعراق، كما أن ابن حزم أعرف منا بعرف بلاده، فيكف يكون كلام أبى حنيفة فاسدا وكلامه صحيحا؟ وهل هذا إلا تحكم بالباطل؟ وأما الحديث فقد ذكرنا تأويله، وأيضا: فلو كان مبنى الأيمان على عرف القرآن والحديث دون ما تعارفه الناس للزم ابن حزم أن يقول بحنث من حلف أن لا يقرأ بضوء سراج فقرأ بضوء الشمس، لقوله تعالى: ﴿وجعل الشمس سراجا﴾: وبحنث من حلف لا يلقى ثيابه على وتد فألقاها على جبل، لقوله تعالى: "والجبال أوتادا". وهو لا يقول به، كما فى "المحلى" (٨:٦١)، وأول راض سيرة من يسيرها.

باب إن اشترى أباه ينوى عن كفارة يمينه أجزاه

قال المؤلف: وجه دلالة حديث الباب عليه بما فى "الهداية" (٢:٤٧٨): "ولنا أن شراء القريب إعتاق، لقوله عليه السلام: "لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه". جعل نفس الشراء إعتاقا، لأنه لا يشترط غيره، فصار نظير قوله: "سقاه فأرواه" اهـ فى حاشية المشكاة عن "اللمعات" (٢:٢٤٩ طبع نظامى دهلى) تحت هذا الحديث: "قوله: "فيعتقه". ليس المعنى على استئناف العتق وإنشاءه فيه بعد الشراء، ويؤيده ما يأتى فى الحديث الآتى فيمن ملك ذا

باب من نذر نذرا فى معصية أو فيما لا يطيقه فكفارتهما كفارة يمين

٣٥٣٠- عن عائشة عن النبى ﷺ، قال: «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه». رواه البخارى (٢: ٩٩١). وزاد الطحاوى فى هذا الوجه: «وليكفر عن يمينه». (التلخيص الحبير ٢: ٣٩٨).

رحم محرم منه فهو حر. وأجمعوا على أنه يعتق على ابنه إذا ملكه فى الحال، لكن لما كان شراؤه سببا لعتقه أضيف إليه، وذهب أصحاب الظواهر إلى أنه لا يعتق بمجرد ملكه، وإلا لم يصح ترتيب الإعتاق على الشراء. والجمهور على أنه يعتق عليه بمجرد التملك. وقيل: عليه الإجماع. ومعنى قوله: فيعتقه أى بالشراء لا بالإنشاء" اهـ. قلت: قد مر حديث: "من ملك" إلخ فى كتاب العتاق. وقال زفر والشافعى ومالك وأحمد، وهو قول أبى حنيفة الأول: إن شراء القريب لا يجزى عن كفارة اليمين، لأن العلة للعتق هى القرابة المحرمة لا شراؤه، والواجب تحرير رقبة، والتحرير فعل العتق ولم يحصل العتق ههنا بتحرير منه ولا إعتاق، فلم يكن ممتثلا للأمر، ولأن عتقه مستحق بسبب آخر فلم يجزئه كما لو ورثه ينوى به العتق عن كفارته وكأم الولد، كذا فى "المغنى" (١١: ٢٦٨).

ولنا أن علة العتق مجموع القرابة والملك، ولذا جمعنا بينهما غير أن الشراء علة لجزء العلة، ولما كان الشراء الاختيارى هو الجزء الأخير من العلة بخلاف القرابة أضيف الحكم إليه، ولذا قلنا: شراء القريب إعتاق، وهو مؤيد بالنص، وهو قوله ﷺ: "فيشتريه فيعتقه"، جعل الشراء إعتاقا، فإذا نوى عند الشراء أنه يشتريه عن كفارته صح، بخلاف ما إذا ملك أباه بالإرث، فإن الملك يثبت فيه بلا اختيار، فلا يتصور النية فيه، فلا يعتق عن كفارته إذا نواه، لأنها نية متأخرة عن العتق، بخلاف ما إذا وهب له أو أوصى له به أو تصدق به عليه فنوى عند القبول فإنه يصح لسبقها مختارا فى السبب. وظهر بذلك فساد قولهم: العتق مستحق بالقرابة، لأن العتق لا يثبت قبل تمام العلة، وبطل قياسهم ذلك على أم الولد، لأن حريتها مستحقه بالاستيلاد لا مدخل فيه لإعتاقه أصلا اهـ ملخصا من "فتح القدير" بمعناه (٤: ٤٣٩). والله أعلم.

باب من نذر نذرا فى معصية أو فيما لا يطيقه فكفارتهما كفارة يمين

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب عليه ظاهرة.

قلت: وفى حديث ابن عباس هذا دلالة أيضا على أن النذر المبهم كفارته كفارة يمين. وقد روى البيهقى ومسلم وغيره عن عقبة بن عامر: "كفارة النذر كفارة اليمين". وحمله البيهقى على نذر اللجاج الذى يخرج مخرج الأيمان. وهذا التقييد يحتاج إلى دليل، وذكر النووى فى شرح

٣٥٣١- حدثنا جعفر بن مسافر التنيسى عن ابن أبى فديك قال: حدثنى طلحة بن يحيى الأنصارى عن عبد الله بن سعيد بن أبى هند عن بكير بن عبد الله بن الأشج عن كريب عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين ومن نذر نذراً فى معصية فكفارته كفارة يمين ومن نذز نذراً لا يطيقه

مسلم: أن مالكا وكثيرين أو الأكثر حملوا الحديث على النذر المطلق، كقوله: "على نذر". وذكر ابن رشد فى "القواعد": أن الجمهور أوجبوا فى النذر المطلق الكفارة مصيرا إلى هذا الحديث. وفى شرح مسلم للقرطبى: قوله: "كفارة النذر كفارة اليمين" يعنى به النذر المطلق الذى لم يسم مخرجه، بدليل ما رواه أبو داود من حديث ابن عباس: من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة اليمين فقيد فى هذا الحديث ما أطلقه فى حديث عقبة. وقد أخرج ابن ماجه والطحاوى حديث عقبة أيضا مقيدا كذلك. وقال صاحب الاستذكار: هو أعلى ما روى فى ذلك وأجل. كذا فى "الجوهر النقى" (٢:٢٣٥). قلت: قال ابن ماجه: حدثنا على بن محمد ثنا وكيع ثنا إسماعيل بن رافع عن خالد ابن بزيد عن عقبة بن عامر الجهنى، قال: قال رسول الله ﷺ: «من نذر نذرا أو لم يسمه فكفارته كفارة يمين» (١٥٥).

وقال الطحاوى: حدثنا يونس ثنا ابن وهب سمعت يحيى بن عبد الله بن سالم عن إسماعيل ابن رافع عن خالد بن سعيد عن عقبة بن عامر، قال: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين» اهـ (٢:٧٥). ورجاله كلهم ثقات لا مطعن فيهم غير ما فى خالد بن يزيد من الاختلاف فى اسمه، فقيل: خالد بن زيد، وقيل: خالد بن سعيد، وهو ثقة أيضًا، والاختلاف فى الاسم لا يضر إذا لم يفض إلى الجهالة كما مر فى المقدمة.

قلت: وسيأتى تحقيق نذر اللجاج، وأقوال الأئمة فيه فى الباب الآتى، وقوله ﷺ: «ومن نذر نذرا أطاقه فليف به» صريح فى وجوب الوفاء بكل نذر منجزا كان أو معلقا. والحديث رواه مسلم من حديث عمران بن حصين بلفظ: "لا نذر فى معصية الله ولا فيما لا يملكه ابن آدم". ولأبى داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا: «لا نذر لابن آدم فيما لا يملك، ولا عتق له فيما لا يملك، ولا طلاق له فيما لا يملك". وللدار قطنى عن ابن عباس نحوه، كذا فى "التلخيص الحبير" (٢:٣٩٨). فعمل مالك والشافعى وأحمد فى رواية بإطلاقه، فقالوا: إذا نذر بمعصية لم يصح نذره، ولم تجب عليه الكفارة، لأن ذلك هو مقتضى عبارة النص بلفظ: "لا نذر فى معصية الله". قلنا: معناه لا وفاء لنذر فى معصية الله، بدليل ما رواه مسلم من حديث عمران بن

فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذرا أطاقه فليف به». رواه أبو داود (٢:١١٦) وقال: وروى هذا الحديث وكيع وغيره عن عبد الله بن سعيد بن أبى الهند أوقفوه على ابن عباس اهـ وفى التلخيص الحبير: إسناده حسن فيه طلحة بن يحيى وهو مختلف فيه اهـ.

حصين بلفظ: "لا وفاء لنذر فى معصية، ولا فيما لا يملك العبد" اهـ (٢:٤٥). وما رواه أحمد: ثنا عبد العزيز بن عبد الصمد ثنا مطر الوراق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا: "لا يجوز طلاق و لا بيع ولا عتق ولا وفاء نذر فيما لا يملك" (٢:١٩٠). وهذا سند صحيح على شرط من يحتج بحديث عمرو بن شعيب.

وأيضا: فإن المعصية إما حرام لعينها كشرب الخمر وأكل الخنزير وأكل الربا وقتل المسلم والزنا واللواطة ونحوها، فالنذر بها باطل لا ينعقد، ولا يصح، ولا يلزم الناذر شيء، وهى محمل إطلاق قوله ﷺ: «لا نذر فى معصية الله»، وإما حرام لغيرها، كصوم يوم النحر وأيام التشريق، والصلاة عند الطلوع والغروب ونحوها، فالنذر بها تنعقد ولا يجوز الوفاء به، بل عليه أن يحنث ويكفر، وهى محمل قوله ﷺ: "لا نذر فى معصية الله و كفارته كفارة يمين".

قال فى البدائع: "ومنها أى من شرائط صحة النذر أن يكون قربة، فلا يصح النذر بما ليس بقربة رأسا، كالنذر بالمعاصى بأن يقول: لله على أن أشرب الخمر، أو أقتل فلانا، أو أضربه، أو أشتمه ونحو ذلك، لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا نذر فى معصية الله"، وقوله: "من نذر أن يعصى الله فلا يعصه". ولأن حكم النذر وجوب المنذور به، ووجوب فعل المعصية محال، وكذا النذر بالمباحات من الأكل والشرب والجماع وطلاق امرأته، لعدم وصف القربة، ولو قال: لله على أن أصوم يوم النحر أو أيام التشريق، يصح نذره عند أصحابنا الثلاثة، ويفطر ويقضى (يوما مكانه وإلا فيكفر).

وقال زفر والشافعى: لا يصح نذره، لهما أنه نذر بمعصية، لأن الصوم فى هذه الأيام منهى عنه، والمنهى عنه معصية، والنذر بالمعاصى لا يصح. ولنا أنه نذر بقربة مقصودة، فيصح، ودليل ذلك النص والمعقول. أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام خبرا عن الله تعالى جل شأنه: "الصوم لى وأنا أجزى به"، من غير فصل. وأما المعقول فهو أنه سبب التقوى والشكر ومواساة الفقراء. وهذه المعانى موجودة فى صوم هذه الأيام أيضا، وأنها معان مستحسنة عقلا (وشرعا)، والنهى لا يرد عما عرف حسنة عقلا لما فيه من التناقض، فيحمل النهى على غير مجاور له، (ويقال: إن صوم هذه الأيام قربة فى نفسه محرم بغيره) صيانة لحجج الله تعالى عن التناقض، عملا بالدلائل بقدر الإمكان" اهـ. ملخصا (٥:٨٣). ولو كان النذر لا ينعقد بمعصية أصلا لم يكن لقوله ﷺ:

٣٥٣٢- أخبرنا هارون بن موسى الفروى قال: ثنا أبو ضمرة عن يونس عن ابن شهاب، قال: ثنا أبو سلمة عن عائشة، أن رسول الله ﷺ قال: «لا نذر فى معصية

"وكفارته كفارة اليمين" بعد قوله: "لا نذر فى معصية الله" معنى، فإن وجوب الكفارة يستلزم صحة النذر وانعقاده، فحملناه على النذر بمعصية هى معصية لغيرها لا لذاتها، والإطلاقات التى احتج بها مالك والشافعى وغيرهما على معصية هى معصية لعينها، ولا يخفى أن إعمال الحديثين أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر.

وبهذا ظهر بطلان قول ابن حزم فى المحلى: "إن أبا حنيفة لا يرى فيمن أخرج النذر مخرج اليمين إلا الوفاء به، وهو نذر معصية، وإنما يرى كفارة نذر المعصية كفارة يمين فى موضعين فقط" إلخ، (٧:٨). فكل ذلك مبناه عدم معرفته بمذهب أبى حنيفة وأقواله.

وأما النذر فيما لا يملكه العبد فنوعان: منجز، وفى حكمه المعلق بشرط غير الملك، ومعلق بشرط الملك. أما الأول فباطل، كما لو قال: لله على أن أعتق عبد فلان، أو أن أنحر ناقة فلان، أو أتصدق بدار فلان إن شفى الله مريضى، أو نجانى من العدو. والمعلق بشرط الملك صحيح، ويجب عليه الوفاء به إذا ملك، كما لو قال: لله على أن أعتق عبد فلان إذا ملكته، أو أنحر ناقته إن اشتريتها، أو أتصدق بداره إن ورثتها أو وهبت لى، فإن المعلق بالشرط لا ينعقد سببا حقيقة وإن انعقد صورة إلا عند تحقق الشرط، وعند تحقق الشرط ليس مما لا يملكه، وصادف النذر محلا صالحا له فيجب الوفاء به، والمسألة مذكورة فى كتب الأصول. فبطل استدلال ابن حزم ومن وافقه على إبطال النذر المعلق على شرط الملك بقوله ﷺ: «لا وفاء لنذر فيما لا يملك العبد»، وبقصة المرأة التى نذرت بنحر ناقة رسول الله ﷺ إن نجاها الله من العدو، فإن كل ذلك إنما ورد فى المنجز، أو فيما هو معلق بشرط غير الملك فافهم. قال فى الشامية: "وشرط صحة النذر أن يكون المنذور ملكا للناذر أو مضافا إلى السبب" اهـ. (١٠٩:٣) وفصله فى البدائع أحسن تفصيل (٩٠:٥).

واحتج لصحة النذر المضاف إلى الملك بقوله تعالى: ﴿ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن﴾، الآية. فلو لم يصح النذر المضاف إلى الملك ولم يلزم الوفاء به لم يستحق هؤلاء العقاب، ولم ينسبوا إلى الإخلاف فافهم.

قوله: "أخبرنا هارون بن موسى" إلخ. قلت: قد تكلم معظم المحدثين فى حديث عائشة هذا مع أنه أخرجه أصحاب السنن، ورواته ثقات، قالوا: "ولكنه معلول، فإن الزهرى رواه عن أبى سلمة، ثم بين أنه حمله عن سليمان بن أرقم عن يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة، فدلسه بإسقاط اثنين وحسن الظن بسليمان، وهو عند غيره ضعيف باتفاقهم". وحكى الترمذى عن البخارى أنه

وكفارتها كفارة اليمين». رواه النسائى (٢: ١٤٨). وسكت عنه، فهو صحيح عنده على قاعدته. وفى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٩٩): "وقال النووى فى الروضة: حديث: «لا نذر فى معصية وكفارته كفارة اليمين»، ضعيف باتفاق المحدثين. قلت: قد صححه الطحاوى وأبو على بن السكن، فأين الاتفاق" اهـ. قلت: وقد صححه أيضا عبد الحق فى الأحكام، وابن القطان، كما فى "الجوهر النقى" (٢: ٢٣٨).

قال: "لا يصح". قال الحافظ فى الفتح: "ولكن له شاهد من حديث عمران بن حصين، أخرجه النسائى وضعفه، وشواهد أخرى ذكرتها آنفا. وأخرج الدارقطنى من حديث عدى بن حاتم نحوه، وفى الباب أيضا عموم حديث عقبة بن عامر: «كفارة النذر كفارة اليمين». أخرجه مسلم. وفى الباب حديث ابن عباس أخرجه أبو داود (وقد ذكرناه فى المتن) ورواته ثقات، لكن أخرجه ابن أبى شيبة موقوفا، وهو أشبه (قلت: قد تقرر فى الأصول أن الحكم للرافع إذا كان ثقة). وأخرجه الدارقطنى من حديث عائشة" اهـ (١١: ٥٠٩).

قلت: وهل كلامهم فى حديث عائشة إلا تحكم بالباطل، ومناقضة للأصول، فقد صرحوا بأن المدلس مثل الوليد وبقية وابن إسحاق وغيرهم إذا صرح بالتحديث وهو ثقة زالت علة التدليس، وصح الحديث بلا شبهة. فما لهم لا يصححون حديث عائشة هذا؟ وقد صرح الزهرى فيه بالتحديث عند النسائى، وقال: حدثنا أبو سلمة كما ذكرناه فى المتن، والزهرى مشهور بالإمامة والجلالة من التابعين. وقال الذهبى فى الميزان: "كان يدلس فى النادر" (٢: ١٢٦).

قال السندى فى حاشية النسائى: قوله: لا نذر فى معصية. ليس معناه لا ينعقد أصلا، إذ لا يناسب ذلك قوله: وكفارته إلخ، بل معناه ليس فيه وفاء، وهذا هو صريح بعض الروايات الصحيحة، فإن فيها: «لا وفاء لنذر فى معصية». وقوله: وكفارته كفارة اليمين. معناه أنه ينعقد يمينا يجب فيه الحنث، وهذا هو مذهب أبى حنيفة. ولا يخفى أن حديث: "ومن نذر أن يعصى الله (فلا يعصه) وأمثاله لا ينفى ذلك، فلا حجة للمخالف فيه. نعم! هم يضعفون حديث وكفارته كفارة اليمين، ويقولون: إن فى سنده سليمان بن أرقم وهو ضعيف، وأنت خبير بأن الحديث قد سبق عن عقبة بن عامر وسيجئ عن عمران ابن حصين وحديث عائشة فى بعض إسناده عن الزهرى عن أبى سلمة. وفى بعضها حدثنا أبو سلمة. وهذا يثبت سماع الزهرى من أبى سلمة، وفى بعضها عن سليمان بن أرقم أن يحيى بن أبى كثير حدثه أنه سمع أبا سلمة. وهذا الاختلاف يمكن دفعه بإثبات سماع الزهرى مرة عن سليمان عن يحيى عن أبى سلمة، ومرة

٣٥٣٣- عن عقبة بن عامر قال: "نذرت أختى أن تحج ماشية غير مختمرة، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: مر أختك فلتختمر ولتركب ولتصم ثلاثة أيام". أخرجه الترمذى وقال: حديث حسن. وأخرجه أبو داود، ورجال إسناده ثقات خلا عبيد الله بن زحر فإنه متكلم فيه، وقد أخرج له الحاكم فى "المستدرك" ولم يضعفه البيهقى فى سننه فى موضع من المواضع، بل قد حكى عن البخارى أنه وثقه، وذكر الترمذى أيضا فى العلل توثيقه عن البخارى. كذا فى "الجوهر النقى" ٢:٢٣٩).

عن أبى سلمة نفسه وعند ذلك لا قطع بضعفه سيما وحديث عقبة وعمران يؤيد الثبوت، والله تعالى أعلم (٢:١٤٨).

وقد عرفت أن الطحاوى وابن السكن وعبد الحق وابن القطان صححوه فهذا هو المعول. قال القارى فى المرقاة: "ورحم الله من أنصف فى طريق الهدى، ولم يتعسف إلى طريق الهوى" اهـ. وقال الحافظ فى الفتح: "واختلف فيمن وقع منه النذر فى ذلك أى فى المعصية، هل يجب فيه كفارة؟ فقال الجمهور: لا! وعن أحمد (وهو الصحيح من مذهبه كما صرح به الموفق فى "المغنى" ١١:٣٣٥) والثورى وإسحاق وبعض الشافعية والحنفية (كلهم): نعم! ونقل الترمذى اختلاف الصحابة كالقولين، واتفقوا على تحريم النذر فى المعصية (ولا يحل الوفاء به إجماعا. صرح به الموفق فى "المغنى")، واختلافهم إنما هو فى وجوب الكفارة" اهـ (١١:٥٠٩).

وقال الموفق فى "المغنى": "نذر المعصية لا يحل الوفاء به إجماعا، ويجب على الناذر كفارة يمين. روى نحو هذا عن ابن مسعود وابن عباس وجابر وعمران بن حصين وسمرة بن جندب، وبه قال الثورى وأبو حنيفة وأصحابه. وروى عن أحمد ما يدل على أنه لا كفارة عليه. وروى هذا عن مسروق والشعبى وهو مذهب مالك والشافعى يقول رسول الله ﷺ: «لا نذر فى معصية الله». رواه مسلم، ووجه الأول ما روت عائشة. فذكر ما ذكرناه. وعن أبى هريرة وعمران بن حصين مرفوعا مثله، وهذا نص. قال أحمد: إليه أذهب. فأما أحاديثهم فمعناه لا وفاء بالنذر فى معصية الله، وهذا لا خلاف فيه، وقد جاء مصرحا به فى رواية مسلم، ولو لم يبين الكفارة فى أحاديثهم فقد بينها فى أحاديثنا" اهـ. ملخصا (١١:٣٣٥-٣٣٦).

قوله: "عن عقبة" وقوله: "ثنا يونس" إلخ. قلت: قد ورد فى هذا الحديث ذكر الكفارة، وفى بعض طرقه ذكر الهدى، فالكفارة راجعة إلى نذر المعصية أى كشف الوجه، والهدى راجع إلى نذر المشى وعجزها منه، فإن نذر المشى ليس من نذر المعصية فى شيء، بل هو نذر بطاعة كما

٣٥٣٤- ثنا يونس أنا ابن وهب أنا يحيى بن عبد الله المعافرى عن أبى عبد الرحمن الجيلى عن عقبة بن عامر: "أن أخته نذرت أن تمشى إلى الكعبة حافية غير مختمرة، فذكر ذلك عقبة لرسول الله ﷺ، فقال: مر أختك فلتركب ولتختمر ولتصم ثلاثة أيام". رواه الطحاوى فى "مشكله"، ويحيى قال فيه ابن معين: ليس به بأس، وأخرج له الحاكم فى "المستدرك"، وابن حبان فى صحيحه، وذكره فى الثقات، ثم ذكره الطحاوى من وجه آخر وفيه: "نذرت أن تحج ماشية ناشرة شعرها، فقال: لتركب ولتصم ثلاثة أيام". قال الطحاوى: "وكشف وجهها حرام، فأمره رسول الله ﷺ بالكفارة لمنع الشريعة إياها منه". كذا فى "الجوهر النقى" أيضا (السابق).

٣٥٣٥- أخبرنا أبو حنيفة حدثنا محمد بن الزبير عن الحسن عن عمران بن حصين عن النبى ﷺ أنه قال: «لا نذر فى معصية وكفارته كفارة يمين». أخرجه محمد فى "الآثار" (١٠٥). وهذا سند حسن، ومحمد بن الزبير وإن ضعفه أئمة الجرح والتعديل ولكن أبا حنيفة روى عنه، وشيوخه ثقات عندنا وكذا روى عنه غير واحد من الأجلة، كالثورى وجرير بن حازم ويحيى بن أبى كثير وحماد بن زيد وإبراهيم بن طهمان وأبو بكر النهشلى وإسماعيل بن علية وغيرهم. كما فى التهذيب، واحتج أبو حنيفة بروايته فهو توثيق له منه، وسماع الحسن عن عمران ثابت كما حققه صاحب "الجوهر النقى" (٢: ٢٣٨).

مر فى كتاب الحج، وسيأتى بعض ما يتعلق بهذا الحديث فى باب النذر بالمشى إلى بيت الله فانتظر.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" الحديث أخرجه النسائى فى المجتبى، وضعفه لأجل محمد الزبير هذا (٢: ١٤٩) وللحديث طرق وشواهد، فلا يضرنا ضعف محمد بن الزبير هذا. وروى عبد الرزاق عن معمر عن أيوب السختيانى قال: "سأل رجل سعيد بن المسيب عن رجل نذر نذرا لا ينبغى له ذكر لأنه معصية، فأمره أن يوفيه، ثم سأل عكرمة فنهاه عن الوفاء، وأمره بكفارة يمين. فرجع إلى سعيد بن المسيب فأخبره، فقال سعيد: لينتهين عكرمة أو ليوجعن الأمراء ظهره، فرجع إلى عكرمة فأخبره، فقال عكرمة: سله عن نذرك إطاعة لله هو أم معصية؟ فإن قال: معصية لله فقد أمرك بالمعصية، وإن قال: هو طاعة لله فقد كذب على الله، إذ زعم أن معصية الله طاعة له". أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (٨: ١٧). وسنده صحيح.

٣٥٣٦- أبو حنيفة عن الشعبى قال: "سمعته يقول: لا نذر فى معصية الله ولا كفارة. قال أبو حنيفة: فقلت له: قد ذكر فى الظهار: وإنهم ليقولون منكراً من القول وزورا، وجعل فيه الكفارة، فقال: أ قياس أنت"؟ أخرجه الحافظ ابن خسرو فى مسنده هكذا، وأخرجه محمد فى "الآثار" مختصراً، كذا فى "جامع المسانيد" (٢:٢٥٥). وفيه تصريح بسماع أبى حنيفة من الشعبى، وقد ورد عن ابن عباس عند الدارقطنى(١) وعند مالك فى "الموطأ" مثل ما قاله أبو حنيفة.

قوله: "أبو حنيفة عن الشعبى" إلخ. قلت: وهذا مما قد وافق قياس أبى حنيفة قياس ابن عباس. قال محمد فى الموطأ: "أخبرنا مالك أخبرنى يحيى بن سعيد قال: سمعت القاسم ابن محمد يقول: أتت امرأة إلى ابن عباس، فقالت: إنى نذرت أن أنحر ابنى، فقال: لا تنحرى ابنك، وكفرى عن يمينك، فقال شيخ عند ابن عباس جالس: كيف يكون فى هذا كفارة؟ (أى وأنه نذر معصية)، قال ابن عباس: أرأيت إن الله تعالى قال: ﴿الذين يظاهرون من نسائهم﴾ (وفيه إنهم ليقولون منكرا من القول وزورا) ثم جعل فيه من الكفارة ما ترى" اهـ (٣٢٥). ومراده إثبات عدم المنافاة بين المعصية ووجوب الكفارة فيها، ولا شك أن استدلاله على ذلك بما ذكره تام لا غائلة فيه.

الرد على ابن حزم فى اجترائه على ابن عباس بادحاض حجته:

فاندحض ما أورده ابن حزم عليه بسخافة رأيه ونصه: "لا حجة لابن عباس فى هذه الآية أول ذلك أنه لم يجعل هو فى طاعة الشيطان التى شبهها بطاعته فى الظهار الكفارة التى فى الظهار ويكفى هذا" اهـ (٨:١٥). قلت: لا يتكلم بمثل هذا الكلام إلا من لا دراية له ولا فقه، فلا يخفى على من له مسكة أنه لا يجب(٢) فى قياس أحد الشيئين على الآخر مساواتهما فى جميع الأحوال ولا اتحادهما من كل وجه، وإلا لبطل قياس قضاء الحج عن الميت على قضاء دين العباد عنه، وهو وارد فى النص مرفوعا، وهل لابن حزم أن يقول ببطلان هذا القياس، لكونه لم يجعل فى قضاء الحج

---

(١) ولفظه: قال رجل من القوم: سبحان الله! كفارة فى معصية الله، فقال ابن عباس: نعم، قد ذكر الله الظهار وأمر بالكفارة اهـ (٢:٤٩٤).

(٢): وظهر به الجواب عن قول ابن عبد البر حيث قال: لا معني للاعتبار فى ذلك بكفارة الظهار، لأن الظهار ليس بنذر كذا فى "التعليق الممجد" (٣١٥). وهل هذا إلا كقول من يرد على أبى بكر قوله: "والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة. بأن لا معنى للاعتبار فى ذلك بالصلاة، لأن الزكاة ليس بصلاة، فالجواب الجواب. والله الموفق للحق والصواب.

باب وجوب الإيفاء بنذره الطاعة معلقا كان أو منجزا لجاجا كان أو غيره إذا أطاقه وإلا فبقدر الطاقة

٣٥٣٧- عن سعيد بن الحارث، أنه سمع عبد الله بن عمر -وسأله رجل- يا أبا عبد الرحمن! إن ابنى كان بأرض فارس فيمن كان عند عمر بن عبيد الله، وأنه وقع بالبصرة طاعون شديد، فلما بلغ ذلك نذرت إن الله جاء بابنى أن أمشى إلى الكعبة، فجاء مريضاً فمات، فما ترى؟ فقال ابن عمر: أو لم تنهوا عن النذر؟ إن رسول الله ﷺ

ما جعله فى قضاء الدين من أداء الدراهم والدنانير ونحوها إلى الدائن، فكما صح هذا القياس لاشتراكهما فى معنى الدين مع اختلافهما فى طريق الأداء فكذلك قياس ابن عباس هذا.

قال: "ثم لو طرد هذا القول لوجبت فى كل معصية كفارة يمين وهذا لا يقوله هو ولا غيره" اهـ قلت: إنما ورد قول ابن عباس هذا فى النذر بالمعصية، فلا يطرد إلا باب النذر وما أشبهه، ومن لم يفرق بين نذر المعصية وبين كل معصية لا يجوز له أن ينطق فى الشرائع بحرف.

قال: "وقد صح عنه فيمن قال لامرأته: أنت على حرام، أنها لا تحرم بذلك، ولم يجعل فيه كفارة، وهذا أصح أقواله" اهـ. قلت: قد روى عنه البخارى فى الصحيح قولين: أحدهما أنه قال فى الحرام: يكفر كما مر ذكره فى باب تحريم الحلال يمين. والثانى أنه قال: إذا حرم امرأته ليس بشىء. وكلا القولين صحيح لا منافاة بينهما، فمعنى قوله: ليس بشىء أى ليست امرأته حراما عليه، وليس معناه أنه ليس عليه يمين ولا كفارة. فقد ورد عنه التصريح بما قلنا عند النسائى وابن مردويه مع إيجاب الكفارة. وقد اخطأ ابن حزم حيث حمل قوله: "ليس بشىء"، على معنى نفى الكفارة، كما قدمناه فى باب تحريم الحلال يمين بما لا مزيد عليه فليراجع. ولا يرى أحد القولين منافيا للأخر إلا من ليس له مسكة فى فقه الأحكام.

قال: "وقد رويناه عنه غير هذا من أمره بكبش، وفى رواية بدية النفس، وفى رواية بمائة بدنة". وسيأتى الجواب عن كل ذلك فى باب النذر بذبح الولد إن شاء الله تعالى، ولا عجب ممن لا يراعى حرمة الصحابة، وينسبهم إلى الغلط فى القياس والأخذ بالرأى الباطل أن لا يراعى حرمة الأئمة، ويتكلم فيهم بما لا يليق بشأنهم، فإلى الله المشتكى.

باب وجوب الإيفاء بنذر الطاعة معلقا كان أو منجزا لجاجا كان أو غيره إذا أطاقه وإلا فبقدر الطاقة

قوله: "عن سعيد بن الحارث" إلخ، دلالته على معنى الباب ظاهرة، فإن نذر الرجل كان

قال: إن النذر لا يقدم شيئا ولا يؤخره، وإنما يستخرج به من البخيل، أوف بنذرك. أخرجه الحاكم في "المستدرك" (٤:٣٠٤)، وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبي.

مطلقا بشرط، ومع ذلك أفتاه ابن عمر بوجوب الإيفاء. قال المحقق في الفتح: "وإن علق النذر بشرط فعليه الوفاء بنفس النذر، لإطلاق الحديث الذي رويناه من البخاري، (وهو ما روته عائشة مرفوعا: "من نذر أن يطيع الله فليطعه)". فإنه أمر بذلك من غير تقييد بمنجز ولا معلق، ولأن المعلق بالشرط كالمنجز عنده، فكأنه قال عند الشرط: لله على كذا. وعن أبي حنيفة أنه رجع عن ذلك أي عن لزوم عين المنذور إذا كان معلقا بالشرط، أي أنه مخير بين فعله بعينه، وكفارة يمين، وهو قول محمد. فإذا قال: إن فعلت كذا فعلي حجة أو صوم سنة. إن شاء حج أو صام سنة، وإن شاء كفر، فإن كان فقيرا صار مخيرا بين صوم سنة وصوم ثلاثة أيام. والأول وهو لزوم الوفاء به عينا هو المذكور في ظاهر الرواية والتخيير عن أبي حنيفة في رواية النوادر، وبهذا كان يفتي إسماعيل الزاهد. وقال الولوالجي: مشايخ بخارا وبلخ يفتون بهذا، وهو اختيار شمس الأئمة، قال: لكثرة البلوى في هذا الزمان. وجه الظاهر النصوص من الآية الكريمة والأحاديث. ووجه رواية النوادر ما في صحيح مسلم من حديث عقبة بن عامر عنه ﷺ، قال: «كفارة النذر كفارة اليمين». فهذا يقتضي أن يسقط بالكفارة مطلقا، فيتعارض فيحمل مطلق الإيفاء بعينه على المنجز، ومقتضى سقوطه بالكفارة على المعلق. ولا يشكل لأن المعلق منتف في الحال، فالنذر فيه معدوم، فيصير كاليمين في أن سبب الإيجاب وهو الحنث منتف حال التكلم فيلحق به، بخلاف النذر المنجز لأنه نذر ثابت في وقته، فيعمل فيه حديث الإيفاء. (قلت: وفي الاستدلال بحديث عقبة نظر، لما قدمنا من كونه واردا في النذر المبهم، لوقوع التصريح به في رواية الترمذي وغيره، والأولى الاستدلال بما سنذكره من الآثار).

واختار المصنف والمحققون أن المراد بالشرط الذي تجزي فيه الكفارة الشرط الذي لا يريد كونه مثل دخول الدار وكلام فلان، فإنه إذا لم يرد كونه يعلم أنه لم يرد كون المنذور، حيث جعله مانعا من فعل ذلك الشرط، لأن تعليق النذر على ما لا يريد كونه بالضرورة يكون لمنع نفسه عنه، فإن الإنسان لا يريد إيجاب العبادات دائما، وإن كانت مجلبة للثواب مخالفة أن يثقل فيتعرض للعقاب، ولهذا صح عنه ﷺ أنه نهى عن النذر، وقال: "إنه لا يأتي بخير" الحديث. وأما الشرط الذي يريد كونه مثل قوله: إن شفى الله مريضي فلله علي صوم شهر. فوجد الشرط لا يجزئه إلا فعل عين المنذور، لأنه إذا أراد كونه كان مريدا كون النذر، فكان النذر في معنى المنجز، فيندرج

٣٥٣٨- عن إسماعيل بن أمية عن عثمان بن أبي حاضر، قال: "حلفت امرأة مالي في سبيل الله، وجاريتي حرة إن لم تفعل كذا، فقال ابن عباس وابن عمر: أما الجارية فتعتق، وأما قولها: مالي في سبيل الله فيتصدق بزكاة مالها". أخرجه ابن حزم في "المحلى" (٨:٩) وجزم به ولم يعله بشيء.

في حكمه وهو وجوب الإيفاء به، فصار محمل ما يقتضي الإيفاء المنجز والمعلق المراد كونه، ومحمل ما يقتضي إجزاء الكفارة المعلق الذي لا يراد كونه، وهو المسمى منه طائفة نذر اللجاج، وهو مذهب أحمد فيه كهذا التفصيل الذي اختاره المصنف" اهـ ملخصا (٣:٣٧٦).

واحتج في البدائع لظاهر الرواية بقوله جل شانه: "ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله" الآية، وغيرها من نصوص الكتاب العزيز، والسنة المقتضية لوجوب الوفاء بالنذر عاما مطلقا من غير فصل بين المطلق والمعلق بالشرط. قال: واحتج أبو يوسف في ذلك بأن وجوب الكفارة يؤدي إلى وجوب القليل بإيجاب الكثير، ووجوب الكثير بإيجاب القليل، لأنه لو قال: إن فعلت كذا فعلي صوم سنة، أو إطعام ألف مسكين، لزمه صوم ثلاثة أيام أو إطعام عشرة مساكين، ولو قال: إن فعلت كذا فعلي صوم أو إطعام مساكين أو صوم ثلاثة أيام. (أي ولا نظير له في الشرح بل المعهود منه وجوب الشيء وفق الإيجاب). ولا حجة لهم (أي للقائلين بوجوب الكفارة في نذر اللجاج) بالآية الكريمة أي قول عز وجل: ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾ لأن المراد بها اليمين بالله تعالى (ونذر اللجاج ليس منها). والحديث (أي قوله ﷺ: "كفارة النذر كفارة اليمين) محمول على النذر المبهم، وقولهم: إن هذا في معنى اليمين بالله تعالى ممنوع، بأن النذر المعلق بالشرط صريح في الإيجاب عند الشرط، واليمين بالله تعالى ليس بصريح في الإيجاب، وكذا الكفارة في اليمين بالله تجب جبرا لهتك حرمة اسم الله عز اسمه الحاصل بالحنث، وليس في الحنث ههنا هتك حرمة اسم الله تعالى" اهـ (٥:٩١).

قوله: "عن إسماعيل بن أمية" إلخ. دلالته على معنى الباب ظاهرة، فإن ابن عمر وابن عباس أفتياها باعتاق الجارية وصدقة المال، ولم يفتياها بكفارة اليمين.

النذر بصدقة المال كله يقع على ما تجب فيه الزكاة من الأموال:

وفيه دلالة أيضا على أن النذر بصدقة المال كله يقع على الأموال التي فيها الزكاة من الذهب والفضة وعروض التجارة والسوائم ولا يدخل فيه مالا زكاة فيه، فلا يلزم أن يتصدق بدور السكنى وثياب البدن والأثاث، والعروض التي لا يقعد بها التجار والعوامل، وأرض الخراج، وهذا

. . . .

استحسانا، والقياس أن يدخل فيه جميع الأموال، لأن المال اسم لما يتمول. وجه الاستحسان أن النذر يعتبر بالأمر، لأن الوجوب فى الكل بإيجاب الله تعالى (ولذا لا يصح النذر بما ليس من جنسه واجب) ثم الإيجاب المضاف إلى المال من الله تعالى فى الأمر وهو الزكاة فى قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾. وقوله عز شأنه: ﴿فى أموالهم حق معلوم﴾. ونحو ذلك تعلق بنوع دون نوع، فكذا فى النذر اهـ من البدائع (٥:٨٦).

فإن قيل: إن أمر الله فى الزكاة كما تعلق بنوع دون نوع، كذلك تعلق بربع العشر من الذهب والفضة وعروض التجارة، وبالعشر ونصف العشر مما أخرجت الأرض العشرية، وبشاة من أربعين شاة ونحوها، فينبغى أن لا يجب تصدق جميع الأموال الزكوية، بل قدر ما يجب أداؤه فى الزكاة، وبذلك أفتى ابن عمر وابن عباس فى حديث المتن، فقالا: تتصدق بزكاة مالها. ومذهب الحنفية فيمن قال: جعلت مالى فى سبيل الله وجوب التصدق بجميع ما تجب فيه الزكاة من الأموال، صرح به فى البدائع.

قلنا: مقتضى إطلاق المال وجوب التصدق بكل ما يسمى مالا سواء وجب فيه الزكاة أم لا كما مر، وإنما استحسانا تقييده بأموال الزكاة لما ذكرنا، ولم نقيده بقدرها لكونه خلافا لإطلاق المال من كل وجه، ولأنه لا فائدة فى إيجاب ما هو واجب عليه، فمن شرائط صحة النذر أن لا يكون المنذور واجبا عليه قبل النذر، فلو نذر الصلاة المكتوبة أو صوم رمضان فالنذر باطل كما فى الدر والشامية (٣:١٠٤). وهذا يفضى إلى إلغاء الكلام، ولا يجوز إلغاء كلام المكلف ما أمكن تصحيحه، فيجب عليه التصدق بجميع ما يملكه من أموال الزكاة، ولا يفرق بين مقدار النصاب وما دونه، لأنه مال الزكاة ويعتبر فيه الجنس لا القدر عملا بإطلاق لفظ المال، لأن اعتبار النصاب هناك لإثبات صفة الغنى للمالك، لا لأن ما دون النصاب ليس بمال، فإن اسم المال يتناول القليل والكثير، ومعنى قول ابن عمر وابن عباس: تتصدق بزكاة مالها، أى بمال زكاتها، بدليل ما صح من طريق عبد الرزاق عن معمر عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه: أن رجلا سأله، فقال: جعلت مالى فى سبيل الله، فقال ابن عمر: فهو فى سبيل الله. كما فى "المحلى" (٨:١٠). فتراه قد أفتى الرجل بأن يتصدق بماله كله، فجمعنا بينهما بحمل الثانى على التصدق بجميع ما يجب فيه الزكاة، والأول على مال زكاتها، كيلا تتضاد الأقوال عن قائل واحد.

الرد على ابن حزم فى إنكاره على أبى حنيفة تخصيص المال بمال الزكاة:

قال ابن حزم فى "المحلى": "وقالت طائفة: يتصدق بربع العشر كما روينا ذلك آنفا عن ابن

. . . .

عباس وابن عمر وهو قول ربيعة" اهـ.

قلت: وربع العشر لا يجب إلا فى النقود، وعروض التجارة، فقد ثبت عن الصحابة تقييد إطلاق المال بما يجب فيه الزكاة منه، فكيف ساغ له أن يرد على أبى حنيفة قوله بأنه لا متعلق له بقرآن ولا بسنة ولا برواية سقيمة ولا قول سلف، ولا قياس (٨: ١١). وأيضا: فله متمسك بالقرآن وهو قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها﴾ أمر بأخذ الصدقة من الأموال وقيدتهما السنة بنوع دون نوع وأما قوله فى الرد على من احتج بهذه الآية: "أن الصدقة المأخوذة إنما هى من جملة ما يملك المرء" إلخ. فلا أدرى ماذا أراد به؟ فلا نزاع فى أن الزكاة إنما تجب فى ما يملك المرء دون ما لا يملكه، وإنما النزاع فى أن المال إذا أطلق هل يراد به كل ما يملكه من الأموال وما يجب فيه الزكاة منها؟ ولا شك أن المال فى الآية مطلق، والسنة قيدته بنوع دون نوع، فتم الاحتجاج بها.

وأما قوله: "وما اختلف قط عربى ولا لغوى ولا فقيه فى أن الحوائط والدور تسمى مالا وأموالا وإن من حلف أنه لا مال له وله حمير ودور وضياع فإنه حانث عندهم وعند غيرهم". فنقول: نعم! لا نزاع فى تسمية كل ذلك مالا، وإنما النزاع فى كونه متبادرا من إطلاق المال عرفا، وقد اعترفت نفسك بأن المنظور إليه فى باب الأيمان ما يتعارفه أهل اللسان، وباليقين نعلم أن المرء لا يعد متمولا ولا ذا مال بتملك دار أو حمار، بل بالنقود أو عروض التجارة أو المواشى التى تجب فيها الزكاة. وهذا ابن عمر وابن عباس وهما من فصحاء العرب قد قيدا إطلاق المال بمال الزكاة، فمن الفقيه أو اللغوى بعدهما؟ ولكن ابن حزم لا يعرف ما يخرج من رأسه، ويرد قول أبى حنيفة مع ذكره دلائله فى غضون الكلام. وأما قوله: "إن من حلف لا مال له" إلخ. ممنوع، فإنه لا يحنث عند أبى حنيفة ما لم تكن الحمير أو الدور للتجارة كما فى البدائع (٥: ٨٦). وفى العرف إذا صودر رجل يقال له قد افتقر ولم يبق له مال وإن كان له دار أو حمار. قال فى المبسوط: "وإن كان له عروض أو حيوان غير السائمة لم يحنث، وفى القياس يحنث، لأن ذلك مال، ولكنه استحسن فقال: ليس ذلك بمال شرعا وعرفا حتى لا تجب الزكاة فيها (شرعا)، ولا يعد صاحبها متمولا بها (عرفا) والأيمان (والنذور) مبنية على العرف والعادة" اهـ (٩: ١٥).

وأما حمل ربيعة قولهما على ربع العشر مع أنه ليس فى لفظ الحديث إلا زكاة مالها، واحتجاجه بأن المطلق محمول على معهود الشرع، ولا يجب فى الشرع إلا قدر الزكاة، فلا يصح لأن الزكاة وجبت لإغناء الفقراء ومواساتهم، وهذه صدقة تبرع بها صاحبها تقربا إلى الله تعالى،

. . . .

ولأنه يبطل بما لو نذر صياما فإنه لا يحمل على صوم رمضان وكذلك الصلاة، وأيضا: فإن المعهود في الشرع وجوب ربع العشر في نصاب كامل، فإن كان الناذر يملك النصاب فالزكاة واجبة عليه قبل النذر، ونذر الواجب لا يصح ولا ينعقد، كما قدمنا وصرح به الموفق في "المغني" (١١:٣٣٨). وإن لم يمكن يملك نصابا فاعتبار ربع العشر هناك خلاف المعهود في الشرع. فالأولى ما قلنا من حمل قولهما على مال الزكاة دون ربع العشر.

تائيد قول أبي حنيفة بقول أصحاب اللغة:

وحكى الحافظ في الفتح عن ثعلب أنه قال: المال كل ما تجب فيه الزكاة قلّ أو كثر، فما نقص عن ذلك فليس بمال، وبه جزم ابن الأنباري (١١:٥١٤). فهذا بحمد الله لغوى إمام في اللغة مسلم قد وافق أبا حنيفة وأصحابه في أن ما لا يجب فيه الزكاة ليس بمال أي عرفا وعادة وإن كان قد يسمى ما لا في الأصل.

تفصيل الأقوال في النذر بصدقة المال كله:

قال الحافظ: "وقد اختلف السلف فيمن نذر أن يتصدق بجميع ماله على عشرة مذاهب: فقال مالك: يلزمه الثلث لهذا الحديث، أي حديث كعب بن مالك. وفيه أنه قال: وإني انخلع من مالي كله صدقة. قال: يجزئ عنك الثلث. ونوزع في أن كعب بن مالك لم يصرح بلفظ النذر ولا بمعناه، بل يحتمل[1] أنه نجز النذر، ويحتمل أن يكون أراده فاستأذن، والانخلاع الذي ذكره ليس بظاهر في صدور النذر منه. وإنما الظاهر أنه أراد أن يؤكد أمر توبته بالتصدق بجميع ماله شكرا الله تعالى على ما أنعم به عليه، ومن ثم كان الراجح عند الكثير من العلماء وجوب الوفاء لمن التزم أن يتصدق بجميع ماله، إلا إذا كان على سبيل القربة[2] وقيل: إن كان مليا لزمه، وإن كان فقيرا فعليه كفارة يمين. وهذا قول الليث، ووافقه ابن وهب وزادوا إن كان متوسطا يخرج قدر زكاة ماله، والأخير عن أبي حنيفة بغير تفصيل (بين الملي والفقير، قلت: إن صح ذلك عن أبي حنينفة فأثر المتن يؤيده من غير تأويل) وهو قول ربيعة، وعن الشعبي وقتادة وابن أبي لبابة لا يلزمه شيء أصلا، وعن قتادة يلزم الغني العشر، والمتوسط السبع، والمملق الخمس (وهذا كله تحكم من غير دليل). وقيل: يلزم الكل إلا في نذر اللجاج، فكفارته كفارة يمين. وعن سحنون يلزمه أن

---

(١) قلت: وهذا هو الجواب عن قصة أبي لبابة، وقوله ﷺ له: "يجزى عنك الثلث".

(٢) أي من غير إيجاب، فلا يجب التصدق بالكل، بل: يمسك عليه بعض ماله.

. . . .

يخرج ما لا يضر به، وعن الثورى والأوزاعى وجماعة يلزمه كفارة يمين بغير تفصيل، وعن النخعى يلزمه الكل بغير تفصيل اهـ ملخصا (١١: ٤٩٧).

قلت: وقول النخعى هو قول أبى حنيفة فيما رواه محمد عنه فى الآثار له. قال: "أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: إذ جعل الرجل ماله فى المساكين صدقة فلينظر ما يسعه ويسع عياله، فليمسكه ويتصدق بالفضل، فإذا أيسر تصدّق بمثل ما أمسك. قال محمد: وبهذا كله نأخذ وهو قول أبى حنيفة" اهـ (١٠٥). وقد عرفت فى قول الحافظ أنه قول الكثير من العلماء، ويؤيده ما مر عن ابن عمر فيمن جعل ماله فى سبيل الله فقال: فهو فى سبيل الله.

الرد على ابن حزم فى قوله به بطلان النذر:

وذهب ابن حزم إلى أن النذر بصدقة المال كله نذر معصية، لورود النهى عن التصدق بجميع المال، واحتج بقوله تعالى: ﴿ولا تبذر تبذيرا﴾. وبقوله: ﴿ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا﴾. وبقوله ﷺ: «خير الصدقة ما ترك غنى، وابدأ بمن تعول». قال: فصح بما ذكرنا أن من نذر أن يتصدق بجميع ماله لا أجر له، فلا يحل إعطاؤه فيه، لأنه إفساد للمال وإضاعة له، وسرف حرام اهـ ملخصا من المحلى (٨: ١٤). قال: فإن ذكروا صدقة أبى بكر بما يملكه. قلنا: هذا لا يصح، لأنه من طريق هشام بن سعد وهو ضعيف عن زيد بن أسلم عن أبيه، قال: سمعت عمر يقول: "أمرنا رسول الله ﷺ بالصدقة فوافق ذلك ما لا عندى، فقلت: اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوما، قال: فجئت بنصف مالى، فقال رسول الله ﷺ: ما أبقيت لأهلك؟، قلت: مثله، وأتى أبو بكر بكل ما عنده، فقال له رسول الله ﷺ: ما أبقيت لأهلك قال: أبقيت لهم الله ورسوله». قال: ثم لو صح لم يكن فيه حجة لهم، لأنه بلا شك كانت له دار بالمدينة معروفة، ودار بمكة. وأيضا: فإن مثل أبى بكر لم يكن النبى ﷺ ليضيعه اهـ (٨: ١٥).

قلت: لا حجة له فى الآيات، فإنه لا إسراف ولا تبذير فى الصدقة. فقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: "ما نقص مال من صدقة، أو ما نقصت صدقة من مال. وإنما التبذير أن تفرق مالك فى معصية الله". قال ابن عباس: "لا تنفق فى الباطل فإن المبذر هو المسرف فى غير حق". قال ابن جريج: وقال مجاهد: "لو أنفق إنسان ماله كله فى الحق ما كان تبذيرا، ولو أنفق مدا فى باطل كان تبذيرا". وقال قتادة: "التبذير النفقة فى معصية الله، وفى غير الحق وفى الفساد". أخرج الآثار كلها ابن جرير فى التفسير (١٥: ٥٣، ٥٤). وفيه أيضا بسند صحيح عن ابن زيد فى قوله: "إن المبذرين". "إن المنفقين فى معاصى الله كانوا إخوان الشياطين. وقال: لا تبذر تبذيرا، لا تعط فى معاصى الله" اهـ. وأخرج نحوه عن ابن مسعود. وقوله تعالى: ﴿ولا تبسطها كل البسط﴾،

....

معناه لا تبسطها فى الحوائج الدنيوية، وليس معناه النهى عن التصدق بجميع المال. فقد صح أنه ﷺ كان لا يدخر للغد شيئا، ولا يبيت وعنده دينار ولا درهم، فالمتصدق بماله كله فى سبيل الله ليس بمنذر ولا مسرف.

قال الحافظ فى الفتح: "قال الطبرى وغيره: قال الجمهور: من تصدق بما له كله فى صحة بدنه وعقله حيث لا دين عليه وكان صبورا على الإضافة ولا عيال له أو له عيال يصبرون أيضا فهو جائز، فإن فقد شيء من هذه الشروط كره اهـ. وقال البخارى: من تصدق وهو محتاج، أو أهله محتاج، أو عليه دين، فالدين أحق أن يقضى من الصدقة والهبة والعتق، وهو رد عليه، ليس له أن يتلف أموال الناس، إلا أن يكون معروفا بالصبر فيؤثر على نفسه ولو كان به خصاصة، كفعل أبى بكر حين تصدق بماله، وكذلك أثر الأنصار المهاجرين اهـ. قال الحافظ فى الفتح: قوله: "كفعل أبى بكر" إلخ. هذا مشهور فى السير، وورد فى حديث مرفوع أخرجه أبو داود، وصححه الترمذى والحاكم من طريق زيد بن أسلم عن أبيه، سمعت عمر فذكر نحو ما ذكره ابن حزم، ثم قال: تفرد به هشام بن سعد عن زيد، وهشام صدوق فيه مقال من جهة حفظه" اهـ (٣:٢٣٤).

قلت: أخرج له مسلم فى الشواهد، واحتج به أصحاب السنن. وقال ابن معين: "صالح ليس بمتروك الحديث". وقال العجلى: "جائز الحديث حسن الحديث". وقال أبو زرعة: "محله الصدق وهو أحب إلى من ابن إسحاق". وقال أبو داود: "هشام بن سعد أثبت الناس فى زيد بن أسلم". كذا فى "التهذيب" (١١:٤٠). والحديث من روايته عن زيد، فقول ابن حزم: "هو ضعيف" من إطلاقاته المردودة. وأما قوله: ثم لو صح لم يكن حجة لهم لأنه بلا شك كانت له دار بالمدينة معروفة ودار بمكة" إلخ. فهو حجة عليه، لكون أبى بكر لم يعد الدار من الأموال، ولما سأله رسول الله ﷺ: ما أبقيت لأهلك؟ قال: أبقيت لهم الله ورسوله، أى ولم يبق لهم شيء من المال، فلو كانت الدار من الأموال لم يصح قوله هذا، وكان خطأ منه، وكان عليه أن يقول: أبقيت لهم الدارين. فبطل بذلك قول ابن حزم: "إن الحوائط والدور تسمى مالا وأموالا". وبعد ذلك فليس مراد من أباح التصدق بجميع المال أن يتصدق الرجل بكل شيء، حتى بداره وثياب بدنه، فيبقى عاريا لا يأوى إلى دار، ولا يجد شيئا يستر به عورته، بل المراد التصدق بجميع ما يسمى مالا شرعا وعرفا وعادة، كما تقدم.

وأما قوله: "وأيضا فإن مثل أبى بكر لم يكن النبى ﷺ ليضيعه" إلخ. فنقول: وكذلك التصدق بماله لم يكن الله ليضيعه، لما قد صح عن النبى ﷺ أنه قال: "ما نقصت صدقة من مال".

٣٥٣٩- عن ابن عباس رضى الله عنهما فى حديث: «ومن نذر نذرًا لا يطيقه فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذرا أطاقه فليف به». رواه أبو داود. وقال الحافظ فى "التلخيص الحبير": "إسناده حسن، فيه طلحة بن يحيى وهو مختلف فيه" اهـ. وقد تقدم فى الباب الذى يلى هذا الباب، فقول ابن حزم فى "المحلى" (٨: ٦): "طلحة بن يحيى الأنصارى ضعيف جدا" اهـ. رد عليه كيف؟ وهو من رجال مسلم والأربعة، وثقه أحمد وابن معين ويعقوب بن شيبة والعجلى وأبو داود وأبو زرعة وأبو حاتم، وقال: صحيح الحديث، وابن عدى وابن حبان وصالح بن أحمد عن أبيه، والحاكم عن الدارقطنى وابن سعد، كذا فى "التهذيب". (٥: ٢٨).

وأيضا فيجب على ابن حزم أن يقيد الجواب بما إذا لم يكن للناذر صديق لا يضيعه، ويقول بأنه إذا كان له صديق كذلك صح نذره بصدقة ماله كله، وبهذا يظهر فساد إطلاقه القول بفساد مثل هذا النذر، وعده من المعاصى فافهم. والله تعالى أعلم.

وذهب أحمد فى المسألة إلى قول مالك بوجوب التصدق بثلث المال، احتجاجا بحديث كعب بن مالك وأبى لبابة رض قال الموفق فى المغنى: "إن منعه ﷺ من الصدقة بزيادة على الثلث دليل على أنه ليس بقربة، لأن النبى ﷺ لا يمنع أصحابه من القرب، ونذر ما ليس بقربة لا يلزم الوفاء به" اهـ (١١: ٢٤٠). وفيه أن حمله قوله ﷺ: "يجزئ عنك الثلث". على المنع من الصدقة بزيادة على الثلث ممنوع، بل كان ذلك بطريق المشورة للمستشير[1] والمستشار مؤتمن، والإشارة على شيء لا يستلزم حرمة ضده ولا كراهته، بل قد يترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر عنه همة الرجل فيقع فى أشد منه. وهذا مما لا يخفى على من مارس الحديث والفقه.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قلت: دلالة قوله ﷺ: «ومن نذر نذرا أطاقه فليف به" على وجوب التصدق بجميع المال إذا نذره ظاهرة، لكونه مما يطيقه، نعم! لو نذر التصدق بألف ولا يملك إلا مائة لزمه التصدق بالمائة فقط، لكون الزائد مما لا يطيقه، صرح فى "الدر" عن الخلاصة (٣: ١٠٤، مع الشامية). وإذا عجز عنه بالكلية فعليه كفارة يمين كما سيأتى.

---

(١) دليل ذلك أما فى أثر أبى لبابة فلما ورد فى لفظ مالك فى موطأ، من حرف الاستفهام، قال: يا رسول الله ﷺ أحجر دار قومى وأجاورك. وأنخلع من مالى صدقة إلى الله ورسوله ﷺ (١٨١) وأما فى أثر كعب فللاحتمال الذى ذكره الحافظ فى الفتح وقد مر ذكره.

باب إذا أخرج النذر مخرج اليمين وفى بنذره أو كفر ليمينه إلا فى العتاق والطلاق فيقعان بوجود الشرط

٣٥٤٠- أخبرنا مالك أخبرنى أيوب بن موسى من ولد سعيد بن العاص عن منصور بن عبد الرحمن الحجبى عن أبيه عن عائشة زوج النبى ﷺ، أنها قالت فيمن قال: مالى فى رتاج الكعبة: "يكفر ذلك بما يكفر اليمين". رواه محمد فى "الموطأ" (٣٢٦) ومنصور بن عبد الرحمن ثقة، أخطأ ابن حزم فى تضعيفه، وقوله: "عن أبيه"، تصحيف. والصحيح عن "أمه". كما فى موطأ يحيى، وهى صفية بنت شيبة، لها رؤية، وحدثت عن عائشة وغيرها من الصحابة. قال الحافظ فى "التلخيص": "هذا الحديث أخرجه مالك والبيهقى بسند صحيح". كذا فى التعليق الممجد عن الزرقانى وغيره. ولفظ مالك والبيهقى: "أنها سئلت عن رجل جعل ماله فى رتاج الكعبة إن كلم ذا قربة له، فقالت: يكفر اليمين". (التلخيص ٢:٣٩٧).

باب إذا أخرج النذر مخرج اليمين وفى بنذره أو كفر ليمينه إلا فى العتاق والطلاق فيقعان بوجود الشرط

قوله: "أخبرنا مالك" إلخ. قال محمد بعد ذكر الحديث: "قد بلغنا هذا عن عائشة، وأحب إلينا أن يفى بما جعل على نفسه فيتصدق بذلك ويمسك ما يقوته، فإذا أفاد مالا تصدق بمثل ما كان أمسك، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا" آهـ. قلت: وإنما قال محمد ذلك لأن لفظ النذر عنده لم يكن معلقا بشرط لا يريد الناذر كونه، فلم يكن مخرجا مخرج اليمين، وقد عرفت أنه معلق عند البيهقى وأبى داود، وعند مالك فى موطأه بكلام ذى قرابة، والناذر بمثل ذلك مخير عند محمد بين الوفاء بما نذره وبين أن يكفر اليمين. قال فى "الدر": "ثم إن علقه بشرط يريد كونه كإن قدم غائبى أو شفى مريضى يوفى وجوبا إن وجد الشرط، وإن علقه بما لا يريده كإن كلمت فلانا مثلا فحنث وفى بنذره أو كفر ليمينه على المذهب، لأنه نذر بظاهره يمين بمعناه، فيخير ضرورة" اهـ (٣:١٠٥) مع الشامية وهذا هو المسمى عند الشافعية نذر اللجاج ونذر الغضب، فقول بعض الناس: "إن أثرى عمر وعائشة يخالفان ما ذهب إليه علماءنا" اهـ. رد عليه، وهو مشعر بعدم معرفته بالمذهب، وبأن فى أثر عائشة عند محمد فى موطأه اختصارا، ولفظه عند غيره أتم، وفيه تصريح بكونه واردا فى المعلق بما لا يريده الناذر فافهم.

قال الموفق فى المغنى: "إذا أخرج النذر مخرج اليمين بأن يمنع نفسه أو غيره به شيئا، أو

٣٥٤١- عن سعيد بن المسيب: "أن أخوين من الأنصار كان بينهما ميراث، فسأل أحدهما صاحبه القسمة. فقال: لئن عدت سألتنى القسمة لا أكلمك أبدا، وكل مالى فى رتاج الكعبة[1]". فقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه: إن الكعبة لغنية عن مالك، كفر عن يمينك وكلم أخاك، فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يمين عليك. ولا نذر فى معصية الرب، ولا فى قطيعة الرحم، ولا فيما لا تملك". رواه الحاكم فى "المستدرك" (٤:٣٠٠): وقال حديث صحيح الإسناد وأقره عليه الذهبى.

٣٥٤٢- وصح عن عائشة وأم سلمة أمى المؤمنين، وعن ابن عمر، أنه جعل فى قول ليلى بنت العجماء: "كل مملوك لها حر، وكل مال لها هدى، وهى يهودية أو نصرانية إن لم تطلق امرأتك". كفارة يمين واحدة. قاله ابن حزم فى المحلى (٨: ٨). وزاد أحمد فيه أنه قال: "كفرى يمينك. وأعتقى جاريتك". قال الموفق فى "المغنى" (١١:٢١٩،٢٢٠): وهذه زيادة يجب قبولها ويحتمل أنها لم يكن مملوك سواها اهـ. وقد تقدم الحديث مفصلا فى باب اليمين.

يحث به على شيء، مثل أن يقول: إن كلمت زيدا فلله على الحج، أو صدقة مالى، أو صوم سنة، فهذا يمين، حكمه أنه مخير بين الوفاء بما حلف عليه (إن لم يكن معصية وإلا فالحنث واجب عليه) فلا يلزمه شيء، وبين أن يحنث فيتخير بين فعل المنذور وبين كفارة يمين، ويسمى نذر اللجاج والغضب، ولا يتعين عليه الوفاء به، وإنما يلزم فى نذر التبرر، وهذا قول عمر وابن عباس وابن عمر وعائشة وحفصة وزينب بنت أبى سلمة، وبه قال عطاء وطاوس وعكرمة والقاسم والحسن وجابر بن زيد وقتادة وعبد الله بن شريك والشافعى والعنبرى وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور وابن المنذر. وقال أبو حنيفة ومالك: يلزمه الوفاء بنذره، لأنه نذر فيلزمه الوفاء به كنذر التبرر، وروى نحو ذلك عن الشعبى. (قلت: هذا ظاهر الرواية عن أبى حنيفة، وقد صح أنه رجع عنه إلى التخيير بين الوفاء والتكفير، وهو المذهب كما مر). ولنا ما روى عن عمران بن حصين مرفوعا: لا نذر فى غضب، وكفارته كفارة اليمين. رواه سعيد والجوزجانى فى المترجم. وعن عائشة مرفوعا: "من حلف بالمشى، أو الهدى، أو جعل ماله فى سبيل الله، أو فى المساكين، أو فى رتاج

---

(١) الرتاج ككتاب الباب العظيم، وهو الباب المغلق، ورتج الباب غلقه، كذا فى القاموس. والمراد به نفس الكعبة، لأن المقصود إهداء المال إليها لا إلى بابها، وإنما ذكر الباب تعظيما.

باب من نذر المشى إلى بيت الله لزمه المشى فى أحد النسكين فإن ركب أهدى

٣٥٤٣- عن شريك عن أبى إسحاق، قال فى الرجل يحلف بالمشى فيعجز فيركب، قال: قال ابن عباس: "يحج من قابل فيركب ما مشى ويمشى ما ركب". قال شريك: وحدثنا محمد بن عبد الرحمن مولى آل طلحة عن كريب عن ابن عباس رضى

الكعبة، فكفارته كفارة اليمين". (قلت: قد صح ذلك عنها موقوفا عليها، وهو مقيد بما إذا علقه بشرط لا يريده كما ذكرناه آنفا) ولأنه قول من سمينا من الصحابة، ولا مخالف لهم فى عصرهم" اهـ. ملخصا (١١:١٩٥).

قلت: وأخرج الدار قطنى من طريق غالب بن عبيد الله العقيلى عن عطاء عن عائشة، فى حديث: "ومن جعل ماله هديا إلى الكعبة فى أمر لا يريد فيه وجه الله فكفارة يمين، ومن جعل ماله صدقة فى أمر لا يريد به وجه الله فكفارة يمين". الحديث. (٢:٤٩٢) قال الدارقطنى: "غالب ضعيف الحديث" اهـ. قلت: نعم! بل هو متروك الحديث لم يوثقه أحد من الأئمة، ولكن الأثر مؤيد بالقياس الصحيح الذى ذكره ابن الهمام فى "الفتح"، وقد مر ذكره، ففيه دليل لتقسيم أصحابنا المعلق إلى المعلق بما يريده، وبما لا يريده. والله تعالى أعلم.

باب من نذر المشى إلى بيت الله لزمه المشى فى أحد النسكين فإن ركب أهدى

قوله: "عن شريك" إلخ. فيه أن ابن عباس سئل عن المشى، فأجاب بلزوم الحج وكذلك سئل النبى ﷺ عمن جعلت عليها المشى إلى بيت الله، فقال: «قل لها فلتحج راكبة ولتكفر يمينها»، وهكذا فى معظم الروايات فى حديث عقبة. وقد ورد فى رواية عند البيهقى: "أن أخت عقبة نذرت أن تحج ماشية"، كما فى "فتح البارى" (١١:٥١٠). فهو من تصرف الراوى رواية بالمعنى، فإن الحديث رواه البخارى ومسلم وأصحاب السنن بلفظ: "نذرت أن تمشى إلى بيت الله". كما فى "جمع الفوائد" (١:٢١٣). ورواه أحمد بسند رجاله رجال الصحيح عن ابن عباس، والطبرانى بسند حسن عن عائشة بهذا اللفظ، كما فى "مجمع الزوائد" (٤:١٨٩). لم يقل أحد: "نذرت أن تحج ماشية". ففيه دلالة على الجزء الأول من الباب أن نذر المشى إلى بيت الله يوجبه فى أحد النسكين. ولعل النبى ﷺ إنما اقتصر على ذكر الحج لكون السؤال وقع فى أشهر الحج، فأجاب بأفضل النسكين.

قال الموفق فى "المغنى": "من نذر المشى إلى بيت الله الحرام لزمه الوفاء بنذره، وبهذا قال مالك والأوزاعى والشافعى وأبو عبيد وابن المنذر، ولا نعلم فيه خلافا، ولا يجزئه المشى إلا فى حج

الله عنهما. "أن رجلا جاء إلى النبى ﷺ، فقال: إن أختى جعلت عليها المشى إلى بيت الله. قال: إن الله لا يصنع بشقاء أختك شيئا، قل لها فلتحج راكبة ولتكفر يمينهما".

أو عمرة، وبه يقول الشافعى ولا أعلم فيه خلافا، لأن المشى المعهود فى الشرع هو المشى فى حج أو عمرة، فإذا أطلق الناذر حمل على المعهود الشرعى، ويلزمه المشى فيه لنذره، فإن عجز عن المشى ركب وعليه كفارة يمين. وعن أحمد رواية أخرى أنه يلزمه دم، وهو قول للشافعى، وأفتى به عطاء، لما روى ابن عباس: أن أخت عقبة بن عامر نذرت المشى إلى بيت الله الحرام، فأمرها النبى ﷺ أن تركب وتهدى هديا، رواه أبو داود وفيه ضعف. (قلت: رجاله رجال الصحيح، وصححه الحافظ فى التلخيص كما ذكرناه فى المتن. وقال القرطبى: زيادة الأمر بالهدى رواتها ثقات ولا ترد، وليس سكوت من سكت عنها بحجة على من حفظها وذكرها، قاله الحافظ فى "الفتح" (١١: ٥١١)، فلا يقبل دعوى الضعف إلا ببرهان).

وقال أبو حنيفة: عليه هدى سواء عجز عن المشى أو قدر عليه، وأقل الهدى شاة. وقال الشافعى: لا يلزمه مع العجز كفارة بحال، إلا أن يكون النذر مشيا إلى بيت الله، فهل يلزمه هدى؟ فيه قولان. وأما غيره فلا يلزمه مع العجز شىء. ولنا قول النبى ﷺ حين قال لأخت عقبة بن عامر لما نذرت المشى إلى بيت الله: لتمش ولتركب، ولتكفر عن يمينها. وفى رواية: فلتصم ثلاثة أيام. (قلنا: لا حجة فيه، لأنها كانت نذرت المشى إلى بيت الله حافية غير مختمرة. أخرجه أصحاب السنن كما فى "فتح البارى" (١١: ٥١١). فأمرها ﷺ بأن تختمر وتركب وتصوم ثلاثة أيام، وتهدى هديا، فالصوم راجع إلى الاختمار، لكون النذر بكشف الوجه معصية وكفارة نذر المعصية كفارة يمين والهدى راجع إلى الركوب، لكون النذر بالمشى إطاعة. كما ذكرناه فى كتاب الحج. فاقتصر بعض الرواة على ذكر التكفير، وبعضهم على ذكر الهدى، وإعمال الحديثين أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر. وقد عرفت أن زيادة الأمر بالهدى رواتها ثقات فلا ترد، ولا يكون سكوت من سكت عنها حجة على من ذكرها، فلا يتم به الاحتجاج على وجوب كفارة اليمين فى نذر المشى إلى بيت الله فافهم) وقول النبى ﷺ: كفارة النذر كفارة اليمين. (قلت: لا حجة فيه، لكون الراوى قد اختصر لفظه، وتمامه عند الترمذى وغيره عن عقبة: كفارة النذر إذا لم يسم كفارة يمين كما تقدم). قال: وحديث الهدى ضعيف (قلت: ممنوع). وهذا حجة على الشافعى، حيث أوجب عليها الكفارة من غير ذكر العجز" اهـ ملخصا (١: ٣٤٦).

قلت: ولا يرد ذلك علينا، فإن الكفارة عندنا راجعة إلى نذرها كشف الوجه، والهدى راجع إلى نذر المشى، وإطلاق الركوب فى الروايات محمول على عجزها عن المشى، بدليل ما فى رواية

رواه الحاكم فى "المستدرك" (٤: ٣٠٢): وقال: صحيح على شرط مسلم. وسكت عنه الذهبى ولم يعقبه بشيء.

لأبى داود: "إنها لا تطيق المشى فقال النبى ﷺ: فلتركب ولتهد بدنة". (فلا يجوز الركوب ما لم يعجز عن المشى، ولو ركب فعليه الهدى عاجزا كان أو قادرا) إلا أنه عمل بإطلاق الهدى من غير تعيين بدنة لقوة روايتها، (وبهذا ظهر الجواب عما قاله ابن الهمام فى باب النذر ونصه: "لكن حمل المطلق على مقيد واجب إذا كانا فى حادثة واحدة فتجب البدنة" (٤: ٤٥٢). فإن هذا إذا لم يترجح أحدهما على الآخر قوة، وإلا فيحمل المطلق على الأدنى المتيقن. ولا يجب الزيادة عليه بالشك ولقائل أن يقول: ليس الهدى والبدنة من باب المطلق والمقيد، بل الهدى عام للإبل والبقر والغنم، والبدنة من أفراده، ولا يجب حمل العام على الخاص، بل يعمل بالعموم، ويحمل الخاص على الاختيار والفضيلة، فافهم).

"واختلف المشايخ فى محل وجوب المشى، لأن محمدا لم يذكره (وإنما قال: لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة، فذكر الغاية ولم يذكر المبتدأ). فقيل: من الميقات، والأصح أنه من بيته، لأنه المراد به عرفا ولو أحرم من بيته فالاتفاق أنه يمشى من بيته ومقتضى الأصل أن لا يخرج عن عهدة النذر إذا ركب، كما لو نذر الصيام متتابعا فقطع التتابع، (لزمه الاستئناف) ولكن ثبت ذلك فى الحج نصا، فوجب العمل به". كذا فى فتح القدير ملخصا مع تقديم وتأخير (٣: ٨٨).

وقال فى البدائع: "إن وجوب أحد النسكين ماشيا بقوله: لله على المشى إلى بيت الله أو الكعبة أو مكة أو بكة، استحسان. والقياس أن لا يصح ولا يلزمه شيء، لأن من شرط صحة النذر أن يكون المنذور به قربة مقصودة، ولا قربة فى نفس المشى، وإنما القربة فى الإحرام، وهو ليس بمذكور. وجه الاستحسان أن هذا الكلام عندهم كناية[1] عن التزام الإحرام (ماشيًا) يستعملونه لالتزام الإحرام بطريق الكناية من غير أن يعقل فيه وجه الكناية، بمنزلة قوله: لله على أن أضرب بثوبى حطيم الكعبة. كناية عندهم عن التزام الصدقة، والإحرام يكون بالحجة أو بالعمرة، فيلزمه أحدهما، بخلاف سائر الألفاظ (من السفر والخروج والركوب والذهاب والإتيان، والوصول إلى بيت الله، أو المشى إلى الصفا والمروة ومسجد الخيف وعرفة والمزدلفة ومنى، وغيرها من الأماكن

---

(١) قال المحقق فى الفتح: وأورد أنه أى نذر المشى إلى بيت الله إذا كان كقوله: على حجة أو عمرة، ينبغى أن لا يلزمه المشى، لأنه لو قال: على الحج لم يلزمه. والجواب أن التقدير على حجة أو عمرة ماشيا، لأن المشى لم يهدر اعتباره شرعا، لما فى صحيح مسلم أنه قال: لتمش ولتركب اهـ، ملخصا (٤: ٤٥٢).

. . . .

التى فى الحرم) فإنها ما جرت عادتهم بالتزام الإحرام بها، والمعتبر فى الباب عرفهم وعادتهم، ولا عرف هناك، وكذلك لو ذكر المسجد الحرام أو الحرم، قال أبو حنيفة: لا يصح نذره ولا يلزمه شيء. وقال أبو يوسف ومحمد: يلزمه حجة أو عمرة، لاشتمال الحرم على البيت ومكة، فكأنه قال: على المشى إلى بيت الله ومكة. وجه قوله إنا أوجبنا عليه الإحرام فى لفظ المشى إلى بيت الله أو إلى الكعبة أو مكة أو بكة للعرف، حيث تعارفوا استعمال ذلك كناية عن التزام الإحرام، ولم يتعارفوا استعمال غيرها من الألفاظ" (أى ولا يجوز القياس فى اللغة والعرف، فلا يلحق بلفظ ما هو فى معناه ما لم يتحقق العرف فيه) (٥:٨٤).

قال المحقق فى "الفتح": "والوجه فى ذلك أن يحمل على أنه تعورف بعد أبى حنيفة إيجاب النسك بهما أى بالمشى إلى المسجد الحرام أو الحرم، فقالا به، كما تعورف بالمشى إلى الكعبة، ويرتفع الاختلاف" اهـ (٤:٤٥٣). وبهذا اندحض قول ابن حزم فى المحلى: "هذا خطأ، لأنه أى إلزام المشى فى حج أو عمرة إلزام ما لم ينذره على نفسه بغير قرآن ولا سنة" اهـ (٧:٢٦٤). قلنا: كفى بالمرء علما إذا كان لا يدرى أن يقول: لا أدرى، فإن كان ابن حزم لا يعرف بعرف أهل الحرمين أو العراقيين فليسكت عن الرد على مالك وأبى حنيفة قولهما، فإنهما من أعرف الناس بعرف أهل الحرمين والعراقيين، وإذا ثبت أنهم تعارفوا التزام الإحرام بهذا اللفظ فكيف يكون إلزام المشى فى حج أو عمرة إلزام ما لم ينذره الناذر على نفسه؟ وكيف يكون إلزامه فى أحد النسكين إلزاما بغير قرآن ولا سنة؟ وقد اعترف ابن حزم بكون العرف منظورا إليه فى باب الأيمان والنذور، وبوجوب الوفاء بنذر الطاعة كما تقدم، فهل إذا نذر الإحرام إلى البيت لا يجب عليه الإحرام فى أحد النسكين؟ فكذا هذا.

وقال ابن حزم: "وقال مالك: إن نذر المشى إلى المسجد، أو إلى الكعبة، أو إلى الحرم لزمه فإن نذر إلى عرفة أو إلى مزدلفة أو منى أو الصفا أو المروة، لم يلزمه، وهذا تقسيم بلا برهان" اهـ. قلنا: بل هو تقسيم بالبرهان، لأن مبنى الأيمان والنذور على العرف، ولم يتعارفوا إيجاب النسك بهذه الألفاظ، فلا يجب بها شيء، لأن نفس المشى ليس بقربة مقصودة ما لم يكن كناية عن الإحرام، وبهذا اندحض قول ابن حزم ومن وافقه: "إن من نذر المشى إلى مسجد المدينة، أو مسجد بيت المقدس، أو إلى مكان سماه من الحرم لزمه، لأنه نذر طاعة، والحرم كله مسجد، وكذلك إن نذر مشيا أو نهوضا أو ركوبا إلى المدينة لزمه ذلك، وكذلك إلى أثر من آثار الأنبياء عليهم السلام" اهـ (٨:١٨). فإن مجرد كون المنذور طاعة لا يكفى لصحة النذر ما لم تكن طاعة

٣٥٤٤- عن عمران بن حصين رضى الله عنه، قال: "ما خطبنا رسول الله ﷺ خطبة إلا أمرنا بالصدقة ونهانا عن المثلة قال: وقال: إن من المثلة أن ينذر أن يحج ماشيا، فمن نذر أن يحج ماشيا فليهد هديا وليركب". رواه الحاكم فى "المستدرك" (٤:٣٠٥) وقال: صحيح الإسناد، وأقره عليه الذهبى.

٣٥٤٥- أخبرنا شعبة بن الحجاج عن الحكم بن عتيبة عن إبراهيم النخعى، عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه أنه قال: "من نذر أن يحج ماشيا ثم عجز فليركب ولينحر بدنة". وجاء عنه فى حديث آخر: «ويهدى هديا». أخرجه محمد فى "الموطأ" (٣٢٣)، وهذا سند صحيح إلا أن إبراهيم عن على منقطع، ولكن مراسيله صحاح كما مر غير مرة. وقال محمد فى الحجج له (١٧٨): قد روى أبو حنيفة عن على رضى الله عنه أنه قال: "ويركب ويهدى شاة". وبلاغات محمد وأبى حنيفة حجة عندنا. وأخرجه عبد الرزاق عن على بسند صحيح (فتح القدير ٤:٤٥٢).

مقصودة، كما سيأتى فى باب اشتراط كون المنذور عبادة مقصودة فانتظر.

قوله: "عن عمران بن حصين" إلخ. فيه حجة لقول أبى حنيفة بكراهة الحج ماشيا، لكونه ﷺ قد عده من المثلة، وتأويله أنه إنما كرهه إذا كان مظنة سوء الخلق ومجادلة الرفيق، كأن يكون صائما مع المشى، أو ممن لا يطيق فيكون المشى سببا للمأثم، وإلا فلا شك أن المشى أفضل فى نفسه، لأنه أقرب إلى التواضع. وعن ابن عباس ﷺ أنه قال لما كف بصره: "ما أسفت على شيء كأسفى على أن لم أحج ماشيا، فإن الله تعالى قدم المشاة، فقال: ﴿يأتوك رجالا وعلى كل ضامر﴾ كذا فى "فتح القدير" (٣:٨٧).

قلت: فلما جعل النبى ﷺ نذر الحج ماشيا من المثلة مع أن له أصلا فى الكتاب والسنة كما مر ذكره فى كتاب الحج، فما ظنك بنذر المشى إلى المدينة أو إلى بيت المقدس ونحوهما ولا أصل له فى شيء من الشريعة. فمن أين يقول ابن حزم بصحة النذر به وبلزومه؟ وفى الحديث حجة لأبى حنيفة ومن وافقه فى قوله بلزوم الهدى إذا ركب سواء عجز عنه أو لم يعجز، لإطلاق قوله ﷺ: «فمن نذر أن يحج ماشيا فليهد هديا وليركب». فبطل قول ابن حزم بعدم وجوب الهدى على العاجز عن الركوب كما فى "المحلى" (٧:٢٦٣)، وسيأتى لذلك مزيد فانتظر.

قوله: "أخبرنا شعبة" إلخ. فيه دلالة ظاهرة على وجوب الهدى على العاجز عن الركوب، وفيه رد على ابن حزم ومن وافقه وكذا فى أثر مجاهد بعده.

٣٥٤٦- أخبرنا عمر بن ذر الهمدانى قال: "سألت مجاهدا عن الرجل والمرأة يجعل عليه المشى إلى بيت الله، قال: يمشى ما أطاق، ويركب إذا عجز، ويدخل الحرم ماشيا إلى بيت الله، ويهدى لركوبه هديا". رواه محمد فى الحجج له (١٧٨)، وروى مثله عن عطاء من طريق مالك عن يحيى بن سعيد عنه فى الموطأ، والسندان صحيحان، وعمر بن ذر من رجال البخارى ثقة. (تقريب ١٥٤).

٣٥٤٧- عن عكرمة عن ابن عباس: أن عقبة بن عامر سأل النبى ﷺ، فقال: إن أخته نذرت أن تمشى إلى البيت، وشكا إليه ضعفها، فقال النبى ﷺ: إن الله غنى عن نذر أختك، فلتركب ولتهد بدنة. رواه أحمد وفى لفظ: "إن أخت عقبة بن عامر نذرت أن تمشى إلى البيت وأنها لا تطيق ذلك، فأمرها النبى ﷺ أن تركب وتهدى هديًا". رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى ورجاله رجال الصحيح وقال الحافظ فى التلخيص: إسناده صحيح (نيل الأوطا ٨: ٤٨٣). وفى فتح القدير (٤: ٤٥٢): وسنده حجة، ولفظ البخارى ومسلم: فقال ﷺ: لتمش ولتركب. (فتح البارى ١١:١١ ٥).

٣٥٤٨- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: "جاء رجل فقال: يا رسول الله! إن أختى حلفت أن تمشى إلى البيت، وأنه يشق عليها المشى، فقال: مرها فلتركب إذا لم تستطع أن تمشى، فما أغنى الله أن يشق على أختك". أخرجه الحاكم، وسكت عنه الحافظ فى "الفتح" (١١:١١ ٥). قلت: قال الحاكم فى "المستدرك" (٤:٣٠٢): صحيح الإسناد، وأقره عليه الذهبى.

قوله: عن عكرمة عن ابن عباس إلخ. قلت: قد ثبت عند الشيخين أنه ﷺ أمرها بالمشى والركوب جميعا، وثبت عند أحمد وأبى داود أن سبب ذلك علمه بأنها لا تطيق المشى، فثبت أن من نذر المشى إلى بيت الله لزمه المشى ما أطاق، فإذا عجز ركب وأهدى هديا لركوبه، وفيه رد على ابن حزم حيث قال: فإن شق عليه المشى إلى حيث نذر من ذلك فليركب ولا شيء عليه اهـ.

قال الشوكانى فى النيل: "ويرد قول من قال بأنه لا كفارة (ولا هدى) مع العجز، وتلزم مع عدمه ما وقع فى حديث عكرمة عن ابن عباس، وفى الرواية التى بعده، فإنهما مصرحان بوجوب الهدى مع ذكر ما يدل على العجز من الضعف وعدم الطاقة" اهـ (٤٨٥:٨).

قوله: "عن ابن عباس". وقوله: "عن الحسن" إلخ. دلالتهما على معنى الباب بأثر أجزاءه

٣٥٤٩- عن الحسن بن عمران رفعه: «إذا نذر أحدكم أن يحج ماشيا فليهد هديا وليركب". رواه البيهقى، وفى سنده انقطاع (فتح البارى ١١: ٥١١)، قال البيهقى: "لا يصح سماع الحسن من عمران". قلت: قد قدمنا قريبا الاستدلال على صحة سماع الحسن من عمران من "الجوهر النقى" (٢: ١٢٨، ١٣٩)، ونصه: قال ابن حبان: سمع الحسن من عمران، وكذا قال الحاكم فى "المستدرك". وقال: إن أكثر مشايخنا على أنه سمع منه، وذكر صاحب الكمال أنه سمع منه اهـ. فالحديث صحيح.

ظاهرة. وفى قوله ﷺ: "فلتركب إذا لم تستطع أن تمشى" دلالة على وجوب المشى ما أطاق، وهو ظاهر أى وإذا عجز ركب وأهدى لركوبه هديا، كما هو مصرح فى رواية أحمد وأبى داود.

فائدة:

قد رويت عن ابن عباس فى الباب روايات مختلفة من رأيه. منها ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء: أن ابن عباس قال "امش ما استطعت واركب واذبح أو تصدق". وهذا موافق لما روى مرفوعا إلا ذكر الصدقة فقط، وهو محمول على نذر اللجاج بأن كان علقه على شرط لا يريده، فهو مخير بين الوفاء بالنذر وبين كفارة اليمين كما تقدم. ومنها ما رواه حماد بن سلمة عن حميد عن بكر هو ابن عبد الله المزنى: "أن ابن عباس أمر امرأة نذرت أن تحج ماشية بأن تشترى رقبة ولتمش، فإذا عجزت فلتركب ولتمش الرقبة، فإذا أعيت الرقبة فلتركب ولتمش الناذرة، فإذا قضت حجها فلتعتقها".

ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن أبى إسحاق السبيعى عن أم محبة:" أنها نذرت أن تمشى إلى الكعبة، فمشت حتى أعيت فركبت، ثم أتت ابن عباس فسألته، فقال: أتستطيعين أن تحجى قابلا وتركبى حتى تنتهى إلى المكان الذى ركبت فيه فتمشى ما ركبت؟ قالت: لا! قال: ألك ابنة تمشى عنك؟ قالت: لى ابنتان هما فى أنفسهما أعظم، قال: استغفرى الله وتوبى إليه" كذا فى المحلى (٧: ٢٦٥). وكل ذلك محمول على أنه قاله قبل أن يبلغه حديث عقبة بن عامر فى قصة نذر أخته، فإن الظاهر أن ابن عباس سمعه من عقبة ولم يسمعه من النبى ﷺ، فإن مطر الوراق رواه عن عكرمة عن عقبة عند الطحاوى (٢: ٧٥) وعكرمة لم يلق عقبة، فالظاهر أنه سمعه من ابن عباس: أن عقبة بن عامر أتى النبى ﷺ فذكر الحديث، كما فى "مجمع الزوائد" (٤: ١٨٩) وأن، وعن سواء فى السماع والاتصال عند الجمهور، صرح به فى "تدريب الراوى" (٧٥).

باب من حلف لا يتكلم لم يحنث بقراءة القرآن وذكر الله فى الصلاة وخارج الصلاة

٣٥٥٠- عن معاوية بن الحكم السلمى مرفوعا فى حديث: «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن»، أو كما قال رسول الله ﷺ. رواه مسلم كذا فى الجزء الخامس من "الإعلاء" (١٣:٥).

٣٥٥١- عن عبد الله فى حديث مرفوعا: «إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وأنه قد أحدث من أمره أن لا يتكلم فى الصلاة». رواه النسائى والطحاوى بسند صحيح. «وأن مما أحدث قضى أن لا تتكلموا فى الصلاة». (فتح البارى ٥٩:٣).

باب من حلف لا يتكلم لم يحنث بقراءة القرآن وذكر الله فى الصلاة وخارج الصلاة

قوله: عن معاوية" إلخ. قال الحافظ فى "الفتح" فى باب إذا قال: والله لا أتكلم اليوم فصلى أو قرأ أو سبح أو كبر أو حمد أو هلل ما نصه: "والجمهور على أنه لا يحنث، وعن الحنفية يحنث. وفرق بعض الشافعية بين القرآن فلا يحنث به، ويحنث بالذكر، وحجة الجمهور أن الكلام فى العرف ينصرف إلى كلام الآدميين، وأنه لا يحنث بالقراءة والذكر داخل الصلاة، فليكن كذلك خارجها. ومن الحجة فى ذلك الحديث الذى عند مسلم، فذكر حديث المتن. وقال: فحكم للذكر والقراءة بغير حكم كلام الناس" اهـ (٤٩٢:١١).

وظاهر الرواية عندنا أنه لا يحنث بالقراءة والذكر فى الصلاة، ويحنث بها فى غير الصلاة، لأن القراءة والذكر كلام حقيقة وشرعا، لقوله ﷺ: "إن أصدق الحديث كتاب الله" وقوله ﷺ: "أفضل الكلام أربع، سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله: والله أكبر". وقال مجاهد: "كلمة التقوى لا إله إلا الله". وقال ﷺ: «كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان فى الميزان حبيبتان إلى الرحمن، سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم" أخرج الجميع البخارى فى "الصحيح"، كما فى "فتح البارى" (٤٩٢:١١ و ٤٩٣) سوى الأول فأخرجه أحمد ومسلم والنسائى، كما فى العزيزى (٣٢٠:١) إلا أنه فى الصلاة ليس بكلام عرفا ولا شرعا، لقوله ﷺ: "وإن مما أحدث أن لا يتكلم فى الصلاة". متفق عليه.

وأما الحديث الذى احتج به الجمهور ففيه أنه إنما نفى عنها كلام الناس، ولا يستلزم نفى الكلام مطلقا. وهذا التفصيل جواب ظاهر المذهب، ولما كان مبنى الأيمان على العرف، وفى

باب من نذر صوم يوم الفطر أو النحر يصوم يوما مكانهما وإن صامهما تم نذره وأثم

٣٥٥٢- عن زياد بن جبير قال: كنت مع ابن عمر فسأله رجل فقال: "نذرت أن أصوم كل يوم ثلاثاء أو أربعاء، فوافقت هذا اليوم يوم النحر، فقال: أمر الله بوفاء النذر، ونهينا أن نصوم يوم النحر، فأعاد عليه، فقال مثله لا يزيد عليه". رواه البخارى (فتح البارى ١١: ٥١٣).

٣٥٥٣- عن كريمة بنت سيرين: "أنها سألت ابن عمر، فقالت: جعلت على نفسى أن أصوم كل أربعاء، واليوم يوم أربعاء وهو يوم النحر، فقال: أمر الله بوفاء النذر،

العرف المتأخر لا يسمى التسبيح والقرآن وما معه كلاما، حتى أنه يقال لمن سبح طول يومه أو قرأ: لم يتكلم اليوم بكلمة، اختار المشايخ أنه لا يحنث أيضا بجميع ذلك خارج الصلاة، واختير للفتوى، وأما الشعر فإنه يحنث به، لأنه كلام منظوم، وفى الحديث: "أصدق كلمة قاله شاعر كلمة لبيد:

الأكل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

وعرف مما تقدم أنه لا يحنث بالكتابة والإيماء ونحوه، كذا فى "فتح القدير" (٤: ٤٢١).
أى أنه لا يعد كلاما عرفا وعادة، والحديث أخرجه مسلم وابن ماجه والبيهقى، وليس فيه إلا صدر البيت دون آخره كما فى العزيزى (١: ٢١٢).

باب من نذر صوم يوم الفطر أو النحر يصوم يوما مكانهما وإن صامهما تم نذره وأثم

قوله: "عن زياد بن جبير وعن كريمة" إلخ. قال الزبير بن المنير: "يحتمل أن يكون ابن عمر أراد أن كلا من الدليلين يعمل به، فيصوم يوما مكان يوم النذر، ويترك صوم يوم العيد، فيكون فيه سلف لمن قال بوجوب القضاء". ذكره الحافظ فى "الفتح" (٤: ٢١٠).

قلت: هذا هو الظاهر المتعين، لأنه نسب الأمر بوفاء النذر إلى الله تعالى، والنهى عن صوم يوم النحر إلى رسول الله ﷺ، ولا يظن به أن يبطل أمر الله تعالى بنهى رسول الله ﷺ، وبهذا اندحض ما ذكره أخو ابن المنير والداودى من أن المفهوم من كلام ابن عمر تقديم النهى.

قال الحافظ: "انعقد الإجماع على أنه لا يجوز له أن يصوم يوم الفطر ولا يوم النحر، لا تطوعا ولا عن نذر، سواء عينهما أو أحدهما بالنذر، أو وقعا (فى يوم نذره) معا، أو أحدهما اتفاقا،

ونهى رسول الله ﷺ عن صوم يوم النحر".أخرجه ابن حبان فى "ثقاته"، ورواته ثقات (فتح البارى، السابق).

فلو نذر لم ينعقد نذره عند الجمهور، وعند الحنابلة روايتان فى وجوب القضاء، وخالف أبو حنيفة، فقال: لو أقدم فصام وقع ذلك عن نذره، وقد تقدم بسط ذلك فى أواخر الصيام" اهـ (١١: ٥١٢).

وقال فى باب الصيام: "وفى الحديث تحريم صوم يومى العيد، سواء النذر والكفارة والتطوع والقضاء والتمتع، وهو بالإجماع، واختلفوا فيمن أقدم فصام يوم عيد (ونذره) فعن أبى حنيفة ينعقد، وخالفه الجمهور، فلو نذر يوم قدوم زيد فقدم يوم العيد فالأكثر لا ينعقد النذر، وعن الحنفية ينعقد ويلزمه القضاء، وفى رواية يلزمه الإطعام. وعن الأوزاعى يقضى إلا إن نوى استثناء العيد. وعن مالك فى رواية يقضى إن نوى القضاء وإلا فلا. وسيأتى عن ابن عمر أنه توقف فى الجواب عن هذه المسألة. وأصل الخلاف فى هذه المسألة أن النهى هل يقتضى صحة المنهى عنه؟ قال الأكثر: لا. وعن محمد بن الحسن: نعم! واحتج بأنه لا يقال للأعمى لا يبصر، لأنه تحصيل الحاصل (يعنى فلا ينهى إلا من يمكن منه الفعل) فدل على أن صوم يوم العيد ممكن، وإذا أمكن ثبت الصحة، وأجيب بأن الإمكان المذكور عقلى، والنزاع فى الشرعى، والمنهى عنه شرعا غير ممكن فعله شرعا" اهـ (٤: ٢٠٨).

قلت: كيف يصح قوله: "إن الإمكان المذكور عقلى"؟ والكلام إنما هو فى الأفعال الشرعية التى لا وجود لها إلا باعتبار الشرع فقط، لا مدخل للعقل والحسن فى إدراك وجودها أصلا، فلا يتصور إمكانها إلا بالشرع أيضا، فلا بد لصحة النهى من إمكانها شرعا، فثبت أن المنهى عنه شرعا ممكن فعله شرعا، وليس قول أبى حنيفة بانعقاد النذر وتمامه بصوم يوم العيد مع الإثم بأعجب من قول من أجاز للمتمتع فاقد الهدى صيام أيام التشريق. وهو مذهب مالك والشافعى فى القديم، مع تواتر النهى عن صيامها عن رسول الله ﷺ، وقد تقدم بسط ذلك فى أواخر كتاب الحج فليراجع. وماذا على أبى حنيفة إن خالفه الناس إذا وافقه ابن عمر رضى الله عنه فقد عرفت أن المتبادر من كلامه العمل بكلا الدليلين من أمر الله بوفاء النذر، ونهى الرسول عن صوم يوم النحر، فيترك صوم يوم العيد ويصوم يوما مكانه، وأمره فى التورع عن بت الحكم لا سيما عند تعارض الأدلة مشهور، فلا يصح حمل كلامه على التوقف، بل الحق أنه تورع عن بت الحكم فيه وأرشد السائل إلى العمل بالدليلين إشارة فافهم.

باب إذا حلف يمينًا واحدة على أشياء كثيرة فهى يمين واحدة وإن حلف أيمانًا كثيرة على شيء واحد وأراد التكرار اتحدت وإلا تعددت

٣٥٥٤- عبد الرزاق عن ابن جريج، قال: قال عطاء: فيمن قال: والله لا أفعل كذا والله أفعل كذا لأمور شتى قال: "هو قول واحد، ولكنه خص كل واحد بيمين، قال: كفارتان". وقال عطاء فيمن قال: والله لا أفعل كذا وكذا الأمرين شيء، فعمهما باليمين. قال: "كفارة واحدة". أخرجه ابن حزم فى المحلى (٨: ٥٢). وسنده صحيح.

٣٥٥٥- ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن مجاهد عن ابن عمر، قال: إذا أقسمت مرارا فكفارة واحدة. أخرجه ابن حزم أيضا (٨:٥٣). وسنده صحيح.

٣٥٥٦- وعن هشام بن عروة أن أباه سئل عمن تعرضت له جارية له مرارا، كل مرة يحلف بالله أن لا يطئها ثم وطئها فقال له عروة: "كفارة واحدة" أخرجه ابن حزم أيضا (٨: ٥٣). من طريق عبد الرزاق وسنده صحيح.

باب إذا حلف يمينا واحدة على أشياء كثيرة فهى يمين واحدة وإن حلف أيمانا كثيرة على شيء واحد وأراد التكرار اتحدت وإلا تعددت

قوله: "عبد الرزاق" إلخ. قلت: دل قول عطاء على أنه إذا كرر اليمين على أمرين مختلفين فهما يمينان، وعليه كفارتان. وإذا حلف بيمين واحدة على أمور شتى فيمين واحدة وكفارة واحدة. وهو المذهب كما صرح به فى "البدائع" (٣:٩).

قوله: "من طريق عبد الرزاق" إلخ. قول ابن عمر هذا مجمل غير مفسر، فيحمل على ما إذا نوى التكرار. قال فى البدائع فى قوله: "والله لا أفعل كذا والرحمن لا أفعل كذا، وكذا قوله: والله لا أفعل كذا، والله لا أفعل كذا: إنهما يمينان، ولو قال: أردت بالثانى الخبر عن الأول ذكر الكرخى أنه يصدق، لأن الحكم المتعلق باليمين بالله تعالى هو وجوب الكفارة، وأنه أمر بينه وبين الله تعالى، ولفظه محتمل فى الجملة وإن كان خلاف الظاهر، فكان مصدقا فيما بينه وبين الله عز وجل" اهـ (٣: ١٠).

قلت: وهذا هو الراجح عندى لتأيده بالأثر، وما رواه المعلى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة: أنه لا يصدق مرجوح والله تعالى أعلم.

قوله: "عن هشام بن عروة" إلخ. محمول على إرادة التكرار أيضا كما تقدم.

٣٥٥٧– روينا من طريق حماد بن سلمة عن أبان عن مجاهد، قال: "زوج ابن عمر مملوكه من جارية له، فأراد المملوك سفرا، فقال له ابن عمر: طلقها، فقال المملوك: والله لا طلقتها، فقال له ابن عمر: والله لتطلقنها، كرر ذلك ثلاث مرات، قال مجاهد: فقلت لابن عمر: كيف تصنع؟ قال: أكفر عن يميني، فقلت له: قد حلفت مرارا، قال: كفارة واحدة". أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (٨:٥٣). وسنده صحيح، وأبان هو ابن صالح، وثقه ابن معين والعجلى ويعقوب وأبو حاتم والنسائى. أخطأ ابن عبد البر وابن حزم فى تضعيفه، فلم يضعفه أحد قبلهما (التهذيب ١:٩٤–٩٥).

قوله: "روينا من طريق حماد بن سلمة" إلخ. قلت: فى قول مجاهد: "قد حلفت مرارا". دليل على أن تكرار اليمين على شيء واحد يقتضى تعدد اليمين ظاهرا، فقول ابن عمر: "كفارة واحدة" محمول على أنه كان قد أراد التكرار والتأكيد دون تعدد اليمين.

مسألة الاستحلاف أى قوله لغيره:

وفيه دليل على أن من أقسم غيره وقال: والله لتفعلن كذا ولم ينو شيئا (أو نوى أنه يفعل ذلك ولا بد) فهو حالف، فإن لم يفعل المخاطب حنث، وإن أراد به الاستحلاف فهو استحلاف، ولا شيء على واحد منهما إذا لم يفعل كذا فى "فتح القدير" (٤:٤٧٢). قلت: ودليل عدم الحنث فى الاستحلاف ما مر فى قصة أبى بكر فى تعبير الرؤيا، وقوله: "أقسمت عليك يا رسول الله بأبى أنت لتحدثنى ما الذى أخطأت، فقال النبى ﷺ: «لا تقسم». وفى لفظ لأبى داود: "ولم يخبره". أخرجه البخارى ومسلم والأربعة (عون المعبود ٣:٢٢٤). فلم يأمره بالكفارة ولم يخبر بما أقسم عليه. والله تعالى أعلم.

قال ابن حزم: "وقال أبو حنيفة وأصحابه: إن أراد التكرار (فى تكرير اليمين) فيمين واحدة، وإن لم تكن له نية، أو أراد التغليظ، أو كان ذلك فى مجلسين فصاعدا فلكل يمين كفارة" اهـ. (٨:٥٣). وفى الدر عن البحر عن الخلاصة والتجريد: "تتعدد الكفارة لتعدد اليمين، والمجلس والمجالس سواء" اهـ.

تداخل الكفارات إذا كثرت:

قال الشامى: "وفى البغية: كفارات الأيمان إذا كثرت تداخلت، ويخرج بالكفارة الواحدة عن عهدة الجميع. قال شهاب الأئمة: هذا قول محمد. قال صاحب الأصل: هو المختار عندى اهـ،

باب من حلف لا يكلم حينا

٣٥٥٨- روينا من طريق يحيى بن سعيد القطان عن سفيان الثورى، ثنى طارق ابن عبد الرحمن عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: "الحين ستة أشهر". وهو قول سعيد ابن جبير والشعبى وعكرمة وعمر بن عبد العزيز، وبه يقول أبو حنيفة والأوزاعى وأبو

المقدسى. ومثله فى القهستانى عن المنية" اهـ (٣:٨٠). قلت: وعلى هذا فلا حاجة إلى التأويل فى قول ابن عمر وعروة، بل يحمل قولهما باتحاد الكفارة على القول بالتداخل فافهم.

باب من حلف لا يكلم حينا

قوله: "روينا من طريق يحيى" إلخ. قال فى الهداية: "ومن حلف لا يكلم فلانا حينا أو زمانا أو الحين أو الزمان نهو على ستة أشهر، لأن الحين قد يراد به الزمان القليل، وقد يراد به أربعون سنة، وقد يراد به ستة أشهر، وهذا هو الوسط فينصرف إليه. وهذا لأن اليسير لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع فيه عادة، والمؤيد لا يقصد غالبا، لأنه بمنزلة الأبد، ولو سكت عنه يتأيد فيتعين ما ذكرنا. وكذا الزمان يستعمل استعمال الحين، وهذا إذا لم تكن له نية. أما إذا نوى شيئا فهو على ما نوى، لأنه نوى حقيقة كلامه، وكذلك الدهر عندهما. وقال أبو حنيفة: الدهر لا أدرى ما هو، والصحيح أن الاختلاف فى المنكر. وأما المعروف باللام يراد به الأبد عرفا، وإنما توقف أبو حنينفة فى تقديره لأن اللغات لا تدرك قياسا، والعرف لم يعرف استمراره (على وجه واحد) لاختلاف فى الاستعمال" اهـ. ملخصا، قال المحقق فى الفتح: "وتوقفه دليل فقهه ودينه وسقوط اعتباره نفسه، رحمنا الله به. وقد نظم جملة ما توقف فيه، فقال بعضهم:

من قال: لا أدرى لما لم يدره فقد اقتدى فى الفقه بالنعمان
فى الدهر والخنثى كذاك جوابه ومحل أطفال ووقت ختان

والمراد بالأطفال أطفال المشركين" اهـ (٤:٤٢٩).

وقال ابن حزم: "من حلف أن لا يفعل كذا حينا أو دهرا أو زمانا أو مدة أو برهة أو وقتا، أو ذكر كل ذلك بالألف واللام، أو قال مليا أو عمرا أو العمر، فبقى مقدار طرفة عين لم يفعله ثم فعله فلا حنث عليه، لأن كل جزء من الزمان زمان ودهر وحين ووقت وبرهة ومدة" اهـ (٨:٥٧). قلت: هذا خلاف ما قد نص عليه نفسه أنه إنما يراعى فى الأيمان ما يخاطب به أهل تلك اللغة، فقوله: "إن كل جزء من الزمان زمان ودهر وحين". غير مسلم، فإنه لا يقال فى العرف لمن سكت

عبيد وقال أبو حنيفة: إلا أن ينوى مدة فله ما نوى. كذا فى "المحلى" (٨: ٥٨) لابن حزم والسند المذكور صحيح. وطارق بن عبد الرحمن من رجال الجماعة صدوق (تقريب ٩١).

ساعة أنه سكت زمانا أو دهرا أو حينا، بل يقال سكت ساعة أو وقتا أو برهة، وأيضا: فإن اليسير لا يقصد بالمنع فى الأيمان عادة، كما ذكره صاحب الهداية، ولا يجوز القياس فى اللغة أو العرف. والعجب ممن يذم القياس وأهله ويقول: القياس كله باطل، أن يرتكب القياس فيما لا يجوز بالإجماع. وهذا أبو حنيفة الذى يعده ابن حزم من أهل الرأى والقياس قد توقف فى الدهر، ولا يتوقف هو، وينسب التوقف إلى التخليط، ويقول: لأبى حنيفة ههنا تخاليط عظيمة اهـ (٨:٥٩). وليس ما قاله الإمام من التخليط فى شىء، ولكنه تنكب عن الحكم فى دين الله من غير علم. ولكن قاتل الله العصبية تبدى المحاسن مساوى. ولنذكر اختلاف السلف الصالحين فى هذا الباب وبه يظهر خطأ ابن حزم عند أولى الألباب.

فروى ابن وهب عن الليث بن سعد: "كان على بن أبى طالب يقول: الحين سنة". وقد روى من طريق عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: "الحين سنة، ومن طريق محمد ابن المثنى عن محمد بن عبد الله الأنصارى عن محمد بن على بن الحسين: "أن الأحيان ثلاثة: ستة أشهر، وثلاثة عشر عاما، وإلى يوم القيامة". وعن سعيد بن المسيب: "الحين شهران". ومن طريق الأعمش عن أبى ظبيان عن ابن عباس، قال: "الحين قد يكون غدوة وعشية". وهو قول الشافعى، ومن طريق وكيع عن أبى جعفر عن طاوس، قال: "الزمان شهران"، ذكر الآثار كلها ابن حزم فى "المحلى" (٨:٥٨). ولم يرو عن أحد من السلف أنه قال: الحين والدهر والزمان ساعة وطرفة عين.

واستدل ابن حزم لذلك بقوله تعالى: ﴿فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون﴾. إلى قوله: ﴿وحين تظهرون﴾. قال: "فسمى الله المساء حينا، والإصباح حينا، والظهيرة حينا" اهـ. ولا يخفى على من له أدنى إلمام بتصاريف الكلام أن إضافة الحين إلى فعل لا يفيد تسمية الفعل بالحين، وإلا لزم أن يكون إتيان النفس ونفع الصادقين مسمى باليوم، لقوله تعالى: ﴿يوم تأتى كل نفس﴾. وقوله: ﴿هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم﴾. وقوله: ﴿يراك حين تقوم﴾. وهكذا قياس من لم يعرف بالقياس ولم يحكم أصوله. وأيضا: فالنزاع إنما فى الحين والزمان والدهر المطلق الواقع ظرفا من دون الإضافة إلى شىء، كما لا يخفى على من تتبع كلمات الفقهاء وعباراتهم، وأما إذا أضيف أحدها إلى فعل فلا نزاع أنه يتقيد بالمضاف إليه، كما إذا حلف والله لا أكلمه حين

باب من حلف ليضربن امرأته أو عبده عددا من الأسواط فجمعها كلها فى ضربة واحدة بر فى يمينه إذا أصابه جميعًا

٣٥٥٩- روينا من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج أنه أخبره عبد الله بن عبيد بن

يشتمنى، لم يحنث بكلامه إذا لم يشتم، ولا أكلمه زمان قيامه، لم يحنث بالكلام إذا كان قاعدا، ولا أكلمه حين يصبح، لا يحنث بالكلام مساء، ولا ألقاه حين يمسى، لم يحنث باللقاء غدوة. ولم يتقيد فى كلى ذلك بالستة الأشهر اتفاقا.

قال الموفق فى المغنى: "ولنا أن الحين المطلق فى كلام الله أقله ستة أشهر، وما استشهدوا به من المطلق فى كلام الله فما ذكرنا أقله فيحمل عليه، لأنه اليقين" اهـ (١١: ٣٠٢). فثبت أن النزاع إنما هو فى المطلق دون المقيد بالإضافة ونحوها، وقال الموفق أيضا: "قال ابن أبى موسى: الزمان ثلاثة أشهر. وقال طلحة العاقولى: الحين والزمان والعمر واحد، لأنهم لا يفرقون فى العادة بينها، والناس يقصدون بذلك التبعيد. فلو حمل على القليل حمل على خلاف قصد الحالف. (فيه رد على ابن حزم كما لا يخفى)، والدهر يحتمل أنه كالحين أيضا لهذا المعنى (لم يجزم به لاختلاف فى الاستعمال، ولذا لم يجزم به الإمام أبو حنيفة) وقال فى بعيد ومليء وطويل: هو أكثر من شهر. وهذا قول أبى حنيفة، لأن ذلك ضد القليل لقوله تعالى: ﴿واهجرنى مليا﴾. ولا يجوز حمله على ضده. (أى القليل) ولو حمل العمر على أربعين سنة كان حسنا، لقول الله تعالى مخبرا عن نبيه عليه السلام: "فقد لبثت فيكم عمرا من قبله"، وكان أربعين سنة. ولأن العمر فى الغالب لا يكون إلا مدة طويلة، فلا يحمل على خلاف ذلك. قال: فإن حلف لا يكلمه الدهر أو الأبد أو الزمان فذلك على الأبد، لأن ذلك بالألف واللام، وهى للاستغراق، فتقتضى الدهر كله. وإن حلف على أيام فهى ثلاثة، لأنها أقل الجمع. قال الله تعالى: ﴿واذكروا الله فى أيام معدودات﴾، وهى أيام التشريق (ثلاثة أيام). وإن حلف على أشهر فهى ثلاثة، لأنها أقل الجمع، وإن حلف على شهور فكذلك. وقيل: اثنى عشر شهرا، لقول الله تعالى: ﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا﴾. ولأن الشهور جمع الكثرة. وأقله عشرة، فلا يحمل على ما يحمل عليه جمع القلة" اهـ، (١١: ٣٠٣). قلت: الشهور عند أبى حنيفة عشرة أشهر، وعندهما اثنا عشر شهرا، كما فى "الهداية" مع "الفتح" (٤: ٤٣٠). وهذا إذا لم يكن له نية وإلا فعلى ما نوى. والله تعالى أعلم.

باب من حلف ليضر بن امرأته أو عبده عددا من الأسواط فجمعها كلها فى ضربة واحدة بر فى يمينه إذا أصابه جميعا

قوله: "روينا" إلخ. قلت: قال أبو بكر الجصاص الرازى فى "أحكام القرآن" له: "فى هذه

عمير أنه رأى أباه يتحلل يمينه في ضرب نذره بأدنى ضرب، فقال عطاء: "قد نزل ذلك في كتاب الله تعالى: ﴿وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث﴾. رواه ابن حزم في "المحلى" (٥٧:٨) قلت: سند صحيح على شرط مسلم.

٣٥٦٠- عن أبي أمامة: "أتي النبي ﷺ برجل قد زنى، فسأله، فاعترف، فأمر به فجرد فإذا هو حمش الخلق مقعد، فقال: ما يبقى الضرب من هذا شيئا، فدعا بأثكول فيه مائة شمراخ، فضربه به ضربة واحدة". رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله ثقات. (مجمع الزوائد ٤: ٢٥٢). وأخرج نحوه عن أبي سعيد ورجاله رجال الصحيح، وحديث أبي أمامة أخرجه أبو داود مطولا، وللنسائي نحوه (جمع الفوائد ١: ٢٨٧).

الآية دلالة على أن من حلف أن يضرب عبده عشرة أسواط فجمعها كلها وضربه ضربة واحدة، أنه يبر في يمينه إذا أصابه جميعا، لقوله تعالى: ﴿وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث﴾. والضغث هو ملأ الكف من الخشب أو السياط أو الشماريخ ونحو ذلك. فأخبر الله تعالى أنه إذا فعل ذلك فقد بر في يمينه. وقد اختلف الفقهاء في ذلك، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد: إذا ضربه ضربة واحدة بعد أن يصيبه كل واحدة منه فقد بر في يمينه. وقال مالك والليث: لا يبر. وهذا القول خلاف الكتاب، لأن الله تعالى قد أخبر أن فاعل ذلك لا يحنث. وقد روى عن مجاهد أنه قال: هي لأيوب خاصة. وقال عطاء: للناس عامة.

قال الجصاص: دلالة الآية ظاهرة على صحة القول الأول من وجهين: أحدهما: أن فاعل ذلك يسمى ضاربا لما شرط من العدد، ومقتضاه البر في يمينه، والثاني: أنه لا يحنث لقوله: "ولا تحنث". وزعم بعض من يحتج لمالك أن ذلك لأيوب خاصة، لأنه أسقط عنه الحنث، فكان بمنزلة من كانت عليه الكفارة فأداها، أو بمنزلة من لم يحلف على شيء. وهذا حجاج ظاهر السقوط لا يحتج بمثله من يعقل ذلك، لتناقضه واستحالته ومخالفته لظاهر الكتاب، لأن الله تعالى أخبر أنه إذا فعل ذلك لم يحنث، واليمين تتضمن شيئين حنثا أو برا. فإذا أخبر الله أنه لا يحنث فقد أخبر بوجود البر، إذ ليس بينهما واسطة، ولو كان لأيوب خاصة وكان قد أسقط عنه الحنث، وكان عبادة تعبد بها دون غيره، كان لله أن يسقط عنه الحنث (بلا شيء) ولا يلزمه شيئا، وإن لم يضربها بالضغث، فلا معنى على قوله لضربها بالضغث، إذ لم يحصل به بر في اليمين. وزعم هذا القائل أن لله تعالى أن يتعبد بما شاء في بعض الأوقات، وفيما تعبدنا به ضرب الزاني. قال: ولو ضربه ضربة واحدة لم يكن حدا.

. . . .

قال أبو بكر: أما ضرب الزانى بشماريخ فلا يجوز إذا كان صحيحا سالما. وقد يجوز إذا كان عليلا يخاف عليه، ثم ذكر ثانى حديثى الباب من طريق أبى داود: ثنا أحمد ابن سعيد الهمدانى ثنا ابن وهب أخبرنى يونس عن ابن شهاب أخبرنى أبو أمامة بن سهل بن حنيف أنه أخبره بعض أصحاب رسول الله ﷺ من الأنصار الحديث.

قلت: قد اعتذر ابن العربى فى "أحكام القرآن" له لمالك فى انفراده بهذه المسألة بعذر حسن، فليراجع، فبطل قول ابن حزم فى "المحلى": "وقال مجاهد والليث ومالك: لا يبر بذلك، ولا نعلم لهم حجة أصلا" اهـ (٥٧:٨). فإن أئمة الهدى لم يقولوا فى دين الله بقول إلا ولهم فيه حجة وبرهان.

قال الجصاص: وفى الآية دلالة على أن للزوج أن يضرب امرأته تأديبا، لو لا ذلك لم يكن أيوب ليحلف عليه ويضربها، ولما أمره الله تعالى بضربها بعد حلفه، والذى ذكره الله تعالى فى القرآن وأباحه من ضرب النساء إذا كانت ناشزة بقوله: "واللاتى تخافون نشوزهن إلى قوله: واضربوهن".

وقد دلت قصة أيوب على أن له ضربها تأديبا بغير نشوز (لأن امرأته لم تكن ناشزة، بل كانت أطوع خلق الله لزوجها)، وكذا قوله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾. يدل على مثل دلالة قصة أيوب، لأنه نزل فى رجل لطم امرأته على عهد رسول الله ﷺ، فأراد أهلها القصاص.

وفى الآية دليل على أن للرجل أن يحلف ولا يستثنى، لأن أيوب حلف ولم يستثن.

ونظيره من سنة النبى ﷺ فى قصة الأشعريين حين استحملوه، فقال: والله لا أحملكم، ولم يستثن، ثم حملهم. الحديث. وفيه دليل على أن من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها أن عليه الكفارة إذا ترك المحلوف عليه، لأنه لو لم تجب عليه الكفارة لترك أيوب ما حلف عليه، ولم يحتج إلى أن يضربها بالضغث، وهو خلاف قول من قال: لا كفارة عليه إذا فعل ما هو خير. وقد روى فيه حديث عن النبى ﷺ (وقد بينا ضعفه فتذكر). وفيه دليل على أن التعزير يجاوز به الحد، لأن فى الخبر إن أيوب حلف أن يضربها مائة، فأمره الله تعالى بالوفاء به، إلا أنه روى عن النبى ﷺ

باب إن حلف لا يفعل كذا حنث بفعله مرة ولو حلف ليفعلن كذا ففعله مرة في العمر بر في يمينه

٣٥٦١- عن أبي موسى الأشعري، قال: "أتيت رسول الله ﷺ في رهط من الأشعريين استحمله، فقال: والله لا أحملكم، ما عندي ما أحملكم، ثم أرسل إلينا فحملنا، نسي رسول الله ﷺ يمينه فرجعنا، فقلنا: يا رسول الله! أتيناك نستحملك فحلفت أن لا تحملنا، ثم حملتنا فظننا أو فعرفنا أنك نسيت يمينك. قال: انطلقوا فإنما حملكم الله، إني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا أتيت الذي هو، وتحللتها". رواه البخاري مطولا (فتح الباري ١١:٥٣).

٣٥٦٢- عن المسور بن مخرمة ومروان في قصة الحديبية، "قال عمر بن الخطاب: فأتيت نبي الله ﷺ، فقلت: أو ليس كنت تحدثنا أنا سنأتي البيت فنطوف به؟ قال: بلى!

أنه قال: من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين. وفيه دليل على أن الاستثناء لا يصح إلا أن يكون متصلا باليمين، لأنه لو صح الاستثناء متراخيا عنها لأمر بالاستثناء، ولم يؤمر بالضرب. وفيه دليل على جواز الحيلة في التوصل إلى ما يجوز فعله، ودفع المكروه بها عن نفسه وعن غيره، لأنه تعالى أمره بضربها بالضغث ليخرج به من اليمين، ولا يصل إليها كثير ضرر" اهـ ملخصا (٣:٣٨٤).

باب إن حلف لا يفعل كذا حنث بفعله مرة، ولو حلف ليفعلن كذا ففعله مرة في العمر بر في يمينه

قوله: "عن أبي موسى" إلخ. دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. قال في "الهداية" مع "الفتح": "إذا حلف لا يفعل كذا تركه أبدا، لأنه نفى الفعل مطلقا، فعم الامتناع ضرورة عموم النفي للفعل المتضمن للمصدر النكرة، فلو وجد مرة لم يكن النفي في جميع الأوقات ثابتا. وإن حلف ليفعلن كذا بر بالفعل مرة واحدة، لأن الملتزم فعل واحد غير عين، إذ المقام مقام الإثبات، فيبر بأي فعل فعله، وإذا لم يفعل لا يحكم بوقوع الحنث حتى يقع اليأس عن الفعل، وذلك بموت الحالف قبل الفعل، فيجب عليه أن يوصي بالكفارة، أو بموت محل الفعل. هذا إذا كانت اليمين مطلقة، فلو كانت مقيدة بوقت فمضى الوقت ولم يفعل حنث" اهـ. ملخصا (٤:٤٦٧).

قوله: "عن المسور" إلخ. قال الحافظ في "الفتح": "يستفاد من هذا أن الكلام يحمل على إطلاقه وعمومه حتى تظهر إرادة التخصيص والتقييد، وأن من حلف على فعل شيء ولم يذكر مدة

فأخبرتك أنا نأتيه العام؟ قلت: لا! قال: فإنك آتيه ومطوف به" الحديث مطولا أخرجه البخارى (١: ٣٨٠).

باب من حلف أن لا يدخل على أهله شهرا وكان الشهر تسعا و عشرين أى ثم دخل فأنه لا يحنث

معينة لم يحنث حتى تنقضى أيام حياته" اهـ (٥:٢٥٥). وقال الموفق فى "المغنى" (١١:١٧٤): "إن كانت اليمين على ترك شىء ففعله حنث ووجبت الكفارة. وإن كانت على فعل شىء، فلم يفعله وكانت يمينه موقتة بلفظ أو نية أو قرينة حاله، ففات الوقت حنث وكفر. فإن كانت مطلقة لم يحنث إلا بفوات وقت الإمكان، لأنه ما دام فى الوقت والفعل ممكن فيحتمل أن يفعل، فلا يحنث. ولهذا قال عمر للنبى ﷺ: ألم تخبرنا أنا نأتى البيت ونطوف به؟ قال: فأخبرتك أنك تأتيه العام؟ قال: لا! قال: فإنك آتيه ومطوف به. وقد قال الله تعالى: ﴿قل بلى وربى لتبعثن﴾، وهو حق ولم يأت بعد" اهـ.

باب من حلف أن لا يدخل على أهله شهرا وكان الشهر تسعا و عشرين أى ثم دخل فإنه لا يحنث

قال الحافظ فى "الفتح": "هذا يتصور إذا وقع الحلف أول جزء من الشهر اتفاقا، فإن وقع فى أثناء الشهر ونقص هل يتعين أن يلفق ثلاثين؟ أو يكتفى بتسع وعشرين؟ فالأول قول الجمهور (قلت: ومنهم الحنفية). وقالت طائفة منهم ابن عبد الحكم من المالكية بالثانى. واحتج الطحاوى للجمهور بالحديث الصحيح الماضى فى الصيام بلفظ: "الشهر تسع وعشرون، فإذا غم عليكم فأكملوا ثلاثين". قال: فأوجب عليهم إذا أغمى ثلاثين وجعله على الكمال حتى يروا الهلال قبل ذلك. (أى ولا يمكن الرؤية فى أثناء الشهر فيجب إكمال ثلاثين). قال الحافظ: وهذا إنما يحتج به على من زعم أنه إذا وقعت يمينه فى أثناء الشهر أن يكتفى بتسع وعشرين، سواء كان ذلك الشهر الذى حلف فيه تسعا وعشرين أو ثلاثين. وأما قول ابن عبد الحكم فإنما يصلح تعقبه بحديث عائشة. فذكره وهو ثانى أحاديث المتن. ثم قال: قال الطحاوى بعد تخريجه: يعرف بذلك أن يمينه كانت مع رؤية الهلال، كذا قال، وليس ذلك صريحا فى الحديث. والله أعلم" (١١:٤٩٣).

قلت: وأى لفظ أصرح من قوله: "إن شهرنا هذا كان تسعا وعشرين"، وهو إشارة إلى الشهر الذى نزل فيه، دون الذى تقدمه، وإذا كان إشارة إلى الشهر الذى نزل فيه ثبت أن يمينه

٣٥٦٣- عن أنس قال: "آلى رسول الله ﷺ من نسائه، فأقام في مشربة تسعا وعشرين ليلة، ثم نزل، فقالوا: يا رسول الله! آليت شهرا، فقال: إن الشهر يكون تسعا وعشرين". رواه البخاري (فتح الباري ١١:٤٩٣).

٣٥٦٤- عن عائشة قالت: "لا والله ما قال رسول الله ﷺ: إن الشهر تسع وعشرون، وإنما والله أعلم بما قال في ذلك، أنه قال حين هجرنا: لا هجر لكن شهرا، ثم جاء لتسع وعشرين، فقال: إن شهرنا هذا كان تسعا وعشرين ليلة". أخرجه الطحاوي (٢:٧١). وذكره الحافظ في "الفتح" (١١:٤٩٣). وسكت عنه، وإسناده صحيح حسن. وفي لفظ لأحمد: إنما قال: الشهر قد يكون تسعا وعشرين (فتح الباري ٩:٢٥٥).

٣٥٦٥- حدثنا أبو بشر الرقي ثنا معاذ عن أشعث عن الحسن، في رجل نذر أن يصوم شهرا، فقال: "إن ابتدأ لرؤية الهلال صام لرؤيته، وأفطر لرؤيته، وإن ابتدأ في بعض الشهر صام ثلاثين يوماً". رواه الطحاوي (٩: ٧٢) وسنده صحيح.

كانت مع رؤية الهلال، لامتناع الحكم بكونه تسعا وعشرين في أثناء الشهر كما أشرنا إليه آنفا. ولعل الحافظ قد نسي ما قدمه في كتاب النكاح: "أن عائشة خشيت أن يكون ﷺ نسي مقدار ما حلف عليه وهو شهر. والشهر ثلاثون أو تسعة وعشرون يوما، فلما نزل في تسعة وعشرين ظنت أنه ذهل عن القدر، أو أن الشهر لم يهل، فأعلمها أن الشهر استهل، فإن الذي كان الحلف وقع فيه جاء تسعا وعشرين يوما. وفيه تقوية لقول من قال: إن يمينه ﷺ اتفق أنها كانت في أول الشهر، ولهذا اقتصر على تسعة وعشرين" اهـ (٩:٢٥٦).

قوله: "عن أنس وعن عائشة" إلخ. قال الموفق في "المغني" فيمن نذر أن يصوم شهرا: إنه إذا صام شهرا من أول الهلال أجزأه، ناقصا كان أو تاما، لأن ما بين الهلالين شهر، ولذلك قال النبي ﷺ: «إنما الشهر تسع وعشرون». وإن بدأ من أثناء شهر لزمه شهر بالعدد ثلاثون يوما، لقول رسول الله ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا ثلاثين» اهـ (١١:٣٦٥).

قوله: "حدثنا أبو بشر الرقي" إلخ. قال الطحاوي بعد ما أخرج من حديث أبي هريرة مرفوعا: إن الشهر يكون تسعا وعشرين ويكون ثلاثين. وإذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غم عليكم فأكملوا العدة: فأخبر رسول الله في هذا الحديث أنه إنما يكون تسعا وعشرين برؤية الهلال قبل الثلاثين، فقد دلت هذه الآثار لما كشفت عما ذكرنا. وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف

. . . .

ومحمد رحمهم الله تعالى. وقد روى ذلك أيضا عن الحسن فذكره (٢: ٧٢).

فائدة: قد اختلفت الروايات في سبب إيلائه ﷺ من نسائه شهرا، ففي الصحيح من حديث ابن عباس عن عمر رضي الله تعالى عنهم: "فاعتزل النبي ﷺ نساءه من أجل ذلك الحديث حين أفشته حفصة إلى عائشة، وقال: ما أنا بداخل عليهن شهرا، من شدة موجدته عليهن حين عاتبه الله عز وجل".

قال الحافظ: "لم يفسر الحديث المذكور الذى أفشته حفصة. والمراد بالمعاتبة قوله تعالى: ﴿يا أيها النبى لم تحرّم ما أحلّ الله لك﴾، الآيات. وقد اختلف في الذى حرّم على نفسه وعوتب على تحريمه على أقوال، فالذى في الصحيحين أنه العسل، وذكرت في التفسير قولا آخر أنه في تحريم جاريته مارية. وذكرت هناك كثيرا من طرقه، ووقع في رواية يزيد بن رومان عن عائشة عند ابن مردويه ما يجمع القولين. وجاء في ذلك ذكر قول ثالث أخرجه ابن مردويه من طريق الضحاك عن ابن عباس. قال: دخلت حفصة على النبى ﷺ بيتها، فوجدت معه مارية، فقال: لا تخبرى عائشة حتى أبشرك ببشارة أن أباك يلى هذا الأمر بعد أبى بكر إذا أنامت، فأخبرتها، فقالت له عائشة ذلك، والتمست منه أن يحرم مارية، فحرمها، ثم جاء إلى حفصة، فقال: أمرتك أن لا تخبرى عائشة فأخبرتها، فعاتبها، ولم يعاتبها على أمر الخلافة. فلهذا قال الله تعالى: ﴿عرف بعضه وأعرض عن بعض﴾ وأخرج الطبرانى في "الأوسط" عن أبى هريرة نحوه بتمامه، وفي كل منهما ضعف.

وجاء في سبب غضبه منهن وحلفه قصة أخرى، فأخرج ابن سعد من طريق عمرة عن عائشة، قال: أهديت لرسول الله ﷺ هدية، فأرسل إلى كل امرأة من نسائه تصيبها، فلم ترض زينب بنت جحش بنصيبها فزادها (وعند الحاكم: أنه قال لعائشة: زيد لها) مرة أخرى، فلم ترض، فقالت عائشة: لقد أقمأت وجهك ترد عليك الهدية (لفظ الحاكم: لقد أهانتك) فقال: لأنتن أهون على الله من أن تقمئننى (لفظ الحاكم: أنت وهى أهون على الله من أن يهيننى منكن أحد أقسم)، لا أدخل عليكن شهرا، الحديث. (صححه الحاكم على شرط البخارى وأقره عليه الذهبى ٤: ٣٠٢). ومن طريق الزهرى عن عروة عن عائشة نحوه، وفيه: ذبح ذبحًا فقسمه بين أزواجه، فردته زينب، فقال: زيدوها ثلاثا كل ذلك ترده وفيه: قول آخر أخرجه مسلم، وهو كونهن سألته النفقة، ويحتمل أن يكون مجموع هذه الأشياء كان سببا لاعتزالهن، وهو اللائق بمكارم أخلاقه ﷺ، وسعة صدره، وكثرة صفحه، وإن ذلك لم يقع منه حتى تكرر موجبه منهن ﷺ

باب أن الرجوع فى الأيمان إلى نية الحالف ديانة وإلى نية المتسحلف قضاء

٣٥٦٦- عن سويد بن حنظلة، قال: "خرجنا نريد رسول الله ﷺ ومعنا وائل بن حجر، فأخذه عدوله، فتحرج القوم أن يحلفوا، وحلفت أنه أخى، فخلى سبيله، فأتينا رسول الله ﷺ، فأخبرته أن القوم تحرجوا أن يحلفوا، وحلفت أنه أخى. قال: صدقت، المسلم أخو المسلم". أخرجه أبو داود (٢:٣٠٨)، وسكت عنه. وفى "نيل الأوطار" (٨:٤٥١): رجاله ثقات.

٣٥٦٧- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال رسول الله ﷺ: «يمينك على ما يصدقك عليه صاحبك» رواه مسلم (٢:٤٨). وفى لفظ له: اليمين على نية المستحلف.

ورضى عنهن، ويؤيده شمول الحلف للجميع، ولو كان مثلا فى قصة مارية فقط لاختص بحفصة وعائشة" اهـ ملخصا (٩:٢٥٤).

باب أن الرجوع فى الأيمان إلى نية الحالف ديانة وإلى نية المتستخلف قضاء

قال المؤلف: الحديث الأول من الباب يدل على أن الاعتبار فى الأيمان بنية الحالف إذا كان اللفظ يحتمله، كما يدل عليه لفظه ﷺ: «المسلم أخو المسلم». وهو المذهب. ففى الدر المختار: "وعندنا على العرف ما لم ينو ما لا يحتمله اللفظ" (٣:١١٠، مع رد المحتار). والحديث الثانى يدل على خلاف ما دل عليه الأول، فنقول تطبيقا بين الحديثين: إن الثانى محمول على اعتبار نية المستحلف قضاء، كمن ادعى شيئا على أحد عند القاضى أو الحكم، واستخلف المدعى عليه فحلف، وروى فى نفسه معنى، فلا يعتبر ذلك عند القاضى، فإن ملاك القضاء ومداره على الظاهر، فلا يعتبر توريته وتأويله، لئلا يتلف حق المدعى فافهم.

قال محمد: "أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال: إذا استحلف الرجل وهو مظلوم فاليمين على ما نوى وعلى ما درى، وإن كان ظالما فاليمين على نية المستخلف قال محمد: وبه نأخذ وهو قول أبى حنيفة". كذا فى "جامع المسانيد" (٢:٢٧١).

وقال الموفق فى "المغنى": لا يخلوا حال المؤول من ثلاثة أحوال: أحدها أن يكون مظلوما، مثل من يستحلفه ظالم على شىء لو صدقه لظلمه، أو ظلم غيره، أو نال مسلما منه ضرر، فهذا تأويله، واحتج له بحديث سويد بن حنظلة. والثانى أن يكون الحالف ظالما فهذا ينفعه تأويله، ولا نعلم فيه مخالفا، واحتج له بحديث أبى هريرة، وهو ثانى حديثى الباب. والثالث لم يكن ظالما

باب استحباب إبرار المقسم

٣٥٦٨- عن البراء بن عازب قال: «أمرنا رسول الله ﷺ بسبع، أمرنا بعيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، وإبرار القسم أو المقسم، ونصر المظلوم، وإجابة الداعى، وإفشاء السلام».

٣٥٦٩- وعن ابن عباس فى حديث رؤيا قصها أبو بكر: "أن أبا بكر قال: أخبرنى يا رسول الله! بأبى أنت وأمى، أصبت أم أخطأت؟ فقال: أصبت بعضا وأخطأت بعضا، قال: فو الله لتحدثنى بالذى أخطأت. قال: لاتقسم". متفق عليهما (نيل الأوطار ٨:٤٦٧).

باب من نذر وهو مشرك ثم أسلم يوفى به

٣٥٧٠- عن ابن عمر، أن عمر رضى الله عنه سأل النبى ﷺ، قال: كنت نذرت فى الجاهلية أن أعتكف ليلة فى المسجد الحرام. قال: «فأوف بنذرك». رواه البخارى (١:٢٧٢)، وفى حاشيته ما نصه: "وفى رواية شعبة عن عبيد الله عند مسلم يومًا بدل ليلة وقد جمع ابن حبان وغيره بين الروايتين بأنه نذر اعتكاف يوم وليلة. فمن أطلق ليلة

ولا مظلوما، فظاهر كلام أحمد أن له تأويله. وهو مذهب الشافعى. ولا نعلم فى هذا خلافا. واحتج بأنه ﷺ كان يمزح ولا يقول إلا حقا، ومزاحه أن يوهم السامع بكلامه غير ما عناه، وهو التأويل" (١١:٢٤٤).

باب استحباب إبرار المقسم

قال المؤلف: قد ثبت من الحديث الأول الأمر بإبرار المقسم، ومن الثانى عدم إبراره، حيث لم يبره ﷺ، فعلم أن الإبرار مستحب لا واجب.

قال الموفق فى المغنى: "ثبت أن النبى ﷺ أمر بإبرار المقسم". ورواه البخارى، وهذا والله أعلم على الندب لا على سبيل الإيجاب، بدليل أن أبا بكر قال: أقسمت عليك يا رسول الله! لتخبرنى، فقال النبى ﷺ: لا تقسم ولم يخبره. ولو وجب عليه إبراره لأخبره" اهـ (١١:٢٤٧).

باب من نذر وهو مشرك ثم أسلم يوفى به

قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. لكن الإيفاء ليس بواجب، فإن الناذر وقت النذر لم يكن من أهله، وأما ما فى حاشية البخارى (١:٢٧٢): قال أبو حنيفة: "لا يصح نذره" اهـ.

أراد بيومها، ومن أطلق يوما أراد بليلة" اهـ. وقد مر البحث ..... فى اشتراط الصوم للاعتكاف فى كتاب الصوم.

باب من نذر أن يذبح فى موضع معين يذبح هناك أو فى غيره

٣٥٧١- عن ثابت بن الضحاك: "أن رجلا أتى النبى ﷺ، فقال: إنى نذرت أن أنحر إبلا ببوانة[1] فقال: كان فيها وثن من أوثان الجاهلية يعبد؟ قالوا: لا! قال: فهل كان فيها عيد من أعيادهم؟ قالوا: لا! قال: أوف بنذرك، فإنه لا وفاء لنذر فى معصية الله،

فمعناه -والله تعالى أعلم- لا يجب فافهم.

باب من نذر أن يذبح فى موضع معين يذبح هناك أو فى غيره

قال المؤلف: قد دل الحديث الأول من الباب على اعتبار تعيين موضع النذر، والثانى على التخيير بين ذلك الموضع وغيره. فيحمل الأول على الاستحباب والثانى على الإباحة فإن قلت: "يحتمل فى الحديث الثانى أن التخيير كان بسبب كون المسجد الحرام أفضل من بيت المقدس، فإن الفاضل يدخل فى الأفضل بزيادة، كما قال به أبو يوسف: قلت: لو كان الأمر كذلك لم يقل له فى آخره: "شأنك إذا" كما هو مقتضى شفقته على أمته، فإن فى الصلاة فى بيت المقدس نصبا مع نقص الثواب بالنسبة إلى المسجد الحرام. وأيضا: فإن فضل مسجد مكة ومسجد المدينة على المسجد الأقصى إنما هو فى باب الصلوات المكتوبات، وأما فى النوافل فالبيوت لها أفضل كما مر فى كتاب الصلاة، ولا شك أن المنذور فى الأصل تطوع فافهم.

قال ابن حزم فى المحلى: لما أخبر الرجل النبى ﷺ بأنه نذر الصلاة فى بيت المقدس، فقال له رسول الله ﷺ: صل ههنا، يعنى بمكة، تبين بذلك أنه ليس عليه وجوب نذره أن يصلى فى بيت المقدس، وصح أنه ندب مباح، وكان فى ظاهر الأمر لازما له أن يصلى بمكة، فلما راجع بذلك النبى ﷺ فقال له عليه السلام: «فشأنك» إذا تبين وصح أن أمره ﷺ له بأن يصلى بمكة ندب لا فرض أيضا. هذا ما لا يمكن سواه ولا يحتمل الخبر غيره، فصار كل ذلك ندبا فقط اهـ (٨: ٢٠).

قلت: وسواء فى ذلك نذره صلاة فرض، أو صلاة تطوع. وفرق ابن حزم بينهما، فقال بلزوم الوفاء فى صلاة الفرض، وعدم لزومه فى التطوع، واحتج بأنه نذر طاعة، والجواب أن نذر

---

(١) بضم الموحدة وبعد الألف نون. قال فى التلخيص: موضع بين الشام وديار بكر، قاله أبو عبيدة. وقال البغوى: أسفل مكة دون يلملم. وقال المنذرى: هضبة من وراء ينبع ومثله فى النهاية (نيل الأوطار).

ولا فيما لا يملك ابن آدم". رواه أبو داود، وأخرجه أيضا الطبرانى، وصححه الحافظ إسناده (نيل الأوطار ٨: ٤٧٩، ٤٨٠).

التطوع نذر طاعة أيضا. فإن قال: إنما قلنا لا يلزمه ذلك فى نذره صلاة تطوع فيها للأثر الثابت عن رسول الله ﷺ. قلنا: وهذا الأثر بعينه يدل على إهداء تعيين المكان فى صلاة الفرض. لأن صلاة التطوع ليست كتابا موقوتا على المؤمنين، وإنما هى على مشيته العبد واختياره، بخلاف صلاة الفرض فإنها كانت على المؤمنين كتابا موقوتا، لا يجوز لأحد أن يخرجها عن وقتها عمدا. فلما بطل اعتبار تعيين العبد مكانا للتطوع فلأن يبطل تعيينه ذلك للفرض أولى. وأيضا: فإن نذر كل طاعة لا يلزم الوفاء به ما لم تكن طاعة مقصودة. ألا ترى أن إسباغْ الوضوء على المكاره طاعة، فلو نذر أن يتوضأ فى الليلة الباردة بالماء البارد لم ينعقد النذر، ولم يلزم الوفاء به، مع أن إسباغ الوضوء على المكاره يوجب الأجر الجزيل، ولكن أحدا لم يقل بصحة هذا النذر، ولا أظن ابن حزم أيضا قائلا به، فكذا نذره بالصلاة فى مسجد معين، فإن تعيين المسجد للصلاة ليست بقربة مقصودة، وإن كان بعض المساجد أفضل من بعض.

قال المحقق فى "الفتح": "قد عرف من الشرع أن التزام ما هو قربة موجب، ولم يثبت من الشرع اعتبار تخصيص العبد العبادة بمكان، إنما عرف ذلك لله تعالى، فلا يتعدى لزوم أصل القربة بالتزامه إلى لزوم التخصيص بمكان، فكان ملغى وبقى لازما بما هو قربة" اهـ (٤: ٣٧٥). وسيأتى بسط ذلك فى الباب الآتى إن شاء الله تعالى، فلا يتم قول ابن حزم بمجرد ما ورد فى الآثار: "إن صلاة فى مسجد المدينة أفضل من ألف صلاة فيما سواه، وإن صلاة فى المسجد الحرام أفضل من مائة ألف صلاة فيما سواه إلا مسجد المدينة"، ما لم يثبت من الشرع أن تخصيص العبد العبادة بمكان قربة، ودون إثباته خرط القتاد. فاندحض ما أورده على أبى حنيفة فى الباب.

قال: "وأما قول أبى يوسف ففاسد أيضا، لأنه يجب على قوله من نذر صوم يوم فجاهد فإنه يجزيه من الصوم، لأنه قد فعل خيرا مما نذر، وهذا خطأ، لأنه لم يف بنذره" اهـ (٨: ٢١). وهذا لا يرد على أبى يوسف أصلا، فإنه إنما أجاز أداء المنذور فى المكان الأفضل، لأن الفاضل يدخل فى الأفضل بزيادة، والصوم لا يدخل فى الجهاد أصلا، لكونه نوعا آخر من العبادة غير الصوم، بخلاف المسجد الحرام والمسجد الأقصى فكلاهما من الأماكن والمساجد، لا بدع فى دخول الفاضل منهما فى الأفضل. نعم! يرد عليه من نذر صوم يوم من رجب فصام نصف شعبان أن يجزيه من المنذور وهو قائل به، فإن الصوم لا يتقيد عنده بوقت عينه الناذر له، كما لا تتقيد الصلاة بمكان عينه بها عندنا، والمذكور فى كتب الحنفية خلاف زفر فى هذا الباب دون خلاف أبى يوسف قال فى

٣٥٧٢- عن جابر بن عبد الله: "أن رجلا قام يوم الفتح، فقال: يا رسول الله ﷺ! إنى نذرت لله إن أفتح الله عليك مكة أن أصلى فى بيت المقدس ركعتين،

"البدائع": "ولو كان النذر مقيدا بمكان بأن قال: لله على أن أصلى ركعتين فى موضع كذا، أو اتصدّق على فقراء بلد كذا، يجوز أداءه فى غير ذلك المكان عند أصحابنا الثلاثة، وعند زفر لا يجوز إلا فى المكان المشروط" اهـ (٥:٩٣). فما ذكره ابن حزم من خلاف أبى يوسف لعله رواية عنه. والله تعالى أعلم.

تذييل: فى "الجوهر النقى" (٢:٢٣٩): فى الخلافيات للبيهقى: "لو قال: إن شفى الله مريضى فلله على أن أنحر ولدى، لم ينفذ نذره، ثم ذكر قولا آخر أنه يلزمه كفارة يمين. قال: والآثار تدل على ذلك. وقال أبو حنيفة ومحمد: يلزمه ذبح شاة" انتهى كلامه. ويدل للقول الأخير أن الله تعالى أمرنا بالاقتداء بإبراهيم عليه السلام، وهو قد أمر بذبح ولده فخرج عن موجبه بشاة، والنذر واجب بالأمر. والسلف اتفقوا على وجوب شيء، واختلفوا فى قدره، فمن لم يوجب شيئا فقد خالف جميعهم.

قال بعض الناس: "الدعوى غير صحيحة، أى قياس نذر ذبح الولد على قصة إبراهيم، فإن الشرع قد أمرنا باتباعه ﷺ فيما لم يأمرنا نبينا ﷺ بخلافه. وقد تقرر فى الأصول أن شرائع من قبلنا حجة لنا إذا لم تنكر فى شريعتنا. ولا يخفى أنه ﷺ لما أمر بالكفارة فى معصية النذر، كما مر فى باب من نذر نذرا فى معصية إلخ، فقد علم أن حكم الملة الإبراهيمية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام فى هذا الباب لم يبق فى الملة المحمدية صلى الله تعالى على صاحبها وعلى آله وسلم، وكون ذبح الابن معصية ظاهر، ولهذا قد أمر حبر الزمان ترجمان القرآن سيدنا عبد الله بن عباس بالكفارة لا غير، ففى "الجوهر النقى" (٢:٢٣٨): وصحح سنده (أى البيهقى) عن ابن عباس، أنه قال للمرأة التى نذرت أن تنحر ابنها: لا تنحرى ابنك، وكفرى عن يمينك. وفى رد المحتار (٣:١٠٦) عن الاختيار وقال أبو يوسف وزفر: لا يصح شيء من ذلك لأنه معصية فلا يصح اهـ، وأما ما فى المشكاة (٢:٢٩١): عن محمد بن المنتشر، قال: إن رجلا نذر أن ينحر نفسه إن نجاه الله من عدوه، فسئل ابن عباس. فقال له: سل مسروقا، فسأله، فقال له: لا تنحر نفسك فإنك إن كنت مؤمنا قتلت نفسا مؤمنة، وإن كنت كافرا تعجلت إلى النار، واشتر كبشا فاذبحه للمساكين، فإن إسحاق خير منك وفدى بكبش، فأخبر ابن عباس فقال: هكذا كنت أردت أن أفتيك. رواه رزين اهـ. فالجواب عنه: أما أولا فبأن السند لم يعرف، فلا يحتج به لا سيما إذا صح

قال: صل ههنا، ثم أعاد عليه، فقال: شأنك إذا". رواه أبو داود (٢:١١٢)، وسكت

عنه خلافه كما مر. وأما ثانيا فلو سلمنا أنه ثابت أيضا تعارض النقل عنه، وإذا تعارضا تساقطا. وأما ثالثا فبأن الحديث المرفوع يعارضه، فلا يقبل هذا القول منه، فإن القول قول النبى، وأنه ﷺ أمر بالكفارة فى نذر المعصية، وقتل النفس أو الابن أو غيرهما كله معصية".

قلت: أما قولك: "إن السند لم يعرف فلا يحتج به". ففيه أن الاحتجاج بالحديث لا يتوقف على معرفتك بالإسناد، فأنت ومعرفتك كالهباء أو كالصداء، والأسلم أن تقول: إننى لم أعرف بسنده لقلة مخبرى وقصور نظرى ولو طالعت كتاب الآثار لمحمد لم تقل ما قلته. قال محمد: "أخبرنا أبو حنيفة حدثنا سماك بن حرب عن محمد المنتشر، قال: أتى رجل ابن عباس، قال: إنى جعلت ابنى نحيرا، ومسروق بن الأجدع جالس فى المسجد، فقال له ابن عباس: اذهب إلى ذلك الشيخ فاسأله، ثم تعال فأخبرنى بما يقول: فأتاه فسأله، فقال له مسروق: اذبح كبشا فإنه يجزئك. فأتى ابن عباس فحدثه بما قال مسروق. قال: وأنا آمرك بما أمرك به مسروق" اهـ (١٠٦). وأما قوله: "لو سلمنا أنه ثابت تعارض النقل عنه، وإذا تعارضا تساقطا". ففيه أن لا تعارض، لأن قوله للمرأة: "كفرى عن يمينك"، مجمل وهذا مفصل. فلعله أراد بالكفارة ذبح الكبش أو يقال: كان ذلك رأى ابن عباس أولا ثم رجع إلى ما قاله مسروق، وهذا ظاهر. وأما قوله: "إن الحديث المرفوع يعارضه، فإن قتل النفس والابن كله معصية، والنبى ﷺ أمر بالكفارة فى نذر المعصية". ففيه أنك حفظت شيئا وغابت عنك أشياء. أما أولا فلأن نص القرآن يوافقه، فلا يضره خلاف خبر الواحد. وقد مر فى كلام الجوهر النقى وجه دلالة النص عليه. وأما ثانيا وبه تبين فساد ما أوردته على كلام صاحب الجوهر، أن نذر ذبح الولد لله ليس بمعصية من كل وجه، لكون ذبح الحيوان لله قربة. والنذر مشتمل عليه ضرورة وجود المطلق فى المقيد، والمعصية إنما هى فى القيد فقط. فيجب اعتبار المطلق وإلغاء القيد، كما لو نذر بصوم يوم النحر صح النذر فى مطلق الصوم، ويؤمر بصوم يوم غيره، فبطل إدخالك هذا النذر فى نذر المعصية مطلقا. ولا شك أن قتل النفس[1] والولد معصية، ولا كلام فيه. وإنما الكلام فى نذر ذبح الولد ونحره لله، وليس ذلك بمعصية على الإطلاق.

---

(١) فلو نذر قتل الإبن لم يصح النذر، فإن القتل ليس من القربة فى شيء عرفا، وإنما القربة فى الذبح أو النحر، ومبنى الأيمان والنذر على العرف، ومثله نذر المشى إلى بيت الله، فيلزمه حجة أو عمرة ونذر المسير إلى مكة، فلا يلزمه شيء، ولأنه لو نذر ذبح الشاة بلفظ القتل لم يصح فهذا أولى. كذا فى التعليق الممجد والدر.

عنه. وأخرجه البيهقي والحاكم وصححه، وصححه أيضا ابن دقيق العيد في الاقتراح (نيل الأوطار ٨: ٤٩١).

وإنما المعصية في متعلق الذبح لا في ذبح الحيوان، فافهم. فإن مدارك الصحابة والتابعين دقيقة لا يهتدى إليها إلا من رزقه الله قلبا سليما وفهما مستقيما.

قال في "البدائع": "ولو قال: لله تعالى علي أن أنحر ولدي، أو أذبح ولدي، يصح نذره ويلزمه الهدي، وهو نحر البدنة أو ذبح الشاة، والأفضل هو الإبل ثم البقر ثم الشاة، وإنما ينحر أو يذبح في أيام النحر، سواء كان في الحرم أولا. وهذا استحسان، وهو قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، والقياس أن لا يصح نذره وهو قول أبي يوسف وزفر والشافعي: وجه القياس أنه نذر بما هو معصية، والنذر بالمعاصي غير صحيح، ولهذا لم يصح بلفظ القتل وجه الاستحسان أن النذر بذبح الولد نذر بذبح الشاة تقديرا لكونها خلفا عنه، فيصح النذر على وجه يظهر أثره فيما هو خلف عنه، كالشيخ الفاني إذا نذر صوم رجب مثلا يصح نذره، وتلزمه الفدية خلفا عنه. ودليل ما قلنا الحديث وضرب من المعقول.

أما الحديث فقول النبي ﷺ: أنا ابن الذبيحين. أراد أول آبائه من العرب، وهو إسماعيل عليه السلام، وآخر آبائه حقيقة، وهو عبد الله ابن عبد المطلب، سماهما عليه السلام ذبيحين، ومعلوم أنهما ما كانا ذبيحين حقيقة، فكانا ذبيحين تقديرا بطريق الخلافة، لقيام الخلف مقام الأصل. (وأيضا: ففي قوله ﷺ هذا تصويب لنذر جده عبد المطلب بذبح ولده، ولو كان النذر بذلك معصية لم يقل ﷺ: أنا ابن الذبيحين، تحديثا بالنعمة فافهم). وأما المعقول فلأن المسلم إنما يقصد بنذره التقرب إلى الله تعالى، فإذا عجز عن التقريب بذبح الولد حقيقة يحمل على ذبحه تقديرا بذبح الخلف" اهـ ملخصا (٥: ٨٥).

وفي "المبسوط": "وجه الاستحسان ما روى أن رجلا سأل ابن عباس عن هذه المسألة فقال: أرى عليك مائة بدنة، ثم قال: ائت ذلك الشيخ فاسأله، وأشار إلى مسروق، فسأله فقال: أرى عليك شاة، فأخبر بذلك ابن عباس، فقال: وأنا أرى عليك ذلك. وفي رواية عنه أنه جعل فيه كفارة اليمين. وعن علي رضي الله عنه أنه أوجب فيه بدنة أو مائة بدنة. وعن ابن عمر، فقال: أرى عليك مائة من الإبل. واحتج بنذر عبد المطلب وإقراعه بين عبد الله وبين عشرة من الإبل، فخرجت القرعة عليه فما زال يزيد عشرا عشرا حتى بلغت الإبل مائة فخرجت القرعة عليها ثلاث مرات فنحرها.

. . . .

من الإجماع أن يشتهر قول ولا يظهر خلافه:

والصحابة رضى الله عنهم اتفقوا على صحة النذر، واختلفوا فيما يخرج به، فاستدللنا بإجماعهم على صحة النذر، لأن من الإجماع أن يشتهر قول بعض الكبار منهم ولا يظهر خلاف ذلك، ولا شك أن رجوع ابن عباس إلى قول مسروق قد اشتهر ولم يظهر من أحد منهم خلافه. والذى روى عن مروان: أخطأ الفتيا لا نذر فى معصية الله. شاذ لا يلتفت إليه، فإن قول مروان لا يعارض قول الصحابة. ثم أخذنا بفتوى ابن عباس ومسروق فى إيجاب الشاة، لأن هذا القدر متفق عليه، ولأن من أوجب الشاة إنما أوجبها استدلالا بقصة الخليل صلوات الله عليه. ومن أوجب مائة من الإبل فإنما أوجبها استدلالا بفعل عبد المطلب، والأخذ بفعل الخليل صلوات الله عليه أولى من الأخذ بفعل عبد المطلب، وهو الاستدلال الفقهى فى المسألة" اهـ ملخصا (٨:١٣٩،١٤٠).

وأما قصة نذر عبد المطلب بذبح ولده عبد الله والإقراع بينه وبين الإبل، فأخرجه ابن سعد عن ابن عباس، والحاكم وابن جرير والأموى فى مغازيه من طريق الصنابحى عن معاوية. وفيه قول الأعرابى لرسول الله ﷺ، ولم ينكر عليه. كذا فى الخصائص الكبرى (١:٤٥). وتعدد الطرق يفيد الحديث قوة. وقال الحاكم فى "المستدرك": "وقد كنت أرى مشايخ الحديث قبلنا وفى سائر المدن التى طلبنا الحديث فيه وهم لا يختلفون أن الذبح إسماعيل، وقاعدتهم فيه قول النبى ﷺ: أنا ابن الذبيحين. إذ لا خلاف أنه من ولد إسماعيل، وأن الذبيح الآخر أبوه الأدنى عبد الله بن عبد المطلب" اهـ (٢:٥٥٩). وفيه دليل على أن قوله ﷺ: "أنا ابن الذبيحين" كان ثابتا مشهورا عند المحدثين من مشايخ الحديث فافهم.

وأما اختلاف الصحابة فى هذا الباب أى فى من نذر نحر نفسه أو ابنه: "فروينا من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج، أخبرنى يحيى بن سعيد الأنصارى، قال: سمعت القاسم ابن محمد يقول: سئل ابن عباس عمن نذر أن ينحر ابنه، فقال: لا ينحر ابنه، وليكفر عن يمينه، فقيل لابن عباس: (لعل القائل مروان كما يدل عليه كلام المبسوط) كيف تكون فى طاعة الشيطان كفارة؟ فقال ابن عباس: الذين يظاهرون ثم جعل فيه من الكفارة ما رأيت. ومن طريق ابن جريج عن عطاء، قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال له: نذرت لأنحرن نفسى، فقال ابن عباس: ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة﴾. ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ فأمره بكبش. ومن طريق عبد الرزاق

. . . .

عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس، أنه قال في رجل نذر أن ينحر نفسه، قال: ليهدى مائة ناقة. ومن طريق شعبة عن عمرو بن مرة، قال: سمعت سالم بن أبي الجعد قال: جاء رجل إلى ابن عباس، قال: نذرت أن أنحر نفسي، فقال: انظر دينك فاجعلها في بدن، فاهدها في كل عام شيئا، ولو لا أنك شددت على نفسك لرجوت أن يجزيك كبش". (فيه دلالة على أن ابن عباس إنما كان يشدد على من شدد على نفسه وإلا فكان الكبش مجزئا عنده) ذكر الآثار ابن حزم في "المحلى"، وقال: "هذه الآثار في غاية الصحة" اهـ.

وفيه أيضا: "من طريق قتادة عن ابن عباس، أنه أفتى رجلا نذر أن ينحر نفسه. بأن ينحر مائة بدنة، فلما ولى الرجل قال ابن عباس: أما لو أمرته بكبش لأجزأ عنه. ومن طريق ابن حبيب الأندلسي وهو ساقط: حدثني ابن المغيرة عن الثوري عن إسماعيل ابن أمية عن عثمان بن حاطب، أن عليا وابن عباس وابن عمر سئلوا عن ذلك بعد ذلك (أي بعد إفتائهم من نذر أن يهدى ابنه بإهداء مأة من الإبل) فقالوا: ينحر بدنة، فإن لم يجد فكبشا" اهـ (٨:١٦، ١٧).

قلت: "عبد الملك بن حبيب كان قد جمع علما عظيما، كان فقيها مفتيا أثنى عليه ابن المواز بالعلم والفقه، كان حافظا للفقه على مذهب مالك نبيلا فيه، غير أنه لم يكن له علم بالحديث ولا معرفة بصحيحه من سقيمه. وقال بعضهم: كان الفقهاء يحسدون عبد الملك لتقدمه عليهم بعلوم لم يكونوا يعلمونها ولا يسرعون فيها. قال القاضي منذر بن سعيد: لو لم يكن من فضل عبد الملك إلا أنك لا تجد أحدا ممن يحكى عنه معارضته والرد لقوله ساواه في شيء، وأكثر ما تجد أحدهم يقول: كذب عبد الملك، أو أخطأ، ثم لا يأتي بدليل على ما ذكره" اهـ ملخصا من الديباج المذهب لابن فرحون (١٥٦).

وبالجملة: فلم يأت عن صحابي[1] أنه جعل النذر بذبح الولد لغوا، بل محصل ما جاء عنهم

---

(١) بيد ما جاء عن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، كما في المغني: "وهو مختلف في صحبته، كما يظهر من ترجمته في التهذيب. روى الجوزجاني بسنده عن الأوزاعي، قال: حدثني أبو عبيد قال: جاء رجل إلى ابن عمر، فقال: إني نذرت أن أنحر نفسي، قال: فتجهمه ابن عمر وأقف منه. ثم أتى ابن عباس، فقال له: اهد مائة بدنة، ثم أتى عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فقال له: أرأيت لو نذرت أن لا تكلم أباك أو أخاك؟ إنما هذه خطوة من خطوات الشيطان استغفر الله وتب إليه، ثم رجع إلى ابن عباس. فقال: أصاب عبد الرحمن ورجع ابن عباس عن قوله" اهـ (١١:٢١٨). وهذا معضل، فإن أبا عبد من أتباع التابعين، وأيضا: فإنما هو فيمن نذر نحر نفسه لا من نذر ذبح ولده. والكلام إنما هو في الثاني دون الأول، وحكم النذر

. . . .

أنهم جعلوه نذرا صحيحا وإن اختلفوا فيما يخرج به عنه. فالحق ما ذهب إليه أبو حنيفة ومحمد منا، وبه قال أحمد كما ذكره الموفق في "المغني" (١١:٢١٧).

وأما ما رواه الطبراني في "الكبير" عن ابن عباس قال: "جاء رجل وأمه إلى النبي ﷺ وهو يريد الجهاد وأمه تمنعه، فقال له النبي ﷺ: قر عند أمك قر، فإن لك من الأجر عندها مثل ما لك في الجهاد، وجاءه آخر، فقال: إني نذرت أن أنحر نفسي. فشغل النبي ﷺ، فذهب الرجل، فوجد ينحر نفسه، فقال النبي ﷺ: الحمد لله الذي جعل في أمتي من يوفي بالنذر، ويخاف يوما كان شره مستطيرا. هل لك من مال؟ قال: نعم! قال: أهد مائة ناقة، واجعلها في ثلاث سنين، فإنك لا تجد من يأخذها منك معا". ففيه رشدين ابن كريب وهو ضعيف جدا جدا. كذا في "مجمع الزوائد" (٤:١٨٩).

ويعارضه ما رواه شعبة عن عمرو بن مرة: قال: "سمعت سالم بن أبي الجعد قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال له: إني كنت أسيرا في أرض العدو، فنذرت إن نجاني الله أن أفعل كذا، وأنحر نفسي، وأنيَ قد فعلت ذلك، قال: وفي عنقه قد، فأقبل ابن عباس على امرأة سألته، وغفل عن الرجل، فانطلق لينحر نفسه، فسأل ابن عباس، فقيل له: ذهب لينحر نفسه، فقال: علي بالرجل، فجاء فقال: لما أعرضت عني انطلقت أنحر نفسي، فقال له ابن عباس: لو فعلت ما زلت في نار جهنم، انظر ديتك فاجعلها في بدن فأهدها في كل عام شيئا. ولو لا أنك شددت على نفسك لرجوت أن يجزيك كبش". رواه ابن حزم في "المحلى" (٨:١٦). وصححه في غاية الصحة كما مر مختصرا. فالحديث هذا وانقلب على رشدين، فعكس الذم مدحا، وجعل الموقوف مرفوعا. ولو كان عند ابن عباس أن رسول الله ﷺ مدح الذي ذهب ينحر نفسه، لم يقل للذي فعل ذلك بعده: "لو فعلت ما زلت في نار جهنم". وفي رواية للطبراني في "الكبير" عن ابن عباس، قال: "من نذر أن ينحر نفسه أو ابنه فليذبح كبشا". ورجاله رجال الصحيح، كما في "مجمع الزوائد" (٤:١٩٠).

تذييل: قد جاء في الحديث ما يدل بظاهره أن قضاء النذر عن الميت واجب، وليس هذا على

بنحر نفسه لم يذكر في ظاهر الروايات. وذكر في نوادر هشام أنه على الاختلاف كذا في البدائع (٥:٨٥) ومقتضى قواعد المذهب أن لا يصح النذر بذبح غير الولد من الوالدين والجد والجدة والعبد والنفس ونحوها. ويصح بذبح ابن الإبن، لأن النذر بذبح الولد إنما ثبت بالنص على خلاف القياس، فلا بقياس عليه غيره، وابن الإبن من الولد، فلا يكون إثبات النذر بذبحه بالقياس، بل بدلالة النص فافهم.

. . . .

الإطلاق. فلنفصل: فقد روى البخارى عن ابن عباس رضى الله عنه، "أن سعد بن عبادة الأنصارى استفتى النبى ﷺ فى نذر كان على أمه، فتوفيت قبل أن تقضيه، فأفتاه أن يقضيه عنها فكانت سنة بعد" (٢:٩٩١) فهذا الحديث مطلق. ولكن لا يخفى أن أحدا لا يزر وزر آخر كما عرف، والحديث محتمل لمعنى الوجوب ومعنى الاستحباب. والثانى هو الظاهر، ويخرج منه الصوم والصلاة بما مر من الأدلة فى كتاب الصوم، نعم! لو كان للميت مال وقد أوصى بما كان يجب عليه من النذر وغيره يجب على الموصى أن يؤدى عنه من ماله من الثلث، فإن الوصية بهذا صحيحة كما علم فى الفقه. وذهب أهل الظاهر إلى وجوب القضاء على الولى بظاهر الأخبار الواردة فيه، مثل ما روته عائشة من قوله ﷺ: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه". وعن ابن عباس: "جاء رجل إلى النبى ﷺ، فقال: يا رسول الله! إن أمى ماتت وعليها صوم شهر، أ فأصوم عنها، قال: أ رأيت لو كان على أمك دين أ كنت قاضية؟ قال: نعم! قال: فدين الله أحق أن يقضى". رواه البخارى وغيره. وقد تقدم الجواب عن ذلك فى الجزء التاسع من الكتاب فى باب الصوم: أن معنى قوله: "صام عنه وليه" ونحوه أن يؤدى عنه صيامه على النحو الذى شرعه الله للعاجز عن الصيام، وهو قوله: "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين". فسره ابن عباس بالشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما، فليطعما مكان كل يوم مسكينا. رواه البخارى. ولم يقل أحد بصوم الولى عن قريبه العاجز عن الصوم فى حياته. فلما لم تصح النيابة فى الصيام فى حال الحياة لم تصح بعد الممات أيضا. فإن الأصل فى الخلافة أن لا تصح إلا بالاستخلاف، وهو فى الحياة أمكن منه بعد الممات أيضا. ولكن النيابة فى الصلاة والصوم لا تصح فى الحياة مع الاستخلاف أيضا، فكيف تصح بعد الممات؟

لا يقال: هذا تعليل بمعرض النص، لأنا نقول بكون النص مؤولا بما قلنا: ودليل التأويل قول الراوى وفتواه، فهذه عائشة قد روت عن رسول الله ﷺ ما روت، ثم سألتها عمرة بنت عبد الرحمن: "إن أمى توفيت وعليها صيام رمضان، أ يصلح أن أقضى عنها؟ فقالت: لا، ولكن تصدقى عنها مكان كل يوم على مسكين خير من صيامك". رواه الطحاوى وسنده صحيح. وهذا عبد الله بن عباس روى عنه النسائى بإسناد صحيح قال: "لا يصلى أحد عن أحد، ولا يصوم أحد عن أحد". وقد تقدم كل ذلك فى باب الصيام، والصحابى الذى قد روى الحديث هو أعرف الناس بمراد النبى ﷺ، لا سيما إذا كان فقيها. فثبت أن ليس معنى قول النبى ﷺ: «من مات

. . . .

وعليه صيام صام عنه وليه». ما ذهب إليه أهل الظاهر، بل معناه أدى عنه وليه صيامه بطريق الفدية والتصدق على المساكين.

وأما ما روى عن ابن عباس وابن عمر: "أنهما أمرا امرأة جعلت أمها على نفسها صلاة بقباء، فقالا: صلى عنها". فمحمول على أن تصلي لنفسها وتهدى ثوابها إلى الميت، والأمر للندب. فقد أجمعت الأمة على أنه لا يؤمن أحد عن أحد، ولا يصلى أحد عن أحد قاله ابن القصار المالكى عن المهلب. وقال أيضا: "لما لم يجز الصوم عن الشيخ الهرم فى حياته فكذا بعد مماته". كذا فى العينى على البخارى (٥:٢٨٤).

وقد روى الترمذى عن ابن عمر رفعه: "فى رجل مات وعليه صيام يطعم عنه من كل يوم مسكين". قال القرطبى فى شرح الموطأ: إسناده حسن. وحديث: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه". وإن كان متفقا عليه فمداره على عبيد الله بن أبى جعفر المصرى، وهو مختلف فيه، قال مهنأ: سألت أحمد عن حديث عبيد الله بن أبى جعفر عن محمد بن جعفر عن عروة عن عائشة مرفوعا: «من مات وعليه صيام». فقال أبو عبد الله (أحمد): ليس بمحفوظ، وهذا من قبل عبيد الله ابن أبى جعفر، وهو منكر الأحاديث وكان فقيها. وأما الحديث فليس هو فيه بذاك". وقال البيهقى: "رأيت بعض أصحابنا ضعف حديث عائشة هذا" اهـ ملخصا من العينى أيضا (السابق). فيجب رد ما اختلف فيه إلى ما أجمع عليه وهو الاقتداء فافهم.

قال ابن حزم: "فإن كان نذره صلاة صلاها عنه وليه، أو صوما كذلك أو حجا كذلك، أو عمرة كذلك، أو اعتكافا كذلك، أو ذكرا كذلك، وكل بر كذلك". (قلت: ولم لم يقل: وإيمانا كذلك؟ فمن نذر إن شفاه الله من مرضه آمن وأسلم، ثم عوفى ولم يف بنذره، ومات كافرا آمن عنه وليه؟ وإلا فما الفرق بين الصلاة والذكر والإيمان؟ وأى بر أعظم من الإيمان)؟ قال: "فإن أبى الولى استؤجر من رأس ماله من يؤدى دين الله قبله". (قلت: وما الدليل على وجوب هذا الاستئجار؟ والذى ثبت بالحديث إنما هو صوم الولى عن الميت دون صوم الأجير، وهل هذا إلا مجرد الرأى؟ أو لا يستحيى ابن حزم من إثبات الوجوب بمجرد الرأى، وهو القائل أن القياس باطل. ولا شك فى بطلان قياس مثله، فإن مثل هذا القياس لا يكاد يصدر ممن له أدنى إلمام بالكتاب والسنة وفقه معانيهما). قال: "ومن تعمد النذور ليلزمها من بعد فهى غير لازمة لا له ولا لمن بعده" اهـ (٨:٢٨).

. . . .

قلت: وما معيار هذا التعمد فى حق من هو بعده؟ إذا لم يقر الناذر بأنه تعمد النذر ليلزمها الأولياء من بعده. وإذا لم يكن له معيار فهل توجبه على الولى بمجرد الاحتمال والشك؟ وقد اعترفت فى "المحلى" (٨:٤٥) وفى غير ما موضع منه بأنه لا يجوز الإيجاب بالشك، فبان بذلك أن كل ما قاله الظاهرية فى هذا الباب مجرد تحكم بلا دليل.

قال الموفق فى "المغنى": "وقال أهل الظاهر: يجب القضاء (أى قضاء النذر) على الولى بظاهر الأخبار الواردة فيه، وجمهور أهل العلم على أن ذلك ليس بواجب على الولى، إلا أن يكون حقا فى المال، ويكون للميت تركة، وأمر النبى ﷺ فى هذا محمول على الندب والاستحباب. (إذا لم يكن أوصى أو أوصى ولم يترك مالا، فيستحب أن يصلى الولى ويصوم لنفسه ويهدى ثوابه إلى الميت، وإن كان قد ترك مالا وأوصى لزم الوفاء بنذره من الثلث بالتصدق على الفقراء، كما هو مبسوط فى الفقه، وتقدمت الإشارة إلى دلائله). وبدليل قرائن فى (هذا) الخبر، منها أن النبى ﷺ شبهه بالدين، وقضاء الدين عن الميت لا يجب على الوارث ما لم يخلف تركة يقضى بها" اهـ (١١:٣٧٠). فبطل احتجاج ابن حزم بما ذكره فى كتاب الصيام والزكاة والحج من قوله ﷺ: "دين الله أحق أن يقضى" على وجوب كل ذلك على الولى عن مورثه.

وأما احتجاجه بما رواه البخارى عن ابن عباس: "أن سعد بن عبادة الأنصارى استفتى رسول الله ﷺ فى نذر كان على أمه فتوفيت قبل أن تقضيه، فأفتاه عليه السلام أن يقضيه عنها، فكانت سنة بعده". فهل فيه أن أمه كانت قد نذرت بالصوم أو الصلاة من العبادات البدنية التى هى محل النزاع؟ فإن أجاب: أن نعم! قلنا: هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين. ولو سلمنا فهل أفتاه ﷺ بأن يصوم عن أمه أو يصلى؟ أو أفتاه بأن يتصدق عنها؟ فإن ادعى الأول فليأت ببرهان، وإن اعترف بالثانى وهو الحق ثبت ما قلنا إنه لا يصلى ولا يصوم أحد عن أحد، بل يتصدق عنه. ثم نسئله هل كان أمره ﷺ سعدا بالتصدق عن أمه على سبيل الوجوب أو على سبيل الندب؟ فإن ادعى الأول فعليه البيان، وإن أذعن للثانى وهو الحق ثبت ما قلنا إنه لا يجب على الولى التصدق عن الميت ما لم يخلف مالا ويوص به.

تحقيق الأمر إذا ورد فى جواب السائل:

فإن ادعى أن الأصل فى الأمر الوجوب، قلنا: نعم! ولكنه ورد ههنا فى جواب السائل. وجوابه يختلف باختلاف مقتضى السؤال. فإن كان مقتضاه السؤال عن الإباحة فالأمر فى جوابه

. . . .

يقتضى الإباحة، وإن كان السؤال عن الإجزاء فالأمر فى جوابه يقتضى الإجزاء، كقولهم أنصلى فى مرابض الغنم؟ قال: صلوا فى مرابض الغنم. وإن كان السؤال عن الوجوب فأمره يقتضى الوجوب، وسؤال السائل فى مسألتنا كان عن الإجزاء، فأمره ﷺ يقتضى الإجزاء لا غير. كذا فى "المغنى" (١١:٣٧٠).

والدليل على أن السؤال كان عن الإجزاء ما رواه البخارى فى كتاب الوصايا عن ابن عباس: "أن سعد بن عبادة توفيت أمه وهو غائب عنها، فأتى النبى ﷺ، فقال: يا رسول الله! إن أمى توفيت وأنا غائب عنها، فهل ينفعها شيء إن تصدقت به عنها؟ قال: نعم! قال: فإنى أشهدك أن حائطى المخراف صدقة عليها" (١:٣٨٧). فقوله: "فهل ينفعها؟" صريح فى السؤال عن الإجزاء، فيحمل الأمر على ذلك دون الوجوب.

فإن قيل: "إن الحجة فى هذا الحديث إنما هو قوله: فكانت سنة بعده. ومعناه أن قضاء الوارث ما على المورث صار طريقة شرعية". قلنا: وأين فيه الوجوب؟ فإن الطريقة الشرعية أعم من أن يكون وجوبا أو ندبا. وأيضا: فإن هذه الزيادة لم نرها فى غير رواية شعيب عن الزهرى، فقد أخرج الشيخان من رواية مالك والليث، وأخرجه مسلم أيضا من رواية ابن عيينة ويونس ومعمر وبكر بن وائل، والنسائى من رواية الأوزاعى، والإسماعيلى من رواية موسى بن عقبة وابن أبى عتيق وصالح بن كيسان، كلهم عن الزهرى بدونها. قال الحافظ فى الفتح: "وأظنها من كلام الزهرى، ويحتمل من شيخه" اهـ (١١:٥٠٧). قلت: ويحتمل أن تكون من كلام شعيب، فلو كانت من كلام الزهرى أو شيخه لما فاتت عن جميع أصحابه غير شعيب، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، ولا يكاد يثبت بالظن شيء، فبطل استدلال ابن حزم للظاهرية ومن وافقهم بهذه الزيادة على أن الوارث يلزمه قضاء النذر عن مورثه فى جميع الحالات.

قال: وقد وقع نظير ذلك فى حديث الزهرى عن سهيل فى اللعان، لما فارقها الرجل قبل أن يأمره النبى ﷺ بفراقها قال: "فكانت سنة" (فتح البارى ١١:٥٠٧). قلت: ليس هذا نظير ذاك، فقد وقع التصريح فى رواية أبى داود بأنه من قول سهل، ولفظه: "قال سهل: حضرت هذا عند رسول الله ﷺ، فمضت السنة بعد فى المتلاعنين أن يفرق بينهما ثم لا يجتمعان أبدا" (الزيلعى ٢:٤٣). ولم يقع مثل هذا التصريح فى الزيادة التى زادها شعيب فى حديث سعد بن عبادة فى نذر أمه: فاحتمل أن تكون من كلام الزهرى أو شيخه، أو من كلام من هو دونهما. ولو سلم أنها من

باب اشتراط كون المنذور عبادة مقصودة

٣٥٧٣- حدثنا أحمد بن عبدة الضبى أنا المغيرة بن عبد الرحمن حدثنى أبى عبد الرحمن عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن رسول الله ﷺ قال: «لا نذر إلا فيما يبتغى به وجه الله ولا يمين فى قطعية رحم». رواه أبو داود (٢:١١٥) وقد سكت عنه. وهذا الحديث فى بعض النسخ، وقد كتب بعلامة النسخة على حاشية السنن المعروف فى ديارنا، وقد عزاه الشيخ ابن تيمية فى المنتقى إلى أبى داود، وقرره عليه القاضى الشوكانى فى نيل الأوطار (٢:٤٧٩) قلت: إسناده محتج به وإن كان فى بعض رواته اختلاف. فإن الاختلاف غير مضر كما عرفت غير مرة. وأخرجه أحمد بلفظ: إنما النذر ما يبتغى به وجه الله. سكت عنه الحافظ فى "الفتح" (١١: ٥١٠) واحتج به.

كلام الزهرى أو شيخه فقد اختلف فى نذر أم سعد، فقيل: كان صوما، لما رواه مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: جاء رجل فقال: يا رسول الله! إن أمى ماتت وعليها صوم شهر فأقضيه عنها؟ قال نعم!" الحديث وتعقب بأنه لم يتعين أن الرجل المذكور هو سعد بن عبادة. وقيل: كان عتقا، قالوا ابن عبد البر، واستدل بما أخرجه من طريق القاسم بن محمد: "أن سعد بن عبادة قال: يا رسول الله! إن أمى هلكت فهل ينفعها إن أعتق؟ قال: نعم!" وتعقب بأنه مع إرساله ليس فيه التصريح بأنها كانت نذرت ذلك. وقيل: كان نذرها صدقة، بدليل ما فى الموطأ وغيره من وجه آخر: "عن سعد بن عبادة أن سعد أخرج مع النبى ﷺ، فقيل لأمه: أوص. قالت: المال مال سعد. فتوفيت قبل أن يقدم، فقال: يا رسول الله! هل ينفعها إن أتصدق عنها؟ قال: نعم!" وعند أبى داود من وجه آخر نحوه، وزاد: "فأى الصدقة أفضل؟ قال: الماء" الحديث وليس فى شىء من ذلك التصريح بأنها نذرت ذلك قاله الحافظ فى "الفتح" (١١:٥٠٧). ولو سلم أنها كانت قد نذرت فليس فى الحديث ما يدل على لزوم قضاء نذرها على سعد كما مر ذكره مستوفى، فهل تمسك ابن حزم بهذا الحديث واستدلاله به على أن الوارث يلزمه قضاء النذر عن مورثه فى جميع الحالات إلا تحكم، وهل إقذاعه فى الكلام وطعنه على مقلدى الأئمة الكرام إلا شيمة المجادلين بالباطل والسلام.

باب اشتراط كون المنذور عبادة مقصودة

قوله: "حدثنا أحمد" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. فإن ما ينبغى به وجه الله

٣٥٧٤- عن ابن عباس، قال: "بينا النبى ﷺ يخطب إذا هو برجل قائم، فسأل عنه، فقالوا: أبو إسرائيل نذر أن يقوم، ولا يقعد، ولا يستظل، ولا يتكلم ويصوم، فقال النبى ﷺ: مره فليتكلم ويستظل وليقعد وليتم صومه". رواه البخارى (٢: ٩٥١).

ظاهر فى العبادة المقصودة، فغير المقصودة لا يبتغى به وجه الله إلا بواسطة، والمطلق إذا أطلق يراد به الفرد الكامل. فالمراد العبادة المقصودة لا غير فافهم. ويؤيده ما مر من أنه ﷺ ألغى تعيين بيت المقدس للصلاة فى النذر، مع أن للصلاة فيه فضلا، فدل على أن النذر بعبادة غير مقصودة لا ينعقد، ولا يجب إيفاءه.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب من حيث أنه ﷺ أقر الناذر على الصوم الذى هو عبادة، وأبطل ما نذر به من المباحات ولم يأمر بكفارة. وفى "فتح البارى" (١١: ٥٠٩): "واحتج من قال: إنه يشرع فى المباح بما أخرجه أبو داود من طريق عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده، وأخرجه أحمد والترمذى من حديث بريدة: أن امرأة قالت: يا رسول الله! إنى نذرت أن أضرب على رأسك بالدف، فقال: أوف بنذرك. وزاد فى حديث بريدة: أن ذلك وقت خروجه فى غزوة، فنذرت إن رده الله تعالى سالما. قال البيهقى: ويشبه أن تكون أذن لها فى ذلك لما فيه من إظهار الفرح بالسلامة، ولا يلزمه من ذلك القول بانعقاد النذر به" اهـ.

قال بعض الناس: "يعكر على هذا التأويل ما فى رواية أحمد فى حديث بريدة: إن كنت نذرت فاضربى، وإلا فلا. كما فى "فتح البارى" (١١: ٥١٠). فإنه يدل على أن الإذن كان ملاكه ومداره النذر، فيقوى ما ذكره فى "فتح البارى" (١١: ٥١٠)، احتمالا، فقال: ويمكن أن يقال: إن من قسم المباح ما قد يصير بالقصد مندوبا، كالنوم فى القائلة للتقوى على قيام الليل، وأكلة السحر للتقوى على صيام النهار، فيمكن أن يقال: إن إظهار الفرح بعود النبى ﷺ سالما معنى مقصود يحصل به الثواب.

قال بعض الناس: "ولكن ذلك لا يتمشى على مذهب الحنفية، حيث اشترطوا لصحة النذر كون المنذور من جنسه واجب، وضرب الدف ليس من جنسه واجب، على أن ظاهر أحاديث المتن يدل على أن النذر ينعقد بمجرد كونه طاعة مندوبا كان أو فرضا أو واجبا" اهـ.

قلت: أما قوله: "إن ذلك لا يتمشى على مذهب الحنفية". ففيه أنه لا يتأتى على مذهب واحد من العلماء من غير تأويل، ألم تر البيهقى والحافظ كيف تجشما لتأويله؟ وإذا كان كذلك فهو

. . . .

يتأتى على مذهب الحنفية أيضا بحمل قوله ﷺ: «إن كنت نذرت فاضربى وإلا فلا» على تطييب قلب المرأة، ولذا علق الإذن على النذر، لما فى الامتناع عن إيفائه من كسر قلبها، فأراد جبره بذلك، لا أن النذر بمثل ذلك منعقد يجب الوفاء به. يؤيد ذلك أن فى آخر الحديث: "أن عمر دخل فتركت، فقال النبى ﷺ: إن الشيطان ليخاف منك يا عمر"! (فتح البارى ١١: ٥١٠). فلو كان ذلك لصحة النذر رد وجوب الوفاء به ومما يتقرب به ما قال ذلك، ولا يشكل نسبته إلى الشيطان على كونه مباحا، لأن من المباحات ما يشبه اللهو فينسب إلى الشيطان صورة. وقريب من قصتها قصة القنيتين اللتين كانتا تغنيان عند النبى ﷺ، فأنكر أبو بكر عليهما، وقال: أ بمزمور الشيطان عند النبى ﷺ؟ فأعلمه بإباحة مثل ذلك فى يوم العيد، أ لا ترى أن أبا بكر سمى الغناء بمزمور الشيطان لكونه من جنس الملاهى؟ وهو مباح فى العيد وغيره من المواضع يباح فيه إظهار السرور، ويكون من شعائر الدين كالأعراس والولائم. كذا فى حاشية المشكاة عن "المرقاة" (١:٣٠١).

قال الحافظ فى الفتح: "ويدل على أن النذر لا ينعقد فى المباح حديث ابن عباس (المذكور فى المتن ثانيا) فإنه أمر الناذر بأن يقوم ولا يقعد ولا يتكلم ولا يستظل ويصوم ولا يفطر، بأن يتم صومه ويتكلم ويستظل ويقعد، فأمره بفعل الطاعة وأسقط عنه المباح، وأصرح من ذلك ما أخرجه أحمد من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أيضا: إنما النذر ما يبتغى به وجه الله" اهـ.

فبطل قول بعض الناس: إن ظاهر أحاديث المتن يدل على أن النذر ينعقد بمجرد كونه طاعة، لأن ما يبتغى به وجه الله لا يشتمل المباحات التى قد تصير عبادة بالواسطة، وإلا لم يكن للمنع عن القيام وعدم الاستظلال وجه، لأنهما أيضا قد تصيران عبادة إذا كان المقصود مجاهدة النفس وقمع الشهوات، ولا لقول رسول الله ﷺ لمن نذر أن يصلى فى بيت المقدس: "صل ههنا" معنى، مع أن للصلاة فيها فضلا، فثبت أن المراد ما يبتغى به وجه الله من غير واسطة، وكل ما هذا شأنه ليس إلا ما هو من جنسه واجب كما لا يخفى، فقول الحنفية باشتراط كون المنذور عبادة مقصودة من جنسها واجب، كالتفسير لقوله ﷺ: «إنما النذر ما يبتغى به وجه الله» فلا يصح النذر بالوضوء لكل صلاة، فإنه لا يلزم لأنه غير مقصود لنفسه، ولا أجر فى الوضوء لمن لم يرد به التهيؤ للصلاة، وأراد تبريد الأعضاء أو نظافة الجسم ونحوها. وكذا النذر بعيادة المريض، لأنه ليس من جنسه واجب ويصح بالاعتكاف، لأن من شرطه الصوم ومن جنسه واجب، لأن التزام المشروط التزام الشرط، كمن نذر ركعتين بلا قراءة ألزمناه ركعتين بقراءة، أو نذر أن يصلى ركعة ألزمناه ركعتين.

. . . .

الجواب عن إيراد ابن الهمام على لزوم الاعتكاف بالنذر:

فاندفع الإيراد الذى أورده المحقق فى "الفتح" (٤: ٤٥١) على لزوم الاعتكاف بالنذر، واستبعد توجيهه بأن من شرطه الصوم إلخ: "بأن وجوب الصوم فرع وجوب الاعتكاف بالنذر. والكلام الآن فى صحة وجوب المتبوع، فكيف يستدل على لزومه بلزومه؟ ولزوم الشرط فرع لزوم المشروط" اهـ. وتقرير الجواب: أن المشروط ههنا كناية عن الشرط، كنذر المشى إلى بيت الله كناية عن إيجاب الإحرام. وإذا كان المشروط كناية عن الشرط لم يكن لزوم الشرط فرع لزوم المشروط، بل انعكس الأمر. وأجاب صاحب العناية بجواب أخر لا يرد عليه شيء مما أوردوه، فقال: "ولا يرد الاعتكاف، لأنه لبث فى مسجد جماعة وهو عبادة، لأنه من جنس الوقوف بعرفات، أو لأنه فى معفى الصلاة، لأنه لانتظار أوقات الصلاة، ولهذا اختص بمسجد جماعة، والمنتظر للصلاة كأنه فى الصلاة" اهـ (٦: ٤٣٦، مع الهداية والفتح).

ودليل اشتراط المنذور بأن يكون من جنسه واجب من جهة النظر أن إيجاب العبد معتبر بإيجاب الله تعالى، إذ ليس للعبد ولاية الإيجاب مستبدا به، لئلا ينزع الشركة، فما ليس من جنسه واجب لا يصير واجبا بإيجاب العبد بالنذر، لكونه من جنس التشريع، ولا حق للعبد فى التشريع، بخلاف ما من جنسه واجب حيث وجد الوجوب من الله تعالى فى الجملة فافهم. قال الحافظ فى "الفتح": "وزعم بعضهم أن معنى قولها: نذرت. حلفت، والإذن فيه للبر بفعل المباح" اهـ (١١: ٥١٠). قلت: ولا يشترط فى صحة الحلف أن يكون من جنس المحلوف عليه واجب، لكونه مشتملا على احترام اسم الله تعالى، وهو واجب فى نفسه، فلا وجه لإيقاف اليمين على واجب آخر غيره فافهم. فإنه من المواهب.

الرد على ابن حزم فى قوله بصحة النذر بكل طاعة:

وبهذا كله اندحض قول ابن حزم بصحة النذر بكل طاعة، سواء كانت عبادة مقصودة أو غير مقصودة، وكان من جنسها واجب أولا، كالمشى إلى المدينة، وبيت المقدس، وكعيادة المريض، والتسبيح والتهليل، والذكر ونحوه من البر، ثم أورد بسخافة رأيه على أبى حنيفة ما لا يرد عليه، فقد عرفت أن أبا حنيفة متمسك فى ذلك بالأثر، وبالصحيح من النظر ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون.

. . . .

فائدة فى بعض ما أجمع عليه من مسائل اليمين والنذر:

١- قال الموفق فى "المغنى": "وإذا حلف يمينا واحدة على أجناس مختلفة، فقال: والله لا أكلت ولا شربت ولا لبست، فحنث فى الجميع، فكفارة واحدة. لا أعلم فيه خلافا، لأن اليمن واحدة، والحنث واحد. وإن حلف أيمانا على أجناس، فقال: والله لا أكلت، والله لا شربت، والله لا لبست، فحنث فى واحدة منها، فعليه كفارة. فإن أخرجها ثم حنث فى يمين أخرى لزمته كفارة أخرى، لا نعلم فى هذا خلافا أيضا، فإن حنث فى الجميع قبل التكفير فعليه فى كل يمين كفارة. وهو قول أكثر أهل العلم. وعن أحمد تجزئه كفارة واحدة، لأنها كفارات من جنس فتداخلت كالحدود من جنس، صحح القاضى هذه الرواية، وقال أبو بكر: هو المذهب. ورجح الموفق تعدد الكفارات، وهو رواية المروزى عن أحمد" (١١:٢١١ و ٢١٢). قلت: وقد تقدم أن مذهب الحنفية موافق للجمهور وذهب محمد إلى التداخل كقول أحمد فتذكر قال: "ولو كرر اليمين على شيء واحد، مثل أن قال: والله لأغزون قريشا، والله لأغزون قريشا، فحنث فليس عليه إلا كفارة واحدة. وقال أصحاب الرأى: عليه بكل يمين كفارة، إلا أن يريد التأكيد والتفهيم، ونحوه عن الثورى وأبى ثور. وعن الشافعى قولان كالمذهبين" اهـ (١١:٢١٠).

قلت: وتتداخل الكفارات عند محمد ههنا أيضا. قال: "ولو حلف على شيء واحد بيمينين مختلفى الكفارة، كالحلف بالله، وبالظهار، وبعتق عبده، فإذا حنث فعليه كفارة يمين، وكفارة ظهار، ويعتق العبد، لأن تداخل الأحكام إنما يكون مع اتحاد الجنس، والكفارات ههنا أجناس، وأسبابها مختلفة، فلم تتداخل" اهـ (١١:٢١٣). لم يذكر فيه خلافا والظاهر أنه مجمع عليه.

٢- قال الموفق: "من حلف بحق القرآن لزمته بكل آية يمين، نص على هذا أحمد. وهو قول ابن مسعود والحسن، ولم نعرف له مخالفا فى الصحابة، فكان إجماعا. قال أحمد: وما أعلم شيئا يدفعه، ويحتمل أن كلام أحمد فى كل آية كفارة على الاستحباب لمن قدر عليه، فإنه قال: فإن لم يمكنه فكفارة واحدة، رده إلى الواحدة عند العجز دليل على أن ما زاد عليها غير واجب. وكلام ابن مسعود أيضا يحمل على الاختيار والاحتياط لكلام الله، والمبالغة فى تعظيمه، كما أن عائشة أعتقت أربعين رقبة حين حلفت بالعهد. وليس ذلك بواجب، ولا يجب أكثر من كفارة. لأنها يمين واحدة، فلم توجب كفارات كسائر الأيمان. وهو قياس المذهب، ومذهب الشافعى، وأبى عبيد (والحنفية). لأن الحلف بصفات الله كلها وتكرار اليمين بالله تعالى لا يوجب أكثر من كفارة

. . . .

واحدة، فالحلف بصفة واحدة من صفاته أولى أن تجزئه كفارة واحدة، ولأن إيجاب كفارات بعدد الآيات يفضى إلى الحرج" اهـ ملخصا (١١: ٢١٤).

الرد على ابن حزم فى مسألة الحلف بالقرآن:

فاندفع ما قاله ابن حزم فى "المحلى": وقد كان يلزم الحنفيين والمالكيين أن يقولوا بقول ابن مسعود، لأنه لا يعلم له فى ذلك مخالف من الصحابة اهـ (٨: ٣٣).

قلت: ولكن النص يخالفه إن لم يحمل على الندب، لأن الله تعالى لم يوجب فى يمين واحدة أكثر من كفارة واحدة، حيث قال: "فكفارته إطعام عشرة مساكين". وهذه يمين واحدة بلا شك، وإن نظرنا إلى اشتمال القرآن على آيات كثيرة فليكن الحلف بالله مستلزما لكفارات غير متناهية، لاشتمال اسم الله على صفاته، وكلماته التى لا تعد ولا تحصى. فإن "الله" علم للذات الواجب الوجود المستجمع للكمالات فافهم. وأيضا: فهو مخالف لقوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾. وفى إيجاب الكفارات بعدد الآيات من الحرج ما لا يخفى. ولو سلمنا قلنا أن نقول بوجوب الكفارات بعددها، ثم نقول بتداخلها، لأن الكفارات إذا اتحدت جنسا وسببا تداخلت عندنا. فلا يجب إلا كفارة واحدة، ولكن ابن حزم قد رد فى هذا الباب ما رواه من طريق عبد الرزاق عن الحسن ومجاهد، قالا: قال رسول الله ﷺ: «من حلف بسورة من القرآن فعليه بكل آية يمين صبر" الحديث بمجرد الرأى والقياس، مع قوله: إن القياس باطل كله، ولا شك أن المرسل الصحيح المتأيد بقول الصحابى أولى من رأيه وأقدم، وليس له أن ينفصل عنه بما ذكرنا، لكونه لا يقول بالتداخل فى الكفارات والحدود.

٣- "إن قال (الحالف): عبد فلان حر إن دخلت الدار، ثم دخلها لم يعتق العبد بغير خلاف، لأنه لا يعتق بإعتاقه ناجزا، فلا يعتق بالتعليق أولى، وهل تلزمه كفارة يمين؟ فيه عن أحمد روايتان. فإن قال: إن فعلت كذا فمال فلان صدقة، أو فعلى فلان حجة، أو فمال فلان حرام عليه، أو فلان برىء، من الإسلام ونحوه. فليس ذلك بيمين، ولا تجب به كفارة. ولا نعلم بين أهل العلم فيه خلافا، لأنه لم يرد الشرع فيه بكفارة، ولا هو فى معنى ما ورد الشرع به (المغنى ١١: ٢٢٤).

٤- "لا يجوز التكفير قبل اليمين عند أحد من العلماء، لأنه تقديم للحكم قبل سببه، فلم يجز كتقديم الزكاة قبل ملك النصاب، وكفارة القتل قبل الحرج" (المغنى ١١: ٢٢٤). قلت: ولا يجوز عندنا قبل الحنث أيضا لهذه العلة بعينها كما تقدم.

. . . .

٥- قال: "وإن حلف لا يبيع أو لا يزوج، فأوجب البيع والنكاح، ولم يقبل المتزوج والمشترى، لم يحنث، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى. ولا نعلم فيه خلافا. وإن حلف لا يهب ولا يعير، فأوجب ذلك ولم يقبل الآخر. قال القاضى: يحنث، وهو قول أبى حنيفة وابن شريح، لأن الهبة والعارية لا عوض فيهما، فكان مسماهما الإيجاب والقبول شرط لنقل الملك، وليس هو من السبب، وقال الشافعى لا يحنث كالبيع والنكاح. فأما الوصية والهدية والصدقة، فقال أبو الخطاب: يحنث فيها بمجرد الإيجاب ولا أعلم قول الشافعى فيها، إلا أن الظاهر أنه لا يخالف فى الوصية والهدية، لأن الاسم يقع عليهما بدون القبول" اهـ (١١:٢٣٥).

٦- "وإن حلف لا يتزوج حنث بمجرد الإيجاب والقبول الصحيح، لا نعلم فيه خلافا، لأن ذلك يحصل به المسمى الشرعى. وإن حلف ليتزوجن بر بذلك. وقال أصحابنا: إذا حلف ليتزوجن على امرأته، لا يبر حتى يتزوج نظيرتها ويدخل بها. وهو قول مالك، لأنه قصد غيظ زوجته، ولا يحصل إلا بذلك" اهـ (المغنى ١١:٢٣٦).

قلت: والصحيح عندنا أنه يبر بالإيجاب والقبول الصحيح مطلقا.

٧- "إذا حلف لا يهب له، فأهدى إليه أو أعمره، حنث لأن ذلك من أنواع الهبة، وإن أعطاه من الصدقة الواجبة، أو نذرا وكفارة لم يحنث، لأن ذلك حق الله تعالى عليه. فليس بهبة منه، وإن تصدق عليه تطوعا. فقال القاضى: يحنث، وهو مذهب الشافعى، وقال أبو الخطاب: لا يحنث، وهو قول أصحاب الرأى، لأنهما يختلفان اسما وحكما، بدليل أن النبى ﷺ قال: "هو عليها صدقة ولنا هدية". وكانت الصدقة محرمة عليه، والهدية حلال له، وكان يقبل الهدية، ولا يقبل الصدقة. ومع هذا الاختلاف لا يحنث فى أحدهما بفعل الآخر" (المغنى ١١:٢٣٨).

٨- من حلف بعتق أو طلاق أن لا يفعل شيئا، ففعله ناسيا حنث. وبهذا قال مجاهد وسعيد ابن جبير والزهرى وقتادة وربيعة ومالك وأبو عبيد وأصحاب الرأى وهو المشهور عن الشافعى. وقال عطاء وعمرو بن دينار وابن أبى نجيح وإسحاق وابن المنذر: لا يحنث وهو رواية عن أحمد. ورجح الموفق رواية الحنث لأن هذا يتعلق به حق آدمى، فتعلق الحكم به مع النسيان كالإتلاف" اهـ (١١:٢٤١). فكان مما أجمع عليه الأربعة. والله تعالى أعلم.

٩- "أجمع أهل العلم على أن الحانث فى يمينه بالخيار، إن شاء أطعم، وإن شاء كسى، وإن شاء أعتق، أى ذلك فعله أجزأه، لأن الله تعالى عطف بعض هذه الخصال على بعض

. . . .

بحرف أو وهو للتخيير".

١٠- قال: "ولو أعطاهم مكان الطعام أضعاف قيمته ورقا لم يجزه فى قول إمامنا ومالك والشافعى وابن المنذر. وهو قول عمر بن الخطاب وابن عباس وعطاء ومجاهد وسعيد بن جبير والنخعى. وأجازه الأوزاعى وأصحاب الرأى، لأن المقصود دفع حاجة المسكين وهو لا يحصل بالقيمة" اهـ (١١:٢٥٦).

دليل جواز دفع القيمة فى الكفارة:

قلنا: حقيقة الإطعام متروكة اتفاقا، وإلا لوجب أن يغديهم ويعشيهم، ولم يقل أحد، بل اتفقوا على جواز دفع الحنطة والشعير. فلما كان دفع الطعام إلى المسكين إطعاما لصيرورته قادرا بذلك على الأكل والطعم كان دفع القيمة إليه إطعاما بالأولى، لتيسر اشتراء الطعام بها فى كل وقت، والحب قد يعجز المسكين عن طحنه وعجنه، فالظاهر أنه يحتاج إلى بيعه، ثم يشترى بثمنه خبزا، فيتكلف حمل كلفة البيع والشراء وغبن البائع والمشترى له، وتأخر حصول النفع به، وربما لم يحصل له بثمنه من الخبز ما يكفيه ليومه فيفوت المقصود مع حصول الضرر. وقد بينا فى كتاب الزكاة ما يدل على دفع القيمة فيها من الآثار، فالكفارة مثلها، لأن أحدا لم يفرق بينهما فافهم.

١١- قال: "ويعطى (الكفارة) من أقاربه من يجوز أن يعطيه من زكاة ماله. وبهذا قال الشافعى وأبو ثور، ولا نعلم فيه مخالفا، لأن الكفارة حق مال يجب لله تعالى، فجرى مجرى الزكاة" اهـ (١١:٢٥٧). قال "ويشترط أن يكونوا مسلمين، فلا يجوز صرفها إلى كافر ذميا كان أو حربيا. وبذلك قال الحسن والنخعى والأوزاعى ومالك والشافعى وإسحاق وأبو عبيد. وقال أبو ثور وأصحاب الرأى يجوز دفعها إلى الذمى، لدخوله فى اسم المساكين، ويجوز إعتاقه فى الكفارة، وروى نحو هذا عن الشعبى وهو وجه فى مذهب أحمد" اهـ (١١:٢٥٢).

١٢- "إن أطعم كل يوم مسكينا حتى أكمل العشرة أجزأه بلا خلاف نعلمه، لأن الواجب إطعام عشرة مساكين وقد أطعمهم، وإن ردد على واحد عشرة أيام فى كفارة يمين، أو ستين يوما فى كفارة الظهار وإفساد صوم رمضان جاز عند الحنفية بلا شرط، وعند الثورى وهو اختيار أكثر أصحاب أحمد لا يجزئه إذا وجد عشرة أو ستين مسكينا، ويجزئه إذا لم يجدهم" (المغنى ١١:٢٥٩).

. . . .

دليل جواز الترديد على مسكين في عشرة أيام أو في ستين يوما:

ولنا: أن ترديد الطعام في عشرة أيام في معنى إطعام عشرة، لأنه يدفع الحاجة في عشرة أيام، فأشبه ما لو أطعم في كل يوم واحدا. والشيء بمعناه يقوم مقامه بصورته. وأيضا فالنوم أخو الموت، وبتجدد الأيام تتجدد الأجسام، وتتجدد حاجتها إلى الشراب والطعام، ولذا جاز الترديد على واحد في عشرة أيام إذا لم يجد عشرة. واحتج الجصاص لذلك بعموم قوله تعالى: "فكفارته إطعام عشرة مساكين"، لأنه عام في جميع من يقع عليه الاسم منهم، فلو منعناه في اليوم الثاني كنا قد خصصنا الحكم في بعض ما انتظمه الاسم دون بعض، لا سيما فيمن قد دخل في حكم الآية بالاتفاق. فإن قيل: "لما ذكر عشرة مساكين لم يجز الاقتصار على من دونهم، كقوله تعالى: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾. وقوله: "أربعة أشهر وعشرا".

قلنا: لما كان المقصد في ذلك سد جوعة المساكين لم يختلف فيه حكم الواحد والجماعة بعد أن يتكرر عليهم الإطعام، أو على واحد منهم في عشرة أيام، فكان المعنى المقصود بإعطاء العشرة موجودا في الواحد عند تكرار الدفع والإطعام في عدد الأيام، وليس يمتنع إطلاق اسم إطعام العشرة على واحد بتكرار الدفع، كما قال تعالى: ﴿يسئلونك عن الأهلة﴾. وهو هلال واحد فأطلق عليه اسم الجمع لتكرار الرؤية في الشهور، وكذلك الأمر برمي الجمار بسبع حصيات، فلو رمى بحصاة واحدة سبع مرات أجزأه، لأن المقصد فيه حصول الرمي سبع مرات، فكذلك لما كان المقصد في الكفارة سد جوعة المساكين لم يختلف حكم الواحد إذا تكرر ذلك عليه في الأيام وبين الجماعة اهـ ملخصا (٢:٤٥٨) وروى مثل قولنا عن الحسن وكره ابن حزم في المحلى (٨:٧٢). وبهذا اندفع ما أورده المحقق في الفتح على قول أصحابنا بإجزاء الترديد عشرة أيام على مسكين واحد (٤:١٠٦).

١٣- قال: وإن أطعم اثنين من كفارتين في يوم واحد جاز. ولا نعلم في جوازه خلافا، وكذلك إن أطعم واحدا من كفارتين في يومين جاز أيضا بغير خلاف نعلمه. وإن أطعم مسكينا في يوم واحد من كفارتين ففيه وجهان أحدهما يجزئه والثاني لا يجزئه إلا عن واحد وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف لأنه أعطى مسكينا في يوم طعام اثنين فلم يجزئه إلا عن واحد اهـ (١١:٢٦٠).

قلت: هذا إذا كانت الكفارتان من جنس واحد، كما أطعم من ظهارين، وإن أطعم مسكينا صاعا من بر عن إفطار وظهار أجزأه عنهما، كما في "الهداية" مع "الفتح" (٤:١٠٨). وجه الفرق أن النية في الجنس الواحد لغو، وفي الجنسين معتبرة، وإذا لغت النية والمؤدى يصلح كفارة

. . . .

واحدة يقع عنها. ولا يجوز دفع طعام اثنين فصاعدا إلى مسكين فى يوم واحد عن كفارة واحدة إجماعا، فلا يقع إلا عن واحد. وقال الأوزاعى: "يجوز دفعها إلى واحد". وقال أبو عبيد: "لو خص بها أهل بيت شديدى الحاجة جاز، بدليل أن النبى ﷺ قال للمجامع فى رمضان حسن أخبره بشدة حاجته وحاجة أهله: أطعمه عيالك". قلنا: الواقع على أهله إنما أسقط الله تعالى الكفارة عنه (أو أخرها إلى اليسار) لعجزه عنها، فإنه لا خلاف فى أن الإنسان لا يأكل كفارة نفسه، ولا يطعمها عائلته" اهـ ملخصا من "المغنى" (١١:٢٥٨).

١٤- "لا خلاف فى أن العبد يجزئه الصيام فى الكفارة، لأن ذلك فرض المعسر من الأحرار، وهو أحسن حالا من العبد، فإنه يملك فى الجملة (والعبد لا يملك) وإن أذن السيد لعبده فى التكفير بالمال لم يلزمه، لأنه ليس بمالك لما أذن له فيه، وظاهر كلام الخرقى أنه لا يجزئه التكفير بغير الصيام (وهو قولنا معشر الحنفية) (١١:٢٧٤).

قال: "ولو حنث وهو عبد فلم يكفر حتى عتق عليه فعليه الصوم لا يجزئه غيره. وقال الشافعى: لا يلزمه التكفير بالمال، فإن كفر به أجزاه (ولم أره صريحًا فى المذهب، ومقتضى القواعد ما ذهب إليه الخرقى، لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإنما يكفر بما وجب عليه يوم حنث. وإن حلف وهو عبد وحنث وهو حر فحكمه حكم الأحرار، لأن الكفارة لا تجب قبل الحنث فما وجبت إلا وهو حر" اهـ (١١:٢٧٦).

١٥- "وإن أعتق نصفى عبدين، أو نصفى أمتين أو نصفى عبد وأمة، أجزأ عنه. قال الشريف أبو جعفر: وهذا قول أكثر الفقهاء، وإن أعتق نصف عبد، وأطعم خمسة مساكين أو كساهم لم يجزئه، لا نعلم فى هذا خلافا" اهـ (١١:٢٨١).

وقول ابن حزم: إن نصفى عبدين لا يسمى رقبة رد عليه لكونه تحكما بلا دليل، فإن صحة إعتاق نصف العبد دليل على كونه التعتق قابلا للتجزئ، وكل متجزئ فنصفاه فى حكم الكل بداهة. فمن أعتق نصفى عبدين يقال له أنه قد أعتق عبدا.

١٦- "لو حلف لا يدخل دارا فحمل فأدخلها ولم يمكنه الامتناع لم يحنث، نص عليه أحمد، وهو قول الشافعى وأبى ثور وأصحاب الرأى، ولا نعلم فيه خلافا، وإن حمل بأمره فأدخلها حنث" اهـ (١١:٢٨٩). أى إجماعا، ولو حمل بلا أمره فأدخلها وكان يمكنه الامتناع فلم يمتنع لم يحنث عندنا معشر الحنفية، وحنث عند أحمد. وفى رواية عنه لا.

. . . .

١٧- "وإن حلف لا يدخل دار زيد. فدخل دار عبده حنث. وبه قال أبو حنيفة والشافعى ولا نعلم فيه خلافا، لأن دار العبد ملك لسيده وإن حلف لا يلبس ثوب زيد، ولا يركب دابته، فلبس ثوب عبده، وركب دابته حنث. وبهذا قال الشافعى، لأنهما مملوكان للسيد، وقال أبو حنيفة: لا يحنث، لأن العبد بهما أخصّ" (١١: ٢٩٢). أى ولا يقال لمن لبس ثوب العبد أنه لبس ثوب سيده عرفا، بخلاف الدار، ومبنى الأيمان على العرف.

١٨- "لو حلف ليدخلن (الدار) لم يبر حتى يدخل بجميعه، أو شيئا لم يبر إلا بفعل جميعه، لا نعلم بين أهل العلم فيه اختلافا. فأما إن حلف لا يدخل فأدخل بعضه (يده أو رجله أو رأسه أو شيئا منه) ففيه روايتان. إحداهما يحنث، وحكى عن مالك. والثانية لا يحنث إلا بأن يدخل كله. ألا ترى أن عوف بن مالك قال: (يدخل) كلى أو بعضى، لأن الكل لا يكون بعضا، والبعض لا يكون كلا، وهذا اختيار أبى الخطاب، ومذهب أبى حنيفة والشافعى، لأن النبى ﷺ كان يخرج رأسه إلى عائشة وهو معتكف فترجله (وتأخذ الحصير من المسجد بيدها) وهى حائض والمعتكف ممنوع من الخروج من المسجد، والحائض ممنوعة من اللبث فيه. وروى عن النبى ﷺ أنه قال لأبى بن كعب: "إنى لا أخرج من المسجد حتى أعلمك سورة، فلما أخرج رجله من المسجد علمه إياها"، ولأن يمينه تعلقت بالجميع فلم تنحل بالبعض، وهكذا كل شىء حلف أن لا يفعله ففعل بعضه لا يحنث حتى يفعله كله. وهذا الخلاف فى اليمين المطلقة، فأما إن نوى الجميع أو البعض فعلى ما نوى. وكذلك إن اقترنت به قرينة تقتضى أحد الأمرين تعلقت يمينه به، كما لو قال: والله لا شربت (ماء) هذا النهر أو هذه البركة، تعلقت يمينه ببعضه وجها واحدا، لأن فعل الجميع ممتنع" اهـ ملخصا (١١: ٢٩٣).

فائدة فى أدنى ما يجزئ من الكسوة فى الكفارة:

قال فى "الهداية": "وإن شاء كسا عشرة مساكين كل واحد ثوبا فما زاد. وأدناه ما يجوز فيه الصلاة. وهذا مروى عن محمد، وعن أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله أن أدناه ما يستر عامة بدنه، حتى لا يجوز السراويل وهو الصحيح، لأن لابسه يسمى عريانا فى العرف" اهـ. وذلك لأن الله تعالى أطلق الكسوة، فصح يقينا أن الكسوة لا يكون معها عرى. قال الجصاص فى أحكام القرآن له: "ظاهره يقتضى ما يسمى به الإنسان مكتسيا إذا لبسه، ولابس السراويل ليس عليه غيره أو العمامة ليس عليه غيرها لا يسمى مكتسيا، كلابس القلنسوة. فالواجب أن لا يجزى السراويل

. . . .

والعمامة ولا الخمار. وأما الإزار والقميص (السابغان) فإن كل واحد من ذلك يعم بدنه، حتى يطلق عليه اسم المكتسى فلذلك أجزأه" اهـ (٢: ٤٦٠).

وقال ابن حزم فى "المحلى": "روينا عن عمران بن الحصين أن رجلا سأله عن الكسوة فى الكفارة، فقال له: أرأيت لو أن وفدا دخلوا على أميرهم، فكسا كل رجل منهم قلنسوة، قال الناس: أنه قد كساهم"؟ قال ابن حزم: "وأما الكسوة فما وقع عليه اسم كسوة قميص أو سراويل أو مقنع أو قلنسوة أو عمامة" إلخ. ثم تدبر وتأمل، فقال: "لا بد أن تكون الكسوة تعم الجسم كله تستره عن العيون وتمنعه من البرد" اهـ. ففرط مرة وأفرط أخرى. وهكذا قياس من لم يحكم القياس، مع قوله: "إن القياس باطل كله"، ثم قال: "والعجب من أبى حنيفة إذ يمنع من أن تجزى العمامة وهى كسوة، ثم يقول: لو كساهم ثوبا واحدا يساوى عشرة أثواب، أو أعطاهم بغلة، أو حمارة تساوى عشرة أثواب أجزأه" اهـ (٨: ٧٥).

الرد على ابن حزم ودليل جواز دفع القيمة فى الكفارة:

قلت: لا يتعجب من ذلك إلا من قصر نظره وضعف بصره، فقد تقدم أنه يجوز عندنا إعطاء قيمة الطعام والكسوة فى الكفارة، لما ثبت أن المقصد فيه حصول النفع للمساكين بهذا القدر من المال، ويحصل لهم من النفع بالقيمة مثل حصوله بالطعام والكسوة. ولما صح ذلك فى الزكاة من جهة الآثار والنظر وجب مثله فى الكفارة، لأن أحدا لم يفرق بينهما. ومع ذلك فليس يمتنع إطلاق الاسم على من أعطى غيره دراهم يشترى بها ما يأكله ويليه بأن يقال: قد أطعمه وكساه. وإذا كان إطلاق ذلك سائغا انتظمه لفظ الآية. ألا ترى حقيقة الإطعام أن يطعمه إياه بأن يبيحه له فيأكله؟ ومع ذلك فلو ملكه إياه ولم يأكله المسكين وباعه أجزأه، وإن لم يتناول حقيقة اللفظ بحصول المقصد فى وصول هذا القدر من المال إليه، وإن لم يطعمه ولم ينتفع به من جهة الأكل. وكذلك لو أعطاه كسوة فلم يكتس بها وباعها، فثبت بذلك أنه ليس المقصد حصول المطعم والملبس، وأن المقصد وصوله إلى هذا القدر من المال، فلا يختلف حينئذ حكم الدراهم والثياب والطعام، ألا ترى أن النبى ﷺ قدر فى صدقة الفطر نصف صاع من بر، أو صاعا من تمر أو شعير، ثم قال: "اغنوهم عن المسألة فى هذا اليوم" (رواه ابن عدى والدار قطنى بلفظ: "اغنوهم عن الطواف فى هذا اليوم". وضعف الحافظ فى "بلوغ المرام" (١: ١٢١). إسناده، لكونه من طريق الواقدى، وقد مر غير مرة أنه قد وثقه بعضهم، وضعفه بعضهم، فهو حسن الحديث).

. . . .

فأخبر أن المقصود حصول الغنى لهم عن المسألة لا مقدار الطعام بعينه. وإذا كان الغنى عن المسألة يحصل بالقيمة كحصوله بالطعام استويا. قاله الجصاص فى "الأحكام" له (٢:٤٥٩).

إذا تقرر ذلك فاعلم أن قول أبى حنيفة: "لو كساهم ثوبا واحدا يساوى عشرة أثواب أجزأه". معناه أجزأه من الطعام باعتبار القيمة وليس معناه أنه يجزئ عن الكسوة، ففى الكفاية شرح الهداية: "لو أعطى عشرة مساكين ثوبا بينهم، وهو ثوب كثير القيمة يصيب كل مسكين منهم أكثر من قيمة ثوب لم يجزه من الكسوة، لأنه لا يكتسى به كل واحد منهم، ولكن يجزئه من الطعام باعتبار القيمة (إذا كان يساوى خمسة أصوع من بر، أو عشره أصوع من تمر) نوى أو لم ينو. وروى عن أبى يوسف رحمه الله إذا لم ينو لا يجزئه عن الطعام" اهـ (٤:٣٦٥). وكذا قوله: "إذا أعطاهم بغلة أو حمارة تساوى عشرة أثواب أجزأه". أى باعتبار القيمة، وهو ظاهر. والله تعالى أعلم.

فائدة فى أدنى ما يجزئ من الرقبة فى الكفارة:

قال الجصاص: "قوله تعالى: ﴿أو تحرير رقبة﴾، يعنى عتق رقبة، واقتضى اللفظ رقبة سليمة من العاهات، لأنه اسم للشخص بكماله، إلا أن الفقهاء اتفقوا على أن النقص اليسير لا يمنع جوازها. فاعتبر أصحابنا بقاء منفعة الجنس فى جوازها، وجعلوا فوات منفعة الجنس من تلك الأعضاء مانعا لجوازها" اهـ (٢:٤٦١). وفى "البدائع": "ويشترط أن تكون الرقبة كاملة الرق لأن المأمور به تحرير رقبة مطلقا، فيقتضى كون الرقبة مرقوقة مطلقة، ونقصان الرق (يستلزم) فوات جزء منه، فلا تكون مرقوقة مطلقة، فلا يكون تحريرها مطلقا، فلا يكون آتيا بالواجب، وعلى هذا يخرج تحرير المدبر وأم الولد عن الكفارة أنه لا يجوز لنقصان رقهما، لثبوت الحرية أو حق الحرية بالتدبير والاستيلاد، حتى امتنع تمليكها بالبيع والهبة وغيرهما. أما تحرير المكاتب عن الكفارة فجائز استحسانا إذا كان لم يؤد شيئا من بدل الكتابة والقياس أن لا يجوز، وهو قول زفر والشافعى، ولو كان أدى شيئا من بدل الكتابة لا يجوز تحريره عن الكفارة فى ظاهر الرواية، ولو عجز عن أداء بدل الكتابة ثم أعتقه جاز بلا خلاف" اهـ (٥:١٠٧).

وقال ابن حزم: "يجزئ فى العتق المعيب والسالم، وأم الولد والمدبر والمدبرة، والمنذور عتقه، والمعتق إلى أجل. قال: وعمدة البرهان فى ذلك قول الله تعالى: ﴿أو تحرير رقبة﴾. فلم يخص رقبة من رقبة وما كان ربك نسيا" اهـ (٨:٧١). قلنا: ولكنك تنسى كما نسيت ههنا إطلاق الرقبة،

. . . .

وهو يقتضى كونها مرقوقة مطلقة، والرقبة اسم للشخص بكماله إذا أطلقت فافهم. ويشترط عند الشافعي وأحمد كون الرقبة مؤمنة قياسا على رقبة القتل، حملا للمطلق على المقيد، وهي خلافية الأصول. واحتجوا بالخبر الذى فيه أن قائلا قال: "يا رسول الله! إنه لطم وجه جارية له وعلى رقبة، أ فأعتقها؟ فقال لها رسول الله ﷺ: أين الله؟ قالت: فى السماء! قال: من أنا؟ قالت: رسول الله! فقال عليه السلام: اعتقها فإنها مؤمنة". ولا حجة لهم فيه، لأنها بنص الخبر لم تكن رقبة الكفارة لا عن يمين ولا عن ظهار، بل كانت رقبة النذر، وهم يجيزون الكافرة فى الرقبة المنذورة، فقد خالفوا ما فى هذا الخبر، وأيضا: فإنا لا ننكر عتق المؤمنة، وليس فى الحديث لا تجزئ إلا مؤمنة، وإنما فيه: "اعتقها فإنها مؤمنة". فنحن لا نمنع من عتقها. قال ابن حزم فى المحلى: "روينا من طريق ابن أبى شيبة عن وكيع عن سفيان الثورى عن ابن أبى نجيح عن عطاء، قال: يجزى اليهودى والنصرانى فى كفارة اليمين" (٨:٧٢). والله تعالى أعلم.

فائدة فى أدنى ما يجزى من الإطعام فى الكفارة:

قال محمد فى "الموطأ": أخبرنا مالك حدثنا يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار قال: أدركت الناس وهم إذا أعطوا المساكين فى كفارة اليمين أعطوا مدا من حنطة بالمد الأصغر، ورأوا أن ذلك يجزى عنهم. أخبرنا مالك أنا نافع: أن ابن عمر كان يكفر عن يمينه بإطعام عشرة مساكين، كل إنسان مد من حنطة. وكان يعتق الجوارى إذا وكد فى اليمين. أخبرنا مالك أخبرنا نافع: أن عبد الله بن عمر قال: من حلف بيمين فوكدها ثم حنث فعليه عتق رقبة، أو كسوة عشرة مساكين. ومن حلف بيمين ولم يؤكدها فحنث فعليه إطعام عشرة مساكين، لكل مسكين مد من حنطة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام. قال محمد: إطعام عشرة مساكين غداء أو عشاء، أو نصف صاع من حنطة، أو صاع من تمر أو شعير. أخبرنا سلام بن سليم الحنفى (ثقة صاحب سنة) عن أبى إسحاق السبيعى (ثقة إمام) عن يرفأ مولى عمر بن الخطاب (ثقة) قال: قال عمر بن الخطاب: يا يرفأ! إنى أنزلت مال الله منى بمنزلة مال اليتيم، إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددته، وإن استغنيت استعففت، وإنى قد وليت من أمر المسلمين أمرا عظيما، فإذا أنت سمعتنى أحلف على يمين فلم أمضها فأطعم عنى عشرة مساكين خمسة أصوع بر، بين كل مسكينين صاع. ثم أخرجه بطريق يونس بن أبى إسحاق عن أبى إسحاق عن يسار بن نمير عن يرفأ نحوه. ثم أخرج من طريق سفيان بن عيينة عن منصور بن المعتمر عن شقيق بن سلمة عن يسار بن نمير: أن عمر بن الخطاب

. . . .

أمر أن يكفر عن يمينه بنصف صاع لكل مسكين، ثم أخرج عن سفيان بن عيينة عن عبد الكريم (هو الجزرى، تع) عن مجاهد قال: فى كل شيء من الكفارات فيه إطعام المساكين نصف صاع لكل مسكين اهـ (٣٢٢). وهذه أسانيد صحاح.

وفى "التعليق الممجد": "قال جماعة من الصحابة فى كفارة اليمين بنصف صاع من حنطة، أو صاع من تمر أو شعير، كصدقة الفطر، منهم عمر. أخرجه عنه عبد الرزاق وابن أبى شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ. وكذلك أخرجوه عن على، وكذلك أخرجه عبد بن حميد عن ابن عباس، وإليه ذهب أصحابنا. والآثار مبسوطة فى الدر المنثور" اهـ.

قلت: وقد أخرج الطحاوى الآثار عن عمر وعلى وابن عباس بأسرها (٢: ٦٩, ٧٠) وأسانيدها ما بين صحاح وحسان، ثم قال: "فهذا عمر وعلى، قد جعلا الإطعام فى كفارات الأيمان من الحنطة مدين مدين لكل مسكين، ومن الشعير والتمر صاعا صاعا. فكذلك نقول، وكذلك كل إطعام فى كفارة أو غيرها هذا مقداره على ما أجمع من كفارة الأدنى. وقد شد ذلك أيضا ما قد بيناه فى كتاب صدقة الفطر من مقدارها، وما ذكرنا فى ذلك عن رسول الله ﷺ وأصحابه من بعده. وهذا قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله" اهـ.

فائدة فى من حلف ناسيا ليمينه أو مكرها عليه فهو حالف:

أخرج مسلم عن حذيفة بن اليمان، قال: "ما منعنى أن أشهد بدرا إلا أنى خرجت أنا وأبى فأخذنا كفار قريش، فقالوا: إنكم تريدون محمدا! قلنا: ما نريده ولا نريد إلا المدينة، فأخذوا عهد الله وميثاقه لننصرفن إلى المدينة، ولا نقاتل معه. فأتينا رسول الله ﷺ، فأخبرناه الخبر، فقال: انصرفا، نفى بعهدهم، ونستعين الله عليهم". وفيه دليل على أن اليمين على الإكراه تلزم، كما تلزم على الطواعية. ذكره الطحاوى، كذا فى "الجوهر النقى" (٢: ٢٣٧).

وفيه أيضا: "إن قوله تعالى: (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) وارد فى الإكراه على الكفر. وقد قدمنا فى باب طلاق المكره الفرق بين الكفر وغيره. (وحاصله: أن الكفر يعتمد الاعتقاد، بدليل أنه لو نوى الكفر بقلبه يكفر، والإكراه يمنع الحكم بالاعتقاد فى الظاهر، والطلاق يعتمد إرسال اللفظ مع التكليف. وهذا موجود فى طلاق المكره). وتكلمنا هناك على الحديثين (حديثى ابن عباس وعائشة بلفظ: تجاوز الله عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. وبلفظ: "لا طلاق ولا إعتاق فى إغلاق". فقال فى الأول: إن نفس الفعل ليس بموضوع، فالمراد وضع

. . . .

الإثم، وأعل الثانى بالاضطراب فى سنده. وإن سلم فالمراد بالإغلاق الغضب المدهش أو الجنون، واللفظ يحتملهما). وذكرنا أن الشافعى لم يعمل بحديث ابن عباس، حيث حنث فى الحكم من حلف بالطلاق على أمر لا يفعله ففعله ناسيا" اهـ (٢: ٢٣٧).

فائدة فى إعتاق ولد الزنا فى الكفارة:

عن أبى هريرة رفعه: "ولد الزنا شر الثلاثة". وقال أبو هريرة: لأن أمتع بسوط فى سبيل الله أحب إلى من أن أعتق ولد زنية. أخرجه أبو داود كذا فى "جمع الفوائد" (١: ٢٦٥).

قلت: فذهب قوم إلى كراهة إعتاقه فى الكفارات لأجل هذا الحديث. منهم على وابن عباس وابن عمرو بن العاص. أخرج عنهم ابن أبى شيبة، كذا فى "تعليق الموطأ" (٢٢٧). ولكن روى عن أبى هريرة نفسه أنه أجاز ذلك. أخرج مالك فى الموطأ، "أنه بلغه عن المقبرى أنه قال: سئل أبو هريرة عن الرجل يكون عليه رقبة هل يعتق فيها ابن زنا؟ فقال أبو هريرة: نعم! ذلك يجزئه" اهـ. وروى مالك: عن نافع عن عبد الله بن عمر أنه أعتق ولد زنا وأمه" اهـ (٢٢٨). والأول بلاغ، وبلاغ مالك حجة. والثانى سنده صحيح جليل. أخرج الحاكم فى "المستدرك" بطريق سلمة بن الفضل عن محمد بن إسحاق عن الزهرى عن عروة، قال: "بلغ عائشة رضى الله عنها أن أبا هريرة يقول: إن رسول الله ﷺ قال: لأن أمتع بسوط فى سبيل الله أحب إلى من أن أعتق ولد الزنا، وإن رسول الله ﷺ قال: ولد الزنا شر الثلاثة. وإن الميت يعذب ببكاء الحى. فقالت عائشة: رحم الله أبا هريرة أساء سمعا فأساء إصابة".

أما قوله: "لأن أمتع بسوط فى سبيل الله أحب إلى من أن أعتق ولد الزنا". أنها لما نزلت: ﴿فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة﴾. قيل: يا رسول الله! ما عندنا ما نعتق إلا أن أحدنا له جارية سوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهن فزنين فجئن بالأولاد فأعتقناهم، فقال رسول الله ﷺ: «لأن أمتع بسوط فى سبيل الله أحب إلى من أن آمر بالزنا». ثم أعتق الولد. وأما قوله: "ولد الزنا شر الثلاثة". فلم يكن الحديث على هذا، إنما كان رجل من المنافقين يؤذى رسول الله ﷺ، فقال: من يعذرنى من فلان، قيل: يا رسول الله مع ما به ولد زنا، فقال رسول الله ﷺ: هو شر الثلاثة، والله عز وجل يقول: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾. الحديث. قال الحاكم: "صحيح على شرط مسلم". وقال الذهبى: كذا قال، وسلمة لم يحتج به مسلم وقد وثق" اهـ (٢: ٢١٥).

قلت: فالحديث حسن، وهو نص فى موضع النزاع. وقد أخرج أحمد عن عائشة مرفوعا:

كتاب الحدود

باب اشتراط أربعة شهداء في إثبات الزنا

٣٥٧٥- عن ابن عباس رضي الله عنهما، "أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سحماء، فقال النبي ﷺ: البينة أو حد في ظهرك" الحديث. رواه البخاري (٢: ٦٩٥).

«ولد الزنا شر الثلاثة إذا عمل بعمل أبويه». كذا في "تعجيل المنفعة" (١١).

وعلى هذا فالمعنى أن ولد الزنا إذا عمل بعمل أبويه يسبقهما في الشر، لخبث طينته. وهذا مشاهد، فإن ولد الزنا إن صلح فبها، وإلا بلغ في الشر ما لم يبلغه أبواه فافهم. ولكن كونه شر الثلاثة لا يمنع إعتاقه ولا إجزاءه عن الكفارة. والله تعالى أعلم.

فائدة: أخرج الدار قطني بطريق ليث عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله، قال: «الأيمان أربعة، يمينان يكفران، ويمينان لا يكفران، فالرجل يحلف: والله لا نفعل كذا وكذا، فيفعل، والرجل يقول: والله لأفعل، فلا يفعل، (فتكفران). وأما اليمينان اللذان لا يكفران فالرجل يحلف: ما فعلت كذا وكذا وقد فعله. والرجل يحلف لقد فعلت كذا وكذا ولم يفعله" اهـ. قال صاحب التعليق المغني: "في إسناده ليث بن أبي سليم وهو متروك الحديث" اهـ (٢:٤٩٣).

قلت: كلا! بل هو من رجال مسلم حسن الحديث، واستشهد به البخاري في صحيحه أيضا، كما ذكرناه غير مرة. وفيه دلالة على أن اليمين على المستقبل تكفر مطلقا، وهي التي تسمى بالمنعقدة عندنا. وأن اليمين على الماضي لا تكفر مطلقا، لأنها إما غموس، وقد ذكرنا إجماع الصحابة على عدم الكفارة فيها، بل يؤمر بالتوبة والاستغفار، وإما لغو إن كان الحالف يظنه صادقا، ولا إثم فيه ولا كفارة. ففيه رد على من أدخل في اللغو الحلف على المستقبل أيضا فافهم. وقد مر الحديث بتخريج البيهقي مختصرا فتذكر. ولكن هذا آخر ما أردنا إيراده في كتاب الأيمان. ختم الله لنا ولمن انتفع بهذا الكتاب على الإيمان، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيد ولد آدم المبعوث من بني عدنان، وعلى آله وأصحابه ما ترنم طائر وتعاقب الملوان. والحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم الملك الديان.

باب اشتراط أربعة شهداء في إثبات الزنا

قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

٣٥٧٦- ورواه أبو يعلى من حديث أنس رضى الله عنه، فقال فيه: "أربعة شهود وإلا فحد فى ظهرك" (دراية ٢٤٢).

واعلم أن الزنا حرام، وهو من الكبائر العظام، بدليل قول الله الملك العلام: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا﴾. وقال تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلها آخر، ولا يقتلون النفس التى حرّم الله إلا بالحق، ولا يزنون، ومن يفعل ذلك يلق أثاما، يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا﴾. وأخرج الشيخان عن ابن مسعود، قال: «سألت النبى ﷺ أى الذنب أعظم؟ قال: أن تجعل لله ندا وهو خلقك، قلت: ثم أى؟ قال: أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك، قلت: ثم أى؟ أن تزنى بحليلة جارك». وكان حد الزنا فى صدر الإسلام الحبس للثيب، والأذى بالكلام من التقريع والتوبيخ للبكر، لقوله سبحانه: ﴿واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم﴾ إلى قوله: ﴿أو يجعل الله لهن سبيلا﴾. وقوله: ﴿واللذان يأتيانها منكم فآذوهما، فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما﴾ الآية. قال بعض أهل العلم: المراد بقوله: "من نسائكم" الثيب لأن قوله: "من نسائكم" إضافة زوجية، كقوله: ﴿للذين يؤلون من نسائهم﴾. ولا فائدة فى إضافته ههنا نعلمها إلا اعتبار الثيوبة، ولأنه قد ذكر عقوبتين، إحداهما أغلظ من الأخرى، فكانت الأغلظ للثيب، والأخرى للأبكار، كالرجم والجلد، ثم نسخ هذا بقوله: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾، الآية. وقد نزلت فى الزانى والزانية البكرين إجماعا، ونزلت فى الثيبين آية نسخت تلاوتها وبقى حكمها، وفيها الرجم. وروى مسلم وأبو داود عن عبادة أن النبى ﷺ قال: «خذوا عنى خذوا عنى، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم". فلا يرد علينا ما ذكره الموفق فى المغنى: فإن قيل: كيف ينسخ القرآن بالسنة"؟ إلخ (١٠:١١٩). فقد عرفت أن ذلك ليس من نسخ القرآن بالسنة، بل من نسخ القرآن بالقرآن، ولو سلم فإن السنة المتواترة يجوز بها نسخ القرآن، كما تقرر فى الأصول. وكل ما ورد فى جلد البكر ورجم المحصن قد تلقته الأمة بالقبول، وأجمعت عليه كما سيأتى.

شروط وجوب الحد:

قال الموفق: ولا يجب الحد إلا على بالغ عاقل عالم بالتحريم. أما البلوغ والعقل فلا خلاف فى اعتبارهما فى وجوب الحد وصحة الإقرار، لأنهما قد رفع القلم عنهما، قال عليه الصلاة والسلام: «رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ". رواه أبو داود والترمذى، وقال: حديث حسن. وفى حديث ابن عباس فى قصة ماعز:

. . . .

"أن النبى ﷺ سأل قومه: أ مجنون هو؟ قالوا: ليس به بأس". وروى أن النبى ﷺ قال له حين أقر عنده: أ بك جنون؟ (سيأتى كل ذلك بسنده) وروى أبو داود بإسناده، قال: "أتى عمر بمجنونة قد زنت، فاستشار فيها أناسا، فأمر بها عمر أن ترجم، فمر بها على بن أبى طالب، فقال: ما شأن هذه؟ فقالوا: مجنونة بنى فلان، زنت. فأمر بها عمر أن ترجم، فقال: ارجعوا بها ثم أتاه، فقال: يا أمير المؤمنين! أما علمت أن القلم قد رفع عن ثلاثة، عن المجنون حتى يبرأ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبى حتى يعقل"؟ قال: بلى! قال فما بال هذه؟ قال: لا شيء! قال: فأرسلها، فأرسلها، قال: فجعل عمر يكبر". ولأنه إذا سقط عنه التكليف فى العبادات والإثم فى المعاصى، فالحد المبنى على الدرأ بالشبهات أولى بالإسقاط، فلا يجب الحد على النائم، لما ذكرنا من الحديث. فلو زنى بنائمة أو استدخلت ذكر نائم إن وجد منه الزنا حال نومه فلا حد عليه، لأنه مرفوع عنه القلم. ولو أقر حال نومه لم يلتفت إلى إقراره، لأن كلامه ليس بمعتبر. فإن كان يجن مرة ويفيق أخرى فأقر فى إفاقته أنه زنى وهو مفيق، أو قامت عليه بينة أنه زنى فى أفاقته فعليه الحد، لا نعلم فيه خلافا. وبه قال الشافعى وأبو ثور، وأصحاب الرأى، لأن الزنا الموجب للحد وجد منه فى حال إفاقته وهو مكلف، والقلم غير مرفوع عنه، وكذا إقراره وجد فى حال اعتبار كلامه، فإن أقر فى إفاقته ولم يضيفه إلى حال، أو شهدت عليه البينة بالزنا ولم تضفه إلى حال إفاقته، لم يجب الحد، لأنه يحتمل أنه وجد فى حال جنونه فلم يجب الحد مع الاحتمال. وقد روى أبو داود فى المجنونة التى أتى بها عمر أن عليا قال: "هذه معتوهة بنى فلان، لعل الذى أتاها أتاها فى بلائها، فقال عمر: لا أدرى، فقال على: وأنا لا أدرى". (قلت أخرجه: أبو داود، وسكت عنه. وقال المنذرى: وأخرجه النسائى، وفى إسناده عطاء بن السائب. قال أيوب: هو ثقة. وقال أحمد: "من سمع منه قديما فهو صحيح، ومن سمع منه حديثا لم يكن بشيء" اهـ من "عون المعبود" (٤:٢٤٥).

قلت: قد أخرجه أبو داود بطريق أخرى عن جرير عن الأعمش عن أبى ظبيان عن ابن عباس، ليس فيه عطاء، فهو حديث حسن صالح للاحتجاج به حتما، ثم وجدت الحاكم قد صححه من طريق جعفر بن عون، وشعبة عن الأعمش عن أبى ظبيان عن ابن عباس على شرط الشيخين. وأقره عليه الذهبى (٤:٣٨٩).

لا يجب الحد إلا على عالم بالتحريم:

ولا يجب الحد إلا على عالم بالتحريم. قال عمر وعلى وعثمان: "لا حد إلا على من علمه".

. . . .

وبهذا قال عامة أهل العلم: وقد روى سعيد بن المسيب قال: "ذكرنا الزنا بالشام، فقال رجل: زنيت البارحة، قالوا: ما تقول؟ قال: ما علمت أن الله حرمه، فكتب بها إلى عمر. فكتب: إن كان يعلم أن الله حرمه فحدوه، وإن لم يكن يعلم فأعلموه! فإن عاد فارجموه". (قلت: رواه البيهقى من رواية بكر بن عبد الله عن عمر أنه كتب إليه فى رجل إلخ. وعبد الوهاب بن عبد الرحيم الجويرى عن سفيان عن عمرو بن دينار عن سعيد بن المسيب يقول: "ذكرنا الزنا بالشام" إلخ، وهكذا أخرجه عبد الرزاق عن ابن عيينة، وأخرجه أيضا عن معمر عن عمرو بن دينار، وزاد: أن الذى كتب إلى عمر بذلك هو أبو عبيدة بن الجراح. وفى رواية له أن عثمان هو الذى أشار بذلك على عمر رضى الله عنه. وروى البيهقى من طريق يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب قصة لعمر وعثمان فى جارية زنت وهى أعجمية وادعت أنها لم تعلم تحريمه، كذا فى "التلخيص الحبير" (٣٥٤). وسكوت الحافظ عنه دليل على صحته أو حسنه) وسواء جهل تحريم الزنا أو تحريم عين المرأة، مثل أن يزف إليه غير امرأته فيظنها زوجته، أو يدفع إليه جارية فيظنها جاريته فيطؤها، فلا حد عليه" اهـ ملخصا (١٠: ١٢٠).

يشترط فى شهود الزنا سبعة شروط:

قال الموفق: ويشترط فى شهود الزنا سبعة شروط: أحدها: أن يكونوا أربعة. وهذا إجماع لا خلاف فيه بين أهل العلم، لقول الله تعالى: ﴿فاستشهدوا عليهن أربعة منكم﴾، وقوله: ﴿ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾، وقال: ﴿لو لا جاؤوا عليه بأربعة شهداء﴾، وقال سعد بن عبادة لرسول الله ﷺ: "أرأيت لو وجدت مع امرأتى رجلا أمهله حتى أتى بأربعة شهداء؟ فقال النبى ﷺ: نعم"! رواه مالك فى الموطأ، وأبو داود فى سننه.

والثانى: أن يكونوا رجالا كلهم، ولا تقبل فيه شهادة النساء بحال. ولا نعلم فيه خلافا إلا شيئا يروى عن عطاء وحماد، أنه يقبل فيه ثلاثة رجال وامرأتان، وهو شذوذ لا يعول عليه، لأن لفظ الأربعة اسم لعدد المذكرين. ويقتضى أن يكتفى فيه بأربعة، ولا خلاف فى أن الأربعة إذا كان بعضهم نساء لا يكتفى بهم، وأن أقل ما يجزئ خمسة وهذا خلاف النص، ولأن فى شهادتهن شبهة لتطرق الضلال إليهن. قال الله تعالى: ﴿أن تضلّ إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾، والحدود تدرأ بالشبهات. (ولأن المرأة تستحيى عن وصف الزنا بأنها رأته يهب فيها كالميل فى المكحلة أو الرشاء فى البئر، ولا بد منه، وقال الإمام أبو يوسف فى الخراج له: "حدثنا الحجاج عن

. . . .

الزهري، قال: "مضت السنة من لدن رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده أن لا تجوز شهادة النساء في الحدود" (١٩٦)، وهذا مرسل حسن في حكم المرفوع).

والثالث: الحرية، فلا تقبل فيه شهادة العبيد، لا نعلم في هذا خلافا إلا رواية حكيت عن أحمد، وهو قول أبي ثور لعموم النصوص، ولأنه عدل ذكر مسلم فتقبل شهادته، ولنا أنه مختلف في شهادته في سائر الحقوق فيكون ذلك شبهة تمنع في قبول شهادته في الحد، لأنه يندرأ بالشبهات.

الرابع: العدالة، ولا خلاف في اشتراطها.

الخامس: أن يكونوا مسلمين فلا تقبل شهادة أهل الذمة فيه سواء كانت مسلم أو ذمي.

السادس: أن يصفوا الزنا فيقولوا: رأينا ذكره في فرجها كالمرود في المكحلة والرشاء في البر، وهذا قول معاوية بن أبي سفيان، والزهري، والشافعي، وابن المنذر، وأصحاب الرأى (وسيأتي دليله في المتن).

السابع: مجيء الشهود كلهم في مجلس واحد، وإن جاء أربعة متفرقين والحاكم جالس في مجلس حكمه لم يقم قبل شهادتهم، وإن جاء بعضهم بعد أن قام الحاكم كانوا قذفة وعليهم الحد، وبهذا قال مالك وأبو حنيفة وقال الشافعي والبتي وابن المنذر: لا يشترط ذلك لقول الله تعالى: ﴿لو لا جاؤوا عليه بأربعة شهداء﴾ ولم يذكر المجلس، ولنا أن أبا بكرة ونافعا وشبل بن معبد، شهدوا عند عمر على المغيرة بن شعبة، ولم يشهد زياد، فحد الثلاثة، ولو كان المجلس غير مشترط لم يجز أن يحدهم، لجواز أن يكملوا برابع في مجلس آخر، ولأنه لو شهد ثلاثة فحدهم، ثم جاء أربع فشهد لم تقبل شهادته، ولو لا اشتراط المجلس لكملت شهادتهم، وبهذا فارق سائر الشهادات، وأما الآية فإنها لم تتعرض للشروط، ولهذا لم تذكر العدالة وصفة الزنا. ولأن قوله: ﴿ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم﴾ لا يخلو من أن يكون مطلقا في الزمان كله، أو مقيدا، لا يجوز أن يكون مطلقا، لأنه يمنع من جواز حدهم، لأنه ما من زمن إلا يجوز أن يأتي فيه بأربعة شهداء أو بكمالهم، فيمتنع جلدهم المأمور به، فيكون تناقضا. وإذا ثبت أنه مقيد فأولى ما قيد بالمجلس، لأن المجلس كله بمنزلة الحال الواحدة. وإذا ثبت هذا فإنه لا يشترط اجتماعهم حال مجيئهم، ولو جاؤوا متفرقين واحدا بعد واحد في مجلس واحد، قبل شهادتهم.

. . . .

وقال مالك وأبو حنيفة: "إن جاؤوا متفرقين فهم قذفة، لأنهم لم يجتمعوا فى مجيئهم، فلم تقبل شهادتهم"، (وأيضا فلما شهد الأول وحده كان قاذفا بظاهر قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنت لم يأتوا بأربعة شهداء﴾ فاقتضى أن يكون الأربعة غيره، إذ غير جائز أن يكون المعقول منه دخوله فى الأربعة، لأنه لا يقال: ائت بنفسك بعد الشهادة أو القذف، ولأنهم لم يختلفوا أنه إذا قال لها: أنت زانية، أنه مكلف لأن يأتى بأربعة غيره يشهدون بالزنا وليس هو منهم. فكذلك قوله: أشهد أنك زانية، وإذا كان كذلك، فقد اقتضى ظاهر الآية إيجاب الحد على كل قاذف، سواء كان قذفه بلفظ الشهادة أو بغير لفظها، فلما كان ذلك حكم الأول كان كذلك حكم الثانى والثالث والرابع.

فإن قيل: إنما أوجب الله عليه الحد إذا كان قاذفا ولم يجئ مجيئ الشهادة، فأما إذا جاء شاهد، أو قال: أشهد أن فلانا زنا فليس هذا بقاذف، قلنا: قذفه إياها بلفظ الشهادة لا يخرجه من حكم القاذفين، ألا ترى أنه لو لم يشهد معه غيره لكان قاذفا، وكان الحد له لازما؟ وإنما ينفصل حكم الرامى من حكم الشاهد إذا جاء أربعة مجتمعين، وهم العدد المشروط فى قبول الشهادة، فلا يكونون مكلفين لأن يأتوا بغيرهم. فأما ما دون الأربعة إذا جاؤوا قاذفين بلفظ الشهادة أو بغير لفظها فإنهم قذفة، إذ هم مكلفون للإتيان بغيرهم فى صحة قذفهم، كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (٣:٢٨٢).

قال الموفق: ولنا قصة المغيرة بن شعبة، أن الشهود جاؤوا واحدا بعد واحد، وسمعت شهادتهم، وإنما حدوا لعدم كمالها، (قلت: بل جاؤوا فى مجلس الحكم مجتمعين، وإنما تقدموا للشهادة واحدا بعد واحد، بدليل ما فى "المستدرك" للحاكم بلفظ: "مارتحل القوم أبو بكرة وشهوده، والمغيرة بن شعبة، حتى قدموا المدينة على أمير المؤمنين، فقال: هات ما عندك يا أبا بكرة! قال: أشهد أنى رأيت الزنا محصنا، ثم قدموا أبا عبد الله أخاه، فشهد بمثله، ثم قدموا شبل بن معبد البجلى، فسأله، فشهد كذلك، ثم قدموا زيادا فقال: ما رأيت؟ فقال: رأيتهما فى لحاف، وسمعت نفسا عاليا ولا أدرى ما وراء ذلك، فكبر عمر وفرح، إذ نجا المغيرة. وضرب القوم إلا زيادا اهـ (٤:٤٤٩). وما فى "فتوح البلدان" للبلاذرى: "فلما صار إلى عمر جمع بينه وبين الشهود، فقال نافع بن الحارث: رأيته، ثم شهد شبل بن معبد على شهادته، ثم أبو بكرة، ثم أقبل زياد رابعا، فلما نظر إليه عمر قال: أما أنى أرى وجه رجل أرجوا أن لا يرجم رجل من أصحاب رسول الله ﷺ

. . . .

على يده، ولا يخزى بشهادته، فقال زياد: رأيت منظرا قبيحا، وسمعت نفسا عاليا، وما أدرى أخالطها أم لا. ويقال: لم يشهد بشيء، فأمر عمر بالثلاثة فجلدوا" اهـ (٣٥٣) فقوله: "جمع[١] بينه وبين الشهود" صريح فى ما قلنا. قال الموفق: وفى حديثه: أن أبا بكرة قال: إن جاء آخر يشهد، أكنت ترجمه؟ قال عمر: إى والذى نفسى بيده" اهـ (١٠:١٧٩).

قلت: لم يثبت ذلك عندنا، وإن صح فمعناه لو كان جاء معنا آخر غير زياد يشهد بما شهدنا، وهو ظاهر. قال الجصاص: "وقد جلد عمر أبا بكرة وأصحابه لما نكل زياد عن الشهادة، ولم يقل لهم: ائتوا بشاهد آخر، يشهد بمثل شهادتكم. وكان ذلك بحضرة الصحابة، فلم ينكره عليه أحد منهم، ولو كان قبول شهادة شاهد واحد لو شهد معهم جائزا لوقف الأمر واستثبتهم، وقال: هل يشهد بمثل شهادتكم شاهد آخر؟ وإذا لم يقل ذلك ولم يوقف أمرهم بما عزم عليه من حدهم، دل على أنهم صاروا قذفة قد لزمهم الحد، وأنه لم يكن يبرئهم من الحد إلا شهادة أربعة آخرين" اهـ (٣:٢٨٢).

فإن قيل: "فما بال الزنا قد فاق القتل فاكتفى فى إثباته بشاهدين، والإقرار مرة، ولم يكتف فى الزنا بأقل من أربعة شهود، ولا بالإقرار مرة". ولم يكتف فى الزنا بأقل من أربعة، والله لا يحب أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا. ففى اشتراط الأربعة يتحقق معنى الستر وهو مندوب إليه، والإشاعة ضده.

قال المحقق فى "الفتح": "وإذا كان الستر مندوبا إليه ينبغى أن تكون الشهادة به خلاف الأولى، وهذا يجب أن يكون بالنسبة إلى من لم يعتد الزنا، ولم يتهتك به. وأما إذا وصل الحال إلى إشاعته، والتهتك به، بل بعضهم ربما افتخر به، فيجب كون الشهادة به أولى من تركها، لأن مطلوب الشارع إخلاء الأرض من المعاصي، والفواحش بالخطابات المفيدة لذلك، وذلك يتحقق بالتوبة من الفاعلين، والزجر لهم، فإذا ظهر حال الشره فى الزنا مثلا، وعدم المبالاة به وإشاعته فإخلاء الأرض حينئذ بالتوبة احتمال، فيجب تحقيق السبب الآخر للإخلاء وهو الحدود" اهـ ملخصا (٥: ٥).

---

(١) وهو كذلك فى تاريخ الطبرى بسنده بلفظ: "وارتحل المغيرة وأبو بكرة، ونافع بن كلدة، وزياد، وشبل بن معبد، حتى قدموا على عمر، فجمع بينهم وبين المغيرة فقال المغيرة: سل هؤلاء إلا عبد كيف رأونى مستقبلهم أو مستدبرهم؟ وكيف رأوا المرأة أو عرفوها؟ فإن كانوا مستقبلى فكيف لم أستتر؟ أو مستدبرى فبأى شيء استحلوا النظر إلى فى منزلى على امرأتى؟ والله ما أتيت إلا امرأتى، والله ما أتيت إلا امرأتى وكانت شبهها إلخ (٤:٢٠٧).

باب ستر موجبات الحد مندوب إليه

٣٥٧٧- عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «لا يستر عبد عبدا في الدنيا إلا ستره الله يوم القيامة» رواه مسلم (٢: ٣٣٢).

٣٥٧٨- عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أن رسول الله ﷺ قال: «تعافوا الحدود فيما بينكم، فما بلغني من حد فقد وجب». رواه أبو داود (٣:٢٥٣) وسكت عنه ورواه النسائي والحاكم وصححه (نيل الأوطار٧:٢٢).

باب كيف يسأل الإمام المقر بالزنا

٣٥٧٩- حدثنا محمد بن سليمان الأنباري نا وكيع عن هشام بن سعد قال: حدثني يزيد بن نعيم بن هزال عن أبيه قال: "كان ماعز بن مالك يتيما في حجر أبي، فأصاب جارية من الحي، فقال له أبي: ائت رسول الله ﷺ، فأخبره بما صنعت لعله يستغفر لك، وإنما يريد بذلك رجاء أن يكون له مخرجا. قال: فأتاه، قال: يا رسول الله!

وروى عبد الرزاق والبيهقي عن عمر في حديث له "إنما جعل الله أربعة شهداء سترا، ستركم الله به دون فواحشكم، فلا يطلعن ستر الله أحد، ألا وأن الله لو شاء لجعله واحدا، أو صادقا" كذا في كنز العمال (٣:٨٦). وفيه تائيد لما قلنا إن في اشتراط الأربعة معنى الستر. فلله الحمد على الموافقة.

باب ستر موجبات الحد مندوب إليه

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. وإنما قيل بالاستحباب لأن سياق الحديثين يعطي معناه، كما يظهر بالذوق السليم، على أن عليه دليلا صريحا، وهو آخر أول الحديث من الباب الآتي.

باب كيف يسأل الإمام المقر بالزنا

قوله: "حدثنا محمد" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وفي الزيلعي (٢:٧٧) بعد قول صاحب التنقيح "صالح": "وهشام بن سعد روى له مسلم، وقد تكلم فيه من قبل حفظه. ويزيد بن نعيم روى له مسلم أيضا. وذكره ابن حبان في الثقات، وأبوه نعيم ذكره في الثقات أيضا. وهو مختلف في صحبته، فإن لم يثبت صحبته فآخر هذا الحديث مرسل انتهى.

قلت: وفي "تهذيب التهذيب" (١٠:٤٦٧): "لم أره عند ابن حبان إلا في الصحابة،

إني زنيت فأقم على كتاب الله. فأعرض عنه، فعاد، فقال: يا رسول الله! إني زنيت فأقم على كتاب لله، حتى قالها أربع مرات، فقال النبي ﷺ: «إنك قد قلتها أربع مرات، فبمن»؟ قال بفلانة، قال: «هل ضاجعتها»؟ قال: "نعم". قال: «هل باشرتها»؟ قال:

وكذا ذكره فيهم ابن قانع والعسكرى وابن مندة" اهـ.

قال بعض الناس: "لم أر مبنى الاختلاف فى الصحبة، فإن كان ذكر ابن حبان إياه فى الثقات، فهو وهم، كما يظهر من عبارة تهذيب التهذيب المذكورة".

قلت: لم يراجع الرجل كتاب الإصابة، وإلا لظهر له مبنى الاختلاف، قال الحافظ فى الإصابة: وذكره ابن السكن فى الصحابة، ثم قال: يقال: ليست له صحبة، والصحبة لأبيه. وصوب ذلك ابن عبد البر وسيأتى بيان الاختلاف فى سند حديثه فى ترجمة هزال اهـ (٦: ٢٥٠).

ثم قال فى ترجمة هزال بن يزيد بن ذئاب الأسلمي: قال ابن حبان: له صحبة، وحديثه عند النسائى من رواية ابنه نعيم بن هزال، أن هزالا كانت له جارية، وأن ماعزا وقع عليها، فقال له هزال: انطلق فأخبر رسول الله ﷺ، فأخبره فأمر به فرجم، فقال النبى ﷺ لهزال: يا هزال! لو سترته بثوبك لكان خيرا لك". وأخرج الحاكم فى المستدرك من طريق شعبة عن ابن المنكدر عن ابن هزال عن أبيه نحوه (٦: ٢٨٤).

وعلى هذا فآخر الحديث عند أبى داود مرسل، كما قاله الزيلعى، إلا أن يقال: إن يزيد سمعه من أبيه نعيم، ونعيم سمعه من أبيه هزال. وذلك وإن لم يرد به التصريح فى رواية أبى داود، ولكن لما كان أول الحديث من مسموع نعيم عن أبيه هزال، فليكن آخره كذلك لا سيما وقد وقع التصريح بذلك فى رواية الحاكم. والله تعالى أعلم.

قال الموفق فى المغنى: يعتبر فى صحة الإقرار أن يذكر حقيقة الفعل لتزول الشبهة، لأن الزنا يعبر عما ليس بموجب للحد. وقد روى عن ابن عباس أن النبى ﷺ قال لماعز: "لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت". قال: "لا". قال: "أفنكتها"؟ لا يكنى. قال: "نعم"، فعند ذلك أمر برجمه. رواه البخارى، وفى رواية عن أبى هريرة: أفنكتها؟ قال: "نعم". قال: "حتى غاب ذلك منك فى ذاك منها"؟ قال: "نعم" قال: "كما يغيب المرود فى المكحلة، والرشاء فى البئر"؟ قال: "نعم". قال: "فهل تدرى ما الزنا"؟ قال: "نعم، أتيت منها حراما ما يأتى الرجل من امرأته حلالا". وذكر الحديث. رواه أبو داود (١٠: ١٦٨).

"نعم" قال «هل جامعتها»؟ قال: "نعم". قال: فأمر به أن يرجم، فأخرج به إلى الحرة، فلما رجم فوجد مس الحجارة فجزع، فخرج يشتد، فلقيه عبد الله بن أنيس، وقد عجز أصحابه، فنزع له بوظيف بعير، فرماه به، فقتله، ثم أتى النبي ﷺ، فذكر له ذلك،

شروط صحة الإقرار بالزنا:

قال الموفق: ويشترط لصحة الإقرار أن يكون المقر بالزنا بالغا صحيحا عاقلا. أما البلوغ، والعقل، فلا خلاف في اعتبارهما في وجوب الحد، وصحة الإقرار، لأن الصبي والمجنون قد رفع القلم عنهما، (بدليل ما ذكرناه قبل في شروط وجوب الحد). وكذا النائم مرفوع عنه القلم، فأما السكران ونحوه فعليه حد الزنا، والسرقة، والشرب والقذف إن فعل ذلك في سكره، لأن الصحابة رضي الله عنه أوجبوا عليه حد الفرية لكون السكر مظنة لها، ولأنه تسبب إلى هذه المحرمات بسبب لا يعذر فيه، فأشبه من لا عذر له؛ ولأن إسقاط الحد عنه يفضي إلى أن من أراد فعل هذه المحرمات شرب الخمر وفعل ما أحب، فلا يلزمه شيء، فأما إن أقر بالزنا وهو سكران لم يعتبر إقراره، لأنه لا يدري ما يقول؟ ولا يدل قوله على صحة خبره، فأشبه قول النائم والمجنون، وقد روى بريدة: "أن النبي ﷺ استنكه ماعزا". رواه أبو داود. وإنما فعل ذلك ليعلم هل هو سكران أو لا؟ ولو كان السكران مقبول الإقرار لما احتج إلى تعرف براءته منه.

وأما الصحيح فالمراد به الصحيح من المرض عند القاضي، يعني أن الحد لا يجب عليه في مرضه وإن وجب. فإنه إنما يقام عليه الحد بما يؤمن به تلفه، فإن خيف ضرر عليه ضرب ضربة واحدة بضغث فيه مائة شمراخ، أو عود صغير (قلت: وسيأتي دليله بالنص). ويحتمل أن يراد بالصحيح الذي يتصور منه الوطء، فلو أقر بالزنا من لا يتصور منه كالمجبوب، فلا حد عليه، لأنا نتيقن أنه لا يتصور منه الزنا الموجب للحد، ولو قامت به بينه فهي كاذبة، وعليها (أي على شهود البينة) الحد. نص عليه أحمد. (قلت: ويدل على انتفاء الحد عن المجبوب، ما رواه الحاكم عن أنس رضي الله عنه: "أن رجلا (هو ابن عم مارية اسمه مايور الخصي عده الحافظ في الإصابة من الصحابة) كان يتهم بأم إبراهيم ولد رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ لعلي: أذهب فاضرب عنقه، فأتاه علي رضي الله عنه فإذا هو في ركي يتبرد فيها، فقال له علي: أخرج! فناوله يده فإذا هو مجبوب ليس له ذكر".

قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم وسكت عنه الذهبي (٤: ٤٠). والحديث أخرجه مسلم، وزاد: فكف عنه علي، ثم أتى النبي ﷺ، فقال: "يا رسول الله! إنه لمجبوب ما له

فقال: هلا تركتموه؟ لعله أن يتوب، فيتوب الله عليه» رواه أبو داود (٢: ٢٥٨) وسكت عنه. وفى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٥٢): "إسناده حسن" وفى الزيلعى (٢: ٧٧): وزاد

ذكر. كذا فى "الإصابة" (٦: ١٤). وإن كان كذلك فقد وهم الحاكم فى استدراكه على الصحيحين). وإن أقر الخصى أو العنين فعليه الحد، وبهذا قال الشافعى، وأبو ثور، وأصحاب الرأى، لأنه يتصور منه ذلك فقبل إقراره، كالشيخ الكبير.

حكم إقرار الأخرس بالزنا:

وأما الأخرس، فإن لم تفهم إشارته فلا يتصور منه إقرار، وإن فهمت إشارته، فقال القاضى: عليه الحد. وهو قول الشافعى وابن القاسم صاحب مالك وأبى ثور وابن المنذر، لأن من صح إقراره بغير الزنا صح إقرار به كالناطق (وفيه ما فيه. فإن الحد يندرأ بالشبهة). وقال أصحاب أبى حنيفة: لا يحد بإقرار ولا بينة، لأن الإشارة تحتمل ما فهم منها وغيره، فيكون ذلك شبهة فى درء الحد، لكونه مما يندرأ بالشبهات، ولا يجب بالبينة لاحتمال أن يكون له شبهة لا يمكنه التعبير عنها، ولا يعرف كونها شبهة اهـ (١: ١٧١).

قال: "ومن جملة شروط إقامة الحد بالإقرار البقاء عليه إلى تمام الحد. فإن رجع عن إقراره، أو هرب، كف عنه. وبهذا قال عطاء ويحيى بن يعمر والزهرى وحماد ومالك والثورى والشافعى وإسحاق وأبو حنيفة وأبو يوسف (فالمسألة مما أجمع عليه الأئمة الأربعة) وقال الحسن وسعيد بن جبير وابن أبى ليلى: يقام عليه الحد ولا يترك، لأن ماعزا هرب فقتلوه، ولم يتركوه. وروى أنه قال: "ردونى إلى رسول الله ﷺ، فإن قومى هم غرونى من نفسى، وأخبرونى أن رسول الله ﷺ غير قاتلى. فلم ينزعوا عنه حتى قتلوه. أخرجه أبو داود. ولو قبل رجوعه للزمتهم ديته، ولأنه حق وجب بإقراره، فلم يقبل رجوعه كسائر الحقوق. ولنا أن ماعزا هرب فذكر للنبى ﷺ، فقال: "هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه". قال ابن عبد البر: ثبت من حديث أبى هريرة وجابر ونعيم ابن هزال ونصر بن داهر، وغيرهم أن ماعزا لما هرب فقال لهم ردونى إلى رسول الله ﷺ (فذكر ذلك له). فقال: "هلا تركتموه، يتوب فيتوب الله عليه" ففى هذا أوضح الدلائل على أنه يقبل رجوعه ولأن رجوعه شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات، وفارق سائر الحقوق، فإنها لا تدرأ بالشبهات. وإنما لم يجب ضمان ماعز على الذين قتلوه بعد هربه، لأنه ليس بصريح فى الرجوع. إذا ثبت هذا فإنه إذا هرب لم يتبع، لقول النبى ﷺ: «هلا تركتموه». وإن لم يترك، وقتل لم يضمن، لأن النبى ﷺ لم يضمن ماعزا من قتله. ولأن هربه ليس بصريح فى الرجوع، وكذا إن

فيه أحمد: "قال هشام: فحدثني يزيد بن نعيم عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال له حين

قال: "ردوني إلى الحاكم" وجب رده، ولم يجز إتمام الحد، فإن أتم فلا ضمان لما ذكرنا. وإن رجع عن إقراره بأن قال: كذبت في إقراري، أو رجعت عنه، أو لم أفعل ما أقررت به، وجب تركه فإن قتله قاتل بعد ذلك وجب ضمانه، لأنه قد زال إقراره بالرجوع عنه، فصار كمن لم يقر، ولا قصاص على قاتله، لأن أهل العلم اختلفوا في صحة رجوعه. فكان اختلافهم شبهة دارئة للقصاص، ولأن صحة (الرجوع عن) الإقرار مما يخفى، فيكون ذلك عذرا مانعا من وجوب القصاص" اهـ (١٠:١٧٤). قلت: وقواعدنا تساعد ما ذكره الموفق في سقوط القصاص عمن قتله بعد الرجوع عن الإقرار صريحا، ووجوب الضمان عليه. والله تعالى أعلم. قال: "ولا يصح الإقرار من المكره، فلو ضرب الرجل ليقر بالزنا لم يجب عليه الحد، ولم يثبت عليه الزنا. ولا نعلم من أهل العلم خلافا في أن إقرار المكره لا يجب به حد، وروى عن عمر رضي الله عنه أنه قال: ليس الرجل بأمين على نفسه إذا جوعته، أو ضربته، أو أوثقته، رواه سعيد" اهـ (١٠:١٧٢).

وقال الإمام أبو يوسف في "الخراج" له: "ومن ظن به، أو توهم عليه سرقة، أو غير ذلك، فلا ينبغي أن يعزر بالضرب، والتوعد، والتخويف، فإن من أقر بسرقة، أو بحد، أو بقتل، وقد فعل ذلك به، فليس إقراره ذلك بشيء، ولا يحل قطعه، ولا أخذه بما أقر به. حدثني الشيباني عن علي ابن حنظلة عن أبيه قال: قال عمر رضي الله عنه: "ليس الرجل بمأمون على نفسه، إن أجعته أو أخفته أو حبسته أن يقرر على نفسه". قال: وحدثني محمد بن إسحاق عن الزهري قال: "أتي طارق بالشام برجل قد أخذ في تهمة سرقة، فضربه، فأقر به، فبعث به إلى عبد الله بن عمر رضي الله عنه يسأله عن ذلك، فقال ابن عمر: لا يقطع فإنه إنما أقر به بعد ضربه إياه" اهـ (٢٠٩).

فائدة: عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب قال: "توفي عبد الرحمن بن حاطب، وأعتق من صلى من رقيقه وصام، وكانت له نو بية قد صلت وصامت، وهي أعجمية لم تفقه، ولم يرعه إلا حبلها، وكانت ثيبا، فذهب إلى عمر فزعا فحدثه، فقال له عمر: "لأنت الرجل لا يأت بخير" (كره عدم ستره عليها) فأفزعه ذلك، فأرسل إليها عمر، فسألها فقال: حبلت؟ فقالت: نعم من مرعوش بدرهمين، وإذا هي تستهل بذلك، ولا تكتمه، فصادف عنده عليا، وعثمان، وعبد الرحمن بن عوف، فقال: أشيروا علي، فقال علي وعبد الرحمن: قد وقع عليها الحد، فقال: أشر علي يا عثمان، فقال: قد أشار عليك أخواك، فقال: أشر علي أنت فقال: عثمان أراها تستهل به، كأنها لا تعلمه، ولا ترى به بأسا، وليس الحد إلا على من علمه، قال: صدقت، والذي نفسي بيده

رآه: «والله يا هزال لو كنت سترته بثوبك، لكان خيرا لك مما صنعت به». قال في "التنقيح": "إسناده صالح".

مالحد إلا على من علمه". رواه الشافعي وعبد الرزاق والبيهقي (كنز العمال ٣:٨٧).

وقد تقدم أن الحافظ ذكره في التلخيص مختصرا وسكت عنه، وأخرجه الشافعي في مسنده: أخبرنا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن هشام بن عروة عن أبيه، أن يحيى ابن حاطب حدثه، فذكره وزاد: فجلدها عمر مائة، وغربها عاما (٩٨). وهذا سند حسن، ولعله جلدها وغربها تعزيرا لا حدا وقد جلدها بعد قوله: "والذى نفسي بيده ما الحد إلا على من علمه فهو دليل على أن الجلد والتغريب لم يكن حدا بل سياسة وتعزيرا. ويمكن أن يقال: إنها كانت ثيبا بمولاها، ولم تكن تزوجت بعده، فلم تك محصنة، وحد مثلها الجلد دون الرجم، فقد روى عبد الرزاق عن إبراهيم النخعي أن عليا قال: في أم الولد إذا أعتقها سيدها أو مات عنها ثم زنت، فإنها تجلد ولا تنفى. وقال عبد الله: تجلد وتنفى ولا ترجم (كنز ٣:٨٨).

عن: النزال بن سبرة قال: أنا بمكة إذا نحن بامرأة اجتمع عليها الناس، حتى كادوا أن يقتلوها، وهم يقولون: زنت زنت، فأتي بها عمر بن الخطاب وهي حبلى، وجاء معها قومها فأثنوا عليها خيرا، فقال عمر: أخبريني عن أمرك، قالت: يا أمير المؤمنين! كنت امرأة أصيب من هذا الليل، (أي أرزق فيه صلاة) فصليت ذات ليلة، ثم نمت، فقمت ورجل بين رجلي، فقذف في مثل الشهاب، ثم ذهب، فقال عمر: لو قتل هذه من بين الجبلين أو الأخشبين لعذبهم الله، فخلى سبيلها، وكتب إلى الآفاق: أن لا تقتلوا أحدا إلا بإذني رواه ابن أبي شيبة، وابن جرير، والبيهقي (كنز العمال، ٣:٨٧). وأخرجه الإمام أبو يوسف في الخراج له (١٨٣). قال: "حدثنا الحسن بن عبد الملك بن ميسرة، عن النزال بن سبرة نحوه" اهـ. وقد وقع فيه تصحيف، وإنما هو حدثنا الحسن عن عبد الملك ابن ميسرة عن النزال بن سبرة، والله تعالى أعلم. وروى عبد الرزاق عن طارق بن شهاب، قال: بلغ عمر أن امرأة متعبدة حملت، قال عمر: أراها قامت من الليل تصلي فخشعت، فسجدت فأتاها غاو من الغواة فتجشمها؛ فأتته، فحدثته بذلك سواء فخلى سبيلها (كنز ٣:٨٦).

وعن كليب الجرمي أن أبا موسى كتب إلى عمر في امرأة قالت: إن رجلا أتاني وأنا نائمة، فوالله ما علمت حتى قذف في مثل شهاب النار، فكتب عمر: تهامية تنومت قد يكون مثل هذا، وأمر أن يدرأ عنها الحد. رواه عبد الرزاق أيضا، وتعدد الطرق يفيد قوة، وفي كل ذلك دليل على أن لا تحد المرأة بمجرد ظهور الحمل ما لم تقر بالزنا طائعة، وستأتي الكلام على المسألة مبسوطا فانتظر.

٣٥٨٠- عن أبى هريرة رضى الله عنه يقول: جاء الأسلمى إلى نبى الله ﷺ، فشهد على نفسه أنه أصاب امرأة حراما أربع مرات، كل ذلك يعرض عنه النبى ﷺ، فأقبل فى الخامسة فقال: "أ نكتها"؟ قال: "نعم" قال: «حتى غاب ذلك منك فى منها»؟ قال: "نعم". قال: «كما يغيب المرود فى المكحلة والرشاء فى البئر؟» قال: "نعم". قال: «هل تدرى ما الزنا»؟ قال: "نعم. أتيت منها حراما ما يأتى الرجل من امرأته حلالا". قال: «وما تريد بهذا القول»؟ قال: "أريد أن تطهرنى". فأمر به فرجم. فسمع نبى الله ﷺ رجلين من أصحابه. الحديث. رواه أبو داود (٣: ٢٦٠) وسكت عنه.

باب استحباب ستر ما يوجب الحد على نفسه

٣٥٨١- عن ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعًا: «اجتنبوا هذه القاذورات التى نهى الله تعالى عنها، فمن ألم بشىء منها فليستتر بستر الله، وليتب إلى الله، فإنه من يبدلنا صفحته نقم عليه كتاب الله» رواه الحاكم فى المستدرك، والبيهقى فى السنن (الجامع الصغير ١: ٨).

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

باب استحباب ستر ما يوجب الحد على نفسه

قال: المؤلف: دلالة حديثى الباب عليه من حيث أن فيه لفظ الأمر، وظاهره الوجوب، لكن هناك قرينة صارفة عنه، وهو ما ورد فى الحديث الذى مر فى الباب المار قبل هذا من إقرار ماعز، ولم ينكر ﷺ على إقراره فقلنا باستحباب الستر على نفسه، وقال ابن حزم فى "المحلى": إن اعتراف المرء بذنبه عند الإمام أفضل من الستر، وأن الستر مباح بالإجماع، واحتج بما رواه مسلم عن عبادة فى حديث البيعة: "فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب شيئا من ذلك فعوقب به فهو كفارة له، ومن أصاب شيئا فستره الله عليه فأمره إلى الله، إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه". قال ابن حزم: فارتفع الإشكال، وصح بنص كلام رسول الله ﷺ، وإعلامه أمته، ونصيحته إياهم بأحسن ما علمه ربه تعالى، أن من أصاب حدا فستره الله عليه فإن أمره إلى الله، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، وأن من أقيم عليه الحد فقد سقط عنه ذلك الذنب، وكفره الله تعالى عنه، وبالضرورة ندرى أن يقين المغفرة أفضل من التعزير فى إمكانها أو عذاب الآخرة" (١١: ١٥١). قلت: لا دلالة فى قوله ﷺ: «من أصاب شيئا فعوقب به فهو كفارة له" على استحباب اعتراف المرء بذنبه، لكونه محتملا للعقوبة السماوية أو الحد الثابت بالبينة، والذى قال ذلك هو الذى قال: "فمن ألم

٣٥٨٢- عن الأصم عن الربيع عن أسد بن موسى عن أنس بن عياض عن يحيى بن سعيد وعبد الله بن دينار عن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال بعد رجمه الأسلمي، فقال: «اجتنبوا هذه القاذورات». الحديث. ورويناه في جزء هلال الحفار عن الحسين بن يحيى القطان عن حفص بن عمرو الربالي عن عبد الوهاب الثقفي، عن يحيى بن سعيد الأنصاري به إلى قوله: «فليستتر بستر الله». وصححه ابن السكن (التلخيص الحبير ٢:٣٥٣). قلت: وأخرجه الحاكم في "المستدرك" (٤:٣٨٣)، فقال: عن يحيى بن سعيد حدثني عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر، فذكر الحديث، وسكت عنه، وصححه الذهبي على شرط الشيخين.

باب كيف يشهد الشهود وما يفعل بهم إذا نقص عددهم

٣٥٨٣- أخبرنا الواقدي حدثني معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب، قال: "شهد أبو بكرة ونافع وشبل بن معبد على المغيرة بن شعبة، أنهم نظروا إليه، كما ينظرون إلى المرود في المكحلة، ونكل زياد، فقال عمر رضي الله عنه: هذا رجل لا يشهد إلا بحق، ثم جلدهم عمر الحد. وكان ذلك سنة سبعة عشر، ثم ولاه

بشيء فليستتر بستر الله". وهذا نص صريح في كون الاستتار بستر الله مطلوبا، فليكن هو المعول عليه في الباب. وأخرج الحاكم في "المستدرك"، وقال: حديث صحيح الإسناد، عن عبد الله بن مسعود قال: "إني لأذكر أول رجل قطعه رسول الله ﷺ، أتى بسارق فأمر بقطعه، فكأنما أسف وجه رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله! كأنك كرهت قطعه. قال: وما يمنعني؟ لا تكونوا أعوانا للشيطان على أخيكم، أنه لا ينبغي للإمام إذا انتهى إليه حد إلا أن يقيمه، إن الله عفو يحب العفو، وليعفوا وليصفحوا، أ لا تحبون أن يغفر الله لكم، والله غفور رحيم" اهـ (٤:٣٨٢). ولم يتعقبه الذهبي بشيء، وفيه دلالة واضحة على طلب الستر من موجبات الحدود.

باب كيف يشهد الشهود وما يفعل بهم إذا نقص عددهم

قوله: "أخبرنا الواقدي" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وأبو بكرة هو نفيع بن الحارث الصحابي، وهو ونافع وزياد إخوة لأم، كما في "تهذيب التهذيب" (١٠:٤٦٩). وشبل بن معبد مختلف في صحبته، كما في "تهذيب التهذيب" (٤:٣٠٥). قال الحافظ في

عمر رضى الله عنه بعد ذلك الكوفة يعنى المغيرة". رواه ابن سعد فى "الطبقات" (زيلعى ٢:٩٥). قلت: رجاله رجال الجماعة إلا الواقدى، وقد وثقه كثير كما عرفت،

"التلخيص": "وأفاد البلاذرى أن المرأة التى رمى بها أم جميل بنت محجن الهلالية. وقيل: إن المغيرة كان تزوج بها سرا، وكان عمر لا يجيز نكاح السر ويوجب الحد على فاعله، فلهذا سكت المغيرة، وهذا لم أره منقولا بإسناد، وإن صح كان عذرا حسنا لهذا لصحابى" اهـ (٢:٣٥٥).

قلت: ليس هذا من الأحكام التى يحتاج فيها إلى الإسناد الصحيح، فإن إحسان الظن بالمسلم لا سيما بالصحابى يجوز بالاحتمال، لا سيما إذا لم يثبت ما يوجب إساءة الظن به، فيجب علينا إحسان الظن به، ويكفى لذلك ما ذكره البلاذرى بلا إسناد، ويؤيده أن عمر ولاه الكوفة بعد ما عزله عنها، ولم يكن ليولى المتهم بريبة، فالظاهر أن المغيرة لم يبق بعد ذلك متهما بها، وبأن للناس عذره، وزالت عنه بالتهمة برمتها، وانكشف الغطاء عن حقيقتها، ورجع الشهود عن شهادتهم غير أبى بكرة، فجزى الله البلاذرى عنا أحسن الجزاء يوم التناد. والقصة أخرجها الحاكم فى "المستدرك" (٣:٤٤٨) مطولة وسمى المرأة أم جميل القيسية، وسكت عنه هو والذهبى كلاهما. والمسألة الإشهاد فى النكاح اختلف فيها العلماء، فأجاز مالك العقد بدون شهادة، ثم يشهدان قبل الدخول، وعند الجمهور لا بد من شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، فإذا كملت الشهادة فهو نكاح العلانية، وإن كانوا أسروه كذا فى موطأ محمد وتعليقه الممجد، فلعل مغيرة ذهب إلى جواز العقد بدون الإشهاد أو أشهد على نكاحه رجلين من خاصته، ولم يعلنه لمصلحة له فى ذلك. والله تعالى أعلم.

والأحسن فى الاعتذار عن هذا الصحابى ما ذكره الطبرى فى "تاريخه" بسنده، فقال المغيرة: "سل هؤلاء إلا عبد كيف رأونى؟ مستقبلهم أو مستدبرهم، وكيف رأوا المرأة أو عرفوها؟ فإن كانوا مستقبلى فكيف لم أستتر؟ أو مستدبرى فبأى شيء استحلوا النظر إلى فى منزلى على امرأتى؟ والله ما أتيت إلا امرأتى وكانت شبهها" إلخ (٤:٢٠٧) فأم جميل التى كانوا رموه بها كانت تشبه امرأته، ومن هنا أتى أبو بكرة وأصحابه، فلم يفرقوا بينهما لكمال الشبه والاشتباه، لكونهم رأوها من بعيد ولم يأت المغيرة رضى الله عنه إلا امرأته، كما حلف على ذلك بالله، ولم يجرب الكذب على الصحابة قط، فلو كان قد أتى غير امرأته لاعترف بالخطء، كما اعترف به ماعز والغامدية، ولكن شبهت المرأة على الشهود، فوقعوا فيما وقعوا، وصدقوا فيما زعموا، وكذبوا فيما شهدوا عليه فافهم. وكن من الشاكرين.

والقصة أخرجها الحاكم فى المستدرك، كما فى "التلخيص" (٢:٣٥٥). وسند الحاكم سالم عن الواقدى، سكت عنه الحاكم والذهبى فى "تلخيص المستدرك" (٣:٤٤٨).

قال الموفق فى "المغنى": "وإذا لم تكمل شهود الزنا فعليهم الحد فى قول أكثر أهل العلم، منهم مالك والشافعى وأصحاب الرأى، وذكر أبو الخطاب فيهم روايتين، وحكى عن الشافعى فيهم قولان: أحدهما: لا حد عليهم، لأنهم شهود، ولنا قول الله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنت ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾. وهذا يوجب الجلد على كل رام لم يشهد بما قال أربعة. ولأنه إجماع الصحابة، فإن عمر جلد أبا بكرة وأصحابه حين لم يكمل الرابع شهادته بمحضر من الصحابة، فلم ينكره أحد. فإن قيل: فقد خالفهم أبو بكرة وأصحابه الذين شهدوا. قلنا: لم يخالفوا في وجوب الحد عليهم، إنما خالفوهم فى صحة ما شهدوا به، ولأنه رام بالزنا لم يأت بأربعة شهداء، فيجب عليه الحد كما لو لم يأت بأحد" اهـ ملخصا (١٠:١٨٠). والدليل على أنهم لم يخالفوا فى وجوب الحد عليهم ما رواه ابن حزم فى "المحلى" من طريق على بن زيد ابن جدعان عن عبد الرحمن بن أبى بكرة. وذكر الحديث، وفيه: فقال أبو بكرة: ألستم قد جلدتمونى؟ قالوا: بلى! قال: فأشهد بالله ألف مرة لقد فعل، فأراد عمر بن الخطاب أن يجلده الثانية، فقال على بن أبى طالب: إن كانت شهادة أبى بكرة شهادة رجلين فارجم صاحبك، وإلا فقد جلدتموه (١١:٢٥٩).

تخليط ابن حزم:

ولابن حزم ههنا تخليط عجيب يتعجب منه كل من له أدنى إلمام بالسنة والفقه، فقال فى "المحلى" (١١:٢٦١): "قد فرق القرآن والسنة بين الشاهد من البينة، وبين القاذف الرامى، فلا يحل البتة أن يكون لأحدهما حكم الآخر". قلنا: نعم! ولكن الشاهد لا يكون شاهد البينة ما لم يجئ أربعة مجتمعين إلى مجلس الحاكم، فإن جاؤوا متفرقين، أو لم يجئ إلا ثلاثة أو جاء أربعة ولم يشهد إلا ثلاثة لم يكن أحد منهم شاهد البينة، بل كل واحد منهم قاذف رام، بدليل قوله تعالى: ﴿لو لا جاؤوا عليه بأربعة شهداء، فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾. فهو نص فى كذب الشهود أيضا إذا لم يكملوا أربعة، كما مر تقريره فى كلام الجصاص، ولأجل ذلك حد عمر أبا بكرة وأصحابه بمحضر من الصحابة، والقصة مشهورة لا ينكرها إلا مكابر، وقد روى عمرو بن شعيب عن النبى ﷺ مرسلا الأمر بجلد الشهود إذا لم يكملوا أربعة، والمرسل إذا تأيد بأقوال الصحابة فهو حجة عند الكل، كما ذكرناه فى المقدمة، فالفرق بين الشاهد والقاذف

. . . .

مسلم، ولكن لا نسلم كون الشاهد شاهد البينة ما لم يكمل أربعة، بدليل ما ذكرنا، ومن ادعى كونه شاهدا والحال هذه فقد خالف نص القرآن، حيث جعل الكاذب عند الله شاهدا، وخالف إجماع الصحابة ونص الرسول ﷺ فافهم.

قال ابن حزم: "وأما الإجماع فإن الأمة كلها مجمعة بلا خلاف من أحد أن الشهود إذا شهدوا واحدا بعد واحد فتموا عدولا أربعة فإنه لا حد عليه". قلنا: نعم! إذا جاءوا أربعة مجتمعين لا متفرقين، وإلا فهم قذفة، وإذا جاؤوا مجتمعين لا يحكم بكونهم شهودا أو قذفة ما لم يتم شهادتهم، فإن شهدوا كلهم وهم عدول حكمنا بكونهم شهود البينة، وإن شهد اثنان أو ثلاثة ولم يشهد الباقى حكمنا بكونهم قذفة، وهكذا فى سائر الشهادات لا يحكم بكون الشاهد شاهدا أو كاذبا ما لم يتم الشهادة ويثبت العدالة، كما لا يخفى على من له أدنى إلمام قال: "وكذلك أجمعوا بلا خلاف من أحد منهم لو أن ألف عدل قذفوا امرأة أو رجلا كذلك بالزنا مجتمعين أو مفترقين أن الحد عليهم كلهم حد القذف إن لم يأتوا بأربعة شهداء، فإن جاؤوا بأربعة شهداء سقط الحد عن القذفة، فقد صح الإجماع المتيقن الذين لا شك فيه". قلنا: لم يثبت بذلك شيء، فإن الألف لو قذفوا محصنا أو محصنة وطلب المقذوف الحد عليهم كلفوا أن يشهدوا مجلس القاضى أو الحاكم، ويصفوا الزنا، فإن شهد أربعة عدول منهم أو من غيرهم سقط عنهم الحد، وإن لم يشهدوا ولم يصفوا وقع الحد عليهم أجمعين، وصاروا قذفة ما لم يكمل، فلا يحكم بكونهم شهودا أو قذفة ما لم يكمل الشهادة فافهم.

قال: "وأما المخالفون لنا فى الجملة على الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد، وأن القاذف ليس شاهدا وأن الشاهد ليس قاذفا". قلنا: نعم! ولكن لا يحكم بكون القاذف قاذفا ولا يكون الشاهد شاهدا مالم يكمل الشهود أربعة، وما لم يشهدوا، فإن كملت البينة وشهدوا لم يكن أحد منهم قاذفا، وإلا فهم قذفة كلهم.

قال: "وصح اليقين ببطلان قول من قال: بأن يحد الشاهد والشاهدان والثلاثة إذا لم يتموا أربعة، لأنهم ليسوا قذفة، ولا لهم حكم القاذف، وهذا هو الإجماع حقا الذى لا يجوز خلافه". قلنا: ليس ذلك بالإجماع حقا بل الإجماع على خلافه أن الشاهد لا بكون شاهد البينة بمجرد قوله عند الحاكم: أشهد أن فلانا زنى، وإنما يكون شاهدا إذا شهد بمثل شهادته غيره حتى يتموا أربعة.

قال: "وأما طريق النظر فنقول: إنه لو كان ما قالوا لما صحت فى الزنا شهادة أبدا لأنه كان

٣٥٨٤- حدثنا إبراهيم بن حميد ثنا أبو الحسن ثنا الفضل بن دكين ثنا الوليد ثنا أبو الطفيل قال: "أقبل رهط معهم امرأة حتى نزلوا مكة، فخرجوا لحوائجهم وتخلف رجل مع المرأة، فلما رجعوا وجدوه بين رجليها، وعلى مكة يومئذ نافع بن عبد الحرث الخزاعي، فشهد ثلاثة منهم أنهم رأوه يهب فيها كما يهب المرود في المكحلة، وقال الرابع: لم أر المرود في المكحلة، ولكن رأيت استه يضرب استها، ورجلاها عليه كأذني الحمار، فكتب نافع إلى عمر، فكتب إليه عمر: إن شهد الرابع بما شهد الثلاثة فارجمهما إن كان أحصنا، وإلا فاجلدهما، وإن لم يشهد إلا بما قال فاجلد الشهود الثلاثة، وخل سبيل المرأة". رواه الإمام القاسم بن ثابت السرقسطي في كتاب غريب الحديث (زيلعي ٢: ٩٤). وكلام الجصاص في "أحكام القرآن" له (٣: ٢٨٢) يدل على كونه محتجا به.

الشاهد للواحد إذا شهد بالزنا صار قاذفا، عليه الحد على أصلهم، فإذا قد صار قاذفا فليس شاهدا، فإذا شهد الثاني فكذلك أيضا يصير قاذفا، وهذا فاسد كما ترى إلى آخر ما قال وأطال". قلنا: كله بناء الفاسد على الفاسد منشأه عدم المعرفة بالمذاهب قول: إذا حضر مجلس القاضي واحد أو اثنان أو ثلاثة مجتمعين أو متفرقين، وشهدوا بالزنا، فليس واحد منهم شاهدا، بل هم قذفة من أول الأمر، وإن حضره أربعة مجتمعين توقف الحكم بكونهم قذفة أو شهودا على تمام الشهادة، فإن شهدوا كلهم ووصفوا كما هو حق الشهادة على الزنا حكم بكونهم شهودا، وإلا فهم قذفة كلهم، إلا من لم يشهد بالزنا ولم يصف فلا حد عليه، وهذا كله ظاهر لا يشك فيه إلا قاصرا، وكيف يحكم طريق النظر من كان القياس كله باطلا عنده؟ فقد أخطأ ابن حزم في حكاية الإجماع وفهم كلام الأئمة، وأخطأ طريق النظر وهكذا من حرم الفقه والدراية، ولم يدر إلا حكاية الأقوال ورواية الأثر.

قوله: "حدثنا إبراهيم بن حميد" إلخ. احتج بكتاب عمر: "إن شهد الرابع بما شهد الثلاثة" إلخ من قال بعدم اشتراط اجتماع الأربعة في الشهادة على الزنا، قالوا: "فهذا يدل على أنه لو شهد مع الثلاثة آخر أنهم لا يحدون، وقبلت شهادتهم مع كون الثلاثة بديا منفردين". قلنا: ليس ذلك دلالة على ما ذكروا، فإن المراد بالرابع ليس من التحق بالثلاثة، وشهد بمثل شهادتهم، بل المراد به الرابع الذي كان قد جاء مع الثلاثة، وحضروا معه مجلس القاضي أربعة مجتمعين مجيء الشهادة،

٣٥٨٥- عبد الرزاق عن معمر عن بديل العقيلي عن أبي الوضاح، قال: "شهد ثلاثة نفر على رجل وامرأة بالزنا، وقال الرابع: رأيتهما في ثوب واحد، فإن كان هذا زنا فهو ذاك، فجلد على الثلاثة، وعزر الرجل والمرأة". أخرجه ابن حزم في "المحلى" (١١:٢٥٩). ولم يعله بشيء. وبديل ثقة من الخامسة من رجال الخمسة. (تقريب ٢١). وأبو الوضاح يروى عن علي، روى عنه يونس بن أبي إسحاق أيضا كما في "الكنى والأنساب" للدولابي (٢:١٤). واسمه بهدل فاندفع ما في "اللسان" (٦:٤٥١): عن ابن المديني: مجهول، فليس بمجهول من روى عنه ثقتان، ولم نر فيه جرحا ولا تعديلا من أحد، فهو ثقة ما لم يثبت الجرح مفسرا.

٣٥٨٦- عبد الرزاق نا ابن جريج عن عمرو بن شعيب، قال: قال رسول الله ﷺ «قضاء الله ورسوله أن لا تقبل شهادة ثلاثة، ولا اثنين، ولا واحد على الزنا، ويجلدون ثمانين جلدة، ولا تقبل لهم شهادة أبدا، حتى يتبين للمسلمين منهم توبة نصوح وإصلاح». أخرجه ابن حزم أيضا في "المحلى" (١١:٢٦٠). وأعله بالانقطاع، ولكنه متأيد بإجماع الصحابة، كما سنذكره، والمرسل حجة عندنا إذا كان المرسل ثقة من أهل القرون الفاضلة، كما مر في المقدمة.

فأمر عمر بأن يوقف الرجل، فإن أتى بالتفسير على ما أتى به القوم حد المشهود عليهما، وإن هو لم يأت بالتفسير أبطل شهادته، وجعل الثلاثة منفردين فحدهم، ولم يقل عمر: إن جاء رابع أي رابع كان فشهد معهم فأقبل شهادتهم، فيكون قابلا شهادة الثلاثة المنفردين مع واحد جاء بعدهم. كذا في "أحكام القرآن" للجصاص (٣:٢٨٢) ملخصا بمعناه.

والأثر صريح في ما قلنا: إنه لا يحكم يكون الشاهد شاهدا لبينة، أو بكونه قاذفا إلا بعد تمام الشهادة، فإن كملت بشرائطها فهم شهود، وإلا فقذفة. والعجب من ابن حزم كيف أشكل ذلك عليه فوقع فيما وقع.

قوله: "عبد الرزاق" أولا إلخ. دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة.

الرد على ابن حزم فيما أورد علينا في الباب:

قوله: "عبد الرزاق" ثانيا إلخ. قال أبو محمد بن حزم في المحلى: "كل هذا لا حجة لهم فيه، أما خبر عمرو بن شعيب فمنقطع أقبح انقطاع، لأنه لم يذكر من بينه وبين رسول الله ﷺ

باب ما ورد فى درء الحدود بالشبهات

٣٥٨٧- عن عائشة مرفوعًا: «ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن

ولا حجة عندنا فى مرسل". قلنا: فكيف ساغ لك القول بأنه لا حجة لهم فيه؟ وأنت تعلم بأن من الخصم من يحتج بالمرسل، كيف؟ ولا يظن بعمرو بن شعيب أن يتعمد الكذب على رسول الله ﷺ، أو يحمله عن كذاب، وإلا كان ذلك قدحا فى عدالته وهو ثقة، قال يحيى بن سعيد القطان: "إذا روى عنه الثقات فهو ثقة يحتج به"، وقال البخارى: "رأيت أحمد وابن المدينى وإسحاق بن راهويه وأبا عبيد وعامة أصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب ما تركه أحد من المسلمين". قال البخارى: "فمن الناس بعدهم؟" كذا فى "التهذيب" (٨:٤٩). قال: "ولا عند الشافعى".

قلت: كلا بل هو يحتج بالمرسل بأحد أمور خمسة، أن يسنده غيره، أو أن يرسله آخر وشيوخهما مختلفة، أو أن يعضده قول صحابى، أو أن يعضده قول أكثر العلماء، أو أن يعرف أنه لا يرسل إلا عن عدل كما ذكرناه فى المقدمة. ولا يخفى أن مرسل عمرو بن شعيب هذا قد اعتضد بقول عمر بمحضر من الصحابة وفعله، وفعل على بمحضرهم، ولم ينكر عليهما أحد منهم، واعتضد بقول أكثر العلماء أيضا كما مر فى كلام الموفق فتذكر. قال: "فلا يجوز لهم أن يحتجوا علينا به، لأننا لا نقول به أصلا، فيلزمونا إياه على أصلنا". قلنا: يجوز لنا الاحتجاج عليك بكل ما هو يصلح حجة عندنا، كما تحتج أنت علينا بما هو حجة عندك، وإن لم يكن صالحا للاحتجاج به عندنا، لا سيما وقد عرفت أن المرسل بعد اعتضاده بأحد الأمور الخمسة حجة عند الأئمة كلهم، فقولك: "لا حجة عندنا فى مرسل مطلقا". ليس بشىء، لا يلتفت إليه أصلا، ولا يعتد به، وهو رد عليك لكونه خلاف الإجماع. قال: "وهم لا يقولون به فيحتجوا به على أصولهم" اهـ (١١:٢٦٠). قلنا قد قالت الشافعية بالاحتجاج بالمرسل إذا اعتضد بأحد الأمور الخمسة، ولكنك حفظت شيئا وغابت عنك أشياء، فلهم الاحتجاج به على أصولهم، بل هو حجة عند الكل غيرك وغير من لا يعتد به مثلك من أهل الظاهر، وبالجملة فقول الجمهور فى الباب أقوى ما يكون، ولم يخالفهم من خالفهم إلا بمحض الآراء والظنون.

باب ما ورد فى درء الحدود بالشبهات

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال المؤلف: فى سنده يزيد بن زياد وهو ضعيف، كما فى "التلخيص الحبير" (٢:٣٥٢).

وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطئ فى العفو خير من أن يخطئ فى العقوبة». رواه ابن أبى شيبة والترمذى، والحاكم فى المستدرك، والبيهقى فى سننه، أورده فى "الجامع الصغير" (١٢:١). ورمز لصحته وفى العزيزى (٧٢:١): قال الشيخ: "حديث حسن" اهـ.

٣٥٨٨- عن ابن عباس مرفوعا: «ادرأوا الحدود بالشبهات، وأقيلوا الكرام عثراتهم، إلا فى حد من حدود الله». رواه ابن عدى فى جزء له من حديث أهل مصر والجزيرة، وروى صدره أبو مسلم الكجى وابن السمعانى فى الذيل عن عمر بن عبد العزيز مرسلا، ومسدد فى مسنده عن ابن مسعود موقوفا، أورده "الجامع الصغير" ورمز لحسنه، وفى العزيزى (٧٢:١): قال الشيخ: "حديث حسن".

٨٩٦٣- عن على مرفوعًا: «ادرأوا الحدود، ولا ينبغى للإمام تعطيل الحدود». رواه الدارقطنى والبيهقى فى سننهما، أورده فى "الجامع الصغير" (١: ١٢). ورمز لحسنه، وفى العزيزى (٧٢:١): قال الشيخ: "حديث حسن" اهـ.

٣٥٩٠- عن أبى هريرة مرفوعا: «ادفعوا الحدود عن عباد الله ما وجدتم لها مدفعا». رواه ابن ماجه. أورده فى "الجامع الصغير" (١٢:١) ورمز لحسنه، وفى

قلت: هو مختلف فيه، فمن صح حديثه اعتمد على توثيقه، ونظر إلى تعدد طرقه، وفى "تهذيب التهذيب": وقال ابن شاهين فى "الثقات": قال وكيع: كان رفيعا من أهل الشام فى الفقه والصلاح (٣٢٩:١١). ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن على" إلخ. قال المؤلف: وفى "التلخيص الحبير" (٣٥٢:٢) بعد نقل الحديث، وعزوه إلى البيهقى عن البيهقى: "وفيه مختار بن نافع وهو منكر الحديث. قاله البخارى" اهـ.

قلت: وفى "تهذيب التهذيب" (١٠: ٦٩ و ٧٠): "وقال العجلى: كوفى ثقة" اهـ فهو مختلف، والاختلاف لا يضر كما عرفت مرارا، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ. قال المؤلف: فى "نيل الأوطار" (١٩:٧): "بإسناد ضعيف، لأنه من طريق إبراهيم بن الفضل وهو ضعيف" اهـ.

قلت: نعم! هو كذلك، لكن تحسين الحافظ العلامة السيوطى مبنى على تعدد طرقه،

العزيزى (١: ٧٢) ورواه عنه الترمذى أيضا، قال الشيخ: "حديث حسن" اهـ.

فلا قدح فيه، ودلالته على الباب ظاهرة. وأما ما رواه الإمام مالك في "الموطأ" (٣٥١): "مالك عن أبى الرجال محمد بن عبد الرحمن بن حارثة بن النعمان الأنصارى، ثم من بنى النجار، عن أمه عمرة بنت عبد الرحمن: أن رجلين استبا فى زمان عمر بن الخطاب، فقال أحدهما للآخر: والله ما أبى بزان ولا أمى بزانية، فاستشار بذلك عمر بن الخطاب فقال قائل: مدح أباه وأمه، وقال آخرون: وقد كان لأبيه وأمه مدح غير هذا، نرى أن نجلده الحد، فجلده عمر بن الخطاب الحد ثمانين" اهـ.

قلت: إسناده منقطع، ورجاله رجال الصحيحين، فإن عمرة لم تدرك عمر رضى الله عنه، وولدت بعد استشهاده. قال فى "تهذيب التهذيب" (١٢: ٤٣٩): قال أبو حسان الزيادى: يقال: ماتت سنة ثمان وتسعين، وقيل: ماتت سنة ست ومائة، وهى بنت سبع وسبعين.

قلت: وقال ابن أبى عاصم: ماتت سنة ثلاث ومائة اهـ ملخصا. وفى "التقريب" (١٥٤) فى ترجمة عمر رضى الله عنه: "استشهد فى ذى الحجة سنة ثلاث وعشرين" اهـ. فثبت بهذه الأقوال أنها لم تدركه، وفى الأثر الحد بالتعريض، وأحاديث الباب تخالفه، فإن التعريض فيه شبهة، وهو يدرأ بها.

فالجواب عنه ما ذكره محمد فى الموطأ، قال: "قد اختلف فى هذا على عمر بن الخطاب أصحاب النبى ﷺ، فقال بعضهم: لا نرى عليه حدا مدح أباه وأمه، فأخذنا بقول من درأ الحد منهم، وممن درأ الحد وقال: ليس فى التعريض جلد على بن أبى طالب رضى الله عنه، وبهذا نأخذ وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهاءنا" اهـ.

ولنا ما مر من الأحاديث فى درء الحدود بالشبهات، وما روى البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة: أن أعرابيا أتى النبى ﷺ قال: يا رسول الله! إن امرأتى ولدت غلاما أسود (زاد فى رواية: وإنى أنكرته زيلعى) قال: هل لك من إبل؟ إلى قوله: فلعله نزعه عرق". وما رواه أبو داود والنسائى من حديث ابن عباس: "جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! إن امرأتى لا ترد يد لامس، فقال: غربها أى طلقها "إلخ. وقوله: "لا ترد يد لامس". كناية عن زناها (كما أن قول الأعرابى: "ولدت امرأتى غلاما أسود"، كان تعريضا بنفى الولد وزنا أمه) ولم يحد هما رسول الله ﷺ، ولأن الله فرق بين التعريض بالخطبة فى العدة فأباحه، وبين التصريح فمنعه، فليس كلاهما بسواء، بل الكناية دون التصريح، لما فيها من الإجمال، فلا يمكن لنا إلحاقها بالصريح. والله تعالى أعلم، كذا فى "التعليق الممجد" ملخصا (٣١٠).

٣٥٩١- عن عمر رضى الله عنه موقوفا عليه: «ادرأوا الحدود بالشبهات. ادفعوا القتل عن المسلمين ما استطعتم». رواه أبو محمد بن حزم فى كتاب الإيصال بإسناد صحيح (التلخيص الحبير ٢: ٣٥٢).

درء الحد بالشبهات مجمع عليه:

وقال المحقق فى "الفتح" بعد الكلام على حديث "ادرأوا الحدود بالشبهات" ما نصه: "ولا شك أن هذا الحكم وهو درأ الحد مجمع عليه، وهو أقوى وكان ذكر هذه (الآثار) ذكر المستند الإجماع" اهـ (٥:٧). وقال الموفق فى "المغنى": "وروى الدارقطنى بإسناده عن عبد الله ابن مسعود ومعاذ بن جبل وعقبة بن عامر، أنهم قالوا: إذا اشتبه عليك الحدود فادرأ ما استطعت. ولا خلاف فى أن الحد يدرأ بالشبهات" اهـ (١٠:١٩٤). قلت: والأثر معلول بإسحاق بن أبى فروة، فإنه متروك. كذا فى "التعليق المغنى" (٢:٣١٤). وقال الترمذى: "وقد روى عن غير واحد من الصحابة أنهم قالوا ذلك" اهـ.

الرد على ابن حزم فى قوله: إن لفظ: ادرؤوا الحدود بالشبهات لا أصل له

قوله: "عن عمر" إلخ. قلت: وبذلك وبالأثر الصحيح الموصول عن ابن مسعود وسيأتى، اندحض ما قاله ابن حزم فى "المحلى": "فحصل مما ذكرنا أن اللفظ الذى تعلقوا به لا نعلمه روى عن أحد أصلا، وهو: ادرأوا الحدود بالشبهات. لا عن صاحب، ولا عن تابع، إلا الرواية الساقطة التى أوردنا من طريق إبراهيم بن الفضل[1] عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر، وإبراهيم ساقط، وإنما جاء كما ترى عن بعض الصحابة مما لم يصح: ادرأوا الحدود ما استطعتم. وهذا لفظ إن استعمل أدى إلى إبطال الحدود جملة على كل حال، وهذا خلاف إجماع أهل الإسلام، وخلاف الدين، وخلاف القرآن والسنن، لأن كل أحد هو مستطيع على أن يدرأ كل حد يأتيه فلا يقيمه، فبطل أن يستعمل هذا اللفظ، وسقط أن تكون فيه حجة لما ذكرنا، وأما اللفظ الآخر فى ذكر الشبهات، فقد قلنا: ادرأوا. لا نعرفه عن أحد أصلا" إلخ (١١:١٥٤).

وهل هذا إلا تحكم وجرأة على إبطال ما صح، ووقع عليه الإجماع. فقد رأيت أن ابن حزم نفسه روى عن عمر: "ادرأوا الحدود بالشبهات". باسناد صحيح فى كتاب الإيصال، وروى هذا

---

(١) قلت: قال فيه ابن عدى: "ومع ضعفه يكتب حديثه". كما فى التهذيب (١:١٥٠). والذى يكتب حديثه ليس كما قال ابن حزم بساقط، بل يعتبر به فى المتابعات والشواهد، ولا يخفى أن لما رواه إبراهيم بن الفضل شواهد عديدة يقوى بعضها بعضا.

٣٥٩٢- سفيان الثورى عن عاصم عن أبى وائل عن عبد الله بن مسعود، قال: "ادرأوا الحدود بالشبهات، ادفعوا القتل عن المسلمين ما استطعتم" قال البيهقى: "وأصح ما فيه حديث سفيان عن عاصم". فذكره كذا فى "النيل" (٧:١٩). ورواه عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن القاسم بن عبد الرحمن قال: قال ابن مسعود: "ادرأوا الحدود ما استطعتم" وأعله ابن حزم فى "المحلى" (١١:١٥٤) بالإرسال، لأن القاسم لم يسمع من جده، ولم يدركه، ولكن المرسل إذا تأيد بطريق أخرى موصولة فهو حجة عند الكل، كما مر فى المقدمة.

اللفظ سفيان الثورى عن عاصم عن أبى وائل عن ابن مسعود، وقال البيهقى: "هو أصح ما فيه". وثبت ذلك عن ابن عباس وعلى مرفوعا بأسانيد حسان، كما ذكرنا فى المتن، وكذلك روته عائشة مرفوعا وسنده حسن. فمن أين لابن حزم أن يقول: "إن اللفظ الذى تعلقوا به لا نعلمه روى عن أحد أصلا، لا عن صاحب ولا عن تابع"؟

الرد على ابن حزم فى قوله: إن لفظ: ادرأوا الحدود ما استطعتم يؤدى إلى إبطال الحدود

وأما قوله فى "ادرأوا الحدود ما استطعتم": "إن هذا لفظ إن استعمل أدى إلى إبطال الحدود جملة على كل حال، لأن كل أحد هو مستطيع على أن يدرأ كل حد يأتيه فلا يقيمه" إلخ. فمنشأه الظاهرية المحضة التى جبل عليها، وأدته إلى حمل اللفظ على الاستطاعة اللغوية، ولا يخفى وهنه وخطأه على من له أدنى إلمام بالسنة، بل هو محمول على الاستطاعة الشرعية التى لا يصلح معها.

قوله: "لأن كل أحد هو مستطيع على أن يدرأ كل حد يأتيه فلا يقيمه". وقد فسرته عائشة فى حديثها المرفوع بقولها: "فإن وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطئ فى العفو خير من أن يخطئ فى العقوبة". فلا يستطيع أحد أن يدرأ الحد عمن ثبت عليه الحد ما لم يكن له مخرج شرعا. فقوله: "ادرأوا الحدود ما استطعتم" راجع إلى قوله: "ادرأوا الحدود بالشبهات".

الرد على ابن حزم فى قوله: إن لفظ: ادرأوا الحدود بالشبهات غير ممكن الاستعمال

ثم أتى ابن حزم من ظاهريته بالعجب العجاب، وقال: ثم لا سبيل لأحد إلى استعماله. (أى استعمال: ادرأوا الحدود بالشبهات) لأنه ليس فيه بيان ما هى تلك الشبهات، فليس لأحد أن يقول فى شيء يريد أن يسقط به حدا: هذا شبهة، إلا كان لغيره أن يقول: ليس بشبهة، ولا كان لأحد

٣٥٩٣- أبو حنيفة عن مقسم عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «ادرأوا الحدود بالشبهات». كذا رواه الحارثي من طريق محمد بن بشر عنه (عقود الجواهر المنيفة ١: ١٩٣). وقال الحافظ في "التلخيص" (٢: ٣٥٣). وفي مسند أبي حنيفة للحارثي من طريق مقسم عن ابن عباس بلفظ الأصل مرفوعًا اهـ. وسكت عنه، فهو حسن أو صحيح على أصله.

أن يقول في شيء يريد أن يسقط به حدا: ليس هذا شبهة، إلا كان لغيره أن يقول: بل هو شبهة، ومثل هذا لا يحل استعماله في دين الله تعالى" اهـ.

قلنا: منشأ كل ذلك حملك الشبهة على الشبهة اللغوية، أو على مجرد قول الرجل: هذا فيه شبهة، كحملك الاستطاعة عليها، ولا يخفى سخافته، والمراد بالشبهات إنما هي الشبهات الشرعية التي قام دليل الشرع على اعتبارها، وبعد ذلك فليس لأحد أن يقول لنا ليس فيه شبهة شرعا: إن فيه شبهة، ولا لما فيه شبهة شرعا: إنه ليس فيه شبهة.

فقد روى البخاري في الصحيح عن رسول الله ﷺ: "الحلال بين، والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهة". ولو كان الشيء يصير مشتبها بمجرد قول أحد: "إن فيه شبهة". لم يبق شيء من الحرام والحلال بينا، فالبين ما بينه الشارع وفسره، والمشتبه ما أجمله الشارع وأبهمه لحكمة له فيه، ومن تأمل فروع درء الحدود بالشبهات لم يشك قط أن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المجتهدين لم يدرؤوها بمجرد قول أحد: إن فيه شبهة، بل إنما درؤوها بشبهة عدها الشارع شبهة، ومن ثم قالوا: لا يحد الرجل بوطئ جارية ولده، وولد ولده، وإن قال علمت أنها على حرام، لأن الشبهة حكمية، لأنها نشأت عن دليل، وهو قوله ﷺ: «أنت ومالك لأبيك». رواه ابن ماجه عن جابر بسند صحيح، نص عليه ابن القطان والمنذري، وإذا وطئ جارية أبيه أو أمه أو زوجته وقال: ظننت أنها تحل لي فلا حد عليه، ويعزر، وإن قال: علمت بحرمتها حد، لأن بين هؤلاء انبساطا في الانتفاع شرعا وعادة، فظن أن منه الاستمتاع فكان شبهة اشتباه، وإن وطئ جارية أخيه أو عمه وقال: ظننت أنها تحل لي حد، لأنه لا انبساط في المال بينهما شرعا، وكذا إذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين آخر لم يحد، لكون الشركة أحدثت شبهة شرعية، ولو وطئ جارية صديقه حد، لأن الصداقة لا توجب شبهة شرعا فافهم.

قوله: "أبو حنيفة" إلخ. قلت: دلالته على الباب ظاهرة.

. . . .

ترجمة الحافظ الحارثي الجامع مسند الإمام:

وقد ذكرنا في الجزء الثالث من الكتاب ترجمة الحارثي من اللسان وغيره، ثم رأيت الذهبي ذكره في "تذكرة الحفاظ" (٣:٦٨) له، فقال: "وفيها أي في سنة أربعين وثلاثمائة مات عالم ما وراء النهر ومحدثها الإمام العلامة أبو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب بن الحارث الحارثي البخاري، الملقب بالأستاذ جامع مسند أبي حنيفة الإمام، وله اثنتان وثمانون سنة" اهـ. وفيه ما يشعر بكونه موثوقا به في الرواية، فإن المجروح لا يكاد ويوصف بالإمام العلامة عالم ما وراء النهر ومحدثها على لسان الذهبي قط، وقد عرفت اعتناء المحدثين بالمسند الذي جمعه هو، وهذا دليل كونه محتجا به عندهم، فلا عبرة بالجرح الذي صدر عن بعض المحدثين فيه. والله تعالى أعلم.

الرد على ابن حزم ثانيا:

وفيه رد على ابن حزم حيث قال: "إن اللفظ الذي تعلقوا به، وهو: ادرأوا الحدود بالشبهات. لا نعلمه روي عن أحد أصلا، لا عن صاحب، ولا عن تابع" إلخ. فقد رأيت أنه قد رواه الأئمة مرفوعا، ولم يتفرد الإمام يرفعه، بل رواه ابن عدي في جزء له من حديث أهل مصر والجزيرة مرفوعا عن ابن عباس، وإسناده حسن، ورواه ابن حزم نفسه عن عمر رضي الله عنه موقوفا عليه بإسناد صحيح في كتاب الإيصال كما في المتن، وروى هو في "المحلى" عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: "إذا بلغ الحد لعل وعسى فالحد معطل". ولم يعلله بشيء، بل احتج به على درء الحد عمن نفى رجلا عن نسبه (١١:٢٦٦). ولا يخفى أن قول علي هذا في معنى قوله: "ادرأوا الحدود بالشبهات" سواء. اللفظ مختلف والمعنى واحد. فهل سمعتم بأعجب ممن يرد حديثا ويحتج به بلفظ آخر في معناه؟ وروى أيضا من طريق عبد الرزاق عن إبراهيم بن محمد عن إسحاق بن عبد الله عن مكحول: "أن معاذ بن جبل وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قالا جميعا: ليس الحد إلا في الكلمة ليس لها مصرف، وليس لها إلا وجه واحد". ولم يعلله بشيء، وفيه إبراهيم الأسلمي مكشوف الحال، وهو في معنى: "ادرأوا الحدود بالشبهات". ومؤيد له قال ابن حزم: "وإذا تبين وجوب الحد فلا يحل لأحد أن يسقطه، لأنه فرض من فرائض الله" (١١:١٥٥).

قلنا: كلمة حق أريد بها الباطل، ومن يقول بجواز إسقاط الحد بعد تبين وجوبه؟ ولكنه لا يتبين ما بقي فيه شبهة، وإنما يتبين بعد الخلوص عن الشبهات فافهم.

. . . .

الرد على ابن حزم فى طعنه على الحنفية فى قولهم بقتل المسلم بالذمى

ثم جعل يطعن الحنفية: "بأنهم يقتلون المسلم بالكافر، خلافا على الله تعالى، وعلى رسوله عليه السلام، ومحافظة لأهل الكفر" اهـ.

قلت: قاتل الله! من قتل المسلم محافظة للكفار، وحاشا الحنفية أن يفعلوا أو يخطر ذلك على بالهم، ولكن ابن حزم لا يفهم كلام الأئمة، ولا يدرى ما يخرج من رأسه، فإنه أراد بهذا القول أن يرد على الحنفية قولهم: بقتل المسلم بالذمى، ولم يقولوا بذلك محافظة للكفار، فما أبعدهم الفجار من المحافظة ولا كرامة، بل إنما قالوا به محافظة لذمة الله وذمة رسوله ﷺ، ولهم متمسك فى ذلك من السنة وآثار الصحابة وأقوال التابعين.

دلائل الحنفية فى قولهم بقتل المسلم بالذمى:

أما السنة فقد روى أبو حنيفة عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن هو ربيعة الرأى عن عبد الرحمن بن البيلمانى قال: قتل النبى ﷺ مسلما بمعاهد وقال: أنا أحق من وفى بذمته رواه الحارثى فى مسند الإمام عن محمد بن قدامة الزاهد البلخى عن محمد بن عبدة بن الهشيم عن شبابة بن سوار عنه، ورواه أبو داود فى المراسيل عن سليمان بن بلال عن ربيعة عن ابن البيلمانى نحوه، وأخرجه الدار قطنى مرفوعا، فقال: ربيعة عن عبد الرحمن بن البيلمانى عن ابن عمر رفعه: أنه قتل مسلما بمعاهد، وقال: أنا أكرم من وفى بذمته. وقال: تفرد بوصله إبراهيم بن أبى يحيى عن ربيعة (قلت: وثقه الشافعى وحمدان بن الإصبهانى وابن عقدة وابن عدى كما فى التهذيب ١٠:١٥٩).

وأخرجه عبد الرزاق عن الثورى عن ربيعة به، وأخرجه الدار قطنى فى الغرائب من رواية حبيب عن مالك عن ربيعة كذلك (أى مرسلا) وصرح ربيعة عند أبى داود فى المراسيل بأن عبد الرحمن بن البيلمانى حدثه أنه عليه السلام الحديث، فسقط ما ذكره البيهقى عن أبى عبيد قال: "بلغنى أن إبراهيم بن أبى يحيى قال: إنما حدثت ربيعة به فإذا دار الحديث على ابن أبى يحيى عن ابن البيلمانى" اهـ. فلم يدر الحديث عليه، وخرج من البين، وما ذكر عن أبى عبيد بلاغ لم يذكر من بلغه لينظر فى أمره.

وقد روى الحديث من وجه آخر مرسلا رواه أبو داود عن ابن وهب عن عبد الله بن يعقوب عن عبد الله بن عبد العزيز بن صالح الحضرمى، قال: "قتل رسول الله ﷺ يوم خيبر مسلما بكافر قتله غيلة، وأنا أولى وأحق من أوفى بذمته". هكذا فى نسخة المراسيل وفى غيرها: يوم حنين بدل

. . . .

خيبر. وقال الطحاوى: حدثنا سليمان بن شعيب حدثنا يحيى بن سلام عن محمد بن أبى حميد المدنى (يلقب بحماد ثقة كذا فى "كشف الأستار") عن محمد بن المنكدر عن النبى ﷺ بمثل حديث ابن البيلمانى. وذكر ابن حزم حديث ابن البيلمانى ولم يعبه بغير الإرسال، وابن البيلمانى هو مولى عمر، مدنى نزل حران، ضعفه الدار قطنى، ولينه أبو حاتم، وذكره ابن حبان فى الثقات، وربيعة شيخ مالك مشهور من الثقات، ومرسله قد روى من طرق عن أبى حنيفة ومالك والثورى ثلاثتهم عن ربيعة، وكفى بهؤلاء الأئمة قدوة، وقد تأيد أيضا بمرسل ابن المنكدر، ومرسل عبد الله ابن عبد العزيز، فصار حجة، فلا يضره الإرسال مع ثبوته من طرق يقوى بعضها بعضا.

ويؤيده ما رواه الطحاوى فى مشكله: حدثنا إبراهيم بن أبى داود ثنا عبد الله بن صالح حدثنى الليث حدثنى عقيل عن ابن شهاب أخبرنى سعيد بن المسيب أن عبد الرحمن بن أبى بكر الصديق قال: حين قتل عمر بن الخطاب فذكر قصة قتل عبيد الله بن عمر الهرمزان وجفينة، وكان نصرانيا من نصارى الحيرة، وقتل بنت أبى لؤلؤة صغيرة تدعى الإسلام، فلما استخلف دعا المهاجرين والأنصار، فقال: أشيروا على فى قتل هذا الرجل الذى فتق فى الدين ما فتق. فاجتمع المهاجرون فيه على كلمة واحدة يأمرونه بالشدة عليه، ويحثون عثمان على قتله، وكان فوج الناس الأعظم مع عبيد الله، يقولون لجفينة والهرمزان: أبعدهما الله. فكثر فى ذلك الاختلاف، ثم قال عمرو بن العاص: يا أمير المؤمنين! إن هذا الأمر قد أعفاك الله من أن يكون بعد ما بويعت، وإنما كان ذلك قبل أن يكون لك على الناس سلطان، فأعرض عن عبيد الله، وتفرق الناس عن خطبة عمرو بن العاص، وودى الرجلان والجارية.

ففى هذا الحديث (وهو حسن الإسناد، وذكره ابن حزم نفسه من طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن سعيد بن المسيب نحوه (١١:١١٤) وهذا سند صحيح، وفيه: وقال جماعة من الناس: "قتل عمر بالأمس، وتريدون أن تتبعوه ابنه اليوم، أبعد الله الهرمزان وجفينة". الحديث وفى أخره: "فنفرق الناس على خطبة عمرو، وودى عثمان الرجلين والجارية") أن عبيد الله قتل جفينة وهو نصرانى، وضرب الهرمزان والجارية، فأشار المهاجرون ومنهم على بن أبى طالب، على عثمان بقتل عبيد الله فيهم، فمحال أن يكون قول النبى ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر». يراد به غير الحربى ثم يشير المهاجرون وفيهم على (وهو الذى قال: "والذى فلق الحبة وبرأ النسمة، ما عندنا من رسول الله ﷺ علم سوى القرآن وما فى الصحيفة، وفيه العقل وفكاك الأسير، وأن لا يقتل

. . . .

ممسلم بكافر") على عثمان بقتل عبيد الله بكافر ذمى.

فإن قيل كما قال البيهقى: "لا نسلم أن الهرمزان كان كافرا بل كان قد أسلم، وفرض له عمر، وفى الحديث أنه قتل ابنة أبى لؤلؤة صغيرة تدعى الإسلام أى فيجوز أنهم إنما استحلوا سفك دم عبيد الله بها لا بجفينة والهرمزان". قلنا: إن فى الحديث ما يدل على أنه أراد قتله بجفينة والهرمزان، وهو قول الناس: "ما بعد الله جفينة والهرمزان"، فمحال أن يكون عثمان أراد قتله بغيرهما، ويقول الناس: "أبعدهما الله". ولو كان كذلك لبين لهم أنى لم أرد قتله بهذين، بل بالجارية، ولكنه أراد قتله بهما وبالجارية معا، ولذا وداهم أجمعين.

وروى أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم: "أن رجلا بنى شيبان قتل رجلا نصرانيا من أهل الحيرة، فكتب والى الكوفة إلى عمر بذلك، فكتب إليه: أن أدفعه إلى أولياء القتيل، فإن شاءوا قتلوه، وإن شاءوا عفوا، ثم كتب إليه: أن أفده بالدية من بيت المال، وذلك أنه بلغه أنه فارس من فرسان العرب". (وإرضاء أولياء القتيل بالدية لا يدل على رجوع عمر عن وجوب القتل كما لا يخفى) وقال عبد الرزاق: أخبرنا الثورى عن حماد عن إبراهيم: "أن رجلا قتل رجلا من أهل الكتاب من أهل الحيرة فأقاد منه عمر". وأخرج الطبرانى من طريق شعبة عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال بن سبرة بلفظ: "قتل رجل من المسلمين رجلا من الكفار، فذهب أخوه إلى عمر، فكتب عمر: أنه يقتل، فجعلوا يقولون: أقتل حنين، فيقول: حتى يجىء الغضب قال: فكتب: أن يؤدى ولا يقتل". قلت: مختصر، والأصل ما مر من رواية أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم: "أن عمر أراد إرضاء أولياء القتيل بالدية" وليس فيه دليل على رجوعه عن قوله الأول، كما ظنه الشافعى. ومراسيل إبراهيم صحيحة، لأنه لا يروى إلا عن ثقة، لا سيما وقد تأيد بطريق أخرى موصولة.

وحديث النزال بن سبرة أخرجه ابن أبى شيبة، وصححه ابن حزم نفسه، وذكر البيهقى من طريق الشافعى: أخبرنا محمد بن الحسن أخبرنا محمد بن يزيد أخبر سفيان بن حسين عن الزهرى: "أن ابن شاس الجزامى قتل رجلا من أنباط الشام، فرفع إلى عثمان، فأمر بقتله، فكلمه الزبير وناس من أصحاب رسول الله ﷺ، فنهوه عن قتله، فجعل ديته ألف دينار". (محمد بن يزيد هو الكلاعى من رجال أبى داود والترمذى والنسائى، شامى ثقة عابد، وثقه ابن معين وأبو داود، وقال أحمد: "كان ثبتا فى الحديث". وسفيان بن حسين من رجال مسلم والأربعة، وأخرج له البخارى

. . . .

فى التاريخ، فالأثر مرسل صحيح. فقول الشافعى: "هذا حديث من يجهل". إن كان أراد به الانقطاع بين الزهرى وعثمان فلا يضرنا، وإلا فليس فى الإسناد مجهول. وفيه أن عثمان أمر بقتل المسلم بالذمى، وهو حجة لنا، وأما نهى الزبير وناس من الأصحاب فلم يعلم وجهه، ويحتمل أنهم أشاروا عليه بإرضاء الأولياء بالدية وهذا خارج مما نحن فيه) قال البيهقى: "وسئل الشافعى هل ثبت عندكم عن عمر فى هذا شيء؟ فقال: ولا حرف، وهذه الأحاديث منقطعة أو ضعاف أو تجمع الانقطاع والضعف" اهـ قلنا: المنقطع إذا روى من وجه آخر منقطعا كان حجة عند الشافعى، كما مر فى المقدمة، كيف؟ وأثر النزال بن سبرة صحيح موصول.

وروى البيهقى من طريق الشافعى: أخبرنا محمد بن الحسن أخبرنا قيس بن الربيع عن أبان ابن تغلب عن الحسن بن ميمون عن عبد الله بن عبد الله مولى بنى هاشم عن أبى الجنوب الأسدى، قال: "أتى على برجل من المسلمين قتل رجلا من أهل الذمة، فقامت عليه البينة، فأمر بقتله، فجاء أخوه، فقال: قد عفوت عنه، قال: فلعلهم هددوك وأفرقوك وأفزعوك؟ قال: لا، ولكن قتله لا يرد على أخى وعوضونى فرضيت. قال: أنت أعلم من كانت له ذمتنا، فدمه كدمنا، وذنبه كذنبنا". ثم أشار إلى تضعيفه فقال عن الدار قطنى: "أبو الجنوب ضعيف". قلت: قد روى عن الحكم بن عتيبة: "أن على بن أبى طالب وابن مسعود قالا: من قتل يهوديا أو تصرانيا قتل به". قال ابن حزم: "هو مرسل". (قلنا: والمرسل إذا تأيد بطريق آخرى موصولة ولو ضعيفة كان حجة عند الكل، كما ذكرناه فى المقدمة) قال: "وصح عن عمر بن عبد العزيز كما روينا من طريق عبد الرزاق عن معمر عن عمرو بن ميمون قال: "شهدت كتاب عمر بن عبد العزيز إلى بعض أمراءه فى مسلم قتل ذميا، فأمره أن يدفعه إلى وليه، فإن شاء قتله، وإن شاء عفا عنه: قال عمرو: فدفع إليه فضرب عنقه وأنا أنظر". (قلت: فهل لابن حزم أن يقول فى عمر بن عبد العزيز: أن قتل المسلم بالكافر خلافا على الله تعالى، وعلى رسوله عليه السلام، ومحافظة لأهل الكفر؟ فإن اجترأ على ذلك ولا أظنه ولا أحدا من المسلمين أن يجترئ عليه، فسيعلم القائل أى منقلب ينقلب؟ وإلا فما الذى جرأه على رمى الحنفية بمثل هذه الضربة الشنعاء، وقد قالوا مثل ما قاله عمر بن عبد العزيز الخليفة المهدى الراشد، وهو أعلم بكتاب الله وسنة رسوله، وقضايا الخلفاء قبله من ابن حزم ومن ألف ألف أمثاله) قال: وصح أيضا عن إبراهيم النخعى، قال: "يقتل المسلم الحر باليهودى والنصرانى" وروى عن الشعبى مثله، وهو قول ابن أبى ليلى وعثمان البتى انتهى كلامه. (قلت: فهل كل هؤلاء قتلوا

. . . .

المسلم بالكافر خلافا على الله تعالى وعلى رسوله عليه السلام ومحافظة لأهل الكفر؟ فأحسن الله عزاءنا فيك يا ابن حزم!.

وروى ابن أبى شيبة بسند صحيح: "أن رجلا من النبط عدا عليه رجل من أهل المدينة، فقتله قتل غيلة، فأتى به أبان بن عثمان، وهو إذ ذاك (أمير) على المدينة، فأمر بالمسلم الذى قتل الذمى أن يقتل". وأبان معدود من فقهاء المدينة. قال عمرو بن شعيب: "ما رأيت أحدا أعلم بحديث ولا فقه منه" اهـ. ملخصا من "الجوهر النقى" (٢:١٤٨، ١٤٩). ومن "عقود الجواهر المنيفة" (٢:١٨٠). وأما ما احتج به ابن حزم ومن وافقه وهو ما رواه البخارى وغيره عن على رضى الله عنه، أنه كان فى صحيفته: "وأن لا يقتل مسلم بكافر". فالجواب عنه أن أبا داود أخرجه فى السنن بلفظ: "فأخرج كتابا من قراب سيفه فإذا فيه: "المؤمنون تتكافأ دماءهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، أ لا لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد فى عهده". الحديث. وليس معناه لا يقتل مؤمن بكافر ولا بذى عهد، وإلا لكان لحنا، ورسول الله ﷺ أبعد الناس من ذلك، بل معناه لا يقتل مؤمن ولا ذو عهد فى عهده بكافر، وقد علمنا أن ذا العهد كافر فدل ذلك أن الكافر الذى منع النبى ﷺ أن يقتل به المؤمن هو الكافر الذى لا عهد له، فهذا مما لا اختلاف فيه بين المسلمين أن المؤمن لا يقتل بالكافر الحربى، ولا يقتل الذمى به أيضا، وعلى هذا التأويل لا تضاد الآثار، وسيأتى لذلك مزيد فى أبواب الديات والقصاص فانتظر.

ثم قال ابن حزم طاعنا على الحنفية: "ولا يقتلون الكافر إذا سب النبى ﷺ بحضرة أهل الإسلام فى أسواقهم ومساجدهم، ولا يقتلون من أهل الكفر من سب الله تعالى جهارا بحضرة المسلمين" اهـ. قلت: فرية بلا مرية، وقد استوفينا الكلام على المسألة فى كتاب الجهاد، وحققنا قول الحنفية فى الباب، وأنهم قائلون بقتل من سب الله ورسوله جهارا بما لا يدينه، سواء كان مسلما أو ذميا، رجلا أو امرأة، فليراجع. قال: "ويقتلون الذمى الذى قد حرم دمه إلا بالحق بشهادة كافرين" اهـ (١١:١٥٥).

قلنا: نعم! لأن القصاص من حقوق العباد، وشهادة أهل الذمة بعضهم على بعض مقبولة فيما يرجع إلى حقوق العباد، لا سيما وليس فى شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض فى ذلك مظنة أصلا، ولا يحد الذمى حد الزنا بشهادة الكافرين، لكونه من حقوق الله تعالى، ولا يقبل شهادة أهل الذمة فى حقوق الله فافهم. ولا تعجل فى الإنكار على الحنفية أئمة الهدى، وسيأتى بيانه فى باب الشهادات، إن شاء الله تعالى.

باب حبس المقر بالزنا للاستكشاف

٣٥٩٤- حدثنا وكيع عن إسرائيل عن جابر عن عامر عن عبد الرحمن بن أبزى عن أبي بكر قال: "أتى ماعز بن مالك النبي ﷺ، فاعترف وأنا عنده مرة، فرده، ثم جاء فاعترف عنده الثانية، فرده، ثم جاء فاعترف عنده الثالثة، فرده، قال: فقلت له: إن اعترفت الرابعة رجمك، قال: فاعترف الرابعة، فحبسه، ثم سأل عنه فقالوا: لا نعلم إلا خيرا، فأمر به فرجم". رواه أحمد وإسحاق في مسنديهما، وابن أبي شيبة في

باب حبس المقر بالزنا للاستكشاف

قال المؤلف: دلالة الحديث الأول من الباب عليه ظاهرة صريحة. ودلالة الحديث الثاني بعمومه عليه ظاهرة.

قلت: ويدل على اشتراط الأربع في الإقرار ما مر في أول الحديث من باب كيف يسأل الإمام المقر بالزنا، من قوله ﷺ لماعز: «إنك قد قلتها أربع مرات فيمن»؟ إلخ. وأصرح منه ما أخرجه أبو داود وسكت عنه عن عبد الله بن بريدة عن أبيه، قال: كنا أصحاب رسول الله ﷺ نتحدث أن الغامدية وماعز بن مالك لو رجعا بعد اعترافهما أو قال: لم يرجعا بعد اعترافهما لم يطلبهما، وإنما رجمهما عند الرابعة" اهـ. ومعنى قوله: "لم يرجعا" أي لم يعودا إلى الاعتراف مرة بعد مرة بعد اعترافهما أول مرة -والله أعلم- يدل عليه لفظ مسلم قال بريدة: "كنا نتحدث أصحاب نبي الله أن ماعزا لو جلس في رحله بعد اعترافه ثلاث مرات لم يطلبه، وإنما رجم عند الرابعة". كذا في "نصب الراية" (٢:٧٧).

وروى ابن حزم في "المحلى" من طريق إبراهيم بن خيثم بن عراك عن أبيه عن جده عن أبي هريرة: "أن رسول الله ﷺ حبس في تهمة احتياطا، أو قال: استظهارا يوما وليلة". وأعله بضعف إبراهيم بن خيثم (١١:١٣٢). ثم ذكر حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده مرفوعا، وقال: "بهز بن حكيم ليس بالقوى" اهـ.

قلت: تذكر ما ذكرناه في المقدمة من قول الحاكم: "الحديث الصحيح ينقسم عشرة أقسام، إلى أن قال: الخامس أحاديث جماعة من الأئمة عن أباءهم عن أجدادهم لم تتواتر الرواية عن أباءهم عن أجدادهم إلا عنهم كعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وبهز بن حكيم عن أبيه عن جده، وإياس بن معاوية عن أبيه عن جده، أجدادهم صحابة، وأحفادهم ثقات، فهذه أيضا محتج بها،

"مصنفه"، (زيلعي ٢: ٧٧-٧٨) وفيه أيضا: "هذا أصرح في الدلالة على اشتراط الأربع لولا أن في إسناده جابر الجعفي" اهـ.

قلت: هو مختلف فيه، كما عرفت غير مرة.

مخرجة في كتب الأئمة دون الصحيحين" اهـ. وقول الذهبي: "فأعلى مرتبته أي مرتبة الحسن بهز ابن حكيم عن أبيه عن جده، وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وابن إسحاق عن التيمي وأمثال ذلك مما قيل: إنه صحيح وهو أدنى مراتب الصحيح اهـ (١٧و ١٨).

قلت: بل هو من أوسط مراتبه على قول الحاكم.

ويؤيد حديث بهز عن أبيه عن جده، ما رواه ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرني يحيى بن سعيد الأنصاري عن عراك بن مالك، قال: "أقبل رجلان من بني غفار حتى نزلا منزلا بضجنان من مياه المدينة، وعندها ناس من غطفان معهم ظهر لهم، فأصبح الغطفانيون قد أضلوا بعيرين من إبلهم، فاتهموا بها الغفاريين، فأقبلوا إلى رسول الله ﷺ وذكروا أمرهم، فحبس أحد الغفاريين، وقال للآخر: اذهب فالتمس، فلم يكن إلا يسيرا حتى جاء بهما، فقال النبي ﷺ لأحد الغفاريين حسبت أنه المحبوس: استغفر لي! فقال: غفر الله لك يا رسول الله! فقال رسول الله ﷺ: ولك، وقتلك في سبيله، قال: فقتل يوم اليمامة" (١١: ١٣٢). وأعله بالإرسال، فإن عراك بن مالك ثقة فاضل من الثلاثة من رجال الجماعة. (تقريب ١٤٣)، ولكن المرسل حجة عندنا، لا سيما إذا تأيد بطريق أخرى موصولة فحجة عند الكل، وأما قول ابن حزم: ثم لو صح لكان فيه الدليل على المنع من الحبس، لاستغفار رسول الله ﷺ من ذلك اهـ فنقول: كلا! بل فيه الدليل على جواز حبس المتهم، وعلى استحباب أن يطلب الحاكم منه العفو إذا تبين له براءته من التهمة، فافهم.

وأما ما رواه من طريق عبد الرزاق: نا ابن جريج سمعت عبد الله بن أبي مليكة أخبرني عبد الله بن أبي عامر، قال: "انطلقت في ركب حتى إذا جئنا ذا المروة سرقت عيبة لي، ومعنا رجل متهم، فقال أصحابي: يا فلان! اردد عليه عيبته، فقال: ما أخذتها، فرجعت إلى عمر بن الخطاب فأخبرته، فقال: من أنتم؟ فعددتهم، فقال: أظنه صاحبها للذي أتهم، فقلت: لقد أردت يا أمير المؤمنين! أن تأتي به مصفدا، فقال عمر: أتاني به مصفودا بغير بينة؟ لا أكتب لك فيها، ولا أسألك عنها، وغضب، وما كتب لي فيها، ولا سأل عنها". قال ابن حزم: "فأنكر عمر رضي الله عنه أن يصفد أحد بغير بينة"، ففيه: أن التصفيد أشد من الحبس، ولا نقول بجوازه بغير بينة أيضا، فلا دلالة فيه على عدم جواز الحبس. وأيضا: فلا يجوز حبس أحد عندنا بمجرد قول المدعي:

٣٥٩٥– عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده: "أن النبى ﷺ حبس رجلا فى تهمة ثم خلى عنه". رواه الترمذى وحسنه (١: ١٧).

أتهم بذلك فلانا، بل ولا بد من كونه داعرا متهما بالفساد عند الناس من جيرانه وعشيرته.

قال الإمام أبو يوسف فى الخراج له: "وتقدم يا أمير المؤمنين! إلى ولا تك لا يأخذون الناس بالتهم، يجيء الرجل إلى الوالى فيقول: هذا اتهمته فى سرقة سرقت منى، فيأخذونه بذلك وغيره، وهذا مما لا يحل العمل به، ولا ينبغى أن تقبل دعوى رجل على رجل فى قتل ولا سرقة، ولا يقام عليه حد إلا ببينة عادلة، أو بإقرار من غير تهديد من الوالى له، أو وعيد على ما ذكرته لك.

ولا يحل ولا يسع أن يحبس رجل بتهمة رجل له، وكان رسول الله ﷺ لا يأخذ الناس بالقرف" اهـ (٢٠٩)، وقال أيضا: "حدثنى إسماعيل بن إبراهيم بن المهاجر عن عبد الملك بن عمير، قال: كان على بن أبى طالب إذا كان فى القبيلة أو القوم الرجل الداعر حبسه، فإن كان له مال أنفق عليه من ماله، وإن لم يكن له مال أنفق عليه من بيت مال المسلمين، وقال: يحبس عنهم شره، وينفق عليه من بيت مالهم" اهـ (١٧٩). وهذا سند حسن، وإسماعيل هذا قال أبو حاتم: ليس بالقوى يكتب حديثه". (التهذيب ١: ٢٧٩). وضعفه آخرون.

فائدة: قال الإمام أبو يوسف: ولا يحل للإمام أن يحابى فى الحد أحدا، ولا تزيله عنه شفاعة، ولا ينبغى له أن يخاف فى ذلك لومة لائم إلا أن يكون حد فيه شبهة، فإذا كان فى الحد شبهة درأه، لما جاء فى ذلك من الآثار عن أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين وقولهم: "ادرأوا الحدود بالشبهات ما استطعتم، والخطأ فى العفو خير من الخطأ فى العقوبة". ولا يحل إقامة حد على من لم يستوجبه، كما لا يحل إبطاله عمن استوجبه بغير شبهة فيه، ولا يحل لمسلم أن يشفع إلى إمام فى حد قد وجب وتبين، فأما قبل أن يرفع ذلك إلى الإمام فقد رخص فيه أكثر الفقهاء، ولم يختلفوا فى التوقى للشفاعة فيه بعد رفعه إلى الإمام فيما علمنا والله أعلم. قال أبو يوسف: حدثنا هشام بن عروة عن الفرافصة الحنفى، قال: "مروا على الزبير بسارق، فشفع فيه، فقالوا: أتشفع فى حد؟ قال: نعم! مالم يؤت به الإمام، فإن أتى به الإمام فلا عفا الله عنه إن عفا عنه"، (سند[1] صحيح، فإن الفرافصة تابعى مدنى ثقة، قاله العجلى: وذكره ابن حبان فى "الثقات"،

(١): وأخرجه مالك فى الموطأ(٣٥٣). عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن: أن الزبير بن العوام الحديث مرسلا، ومراسيل مالك وبلاغاته صحاح عند القوم.

. . . .

روى عن عثمان رضى الله عنه، وعن عمر، وله رواية عن الزبير بن العوام رضى الله عنه، روى عنه القاسم بن محمد وعبد الله بن أبى بكر ويحيى بن الأنصارى وربيعة بن أبى عبد الرحمن، كذا فى "تعجيل المنفعة" ٣٣٢) قال: وحدثنى هشام بن سعد عن أبى حازم: "أن عليا رضى الله عنه شفع فى سارق، فقيل له: أ تشفع فى سارق؟ قال: نعم! ما لم يبلغ به الإمام، فإذا بلغ به الإمام فلا أعفاه الله إن عفا". قال أبو يوسف: وقد رأيت غير واحد من فقهاءنا يكره الشفاعة فى الحد البتة ويتوقاه، ويحتج فى ذلك بما قال ابن عمر: من حالة شفاعته دون حد من حدود الله فقد حاد الله فى خلقه اهـ (١٨٢).

قلت: أثر ابن عمر أخرجه أبو داود مرفوعا أطول منه كما فى "جمع الفوائد" (١:٢٧٤). وهو محمول عند الجمهور على من شفع فى الحد بعد بلوغه الإمام، بدليل ما رواه أبو داود والنسائى من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، مرفوعا: «تعافوا الحدود فيما بينكم، فما بلغنى من حد فقد وجب». وهو حديث حسن، وهو نص فى موضع النزاع. قال ابن عبد البر: "لا أعلم خلافا أن الشفاعة فى ذوى الذنوب حسنة جميلة ما لم تبلغ السلطان، وأن السلطان إذا بلغته أن يقيمها". كذا فى "عون المعبود" عن "إرشاد السارى" (٤:٢٣١).

وقال النووى: "قد أجمع العلماء على تحريم الشفاعة فى الحد بعد بلوغه الإمام، وعلى أنه يحرم التشفيع فيه، فأما قبل بلوغه إلى الإمام فأجاز أكثر العلماء إذا لم يكن المشفوع فيه صاحب شر وأذى للناس، فإن كان لم يشفع فيه، وأما المعاصى التى لا حد فيها وواجبها التعزير فتجوز الشفاعة والتشفيع فيها، سواء بلغت الإمام أولا، لأنها أهون، ثم الشفاعة فيها مستحبة إذا لم يكن المشفوع فيه صاحب أذى ونحوه" اهـ (٢:٦٤ شرح مسلم).

حديث أقيلوا ذوى الهيئات:

قلت: وهو محمل ما روته عائشة: "أقيلوا ذوى الهيئات عثراتهم". رواه عبد الرحمن بن مهدى عن عبد الملك بن زيد المدينى عن أبى بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم عن عمرة عنها، أخرجه ابن حزم عن عمرة عنها، أخرجه ابن حزم فى "المحلى"، وقال: "أحسنها كلها حديث ابن مهدى، فهو جيد والحجة بها قائمة" اهـ (١١:٤٠٥). ورواه أبو داود بزيادة: "إلا الحدود"، كما فيه أيضا، فلا معارضة بينه وبين أدلة تحريم الشفاعة فى الحدود فافهم.

باب أن الإقرار أن يقر المقر على نفسه بالزنا أربع مرات فى أربعة مجالس

٣٥٩٦- عن بريدة: أن ماعز بن مالك الأسلمى أتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله! إنى قد ظلمت نفسي وزنيت، وأنى أريد أن تطهرنى، فرده، فلما كان من الغد أتاه، فقال: يا رسول الله! إنى قد زنيت، فرده الثانية، فأرسل رسول الله ﷺ إلى قومه، فقال: أ تعلمون بعقله بأسا تنكرون منه شيئا؟ فقالوا: ما نعلمه إلا وفى العقل من صالحينا فيما نرى، فأتاه الثالثة، فأرسل إليهم، فسأل عنه، فأخبروه أنه لا بأس به، ولا بعقله، فلما كان الرابعة حفر له حفرة، ثم أمر به فرجم. الحديث رواه مسلم (٢:٦٨).

باب أن الإقرار أن يقر المقر على نفسه بالزنا أربع مرات فى أربعة مجالس

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. وفى الآخرين من أحاديث الباب أظهر دلالة على الباب.

قلت: وقد مر فى الباب السابق قول أبى بكر لماعز: "إن اعترفت الرابعة رجمك" وهو حديث حسن ليس فيه إلا جابر الجعفى، شهد له شعبة والثورى بالحفظ والإتقان، وكان وكيع وزهير بن معاوية يوثقانه ويثنيان عليه، قال ابن عبد البر فى التمهيد: أجمعوا على أنه يكتب حديثه، واختلفوا فى الاحتجاج به، (قلت: فلا ينزل حديثه عن الحسن) وقد أخرج أحمد والطحاوى بسند صحيح عن بريدة: كنا نتحدث أصحاب النبى ﷺ أن ماعز بن مالك لو جلس فى رحله بعد اعترافه ثلاثة مرات لم يطلبه، وإنما رجمه بعد الرابعة، وقد مر قوله ﷺ لماعز: «إنك قلتها أربع مرات فبمن؟» إلخ. أخرجه أبو داود. ففى قول أبى بكر: إن اعترفت الرابعة، وقول الراوى: يشهد على نفسه أربع شهادات، وقوله ﷺ: «إنك قلتها أربع مرات»، دليل على أن لا بد من الإقرار أربع مرات، ولا يحد فيما دونه. وفى الاستذكار: هو قول أبى حنيفة وأصحابه والثورى وابن أبى ليلى والحسن بن حى والحكم بن عتيبة وأحمد وإسحاق. لا يحد حتى يقر أربع مرات. كذا فى "الجوهر النقى" (٢:١٧٥).

وقال الموفق فى "المغنى": "فإن ثبت حد الزنا بالإقرار اعتبر إقرار أربع مرات، وبهذا قال الحكم وابن أبى ليلى وأصحاب الرأى. وقال الحسن وحماد ومالك والشافعى وأبو ثور وابن المنذر: يحد بإقرار مرة، لقول النبى ﷺ: واغديا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها. واعتراف مرة اعتراف، وقد أوجب عليها الرجم به، ورجم الجهينية وإنما اعترفت مرة، وقال عمر: إن الرجم

٣٥٩٧- عن أبي هريرة، قال: "جاء ماعز بن مالك إلى النبي ﷺ، فقال إنه قد زنى، فقال له: ويلك، وما يدريك ما الزنا، فأمر به فطرد، وأخرج، ثم أتاه الثانية، فقال مثل ذلك، فأمر به فطرد، وأخرج، ثم أتاه الثالثة، فقال له مثل ذلك. فأمر به فطرد، وأخرج، ثم الرابعة، فقال مثل ذلك، قال: أدخلت وأخرجت، قال: نعم! فأمر به أن يرجم". مختصرا رواه ابن حبان في صحيحه (زيلعي ٢:٧٨).

حق واجب على من زنا وقد أحصن إذا قامت البينة، أو كان الحبل، أو الاعتراف. ولأنه حق فيثبت باعتراف مرة كسائر الحقوق. ولنا ما روى أبو هريرة قال: «أتى رجل من الأسلميين رسول الله ﷺ وهو في المسجد، فقال: يا رسول الله! إني زنيت، فأعرض عنه، فتنحى تلقاء وجهه، فقال: يا رسول الله! إني زنيت، فأعرض عنه، حتى ثنى ذلك أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه رسول الله ﷺ، فقال: أ بك جنون؟ قال: لا! قال: فهل أحصنت؟ قال: نعم! فقال رسول الله ﷺ: ارجموه». متفق عليه. ولو وجب الحد بمرة لم يعرض عنه رسول الله ﷺ، لأنه لا يجوز ترك حد وجب لله تعالى. وروى نعيم بن هزان حديثه وفيه: حتى قالها أربع مرات، فقال رسول الله: إنك قلتها أربع مرات فبمن؟ رواه أبو داود (وقال الشوكاني في النيل: قد سكت أبو داود والمنذري عن هذه الرواية، ورجالها رجال الصحيح" اهـ. أي من طريق ابن عباس، قال: جاء ماعز الحديث. وأما طريق نعيم بن هزال فقال المنذري: قد تقدم الكلام على الاختلاف في صحبة يزيد، وصحبة نعيم بن هزال كذا في "العون" ٤:٢٥٢). وهذا تعليل منه يدل على أن إقرار الأربع هي الموجبة، وروى أبو برزة الأسلمي أن أبا بكر الصديق قال له عند النبي ﷺ: إن أقررت أربعا رجمك رسول الله ﷺ، وهذا يدل من وجهين: أحدهما: أن النبي ﷺ أقره على هذا ولم ينكره، فكان بمنزلة قوله، لأنه لا يقر على الخطأ. والثاني: أنه قد علم هذا من حكم النبي ﷺ، لو لا ذلك ما تجاسر على قوله بين يديه. فأما أحاديثهم فإن الاعتراف لفظ المصدر يقع على القليل والكثير، وحديثنا يفسره ويبين أن الاعتراف الذي يثبت به كان أربعا" اهـ (١٦٦:١).

الرد على ابن حزم في القول بكفاية الإقرار مرة في الزنا:

وبهذا اندحض ما قاله ابن حزم في "المحلى" (١١:١٧٨) والشوكاني في "النيل" (٧:١٣) احتجاجا بحديث الغامدية، وقولها: "يا رسول الله! لعلك تريد أن تردني كما رددت ماعزا، فوالله إني لحبلى الحديث. رواه مسلم، قالا: "فهذا هو البيان الجلي من رسول الله ﷺ لأي شيء رد ماعزا؟ لأن الغامدية قررته عليه السلام على أنه رد ماعز، لأن لا يحتاج إلى ترديدها، لأن الزنا الذي

٣٥٩٨- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: "جاء ماعز الأسلمى إلى رسول الله ﷺ، فقال: إنه قد زنى، فأعرض عنه، ثم جاء من الشق الآخر، فقال: إنه قد زنى، فأعرض عنه، ثم جاء من الشق الآخر، فقال: يا رسول الله! إنه قد زنى، فأمر به فى الرابعة، فأخرج إلى الحرة[1] فرجم بالحجارة، فلما وجد مس الحجارة فر يشتد، حتى مر برجل معه لحى جمل فضربه به، وضربه الناس حتى مات، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ أنه فر حين وجد مس الحجارة ومس الموت، فقال رسول الله ﷺ: هلا تركتموه". رواه الترمذى وقال: حسن (١٧١:١). وفى "نيل الأوطار" (١٧:٧): "رجال إسناده ثقات".

أقرت به صحيح ثابت، وقد ظهرت علامته وهى حبلها، فصدقها رسول الله ﷺ بذلك، وأمسك عن ترديدها، ولو كان ترديده عليه السلام ماعزا من أجل أن الإقرار لا يصح بالزنا حتى يتم أربع مرات لأنكر عليها هذا الكلام، ويقال لها "لا شك إنما أردك كما رددت ماعز، لأن الإقرار لا يتم إلا بأربع مرات" إلخ. فإن كل ذلك قياس وتخمين، وقوله ﷺ لماعز: «شهدت على نفسك أربع مرات». كما فى رواية ابن عباس، وقوله: «إنك قد قلتها أربع مرات فبمن»؟ كما فى رواية نعيم بن هزال، وقول أبى بكر بحضرته ﷺ: "إن اعترفت الرابعة رجمك". صريح فى أنه لا بد من الإقرار أربع مرات، وإلا لرد رسول الله ﷺ على أبى بكر قوله، وقال: إن الإقرار مرة يكفى، وإنما رددته أربعا للتهمة فى عقله، أو لكونه لا يدرى ما الزنا؟ كما قاله ابن حزم، فافهم. وسيأتى ما يدل على أنه ﷺ رد الغامدية أيضا أربع مرات.

ويعارض أحاديث الباب ما رواه الجماعة عن أبى هريرة وزيد بن خالد، أنهما قالا: «إن رجلا من الأعراب أتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله! أنشدك الله إلا قضيت لى بكتاب الله، وقال الخصم الآخر وهو أفقه منه: نعم! فاقض بيننا بكتاب الله، وائذن لى، فقال رسول الله ﷺ: قل، قال: إن ابنى كان عسيفا (أى أجيرا) على هذا، فزنى بامرأته، وأنى أخبرت أن على ابنى الرجم، فافتديت منه بمائة شاة ووليدة، فسألت أهل العلم فأخبرونى أن على ابنى جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم. فقال رسول الله ﷺ: والذى نفسى بيده لأقضين بينكما بكتاب الله،

---

(١) لا بد فيه من التأويل أى آل أمره إلى الخروج إلى الحرة، فإن الصحيح أنه أخرج إلى البقيع، وقد يعبر عنه بالمصلى، لكونه مصلى الجنائز، ثم لما وجد مس الحجارة فر إلى الحرة كذا فى عون المعبود.

٣٥٩٩- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: "جاء ماعز بن مالك إلى النبى ﷺ، فاعترف بالزنا مرتين، فطرده، ثم جاء فاعترف بالزنا مرتين، فقال: شهدت على نفسك أربع مرات، اذهبوا به، فارجموه" رواه أبو داود (٢:٢٥٩). وسكت عنه، وفى "النيل" (٧:١١): "رجاله رجال الصحيح".

٣٦٠٠- عن بريدة، قال: "كنا نتحدث أصحاب النبى ﷺ أن ماعز بن مالك لو جلس فى رحله بعد اعترافه ثلاث مرات لم يرجمه، وإنما رجمه عند الرابعة". رواه أحمد (نيل الأوطار ٧: ١٠). وعزاه الزيلعى (٢:٧٦) إلى مسلم وأبى داود والنسائى.

الوليدة والغنم رد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام. واغديا أنيس! لرجل من أسلم إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها، قال: فغدا عليها فاعترفت، فأمر بها رسول الله ﷺ فرجمت» اهـ. ويحتج به من يثبت الزنا بالإقرار مرة، وقد روى أبو داود بإسناد رجاله رجال الصحيح عن جابر بن عبد الله: "أن رجلا زنى بامرأة، فأمر به النبى ﷺ، فجلد الحد، ثم أخبر أنه محصن، فأمر به فرجم". رواه أبو داود اهـ من "النيل" (٧:٢و ٣).

وما رواه الجماعة أيضا إلا البخارى وابن ماجه، عن عمران بن حصين: «أن امرأة من جهينة أتت رسول الله ﷺ، وهى حبلى من الزنا، فقالت: يا رسول الله! أصبت حدا فأقمه على، فدعا نبى الله ﷺ وليها، فقال: أحسن إليها، فإذا وضعت فائتنى، ففعل، فأمر بها رسول الله ﷺ، فشدت عليها ثيابها، ثم أمر بها فرجمت». الحديث كما فى "النيل" (٧:٢٥). فلا بد من التطبيق بين الأحاديث.

فقال الزيلعى: "والجواب أما حديث العسيف فمعناه واغد يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفت الاعتراف المعهود بالتردد أربع مرات. وأما حديث الغامدية فالراوى قد يختصر الحديث، ولا يلزم من عدم الذكر عدم الوقوع، وأيضا: فقد ورد فى بعض طرقه أنه ردها أربع مرات. أخرجه البزار عن زكريا بن سليم: ثنا شيخ من قريش عن عبد الرحمن بن أبى بكرة عن أبيه فذكره، وفيه: "أنها أقرت بالزنا أربع مرات وهو يردها، ثم قال لها: اذهبى حتى تلدى". أما قولهم: إنه عليه السلام ردد ماعز أربع مرات لأنه ظن أن يعقله شيئا. فليس بشىء، لأنه عليه السلام سأل عن عقله بعد اعترافه الرابعة. كما تقدم فى حديث أبى هريرة وحديث جابر المخرجين فى الصحيحين. فلو كان تكرار الأربعة لاختبار عقله لما كان فى السوال عنه بعد الرابعة فائدة، كيف؟ وقد رده عليه

باب ما جاء في تلقين الإمام لمن يعترف بحد من حدود الله

٣٦٠١- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: "لما أتى ماعز بن مالك النبى ﷺ، قال له: لعلك قبلت، أو غمزت، أو نظرت؟ قال: لا يا رسول الله! قال: أنكتها لا يكنى؟ قال: نعم! فعند ذلك أمر برجمه". رواه البخارى (٢: ١٠٠٨).

السلام بعد أن أخبر بعقله، أورده مسلم من حديث بريدة: «أن ماعزا أتى النبى ﷺ، فرده، ثم أتاه الثانية من الغد، فرده، ثم أرسل إلى قومه هل تعلمون بعقله بأسا؟ فقالوا: ما نعلمه إلا وفى بالعقل من صالحينا، فأتاه الثالثة. فأرسل إليهم أيضا، فسأل عنه فأخبروه أنه لا بأس به، ولا بعقله، فلما كان الرابعة حفر له حفرة، ورجمه». مختصر، فظهر من هذا أن الأربعة معتبرة.

ويؤيد ذلك ما تقدم عند أبى داود فى حديث هزال: أنه عليه السلام قال لماعز: «إنك قد قلتها أربع مرات»، وفى لفظ له عن ابن عباس: «إنك شهدت على نفسك أربع مرات» وفى لفظ لابن أبى شيبة: «أليس إنك قد قلتها أربع مرات؟» فرتب الرجم على الأربع وإلا فمن المعلوم أنه قالها أربع مرات، ويدل عليه ما تقدم فى مسند أحمد عن أبى بكر أنه قال له بحضرة النبى ﷺ بعد اعترافه ثلاث مرات: إن أعترفت الرابعة رجمك. وهذا أصرح فى الدلالة على اشتراط الأربعة، لو لا أن فى إسناده جابر الجعفى (قلت: فكان ماذا؟ وقد وثقه الثورى وشعبة، وقال ابن عبد البر: أجمعوا على أنه يكتب حديثه كما مر) وأما قولهم: إنه ورد فى الصحيح أنه رده مرتين وثلاث مرات. فالجواب أنه رده مرتين بعد مرتين واختصر الراوى منه مرتين، يدل على ذلك ما أخرجه النسائى وأبو داود عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس: «أتى النبى ﷺ بماعز، فاعترف مرتين، فقال: اذهبوا به، ثم قال: ردوه فاعترف مرتين حتى اعترف أربعا، فقال: اذهبوا به فارجموه» فتبين بذلك أن المرتين المذكورتين فى الصحيح هما من الأربع، وكذلك رواية الثلاث أى ومعها رابعة، ويتفق بذلك الأحاديث والله أعلم" اهـ (٢:٧٨).

وبهذا تبين أن الحنفية أبعد الناس من الرأى، وأتبعهم للأثر. ولو كانوا أهل القياس كما زعمه أهل الظاهر لقالوا بثبوت الزنا بالإقرار مرة. كثبوت القتل وغيره به من حقوق النفس والمال. والله تعالى أعلم بكل حال وقال.

باب ما جاء فى تلقين الإمام لمن يعترف بحد من حدود الله

قال المؤلف: دلالة الآثار على الباب ظاهرة. وقال محمد فى "الآثار": "وأما نحن فنقول: لا ينبغى للحاكم أن يقول له: أسرقت؟ ولكن يسكت عنه حتى يقر أو يدع، وهو قول أبى حنيفة.

٣٦٠٢- عن ابن جريج قال: سمعت عطاء يقول: "كان من مضى يؤتى إليهم بالسارق، فيقول: أ سرقت؟ قل: لا! وسمى أبا بكر وعمر". رواه عبد الرزاق في "مصنفه"، (التلخيص الحبير ٢:٣٥٧). قلت: رجاله رجال الجماعة إلا أن عطاء لم يلق أبا بكر ولا عمر، فهو منقطع.

٣٦٠٣- عن معمر عن ابن طاوس عن عكرمة بن خالد، قال: "أتى عمر بن الخطاب برجل، فسأله أ سرقت؟ قل: لا! فقال: لا فتركه". رواه عبد الرزاق في مصنفه (التلخيص الحبير ٢:٣٥٧) ورجاله رجال الصحيحين، ولكن عكرمة لم يسمع عن عمر.

٣٦٠٤- عن حماد عن إبراهيم، قال: "أتى أبو مسعود الأنصاري (الصحابي) بامرأة سرقت جملا، فقال: أ سرقت؟ قولي لا"! رواه سفيان (الثوري) في جامعه (التلخيص الحبير السابق). قلت: إسناده محتج به مع أن إبراهيم لم يلق أبا مسعود، لأن الانقطاع غير مضر عندنا، على أن مراسيل إبراهيم صحيحة كما مر في كتاب الحج.

٣٦٠٥- أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا إبراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه عن يزيد بن أبي كبشة، قال: "أتى أبو الدرداء بجارية سوداء قد سرقت وهو على دمشق، فقال: يا سلامة أ سرقت؟ قولي: لا! فقالت: لا! فقالوا: أ تلقنها يا أبا الدرداء! فقال: أتيتموني بامرأة لا تدري ما يراد بها لتعترف فأقطعها". رواه الإمام محمد في "كتاب الآثار" (٩٣). قلت: إسناده محتج به، وكلهم ثقات.

٣٦٠٦- روى ابن أبي شيبة من طريق أبي المتوكل: "أن أبا هريرة أتى بسارق وهو يومئذ أمير، فقال: أ سرقت؟ قل: لا! مرتين أو ثلاثًا". (التلخيص الحبير ٢:٣٥٧).

قال محمد: وإنما أراهما (أي أبا مسعود وأبا الدرداء) قالا للسارقين: قولا لا لقولهما أسرقتما مخافة أن يجيباهما بنعم بمسألتهما إياهما، ولم يفعلا، وكذلك قال أبو حنيفة في الشاهد يشهد عند الحاكم لا ينبغي للحاكم أن يقول له: أ تشهد هكذا وكذا؟ مخافة أن يقول: نعم، ولكن يدعه حتى يأتي بما عنده من الشهادة، فإن كانت شهادة قاطعة أنفذها، وإن كانت شهادة غير قاطعة ردها، وكذلك الحدود" اهـ. قلت: وحاصله المنع من التلقين قبل الاعتراف، وأما بعد الاعتراف أربعا فيستحب، كما لقن النبي ﷺ ماعزا بقوله: لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت أو بك جنون ونحوه صرح باستحباب هذا التلقين في "الدر" (٣:٢٢٣) وغيره من متون المذهب فافهم.

باب اشتراط الإحصان في الرجم

٣٦٠٧- عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: "أتى رسول الله ﷺ رجل من الناس وهو في المسجد، إلى أن قال: فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبي ﷺ، فقال: أ بك جنون؟ قال: لا يا رسول الله! فقال: أحصنت؟ قال: نعم يا رسول الله! قال: اذهبوا به فارجموه". رواه البخاري (٢: ١٠٠٨).

وقال النووي: "قد جاء تلقين الرجوع عن الإقرار بالحدود عن النبي ﷺ، وعن الخلفاء الراشدين، ومن بعدهم، واتفق العلماء عليه" اهـ (٢:٦٦).

باب اشتراط الإحصان في الرجم

قال المؤلف: دلالة الحديثين على الباب ظاهرة. قال الموفق في "المغني": "الكلام في هذه المسألة في فصول ثلاثة: أحدها: في وجوب الرجم على الزاني المحصن، رجلا كان أو امرأة، وهذا قول عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء الأمصار في جميع الأعصار، ولا نعلم فيه مخالفا إلا الخوارج، فإنهم قالوا: الجلد للبكر والثيب، لقول الله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾. وقالوا: لا يجوز ترك كتاب الله الثابت بطريق القطع واليقين لأخبار أحاد يجوز الكذب فيها، ولأن هذا يفضي إلى نسخ الكتاب بالسنة وهو غير جائز.

الرد على الخوارج في إنكارهم الرجم:

ولنا أنه قد ثبت الرجم عن رسول الله ﷺ بقوله وفعله في أخبار تشبه المتواتر، وأجمع عليه أصحاب رسول الله ﷺ على ما سنذكره في أثناء الباب في مواضعه إن شاء الله تعالى". وقال المحقق في الفتح: "وإنكارهم الرجم باطل، لأنهم إن أنكروا حجية إجماع الصحابة فجهل مركب بالدليل، بل هو إجماع قطعي، وإن أنكروا وقوعه من رسول الله ﷺ لإنكارهم حجية خبر الواحد فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه، لأن ثبوت الرجم عن رسول الله ﷺ متواتر المعنى كشجاعة علي، وجود حاتم، وعدل عمر، والآحاد في تفاصيل صوره، أما أصل الرجم فلا شك فيه، ولقد كوشف بهم عمر وكاشف بهم، حيث قال: "خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل: لا نجد الرجم في كتاب الله إلخ (٥:١٣). وقد أنزله الله في كتابه، وإنما نسخ رسمه دون حكمه، فروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: إن الله تعالى بعث محمدا بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل عليه أية الرجم فقرأتها، وعقلتها، ووعيتها، ورجم رسول الله ﷺ،

٣٦٠٨- عن عائشة رضى الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل دم

ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: ما نجد الرجم فى كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله تعالى، فالرجم حق على من زنا إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة، أو كان الحبل أو الاعتراف، وقد قرأ بها: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم. متفق عليه وأما آية الجلد فنقول بها، فإن الزانى يجب جلده، فإن كان شيبا رجم مع الجلد (هذا مذهب أحمد خلافا للجمهور، فلا يجمع بين الجلد والرجم عندهم) ثم لو قلنا: إن الثيب لا يجلد لكان هذا تخصيصا للآية العامة، وهذا سائغ بغير خلاف، فإن عمومات القرآن فى الإثبات كلها مخصوصة وقولهم: إن هذا نسخ ليس بصحيح، وإنما هو تخصيص، ثم لو كان نسخا لكان نسخا بالآية التى ذكرها عمر رضى الله عنه (وإن كان نسخا بالسنة فإن السنة المتواترة يجوز بها نسخ القرآن كنسخ الوصية للوالدين والأقربين، بقوله ﷺ: لا وصية لوارث).

رد عمر بن عبد العزيز على من ادعى العمل بالقرآن دون الحديث

وقد روينا أن رسل الخوارج جاءوا عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه، فكان من جملة ما عابوا عليه الرجم، وقالوا: ليس فى كتاب الله إلا الجلد. وقالوا: الحائض أوجبتم عليها قضاء الصوم دون الصلاة، والصلاة أوكد، فقال لهم عمر: وأنتم لا تقولون إلا بما فى كتاب الله؟ قالوا: نعم. قال: فأخبرونى عن عدد الصلوات المفروضات، وعدد أركانها وركعاتها ومواقيتها، أين تجدونه فى كتاب الله تعالى؟ وأخبرونى عما تجب الزكاة فيه، ومقاديرها ونصبها؟ فقالوا: أنظرنا فرجعوا يومهم ذلك، فلم يجدوا شيئا مما سألهم عنه فى القرآن، فقالوا: لم نجده فى القرآن، قال: فكيف ذهبتم إليه؟ قالوا: لأن النبى ﷺ فعله وفعله المسلمون بعده. فقال لهم: فكذلك الرجم وقضاء الصوم، فإن النبى ﷺ رجم، ورجم خلفاءه بعده والمسلمون، وأمر النبى ﷺ الحائض بقضاء الصوم دون الصلاة، وفعل ذلك نساءه ونساء أصحابه.

حقيقة الرجم:

إذا ثبت هذا فمعنى الرجم أن يرمى بالحجارة وغيرها حتى يقتل بذلك، قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن المرجوم يدام عليه الرجم حتى يموت، ولأن إطلاق الرجم يقتضى القتل به، كقوله تعالى: لتكونن من المرجومين. وقد رجم رسول الله ﷺ اليهوديين الذين زنيا، وماعزا والغامدية حتى ماتوا.

قال: الفصل الثانى أنه يجلد ثم يرجم وسيأتى الكلام عليه فى أبواب كيفية الحد فانتظر.

امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، إلا فى إحدى ثلاث: رجل

قال: الفصل الثالث أن الرجم لا يجب إلا على المحصن بإجماع أهل العلم، وفى حديث عمر: "أن الرجم حق على من زنا وقد أحصن". (متفق عليه) وقال النبى ﷺ: «لا يحل دم امرأ مسلم إلا بإحدى ثلاث، ذكر منها: أو زنا بعد إحصان (وهو مذكور فى المتن، أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه والنسائى، قال الترمذى: حديث حسن، وقد روى من غير وجه عن عثمان عن النبى ﷺ ٢:٣٨).

قال: وللإحصان شروط سبعة: أحدها: الوطئ فى القبل، ولا خلاف فى اشتراطه، لأن النبى ﷺ قال: الثيب بالثيب الجلد والرجم. والثيابة تحصل بالوطئ فى القبل فوجب اعتباره، ولا خلاف فى أن عقد النكاح الخالى عن الوطئ لا يحصل به إحصان، سواء حصلت فيه خلوة أو وطئ فيما دون الفرج، أو فى الدبر، أو لم يحصل شيء من ذلك، لأن هذا لا تصير به المرأة ثيبا، ولا تخرج به عن حد الأبكار الذين حدهم جلد مائة وتغريب عام بمقتضى الخبر (سيأتى الكلام فى التغريب) ولا بد من أن يكون وطئ حصل به تغييب الحشفة فى الفرج، لأن ذلك حد الوطئ الذى يتعلق به أحكام الوطئ.

الثانى أن يكون فى نكاح لأن النكاح يسمى إحصانا بدليل قول الله تعالى ﴿والمحصنات من النساء﴾ يعنى المتزوجات، ولا خلاف بين أهل العلم فى أن الزنا ووطأ الشبهة لا يصير به الواطى محصنا، ولا نعلم خلافا فى أن التسرى لا يحصل به الإحصان لواحد منهما، لكونه ليس بنكاح، ولا تثبت فيه أحكامه.

الثالث أن يكون النكاح صحيحا، وهذا قول أكثر أهل العلم، منهم عطاء وقتادة ومالك والشافعى وأصحاب الرأى. وقال أبو ثور: يحصل الإحصان بالوطأ فى نكاح فاسد، وحكى ذلك عن الليث والأوزاعى، لأن الصحيح والفاسد سواء فى أكثر الأحكام، مثل وجوب المهر والعدة، وتحريم الربيبة وأم المرأة ولحاق الولد، فكذلك فى الإحصان. ولنا أنه وطئ فى غير ملك، فلم يحصل به الإحصان كوطأ الشبهة، ولا نسلم ثبوت ما ذكروه من الأحكام (بهذا النكاح) وإنما تثبت بالوطئ فيه وهذه تثبت فى كل وطئ، وليست مختصة بالنكاح، إلا أن النكاح ههنا صار شبهة، فصار الوطئ فيه كوطأ الشبهة سواء.

الرابع الحرية وهى شرط فى قول أهل العلم كلهم إلا أبا ثور قال: العبد والأمة هما محصنان يرجمان إذا زنيا، إلا أن يكون إجماع يخالف ذلك. وحكى عن الأوزاعى فى العبد تحته حرة

زنى بعد إحصان، فإنه يرجم». الحديث. أخرجه أبو داود وسكت عنه (٢: ٣٥٠).

وهو محصن يرجم إذا زنا، وإن كان تحته أمة لم يرجم.

وهذه أقوال تخالف النص والإجماع، فإن الله تعالى قال: ﴿فإذا أحصنّ﴾ ﴿فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات﴾. والرجم لا ينتصف، وإيجابه كله يخالف النص مع مخالفة الإجماع المنعقد قبله، وقد وافق الأوزاعى على أن العبد إذا وطئ الأمة ثم عتقا لم يصيرا محصنين، وهو قول الجمهور، وزاد فقال فى المملوكين إذا أعتقا وهما متزوجان، ثم وطئهما الزوج: لا يصيران محصنين بذلك الوطئ، وهو أيضا قول شاذ خالف أهل العلم به، فإن الوطئ وجد منهما حال كما لهما فحصنهما، كالصبيين إذا بلغا.

وقال ابن عباس وطاوس وأبو عبيد: إن كان العبد والأمة مزوجين فعليهما نصف الحد، ولا حد على غيرهما، لقول الله تعالى: ﴿فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ فدليل خطابه أنه لأحد على غير المحصنات، وقال داود الظاهرى: على الأمة نصف الحد إذا زنت بعد ما زوجت، وعلى العبد جلد مائة بكل حال، وفى الأمة إذا لم تزوج روايتان عنه، إحداهما لأحد عليها، والأخرى تجلد مائة. ولنا ما روى ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله عن أبى هريرة وزيد بن خالد، قالوا: «سئل رسول الله ﷺ عن الأمة إذا زنت ولم تحصن، فقال: إذا زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فبيعوها ولو بضفير». متفق عليه. قال ابن شهاب: وهذا نص فى جلد الأمة إذا لم تحصن. وهو حجة على ابن عباس وموافقيه وداود، وجعل داود عليها مائة إذا لم تحصن، وخمسين إذا كانت محصنة، خلاف ما شرع الله تعالى، فإن الله ضاعف عقوبة المحصنة على غيرها. وداود ضاعف عقوبة البكر على المحصنة. واتباع شرع الله أولى.

وأما العبد فلا فرق بينه وبين الأمة، فالتنصيص على أحدهما يثبت حكمه فى حق الآخر كما أن قول النبى ﷺ: من أعتق شركا له فى عبد الحديث أثبت حكمه فى حق الأمة، ثم أن المنطوق أولى منه على كل حال. وأما أبو ثور فخالف نص قوله تعالى: ﴿وإذا أحصن فإن أتين بفاحشة﴾ الآية. وعمل به فيما لم يتناوله النص. وخرق الإجماع فى إيجاب الرجم على المحصنات (من الإماء والعبيد) كما خرق داود الإجماع فى تكميل الجلد على العبيد. وتضعيف حد الأبكار على المحصنات. قاله الموفق فى "المغنى" أيضا (١١: ١٤٤).

الرد على أصحاب ابن حزم فى قولهم: يرجم العبد إذا تزوج بحرة

وبهذا كله اندحض ما قاله أصحاب ابن حزم فى "المحلى" (١١: ٢٣٩ و ٢٤٠). واحتجوا

. . . .

بما رواه عبد الله بن إدريس الأودى: نا ليث بن أبى سليم عن مجاهد، قال: "قدمت المدينة وقد أجمعوا على عبد زنى وقد أحصن بحرة أنه يرجم إلا عكرمة، فإنه قال: عليه نصف الحد".

قلت: أو لا يستحيى ابن حزم من الاحتجاج بليث بن أبى سليم إذا وافق غرضه، ومن جرحه وطرحه إذا خالفه، فلا ندرى متى هو حجة عنده ومتى ليس بحجة؟ والأثر الذى رواه لا يصح. فإن مالكا أعرف الناس بعمل أهل المدينة وإجماعهم ولا يقول برجم العبد إذا أحصن بحرة. وقال يونس عن ربيعة: أنه قال: لا يحصن العبد ولا الأمة بنكاح كان فى رق. فإذا أعتقهما فكانهما لم يتزوجا قبل ذلك. فإذا تزوجا بعد العتاقة وابتنيا فقد أحصنا. وهو قول ابن شهاب أيضا. كذا فى "المدونة". فهؤلاء علماء المدينة كلهم على خلاف ما رواه ليث عن مجاهد. فبطل قوله: "قد أجمعوا على عبد زنا وقد أحصن بحرة، أنه يرجم" فافهم.

قال الموفق: الشرط الخامس والسادس (للإحصان) البلوغ والعقل. فلو وطئ وهو صبى أو مجنون، ثم بلغ أو عقل لم يكن محصنا. هذا قول أكثر أهل العلم. ومذهب الشافعى ومن أصحابه من قال: يصير محصنا. وكذلك العبد إذا وطئ فى رقه، ثم عتق يصير محصنا لأن هذا وطئ يحصل به الإحلال للمطلق ثلاثا. فحصل به الإحصان.

ولنا قوله عليه السلام: والثيب بالثيب جلد مائة والرجم، فاعتبر الثيوبة خاصة، ولو كانت تحصل قبل ذلك لكان يجب عليه الرجم قبل بلوغه وعقله. وهو خلاف الإجماع. ويفارق الإحصان الإحلال. لأن اعتبار الوطئ فى حق المطلق يحتمل أن يكون عقوبة له بتحريمها عليه حتى يطأها غيره. لأن هذا مما تأباه الطباع ويشق على النفوس. فاعتبره الشارع زجرا عن الطلاق ثلاثا. وهذا يستوى فيه العاقل والمجنون والبالغ والصبى المراهق والمسلم والكافر.

لا يشترط عندنا لإحلال المطلقة ثلاثا جماع الإحصان خلافا لأهل المدينة

فلو تزوج مسلم نصرانية وطلقها ثلاثا، فتزوجت نصرانيا ودخل بها، ثم طلقها، تحل لزوجها الأول المسلم، خلافا لأهل المدينة. قالوا: لأنها لا تكون محصنة بنكاح النصرانى ولا يكون محصنا. ولنا إطلاق قوله عليه السلام: «لا، حتى يذوق الآخر عسيلتها». وقوله تعالى: ﴿حتى تنكح زوجا غيره﴾. فشرط الإحلال إنما هو النكاح بزوج آخر نكاحا صحيحا، ووطأه إياها. فمن أين قالوا: إن جماع الإحصان يحلها وجماع غير الإحصان لا يحلها؟ هل سمعوا بهذا فى أثر؟ إنما جاءت الآثار مرسلة مطلقة ليس فيها جماع إحصان ولا غيره. قاله محمد فى الحجج له (٣٧٢).

باب اشتراط الإسلام للإحصان وأن النكاح بالكتابية لا يحصن المسلم

٣٦٠٩- عن عفيف بن سالم نا سفيان الثورى عن موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحصن الشرك بالله شيئا». أخرجه الدرقطنى (٢: ٣٥٠). وقال: "وهم عفيف فى رفعه، والصواب موقوف". ورده ابن القطان، ولكنه أظهر فى السند علة أخرى، سنذكرها فى الحاشية مع الخلاص عنها، وبالجملة فالحديث حسن مرفوعًا.

بخلاف الإحصان. فإنه اعتبر لكمال النعمة فى حقه فإن من كملت النعمة فى حقه كانت جنايته أفحش وأحق بزيادة العقوبة، والنعمة فى العاقل البالغ أكمل. والله أعلم" اهـ (١١: ١٢٨).

قلت: ومن هنا قال أصحابنا الحنفية: بإشتراط الإسلام للإحصان، فإن النعمة فى العاقل البالغ المسلم أكمل، وأما الكفار فكالأنعام بل هم أضل، وسيأتى دليل المسألة بالنص فى الباب الآتى. قال الموفق: الشرط السابع أن يوجد الكمال فيهما جميعا حال الوطأ، فيطأ الرجل العاقل الحر (المسلم) امرأة عاقلة حرة (مسلمة) وهذا قول أبى حنيفة وأصحابه، ونحوه قول عطاء والحسن وابن سيرين والنخعى وقتادة والثورى وإسحاق. وقال مالك: إذا كان أحدهما كاملا صار محصنا، إلا الصبى إذا وطئ الكبيرة لم يحصنها، ونحوه عن الأوزاعى، واختلف عن الشافعى كالمذهبين. ولنا أنه وطئ لم يحصن به أحد المتواطئين، فلم يحصن الآخر كالتسرى، ولأنه متى كان أحدهما ناقصا لم يكمل الوطى لأن كماله إنما هو بكمالهما فلا يحصل به إحصان اهـ (١١: ١٢٩).

باب اشتراط الإسلام للإحصان وأن النكاح بالكتابية لا يحصن المسلم

قوله: "عن عفيف" إلخ. قال الزيلعى: "وقال ابن القطان فى كتابه: وعفيف بن سالم الموصلى ثقة، قاله ابن معين وأبو حاتم، وإذا رفعه الثقة لم يضره وقف من وقفه، وإنما علته أنه من رواية أحمد بن أبى نافع عن عفيف المذكور، وهو أبو سلمة الموصلى، ولم يثبت عدالته" اهـ. قلت: قد ذكرنا فى المقدمة أن قول ابن القطان "لم تثبت عدالته" ليس من الجرح فى شيء، قال الذهبى: "فإنه يريد أنه ما نص أحد على أنه ثقة، وفى رواة الصحيح عدد كثير ما علمنا أن أحدًا أوثقه، والجمهور على أن من كان من المشايخ قد روى عنه جماعة ولم يأت بما ينكر عليه أن حديثه صحيح" اهـ (٣:٣). قلت: ولا يخفى أن متن الحديث ليس بمنكر لصحته موقوفا، كما صرح به الدارقطنى والبيهقى وغيرهما، وليس رفعه أيضا بمنكر، لكون شيخ أبى إسحاق رفعه مرة

٣٦١٠- أخبرنا عبد العزيز بن محمد ثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ، قال: «من أشرك بالله فليس بمحصن». قال إسحاق: "رفعه مرة فقال: عن رسول الله ﷺ، ووقفه مرة" اهـ (زيلعي ٢: ٤٨). وقال: رواه أسحاق بن راهويه في مسنده، وسنده صحيح".

كما سيأتي، وأيضا: فأحمد بن أبي نافع هذا وثقه ابن حبان، وقال: "يروى عن عفيف بن سالم، يروى ابنه سلمة بن أحمد يعتبر حديثه من غير رواية ابنه عنه"، كذا في "اللسان" (١: ٣١٧). قلت: وهذا ليس من رواية ابنه عنه، بل من رواية أحمد بن يوسف الثعلبي عنه، وفي "الجوهر النقي": "فإسحاق حجة حافظ (أي إسحاق ابن راهويه)، وعفيف ثقة قاله ابن معين وأبو حاتم، ذكره ابن القطان، وقال صاحب "الميزان": محدث مشهور صالح الحديث (وفيه دلالة على أن إسحاق تابع أحمد بن يوسف الثعلبي فرواه عن عفيف بن سالم كما رواه أحمد عنه)، وقال محمد ابن عبد الله ابن عمار: كان أحفظ من المعافى بن عمران، وفي الخلافيات للبيهقي: أن المعافى تابعه أعني عفيفا، فرواه عن الثوري كذلك، وإذا رفع الثقة حديثا لا يضره وقف من وقفه، فظهر أن الصواب في الحديثين الرفع" اهـ (٢: ١٧٣).

قوله: أخبرنا عبد العزيز إلخ. قلت: أما عبد العزيز بن محمد فهو الدراوردي من رجال الجماعة ثقة والباقون لا يسئل عنهم فالسند صحيح. وقال الدارقطني: لم يرفعه غير إسحاق ويقال: إنه رجع عن ذلك والصواب موقوف اهـ. قال الزيلعي: وهذا لفظ إسحاق ابن راهويه في مسنده كما تراه ليس فيه رجوع. وإنما أحال التردد على الراوي في رفعه ووقفه، والله أعلم اهـ (٢: ٨٤).

وفيه أيضا: "قال البيهقي في "المعرفة": وكان المراد بالإحصان في هذا الحديث إحصان القذف، وإلا فابن عمر هو الراوي عن رسول الله ﷺ أنه رجم يهوديين زنيا، وهو لا يخالف النبي ﷺ فيما يرويه" اهـ. قلت: رجمه ﷺ اليهوديين إنما كان بحكم التوراة، كما ورد في حديث أبي هريرة، فقال النبي ﷺ: «فإني أحكم بما في التوراة». وفي حديث البراء: اللهم إني أول من أحيا أمرك إذا ماتود». ذكره الحافظ في "الفتح"، وسكت عنه (١٢: ١٥٠)، وفيه أيضا: عن الطبري وغيره من المفسرين: كان رجل وامرأة من أشراف خيبر زنيا، واسم المرأة بسرة وكانت خيبر يومئذ حربا (١٢: ١٤٨). ولا رجم على الكفار الحربيين بالاتفاق، فلا بد من القول بأنه ﷺ إنما رجمهما على مذهب القوم، وحكم التوراة فيهم، وفيه أيضا: «فدعا رسول الله ﷺ بالشهود، فجاء أربعة فشهدوا أنهم رأوا ذكره في فرجها مثل الميل في المكحلة فأمر بهما فرجما» اهـ، (١٢: ١٥٠). وقال القرطبي: "الجمهور على أن الكافر لا تقبل شهادته على مسلم، ولا على كافر،

٣٦١١- عن أبي بكر بن عبد الله ابن أبي مريم عن علي بن أبي طلحة عن كعب ابن مالك: "أنه أراد أن يتزوج يهودية أو نصرانية، فسأل النبي ﷺ عن ذلك، فنهاه عنها، وقال: إنها لا تحصنك". أخرجه الدارقطني (٢: ٣٥٠). وقال: "أبو بكر ابن أبي مريم ضعيف" اهـ.

لا في حد ولا في غيره" اهـ (٢: ١٥٢).

قلت: ولا تقبل شهادة الكافر على الكافر في حد الزنا إجماعا، وقد رجم ﷺ اليهوديين بشهادة اليهود، ولم يثبت أنهم كانوا مسلمين. قاله الحافظ في "الفتح" أيضا، فلا بد من تأويله إلى ما قلنا، وعلى هذا فلا مخالفة بين حديث ابن عمر: «من أشرك بالله فليس بمحصن». وبين حديثه في رجم اليهوديين، وما ورد من إطلاق المحصن على هذين فهو على عرف اليهود، وحكم التوراة، وإن سلم أن رجمهما كان على حكم الإسلام فنقول: كان ذلك قبل اشتراط الإسلام للإحصان، وإعمال الحديثين أولى من إهمال أحدهما، فافهم.

وفي نيل الأوطار: "وقد بالغ ابن عبد البر فنقل الاتفاق على أن شرط الإحصان الموجب للرجم هو الإسلام، وتعقب بأن الشافعي وأحمد لا يشترطان ذلك" اهـ (٧: ٩).

قلت: أراد ابن عبد البر اتفاق من قبلهما، والخلاف اللاحق لا يقدح في الوفاق السابق، أو يقال: لم يعتبر باختلافهما، فحكم بالإجماع لاتفاق الأمة، وهل يعتمد اختلاف اثنين في جنب اتفاق الأمة، على أن حديث المتن قول يعطي قاعدة كلية، وهذا الواقعة واقعة حال تحتمل الوجوه، فيقدم القول عليها، وأيضا: فإن الحديث أورث شبهة في كون الكافر هل يصير محصنا أم لا، ولا خلاف في اشتراط الإحصان للرجم، والحدود تندرأ بالشبهات، فلا يقال بوجوب الرجم إذا وقع التردد في ثبوت شرط من شروطه، فافهم.

قوله: "عن أبي بكر بن عبد الله" إلخ. قلت: فيه دلالة على أن التزويج بالكافرة الكتابية لا يحصن المسلم، وهو قول أبي حنيفة وأصحابنا. قال الحافظ في "الفتح" في شرح قول عمر رضي الله عنه: والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء. إلخ: "أي كان بالغا عاقلا قد تزوج حرة تزويجا صحيحا وجامعها" اهـ (١٢: ١٣١).

وفيه أيضا: "قال ابن المنذر: أجمعوا على أنه لا يكون الإحصان بالنكاح الفاسد ولا الشبهة، وخالفهم أبو ثور، وأجيب بعموم: ادرأوا الحدود. قال: وأجمعوا على أنه لا يكون بمجرد العقد

قلت: ولكن قال ابن عدى: "هو ممن يحتج بأحاديثه، فإنها صالحة"، كما في "التعليق المغنى"، فالحديث حسن صالح، لا سيما وقد تابعه عتبة بن تميم عند محمد بن الحسن الإمام في الحجج له (٣٧٣). قال: أخبرنا إسماعيل بن عياش الحمصى حدثني عتبة بن تميم التنوخي عن علي بن أبي طلحة: "أن كعب بن مالك أراد أن يتزوج يهودية، فقال له رسول الله ﷺ: دعها عنك فإنها لا تحصنك". وهذا سند صحيح، فإن إسماعيل بن عياش حجة في الرواية عن أهل الشام، وعتبة بن تميم شامي، روى عنه بقية أيضا، وذكره ابن حبان في "الثقات"، كما في "تعجيل المنفعة" (٢٧٩).

محصنا، واختلفوا إذا دخل بها وادعى أنه لم يصبها، قال: حتى تقوم البينة، أو يوجد منه إقرار، أو يعلم له منها ولد، واختلفوا إذا تزوج الحر أمة، هل تحصنه؟ فقال الأكثر: نعم! وعن عطاء والحسن وقتادة والثوري والكوفيين وأحمد وإسحاق: لا. واختلفوا إذا تزوج كتابية، فقال إبراهيم وطاوس والشعبي: لا تحصنه، وعن الحسن: لا تحصنه حتى يطأها في الإسلام، أخرجهما ابن أبي شيبة" إلخ (١٢: ١٠٤).

قلت: وهو قول الحنفية، ويؤيدهم الحديث المرفوع الذي رواه كعب بن مالك. والله أعلم.

وقال الإمام أبو يوسف في الخراج له: "وقد اختلف أصحابنا في الإحصان، فقال بعضهم: لا يكون المسلم الحر محصنا إلا بحرة مسلمة قد دخل بها (في نكاح صحيح)، ولا يكون على الذمية من أهل الكتاب وغيرهم إحصان، وقال بعضهم: على أهل الكتاب إحصان يحصن بعضهم بعضا. وكذا جميع أهل الذمة، (يحصن بعضهم بعضا) وقال بعضهم في الحر المسلم يكون تحته الأمة: إنها لا تحصنه، وإنما عليه الحد في الزنا. (أي جلد مائة) وإن كانت تحته امرأة من أهل الكتاب أنها تحصنه. وقال بعضهم: لا تحصنه. قال: وأحسن ما سمعنا في ذلك -والله أعلم- أن الحر المسلم لا يكون محصنا إلا بامرأة حرة. وإذا كانت تحته المرأة من أهل الكتاب فهو محصن وليست بمحصنة له.

حدثنا: مغيرة عن إبراهيم والشعبي في الحر يتزوج اليهودية والنصرانية ثم يفجر، قالا: يجلد ولا يرجم. قال (أبو يوسف):

وحدثنا: عبد الله (العمري) عن نافع عن ابن عمر: أنه كان لا يرى مشركة محصنة. قال: وحدثنا: أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: "لا يحصن الرجل يهودية ولا نصرانية

٣٦١٢- حدثنا الثورى أخبرنى سماك بن حرب عن قابوس بن المخارق عن أبيه، قال: "كتب محمد بن بكر إلى على بن أبى طالب يسأله عن مسلمين تزندقا، وعن مسلم زنى بنصرانية، وعن مكاتب مات وترك بقية من كتابته، وترك ولدا أحرارا. فكتب إليه على رضى الله عنه: أما اللذان تزندقا فإن تابا وإلا فاضرب أعناقهما، وأما المسلم الذى زنى بالنصرانية فأقم عليه الحد، وارفع النصرانية إلى أهل دينها وأما المكاتب فأعط مواليه بقية كتابته، وأعط ولده الأحرار ما بقى من ماله". أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (١١:١٥٨) من طريق عبد الرزاق عنه، وقال: "سماك بن حرب ضعيف، يقبل التلقين، وقابوس بن المخارق مجهول" اهـ.

قلت: سماك من رجال مسلم والأربعة، وعلق له البخارى، ومن سمع منه قديما مثل شعبة وسفيان، فحديثهم صحيح مستقيم، كما فى تهذيب التهذيب عن يعقوب (٤:٣٤٠). وقابوس بن المخارق ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال النسائي: "لا بأس به". وهو من رجال مسلم وأبى داود والنسائى، وأخرج له ابن خزيمة فى "صحيحه"، كذا فى "التهذيب" (٧:٣٠٦)، فالحديث صحيح على شرط مسلم.

ولا بأمته" اهـ (١٩٥).

وقال محمد بن الحسن الإمام فى الحجج له: "أخبرنا محمد بن أبان القرشى عن حماد عن إبراهيم النخعى، قال: لا تحصن اليهودية ولا النصرانية ولا المملوكة الرجل، إلا أن يكون تزوج قبلها حرة مسلمة" اهـ (٣٧٣)، وهذه أسانيد صحاح وحسان. فقول الحنفية فى الباب أقوى ما يكون. وهو قول عطاء والنخعى والشعبى ومجاهد والثورى. وهو رواية عن أحمد، قالوا: الإسلام شرط فى الإحصان، فلا يكون الكافر محصنا، ولا تحصن الذمية مسلما، وقال مالك كقولهم إلا أن الذمية تحصن المسلم، بناء على أصله فى أنه لا يعتبر الكمال فى الزوجين، وينبغى أن يكون ذلك قولا للشافعى كذا فى "المغنى" (١١:١٢٩).

الرد على ابن حزم فى جهده لنفى اشتراط الإسلام فى الإحصان

قوله: "حدثنا الثورى" إلخ. قلت: دلالة قول على: "وارفع النصرانية إلى أهل دينها". (ليعزروها ويؤنبوها على قواعد ملتهم) على نفى الرجم عن الذمية ظاهرة.

٣٦١٣- عن عمرو بن دينا حدثه بجالة (بن عبدة ويقال فيه عبد) قال: "كنت

وقد جهد ابن حزم لتضعيف الرواية عن علي ولكن:

ما كل ما يتمنى المرأ يدركه تجرى الرياح بما لا تشتهى السفن

فقد عرفت أن كل ما جرحه به هذه الرواية رد عليه، قال ابن حزم: "ثم لو صح لما كانت لهم فيه حجة، لأنه لا حجة فى قول أحد دون رسول الله ﷺ". قلنا: نعم! ولكن الصحابة أعرف منك ومن مائة آلاف أمثالك بمراد رسول الله ﷺ بقوله «لا يحل دم امرئ مسلم إلا فى إحدى ثلاث، رجل زنى بعد إحصان، فإنه يرجم». الحديث، فقصرت الإحصان على الزواج الذى يكون فيه الوطئ. وقال ابن عمر وعلى رضى الله عنه: "لا بد فى إحصان الرجم من الإسلام". فهل قولك: وما نعلم الإحصان فى اللغة العربية والشريعة يقع إلا على معنيين، على الزوج الذى يكون فيه الوطئ، وعلى العقد فقط" (١١:٢٣٨) حجة؟ وليس قول ابن عمرو على حجة فى تفسير هذا الإحصان الذى هو شرط للرجم.

تحقيق الاحتجاج بقول الصحابى:

فلا نجعل نحن ولا أحد من الأئمة قول واحد من الصحابة حجة دون رسول الله ﷺ، وإنما نحتج به من حيث كونه مفسرا لمراده عليه السلام، ولا شك أنهم أعرف الناس به، وبمعنى كلامه فافهم. الدليل على درأ الحد عمن تزوج بمحرم منه والرد على ابن حزم فى إيراده على أبى حنيفة وطعنه عليه.

قوله: "عن عمرو بن دينار" إلخ. هذه حجة ملزمة، فإن الجمهور قائلون بأن العقد على المحارم لا يسقط الحد، ومن زنى بذات محرم يرجم على كل حال، سواء وطئها باسم نكاح، أو بملك يمين، أو بغير ذلك، وهو قول ابن حزم ومن وافقه، وهم مع ذلك قائلون بإقامة الحدود من الرجم وغيره على أهل الذمة أيضا، ولكن عمر رضى الله عنه لم يأمر بإقامة الحد على من تزوج ذات محرم منه من المجوس، وإنما أمر بالتفريق بينهم، وكان مقتضى مذهب ابن حزم وغيره أن يأمر بالرجم، كما رجم النبى ﷺ اليهوديين، فأما أن يقال: بأنه درأ الحد عنهم لكون الإسلام شرطا فى إحصان الرجم، أو لكون عقد النكاح قد أورث شبهة، فلم يتمحض فعلهم زنا، وعلى كل حال فهو حجة لنا عليهم. وقال البيهقى: "إن الشافعى عورض بحديث بجالة، وقال: كنت كاتبا لجزء ابن معاوية، فأتانا كتاب عمر قبل موته بسنة. فقال الشافعى: بجالة مجهول. كذا قال الشافعى فى كتاب الحدود. وقال فى كتاب الجزية: حديث بجالة متصل ثابت، لأنه أدرك عمر، وكان رجلا

كاتبا لجزء بن معاوية عم الأحنف، فأتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة:

في زمانه كاتبا لعماله، وحديث بجالة أخرجه البخاري دون مسلم".

قلت: فثبت أن بجالة معروف، وقد روى عنه عمرو بن دينار ويسير بن عمرو وغيرهما ووثقه أبو زرعة كذا في "الجوهر النقي" (٢:١٧٧).

وقال ابن حزم ردا على الحنفية في باب من وطئ حريمته أي ذات محرم منه بعقد زوج ما نصه: "أما قوله: إن اسم الزنا غير اسم الزواج. فحق لا شك فيه، إلا أن الزواج هو الذي أمر الله تعالى به وأباحه. وهو الحلال الطيب. وأما كل عقد أو وطئ لم يأمر الله تعالى به، ولا أباحه، بل نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال. ومن سمى ذلك زواجا فهو كاذب أفك متعد. وليست التسمية في الشريعة إلينا، ولا كرامة. وإنما هي إلى الله تعالى" (١١:٢٥٤).

قلنا: لا شك في كونه حراما ومعصية وضلالا، وإنما النزاع في كونه زنا محضا، أو زنا مشتبها، فإن ادعيت كونه زنا محضا، لزم تقرير الصحابة أهل الذمة على الزنا المحض في بلاد الإسلام، وهو محال، وقد ثبت أنهم قرروا المجوس على نكاحهم بالمحارم، فقد روى أبو عبيد: "حدثنا الحجاج عن حماد بن سلمة عن حميد، قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى الحسن يسأله ما بال من مضى من الأئمة قبلنا أقروا المجوس على نكاح الأمهات والبنات؟ وذكر أشياء من أمرهم قد سماها، قال: فكتب إليه الحسن: أما بعد فإنما أنت متبع، ولست بمبتدع والسلام". (كتاب الأموال:٣٦) وهذا سند حسن وفي المدونة الكبرى لمالك عن يونس عن ربيعة: "لا يحصن من كان على غير الإسلام بنكاحه، وإن كانوا من أهل الذمة بين ظهراني المسلمين، حتى يخرجوا من دينهم إلى الإسلام، ثم يحصنون في الإسلام وقد أقروا بالذمة على ما هو أعظم من نكاح الأمهات والبنات على قول البهتان وعبادة غير الرحمن". وإن قلت: إنه زنا مشتبه، فقد اعترفت بما قاله أبو حنيفة، والحدود تدرأ بالشبهات عنده وعند الجمهور، فلا يسوغ لك الطعن عليه أصلا.

وأما قولك: "ومن سمى كل عقد فاسد ووطأ فاسد وهو الزنا المحض زواجا ليتوصل به إلى إباحة ما حرم الله، أو إلى إسقاط حدود الله تعالى، فليس إلا كمن سمى الخنزير كبشا، وكمن سمى الخمر نبيذا، أو طلاء، ليستحلها بذلك الإسم، وهذا هو الانسلاخ من الإسلام" إلخ (١٢:٢٥٤). فأبو حنيفة ومن قلده برآء من كل ذلك، ومن عزى إليهم استحلال شيء من المحرمات بتبديل الإسم فقد افترى إثما مبينا. وقد علم المحفوظون من أمة محمد ﷺ أن أبا حنيفة كان من أعلم الناس بالكتاب والسنة، وأتبعهم لله ورسوله، وأورعهم وأتقاهم وأخشاهم لله. ولكن

فرقوا بين كل ذى محرم من المجوس، ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس حتى شهد

ابن حزم لا يعرف من الحديث إلا الظاهر، وأبو حنيفة ينال الإيمان من الثريا، فافهم. والله يتولى هداك وسيأتى الكلام فى المسألة مبسوطا فانتظر.

الرد على ابن حزم فى قوله: قال محمد بن الحسن: لا أمنع الذمى من الزنا

وأغرب ابن حزم حيث قال: "وقال محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة: لا أمنع الذمى من الزنا وشرب الخمر، وأمنعه من الغناء" اهـ (١١:١٥٨). وهذه فرية بلا مرية، لم يقل هذا محمد قط، ولا يكاد يخرج من قلمه مثل ذلك أبدا، بل قد نص محمد على خلاف ذلك فى السير الكبير له، فقال: "كل قرية من قرى أهل الذمة أظهروا فيها شيئا من الفسق مما لم يصالحوا عليه مثل الزنا والفواحش، فإنهم يمنعون من ذلك كله، لأن هذا ليس بديانة منهم، ولكنه فسق فى الديانة، فإنهم يعتقدون الحرمة فى ذلك، كما يعتقده فيه المسلمون، ثم المسلموم يمنعون من كله فى القرى والأمصار، فكذلك أهل الذمة. والأصل فيه عقد الربا، فقد صح أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل نجران بأن تدعوا الربا أو تأذنوا بحرب من الله ورسوله، وكان ذلك لهذا المعنى أنه فسق منهم فى الديانة، فقد ثبت بالنص حرمة ذلك فى دينهم، قال الله تعالى: ﴿وأخذهم الربا وقد نهوا عنه﴾. وعلى هذا إظهار بيع المزامير والطبول للهو وإظهار الغناء، فإنهم يمنعون من ذلك، كما يمنع منه المسلم، ومن كسر شيئا من ذلك عليهم لم يضمنه إذا كسره للمسلم" اهـ (٣:٢٦١).

قلت: وإذا منعوا من ذلك كله فى قرى أهل الذمة، فلأن يمنعوا منه فى قرى أهل الإسلام وأمصارهم أولى، وهل يظن بفقيه أن يقول: أمنعهم من الغناء، ولا أمنعهم من الزنا؟ كلا! لن يتكلم بمثله من له أدنى إلمام بالفقه وفهم الكتاب والسنة، ولا يمكن القول به إلا من مثل ظاهرى يقول: "لا يجوز البول فى الماء الراكد، ويجوز التغوط فيه، لأن النبى ﷺ إنما نهى عن البول فيه، ولم ينه عن التغوط". فأحسن الله عزاءنا فيك يا ابن حزم!.

الحنفية قائلون بإقامة الحدود على أهل الذمة ما عدا الرجم

وقال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: "الذمى إذا استكره المرأة المسلمة على نفسها فعليه من الحد ما على المسلم فى قول فقهائنا، وقد رويت فيه أحاديث منها: ما قد حدثنا داود بن أبى هند عن زياد بن عثمان: أن رجلا من النصارى استكره امرأة مسلمة على نفسها، فرفع ذلك إلى أبى عبيدة، فقال: ما على هذا صالحناكم فضرب عنقه. وحدثنا مجالد عن الشعبى عن سويد بن غفلة: «أن رجلا من أهل الذمة من نبط الشام نخس بامرأة على دابة، فلم تقع، فدفعها فصرعها،

عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر". رواه البخارى (فتح البارى).

فانكشفت عنها ثيابها، فجلس فجامعها، فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فأمر به فصلب، وقال: ليس على هذا عاهدناكم" اهـ (٢١٢): وقد مر الكلام فى ذلك مستوفى فى كتاب الجهاد، فتذكر. ولعلك قد عرفت بذلك معنى فيه قول الحنفية باشتراط الإسلام للإحصان، وأن مرادهم بذلك أن أهل الذمة لا رجم عليهم، وليس معناه إسقاط الحد عنهم جملة، فيتركون سدى يفعلون ما شاؤوا، ويزنون بمن أرادوا، كلا! بل يمنعون من الزنا والفواحش بالجلد والتعزير والقتل والصلب، حسب ما يراه الإمام كما فعله أبو عبيدة، وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما، نعم، لا يمنعون من شرب الخمور سرا فى بيوتهم من غير إظهارها فى بلاد الإسلام، ولا من اقتناء الخنازير، وأكل لحومها كذلك، ولا من نكاح المحارم، وعبادة غير الله تعالى، فلا يتعرض لهم فى ذلك. لأنا صالحناهم على تركهم وما يدينون. وذلك من الديانة عندهم. فأما فيما سوى ذلك فحالهم كحال المسلمين فى المنع من ارتكاب الفواحش. صرح به السرخسى فى "شرح السير الكبير" (٣:٢٦١).

تحقيق مذهب الحنفية فى إقامة الحد على أهل الذمة:

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: "ظاهر قوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ يوجب الحد على الذميين، واختلف الفقهاء فى الذميين هل يحدان إذا زنيا؟ فقال أصحابنا والشافعى: يحدان، إلا أنهما لا يرجمان عندنا، وعند الشافعى يرجمان إذا كانا محصنين، وقال مالك: لا يحد الذميان إذا زنيا. ولنا حديث زيد بن خالد، وأبى هريرة عن النبى ﷺ: «إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها». وقوله ﷺ: «أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم». ولم يفرق بين الذمى والمسلم، وأيضا: فإن النبى ﷺ رجم اليهوديين.

فإن قيل: وأنت لا ترجمهما، فقد خالفت الخبر الذى احتججت به فى أثبات حد الزنا على الذميين. قيل له: استدلالنا به على ما ذكرنا صحيح، وذلك لأنه لما ثبت أنه رجمهما صح أنهما فى حكم المسلمين فى إيجاب الحدود عليهما، وإنما رجمهما النبى ﷺ لأنه لم يكن من شرط الإحصان الإسلام (إذ ذاك) فلما شرط الإحصان فيه وقال النبى ﷺ: «من أشرك بالله فليس بمحصن». صار حدهما الجلد.

فإن قيل: إنما رجم النبى ﷺ اليهوديين من قبل أنه لم تكن لليهوديين ذمة، وتحاكموا إليه.

. . . .

قيل له: لو لم يكن الحد واجبا عليهم لما أقام النبي ﷺ، ومع ذلك فدلالته قائمة على ما ذكرنا، لأنه إذا كان من لا ذمة له قد حده النبي ﷺ في الزنا، فمن له ذمة وتجري عليه أحكام المسلمين أحرى بذلك. ويدل عليه أنهم لا يختلفون أن الذمي يقطع في السرقة، فكذلك في الزنا، إذ كان فعلا لا يقر عليه، فوجب أن يزجر عنه بالحد، كما وجب زجر المسلم به.

وليس هو كالمسلم في شرب الخمر، لأنهم مقرون على التخلية بينهم وبين شربها، وليسوا مقرين على السرقة ولا على الزنا" (ولا على القذف) اهـ (٣:٢٥٨). وبهذا كله اندحض قول ابن حزم: "والعجب ممن يرى أنه لا حد على كافر إذا زنى بمسلمة، ولا على كافرة إذا زنى بها مسلم، ولا يرى الحد على كافر في شرب الخمر، ثم يرى الحد على الكافر إذا قذف مسلما أو مسلمة، فليت شعري ما الذي فرق بين أحكام هذه الحدود"؟ اهـ. فقد عرفت أنا لم نسقط الحد عن أهل الذمة ما عدا الرجم، وإنما لم نحدهم في شرب الخمر لكونها حلالا عندهم كالخل عندنا، وهم مقرون على التخلية بينهم وبين ما يدينون. قال: "والعجب أيضا ممن قطع يد الكافر إذا سرق من كافر، ثم لا يحده له إذا قذفه، وهذه عجائب لا نظير لها" اهـ (١١:٢٧٥).

قلنا: لا يتعجب من ذلك إلا قاصر من أهل الظاهر، والفرق أن الله تعالى لم يجعل الإحصان شرطا في حد السرقة، وجعله شرطا في حد القذف، حيث قال: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء﴾ الآية، وقد عرفت أن الإسلام شرط في الإحصان عندنا، فلا يحد كافر يقذف كافر، وإنما يعزر ويؤدب، فافهم.

فائدة: عن أبي الضحى: "أن امرأة أتت عمر، فقالت: إني زنيت فارجمني، فرددها حتى شهدت أربع شهادات، فأمر برجمها، فقال علي: يا أمير المؤمنين! ، دها فاسئلها ما زناها؟ لعل لها عذرا، فردها، فقال: ما زنا؟ قالت: كان لأهلي إبل فخرجت في إبل أهلي وكان لنا خليط فخرج في إبله، فحملت معي ماء ولم يكن في إبلي لبن، وحمل خليطنا ماء وكان في إبله لبن، فنفذ مائي، فاستسقيته، فأبى أن يسقيني حتى أمكنه من نفسي، فأبيت حتى كادت نفسي تخرج، أعطيته (نفسي) فقال علي: الله أكبر، فمن اضطر غير باغ ولا عاد، أرى لها عذرا" (أخرجه البغوي كما في "كنز العمال" ٣:٩٦). وأخرجه عبد الرزاق عن الثوري عن الأعمش عن ابن المسيب: أن عمر ابن الخطاب أتي بامرأة لقيها راع بفلاة من الأرض وهي عطشى، فذكر الحديث مختصرا كما في "كنز العمال" أيضا (٣:٨٦). وهذا سند صحيح، وفيه إشعار بحكمة الاستفسار عن معنى الزنا كيف هو قال في "الهداية": "وإذا شهدوا سألهم الإمام عن الزنا، ما هو وكيف هو؟ وأين زنى

فصل في كيفية الحد وإقامته

باب من يبتدئ بالرجم

٣٦١٤- عن يحيى بن سعيد عن مجالد عن الشعبي، قال: "كان لشراحة زوج غائب بالشام، وهو أنها حملت، فجاء بها مولاها إلى علي بن أبي طالب، فقال: إن هذه زنت، فاعترفت، فجلدها يوم الخميس، ورجمها يوم الجمعة، وحفر لها إلى السرة وأنا شاهد، ثم قال: إن الرجم سنة سنها رسول الله ﷺ، ولو كان شهد على هذه أحد لكان أول من يرمي الشاهد، يشهد ثم يتبع شهادته حجره، ولكنها أقرت، فأنا أول من يرميها، فرماها بحجر، ثم رمى الناس وأنا فيهم، قال: كنت والله فيمن قتلها". رواه أحمد في "مسنده" (زيلعي ٢: ٨٠). قلت: رجاله رجال الجماعة إلا مجالدا، فإن البخاري لم يرو عنه وقد روى عنه الباقون، وهو متكلم فيه، ولكن قال البخاري: صدوق، فإسناده حسن.

٣٦١٥- حدثنا عبد الله بن إدريس عن يزيد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى: "أن عليا -رضي الله عنه- كان إذا شهد عنده الشهود على الزنا أمر الشهود أن يرجموا، ثم رجم هو، ثم رجم الناس، وإذا كان بإقرار، بدأ هو فرجم، ثم رجم الناس". رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" (زيلعي ٢: ٨٠). قلت: رجاله رجال الجماعة، ويزيد مختلف فيه، والاختلاف لا يضر كما عرفت غير مرة.

٣٦١٦- عن أبي بكرة: أن النبي ﷺ رجم امرأة، فحفر لها ثم رماها بحصاة

ومتى زنى وبمن زنى؟ لأن النبي ﷺ استفسر ماعزا عن الكيفية، وعن المزنية (كما تقدم) ولأن الاحتياط في ذلك واجب، لأنه عساه غير الفعل في الفرج عناه، أو زنى في دار الحرب، أو في المتقادم من الزمان (والتقادم يسقط البينة دون الإقرار كما سيأتي) أو كانت له شبهة لا يعرفها هو ولا الشهود، كوطأ جارية الإبن (أو له عذر كذلك) فيستقصى في ذلك احتيالا للدرأ" اهـ (٦: ٥ و٧ مع فتح القدير).

باب من يبتدئ بالرجم

قال المؤلف: دلالة الأثرين على الباب ظاهرة.

قوله: "عن أبي بكرة" إلخ. قلت: فيه رد لما قال النووي في شرح مسلم: "أنه لا يلزم الإمام

مثل الحمصة، ثم قال: ارموا واتقوا الوجه، فلما طفئت أخرجها، فصلى عليها. أخرجه أبو داود (٥:١٤٦ مع بذل المجهود) وسكت عنه، وأخرجه في "النيل" (٧:٢٢) بلفظ: أن النبي ﷺ رجم امرأة، وكان هو أول من رماها بحصاة مثل الحمصة" إلخ. وعزاه إلى أبي داود.

باب أن المرجوم يغسل ويكفن ويصلى عليه

٣٦١٧- حدثنا أبو معاوية عن أبي حنيفة عن علقمة بن مرثد عن ابن بريدة عن

حضور الرجم، وكذا لو ثبت بشهود لم يلزمهم الحضور، وحجة الشافعي أن النبي ﷺ لم يحضر أحدا ممن رجم" إلخ (٢:٦٩). فقد ثبت برواية أبي داود هذه أنه ﷺ حضر رجم امرأة ورماها بحصاة، وكان هو أول من رمى. والآثار عن علي صريحة في لزوم حضور الإمام، وابتدائه بالرجم إذا كان ثبوت الزنا بالاعتراف، وفي لزوم حضور الشهود وبدائتهم بالرجم إذا كان ثبوته بالبينة، فيحمل ما لم يذكر فيه حضور النبي ﷺ من واقعات الرجم على اختصار الراوي، أو يقال كما قال المحقق في الفتح: "إن حقيقة ما دل عليه قول علي أنه يجب على الإمام أن يأمر الشهود بالابتداء، اختبارا لثبوت دلالة الرجوع وعدمه، وأن يبتدئ هو في الإقرار، لينكشف للناس أنه لم يقصر في أمر القضاء، بأن لم يتساهل في بعض شروط القضاء بالحد، فإذا امتنع ظهرت أمارة الرجوع، فامتنع الحد (لوجوب درأه بالشبهات) ولظهور شبهة تقصيره في القضاء، وهي دارئة، فكان البداء، في معنى الشرط، إذ لزم عن عدمه العدم، لا أنه جعل شرطا بذاته، وهذا في حقه عليه الصلاة والسلام منتف، فلم يكن عدم رجمه دليلا على سقوط الحد إذا لم يبدأ" اهـ (٥:١٦).

فإن قيل: "إن اشتراط البداءة بهذا زيادة على النص بما هو دون خبر الواحد، فكان كتقييد مطلق الكتاب به". قيل: إن الحكم القطعي هنا هو مجموع وجوب الرجم ودرئه بالشبهة، فإذا دل دليل ظني على أن البداءة شرط لزم أن عدمها شبهة، فيندرئ به الحد بحكم القطع بوجوب درأه بالشبهة، قاله المحقق في "الفتح" أيضا (٥:١٥). ويمكن أن يقال: إن حكم الرجم قد وقع في النص مجملا، ويصح بيان المجمل بالآحاد من الأخبار، فافهم.

باب أن المرجوم يغسل ويكفن ويصلى عليه

قال المؤلف: دلالة أحاديث الباب عليه ظاهرة. وأما تأخيره ﷺ في الصلاة على ماعز فيحتمل أن يكون لقياس منه ﷺ، حيث بدأله أن لا يصلى عليه، ثم أوحى إليه أن يصلى عليه

أبيه بريدة، قال: "لما رجم ماعز قالوا: يا رسول الله ﷺ! ما نصنع به؟ قال: اصنعوا به ما تصنعون بموتاكم من الغسل والكفن والحنوط والصلاة عليه". رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه فى كتاب الجنائز (زيلعى ٢: ٨١) وفى إسناده أبو حنيفة، والباقون من رجال الصحيح (دراية ٢٤٤). قلت: وهو الإمام المشهور، فالإسناد صحيح.

٣٦١٨- عن عمران بن حصين: "أن امرأة من جهينة أتت النبى ﷺ وهى حبلى من الزنا، فقالت: يا نبى الله! أصبت حدا فأقمه على". الحديث بطوله إلى أن قال: "فأمر بها فرجمت، ثم صلى عليها، فقال له عمر: تصلى عليها يا نبى الله وقد زنت؟ فقال: لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لو سعتهم، وهل وجدت توبة أفضل من أنها جادت نفسها لله". رواه الجماعة إلا البخارى (زيلعى ٢: ٨١).

٣٦١٩- حدثنا محمود حدثنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهرى عن أبى سلمة عن جابر: أن رجلا من أسلم جاء النبى ﷺ فاعترف بالزنا فأعرض عنه النبى ﷺ حتى شهد على نفسه أربع مرات فقال له النبى ﷺ: أ بك جنون؟ قال: لا! قال: أحصنت؟ قال: نعم، فأمر به، فرجم بالمصلى، فلما أذلقته الحجارة فر، فأدرك فرجم حتى مات، فقال له النبى ﷺ خيرا وصلى عليه. ولم يقل يونس وابن جريج عن الزهرى: وصلى عليه، سئل أبو عبد الله هل قوله: فصلى عليه يصح أم لا؟ قال: رواه معمر. قيل له: هل رواه غير معمر؟ قال: لا! رواه البخارى. وفى "فتح البارى" (١٢: ١١٦): وأبو عبد الله هو البخارى، وقد اعترض عليه فى جزمه بأن معمرا روى هذه الزيادة، مع أن المنفرد بها إنما هو محمود بن غيلان عن عبد الرزاق وقد خالفه العدد الكثير من الحفاظ فصرحوا بأنه لم يصل عليه لكن ظهر لى أن البخارى قويت عنده رواية محمود بالشواهد، فقد أخرج عبد الرزاق أيضا وهو فى السنن لأبى قرة من وجه آخر عن أبى أمامة بن سهل بن حنيف فى قصة ماعز قال: فقيل: يا رسول الله أ تصلى عليه؟ قال: لا! قال: فلما كان من الغد قال: صلوا على صاحبكم، فصلى عليه رسول الله ﷺ والناس اهـ.

فصلى، أو أخر زجرا له، ولم يؤخر الصلاة على المرأة لعدم الأمرين المذكورين، ولكن لما لم يتعين وجه التأخير ليس لنا أن نؤخر، وفى فتح البارى بعد نقل آخر أحاديث الباب متصلا بالعبارة المذكورة فى المتن: "فهذا الخبر يجمع الاختلاف، فتحمل رواية النفى على أنه لم يصل عليه حين

باب صفة السوط فى الجلد

٣٦٢٠- عن زيد بن أسلم: أن رجلا اعترف على نفسه بالزنا على عهد رسول الله ﷺ، فدعا له رسول الله ﷺ بسوط، فأتى جديد لم تقطع ثمرته (أى عقدته فقال: دون هذا فأتى بسوط مكسور، فقال فوق هذا، فأتى بسوط قد ركب به ولان، فأمر به رسول الله ﷺ، فجلد. الحديث. رواه الإمام مالك فى موطأه (٣٥٠). ومراسيله حجة.

رجم، ورواية الإثبات على أنه ﷺ صلى عليه فى اليوم الثانى وكذا طريق الجمع لما أخرجه أبو داود عن بريدة: أن النبى ﷺ لم يأمر بالصلاة على ماعز ولم ينه عن الصلاة" اهـ.

وقال ابن حزم فى الصلاة على ماعز: "إن هذا مما اختلف فيه محمود بن غيلان وإسحاق ابن إبراهيم الدبرى على عبد الرزاق، فرواية الدبرى عنه فى هذا الخبر: "ولم يصل عليه"، ورواية محمود عنه فى هذا الخبر" وصلى عليه" فالله أعلم أيهما وهم.

قلت: قد رجح البخارى رواية محمود فارتفع الاضطراب. ثم ذكره أثر الجهينية وقال: ففى هذه الآثار صلاة رسول الله ﷺ على الجهينية بنفسه: وأمره بالصلاة على الغامدية بلا خلاف، وصلاته على ماعز رضى الله عنه باختلاف، وهذه الآثار فى غاية الصحة، وبهذا يقول على بن أبى طالب رضى الله عنه حين رجم شراحة، فقالوا: كيف تصنع بها؟ قال: اصنعوا بها كما تصنعون بنساءكم إذا متن فى بيوتكم. قال ابن حزم: والذى نصنع بنسائنا إذا متن فى بيوتنا هو أن يغسلن ويكفن ويصلى عليهن الإمام وغيره، هذا ما لا خلاف فيه من أحد من الأئمة وبالله التوفيق" اهـ (١١: ٢٤٦).

وقال الزيلعى فى حديث أبى أمامة عند أبى قرة: "وهذا اللفظ أى قوله: وصلى عليه النبى ﷺ والناس، يبعد تأويل الصلاة بالدعاء، لأن الناس صلوا عليه بلا خلاف، وعطف الناس على النبى ﷺ مشعر بأن صلاة النبى ﷺ كصلاتهم. والله أعلم" (٢: ٨٢).

باب صفة السوط فى الجلد

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. وظاهر الأحاديث المرسلة أن السوط لم يكن مقطوع الثمرة، وأثر أنس على خلافه، فالمعنى المتطابق عندى أن ما فى حديث أنس محمول على أنه يلين حتى كأنه قطع، فلم يبق التعارض.

فائدة: فى الهداية (٢: ٤٩٠): وينزع عنه ثيابه معناه دون الإزار لأن عليا رضى الله عنه كان يأمر بالتجريد فى الحدود، ولأن التجريد أبلغ فى إيصال الألم إليه، وهذا الحد مبناه على الشدة

٣٦٢١- أخبرنا معمر عن يحيى بن أبي كثير: "أن رجلا أتى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله! إني أصبت حدا، فأقمه علي، فدعا رسول الله ﷺ بسوط، فأتي بسوط شديد له ثمرة، فقال: سوط دون هذا، فأتي بسوط مكسور لين، فقال: سوط فوق هذا، فأتي بسوط بين سوطين، فقال: هذا، فأمر به فجلد". رواه عبد الرزاق في "مصنفه" (زيلعي ٢:٨٢). وفي "نيل الأوطار" (٧:٢٧): "حديث زيد بن أسلم هو مرسل، وله شاهد عند عبد الرزاق عن معمر عن يحيى بن أبي كثير نحوه، وآخر عند ابن وهب من طريق كريب مولى ابن عباس، فهذه المراسيل الثلاثة يشد بعضها بعضاً اهـ".

٣٦٢٢- حدثنا عيسى بن يونس عن حنظلة السدوسي، قال: سمعت أنس بن مالك يقول: "كان يؤمر بالسوط فيقطع ثمرته، ثم يدق بين حجرين حتى يلين ثم يضرب به. قلنا لأنس: في زمان من كان هذا؟ قال: في زمان عمر بن الخطاب". رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" (زيلعي ٢:٨٢). قلت: رجاله رجال الجماعة إلا حنظلة، وهو مختلف فيه، ومثله حسن الحديث كما علمت غير مرة.

في الضرب، وفي نزع الإزار كشف العورة فليتوقاه".

قال بعض الناس: "هذا النقل عن علي رضي الله عنه غير صحيح، ففي الزيلعي (٢:٨٢): قلت: غريب وروى عنه خلافه، كما رواه عبد الرزاق في "مصنفه": أخبرنا الثوري عن جابر عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن علي رضي الله عنه أنه أتي برجل في حد، فضربه وعليه كساء قسطلاني قاعدا. أخبرنا ابن عيينة عن مطرف عن الشعبي قال: سألت المغيرة بن شعبة عن المحدود أتنزع عنه ثيابه؟ قال: لا إلا أن يكون فروا أو محشوا اهـ.

قلت: السند الأول رجاله رجال البخاري إلا جابر الجعفي، وهو مختلف فيه، كما عرفته غير مرة، والسند الثاني رجاله رجال الجماعة" اهـ.

قلت: قال أبو بكر الجصاص في "أحكام القرآن" له (٣:٢٥٩) ما نصه": واختلف الفقهاء في شدة الضرب في الحدود، فقال أصحابنا أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر: التعزير أشد الضرب، وضرب الزنا أشد من ضرب الشارب وضرب الشارب أشد من ضرب القاذف" اهـ. ثم قال في (٣:٢٦٠): "إن مرادهم بقولهم: التعزير أشد الضرب، إنما هو إذا رأى الإمام ذلك للزجر والردع فعل، وقد روى شريك عن جامع بن أبي راشد عن أبي وائل، فإن لرجل على ابن أخ لأم

٣٦٢٣- عن يحيى بن عبد الله التيمى عن أبى ماجد الحنفى عن ابن مسعود رضى الله عنه: أن رجلا جاء بابن أخ له إليه، فقال: إنه سكران فقال: ترتروه ومزمزوه[1] واستنكهوه، ففعلوه، فرفعه إلى السجن ثم عاد به من الغد، ودعا بسوط، ثم أمر بثمرته فدقت بين حجرين، حتى صارت درة، ثم قال للجلاد: اجلد وارجع وأعط كل عضو حقه. أخرجه ابن أبى شيبة وعبد الرزاق فى "مصنفيهما" (زيلعى٢:٨٢). قلت: أبو ماجد ضعيف كما فى تهذيب التهذيب (٢:٢١٦) ولكن يعتضد بالحديث الضعيف.

سلمة رضى الله عنه دين، فمات، فقضت عنه، فكتب إليها يخرج عليها فيه، فرفعت ذلك إلى عمر، فكتب عمر إلى عامله، اضربه ثلاثين ضربة كلها تبضع اللحم تحدر الدم (وهذا سند حسن) فهذا من ضرب التعزير، وروى شعبة عن واصل عن المعرور بن سويد، قال: أتى عمر بن الخطاب بأمرأة زنت، فقال: أفسدت حسبها اضربوها، ولا تخرقوا عليها جلدها (وهذا سند صحيح). فهذا يدل على أنه كان يرى ضرب الزانى أخف من التعزير.

فإن قيل: روى سفيان بن عيينة، قال: سمعت سعد بن إبراهيم يقول للزهرى: إن أهل العراق يقولون: إن القاذف لا يضرب ضربا شديدا، ولقد حدثنى أبى أن أمه كلثوم أمرت بشاة، فتسلخت حين جلد أبو بكرة، فألبسته مسكها، فهل كان ذلك إلا من ضرب شديد قيل له: هذا لا يدل على شدة الضرب، لأن جائز أن يؤثر فى البدن الضرب الخفيف على حسب ما يصادف من رقة البشرة، ففعلت ذلك إشفاقا عليه. قال أبو بكر: قد دل قوله تعالى: ﴿ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله﴾ على شدة الضرب فيه، ولأن ضرب الشارب كان من النبى ﷺ بالجريد والنعال، وضرب الزانى إنما يكون بالسوط، وهذا يوجب أن يكون ضرب الزانى أشد من ضرب الشارب، وإنما جعلوا ضرب القاذف أخف الضرب، لأن القاذف جائز أن يكون صادقا فى قذفه، وأن له شهودا على ذلك والشهود مندوبون إلى الستر فى الزنا، فإنما وجب عليه الحد لقعود الشهود عن الشهادة، وذلك يوجب تخفيف الضرب" اهـ.

ثم قال: وقال أبو حنيفة وأصحابه والليث والشافعى: لضرب فى الحدود كلها وفى التعزير مجردا قائما غير ممدود إلا حد القذف فإنه يضرب وعليه ثيابه، وينزع عنه الحشو والفرو، وإنما قالوا: إنه يضرب مجردا ليصل الألم إليه، ويضرب القاذف وعليه ثيابه، لأن ضربه أخف وروى

---

(١) فى القاموس: الترترة التحريك، ومزمزه حركه.

باب ما يتقى منه فى الضرب من الأعضاء

٣٦٢٤- حدثنا هشيم ثنا ابن أبى ليلى عن عدى بن ثابت، قال: أخبرنى هنيدة بن خالد الكندى[1] أنه أتى برجل سكران أو فى حد، فقال: اضرب وأعط كل عضو حقه، واتق الوجه والمذاكير. رواه سعيد بن منصور قاله فى "التنقيح" (زيلعى ٢: ٨٢).

ليث عن مجاهد ومغيرة عن إبراهيم، قالا: يجلد القاذف وعليه ثيابه، وعن الحسن قال: إذا قذف الرجل فى الشتاء لم يلبس ثياب الصيف، ولكن يضرب فى ثيابه التى قذف فيها، إلا أن يكون عليه فرو أو حشو يمنعه من أن يجد وجع الضرب، فينزع ذلك عنه، وقال مطرف عن الشعبى مثل ذلك، وروى شعبة عن عدى بن ثابت عمن شهد عليا رضى الله عنه، أنه أقام على رجل الحد، فضربه على قبا أو قرطق، ومذهب أصحابنا موافق لما روى عن السلف فى هذه الأخبار" اهـ ملخصا (٣: ٢٦٢).

وفيه دلالة على أن ما روى عن على والمغيرة بن شعبة من ترك نزع الثياب عن المحدود كل ذلك فى حد القذف لا غير، فلا يكون ما رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" عن على خلاف ما ذكره صاحب "الهداية" عنه، ما لم يتبين أن ذلك كان فى حد الزنا أو الشرب، ودونه خرط القتاد، ولو لم يثبت عن على رضى الله عنه أنه كان يأمر بالتجريد فى حد الزنا فما ذكره من دلالة الآية على شدة الضرب فيه كاف لإثبات المقصود، والحمد لله خالق كل موجود.

باب ما يتقى منه فى الضرب من الأعضاء

قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. والأثر رواه الإمام أبو يوسف فى الخراج له (١٩٣): عن ابن أبى ليلى عن عدى عن المهاجر بن عميرة عن على نحوه، واستثنى فى الهداية الرأس، فقال: "ولأن الفرج مقتل، والرأس مجمع الحواس، وكذا الوجه، وهو مجمع المحاسن أيضا، فلا يؤمن فوات شيء منها بالضرب، وذلك إهلاك معنى، فلا يشرع حدا، وقال أبو يوسف: يضرب الرأس أيضا، رجع إليه، وإنما يضرب سوطا، لقول أبى بكر: "اضربوا الرأس فإن فيه شيطانا". قلنا: تأويله أنه قال ذلك فيمن أبيح قتله، أو يقال: إنه ورد فى حربى كان من دعاة الكفرة، والإهلاك فيه مستحق" (٢: ٤٩٠).

قال بعض الناس: وفى الزيلعى (٢: ٨٣): رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه": حدثنا وكيع عن المسعودى عن القاسم، أن أبا بكر رضى الله عنه أتى برجل انتفى من أبيه، فقال أبو بكر: اضرب

---

(١) هكذا فى الأصل، وفى التقريب الخزاعى ويقال النخعى.

قلت. رجاله ثقات، وبعضهم قد اختلف فيه، وهو غير مضر كما عرفت غير مرة، وابن أبى ليلى هذا هو محمد، وفى "التقريب" (٢٢٧): هنيدة مذكور فى الصحابة، وقيل: من الثانية، ذكره ابن حبان فى الموضعين، وهو ثقة لا محالة.

الرأس فإن الشيطان فى الرأس انتهى. والمسعودى[1] ضعيف اهـ.

قلت: رواية المتقدمين عنه صحيحة، كما نقل فى "تهذيب التهذيب" (٦:٢١١): عن ابن سعد اهـ. وفيه أيضا (٦:٢١٠): قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: سماع وكيع من المسعودى قديم اهـ. وفيه أيضا (٦:٢١١): عن ابن معين: إنما أحاديثه الصحاح عن القاسم وعن عون إلخ والقاسم هذا هو ابن عبد الرحمن بن مسعود كما يظهر من "تهذيب التهذيب" (٩:٢). وهو تابعى قد وثقوه، ولكنه لم يلق أبا بكر رضى الله عنه كما هو محصل "تهذيب التهذيب" (٨:٣٢١). فالأثر مرسل صحيح، ورجاله رجال الصحيح.

وفى الزيلعى أيضا (٢:٨٣): روى الدارمى فى أوائل مسنده فى باب الفتيا فقال: أخبرنا أبو النعمان (محمد بن الفضل كما فى "التقريب") ثنا حماد بن زيد ثنا يزيد بن حازم عن سليمان بن يسار: أن رجلا يقال له صبيغ قدم المدينة، فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر، وقد أعدله عراجين النخل، فقال له: من أنت؟ قال: أنا عبد الله صبيغ فأخذ عمر رضى الله عنه عرجونا من تلك العراجين، فضربه على رأسه، وقال: أنا عبد الله عمر، وجعل عمر يضربه حتى دمى رأسه، فقال: يا أمير المؤمنين! حسبك قد ذهب الذى كنت أجد فى رأسى اهـ. قلت: رجاله رجال الجماعة إلا يزيد، وقد وثقوه لكن سليمان لم يدرك عمر، فإن عمر استشهد فى ذى الحجة سنة ثلث وعشرين، كما فى "التقريب" (١٥٤). وسليمان كان مولده سنة (٢٤) أو (٢٧) أو بعدها على اختلاف القولين، كما فى "تهذيب التهذيب" (٤:٢٢٩ و ٢٣٠). فالأثران حجتان عندنا. وما ذكره صاحب "الهداية" من محمل أثر الصديق لم يثبت، وإن ثبت فأثر عمر يكفى فى الباب فتأمل" اهـ.

قلت: تأملنا فبان لنا أن الأثرين كلاهما واردان فى التعزير، ليس شىء منهما فى الحدود، ومراد الحنفية أن لا يضرب الرأس فى الحدود، والفرق أن أحكام الحدود مضبوطة، والتعزير مفوض إلى رأى الإمام، ولنا ما رواه سفيان بن عيينة عن أبى عامر عن عدى بن ثابت عن المهاجر بن عميرة عن على رضى الله عنه (فى حديث الحد) أنه قال: "اجتنب رأسه ومذاكيره، وأعط كل عضو

---

(١) هو عبد الرحمن بن عبد الله كما فى التقريب (٢٨٠).

باب أن يضرب الرجل قائما والمرأة قاعدة في الحدود

٣٦٢٥- أخبرنا الحسن بن عمارة عن الحكم عن يحيى بن الجزار عن علي رضي الله عنه، قال: "يضرب الرجل قائما، والمرأة قاعدة". رواه عبد الرزاق في "مصنفه"، وأخرجه البيهقي (زيلعي ٢: ٨٣). قال بعض الناس: "إسناده ضعيف، كما في "الدراية" (٢٤٥). لكن كفى به اعتضادا للقياس، وهو أن مبنى إقامة الحد على التشهير، والقيام أبلغ فيه، ولكن لما عارض ذلك أمر الستر في المرأة خولف الحكم، وأمر القعود، ويؤيد المسألة الحديث الآتي اهـ". قلت: ليس إسناده بضعيف، بل هو حسن في الدرجة الثانية، فإن الحسن بن عمارة مختلف فيه وقد وثق.

٣٦٢٦- عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: "إن اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ، فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا، فقال لهم رسول الله ﷺ: ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟ فقالوا: نفضحهم ويجلدون، قال عبد الله بن

حقه". ذكره الجصاص في أحكام القرآن له، ثم قال: "فذكر في هذا الحديث الرأس، وفي الحديث الأول الوجه، وجائز أن يكون قد استثناهما جميعا". وقال قبل ذلك: "وروى ابن أبي مليكة عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر أن جارية لابن عمر زنت، فضرب رجليها، وأحسبه قال: وظهرها، قال: فقلت: ﴿لا تأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾. قال: يا بني! ورأيتني أخذتني بها رأفة، إن الله تعالى لم يأمرني أن أقتلها، ولا أن أجعل جلدها في رأسها، قد أوجعت حيث ضربت" اهـ.

وهذا يدل على استثناء الرأس أيضا، قال الجصاص: "اتفق الجميع على ترك ضرب الوجه والفرج، وروي عن علي استثناء الرأس أيضا، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: إذا ضرب أحدكم فليتق الوجه. وإذا لم يضرب الوجه فالرأس مثله، لأن الشين الذي يلحق الرأس بتأثير الضرب كالذي يلحق الوجه، ووجه أخر وهو أنه ممنوع من ضرب الوجه، لما يخاف فيه من الجناية على البصر، وذلك موجود في الرأس، لأن ضرب الرأس يظلم منه البصر، وربما حدث منه الماء في العين، وربما حدث منه أيضا اختلاط في العقل، فهذه الوجوه كلها تمنع ضرب الرأس" اهـ ملخصا (٣: ٢٥٩ و ٢٦١)، فافهم.

باب أن يضرب الرجل قائما والمرأة قاعدة في الحدود

قلت: قد مر تقرير الأحاديث في المتن.

سلام: كذبتم، إن فيها الرجم. فأتوا بالتوراة، فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك. فرفع يده فإذا فيها آية الرجم، قالوا: صدق يا محمد فيها آية الرجم، فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما، فرأيت الرجل يحنى على المرأة يقيها الحجارة" أخرجه البخارى واستدل له بعض المالكية على أن المجلود يجلد قائما إن كان رجلا، والمرأة قاعدة، لقول ابن عمر: "رأيت الرجل يقيها الحجارة". فدل على أنه كان قائما وهى قاعدة. وتعقب بأنه واقعة عين، فلا دلالة فيه على أن قيام الرجل كان بطريق الحكم عليه بذلك، كذا فى "فتح البارى" (١٢: ١٤٨ إلى ١٥٣). قلت: إن لم يثبت الوجوب به فالطريق قد علمت.

باب جلد العبد وأنه لا يجلد فوق خمسين فى الزنا ولا فوق أربعين فى القذف والشرب

٣٦٢٧- عن أمير المؤمنين على رضى الله عنه قال: "أرسلنى رسول الله ﷺ إلى أمة سوداء زنت لأجلدها الحد، قال: فوجدتها فى دمها، فأتيت النبى ﷺ، فأخبرته بذلك، فقال: لى إذا تعالت من نفاسها فاجلدها خمسين". رواه عبد الله بن أحمد فى المسند (نيل ٧: ٢٣).

باب جلد العبد وأنه لا يجلد فوق خمسين فى الزنا ولا فوق أربعين فى القذف والشرب

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة.

والمسألة ثابتة بقوله تعالى: ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾. قال الجصاص فى "الأحكام" له (٢: ١٦٨): قرئ فإذا أحسن بفتح الألف. وقرئ بضم الألف. فروى عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وقتادة أن أحصن بالضم، معناه تزوجن، وعن عمرو ابن مسعود والشعبى وإبراهيم أحصن بالفتح، قالوا: معناه أسلمن، وقال الحسن: يحصنها الزوج ويحصنها الإسلام. واختلف السلف فى حد الأمة متى يجب؟

فقال من تأول قوله: فإذا أحصن بالضم على التزويج: أن الأمة لا يجب عليها الحد وإن أسلمت ما لم تتزوج، وهو مذهب ابن عباس والقائلين بقوله، ومن تأول قوله: فإذا أحصن بالفتح على الإسلام، جعل عليها الحد إذا أسلمت وزنت وإن لم تتزوج، وهو قول ابن مسعود، والقائلين

٣٦٢٨- عن: على، قال: "يا أيها الناس! أقيموا الحد على أرفائكم، من أحصن منهم ومن لم يحصن" الحديث رواه مسلم (مشكاة ٢٦٢).

٣٦٢٩- عن يحيى بن سعيد أن سليمان بن يسار أخبره أن عبد الله بن عياش بن أبى ربيعة المخزومى قال: "أمرنى عمر بن الخطاب فى فتية من قريش، فجلدنا ولائد من ولائد الإمارة خمسين خمسين فى الزنا" رواه الإمام مالك فى موطأه (٣٥٠). قلت: رجاله رجال الجماعة إلا عبد الله وهو صحابى، كما فى "تعجيل المنفعة" (٢٣١).

٣٦٣٠- عن صفية بنت عبيد: "أن عبدا من رقيق الإمارة وقع على وليدة من الخمس، فاستكرهها، فجلده عمر، ولم يجلدها من أجل أنه استكرهها". رواه البخارى (جمع الفوائد ١:٢٨٧).

٣٦٣١- عن أبى هريرة رضى الله عنه: "قضى رسول الله ﷺ أن على العبد نصف حد الحر فى الحد الذى يتبعض، كزنا البكر والقذف وشرب الخمر". رواه رزين (جمع الفوائد ١:٢٨٧).

٣٦٣٢- عن ابن شهاب، سئل عن حد العبد فى الخمر، فقال: "بلغنى أن عليه نصف حد الحر فى الخمر، وكان عمر وعثمان وابن عمر يجلدون عبيدهم فى الخمر نصف حد الحر". رواه مالك (جمع الفوائد ١:٢٩١).

بقوله، وليس تقدم ذكر الإيمان فى قوله: ﴿من فتياتكم المؤمنات﴾. بمانع عن حمل الإحصان على الإسلام، لأن قوله: من فتياتكم المؤمنات. إنما هو فى شأن النكاح، وقد استأنف ذكر حكم آخر غيره وهو الحد، فجاز استيناف ذكر الإسلام. فيكون تقديره فإذا كن مسلمات فأتين بفاحشة فعليهن. هذا لا يدفعه أحد، ولو كان ذلك غير سائغ لما تأوله عمر وابن مسعود والجماعة الذين ذكرنا قولهم عليه. وليس يمتنع أن يكون الأمران جميعا من الإسلام والنكاح مرادين باللفظ، لاحتماله لهما، وتأويل السلف الآية عليهما، وليس الإسلام والتزويج شرطا فى إيجاب الحد عليها، حتى إذا لم تحصن لم يجب (وإنما ذكره لبيان أن الإسلام والتزويج مانعان عن ارتكاب الفاحشة، فمن ارتكبها وهو محصن كان أحق بالعذاب من غيره) لما حدثنا محمد بن بكر، فذكر بسنده حديث أبى هريرة وزيد بن خالد الجهنى: «أن رسول الله ﷺ سئل عن الأمة إذا زنت ولم تحصن، قال: إن زنت فاجلدوها». الحديث، (أخرجه الجماعة).

٣٦٣٣- عن أبى الزناد، قال: "جلد عمر بن عبد العزيز عبدا فى فرية ثمانين، قال أبو الزناد: فسألت عبد الله بن عامر بن ربيعة عن ذلك، فقال: أدركت عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، والخلفاء رضى الله عنهم، هلم جرا، فما رأيت أحدا جلد عبدا فى فرية أكثر من أربعين". رواه مالك (تيسير الوصول ١٣٨:١).

فإن قيل: فما فائدة شرط الإحصان وهى محدودة فى حال الإحصان وعدمه. قيل: لما كانت الحرة لا يجب عليها الرجم إلا أن تكون مسلمة متزوجة، أخبر الله تعالى أن الإماء وإن أحصن بالإسلام وبالتزويج فليس عليهن أكثر من نصف حد الحرة، ولما أوجب عليها نصف حد الحرة مع الإحصان علمنا أنه أراد الجلد، إذ الرجم لا ينتصف، ولو لا ذلك لكان يجوز أن يتوهم افتراق حالها فى حكم وجود الإحصان وعدمه، فإذا كانت محصنة يكون عليها الرجم: وإذا كانت غير محصنة فنصف الحد، فأزال الله تعالى توهم من يظن ذلك، وأخبر أنه ليس عليها إلا نصف الحد فى جميع الأحوال، وقوله تعالى: ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾. أراد به (الحرائر) الاحصان من جهة الحرية لا الإحصان الموجب للرجم، لأنه لو أراد ذلك لم يصح أن يقال: عليها نصف الرجم، لأنه لا يتبعض (اتفاقا وقرينة ذلك مقابلة المحصنات بالإماء وهن الحرائر لا غير) قال الجصاص: وخص الله الأمة بإيجاب نصف حد الحرة عليها إذا زنت، وعقلت الأمة من ذلك أن العبد بمثابتها، إذ كان المعنى الموجب لنقصان الحد معقولا من الظاهر وهو الرق، وهو موجود فى العبد، وكذلك قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات﴾. خص المحصنات بالذكر، وعقلت الأمة حكم المحصنين أيضا فى هذه الآية إذا قذفوا، إذ كان المعنى فى المحصنة العفة والحرية والإسلام، فحكموا للرجل بحكم النساء بالمعنى. وهذا يدل على أن الأحكام إذا عقلت بمعان فحيثما وجدت فالحكم ثابت، حتى تقوم الدلالة على الاقتصار على بعض المواضع دون بعض" اهـ ملخصا (١٦٩:٢).

تحقيق عجيب ودليل قوى:

قلت: فمن خص حكم التنصيف بالإماء دون العبيد كابن حزم ومن وافقه من أهل الظاهر، فعليه أن يخص حد القذف بمن قذف المحصنات دون من قذف المحصنين، وظنى أن انفصاله عن ذلك عسير جدا، وروى سعيد بن منصور والبيهقى عن أبى حبيبة، قال: "أتيت عليا فقلت له: إنه قد أصاب فاحشة، فأقم عليه الحد، قال: فردونى أربع مرات، ثم قال: يا قنبر قم إليه فاضربه مائة

٣٦٣٤- عن إبراهيم: "أن معقل بن مقرن المزنى جاء إلى عبد الله (هو ابن مسعود) فقال: إن جارية له زنت، فقال: اجلدها خمسين، قال: ليس لها زوج، قال: إسلامها إحصانها". رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح، إلا أن إبراهيم لم يلق ابن مسعود (مجمع الزوائد ٦: ٢٧٠). قلت: ومراسيله صحاح، لا سيما عن عبد الله كما مر غير مرة، ورواه الطبرى فى التفسير (٥: ١٥). موصولا عن إبراهيم عن همام بن الحارث مرة، وعن علقمة أخرى.

سوط، فقلت: إنى مملوك، قال: اضربه حتى يقال لك أمسك. فضربه خمسين سوطا، كذا فى "كنز العمال" (٣: ٨٨). وقد تواترت الروايات عن رسول الله ﷺ، وعن الخلفاء بعده، أنهم كانوا يردون المقر بالزنا أربع مرات، وفيه دليل ظاهر للحنفية، ورد لتأويل من أوله على أنه رد ماعزا لكونه اتهمه فى عقله: فهل كل من أتى عمر وعليا وغيرهما من الخلفاء كان متهما فى عقله؟ كلا! بل إنما ردوه لكون الإقرار أربع مرات شرطا لثبوت الزنا، كما قدمناه بما لا مزيد عليه، وفى أثر على هذا دلالة على أن حد العبد كحد الأمة نصف حد الحر. ودلالة آثار المتن على ذلك ظاهرة.

تفسير الإحصان بالإسلام بأقوال الصحابة:

قوله: "عن إبراهيم" إلخ. فيه دلالة على أن الإحصان قد يطلق على الإسلام، وإلا لم يصح تأويل ابن مسعود وغيره من الصحابة قوله تعالى: ﴿فإذا أحسن﴾. يفتح الألف بالإسلام. قال الموفق فى "المغنى" (١١: ١٤٤). قد روى عن ابن مسعود أنه قال: "إحصانها إسلامها، وقرأها بفتح الألف" اهـ. وعزى الطبرى هذا القول إلى جماعة من التابعين، وسرد له أسانيد كثيرة، وقال: "إن أحد معانى الإحصان الإسلام، وإن الآخر منه التزويج، وإن الإحصان كلمة تشتمل على معان شتى، وقال أيضا: والصواب من القول فى ذلك عندى أنهما قرائتان معروفتان مستفيضتان فى أمصار الإسلام، فبأيتهما قرأ القارى فمصيب فى قراءته الصواب" اهـ (٥: ١٤، ١٥). وفيه رد على ابن حزم حيث قال: "وما نعلم الإحصان فى اللغة العربية والشريعة يقع إلا على معنيين، على الزواج الذى يكون فيه الوطأ، فهذا إجماع لا خلاف فيه، وعلى العقد فقط" إلخ (١١: ٢٣٨). وإذا ثبت ذلك فلا لوم على الحنفية لو اشترطوا الإسلام فى إحصان الرجم، لأن قول عمر رضى الله عنه: "فالرجم حق على من زنا وقد أحصن". مطلق فيحمل على الإحصان الكامل احتياطا واحتيالا لدرء الحدود بالشبهات، كيف؟ ولهم فى ذلك دليل واضح قد ذكرناه فيما مضى.

٣٦٣٥- عن أبي هريرة رفعه: «إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها ثلاثا بكتاب الله، فإن عادت فليبيعها ولو بحبل من شعر». وفي رواية: «إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها، ولا يعيرها ثلاث مرات، فإن عادت في الرابعة فليجلدها، وليبعها بضفير أو بحبل من شعر». وفي أخرى: «إذا زنت الأمة فتبين زناها فليجلدها الحد، ولا يثرب عليها، ثم إن زنت فليجلدها الحد، ولا يثرب عليها، ثم إن زنت فليبعها ولو بحبل من شعر». للستة كذا في "جمع الفوائد" (١:٢٧٨).

٣٦٣٦- وفي رواية عن أبي هريرة وزيد بن خالد: «أن رسول الله ﷺ سئل عن الأمة إذا زنت ولم تحصن، قال: إذا زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها». الحديث. رواه البخاري (فتح الباري ١٢:١٤٤)، وفي "المغني" (١١:١٤٤) متفق عليه.

واعلم أن قول ابن مسعود: "إحصانها إسلامها". وقع ردا لقول من قال لأحد على الأمة إذا لم تتزوج، فمعناه أن إحصان الأمة إسلامها، يعني فتحد إذا زنت، تزوجت أو لم تتزوج. فلا يرد عليه ما أورده ابن حزم حيث قال: "ومن الباطل المحال أن يكون إسلام الأمة إحصانا لها، ولا يكون إسلام الحرة إحصانا لها" إلخ (١١:٢٦١).

قوله: "عن أبي هريرة" إلخ. قال الحافظ في "الفتح": قال ابن بطال: زعم من قال لا جلد عليها قبل التزويج بأنه لم يقل في هذا الحديث: ولم تحصن، غير مالك، وليس كما زعموا، فقد رواه يحيى بن سعيد الأنصاري عن ابن شهاب كما قال مالك، وكذا رواه طائفة عن ابن عيينة عنه، ورواية يحيى بن سعيد أخرجها النسائي، وكذا رواية ابن عيينة أخرجها النسائي وابن ماجه، وقد رواه عن ابن شهاب أيضا صالح بن كيسان، كما قال مالك، وتقدمت روايته في كتاب البيوع في باب بيع المدبر، وكذا أخرجها مسلم والنسائي، وعلى تقدير أن مالكا تفرد بها فهو من الحفاظ، وزيادته مقبولة" اهـ ملخصا (١١:١٤٤).

قلت: وفي قوله ﷺ: «ثم إن زنت فاجلدوها، ثم بيعوها ولو بضفير». دلالة على عدم وجوب النفي، لأن السكوت في موضع البيان بيان، وعلى أن الجلد الذي يقيمه السيد على الأمة ليس بحد، بل إنما هو تعزير وتأديب، وإلا لم يقل: "ولا يثرب عليها". يعني لا يعيرها، ومن شأن إقامة الحد أن يكون بحضرة للناس، ليكون أبلغ في الزجر والتنكيل، فلما قال: "ولا يثرب عليها" دل ذلك على أنه أراد التعزير لا الحد، قاله الجصاص في "الأحكام" له (٣:٢٨٤).

باب الحفر للمرجوم

٣٦٣٧- عن اللجلاج: "أنه كان قاعدا يعتمل في السوق، فمرت امرأة تحمل صبيا، فثار الناس معها، وثرت فيمن ثار، وانتهيت إلى النبي ﷺ وهو يقول: من أبو هذا معك؟ فسكتت، فقال شاب حذوها: أنا أبوه يا رسول الله! فأقبل عليها، فقال: من أبو هذا معك؟ فقال الفتى: أنا أبوه يا رسول الله! فنظر رسول الله ﷺ إلى بعض من حوله يسألهم عنه، فقال: ما علمنا إلا خيراً، فقال له النبي ﷺ: أحصنت؟ قال: نعم! فأمر به، فرجم، قال: فخرجنا به، فحفرنا له حتى أمكنا، ثم رمينا بالحجارة حتى هدأ". الحديث. رواه أبو داود (٢: ٢٦١)، وسكت عنه.

٣٦٣٨- عن بريده: «أن ماعز بن مالك الأسلمي أتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله! إني قد ظلمت نفسي وزنيت، و أني أريد أن تطهرني، فرده فلما كان من

قلت: فما ورد في بعض الروايات "فليجلدها". الحد محمول على التعزير، والله تعالى أعلم وسيأتي الكلام في المسألة مبسوطا، فانتظر.

باب الحفر للمرجوم

قوله: "عن اللجلاج" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "عن بريدة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

وفيه الحفر إلى صدر المرأة. وقد مر في قصة شراحة في باب من يبتدئ بالرجم الحفر إلى السرة. فالتطبيق بينهما أنهما متقاربان. وأحدهما محمول على الأولى، لأن فيه زيادة ستر. وثانيهما على الجواز. على أن فعل رسول الله ﷺ أرجح على فعل علي رضي الله عنه وفي أحاديث الباب الحفر للرجل والمرأة كليهما.

وفي قصة ماعز بن مالك في صحيح مسلم من حديث أبي سعيد: "فما أوثقناه ولا حفرنا له" (٢:٦٧). فتعارضت الروايات في قصة ماعز. ولا يجوز إسقاطهما فلا بد من التطبيق بينهما لا سيما إذا كان حديث اللجلاج المثبت للحفر للرجل سالما من التعارض. فقال بعض الناس: "إنهم لم يحفروا له برأيهم. وإنما حفروا في آخر أمرهم لما أمرهم النبي ﷺ. أو أنهم لم يحفروا له أول الأمر. ثم لما فر فأدركوه حفروا له حفيرة فانتصب لهم فيها حتى فرغوا منه، والوجه الثاني مذكور في "نيل الأوطار" (٧:٢٤) على أن المثبت مقدم على النافي، ولم يصرح النافي أن الحفرة لم تحفر

الغد أتاه، فقال: يا رسول الله! إنى قد زنيت، فرده الثانية، فأرسل رسول الله ﷺ إلى قومه، فقال: أ تعلمون بعقله بأسا تنكرون منه شيئا؟ فقالوا: ما نعلمه إلا فى العقل من صالحينا فيما نرى، فأتاه الثالثة، فأرسل إليهم أيضا، فسأل عنه: فأخبروه أنه لا بأس به،

إلى آخر الأمر، وقد حفر هو إلى آخره. نعم! لو صرح بهذا لكان النفى والإثبات فى درجة واحدة فافهم، وأنصف. قال بعض الناس: ولقد اجترء الشيخ ابن الهمام جرأة عظيمة حيث رد حديث الحفر لماعز وهو فى صحيح مسلم، وقال فى حاشيته على "الهداية" (٥:٢١): وهو منكر لمخالفته الروايات الصحيحة المشهورة، والروايات الكثيرة المتظافرة اهـ. وهو ليس بمنكر وقد ورد بمثل مضمونه ومعناه حديث اللجلاج عند أبى داود، ولا إشكال حيث يمكن التطبيق فلا وجه لرد حديث صحيح أخرجه مسلم، فالعجب كل العجب منه رحمه الله تعالى" اهـ.

قلت: كأن الرجل لم يذق علم الرواية أصلا، فإنه لا يخفى على من رزقه الله شيئا من الذوق السليم فى هذا العلم صحة ما قاله ابن الهمام، فإن زيادة الحفر فى قصة ماعز لم يرد إلا فى هذه الرواية وحدها. وأكثر الروايات على ترك الحفر. وحديث اللجلاج لم يرد فى قصة ماعز أصلا، كما لا يخفى، فزيادة الحفر فى قصة ماعز منكرة حتما.

قال الموفق فى "المغنى" (١٢٢:١): "وإذا كان الزانى رجلا أقيم قائما ولم يوثق بشىء، ولم يحفر له، سواء ثبت الزنا بينة أو إقرار، لا نعلم فيه خلافا (وهذا كحكاية الإجماع) لأن النبى ﷺ لم يحفر لماعز. قال أبو سعيد: لما أمر رسول الله ﷺ برجم ماعز خرجنا به إلى البقيع، فو الله ما حفرنا له ولا أوثقناه، ولكنه قام لنا. رواه أبو داود (أى ومسلم أيضا) ولأن الحفر له ودفن بعضه عقوبة لم يرد بها الشرع فى حقه، فوجب أن لا تثبت (قلت: هذا قول أحمد فى الحفر للرجل: إنه لم يثبت ولم يرد به الشرع، وهو من أئمة الحديث، وقوله حجة وفيه تائيد لما قاله ابن الهمام، لا سيما والشذوذ فيما تعم به البلوى جرح فى الحديث عندنا معشر الحنفية، فافهم). قال: وإن كان امرأة فظاهر كلام أحمد أنها لا يحفر لها أيضا. وهو الذى ذكره القاضى فى الخلاف. وذكر فى المجرد أنه إن ثبت الحد بالإقرار لم يحفر لها. وإن ثبت بالبينة حفر لها إلى الصدر. قال أبو الخطاب: وهذا أصح عندى، وهو قول أصحاب الشافعى، لما روى أبو بكر وبريدة، أن النبى ﷺ رجم امرأة فحفر لها إلى الثندوة. رواه أبو داود.

ولأنه أستر لها، ولا حاجة إلى تمكينها من الهرب، لكون الحد ثبت بالبينة، فلا يسقط بفعل من جهتها، بخلاف الثابت بالإقرار، فإنها تترك على حال لو أرادت الهرب تمكنت منه،

ولا بعقله، فلما كان الرابعة حفرله حفرة ثم أمر به فرجم. قال: فجاءت الغامدية، فقالت: يا رسول الله! إنى قد زنيت فطهرنى، وأنه ردها، فلما كان الغد قالت: يا رسول الله لم تردنى، لعلك أن تردنى كما رددت ماعزا، فو الله إنى لحبلى، قال: أما لا فاذهبى حتى تلدى، قال: فلما ولدت أتته بالصبى فى خرقة، قالت: هذا قد ولدته، قال اذهبى فأرضعيه حتى تفطميه، فلما فطمته أتته بالصبى فى يده كسرة خبز فقالت: هذا يا نبى

لأن رجوعها عن إقرارها مقبول. ولنا أن أكثر الأحاديث على ترك الحفر، فإن النبى ﷺ لم يحفر للجهنية ولا لماعز ولا لليهوديين، والحديث الذى احتجوا به غير معمول به، ولا يقولون به، فإن التى نقل عنه الحفر لها ثبت حدها بإقرارها، ولا خلاف بيننا فيها. فلا يسوغ لهم الاحتجاج به مع مخالفتهم له" اهـ (١١: ١٢٣).

قلت: فهؤلاء أئمة الحديث ينكرون ثبوت الحفر للمرأة أيضا، وبعض الناس يريد إثباته للرجل، وإجماع الفقهاء على عدم الحفر له.

وقال الحافظ فى "الفتح": "قال ابن شهاب: فأخبرنى من سمع جابر بن عبد الله صرح يونس ومعمر فى روايتهما أنه أبو سلمة بن عبد الرحمن، قال: فكنت فيمن رجمه، فرجمناه بالمصلى، فلما أذلقته الحجارة هرب، فأدركناه بالحرة فرجمناه، زاد معمر فى روايته: حتى مات. وفى حديث أبى سعيد: حتى أتى عرض، بضم أوله أى جانب الحرة، فرميناه بجلاميد الحرة، حتى سكت. وعند الترمذى من طريق محمد بن عمرو عن أبى هريرة فى قصة ماعز: «فلما وجد مس الحجارة فر يشتد، حتى مر برجل معه لحى جمل فضربه، وضربه الناس حتى مات». وعند أبى داود والنسائى من رواية يزيد بن نعيم بن هزال عن أبيه فى هذه القصة: «فوجد مس الحجارة، فخرج يشتد، فلقيه عبد الله بن أنيس وقد عجز أصحابه، فنزع له بوظيف بعير فرماه فقتله». ووقع فى رواية للطبرانى فى هذه القصة: فضرب ساقه، فصرعه ورجموه، حتى قتلوه. وفى حديث أبى هريرة عند النسائى: فانتهى إلى أصل شجرة فتوسد يمينه حتى قتل. وللنسائى من طريق أبى مالك عن رجل من أصحاب رسول الله ﷺ: فذهبوا به إلى حائط يبلغ صدره، فذهب يثب فرماه رجل، فأصاب أذنه فصرع فقتله" اهـ (١٢: ١١٠). قلت: فلعل من قال: "فحفروا له حفرة إلى صدره ثم رجموه". كما فى رواية عن بريدة عند الحاكم فى "المستدرك" (٤: ٣٦٢). وقال: صحيح على شرط مسلم. عبر عن ذهابهم به إلى حائط يبلغ صدره بالحفرة، وبرواية الحاكم هذه وهن ما قاله الحافظ فى "الفتح": ويمكن الجمع بأن المنفى حفيرة لا يمكنه الوثوب منها، والمثبت عكسه اهـ.

الله قد فطمته، وقد أكل الطعام، فدفع الصبى إلى رجل من المسلمين، ثم أمر بها، فحفر لها إلى صدرها، وأمر الناس، فرجموها». الحديث. رواه مسلم (٢: ٦٨). وفى هذه الرواية لأحمد: فأمر النبى ﷺ، فحفر له حفرة، فجعل فيها إلى صدره. ثم أمر الناس برجمه". كما فى "نيل الأوطار" (٧: ٢٣).

فإن المثبت حفرهم له إلى صدره ومثله لا يمكن الوثوب منه.

ويرد على من قال: "إنهم فى أول الأمر لم يحفروا له، ثم لما فر فأدركوه، حفروا له حفيرة فانتصب لهم فيها". ما تظافرت الروايات عليه من أن ماعزا لما خرج يشتد إلى جانب الحرّة وقد عجز أصحابه، رماه رجل بلحى جمل، أو بوظيف بعير، فصرعه ورجموه حتى قتلوه. فأى حاجة كانت لهم إلى الحفر بعد ما صرع وسقط. وأما قول بعض الناس: "وإنما حفروا له فى آخر أمرهم" فمردود بأنهم لم يرجعوا إليه ﷺ إلا بعد ما رجموه وقتلوه، فمتى أمرهم النبى ﷺ بالحفر؟ ألا ترى أنهم لما ذكروا له فرار ماعز حين وجد مس الحجارة ومس الموت، قال لهم رسول الله ﷺ: «هلا تركتموه لعله أن يتوب فيتوب الله عليه». وهو صريح فى أنهم لم يذكروا فراره للنبى ﷺ إلا بعد ما قتلوه، ومن أنكر ذلك فهو مكابر مجادل. ويرد قول من قال: "إنهم حفروا له أولا، ثم خرج من الحفرة يشتد". قول أبى سعيد: "فو الله ما أوثقناه ولا حفرنا له، ولكنه قام لنا". رواه مسلم وأبو داود، فمن نفى الحفر حالفا بالله أولى ممن ذكره، فإن الصحابى لا يحلف بالله على نفى شيء إلا وهو على يقين من انتفاءه.

فالحق ما قاله ابن الهمام: "إن ذكر الحفر فى حديث رجم ماعز منكر لمخالفة الروايات الصحيحة المشهورة، والروايات الكثيرة المتظافرة" اهـ. وقال النووى فى شرح مسلم فى حديث أبى سعيد، وقوله: "فما أوثقناه ولا حفرنا له" ما نصه: "أما قوله: فما أوثقناه، فهكذا الحكم عند الفقهاء، وأما الحفر للمرجوم والمرجومة ففيه مذاهب للعلماء، قال مالك وأبو حنيفة وأحمد رضى الله عنهم فى المشهور عنهم: لا يحفر لواحد منهما، وقال قتادة وأبو ثور وأبو يوسف وأبو حنيفة فى رواية: يحفر لهما، وقال بعض المالكية: يحفر لمن يرجم بالبينة، لا لمن يرجم بالإقرار، وأما أصحابنا فقالوا: لا يحفر للرجل مطلقا، وأما المرأة فالأصح إن ثبت زناها بالبينة استحب، وإن ثبت بالإقرار فلا، ليمكنها الهرب إن رجعت" اهـ ملخصا (١: ٦٧). وفى كتاب الخراج للإمام أبى يوسف: "ينبغى أن يبدأ بالرجم الشهود (إذا كان ثبوت الزنا بالبينة) ثم الإمام، ثم الناس، فأما الرجل فلا يحفر له، وأما المرأة فيحفر لها إلى السرة، هكذا حدثنا يحيى بن سعيد عن مجالد

باب أن الحدود إلى السلطان

٣٦٣٩- عن مسلم بن يسار، قال: كان أبو عبد الله رجل من الصحابة، يقول:

عن عامر (هو الشعبى) أن عليا رضى الله عنه رجم امرأة فحفر لها إلى السرة، قال عامر: أنا شهدت ذلك، وقد بلغنا أن النبى ﷺ لما أتته الغامدية، فأقرت عنده بالزنا أمر بها، فحفر لها إلى الصدر، وأمر الناس فرجموا، ثم أمر بها فصلى عليها، ودفنت" اهـ (١٩٤). وفيه الحفر للمرأة دون الرجل خلاف ما نسب إليه النووى.

باب أن الحدود إلى السلطان

قوله: عن مسلم إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وفى "فتح البارى" (١٢: ١٤٥): قال الطحاوى: لا نعلم له مخالفا من الصحابة، وتعقبه ابن حزم فقال: "بل خالفه اثنا عشر نفسا من الصحابة" اهـ. وفى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٥٤): "الشافعى عن مالك عن نافع أن عبدا لابن عمر سرق وهو آبق، فأرسل به عبد الله إلى سعيد بن العاص وهو أمير المدينة ليقطع يده، فأبى سعيد أن يقطع يده، وقال لا تقطع يد العبد إذا سرق، فقال له ابن عمر: فى أى كتاب وجدت هذا؟ فأمر به ابن عمر فقطعت يده" اهـ.

قلت: إسناده صحيح جليل، وفيه أيضا: "رواه عبد الرزاق فى مصنفه عن معمر عن أيوب عن نافع أن ابن عمر قطع يد غلام له سرق، وجلد عبدا له زنا من غير أن يرفعهما إلى الوالى" اهـ.

قلت: إسناده صحيح جليل، وفيه أيضا (٢: ٣٥٥): "الشافعى وعبد الرزاق عن سفيان عن عمرو بن دينار عن الحسن بن محمد بن على رضى الله عنه، أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ حدت جارية لها زنت. ورواه ابن وهب عن ابن جريج عن عمرو بن دينار: أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ كانت تجلد وليدتها خمسين إذا زنت" اهـ. قلت: رجالهما رجال الجماعة ولكن الحسن ابن محمد بن على لم يدرك فاطمة، وفى "موطأ الإمام مالك" (٣٥٢) "عن عبد الله بن أبى بكر[١] ابن عمرو بن حزم عن عمرة بنت عبد الرحمن، أنها قالت: خرجت عائشة زوج النبى ﷺ إلى مكة ومعها مولاتان، ومعها غلام لبنى عبد الله بن أبى بكر الصديق، فذكر قصة فيها أنه سرق واعترف، فأمرت به عائشة زوج النبى ﷺ فقطعت يده" اهـ.

قلت: رجاله رجال الجماعة. وفى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٥٤): "مالك فى "الموطأ"

---

(١) هكذا فى الأصل وفى "تهذيب التهذيب": أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم (٥: ١٦٤) وهو الصحيح.

الزكاة والحدود والفيئ والجمعة إلى السلطان. رواه الطحاوى (فتح البارى ١٢: ١٤٤). قلت: إسناده صحيح أو حسن على قاعدة الفتح.

عن محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة أنه بلغه: أن حفصة رضى الله عنه قتلت جارية لها سحرتها، وكانت قد دبرتها" اهـ.

قلت: ومحمد هذا من أتباع التابعين ثقة، ومن رجال الجماعة كما فى "التقريب" (١٨٩) وفى "نيل الأوطار" (٧: ٣٤): "عن أبى هريرة عن النبى ﷺ، قال: إذا زنت أمة أحدكم فتبين زناها فليجلدها الحد، ولا يثرب عليها" الحديث. وفى حديث طويل: «أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم». رواه مسلم والبيهقى والحاكم وأحمد وأبو داود، كما فى النيل أيضا (٧: ٣٤). قال بعض الناس: "فهذه الآثار الصحيحة الفعلية، والأحاديث الصحاح القولية صريحة فى أن السيد يقيم الحد على مملوكه، والتأويل بأن معناه أن المولى يرافع إلى الوالى لا حاجة إليه مع بعده".

قلت: لا دلالة فى هذه الأخبار على ما ذهبوا إليه، وذلك لأن قوله عليه السلام: «أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم». هو كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾. وقوله: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾. ومعلوم أن المراد رفعه إلى الإمام لإقامة الحد، لأنه قد ثبت باتفاق الجميع أن المأمورين بإقامة هذه الحدود على الأحرار هم الأئمة والحكام، ولم تفرق هذه الآيات بين الأحرار والعبيد، فوجب أن يكون فيهم جميعا، وأن يكون الأئمة هم المخاطبين بإقامة الحدود على الأحرار والعبيد دون الموالى. ويدل على ذلك أيضا أنه لو جاز للمولى أن يسمع شهادة الشهود على عبده بالسرقة فيقطعه، ثم يرجع الشهود عن شهادتهم أن يكون له تضمين الشهود ومعلوم أن تضمين الشهود يتعلق بحكم الحاكم بالشهادة، لأنه لو لم يحكم بشهادتهم لم يضمنوا شيئا، فكان يصير حاكما لنفسه بإيجاب الضمان عليهم، وذلك لا يجوز، ولو لم يكن له تضمين الشهود كان هو والأجنبى سواء، ولا بد لذلك من دليل، فإن من له إقامة الحد يكون له تضمين الشهود أيضا إذا رجعوا عن شهادتهم، وأيضا: فإن المولى والأجنبى سواء فى حد العبد والأمة، بدلالة أن إقراره به عليه غير مقبول. وإن إقرار العبد على نفسه بذلك مقبول وإن جحده المولى فلما كان فى ذلك فى حكم الأجنبيين وجب أن يكون المولى بمنزلة الأجنبى فى إقامة الحد عليه، وإنما جاز للحاكم أن يسمع البينة ويقيم الحد لأن قوله مقبول فى ثبوت ما يوجب الحد عنده، فلذلك سمع البينة وحكم بالحد.

وأما قوله عليه السلام: «إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها». فإنه ليس كل جلد حدا، ولا كل

٣٦٤٠- عن علي بن عبد العزيز نا الحجاج بن المنهال نا حماد بن سلمة عن يحيى البكاء عن مسلم بن يسار، عن أبي عبد الله رجل من أصحاب النبي ﷺ، قال: "كان ابن عمر يأمرنا أن نأخذ عنه، قال: هو عالم فخذوا عنه، فسمعته يقول: الزكاة، والحدود، والفيء، والجمعة إلى السلطان". أخرجه ابن حزم في "المحلى" (١١: ١٦٥) ولم يعله بشيء، ولو كان له علة لصاح بها.

حد حدا حقيقيا، لأن الجلد قد يكون على وجه التعزير، فإذا عزرناها فقد قضينا عهدة الخبر، ويدل على أنه أراد التعزير دون الحد الحقيقي قوله: "لا يثرب عليها". يعني ولا يعيرها (وقول ابن مسعود وغيره: إن المولى مجلد مملوكته المحدود في بيته) ومن شأن إقامة الحد أن يكون بحضرة الناس، لقوله تعالى: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾، ليكون أبلغ في الزجر والتنكيل، فلما قال: "ولا يثرب عليها" دل ذلك على أنه أراد التعزير لا الحد، وإن سلمنا أن المراد إقامة الحد على العبيد والإماء ولا حاجة إلى المرافعة إلى الإمام، فنقول: إن قوله ﷺ: «أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم» وقوله: «إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها الحد». لم يكن حكما عاما لجميع الموالي، بل خاصا ببعض الصحابة الذين ولاهم النبي ﷺ إقامة الحدود، كعلي رضي الله عنه وأمثاله، لظهور أن كل مولى لا يصلح لإقامة الحد، ولا يهتدي إليه سبيلا، ومن ولاه الإمام إقامة الحد يجوز له ذلك بالاتفاق، والآثار التي احتج بها الخصم محمولة على كون هؤلاء الصحابة ممن ولاه النبي ﷺ أو خلفاءه إقامة الحدود، أو أنهم جعلوا الحكم الخاص عاما باجتهادهم قال الجصاص في أحكام القرآن له: "وقد روى عن الأعمش أنه ذكر إقامة عبد الله ابن مسعود حدا بالشام، فقال: هم أمراء حيث كانوا" اهـ (٣: ٢٨٣).

وأما ما ذكره الحافظ عن ابن حزم أنه قال: "بل خالفه أي أبا عبد الله الصحابي اثنا عشر نفسا من الصحابة" اهـ. فإن أراد به المخالفة قولا فدون إثباته خرط القتاد، وإن أراد به المخالفة عملا ففيه ما ذكرنا من التأويل، فسلم قول أبي عبد الله من المعارضة، وإليه ذهب جماعة من التابعين، فقد أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه حدثنا عبدة عن عاصم عن الحسن قال: أربعة إلى السلطان: الصلاة والزكاة والحدود والقصاص. حدثنا ابن مهدي عن حماد بن سلمة عن جبلة بن عطية عن عبد الله ابن محيريز قال: الجمعة والحدود والزكاة، والفيئي إلى السلطان. حدثنا عمر بن أيوب عن مغيرة ابن زياد عن عطاء الخراساني. قال: "إلى السلطان الزكاة، والجمعة، والحدود" اهـ (زيلعي ٢: ٨٤).

قوله: "عن علي بن عبد العزيز" إلخ. دلالته على معنى الباب ظاهرة. لأن قوله: "الزكاة

٣٦٤١- عن الحسن البصرى أنه (قال): "ضمن هؤلاء أربعا، الجمعة، والصدقة، والحدود، والحكم". أخرجه ابن حزم أيضا (١١:١٦٥) ولم يعله بشيء.

٣٦٤٢- عن ابن محيريز أنه قال:" الحدود: والفيئ، والزكاة، والجمعة إلى السلطان". أخرجه ابن حزم أيضا (١١:١٦٥)، ولم يعله بشيء.

(وأراد به زكاة الأموال الظاهرة دون الباطنة) والحدود والفيء والجمعة إلى السلطان". صريح فى أن هذه الأمور مفوضة إليه شرعا، لا يجوز أن يستبد بشيء منها غيره بغير إذنه.

الرد على ابن حزم فى مسألة الباب:

وقال ابن حزم: "إنه ليس فى شيء مما ذكروا أن لا يقيم الحدود على المماليك ساداتهم، وإنما فيه ذكر الحدود عموما إلى السلطان، وهكذا نقول، لكن يخص من ذلك حدود المماليك إلى ساداتهم" اهـ (١١:١٦٦ من "المحلى"). ففيه أنك قد اعترفت بدلالته على كون الحدود عموما إلى السلطان، وإذا كان كذلك فقد صح كونه معارضا للأدلة الدالة على كون حدود المماليك إلى ساداتهم، لأن الخاص يعارض العام عندنا، كما تقررفى الأصول، وقد ذكرنا أن كل ما استدللت به على أن السيد يجوز له إقامة الحد على عبده، لا يدل على ذلك أصلا، لا سيما والقائلون بذلك لا يطلقون لكل سيد إقامة الحد على عبيده وإمائه، بل يقيدونه بأهل العدالة من المسلمين صرح به ابن حزم فى "المحلى" (١١:١٦٨). ولا دلالة فيما ذكروه من الدلائل على قيد العدالة فى السادات، وقد عرفت أن أصل استدلالنا على مسألة الاب إنما هو بعموم النص، وهو قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾. وقوله: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما﴾، الآية. فإنه عام فى كل سارق وسارقة. وكل زانية وزان، سواء كان عبدا أو حرا، أمة أو حرة، وقد ثبت باتفاق الجميع أن الخطاب فيه للأئمة والحكام، فوجب أن تكون الحدود إليهم فى العبيدة والأحرار جميعا، وقد جاء أثر أبى عبد الله موافقا للنص. وأيده أقوال جماعة من التابعين، فالحجة به قائمة، والاستدلال به تام، وبذلك اندحض قول ابن حزم: "ثم أيضا لو كان فيما ذكروه (من قول أبى عبد الله الصحابى وآثار التابعين) لما كانت فيه حجة، لأنه لا حجة فى قول أحد دون رسول الله ﷺ" اهـ (١١:١٦٦).

فإن قول الصحابى إذا جاء موافقا لنص القرآن كان أولى من خبر واحد يعارضه، كيف وقد بينا أن كل ما ذكرتموه لا يدل على ما ذهبتم إليه للاحتمالات التى مر ذكرها.

٣٦٤٣- عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر، قال: " إن جارية لحفصة سحرتها، واعترفت بذلك، فأخبرت بها عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب، فقتلها، فأنكر ذلك عليها عثمان بن عفان، فقال له ابن عمر: ما تنكر على أم المؤمنين؟ امرأة سحرت فاعترفت، فسكت عثمان". رواه عبد الرزاق كما فى "المحلى" (١١: ١٦٤). وسنده صحيح، وزاد الطبرانى: "فكأن عثمان أنكر عليها ما فعلت دون السلطان". كذا فى "مجمع الزوائد" (٤: ٦٦).

٣٥٤٤- قال: نا حماد بن سلمة نا أبو عمران -هوالجونى-: "أن ساحرا كان عند الوليد بن عقبة، فجعل يدخل فى بقرة، ثم يخرج منها، فرآه جندب، فذهب إلى بيته، فالتفع على سيفه، فلما دخل الساحر جوف البقرة ضربهما. وقال: أ تأتون السحر وأنتم تبصرون. فاندفع الناس، وتفرقوا، وقالوا: حرورى فسجنه الوليد، وكتب به إلى عثمان بن عفان. فكان يفتح له بالليل. فيذهب إلى أهله فإذا أصبح رجع إلى السجن". أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (١١: ٣٩٦). وأعله بالإرسال.ورواه البخارى فى "التاريخ" من طريق خالد الحذاء عن أبى عثمان هو النهدى، والبيهقى فى "الدلائل" من طريق ابن وهب عن ابن لهيعة عن أبى الأسود. وروى ابن السكن من طريق يحيى بن كثير صاحب البصرى: حدثنى أبى حدثنا الجريرى عن عبد الله بن بريدة عن أبيه. فذكر الحديث بطوله:" وأن أمره رفع إلى عثمان فقال: أشهرت سيفا فى الإسلام، لولا ما

قوله: "عن عبيد الله بن عمر" إلخ. فيه أن عثمان بن عفان رضى الله عنه أنكر على أم المؤمنين إقامتها الحد على وليدتها دون السلطان، مع ما قد ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال: "حد الساحر ضربة بالسيف". أخرجه الحاكم فى "المستدرك"، وصححه هو والذهبى كلاهما (٤: ٣٦٠). وقد سبق الكلام فى ذلك فى أحكام المرتدين من كتاب الجهاد، فثبت بذلك أن المولى لا يجوز له إقامة الحد على عبده وأمته إلا بعد المراقعة إلى السلطان بإذنه.

قوله: "قال نا حماد بن سلمة" إلخ. فيه إنكار الوليد وعثمان بن عفان وسلمان رضى الله عنه على جندب إقامة الحد على الساحر بدون السلطان، مع كون الساحر أدنى حرمة من العبد الزانى والسارق، لكونه كافرا أو مرتدا مستحل الدم، بخلاف الزانى والسارق، فإنه مع كل ذلك مسلم محرم الدم، فثبت بذلك أن إقامة الحدود إنما هى إلى السلطان دون غيره، والله أعلم.

سمعت من رسول الله ﷺ فيك لضربتك بأجود سيف بالمدينة. وأمر به إلى جبل الدخان" كذا في "الإصابة" (١:٢٦٢). وهذا سند موصول. والمرسل إذا تعددت مخارجه أو جاء من وجه آخر موصول ولو ضعيفا كان حجة عند الكل. كما مر في المقدمة. والحديث أخرجه الحاكم في "المستدرك" (٤:٣٦١). من رواية الأشعث عن الحسن: "أن أميرا من أمراء الكوفة دعا ساحرا يلعب بين يدى الناس. فبلغ جندبا. فأقبل بسيفه وضربه به. فأخذه الأمير فحبسه. فبلغ ذلك سلمان. فقال: بئسما صنعا. لم يكن ينبغى لهذا وهو إمام يؤتم به يدعو ساحرا يلعب بين يديه. ولا ينبغى لهذا أن يعاتب أميره بالسيف" اهـ. ملخصا. سكت عنه الحاكم والذهبى كلاهما.

٣٦٤٥- عبد الرزاق عن عبيد الله بن عمر عن نافع، قال: "أبق غلام لابن عمر فمر على غلمة لعائشة أم المؤمنين، فسرق منهم جرابا فيه تمر، وركب حمارا لهم فأتى به ابن عمر فبعث به إلى سعيد بن العاص، وهو أمير على المدينة، فقال سعيد: لا يقطع غلام أبق، فأرسلت إليه عائشة إنما غلمتى غلمتك، وإنما جاع وركب الحمار ليبلغ عليه، فلا تقطعه قال: فقطعه ابن عمر. أخرجه ابن حزم في المحلى (١١:١٦٤) وسنده صحيح.

٣٦٤٦- وعنه عن رجل عن سلام بن مسكين، أخبرنى عن حبيب بن أبى فضالة أن صالح بن كريز حدثه: "أنه جاء بجارية له إلى الحكم بن أيوب، قال: فبينا أنا جالس إذ جاء أنس بن مالك فجلس، فقال: يا صالح! ماهذه الجارية معك؟ قلت: جاريتنا بغت

قوله: "عبد الرزاق" إلخ. احتج به بعض الأئمة على أن للسيد قطع عبده إذا سرق من غير مرافعة إلى الوالى. ولا حجة لهم فيه: فإنه لو كان كذلك لم يرسل ابن عمر هذا العبد إلى سعيد أصلا. فكان بعثه به إلى سعيد دليلا على أن إقامة الحد إنما هى إلى الأمراء ولكن لما عطل سعيد الحد عن العبد الآبق جملة وكان ذلك خلاف الشرع لم يرد به كتاب ولا سنة قطعه ابن عمر إحياء للسنة، لا لأن السادة يجوز لهم بإقامة الحدود على عبيدهم مطلقا فافهم. ودليل ذلك أن عائشة رضى الله عنها شفعت إلى ابن عمر فى درء الحد عن هذا العبد. ولو كان المولى كالأمير والإمام فى إقامة الحدود على العبيد والإماء لم يجز لأحد أن يشفع إليه فى درأ الحد عنه. فتبين أن ثبوت الحد عند المولى ليس كثبوته عند الحاكم، فلا يجوز له إقامته إلا تعزيرا أو تأديبا. والله تعالى أعلم.

قوله: "وعنه عن رجل" إلخ. دلالته على الباب ظاهرة. كدلالة ما قبله، فإن أنسا شفع إلى

فأردت أن أرفعها إلى الامام، ليقيم عليها الحد، قال: لا تفعل، رد جاريتك، واتق الله، واستر عليها. قلت: ما أنا بفاعل حتى أرفعها، قال له أنس: لا تفعل، وأطعنى، قال صالح: فلم يزل يراجعنى حتى قلت له أردها على أن ما كان على من ذنب فأنت له ضامن. فقال أنس: نعم! قال: فرددتها". أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (١١:١٦٥). وأعله بأنه عمن لم يسم. قلت: لا ضير، فإن المجهول فى القرون الثلاثة مقبول عندنا. لا سيما وقد قال عبد الرزاق: "وبه نأخذ". كما فى "المحلى" أيضا. والمحدث لا يأخذ بما لا يصلح للاحتجاج به.

٣٦٤٧- عن معمر عن الزهرى عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه. قال: "فى الأمة إذا كانت ليست بذات زوج، فظهر منها فاحشة جلدت نصف ما على المحصنات

صالح فى درأ الحد عن أمته، ولا يجوز الشفاعة فى الحدود بعد بلوغها إلى من له إقامتها، فثبت أن المولى ليس له إقامة الحد على عبده وأمته إلا تعزيرا أو تأديبا. ويجوز له العفو عن مماليكه فى الحدود.

الرد على ابن حزم فى تضعيفه قول ربيعة وهو أقوى من قول الجمهور فى الباب

قوله: "عن معمر" إلخ. فيه دلالة على أن قوله ﷺ فى الأمة: «إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها» الحديث، لم يكن مطلقا عند ابن عمر، بل مقيدا بمن لم تكن ذات زوج، وهو قول ربيعة، فبطل قول ابن حزم: "ثم نظرنا فى قول ربيعة، فوجدناه قولا لا تؤيده حجة، لا من قرآن ولا من سنة صحيحة" اهـ (١١:١٦٦ من "المحلى") كيف وقد روى الشيخان من طريق ابن شهاب عن عبيد الله بن عتبة عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ سئل عن الأمة إذا زنت ولم تحصن؟ قال: "إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم بيعوها ولو بضفير" الحديث. وهو صريح فى تقييد الأمر بالجلد والبيع بأمة لم تحصن، فعليه يحمل ما رواه مسلم وغيره من غير تقييد بها من طريق المقبرى عن أبى هريرة رفعه: "إذا زنت أمة أحدكم فتبين زناها فليجلدها الحد، ولا يثرب عليها". الحديث. فإن ابن حزم وغيره قائلون بحمل المطلق على المقيد، وإذا كان كذلك كان قول ربيعة مؤيدا بالسنة الصحيحة. وإزداد قوة على قوة بقول ابن عمر هذا، وهل إنكار ابن حزم ذلك إلا مكابرة وتحكم بالباطل. فلو سلمنا أن المخاطب بقوله ﷺ: «فاجلدوها». هم الموالى دون الأمراء والحكام، فهو مختص بالإماء التى لم تحصن ولم تتزوجن،

من العذاب، يجلدها سيدها. فإن كانت من ذوات الأزواج رفع أمرها إلى الإمام". أخرجه عبد الرزاق كما فى "المحلى" (١١:١٢٥). وسنده صحيح.

ولا حجة لمن رأى السيد يقيم جميع الحدود على مماليكه، لا من قرآن ولا من سنة صحيحة.

وبهذا ظهر ضعف مذهب الجمهور ومن وافقهم من أهل الظاهر كابن حزم وأمثاله. وأما مذهب ربيعة فإنه وإن كان أقوى من مذهب الجمهور ظاهرا ولكنه ضعيف أيضا، لما ذكرنا من إنكار عثمان وسلمان رضى الله عنهما على من أقام الحد على وليدته، أو على ساحر دون السلطان، ولما ذكرنا من شفاعة أم المؤمنين عائشة وأنس بن مالك إلى الموالى فى درأ الحدود عن عبيدهم وإماءهم، ومحال أن ينكروا عليهم أمرا قد أذن لهم النبى ﷺ فيه، أو يشفعوا فى حد من حدود الله بعد بلوغه إلى من له إقامته، فثبت أن ليس كل جلد حدا، ولا كل حد حدا حقيقيا، لأن الجلد والحد قد يكون على وجه التعزير، ويدل على أنه ﷺ أراد بقوله: "فليجلدها". التعزير دون الحد الحقيقى قوله: "لا يثرب عليها". يعنى لا يعيرها، وقول ابن مسعود وغيره: "إن المولى يجلد مملوكته الحدود فى بيته". ومن شأن إقامة الحد أن يكون بحضرة الناس بطريق الإعلان، فلما قال: "ولا يثرب عليها". دل ذلك على أنه أراد التعزير لا الحد كما مر كل ذلك مستوفى. فإن أراد ابن عمر هذا وإلا فعثمان وسلمان وعائشة وابن مسعود أجل منه، وأعرف بمراد النبى ﷺ. وروى عبد الرزاق عن العطاف بن خالد المخزومى أبو صفوان، قال: رأيت سالم ابن عبد الله وهو واقف على جدار بيت لبنى أخ له أيتام، أتاه غلمة أربعة، ومعهم غلام هو أشف منهم، فقالوا: يا أبا عمر! انظر ما يصنع هذا. قال: وماذا يصنع؟ قال: فسل خيطا من ثوبه فقطعه، وسالم ينظر إليه، فجمعه بين إصبعين من أصابعه، ثم تفل عليه مرتين أو ثلاثا، ثم مده، فإذا هو صحيح ليس به بأس فسمعت سالما يقول: لو كان لى من الأمر شيء لصلبته. أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (١١:٣٩٥).

ولم يعله بشيء، وموضع الاستشهاد منه قوله: "لو كان لى من الأمر شيء". ومن طريق عبد الرزاق عن مالك بن أنس عن محمد بن عبد الرحمن هو أبو الرجال، عن عمرة بنت عبد الرحمن: "أن عائشة أم المؤمنين أعتقت جارية لها عن وبر، وأنها سحرتها، واعترفت بذلك، وقالت: أحببت العتق، فأمرت بها عائشة ابن أخيها أن يبيعها من الأعراب ممن يسيء ملكتها، وقالت: ابتع بثمنها رقبة فأعتقها". وهذا سند صحيح. وفى كل ذلك دليل على أن الموالى لا يقيم الحد على عبيده وإماءه دون السلطان. وأما ما روى عن عائشة: أنها أمرت بقطع عبد قد سرق. فقد مر عليها زمان وليت فيه أمور المسلمين، وهو الذى تذكر فيه أبو بكرة قول النبى ﷺ: «لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، فتدبر.

٣٦٤٨- وعن عبد الله بن مسعود وغيره قالوا: "إن الرجل يجلد مملوكته الحدود في بيته". أخرجه ابن حزم أيضا ولم يعله بشيء.

قد شرط من قال للسيد إقامة الحد على رقيقه شروطا كثيرة لا ذكر لها في الحديث الذى قد احتج بها

وقال الموفق في "المغني": "للسيد إقامة الحد بالجلد على رقيقه في قول أكثر العلماء، روى نحو ذلك عن على وابن مسعود وابن عمر وأبي حميد وأبي السيد الساعديين، وفاطمة بنت النبي، (قد مر تأويله فتذكر) وعلقمة والأسود والزهري وهبيرة بن رويم وأبي ميسرة ومالك والثوري والشافعي وأبي ثور وابن المنذر، وقال ابن أبي ليلى: أدركت بقايا الأنصار يجلدون ولائدهم في مجالسهم الحدود إذا زنوا. (لم يدرك ابن أبي ليلى الصحابة، وإنما أدرك التابعين وأتباعهم، وهو محمول على التعزير)، وعن الحسن بن محمد: أن فاطمة حدت جارية لها. وعن إبراهيم: أن علقمة والأسود كانا يقيمان الحدود على من زنى من خدم عشائرهم. روى ذلك سعيد في سننه. (قلت: أما بنت الرسول ﷺ فكانت مأذونة في ذلك، وإلا لأنكروا عليها كما أنكر عثمان على حفصة، وفعل علقمة والأسود محمول على التعزير. ألا ترى أنهم أقاموا الحد على خدم عشائر هم ولم يكونوا عبيدا لهما؟ ويحتمل أن يكونا مأذونين في ذلك من قبل الأمير).

وقال أصحاب الرأي: ليس له ذلك، لأن الحدود إلى السلطان (بدليل ما مر في المتن من الأحاديث والآثار) ولأن من لا يملك إقامة الحد على الحر لا يملكه على العبد كالصبي (ولأن المولى لا يملك تضمين الشهود إذا رجعوا، فكان هو والأجنبي سواء كما تقدم) ولأن الحد لا يجب إلا بينة أو إقرار، ويعتبر لذلك شروط من عدالة الشهود، ومجيئهم مجتمعين أو في مجلس واحد، وذكر حقيقة الزنا وغير ذلك من الشروط التي تحتاج إلى فقيه يعرفها، ويعرف الخلاف فيها، والصواب منها، وكذلك الإقرار، فينبغي (أي يجب) أن يفوض ذلك إلى الإمام أو نائبه، كحد الأحرار (وإلا لم يكن الحد الذى يقيمه المولى على عبده وأمته حدا شرعيا، بل ظلما وعدوانا. لعدم اهتدائه إلى الشروط التي لا يجوز إقامة الحد بدونها) ولأنه حد هو حق لله تعالى، فيفوض إلى الإمام كالقتل والقطع".

قال الموفق: "ولنا ما روى سعيد عن أبي هريرة مرفوعا: إذا زنت أمة أحدكم فتيقن زناها فليجلدها، الحديث. وعن علي: أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم (قد مر تأويله فتذكر) ولأن السيد يملك تأديب أمته وتزويجها، فملك إقامة الحد عليها كالسلطان. (قلنا: هذا منقوض بالأب،

. . . .

فإنه يملك تأديب ابنه وبنته وتزويجها، ولكنه لا يملك إقامة الحد عليهما، وكذلك الزوج يملك تأديب الزوجة، ولا يملك إقامة الحد عليها، فالجواب الجواب).

قال: إذا ثبت هذا فإنما يملك إقامة الحد بشروط أربعة (قلنا: قوله ﷺ: «إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها. مطلق عن أكثر هذه الشروط، فالتقييد بها تقييد للمطلق بلا دليل) أحدها أن يكون جلدا كحد الزنا والشرب وحد القذف. فأما القتل في الردة والقطع في السرقة فلا يملكها إلا الإمام، وهذا قول أكثر أهل العلم، ووجه آخر أن السيد يملكهما، وهو ظاهر مذهب الشافعي (وأهل الظاهر كابن حزم وغيره) لعموم قول النبي ﷺ أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم. وروى أن ابن عمر قطع عبدا سرق، وكذلك عائشة، وعن حفصة أنها قتلت أمة لها سحرتها، ولأن ذلك حدا شبه الجلد. ولنا أن الأصل تفويض الحد إلى الإمام، لأنه حق لله تعالى، فيفوض إلى نائبه، كما في حق الأحرار، ولما ذكره أصحاب أبي حنيفة (من الدلائل) وإنما فوض إلى السيد الجلد خاصة لأنه تأديب والسيد يملك تأديب عبده وضربه على الذنب، وهذا من جنسه".

(قلت: فيه ما فيه فتذكر، وأيضا: فإن الحد ليس من جنس التأديب، بل من جنس العقوبات، لكون مبناه على الإعلان والاشتهار، ومبنى التأديب على الإخفاء والاستتار، والذي هو من جنس التأديب إنما هو التعزير) قال: "وإنما افترقا في أن هذا مقدر والتأديب غير مقدر، وهذا لا أثر له في منع السيد منه". (قلنا: بل قد افترقا في أن الحد لا يجب إلا ببينة أو إقرار، ويعتبر لذلك شروط من عدالة الشهود، ومجيئهم مجتمعين في مجلس الحكم، وذكر حقيقة الزنا، وغير ذلك من الشروط التي لا يحتاج إليها في التأديب).

قال: "بخلاف القطع والقتل، فإنهما إتلاف لجملته أو بعضه الصحيح، ولا يملك السيد هذا من عبده، ولا شيئا من جنسه. والخبر الوارد في حد السيد عبده إنما جاء في الزنا خاصة، وإنما قسنا عليه ما يشبهه من الجلد". (قلنا: لا يصح إقامة الحد بالقياس، لكونه مما يدرأ بالشبهات، وإلا فليجز قياس الأب والزوج على المولى. فيجوز لهما إقامة الحد على الأولاد والزوجة، ولا قائل به، وأيضا: فقد اعترفت بأن الأصل، تفويض الحد إلى الإمام، فالخبر الوارد في حد السيد عبده وارد على خلاف الأصل، فليقتصر على مورده، وهو الجلد في الزنا خاصة لا يتعداه إلى غيره فافهم). قال: "وقوله: أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم. إنما جاء في سياق الجلد في الزنا. فإن أول الحديث عن علي، قال: أخبر النبي ﷺ بأمة لهم فجرت، فأرسلني إليها، فقال: اجلدها الحد.

. . . .

وذكر الحديث، وفيه: وأقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم. قال: فالظاهر أنه إنما أراد ذلك الحد وشبهه". (قلنا: نعم! وبهذا اندحض استدلال ابن حزم بذلك على أن السيد يقيم جميع الحدود على مماليكه، فإن الاحتمال يضر الاستدلال، لا سيما إذا كان منشأ الاحتمال مذكورا فى سياق الحديث. ولنا أن نقول: إن المخاطب بقوله: "أقيموا الحدود". إنما هو على ومن كان مثله من الأمراء المأذونين بإقامة الحدود، ولا حاجة إذاً إلى تخصيصه بذلك الحد وشبهه، فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد، ولفظ الحدود عام لجميع الحدود) قال: "وأما فعل حفصة فقد أنكره عثمان عليها، وشق عليه، وقوله أولى من قولها، وما روى عن ابن عمر فلا نعلم ثبوته عنه".

(قلت: لا شك فى ثبوته، ولكن قد اختلفت الروايات عنه لما ذكرنا، فروى عنه أنه رفع العبد السارق إلى الوالى وروى عنه أنه قال: يحد السيد أمته إذا لم تكن متزوجة، ورفعها إلى الإمام إذا كانت متزوجة).

قال: "الشرط الثانى أن يختص السيد بالمملوك، فإن كان مشتركا بين اثنين أو كانت الأمة مزوجة، أو كان المملوك مكاتبا، أو بعضه حرا، لم يملك السيد إقامة الحد عليه، وقال مالك والشافعى: يملك السيد إقامة الحد على الأمة المزوجة لعموم الخبر. ولنا ما روى عن ابن عمر، فذكر الأثر المذكور فى المتن، وقال: ولم نعرف له مخالفا فى عصره، فكان إجماعا. (قلت: وأين الإجماع وقد خالفه أبو عبد الله الصحابى كما ذكرناه فى المتن)؟. قال: "والخبر مخصوص بالمشترك (اتفاقا) فنقيس عليه (المزوجة) وفى المستاجرة والمرهونة وجهان".

"الشرط الثالث: أن يثبت الحد بينة أو اعتراف، فإن ثبت باعتراف فلسيد إقامته إذا كان يعرف الاعتراف الذى يثبت به الحد وشروطه. وإن ثبت ببينة اعتبر أن يثبت عند الحاكم، لأن البينة تحتاج إلى البحث عن العدالة، ومعرفة شروط سماعها ولفظها، ولا يقوم بذلك إلا الحاكم".

(قلت: إذا ثبت الحد عند الحاكم بالبينة وجب عليه أن يقيمه. ولم يجز له تعطيله، فخرج المولى من البين، وسقط حقه فى إقامة الحد، وإن قامت البينة عند الحاكم ولم يقم الحد على المشهود عليه كان ذلك شبهة فى البينة دارئة للحد، فالقول بإقامة السيد الحد مع اعتبار الثبوت عند الحاكم عجيبة من العجائب). قال: "ولا يقيم السيد الحد بعلمه، وهذا قول مالك، لأنه لا يقيمه الإمام بعلمه، فالسيد أولى، فإن ولاية الإمام للحد أقوى من ولاية السيد، لكونها متفقا عليها وثابتة بالإجماع، فإذا لم يثبت الحد فى حقه بالعلم فههنا أولى".

قال: "الشرط الرابع أن يكون السيد بالغا عاقلا عالما بالحدود وكيفية إقامتها، لأن الصبى

باب لا يجمع في الثيب بين الرجم والجلد

٣٦٤٩- عن موسى بن معاوية نا وكيع عن يحيى بن أبي كثير السقا عن الزهري

والمجنون ليسا من أهل الولايات، والجاهل بالحد لا يمكنه إقامته على الوجه الشرعي، فلا يفوض إليه، وفي الفاسق وجهان، وكذا إن كان (المالك) مكاتبا، وفي المرأة أيضا احتمالان" اهـ ملخصا (١٠:١٤٧، ١٥٠). قلت: ولو شرطوا أن يكون السيد مأذونا بإقامة الحد من الإمام لاستغنوا عن هذه الشروط الكثيرة التي ذكروها، وإذا كان قول النبي ﷺ: «أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم». مخصوصا بالإجماع غير جار على عمومه، فقول الحنفية أولى بالصواب، لكونه أقل تخصيصا وأخف تقييدا من غيره، كما لا يخفى والله تعالى أعلم.

وأما الأمر ببيع الأمة إذا زنت في الثلاثة أو الرابعة فمندوب عند الجمهور. خلافا لأبي ثور وأهل الظاهر، قال ابن بطال: "حمل الفقهاء الأمر بالبيع على الحض على مباعدة من تكرر منه الزنا، لئلا يظن بالسيد الرضا بذلك، ولما في ذلك من الوسيلة إلى تكثير أولاد الزنا (وليس بواجب بدليل ما في حديث الصحيح: أن رجلا قال: يا رسول الله! إن امرأتي لا ترد يد لامس، قال: غربها، قال: إني أحبها قال: فاستمتع بها) قال: وحمله بعضهم على الوجوب، ولا سلف له من الأمة، فلا يستقل به"، قال الحافظ في الفتح: واستشكل الأمر ببيع الرقيق إذا زنى، مع أن كل مؤمن مأمور أن يرى لأخيه ما يرى لنفسه، وأجيب بأن السبب الذي باعه لأجله ليس محقق الوقوع عند المشتري، لجواز أن يرتدع الرقيق إذا علم أنه متى عاد أخرج، فإن الإخراج من الوطن المألوف شاق" اهـ (١١:١٤٦).

قلت: ولا يخفى أن كل ذلك محتمل ليس بمتيقن، ويحتمل أن لا يرتدع بذلك، ويقترف عند المشتري أشد مما اقترفه عند البائع، فلا بد من حمل الأمر بالبيع على الندب دون الوجوب. وأتى ابن حزم ههنا من الظاهرية بعجيب، فحمل الأمر بالبيع في الثالثة على الندب. وفي الرابعة على الفرض، وقال: "ولا يلزم البيع في العبد إذا زنى، لورود الأمر بذلك في الأمة إذا زنت" اهـ (١١:١٦٧). وهل هذا إلا كالقول بوجوب الجلد في قذف المحصنات، دون قذف المحصنين من الرجال، لورود النص في المحصنات.

باب لا يجمع في الثيب بين الرجم والجلد

قوله: "عن موسى بن معاوية" إلخ. فيه أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما لم يجمعا بين

"أن أبا بكر رضى الله عنه وعمر رجما ولم يجلدا". أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (١١:٢٣٣) بسنده ولم يعله بشيء. ورجاله كلهم ثقات إلا أنه مرسل.

الرجم والجلد، وعزى الموفق ذلك إلى عثمان أيضا، فقال: "روى عن عمر وعن عثمان أنهما رجما ولم يجلدا" (١٠:١٢٤).

وقال الترمذى: "وقال بعض أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ، منهم أبو بكر وعمر وغيرهما: الثيب إنما عليه الرجم ولا يجلد، وقد روى عن النبى ﷺ مثل هذا فى غير حديث فى قصة ماعز وغيره أنه أمر بالرجم، ولم يأمر بأن يجلد قبل أن يرجم، والعمل على هذا عند بعض أهل العلم، وهو قول سفيان الثورى وابن المبارك والشافعى وأحمد" (١:١٧٣).

وقال الحافظ فى "الفتح": "وأما قصة ماعز فجاءت من طرق كثيرة متنوعة بأسانيد مختلفة، لم يذكر فى شيء منها أنه جلد، وكذلك الغامدية والجهينية وغيرهما، وقال فى ماعز: إذهبوا به فارجموه. وكذا قال فى حق غيره، ولم يذكر الجلد، فدل ترك ذكره على عدم وقوعه، ودل عدم وقوعه على عدم وجوبه" اهـ (١٢:١٠٦).

قال بعض الناس: "ويعارضه ما رواه مسلم (٢:٧) عن عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله ﷺ: «خذوا عنى، خذوا عنى، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة ونفى سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم". رواه الجماعة إلا البخارى والنسائى (٢:٧ و ٣). وفى صحيح البخارى (١٢:١٠٥ مع فتح البارى): حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا سلمة بن كهيل، قال: سمعت الشعبى عن على رضى الله عنه، حين رجم المرأة يوم الجمعة، وقال: "قد رجمتها بسنة رسول الله ﷺ" اهـ وفى "فتح البارى" (١٢:١٠٥): "قوله: حين رجم المرأة يوم الجمعة، فى رواية على ابن أبى الجعد: أن عليا أتى بامرأة زنت، فضربها يوم الخميس، ورجمها يوم الجمعة. وكذا عند النسائى من طريق بهز بن أسد عن شعبة" اهـ. وفيه أيضا: "قوله: رجمتها بسنة رسول الله ﷺ. زاد على بن الجعد: وجلدتها بكتاب الله. زاد إسماعيل بن سالم فى أوله عن الشعبى: قيل لعلى: جمعت حدين فذكره. وفى رواية عبد الرزاق: أجلدها بالقرآن وأرجمها بالسنة. قال الشعبى: وقال أبى بن كعب مثل ذلك" اهـ. وفيه أيضا: "وقال ابن المنذر: عارض بعضهم الشافعى، فقال: الجلد ثابت فى كتاب الله، والرجم ثابت بسنة رسول الله ﷺ، كما قال على، وقد ثبت الجمع بينهما فى حديث عبادة، وعمل به على رضى الله عنه، ووافقه أبى وليس فى قصة ماعز ومن ذكر معه تصريح

. . . .

بسقوط الجلد عن المرجوم، لاحتمال أن يكون ترك ذكره لوضوحه، ولكونه الأصل، فلا يرد ما وقع التصريح به بالاحتمال. قلت: ادعى نسخ حديث عبادة من قال بعدم الجمع بين الرجم والجلد للمحصن، لما ورد عنه ﷺ من واقعات الرجم بغير ذكر الجلد، تأمل".

وفي "نيل الأوطار" (٧): "وكيف يليق بعالم أن يدعى نسخ الحكم الثابت كتابا وسنة بمجرد ترك الراوى لذلك الحكم في قضية عين لا عموم لها؟ وهذا أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضى الله عنه يقول بعد موته ﷺ بعدة من السنين، لما جمع لتلك المرأة بين الرجم والجلد: جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ. فكيف يخفى على مثله الناسخ وعلى من بحضرته من الصحابة الأكابر" اهـ؟ وفيه أيضا (٦:٧): ويجاب (عن دعوى النسخ) بمنع التأخر المدعى، فلا يصلح ترك جلد ماعز للنسخ، لأنه فرع التأخر، ولم يثبت ما يدل على ذلك، ومع عدم ثبوت تأخره لا يكون ذلك الترك مقتضيا لإبطال الجلد الذى أثبته القرآن على كل من زنى، ولا ريب أنه يصدق على المحصن أنه زان، فكيف إذا انضم إلى ذلك من السنة ما هو صريح في الجمع بين الجلد والرجم للمحصن؟ كحديث عبادة المذكور" إلخ. فإن أجيب بأنه قد ثبت الرجم بالسنة المتواترة المجمع عليها كما نقله في "النيل" (٦:٧) وزيادة الجلد عليه زيادة بخبر الواحد على الخبر المتواتر. فيرد بأن خبر الواحد مؤيد، والأصل قوله تعالى: ﴿الزانية﴾ إلخ المتواتر القطعي الثبوت، القطعي الدلالة، فهو بعمومه يدل على وجوب الجلد على كل زان محصن وغير محصن، فرجم المحصن ثابت بالحديث المتواتر القطعي، وجلده بالآية القطعية المتواترة، فافهم حق الفهم اهـ.

فالجواب عن أصل الإشكال أن آية الرجم التى قرأها عمر رضى الله عنه بمحضر من الناس على المنبر، رواه أبو داود وغيره، ورواه أبي بن كعب عند إسماعيل ابن جعفر كما في "الإتقان" (٢٦:٢)، والحاكم عن زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعمربن الخطاب رضى الله عنه بلفظ: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم". تدل على أن حد الزانى الثيب المحصن الرجم فقط، وقوله: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾. يفيد أن حد الزانى الجلد فقط، سواء كان حرا أو عبدا، محصنا أو غير محصن، ولما خص منه العبيد والإماء بقوله تعالى: ﴿فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾. صارت الآية مخصوصة، فجاز أن يخص المحصن الزاني بدليل آخر، وهو قوله تعالى: "الشيخ والشيخة إذا زنيا" إلخ. وبما ورد من الإكتفاء بالرجم في أحاديث كثيرة، وسيأتى بيانها، ولو صح

. . . .

الجمع بين الجلد والرجم عملا بالآيتين لصح الجمع بين الخمسين والمائة جلدة فى حق الإماء والعبيد كذلك، ولم يقل به أحد. فكذا هذا.

قال الجصاص: "وأما الجمع بين الجلد والرجم للمحصن فإن فقهاء الأمصار متفقون على أن المحصن يرجم ولا يجلد، والدليل على صحة ذلك حديث أبى هريرة وزيد بن خالد فى قصة العسيف أن أبا الزانى قال: سألت رجالا من أهل العلم، فقالوا: على امرأة هذا الرجم، فلم يقل النبى ﷺ بل عليها الرجم والجلد، وقال لأنيس: اغد على امرأة هذا. فإن اعترفت فارجمها. ولم يذكر جلدا، ولو كانت جلدت لنقل كما نقل الرجم، إذ ليس أحدهما بأولى بالنقل من الآخر، وكذلك فى قصة الغامدية حين أقرت بالزنا، فرجمها رسول الله ﷺ بعد أن وضعت، ولم يذكر جلدا، ولو كانت جلدت لنقل، وفى حديث الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله عتبة عن ابن عباس: قال: قال عمر: قد خشيت أن يطول بالناس زمان، حتى يقول قائل: لا نجد الرجم فى كتاب الله فيضلوا، وقد قرأنا: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة. ورجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده. فأخبر أن الذى فرضه الله هو الرجم، وأن النبى ﷺ رجم، ولو كان الجلد واجبا مع الرجم لذكره (أى والسكوت فى معرض البيان بيان، ولم يكن الجمع بين الجلد والرجم واضحا حتى يترك ذكره لوضوحه، لأن الجلد يعرى عن المقصود الذى شرع الحد له، وهو الانزجار، أو قصده إذا كان القتل لا حقا له، وليس فيه إلا زيادة الإيلام بلا فائدة ظاهرا، والعمدة فى ذلك أنه ﷺ لم يجمع بينهما قط، فقد تظافرت الطرق أنه ﷺ بعد سؤاله ماعزا عن الإحصان وتلقينه الرجوع لم يزد على الأمر بالرجم، وقد تكرر الرجم فى زمانه ﷺ، ولم يرو أحد أنه جمع بينه وبين الرجم، فقطعنا بأنه لم يكن إلا الرجم) وأما حديث عبادة فإنا قد علمنا قطعا أنه وارد عقيب كون حد الزانيين الحبس والأذى ناسخا لا واسطة بينهما، لقوله ﷺ: «خذوا عنى، خذوا عنى، قد جعل الله لهن سبيلا. ثم كان رجم ماعز والغامدية، وقوله: واغد يا أنيس على امرأة فإن اعترفت فارجمها. بعد حديث عبادة، فلو كان ما ذكر فى الحديث من الجمع بين الجلد والرجم ثابتا لاستعمله النبى ﷺ فى هذه الوجوه" اهـ (٣:٢٥٧).

وأيضا: فقد جمع فيه بين الجلد والتغريب فى حق البكر، وقد قام الدليل على كون التغريب خارجا عن الحد كما سيأتى، فكذا الجمع بين الرجم والجلد فى المحصن ليست بحد، بل الحد هو الرجم، والجلد مفوض إلى رأى الإمام تعزيرا، وعليه يحمل ما فعله على رضى الله عنه تندرئ

. . . .

بالشبهات، فافهم حق الفهم وكن من الشاكرين. أو يقال: إن معنى حديث عبادة أن البكر بالبكر جلد مائة ولا رجم، والثيب بالثيب جلد مائة مرة إذا لم يجتمع فيهما شروط الإحصان، والرجم أخرى إذا اجتمعت تلك الشروط فيهما، والله تعالى أعلم.

وقال الزيلعي: "حديث ماعز تقدم غير مرة، وفيه الرجم، وليس فيه الجلد، حتى إن الأصوليين استدلوا به على تخصيص الكتاب بالسنة، بأنه عليه السلام رجم ماعزا ولم يجلده، لأن آية الجلد شاملة للمحصن، اهـ قال: والجواب عن ذلك أى عن حديث عبادة وعلى من وجهين، أحدهما أنه منسوخ، قال الحازمى فى كتابه: روى حديث ماعز نفر من أحداث الصحابة نحو سهل بن سعد وابن عباس، ونفر تأخر إسلامهم وحديث عبادة كان فى أول الأمر، وبين الزمانين مدة انتهى" (٢:٨٦).

قلت: وفى كتاب الاعتبار للحازمى أيضا: "ذهبت طائفة إلى أن المحصن الزانى يجلد مائة ثم يرجم، وممن قال بذلك أحمد بن حنبل. (فى رواية، وفى أخرى وافق الجمهور كما فى المغنى) وإسحاق بن راهوية وداود بن على الظاهرى وأبو بكر بن المنذر من أصحاب الشافعى، وخالفهم فى ذلك أكثر أهل العلم، وقالوا: بل يرجم ولا يجلد، روى ذلك عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وإليه ذهب إبراهيم النخعى والزهرى ومالك وأهل المدينة والأوزاعى وأهل الشام وسفيان وأبو حنيفة وأهل الكوفة والشافعى وأصحابه ما عدا ابن المنذر، ورأوا حديث عبادة منسوخًا، وتمسكوا فى ذلك بأحاديث تدل على النسخ فذكر بعضها (٢٠٤).

قال الزيلعى: وقال ابن المنذر فى مختصره: ذهب إلى الجمع بين الجلد والرجم على بن أبى طالب وأبى بن كعب (ذهب أبى إلى أن الجمع بين الجلد والرجم خاص بالشيخ والشيخة. وأما الشاب فيجلد إن لم يحصن ويرجم إن أحصن فقط، قال عياض: شذت فرقة من أهل العلم، فقالت: الجمع على الشيخ الثيب دون الشاب، ولا أصل له. وقال النووى: هو مذهب باطل. كذا فى "فتح البارى" (١٢:١٠٦). والمراد بنفى أصله ووصفه بالبطلان كونه ضعيفا من حيث الدليل، ومتروكا من حيث العمل، ومرغوبا عنه عند فقهاء الأمصار، وبهذا اندفع ما أورده الحافظ على عياض والنووى وعبد الله بن مسعود (فى ثبوته عنه نظر) والحسن البصرى، وقال أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب والزهرى وإبراهيم النخعى وأبو حنيفة ومالك والشافعى والأوزاعى وسفيان: "إن الثيب عليه الرجم دون الجلد، ورأوا حديث عبادة منسوخًا، وتمسكوا بأحاديث تدل على

. . . .

النسخ، منها حديث العسيف، أخرجه البخارى ومسلم، وفيه: فإن اعترفت فارجمها، فغدا عليها فاعترفت فرجمها". فهذا الحديث آخر الأمرين؛ لأن راويه أبو هريرة -وهو متأخر الإسلام- ولم يتعرض للجلد فيه تذكر اهـ. الثانى أنه أى حديث جابر محمول على أنه عليه السلام لم يعلم بإحصانها فجلدها، ثم علم بإحصانها فرجمها، يدل عليه ما أخرجه أبو داود والنسائى عن ابن وهب، سمعت ابن جريج يحدث عن أبى الزبير عن جابر: أن رجلاً زنى فأمر به النبى ﷺ، فجلد ثم أخبر أنه كان قد أحصن، فأمر به فرجم، انتهى، وأخرجاه أيضا عن أبى عاصم عن ابن جريج عن أبى الزبير عن جابر: أن رجلاً زنى ولم يعلم بإحصانه فجلد، ثم علم بإحصانه فرجم، ولم يذكر النبى ﷺ، قال النسائى: لا نعلم أحدا رفعه غير ابن وهب، ووقفه هو الصواب ورفعه خطأ اهـ (٢:٨٦). قلت: فإن كان موقوفا على جابر كان فيه حكاية عن فعل واحد من الخلفاء، فيحمل فعل على رضى الله عنه على مثله أيضا.

وقال المحقق فى "الفتح": "للجمهور أنه عليه الصلاة والسلام لم يجمع (بين الجلد والرجم) وهذا على وجه القطع فى ماعز والغامدية وصاحبة العسيف، وقد تظافرت الطرق عنه عليه الصلاة والسلام أنه بعد سؤاله عن الإحصان وتلقينه الرجوع لم يزد على الأمر بالرجم، فقال: إذهبوا به فارجموه. وقال: اغد يا أنيس! إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها. ولم يقل فاجلدها، ثم ارجمها.

وكذا فى الغامدية والجهنية: إن كانت غيرها لم يزد على الأمر برجمها، وتكرر ولم يزد أحد على ذلك، فقطعنا بأنه لم يكن غير الرجم، فقوله عليه الصلاة والسلام: «خذوا عنى»، فقد جعل الله لهن سبيلا. وفيه: الثيب بالثيب جلد مائة ورجم، أو رمى بالحجارة، يجب قطعا كونه منسوخا.

(قلت: أو مؤولا وقد مر تأويله) قال: وأما جلد على رضى الله عنه شراحة ثم رجمها، فأما لأنه لم يثبت عنده إحصانها إلا بعد جلدها، أو هو رأى لا يقادم إجماع الصحابة رضى الله عنهم، ولا ما ذكرنا من القطع عن رسول الله ﷺ" اهـ ملخصا (٥:٢٦).

قلت: ولا يخفى أن الرواة قد ذكروا فى قصة ماعز القض والقضيض، والقليل والكثير، حتى أنهم ذكروا كيفية الرجم وموضع الرجم وفراره واشتداده ومن أدركه، ومن صرعه، وبماذا رماه ورموه، ولم يذكر الجلد فى شىء من طرقه الكثيرة المتنوعة، فذلك أول دليل على عدم الجمع بين الرجم والجلد، وقال الإمام الشافعى فى الأم: وكل الأئمة عندنا رجم بلا جلد" اهـ (٦:١١٩).

٣٦٥٠- وبه إلى وكيع، نا العمرى (هو عبد الله بن عمر) عن نافع عن ابن عمر، قال: "إن عمر رجم ولم يجلد". أخرجه ابن حزم أيضا (١١:٢٣٣). وسنده حسن.

٣٦٥١- وبه إلى وكيع، نا الثورى عن مغيرة عن إبراهيم النخعى، قال: "يرجم ولا يجلد". أخرجه ابن حزم (١١:٢٣٣) أيضا وسنده صحيح.

٣٦٥٢- وعن عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى: "أنه كان ينكر الجلد مع الرجم". أخرجه ابن حزم أيضا (١١: ٢٣٣) وسنده صحيح. وأخرجه السيوطى فى كنز العمال (٣: ٩٣) أيضا وعزاه إلى مصنف عبد الرزاق، وزاد: "ويقول: قد رجم رسول الله ﷺ، ولم يذكر الجلد".

٣٦٥٣- عن نافع: "أن عمر رجم امرأة ولم يجلدها بالشام". رواه ابن جرير كذا فى "كنز العمال" (٣:٨٧)

٣٦٥٤- عن ابن مسعود أنه قال: "إذا اجتمع حدان لله تعالى فيهما القتل أحاط القتل بذلك". ذكره الموفق فى "المغنى" (١٠:١٢٤) بلا سند، وفى حفظى أنى رأيته مخرجا بسند فى كتاب، ولم أجد الآن موضعه، وله شاهد من قول إبراهيم النخعى، وهو لسان ابن مسعود وأصحابه.

٣٦٥٥- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: "إذا اجتمعت على الرجل الحدود فيها القتل درئت الحدود، وأخذنا بالقتل، وإذا اجتمعت الحدود وقد قتل قتل، ودفع ما سوى ذلك، لأن القتل قد أحاط بذلك كله". أخرجه محمد فى "الآثار"، وقال: "هذا كله قول أبى حنيفة، وقولنا، إلا حد القذف فإنه من حقوق الناس، فيضرب حد القذف، ثم يقتل، وإنما الذى يدرأ عنه الحدود التى لله تعالى" اهـ (٩٠).

قوله: "وبه إلى وكيع إلى قوله: عن نافع" إلخ. دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة، ورجم عمر امرأة بالشام وعدم جلدها يأتى مفصلا بتخريج الطحاوى والإمام مالك فانتظر. ورواية نافع هذه صريحة فى أن عمر لم يجمع بين الجلد والرجم، فاندفع ما عسى أن يتوهم أن عدم الذكر لا يستلزم عدم الوقوع.

قوله: "عن ابن مسعود، وقوله: أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. دلالته على الباب ظاهرة. وفى المدونة الكبرى لمالك: "هل يجتمع الحد والرجم فى الزنا على الثيب فى قول مالك؟ قال: لا يجتمع

٣٦٥٦- حدثنا يونس ثنا ابن وهب أخبرنى يونس عن ابن شهاب أخبرنى عبيد الله بن عبد الله أن أبا واقد الليثى ثم الأشجعى أخبره، وكان من أصحاب رسول الله ﷺ، قال: "بينما نحن عند عمر مقدمه الشام بالجابية أتاه رجل، فقال: يا أمير المؤمين! إن امرأتى زنت بغلامى، فهى هذه تعترف ذلك، فأرسلنى فى رهط إليها نسألها عن ذلك، فجئتها فإذا هى جارية حديثة السن، فقلت: اللهم أفرج فاها اليوم عما شئت، فسألتها. وأخبرتها بالذى قال زوجها، فقالت: صدق. فبلغنا ذلك عمر، فأمر برجمها". رواه الطحاوى، ثم أخرجه من طريق مالك عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار عن أبى واقد نحوه، وزاد: "فذكر لها الذى قال زوجها لعمر بن الخطاب، وأخبرها أنها لا تؤخذ بقوله، وجعل يلقنها أشباه ذلك لتنتزع، فأبت أن تنتزع، وثبتت على الاعتراف، فأمر بها عمر، فرجمت" (معانى الآثار ٢:٨١). وسنده صحيح، وأخرجه مالك فى "الموطأ" (٣٤٩). وتسامح الحافظ فى "التلخيص" (٢:٣٥١) فى عزوه إلى الطحاوى وحده.

عليه، والثيب حده الرجم بغير جلد، والبكر حده الجلد بغير رجم، بذلك مضت السنة" اهـ (٤:٣٩٧). قلت: وهذا كحكاية الإجماع، ومثله قول الإمام الشافعى: وكل الأئمة عندنا رجم بلا جلد، كما مر، فلم يكن عمل الأمة على الجمع بين الرجم والجلد قط، فلا بد من التأويل فى فعل على رضى الله عنه، وقد ذكرنا تأويله فنذكر. وبهذا ظهر ضعف ما عزاه ابن المنذر إلى ابن مسعود من القول بالجمع.

قوله: "حدثنا يونس" إلخ. قلت: يونس شيخ الطحاوى، هو ابن عبد الأعلى ثقة من رجال مسلم، من صغار العاشرة، ويونس شيخ ابن وهب، هو ابن يزيد الأيلى، ثقة من رجال الجماعة، كذا فى التقريب (٢٤٤ و٢٤٥). ودلالة الحديث على معنى الباب ظاهرة. قال الطحاوى: "فإن قال قائل: وكيف يجوز أن يكون ذلك أى حديث عبادة منسوخا وقد عمل به على رضى الله عنه بعد رسول الله ﷺ؟ قيل له: إن هذا وإن كان قد روى عن على رضى الله عنه كما ذكرنا فإن غير على رضى الله عنه من أصحاب النبى ﷺ قد روى عنه فى ذلك خلافه، فذكر الحديث، وقال فهذا عمر بحفرة أصحاب رسول الله ﷺ لم يجلدها قبل رجمه إياها، فهذا خلاف لما فعل على رضى الله عنه بشراحة، فهذا أولى الفعلين عندنا، لما قد ذكرنا فى هذا الباب" (٢:٨١).

وبهذا كله ظهر الجواب عن كلام القاضى الشوكانى المار فيما قبل، فإنا لم ندع نسخ

٣٦٥٧- عـن جابـر بن سـمـرة: "أن رسول الله ﷺ رجـم مـاعـز بن مـالك، ولم يذكر جلدا". رواه أحمد والبيهقى، كما فى "التلخيص الحبير"، وسكت الحافظ عنه، فهو صالح للاحتجاج به.

٣٦٥٨- عن أبى هريرة وزيد بن خالد الجهنى فى قصة العسيف: "واغد يا أنيس! إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها، فغدا عليها فاعترفت فرجمها". للستة (جمع الفوائد).

٣٦٥٩- عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا فى ثلاث خصال، زان محصن فيرجم، والرجل يقتل متعمدا فيقتل به ويصلب، أو ينفى من

حديث عبادة بمجرد ترك الراوى ذكر الجلد فى واقعة عين لا عموم لها، بل بتظافر الروايات عن النبى ﷺ، وترك أبى بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الخلفاء العمل بالجمع، وأما قول على وفعله فكلاهما واردان فى واقعة حال لا عموم لها، مع ما فى سماع الشعبى من على كرم الله وجهه من الاختلاف، فقد قال الحازمى فى الاعتبار: "لم تثبت أئمة الحديث سماع الشعبى من على" (٢٠٣). فلا يصلح معارضا للأحاديث الكثيرة المتنوعة الدالة على ترك النبى ﷺ الجمع بين الجلد والرجم قطعا، وعلى ترك خلفائه إياه أيضا، ولو سلمنا فيحتمل أن يكون جلدها عملا بالكتاب، لعدم معرفته بإحصان المرأة، ثم رجمها بالسنة بعد معرفته بإحصانها، كما فى رواية جابر رضى الله عنه فتذكر. وأما قوله: "ويجاب عن دعوى النسخ بمنع التأخر" إلخ. فقد بينا الدلالة على تأخر رجم ماعز وغيره عن حديث عبادة، وإنكارها مكابرة، وأما قوله: "إن الأصل فى الدلالة على وجوب جلد كل زان قوله تعالى: الزانية والزانى الآية لعمومه المحصن وغير المحصن". فقد عرفت أن عمومه مخصوص بالعبيد والإماء فلا يجلدون مائة بل خمسين جلدة، فلم يبق قطعيا فى وجوب جلد كل زان محصن وغير محصن، فافهم ولا تكن من الغافلين.

قوله: عن جابر بن سمرة إلخ صريح فى الدلالة على اكتفاء النبى ﷺ بالرجم وتركه الجلد.

قوله: عن أبى هريرة إلخ. دلالته على الباب بالتقرير الذى قد مر فى غضون الكلام ظاهرة.

قوله: "عن عائشة" إلخ. هذا من جنس الأقوال دون الأفعال التى لا عموم لها، فقوله: "زان محصن فيرجم". صريح فى أن حد الزانى المحصن الرجم لا غير، وإلا لم يتركه النبى ﷺ، وذكره كما ذكر فى قاتل العمد والمحارب كل ما يتعلق به من العقوبات فافهم. والله تعالى أعلم.

الأرض». أخرجه الحاكم فى "المستدرك" وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبى. والرواية قد وقعت فيه تصحيف وحذف، وذكره ابن حزم فى "المحلى"، وفيه: «أو رجل يخرج من الإسلام فيحارب الله ورسوله، فيقتل أو يصلب، أو ينفى من الأرض». وأعله بأن إبراهيم بن طهمان انفرد به، وليس بالقوى اهـ. قلت: هو من رجال الجماعة ثقة يغرب كما فى "التقريب".

باب أن لا يجمع فى البكر بين الجلد والنفى

٣٦٦٠- أخبرنا معمر عن الزهرى عن ابن المسيب، قال: "غرب عمر ربيعة بن أمية بن خلف فى الشراب إلى خيبر، فلحق بهرقل فتنصر، فقال عمر: لا أغرب بعده

وأما ما فى كنز العمال (٣:٨٧): عن كثير بن الصلت، قال: كان ابن العاص وزيد بن ثابت يكتبان فى المصاحف، فمرا على هذه الآية، فقال زيد: سمعت رسول الله ﷺ يقوله: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة». فقال عمر: لما أنزلت أتيت النبى ﷺ فقلت: أكتبينها، فكأنه كره ذلك، قال: فقال عمر: ألا ترى أن الشيخ إذا زنى وقد أحصن جلد ورجم، وإذا لم يحصن جلد، وأن الشاب إذا زنى وقد أحصن رجم؟ رواه ابن جرير وصححه، وقال: هذا حديث لا يعرف له مخرج عن عمر عن رسول الله ﷺ بهذا اللفظ إلا من هذا الوجه، وهو عندنا صحيح سند، لا علة فيه توهنه ولا سبب يضعفه لعدالة نقلته، قال: وقد يعل بأن قتادة مدلس، ولم يصرح بالسماع والتحديث اهـ. ففيه أن هذه رواية شاذة لم يذهب إليها أحد من العلماء من تخصيص الجمع بين الجلد والرجم بالشيوخ دون الشبان، والجمهور على أن المراد بالشيخ هو الثيب والله أعلم.

باب أن لا يجمع فى البكر بين الجلد والنفى

قال المؤلف: دلالة الآثار على الباب ظاهرة، فإن عمر غرب ربيعة فى شرب الخمر، فإن كان التغريب حدا فى الزنا لم يجمع بين حد الزنا وحد الشرب، فثبت أن التغريب لم يشرع حدا، وإنما شرع تعزيرا وسياسة، وقول عمر: "لا أغرب بعده مسلما". عام كل من ارتكب حدا من الحدود، فبطل قول من قال: "إن عدم نفيه شارب الخمر لا يستلزم عدم نفيه الزانى"، فإن قوله: "لا أغرب بعده". يعم الزانى وغيره سواء لا سيما والعلة التى منعته عن نفى الشارب لا تختص به، بل تعمه والزانى سواء، ومن ادعى أن اللحاق بالكفار إنما يخشى على الشارب دون الزانى،

مسلما". رواه عبد الرزاق فى مصنفه (زيلعى ٢:٨٦، ٨٧) قلت: رجاله رجال الجماعة.

فهو مجادل مكابر.

وأما ما روى البخارى: حدثنا مالك بن إسماعيل حدثنا عبد العزيز حدثنا ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن زيد بن خالد الجهنى، قال: "سمعت النبى ﷺ يأمر فيمن زنى ولم يحصن جلد مائة وتغريب عام". قال ابن شهاب: وأخبرنى عروة بن الزبير أن عمر بن الخطاب غرب، ثم لم تزل تلك السنة. وفى فتح البارى: "زاد عبد الرزاق فى رواية عن مالك: حتى غرب مروان، ثم ترك الناس ذلك، يعنى أهل المدينة" انتهى (١٢:١٤٠). فهذا بظاهره يدل على أن التغريب قد عمل به فى زمن عمر وعلى رضى الله عنهما على الدوام، فيعارض آثار الباب.

فالجواب عنه أما أولا فبأن قول عروة منقطع، فإنه كما فى "فتح البارى" (١٢:١٤٠): لم يسمع من عمر رضى الله ﷺ، وأما ثانيا فبأن قول عروة يحمل على فعل عمر رضى الله عنه، وعلى رضى الله عنه قبل أن تظهر لهم مصلحة عدم النفى، وفى "فتح البارى" (١٢:١٤٠): "أخرج الترمذى والنسائى وصححه ابن خزيمة والحاكم من رواية عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنه أن النبى ﷺ ضرب وغرب، وأن أبا بكر ضرب وغرب، وأن عمر ضرب وغرب" انتهى. وفيه أيضا: قد أخرج مسلم من حديث عبادة بن الصامت مرفوعًا: «خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم» (٢١:١٣٩ و ١٤٠). وفى "نيل الأوطار" (٧:٥): "والحاصل أن أحاديث التغريب قد جاوزت حد الشهرة المعتبرة عند الحنفية فيما ورد من السنة زائدا على القرآن" انتهى.

فالجواب أن الشهرة إنما هى فى وقوع التغريب، ولا ننكر وقوعه ولا جوازه تعزيرا، والذى أنكرناه وهو كون التغريب جزء من الحد، فلم يثبت بخبر واحد فضلا أن يكون مشهورًا، فلم يرد فى شىء من الأحاديث أن التغريب واجب بطريق الحد، فإن أقصى ما فيه دلالة قوله: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام». وهو عطف واجب على واجب، وهو ليس بلازم، فجاز كونه تغريبًا لمصلحة، لا سيما وقد تطرق إليه احتمال النسخ بقرينة نسخ شطره، وهو قوله: «الثيب بالثيب جلد مائة والرجم». فقد اتفق فقهاء الأمصار خلا أهل الظاهر -ولا عبرة بخلافهم- على عدم الجمع بين الجلد والرجم كما مر، وأيضا فلا نسلم كون أخبار التغريب مشهورة، بل هى آحاد عندنا، فقد رواها ثلاثة من الصحابة، عبادة، وأبو هريرة، وزيد بن خالد عن النبى ﷺ، كما فى "المحلى" (١١:١٨٦). وتلقى الأمة بالقبول إن كان بمعنى إجماعهم على العمل به فممنوع لظهور الخلاف،

٣٦٦١- عن إبراهيم النخعى. قال: قال عبد الله بن مسعود فى البكر تزنى بالبكر قال: يجلدان مائة. وينفيان سنة، وقال على: حسبهما من الفتنة أن ينفيا" رواه عبد

وإن كان إجماعهم على صحته بمعنى صحة سنده فكثير من أخبار الآحاد كذلك سلمنا ولكنها مشهورة رواية آحاد دلالة لثبوت الخلاف، وإذا تطرق إليها احتمال النسخ فلا شك أنها تنزل عن الآحاد التى لم يتطرق ذلك إليها، فأحرى أن لا ينسخ بها ما أفاده الكتاب، وهو قوله: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما﴾. أن جميع الموجب الجلد، لأنه شارع فى بيان حكم الزنا ما هو؟ فكان المذكور تمام حكمه، وإلا كان تجهيلا، إذ يفهم أنه تمام الحكم، وليس تمامه فى الواقع، ولأنه هو المفهوم، لأنه جعل جزاء للشرط، فيفيد أن الواقع هذا فقط، فلو ثبت معه شىء آخر كان شبهة معارضة، لا مثبتة لما سكت عنه فى الكتاب، فأحاديث التغريب معارضة لمفهوم الكتاب، لا أن الكتاب ساكت عن نفى التغريب، ولا يجوز معارضة الكتاب إلا بما هو قطعى رواية ودلالة معا، وذلك مفقود ههنا.

فالتغريب ليس بداخل فى الحد، وإنما هو تعزير فقط، وعليه قرينتان، أولهما قول عمر المروى فى أول الباب. فإن الحد ليس لأحد أن يغيره، وآخرهما قول أبى هريرة فى هذه الرواية الواقعة فى "فتح البارى" (١٢: ١٤٠): "أن رسول الله ﷺ قضى فيمن زنى ولم يحصن بنفى عام وبإقامة الحد عليه. رواه البخارى، ووقع فى رواية النسائى "أن ينفى عاما مع إقامة الحد عليه، وكذا أخرجه الإسماعيلى من طريق حجاج بن محمد عن الليث" انتهى. فإن ذلك صريح فى أن النفى ليس بحد لعطفه عليه، والأصل فى العطف المغايرة، فهو موكول إلى رأى الإمام، إن رأى مصلحة فعل وإلا لا، وأيضا: يدل على أن النفى ليس بحد ما فى "فتح البارى" (١٢: ٢٢٥): "وقد أخرج أبو داود والنسائى من طريق سعيد بن المسيب عن ابن عباس: أن رجلا أقر بأنه زنى بامرأة، فجلده النبى ﷺ مائة، ثم سأل المرأة، فقالت: كذب. فجلده حد الفرية ثمانين. وقد سكت عليه أبو داود، وصححه الحاكم، واستنكره النسائى" انتهى. فلو كان النفى من الحد لنفاه، لم يسع له ﷺ أن يتركه فافهم حق الفهم. وأيضا: فإن ابن عمر أقام على جارية له حد الزنا ولم ينفها، كما ذكرناه قبل فى الحاشية، ولو كان النفى من الحد لم يتركه أبدا، وأحاديث التغريب لم تفرق بين الرجال والنساء، والعبيد والإماء، فإذا انتفى عن النساء انتفى عن الكل، فافهم.

قوله: "عن إبراهيم النخعى إلخ". قلت: سياق الكلام مشعر بالمقابلة بين القولين، قول ابن مسعود وعلى رضى الله عنهما، ولولا ذلك لقال إبراهيم: قال عبد الله وعلى فى البكر تزنى بالبكر:

الرزاق فى مصنفه، ومحمد بن الحسن فى كتاب الآثار، قالا: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم، فذكراه. (زيلعى ٢:٨٦).

قلت: الأثران صحيحان، والنخعى وإن لم يدركهما ولكن مراسيله صحيحة، كما عرفت غير مرة.

٣٦٦٢- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: "من زنى جلد وأرسل". أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (١١:٢٣٢). ولم يعله بشيء.

"يجلدان مائة، وينفيان سنة". ولكنه ذكر قول ابن مسعود أولا، ثم قال: وقال على: "حسبهما من الفتنة أن ينفيا". فدل على أن ابن مسعود كان يثبت النفى، وعلى أنكره عليه، وقد وقع التصريح بذلك فيما سيأتى عن إبراهيم أن عليا قال فى أم الولد إذا أعتقها سيدها أو مات عنها ثم زنت: "فإنها تجلد ولا تنفى". قال: وقال ابن مسعود: "تجلد وتنفى، ولا ترجم" فثبت أن عليا كان ينكر النفى، ويخالف ابن مسعود فى ذلك. ويرحم الله ابن حزم، حيث قال: "قول على: حسبهما من الفتنة أن ينفيا. يخرج على إيجاب النفى، وأن ذلك حسبهما من البلاء، ثم استدل لذلك بقوله تعالى: ﴿أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون﴾ (١١:٢٣٢). فهل سمعتم بأعجب من هذا الفهم، وأغرب من هذا الاستدلال؟ فأنا لو حملنا الفتنة على البلاء فى قول على هذا لم يكن قوله خلاف قول ابن مسعود، ولم يكن لقوله: "حسبهما" معنى، بل كان لغوا بلا فائدة، وهكذا استدلال أهل الظاهر، فإنهم بمراحل عن الفهم والفقه. فأحسن الله عزاءنا فيك يا ابن حزم. قال محمد فى الآثار: "قلت لأبى حنيفة: ما يعنى إبراهيم بقوله: كفى بالنفى فتنة؟ أى لا ينفى؟ قال: نعم! قال محمد: وهذا قول أبى حنيفة وقولنا، نأخذ بقول على بن أبى طالب" انتهى (٩٠). فلعله قد كوشف بابن حزم وكاشف به، حيث سأل أبا حنيفة عن معنى الأثر، ونبهنا عليه مع كونه ظاهراً غير محتاج إلى التنبيه.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: صريح فى عدم وجوب النفى، فإن الإرسال إذا لم يعد بإلى كان فى معنى الإطلاق ورفع القيد. وأغرب ابن حزم حيث قال: "ليس قول ابن عباس: من زنى جلد وأرسل. دليلا على أنه لا يوجب النفى عنده، بل قد يكون قوله: وأرسل، يريد به أن يرسل إلى بلد آخر" انتهى (١١:٢٣٢). فلو ساغ مثل هذا التأويل لم يكد يثبت من الأحاديث شئ.

٣٦٦٣- عن إبراهيم النخعى: "أن على بن أبى طالب قال فى أم الولد إذا أعتقها سيدها أو مات عنها فزنت: أنها تجلد ولا تنفى". رواه عبد الرزاق عن أبى حنيفة عن حماد بن أبى سليمان عنه، وهذا سند صحيح لا علة له سوى إرسال النخعى، ومراسيله صحاح عند القوم، كما مر غير مرة، أخرجه ابن حزم أيضا، (١١:١٨٤). وزاد فى "كنز العمال" (٣: ٨٨): قال: وقال ابن مسعود: "تجلد وتنفى ولا ترجم".

٣٦٦٤- عن أبى هريرة رفعه: «إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها ثلاثا بكتاب الله

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قال الطحاوى: "فلما أمر رسول الله ﷺ فى الأمة إذا زنت أن تجلد، ولم يأمر مع الجلد بنفى، وقد قال الله تعالى عز وجل: ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾. فعلمنا بذلك أن ما يجب على الإماء إذا زنين هو نصف ما يجب على الحرائر إذا زنين، ثم ثبت أن لا نفى على الأمة إذا زنت، كان كذلك أيضا أن لا نفى على الحرة إذا زنت. وقد روينا عن رسول الله ﷺ فيما تقدم أنه نهى عن أن تسافر امرأة ثلاثة أيام إلا مع محرم، فذلك دليل أيضا على إبطال النفى عن النساء غير المحصنات فى الزنا، انتفى ذلك أيضًا عن الرجال، وهذا قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمة الله عليهم أجمعين. فإن قال قائل: فإنى أنفى الأمة إذا زنت ستة أشهر، مثل نصف ما تنفى المرأة، وقال: لم ينف النبى ﷺ النفى فيما ذكرتموه من جلد الأمة إذا زنت، ولا بقوله: ثم بيعوها فى المرة الرابعة، فكأن هذا القائل يخالف كل من تقدمه من أهل العلم، وخرج من أقاويلهم. فيقال له: بل فيما روينا عن النبى ﷺ من أمره بجلد الأمة ثم بيعها فى الرابعة دليل على أن لا نفى عليها، لأنه إنما علمهم فى ذلك ما يفعلون بإمائهم، فمحال أن يكون يقصر فى ذلك عن جميع ما يجب عليهن، ومحال أن يأمر ببيع من لا يقدر مبتاعه على قبضه من بائعه إلا بعد مضى ستة أشهر" انتهى (٢:٧٩). ولأنه هو المفهوم، لأنه جعل جزاء للشرط، فيفيد أن الواقع هذا فقط، وأيضا: فإن النفى أشد من التثريب والتعيير، فإن الأمة تعير بذلك أشد من التعيير بالقول، وتبقى مؤنته به ما دامت حية، وقد أمر النبى ﷺ بجلد الأمة ونهى عن تغريبها وتعييرها، فدل على النهى عن نفيها أيضا، وبه نقول إذا جلدها المولى فى بيته تعزيرا، وأما إذا رفع أمرها إلى الإمام فهو مخير بين الجلد وحده، وبين الجمع بينه وبين النفى حسب ما يرى من المصلحة. فبطل قول ابن حزم ومن وافقه: "إن هذا الخبر ليس فيه أن لا تغريب، ولا أن التغرب ساقط عنها، لكنه مسكوت عنه فقط" انتهى. (من المحلى ١١:١٨٦).

فإن عادت فليبعها، ولو بحبل من شعر». وفى رواية: «فليجلدها، ولا يعيرها ثلاث مرات». وفى رواية: «إذا زنت الأمة فتبين زناها فليجلدها الحد، ولا يثرب عليها مرتين،

وأما قوله: "إنه خبر مجمل فسره غيره، لأنه إنما فيه: فليجلدها. ولم يذكر فيه عدد الجلد كم هو؟" انتهى. ففيه أن عدد الجلد قد ذكر فى الكتاب بقوله تعالى: ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات﴾. فاستغنى عن الذكر، وقد ورد ذكره فى غير ما حديث كما مر، ونفى الأمة ستة أشهر لم يذكر فى حديث ما ولم يقل به أحد من الخلفاء، ولا واحد من الصحابة. ومن ادعى فليأت ببرهان، بل القائل به مخالف كل من تقدمه من أهل العلم خارج عن أقاويلهم كما قال الطحاوى. فإن قيل كما قاله ابن حزم: يبيعها المولى فى البلد الذى تنفى إليها فيقدر المبتاع على القبض متصلا بالبيع. قلنا: فيلزم نفى المولى مع الأمة، وفيه إيقاع الحد على غير الزانى لأجل من زنى، ولا نظير له فى الشرع، فإن الشارع لم يوجب على محرم المرأة أن يسافر معها إذا أرادت الحج. فكيف يوجب على المولى أن ينتفى من أرضه إلى أرض أخرى لبيع أمتها الزانية؟.

وقال الموفق فى "المغنى": "لا خلاف فى وجوب الجلد على الزانى إذا لم يكن محصنا، وقد جاء بيان ذلك فى كتاب الله تعالى، وجاءت الأحاديث عن النبى ﷺ موافقا لما جاء به الكتاب، ويجب مع الجلد تغريبه عامًا فى قول جمهور العلماء". قلت: كلا! فقد ثبت خلاف الأوزاعى وأهل الشام، ومالك وأهل المدينة فى تغريب المرأة. وخالف أبو حنيفة وأصحابه من أهل الكوفة فى تغريب الكل، فمن الجمهور بعدهم؟ قال: "روى ذلك عن الخلفاء الراشدين"، قلت: إنما ثبت ذلك عن الثلاثة فعلا، ولم يثبت عنهم وجوبه قولا، وقد ثبت عن عمر قوله: "لا أغرب مسلما بعد ذلك أبدا" وعن على إنكار التغريب مطلقًا، والذى ثبت عن النبى ﷺ إنما هو ما رواه عبادة من قوله: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام». وما ورد فى قصة العسيف من قوله: «وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام». وفى لفظ للبخارى: «وجلد ابنه مائة وغربه عاما». وأما ما رواه الترمذى عن عبد الله بن إدريس عن عبيد الله عن نافع عن بن ابن عمر: «أن النبى ﷺ ضرب وغرب، وأن أبا بكر ضرب وغرب، وأن عمر ضرب وغرب». فقال الترمذى: حديث غريب، هكذا رواه غير واحد عن عبد الله بن إدريس عن عبيد الله فرفعوه، ورواه بعضهم عن ابن إدريس عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر: «أن أبا بكر ضرب وغرب»، الحديث، حدثنا بذلك أبو سعيد الأشج، ثنا عبد الله بن إدريس، وهكذا روى من غير رواية ابن إدريس عن عبيد الله بن عمر نحو

ثم إن زنت فليبعها ولو بحبل من شعر» للستة، كما فى "جمع الفوائد" (١:٢٨٦). وقد تقدم بأبسط من هذا.

هذا هكذا رواه محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر. لم يقولوا فيه: عن النبى ﷺ، ورواه يوسف ومحمد بن سائق عن ابن إدريس عن عبيد الله عن نافع أن النبى ﷺ لم يذكر ابن عمر، ورواه محمد بن عبد الله بن نمير عن ابن إدريس عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر: «أن أبا بكر ضرب وغرب». لم يقل فيه: عن النبى ﷺ، ذكر جميع ذلك الدارقطنى، وقال: "إن هذه الرواية الأخيرة هى الصواب". ورواه النسائى والحاكم فى المستدرك عن ابن إدريس به مرفوعًا، قال ابن القطان: "وعندى أن الحديث صحيح، ولا يمتنع أن يكون عند ابن إدريس فيه عن عبيد الله جميع ما ذكر". انتهى من الزيلعى (٢:٨٧). والحاصل أن فى ثبوته عنه ﷺ فعلا اختلافا عن الحفاظ، وأما عن أبى بكر وعمر فلا اختلاف فيه، قاله المحقق فى الفتح (٥:٢٩). قال: "وبه قال أبى وابن مسعود وابن عمر" قلت: قد ثبت عنه أنه غرب وترك، وصح عن ابن مسعود أنه قال: "يجلد المولى أمته فى بيته"، كما مر، وهذا يدل على أنه لا ينفيها.

قال: "وإليه ذهب عطاء والثورى وابن أبى ليلى والشافعى وإسحاق وأبو ثور. وقال مالك والأوزاعى: يغرب الرجل دون المرأة، لأن المرأة تحتاج إلى حفظ وصيانة، وأنها لو تخلو من التغريب بمحرم أو بغير محرم. لا يجوز التغريب بغير محرم، لقول النبى ﷺ: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذى رحم محرم. (ولأجل ذلك يسقط عنها الحج إذا لم يكن لها محرم، فلأن يسقط النفى أولى) ولأن تغريبها بغير محرم إغراء لها بالفجور وتضييع لها، وإن غربت بمحرم أفضى إلى تغريب من ليس بزان، ونفى من لا ذنب له، وإن كلفت أجرته ففى ذلك زيادة على عقوبتها بما لم يرد الشرع به، كما لو زاد ذلك على الرجل، والخبر الخاص فى التغريب إنما هو فى حق الرجل، وكذلك فعل الصحابة رضى الله عنهم، والعام يجوز تخصيصه، لأنه يلزم من العمل بعمومه مخالفة مفهومه، فإنه يدل بمفهومه على أنه ليس على الزانى أكثر من العقوبة المذكورة فيه، وإيجاب التغريب على المرأة يلزم منه الزيادة على ذلك وفوات حكمته، لأن الحد وجب زجرا عن الزنا وفى تغريبها إغراء به، وتمكين منه مع أنه قد يخصص فى حق الثيب بإسقاط الجلد فى قول الأكثرين، فتخصيصه ههنا أولى. ثم قال بعد ذكر أدلة الجمهور: وقول مالك فى ما يقع لى أصح الأقوال وأعدلها، وعموم الخبر مخصوص بخبر النهى عن سفر

....

المرأة بغير محرم" انتهى (١:١٣٥).

قلت: وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إليه الجمهور، فأغنانا ذلك عن الاشتغال به والرد عليهم، وأما قول مالك والأوزاعى فإنه وإن كان أقوى وأعدل ظاهرًا، ولكنه ضعيف أيضا لأنه رأى أن الحديث ما دل إلا الرجل بقوله: «البكر بالبكر». فلم تدخل المرأة، ولا شك أنه كغيره من المواضع التى تثبت الأحكام فى النساء بالنصوص المفيدة إياها للرجال بتنقيح المناط، وأيضا: فإن نفس الحديث يجب أن يشملهن، فإنه قال: «خذوا عنى، قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر»، الحديث. فنص على أن النفى والجلد سبيل لهن، والبكر يقال على الأنثى، ألا ترى إلى قوله: «البكر تستأذن» الحديث؟ وأما قوله: "وكذلك فعل الصحابة" انتهى. ففيه أنهم قد نفوا النساء أيضا، فقد روى عبد الرزاق بسنده عن عروة بن الزبير عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت: "أتى رجل إلى عمر بن الخطاب، فأخبره أن أخته أحدثت وهى فى سترها، وأنها حامل، فقال: أمهلها حتى إذا وضعت واستقلت فأذنى بها، فلما وضعت جلدهامائة، وغربها إلى البصرة عاما". (أخرجه ابن حزم فى "المحلى" ١١:١٨٤، ولم يعله بشىء واحتج به) وعن ابن وهب أخبرنى جرير بن حازم عن الحسن ابن عمارة عن العلاء بن بدر عن كلثوم بن جبير، قال: "تزوج رجل منا امرأة. فزنت قبل أن يدخلها، فجلدها على بن أبى طالب مائة سوط ونفاها سنة إلى نهر كربلاء". (أخرجه ابن حزم أيضا، واحتج به ولم يستح من الاحتجاج به، وفيه الحسن بن عمارة إذا احتج به أحد من الحنفية سلخ ابن حزم جلده على بدنه) وعن ابن شهاب يحيى بن عبد الرحمان بن حاطب عن أبيه: أن حاطبا توفى وأعتق من صلى من رقيقه وصام. وكانت له وليدة نوبية قد صلت وصامت. وهى أعجمية لم تفقه. فلم يرعه إلا حملها. وذكر الحديث، وفيه: "فأمر بها عمر فجلدت مائة وغربها". (أخرجه ابن حزم أيضا وسنده حسن)، وعن عبد الله بن مسعود فى البكر يزنى بالبكر: "يجلدان مائة وينفيان سنة". (وقال كذلك فى أم الولد إذا زنت بعد موت مولاها: تجلد وتنفى كما فى المتن)، وعن ابن عمر: "أنه حد مملوكة له فى الزنا. ونفاها إلى فدك". أخرجهما ابن حزم أيضا. وروى ابن أبى شيبة فى المصنف. حدثنا جرير عن مغيرة عن ابن يسار -مولى لعثمان- قال: "جلد عثمان امرأة فى زنا. ثم أرسل بها مولى له يقال له: المهرى إلى خيبر نفاها إليه. كذا فى "نصب الراية" (٢:٨٧).

وأما قوله: "والعام يجوز تخصيصه، لأنه يلزم من العمل بعمومه مخالفة مفهومه وفوات حكمته. لأن الحد وجب زجرا عن الزنا وفى تغريبها إغراء به وتمكين منه إلخ". ففيه أن هذه العلة

٣٦٦٥- حدثنا ابن أبى داود ثنا محمد بن عبد العزيز الواسطى ثنا إسماعيل بن عياش ثنا الأوزاعى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: "أن رجلا قتل عبده متعمدا، فجلده النبى ﷺ مائة ونفاه سنة. ومما أراه سهمه من المسلمين، وأمره أن يعتق رقبة". رواه الطحاوى (٢:٧٩) وسنده صحيح، فابن أبى داود قد مر توثيقه غير مرة، ومحمد ابن عبد العزيز الواسطى من رجال البخارى ثقة، كما فى "التهذيب" (٩:٣١٣). وحديث ابن عياش عن أهل الشام صحيح مستقيم والباقون لا يسأل عنهم.

مشتركة بين النساء والرجال جميعًا. ففى نفى الرجل فتح باب الفتنة أيضا لانفراده عن العشيرة وعمن يستحيى منهم، والمرأة قد جبلت على الحياء، فتستحيى من الأجانب كحيائها من العشيرة، بخلاف الرجل إذا ارتكب الفاحشة فى عشيرته مرة، فإنه لا يستحيى من الأجانب أصلا، خصوصًا فى مثل هذا الزمان الذى قد أدبر الخير عنه، وأقبل إليه الشر بحذافيره. كما لا يخفى ذلك لمن يشاهد أحوال النساء والرجال. ولا شك أن هذا المعنى فى إفضائه إلى الفساد أرجح مما قاله الشافعى وغيره فى تعليل إيجاب النفى، من أن فيه حسم مادة الزنا. لقلة المعارف وهى الداعية إلى ذلك. قلنا: هل الأمر على العكس من ذلك لما ذكرنا. وأما قوله: "منع أنه يخصص فى حق الثيب بإسقاط الجلد، فتخصيصه ههنا أولى". ففيه أن الجلد مع الرجم قد أسقطناه نحن وأنتم عن الثيب مطلقا رجلا كان أو امرأة. فليكن التغريب كذلك ساقطا عن البكرين جميعًا. فقول الحنفية: إن التغريب ليس بحد، وإنما هو تعزير وسياسة، والرأى فيه إلى الإمام أقوى وأعدل وأصح. فلو غلب على ظنه مصلحة فى التغريب بأن كان الرجل أو المرأة ممن يرتدع بالنفى. ويورث ذلك ندامة فيه، وخجلا له أن يفعله، وهو محمل التغريب الواقع من النبى ﷺ ومن الصحابة، وإن لم ير مصلحة، بل كان فيه إغراء بالزنا، وتمكين منه لقلة الحياء فى المجلودين تركه، وهو محمل قول على رضى الله عنه: "حسبهما من الفتنة أن ينفيا". فإنه رأى ما كان رادعا عن الزنا فى زمان النبى ﷺ وخلفائه الثلاثة فتنة فى زمانه. ومحال أن يكون الحد فتنة، وقد شرع لحسم مادة الفتنة وسد أبوابها، فثبت أن التغريب ليس بحد واجب. بل تعزير وسياسة يختلف حكمه باختلاف الأحوال.

قوله: "حدثنا ابن أبى داود إلخ". فيه دلالة على أن التغريب فى الزنا ليس بحد، وإنما هو تعزير وسياسة. ولأجل ذلك لا يختص بالزنا. ألا ترى أنه ﷺ نفى رجلا كان قد قتل عبده عمدا؟ فلم يكن ما فعله رسول الله ﷺ فى هذا دليلا عندنا، ولا عند الخصم، على أن ذلك حد واجب

٣٦٦٦- عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر: "أن أمة له زنت، فجلدها ولم ينفها". أخرجه الجصاص فى أحكام القرآن له (٣:٢٥٦). والمذكور من السند صحيح.

٣٦٦٧- عن عبد الله بن بريدة، قال: "بينما عمر بن الخطاب رضى الله عنه يعس ذات ليلة فى خلافته، فإذا امرأة تقول:

هل من سبيل إلى خمر فأشربها ... أو من سبيل إلى نصر بن حجاج

زاد فى فتح القدير:

إلى فتى ماجد الأعراق مقتبل ... سهل المحيا كريم غير ملجاج

لا ينبغى تركه، وإنما كان للدعارة لا لأنه حد، فما ينكر أيضا أن يكون ما روى عن النبى ﷺ مما أمر به من نفى الزانى على أنه للدعارة، لأنه حد واجب. قاله الطحاوى (٢:٧٩). قلت: وقد روى ابن سعد أن الحكم بن أبى العاص أبا مروان أسلم يوم الفتح وسكن المدينة، ثم نفاه النبى ﷺ إلى الطائف، واختلف فى السبب الموجب لنفى رسول الله ﷺ إياه، فقيل: كان يتحيل ويستخفى، ويسمع ما يسره رسول الله ﷺ إلى كبار أصحابه فى مشركى قريش وسائر الكفار والمنافقين، فكان يفشى ذلك عليه، وكان يحكيه فى مشيته، وبعض حركاته إلى أمور غيرها، كذا فى "الإصابة" (٢:٢٨) و "الاستيعاب" (١:١٢١). وكذلك نفى هيت المخنث من المدينة إلى غير جبل بها عند ذى الحليفة، ذكره ابن وهب فى جامعه عمن سمع أبا معشر، وأخرج عبد الملك بن حبيب فى الواضحة عن حبيب كاتب مالك، قال: "قلت لمالك: إن سفيان زاد فى حديث بنت غيلان: أن مخنثا يقال له: هيت. فقال مالك: صدق. وهو كذلك، وكان النبى ﷺ غربه إلى الحمى". كذا فى "الإصابة" (٦:٢٩٦). ولم يكن فى ذلك دليل على أنه حد واجب، فليكن كذلك ما روى عنه من نفى الزانى فافهم. والله يتولى هداك.

قوله: "عن عبد الله بن بريدة إلخ". فيه نفى عمر رضى الله عنه نصر بن الحجاج، وكان غلاما صبيحا يفتتن به النساء، ولا يخفى أن الجمال لا يوجب النفى، ولكن فعل ذلك للمصلحة، فثبت أن النفى المروى عن النبى ﷺ والصحابة لم يكن بطريق الحد، بل بطريق السياسة. وعلى هذا كثير.

مشايخ السلوك كانوا يغربون المريد إذا بدا منه قوة نفس:

من مشايخ السلوك المحققين رضى الله عنهم كانوا يغربون المريد إذا بدا منه قوة نفس ولجاج،

فلما أصبح سأل عنه، فأرسل إليه، فإذا هو من أحسن الناس شعرا، وأصبحهم وجها، فأمره عمر أن يطم شعره، ففعل، فخرجت جبهته، فازداد حسنا فأمره أن يعتم فازداد حسنا [1]، "فقال عمر: لا! والذى نفسى بيده لا تجامعنى ببلد. فأمر له بما يصلحه، وصيره إلى البصرة". أخرجه ابن سعد والخرائطى بسند صحيح عنه. وزاد الخرائطى بسند لين من طريق محمد بن سيرين قصة له مع مجاشع بن مسعود، وامرأته بالبصرة، فخرج منها، وذكر الهيثم بن عدى: "أن أبا موسى نفاه من البصرة إلى فأس، وعليها

لتكسر نفسه وتلين، ومثل هذا المريد أو من هو قريب منه هو الذى يقع عليه رأى القاضى فى التغريب، لأن مثله فى ندم وشدة، وإنما زل زلة لغلبة النفس، أما من لم يستح وله حال يشهد عليه بغلبة النفس فنفيه لا شك أنه يوسع طرق الفساد، ويسهلها عليه. قاله المحقق فى الفتح (٥:٢٩). وفى الجوهر النقى: "ولما لم يكن فى حد القذف والخمر تغريب دل على أنه تأديب له لدعارته انتهى". (٢:١٧٤).

وفى أحكام القرآن للجصاص: "والدليل على أن نفى البكر الزانى ليس بحد، أن قوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾. يوجب أن يكون هذا هو الحد المستحق بالزنا، وأنه كمال الحد، فلو جعلنا النفى حدا معه لكان الجلد بعض الحد، وفى ذلك إيجاب نسخ الآية فثبت أن النفى إنما هو تعزير، وليس بحد، ومن جهة أخرى أن الزيادة فى النص غير جائز إلا بمثل ما يجوز به النسخ، وأيضا: لو كان النفى حدا مع الجلد لكان من النبى ﷺ عند تلاوته توقيف للصحابة عليه، لئلا يعتقدوا عند سماع التلاوة أن الجلد هو جميع حده، ولو كان كذلك لكان وروده فى وزن ورود نقل الآية، فلما لم يكن خبر النفى بهذه المنزلة (لكونه مرويا من طريق ثلاثة من الصحابة كما مر، ولم يجمعوا على العمل به، بل عده على من الفتنة) بل كان وروده من طريق الآحاد، ثبت أنه ليس بحد، وقد روى عن عمر أنه غرب ربيعة فى الخمر، فلحق بهرقل، فقال عمر: لا أغرب بعده أحدا أبدا، ولم يستثن الزنا، وروى عن على: أن نفيهما من الفتنة، وروى عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر: أن أمة له زنت، فجلدها، ولم ينفها، وقال إبراهيم النخعى: كفى بالنفى فتنة. فلو كان النفى ثابتا مع الجلد على أنهما حد الزانى لما خفى على كبراء الصحابة.

---

(١) فكان كما قال شاعر الهند مؤمن :

نہ کچھ شوخی چلی باد صبا کی بگڑنے میں بھی زلف اس کی بنا کی

عثمان بن أبى العاص، فجرت له قصة مع دهقانه، فقال له: أخرج عنا، فقال: والله لئن فعلتم هذا بى لألحقن بأرض الشرك، فكتب بذلك إلى عمر فكتب: احلقوا شعره، وشمروا قميصه، والزموه المسجد". كذا فى "الإصابة" (٦: ٢٦٠). ونصر هذا هو ابن حجاج بن علاط السلمى من أولاد الصحابة، ولد فى عهد النبى ﷺ.

ويدل على ذلك ما روى أبو هريرة وغيره عن النبى ﷺ أنه قال فى الأمة: إذا زنت فليجلدها الحد، ولا يثرب عليها، ثم قال فى الثالثة أو الرابعة: ثم ليبعها ولو بضفير، لأنه لو وجب نفيها لما جاز بيعها، إذا لا يمكن المشترى تسلمها، لأن حكمها أن تنفى.

تحقيق الزيادة على الكتاب بالسنة:

فإن ذكروا حديث عبادة قلنا لهم: غير جائز أن تزيد فى حكم الآية بأخبار الآحاد، لأنه يوجب النسخ برفع إطلاقها وتقييد مطلقها، فإن الإطلاق مما يراد، فإذا وردت الآية باللفظ المطلق وباللفظ يفاد المعنى أفادت أن الإطلاق مراد، وبالتقييد ينتفى حكمه عن بعض ما أثبته اللفظ المطلق، ولا شك أن هذا نسخ، وأما الزيادة على الكتاب بإثبات ما لم يوجبه القرآن ولم ينفه فليس بممتنع، وإلا بطلت أكثر السنن، ولذا زيد فى عدة المتوفى عنها زوجها الإحداد على التربص المأمور به فى القرآن، لأنه ليس تقييدا للتربص، وإلا لو تربصت بترك الإحداد حتى انقضت العدة لم تخرج عن العهدة، وليس كذلك، بل تكون عاصية بترك واجب فى العدة، فالحديث إنما أثبت واجبا لا أنه قيد مطلق الكتاب، ومثل هذه الزيادة جائزة إجماعا، نبه عليه المحقق فى "الفتح" (٥: ٢٧). لا سيما مع إمكان استعمال الآحاد على وجه لا يوجب النسخ، فالواجب إذًا حمله على وجه التعزير، لا أنه حد مع الجلد، فرأى النبى ﷺ فى ذلك الوقت نفى البكر، لأنهم كانوا حديثى عهد بالجاهلية، فرأى ردعهم بالنفى بعد الجلد، كما أمر بشق روايا الخمر وكسر الأوانى، لأنه أبلغ فى الزجر، وأحرى بقطع العادة. وأيضا: فإن الحدود معلومة المقادير والنهايات، ولذلك سميت حدودا، لا تجوز الزيادة عليها، ولا النقصان منها، فلما لم يذكر النبى ﷺ للنفى مكانا معلوما ولا مقدارا من المسافة والبعد، علمنا أنه ليس بحد، وأنه موكول إلى اجتهاد الإمام كالتعزير، ولو كان حدا لذكر النبى ﷺ مسافة الموضع الذى ينفى إليه، كما ذكر توقيت السنة لمدة النفى" انتهى، ملخصا (٣: ٢٥٦ و ٢٥٧). ولله دره من فقيه قد فتحت له أبواب الحكمة، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا، ولو اطلع ابن حزم على هذا الكلام لعلم أنه بمراحل عن الفقه والسلام.

٣٦٦٨- عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب، قال: قال رسول الله ﷺ: «قد قضى الله ورسوله إن شهد أربعة على بكرين جلدا، كما قال الله تعالى: ﴿مائة جلدة، ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾. وغربا سنة غير الأرض التي كانا بها، وتغريبهما سنتي». رواه عبد الرزاق (كنز العمال ٣:٨٩). ولا علة له غير الإرسال، وهو حجة عندنا لا سيما في تفسير المرفوع.

قوله: "عن ابن جريج إلخ". قلت: في قوله: "قد قضى الله ورسوله إن شهد أربعة على بكرين جلدا، كما قال الله تعالى، وفي قوله بعد ذلك: وتغريبهما سنتي". أوضح دليل على التفرقة بين الجلد والنفي، وأنهما ليسا سواء في الوجوب، وإلا لقال: "قد قضى الله ورسوله إن شهد أربعة على بكرين جلدا وغربا". فالأثر نص في موضع النزاع، وقاطع لعرق الاختلاف، أن الجلد حد قد قضى الله ورسوله به، والتغريب ليس بحد، بل هو مما سنه رسول الله ﷺ لزيادة الردع، فهو موكول إلى الخليفة، إن رآه مصلحة فعل وإلا لا، لا يقال: "إن السنة المصطلحة عليها ليست بمراد، لكونها حادثة بعد عصر النبي عليه الصلاة والسلام، بل المراد أعم منها ومن الواجب". لأنا نقول: إذا وقع إطلاق السنة مقابلا للواجب يحمل على ما ليس بواجب حتما، وههنا كذلك فإنه قال في التغريب: «إنه سنتي». بعد ما قال في الجلد: إنه مما قضى الله ورسوله به. فإن قيل: فليكن الجلد فرضا والتغريب واجبًا؟ قلنا: فقد ثبت الفرق بينهما، وأنهما ليسا سواء في كونهما حدا، والخصم لا يقول به، ولا بالتفرقة بين الفرض والواجب، وأما نحن فإن الفرض وإن كان غير الواجب عندنا، ولكن يمنعنا من القول بوجوب التغريب ما قد ذكرنا من قول النبي ﷺ في الأمة إذا زنت، وما ذكرنا من قول علي رضي الله عنه، وما روينا عن عمر وابنه أنهما غربا وتركا، وما حكينا عن ابن عباس من أن البكر إذا زنى جلد وأرسل، وما بينا من كون النبي ﷺ قد ثبت عنه النفي في غير الزنا، وكذلك عن عمر، فتبين بذلك أن النفي ليس بحد، ولا واجب وإنما هو تعزير وسياسة. والله تعالى أعلم.

فائدة: قال البخاري: قال ابن شهاب: وأخبرني عروة بن الزبير أن عمر بن الخطاب غرب، ثم لم تزل تلك السنة انتهى. قال الحافظ في الفتح: هو منقطع؛ لأن عروة لم يسمع من عمر، وزاد عبد الرزاق في روايته عن مالك: حتى غرب مروان ثم ترك الناس ذلك، يعني أهل المدينة (١٢: ١٤٠).

باب متى ترجم الحبلى

٣٦٦٩- عن عمران بن حصين: "أن امرأة جهنية أتت النبى ﷺ وهى حبلى من الزنا، فذكرت أنها زنت، فأمرها أن تقعد حتى تضع، فلما وضعت أتته، فأمر بها فرجمت". أخرجه مسلم.

٣٦٧٠- وعنده من حديث بريدة: "أن امرأة من غامد قالت: يا رسول الله! طهرنى، فقالت: إنها حبلى من الزنا، فقال لها: حتى تضعى، فلما وضعت. قال: لا نرجمها وتضع ولدها صغيرا ليس له من يرضعه. فقام رجل فقال: إلى رضاعه يا رسول الله! فرجمها". وفى رواية له: "فأرضعته حتى فطمته، ودفعته إلى رجل من المسلمين، ورجمها". وجمع بين روايتى بريدة بأن فى الثانية زيادة. فتحمل الأولى على أن المراد بقوله إلى رضاعه أى تربيته، وجمع بين حديثى عمران وبريدة أن الجهنية كان لولدها من يرضعه، بخلاف الغامدية. (فتح البارى ١٢: ١٢٨).

٣٦٧١- قد كان عمر أراد أن يرجم الحبلى، فقال له معاذ: لا سبيل لك عليها حتى تضع ما فى بطنها. أخرجه ابن أبى شيبة ورجاله ثقات. (فتح البارى ١٢: ١٢٨).

قلت: لم يتركه أهل المدينة رغبة عن السنة، بل لعلمهم بكونه موكولا إلى رأى الإمام، ومعرفتهم بانقلاب الزمان بأن النفى لم يبق زاجرا ولا رادعا عن الزنا، كما كان فى زمان النبى عليه الصلاة والسلام الأتمان والأكملان.

باب متى يرجم الحبلى

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. وللطبرانى عن أنس بن مالك، قال: «جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله! إن فى بطنى حدثا، فأقم على الحد، فقال: إنا لا نقتل ما فى بطنك، فانطلقت فلما وضعت جاءت، فقالت: قد وضعت فقال: اذهبى فارضعيه حتى تفطميه فلما فطمته جاءت، فقالت: قد فطمته يا رسول الله! قال: انطلقى فاكفليه، فانطلقت، فجاءت هى وأختها تمشيان. فعجب رسول الله ﷺ من صبرها، فأمر رسول الله ﷺ برجمها»، الحديث. كذا فى مجمع الزوائد، وقال: فيه من لم أعرفه (٦: ٢٦٨).

قلت: فلا يغتر أحد بما وقع من الصحابة من جنس هذه الأفعال، فقد كانوا والله مع ذلك أفضل ممن بعدهم، كانوا أبعد الناس من الذنب، وإذا وقعوا فيه كانوا أفضل الناس توبة وصبرا لما أمر

باب لا تجلد النفساء حتى ترتفع دمها

٣٦٧٢- عن على "أن أمة لرسول الله ﷺ زنت، فأمرنى أن أجلدها، فإذا هى حديث عهد بنفاس، فخشيت إن أنا جلدتها أن أقتلها، فذكرت ذلك النبى ﷺ فقال: أحسنت". رواه مسلم (٢: ٧١). وزاد فى رواية: "أتركها حتى تماثل". -أى تبرأ-.

باب كيف يجلد المريض الذى لا يرجى برءه

٣٦٧٣- عن بعض أصحاب النبى ﷺ من الأنصار: أنه اشتكى رجل منهم حتى أضنى، فعاد جلدة على عظم، قد خلت عليه جارية لبعضهم، فهش لها فوقع عليها،

الله به، فافهم. "قال ابن بطال: قد استقر الإجماع على أن الحبلى لا ترجم حتى تضع. قال النووى: وكذا لو كان حدها الجلد لا تجلد حتى تضع، وكذا من وجب عليه القصاص وهى حامل لا يقتص منها حتى تضع بالإجماع فى كل ذلك اهـ. واختلف بعد الوضع، فقال مالك: إذا وضعت رجمت، ولا ينتظر أن يكفل ولدها، وقال الكوفيون: لا ترجم حين تضع حتى تجلد من يكفل ولدها، وهو قول الشافعى ورواية عن مالك" اهـ. (١٢: ١٢٨). قلت: ودلالة الأحاديث على قول الحنفية ظاهرة.

باب لا تجلد النفساء حتى ترتفع دمها

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة، وفى حكمه كل مرض يرجى برؤه وسيأتى بيانه.

باب كيف يجلد المريض الذى لا يرجى برءه؟

قال المؤلف: دلالة الحديث على إقامة الحد على المريض ظاهرة. وإن قدمناه بالذى لا يرجى برؤه لئلا يخالف حديث الباب الذى قبله، فإن فيه تأخير الجلد عن النفساء إلى البرء، ومثلها كل مريض يرجى برءه. قال الموفق فى "المغنى": "لا يقام الحد على حامل حتى تضع، سواء كان الحمل من زنا أو غيره، لا نعلم فى هذا خلافا. قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن الحامل لا ترجم حتى تضع، وقال بعد ذكر الآثار التى ذكرناها فى المتن: وإن لم يظهر حملها لم تؤخر، لاحتمال أن تكون حملت من الزنا، لأن النبى ﷺ رجم اليهودية والجهنية، ولم يسأل عن استبراءهما، وقال لأنيس: اغد إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها، ولم يأمره بسؤالها عن استبراءها، ورجم على شراحة، ولم يستبرئها، وإن ادعت الحمل (مع عدم ظهوره) قبل قولها كما قبل النبى ﷺ قول الغامدية، وإن كان الحد جلدا فإذا وضعت الولد وانقطع النفاس وكانت قوية يؤمن تلفها أقيم عليها

فلما دخل عليه رجال قومه يعودونه أخبرهم بذلك، وقال: استفتوا لى رسول الله ﷺ، فإنى قد وقعت على جارية دخلت على، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، وقالوا: ما رأينا بأحد من الناس من الضر مثل الذى هو به، لو حملنا إليك لتفسخت عظامه، ما هو إلا جلد على عظم، فأمر رسول الله ﷺ أن يأخذوا له مائة شمراخ، فيضربوه بها ضربة واحدة". رواه أبو داود (٢:٢٢٦). وسكت عليه، ومثله عن سهل بن سعد، أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (١١:١٧٥) وقال: "حديث سهل بن سعد صالح تقوم به الحجة، ثم قال: وجدنا طريقه طريقا جيدا تقوم به الحجة" اهـ.

الحد، وإن كانت فى نفاسها، أو ضعيفة يخاف تلفها، لم يقم عليها الحد حتى تطهر وتقوى. وهذا قول الشافعى وأبى حنيفة. وقال القاضى: إنه ظاهر كلام الخرقى، وقال أبو بكر: يقام عليها الحد فى الحال بسوط يؤمن معه التلف، فإن خيف عليها أقيم بالعثكول، يعنى شمراخ النخل وأطراف الثياب، لأن النبى ﷺ أمر بضرب المريض الذى زنا مائة شمراخ. ولنا ما روى عن على رضى الله عنه أن أمة لرسول الله ﷺ زنت، فذكر ما ذكرناه فى المتن. وقال: رواه مسلم والنسائى وأبو داود، ولفظه: قال: فأتيته، فقال: يا على! أ فرغت؟ فقلت: أتيتها ودمها يسيل، فقال: دعها حتى تنقطع عنها الدم، ثم أقم عليها الحد. (قلت: ولم يثبت فى شىء من طرق الحديث أنه ﷺ نفاها، ومن ادعى فعليه البيان).

قال: والمريض على ضربين، أحدهما يرجى برءه، فقال أصحابنا: يقام عليه الحد ولا يؤخر، كما قال أبو بكر فى النفساء، وهذا قول إسحاق وأبى ثور، لأن عمر رضى الله عنه أقام الحد على قدامة بن مظعون فى مرضه ولم يؤخره، وانتشر ذلك فى الصحابة، فلم ينكروه، فكان إجماعا. (روى ابن حزم فى المحلى من طريق سفيان الثورى عن عبد الله بن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه: "أن عمر بن الخطاب أتى برجل يشرب الخمر وهو مريض، فقال: أقيموا عليه الحد، فإنى أخاف أن يموت. وفى لفظ له: أن عمر قال: اضربوه لا يموت (١١:١٧٣). ولأن الحد واجب، فلا يؤخر ما أوجبه الله بغير حجة. قال القاضى: وظاهر قول الخرقى تأخيره، وهو قول أبى حنيفة ومالك والشافعى، لحديث على فى التى هى حديثة عهد بنفاس، وأما حديث عمر فى جلد قدامة فإنه يحتمل أنه كان مرضا خفيفا لا يمنع من إقامة الحد على الكمال، ولهذا لم ينقل عنه أنه خفف عنه فى السوط، وإنما اختار له سوطا وسطا، كالذى يضرب به الصحيح، ثم إن فعل

باب لو قال لها أنت خلية أو مثلها ثم وطئها فى العدة وقال: علمت أنها على حرام لم يحد

٣٦٧٤- أخبرنا سفيان الثورى عن حماد عن إبراهيم عن عمر، فى الخلية والبرية والبتة والبائنة: "هى واحدة وهو أحق بها، قال: وقال على: ثلاث". رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (زيلعى ٢:٨٨). قلت: رجاله رجال الجماعة إلا حمادا لم يروا عنه البخارى، وروى عنه الباقون.

٣٦٧٥- أخبرنا ابن جريج أخبرنى أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول فى الرجل يخير امرأته فاختارت نفسها، قال: "هى واحدة". رواه عبد الرزاق (زيلعى ٨٨:٢). قلت: رجاله رجال الجماعة إلا أبا الزبير، أخرج له البخارى متابعة.

النبى ﷺ يقدم على فعل عمر مع أنه اختيار على وفعله وكذلك الحكم فى تأخيره لأجل الحر والبرد المفرط.

الضرب الثانى: المريض الذى لا يرجى برؤه فهذا يقام عليه الحد فى الحال ولا يؤخر بسوط يؤمن معه التلف، كالقضيب الصغير، وشمراخ النخل، فإن خيف عليه من ذلك جمع ضغث فيه مائة شمراخ، فضرب به ضربة واحدة، وبهذا قال الشافعى، وأنكرمالك هذا، وقال: قد قال الله تعالى: ﴿فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾. وهذا جلدة واحدة. ولنا ما روى أبو أمامة سهل ابن حنيف عن بعض أصحاب النبى ﷺ، فذكر حديث المتن، وقال: ولأنه لا يخلو من أن يقام الحد على ما ذكرنا. أو لا يقام أصلا، أو يضرب ضربا كاملا لا يجوز تركه بالكلية، لأنه يخالف الكتاب والسنة، ولا يجوز جلده جلدا تاما، لأنه يفضى إلى إتلافه (ولم يأمر الشارع بقتله) فتعين ما ذكرناه، وقولهم: هذا جلدة واحدة قلنا: يجوز أن يقام ذلك فى حال العذر مقام مائة، كما قال الله تعالى فى حق أيوب (عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام): ﴿وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث﴾. وهذا أولى من ترك حده بالكلية، أو قتله بما لا يوجب القتل" انتهى (١٠:١٤٢).

باب لو قال لها أنت خلية أو مثلها ثم وطئها فى العدة وقال: علمت أنها على حرام لم يحد

قال المؤلف: وجه الاستدلال بآثار الباب يتحصل مما ذكره صاحب "الهداية" (٢:٤٩٥) ونصه: "ولو قال لها: أنت خلية، أو برية، أو أمرك بيدك، فاختارت نفسها، ثم وطئها، وقال: علمت أنها على حرام لم يحد، لاختلاف الصحابة فيه، فمن مذهب عمر أنها تطليقة رجعية، وكذا الجواب فى سائر الكنايات" انتهى.

باب لا حد على من وطئ جارية ولده

٣٦٧٦- عن جابر «أن رجلا قال: يا رسول الله! إن لى مالا وولدا، وأن أبى يريد أن يحتاج مالى قال: أنت ومالك لأبيك». رواه ابن ماجه فى سننه، قال ابن القطان: "إسناده صحيح". وقال المنذرى: "رجاله ثقات". (زيلعى ٢:٩١).

باب لا حد على من وطئ جارية ولده

قال المؤلف فى "الهداية" (٢:٤٩٥): "ولا حد على من وطئ جارية ولده وولد ولده إن قال: علمت أنها على حرام، لأن الشبهة حكمية، لأنها نشأت عن دليل، وهو قوله عليه السلام: أنت ومالك لأبيك والأبوة قائمة فى حق الجلد اهـ. قلت: قد مر الحديث بطرقه فى النفقات، وفى "الهداية": وإذا وطئ جارية أبيه أو أمه أو زوجته وقال: ظننت أنها تحل لى فلا حد عليه إلخ (٢:٤٩٥).

قال بعض الناس: وقد روى أبو داود (٢:٢٦٤): حدثنا موسى بن إسماعيل نا أبان نا قتادة عن خالد بن عرفطة عن حبيب بن سالم: "أن رجلا يقال له عبد الرحمان بن حنين وقع على جارية امرأته، فرفع إلى النعمان بن بشير وهو أمير على الكوفة، فقال: لأقضين فيك بقضية رسول الله ﷺ، إن كانت أحلتها لك جلدتك مائة، وإن لم تكن أحلتها لك رجمتك بالحجارة، فوجدوه قد أحلتها له فجلده مائة. قال قتادة: كتبت إلى حبيب بن سالم، فكتب إلى بهذا: حدثنا محمد بن بشار نا محمد بن جعفر عن شعبة عن أبى بشر عن خالد بن عرفطة عن حبيب بن سالم عن النعمان ابن بشير عن النبى ﷺ فى الرجل يأتى جارية امرأته، قال: إن كانت أحلتها له جلدة مائة، وإن لم تكن أحلتها له رجمته اهـ. وسكت عنهما أبو داود، فهذه القضية المروية عن الشارع تخالف المذهب.

وأما ما قال الترمذى (١:١٧٥): حديث النعمان فى إسناده اضطراب، سمعت محمدا يقول: لم يسمع قتادة من حبيب بن سالم هذا الحديث، إنما رواه عن خالد بن عرفطة، وأبو بشر لم يسمع من حبيب بن سالم هذا الحديث أيضا، إنما رواه عن خالد بن عرفطة، وقد اختلف أهل العلم فى الرجل يقع على جارية امرأته، فروى عن غير واحد من أصحاب النبى ﷺ، منهم على وابن عمر أن عليه الرجم، وقال ابن مسعود: ليس عليه حد، ولكن يعزر، وذهب أحمد وإسحاق إلى ما روى النعمان بن بشير عن النبى ﷺ اهـ. فالجواب عنه أن هذا الاضطراب غير مضر، فإن من

٣٦٧٧- عن حمزة بن عمرو الأسلمي: "أن عمر بعثه مصدقا، فوقع رجل على جارية امرأته، فأخذ حمزة من الرجل كفلاء حتى قدم على عمر، فأخبره، وكان عمر قد جلد ذلك الرجل مائة، إذ كان بكرا باعترافه على نفسه فأخبره، فادعى الجهل في هذه، فصدقه وعذره بالجهالة". (للبخاري) كذا في "جمع الفوائد" (١:٢٨٧). قلت: وهو في باب الكفالة من الصحيح (١: ٣٠٥) نحوه باختصار.

روى بزيادة وتفصيل يحتج به، ويترك من نقص، فيترك إسناد الترمذي، فإنه ناقص، ففيه عن قتادة عن حبيب بن سالم إلخ، ولهذا حكم بالانقطاع، وليس الأمر كذلك، ويقبل إسناد أبي داود، فإنه مفصل، وذلك التفصيل وهو قوله: قال قتادة: كتبت إلخ يرد الانقطاع كما ترى، وقد سكت عنه أبو داود، وسكوته أيضا يدل على أن الانقطاع المذكور لم يثبت عنده. على أنه لو سلم فلا يضر، فإنه رواه عن خالد عن حبيب متصلا، وسند أبي بشر أيضا ذكره الترمذي ناقصا، فإنه قال فيه: عن أبي بشر عن حبيب بن سالم إلخ، وذكره أبو داود مفصلا كما ترى، فانقطع الجرح من الإسنادين جميعًا.

ثم ينبغي أن نحقق رجال سندي أبي داود، فنقول: موسى بن إسماعيل ثقة ثبت من رجال الجماعة، كما في "التقريب" (٢١٦). وأبان هذا هو العطار، وهو ثقة له أفراد من رجال الجماعة إلا ابن ماجه كما في التقريب ٨. وقتادة هذا ثقة ثبت من رجال الجماعة، كما في "التقريب" (١٧٢). وخالد هذا مقبول من رجال البخاري[1] وأبي داود والنسائي، كما في "التقريب" (٥٠). وحبيب بن سالم لا بأس به، وهو من رجال الجماعة إلا البخاري، كما في "التقريب" (٣٤). ونعمان بن بشير صحابي في الصحاح، كما في "التقريب" (٢٢٢). فرجال السند كلهم محتج به، لا يخلو أحد منهم من أن يكون روى عنه في أحد الصحيحين. وأما السند الثاني محمد بن بشار ثقة من رجال الجماعة، كما في "التقريب" (١٧٩). ومحمد بن جعفر ثقة صحيح الكتاب، إلا أن فيه غفلة من رجال الجماعة، كما في "التقريب" (١٧٩). وقال ابن المبارك: إذا اختلف الناس في حديث شعبة فكتاب غندر (لقب له) حكم بينهم اهـ. وشعبة ثقة حافظ متقن من رجال الجماعة ٨٥. وأبو بشر ثقة، لأن شعبة لا يروى إلا عن الثقة، وبقية رجال السند قد مر تحقيقهم في السند الأول، فالسندان محتج بهما، وتقوى الحديث أيضا بأن الإمام أحمد عمل به واحتج، كما

---

(١) قلت: لا يقال لأحد أنه من رجال البخاري ما لم يخرج له البخاري في صحيحه، وخالد هذا إنما أخرج له في الأدب المفرد، ولم يخرج له في الصحيح شيئا، فقول بعض الناس: إنه من رجال البخاري. غلط مردود عليه.

٣٦٧٨- عن الهيثم بن بدر عن حرقوص، قال: "أتت امرأة إلى على بن أبى طالب (رضى الله عنه) فقالت: إن زوجى زنى بجاريتى، فقال: صدقت، هى ومالها لى

مر محصله فى كلام الترمذى، ووجه التقوية أن المجتهد إذا احتج بحديث كان تصحيحا له، كما تقرر فى محله ومر غير مرة".

قلت: عجبا لهذا الرجل هل بلغ من شأنه أن يرد على مثل الترمذى ويتكلم معه فى علل الحديث؟ والحق ما قاله الترمذى: إن حديث النعمان فى سنده اضطراب، فإن له طريقين، طريق أبى بشر، وطريق قتادة، أما الأول فاضطرابها من حيث إن أبا داود رواه عن أبى بشر عن خالد بن عرفطة عن حبيب بن سالم، ورواه الترمذى عن أبى بشر عن حبيب، وخالد بن عرفطة وأبو بشر لم يسمعا من حبيب، كما فى النيل (٧: ٣٢ و٣٣). قال الترمذى: "سألت محمد بن إسماعيل، فقال: أنا أتقى هذا الحديث". وقال النسائى: "أحاديث النعمان هذه مضطربة". كذا فيه أيضا، وأما طريق قتادة فرواه أبان عنه عن خالد بن عرفطة عن حبيب بن سالم عند أبى داود كما مر، وروى همام عن قتادة عن حبيب بن سياف[1] عن حبيب بن سالم عن النعمان، ذكره ابن أبى حاتم فى "علله"، وقال: "سألت أبى أى هذا أشبه؟ قال: حديث همام أشبه، وحبيب بن سياف مجهول لا أعلم أحدا روى عنه غير قتادة هذا الحديث الواحد، وكذلك خالد بن عرفطة مجهول، لا نعرف أحدا يقال له خالد بن عرفطة إلا واحدا الذى له صحبة" اهـ (١: ٤٤٨).

قلت: وأما ذكر ابن حبان إياه فى الثقات فليس بناء على معرفته، بل على قاعدته فى المجاهيل فافهم. وإن سلم أنه ثقة فقد رأيت أن أبا حاتم لم يجعل طريق قتادة عن خالد بن عرفطة أشبه، بل إنما رجح طريق قتادة عن حبيب بن سياف، وحبيب هذا مجهول اتفاقًا، لم نر أحدا عرفه وترجمه، والمضطرب إذا ترجح أحد طرفيه كان الباقى ضعيفا متروكا لا يحتج به والراجحة ههنا لا تصلح للاحتجاج أيضا، كيف؟ وقد عارضه ما رواه الحسن عن قبيصة بن حريث عن سلمة بن المحبق وسيأتى، وإذا تعارض الأثران يرجع إلى القياس، والقياس يقتضى أن لا يحد الرجل إذا ظن أن جارية امرأته تحل له، أو كانت المرأة أحلتها له، لأن ذلك يورث شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات.

(١) كذا فى علل ابن أبى حاتم، وفى معانى الآثار للطحاوى: حبيب بن يساف. وفى السند اضطراب آخر، قال الحافظ فى التهذيب: "حبيب بن يساف عن النعمان بن بشير فيمن وقع على جارية امرأته، وعنه حبيب بن سالم، وقيل: غير ذلك فى إسناده" اهـ (٢: ١٩٣).

حل، فقال لها علي: اذهب ولا تعد، كأنه درأ عنه الحد بالجهالة". أخرجه ابن حزم في "المحلى" (١١: ١٨٨). ولم يعله بشيء، وأخرجه محمد في "الآثار" (٩١): أخبرنا

ويؤيده ما رواه الطحاوي في معاني الآثار: حدثنا ابن أبي داود ثنا ابن أبي مريم أنا ابن أبي الزناد ثني أبي عن محمد بن حمزة بن عمرو الأسلمي عن أبيه: أن عمر بعثه مصدقا، فأتى حمزة بمال ليصدقه، فإذا رجل يقول لامرأته: أدى صدقة مال مولاك، وإذا المرأة تقول له: بل أنت أو صدقة مال ابنك، فسأل حمزة عن أمرهما وقولهما، فأخبر أن ذلك الرجل زوج تلك المرأة، وأنه وقع على جارية لها، فولدت ولدا، فأعتقه امرأته، قالوا: فهذا المال لابنه من جاريتها، فقال: لأرجمنك بأحجارك. فقيل له: أصلحك الله! إن أمره قد رفع إلى عمر بن الخطاب، فجلده عمر رضي الله عنه مائة، ولم ير عليه الرجم، فأخذ حمزة بالرجل كفيلا حتى قدم على عمر رضي الله عنه، فسأله عما ذكر من جلد عمر رضي الله عنه إياه، ولم ير عليه الرجم، فصدقهم عمر رضي الله عنه بذلك، وقال: إنما درأ عنه الرجم أنه عذره بالجاهلية" اهـ (٢: ٨٤) قلت: وهذا سند جيد، ومحمد بن حمزة من رجال مسلم وأبي داود، وعلق له البخاري، وأبوه حمزة صحابي، وقول حمزة: "إنما درأ عنه الرجم أنه عذره بالجاهلية". يؤيد ما قلنا إن الرجل لا يحد إذا ظن أن جارية امرأته تحل له، والحديث رواه البخاري كما في "جمع الفوائد" (١: ٢٨٧).

وإذا علمت ذلك فنقول: إن حديث النعمان بن بشير محمول عندنا على ما إذا لم يظن الرجل أن جارية امرأته تحل له، وإذا كان كذلك فإن كانت امرأته أحلتها له يعزر، وإلا رجم لانتفاء شبهة تدرأ بها الجلد. وأما تقوية الحديث بعمل أحمد وإسحاق به كما قاله بعض الناس، فنقول: رد سائر المحدثين المجتهدين إياه جرح فيه، فلا يكون الحديث حجة إلا على مقلدي أحمد دون غيرهم، وقال الخطابي كما في هامش أبي داود (٢: ٢٦٤): "هذا الحديث غير متصل، وليس العمل عليه" اهـ. وفي "عون المعبود" (٤: ٢٦٨) تحت قول النعمان "جلدتك مائة": قال ابن العربي: "يعني أدبته تعزيرا، أو أبلغ به الحد تنكيلا، لا أنه رأى حده بالجلد حدا له". قال السندي بعد ذكر كلام ابن العربي: "هذا لأن المحصن حده الرجم لا الجلد، ولعل سبب ذلك أن المرأة إذا أحلت جاريتها لزوجها فهو إعارة الفروج فلا يصح، لكن العارية تصير شبهة ضعيفة، فيعزر صاحبها" اهـ. قلت: وقد عرفت بما ذكرنا أن الحنفية لم يتركوا العمل بحديث النعمان رأسا، بل عملوا به، وحملوه على ما إذا لم ير الرجل جارية امرأته حلالا له فعليه الحد، ولكن إن كانت المرأة أحلتها له يدرأ عنه الرجم للشبهة، وإذا لم تكن أحلتها له رجم.

سفيان الثورى عن المغيرة الضبى عنه نحوه، وفى "اللسان" (٦:٢٠٤): "الهيثم بن بدر

وأما ما رواه أبو داود (٢:٢٦٤): حدثنا أحمد بن صالح نا عبد الرزاق أنا معمر عن قتادة عن الحسن عن قبيصة بن حريث عن سلمة بن المحبق: «أن رسول الله ﷺ قضى فى رجل وقع على جارية امرأته، إن كان استكرهها فهى حرة، وعليه لسيدتها مثلها، وإن كانت طاوعته فهى له، وعليه لسيدتها مثلها». قال أبو داود: رواه يونس بن عبيد وعمرو بن دينار ومنصور بن زاذان وسلام عن الحسن هذا الحديث بمعناه، ولم يذكر يونس ومنصور قبيصة. حدثنا على بن حسين الدرهمى نا عبد الأعلى عن سعيد عن قتادة عن الحسن عن سلمة ابن المحبق عن النبى ﷺ نحوه، إلا أنه قال: «وإن كانت طاوعته فهى ومثلها من ماله، لسيدتها» اهـ. فالجواب عنه ما فى حاشية أبى داود: "قال الخطابى: لا أعلم أحدًا من الفقهاء يقول به، وخليق أن يكون منسوخا. وقال البيهقى فى سننه: حصول الإجماع من فقهاء الأمصار بعد التابعين على ترك القول دليل على أنه إن ثبت صار منسوخا بما ورد من الأخبار فى الحدود، ثم أخرج عن أشعث، قال: بلغنى أن هذا كان قبل الحدود" اهـ. قلت: وكان ابن مسعود رضى الله عنه يذهب إلى ما رواه سلمة بن المحبق، ذكره الطحاوى فى "معانى الآثار"، ثم قال: وقد أنكر على على عبد الله رضى الله عنه فى هذا قضائه بما قد نسخ، حدثنا أحمد بن الحسن (هو صاحب أحمد بن حنبل ثقة) ثنا على بن عاصم (مختلف فيه وثقه العجلى، وحسن حاله أحمد) عن خالد الحذاء عن محمد بن سيرين، قال: "ذكر لعلى شأن الرجل الذى أتى ابن مسعود وامرأته قد وقع على جارية امرأته، فلم ير عليه حدا، فقال على: لو أتانى صاحب ابن أم عبد لرضخت رأسه بالحجارة، فلم يدر ابن أم عبد ما حدث بعده" اهـ (٢:٨٥). قلت: وهذا سند صالح، وفيه تصريح بكون ما رواه سلمة بن المحبق منسوخًا.

قال الطحاوى: فكذلك نقول: من زنى بجارية امرأته حد إلا أن يدعى شبهة، مثل أن يقول: ظننت أنها تحل لى، أو تكون المرأة أحلتها له، فيدرأ عنه الحد ويعزر، ويجب عليه العقر، وهذا قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمة الله عليهم أجمعين" اهـ. وأخرج محمد بن الحسن الإمام فى "الآثار": "أخبرنا سفيان الثورى عن المغيرة الضبى عن الهيثم بن بدر عن حرقوص عن على بن أبى طالب رضى الله عنه، أن امرأة أتت عليا، فقالت: إن زوجى وقع على أمتى، فقال: صدقت، هى ومالها لى، قال: اذهب فلا تعد" اهـ (٩١). قلت: وهذا سند حسن، فإن سفيان والمغيرة لا يسأل عنهما، والهيثم بن بدر تكلم فيه ولم يترك، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، كما فى "اللسان" (٦:٢٠٥). وحرقوص هذا كانت له صحبة، وذكر الطبرى أن عتبة بن غزوان كتب إلى عمر

الضبى عن حرقوص تكلم فيه، ولم يترك، روى عنه مغيرة، وذكره ابن حبان فى

يستمده، فأمده بحرقوص بن زهير، وكانت له صحبة، وأمره على القتال على ما غلب عليه، ففتح سوق الأهواز، وزعم أبو عمر أنه ذو الخويصرة رأس الخوارج المقتول بالنهروان، كما فى "الإصابة" (١:٣٣٥).

قلت: ولم يذكر أبو عمر على ذلك دليلا، ولم يكن عمر ليؤمر ذا الخويصرة على المسلمين وقد حضر قسمة حنين، وقول ذى الخويصرة لرسول الله ﷺ: يا محمد! اعدل. وقال عمر: ائذن لى يا رسول الله! أن أضرب عنقه. فالظاهر أن حرقوصا غير ذى الخويصرة، وإن سلم فالخوارج لا يكذبون فى الحديث، كما ذكرناه فى المقدمة عن ابن تيمية فليراجع، كيف وقد احتج بالأثر محمد بن الحسن، وهو إمام مجتهد، فهو صحيح عنده أو حسن، وفى الحديث دلالة على أن الرجل إذا وقع على جارية امرأته وظن ذلك حلالا لا يحد، فما روى عن على أنه قال: "من وقع على جارية امرأته يرجم". محمول على ما إذا لم يكن له شبهة وظنه حرامًا، ولم تكن امرأته أحلتها له.

فإن قيل: فما بالكم إذا وقع الرجل على أمة أخيه أو عمه وقال: ظننته حلالا لم تقبلوا منه ذلك، وإذا ادعى مثل ذلك فى جارية امرأته درأتم عنه الحد، فما الفرق بينهما؟ قلنا: إن لادعاءه الشبهة فى جارية امرأته منشأ صحيحا ليس مثله فى جارية أخيه وعمه، وهو قوله ﷺ: «إنه لا يجوز للمرأة فى مالها أمر إلا بإذن زوجها». أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢:٤٠٣). بسند صحيح، قال حدثنا يونس ثنا يحيى بن عبد الله بن بكير ثنى الليث بن سعد عن عبد الله بن يحيى الأنصارى عن أبيه عن جده: "أن جدته أتت النبى ﷺ" فذكره مطولاً.

اختلاف العلماء فى إحلال المرأة جاريتها لزوجها

وهل إذا أحلت المرأة جاريتها لزوجها ولم تهبها له يحل له وطئها؟ فروى عن ابن عباس وطاوس نعم! روى عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرنى عمرو بن دينار أنه سمع طاوسا يقول: قال ابن عباس: "إذا أحلت امرأة الرجل أو ابنته أو أخته له جاريتها فليصبها. وهى لها، فليجعل به بين وركيها". قال ابن جريج: وأخبرنى ابن طاوس عن أبيه: أنه كان لا يرى به بأسا، وقال: هو حلال، فإن ولدت فولدها حر، والأمة لامرأته، ولا يغرم الزوج شيئا. قال ابن جريج: "وأخبرنى عطاء بن أبى رباح، قال: كان يفعل يحل الرجل وليدته لغلامه وابنه وأخيه، وتحلها المرأة لزوجها". قال عطاء: "وما أحب أن يفعل، وما بلغنى عن ثبت" قال: "وقد بلغنى أن الرجل كان يرسل بوليدته إلى صنيفه".

قال ابن حزم: "أما قول ابن عباس فهو عنه وعن طاوس فى غاية الصحة، وبه يقول سفيان

الثقات" اهـ. وحرقوص له صحبة كما سنذكره فى الحاشية، فالإسناد حسن.

الثورى، وقال مالك وأصحابه: لا حد فى ذلك أصلا، ولكنا لا نقول به، إذ لا حجة فى قول أحد دون رسول الله ﷺ، وقد قال تعالى: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ إلى قوله: العادون. فقول الله أحق أن يتبع (قلنا: نعم! فهل ترى ابن عباس قد خالف حكم الله، وأحل ما حرمه؟ كلا! ولكنه رأى الأمة ما لا من الأموال، فأجاز إعارتها، كما أجاز الناس إعارة الأموال كلها، وزعم أن الأمة بالعارية تدخل فيما ملكت أيمانهم، لكون المستعار ينسب إلى المستعير ما دامت العارية باقية، والمستعير وإن لم يملك الرقبة فقد ملك المنافع، والنص مطلق فى الملك، سواء كان ملك الرقبة أو ملك المنافع. وإذا أثبت ابن عباس حل الأمة باسم الإحلال والعارية مع كونه لم يوضع لإثبات الحل فى الفروج شرعا، فما زاد على أبى حنيفة لو درأ الحد عمن وطئ امرأة أبيه ونحوها من المحارم باسم النكاح، مع قوله بحرمة الوطأ، وبإيجاع الواطئ عقوبة تعزيرا، فإن اسم النكاح موضوع لإثبات حل متعة شرعا، فليس قول أبى حنيفة هذا بأبعد ولا أعجب من قول ابن عباس وطاوس ذلك، فافهم) وروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى فى الرجل يحل الجارية للرجل، فقال: إن وطئها جلد مائة أحصن أو لم يحصن، ولا يلحق به الولد، ولا يرثه، (وإنما لم يقل برجم المحصن لكون الإحلال صار شبهة دارئة للحد، لقول ابن عباس بحلها له فافهم، فإن ابن حزم لم يتنبه لذلك) وقال آخرون بتحريم ذلك جملة، كما روى عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن أبى إسحاق السبيعى عن سعيد بن المسيب قال: جاء رجل إلى ابن عمر. فقال: إن أمى كانت لها جارية، وأنها أحلتها لى أن أطأها عليها، قال: لا تحل لك إلا من إحدى ثلاث: إما أن تتزوجها، وإما أن تشتريها وإما أن تهبها لك. وعن معمر عن قتادة أن ابن عمر قال: لا يحل لك أن تطأ إلا فرجا لك، إن شئت بعت، وإن شئت وهبت، وإن شئت أعتقت. وعن ابن جريج عن عمرو بن دينار قال: لا تعار الفروج" اهـ من "المحلى" (١٢:٢٥٨)، وهذه أسانيد صحاح كلها.

حكم الزنا بالمرأة المستاجرة

تذييل:

المسألة الأولى: ومما يلتحق بهذا الباب حكم الزنا بالمرأة المستأجرة، فعليهما الحد عند أكثر أهل العلم، وقال أبو حنيفة: لا حد عليهما، لأن ملكه لمنفعتها شبهة دارئة للحد، ولا يحد بوطئ

. . . .

امرأة هو مالك لها، ولأن ابن عباس قد قال بحل الاستمتاع بالأمة المعارة، والإجارة فوق الإعارة في إثبات ملك المنافع، فكان ذلك شبهة دارئة للحد، وقد روى عبد الرزاق: نا ابن جريج ثنى محمد بن سفيان عن أبي سلمة بن سفيان: "أن امرأة جاءت إلى عمر بن الخطاب فقالت: يا أمير المؤمنين! أقبلت أسوق غنما لي، فلقيني رجل، فحفن لي حفنة من تمر، ثم حفن لي حفنة من تمر، ثم حفن لي حفنة من تمر، ثم أصابني. فقال عمر: ما قلت؟ فأعادت. فقال عمر بن الخطاب وبشير بيده مهر مهر مهر، ثم تركها". وعن سفيان ابن عيينة عن الوليد ابن عبد الله وهو ابن جميع عن أبي الطفيل (هو واثلة بن الأسقع): "أن امرأة أصابها الجوع، فأتت راعيا، فسألته الطعام، فأبى عليها حتى تعطيه نفسها. قالت: فحثى لي ثلاث حثيات من تمر، وذكرت أنها كانت جهدت من الجوع، فأخبرت عمر، فكبر، وقال: مهر مهر مهر، ودرأ عنها الحد". ذكره ابن حزم في "المحلى"، ولم يعله بشئ، والسندان رجالهما ثقات. ومحمد بن الحارث بن سفيان مقبول من السادسة، كما في "التقريب" (١٨٠).

قال ابن حزم: "قد ذهب إلى هذا أبو حنيفة، ولم ير الزنا إلا ما كان مطارفة، وأما ما كان فيه عطاء أو استجار فليس زنا ولا حد فيه، (قلت: كلا، بل هو عنده زنا محض، ولكن يدرأ الحد عنه للشبهة) قال: وقال أبو يوسف ومحمد وأبو ثور وأصحابنا وسائر الناس: هو زنا كله وفيه الحد، وأما المالكيون والشافعيون فعهدنا بهم يشنعون خلاف الصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة، بل هم يعدون مثل هذا إجماعا، ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لذلك، فإن قالوا: إن أبا الطفيل ذكر في خبره أنها قد كان جهدها الجوع. قلنا لهم: إن خبر أبي الطفيل ليس فيه أن عمر عذرها بالضرورة، بل فيه أنه درأ الحد من أجل التمر الذي أعطاها، وجعله عمر مهرا.

الرد على ابن حزم في إيراده على الحنفية في مسألة المستاجرة

قال: وأما الحنفيون المقلدون لأبي حنيفة في هذا، فمن عجائب الدنيا التي لا يكاد يوجد لهما نظير أن يقلدوا عمر في إسقاط الحد ههنا بأن ثلاث حثيات من تمر مهر، وقد خالفوا هذه القضية بعينها، فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا وأضعافه مهرا، بل منعوا من أقل من عشرة دراهم في ذلك، فهذا هو الأستخفاف حقا، والأخذ بما اشتهوا من قول الصاحب حيث اشتهوا، وترك ما اشتهوا تركه من قول الصاحب إذا اشتهوا". إلى آخر ما قال وأطال من الإقذاع

. . . .

فى المقال (١١: ٢٥٠).

وكل ذلك منشأه سوء الفهم وعدم المعرفة بحقيقة ما قاله أبو حنيفة، فقد ظن أن أبا حنيفة درأ الحد عمن استأجر امرأة للزنا صريحا، بأن قال لها: استأجرك للزنا، أو أعطيك كذا لأزنى بك. وحاشاه أن يقول بذلك، وإنما درأ الحد إذا قال: أعطيك كذا لتعطينى نفسك، أو قال أمهرك كذا لتمكنينى من نفسك، أو استأجرك لأطأك بكذا، ونحوه من غير التصريح بالزنا، فإن لفظة المهر والاستئجار ونحوهما لا تعمل مع قوله أزنى بك شيئا، لكونه معارضا لقوله تعالى: ﴿الزانية والزانى﴾. صريحا نبه عليه ابن الهمام، وأيضا: فالإجارة على الزنا باطلة قطعا عندنا، وصرحوا فى باب الخطر بأن مهر البغى سحت وحرام بخلاف ما إذا قال: استأجرتك لتعطينى نفسك، أو تمكنينى من نفسك، أو لأطأك. فلفظة الاستئجار والإمهار مع ذلك يورث شبهة كونه نكاح المتعة، وقد اتفق فقهاء الأمصار على درأ الحد بالوطئ فى نكاح مختلف فيه، كنكاح المتعة، والشغار، والتحليل، والنكاح بلا ولى ولا شهود، ونكاح الأخت فى عدة أختها البائن، ونكاح المجوسية ونحوها، وهذا قول أكثر أهل العلم، لأن الحدود تدرأ بالشبهات. قال ابن المنذر: "أجمع كل من تحفظ عنه من أهل العلم أن الحدود تدرأ بالشبهة". كذا فى "المغنى" (١٠: ١٥٥). ومن ههنا درأ أبو حنيفة الحد عن من زنا بالمرأة المستأجرة إذا قال لها: أمهرك كذا، أو أعطيك كذا، أو استأجرك بكذا لتمكينى من نفسك، أو لأطأك، لكون مثل هذا الاستيجار شبيها بالمتعة، يدل على ذلك قول صاحب "المبسوط": "معنى هذا أن المهر والأجر يتقاربان قال تعالى: ﴿فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن﴾ سمى المهر أجرا" اهـ (٩: ٥٨).

وإذا كان قول أبى حنيفة معللا بهذا المعنى فلا بد من تقييده بأن لا يكون عقد الإجارة على الزنا صريحا، وإلا لم يكن شبيها بالمتعة أصلا، وهذا هو مراد عمر رضى الله عنه، ولذا لو استأجرها للطبخ ونحوه من الأعمال ثم زنى بها، فإنه يحد اتفاقا، لانعدام شبهة المتعة فيه، ولا يخفى أن المتعة المنسوخة لم يكن المهر فيها مقدرا اتفاقا، بل كانوا يستمتعون على قبضة من الطعام ونحوها، كما رواه مسلم عن جابر: "كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر، حتى نهى عمر فى شأن عمرو بن حريث". (جمع الفوائد ١: ٢٢٣).

فاندفع بذلك ما أورده ابن حزم علينا بقوله: "فلم يجيزوا فى النكاح الصحيح مثل هذا وأضعافه مهرا، وقلدوا عمر فى إسقاط الحد ههنا بأن ثلاث حثيات من تمر مهر" إلخ. فقد عرفت

. . . .

أن ثلاث حثيات أكثر من قبضة بكثير، وقد كانوا يستمتعون بها، فكذا هذا، وأما النكاح الصحيح فأحكامه منضبطة، وشروطه معلومة فى الدين، فكيف يصح قياس مهره على مهر المتعة التى قد نسخها الله تعالى؟ ولكن لما اختلفت طائفة من الصحابة فى نسخها كابن عباس وغيره، كمن تمتع منهم فى عهد أبى بكر وصدر من خلافة عمر، درأنا الحد عمن تمتع بامرأة أو استأجرها لتمكنه من نفسها. وقد اتفقوا على درء الحد عمن تمتع بامرأة، وإنما اختلفوا فى من استأجرها للوطئ لكونهم لم يعدوا ذلك من المتعة، وعده أبو حنيفة منها، ورآه شبيها بها، هكذا ينبغى فهم هذا المقام، فإنه من مزال الأقدام، ومعترك الأفهام، وهذا هو تفسير قول أبى حنيفة، وبيان معناه لدفع الطعن عنه، لا لتقليدنا إياه فى ذلك، فإن المفتى به عندنا قول صاحبيه فى الباب، قال فى "الدر": "والحق وجوب الحد، كالمستأجرة للخدمة فتح. وسكت عليه فى النهر". (٣:٢٤٢).

وأما قول ابن حزم: "إن هذا هو التطريق إلى الزنا، وإباحة الفروج المحرمة، وعون لإبليس على تسهيل الكبائر". إلخ. ففيه أن ذلك وارد على عمر أولا وعلى أبى حنيفة ثانيا، فإنه لم يقل بما قال إلا تقليدا لعمر رضى الله عنه، وهل لأحد ممن له مسكة عقل أن يقول فى مثل عمر: إنه طرق الناس إلى الزنا، وأباح الفروج المحرمة، وأعان إبليس على تسهيل الكبائر؟ فكيف يجوز أن يرمى بذلك من قلده فيما قال؟ ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه وأيضا: فإن درأ الحد لا يكون تطريقا إلى الزنا، وعونا لا يلبس، إلا عند من لا يجوز عنده التعزير بأكثر من عشر جلدات، كابن حزم ومن واقفه، وأما عند من يجوز التعزير عنده بتسعة وسبعين سوطا أو بمائة سوط إلا واحدة، ويجوز عنده القتل تعزيرا أيضا، فلا يكون درأ الحد عن أحد على قوله تطريقا إلى الزنا قط. ولكن ابن حزم يورد على الحنفية ما لا يرد عليهم أصلا، ومنشأ كل ذلك إما سوء الفهم أو عدم المعرفة بجوانب أقوالهم كلها.

الرد على ابن حزم فى قوله: إن الحنفية قد علموا الفساق حيلة فى قطع الطريق وفى الزنا و غيرهما

وأما قوله: "فقد علموا الفساق حيلة فى قطع الطريق، ثم علموهم وجه الحيلة فى الزنا والحيلة فى السرقة، ونحوها"، إلى آخر ما قال وأطال. فلعله قد رأى كتاب الحيل للوراق، وفيه تعليم مثل هذه الحيل الباطلة التى قد برأ الله أبا حنيفة وأصحابه من إباحتها ومن تعليمها. والوراق رجل مجهول، ونسبة كتابه هذا إلى محمد بن الحسن الإمام فرية بلا مرية، وعزوه إليه مفترى

. . . .

مجعول، كما ذكرناه في المقدمة. وقد تنبه ابن القيم لذلك، فقال: "إن حيل هذا الكتاب دائرة بين الكفر والفسق، ولا يجوز أن تنسب إلى أحد من الأئمة، ومن نسبها إلى أحد منهم فهو جاهل بأصولهم، ومقاديرهم، ومنزلتهم من الإسلام، وإن كان بعض هذه الحيل قد تنفذ على أصول إمام، ولكن هذا أمر غير الإذن فيها إباحتها وتعليمها. فإن إباحتها شيء، ونفوذها إذا فعلت شيء" اهـ. ملخصا من "أعلام الموقعين" (٢:٧٨). وقال أبو سليمان الجوزجاني: "كذبوا على محمد بن الحسن، ليس له كتاب الحيل، إنما كتاب الحبل للوراق". كذا في "الجواهر المضيئة" (٢٠٨). فإياك أن تغتر بكلام ابن حزم وأمثاله، فإنه لا يعرف أصول الأئمة، ومقاديرهم، ومنزلتهم من الإسلام، وإنما عزى إلى الحنفية تعليم الحيل الباطلة بمجرد رؤيته ذلك في كتاب قد نسبته العوام إلى محمد بن الحسن الإمام، وقد قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾. فلا يجوز عزو قول إلى أحد ما لم يذكر في كتاب قد تواترت، أو اشتهرت نسبته إليه عند أهل العلم من أصحابه، فافهم ذلك، والله يتولى هداك.

المسألة الثانية: في "الهداية" (٢:٤٩٦): "ومن تزوج امرأة لا يحل له نكاحها فوطئها لا يجب عليه الحد عند أبي حنيفة" اهـ. وأما ما رواه الترمذي وقال: "حسن غريب" (١:١٦٢): عن البراء، قال: "مربي خالي أبو بردة بن نيار ومعه لواء، فقلت: اين تريد؟ فقال: بعثني رسول الله ﷺ إلى رجل تزوج امرأة أبيه أن آتيه برأسه" اهـ. وفي "نيل الأوطار" (٧:٢٩): "وللحديث أسانيد كثيرة، منها ما رجاله رجال الصحيح" اهـ. فالجواب عنه ما في النيل أيضا: "لا بد من حمل الحديث على أن ذلك الرجل الذي أمر ﷺ يقتله عالم بالتحريم، وفعله مستحلا، وذلك من موجبات الكفر، والمرتد يقتل" اهـ. وفي "الجوهر النقي" (٢:١٧٦): "وعقد اللواء يدل على المحاربة، إذ لا تعقد إلا لمن أمر بها، والمبعوث لإقامة حد الزنا لا يؤمر بها" اهـ. وقد روى أبو داود (٢:٢٦٤): عن البراء، قال: "لقيت عمي ومعه رأية، أين تريد؟ فقال: بعثني رسول الله ﷺ إلى رجل نكح امرأة أبيه فأمرني أن أضرب عنقه وأخذ ماله" اهـ. ولا يمكن إجراء الحديث على ظاهره فإن القتل وأخذ المال ليس بحد الزنا.

وفي "الجوهر النقي" أيضا (٢:١٧٧): "وقد أخرج الطحاوي بسند صحيح عن ابن المسيب أن رجلا تزوج امرأة في عدتها، فرفع إلى عمر فضربهما دون الحد، وجعل لها الصداق. وقال ابن أبي شيبة: ثنا وكيع عن هشام عن قتادة عن ابن المسيب: أن امرأة تزوجت في عدتها،

. . . .

فضربها عمر تعزيرا دون الحد، ولم يكونا جاهلين بالتحريم، لأنه كان أعرف بالله من أن يعاقب عليهما إلا بحجة، فثبت أنهما كانا عالمين بالتحريم، ولم يقم عليهما الحد، وذلك بحضرة الصحابة، ولم يخالفوه، فدل على أن عقد النكاح وإن لم يثبت (أى وإن لم يصح فإن له حكم النكاح فى وجوب المهر والعدة، وثبوت النسب ونحوها، ولا يوجب الحد، لأن الذى يوجب الحد هو الزنا، والزنا لا يوجب شيئا من ذلك. فإن قلت: إن لم يكن زنا فهو أعظم منه. قلنا: الحد أمر توقيفى يجب فى الزنا لا فيما هو أعظم منه. ألا ترى أنه لا يجب فى الكفر الذى هو أعظم من الزنا؟ ثم ذكر البيهقى عن إبراهيم بن إسماعيل بن أبى حبيبة عن داود ابن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس حديث: من وقع على ذات محرم فاقتلوه. ثم قال: وقد رويناه من حديث عباد بن منصور عن عكرمة. قلت: ابن أبى حبيبة متكلم فيه. وروى عن ابن معين: ليس بشىء. وقال الدارقطنى متروك. حكاه الذهبى. وداود بن الحصين أيضا متكلم فيه، قال ابن المدينى: ما روى عن عكرمة منكر. وقال أبو حاتم: ليس بالقوى. وقال ابن عيينة: كنا نتقى حديثه. وقال ابن عدى: إذا روى عنه ثقة فصالح، إلا أن يروى عنه ضعيف فيكون البلاء منه، مثل ابن أبى حبيبة، وابن أبى يحيى. وعباد بن منصور أيضا ضعفه جماعة. قال ابن معين: ليس بشىء. وقال ابن الجنيد متروك" اهـ.

قلت: وإن سلمنا صلاحيته للاحتجاج به فليس فيه حكم من تزوج بامرأة أبيه، وإنما فيه حكم من وقع عليها بغير النكاح، وإن سلم فمحمول على إباحة قتله تعزيرا لا حدا، فإن الحد إما الجلد أو الرجم، والتعزير موكول إلى رأى الإمام، والعلم عند الله الملك العلام. والحديث أخرجه الحاكم فى المستدرك، وقال: صحيح الإسناد. فتعقبه الذهبى فى تلخيصه وقال: لا (٤:٣٥٦). ثم أخرج من طريق عبد الملك بن عمير عن وراد كاتب المغيرة، عن المغيرة بن شعبة، قال: "قال سعد بن عبادة: لو رأيت رجلا مع امرأة أبيه لضربته بالسيف غير مصفح. فبلغ ذلك رسول الله ﷺ، فقال: أتعجبون من غيرة سعد؟ فو الله لأنا أغير منه، والله أغير منى". الحديث (٤:٣٥٨). فالحديث إنما هو فيمن يرى مع امرأته رجلا، هكذا روته الجماعة كما لا يخفى على من له ممارسة بالحديث، وانظر فتح البارى (٢٢:١٥٤). وإن صح فليس فيه التزوج بامرأة أبيه، ولا إقامة الحد عليه، وغاية ما فيه إباحة قتل من أتى امرأة أبيه تعزيرا، وقد قلنا به.

وقد أشار البخارى إلى ضعف الخبر الذى ورد فى قتل من زنى بذات محرم، وهو ما رواه صالح بن راشد، قال: "أتى الحجاج برجل قد اغتصب أخته على نفسها، فقال: سلوا من هنا من

. . . .

أصحاب رسول الله ﷺ، فقال عبد الله بن المطرف: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من تخطى الحرمتين فخطوا وسطة بالسيف. فكتبوا إلى ابن عباس، فكتب إليهم بمثله". ذكره ابن أبي حاتم في العلل، ونقل عن أبيه أنه روى عن مطرف بن عبد الله ابن الشخير من قوله: يشير إلى تجويز أن يكون الراوي غلط في قوله: عبد الله بن مطرف، وفي قوله: سمعت، وإنما هو مطرف بن عبد الله، ولا صحبة له، قال ابن عبد البر: يقولون: إن الراوي غلط فيه، وأثر مطرف الذي أشار إليه أبو حاتم أخرجه ابن أبي شيبة من طريق بكير بن عبد الله المزني، قال: "أتى الحجاج برجل قد وقع على ابنته، وعنده مطرف بن عبد الله وأبو بردة. فقال أحدهما: اضرب عنقه، فضربت عنقه"، والراوي عن صالح بن راشد ضعيف، وهو رفدة (ابن قضاعة، وثقه هشام بن عمار، وضعفه الجمهور- كذا في "مجمع الزوائد" ٦:٢٦٩)، ويوضح ضعفه قوله: "فكتبوا إلى ابن عباس". وابن عباس مات قبل أن يلي الحجاج الإمارة بأكثر من خمس سنين، ولكن له طريق أخرى إلى ابن عباس، أخرجها الطحاوي، وضعف راويها، كذا في "فتح الباري" (١٢:١٠٤)، وليس فيه كما ترى حكم التزوج بذات محرم وغاية ما فيه أنه يقتل من أتاها تعزيرا، وقال الحسن: من زنى بأخته فحده حد الزاني. علقه البخاري، ووصله ابن أبي شيبة بلفظ: "ما كان الحسن يقول فيمن تزوج ذات محرم وهو يعلم قال: عليه الحد. وأخرج ابن أبي شيبة من طريق جابر بن زيد وهو أبو الشعثاء التابعي المشهور فيمن أتى ذات محرم منه، قال: يضرب عنقه. كذا في فتح الباري أيضا (١٢:١٠٤).

ولا يخفى أن أثر أبي الشعثاء ليس فيمن تزوج ذات محرم منه، وإنما هو فيمن أتاها أي من غير نكاح، فلم نجد القول بحد من تزوج ذات محرم منه إلا عن الحسن فقط، ولأبي حنيفة قوله ﷺ: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها». حكم بالبطلان، وأوجب المهر وهو مسقط للحد بالاتفاق. لا يقال: إن أبا حنيفة لا يقول بهذا الحديث، لأنا نقول: هو قائل به إذا زوجت نفسها من غير كفوء لها، وبمثله تتزوج المرأة بغير إذن الولي غالبا، والحديث أخرجه الترمذي وابن ماجه، واحتج به الجمهور، فإذا كان ذلك حكم هذا النكاح مع بطلانه، فكل نكاح باطل مثله في إيجاب المهر، وإسقاط الحد. ومدار الخلاف أن عقد النكاح يوجب شبهة أم لا؟ فعند الجمهور لا، وعند أبي حنيفة وسفيان وزفر نعم. ومدار كونه شبهة على أنه ورد على ما هو محله أو لا؟ فعندهم لا، لأن محل العقد ما يقبل حكمه، وحكمه الحل، وهذه من المحرمات في سائر الحالات، فكان الثابت

. . . .

صورة العقد لا انعقاده، وعنده نعم، لكونها محلا لنفس العقد، لا بالنظر إلى خصوص عاقد، ولذا صح من غيره عليها، ولذا أبيح نكاح الأخت بأخيها فى شريعة آدم عليه الصلاة والسلام، ولو لم تكن محلا للعقد لم يجز فى شريعة أصلا، كما لو عقد على ذكر، فكان ذلك شبهة دارئة للحد. وليس من شبهة الحل، فإن الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت، فلا ثبوت لما له شبهة الثبوت بوجه من الوجوه، ألا ترى أن أبا حنيفة ألزم عقوبته بأشد ما يكون، وإنما لم يثبت عقوبة هى الحد، فعرف أنه زنا محض عنده، إلا أن فيه شبهة العقد، فيندرأ بها الحد، ولا يثبت النسب، قاله المحقق فى "فتح البارى" (٥:٤٢).

وقول ابن حزم: "وليس عليه (عنده) إلا التعزير دون الأربعين فقط:. (المحلى ١١:٢٥٣). باطل، منشأه عدم معرفته بمذهب أبى حنيفة، فإنه ألزم فى ذلك عقوبته بأشد ما يكون، ولو رأى الإمام قتله قتله.

ثم احتج ابن حزم بما رواه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن سعيد بن المسيب أنه قال فيمن زنى بذات محرم: "يرجم على كل حال" اهـ. قلنا: ليس ذلك فيمن تزوج ذات محرم، ثم ذكر ما رواه عبد الرزاق عن معمر عن عوف هو ابن أبى جميلة، ثنى عمرو بن أبى هند، قال: "إن رجلا أسلم وتحته أختان، فقال له على بن أبى طالب: لتفارقن إحداهما أو لأضربن عنقك" اهـ. قلنا: ليس فيه لأجلدنك مائة، أو لأرجمنك، والحد إما الرجم وإما الجلد، فالأثر محمول على التعزير، واختلف عمرو على رضى الله عنهما فى المعتدة إذا تزوجت بزوج آخر ودخل بها، فقال على: المهر لها، وقال عمر: لبيت المال. وهذا اتفاق منهما على سقوط الحد، ولأن النكاح بالمحرم ليس بزنا لغة، لأن أهل اللغة لا يفصلون بين الزنا وغيره إلا بالعقد، .... وهم لا يعرفون الحل والحرمة شرعا، ولأنه هذا الفعل كان حلالا فى شريعة من قبلنا، والزنا ما كان حلالا قط، وكذلك أهل الذمة يقرون على هذا، ولا يقرون على الزنا قط، بل يحدون عليه، وكذلك لا ينسب أولادهم بمثل هذا النكاح إلى أولاد الزنا، فعرفنا أن هذا الفعل ليس بزنا، وحد الزنا لا يجب بغير الزنا، لأنه لو وجب إنما يجب بالقياس، ولا مدخل للقياس فى الحد. كذا فى "المبسوط" للسرخسى (٩:٨٦).

وأما ما ورد عن عمر أنه أمر بالتفريق بين المحارم من المجوس، فكان ذلك قبل أن يحدثه عبد الرحمن بن عوف: "أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من المجوس، فأراد أن يلحقهم بأهل الكتاب بعد التفريق بين المحارم، والنهى عن الزمزمة" ولما علم أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية عنهم ولم يفرق

. . . .

. . . .

أقرهم على النكاح بالمحارم، وكذا من بعده من الخلفاء كما مر، ومحال أن يقروهم على الزنا فافهم.

هذا وقد قال ابن حزم: إن المملوكة الكتابية لا يحل وطئها، وإن وطئها فلا حد عليه، والولد لاحق. ولما أورد عليه: فما الفرق بين هذا، وبين من وطئ أحدا من ذوات محارمه؟ فأوجبتم في كل هذا حد الزنا، ولم تلحقوا الولد. قال: إن الفرق في ذلك هو أن الله تعالى أباح ملك اليمين جملة، وحرم ذوات المحارم بالنسب والرضاع والصهر والمحصنات من النساء تحريما واحدا، فحرمت أعيانهن، ولم يحل منهن لمس، ولا رؤية عرية، ولا تلذذ أصلا، لأنهن محرمات الأعيان. وقال تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ فإنما حرم فيهن النكاح فقط، والنكاح ليس إلا عقد الزواج، أو الوطئ فقط، فإذا ملكناهن فلم تحرم علينا أعيانهن، إذ لا نص في ذلك ولا إجماع، وإنما حرم وطئهن فقط، وبقي سائر ذلك على التحليل بملك اليمين، كالمملوكة والحائض والمحرمة والصائمة فرضا، والحامل من غير السيد، ولا فرق، فلما لم يكن في واحدة من هؤلاء محرمة العين كن فراشا في غير الوطئ، فإن كان الوطئ وإن كان حراما فهو في فراش لم يحرم فيه إلا الوطئ فقط، وكل وطئ في غير محرم العين فليس عهرا ولا زنا، وإنما العهر ما كان في محرمة العين فقط اهـ (١١: ٢٥٦).

قلنا: هذا قياس، والقياس كله باطل عندكم، فأتوا بحديث يدل على الفرق بين محرم العين وغيره، وعلى أن الزنا إنما هو ما كان في محرمة العين فقط، وأيضا: فقد قلتم بأن من تزوج خامسة أو امرأة في عدتها فهو زان، والخامسة والمعتدة البائن ليستا من محرمات الأعيان، لا بالنسب، ولا بالرضاع، ولا بالصهر، ولا بشئ، فبطل قولكم: "كل وطئ في غير محرم العين فليس عهرا ولا زنا"، فإن فسرتم محرمة العين من لا يجوز نكاحها في الحال لمانع وإن جاز بعد ارتفاعه كان ذلك غلطا لغة، وخطأ شرعا، فإن محرمة العين إنما هي ما لا تتصف بالحل أبدا، وإلا فلقائل أن يقول: إن كل محرمة الوطئ محرمة العين مادام وطئها حراما، فإن حرمة الوطئ هي الأصل في حرمة النكاح بالمحرمات، فلا فرق بين محرمة النكاح ومحرمة الوطئ، فمن قال: إن المملوكة الكتابية لا يحل وطئها، لزمه القول بكون من وطئها زانيا واجب الحد، وإلا فهو متلاعب. وكيف يصح القول برؤية من حرم وطئها عريانة، وجواز التلذذ بلمسها من غير أن يثبت له حل وطئها قبل ذلك؟ فبطل القياس على الحائض والمحرمة والصائمة فرضا وأمثالهن، فإنما جاز رؤية إحداهن عريانة، ولمسهن تلذذا لثبوت حل وطئها من قبل، وإنما عرضت الحرمة لعارض، بخلاف الأمة

. . . .

الكتابية، فلم يثبت حل وطئها بعد عند القائل بحرمتها. فلا يصح القول بكونها فراشا لا فى الوطئ ولا فى غيره، فإن كون المرأة فراشا فرع حل وطئها، فافهم. فإن أهل الظاهر لا يفقهون، ولا يعرفون معانى الشرع، ولا طرق الاستنباط يحكمون.

ويؤيد قول أبى حنيفة ما رواه ابن حزم فى "المحلى" (١١:٢٤٨): من طريق موسى بن معاوية، نا وكيع عن سفيان الثورى عن جابر الجعفى عن الحكم بن عتيبة: "أن عمر بن الخطاب كتب فى امرأة تزوجت عبدها: فعزرها وحرمها على الرجال" (سند حسن وتحريمها على الرجال كان تعزيرا) وعن ابن شهاب عن ابن سمعان، قال: كان أبو الزبير يحدث عن جابر بن عبد الله الأنصارى، أنه قال: "جاءت امرأة إلى عمر بن الخطاب ونحن بالجابية، نكحت عبدها، فتلهف عليها، وهم برجمها، ثم فرق بينهما، وقال للمرأة: لا يحل لك ملك يمينك" اهـ. فهذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه لم يحد فى ذلك مع كونه نكاحا محرما، قد اتفقت الأمة على حرمته، ولا يعرف له من الصحابة رضى الله عنهم مخالف. وأما قول ابن حزم: "إن عمر رضى الله عنه قد هم برجمها، فلو لا أن الرجم عليها كان واجبا ما هم، وإنما ترك رجمها إذ عرف جهلها بلا شك" اهـ. ففيه أن هذا من الزيادة فى الحديث بالظن، لم لا يجوز أن يكون قد هم برجمها لكونها زانية حقيقة ثم تركها لكونها متزوجة صورة؟ والحدود تدرأ بالشبهات، وأيضا: فإن الهم الرجم لم يذكره إلا ابن سمعان، وهو ضعيف عندك، فلا راحة لك فيما روى، والحجة إنما هو فى ما رواه جابر عن الحكم بن عتيبة، وليس فيه إلا أنه عزرها وحرمها على الرجال، وأما قوله: "وإذ يحتجون بقول عمر، فيلزمهم أن يحرموها على الرجال فى الأبد، كما جاء عن عمر" اهـ. فقد أشرنا إلى الجواب عنه أن ذلك كان عن عمر تعزيرا لا حدا، لاتفاق الأمة على أنه ليس من الحد فى شيء، والتعزير موكول إلى رأى الإمام، فلا يلزمنا أن نحرمها على الرجال فى الأبد، والله تعالى أعلم. وإنما أطلنا الكلام فى هذا المقام لدفع الطعن عن أبى حنيفة الإمام، وقد قال فى الخلاصة: إن الفتوى على قولهما (دون قوله) كما فى "فتح القدير" (٥:٤٢) والله تعالى أعلم.

المسألة الثالثة: فى "الهداية": "أو عمل عمل قوم لوط، فلا حد عليه عند أبى حنيفة ويعزر" اهـ (٢:٤٩٦). وفى الدر المختار: ولا يحد بوطئ دبر، وقالا: إن فعل فى الأجانب حد، وإن فى عبده وأمته أو زوجته فلا حد إجماعا بل يعزر. قال فى الدر: بنحو الإحراق بالنار، وهدم الجدار، والتنكيس من محل مرتفع بإتباع الأحجار. وفى الحاوى: والجلد أصح، وفى "الفتح": يعزر

. . . .

ويسجن حتى يموت، أو يتوب، ولو اعتاد اللواطة قتله الإمام سياسة اهـ. وفى رد المحتار: قوله: بنحو الإحراق إلخ. متعلق بقوله: يعزر. وعبارة الدر: فعند أبى حنيفة يعزر بأمثال هذه الأمور اهـ (٣: ٢٤٠).

واختلفت الآثار فى المسألة، ومن أحسنها ما فى "الترغيب" للحافظ المنذرى (٢: ٤٢٥): "حرق اللوطية بالنار أربعة من الخلفاء، أبو بكر الصديق، وعلى بن أبى طالب، وعبد الله ابن الزبير، وهشام ابن عبد الملك، وروى ابن أبى الدنيا ومن طريقه البيهقى بإسناد جيد عن محمد بن المنكدر: أن خالد بن الوليد كتب إلى أبى بكر الصديق أنه وجد رجلا فى بعض نواحى العرب ينكح كما تنكح المرأة، فجمع لذلك أبو بكر أصحاب رسول الله ﷺ، وفيهم على بن أبى طالب، فقال على: إن هذا ذنب لم تعمل به أمة إلا أمة واحدة، ففعل الله بهم ما قد علمتم، أرى أن تحرقه بالنار، فاجتمع رأى أصحاب رسول الله ﷺ أن يحرق بالنار، فأمر به أبو بكر أن يحرتق بالنار اهـ. وفى "الدراية" (٢٤٨): "روى ابن أبى شيبة والبيهقى بإسناد صحيح عن ابن عباس فى حد اللوطى: ينظر أعلى بناء فى القرية، فيرمى منه منكسا، ثم يتبع بالحجارة" اهـ. وفى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٥٤): "حديث أن عليا قال: يرجم اللوطى. البيهقى من طرق، من فعله أنه رجم لوطيا" اهـ. وفى "الدراية" (٢٤٨): "قال ابن أبى شيبة: حدثنا وكيع عن ابن أبى ليلى عن القاسم بن الوليد عن يزيد بن قيس: أن عليا رجم لوطيا" اهـ. وفى النيل (٢: ٣٠): "وروى (أى البيهقى) من وجه آخر عن جعفر بن محمد عن أبيه[1] عن على فى غير هذه القصة، قال: يرجم ويحرق بالنار" اهـ.

وأما ما فى "النيل" (٧: ٢٩): "عن عكرمة عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به. رواه الخمسة إلا النسائى، وأخرجه الحاكم والبيهقى، وقال الحافظ: رجاله موثقون إلا أن فيه اختلافا، وقال الترمذى: وإنما يعرف هذا الحديث عن ابن عباس عن النبى ﷺ من هذا الوجه، وروى محمد بن إسحاق هذا الحديث عن عمرو بن أبى عمرو، فقال: ملعون من عمل عمل قوم لوط. ولم يذكر القتل انتهى، وقال يحيى بن معين: عمرو بن أبى عمرو مولى المطلب ثقة، ينكر عليه حديث عكرمة عن ابن عباس، أن النبى ﷺ قال: اقتلوا الفاعل والمفعول به. وقد استنكر النسائى هذا الحديث" اهـ. ملخصا. لكن

---

(١) أبومحمد بن على بن حسين بن على، وهو لم يدرك عليا، كما فى تهذيب التهذيب (٩: ٣٥٠). ولكن إرساله عن آبائه حجة، لكون المرأ أدرى بما فى بيته، فافهم.

. . . .

رأى أبى عبد الله الحاكم على إثباته، كما سيأتى فى حواشى الباب الآتى، فغايته الاختلاف، وهو لا يضر كما عرفت غير مرة.

وأما قول الترمذى: "وروى محمد بن إسحاق" إلخ. فالجواب عنه أنهما حديثان مستقلان، ولا استحالة فيه، ولا معارضة بين إجماع جمهور الصحابة على الإحراق أو الرجم، وبين ما يدل عليه هذا الحديث، لأن أنواع التعزير مختلفة موكولة إلى رأى الإمام، ومعلوم أن القتل وكذا الإحراق ليسا حدا، بل تعزيرا، فإن الحد إما الجلد أو الرجم، أو يحمل الحديث على من اعتاد هذا العمل، ولم ينزجر بالزجر، فيقتله الإمام سياسة، وكذا المفعول به إن كان بالغا، وجواز الإحراق فى هذه الصورة، قال بعض الناس: هو مخصص من الحديث الذى رواه البخارى والترمذى والإمام أحمد، كما فى "كنز العمال" (٣:٨١): "إنى كنت أمرتكم أن تحرقوا فلانا وفلانا بالنار، وأن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن أخذتموهما فاقتلوهما" اهـ. قلت: كلا! ليس بمخصوص، وإنما حرقه من حرقه من الصحابة بعد قتله أو رجمه، كما يشعر به ما رواه البيهقى من طريق جعفر بن محمد، وقد مر، والله تعالى أعلم وسيأتى قول محمد فى البهيمة الموطوءة: "إنها لا تحرق بغير ذبح فإنها مثلة" اهـ. والإنسان أولى بأن لا يحرق بغير ذبح، فإن المثلة بالإنسان أشد منها بالحيوان.

قال ابن حزم: "فعل قوم لوط من الكبائر الفواحش المحرمة، كلحم الخنزير والميتة والدم والخمر والزنا وسائر المعاصى، من أحله أو أحل شيئا مما ذكرنا فهو كافر مشرك، حلال الدم والمال. وإنما اختلف الناس فى الواجب عليه. فقالت طائفة: يحرق بالنار الأعلى والأسفل. وقالت طائفة: يحمل الأعلى والأسفل إلى أعلا جبل بقرية، فيصب منه، ويتبع بالحجارة. وقالت طائفة: يرجم الأعلى والأسفل، سواء أحصنا أو لم يحصنا. وقالت طائفة: يقتلان جميعا. وقالت طائفة: أما الأسفل فيرجم، أحصن أو لم يحصن، وأما الأعلى فإن أحصن رجم، وإن لم يحصن جلد جلد الزنا. وقالت طائفة: الأعلى والأسفل كلاهما سواء، أيهما أحسن رجم، وأيهما لم يحصن جلد مائة كالزنا. وقالت طائفة: لا حد عليهما ولا قتل، لكن يعزران.

ثم ذكر فى حجة القول الأول من طريق ابن وهب عن ابن سمعان عن رجل، أثر خالد ابن الوليد وكتابته إلى أبى بكر بذلك، فقال أبو بكر: عليه الرجم، وتابعه أصحاب رسول الله ﷺ على ذلك من قوله، فقال على: يا أمير المؤمنين! إن العرب تأنف من عار المثل وشهرته أنفالا تأنفه من الحدود التى تمضى فى الأحكام، فأرى أن تحرقه بالنار، فقال أبو بكر: صدق أبو حسن، وكتب

. . . .

إلى خالد بن الوليد: أن أحرقه بالنار، ففعل. قال ابن وهب (راوى الحديث): لا أرى خالدا أحرقه بالنار إلا بعد أن قتله، لأن النار لا يعذب بها إلا الله تعالى" اهـ.

ثم أخرجه من طريق ابن حبيب عن مطرف بن عبد الله عن محمد ابن المنكدر وموسى ابن عقبة وصفوان بن سليم نحو ما ذكرناه عن الترغيب للمنذرى، وزاد: ثم حرقهما ابن الزبير فى زمانه، ثم حرقهما هشام بن عبد الملك، ثم حرقهما القسرى بالعراق. قال ابن حزم: ولا تقوم به حجة، لأنه لم يروه إلا ابن سمعان عن رجل أخبره لم يسمه، وأيضا: فإن ابن سمعان مذكور بالكذب، وصفه بذلك مالك بن أنس، وأيضا: فإن الإحراق بالنار قد صح عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن ذلك. وابن المنكدر وموسى بن عقبة وصفوان بن سليم وداود بن بكر عن أبى بكر كلها منقطعة، ليس منهم أحد أدرك أبا بكر (وهو أيضا خلاف ما صح عن النبى ﷺ من النهى عن الإحراق بالنار، ومن النهى عن المثلة).

وذكر فى حجة من قال: يصعد به إلى أعلى جبل قول ابن عباس، وقد سئل عن حد اللوطى، فقال: "يصعد به إلى أعلى جبل فى القرية، ثم يلقى منكسا، ثم يتبع بالحجارة" قال: ووجدنا هم يحتجون بأنه هكذا فعل الله بقوم لوط، وبحديث أبى هريرة مرفوعا: "الذى يعمل عمل قوم لوط فارجموا الأعلى والأسفل". وقال فيه: "وقال: أحصنا أو لم يحصنا" (رواه ابن ماجة أيضا، وفيه عاصم بن عمر العمرى يضعف فى الحديث من قبل حفظه زيلعى) قال ابن حزم: وكله لا حجة لهم فيه، أما فعل الله تعالى فى قوم لوط فإنه ليس كما ظنوا، فنص تعالى نصا جليا على أن قوم لوط كفروا وكذبوا بالنذر، فأرسل عليهم الحاصب، فصح أن الرجم الذى أصابهم لم يكن للفاحشة وحدها، لكن للكفر ولها، فلزمهم أن لا يرجموا من فعل فعل قوم لوط إلا أن يكون كافرا، وإلا فقد خالفوا حكم الله، وأيضا: فإن الله تعالى أخبر أن امرأة لوط أصابها ما أصابهم، وقد علم كل ذى مسكة عقل أنها لم تعمل عمل قوم لوط، فإن قيل: إنها كانت تعينهم على ذلك العمل. قلنا: فارجموا كل من أعان على ذلك العمل بدلالة أو قيادة، وإلا فقد تناقضتم، وأيضا: فإن الله تعالى أخبر أنهم راودوه عن ضيفه، فطمسنا أعينهم، فيلزم أيضا أن يطمسوا ويسملوا عينى كل من راود آخر.

وأما من قال: يقتلان، فلما روينا عن ابن عباس وأبى هريرة وجابر مرفوعا: "اقتلوا الفاعل والمفعول به"، وليس لهم منه شىء يصح، أما حديث ابن عباس، فانفرد به عمرو ابن أبى عمرو،

. . . .

وهو ضعيف (فى الرواية عن عكرمة خاصة)، وأما حديث أبى هريرة، فانفرد به القاسم بن عبد الله ابن عمر بن حفص، وهو مطرح غاية السقوط، وأما حديث جابر فعن يحيى بن أيوب، وهو ضعيف، وعن عباد بن كثير، وهو شر منه. وأما حديث ابن أبى الزناد، فابن أبى الزناد ضعيف، ومحمد بن عبد الله مجهول، وهو أيضا مرسل، فسقط كل ما فى هذا الباب.

وأما من قال: يرجم المحصن منهما، فلما روى عن عطاء قال: شهدت عبد الله بن الزبير وأتى بسبعة أخذوا فى اللواط، فسأل عنهم، فوجد أربعة قد أحصنوا، فأمر بهم، فأخرجوا من الحرم، ثم رجموا بالحجارة حتى ماتوا، وجلد ثلاثة الحد، وعنده ابن عباس وابن عمر فلم ينكرا ذلك عليه. (رواه البيهقى أيضا) قال ابن حزم: فيه مجاهيل (وروى الطبرانى عن جابر الجعفى، سمعت سالم ابن عبد الله وأبان بن عثمان وزيد بن حسن يذكرون أن عثمان بن عفان رضى الله عنه أتى برجل قد فجر بغلام من قريش معروف النسب. فقال عثمان ويحكم أين الشهود، أحصن؟ قالوا: تزوج امرأة، ولم يدخل بها، فقال على لعثمان: لو دخل بها لحل عليه الرجم، فأما إذ لم يدخل بأهله فأجلده الحد. فقال أبو أيوب: أشهد أنى سمعت رسول الله ﷺ يقول الذى ذكر أبو الحسن فأمر به عثمان رضى الله عنه، فجلد مائة. قال الهيثمى فى مجمع الزوائد: وفيه من لم أعرفه (٦: ٢٧٢).

قال ابن حزم: وأما من قال: لا حد فى ذلك، فوجدناهم يحتجون بقول الله تعالى: ﴿ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولايزنون﴾ إلى قوله: ﴿إلا من تاب﴾، وقال رسول الله ﷺ: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، كفر بعد إيمان، وزنا بعد إحصان، الحديث. فحرم الله تعالى دم كل امرأ مسلم وذمى إلا بالحق، ولا حق إلا فى نص أو إجماع، وليس فاعل فعل قوم لوط واحدا من هؤلاء، فدمه حرام إلا بنص أو إجماع، وقد قلنا: إنه لا يصح فى قتله أثر، نعم! ولا يصح أيضا فى ذلك شىء عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم، لأن الرواية فى ذلك عن أبى بكر وعلى، الصحابة إنما هى منقطعة، وإحداهما عن ابن سمعان عن مجهول، والأخرى عمن لا يعتمد على روايته، وأما الرواية عن ابن عباس، فإحداهما عن معاذ بن الحرث عن عبد الرحمن بن قيس الضبى عن حسان بن مطرد، وكلهم مجهولون، والرواية عن ابن الزبير وابن عمر مثل ذلك، عن مجهولين، فبطل أن يتعلق أحد فى هذه اللمسألة عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم بشىء يصح، ثم روى بسنده عن وكيع: نا سفيان الثورى عن منصور بن المعتمر وأبى إسحاق الشيبانى، كلاهما عن الحكم بن عتيبة، أنه قال فيمن عمل عمل قوم لوط: يجلد دون الحد. قال: وبه يقول

باب من أتى البهيمة فلا حد عليه

٣٦٧٩- حدثنا محمد بن بشار ثنا عبد الرحمن بن مهدى ثنا سفيان الثورى عن عاصم عن أبى رزين عن ابن عباس، أنه قال: "من أتى بهيمة فلا حد عليه". رواه الترمذى (١:١٧٦)، وقال: "والعمل على هذا عند أهل العلم، وهو قول أحمد وإسحاق". قلت: رجاله رجال الجماعة إلا أبا رزين، فإن البخارى لم يخرج له فى صحيحه، وإنما رواه عنه فى "الأدب المفرد"، روى عنه الباقون.

أبو حنيفة ومن أتبعه وأبو سليمان وجميع أصحابنا" اهـ ملخصا (١١:٣٨٢-٣٨٥).

قلت: ولا يخفى أن تضعيف ابن حزم، وتجهيله للرجال مما لا يعتمد عليه، والحق أن رجم اللوطى وحرقه بالنار (بعد الرجم) قد ثبت عن الصحابة، وكذا ثبت الأمر بقتل الفاعل والمفعول به عن النبى ﷺ بطرق عديدة، يقوى بعضها بعضا، ولكن اختلاف الصحابة فى حده يدل على أنه ليس بزنا، وإلا لم يختلفوا فى موجبه، فثبت أن فاعل فعل قوم لوط ليس بزان، ولا حده حد الزنا، وإنما حكمه التعزير بما رأى الإمام، من جلد أو قتل أو رجم، ولا ينحصر تعزيره فى أقل من عشرة أسواط، ولا فى السجن، كما قاله ابن حزم، ونصه: "فوجب كفهم بما لا يستباح به لهم دم وبشرة ولا مال" اهـ (١١:٣٨٥) بل للإمام عندنا أن يوجعهم عقوبة، ولو رأى قتلهم قتلهم، أو رجمهم رجمهم، وأما استدلالهم بتسميتها فاحشة، فى قوله تعالى: ﴿أ تأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين﴾. على كونه زنا، فمدفوع، بأن الفاحشة لا تخص لغة الزنا، قال تعالى: ﴿ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾ اهـ من "فتح القدير" (٥:٤٤).

وأما استدلال الموفق على كونه زنا، بما روى عن أبى موسى أنه ﷺ قال: إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان". رواه البيهقى فمدفوع، بأن فى سنده محمد عبد الرحمن القشيرى، كذبه أبو حاتم، ورواه الأزدى فى "الضعفاء" والطبرانى فى "الكبير" من وجه أخر عن أبى موسى. وفيه بشر ابن الفضل مجهول. كذا فى "التلخيص الحبير" (٢:٣٥٢).

باب من أتى البهيمة فلا حد عليه

قال المؤلف: دلالة الأثر على الباب ظاهرة. وقال الترمذى بعد إخراجه: "وهذا أصح من الحديث الأول" اهـ. قلت: وهو ما رواه بقوله: "حدثنا محمد بن عمرو السواق ثنا عبد العزيز بن محمد عن عمرو بن أبى عمرو عن عكرمة عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «من وجدتموه

٣٦٨٠- أخبرنا أبو حنيفة عن الهيثم بن الهيثم عن رجل يحدثه عن عمر بن الخطاب "أنه أتى برجل وقع على بهيمة، فدرأ عنه الحد. وأمر بالبهيمة فأحرقت"، أخرجه محمد في الآثر (٩٢). رجاله كلهم ثقات، وفيه انقطاع كما ترى، فإن الراوى عن عمر مجهول، ولكن المنقطع فى القرون الثلاثة حجة عندنا، لا سيما وقد احتج به المجتهد، قال محمد: "وهذا قول أبى حنيفة وقولنا، وإذا كانت البهيمة له ذبحت وأحرقت. ولم تحرق بغير ذبح، فإنها مثلة" اهـ.

وقع على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة، فقيل لابن عباس: ما شأن البهيمة؟ فقال: ما سمعت رسول الله ﷺ فى ذلك شيئا، ولكن أرى رسول الله ﷺ كره أن يؤكل من لحمها، أو ينتفع بها، وقد عمل بها ذاك العمل. هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث عمرو بن أبى عمرو عن عكرمة عن ابن عباس عن النبى ﷺ» اهـ. قلت: رجاله رجال الجماعة إلا الأول، فقد روى له البخارى والترمذى فقط. وضعفه أبو داود بقول ابن عباس المذكور فى المتن، ولكن فى الزيلعى (٢:٩٣): "قال البيهقى: وقد رويناه من أوجه عن عكرمة، ولا أرى عمرو بن أبى عمر ويقصر عن عاصم بن بهدلة فى الحفظ، كيف وقد تابعه جماعة، وعكرمة عند أكثر الأئمة من الثقات الأثبات؟ انتهى. وأخرجه الحاكم فى المستدرك عن عمرو بن أبى عمرو عن عكرمة عن ابن عباس عن النبى ﷺ، قال: من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به، ومن وجدتموه يأتى بهيمة فاقتلوه البهيمة معه. انتهى، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ما شاهد فى ذكر البهيمة، ثم أخرجه عن عباد بن منصور عن عكرمة عن ابن عباس، ذكر النبى ﷺ أنه قال فى الذى يأتى البهيمة: اقتلوا الفاعل والمفعول به، انتهى. وسكت عنه، وأخرجه أحمد فى مسنده أعنى حديث عباد بن منصور" اهـ. وفى "التلخيص الحبير" (٢:٣٥٢): قال أبو داود: وفى رواية عاصم عن أبى رزين عن ابن عباس: ليس على الذى يأتى البهيمة حد. فهذا يضعف حديث عمرو بن أبى عمرو. وقال الترمذى: حديث عاصم أصح، ولما رواه الشافعى فى كتاب اختلاف على وعبد الله من جهة عمرو بن أبى عمرو، قال: إن صح قلت به، ومال البيهقى إلى تصحيحه لما عضد طريق عمرو بن أبى عمرو عنده من رواية عباد بن منصور عن عكرمة" اهـ.

قال بعض الناس: "تلخص من هذا كله أن الحديث مختلف فى صحته، وقد حققناه مرة غير مرة أن الاختلاف لا يضر، وأما أثر ابن عباس فلا يعارضه، لأن معناه أن الحد فى الشريعة إما الرجم

٣٦٨١- قال محمد في الأصل: "بلغنا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أنه أتى برجل أتى بهيمة، فلم يحده، وأمر بالبهيمة وأحرقت بالنار". كذا في "المبسوط"

أو الجلد، وليسا على من أتى البهيمة، وهذا ظاهر جدا، والقتل ليس بحد بل هو تعزير شديد، وقد روى ابن ماجة (١٨٧): حدثنا عبد الرحمن بن إبراهيم الدمشقي ثنا ابن أبي فديك عن إبراهيم بن إسماعيل عن داود (هو ابن أبي حبيبة كما في الزيلعي ٢:٩٣) عن داود ابن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «من وقع على ذات محرم فاقتلوه، ومن وقع على بهيمة فاقتلوه، واقتلوا البهيمة" اهـ.

قال بعض الناس: أما رجاله فالأول ثقة حافظ متقن من رجال الجماعة غير الترمذي ومسلم، والثاني من رجال الجماعة ثقة كما في "تهذيب التهذيب" (٩:٦١). الثالث قال فيه أحمد والعجلي: ثقة وضعفه آخرون، كما في "تهذيب التهذيب" (١:١٠٤) فهو مختلف فيه محتج به، وبقية سنده سند الجماعة، رجاله[١] رجال الصحيح إلا إبراهيم، وإن كان بعضهم مختلفا فيه، فإن الاختلاف غير مضر، فالذي يظهر من الأحاديث أن من وقع على بهيمة أو ذات محرم يقتل تعزيرا ولا حد عليه" اهـ.

قلت: عجبا لفهم هذا الرجل وسوء فطنته، فإن القتل إذا كان تعزيرا لم يكن واجبا، بل مفوضا إلى رأي الإمام، فغاية ما يدل عليه الحديث أن قتل واطئ البهيمة جائز إذا رأى الإمام ذلك، والجمهور على أنه محمول على التغليظ. والله تعالى أعلم. ودليل الحمل ما في المتن من قول ابن عباس وعمر؛ وفي "الدر المختار" (٣:٢٣): "ولا يحد بوطئ بهيمة، بل يعزر وتذبح، ثم لم تحرق، ويكره الانتفاع بها حية وميتة مجتبى" اهـ.

قال بعض الناس: "الظاهر أنه لا حاجة إلى إحراقها، كما يحصل من الحديث" اهـ. قلت: بل الظاهر من قول ابن عباس: "ولكن أرى رسول الله ﷺ كره أن يؤكل من لحمها، أو ينتفع بها، وقد عمل بها ذاك العمل أنها تحرق بعد الذبح، لكيلا ينتفع الناس بلحمها، ولئلا يقال: هذه التي فعل بها كذا وكذا" وهذا الأخير قد ورد في رواية عند البيهقي كما في "التلخيص" (٢:٣٥). نعم! ليس ذبحها ولا إحراقها بواجب، لانتفاء ما يدل على الوجوب، وقد صرح في "المبسوط" بعدم الوجوب (٩:١٠٢). وفي "الهداية" (٢:٤٩٦): ومن تزوج امرأة لا يحل له نكاحها فوطئها

---

(١) قلت: ولكن داود بن الحصين ليس بثقة في عكرمة خاصة، بل روايته عنه منكرة عند المحدثين.

للسرخسى (٩:١٠٢). وبلاغات محمد حجة عندنا، كما ذكرناه فى المقدمة.

لا يجب عليه الحد عند أبى حنيفة، لكنه يوجع عقوبة إذا كان علم بذلك" اهـ قلت: ومن أنواع التعزير القتل، فهو موكول إلى رأى الإمام، فافهم.

قال ابن حزم فى "المحلى": "اختلف الناس فيمن أتى بهيمة. فقالت طائفة: حده حد الزانى، يرجم إن أحسن، ويجلد إن لم يحصن، وقالت طائفة: يقتل ولا بد، وقالت طائفة: عليه الحد إلا أن تكون البهيمة له. وقالت طائفة: يعزر إن كانت البهيمة له، وذبحت ولم توكل، وإن كانت لغيره لم تذبح. وقالت طائفة: ليس فيه إلا التعزير دون الحد. واحتج الأولون بما رواه من طريق عبد بن حميد: أنا يزيد بن هارون أنا سفيان بن حسين عن أبى على الرحبى (ضعيف مختلف فيه) عن عكرمة، قال: سئل الحسن بن على مقدمة من الشام عن رجل أتى بهيمة، فقال: إن كان محصنا رجم. وعن عامر الشعبى أنه قال فى الذى يأتى البهيمة أو يعمل عمل قوم لوط، قال: عليه الحد. وعن الحسن البصرى: إن كان ثيبا رجم، وإن كان بكرا جلد، وهو قول قتادة والأوزاعى، وأحد قولى الشافعى، والقول الثانى عن ابن الهاد، قال: قال ابن عمر فى الذى يأتى البهيمة: لو وجدته لقتله وهو قول أبى سلمة بن عبد الرحمن، قال: تقتل البهيمة أيضا، واحتجوا بحديث ابن عباس مرفوعا فى الذى يعمل عمل قوم لوط: اقتلوا الفاعل والمفعول به. ومن أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوها معه.

قال: وقد ذكرنا فى الباب قبل هذا الباب ضعف هؤلاء الآثار، لأن عباد بن منصور وعمرو ابن عمرو وإسماعيل بن إبراهيم ضعفاء كلهم، قال: إلا أنه قد كان لازما للحنفيين والمالكيين القول بها على أصولهم، فإنهم احتجوا بأسقط منها (قلت: وكذا أنت تحتج بما هو ساقط عندنا لمخالفته السنة المشهورة، أو للشذوذ فيما تعم به البلوى، ونحوه من الأمور القادحة فى صحة الحديث عندنا، وليس مدار الصحة والضعف عندك إلا على الإسناد والرجال، وقد عملنا بالآثار كلها، وقلنا بجواز جلد من أتى البهيمة وإيجاعه عقوبة، وجواز قتله ورجمه إن اعتاد ذلك، ولم ينزجر بالزجر، تعزيرا وسياسة لا حدا) قال: والقول الثالث عن معمر عن الزهرى فى الذى يأتى البهيمة، قال: عليه أدنى الحدين، أحصن أو لم يحصن، والقول الرابع عن ربيعة أنه قال فى الذى يأتى البهيمة: هو المبتغى ما لم يحل الله له، فرأى الإمام فيه العقوبة بالغة ما بلغت (ما لم تكن مثلة ولا عذابا بالنار، ولا فوق ما يستحقه عند أهل الرأى، فبطل قول ابن حزم: "ولعل رأى الإمام يبلغ إلى إحصانه، أو إلى أخذ ماله، أو إلى قتله، أو إلى بيعه، فإن منعوا من هذا سألوا الفرق بين ما منعوا

باب أن لا يقام الحد فى دار الحرب ولا بعد ما خرج منه

٣٦٨٢- حدثنا ابن المبارك عن أبى بكر ابن أبى مريم عن حكيم بن عمير، أن عمر ابن الخطاب كتب إلى عمير بن سعد الأنصارى وإلى عماله: "أن لا يقيموا حدا على أحد من المسلمين فى أرض الحرب حتى يخرجوا إلى أرض المصالحة. لئلا تحمله حمية الشيطان أن يلحق بالكفار". رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (زيلعى ٢: ٩٣). قلت: رجاله كلهم ثقات إلا أبا بكر بن أبى مريم، ضعفه بعضهم لاختلاط حدث له حين سرق بيته، كما فى "التهذيب" (١٢: ٢٩). ولكن ابن المبارك من قدماء أصحابه فيعتبر بروايته عنه، وقال ابن عدى: "هو ممن لا يحتج بأحاديثه، ويكتب أحاديثه، فإنها صالحة". كذا فى "التعليق المغنى" (٢: ٣٥٠) اهـ. فالحديث حسن صالح، وقد تابعه أحوص بن حكيم عن أبيه عند سعيد بن منصور كما فى "المغنى" (١٠: ٥٣٧). وأحوص مثل ابن أبى مريم أو أمثل منه، وثقه ابن المدينى، وفضله ابن عتيبة على ثور، وقال العجلى: "لا بأس به". وقال الدارقطنى: "يعتبر به" اهـ من "التهذيب" (١: ١٩٢) لا سيما وقد احتج بحديثه هذا محمد فى "السير الكبير" (٤: ١٠٨) وهو إمام مجتهدُ، فليكن احتجاجه بحديثه تصحيحا له، وحكيم عن عمر مرسل، والمرسل حجة عندنا.

من هذا وبين ما أباحوا من غير ذلك، ولا سبيل لهم إليه" اهـ (١١: ٣٨٨) قلنا: الفرق بينهما واضح بين، فإن النبى ﷺ نهى عن الإخصاء، والغرامة بالمال منسوخة عندنا، وبيع الحر حرام، وإنما يجب على الإمام أن يتبع ما روى عن النبى ﷺ فى ذلك، وما رآه السلف الصالحون، لا يجاوزه إلى غيره فافهم) وهو قول مالك، والقول الخامس عن ابن عباس فى الذى يأتى البهيمة: لا حد عليه، وعن الشعبى مثله، وعن عطاء فى الذى يأتى البهيمة، فقال: ما كان الله نسيا أن ينزل فيه، ولكنه قبيح فقبحوا ما قبح الله. قال: وهو قول أصحابنا وأحد قولى الشافعى" اهـ (١١: ٣٨٦). قلت: وهو قول علمائنا الحنفية، شكر الله سعيهم، ونضر وجوههم، وأنزل عليهم شآبيب الرحمة والرضوان، وحملوا الأمر بالقتل على المستحل أو على التعزير فى من اعتاد هذا القبيح.

باب أن لا يقام الحد فى دار الحرب ولا بعد ما خرج منه

قوله: "حدثنا ابن المبارك إلى آخر الآثار" قال المؤلف: دلالة مجموع آثار الباب عليه ظاهرة. والحديث الثانى وإن لم يعرف سنده، لكن المجتهد إذا احتج بحديث كان محتجا به كما عرفت غير

٣٦٨٣- عن عطية بن قيس الكلابى أن رسول الله ﷺ قال: «إذا هرب الرجل وقد قتل أو زنى أو سرق إلى العدو ثم أخذ أمانا على نفسه فإنه يقام عليه ما فر منه، وإذا قتل فى أرض العدو، أو زنى، أو سرق، ثم أخذ أمانا لم يقم عليه شىء مما أحدث فى أرض العدو". أخرجه محمد فى "السير الكبير" (٤:١٠٨). ولم يذكر سنده، ولكن احتجاج المجتهد بحديث تصحيح له.

٣٦٨٤- عن أبى الدرداء رضى الله عنه: "أنه كان ينهى أن يقام الحدود على المسلمين فى أرض العدو، مخافة أن تلحقهم الحمية فيلحقوا بالكفار، فإن تابوا تاب الله عليهم، وإلا كان الله تعالى من ورائهم". ذكره محمد أيضا فى "السير الكبير"، واحتج به، فهو حسن أو صحيح، ورواه ابن أبى شيبة أيضا كما فى "الدراية" و "نصب الراية" (٢:٩٤). وفيه أبو بكر ابن أبى مريم المذكور أيضا.

٣٦٨٥- الشافعى قال: قال أبو يوسف: حدثنا بعض أشياخنا عن مكحول عن زيد بن ثابت، قال: "لا تقام الحدود فى دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو"، أخرجه البيهقى عنه (نصب الراية ٢:٩٣). وفى "الدراية" (٢:٢٤٨): رواه الشافعى فى اختلاف العراقيين" اهـ. قلت: وهذا فيه مجهول وانقطاع، فإن مكحولا لم ير زيد بن ثابت، ولكن أبا يوسف قد عرف شيخه بالثقة، والإرسال لا يضرنا، فالأثر محتج به لا سيما وقد احتج به أبو يوسف الإمام، وقال فى "كتاب الخراج" (٢١٢).

٣٦٨٦- حدثنا الأعمش عن إبراهيم عن علقمة، قال: "غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة، وعلينا رجل من قريش، فشرب الخمر، فأردنا أن نحده، فقال حذيفة: تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم". قلت: وهذا سند صحيح موصول.

مرة، والمراد من السفر فى الحديث الخامس هو دار الحرب، لأن الولاية منقطعة هناك، والحديث الذى نقله فى "النيل" (٧:٤٨ و٤٩): "عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: جاهدوا الناس فى الله القريب والبعيد، ولا تبالوا فى الله لومة لائم، وأقيموا حدود الله فى الحضر والسفر. رواه عبد الله بن أحمد فى مسند أبيه، وأخرج أوله الطبرانى فى "الأوسط" و "الكبير"، قال فى "مجمع الزوائد": وأسانيد أحمد وغيره ثقات" اهـ. محمول على السفر فى غير دار الحرب، فإن إقامة الحد تستدعى ولايتها، ولا ولاية فى أرض العدو وفى "الهداية" (٢:٤٩٧): "ولأن المقصود

٣٦٨٧– قال: "وبلغنا أيضا أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أمر أمراء الجيوش والسرايا: أن لا يجلدوا أحدا حتى يطلعوا من الدرب قافلين. وكره أن تحمل المحدود حمية الشيطان على اللحوق بالكفار". وفيه تقوية لما رواه أبو بكر ابن أبى مريم عن حكيم بن عمير، فإن احتجاج المجتهد به تصحيح له.

٣٦٨٨– عن جنادة بن أبى أمية، قال: كنا مع بسر بن أرطاة فى البحر، فأتى بسارق يقال له: مصدر. قد سرق بختية، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تقطع الأيدى فى السفر، ولولا ذلك لقطعته". رواه أبو داود (٢: ٢٥٧)، وسكت عنه، ولفظ للترمذى: فى الغزو (فتح القدير ٥:٤٦). وفى "نيل الأوطار" (٧: ٤٨): "ورجال إسناده ثقات إلى بسر". قلت: وبسر بن أرطاة صحابى، كما يشعر به قوله: "سمعت رسول الله ﷺ" وهذا إسناده مصرى قوى كما قاله الحافظ فى "الإصابة" (١:١٥٢). فلا معنى لجرح من جرح فيه، فإن الصحابة كلهم عدول فى الرواية.

هو الانزجار، وولاية الإمام منقطعة فيهما (أى فى دار الحرب ودار البغى)، فيعرى الوجوب عن الفائدة، ولا يقام بعد ما خرج لأنها لم تنعقد موجبة" فلا تنقلب موجبة اهـ.

ترجمة بسر بن أرطاة والجواب عن بحث ابن الهمام

قلت: واندفع بما ذكرنا فى المتن فى بسر بن أرطاة قول المحقق فى "الفتح": "فلو أنه أى بسر ابن أرطاة سمعه من النبى ﷺ لا تقبل رواية من رضى ما وقع عام الحرة، وكان من أعوانها" (٥:٤٧). أما أولا فلما ثبت من الإجماع على عدالة الصحابة كلهم، لا سيما فى باب الرواية، وكيف يرد رواية بسر بن أرطاة من يحتج بأحاديث البخارى ومسلم وبعض رواتهما من الخوارج، وهم أسوأ حالا من بسر حتما؟ وأما ثانيا فلأن بسرا لم يكن عونا ليزيد فى وقعة الحرة، ولم يذكره أحد من المؤرخين فى أعوانها ولا شركائها، والذى تولى كبرها هو مسلم بن عقبة والحصين بن نمير السكونى، والذى نقموا على بسر إنما هو ما فعله حين وجهه معاوية إلى اليمن والحجاز فى أول سنة أربعين، وأمره أن ينظر من كان فى طاعة على، فيوقع بهم، ففعل ذلك، كما فى "الإصابة" (١:١٥٣). ولا يجرح أحد من أصحاب معاوية وعلى رضى الله عنهم بما فعل بعضهم ببعض، فكانوا كلهم على هدى، وإن كان على أولى بالحق، ومعاوية بالباطل، ولكن المجتهد إذا أصاب أوتى أجره مرتين، وإن أخطأ فله الأجر مرة.

. . . .

قال المحقق: "والحق أن هذه الآثار لو ثبت بطريق موجب للعمل معللة بمخافة لحاق من أقيم عليه بأهل الحرب، وأنه يقام إذا خرج، وكونه يقيمه إذا خرج إلى دار الإسلام خلاف المذهب" اهـ. قلت: ولكن أثر عطية بن قيس الكلابى صريح فى أنه لا يقام الحد على من زنا أو سرق أو قتل فى أرض العدو بعد خروجه إلى دار الإسلام أيضا، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له، فثبت أن التعليل بمخافة اللحاق يختص بمن كان زنى أو شرب وسرق فى عسكر الإسلام قريبا من العدو، فهذا يحد بعد رجوعه إلى دار الإسلام، كما هو مقتضى أثر عمر رضى الله عنه، لكونه أتى بموجب الحد فى محل هو تحت ولاية الإمام، وهو المعسكر صرح به فى الهداية، حيث قال: "ولو غزا من له ولاية الإقامة بنفسه، كالخليفة وأمير مصر، يقيم الحد على من زنى فى معسكره، لأنه تحت يده" اهـ. وأما الذى زنى أو شرب أو سرق فى دار الحرب ثم رجع إلى دار الإسلام فليس علة درأ الحد عنه مخافة اللحاق، بل ما ذكره صاحب الهداية بقوله: "لأنها لم تنعقد موجبة فلا تنقلب موجبة" كمن زنى وهو مجنون ثم أفاق لا يحد اتفاقا، فكذا هذا.

قال المحقق: "ومع هذا فإنها معارضة بما أخرجه أبو داود فى المراسيل عن مكحول عن عبادة مرفوعا: أقيموا حدود الله فى السفر والحضر الحديث" قلنا: لا معارضة لكونه محمولا على السفر فى بلاد الإسلام، وحديث بسرة على السفر فى أرض العدو، بدليل ما فى رواية الترمذى من لفظ الغزو. قال: "وأيضا معارض إطلاق: فاجلدوا، ونحوه، فيكون زيادة". قلنا: قد اتفق العلماء أن المخاطب به الأئمة والأمراء، ولا يخاطبون إلا بجلد من هو فى ولايتهم، قال تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾. فإن قيل: "لا نسلم أن حال الزنا يجب على الإمام الإقامة، بل إنما يجب إذا ثبت عنده. فقبل الثبوت عنده لا يتعلق به وجوب أصلا، وفرض المسألة أنه زنى فى دار الحرب ثم أقر عند القاضى بعد الخروج أو شهد به عليه فى غير تقادم، وعند ذلك هو قادر، ويتعلق به إيجاب الإقامة، والمذهب خلافه" (فتح القدير ٥:٤٧). قلنا: لا يخفى أن سبب وجوب الحد هو سبب وجوب إقامته، وليس إلا فعل الزنا، والثبوت عند الحاكم إنما هو شرط وجوب الإقامة، لا سببه، فإذا تحقق السبب غير موجب لا ينقلب موجبا، سواء كان انتفاء الإيجاب لنقص فى الفاعل، كجنونه وقت الزنا، أو لقصور فى الحاكم، كصدور الزنا فى محل ولايته منقطعة عنه، فافهم. فإنه من مزال الأقدام ومعترك الأفهام، والعلم عند الله الملك العلام.

قال الموفق فى "المغنى": "من أتى حدا من الغزاة أو ما يوجب قصاصا فى أرض الحرب

. . . .

لم يقم عليه حتى يقفل، فيقام عليه، وبهذا قال الأوزاعى وإسحاق. وقال مالك والشافعى وأبو ثور وابن المنذر: يقام الحد فى كل موضع، لأن أمر الله تعالى بإقامته مطلق فى كل مكان وزمان، إلا أن الشافعى قال: إذا لم يكن أمير الجيش الإمام أو أمير إقليم فليس له إقامة الحد (لكونه غير مأذون بإقامته غالبا)، ويؤخر حتى يأتى الإمام، لأن إقامة الحدود إليه، وكذلك إن كان بالمسلمين حاجة إلى الحدود، أو قوة به، أو شغل عنه آخر. وقال أبو حنيفة: لا حد ولا قصاص فى دار الحرب، ولا إذا رجع. ولنا على وجوب الحد أمر الله تعالى ورسوله به، (قلنا: لكنه مقيدا بولاية الإمام بالنص ولبداهة أنه لا يؤمر إلا بإقامة ما هو قادر على إقامته، وأرض الحرب منقطعة عن ولايته) وعلى تأخيره ما روى بسر بن أرطاة، فذكر ما ذكرناه، ثم قال: ولأنه إجماع الصحابة رضى الله عنهم وروى سعيد فى سننه بإسناده عن الأحوص بن حكيم عن أبيه، أن عمر كتب إلى الناس، فذكر ما ذكرناه، وقال: وعن أبى الدرداء مثل ذلك، وعن علقمة قال: وأتى سعد بأبى محجن يوم القادسية وقد شرب الخمر، فذكر قصة وفيه: فقال سعد: والله لا أضرب اليوم رجلا أبلى الله المسلمين به ما أبلاهم، فخلى سبيله. قال: وهذا اتفاق لم يظهر خلافه" اهـ (١:٥٣٨).

قلت: وفيه أنه درأ الحد عنه، فلم يحده بعد الرجوع إلى دار الإسلام، وهذا خلاف ما عليه الجمهور، ومؤيد لأبى حنيفة فافهم. والقصة أخرجها الحاكم أبو أحمد وابن أبى شيبة من طريق أبى معاوية: حدثنا عمرو بن المهاجر عن إبراهيم بن محمد بن سعد عن أبيه، كما فى الإصابة (٧:١٧). وهذا سند صحيح، رجاله ثقات كلهم، ولعل أبا محجن كان قد شرب خارج المعسكر بعيدا منه، ولذا جاز لسعد أن يدرأ الحد عنه، وإلا لأقامه عليه بعد الرجوع إلى أرض الإسلام، والله تعالى أعلم.

قال الموفق: "وأما إذا رجع فإنه يقام الحد عليه لعموم الآيات والأخبار (قد مر ما فيه فتذكر) قال: وإنما أخر لعارض، كما يؤخر لمرض أو شغل. فإذا زال العارض أقيم الحد، لوجود مقتضيه وانتفاء معارضه. ولهذا قال عمر: حتى يقطع الدرب قافلا لها" اهـ قلنا: ذلك فيمن ارتكب موجب الحد فى المعسكر وهو تحت يد الإمام، وقد قلنا بإقامة الحد عليه إذا قطع الدرب قافلا كما مر، والنزاع إنما هو فيمن زنى فى دار الحرب خارجا عن المعسكر، فلا يكون الإمام مخاطبا بإقامة الحد عليه حين ارتكبه، وهو متفق عليه لعجزه عن ذلك، فكان خارجا من عموم الآيات والأخبار، ولا بعد رجوعه إلى أرض الإسلام، لأن ما لم ينعقد موجبا لا ينقلب موجبا، ولما روينا فى المتن من

باب النهى عن إقامة الحد فى المساجد

٣٦٨٩– عن حكيم بن حزام أنه قال: "نهى رسول الله ﷺ أن يستقاد فى المسجد وأن تنشد فيه الأشعار، وأن تقام فيه الحدود". رواه أبو داود (٢:٢٦٥)، وسكت عنه. وفى "التلخيص الحبير" (٢:٣٦١): والحاكم وابن السكن وأحمد بن حنبل، والدارقطنى والبيهقى، ولا بأس بإسناده".

٣٦٩٠– عن وكيع نا سفيان الثورى عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب، قال: أتى عمر بن الخطاب رجل فى حد، فقال: أخرجاه من المسجد، ثم اضرباه". رواه ابن حزم فى "المحلى" (١١:١٢٣)، وصححه.

أثر عطية بن قيس الكلابى رضى الله عنه، ولأن سعدا درأ الحد عن أبى محجن، وهذا اتفاق لم يظهر خلافه، ولا يجوز للإمام والأمير إبطال حد من حدود الله اتفاقا، فثبت أن الزنا فى دار الحرب لا يكون موجبا للحد فافهم. وعطية بن قيس الكلابى ويقال الكلاعى، روى عن أبى بن كعب ومعاوية والنعمان ابن بشير وأبى الدرداء وغيرهم من الصحابة، وكان غزا مع أبى أيوب الأنصارى، وكان قارئ الجند، قال: أبو مسهر: "كان مولده فى حياة رسول الله ﷺ سنة سبع، روى له مسلم والأربعة، وعلق له البخارى" اهـ من "التهذيب" ملخصا (٧:٢٢٨).

باب النهى عن إقامة الحد فى المساجد

قوله: "عن حكيم بن حزام" إلخ. دلالته على معنى الباب ظاهرة. وأخرجه ابن حزم فى "المحلى" من طريق ابن وضاح: نا موسى بن معاوية نا محمد بن عبد الله عن العباس بن عبد الرحمن عن حكيم بن حزام، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقام الحدود فى المساجد". وأعله بمحمد بن عبد الله والعباس، وقال: "مجهولان" اهـ (١١:١٢٣). ولكن سند أبى داود سالم عن العباس، فإنه رواه عن هشام بن عمار: نا صدقة يعنى ابن خالد نا الشعيثى عن زفر بن وثيمة عن حكيم بن حزام بلفظ المتن (٤:٢٨٥ مع العون). والشعيثى هو محمد بن عبد الله بن المهاجر، قد وثقه أبو حاتم عن دحيم، قال: "كان ثقة وكان قديما يروى عن مكحول"، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال المفضل ابن غسان: "ثقة"، وقال النسائى: "لا بأس به". وقال أبو حاتم: "يكتب حديثه ولا يحتج به". روى عنه الأوزاعى والوليد بن مسلم وصدقة وحجاج بن محمد وأبو قتيبة ويزيد بن هارون وشبابة بن سوار وعبد الله بن يزيد المقرى وآخرون. كما فى "التهذيب"

باب لا تقبل شهادة بحد متقادم في حقوق الله تعالى

٣٦٩١- أخرج ابن حزم في "المحلى" (١١:١٤٤): من طريق موسى بن معاوية: ثنا وكيع نا مسعر بن كدام عن أبي عون هو محمد بن عبد الله الثقفي قال: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: من شهد على رجل بحد لم يشهد به حين أصابه فإنما يشهد على ضغن. قلت: وهذا مرسل صحيح لم يعله ابن حزم بشيء، وأخرجه محمد في الأصل

(٥:٢٨٠). وهو رجال من الأربعة، قال المنذري: "وثقه غير واحد". كما في "عون المعبود"، فلا يصح تجهيل مثله، ولكن ابن حزم معروف في تجهيل المشاهير، والحديث صريح في النهي عن إقامة الحدود في المساجد جملة، فبطل قول ابن حزم: "إن ما كان من إقامة الحدود فيه تقذير المسجد بالدم، كالقتل والقطع فحرام أن يقام شيء منه في المسجد، وأما ما كان جلدا فقط فإقامته في المسجد جائز، إلا أن خارج المسجد أحب إلينا، وممن قال بذلك ابن أبي ليلى وغيره" اهـ ملخصا (١١:١٢٤). قلت: فيه تخصيص النص بلا دليل، وقد صحح ابن حزم أثر عمر وفيه الأمر بإخراج من حده الضرب، دون القطع والقتل والرجم، والحق أن إقامة الحد في المسجد خلاف الأدب، ولو أمن التلويث، قال أبو يوسف: "وأقام ابن أبي ليلى حدا في المسجد، فخطأه أبو حنيفة". كذا في "أحكام القرآن" للجصاص (٣:٢٦٢).

باب لا تقبل شهادة بحد متقادم في حقوق الله تعالى

قوله: "أخرج ابن حزم" إلخ. قلت: دلالته على عدم قبول الشهادة بحد متقادم ظاهرة. واندفع بذلك ما قاله الموفق في المغني: "إن الحديث رواه الحسن مرسلا، ومراسيل الحسن ليست بالقوية" (١٠:١٨٧). فقد رأيت أنه ليس من مراسيل الحسن فقط، بل رواه أبو عون عن عمر رضي الله عنه أيضا، وكلام الموفق يشعر بأن مرسل الحسن لا علة له سوى الإرسال، والمرسل إذا تعدد مخرجه حجة عند الكل، على أن مراسيل الحسن صحاح عند ابن المديني ويحيى بن سعيد القطان وأبي زرعة كما مر في المقدمة. قال الموفق: "والتأخير يجوز أن يكون لعذر أو غيبة". قلنا: الكلام في تأخير بغير مانع، قال: "والحد لا يسقط بمطلق الاحتمال" قلنا: نعم! ولكن احتمال الضغن في تأخير الشهادة بلا وجه غالب، كما سنذكره. ومن هنا قال عمر: "فإنما يشهد على ضغن" فافهم.

وإنما قيدناه بحد هو من حقوق الله تعالى، لأن التهمة بالضغن إنما تتحقق فيه، لأن الشاهد

بلفظ: أيما شهود شهدوا على حد لم يشهدوا عند حضرته، فإنما شهدوا على ضغن فلا شهادة لهم (فتح القدير ٥٧:٥). واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له كما مر.

بسبب الحد مأمور بأحد أمرين، الستر احتسابا، لقوله ﷺ: «من ستر على مسلم ستره الله فى الدنيا والآخرة». مع ما قدمنا من الحديث فى ذلك. أو الشهادة به احتسابا لمقصد إخلاء العالم عن الفساد، فأحد الأمرين واجب مخير على الفور. لأن كلا من الستر وإخلاء العالم من الفساد لا يتصور فيه طلبه على الترخى، فإذا شهد بعد التقادم لزم الحكم عليه بأحد أمرين، إما الفسق، وإما تهمة العداوة، لأنه إن كان اختار الأداء وعدم الستر ثم أخره لزمه الأول، أو كان اختار الستر ثم شهد لزم الثانى، بخلاف الإقرار بالزنا والسرقة، فلا يبطل بالتقادم، لأنه لا يتحقق فيه أحد الأمرين من الفسق، وهو ظاهر، ولا التهمة إذ الإنسان لا يعادى نفسه، وبخلاف حقوق العباد، لأن الدعوى شرط فيها، فتأخر الشاهد لتأخير الدعوى لا يلزم منه فسق ولا تهمة (وهو محمل قول النبى ﷺ: «ثم يأتى قوم يشهدون ولا يستشهدون». متفق عليه من حديث عمران، قاله فى معرض الذم، والجمع بينه وبين قوله: "ألا أخبركم بخير الشهداء الذى يأتى بالشهادة قبل أن يستشهد". رواه مسلم من حديث زيد بن خالد الجهنى، بحمل الأول على حقوق العباد، والثانى على حقوق الله تعالى، كما فى "التلخيص الحبير" (٤١٠:٤).

وفى القذف حق العبد، فتوقف على الدعوى كغيره، فلم يبطل بالتقادم، والسرقة فيها أمران، الحد والمال، فما يرجع إلى الحد لا تشترط فيه الدعوى، لأنه خالص حق الله تعالى، وباعتبار المال تشترط، والشهادة بالسرقة لا تخلص لأحدهما، بل لا تنفك عن الأمرين، فاشترطت الدعوى للزوم المال لا للزوم الحد، ولذا يثبت بها المال بعد التقادم، ولا نقطعه، لأن الحد يبطل به، والبسط فى "فتح القدير" (٥٧:٥)، فليراجع.

ولم يتنبه ابن حزم لهذا المعنى، فألزم الحنفية التناقض بين القولين، حيث أسقطوا حد الزنا، وشرب الخمر، وقطع السارق بالتقادم، ولم يسقطوا حد القذف، ولا ضمان السرقة به، ولم يدر أن علة سقوط الحد بالتقادم كون الشاهد متهما بالضغن، ولا يتحقق ذاك إلا فيما هو خالص حق الله تعالى فافهم، واختلفوا فى حد التقادم، ولم يقدره أبو حنيفة، وفوضه إلى رأى القاضى فى كل عصر، وعن محمد أنه قدره بشهر، وهو رواية عن الشيخين، وهو الأصح إذا لم يكن بينهم وبين القاضى مسيرة شهر، أما إذا كان تقبل شهادتهم، لأن المانع البعد فلا تهمة كذا فى "الهداية".

باب إذا شهد أربعة على امرأة بالزنا وشهد ثقات من النساء أنها عذراء فلا حد عليهما ولا على الشهود

٣٦٩٢- روينا عن الشعبي أنه قال في أربعة رجال عدول شهدوا على امرأة بالزنا، وشهد أربع نسوة بأنها بكر، فقال: أقيم عليها الحد وعليها خاتم من ربها؟ أخرجه ابن حزم في "المحلى" (١١: ٣٦٣). ولم يعله بشيء.

باب إذا شهد أربعة على امرأة بالزنا وشهد ثقات من النساء أنها عذراء فلا حد عليهما ولا على الشهود

قوله: "روينا عن الشعبي" إلخ. دلالته على درأ الحد عن المرأة، وأنها لا تحد وعليها خاتم من ربها ظاهرة، وهو يستلزم درأ الحد عن الرجل أيضا، لأن الخاتم يمنع الإيلاج في الفرج. قال الموفق في المغني (١٠: ١٨٩): "وبهذا قال الشعبي والثوري والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي. وقال مالك: عليها الحد، لأن شهادة النساء لا مدخل لها في الحدود، فلا تسقط بشهادتين، ولنا أن البكارة تثبت بشهادة النساء (فلم تكن شهادتهن في الحد، بل فيما لا يطلع عليه الرجال؛ وهي مقبولة فيه اتفاقا) ووجودها يمنع من الزنا ظاهرا، لأن الزنا لا يحصل بدون الإيلاج في الفرج، ولا يتصور ذلك مع بقاء البكارة، لأن البكر هي التي لم توطأ في قبلها، وإذا انتفى الزنا لم يجب الحد، كما لو قامت البينة بأن المشهود عليه بالزنا مجبوب، وإنما لم يجب الحد على الشهود لكمال عدتهم مع احتمال صدقهم، فإنه يحتمل أن يكون وطئها (يرفق) ثم عادت عذرتها (لعدم مبالغة في إزالتها) فيكون ذلك شبهة في درأ الحد عنهم غير موجب له عليها، فإن الحد لا يجب بالشبهات" اهـ. والحاصل أن شهادة النساء حجة في إسقاط الحد، وليست بحجة في إيجابه، فلهذا سقط الحد عنهما، ولا يجب على الشهود، كذا في الهداية مع فتح القدير (٥: ٦٥).

قال الموفق: "فأما إن شهدت النساء بأنها رتقاء، أو ثبت أن الرجل المشهود عليه محبوب، فينبغي أن يجب الحد على الشهود، لأنه يتيقن كذبهم في شهادتهم بأمر لا يعلمه كثير من الناس، فوجب عليهم الحد" اهـ. قلت: وينبغي أن لا يجب الحد عليهم عندنا لاحتمال صدقهم بأن تكون الرتقاء غليظة الفرج، تغيب الحشفة بين حرفيه لغلظهما، أو يكون المجبوب قد وطئ المرأة بالرفعة، وهي آلة كالذكر تستعملها المساحقات من النساء والحدود تدرأ بالشبهات. والله تعالى أعلم.

ثم رأيت صاحب الدر ومحشيه قد صرحا بدرء الحد عن الشهود في ظهور المرأة رتقاء

باب شهدوا على رجل وامرأة بالزنا فقال: هى زوجتى لا حد عليهما

٣٦٩٣- أخرج ابن حزم من طريق موسى بن معاوية، نا وكيع نا داود بن يزيد الزعاوى (الصحيح الزعافرى) عن أبيه: "أن رجلا وامرأة وجدا فى خربة مراد (قد أدماها) فرفعا إلى على بن أبى طالب، فقال: ابنة عمى تزوجتها، فقال لها على: ما تقولين؟ فقال لها الناس: قولى نعم! فقالت: نعم! فدرأ عنهما". (المحلى ١١:٢٤٢)، ورواه أبو الحسن البكالى من طريق إدريس بن يزيد الأزدى (الصحيح الأودى، كما فى كنز العمال ٣:٩٧) وإدريس بن يزيد أوثق من داود بن يزيد أخيه، وداود مختلف فيه،

والرجل مجبوبا، وعلله بأن ثبوت البكارة ونحوها بقول امرأة حجة فى إسقاط الحد، لا فى إيجابه، وقد وجد لفظ الشهادة، وتكامل عددهم فلا يحدون وأيضا فالمجبوب لا يحد قاذفه فافهم (٣:٢٤٦).

باب شهدوا على رجل وامرأة بالزنا فقال: هى زوجتى لا حد عليهما

قوله: "أخرج ابن حزم" إلخ. دلالته على الباب ظاهرة، فإن درأ الحد عنهما بمجرد قوله: هى ابنة عمى تزوجتها. وأما قول على للمرأة: "ما تقولين"؟ فلم يكن لإيجاب الحد عليهما لو كذبته، لأن الحد لا يحتال لإثباته، بل لإسقاطه، فلعله قال لها ذلك ليعزر الرجل، أو يغرمه عذرتها لو كذبته وادعت الإكراه، ولأن الرجل إذا قال: تزوجتها، وقالت: كذب بل زنى بى فإن الرجل يدعى عليها ملك المتعة ويقر لها بالصداق، ولو ساعدته لزمه الصداق، فإذا أنكرت كان له أن يحلفها عند من يرى التحليف فى النكاح، فإن نكلت وأوجبنا الحد لزم إيجاب الحد بالنكول، وفى عكسه يلزم إيجابه بالحلف، والحدود لا تقام بالأيمان ولا بالنكول. وأما الشهادة فقد بطلت بقوله: هى امرأتى، أو بقولها: هو زوجى، كما لا يخفى، لأن دعوى أحدهما التزوج تقتضى الحلف، أو النكول إذا لم تكن للمدعى بينة، فافهم.

فإن قيل: "هذا يفضى إلى سد باب إقامة الحد، لأن كل زان لا يعجز عن دعوى نكاح صحيح أو فاسد، فلو درأنا الحد بمجرد الدعوى لانسد الباب". قلنا: كما أمرنا الشارع بإقامة الحدود، فقد أمرنا بدرءها بالشبهة أيضا كما مر، وتتمكن الشبهة عند دعوى أحدهما النكاح، لاحتمال أن يكون صادقا، أ لا ترى أنه تسمع بينة على ذلك، ويستحلف خصمه على قول من يرى الاستحلاف فيه؟ فإذا سقط الحد عنه يسقط عن الآخر أيضا للشركة، ولا يؤدى إلى سد باب الحد،

وقد وثق، ويزيد بن عبد الرحمن الأودى ذكره ابن حبان فى الثقات، ووثقه العجلى، أخرج محمد بن الحسن فى الآثار عن أبى حنيفة عن يزيد بن عبد الرحمن أحاديث وهو هذا روى عن على وأبى هريرة وعدى بن حاتم وجابر بن سمرة وعنه ابناه إدريس وداود ويحيى بن أبى الهيثم العطار. كذا فى التهذيب (١١: ٣٤٥). فالإسناد حسن صحيح.

٣٦٩٤- ومن طريق محمد بن بشار، بندار، نا محمد بن جعفر غندر نا شعبة عن الحكم بن عتيبة وحماد بن سليمان، أنهما قالا فى الرجل يوجد مع المرأة، فيقول: هى

ألا ترى أن هذا الحد يقام بالإقرار، ثم لو رجع المقر عن إقراره لا يقام عليه، ولا يؤدى ذلك إلى سد باب الحد فى الإقرار، ثم لو رجع المقر عن إقراره لا يقام عليه، ولا يؤدى ذلك إلى سد باب الحد فى الإقرار، ثم إذا سقط الحد عنه بدعواها النكاح وجب الصداق لها، لأن الوطأ فى غير الملك لا ينفك عن عقوبة أو غرامة. كذا فى "المبسوط" (٩: ٥٢ و ٥٣).

قوله: "ومن طريق محمد بن بشار" إلخ قلت: وخالفهم إبراهيم النخعى والزهرى، فقالا: يسأل البينة، فإن جاء ببينة وإلا وقع عليه الحد، ذكره ابن حزم فى "المحلى". ولنا: أن على بن أبى طالب رضى الله عنه لم يسأله البينة، بل درأ الحد عنهما بمجرد قول الرجل: هى بنت عمى تزوجتها، وقولها: نعم، ولم يعرف له مخالف من الصحابة، فكان كالإجماع والله تعالى أعلم.

حكم من تزوج امرأة فزفت إليه أخرى فوطئها

فائدة: قال محمد فى "الأصل": "رجل تزوج امرأة، فزفت إليه أخرى، فوطئها لا حد عليه، لأنه وطئ بشبهة، وفيه قضى على رضى الله عنه بسقوط الحد ووجوب المهر والعدة، ولا حد على قاذفة أيضا، لأنه وطئ وطأ حراما غير مملوك له، وذلك مسقط إحصانه، ولو فجر بامرأة وقال: حسبتها امرأتى فعليه الحد، لأن الحسبان والظن ليس بدليل شرعى له يعتمده فى الإقدام على الوطئ، بخلاف الزفاف وخبر المخبر أنها امرأته، فإنه دليل يجوز اعتماده على الوطأ، فيكون مورثا شبهة". كذا فى "المبسوط" (٩: ٨٧). قلت: ومسألة الزفاف إجماعية.

قال الموفق فى "المغنى": "لا حد عليه، لا نعلم فيه خلافا، وإن لم يقل له: هذه زوجتك، أو وجد على فراشه امرأة ظنها امرأته أو جاريته، أو دعا جاريته أو زوجته، فجاءته غيرها فظنها المدعوة فوطئها، إذ اشتبه عليه ذلك لعماه فلا حد عليه، وبه قال الشافعى، وحكى عن أبى حنيفة أن عليه الحد، لأنه وطئ فى محل لا ملك له فيه، ولنا أنه وطأ اعتقد إباحته بما يعذر مثله فيه، فأشبه ما

امرأتى: "أنه لا حد عليه" قال شعبة: "فذكرت ذلك لأيوب السختيانى، فقال: ادرأوا

لو قيل له: هذه امرأتك، ولأن الحدود تدرأ بالشبهات، وهذه من أعظمها" اهـ (١٠: ١٥٦). ولأبى حنيفة أن المسقط شبهة الحل، ولا شبهة ههنا سوى أن وجدها على فراشه، ومجرد وجود امرأة على فراشه لا يكون دليل الحل، ليستند الظن إليه، لأنه قد ينام على الفراش غير الزوجة من حبائبها الزائرات لها، وقراباتها فكان كما لو ظن المستأجرة للخدمة والمودعة حلالا فوطئها فإنه يحد، قاله المحقق فى "الفتح" (٥: ٤٠). وأما مسألة الزفاف فليس الإخبار بأنها زوجته شرطا لدرء الحد، بل يسقط الحد بمجرد الزفاف، لأنها إذا أحضرها النساء من أهله وجيرانه إلى بيته، وجليت على المنصة، ثم زفت إليه، فاحتمال غلط النساء فيها وأنها غيرها أبعد ما يكون، ولو فرض وقد وطئها على ظن أنها زوجته، وأنها تحل له، فوجوب الحد عليه إذا لم يقل له أحد أنها زوجتك فى غاية البعد أيضا، ولم يذكر الحاكم فى الكافى شرط الإخبار، بل اقتصر على قوله: لأن الزفاف شبهة، وهو صريح فى أن نفس الزفاف شبهة مسقطة للحد بدون إخبار، فالظاهر أن ما فى المتون من التقييد بالإخبار رواية أخرى، أو هو محمول على ما إذا لم تقم قرينة ظاهرة من عرس تجتمع فيه النساء، أو نحو ذلك مما يزيد على الإخبار. والبسط فى "رد المحتار" (٣: ٢٣٩).

وقال فى "الدر" (ومثله فى "الهداية"): "يحد بوطأ امرأة وجدت على فراشه فظنها زوجته، ولو هو أعمى لتمييزه بالسوال، إلا إذا دعاها (الأعمى بخلاف البصير) فأجابته قائلة أنا زوجتك، أو أنا فلانة بإسم زوجته، فواقعها، لأن الإخبار دليل شرعى، حتى لو أجابته بالفعل أو بنعم حد" اهـ. هذا هو المذكور فى المتون والشروح، وعزوه إلى الأصل، وفى الظهيرية: رجل وجد فى بيته امرأة فى ليلة ظلماء، وقال: ظننت أنها زوجتى لا حد عليه، ولو كان نهارا يحد. وفى الحاوى: وعن زفر عن أبى حنيفة: فيمن وجد فى حجلته أو بيته امرأة، فقال: ظننت أنها امرأتى: إن كان نهارا يحد، وإن كان ليلا لا يحد. وعن يعقوب عن أبى حنيفة: أن عليه الحد ليلا كان أو نهارا. قال أبو الليث: وبرواية زفر يؤخذ" اهـ. قال الشامى: "ومقتضاه أن لا حد على الأعمى ليلا كان أو نهارا، "كذا فى "رد المحتار" (٣: ٢٣٨). قلت: ورواية زفر هى الراجحة عندنا، لأن الحدود تدرأ بالشبهات، وهذه شبهة يعذر مثله فيها.

حكم المرأة إذا دلست نفسها لأجنبى فوطئها يظنها زوجته

فائدة: هذا هو حكم الرجل أنه لا يحد بوطأ من زفت إليه، ومن وجدها على فراشه، ومن أجابته بعد ما دعا زوجته أو جاريته. وأما حكم المرأة فذكر ابن حزم فى "المحلى": "عن بكير بن

الحدود ما استطعتم". أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (١١:٢٤٢). ولم يعله بشيء.

الأشج، أنه قال فى امرأة انطلقت إلى جاريتها فهيأتها، وجعلتها فى حجلتها، وجاء زوجها فوطئها، قال: تنكل المرأة، ولا جلد على الرجل، وعلى الجارية حد الزنا إن كانت تدرى أن ذلك لا يحل، ولو أن امرأة دلست نفسها لأجنبى فوطئها يظن أنها امرأته، فهى زانية، ترجم وتجلد إن كانت محصنة، وتجلد وتنفى إن كانت غير محصنة، وروى ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج، قال: أخبرنى بعض أهل الكوفة أن على بن أبى طالب رجم امرأة كانت ذات زوج، فجاءت أرضا فتزوجت. ولم تشك أن ما جاءها موت زوجها ولا طلاقه" اهـ (١١:٢٤٦).
قلت: لا حجة فيما رواه ابن جريج عن بعض أهل الكوفة، وهو مجهول، وإن صح فهو حجة على أبى حنيفة حيث أسقط الحد عمن تزوج ذات محرم أو متزوجة بغيره، وهذا على قد حد من تزوجت بآخر، وهى ذات زوج، وعدها زانية ورجمها لذلك، ولو لا ذلك لم يرجمها بل عزرها أشد تعزير.

جواز رجم المرتد:

وله أن ينفصل عنه بحمله على التعزير الشديد، فقد عرفت أنه حمل رجم اللوطى وقتله على التعزير، ومن هنا ظهر أن للإمام الرجم فى التعزير، وإذا كان كذلك فيجوز رجم المرتد أيضا إذا رأى الإمام ذلك، قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له (٣:٢٦٣): "فى الذى يعمل عمل قوم لوط وفى الذى يأتى البهيمة قوله ﷺ: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، زنا بعد إحصان، وكفر بعد إيمان، وقتل نفس بغير نفس ينفى قتل فاعل ذلك، إذ ليس ذلك بزنا فى اللغة، ولا يجوز إثبات الحدود إلا من طريق التوقيف، أو الاتفاق، وذلك معدوم فى مسألتنا، ولا يجوز إثباته من طريق المقاييس، والحديث الذى قد رواه عمرو بن أبى عمرو عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعا، فعمرو هذا ضعيف لا تثبت به حجة، وإن صح الخبر كان محمولا على من استحله" اهـ ملخصا. ولا يخفى أن المستحل مرتد، فثبت جواز رجم المرتد. وأما ما رواه ابن أبى شيبة: حدثنا وكيع ثنا محمد بن قيس عن أبى حصين: "أن عثمان أشرف على الناس يوم الدار، فقال: أما علمتم أنه لا يحل دم امرئ مسلم إلا بأربع. فذكرها، وذكر الرابع ورجل عمل عمل قوم لوط". انتهى من الزيلعى (٢:٩٢). فهذه زيادة شاذة، فقد روى الحديث عن عثمان من غير وجه، كما فى الزيلعى (٣:٧٩). ولم يقل أحد: إلا بأربع. بل اتفقت الروايات على قوله: إلا بإحدى ثلاث. وهكذا روى

باب رجوع شهود الزنا أو بعضهم عن الشهادة

قال الله تعالى: ﴿لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾.

عن عائشة وابن مسعود بلفظ: "إلا بإحدى ثلاث". وأخاف أن يكون محمد بن قيس هذا هو محمد بن سعيد بن قيس المصلوب الوضاع. فإنه قد ينسب إلى جده كما في "التهذيب" (٩:٤١٥). وبالجملة فإذا دلست المرأة نفسها لرجل فوطئها يظن أنها امرأته لا يحد الرجل، لكون التدليس عذرا في حقه، لوقوع الاشتباه، وتحد المرأة حد الزنا، لانتفاء عذر الاشتباه في حقها، هذا هو الظاهر من القواعد، ولم أرمن صرح به من فقهاءنا. ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

باب رجوع شهود الزنا أو بعضهم عن الشهادة

قوله: "قال الله تعالى": دلت الآية على أنه لا بد في الشهادة على الزنا من أربعة، وهذا إجماع لا خلاف فيه بين أهل العلم، وقد نقص العدد بالرجوع عن الشهادة، وهو ظاهر، فلزمهم الحد، لكونهم كاذبين كلهم، لقوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنت ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ الآية، وهؤلاء قد قذفوا المحصن أو المحصنة، أو كليهما، ولم يأتوا بأربعة شهداء فعليهم الحد أجمعين. وقال الشافعي: "يحد الراجع دون الثلاثة (وهو قول زفر منا) لأنه مقر على نفسه بالكذب في قذفه، وأما الثلاثة فقد وجب الحد بشهادتهم، وإنما سقط بعد وجوبه برجوع الراجع، ومن وجب الحد بشهادته لم يكن قاذفا فلم يحد". قلنا: ينتقض ذلك بما إذا رجعوا كلهم، وبالراجع وحده، فإن الحد قد وجب بشهادته، ثم سقط، ووجب الحد عليهم بسقوطه، ولأن الحد إذا وجب على الراجع مع المصلحة في رجوعه بإحياءه المشهود عليه بعد إشرافه على التلف فعلى غيره أولى، وقال بعض الحنابلة: يحد الثلاثة دون الراجع، لأن إذا وقع قبل الحد فهو كالتائب قبل تنفيذ الحكم بقوله، فيسقط عنه الحد. كذا في "المغني" (١٠:١٨٢).

قلنا إن الحد لا يسقط بالتوبة، حاشا حد الحرابة الذي ورد النص بسقوطها بالتوبة قبل القدرة عليهم فقط، وأما بالتوبة الكائنة بعد القدرة عليهم أو مع القدرة عليهم فلا، وقد رجم رسول الله ﷺ ما عزا وقال: "لقد تاب توبة لو قسمت بين أمة لو سعتهم". رواه مسلم، ورجم الجهنية وقال: "لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لو سعتهم. هل وجدت شيئا هو أفضل من أن جادت بنفسها؟" قاله لعمر حين قال: "تصلى عليها وقد زنت؟" رواه ابن حزم من طريق مسدد بسند صحيح (١١:١٢٨ من المحلى). ورجم الغامدية فسبها خالد، فسمع نبي الله ﷺ سبه

٣٦٩٥- عن الثورى عن سليمان التيمى عن أبى عثمان الهندى، قال: "شهد أبو بكرة وشبل بن معبد ونافع على المغيرة، أنهم نظروا إليه كما ينظرون إلى المرود فى المكحلة، ونكل زياد، فقال عمر: هذا رجل لا يشهد إلا بحق، ثم جلدهم الحد". رواه عبد الرزاق كما فى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٥٥). وهذا سند صحيح.

إياها، فقال: مهلا يا خالد! فو الذى نفسى بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له رواه مسلم. فثبت أن التوبة لا تسقط الحدود. وأما قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنت﴾ إلى قوله: ﴿غفور رحيم﴾ فليس فيه إلا بيان حكم التوبة بعد الجلد، بدليل قوله: "إلا الذين تابوا من بعد ذلك". فبين لنا تعالى أن التوبة بعد الجلد تمحو اسم الفسوق، وأما أن التوبة قبل الجلد تسقط الحد فلا.

قوله: "عن الثورى" إلخ. فيه دلالة على أن الشهود إذا نقص عددهم عن الأربعة بامتناع واحد من الشهادة لزمهم حد القذف، وهذا إجماع الصحابة فى قصة المغيرة وأبى بكرة، ولا يخفى أن الرجوع عن الشهادة مستلزم لنقص العدد، كامتناع واحد من الأربعة سواء، وإنما لم يحد الممتنع لعدم قذفه المشهود عليه بالزنا، ويحد من سواه، وأما الراجع فإنما رجع بعد القذف، ونقص به نصاب الشهادة، فيحد مع الثلاثة. والله تعالى أعلم.

اختلاف الشهود فى شهادتهم

فائدة:

ومن فروع هذا الباب اختلاف الشهود فى شهادتهم اختلافا لا يقبل التوفيق عادة، كما إذا شهد اثنان أنه زنى بها فى هذا البيت، واثنان أنه زنى بها فى بيت آخر، أو شهد كل اثنين عليه بالزنا فى بلد غير البلد الذى شهد به صاحباهما، أو اختلفوا فى اليوم يدرأ الحد عن المشهود عليهما اتفاقا، وعن الشهود أيضا عندنا، وبه قال النخعى وأبو ثور، واختاره أبو بكر من الحنابلة، وقال مالك والشافعى: صارت الشهود قذفة، وعليهم الحد، واختار الموفق فى "المغنى" (١٠:١٨٣) لهم أنه لم يكمل أربعة على زنا واحد، فوجب عليهم الحد، كما لو انفرد بالشهادة اثنان وحدهما، ولنا أن الشبهة دارئة للحد، وقد وجدت، لأنهم شهدوا ولهم أهلية كاملة، وعدد كامل على زنا واحد صورة فى زعمهم، لنسبتهم الزنا إلى امرأة واحدة، وبذلك حصل شبهة اتحاد الزنا المشهود، فيندرئ الحد عنهم، والحاصل أن فى الزنا شبهة أوجبت الدرء عن المشهود عليه، وفى القذف شبهة أوجبت الدرء عن الشهود، كذا فى "فتح القدير" (٥:٦١ بمعناه).

باب تجوز الشهادة في الحد من غير مدع

احتج أحمد بقضية أبي بكرة حين شهد هو وأصحابه على المغيرة بن شعبة من غير تقدم دعوى، وشهد الجارود وصاحبه على قدامة بن مظعون بشرب الخمر ولم يتقدمه دعوى قاله الموفق في المغني (١٠: ١٨٨) قلت: أما قضية أبي بكرة فقد تقدمت غير مرة.

٣٦٩٦- وأما شهادة الجارود وصاحبه على قدامة فقد رواها عبد الرزاق عن معمر عن ابن شهاب، أخبرني عبد الله بن عامر بن ربيعة "أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين، فقدم الجارود سيد عبد القيس على عمر من البحرين، فقال: يا أمير المؤمنين! إن قدامة شرب فسكر، وأني رأيت حدا من حدود الله حقا على أن أرفعه إليك، قال: من يشهد معك؟ قال: أبو هريرة". الحديث، كذا في "الإصابة" (٥: ٢٣٣)، وهذا سند صحيح رجاله رجال الصحيح.

باب تجوز الشهادة في الحد من غير مدع

قوله: "احتج أحمد" إلخ. قال الموفق في "المغني": "وتجوز الشهادة بالحد من غير مدع، لا نعلم فيه خلافا ونص عليه أحمد، واحتج بقضية أبي بكرة وشهادة الجارود وصاحبه، ولأن الحد حق الله تعالى، فلم تفتقر الشهادة به إلى تقدم دعوى كالعبادات، بيانه أن الدعوى في سائر الحقوق إنما تكون من المستحق، وهذا لا حق فيه لأحد من الآدميين فيدعيه، فلو وقفت الشهادة به على الدعوى لامتنعت إقامتها، إذا ثبت هذا فإن من عنده شهادة على حد فالمستحب أن لا يقيمها (إلا أن يكون المشهود عليه داعرا مفسدا خليع العذار) لأن النبي ﷺ قال: "من ستر عورة مسلم في الدنيا ستره الله في الدنيا والآخرة" ويجوز إقامتها لقول الله تعالى: ﴿فاستشهدوا عليهن أربعة منكم﴾. ولأن الذين شهدوا بالحد في عصر النبي ﷺ وأصحابه لم تنكر عليهم شهادتهم به، ويستحب للإمام وغيره تعريضهم بالوقوف عن الشهادة، بدليل قول عمر لزياد: "إني لأرى رجلا أرجو أن لا يفضح الله على يديه رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ". ولأن تركها أفضل فلم يكن بأس بدلالته على الفضل" اهـ (١٠: ١٨٨). قلت: تعريض عمر لزياد بالتوقف عن الشهادة قد روى في هذه القصة من طرق: منها رواية البلاذري عن وهب بن بقية عن يزيد بن هارون عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد، ومنها رواية عبد الرزاق عن الثوري عن سليمان التيمي عن أبي عثمان النهدي، ومنها رواية أبي أسامة عن عوف عن قسامة بن زهير بلفظ: "فقال عمر: إني لأرى رجلا

باب لا يقيم الإمام الحد بعلمه ما لم يكن معه غيره ويكمل نصاب البينة

٣٦٩٧- عن ابن عباس أن النبى ﷺ قال فى قصة الملاعنة: "لو كنت راجما أحدا من غير بينة رجمتها". رواه مسلم وفيه قصة (التلخيص الحبير ٢: ٤٠٥). وفى رواية عروة عن ابن عباس بسند صحيح عند ابن ماجه: "لو كنت راجما أحدا بغير بينة لرجمت فلانة، فقد ظهر فيها الريبة فى منطقها وهيئتها ومن يدخل عليها". كذا فى "فتح البارى" ١٢: ١٦٠).

لا يشهد إلا بالحق، فقال زياد: أما الزنا فلا". أخرجه البيهقى، كذا فى التلخيص الحبير (٢: ٣٥٥).

باب لا يقيم الإمام الحد بعلمه ما لم يكن معه غيره ويكمل نصاب البينة

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المهلب: "فيه أن الحد لا يجب على أحد بغير بينة أو إقرار، ولو كان متهما بالفاحشة". كذا فى "الفتح البارى" (١٢: ١٦٠). وقال البخارى: "قال بعض أهل العراق: ما سمع أو رآه فى مجلس القضاء قضى به، وما كان فى غيره لم يقض إلا بشاهدين يحضرهما إقراره، وقال بعضهم: يقضى بعلمه فى الأموال ولا يقضى فى غيرها" اهـ. قال الحافظ فى الفتح: "وهو قول أبى حنيفة ومن تبعه، ويوافقهم مطرف وابن الماجشون وأصبغ وسحنون من المالكية، قال ابن التين: وجرى به العمل، ويوافقه ما أخرجه عبد الرزاق بسند صحيح عن ابن سيرين، قال: اعترف رجل عند شريح بأمر ثم أنكره، فقضى عليه باعترافه، فقال: أ تقضى على بغير بينة؟ فقال: شهد عليك ابن أخت خالتك، يعنى نفسه، ونقل الكرابيسى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة: إذا رأى الحاكم رجلا يزنى مثلا لم يقض بعلمه، حتى تكون بينة تشهد بذلك عنده، وهى رواية عن أحمد. قال أبو حنيفة: القياس أنه يحكم فى ذلك كله بعلمه، ولكن أدع القياس واستحسن أن لا يقضى فى ذلك بعلمه" اهـ. قال الحافظ: "اتفقوا على أنه يقضى فى قبول الشاهد، ورده بما يعلمه منه من تجريح أو تزكية، ومحصل الآراء فى المسألة سبعة سابعها (يقضى) فى كل شيء إلا فى الحدود، وهذا هو الراجح عند الشافعية" اهـ ملخصا (١٣: ١٤٢). قلت: وهذا هو قول أبى حنيفة وأبى يوسف كما مر.

إغراب ابن حزم:

واغرب ابن حزم حيث قال: "فرض على الحاكم أن يحكم بعلمه فى الدماء والقصاص والأموال والفروج والحدود، سواء علم ذلك قبل ولايته، أو بعد ولايته، قال: وإن ذكروا قول

٣٦٩٨- وقال عكرمة: قال عمر لعبد الرحمن: "لو رأيت رجلا على حد زنا أو سرقة وأنت أمير؟ فقال: شهادتك شهادة رجل من المسلمين". علقه البخاري ووصله ابن أبي شيبة عن شريك عن عبد الكريم (الجزري عن عكرمة) بلفظ: "أ رأيت لو كنت القاضي أو الوالي، وأبصرت إنسانا على حد أ كنت تقيمه عليه؟ قال: لا حتى يشهد معي غيري. قال: أصبت لو قلت غير ذلك لم تجد(١)". كذا في "فتح الباري" (١٣: ١٣٩) وهذا مرسل وهو حجة عندنا.

رسول الله ﷺ: لو كنت راجما أحدا بغير بينة لرجمتها. فلا حجة لهم فيه، لأن علم الحاكم أبين بينة وأعدلها" اهـ (٩: ٤٢٨). قلت: وهل هذا إلا تحريف للشريعة، ورد للأخبار الصحيحة بمجرد الرأي تحكما بالباطل، فأي حاكم أولى من رسول الله ﷺ، وأي علم الحاكم أبين من علمه وأعدل، ولم يرض رسول الله ﷺ بالقضاء بعلمه، فمن هو الحاكم الذي علمه أبين بينة وأعدل منه، ويلزم من أجاز للحاكم أن يقضي بعلمه مطلقا أنه لو عمد إلى رجل مستور لم يعهد منه فجور قط أن يرجمه، ويدعي أنه رآه يزني، أو يفرق بينه وبين زوجته، ويزعم أنه سمعه يطلقها، أو بينه وبين أمته، ويزعم أنه سمعه يعتقها، فإن هذا الباب لو فتح لوجد كل قاض وحاكم السبيل إلى قتل عدوه وتفسيقه، والتفريق بينه وبين من يحب، ومن ثم قال الشافعي: لو لا قضاة السوء لقلت: إن للحاكم أن يحكم بعلمه، وإذا كان هذا في الزمان الأول فما الظن بالمتأخر، فيتعين حسم مادة تجويز القضاء في هذه الأزمان المتأخرة، لكثرة من يتولى الحكم ممن لا يؤمن على ذلك.

وأما قولهم: أقر ماعز عند النبي ﷺ بالزنا أربعا، فأمر برجمه، ولم يذكر أن النبي ﷺ أشهد من حضره فلا حجة لهم فيه، لأن ماعزا إنما كان إقراره عند النبي ﷺ بحضرة الصحابة، إذ معلوم أنه ﷺ كان لا يقعد وحده، فلم يحتج النبي ﷺ أن يشهدهم على إقراره لسماعهم منه ذلك، وكذلك قصة أبي قتادة في سلب قتيله يوم حنين. كذا في "فتح الباري" (١٣: ١٤٠)، وكذا قوله ﷺ لهند بنت عتبة زوجة أبي سفيان: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف". لم يكن من القضاء بعلمه، بل خرج مخرج الفتيا.

كلام المفتي يتنزل على تقدير صحة إنهاء المستفتي:

وكلام المفتي يتنزل على تقدير صحة إنهاء المستفتي، فكأنه قال: إن صح أنه يمنعك حقك

---

(١) من الإجادة.

٣٦٩٩- عن ابن شهاب عن زبيد بن الصلت أن أبا بكر الصديق قال: "لو وجدت رجلا على حد ما أقمته عليه حتى يكون معي غيري". رواه الكرابيسي معلقا، ثم ساقه بسند صحيح عن ابن شهاب، كذا في "فتح الباري" (١٣: ١٤١).

٣٧٠٠- عن أم كلثوم بنت أبي بكر: "أن عمر بن الخطاب كان يعس بالمدينة ذات ليلة، فرأى رجلا وامرأة على فاحشة، فلما أصبح قال للناس: أ رأيتم أن إماما رأى رجلا وامرأة على فاحشة فأقام عليهما الحد، ما كنتم فاعلين؟ قالوا: إنما أنت إمام. فقال علي بن أبي طالب: ليس ذلك لك، إذن يقام عليك الحد، إن الله لم يأمن على هذا الأمر أقل من أربعة شهداء، ثم تركهم ما شاء الله أن يتركهم، ثم سألهم، فقال القوم مثل مقالتهم الأولى، وقال علي مثل مقالته". أخرجه الخرائطي في مكارم الأخلاق. (كنز العمال)، ولم أقف له على سند، وذكرته اعتضادا.

جاز لك استيفاءه مع الإمكان. قاله ابن المنير، كما في "فتح الباري" أيضا (١٢:١٢٣).

فالحق ما قاله أبو حنيفة: لا يقضي القاضي بعلمه في الحدود مطلقا، ويقضي في الأموال بما علمه في مجلس القضاء، أما عدم قضائه بعلمه في الحدود فلقوله تعالى: ﴿فاستشهدوا عليهن أربعة منكم﴾. وقال تعالى: ﴿فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾. ولأنه لا يجوز له أن يتكلم به، ولو رماه بما علمه منه لكان قاذفا يلزمه حد القذف، فلم تجز إقامة الحد به، كقول غيره، ولأنه إذا حرم النطق به فالعمل به أولى، وهذا هو قول مالك وأحمد وأحد قولي الشافعي. وقال في الآخر: له إقامته بعلمه، وهو قول أبي ثور كذا في "المغني" (١٠:١٩١). وقد عرفت في كلام الحافظ أن الراجح الأصح عند الشافعية أن لا يقضي بعلمه في الحدود.

الرد على ابن حزم:

وأما ابن حزم فقد حفظ قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله﴾. ونسي قوله: ﴿والذين يرمون المحصنت، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة". فلما لم يجز للحاكم أن يرمي أحدا بالفاحشة بعلمه وحده دون أن يكون معه ثلاثة فكيف يجوز له إقامة الحد به وهي فوق الرمي بالقول؟ وهكذا أهل الظاهر وقياسهم واستنباطهم الأحكام من القرآن والسنة فافهم والله يتولى هداك، ودلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة.

باب إذا شهد أربعة بالزنا على امرأة أحدهم زوجها فالشهادة تامة

٣٧٠١- عن الحسن البصري في أربعة شهدوا على امرأة بالزنا أحدهم زوجها قال: "إذا جاءوا مجتمعين الزوج أجوزهم شهادة".

٣٧٠٢- وعن الشعبي أنه قال في أربعة شهدوا على امرأة بالزنا أحدهم زوجها: إنه قد جازت شهادتهم، وأحرزوا ظهورهم. وقال الحكم بن عتيبة نحوه، وبهذا يأخذ أبو حنيفة والأوزاعي في أحد قوليه، ذكر الآثار كلها ابن حزم في "المحلى" (١١:٣٦٢). وجزم بها ولم يعلها بشيء.

باب إذا شهد أربعة بالزنا على امرأة أحدهم زوجها فالشهادة تامة

قوله: "عن الحسن" إلخ. دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة. وقال مالك والشافعي: "لا تتم الشهادة بأربعة أحدهم زوجها. وبه قال الأوزاعي في أحد قوليه، واحتجوا بما روى عن ابن عباس في أربعة شهداء شهدوا بالزنا على امرأة وأحدهم زوجها، قال: "يلاعن الزوج ويحد الآخرون". ذكره ابن حزم في "المحلى" (١١:٢٦١) قلنا: محمول على ما إذا جاءوا متفرقين، فيكون الزوج مدعيا، والثلاثة شاهدين، وإذا جاؤوا مجتمعين فالكل شهود. والفرق بين الشاهد والقاذف قد ذكرناه فيما مضى أن القاذف من جاء القاضي وحده أو مع نفر لم يتموا أربعة، والشاهد من جاءه مع غيره وقد تموا أربعة، فقول رسول الله ﷺ لهلال بن أمية: «البينة أو حد في ظهرك". وقوله تعالى: ﴿والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم﴾ محمول على المدعي القاذف دون الشاهد قال تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنت ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم﴾. ولم يخص الله تعالى أولئك الأربعة الشهداء أن لا يكون منهم زوجها.

قال الجصاص: في "أحكام القرآن" له: "لا خلاف أن شهادة الزوج جائزة على امرأته في سائر الحقوق، وفي القصاص، وفي سائر الحدود، من السرقة والقذف والشرب، فكذلك يجب أن تكون في الزنا، ولو قذف الأجنبي امرأة وجاء بأربعة أحدهم زوجها اقتضى الظاهر جواز شهادتهم، وسقوط الحد عن القاذف وإيجابه عليها. فإن قيل: الزوج يجب عليه اللعان إذا قذف امرأته فلا يجوز أن يكون شاهدا؟ قيل له: إذا جاء مجيء الشهود مع ثلاثة غيره فليس بقاذف ولا لعان عليه، وإنما يجب اللعان عليه إذا قذفها ثم لم يأت بأربعة شهداء، كالأجنبي إذا قذف وجب عليه الحد، إلا أن يأتي بأربعة غيره يشهدون بالزنا، ولو جاء مع ثلاثة فشهدوا بالزنا لم يكن

باب إذا أحبلت امرأة لا زوج لها ولا سيد لم يلزمه الحد بذلك ما لم تعترف أو تشهد عليها أربعة بالزنا

٣٧٠٣- حدثنا خلف بن خليفة ثنا هاشم: "أن امرأة رفعت إلى عمر بن الخطاب ليس لها زوج وقد حملت. فسألها عمر، فقالت: إني امرأة ثقيلة الرأس، وقع علي رجل وأنا نائمة، فما استيقظت حتى فرغ، فدرأ عنها الحد". رواه سعيد بن منصور كما في "المغني" (١٠:١٩٣). وهذا مرسل صحيح، فخلف من رجال مسلم والأربعة، وهاشم من رجال الجماعة ثقة.

قاذفا وكان شاهدا، فكذلك الزوج" اهـ (٣:٢٩٥).

وقال ابن قدامة في "الشرح الكبير": "وإن كان أحدهم زوجا حد الثلاثة، ولا عن الزوج إن شاء لأن الزوج لا تقبل شهادته على امرأته، لأنه بشهادته مقر بعداوته لها، فلا تقبل شهادته عليها، فيبقى الشهود ثلاثة فيحدون" اهـ (١٠:٢٠١). قلنا: ذلك منقوض بشهادته عليها بالقصاص وسائر الحدود من السرقة والقذف والشرب، فإنها مقبولة اتفاقا، ولا يكون بشهادته في ذلك مقرا بعداوته لها، فما الفرق بينها وبين الشهادة عليها بالزنا؟ حتى صار مقرا بعداوته لها في هذه دون غيرها، والمفروض أنه لم يكن عدوا لها ولا عداوة لها ثابتة قبل الشهادة، وأنه عدل قد زكاه المزكون بالعدالة والصيانة، فمثله لا يكون مقرا بعداوته لها بمجرد الشهادة عليها فافهم.

باب إذا أحبلت امرأة لا زوج لها ولا سيد لم يلزمه الحد بذلك ما لم تعترف أو تشهد عليها أربعة بالزنا

قوله: "حدثنا خلف بن خليفة" إلخ. قال الموفق في "المغني": "وتسأل المرأة، فإن ادعت أنها أكرهت أو وطئت بشبهة، أو لم تعترف بالزنا لم تحد، وهذا قول أبي حنيفة والشافعي. وقال مالك: عليها الحد إذا كانت مقيمة غير غريبة، إلا أن تظهر أمارات الإكراه، بأن تأتي مستغيثة أو صارخة (قبل ظهور الحمل) لقول عمر رضي الله عنه: والرجم واجب على كل من زنى من الرجال والنساء إذا كان محصنا إذا قامت به بينة، أو كان الحبل أو الاعتراف (قاله في خطبته بالمدينة على منبر النبي ﷺ بمحضر من الصحابة ولم ينكرها أحد). وروى أن عثمان أتي بامرأة ولدت لستة أشهر، فأمر بها عثمان أن ترجم، فقال علي: ليس لك عليها سبيل، قال الله تعالى: وحمله وفصاله ثلاثون شهرا. وقال: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾، فالحمل يكون ستة أشهر، فلا رجم

٣٧٠٤- ساق ابن عبد البر من طريق شعبة عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال بن سبرة، قال: "أنا لمع عمر بمنى، فإذا بامرأة حبلى ضخمة تبكى، فسألها، فقالت: إنى ثقيلة الرأس فقمت بالليل أصلى ثم نمت، فما استيقظت إلا ورجل قد ركبنى ومضى، فما أدرى من هو؟ قال: فدرأ عنها الحد". كذا فى "فتح البارى" (١٢:١٣٧) وهذا سند

عليها، فأمر عثمان بردها. رواه مالك فى الموطأ بلاغا، كذا فى "جمع الفوائد" (١:٢٨٦)، وهذا يدل على أنه كان يرجمها بحملها، وعن عمر نحو من هذا (رواه عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن المنذر وابن حاتم والبيهقى عن الأسود الدئلى: أن عمر بن الخطاب رفعت إليه امرأة ولدت لستة أشهر، فهم برجمها، فبلغ ذلك عليا، فقال: ليس عليها رجم. الحديث، بمعنى ما تقدم. "كنز العمال" (٣:٩٦) وأما قصة عثمان فالظاهر من رواية عبد الرزاق ووكيع وابن جرير وابن أبى حاتم أن المتكلم فيها كان ابن عباس، فقال لعثمان مثل مقالة على لعمر، كذا فى "كنز العمال" عن أبى الضحى عن قائد لابن عباس، قال: كنت معه فأتى عثمان بامرأة. الحديث (٣:٨٧). وروى عن على رضى الله عنه أنه قال: يا أيها الناس إن الزنا زناءان زنا سر، وزنا علانية، فزنا السر أن يشهد الشهود، وزنا العلانية أن يظهر الحبل أو الاعتراف. (رواه ابن أبي شيبة: حدثنا أبو خالد الأحمر عن حجاج عن الحسن بن سعيد عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن على، فذكر نحوه، كذا فى "نصب الراية" (٢:٨٠).

قال الموفق: ولنا أنه يحتمل أنه من وطئ إكراه أو شبهة، والحد يسقط بالشبهات، وقد قيل: إن المرأة تحمل من غير وطئ، بأن يدخل ماء الرجل فى فرجها إما بفعلها أو فعل غيرها، ولهذا تصور حمل البكر، فقد وجد ذلك، وأما قول الصحابة فقد اختلف الرواية عنهم، فروى سعيد فذكر ما ذكرناه فى المتن، وروى البراء بن صبرة (الصحيح النزال بن سبرة كما ذكرناه فى المتن)، وروى عن على وابن عباس أنهما قالا: إذا كان فى الحد لعل وعسى فهو معطل. (رواه عبد الرزاق عن على كما مر)، وروى الدارقطنى بإسناده عن عبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وعقبة بن عامر، أنهم قالوا: إذا اشتبه عليك الحد فادرأ ما استطعت، ولا خلاف فى أن الحد يدرأ بالشبهات، وهى متحققة ههنا" اهـ ملخصا (١٠:٩٤).

وقال ابن عبد البر: "قد جاء عن عمر فى عدة قضايا أنه درأ الحد بدعوى الإكراه ونحوه، ثم ساق من طريق شعبة ما ذكرناه فى المتن، واستنبط الباجى من قول عمر: أو كان الحبل أو الاعتراف. أن من وطئ فى غير الفرج فدخل ماءه فيه فادعت المرأة أن الولد منه لا يقبل، ولا يلحق

صحيح، وأخرجه الإمام أبو يوسف في "الخراج" (١٨٤). عن الحسن عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال نحوه، وزاد: "فقال عمر: لو قتلت هذه خشيت على الأخشبين النار، ثم كتب إلى أمراء الأمصار أن لا تقتل نفس دونه".

به إذا لم يعترف به، لأنه لو لحق به لما وجب الرجم على حبلى بجواز مثل ذلك وعكسه غيره، فقال: هذا يقتضي أن لا يجب على الحبلى بمجرد الحبل حد، لاحتمال مثل هذه الشبهة، وهو قول الجمهور". وأجاب الطحاوي: "أن المستفاد من قول عمر: الرجم حق على من زنى إلخ. أن الحبل إذا كان من زنا وجب فيه الرجم، وهو كذلك، ولكن لا بد من ثبوت كونه من زنا، ولا ترجم بمجرد الحبل مع قيام الاحتمال فيه، لأن عمر لما أتى بالمرأة الحبلى وقالوا: إنها زنت وهي تبكي فسألها ما يبكيك؟ فأخبرت أن رجلا ركبها وهي نائمة، فدرأ عنها الحد بذلك". قال الحافظ في "الفتح" (١٢:١٣٧): "ولا يخفى تكلفه، فإن عمر قابل الحبل بالاعتراف، وقسيم الشيء لا يكون قسمه" اهـ. قلت: نعم! ولكن قد يكون أو بمعنى الواو لمطلق الجمع دون التقسيم، كما في "القاموس" (٢:٩٢٢). وقد قامت الدلالة على أن عمر لم يرد جواز الرجم بمجرد الحبل، فلا بد من تأويل قوله: "أو الحبل أو الاعتراف". ولا يخفى أن ما قاله الطحاوي أحسن تأويلا.

ولنذكر ما ورد عن عمر وعلي رضي الله عنهما من الدلالة على أنهما لم يرجما بمجرد الحبل. فروى عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن طارق بن شهاب، قال: "بلغ عمر أن امرأة متعبدة حملت، قال عمر: أراها قامت من الليل تصلي، فخشعت فسجدت، فأتاها غاو من الغواة فتجشمها، فأتته، فحدثته بذلك سواء فخلى سبيلها". وروى عبد الرزاق عن الثوري عن علي بن الأقمر عن إبراهيم، قال: بلغ عمر عن امرأة أنها حامل، فأمر بها أن تحرس حتى تضع، فوضعت ماءً أسود، فقال عمر: لمة شيطان". كذا في "كنز العمال" (٣:٨٦). وهذا مرسل صحيح، وفيه دلالة على أنه لم يحدها ولا المتعبدة بمجرد الحمل، وروى الشافعي وعبد الرزاق والبيهقي عن أبي يزيد: "أن رجلا تزوج امرأة ولها ابنة من غيره، وله ابن من غيرها، ففجر الغلام بالجارية، فظهر بها حبل، فلما قدم عمر إلى مكة رفع ذلك إليه، فسألهما فاعترفا، فجلده عمر الحد، وأخر المرأة حتى وضعت، ثم جلدها، وفرض أن يجمع بينهما فأبى الغلام". كذا في الكنز أيضا، وروى الشافعي وعبد الرزاق والبيهقي عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب، قال: "توفي عبد الرحمن بن حاطب، وأعتق من صلى من رقيقه وصام، وكانت له نوبية قد صلت وصامت، وهي أعجمية لم تفقه، فأرسل إليها عمر، فسألها، فقال: حبلت؟ فقالت: نعم! من مرعوش بدرهمين". الحديث كذا في

باب لا حد على المكرهة ويحد الذى استكرهها

٣٧٠٥- عن أبى جحيفة: «أن النبى ﷺ درأ الحد عن امرأة استكرهت». رواه الطبرانى وفيه الحجاج بن أرطاة وهو مدلس، (مجمع الزوائد ٦: ٢٧٠). قلت: فالحديث حسن، كما ذكرناه فى المقدمة.

٣٧٠٦- عن عبد الجبار بن وائل عن أبيه: "أن امرأة استكرهت على عهد رسول الله ﷺ، فدرأ عنها الحد" رواه الأثرم كما فى "المغنى" (١٠: ١٥٩). وهو عند الترمذى (١: ١٧٥) وقال: "هذا حديث غريب وليس إسناده بمتصل وقد روى هذا الحديث من غير هذا الوجه" اهـ. قلت: ولكنه تأيد بما قبله.

الكنز أيضا (٣: ٨٧). وقد مر تصحيحه سابقا، وفيه دلالة على أنه لم يحدها بمجرد الحبل، بل سألها، فلما اعترفت بالزنا حدها، أو درأ عنها الحد لجهالتها على اختلاف الروايتين.

• وروى عبد الرزاق والبيهقى عن الشعبى: "أن عليا أتى بامرأة من همدان ثيب حبلى يقال لها: شراحة قد زنت، فقال لها على: لعل الرجل استكرهك؟ قالت: لا! قال: فلعل الرجل قد وقع عليك وأنت راقدة، قالت: لا! قال: فلعل لك زوجا من عدونا هؤلاء وأنت تكتمينه؟ قالت: لا، فحبسها حتى إذا وضعت جلدها". الحديث كذا فى "كنز" (٣: ٨٨). فهذا على لم يرجمها حتى سألها ولقنها، فلما اعترفت بالزنا صريحا رجمها، وروى ابن النجار عن سهل بن سعد: "أن وليدة فى عهد النبى ﷺ حملت من الزنا، فسئلت من أحبلك؟ فقالت: أحبلنى المقعد، فسئل عن ذلك فاعترف". الحديث كذا فى "الكنز" أيضا (٣: ٨٩). فقد رأيت أن النبى ﷺ لم يحدها بمجرد الحمل حتى سألها، فالحق ما عليه الجمهور أن المرأة لا تحد بمجرد الحبل ما لم تعترف بالزنا، أو تقم عليه بينة عادلة. والله تعالى أعلم.

باب لا حد على المكرهة ويحد الذى استكرهها

قال المؤلف: دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة. وأما ما رواه مالك عن ابن شهاب: "أن عبد الملك بن مروان قضى فى امرأة أصيبت مستكرهة بصداقها على من فعل ذلك" فهو محمول على ما إذا درأ الحد عن الرجل بشبهة. قال محمد فى الموطأ: "إذا استكرهت المرأة فلا حد عليها، وعلى من استكرهها الحد، فإذا وجب عليه الحد بطل الصداق ولا يجب الحد والصداق فى جماع واحد، فإن درأ عنه الحد بشبهة وجب عليه الصداق (أى مهر مثل المرأة)، وهو قول أبى حنيفة

٣٧٠٧- أخبرنا مالك حدثنا نافع: "أن عبدا كان يقوم على رقيق الخمس، وأنه استكره جارية من ذلك الرقيق، فوقع بها، فجلده عمر بن الخطاب ونفاه، ولم يجلد الوليدة من أجل أنه استكرهها". رواه محمد فى "الموطأ" (٣٠٨). وهو كذلك عند مالك فى موطأه (٣٥٠). ومراسيله حجة عند القوم.

٣٧٠٨- عن الثورى عن الأعمش عن ابن المسيب: "أن عمر بن الخطاب أتى بامرأة لقيها راع بفلاة من الأرض، وهى عطشى، فاستسقت، فأبى أن يسقيها إلا أن تتركه فيقع بها، فناشدته بالله فأبى، فلما بلغت جهدها أمكنته، فدرأ عنها عمر الحد بالضرورة". رواه عبد الرزاق (كنز العمال ٣:٨٦). وهذا سند صحيح.

وإبراهيم النخعى والعامة من فقهائنا" اهـ. (٣٠٩).

وقال الموفق فى "المغنى": "لا حد على مكرهة فى قول عامة أهل العلم، روى ذلك عن عمر والزهرى وقتادة والثورى والشافعى وأصحاب الرأى، ولا نعلم فيه مخالفا، وذلك لقول رسول الله ﷺ: عفى لأمتى عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. (قلت: محمول عندنا على رفع الإثم، وإنما الوجه ما سيأتى) وعن عبد الجبار بن وائل عن أبيه، فذكر ما فى المتن. قال: وأتى عمر بإماء من إماء الإمارة استكرههن غلمان من غلمان الإمارة، فضرب الغلمان ولم يضرب الإماء. رواه الأثرم. وروى سعيد بإسناده عن طارق بن شهاب قال: أتى عمر بامرأة قد زنت، فقالت: إنى كنت نائمة فلم استيقظ إلا برجل قد جثم على، فخلى سبيلها ولم يضربها. ولأن هذا شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات، ولا فرق بين الإكراه بالإلجاء وهو أن يغلبها على نفسها، وبين الإكراه بالتهديد بالقتل ونحوه. نص عليه أحمد فى راع جاءته امرأة قد عطشت، فسألته أن يسقيها، فقال لها: أمكنينى من نفسك، قال: هذه مضطرة، وإن أكره الرجل فزنى، فقال أصحابنا: عليه الحد، وبه قال محمد بن الحسن وأبو ثور، لأن الوطئ لا يكون إلا بالانتشار، والإكراه ينافيه، فإذا وجد الانتشار انتفى الإكراه، فيلزمه الحد، كما لو أكره على غير الزنا فزنى. وقال أبو حنيفة: إن أكرهه السلطان فلا حد عليه، وإن أكرهه غيره حد استحسانا. وقال الشافعى وابن المنذر: لا حد عليه لعموم الخبر، ولأن الحدود تدرأ بالشبهات، والإكراه شبهة فيمنع الحد، كما لو كانت امرأة يحققه أن الإكراه إذا كان بالتخويف أو بمنع ما تفوت حياته بمنعه كان الرجل فيه كالمرأة، فإذا لم يجب عليها الحد لم يجب عليه، وقولهم: إن التخويف ينافى الانتشار لا يصح، لأن التخويف بترك

باب من أصاب حدا مرتين فصا عدا قبل أن يقام عليه الحد لا يحد إلا حدا واحدا

٣٧٠٩- ابن وهب عن سفيان الثورى عن حميد الطويل عن أنس بن مالك، قال: "أتى عمر بن الخطاب بسارق، فقال: ما سرقت قبلها، فقال له عمر: كذبت ورب عمر، ما أخذ الله عبدا عند أول ذنب". وعن ابن وهب عن عبد الله بن سمعان بهذا، وأن على بن أبى طالب قال له: الله أحلم من أن يأخذ عبده فى أول ذنب يا أمير المؤمنين!

الفعل، والفعل لا يخاف منه فلا يمنع ذلك، وهذا أصح الأقوال إن شاء الله تعالى اهـ. (١٠:١٥٩و ١٦٠).

وقال فى "الهداية": "ومن أكرهه السلطان حتى زنى فلا حد عليه، وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول أولا: يحد، وهو قول زفر، لأن الزنا من الرجل لا يتصور إلا بعد انتشار الآلة، وذلك دليل الطواعية، ثم رجع عنه فقال: لا حد عليه، لأن سببه الملجئ قائم ظاهرا، والانتشار دليل متردد، لأنه قد يكون من غير قصد، لأن الانتشار قد يكون طبعا لا طوعا، كما فى النائم، فأورث شبهة، وإن أكرهه غير السلطان حد عند أبى حنيفة، وقالا: لا يحد. له أن الإكراه من غيره لا يدوم إلا نادرا، لتمكنه من الاستعانة بالسلطان، أو بجماعة من المسلمين، ويمكنه دفعه بنفسه بالسلاح، والنادر لا حكم له، فلا يسقط به الحد، بخلاف السلطان، لأنه لا يمكنه الاستعانة بغيره، ولا الخروج بالسلاح عليه فافترقا" اهـ. قال المحقق فى "الفتح": قال المشايخ: وهذا اختلاف عصر وزمان، ففى زمن أبى حنيفة ليس لغير السلطان من القوة ما لا يمكن دفعه بالسلطان، وفى زمنهما ظهرت القوة لكل متغلب، فيفتى بقولهما، وعليه مشى صاحب "الهداية" فى الإكراه، حيث قال: والسلطان وغيره سيان عند تحقق القدرة على إيقاع ما توعد به اهـ (٥:٥٢). قلت: فلا حد على مكرهة ولا على مكره، إذا تحققت شرائط الإكراه التى ذكرها الفقهاء فى باب الإكراه، والله تعالى أعلم.

باب من أصاب حدا مرتين فصا عدا قبل أن يقام عليه الحد لا يحد إلا حدا واحدا

قوله: "ابن وهب" إلخ. دلالته على معنى الباب ظاهرة. فإن السارق كان قد أقر بأنه سرق قبل سرقته هذه إحدى وعشرين مرة، فلم يعيدوا عليه الحد. وروى الإمام أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، أنه قال فى رجل قذف رجلا بالكوفة، وآخر بالبصرة، وآخر بواسط، فضرب الحد، قال: هو لذلك كله. وكذلك إن سرق غير مرة من أناس شتى، وقطع، كان القطع لذلك كله، وكذلك الزنا، وكذلك شرب الخمر. كذا فى جامع مسانيد الإمام (٢:١٨٥).

فأمر به عمر، فقطع، فلما قطع قام إليه على بن أبى طالب، فقال له: أنشدك الله كم سرقت من مرة؟ قال له: إحدى وعشرين مرة. رواه ابن حزم فى "المحلى" (١١:١٥٨).

وقال الموفق فى "المغنى": "إن ما يوجب الحد من الزنا والسرقة والقذف وشرب الخمر إذا تكرر قبل إقامة الحد أجزأ حد واحد بغير خلاف علمناه. قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من نحفظ عنه من أهل العلم، منهم عطاء والزهرى ومالك وأبو حنيفة وأحمد وإسحاق وأبو ثور وأبو يوسف، وهو مذهب الشافعى، وإن أقيم عليه الحد ثم حدثت منه جناية أخرى ففيها حدها، لا نعلم فيه خلافا، وحكاه ابن المنذر عمن يحفظ عنه، وقد سئل رسول الله ﷺ عن الأمة تزنى قبل أن تحصن، قال: إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها ثم إن زنت فاجلدوها (متفق عليه كما تقدم)، ولأن تداخل الحدود إنما يكون مع اجتماعها، وهذا الحد الثانى وجب بعد سقوط الأول باستيفاءه، وإن كانت الحدود من أجناس مثل الزنا والسرقة وشرب الخمر أقيمت كلها، إلا أن يكون فيها قتل، فإن كان فيها قتل اكتفى به، لأنه لا حاجة معه إلى الزجر بغيره، وقد قال ابن مسعود: ما كانت حدود فيها قتل إلا أحاط القتل بذلك كله. وإن لم يكن فيها قتل استوفيت كلها، وبرئ فالأخف فالأخف فيبدأ بالجلد، ثم بالقطع، ويقدم الأخف فى الجلد على الأثقل، فيبدأ فى الجلد بحد الشرب ثم بحد القذف إن قلنا: إنه حق الله تعالى: ثم بحد الزنا، وإن قلنا: إن حد القذف حق لآدمى قدمناه، ثم بحد الشرب، ثم بحد الزنا" اهـ (١٠:١٩٨)، قلت: حد القذف مشترك بين حق الله وحق العبد، فيبدأ به على حد هو خالص حق الله تعالى.

إذا شهد أربعة على رجل بالزنا وهم فساق:

فائدة: قال الإمام أبو يوسف فى الخراج له: "حدثنا أشعث عن الشعبى فى أربعة شهدوا على رجل بالزنا، فكان أحدهم ليس بعدل، أو لم يكونوا كلهم عدولا، قال: لا أجلد أحدا منهم. قال أبو يوسف: فإن كانوا أربعة فساقا أو سئل عنهم فلم يزكوا، فلا حد عليهم، لأنهم أربعة ولا على المشهود عليه، قال: فإن شهد أربعة وهم عميان، فينبغى للإمام أن يحدهم ولا حد على المشهود عليه، وكذلك لو كانوا عبيدا، أو محدودين فى قذف أو كانوا ذمة، لا يجوز فى ذلك إلا شهادة أربعة أحرار مسلمين عدول" اهـ (١٩٦). قلت: وإنما لم يحدوا إذا كانوا فساقا لكون الفسق أمرا باطنا لا يطلع عليه فى الحقيقة إلا الله تعالى، لاحتمال أن يكونوا قد تابوا عما نسب إليهم من الفسق، والحدود تدرأ بالشبهات.

وأخرج نحوه من قول أبي بكر رضى الله عنه، وقال: "الإسنادان عن أبي بكر وعلى

لا حد على من وطئ جارية من الفيء وله فيها نصيب:

فائدة: قال الإمام أبو يوسف فى الخراج أيضا: حدثنا: سعيد هو ابن أبي عروبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب، فى الرجل يطأ الجارية من الفيء. قال: ليس عليه فيها حد إذا كان له فيها نصيب" اهـ. (٢٠٤) وهذا سند صحيح قال: وحدثنا إسماعيل بن أبي خالد عن عمير بن نمير (الصحيح عبيد بن عمير) قال: سئل ابن عمر رضى الله عنه عن جارية كانت بين رجلين فوقع عليها أحدهما، قال: ليس عليه حد. قال: وحدثنا إسماعيل عن الشعبي قال: جاء رجل إلى عبد الله، فقال: إنى وقعت على جارية امرأتى، فقال: اتق الله ولا تعد، قال: وحدثنا أشعث عن الحسن فى الرجل يقع على جارية أمه، قال: ليس عليه حد، وجارية الجد والجدة مثل جارية الأم والأب، قال أبو يوسف: ومن فجر بامرأة حرة فماتت من ذلك فعليه الدية والحد، وإن فجر بامرأة ثم تزوجها فإنه يحد، وكذلك لو فجر بأمة ثم اشتراها حد به، قال: ولو فجر بأمة فقتلها فإنى استحسن أن ألزمه قيمتها، ولا أحده (٢١٢). قلت: وأما عند أبي حنيفة ومحمد فعليه الحد والقيمة جميعا، كما فى "الهداية"، وقال المحقق فى "الفتح": ذكره صاحب الهداية بلفظ عن أبي يوسف، ليفيد أنه ليس ظاهر المذهب عنه، فإن محمدا لم يذكر فيها خلافه فى الجامع الصغير، وعادته إذا كان خلافه ثابتا ذكره، وكذا الحاكم الشهيد لم يذكر فى الكافى خلافا وإنما نقل الفقيه أبو الليث خلافه فقال: ذكر أبو يوسف فى الأمالى إلخ (٥:٥٤).

الرد على ابن حزم:

ورحم الله ابن حزم حيث عزى المروى عن أبي يوسف إلى أبي حنيفة، ثم جعل يرده عليه بأشنع لفظ وأقبحه، كما هو عادته من الإقذاع فى الكلام، وكذلك نسب إلى أبي حنيفة القول بإسقاط الحد عمن زنى بامرأة، ثم تزوجها أو زنى بأمة ثم اشتراها كما فى المحلى (١١:٢٥٢) وهذه فرية بلا مرية لم يقل به أبو حنيفة ولا صاحباه والله تعالى أعلم والبسط فى فتح القدير" (٥:٥٤).

لا حد على الإمام فى حقوق الله تعالى:

فائدة: قال فى "الهداية": "وكل شيء صنع الإمام الذى ليس فوقه إمام فلا حد عليه، إلا القصاص، فإنه يؤخذ به، وبالأموال، لأن الحدود حق الله تعالى، وإقامتها إليه لا إلى غيره. بدليل ما مر من قوله ﷺ: أربعة إلى الولاة وعد منها إقامة الحدود)، ولا يمكنه أن يقيم على نفسه

ضعيفان، أحدهما مرسل والآخر مرسل ساقط، والإسناد فى ذلك عن عمر صحيح اهـ. قلت: وقد تأيد به المرسلان عن أبى بكر وعلى، والإرسال ليس بعلة عندنا.

(لأن إقامته بطريق الخزى والنكال، ولا يفعل أحد ذلك بنفسه، ولا ولاية لأحد عليه ليستوفيه، وفائدة الإيجاب الاستيفاء، فإذا تعذر لم يجب) بخلاف حقوق العباد، ولأنه يستوفيه ولى الحق، إما بتمكينه، أو بالاستعانة بمنعة المسلمين، والقصاص والأموال منها، وأما حد القذف قالوا: المغلب فيه حق الشرع، فحكمه حكم سائر الحدود التى هى حق الله تعالى". قال المحقق فى الفتح: "وأورد عليه ما المانع من أن يولى غيره الحكم فيه بما يثبت عنده كما فى الأموال، فإذا صحت هذه الاستنابة فوجب عليه حق للعبد استوفاه العبد، أو حق الله استوفاه ذلك النائب، وقد يقال: أين دليل إيجاب الاستنابة؟ والله سبحانه أعلم" اهـ (٥:٥٦).

إذا أقر أنه زنى بامرأة فجحدت:

فائدة: من أقر أنه زنى بامرأة سماها، فجحدت يحد للقذف فقط، ولا يحد للزنا عند أبى حنيفة والأوزاعى. وقال مالك والشافعى: يحد للزنا لا للقذف، واحتجوا بما رواه أحمد وأبو داود عن سهل بن سعد: "أن رجلا جاء إلى النبى ﷺ، فقال: إنه قد زنى بامرأة قد سماها. فأرسل النبى ﷺ إلى المرأة، فدعاها فسألها عما قال، فأنكرت، فحده وتركها". كما فى نيل الأوطار (٧:٢٠). وفى إسناده عبد السلام بن حفص أبو مصعب المدنى وثقه ابن معين، وقال أبو حاتم: "ليس بمعروف". فحمله مالك والشافعى على أنه ﷺ حده للزنا، بدليل ما رواه النسائى وأبو داود: "أن رجلا من بكر بن ليث أتى النبى ﷺ، فأقر أنه زنى بامرأة أربع مرات، فجلد مائة، وكان بكرا، ثم سأله البينة على المرأة، فقالت: كذب يا رسول الله! فجلده حد الفرية ثمانين". وفى إسناده القاسم بن فياض الصنعانى، تكلم فيه غير واحد، حتى قال ابن حبان: "إنه بطل الاحتجاج به". وقال النسائى: "هذا حديث منكر". كذا فى النيل. وأيضا: فهو يخالف ما ذهب إليه مالك والشافعى، فإنهما قالا: "يحد للزنا لا للقذف"، وفى الأثر أنه حده للزنا والقذف جميعا. وأيضا: فإن إنكار المرأة شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات.

قال الشوكانى: وأجيب بأنه أى إنكار المرأة لا يبطل به إقراره" اهـ. قلنا: فلم أرسل النبى ﷺ إلى المرأة ودعاها، فسألها عما قال؟ فإن الظاهر منه أن إنكار المرأة يورث شبهة فى إقراره، لأن فعل الزنا من الرجل لا يتصور بدون المحل، وبإنكارها قد انتفى فى جانبها، فينتفى فى

٣٧١٠- عن معاوية قال: قال رسول الله ﷺ: «من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه». رواه الترمذي (١٨٤:١) وفي نفع قوت المغتذي (١٧٣:١): صححه ابن حبان والحاكم.

قلت: قال الذهبي أيضا هو صحيح، كما في الزيلعي (٩٥:٢).

جانبه أيضا، ألا ترى أنه لو انتفى صفة الزنا في جانبها بدعوى النكاح سقط الحد عنهما: فإذا انتفى أصل الفعل أولى، وهذا لأن القاضي لا يتمكن من القضاء عليه بالزنا بها مع إنكارها، ألا ترى أنها تبقى محصنة؟ ولا يتمكن من القضاء عليه بالزنا بغيرها، لأنه لم يقر بذلك، وبدون القضاء بالزنا لا يتمكن من إقامة الحد، ولا يصح القياس على ما إذا كانت حاضرة ساكتة، أو غائبة، أو قالت: زنى بي مستكرهة، لأن بسكوتها وغيبتها واستكراهها لا ينتفي الفعل في جانبها، وبإنكارها ينتفي، ألا ترى أن من أقر لإنسان بشيء وكذبه بطل إقراره حتى لو صدقه بعد ذلك لم يصح؟ ولو كان غائبا أو حاضرا ساكتا لم يبطل به الإقرار، حتى إذا صدقه عمل بتصديقه، وهذا بخلاف ما إذا قالت: زنى بي مستكرهة، لأن المحلية وأصل الفعل هناك قد ظهر في حقها، ولهذا سقط إحصانها به.

قال السرخسي في "المبسوط": "وحديث سهل بن سعد قد ضعفه أهل الحديث ثم تأويل الحديث أنها أنكرت وطالبته بحد القذف، فحده رسول الله ﷺ بقذفه إياها بالزنا، لا بإقراره بالزنا على نفسه، وعلى هذا لو أقرت امرأة أنه زنى بها فلان أربع مرات وأنكر الرجل، فهو على الخلاف الذي بينا في إقامة الحد عليها، وكلام أبي حنيفة هنا أظهر لأن المباشر للفعل هو الرجل فلا يثبت أصل الفعل مع إنكاره، وإن قال الرجل: صدقت حدت المرأة، ولم يحد الرجل، لأنه بالتصديق صار مقرا بالزنا مرة واحدة، وقد بينا أن بالإقرار الواحد لا يقام الحد" اهـ. (٩٩:٩).

وبهذا سقط ما قاله الحافظ في "الفتح": ونصه: والحجة فيه أنه إن كان صدق في نفس الأمر فلا حد عليه لقذفها، وإن كان كذب فليس بزان. (قلنا: ولكنه قاذف) وإنما يجب عليه حد الزنا لأن كل من أقر على نفسه وعلى غيره لزمه ما أقر به على نفسه وهو مدع فيما أقر به على غيره فيؤاخذ بإقراره على نفسه دون غيره اهـ (١٥٤:١٢). قلنا: ولكن دعوى الزنا بامرأة معلومة موجبة لقذفها بالزنا، فكيف لا يؤاخذ بإقراره على غيره؟ فينبغي القول بوجوب الحد للزنا والقذف جميعا، ولا تقولون به، وأيضا: فإن المرء إنما يؤخذ بإقراره على نفسه في الأموال، وأما في الزنا فلا يؤاخذ به ما لم يقر أربع مرات، ولم يكن في الإقرار شبهة، وإلا فلا يؤاخذ به، وقد ذكرنا أن إنكار المرأة شبهة في إقراره، فلا يحد للزنا، ويحد للقذف إذا طالبته، لكونه قاذفا لها بلا شبهة، والله تعالى أعلم.

باب حد الشرب

باب ما ورد فيمن شرب الخمر

٣٧١١- عن معاوية رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ، من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فى الرابعة فاقتلوه. رواه الترمذى (١:٨٤) وفى "نفع قوت المغتذى"

باب ما ورد فيمن شرب الخمر

قوله: "عن معاوية" إلخ. قلت: قال الترمذى بعد رواية الحديث: "وفى الباب عن أبى هريرة والشريد وشرحبيل بن أوس وجرير وأبى الرمد البلوى وعبد الله بن عمرو، وحديث معاوية هكذا روى الثورى أيضا عن عاصم عن أبى صالح عن معاوية عن النبى ﷺ وروى ابن جريج ومعمر عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة عن النبى ﷺ. سمعت محمدا يقول: حديث أبى صالح عن معاوية عن النبى ﷺ فى أصح من حديث أبى صالح عن أبى هريرة عن النبى ﷺ، وإنما كان هذا فى أول الأمر، ثم نسخ بعد، هكذا روى محمد بن إسحاق عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبى ﷺ، قال: إن من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد الرابعة فاقتلوه. قال: ثم أتى النبى ﷺ بعد ذلك برجل قد شرب فى الرابعة فضربه، ولم يقتله، وكذلك روى الزهرى عن قبيصة بن ذويب عن النبى ﷺ نحو هذا، قال: فرفع القتل، وكانت رخصة، والعمل على هذا عند عامة أهل العلم لا نعلم بينهم اختلافا فى ذلك فى القديم والحديث. ومما يقوى هذا ما روى عن النبى ﷺ من أوجه كثيرة أنه قال: لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلاث، النفس بالنفس، والثيب الزانى، والتارك لدينه" اهـ.

قلت: أما حديث ابن إسحاق فذكره الحافظ فى فتح البارى (١٢:٧٠). ولفظه وقع عند النسائى من طريق محمد بن إسحاق عن ابن المنكدر عن جابر: "فأتى رسول الله ﷺ برجل منا قد شرب فى الرابعة، فلم يقتله". وأخرجه من وجه آخر عن محمد بن إسحاق بلفظ: "فإن عاد الرابعة فاضربوا عنقه، فضربه رسول الله ﷺ أربع مرات، فرأى المسلمون أن الحد قد وقع، وأن القتل قد رفع". قال الشافعى بعد تخريجه: "هذا ما لا اختلاف فيه بين أهل العلم علمته. وذكره أيضا عن أبى الزبير مرسلا، وقال: أحاديث القتل منسوخة" اهـ.

وأما حديث قبيصة ففى "فتح البارى" (١٢:٧٠) أيضا: "أخرجه الشافعى وعبد الرزاق وأبو داود من رواية الزهرى عن قبيصة بن ذويب، قال: قال رسول الله ﷺ: «من شرب الخمر فاجلدوه إلى أن قال: ثم إذا شرب فى الرابعة فاقتلوه، قال: فأتى برجل قد شرب فجلده، ثم أتى به

(١٧٣:١): صححه ابن حبان والحاكم. قلت: قال الذهبي أيضا: هو صحيح كما في الزيلعي (٩٥:٢).

قد شرب فجلده، ثم أتي به قد شرب فجلده، ثم أتي به في الرابعة قد شرب فجلده، فرفع القتل عن الناس، وكانت رخصة، وعلقه الترمذي، فقال: روى الزهري وأخرجه الخطيب في المبهمات من طريق محمد بن إسحاق عن الزهري، وقال فيه: "فأتي برجل من الأنصار يقال له: نعيمان، فضربه أربع مرات، فرأى المسلمون أن القتل قد أخر، وأن الضرب قد وجب". وقبيصة بن ذويب من أولاد الصحابة، وولد في عهد النبي ﷺ، ولم يسمع منه، ورجال هذا الحديث ثقات مع إرساله، لكنه أعل بما أخرجه الطحاوي من طريق الأوزاعي عن الزهري، قال: بلغني عن قبيصة، ويعارض ذلك رواية ابن وهب عن يونس عن الزهري أن قبيصة حدثه، أنه بلغه عن النبي ﷺ، وهذا أصح، لأن يونس أحفظ لرواية الزهري من الأوزاعي، والظاهر أن الذي بلغ قبيصة ذلك صحابي، فيكون الحديث على شرط الصحيح، لأن إبهام الصحابي لا يضر، وله شاهد أخرجه عبد الرزاق عن معمر، قال: حدثت به ابن المنكدر فقال: ترك ذلك، قد أتي رسول الله ﷺ بابن نعيمان، فجلده ثلاثا، ثم أتي به في الرابعة، فجلده ولم يزد" اهـ.

وفي الزيلعي (٩٦:٢): "وقبيصة في صحبته خلاف" اهـ. وفي "تهذيب التهذيب" (٣٤٦:٨): "وقال الغلابي عن ابن معين: أتي به رسول الله ﷺ ليدعو له بالبركة" اهـ. وفيه أيضا: "وقال ابن عبد البر في "الاستيعاب": ولد في أول سنة من الهجرة، وكان له فقه وعلم. وقال ابن قانع: يقال: له رؤية. وقال أبو موسى المديني في الذيل: أورده العسكري في الصحابة. وقال جعفر: لا يصح سماعه، لأنه ولد يوم الفتح، وروى عن النبي ﷺ أحاديث مراسيل" اهـ (٣٤٧:٨). وفي "نيل الأوطار" (٥٨:٧): "قال المنذري: وإذا ثبت أن مولده أول سنة من الهجرة أمكن أن يكون سمع من رسول الله ﷺ" اهـ. وفي "فتح الباري" (٧١:١٢). "وأما ابن المنذر فقال: كان العمل فيمن شرب الخمر أن يضرب وينكل به، ثم نسخ بالأمر بجلده، فإن تكرر ذلك أربعا قتل، ثم نسخ ذلك بالأخبار الثابتة، وبإجماع أهل العلم إلا من شذ ممن لا يعد خلافا".

قلت: وكأنه أشار إلى بعض أهل الظاهر، فقد نقل عن بعضهم واستمر عليه ابن حزم منهم، واحتج له وادعى أن لا إجماع، وأورد من مسند الحارث بن أبي أسامة ما أخرجه هو والإمام أحمد من طريق الحسن البصري عن عبد الله بن عمرو أنه قال: "ائتوني برجل أقيم عليه الحد يعني ثلاثا، ثم سكر فإن لم أقتله فأنا كذاب". وهذا منقطع، لأن الحسن لم يسمع من عبد الله بن عمرو كما

٣٧١٢- عن أنس بن مالك: "أن نبي الله ﷺ جلد في الخمر بالجريد والنعال، ثم جلد أبو بكر أربعين، فلما كان عمر ودنا الناس من الريف والقرى قال: ما ترون في جلد الخمر؟ فقال عبد الرحمن بن عوف: أرى آن تجعلها كأخف الحدود، قال: فجلد عمر ثمانين". رواه مسلم (٢: ٧١).

٣٧١٣- عن حصين بن المنذر أبي ساسان، قال: "شهدت عثمان بن عفان أتي بالوليد قد صلى الصبح ركعتين، ثم قال: أزيد كم، فشهد عليه رجلان، أحدهما

جزم به ابن المديني وغيره، فلا حجة فيه، وإذا لم يصح هذا عن عبد الله بن عمرو لم يبق لمن رد الإجماع على ترك القتل متمسك، حتى ولو ثبت عن عبد الله بن عمرو لكان عذره أنه لم يبلغه الناسخ، وعد ذلك من ندرة المخالف، وقد جاء عن عبد الله بن عمرو أشد من الأول، فأخرج سعيد ابن منصور عنه بسند لين، قال: "لو رأيت أحدا يشرب الخمر واستطعت أن أقتله لقتلته" اهـ. ودلالة الحديث على الباب ظاهرة.

قوله: "عن أنس" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وفي "فتح الباري" (١٢: ٦٤): "أخرج أبو عبيد في غريب الحديث بسند صحيح عن أبي رافع عن عمر أنه أتي بشارب، فقال لمطيع بن الأسود: إذا أصبحت غدا فاضربه، فجاء عمر فوجده يضربه ضربا شديدا، فقال: كم ضربته؟ قال: ستين: قال: اقتص عنه بعشرين. قال أبو عبيد: يعني اجعل شدة ضربك له قصاصا بالعشرين التي بقيت من الثمانين" اهـ.

قال بعض الناس: هذا التأويل تكلف بارد، وعندي هو محمول على أنه وقع في أول إمرة عمر، حين يضرب بأربعين، وتقرر الثمانون في آخرها، فالمعنى أنك تجاوزت عن المقدار المعين بعشرين، فوجب القصاص" اهـ. قلت: ومن أخبرك أنه محمول على بدأ الإمارة؟ وأبو عبيد أعرف منك بتاريخ الإسلام، فلعله اطلع على أن ذلك كان حين تقرر الثمانون، وأيضا: ففيما قاله بعض الناس نسبة الجهل والعدوان إلى مطيع بن الأسود الصحابي، وفيه بعد، فالظاهر أن من يكون مأمورا بإقامة الحدود لا يكون جاهلا بمقاديرها، ولا ينسب إليه الجهل إلا بدليل واضح، وأيضا: لو كان المعنى ما ذكره لقال عمر: أقصه منك بعشرين، فليس معناه إلا ما قال أبو عبيد، ففي الأثر دليل على أن عمر كان يجلد في الخمر ثمانين.

قوله: "عن حصين بن المنذر" إلخ. قال المؤلف: قد اختلفت الروايات في هذا الحديث، ففي "نيل الأوطار" (٧: ٥٤): "عن عبيد الله بن عدي بن الخيار أنه قال لعثمان: قد أكثر الناس في

حمران أنه شرب الخمر، وشهد آخر أنه رآه يتقيأ. فقال عثمان: إنه لم يتقيأ حتى شربها، فقال: يا على! قم فاجلده، فقال على: قم يا حسن! فاجلده، فقال الحسن: ول حارها من تولى قارها، فكأنه وجد عليه، فقال: يا عبد الله بن جعفر قم! فاجلده، فجلده وعلى

الوليد، فقال: سنأخذ منه بالحق إن شاء الله تعالى، ثم دعا أمير المؤمنين عليا، فأمره أن يجلده، فجلده ثمانين. مختصرا من البخارى. وفى رواية له: أربعين" اهـ. وفى "فتح البارى" (٤٦:٧) تحت حديث عبيد الله هذا: "قوله: فجلده ثمانين. فى رواية معمر فجلد الوليد أربعين جلدة، وهذه الرواية أصح من رواية يونس" إلخ. ثم ذكر حديث المتن ترجيحا لرواية معمر. قلت: إن عليا كان أولا أشار على عمر بالثمانين، كما فى "فتح البارى" (٥٩:١٢): "وأخرج مالك فى "الموطأ" عن ثور بن يزيد: أن عمر استشار فى الخمر، فقال له على بن أبى طالب: نرى أن تجعله ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى فجلد عمر فى الخمر ثمانين. وهذا معضل، وقد وصله النسائى والطحاوى من طريق يحيى بن فليح عن ثور عن عكرمة عن ابن عباس مطولا، ولفظه: أن الشراب كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ بالأيدى والنعال والعصا حتى توفى، فكانوا فى خلافة أبى بكر أكثر منهم، فقال أبو بكر: لو فرضنا لهم حدا، فتوخى نحو ما كانوا يضربون فى عهد النبى ﷺ فجلدهم أربعين حتى توفى، ثم كان عمر فجلدهم كذلك حتى أتى برجل، فذكر قصة وأنه تأول قوله تعالى: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا. وأن ابن عباس ناظره فى ذلك، واحتج ببقية الآية وهو قوله تعالى: ﴿إذا ما اتقوا﴾. والذى يرتكب ما حرمه الله ليس بمتق، فقال عمر: ما ترون؟ فقال على فذكره، وزاد بعد قوله: وإذا هذى افترى: وعلى المفترى ثمانون جلدة. فأمر به عمر فجلده ثمانين. قال: ولهذا الأثر عن على طرق أخرى فذكرها، واقتصاره فى جلد الوليد على الأربعين" اهـ. وهذا ليس مخالفا للإجماع لما سيأتى أن جلد الوليد كان بمخصرة له رأسان، فالأربعون كان بمنزلة الثمانين، ويؤيده ما أخرجه الطحاوى والطبرى من طريق أبى جعفر محمد بن على بن الحسين: أن عليا جلد الوليد بسوط له طرفان اهـ. من "الفتح" (٦١:١٢) اهـ.

وفى فتح القدير: "ولا مانع من كون كل من على وعبد الرحمن بن عوف أشار بذلك، فروى الحديث مرة مقتصرا على هذا، ومرة على هذا" اهـ. (٨٣:٥). قلت: أو أحد الراويين لم يطلع على ما اطلع عليه الآخر، فروى كل ما علم، وفى الحديث الاستدلال بالتقيئ على

يعد حتى بلغ أربعين، فقال: أمسك، ثم قال: جلد النبى ﷺ أربعين، وأبو بكر أربعين،

الشرب وهو خلاف المذهب، ففى "الهداية" (٢:٨٠٥): "ولا حد على من وجد منه رائحة الخمر أو تقيأها لأن الرائحة محتملة، وكذا الشرب قد يقع عن إكراه واضطرار" إلخ. فلا بد من الجواب عن الأثر، ويرد على إبداء احتمالات الهداية أن هذه تجرى فى الشرب أيضا، فما وجه تخصيصها بالتقيؤ؟ فلنشتغل بالجواب عنه قبل الاشتغال بالجواب عن الأثر.

فنقول: إن الاضطرار أو الإكراه لو تحقق فى الشرب لعلم ببيان الشهود أو الإقرار، كما عرف نفس الشرب بهما. فلما لم يعلم عرف أنه لم يكن، خلاف التقيؤ، فإنه لا دلالة فيه عليه، فالاحتمال قائم، وأما ما قال النووى مرجحا لعدم اعتبار الاحتمالات المذكورة ما نصه: "لأن الصحابة اتفقوا على جلد الوليد بن عقبة المذكور" اهـ. فلا يفيد مقصوده، فإنه لا يلزم منه أنهم علموا القصة مفصلة، ثم أقروها فكان الإجماع منهم عليه، بل هذا بعيد، فالأظهر أن بعضهم علموها مفصلة، وبعضهم عرفوها مجملة، لأن أفعال الإمام كلها مما يتعلق بالحكومة اشتهارها تفصيلا بعيدا جدا فافهم. نعم! بقى أن يقال: إن الإمام الأعظم يحتج بقول صحابى وعمله، فكيف بأربعة أجلاء؟ فالجواب عنه: أن ذلك العمل حيث لم يكن المرفوع معارضا له، وقد ثبت هناك حديث مرفوع دال على درأ الحد بالشبهات، وقد مر فى موضعه من هذا الكتاب، فلا يعمل بالموقوف إذا عارضه المرفوع. ثم رأيت فى "فتح البارى" (٧:٤٦) ما يقلع الإشكال من أصله ونصه بعد نقل حديث حصين: "وكذلك روى عمر ابن شبة فى "أخبار المدينة" بإسناد حسن إلى أبى الضحى، قال: لما بلغ عثمان قصة الوليد استشار عليا، فقال: أرى أن تستحضره، فإن شهدوا عليه بمحضر منه حددته، ففعل فشهد عليه أبو زينب، (الأسدى كما فى الفتح أيضا) وأبو مورع (الأسدى كما فى "الفتح" أيضا)، وجندب بن زهير الأزدى، وسعد بن مالك الأشعرى، فذكر نحو رواية أبى ساسان، وفيه: فضربه بمخصرة لها رأسان، فلما بلغ أربعين قال له: أمسك" اهـ. وفيه أيضا: "وذكر المسعودى فى المروج أن عثمان قال للذين شهدوا: ما يدريكم أنه شرب الخمر؟ قالوا: هى التى كنا نشربها فى الجاهلية". (٧:٤٧). فثبت بهذه الروايات أن الشهادة كانت تامة، ولم تكن الحاجة ماسة إلى الشهادة بالتقيء، فعثمان اعتبرها مؤيدة فقط، والتأييد بها صحيح، فارتفع الإشكال الذى كان يرد على رواية مسلم.

وأما قول صاحب الهداية: "لا حد على من وجد منه رائحة الخمر" إلخ. فيعارضه ما رواه

وعمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب ألي". رواه مسلم (٢: ٧٢).

البخاري ومسلم والإمام أحمد، كما في "نيل الأوطار" (٧:٥٩): عن علقمة، قال: "كنت بحمص فقرأ ابن مسعود سورة يوسف، فقال رجل: ما هكذا أنزلت. فقال عبد الله: والله لقرأتها على رسول الله ﷺ، فقال: أحسنت، فبينما هو يكلمه إذ وجد منه ريح الخمر فقال: أتشرب الخمر وتكذب بالكتاب؟ فضربه الحد" اهـ. فالجواب عنه: أنه محمول على أن الشارب أقر عنده، ثم أقام عبد الله عليه الحد، فإن الحد لا يقام إلا بإقرار أو بينة، وقد جلد الوليد بشهادة رجلين، فكيف يحد ابن مسعود بوجود الريح فقط؟ ويشهد له ما رواه النسائي كما في "النيل" (٧:٥٥): "عن السائب بن يزيد أن عمر خرج عليهم، فقال: إني وجدت من فلان ريح شراب، فزعم أنه شرب الطلاء، وأني سائل عما شرب؟ فإن كان مسكرا جلدته فجلده عمر الحد" اهـ. قلت: رجاله ثقات.

وأما ما في "فتح الباري" (١٢:٦٣): "قال عبد الرزاق: أ نبأنا ابن جريج ومعمر، سئل ابن شهاب كم جلد رسول الله ﷺ في الخمر؟ فقال: لم يكن فرض فيها حدا، كان يأمر من حضره أن يضربوه بأيديهم ونعالهم، حتى يقول لهم: ارفعوا، وورد أنه لم يضربه أصلا، وذلك فيما أخرجه أبو داود والنسائي بسند قوي عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ لم يوقت في الخمر حدا، قال ابن عباس: وشرب رجل فسكر، فانطلق به إلى النبي ﷺ لم يوقت في الخمر حدا، قال ابن عباس: وشرب رجل فسكر، فانطلق به إلى النبي ﷺ، فلما حاذى دارا للعباس انفلت، فدخل على العباس فالتزمه، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فضحك ولم يأمر فيه بشيء وأخرج الطبري من وجه آخر عن ابن عباس: ما ضرب رسول الله ﷺ في الخمر إلا أخيرا، ولقد غزا تبوك فغشي حجرته من الليل سكران فقال: ليقم إليه رجل فيأخذ بيده حتى يرد إلى رحله". فالجواب عنه كما في فتح الباري أيضا: "أن الإجماع انعقد بعد ذلك على وجوب الحد، لأن أبا بكر تحرى ما كان النبي ﷺ ضرب السكران، فصيره حدا واستمر عليه، وكذا استمر من بعده، وإن اختلفوا في العدد، وجمع القرطبي بين الأخبار بأنه لم يكن أولا في شرب الخمر حد، وعلى ذلك يحمل حديث ابن عباس في الذي استجار بالعباس، ثم شرع فيه التعزير، كما في سائر الأحاديث التي لا تقدير فيها، ثم شرع الحد، ولم يطلع أكثرهم على تعيينه صريحا، مع اعتقادهم أن فيه الحد المعين، ومن ثم توخى أبو بكر ما فعل بحضرة النبي ﷺ. فاستقر عليه الأمر، ثم رأى عمرو من وافقه الزيادة على الأربعين إما حدا بطريق الاستنباط، وإما تعزيرا" اهـ. قلت: دلالته على الباب ظاهرة.

٣٧١٤- عن السائب بن يزيد: كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله ﷺ، وإمرة أبي بكر، وصدرا من خلافة عمر فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين. رواه البخاري (٢:١٠٠٢).

قوله: "عن السائب" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

فائدة: في "نيل الأوطار" (٧:٥٦) في شرح أثر علي: قوله: إذا شرب سكر إلخ، اعلم أن معنى هذا الأثر لا يتم إلا بعد تسليم أن كل شارب خمر يهذى بما هو افتراء، وأن كل مفتر يجلد ثمانين جلدة، والكل ممنوع، فإن الهذيات إذا كان ملازما للسكر فلا يلازمه الافتراء، لأنه نوع خاص من أنواع ما يهذو به الإنسان، والجلد إنما يلزم من افترى افتراء خاصا، وهو القذف، لا كل مفتر، وهذا مما لا خلاف فيه، فكيف صح مثل هذا القياس؟ فإن قال قائل: إنه من باب الإخراج للكلام على الغالب. فذلك أيضا ممنوع، فإن أنواع الهذيان بالنسبة إلى الافتراء، وأنواع الافتراء بالنسبة إلى القذف هي الغالية بلا ريب، وقد تقرر في علم المعاني أن أصل إذا الجزم بوقوع الشروط، ومثل هذا الأمر النادر مما يبعد الجزم بوقوعه باعتبار كثرة الأفراد المشاركة له في ذلك الاسم وغلبتها، وللقياس شروط مدونة في الأصول لا تنطبق على مثل هذا الكلام، ولكن مثل أمير المؤمنين ومن بحضرته من الصحابة الأكابر هم أهل الخبرة بالأحكام الشرعية ومداركها" اهـ.

قال بعض الناس: "يمكن وضع إذا موضع إن، وإرادة الافتراء الخاص بالافتراء المطلق، لكن ملاك الجزاء على الأمر النادر نادر وغير صحيح، فالحق أن هذا الدليل ضعيف، وإن قبله ذوقهم رضي الله تعالى عنهم، والمجتهد معذور في الخطأ الاجتهادي" اهـ. قلت: يا للعجب ولضيعة الأدب، والحق أن الدليل عندهم ما أشار إليه عبد الرحمن بن عوف بقوله: "اجعله كأخف الحدود". وحاصله أن الحد الذي لم يعهد فيه تعيين من الشارع صراحة يجعل كأخف الحدود دون أشده، وقد ثبت عندهم كون ذلك حدا بقوله ﷺ: فمن يبدلنا صفحته نقم عليه كتاب الله". قاله في شرب الخمر أيضا كما مر في الاستدراك (١٤٨).

وثبت عندهم الأمر بالجلد أيضا بقوله ﷺ: «من شرب الخمر فاجلدوه". وقد مر وبنحوه من الأقوال، ولكن لم يثبت عندهم عدد الجلد فيه بقوله ﷺ صراحة، وإن ثبت ذلك من فعله كما يدل عليه ما رواه عبد الرزاق عن الحسن قال: هم عمر أن يكتب في المصحف أن رسول الله ﷺ ضرب في الخمر ثمانين، وروى ابن أبي شيبة عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ ضرب في

باب حد من شرب النبيذ

٣٧١٥- حدثنا أحمد بن محمد بن أبى شيبة نا محمد بن الوليد البسرى نا أبو عاصم العوام القطان حدثنى عمرو بن دينار عن ابن عمر: "أن رسول الله ﷺ أتى برجل قد سكر من نبيذ، فجلده". كذا قال البسرى، رواه الدارقطنى (٢: ٥٣٧) فى سننه. قلت: رجاله رجال الصحيح إلا الأول، وهو لم أجده فى كتب الرجال، لكنه ثقة على قاعدة من روى عنه واحد زالت عنه الجهالة، فالسند محتج به.

الخمر بنعلين أربعين فجعل عمر مكان كل نعل سوطا. كذا فى "كنز العمال" (٣: ١٠٠). وأخرج محمد فى الآثار: أخبرنا أبو حنيفة حدثنا عبد الكريم بن أبى المخارق يرفع الحديث إلى النبى ﷺ: «أنه أتى بسكران، فأمرهم أن يضربوه بنعالهم، وهم يومئذ أربعون رجلا، فضرب كل أحد بنعليه". الحديث (٩٢)، وأخرج عبد الرزاق عن أبى سعيد الخدرى: "أن أبا بكر الصديق ضرب فى الخمر بالنعلين أربعين". كذا فى "الكنز" أيضا (٣: ٩٩). فهذا مبنى رأيهم فى الجلد فى الخمر بثمانين جلدة. ثم أيد على رضى الله عنه ذلك الرأى بما ذكره، ولا يخفى أن ذلك مما يصلح مؤيدا، فمن زعم أن عليا رضى الله عنه ذكر ذلك استدلالا فقد سها سهوا بينا، على ما ذكره صاحب "النيل" من عدم لزوم القذف لشرب الخمر مشعر بعدم مشاهدته الشاربين لها، وكذلك أنا لم أشاهدهم أيضا، ولكن الظاهر من أفعالهم وأقوالهم المسموعة أن غالب نداءهم للناس فى هذه الحال يكون بنحو يا ابن الزانية! ويا ولد الزنا! ويا من فعلت بأمه كذا وكذا، ويا من ينيك ببنته، ويا من ينيك بأخته، ويا حرامى، ويا ولد الحرام، وهذا ونحوه كله من ألفاظ القذف فافهم، ولا تعجل بالإنكار على الصحابة فتندم. والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم.

وقد اجترأ ابن حزم حيث قال: "حاشى الله أن يقول صاحب هذا الكلام الفاسد هم والله أجل وأقل وأعلم من أن يقولوا هذا السخف الباطل" اهـ (١١: ٢٩٤ من المحلى) فقد عرفت أن كلام على هذا أخرجه مالك فى الموطأ مرسلا، ووصله النسائى والطحاوى بسند صحيح كما تقدم، ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه، وله جرأة فى رد الأحاديث الصحاح شديدة، يضعف من الرواية من هو ثقة عند القوم، ويجهل من هو معروف عندهم، فإلى الله المشتكى.

باب حد من شرب النبيذ

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة. قال محمد فى "الآثار": "نرى الحد على السكران، من نبيذ كان أو غيره، ثمانين جلدة، إلى أن قال: وهو قول أبى حنيفة" اهـ (١٩٢).

٣٧١٦- حدثنا جعفر بن محمد بن يعقوب الصيدلى نا على بن حرب نا أبو عاصم عن عمران بن داود عن خالد بن دينار عن أبى إسحاق عن ابن عمر، عن النبى ﷺ: «أتى برجل قد سكر من نبيذ تمر فجلده». رواه الدارقطنى (٣:٥٣٧) وفى الزيلعى (٢:٩٧): "عمران بن داود فيه مقال" اهـ. قلت: هو مختلف فيه، وهو غير مضر كما عرفت مرارا.

٣٧١٧- أخبرنا وكيع ثنا سفيان عن أبى إسحاق عن النجرانى عن ابن عمر، قال: "أتى النبى ﷺ بسكران فضربه الحد، وقال: ما شرابك؟ قال: تمر وزبيب، فقال: لا تخلطوهما جميعا، يكفى أحدهما من صاحبه". رواه إسحاق بن راهويه فى مسنده (التعليق المغنى ٢:٥٣٧). قلت: رجاله رجال الجماعة إلا النجرانى[1]، قال فى التقريب: "مجهول". لكنه ثقة على قاعدة من روى عنه واحد زالت عنه الجهالة، وقد مرت فالسند محتج به.

باب حد القذف

باب من نسب أحد إلى خاله أو عمه فليس بقاذف

٣٧١٨- عن عبد الله بن عمر مرفوعا: «الخال والد من لا والد له»، رواه أبو شجاع الديلمى فى الفردوس[2] (زيلعى ٢:٩٩).

٣٧١٩- عن عبد الله بن الوراق مرسلا: "العم والد". رواه الضياء المقدسى فى المختارة (كنز العمال ٨:٢٨٠).

باب من نسب أحد إلى خاله أو عمه فليس يقاذف

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب بأن رسول الله ﷺ أطلق الأب على الخال والعم فلا يكون سبا وقذفا، ويدل قوله تعالى: ﴿نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق﴾. على صحة إطلاق الأب على العم، فإن إسماعيل عليه السلام كان عما ليعقوب عليه السلام، ثم رأيت فى المقاصد الحسنة. وذكر الحديث الأول من الباب، لكن بلفظ: أورد الديلمى بلا سند عن ابن عمر رفعه: "الخال والد من لا والد له". (٩٤ مطبوع علوى)

---

(١) هكذا فى الأصل وتعليقه بالدال فى آخره، والصحيح بالراء كما فى التقريب وتهذيب التهذيب.

(٢) لعل الصحيح مسند الفردوس موضع الفردوس.

فصل فى التعزير

باب أن لا يجوز تبليغ التعزير حدا

٣٧٢٠- حدثنا محمد بن حصين الإصبحى ثنا عمر بن على المقدمى ثنا مسعر عن خالد بن الوليد بن عبد الرحمن عن النعمان بن بشير. قال: قال رسول الله ﷺ: «من بلغ حدا فى غير حد فهو من المعتدين». رواه ابن تاجية فى فوائده، قاله فى التنقيح، وأخرجه البيهقى، وقال: "المحفوظ مرسل". (زيلعى ٢:٩٩).

فالاحتجاج به مشكل، نعم، إن ثبت لكان محلا للاحتجاج، وفائدة إيقاءه فى هذا الكتاب أن يلحق به سنده من ظفر عليه فافهم.

قال ابن حزم فى "المحلى" بعد الاحتجاج بالآية: "وقوله فجعلوا عمه إسماعيل عليه السلام أبا له، ولم ينكر الله تعالى ذلك، ولا يعقوب عليه السلام، وهو نبى الله تعالى، وقال تعالى: ﴿ملة أبيكم إبراهيم﴾ وقد علمنا يقينا أن فى المسلمين خلائق ليس لإبراهيم فى ولادتهم نسب، (فيه أن الخطاب للعرب، فهم أول مخاطب بالقرآن، وإبراهيم أبوهم نسبا) ثم أخرج من طريق أبى أسامة نا محمد بن عمرو عن أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أن أبا طلحة صنع طعاما للنبى ﷺ، فأرسل أنس بن مالك، فجاء حتى دخل المسجد ورسول الله ﷺ فى أصحابه، فقال: دعا أبوك؟ فقال: نعم! قال: قوموا فذكر الحديث. وأخرج من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن هشام ابن عروة عن أبيه، قال: كانت أم عمير بنت سعد عند الجلاس بن سويد، فذكر قصة وفيه قول عمير: ولنعم الأب هو لى، يعنى الجلاس، قال ابن حزم: فهذا رسول الله ﷺ يقول عن الربيب أب، وينسب إلى الرجل ابن امرأته، فيقول له أبوك، وهذا أنس وعمير بن سعد من أهل اللغة والديانة يقولان بذلك، وهذا قول أبى حنيفة وأبى سليمان وأصحابنا، وبه نأخذ" اهـ. ملخصا (١١:٢٨٣).

باب أن لا يجوز تبليغ التعزير حدا

قوله: "حدثنا" إلخ. قلت: دلالته وكذا دلالة الذى بعده على الباب ظاهرة. والمرسل حجة عندنا، ولا سيما قد تأيد بمنقطع مذكور بعده خصوصا قد احتج به الإمام المجتهد محمد قال محمد: "فأدنى الحد أربعون، فلا يبلغ فى التعزير أربعون جلدة، قال: وهذا قول أبى حنيفة وقولنا" اهـ (٩٠).

٣٧٢١- أخبرنا مسعر بن كدام قال: أخبرنى الوليد بن عثمان عن الضحاك بن مزاحم -هو من أتباع التابعين على الصحيح- قال: قال رسول الله ﷺ: «من بلغ حدا فى غير حد فهو من المعتدين». رواه الإمام محمد فى "كتاب الآثار" (٩٠) هكذا منقطعا، والوليد هذا لم أجده، لكنه ثقة على القاعدة المذكورة مرارا، وبقية رجاله محتج بهم لا سيما وقد احتج به الإمام محمد.

٣٧٢٢- كتب عمر إلى أبى موسى: "لا يبلغ النكال أكثر من عشرين سوطا". رواه ابن المنذر وقال: "وروينا عنه أن يبلغ بعقوبة أربعين" (التلخيص الحبير ٢: ٣٦٢).

باب التعزير بالحبس

٣٧٢٣- عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده: «أن النبى ﷺ حبس رجلا فى تهمة، ثم خلى عنه». رواه الترمذى وقال: حسن (١: ١٧٠) وفى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٦١): "وصححه الحاكم، وأخرج له شاهدا من حديث أبى هريرة".

قوله: "كتب عمر" إلخ. قال المؤلف: تقييد المكان بالعشرين محمول على مصلحة خاصة، فلا يعارض قوله الثانى المذكور بعده، وكذلك لا يخالف الحديث المرفوع المذكور، وأما ما رواه الجماعة إلا النسائى مرفوعا: "لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا فى حد من حدود الله تعالى". كما فى "النيل" (٧: ٦٠).

فينبغى تأويله لئلا يعارض حديث الباب ولئلا يخل بالمقصود فإن المقصود من التعزير إنما هو الانزجار، ولا يصح أن يقال: إن كل مستحق التعزير يكفى هذا المقدار وإن كانت جريمة شديدة، بل الظاهر أن الحديث ورد فى نوع خاص من الأفعال الموجبة للتعزير وإن لم ينقل، ولو كان ظاهره مرادا لم يخالفه عمر فيما كتب، ولم يرد عن أحد من الصحابة خلاف ما ورد عن عمر، وكذلك لم يرو عن أحد منهم العمل بالحديث المذكور: فيغلب على الظن أن الحديث ظاهره غير مراد فافهم، وهذا ما فهمناه والعلم عند الله تعالى.

باب التعزير بالحبس

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة.

باب التعزير بالأمور المعنوية وبترك الكلام وتفريق الأهل من غير طلاق

٣٧٢٤- عن أبى هريرة قال: «نهى رسول الله ﷺ عن الوصال، فقال له رجال من المسلمين: فإنك يا رسول الله تواصل؟ فقال رسول الله ﷺ: أيكم مثلى؟ إنى أبيت يطعمنى ربى ويسقين. فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال، واصل بهم يوما ثم يوما، ثم رأوا الهلال، فقال: لو تأخر لزدتكم كالمنكل بهم حين أبوا». رواه الإمام البخارى، وقال العلامة الحافظ ابن حجر نور الله مضجعه: "يستفاد منه جواز التعزير بالتجويع ونحوه من الأمور المعنوية" (فتح البارى ١٢: ١٥٧ و ١٥٨).

كتاب السرقة

باب أدنى ما يقطع فيه اليد

٣٧٢٥- عن عائشة: "أن يد السارق لم تقطع على عهد النبى ﷺ إلا فى ثمن مجن جحفة أو ترس" أخرجه البخارى (٢: ١٠٠٤).

باب التعزير بالأمور المعنوية وبترك الكلام وتفريق الأهل من غير طلاق

قال بعض الناس: "دلالته على جواز التعزير بوصال الصوم ظاهرة، ويقاس عليه كل ما هو من الأمور المعنوية، وفى فتح البارى: قال ابن بطال عن المهلب: فيه أن التعزير موكول إلى رأى الإمام، لقوله: لو امتد الشهر لزدت. فدل على أن للإمام أن يزيد فى التعزير ما يراه وهو كما قال" اهـ (١٢: ١٥٨). قلت: ولى فيه نظر وظنى أن ذلك ليس من التعزير فى شيء، فإن التعزير إنما هو ما يكون بأمر الإمام، ولم يكن من رسول الله ﷺ فى وصال الصحابة أمر، بل كان قد نهاهم عنه، وإنما واصلوا باختيارهم، فنبههم ﷺ بزيادة الوصال على أنهم لا يستطيعون ما يستطيع، والتعزير لا يكون بما يفعله المعزر باختياره بل بما يأمر الإمام به، فالحق عندى أن وصاله ﷺ لم يكن من باب التعزير، بل من باب التعجيز، فافهم.

باب أدنى ما يقطع فيه اليد

قوله: "عن عائشة" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، لكن قيمة المجن لم تبين، وسيأتى بيانه فى الأحاديث الآتية. ثم اعلم أن حديث عائشة هذا قد اضطرب الرواة فى متنه، فبعضهم رواه بسياق أتم، وبعضهم رواه مختصرا، فرواه البخارى فى صحيحه بطريق هشام بن عروة عن أبيه باللفظ الذى ذكرناه فى المتن، ومن ألفاظه أيضا: "قالت: لم تكن تقطع يد السارق

. . . .

فى أدنى من حجفة أو ترس، كل واحد منهما ذو ثمن. ورواه بطريق الزهرى عن عمرة عن عائشة، وبطريقه عن عمرة وعروة عن عائشة بلفظ: قال النبى ﷺ: تقطع اليد، وفى الرواية الأخرى: يد السارق فى ربع دينار، وأخرجه النسائى من رواية عبد الرحمن بن أبى الرجال عن أبيه عن عمرة عن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: "يقطع يد السارق فى ثمن المجن، وثمن المجن ربع دينار". وأخرجه من طريق سليمان بن يسار عن عمرة، سمعت عائشة تقول: قال رسول الله ﷺ: «لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن قيل لعائشة: ما ثمن المجن؟ قالت: ربع دينار اهـ (٢: ١٠٠٤). ورواه مالك من طريق يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة: "ما طال على العهد، ولا نسيت، القطع فى ربع دينار". وقال النسائى: الصواب ما وقع فى رواية مالك اهـ (فتح البارى ١٢: ٩٠).

قلت: فاظاهر أن من روى عن عائشة هذا الحديث بلفظ: "قال النبى ﷺ: تقطع يد السارق فى ربع دينار"، رواه مختصرا، وإنما روت عائشة عن النبى ﷺ قوله: لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن". ثم قالت من عندها: إن ثمن المجن ربع دينار. ولو كانت سمعت النبى ﷺ: «تقطع يد السارق فى ربع دينار"، لم يكن لذكرها المجن وثمنه فى الروايات الأخرى معنى، والاختصار فى الرواية لم يزل من دأب الرواة والمحدثين، ويحتمل أن يكون ذلك لكون عائشة قومت ما وقع القطع فيه إذ ذاك، فكان عندها ربع دينار، فقالت: قال رسول الله ﷺ: «يقطع يد السارق فى ربع دينار». ويؤيده اختلاف الرواة فى رفع هذا القول ووقفه، فرفعه أكثر أصحاب الزهرى عن عمرة، ووقفه ابن عيينة (ذكره الحافظ فى "الفتح" ١٢: ٩١)، وهو أحفظ أصحاب الزهرى لحديثه، وأبعدهم عن الخطأ، وأوثقهم فى الإتقان، حتى قبلوا تدليسه لتجنبه عن الضعفاء، ووقفه أيضا يحيى بن سعيد عن عمرة عند مالك فى مؤطاه، وجعله النسائى أصوب كما مر، وقال ابن العربى: ذهب سفيان الثورى مع جلالته فى الحديث إلى أن القطع لا يكون إلا فى عشرة دراهم. وحجته أن اليد محترمة بالإجماع.فلا تستباح إلا بما أجمع عليه والعشرة متفق على القطع فيها عند الجميع، فيتمسك به ما لم يقع الاتفاق[1] على ما دون ذلك كذا فى فتح البارى

---

(١) أى اتفاق الرواة عن النبى ﷺ، فلا يرد قول بعض التابعين بأنه لا يجب القطع إلا فى أربعين درهما أو أربعة دنانير، وقال بعضهم: لا يقطع إلا فى عشرة دنانير، كما حكاه الحافظ فى الفتح عن النخعى وغيره (١٢: ٩٥ و٩٦). فإن شيئا من ذلك لم

يرو عن النبى ﷺ فتنبه

٣٧٢٦- حدثنا عبد الأعلى عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (يعنى عبد الله بن عمرو) قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقطع يد السارق فى دون ثمن المجن»، قال عبد الله: "وكان ثمن المجن عشرة دراهم". رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (زيلعى ٢:١٠٢). قلت رجاله محتج بهم.

٣٧٢٧- عن ابن عباس: "كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ يقوم عشرة دراهم". رواه النسائى (٢:٢٥٩)، وسكت عنه، فهو صحيح عنده، وقال الزيلعى (٢:١٠٢): "رواه الحاكم فى "المستدرك" وقال: حديث صحيح على شرط مسلم".

٣٧٢٨- أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن عبد الله بن مسعود، قال: "لا تقطع يد السارق فى أقل من عشرة دراهم". رواه الإمام محمد فى "كتاب الآثار" (٩٢)، واحتج به. وإسناده صحيح.

(١٢:٩٤) لا سيما وقد اختلف على الزهرى فى لفظ الحديث، فأخرجه النسائى من طريق القاسم بن برور عن يونس عن الزهرى عن عروة عن عائشة مرفوعا: قال: "لا تقطع اليد إلا فى يعنى ثمن المجن ثلاث دينار أو نصف دينار فصاعدا" اهـ (٢:٢٥٧).

وكذا اختلفت الروايات فيه عن ابن عمر، فأخرج البخارى وغيره عنه: "أن رسول الله ﷺ قطع فى مجن ثمنه ثلاثة دراهم". وأخرجه النسائى بطريق مخلد عن حنظلة عن نافع عنه قال: "قطع رسول الله ﷺ فى مجن قيمته خمسة دراهم" اهـ. (٢:٢٥٧) وهذا الاختلاف مورث للشبهة، والحدود تندرأ بالشبهات إجماعا، فالاحتياط واجب، وهو فيما قلنا: إنه لا يقطع فيما دون عشرة دراهم، لكونه لم يرو عن النبى ﷺ أكثر منها، فهو المتيقن وما سواه محمول على تخمين الراوى أو على أنه كان فى أول الإسلام تغليظا، كما أمر فى الخمر بكسر أوانيها، ثم أذن لهم فى الأوانى بعد غسلها فافهم.

قوله: "حدثنا عبد الأعلى" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وقد فسر ثمن المجن فى هذا الحديث عبد الله بن عمرو الصحابى الجليل.

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قال المؤلف: فيه بيان ثمن المجن من الحبر النبيل الصحابى عبد الله بن عباس.

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة" إلخ. قلت: هذا الأثر صحيح على قاعدة أصول الفقه من أن

٣٧٢٩- أخبرنا الثورى عن عبد الرحمن بن عبد الله عن القاسم بن عبد الرحمن قال: قال ابن مسعود: لا تقطع اليد إلا فى دينار أو عشرة دراهم". رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (زيلعى ٢:١٠٣). قلت: مرسل، ورجاله رجال الصحيح.

٣٧٣٠- أخبرنا يحيى بن يزيد وغيره عن الثورى عن عطية بن عبد الرحمن عن القاسم بن عبد الرحمن قال: "أتى عمر بن الخطاب برجل سرق ثوبا، فقال لعثمان: قومه، فقومه ثمانية دراهم فلم يقطعه". رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (زيلعى ٢:١٠٢). وذكره الحافظ فى "الدراية"، وسكت عنه.

٣٧٣١- ثنا موسى بن داود ثنا ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب عن سعيد بن

المجتهد إذا احتج بحديث كان تصحيحا له، وأيضا على رأى جماعة من المحدثين أيضا، فإن سماع القاسم من أبيه مختلف فيه، فمن أثبت ذلك يوصله، ومن لم يثبت يرسله، وفى "تهذيب التهذيب": "وقد تكلموا فى روايته عن أبيه، وكان صغيرا، ثم نقل سماعه عن كثير ونفيه عن الآخرين" (٦:٢١٥، ٢١٦). والاختلاف غير مضر كما عرفت غير مرة، على أن المنقطع أيضا محتج به عندنا إذا لم يثبت كون المتروك ضعيفا، وهنا كذلك، ودلالته على الباب ظاهرة، ومثله لا يقال بالرأى فهو فى حكم المرفوع، ورجاله رجال الصحيح إلا أبا حنيفة وهو الإمام المشهور.

قوله: "أخبرنا الثورى" إلخ. فإن قلت: "عبد الرحمن هذا قد اختلط بآخره" كما فى "تهذيب التهذيب" (٦:٢١١) قلت: فى "تهذيب التهذيب" أيضا (٦:٢١١): "ويصحح له ما روى عن القاسم ومعن وشيوخه الكبار" إلخ. وهذا الأثر عن القاسم، فلا يضر اختلاطه، ودلالته على الباب ظاهرة.

قوله: أخبرنا يحيى بن يزيد إلخ. قلت: دلالته على أن ثمانية دراهم لا تقطع اليد بها ظاهرة.

قوله: "ثنا موسى" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة. وكذلك دلالة الحديث الذى بعده، وكتاب الحجج عزاه صاحب الجوهر النقى إلى عيسى بن أبان، وكذلك نقله العلامة عبد الحى فى "الفوائد البهية" عن على القارى، والمشهور أنه مؤلف الإمام محمد، وفى ورقة كتبها المولوى فتح محمد محشى الحجج، وضمها بذلك الكتاب ما نصه: "ذكر فى "كشف الظنون" كتاب الحجج لمحمد بن حسن، أملاه على أهل المدينة، وقيل: من تأليف عيسى بن أبان تلميذه وصاحبه، كما نقله الأستاذ العلام فى "التعليق الممجد"، ولعل محمدا أملاه، وجمعه تلميذه عيسى

المسيب قال: "مضت السنة أن لا تقطع يد السارق إلا فى دينار أو عشرة دراهم،

ابن أبان، وهذا يظهر عند مطالعته، حيث قال فى عدة مواضع: أخبرنا محمد اهـ. قلت: سواء كان للإمام محمد أو تلميذه فإنه كتاب معتمد عليه، قد تلقته العلماء بالقبول، قال بعض الناس: "ولا يرد أن عيسى هذا مجهول لما فى ميزان الحافظ الذهبى (٢: ٣١١): عيسى بن أبان الفقيه صاحب محمد بن الحسن ما علمت أحدا ضعفه ولا وثقه اهـ. لأن تلقى كتابه من حيث لم ينكر عليه أحد، ولم يضعفه، بل قبله العلماء، قرينة قوية على كونه ثقة عندهم". قلت: سيأتى توثيق عيسى بن أبان، وأنه معروف فانتظر. وحديث موسى ففيه موسى الذى لم أطلع على تعيينه من هو.

وهذه أدلة مسألة الباب، ويعارضها ما رواه أحمد ومسلم والنسائى وابن ماجة مرفوعا: «لا تقطع يد السارق إلا فى ربع دينار فصاعدا". وفى رواية: قال (ﷺ): «تقطع يد السارق فى ربع دينار». رواه البخارى والنسائى وأبو داود، وفى رواية: قال: «اقطعوا فى ربع دينار، ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك، وكان ربع الدينار يومئذ ثلاثة دراهم، والدينار اثنى عشر درهما". رواه أحمد كذا فى "نيل الأوطار" (٧: ٣٦ و ٣٧). وأجاب صاحب "الهداية" عن اختلاف النقل فى ثمن المجن (٢: ٥١٧) ما لفظه: "ولنا أن الأخذ بالأكثر فى هذا الباب أولى احتيالا لدرأ الحد، وهذا لأن فى الأول شبهة عدم الجناية، وهى دارئة للحد" اهـ.

قال بعض الناس: "لا ريب أن هذا الجواب أحسن وألطف إلا أنه إنما يجرى فى نقول ثمن المجن، فإنها مروية عن الصحابة، ولا نص فيه عن النبى ﷺ، فيرجح، لكن الحديث القولى القوى الصريح المرفوع: لا تقطع يد السارق إلا فى ربع دينار فصاعدا. لا يمكن مقاومته بهذه الموقوفات، لا سيما وهى مختلفة، بل يرجح على الكل، ولا تؤثر فيه الشبهة، وأما حديث كتاب الحجج المرفوع المرسل فلم يعلم حال سنده، وإن صح لا يقاوم الأحاديث المعارضة، كما لا يخفى".

قلت: قد ذكرنا ما فى هذا الحديث القولى من اختلاف الرواة فى سنده رفعا ووقفا، وفى متنه اختصارا وتفصيلا، والراجح عندنا من حديث عائشة أنها سمعت النبى ﷺ يقول: "لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن". هذا هو قوله ﷺ، ثم قيل لعائشة: "ما ثمن المجن"؟ فقالت: "ربع دينار". وفى رواية للنسائى: "ثلث دينار أو نصف دينار فصاعدا". وأخرجه النسائى أى حديث عائشة: "تقطع يد السارق فى ربع دينار"، من حديث ابن المبارك عن معمر عن الزهرى عن عمرة عن عائشة موقوفا عليها، وأخرج أيضا عن الحارث ابن مسكين عن ابن القاسم: حدثنى مالك عن عبد الله بن أبى بكر عن عمرة، قالت عائشة: "القطع فى ربع دينار فصاعدا". وروينا فى مسند

ومضت السنة بأن قيمة المجن دينار أو عشرة دراهم". رواه فى كتاب الحجج (الجوهر النقى ٢: ٨٠). قلت: إسناد محتج به.

الحميدى: ثنا سفيان وحدثناه أربعة عن عمرة عن عائشة، لم يرفعوه عبد الله بن أبى بكر وزريق بن حكيم الأيلى ويحيى بن سعيد وعبد ربه ابن سعيد، ورواه مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة موقوفا، فقد اتفق ابن عيينة ومالك على روايته عن يحيى بن سعيد موقوفا، وقال الطحاوى: حدثنى غير واحد من أصحابنا من أهل العلم عن أحمد بن شيبان الرملى ثنا مؤمل بن إسماعيل الرملى عن حماد بن زيد عن أيوب عن عبد الرحمن بن القاسم عن عمرة عن عائشة، قالت: "تقطع يد السارق فى ربع دينار فصاعدا". قال أيوب: وحدث يحيى عن عمرة عن عائشة ورفعه، فقال له عبد الرحمن: إنها كانت لا ترفعه، فترك يحيى رفعه، فظهر بهذا كله أن هذا الحديث اضطرب فى متنه، واضطرب أيضا فى سنده مسندا ومرسلا وموقوفا، كذا فى "الجوهر النقى" (٢: ١٧٩).

قلت: وأحمد بن شيبان روى عنه ابن أبى حاتم، وقال: "صدوق". وقال صالح الطرابلسى: "ثقة مامون أخطأ فى حديث واحد". ومن الرواة عنه ابن خزيمة وابن الجارود وابن المنذر وأبو العباس الأصم، كذا فى "التهذيب" (١: ٣٩). ومؤمل بن إسماعيل مختلف فيه، قد وثقه يحيى بن معين وأبو حاتم وغيرهما، وجرحه آخرون كما فى "التهذيب" أيضًا (١٠: ٣٨٠). والباقون لا يسأل عنهم، فأيوب هو السختيانى، وعبد الرحمن هو ابن القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق رضى الله عنهم، وفى إنكار عبد الرحمن على يحيى فى رفع هذا الحديث وترك يحيى رفعه بقوله حجة قوية قاطعة للنزاع، دالة أن قول عائشة: "يقطع يد السارق فى ربع دينار" موقوف عليها، ليس بمرفوع، وأن مثل عبد الرحمن بن القاسم الذى كان أفضل أهل زمانه من أتباع التابعين، من الطبقة التى عاصروا صغار التابعين، أنكر على من رفعه فافهم، ولا تكن من الغافلين، فإن عبد الرحمن هذا من أهل بيت عائشة، وهو أدرى بما فى بيته، وأعلم بحديث عائشة من غيره، لا سيما وقد وافقه أربعة من الثقات من أصحاب عمرة على وقف الحديث كما مر.

وأما قول بعض الناس: "إن حديث كتاب الحجج المرفوع والمرسل فلم يعلم حال سنده" فهو مشعر بقلة نظره فى كتب الرجال، فإن عيسى بن أبان ذكره السمعانى فى الأنساب فى حرف القاضى، وذكر فيهم من اشتهر بهذه النسبة من الرواة والمحدثين، فقال: ومنهم أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة القاضى من أهل بغداد، صحب محمد بن الحسن الشيبانى، وتفقه به، واستخلفه يحيى بن أكثم على القضاء بعسكر المهدى وقت خروجه مع المأمون إلى قم للصلح، فلم يزل على

٣٧٣٢- ثنا على بن عاصم عن المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن سعيد ابن المسيب، قال: "مضت السنة من رسول الله ﷺ أن لا تقطع اليد إلا فى عشرة

عمله إلى أن رجع يحيى، ثم تولى عيسى القضاء بالبصرة، فلم ينزل عنه حتى مات، وأسند الحديث عن إسماعيل بن جعفر وهشيم بن بشر ويحيى بن زكريا بن أبى زائدة ومحمد بن الحسن وغيرهم، روى عنه الحسن[1] بن سلام السواق (وغيره كما فى اللسان) قال محمد بن سماعة: كان عيسى بن أبان حسن الوجه، كان يصلى معنا، وكنت أدعوه أن يأتى محمد بن الحسن، فيقول هؤلاء قوم يخالفون، وكان عيسى حسن الحفظ للحديث، فصلى معنا يوما الصبح، وكان يوم مجلس محمد، فلم أفارقه حتى جلس فى المجلس، فلما فرغ محمد أدنيته إليه، وقلت: هذا ابن أخيك أبان بن صدقة الكاتب، ومعه ذكاء ومعرفة بالحديث، وأنا أدعوه إليك فيأبى، فيقول: إنا نخالف. فأقبل عليه، وقال: يا بنى! ما الذى رأيتنا نخالفه من الحديث، لا تشهد علينا حتى تسمع، فسأله يومئذ عن خمسة وعشرين بابا من الحديث، فجعل محمد بن الحسن يجيبه عنه، ويخبره بما فيه عن الشيوخ، ويأتى بالشواهد والدلائل، فالتفت إلى بعد ما خرجنا، فقال: كان بينى وبين النور ستر فارتفع عنى، ما ظننت أن فى مالك الله مثل هذا الرجل يظهر للناس، ولزم محمد بن الحسن لزوما شديدا حتى تفقه" اهـ (٤٣٩).

وفى "الجواهر المضيئة": "عيسى بن أبان بن صدقة أبو موسى الكبير، قال ابن سماعة: كان عيسى حسن الوجه، حسن الأخذ للحديث، قال الطحاوى: سمعت بكار بن قتيبة يقول: سمعت هلال بن يحيى يقول: ما فى الإسلام قاض أفقه منه، يعنى عيسى بن أبان فى وقته، قال الطحاوى: وسمعت بكار بن قتيبة يقول: كان لنا قاضيان لا مثل لهما، إسماعيل بن حماد، وعيسى بن أبان، وله كتاب الحجج، رأيت المجلد الأول منه، وسبب تصنيفه له مشهور" اهـ (١:٤٠١). مات بالمحرم ٢٢١هـ كما فى الأنساب واللسان، فأما كون عيسى بن أبان معروف العين غير مجهولها، فقد علم بأنه كان قاضيا فى الإسلام مشتهرا بالقضاء، لم يكن فى زمانه أفقه منه، كما قاله هلال ابن يحيى وأبو حازم القاضى شيخ الطحاوى، كما فى "الجواهر" و "الأنساب" و "الفوائد البهية". وأما كونه معروف الحال فقد علم بقول ابن سماعة: "كان حسن الحفظ للحديث"، وقوله: "معه ذكاء ومعرفة بالحديث". وبوصف الحنفية إياه بالإمام الكبير، فعرف بذلك كله كونه

---

(١) والحسن بن سلام هذا من رجال الحاكم فى مستدركه ثقة.

دراهم". رواه فى كتاب الحجج (الجوهر النقى) قلت: إسناده محتج به.

صدوقا عدلا حسن الحفظ للحديث ذا معرفة به.

وأما حال إسناده فموسى بن داود هذا هو الضبى الطرسوسى الفقيه، كوفى الأصل، سكن بغداد، كان قاضى المصيصة، ثقة صاحب حديث مصنفا مكثرا مامونا، روى له مسلم، واستشهد به الترمذى، كما فى "التهذيب" (١٠: ٣٤٣). وابن لهيعة محدث مصر أثنى عليه أحمد وغيره من الأعلام، حسن الحديث كما مر غير مرة، وعمرو بن شعيب ثقة احتج الأئمة بحديثه، وسعيد ابن المسيب لا يسأل عنه، وقوله: "مضت السنة"، فى حكم المرفوع كما عرف فى الأصول.

وأما إسناد الأثر الثانى، فعلى بن عاصم هو الواسطى من رجال أبى داود والترمذى، مختلف فيه، وثقه العجلى وغيره، وتكلم فيه آخرون، وكذا المثنى بن صباح قبله يحيى بن سعيد فى عمرو ابن شعيب، ووثقه ابن معين فى رواية الدورى عنه، ولينه أبو حاتم وأبو زرعة، كذا فى "تهذيب التهذيب"، وعمرو بن شعيب وابن المسيب أشهر من أن يثنى عليهما، فالسند حسن، واعتضد به السند الأول، فلا شك فى صلاحيته للاحتجاج به، لا سيما وله شاهد من حديث ابن عباس: "كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ يقوم عشرة دراهم". وهو حديث صحيح وهو مرفوع على أصل المحدثين، لكون الصحابى أضافه إلى عهد النبى ﷺ. وأصرح منه لفظ الطحاوى فى "شرح معانى الآثار": حدثنا ابن أبى داود (مر توثيقه مرارا عديدة) وعبد الرحمن بن عمر والدمشقى (هو أبو زرعة شيخ الشام فى وقته، وثقه أبو حاتم وغيره، كما فى "التهذيب" ٦: ٢٣٧) قالا: ثنا أحمد بن خالد الوهبى (روى عنه البخارى فى جزء القراءة، وثقه ابن معين، وقال الدارقطنى: لا بأس به، وأخرج له ابن خزيمة فى صحيحه، ووثقه ابن حبان كذا فى "التهذيب" ١: ٢٧) قال: ثنا محمد بن إسحاق (إمام فى المغازى والسير، حسن الحديث، احتج به غير واحد كما مر غير مرة) عن أيوب بن موسى (من رجال الجماعة ثقة، كما فى "التهذيب" ١: ٤١٢). عن عطاء عن ابن عباس، قال: "كان قيمة المجن الذى قطع فيه رسول الله ﷺ عشرة دراهم" اهـ (٢: ٩٣). وهذا سند حسن صحيح، وذكر عبد الرزاق عن إبراهيم عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس، قال: "ثمن المجن الذى يقطع فيه دينار". قال: وأخبرنيه داود بن الحصين عن ابن المسيب مثله، (وإبراهيم هو ابن أبى يحيى والشافعى حسن الظن فيه. فلا أقل من أن يستشهد به) وشاهده حديث أيمن، أخرجه الطحاوى والحاكم فى "المستدرك"، واستشهد به من طريق سفيان عن منصور عن مجاهد وعطاء عن أيمن الحبشى، قال: قال رسول الله ﷺ: «أدنى

باب أن قطع اليد يجب بالإقرار مرة

٣٧٣٣- حدثنا ربيع المؤذن قال: ثنا أسد بن موسى قال: ثنا ابن لهيعة قال: حدثنا يزيد بن أبى حبيب عن عبد الرحمن بن ثعلبة الأنصارى عن أبيه أن عمرو بن سمرة بن حبيب بن عبد شمس أتى النبى ﷺ، فقال: يا رسول الله! إنى سرقت جملا لبنى فلان، فأرسل إليهم رسول الله ﷺ فقالوا: إنا فقدنا جملا لنا فأمر به رسول الله ﷺ، فقطعت يده. قال ثعلبة: أنا أنظر إليه حين قطعت يده، وهو يقول: الحمد لله الذى طهرنى مما أراد أن يدخل بيدى النار. رواه الطحاوى (٢: ٩٦ و ٩٧). قلت: إسناده محتج به.

ما يقطع فيه السارق ثمن المجن، قال: وكان يقوم يومئذ دينارا".

واختلف فى أيمن هذا، هل هو صحابى أو تابعى؟ قال الزيلعى "وقد ذكره جماعة فى الصحابة، منهم ابن إسحاق وابن سعد وأبو القاسم البغوى وأبو نعيم وابن مندة وابن قانع وابن عبد البر وغيرهم، وذكر الطحاوى أنه صحابى معروف الصحبة، وقال فى "أحكام القرآن": ولد فى عهده ﷺ، وعاش بعد وفاته. وإذا ثبت أنه من الصحابة كما عده جماعة منهم، وأنه بقى بعد النبى ﷺ كما ذكر الطحاوى، تحمل رواية مجاهد (وعطاء) عنه على الاتصال، وإن قتل بحنين كما زعم الشافعى وغيره، فرواية مجاهد (وعطاء) عنه مرسلة، وإن كان من التابعين كما زعم البخارى وغيره فروايته مرسلة، والقائل بهذا المذهب يحتج بالمرسل، كيف وقد تأيد بحديث ابن عباس الذى صححه صاحب المستدرك وأخرجه عبد الرزاق من وجه ثان، وصاحب التمهيد من وجه ثالث، والنسائى من وجه رابع، وتأيد أيضا بحديث عبد الله بن عمرو وابن المسيب، وإليه ذهب ابن جريج وعطاء وعمرو بن شعيب، فقد أخرج الطحاوى فى أحكام القرآن بسند جيد عن ابن جريج، قال: كان قول عطاء على قول عمرو بن شعيب: لا تقطع اليد فى أقل من عشرة دراهم" وفى "مصنف عبد الرزاق": عن ابن جريج كان يقول: "لا تقطع يد السارق فى أقل من عشرة دراهم" اهـ. ملخصا من "الجوهر النقى" (٢: ١٨٠-١٨١). وبالجملة فقول الحنفية فى الباب أقوى وأحوط وأقوم وأضبط، والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم.

باب أن قطع اليد يجب بالإقرار مرة

قوله: "حدثنا" إلخ. قال المؤلف: أما رجاله فربيع هذا ثقة، كما فى التقريب (٥٨). وأسد ابن موسى وثقه كثير من أهل الفن، وتكلم فيه ابن حزم وعبد الحق فضعفاه، فلا ينزل حديثه من

٣٧٣٤- عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ أتى بسارق قد سرق شملة. فقالوا: يا رسول الله! إن هذا قد سرق، فقال رسول الله ﷺ: ما أخاله سرق. فقال السارق: بلى يا رسول الله! فقال: اذهبوا به فاقطعوه، ثم احسموه، ثم ائتوني به، فقطع فأتى به، فقال: تب إلى الله، قال: قد تبت. فقال: تاب الله عليك". رواه الدارقطني، وأخرجه موصولا أيضا الحاكم والبيهقي، وصححه ابن القطان (نيل الأوطار ٧:٤٢).

درجة الحسن، وابن لهيعة قد مر غير مرة أنه مختلف فيه، والاختلاف غير مضر، ويزيد بن أبي حبيب تابعي ثقة من رجال الجماعة، كما في "تهذيب التهذيب" (١١:٣١٨). وعبد الرحمن بن ثعلبة قال في "التقريب" (١١٩): مجهول. قلت: روى عنه يزيد بن حبيب كما في هذا السند، وكما في "تهذيب التهذيب" (٦:١٥٣). ونصه: روى عن أبيه وعنه يؤيد بن أبي حبيب. روى له ابن ماجه اهـ. فهذا قد زالت جهالته برواية يزيد عنه بالقاعدة المذكورة غير مرة، على أن أولاد الصحابة ثقات ما لم يصرح أحد بالجرح فيهم كما في المقدمة، وثعلبة صحابي كما في "تهذيب التهذيب" (٢:٢٤). فالسند محتج به، ودلالته وكذا دلالة الذي بعده على الباب ظاهرة، وهو مذهب الطرفين خلافا لأبي يوسف، وهو يشترط الإقرار مرتين في القطع، كما في "الهداية" (٢:٥١٨).

فإن قلت: إن في "نيل الأوطار" (٧:٤٥): عن أبي أمية المخزومي: أن رسول الله ﷺ أتى بلص فاعترف اعترافا، ولم يوجد معه المتاع، فقال له رسول الله ﷺ: ما أخل لك سرقت، قال: بلى! مرتين أو ثلاثا: فقال رسول الله ﷺ: «اقطعوه ثم جيئوا به قال: فقطعوه، ثم جاءوا به، فقال له رسول الله ﷺ: قل استغفر الله وأتوب إليه، فقال: استغفر الله وأتوب إليه، فقال رسول الله ﷺ: اللهم تب عليه». رواه أحمد وأبو داود وكذلك النسائي، ولم يقل فيه: مرتين أو ثلاثا. وابن ماجه وذكر مرة ثانية فيه، قال: ما أخالك سرقت، قال: بلى!" قال الحافظ في "بلوغ المرام": رجاله ثقات. وقال الخطابي: إن في إسناده مقالا، قال: والحديث إذا رواه رجل مجهول لم يكن حجة، ولم يجب الحكم به، قال المنذري: وكأنه يشير إلى أن أبا المنذر مولى أبي ذر لم يرو عنه إلا إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة من رواية حماد بن سلمة عنه" اهـ.

قلت: إن غاية هذا الكلام أن الإسناد مختلف في صحته، وهو غير مضر كما عرفته مرارا، ولفظ ابن ماجة (١٩٠): فقال رسول الله ﷺ: ما أخالك سرقت، قال: بلى! ثم قال: ما أخالك سرقت قال: بلى! فأمر به فقطع، قال: قل: استغفر الله" الحديث، وفي "النيل" أيضا في الصفحة المذكورة، عن القاسم بن عبد الرحمن عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه قال: "لا يقطع السارق

باب أن لا تقطع اليد فى الشىء التافة

٣٧٣٥- حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن هشام بن عروة عن عروة عن عائشة، قالت: "لم يكن يد السارق تقطع على عهد رسول الله ﷺ فى الشىء التافة". أخرجه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (زيلعى ٢: ١٠٣). قلت: رجاله رجال الجماعة.

باب أن لا قطع فى الطير

٣٧٣٦- حدثنا وكيع ثنا سفيان الثورى عن جابر الجعفى عن عبد الله بن يسار، قال: "أتى عمر بن العزيز فى رجل سرق دجاجة، فأراد أن يقطعه، فقال له سلمة بن عبد الرحمن: قال عثمان: لا قطع فى الطير". رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (زيلعى ٢: ١٠٣). قلت: إسناده محتج به.

حتى يشهد على نفسه مرتين". حكاه أحمد فى رواية منها، واحتج به وفى "شرح الآثار" للطحاوى (٢: ٩٧): حدثنا أبو بشر الرقى قال: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن على بن أبى طالب: "أن رجلا أقر عنده بسرقة مرتين، فقال: قد شهدت على نفسك شهادتين، قال: فأمر به فقطع، وعلقها فى عنقه" اهـ. ففى هذا الحديث والأثر دليل للإمام أبى يوسف، قلت: كلا! فإن الحديث لا دليل فيه على الاشتراط المذكور، نعم فيه وقوع الإقرار مرتين أو ثلاثا، وهو لا يدل على كونه شرطا فى قطع اليد، وإنما يدل على أنه يندب تلقين المسقط للحد عنه، والمبالغة فى الاستثبات، ومما يدل على أن هذا هو المراد أنه ﷺ قال: «لا أخالك سرقت». ثلاث مرات فى رواية، ولا قائل: بأنه يشترط ثلاث مرات. كذا فى "النيل" (٧: ٤٦). لا سيما إذا ثبت بأحاديث المتن عدم اشتراطه، فلا بد من التطبيق بين الأحاديث، فنقول: إن تلقينه ﷺ للسارق مرة بعد مرة كان لدرء الحد، وكان الإقرار يكفى مرة، كما ثبت فى أحاديث أخرى. وأثر سيدنا على رضى الله عنه الذى نقل عن النيل منقطع، لا يقاوم المتصل المرفوع، وأما الذى نقل عن "شرح الآثار" إن صح فلا يدل على الاشتراط كما لا يخفى، ولعل الواقعة هذه فرواها بعض الرواة بالمعنى بلفظ "لا يقطع السارق حتى يشهد على نفسه مرتين". فافهم.

باب أن لا تقطع اليد فى الشىء التافة

قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

باب أن لا قطع فى الطير

قال المؤلف: دلالة الأثرين على الباب ظاهرة.

٣٧٣٧- حدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن زهير بن محمد عن يزيد، فقال: "ما رأيت أحدًا قطع فى الطير، وما عليه فى ذلك قطع، فتركه عمر". رواه ابن أبى شيبة (زيلعى ٢:١٠٣). قلت: رجاله رجال الجماعة.

باب لا قطع فى ثمر ولا كثر ولا طعام يتسارع إليه الفساد

٣٧٣٨- عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا قطع فى ثمر ولا كثر[1]». رواه ابن ماجه، وإسناده صحيح (دراية ٦٥٢).

٣٧٣٩- عن رافع بن خديج، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا قطع فى ثمر ولا كثر». رواه الخمسة، وأخرجه أيضا الحاكم والبيهقى وصححه البيهقى وابن حبان، واختلف فى وصله وإرساله، وقال الطحاوى: "هذا الحديث تلقت العلماء متنه بالقبول". (نيل ٧:٣٩ و ٤٠). قلت: يترجح الوصل فى هذه الصورة. فإن زيادة الثقة مقبولة، لا سيما إذا صححه بعض أهل الفن، فإن الوصل من لوازم التصحيح المطلق.

باب لا قطع فى ثمر ولا كثر ولا طعام يتسارع إليه الفساد

قال المؤلف: دلالة مجموع أحاديث الباب عليه ظاهرة. إلا أنه لم يقيد الطعام فى الحديث بما قيد فى ترجمة الباب، ووجه التقييد ما ذكره الشيخ ابن الهمام فى فتح القدير (٥:١٣١): "ولما كان الإجماع على أنه يقطع فى الحنطة والسكر لزم أن يحمل على ما يتسارع إليه الفساد، كالمهيأ للأكل منه وما فى معناه" إلخ. قلت: قيد به سفيان الثورى كما مر فى رواية المتن برواية عبد الرزاق، والوجه أن ذلك ليس بذى حظر فيقطع به.

وأما ما رواه أبو داود وسكت عنه (١:٢٤٧): عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص، عن رسول الله ﷺ، أنه سئل عن الثمر المعلق فقال: «من أصاب بفيه من ذى حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئا بعد أن يؤديه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع". الحديث، وما رواه النسائى (١:٢٦٠): عن عبيد الله بن عمر: "وأن رجلا من مزينة أتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله! كيف ترى فى حريسة الجبل؟ فقال: هى ومثلها والنكال، وليس فى شيء من الماشية قطع إلا فيما آواه المراح، فبلغ ثمن المجن ففيه قطع اليد، وما لم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة مثليه. وجلدات نكال،

---

(١) وفى النيل أيضا: فى القاموس: والكثر ويحرك جمار النخل أو طلعها. قال أيضا: والجمار كرمان شحم النخلة.

٣٧٤٠- عن الحسن البصرى أن النبى ﷺ قال: «إنى لا أقطع فى الطعام». رواه أبو داود فى المراسيل، وذكره عبد الحق فى أحكامه من جهة أبى داود، ولم يعله بغير الإرسال، وأقره ابن القطان على ذلك (زيلعى ٢: ١٠٤). قلت: ومراسيل الإمام الحسن البصرى موصولة كما عرفتك ذلك غير مرة، وسكوت عبد الحق عن هذا المرسل وتقرير ابن القطان يدل على كونه محتجا به عندهما، كما فى الزيلعى (٢: ١٠٥).

٣٧٤١- حدثنا حفص عن أشعث بن عبد الملك وعمرو عن الحسن: "أن النبى ﷺ أتى برجل سرق طعاما فلم يقطعه". رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه"، ورواه عبد الرزاق فى "مصنفه": أخبرنا سفيان الثورى عن رجل عن الحسن فذكره، وزاد:

قال: يا رسول الله! كيف ترى فى الثمر المعلق؟ قال: هو ومثله معه والنكال، وليس فى شيء من الثمر المعلق قطع إلا فيما آواه الجرين، فما أخذ من الجرين فبلغ ثمن المجن ففيه القطع، وما لم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة ومثليه وجلدات نكال" اهـ.

ففى هذه الأحاديث أحكام ثلاثة مناسبة للمقام، ما لم يبلغ منْ الثمر ثمن المجن ففيه غرامة مثليه، وجلدات نكال بعد ما آواه الجرين، والقطع فيما بلغ ثمن المجن، وكل ذلك مخالف لمسألة الباب، وقد أجاب المحقق عن القطع بأبواء الجرين ما لفظه: "قلنا: أخرجه على وفاق العادة، والذى يؤويه الجرين فى عادتهم هو اليابس من الثمر، وفيه القطع" اهـ. وفى "فتح القدير": "لكن ما فى المغرب من قوله: الجرين المريد، وهو الموضع الذى يلقى فيه الرطب ليجف، وجمعه جرن. يقتضى أنه يكون فيه الرطب فى زمان، وهو أول وضعه، واليابس وهو الكائن فى آخر حاله فيه، ثم قال فيه: ثم المعنى من قوله: حتى يؤويه الجرين. أى المربد حتى يجف، أى حتى يتم إيواء الجرين إياه، فإنه عند ذلك ينقل عنه، ويدخل الحرز، وإلا فنفس الجرين ليس حرزا ليجب القطع بالأخذ منه، اللهم إلا أن يكون له حارس يترصده. والجواب أنه معارض لظاهر قوله ﷺ: «لا قطع فى ثمر ولا كثر ولا قطع فى الطعام» إلى أن قال: وفى مثله من الحدود يجب تقديم ما يمنع الحد درأ الحد، ولأن ما تقدم (يعنى حديث الجرين) متروك الظاهر، فإنه لا يضمن المسروق بمثلى قيمته وإن نقل عن أحمد فعلماء الأمة على خلافه، لأنه لا يبلغ قوة ثبوت كتاب الله تعالى، وهو قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾. فلا يصح عنه عليه الصلاة والسلام ذلك، ففيه دلالة الضعف أو النسخ (٥: ١٣١). قلت: ومن هذا التحرير خرج الجواب عن الضمان

قال سفيان: "هو الطعام الذى يفسد من نهاره كالثريد واللحم". (زيلعى ٢: ١٠٤).
قلت: رجال السند الأول رجال الجماعة إلا أشعث، فإن مسلما لم يخرج له، وأخرج له الباقون - إلا عمروا، فإنه لا حاجة لنا إليه.

بمثليه، وبقى النكال فأقول: إنه موكول إلى الإمام كما هو حكم سائر التعزيرات، فافهم.

وقال الإمام أبو يوسف فى الخراج له: "ولا قطع على سارق الخمر والخنازير والمعازف كلها، ولا فى النبيذ، ولا فى شىء من الطير ولا الصيد، ولا فى شىء من الوحش ولا فى النوى والتراب والجص والنواة والماء، (لكون بعضها مما أمر المسلم بكسرها وإضاعتها، وبعضها من المباحات فى الأصل، فانتقص فيها معنى الحرز والعصمة، والحدود تدرأ بالشبهات، فلا قطع إلا فى سرقة مال معصوم من كل وجه فافهم) وقد كان أبو حنيفة رحمه الله يقول: لا قطع فى طعام يؤكل يعنى الخبز، ولا فى فاكهة رطبة، ولا فى الحطب ولا فى الخشب، ولا فى الحجارة والجص والنورة والزرنيخ والفخار والطين والمغرة والقدور والكحل والزجاج، ولا فى السمك المالح منه والطرى، ولا فى شىء من البقول والرياحين، ولا فى الأنوار (الأزهار) ولا فى التبن، ولا فى التختج، ولا فى المصحف، ولا فى الصحف التى فيها شعر (قلت: وإنما درأ القطع عن سارق المصحف لاختلاف العلماء فى بيع المصحف وسيأتى، ولم يتنبه ابن حزم لهذا المعنى فأورد على أبى حنيفة ما لا يرد عليه) فأما القت والخل فكان يرى فيها القطع قال أبو يوسف: ومن سرق عفصا أو أهليلجا أو شيئا من الأدوية اليابسة. أو شيئا من الحنطة أو الشعير، أو من الدقيق، أو من الحبوب، أو من الفاكهة اليابسة. أو شيئا من الجوهر أو اللؤلؤ، أو شيئا من الأدهان أو الطيب، مثل العود والمسك والعنبر وما أشبهه من الطيب، وكانت قيمته عشرة دراهم فصاعدا، فعليه القطع، هذا أحسن ما سمعنا فى ذلك. والله أعلم. قال: وليس على سارق الثمار من رؤوس النخل قطع، وإن سرق منه بعد ما أحرز فى الجرين والبيوت قطع إذا بلغت قيمته عشرة دراهم فصاعدا. (قلت: ويقطع سارق ما فى الجرين إذا كان هناك حافظ وإلا فلا) ولا قطع على سارق شىء من الحيوان من مراعيها، وإن سرقها من موضع قد أحرزت فيه قطع، ولا قطع على من سرق شيئا من القنا والساج والخشب، إلا أن يسرقه وقد جعل آنية أو أبوابا. ولا قطع على من سرق شيئا من الأصنام خشبا كان أو ذهبا أو فضة. (لكون المسلم ماموراً بكسرها وإضاعتها فانتفى الحرز والعصمة) هذا أحسن ما سمعنا فى ذلك والله أعلم (٢٠٦).

باب أن لا قطع فى سرقة العبد العاقل المعبر عن نفسه

٣٧٤٢- ثنا عبد الله بن المبارك عن سعيد بن أبى أيوب عن معروف بن سويد: "أن قوما كانوا يسترقون رقيق الناس بأفريقية، فقال على بن رباح: ليس عليهم قطع، قد كان هذا على عهد عمر بن الخطاب، فلم ير عليهم قطعا، وقال: "هؤلاء خلابون". أخرج ابن أبى شيبة، وهذا السند رجاله ثقات (الجوهر النقى ٢:١٨٣).

باب أن لا قطع فى سرقة العبد العاقل المعبر عن نفسه

قال المؤلف: دلالة الأثر على الباب تتحصل من تعليل سيدنا عمر بقوله: "خلابون" أى خداعون أو غاصبون، والخداع والغصب لا يتحققان إلا فى حق العاقل، وقال صاحب "الهداية" (٢:٥٢٠ و ٥٢١)، ونصه: "ولا قطع فى سرقة العبد الكبير، لأنه غصب أو خداع، ويقطع فى سرقة العبد الصغير، لتحققها بحدها إلا إذا كان يعبر عن نفسه، لأنه هو والبالغ سواء فى اعتبار يده" إلخ.

وأما ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج، ورواه ابن أبى شيبة: ثنا محمد بن بكر عن ابن جريج، قال: "أخبرت أن عمر بن الخطاب قطع رجلا فى غلام سرقه". وهو منقطع كما ترى كما فى "الجوهر النقى" (٢:١٨٣). قلت: وجه الانقطاع أن ابن جريج ليس له سماع من الصحابة، فهو إن صح عن سيدنا عمر فمحمول على العبد الصغير غير المعبر عن نفسه.

قال بعض الناس: إن الانقطاع غير مضر عندنا، لكن ابن جريج ليس من الذين لا يضر إرسالهم، فإنه إنما لا يضر إذا كان المرسل لا يرسل عن الضعفاء، وقد حقق قبلى هذا فى بعض مواضع هذا الكتاب، وفى "تهذيب التهذيب" (٦:٤٠٤): قال الأثرم عن أحمد: "إذا قال ابن جريج: قال فلان، وقال فلان، وأخبرت، جاء بمناكير، وإذا قال: أخبرنى وسمعت، فحسبك به" اهـ. وفى (٦:٤٠٥): قال الدارقطنى: "تجنب تدليس ابن جريج فإنه قبيح التدليس لا يدلس إلا فيما سمعه من مجروح" إلخ. قلت: يعارض ذلك قول ابن القيم فى "الهدى": "وابن جريج من الأئمة الثقات العدول، ورواية العدل عن غيره تعديل له ما لم يعلم فيه جرح، (وجل رواية ابن جريج إنما هى من التابعين)، ولم يكن الكذب ظاهرا فى التابعين، ولا يظن بابن جريج أنه حملها عن كذاب، ولا عن غير ثقة عنده، ولم يبين حاله" اهـ (٢:١٣٤). ففيه دلالة على قبول مراسيل ابن جريج، فالحق أن الأثر صالح للاحتجاج به، ولكنه محمول على ما قلنا.

باب أن لا قطع على خائن ولا منتهب ولا مختلس

٣٧٤٣- عن جابر عن النبى ﷺ قال: «ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع». رواه الخمسة، وصححه الترمذى، وأخرجه أيضا الحاكم والبيهقى وابن حبان وصححه (نيل ٨: ٤٢). وسكت عنه عبد الحق فى "أحكامه"، وابن القطان بعده، فهو صحيح عندهما (زيلعى ٢: ١٠٥). وقال القرطبى: "هو حديث قوى". قلت: وصححه أبو عوانة (فتح البارى ١٢: ٨١).

٣٧٤٤- أخبرنا مالك عن ابن شهاب: "أن رجلا اختلس شيئا فى زمن مروان بن الحكم، فأراد مروان قطع يده، فدخل عليه زيد بن ثابت. فأخبره أنه لا قطع عليه". أخرجه محمد فى "الموطأ" (٣٠٣). وسنده صحيح غير أنه مرسل، وفى تعليقه: "إن له شاهدا صحيحا من حديث عبد الرحمن بن عوف أخرجه ابن ماجه" اهـ.

٣٧٤٥- حدثنا أشعث عن أبى الزبير عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس فى الغلول قطع». رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له (٢٠٥). وسنده صحيح.

باب أن لا قطع على خائن ولا منتهب ولا مختلس

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة. وفى "الجوهر النقى" (٢: ١٨٨): باب لا قطع على مختلس ذكر (البيهقى) فيه حديثا عن ابن جريج عن أبى الزبير عن جابر (وهو حديث الباب) ثم ذكر أن أبا داود قال: لم يسمعه ابن جريج عن أبى الزبير، وبلغنى عن أحمد بن حنبل قال: إنما سمعه ابن جريج من ياسين[1] الزيات". قلت: أخرجه عبد الرزاق فى "مصنفه" عن ابن جريج، قال: قال لى أبو الزبير: قال جابر، وهذا صريح فى أنه سمعه منه، وكذلك أخرجه النسائى، فقال: أنا محمد بن حاتم أنا سويد هو ابن نصر أنا عبد الله هو ابن المبارك عن ابن جريج، قال: أخبرنى أبو الزبير، فذكره، وهذا سند صحيح، وبهذا اللفظ أيضا أخرجه الطحاوى، فقال: ثنا يحيى بن عثمان ثنا نعيم هو ابن حماد ثنا ابن المبارك فذكره، ويحيى أخرج له الحاكم فى "مستدركه"، وابن حبان فى صحيحه، ونعيم أخرج له البخارى فى صحيحه، فهو أيضا سند صحيح، وقد صرح فيه أيضا بالسماع، فيحمل على أنه سمعه منه مرة بلا واسطة ومرة بواسطة ياسين" اهـ.

---

(١) قال المنذرى: "لا يحتج بحديثه". وقال ابن أبى حاتم: "وهو ضعيف". كما فى "النيل" (٧: ٤٢ و٤٣).

باب أن لا قطع على النباش

٣٧٤٦- ثنا عيسى بن يونس عن معمر عن الزهرى قال: "أتى مروان بن الحكم بقوم يحتفرون القبور، يعنى ينبشون، فضربهم ونفاهم، وأصحاب رسول الله ﷺ

قلت: ويعارض بعض أجزاء حديث الباب مما رواه أبو داود وسكت عنه (٢:٢٥٦): كان عروة يحدث أن عائشة قالت: "استعارت امرأة يعنى حليا على ألسنة ناس يعرفون ولا تعرف هى، فباعته فأخذت، فأتى بها النبى ﷺ، فأمر بقطع يدها، وهى التى شفع فيها أسامة بن زيد، فقال فيها رسول الله ﷺ ما قال" اهـ. وما رواه مسلم والإمام أحمد والنسائى كما فى "النيل" (٧:٤٣): عن عائشة، قالت: "كانت امرأة مخزومية تستعير المتاع وتجحده، فأمر النبى ﷺ بقطع يدها". الحديث. لكن هذا الحديث روى بألفاظ مختلفة، فمنها ما ذكرنا، ومنها ما رواه البخارى (١٢:٧٨ مع الفتح) عن عائشة: "أن قريشا أهمتهم المرأة المخزومية التى سرقت، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ ومن يجترى عليه إلا أسامة حب رسول الله ﷺ! فكلم رسول الله ﷺ، فقال: أ تشفع فى حد من حدود الله". الحديث، فلا بد من التطبيق بين ألفاظ هذا الحديث، ثم الجواب عن المعارضة.

قال الحافظ فى "فتح البارى" (١٢:٨٠): "وحكى ابن المنذر عن بعض العلماء أن القصة لامرأة واحدة، استعارت وجحدت، وسرقت فقطعت للسرقة، لا للعارية، قال: وبذلك نقول" اهـ. قلت: هذا التطبيق أحسن عندى من غيره الذى ذكروه، وإن لزم عليه تفريط بعض الرواة فى النقل، وليس ببعيد لعذر عرض لهم. وفى "فتح البارى" أيضا (١٢:٨١ و ٨٢): وقال ابن دقيق العيد: صنيع صاحب العمدة حيث أورد الحديث بلفظ الليث، ثم قال: وفى لفظ فذكر لفظ معمر، يقتضى أنها قصة واحدة اختلف فيها هل كانت سارقة أو جاحدة؟ يعنى لأنه أورد حديث عائشة باللفظ الذى أخرجاه من طريق الليث، ثم قال: وفى لفظ: كانت امرأة تستعير المتاع وتجحده، فأمر النبى ﷺ بقطع يدها. وهذه رواية معمر فى مسلم فقط، فقال: وعلى هذا فالحجة فى هذا الخبر فى قطع المستعير ضعيفة، لأنه اختلاف فى واقعة واحدة، فلا يثبت الحكم فيه بترجيح من روى أنها جاحدة على الرواية الأخرى، يعنى وكذا عكسه، فيصح أنها قطعت بسبب الأمرين، والقطع فى السرقة متفق عليه فيترجح على القطع فى الجحد المختلف فيه" اهـ.

باب أن لا قطع على النباش

قال المؤلف: دلالة الآثار على الباب ظاهرة. منها ما يدل على إجماع الصحابة فى زمن

متوافرون". رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، وهذا سند صحيح (الجوهر النقي ٢:٤٠٢). قلت: رجاله رجال الجماعة، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه: أخبرنا معمر به، وزاد: وطوف بهم كما في الزيلعي(٢:١٠٧) قلت: رجاله رجال الجماعة قال محمد: "وبلغنا عن ابن عباس أنه أفتى مروان بن الحكم أن لا يقطعه، وهو قولنا: (كتاب الآثار ٩٤).

٣٧٤٧- حدثنا حفص عن أشعث عن الزهري، قال: "أخذ نباش في زمن معاوية، وكان مروان على المدينة، فسأل من يحضر به من الصحابة والفقهاء، فأجمع رأيهم على أن يضرب ويطاف به". رواه ابن أبي شيبة (زيلعي ٢:١٠٧). قلت: رجاله رجال الجماعة.

معاوية على نفي القطع عن النباش، والإجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق، وأما ما استدل به أبو داود في سننه من أن النبي ﷺ سمى القبر بيتا، والبيت حرز، والسارق من الحرز يقطع، ففيه أن الله تعالى سمى المساجد بيوتا، بقوله: ﴿في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه﴾. والمسجد ليس بحرز بالإجماع إذا لم يكن ثم حافظ، والله تعالى أعلم. ويعارضه ما رواه البيهقي في المعرفة مرفوعا: "من نبش قطعناه". وعن عائشة موقوفا: "سارق أمواتنا كسارق أحياءنا". وما قال البخاري في تاريخه: قال هشيم: ثنا سهيل قال: "شهدت ابن الزبير قطع نباشا". قال البخاري: "وسهيل هذا هو سهيل بن ذكوان أبو السندي المكي، قال عباد بن العوام: كنا نتهمه بالكذب". وما رواه عبد الرزاق في مصنفه عن عبد الله بن ربيعة: "أنه وجد قوما يختفون القبور باليمن على عهد عمر بن الخطاب، فكتب فيهم إلى عمر، فكتب عمر أن اقطع أيديهم" اهـ. وهذه الروايات كلها في الزيلعي (٢:١٠٧).

فالجواب عن الأول بأن سنده مجهول، كما يتحصل من قول العلامة ابن عبد الهادي الحنبلي، ونقله الزيلعي (٢:١٠٦). فلا يحتج به، فلا يعارض إجماع الصحابة الذي قد صح وثبت، وعن الثاني بأنه إن ثبت فليس بنص في القطع، فإنه يحتمل أنها أرادت به التسوية في المعصية، وعن الثالث بأن سنده ضعيف كما ترى، وعن الرابع بأن في سنده إبراهيم وهو مختلف فيه، كما مر في بعض مواضع الكتاب، والاختلاف وإن كان غير مضر لكن إذا لم يعارض أقوى منه، وههنا يعارضه سند أثر الباب، وهو أقوى منه بلا ريب، فإنه صحيح، وإن ثبت فهو رأي لعمر رآه، وأثر الباب رأي كثيرين من الصحابة، والضرب والنفي للنباش تعزير، فهو موكول إلى رأي

باب أن لا قطع على من سرق من بيت المال

٣٧٤٨- عن وكيع المسعودى عن القاسم: "أن رجلا سرق من بيت المال، فكتب فيه سعد[1] إلى عمر أن رجلا سرق من بيت المال، فقال: لا قطع عليه، ما من أحد إلا وله فيه حق". رواه ابن أبى شيبة.

٣٧٤٩- وروى البيهقى من طريق الشعبى عن على أنه كان يقول: "ليس على من سرق من بيت المال قطع". (التلخيص الحبير ٢:٣٥٧). قلت: رجال السند الأول رجال الصحيح، ولكن القاسم لم يلق أحدا من الصحابة غير جابر وابن عمر، والانقطاع لا يضر عندنا.

٣٧٥٠- حدثنا جبارة بن المغلس ثنا حجاج بن تميم عن ميمون بن مهران عن ابن عباس: "وهذا من رقيق الخمس سرق من الخمس، فرفع ذلك إلى النبى ﷺ، فلم يقطعه، وقال: مال الله عز وجل سرق بعضه بعضا". رواه ابن ماجه (١٨٩) ورواه عبد الرزاق فى "مصنفه": أخبرنا عبد الله بن محيريز أخبرنى ميمون بن مهران: أن النبى ﷺ أتى بعبد. الحديث، كذا فى الزيلعى ٢:١٠٧). قلت: مرسل، ورجاله رجال الجماعة إلا ميمونا، فإن البخارى أخرج له فى الأدب دون الصحيح.

الإمام، فإن رآه خيرا فعل وإلا لا.

باب أن لا قطع على من سرق من بيت المال

قوله: "عن وكيع" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

قوله: "حدثنا جبارة" إلخ. قال المؤلف: وأما رجاله فجبارة هذا مختلف فيه، وفى "تهذيب التهذيب" (٢:٥٨): "قال أبو حاتم: هو على يدى عدل، هو مثل القاسم بن أبى شيبة" اهـ. وفيه أيضا: "قال مسلمة بن القاسم: روى عنه من أهل بلدنا بقى بن مخلد، وجبارة ثقة إن شاء الله" اهـ، وفيه (٢:٥٩): "عن عثمان بن أبى شيبة يقول: جبارة أطلبنا للحديث وأحفظنا" اهـ. وحجاج هذا أيضا مختلف فيه، وقد ذكره ابن حبان فى "الثقات" (٢:١٩٩). وقد مر غير مرة أن الاختلاف غير مضر، وميمون بن مهران قال فى "التقريب" (٢١٩) "ثقة فقيه ولى الجزيرة لعمر بن عبد

---

(١) الظاهر أنه سيدنا سعد بن أبى وقاص والله أعلم وعلمه أتم.

فصل فى الحرز والأخذ منه
باب لا يقطع العبد إذا سرق مال سيده أو زوجته وأهل بيته ويقطع إذا سرق من غيرهم

٣٧٥١- عن ابن شهاب عن السائب بن يزيد: "أن عبد الله بن عمرو بن

العزيز، وكان يرسل" اهـ. فالسند محتج به، ودلالته على الباب ظاهرة، والظاهر أن الحكم غير مخصوص برقيق الخمس، بل كل من سرق من بيت المال فحكمه كذلك، سواء كان من رقيق الخمس أو غيره.

تذييل: فى "الهداية" (٣:٥٢٢): "ومن سرق عينا فقطع فيها فردها، ثم عاد فسرقها، وهى بحالها لم يقطع، والقياس أن يقطع، وهو رواية عن أبى يوسف، وهو قول الشافعى، لقوله عليه السلام: فإن عاد فاقطعوه من غير فصل، ولأن الثانية متكاملة كالأولى، بل أقبح لتقدم الزاجر، وصار كما إذا باعه المالك من السارق، ثم اشتراه، ثم كانت السرقة. ولنا أن القطع أوجب سقوط عصمة المحل على ما يعرف من بعد إن شاء الله تعالى، وبالرد إلى المالك وإن عادت حقيقة العصمة بقيت شبهة السقوط نظرا إلى اتحاد الملك والمحل، وقيام الموجب وهو القطع فيه، بخلاف ما ذكر لأن الملك قد اختلف باختلاف سببه، ولأن تكرار الجناية منه نادر لتحمله مشقة الزاجر، فيعرى الإقامة عن المقصود، وهو تقليل الجناية، وصار كما إذا قذف المحدود فى القذف المقذوف الأول" اهـ. قلت: والحديث أخرجه أبو داود وسكت عنه (٢:٢٥٧): عن جابر بن عبد الله، قال: "جئ بسارق إلى النبى ﷺ، فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله! إنما سرق، فقال: اقطعوه، قال: فقطع ثم جئ به الثانية، فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله إنما سرق، فقال: اقطعوه. قال: فقطع". الحديث، وفى هذا الحديث كلام كثير استوفاه الزيلعى (٢:١٠٩). وحاصله عدم ثبوته بسند محتج به، فقد وقع الاختلاف فى ثبوت الحديث حيث سكت عنه أبو داود تكلم فيه غيره. وقد علمت أن الاختلاف غير مضر، وسيأتى مزيد تحقيق لهذا الحديث، وهو محمول عندنا على العود إلى سرقة غير ما سرقه أولا.

باب لا يقطع العبد إذا سرق مال سيده أو زوجته وأهل بيته ويقطع إذا سرق من غيرهم

قال المؤلف: دلالة أثر عمر على الجزء الأول من الباب ظاهرة، والعبد إن سرق من مال سيد،

الحضرمى جاء بغلام له إلى عمر بن الخطاب، فقال له: اقطع يد غلامى هذا، فإنه سرق، فقال له عمر: ماذا سرق؟ فقال: سرق مرآة لا مرآتى ثمنه ستون درهما فقال عمر: أرسله، فليس عليه قطع، خادمكم سرق متاعكم". رواه الإمام العلام مالك فى "الموطأ" (٣٥٦). قلت: رجاله رجال الصحيح.

٣٧٥٢– عن عبد الله بن عامر بن ربيعة: "أن أبا بكر قطع يد عبد سرق". رواه عبد الرزاق وابن أبى شيبة (كنز العمال ٣:١١١). قلت: هو محمول على العبد الذى

لا يقطع بالطريق الأولى، قال بعض الناس: "وأما ما روى الإمام الشافعى كما (فى التلخيص الحبير ٢:٣٥٤) عن مالك عن نافع أن عبدا لابن عمر سرق وهو أبق، فأرسل به عبد الله إلى سعيد بن العاص، وهو أمير المدينة، ليقطع يده، فأبى سعيد أن يقطع يده، وقال: لا تقطع يد العبد[1] إذا سرق، فقال له ابن عمر: فى أى كتاب وجدت هذا؟ فأمر به ابن عمر، فقطعت يده اهـ. فالجواب عنه أن عمر أفقه من ابنه، فقوله أحق بالقبول". قلت: يا سبحان الله! وأنى بينهما التعارض حتى يقال بالترجيح؟ فإن أثر عمر فيما إذا سرق من بيت سيده، وأثر ابن عمر فيما إذا سرق العبد وهو أبق أى كانت منه السرقة فى حال إباقه، ولا تكون مثلها من بيت سيده، بل من غيره، ولا بد فيها من القطع وقول سعيد: "لا تقطع يد العبد إذا سرق". يفيد نفى القطع عن العبد الآبق مطلقا، ولا دليل عليه من كتاب ولا سنة، فرده ابن عمر وقطع يد عبده، نعم احتج بعض الأئمة بهذا الأثر على أن للسيد قطع يد عبده إذا سرق من غير مرافعة إلى الوالى، وهذا خلاف ما عليه الحنفية والجواب أن هذا لو كان كذلك لم يرسل ابن عمر هذا العبد إلى سعيد أصلا، فدل على أن إقامة الحد ليس إلا إلى الأمراء، ولكن لما عطل سعيد الحدود عن العبيد مطلقا وكان ذلك خلاف الشرع قطعه ابن عمر إحياء للسنة، لا لبيان أن السادة يجوز لهم إقامة الحدود على عبيدهم مطلقا فافهم. وقد ذكر صاحب "الهداية" (٢:٥٢٤): "وإذا سرق أحد الزوجين من الآخر أو العبد من سيده، أو من امرأة سيده، أو من زوج سيدته لم يقطع، لوجود الإذن بالدخول عادة" اهـ. قلت: واختيار عدم الحد أحسن أيضا احتيالا لدرأ الحد.

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قال المؤلف: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة. فإن قلت: قد روى الحاكم فى "المستدرك" مرفوعا، كما فى "كنز العمال" (٣:٨٠): "ليس على العبد الآبق

---

(١) ولفظ محمد فى الموطأ: يد الآبق إذا سرق.

سرق من غير مالكه. و أهل مالكه ممن ليس بينهم وبينه انبساط.

إذا سرق قطع، ولا على الذمي" اهـ. وهذا الحديث يدل على أن العبد الآبق لا يقطع، والتخصيص بكونه آبقا، لأنه محتاج في سفره إلى نفقته غالبا، فهو معذور في الجملة وهذا لا يقطع في زمن المجاعة، وفي "كنز العمال" (١١٦:٣): عن الزهري قال: "دخلت على عمر بن عبد العزيز فسألني أيقطع العبد الآبق إذا سرق؟ قلت: لم أسمع فيه شيئا، فقال عمر: كان عثمان ومروان لا يقطعانه". رواه عبد الرزاق اهـ. وعمر وإن كان عن عثمان منقطعا لكن الانقطاع غير مضر عندكم، وأما الذمي فلأنه لم يلتزم ما هو من حقوقه تعالى، بل التزم ما هو من حقوق العباد، ولذلك لا يؤمر بالصلاة والصيام في دار الإسلام، فهذا محصل الحديث، ومذهبكم يخالفه، ففي "الهداية" (٥١٨:٢): "والعبد والحر في القطع سواء لأن النص لم يفصل" اهـ. وفي "رد المحتار" (٢٩٧:٣): "قوله: أو كافرا، الأولى أو ذميا، لما في كافي الحاكم أن الحربي المستأمن إذا سرق في دار الإسلام لم يقطع في قول أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: أقطعه" اهـ.

قال بعض الناس: لم أجد جوابا عن مسألة العبد. قلت: قد ثبت برواية مالك عن نافع عن ابن عمر وهو من أصح الأسانيد، إنكاره على من قال: لا تقطع يد العبد الآبق إذا سرق، ويبعد أن يخفى على ابن عمر حكم رسول الله ﷺ وعثمان فيه، ويعلمه سعيد، فلا بد من التطبيق بين قوله وبين ما رواه الحاكم في المستدرك مرفوعا، وعبد الرزاق عن عثمان موقوفا، بأن قوله ابن عمر محمول على ما إذا لم يكن الغالب على الآبق الجوع والهلاك، والمرفوع وقول عثمان محمول على ما إذا كان الغالب عليه ذلك، وكان قد سرق طعاما ونحوه مما يسد به الجوع، وأجيب عن مسألة الذمي بأنه لا يخصص من النص، فإنه مخاطب بالحرمات أيضا وإن لم يكن مخاطبا بإتيان المامورات، كما يتحصل من "الهداية" (٤٩٤:٢). والقطع من المحرمات، والمستامن كذلك، لكن لا يقام عليه الحد لوجوب تبليغه مأمنه، بقوله تعالى: ﴿ثم أبلغه مأمنه﴾. فافترقا، وتأويل الحديث أن المراد بالذمي هو المستامن، فلم يبق التعارض بين الكلية العامة والحديث المذكور، والله تعالى أعلم.

وأما ما نقله صاحب رحمة الأمة (١٤٠): "والمستامن والمعاهد إذا سرقا وجب القطع عليهما عند مالك وأحمد، وقال أبو حنيفة: لا قطع عليهما"، إلخ. والمراد من المعاهد هو الذمي، فأجيب عنه أن صاحب رحمة الأمة شافعي المذهب، فنقله لا يعارض ما نقل صاحب "رد المحتار". والله تعالى أعلم، أو يقال: إن المعاهد بمعنى المصالح الذي يكون من القوم الذين وادعهم الإمام ولم يجعلهم ذمة، فحكمه حكم المستأمن.

باب لا يقطع من سرق من المغنم وله فيه نصيب

٣٧٥٣- أخبرنا الثورى عن سماك بن حرب عن أبى عبيد بن الأبرص -وهو يزيد بن دثار- قال: "أتى على برجل سرق من المغنم، فقال: له فيه نصيب وهو خائن، فلم يقطع، وكان قد سرق مغفرا". رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (زيلعى ٢: ١٠٧). قلت: رجاله رجال الجماعة إلا يزيد هذا لم أجده، لكنه ثقة على قاعدة أن من روى عنه ثقة زالت عنه الجهالة، وقد مرت فى مواضع.

باب أن من سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده نائم قطع

٣٧٥٤- عن صفوان بن أمية، قال: "كنت نائما فى المسجد على خميصة لى ثمنها ثلاثون درهما، فجاء رجل، فاختلسها منى، فأخذ الرجل. فأتى به النبى ﷺ، فأمر به ليقطع، فأتيته فقلت: أ تقطعه من أجل ثلاثين درهما؟ أنا أبيعه والنسيئة ثمنها، قال: فهلا كان هذا قبل أن تأتينى به؟" رواه النسائى (٢: ٢٥٤ و ٢٥٥)، وسكت عنه. وفى رواية له وقد سكت عنها أيضا: "قطع رسول الله ﷺ" وفى "نيل الأوطار" (٧: ٤١): "ورواه مالك عن الزهرى عن عبيد الله بن صفوان عن أبيه، وقد صححه ابن الجارود والحاكم" اهـ. وفى الزيلعى (٢: ١٨٨): "وقال فى "التنقيح": حديث صفوان حديث صحيح، رواه أبو داود والنسائى وابن ماجه وأحمد فى مسنده من غير وجه عنه" اهـ.

باب لا يقطع من سرق من المغنم وله فيه نصيب

قوله: "أخبرنا الثورى" إلخ. قال المؤلف: إن سماك بن حرب الراوى ما فى الباب مختلف فيه، لكن حديث سفيان عنه صحيح، ففى "تهذيب التهذيب" (٦: ٢٣٤): "ومن سمع منه قديما مثل شعبة وسفيان فحديثهم عنه صحيح مستقيم" اهـ، ودلالته على الباب ظاهرة.

باب أن من سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده نائم قطع

قال المؤلف: دلالة الحديث على الباب ظاهرة، ولا يختلجنك أن فيه قطع المختلس، وليس عليه قطع عندكم، فإن المختلس والمنتهب إنما هو من أخذ من المستيقظ خفية، وأما من أخذ من النائم فهو سارق لا مختلس فافهم.

باب أن لا قطع على من سرق مالا من الحمام

٣٧٥٥- ثنا زيد بن حباب حدثني معاوية بن صالح حدثني أبوالزاهرية عن جبير ابن نفير عن أبي الدرداء: "سئل عن سارق الحمام. فقال: لا قطع عليه". أخرجه ابن أبي شيبة، وقال الطحاوي: "السارق من الحمام المأذون في دخوله لا قطع عليه إذا كان غير حرز": ثنا الربيع الجيزي ثنا عبد الله بن يوسف ثنا سعيد بن عبد العزيز التنوخي عن بلال بن سعد: "أن أبا الدرداء أتي بسارق سرق من الحمام فلم يقطعه". وأخرجه ابن حزم في السرقة من الحمام من حديث وكيع عن سعيد التنوخي، ثم قال: "لا يعرف لأبي لادرداء مخالف من الصحابة" (الجوهر النقي ٢:١٩٣). وفيه أيضا ما حاصله أن هذه الأسانيد جياد.

باب لا قطع في عام مجاعة

٣٧٥٦- عن أبي أمامة مرفوعا: «لا قطع في زمن المجاعة». رواه الخطيب في "تاريخه" بسند ضعيف. (الجامع الصغير ٢:١٧٦).

٣٧٥٧- عن أحمد بن حنبل عن هارون بن إسماعيل عن علي بن المبارك عن يحيى بن أبي كثير عن حسان بن أزهر أن ابن حدير حدثه عن عمر، قال: "لا تقطع اليد في عذق، ولا عام سنة". رواه إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني في جامعه، وقال: "فسألت أحمد عنه، فقال: العذق النخلة، وعام سنة عام المجاعة، فقلت لأحمد: تقول به؟ قال: إي لعمري". (التلخيص الحبير ٤:٣٥٨). قلت: احتجاج الإمام أحمد به يدل على أن الأثر ثابت، وله أجد جسان هذا، وابن حدير لا يعرف.

٣٧٥٨- عن عمر قال: "لا تقطع في عذق ولا في عام السنة". رواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة (كنز العمال ٣:١١٥).

باب أن لا قطع على من سرق مالا من الحمام

قال المؤلف: دلالة الأثر على الباب ظاهرة.

باب لا قطع في عام مجاعة

قال المؤلف: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وفي "الدر المختار": "وفي أيام قحط

فصل فی کیفیة القطع

باب قطع الیمین من المفصل

٣٧٥٩- عن نافع عن ابن عمر: "أن النبی ﷺ وأبا بکر وعمر وعثمان کانوا یقطعون السارق من المفصل". رواه أبو الشیخ فی کتاب الحدود له (التلخیص الحبیر ٢:٣٥٨).

٣٧٦٠- وفی البیهقی عن عمر: "أنه کان یقطع السارق من المفصل". سکت عنه الحافظ فی "التلخیص"، فهو حسن أو صحیح عنده.

٣٧٦١- حدثنا أحمد بن عیسی الوشابینس ثنا عبد الرحمن بن سلمة عن خالد ابن عبد الرحمن الخراسانی عن مالك بن مغول عن لیث بن أبی سلیم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر، قال: "قطع النبی ﷺ من المفصل"، رواه ابن عدی فی الکامل، قال ابن القطان فی کتابه: وخالد ثقة، وعبد الرحمن بن سلمة لا أعرف له حالا (زیلعی ٢:١٠٨). قلت: لم یضعفه الذهبی فی "المیزان"، فإما ثقة أو مستور، وهو صالح فی المتابعات.

٣٧٦٢- حدثنا وکیع عن سبرة بن معبد اللیثی قال: سمعت عدی بن عدی یحدث عن رجاء بن حیوة: "أن النبی ﷺ قطع رجلا من المفصل" رواه ابن أبی شیبة فی "مصنفه" مرسلا (زیلعی ٢:١٠٩). قلت: رجاله رجال مسلم إلا سبرة هذا فلم أجده، ولکن زالت جهالته بقاعدة أن من روی عنه واحد یخرج من حد الجهالة، وقد مر غیر مرة.

٣٧٦٣- عن مجاهد قال فی قراءة ابن مسعود: «والسارق والسارقة فاقطعوا أیمانهما» رواه البیهقی، وفیه انقطاع. (التلخیص الحبیر ٢:٣٥٨)

لا قطع بطعام مطلقا شمنی". وفی "رد المحتار": "قوله: مطلقا، ولو غیر مهیأ، لأنه عن ضرورة ظاهر أو هی تبیح التناول (فتح ٣:٣٠٦) والمراد من النخلة ثمرها، وقد مر حکمه فی باب مستقل.

باب قطع الیمین من المفصل

قال المؤلف: دلالة مجموع الأحادیث علی الباب ظاهرة

٣٧٦٤- عن إبراهيم النخعي قال: في قراءتنا: «والسارق والسارقة تقطع أيمانهم» رواه البيهقى. (التلخيص الحبير ٢:٣٥٨)

٣٧٦٥- أخرج ابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ من طرق عن ابن مسعود: أنه قرأ: «فاقطعوا أيمانهما» (الدر المنثور ٢: ٢٨٠).

٣٧٦٦- حدثنا ابن وكيع قال: ثنا يزيد بن هارون عن عون عن إبراهيم، قال: في قراءتنا، قال: وربما قال: في قراءة عبد الله: «والسارقون والسارقات فاقطعوا أيمانهما» رواه الإمام العلام الزاهد ابن جرير الطبرى في تفسيره (٦:١٣٢). وذكر عونا في الأصل، والظاهر أنه ابن عون، فإنه روى عن إبراهيم روى عنه يزيد، والأثر الآتى أيضا يؤيده، وعلى هذا فالسند رجاله رجال الجماعة إلا ابن وكيع، أى سفيان بن وكيع، فإنه متكلم فيه، لكن صحح له الترمذى (٢:١٧٥) في أبواب الدعوات أحاديث، وحسن له غير ما حديث واحد (٢:١٩٧).

٣٧٦٧- حدثنا ابن وكيع قال: ثنا ابن علية عن ابن عون عن إبراهيم: في قراءتنا: «والسارقون والسارقات فاقطعوا أيمانهما» رواه الطبرى في تفسيره (٦:١٣٣). وابن علية هو إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم، ثقة حافظ من رجال الجماعة، كما في "التقريب" (١٥٥)، وبقية السند قد مر بيانه في الذى قبله.

باب حسم يد السارق إذا قطعت

٣٧٦٨- عن أبي هريرة: "أن رسول الله ﷺ أتى بسارق سرق شملة، فقالوا: يا رسول الله! إن هذا قد سرق، فقال رسول الله ﷺ: ما أخاله سرق، فقال السارق: بلى يا رسول الله! فقال: اذهبوا به فاقطعوه، ثم احسموه، ثم ائتونى به، فقال: تب إلى الله، قال: قد تبت إلى الله، فقال: تاب الله عليك". رواه الدارقطني، وأخرجه موصولا

باب حسم يد السارق إذا قطعت

قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة.

تذييل: قال الترمذى في "سننه": حدثنا قتيبة ثنا عمر بن على المقدمى ثنا الحجاج عن

---

(١) بالفتح وسكون الثانى وفتح الثالث كما فى التقريب.

أيضا الحاكم والبيهقى، وصححه ابن القطان (نيل ٧:٤٦). وأخرجه الحاكم فى "المستدرك"، وقال: "صحيح على شرط مسلم" (زيلعى ٢:١٠٩).

باب إذا سرق ثانيا قطعت رجله اليسرى
فإن سرق ثالثا لم يقطع وخلد فى السجن حتى يتوب

٣٧٦٩- حدثنا أبو الأحوص عن سماك عن عبد الرحمن بن عائذ: "أتى عمر بأقطع اليد والرجل قد سرق، فأمر أن تقطع رجله، فقال على: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ الآية، فقد قطعته، فلا ينبغى أن تقطع رجله فتدعه ليس له قائمة يمشى عليها، إما أن تعزره، وإما أن تودعه السجن، ففعل". رواه سعيد بن منصور، وأخرجه البيهقى، وإسناده جيد (دراية ٢٥٤).

مكحول عن عبد الرحمن بن محيريز، قال: "سألت فضالة بن عبيد عن تعليق اليد فى عنق السارق أمن السنة هو؟ قال: أتى رسول الله ﷺ بسارق، فقطعت يده، ثم أمر بها فعلقت فى عنقه". هذا حديث حسن غريب (١:١٧٤ و ١٧٥): قلت: إن ذلك على سبيل التعزير، فهو موكول إلى رأى الإمام حيث رأى المصلحة فعل، وحيث لم ير لم يفعل، ثم رأيت فى "فتح القدير" (٥:١٥٤): "وعندنا ذلك مطلق للإمام إن رآه، ولم يثبت عنه عليه الصلاة والسلام فى كل من قطعه ليكون سنة" اهـ.

باب إذا سرق ثانيا قطعت رجله اليسرى
فإن سرق ثالثا لم يقطع وخلد فى السجن حتى يتوب

قال المؤلف: دلالة الآثار على الباب ظاهرة. وتعارضه أحاديث: أولها: ما فى "كنز العمال" (٣:١١٨) عن الحارث بن حاطب قال: "سرق رجل على عهد رسول الله ﷺ فأتى به النبى ﷺ، فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله! إنما سرق، فقال: اقطعوه، ثم سرق على عهد أبى بكر فقطعه، ثم سرق أيضا، فقطع أربع مرات، حتى قطع قوائمه كلها، ثم سرق الخامسة، فقال أبو بكر: كان رسول الله ﷺ أعلم بهذا حين أمر بقتله، اذهبوا به فاقتلوه، فقتلناه". رواه الحسن بن سفيان وأبو يعلى والشأشى والطبرانى والحاكم فى "المستدرك" وأبو نعيم وسعيد بن منصور اهـ. وسند المستدرك صحيح على قاعدة الحافظ السيوطى المذكورة مرارا.

وثانيها: ما فى الزيلعى (٢:١١٠): روى عبد الرزاق فى "مصنفه": أخبرنا معمر عن

٣٧٧٠- حدثنا أبو خالد عن حجاج (ابن أرطاة) عن عمرو بن دينار: "أن نجدة كتب إلى ابن عباس يسأله عن السارق، فكتب إليه بمثل قول علي". رواه ابن أبي شيبة (زيلعي ٢: ١١١). قلت: رجاله رجال الجماعة إلا أن الحجاج مدلس، وقد حسن له الترمذي غير ما حديث.

٣٧٧١- حدثنا أبو خالد عن حجاج عن سماك عن بعض أصحابه: "أن عمر استشارهم في سارق، فأجمعوا على مثل قول علي". رواه ابن أبي شيبة (زيلعي ٢: ١١١). وهو منقطع كما ترى، وذكرناه اعتضادا.

الزهري عن عروة عن عائشة، قالت: "قدم على أبي بكر رجل أقطع، فشكى إليه أن يعلى بن أمية قطع يده ورجله في سرقة، وقال: والله ما زدت على أنه كان يولينى شيئا من عمله فخنته فريضة واحدة، فقطع يدي ورجلي فقال له أبو بكر: إن كنت صادقا فلأقيدنك منه، فلم يلبثوا إلا قليلا حتى فقد آل أبي بكر حليا لهم، فاستقبل القبلة ورفع يده، وقال: اللهم أظهر من سرق أهل هذا البيت الصالح، قال: فما انتصف النهار حتى عثروا على المتاع عنده، فقال له أبو بكر: ويلك! إنك لقليل العلم بالله، فقطع أبو بكر يده الثانية. قال ابن جريج وكان اسمه جبرا أو جبيرا، وكان أبو بكر يقول: لجرأته على الله أغيظ عندي من سرقته" اهـ وفي "الدراية": وهذا على شرط الصحيح (٢٥٤).

وثالثها: ما رواه عبد الرزاق في مصنفه كما في (الزيلعي ٢: ١١٠): "أخبرنا ابن جريج أخبرني عبد ربه بن أبي أمية أن الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة وعبد الرحمن بن سابط قالا: "أتى النبي ﷺ بعبد، فقيل: يا رسول الله! هذا عبد قد سرق، ووجدت سرقته معه، وقامت البينة عليه، فقال رجل: يا نبي الله! هذا عبد بني فلان أيتام ليس لهم مال غيره، فتركه، ثم أتي به الثانية فتركه، ثم أتي به الثالثة فتركه، ثم أتي به الرابعة فتركه، ثم أتي به الخامسة فقطع يده، ثم السادسة فقطع رجله، ثم السابعة فقطع يده، ثم الثامنة فقطع رجله، ثم قال: أربع بأربع" اهـ. ورجاله رجال مسلم إلا شيخ ابن جريج فمجهول، ولكنه ثقة، فإنه روى عنه واحد كما ترى وقد مرت هذه القاعدة غير مرة، والحديث مرسل.

ورابعها: ما رواه أبو داود وسكت عنه (٢: ٢٥٧): حدثنا محمد بن عبد الله بن عبيد بن عقيل الهلالي نا جدي عن مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبير عن محمد بن المنكدر عن جابر ابن عبد الله، قال: "جيء بسارق إلى النبي ﷺ، فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله! إنما سرق،

٣٧٧٢- ثنا جرير عن منصور عن أبي الضحى وعن مغيرة عن الشعبي، قال: "كان علي يقول إذا سرق السارق مرارا قطعت يده ورجله، ثم إن عاد استودعته السجن". رواه ابن أبي شيبة، ورجاله ثقات.

٣٧٧٣- حدثنا حاتم بن إسماعيل عن جعفر عن أبيه، قال: "كان علي لا يزيد على أن يقطع السارق يدا ورجلا، فإذا أتي به بعد ذلك قال: إني لأستحيي أن لا يتطهر لصلاته، ولكن امسكوا كله عن المسلمين". رواه ابن أبي شيبة (وسنده صحيح)، كذا

فقال: اقطعوه، قال: فقطع، ثم جيء به الثانية، فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله! إنما سرق، فقال: اقطعوه، قال: فقطع، ثم جئ به الثالثة، فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله! إنما سرق، فقال: اقطعوه، ثم أتي به الرابعة، فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله! إنما سرق، قال: اقطعوه، فأتي به الخامسة، فقال: اقتلوه، قال جابر: فانطلقنا به فقتلناه، ثم اجتررناه فألقيناه في بير، ورمينا عليه الحجارة" اهـ. وبهذا السند رواه النسائي بنحو ذلك اللفظ، ثم قال: حديث منكر، ومصعب بن ثابت ليس بالقوي في الحديث (٢: ٢٦١).

فالجواب عن الأول بأنه يحتمل أن يكون قطع يد ورجل في الثالثة والرابعة، وكذلك القتل في الخامسة على طريق التعزير دون الحد، ولذلك ساغ لسيدنا علي رضي الله عنه خلافه، وفي "فتح القدير" (٣: ١٥٥). "وإما لعلمه (أي علي رضي الله عنه) أن ذلك ليس حدا مستمرا، بل من رأى الإمام قتله لما شاهد فيه من السعي بالفساد في الأرض، وبعد الطباع عن الرجوع فله قتله سياسة، فيفعل ذلك القتل المعنوي" اهـ. وفي حاشية أبي داود عن مرقاة الصعود (٢: ٢٥٧): "قال الخطابي: لا أعلم أحدا من الفقهاء يبيح دم السارق وإن تكررت منه السرقة، وقد يخرج على مذهب مالك، وهو أن يكون هذا من المفسدين في الأرض، فإن للإمام أن يجتهد في عقوبته وإن زاد على مقدار الحد، وإن رأى أن يقتل قتل" اهـ.

وعن الثاني بأن الأثر قد اضطرب، ففي هذه الرواية قطع اليدين والرجلين، وفي الأخرى بهذا السند وبسند آخر خلافه، وهي ما نقله في "الجوهر النقي" (٢: ١٨٥): "وذكر عبد الرزاق: ثنا معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة، قالت: كان رجل أسود يأتي أبا بكر فيدينه، ويقرأه القرآن، حتى بعث ساعيا، فقال: أرسلني معه فأرسله معه واستوصى به خيرا، فلم يعبر منه إلا قليلا حتى جاء قد قطعت يده، فلما رآه أبو بكر فاضت عيناه قال: ما شأنك؟ قال: ما زدت على أنه كان

فى "الجوهر النقى" (٢:١٨٦). وفيه أيضا: "ذكر البيهقى عن على عدم القطع فى الثالثة والرابعة من وجهين، قلت: وقد جاء من ذلك عنه من وجهين آخرين، فذكرهما" اهـ. قال: "وبه قال الثورى وأبو حنيفة وصاحباه أنه لا قطع بعد الثانية. وإنما فيه الغرم، وهو قول الزهرى والنخعى والشعبى والأوزاعى وحماد وأحمد، وروى عن جماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم" اهـ قلت: وفيه دليل على أن حديث قتل العائد منسوخ والبسط فى الحاشية.

يولينى شيئا من عمله فخنته فريضة واحدة فقطع يدى، فقال أبو بكر: يجدون الذى قطع هذا يخون عشرين فريضة، إن كنت صادقا لأفتدينك منه، ثم أدناه، فكان الرجل يقوم الليل فيقرأ، فإذا سمع أبو بكر صوته قال: تالله لرجل قطع هذا لقد اجترأ على الله، فلم يعبر إلا قليلا حتى فقد آل أبى بكر حليا لهم ومتاعا، فقام الأقطع فاستقبل القبلة، ورفع يده الصحيحة والأخرى التى قطعت، فقال: اللهم أظهر على من سرقهم، وكان معمر ربما قال: اللهم أظهر على من سرق أهل هذا البيت الصالحين، فما انتصف النهار حتى عثروا على المتاع عنده، فقال أبو بكر: ويلك! إنك لقليل العلم بالله، فأمر به فقطعت رجله" اهـ. وفيه أيضا: "قال عبد الرزاق: أنا معمر عن أيوب عن نافع عن ابن عمر، قال: إنما قطع أبو بكر رجل الذى قطعه يعلى بن أمية كان مقطوع اليد قبل ذلك" اهـ. قلت: هذا إسناد صحيح جليل. وعن الثالث والربع ما مر عن الأول تأمل حق التأمل.

قال محمد فى "الموطأ": "قال ابن شهاب الزهرى: يروى ذلك عن عائشة أنها قالت: إنما كان الذى سرق حلى أسماء أقطع اليد اليمنى، فقطع أبو بكر رجله اليسرى، وكانت تنكر أن يكون أقطع اليد والرجل، (قبل قطع أبى بكر) وكان ابن شهاب أعلم من غيره بهذا ونحوه من أهل بلاده، وقد بلغنا عن عمر بن الخطاب وعن على بن أبى طالب أنهما لم يزيدا فى القطع على قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى، فإن أتى به بعد ذلك لم يقطعاه وضمناه، (السجن) وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهاءنا" اهـ (٣٠٣). وفى تعليقه: "قال محمد فى "كتاب الآثار": أخبرنا أبو حنيفة عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة عن على، قال: إذا سرق السارق قطعت يده اليمنى، فإن عاد قطعت رجله اليسرى، فإن عاد ضمنته السجن حتى يحدث خيرا، إنى استحيى على الله أن أدعه ليس له يد يأكل أو يستنجى بها، ورجل يمشى عليها، (وهذا سند صحيح) ورواه عبد الرزاق عن معمر عن جابر عن الشعبى عن على نحوه، وابن أبى شيبة عن حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن

باب إذا قطع السارق والمال قد هلك فلا ضمان عليه

٣٧٧٤- ثنا أحمد بن الحسن الترمذى ثنا سعيد بن كثير بن عفير ثنا المفضل بن فضالة عن يونس بن يزيد عن سعد بن إبراهيم حدثنى أخى المسور بن إبراهيم عن أبيه عن عبد الرحمن بن عوف، أن رسول الله ﷺ قال: «إذا أقيم الحد على السارق فلا غرم عليه». أخرجه (الإمام الثقة) ابن جرير الطبرى فى "تهذيب الآثار" (هكذا) موصولا (الجوهر النقى ٢:١٨٦). وفيه أيضا: "وأخرجه أبو عمر بن عبد البر من طريق ابن جرير، وهذا السند ما خلا المسور وأباه على شرط البخارى، وأبوه ذكره ابن حبان فى ثقات التابعين" اهـ وفيه أيضا: فى كتاب ابن أبى حاتم: "مسور بن إبراهيم عن عبد الرحمن بن عوف أخو سعد وصالح ابنى إبراهيم، روى عن عبد الرحمن بن عوف مرسلا، روى عنه أخوه سعد بن إبراهيم" اهـ. قلت: إن مسور هذا قد جهلوه، كما فى الزيلعى والميزان لكنه ثقة على قاعدة أن من روى عنه واحد زالت عنه جهالته.

محمد عن أبيه عن على نحوه، وأخرجه سعيد بن منصور عن أبى معشر عن سعيد بن أبى سعيد المقبرى عن أبيه عن على نحوه، قال ابن الهمام فى فتح القدير: هذا كله ثبت ثبوتا لا مرد له، فبعيد أن يقع فى زمن رسول الله ﷺ مثل هذه الحوادث التى غالبا تتوفر الدواعى إلى نقلها، ولا خبر بذلك عند على وابن عباس وعمر من الأصحاب الملازمين، بل لا بد من علمهم بذلك، وبذلك يقتضى العادة، فامتناع على رضى الله عنه بعد ذلك إما لضعف الروايات المذكورة فى الإتيان على أربعة (أى التى فيها قطع اليدين والرجلين) وإما لأنه ليس حدا مستمرا، هو على رأى الإمام" اهـ.

باب إذا قطع السارق والمال قد هلك فلا ضمان عليه

قوله: "ثنا أحمد" إلخ، قال المؤلف: دلالته على الباب من حيث أن الغرم قد نفى عن المحدود فى السرقة، والغرم لا يثبت إلا بعد هلاك ما أخذ، وفى "الجوهر النقى" (٢:٨٦): "ثم قال ابن جرير ما ملخصه: فيه تبيان عن صحة قول من لم يضمن السارق بعد الحد، وفساد قول من ضمنه، ثم حكى عدم التضمين عن ابن سيرين والشعبى والنخعى وعطاء والحسن وقتادة، قال: وعلتهم مع الأثر القياس على إجماعهم على أن أهل العدل إذا ظهروا على الخوارج لم يغرموا ما استهلكوه، وكذا قطاع الطريق، ولو كان السارق فى التضمين كالغاصب لتعديه لوجب الضمان على هؤلاء لتعديهم وظلمهم، وكذا لو استهلك حربى ما لا لمسلم غلب عليه ثم أسلم لم يتبع به إجماعا، قال:

٣٧٧٥- أخبرني عمرو بن منصور قال: ثنا حسان بن عبد الله قال: ثنا المفضل بن فضالة عن يونس بن يزيد، قال: سمعت سعد بن إبراهيم يحدث عن المسور بن إبراهيم عن عبد الرحمن بن عوف، أن رسول الله ﷺ قال: «لا يغرم صاحب سرقة إذا أقيم عليه الحد». رواه النسائي (٢: ٢٦٢) وقال: "وهذا مرسل وليس بثابت" اهـ.

قلت: معنى قوله: "ليس بثابت" عدم الثبوت لأجل الإرسال، وقد علمت أن الإرسال لا يضر عندنا، لا سيما وقد وصله الإمام ابن جرير الطبري، وعمرو هذا ثقة، وحسان هذا مقبول كما في "التقريب" (١٦١).

وهذا هو الصواب لقوله تعالى: فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا. فلم يأمر بالتغريم، ولو كان لازما ما لعرفهم به، كما عرفهم بالقطع" اهـ.

وفيه أيضا: "وقال ابن عبد البر: هو قول سائر الكوفيين، وروى ابن أبي شيبة بسنده عن الشعبي قال: إن وجدت السرقة بعينها عنده أخذت منه وقطعت يده، وإن كان قد استهلكها قطعت يده ولا ضمان عليه" اهـ (٢: ١٨٧).

قوله: "أخبرني عمرو بن منصور" إلخ. قال المؤلف: في سنده كلام من وجوه، ذكره الزيلعي (٢: ١١١). والجواب عنه ظاهر لمن تأمل في ما نقلت في الباب. نعم! أذكر بعضه والجواب عنه في هذا الكتاب، لاحتمال أن لا يهتدي أحد إلى الجواب عنه فيتحير فأقول: في الزيلعي (٢: ١١١): قال ابن القطان في كتابه: وفيه مع الانقطاع بين المسور وجده عبد الرحمن بن عوف انقطاع آخر بين المفضل ويونس، فقد رواه إسحاق بن الفرات عن المفضل بن فضالة، فجعل فيه الزهري بين يونس بن يزيد وسعد بن إبراهيم، قال: وفيه مع ذلك الجهل بحال المسور، فإنه لا يعرفه له حال" انتهى كلامه. والجواب عنه أن الانقطاع الأول قد ارتفع بما وصله ابن جرير، والانقطاع الثاني غير مسلم، فإنه إن صح سند إسحاق فنقول: إن يونس قد حدث عن سعد تارة بواسطة، وتارة بغير واسطة، فارتفع الاضطراب، وقد صرح في رواية النسائي بسماع يونس من سعد كما ترى، فلا ترد عنعنة يونس في الحديث الأول من الباب، وأما الجهل بحال المسور فقد عرفت زواله في المتن، وتقرير الدلالة على الباب قد مر عن قريب، ولله الحمد على ما أنعم وأجزل.

باب قطع الطريق

باب عقوبة قطاع الطريق

٣٧٧٦- أخبرنا إبراهيم عن صالح مولى التوأمة عن ابن عباس فى قطاع الطريق: "إذا قتلوا وأخذوا المال قتلوا وصلبوا، وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا، وإذا أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإذا خافوا السبيل ولم يأخذوا مالا نفوا من الأرض". رواه الإمام الشافعى فى "مسنده" (١٩٢). وفيه إبراهيم شيخ الإمام الشافعى جرحه غير واحد، ولكن الإمام حسن الظن فيه، وله شاهد حسن الإسناد، وأخرجه الطبرى فى تفسيره.

باب عقوبة قطاع الطريق

قوله: "أخبرنا إبراهيم" إلخ. قلت: دلالة الأثر بعده على الباب ظاهرة. وهذا ما ذهب إليه علماءنا الحنفية رفع الله درجاتهم العلية، ورجحه أيضا ابن جرير الطبرى فى تفسيره، وقال: "وأولى التأويلين بالصواب عندنا تأويل من أوجب على المحارب من العقوبة على قدر استحقاقه، وجعل الحكم على المحاربين مختلفا باختلاف أفعالهم، لما صحت به الآثار عن رسول الله ﷺ من قوله: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث رجل قتل رجلا فقتل به أو زنى بعد إحصان فرجم، أو ارتد عن دينه. ومن قوله: القطع فى ربع دينار فصاعدا، فأما ما اعتل به القائلون أن الإمام فيه بالخيار من أن "أو" فى العطف تأتى بمعنى التخيير فى الفرض، فنقول: لا معنى له لأن أو فى كلام العرب قد تأتى بضروب من المعانى، لو لا كراهة إطالة الكتاب بذكرها لذكرتها" اهـ (١٣٨:٦).

فإن قيل: "ما استدللتم به من قول ابن عباس لا يصلح للاحتجاج به، لما قد ثبت عن ابن عباس القول بالتخيير أيضا، أخرجه ابن جرير، فقال: حدثنى المثنى ثنا عبد الله ثنى معاوية عن على عن ابن عباس، قوله: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ الآية، قال: من شهر السلاح فى فئة الإسلام وأخاف السبيل ثم ظفر به وقدر عليه فإمام المسلمين فيه بالخيار، إن شاء قتله، وإن شاء صلبه، وإن شاء قطع يده ورجله" (١٣٨:٦).

قلنا: يمكن إرجاعه إلى القول الأول بحمل قوله: "من شهر السلاح فى فئة الإسلام" على من قتل المارة، وقوله: "أخاف السبيل". على من أخذ المال، بدليل أنه لم يذكر الخيار فى النفى، مع ن القائلين بالخيار يقولون بالتسوية بين القتل والصلب، والقطع والنفى جميعا، أو نقول: كان ابن

٣٧٧٧- حدثنا هناد ثنا أبو معاوية عن حجاج عن عطية العوفى عن ابن عباس، قال: "إذا خرج المحارب وأخاف الطريق وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف، فإن هو خرج فقتل وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف، ثم صلب، وإن خرج فقتل ولم يأخذ المال قتل، وإن أخاف السبيل ولم يقتل ولم يأخذ المال نفى". وهذا سند حسن، فإن عطية العوفى وثقه ابن سعد، ولينه أبو زرعة، روى عنه جلة الناس، كذا فى تهذيب التهذيب، وضعفه آخرون، وحجاج بن أرطاة حسن الحديث كما مر غير مرة.

عباس رأى ذلك أو لا نظرا إلى ظاهر القرآن، ثم رجع إلى القول بالتفصيل، وجعل الحكم مختلفا باختلاف الأفعال، لما بلغه الخبر عن النبى ﷺ فى ذلك، وهو ما أخرجه الطبرى فى تفسيره (٦: ١٤٠): حدثنا على بن سهل (هو أبو الحسن الرملى نسائى الأصل، وثقه أبو حاتم والنسائى وابن حبان، كما فى "التهذيب" ٧: ٣٢٩) ثنا الوليد بن مسلم عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب: "أن عبد الملك بن مروان كتب إلى أنس بن مالك يسأله عن هذه الآية، فكتب إليه أنس يخبره أن هذه الآية نزلت فى أولئك النفر العرنيين، وهم من بجيلة، قال أنس: فارتدوا عن الإسلام، وقتلوا الراعى، وساقوا الإبل، وأخافوا السبيل، وأصابوا الفرج الحرام. قال أنس: فسأل رسول الله ﷺ جبريل عليه السلام عن القضاء فيمن حارب فقال: من سرق وأخاف السبيل فاقطع يده بسرقته، ورجله بإخافته، ومن قتل فاقتله، ومن قتل وأخاف السبيل واستحل الفرج الحرام فاصلبه" اهـ. قال الطبرى: "وفى إسناده نظر" اهـ.

قلت: وجه النظر عنعنة الوليد بن مسلم، وهو مدلس، وعدم تصريح يزيد بن أبى حبيب بسماع القصة من عبد الملك بن مروان، أو أنس بن مالك، ولكن التدليس والإرسال لا يضرنا إذا كان المدلس والمرسل ثقة من أهل القرون الثلاثة، وبالجملة فالحديث صالح للاستشهاد به حتما لا سيما وقد وافقه قوله ابن عباس وجماعة من التابعين العظام، كما حكاه عنهم الطبرى وغيره، فما روى عن ابن عباس من القول بالتخيير مع ما فيه من الاحتمال الذى أبديناه محمول على قوله أولا، ثم رجع إلى التفصيل، وقال باختلاف العقوبة باختلاف الأفعال، والدليل على كون الثانى متأخرا عن الأول كون الأول مبيحا، والثانى حاظرا، ويجعل الحاظر متأخرا كيلا يلزم النسخ مرتين، كما عرف فى الأصول.

تذييل: قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: "واختلف فى الموضع الذى يكون به محاربا،

. . . .

فقال أبو حنيفة: من قطع الطريق فى المصر ليلا أو نهارا، أو بين الحيرة والكوفة (بينهما قدر ميل) ليلا أو نهارا فلا يكون قاطعا للطريق، ولا يكون قاطعا للطريق إلا فى الصحارى، وحكى أصحاب الإملاء عن أبى يوسف أن الأمصار وغيرها سواء، وروى عن أبى يوسف فى اللصوص الذين يكسبون الناس ليلا فى دورهم فى المصر أنهم بمنزلة قطاع الطريق، يجرى عليهم أحكامهم، وحكى عن مالك أنه لا يكون محاربا حتى يقطع على ثلاثة أميال من القرية، وقال الشافعى: قطاع الطريق الذين يعرضون بالسلاح للقوم حتى يغصبوهم المال، والصحارى والمصر واحد، وقال الثورى: لا يكون محاربا بالكوفة حتى يكون خارجا منها. قال أبو بكر (الجصاص): روى عن النبى ﷺ أنه قال: لا قطع على خائن ولا مختلس (قد مر تخريجه فى المتن) والمختلس هو الذى يختلس الشىء وهو غير ممتنع، فوجب بذلك اعتبارا لمنعة من المحاربين، وأنهم متى كانوا فى موضع لا يمكنهم أن يمتنعوا، وقد يلحق من قصده الغوث من قبل المسلمين أن لا يكونوا محاربين، وأن يكونوا بمنزلة المختلس والمنتهب كالرجل الواحد، إذا فعل ذلك فى المصر يكون مختلسا غاصبا، لا يجرى عليه أحكام قطاع الطريق، وإذا كانت جماعة ممتنعة فى الصحراء فهؤلاء يمكنهم أخذ أموال السابلة قبل أن يلحقهم الغوث، فباينوا بذلك المختلس، ولو وجب أن يستوى حكم المصر وغيره لوجب استواء حكم الرجل الواحد والجماعة، ومعلوم أن الرجل الواحد لا يكون محاربا فى المصر لعدم الامتناع منه (ويكون محاربا فى الصحراء) فكذلك ينبغى أن يكون حكم الجماعة فى المصر لفقد الامتناع منهم على أهل المصر، وأما إذا كانوا فى الصحراء فهم ممتنعون غير مقدور عليهم إلا بالطلب والقتال، فلذلك اختلف حكمهم وحكم من فى المصر" اهـ (١:٤١٣).

قلت: وإليه ذهب داود بن أبى هند وعبد الله بن هبيرة من التابعين كما أخرجه الطبرى فى تفسيره، قال: حدثنا القاسم (هو ابن زكريا القرشى الكوفى من رجال مسلم ثقة من الحادية عشر تق) ثنا الحسين (هو ابن على الجعفى ثقة من رجال الجماعة تق) ثنا بشر بن المفضل (ثقة ثبت عابد من رجال الجماعة تق) عن داود بن أبى هند (ثقة من صغار التابعين تق) قال: "تذاكرنا المحارب ونحن عند ابن هبيرة (هو عبد الله بن هبيرة ثقة من الثالثة تق) فى ناس من أهل البصرة، فاجتمع رأيهم أن المحارب ما كان خارجا من المصر" اهـ. قلت: ولم أر من التابعين من قال بخلافه، وإنما خالفهم الأوزاعى ومالك والليث وابن سعد والشافعى وأبو يوسف. وأولئك من أتباع التابعين وأتباعهم، ولا ريب أن إجماع التابعين لا يرتفع بخلاف من بعدهم.

. . . .

فائدة: قال أبو حنيفة وأحمد وإسحاق: النفى هو الحبس، لأن النفى عن جميع الأرض غير ممكن، وإلى بلدة أخرى استضرار بالغير، ومعلوم أن المراد بالنفى زجره عن إخافة السبيل، وكف أذاه عن المسلمين، وهو إذا صار إلى بلد آخر فكان هناك مخلى، كانت معرة قائمة على المسلمين إذا كان تصرفه هناك كتصرفه فى غيره، وإن كان هناك محبوسا كما قاله مالك والشافعى فى رواية، ففيه أن الحبس يستوى فى البلد الذى أصاب فيه وفى غيره، فلا معنى لحبسه فى بلد غير بلده، ويمتنع أن يكون المراد نفيه عن دار الإسلام إلى دار الحرب، لما فيه من تعريض المسلم للردة، ومصيره إلى أن يكون حربيا، فثبت أن المراد بالنفى نفيه عن سائر الأرض إلا موضع حبسه الذى لا يمكنه فيه العبث والفساد، لأن المحبوس لا ينتفع بشىء من طيبات الدنيا، فكأنه خارج منها، ولذا قال صالح ابن عبد القدوس حين حبسوه:

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها فلسنا من الأموات فيها ولا الأحيا

إذا جاءنا السجان يوما لحاجة عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

اهـ. ملخصا من "أحكام القرآن" للرازى (٢:٤١٢). والشعر من تفسير النيسابورى على هامش الطبرى (٦:٢٦).

تتمة الأبواب السابقة من غير ترتيب ألحقنا بالكتاب لمزيد الإفادة

باب القذف بالنفى عن النسب

عن ابن مسعود أنه قال: "لا حد إلا فى اثنين، أن يقذف محصنة، أو ينفى رجلا عن أبيه، وإن كانت أمه أمة" (المحلى ١١:٣٦٦).

عن الشعبى فى الرجل من فخذه، قال: "ليس عليه حد إلا أن ينفيه من أبيه" (المحلى ١١:٣٦٦). قلت: وهو قولنا معشر الحنفية.

باب لا حد على قاذف العبيد والإماء

عن ابن سيرين، قال: "أراد عبيد الله بن زياد أن يضرب قاذف أم ولد، فلم يتابعه على ذلك أحد". وقد روى عن عطاء والحسن والزهرى: "لا حد على قاذف أم ولد" (المحلى ١١:١٧١).

والأصل فيه قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنت ثم لم يأتوا بأربعة شهداء﴾ وقد تقدم أن الحرية

. . . .

والإسلام شرط فى الإحصان.

عبد الرزاق: عن معمر عن أيوب السختيانى عن نافع عن ابن عمر، قال: "إن أميرا من الأمراء سأل عن رجل قذف أم ولد لرجل، فقال ابن عمر: يضرب الحد صاغرا" (المحلى ١١:٢٧١). وسنده صحيح، وتأويله أنه قذفها بعد موت سيدها وقد عتقت. ابن وهب: "أخبرنى يونس أنه سأل ابن شهاب عن رجل قذف امرأته، فقال لها: زنيت وأنت أمة أو نصرانية، فقال ابن شهاب: إن لم يأت على ذلك بالبينة جلد الحد ثمانين"، وبه يقول أبو حنيفة وسفيان ومالك والأوزاعى وأصحابهم (المحلى ١١:٢٧٣) أى لأنه قذف مسلمة محصنة.

باب إذا قذف كافر مسلما حُدّ

ابن وهب: أخبرنى يزيد بن عياض الليثى عن ابن هشام أنه قال فى صبية افترى عليها أو افترت، قال: "إذا قاربت الحيض أو مسها الرجل جلد قاذفها الحد" (المحلى ١١:٢٧٣).

باب إذا قذف كافرا حدا

موسى بن معاوية: نا وكيع نا إسحاق بن خالد قال: "سألت الشعبى عن يهودية افترت على مسلم، قال: تضرب الحد".

وبه إلى وكيع حدثنا سفيان الثورى عن طارق بن عبد الرحمن قال: "شهدت الشعبى ضرب نصرانيا قذف مسلما فجلده ثمانين" (المحلى ١١:٢٧٣).

باب لا حد فى التعريض بالقذف

عن: شعبة عن ابن أبى ميمونة نا سلمة بن المحبق، قال: "قدمت المدينة فعقلت راحلتى، فجاء إنسان فأطلقها، فلهزت فى صدره، وقلت: يا نائك أمه! فذهب بى إلى أبى هريرة وامرأته قاعدة، فقالت لى امرأته: لو كنت عرضت ولكنك أقحمت، قال: فجلدنى أبو هريرة الحد ثمانين، فقلت: لعمرك! إنى يوم أجلد قائما ثمانين سوطا إننى لصبور" (المحلى ١١:٢٧٨).

وفيه عن أبى هريرة فى أعرابى قال: "يا رسول الله ﷺ! إن امرأتى ولدت غلاما أسود، فقال: لعله نزعه عرق له" الحديث. رواه مسلم، وحديث ابن عباس: "أن رجلا قال: يا رسول الله! إن امرأتى جميلة لا ترد يد لامس، قال: طلقها، قال: إنى لا أصبر عنها، قال: فأمسكها". قال ابن حزم: "هو فى غاية الصحة، موجب أنه لا شىء فى التعريض أصلا" اهـ (المحلى ١١:٢٨٠).

. . . .

باب من قذف المجلود فى حد فلا حد عليه ولكن يعزر

عبد الرزاق: عن معمر عن الزهرى عن ابن شعيب قال: إذا جلد الرجل فى حد ثم أونس عنه نزله فعيره به إنسان نكل.

عبد الرزاق: عن ابن جريج عن عطاء قال: "على من أشاع الفاحشة نكل وإن صدق" وعن الزهرى قال: "لو أن رجلا أصاب حدا فى الشرك ثم أسلم فعيره به رجل فى الإسلام نكل".

وعن يحيى بن سعيد الأنصارى قال: دخل رجلان على عمر بن عبد العزيز، فقال أحدهما: إنه ولد زنا، فطأطأ الآخر رأسه، فقال عمر: ما يقول هذا؟ فسكت واعترف، فأمر عمر بالقائل له ذلك، فلم يزل يجأ عنقه حتى خرج من الدار".

وقال ابن شهاب فى رجل قال لآخر: يا ابن الزانية. وكانت جدته قد زنت: أنه يحلف بالله الذى لا إله إلا هو أنه لم يرد إلا جدته قد زنت أحدثت، ثم لا يكون عليه شيء. كله فى "المحلى" (١١: ٢٨١). أى وإن أراد أمه وهى محصنة لم تحدث جلد حد الفرية.

أخرج ابن حزم من طريق الحجاج بن المنهال: نا حماد بن سلمة عن يونس بن عبيد عن حميد بن هلال: "أن رجلا شاتم رجلا، فقال: يا ابن شامة الوذر! يعنى ذكور الرجال فرفعه إلى عمر، فسأل عن أم الرجل، فإذا هى قد تزوجت أزواجا، فدرأ عنها الحد" (المحلى ١١: ٢٧٧).

باب من انتفى عن أبيه يعزره لا حد عليه

أخرج: ابن حزم من طريق موسى بن معاوية: نا وكيع نا المسعودى عن القاسم بن عبد الرحمن: "أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه أتى برجل انتفى عن أبيه، فقال أبو بكر: أضرب الرأس فإن الشيطان فى الرأس" (المحلى ١١: ٢٨٢). قلت: ضربه تعزيرا.

باب من قال لآخر: يا لوطى! فلا حد عليه

أخرج ابن حزم من طريق موسى بن معاوية: نا وكيع نا أبو هلال عن قتادة: أن رجلا قال لأبى الأسود الدؤلى: يا لوطى! قال: يرحم الله لوطا".

وبه إلى أبى هلال عن عكرمة فى رجل قال لآخر: يا لوطى! قال عكرمة: "ليس عليه حد".

وعن: الزهرى وقتادة أنهما قالا جميعا فى رجل قال الرجل: يا لوطى!: "أنه لا يحد وبه يقول أبو حنيفة (المحلى ١١: ٢٨٤).

. . . .

وبه إلى عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم النخعى، أنه قال فى رجل قال لآخر يا لوطى! قال: "نيته يسأل عما أراد بذلك".

ومن طريق موسى بن معاوية: نا وكيع نا سعيد بن حسان عن عبد الحميد بن جبير بن شيبة: أن رجلا قال لرجل: يا لوطى! فرفع إلى عمر بن عبد العزيز، فجعل عمر يقول: يا لوطى! يا محمدى، فكأنه لم ير عليه الحد، وضربه بضعة عشر سوطا ثم أرسل إليه من الغد، فأكمل له الحد.

وبه إلى وكيع: نا أبو هلال عن الحسن البصرى فى الرجل يقول للرجل: يا لوطى! قال: "عليه الحد".

وبه إلى وكيع عن الحسن بن صالح بن حى عن منصور عن إبراهيم النخعى، فى فعل قوم لوط، قال: "يجلد من فعله ومن رمى به".

وبه إلى وكيع عن إسرائيل عن جابر عن عامر الشعبى فى الرجل يقول للرجل: يا لوطى! قال: "يجلد" (الكل فى المحلى ١١:٢٨٤).

أخبرنا: أبو حنيفة عن حماد قال: "من قذف باللوطية جلد الحد". أخرجه محمد فى "الآثار" (٩١) وقال: "هو قولنا إذا بين فلم يكن فأما إذا قال: يا لوطى! فهذه لها مصدر غير القذف، فلا نحده حتى يبين" اهـ.

باب من قال لامرأته: لم أجدك عذراء فلا حد عليه لكونه قذفا غير صريح

أبو حنيفة: عن حماد عن إبراهيم عن عمر بن الخطاب، أنه قال: "ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن الإمام أن يخطئ فى العفو خير من أن يخطئ فى العقوبة، فإذا وجدتم للمسلم مخرجا فادرأوا عنه" (محمد فى الآثار ٩١).

أبو حنيفة: عن حماد عن إبراهيم: "إذا قال الرجل لامرأته أنه قد تزوجها: لم أجدها عذراء فلا حد عليه" (الآثار ٩١).

أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: وإذا قال لرجل: "لست لفلانة فليس بشئ" (محمد فى الآثار ٩١). وقال: "هذا قول أبى حنيفة وقولنا، لأنه لم ينفه عن أبيه، إنما قال: لم تلده أمه، وإنما النفى الذى يحد فيه الذى يقول: لست لأبيك".

باب القذف بالبهيمة ولا حد فيه

أخرج ابن حزم من طريق ابن وهب: نا ابن أبي ذئب عن الزهري أنه قال: من رمى إنسانا ببهيمة فعليه الحد".

وعن: ابن وهب عن ابن سمعان عن الزهري، قال: من رمى بذلك يعني ببهيمة جلد ثمانين.

ومن: طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهري، قال: من قذف رجلا ببهيمة جلد حد الفرية" (الكل في "المحلى" ١١:٢٨٥). ولسنا نأخذ بهذا.

وعن: طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن جابر الجعفي، قال: "سألت الشعبي عن رجل قذف ببهيمة أو وجد عليها، قال: ليس عليه حد".

ومن طريق ابن وهب، أخبرني يونس بن يزيد عن ربيعة أنه قال فيمن يقذف ببهيمة، قال: "قد قذف بقول كبير، والقائل أهل للنكال الشديد، ورأى السلطان فيه" (المحلى ١١:٢٨٥). وهو قولنا، ولا تناقض كما زعم ابن حزم، فلم يثبت عندنا الحد على من أتى البهيمة بل ثبت خلافه.

إخبرنا: أبو حنيفة عن عاصم بن أبي النجود عن أبي رزين عن ابن عباس، قال: "من أتى بهيمة فلا حد عليه" (محمد في الآثار ٩٢).

أبو حنيفة: عن الهيثم بن الهيثم عن رجل يحدثه عن عمر بن الخطاب: "أنه أتى برجل وقع على بهيمة، فدرأ عنه الحد، وأمر بالبهيمة فأحرقت" (محمد في الآثار أيضا ٩٢).

باب إذا قذف الأب ابنه فلا حد عليه

أخرج ابن حزم من طريق ابن وهب: حدثني مالك بن أنس أن زريق بن حكيم حدثه قال: افترى رجل يقال له: مصباح على ابنه، فقال له: يا زاني! فرفع ذلك إلي، فأمرت بجلده، فقال: والله لئن جلدته لأقرن على نفسي بالزنا، فلما قال ذلك أشكل علي، فكتبت إلى عمر بن عبد العزيز أذكر ذلك له، فكتب عمر إلي أن أجز عفوه في نفسه" (المحلى ١١:٢٨٥). قلت: إنما درأ عنه الحد لكونه أبا، ولكون الحد صار مشتبها بقوله: "لأقرن على نفسي بالزنا".

ومن: طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء، قال: "افترى الأب على الإبن فلا يحد".

وعن سفيان الثوري عمن سمع الحسن يقول: ليس على الأب لابنه حد وبه يقول أبو حنيفة والثوري والحسن بن حي وإسحاق بن راهويه والشافعي وأحمد بن حنبل وأصحابهم (المحلى ١١:٢٩٥).

باب إذا قذفت امرأة رجلا بأنه استكرهها ولا بينة لها فعليها الحد

أخرج ابن حزم من طريق عبد الرزاق نا معمر عن الزهرى وقتادة قالا جميعا فى امرأة قذفت رجلا بنفسها أنه غلبها على نفسها، والرجل ينكر ذلك، وليس لها بينة: "فإنها تضرب حد الفرية" (المحلى ١١:٢٩١).

ومن: طريق الحجاج بن المنهال: نا حماد بن سلمة أنا قتادة: "أن رجلا استكره امرأة، فصاحت، فجاء موذن، فشهد لها عند عمر بن عبد العزيز أنه سمع صياحها، فلم يجلدها" (المحلى). قلت: درأ عنها الحد للشبهة أو لأنها لم تصرح بالقذف، وقالت: "إنه استكرهنى على نفسى" أو لأن الرجل لم يطالب بموجب القذف.

ومن: طريق ابن وهب: أخبرنى عميرة بن أبى ناجية عن يزيد بن أبى حبيبة عن عمر بن عبد العزيز: "أنه أتته امرأة، فقالت: إن فلانا استكرهنى على نفسى، فقال: هل سمعك أحد أو رآك؟ قالت: لا، فجلد بالرجل" (المحلى أيضا ١١:٢٩١).

باب إذا قذف المجلود المقذوف مكررا فلا يجلد ثانيا

أخرج: ابن حزم من طريق الحجاج بن المنهال: نا حماد بن سلمة أنا على بن زيد بن جدعان عن عبد الرحمن بن أبى بكرة فى قصة شهادته على المغيرة بن شعبة وقال زياد: "رأيت ورأيت ولكن لا أدرى أنكحها أم لا، فجلدهم عمر إلا زيادا، فقال أبو بكرة: أ لستم قد جلد تمونى؟ قالوا: بلى! قال: فأشهد بالله ألف مرة لقد فعل، فأراد عمر بن الخطاب أن يجلده الثانية، فقال على بن أبى طالب: إن كانت شهادة أبى بكر شهادة رجلين فارجم صاحبك وإلا فقد جلدتموه" (المحلى ١١:٢٥٩). وهذا سند حسن صحيح، ودلالته على الباب ظاهرة.

باب حد المحارب إلى الإمام فلا يسقط بعفو أولياء المقتول عنه

أخرج: ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرنى عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، قال. "إن فى كتاب لعمر بن الخطاب: والسلطان ولى من حارب الدين وإن قتل أباه أو أخاه، فليس إلى طالب الدم من أمر من حارب الدين وسعى فى الأرض فسادا شىء".

ومن: طريقه عن معمر عن الزهرى قال: "عقوبة المحارب إلى السلطان، لا تجوز عقوبة ولى الدم ذلك إلى الإمام"، قال: وهو قول أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد (المحلى ١١:٣١٢).

باب هل يقتل اللص إذا دخل الدار

أخرج: ابن حزم من طريق ابن جرير الطبرى: نا محمد بن بشار ومحمد بن المثنى قالا:

نا أبو عامر العقدى نا عبد العزيز بن المطلب عن أخيه الحكم بن المطلب عن أبيه هو المطلب بن حنطب: «أن النبى ﷺ سأله سائل: إن عدا على عاد؟ فأمره أن ينهاه ثلاث مرات، قال: فإن أبى على؟ فأمره بقتاله، وقال عليه السلام: إن قتلك فأنت فى الجنة، وإن قتلته فهو فى النار" (المحلى ١١:٣١٣).

ومن طريق محمد بن كثير السلمى هو القصاب عن يونس بن عبيد عن محمد ابن سيرين عن عبادة بن الصامت مرفوعا: "الدار حرم، فمن دخل عليك حرمك فاقتله" (المحلى ١١:٣١٤). وقال: "الحكم بن المطلب لا يعرف حاله، ومحمد بن كثير القصاب ذاهب الحديث ليس بشىء".

ومن: طريق محمد بن المثنى: نا موسى بن إسماعيل نا سفيان الثورى عن مسلم الضبى، قال: "قال إبراهيم النخعي: إن خشيت أن يبتدرك اللص فأبدره" (المحلى أيضا ١١:٣١٤) وقال: "إن كان على المدخول عليه منزله فى المصر ليلا أو نهارا فى أخذ ماله أو فى طلب زنا أو غير ذلك مهلة، فالمناشدة فعل حسن، لقول الله تعالى: ادع إلى سبيل ربك بالحكمة. الآية، فإن لم يكن فى الأمر مهلة، ففرض على المظلوم أن يبادر إلى كل ما يمكنه به الدفاع عن نفسه وإن كان فى ذلك إتلاف نفس اللص من أول وهلة، فإن كان على يقين من أنه إن ضربه ولم يقتله ارتدع، فحرام عليه يقتله، فإن لم يكن على يقين من هذا فقد صح اليقين بأن مباحا له الدفع والمقاتلة، فلا شىء عليه إن قتله من أول ضربة أو بعدها، قصدا إلى مقتله أو إلى غير مقتله، لأن الله تعالى قد أباح له المقاتلة والمدافعة قاتلا ومقتولا، وبالله تعالى التوفيق". قلت: والأصل فيه قوله ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد". رواه أحمد وابن حبان عن سعيد بن زيد، وهو متواتر، كما فى العزيزى (٣:٣٥٣).

وهل إذا كان لا يرجو الغلبة على اللص وكان على يقين من أنه يقتله إن لم يدفع المال إليه، أو لم يدله عليه، يجب على صاحب الدار صيانة نفسه ببذل المال أو لا يجب ذلك عليه، ويجوز له مقاتلته مطلقا؟ والذى يظهر من قواعد المذهب الثانى، وهو مدلول ما فى "الهندية" (٥:٣٣٧).

ونصه: "ولو قيل لرجل: دلنا على مالك أو لنقتلنك، فلم يفعل حتى قتل لم يكن آثما، وإن دلهم حتى أخذوه ضمنوا له"، كذا فى "المبسوط" اهـ. وفيه أيضا: "ولو أكره بوعيد قتل على أن يقتل عبده أو يتلف ماله فلم يفعل واحدا منهما حتى قتل كان فى سعة من ذلك، وإن استهلك ماله ولم يقتل عبده فهو أحسن، وإن قتل العبد ولم يستهلك المال فهو آثم، لأنه كان يتخلص باستهلاك المال وهو مباح له شرعا، كذا فى "المبسوط" (٥:٢٨).

باب لا قطع على السارق حتى يخرج المتاع من الدار

أخرج: ابن حزم من طريق موسى بن معاوية: نا وكيع نا ابن جريج عن سليمان بن موسى وعمرو بن شعيب قال سليمان: "إن عثمان، وقال عمرو بن شعيب: إن ابن عمر، ثم اتفقا: لا قطع على سارق حتى يخرج المتاع".

ومن: طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن سليمان بن موسى أن عثمان قضى أنه لا قطع على سارق وإن كان قد جمع المتاع فأراد أن يسرق حتى يحمله ويخرج به.

وبه: إلى ابن جريج عن عمرو بن شعيب: "أن سارقا نقب خزانة المطلب بن وداعة، فوجد فيها قد جمع المتاع ولم يخرج به، فأتي به إلى ابن الزبير، فجلده، وأمر به أن يقطع فمر بابن عمر، فسأل، فأخبر، فأتى ابن الزبير، فقال: أمرت به أن يقطع؟ فقال: نعم! قال: فما شأن الجلد؟ قال: غضبت، فقال ابن عمر: ليس عليه قطع حتى يخرج به من البيت، أ رأيت لو رأيت رجلا بين رجلى مرأة لم يصبها أ كنت حادة؟ قال: لا! قال: لعله قد كان نازعا تائبا وتاركا للمتاع" (الكل من المحلى ١١: ٣٢٠). قلت: فما روى عن ابن الزبير مما يخالفه يحمل على رأيه الأول، وقد رجع عنه إلى رأى ابن عمر فلا حجة فيه، ولا يخفى أن قول ابن عمر أقوى وأحوط.

ومن: طريق ابن وهب عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب عن على بن سليمان عن مكحول عن عثمان بن عفان، قال: "لا تقطع يد السارق وإن وجد معه المتاع ما لم يخرج به عن الدار" (المحلى ١١: ٣٢٠). على بن سليمان ذكره ابن حبان فى الثقات وابن يونس فى الغرباء، وقال: "صاحب مكحول قدم مصر، حدث عنه يزيد بن أبى حبيب" (التهذيب ٧: ٣٢٨).

ومن: طريق ابن وهب أيضا، سمعت الشمر بن نمير يحدث عن الحسين بن عبد الله بن ضميرة عن أبيه عن جده عن على بن أبى طالب، قال فى الرجل يوجد فى البيت وقد نقبه معه المتاع: "أنه لا يقطع حتى يحمل المتاع فيخرج به عن الدار" (المحلى أيضا ١١: ٣٢٠). وشمر بن نمير غير ثقة، وشيخه لا يساوى شيئا (اللسان ١: ١٥٣).

وهو قول الشعبى وعطاء وعمر بن عبد العزيز وابن شهاب، وبه يقول الثورى وأبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل وأصحابهم، وإسحاق بن راهويه (المحلى أيضا ١١: ٣٢٠).

وأخرج ابن حزم من طريق ابن أبى شيبة: نا أبو خالد عن يحيى بن سعيد الأنصارى عن عبد رحمن بن القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق، قال: بلغ عائشة أم المؤمنين أنهم يقولون: إذا لم خرج السارق المتاع لم يقطع، فقالت عائشة: لو لم أجد إلا سكينا لقطعته" (المحلى ١١: ٣٢١).

وهذا منقطع، فإن عبد الرحمن لم يسمع من عائشة، فما روى عن عثمان وابن عمر وابن الزبير أولى وأقدم.

باب لا قطع على المختلس

أخرج ابن حزم من طريق محمد بن المثنى: نا عبد الرحمن بن مهدى نا سفيان الثورى عن سماك بن حرب عن دثار بن يزيد عن عبيد بن الأبرص: أن على بن أبى طالب أتى برجل اختلس من رجل ثوبا، فقال: إنما كنت ألعب معه، قال: تعرفه؟ قال: نعم! فلم يقطعه" (المحلى ١١:٣٢٢). أعله ابن حزم بسماك، وقال: "يقبل التلقين". قلت: ولكنه من رواية سفيان عنه، وحديث القدماء مثل سفيان وشعبة عنه صحيح، فالأثر حجة.

ومن: طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن إسماعيل بن مسلم عن الحسن عن على بن أبى طالب: "أنه سئل عن الخلسة، فقال: تلك الدعرة المقلة لا قطع فيها". وهو قول الحسن البصرى (المحلى ١١:٣٢٢). قلت: وهذا سند حسن، وقد أثبتنا سماع الحسن من على كرم الله تعالى وجهه.

ومن طريق موسى بن معاوية: نا وكيع نا مالك بن أنس عن الزهرى: "أن رجلا اختلس طوقا، فسأل عنها مروان زيد بن ثابت، فقال: ليس عليه قطع".

وعن: معمر عن الزهرى، قال: "اختلس رجل متاعا، فأراد مروان أن يقطع يده، فقال له زيد ابن ثابت: تلك الخلسة الظاهرة، لا قطع فيها، لكن نكال وعقوبة".

وعن: الشعبى: "أن رجلا اختلس طوقا، فأخذوه وهو فى حجرته، فرفع إلى عمار بن يسار وهو على الكوفة، فكتب إلى عمر بن الخطاب، فكتب إليه أنه عادى الظهيرة، ولا قطع عليه" (المحلى ١١:٣٢٢).

وعن عمر بن عبد العزيز: "أنه كتب إلى عدى بن أرطاة فى رجل اختلس طوقا من ذهب كان فى عنق جارية نهارا: إن ذلك عادى ظهر، ليس عليه قطع، فعاقبه". وعن الحسن البصرى فى الخلسة: "لا قطع فيها". وعن قتادة: "لا قطع على المختلس، ولكن يسجن ويعاقب". وهو قول النخعى وأبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وأصحابهم، وبه يقول إسحاق بن راهوية (المحلى ١١:٣٢٢).

ومن: طريق ابن وهب عن قباث بن رزين أنه سمع على بن رباح اللخمى يقول: "السنة أن يقطع اليد المستخفية ولا تقطع اليد المعلنة". وعن عطاء بن أبى رباح أنه قال: "تقطع يد السارق المستخفى المستتر، ولا تقطع يد المختلس المعلن" (المحلى ١١:٢٢٢).

قلت: وهذا راجع إلى الأول، فإن المختلس لا يختلس إلا نهارا علنا.

باب التعزير بالمال

أخرج ابن حزم من طريق يحيى بن بكير: نا مالك بن أنس عن هشام بن عروة عن أبيه عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب: "أن رقيقا لحاطب سرقوا ناقة للمزني رجل من مزينة فانتحروها، فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب، فأمر عمر لكثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، قال عمر: إني أراك تجيعهم، والله لأغرمنك غرما يشق عليك، ثم قال للمزني: كم ثمن ناقتك؟ قال: أربعمائة درهم، قال عمر: فأعطه ثمان مائة درهم" (المحلى ١١:٣٢٥). وليس فيه الجمع بين القطع والغرامة، فإنه لم يغرم السارق، بل أغرم المولى وعزره بالمال. والتعزير بالمال جائز عند أبي يوسف، وعندهما وعند الأئمة الثلاثة لا يجوز (فتح القدير ٥:١١٣). وتركه الجمهور للقرآن والسنة. أما القرآن فقوله تعالى: ﴿فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾. وأما السنة فإنه عليه السلام قضى بالضمان بالمثل، ولأنه خبر يدفعه الأصول، فقد أجمع العلماء على أن من استهلك شيئا لا يغرم إلا مثله أو قيمته، وأنه لا يعطى أحد بدعواه، وفي هذا الحديث تصديق المزني فيما ذكر من ثمن ناقته، وفيه أيضا: أنه غرمه باعتراف عبيده، وقد أجمعوا على أن إقرار العبد على سيده في ماله لا يلزمه، وأيضا: فإن يحيى بن عبد الرحمن لم يلق عمر، ولا سمع منه، وذكر ابن وهب في موطأه من رواية يحيى بن عبد الرحمن عن أبيه، وأبوه سمع عمر وروى عنه، وليس عند جمهور رواة الموطأ عن أبيه، قال أبو عمر: "أظن ابن وهب وهم فيه، وذكر أيضا أن القصة كانت بعد موت حاطب". وهو غلط، فإن حاطبا مات سنة ثلاثين في خلافة عثمان، فهذه أوجه عديدة علل بها هذا الحديث، كذا في "الجوهر النقي" (٢:١٨٧).

وأما حديث بهز عن أبيه عن جده في مانع الزكاة من قوله ﷺ: «فأنا آخذوه وشطر ماله". رواه أحمد وأبو داود والنسائي والحاكم. فقال إبراهيم الحربي في سياق المتن لفظه: "وهم فيها الراوي، وإنما هو: فأنا آخذوه من شطر ماله، أي نجعل ماله شطرين، فيتخير عليه المصدق، ويأخذ من خير الشطرين، فأما ما لا يلزمه فلا نقله ابن الجوزي في جامع المسانيد عن الجزلي، والله الموفق كذا في "التلخيص الحبير" (٢:١٧٧). ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن أبان بن عثمان: "أن أباه عثمان بن عفان أغرم في ناقة رجل أهلكها رجل، فأغرمه الثلث زيادة على ثمنها"، (المحلى ١١:٣٢٥). وقال: "فهذا أثر في غاية الصحة عن عثمان، ولا يعرف له مخالف من الصحابة، وقال به الزهري بعد ذلك" اهـ. قلت: محمول على أنه كان قد أهلك الناقة مع متاع

عليها يساوى ثلث قيمتها.

باب لا قطع على السارق من بيت المال

أخرج: ابن حزم من طريق موسى بن معاوية: نا وكيع نا المسعودى عن القاسم بن عبد الرحمن قال: "إن رجلا سرق من بيت المال، فكتب فيه سعد بن أبى وقاص إلى عمر ابن الخطاب، فكتب عمر إليه أن لا قطع عليه، لأن له فيه نصيبا". (المحلى ١١:٣٢٧). وهذا مرسل صحيح.

ومن: طريقه عن وكيع: نا سفيان -هو الثورى- عن سماك بن حرب عن عبيد بن الأبرص: "أن على بن أبى طالب أتى برجل قد سرق من الخمس مغفرا فلم يقطعه على. وقال: إن له فيه نصيبا". (وهذا سند حسن صحيح) وبه يقول إبراهيم النخعى والحكم بن عتيبة وأبو حنيفة والشافعى وأصحابهما. وقال مالك وأبو ثور وأبو سليمان وأصحابهم: "عليه القطع" (المحلى ١١:٣٢٨). قلت: وفى حكمه سرقة مال مشترك بينه وبين آخرين، وقولنا مؤيد بقول صاحبين لم يعرف لهما مخالف من الصحابة رضى الله عنهم.

باب لا حد على السارق من الحمام

أخرج: ابن حزم من طريق موسى بن معاوية: نا وكيع نا سعيد بن عبد العزيز التنوخى عن بلال بن سعد: "أن رجلا سرق برنسا من الحمام، فرفع إلى أبى الدرداء، فلم ير عليه قطعا". (وهذا مرسل صحيح، فإن بلال بن سعد لم يسمع من أبى الدرداء، كما فى التهذيب، وهو ثقة عابد) وبه يقول أبو حنيفة وأصحابه. وقال مالك وأحمد وإسحاق وأبو ثور وأبو سليمان وأصحابهم: "عليه القطع إذا كان هنالك حافظ" (المحلى ١١:٣٢٩).

قلت: الحمام محل يرده العامة فلا يكون حرزا ما لم يكن حافظ، ولذا لم ير أبو الدرداء فيه القطع، ولم يعرف له مخالف من الصحابة، ومثله السرقة من المسجد، فلا قطع فيه عندنا، إلا إذا كان سرقة من عند حافظ، كما فى أثر صفوان والله تعالى أعلم.

باب لا يقطع سارق الطير

أخرج: ابن حزم من طريق موسى بن معاوية: نا سفيان الثورى عن جابر بن يزيد الجعفى عن عبد الله بن يسار قال: "أتى عمر بن عبد العزيز برجل قد سرق دجاجا، فأراد أن يقطعه، فقال أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف: كان عثمان يقول: لا قطع فى طير: فخلى عمر سبيله". (وهذا سند حسن).

ومن طريق عبد الرزاق عن عبد الله بن المبارك عن سفيان به نحوه.

وعن: أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف: "أن عثمان بن عفان قال: لا قطع فى طير"، (المحلى ١١:٣٣٣). قال: "وبه يقول أبو حنيفة وأحمد بن حنبل وأصحابهما وإسحاق بن راهويه. وقالت طائفة: القطع فيه إذا سرق من حرز، وهو قول مالك والشافعى وأصحابهما، وإبطال القطع فيه قد روى عن عثمان بن عفان، ولا يعرف له مخالف من الصحابة" اهـ.

باب لا يقطع بائع الحر

أخرج: ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج: "أن عليا قطع البائع بائع الحر، وقال: لا يكون الحر عبدا". وقال ابن عباس: "ليس عليه قطع، وعليه شبيه بالقطع الحبس". وقال أبو حنيفة وسفيان وأحمد وأبو ثور: "لا قطع على من سرق حرا صغيرا كان أو كبيرا". قلت: فما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج: "أخبرت أن عمر بن الخطاب قطع رجلا فى غلام سرقه"، (المحلى ١١:٢٣٦). محمول على العبد الصغير الذى لا يفهم، فيكون كالدابة، وأما الصغير العاقل فلا يتأتى سرقته، فإنه ليس كالمال، وأما الحر فليس بمال أصلا صغيرا كان أو كبيرا، فقول ابن عباس أرجح لموافقته الأصل الصحيح. والله تعالى أعلم.

وأما ما رواه ابن حزم بسند فيه عبد الله بن محمد بن يحيى بن عروة عن هشام عن أبيه عن عائشة مرفوعا: "أنه ﷺ أتى برجل كان يسرق الصبيان، فأمر به فقطع". فمع ضعفه محمول على الصبيان العبيد، وروى الإمام أبو يوسف فى الخراج له (٢١٣): حدثنا سعيد (هو ابن أبى عروبة) عن قتادة عن عبد الله بن عباس فى الحر يبيع الحر، قال: "يعاقبان ولا قطع عليهما" اهـ. وهذا سند صحيح، وهو الحجة فى الباب، وما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن على منقطع، فلا يصلح معارضا له.

باب إذا اختلف الشهود فى مكان السرقة يدرأ الحد عن المشهود عليه

أخرج: ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن معمر عن قتادة فى رجل شهد عليه رجل أنه سرق بأرض وشهد عليه آخر بأنه سرق بأرض أخرى، قال: "لا قطع عليه". (المحلى ١١:٣٤٣).

قلت: وهو قول أبى حنيفة والجمهور.

باب لا يقطع سارق الطعام فى عام السنة

وأخرج: من طريق عبد الرزاق عن معمر عن يحيى بن أبى كثير، قال: قال عمر بن الخطاب: "لا تقطع فى غدق ولا فى عام السنة". وبه إلى معمر عن أبان: "أن رجلا جاء إلى عمر بن الخطاب فى ناقة نحرت، فقال له عمر: هل لك فى ناقتين عشراوين مرتعتين سمينين بناقتك؟ فإنا

لا نقطع فى عام السنة"، والمرتعتان الموطأتان. (المحلى).

باب لا يقطع أحد الزوجين إذا سرق من الآخر وكذا كل ذى رحم محرم سرق من ذى رحمه القريب

أخرج: ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج قال: بلغنى عن الشعبى قال: "ليس على زوج المرأة فى سرقة متاعها قطع". وقال أبو حنيفة وأصحابه: "لا قطع على الرجل فيما سرق من مال امرأته، ولا على المرأة فيما سرقت من مال زوجها". وقال مالك وأحمد بن حنبل وإسحاق وأبو ثور: "على كل واحد منهما القطع فيما سرق من مال الآخر من حرز". وعن الشافعى كالقولين، والقول الثالث: "أن الزوج إذا سرق من مالها قطعت يداه، وإن سرقت هى من مالها فلا قطع عليها". (المحلى ١١:٣٤٧).

عن: ابن عمر عن النبى ﷺ أنه قال: «كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته»، فالأمير الذى على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولدها وهى مسؤولة عنهم، والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». رواه مسلم وفى لفظ له: والرجل راع فى مال أبيه وهو مسؤول عن رعيته"، (المحلى ١١:٣٤٨). فكل واحد من هؤلاء أمين فى مال الآخر فلا قطع عليه كالمودع، ولأنهم للانبساط بينهم لا يحرزون أموالهم ممن له ذكر فى الحديث، فلا يوجد معنى السرقة.

عن عائشة قالت: "جاءت هند بنت عتبة، فقالت: يا رسول الله! إن أبا سفيان رجل مسيك، فهل على من حرج أن أطعم من الذى له عيالنا؟ فقال لها: خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف". متفق عليه، فقد أطلق رسول الله ﷺ يدها على مال زوجها تأخذ منه ما يكفيها وولدها، فهى مؤتمنة عليه كالمودع ولا فرق، ولا يحرز الزوج ما له عنها عادة فلا قطع.

حدثنا: يونس ثنا يحيى بن عبد الله بن بكير ثنى الليث بن سعد عن عبد الله بن يحيى الأنصارى عن أبيه عن جده: أن جدته أتت إلى رسول الله ﷺ تجلى لها، فقال: إنى تصدقت بهذا، فقال رسول الله ﷺ: إنه لا يجوز للمرأة فى مالها أمر إلا بإذن زوجها، فهل استاذنت زوجك؟ قالت: نعم!" الحديث، رواه الطحاوى (٢:٤٠٣). وعبد الله بن يحيى ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وأما يحيى الأنصارى والده فمجهول، كما فى التهذيب، ولكن المجهول فى القرون الفاضلة لا يضرنا، فالحديث دال على أن للزوج حقا فى مال المرأة، فلا يقطع بأخذه خفية، ولا يعد

به سارقا. والله تعالى أعلم.

باب التعزير وأن مقداره إلى الإمام يبلغه به ما رأى

أخرج ابن حزم من طريق عبد الرزاق: نا داود بن قيس أخبرني خالد بن أبي ربيعة: "أن ابن الزبير حين قدم مكة وجد رجلا يقرض الدراهم فقطع يده".

قال: وروينا عن سعيد بن المسيب أنه قال: "وددت أني رأيت الأيدي تقطع في قرض الدنانير والدراهم". قال ابن حزم: "معنى هذا أنه كانت الدنانير والدراهم يتعامل بها عددا دون وزن، فكأن من عليه دراهم أو دنانير يقرض بالجلم (أي المقراض) من تدويرها، ثم يعطيها عددا، ويستفضل الذي قطع من ذلك". (المحلى ١١: ٣٦٣). وهو محمول عندنا على التعزير، فإنه ليس بسارق لغة ولا شرعا، وإنما هو خائن.

ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرني هشام بن عروة عن أبيه أن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب حدثه قال: "توفي عبد الرحمن بن حاطب، وأعتق من صلى من رقيقه وصام، وكانت له نوبية قد صلت وصامت وهي أعجمية لم تفقه، فلم يرعه إلا حملها، وكانت ثيبا، فذهب إلى عمر فزعا فسألها، أحبلت؟ قالت: نعم! من مرعوش بدرهمين، فقال عثمان: أراها تستهل به، كأنها لا نعرفه، فليس الحد إلا على من علمه، فأمر بها عمر فجلدت مائة ثم غربها، ثم قال: صدقت والذي نفسي بيده ما الحد إلا على من علمه". الحديث مختصر (من المحلى ١١: ٤٠٢). وهذا سند صحيح، وفيه حجة لمن رأى التعزير بالغا ما بلغ به الإمام (فإن عمر لم يضر بها مائة إلا تعزيرا لقوله: "والذي نفسي بيده ما الحد إلا على من علمه" وهو قول مالك وأحد أقوال أبي يوسف، وهو قول أبي ثور والطحاوي من أصحاب أبي حنيفة، (المحلى أيضا ١١: ٤٠١).

ومن طريقه عن محمد بن راشد قال: سمعت مكحولا يحدث: "أن رجلا وجد في بيت رجل بعد العتمة ملففا في حصير، فضربه عمر مائة"، (مرسل صحيح).

ومن طريقه: نا ابن جريج نا جعفر بن محمد عن أبيه عن علي: أنه كان إذا وجد الرجل مع المرأة في لحاف واحد جلدهما مائة كل إنسان منهما (المحلى ١١: ٤٠٣). وهذا مرسل صحيح أيضا.

ومن طريقه عن سفيان بن عيينة عن الأعمش عن القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه، قال: "أتي ابن مسعود برجل وجد مع امرأة في لحاف فضربهما لكل واحد منهما أربعين سوطا، فذهب أهل المرأة وأهل الرجل فشكوا ذلك إلى عمر بن الخطاب، فقال عمر لابن مسعود: ما يقول هؤلاء؟ قال: قد فعلت ذلك" (وهذا سند صحيح).

وروينا: عن سعيد بن المسيب، ورويناه أيضا عن ابن شهاب، قال: "إن عمر بن الخطاب ضرب رجلا دون المائة وجد مع امرأة في العتمة". (مرسل حسن).

وروينا: عن سفيان بن عيينة عن جامع عن شقيق، قال: "كان لرجل على أم سلمة أم المؤمنين حق، فكتب إليها يخرج عليها، فأمر عمر بأن يجلد ثلاثين جلدة". (الكل من المحلى ١١:٤٠٣). وهذا سند صحيح، وفي كل ذلك حجة لمن قال: إن التعزير ليس له مقدار محدود، وجائز أن يبلغ به الإمام ما رآه، وأن يجاوز به الحدود.

روينا: عن وكيع وعبد الرحمن كلاهما عن سفيان الثوري عن حميد الأعرج عن يحيى بن عبد الله بن صيفي: "أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبي موسى: لا يجلد في تعزير أكثر من عشرين سوطا". (المحلى ١١:٤٠٣) وهذا معضل، فإن يحيى بن عبد الله بن صيفي من صغار الخامسة لم يدرك عمر بن الخطاب، وإن صح فمحمول على أن لا يجلد أكثر من عشرين من غير حاجة، وهو محمل ما رواه البخاري عن عبد الرحمن بن جابر بن عبد الله عن أبي بردة: "كان رسول الله ﷺ يقول: لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله تعالى". بدليل ما روى عن الصحابة وهم أعرف الناس بمراد رسول الله ﷺ، فلو كان المعنى أن لا تعزروا فوق عشرة أسواط لم يخالفوه إلى غيره، والله تعالى أعلم. وذكر بعض المتأخرين أن الحديث محمول على التأديب الصادر من غير الولاة. كالسيد يضرب عبده، والزوج امرأته، والأب ولده، كذا في "التلخيص الحبير" (٢:٢٦١).

باب إذا شهد أربعة بالزنا ولم يفسره واحد منهم لا يحد المشهود عليه ويحد الثلاثة الشهود

حدثنا: فهد ثنا إبراهيم ثنا الوليد بن عبد الله بن جميع حدثني أبو الطفيل قال: "أقبل رهط معهم امرأة حتى نزلوا فتفرقوا في حوائجهم، فتخلف رجل مع امرأة، فرجعوا وهو بين رجليها، فشهد ثلاثة منهم أنهم رأوه يهب فيها، كما يهب المرود في المكحلة، وقال الرابع: أحمى سمعي وبصري، لم أره يهب فيها، رأيت يعني خصيتيه يضربان استها ورجليها مثل أذني حمار، وعلى مكة يومئذ نافع بن عبد الحارث الخزاعي، وكتب إلى عمر، فكتب عمر: إن شهد رابع بمثل ما شهد الثلاثة فقد مهما أجلدهما، وإن كانا محصنين فارجمهما، وإن لم يشهد إلا بما كتبت به إلي فاجلد الثلاثة وخل سبيل الرجل، قال: فجلد الثلاثة وخلى سبيل الرجل والمرأة"، رواه الطحاوي (٢:٢٨٧). ورجاله ثقات ما خلا إبراهيم هذا، فلم أعرفه، وقد تقدم الحديث في أبواب الشهادة

على الزنا بلا سند.

وأخرج: ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن معمر عن بديل المقبلي عن أبي الوضاح، قال: "شهد ثلاثة نفر على رجل وامرأة بالزنا، وقال الرابع: رأيتهما فى ثوب واحد، فإن كان هذا زنا فهو ذاك، فجلد على الثلاثة، وعزر الرجل والمرأة". (المحلى ١١: ٢٥٩) ولم يعله بشئ، ورجاله ثقات، وأبو الوضاح اسمه بهدل من أصحاب علي، وليس بمجهول، فقد روى منه يونس بن أبي إسحاق، كما فى "اللسان" (٦: ٤٥١) و "الكنى" للدولابي (٢: ١٤٧)، وبديل العقيلي عند عبد الرزاق، وليس بمجهول من روى عنه ثقتان، فافهم.

باب لا يقطع فى أقل من عشرة دراهم

أبو حنيفة: عن عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن عبد الله بن مسعود، قال: "كان قطع اليد على عهد رسول الله ﷺ فى عشرة دراهم". كذا رواه الحارثي من طريق أبي مقاتل ونصر الصنعاني عنه، ورواه من طريق خلف بن يسين عنه بلفظ: «إنما كان القطع فى عشرة دراهم». ورواه ابن خسرو من طريق محمد بن الحسن عنه بلفظ: "قال رسول الله ﷺ: لا تقطع اليد فى أقل من عشرة دراهم". وتابعه وكيع والثوري وابن المبارك وغيرهم، والمسعودي ثقة، روى له أصحاب السنن الأربعة، واستشهد به البخاري، وهو وإن اختلط فقد ذكر أحمد بن حنبل أن سماع وكيع منه قديم، وأن من سمع منه بالكوفة والبصرة فسماعه جيد، ذكره صاحب الكمال، كذا فى "الجوهر النقي" (٢: ١٨١) و "عقود الجواهر المنيفة" (١: ٢٠٢). فإن حكمنا لرواية الإمام باعتبار الزيادة زال الانقطاع.

قال المحقق فى "الفتح": "رواه عبد الرزاق ومن طريقه الطبراني فى "معجمه"، وأشار إليه الترمذي فى كتابه الجامع، فقال: وقد روى عن ابن مسعود أنه قال: لا قطع إلا فى دينار أو عشرة دراهم. وهو مرسل، رواه القاسم بن عبد الرحمن عن ابن مسعود، والقاسم لم يسمع من ابن مسعود انتهى، وهو صحيح، لأن الكل ما رووه إلا عن القاسم، لكن فى مسند أبي حنيفة من رواية أبي مقاتل عنه عن القاسم عن أبيه عن ابن مسعود، وهذا موصول، وأخرجه ابن حرب من حديث محمد بن الحسن عن أبي حنيفة يرفعه: لا تقطع اليد فى أقل من عشرة دراهم. فهذا موصول مرفوع، ولو كان موقوفا لكان له حكم الرفع، لأن المقدرات الشرعية لا دخل للعقل فيها". انتهى ملخصا، (٥: ١٢٣). ولا يعارضه ما رواه الثوري عن عيسى ابن أبي غرة عن الشعبي عن ابن مسعود، أنه ﷺ قطع سارقا فى خمسة دراهم، كما زعمه البيهقي، فإن فيه ثلاث علل، الثوري

مدلس وقد عنعن، وابن أبي غرة ضعفه القطان، وذكره الذهبي في "كتاب الضعفاء"، والشعبي عن ابن مسعود منقطع، ذكره البيهقي في "باب الزنا لا يحرم الحلال" وسكت عنه ههنا، وظهر بهذا أن هذا السند أضعف من سند رواية المسعودي خلافا لقول البيهقي، وأن سند رواية المسعودي أقرب أن يكون صحيحا خلافا لما قاله الإمام الشافعي. كذا في "الجوهر النقي" (٢:١٨٢).

أبو حنيفة: عن حماد عن إبراهيم: "أن النبي ﷺ قطع في ثمن مجن". قال إبراهيم: "وكان ثمن المجن عشرة دراهم". كذا رواه ابن خسرو من طريق محمد بن الحسن، ورواه الحارثي من طريق أبي مقاتل وخلف بن ياسين الزيات، والطبراني في "الأوسط" من طريق أبي مطيع قاضي بلخ أربعتهم عنه، وقال الطبراني: "لم يرد هذا الحديث عن أبي حنيفة إلا أبو مطيع البلخي"، ويرده ما ذكرنا من رواية محمد بن الحسن والاثنين المذكورين، وقد روى ذلك عن الإمام حمزة بن حبيب وأبو يوسف وعبد الله بن الزبير والحسن بن زياد وأسد بن عمرو وأيوب بن موسى، فلا عبرة بقول الطبراني: أنه تفرد به أبو مطيع، كذا في "عقود الجواهر" (١:٢٠٣). قلت: وقد تقدم أن النسائي والحاكم أخرجاه من حديث ابن عباس بلفظ: "كان ثمن المجن يقوم في عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم". وأخرجه النسائي من طريق العزرمي عن عطاء بلفظ: أدنى ما تقطع فيه يد السارق ثمن المجن عشرة دراهم". ورجحه، وأخرجه هو وابن أبي شيبة من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وأخرجه ابن أبي شيبة أيضا من هذا الوجه عن عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب عن رجل من مزينة يرفعه: "ما بلغ ثمن المجن قطعت يد صاحبه، وكان ثمن المجن عشرة دراهم". وقال الحاكم بعد أن أخرج حديث ابن عباس: "إنه صحيح على شرط مسلم". ثم قال: "وشاهده حديث أيمن". وقال صاحب التمهيد: حدثنا عبد الوارث حدثنا قاسم بن محمد حدثنا يوسف حدثنا ابن إدريس حدثنا محمد بن إسحاق عن عطاء عن ابن عباس، قال: "قوم المجن الذي قطع فيه النبي ﷺ عشرة دراهم". وهو كذلك عند أبي داود من حديث ابن عباس، ولما نقل البيهقي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: "أنه كان ثمن المجن على رسول الله ﷺ عشرة دراهم". قال: قال الشافعي: "هذا رأي من عبد الله بن عمرو". قلت: إذا ذكر الصحابي شيئا وأضافه إلى زمن النبي ﷺ كان مرفوعا عندهم، وقد روى عن علي مثل ذلك، أخرجه عبد الرزاق عن الحسن بن عمارة عن الحكم بن عتيبة عن يحيي الجزار عنه، قال: "لا يقطع الكف في أقل من دينار أو عشرة دراهم" اهـ من "عقود الجواهر" (١١:١٠٤). والحسن بن عمارة مختلف فيه، فحديثه حسن، ولا أقل من أن يعتبر به، والله تعالى أعلم.

وعن: عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «لا قطع فيما دون عشرة دراهم» رواه أحمد وفيه نصر بن باب ضعفه الجمهور، وقال أحمد: ما كان به بأس. (مجمع الزوائد ٦: ٢٧٣). قلت: فالإسناد حسن، وقد رد أحمد على من كذبه وضعفه، كما فى "تعجيل المنفعة" (٤٢١).

وعن: زجر بن ربيعة أن عبد الله بن مسعود أخبره أن رسول الله ﷺ قال: «القطع فى دينار أو عشرة دراهم» رواه الطبرانى، وفيه سليمان داود الشاذكونى وهو ضعيف، (مجمع الزوائد ٦: ٢٧٤). قلت: كان من أفراد الحافظين اتفق الأئمة على حفظه، وقال ابن عدى: "سألت عبدان عنه، فقال: معاذ الله أن يتهم، إنما كانت كتبه قد ذهبت، فكان يحدث حفظا" (تذكرة الحفاظ، ٢: ٦٦).

وعن: أم أيمن قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا يقطع السارق إلا فى حجفة، وقومت على عهد رسول الله ﷺ دينار أو عشرة دراهم" رواه الطبرانى، وفيه يحيى بن عبد الحميد الحمانى وهو ضعيف، (مجمع الزوائد ٦: ٢٧٤). قلت: كلا! فإنه من أحفظ الناس لحديث شريك، وثقه ابن معين وابن نمير، وصرح ابن معين بأن ما يقال فيه من حسد، وقال الخليلى: يحيى بن عبد الحميد حافظ رضيه ابن معين وضعفه غيره، وهو مخرج فى الصحيح، ووثقه محمد بن إبراهيم البوشنجى. وأبو حاتم وابن أبى خيثمة، وهو من رجال مسلم كما فى "التهذيب" (١١: ٢٤٩).

لا يضمن السارق المتاع إذا قطعت يده

أبو حنيفة: عن الهيثم بن حبيب الصيرفى عن عامر الشعبى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال: "لا يضمن السارق ما ذهب من المتاع". أخرجه الحافظ طلحة بن محمد وابن خسرو من طريق أبى عبد الرحمن المقرى عن الإمام، كما فى "جامع المسانيد"، وسند الإمام صحيح.

أبو حنيفة: عن حماد عن إبراهيم، قال: يقطع السارق ويضمن الهالك". رواه الإمام محمد ابن الحسن فى الآثار، وقال: "ولسنا نأخذ بهذا، بل يقطع السارق ولا يضمن المتاع الهالك، وإذا وجدناه رد على صاحبه، وهو قول عامر الشعبى وأبى حنيفة" (جامع المسانيد ٢: ٢٣٣). وقد تقدم الحديث المرفوع فى الباب.

وهذا آخر ما أردنا إيراده فى هذا الجزء الحادى عشر من إعلاء السنن، أسبل الله به علينا لطائف المنن، وتقبله منا وجعله شائعا ذائعا فى الأقطار والمدن، متداولا بأيدى القبول بالطبع الحسن، ثم يجعله وسيلة لرضاه ورضا رسوله عنا يوم القيامة، وذريعة النجاة من جميع المحن فى الدنيا

والآخرة مع السلامة والكرامة، ويرحم الله عبدا قال آمينا.

وقع الفراغ منه ضحوة الخميس لعاشر ذى القعدة الحرام، وقد مضى ثمانية وأربعون وثلاثمائة وألف عام من هجرة سيد الخلائق أفضل الأنام، عليه صلاة الله وسلامه الأتمان الأكملان على الدوام، وعلى آله وأصحابه الأخيار البررة الكرام، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. ويبشره إن شاء الله الجزء الثانى عشر..أو له كتاب الجهاد والسير، وأنا العبد المفتقر إلى رحمة ربه الصمد، عبده المذنب ظفر أحمد، وفقه الله للتزود لغد، كتبته متشبثا بأذيال سيدى مجدد الملة حكيم الأمة كاشف الغمة، متظللا بأظلال نعمته ورأفته الجمة، أطال الله بقاءه فينا، ومتعنا وجميع المسلمين بفيوضه وبركاته أبدا آبدينا.

(والحمد لله الذى بعزته وجلاله تتم الصالحات)

تتمة الرسالة المسماة
"بالإنقاذ من الشبهات فى إنفاذ المكروه من الطلقات"
وهى جزء من المجلد الحادى عشر من إعلاء السنن
فى باب الطلاق

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين
والصلاة والسلام على سيد الخلق محمد وآله وصحبه أجمعين

وبعد! فلما كان وقوع الطلاق فى الحيض، ووقوع الطلقات الثلاث بلفظ واحد جملة واحدة مما قد كثر فيه الشغب، واعتنى بالبحث عنه كثير من أهل العلم أصحاب المعالى والرتب، وكان من أحسن ما صنف فى الباب كتاب "الإشفاق على أحكام الطلاق" للعلامة محمد زاهد الكوثرى المصرى أطال الله بقاءه، ومتع المسلمين ببركات أنفاسه القدسية، أحببت أن أذكر ههنا ما ذكره مما لم أذكره فى الإعلاء، ولا الحبيب فى الإنقاذ، والله ولى التوفيق، وهو المستغاث والمستعاذ.

قال: إن المرأة حينما قبلت الزواج من غير أن تشترط الخيار لنفسها، وهى تعلم أن الزوج له حق طلاقها متى شاء، فقد التزمت إيقاع الزوج طلاقها متى شاء، فإذن يكون إلزام الطلاق على المرأة بالتزامها، وليس فى ذلك إلزام تا لم تلتزمه، فاندحض ما قاله بعض الموسوسين: إن القاعدة العامة فى العقود أنها تلزم كلا من الطرفين ما التزم به من حقوق فى العقد، وأراد إن يفرع على تلك القاعدة عدم جواز انفراد الرجل بالطلاق لو لا إذن الشارع، فتتقيد صحة طلاقه بالإذن، حتى إنه لو طلق على صورة تخالف الوجه المأذون به يكون طلاقه باطلا، لأنه لا يملكه وحده بطبيعة العقد اهـ. قلنا: لا قيمة لهذا الرأى، فلا يمكن له أن يبنى على هذه القاعدة المستقعدة ما أراد أن يبنيه عليها، لأنها على جرف هار والعجب ممن يدعى الأخذ بالكتاب والسنة فقط أن يفتتح اقتراحه برأى فج فى مورد النص. قال: وأما قوله: إن الطلاق يزيل عقد النكاح سواء الرجعى وغيره، فإنه رأى باطل مخالف لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ. وخارج عما يفقهه أئمة الدين، فالله سبحانه وتعالى يقول فى حق المطلقات رجعيا: "وبعولتهن أحق بردهن". فقد عد الله رجالهن أزواجا لهن ما دامت العدة قائمة، وجعل لهن حق إعادتهن إلى الحالة الأولى، ومن حاول أن يتمسك بالرد فسيفاجئه من الرد ما يفهمه أنه كغريق يتمسك بكل حشيش، وكذلك يقول الله جل شأنه: ﴿الطلاق مرتان، فإمساك بمعروف﴾. فالإمساك هو استدامة القائم لا إعادة الزائل فدلت الآيتان على أن النكاح باق بعد الطلاق الرجعى إلى أن تنقضى العدة، وكذلك يدل على ما ذكرنا

الأحاديث الواردة فى طلاق ابن عمر، ولا سيما رواية جابر فى مسند أحمد بلفظ: "ليراجعها فإنها امرأته"، على تقدير صحة هذه الرواية كما يدعى الموسوس، لأنه نص فى أنها لم تزل امرأة له بعد إيقاع الطلاق الرجعى عليها، والمراجعة إعادة المرأة إلى حالتها الأولى من المعاشرة الزوجية، بعد جعلها بحيث تبين على تقدير انقضاء العدة قبل العود إلى المباشرة. وهذا معنى شرعى لها منذ عهد النبى ﷺ، ومن حاول أن يشاغب بالمعنى اللغوى لها فقد نطق خلفا، لأنه إذا كلم الرجل المرأة فى شىء يقال: إنه راجعها فيه لغة، والأحاديث التى وردت المراجعة فيها لا يصح أن يراد منها غير العود إلى المعاشرة الزوجية فلا إمكان للمشاغبة فى ذلك.

على أن العود إلى معاشرتها بدون عقد جديد يؤدى إلى أن تكون المعاشرة بينهما غير شرعية لو لم يكن العقد قائما، وقول ابن السمعانى فى القواطع: الحق أن القياس يقتضى أن الطلاق إذا وقع زال النكاح كالعتق، لكن الشرع أثبت الرجعة فى النكاح دون العتق فافترقا، ولا معناه أنه لو لا الصوارف من الكتاب والسنة وإجماع الأمة لاعتبر زوال النكاح مقتضى القياس، فمن الذى يقول بالقياس مع الاعتراف بقيام النصوص ضده بل مع الإقرار بوجود فارق بين المقيس والمقيس عليه. (وهو كون الطلاق إلى عدد من الواحد إلى الثلاث، بخلاف العتق فلا عدد له أصلا).

قال ردا على من زعم: إن الآيات والأحاديث لم تدل على طلاق مسنون وطلاق غير مسنون، وإنما دلت على طلاق بأوصاف خاصة، وشروط معينة أذن به الشارع، فمن أوقعه على غير هذه الشرائط والأوصاف كان قد تجاوز ما أذن له فيه، وأتى بعمل لا يملكه، إذ لم يؤذن به من الشارع فكان لغوا إلخ: إنه عجيب ممن تعود تقليب أوراق كتب الحديث أن يزعم هذا، وقد ذكر مالك فى الموطأ ما هو طلاق السنة، وكذلك البخارى فى صحيحه، وباقى أصحاب الصحاح والسنن. وفقهاء هذه الأمة من كل طائفة، حتى ابن حزم فى "المحلى" وأدلة ذلك كثيرة جدا. منها: ما رواه شعيب بن رزيق وعطاء الخراسانى عن الحسن، قال "حدثنا عبد الله بن عمر أنه طلق امرأته وهى حائض، ثم أراد أن يتبعها بطلقتين أخريين عند القرائن، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ. فقال: يا ابن عمر! ما هكذا أمرك الله، قد أخطأت السنة، السنة أن تستقبل الطهر، فتطلق لكل قرء، فأمرنى فراجعتها، فقال: إذا هى طهرت فطلق عند ذلك أو أمسك، فقلت: يا رسول الله! رأيت لو طلقتها ثلاثا أكان يحل لى أن أراجعها؟ قال: لا، كانت تبين منك، وكانت معصية". رواه الطبرانى، قال: حدثنا على بن سعيد الرازى حدثنا يحيى بن عثمان بن سعيد بن كثير الحمصى حدثنا أبى ثنا شعيب بن رزيق قال: حدثنا الحسن، الحديث. وأخرجه الدار قطنى بطريق معلى بن منصور

وحاول عبد الحق إعلاله بمعلى، وليس بذاك، فقد روى عنه الجماعة، ووثقه ابن معين ويعقوب بن شيبة، وأخرجه البيهقى بطريق شعيب عن عطاء الخراسانى، ولم يعله إلا بالخراسانى، وهو من رجال مسلم والأربعة، وما يرمى به من الوهم فى بعض حديثه يزول بوجود متابع له، وقد تابعه شعيب عند الطبرانى، وشعيب يرويه مرة عن عطاء الخراسانى عن الحسن، وأخرى عن الحسن مباشرة. وهو ممن لقيهما جميعا، وروى عنهما سماعا، وأما محاولة الشوكانى لتضعيف شعيب بن رزيق فبتقليد منه لا بن حزم، وهو هجام جاهل بالرجال كما يظهر من "القدح المعلى فى الكلام على بعض أحاديث المحلى"، للحافظ قطب الدين الحلبى، وشعيب قد وثقه الدارقطنى وابن حبان، وأما رزيق وهو الدمشقى، كما وقع فى بعض الروايات (صريحا)، فمن رجال مسلم، وأما على بن سعيد الرازى فقد عظمه جماعة، منهم الذهبى، وقد صرح الحسن بسماعه من ابن عمر، وقيل لأبى زرعة: الحسن لقى ابن عمر؟ قال: نعم.

وبالجملة: أن هذا الحديث لن ينزل عن مرتبة الاحتجاج به، والأدلة فى هذا الباب كثرة جدا فى الأصول الستة[1] فضلا عن باقى كتب الحديث، فعلم من ذلك أن من خالف السنة يقع طلاقه مع مخالفته للأمر، لأن النهى الطارئ لا ينافى المشروعية الأصلية، كما تقرر فى الأصول، كالصلاة فى الأرض المغصوبة، والبيع عند النداء لصلاة الجمعة، ولا يمنع الإثم الطارئ ترتب أثره عليه، كالظهار، فإنه منكر من القول وزور، ولم يمنع ذلك من ترتب أثره عليه، ولسنا فى حاجة إلى قياس مع وجود النص فى الكتاب والسنة على ما قلنا، وإنما ذكرنا الظهار تنظيرا لا قياسا.

قال: ومن زعم أن الطلاق فى الحيض غير صحيح لا أثر له، فهذا متابعة منه للروافض ومن سار سيرهم، وتلاعب بما صح من الأخبار فى الصحيحين وغيرهما بشهادة الحفاظ الأثبات، ودعوى الاضطراب فى الأحاديث التى خرجها أصحاب الصحاح تدل على وقاحة بالغة، واضطراب فى عقل مدعيه، وقد بوب البخارى فى "صحيحه" على وقوع طلاق الحائض، حيث قال: "باب إذا طلقت الحائض يعتد بذلك الطلاق" بدون أى إشارة إلى خلاف فى ذلك، وساق حديث ابن عمر فى طلاق امرأته وهى حائض، ولفظه: "مره فليراجعها". (والمراجعة تقتضى سبق الطلاق) ونص مسلم أيضا على احتساب تلك التطليقة حيث قال: "وحسبت لها التطليقة التى طلقها". وكذلك حديث الحسن عن ابن عمر وقد سبق ذكره مع إسناده، ومن استعرض الأحاديث التى ورد فيها لفظ المراجعة فى الصحيحين وغيرهما لا يشك أن هذا اللفظ من الأوضاع الشرعية فى عهد النبى ﷺ كالطلاق وغيره، ولم يحدث فيه اصطلاح مستحدث بعد عهد النبوة أصلا، وكل ما وقع فى أحاديث الطلاق من الارتجاع والرجعة والمراجعة فهى بالمعنى

الشرعى، أعنى العود إلى المعاشرة الزوجية بعد إيقاع الطلاق الرجعى، وكل ما وقع فى نصوص الفقهاء من هذا القبيل على طبق ما ورد فى الأحاديث لفظا ومعنى، وقد سبق عدم صحة إرادة المعنى اللغوى الذى يتحقق إذا حادثها وكلمها فى شىء فى أحاديث الباب، وابن القيم لم يجنح إلى منع كون المعنى الشرعى مرادا من المراجعة خجلا من الأحاديث الماثلة أمامه، وهى لا تحتمل غير المعنى الشرعى أصلا.

وحيث إن الشوكانى أوسع خطوا فى الزيغ، وأقل إدراكا لمواطن الافتضاح، لم ير بأسا فى سلوك طريق منع كون المعنى الشرعى مرادا من اللفظ المذكور، وبعض الموسوسين من أبناء الزمان حول هذا المنع إلى صورة دعوى، فادعى: "أن المراد بالمراجعة هنا المعنى اللغوى للكلمة، وأما استعمالها فى مراجعة المطلقة الرجعية فإنما هو اصطلاح مستحدث بعد عصر النبوة" ولم ينتبه إلى أنه يطالب بالدليل عليها، ويسأل عن تحديد زمن بعد زمن النبوة لحدوث الاصطلاح المستحدث الذى يدعى حدوثه مجترئا على الدعاوى من غير بينة، من غير نظر إلى صحة الأخبار فى احتساب الطلقة فى حالة الحيض، وهى تقضى قضاء لا مرد له بأن المراد من المراجعة المعنى الشرعى حتما. فالأمر بالمراجعة فى تلك الأحاديث يفيد بمفرده وقوع الطلاق فى حالة الحيض بلا شك (هذا هو الذى فهمه المتقدمون من الأئمة المجتهدين، والمحققون من المحدثين، كالبخارى وغيره، وكفى بهم قدوة فى معرفة معانى الحديث) فكيف وقد صحت الأخبار فى احتساب الطلقة فى تلك الحالة كما سبق؟

ومن أحاط علما بالأحاديث الواردة فى طلاق ابن عمر، بل بالنبذة اليسيرة التى ذكرها (الحافظ) ابن حجر فى "الفتح"، ولا سيما حديث شعبة عند الدار قطنى، وحديث سعيد بن عبد الرحمن الجمحى عنده أيضا. يجزم أن المراجعة فى تلك الأحاديث بالمعنى الشرعى فقط، وهو العود إلى المعاشرة الزوجية بعد الطلاق الرجعى، والحقيقة الشرعية هى المتعينة إلا عند وجود صارف عنها ولا صارف ثم جاء الشوكانى وسلك طريق عدم تسليم إرادة المعنى الشرعى فى تلك الأحاديث معتبرا بأن المعنى اللغوى أعم، وفاته أن الحقيقة الشرعية هى المتعينة فى الكتاب والسنة باتفاق بين أهل العلم، فلا مجال لمنع إرادتها بعد الاعتراف بثبوتها، ثم أوغل فى التخريف والتحريف، حيث أنكر فى نيل الأوطار أن يكون للمراجعة معنى شرعى، ظنا منه أن إغفال الأحاديث التى هى نصوص فى المعنى الشرعى يكفى فى إضلال ضعفة أهل العلم، ولا يوجد من يكشف الستار عن وجوه خيانته فى النقل، فسله لماذا لم ينقل قول ابن حجر فيه؟ وعند الدارقطنى فى رواية شعبة عن أنس بن سيرين عن ابن عمر فى القصة: "فقال عمر: يا رسول الله! فتحتسب

بتلك التطليقة؟ قال: نعم!" ورجاله إلى شعبة ثقات، وعنده من طريق سعيد بن عبد الرحمن الجمحي (وثقه ابن معين وغيره) عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر: أن رجلا قال: إني طلقت امرأتي البتة وهي حائض، فقال: عصيت ربك، وفارقت امرأتك. قال: "فإن رسول الله ﷺ أمر ابن عمر أن يراجع امرأته، قال: إنه أمر ابن عمر أن يراجعه بطلاق بقي له، وأنت لم تبق ما ترتجع به امرأتك" وفي هذا السياق رد على من حمل الرجعة في قصة ابن عمر على المعنى اللغوي انتهى هذا على تقدير تسليم أن هناك معنى لغويا تصح إرادته في أحاديث ابن عمر لكن من راجع معاجم اللغة يتبين له أن المعنى اللغوي الأعم لا تصح إرادته في تلك الأحاديث أصلا، فتبين أن قوله: "مره فليراجعها" في أحاديث ابن عمر نص في المعنى الشرعي بدون حاجة إلى ما أخرجه الدارقطني.

وأما قول ابن حزم في "المحلى": "إن ابن عمر بلا شك إذ طلقها حائضا فقد اجتنبها، فإنما أمره عليه الصلاة والسلام برفض فراقه لها، وأن يراجعها كما كانت قبل بلا شك" اهـ. فإن كان يريد بقوله: "كما كانت من قبل"، أي كما كانت قبل الطلاق، فهو اعتراف منه بأنه دليل على الطلقة وإن كان يريد كما كانت قبل الاجتناب فهو ليس بمعنى لغوي ولا شرعي للكلمة، بل يمكن أن يكون معنى مجازيا منتزعا من المعنى الشرعي، ولكن أين القرينة الصارفة عن الحقيقة الشرعية؟

ولفظ أبي الزبير عند أبي داود "فردها علي ولم يرها شيئا" مجمل لا يدل على أن الطلقة لم تقع، بل الرد عليه يفيد أن الطلقة ليست من إفادة البينونة في شيء، والرد والإمساك يستعملان في الرجعة التي تعقب الطلاق الرجعي، ولو فرضنا أن فيه بعض دلالة على عدم الاحتساب، فقد قال أبو داود: "الأحاديث كلها على خلاف هذا"، يعني أنها حسبت عليه بتطليقة، وقد رواه البخاري مصرحا بذلك، ولمسلم نحوه كما تقدم (وقد ذكر غير واحد أنه حكى عدم وقوع الطلاق البدعي الإمام أحمد فأنكره، وقال: هو مذهب الرافضة)، وأبو الزبير مشهور بالتدليس، فمن يرد رواية المدلس مطلقا يرد روايته، ويقبلها بشروط من يقبل رواية المدلس بشروط، ولم تتحقق تلك الشروط هنا فترد روايته هذه اتفاقا. قال ابن عبد البر: "لم يقله أحد غير أبي الزبير، وقد رواه جماعة جلة فلم يقل ذلك واحد منهم". وقال بعض أهل الحديث: "لم يرو أبو الزبير حديثا أنكر من هذا". حتى أن أبا الزبير لو لم يكن مدلسا وخالفه هؤلاء رواة حديث ابن عمر في الصحيحين وغيرهما لكان خبره هذا منكرا، فكيف وهو مدلس مشهور؟

وأما ما أخرجه ابن حزم بطريق محمد بن عبد السلام الخشني عن محمد بن بشار عن عبد الوهاب الثقفي عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر، في الرجل يطلق امرأته وهي حائض، قال ابن

عمر: "لا يعتد بذلك". فقد قال ابن حجر فى "تخريج الرافعى": "إنه بمعنى أنه خالف السنة، لا بمعنى أن الطلقة لا تحسب"، على أن بندارا وإن كان من رجال الصحيح لكنه ممن ينتفى من أحاديثهم لا ممن تقبل رواياتهم كلها، لأنه متهم بسرقة الحديث والكذب وغيره ذلك، وقد تكلم فيه كثير من أهل النقد، وترجحت عدالته عند بعض أصحاب الصحاح، فروى من حديثه ما سلم من النكارة، والبخارى لم يخرج حديثه هذا مع إكثاره عنه، وليس الخشنى كالبخارى فى الانتقاء وإن كان ثقة، ودعوى أن حديث أحمد بطريق ابن لهيعة عن أبى الزبير عن جابر يؤيد صحة حديث أبى الزبير مما تضحك منه الثكلى (لأنه ليس من متابعة أبى الزبير فى شىء، وغايته أن ابن لهيعة روى ذلك عن أبى الزبير أيضا، وابن لهيعة يدلس عن الضعفاء، واختلط بعد احتراق كتبه اختلاطا شديدا، فلا يكتب حديثه إلا من رواية العبادلة الأربعة، ابن المبارك وابن وهب وابن يزيد والقعنبى عنه، وليس هذا من رواية أحدهم بل من رواية حسن، على أن جماعة من أهل النقد توقفوا فى رواية أبى الزبير عن جابر إلا ما كان بطريق الليث، حتى فيما لم يخالف فيه، كما ذكره الحافظ أبو سعيد العلائى فى جامع التحصيل، وهذا ليست بطريق الليث) وعلى فرض صحتها ليست مما يمكن أن يتصور تأييدها لعدم وقوع الطلاق فى حالة الحيض، لأن لفظها: "ليراجعها فإنها امرأته" وهذا اللفظ من الأدلة على وقوع الطلاق فى تلك الحالة ودوام الزوجية بينهما ما دامت العدة قائمة، كما يقول بذلك جماهير الفقهاء، فإن المراجعة إنما تكون بعد الطلاق الرجعى، وقوله: "فإنها امرأته" نص فى دوام الزوجية بينهما، بل هذه الرواية تفسر إجمال الرواية الأخرى بأن معنى "فليس بشىء" أن الطلاق فى حالة الحيض ليس بشىء يفيد البينونة ما دامت العدة قائمة، فتتفق رواية أبى الزبير مع رواية آخرين.

وما رواه ابن حزم بطريق همام بن يحيى عن قتادة عن خلاس بن عمرو، قال فى الرجل يطلق امرأته وهى حائض: "لا يعتد بها" فيه أن هماما فى حفظه شىء، وأن فيه عنعنة قتادة وهو مدلس، على أن قوله: "لا يعتد بها"، مجمل يدور أمره بين أن تكون لا يعتد بها باعتبار أنه أتى بالسنة، وبين أن تكون لا يعتد بها فى حد ذاتها، والإجماع يؤيد الاحتمال الأول، وليس خلاس ممن عرف بالشذوذ فى المسائل، ورأى ابن عبد البر فى أمثال هذا إرجاع الضمير إلى تلك الحيضة، فإنها لا يعتد بها فى عدة المرأة.

وجنوح بعض الموسوسين إلى تائيد رواية أبى الزبير المنكرة بما فى جامع ابن وهب عن عمر عن النبى ﷺ أنه قال فى حق ابن عمر: "مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم

تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد ذلك، وإن شاء طلق قبل أن يمس تلك العدة التى أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء وهى واحدة" من قبيل الاستجارة من الرمضاء بالنار، وقد سعى ابن حزم وابن القيم جهدهما فى التخلص من لفظ: "وهى واحدة"، بذكر احتمال كونه مدرجا بغير دليل، لكونه نصا فى موضع النزاع يزداد به الجمهور حجة إلى حججهم.

واكتشف هذا الموسوس طريقا فى التخلص منه، وهو إرجاع الضمير إلى الطلقة المستفادة من قوله: "وإن شاء طلق" فلنفرض إرجاعه إليها كما يشتهيه مع خلوه من الفائدة ومع ما فيه من صرف الكلام عن المحدث عنه، لكن أين يوجد فى هذا أدنى تائيد لرواية أبى الزبير؟ وقصارى ما يفيده أن ابن عمر طلق امرأته فى الحيض، فأمره النبى ﷺ بأن يراجعها على أن يكون مخيرا فيما بعد بين أن يمسكها ويطلقها، وهذه الطلقة غير المعلوم إيقاعها واحدة فمن الذى يقول عن هذه الطلقة غير المعلوم وقوعها فى الخارج أنها اثنتان أو ثلاث؟ وهى واحدة، حتما إذا وقعت فى الخارج وتحققت، وهل ينافى فرض كونها واحدة أن يقع قبلها طلاق عن المرأة حقيقة كما يدل عليه لفظ المراجعة فى الحديث؟ على أن القول ببطلان الطلاق فى الحيض يجعل الطلاق بيد المرأة، حيث لا يعلم الحيض والطهر إلا من جهتها، فإذا طلق الرجل وقال المرأة: "إن الطلاق كان فى الحيض، يعيد الرجل الطلاق، ويكرره فى أوقات إلى أن تعترف بأن الطلاق كان فى الطهر، أو يسأم الرجل ويعاشرها معاشرة غير شرعية، وهو يعلم أنه طلقها ثلاثا فى ثلاث أطهار، وفى ذلك من المفاسد ما لا يخفى على متفقه.

قال: قد ادعى بعض المتهوسين: أن لفظ: "طالق ثلاثا" فى الإنشاء والإيقاع محال عقلا، باطل لغة، فصار لغوا من الكلام لم يعرفها الصحابة، ولم يمضها أحد منهم على الناس، وإنما الذى أمضوه هو ما كان بالتكرار، وكلمة "أنت طالق ثلاثا" محال، وإنما هى تلاعب بالألفاظ، بل هى تلاعب بالعقول والأفهام، ولا يعقل أن تكون موضع خلاف بين الأئمة التابعين فمن بعدهم إلخ. فيا للفقه ويا للإسلام! يتكلم فى الدين مثله بهذا التهور فى مثل هذا البلد الطيب، ولا تعرك أذنه، يتخيل خلافا بين الصحابة والتابعين فى الطلاق الثلاث، ولا خلاف بينهم أصلا إلا فى خياله، ولا الطلاق بأنت طالق ثلاثا بمجهول عندهم، بل يعرفه الصحابة والتابعون، وتعرفه العرب، ولم يجهله إلا هذا الموسوس.

ومن الأدلة الظاهرة على ما قلنا ما أخرجه البيهقى فى سننه والطبرانى وغيرهما عن إبراهيم ابن عبد الأعلى عن سويد بن غفلة، قال: "كانت عائشة بنت الفضل عند الحسن ابن على رضى الله

عنهما، فلما بويع بالخلافة هنأته، فقال الحسن: أتظهرين الشماتة بقتل أمير المؤمنين؟ أنت طالق ثلاثا، ومتعها بعشرة آلاف، ثم قال: لو لا أنى سمعت رسول الله ﷺ جدى، أو سمعت أبى يحدث عن جدى ﷺ، أنه قال: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا عند الأقراء، أو طلق ثلاثا مبهمة، لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره، لراجعتها" اهـ. وإسناده صحيح، قاله ابن رجب الحنبلى الحافظ (قلت: قد ذكرت الحديث في الإيلاء من طريق الدار قطنى وحسنت سنده). ومما كتب عمر رضى الله عنه إلى أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه "من قال: أنت طالق ثلاثا، فهى ثلاث". كما أخرجه أبو نعيم.

وروى محمد بن الحسن فى "الآثار" بسنده عن إبراهيم النخعى، فى الذى يطلق واحدة وهو ينوى ثلاثا، أو يطلق ثلاثا وهو ينوى واحدة، قال: "إن تكلم بواحدة فهى واحدة، وليست نيته بشىء، وإن تكلم بثلاث كانت ثلاثا، وليست نيته بشىء"، قال محمد: "بهذا كله نأخذ، وهو قول أبى حنيفة".

وقال عمر بن عبد العزيز كما فى الموطأ: "لو كان الطلاق ألفا ما أبقت البتة منها شيئا، من قال البتة فقد رمى الغاية القصوى" اهـ. هذا رأيه فى لفظ البتة فضلا عن لفظ الثلاث. وقال الشافعى فى "الأم" (٥:٢٤٧): "ولو رأى امرأة من نساءه مطلعة فقال: أنت طالق ثلاثا، وقال لواحدة منهن: هى هذه، وقع عليها الطلاق" اهـ.

وقال الشاعر العربى حينما استعصت عليه قافية الثاء فى مباراته مع صاحبيه:

وأم عمرو طالق ثلاثا

وكذلك قال الشاعر العربى الآخر:

وأنت طلاق والطلاق عزيمة　　ثلاث ومن يخرق أعق وأظلم
فبينى بها إن كنت غير رفيقة　　وما لامرئ بعد الثلاث تندم

حتى سأل الكسائى محمد بن الحسن عن ذلك، فأجابه بما استحسنه كما فى "مبسوط شمس الأئمة السرخسى" وغيره، بل أطال النحاة الكلام فيه، ولا يقدر أحد أن ينقل شيئا ينافى إرسال الثلاث بلفظ واحد عن أحد من أئمة النحو والعربية، فمن أين لأحد أن يتحكم، ويقول: إن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لم يعرفه الصحابة ولا التابعون ولا الفقهاء، ولا عرفته العرب ولم يكن إيقاع الثلاث عندهم إلا بتكرير لفظ الطلاق؟ وكل ذلك افتراء على الصحابة والتابعين، وفقهاء الدين، والعرب والعربية، فها هو قد عرفه الحسن السبط وهو صحابى عربى، وعرفه أبوه

وجده عليهم السلام، وعرفه عمر وأبو موسى رضى الله عنهما، وعرفه إبراهيم النخعى الذى يقول عنه الشعبى: "ما ترك إبراهيم بعده أعلم منه، لا الحسن ولا ابن سيرين، ولا من أهل البصرة، ولا من أهل الكوفة، ولا من أهل الحجاز والشام" وعرفه عمر بن عبد العزيز، وهو هو، وعرفه أبو حنيفة، وهو الإمام الوحيد الذى نشأ فى مهد العلوم العربية، وعرفه محمد بن الحسن الذى اتفقت كلمات الموافقين والمخالفين على أنه حجة فى العربية، وعرفه الشافعى وهو الإمام القرشى الوحيد بين الأئمة، وعرفه قبلهما مالك، عالم دار الهجرة، وعرفه هذا الشاعر العربى، وذاك الشاعر العربى، فيا ترى! هل يندى بعد هذا البيان جبينه ويتحول يقينه؟ وإلغاء العدد فى الإنشاء لعله رويا رأها فى المنام، وحاول أن يبنى عليها الأحكام، ودعوى الغاء العدد فى الإنشاء من الدعاوى التى أولادها أدعياء، إذ تبين مما سبق بيانه أنه لا فرق بين الخبر والإنشاء ولا بين الطلبى وغيره، فى صحة مجيئ المفعول المطلق العددى بعدها عند مساس الحاجة إلى ذكرها لا لغة ولا نحوا، ومحاولة القياس فى مورد النص سخيف.

وحديث محمود بن لبيد فى غضب الرسول ﷺ على رجل جمع بين الثلاث على تقدير صحته لا يدل على عدم الوقوع بوجه من الوجوه المعتبرة عند أهل الاستنباط، بل على الإثم خلافا للشافعى وابن حزم، والأكثرون على أن وقوع الثلاث مجموعة مقرون بالإثم، وسيأتى الكلام على حديث ابن إسحاق فى تطليق وكانة ثلاثا، رواه أحمد.

ومن الدليل على وقوع الثلاث بلفظ واحد حديث الملاعنة المخرج فى صحيح البخارى حيث قال عويمر العجلانى فى مجلس الملاعنة: "كذبت عليها إن أمسكتها يا رسول الله! فطلقها ثلاثا قبل أن يأمره رسول الله ﷺ". ولم يرد فى رواية من الروايات أنه عليه السلام أنكر عليه ذلك، فدل على وقوع الثلاث مجموعة، لأن رسول الله ﷺ لم يكن ليدع الناس يفهمون وقوع الثلاث بلفظ واحد، لو لم يكن ذلك صحيحا شرعا، وقد فهم منه ذلك الأمة جمعاء، حتى ابن حزم، حيث قال: "إنما طلقها وهو يقدر أنها امرأته، ولو لا وقوع الثلاث مجموعة لأنكر ذلك عليه". وفهم البخارى أيضا من الحديث ما فهمه الأمة جمعاء من الوقوع، حيث ساقه فى باب من أجاز طلاق الثلاث. والحاصل أن وقوع الثلاث مجموعة موضع اتفاق بين جميع من يعتد بقولهم، كما قاله ابن التين، ولم ينقل الخلاف إلا عن غائط، أو عمن لا يعتد بخلافه، كما سيأتى تحقيقه وابن حجر سها ههنا (حيث أبدى الخلاف) تعويلا على مثل ابن مغيث، وليس للمحدث أن يعول على مثله بدون أن يروى الخلاف بأسانيد صحيحة عمن يقول عليهم.

هل وقوع الطلاق البدعى مسألة خلافية بين الصحابة والتابعين؟

قال: الأحاديث كثيرة جدا فيمن طلق ألفا، أو مائة، أو تسعا وتسعين، أو عدد النجوم، أو ثمانية ونحوها، عن الرسول ﷺ وعن أصحابه الفقهاء والتابعين، ومن بعدهم فى "الموطأ"، ومصنف ابن أبى شيبة، وسنن البيهقى وغيرها، كل ذلك يدل على وقوع الثلاث بلفظ واحد، لأن من البعيد جدا أن يوجد بين الصحابة من لا يعرف انحصار عدد الطلاق فى ثلاث، حتى يوقع الطلاق مرة بعد أخرى إلى أن يبلغ العدد ألفا أو مائة أو تسعا وتسعين، ولا يرشدهم فقهاء الصحابة لعدد الطلاق فى الشرع.

ومحال أن يتصور على الصحابة مثل هذا الإهمال، فإذن هى ألفاظ المطلقين عند تطليقهم لنساءهم، فأحدهم قال: هى طالق ألفا، والآخر قال: هى طالق مائة، وثالث قال: هى طالق تسعا وتسعين، قصدا منهم إلى إيقاع ما تحصل به البينونة الكبرى، وهو ظاهر لا يحتمل التشغيب بوجه من الوجوه.

وفى رواية يحيى الليثى عن مالك، أنه بلغه: "أن رجلا قال لعبد الله بن عباس: إنى طلقت امرأتى مائة تطليقه، فماذا ترى على؟ فقال ابن عباس: طلقت منك بثلاث، وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزوا" وأسنده ابن عبد البر فى التمهيد، وأخرج ابن حزم فى المحن بطريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن سلمة بن كهيل: "نا زيد بن وهب أنه رفع إلى عمر بن الخطاب رجل طلق امرأته ألفا، فقال له عمر: أطلقت؟ فقال: إنما كنت ألعب فعلاه بالدرة، وقال: إنما يكفيك من ذلك ثلاث". ومثله فى سنن البيهقى بطريق شعبة.

وأخرج ابن حزم أيضا بطريق وكيع عن جعفر بن يرقان عن معاوية بن أبى يحيى، أنه قال: "جاء رجل إلى عثمان بن عفان، فقال: طلقت امرأتى ألفا، فقال: بانت منك بثلاث".

ومن: طريق عبد الرزاق عن الثورى عن عمرو بن مرة عن سعيد بن جبير: "أن ابن عباس قال لرجل طلق ألفا: ثلاث تحرمها عليك، وبقيتها وزر عليك، اتخذت آيات الله هزوا". ومثله فى "سنن البيهقى".

وأخرج ابن حزم أيضا: من طريق وكيع عن الأعمش عن حبيب بن أبى ثابت، عن على كرم الله وجهه: "أنه قال لمن طلق ألفا: ثلاث تحرمها عليك". الحديث ومثله فى "سنن البيهقى".

وأخرج الطبرانى عن عبادة عن النبى ﷺ، فى رجل طلق ألفا: "أما ثلاث فله، وتسعمائة وسبع وتسعون فعدوان وظلم، إن شاء الله عذبه، وإن شاء غفر له". ومثله فى مصنف عبد الرزاق

عن جد عبادة، إلا أن فى رواية عبد الرزاق عللا (قلت: وفى إسناد الطبرانى عبيد الله بن الوليد الوصافى العجلى وهو ضعيف كما فى "التقريب" و "التهذيب"، ومع ذلك روى عنه الجلة، سفيان الثورى والمحاربى وعيسى بن يونس ووكيع ويعلى بن عبيد وغيرهم).

وأخرج البيهقى بطريق شعبة عن ابن أبى نجيح عن مجاهد عن ابن عباس: "أنه قال لمن طلق امرأته مائة تطليقة: عصيت ربك، وبانت منك امرأتك، لم تتق الله فيجعل لك مخرجا ثم قرأ: يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن".

وأخرج أيضا بطريق شعبة عن الأعمش عن مسروق عن عبد الله، يعنى ابن مسعود: أنه قال لمن طلق امرأته مائة: بانت بثلاث، وسائرهن عدوان". وأخرج بن حزم بطريق عبد الرزاق عن معمر عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود: "أنه قال لرجل طلق امرأته تسعا وتسعين: ثلاث تبينها، وسائرهن عدوان". وأخرج ابن حزم أيضا بطريق وكيع عن إسماعيل بن أبى خالد عن الشعبى أنه قال: قال رجل لشريح القاضى: طلقت امرأتى مائة فقال شريح: بانت منك بثلاث وسبع وتسعون إسراف ومعصية".

وصح: عن زيد بن ثابت وابن عمر رضى الله عنهم أن لفظ "حرام والبتة" ثلاث تطليقات، كما فى محلى ابن حزم، ومنتقى الباجى وغيرهما. وذلك جمع للثلاث بلفظ واحد.

وأخرج البيهقى عن مسلمة بن جعفر: "أنه قال لجعفر بن محمد الصادق: إن قوما يزعمون أن من طلق ثلاثا بجهالة رد إلى السنة، ويجعلونها واحدة، يروونها عنكم، قال: معاذ الله! ما هذا من قولنا، من طلق ثلاثا فهو كما قال" (قلت: وقد تقدم حديث الحسن بن على فى ذلك مرفوعا فتذكر وهو صريح صحيح).

وفى المجموع الفقهى: عن زيد بن على عن أبيه عن جده عن على عليه السلام: "أن رجلا من قريش طلق امرأته مائة تطليقة، فأخبر بذلك النبى ﷺ، فقال: بانت منه بثلاث، وسبع وتسعون معصية فى عنقه".

وأخرج مالك والشافعى والبيهقى عن عبد الله بن الزبير: "أن أبا هريرة قال: الواحدة تبينها، والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجا غيره". وقال ابن عباس مثل ذلك فى رجل من أهل البادية طلق مرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها، ومثل ذلك عن عبد الله بن عمرو.

وأسند عبد الرزاق عن ابن مسعود فيمن طلق تسعا وتسعين: ثلاث تبينها وسائرهن عدوان.

وقال محمد بن الحسن فى "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبى

حسين عن عمرو بن دينار عن عطاء عن ابن عباس، قال: أتاه رجل، فقال إنى طلقت امرأتى ثلاثا، قال: يذهب أحدكم يتلطخ بالنتن ثم يأتينا، إذهب فقد عصيت ربك، وقد حرمت عليك امرأتك، لا تحل لك حتى تنكح زوجا غيرك". قال محمد: "وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة وقول العامة لا اختلاف فيه".

وقال الحسين بن على الكرابيسى فى "أدب القضاء": أخبرنا على بن عبد الله (وهو ابن المدينى) عن عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن طاوس، أنه قال: "من حدثك عن طاوس أنه كان يرى طلاق الثلاث واحدة فكذبه".

وروى ابن جريج قال: "قلت لعطاء: أسمعت ابن عباس يقول: طلاق البكر الثلاث واحدة؟ قال: لا بلغنى ذلك عنه، وعطاء أعلم الناس بابن عباس".

وقال أبو بكر الرازى الجصاص فى "أحكام القرآن" بعد أن سرد ما يدل على وقوع الثلاث من الآيات والأحاديث وأقوال السلف: "فالكتاب والسنة وإجماع السلف توجب إيقاع الثلاث معا وإن كان معصية" اهـ. وقال أبو الوليد الباجى فى "المنتقى". "فمن أوقع الثلاث بلفظة واحدة لزمه ما أوقعه من الثلاث، وبه قال جماعة الفقهاء، والدليل على ما نقوله إجماع الصحابة، لأن هذا مروى عن ابن عمر، وعمران بن حصين، وعبد الله بن مسعود، وابن عباس، وأبى هريرة، وعائشة رضى الله عنهم، ولا مخالف لهم" اهـ. وقال أبو بكر بن العربى عند الكلام فى حديث ابن عباس فى إمضاء الثلاث: "هذا حديث مختلف فى صحته فكيف يقدم على الإجماع، ويعارضه حديث محمود بن لبيد، فإن فيه التصريح بأن الرجل طلق ثلاثا مجموعة، ولم يرده النبى ﷺ بل أمضاه" اهـ. وأبو بكر بن العربى حافظ واسع الرواية جدا، وغضبه عليه السلام أيضا يدل على وقوعها، وابن عبد البر توسع فى التمهيد والاستذكار فى سرد الأدلة على المسألة، وإثبات الإجماع فيها.

وقال ابن الهمام فى "فتح القدير": "لا تبلغ عدة المجتهدين الفقهاء من الصحابة أكثر من عشرين، كالخلفاء والعبادلة، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، (وعائشة) وأنس، وأبى هريرة رضى الله عنهم، وقليل سواهم، والباقون يرجعون إليهم ويستفتون منهم، وقد أثبتنا النقل عن أكثرهم صريحا بإيقاع الثلاث، ولم يظهر لهم مخالف، فماذا بعد الحق إلا الضلال، وعن هذا لو حكم حاكم بأن الثلاث بفم واحد واحدة، لم ينفذ حكمه، لأنه لا يسوغ الاجتهاد فيه، فهو خلاف لا اختلاف، والرواية عن أنس بأنها ثلاث أسندها الطحاوى وغيره" اهـ.

ومن أحاطه خبرا بأدلة الجمهور من الكتاب والسنة وأقوال السلف وبأحوال الصحابة رضى

لله عنهم يدرك مبلغ قوة كلام ابن الهمام فى المسألة، وفى عدة المجتهدين من الصحابة، وإن سعى بن حزم فى تكثير عددهم جدا، بأن حشر فى عدادهم كل من روى عنه مسألة أو مسألتان فى لفقه (حتى أنه عد معهم الغامدية وما عزا أيضا، وما أدرى بأى طريق عدهما معهم، ولعله تخيل أن إقدامهما على الإقرار بالزنا من غير استيذان من النبى ﷺ فى ذلك هو اجتهاد منهما لجواز الإقرار، وقد أقرا عليه، فإن كان تخيل هذا فما أبعده من خيال، كذا فى "أعلام الموقعين" لابن القيم ١:٦)، وأنى لمن لم يرو عنه إلا مسألة أو مسألتان فى الفقه أو حديث أو حديثان فى السنة أن يعد فى المجتهدين؟ كائنا من كان، وإن كانت منزلة الصحابة فى الصحبة عظيمة القدر جدا، وهو ظاهر، ولم يفعل ابن حزم ذلك إجلالا للصحابة فى العلم، بل ليتمكن من معاكسة الجمهور فى مسائل الإجماع باشتراط النقل عن كل منهم، ومن تخيل اشتراط النقل عن مائة ألف صحابى مات عنهم النبى ﷺ فى صحة الإجماع على شىء فقد غرق فى بحر الخيال، وكان الحافظ ابن رجب[1] الحنبلى من أتبع الحنابلة لابن القيم وشيخه، ثم تيقن ضلالهما فى كثير من المسائل ورد على قولهما فى هذه المسألة، فى كتاب سماه "بيان مشكل الأحاديث الواردة فى أن الطلاق الثلاث واحدة". وفى ذلك عبرة بالغة لمن انخدع بتشغيبهما من غير أن يعرف مداخل الأحاديث ومخارجها.

ومن جملة ما يقال ابن رجب فى كتابه المذكور: "اعلم أنه لم يثبت عن أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا من أئمة السلف المعتد بقولهم فى الفتاوى فى الحلال والحرام شىء صريح فى أن الطلاق الثلاث بعد الدخول يحسب واحدة إذا سبق بلفظ واحد وعن الأعمش[2] أنه كان بالكوفة شيخ يقول: سمعت على بن أبى طالب يقول: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا فى مجلس واحد ترد إلى ذلك، يأتون ويستمعون منه، فأتيته، وقلت له: هل سمعت على بن أبى طالب يقول؟ قال: سمعته يقول: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا فى مجلس واحد فإنها ترد إلى واحدة، فقلت: أين سمعت هذا من على؟ فقال أخرج إليك كتابى، فأخرج كتابه، فإذا فيه: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما سمعت على بن أبى طالب يقول: إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا فى مجلس واحد فقد بانت منه، ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره، قلت: ويحك هذا غير الذى تقول، قال: الصحيح هو هذا، ولكن هؤلاء أرادونى على ذلك" اهـ. ثم ساق ابن رجب حديث الحسن بن على عليهما السلام، السابق ذكره بسنده، وقال: "إسناده صحيح".

وقال الحافظ الجمال بن عبد الهادى الحنبلى فى كتابه "السير الحارث –أى الحثيث– فى علم

الطلاق الثلاث": "الطلاق الثلاث يقع ثلاثا، هذا الصحيح من المذهب، ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره، وهذا القول مجزوم به فى أكثر كتب أصحاب الإمام أحمد، كالخرقى والمقنع والمحرر والهداية وغيرها، قال الأثرم: سألت أبا عبد الله (أحمد بن حنبل) عن حديث ابن عباس: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر واحدة. بأى شئ تدفعه؟ فقال: برواية الناس عن ابن عباس أنها ثلاث، وقدمه فى الفروع، وجزم به فى المغنى، وأكثرهم لم يحك غيره" اهـ. وقوله: "أكثر كتب أصحاب أحمد" إنما هو بالنظر إلى من بعد أحمد بن تيمية من المتأخرين، وهم اغتروا بابن تيمية، فلا يعد أقوالهم قولا فى المذهب، وذكر إسحاق بن أحمد شيخ الترمذى فى مسائله عن أحمد مثل ما ذكره الأثرم، بل عد أحمد بن حنبل مخالفة ذلك خروجا عن السنة، حيث قال فى جواب كتبه إلى مسدد بن مسرهد عن السنة: "ومن طلق ثلاثا فى لفظ واحد فقد جهل، وحرمت عليه زوجته، ولا تحل له أبدا حتى تنكح زوجا غيره" اهـ. وهذا الجواب أسنده القاضى أبو الحسن بن أبى يعلى الحنبلى فى طبقات الحنابلة، عند ترجمة مسدد بن مسرهد، وسنده مما يعول عليه الحنابلة، وإنما عده من السنة لأن الروافض كانوا يخالفون ذلك تلاعبا منهم بأنكحة المسلمين.

وفى "التذكرة" للإمام الكبير أبى الوفاء ابن عقيل الحنبلى: "وإذا قال: أنت طالق ثلاثا إلا طلقتين، وقعت الثلاث، لأنه استثناء الأكثر، فلم يصح الاستثناء. وقال أبو البركات مجد الدين عبد السلام بن تيمية الحرانى الحنبلى المؤلف منتقى الأخبار فى كتابه المحرر: ولو طلقها اثنتين أو ثلاثا بكلمة أو كلمات فى طهر فما فوق من غير مراجعة وقع، وكان للسنة" اهـ. وأحمد بن تيمية يروى عن جده هذا أنه كان يفتى برد الثلاث إلى واحدة، وأنت ترى نص قوله فى المحرر، ونبرئه أن يكون يبيت من القول خلاف ما يصرح به فى كتبه وإنما ذلك شأن المنافقين والزنادقة، ومذهب الشافعية فى المسألة أشهر من نار على علم.

وقد ألف أبو الحسن السبكى والكمال والزملكانى وابن جهيل وابن الفركاح والعز بن جماعة والتقى الحصنى وغيرهم مؤلفات فى الرد على ابن تيمية فى هذه المسألة، وابن حزم الظاهرى على افتتانه بالشذوذ فى المسائل لم يسعه إلا يسلك سبيل الجمهور، بل أفاض فى المحلى فى التدليل على وقوع الثلاث بلفظ واحد بتوسع يجب الإطلاع عليه، ليعلم مبلغ زيغ من يزعم خلاف ذلك، وبهذا استبان قول الأمة جمعاء فى المسألة من الصحابة والتابعين وغيرهم، والأحاديث التى سقناها لا تدع قولا لقائل فى وقوع الثلاث بلفظ واحد.

وظهر به بطلان قول من قال: "إن الخلاف في وقوع الطلاق البدعي، والطلاق ثلاث مرات جميعا ثابت من عهد الصحابة فمن بعدهم في كل عصر، وكان أئمة أهل البيت رضى الله عنهم يفتون بعدم الوقوع" إلخ. فقد عرفت أن احتساب الطلقة في الحيض منصوص في أحاديث سبق ذكرها. وزيادة أبي الزبير التي يحاول أذيال الخوارج والروافض التمسك بها زيادة منكرة، وقد قال أبو داود: "أحاديثهم على خلاف ما قال أبو الزبير". وقال ابن عبد البر: "منكر لم يقله غير أبي الزبير، وليس بحجة فيما خالفه فيه مثله، فكيف إذا خالفه من هو أوثق منه"؟ وقال الخطابي: قال أهل الحديث: "لم يرو أبو الزبير حديثا أنكر من هذا . وقال أبو بكر الجصاص: "غلط، فأنى يمكن لهم التمسك بمثل هذه الزيادة المنكرة باتفاق من يعي ما يقول، على أنها على تقدير ثبوتها بعيدة من الدلالة على ما يزعمون، لأن قوله: "ولم يرها شيئا" يحتمل ما ذكره الخطابي وابن عبد البر أي لم يرها شيئا مستقيما، أو صوابا إلى آخر تلك الاحتمالات المسرودة في موضعها، وقد روينا الإفتاء بوقوع ما أوقع من الطلاق في الحيض والطهر، بدون أي فرق بين الواحدة والاثنتين والثلاث في وقوعها فيهما إلا من جهة الإثم، عن عمر في سنن سعيد بن منصور، وعثمان بن عفان في محلى ابن حزم، وعلي وابن مسعود في سنن البيهقي، وابن عباس وأبي هريرة وابن الزبير وعائشة وابن عمر في موطأ مالك وغيره، ومغيرة بن شعبة والحسن بن علي في سنن البيهقي، وعمران بن حصين في منتقى الباجي، وفتح ابن الهمام، وأنس في آثار الطحاوي وغيرهم، بدون أن تصح مخالفة أحد من الصحابة لهم.

وقال الخطابي: "القول بعدم وقوع الطلاق البدعي قول الخوارج والروافض". وقال ابن عبد البر: "لا يخالف في ذلك إلا أهل البدع والضلال". وقال ابن حجر في آخر كلامه على الطلاق الثلاث في فتح الباري: "فالمخالف بعد هذا الإجماع منابذ له، والجمهور على عدم اعتبار من أحدث الاختلاف بعد الاتفاق" اهـ. فوصل إلى نتيجة أن وقوع الثلاث مجموعة على المدخول بها مسألة إجماعية، كتحريم المتعة على حد سواء، وكلامه هذا يدل على أنه لا يرى هناك خلافا يعتد به، وإلا لما أمكنه أن يدعي الإجماع في المسألة عند ما يختتم تحقيقه، فقوله فيما سبق: "إن الخلاف في الوقوع نقله ابن مغيث في الوثائق عن علي وابن مسعود وعبد الرحمن بن عوف والزبير، وعزاه لمحمد بن وضاح، ونقله ابن المنذر عن أصحاب ابن عباس، كعطاء وطاوس وعمرو بن دينار" اهـ. إنما هو اعتراض صوري، وكيف لا وهو يعلم جيدا أنه لن يثبت عن هؤلاء الأربعة من الصحابة، هؤلاء الثلاثة من أصحاب ابن عباس شيء ينافي ما عليه الجمهور، ولو لا رغبة في جمع

كل ما قيل فى كتابه لما أباح لنفسه أن ينقل مثل هذه النقول الزائفة. وابن مغيث هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن مغيث الطليطلى المتوفى ٤٥٩ هـ، وليس هو ممن عرف بالأمانة فى النقل، ولا بجودة الفهم فى تفقهاته، وقوله فى تعليل الرأى الشاذ (أن قوله ثلاثا لا معنى له، لأنه أخبر) من الدليل على أنه ما شم رائحة الفقه والفهم، وكان معانى عمل كل مفت ما عن، وقد عزا تلك الروايات لمحمد ابن وضاح بدون ذكر سند، مع أن بينهما مفاوز، وأنى يغول على مثل ابن مغيث هذا؟ وليس ابن مغيث صاحب الوثائق سوى مضرب مثل للجهل والسقوط العلمى فى الغرب بين نقاد أهل العلم من الأندلسيين.

قال أبو بكر بن العربى فى "القواصم والعواصم" بعد أن شرح كيف تعاطت المبتدعة فى الغرب منصب الفقهاء، حتى اتخذ الناس رؤوسا جهالا، فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا "ثم يقال: قال فلان الطليطلي، وفلان المجريطي. وابن مغيث لا أغاث الله نداء ولا أنا له رجاءه، فيرجع القهقرى، ولا يزال إلى وراء" إلخ. وموضع التعويل على النقل عن الأصحاب إنما هو مثل الأصول الستة، وباقى السنن والجوامع والمسانيد والمعاجم والمصنفات ونحوها مما لا يذكر فيه نقل عن أحد إلا ومعه إسناده، وأين فيها نقل خلاف ما عليه الجمهور عن هؤلاء؟ بل صح النقل عن على كرم الله وجهه بمثل ما عليه الجمهور، أخرجه البيهقى وابن حزم بطريق وكيع عن الأعمش عن حبيب بن أبى ثابت عنه، وروى عنه ابنه الحسن فيمن طلق ثلاثا مبهمة، وإسناده صحيح كما قال ابن رجب، وفيما رواه ابن رجب عن الأعمش عبرة كما سبق، وكذلك صح النقل عن ابن مسعود أنه قال بمثل ذلك، وقد سبق ذكره، وفقهاء العراق والعترة الطاهرة من أصحاب زيد بن على من أتبع أهل العلم لهما، وأنى يصح عن عبد الرحمن بن عوف خلاف ما فعله هو فى طلاق امرأته الكلبية فى مرض موته؟ وقد ذكر ابن الهمام أنه كان طلقها ثلاثا فى مرض موته[1] وقد ورد ذكر تطليقة ثلاثا فى مرض موته فى لفظ حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه (المحلى ١٠:٢٢٠). وفى لفظ عبد الرزاق: عن ابن جريج عن ابن أبى مليكة عن ابن الزبير، وفى لفظ أبى عبيدة عن يحيى ابن سعيد القطان عن ابن جريج، عن ابن أبى مليكة عن ابن الزبير، (المحلى ١٠:٢٢٣). وفى لفظ معلى بن منصور: عن الحجاج بن أرطاة عن أبى مليكة عن ابن الزبير (المحلى ١٠:٢٢٩). وما وقع فى "الموطأ"، وغيره من لفظ البتة ونحوه فمحمول على الثلاث بتلك النصوص، وليس أحد يعز وبسند إلى عبد الرحمن بن عوف خلاف ما عليه جمهور الصحابة من وقوع الثلاث، حتى أن من يرى أنه لا إثم فى الجمع بين الثلاث يستدل بفعل ابن عوف هذا كما فى فتح ابن الهمام، فتبين أنه مع الجمهور حتما فى إيقاع الثلاث مجموعة.

وأما الزبير فأنى يصح عنه خلاف ما عليه جمهور الصحابة، وابنه عبد الله من أعلم الناس به؟ وهو حينما سئل عن طلاق البكر ثلاثا، قال للسائل: ما لنا فيه قول، فاذهب إلى ابن عباس وأبى هريرة، فسلهما ثم ائتنا، فأجابا بأن الواحدة تبينها، والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجا غيره، كما فى موطأ مالك، فلو كان عنده عن أبيه أن الثلاث واحدة فى المدخول بها لما تأخر عن ذكر ما عنده، لأن غير المدخول بها أولى بذلك الحكم.

وأما ما ينسب إلى محمد بن وضاح الأندلسى من الشذوذ فى هذه المسألة فماذا تكون قيمته على تقدير صحة النسبة إليه؟ وهو الذى يقول عنه الحافظ أبو الوليد الفرضى: "أنه كان جاهلا بالفقه وبالعربية، ينفى كثيرا من الأحاديث الصحيحة، فمثله يكون بمنزلة العامى، وإن كثرت روايته والاشتغال برأى هذا الطليطلى، وذاك المجريطى من المهملين، شغل من لا شغل عنده، فلا نشتغل بكل ما يحكى".

وأما ما عزاه ابن حجر إلى ابن المنذر من أنه نقله عن عطاء وطاوس وعمرو بن دينار فهو كشوف، فإن كلام هؤلاء الثلاثة فى حق غير المدخول بها كما فى منتقى الباجى (٤:٨٣)، ومحلى ابن حزم (١٠:١٧٥). وليس كلامنا فى حق غير المدخول بها، وأما قولهم فى إيقاع الثلاث مجموعة على المدخول بها، فكقول الجمهور على حد سواء، وقد سبق عن ابن عباس الافتاء بوقوع الثلاث مجموعة بطريق عطاء وعمرو بن دينار، فى الآثار للإمام محمد بن الحسن الشيبانى، وفى مسائل إسحاق بن منصور، كما روينا تكذيب القول بأن الثلاث واحدة عن ابن طاوس عن أبيه بطريق الكرابيسى، ثم ابن المنذر نفسه يعد المسألة من مسائل الإجماع فى كتابه الذى ألفه فى الإجماع، فكيف يصح أن يذكر خلافا فى المسألة.

وأما الروافض ومن انخدع بهم من الإمامية فليسوا ممن يعتد بخلافهم، وأما الشيعة الذين يدعون اتباع مذهب جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام محجوجون بقول هذا الإمام الجليل نفسه فى وقوع الثلاث بلفظ واحد، كما سبق نقلا عن سنن البيهقى، ومن نسب إلى جمهرة أهل البيت ما يخالف ذلك فهو مختلق أثيم، وإن كان لا بد من النقل عن الكتب المدونة فى فقه العترة الطاهرة رضى الله عنهم، فدونك "الروض النضير فى شرح المجموع الفقهى الكبير" وهو أحق بالتعويل من كتب أمثال النجم الحلى للفرق العظيم الماثل أمام أعيننا بين كتب هؤلاء، ففى الروض النضير (٤:١٣٧): "إن وقوع الثلاث بلفظ واحد هو مذهب جمهور أهل البيت، كما حكاه محمد بن منصور فى الأمالى بأسانيده عنهم، وروى فى الجامع الكافى عن الحسن بن يحيى أنه

قال: رويناه عن النبى ﷺ، وعن على عليه السلام، وعلى بن الحسين، وزيد بن على، ومحمد بن على الباقر، ومحمد بن عمر بن على، وجعفر بن محمد، وعبد الله بن الحسن، ومحمد بن عبد الله، وخيار آل بيت رسول الله ﷺ"، ثم قال الحسن أيضا: "أجمع آل الرسول على أن الذى يطلق ثلاثا فى كلمة واحدة أنها قد حرمت عليه، سواء كان قد دخل بها الزوج أو لم يدخل، ورواه فى "البحر": عن ابن عباس وابن عمر وعائشة وأبى هريرة وعن على كرم الله وجهه والناصر والمؤيد ويحيى ومالك وبعض الإمامية" اهـ. فلا يصح نسبة الإفتاء بعدم الوقوع إليهم بعد هذا البيان الصريح.

حديث ابن عباس فى إمضاء عمر للثلاث

قال: أما حديث ابن عباس الذى يدندن حوله هؤلاء الشذاذ على أمل أنهم يجدون فيه بعض متمسك لهم فى خروجهم على الأمة، فهو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال: "كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فى أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلم أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم". وفى لفظ عن طاوس: "إن أبا الصهباء قال لابن عباس: هات من هناتك، أ لم يكن طلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر واحدة؟ فقال: قد كان ذلك، فلما كان فى عهد عمر تتابع الناس فى الطلاق، فأجازه عليهم، وفى لفظ عن طاوس: "إن أبا الصهباء قال لابن عباس: أتعلم إنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبى ﷺ وأبى بكر وثلاثا من إمارة عمر؟ فقال ابن عباس: نعم!" أخرج الأحاديث الثلاثة مسلم فى صحيحه، وأما لفظ: "إن ثلاثا كن يردون إلى واحدة"، عند الحاكم فى مستدركه، فمن رواية عبد الله بن المؤمل، وقد ضعفه ابن معين وأبو حاتم وابن عدى، وقال أبو داود: "منكر الحديث"، ولفظ ابن أبى مليكة فى الحديث لفظ انقطاع، ولولا تشيع الحاكم لأبى تخريج الحديث فى "مستدركه".

فلننظر أولا فى لفظ الثلاث هل هو كل ثلاث من أنواع الطلاق بحمل اللام على الاستغراق، أم المراد ما هو معهود منها؟ فالحمل على العموم متعذر، لأن الثلاث المفرقة على الأطهار لا يتصور توحيدها أصلا، ولا يقول به أحد، فلم يبق إلا احتمال أن يكون المراد بالثلاث الثلاث غير المفرقة على الأطهار التى لا وطأ فيها، دائر هذا الاحتمال بين أن يكون إيقاعها بلفظ واحد أو بألفاظ، فإذا كان إيقاعها بألفاظ فأما أن يكون على التعاقب فى المدخول بها، أو غير المدخول بها، فبأول لفظ تبين غير المدخول بها من غير أن تبقى محلل للثانى والثالث، وأما

المدخول بها فإن أراد المطلق بها واحدة، وأتى بالثانى والثالث على التعاقب لأجل التاكيد يقبل قوله ديانة، وأما إذا كان إيقاعه بألفاظ غير متعاقبة أو بلفظ واحد، فيدور أمر الحديث بين احتمالين، إما أن يكون معناه أن الثلاث الجارى إيقاعها ١- هذا هو ما قاله أبو زرعة الحافظ، رواه البيهقى فى سننه من طريق ابن أبى حاتم عنه، قال: "معنى هذا الحديث عندى أن ما تطلقون أنتم ثلاثا كانوا يطلقون واحدة فى زمن النبى ﷺ وأبى بكر وعمر رضى الله عنهما" اهـ (٣٣٨:٧). (مؤلف)

الآن كان يجرى إيقاع واحدة بدلها فى عهد الرسالة وعهد أبى بكر، وأوائل عهد عمر رضى الله عنهما، وكان الناس يراعون السنة فى تفريق التطليقات على الأطهار فى تلك العهود، ثم تتابعوا فى إيقاعها جميعا فى حيض أو طهر واحد بلفظ واحد، أو بألفاظ غير متعاقبة، وإما أن يكون معناه أن الثلاث الجارى إيقاعها اليوم بلفظ واحد، أو بألفاظ غير متعاقبة فى طهر واحد أو حيض كان كذلك فى تلك العهود، وكانوا يعدونها واحدة، فهل نخالفهم فى ذلك ونجعلها ثلاثا على خلاف ما كان يعد فى تلك العهود؟ فالاحتمال الأول من الاحتمالين ليس هناك شيء يضاده أو يخالفه.

رد الحديث لمخالفته رأى الراوى هو مذهب جماعة من المحدثين

وأما الاحتمال الثانى فساقط باطل، لما فيه من مخالفة رأى الراوى، وكم من أحاديث ردها النقادون بمخالفتها لآراء رواتها، كما بسطه ابن رجب فى شرح علل الترمذى، وهو مذهب يحيى ابن معين ويحيى بن سعيد القطان وأحمد بن حنبل وابن المدينى، وقد تواتر عن ابن عباس أنه يرى أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع ثلاثا، وقد سبق رواية ذلك عنه بطريق عطاء وعمرو بن دينار وسعيد بن جبير ومجاهد وغيرهم، بل بطريق طاوس نفسه.

وفيه أيضا انفراد طاوس على خلاف رواية الآخرين، وهذا شذوذ يرد به الحديث كما يرد بالأول.

وفيه أيضا أنه سبق من تخريج الكرابيسى أن ابن طاوس راوى هذا الخبر عن أبيه كذب من نسب إلى والده أن الثلاث واحدة.

وفيه أيضا: أن لفظ طاوس أن أبا الصهباء قال لفظ انقطاع وفى صحيح مسلم بعض أحاديث منقطعة.

وفيه: أيضا إن أبا الصهباء وإن كان مولى ابن عباس فهو ضعيف على ما ذكره النسائى، وإن كان غيره فهو مجهول.

وفيه أيضا: أن فى بعض طرق الحديث "هات من هناتك"، وجل مقدار ابن عباس أن يواجهه أحد من الصحابة فى طبقته فضلا عن مولاه بمثل هذا الخطاب، ولا يرد عليه بما يجب.

وفيه أيضا: أنه على تقدير إجابته من غير أن يرد عليه يكون الجواب من هناته المردودة باعترافه، وقد اشتهر حكم رخص ابن عباس بين السلف والخلف.

وفيه أيضا: خروج عمر على الشرع بالرأى وجل مقدار عمر رضى الله عنه عن مثل ذلك.

وفيه أيضا: وصم جمهور الصحابة بأنهم لا يحكمون النبى ﷺ فيما شجر بينهم، بل يحكمون الرأى، وهذه شناعة لا يرتضيها للصحابة رضى الله عنهم إلا الروافض، وهم مصدر هذا الشذوذ عند أهل التحقيق.

وأما عد ذلك عملا سياسيا يسوغ لعمر عمله تعزيرا فحاشاه عن ذلك، فمن الذى يبيح الخروج على الشرع سياسة؟ وأين هذا من التعزير المعروف فى الشرع المعترف به عند فقهاء الأمة؟ ليس لذلك نظير واحد بل فتح هذا الباب فتح لباب إلغاء الشرع كله بمثل هذه التعليلات الواهية.

وأما قول بعض المتهوسين: "إن إمضاء عمر للثلاث كان عقوبة منه لا حكما شرعيا، وكانت عقوبة لوقتها زجرا للناس عن العبث بالطلاق، وأكثر الصحابة حاضرون يرون أمر عمر الذى أقروه ويرهبون خلافه" إلخ. فيا سبحان الله! أمثل عمر رضى الله عنه يكره الناس على خلاف ما ثبت فى الشرع، ويتهيبه الصحابة فيجارونه وفيهم من يقيم بسيفه أعوجاج من يعوج؟ وما هذا إلا من نزعات الروافض، فتلك عشرة كاملة نقضى على الأخذ بالاحتمال الثانى، فإذن تعين الاحتمال الأول على تقدير صحة الحديث.

وقال ابن رجب عند ما شرع فى الكلام على حديث ابن عباس هذا: "فهذا الحديث لأئمة الإسلام فيه طريقان، أحدهما مسلك الإمام أحمد ومن وافقه، وهو يرجع إلى الكلام فى إسناد الحديث بشذوذه، وانفراد طاوس به، وأنه لم يتابع عليه، وانفراد الراوى بالحديث (مخالفا للأكثرين) وإن كان ثقة هو علة فى الحديث، يوجب التوقف فيه، وأن يكون شاذا ومنكرا إذا لم يرو معناه من وجه يصح، وهذه طريقة أئمة الحديث المتقدمين كالإمام أحمد ويحيى بن معين ويحيى القطان وعلى بن المدينى وغيرهم، وهذا الحديث ما يرويه عن ابن عباس غير طاوس، قال الإمام أحمد فى رواية ابن منصور: كل أصحاب ابن عباس روى عنه خلاف ما روى طاوس (ومثله روى الأثرم عنه كما مر) وقال الجوزجانى (صاحب الجرح): هو حديث شاذ وقد عنيت بهذا الحديث فى قديم الدهر، فلم أجد له أصلا" اهـ. ثم قال ابن رجب: "ومتى أجمع الأمة على

إطراح العمل بحديث وجب إطراحه وترك العمل به" اهـ.

قال: "وقد صح عن ابن عباس وهو راوى الحديث أنه أفتى بخلاف هذا الحديث ولزوم الثلاث المجموعة، وقد علل بهذا أحمد والشافعي كما ذكره (الموفق ابن قدامة) فى "المغنى"، وهذه أيضا علة فى الحديث بانفرادها، فكيف وقد انضم إليها علة الشذوذ، والإنكار، وإجماع الأمة على خلافه؟ وقال القاضى إسماعيل فى أحكام القرآن: طاوس مع فضله وصلاحه يروى أشياء منكرة، منها هذا الحديث، وعن أيوب أنه كان يتعجب من كثرة خطأ طاوس، وقال ابن عبد البر: شذ طاوس فى هذا الحديث، ثم قال ابن رجب: وكان علماء أهل مكة ينكرون على طاوس ما ينفرد به من شواذ الأقاويل" اهـ. واذكر ما سقناه من طريق الكرابيسى عن ابن طاوس ما ينفى ذلك عن أبيه، هذا ما يتعلق بالمسلك الأول (ورواية ابن القيم عن عمر ندمه على ما فعل فى الطلاق أخلوقة باطلة، وفى سندها خالد ابن يزيد بن أبى مالك، يقول عنه ابن معين: "لم يرتض أن يكذب على أبيه فقط حتى كذب على الصحابة، وكتاب الديات له حقه أن يدفن" اهـ وأبوه لم يدرك عمر قطعا).

والطريق الثانى هو مسلك ابن راهويه ومن تابعه، وهو الكلام فى معنى الحديث، وهو أن يحمل على غير المدخول بها، نقله ابن منصور عن إسحاق بن راهويه، وأشار إليه الحوفى فى الجامع، وبوب عليه أبو بكر الأثرم فى سننه، وأبو بكر الخلال يدل عليه، وفى سنن أبى داود من رواية حماد بن زيد عن أيوب عن غير واحد عن طاوس عن ابن عباس: كان الرجل إذا طلق امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها جعلوه واحدة على عهد رسول الله ﷺ، وأبى بكر وصدرا من إمارة عمر، فلما رأى الناس قد تتابعوا فيها قال: أجيزوهن عليهن! فإن قيل: تلك الرواية مطلقة، قلنا: نجمع بين الدليلين (ونحمل المطلق على المقيد) ونقول: هذا قبل الدخول. انتهى ما ذكره ابن رجب فى المسلك الثانى. وحاول الشوكانى أن يجعل هذا من قبيل التنصيص على بعض أفراد العام، وقد ذكرنا ما ينافى حمل اللام فى الثلاث على الاستغراق، فلا يكون من هذا القبيل، ثم قال الشوكانى: "إن الطلاق قبل الدجول نادر، فكيف يتتابع الناس حتى يغضب منه عمر؟ قلنا: هذا إبطال لحكم الحديث المروى فى سنن أبى داود بالرأى، وأيضا ما يعد نادرا فى بلد أو زمان قد يكون غير نادر، بل كثير الوقوع فى بلد آخر، وفى زمن آخر، وبالجملة فلا متمسك لهم فى حديث ابن عباس أصلا.

قلت: وحمله على غير المدخول بها لا يستقيم على مذهب الحنفية والشافعية ومن وافقهم، لأن من حمله على غير المدخول بها أراد بالثلاث ثلاثا مفرقة، بأن يقول لها ثلاث مرات: أنت

طالق، فيكون المعنى أن قول القائل: أنت طالق ثلاث مرات لغير المدخول بها كان يجعل طلاقا واحدا فى عهد النبى ﷺ، وأبى بكر، وجعله عمر ثلاثا، وليس ذلك مذهبا للشافعى، ولا لأبى حنيفة وأصحابه، ولا أحمد وإسحاق، بل مذهبهم أنها تبين بالأولى، ولا حكم لما بعدها، فيلزمهم خلاف ما أجمع عليه عمرا ومن معه من الصحابة، والحق أن رواية أيوب هذه ضعيفة، لأنه يروى عن مجهولين عن طاوس، ثم ظاهر رواية أيوب أنها جاءت فى إرسال الثلاث جملة على غير المدخول بها، وقال الخطابى: قد ذهب إلى هذا الرأى جماعة من أصحاب ابن عباس، قالوا: من طلق البكر ثلاثا فهى واحدة، وعامة أهل العلم على خلاف قولهم. (الجوهر النقى ٧:٣٣٩) فالصحيح هو المسلك الأول، ولا يبعد أن يراد بالثلاث قول القائل: أنت طالق البتة، فإن إرادة الثلاث بالبتة تعارفه الناس فى زمان عمر، ولم يكن كذلك فى عهد النبى ﷺ، ولا أبى بكر، قال الحافظ فى "الفتح" (٨:١٨): "الرابع حمل قوله "ثلاثا" على أن المراد بها لفظ البتة، كما فى حديث ركانة سواء، وهو من رواية ابن عباس أيضا، فكان بعض رواته حمل لفظ البتة على الثلاث لاشتهار التسوية بينهما، فرواها بلفظ ثلاث، وإنما المراد لفظ البتة، وكانوا فى العصر الأول يقبلون ممن قال أردت بالبتة الواحدة، فلما كان عهد عمر أمضى الثلاث فى ظاهر الحكم" اهـ، أى لكونه متعارفا صريحا فى معنى الثلاث فى عهده، ثم تغير العرف فى عهد الفقهاء، وصار البتة من الكنايات على الأصل، فتغير الحكم أيضا، وعاد إلى أصله، فافهم).

وأما حديث ركانة الذى يريدون أن يتمسكوا به فهو ما أخرجه أحمد فى مسنده: حدثنا سعد بن إبراهيم أنبأنا أبى عن محمد بن إسحاق حدثنى داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما، أنه قال: "طلق ركانة بن عبد يزيد زوجته ثلاثا فى مجلس واحد، فحزن عليها حزنا شديدا، فسأله النبى ﷺ كيف طلقتها؟ قال: طلقتها ثلاثا فى مجلس واحد، قال: إنما تلك واحدة، فراجعها إن شئت، قال: فراجعها" اهـ. ولا حجة فيه لمن يدعى أن الطلاق ثلاثا جملة لم يكن فى زمن الصحابة أصلا، فلا بد له أن يحمل قوله: "طلقها ثلاثا" على أنه كرر لفظ الطلاق، وإذا كان بتكرير اللفظ فهو يحتمل تاكيد الواحدة، وإنشاء الثلاث، فإذا علم أنه ما أراد إلا واحدة يقبل قوله ديانة، فمن أين لهذا المدعى أن يحاول الاستدلال بهذا الحديث على رد الثلاث إلى واحدة؟ (ولكنه يخبط دائما خبط عشواء) على أن هذا الحديث منكر، كما يقول الجصاص وابن الهمام، لمخالفته لروايات الثقات الأثبات، ومعلول كما يقول ابن حجر فى تخريج أحاديث الرافعى.

وفيه أيضا: "حديث: أن ركانة بن عبد يزيد أتى رسول الله ﷺ، فقال: إنى طلقت امرأتى

سهيمة البتة، ووالله ما أردت إلا واحدة، فردها على، أخرجه الشافعي وأبو داود والترمذى وابن ماجه، واختلفوا هل هو مسند إلى ركانة، أو مرسل عنه، وصححه أبو داود وابن حبان والحاكم، وأعله البخارى بالإضطراب، وقال ابن عبد البر فى التمهيد: ضعفوه، وفى الباب عن ابن عباس (وهو الذى سقناه بلفظ ثلاث) رواه أحمد والحاكم، وهو معلول" اهـ. بل صوب ابن حجر فى "الفتح" رأى من رأى أن الثلاث من تغيير بعض الرواة، حيث كانت البتة شائعة فى إيقاع الثلاث بها، وأقوال أهل العلم فى بتة مشهورة، على أن ابن إسحاق لا يقبل قوله فيما تتابعت الروايات على ضد ما يرويه فى أحاديث الأحكام ولو صرح بالسماع، وداود ابن الحصين منكر الحديث فى ما يرويه عن عكرمة خاصة، فأصاب جدا من قال: "إنه حديث منكر"، ولا يصح عن أحمد تحسين هذا المتن بمثل هذا السند، وهو القائل: بأن خبر طاوس عن ابن عباس فى الثلاث شاذ مردود، كما أسلفنا عن إسحاق بن منصور وأبى بكر الأثرم.

وقال ابن الهمام: "والأصح ما رواه أبو داود والترمذى وابن ماجة: أن ركانة طلق زوجته البتة، فحلفه رسول الله ﷺ أنه ما أراد إلا واحدة، فردها إليه، فطلقها الثانية فى زمن عمر رضى الله عنه، والثالثة فى زمن عثمان رضى الله عنه، ومثله فى مسند الشافعى، وفى سند أبى داود نافع بن عجير بن عبد يزيد، فنافع ذكره ابن حبان فى الثقات، وإن جهله بعض من يكثر جهله بالرجال، وأبوه يكفيه أن يكون تابعيا كبيرا لم يذكر بجرح، وعبد الله بن على بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد أبى ركانة فى سند الشافعى، وثقه الشافعى، وأما عبد الله بن على بن يزيد بن ركانة الذى يذكره ابن حزم فقد وثقه ابن حبان.

يكفى فى التابعين أن لا يذكروا بجرح

على أنه يكفى فى التابعين أن لا يذكروا بجرح ليخرجوا عن الجهالة وصفا، وفى الصحيحين من هذا الصنف كثير من الرجال، على ما ذكره الذهبى فى مواضع من الميزان، وعلى هذا الحديث عول أبو داود قائلا: إن ولد الرجل وأهله أعلم به. وقال ابن رجب فى حديث ابن جريج الذى يقول فيه: أخبرنى بعض بنى أبى رافع مولى النبى ﷺ عن عكرمة عن ابن عباس، بمعنى ما فى مسند أحمد: إن فى إسناده مجهولا، والذى لم يسم هو محمد بن عبد الله ابن أبى رافع، وهو رجل ضعيف الحديث، وأحاديثه منكرة، وقيل: إنه متروك، فسقط هذا الحديث حينئذ، وفى رواية محمد بن ثور الصنعانى: إنى طلقتها، بدون ذكر "ثلاثا" وهو ثقة كبير، ويعارضه أيضا ما رواه ولد ركانة: أنه طلق امرأته البتة" اهـ. وبه يعلم فساد قول ابن القيم فى هذا الحديث.

وعلى القول بصحة خبر "البتة" يزداد به الجمهور حجة إلى حججهم (لدلالته على إيقاع الثلاث بلفظ البتة لو أرادها).

وعلى دعوى الاضطراب فى حديث ركانة كما حكاه الترمذى عن البخارى، وعلى تضعيف أحمد لطرقه كلها، ومتابعة ابن عبد البر له فى التضعيف، يسقط الاحتجاج به جملة بأى لفظ كان، ومن جملة اضطرابات هذا الحديث روايته مرة بأن المطلق هو أبو ركانة، وأخرى بأنه ابنه ركانة لا أبوه، ويدفع بأن هذا الاضطراب فى رواية الثلاث دون رواية البتة، وهى سالمة من العلل متنا وسندا، ولو فرضنا وجود علة فيها يبقى سائر الأدلة بدون معارض، قال ابن رجب: "لا نعلم أحدا من الأمة خالف فى هذه المسألة مخالفة ظاهرة، ولا حكما، ولا قضاء ولا علما، ولا إفتاء، ولم يقع ذلك إلا من نفر يسير جدا، وقد أنكره عليهم من عاصرهم غاية الإنكار، وكان أكثرهم يستخفى بذلك ولا يظهره، فكيف يكون إجماع الأمة على إخفاء دين الله الذى شرعه على لسان رسوله، واتباع اجتهاد من خالفه برأيه فى ذلك، هذا لا يحل اعتقاده البتة" اهـ.

ولعله ظهر بهذا البيان أن إمضاء عمر للثلاث حكم شرعى مستمد من الكتاب والسنة، مقارنا لإجماع فقهاء الصحابة، فضلا عن التابعين ومن بعدهم، وليس بعقوبة سياسية ضد حكم شرعى، فالخارج على إمضاء عمر خارج على ذلك كله، ولن يجد أى زائغ رواية تصح عن أى صحابى فى الإفتاء بأن الثلاث واحدة، وغاية ما يجده لا يتعدى أن يكون من قبيل ما نقله ابن رجب (والبيهقى) عن الأعمش، وقد سبق، أو من قبيل رواية أبى الصهباء التى أبدى أهل العلم ما فيها من العلل القادحة، على فرض احتمال حملها على ما يقوله أهل الزيغ، أو من قبيل رواية أبى الزبير المنكرة، وقد سبق التدليل على وجوه الإنكار فيها، أو من قبيل ما وقع فى بعض روايات طلاق ركانة، وقد سبق تفنيده، أو من قبيل ما كان ابن سيرين يسمعه عشرين سنة عن من يعده من الصادقين، ثم استبان له خلافه، كما فى صحيح مسلم، أو من قبيل نقل ابن مغيث المتهدم، وكله لا حجة فيه أصلا، والاشتغال به إنما هو شغل من لا شغل له وبه يغتر من لا عقل له. والله تعالى أعلم.

تعليق الطلاق والحلف به

قال: وادعى بعض الموسوسين أن الطلاق المعلق كله غير صحيح، ولا واقع، وقوى أمرهم فى ذلك أهواء الملوك والأمراء، وخاصة فى أمر البيعة إلخ.

وزعمه بطلان التعليق بنوعيه، واتهامه بفقهاء الصدر الأول بمسايرة أهواء الملوك والأمراء فى إيمان البيعة من التجرء البالغ عند من اطلع على نصوص الفقهاء فى المسألة، وعرف أحوال هؤلاء

الفقهاء من التفانى فى سبيل الحق. وكم بينهم من كتف وسجن، وجلد وسم، وأشخص وقتل من غير أن تلين لهم قناوة فى دين الله، والدفاع عن الحق فى سبيل الله، وقياس الغائب على الشاهد، والغابر على الحاضر مضلة فى أمثال هذه المسائل نسأل السلامة والعافية.

وكنت أظن أن "الدرة المضيئة" وما معها من الرسائل لأبى الحسن السبكى المنشورة قبل سنين لم تدع وجه ارتياب فى مسألة التعليق لمن اطلع عليها، ولكن المفتتنين بابن تيمية وأمثاله من أهل الشذوذ لا يتسع لهم وقت لتقليب أوراق الكتب المبسوطة فى فقه المذاهب، ولا لتصفح الرسائل المؤلفة فى الباب، لكونهم قد اختطوا لأنفسهم خطة اللجاج والارتياب.

ومذهب فقهاء الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم وقوع الطلاق المعلق عند حصول الشرط، سواء كان الشرط من قبيل اليمين باعتبار إفادته الحث أو المنع أو التصديق، أو لم يكن من قبيل اليمين، لعدم إفادة أحد تلك المعاني.

وخالفهم ابن تيمية بأن قال: لا يقع الطلاق الذى هو من قبيل اليمين، بل تجب الكفارة عند الحنث، وهذا ما لم يقل به أحد قبله، وخالفهم الروافض أيضا فى النوعين جميعا، وتابعهم بعض الظاهرية، ومنهم ابن حزم، وهم محجوجون جميعا بالإجماع السابق وممن حكى الإجماع فى ذلك الشافعي وأبو عبيد وأبو ثور وابن جرير وابن المنذر ومحمد بن نصر المروزى وابن عبد البر فى "التمهيد" و "الاستذكار"، وابن رشد الفقيه فى المقدمات، وأبو الوليد الباجى فى المنتقى، وهؤلاء العلماء أمناء فى نقل الإجماع، وهم فى سعة العلم بالآثار بحيث لو عطس أحدهم لتناثر من معطسه عشرات من أمثال الشوكانى، ومحمد بن إسماعيل الأمير، والتنوجي، وعن محمد بن نصر وحده يقول ابن حزم: "فلو قال قائل: ليس لرسول الله ﷺ حديث ولا لأصحابه إلا وهو عند محمد بن نصر لما بعد عن الصدق" اهـ.

وفى صحيح البخارى فتوى ابن عمر بالإيقاع، قال نافع: "طلق رجل امرأته البتة إن خرجت، فقال ابن عمر: إن خرجت فقد بانت منه، وإن لم تخرج فليس بشيء"، فمن يشك فى علم ابن عمر وتحريه فى فتاويه؟ ولا يعرف أحد من الصحابة خالف ابن عمر فى هذه الفتوى، ولا أنكرها عليه، وقد قضى على كرم الله وجهه فى يمين الطلاق بما يقتضى الإيقاع، فإنهم رفعوا الحالف إليه ليفرقوا بينه وبين زوجته بحنثه فى اليمين. فاعتبر القضية، فرأى فيها ما يقتضى الإكراه، حيث قال: اضطهدتموه، فرد الزوجة عليه لأجل الإكراه، وهو ظاهر فى أنه يرى الإيقاع لو لا الإكراه، وسعى ابن حزم فى إخراج القضية عن ظاهرها والقضاء عن صوابه كما أن قوله فى

قضاء شريح من هذا القبيل، وفى سنن البيهقى بسند صحيح عن ابن مسعود فى رجل قال لامرأته: إن فعلت كذا وكذا فهى طالق، ففعلته. قال: "هى واحدة": ويروى عن أبى ذر تعليق بمثل ذلك، وكذا عن الزبير، والآثار فى هذا الصدد كثيرة، وقد قالت عائشة رضى الله عنها: "كل يمين وإن عظمت ليس فيها طلاق ولا عتاق ففيها كفارة يمين". وهذا الأثر نقله ابن عبد البر بهذا اللفظ فى التمهيد والاستذكار، هو إن حذف أحمد بن تيمية الاستثناء حيثما نقل هذا الأثر خيانة منه فى النقل، هكذا قال أبو الحسن السبكى، فهذا عصر الصحابة لم ينقل فيه إلا الإفتاء بالوقوع.

وأما التابعون فأئمة العلم منهم معددون معروفون، وكلهم أوقعوا الطلاق بالحنث. قال أبو الحسن السبكى فى "الدرة المضيئة": وقد نقلنا من الكتب المعروفة الصحيحة كجامع عبد الرزاق، ومصنف ابن أبى شيبة، وسنن سعيد بن منصور، والسنن الكبرى للبيهقى، وغيرها فتاوى التابعين أئمة الاجتهاد، وكلها بالأسانيد الصحيحة أنهم أوقعوا الطلاق بالحنث فى اليمين، ولم يقضوا بالكفارة، وهم سعيد بن المسيب، والحسن البصرى، وعطاء، والشعبى، وشريح، وسعيد بن جبير، وطاوس، ومجاهد، وقتادة، والزهرى، وأبو مخلد والفقهاء السبعة فقهاء المدينة، وهم: عروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وعبيد الله بن عتبة بن مسعود، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن وسالم بن عبد الله، وسليمان بن يسار، وهؤلاء إذا أجمعوا على مسألة كان قولهم مقدما على غيرهم، وأصحاب ابن مسعود: السادات. وهم: علقمة، والأسود، وعبيدة السلمانى، وأبو وائل شقيق بن سلمة، وطارق بن شهاب، وزر بن حبيش، وغير هؤلاء من التابعين، مثل ابن شبرمة، وأبى عمرو الشيبانى، وأبى الأحوص، وزيد بن وهب، والحكم بن عتيبة، وعمر بن عبد العزيز، وخلاس بن عمرو، وكل هؤلاء نقلت فتاويهم بالإيقاع، لم يختلفوا فى ذلك، ومن هم علماء التابعين غير هؤلاء؟

فهذا عصر الصحابة والتابعين كلهم قائلون بالإيقاع، ولم يقل أحد منهم أن هذا مما يجزئ به الكفارة، وأما من بعد هذين العصرين فمذاهبهم معروفة مشهورة، كلها تشهد بصحة هذا القول، كأبى حنيفة، والثورى، ومالك، والشافعى، وأحمد، وإسحاق بن راهويه، وأبى عبيد وأبى ثور، وابن المنذر، وابن جرير، لم يختلفوا فى هذه المسألة ولم يتمكن ابن تيمية من أن ينسب الإفتاء بعدم الوقوع إلى أحد من التابعين، سوى طاوس[1] تبعا لابن حزم، وهو غالط فى الرواية عنه، وتابعه أغلط منه. وإنما فتواه فى حق المكره، كما يظهر من كتاب عبد الرزاق نفسه، وإليه يعزو ابن

(١) يا للعجب! كيف صار طاوس درية لسهام أهل الشذوذ لا يجدون أحدا غيره هدفا لشذوذهم.

حزم الرواية، وقد صح النقل عن طاوس بالإيقاع في سنن سعيد بن منصور، ومصنف عبد الرزاق وغيرهما، ومخالفة بعض أهل الظاهر لهذا الحكم في زمن متأخر محجوجة بالإجماع السابق. على أن الظاهرية نفاة القياس ليسوا ممن يعتد بكلامهم في الإجماع عند أهل التحقيق، وإن كان لكل ساقطة لا قطة.

وبالجملة: من أحاط خبرا بما في مجموعة الرسائل السبكي في هذه المسألة فضلا عن الكتب المبسوطة من الجوامع والمصنفات لا يمكنه أن يقول ببطلان قسمى الطلاق المعلق جميعا، ولا ببطلان أحدهما، وإنما ذكرنا ما سردناه هنالفتًا للأنظار إلى مصادر البحث لمن يريد الحق، ولا يجب المجازفة في دين الله انتهى ما في "الإشفاق على أحكام الطلاق". ملخصا، ولله الحمد أولا وآخرا.

فائدة:

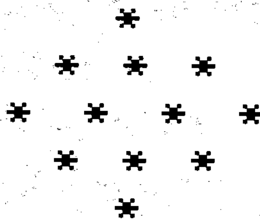
قال الموفق في "المغني": "وإن طلق ثلاثا بكلمة واحدة وقع الثلاث، وحرمت عليه امرأته حتى تنكح زوجا غيره، ولا فرق بين قبل الدخول وبعده، وروى ذلك عن ابن عباس وأبي هريرة وابن عمر وعبدالله بن عمرو وابن مسعود وأنس، وهو قول أكثر أهل العلم من التابعين والأئمة بعدهم، وكان عطاء وطاوس وسعيد بن جبير وأبو الشعثاء وعمرو بن دينار يقولون: من طلق البكر ثلاثا[1] فهي واحدة. وروى طاوس عن ابن عباس قال: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة. رواه أبو داود، وروى سعيد بن جبير وعمرو بن دينار ومجاهد ومالك بن الحارث عن ابن عباس خلاف رواية طاوس، أخرجه أيضا أبو داود، وأفتى ابن عباس بخلاف ما رواه عنه طاوس، وقد ذكرنا حديث ابن عمر: أ رأيت لو طلقها ثلاثا؟ وروى الدارقطني بإسناده عن عبادة بن الصامت، قال: طلق بعض آبائي امرأته ألفا، فانطلق بنوه إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله! إن أبانا طلق أمنا ألفا، فهل له من مخرج؟ فقال: «إن أباكم لم يتق الله فيجعل له من أمره مخرجا، بانت منه بثلاث على غير السنة، وتسعمائة وسبعة وتسعون إثم في عنقه، (قال الدارقطني: فيه ضعفاء ومجهولون) ولأن النكاح ملك يصح إزالته متفرقا فصح مجتمعا كسائر الأملاك. فأما حديث ابن عباس فقد صحت الرواية عنه بخلافه، وأفتى أيضا بخلافه، قال الأثرم: سألت أبا عبد الله عن حديث ابن عباس بأى شيء تدفعه؟ قال: أدفعه برواية الناس عن ابن عباس من وجوه بخلافه، ثم ذكر عن عدة عن ابن عباس من وجوه أنها ثلاث وأحمد في الحديث أحمد وقيل: معنى حديث ابن عباس هذا أن الناس كانوا يطلقون واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر، وإلا فلا يجوز أن يخالف عمر ما كان في عهد رسول الله ﷺ

وأبى بكر ولا يسوغ لابن عباس أن يروى هذا عن رسول الله ﷺ ويفتى بخلافه اهـ (٨:٢٤٤).

وقال أيضا: "إذا وقع الطلاق فى زمن أو علقه بصفة تعلق بها ولم يقع حتى تأتى الصفة والزمن، وهذا قول ابن عباس وعطاء وجابر بن زيد والنخعى وأبى هاشم والثورى والشافعى وإسحاق وأبى عبيد وأصحاب الرأى. وقال سعيد بن المسيب والحسن والزهرى وقتادة ويحيى الأنصارى وربيعة ومالك: إذا علق الطلاق بصفة تأتى لا محالة، كقوله: أنت طالق إذا طلعت الشمس، أو دخل رمضان طلقت فى الحال، لأن النكاح لا يكون موقتا بزمان، ولذلك لا يجوز أن يتزوجها شهرا، ولنا أن ابن عباس كان يقول فى الرجل يقول لامرأته: أنت طالق إلى رأس السنة، قال: يطأ فيما بينه وبين رأس السنة، ولأنه إزالة ملك يصح تعليقه بالصفات، فمتى علقه بصفة لم يقع قبلها كالعتق، فإنهم سلموه، وقد احتج أحمد بقول أبى ذر: إن لى إبلا يرعاها عبد لى وهو عتيق إلى الحول ولأنه تعليق للطلاق بصفة لم توجد فلم يقع، كما لو قال: أنت طالق إذا قدم الحاج، وليس هذا توقيتا للنكاح، وإنما هو توقيت للطلاق، وهذا لا يمنع كما أن النكاح لا يجوز أن يكون معلقا بشرط، والطلاق يجوز تعليقه" اهـ (٨:٢١٨).

ولعلك قد عرفت بذلك أن أحدا من السلف لم يقل بما قاله بعض المتهوسين من بطلان التعليق بنوعيه، ولا بما قاله ابن تيمية من إجزاء الكفارة فى الحلف بالطلاق، بل كلهم قالوا بوقوع الطلاق إذا وجد الشرط، وإنما اختلفوا فى بعض أنواع التعليق فى وقوع الطلاق فى الحال، أو عند وجود الشرط، وأين هذا مما ذهب إليه المتهوسون أو ابن تيمية وابن حزم؟ فتدبر وافهم حق الفهم.

ولْيكن هذا آخر الكلام فى هذا الباب، والحمد لله العلى الوهاب، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير من أوتى الحكمة وفصل الخطاب، وعلى آله خير آل وأصحابه خير أصحاب، والحمد لله الذى بعزته وجلاله ونعمته تتم الصالحات.



فهرس أبواب الجزء الحادى عشر من إعلاء السنن
وما يتعلق بها من الفوائد

الموضوع | الصفحة

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثمانى التهانوى رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوى

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء الثانى عشر

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايسٹ، كراتشى٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر : .... ١٤١٥ هـ

الصف والطبع : .... بإدارة القرآن كراتشي

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

437/D گارڈن ایسٹ کراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلي لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب السير

باب فرضية الجهاد ودوامه مع كل أمير بر أو فاجر

٣٧٧٨- عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث من أصل الإيمان، الكف عمن قال: لا إله إلا الله، لا تكفره بذنب ولا تخرجه من الإسلام بعمل، والجهاد ماض مذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل، والإيمان بالأقدار» رواه أبو داود وسكت عنه هو المنذرى، وله شواهد، كذا في "النيل" (٧: ١١٨) قلت: فالحديث حسن صالح للاحتجاج به.

٣٧٧٩- عن عروة بن الجعد البارقى عن النبى ﷺ قال: «الخيل معقود فى نواصيها الأجر والمغنم إلى يوم القيامة» متفق عليه (نيل ٧: ١١٧).

٣٧٨٠- عن جابر بن عبد الله يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تزال طائفة من أمتى يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة» رواه مسلم (٢: ١٤٣).

٣٧٨١- عن معاوية يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تزال طائفة من أمتى قائمة بأمر الله، لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم، حتى يأتى أمر الله وهم ظاهرون على الناس» رواه مسلم (٢: ١٤٣).

باب فرضية الجهاد ودوامه مع كل أمير بر أو فاجر

قوله: عن أنس إلى قوله: عن معاوية إلخ، دلالة الأحاديث على الجزء الثانى من الباب ظاهرة. وفى قوله ﷺ: «لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل» دليل على أن لا فرق فى حصول فضيلة الجهاد بين أن يكون الغزو مع الإمام العادل أو الجائر، ويشترط أن لا يكون كافرا بدليل ما سيأتى، وفى سند الحديث الأول يزيد بن أبى نشبة (بضم النون فى أوله وسكون الشين المعجمة) مجهول، ولكن سكوت أبى داود والمنذرى عنه يدل على كون الحديث صالحا لا سيما وله شواهد كما قاله الشوكانى.

وفيه دليل على أن الجهاد لا يزال ماضيا ما دام الإسلام والمسلمون إلى ظهور الدجال، وأما بعد ظهوره وقتل المسيح عليه السلام إياه وغلبة المسلمين على الكافرين فلا يبقى

٣٧٨٢- عن مكحول عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرا، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبائر، والصلاة واجبة على مسلم برا كان أو فاجرا وإن عمل

في العالم إلا الإسلام[1] وترتفع الجزية فلا يقبل من الكفار اللئام إلا الإسلام أو السيف، ثم يرتد بعض القبائل بعد مدة إلى الكفر، فيقبض الله المسلمين كلهم ويميتهم عن آخرهم، فلا يبقى على وجه الأرض إلا شرار الخلق، يتحارشون على الطرقات كتحارش البهائم فتقوم عليهم القيامة، ورد ذلك في أحاديث صحيحة في أحوال الساعة، وفيه ما يدل على عدم بقاء الحاجة إلى الجهاد بعد استئصال الدجال وجماعته الكفرة الفجرة، وظهور الدجال هو المراد بالقيامة في قوله ﷺ: «لا يزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق إلى يوم القيامة» لكونه من أعظم أشراطها وأماراتها.

اشتراط الإمام للجهاد والأمر بالعزلة إذا لم يكن للمسلمين إمام

فائدة: عن أبي هريرة مرفوعا: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإذا قالوها عصموا دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله» أخرجه الستة وهو متواتر، انتهى من "كنز العمال" (١:١٣) قلت: ومعنى الحديث "أنه أمر بالجهاد ما بقي الكفر في العالم، وإذا أسلم الناس كلهم انقطع الجهاد"، والله تعالى أعلم.

قوله: عن مكحول إلخ. دلالته على وجوب الجهاد ظاهرة، ولا حاجة للاستدلال عليه إلى الأخبار فإن القرآن ناطق به صريحا.

وفي الحديث دلالة على اشتراط الأمير للجهاد وأنه لا يصح بدونه لقوله ﷺ: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير إلخ». فإذا لم يكن للمسلمين إمام فلا جهاد. نعم يجب على المسلمين أن يلتمسوا لهم أميرا. ويدل على أن الجهاد لا يصح إلا بأمير ما رواه البخاري عن حذيفة في حديث طويل «قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: «نعم! دعاة إلى أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها» قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم! قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك».

قال الحافظ في "الفتح": قال الطبري: والصواب أن المراد من الخبر لزوم الجماعة الذين في طاعة من اجتمعوا على تأميره. قال: وفي الحديث أنه متى لم يكن للناس إمام فافترق الناس أحزابا

---

(١) ذكر بنحوه النووي في "شرح مسلم" (٢:١٤٣ و١٤٤) فليراجع.

الكبائر» رواه أبو داود (١: ٢٥٠) وسكت عنه، وفى "النيل" (٧:١١٨): أخرج أبو داود وأبو يعلى مرفوعًا وموقوفًا من حديث أبى هريرة «الجهاد ماض مع البر والفاجر» ولا بأس بإسناده إلا أنه من رواية مكحول عن أبى هريرة ولم يسمع منه اهـ. وفى

فلا يتبع فى الفرقة أحدا ويعتزل الجميع إن استطاع ذلك خشية من الوقوع فى الشر، وأخرج الطبرى وصححه ابن حبان عن أبى هريرة: قال: قال رسول الله ﷺ: "كيف بك يا عبد الله بن عمرو؟ إذا بقيت فى حثالة من الناس، وقد مرجت عهودهم وأماناتهم، واختلفوا فصاروا هكذا وشبك بين أصابعه» قال: فما تأمرنى؟ قال: «عليك بخاصتك، ودع عنك عوامهم اهـ». (فتح البارى ١١: ٣١ و ٣٢). فتلخص منه أن المسلم إذا كان فى جماعة ليس لهم إمام وأمير فهو مأمور بالاعتزال واللزوم بخاصة نفسه، وليس بمأمور بالجهاد وما يشبهه من الأمور مما لا يتم بدون الجماعة فافهم.

ولا يخفى أن الأمير الذى يجب الجهاد معه كما صرح به حديث مكحول إنما هو من كان مسلما ثبتت له الإمارة بالتقليد إما باستخلاف الخليفة إياه كما نقل أبو بكر رضى الله عنه، وإما ببيعة من العلماء أو جماعة من أهل الرأى والتدبير، بشرط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة، أى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا سائسا أى مالكا للتصرف فى أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الأحكام، وحفظ حدود دار الإسلام وإنصاف المظلوم من الظالم، إذ الإخلال بهذه الأمور مخل بالغرض من نصب الإمام كذا فى "شرح العقائد" (ص: ١٨٠). وفى "الدر" فى باب الإمامة هى صغرى وكبرى، فالكبرى استحقاق تصرف عام على الأنام ونصبه من أهم الواجبات، ويشترط كونه مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا قادرا قرشيا، لا هاشميا علويا معصوما وتصح سلطنة متغلب للضرورة اهـ. قال ابن عابدين: قوله: "قادرا" أى على تنفيذ الأحكام وإنصاف المظلوم من الظالم، وسد الثغور، وحماية البيضة وحفظ حدود الإسلام وجر العساكر اهـ (١: ٥٧٢).

قلت: فلو بايع العلماء أو جماعة من المسلمين رجلا لا يقدر على سد الثغور وحماية البيضة وجر العساكر وتنفيذ الأحكام بشوكته وبأسه ولا على إنصاف المظلوم من الظالم بقدرته وسطوته لا يكون ذلك أميرا ولا إماما، وإنما هو بمنزلة الحكم ومبايعة الناس له منزلة التحكيم ولا يجدى تسميته إماما أو أميرا فى القراطيس وأفواه الناس فإن مدار الإمارة والإمامة على القوة والقدرة دون التسمية والشهرة فقط، فلا يجب على عامة المسلمين مبايعته ولا إطاعة أحكامه، ولا الجهاد معه

"العزيزى" (٢: ٢٠٠): رواته ثقات لكن فيه انقطاع اهـ. قلت: ولكن سكوت أبي داود عنه يشعر بصلاحيته للاحتجاج. فلعله عرف بأن الواسطة بينهما ثقة.

٣٧٨٣- ويؤيده حديث عمرو بن النعمان عند الشيخين «إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر» العزيزى (١: ٣٧٣).

ولا يسقط بمبايعة مثله واجب نصب الإمام عن ذمة المسلمين، بل عليهم أن يلتمسوا لهم وليا قادرا بالقدرة التي مر ذكرها.

قال الموفق في "المغني": وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك. وينبغي أن يبتدئ بترتيب قوم في أطراف البلاد يكفون من بإزائهم من المشركين، ويأمر بعمل حصونهم وحفر خنادقهم، وجميع مصالحهم، ويؤمر في كل ناحية أميرا يقلده أمر الحروب، وتدبير الجهاد، ويكون ممن له رأى وعقل ونجدة وبصر بالحرب ومكايدة العدو، ويكون فيه أمانة ورفق ونصح للمسلمين، وإنما يبدأ بذلك لأنه لا يأمن عليها من المشركين، ويغزو كل قوم من يليهم إلا أن يكون في بعض الجهات من لا يفيء به من يليه فينقل إليهم قوم من آخرين، ويتقدم إلى من يؤمره أن لا يحمل المسلمين على مهلكة ولا يأمرهم بدخول مطمورة يخاف أن يقتلوا تحتها فإن فعل ذلك فقد أساء، ويستغفر الله تعالى، فإن عدم الإمام (أى مات) لم يؤخر الجهاد، لأن مصلحته تفوت بتأخيره، وإن حصلت غنيمة قسمها أهلها على موجب الشرع: قال القاضي: ويؤخر قسمة الإماء حتى يظهر إمام احتياطا للفروج: فإن بعث الإمام جيشا وأمر عليهم أميرا فقتل أو مات فللجيش أن يؤمروا أحدهم، كما فعل أصحاب النبي ﷺ في جيش موتة، لما قتل أمراؤهم الذين أمرهم النبي ﷺ أمروا عليهم خالد بن الوليد، فبلغ النبي ﷺ فرضي أمرهم وصوب رأيهم وسمى خالدا يومئذ سيف الله اهـ (١٠: ٣٨٤).

وفيه أيضا: ويغزى مع كل بر وفاجر يعني مع كل إمام قال أبو عبد الله: وسئل عن الرجل يقول: أنا لا أغزو ويأخذه ولد العباس إنما يوفر الفيء عليهم فقال: سبحان الله! هؤلاء قوم سوء هؤلاء القعدة مثبطون جهال فيقال: أرأيتم لو أن الناس كلهم قعدوا كما قعدتم من كان يغزو؟ أ ليس كان قد ذهب الإسلام؟ ما كانت تصنع الروم؟ قال أحمد: فإن كان القائد يعرف بشرب الخمر والغلول يغزى معه، إنما ذلك في نفسه، ويروى عن النبي ﷺ: «إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر» اهـ (٤: ٣٧١).

٣٧٨٤- عن أبي هريرة مرفوعًا: «من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من نفاق» أخرجه الحاكم في "مستدركه" (٢: ٧٩) وصححه على شرط مسلم وأقره عليه الذهبي في "تلخيصه".

٣٧٨٥- وفي رواية له -وفي سنده إسماعيل بن رافع مختلف فيه-: قال رسول الله ﷺ: «من لقي الله بغير أثر من الجهاد لقيه وفيه ثلمة».

٣٧٨٦- عن أنس مرفوعًا: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأيديكم وألسنتكم» رواه أحمد وأبو داود والنسائي، وفي "النيل" (٧: ١١٥ و ١١٦): سكت عنه أبو داود والمنذري، ورجاله رجال الصحيح، وصححه النسائي اهـ.

قوله: "عن أبي هريرة إلخ" قلت: دلالته على ما فيه ظاهرة وليتنبه المؤمن لهذا فلا يترك نفسه عن التحديث بالغزو والجهاد في سبيل الله.

قوله: "عن أنس رضي الله عنه إلخ" قال في "النيل" نقلا عن الحافظ في "الفتح": الجهاد بالكسر أصله لغة: المشقة يقال: جاهدت جهادا أي بلغت المشقة. وشرعا: بذل الجهد في قتال الكفار. ويطلق أيضا على مجاهدة النفس والشيطان والفساق. فأما مجاهدة النفس فعلى تعلم أمور الدين، ثم على العمل بها ثم على تعليمها وأما مجاهدة الشيطان فعلى دفع ما يأتي به من الشبهات وما يزينه من الشهوات. وأما مجاهدة الكفار فتقع باليد والمال واللسان والقلب، وأما الفساق فباليد ثم اللسان ثم القلب.

افتراض الجهاد عينا أو كفاية:

ثم قال: واختلف في جهاد الكفار هل كان أولا فرض عين أو كفاية؟ ثم قال في باب وجوب النفير: فيه قولان مشهوران للعلماء، وهما في مذهب الشافعي وقال الماوردي: كان عينا على المهاجرين دون غيرهم، ويؤيده وجوب الهجرة قبل الفتح في حق كل من أسلم إلى المدينة لنصر الإسلام. وقال السهيلي: كان عينا على الأنصار دون غيرهم، ويؤيده مبايعتهم النبي ﷺ ليلة العقبة على أن يؤووا رسول الله ﷺ وينصروه فيخرج من قولهما أنه كان عينا على الطائفتين كفاية في حق غيرهم، ومع ذلك فليس في حق الطائفتين على التعميم بل في حق الأنصار إذا طرق المدينة طارق، وفي حق المهاجرين إذا أريد قتال أحد من الكفار ابتداء. وقيل: كان عينا في الغزوة التي يخرج فيها النبي ﷺ دون غيرها.

والتحقيق: أنه كان عينا على من عينه النبي ﷺ في حقه وإن لم يخرج، وأما بعده ﷺ

٣٧٨٧- عن أبي سعيد مرفوعًا: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» رواه مسلم وغيره العزيزى (٣: ٣٣٤).

فهو فرض كفاية على المشهور، إلا أن تدعو الحاجة كأن يدهم العدو، ويتعين[1] على من عينه الإمام. ويتأدى فرض الكفاية بفعله في السنة مرة عند الجمهور. ومن حججهم أن الجزية تجب بدلا عنه ولا تجب في السنة أكثر من مرة اتفاقا، فليكن بدلها كذلك، وقيل: يجب كلما أمر وهو قوى. قال: والتحقيق أن جنس جهاد الكفار متعين على كل مسلم، إما بيده وإما بلسانه وإما بماله وإما بقلبه انتهى (٧: ١٤). قلت: ولم يقل أحد إنه أى قتال الكفار يجب بدون الإمام، فثبت أن وجوب الجهاد باليد مشروط بوجوده فافهم.

قوله: "عن أبي سعيد رضى الله عنه إلخ" قلت: والمراد بالاستطاعة الشرعية دون اللغوية، ويتضح الفرق بينهما بمثال: مريض قد أجنب وهو واجد الماء قادر على الاغتسال، ولكنه يخاف على نفسه الهلاك أو ازدياد المرض بالاغتسال، فهو مستطيع للغسل لغة غير مستطيع له شرعا، ويجوز بل يجب عليه الترخص بالتيمم، فالاستطاعة الشرعية هى القدرة على الفعل مع الأمن عن ترتب فتنة وخطر لا يتمكن من مقاومتهما ومدافعتهما عليه عادة ودليل ذلك قوله ﷺ: فإن لم يستطع فبقلبه بعد قوله: فإن لم يستطع فبلسانه. فإن الاستطاعة اللغوية باللسان حاصلة لكل متكلم في كل وقت فلا يصح نفيها لما لا يخفى أن إطلاق اللسان لا يعجز عنه متكلم قط فعلم به أن المراد الاستطاعة الشرعية دون اللغوية.

وأما قوله: فبقلبه، فمعناه إن لم يستطع التغيير بلسانه بأن خاف ضررا فليغيره بقلبه، أى فالواجب إنكاره بقلبه بأن يكرهه به ويعزم على تغييره إن قدر، كذا في "العزيزى" (٣: ٣٣٤). وإن كان صاحب همة وتصرف بالقلب كبعض الصوفية من أصحاب النفوس القدسية فهل عليه أن يغير المنكر بهمته؟ والظاهر أن لا، لعدم دليل عليه وسكوت الفقهاء عنه، والله تعالى أعلم.

ولا يذهب عليك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما هو من باب مجاهدة الفساق من المسلمين لا من باب مجاهدة الكفار والمشركين[2] بدليل ما رواه مسلم عن ابن مسعود أن رسول

---

(١) فلو عين على جميع أهل الإسلام لزمهم شرقا وغربا كما ذكره الفقهاء.

(٢) وسيأتي ما يدل على ذلك من كلام الفقهاء.

. . . .

الله ﷺ قال: «ما من نبى بعثه الله تعالى فى أمة قبلى إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل اهـ» (١:٥٢).

وأما الكفار المعاهدون وغيرهم بالأولى، فلا يدعون إلا إلى الإسلام وحده، ولا يجب علينا نهيهم عن المنكرات إذا لم يخالفوا العهد الذى بيننا وبينهم، فإن الكفر والشرك فوق كل منكر، وإذا أقررناهم على ما يدينون فقد أقررناهم على كل منكر ما لم يخالفوا العهد، فإن الكفار ليسوا بمخاطبين بالشرائع ما داموا على كفرهم، وقد زل فى هذا المقام أقدام بعض العلماء من المعاصرين؛ فقاموا يأمرون الكفار بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير أن يدعوهم إلى الإسلام، وجعلوه من الواجبات على المسلمين واستدلوا بحديث أبى سعيد هذا ونحوه من قوله ﷺ: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان أو أمير جائر»[1] وقوله ﷺ: «سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله» رواه الحاكم وصححه اهـ. فجعلوا لفظ السلطان والإمام عاما للكافر والمسلم، وإلى الله المشتكى من التحريف الذى ارتكبوه، فإن وصف الجائر ينادى بكون المراد منه الإمام المسلم الحائد عن الطريق المستقيم، والكافر لا يوصف بالإمام والسلطان على لسان الشارع ﷺ أبدا. والجهاد اللسانى على الكفار ليس إلا بإدحاض حججهم الباطلة ورد إيراداتهم الزائلة عامة أو يهجوهم وهجو دينهم إن كانوا من أهل الحرب خاصة أو بالدعاء عليهم بالقنوت فى الصلوات وبإقناع اليدين دبر المكتوبات.

هذا؛ ولنذكر بعض ما يتعلق من الأمر بالمعروف من القوائد قال النووى فى "شرح مسلم" (١:٥١): ثم إنه إنما يأمر وينهى من كان عالما بما يأمر به وينهى عنه، وذلك يختلف باختلاف الشيء فإن كان من الواجبات الظاهرة والمحرمات المشهورة كالصلاة والصيام والزنا والخمر ونحوها فكل المسلمين علماء بها، وإن كان من دقائق الأفعال والأقوال ومما يتعلق بالاجتهاد ولم يكن للعوام مدخل فيه ولا لهم إنكاره بل ذلك للعلماء، ثم العلماء إنما ينكرون ما أجمع عليه. أما المختلف فيه فلا إنكار فيه، لأن على أحد المذهبين كل مجتهد مصيب. وهذا هو المختار عند كثير من المحققين

---

(١) رواه أبو داود والترمذى، وحسنه كما فى "الترغيب" (ص:٤٠٥).

. . . .

أو أكثرهم. وعلى المذهب الآخر المصيب واحد، والمخطئ غير متعين لنا، والإثم مرفوع عنه، لكن إن ندبه على جهة النصحية إلى الخروج من الخلاف فهو حسن محبوب مندوب إلى فعله، فإن العلماء متفقون على الحث على الخروج من الخلاف إذا لم يلزم منه إخلال بسنة، أو وقوع في خلاف آخر، وينبغي للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن يرفق ليكون أقرب إلى تحصيل المطلوب.

فقد قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: "من وعظ أخاه سرا فقد نصحه وزانه، ومن وعظه علانية فقد فضحه وشانه". وقال القاضي عياض: "هذا الحديث (أي حديث أبي سعيد) أصل في صفة التغيير فحق المغير أن يغيره بكل وجه أمكنه زواله به قولا كان أو فعلا فيكسر آلات الباطل ويريق المسكر بنفسه، أو يأمر من يفعله، وينزع الغصوب ويردها إلى أصحابها بنفسه، أو بأمره إذا أمكنه. ويرفق في التغيير جهده بالجاهل وبذى العزة الظالم المخوف شره، إذ ذلك أدعى إلى قبول قوله كما يستحب أن يكون متولى ذلك من أهل الصلاح والفضل لهذا المعنى، ويغلظ على المتمادى فى غيه والمسرف في بطالته إذا أمن أن يؤثر إغلاظه أشد مما غيره. فإن غلب على ظنه أن تغييره يسبب منكرا أشد منه من قتله، أو قتل غيره بسببه كف يده، واقتصر على القول باللسان والوعظ والتخويف. فإن خاف أن يسبب قوله مثل ذلك غير بقلبه، وكان في سعة. وهذا هو المراد بالحديث إن شاء الله تعالى. وهذا هو فقه المسألة وصواب العمل فيها عند العلماء المحققين خلافا لمن رأى الإنكار بالتصريح بكل حال وإن قتل ونيل منه بكل أذى هذا آخر كلام القاضي. قال النووي: وأما حديث ابن مسعود: «فاصبروا حتى تلقوني على الحوض». فقوله: "اصبروا" أي حيث يلزم من ذلك سفك الدماء، أو إثارة الفتنة، ونحو ذلك. وما ورد في هذا الحديث من الحث على جهاد المبطلين باليد واللسان، فذلك حيث لا يلزم منه إثارة فتنة. قال إمام الحرمين: ويسوغ لآحاد الرعية أن يصد مرتكب الكبيرة إن لم يندفع عنها بقوله، ما لم ينته العمل إلى نصب قتال وشهر سلاح. فإن انتهى الأمر إلى ذلك ربط الأمر بالسلطان. قال: وإذا جار والى الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم ينزجر عن سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على خلعه ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب" هذا كلام إمام الحرمين. وهذا الذى ذكره من خلعه غريب ومع هذا فهو محمول على ما إذا لم يخف منه إثارة مفسدة أعظم منه. قال: وليس للآمر بالمعروف بالبحث والتنقير والتجسس واقتحام الدور بالظنون، بل إن عثر على منكر غيره قال الماوردي: إلا أن يغلب على ظنه استسرار قوم بالمحرمات، ويكون في ذلك انتهاك حرمة يفوت استدراكها مثل أن يخبره من يثق

٣٧٨٨- عن سهل بن أبى أمامة بن سهل عن أبيه عن جده مرفوعًا: «من سأل الله الشهادة بصدق بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه» أخرجه الحاكم وصححه على شرط الشيخين وأقره عليه الذهبى.

٣٧٨٩- وفى لفظ له عن أنس مرفوعا -وصححه الذهبى على شرطه ما-: «من سأل الله القتل فى سبيل الله صادقًا ثم مات أعطاه الله أجر شهيد» اهـ.

باب وجوب الجهاد عينا على من استنفرهم الإمام فإن كان نفير العامة وجب على جميع أهل الإسلام

٣٧٩٠- عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال يوم الفتح: «لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا» رواه البخارى (١:٣١٦).

بصدقه أن رجلا خلا برجل ليقتله، أو بامرأة ليزنى بها، فيجوز له فى مثل هذا الحال أن يتجسس، ويقدم على الكشف والبحث حذرا من فوات ما لا يستدرك. وكذا لو عرف ذلك غير المحتسب من المتطوعة جاز لهم الإقدام على الكشف والإنكار اهـ". وبسطت الكلام فى هذا المقام لعظم فائدته وكثرة الحاجة إليه، وكونه من أعظم قواعد الإسلام والعلم عند الله الملك العلام.

قوله: "عن سهل إلخ" قلت: فيه ما يبلغ به الضعفاء العلاء، وينالون به منازل الشهداء فلا ينبغى لمؤمن أن يغفل عنه. اللهم ارزقنى شهادة فى سبيلك، واجعل موتى ببلد رسولك صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم آمين آمين آمين.

باب وجوب الجهاد عينا على من استنفرهم الإمام فإن كان نفير العامة وجب على جميع أهل الإسلام

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قال فى "الجامع الصغير": الجهاد واجب، إلا أن المسلمين فى سعة حتى يحتاج إليهم": قال صاحب الهداية: "فأول هذا الكلام إشارة إلى الوجوب على الكفاية، وآخره إلى النفير العام. وهذا لأن المقصود عند ذلك لا يتحصل إلا بإقامة الكل فيفترض على الكل انتهى. (٢:٥٣٩).

قلت: وفى قوله ﷺ: «ولكن جهاد ونية» دلالة على وجوب الجهاد، وإرادته على الكفاية. وفى قوله: «وإذا استنفرتم فانفروا» على وجوبه عينا وقت النفير، ولكن لا يكون فرض عين إلا على من استنفرهم الإمام، وإن استنفر جميع أهل الإسلام وجب على جميعهم شرقا وغربا. وكذا لو

٣٧٩١- عن عكرمة عن ابن عباس قال: ﴿إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما وما كان لأهل المدينة﴾ -إلى قوله- ﴿يعملون﴾ نسختها الآية التى تليها: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة﴾ رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى وإسناده ثقات إلا على ابن الحسين بن واقد، وفيه مقال وهو صدوق وحسنه الحافظ فى "الفتح" اهـ (نيل الأوطار ١١/٧٠٧).

عجز من استنفرهم الإمام أو تكاسلوا، ولم يجاهدوا فإنه يفترض على من يليهم فرض عين. وهكذا إلى أن يفترض على جميع أهل الإسلام كذا فى "حاشية الهداية" نقلا عن "الكفاية" (٢:٥٣٩). ودليل ذلك كله قوله ﷺ: «وإذا استنفرتم فانفروا» فإنه يدل على أن مدار الوجوب عينا على النفير، إن خاصا فخاص، وإن عاما فعام.

بقى أن النفير إذا كان عاما فهل يجب الجهاد عينا على المسلمين المقيمين بدار الحرب أيضا أم لا؟ والظاهر أن المخاطب بقوله ﷺ: «وإذا استنفرتم فانفروا» أهل دار الإسلام لا غيرهم، وهذا هو المراد بقول الفقهاء: وهكذا إلى أن يفترض على جميع أهل الإسلام شرقا وغربا فتأمل! وحرر فإنى لم أره صريحا. نعم إذا طلب الإمام منهم الهجرة إلى دار الإسلام لتقوية سلطانه وجبت عليهم الهجرة إذا قدروا عليها وسيأتى بيان ذلك فى باب الهجرة إن شاء الله تعالى.

قوله: "عن عكرمة إلخ". وبيان ذلك أن قوله تعالى: ﴿إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما﴾، وقوله: ﴿انفروا خفافا وثقالا﴾ وقوله: ﴿ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله﴾، الآية يفيد بظاهر عمومه وجوب الجهاد عينا على جميع المسلمين كلما خرج الإمام له، فنسخته الآية التى تليها ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين﴾ فبينت أنه لا يجب الخروج للجهاد على جميع المسلمين إذا خرج الإمام له، بل إنما يجب على من استنفرهم خاصة، لأن فى اشتغال الكل به قطع مادة الجهاد من الكراع والسلاح، وإعداد القوة فيجب على الكفاية إذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين. قال الحافظ فى الفتح: وقد روى الطبرى من رواية أبى الضحى قال: أول ما نزل من براءة ﴿انفروا خفافا وثقالا﴾، وقد فهم بعض الصحابة من هذا الأمر العموم، فلم يكونوا يتخلفون عن الغزو حتى ماتوا، منهم أبو أيوب الأنصارى، والمقداد بن الأسود، وغيرهم. قال الطبرى: يجوز أن يكون قوله تعالى: ﴿إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما﴾ خاصا والمراد به من استنفره رسول الله ﷺ فامتنع. وأخرج عن الحسن البصرى وعكرمة أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة﴾. ثم تعقب

باب وجوب الاستئذان من الموالى والأبوين إذا لم يتعين عليه الجهاد

٣٧٩٢- عن الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة أن رسول الله ﷺ كان فى بعض مغازيه فمر بأناس من مزينة، فاتبعه عبد لامرأة منهم، فلما كان فى بعض الطريق سلم عليه فقال: فلان؟ قال: نعم! قال: ... ك؟ قال: أجاهد معك. قال: أذنت لك سيدتك؟ قال: لا! قال: ارجع إليها فأخبرها فإن مثلك مثل عبد لا يصلى إن مت قبل أن ترجع إليها، واقرأ عليها السلام، فرجع إليها فأخبرها الخبر فقالت: آلله هو أمرك أن تقرأ على السلام؟ قال نعم! قالت: ارجع فجاهد معه. أخرجه الحاكم فى "مستدركه" وقال صحيح الإسناد، وأقره الذهبى (:١١٥).

٣٧٩٣- عن جابر أن عبدا قدم على النبى ﷺ، فبايعه على الجهاد والإسلام، فقدم صاحبه فأخبره أنه مملوك، فاشتراه (النبى) ﷺ منه بعبدين، فكان بعد ذلك إذا أتاه من لا يعرفه ليبايعه سأله أ حرٌّ هو أم عبد؟ فإن قال: حر بايعه على الإسلام والجهاد، وإن قال: مملوك بايعه على الإسلام دون الجهاد». رواه النسائى كذا فى "التلخيص الحبير" (٢:٣٦٦).

٣٧٩٤- عن عبد الله بن عمرو يقول: جاء رجل إلى النبى ﷺ فاستأذنه فى

ذلك، والذى يظهر أنها مخصوصة وليست بمنسوخة والله أعلم انتهى. (٦:٢٨). قلت: وقد مر غير مرة أن النسخ فى اصطلاح السلف ليس بمختص ببيان التبديل كما هو فى مصطلح المتأخرين، بل يعمه وبيان التغيير والتفسير وغيره. وحينئذ فلا إشكال فى قول ابن عباس والحسن وعكرمة فافهم. ودلالة الحديث على أن الجهاد ليس بواجب عينا ... جميع المسلمين ظاهرة، بل إنما يكون كذلك إذا جاء النفير من الإمام (أو هجم العدو على بلد) كما مر فى الحديث الأول والله أعلم.

باب وجوب الاستيذان من الموالى والأبوين إذا لم يتعين عليه الجهاد

قوله: "عن الحارث" وقوله: "عن جابر إلخ" قلت: دلالتهما على أن العبد لا يستبد بالجهاد من غير إذن مولاه ظاهرة. وهذا إذا كان الجهاد فرضا على الكفاية وأما إذا كان فرضا على العين فلا حاجة إلى ذلك بدليل ما سيأتى.

قوله: عن عبد الله بن عمرو إلخ. دلالته على اشتراط إذن الأبوين ظاهرة. ويؤخذ منه أن كل شيء يتعب النفس يسمى جهادا. وفى الحديث «المجاهد من جاهد نفسه والمهاجر من هجر ما نهى

الجهاد فقال: أ حى والداك؟ قال: نعم، قال: ففيهما[1] فجاهد! رواه البخارى (١: ٤٦١).

٣٧٩٥- وفى حديث أبى سعيد عند أبى داود وصححه ابن حبان: «ارجع فاستأذنهما، فإن أذنا لك فجاهد وإلا فبرهما» (فتح البارى ٦: ٩٨).

٣٧٩٦- عن عبد الله بن عمرو أيضا: جاء رجل إلى النبى ﷺ فسأله عن أفضل الأعمال قال: «الصلاة» قال: ثم مه؟ قال: «الجهاد» قال: فإن لى والدين، فقال: «آمرك بوالديك خيرا، فقال: والذى بعثك بالحق نبيا لأجاهدن، ولأتركنهما، قال: «فأنت أعلم». أخرجه ابن حبان وسكت عنه الحافظ فى الفتح (٦: ٩٨) فهو حسن أو صحيح.

الله عنه» الحديث. وقد تقدم فى أبواب الإمامة قال الحافظ فى "الفتح": واستدل به على تحريم السفر بغير إذن، لأن الجهاد إذا منع مع فضيلته فالسفر المباح أولى، نعم! إن كان سفره لتعلم فرض عين حيث يتعين السفر طريقا إليه بلا منع، وإن كان فرض كفاية ففيه خلاف. وفى الحديث فضل بر الوالدين وتعظيم حقهما، وكثرة الثواب على برهما.

قوله: عن عبد الله بن عمرو أيضا إلخ. قال الحافظ فى "الفتح": قال جمهور العلماء: يحرم الجهاد إذا منع الأبوان، أو أحدهما بشرط أن يكونا مسلمين، لأن برهما فرض عين، والجهاد فرض كفاية فإذا تعين الجهاد فلا إذن. ويشهد له ما أخرجه ابن حبان، فذكر حديث المتن. ثم قال: وهو محمول على جهاد فرض العين توفيقا بين الحديثين، وهل يلحق الجد والجدة بالأبوين فى ذلك؟ الأصح عند الشافعية نعم اهـ (٦: ٩٨) قلت: وكذا عند الحنفية، وقد خالفوا الشافعية فى اشتراط الإسلام فى الأبوين، بل الحكم عام للكافر أيضا إذا كره خروجه مخافة ومشقة، وإلا بل لكراهة قتال أهل دينه، فلا يطيعه ما لم يخف عليه الضيعة، إذ لو كان معسرا محتاجا إلى خدمته فرضت عليه ولو كان كافرا. وليس من الصواب ترك فرض عين ليتواصل إلى فرض كفاية اهـ من "رد المحتار" (٣: ٣٣٩). قلت: ودليلهم عموم قوله ﷺ: أحى والداك؟ وكثير من النصوص الآمرة ببر الوالدين عام للمسلمين والكافرين جميعا. قال فى الهداية: "ولا يجب الجهاد على الصبى لأنه مظنة المرحمة، ولا عبد ولا امرأة لتقدم حق المولى والزوج، ولا أعمى ولا مقعد ولا أقطع لعجزهم. فإن

---

(١) قال العينى: الجار والمجرور متعلق بمقدر، وهو جاهد، ولفظ جاهد المذكور مفسر له، لأن ما بعد الفاء الجزائية لا يعمل فيما قبلها اهـ. قلت: وليس فيه التعبير عن الشيء بضده، كما فهمه الحافظ، فإن الجهاد إذا كان صلته "فى" لا يستعمل فى إيصال الضرر. فقد قال تعالى: ﴿وجاهدوا فى الله حق جهاده﴾، فافهم.

٣٧٩٧- عن عمران وعن الحكم بن عمرو الغفاري مرفوعًا: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» رواه الإمام أحمد في "مسنده" والحاكم في "مستدركه" وإسناده حسن، العزيزي (٣:٤٣٨).

باب جواز الجعل عند الضرورة

٣٧٩٨- حدثنا حفص بن غياث عن عاصم عن أبي مجلز قال: كان عمر يغزي العزب ويأخذ فرس المقيم فيعطيه المسافر، رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" (زيلعي ٢:١١٣). قلت: رجاله كلهم ثقات إلا أنه منقطع فإن أبا مجلز لم يسمع من عمر والانقطاع لا يضرنا.

هجم العدو على بلد وجب على جميع الناس الدفع، تخرج المرأة بغير إذن زوجها، والعبد بغير إذن المولى لأنه صار فرض عين وملك اليمين ورق النكاح لا يظهر في حق فروض الأعيان، كما في الصلاة والصوم. بخلاف ما قبل النفير لأن بغيرهما مقنعا اهـ. (٢:٥٣٩).

قوله: "عن عمران إلخ" فيه دلالة على أنه لا حاجة إلى إذن الوالدين، إذا كان الجهاد فرض عين، وإن منعاه عنه فلا طاعة لهما، وهو ظاهر.

باب جواز الجعل عند الضرورة

قال في "الهداية" (٢:٥٣٩): ويكره ما دام للمسلمين فيء لأنه يشبه الأجر، ولا ضرورة إليه، لأن بيت المال معد لنوائب المسلمين، فإذا لم يكن، فلا بأس بأن يقوى بعضهم بعضا، لأن فيه دفع الضرر الأعلى بإلحاق الأدنى. يؤيده «أن النبي ﷺ أخذ دروعا من صفوان» اهـ.

وفي الحاشية عن العيني: "الجعل" بضم الجيم وسكون العين، هو ما جعل من شيء للإنسان على شيء يفعله، والمراد ههنا ما ضربه الإمام على الناس للغزاة في ما يحصل به التقوى، للخروج إلى أن قال: ويكره مع ذلك أي ما دام فيئ للمسلمين، لأن الجهاد حق الله تعالى، ولا يجوز أخذ الأجرة عليه، فإذا تمحض أجرة كان حراما، وإذا أشبه الأجرة كان إلى الحرام أقرب اهـ. قلت: ويتمحض حراما في مثل أن يقول الرجل من يشتري مني الغزو بكذا؟ أو يقول من يعطيني كذا وأجاهد عنه؟ والجعل الذي يضربه الإمام على الناس.

إنما يشبه الأجرة إذا كان معناه: أن من أراد الخروج إلى الجهاد فليخرج، ومن أراد القعود فليعط كذا وكذا لإعانة الغزاة، وإذا لم يكن كذلك بل بعث الإمام جماعة للجهاد من العساكر والأفواج التي هي متعينة للقتال والدفاع من قبل، وألزم سائر الناس إعانتهم وتقويتهم بالمال من غير

٣٧٩٩- أخبرنا محمد بن عمر الواقدى ثنا قيس بن الربيع عن عاصم الأحول عن أبى عثمان النهدى عن عمر بن الخطاب: «أنه كان يغزي الأعزب عن ذى الحليلة ويغزى الفارس عن القاعدة». رواه ابن سعد فى "الطبقات" (زيلعى ٢:١١٣) قلت: الواقدى مختلف فى الاحتجاج به فى الأحكام، وأما فى المغازى والسير فهو حجة. وقيس هذا حسن الحديث كما مر غير مرة فالحديث حسن.

٣٨٠٠- عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال: «للغازى أجره، وللجاعل أجره وأجر الغازى». رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى، (عون المعبود ٢:٣٢٣).

جبر، بل ترغيبا محضا فليس ذلك من الأجرة فى شيء، بل هو من باب تجهيز الغازى كما حرض رسول الله ﷺ الأغنياء من الصحابة على تجهيز العسكر فى غزوة تبوك، وفى غيرها من الغزوات. وقصة أخذ النبى ﷺ دروعا من صفوان أخرجها أبو داود فى البيوع، والنسائى فى العارية «أن النبى ﷺ استعار منه دروعا يوم حنين، فقال: أغصب يا محمد؟ قال: بل عارية مضمونة». ورواه ابن حبان فى صحيحه عن قتادة عن عطاء عن صفوان بن يعلى بن أمية عن أبيه يعلى بن أمية قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أتتك رسلى فأعطهم ثلاثين بعيرا، وثلاثين درعا. قال: قلت: أعارية مؤداة يا رسول الله؟ قال: نعم»: كذا فى "الزيلعى" (٢:١١٢). قلت: ودلالة أثر عمر رضى الله عنه على الباب ظاهرة، لأن معنى يغزيه عنه ليس إلا أنه يأخذ الجهاز منه، وإلا فهو غاز عن نفسه وإن أعطاه من بيت المال، كذا فى "فتح القدير" (٥:١٩٥). وقوله: "ويأخذ فرس المقيم، فيعطيه المسافر" فظاهر فى المسألة. والأثران عن عمر محمولان على الضرورة.

قوله: عن عبد الله بن عمرو إلخ. قلت: قال ابن الملك: الجاعل من يدفع جعلا أى أجرة إلى غاز ليغزو. وهذا عندنا صحيح، فيكون للغازى أجر سعيه وللجاعل أجران، أجر إعطاء المال فى سبيل الله وأجر كونه سببا لغزو ذلك الغازى. ومنعه الشافعى وأوجب رده إن أخذه، ذكره القارئ، كذا فى "عون المعبود" (٢:٣٢٣) قلت: ودلالته على جواز أخذ الجعل وإعطائه ظاهرة، من حيث أن النبى ﷺ مدح الجاعل ورغبه فيه، وذلك لا يكون إلا فيما كان جائزا لكن الجواز مقيد بالضرورة كأن يكون الغازى معسرا محتاجا إلى نفقة أهله يخاف عليهم الضياع بخروجه إلى الغزو فيقول له آخر: أعطيك كذا وكذا، فجاهد فى سبيل الله، أو ينادى مناد بأن من خرج إلى الجهاد أعطيه كذا فيأخذه من كان محتاجا إليه لنفقة أهله من بعده أو للزاد والراحلة فلا بأس، ومن كان غنيا فليستعفف، لأنه يشبه الأجرة. ويؤيد ما قلنا ما أخرجه أبو داود فى "مراسيله" والبيهقى

٣٨٠١- عن ابن سيرين عن ابن عمر قال: «يمنع القاعد الغازى بما شاء، فأما إنه يبيع غزوه فلا»، ومن وجه آخر عن ابن سيرين سئل ابن عمر عن الجعائل فكره هوقال: «أرى الغازى يبيع غزوه، والجاعل يفر من غزوه». رواه عبد الرزاق قاله الحافظ فى "الفتح" (٦:٨٧). وهو حسن أو صحيح على قاعدته.

٣٨٠٢- سحنون عن الوليد أخبرنى أبو بكر عن عبد الله ابن أبى مريم عن عطية ابن قيس الكلابى، قال: «خرج على الناس بعث فى زمن عمر بن الخطاب، غرم فيه القاعدة مائة دينار». "المدونة" لمالك (١:٤٠٥). قلت: وهذا سند حسن وأبو بكر أحسبه ابن عباس.

فى "سننه"، عن جبير بن نفير قال: قال رسول الله ﷺ، مثل الذين يغزون من أمتى ويأخذون(١) الجعل يتقوون به على عدوهم، مثل أم موسى ترضع ولدها وتأخذ أجرها». كذا فى "العزيزى" (١:٢٧٧). فقوله "يتقوون به على عدوهم" يشعر بأخذهم الجعل للحاجة لا لطمع فى المال وجمعه وتكثيره، والفارق أن من يأخذ للحاجة يشتاق قلبه إلى الجهاد أولا وإلى الجعل ثانيا، لعدم وصوله إلى الجهاد بدونه، ومن يأخذه للطمع يشتاق إلى المال أو لا ويريد الغزو ثانيا، فافهم.

قوله: عن ابن سيرين إلخ. قلت: فيه كراهة أخذ الجعل على غزو، إذا كان على وجه البيع والشراء، وأما إن كان على وجه الإعانة والاستعانة فلا كراهة. ودلالة الأثر على ذلك كله ظاهرة، وهذا هو مذهب الحنفية فى الباب كما مر. قال الحافظ فى "الفتح": الجعائل جمع جعيلة. وهى ما يجعله القاعدة من الأجرة لمن يغزو عنه، قال ابن بطال: إن أخرج الرجل من ماله شيئا فتطوع به، أو أعان الغازى على غزوة بفرس ونحوها فلا نزاع فيه. وإنما اختلفوا فيما إذا آجر نفسه أو فرسه فى الغزو فكره ذلك مالك، وكره أن يأخذ جعلا على أن يتقدم إلى الحصن وكره أصحاب أبى حنيفة الجعائل إلا أن كان بالمسلمين ضعف وليس فى بيت المال شيء وقالوا: إن أعان بعضهم بعضا جاز لا على وجه البدل اهـ (٦:٨٧).

قلت: واستدل بعض الناس على كراهة الجعل من غير حاجة بحديث يعلى بن أمية قال: «أذن رسول الله ﷺ بالغزو وأنا شيخ كبير، ليس لى خادم فالتمست أجيرا يكفينى، وأجرى له سهمه فوجدت رجلا، فلما دنا الرحيل أتانى فقال: ما أدرى ماالسهمان؟ وما يبلغ سهمى؟ فسم لى

---

(١) قال المناوى: فالاستيجار على الغزو صحيح، وللغازى أجرته وثوابه اهـ. كذا فى العزيزى.

كيفية القتال

باب الدعوة قبل القتال

٣٨٠٣– حدثنا سفيان الثورى عن ابن أبى نجيح عن أبيه عن ابن عباس قال: «ما قاتل رسول الله ﷺ قومًا حتى دعاهم». رواه عبد الرزاق فى "مصنفه"، وكذلك رواه

شيئا كان السهم أو لم يكن؟ فسميت له ثلاثة دنانير، فلما حضرت غنيمة أردت أن أجرى له سهمه فذكرت الدنانير، فجئت النبى ﷺ فذكرت له أمره، فقال: «ما أجد فى غزوته هذه فى الدنيا والآخرة إلا دنانيره التى سمى» رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى، كما فى "عون المعبود" (٢:٣٢٤). وأخرجه الحاكم فى المستدرك أيضا قال: وفيه إنكار على أخذ الأجرة على إعانة الغازى من حيث أنه لا جزاء له فى الآخرة، فيكون هذا حكم الغازى نفسه بالأولى اهـ.

قلت: ليس هذا من باب الجعل فى شيء بل هو من باب الإجارة على الخدمة، ولا شك أن الإجارة والاستيجار على الخدمة جائز، سواء كانت خدمة الغازى أو غيره. وإنما قال ﷺ: «ما أجد فى غزوته هذه فى الدنيا والآخرة إلا دنانيره التى سمى» لأن الرجل لم يرد الغزو ولا الإعانة فيه، وإنما أراد المال فقط، والأعمال بالنيات (وإنما لكل امرئ ما نوى) وفى الحديث دليل على أن أجير الغازى لا يسهم له من الغنيمة إذا لم يقاتل وإذا قاتل يسهم له، لحديث سلمة: «كنت أجيرا لطلحة أسوس فرسه، أخرجه مسلم –وفيه– «أن النبى ﷺ أسهم له» كذا فى "فتح البارى". (٦:٨٨). –وفيه أيضا– وقال الثورى[1]: "لا يسهم للأجير إلا أن قاتل. وأما الأجير إذا استوجر ليقاتل، فقال المالكية والحنفية: "لا يسهم له" وقال الأكثر: "له سهمه". وقال أحمد: "لو استأجر الإمام قوما على الغزو ولم يسهم لهم سوى الأجرة" وقال الشافعى: هذا فيمن لم يجب[2] عليه الجهاد، أما الحر البالغ المسلم إذا حضر الصف فإنه يتعين عليه الجهاد فيسهم له ولا يستحق الأجرة اهـ. قلت: وقول الحنفية فى الأجير إذا استوجر ليقاتل كقول الشافعى. وفى المسألة كلام أبسط من هذا موضعه باب الإسهام للأجير والتاجر، فانتظر.

باب الدعوة قبل القتال

قال المؤلف: دلالة الأحاديث الثلاثة الأول على وجوب الدعوة قبل القتال ظاهرة، لكن

---

(١) هو قول الحنفية أيضا كما فى "رد المحتار" (٣:٣٦٣).

(٢) كأهل الذمة.

الحاكم في "المستدرك" في كتاب الإيمان وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه (زيلعي ٢:١١٣). وأخرجه الإمام أحمد وأبو يعلى والطبراني ورجاله رجال الصحيح كذا في "النيل" (٧:١٣٣ و ١٣٤).

٣٨٠٤- أخبرنا عمر بن ذر عن يحيى بن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن علي: «أن النبي ﷺ قاله حين بعثه«لا تقاتل قوما حتى تدعوهم». رواه عبد الرزاق في "مصنفه" (زيلعي ٢:١٣٣). ورجاله ثقات لكنه منقطع فإن يحيى لم يسمع عليا.

٣٨٠٥- عن فروة بن مسيك قال: «قلت: يا رسول الله! أقاتل بمقبل قومي مدبرهم؟ قال: نعم! فلما وليت دعاني فقال: لا تقاتلهم حتى تدعوهم إلى الإسلام» رواه أحمد وأخرجه أبو داود والترمذي وحسنه، "نيل الأوطار" (٧:١٣٥).

٣٨٠٦) عن ابن عوف قال: كتبت إلى نافع أسأله عن الدعاء قبل القتال، فكتب إلي إنما كان ذلك في أول الإسلام، وقد أغار رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم على بني المصطلق وهم غارون، وأنعامهم تسقى على الماء، فقتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم، وأصاب يومئذ[1] جويرية ابنة الحارث» حدثني به عبد الله بن عمر وكان في ذلك الجيش، متفق عليه، كذا في "النيل" (٧:١٣٥).

الوجوب مقيد بما إذا لم تبلغهم الدعوة. أما إذا بلغتهم فلا وجوب حينئذ، وعليه يحمل الحديث الرابع من الباب. ومعناه أن وجوب الدعوة كان في أول الإسلام لعدم بلوغها الناس كلهم فإذا بلغت قوما جاز قتاله قبل الدعوة كما فعله رسول الله ﷺ ببني المصطلق.

وفي "فتح القدير" (٥:١٩٦): عن المحيط بلوغ الدعوة حقيقة أو حكما بأن استفاض شرقا وغربا أنهم إلى ماذا يدعون وعلى ماذا يقاتلون فأقيم ظهورها مقامها انتهى. ولا شك أن في بلاد الله تعالى من لا شعور له بهذا الأمر، فيجب أن المدار غلبة ظن أن هؤلاء لم تبلغهم الدعوة، فإذا كانت بلغتهم لا تجب ولكن يستحب إلى أن قال - وأما الاستحباب فلأن التكرار قد يجدي المقصود فينعدم الضرر الأعلى، وقيد هذا الاستحباب بأن لا يتضمن ضررا، بأن يعلم بأنهم بالدعوة يستعدون أو يحتالون أو يتحصنون. وغلبة الظن في ذلك بما يظهر من أحوالهم كالعلم، بل هو المراد وإذاً فحقيقته يتعذر الوقوف عليها اهـ". وقال الحافظ في "الفتح": وهو أي حديث ابن عون

---

(١) قال في "المنتقى": "وهو دليل على استرقاق العرب" اهـ. قلت: سيأتي الجواب عنه في بابه، فانتظر.

باب ما يفعل بالعدو بعد الدعوة والنهى عن الغلول والغدر والمثلة وقتل النساء والصبيان والشيوخ الفانية ونحوهم

٣٨٠٧- عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه فى خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا ثم قال: اغزوا بسم الله فى سبيل الله قاتلوا من كفر بالله اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال، فأيتهن

محمول عند من يقول باشتراط الدعاء قبل القتال، على أنه بلغتهم الدعوة، وهى مسألة خلافية فذهب طائفة منهم عمر بن عبد العزيز إلى اشتراط الدعاء إلى الإسلام قبل القتال، وذهب الأكثر إلى أن ذلك كان فى بدأ الأمر قبل انتشار دعوة الإسلام، فإن وجد من لم تبلغه الدعوة لم يقاتل حتى يدعى، نص عليه الشافعى. وقال مالك: من قربت داره قوتل بغير دعوة لاشتهار الإسلام، ومن بعدت داره فالدعوة أقطع للشك. وروى سعيد بن منصور بإسناد صحيح عن أبى عثمان النهدى أحد كبار التابعين قال: «كنا ندعو وندع». قلت: وهو منزل على الحالين المتقدمين اهـ (٦:٧٨). قلت: وقد روى الشيخان عن على رضى الله عنه لما أعطاه النبى ﷺ الراية يوم خيبر قال: «نقاتلهم حتى يكونوا مثلنا، قال: على رسلك حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام وأخبرهم بما يجب عليهم، فو الله لأن يهدى بك رجل واحد خير لك من حمر النعم اهـ».

وفيه استحباب دعوة من بلغته الدعوة، فإن يهود خيبر كانوا أعرف الناس بنبينا ﷺ وفى "الدر": «بقى لو بلغه الإسلام لا الجزية، ففى التاتر خانية لا ينبغى قتالهم حتى يدعوهم إلى الجزية، نهر، خلافا لما نقله المصنف قال الشامى: أى لا يحل فى زماننا أيضا (حتى يدعوهم إلى الجزية) خلافا لما نقله المصنف عن "الينابيع" من أن ذلك فى ابتداء الإسلام، وأما الآن فقد فاض واشتهر فيكون الإمام مخيرا بين البعث إليهم وتركه اهـ". قال فى "الفتح": "ويجب أن المدار غلبة ظن أن هؤلاء لم تبلغهم الدعوة اهـ" (٣:٣٤٤). قلت: وسيأتى فى الأحاديث ما يدل على وجوب الدعوة إلى الجزية أيضا فانتظر.

باب ما يفعل بالعدو بعد الدعوة والنهى عن الغلول والغدر والمثلة وقتل النساء والولدان والشيوخ الفانية ونحوهم

قوله: "عن سليمان بن بريدة إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وفيه دلالة على وجوب الدعوة إلى الجزية أيضا. وهو مقيد بما إذا لم تبلغهم إننا ندعو إلى الجزية بعد الدعاء إلى

ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم أدعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم يكونون كأعراب المسلمين يجرى عليهم الذى يجرى على المسلمين ولا يكون لهم فى الفىء والغنيمة شىء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، وإن أبوا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم». الحديث رواه أحمد ومسلم وابن ماجه والترمذى وصححه (نيل الأوطار ٧:١٣٣).

الإسلام، وكانوا ممن تقبل منه الجزية، وأما من لا تقبل منه كالمرتدين وعبدة الأوثان من العرب فلا فائدة فى دعائهم إلى الجزية، لأنه لا يقبل منهم إلا الإسلام، قال الله تعالى: «تقاتلونهم أو يسلمون» كذا فى "الهداية". (٢:٣٤٠).

وفى "المنتقى" متن "نيل الأوطار": إن الحديث حجة فى أن قبول الجزية لا يختص بأهل الكتاب اهـ. أى بل تقبل من المجوس وعبدة الأوثان من العجم أيضا. وأما من العرب ففيه خلاف سيأتى تحقيقه فيما سيأتى، وفى "نيل الأوطار" (٧:١٣٤): قوله: «ولا يكون لهم فى الفىء والغنيمة شىء إلخ». ظاهر هذا أنه لا يستحق من كان بالبادية ولم يهاجر نصيبا فى الفىء والغنيمة إذا لم يجاهد. وبه قال الشافعى وفرق بين مال الفىء والغنيمة وبين مال الزكاة، وقال: إن للأعراب حقا فى الثانى دون الأول، وذهب مالك وأبو حنيفة والهادوية إلى عدم الفرق بينهما، وأنه يجوز صرف كل واحد منها فى مصرف الآخر. وزعم أبو عبيد أن هذا الحكم منسوخ، وإنما كان فى أوائل الإسلام، وأجيب بمنع دعوى النسخ اهـ.

قلت: وسيأتى البحث فيه أيضا فى بابه فانتظر. ولا شك أن الولاية كانت منوطة بالهجرة فى أوائل الإسلام منقطعة عمن لم يهاجر إلى المدينة، قال الله تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا﴾، والفىء والغنيمة إنما هى لأهل الولاية من المسلمين فكان من أسلم من أهل البادية، ولم يهاجر محروما عن الفىء والغنيمة، ثم لما نسخت الهجرة ولم تبق فريضة على أهل العرب نسخ حكم تعلق الولاية بها لزوال الحكم بزوال العلة، فالأعراب المقيمون بسواد دار الإسلام من مصارف الفىء أيضا، وأما المسلمون المقيمون بدار الحرب فلا حق لهم فى الفىء أصلا.

٣٨٠٨- عن أنس أن النبى ﷺ كان إذا بعث جيشا قال: «انطلقوا بسم الله ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا صغيرا ولا امرأة ولا تغلوا وضموا غنائمكم وأصلحوا، وأحسنوا، إن الله يحب المحسنين» أخرجه أبو داود (جمع الفوائد ٢ :٨).

٣٨٠٩- عن سمرة رفعه: «اقتلوا شيوخ المشركين، واستبقوا شرخهم يعنى من لم ينبت منهم» أخرجه الترمذى وأبو داود، كذا فى "جمع الفوائد" (٢ :٨).

قوله: "عن أنس وعن سمرة إلخ" قلت: والمراد بالشيوخ فى حديث سمرة المقاتلة منهم، وأما من كان شيخا فانيا هرما فلا يقتل كما دل عليه حديث أنس إلا أن كان ذا رأى فى الحرب وتدبير. فلا يرد قتل الصحابة دريد بن الصمة وكان قد بلغ مائة وعشرين سنة، ولكنه كان ذا رأى فى الحرب حضر حنينا يدبر أمر قومه. وقصة قتله أخرجها الشيخان والتفصيل فى "فتح البارى" (٦ :٣٤). ودلالة الأحاديث على حرمة قتل الولدان والنساء ظاهرة. ويستثنى منه تبييت العدو إذا أغير عليه، فقتل من الذرية من غير قصد ضرورة التوصل إلى العدو، بدليل ما أخرجه الأئمة الستة عن الصعب بن جثامة: «أنه سأل رسول الله ﷺ عن الدار من المشركين يبيتون فيصاب من ذراريهم ونساءهم، فقال عليه الصلاة والسلام: «هم منهم»، وفى لفظ «من آباءهم»، وأما مع عدم الحاجة فالعمل على حديث أنس وسمرة وابن عمر وغيرهم. والمنع من قتلهم لوجهين، أحدهما أنهم غنيمة للمسلمين فلا يجوز إتلافها والثانى أن الشارع ليس من غرضه فساد العالم وإنما غرضه إصلاحها، وذلك يحصل بإهلاك المقاتلة، وما يثبت للضرورة يتقدر بقدرها، قاله الزيلعى فى "نصب الراية" (٢ :١١٨). وفى حديث ابن بريدة النهى عن المثلة وهو مجمع عليه.

وقد اختلف فى أن المثلة التى وقعت من النبى ﷺ كانت جزاء مثلة ارتكبها المرتدون مع المسلمين أو وقعت ابتداء ثم نسخت، ففى "فتح البارى" (٢ :٢٩٣) فى شرح حديث المثلة ما نصه ومال جماعة منهم ابن الجوزى إلى أن ذلك وقع عليهم على سبيل القصاص لما عند مسلم من حديث سليمان التيمى عن أنس: «إنما سمل النبى ﷺ أعينهم لأنهم سملوا أعين الرعاة» وقصر من اقتصر فى عزوه للترمذى والنسائى وتعقبه ابن دقيق العيد، بأن المثلة فى حقهم وقعت من جهات وليس فى الحديث إلا السمل، فيحتاج إلى ثبوت البقية قلت: كأنهم تمسكوا بما نقله أهل المغازى أنهم مثلوا بالراعى وذهب آخرون إلى أن ذلك منسوخ. قال ابن شاهين عقب حديث عمران بن حصين فى النهى عن المثلة: هذا الحديث ينسخ كل مثله وتعقبه ابن الجوزى، بأن ادعاء النسخ يحتاج إلى تاريخ، قلت: يدل عليه ما رواه البخارى فى الجهاد من حديث أبى هريرة فى النهى عن

باب نصب المنجنيق على الكفار

٣٨١٠- عن مكحول «أن النبى ﷺ نصب المنجنيق على أهل الطائف» أخرجه أبو داود فى "المراسيل"، ورجاله ثقات، ووصله العقيلى بإسناد ضعيف عن على كرم

التعذيب بالنار بعد الإذن فيه، وقصة العرنيين قبل إسلام أبى هريرة «وقد صدر الإذن والنهى» وروى قتادة عن ابن سيرين أن قصتهم كانت قبل أن تنزل الحدود، ولموسى بن عقبة فى المغازى وذكروا أن النبى ﷺ نهى بعد ذلك عن المثلة بالآية التى فى سورة المائدة، وإلى هذا مال البخارى وحكاه إمام الحرمين فى النهاية عن الشافعى اهـ.

قلت: ولعلك قد عرفت بما ذكر أن المثلة التى وقعت من النبى ﷺ لم تكن ابتداء بل إنما كانت قصاصا ثم نسخت مطلقا أى ولو على سبيل القصاص إذا كان مرتكبها يستحق القتل فلا يمثل به بل يقتل فقط. وإذا كان لا يستحق القتل فيمثل به قصاصا لقوله تعالى ﴿إن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾، فافهم ذلك فلعل الحق لا يتجاوز عنه، وهذا هو مذهب الحنفية فى الباب والله أعلم بالصواب.

ولو وقفت امرأة فى صف الكفار أو على حصنهم فشتمت المسلمين أو تكشفت لهم أو كانت تلتقط لهم السهام أو تسقيهم الماء أو تحرضهم على القتال، جاز رميها قصدا لأنها فى معنى المقاتل وكذلك الحكم فى الشيوخ والولدان وسائر من منعنا من قتله منهم لما روى سعيد (هو ابن منصور) ثنا حماد بن زيد عن أيوب عن عكرمة قال: لما حاصر رسول الله ﷺ الطائف أشرفت امرأة فكشفت عن قبلها، فقالت: هادونكم فارموا! فرماها رجل من المسلمين فما اخطأ ذلك منها كذا فى "المغنى" لابن قدامة (١٠:٢ ٠ ٤). قال: ويجوز النظر إلى فرجها للحاجة إلى رميها لأنه من ضرورته اهـ، وقواعدنا تساعده.

باب نصب المنجنيق على الكفار

قوله: "عن مكحول إلخ" قال المؤلف: دلالته على الباب ظاهرة، وقال الواقدى فى المغازى: وقال سلمان الفارسى يومئذ: يا رسول الله! أرى أن ينصب عليهم المنجنيق، فإنا كنا بأرض فارس ننصب المنجنيق على الحصون، فنصيب من عدونا وإن لم يكن منجنيق طال المقام، فأمره رسول الله ﷺ فعمل منجنيقا بيده، فنصبه على حصن الطائف، ويقال قدم به يزيد بن ربيعة وقبل غيره اهـ (زيلعى ٢:١١٥). وفى "الدر مع الشامية": "وإلا يقبلوا الجزية نستعين بالله، ونحاربهم بنصب المجانيق ورميهم بنبل ونحوه اهـ". قال الشامى: وهو جمع منجنيق بفتح الميم عند الأكثر، وإسكان

الله وجهه (بلوغ المرام ١٢: ١٥)، قلتُ: والمرسل إذا أورد بسند آخر موصولا ولو ضعيفا فهو حجة عند الكل كما ذكرناه فى المقدمة.

النون الأولى وكسر الثانية فارسية معربة تذكر وتأنيثها أحسن، وهى آلة ترمى بها الحجارة الكبار قلت: وقد تركت اليوم للاستغناء عنها بالمدافع الحادثة. قوله: ونحوه كرصاص (أى البندقة) وقد استغنى به عن النبل فى زماننا اهـ (٣: ٣٤٤). قلت: وأما محاربة الرعية المسلمة ملكها الكافر بالمقاطعة الجوعية[1]، أو المظاهرة العامة فليس لها أصل فى الشرع لم يستعملها أسلافنا المقيمون بدار الحرب مع ملكها قط، وإنما أخذها أبناء زماننا من أوربا ويجوز استعمال ما سوى الأول بعد النبذ إليهم على سواء إذا كنا نرجو الشوكة عليهم بذلك، وكان المقصود إعلاء كلمة الله، والدعاء إلى الدين، دون إحرار الوطن وإقامة السلطنة الجمهورية المركبة من أعضاء بعضهم مسلمون وبعضهم كفرة مشركون فإن بذل الجهد لذلك ليس من الجهاد فى شيء لخلوه عن غرضه الأصلى وهو إعلاء كلمة الله، والدعاء إلى الدين القويم. والسلطنة المركبة من الأعضاء المسلمين والكافرين لا تكون سلطنة إسلامية قط، وإنما هى سلطنة الكفر لا سيما إذا كانت الكثرة لهم لا لنا فإن المركب من الخسيس والشريف خسيس ومن الطيب والخبيث خبيث وأما مسائلة الاستعانة بالكفار فسيأتى بيانها فانتظر! والله يتولى هداك.

وهل يجوز رمى النار بالمنجنيق ونحوها عليهم؟ وظاهر ما فى الدر جواز ذلك لكنه مقيد كما فى "شرح السير" بما إذا لم نتمكن من الظفر بهم بدون ذلك بلا مشقة عظيمة، فإن تمكنوا بدونها فلا يجوز لأن فيه إهلاك أطفالهم ونسائهم ومن عندهم من المسلمين، كذا فى "الشامية" (٣: ٣٤٤). قلت: ولى فيما علله به نظر، فإن الرمى بالحجارة والمدافع يقضى إلى ذلك أيضا بل العلة هى النهى عن التعذيب بالنار. فلا يجوز ارتكاب المنهى عنه بدون الاضطرار وحديث النهى رواه البخارى عن أبى هريرة: «أنه قال بعثنا رسول الله ﷺ فى بعث فقال: «إن وجدتم فلانا وفلانا فأحرقوهما بالنار» ثم قال رسول الله ﷺ حين أردنا الخروج «إنى أمرتكم أن تحرقوا فلانا وفلانا، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما اهـ (٦: ١٠٥ "مع الفتح"). قلت: وتحريق من حرق من الصحابة بعض أهل الردة محمول على أن خبر النهى لم يبلغهم، ودليل ذلك معارضة تجويز الصحابى يمنع صحابى آخر فإن عمر وابن عباس وغيرهما كرهوا ذلك مطلقا سواء

---

(١) ومعناها: أن يترك الطعام والشراب ويموت جوعاً لإغاظة الملك وإظهار النفرة والكراهة من قوانينه، وهذا لا يجوز أصلا بل هو حرام حتما، قال الله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن كان بكم رحيما﴾.

باب تحريق أشجار دار الحرب وقطعها عند الحاجة

٣٨١١- عن ابن عمر قال: «حرق رسول الله بعث نخل بنى النضير وقطع وهى البويرة» رواه البخارى (٢:٥١٥).

٣٨١٢- عن يحيى بن سعيد "أن أبا بكر الصديق بعث جيوشا إلى الشام، فخرج يمشى مع يزيد بن أبى سفيان وكان أمير ربع من تلك الأرباع، فزعموا أن يزيد قال لأبى بكر: إما أن تركب وإما أن أنزل فقال أبو بكر: ما أنت بنازل وما أنا براكب، إنى احتسبت خطاى هذه فى سبيل الله ثم قال له: إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا له، وستجد قومًا فحصوا عن أوساط رؤوسهم من الشعر فاضرب ما فحصوا عنه بالسيف، وإنى موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة ولا صبيا ولا كبيرا هرما، ولا تقطعن شجرا مثمرا، ولا تخربن عامرا ولا تعقرن شاة ولا بعيرًا إلا لأكله، ولا تحرقن نخلا ولا تغرقنه، ولا تغلل ولا تجبن» رواه مالك فى "الموطأ" (ص١٦٧). قال فى "النيل" (٧:١٤٩): منقطع لأن يحيى بن سعيد لم يدرك زمن أبى بكر اهـ. قلت: ولكن مقاطيع "الموطأ" وبلاغاته وجدت مسندة من غير طريق مالك، فهى حجة، كما ذكرناه فى المقدمة.

كان بسبب كفر أو فى حال مقاتلة أو كان قصاصا وأكثر علماء المدينة يجيزون تحريق الحصون والمراكب على أهلها قاله الثورى والأوزاعى، ولكنه مقيد بالضرورة إلى ذلك إذا تعين طريقا للظفر بالعدو، قاله الحافظ فى "الفتح" (٦:١٠٥).

باب تحريق أشجار دار الحرب وقطعها عند الحاجة

قوله: "عن ابن عمر إلخ" قلت: دلالته على تحريق الأشجار وقطعها ظاهرة وقيد ذلك بالحاجة لأنه بغير ضرورة إتلاف الأموال وإضاعتها، وقد نهى عنه ويؤيد التقييد المذكور ما فى أثر الصديق من النهى عنه أى عند عدم الحاجة إليه.

وفى "فتح القدير" (٥:١٩٧). ولأن المقصود كبت أعداء الله وكسر شوكتهم، وبذلك يحصل ذلك فيفعلون ما يمكنهم من التحريق وقطع الأشجار وإفساد الزرع. هذا إذا لم يغلب على الظن أنهم مأخوذون بغير ذلك، فإن كان الظاهر أنهم مغلوبون وأن الفتح باد كره ذلك، لأنه إفساد فى غير محل الحاجة، وما أبيح إلا لها" اهـ. قلت: وإنما جاز إضاعة أموال المحاربين عند الحاجة،

باب النهى عن السفر بالقرآن إذا أخيف عليه

٣٨١٣- حدثنا أبو الربيع العتكى وأبو كامل، قالا: نا حماد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ «لا تسافروا بالقرآن، فإنى لا آمن أن يناله العدو» رواه مسلم فى "صحيحه" (١٣١:١). قلت: ورواه الإمام أحمد بلفظ: «نهى -النبى ﷺ- أن يسافر بالمصحف إلى أرض العدو»، كما فى "فتح البارى" (٩٣:٦). وأخرجه البخارى بلفظ: «نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو».

لكونها غير معصومة قبل استيلائنا عليهم. وأما بعد الاستيلاء وغلبة المسلمين فلا يجوز إضاعتها[1] أصلا، وبهذا تبين خطأ المسلمين الذين أحرقوا ثيابا مملوكة لأنفسهم لتحريض الناس على مقاطعة التجارة فى البز عن الممالك الأجنبية "فإن الله كره لكم" قيل: وقال: "وكثرة السؤال وإضاعة المال"، رواه الشيخان وغيرهما عن المغيرة بن شعبة كذا فى "العزيزى" (٣٥٢:١).

باب النهى عن السفر بالقرآن إذا خيف عليه

قال المؤلف: وفى "شرح النووى" لمسلم (١٣١:٢): فيه النهى عن المسافرة بالمصحف إلى أرض الكفار للعلة المذكورة فى الحديث، وهى خوف أن ينالوه فينتهكوا حرمته فإن أمنت هذه العلة بأن يدخل فى جيش المسلمين الظاهرين عليهم فلا كراهة ولا منع عنه حينئذ، لعدم العلة هذا هو الصحيح، وبه قال أبو حنيفة والبخارى وآخرون. قال ابن عبد البر: أجمع الفقهاء أن لا يسافر بالمصحف فى السرايا والعسكر الصغير المخوف عليه، واختلفوا فى الكبير المأمون عليه، فمنع مالك ذلك أيضا، وفصل أبو حنيفة، وأدار الشافعية الكراهة مع الخوف وجودا وعدما. وقال بعضهم كالمالكية: واستدل به على منع بيع المصحف من الكافر لوجود المعنى المذكور فيه، وهو التمكن من الاستهانة به، ولا خلاف فى تحريم ذلك. وإنما وقع الاختلاف هل يصح لو وقع ويؤمر بإزالة ملكه عنه أم لا؟ واستدل به على منع تعلم الكافر القرآن فمنع مالك مطلقا، وأجاز الحنفية مطلقا، وعن الشافعى قولان اهـ (٩٤:٦). قلت: أجازه الحنفية إذا كان يرجى إسلامه وإن تعلمه الكافر لأجل الإيراد على أهل الإسلام بالوقوف على مذاهبهم فلا! وإذا لم يعرف هذا من ذاك فمكروه الله تعالى أعلم. (وليراجع شرح السير).

---

(١) وأما ما رواه أبو داود عن عبد الله بن عمرو "أنه حرق ثوبا له موردا. أو معصفراً" فقد ثبت إنكار النبى ﷺ على ذلك، كما بينته فى غير هذا الموضع من الفتاوى.

باب جواز المبارزة إذا علم أنه ينكى فيهم

٣٨١٤- عن أسلم أبى عمران "قال: كنا بالقسطنطنية، فخرج صف عظيم من الروم، فحمل رجل من المسلمين على صف الروم، حتى دخل فيهم ثم رجع مقبلا، فصاح الناس سبحان الله! ألقى بيده إلى التهلكة، فقال أبو أيوب: أيها الناس إنكم تأولون هذه الآية على هذا التأويل، وإنما نزلت هذه الآية فينا معشر الأنصار، إنا لما أعز الله دينه وكثر ناصروه قلنا بيننا سرا: إن أموالنا قد ضاعت، فلو أنا أقمنا فيها وأصلحنا ما ضاع منها، فأنزل الله هذه الآية فكانت التهلكة الإقامة التى أردناها. رواه مسلم والنسائى وأبو داود والترمذى والحاكم وابن حبان (فتح البارى ٨:١٣٨).

باب جواز المبارزة إذا علم أنه ينكى فيهم

قوله: "عن أسلم إلخ" قال الحافظ: وصح عن ابن عباس وجماعة من التابعين نحو ذلك من التأويل -إلى أن قال-: وهذا أظهر لتصدير الآية بذكر النفقة فهو المعتمد فى نزولها. وأما قصرها عليه ففيه نظر، لأن العبرة بعموم اللفظ (أى لا بخصوص المورد اهـ). ثم قال: وأما مسألة حمل الواحد على العدد الكثير من العدو، فصرح الجمهور بأنه إن كان لفرط شجاعته وظنه أنه يرهب العدو بذلك، أو يجرئ المسلمين عليهم، ونحو ذلك من المقاصد الصحيحة فهو حسن ومتى كان مجرد تهور فممنوع، ولا سيما إن ترتب على ذلك وهن فى المسلمين والله أعلم اهـ ملخصا (٨:١٣٩).

وفى "رد المحتار" عن شرح السير أنه لا بأس أن يحمل الرجل وحده وإن ظن أنه يقتل إذا كان يصنع شيئا بقتل أو بجرح أو بهزم، فقد فعل ذلك جماعة من الصحابة بين يدى رسول الله ﷺ يوم أحد، ومدحهم على ذلك. فأما إذا علم أنه لا ينكى فيهم، فإنه لا يحل له أن يحمل عليهم لأنه لا يحصل بحملته شيء من إعزاز الدين بخلاف نهى فسقة المسلمين عن منكر إذا علم أنهم لا يمتنعون بل يقتلونه، فإنه لا بأس بالإقدام وإن رخص له السكوت، لأن المسلمين يعتقدون ما يأمرهم به فلا بد أن يكون فعله مؤثرا فى باطنهم بخلاف الكفار اهـ (٣:٣٤٢). قلت: وهذا انجاز ما وعدته من قبل من الفرق بين الجهاد والأمر بالمعروف وأن الثانى ليس من باب مجاهدة الكفار، بل من باب مجاهدة الفسقة من المسلمين، فافهم، فقد زل هناك أقدام كثير من علماء زماننا.

وفى "الهندية" (٣:١١٩): وأما شرط إباحته (أى إباحة الجهاد) فشيئان أحدهما امتناع العدو عن قبول ما دعى إليه من الدين الحق، وعدم الأمان والعهد بيننا وبينهم، والثانى أن يرجوا

باب جهاد النساء عند الضرورة

٣٨١٥- عن أنس رضى الله عنه "أن أم سليم اتخذت يوم حنين خنجرا، فكان معها فرآها أبو طلحة فقال: يا رسول الله! هذه أم سليم معها خنجر، فقال لها رسول الله ﷺ: ما هذا الخنجر؟ قالت: اتخذته إن دنا منى أحد من المشركين بقرت به بطنه، فجعل رسول الله ﷺ يضحك قالت: يا رسول الله! أقتل من بعدنا من الطلقاء[1] انهزموا بك، فقال رسول الله ﷺ: يا أم سليم! إن الله عز وجل قد كفى وأحسن، رواه مسلم (٢:١١٦).

الشوكة والقوة لأهل الإسلام باجتهاده أو باجتهاد من يعتقد فى اجتهاده ورأيه، وإن كان لا يرجو القوة والشوكة للمسلمين فى القتال فإنه لا يحل له القتال لما فيه من إلقاء نفسه فى التهلكة" اهـ. قلت: ودلالة الحديث الذى بدأنا به الباب على معناه ظاهرة وقيده الجمهور بما إذا علم أنه ينكى فيهم، بدليل النهى عن إلقاء النفس فى التهلكة. والعبرة لعموم اللفظ كما تقدمت الإشارة إليه والله أعلم.

باب جهاد النساء عند الضرورة

قوله: "عن أنس رضى الله عنه إلخ". قلت: وفى قوله ﷺ «ما هذا الخنجر؟» دلالة على أن النساء لا يقاتلن كالرجال وإلا لم يكن للسؤال معنى ثم سكوته ﷺ على قولها: «اتخذته إن دنا منى أحد من المشركين بقرت به بطنه»، دليل على جواز قتالهن مدافعة إذا اضطررن إليه فافهم.

قال فى الهداية: "والعجائز يخرجن فى العسكر العظيم لإقامة عمل يليق بهن كالطبخ والسقى والمداواة. فأما الشواب فمقامهن فى البيوت أدفع للفتنة، ولا يباشرن القتال لأنه يستدل به على ضعف المسلمين إلا عند ضرورة" اهـ. قلت: ويؤيده ما أخرجه ابن سعد كما فى "كنز العمال" (٢:٢٨٥) عن أم كبشة مرفوعا قال لها رسول الله ﷺ: «اجلسى! لا يتحدث الناس أن محمدا يغزو بامرأة اهـ». ولعلها أرادت القتال مثل الرجال فنهاها عنه، وأما الدفاع عند الحاجة فليس بممنوع كما دل عليه حديث أم سليم، وكذا خروجهن لإقامة عمل يليق بهن فقد روى مسلم (٢:١١٦) عن أنس قال: «كان رسول الله ﷺ يغزو بأم سليم ونسوة من الأنصار معه إذا غزا فيسقين الماء ويداوين الجرحى» اهـ. وأما تخصيص العجائز فلما فى خروج الشواب من الفتنة،

---

(١) جمع طليق بمعنى عتيق، وهم الذين أعتقهم رسول الله ﷺ من أهل مكة من القتل وقد قدر عليهم، وقال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»، كما ذكره أصحاب السير كافة.

باب من لا يجوز قتله فى الجهاد

٣٨١٦– عن رباح[1] بن الربيع التميمى قال: كنا مع رسول الله ﷺ فى غزوة، فرأى الناس مجتمعين فرأى امرأة مقتولة، فقال: «ما كانت هذه لتقاتل». رواه أبو داود والنسائى وابن حبان فى صحيحه ومفهومه أنها لو قاتلت لقتلت (فتح البارى ٦:١٠٣).

٣٨١٧– عن المرقع بن صيفى عن حنظلة الكاتب قال: "غزونا مع رسول الله ﷺ فمررنا على امرأة مقتولة فقال: «ما كانت هذه لتقاتل[2]؟ أدرك خالدا فقل له: إن رسول الله ﷺ يأمرك أن لا تقتل ذرية ولا عسيفا[3]»"، رواه أحمد والنسائى وابن

والذى فى بعض الروايات من خروج عائشة رضى الله عنها ونحوها من الشواب يوم أحد، فإن النساء كن يحضرن الجماعات فى زمنه المبارك ﷺ لعدم الفتنة إذ ذاك ثم نهى عنه لأجل المخافة عليهن فكذلك حضورهن فى الجهاد على أن غزوة أحد كانت موضع النفير العام لما قددهم العدو دار الإسلام وفى مثل ذلك يصير الجهاد فرض عين على كل مسلم ومسلمة، ولا نزاع فيه وإنما النزاع فيما إذا لم يكن فرض عين فافهم. وأما العجائز فلا بأس بخروجهن للطبخ والسقى ومداواة الجرحى. قال النووى فى "شرح مسلم" (٢:١١٦): "وهذه المداواة لمحارمهن وأزواجهن وما كان منها لنيرهم لا يكون فيه مس بشرة إلا فى موضع الحاجة" اهـ. قلت: وكل ما ورد عن الصحابيات من حضورهن القتال مع الصحابة فى فتوح الشام غيرها، فلم يكن إلا للطبخ والمداواة لمحارمهن وسقى الماء ونحوه، ولم يكن مقامهن فى الصفوف بل فى الأخبية والخيام، ولم يباشرن القتال إلا عند الضرورة إذا انهزم الرجال وخفن على أنفسهن من دهم العدو، فلا حجة فى مصل تلك الوقائع لمن أنكر وجوب الحجاب على النساء فإن الصحابيات رضى الله عنهن لم يخرجن فى العساكر بغير الحجاب قط ولم يباشرن القتال إلا باللثام إذا خفن على أنفسهن والمسلمين ومن ادعى غير ذلك فليأت ببرهان.

باب من لا يجوز قتله فى الجهاد

قوله: "عن رباح إلخ". وقوله: "عن المرقع بن صيفى إلخ" دلالتهما على أن المرأة لا تقتل

(١) بكسر الراء بعدها تحتانية.

(٢) قلت: فيه دليل صريح على أن الجهاد لم يشرع لإفناء العالم جزاء لكفرهم، بل إنما شرع لإقامة العدل والأمن بين العباد، ليتمكن المسلم من عبادة ربه من غير خوف ولا خطر وينال الضعيف حقه من القوى ويتم نور الله ويظهر دينه على الدين كله.

(٣) هو الأجير وزنا ومعنى.

ماجة والطحاوى وابن حبان والباوردى وابن قانع والطبرانى وسعيد بن منصور ورواه أحمد وأبو داود والنسائى وابن ماجة والطحاوى والبغوى وابن حبان والحاكم عن المرقع بن صيفى بن رباح، عن جده رباح بن الربيع أخى حنظلة الكاتب، قال ابن حجر فى أطرافه: وهو المحفوظ، وادعى ابن حبان أن الطريقين محفوظان (كنز العمال ٢: ٢٧٠).

٣٨١٨- عن عكرمة "أن النبى ﷺ رأى امرأة مقتولة بالطائف، فقال: «أ لم أنه عن قتل النساء من صاحبها؟ فقال رجل: أنا يا رسول الله! أردفتها فأرادت أن تصرعنى فتقتلنى، فقتلتها فأمر بها أن توارى»" أخرجه أبو داود فى "المراسيل" (فتح البارى ٦:١٠٣).

٣٨١٩- عن الصعب بن جثامة "أن رسول الله ﷺ سئل عن أهل الدار من المشركين يبيتون فيصاب من نسائهم وذراريهم، ثم قال: هم منهم"، رواه الجماعة إلا النسائى، كذا فى "النيل" (٧:١٤٦)، ورواه الطبرانى فى الكبير بلفظ أنه قال: يا رسول الله! أطفال المشركين نصيبهم فى الغارة بالليل قال: لا تعمدوا ذلك ولا حرج، فإن أولادهم منهم، كذا فى "كنز العمال" (٢:٢٨٦).

٣٨٢٠- عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث جيوشه قال: «أخرجوا

ظاهرة، نعم! لو قاتلت لقتلت، كما يدل عليه مفهوم الحديث، ويؤيده ثالث أحاديث الباب حيث أقر النبى ﷺ قتلها على الوجه الذى ذكر له، وفى حديث المرقع دلالة على النهى عن قتل الدرية والأجير أيضا، لكن بشرط أن لا يقاتلا قياسا على المرأة فافهم. وذكر البيهقى عن الشافعى أنه ضعف حديث المرقع بأنه ليس بالمعروف، وقال صاحب "الجوهر النقى": بل هو معروف أخرج له ابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم فى "مستدركه"، وروى عنه أبو الزناد ويونس بن أبى إسحاق وموسى بن عقبة وغيرهم، وقال الذهبى فى "الكاشف": ثقة وحديثه هذا أخرجه ابن حبان فى "صحيحه"، والبيهقى فى "المعرفة"، وقال: إسناد لا بأس به اهـ (٢:٢٠٣).

قوله: عن الصعب إلخ دلالته على أن لا بأس بقتل النساء والذرية تبعا من غير عمد حيث لا مفر عن قتلهم ظاهرة.

قوله: "عن ابن عباس إلخ" دلالته على أن أصحاب الصوامع لا يقتلون ظاهرة لكنه مقيد بالقيد الذى مر ذكره فى قتل النساء. وفى "شرح السير": "إذا أغلقوا أبواب الصوامع على أنفسهم

بسم الله تعالى تقاتلون فى سبيل الله من كفر بالله، لاتغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع»، رواه الإمام أحمد، وفى إسناده إبراهيم بن إسماعيل بن أبى حبيبة وهو ضعيف، وثقه أحمد، كذا فى "النيل" (٧:١٤٧-١٤٨). قلت: وقال العجلى أيضا: حجازى ثقة. كما فى "التهذيب" (١:١٠٤)، والاختلاف لا يضر فالحديث حسن.

٣٨٢١- عن خالد بن الفزر حدثنى أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «انطلقوا بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا ولا صغيرا ولا امرأة ولا تغلوا وضموا غنائمكم وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين»، رواه أبو داود (١:٣٥٩). قال الشوكانى: وفى إسناده خالد بن الفزر -بكسر الفاء وسكون الزاى وبعدها راء مهملة- وليس بذاك، (نيل ٧:١٤٧). قلت: سكت عنه أبو داود، وفى "التقريب" (ص ٥١): "مقبول"، وفى "التهذيب" (٣:١١٢): وقال أبو حاتم: "شيخ" وذكره ابن حبان فى "الثقات" اهـ، فالحديث حسن.

٣٨٢٢- عن على قال: كان النبى ﷺ إذا بعث جيشا من المسلمين إلى

فإنهم لا يقتلون، وإذا كانوا ينزلون إلى الناس، ويصدر الناس عن رأيهم فى القتال فيقتلون اهـ" (١:٣٣).

قوله: عن خالد بن الفزر إلخ دلالته على أن الشيخ الفانى لا يقتل ظاهرة، وفى "نيل الأوطار" (٧-٤٨) قوله: "لا تقتلوا شيخا فانيا" ظاهره أنه لا يجوز قتل شيوخ المشركين ويعارضه حديث «اقتلوا شيوخ المشركين» (الذى رواه الترمذى) وتمامه واستحيوا شرخهم. والشرخ الغلمان الذين لم ينبتوا. قال الترمذى: حسن صحيح غريب (١:١٩٢). وقد جمع بين الحديثين بأن الشيخ المنهى عن قتله فى الحديث الأول هو الفانى الذى لم يبق فيه نفع للكفار، ولا مضرة على المسلمين وقد وقع التصريح بهذا الوصف بقوله: شيخا فانيا والشيخ المأمور بقتله فى الحديث الثانى هو من بقى فيه نفع للكفار ولو بالرأى، كما فى دريد بن الصمة، فإن النبى ﷺ لما فرغ من حنين بعث أبا عامر على جيش أوطاس فلقى دريد بن الصمة، وقد كان نيف على المائة، وقد أحضروه ليدبر لهم الحرب فقتله أبو عامر ولم ينكر النبى ﷺ ذلك منفيه. كما ثبت ذلك فى الصحيحين من حديث أبو موسى رضى الله عنه والقصة معروفة اهـ.

قوله: عن على رضى الله عنه إلخ. دلالته على ما دل عليه الحديث السابق ظاهرة.

المشركين، قال: «انطلقوا بسم الله فذكر الحديث. وفيه: لا تقتلوا وليدا طفلا، ولا امرأة ولا شيخا كبيرا ولا تغورن عين[١] ولا تعقرن شجرا[٢] يمنعكم قتالا أو يحجز بينكم وبين المشركين، ولا تمثلوا بآدمي ولا بهيمة ولا تغدروا ولا تغلوا». رواه البيهقي وقال: إسناده ضعيف إلا أنه يتقوى بشواهد، (كنز العمال ٢: ٣٩٦).

٣٨٢٣- عن عطية القرظي قال: "عرضنا على رسول الله ﷺ يوم قريظة فكان من أنبت قتل، ومن لم ينبت خلي سبيله فكنت فيمن لم ينبت فخلي سبيلي"، رواه الترمذي (١: ١٩٢)، وقال "حسن صحيح".

قوله: عن عطية إلخ. قلت: دلالته على ما فيه ظاهرة، ولا دليل فيه على كون الإنبات علامة للبلوغ، فإن مدار القتل على دفع الفساد، فمن يتوقع ذلك منه جاز قتله منهم سواء كان بالغا أو غير بالغ، ويدل على أن البلوغ غير معتبر في القتال ما في "الجوهر النقي" (٢: ٢٨): عن سمرة بن جندب رضي الله؛ قال: كان رسول الله ﷺ يعرض غلمان الأنصار في كل عام فيلحق من أدرك منهم، فعرضت عاما فالحق غلاما وردني فقلت: يا رسول الله! لقد ألحقته ورددتني ولو صارعته لصرعته، قال: فصارعه فصارعته فصرعته فألحقني. قال الحاكم: صحيح الإسناد اهـ. فالإجازة للقتال منوطة بإطاقته والقدرة عليه، فمن كان من غلمان المسلمين مطيقا للقتال يجوز إلحاقه بالمقاتلة بالغا كان أو لا، وكذا من كان من غلمان الكفار مطيقا له قادرا عليه يجوز قتله، سواء كان بالغا أو غير بالغ فلم يثبت بحديث عطية كون الإنبات علامة للبلوغ بل كونه علامة لإطلاقة القتال والقدرة عليه[٣] وأيضا فقد روى الحاكم في "المستدرك" عن عامر بن سعد عن أبيه أن سعد بن معاذ حكم على بني قريظة أن يقتل منهم كل من جرت عليه الموسى، وأن تقسم أموالهم وذراريهم، صححه الذهبي في "تلخيصه" (٢: ١٢٤). وفيه أيضا عن مجاهد عن عطية أخبره أن

---

(١) أي لا تطموها ولا تغيبوها في الأرض، وقوله: «ولا تعقرن شجرا» إلخ، أي ولا تقطعن شجرا إلا شجرا يضركم بأن يمنعكم قتال العدو، ويحجز بينكم وبينه، كذا في "شرح السير" (١: ٣٥)، والله تعالى أعلم.

(٢) وفي نسخة: «إلا شجرا» بعد قوله شجرا، لعل لفظ "إلا" سقط من الناسخ كما هو الظاهر.

(٣) قلت: ويعكر عليه ما في شرح السير الكبير: وأن غير البالغ إنما يقتل قبل الأسر إذا قاتل، فأما بعد ما أسر لا يقتل اهـ (١-٣٦٦). فالحق في الجواب إما أنه ﷺ علم بالوحي أن ذلك علامة لبلوغ بني قريظة، أو لأن سعد بن معاذ حكم بقتل من أنبت الشعر، وجرت عليه الموسى، وكان القوم قد نزلوا على حكمه، والله تعالى أعلم. وسيأتي تمام البحث في المسألة في باب عدم الإسهام للصبي والعبد والمرأة.

٣٨٢٤- عن الواقدى عن ابن أبى الزناد عن أبيه قال: شهد أبو حذيفة بدراً، ودعا أباه عتبة إلى البراز فمنعه عنه رسول الله ﷺ»، رواه الحاكم والبيهقى (التلخيص الحبير ٣٧:٢). قلت: الواقدى فيه كلام والراجح عندنا توثيقه كما مر غير مرة.

٣٨٢٥- عن مالك بن عمير قال: جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله! إنى لقيت العدو ولقيت أبى فيهم، فسمعت منه لك مقالة قبيحة فطعنته بالرمح فقتلته، فسكت النبى ﷺ ثم جاء آخر فقال يا نبى الله! إنى لقيت أبى فتركته، وأحببت أن يليه غيرى، فسكت عنه، رواه أبو داود فى "المراسيل" (ص ٣٦)، وعزاه فى "التلخيص" (٣٧:٢) إلى مراسيل أبى داود والبيهقى بلفظ "جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله! إنى لقيت العدو ولقيت أبى فيهم فسمعت منه مقالة قبيحة فطعنته بالرمح فقتلته

أصحاب رسول الله ﷺ جردوه يوم قريظة فسلم يروا الموسى جربت على عانته فتركوه من القتل. صححه الحاكم على شرط الشيخين وأقره عليه الذهبى (١٢٤:٢). فكان ترك من لم ينبت ولم يجر على عانته الموسى لعدم دخوله فى حكم معاذ، لا لكونه غير بالغ شرعا، نعم ثبت بالحديث أن من أنبت شعره وجرت عليه الموسى غير داخل فى الذرية بل هو معدود من المقاتلة، وقد مر أن حكم القتال منوط بإطاقته والقدرة عليه دون البلوغ، فافهم. وهو محمل ما روى عن أبى بصرة وعقبة بن عامر حين اختلف فى ابن قرع المهرى، هل يسهم له من الغنيمة أم لا؟ فقالا: انظروا فإن كان قد أشعر فاقسموا له فنظر إليه بعض القوم، فإذا هو قد أنبت فقسموا له، كما فى "المغنى" (٣٩٨:١٠). فغاية ما فيه أن الإنبات علامة كون الصبى مطيقا للقتال دون بلوغه والله تعالى أعلم.

قوله: عن الواقدى إلخ. قلت: دلالته على أن الولد لو ظفر بوالده الكافر لا يبارزه ظاهرة. وهو من حسن الأدب بأبيه فلو فعل جاز كما يدل عليه الحديث الآتى بعد هذا. فإنه ﷺ أقر الأمرين ولم ينكر أحدهما، فما فى رواية الواقدى يحمل على الاستحباب قال المحقق فى "الفتح": ولا ينبغى أن ينصرف عنه ويتركه لأن يصير حربا علينا بل يشغله بالمحاولة، بأن يعرقب فرسه أو يطرحه عن فرسه ويلجئه إلى مكان ولا يدعه أن يهرب إلى أن يجئ من يقتله، فأما إن لم يتمكن من دفعه عن نفسه إلا بالقتل فليقتله اهـ (٢٠٤:٥). قلت: ومفهومه أنه إذا لم يمكن أن يدركه آخر جاز قتله كيلا يكون حربا على المسلمين، فليتأمل.

فإن قيل: إن سكوته ﷺ عمن قتل أباه إنما كان لما صدر عن أبيه الكافر عن سبه ﷺ

فلم ينكر النبى ﷺ صنيعه" اهـ وفى "الجوهر النقى" (٢:١٩٦): قال البيهقى: "مرسل(١) جيد" اهـ.

أبواب الموادعة ومن يجوز أمانه

باب جواز الموادعة مع العدو إذا كان خيراً

٣٨٢٦- عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم أنهم اصطلحوا على وضع الحرب عشر سنين يأمن فيهن الناس وعلى أن بيننا عيبة مكفوفة وإنه لا إسلال ولا إغلال، رواه أبو داود (٢:٢٥) وسكت عنه، وأخرجه البخارى ومسلم أيضاً.

فمقتضاه أن يقيد الجواز بنحوه. قلنا: الشرك بالله والكفر به أشد من سب النبى ﷺ، فإذا جاز قتله لسب النبى ﷺ جاز لشركه بالله أيضا، فافهم.

باب جواز الموادعة مع العدو إذا كان خيرا

قوله: "عن المسور إلخ" قلت: وفى "التلخيص الحبير" (٢:٣٨١): وقال البيهقى: "والمحفوظ أن المدة كانت عشر سنين كما رواه ابن إسحاق، وروى فى الدلائل عن موسى بن عقبة وعروة فى آخر الحديث فكان الصلح بينه وبين قريش سنتين، وقال: هو محمول على أن المدة وقعت هذا القدر وهو صحيح. وأما أصل الصلح فكان على عشر سنين (ولكن قريشا غدرت بعد سنتين فلم تتم مدة الصلح عشرا) قال: ورواه عاصم العمرى عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر «أنها كانت أربع سنين» وعاصم ضعفه البخارى وغيره اهـ. وفى "الهداية": "ولأن الموادعة جهاد معنى إذا كان خيرا للمسلمين لأن المقصود وهو دفع الشر حاصل به ولا يقتصر الحكم على المدة المروية لتعدى المعنى إلى ما زاد عليها، بخلاف ما إذا لم يكن خيرا لأنه ترك الجهاد صورة ومعنى اهـ." قلت: دلالة الحديث على معنى الباب ظاهرة. وقد بسطت الكلام (فى تحقيق صلح الحديبية وأنه ﷺ لم يصالحهم بإبطال شعائر الإسلام ولا رضى بشىء من الغضاضة فى الدين المتين وإنما اصطلح معهم على شروط عدها بعض الصحابة غضاضة فى دنياهم ظاهرا، وكان فيها غلبة

---

(١) تعقبه صاحب "الجوهر النقى" بأن ابن سميع تركه جرير وابن عيينة وزائدة لمذهبه، ومالك حاله مجهول، كذا قال ابن القطان اهـ. قلت: وفى "التقريب": صدوق تكلم فيه لبدعة الخوارج، ورمز عليه لمسلم وفى "التهذيب": قال البخارى: أما فى الحديث فلم يكن به بأس، وقال ابن نمير والعجلى: ثقة اهـ. فهو حسن الحديث. وأما مالك بن عمير فقد ذكره يعقوب بن سفيان فى الصحابة كما فى "التهذيب"، والمختلف فى صحبته لا أقل من أن يكون تابعيا ثقة، والله أعلم.

باب تحريم الغدر ولو شيئا يسيرا

٣٨٢٧- عن سليم بن عامر يقول: كان بين معاوية رضى الله عنه وبين أهل الروم عهد، وكان يسير فى بلادهم حتى إذا انقضى العهد أغار عليهم، فإذا رجل على دابة أو على فرس وهو يقول: الله أكبر، وفاء لا غدر، وإذا هو عمرو بن عبسة. فسأله معاوية عن ذلك فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحلن عهدا ولا يشدنه حتى يمضى أمده أو ينبذ إليهم على سواء» قال: فرجع معاوية بالناس. رواه الترمذى (١: ١٩١)، وقال: "حسن صحيح".

الإسلام وعزته معنى) فى رسالتى "الخير النامى لدفع شر النظامى" بالهندية، فلتراجع.

باب تحريم الغدر ولو شيئا يسيرا

قوله: "عن سليم بن عامر إلخ" قال الطيبى: قوله: "وفاء لا غدر" فيه اختصار وحذف لضيق المقام أى ليكن منكم وفاء لا غدر يعنى بعيد من أهل الله وأمة محمد صلوات الله عليه ارتكاب الغدر، وللاستبعاد صدر الجملة بقوله "الله أكبر" وإنما كره عمرو بن عبسة ذلك لأنه إذا هادنهم إلى مدة وهو مقيم فى وطنه فقد صارت مدة مسيرة بعد إنقضاء المدة المضروبة، كالمشروط مع المدة فى أن لا يغزوهم فيها فإذا سار إليهم فى أيام الهدنة كان إيقاعه قبل الوقت الذى كانوا يتوقعونه فعد ذلك عمرو غدرا، كذا فى حاشية "الترمذى" (١: ١٩١).

وحاصله أنه لا يجوز الدخول فى دار العدو فى أيام الهدنة لأجل الإغارة عليه بعد إنقضاء المدة، فإن العدو لا يتعرض للداخلين فى داره أيام الهدنة للأمن من القتال، ولو تفرس أن الدخول للإغارة عليه بعد المدة لم يمكنهم من الاقتحام فى بلاده أبدا فإن مدافعة المقتحم أشد من مدافعة الخارج عن البلاد، فكان سير المسلمين فى بلاد العدو أيام الهدنة لأجل الإغارة بعد المدة عذرا به فإنه إنما مكنهم من السير فيها لكونه مأمونا من القتال فى هذا المسير، وإلا لم يرض باقتحامهم فى بلاده أصلا. فافهم، وكن من الشاكرين.

ثم راجعت شرح السير فرأيته قال فى معنى الحديث بمثل ما قلته قال: فبين له عمرو ابن عبسة السلمى أن فى صنعه معنى الغدر لأنهم لا يعلمون أنهم أى المسلمين يدنون منهم يريدون غارتهم إنما يظنون أنهم يدنون منهم لأمان. وفى هذا دليل وجوب التحرز عما يشبه الغدر صورة ومعنى والله الموفق اهـ (١: ١٨٧).

باب إذا نقض العدو العهد فى مدة الصلح جاز القتال بغير النبذ إليه

٣٨٢٨- عن ميمونة بنت الحارث زوج النبى ﷺ أن رسول الله ﷺ بات عندها فى ليلتها، فقام يتوضأ للصلاة فسمعته يقول فى متوضئة: لبيك! لبيك! ثلاثا نصرت نصرت ثلاثا، فلما خرج، قلت: يا رسول الله! سمعتك تقول فى متوضئك: لبيك! لبيك! ثلاثا، نصرت ثلاثا، كأنك تكلم إنسانا، فهل كان معك أحد؟ فقال: هذا راجز بنى كعب يستصرخنى، ويزعم أعانت[1] عليهم بنى بكر، ثم خرج رسول الله ﷺ فأمر عائشة أن تجهزه ولا تعلم أحدا ثم ذكرت الحديث الطويل فى خروجه ﷺ لفتح مكة. وفيه: ثم قال رسول الله ﷺ: «اللّهم أعم عليهم خبرنا حتى نأخذهم بغتة» رواه الطبرانى فى "معجمه الكبير والصغير" (زيلعى ١: ١٢٠). وذكره الحافظ فى "الفتح" ببعض ألفاظه فهو حسن أو صحيح على قاعدته.

باب إذا نقض العدو العهد فى مدة الصلح جاز القتال بغير النبذ إليه

قوله: "عن ميمونة إلخ" قلت: دلالته على الباب من حيث أنه ﷺ دعا الله عز وجل بقوله: "اللهم أعم عليهم خبرنا حتى نأخذهم بغتة" وهو ظاهر فى أنه لم ينبذ إليهم لأنه لو أنبذ لم يكن لهذا الدعاء معنى فإنهم قد صاروا على حذر منه بالنبذ. قال الحافظ فى "الفتح": "وفى مرسل أبى سلمة المذكور عند ابن أبى شيبة (رواه عن يزيد بن هارون عن محمد بن عمرو عن أبى سلمة كما ذكره الحافظ من قبل بأسطر) ثم قال النبى ﷺ لعائشة: جهزينى ولا تعلمى أحدا، فدخل عليها أبو بكر فأنكر بعض شأنها فقال: ما هذا؟ فقالت له، فقال: والله ما انقضت الهدنة بيننا، فذكر ذلك للنبى ﷺ، فذكر له أنهم أول من غدر، ثم أمر بالطرق فحبست فعمى على أهل مكة لا يأتيهم خبر اهـ (٧: ٤٠٠) قلت: وأما ما رواه البخارى عن هشام عن أبيه قال: «لما سار رسول الله ﷺ عام الفتح فبلغ ذلك قريشا خرج أبو سفيان وحكيم بن حزام وبديل بن ورقاء يلتمسون الخبر عن رسول الله ﷺ إلخ» فمحمول على أن قريشا غلب على ظنهم ذلك لما صدر عنهم من نقض العهد لا أن مبلغا بلغهم ذلك حقيقة. وأما ما رواه ابن عائذ من حديث ابن عمر قال: «لم يغز رسول الله ﷺ حتى بعث إليهم ضمرة يخبرهم بين إحدى ثلاث، أن يودوا قتيل خزاعة وبين أن يبرأوا من

---

(١) أى قريش.

باب النهى عن بيع السلاح من أهل الحرب دون الطعام

٣٨٢٩- عن عمران بن حصين «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع السلاح فى الفتنة» رواه البيهقى فى "سننه" والبزار فى "مسنده" والطبرانى فى "معجمه"، قال البيهقى: رفعه وهم، والصواب أنه موقوف، (زيلعى ٢: ١٢٠). قلت: علقه البخارى بلفظ: "كره عمران بن حصين بيعه فى الفتنة"، وفى "فتح البارى" (٤: ٢٧٠): "وصله ابن عدى فى الكامل من طريق أبى الأشهب عن أبى رجاء عن عمران" اهـ.

حلف بكر أو ينبذ إليهم على سواء، فأتاهم ضمرة فخيرهم فقال قرظة بن عمر: لا نودى ولا نبرأ ولكنا ننبذ إليه على سواء. فانصرف ضمرة بذلك فأرسلت قريش أبا سفيان ليسأل رسول الله ﷺ فى تجديد العهد، وكذلك أخرجه مسدد من مرسل محمد بن عباد بن جعفر فأنكره الواقدى ورغم أن أبا سفيان إنما توجه مبادرا قبل أن يبلغ المسلمين الخبر (بنقض العهد من قريش)، والله أعلم.

وفى مرسل عكرمة وفى مغازى عروة عند ابن إسحاق وابن عائذ نحوه، قاله الحافظ فى "الفتح" (٨: ٤٩). وفى "الهداية" (٢: ٥٤٣): "وإن بدأوا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ إليهم إذا كان ذلك باتفاقهم لأنهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة إلى نقضه، بخلاف ما إذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق ولا منعة لهم حيث لا يكون هذا نقضا للعهد ولو كانت لهم منعة وقاتلوا المسلمين علانية يكون نقضا للعهد فى حقهم دون غيرهم لأنه بغير إذن ملكهم، ففعلهم لا يلزم غيرهم، حتى لو كان بإذن ملكهم صاروا ناقضين للعهد، لأنه باتفاقهم معنى" اهـ. قلت: وكذا لو قاتلوا بإذن أهل العقد والحل منهم فلا حاجة إلى النبذ إليهم كما فعلت قريش فى قتال خزاعة وإعانة بنى بكر عليهم، فإنه كان برأى الأشراف وأهل الرأى منهم كأبى سفيان وبديل بن ورقاء وصفوان بن أمية وسهل بن عمرو وغيرهم، وأولئك هم كانوا عمود الصلح وأساسه، فلم تكن حاجة إلى النبذ إليهم أصلا.

باب النهى عن بيع السلاح من أهل الحرب دون الطعام

قوله: عن عمران إلخ. قلت: فيه النهى عن بيع السلاح فى الفتنة فإذا كان ذلك مكروها فى زمان الفتنة ممن هو من أهل الفتنة، فلأن يكره حمله إلى دار الحرب للبيع منهم كان أولى، كذا فى "شرح السير الكبير" (٣: ١٧٨). وفيه أيضا: قال (محمد) رضى الله عنه: لا بأس بأن يحمل المسلم إلى أهل الحرب ما شاء إلا الكراع والسلاح والسبى، وأن لا يحمل إليهم شيئا أحب إلى،

قلت: وذكره الزيلعي مرفوعًا من رواية ابن عدى فى "الكامل" أيضا، وفيه محمد ابن مصعب القرقسانى، وقد تكلموا فيه، ولكن قال ابن عدى: ليس عندى برواياته بأس. وقال ابن قانع "ثقة"، كما فى "تهذيب التهذيب" (٩: ٣٦٠). فهو حسن الحديث، ورفع مثله حجة، على أن الموقوف حجة عندنا أيضًا إذا لم يعارض المرفوع وهو كذلك.

٣٨٣٠- عن أبى هريرة قال: بعث النبى ﷺ خيلا قبل نجد، فجاءت برجل من بنى حنيفة يقال له ثمامة بن أثال، فربطوه بسارية من سوارى المسجد، فخرج إليه

لما فى حمل الأمتعة إليهم للتجارة نوع مقاربة معهم. فالأولى أن لا يفعل، لأن المسلم مندوب أن يستبعد من المشركين، ولأنهم يتقوون بما يحمل إليهم من متاع أو طعام وينتفعون بذلك. والأولى للمسلم أن يحترز عن اكتساب سبب القوة لهم إلا أنه لا بأس بذلك فى الطعام والثياب ونحو ذلك بدليل أثر ثمامة، فذكره ثم قال: وأهل مكة يومئذ كانوا حربا لرسول الله ﷺ، فعرفنا أنه لا بأس بذلك (قلت: واستدلال المجتهد بحديث تصحيح له فثبت بذلك صحة الزيادة التى ذكرها ابن هشام فافهم). قال: وهذا لأن المسلمين يحتاجون إلى بعض ما فى ديارهم من الأدوية والأمتعة، فإذا منعناهم ما فى ديارنا فهم يمنعون أيضا ما فى ديارهم، وإذا دخل التاجر إليهم ليأتى المسلمين بما ينتفعون به من ديارهم فإنه لا يجد بدأ من أن يحمل إليهم بعض ما يوجد فى ديارنا، فلهذا رخصنا للمسلمين فى ذلك إلا الكراع والسبى والسلاح، فإنه لا يحمل إليهم شىء من ذلك، وهذا منقول عن إبراهيم النخعى، وعطاء بن أبى رباح وعمر بن عبد العزيز رضى الله تعالى عنهم. وهذا لأنهم ينتفعون بالكراع، والسلاح على قتال المسلمين، وقد أمرنا بكسر شوكتهم وقتل مقاتلتهم بدفع فتنة محاربتهم، كما قال الله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾ فعرفنا أنه لا رخصة فى تقويتهم على محاربة المسلمين، وإذا ثبت هذا فى الكراع والسلاح ثبت فى السبى بطريق الأولى، لأنه إما أن يقاتل بنفسه أو يكون منهم من يقاتل، وتقويتهم بالمقاتل فوق تقويتهم بآلة القتال، وكذلك الحديد الذى يصنع منه السلاح لأنه مخلوق لذلك فى الأصل، كما فى قوله تعالى: ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾ والمصنوع منه وغير المصنوع فى كراهية الحمل إليهم سواء. وهذا لأن الحديد أصل السلاح والحكم الثابت فيما يحصل من أصل يكون ثابتا فى الأصل، وإن لم يوجد فيه ذلك المعنى، ألا ترى أن المحرم إذا كسر بيض الصيد يلزمه الجزاء كما يلزمه بقتل الصيد اهـ (٣: ١٧٧ و ١٧٨).

النبى ﷺ فقال: ماذا عندك يا ثمامة؟ فقال: عندى خير يا محمد! إن تقتلنى تقتل ذا دم، وإن تنعم تنعم على شاكر، وإن كنت تريد المال فسل منه ما شئت، فترك حتى كان الغد، ثم قال له: ما عندك يا ثمامة؟ فقال: ما قلت لك: إن تنعم تنعم على شاكر، فتركه حتى كان بعد الغد فقال: ما عندك يا ثمامة؟ قال: عندى ما قلت لك، فقال: أطلقوا ثمامة، فانطلق إلى نخل قريب من المسجد، فاغتسل ثم دخل المسجد فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، يا محمد! والله ما كان على وجه الأرض وجه أبغض إلى من وجهك فقد أصبح وجهك أحب الوجوه إلى (فذكر الحديث الطويل -وفيه- قال ثمامة:) وإن خيلك أخذتنى، وأنا أريد العمرة فماذا ترى؟ فبشره النبى ﷺ وأمره أن يعتمر، فلما قدم مكة قال له قائل: صبوت؟ قال: لا والله ولكن أسلمت مع محمد رسول الله ﷺ، ولا والله لا يأتيكم من اليمامة حبة حنطة حتى يأذن فيها النبى ﷺ. رواه البخارى، وفى "فتح البارى" (٨:٦٩): زاد ابن هشام: "ثم خرج إلى اليمامة فمنعهم أن يحملوا إلى مكة شيئا، فكتبوا إلى النبى ﷺ إنك تأمر بصلة الرحم فكتب إلى ثمامة أن يخلى بينهم وبين الحمل إليهم" اهـ. وهذه الزيادة صحيحة أو حسنة على قاعدة الحافظ فى الأحاديث المزيدة فى "الفتح".

بحث الشراء من أهل الحرب:

قلت: وهذا حكم بيع السلاح والطعام من أهل الحرب، فلا يجوز حمل السلاح إليهم من دار الإسلام ويجوز حمل الثياب والطعام. وأما الشراء من أهل الحرب فيجوز مطلقا سواء كان شراء السلاح أو شراء الثياب والطعام فإن فى ذلك تقوية للمسلمين، وما قيل: إن فى الشراء منهم تقوية لهم على محاربة المسلمين لما يحصل لهم من الدراهم والدنانير كفاسد، لأن الدراهم والدنانير ليست بآلة القتال كما لا يخفى، فلا يصح الاستدلال بآثار النهى عن بيع السلاح من أهل الحرب على النهى عن شراء الثياب وغيرها منهم. نعم! إن كان للمسلمين إمام ورأى المصلحة فى مقاطعة التجارة عن أهل الحرب فى الثياب وغيرها، فله أن يمنع المسلمين عن التجارة معهم فيما شاء، وحينئذ يجب علينا مقاطعة التجارة عنهم بأمر الإمام. وأما بدون ذلك فلا، فإن حكم الشراء منهم عكس حكم البيع فلا دلالة للأثر على حرمته أصلا فافهم. والله تعالى أعلم.

باب من يصح أمانه

٣٨٣١– عن علي رضى الله عنه في حديث طويل مرفوعًا: «ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم» رواه مسلم (١:٢٢).

٣٨٣٢– عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «إن المرأة لتأخذ للقوم، يعني تجير على المسلمين» رواه الترمذي في "سننه" (١:١٩١)، وقال: حسن غريب، وفي "نصب الراية" (٢:١٢٣): قال الترمذي في "علله الكبير": وسألت محمد بن إسماعيل

باب من يصح أمانه

قوله: "عن علي رضى الله عنه إلخ" قلت: استدل به محمد والشافعي رحمهما الله تعالى على صحة أمان العبد المحجور، قالا: الذمة العهد، والأمان نوع عهد، والعبد المسلم أدنى المسلمين فيتناوله الحديث، ولأن حجر المولى يعمل في التصرفات الضارة دون النافعة بل هو في التصرفات النافعة غير محجور كقبول الهبة والصدقة، ولا مضرة للمولى في أمان العبد بتعطيل منافعه عليه، لأنه يتأدى في زمان قليل بل ولسائر المسلمين فيه منفعة، فلا يظهر انحجاره عنه فأشبه المأذون بالقتال.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: لا يصح أمان العبد المحجور، لأن الأصل في الأمان أن لا يجوز لأن القتال فرض، والأمان يحرم القتال إلا إذا وقع في حال يكون بالمسلمين ضعف وبالكفرة قوة لوقوعه وسيلة إلى الاستعداد للقتال في هذه الصورة، فيكون قتالا معنى، إذا الوسيلة إلى الشيء حكمها حكم ذلك الشيء. وهذه حالة لا تعرف إلا بالتأمل والنظر في حال المسلمين في قوتهم وضعفهم. والعبد المحجور لاشتغاله بخدمة المولى لا يقف عليهما فكان أمانه تركا للقتال صورة ومعنى، فلا يجوز (وأيضا فالظاهر أن المولى لا يحجره عن الجهاد الذي هو عبادة إلا لعدم أمنه من منا صحته للكفرة وعدم وثوقه بمؤدته لأهل الإسلام فكان متهما في أمانه لهم، فأشبه التاجر في دار الحرب والأسير فيها والذي أسلم هناك)، فبهذا فارق المأذون لأن المأذون بالقتال يقف على هذه الحالة فيقع أمانه وسيلة للقتال فكان إقامة للفرض معنى (وأيضا فقد زالت عنه التهمة بوداد الكفرة بإذن مولاه له في الجهاد كذا في "البدائع" (٧:١٠٦).

وأما الحديث فلا يتناول المحجور، لأن الأدنى إما أن يكون من الدناءة وهي الخساسة، وإما أن يكون من الدنو وهو القرب، والأول ليس بمراد لأن الحديث يتناول المسلمين بقوله عليه الصلاة

-البخاري- عن هذا الحديث، فقال: "هو حديث صحيح".

٣٨٣٣- عن أم هانئ بنت أبي طالب، قلت: يا رسول الله! زعم ابن أمي علي بن أبي طالب أنه قاتل رجلا أجرته فلان بن هبيرة، فقال رسول الله ﷺ: «قد أجرنا من أجرت يا أم هانيء». رواه مسلم، وهو قطعة من حديث طويل.

٣٨٣٤- حدثنا معمر عن عاصم بن سليمان عن فضيل بن يزيد الرقاشي قال: شهدت قرية من قرى فارس يقال لها "شاهرتا" فحاصرناها شهراً حتى إذا كنا ذات يوم

والسلام: «المسلمون تتكافأ دماءهم» ولا خساسة مع الإسلام، والثاني لا يتناول المحجور لأنه لا يكون في صف القتال فلا يكون أقرب إلى الكفرة، وأيضا فإن المراد بالأدنى الأقل عددا، وهو الواحد وهو احتراز عن اشتراط الجماعة في الأمان، فالمعنى أن أمان الواحد من المسلمين جائز لا يشترط له الجماعة. وعلى هذا فالحديث ساكت عن أمان العبد بل المتبادر منه الواحد الحر، لأن المطلق إذا أطلق يراد به الفرد الكامل، وأيضا فلما كان الأمان في معنى القتال فلا يصلح له إلا من كان من أهل القتال بالمسابقة، والعبد المحجور بمعزل عن ذلك، وأما المرأة فهي أهل له وإنما منعت عن القتال لعارض ظهور العورة، واستدلال الكفرة بقتالهن على ضعف المسلمين، فإذا حضرت القتال زال العارض وظهر حكم الأهلية فافهم.

قوله: حدثنا معمر إلخ قلت: استدل محمد والشافعي بظاهره على صحة أمان العبد المحجور، وهو محمول عند أبي حنيفة وأبي يوسف على أن هذا العبد الذي كتب لأهل الحصن كتاب الأمان في سهمه كان مأذونا له في القتال وهو الظاهر، فإن المحجور لا يحضر القتال غالبا ولا يجترأ على تأمين أهل الحصن فافهم، ولو تأمل الخصم في القضية حق التأمل يقضي بأن أثر الرقاشي حجة لأبي حنيفة لا عليه، فقد قالوا - أي الصحابة، ومن معهم من المسلمين: إن هذا عبد والعبد لا يقدر على شيء، وإنما أجاز عمر بن الخطاب أمان هذا العبد لقول أهل الحصن: "لا ندري عبدكم من حركم"، -أي- ولم يعرفوا منه غير أنه رجل من المسلمين فقال عمر: صدقوا في قولهم هذا، فإن العبد إذا حضر القتال ورمى كتاب الأمان بالسهم لم يعرف العدو كونه حرا أو عبدا، وإنما يعرف أنه رجل من المسلمين فأمانه أمانهم، والله تعالى أعلم بالصواب. وفي مسألة الباب تفصيل فهي مذكور في "الهداية"، فليراجع. ولو آمن الصبي وهو لا يعقل، لا يصح كالمجنون، وإن كان يعقل وهو محجور عن القتال فعلى الخلاف، وإن كان مأذونا له في القتال فالأصح أنه

وطمعنا أن نصبحهم، انصرفنا عنهم عند المقيل فتخلف عبد منا فاستأمنوه، فكتب إليهم فى سهم أمانا، ثم رمى به إليهم، فلما رجعنا إليهم خرجوا فى ثيابهم ووضعوا أسلحتهم، فقلنا: ما شأنكم؟ فقالوا: آمنتمونا وأخرجوا إلينا السهم فيه كتاب أمانهم. فقلنا: هذا عبد والعبد لا يقدر على شىء. قالوا: لا ندرى عبدكم من حركم، وقد خرجنا بأمان، فكتبنا إلى عمر، فكتب عمر «أن العبد المسلم من المسلمين وأمانه أمانهم». رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" قال فى "التنقيح": وفضيل بن يزيد الرقاشى وثقه ابن معين.

٣٨٣٥- قال: وقد روى البيهقى بإسناد ضعيف عن على مرفوعًا: «ليس للعبد من الغنيمة شىء إلا خرثى المتاع، وأمانه جائز وأمان المرأة جائز إذا هى أعطت القوم الأمان»، انتهى (زيلعى ٢:١٢٣-١٢٤).

يصح بالاتفاق كذا فى "الهداية" (٢:٥٤٥).

وفى "الجوهر النقى" فى شرح حديث «المسلمون تتكافأ دماءهم، وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم» – ما نصه: قلت: العبد لم يدخل فى الحديث، لأن دمه لا يكافئ دم الحر ولا ديته ديته. فإن قيل: المرأة تدخل وإن لم تكافئ ديتها دية الرجل. قلنا: دمها يكافئ دمه وديتها تكافئ دية النساء، ودية العبد لا تكافئ دية غيره من العبيد لاختلاف قيمهم. ويدل على أن العبد لم يدخل فى الحديث قوله: "وهم يد على من سواهم" إذ العبد لا يد له على غيره، وإنما اليد للأحرار، فإذن المراد بالأحرار أعم من الموالى، ومن لا عشيرة له ردا على الجاهلية، لأنهم كانوا لا يعتدون بإجازة من لا عشيرة له اهـ (٢:٢٠٢)، قلت: وقد ذكر أصحاب المغازى فى وقعة جنديسابور "أن أهل الحصن لما خرجوا إلى المسلمين بأمان العبد وكتبوا قصتهم إلى عمر أجابهم بأن الله عظم الوفاء فلا تكونون أوفيا حتى تفوا ما دمتم فى شك، أجيزوهم وفوا لهم، فوفوا لهم وانصرفوا عنهم». كذا فى "تاريخ الطبرى" (٤:٢٢١)، وعلى هذا فلا دلالة فى هذه القصة على جواز أمان العبد ووجوب العمل به بل غاية ما فيه أن عمر رضى الله عنه إنما أجاز أمانه احتياطا، لكون العدو لا يعلم عبدنا من حرنا وكان فى إبطاله مفسدة فأجازه، ولا خلاف فى استحسان ذلك والحال هذه، وإنما الكلام فى صحة أمان المحجور ووجوب العمل بأمانه، ولا دلالة لأثر عمر على ذلك، فافهم، والله تعالى أعلم.

قلت: رجاله رجال الجماعة غير فضيل بن يزيد، وقد وثق. وفي "التلخيص الحبير" (٢:٣٧٧): حديث فضيل الرقاشي قال: جهز عمر جيشا كنت فيهم فحضرنا قرية "رامهرمز" فكتب عبد أمانا في صحيفة شدها مع سهم رمى به إلى اليهود، فخرجوا بأمانه، فكتب إلى عمر فقال: العبد المسلم رجل من المسلمين، ذمته ذمتهم. البيهقي بسند صحيح إلى فضيل قال: كنا نصاف العدو قال: فكتب عبد في سهم له أمانه، فذكر نحوه.

باب ما جاء في الوفاء بالأمان ولو هازلا أو مخطئا أو بإشارة

٣٨٣٦- مالك عن رجل من أهل الكوفة أن عمر بن الخطاب كتب إلى عامل جيش كان بعثه: "إنه بلغني أن رجالا منكم يطلبون العلج[1] حتى إذا أسند في الجبل وامتنع قال رجل: مترس يقول: لا تخف، فإذا أدركه قتله، وإني والذي نفسي بيده لا أعلم مكان أحد فعل ذلك إلا ضربت عنقه". أخرجه مالك في "الموطأ" (١٦٨)، وفيه من لم يسم، ولكن قد عرف أن مالكا لا يروى إلا عن ثقة، فالأثر حسن الإسناد.

باب ما جاء في الوفاء بالأمان ولو هازلا أو مخطئا أو بإشارة

قوله: مالك عن رجل إلخ. فيه دلالة على وجوب الإيفاء بالأمان بقوله: مترس، فإن معناه: لا تخف وإزالة الخوف أمان فلا يجوز القتل بعد ذلك، ولو كان المسلم قاله هازلا أو لاعبا. وقد روى أصحاب المغازي أن عمر رضي الله عنه كتب إلى سعد بن أبي وقاص إني ألقي في روعي أنكم إذا لقيتم العدو وهزمتموهم فمتى لاعب أحد منكم أحدا من العجم، بأمان أو بلسان كان عندهم أمانا فأجروا ذلك مجرى الأمان والوفاء، فإن الخطأ بالوفاء بقية وإن الخطأ بالغدر هلكة، وفيها وهنكم وقوة عدوكم، كذا في "إشاعة الإسلام" (ص ١٨٩). وفي "شرح السير الكبير": مبنى الأمان على التوسع، حتى يثبت بالمحتمل من الكلام فكذلك يثبت بالمحتمل من الإشارة اهـ (١:١٧٦).

قلت: وفي أثر عمر برواية مالك دلالة على جواز قتل المسلم بالمستأمن وبالمعاهد، وسيأتي تحقيقه في باب القصاص والدية.

---

(١) بالكسر الرجل من كفار العجم.

٣٨٣٧- عن أنس بن مالك قال: "حاصرنا "تستر" فنزل الهرمزان على حكم عمر، فقدمت به على عمر، فقال له: تكلم! فقال: كلام حي أم كلام ميت؟ قال: تكلم! لا بأس. فتكلم فلما أحسست أنه يقتله، قلت: ليس إلى قتله سبيل، قد قلت له: "تكلم لا بأس" فقال عمر: ارتشيت وأصبت منه، فقلت: والله ما ارتشيت وأصبت منه، فقال: لتأتين على ما شهدت به بغيرك أو لأبدأن بعقوبتك، فخرجت، فلقيت الزبير بن العوام فشهد معي، وأمسك عمر وأسلم الهرمزان وفرض له". رواه الإمام الشافعي والبيهقي (كنز العمال ٢:٢٩٨)، وسنحقق إسناده في الحاشية، وهو سند صحيح.

قوله: عن أنس إلخ قلت: رواه الإمام الشافعي عن الثقفي عن حميد عن أنس. والثقفي هو عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي من رجال الجماعة "ثقة" تغير قبل موته بثلاث سنين مات سنة أربع وتسعين (بعد المائة) كذا في "التقريب" (ص ١٣٤). ولكن رواية الشافعي عنه قبل تغيره، وحميد هو -الطويل- من رجال الجماعة، ثقة مدلس كثير التدليس عن أنس حتى قيل: إن معظم حديثه عنه بواسطة ثابت وقتادة، وقد وقع تصريحه عن أنس بالسماع، وبالتحديث في أحاديث كثيرة في البخاري وغيره، كذا في "طبقات المدلسين" (ص ١٢). قلت: ولما عرف أن الواسطة بينهما ثقة فلا بأس بتدليسه، ويحتمل أن يكون سمع منهما أولا ثم سمع من أنس. وبالجملة فهو ممن احتمل تدليسه لإمامته.

وقصة إسلام الهرمزان ذكرها ابن الأثير في "الكامل"، بأنه لما أتى به عمر قال له: يا هرمزان! كيف رأيت عاقبة الغدر وعاقبة أمر الله؟ فقال: يا عمر! إنا وإياكم في الجاهلية كان الله قد خلى بيننا وبينكم، فغلبناكم فلما كان (١) الآن معكم علبتمونا. قال له: ما حجتك وما عذرك في انتقاضك مرة بعد أخرى؟ فقال: إني أخاف أن تقتلني قبل أن أخبرك قال: لا تخف ذلك! واستسقى ماء، فأتي به في قدح غليظ، فقال: لومت عطشا لم أستطع أن أشرب في مثل هذا، فأتي به إناء يرضاه، فقال: إني أخاف أن أقتل وأنا أشرب فقال: عمر لا بأس عليك حتى تشربه! فاكفأه فقال عمر: أعيدوا عليه ولا تجمعوا عليه بين القتل والعطش، فقال: لا حاجة لي في الماء، إنما أردت أن أستأمن به، فقال له عمر: إني قاتلك فقال: قد آمنتني. فقال: كذبت قال أنس: صدق يا أمير

---

(١) هذا حقيق بأن يكتب بماء الذهب، فوالله ما غلب المسلمون على عدوهم، إلا بأن كان الله معهم حين أطاعوه وعبدوه حنفاء مخلصين له الدين.

٣٨٣٨- عن طلحة بن عبيد الله بن كريز، قال: كتب عمر بن الخطاب "أيما رجل دعا رجلا من المشركين وأشار إلى السماء فقد آمنه الله، فإنما نزل بعهد الله وميثاقه". رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (كنز العمال ٢:٢٩٨).

المؤمنين! قد أمنته. قال عمر: يا أنس! أنا أو من قاتل مجزأة بن ثور، والبراء بن مالك. والله لتأتين بمخرج أو لأعاقبنك. قال: قلت له: لا بأس عليك حتى تخبرنى، (أى ولم يخبرك بشيء ولا يخبرك أبدا فهو آمن حتى يخبر به). ولا بأس عليك حتى تشربه (وقد أكفأ الإناء بما فيه، ولا يستطيع أن يشربه فهو آمن أبدا). وقال له من حوله مثل ذلك، فأقبل على الهرمزان، وقال: خدعتنى والله! لا أنخدع إلا لمسلم. فأسلم، ففرض له فى ألفين اهـ (٢: ٢٧٠) وذكره محمد فى "السير الكبير" بنحو هذا وفيه: فقال عمر رضى الله عنه: قاتله الله أخذ الأمان ولم أفطن به، فهذا دليل على التوسع فى الأمان اهـ (١:١٧٦). ودلالة الأثر على أن الأمان يستوى فيه الخطأ والعمد، ويجب الإيفاء به فى كل حال ظاهرة، ولا يجوز قتل المستأمن كذلك إلا بعد النبذ إليه على سواء، وإنما يتحقق منه طرح الأمان بإعلامهم وإعادتهم إلى ما كانوا عليه قبل الأمان، كذا فى "شرح السير الكبير" (١:١٧٧).

قوله: عن طلحة إلخ. قلت: دلالته على إيفاء الأمان ولو بالإشارة ظاهرة. وفى "المدونة الكبرى" لمالك برواية سحنون قال ابن وهب: عن الحارث بن نبهان عن محمد بن سعيد بن عبادة ابن نسى عن عبد الرحمن بن غنم الأشعرى قال: كتب إلينا عمر بن الخطاب فقرئ علينا كتابه إلى سعيد بن عامر بن حذيم ونحن محاصروا قيسارية: إن من آمنه منكم حر أو عبد [1] من عدوكم فهو آمن حتى تردوه إلى مأمنه أو يقيم فيكون على الحكم فى الجزية، وإذا آمنه بعض من تستعينون به على عدوكم من أهل الكفر فهو آمن حتى تردوه إلى مأمنه، أو يقيم فيكم، وإن نهيتم أن يؤمن أحد أحدا فجهل أحد منكم أو نسى أو لم يعلم أو عصى فآمن أحدا منهم فليس لكم عليه سبيل من أجل أنكم تهتموه، فردوه إلى مأمنه، إلا أن يقيم فيكم، ولا تحملوا إساءتكم على الناس، فإنما أنتم جند من جنود الله، وإن أشار أحد منكم إلى رجل منهم أن هلم! أنا أقاتلك، فجاء على ذلك ولم يفهم ما قيل له، فليس لكم عليه سبيل، حتى تردوه إلى مأمنه إلا أن يقيم فيكم وإذا أقبل الرجل إليكم منهم مطمئنا فأخذتموه فليس لكم عليه سبيل إن كنتم علمتم أنه جاءكم متعمدا فإن شككتم

---

(١) المراد به لبعد المقاتل دون المحجور بدليل أن الخطاب للمقاتلين.

. . . .

فيه وظننتم أنه جاءكم ولم تستيقنوا ذلك فلا تردوه إلى مأمنه واضربوا عليه الجزية، وإن وجدتم فی عسكركم أحدا لم يعلمكم بنفسه حتى قدرتم عليه فليس له أمان ولا ذمة، فاحكموا عليه بما ترون أفضل للمسلمين اهـ» (١:١٠٤).

قلت: وبهذا كله نأخذ إلا فی خصلة وهی قوله: «إذا آمنه بعض من تستعينون به على عدوكم من أهل الكفر» ففی "شرح السير": فأما أمان الذمی باطل وإن كان يقاتل مع المسلمين بأمرهم، لأنه مائل إليهم للموافقة فی الإعتقاد، فاظاهر أنه لا يقصد بالأمان النظر للمسلمين، ثم هو ليس من أهل نصرة الدين، والاستعانة بهم فی القتال عند الحاجة بمنزلة الاستعانة بالكلاب. وهذا المعنى لا يتحقق فی تصحيح أمانهم بل فی إبطاله اهـ (١٧٢:١). فتأويل أثر عمر رضی الله عنه عندنا أنه محمول على ما إذا لم يعلم العدو الكافر من المسلم، أو علم ولم يعلم أن الكافر ليس من أهل اللأمان فی قانون الإسلام، أو يقال: إن عمر أجاز أمانه للمصلحة وأمر عسكر الإسلام بإجازة أمانه لأجل ذلك لا لأنه من أهل الأمان فافهم، وفی سند هذا الأثر الحارث بن نبهان ضعيف، ومحمد بن سعيد بن عبادة لم أقف على من ترجمه. ولكن محمدا احتج ببعض أجزاءه فی "السير الكبير"، فالظاهر أنه حسن عنده والله تعالى أعلم.

قال فی "شرح السير": ولو أن مسلما من أهل العسكر فی منعتهم أشار إلى مشرك فی حصن أو منعة لهم أن "تعال" أو أشار إلى أهل حصن أن "افتحوا الباب"، أو أشار إلى السماء وظن المشركون أن ذلك أمان ففعلوا ما أمرهم به، وكان هذا الذی صنع معروفا بين المسلمين وبين أهل الحرب من أهل تلك الدار أنهم إذا صنعوا ذلك كان أمانا أو لم يكن معروفا فهو أمان جائز بمنزلة قوله: "قد آمنتكم" (١٩٤:١). واستدل عليه بحديث عمر رضی الله عنه وفيه أيضا: أيما رجل من العدو أشار إليه رجل باصبعه إنك إن جئت قتلتك فجاءه فهو آمن فلا يقتله (١٧٦:١). واستدل عليه بحديث عمر رضی الله عنه أيضا، وفيه أيضا ولو أن عسكر المسلمين فی دار الحرب وجدوا رجلا فقال حين وجدوه جئت أطلب الأمان فإن لم يكن لهم به علم حتى هجموا عليه فهو فیئ. ولا يصدق فی ذلك لأن الظاهر يكذبه، فإنه كان مختفيا منهم إلى أن هجموا عليه، وإن لم يتعرض له المسلمون بقتل ولا أسر فأقبل إليهم حتى أتاهم فهو آمن، لأن إقباله إليهم دليل المسالمة فهو بمنزلة النداء بالأمان بخلاف الأول، فإقباله بعد قصد المسلمين دليل على أنه قصد رد قصدهم

باب إذا كان الأمان بشرط فخالفوه جاز لنا قتلهم

٣٨٣٩- عن ابن عمر أن النبي ﷺ لما ترك من ترك من أهل خيبر على أن لا يكتموه شيئا من أموالهم، فإن فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد، قال: فغيبوا مسكا فيه مال وحلي يحيى بن أخطب كان احتمله معه إلى خيبر، فسألهم عنه فقالوا: أذهبته النفقات، فقال: العهد قريب والمال أكثر من ذلك. قال: فوجد بعد ذلك في خربة، فقتل رسول الله ﷺ ابني أبي الحقيق وأحدهما زوج صفية. رواه البيهقي بإسناد رجاله ثقات (فتح

بالقتال وأما إقباله قبل قصد المسلمين دليل على أنه قصد المسالمة اهـ (١٩٥:١). وهذا هو معنى أثر عمر رضي الله عنه بعينه.

باب إذا كان الأمان بشرط فخالفوه جاز لنا قتلهم

قوله: عن ابن عمر إلخ. دلالته على معنى الباب ظاهرة وفي شرح السير: وإذا آمن المسلمون رجلا على أن يدلهم على كذا وكذا ولا يخونهم، فإن خانهم فهم في حل من قتله فخرج إليهم من مدينته أو حصنه على ذلك حتى صار في أيديهم، ثم خانهم أو لم يدلهم فاستبانت لهم خيانته فقد برئت منه الذمة، وصار الرأي فيه إلى الإمام إن شاء قتله وإن شاء جعله فيئا، لأن تعليق أسباب التحريم بالشرط صحيح كالطلاق والعتاق، فإن انعدم الشرط بقي حل دمه علي ما كان، ولأن النبذ بعد الأمان والإعادة إلى مأمنه إنما كان معتبرا للتحرز عن الغدر وبالتصريح بالشرط قد انتفى معنى الغدر، واستدل عليه بقصة خيبر المذكورة في المتن فقال: وصالحهم على حقن دماءهم، ويخرجون من خيبر وأرضها، ويخلون بين النبي ﷺ وبين ما كان لهم من مال، وعلى الصفراء والبيضاء والحلقة (أي السلاح)، وعلى البز إلا ثوب على ظهر إنسان، ثم كتم ابن أبي الحقيق آنية من فضة وما لا كثيرا في مسك الجمل، وهذه كانت أنواعا من الحلى كانوا يعيرونها أهل مكة ربما قدم القادم من قريش ويستعيرها شهرا للعرس يكون فيهم، حتى ذكر أنه ضاع منها شيء بمكة فغرم من ضاع على يده قيمة ذلك عشرة آلاف دينار. فأطلع الله نبيه على ذلك ووجدوها في خربة، إلى آخر ما ذكره من القصة بتفصيل (١٨٦:١). قلت: وعليه يحمل ما رواه أبو عبيد والبيهقي وغيره عن عمر أنه صلب يهوديا زنى بامرأة مسلمة، كما في "كنز العمال" (٢٩٩:٢). فلعل عمر كان قد شرط حين أخذ العهد عليهم أن لا يزني ذمي بمسلمة، فلما خالفوا الشرط بقي حل دماءهم على ما كان، يدل عليه ما في "كنز العمال" (٢٩٨:٢) من قول عمر: "إن لهؤلاء عهدا فإذا لم يفوا لكم

الباري ٧: ٣٦٦)، وقد رواه البخاري أيضا في "صحيحه" مطولا، (نيل الأوطار ٧: ٢٥٩).

باب إنزال العدو على حكم الله فيه

٣٨٤٠- عن سليمان بن بريدة عن أبيه في حديث طويل مرفوعًا «وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم أن تخفروا ذمتكم وذمة أصحابكم أهون

بعهدهم فلا عهد لهم فصلبه اهـ". ولا دلالة فيه على أن الزنا بالمسلمة ينقض الذمة مطلقا بل إذا شرطنا عليهم أن لا يرتكبوا ذلك فافهم، وسيأتي بسط الكلام فيه في بابه.

باب إنزال العدو على حكم الله فيه

قوله: عن سليمان إلخ. قلت: فيه دلالة على النهي عن الإنزال على حكم الله، في "شرح السير": أنه ﷺ إنما كره ذلك لا على التحريم، بل للتحرز عن الإخفاء عند الحاجة إلى ذلك وأن ينقضوا عهدهم فهو أهون من أن ينقضوا عهد الله وعهد رسوله، وقد أشار إلى ذلك بقوله: «فإنكم أن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم خير من أن تخفروا ذمة الله تعالى» اهـ (١: ٣٢). وهذا هو قول أبي يوسف قال: يجوز إنزالهم على حكم الله تعالى، والخيار إلى الإمام إن شاء قتل مقاتلتهم وسبى نساءهم وذراريهم، وإن شاء سبى الكل وإن شاء جعلهم ذمة وعند محمد لا يجوز الإنزال على حكم الله تعالى فلا يجوز قتلهم واسترقاقهم ولكنهم يدعون إلى الإسلام فإن أبو جعلوا ذمة، واحتج محمد بما روى عن رسول الله ﷺ في وصايا الأمراء (منها ما ذكرناه في المتن) قال: نهى رسول الله ﷺ عن الإنزال على حكم الله تعالى، ونبه عليه الصلاة والسلام على المعنى وهو أن حكم الله تعالى غير معلوم فكان الإنزال على حكم الله تعالى من الإمام قضاء بالمجهول، وإنه لا يصح، وإذا لم يصح الإنزال فيدعون إلى الإسلام فإن أجابوا فهم أحرار مسلمون لا سبيل على أنفسهم وأموالهم، وإن أبوا لا يقتلهم الإمام ولا يسترقهم ولكن يجعلهم ذمة، فإن طلبوا من الإمام أن يبلغهم مأمنهم لم يجبهم إليه لأنه لو ردهم إلى مأمنهم لصاروا حربا لنا. وجه قول أبي يوسف: إن الاستنزال على حكم الله تعالى هو الاستنزال على الحكم المشروع للمسلمين في حق الكفرة، والقتل والسبي وعقد الذمة كل ذلك حكم مشروع في حقهم فجاز الإنزال عليه، قوله: إن ذلك مجهول لا يدرى لمنزل عليه أي حكم هو؟ قلنا: نعم! لكن يمكن الوصول إليه والعلم به لوجود

من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله. وإذا حاصرت أهل حصن وأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدرى أتصيب فيهم حكم الله أم لا»، رواه أحمد ومسلم والترمذى وصححه (نيل ٧:١٣٣). وقد تقدم أوله فى باب الدعوة قبل القتال.

سبب العلم. كما قلنا فى الكفارات: إن الواجب أحد الأشياء الثلاثة، وذلك غير معلوم، ثم لم يمنع ذلك وقوع تعلق التكليف به لوجود سبب العلم به، وهو احتيار المكفر المكلف كذا هذا يدل عليه أنه يجوز الإنزال على حكم العباد بالإجماع، والإنزال على حكم العباد إنزال على حكم الله تعالى حقيقة؛ إذ العبد لا يملك إنشاء الحكم من نفسه، قال الله تعالى: «ولا يشرك فى حكمه أحدا» وقال تعالى: ﴿إن الحكم إلا لله﴾ ولكنه يظهر حكم الله عز وجل المشروع فى الحادثة، ولهذا قال رسول الله ﷺ لسعد بن معاذ رضى الله عنه: «لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة».

وأما الحديث (فهو محمول على النهى لا على وجه التحريم، بل للتحرز عن دعوى القضاء بحكم الله فيما لم يعلم حكمه فيه على وجه التعين، وهذا مما لا ينبغى. فإن الإمام إذا اختار لهم واحدا من الأمور المشروعة من القتل أو السبى أو عقد الذمة يحسب الجاهل أن هذا هو حكم الله فى حق الكفرة لا غير، فيكون قد غر الكفرة والجهلة من المسلمين عن دينهم والاحتراز عن الغرور ولو بأدنى شىء أولى وأحرى (وأيضا) فيحتمل أنه أى الحديث مصروف إلى زمان جواز ورود النسخ، وهو حال حياة النبى عليه الصلاة والسلام، لانعدام استقرار الأحكام الشرعية فى حياته لئلا يكون الإنزال على الحكم المنسوخ، عسى لاحتمال النسخ فيما بين ذلك، وقد انعدم هذا المعنى بعد وفاته عليه الصلاة والسلام. وإذا جاز الإنزال على حكم الله سبحانه عند أبى يوسف فالخيار فيه إلى الإمام، فأيما كان أفضل للمسلمين من القتل والسبى والذمة فعل، لأن كل ذلك حكم الله سبحانه وتعالى المشروع للمسلمين فى حق الكفرة، فإن أسلموا قبل الاختيار فهم أحرار مسلمون لا سبيل لأحد عليهم ولا على أموالهم، والأرض لهم وهى عشرية اهـ من "البدائع" ملخصا (٧:١٠٧ و ١٠٨).

قلت: وقول محمد عندى أولى وأحوط، وقول أبى يوسف أقيس وأضبط وقد احتج بعض العلماء بقوله ﷺ: فإنك لا تدرى أ تصيب حكم الله فيهم أم لا؟ على أن ليس كل مجتهد مصيبا بل الحق عند الله واحد، والحديث لا ينتهض للاستدلال به على ذلك لاحتمال أن يكون منصرفا

باب إذا استنزل العدو على حكم واحد من المسلمين يقضى بحكمه فيهم

٣٨٤١- عن أبى سعيد رضى الله عنه «قال: نزل أهل قريظة على حكم سعد، فأرسل النبى ﷺ إلى سعد فأتى على حمار، فلما دنا من المسجد قال للأنصار: قوموا إلى سيدكم أو قال: خيركم فقال: هؤلاء نزلوا على حكمك، فقال: نقتل مقاتلتهم، ونسبى ذراريهم» للشيخين وأبى داود (جمع الفوائد ٢: ٥٣). وقد مر ذكر نزول الهرمزان على حكم عمر، فأراد قتله ولكنه استأمنه من حيث لا يشعر ثم أسلم.

باب رسول أهل الحرب آمن لا يجوز قتله

٣٨٤٢- عن نعيم بن مسعود الأشجعى قال: سمعت حين قرئ كتاب مسيلمة الكذاب قال للرسولين: فما تقولان أنتما؟ قالا: نقول كما قال، فقال رسول الله ﷺ: «والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما». رواه أحمد وأبو داود وسكت عنه هو والمنذرى والحافظ فى "التلخيص" (نيل الأوطار ٧: ٢٣٥).

• إلى زمان جواز ورود النسخ، كذا فى "النيل" (٧: ١٣٥).

باب إذا استنزل العدو على حكم واحد من المسلمين يقضى بحكمه فيهم

قوله: عن أبى سعيد إلخ. دلالته على معنى الباب ظاهرة. ولو حكم الذى نزل القوم على حكمه بما يخالف حكم الشرع فهو باطل، قال فى "البدائع": وليس للحاكم أن يحكم بردهم إلى دار الحرب، فإن حكم فهو باطل، لأنه حكم غير مشروع لما بينا لأنهم بالرد يصيرون حربيين لنا اهـ (٧: ١٠٨). وإذا بطل حكمه فيهم لا يجوز قتل أهل الحصن إلا بعد النبذ إليهم وإبلاغهم مأمنهم حتى يصيروا كما كانوا من قبل، كما ذكرناه فيما تقدم. والله تعالى أعلم.

باب رسول أهل الحرب آمن لا يجوز قتله

قوله: عن نعيم إلخ. قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة. وفى "شرح السير" (١: ٣٢٠): ولو أن رسول ملك أهل الحرب جاء إلى عسكر المسلمين، فهو آمن حتى يبلغ رسالته بمنزلة مستأمن جاء للتجارة، لأن فى مجيئ كل واحد منهما منفعة للمسلمين، عسى فإن أراد الرجوع فخاف الأمير أن يكونا قد رأيا للمسلمين عورة فيدلان عليه العدو، فلا بأس بأن يحبسهما عنده حتى يأمن من ذلك، لأن فى جسمها نظرا للمسلمين ودفع الفتنة عنهم. وإذا جاز حبس الداعر لدفع فتنة،

وإن لم يتحقق منه خيانة فلأن يجوز حبس هذين كان أولى اهـ" - إلى أن قال-: لا نعنى بالحبس أن يحبسهما فى السجن، فإن ذلك تعذيب وهما فى أمان منه، بل نعنى به أن يمنعهما من الرجوع ويجعل معهما حراسا يحرسونهما، وإن كان فيه نوع تعذيب فالمقصود دفع ضرر هو أعظم من ذلك، فإن حضر قتال وخاف انفلاتهما فلا بأس بأن يقيدهما للضرورة. فإذا ذهب الخوف حل قيودهما، لأن الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها، وإن رجع الإمام إلى دار الإسلام فله أن يذهب بهما معه حتى يبلغ الموضع الذى يأمن فيه ما يخاف منهما، ثم يخلى سبيلهما، فإن سألاه أن يعطيهما مالا يتجهزان به إلى بلادهما فإنه ينبغى أن يعطيهما من النفقة ما يبلغهما إلى مكان الذى أبيا أن يصحبا معه، وإن كانا لا يأمنان اللصوص فينبغى له أن يرسل معهما قوما يبلغو بهما مأمنهما اهـ. ملخصا (١: ٣٢٠ و ٣٢٢).

وفيه دلالة على أن رسول أهل الحرب إنما يأمن من القتل ولا يأمن من الحبس بالحراس إذا كان فى إرجاعه فتنة. فإذا ذهب الخوف نرده إلى مأمنه. هذا إذا كان الرسول يريد الرجوع، وأما إذا أبى هو الرجوع إلى أهله وأراد القيام عندنا، فليس على الإمام إرجاعه إلى ملكه كرها، لأنه بإبائه عن الرجوع إليه لم يبق رسولا له وانتهت رسالته هذا، ولا دلالة فى حديث نعيم بن مسعود إلا على أن الرسل لا تقتل وأما أنها لا تحبس فلا. وفى الإصابة فى ترجمة وبر بن مشهر الحنفى: قال البخارى، وابن السكن وابن حبان: "له صحبة" وأخرج هو وابن أبى عاصم وابن السكن والطبرانى من طريق حاجب بن قدامة عن عيسى بن خيثم عن وبر بن مشهر الحنفى أنه أخبره أن مسيلمة بعثه هو وابن النواحة وابن الشعاف الحنفى حتى قدموا على رسول الله ﷺ قال وبر: وهما كانا أسن منى فتشهدا ثم شهدا لرسول الله ﷺ أنه رسول الله وأن مسيلمة من بعده. قال فأقبل على فقال: بم تشهد يا غلام؟ فقلت: أشهد بما شهدت به، وأكذب بما كذبت به. قال: فإنى أشهد عدد ترب الدهناء أن مسيلمة كذاب. قال وبر: شهدت بما شهدت به، فأمر بهما فأخرجا. وأقام وبر بن مشهر عند رسول الله ﷺ يتعلم القرآن حتى قبض رسول الله ﷺ ورجع صاحباه اهـ (٦: ٣١٣)، وفى "التلخيص الحبير" عن "معرفة الصحابة" لأبى نعيم: أما وبر فأسلم، وأما الآخران فشهدا أنه رسول الله، وأن مسيلمة من بعده. فقال: خذوهما، فأخذا فأخرج بهما إلى البيت فحبسا، فقال رجل: هبهما لى يا رسول الله! ففعل اهـ (٢: ٣٧١).

٣٨٤٣- عن أبى رافع مولى رسول الله ﷺ قال: بعثنى قريش إلى النبى ﷺ فلما رأيت النبى ﷺ وقع فى قلبى الإسلام، فقلت: يا رسول الله! لا أرجع إليهم قال: «إنى لا أخيس بالعهد ولا أحبس البرد، ولكن ارجع إليهم فإن كان فى قلبك الذى فيه

قلت: وسكوت الحافظ عن حديث فى "التلخيص الحبير" حجة كما ذكرناه فى المقدمة فثبت جواز حبس الرسول إذا كان فى تخليته ضرر بالمسلمين. - وفيه أيضا: أن الرسول إذا أراد القيام عندنا لا يجبر على العود إلى دار الحرب، فإن رسول الله ﷺ لم يجبر وبرا عليه، وأقره على المقام عنده فافهم.

قوله: عن أبى رافع إلخ. قلت: ظاهره يفيد عدم جواز حبس الرسول، ولو أبى عن الرجوع إلى أهل الحرب. قال الشوكانى: فيه دليل على أنه يجب الوفاء بالعهد للكفار، لأن الرسالة تقتضى جوابا يصل على يد الرسول فكان ذلك بمنزلة عقد العهد اهـ (٢٣٦:٧). قلت: إذا كان بيننا وبين المرسل عهد وأراد الرسول الرجوع إليه فلا شك فى وجوب الوفاء بالعهد وإرجاع الرسول إليه، وأما إذا لم يكن بيننا وبينه عهد ولم يرد الرسول الرجوع إليه، أو أراد وكان فى إرجاعه ضرر بالمسلمين، فلا كما فى قصة رسل مسيلمة حيث أقر النبى ﷺ وبر بن مشهر على المقام عنده، وأمر بحبس الإثنين منهم فى البيت (لئلا يطلعا على عورة المسلمين) ولما فى إرجاعه يخاف منه أن يدل العدو على عورتنا ضرر عظيم، ويرجح أهون الضررين على أعظمهما.

وأما حديث أبى رافع فكان كما قال أبو داود فى المدة التى شرط لهم رسول الله ﷺ أن يرد إليهم من جاءه منهم، وإن كان مسلما وأما اليوم فلا يصلح هذا" (عون المعبود ٣٧:٣).

وأورد عليه فى "بذل المجهود": "بأن هذا عجيب فقد صرح العلماء وأهل السير أن إسلام أبى رافع كان قبل بدر وقالوا: إنه شهد أحدا وما بعدها، فكيف يمكن أن وقوع هذه القصة فى زمان صلح الحديبية، ولم يتنبه لذلك صاحب "العون" اهـ (٥٦:٤).

قلت: أبو رافع مولى رسول الله ﷺ إثنان، قد نبه على ذلك الحافظ فى "تهذيب التهذيب" (٩٣:١) وصرح بذلك فى الإصابة فذكر أولا أبا رافع القبطى، وإسلامه قبل بدر، ثم ذكر آخر وقال: أبو رافع مولى النبى ﷺ آخر غير القبطى، كان عبدا لأبى أحيحة سعيد بن العاص بن أمية، فأعتق كل من بنيه نصيبه منه إلا خالد بن سعيد، فإنه وهب نصيبه للنبى ﷺ فأعتقه (فيه دلالة على تجزى العتق وإلا لم تصح الهبة ولا قبولها، وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف) فكان يقول: أنا مولى

الآن فارجع»، رواه أحمد وأبو داود وقال: هـــذا كان فى ذلك الزمان واليوم لا يصلح، ومعناه—والله أعلم—. إنه كان فى المـــرة التى شرط لهم فيـها أن يرده من جاء منهم مسلما، (منتقى ٧:٢٣٥ مع "النيل"). وفى "النيل": أخرجه أيضا النسائى وصححه ابن حبان اهـ.

رسول الله ﷺ، وذكر قصة طويلة (٧:٦٥). فلا يصح ردما قاله أبو داود إلا إذا ثبت أن أبا رافع هذا —هو القبطى— دون آخر غيره. ودون إثباته خرط القتاد. فإن كثيرا من المحدثين لم يفرقوا بينهما وظنوهما واحدا، فذكروا فى ترجمة كل منهما ما يتعلق بالآخر. وأيضا فأبو رافع القبطى كان مولى العباس بن عبد المطلب، كما هو الظاهر من "الإصابة" وغيرها، فإسلامه قبل بدر كان كإسلام العباس مختفيا، كانا يكتمان إسلامهما بمكة. قال الحاكم فى "المستدرك": كان أبو رافع مولى رسول الله ﷺ للعباس بن عبد المطلب، فلما أسلم العباس وهبه للنبى ﷺ أسلم قبل بدر، ولكنه كان مقيما بمكة مع العباس اهـ (٣:٥٩٧).

وفيه أيضا عن عكرمة عن ابن عباس حدثنى أبو رافع قال: "كنا آل العباس قد دخلنا الإسلام وكنا نستخفى بإسلامنا" الحديث (٣:٣٢٣). ولا شك أن ظهور إسلام العباس كان قبل الفتح بشيء، والظاهر أن أبا رافع لم يهاجر إلى المدينة قبله، بل هاجر حين هاجر العباس وآله، وإلا لكان حرا ولم تصح هبته إياه للنبى ﷺ لما سيأتى – أن عبد الحربى إذا هاجر قبل مولاه فهو حر، وقال الحافظ فى "الإصابة": والمحفوظ أنه أعتق لما بشر العباس بأن النبى ﷺ انتصر على أهل خيبر وذلك فى قصة جرت اهـ (٧:٦٥). قلت: والقصة قصة الحجاج بن علاط أخرجها الطحاوى فى "مشكله" بسند صحيح (٤:٢٤٢). وستأتى فى باب "الحرب خدعة" وفى باب "المسلم إذا دخل دار الحرب كاتما إسلامه، فأخذ ماله من الأموال بها فهو له كله، ولا يخمس". وفيه دلالة على كون أبى رافع مقيما بمكة مع العباس بعد فتح خيبر أيضا. وعلى هذا فيتجه قدومه على النبى ﷺ فى زمن الصلح رسولا من قريش، وإنما رده النبى ﷺ إليهم لأجل الشرط الذى شرطوه عليه، ولكونه مولى عم النبى ﷺ الذى كان حاميا له وناصرا قبل إظهار إسلامه وبعده، فكان لا يخاف منه على أبى رافع فى دينه، ومعنى قوله: فلما رأيت النبى ﷺ وقع فى قلبى الإسلام —أى الهجرة— وحب القيام بالمدينة، أراد بالإسلام الهجرة، لكونها فريضة أو شرطا لقبول الإسلام قبل الفتح، كما سيأتى فى بيان الهجرة إن شاء الله تعالى، ولم يتبين لى بعد أن أبا رافع الذى شهد أحدا وما بعدها

باب الصلح مع الكفار بإعطاءهم المال أو بقبول ما فيه غضاضة على المسلمين عند الحاجة ما لم يكن فيه انتهاك حرمة من حرمات الله

٣٨٤٤- عن الزهرى "قال: لما اشتد على الناس البلاء، بعث رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر وإلى الحارث بن أبى عوف المزنى -وهما قائدا غطفان- فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه، فجرى بينه وبينهما الصلح، ولم تقع الشهادة فلما أراد ذلك، بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فاستشارهما فيه -فذكر الحديث مفصلا -وفيه: قد علمتم أن العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، فهل ترون أن ندفع إليهم شيئا من ثمار المدينة؟ قالوا: يا رسول الله! إن

من المشاهد هو أبو رافع مولى العباس أو غيره، ولا تعيين أبى رافع الذى بعثته قريش إلى رسول الله ﷺ بريدا، ولا يمكن رد ما قاله أبو داود إلا بعد تعيينه. ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

باب الصلح مع الكفار بإعطاءهم المال أو بقبول ما فيه غضاضة على المسلمين عند الحاجة ما لم يكن فيه انتهاك حرمة من حرمات الله

قوله: عن الزهرى إلخ. قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة، لكونه ﷺ رضى بإعطائهم ثلاث ثمار المدينة، ولو لم يكن جائزا لم يرض به أصلا، وإنما امتنع من ذلك لما رأى من عدم الحاجة إليه حيث شاهد من قوة الأنصار وعدم وهنهم، وعدم مخافتهم من تألب العرب واجتماع الأحزاب عليهم والله تعالى أعلم. وفى "شرح السير": ولا بأس بدفع بعض المال على سبيل الدفع عن البعض إذا خاف ذهاب الكل، فأما إذا كان بالمسلمين قوة عليهم، فإنه لا يجوز الموادعة بهذه الصفة، لأن فيها التزام الريبة والتزام الذل، وليس للمؤمن أن يذل نفسه وقد أعزه الله تعالى ثم استدل عليه بقصة الأحزاب فإنه أحصر رسول الله ﷺ وأصحابه يومئذ بضع عشرة ليلة حتى خلص إلى كل امرأ منهم الكرب، وبلغ من حالهم ما قال الله تعالى: ﴿وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنّون بالله الظنونا﴾ ثم أرسل رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصين فذكر القصة

قلت عن وحى فسمع وطاعة، وإن قلت عن رأى فرأيك متبع، كنا لا ندفع إليهم تمرة إلا بشرى أو قرى، ونحن كفار فكيف وقد أعزنا الله بالإسلام؟ فسر النبى ﷺ بقولهم. أخرجه ابن إسحاق فى المغازى: حدثنى عاصم بن عمر بن قتادة ومن لا اتهم عن الزهرى، كذا فى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٨١) وسكت عنه. وعاصم من رجال الجماعة، ثقة، والزهرى لا يسأل عنه فهو مرسل قوى.

٣٨٤٥- عن أنس أن قريشا صالحوا النبى ﷺ فيهم سهيل بن عمرو فذكر الحديث وفيه: فاشترطوا فى ذلك أن من جاءنا منكم لم نرده عليكم ومن جاء منا رددتموه علينا. فقالوا: يا رسول الله! أ نكتب هذا قال: نعم! إنه من ذهب منا إليهم

بطولها (٤: ٤) إلى أن قال: ففى هذا الحديث بيان أن عند الضعف لا بأس بهذه الموادعة، فقد رغب فيها رسول الله ﷺ عليه وآله وسلم حين أحس بالمسلمين ضعفا، وعند القوة لا يجوز، فإنه لما قالت الأنصار ما قالت علم رسول الله ﷺ منهم القوة، فشق الصحيفة. وفيه دليل أن فيها معنى الاستذلال، ولأجله كرهت الأنصار دفع بعض الثمار، والاستدلال لا يجوز أن يرضى به المسلمون إلا عند تحقق الضرورة اهـ (٤: ٦).

قوله: عن أنس إلخ. قال الحافظ فى "الفتح": واختلف العلماء هل يجوز الصلح مع المشركين على أن يرد إليهم من جاء مسلما من عندهم إلى بلاد المسلمين أم لا؟ فقيل: نعم! على ما دلت عليه قصة أبى جندل وأبى بصير. وقيل: لا! وإن الذى وقع فى القصة منسوخ وإن ناسخه حديث «أنا برئ من مسلم بين مشركين» وهو قول الحنفية، وعند الشافعية تفصيل بين العاقل والمجنون والصبى فلا يردان، وقال بعض الشافعية: ضابط جواز الرد أن يكون المسلم بحيث لا تجب عليه الهجرة من دار الحرب والله تعالى أعلم (٥: ٢٥٤). قلت: ومذهب الحنفية مذكور فى "شرح السير" (٤: ٦٤ و٦٥) نحو ما ذكره الحافظ فى "الفتح"، وما فعله رسول الله ﷺ مخصوص به لكونه مستوثقا بأن الله يجعل فرجا ومخرجا لمن جاءه مسلما ورده إليهم، ولا سبيل لأحد بعد رسول الله ﷺ إلى الاستيقان به وفى رده إليهم عرض المسلم للهلاك والقتل والفتنة فى الدين، ولا يجوز لنا ذلك، فافهم.

فأبعده الله ومن جاء منهم إلينا فسيجعل الله له فرجا ومخرجا». رواه مسلم فى "صحيحه"، كذا فى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٨٢)، و "فتح البارى" (٥: ٢٥٣).

وقد استدل بعض الجهلاء من أبناء زمانا بواقعة الحديبية على جواز الموادعة مع الكفار والمشركين، بإبطال شعائر الإسلام. والعياذ بالله! قال: فقد كتب رسول الله ﷺ فى كتاب الصلح "بسمك اللهم" مكان "بسم الله الرحمن الرحيم" وكتب "محمد بن عبد الله" مكان "محمد رسول الله" فقد ترك شعائر الإسلام وهو "بسم الله الرحمن الرحيم" و "محمد رسول الله" وكتب ما قاله المشركون.

والجواب أن كتاب الصلح يتعلق به حق الفريقين، ويكون عليه شهادتهما وخطوطهما، وينسب إلى كل فريق كل ما يكتب فيه وكان فى كتابه "محمد رسول الله" و"بسم الله الرحمن الرحيم" فى كتاب الصلح وشهادة الفريقين عليه نسبة تصديق رسالته إلى المشركين وليس من شعار الإسلام إجبارهم على تصديق ذلك، فإن كتابة "بسم الله الرحمن الرحيم" و"محمد رسول الله" إنما يكون من شعار الإسلام إذا كان الكتاب منسوبا إلى المسلمين فقط. وإذا تعلق به حق الفريقين فلا، على أن كون الكتابة من الشعائر محل نظر أيضا. وأما شرط رد من جاء منهم مسلما فلم يكن فيه إبطال شعار الإسلام، إذا تحقق الأمن من قتله وصار الدار دار الصلح والمسالمة، على أن قد سبق أن مثل هذا الشرط لا يجوز لأحد بعده ﷺ، وكان ذلك مخصوصا به لما قد تقدم فافهم!.

وقد بسطت الكلام فى الباب "فى الخير النامى" بالهندية وكيف يجوز لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقول: بأن رسول الله ﷺ صالح المشركين بإبطال شعائر الإسلام وقد قال ﷺ فى الحديبسة حين بركت به ناقته وقالوا: خلأت القصواء: «ما خلأت القصواء وما ذاك لها بخلق، ولكن حبسها حابس الفيل». ثم قال: «والذى نفسى بيده لا يسألونى خطة يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم ذلك» إلخ أخرجه الشيخان، كما فى "النيل" (٧: ٢٣٧).

وفيه دليل ظاهر أن النبى ﷺ لم يرض فى هذا الصلح بانتهاك حرمة فى حرمات الله أصلا. نعم! رضى بما كان فيه غضاضة ما على المسلمين فى الظاهر وغلبتهم فى الباطن.

باب[1] ما جاء فى الاستعانة بالمشركين فى الجهاد

٣٨٤٦- عن عائشة رضى الله عنها " قالت: خرج النبى ﷺ قبل بدر فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل كان تذكر منه جرأة ونجدة ففرح به أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه فلما أدركه قال: جئت لأتبعك فأصيب معك، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا! قال: فارجع فلن أستعين بمشرك» الحديث. وفيه: فأدركه بالبيداء فقال له كما قال أول مرة: تؤمن بالله ورسوله؟ قال: نعم! فقال له: فانطلق. رواه أحمد ومسلم (نيل الأوطار ٧:١٢٨).

باب ما جاء فى الاستعانة بالمشركين فى الجهاد

قوله: عن عائشة إلخ: قال فى "النيل": وإلى عدم جواز الاستعانة بالمشركين ذهب جماعة من العلماء، وهو مروى عن الشافعى. وحكى فى "البحر" عن أبى حنيفة وأصحابه أنها تجوز الاستعانة بالكفار والفساق حيث يستقيمون على أوامره ونواهيه، واستدلوا بإستعانته ﷺ بناس من اليهود كما تقدم وباستعانته ﷺ بصفوان بن أمية يوم حنين، وبإخباره ﷺ بأنها ستقع من المسلمين مصالحة الروم ويغزون جميعا عدوا من وراء المسلمين. قال فى "البحر": وتجوز الاستعانة بالمنافق إجماعا، (لكونه من أهل الإسلام فى حكم الظاهر من هنا صلى النبى ﷺ على بعض من مات من المنافقين ثم نهى عنه). وتجوز الاستعانة بالفساق على الكفار إجماعا وعلى البغاة عندنا، وقد روى عن الشافعى المنع من الاستعانة بالكفار على المسلمين، لأن فى ذلك جعل سبيل للكافر على المسلم وقد قال تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾، وأجيب: بأن السبيل هو اليد، وهى للإمام الذى استعان بالكافر. وشرط بعض أهل العلم أنها لا تجوز الاستعانة بالكفار والفساق إلا حيث مع الإمام جماعة من المسلمين يستقل بهم فى إمضاء الأحكام الشرعية على الذين استعان بهم ليكونوا مغلوبين لا غالبين كما كان عبد الله بن أبى ومن معه من المنافقين، يخرجون مع النبى ﷺ للقتال وهم كذلك. ومما يدل على جواز الاستعانة بالمشركين أن قزمان خرج مع أصحاب رسول الله ﷺ يوم أحد وهو مشرك، فقتل ثلاثة من بنى عبد الدار حملة لواء

---

(١) من ههنا إلى أبواب قسمة الغنائم أبواب متفرقة لا تتعلق بالصلح ولا بالأمان، بل هى مرتبطة بكيفية القتال وما يناسبها، زدناها على ترتيب الهداية ليزداد طالب العلم بها بصيرة فى أبواب السير، وتكون عبرة لمن اعتبر، وحثنا على ذلك بحث محمد عن هذه الأبواب فى "السير الكبير" له، فليتنبه له.

٣٨٤٧- عن خبيب بن عبد الرحمن عن أبيه عن جده قال: أتيت النبى ﷺ وهو يريد غزوا أنا ورجل من قومى ولم نسلم فقلنا: إنا نستحيى أن يشهد قومنا مشهدا لا نشهده معهم. فقال: أسلمتما؟ فقلنا: لا! فقال: «إنا لا نستعين بالمشركين على المشركين» فأسلمنا وشهدنا معه. رواه أحمد والشافعى والبيهقى والطبرانى وأورده الحافظ فى "التلخيص"، وسكت عنه، وفى "مجمع الزوائد": رجال أحمد والطبرانى ثقات اهـ (نيل الأوطار ٧:١٢٥).

المشركين حتى قال ﷺ: «إن الله ليأزر هذا الدين بالرجل الفاجر» كما ثبت ذلك عند أهل السير (قلت: والحديث فى "الصحيحين" قاله العزيزى (١:٣٧٣). وخرجت خزاعة مع النبى ﷺ على قريش عام الفتح.

والحاصل: أن الظاهر من الأدلة عدم جواز الاستعانة بمن كان مشركا مطلقا، لما فى قوله ﷺ: «إنا لا نستعين بالمشركين» من العموم، وكذلك قوله: «أنا لا أستعين بمشرك» ولا يصلح مرسل الزهرى لمعارضة ذلك لما تقدم من أن مراسيله ضعيفة[1]، والمسند فيه الحسن بن عمارة وهو ضعيف وأما استعانته ﷺ بابن أبى فليس ذلك إلا لإظهاره الإسلام، وأما مقاتلة قزمان مع المسلمين فلم يثبت أنه ﷺ أذن بذلك فى ابتداء الأمر، وغاية ما فيه أنه يجوز للإمام السكوت عن كافر قاتل مع المسلمين اهـ (٧:١٢٨). قلت: وقد بقى عليه حديث ذى مخبر، فتأمل.

وفى "شرح السير" (٣:١٨٦): ولا بأس بأن يستعين المسلمون بأهل الشرك على أهل الشرك إذا كان حكم الإسلام هو الظاهر عليهم، لأن رسول الله ﷺ استعان بيهود قينقاع على بنى قريظة، وخرج صفوان مع النبى ﷺ حتى شهد حنينا والطائف وهو مشرك. فعرفنا أنه لا بأس بالاستعانة بهم وما ذلك إلا نظير الاستعانة بالكلاب على المشركين، وإلى ذلك أشار رسول الله ﷺ بقوله: «إن الله تعالى ليؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم فى الآخرة اهـ». أخرجه الطبرانى عن ابن عمرو بن العاص، ولفظه -برجال ما هم من أهله- وهو حديث ضعيف، كذا فى "العزيزى" (١:٣٧٣). ولكنه تأيد بشاهد صحيح قد تقدم.

قلت: وعبارة "شرح السير" تفيد جواز الاستعانة بالكفار إذا كان حكم الإسلام هو الظاهر، سواء كانوا مشركين أو أهل الكتاب، وكلام الطحاوى فى "مشكل الآثار" يدل على

---

(١) قلت: هذا لا يتمشى على أصلنا، وبعد معاضدته بالموصول لا يصلح رده على أصل المحدثين أيضا.

٣٨٤٨- عن ذى مخبر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ستصالحون الروم صلحا وتغزون أنتم وهم عدوا من ورائكم»، رواه أحمد وأبو داود، وسكت عنه هو والمنذرى، ورجال إسناد أبى داود رجال الصحيح (نيل ٧:١٢٧).

٣٨٤٩- عن الزهرى أن النبى ﷺ استعان بناس من اليهود فى خيبر فى حربه فأسهم لهم. رواه أبو داود فى "مراسيله"، كذا فى "المنتقى".

الفرق بين الاستعانة بأهل الكتاب على المشركين فيجوز، وبين الاستعانة بالمشركين على المشركين فلا يجوز، حيث قال: ولا مخالفة بين حديث صفوان وبين قوله: لا نستعين بمشرك لأن صفوان قتاله كان باختياره دون أن يستعين به النبى ﷺ فى ذلك، والاستعانة بالمشرك غير جائزة، لكن تخليتهم للقتال جائزة لقوله تعالى: ﴿لا تتخذوا بطانة من دونكم﴾ والاستعانة اتخاذ منه له بطانة. فأما قتالهم معه بدون استعانة فبخلاف ذلك، وكذلك دعاء النبى ﷺ اليهود لما بلغه جمع أبى سفيان ليس بخلاف؛لأن الممتنع الاستعانة بالمشرك، واليهود الذين دعاهم إلى قتال أبى سفيان معه أهل كتاب ليسوا من المشركين. فلما اجتمع أهل الكتاب معنا فى الإيمان بالكتب الذى أنزلها الله على من أنزل من أنبيائه، وفى الإيمان بالبعث بعد الموت كانت أيدينا واحدة فى قتال عبدة الأوثان، والغلبة لنا لأننا الأعلون، وهم تباع لنا فى ذلك، وهكذا حكمهم إلى الآن عند أبى حنيفة وأصحابه، إذا كان حكمنا هو الغالب بخلاف ما إذا لم يكن حكمنا غالبا اهـ من "المعتصر" (١:١٤٦).

قلت: وفيه إن قوله تعالى: ﴿لا تتخذوا بطانة من دونكم﴾ نهى عن اتخاذ البطانة من دون المسلمين عموما، سواء كانوا أهل الكتاب أو مشركين فإن كانت الاستعانة بأحد اتخاذا منه له بطانة فكيف يجوز الاستعانة باليهود ولا يجوز اتخاذهم بطانة لنا؟ فليحرر.

قوله: عن ذى مخبر إلخ. قلت: فيه جواز الاستعانة بالكفار، فمن خصصه بأهل الكتاب كالطحاوى يتخلص عنه بأن الروم من أهل الكتاب فلا إشكال، ومن قال بالعموم يقيده بكون الإسلام هو الظاهر عليهم يومئذ، والله تعالى أعلم.

قوله: عن الزهرى إلخ. قال البيهقى بعد تضعيف الأثر: والصحيح ما أخبرنا الحافظ أبو عبد الله، فساق بسنده إلى أبى حميد الساعدى، قال: خرج رسول الله ﷺ حتى إذا خلف ثنية الوداع إذا كتيبة! قال: من هؤلاء؟ قالوا: بنى قينقاع رهط عبد الله بن سلام! قال: وأسلموا؟ قالوا: لا. قال: قل لهم: فليرجعوا فإنا لا نستعين بالمشركين كذا فى "التلخيص" (٢:٣٦٩). قلت: وهذا يرد

٣٨٥٠- ورواه الشافعى عن أبى يوسف أنا الحسن بن عمارة عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس: استعان رسول الله ﷺ فذكره وزاد ولم يسهم لهم، قال البيهقى:

ظاهرا على من جوز الاستعانة بأهل الكتاب، فإن بنى قينقاع من اليهود، ولكن له أن يتخلص عنه بأنه ﷺ سماهم مشركين، لأمر علمه منهم. فخرجوا من أهل الكتاب، وصاروا كمن ارتد عن الإسلام إلى اليهودية أو النصرانية، فإنه ليس له حكم أهل الكتاب، ولعله ﷺ إنما سماهم مشركين لكونهم من حلفاء عبد الله ابن أبى بن سلول، فهؤلاء لما حالفوا المنافق صاروا كالمشركين، فكان لهم حكمهم، فلذلك منعوا وسموا مشركين قاله الطحاوى كما فى "المعتصر" (١٤٦:١). ومن جوز الاستعانة بالكفار عموما أجاب عنه، بأن بنى قينقاع كانوا أهل منعة يومئذ، وكانوا لا يقاتلون تحت رأية رسول الله ﷺ، وعندنا إذا كانوا بهذه الصفة، فإنه يكره الاستعانة بهم كذا فى "شرح السير" (١٨٧:٣). وأيضا فإنهم لم يخرجوا لإعانة النبى ﷺ، بل لإعانة حلفاءهم عبد الله بن أبى وأصحابه إن قاتلوا قاتلوا وإن انعزلوا عن القتال انعزلوا، ولا يجوز الاستعانة وإنما قلنا بجوازها إذا مست الحاجة إليها، ولم يخف ترتب فتنة عليها، فغاية ما فى الحديث أنه ﷺ لم يستعن بهم ولم ير حاجة إلى إعانتهم. وأما أنه لا يجوز عند الحاجة إذا كانوا تحت رأيتنا وحكمنا، فالحديث ساكت عنه. قلت: وما عزاه فى "النيل" إلى الشافعى ذكر الحازمى فى "الناسخ والمنسوخ" والبيهقى عنه خلافه. قال الحازمى: قال الشافعى: الذى روى مالك: أن النبى ﷺ رد مشركا أو كشركين، وأبى أن يستعين بمشرك، كان فى غزوة بدر، ثم أنه عليه السلام استعان فى غزوة بيهود من بنى قينقاع واستعان فى غزوة حنين بصفوان بن أمية وهو مشرك، فالرد إن كان لأجل أنه مخير فى ذلك بين أن يستعين به ويرده كماله أن يرد المسلم لمعنى يخافه فليس واحد من الحديثين مخالفا للآخر، وإن كان لأجل أنه مشرك، فقد نسخه ما بعده من استعانته بالمشركين، ولا بأس أنه يستعان بالمشركين على قتال المشركين، إذا خرجوا طوعا، ويرضخ لهم ولا يسهم لهم، ولم يثبت عن النبى ﷺ أنه أسهم لهم قال: ولعله عليه السلام إنما رد المشرك الذى رده رجاء إسلامه. (وكان كما رجا. مؤلف)، قال: وذلك واسع للإمام أن يرد المشرك، ويأذن له. قال الزيلعى: وكلام الشافعى كله نقله عنه البيهقى (١٣٩:٢). قلت: وذكر الشافعى نحوه فى "الأم" (٨٩:٤ و ٩٠).

هل يجوز قتال المسلمين مع المشركين تحت رايتهم:

تذييل: ذكر محمد فى السير الكبير حديث الزبير رضى الله عنه حين كان عند النجاشى،

لم أجده إلا من طريق الحسن بن عمارة وهو ضعيف (التلخيص ٢:٣٦٩). قلت: الحسن

فنزل به عدوه فأبلى يومئذ مع النجاشي بلاء حسنا، فكان للزبير عند النجاشي بها منزلة حسنة. فبظاهر هذا الحديث يستدل من يجوز قتال المسلمين مع المشركين تحت رأيتهم. قال: ولكن تأويل هذا من وجهين عندنا: أحدهما أن النجاشي كان مسلما يومئذ كما روى، فلهذا استحل الزبير القتال معه، والثانى أنه لم يكن للمسلمين يومئذ ملجأ غيره اهـ (٣:١٨٧). قلت: وإنما يحتاج إلى التأويل إن ثبت قتال الزبير رضى الله عنه تحت رأية الحبشة؛ وإن ذلك بلغ النبى ﷺ فأقره، وليس شيء من الأمرين بثابت وقد أخرج ابن إسحاق فى "مغازيه" حدثنى الزهرى عن أبى بكر بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام عن أم سلمة زوج النبى ﷺ «قالت: أقمنا عند النجاشي بخير دار مع خير جار. فو الله إنا لعلى ذلك إذ نزل به رجل من الحبشة ينازعه فى ملكه، قالت: فوالله! ما علمنا حزنا قط كان أشد من حزن حزناه عند ذلك، تخوفا أن يظهر ذاك الرجل على النجاشي، فيأتى رجل لا يعرف من حقنا ما كان النجاشي يعرف منه. قالت: فقال أصحاب رسول الله ﷺ: من رجل يخرج حتى يحضر وقيعة القوم فيأتينا بخبر القوم؟ فقال الزبير بن العوام: أنا! فقالوا: فأنت. ثم انطلق حتى حضرهم. قالت: فدعونا الله تعالى للنجاشي بالظهور على عدوه والتمكين له فى بلاده. قالت: فوالله إنا لعلى ذلك متوقعون لما هو كائن، إذ طلع الزبير وهو يسعى فلمع بثوبه وهو يقوله: ألا أبشروا فقد ظفر النجاشي، وأهلك الله عدوه، ومكن له فى بلاده، الحديث كذا فى "السيرة" لابن هشام (١:١٨٣). وهذا سند صحيح وليس فيه إلا حضور الزبير الوقعة لتعرف الخبر ليأتى به أصحاب رسول الله ﷺ. ولم يثبت لنا ما يدل على قتاله مع الحبشة عدوهم، ولو ثبت فلم ينبت أن ذلك بلغ النبى ﷺ فأقره عليه. والله تعالى أعلم! قال الشيخ: والأولى فى الجواب هو ما قاله السرخسى أو لا إن النجاشي كان مسلما يومئذ، فلذا حضر الزبير معه القتال اهـ. وفى "شرح السير" أيضا "لا ينبغى للمسلمين أن يقاتلوا أهل[1] الشرك مع أهل الشرك، لأن الفئتين حزب الشيطان، وحزب الشيطان هم الخاسرون، فلا ينبغى للمسلم أن ينضم إلى إحدى الطائفتين، فيكثر سوادهم ويقاتل دفعا عنهم، وهذا لأن حكم الشرك هو الظاهر.

والمسلم إنما يقاتل لنصرة أهل الحق لا لإظهار أهل الشرك، ولا ينبغى أن يقاتل أحد من أهل

(١) قلت: وينبغى أن يكون هذا هو حكم المناظرة، لكونها من الجهاد باللسان فلا يجوز أن نناظر طائفة من الكفار مع فرقة أخرى من الكافرين، إذا كان حكم الكفر هو الظاهر، ولا أن نناظر طائفة من أهل الأهواء مع طائفة أخرى منهم، ويجوز أن نناظر طائفة من الكفار مع جماعة من أهل الأهواء، فافهم.

ابن عمارة مختلف فيه والمرسل إذا تأيد بموصول ولو ضعيفا، فهو حجة عند الكل.

العدل أحدا من الخوارج مع قوم آخرين من الخوارج إذا كان حكم الخوارج هو الظاهر، لأن إباحة القتال مع الفئة الباغية من المسلمين إن رجعوا إلى أمر الله، ولا يحصل هذا المقصود بهذا القتال إذا كان حكم الخوارج هو الظاهر. ولا بأس بأن يقاتل المسلمون من أهل العدل مع الخوارج المشركين من أهل الحرب، لأنهم يقاتلون الآن لدفع فتنة الكفر وإظهار الإسلام فهذا قتال على الوجه المأمور به وهو إعلاء[1] كلمة الله تعالى بخلاف ما سبق اهـ -وفيه أيضا- ولو قال أهل الحرب لأسراء فيهم: قاتلوا معنا عدونا من المشركين، وهم لا يخافون على أنفسهم إن لم يفعلوا ، فليس ينبغي أن يقاتلوهم معهم؛ لأن في هذا القتال إظهار الشرك، والمقاتل يخاطر بنفسه، فلا رخصة في ذلك إلا على قصد إعزاز الدين، أو الدفع عن نفسه.

فإذا كانوا يخافون أولئك المشركين الآخرين على أنفسهم فلا بأس بأن يقاتلوهم؛ لأنهم يدفعون الآن شر القتل عن أنفسهم، وإن قالوا لهم: قاتلوا معنا عدونا من المشركين، وإلا قتلناكم فلا بأس بأن يقاتلوا دفعا لهم، لأنهم يدفعون الآن شر القتل عن أنفسهم. وإن قالوا لهم: قاتلوا معنا المسلمين وإلا قتلناكم لم يسعهم القتال مع المسلمين، لأن ذلك حرام على المسلمين بعينه فلا يجوز الإقدام عليه بسبب التهديد بالقتل. فإن هددوهم ليقفوا معهم في الصف ولا يقاتلوا المسلمين رجوت أن يكونوا في سعة، لأنهم الآن لا يصنعون بالمسلمين شيئا. فهذا ليس من جملة المظالم فإن كانوا لا يخافون المشركين على أنفسهم فليس لهم أن يقفوا معهم في صف، وإن أمروهم بذلك لأن فيه إرهاب المسلمين وإلقاء الرعب والفشل فيهم. وبدون تحقق الضرورة لا يسع المسلم الإقدام على شيء منه، ولو قالوا للأسراء: قاتلوا معنا عدونا من أهل حرب آخرين على أن نخلي سبيلكم إذا انقضت حربنا، لو وقع في قلوبهم أنهم صادقون فلا بأس بأن يقاتلوا معهم. لأنهم يدفعون بهذا الأمر عن أنفسهم. فإن قيل: كيف يسعهم هذا وفيه قوة لهم على المسلمين لأنهم إذا ظفروا بعدوهم فأمنوا جانبهم أقبلوا على قتال المسلمين؟ قلنا: ذلك موهوم وما يحصل لهم الآن من النجاة عن الأسر معلوم فيترجح هذا الجانب اهـ (٣: ٢٤١ و ٢٤٢ و ٢٤٣).

قلت: وهذه النصوص تعرب لنا عن حكم محاربة المسلمين حكومة الهند مع الهنود

---

(١) قلت: وهذه حادثة الفتوى كان المشركون قد قاتلوا مرة أهل الرفض على إخراج العلم في المحرم فاستفتى أهل السنة شيخ مشايخنا مولانا محمد يعقوب -قدس سره- هل يجوز لنا أن نقاتل المشركين مع الروافض؟ فأجاب أن نعم! فإن المشركين لا يقاتلونهم إلا لإبطال شعار الإسلام في ظنهم لا لإبطال البدعة في الإسلام.

باب الجاسوس وحكم الحربى إذا دخل دار الإسلام بغير أمان

٣٨٥١- عن سلمة بن الأكوع قال: أتى النبى ﷺ عين من المشركين وهو فى سفر فجلس عند أصحابه يتحدث ثم انفتل فقال النبى ﷺ «اطلبوه واقتلوه»، فقتلته فنفله سلبه. رواه البخارى (فتح البارى ٦:١١٧). وفيه أيضا: زاد أبو نعيم فى "المستخرج": أدركوه فإنه عين اهـ.

المشركين لإعتاق الوطن واستخلاصها عن سلطنة الأجانب فليتنبه له! فإن الحكم الظاهر فى هذه المحاربة للمشركين كما هو ظاهر، فالكثرة بهم عددا وعدة، ولهم الرياسة فى تدبير الحرب وتعيين طرقها، والمسلمون لا يخافونهم على أنفسهم، فلا يجوز لهم محاربتها مع المشركين لما فى هذا الحرب من إظهار الشرك. والمقاتل يخاطر بنفسه فلا رخصة فى ذلك إلا لقصد إعزاز الدين أو الدفع عن نفسه، وأما المدافعة عن الوطن فليس من الجهاد فى شيء إلا إذا كان الغلبة للإسلام وأهله بعد المدافعة، وإلا فلا، كما لا يخفى، والله تعالى أعلم.

باب الجاسوس وحكم الحربى إذا دخل دار الإسلام بغير أمان

قوله: "عن سلمة إلخ" قال الحافظ فى "الفتح" عن النووى: فيه قتل الجاسوس الحربى الكافر، وهو باتفاق، وأما المعاهد والذمى فقال مالك والأوزاعى: ينتقض عهده بذلك، وعند الشافعية خلاف. أما لو شرط عليه ذلك فى عهده فينتقض اتفاقا اهـ (٦:١١٧) وفى "شرح السير" قال: إذا وجد المسلمون رجلا ممن يدعى الإسلام عينا للمشركين على المسلمين يكتب إليهم بعوراتهم فأقر بذلك طوعا فإنه لا يقتل، ولكن الإمام يوجعه عقوبة، قد أشار فى موضعين فى كلامه إلى أن مثله لا يكون مسلما حقيقة، فإنه قال ممن يدعى الإسلام وقال: يوجع عقوبة، ولم يقل: يعزر. وقد بينا أن فى حق المسلمين يستعمل لفظ التعزير، إلا أنه قال: لا يقتل، لأنه لم يترك ما به حكمنا بإسلامه فلا نخرجه من الإسلام فى الظاهر ما لم يترك ما به دخل فى الإسلام، ولأنه إنما حمله على ما صنع الطمع لا خبث الاعتقاد وهذا أحسن الوجهين، وبه أمرنا. قال: وكذلك لو فعل هذا ذمى فإنه يوجع عقوبة، ويستودع السجن. ولا يكون هذا نقضا منه للعهد. لأنه لو فعل ذلك مسلم لم يكن به ناقضا إيمانه. فإذا فعله ذمى لا يكون ناقضا أمانه أيضا، إلا أنه يوجع عقوبة فى جميع ذلك. وكذلك لو فعله مستأمن فينا، فإن كان حين طلب الأمان قال له المسلمون: قد آمناك إن لم تكن عينا للمشركين، لو آمناك على أنك إن أخبرت أهل الحرب بعورة المسلمين فالأمان لك والمسألة بحالها فلا بأس بقتله. لأن المعلق بالشرط يكون معدوما قبل وجود

باب الحربى إذا ادعى أنه جاء يريد الإسلام أو طالبا للأمان

٣٨٥٢- عن جندب بن مكيث قال: بعث رسول الله ﷺ عبد الله بن غالب الليثى فى سرية وكنت فيهم، وأمرهم أن يشنوا الغارة على بنى الملوح بالكديد، فخرجنا حتى إذا كنا بالكديد، لقينا الحارث بن البرصاء الليثى، فأخذناه فقال: إنما جئت أريد الإسلام، وإنما خرجت إلى رسول الله ﷺ فقلنا: إن تك مسلما لم يضرك رباطنا يوما وليلةً، وإن تكن غير ذلك نستوثق منك فشددناه وثاقا. رواه أبو داود (٤: ١٤ مع "البذل")، وسكت عنه.

الشرط، فإذا ظهر أنه عين كان حربيا لا أمان له فلا بأس بقتله، إن رأى أن يجعل فيئا فلا بأس به أيضا كغيره من الأسراء إلا أن الأولى أن يقتله ههنا ليعتبر به غيره اهـ (٤: ٢٢٦-٢٢٧).

قلت: ويرد على قولهم فى الذمى: إنه لا يقتل ما أخرجه فى "المنتقى"، وعزاه إلى أحمد وأبى داود عن فرات بن حيان «أن النبى ﷺ أمر بقتله، وكان ذميا وكان عينا لأبى سفيان وحليفا لرجل من الأنصار. الحديث (٧: ٢١٠). مع "النيل" ولكن لفظة "وكان ذميا" لم نجده فى "سنن أبى داود"، وقال سيدى الخيل -قدس سره- فى "البذل": وراجعت مسند أحمد فلم أجد فيه "وكان ذميا" فلا أدرى من أين هذا اللفظ لصاحب "المنتقى" اهـ (٤: ٤) وفرات بن حيان لم يكن ذميا حين أسر بل كان حربيا، فقد قال ابن الأثير فى "أسد الغابة": «بعث رسول الله ﷺ سرية مع زيد بن حارثة ليتعرضوا عير القريش، وكان دليل قريش فرات بن حيان، فأصابوا العير وأسروا فرات بن حيان، فأتوا به رسول الله ﷺ فلم يقتله»، كذا فى "البذل" (٤: ٤). وفى "الإصابة" قال أبو العباس بن عقدة الحافظ: حدثنا محمد بن عبد الله ابن عتبة ثنا موسى بن زياد ثنا عبد الرحمن ابن سليمان الأشهل عن زكريا بن أبى زائدة عن أبى إسحاق عن جارية بن مضرب عن على رضى الله عنه «أتى النبى ﷺ بفرات بن حيان يوم الخندق وكان عينا للمشركين، فأمر بقتله فقال: إنى مسلم» الحديث (٥: ٢٠٥). وأياما كان فقد أسر وهو محارب غير ذمى، فلا حجة فيما نقله صاحب "المنتقى" ما لم يقم عليه دليل، والعلم عند الله الملك الجليل.

باب الحربى إذا ادعى أنه جاء يريد الإسلام أو طالبا للأمان

قوله: "عن جندب بن مكيث إلخ" قلت: فيه دلالة على جواز أسر الحربى وإن كان يدعى أنه جاء يريد الإسلام أو طالبا للأمان. وفى "شرح السير" (٣: ٣١٩): "ولو أن المسلمين أخذوا

٣٨٥٣- قال ابن إسحاق: وخرج فى تلك الليلة -التى نزلت فيها بنو قريظة- عمرو بن سعدى القرظى فمر بحرس رسول الله ﷺ، وعليه محمد بن مسلمة. فلما رآه قال: من هذا؟ قال: أنا عمرو بن سعدى، كان عمرو قد أبى أن يدخل مع بنى قريظة فى غدرهم برسول الله ﷺ. فقال محمد بن مسلمة حين عرفه: اللهم لا تحرمنى إقالة عثرات الكرام، ثم خلى سبيله فخرج على وجهه، ثم ذهب فلم يدر أين توجه من الأرض إلى يومه هذا؟ فذكر لرسول الله ﷺ شأنه فقال: ذاك رجل نجاه الله بوفائه. كذا فى "السيرة" لابن هشام (٢:١٠٩)، واحتج به فى "شرح السير" (١:١٩٧).

أسراء من أهل الحرب، فأرادوا قتلهم فقال رجل منهم: إنى مسلم فليس ينبغى لهم أن يقتلوه حتى يسئلوه عن الإسلام، لا لأنه يصير مسلما بهذا اللفظ ولكن لظاهر قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا، تبتغون عرض الحيوة الدنيا﴾ فإن وصف الإسلام حين سألوه عنه فهو مسلم لا يحل قتله وهو فىء، إلا أن يعلم أنه كان مسلما قبل ذلك، لأن هذا منه ابتداء الإسلام لم يعرف إسلامه قبل هذا، وذلك يؤمنه من القتل دون الأسترقاق ولو قال: أدعونى إلى الإسلام حتى أسلم لم يحل قتله أيضا -إلى أن- قال: وكان فيئا اهـ (١:٣٢٩ و٣٣٠). -وفيه أيضا- ولو أن عسكر المسلمين فى دار الحرب وجدوا رجلا أو امرأة فقال حين وجدوه: جئت أطلب الأمان، فإن لم يكن لهم به علم حتى هجموا عليه فهو فىء ولا يصدق فى ذلك، لأن الظاهر يكذبه فيما يقول، فإنه كان مختفيا منهم إلى أن هجموا عليه، فإن كان ممتنعا فى موضع لا يقدر عليه المسلمون وهم يسمعون كلامه إن تكلم فأرادوه ليقتلوه، فلما رأى ذلك لم يتكلم، ولكنه أقبل فوضع يده فى أيديهم فهو فىء. وللإمام أن يقتله ولا يقبل قوله: "إنى جئت لطلب الأمان" وإن لم يتعرض له المسلمون بقتل ولا أسر فأقبل إليهم حتى أتاهم فهو آمن، لأن إقباله إليهم دليل المسالمة، فهو بمنزلة النداء بالأمان بخلاف الأول اهـ مختصرا (١:١٩٥).

قوله: "قال ابن إسحاق إلخ". قلت: دلالته على أن الحربى إذا أقبل إلى المسلمين قبل أن يتعرضوا له بقتل أو أسر فهو آمن ظاهرة. لا يقال: إن عمرو بن سعدى إنما كان آمنا لعدم دخوله فى الغدر، لأنا نقول: إن ذلك لا يؤمنه حتى يخبر بذلك المسلمين، ويطلعهم على إنعزاله من الغادرين. ولم يثبت أن عمرو بن سعدى فعل ذلك وحينئذ فلم يكن آمنا إلا لإقباله إلى المسلمين بإلقاء السلاح على هيئة رجل لا يريد القتال. قال فى "شرح السير": وإن كان أقبل سالا سيفه ماذا رمحه إلى المسلمين، فلما كان فى موضع لا يكون ممتنعا منهم، نادى بالأمان فهو فىء، لأن الظاهر من حاله

باب الحرب خدعة وجواز الكذب فى الحرب
ما لم يكن غدر ولا نقض أمان

٣٨٥٤- عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال: قال النبى ﷺ: «الحرب خدعة». رواه الإمام البخارى فى "صحيحه" (٦: ١١٠ مع "الفتح").

أنه أقبل مقاتلا اهـ (١: ١٩٦).

باب الحرب خدعة وجواز الكذب فى الحرب ما لم يكن غدر ولا نقض أمان

قوله: "عن جابر بن عبد الله إلخ". قال الحافظ فى "الفتح": قوله: "خدعة" بفتح المعجمة وبضمها مع سكون المهملة فيهما. وبضم أو له وفتح ثانية. قال النووى: اتفقوا على أن الأولى الأفصح، حتى قال ثعلب: بلغنا أنها لغة النبى ﷺ وفيه التحريض على أخذ الحذر فى الحرب، والندب إلى خداع الكفار، وأن من لم يتقيظ لذلك لم يأمن أن ينعكس الأمر عليه، قال النووى: واتفقوا على جواز خداع الكفار فى الحرب كيفما أمكن إلا أن يكون فيه نقض عهد أو أمان، فلا يجوز قال ابن المنير: معنى «الحرب خدعة» أى الحرب الجيدة لصاحبها الكاملة فى مقصودها إنما هى المخادعة لا المواجهة، وذلك لخطر الموجهة وحصول الظفر مع المخادعة بلا خطر اهـ ملخصا (٦: ١١٠ و١١١).

وفى "شرح السير الكبير" للسرخسى (١: ٨٣) بعد ذكر الحديث ما نصه: وفيه دليل على أنه لا بأس للمجاهد أن يخادع قرنه فى حالة القتال، وإن ذلك لا يكون غدرا منه، وأخذ بعض العلماء بالظاهر فقالوا: يرخص فى الكذب فى هذه الحالة، واستدلوا بحديث أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «لا يصلح الكذب إلا فى ثلث» الحديث. والمذهب عندنا أنه ليس المراد به الكذب المحض، فإن ذلك لا رخصة فيه، وإنما المراد استعمال المعاريض، وهو نظير ما روى «أن إبراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات». والمراد أنه تكلم بالمعاريض، إذا الأنبياء معصومون عن الكذب المحض، وقال عمر رضى الله عنه: إن فى معاريض الكلام لمندوحة عن الكذب اهـ.

وأورد عليه أن محمد بن مسلمة قال للنبى ﷺ: ائذن لى أن أقول، قال: قل! فإنه داخل فيه الإذن فى الكذب تصريحا وتلويحا قاله الحافظ فى "الفتح" (٦: ١١١). قلت: الظاهر من السياق أنه طلب الإذن فى المعاريض، ولذا قال: ائذن لى أن أقول ولم يقل: ائذن لى أن أكذب، فمن لم يرض بطلب الإذن فى الكذب تصريحا فمثله لا يرضى بالكذب الصريح أبدا. والذى وقع منهم فى قتل كعب بن الأشرف كان كله تعريضا لا كذبا صريحا لأن قولهم: عنانا أى كلفنا بالأوامر

٣٨٥٥- عن جابر: عن النبى ﷺ قال: من لكعب بن الأشرف؟ فقال محمد بن مسلمة: أ تحب أن أقتله؟ قال: نعم! قال: فأذن لى فأقول، قال: قد فعلت رواه البخارى (١١٢:٦ مع "الفتح" أيضًا.

والنواهى وقولهم: "سألنا الصدقة" أى طلبها منا ليضعها مواضعها، وقولهم: فنكره أن ندعه إلى آخره معناه نكره فراقه. ولا شك أنهم كانوا يحبون الكون معه أبدا. فالظاهر أنه لم يقع منهم فيما قالوا بشىء من الكذب أصلا وجميع ما صدر منهم تلويح كما اعترف به الحافظ فى "الفتح" (١١١:٦) أيضًا.

ولكن يرد عليه قصة "الحجاج بن علاط" الذى أخرجه النسائى وصححه الحاكم فى استئذانه النبى ﷺ أن يقول عنه ما شاء لمصلحة فى استخلاص ما له من أهل مكة، وأذن له النبى ﷺ، وإخباره لأهل مكة أن أهل خيبر هزموا المسلمين وغير ذلك مما هو مشهور فيه ذكره الحافظ فى "الفتح" (١١١:٦) وبسطه ابن هشام فى السيرة نقلا عن ابن إسحاق (١٩٠:٢). ولفظه: "قال قلت: هزم هزيمة لم تسمعوا بمثلها قط، وقتل أصحابه قتلا لم تسمعوا بمثله قط، وأسر محمد أسرا وقالوا: لا نقتله حتى نبعث به إلى أهل مكة فيقتلوه بين أظهرهم بمن كان أصاب من رجالهم" اهـ.

قلت: ولم أقدر على الجواب الشافى عنه، فإنه مشتمل على الكذب الصريح، وظنى أن بعض الرواة قد تصرف فى معناه بزيادة بعض الألفاظ. والقصة أخرجها الطحاوى فى "مشكله" (٢٤٢:٤) بسند صحيح، وفيه «فلما قدم (أى الحجاج) مكة قال لامرأته: إن أصحاب محمد قد استبيحوا، وإنما جئت لآخذ أهلى ومالى فأشترى من غنائمهم» اهـ. وهو محتمل أن يكون أراد به أن الصحابة قد استوصلوا من لذائذ الدنيا لرغبتهم فى الآخرة وجئت لآخذ أهلى ومالى لكى أعمل بمثل أعمالهم وأفوز بمثل ما فازوا به من غنائم الآخرة والله أعلم. قال الشيخ: "والحق جواز الكذب الصريح إذا لم يقدر على التعريض فى المواضع الثلاثة المذكورة فى حديث أسماء فى المتن، وعدم جوازه إذا قدر عليه وأما ذكره فى شرح السير أن الكذب المحض لا رخصة فيه فمبنى على الاحتياط اهـ. قلت: وإليه ذهب النووى فقال: الظاهر إباحة حقيقة الكذب فى الأمور الثلاثة لكن التعريض أولى وقال ابن العربى: الكذب فى الحرب من المستثنى الجائز بالنص، رفقا بالمسلمين لحاجتهم إليه، وليس للعقل فيه مجال، ولو كان تحريم الكذب بالعقل ما انقلب حلالا اهـ (فتح البارى ١١١:٦). وقواه بقصة "الحجاج بن علاط" ثم قال: ولا يعارض ذلك ما أخرجه النسائى من طريق مصعب

٣٨٥٦- عن أسماء بنت يزيد مرفوعًا «لا يحل الكذب إلا فى ثلاث تحدث الرجل امرأته ليرضيها، والكذب فى الحرب، وفى الإصلاح بين الناس». أخرجه الترمذى وحسنه (٢: ١٦).

ابن سعد عن أبيه فى قصة عبد الله بن أبى سرح وقول الأنصار للنبى ﷺ لما كف عن بيعته: هلا أومأت إلينا بعينك! قال: ما ينبغى للنبى أن تكون له خائنة الأعين، لأن طريق الجمع بينهما أن المأذون فيه بالخداع والكذب فى الحرب حالة الحرب خاصة، وأما حال المبايعة فليست بحال حرب، وفيه نظر لأن قصة الحجاج بن علاط أيضا لم يكن[1] فى حال حرب، والجواب المستقيم أن تقول: المنع مطلقا من خصائص النبى ﷺ، فلا يتعاطى شيئا من ذلك وإن كان مباحا لغيره. ولا يعارض ذلك ما تقدم من أنه كان إذا أراد غزوة ورى بغيرها، فإن المراد أنه كان يريد أمرا فلا يظهره، كان يريد أن يغزو جهة الشرق فيسأل عن أمر فى جهة الغرب، ويتجهز للسفر، فيظن من يراه ويسمعه أنه يريد جهة الغرب. وأما أن يصرح بإرادته الغرب، وإنما مراده الشرق فلا! والله أعلم (٦: ١١٢).

قلت: ولكن يعكر عليه ما رواه ابن إسحاق، حدثنا يزيد بن رومان عن عروة عن عائشة: «أن نعيما كان رجلا نموما، وأن النبى ﷺ قال له: إن اليهود بعثت إلى إن كان يرضيك أن تأخذ من قريش وغطفان رهنا ندفعهم إليك فتقتلهم فعلنا، فرجع نعيم مسرعا إلى قومه فأخبرهم. فقالوا: والله! ما كذب محمد عليهم، وإنهم لأهل غدر، وكذلك قال لقريش، فكان ذلك سبب خذلانهم ورحيلهم». كذا فى "فتح البارى" (٧: ٣٠٩) وهذا سند صحيح وفيه ما يرد على الحافظ قوله: إن المنع مطلقا من خصائص النبى ﷺ فلا يتعاطى شيئا من ذلك، وإن كان مباحا لغيره.

والجواب أن الروايات فى قصة نعيم مختلفة، منها ما ذكره الحافظ قبل ذلك عن ابن إسحاق أيضا. وسكت عنه: أن نعيم بن مسعود الأشجعى أتى النبى ﷺ مسلما ولم يعلم به قومه، فقال له: خذل عنا! فمضى إلى بنى قريظة، وقال لهم: لا تقاتلوا مع قريش حتى تأخذوا رهنا منهم، فقبلوا رأيه فتوجه إلى قريش، فقال لهم: إن اليهود قد ندموا على الغدر بمحمد وسيطلبون منكم رهنا ليدفعوهم إليه فيقتلهم إلى آخر القصة، وذكرها محمد فى "السير الكبير" بما لفظه: بلغنا أن رجلا جاء إلى النبى ﷺ يوم الخندق (واسمه: نعيم بن مسعود كما فى "شرح السير" مؤلف) جاء إلى النبى ﷺ يوم الخندق فقال: يا رسول الله! إن بنى قريظة قد غدرت وبايعت أبا سفيان وأصحابه،

---

(١) قلت: كلا! بل كان أهل مكة حربا للمسلمين إذ ذاك، ولو أظهر الحجاج إسلامه لآذوه وسلبوه ماله، ولذا احتاج إلى إخفاء حاله، وقصة ابن أبى سرح كانت بعد فتح مكة، ووضع الحرب أوزارها.

باب الفرار من الزحف

٣٨٥٧- عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: «اجتنبوا السبع الموبقات قالوا: وما هن؟ يا رسول الله! قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولى يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات» متفق عليه (نيل الأوطار ٧:١٥٢).

فقال رسول الله ﷺ: «فلعلنا نحن أمرناهم بهذا» فرجع إلى أبى سفيان، فقال: زعم محمد أنه أمر بنى قريظة بهذا، فقال: أنت سمعته يقول: هذا؟ قال: نعم! قال: فوالله ما كذب اهـ» (١:٨٤) ففى الرواية الأولى "أن نعيما قال لليهود: لا تقاتلوا قريشا حتى تأخذوا رهنا منهم، ثم توجه إلى قريش وكان هو المخذل" وفى الثانية أن النبى ﷺ قال له: «لعلنا نحن أمرناهم بهذا». والكلام إذا قيد "بلعل" "عسى" فإن ذلك بمنزلة الاستثناء، يخرج الكلام به من أن يكون عزيمة ومعناه يمكن أن قد كان كذا ولا ريب فى الإمكان. فلم يكن من الكذب فى شيء وإذا تعارضت الروايات يرجح منها ما كان أقرب إلى الأصول وأولى بشأن الرسول عليه صلاة الله وسلامه، ما هبت الدبور والقبول.

باب الفرار من الزحف

قوله: "عن أبى هريرة إلخ. دلالته على أن الفرار من الزحف من الكبائر ظاهرة والأصل فيه قوله تعالى: ﴿ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير﴾، وقوله: ﴿أو متحيزا إلى فئة﴾ أى إلى سرية للقتال، بالكرة على العدو من جانب آخر، قاله محمد فى "السير الكبير" له (١:٨٦). وأما مارواه ابن عمر قال: «كنت فى سرية من سرايا رسول الله ﷺ، فحاص الناس حيصة، وكنت فيمن حاص، فقلنا: كيف نصنع وقد فررنا من الزحف، وبؤنا بالغضب؟ فجلسنا لرسول الله ﷺ قبل صلاة الفجر، فلما خرج قمنا إليه فقلنا: نحن الفرارون، فقال النبى ﷺ: «لا! بل أنتم العكارون؛ أنا فئتكم وفئة المسلمين» كما فى "النيل" (٧:١٥٢) فظاهره جواز الفرار إلى الإمام ولو لم يكن فى العسكر، أو قريبا منه بل مقيما فى قائمة عرشه، لأنه من التحيز إلى فئة أيضا. وكذلك يجوز الفرار إلى معسكر المسلمين فيه نصرة، ولا يجوز الفرار إلى قوم من المسلمين لا نصرة معهم كما سيأتى. وهذا وإنما فر من فر من أهل السرية، لكونهم أقل عددا وعدة، والعدد أكثر منهم أضعافا مضاعفة، كان المسلمون ثلاثة آلاف والروم والعرب المتنصرة أكثر من مائتى الف وذلك فى غزوة موتة، فلا لوم على من فر، والحال هذه متحيزا إلى فئة.

٣٨٥٨- عن ابن عباس لما نزلت ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ فكتب عليهم أن لا يفر عشرون من مائتين، ثم نزلت ﴿الآن خفف الله عنكم﴾ الآية، فكتب أن لا تفر مائة من مائتين». رواه البخارى وأبو داود (نيل الأوطار ٧:١٥٢).

٣٨٥٩- وعنه أنه قال: «من فر من ثلاثة لم يفر، ومن فر من اثنين فقد فر» رواه الحاكم والشافعى عن سفيان عن ابن أبى نجيح عن عطاء عن ابن عباس رواه الطبرانى من رواية الحسن بن صالح عن ابن أبى نجيح عن مجاهد عن ابن عباس مرفوعا (التلخيص الحبير ٢:٣٥٧).

٣٨٦٠- وعنه مرفوعًا «خير الصحابة أربعة، وخير السرايا أربعمائة، وخير الجيوش أربعة آلاف، ولا تهزم اثنا عشر ألفا من قلة». رواه أبو داود والترمذى والحاكم

وأما من ثبت وصبر واصطدم العدو، كخالد بن الوليد رضى الله عنه وأصحابه، فإنهم لم يفروا وما ضعفوا وما استكانوا، بل قاتلوا قتالا شديدا، حتى فتح الله عليهم وهزم العدو، فمرحبا بهم وعجبا لشجاعتهم، وحمدا لبسالتهم فلله درهم وفى سبيل الله برهم. وقد ذكرت هذه الواقعة فى "الولادة المحمدية" بالهندية مبسوطة، من أراد البسط فليراجعها. وهذا هو محمل قول عمر رضى الله عنه "أنا فئة لكل مسلم" رواه الشافعى عن ابن عيينة عن ابن أبى نجيح عن مجاهد عنه كما فى "التلخيص الحبير" (٢:٣٧٤). وكان بالمدينة وجنوده بالشام والعراق، أو أنه قال ذلك تسلية وتطييبا لقلوب المسلمين، لأنهم ما كانوا ليفروا إلا إذا أتاهم من العدو ما لا طاقة لهم به من كثرة العدد أو العدة والسلاح، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن ابن عباس وعنه إلخ" قال فى "شرح السير": ثم إن كان عدد المسلمين مثل نصف عدد المشركين لا يحل لهم الفرار منهم وكان الحكم فى الابتداء أنهم إذا كانوا مثل عشر المشركين، لا يحل لهم أن يفروا. ثم خفف الأمر فقال (الآن خفف الله عنكم -إلى قوله- ﴿وإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مأتين﴾ ومن أخبر الله أنه غالب فليس له أن يفر، وهذا إذا كان بهم قوة القتال، بأن كانت معهم الأسلحة. فأما من لا سلاح له فلا بأس بأن يفر ممن معه السلاح، وكذلك لا بأس بأن يفر ممن يرمى، إذا لم يكن معه آلة الرمى، ألا ترى أن له أن يفر من باب الحصن، ومن الموضع الذى فيه يرمى بالمنجنيق للعجز عن المقام فى ذلك الموضع اهـ (١:٨٧).

قوله: "وعنه مرفوعا إلخ". قال العزيزى: واستدل بهذا الحديث على أن عدد المسلمين إذا بلغ اثنى عشر ألفا أنه يحرم الانصراف وإن زاد الكفار على مثليهم. قال القرطبى: وهو مذهب

بإسناد صحيح، (العزيزى ٢:٢٤١). ولفظ الحاكم فى "مستدركه" (٢:١٠١): «ولن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة اهـ». وفى "أحكام القرآن" للجصاص (٣:٤٨): وفى بعض الروايات «ما غلب قوم يبلغون اثنى عشر ألفا إذا اجتمعت كلمتهم اهـ».

جمهور العلماء لأنهم جعلوا هذا مخصصا للآية الكريمة اهـ" (٢:٢٤١) قلت: وممن ذهب إلى ذلك الحنفية أيضا، فقد قال فى "شرح السير" "لا بأس بأن يفر الواحد من الثلاثة. إلا أن يكون المسلمون إثنى عشر ألفا كلمتهم واحدة فحينئذ لا يجوز لهم أن يفروا من العدو، وإن كثروا، لأن النبى ﷺ قال: "لن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة" ومن كان غالبا فليس له أن يفر اهـ (١:٨٧).

فإن قيل: كيف خصصتم الآية الكريمة بخبر الواحد ولا يجوز ذلك عندكم؟ قلنا: إن الحديث قد تلقته الأمة بالقبول فصار كالمتواتر كما قاله الجصاص فى "أحكام القرآن" له: إن ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الآحاد فهو عندنا فى معنى المتواتر لما بيناه فى مواضع اهـ (١:٣٨٦). وفيه أيضا: فإن زاد عدد الكفار على اثنين (والمسلم واحد) فجائز حينئذ الواحد التحيز إلى فئة من المسلمين فيها نصرة، فأما إن أراد الفرار ليلحق بقوم لا نصرة معهم فهو من أهل الوعيد المذكور اهـ (٣:٤٨). وفيه أيضا: وذكر الطحاوى أن مالكا سئل أ يسعنا التخلف عن قتال من خرج عن أحكام الله وحكم بغيرها؟ فقال له مالك: إن كان معك إثنا عشر ألفا، مثلك لم يسعك التخلف. وإلا فأنت فى سعة من التخلف وهذا المذهب موافق لما ذكر محمد بن الحسن اهـ (٣:٤٨ و ٤٩).

قال الطحاوى فى "مشكله": "سمعت محمد بن عيسى بن فليح بن سليمان الخزاعى. أبناء عبد الله يذكر أن العمرى العابد -وهو عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله بن عمر بن الخطاب- جاء إلى مالك، فقال له: يا أبا عبد الله! قد ترى هذه الأحكام التى قد بدلت، أ فيسعنا مع ذلك التخلف عن مجاهدة من بدلها؟ فقال له مالك: فذكره. قال الطحاوى: فكان هذا الجواب من مالك أحسن جواب، وإنما أخذه عندنا -والله أعلم- من قول النبى ﷺ فى حديث ابن عباس الذى رويناه «ولن يؤتى إثنا عشر ألفا من قلة»، وبالله سبحانه وتعالى التوفيق اهـ (١:٢٤١).

قلت: وهذا أيضا من أحد الأدلة للمتخلفين عن الحرب الدستورى فى الهند، فإنهم لا يجدون ألفا من المسلمين، فضلا عن أثنى عشر ألفا كلمتهم مجتمعة متحدة، بل يجدون شحا مطاعا، وهوى متبعا. وإعجاب كل ذى رأى برأيه، فأخذوا بخاصة أنفسهم، وتركوا عنهم أمر العامة كما ورد به الحديث. وإلى الله المشتكى ممن أغمض عينيه عن كل ذلك، وأخذ فى الطعن عليهم وجعل يرميهم بكل سوء، فالله يهديه ويصلح باله.

باب حمل الرؤوس إلى الولاة

٣٨٦١- نا محمد بن هارون نا محمد بن يحيى القطعى حدثنى عبد الله بن إسحاق بن الفضل بن عبد الرحمن -هو الهاشمى- حدثنى أبى عن صالح بن خوات عن عبد الله[1] بن عبد الرحمن عن أبى سعيد الخدرى «أن أول رأس علق فى الإسلام رأس أبى عزة الجمحى، ضرب رسول الله ﷺ عنقه، ثم حمل رأسه على رمح، ثم أرسل به إلى المدينة». رواه ابن شاهين فى الأفراد، ومن طريقه السلفى فى "الطيوريات"، قاله الحافظ فى "التلخيص الحبير" (٣٧٢:٢). وسكت عنه وسنتكلم فى سنده فى الحاشية.

باب حمل الرؤوس إلى الولاة

قوله: "نا محمد بن هارون إلخ". قلت: أما محمد بن هارون، فقد ذكره الحافظ فى "التهذيب" فى الرواة عن محمد بن يحيى القطعى لم أقف على ترجمته والظاهر أنه ثقة، وأما القطعى فثقة حتما روى عنه مسلم، وأبو داود والترمذى ووثقه ابن حبان ومسلمة. وقال أبو حاتم: "صالح الحديث صدوق". كذا فى "التهذيب" (٥٠٨:٩). وأما عبد الله بن إسحاق فقال العقيلى: «له أحاديث لا يتابع منها على شيء» كذا فى "اللسان" وأخرج الحافظ المقدسى فى "المختارة" حديث "ما أسكر قليله فكثيره حرام" من طريقه وقال: لا أعرف هذا الحديث إلا بهذا الإسناد، كذا فى "اللسان" (٢٥٨:٣) فالرجل ممن يروى الغرائب لا يتابع عليها. وأبوه إسحاق بن الفضل لم أقف على من ترجمه، وصالح بن خوات ثقة، وكذا عبد الله بن عبد الرحمن إن كان ابن أبى صعصعة وإلا فلا أدرى من هو؟

وبالجملة فالحديث غريب الإسناد والمتن، ولكن له شاهد رواه أبو نعيم فى "المعرفة" من طريق الطبرانى فى ترجمة معاذ بن عمرو بن الجموح: وإن ابن مسعود حزها، وجاء بها إلى النبى ﷺ أى برأس أبى جهل. ورواه ابن ماجة من حديث ابن أبى أو فى «أن النبى ﷺ صلى يوم بشر برأس أبى جهل ركعتين» إسناده حسن واستغربه العقلى، وروى البيهقى عن على قال «جئت إلى النبى ﷺ برأس مرحب»، وفى "مراسيل أبى داود" عن أبى نضرة العبدى قال: «لقى رسول الله ﷺ العدو، فقال: من جاء برأس فله على الله ما تمنى، فجاءه رجلان برأس». قال أبو داود: فى

---

(١) ظنى أنه ابن أبى صعصعة المازنى الأنصارى، وثقه النأى وابن حبان.

٣٨٦٢- عن عقبة بن عامر أن عمرو بن العاص، وشرحبيل بن حسنة "بعثا عقبة بريدا إلى أبى بكر، برأس نياق بطريق الشام، فلما قدم على أبى بكر أنكر ذلك فقال له عقبة: يا خليفة رسول الله! فإنهم يصنعون ذلك بنا قال: «أتأسيا بفارس والروم؟ لا يحمل إلى برأس، وإنما يكفى الكتاب والخبر» رواه البيهقى وإسناده صحيح. وروى أيضا من طريق معاوية بن خديج قال: هاجرنا على عهد أبى بكر فبينما نحن عنده إذ طلع المنبر، فحمد الله وأثنى عليه قال: إنه قدم علينا برأس نياق البطريق، ولم يكن لنا به حاجة إنما هذه سنة العجم"، كذا فى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٧٢).

هذا أحاديث، ولا يصح منها شيء. قال البيهقى: وهذا إن ثبت، فإن فيه تحريضا على قتل العدو وليس فيه حمل الرأس من بلاد الشرك إلى بلاد الإسلام، ثم روى عن الزهرى قال: لم يكن يحمل إلى النبى ﷺ إلى المدينة رأس قط ولا يوم بدر. وحمل إلى أبى بكر رأس فأنكر ذلك. قال: وأول من حمل إليه الرؤوس عبد الله بن الزبير. قال الحافظ ابن حجر: قد روى النسائى وغيره من حديث عبد الله بن فيروز الديلمى عن أبيه قال: «أتيت النبى ﷺ برأس الأسود العنسى» وقال أبو أحمد الحاكم: وهذا وهم، لأن الأسود قتل سنة إحدى عشرة على عهد أبى بكر، وتعقبه ابن القطان بأن رجاله ثقات، وتفرد ضمرة لا يضره ويحتمل أن يكون معناه: أنه أتى به رسول الله ﷺ قاصدا إليه واقدا عليه مبادرا بالتبشير بالفتح فصادقه[1] قدمات ﷺ. قال الحافظ: ومع ذلك فلا حجة فيه إذ ليس فيه إطلاع النبى ﷺ على ذلك وتقريره، وقد ثبت عن أبى بكر إنكار ذلك كذا فى "التلخيص" (٢: ٣٧٢).

قلت: لم يثبت من أبى بكر الإنكار إلا فى رأس بطريق الشام وعلله بقوله: ولم يكن بنا حاجة، ولم يثبت فى رأس الأسود العنسى حين جيء به إلى المدينة بعد وفاة النبى ﷺ فالأولى القول بجواز الحمل عند الحاجة وكراهته عند عدمها والله تعالى أعلم. وفى "شرح السير" بعد ذكر الأثر عن عقبة بن عامر ما نصه: فبظاهر الحديث أخذ بعض العلماء، وقال: لا يحل حمل الرؤوس إلى الولاة. لأنها جيفة فالسبيل دفنها لإماطة الأذى، ولأن إبانة الرأس مثلة، ونهى رسول الله ﷺ عن المثلة ولو بالكلب العقور. وقد بين أبو بكر رضى الله عنه أن هذا من فعل أهل الجاهلية

---

(١) قلت: ويعكر عليه لفظ الطحاوى فى "مشكله" عن عبد الله الديلمى عن أبيه قال أتينا رسول الله ﷺ برأس الأسود العنسى الكذاب، فقلنا: يا رسول الله! قد عرفت من نحن فإلى من نحن؟ قال: إلى الله ورسوله اهـ (٤: ١٠٧) فإنه يدل على مجيئه برأس الأسود ورسول الله ﷺ حى يتكلم ويجيب والله تعالى أعلم.

٣٨٦٣- حدثنا فهد بن سليمان ومحمد بن سليمان الباغندى قال: ثنا يوسف بن منازل[1] الكوفى ثنا حفص بن غياث عن أشعث عن عدى بن ثابت عن البراء قال: لقيت خالى معه الراية فقلت: إلى أين تذهب؟ فقال: "أرسلنى رسول الله ﷺ إلى رجل تزوج امرأة أبيه من بعده أن آتيه برأسه. أخرجه الطحاوى فى مشكله(٤:١٠٦) وسنده صحيح وتابعه أبو سعيد الأشج عن حفص بن غياث فذكره بإسناده مثله عند الطحاوى أيضًا.

وقد نهينا عن التشبه بهم، وأكثر مشايخنا على أنه إذا كان فى ذلك كبت وغيظ للمشركين أو فراغ قلب المسلمين، بأن كان المقتول من قواد المشركين، أو عظماء المبارزين فلا بأس بذلك، أ لا ترى عبد الله بن مسعود رضى الله عنه حمل رأس أبى جهل إلى رسول الله ﷺ يوم بدر حتى ألقاه بين يديه فقال: هذا رأس عدوك أبى جهل. ثم ذكر آثارا أخر وقال: فتبين بهذه الآثار أنه لا بأس بذلك، والله الموفق اهـ (١:٧٨ و ٧٩). قلت: والمذهب كراهة حمل الرؤوس. وأنما جوزه بعض المتأخرين من أصحابنا كما فى "المبسوط" (١٠:١٣١).

قوله: "حدثنا: فهد بن سليمان إلخ. "قلت: أما فهد فقد مر توثيقه فى الكتاب غير مرة، ومحمد بن سليمان الباغندى ذكره السمعانى فى "الأنساب" (ص ٦١) "وقال: قال أبو جعفر الأردمانى: رأيت أبا داود السجستانى جالسا بين يدى محمد بن سليمان الباغندى يسأله عن الحديث، وقال أبو عبد الرحمن السلمى: لا بأس به ضعفه ابن أبى الفوارس وقال أبو بكر الخطيب الحافظ: والباغندى مذكور بالضعف، ولا أعلم به علة ضعف فإن رواياته كلها مستقيمة ولا أعلم فى حديثه منكرا اهـ". وأما يوسف بن المنازل فهو أبو يعقوب الكوفى التيمى روى عن عبد الله بن إدريس وحفص بن غياث وعبدة وطبقتهم وعنه أبو سعيد لأشج وأبو حاتم وعباس الدورى وآخرون. وثقه ابن معين وأبو حاتم وابن حبان كذا فى "التهذيب" (١١:٤٢٤) وبقية رجاله ثقات معروفون. قال الطحاوى: فتأملنا هذه الآثار فوجدنا فيها رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم أمر خال البراء أن يأتيه برأس الرجل الذى تزوج امرأة أبيه بعده وكان كتاب الله عز وجل قد دل على شيء من هذا بقوله ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ وبقوله فى المحاربين ﴿أن يقتلوا أو يصلبوا﴾ وكان ذلك عندنا والله أعلم ليشتهر فى الناس إقامة إنكار الله عليهم فكان مثل إظهار رؤوس من قتل على ما فعل ليقف الناس على النكال الذى نزل بهم اهـ (مشكل الآثار ٤:١٠٧).

---

(١) وفى الأصل: يوسف بن مبارك، وهو تصحيف عن منازل فليتنبه له.

٣٨٦٤- حدثنا يونس وبحر جميعًا قالا: ثنا حسان قال: أنا أبو أسامة عن الأعمش عن شمر بن عطية عن هلال بن يساف، قال حدثني البريد الذي قدم برأس المختار على عبد الله بن الزبير قال: فلما وضعته بين يديه قال: ما حدثني كعب بحديث إلا وجدته كما حدثني إلا هذا فإنه حدثني يقتلني رجل من ثقيف وها هو ذا قد قتلته. قال الأعمش: ولا يعلم أن أبا محمد يعني الحجاج مرصد له بالطريق. أخرجه الطحاوي في "مشكله"، واحتج به ورجاله ثقات إلا أنني لم أقدر على تعيين حسان هذا وظني أنه حسان بن عبد الله بن سهل الكندي الواسطي سكن مصر وثقه أبو حاتم وابن حبان وابن يونس، كذا في "التهذيب" (٢: ٢٥٠).

قوله "حدثنا يونس وبحر إلخ". قلت: وشمر بن عطية هو الأسدي الكاهلي الكوفي وثقه النسأي وابن حبان وابن سعد ونقل ابن خلقون توثيقه عن ابن نمير وابن معين والعجلي والبريد الذي حدث هلال بن يساف لم يسم، ولكن المجهول في القرون الثلاثة لا يضرنا كالإرسال، ومع ذلك فقصة حمل الرؤوس إلى ابن الزبير قدروها البيهقي عن الزهري أيضا كما مر عن الحافظ في "التلخيص" وسكت عنه، وتعدد الطرق يفيد قوة وحسنا قال الطحاوي: وقد كان من عبد الله بن زبير في رأس المختار لما حمل إليه ترك النكير في ذلك ومعه بقايا من أصحاب رسول الله ﷺ كانوا في ذلك على مثل ما كان عليه اهـ. وقال قبل ذلك: فإن قيل: هذا أبو بكر قد أنكر حمل الرؤوس إليه، فكان جوابنا له في ذلك أن أبا بكر وإن كان أنكر ذلك فقد خاطبه إليه شرحبيل بن حسنة وعمرو بن العاص وعقبة بن عامر بحضرة من كان معهم من أمراء على الأجناد منهم يزيد بن أبي سفيان ومن سواه ممن كان خرج لغزو الشام من أصحاب رسول الله ﷺ فلم ينكروا ذلك عليهم ولم يخالفوهم فيه. فدل ذلك على متابعتهم إياهم عليه، ولما كان ذلك كذلك وكانوا مأمونين على ما فعلوا فقهاء في دين الله تعالى كان ما فعلوا عند الله تعالى من ذلك مباحا لما رأوا فيه من إعزاز دين الله، وكان ما كان من أبي بكر في ذلك من كراهيته إياه قد يحتمل أن يكون لمعنى قد وقف عليه في ذلك اهـ (٤: ١٠٨).

والحاصل: أن فعل أمراء الأجناد من الصحابة يدل على إباحة ذلك عند الحاجة وإنكار أبي بكر على الكراهة بدونها، فإنه قال: لا حاجة لنا إلى ذلك يكفينا الكتاب والخبر ومقتضاه جواز ذلك عند الحاجة إذا كان فيه فراغ قلوب المسلمين ونحوه.

أبواب الغنائم وقسمتها

باب إذا فتح الإمام بلدة عنوة فهو بالخيار إن شاء قسمها سهمانًا وإ شاء أقر أهلها ووضع عليهم الجزية و على أرضهم الخراج

٣٨٦٥– عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: قال عمر: "لولا آخر المسلمين ما فتحت بلدة أو قرية إلا قسمتها بين أهلها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر". رواه البخارى

باب إذا فتح الإمام بلدة عنوة فهو بالخيار إن شاء قسمها سهمانا وإن شاء أقر أهلها عليها ووضع عليهم الجزية و على أرضهم الخراج

قوله: "عن زيد بن أسلم إلخ". قال فى "العناية" عن أبى عبيدة: الغنيمة ما نيل من أهل الشرك عنوة والحرب قائمة، وحكمها أن تخمس وسائرها بعد الخمس للغانمين خاصة.

والفيء: ما نيل منهم بعد ما تضع الحرب أوزارها وتصير الدار دار الإسلام. وحكمه أن يكون لكافة المسلمين ولا يخمس. والنفل: ما ينفله الغازى أى يعطاه زائدا على سهمه، وهو أن يقول الإمام أو الأمير: من قتل قتيلا فله سلبه، أو قال للسرية: ما أصبتم فهو لكم أو ربعه أو نصفه ولا يخمس، وعلى الإمام الوفاء به وعن على بن عيسى الغنيمة أعم من النفل والفيء أعم من الغنيمة، لأنه اسم لكل ما صار للمسلمين من أموال أهل الشرك. قال أبو بكر الرازى: فالغنيمة فيء والجزية فيء ومال أهل الصلح فيء، والخراج فيء، لأن كل ذلك مما أفاء الله على المسلمين من المشركين، وعند الفقهاء كل ما يحل أخذه من أموالهم فهو فيء اهـ (٥:٢١٥ مع "الفتح").

وقال الإمام أبو يوسف فى "كتاب الخراج" له: فأما الفيء يا أمير المؤمنين! فهو الخراج عندنا خراج الأرض والله أعلم. لأن الله تبارك وتعالى يقول فى كتابه ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى﴾ الآية (ص ٢٨). قال فى "الهداية": إذا فتح الإمام بلدة عنوة أى قهرا فهو بالخيار، إن شاء قسمه بين المسلمين كما فعل رسول الله ﷺ بخيبر، وإن شاء أقر أهله عليها ووضع عليهم الجزية وعلى أراضيهم الخراج كذلك فعل عمر رضى الله عنه بسواد العراق بموافقة الصحابة، ولم يحمد من خالفه وفى كل من ذلك قدوة فيتخير اهـ مع "فتح القدير" (٥:٢١٦). وفى العقار خلاف الشافعى فيجب عنده على الإمام قسم الأرض المفتتحة عنوة كما تقسم سائر الغنائم كما سيأتى، ونحن نقول: الإمام مخير فى الأرض بين قسمتهما وبين وقفها والنبى ﷺ قسم بعض خيبر ووقف بعضها ولم يقسم مكة أصلا فدل على جواز الأمرين. قلنا: والأرض لا تدخل فى الغنائم المأمور بقسمتها بل الغنائم هى الحيوان والمنقول لأن الله تعالى لم يحل

ومالك فى موطأه بلفظ لولا أن يترك آخر الناس لا شىء لهم ما فتح المسلمون قرية إلا قسمتها سهمانا كما قسم رسول الله ﷺ خيبر سهمانًا كذا فى فتح القدير (٥:٢١٦).

الغنائم لأمة غير هذه الأمة كما دل عليه حديث جابر المتفق عليه «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلى» -وفيه- وأحلت لى الغنائم ولم تحل لأحد قبلى» الحديث عزيزى (١:٢٣١) وأحل لهم ديار أهل الكفر وأرضهم كما قال تعالى: ﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم﴾ -إلى قوله- ﴿يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم﴾ وقال فى ديار فرعون وقومه وأرضهم: «كذلك وأورثناها بنى إسرائيل» فعلم أن الأرض لا تدخل فى الغنائم والإمام مخير فيها بحسب المصلحة، وقد قسم رسول الله ﷺ وترك، وعمر لم يقسم بل أقرها على حالها وضرب عليها خراجا مستمرا فى رقبتها يكون للمقاتلة، فهذا معنى وقفها ليس معناه الوقف الذى يمنع من نقل الملك فى الرقبة، بل يجوز بيع هذه الأرض كما هو عمل الأمة، وقد أجمعوا على أنها تورث والوقف لا يورث، وقد نص الإمام أحمد -رحمه الله تعالى- على أنها يجوز أن تجعل صداقا، والوقف لا يجوز أن يكون مهرا فى النكاح فمن اشتراها صارت عنده خراجية كما كانت عند البائع سواء. فلا يبطل حق أحد من المسلمين بهذا البيع كما لم يبطل بالميراث والهبة والصداق، ونظير هذا بيع رقبة المكاتب وقد انعقد فيه سبب الحرية بالكتابة، فإنه ينتقل إلى المشترى مكاتبا كما كان عند البائع والله أعلم اهـ مختصرا من "زاد المعاد" (١:٣٢٥). وقال الحافظ فى "الفتح": واختلف فى الأرض التى أبقاها عمر بغير قسمة، فذهب الجمهور إلى أنه وقفها لنوائب المسلمين وأجرى فيها الخراج، ومنع بيعها. وقال بعض الكوفيين: أبقاها ملكا لمن كان بها من الكفرة، وضرب عليهم الخراج وقد اشتد نكير كثير من فقهاء أهل الحديث هذه المقالة والله أعلم (٦:١٥٩).

قلت: لما أجمعوا على أنها تورث كما ذكره ابن القيم تبين أن معنى وقفها ليس الوقف الذى يمنع من نقل الملك فى الرقبة فإن الوقف لا يورث فافهم! واستدل الجمهور على كون السواد ملكا للمسلمين وأهلها عاملين لهم كالإجراء بما رواه البيهقى من طريقين فى "السنن"، والخطيب من طريق يحيى بن آدم فى "الخراج" عن عتبة بن فرقد «أنه اشترى أرضا بالسواد، فأتى عمر فأخبره فقال: ممن اشتريتها؟ فقال من أهلها فقال: فهؤلاء المسلمون أبعتموه شيئا؟ قالوا: لا! قال: فاذهب واطلب مالك، وقال يحيى بن آدم: حدثنا حسن بن صالح عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب قال: «أسلمت امرأة من أهل نهر الملك، فكتب عمر بن الخطاب إن اختارت أرضها وأدت ما على أرضها فخلوا بينها وبين أرضها، وإلا فخلوا بين المسلمين وبين أرضهم. وروى الشافعى عن الثقة

. . . .

عن إسماعيل بن أبى خالد عن قيس بن أبى حازم عن جرير بن عبد الله البجلى قال: «كانت "بجيلة" ربع الناس يوم القادسية فقسم لهم عمر ربع السواد، فاستغلوا ثلاث سنين أو أربعا ثم قدمت على عمر فقال: لو لا أنى قاسم مسؤول لتركتكم على ما قسم»، فذكر الحديث (التلخيص الحبير ٢:٣٧٥).

وتتمته ما فى "الخراج" ليحيى بن آدم: ولكنى أرى أن ترده على المسلمين فرده عليهم، وأعطاهم عمر ثمانين دينارا اهـ (ص٤٥). قالوا: فهذا دليل صريح على أن عمر فتح السواد عنوة وقسمه بين الغانمين ثم استطاب قلوبهم واسترده. قلت[1]: أخرج يحيى بن آدم عن قيس بن الربيع عن رجل من بنى أسد عن أبيه قال: أصفى حذيفة أرض كسرى وأرض آل كسرى ومن كان كسرى أصفى أرضه، وأرض من قتل (من المشركين)، ومن هرب منهم إلى أرض الحرب والآجام ومغيض الماء، ومن طريق عبد السلام بن حرب عن عبد الله بن الوليد المزنى عن رجل من بنى أسد «قال: لم أدرك بالكوفة أحدا كان أعلم بالسواد منه» قال: بلغت غلة الصوافى على عهد عمر رضى الله عنه أربعة آلاف ألف، وهى التى يقال لها: "صوافى الإستان" اليوم فقلت: وما الصوافى؟ قال: إن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أصفى كل أرض كانت لكسرى أو لآل كسرى أو رجل قتل فى الحرب أو رجل لحق بأهل الحرب أو مغيض ماء أو دير بريد، قال: وخصلتين لم أحفظهما، وفى حديث قيس والآجام ومن كان كسرى أصفى أرضه. وأخرج عن عبد الله بن المبارك عن عبد الله ابن الوليد بن عبد الله بن معقل عن عبد الملك بن أبى حرة نحوه (ص ٦٣ و ٦٤). وزاد: فلما كانت الجماجم أحرق الناس الديوان[2] فأخذ كل قوم ما يليهم اهـ.

وفيه تصريح بأن عمر رضى الله عنه لم يترك أرض السواد كلها بأيدى أهلها المشركين، بل أصفى منها أرض كسرى وآله وأراضى المقتولين من غيرهم، وأرض البريد والآجام ومغيض الماء

(١) ومن أراد البسط فى أرض الصوافى، فليراجع تاريخ ابن جرير (٤:١٤٦ و ١٤٧ و ١٦٨ و ١٨٣ و ٢١٠)، وفيه عن سيف عن عمرو بن محمد عن الشعبى قال: قلت له: إن أناسا يزعمون أن أهل السواد عبيد. فقال: فعلى هذا لم يوخذ الجزاء (الجزية) من العبيد أخذ السواد عنوة وكل أرض علمتها إلا حصنا فى جبل أو نحوه، فدعوا إلى الرجوع فرجعوا وقبل منهم الجزاء، وصاروا ذمة. وإنما يقسم من الغنائم ما تغنم. فأما ما لم يغنم وأجاب أهله إلى الجزاء قبل أن يتغنم فلهم أى فهو لهم، جرت السنة بذلك (٤:١٤٧).

(٢) قلت: ولعل هذا هو السبب فى كراهة من كره شراء أرض السواد، لاختلاط ما هى مملوكة لأهلها بما ليس بمملوك لهم من الصوافى فافهم.

. . . .

وصوافى آل كسرى للمسلمين ولبيت المال، وأقر أهل السواد على ما سواها من الأراضى، وإذا كان ذلك كذلك فلا حجة للشافعية ومن وأفقهم فيما رواه عتبة بن فرقد. ولا فيما رواه طارق بن شهاب فى امرأة من أهل نهر الملك قد أسلمت، لاحتمال أن تكون هذه الأرض من الصوافى التى أصفاها عمر للغانمين ولبيت المال كما أخرج ابن جرير الطبرى فى "تاريخه" كتب إلى السرى عن شعيب عن سيف عن محمد بن قيس عن المغيرة بن شبل قال: اشترى جرير من أرض السواد صافية على شاطئ الفرات، فأتى عمر فأخبره فرد ذلك الشراء وكرهه اهـ (٤:١٨٥).

وأما حديث جرير بن عبد الله البجلى وكذا حديث امرأة من بجيلة يقال لها: أم كرز "قالت لعمر: يا أمير المؤمنين! إن أبى هلك وسهمه ثابت فى السواد وإنى لم أسلم فقال: يا أم كرز! إن قومك قد صنعوا ما قد علمت. قالت: إن كانوا قد صنعوا ما صنعوا، فإنى لست أسلم حتى تحملنى على ناقة ذلول عليها قطيفة حمراء، وتملأ كفى ذهبا. قال: ففعل عمر ذلك، فكانت الدنانير نحوا من ثمانين دينارا اهـ". فوجه ذلك عندنا أن عمر رضى الله عنه كان قد نفل جريرا وقومه ذلك أى ربع السواد نفلا قبل القتال وقبل خروجه إلى العراق، وكذلك يحدثه عنه الشعبى، كما "فى الأموال" لأبى عبيد: حدثنى عفان حدثنى مسلمة بن علقمة حدثنا داود بن أبى هند عن عامر الشعبى أن عمر كان أول من وجه جرير بن عبد الله إلى الكوفة بعد قتل أبى عبيد (هو الثقفى أمير العساكر الإسلامية بالعراق، وهو والد المختار بن أبى عبيد) فقال: هل لك فى الكوفة وانفلك الثلث بعد الخمس؟ قال: نعم! فبعثه اهـ (ص ٦٢). وفى "الخراج" ليحيى بن آدم: حدثنا ابن المبارك عن حماد بن سلمة عن داود ابن أبى هند عن الشعبى قال: قال عمر رضى الله عنه لجرير: هل لك أن تأتى العراق (أى مع قومك)، ولك الربع أو الثلث بعد الخمس من كل أرض وشيء؟ اهـ (ص٤٥). قال أبو عبيد: فنرى أن عمر رضى الله عنه إنما خص جريرا وقومه بما أعطاهم للنفل المتقدم الذى كان جعله[1] لهم، ولو لم يكن نفلا ما خصه وقومه بالقسمة خاصة دون الناس. ألا تراه لم يقسم

(١) فإن قيل: فلم استردهم بعد ما نفلهم إياها؟ قلنا: لأن حقهم فى النفل كحق الغانمين فى الغنائم المحرزة، وللإمام ولاية المن هناك فكذلك ههنا، وليس لأصحاب النفل أن يأبوا ذلك عليه إلا أنه ينبغى له أن يسترضيهم بأن يعطيهم عوضا من محل آخر. ذكره محمد فى "السير الكبير" واستدل عليه بفعل عمر رضى الله عنه فهذا وقال: هذا دليل أن من مات بعد الإحراز يورث نصيبه (لقول أم كرز: يا أمير المؤمنين! إن أبى هلك وسهمه ثابت فى السواد إلخ) وإنه ينبغى للإمام أن يسترضى أصحاب النفل إذا أراد المن على أهل الأرض بها (٢:٣٨).

. . . .

لأحد سواهم وإنما استطاب أنفسهم خاصة لأنهم قد كانوا أحرزوا ذلك وملكوه بالنفل فلا حجة في هذا لمن زعم أنه لا بد للإمام من استرضائهم، فكيف يسترضيهم؟ وهو يدعو على بلال وأصحابه ويقول: اللهم اكفينهم فأى طيب[1] نفس هذا، وليس الأمر عندى إلا على ما قال سفيان: إن الإمام يتخير فى العنوة بالنظر للمسلمين، والحيطة عليهم بين أن يجعلها غنيمة أو فيئا، ومما يبين ذلك أن عمر نفسه يحدث عن النبى ﷺ أنه قسم خيبر، ثم يقول مع هذا: لو لا آخر الناس لفعلت ذلك فقد بين لك هذا أن هذين الحكمين جميعا إليه لو لا ذلك ما تعدى سنة رسول الله ﷺ إلى غيرها ، وهو يعرفها اهـ (ص ٦٣).

قلت: ولم يجعل عمر رضى الله عنه كل أرض السواد فيئا كما زعمه أبو عبيد بل الصوافى منها فقط. وأما ما عداها من الأراضى فتركها بأيدى أهلها ملكا لهم يتوارثونها ويتبايعونها، بدليل ما أخرجه ابن سعد فى "الطبقات" أخبرنا عبد الوهاب بن عطاء عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن أبى مجلزح وأخبرنا مخبر عن ابن أبى ليلى عن الحكم ومحمد بن المنتشر» أن عمر بن الخطاب وجه عثمان بن حنيف على خراج السواد، ورزقه كل يوم ربع شاة وخمسة دراهم، وأمره أن يمسح السواد عامره وغامره ولا يمسح سبحة ولا تلا ولا أجمة، ولا مستنقع ماء ولا ما لا يبلغه الماء، فمسح عثمان كل شىء دون الجبل يعنى حلوان إلى أرض العرب –وهو أسفل الفرات– وكتب إلى عمر: إنى وجدت كل شىء بلغه الماء من عامر وغامر ستة وثلاثين ألف ألف جريب، وكان ذراع عمر الذى مسح به السواد ذراع وقبضة فكتب إليه عمر أن أفرض الخراج على كل جريب عامر أو غامر عمله صاحبه أو لم يعمله درهما وقفيزا وافرض على الكروم على كل جريب عشرة دراهم وعلى الرطاب خمسة دراهم وأطعمهم النخل والشجر. وقال: هذا قوت لهم على عمارة بلادهم وفرض على رقابهم على الموسر ثمانية وأربعين درهما» الحديث (زيلعى ٢: ١٢٦).

وأخرجه أبو عبيد فى "الأموال" حدثنا الأنصارى محمد بن عبد الله قال أبو عبيد: ولا أعلم إسماعيل بن إبراهيم إلا قد حدثناه أيضا عن سعد بن أبى عروبة عن قتادة عن أبى مجلز لاحق بن

---

(١) وكيف يكون ذلك باستطابة منه لنفوسهم، وقد أخبر عمر فى قوله: "لو لا أنى قاسم مسؤول إلخ" أنه رأى رده على المسلمين، وأظهر أنه لا يسعه غيره لما كان عنده أنه الأصلح للمسلمين، وأيضا فلا دليل فيه على أنه كان ملكهم رقاب الأرضين، وجائز أن يكون أعطاهم ربع الخراج ثم رأى بعد ذلك أن يقتصر بهم على أعطياتهم، دون الخراج ليكونوا أسوة لسائر المسلمين، قاله الجصاص فى "أحكام القرآن" له (٣: ٥٣٣).

. . . .

حميد «أن عمر بن الخطاب بعث عمار بن ياسر إلى أهل الكوفة على صلاتهم وجيوشهم، وعبد الله بن مسعود على قضاءهم وبيت مالهم، وعثمان بن حنيف على مساحة الأرض. قال: فمسح عثمان بن حنيف الأرض فجعل على جريب الكرم عشرة دراهم وعلى جريب النخل خمسة دراهم. وعلى جريب القصب ستة دراهم، وعلى جريب البراء أربعة دراهم، وعلى جريب الشعير درهمين» الحديث قال أبو عبيد: وحدثني عفان عن مسلمة بن علقمة عن داود بن أبى هند عن الشعبى «أن عمر بعث ابن حنيف إلى السواد فطرز الخراج فوضع على جريب الشعير درهمين، وعلى جريب الحنطة أربعة دراهم، وعلى جريب القصب ستة دراهم، وعلى جريب النخل ثمانية، وعلى جريب الكرم عشرة، وعلى جريب الزيتون اثنا عشر. الحديث.

قال: وحدثنا أبو معاوية عن الشيبانى عن محمد بن عبيد الله الثقفى، قال: وضع عمر بن الخطاب رضى الله عنه على أهل السواد على كل جريب عامر أو غامر درهما وقفيزا، وعلى جريب الرطبة خمسة دراهم وخمسة أقفزة، وعلى جريب الشجرة عشرة دراهم وعشرة أقفزة وعلى جريب الكرم عشرة دراهم وعشرة أقفزة. قال: ولم يذكر النخل (ص ٦٩) اهـ.

فلو كان أهل السواد عمالا للمسلمين بكراء معلوم يؤدونه فإن ذلك لا يجوز إلا فى الأرض البيضاء، ولا يكون فى الشجر. لأن قبالة الشجر لا تطيب بشيء مسمى، وكذا قبالة الزرع النابت قبل أن يستحصد ويدرك، فيكون بيع الثمر قبل أن يبد وصلاحه وقبل أن خلق ولا نعلم المسلمين اختلفوا فى كراهة القبالات، فأما المعاملة على الثلث والربع وكراء الأرض البيضاء فليستأمن القبالات قاله أبو عبيد فى "الأموال" (ص ٧٠ و ٧١).

فلا بد من القول بأن ما وضعه عمر على أرض السواد من الخراج لم يكن إجارة قط، بل خراجا موظفا يجب على صاحب الأرض أداءه كائنا من كان، ولو كان ذلك بطريق الإجارة لا نفسخ بموت أحد العاقدين، ولا قائل به.

قال يحيى بن آدم فى "الخراج" له: حدثنا ابن المبارك عن سفيان بن سعيد (وهو الثورى) قال: إذا ظهر على بلاد العدو، فالإمام بالخيار إن شاء قسم البلاد والأموال والسبى بعد ما يخرج الخمس من ذلك. وإن شاء من عليهم فترك الأرض والأموال وكانوا ذمة للمسلمين. كما صنع عمر رضى الله عنه بأهل السواد. فإن تركهم صاروا عهدا يتوارثون وباعوا أراضيهم. قال يحيى: سمعت حفص بن غياث يقول: تباع ويقضى بها الدين، وتقسم فى المواريث اهـ (ص ٤٧). وفيه دلالة

. . . .

على أن قول سفيان الثورى فى أرض السواد مثل قول أبى حنيفة خلاف ما نسبه إليه أبو عبيد أنها فىء عنده كلها، ولو كانت فيئا للمسلمين لم يتوارثها أهلها ولم يصح بيعهم إياها، والثورى قائل بجواز ذلك كله، وهو مقتضى ما ثبت فى الآثار من ضرب عمر الخراج على الكروم والشجر، وعدم ذكره فى رواية لا يستلزم بطلان ما ورد فيه ذكر. كما هو معلوم من أصول الزيادة فى الحديث. والله تعالى أعلم.

وأثر عتبة بن فرقد الذى احتج به الجمهور يعارضه ما نقله الزيلعى فى "نصب الراية" (١٤٩:٢) من "كتاب المعرفة" للبيهقى عن أبى يوسف، قال: حدثنا مجالد بن سعيد عن عامر هو الشعبى عن عتبة بن فرقد السلمى"، "أنه قال لعمر بن الخطاب: إنى اشتريت أرضا من أرض السواد، فقال عمر: أنت فيها مثل صاحبها اهـ». فلا بد للجمع بينه وبين ما مر سابقا من القول بأن عتبة اشترى مرة أرضا من الصوافى فأنكره عمر رضى الله عنه ثم اشترى أرضا من غير الصوافى فأجازه والله أعلم. واحتج ابن حزم بقوله تعالى: ﴿وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم﴾، فسوى تعالى بين كل ذلك ولم يفرق اهـ، من "المحلى" (٣٤٤:٧).

قلت: هذا قول من لم يعرف مذهب خصمه ولا تأويل ما احتج به، فإن الآية قد نزلت فى بنى قريظة، يدل على ذلك سباق الآية وسياقها قال تعالى: ﴿ورد الله الذين كفروا (أى الأحزاب) بغيظهم لم ينالوا خيرا وكفى الله المؤمنين القتال وكان الله قويا عزيزا﴾ ﴿وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب (أى قريظة) من صياصيهم (حصونهم)، وقذف فى قلوبهم الرعب، فريقا تقتلون (منهم وهم المقاتلة) وتأسرون فريقا (منهم أى النساء والذرارى)، وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم تطؤها (بعد وهى خيبر أخذت بعد قريظة)، وكان الله على كل شىء قديرا﴾، كذا فى "الجلالين" (ص ٣٥١)، ولا ننكر أن أرض قريظة وخيبر قسمت بين المسلمين، بل ولا يجوز عندنا للإمام أن يضرب الخراج والجزية على أرض الحجاز وأهلها وهم مشركون، فإن المشركين من أهل العرب لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، وأهل الكتاب منهم لا يقرون على سكنى الحجاز ويملك أرضها بل يجلون عنها لقوله ﷺ: «لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب» وسيأتى. والنزاع إنما هو فى أرض غير أرض الحجاز. ولا دليل فى الآية على حكمها لما بينا.

الجواب عن إيراد ابن حزم فى الباب على الحنفية:

قال ابن حزم "يبين ما قلنا قول الله تعالى: ﴿فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا﴾، ففيه أن الأرض

. . . .

المغنومة فيها الخمس وهذا موضع الاحتجاج بالآية حقا اهـ" (٣٣٧:٧).

قلنا: ولكن النبى ﷺ فتح مكة عنوة ولم يخمس أرضها، بل من بها على أهلها. وهذا مما تواتر واشتهر، فإما أن يقال بتخصيص قوله: ما غنمتم بما سوى الأرض كما قلتم بتخصيصه بما سوى الأسلاب. أو يقال كما قال ابن القيم: بكون الأرض غير داخلة فى الغنائم بدليل حرمها على الأمم قبلنا، ولم تكن الأرض محرمة عليهم كما سيأتى، وقد سبقت الإشارة إليه، قال ابن حزم: وقد روينا عن عمر أنه قال: إن عشت إلى قابل لا تفتح قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر، فهذا رجوع من عمر إلى القسمة اهـ من "المحلى" (٣٤٣:٧).

قلت: رواه أحمد من طريق أسلم مولى عمر عنه، أنه قال: لئن عشت إلى هذا العام المقبل لا تفتح قرية للناس إلا قسمتها بينهم، كما قسم رسول الله ﷺ خيبر (نيل (٢١٥:٧). وليس فيه رجوع منه إلى القسمة كما زعمه ابن حزم، ولو كان كذلك لقسم أرض السواد وأرض الشام ومصر التى جعلها بأيدى أهلها، وضرب عليها الخراج بين المسلمين. فإن الإمام إذا ظهر له الخطأ فى حكمه يجب عليه إبطاله، وعمر لم يفعل ذلك، فلم يكن قوله هذا رجوعا منه ولا إبطالا لما فعله من قبل. بل غاية ما فيه أن السبب الذى كان مانعا من قسمة الأراضى بين الغانمين وهو النظر لآخر المسلمين كان قد ارتفع إذ ذاك، وظن أن ما ترك قسمتها من الأراضى تكفى مادة لهم وخزانة لآخرهم، فعزم على قسمة ما يفتح عليه بعد ذلك، وليس فيه ما يضاد ما ذهبنا إليه، فإنا نقول: يكون الإمام مخيرا بين قسمة الأراضى وتركها، فأخذ عمر رضى الله عنه بالترك أولا والقسمة آخرا، حجة لنا لا علينا.

ثم احتج ابن حزم بما روى البخارى عن أبى هريرة يقول: افتتحنا خيبر، فلم نغنم ذهبا ولا فضة، إنما غنمنا الإبل والبقر والمتاع والحوائط. فصح أن الحوائط وهى الضياع والبساتين مغنومة كسائر المتاع فهى مخمسة بنص القرآن، والمخمس مقسوم بلا خلاف اهـ (٣٤٤:٧).

قلنا: قد ثبت فى "السنن" و "المستدرك": «أن رسول الله ﷺ لما ظهر على خيبر قسمها على ستة وثلثين سهما جمع كل سهم مائة سهم فجعلها نصفا لنوائبه وحاجته ونصفا بين المسلمين». ولو كان حكمها حكم الغنيمة لقسمها كلها بعد الخمس، ولم يثبت عن رسول الله ﷺ ذلك أنه قسم خيبر كلها بين الغانمين بعد ما خمسها ومن ادعى ذلك فعليه البيان ودون إثباته خرط القتاد. ولا حجة له فى قول عمر رضى الله عنه كما قسم رسول الله ﷺ خيبر اهـ. فإن

. . . .

المراد به بعض خيبر لا كلها بدلالة ما فى السنن والمستدرك عن سهل بن أبى حثمة وبشير بن يسار مفسرا وهو قاض على المجمل حتما وليس تأويلنا قول عمر إلى هذا للجمع بينه وبين سائر الروايات تكذيبا له كما موه ابن حزم فلم يزل الأئمة يجمعون بين مختلف الأحاديث ولم يكن ذلك تكذيبا لشيء منها وإنما التكذيب أن يؤخذ بحديث واحد ويرد ما سواه كما هو دأب ابن حزم رحمه الله.

ثم احتج بما رواه أحمد وإسحاق بطريق عبد الرزاق نا معمر عن همام بن منبه نا أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: أيما قرية أتيتموها وأقمتم فيها فسهمكم فيها، وأيما قرية عصت الله ورسوله، فإن خمسها لله ورسوله ثم هى لكم». قال ابن حزم: وهذا نص جلى لا محيص عنه اهـ (٣٤٤:٧). قلت: قال القاضى عياض فى "شرح مسلم": يحتمل أن يكون المراد بالقرية الأولى الفيء الذى لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب، بل جلا عنه أهله أو صالحوا عليه، فيكون سهمهم فيها أى حقهم من العطايا كما يصرف الفيء -ويكون المراد بالثانية- ما أخذت عنوة، فيكون غنيمة يخرج منها الخمس والباقى للغانمين وهو معنى قوله "هى لكم" أى باقيها اهـ من "شرح مسلم" للنووى (٨٩:٢).

قلت: وهذا كما ترى تفسير للحديث بالاحتمال فعجبا لجرأة ابن حزم حيث جعله نصا جليا مع كونه محتملا للوجوه، فإن قوله: «أيما قرية عصت الله ورسوله» ليس بواضح فى أن المراد به ما أخذت عنوة من الكفار، بل يعم ما عصت أمير الإسلام من بلاد المسلمين بالبغى والفساد أو الردة، ولا خمس فى أموال البغاة ولا أراضيهم اتفاقا وكذا قوله: «أيما قرية أتيتموها وأقمتم فيها» إلخ ليس بصريح أنه فى الفيء وإن سلمنا فإن ما فتح من بلاد الكفرة صلحا فإنما للغانمين فيه ما صولح عليه ليس لهم حظ فى أموالهم ولا أراضيهم فلا بد من تأويله بأن المراد من السهم فيه أن للمسلمين حقا فى العطايا التى تقرر فيه كما قاله عياض، وإذا كان كذلك فيجوز لنا التأويل فى قرينة، بأن المراد أيما قرية عصت الله ورسوله وفتحتموها عنوة فما أخذتم من أموال أهلها من السلاح والكراع والسبى والدراهم والدنانير والمتاع فهو لكم بعد أن يخرج الخمس منها لله ورسوله، وليس المراد من القرية عينها بل أهلها كما فى قوله تعالى: ﴿واسئل القرية التى كنا فيها﴾ ومن أجاز التأويل فى الجملة الأولى ومنعه فى قرينتها وادعى الفرق بينهما فليأت ببرهان، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، وإن سلمنا أن الأرضى مغنومة مخمسة فإنها ليست بأولى من السبى وقد قالوا إن الإمام بالخيار فى السبى بين القتل والمن والاسترقاق والمفاداة. فما لهم لا يخيرونه بين

٣٨٦٦- عن أنس بن مالك «أن رسول الله ﷺ غزا خيبر فأصبناها عنوةً فجمع السبى» أخرجه أبو داود قال المنذرى: وأخرجه البخارى ومسلم والنسائى أتم منه (عون المعبود ٣:١١٩).

٣٨٦٧- عن سهل بن أبى حثمة قال: قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين نصفا لنوائبه وحاجته ونصفا بين المسلمين قسمها بينهم على ثمانية عشر سهما. أخرجه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى (عون المعبود ٣:١١٩). وقال صاحب "التنقيح": إسناده جيد (زيلعى ٢:١٢٤).

ذلك فى الأراضى؟ مع أن قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شىء فإن لله خمسه﴾ يعم السبى والأراضى سواء ومن ادعى الفرق فعليه البيان. ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه ويحتج بما لا حجة فيه ويتكلم فى شأن الأئمة بما لا يليق ليغرر به السفهاء ومن لا دراية له.

قوله: "عن أنس بن مالك إلخ". قلت: فيه دلالة على أن خيبر فتحت كلها عنوة وسيأتى أن النبى ﷺ لم يقسم كلها بين المسلمين سهمانا بل نصفها فدل على أن الإمام مخير فى ما فتحها عنوة بين أن يقسمها بين المسلمين وأن لا يقسمها بل يتركها مادة للمسلمين كالوقف.

قوله: "عن سهل بن أبى حثمة وعن بشير بن يسار إلخ" فيه دلالة على أنه ﷺ لم يقسم خيبر كلها بين الغانمين فما فى أثر زيد بن أسلم المذكور أولا من قول عمر: كما قسم النبى ﷺ خيبر إلخ أراد به بعض خيبر لا جميعها قاله الطحاوى، كما فى "فتح البارى" (٦:١٥٨).

ولقد أشكل الحديث على الخطابى حيث قال: «والظاهر من أمر خيبر أن رسول الله ﷺ فتحها عنوة، فإذا كانت عنوة فهى مغنومة وإذا صارت غنيمة فإنما حصته من الغنيمة خمس الخمس، وهو سهمه الذى سماه الله تعالى، فكيف يكون له النصف منها أجمع، حتى يصرفه فى حوائجه ونوائبه على ظاهر ما جاء فى الحديث» اهـ من "عون المعبود" (٣:١١٩). والجواب بمنع المقدمة القائلة: "فإذا كانت عنوة فهى مغنومة" فهذه هى محل النزاع، فإن الأرض لا تكون غنيمة وإن فتحت عنوة وبمنع قوله: "فكيف يكون له النصف منها أجمع" حتى يصرفه فى حوائجه، فليس فى الحديث أن هذا النصف كان كله لرسول الله ﷺ ومصروفا فى حوائجه بل لفظ الحديث صريح فى أنه عزل النصف لمن نزل به من الوفود والأمور ونوائب الناس وفيه دليل على أنه كان يصرفه فى حوائج المسلمين، وحديث ابن عمر قبله عند أبى داود صريح أنه ﷺ كان يأخذ الخمس من تمر النصف فيطعم منها أهله (٣:١١٨ مع "العون")، وقد خفى كل ذلك على صاحب

٣٨٦٨- عن بشير بن يسار مولى الأنصار عن رجال من أصحاب رسول الله ﷺ «أن رسول الله ﷺ لما ظهر على خيبر قسمها على ستة وثلاثين سهما جمع كل سهم مائة سهم، فكان لرسول الله ﷺ وللمسلمين النصف من ذلك وعزل النصف

"العون" فأجاب بأن بعض خيبر كان قد فتح صلحا وهو خلاف ما ذهب إليه أهل التحقيق.

قال ابن القيم في "الهدى": ومما يدل على ذلك (أى على عدم وجوب قسمة الأراضى المفتوحة بين الغانمين) أن النبى ﷺ قسم نصف خيبر خاصة، ولو كان حكمها حكم الغنيمة يقسمها كلها بعد الخمس ففى "السنن" و"المستدرك": أن رسول الله ﷺ لما ظهر على خيبر قسمها على ستة وثلاثين سهما جمع كل سهم مائة سهم» فذكر حديث بشير بن يسار المذكور فى المتن رابعا اهـ (١: ٣٢٥). قال الحافظ فى "الفتح": والمراد بالذى عزله ما افتتح صلحا وبالذى قسمه ما افتتح عنوة وسيأتى بيان ذلك فى المغازى إن شاء الله تعالى اهـ (٦: ١٥٨) قال ابن القيم: وقسم رسول الله ﷺ خيبر على ستة وثلاثين سهما جمع كل سهم مائة سهم، فكانت ثلاثة آلاف وستمائة سهم، فكان لرسول الله ﷺ وللمسلمين النصف من ذلك، وهو ألف وثمان مائة سهم لرسول الله ﷺ سهم كسهم أحد المسلمين، وعزل النصف الآخر لنوائبه وما ينزل به من أمور المسلمين، قال البيهقى: وهذا لأن خيبر فتح شطرها عنوة وشطرها صلحا، فقسم ما فتح عنوة بين أهل الخمس والغانمين، وعزل ما فتح صلحا لنوائبه، وما يحتاج إليه من أمور المسلمين. قلت: وهذا بناء منه على أصل الشافعى -رحمه الله- أنه يجب قسم الأرض المفتتحة عنوة كما تقسم سائر الغنائم فلما لم يجده قسم النصف من خيبر قال: إنه فتح صلحا ومن تأمل السير والمغازى حق التأمل تبين له أن خيبر إنما فتحت عنوة وأن رسول الله ﷺ استولى أرضها كلها بالسيف عنوة، ولو فتح شىء منها صلحا لم يجلهم رسول الله ﷺ منها، فإنه لما عزم على إخراجهم منها قالوا: نحن أعلم بالأرض منكم، دعونا نكون فيها ونعمرها لكم بشطر ما يخرج منها. وهذا صريح جدا فى أنها إنما فتحت عنوة، وقد حصل بين اليهود والمسلمين بها من الحراب والمبارزة والقتل من الفريقين ما هو معلوم، ولكن لما الجئوا إلى حصنهم نزلوا على الصلح الذى بذلوه أن لرسول الله ﷺ الصفراء والبيضاء والحلقة والسلاح ولهم رقابهم وذريتهم ويجلوا من الأرض، فهذا كان الصلح ولم يقع بينهم صلح أن شيئا من أرض خيبر لليهود ولا جرى ذلك البتة، ولو كان كذلك لم يقل: نقركم ما شئنا، فكيف يقرهم فى أرضهم ما شاء؟ ولا كان عمر أجلاهم كلهم من الأرض، ولم يصالحهم أيضا على أن الأرض للمسلمين، وعليها خراج يؤخذ منهم، هذا لم يقع فإنه

الباقى لمن نزل به من الوفود والأمور ونوائب الناس. أخرجه أبو داود، وسكت عنه هو والمنذرى (عون المعبود ٣: ١٢٠).

لم يضرب على خيبر خراجا البتة.

فالصواب الذى لا شك فيه أنها فتحت عنوة، والإمام مخير فى أرض العنوة بين قسمها ووقفها وقسم بعضها ووقف البعض، وقد فعل رسول الله ﷺ الأنواع الثلاثة فقسم قريظة والنضير، ولم يقسم مكة، وقسم شطر خيبر وترك شطرها اهـ من "زاد المعاد" (١: ٣٩٦).

ثم اعلم أنه اختلف فى فتح خيبر هل كان عنوة. كما قال أنس رضى الله عنه وابن شهاب فى رواية يونس عنه، أو صلحا، أو بعضها صلحا والباقى عنوة؟ كما رواه مالك عن الزهرى عن سعيد بن المسيب. وفى حديث عبد العزيز بن سهيب عن أنس التصريح بأنه كان عنوة. قال حافظ المغرب ابن عبد البر: هذا هو الصحيح فى أرض خيبر أنها كانت عنوة كلها مغلوبا عليها، بخلاف فدك فإن رسول الله ﷺ قسم جميع أرضها على الغانمين لها الموجفين عليها بالخيل والركاب، وهم أهل الحديبية. ولم يختلف أحد من العلماء أن أرض خيبر مقسومة، وإنما اختلفوا هل تقسم الأرض إذا غنمت البلاد أو توقف؟ فقال الكوفيون: "الإمام مخير بين قسمتها كما فعل رسول الله ﷺ بخيبر وبين إيقافها كما فعل عمر بسواد العراق". (قلت: وهذا ما ذكره فى الهداية بعينه) وقال الشافعى: تقسم الأرض كلها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر، لأن الأرض غنيمة كسائر أموال الكفار (وأجيب بمنع كون الأرض غنمة وإلا لم تكن أحلت لأمة من الأمم قبلنا لما قال النبى ﷺ: «أحلت لى الغنائم ولم تحل لأحد قبلى» والأرض قد أحلت لمن قبلنا بدليل ما ذكرناه من قبل، فثبت أن الأرض ليست بغنيمة فافهم)! وذهب مالك إلى إيقافها اتباعا لعمر، لأن الأرض مخصوصة من سائر الغنيمة بما فعل عمر فى جماعة من الصحابة من إيقافها لمن يأتى بعده من المسلمين وأما من قال: إن خيبر كان بعضها صلحا وبعضها عنوة فقد وهم وغلط، وإنما دخلت عليهم الشبهة[1] بالحصنين: الذين أسلمهما أهلهما، وهما الوطيح والسلالم فى حقن دماءهم، فلما لم يكن أهل

---

(١) قال الحافظ فى "الفتح": والذى يظ أن الشبهة فى ذلك قول ابن عمر "إن النبى ﷺ قاتل أهل خيبر فغلب على النخل وألجأهم إلى القصر فصالحوه على أن يجلوا منها وله الصفراء والبيضاء على أن لا يكتموا ولا يغيبوا، وفى آخره: فسبى النساء والذرية وقسم أموالهم للنكث الذى نكثوا، وأراد أن يجليهم فقالوا: دعنا فى هذه الأرض بصلحها. الحديث أخرجه أبو داود والبيهقى وغيرهما وأبو الأسود فى المغازى فعلى هذا كان قد وقع الصلح ثم حديث النقض منهم، فزال أثر الصلح ثم من عليهم بترك القتل وإبقائهم عمالا بالأرض ليس لهم فيها ملك ولذلك أجلاهم عمر فلو كانوا صولحوا على أرضهم لم يجلوا منها والله أعلم اهـ (٧: ٣٦٦).

٣٨٦٩- عن الزهرى قال: قال عمر: "وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب" قال الزهرى: قال عمر: هذه لرسول الله ﷺ خاصة، قرى عرينة فدك وكذا وكذا، ﴿وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ ﴿وللفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾. ﴿والذين تبوؤوا الدار والإيمان من قبلهم﴾ ﴿والذين جاؤوا من بعدهم﴾، فاستوعبت هذه الآيات الناس فلم يبق أحد من المسلمين إلا له فيها حق قال أيوب: أو قال حظ إلا بعض ما تملكون من أرقائكم" أخرجه أبو داود قال المنذرى: وهذا منقطع، الزهرى لم يسمع من عمر (عون المعبود ٣:١٠٢). قلت: وهو حجة عندنا والقصة مشهورة عن عمر، رواه ابن إسحاق عن حارثة بن مضرب عن عمر عند أبى عبيد فى "كتاب الأموال" (فتح البارى ٦:١٥٨). والزهرى عن مالك بن أوس بن الحدثان عنه عند أبى داود (٣:١٠٣ مع "عون المعبود")، وعمرو بن قيس السكونى عن أبيه عن عبد الله بن عمرو العاص عن عمر عند الطحاوى (٢:١٤٥). ووصله يحيى بن آدم فى "كتاب الخراج (ص ٤٣)" له، فرواه بطريق زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر وسنده صحيح ووصله النسائى بطريق أيوب عن عكرمة بن خالد عن مالك بن أوس عن عمر.

ذينك الحصنين من الرجال والنساء والذرية مغنومين ظن أن ذلك صلح. ولعمرى إن ذلك فى الرجال والنساء والذرية كضرب من الصلح، ولكنهم لم يتركوا الأرض إلا بالحصار والقتال فكان حكم أرضها حكم سائر أرض خيبر كلها عنوة غنيمة مقسومة بين أهلها، وليست الحصون التى أسلمها أهلها بعد الحصار والقتال صلحا، ولو كانت صلحا لملكها أهلها كما يملك أهل الصلح أرضهم وسائر أموالهم. فالحق فى هذا ما قاله ابن إسحاق دون ما قاله موسى بن عقبة وغيره عن ابن شهاب اهـ من "عون المعبود" (٣:١٢٢)، ومن الزيلعى (٢:١٢٥) ملخصا. قلت: وقد ذهب ابن عبد البر إلى كون خيبر كلها مقسومة، وهو ظاهر ما فى "الهداية" وادعى الطحاوى كون شطرها مقسوما وشطرها موقوفا للنوائب غير مقسوم، ووافقه على ذلك ابن القيم والحافظ فى "الفتح". ويؤيده ما ذكرنا فى المتن من أثر سهل بن أبى حثمة وبشير بن يسار، فتدبر.

قوله: "عن الزهرى إلخ". قلت: دلالته على أن الفىء لا يجب قسمته بين الغانمين، وفيه حق للمسلمين جميعا ظاهرة، وقد مر فى قول أبى يوسف أن الأراضى المفتحة من الفىء عندنا دون

٣٨٧٠- عن: عمر بن عبد العزيز: "أنه كتب إلى من سأل عن مواضع الفيء فهو ما حكم فيه عمر بن الخطاب فرآه المؤمنون عدلا موافقا لقول النبي ﷺ جعل الله الحق على لسان عمر وقلبه، فرض الأعطية، وعقد لأهل الأديان ذمة بما فرض عليهم من الجزية، ولم يضرب فيها بخمس ولا مغنم". رواه أبو داود (نيل الأوطار ٧:٢٨٥). قال المنذري: فيه رجل مجهول، وعمر بن عبد العزيز لم يدرك عمر بن الخطاب. والمرفوع منه مرسل (عون المعبود ٣:٩٩). وذكرنا ما يتعلق به في الحاشية.

٣٨٧١- حدثنا: أبو بكر بن عياش عن الحسن: "أنه كان يقول: ما كان في

الغنيمة، فكان حكم الأراضي المفتوحة عنوة حكم الفيء سواء.

قوله: "حدثنا أبو بكر بن عياش إلخ". قلت: قوله: ما كان في العسكر فهو للذين غلبوا عليه. أي -للغانمين بعد إخراج الخمس منه - وقوله. "والأرض للمسلمين" أي فيء لهم أجمعين غير مختصة بمن غلبوا عليها، لكونها مما لم يوجف عليه الخيل والركاب، وإنما تحرز بعد وضع الحرب أو زارها فكانت مما أفاء الله من أهل القرى فافهم، والحسن من أجلة الفقهاء التابعين، وقد وافق قوله قول الحنفية في الباب، وروى أبو عبد في "كتاب الأموال" من طريق ابن إسحاق عن حارثة بن مصرب عن عمر أنه أراد أن يقسم السواد فشاور في ذلك فقال له علي: دعهم، يكونوا مادة للمسلمين فتركهم، ومن طريق عبد الله بن أبي قيس أن عمر أراد قسمة الأرض فقال له معاذ: إن قسمتها صار الربع العظيم في أيدي القوم يبتدرون فيصير إلى الرجل الواحد أو المرأة ويأتي القوم يسدون من الإسلام مسدا فلا يجدون شيئا فانظر أمرا يسع أو لهم وآخرهم فاقتضى رأي عمر تأخير قسم الأرض وضرب الخراج عليها للغانمين، ولمن يجيئ بعدهم فبقي ما عدا ذلك -أي ما عدا الأرض- على اختصاص الغانمين به. وبه قال الجمهور: وقد تقدم بيان الاختلاف في الأرض التي يملكها المسلمون عنوة.

قال ابن المنذر: ذهب الشافعي إلى أن عمر استطاب أنفس الغانمين الذين افتتحوا أرض السواد أن الحكم في أرض العنوة أن تقسم كما قسم النبي ﷺ خيبر. وتعقب بأن ذلك مخالف لتعليل عمر بقوله: "لو لا آخر المسلمين" (ولاحتجاجه بآيات في سورة الحشر، على أنها استوعبت الناس كلهم، فلم يبق أحد من المسلمين إلا له فيها حق أو حظ) لكن يمكن أن يقال: معناه لو لا آخر المسلمين ما استطبت أنفس الغانمين اهـ ملخصا من "فتح الباري" (٦:١٥٨).

قلت: لا يمكن التأويل بذلك ولا يصح، فلم يثبت عن عمر أنه استطاب أنفس الغانمين الذين

العسكر فهو للذين غلبوا عليه، والأرض للمسلمين". رواه يحيى بن آدم فى "الخراج" له (٢٧:٤٨)، وهذا أثر حسن.

كانوا قد طلبوا منه القسمة بل الثابت عنه أنه تركها فيئا غير مقسوم على الرغم منهم، وذمهم ودعا عليهم. قال الحافظ فى الفتح: وروى البيهقى من وجه آخر عن ابن وهب عن مالك فى هذه القصة سبب قول عمر هذا (لو لا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها إلخ)، ولفظة: لما افتتح عمر الشام، قام إليه بلال فقال: لتقسمنها أو لنضاربن عليها بالسيف، فقال عمر، فذكره اهـ (٥:١٤).

قال العلامة ابن القيم فى "زاد المعاد": وأما قولكم إنها أى مكة لو فتحت عنوة لقسمت بين الغانمين فهذا مبنى على أن الأرض داخلة فى الغنائم التى قسمها الله سبحانه بين الغانمين بعد تخميسها، وجمهور الصحابة والأئمة بعدهم على خلاف ذلك، وأن الأرض ليست داخلة فى الغنائم التى يجب قسمتها، وهذه كانت سيرة الخلفاء الراشدين، فإن بلالا وأصحابه لما طلبوا من عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يقسم بينهم الأرض التى فتحوها عنوة وهى الشام وما حولها وقالوا له: خذ خمسها واقسمها! فقال عمر: هذا غير المال ولكن أحبسه يجرى عليكم وعلى المسلمين، فقال بلال، وأصحابه رضى الله عنهم: اقسمها بيننا (أو لنضاربن عليها بالسيف كما فى رواية البيهقى) فقال عمر: اللهم اكفنى بلالا وذويه فما حال الحول ومنهم عين تطرف ثم وافق سائر الصحابة رضى الله عنهم وعمر رضى الله عنه على ذلك وكذا جرى فى فتوح مصر والعراق وأرض فارس وسائر البلاد التى فتحت عنوة ولم يقسم منها الخلفاء الراشدون قرية واحدة.

ولا يصح أن يقال: إنه استطاب نفوسهم، ووقفها برضاهم فإنهم قد نازعوه فى ذلك وهو يأبى عليهم ودعا على بلال وأصحابه رضى الله عنهم (فماتوا كلهم فى طاعون عمواس فى هذا العام) وكان الذى رآه وفعله عين الصواب ومحض التوفيق إذ لو قسمت لتوارثها ورثة أولئك وأقاربهم فكانت القرية والبلد تصير إلى امرأة واحدة أو صبى صغير والمقاتلة لا شىء بأيديهم، فكان فى ذلك أعظم الفساد وأكبره، وهذا هو الذى خاف عمر رضى الله عنه منه. فوفقه الله سبحانه لترك قسمة الأرض وجعلها وقفا على المقاتلة تجرى عليهم فيها (أعطياتهم وأرزاقهم وقد تقدم تفسير كونها وقفا من قول ابن القيم نفسه فتذكر) حتى يغزو منها آخر المسلمين وظهرت بركة رأيه ويمنه على الإسلام وأهله ووافقه جمهور الأئمة، وليس هذا الذى فعل عمر رضى الله عنه بمخالف للقرآن، فإن الأرض ليست داخلة فى الغنائم التى أمر الله بتخميسها وقسمتها. ولهذا قال عمر: إنها غير المال، (ثم ذكر مثل ما مر من الاحتجاج بالحديث المتفق على صحته «أحلت لى

. . . .

الغنائم، ولم تحل لأحد قبلى» وقد أحل الله سبحانه أراضى الكفار لمن قبلنا من أتباع الرسل إذا استولوا عليها عنوة إلخ، (١:٤٣٢ و٤٣٣). وروى أحمد فى "مسنده" عن مالك ابن أوس قال: «كان عمر يحلف على أيمان ثلاث: والله ما أحد أحق بهذا المال من أحد، وما أنا أحق به من أحد ووالله ما من المسلمين أحد إلا وله فى هذا المال نصيب إلا عبدا مملوكا ووالله! لئن بقيت لهم لأوتين الراعى بجبل صنعاء حظه من هذا المال، وهو يرعى مكانه». كذا فى "النيل" (٧:٢٨٦). فكيف يصح أن يؤول قوله: "لو لا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها بينهم" بأنه ترك قسمتها بعد ما استطاب نفوس الغانمين، وهو يحلف بالله ما من المسلمين أحد إلا وله فى هذا المال نصيب. وإذا كان كذلك فأى حاجة له إلى استرضاء نفوس الغانمين عنه فافهم.

قال القاضى الشوكانى: إن مذهب الشافعى أن الإمام يقسمها بين الغانمين كما يقسم بينهم المنقول إلا أن يتركوا حقهم منها، بناء منه على أن آية الأنفال وآية الحشر متواردتان، وأن الجميع يسمى فيئا وغنيمة. ولكنه يرد عليه أن ظاهر سوق آية الحشر أن الفيء غير الغنيمة، وأن له مصرفا عاما، ولذلك قال عمر إنها عمت الناس بقوله: «والذين جاؤوا من بعدهم» ولا يتأتى حصة لمن جاء من بعدهم إلا إذا بقيت الأرض محبسة للمسلمين، إذ لو استحقها المباشرون للقتال. وقسمت بينهم توارثها ورثة أولئك فكانت القرية والبلد تصير إلى امرأة واحدة أو صبى صغير اهـ (٧:٢١٨). ويؤيد عمر رضى الله عنه ومن وافقه من جمهور الصحابة والتابعين وأئمة الفتوى من بعدهم ما رواه أحمد ومسلم وأبو داود عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ «منعت العراق درهمها وقفيزها، ومنعت الشام مديها ودينارها، ومنعت مصر أردبها ودينارها. وعدتم من حيث بدأتم وعدتم من حيث بدأتم وعدتم من حيث بدأتم شهد على ذلك لحم أبى هريرة ودمه». ففيه من إعلام النبوة لإخباره ﷺ بما سيكون من ملك المسلمين هذه الأقاليم ووضعهم الجزية والخراج ثم بطلان ذلك إما بتغلبهم وهو أصح التأويلين، وإما بإسلامهم ووجه الاستدلال منه لحكم الأراضى المغنومة أن النبى ﷺ قد علم بأن الصحابة بضعون الخراج على الأرض، ولم يرشدهم إلى خلاف ذلك بل قرره وحكاه لهم اهـ من "النيل" ملخصا (٧:٢١٨).

وقال الإمام أبو يوسف فى "كتاب الخراج" له: حدثنى بعض مشايخنا عن يزيد بن أبى حبيب أن عمر رضى الله عنه كتب إلى سعد حين افتتح العراق: أما بعد! فقد بلغنى كتابك تذكر فيه أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم وما أفاء الله عليهم، فإذا أتاك كتابى هذا فانظر ما أجلب

. . . .

الناس عليك به إلى العسكر من كراع ومال فاقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك فى أعطيات المسلمين. فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء الحديث (ص ٢٩). قال: وحدثنى الليث بن سعد عن حبيب بن أبى ثابت قال: «إن أصحاب رسول الله ﷺ وجماعة من المسلمين أرادوا عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يقسم الشام كما قسم رسول الله ﷺ خيبر، وأنه كان أشد الناس عليه فى ذلك الزبير بن العوام وبلال ابن رباح فقال عمر رضى الله عنه إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم، ثم قال: اللهم اكفنى بلالا وأصحابه، قال: فرأى المسلمون أن الطاعون الذى أصابهم بعمواس كان عن دعوة عمر قال: وتركهم عمر رضى الله عنه ذمة يؤدون الخراج للمسلمين». قال: وحدثنى محمد بن إسحاق عن الزهرى أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه استشار الناس فى السواد حين افتتح فرأى عامتهم أن يقسمه، وكان بلال بن رباح من أشدهم فى ذلك وكان رأى عمر رضى الله تعالى عنه أن يتركه ولا يقسمه فقال: اللهم اكفنى بلالا وأصحابه ومكثوا فى ذلك يومين أو ثلاثة أو دون ذلك. ثم قال عمر: إنى قد وجدت حجة قال الله تعالى فى كتابه» وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب» حتى فرغ من شأن بنى النضير فهذه عامة فى القرى كلها ثم قال: «وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين» ثم قال: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال: ﴿والذين تبؤوا الدار والإيمان﴾ فهذا فيما بلغنا -والله أعلم- للأنصار خاصة ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال: ﴿والذين جاؤوا من بعدهم﴾ فكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعا فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسم فأجمع على تركه وجمع خراجه اهـ (ص ٣٢).

قال أبو يوسف: وحدثنى غير واحد من علماء أهل المدينة قالوا: لما قدم على عمر بن الخطاب رضى الله عنه جيش العراق من قبل سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه، شاورهم فى قسمة الأرضين التى أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام فتكلم قوم فيها، وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم، وما فتحوا، فقال عمر رضى الله عنه: فكيف بمن يأتى من المسلمين فيجدون، الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا برأى. فقال له عبد الرحمن بن عوف: فما الرأى؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم. فقال عمر: ما هو إلا كما نقول (وذلك قبل

. . . .

أن يجد حجته من كتاب الله تعالى، مؤلف)، ولست أرى ذلك والله لا يفتح بعدى بلد فيكون فيه كبير نيل بل عسى أن يكون كلا على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يسد به الثغور وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره. من أهل الشام والعراق، فأكثروا على عمر رضى الله تعالى عنه وقالوا: أ تقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يشهدوا ولم يحضروا ولأبناء القوم ولأبناء إبناءهم ولم يحضروا فكان عمر لا يزيد على أن يقول: هذا رأى قالوا: فاستشر قال فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا فأما عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم، ورأى عثمان وعلى وطلحة وابن عمر رضى الله عنهم رأى عمر فأرسل إلى عشرة من الأنصار خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم. فلما اجتمعوا حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال: إنى لم ازعجكم إلا لأن تشتركوا فى أمانتى فيما حملت من أموركم، فإنى واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق خالفنى من خالفنى ووافقنى من وافقنى، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذى هواى، معكم من الله كتاب ينطق بالحق فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريده به إلا الحق. قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين! قال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعمو أنى أظلمهم حقوقهم وإنى أعوذ بالله أن أركب ظلما لئن كنت ظلمتهم شيئا هو لهم وأعطيته غيرهم لقد شقيت. ولكن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى، وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله وأخرجته الخمس فوجهته على وجهه وأنا فى توجيهه. وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفى رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئا للمسلمين: المقاتلة والذرية ولمن يأتى من بعده. أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أ رأيتم هذه المدن العظام، كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لا بد لها أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟ فقالوا جميعًا: الرأى رأيك فنعم ما قلت، وما رأيت أن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى عليهم ما يتقودون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم فقال: قد بان لى الأمر. الحديث (ص ٣٠).

قلت: وهذا مما كان رأى عمر رضى الله تعالى عنه أولا بمحض الاجتهاد، ووافقه عليه فقهاء المهاجرين وكبراء الأنصار ثم تبين له موافقة ما رآه لكتاب الله تعالى فقال: إنى قد وجدت حجة فقرأ آيات الفيء من سورة الحشر كما تقدم. قال أبو يوسف: والذى رأى عمر رضى الله عنه من

. . . .

الامتناع من قسمة الأرضين بين من افتتحها عند ما عرفه الله ما كان فى كتابه من بيان ذلك توفيقًا من الله كان له فيما صنع وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عموم النفع لجماعتهم، لأن هذا لو لم يكن موقوفا على الناس فى الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور، ولم تفوا الجيوش على السير فى الجهاد. ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم إذا خلت من المقاتلة والمرتزقة والله أعلم بالخير حيث كان اهـ (ص ٣٢).

وقال الطحاوى: "حدثنا عبد الله بن محمد بن سعيد بن أبى مريم ثنا نعيم بن حماد ثنا محمد بن حميد عن عمرو بن قيس السكونى عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص «قال: لما فتح عمرو بن العاص أرض مصر جمع من كان معه من أصحاب رسول الله ﷺ واستشارهم فى قسمة أرضها بين من شهدها كما قسم بينهم غنائمهم، وكما قسم رسول الله ﷺ خيبر بين من شهدها أو يوقفها حتى راجع فى ذلك رأى أمير المؤمنين، فقال نفر منهم فيهم الزبير بن العوام: والله ما ذاك إليك ولا إلى عمر إنما هى أرض فتح الله علينا، وأوجفنا عليها خيلنا ورجالنا، وحوينا ما فيها، فما قسمتها بأحق من قسمة أموالها. وقال نفر منهم: لانقسمها حتى نراجع رأى أمير المؤمنين فيها، فاتفق رأيهم على أن يكتبوا إلى عمر فى ذلك ويخبروه فى كتابهم إليه بمقالتهم فكتب إليهم عمر: بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد! فقد وصل إلى ما كان من إجماعكم على أن تغتصبوا عطايا المسلمين ومؤن من يغزوا أهل العدو وأهل الكفر. وإنى إن قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم من المسلمين مادة يقوون به على عدوكم، ولو لا ما أحمل عليه فى سبيل الله وأدفع عن المسلمين من مؤنهم وأجرى على ضعفائهم وأهل الديوان منهم لقسمتها بينكم، فأوقفوها فيئًا على من بقى من المسلمين حتى ينقرض آخر عصابة تغزوا من المؤمنين والسلام عليكم (٢:١٤٦). رجاله كلهم ثقات غير عبد الله بن محمد بن سعيد بن أبى مريم شيخ الطحاوى فقال فيه ابن عدى حدث من الفريابى بالبواطيل، قال ابن عدى: إما أن يكون مغفلا، أو متعمدا فإنى رأيت له مناكير، كذا فى "اللسان" (٣:٣٣٧) قلت: وهذا ليس من حديثه عن الفريابى ولا هو منكر، فإن له شواهد، والحكم فى مثله أن يعتبر به، والله تعالى أعلم.

قال الطحاوى: ففى هذا الحديث ما قد دل فى حكم الأرضين المفتتحة على ما ذكرنا، وإن حكمها خلاف حكم ما سواها من سائر الأموال المغنومة من العدو، (وفيه دلالة على أن الحديث مما يحتج به عند الطحاوى، واحتجاج مثله بحديث حجة عندنا، مولف) فإن قال قائل: ففى هذا

....

الحديث ذكر أصحاب رسول الله ﷺ عن رسول الله ﷺ أنه كان قسم خيبر بين من كان شهدها! فذلك ينفى أن يكون فيما فعل رسول الله ﷺ فى خيبر حجة لمن ذهب إلى إيقاف الأرضين المفتتحة لنوائب المسلمين قيل له: هذا حديث لم يفسر لنا فيه كل الذى كان من رسول الله ﷺ فى خيبر، وقد جاء غيره فذكر حديث سهل بن أبى حثمة المذكور فى المتن بسند صحيح ثم قال: ففى هذا الحديث ما كان من رسول الله ﷺ فى خيبر، وأنه أوقف نصفها لنوائبه وحاجته وقسم نصفها بين من شهدها من المسلمين، وفيما بيننا من ذلك تقوية لما ذهب إليه أبو حنيفة وسفيان فى إيقاف الأرضين، وترك قسمتها إذا رأى الإمام ذلك اهـ ملخصا من "شرح معانى الآثار" (٢:١٤٦).

قوله عن عمر بن عبد العزيز إلخ قلت: وفيه ابن عدى بن عدى الكندى شيخ عيسى ابن يونس مجهول من السادسة، وقد عرف فى أصول الحديث أن المجهول فى القرون الثلاثة مقبول عندنا، وكذا عند ابن حبان إذا كان الراوى عنه وشيخه ثقتين. ولم يكن ما رواه منكرا، وههنا كذلك كما لا يخفى، وأما أن عمر بن عبد العزيز عن عمر بن الخطاب منقطع فنعم ولكنه من أهل بيته وأعرف الناس بقضاياه وهديه وسيرته وممن عده العلماء من الخلفاء الراشدين ولقبوه بخامس الخلفاء فإرساله وإسناده سواء، بل وإرساله أولى وأوثق من إرسال إبراهيم النخعى والشعبى ومالك والشافعى ونحوهم. وأيضا فإن أبا داود قد سكت عن هذا الأثر فى سننه لم يعله بشىء وسكوته عن شىء فى سننه حجة، كما ذكرناه فى "المقدمة"، وسيأتى فى باب الخمس أن الطحاوى أخرج كتاب عمر بن عبد العزيز هذا مفصلا، بسند رجاله ثقات، وعلق البخارى بعضه، فهو صالح للاحتجاج به حتما، هذا ودلالته على عدم وجوب الخمس فى الفىء والجزية ظاهرة، وهو المذهب، وقد عرفت أن الأراضى المفتتحة عنوة من الفىء عندنا فلا خمس فيها، ولا يجب قسمتها. قال يحيى بن آدم فى "الخراج" له: قال بعض الفقهاء: الأرض لا تخمس، لأنها فىء وليست بغنيمة لأن الغنيمة لا توقف والأرض إن شاء الإمام وقفها، وإن شاء قسمها كما يقسم الفىء فليس فى الفىء خمس، ولكنه لجميع المسلمين كما قال الله عز وجل ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى﴾ -حتى قال- و﴿للفقراء المهاجرين﴾ -ثم قال- ﴿والذين تبؤوا الدار والإيمان﴾ -ثم قال- ﴿والذين جاؤوا من بعدهم﴾، فلم يبق أحد من المسلمين إلا دخل فى ذلك فإن خمسها فقد صارت غنيمة فيقسم أربعة أخماسها بين من حضرها اهـ (ص ١٩-١٢). أى فلا يكون فيئا

. . . .

للمسلمين كلهم قلت: ولم يذكر أحد أن رسول الله ﷺ خمس خيبر، غير الزهرى عند يحيى ابن آدم فى الخراج له (ص: ٢٠) وعند أبى داود (٣:١٢٢ مع "العون"). والصحيح الثابت فى السنن والمستدرك، أنه ﷺ قسم نصفها بين المسلمين وحبس نصفها للنوائب نعم! كان يأخذ الخمس من تمر النصف فيطعم منها أهله، وأما أنه خمس الأرض وقسمها بين أهل الخمس فلا! ومرسل الزهرى لا يقادم الآثار الصحيحة المتصلة الإسناد فافهم! وفى "الجوهر النقى": قال الشافعى: الغنيمة والفىء يجتمعان فى أن فيهما معا الخمس. قلت: ذكر النووى أن جماعة العلماء سوى الشافعى قالوا:

لا خمس فى الفىء:

وقال ابن المنذر: لا نعلم أحدا قبل الشافعى قال بالخمس فى الفىء وقال أبو عمر فى "التمهيد": وهو قول ضعيف لا وجه له من جهة النظر الصحيح ولا الأثر. وفى "المعالم" للخطابى: كان رأى عمر فى الفىء أن لا يخمس لكن يكون لجماعة المسلمين لمصالحهم. وإليه ذهب عامة أهل الفتوى غير الشافعى، فإنه كان يرى أن يخمس فيكون أربعة أخماسه للمصالح وخمسه على خمسة أقسام كخمس الغنيمة، إلا أن عمر أعلم بالمراد بالآية. وقد تابعه عامة العلماء ولم يتابع الشافعى على ما قاله.

المصير إلى قول الصحابى:

وهو الإمام العدل المأمور بالاقتداء به في قوله ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدى "أبو بكر وعمر" أولى وأصوب وفى "قواعد بن رشد" قال قوم: الفىء يصرف لجميع المسلمين – الفقير والغنى– ويعطى الإمام منه المقاتلة، والولاة والحكام، وينفق منه فى النوائب التى تنوب المسلمين كبناء القناطر وإصلاح المساجد ولا خمس فى شىء منه. وبه قال الجمهور وهو الثابت عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وأحسب أن قوما قالوا: الفىء غير مخمس ولكن يقسم على الأصناف الخمسة الذين يقسم عليهم الخمس (وممن ذهب إلى ذلك الطحاوى منا كما سيأتى) ولم يقل أحد بتخميس الفىء قبل الشافعى، وإنما حمله على ذلك أنه رأى الفىء قسم فى الآية على عدد الأصناف الذين قسم عليهم فاعتقد أن فيه الخمس لأنه ظن أن هذه القسمة مختصة بالخمس، وليس ذلك بظاهر، بل الظاهر أن هذه القسمة تخص جميع الفىء لا جزء منه، وهو الذى ذهب إليه فيما أحسب قوم.

. . . .

وفى "التجريد" للقدورى ما ملخصه: قال أصحابنا: الفيء: كل مال وصل إلينا من المشركين بلا قتال كالأراضى التى أجلوا عنها، وهو والخراج والعشر والجزية تصرف إلى مصالح المسلمين. وقال الشافعى: أربعة أخماسه للنبى ﷺ وخمسه يقسم كما يقسم خمس الغنيمة. لنا قوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله﴾ الآية ثم قال: ﴿للفقراء المهاجرين﴾، ثم قال: ﴿والذين تبؤوا الدار والإيمان من قبلهم﴾ يعنى الأنصار ثم قال: ﴿والذين جاؤوا من بعدهم﴾ فدل على أن لجميع المسلمين حقا فى الفيء ولو قسم على ما قال لم يبق لمن بعد المهاجرين والأنصار فيه شيء، وأيضا فلو ملك عليه السلام أربعة أخماسه وخمس خمسة جاز أن يملكه لمن شاء فيصير دولة بين الأغنياء، وهذا خلاف الآية وقوله عليه السلام: «ما لى فيما أفاء الله عليكم إلا الخمس، والخمس مردود عليكم» ينفى أن يكون له ﷺ أربعة أخماسه (والحديث رواه أبو داود والنسائى عن عمرو بن عبسة وأحمد عن عبادة بن الصامت والثلاثة كلهم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أنه ﷺ صلى بهم فى غزوتهم، فى حديث عمرو بن شعيب فى قصة هوازنة «إلى بعير من المغنم، فلما سلم أخذ وبرة من جنب البعير، ثم قال: إن هذا من غنائمكم، ولا يحل لى من غنائمكم مثل هذا إلا الخمس مردود فيكم» وفى حديث عبادة: وأنه ليس لى فيها إلا نصيبى معكم إلا الخمس والخمس مردود عليكم فأدوا الخيط والمخيط وأكبر من ذلك وأصغر» وفى حديث عمر وعن أبيه عن جده: «فأخذ وبرة من سنامه ثم قال: يا أيها الناس إنه ليس لى من هذا الفيء شيء، ولا هذه إلا الخمس والخمس مردود عليكم فأدوا الخيط والمخيط» كذا فى "نيل الأوطار": وقال فى الأول: رجال إسناده ثقات، وفى الأخرين حسنهما الحافظ فى "الفتح" (٧: ١٦٠). قال القدورى: "فإن قيل: فهو يدل على أن له ﷺ فيه (أى فى الفيء) الخمس. قلنا: ذكر الطحاوى فى "مختصره" أن الفيء يقسم كخمس الغنيمة فعلى هذا قلنا بظاهر الخبر (وهذا على التنزل) وإلا فلا دلالة فى الحديث على تخميس الفيء لكونه واردا فى قصة هوازن فى بعير من المغنم، فالمراد من الخمس إنما هو خمس الغنيمة وقد أطلق عليها لفظ الفيء فى حديث عمرو عن أبيه عن جده توسعا وهو من تصرفات الرواة، كما لا يخفى.

لا خمس فى الجزية:

قال القدورى: ودلت سنته عليه السلام وسنة الخلفاء بعده على أن الجزية توضع فى بيت المال، ولا تخمس. واتفق العلماء على ذلك فمن قال بتخميسها ابتدع وخالف السنة والإجماع.

. . . .

وإذا ثبت ذلك فى الجزية وهى مال وصل إلينا منهم بلا قتال، فكذا الفيء انتهى كلام القدورى: قال صاحب الجوهر النقى: وما ذكره الطحاوى فى قسمة الفيء حكاه مكى فى "الناسخ والمنسوخ" عن الثورى ثم ذكر البيهقى فى هذا الباب عن قرة «أنه عليه السلام بعث إياه إلى رجل عرس بامرأة أبيه فضرب عنقه وخمس ماله (واستدل به على تخميس الفيء لكون مال الرجل مأخوذا منه بلا قتال) قلت: فى سنده خالد بن أبى كريمة وفيه ضعف وقد أخرج ابن ماجة هذا الحديث فى "سننه" عن قرة «قال: بعثنى النبى ﷺ إلى رجل تزوج بامرأة أبيه أن أضرب عنقه وأصفى ماله» أى اخذه فلم يذكر التخميس وجعل المبعوث قرة لا أباه. وأخرجه البيهقى فى باب ميراث المرتد عن البراء بن عازب عن عمه «قال: بعثنى النبى ﷺ إلى رجل نكح امرأة أبيه، أن أضرب عنقه وآخذ ماله». وليس فيه أيضا التخميس ثم ذكر البيهقى حديث عمر فى أموال بنى النضير «وأنها كانت لرسول الله ﷺ خالصا دون المؤمنين» متفق على صحته وذكر عن الشافعى أن المراد بذلك ما يكون للموحدين، وذلك أربعة أخماسه قلت: هذا الحديث يدل على أنها لم تخمس وأن الجميع كان لرسول الله ﷺ وهو يشهد لمذهب الجمهور أنه لا خمس فى الفيء كذا ذكر النووى وغيره. وقول الشافعى المراد أربعة أخماسه يرده الظاهر. قال القدورى فى التجريد: "قوله: كانت لرسول الله ﷺ خالصا أى له التصرف فيها بخلاف الغنيمة التى تقسم فيتصرف فيها أهلها كيف شاءوا، فحملنا الخبر على وجه صحيح وجعلنا الآية على ظاهرها يعنى قوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله﴾ الآية وهم تركوا ظاهرهما اهـ (٢:٥٧ و٥٨) ملخصا.

وقال الرافعى فى "الشرح الكبير": الفيء مال يقسم خمسة أسهم متساوية، ثم يؤخذ سهم فيقسم خمسة أسهم متساوية، فتكون القسمة من خمسة وعشرين سهما. هكذا كان يقسم لرسول الله ﷺ ثم قال: كانت أربعة أخماس الفيء لرسول الله ﷺ مضمومة إلى خمس الخمس، فجملة ما كان له أحد وعشرون سهما من خمسة وعشرين سهما، وكان يصرف الأخماس الأربعة إلى المصالح. ثم قال فى موضع آخر: وكان ينفق من سهمه على نفسه وأهله ومصالحه وما فضل جعله فى السلاح عدة فى سبيل الله، وفى سائر المصالح. قال: ولم يكن رسول الله ﷺ يملكه، ولا ينتقل منه إلى غيره إرثا، بل وما يملكه الأنبياء لا يورث عنهم، كما اشتهر فى الخبر.

قال الحافظ فى "التلخيص الحبير": أما مصرف أربعة أخماس الفيء، فبوب عليه البيهقى، واستنبطه من حديث مالك بن أوس عن عمر، وورد ما يخالفه، ففى "الأوسط للطبرانى" وتفسير

. . . .

ابن مردويه" من حديث ابن عباس" قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث سرية قسم خمس الغنيمة فضرب ذلك الخمس في خمسة ثم قرأ ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء﴾ الآية فجعل سهم الله ورسوله واحدا وسهم ذوى القربى هو والذى قبله فى الخيل والسلاح، وجعل سهم اليتامى وسهم المساكين وسهم ابن السبيل لا يعطيه غيرهم، ثم جعل الأربعة الأسهم الباقية للفرس سهمان ولراكبه سهم وللراجل سهم. وروى أيضا أبو عبيد فى "الأموال" نحوه (٢: ٢٧١). وذكر الحديث الشوكانى أيضا فى "النيل" (٧: ١٦٠).

قلت: وحديث مالك بن أوس الذى احتج به البيهقى متفق على صحته، كما تقدم، ولا يجوز معارضته إلا بحديث صحيح مثله، فصنيع الحافظ يدل على صحة حديث ابن عباس هذا عنده وفيه دلالة على أن أربعة أخماس الغنيمة (والفيء مثلها عند الشافعى) لم تكن لرسول الله ﷺ بل للغانمين، وإنما كان لرسول الله ﷺ الخمس وكان يجعل سهمه وسهم ذوى القربى منه فى الخيل والسلاح. فدل على أن سهمه ﷺ وسهم ذوى قرباه لم يكن لهم ملكا، بل بقدر الحاجة فما فضل عنها رده إلى مصالح المسلمين ولو كان لهم من حيث الملك لم يجعل سهم ذوى القربى فى الخيل والسلاح بل أعطاهم ولو كانوا أغنياء فافهم، وسيأتى بسط الكلام فى المسألة فى باب الخمس، إن شاء الله تعالى.

وفى "الهداية" و "البناية"، و "فتح القدير" من كتب الأئمة الحنفية: وما أوجف المسلمون عليه من أموال أهل الحرب بغير قتال يصرف فى مصالح المسلمين، كما يصرف الخراج والجزية قالوا: وما أوجف المسلمون عليه هو مثل الأراضى التى أجلوا أهلها عنها ومثل الجزية ولا خمس فى ذلك. ومذهب الشافعى أن كل مال أخذ من الكفار بلا قتال عن خوف، أو أخذ منهم للكف عنهم يخمس، وما أخذ من غير خوف كالجزية وعشر التجارة ومال من مات ولا وارث له ففى القديم لا يخمس، وهو قول مالك وفى الجديد يخمس، ولأحمد فى الفيء روايتان: الظاهر منهما لا يخمس، ثم هذا الخمس يصرف عند الشافعى إلى ما يصرف إليه خمس الغنيمة عنده وذكروا أن قوله فى الجزية مخالف للإجماع قال الكرخى: "ما قال به أحد قبله ولا بعده ولا فى عصره". قال ابن الهمام: واستدل صاحب الهداية بعمله ﷺ، فإنه أخذ الجزية من مجوس هجر ونصارى نجران وفرض الجزية على أهل اليمن على كل حالم دينارا ولم ينقل قط من ذلك أنه خمسه بل كان بين جماعة المسلمين ولو كان لنقل ولو بطريق ضعيف على ما قضت به العادة، ومخالفة ما قضت به

. . . .

العادة باطلة فوقوعه باطل. وقد ورد فيه خلافه وإن كان فيه ضعف، ثم أورد رواية عمر بن عبد العزيز هذه انتهى (٥:٢٧٣).

قلت: وليذكر الناظر ما أسلفناه مما يتعلق بهذا الأثر إسنادا ومتنا، وقد أخرج الطحاوى فى "معانى الآثار" له (٢:١٧٢) نسخة طويلة لكتاب عمر بن عبد العزيز بطريق مالك بن أنس عن عمه أبي سهل بن مالك وفيها تقوية لما رواه أبو داود عنه فى نفى الخمس عن الفيء والجزية وفى سندها داود بن سعيد بن أبى الزبير لم أجد من ترجمه ولكن الأثرين إذا ضم أحدهما بالآخر حصلت قوة وصلحا للاحتجاج بهما، والله تعالى أعلم.

قال الموفق فى "المغنى": "ظاهر المذهب -أى مذهب أحمد- أن الفيء لا يخمس نقلها أبو طالب فقال: إنما تخمس الغنيمة، وعنه يخمس، كما تخمس الغنيمة اختارها الخرقى، وهو قول الشافعى لقول الله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾، فظاهر هذا أن جميعه لهؤلاء وهم أهل الخمس، وجاءت الأخبار دالة على اشتراك جميع المسلمين فيه عن عمر رضى الله عنه مستدلا بالآيات التى بعدها فوجب الجمع بينهما كيلا تتناقض الآية والأخبار وتتعارض وفى إيجاب الخمس فيه جمع بينهما وتوفيق، فإن خمسه لمن سمى فى الآية. وسائره يصرف إلى ما ذكر فى الآيتين الأخيرتين والأخبار. والرواية الأولى هى المشهورة قال القاضى: لم أجد بما قال الخرقى: من أن الفيء مخموس نصا فأحكمه، وإنما نص على أنه غير مخموس. وهذا قول أكثر أهل العلم قال ابن المنذر: "لا نحفظ عن أحد قبل الشافعى فى أن فى الفيئ خمسا كخمس الغنيمة. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب﴾ الآيات -إلى قوله- ﴿والذين جاؤوا من بعدهم﴾ فجعله كله لهم ولم يذكر خمسا، ولما قرأ عمر هذه الآية قال: هذه استوعبت جميع المسلمين اهـ ملخصا (١٠:٥٤٩ و ٥٥٠).

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: لا تخلوا الأرض المفتتحة عنوة من أن تكون للغانمين، لا يجوز للإمام صرفها عنهم بحال إلا بطيبة من أنفسهم، أو أن يكون الإمام مخيرا بين إقرار أهلها على أملاكهم فيها، ووضع الخراج على رقاب أهلها على ما فعله عمر رضى الله عنه فى أرض السواد. فلما اتفق الجميع من الصحابة على تصويب عمر فيما فعله بعد خلاف من بعضهم عليه. دل ذلك على أن الغانمين لا يستحقون ملك الأرضين ولا رقاب أهلها إلا بأن يختار الإمام

باب أن مكة فتحت عنوة لا صلحًا

٣٨٧٢- عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: أقبل النبي ﷺ حتى قدم مكة، فبعث الزبير على إحدى المجنبتين وبعث خالدا على المجنبة الأخرى، وبعث أبا عبيدة على الحسر، فأخذ بطن الوادى. والنبى ﷺ فى كتيبة، فنظر فرآنى فقال: أبو هريرة! قلت: لبيك يا رسول الله! فقال: اهتف! لا يأتينى الأنصارى، فأطافوا به ووبشت قريش من أوباش لها وأتباع. فقالوا: نقدم هؤلاء فإن كان لهم شيء كنا معهم، وإن أصيبوا أعطينا

ذلك لهم، لأن ذلك لو كان لهم لما عدل عنهم إلى غيرهم ولنا زعوه فى احتجاجه بالآية فى قوله: ﴿كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ وقوله: ﴿والذين جاؤوا من بعدهم﴾ فلما سلم له الجميع رأيه عند احتجاجه بالآية دل على أن الغانمين لا يستحقون ملك الأرضين إلا باختيار الإمام ذلك لهم. وأيضا لا يختلفون أن للإمام أن يقتل الأسرى من المشركين ولا يستبقيهم، ولو كان ملك الغانمين قد ثبت فيهم لما كان له إتلافه عليهم كما لا يتلف عليهم سائر أموالهم. فلما كان له أن يقتل الأسرى وله أن يستبقيهم، ثبت أن الملك لا يحصل للغانمين بإحراز الغنيمة فى الرقاب والأرضين، إلا أن يجعلها الإمام لهم. ويدل على ذلك ما روى الثورى عن يحيى بن سعيد عن بشير بن يسار فذكر ما ذكرناه فى المتن، ويدل عليه أيضا حديث سهل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة: «منعت العراق قفيزها ودرهمها» الحديث وهو مذكور فى المتن أيضا قال: فأخبر عليه السلام عن منع الناس لهذه الحقوق الواجبة لله تعالى فى الأرضين، وأنهم يعودون إلى حال الجاهلية فى ذلك، وذلك يدل على صحة قول عمر رضى الله عنه فى السواد وأن ما وضعه هو عليها يجب أداؤها. ويدل عليه أن النبى ﷺ فتح مكة عنوة ومن على أهلها فأقرهم على أملاكهم فقد حصل بدلالة الآية وإجماع السلف والسنة تخبير الإمام فى قسمة الأرضين أو تركها ملكا لأهلها، ووضع الخراج عليها اهـ (٣: ٤٣١).

باب إن مكة فتحت عنوة لا صلحا

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". دلالته على معنى الباب ظاهرة. قال العلامة ابن القيم فى "زاد المعاد": "والذى يدل على أن مكة فتحت عنوة وجوه: أحدها أنه لم ينقل أحد قط أن النبى ﷺ صالح أهلها زمن الفتح ولا جاءه أحد منهم صالحه على البلد، وإنما جاءه أبو سفيان فأعطاه الأمان لمن دخل داره، أو أغلق بابه، أو دخل المسجد، أو ألقى السلاح، ولو كانت قد فتحت صلحا لم يقل: من دخل داره أو أغلق بابه، أو دخل المسجد فهو آمن. فإن الصلح يقتضى الأمن العام.

الذى سألنا فقال ﷺ: ترون إلى أوباش قريش وأتباعهم، ثم قال بيديه إحداهما على الأخرى -زاد فى رواية- وقال: احصدوهم حصدا، ثم قال: حتى توافونى بالصفاء، فانطلقنا فما شاء أحد من أن يقتل أحدا إلا قتله وما أحد منهم يوجه إلينا شيئا فجاء أبو سفيان فقال: يا رسول الله! أبيدت خضراء قريش لا قريش بعد اليوم، قال: من دخل دار أبى سفيان فهو آمن فأقبل الناس إلى دار أبى سفيان، وأغلق الناس أبوابهم الحديث رواه

الثانى أن النبى ﷺ قال: إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين، وأنه أذن لى فيها ساعة من نهار. وفى لفظ «أنها لم تحل لأحد قبلى ولا تحل لأحد بعدى، وإنما أحلت لى ساعة من نهار» وفى لفظ "فإن أحد ترخص لقتال رسول الله ﷺ فقولوا: إن الله أذن لرسوله، ولم يأذن لكم، وإنما لى ساعة من نهار وقد عادت حرمتها اليوم، كحرمتها بالأمس".

وهذا صريح فى أنها فتحت عنوة وأيضا فإنه قد ثبت فى الصحيح. أنه جعل يوم الفتح خالد ابن الوليد على المجنبة اليمنى، وجعل الزبير على المجنبة اليسرى، فذكر حديث أبى هريرة المذكور فى المتن. ثم قال: وأيضا فإن أم هانئ أجارت رجلا فأراد على بن أبى طالب قتله، فقال رسول الله ﷺ: قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ! فإجارتها له وإرادة على قتله وتنفيذ النبى ﷺ: إجارتها وذلك ضحى بجوف مكة بعد الفتح صريح فى أنها فتحت عنوة، وأيضا فإنه ﷺ أمر بقتل مقيس بن صبابة وابن خطل وجاريتين، ولو كانت فتحت صلحا لم يأمر بقتل أحد من أهلها، أو لكان ذكر هؤلاء مستثنى من عقد الصلح اهـ ملخصا (١:٣٢٦).

وفيه أيضا: وأما مكة ففتحها عنوة ولم يقسمها فأشكل على كل طائفة من العلماء الجمع بين فتحها عنوة وترك قسمتها. فقالت طائفة: لأنها دار المناسك، وهى وقف على المسلمين كلهم، وهم فيها سواء فلا يمكن قسمتها. ثم من هؤلاء من منع بيعها وإجارتها. ومنهم من جوز بيع رباعها ومنع إجارتها والشافعى رحمه الله لما لم يجمع بين العنوة وبين عدم القسمة قال: إنها فتحت صلحا، فلذلك لم تقسم.

قال: ولو فتحت عنوة لكانت غنيمة فيجب قسمتها كما تجب قسمة الحيوان، والمنقول. ولم ير بأسا من بيع رباع مكة، وإجارتها واحتج بأنها ملك لأربابها تورث عنهم وتوهب وقد أضافها الله سبحانه إليهم إضافة الملك إلى مالكه، واشترى عمر بن الخطاب دارا من صفوان بن أمية وقيل للنبى ﷺ أين تنزل غدا فى دارك بمكة؟ فقال: وهل ترك لنا عقيل من رباع، فكان عقيل ورث أبا طالب. فلما كان أصله رضى الله عنه أن الأرض من الغنائم وأن الغنائم تجب قسمتها، وأن

مسلم، وفى رواية لأبى داود: من دخل دار أبى سفيان فهو آمن، ومن ألقى السلاح فهو آمن، فعمدت صناديد قريش فدخلوا الكعبة.

مكة تملك وتباع دورها ولم تقسم، لم يجد بدا من كونها فتحت صلحا. لكن من تأمل الأحاديث الصحيحة وجدها كلها دالة على قول الجمهور أنها فتحت عنوة. ثم اختلفوا لأى شيء لم يقسمها؟ فقالت طائفة: لأنها دار النسك ومحل العبادة فهى وقف من الله تعالى على عباده المسلمين. وقالت طائفة: الإمام مخير فى الأرض بين قسمتها وبين وقفها، والنبى ﷺ قسم خيبر ولم يقسم مكة فدل على جواز الأمرين قالوا: والأرض لا تدخل فى الغنائم المأمور بقسمتها، بل الغنائم هى الحيوان والمنقول إلخ ملخصا (١:٣٢٤).

وفى "فتح القدير": ويدل على أن قسمة الأراضى ليس حتما، إن مكة فتحت عنوة ولم يقسم النبى ﷺ أرضها ولهذا قال مالك: إن بمجرد الفتح تصير الأرض وقفا للمسلمين، وهو أدرى بالأخبار والآثار، ودعواهم أن مكة فتحت صلحا لا دليل عليها بل على نقيضها فذكر نحوا مما ذكره ابن القيم (٥:٢١٧)، ومن أراد البسط فى المسألة، فليراجع "الجوهر النقى" (٢:٢٠٦) ولنذكر ههنا من كلامه جملة لم يذكرها ابن القيم وفاتت عليه، فقال بعد ما ذكر حديث أبى هريرة المذكور فى المتن ما ملخصه: مذهب الشافعى أنها فتحت صلحا وهذا الحديث فى الحقيقة حجة عليه، أخرجه ابن حبان فى "صحيحه" وقال: فيه بيان واضح أن فتح مكة عنوة واحتجوا بقوله: «احصدوهم حصدا» وبقوله: «أبيحت خضراء قريش» وقوله عليه السلام: «ما ترون إنى صانع بكم؟» يدل على أنه مخير فيهم، وأنه لم يكن أمان سابق إذ لو كان أمان لقالوا: وما تقدر أن تصنع وقد انعقد بيننا وبينك أمان مع علمهم أنه كان أو فى الخلق ذمة وأصدقهم عهدا.

وظهر بهذا أن قوله عليه السلام: «اذهبوا فأنتم الطلقاء» إنشاء للمن عليهم والإطلاق وتسمية هذه الغزوة غزوة الفتح، يدل على ذلك أيضا. وكذا قوله تعالى: ﴿إنا فتحنا لك فتحا مبينا﴾، وقوله: ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾ المراد بهما عند الجمهور فتح مكة، وهذا اللفظ لا يستعمل فى الصلح إنما يستعمل فى الغلبة والقهر. وأيضا فإن أهل السير عدوا الفتح من جملة الغزوات التى قاتل فيها النبى ﷺ وعدها ابن سعد تسعا، منها الفتح ثم قال: هذا الذى اجتمع لنا عليه، وادعى المازرى: أن الشافعى انفرد بقوله: "فتحت صلحا" قال: وتأويلهم أنه عليه السلام إنما أمر بقتل من لم يقبل أمانا، وإن المعاقدة على ذلك كانت دعوى وإضافة إلى الحديث ما ليس فيه. وكيف يتفق المعاقدة على مثل هذا؟ وفى "التجريد" للقدورى: لم يكن أبو سفيان رسولا لأهل

باب الإمام فى الأسارى بالخيار إن شاء قتلهم وإن شاء استرقهم أو تركهم أحرارًا ذمة للمسلمين

٣٨٧٣- عن الزهرى عن أنس بن مالك: أن النبى ﷺ دخل مكة عام الفتح، وعلى رأسه المغفر، فلما نزعه جاءه رجل فقال: يا رسول الله! ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال: «اقتلوه». أخرجه البخارى ومسلم (زيلعى ٢:١٣٦).

مكة. حتى يعقد لهم الصلح وإنما خرج متحبسا ولم يعلم أنه عليه السلام قصدهم. ولو كان ثم أمان سابق لم يلتجؤوا إلى دخول الكعبة. ولم يقاتلوا فدل ذلك أنه عليه السلام دخلها بلا أمان، وأنشأ الأمان بمكة ولهذا قال عبد الله بن رواحة: اليوم نضربكم على تأويله وذكر شارح العمدة حديث أبى شريح الخزاعى «فإن أحد ترخص بقتال رسول الله ﷺ فقولوا: إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم. وإنما أذن لرسوله ساعة من نهار» الحديث قال: فيه دليل على أن مكة فتحت عنوة، وهو مذهب الأكثرين. وقال الشافعى وغيره: فتحت صلحا، وقيل فى تأويل الحديث: إن القتال كان جائزا لرسول الله ﷺ فى مكة، وإن احتاج إليه فعله، ولكن ما احتاج إليه. وهذا التأويل يضعفه قوله عليه السلام: «فإن أحد ترخص بقتال رسول الله ﷺ»، فإنه يقتضى وجود قتال منه ﷺ ظاهرا، وأيضا السير التى دلت على وقوع القتال وقوله عليه السلام: «من دخل دار أبى سفيان فهو آمن» إلى غيره من الأمان المعلق على أشياء بخصوصها يبعد هذا التأويل اهـ ملخصا (٢:٢٠٧).

باب الإمام بالخيار فى الأسارى إن شاء قتلهم وإن شاء استرقهم أو تركهم أحرارا ذمة للمسلمين

قوله: "عن الزهرى إلخ" قال فى "الهداية وفتح القدير": وهو أى الإمام فى الأسارى بالخيار إن شاء قتلهم؛ لأنه عليه الصلاة والسلام قد قتل من الأسارى إذ لا شك أنه قتل "عقبة بن أبى معيط" من أسارى بدر و"النضر بن الحارث" الذى قالت فيه أخته قتيلة الأبيات التى فيها:

يا راكبا إن الأثيل مظنة ... من صبح خامسة وأنت موفق الأبيات

و"طعيمة بن عدى" وهو أخو "المطعم بن عدى" (ولم يقتل صبرا وإنما قتل فى المعركة كما فى "الزيلعى" عن أبى عبيد القاسم بن سلام فى "كتاب الأموال" له (٢:١٢٧). وأما ما قال هشيم: إنه قتل المطعم بن عدى، رواه أبو داود فى "مراسيله"، كما فى "الزيلعى" أيضا (٢:١٢٧) فغلط بلا شك وكيف وهو عليه السلام «يقول: لو كان المطعم بن عدى حيا لشفعته فى هؤلاء النتنى» وإن شاء استرقهم وإن شاء تركهم أحرار ذمة للمسلمين لما بيناه من أن عمر فعل ذلك فى

٣٨٧٤- عن عطية القرظى قال: "كنت فيمن أخذ من بنى قريظة، فكانوا يقتلون من أنبت ويتركون من لم ينبت فكنت فيمن ترك"، أخرجه أصحاب السنن الأربعة (زيلعى ٢:١٢)، وقال الترمذى: حسن صحيح (١:١٩٢).

٣٨٧٥- عن أبى مجلز والشعبى والحكم ومحمد بن المسير "أن عمر بن الخطاب وجه عثمان بن حنيف على خراج السواد" فذكروا الحديث بطوله وفيه «ورفع عنهم الرق بالخراج الذى وضعه فى رقابهم وجعلهم أكرة فى الأرض فحمل من خراج سواد الكوفة إلى عمر فى أول سنة ثمانون ألف ألف درهم، ثم حمل من قابل مائة وعشرون ألف ألف درهم. ولم يزل كذلك اهـ» أخرجه ابن سعد فى الطبقات وابن زنجويه فى "كتاب الأموال" بأسانيد صحاح وحسان (زيلعى ٢:١٢٦).

باب المن على الأسير ومفاداته بالمال أو بالأسير المسلم

٣٨٧٦- عن ابن عباس قوله: ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب﴾ إلى آخر

أهل السواد إلا مشركى العرب والمرتدين فلا تقبل منهم جزية، ولا يجوز استرقاقهم بل إما الإسلام وإما السيف اهـ (٥:٢١٩) قلت: ودلالة الحديث على جواز قتل الأسير ظاهرة.

قوله: "عن عطية إلخ". دلالته على جواز قتل الأسير واسترقاقه ظاهرة فإنه ﷺ قتل من بنى قريظة من جرت عليه المواسى واسترق من لم تجر عليه والنسوة، وهو معروف عند أصحاب السير، وذكره البيهقى فى "دلائل النبوة" مفصلا (يلعى ٢:١٢٦).

قوله "عن أبى مجلز إلخ" دلالته على جواز ترك الأسارى أحرارا ذمة للمسلمين ظاهرة. وقال القاضى الإمام أبو يوسف فى "كتاب الخراج" له: "قال محمد بن إسحاق عن الزهرى، «قال: افتتح عمر بن الخطاب رضى الله عنه العراق كلها إلا خراسان والسند، وافتتح الشام كلها، ومصر إلا أفريقية، وأما خراسان وإفريقية فافتتحا فى زمن عثمان بن عفان رضى الله عنه، وافتتح عمر السواد والأهواز. فأشار عليه المسلمون أن يقسم السواد وأهل الأهواز وما افتتح من المدن، فقال لهم: فما يكون لمن جاء من المسلمين؟ فترك الأرض وأهلها وضرب عليهم الجزية وأخذ الخراج من الأرض» اهـ (ص ٣٣)". قلت: ولا تضرب الجزية إلا على الأحرار، دون العبيد. فدل على أنه تركهم أحرارا ذمة للمسلمين. وفى أثر المتن من التصريح ما فيه كفاية، والله أعلم.

باب المن على الأسير ومفاداته بالمال أو بالأسير المسلم

قوله: "عن ابن عباس إلخ. قلت: هذا الأثر وإن كان ضعيف الإسناد كما تراه، ولكنه قد

الآية، قال: الفداء منسوخ نسختها ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم﴾ -إلى- ﴿كل مرصد﴾ قال: فلم يبق لأحد من المشركين عهد، ولا حرمة بعد براءة وانسلاخ الأشهر الحرام» أخرجه ابن جرير في "تفسيره" (٢٦:٦) بسند قد أكثر الاحتجاج به في "تفسيره". حدثني محمد بن سعد ثني أبي ثني عمي ثني أبي عن أبيه عن ابن عباس، ومحمد هذا

تأيد بأقوال كثير من أجلة المفسرين من التابعين وغيرهم، منهم قتادة والسدي وابن جريج والأوزاعي. والضعيف إذا تأيد بالشواهد تقوى كما لا يخفى، لكن يعكر عليه ما أخرجه البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في قوله تعالى: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾ إن ذلك كان يوم بدر والمسلمون في قلة فلما كثروا واشتد سلطانهم أنزل الله تعالى: ﴿فإما منا بعد وإما فداء﴾، فجعل النبي ﷺ المؤمنين بالخيار فيهم إن شاؤوا قتلوهم وإن شاءوا استعبدوهم وإن شاؤوا أفادوهم.

علي بن أبي طلحة عن ابن عباس:

وفي إسناده علي بن أبي طلحة عن ابن عباس وهو لم يسمع منه ولكنه إنما أخذ التفسير عن ثقات أصحابه كمجاهد وغيره، وقد اعتمده البخاري وأبو حاتم في التفسير، كذا في "النيل" (٢٠٣:٧). ويمكن الجمع بأن يقال: إن قوله تعالى: ﴿فإما منا بعد وإما فداء﴾ نسخ ما في آية الأنفال من وجوب الإثخان، ثم نسخ قوله في البراءة ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ ما في آية القتال من الأمر بالمن والفداء والله تعالى أعلم. وقد قام الإجماع على جواز قتل الأسير واسترقاقه فقوله تعالى. ﴿فإما منا بعد وإما فداء﴾ قضية منفصلة مانعة الجمع، وليست بمانعة الخلو اتفاقا. فلا حجة فيها لمن احتج بها على نفي الاسترقاق، وادعى عدم جوازه شرعا، ولا يجترئ على مثل ذلك إلا من اجترأ على تفسير كتاب الله برأيه، وعمي عن ناسخه ومنسوخه ونبذ أحاديث الرسول وقضاياه وراءه ظهريا.

قال الموفق في "المغني": وإذا سبى الإمام فهو مخير إن رأى قتلهم، وإن رأى من عليهم وأطلقهم بلا عوض، وإن رأى أطلقهم على مال يأخذه منهم، وإن رأى فأدى بهم، وإن رأى استرقهم، أي ذلك رأى فيه نكاية للعدو وحظا للمسلمين فعل. وجملته أن من أسر من أهل الحرب على ثلاثة أضرب أحدها النساء والصبيان، فلا يجوز قتلهم ويصيرون رقيقا للمسلمين بنفس السبي لأن النبي ﷺ نهى عن قتل النساء والولدان، متفق عليه وكان عليه السلام يسترقهم إذا سباهم. الثاني الرجال من أهل الكتاب والمجوس الذين يقرون بالجزية فيخير الإمام فيهم بين أربعة

هو ابن سعد بن الحسن بن عطية العوفى، لينه الخطيب، وروى الحاكم عن الدارقطنى أنه لا بأس به (لسان الميزان ٥:١٧٤). وعطية العوفى ضعيف ليس بواه، وربما حسن له الترمذى (الإتقان ٢:١٩٦)، وقال ابن معين: "صالح" وقال أبو زرعة: "لين" وقال ابن سعد: "كان ثقة إن شاء الله تعالى وله أحاديث صالحة، ومن الناس من لا يحتج به" اهـ.

أشياء: القتل، والمن بغير عوض، والمفاداة بهم، واسترقاقهم. الثالث الرجال من عبدة الأوثان وغيرهم ممن لا يقر بالجزية فتخيير الإمام فيهم بين ثلاثة أشياء:، القتل أو المن أو المفاداة، ولا يجوز استرقاقهم.

وعن أحمد جواز استرقاقهم وهو مذهب الشافعي وبما ذكرنا فى أهل الكتاب قال الأوزاعى والشافعي وأبو ثور عن مالك كمذهبنا، وعنه لا يجوز المن بغير عوض، لأنه لا مصلحة فيه، وإنما يجوز للإمام فعل ما فيه المصلحة، وحكى عن الحسن، وعطاء، وسعيد بن جبير كراهة قتل الأسارى وقالوا: من عليه أو فاداه كما صنع بأسارى بدر. ولأن الله تعالى قال: ﴿فشدوا الوثاق فإما منّا بعد وإما فداء﴾، فخير بين هذين بعد الأسر لا غير (قلت: ولم يذهب إلى هذا واحد من علماء الأمصار وأهل الفتوى)، وقال أصحاب الرأى: إن شاء ضرب أعناقهم وإن شاء استرقهم لا غير، ولا يجوز من ولا فداء لأن الله تعالى قال: ﴿اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ بعد قوله: ﴿فإما منّاً بعد وإما فداء﴾، وكان عمر بن عبد العزيز وعياض بن عقبة يقتلان الأسرى ولنا على جواز المن والفداء قول الله تعالى ﴿فإما منّاً بعد وإما فداء﴾ وأن النبى ﷺ من على ثمامة بن أثال وأبى عزة الشاعر (الجمحى) وأبى العاص بن الربيع وقال فى أسارىٰ بدر: لو كان مطعم بن عدى حياثم سألنى -وفى رواية كلمنى- فى هؤلاء النتنى لأطلقتهم له، وفادى أسارى بدر، وكانوا ثلاثة وسبعين رجلا كل رجل منهم بأربع مائة (دينار) وفادى يوم بدر رجلا برجلين وصاحب العضباء برجلين. وأما القتل فلأن النبى ﷺ قتل رجال بنى قريظة وهم بين الستمائة والسبعمائة. وقتل يوم بدر النضر بن حارث، وعقبة بن أبى معيط صبرا. وقتل أبا عزة يوم أحد، وهذه قصص عمت واشتهرت، وفعلها النبى ﷺ مرات وهو دليل على جوازها اهـ (١٠:٤٠٠ و ٤٠١). قلنا: لا يتم الاحتجاج بأحاديث المن والمفاداة ما لم يثبت أنه ﷺ من أو فادى بالأسارى بعد نزول براءة ودون إثباته خرط القتاد.

قال العينى فى "العمدة" (٧:٥٧): ورأى أبو حنيفة أن المن منسوخ. وقيل: كان خاصا بسيدنا رسول الله ﷺ. وقال أبو عبيد: والقول فى ذلك عندنا أن الآيات جميعًا محكمات

(التهذيب ٧:٢٢٦) وسعد بن محمد بن الحسن وعمه الحسين بن الحسن، وأبوه الحسن بن عطية كلهم ضعفاء كما يظهر ذلك من "اللسان" (٣:٨١، ٢:٢٧٨) و"التهذيب" (٢:٢٩٤).

لا منسوخ فيهن، وذلك أنه ﷺ عمل بالآيات كلها من القتل والأسر والفداء، والأمر فيهم إلى الأمام، وهو مخير بين القتل والمن والفداء يفعل الأفضل فى ذلك للإسلام وأهله، وهو قول مالك والشافعى وأحمد وأبى ثور اهـ. وقال أصحابنا: لا يجوز مفاداة أسارى المشركين قال الله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ وقوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرّم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ وما ورد فى أسارى بدر كله منسوخ. ولم يختلف أهل التفسير ونقلة الآثار أن سورة براءة بعد سورة محمد (ﷺ). فوجب أن يكون المذكور فيها ناسخا للفداء المذكور فى غيرها اهـ.

وأورد عليه الموفق فى "المغنى" أن قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ عام لا ينسخ به الخاص بل ينزل على ما عدا المخصوص، ولهذا لم يحرموا استرقاقه اهـ (١٠:٤٠٢).

قلنا: هذا عين النزاع فى الأصول، فإن العام عندنا قطعى الدلالة على عمومه، وإنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ للخاص به، كحديث العرنين نسخ بقوله ﷺ: «استنزهوا من البول»، كذا فى "نور الأنوار" (ص ٦٨). ومثله فى عامة كتب الأصول للأئمة الحنفية، وأما قوله: "ولهذا لم يحرموا استرقاقه" فغير مسلم، فإنا لا نجيز استرقاق مشركى العرب، وهم المرادون بقوله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد﴾ فهم الذين ضرب الله لهم الأجل وأجلهم أربعة أشهر بقوله: ﴿براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزى الله، وأن الله مخزى الكافرين﴾ ثم أمر بقتلهم بعد انسلاخ أربعة أشهر، ولم يرخص فى المن عليهم ولا المفاداة بهم، ولا فى استرقاقهم. ومن هنا قلنا: بأن عبدة الأوثان من العرب لا يسترقون. بل الحكم فيهم إما الإسلام أو السيف كما سيأتى فى باب الجزية إن شاء الله تعالى والعجب من المحقق ابن الهمام حيث لم يتنبه لهذه الدقيقة، فقال فى "فتح القدير": وأجاب المصنف –أى صاحب الهداية– بأنه منسوخ بقوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ من سورة براءة فإنها تقتضى عدم جواز المن، وهى آخر سورة نزلت فى هذا الشأن

٣٨٧٧- حدثنا: ابن عبد الأعلى ثنا ابن ثور عن معمر عن عبد الكريم الجزرى قال: كتب إلى أبى بكر رضى الله عنه فى أسير أسر فذكر أنهم التمسوه بفداء كذا وكذا، فقال أبو بكر: اقتلوه، لقتل رجل من المشركين أحب إلى من كذا وكذا. أخرجه الطبرى (٦:٢٦) أيضا وسنده صحيح مرسل، فابن ثور هو محمد بن ثور الصنعانى، ثقة عابد، وابن عبد الأعلى هو محمد بن عبد الأعلى الصنعانى من رجال مسلم وغيره، والباقون لا يسأل عنهم.

وقصة بدر كانت سابقة عليها، وقد يقال: إن ذلك فى حق غير الأسارى بدليل جواز الاسترقاق، فيه يعلم أن القتل المأمور حتما فى حق غيرهم اهـ (د:٢٢١) فاستدل بجواز استرقاق أسارى المشركين على كون الآية مختصة بغير الأسارى، ولم يدر أن المشركين الذين قد أمر بقتلهم فى الآية لا يجوز استرقاقهم عندنا، أسارى كانوا أو غير أسارى. فإن قيل: إذا كان قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ فى مشركى العرب خاصة ونسخ به المن والفداء والاسترقاق فى حقهم، لم يدل ذلك على نسخ هذه الثلاثة فى حق مشركى العجم فيجوز المن عليهم والمفاداة بهم، كما جاز استرقاقهم قلنا: إذا صار الحكم الخاص منسوخا فى حق بعض الأفراد لم يبق حجة فى ما عداه كما ذكره الأصوليون منا وصرح به فى "نور الأنوار" (ص:٧٢). وأيضا فقوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق﴾ الآية قد نسخ جواز المن والفداء فى حق الأسارى من أهل الكتاب أمر بقتالهم ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ وروى عبد الرحمن بن عوف فى حق المجوس مرفوعا: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» والمجوس وعبدة الأوثان من العجم كلهم سواء فى كونهم مشركين لا كتاب لهم فدل على عدم جواز المن عليهم ولا المفاداة بهم أيضا. وأما جواز استرقاقهم بالأولى لما فيه من مزيد الصغار فدل على جواز استرقاق من سن بهم سنة أهل الكتاب وعلى جواز أخذ الجزية عنهم سواء وهم المجوس وعبدة الأوثان من العجم فافهم! والله تعالى أعلم.

قوله: حدثنا ابن عبد الأعلى إلخ. قلت: فى قول أبى بكر لقتل رجل من المشركين أحب إلى من كذا وكذا دلالة ظاهرة على أنه كان يكره المن على الأسير والمفاداة به لا يقال: كأنه رأى قتل هذا الأسير أحظ للإسلام وأهله لأن قوله: "لقتل رجل من المشركين إلخ" يعم كل أسير ومن ادعى تخصيصه بهذا الرجل بعينه فليأت ببرهان. وفيه رد على من كره قتل الأسير، وأوجب المن، أو الفداء، كما حكى عن الحسن وعطاء وسعيد بن جبير، وفيه دلالة على نسخ الأمر بالمن والفداء،

٣٨٧٨- حدثنا: محمد بن عبد الأعلى ثنا ابن ثور عن معمر عن قتادة ﴿فإما منا بعد وإما فداءً﴾ نسخها ﴿فإما تثقفنهم فى الحرب فشرد بهم من خلفهم﴾، أخرجه الطبرى فى التفسير، وهو سند صحيح (٦ :٢٦).

٣٨٧٩- حدثنا: ابن حميد وابن عيسى الدامغانى قالا ثنا ابن المبارك عن جريج أنه كان يقول فى قوله: ﴿فإما منا بعد وإما فداء﴾ نسخها قوله ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾، أخرجه الطبرى (٦ :٢٦) أيضًا، وسنده صحيح.

٣٨٨٠- حدثنا: ابن بشار ثنا عبد الرحمن ثنا سفيان عن السدى ﴿فإما منا بعد وإما فداء﴾ قال: نسخها ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾، أخرجه الطبرى أيضًا، وسنده صحيح (٢ :١٢٨).

٣٨٨١- عن سلمة بن الأكوع قال: "خرجنا مع أبى بكر أمره علينا رسول الله ﷺ فغزونا فزارة" وذكر الحديث وفيه - فجئت بهم أسوقهم وفيهم امرأة من بنى فزارة عليها قشع من أدم معها ابنة لها من أحسن الناس فسقتهم حتى أتيت بهم أبا بكر، فنفلنى ابنتها فقدمنا المدينة فلقينى رسول الله ﷺ فى السوق فقال لى: يا سلمة! هب لى المرأة، لله أبوك فقلت: هى لك يا رسول الله! فو الله ما كشفت لها ثوبا، فبعث بها

وإلا لم يكره أبو بكر رضى الله عنه الفداء، فافهم.

قوله: "حدثنا محمد بن عبد الأعلى إلى قوله حدثنا ابن بشار إلخ" قلت: هؤلاء قدماء المفسرين من التابعين وأتباعهم وغالب أقوالهم تلقوها عن الصحابة وقد صرح عطية العوفى نسبة القول بالنسخ إلى ابن عباس، فصار الغالب المظنون كالمتيقن به ففى الآثار دلالة ظاهرة على كون قوله: ﴿فإما منًّا بعد وإما فداء﴾ فى سورة محمد ﷺ منسوخا بقوله فى البراءة ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين﴾ وقد اتفق نقلة الأثر على كون البراءة بعد سورة محمد فى النزول فالظاهر شاهد لما فى هذه الآثار من كون المتأخر ناسخا للمتقدم، ومن ادعى كون الآيات كلها محكمة، لا منسوخ فيها بدليل ما ثبت عن النبى ﷺ من المن على الأسارى والمفاداة بهم، فليأت بدليل يدل على أنه ﷺ فعل ذلك بعد نزول البراءة، وأما ما فعله قبلها فلا حجة فيه لكونه منسوخا، فافهم! فإن دليل الإمام أبى حنيفة فى هذا الباب قوى جدا.

قوله: "عن سلمة ابن الأكوع وقوله عن عمران بن حصين إلخ". قلت: فيهما دلالة على

رسول الله ﷺ إلى مكة ففدى بها ناسا من المسلمين كانوا أسروا بمكة". أخرجه مسلم (زيلعى ٢: ٢٢٨).

٣٨٨٢- عن: عمران بن الحصين رضى الله عنه «أن رسول الله ﷺ فدى رجلين

جواز مفاداة الأسير المسلم بأسير من المشركين، وهو قول الجمهور وقال به أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى كما فى "شرح السير الكبير" (٣: ٢٨٤). وهو أظهر الروايتين عن أبى حنيفة رضى الله عنه، وعنه فى رواية أخرى أنه قال: لا يجوز مفاداة الأسير بالأسير كما فيه أيضا، والحق أنه لا دلالة فى الأثرين على ما ذهب إليه الجمهور فإن أثر سلمة بن الأكوع مشعر بظاهره بكون الجارية قد أسلمت لقوله: "فوالله ما كشفت لها ثوبا" ولا يجوز للمسلم كشف ثوب المشرك حتى تسلم وإذا أسلمت فلا يجوز للإمام أن يفادى بها الأسير لقوله تعالى: ﴿فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾، فالظاهر[1] أن ذلك كان قبل نزول هذه الآية من الممتحنة وأيضا فإن هذا يخالف رأيهم، فإنهم لا يفادون بالنساء ذكره المحقق فى "الفتح" (٥: ٢٢٠). وأما حديث عمران بن الحصين فرواه

---

(١) وقد أغرب الحافظ ابن القيم وأتى من ظاهريته بما يتعجب منه حيث قال فى باب هديه ﷺ فى الأسارى: ولم يكونوا يتوقفون فى وطأ سبايا العرب على الإسلام أى على إسلامهن، بل كانوا يطؤنهن بعد الاستبراء. وأباح الله لهم ذلك ولم يشترط الإسلام بل قال: ﴿والمحصنت من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾ فأباح وطأ ملك اليمين وإن كانت محصنة إذا انقضت عدتها بالاستبراء. وقال له سلمة بن الأكوع لما استوهبه الجارية من السبى والله لقد اعجبتنى وما كشفت لها ثوبا ولو كان وطأها حراما قبل الإسلام عندهم لم يكن لهذا القول معنى ولم تكن قد أسلمت لأنها قد فدى بها ناسا من المسلمين بمكة والمسلم لا يفادى به. فالصواب الذى كان عليه هديه وهدى أصحابه استرقاق العرب ووطأ إمائهن المسبيات بملك اليمين من غير اشتراط الإسلام اهـ (١: ٢٢٤). قلت: كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا. فإن كان سكوت النص عن اشتراط الإسلام دليل على جواز وطئ المشركة فليكن سكوته عن اشتراط الاستبراء دليلا على جواز وطى المسبية قبل الاستبراءولا قائل به، وأيضا فقد قال تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم﴾ وأى شرط أبلغ من هذا وقد ثبت أنه ﷺ عرض الإسلام على مارية، وكانت كتابية فهل تراه لم يكن يعرض الإسلام على المشركة العابدة للأوثان.

وأما أثر سلمة بن الأكوع ففيه أن مفاداة المسلمين بالجارية لا تدل على كونها مشركة لاحتمال كون القصة قبل نزول قوله تعالى: ﴿فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾ فالقول بمفاداة المسلمين بالمرأة المسلمة وكونها منسوخة أهون من القول بإباحة وطأ المسبيات قبل إسلامهن، وأيضا فقد اعترفت باشتراط الاستبراء ولا دلالة فى الأثر على أن سلمة كان استبرأها فإذا لم يكن سكوت الراوى عن ذكر الاستبراء دليلا على نفيه فكيف يكون سكوته عن ذكر الإسلام دليل على عدم اشتراطه؟ وإن سلمنا أنها لم تكن قد أسلمت فلا نسلم دلالة الأثر على إباحة وطأ المسبية المشركة مطلقا، لاحتمال كون القصة فى وقت إباحة نكاح المسلم بالمشركة. وذلك قبل نزول قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ وقوله: ﴿ولا تمسكوا بعصم

من المسلمين برجل من المشركين» انتهى بلفظ الترمذى، وقال: حديث حسن صحيح

أحمد ومسلم مطولا بلفظ: «كانت ثقيف حلفاء لبنى عقيل، فأسرت ثقيف رجلين من أصحاب النبى ﷺ وأسر أصحاب رسول الله ﷺ رجلا من بنى عقيل وأصابوا معه العضباء، فأتى عليه رسول الله ﷺ وهو فى الوثاق، فقال: يا محمد! فأتاه فقال: ما شأنك؟ فقال: بما أخذتنى وأخذت سابقة الحاج؟ فقال: أخذتك بجريرة حلفائك سقيف، ثم انصرف عنه، فناداه فقال: يا محمد! يا محمد! فقال: ما شأنك؟ قال: "إنى مسلم" قال: لو قلتها وأنت تملك أمرك أفلحت كل الفلاح. ثم انصرف عنه فناداه يا محمد! يا محمد! فأتاه فقال: ما شأنك؟ فقال: إنى جائع فأطعمنى، وظمآن فاسقنى! قال: هذه حاجتك، ففدى بعد بالرجلين». كذا فى "نيل الأوطار" (ص ٢٠٤). وفيه أنه ﷺ فداه بالرجلين بعد ما قال إنى مسلم وهذا لا يجوز لأحد أن يفعله اليوم أن يفادى الأسير المسلم بأسير قد أسلم فى أسرنا. قال فى "الهداية": ولو كان أسلم الأسير فى أيدينا لا يفادى بمسلم أسير فى أيديهم لأنه لا يفيد إلا إذا طابت نفسه به، وهو مأمون على إسلامه اهـ.

الكوافر﴾ فافهم! ولا تحدث فى هذا الشرع ما ليس منه فإن كل بدعة ضلالة والله أعلم.

ثم اطلعت ولله الحمد على نص صريح فى موضع النزاع أخرج عبد الرزاق وابن ماجة عن الحسن قال: كانوا يغزون مع رسول الله ﷺ فإذا أصاب أحدهم الجارية من الفيء فأراد أن يصيبها أمرها فغسلت ثيابها، واغتسلت ثم علمها الإسلام وأمرها بالصلاة واستبرأها بحيضة ثم أصابها كذا فى "كنز العمال" (٥:١٦٩) وذكره ابن حزم فى "المحلى" (٨:٤٤٧) من طريق عبد الرزاق عن جعفر بن سليمان الضبعى، أخبرنى يونس بن عبيد أنه سمع الحسن فذكره وهذا سند صحيح، وأخرج من طريق بندارنا غندر عن شعبة عن موسى ابن أبى عائشة قال: سألت سعيد بن جبير ومرة الهمدانى صاحب ابن مسعود فقلت: أصبت الأمة من السبى فقالا جميعا: لا تغشها حتى تغتسل وتصلى، ومن طريق سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن معاوية بن قرة عن ابن مسعود قال: إثنتا عشرة مملوكة أكره غشيانهن وذكر منهن الأمة وهى مشركة، ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى قال: «لا يحل لرجل اشترى جارية مشركة أن يطأها حتى تغتسل وتصلى وتحيض عنده حيضة» اهـ. ثم ذكر ابن حزم: أنهم لا يخالفون فى أن وطأ الوثنية بملك اليمين لا يحل حتى تسلم (٨:٤٤٧) والحسن قد أدرك جمعا من الصحابة رضى الله عنهم فلم يقل كانوا يفعلون كذا إلا وقد سمع منهم، وقد مر غير مرة أن مراسيله صحاح عند القوم لا سيما وقد تأيد بعموم النصوص القطعية الناهية عن وطأ المشركات حتى يسلمن والمرسل إذا تأيد بعموم النص أو بقياس صحيح فهو حجة عند الكل كما مر ذكره فى المقدمة. فعجبا لجرأة ابن القيم وقوله: "فلم يكونوا يتوقفون فى وطئ سبايا العرب على إسلامهن وأباح الله لهم ذلك ولم يشترط الإسلام اهـ". فهل رأيت أو سمعت بمثل هذه الجرأة على الله وعلى الرسول والإسلام اغترارا بمجرد ما فى بعض الروايات من الإجمال وغفلة عما فى غيره من التفصيل ولم يزل من عادة الرواة إجمال شيء مرة وتفصيله أخرى. فمن اعتمد الإجمال وأغمض عن التفصيل يبتلى بمثل ما ابتلى به ابن القيم ههنا ويشرع فى الدين ما لم يأذن به الله فافهم! والله يتولى هداك.

وطوله مسلم، وأبو داود أخرجاه فى كتاب النذر والأيمان (زيلعى ٢: ١٢٨، ونيل الأوطار ٧: ٢٠٤).

وقال الموفق فى "المغنى": وإن أسلم الأسير صار رقيقا فى الحال إلى أن قال: ولا يجوز رده إلى الكفار إلا أن يكون له ما يمنعه من المشركين من عشيرة أو نحوها إلخ (١٠: ٤٠٣). ولا دليل فى الحديث على أن نفس هذا الأسير كانت قد طابت بالمفاداة وكان مأمونا على إسلامه أللهم إلا أن يقال: كانت له عشيرة تمنعه من المشركين أو أن النبى ﷺ لم يقبل إسلامه، وكان ذلك إليه لقوله: تعالى: ﴿ولو أريناكهم لعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم فى لحن القول﴾ والله أعلم. قال المحقق فى "الفتح" تحت قول "الهداية": (ولا يفادى بالأسارى عند أبى حنيفة، وقالا: يفادى بهم أسارى المسلمين وهو قول الشافعى) ما نصه: هذه إحدى الروايتين عنه، وعليها مشى القدورى وصاحب الهداية (فلعلها أظهر الروايتين عن الإمام وعندهما خلاف ما فى "شرح السير" حيث استظهر رواية جواز مفاداة الأسير بالأسير). وعن أبى حنيفة أنه يفادى بهم كقول أبى يوسف ومحمد والشافعى ومالك وأحمد إلا بالنساء فإنه لا تجوز المفاداة بهن عندهم ومنع أحمد المفاداة بصبيانهم وروى أنه عليه السلام فعل ذلك وهذه رواية السير الكبير وقيل هو أظهر الروايتين عن أبى حنينفة، وقال أبو يوسف تجوز المفاداة بالأسارى قبل القسمة لا بعدها. وعند محمد تجوز بكل حال ثم ذكر فى حجة الجمهور حديث عمران بن حصين وسلمة بن الأكوع المذكورين فى المتن وقال: إلا أن هذا يخالف رأيهم فإنهم لا يفادون[1] بالنساء ويبقى الأول اهـ ملخصا (٥: ٢٢٠). قلت: وقد عرفت ما فى الأول أيضا فتذكر! قال الطحاوى: فهذا الحديث مفسر قد أخبر فيه عمران بن حصين رضى الله عنه أن النبى ﷺ فادى بذلك المأسور بعد أن أقر بالإسلام، وقد أجمعوا أن ذلك منسوخ قال: وإنما كان الفداء المذكور فى هذه الآثار فى وقت ما لكان لا بأس أن يفادى فيه بمن أسلم من أهل الحرب، فيردوا إلى المشركين على أن يردوا إلى المسلمين من أسروا منهم كما صالح رسول الله ﷺ أهل مكة على أن يرد إليهم من جاء إليه منهم وإن كان مسلما، وإن قول الله تعالى ﴿لا ترجعوهن إلى الكفار﴾ قد نسخ أن يرد أحد من أهل الإسلام إلى الكفار وكما كان حراما علينا أن نفادى بعبيدنا الكفار الذين قد ولدوا فى دار الإسلام لما قد صار لهم من الذمة كذلك هذا الحربى إذا أسرناه فصار ذمة لنا ووقع ملكنا عليه يحرم علينا المفاداة به اهـ (٢: ١٥٢).

---

(١) ويعكر عليه ما ذكره الحافظ فى "الفتح" ويجوز المفاداة بالأسيرة الكافرة بأسير مسلم أو مسلمة عند الكفار إلخ (٥: ١٧٠). فليحقق مذهب الجمهور فى ذلك وبعد ذلك كله فلا حجة فيه للجمهور ما لم يثبت أنه كان بعد نزول براءة ودونه خرط القتاد. فإن براءة من آخر ما نزلت كما سيأتى.

٣٨٨٣- قال الأوزاعي: بلغني أن هذه الآية منسوخة قوله تعالى ﴿فإما منا بعد وإما فداء﴾ نسختها ﴿فاقتلوهم حيث ثقفتموهم﴾ حدثنا بذلك هناد ثنا ابن المبارك عن الأوزاعي رواه الترمذي، وسنده صحيح (١: ١٩٠).

وفي "شرح السير": وجه ظاهر الرواية (أي جواز مفاداة الأسير بالأسير) أن تخليص أسراء المسلمين من أيدي المشركين واجب، ولا يتوصل إلى ذلك إلا بطريق المفاداة. وليس في هذا أكبر من ترك القتل لأسراء المشركين، وذلك جائز لمنفعة المسلمين. ألا ترى أن للإمام أن يسترقهم والمنفعة في تخليص أسارى المسلمين من أيديهم أظهر. أيد ما قلنا حديث عمران بن الحصين فذكره، وقال: ووجه الرواية الأخرى عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾، وفي المفاداة ترك القتل الذي هو فرض، ولا يجوز ترك الفرض مع التمكن من إقامته بحال. توضيحه أن الأسراء صاروا مقهورين في أيدينا، فكانوا من أهل دارنا فتكون المفاداة بهم بمنزلة المفاداة بأهل الذمة وذلك لا يجوز إذا لم يرض به أهل الذمة. وليس في الامتناع من هذه المفاداة أكثر من الخوف على أسراء المسلمين، ولأجله لا يجوز ترك قتل المشركين ولا يجوز[1] إعادتهم ليصيروا حربا لنا. ألا ترى أن الجهاد فرض على المسلمين ليتوصلوا به إلى قتل المشركين، وإن كان فيه معنى الخوف على نفوس المسلمين وأموالهم. قال: فأما مفاداة الأسارى من المشركين بالمال، فإنه لا يجوز في قول علمائنا رحمهم الله تعالى لأن قتل المشركين إلى أن يسلموا بعد التمكن منه فرض لقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾، وفي المفاداة بالمال ترك هذه الفريضة للطمع في عرض الدنيا، وذلك لا يحل قال الله تعالى: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾ نزلت الآية يوم بدر حين رغب رسول الله ﷺ في رأى أبي بكر حين أشار عليه بالمفاداة بالمال وقد كان أبو بكر رضي الله عنه يتأسف على ذلك على ما روى «أنه أسر في عهده أسير من الروم، فطلبوا المفاداة به، فقال اقتلوه فلقتل رجل من المشركين أحب إلي من كذا وكذا»، وفي رواية «لا تفادوا به وإن اعطيتم به مدين من ذهب»، ولأنا أمرنا بالجهاد لإعزاز الدين، وفي مفاداة الأسير بالمال إظهار منا للمشركين أنا نقاتلهم لتحصيل المال. فأما قوله تعالى: ﴿فإمّا منّاً بعد وإمّا فداء﴾، فقد بينا أن ذلك قد انتسخ بقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾، وقوله تعالى: ﴿لولا كتاب

---

(١) وبهذا ظهر الجواب عن قياس المفاداة بالاسترقاق، فإن الاسترقاق لا يفضي إلى إعادة الأسراء حربا علينا بل فيه دفع شرهم مع وفور المنفعة لأهل الإسلام فكان في معنى القتل (مؤلف)

٣٨٨٤- عن: ابن مسعود قال: "لما كان يوم بدر وجيء بالأسارى قال رسول

من الله سبق﴾ تفسيره[1] لو لا أني كنت أحللت لكم الغنائم لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم، بدليل قوله تعالى ﴿فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا﴾ (ففيه بيان حل ما أخذوا من المال بعد الأخذ لا حل أخذه ابتداء) ولئن كان المراد به تجويز المفاداة (مطلقا) فقد انتسخ ذلك بنزول قوله تعالى (فاقتلوا المشركين) لأن سورة براءة من آخر ما نزلت وهو تأويل ما فعله رسول الله ﷺ من المفاداة يوم بدر في النفوس بالنفوس عند أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه، وأشار محمد رحمه الله إلى تأويل آخر فقال: قد كانوا يومئذ محتاجين إلى المال حاجة عظيمة لأجل الاستعداد للقتال وعند الضرورة لا بأس بالمفاداة بالمال (فإن الضرورات تبيح المحظورات) فلا يصح الاستدلال بها على جواز المفاداة المالية مطلقا)، وعليه يحمل أيضا ما يروى أن رسول الله ﷺ لما سبى الذرارى والنساء من بنى قريظة بعث بنصف السبى مع سعد بن زيد إلى نجد فباعهم من المشركين بالسلاح والحيوان، وبالنصف الباقى مع سعد ابن عبادة إلى الشام ليشترى بهم السلاح والكراع، وإنما فعل ذلك لحاجتهم كانت إلى السلاح يومئذ، وظاهر المذهب عندنا أن المفاداة بالمال لا يجوز اليوم بحال، وما يروى فى هذا الباب حكمه قد انتسخ وذكر تأويل المفاداة فى سبى بنى المصطلق فقال: إنما فعل ذلك رسول الله ﷺ لأنه ظهر على دارهم فافتدى بهم لئلا يجرى عليهم الرق قال: ألا ترى أنه ﷺ تزوج جويرية بعد ما افتدت لأن القوم أسلموا ولو لا ذلك ما تزوجها رسول الله ﷺ وإنما المكروه عندنا مفاداة المشركين بالمال ليردوا إلى دار الحرب فيكونون عونا على المسلمين اهـ ملخصا (٣: ٢٨٤ و ٢٨٨). قلت: وكذلك من رسول الله ﷺ على سبى هوازن لكون القوم قد أسلموا فلا يصح الاستدلال به على جواز المن على الأسارى من المشركين والقصة أخرجها أبو داود والبخارى وغيرهما، كما فى "بذل المجهود" (٤: ٢٣).

قوله: "عن ابن مسعود إلخ" فيه متمسك لمن قال: لا يجوز المن بغير فداء وهو مالك وأبو حنيفة، وفيه دليل على جواز قتل الأسير أيضا وقد اختلفت العلماء فى ذلك والجمهور على الجواز. قال أبو بكر الرازى الجصاص فى "أحكام القرآن" له: وأما قوله: ﴿فإما منا بعد وإما فداء﴾ ظاهره

---

(١) وبهذا التفسير وتقريره اندحض ما أورده الحافظ فى "الفتح" (٥: ٤٠٦) على أبى بكر الرازى الجصاص فى احتجاجه لكراهة فداء المشركين بالمال بقوله تعالى: ﴿لو لا كتاب من الله سبق﴾ الآية بقوله: "ولا حجة لهم لأن ذلك كان قبل حل الغنيمة إلخ" فقد عرفت أن غاية ما فى الآية حل ما أخذوا من الفداء بعد أخذه لا حل أخذه ابتداء. ومن ادعى ذلك فليأت ببرهان عليه والله تعالى أعلم. (مؤلف).

الله ﷺ: «لا ينفلتن منهم أحد إلا بفداء أو ضرب عنق» الحديث. رواه أحمد والترمذي،

يقتضي أحد شيئين من منّ أو فداء. وذلك ينفي جواز القتل وقد اختلف السلف في ذلك فأسند عن الحسن أنه كره قتل الأسير وقال: من عليه أو فاده ونحوه عن عطاء وابن عمر وغيرهم ثم قال: وقد روينا عن السدي أن قوله: ﴿فإما مناً بعد وإما فداء﴾ منسوخ بقوله: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ وروى مثله عن ابن جريج (قلت: وقد روينا مثله عن ابن عباس وقتادة والأوزاعي) قال أبو بكر: اتفق فقهاء الأمصار على جواز قتل الأسير لا نعلم بينهم خلافا فيه، وقد تواترت الأخبار عن النبي ﷺ في قتله الأسير، فقتل عقبة بن أبي معيط، والنضر بن الحارث، بعد الأسر يوم بدر، وقتل أبا عزة الشاعر يوم أحد بعد ما أسر، وقتل بني قريظة بعد نزولهم على حكم سعد بن معاذ ومن على الزبير بن باطا من بينهم، وفتح خيبر وشرط على ابن أبي الحقيق أن لا يكتم شيئا فلما ظهر على خيانته وكتمانه قتله، وفتح مكة وأمر بقتل ابن خطل ومقيس بن ضبابة ابن أبي سرح وآخرين وقال: «اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة» ومن على أهل مكة، ولم يغنم أموالهم. وروى عن صالح بن كيسان عن محمد بن عبد الرحمن عن أبيه عبد الرحمن بن عوف أنه سمع أبا بكر الصديق يقول: «وددت أني يوم أتيت بالفجاءة لم أكن أحرقته وكنت قتلته سريحا أو أطلقته نجيحا» وعن أبي موسى: «أنه قتل دهقان السوس بعد ما أعطاء الأمان على قوم سماهم، ونسي نفسه فلم يدخلها في الأ... فقتله» فهذه آثار متواترة عن النبي ﷺ وعن الصحابة في جواز قتل الأسير وفي استبقائه واتفق فقهاء الأمصار على ذلك.

وإنما اختلفوا في الفداء فقال أصحابنا جميعا: لا يفادى الأسير بالمال ولا يباع السبي من أهل الحرب فيردوا حربا وقال أبو حنيفة: لا يفادى بأسرى المسلمين أيضا، ولا يردون حربا أبدا وقال أبو يوسف ومحمد: لا بأس أن يفادى أسرى المسلمين بأسرى المشركين، وهو قول الثوري والأوزاعي، لا بأس ببيع السبي من أهل الحرب ولا يباع الرجال إلا أن يفادى بهم المسلمون. وقال المزني عن الشافعي للإمام أن يمن على الرجال الذين ظهر عليهم أو يفادى بهم. فأما المجيزون للفداء بأسرى المسلمين وبالمال فإنهم احتجوا بقوله: ﴿فإما مناً بعد وإما فداء﴾ وظاهره يقتضي جوازه بالمال وبالمسلمين وبأن النبي ﷺ فدى أسارى بدر بالمال وبما روى عن عمران بن حصين فذكر الحديث وفيه فقال الأسير: إني مسلم إلخ قال الجصاص: ولا خلاف أنه لا يفادى الآن على هذا الوجه لأن المسلم لا يرد إلى أهل الحرب، وقد كان النبي ﷺ شرط في صلح الحديبية لقريش أن من جاءه منهم مسلما رده عليهم، ثم نسخ ذلك، ونهى النبي ﷺ عن الإقامة بين المشركين

وقال: حديث حسن (نيل الأوطار ٧:٢٠٥).

وقال: «أنا برىء من كل مسلم مع مشرك» وأما ما فى الآيه من ذكر المن أو الفداء، وما روى فى أسارى بدر فإن ذلك منسوخ بقوله: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد، فإن تابوا وأقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فخلوا سبيلهم﴾ وقد روينا ذلك عن السدى وابن جريج (وغيرهما كما فى المتن) وبقوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر﴾ إلى قوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ فتضمنت وجوب القتال للكفار حتى يسلموا (وهم مشركوا العرب) أو يودوا الجزية وهم مشركو العجم وأهل الكتاب مطلقا. والفداء بالمال أو بغيره ينافى ذلك ولم يختلف أهل التفسير ونقلة الآثار أن سورة براءة بعد سورة محمد ﷺ، فوجب أن يكون الحكم المذكور فيها ناصخا للفداء المذكور فى غيرها اهـ (٣:٣٩٢). قال فى "شرح السير": وذكر محمد رحمه الله للحديث (الوارد فى المن على الأسير) تأويلا آخر، وهو أن النبى ﷺ إنما كان يقاتل عبدة الأوثان من العرب. وأولئك ما كان يجرى عليهم السبى (والاسترقاق) وإنما من على بعض الأسارى لأنه ليس فيه إبطال حق ثابت للمسلمين فى رقابهم. ونحن نقول به فى مثلهم من المرتدين وعبدة الأوثان من العرب الذين لا يقبل منهم إلا السيف، أو الإسلام. فإنهم إن أسلموا كانوا أحرارا وإن أبوا قتلوا، وإن رأى الإمام النظر للمسلمين فى المن على بعض الأسارى فلا بأس بذلك أيضا لما روى أن النبى ﷺ من على ثمامة بن أثال الحنفى إلخ (٢:٢٦٥)، وفيه أيضًا: ليس ينبغى للإمام أن يمن على الأسير، فيتركه، ولا يقتله، ولا يقسمه، لأنه لو أراد إبطال حق بعض المسلمين عنه بأن يخص به أحدهم لم يكن له ذلك، فإذا أراد إبطال حق جميع المسلمين عنه بالمن عليه أولى أن يكون ممنوعا عنه اهـ.

قلت: وليس فى المن على الأسير من عبدة الأوثان من العرب إبطال حق العباد أصلا، لعدم تعلقه برقبته وإنما المتعلق بها حق الله تعالى وهو إما الإسلام أو القتل جزاء على كفره فإن رأى فى المن عليه نظرا للمسلمين أو رجاء إسلامه يجوز له المن عليه، كما ورد فى الآثار، والله أعلم.

فإن قيل: فما بال أئمتنا الحنفية قد أجمعوا على انتساخ الفداء بالمال، ولم يجمعوا على انتساخه بالنفوس؟ فأجاز أبو يوسف ومحمد مفاداة الأسير بالأسير، وأبو حنيفة أيضا فى رواية عنه، وإذ قلنا بكون قوله تعالى: ﴿فإما مناً بعد وإما فداء﴾ منسوخا بقوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾، وقوله: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ الآية. لزم كون الفداء منسوخا بسائر الوجوه. قلنا: أجازوا المفاداة بالأسارى قياسا على الاسترقاق. كما مر ذكره فى كلام شارح السير الكبير"، فتذكر، والله تعالى أعلم.

باب لا يقسم الغنيمة فى دار الحرب

٣٨٨٥- أبو حنيفة: عن مقسم مولى بن عباس عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ «أنه لم يقسم شيئا من غنائم بدر إلا من بعد مقدمه المدينة». رواه أبو حنيفة رحمه الله فى "مسنده" (جامع المسانيد ٢:٢٨٢). وسند الإمام صحيح. وفى الصحيحين ما يشير إليه، وقد صرح به أرباب السير (عقود الجواهر ١:٢١٨).

باب لا يقسم الغنيمة فى دار الحرب

قال الحافظ فى "التلخيص": "حديث أنه ﷺ قسم غنائم بدر بشعب من شعاب الصفراء قريب من بدر، وقسم غنائم بنى المصطلق على مياههم، وقسم غنائم حنين بأوطاس، وهو وادى حنين" أما قسمة غنائم بدر فرواها البيهقى من طريق ابن إسحاق، وهو فى المغازى، وأما قسمة غنائم بنى المصطلق فذكره الشافعى فى الأم هكذا واستنبطه البيهقى من حديث أبى سعيد قال: «غزونا مع رسول الله ﷺ غزوة بنى المصطلق فسبينا كرائم العرب، فطالت علينا العزبة ورغبنا فى الفداء وأردنا أن نستمتع ونعزل» الحديث. قال: ففيه دليل على أنه قسم غنائمهم قبل رجوعه إلى المدينة (ولكن لا دليل فيه على أنه قسمه فى دار الحرب فإنه ﷺ كان قد ظهر على الدار، فصارت دار الإسلام ولا خلاف فيه. وإنما الخلاف فيما إذا لم تصر دار الإسلام، كذا فى "عقود الجواهر" (١:٢١٨).

وأما قسمة غنائم حنين (بأوطاس) فغير معروف. والمعروف ما فى صحيح البخارى وغيره من حديث أنس "أنه قسمها بالجعرانة وفى الأوسط للطبرانى من حديث قتادة عن أنس» لما فرغ رسول الله ﷺ من غزوة حنين والطائف أتى بالجعرانة فقسم الغنائم بها واعتمر منها اهـ (١:٢٧٤). وفى "سيرة ابن هشام" التى لخصها من مغازى ابن إسحاق ما نصه «ثم اقبل رسول الله ﷺ حتى إذا خرج من مضيق الصفراء نزل على كثيب بين المضيق وبين النازية فقسم هنالك النفل الذى أفاء الله على المسلمين من المشركين على السواء» اهـ (١:٣٧١).

ويجمع بينه وبين ما رواه الإمام أبو حنيفة «أنه ﷺ قسم بعض الغنائم فى المدينة وبعضها بعد خروجه من مضيق الصفراء، ويقال: معنى ما رواه أنه لم يقسم غنائم بدر إلا بعد ما أقبل راجعا إلى المدينة كما فى "السيرة الحلبية" ولفظها: ثم أقبل رسول الله ﷺ راجعا إلى المدينة، فلما خرج من مضيق الصفراء قسم النفل -أى الغنيمة- وكانت مائة وخمسين من الإبل وعشرة أفراس ومتاعا وسلاحا وأنطاعا وثيابا وادما كثيرا حمله المشركون للتجارة اهـ» (٢:١٩٤). وإلا فما رواه أبو

. . . .

حنيفة عن مقسم أولى مما رواه ابن إسحاق وغيره من أصحاب السير، لجلالة الإمام، وعلو كعبه فى علوم الشريعة طبق علمه الشرق والغرب من ديار الإسلام، واعترف بفضله أجلة العلماء الأعلام، أذعن الأئمة لجلالته، وخضعت رقاب الأمة لإمامته حتى اتبعه نصف أهل الإسلام فصاعدا.

وبالجملة ففيه دلالة على أن لا تقسم الغنائم فى دار الحرب لأنه ﷺ لم يقسمها بها وإنما قسمها بالمدينة، كما رواه أبو حنيفة وهى قبة الإسلام أو قسمها بعد خروجه من مضيق الصفراء، كما رواه أصحاب السير وهو أيضا من دار الإسلام لا من دار الحرب فإن سرايا رسول الله ﷺ وبعوثه كانت تجول قبل بدر الكبرى إلى رابغ، وإلى ينبع وجبال رضوى. فأول غزوة غزاها رسول الله ﷺ قبل بدر الكبرى الأبواء، ثم بواط ثم العشيرة، رواه البخارى.

والأبواء قرية من عمل الفرع بينها وبين الجحفة من جهة المدينة ثلاثة وعشرون ميلا (والجحفة قريبة من رابغ محاذية لها كما مر ذكره فى كتاب الحج)، فوادع بنى ضمرة بن بكر بن عبد مناة من كنانة، وادعه رئيسهم مجدى بن عمر والضمرى ورجع بغير قتال. "وبواط" جبل من جبال جهينة بقرب ينبع.

قال ابن إسحاق: ثم غزا فى شهر ربيع الأول يريد قريشا، أيضا حتى بلغ "بواط" من ناحية رضوى، ورجع ولم يلق أحدا و"رضوى" جبل مشهور عظيم بينبع. وأما العشيرة قال ابن إسحاق: هى ببطن ينبع، وخرج إليها فى جمادى الأولى يريد قريشا أيضا فوادع فيها بنى مدلج من كنانة. قال ابن إسحاق: ولما رجع إلى المدينة لم يقم إلا ليالى حتى أغار كرز بن جابر الفهرى على سرح المدينة، فخرج النبى ﷺ فى طلبه حتى بلغ سفران من ناحية بدر ففاته كرز بن جابر وهذه هى بدر الأولى، كذا فى "فتح البارى" (٧:٢١٨).

وكان بعد ذلك غزوة بدر الكبرى فى رمضان كما هو معروف فتبين بذلك أن ما بين المدينة إلى رابغ وما بينها إلى ينبع، لم يكن حربا لرسول الله ﷺ بل سلما له ولأوليائه فإما أن تكون دار الإسلام أو بحكمها لأجل الموادعة، ولا يخفى أن الصفراء قرية بين المدينة وينبع، ومنها تتفرع الطريق إلى بدر فلما لم يقسم النبى ﷺ الغنائم فى موضع الحرب بل قسمها بالمدينة أو بالصفراء أو بعد خروجه من مضيق الصفراء تبين أنه لم يقسمها إلا بدار الإسلام أو بما هو فى حكمها والله تعالى أعلم، وقد ذكر ابن إسحاق وغيره أن عبيدة بن الحارث مات بالصفراء من جراحته التى أصابت فى المبارزة ببدر، وقال المطرى: فدفنه رسول الله ﷺ بها وأظن مستنده فى ذلك قول هند

. . . .

بنت أثاثة فى رثاءه على ما نقله ابن إسحاق[1]:

لقد ضمن الصفراء مجدا وسوددا وحلما أصيلا وافرا للب والعقل

عبيدة فابكيه لأضياف غربة وأرملة تهوى لأشعث كالجدل

كذا فى "وفاء الوفاء" (٢:١٨٧). وفى "المبسوط" لشمس الأئمة السرخسى "والذى يرويه الشافعى رحمه الله أنه ﷺ قسمها -أى غنائم بدر- بالسير شعب من شعاب الصفراء" والصفراء من بدر لا يكاد يصح، بل المشهور أنه قسم بالمدينة حتى طلب منه عثمان أن يضرب له فيها بسهم، ففعل قال: وأجرى يا رسول الله! قال: وأجرك وكان خلفه بالمدينة على ابنته رقية وسأله طلحة بن عبيد الله أن يضرب له بسهم، وكان غائبا بالشام فوافق قدومه قسمة رسول الله ﷺ فضرب له بسهم قال: وأجرى يا رسول الله! قال: وأجرك اهـ (١٠:١٨).

قال فى "الهداية": "ولا يقسم غنيمة فى دار الحرب حتى يخرجها إلى دار الإسلام، وقال الشافعى: لا بأس بذلك. وأصله أن الملك للغانمين لا يثبت قبل الإحراز بدار الإسلام عندنا وعنده يثبت. له أن سبب الملك الاستيلاء، إذا ورد على مال مباح كما فى الصيود، ولا معنى للاستيلاء سوى إثبات اليد، وقد تحقق. ولنا أنه عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة فى دار الحرب (غريب جدا لم أقف له على سند ولا على مخرج مع شدة التنقير ومراجعة الكتب)والخلاف ثابت فيه، والقسمة بيع معنى فتدخل تحته، ولأن الاستيلاء إثبات اليد الحافظة والناقلة. والثانى معدوم لقدرتهم على الاستنقاذ، ووجوده ظاهرا. ثم قيل: موضع الخلاف ترتب الأحكام على القسمة إذا قسم الإمام لا عن اجتهاده، (فإنه إذا قسم مجتهدا جاز بالاتفاق) وقيل: الكراهة كراهة تنزيه عند محمد، فإنه قال على قول أبى حنيفة وأبى يوسف: لا تجوز القسمة فى دار الحرب. وعند محمد الأفضل أن يقسم فى دار الإسلام اهـ. "وفى الكفاية": وفيه نظر لأن هذا يشير إلى أن قول محمد على خلاف قول أبى حنيفة فى القسمة فى دار الحرب، وليس بمشهور. فإنه لا خلاف بينهم فى ظاهر الرواية عن أصحابنا وفى غير ظاهر الرواية الأفضلية منقولة عن أبى يوسف كما ذكرناه اهـ (٥:٢٢٤ و٢٢٥) مع "فتح القدير".

واحتج الجمهور بما رواه أبو إسحاق الفزارى، قال: قلت للأوزاعى: هل قسم رسول

---

(١) ففيه نظر فقد صرح ابن كثير فى الكامل بأن المسلمين غنموا ثلاثين أفراسا وسبعمائة بعير والله تعالى أعلم.

. . . .

الله ﷺ شيئا من الغنائم بالمدينة؟ قال: لا أعلمه، إنما كان الناس يتبعون غنائمهم ويقسمونها فى أرض عدوهم، ولم يعقل عن رسول الله ﷺ غزاة قط أصاب فيها غنيمة إلا خمسه، وقسمه من قبل أن يقفل، من ذلك غزوة بنى المصطلق وهوازن وخيبر، كذا فى "المغنى" (١٠:٤٦٦)، وفيه أيضا: يجوز قسم الغنائم فى دار الحرب. وبهذا قال مالك والأوزاعى والشافعى وابن المنذر وأبو ثور. وقال أصحاب الرأى: لا تنقسم إلا فى دار الإسلام؛ لأن الملك لا يتم عليها إلا بالاستيلاء التام، ولا يحصل إلا بإحرازها فى دار الإسلام، وإن قسمت أساء قاسمها، وجازت قسمته لأنها مسألة مجتهد فيها، فإذا حكم الإمام فيها بما يوافق قول بعض المجتهدين نفذ حكمه اهـ.

والجواب عن قول الأوزاعى: "لا أعلمه إلخ" إنه ناف وأبو حنيفة مثبت، والمثبت مقدم على النافى، كما تقرر فى الأصول وعن قوله: "إلا خمسه وقسمه من قبل أن يقفل، من ذلك غزوة بنى المصطلق إلخ" إن البيهقى ذكر عن أبى يوسف أنه أجاب بأن بلادهم -أى بلاد بنى المصطلق- صارت دار الإسلام، وبعث أبو وليد بن عقبة بأخذ صدقاتهم ثم ذكر عن الشافعى أنه أجابه بأنها كانت سنة خمس، وأنهم أسلموا بعدها بزمان وإنما بعث إليهم الوليد مصدقا سنة عشر، ثم ذكر أن الوليد كان زمن الفتح صبيا وذلك سنة ثمان ولا يبعثه مصدقا إلا بعد أن يصير رجلا، ثم استدل على ذلك بحديث أبى موسى الهمدانى (مجهول) عن الوليد بن عقبة أنه جيئ به إلى النبى ﷺ حين فتح مكة، وقد خلق بالخلوق فلم يمسه. ثم قال: قال ابن حنبل: وروى أنه سلخ يومئذ فتقذره رسول الله ﷺ إلى آخره. قلت: فى "التمهيد" فى ترجمة الوليد قال أبو موسى: هذا مجهول، والحديث منكر مضطرب لا يصح. وفى "كتاب" ابن أبى حاتم عن البخارى لا يصح حديثه قال أبو عمر (ابن عبد البر): ولا يمكن أن يكون من بعث مصدقا فى زمن النبى ﷺ صبيا يوم الفتح. ويدل أيضا على فساد حديثه أن الزبير وغيره من أهل العلم بالسير ذكروا أن الوليد وعمارة ابنى عقبة خرجا ليردا اختها أم كلثوم عن الهجرة، وكانت هجرتها فى الهدنة بين النبى ﷺ، وبين أهل مكة (أو كانت قبل الفتح بسنتين). ومن كان غلاما فحلق يوم الفتح ليس يجيئ منه مثل هذا. وذكر الحاكم فى "المستدرك" بسنده عن مصعب بن عبد الله الزبيرى. قال: كان الوليد فى زمن رسول الله ﷺ رجلا اهـ. من "الجوهر النقى" (٢:١٩٨) ملخصا.

قال الحافظ فى "الإصابة": ومما يؤيد أنه كان فى الفتح رجلا، أنه كان قدم فى فداء ابن عم أبيه الحارث بن أبى وجزة، وكان أسر يوم بدر فاقتداه بأربعة آلاف حكاه أصحاب

. . . .

المغازى اهـ (٦:٣٢٢) والدليل على أن أرض بنى المصطلق صارت دار إسلام مع فتحها ما ذكره ابن إسحاق وغيره، أن الحارث بن أبى ضرار -وهو قائد القوم- جمع جموعا وأرسل عينا تأتيه بخبر المسلمين فظفروا به، فقتلوه، فلما بلغه ذلك هلع وتفرق الجمع وانتهى النبى ﷺ إلى الماء، وهو المريسيع فصف أصحابه للقتال ورموهم بالنبل، ثم حملوا عليهم حملة واحدة فما أفلت منهم إنسان بل قتل منهم عشرة وأسر الباقون رجالا ونساء، كذا فى "فتح البارى" (٦:٣٣٣). قال ابن إسحاق: وحدثنى محمد بن جعفر بن الزبير عن عروة بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها قالت: «لما قسم رسول الله ﷺ سبايا بنى المصطلق، وقعت جويرية بنت الحارث فى السهم لثابت بن قيس ابن الشماس أو لابن عم له فكاتبته على نفسها، وكانت امرأة حلوة ملاحة لا يراها أحد إلا أخذت بنفسه، فأتت رسول الله ﷺ تستعينه فى كتابتها. قالت عائشة: فو الله ما هو إلا أن رأيتها على باب حجرتى فكرهتها، وعرفت أنه سيرى منها ﷺ ما رأيت فدخلت عليه. فقالت: يا رسول الله! أنا جويرية بنت الحارث بن أبى ضرار سيد قومه، وقد أصابنى من البلاء ما لم يخف عليك. فوقعت فى السهم لثابت ابن قيس أو لابن عم له، فكاتبته على نفسى فجئتك استعينك على كتابتى. قال: فهل لك فى خير من ذلك؟ قالت: وما هو يا رسول الله؟ قال: أقضى عنك كتابتك، وأتزوجك. قالت: نعم! يا رسول الله! قال: قد فعلت. قالت: وخرج الخبر إلى الناس، أن رسول الله ﷺ قد تزوج جويرية بنت الحارث. فقال الناس: أصهار رسول الله ﷺ، وأرسلوا ما بأيديهم، قالت: فلقد أعتق بتزويجه إياها مائة أهل بيت من بنى المصطلق. فما أعلم امرأة كانت أعظم بركة منها على قومها»، كذا فى "سيرة ابن هشام" (٢:١٤٩).

والحديث أخرجه أبو داود فى "سننه" من طريقه (٢:١٩٢). وسكت عنه قال ابن إسحاق: وحدثنى يزيد بن رومان «أن رسول الله ﷺ بعث إليهم بعد إسلامهم الوليد بن عقبة بن أبى معيط مصدقا» اهـ. وفى كل ذلك دليل على أنه ﷺ كان قد ظهر على دار بنى المصطلق وأسرهم جميعا غير ما قتل منهم ولم يفلت منهم إنسان، وبذلك يصير الدار دار الإسلام كما سيأتى. ثم أسلموا وتزوج رسول الله ﷺ جويرية بنت الحارث بعد ما أسلمت ثم من الصحابة على الأسارى جمعا، فأطلقوهم وأعتقوهم لكونهم قد صاروا أصهار رسول الله ﷺ، فلما أسلموا بعث النبى ﷺ عليهم مصدقا، وكون الوليد قد بعث عليهم فى السنة العاشرة لا ينفى بعث مصدق آخر عليهم قبله. فالظاهر من حال القوم أنهم رجعوا إلى بلادهم مسلمين بعد ما أعتقهم المسلمون لكونهم أصهار رسول الله ﷺ فمن ادعى تأخير إسلامهم عن إسلام جويرية رضى الله عنها فليأت

. . . .

ببرهان، والله المستعان.

وأما خيبر فإن النبى ﷺ فتحها عنوة كما تقدم وقسمها بين المسلمين سهمانا، وأراد إجلاء اليهود عنها ثم أقرهم أكرة للأرض، وعاملهم بشطر ما يخرج منها. وقال: نقركم فيها ما شئنا كما صرح به أرباب السير، ودلت عليه الأحاديث التى قد مناها فى الأبواب السالفة، ولا شك أن مثل تلك الأرض تكون دار الإسلام بعد فتحها معا فيجوز قسمة غنائمها فيها من غير حاجة إلى النقل. وأما غنائم هوازن فقد صرح الحافظ فى "التلخيص" بأنها قد قسمت بالجعرانة وهى من دار الإسلام.

قال العلامة العينى فى "العمدة" فى باب من قسم الغنيمة فى غزوه وسفره: قال بعضهم (وهو الحافظ ابن حجر فى "الفتح"): أشار البخارى بذلك الرد على قول الكوفيين: لا تقسم الغنائم فى دار الحرب واعتلوا بأن الملك لا يتم عليها إلا باستيلاء، ولا يتم الاستيلاء إلا بإحرازها فى دار الإسلام. قلت: هذا الرد مردود لأن الباب فيه حديثان ليس واحد منها يدل على أن قسمة الغنيمة كانت فى دار الحرب. أما حديث رافع (كنا مع النبى ﷺ بذى الحليفة فأصبنا غنما وإبلا إلخ)، فيدل على أنها كانت بذى الحليفة، وأما حديث أنس (اعتمر النبى ﷺ من الجعرانة حيث قسم غنائم حنين)، فيدل على أنها كانت فى الجعرانة وكل من ذى الحلفية والجعرانة من دار الإسلام، ففى الحقيقة الحديثان حجة للكوفيين لأنه لم يقسم إلا فى دار الإسلام اهـ (٧:١٠٣ و١٠٤). وبالجملة فلم يثبت أنه ﷺ قسم الغنائم فى دار الحرب مرة من الدهر، بل الثابت عنه قسمتها فى دار الإسلام والقياس يقتضى عدم جوازها فى دار الحرب، فلا تقسم إلا بدار الإسلام، والله تعالى أعلم.

واحتج الموفق للجمهور: بأن كل دار صحت القسمة فيها جازت كدار الإسلام اهـ. وهذا ناظر إلى قولنا: "وإن قسمت أساء قاسمها وجازت قسمنه، لأنها مسألة مجتهد فيها إلخ" ولا يخفى أن الصحة بعد القضاء لا يستلزم الجواز فى الأصل فما أورده علينا ليس بوارد أصلا، فنحن إنما قلنا بصحة القسمة إذا قسمها الإمام بدار الحرب عن اجتهاد لقيام الإجماع على نفاذ حكم الحاكم فى المجتهد فيه. فلو قلنا: بعدم صحة هذه القسمة لزم خرق الإجماع ولا يلزم منه جواز هذه القسمة عندنا. أ لا ترى أن "البتة" رجعية عندك وبائن عندنا فلو قضى قاض يرى ذلك بائنا ببينونة المرأة بانت عن زوجها إتفاقا، ولا يلزم منه كون البتة بائنة عندك فافهم. قال فى "شرح

. . . .

السير": فى التنفيل بعد الإصابة أنه ينفذ إذا أمضاه الإمام باجتهاده، لأن المختلف فيه بإمضاء الإمام باجتهاده يصير كالمتفق عليه (٢:١٣٢)، وفيه أيضا: ويحل للمتنفل له أن يأخذ ذلك وإن كان هو ممن لا يرى التنفيل بعد الإصابة لأن الرأى يسقط اعتباره إذا جاء الحكم بخلافه، فإن قضاء القاضى ملزم غيره ومجرد الاجتهاد غير ملزم غيره اهـ (٢:١٢٧)، وفيه أيضا: لو جعل الأمير للقاتلين من أسلاب القتلى من غير تنفيل ثم رفع ذلك إلى من يرى خلاف رأيه (كالحنفى) فإنه لا يبطل شيئا مما فعله لأنه أمضى باجتهاده فصلا مجتهدا فيه وإبطال القضاء فى المجتهدات يكون قضاء بخلاف الإجماع فيكون باطلا اهـ ملخصا (٢:٢٥٠).

والحكم فى هذه الفصول كلها عدم الجواز عندنا وإنما قلنا بجوازها بعد القضاء للوجه الذى قد مر ذكره. قال: ولأن الملك مثبت فيها بالقهر والاستيلاء فصحت قسمتها كما لو أحرزت بدار الإسلام اهـ. قلنا: إنما ثبت بهذا القهر حق الملك وأما الملك فلا بدليل إباحة تناول الطعام فى دار الحرب بلا ضرورة كما سيأتى، فلو كان الغانمون قد ملكوا الغنائم وهم فى دار الحرب لم يجز لأحد منهم أن يتناول الطعام من الغنيمة قبل قسمتها، لكونه مشتركا بين القوم ولا يجوز أن يستأثر بمثله أحد قبل القسمة فافهم. قال: والدليل على ثبوت الملك فيها أمور ثلاثة: أحدها أن سبب الملك الاستيلاء التام وقد وجد فإنا أثبتنا أيدينا عليها حقيقة، وقهرناهم ونفيناهم عنها. والاستيلاء يدل على حاجة المستولى فيثبت الملك كما فى المباحات اهـ. قلنا: لا نسلم تمام الاستيلاء فإن تمامه بثبوت اليد الناقلة أى قدرة النقل والتصرف كيف شاء نقلا وادخارا له وهذا منتف عنه ما دام فى دار الحرب لأن ظهور العدو واستنقاذه من الإمام ليس ببعيد أ لا ترى أن الدار مضافة إليهم فدل أنه مقهور ما دام فيها نوعا من القهر بدليل أن له أن يتركها دار حرب وينصرف عنها فكان قاهرا من وجه مقهورا من وجه وإلا لوجب عليه أن يجعل الدار دار الإسلام ولا ينصرف عنها حتى يولى عليها أميرا من قبله يقيم هناك شعائر الإسلام وينفذ الحدود ويجرى الأحكام. قال فى "المبسوط": والدليل عليه أنه يحل للإمام أن يرجع ويترك هذه البقعة فى أيديهم، وإنما حل له ذلك لعجزه عن القيام بهذا الموضع. فعرفنا أنا نحسن العبارة فى قولنا: إنه هزم المشركين وفى الحقيقة هو المنهزم منهم حين ترك هذا الموضع فى أيديهم. والدليل عليه أن بالأخذ يملك الأراضى كما يملك الأموال، ثم لا يتأكد الحق فى الأراضى التى نزلوا فيها ما لم يصيرها دار الإسلام، فكذلك فى الأموال والقصد إلى التملك وجد فى الكل، فإنه ما دخل دار الحرب إلا قاصدا لملك الأراضى والأموال

٣٨٨٦- عن: رافع بن خديج: «أن النبى ﷺ قسم غنائم بدر بالمدينة مع غنائم

عليهم بحسب الإمكان" اهـ (١٠: ٣٣). قال: الثانى أن ملك الكفار قد زال عنها بدليل أنه لا ينفذ عتقهم فى العبيد الذين حصلوا فى الغنيمة ولا يصح تصرفهم فيها ولم يزل ملكهم إلى غير مالك إذ ليست فى هذه الحال مباحة علم أن ملكهم زال إلى الغانمين اهـ قلنا: هى فى الأصل مباحة ما دامت فى دار الحرب، ولكن الشارع جعلها كالحمى، فلا يجوز لأحد التصرف فيها قبل قسمته. ودليل الإباحة جواز تصرف الغانمين فيما يؤكل ويشرب ويدهن به من الغنائم كما سيأتى. قال: الثالث أنه لو أسلم عبد الحربى. ولحق بجيش المسلمين صار حرا وهذا يدل على زوال ملك الكافر، وثبوت الملك لمن قهره اهـ (١٠: ٤٧٦).

قلنا: كان مقتضى القياس أن لا يصير حرا ما دام فى دار الحرب، ولكنا تركناه بالنص وهو قوله ﷺ فى عبيد الطائف: "هم عتقاء الله تعالى" أو نقول: إن ذلك يد على نفسه ويكفى فيه امتناعه ظاهرا فى الحال. والنزاع إنما هو فى اليد على غير نفسه أنها لا تتم بالاستيلاء عليه فى دار الحرب قال فى "المبسوط": "ولا نسلم أن سبب الملك نفس الأخذ بل هو قهر يحصل به إعلاء كلمة الله تعالى، وبهذا كان المصاب غنيمة يخمس وهذا القهر لا يتم بنفس الأخذ ولا بقهر الملاك، بل بقهر جميع أهل دار الحرب، وذلك بالإحراز ليكون حينئذ جميع دارهم مقابلا بجميع دارنا. فأما قبل الإحراز يقابل جميع دارهم بالجيش وليس بهم قوة المقاومة مع جميع أهل الحرب. وبه فارق المراغم إذا أحرز نفسه بمنعة أهل الجيش، فإنه يعتق لأن حاجته إلى قهر مولاه فقط، وذلك يتم بالجيش. أ لا ترى أنه لا يجب الخمس فى رقبته اهـ (١٠: ٣٣). وهذا كله فيما إذا لم يتحقق الضرورة إلى قسمة الغنائم وإذا تحققت جازت القسمة فى دار الحرب عندنا أيضا. قال فى "شرح السير": فإن نهى الإمام الجيش أن يأكلوا شيئا من البقر والغنم أو غيرهما وأقسم عليهم أن لا يفعلوا ذلك حتى يقسم، فعليهم طاعته ولا يحل لهم بعد ذلك أن يتعرضوا بشيء منه إلى أنه ينبغى للإمام أن ينظر لهم، فإذا عرف حاجتهم إلى ذلك أخذ منه الخمس. وقسم ما بقى بينهم فإن الحاجة إلى ذلك قد تحققت وعند الضرورة يجوز القسمة فى دار الحرب اهـ (٢: ٢٦١).

قوله: "عن رافع بن خديج إلخ". فإن قيل: ذكر ابن إسحاق فى المغازى وقد ذكر بعض آل عبد الله بن جحش أن عبد الله قال لأصحابه: «إن لرسول الله ﷺ مما غنمنا الخمس، وذلك قبل أن يفرض الله تعالى الخمس من المغانم، فعزل لرسول الله ﷺ خمس العير وقسم سائرها بين أصحابه» اهـ من "سيرة ابن هشام" (١: ٣٤٤).

أهل النخلة». أخرجه محمد فى "السير الكبير" له، واحتج به (شرح السير ٢٥٤:٢).

وفيه دلالة على أن مغانم النخلة[١] كانت قد قسمت قبل رجوع السرية إلى المدينة خلاف ما أخرجه محمد بن الحسن عن رافع بن خديج قلنا: فيه بعض آل عبد الله بن جحش مجهول ولم يجزم ابن إسحاق بهذه الرواية بل ذكره بعد ما ذكر أولا بالجزم، أن عبد الله ابن جحش أقبل هو وأصحابه بالعير وبالأسيرين حتى قدموا على رسول الله ﷺ المدينة اهـ. هذا هو الراجح الصحيح ولم يذكر أحد من أصحاب السير أن رسول الله ﷺ قسم غنائم النخلة ساعة وصولها المدينة قبل بدر. فصح ما رواه محمد «أنه ﷺ قسمها بالمدينة مع غنائم بدر» والله تعالى أعلم.

قال فى "شرح السير": ولا ينبغى للإمام أن يقسم الغنائم، ولا أن يبيعها حتى يخرجها إلى دار الإسلام. لأن بالقسمة[٢] ينقطع الشركة فى حق المدد، فيكون فيها تقليل رغبة المدد فى اللحوق بالجيش، وفيها تعريض المسلمين لوقوع الدبرة عليهم، بأن يتفرقوا ويشتغل كل واحد بحمل نصيبه، فيكرر عليهم العدو. ثم القسمة والبيع تصرف والتصرف إنما يكون بعد تأكد الحق بتمام السبب، وذلك لا يكون إلا بالإحراز بالدار، وإن قسمها فى دار الحرب[٣] جاز لأنه أمضى فصلا مختلفا فيه باجتهاده. ثم استدل بحديث رافع ابن خديج رضى الله عنه (وقد ذكرناه فى المتن) ثم قال: وكانت تلك غنيمة أصيبت قبل بدر، فوقفها رسول الله ﷺ ومضى إلى بدر، ثم رجع فقسم الغنيمتين بالمدينة جملة. وفى رواية قال: قسمها بسير، وهى شعب المضيق الصغير (وهى المرادة بقول ابن إسحاق: حتى إذا خرج من مضيق الصفراء إلخ). فإن كانت القسمة بالمدينة فهو دليل ظاهر لما قلنا، وإن كانت بسير فقد بينا أن دار الإسلام يومئذ كان الموضع الذى فيه رسول الله ﷺ وأصحابه. (بل الموضع الذى فيه رسول الله ﷺ، ولو كان وحده، ولذا كان الفرار عن الزحف حراما على المسلمين مطلقا فى غزوة فيها رسول الله ﷺ، لأنه كان فئة المسلمين فمن فرعن مثل هذه الغزوة لم يكن متحيزا إلى فئة أصلا. وما فر رسول الله ﷺ عن الزحف ولم يتأخر عن عدوه قط قليلا كان أو كثيرا، ولو أضعافا مضاعفة لكونه مأمورا بقتال المشركين ولو كان وحده قال

---

(١) موضع بن مكة والطائف بعث إليها رسول الله ﷺ سرية فى رجب مقفلة من بدر الأولى قبل بدر الكبرى بشهرين. وأمر عليها عبد الله بن جحش الأسدى، وبعث معه ثمانية رهط من المهاجرين ليس فيهم من الأنصار أحد وكتب له كتابا وأمره أن لا ينظر فيه حتى يسير يومين ثم ينظر فيه ويمضى لما أمر به اهـ. من سيرة ابن هشام (٣٤٣:١).

(٢) قلت: وما أحسن تعليل المسألة بهذه العلة فلله دره من فقيه، خلقه الله للفقه وأتاه الحكمة وفصل الخطاب.

(٣) قوله: جاز أى صحت القسمة.

٣٨٨٧- عن جبير بن مطعم "أنه بينا هو مع النبى ﷺ ومعه الناس مقفله من حنين علقت برسول الله ﷺ الأعراب يسألونه حتى اضطروه إلى سمرة، فخطفت ردائه فوقف النبى ﷺ، ثم قال: أعطونى ردائى فلو كان عدد هذه العضاه نعما لقسمته بينكم، ثم لا تجدونى بخيلا وكذوبا ولا جبانا" أخرجه البخارى (١:٤٤٦-٤٣١)، وأخرج أيضا عن أنس اعتمر النبى ﷺ من الجعرانة حيث قسم غنائم حنين اهـ.

تعالى: ﴿وقاتل فى سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرّض المؤمنين﴾ وقال: ﴿والله يعصمك من الناس﴾ فافهم لأنه ما كان للمسلمين يؤمئذ منعة سوى ذلك، فأما غنائم حنين فإنه لم يقسمها حتى أتى الجعرانة، وروى أنهم طالبوه بالقسمة حتى ألجأوه إلى سمرة، فتعلق بها رداءه، ثم جذبوا برداءه فتخرق (وكانوا من أعراب المسلمين) فقال: اتركوا لى ردائى فوالله لو كانت هذه العضاة إبلا وبقرا وغنما لقسمتها بينكم. ثم لا تجدونى جبانا ولا بخيلا فقد أخر القسمة مع كثرة سوالهم حتى انتهى إلى دار الإسلام. فإن جعرانة قرية من قرى مكة، وقد صارت مفتوحة بفتح مكة ففى هذا بيان أنها لا تقسم فى دار الحرب اهـ. (٢:٢٥٤). قلت: والقصة أخرجها ابن إسحاق فى "المغازى" مفصلة، كما فى "سيرة ابن هشام" (٢:٢٩٩).

عن: "عن جبير بن مطعم إلخ". قلت: دلالته على معنى الباب بالتقرير الذى ذكره شارح "السير الكبير" وقد ذكرناه أنفا ظاهرة. فإنه ﷺ لم يقسم غنائم حنين حتى أتى الجعرانة مع أنهم طالبوا بالقسمة، وجذبوا رداءه وألجأوه إلى سمرة ومع ذلك كله فلم يجبهم إلى ما سألوا ولم يقسمها لهم حتى انتهى إلى الجعرانة وهى من دار الإسلام. وفى كل ذلك دليل على أن المغانم لا تقسم بدار الحرب بل بدار الإسلام، هذا وظنى أن مذهب الإمام أبى حنيفة فى هذه المسألة قوى جدا والله تعالى أعلم. وفى "المبسوط" للسرخسى: وقد أطال رسول الله ﷺ المقام بخيبر بعد الفتح، وأجرى أحكام الإسلام فيها فكانت من دار الإسلام القسمة فيها كالقسمة فى غيرها من بقاع دار الإسلام، قال: وقسم غنائم بنى المصطلق فى ديارهم، وكان قد افتتحها يعنى - صيرها دار الإسلام ودل على ذلك حديث مكحول قال: «ما قسم رسول الله ﷺ الغنائم إلا فى دار الإسلام» اهـ (١٠:١٩)، قلت: وهذا بإزاء ما رواه الموفق عن الأوزاعى، فإن مكحولا من أجل علماء الشام، وأعلمهم بالسنة والله تعالى أعلم.

وقال إمام أبو يوسف فى "كتاب الخراج" له: وإذا غنم المسلمون غنيمة من أهل الشرك فأحب إلى أن لا تقسم حتى تخرج من دار الحرب إلى دار الإسلام وإن قسمت فى دار الحرب

باب إذا لحق عسكر الإسلام مدد فى دار الحرب قبل أن يقسموا الغنيمة أو يحرزوها بدار الإسلام شاركوهم فيها

٣٨٨٨- أبو يوسف عن مجالد عن الشعبى وزياد بن علاقة: أن عمر كتب إلى سعد قد أمددتك بقوم فمن أتاك منهم قبل أن تفنى القتلى، فأشركه فى الغنيمة" ذكره الحافظ فى "التلخيص" (٢٧٥:٢). قال: وقال الشافعى: هذا غير ثابت اهـ. قلت: ولعله

نفذت لأنها ليست بمحرزة ما دامت فى دار الحرب، وقد قسم رسول الله ﷺ غنائم بدر بعد منصرفه إلى المدينة، وقسم رسول الله ﷺ غنائم حنين بعد منصرفه من الطائف بالجعرانة، وقد قسم أيضا غنائم خيبر بخيبر، ولكنه كان ظهر عليها وأجلى عنها أهلها فصارت مثل دار الإسلام وقسم غنائم بنى المصطلق فى بلادهم، فإنه كان افتتحها وجرى حكمه عليها وكان القسم فيها بمنزلة القسم فى المدينة (ص ٢٣٣).

باب إذا لحق عسكر الإسلام مدد فى دار الحرب قبل أن يقسموا الغنيمة أو يحرزوها بدار الإسلام شاركوهم فيها

قوله: "أبو يوسف إلخ". قلت: ذكر الموفق أثر الشعبى هذا فى "المغنى" وتكلم فيه لأجل مجالد قال: وحديث الشعبى مرسل يرويه المجالد، وقد تكلم فيه ثم هم لا يعملون به ولا نحن، فقد حصل الإجماع منا على خلافه، فكيف يحتج به اهـ (٤٦٣:١٠)، قلت: أما كونه مرسلا فلا يضرنا، فقد علمت أن مرسل القرون الفاضلة حجة عندنا، وكذا عند مالك وأحمد لا سيما إذا كان المرسل لا يرسل إلا عن ثقة والشعبى كذلك، فقد ذكرنا فى المقدمة أن مراسيله صحاح عند بعض المحدثين وأما مجالد فمن رجال مسلم والأربعة، وقد روى عنه شعبة وهو لا يروى إلا عن ثقة وإسماعيل بن أبى خالد وناهيك به جلالة وجرير بن حازم والسفيانان وابن المبارك وغيرهم من أجلة العلماء، قال أحمد: قد احتمله الناس وقال النسائى: ليس بالقوى، ووثقه مرة وقال ابن عدى: له عن الشعبى عن جابر أحاديث صالحة. وقال يعقوب بن سفيان: تكلم الناس فيه، وهو صدوق (وهذا تعديل مفسر قد عرف قائله بالجرح فلم يعبأ به) وقال محمد بن المثنى يحتمل حديثه بصدقه، وقال العجلى، جائز الحديث إلا أن ابن المهدى كان يقول: أشعث بن سوار كان أقرأ منه قال العجلى: بل مجالد أرفع من أشعث. وقال البخارى: صدوق اهـ ملخصا من "التهذيب" (٤١:١٠). وتكلم فيه آخرون والاختلاف فى التوثيق والتعديل لا يضر لكون الجرح غالبه مبهما وهو لا يؤثر والتعديل المبهم أولى منه بالقبول فالرجل حسن الحديث، وأما قول الموفق: "ثم هم

لما فى مجالد من المقال، ولكنه قد وثق كما سنذكره. واحتج أبو يوسف بحديثه، فهو حسن الحديث، وأما الإرسال فلا يضرنا.

لا يعملون به إلخ" فمبنى على أنه روى الأثر بلفظ أن عمر كتب إلى سعد اسهم لمن أتاك قبل أن تتفقأ قتلى فارس اهـ ولم يتبين معناه وذكره محمد فى السير الكبير له بلفظ: من وافاك من الجند ما لم تتفقأ القتلى فأشركه فى الغنيمة أى ما لم تتفقأ القتلى بتطاول الزمان أو معناه ما لم يتميز قتلى المشركين من قتل المسلمين بالدفن وفى بعض الروايات ما لم تتقفأ القتلى (بتقديم القاف على الفاء) أى تجعلهم على قفاك بالانصراف إلى دار الإسلام والأشهر هو الأول فإن الفقأ عبارة عن التميز والتشقق ومنه سمى الفقيه (بإبدال الهمزة هاء) لأنه يميز الصحيح من السقيم، ومنه قول القائل:

تفقأ فوقه القلع السوار　　وجن الخاز بازيه جنونا

(٢٥٢:٢)

وبالجملة فقوله: لم تتفقأ القتلى بكلا معنييه دليل على استحقاق المدد الغنيمة وإن تحضر الوقعة كان قد لحق بالقوم بعدها فإن تشقق القتلى أو تميز المسلمين منهم عن المشركين إنما يكون بعد الوقعة ووضع الحرب أوزارها كما هو الظاهر، وهذا خلاف ما ذهب إليه أحمد أن الغنيمة لمن شهد الوقعة فمن تجدد بعد ذلك من مدد يلحق بالمسلمين فلا حق لهم فيها وبهذا قال الشافعى، وقال أبو حنيفة فى المدد إن لحقهم قبل القسمة أو إحرازها بدار الإسلام شاركهم، لأن تمام ملكها بتمام الإستيلاء وهو الإحراز بدار الإسلام أو قسمتها فمن جاء قبل ذلك فقد أدركها قبل ملكها فاستحل منها كما جاء فى أثناء الحرب وإن مات أحد من العسكر قبل ذلك فلا شيء له قاله الموفق فى "المغنى" (٤٦٢:١٠).

قال فى "شرح السير": فأما إذا أصابوا الغنائم فى دار الحرب، ثم لحقهم مدد قبل الإحراز، وقبل القسمة والبيع فإنهم يشاركونهم فى المصاب عندنا لأن الحق لا يتأكد بنفس الأخذ فإن سبب ثبوت الحق القهر وهو موجود من وجه دون وجه، لأنهم قاهرون يدا مقهورون دارا ألا ترى أنهم لا يتمكنون من القرار فى تلك البقعة وتصييرها دار الإسلام، فإنما تم السبب بقوة المدد فكانوا شركاءهم. وبهذا قلنا: من مات منهم فى هذه الحالة، لا يورث نصيبه وهو قول على رضى الله عنه لأن الإرث فى المتروك بعد الوفاة والحق الضعيف لا يبقى بعد موته ليكون متروكا عنه، وعلى قول عمر رضى الله عنه يورث نصيبه. لأن وارثه يخلفه فيما كان حقا مستحقا له اهـ (٢٥١:٢).

٣٨٨٩- عن العباس قال: "شهدت مع النبى ﷺ يوم حنين، فلما التقى المسلمون والكفار ولى المسلمون، فطفق ﷺ يركض بغلته قبل الكفار، وأنا آخذ بلجام بغلته أكفها إرادة أن لا يسرع، وأبو سفيان بن الحارث أخذ بركابه ﷺ، فقال ﷺ: أى عباس ناد أصحاب السمرة، وكان رجلا صيتا. قال عباس: فقلت بأعلى صوتى: أين أصحاب السمرة؟ فو الله لكان عطفتهم حين سمعوا صوتى عطفة البقر على أولادها. فقالوا: يا لبيك! يا لبيك! فاقتتلوا والكفار» الحديث رواه مسلم (جمع الفوائد ٢: ٦٥). زاد ابن إسحاق قال: ورسول الله ﷺ يقول، حين رأى ما رأى من الناس: أين أيها الناس؟ فلم أر الناس يلوون على شيء. فقال: يا عباس! اصرخ يا معشر الأنصار يا معشر الأنصار يا معشر أصحاب السمرة! قال: فأجابوا لبيك لبيك! قال: فيذهب الرجل يثنى بعيره، فلا يقدر على ذلك فيأخذ درعه، فيقذفهما فى عنقه ويأخذ سيفه وترسه، ويقتحم عن بعيره ويخلى سبيله. فيؤم الصوت، حتى ينتهى إلى رسول الله ﷺ حتى إذا اجتمع إليه منهم مائة استقبلوا الناس فاقتتلوا. فأشرف رسول الله ﷺ فى ركائبه، فنظر إلى مجتلد القوم وهم يجتلدون، فقال: الآن حمى الوطيس اهـ (سيرة ابن هشام ٣: ٢٦٧) بسند صحيح.

قوله: "عن العباس إلخ" قلت: وإذا رجع قطعة من العسكر إلى دار الإسلام لم يستحق الغنيمة، قال ابن دقيق العيد: وإن المنقطع من الجيش عن الجيش الذى فيه الإمام ينفرد بما يغنمه قال: وإنما قالوا هو بمشاركة الجيش لهم إذا كانوا قريبا منهم يلحقهم عونه وغوثه لو احتاجوا انتهى. "نيل الأوطار" (٧: ١٧١)، ولا نعلم فيه خلافا. إذا تبينت ذلك فنقول: إن المنهزمين يوم حنين لما رجعوا إلى مكة وبعدوا عن جيش الإسلام زالت مشاركتهم الجيش فى الغنيمة. ولكنهم رجعوا ولحقوا برسول الله ﷺ قبل قسمة الغنائم وإحرازها فاستحقوها لأجل ذلك. قال محمد فى "السير الكبير": إن المنهزمين يوم حنين قد كانوا بلغوا إلى مكة، ثم جاءت النصرة فرجعوا إلى رسول الله فأسهم لهم، وأن حرب حنين كان بعد فتح مكة، فقد وصلوا إلى دار الإسلام، ثم رجعوا فأسهم لهم فبهذا تبين أن للمدد شركة مع الجيش إذا أدركوا قبل إحراز الغنيمة بدار الإسلام اهـ (٢: ٢٥٤).

قلت: واحتج الجمهور بحديث الغنيمة لمن شهد الواقعة وهذا الحديث بهذا اللفظ إنما يعرف

٣٨٩٠- وزاد أحمد والموصلي عن جابر "واجتلد الناس فو الله ما رجعت راجعة الناس من هزيمتهم حتى وجدوا الأسارى مكتفين، عند النبي ﷺ" (جمع الفوائد ٢:٦٦). وهو حسن أو صحيح على أصله وزاد محمد في "السير الكبير" (٢:٢٥٢): إن المنهزمين يوم حنين قد كانوا بلغوا إلى مكة اهـ. وقال القطب الحلبي في "السيرة" (٣:١٢٧): وقد وصلت الهزيمة إلى مكة فسر بذلك قوم منها، وأظهروا الشماتة اهـ.

موقوفا. رواه ابن أبي شيبة نا وكيع نا شعبة عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب الأحمسي «أن أهل البصرة غزوا "نهاوند" فذكر القصة فكتب عمر أن الغنيمة لمن شهد الوقعة، وأخرجه الطبراني والبيهقي مرفوعا وموقوفا. وقال: الصحيح موقوف، وأخرجه ابن عدي من طريق بحتري بن مختار عن عبد الرحمن بن مسعود عن علي موقوفا "التلخيص الحبير" (٢:٢٧٢) ولا حجة فيه أما أولا فلتعارض الروايات عن عمر رضي الله عنه، فقد روى مجالد عن الشعبي وزياد بن علاقة عنه ما يعارضه كما ذكرناه في المتن. وأما ثانيا فلأن معنى قوله لمن شهدا الوقعة ليس أن الغنيمة لمن شهد القتال حقيقة وإلا لم يكن للردأ الذي لم يباشر القتال شيء، وهو خلاف الإجماع.

الرِدء والمقاتل سواء في استحقاق الغنيمة:

فقد أجمعوا على أن الردء والمباشر للقتال سواء في استحقاق الغنيمة. وأجمعوا أيضا على أنها إذا انفردت قطعة من الجيش فغنمت شيئا كانت الغنيمة للجمع. قال ابن عبد البر: لا يختلف الفقهاء في ذلك أي إذا خرج الجيش جميعه، ثم انفردت منه قطعة انتهى من "نيل الأوطار" (٧:١٧١). بل معناه إن الغنيمة لمن شهد الوقعة على قصد القتال وشهوده على قصد القتال إنما يعرف بأحد أمرين بإظهار خروجه للجهاد، والتجهيز له لا لغيره ثم المحافظة على ذلك القصد الظاهر، وإما بحقيقة قتاله إذا كان خروجه ظاهرا لغيره كالسوقي والسائس، فلا يستحق بمجرد شهوده ما لم يقاتل، كذا في "فتح القدير" (٥:٢٢٧). وقد وجد من المدد شهود الوقعة بالمعنى الأول، وقد شارك العسكر في إحراز الغنيمة، وحفظها من أيدي الكافرين، فكان كالردء له فيستحق الغنيمة بخلاف ما إذا لحقه بعد الإحراز بدار الإسلام، أو بعد قسمة الغنائم في دار الحرب فلم يوجد منه شهود هذه الوقعة لانقضاءها بالكلية بالإحراز والقسمة، فلا يستحق من غنيمتها شيئا. والله تعالى أعلم.

واحتجوا أيضا بما رواه البخاري وأبو داود من حديث أبي هريرة «أن النبي ﷺ بعث إبان بن سعيد بن العاصي في سرية قبل نجد فقدم إبان بعد فتح خيبر فلم يسهم له»،

٣٨٩١- ولأحمد ومسلم عن سلمة بن الأكوع: فلما غشوا رسول الله ﷺ نزل عن البغلة، ثم قبض قبضة من تراب ثم استقبل به وجوه القوم فقال: شاهت الوجوه. فما خلق الله منهم إنسانا إلا ملأ الله عينيه ترابا من تلك القبضة فولوا مدبرين فهزموهم الله تعالى. وقسم رسول الله ﷺ غنائمهم بين المسلمين (الدر المنثور٣:٢٢٦).

كذا فى "التلخيص" (٢:٢٧٢). ولا حجة لهم فيه، أما أولا فلما تقدم أن خيبر صارت دار إسلام بمجرد فتحها فكان قدومهم والغنيمة فى دار الإسلام، ووصول المدد فيها لا يوجب شركة. وأما ثانيا فلما فى الصحيحين عن أبى موسى الأشعرى قال: «بلغنا مخرج رسول الله ﷺ، ونحن باليمن فخرجنا مهاجرين إليه أنا وأخوان لى أنا أصغرهم أحدهما أبو بردة والآخر أبو رهم فى بضع وخمسين رجلا من قومى. فركبنا فى سفينة فألقتنا إلى النجاشى فوافينا جعفر بن أبى طالب وأصحابه عنده، فقال جعفر: إن رسول الله ﷺ بعثنا ههنا وأمرنا بالإقامة فاقيموا معنا فأقمنا حتى قدمنا جميعا، فوافينا رسول الله ﷺ حين افتتح خيبر فأسهم لنا ولم يسهم لأحد غاب عن فتح خيبر إلا أصحاب سفينتنا اهـ من "فتح القدير" (٥:٢٢٦).

قال الشوكانى فى "النيل": "وقد استدل به أبو حنيفة على قوله إنه يسهم للمدد (إذا لحق بالعسكر قبل القسمة أو الإحراز وجمع بينه وبين الأول بأن سرية إبان لحقته بعد تمام الفتح وقسمة الغنائم فلم يقسم لها وأصحاب السفينة لحقوه قبل القسمة فأسهم لهم يدل على ذلك قول أبى هريرة: فقدم إبان بعد فتح خيبر إلخ" وقول أبى موسى: فوافيناه حين افتتح خيبر فافهم) وقال ابن التين: يحتمل أن يكون أعطاهم برضا بقية الجيش، وبهذا جزم موسى بن عقبة فى "مغازيه"، ويحتمل أن يكون إنما أعطاهم من الخمس، وبهذا جزم أبو عبيد فى "كتاب الأموال". (قلت: وكل ذلك لا دليل عليه فى لفظ الحديث، وإنما هو تمشية للمذهب فلا يلتفت إليه والأولى فى الجمع بين مختلف الحديث ما ذكرناه آنفا لدلالة لفظ الحديث عليه مؤلف). ويحتمل أن يكون إنما أعطاهم من جميع الغنيمة لكونهم وصلوا قبل القسمة وبعد حوزها (قلت: وهذا خلاف مذهبهم، فإنه لا فرق عندهم فى عدم الاستحقاق بين كون الوصول قبل الحوز أو بعده بعد كونه بعد الفتح قاله المحقق فى "الفتح" (٥:٢٢٦). وقال ابن بطال: لم يقسم النبى ﷺ فى غير من شهد الوقعة، إلا فى خيبر، فهى مستثناة من ذلك فلا تجعل أصلا يقاس عليه اهـ (٧:١٨٧). قلت: وهذا كما ترى من دعوى التخصيص بلا دليل وليس إلا تحكما محضا. وهل يستطيع ابن بطال أن يثبت لحوق المدد برسول الله ﷺ فى غزوة بعد الفتح، وقبل القسمة وإنه لم يسهم له؟ كلا لن يجد إلى ذلك سبيلا.

٣٨٩٢- عن: أبى بكر رضى الله عنه أنه بعث عكرمة بن أبى جهل فى خمس مائة نفر مددًا لأبى أمية وزياد بن لبيد البياضى، فأدركوهم حين افتتحوا البحير فأشركهم معهم فى الغنيمة. أخرجه محمد بن الحسن الإمام فى "السير الكبير" (٢٥١:٢)، واحتج به.

٣٨٩٣- عن: ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال: "إنما تغيب عثمان عن بدر،

قوله: "عن أبى بكر إلخ" قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة. ويعكر عليه أن الشافعى رواه من طريق يزيد بن عبد الله بن قيط بلفظ: أن أبا بكر بعث عكرمة بن أبى جهل فى خمس مائة من المسلمين مددا لزياد بن لبيد، فذكر القصة وفيها: فكتب أبو بكر إنما الغنيمة لمن شهد الوقعة، وفيه انقطاع، كذا فى "التلخيص الحبير" (٢٧٥:٢).

ويمكن الجمع بأن قوله: "الغنيمة لمن شهد الوقعة" لا يدل على عدم استحقاق المدد الغنيمة، بل على استحقاقه إياها إذا لحق بالعسكر قبل القسمة لشهوده الوقعة بقصد القتال، وعلى عدم استحقاق السوقى والسائس، ونحوهما ما لم يباشروا القتال. كما ذكرناه فيما مضى. ويؤيد لفظ محمد فى "شرح السير" ما ذكره ابن الأثير فى "كامله" وقيل: إن عكرمة قدم بعد الفتح" فقال زياد والمهاجر لمن معهما: إن إخوانكم قدموا مددا لكم، فأشركوهم فى الغنيمة. ففعلوا وأشركوهم (١٨٦:٢). ويؤيده ما أخرجه الطبرى فى تاريخه فى حوادث السنة السابعة عشر "أن الروم قصدت أبا عبيدة بن الجراح ومن معه من المسلمين بحمص، فكتب إلى عمر فأمده بالقعقاع بن عمرو فى أربعة آلاف، واستشار أبو عبيدة خالدا فى الخروج والمناجزة أو التحصن إلى أن يأتى المدد، فأمره بالخروج ففتح الله عليهم، وقدم القعقاع فى أهل الكوفة فى ثلاث من يوم الوقعة وقدم عمر فنزل الجابية فكتبوا إلى عمر بالفتح وبقدوم المدد عليهم فى ثلاث وبالحكم فى ذلك. فكتب إليهم أشركوهم فإنهم قد نفروا إليكم وتفرق لهم عدوكم (فإنهم أرعبوا لما بلغهم أن الجنود قد ضربت من الكوفة فتفرقوا). وقال: جزى الله أهل الكوفة خيرا، يكفون حوزتهم ويمدون أهل الأمصار اهـ (١٩٦:٤). أخرجه عن السرى عن شعيب عن سيف عن زكريا بن سياه عن الشعبى، وسيف مقبول فى المغازى. والله تعالى أعلم.

قوله: "عن ابن عمر إلخ" قال الحافظ فى "الفتح" فى عدة أهل بدر والجمع بين مختلف الروايات فيها: وإذا تحرر هذا الجمع فليعلم أن الجميع لم يشهدوا القتال، وإنما شهده منهم ثلاثمائة وخمسة أو ستة. كما أخرجه ابن جرير، وقد بين ذلك ابن سعد، فقال: إنهم كانوا ثلاثمائة

فإنه كان تحته بنت رسول الله ﷺ وكانت مريضة فقال له النبى ﷺ: إن لك أجر رجل ممن شهد بدرا وسهمه". رواه الإمام البخارى (فتح البارى ٦:١٦٧).

وخمسة، وكأنه لم يعد فيهم رسول الله ﷺ وبين وجه الجمع بينه وبين ما روى أنهم كانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر على عدة أصحاب طالوت بأن ثمانية أنفس عدوا فى أهل بدر ولم يشهدوها، وإنما ضرب لهم رسول الله ﷺ معهم بسهامهم لكونهم تخلفوا لضرورات لهم (بل لضرورة الإسلام وعسكره). وهم عثمان بن عفان تخلف عن زوجته رقية بنت رسول الله ﷺ بإذنه، وكانت فى مرض الموت (وكان فى ذلك فراغ قلب رسول الله ﷺ وفى فراغ قلبه وجمع فؤاده من أعظم أنواع المدد لعسكر الإسلام كما لا يخفى). وطلحة وسعيد بن زيد بعثهما يتجسان غير فريشين، فهؤلاء من المهاجرين وأبو لبابة رده من الروحاء واستخلفه على المدينة، وعاصم بن عدى استخلفه على أهل العالية. والحارث بن حاطب على بنى عمرو بن عوف والحارث بن الصمة وقع فكر بالروحاء فرده إلى المدينة وخورت ابن جبير كذلك هؤلاء الذين ذكرهم ابن سعد اهـ (٧:٢٢).

قلت: فكل أولئك كانوا كالمدد لعسكر الإسلام، أما طلحة وسعيد، فقد كانا فى دار الحرب عازمين على اللحوق بالمسلمين، وكذلك عثمان وغيره، فإنهم وإن كانوا بالمدينة فالمدينة إنما كان لها حكم دار الإسلام فى ذلك الوقت، إذا كان رسول الله ﷺ مع المسلمين فيها. فأما بعد خروجهم فقد كانت الغلبة فيها لليهود والمنافقين، قاله فى المبسوط، قال: وهو دليل لنا على أن المدد إذا لحق الجيش فى دار الحرب شركهم فى الغنيمة وإن لم يشهد الواقعة اهـ (١٠:١٨).

قال فى "النيل": وقد احتج أبو حنيفة بإسهامه ﷺ لعثمان يوم بدر. وأجيب عن ذلك بأجوبة، منها أن ذلك خاص به وبمن كان مثله (قلت: لا يقبل دعوى التخصيص بلا دليل. ومنها أن ذلك كان حيث كانت القسمة كلها للنبى ﷺ عند نزول قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الأنفال﴾ (قلنا: إنما كان للنبى ﷺ أن يقسمها بين المستحقين كما شاء، ولم يكن له أن يقسمها على من لا يستحقها. أ لا ترى أنه لم يقسم غنائم بدر على الذين تخلفوا عن الغزو من غير ضرورة ولم يعط منها ابنتها فاطمة رضى الله عنها خادما مع احتياجها إليه، كما سيأتى. ومن ادعى غير ذلك فليأت ببرهان وكيف يقال: إن الغنيمة كانت كلها للنبى ﷺ يوم بدر، بدليل ما رواه على ابن أبى طلحة عن ابن عباس كما فى "التلخيص" (٢:٢٧٢).

وقد روى أحمد والترمذى وابن ماجة والحاكم وصححه عن ابن عباس «أن النبى ﷺ تنفل

٣٨٩٤- عن: سعد بن مالك قال: "يا رسول الله! الرجل يكون حامية القوم أ يكون سهمه وسهم غيره سواء؟ قال: ثكلتك أمك ابن أم سعد وهل ترزقون وتنصرون

سيفه ذا الفقار يوم بدر». (نيل الأوطار ١٧٨:٧). وهو يدل على كون ذى الفقار من الصفى وهو ما كان يؤخذ له من الغنيمة قبل كل شيء. قال الشعبى: كان لرسول الله ﷺ سهم يدعى الصفى إن شاء عبدا وإن شاء أمة، وإن شاء فرسا يختاره قبل الخمس، رواه أبو داود والنسائى وهو مرسل رجاله ثقات (نيل الأوطار ١٧٧:٧). والعجب من الرافعى أنه يرى أن غنيمة بدر كانت كلها للنبى ﷺ يقسمها فكيف يلتئم مع قوله: إن ذا الفقار كان من صفاياه والكلام فى الصفى بعد فرض الخمس. قال الحافظ فى "التلخيص": وعلى هذا فيحمل قول ابن عباس تنفل بمعنى أنه أخره لنفسه ولم يعطه أحدا (٢:٢٨٦).

قلت: وهذا كما ترى تمشية للمذهب وإلا فالتنفل فى الأصل أخذ شيء زائدا على سهمه كما هو ظاهر. وفيه دلالة على أن غنائم بدر لم تكن كلها للنبى ﷺ، بل كان له سهم فيها كغيره من الغانمين وأخذ ذا الفقار زائدا عن سهمه ذلك فكان من صفاياه. والله تعالى أعلم. وفى "الجوهر النقى" قال البيهقى: إنها كانت لرسول الله ﷺ يضعها حيث يراه ممن شهد الوقعة، وممن لم يشهدها حتى نزل قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء﴾. قلت: مراده أن قوله تعالى: ﴿ويسئلونك عن الأنفال﴾ منسوخة. وهو قول جماعة منهم ابن عباس، وقال مكى فى "الناسخ والمنسوخ": أكثر الناس على أنها محكمة واختلفوا فى معناها. فقال ابن عباس فى رواية أخرى عنه: هى محكمة وللإمام أن ينفل من الغنائم ما شاء لمن يشاء لبلاء أبلاه. وأن يرضخ لمن لم يقاتل إذا كان فيه صلاح للمسلمين. وقيل: الأنفال أنفال السرايا انتهى كلامه فكأنه تعالى قال: ما غنمتم من شيء سوى النفل فلله خمسه إلى آخره. وظاهر ما ذكره البيهقى فى هذا الباب من حديث ابن عباس وعبادة يدل على أن الآية نزلت فى تنفيل رسول الله لا فى أهل الغنيمة، وهذا هو الحقيقة المفهومة من قوله تعالى: ﴿قل الأنفال لله﴾ الآية فظهر بهذا أن الغنيمة كانت للمسلمين وأنه عليه السلام كان ينفل منها وأن ذلك محكم ثابت لم ينسخ اهـ (٢:٥٦).

فإن قيل: قلنا أن نقول: إن ما أعطاه النبى ﷺ عثمان ومن كان مثله كان من النفل والرضخ! لا من سهام الغنيمة فلا يكون فيه دليل لأبى حنيفة على أن المدد يستحق الغنيمة. (قلنا: يرده ما فى حديث ابن عمر عند البخارى أن النبى ﷺ قال لعثمان «إن لك أجر من شهد بدرا وسهمه» وما فى رواية ابن سعد ضرب لهم رسول الله ﷺ معهم بسهامهم إلخ. ذكره الحافظ فى

إلا بضعفائكم". رواه أحمد وفي إسناده محمد بن راشد المكحولي قال في "التقريب":

"الفتح"، فهو حسن أو صحيح على أصله وقد تقدم، ولا يطلق السهم ولا ضرب السهم على ما يرضخ به أو يعطاه الرجل نفلا فافهم)! قال: ومنها أنه أعطاه من الخمس على فرض أن يكون ذلك بعد فرض الخمس (قلنا: فيرده ما في رواية البخاري وابن سعد من إطلاق السهم وضرب السهم عليه) ومنها التفرقة بين من كان في حاجة تتعلق بمنفعة الجيش أو بإذن الإمام فيسهم له بخلاف غيره (١٨٧:٧). قلنا: لا يمكن القول بأن المدد الذي لحق العسكر بعد الفتح لم يكن في حاجة تتعلق بمنفعة الجيش فإن المدد إذا ضرب من معسكره ودخل الدرب انتشر الخبر وألقى في قلوب الأعداء الرعب فتضعف به عزائمهم وتتفرق به شملهم وتختلف كلمتهم، كما لا يخفى.

والكلام في المدد الذي بعثه الإمام أو نائبه، لا فيما خرج بغير إذنه فيلزمك القول باستحقاق مثل هذه المدد الغنيمة فافهم وانصف. وقال الجصاص في "أحكام القرآن" له: واختلف في المدد يلحق الجيش في دار الحرب قبل إحراز الغنيمة فقال أصحابنا: إذا غنموا في دار الحرب ثم لحقهم جيش آخر قبل إخراجها إلى دار الإسلام (أو قبل قسمتها) فهم شركاء فيها، وقال مالك والثوري والأوزاعي والشافعي (وأحمد): لا يشاركونهم قال الجصاص: والأصل في ذلك عند أصحابنا، أن حصول الغنيمة في أيديهم في دار الحرب لا يثبت لهم فيها حقا. والدليل عليه أن الموضع الذي حصل فيه الجيش من دار الحرب لا يصير مغنوما إذا لم يفتتحوها. ألا ترى أنهم لو خرجوا ثم دخل جيش آخر ففتحوها لم يصر الموضع الذي صار فيه الأولون ملكا لهم (عند من يقول بملك الغانمين ما فتحوه عنوة من الأراضي)، وكان حكمه حكم غيره من بقاع أرض الحرب (في حق الجيش الأول) والمعنى فيه أنهم لم يحرزوه في دار الإسلام، فكذلك سائر ما يحصل في أيديهم قبل خروجهم إلى دار الإسلام (أو قبل قسمتهم إياه) لم يثبت لهم فيه حق إلا بالحيازة في دارنا (أو بالقسمة). فإذا لحقهم جيش آخر قبل الإحراز (أو قبل القسمة) كان حكم ما أخذوه حكم[1] ما في أيدي أهل الحرب فيشترك الجميع فيه. وأيضا قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء﴾ يقتضي أن يكون غنيمة لجميعهم إذ بهم صار محرزا في دار الإسلام، ألا ترى أنهم ما داموا في دار الحرب فإنهم محتاجون إلى معونة هؤلاء في إحرازها كما لو لحقوهم قبل أخذها

(١) فيه دليل على ما قلته في جواب الموفق أن كل ذلك في الأصل مباح لكن الشارع جعله كالحمى فلا يجوز لا حد التصرف فيه ما لم يقسم.

"صدوق يهم" (نيل الأوطار ٧: ١٧٠). قلت: فالإسناد حسن.

شاركوهم ولو كان حصولها فى أيديهم يثبت لهم فيها حقا (قبل القسمة أو الإحراز) لوجب أن يصير الموضع الذى وطئه الجيش من دار الإسلام، وفى اتفاق الجميع على أن وطأ الجيش لموضع فى دار الحرب لا يجعله من دار الإسلام (ما لم يفتتحوه ويحرزوه) دليل على أن الحق لا يثبت فيه إلا بالحيازة. واحتج من لم يقسم للمدد بما روى عن أبى هريرة «أن النبى ﷺ لم يقسم لإبان ولا لسريته من غنائم خيبر شيئا» وهذا لا حجة فيه لأن خيبر صارت دار الإسلام بظهور النبى ﷺ عليها وهذا لا خلاف فيه. وبما روى قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب أن أهل البصرة غزوا نهاوند، فأمدهم أهل الكوفة وظهروا، فأراد أهل البصرة أن لا يقسموا لأهل الكوفة، وكان عمار على أهل الكوفة فقال رجل من بنى عطارد: أيها الأجدع! تريد أن تشاركنا فى غنائمنا؟ فقال: خير أذنى سببت (لأنها كانت قد جدعت مع النبى ﷺ فى غزوة) فكتب فى ذلك إلى عمر فكتب عمر أن الغنيمة لمن شهد الوقعة، وهذا أيضا لا دلالة فيه على خلاف قولنا لأن المسلمين ظهروا على "نهاوند" وصارت دار الإسلام إذ لم تبق للكفار هناك فئة، ومع ذلك فقد رأى عمار ومن معه أن يشركوهم (وفى قولهم حجة لنا كما لا يخفى). وإنما رأى عمر أن لا يشركوهم لأنهم لحقوهم بعد حيازة الغنيمة فى دار الإسلام اهـ (٣: ٥٧).

قلت: والدليل على أن "نهاوند" صارت دار الإسلام بعد ما افتتحها المسلمون معا ما ذكره ابن الأثير فى "الكامل" أن المشركين بعد ما قتلوا وانهزموا دخلوا "همدان" والمسلمون فى آثارهم فنزلوا عليها وأخذوا ما حولها ودخل المسلمون "نهاوند" يوم الوقعة بعد الهزيمة واحتووا ما فيه إلخ (٣: ٦). وقال الطبرى: ودخل المسلمون بعد هزيمة المشركين يوم نهاوند مدينة نهاوند واحتووا ما فيها وما حولها اهـ (٤: ٢٤٣). وأخرج الحاكم فى "المستدرك" عن عطية بن قيس وراشد بن سعد قال: سارت الروم إلى حبيب بن مسلمة، وهو بأرمينية فكتب إلى معاوية يستمده فكتب معاوية إلى عثمان بذلك، فكتب عثمان إلى أمير العراق يأمره أن يمد حبيبا فأمده بأهل العراق، وأمر عليهم سلمان بن ربيعة الباهلى (صحابى مختلف فى صحبته، والصحيح أن له صحبة كما فى "الإصابة") فساروا يريدون غياث حبيب، فلم يبلغوهم حتى لقى هو وأصحابه ففتح الله لهم فلما قدم سلمان وأصحابه على حبيب سألوهم أن يشركوهم فى الغنيمة وقالوا: قد أمددناكم، وقال أهل الشام: لم تشهدوا القتال ليس لكم معنا شىء فأبى حبيب أن يشركهم وحوى هو وأصحابه على غنيمتهم فتنازع أهل الشام وأهل العراق فى ذلك حتى كاد أن يكون بينهم فى ذلك

باب إذا لحق المدد فى دار الإسلام أو فى بلدة من بلاد الحرب بعد ما صيرت دار الإسلام لم يستحقوا الغنيمة إلا إذا شهدوا الوقعة

٣٨٩٥- نا وكيع نا شعبة عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب الأحمسى أن أهل البصرة غزوا "نهاوند" فذكر القصة فكتب عمر أن الغنيمة لمن شهد الوقعة. رواه

فقال بعض أهل العراق:

فإن تقتلوا سلمان نقتل حبيبكم وإن ترحلوا نحو ابن عفان نرحل

قال أبو بكر الغساني: وسمعت أنها أول عداوة وقعت بين أهل الشام وأهل العراق سكت عنه الحاكم والذهبى (٣٤٧:٣). وفيه: أن أهل العراق من الصحابة والتابعين كانوا يرون للمدد شركة فى الغنيمة، وإن لم يشهدوا القتال وبقولهم أخذ أبو حنيفة وفقهاء العراق؛ وقصة استمداد أهل الشام من عثمان ذكرها الطبرى فى "تاريخه" (٤٦:٥) وفيه أنه أمدهم بأهل الكوفة وعليهم سلمان بن ربيعة الباهلى، وعلى أهل الشام حبيب بن مسلمة، وأنهم مضوا حتى دخلوا مع أهل الشام إلى أرض الروم وأصاب الناس ما شاؤوا من سبى ومغنم، ولم يذكر ما رواه الحاكم من الاختلاف بين أهل الشام وأهل العراق إلا فى وقعة بلخجر ولم يكن سبب الاختلاف عدم إشراكهم إياهم فى الغنيمة، بل كان سببه أن سلمان تأمر على حبيب، وأبى عليه حبيب ذلك، والله أعلم.

باب إذا لحق المدد فى دار الإسلام أو فى بلدة من بلاد الحرب بعد ما صيرت دار الإسلام لم يستحقوا الغنيمة إلا إذا شهدوا الوقعة

قوله: "نا وكيع إلخ" قلت: قد تقدم منا أن "نهاوند" كانت قد صارت دار الإسلام بعد فتحها وانهزام المشركين عنها وكان المسلمون قد ظهروا على البلدة، واحتووا ما فيها وما حولها ولم تبق للكفار هناك فئة ولا قوة ومع ذلك فقد رأى عمار بن ياسر ومن معه أن يشاركوا الغانمين فى غنائمها. وكانوا قد لحقوهم مددا بعد الوقعة. فكتبوا إلى عمر فى ذلك، فكتب أن الغنيمة لمن شهد الوقعة، وفسره علمائنا بأن غنيمة دار الإسلام لمن شهد الوقعة، بخلاف غنائم دار الحرب فهى لمن شهد الوقعة ولمن لحق بالعسكر مددا قبل قسمتها أو إحرازها بدار الإسلام.

قال محمد فى "السير الكبير" له (١٩٥:٢). ولو أن جيشا من دار الحرب دخلوا دار الإسلام، فقاتلهم المسلمون حتى ظفروا بهم فإنما الغنيمة لمن شهد الوقعة، هكذا روى عن عمر رضى الله عنه قال: الغنيمة لمن شهد الوقعة خاصة -أى وهذا محمله- وهذا بخلاف ما إذا دخل المسلمون

ابن أبي شيبة وأخرجه الطبراني والبيهقي مرفوعا وموقوفا وقال: الصحيح موقوف، (التلخيص الحبير ٢:٢٧٢).

دار الحرب فهناك للمدد شركة في المصاب وإن لم يشهد الوقعة لأنهم دخلوا دار الحرب على قصد الجهاد، فكانوا مجاهدين بذلك. ولأن دار الحرب موضع للقتال فكل من حصل في دار الحرب على قصد القتال يجعل في الحكم كمن شهد الوقعة، ودار الإسلام ليس بموضع القتال فإنما المقاتل فيها من شهد الوقعة خاصة، وهو بمنزلة ما لو وقف في المسجد بالبعد من الإمام واقتدى به فإنه يصح الاقتداء لأن المسجد مكان الصلاة بخلاف ما إذا كان في الصحراء. قال: ولو أن عسكرا من المسلمين افتتحوا بلدة وصيروها دار الإسلام، ثم لحق بهم مدد قبل قسمة الغنائم فلا شركة لهم في المصاب، لأن الغنائم بما صنعوا صارت محرزة بدار الإسلام. فكأنهم أخرجوها ثم ألحق بهم مدد. وهذا لأن استحقاق الشركة للمدد باعتبار أنهم شاركوهم في الإحراز وذلك غير موجود هنا اهـ.

قلت: ولعلك عرفت بذلك غاية اعتناء الحنفية بالعمل بجميع الآثار، وحملهم مختلفها على محامل حسنة، كيلا تتضاد وتتخالف فافهم. والله يتولى هداك، ويرحم الله ابن حزم حيث لم يتنبه لذلك وجعل يطعن على الحنفية من غير فهم ولا دراية، فقال: والحنفيون يقولون: من مات من جيش الإسلام قبل الخروج إلى دار الإسلام أو قتل في الحرب فلا سهم له. (قلت: قد اتفقوا على أن لا سهم لمن قتل في الحرب فنسبته إلى الحنفية خاصته ليس في موضعها) فلو خرجوا عن دار الحرب فلحق بهم مدد قبل خروجهم إلى دار الإسلام فحقهم معهم في الغنيمة، وهذا ظلم لإخفاء به فهل سمع بظلم أقبح من منع من قاتل وغنم وإعطاء من لم يقاتل ولا غنم إلخ، كذا في "المحلى" (٧:٣٤٢).

قلت: لا نسلم كون المدد لم يقاتلوا، وقد خرجوا على عزم القتال وأرعبوا العدو بدخولهم أرضه واقتحامهم فيها، كما مر، وإن كان استحقاق الغنيمة على وجود القتال حقيقة لزم أن لا يستحقها من حضر القتال، ولم يقاتل بل وقف قائما تحت الراية لأمر الإمام إياه بذلك ولا قائل به. وأما من مات من الغانمين قبل قسمة الغنائم في دار الحرب أو قبل إحرازها بدار الإسلام إذا لم تقسم هناك فهو كمن مات في الحرب، فإن كان إعطاء من وقف قائما في الصف ومنع من قاتل وقتل في الحرب ظلما فالفقهاء ظالمون جميعا، وإلا فلا يجوز لأحد أن يطعن الحنفية بقول قال سائرهم بمثله، فافهم.

باب لا بأس بأن يعلف العسكر ويأكلوا ما وجدوه من الطعام ويستعملوا الحطب ويدهنوا بالدهن، ويقاتلوا بما يجدونه من سلاح أهل الحرب قبل القسمة ولا يجوز بيع شيء من المغانم قبل القسمة

٣٨٩٦- عن: ابن عمر رضي الله عنهما قال: "كنا نصيب في مغازينا العسل والعنب فنأكله ولا نرفعه". رواه البخاري وزاد فيه أبو داود: فلم يؤخذ منهم الخمس. وصحح هذه الزيادة ابن حبان (نيل الأوطار ٧: ١٩١ و ١٩٢).

باب لا بأس بأن يعلف العسكر ويأكلوا ما وجدوه من الطعام ويستعملوا الحطب ويدهنوا بالدهن ويقاتلوا بما يجدونه من سلاح أهل الحرب قبل القسمة ولا يجوز بيع شيء منها قبل القسمة

قوله: "عن ابن عمر إلخ" قال الحافظ في "الفتح": هذه مسألة خلاف، والجمهور على جواز أخذ الغانمين من القوت وما يصلح به وكل طعام يعتاد أكله، وكذلك علف الدواب سواء كان قبل القسمة أو بعدها، بإذن الإمام وبغير إذنه. والمعنى فيه أن الطعام يعز في دار الحرب (ويتعذر إستصحابه من دار الإسلام)، فأبيح للضرورة. والجمهور أيضا على جواز الأخذ ولو لم تكن ضرورة ناجزة واتفقوا على جواز ركوب دوابهم، ولبس ثيابهم واستعمال أسلحتهم في حال الحرب ورد ذلك بعد انقضائها، وشرط الأوزاعي فيه إذن الإمام. وعليه أن يرده كلما فرغت حاجته ولا يستعمله في غير الحرب ولا ينتظر برده انقضاء الحرب، لئلا يعرضه للهلاك. وحجته حديث رويفع بن ثابت مرفوعا» من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يأخذ دابة من المغنم فيركبها حتى إذا أعجفها ردها إلى المغانم». وذكر في الثوب مثل ذلك، وهو حديث حسن أخرجه أبو داود (وابن حبان وأحمد والدارمي (نيل) والطحاوي ونقل عن أبي يوسف أنه حمله على ما إذا كان للآخذ غير محتاج يبقى دابته أو ثوبه بخلاف من ليس له ثوب ولا دابة، وقال الزهري: لا يأخذ من الطعام ولا غيره. إلا بإذن الإمام، وقال سليمان ابن موسى: يأخذ إلا أن ينهى الإمام (وهو قولنا). وقال ابن المنذر: قد وردت الأحاديث الصحيحة في التشديد في الغلول، واتفق علماء الأمصار على جواز أكل الطعام وجاء الحديث بنحو ذلك فليقتصر عليه. وأما العلف فهو في معناه (قلت: وهذا أحوط) وقال مالك: يباح ذبح الأنعام للأكل كما يجوز أخذ الطعام وقيده الشافعي بالضرورة إلى الأكل حيث لا طعام اهـ (٦: ١٨٢).

. . . .

وفى "شرح السير الكبير": وإذا أصاب المسلمون غنائم فى دار الحرب فليس ينبغى لواحد منهم أن ينتفع من ذلك بشيء إلا المأكول والمشروب لهم ولدوابهم ولا بأس بأن يذبحوا البقر والغنم ليأكلوا بغير خمس. فلأجل الحاجة يصير ذلك مستثنى من شركة الغنيمة فيبقى على أصل الإباحة كما كان قبل الإصابة. والأصل فيه حديث عمر (وقد ذكرناه فى المتن) ثم ذكر عن ابن عباس أنه رخص فى الأكل وقال: فإن خرجوا بشيء منه تصدقوا به (أى إذا قسمت الغنائم، فأما قبل القسمة يرده فى المغنم) إلا أن يكون محتاجا فيأكله وإن أكله وهو غنى تصدق بقيمته، وقد روى ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال يوم خيبر: كلوا واعلفوا ولا تحملوا اهـ (٢٥٨:٢).

قلت: أخرجه البيهقى بطريق الواقدى عن عبد الرحمن بن الفضل عن العباس بن عبد الرحمن الأشجعى عن عبد الله بن عمر، وأخرجه الواقدى فى مغازيه بغير هذا السند كذا فى "فتح القدير" (٥:٢٣٠) وسند البيهقى أحسن من سند الواقدى فى مغازيه، ففيه ثلاثة من الواهبين فى نسق واحد، الواقدى وشيخه (ابن أبى سبرة) وإسحاق (ابن أبى فروة)، كذا فى "الدراية" (ص٢٦٠) والواقدى مختلف فيه والعمل عندنا على توثيقه كما ذكرناه فى المقدمة، وفى غير موضع من الكتاب. وقال الموفق فى "المغنى" (١٠:٤٨٧): أجمع أهل العلم إلا من شذ منهم على أن للغزاة إذا دخلوا أرض الحرب أن يأكلوا مما وجدوا من الطعام ويعلفوا دوابهم. منهم سعيد بن المسيب، وعطاء، والحسن، والشعبى، والقاسم، وسالم، والثورى والأوزاعى، ومالك، والشافعى، وأصحاب الرأى وقال الزهرى: لا يؤخذ إلا بإذن الإمام. وقال سليمان بن موسى: لا يترك إلا أن ينهى عنه الإمام فيتقى نهيه. ولنا: ما روى عبد الله ابن أبى أوفى إلخ. (وروى أن صاحب جيش الشام كتب إلخ). «وروى عبد الله بن مغفل إلخ» فذكر ما ذكرناه فى المتن ثم قال: فمن أخذ من الطعام شيئا مما يقتات أو يصلح به القوت من الأدم وغيره أو العلف لدابته فهو أحق به، سواء كان له ما يستغنى به عنه أو لم يكن له ويكون أحق بما يأخذه من غيره. فإن فضل منه ما لا حاجة به إليه رده على المسلمين، وإن باع شيئا من الطعام أو العلف رد ثمنه فى الغنيمة لما ذكرنا من حديث عمر. وروى مثله عن فضالة بن عبيد وبه قال سليمان بن موسى والثورى والشافعى، وكره القاسم وسالم ومالك بيعه. وإن وجد هنا فهو كسائر الطعام لما ذكرنا من حديث ابن مغفل، ولأنه طعام فأشبه البر والشعير وإن كان غير مأكول فاحتاج أن يدهن به أو يدهن دابته، فظاهر كلام أحمد

. . . .

جوازه إذا كان من حاجة (وهو قولنا معشر الحنفية) "فتح القدير" (٥:٢٢٩). قال أحمد فى زيت الروم: إذا كان من ضرورة أو صداع فلا بأس، فأما التزين فلا يعجبنى. وللغازى أن يعلف دوابه ويطعم رقيقه مما يجوز له الأكل منه سواء كانوا للقنية أو للتجارة. قال أبو داود: قلت لأبى عبد الله: "يشترى الرجل سبى الروم فى بلاد الروم ويطعمهم من طعام الروم؟ قال: نعم! يطعمهم". وروى عنه ابنه عبد الله قال: "سألت أبى عن الرجل يدخل بلاد الروم ومعه الجارية والدابة للتجارة إن أطعمها وعلف الدابة قال: لا يعجبنى دلك فإن لم تكن للتجارة فلم يربه بأسا. فظاهر هذا أنه لا يجوز إطعام ما كان للتجارة، لأنه ليس مما يستعين به على الغزو وقال الخلال: رجع أحمد عن هذه الرواية، وروى عنه جماعة بعد هذا "أنه لا بأس به" لأن الحاجة داعية إليه ومن فضل معه من الطعام فأدخله البلد (أى دار الإسلام) طرحه فى مقسم تلك الغزاة فى إحدى الروايتين والأخرى يباح له أكله إذا كان يسيرا، أما الكثير فيجب رده بغير خلاف نعلمه لأن ما كان مباحا له فى دار الحرب فإذا أخذه على وجه يفضل منه كثير إلى دار الإسلام، فقد أخذ ما لا يحتاج إليه فيلزمه رده. لأن الأصل تحريمه لكونه مشتركا بين الغانمين ولهذا لم يبح بيعه. وأما اليسير ففيه روايتان. أحدهما يجب رده أيضا وهو اختيار أبى بكر، وقول أبى حنيفة وابن المنذر وأحد قولى الشافعى وأبى ثور لما ذكرنا فى الكثير، ولأن النبى ﷺ قال: «أدوا الخيط والمخيط» ولأنه من الغنيمة ولم يقسم، فلم يبح فى دار الإسلام. والثانية يباح، وهو قول مكحول وخالد بن معدان وعطاء الخراسانى ومالك والأوزاعى. قال أحمد: أهل الشام يتساهلون فى هذا واحتجوا بما روى القاسم بن عبد الرحمن عن بعض أصحاب النبي ﷺ قال: «كنا نأكل الجزور (لفظ أبى داود الجزور -وهى الشاة إلتى تجزر- أى تذبح، والجزور الإبل،) فى الغزو ولا نقسمه حتى أن كنا لنرجع إلى رحالنا وأخرجتنا مملأة». رواه سعيد وأبو داود.

قلت: قاسم تكلم فيه غير واحد وابن حرشف مجهول جدا "زيلعى" (٢:١٣١). ويعارضه ما رواه البيهقى من طريق الواقدى عن ابن عمر مرفوعا أنه ﷺ قال يوم خيبر: «كلوا واعلفوا ولا تحملوا»، وهو وإن كان ضعيفا أيضًا، ولكنه صالح لمعارضة الضعيف لا سيما، وهو مرفوع ومعارضه موقوف فلم يبق فيما رواه أبو داود من طريق القاسم حجة فافهم).

وقال الأوزاعى: أدركت الناس يقدمون بالقديد فيهديه بعضهم إلى بعض، لا ينكره إمام ولا عامل ولا جماعة، وهذا نقل للإجماع اهـ (١٠:٤٩٥). قلت: نعم، ولكن لإجماع أهل الشام

٣٨٩٧- عن ابن عمر أن جيشا غنموا فى زمان النبى ﷺ طعاما وعسلا فلم يؤخذ منهم الخمس. رواه أبو داود وابن حبان وصححه البيهقى (نيل ٧:١٩١-١٩٢).

٣٨٩٨- عن عبد الله بن المغفل قال: "أصبت جرابا من شحم يوم خيبر فالتزمته فقلت: لا أعطى اليوم أحدا من هذا شيئا فالتفت فإذا رسول الله ﷺ متبسما". رواه أحمد والشيخان وأبو داود والنسائى وزاد فيه الطيالسى بسند صحيح فقال: "هو لك" (نيل ٧:١٩١-١٩٢)، وأخرجه سحنون فى "المدونة" (٣٩٧:١) عن ابن وهب عن مسلمة عن سعيد بن عبد العزيز التنوخى عن رجل من قريش قال: "لما حاصر رسول الله ﷺ خيبر، جاع بعض الناس فسألوا رسول الله ﷺ أن يعطيهم، فلم يجدوا عنده شيئا فافتتحوا بعض حصونها فأخذ رجل من المسلمين جرابا مملوءا شحما فبصر به صاحب المغانم، وهو كعب بن زيد الأنصارى فأخذه فقال الرجل - لا والله! لا أعطيكه حتى أذهب به إلى أصحابى. فقال: أعطنيه أقسمه بين الناس فأتى وتنازعاه. فقال رسول الله ﷺ: خل بين الرجل وبين جرابه فذهب به إلى أصحابه اهـ" وهذا مؤيد للزيادة التى زادها الطيالسى ولا بأس به فى المتابعات:

فقط، فإن الأوزاعى -رحمه الله- شامى مشأ وموطنا ومدفنا، فلم يدرك ذلك إلا فى أهل بلده، وقد نص أحمد على أن أهل الشام يتساهلون فى هذا فلا حجة فيه. ويحتمل أن يكون أمراء الشام كانوا قد أذنوا للغزاة فى قليل الطعام أن يحملوه إلى دارهم ولا يردوه فى المغانم. ولا بأس به بعد الإذن عندنا أيضا. والله تعالى أعلم.

وقول ابن عمر فى الحديث الذى بدأنا به الباب فنأكله ولا نرفعه صريح فى أن الصحابة ما كانوا يحملون شيئا من الطعام والفواكه معهم. واتباع الصحابة رضى الله عنهم أولى من اتباع من بعدهم، نعم ذكر محمد فى "السير الكبير" عن أبى الدرداء رضى الله عنه قال: لا بأس بما أصاب السرية من الطعام أن يرجعوا إلى أهلهم فيأكلون ويهدون ما لم يبيعوا قال: فكأنه جعل الإهداء من جملة الحاجة، كالأكل ولسنا نأخذ بذلك، فإن الأكل من أصول الحوائج يتحقق فيه الضرورة والإهداء ليس من أصول الحوائج فهو كسائر التصرفات اهـ (٣٦:٢)، ويمكن حمله على أن أبالدرداء كان قد علم من أمراء الشام إذنهم فى حمل الطعام القليل إلى دار الإسلام وأن لا يرد فى المغنم.

قوله: "عن ابن عمر ثانيا، وعن عبد الله بن المغفل إلخ". دلالتهما على أنه يجوز للعسكر

٣٨٩٩- عن ابن أبى أوفى قال: "أصبنا طعامًا يوم خيبر وكان الرجل يجىء فيأخذ منه مقدار ما يكفيه وينطلق" رواه أبو داود وصححه الحاكم وابن الجارود ورواه الطبرانى بلفظ "لم يخمس الطعام يوم خيبر" اهـ (نيل الأوطار ٧: ١٩١-١٩٢).

أخذ المأكول والمشروب من مال الغنيمة قبل القسمة ظاهرة. والزيت والسمن كالشحم لكونه مما يؤكل وأما سائر الأدهان كالبنفسج ونحوه فلا يجوز الإدهان به لأن هذه الأدهان لا تستعمل للحاجة الأصلية بل للزينة إلا أن يحتاج إليها للصداع ونحوه فيجوز.

قال فى "فتح القدير": ولا شك أنه لو تحقق بأحدهم مرض يحوجه إلى استعمالها كان له ذلك كلبس الثوب فالمعتبر (إذا) حقيقة الحاجة، وأما ما يؤكل لا للتداوى سواء كان مهيأ للأكل كاللحم المطبوخ والخبز والزبيب والعسل والسكر والفاكهة اليابسة والرطبة والبصل والشعير والتبن، والإدهان المأكولة كالزيت والسمن فلهم الأكل والإدهان بتلك الأدهان لأن الإدهان انتفاع البدن كالأكل ويوقحوا الدواب وكذا كل ما يكون غير مهيأ للأكل كالغنم والبقر فلهم ذبحها، وأكلها ويردون الجلد إلى الغنيمة ثم شرط فى "السير الصغير" الحاجة إلى التناول من ذلك وهو القياس، ولم يشترطها فى "السير الكبير" وهو الاستحسان. وبه قالت الأئمة الثلاثة فيجوز لكل من الغنى والفقير تناوله إلا التاجر والداخل لخدمة الجندى بأجر لا يحل لهم ويأخذ ما يكفيه هو ومن معه من عبيده ونساءه وصبيانه الذين دخلوا معهم. وينبغى أن يأخذ ما يكفى الداخل لخدمته كعبده لأن نفقته عليه عادة فصار الحاصل منع الداخل للخدمة، دون الغازى أن يأخذ لأجله ولأن دليل الحاجة قائم وهو كونه فى دار الحرب منقطعا عن الأسباب فيدار الحكم عليه اهـ (٤: ٣١٥).

قلت: ومقتضاه أن يجوز للغازى أن يأخذ نفقة عبيده للتجارة من طعام الغنيمة إذا كان نوى التجارة مع الغزو بخلاف ما إذا أراد الدخول للتجارة فحسب فلا يجوز. هذا ما ظهر لى والله تعالى أعلم بالصواب ثم راجعت شرح "السير الكبير" و"المبسوط" فوجدت فيهما أن التاجر والسوقى إن قاتلا أسهم لهما، لما قد تبين من فعلهما أنهما لهم يريدا التجارة فقط بل خرجا للجهاد والتجارة تبع له إلخ وكذلك الغازى إذا كان معه عبيد التجارة لم يقصد التجارة إلا تبعا فيسهم للجهاد له ويأخذ نفقة عبيده من طعام الغنيمة فافهم.

قوله: "عن ابن أبى أو فى إلخ" دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة. وقوله: "كان الرجل يجىء فيأخذ منه مقدار ما يكفيه وينطلق إلخ" يدل على أنه لا ينبغى أخذ ما يزيد على قدر الكفاية، فهو مؤيد لما رواه البيهقى من طريق الواقدى عن ابن عمر مرفوعا «أن النبى ﷺ قال يوم خيبر كلوا واعلفوا ولا تحملوا» وقد أيده أيضا ما فى حديث ابن عمر الأول «فنأكله ولا نرفعه إلخ».

٣٩٠٠- عن هانيء بن كلثوم: أن صاحب جيش الشام كتب إلى عمر إنا فتحنا أرضا كثيرة الطعام والعلف فكرهت أن أتقدم فى شيء من ذلك إلا بأمرك فكتب إليه دع الناس يأكلون ويعلفون. فمن باع شيئا بذهب أو فضة ففيه خمس الله، وسهام المسلمين. أخرجه البيهقى (زيلعى ٢:١٣). وسكت عنه الحافظ فى "الدراية" (ص٢٦٠)، واحتج به محمد فى "السير الكبير" (٢:٢٥٨) فقال: والأصل فيه حديث عمر حيث كتب إلى عامله إلخ قال: وروى هذا المعنى أيضا عن فضالة بن عبيد وبه نأخذ اهـ (٣٩٠١). وأخرجه سحنون (١:٣٩٥) فى "المدونة" عن ابن وهب عن إسماعيل بن عياش عن أسيد ابن عبد الرحمن عن رجل حدثه عن هانيء بن كلثوم نحوه مختصرا، ثم أخرج عن أنس بن عياض عن الأوزاعى عن أسيد بن عبد الرحمن عن خالد بن الدريك عن ابن محيريز قال: سمعت فضالة بن عبيد يقول: "من باع طعاما أو علفا بأرض الروم مما أصاب منها بذهب أو فضة فقد وجب فيه حق الله وهى للمسلمين اهـ". والسند الأول فيه رجل لم يسم، والثانى سند صحيح رجاله كلهم ثقات.

٣٩٠١- عن ابن عمر رضى الله عنه قال: "أصبنا طعاما وأغناما يوم اليرموك فلم يقسم" رواه الإسماعيلى من طريق جرير بن حازم عن أيوب عن نافع عنه (فتح البارى ١٨٢)، وهو حسن أو صحيح على أصله.

والضعيف إذا تأيد بالشواهد تقوى.

قوله: "عن ابن عمر ثالثا إلخ". فيه دلالة على جواز تصرف الغانمين فى الأغنام قبل القسمة وفى "المحيط": وإن وجدوا غنما فلا بأس بأن يذبحوها ويأكلوها، ويردوا جلدها فى الغنيمة. وذكر هذا الحكم فى "السير الكبير" فى الجزور، وفى "الإيضاح" فى البقر فعلم بهذا أن المهيأ للأكل وما هو غير مهيأ سواء فى إباحة التناول للغازى اهـ. من "الكفاية" شرح الهداية (٥:٢٢٨). وأما ما رواه الحاكم عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن أبيه قال: «شهدت فتح خيبر مع رسول الله ﷺ فلما انهزم القوم وقعنا فى رحالهم، فأخذ الناس ما وجدوا من جزر قال زيد -هو ابن أبى أنيسة الراوى- وهى المواشى فلم يكن بأسرع من أن فارت القدور، فلما رأى ذلك رسول الله ﷺ أمر بالقدور فاكفئت، ثم قسم بيننا فجعل لكل عشرة شاة اهـ» (٢:١٣٤). فمحمول على أنها ذبحت

٣٩٠٢- وقال سحنون فى "المدونة" (١:٣٩٥) لمالك: عن ابن وهب عن عمرو بن الحرث عن بكر بن سوادة الجذامى حدثه أن زياد بن نعيم حدثه أن رجلا من بنى ليث حدثه أن عمه حدثه "أنهم كانوا مع رسول الله ﷺ فى غزوة، فكان النفر يصيبون الغنم العظيمة -أى الكثيرة- ولا يصيب الآخرون إلا شاة فقال رسول الله ﷺ: لو أنكم أطعمتم إخوانكم؟ قال: فرميناهم بشاة شاة حتى كان الذى معهم أكثر من الذى معنا. قال بكر: فما رأيت أحدا قط يقسم الطعام كله ولا ينكر أخذه ولكن يستمتع آخذه به ولا يباع، فأما غير الطعام من متاع العدو فإنه يقسم اهـ"، رجاله كله ثقات وفيه رجل لم يسم وأما جهالة الصحابى فلا تضر.

٣٩٠٣- عن عبد الرحمن بن غنم قال: رابطنا مدينة "قنسرين" مع شرحبيل بن السمط، فلما فتحها أصاب فيها غنما، وبقرا فقسم فينا طائفة منها وجعل بقيتها فى المغنم، فلقيت معاذ بن جبل فحدثته، فقال معاذ: غزونا مع رسول الله ﷺ خيبر، فأصبنا

قبل حيازة الغنائم فلم تكن غنيمة بل نهبة، يدل على ذلك حديث ابن عباس بعده قال: "انتهب الناس غنما يوم خيبر، فذبحوها فجعلوا يطبخون منها، فجاء رسول الله ﷺ فأمر بالقدور فاكفئت، وقال: إنها لا تصلح النهبة اهـ" ولا تكون نهبة إلا إذا أخذت قبل الحيازة، والدليل على أنهم ذبحوها قبل الحيازة ما فى حديث ابن أبى ليلى من قوله: وقعنا فى رحالهم وقوله: فلم يكن بأسرع من أن فارت القدور، قال ابن المنذر: وإنما كان ذلك لأجل ما وقع من النهبة، لأن أكل نعم أهل الحرب غير جائز اهـ من "فتح البارى" (٦:١٨٣) أى لا يجوز أكل نعمهم على سبيل النهبة، وأما على طريق الغنيمة فجائز والفارق بينهما الحيازة وعدمها أو يحمل على أنه لم يكن من رأى النبى ﷺ يوم خيبر، أن يأخذ الغانمون والمواشى قبل القسمة وسيأتى أن للإمام أن ينهاهم عن أخذ الأنعام.

قوله: "عن عبد الرحمن بن غنم إلخ" قال الشوكانى: فى إسناده أبوعبد العزيز شيخ من الأردن مجهول اهـ. قلت: كلا! فقد روى عنه عمر بن يونس اليمامى وقال: وكان خيرا فاضلا والوليد بن مسلم ويحيى بن حمزة الحضرمى، وذكره والد تمام فى أمراء دمشق وقال أبو حاتم: بحديثه بأس، وذكره أبو زرعة فى أهل الزهد والفضل، اهـ ملخصا من "تهذيب التهذيب" (١٢:٢٥١). نعم، قال ابن معين: ما أعرفه، وهو أبو الشافعى الأعمى -أى هو والد عبد

فيها غنما، فقسم فينا رسول الله ﷺ طائفة وجعل بقيتها فى المغنم. رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى (نيل ٧:١٩٣).

الرحمن الشافعى المتكلم- ولكن لا يكون من روى عنه ثلاثة من الثقات ووثقه غير واحد من أئمة الجرح والتعديل مجهولا بمجرد قول ابن معين لا أعرفه.

وفى الحديث دلالة على أن للإمام أن يمنع الغانمين من التصرف فى شىء من الحيوان المأكول اللحم، وهو المذهب وهو محمل ما رواه ابن أبى ليلى عن أبيه فى غنم انتهبها المسلمون من أهل خيبر، ونصبت القدور فأمر النبى ﷺ بإكفاءها أى لإنه كان لا يرى أن يأخذوه قبل القسة لعدم الحاجة إليها، لكثرة ما وجدوه من الطعام والثمار. وقد ورد عند الشيخين "أنهم وقعوا فى الحمر الأهلية، فانتحروها ونصبوا القدور فأمر النبى ﷺ بإكفاءها" هذا هو المشهور فى قصة خيبر، وأما حديث ثعلبة ابن الحكم وأبى ليلى "قالا: أصبنا يوم خيبر غنما" فذكر الآمر بإكفائها فليس بمشهور وإن صح فيحمل على ما قلنا والله تعالى أعلم.

وقال سحنون فى "المدونة": عن ابن وهب وقال يحيى بن سعيد عن مكحول أن شرحبيل بن حسنة باع غنما وبقرا فقسمه بين الناس فقال معاذ بن جبل: لم يسئ شرحبيل إذ لم يكن المسلمون محتاجين أن يذبحوها فترد على أصحابها يبيعونها فيكون ثمنها من الغنيمة فى الخمس، إذا كان المسلمون لا يحتاجون إلى لحومها ليأكلوها اهـ (١:٣٩٥). وهذا مرسل فإن مكحولا لم يسمع من شرحبيل، ولا من معاذ بن جبل، ولكنه صالح لتفسير المسند! وفيه تصريح بأن الغنم والبقر إنما تقسم إذا لم يكن للغانمين حاجة إليها وإن كانوا محتاجين أن يذبحوها فلا تقسم، كما مر فى أثر بكر بن سوادة الجذامى بسنده "أن الصحابة كانوا مع رسول الله ﷺ فى غزوة فكان النفر يصيبون غنما كثيرة، ولا يصيب الآخرون الإشاة" الحديث. وهل ذلك إلا لأنه ﷺ لم يقسمها فكان الناس يأخذون منها ما سبقت إليها أيديهم فافهم، قال فى "شرح السير الكبير": "فإن نهى الإمام الجيش أن يأكلوا شيئا من البقر والغنم أو غيرهما وأقسم عليهم أن لا يفعلوا ذلك حتى يقسم، فعليهم طاعته ولا يحل لهم بعد ذلك أن يتعرضوا لشىء منه لأن الإمام مجتهد فيما يأخذ عليهم من الميثاق به وبتنصيصه ينعدم معنى الاستثناء فى هذا المال من شركة الغنيمة فيكون حكمه كحكم سائر الغنائم، إلا أنه ينبغى للإمام أن ينظر لهم فإذا عرف حاجتهم إلى ذلك أخذ منه الخمس، وقسم ما بقى بينهم ليتناول كل واحد منهم من نصيبه، فإن الحاجة إلى ذلك قد تحققت وعند الضرورة يجوز القسمة فى دار الحرب والله الموفق اهـ (٢:٢٦١).

٣٩٠٤- عن ابن مسعود رضى الله عنه قال: انتهيت إلى أبى جهل يوم بدر، وهو صريع، يذب الناس عنه بسيف له فجعلت أتناوله بسيف لى غير طائل فأصبت يده فندر سيفه فأخذته فضربته حتى قتلته، ثم أتيت النبى ﷺ، فأخبرته فنفلنى بسلبه. رواه أحمد وفى "مجمع الزوائد": أن رجاله رجال الصحيح غير محمد بن وهب ابن أبى كريمة، وهو ثقة اهـ (نيل ٧: ١٩٤).

٣٩٠٥- عن رويفع بن ثابت أن رسول الله ﷺ قال يوم حنين: «لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبتاع مغنمًا حتى يقسم» الحديث، رواه أحمد وأبو داود ابن

قوله: "عن ابن مسعود إلخ". فيه دلالة على جواز استعمال أسلحة أهل الحرب قبل القسمة، وفى حكمها دوابهم وثيابهم، وأما حديث رويفع بن ثابت أ لا لا يحل لامرأ كان يؤمن بالله واليوم الآخر أن يركب دابة من فيء المسلمين حتى إذا أعجفها ردها فيه وذكر مثله فى الثياب فقد مر تأويله عن أبى يوسف أنه محمول على من لا يحتاج إليه، ويبقى دابته وثيابه وأيضا فليس فيه النهى عن ركوب دابة الفيء مطلقا، بل عن الركوب بطريق الإضرار بها، دل عليه قوله ﷺ: «حتى إذا أعجفها» و «حتى إذا أخلقه» الحديث. ونحن لا نجيز للغازى أن يركب دابة الفيء أو يلبس ثيابه بحيث يضر بها بل عليه أن يحفظها كحفظ الوديعة فيخدم الدابة ويعلفها ويسوسها، كما يفعل بدابة نفسه. فافهم! قال فى "سبل السلام": يؤخذ منه جواز الركوب ولبس الثوب وإنما يتوجه النهى إلى الأعجاف وإخلاق الثوب فلو ركب من غير إعجاف ولبس من غير إخلاق جاز انتهى قال الحافظ فى "الفتح" وقد اتفقوا على جواز ركوب دوابهم يعنى أهل الحرب ولبس ثيابهم واستعمال سلاحهم حال الحرب ورد ذلك بعد انقضاءها اهـ من "عون المعبود" (٣: ٢٠). وقد ذكرنا كلام الحافظ عن الفتح مفصلا فيما مضى وقد تقدم أنه لا يجوز أخذ شيء من الغنائم قبل القسمة فى دار الإسلام لعدم الحاجة إلى ذلك وإنما يجوز فى دار الحرب لدليل الحاجة وعليه يحمل ما أخرجه البخارى عن رافع ابن خديج «قال: كنا مع النبى ﷺ بذى الحليفة، فأصبنا إبلا وغنما فعجلوا ونصبوا القدور فأمر بالقدور فأكفئت» قال المهلب: إنما أكفا القدور ليعلم أن الغنيمة إنما يستحقونها بعد قسمته لها وذلك أن القصة وقعت فى دار الإسلام كذا فى فتح البارى (٦: ١٣١).

قوله: "عن رويفع بن ثابت إلخ" دلالته على حرمة بيع الغنيمة قبل القسمة ظاهرة قال فى "الهداية": "ولا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة فى دار الحرب لأنه لا ملك قبلها، وفيه خلاف

حبان وسكت عنه الحافظ فى "التلخيص" (٢: ٣٧٤) وفى مجمع الزوائد: رجاله رجال الصحيح غير محمد بن وهب وهو ثقة اهـ (نيل الأوطار ٧: ١٩٤). وقد ذكرناه مفصلا فى الحاشية سابقا.

٣٩٠٦- عن ابن عباس قال: «نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن بيع المغانم حتى تقسم» الحديث رواه الحاكم وصححه على شرطهما وأقره عليه الذهبى فى "تلخيص المستدرك" (٢: ١٣٧).

باب من أسلم على مال فهو له ومن أسلم فى دار الحرب أحرز به نفسه وماله وأولاده الصغار دون الكبار والعقار

قال الله تعالى: ﴿فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة﴾.

٣٩٠٧- حدثنا الثقة حدثنا ابن أبى لهيعة حدثنا أبو الأسود عن عروة بن الزبير

الشافعى". قال المحقق فى الفتح: "وهذا فى بيع الغزاة ظاهر وأما بيع الإمام لها فذكر الطحاوى أنه يصح لأنه مجتهد فيه يعنى أنه لا بد أن يكون الإمام رأى المصلحة فى ذلك وأقله تخفيف إكراه الحمل عن الناس أو عن البهائم ونحوه. وتخفيف مؤنته عنهم فيقع عن اجتهاد فى المصلحة فلا يقع جزافا فينعقد بلا كراهة مطلقا" اهـ (٥: ٢٢٧).

قلت: ودليل التقييد بدار الحرب أنه ﷺ قال ذلك فى حنين، ولم تكن دار الإسلام إذ ذاك فلا دليل فيه على عدم جوازه فى حق الإمام فى دار الإسلام. وأما فى حق الغزاة، فالنهى عام لا يجوز لهم بيع سهامهم قبل القسمة. وقد بقى بعد خبايا فى الزوايا ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

قوله: "عن ابن عباس إلخ" قلت: وهو محمول على أنه قال ذلك قبل أن تصير خيبر دار الإسلام، فقد تقدم أن الصحابة كانوا قد وقعوا فى انتهاب الغنائم أى المواشى منها عند انهزام القوم معا ولم تصر خيبر دار الإسلام إلا بعد تمام الاستيلاء عليها فأمر النبى ﷺ بإكفاء القدور ونهاهم عن بيع المغانم قبل القسمة والله تعالى أعلم.

باب من أسلم على مال فهو له ومن أسلم فى دار الحرب أحرز به نفسه وماله وأولاده الصغار دون الكبار والعقار

قوله: "حدثنا الثقة وقوله: حدثنا ابن المبارك إلخ" قال الحافظ فى "الفتح" فى باب إذا أسلم

أن رسول الله ﷺ قال: «من أسلم على شيء فهو له» أخرجه محمد رحمه الله (فتح القدير ٥: ٢٣١).

٣٩٠٨- حدثنا ابن المبارك عن حيوة بن شريح عن محمد بن عبد الرحمن

قوم فى دار الحرب ولهم مال وأرضون فهى لهم: أشار (البخارى) بذلك إلى الرد على من قال من الحنفية: أن الحربى إذا أسلم فى دار الحرب وأقام بها حتى غلب عليها المسلمون فهو أحق بجميع ماله إلا أرضه وعقاره، فإنها تكون فيئا للمسلمين وقد خالفهم أبو يوسف فى ذلك فوافق الجمهور، ويوافق الترجمة حديث أخرجه أحمد عن صخر بن العيلة البجلى قاله: فر قوم من بنى سليم عن أرضهم فأخذتها فأسلموا وخاصمونى إلى النبى ﷺ فردها عليهم. وقال: إذا أسلم الرجل فهو أحق بأرضه وماله اهـ (٦: ١٢٢). وقال فى "المبسوط": إذا أسلم الحربى فى دار الحرب ثم ظهر المسلمون على تلك الدار ترك له ما فى يده من ماله ورقيقه وولده الصغار لأن أولاده الصغار صاروا مسلمين بإسلامه تبعا فلا يسترقون، والمنقولات فى يده حقيقة وهى يد محترمة لإسلام صاحبها فلا يتملك ذلك عليه بالاستيلاء. ولأنه صار محرزا ما فى يده من المال بمنعة المسلمين وذلك سبب لتقرير ملك المسلم لا إبطال ملكه، يوضحه أن يده إلى أمتعته أسبق من يد المسلمين فأما عقاره فإنها تصير غنيمة للمسلمين فى قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى. وقال أبو يوسف: أستحسن فأجعل عقاره له لأنه ملك محترم له كالمنقول واستدل بحديث الكلبى ومحمد بن إسحاق رحمهما الله تعالى فى إسلام نفر من بنى قريظة حين كان رسول الله ﷺ محاصرا لهم فأحرزوا بذلك أموالهم وأنفسهم. قال (أبو يوسف): وعامة أموالهم الدور والأراضى، لكنا نقول: هذه بقعة من بقاع دار الحرب فتصير غنيمة للمسلمين كسائر البقاع، وهذا لأن اليد على العقار إنما تثبت حكما ودار الحرب ليست بدار الأحكام فلا معتبر بيده فيها قبل ظهور المسلمين عليها وبعد الظهور يد الغانمين فيها أقوى من يده فلهذا كانت غنيمة بخلاف المنقولات. وتأويل الحديث إن صح فى المنقول دون العقار، وكذلك أولاده الكبار فىء؛ لأنهم ما صاروا مسلمين بإسلامه وكذلك زوجته الحبلى (أى وغير الحبلى بالأولى) لأنها لا تصير مسلمة بإسلام زوجها فتكون فيئا ويده عليها يد حكمته بسبب النكاح ومثله لا يمنع الاغتنام كاليد على العقار. ثم ذكر فى إسلامه بعد الخروج إلى دار الإسلام وفى إسلامه فى دار الحرب، ثم خروجه إلى دار الإسلام مثل ما ذكره فى "شرح السير" (١٠: ٦٦ و٦٧).

بن نوفل عن عروة بن الزبير قال: قال رسول الله ﷺ: «من أسلم على شيء فهو له»

قلت: ولقد تحيرت في تحرير هذه المسألة والتنقير عن دلائل الإمام في الباب يوما كاملا وراجعت كتب الحنفية فلم أعثر فيها على دليل للإمام يشفي الغليل فالمصنفون أكثرهم قد أكتفوا بذكر الجواب عن دلائل الجمهور ولم يذكروا في دليل الإمام غير القياس الذي ذكره شارح "السير والمبسوط". ورأيت ابن الهمام والعلامة العيني ساكتين عن تائيد الإمام فصرت أقدم رجلا وأخر أخرى وإذا أنا بآية من كتاب الله قد ألقيت في روعي وهي قوله تعالى. «فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة» أنها هي أساس قول أبي حنيفة في الباب، ثم راجعت "الهداية" و "أحكام القرآن" للرازي، فوجدتهما قد سبقاني إلى ذلك وجعلاها أصلا لقول أبي حنيفة في المسألة.

وقال الجصاص: "ولما ثبت بما قدمنا أنه لا قيمة لدم المقيم في دار الحرب بعد إسلامه قبل الهجرة إلينا، وكان مبقى على حكم الحرب وإن كان محظور الدم أجروه أصحابنا مجرى الحربي في إسقاط الضمان عن متلف ماله لأن دمه أعظم حرمة من ماله ولا ضمان على متلف نفسه (وإن كان عليه إثم كبير لقتله مسلما)، فما له أحرى أن لا يجب فيه ضمان وأن يكون كمال الحربي (في الأحكام وإن كان كمال المسلم في الآثام) اهـ (٢: ٢٤٤) ثم أطلعت والحمد لله الكبير المتعال على أثر من مراسيل الزهري صحيح صريح فيما قاله الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه أخرجه يحيى بن آدم في "كتاب الخراج" له وسيأتي ومثله عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه من قوله والحمد لله الذي بنعمته وجلاله وعزته تتم الصالحات.

وبعد ذلك فنقول: إن قوله تعالى: ﴿فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة﴾ يدل على أنه إذا أسلم الحربي فأقام ببلادهم وهو يقدر على الخروج فليس بمسلم قضاء في أحكام، بل يحكم عليه بما يحكم على أهل الحرب في ماله ونفسه وإنما هو مسلم ديانة فيما بينه وبين الله تعالى. ومن ادعى أن قوله تعالى: ﴿فإن كان من قوم عدو لكم﴾ الآية إنما كان في صلح النبي ﷺ أهل بمكة لأن من لم يهاجر لم يورث لأنهم كانوا يتوارثون بالهجرة قال الله تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾ ثم نسخ ذلك بقوله: ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾ فقد ادعى لنسخ حكم ثابت في القرآن بلا دليل، وليس في نسخ التوارث بالهجرة وإثباته بالرحم ما يوجب نسخ هذا الحكم، بل هو حكم ثابت بنفسه لا تعلق له بالميراث على أنه في حال ما كان التوارث بالهجرة. قد كان من لم يهاجر

أخرجه سعيد بن منصور قال صاحب التنقيح: "وهو مرسل صحيح" (زيلعي ٢:١٣٢).

من القرابات يرث بعضهم بعضا. وإنما كانت الهجرة قاطعة للميراث بين المهاجر، وبين من لم يهاجر، فأما من لم يهاجر فقد كانوا يتوارثون بأسباب آخر، (من الرحم والقرابة غير الهجرة) فلو كان الأمر على ما قال مالك لوجب أن تكون ديته واجبة لمن لم يهاجر من أقربائه. لأنه معلوم أنه لم يكن ميراث من لم يهاجر مهملا لا مستحق له. فلما لم يوجب الله تعالى له دية قبل الهجرة لا للمهاجرين ولا بغيرهم. علمنا أنه (كان سقوط ديته لأجل أنه) كان مبنى على حكم الحرب لا قيمة لدمه (وماله بالأحرى)، وقوله تعالى: ﴿فإن كان من قوم عدو لكم﴾ يفيد أن من لم يهاجر فهو من أهل دار الحرب باق على حكمه الأول في أن لا قيمة لدمه، وإن كان محظورا. فنسبة الله تعالى إليهم بعد الإسلام إذ كان من أهل ديارهم. ودل بذلك على أن لا قيمة لدمه (وماله بالأحرى)، كذا في "أحكام القرآن" (٢:٢٤٣) للجصاص. ومقتضى ذلك أن يكون المسلم المقيم في دار الحرب وماله وأولاده الصغار والكبار جميعا فيئا للمسلمين[1]، ولكنا تركنا له نفسه وما كان بيده حقيقة وجعلناه أولاده الصغار أحرارا بقوله ﷺ: «من أسلم على شيء فهو له» وهو وإن كان من أخبار الآحاد، ولكن الأمة قد تلقته بالقبول، وأجمعت على العمل به فصار كالمتواتر والمشهور في جواز تخصيص النص به ولا يخفى أن قوله ﷺ هذا لا يفيد إلا إحرازه لما كان مستوليا عليه بالاستيلاء التام وقت إسلامه بدلالة لفظة على فإنها تقتضي الاستعلاء ولا إستيلاء للمرأ على نفسه وما بيده حقيقة إلا على عبيده وأولاده الصغار، وأما زوجته وأولاده الكبار وعقاره فلا استيلاء له عليه حقيقة. أما الأولان فظاهر فقد أجمعوا على كون زوجته وأولاده الكبار فيئا للمسلمين إذا ظهروا على الدار. وأما العقار فلا تثبت عليه يد المالك حقيقة لكونه في يد أهل الدار وسلطانها إذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن في يده إلا حكما، ودار الحرب ليست دار أحكام وكانت يده عليه غير معتبرة قبل ظهور المسلمين على الدار وبعد ظهورهم يدهم أقوى من يد أهل الدار وسلطانها لأنها جعلت شرعا سالبة لما في أيديهم، فافهم.

قال الموفق في "المغني": "إذا أسلم الحربي في دار الحرب حقن ماله، ودمه وأولاده الصغار من السبي (لم يذكر فيه خلافا) وإن دخل دار الإسلام فأسلم وله أولاد صغار في دار الحرب صاروا

(١) فإن سقوط دية نفسه يدل على عدم تقومها ومن لا قيمة لنفسه لا قيمة لماله بالأولى، ووجوب الكفارة في قتله خطأ، إنما دل على الخطر عن قتله دون استرقاقه كالأسير يسلم بعد الأسر، فالإسلام يحرز نفسه ولا يمنع استرقاقه، فافهم.

وروٰاه ابن عدى والبيهقى عن أبى هريرة مرفوعا بسند ضعيف العزيزى (٣:٣٠٩)

مسلمين ولم يجز سبيهم. وبه قال مالك والشافعى والأوزاعى. وقال أبو حنيفة: ما كان فى يديه من ماله ورقيقه ومتاعه وولده الصغار ترك له وما كان من أمواله (وأولاده الكبار) جاز سبيهم قال: وإذا أسلم الحربى فى دار الحرب وله مال وعقار فظهر المسلمون على ماله وعقاره لم يملكوه وكان له، وبه قال مالك والشافعى، وقال أبو حنيفة: يغنم العقار، وأما غيره فما كان فى يده أو يد مسلم (أو معاهد) لم يغنم، واحتج بأنها بقعة من دار الحرب فجاز اغتنامها ولنا أنه مال مسلم إلخ" (١٠:٤٨٦).

وبالجملة فقد احتج جمهور العلماء بقوله ﷺ: «من أسلم على شيء فهو له» وإن اختلفوا فى تأويله فثبت بذلك أنه مما تلقته الأمة بالقبول فافهم! وفى "نيل الأوطار": وقد ذهب الجمهور إلى أن الحربى إذا أسلم طوعا كانت جميع أمواله فى ملكه، ولا فرق بين أن يكون إسلامه فى دار الإسلام أو دار الكفر على ظاهر الدليل. (قلت: ممنوع بل الدليل فارق بينهما فإن من دخل دار الإسلام مستأمنا ثم أسلم لم يكن إسلامه إلا على شيء هو عنده فى دار الإسلام لا على ما كان له فى دار الحرب لانقطاع ولايته عنه بتباين الدارين وهذا مما لا شك فيه) وقال بعض الحنفية: إن الحربى إذا أسلم فى دار الحرب وأقام بها حتى غلب المسلمون عليها فهو أحق بجميع ماله إلا أرضه وعقاره، فإنها تكون فيئا للمسلمين وقد خالفهم أبو يوسف فى ذلك فوافق الجمهور. قالوا: وإن كان إسلامه فى دار الإسلام كانت أمواله (التى بدار الحرب) جميعا فيئا من غير فرق بين المنقول وغيره إلا أطفاله، فإنه لا يجوز سبيهم (قلت: قد تسامح رحمه الله فى نقل مذهبهم، فإن أطفاله الذين بدار الحرب إنما لا يجوز سبيهم إذا كان قد أسلم فى دار الحرب ثم خرج بنفسه إلى دار الإسلام. وأما إذا أسلم بعد دخوله دار الإسلام مستأمنا، فأولاده الصغار تكون فيئا للمسلمين إذا ظهروا على الدار فتذكر)، قال: ويدل على ما ذهب إليه الجمهور أنه ﷺ أقر عقيلا على تصرفه فيما كان لأخويه على وجعفر، وللنبى ﷺ من الدور والرباع بالبيع وغيره، ولم يغير ذلك، ولا انتزاعها ممن هى فى يده لما ظفر فكان ذلك دليلا على تقرير من بيده دار أو أرض إذا أسلم وهى فى يده بطريق الأولى اهـ (٧:٢١٤).

قلت: أما تقريره عقيلا على تصرفه بالبيع ونحوه فى أموال أخويه وأموال النبى ﷺ، فلأن ذلك كان منه بطريق الاستيلاء واستيلاء الكافر على مال المسلم بدار الحرب سبب لملكه لكون الدار تنسب إليهم والسلطان سلطانهم وأما أنه ﷺ أقر من أسلم من أهل مكة على ما بيده من دار

والضعيف إذا تأيد بمرسل صحيح تقوى كما مر فى المقدمة.

أو أرض فلأن النبى ﷺ من على أهل مكة بعد ما فتحها عنوة ولا نزاع فى ذلك، وإنما النزاع فيما إذا لم يمن الإمام على أهل الدار وجعلها فيئا للمسلمين. وأيضا فإن من أسلم منهم إنما أسلم بعد ما صارت مكة دار الإسلام، ولا خلاف فى أن الحربى إذا أسلم فى دار الإسلام ملك أمواله التى هى فيها بأجمعها منقولا كان أو غيره. فلا دليل فيه للجمهور أحدا منهم كان قد أسلم قبل الفتح وأقام بمكة ولم يجعل النبى ﷺ ارضه وعقاره فيئا للمسلمين ما لم يثبت أن بعد ما افتتحها ودون إثباته خرط القتاد، فإن كل من كان أسلم قبل الفتح كان قد هاجر إلى النبى ﷺ، وما أذن الله لنبيه فى قتال أهل مكة إلا بعد ما تزيل المسلمون. قال تعالى: ﴿ولو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما﴾.

قال الحافظ: ولكنه أى الاستدلال بقوله ﷺ «وهل ترك لنا عقيل منزلا» إلخ. مبنى على أن مكة فتحت عنوة والمشهور عند الشافعية أنها فتحت صلحا -إلى أن قال- وقال المهلب: وقد اتفق الفقهاء على أن من أسلم من أهل الصلح، فهو أحق بأرضه، ومن أسلم من أهل العنوة فأرضه فىء للمسلمين، لأن أهل العنوة قد غلبوا على بلادهم كما غلبوا على أموالهم بخلاف أهل الصلح فى ذلك، كذا فى "فتح البارى" (٦:١٢٣). قال الحافظ: وفى نقل الاتفاق نظر لما بينا أول الباب اهـ. أى من الاختلاف فى من أسلم من أهل الحرب ثم ظهر المسلمون على الدار عنوة.

قلت: وأما من أسلم من أهل الصلح فلا خلاف فى أنه أحق بأرضه وماله. ومكة قد فتحت عند الشافعية صلحا، فليس لهم أن يلزمونا بتقريره ﷺ أهلها على ديارهم وأراضيهم فافهم!

واحتج البخارى للجمهور بما رواه عن زيد بن أسلم عن أبيه «أن عمر بن الخطاب استعمل مولى له يدعى هنيا على الحمى (بين ابن سعد من طريق عمير بن هنى عن أبيه أنه كان على حمى الربذة[1] فتح)، فقال: يا هنى! أضمم جناحك عن المسلمين، واتق دعوة المسلمين (وفى رواية غيره دعوة المظلوم) -إلى أن قال- وأيم الله! إنهم ليرون أنى قد ظلمتهم أنها لبلادهم قاتلوا عليها فى الجاهلية وأسلموا عليها فى الإسلام. ولو لا المال الذى أحمل عليه فى سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبرا» كذا فى "فتح البارى" (٧:١٢٢). ولا حجة فيه أصلا. فإن الربذة من عمل المدينة كما قاله المجد وأهل المدينة قد أسلموا عفوا وطوعا وكانت أموالهم. وهذا معنى قول عمر:

---

(١) وهى من عمل المدينة على ثلاثة أيام منها، قاله المجد كذا فى "وفاء الوفاء" (٢:٢٢٧).

. . . .

"وأسلموا عليها فى الإسلام" ولا نزاع فى أهل الصلح كما تقدم وإنما ساع لعمر رضى الله عنه أن يجعل بعض الربذة حمى، لأنه كان مواتا فحماه لنعم الصدقة لمصلحة عموم المسلمين قاله الحافظ فى "الفتح" (١٢٣:٧) ومن أحيى أرضا مواتا فهى له إذا أحياها بإذن الإمام وإلا فهى إلى الإمام يتصرف فيها حسب ما يراه أنفع للمسلمين كما سيأتى فى باب إحياء الموات. وإن سلمنا أنها فتحت عنوة فلا دليل أن بعض أهلها قد أسلموا قبل الفتح وأقروا على أرضهم وديارهم، ومن ادعى فليأت على ذلك ببرهان! فإن الظاهر من صنيع عمر رضى الله عنه أنه جعل الأرض فيئا للمسلمين حيث حماها لنعم الصدقة، والله تعالى أعلم.

واحتجوا أيضا بحديث صخر بن العيلة البجلى قال: «فر قوم من بنى سليم عن أرضهم فأخذتها فأسلموا وخاصمونى إلى النبى ﷺ فردها. وقال: إذا أسلم الرجل فهو أحق بأرضه وماله». ذكره الحافظ فى "الفتح" (١٢٢:٧)، وسكت عنه ولا حجة فيه للجمهور، فإنه لا يوافق مذهبهم كما لا يوافق مذهبنا أيضا لما فيه أن القوم أسلموا بعد ما هربوا وظهر المسلمون على ديارهم وقد أجمعوا على كون الأرض فيئا للمسلمين والحال هذه ولم يقل أحد من فقهاء الأمصار بأن المشركين لو هربوا من ديارهم فزعا من المسلمين وظهر على أرضهم ثم أسلموا من بعد أنهم يحرزون أموالهم وأرضهم بإسلامهم المتأخر عن الفتح. والحديث أخرجه أبو داود فى "سننه" مفصلا بلفظ: «أن رسول الله ﷺ غزا ثقيفا، فلما أن سمع ذلك صخر ركب فى خيل يمد النبى ﷺ، فوجد نبى الله ﷺ قد انصرف ولم يفتح فجعل صخر حينئذ عهد الله وذمته أن لا يفارق هذا القصر حتى ينزلوا على حكم رسول الله ﷺ فلم يفارقهم حتى نزلوا على حكم رسول الله ﷺ. فكتب إليه صخر: أما بعد! فإن ثقيفا قد نزلت على حكمك يا رسول الله! وأنا مقبل إليهم، وهم فى خيل. فأمر رسول الله ﷺ بـ "الصلاة جامعة" فدعا لأحمس عشر دعوات. اللهم بارك لأحمس فى خيلها ورجلها، وأتاه القوم فتكلم المغيرة بن شعبة. فقال: يا نبى الله! إن صخرا أخذ عمتى ودخلت فيما دخل فيه المسلمون، فدعاه فقال: يا صخر! إن القوم إذا أسلموا أحرزوا دماءهم وأموالهم، فادفع إلى المغيرة عمته فدفعها إليه. وسأل نبى الله ﷺ ماء لبنى سليم قد هربوا عن الإسلام وتركوا ذلك الماء. فقال: يا نبى الله! أنزلنيه أنا وقومى. قال: نعم! فأنزله وأسلم يعنى المسلمين. فأتوا صخرا فسألوه أن يدفع إليهم الماء، فأبى. فأتوا النبى ﷺ فقالوا: يا نبى الله! أسلمنا وأتينا صخرا ليدفع إلينا ماءنا فأبى علينا. فدعاه فقال: يا صخر! أن القوم أحرزوا

. . . .

أموالهم ودماءهم فادفع إلى القوم ماءهم قال: نعم يا نبى الله فرأيت وجه رسول الله ﷺ يتغير عند ذلك حمرة حياء من أخذه الجارية وأخذه الماء" اهـ.

قال الخطابى: يشبه أن يكون أمره برده الماء عليهم إنما هو على معنى استطابة النفس ولذلك كان يظهر فى وجهه أثر الحياء. والأصل أن الكافر إذا هرب عن ماله، فإنه يكون فيئا فإذا صار فيئا وقد ملكه رسول الله ﷺ، ثم جعله لصخر فإنه لا ينتقل ملكه عنه إليهم بإسلامهم فيما بعد، ولكنه استطاب نفس صخر عنه. ثم رده عليهم تألفا على الإسلام وترغيبا لهم فى الدين، والله أعلم.

(قلت: ولكن احتجاجه ﷺ بقوله: إن القوم إذا أسلموا أحرزوا أموالهم ودماءهم يأبى أن يكون أمره بذلك على معنى استطابة النفس) قال: وأما رد المرأة فقد يحتمل أن يكون على هذا المعنى أيضا كما فعل ذلك فى سبى هوازن، بعد أن استطاب أنفس الغانمين عنها، وقد يحتمل أن يكون الأمر فيها بخلاف ذلك لأن القوم إنما نزلوا على حكم رسول الله ﷺ فكان الصبى والمال والدماء موقوفة على ما يريه الله عز وجل فيهم، فرأى رسول الله ﷺ أن يرد المرأة وأن لا تسبى اهـ من "عون المعبود" (٣:١٤١). قلت: فهذا الحديث، كما ترى قد أشكل على الفقهاء كلهم، ولم يتنبه الحافظ ولا الشوكانى، حين احتجابه للجمهور على ما فيه من الإشكال.

والذى ترجح عندى أن يقال: إن القوم حين نزلوا على حكم رسول الله ﷺ وعدهم أن من أسلم منهم أحرز نفسه، وماله، وأرضه، وأهله جميعا، كما فى "سيرة ابن هشام" «أن رسول الله ﷺ سأل وفد هوازن عن ملك بن عوف ما فعل؟ فقالوا: هو بالطائف مع ثقيف. فقال رسول الله ﷺ: أخبروا مالكا أنه إن أتانى مسلما رددت إليه أهله وماله وأعطيه مائة من الإبل فلحق برسول الله ﷺ فأدركه بالجغرانة أو بمكة فرد عليه أهله وماله وأعطاه مائة من الإبل» اهـ (٢:٢٤٩).

ولا يخفى أن مالك بن عوف لم يسب قط وإنما جاء مسلما بعد ما سبيت أهله واسترقت قبل مجيئه بأيام وإسلام الرجل لا يحرز عليه امرأته ولا أولاده الكبار إجماعا لا سيما إذا كان إسلامه متأخرا عن أسر زوجة واسترقاقها، وإنما رد رسول الله ﷺ على مالك بن عوف أهله للوعد الذى وعده على وجه المن عليه. فيحتمل أن يكون رسول الله ﷺ وعد كذلك لثقيف كلها، إن من أسلم منهم يحرز ماله وأرضه وأهله جميعا. فأسلموا عن آخرهم واستحقوا بذلك أرضهم[1]

---

(١) يدل على ذلك كتاب رسول الله ﷺ لثقيف ذكره أبو عبيد فى "كتاب الأموال".

. . . .

وديارهم وأموالهم بقوله ﷺ للصخر: «إن القوم إذا أسلموا أحرزوا أموالهم ودماءهم» وفي رواية «أن الرجل إذا أسلم فهو أحق بأرضه وماله» ليس حكما عاما، بل المراد بالقوم هذا القوم بعينه وبالرجل الرجل منهم لما ذكرنا والله تعالى أعلم. وهذا ليس من باب المن على الأسير بل من باب المن على المحارب قبل الأسر إذا نزل على حكم الإمام، فافهم.

واحتجوا أيضا بما رواه مسلم وغيره مرفوعا «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله» الحديث (١:٣٧).

قلت: إن خليناه وظاهر إطلاقه لزم أن يحرز الأسير نفسه وأمواله إذا أسلم بعد أسره ولم يقل به أحد من فقهاء الأمصار فهو مقيد بالإجماع بما إذا قالوها قبل الظهور عليهم، وقيدناه بالدلائل التي مر ذكرها بما إذا أسلموا طوعا قبل ظهور المسلمين عليهم، فإنهم يعصمون دماءهم وأموالهم بأجمعها وأما إذا أسلم بعضهم ولم تصر الدار دار الإسلام إلا بعد القتال، فلا يحرز المسلم منهم إلا نفسه وأولاده الصغار وما بيده من المال حقيقة ولا يحرز عقاره كما لا يحرز زوجته وأولاده الكبار، فافهم.

واحتجوا أيضا بما رواه ابن إسحاق في إسلام نفر من بني قريظة حين كان رسول الله ﷺ محاصرا لهم، فأحرزوا بذلك أموالهم وأنفسهم. قال أبو يوسف: وعامة أموالهم الدور والأراضي، وقد تقدم ذلك في كلام "المبسوط".

قلت: لا حجة لهم فيه، فإن لفظ ابن إسحاق في المغازي بعد ما ذكر الحديث مطولا «فلما كانت الليلة التي افتتحت فيها قريظة قال أولئك الفتية الثلاثة: يا معشر يهود! والله إنه الرجل الذي كان ذكر لكم ابن الهيبان (رجل من علماء يهود كان يبشر قومه بخروج النبي ﷺ) قالوا: ما هو؟ قالوا: بلى والله إنه لهو. قال: فنزلوا وأسلموا وكانوا شبابا، فخلوا أموالهم وأولادهم وأهليهم في الحصن مع المشركين فلما فتح رد ذلك عليهم» اهـ. ورواه البيهقي، كذا في "التلخيص الحبير" (٢:٣٧٣).

وقد أجمعوا على أن الحربي إذا أسلم في دار الحرب لا يحرز بذلك أهله وزوجته. سواء أقام بها أو خرج بنفسه إلى دار الإسلام. فإما أن يرد حديث ابن إسحاق هذا كله أو يقال إن رسول الله ﷺ من عليهم يتألفهم على الإسلام فرد عليهم أهليهم وعقارهم لذلك لا لأنهم أحرزوا ذلك كله بإسلامهم وهذا مما لا نزاع فيه، كما تقدم.

٣٩٠٩- عن عروة «أن النبى ﷺ حاصر بنى قريظة فأسلم ثعلبة وأسيد بن سعية، فأحرز لهما إسلامهما أموالهما وأولادهما الصغار». أخرجه سعيد بن منصور برجال ثقات، (نيل الأوطار ٧: ٢١٤).

٣٩١٠- حدثنا حفص بن غياث عن ابن أبى ذئب عن الزهرى قال: «قضى رسول الله ﷺ فيمن أسلم من أهل البحرين أنه قد أحرز دمه وماله إلا أرضه فإنها فىء

قوله: "عن عروة إلخ". قلت: دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهره والمراد بالأموال ما كان منها بأيديهم منقولا أو ما أودعوه مسلما أو معاهدا. وأما العقار والأراضى فلا. وقوله: "وأولادهما الصغار" دليل على أن إسلام الحربى لا يحرز عليه أولاده الكبار وهو إجماع الفقهاء. قال الموفق فى "المغنى": فأما أولاده الكبار فلا يعصمهم، لأنهم لا يتبعونه ولا يعصم زوجته لذلك فإن سبيت صارت رقيقا إلخ (١٠: ٤٧٦). ولم يذكر فيه خلافا وعادته ذكر الاختلاف والمختلفين فى موضع الخلاف.

قوله: "حدثنا حفص بن غياث إلخ". قلت: حجة صريحة لأبى حنيفة فى قوله: "إن الحربى لا يحرز بإسلامه داره وعقاره" وقوله: "لأنهم لم يسلموا وهم ممتنعون" دليل لقول الإمام إن اليد لا تثبت على العقار إلا بمنعة الدار وقوة سلطانها، وما كان فى منعته فهو فىء للمسلمين اتفاقا. وفى معنى مرسل الزهرى هذا أثر عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه من قوله أخرجه يحيى بن آدم فى "كتاب الخراج" له (ص ٦٢) حدثنا إسماعيل بن عياش الشامى عن عبد الله البهرانى (الحمصى ويقال: إنه دمشقى، تهذيب) عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب من أسلم من أهل الأرض فله ما أسلم عليه من أهل ومال، وأما داره وأرضه فإنها كائنة فى فىء الله على المسلمين اهـ» قال المحشى: فيه عبد الله بن دينار البهرانى، وهو ضعيف اهـ. قلت: ليس هو ممن أجمع على ضعفه، قال الحاكم: أبو عبد الله عن أبى على الحافظ هو عندى ثقة. وذكره ابن حبان فى الثقات وقال أبو زرعة: شيخ ربما أنكر اهـ ملخصا من "التهذيب" (٥: ٢٠٣). فالأثر حسن الإسناد، والرجل حسن الحديث على الأصل الذى مر ذكره غير مرة، وقد ذكرناه فى "المقدمة": أن المرسل إذا تأيد بفتيا عالم من الصحابة والتابعين صلح للاحتجاج به عند الكل. فمرسل الزهرى هذا حجة على الشافعية وغيرهم، لكونه متأيدا بقول عمر بن عبد العزيز الخليفة الراشد المجمع على إمامته، وورعه ودينه وعلمه بالشرائع. والمراد بالأهل فى قوله: "ولده" الصغار دون زوجته وأولاده الكبار إذا لم يسلموا بدليل الإجماع الذى مر ذكره. ولقد أغلظ ابن حزم القول فى أبى حنيفة رحمه الله لأجل هذه

للمسلمين لأنهم لم يسلموا وهم ممتنعون». أخرجه يحيى بن آدم فى "كتاب الخراج" له (٤٤٩-٤٥٠) وفى الباب أثر عن عمر بن عبد العزيز ذكرناه فى "الحاشية"، وأثر

المسألة وأساء الأدب فى حقه، ولو اطلع على مرسل الزهرى وأثر عمر بن عبد العزيز فى هذا الباب، لعلم أن فوق كل ذى علم عليم، وندم على ما تفوه به فى أبى حنيفة من كلم وخيم، وظن به خيرا وقال: سبحانك هذا بهتان عظيم، والله الموفق والمعين.

فإن قيل: إن مرسل الزهرى وفتيا عمر بن عبد العزيز ليسا فى أهل الحرب، بل فى أهل الذمة. فإن أهل البحرين صالحوا النبى ﷺ وأدوا الجزية، وكذا أهل السواد فتحت أرضهم عنوة، ثم ردها عمر بن الخطاب إليهم وملكهم إياها وصالحهم على الجزية والخراج. قلنا: فازداد قول أبى حنيفة قوة على قوة، لأن أهل الذمة لهم عهد وذمة، فلما لم يحرزوا بإسلامهم أرضهم وديارهم، فأهل الحرب الذين لا عهد لهم ولا ذمة أولى بأن لا يحرزوا بإسلامهم أرضهم وديارهم ويكون كل ذلك فى فىء الله على المسلمين. قال ابن حزم فى "المحلى": "وذكر بعضهم ما روينا من طريق أبى عبيد عن أبى الأسود المصرى عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب أن عمر كتب إلى سعد بن أبى وقاص: من أسلم قبل القتال فهو من المسلمين، له ما للمسلمين، وله سهم فى الإسلام، ومن أسلم بعد القتال أو الهزيمة فماله فىء للمسلمين، لأنهم قد أحرزوه قبل إسلامه".

قال ابن حزم: وأما الرواية عن عمر رضى الله عنه فساقطة، لأنها منقطعة لم يولد يزيد بن أبى حبيب إلا بعد موت عمر رضى الله عنه بدهر طويل. وفيها ابن لهيعة وهو لا شىء، ثم لو صحت لما كان لهم فيها متعلق بل هى موافقة لنا وخلاف لقولهم لأن نصها من أسلم قبل القتال فهو من المسلمين، له ما للمسلمين فصح بهذا أن ما له كله له حيث كان له، كما كان لكل مسلم فأعجبوا لتمويههم وتدليسهم بما هو عليهم ليضلوا به من اغتر بهم اهـ (٧: ٣١١).

قلت: أما قوله: "إن الرواية عن عمر منقطعة" فنعم! وأما "أنها ساقطة" فلا. فإن لها شواهد، والمرسل إذا تأيد بمرسل آخر أو بموصول، ولو ضعيفا صلح للاحتجاج به عند الكل كما مر غير مرة! وأما قوله: "إن ابن لهيعة لا شىء" فمن إطلاقاته المردودة، بل هو حسن الحديث وثقه غير واحد، واحتج به أبو داود والترمذى، وصحح له أحاديث وله عند مسلم فى صحيحه بعض شىء مقرون. وأما قوله: "ثم لو صحت لما كان لهم فيها متعلق" وقوله: "فصح بهذا أن ما له كله له حيث كان له كما كان لكل مسلم إلخ". ففيه أنه يستلزم أن لا تكون امرأته وأولاده الكبار فيئا للمسلمين إن سبوا فإن امرأة المسلم وأولاده لا يكونون فيئا أبدا، وقد نص عمر على "أن هذا المسلم

الزهرى هذا مرسل صحيح، والمرسل حجة عندنا وإذا تأيد بفتيا عالم من الصحابة والتابعين فهو حجة عند الكل، وهذا كذلك.

من المسلمين، وله ما لهم إلخ" وأنت تقول: إن امرأة مثل هذا المسلم، وأولاده الكبار فيء إن سبوا، وهي رقيق لمن وقعت في سهمه فقد جعلته مسلما في بعض الأحكام، كافرا في بعضها، وأبطلت عموم قول رضي الله عنه: "هو من المسلمين له ما للمسلمين إلخ" فانظر من هو المدلس والمموه بما هو عليه. هذا وقد اشتهر من مذهب عمر رضي الله عنه أنه لم يكن يرى قسمة الأراضي المفتتحة عنوة، فكيف يملك من أسلم قبل القتال والفتح أرضا لا يملكها المسلمون بعد القتال والفتح عنده وإن كان كذلك فقد استحق مثل هذا المسلم ما لم يستحقه المسلمون وزادهم في الاستحقاق، فلا يصلح قول عمر: هو من المسلمين له ما للمسلمين» للاحتجاج على ذلك، بل لا بد له من نص آخر يدل على زيادة استحقاقه من غيره من المسلمين، فافهم.

ولو أقذعنا في الكلام كما هو دأب ابن حزم، وديدنه لكان لنا وله شأن، ولكنا نسأل الله الأدب ونعوذ به من الخذلان، ومع ذلك كله فالراجح الصحيح عندنا قول أبي يوسف رحمه الله، وهو قول الجمهور من الأئمة إن من أسلم على شيء فهو له، سواء كان منقولا أو غير منقول دارا كان أو عقارا، سوى زوجته وأولاده الكبار، فإنهم لا يتبعونه وذلك لقوة الحجة فإن حجة أبي حنيفة دقيقة جدا. أما الاستدلال بالآية أي قوله تعالى: ﴿وإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة﴾ فإنها وإن دلت على سقوط القصاص والدية عن قاتل المسلم الذي لم يهاجر إلينا، ولكن لقائل أن يقول: إن سقوط الدية لا يدل على زوال صفة التقوم عن أمواله، فإن وجوب الدية ليس لتقوم النفس، بل لإظهار شرفها وعزتها وتكرمها شرعا، وليس دار الحرب محل هذا الإظهار، وإنما محله موضع ظهر فيه الإسلام وأحكامه. وأما مرسل الزهري فقد اطلعنا له على علة فإن أبا عبيد أخرجه في "الأموال"، حدثنا يزيد بن هارون عن ابن أبي ذئب عن الزهري قال: «قبل رسول الله ﷺ الجزية من مجوس البحرين». قال الزهري: فمن أسلم منهم قبل إسلامه وأحرز نفسه وماله إلا الأرض، فإنها فيء للمسلمين من أجل أنه لم يسلم أول مرة وهو في منعة اهـ (ص١٥٥) فتراه قد فصل قوله: فمن أسلم منهم إلخ عن قول رسول الله ﷺ، فدل ذلك على أنه من قول الزهري، لا من قول النبي ﷺ. وأيضا فقد ذكرنا أن أثر الزهري وعمر بن عبد العزيز إنما وردا في أهل الذمة، دون أهل الحرب، ويجوز أن يكون الذمي من أهل البحرين والسواد إذا أسلم لم يترك له أرضه وعقاره ملكا له، لكون المسلمين قد ظهروا على الدار وفتحوها عنوة، ثم ردوها

٣٩١١- عن أبى سعيد الأعشم قال: «قضى رسول الله ﷺ فى العبد إذا جاء فأسلم ثم جاء مولاه فأسلم أنه حر، وإذا جاء المولى ثم جاء العبد بعد ما أسلم مولاه فهو أحق به» رواه أحمد وقال: أذهب إليه، وهو مرسل (نيل الأوطار ٧:٢١٣). واحتج به محمد فى "السير الكبير" له (٣:١٥).

إليهم، ومنوا بها عليهم.

واختلف العلماء فى معنى هذا المن والرد هل كان تمليكا لهم؟ كما قال أبو حنيفة وأصحابه، أو إجارة والأرضون والدور وقف للمسلمين كما قاله الجمهور والزهرى، وعمر بن عبد العزيز منهم، وأما مرسل بن المسيب بلفظ: «من منحه المشركون دارا فلا دار له». فإنما ورد فى المنيحة والهبة ويحتمل أن يكون المعنى النهى عن مساكنة المشركين والمنع من قبول ما منحوا المسلم من الدار لا نفى ملكه عنه إذا قبله، وكذلك كل ما ذكرناه فى دليل الإمام ليس بصريح فيما استدل به عليه، وإنما هو مما يستأنس به فحسب فلا يجوز لأحد أن يطعن عليه لأجل هذه المسألة، فإن له سلفا فى ذلك من قول مجاهد كما سيأتى ويستأنس لما قاله بالآيات والآثار، والمسألة ظنية يكتفى لمثلها بأمثالها إذا إطمأن إليها قلب المجتهد والله تعالى أعلم. وقد صرح فقهاءنا فى رسول المفتى أنه إذا كان فى المذهب قول هو أرفق بالناس مما فى ظاهر الرواية يؤخذ بما هو أرفق بالناس، ورأينا قول أبى يوسف كذلك فرجحناه على قوله الإمام لأجل هذا المعنى أيضا، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

قوله: "عن أبى سعيد الأعشم إلخ" قال الموفق فى "المغنى": روى سعيد بن منصور حدثنا يزيد بن هارون عن الحجاج (هو ابن أرطاة) عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال: «كان رسول الله ﷺ يعتق العبيد إذا جاؤوا قبل مواليهم». (قلت: سند حسن) وعن أبى سعيد الأعشم قال: «قضى رسول الله ﷺ فى العبد وسيده قضيتين، قضى أن العبد إذا خرج من دار الحرب قبل سيده أنه حر، فإن خرج سيده بعد لم يرد عليه، وقضى أن السيد إذا خرج قبل العبد ثم خرج العبد رد على سيده» رواه سعيد أيضا اهـ (١٠:٤٧٧).

واحتج به الجمهور على أن الحربى إذا دخل دار الإسلام بأمان فأسلم فإنه يحرز أمواله بدار الحرب. قال فى "النيل": ومن أسلم (من العبيد) بعد إسلام سيده كان مملوكا لسيده، لأن إسلام السيد قد أحرز ماله ودمه والعبد من جملة أمواله والحديث المذكور وإن كان مرسلا إلا أنه يدل على معناه الحديث المتفق عليه «فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم» فلو حكم بحرية

٣٩١٢- عن: عبد الله بن المبارك عن الوضين بن عبد الله الخولانى عن محمد بن الوليد الزهرى عن ابن هشام عن سعيد بن المسيب، قال: قال رسول الله ﷺ: «من منحه المشركون أرضا فلا أرض له». أخرجه محمد فى "السير الكبير" له (٤:٢٣٨).

قلت: سند حسن مرسل، والوضين مختلف فيه، ومحمد بن الوليد هو الزبيدى يروى عن الزهرى، فقوله: محمد بن الوليد الزهرى فيه تصحيف، وكذا ابن هشام تصحيف وإنما هو محمد بن الوليد عن الزهرى عن هشام أى ابن عروة، عن سعيد بن المسيب. وهؤلاء كلهم ثقات معروفون ومراسيل ابن المسيب صحاح عند القوم، وقد احتج به محمد وهو إمام مجتهد فناهيك به حجة.

عبد الرجل المسلم إذا أسلم لكان بعض ما له خارجا عن العصمة اهـ (٧:٢١٥).

قلت: لا دلالة فيه على إحراز السيد عبده بدار الحرب بإسلامه فى دار الإسلام، بل فيه أن الحربى إذا أسلم فى دار الإسلام، ثم جاء عبده بنفسه قبل أن يستولى عليه أحد من المشركين، أو المسلمين فى دار الإسلام فهو عبده، لكونه لم يأت دار الإسلام ولا عسكره مراغما لسيده. فغاية ما فيه أن الحربى يحرز بإسلامه فى دارنا من أمواله ما وصل إليه قبل الاستيلاء عليه. وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما النزاع فيما إذا ظهرنا على أمواله وعبيده الذين خلفهم فى دار الحرب ولا دلالة فى الحديث على كونهم عبيدا لسيدهم فى هذه الصورة. ومن ادعى فليأت ببرهان فإن قوله ﷺ: «إذا جاء المولى ثم جاء العبد بعد ما أسلم مولاه إلخ" لا يدل إلا على مجيئه بنفسه لا على ما إذا جئنا به أسيرا فافهم! فإن قيل: إن قوله: "ثم جاء العبد" مطلق عن مجيئه طوعا أو أسيرا قلنا: فليكن كذلك قوله: "إن العبد إذا خرج من دار الحرب قبل سيده" مطلقا عن خروجه بنفسه أو خروجه مأسورا بعد ظهور المسلمين عليه؟ وقد أجمعوا على أنه لا يكون حرا إلا فى الصورة الأولى دون الثانية. وإذا قيدوه فى أول الكلام بالخروج بنفسه فليكن كذلك فى قرينه. ومن ادعى الفرق فليأت بدليل، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عبد الله بن المبارك إلخ" قال شارح "السير": وفى رواية أخرى من منحه المشركون دارا فلا دار له، ولم يرد بهذا أنه لم يملكه بالمنحة (أى بالهبة) لكن أراد به أنه لا يدوم ملكه فيها، فإن المسلمين إذا ظهروا عليها تصير لهم. والله الموفق اهـ (٤:٢٣٨).

قلت: وقوله: "من منحه المشركون" يعم المسلم الداخل فى أرض الحرب بأمان وهو أرفع حالا من الذى أسلم فى دار الحرب، وهو من أهلها فلما لم يملك الأول أرضه بدار الحرب، فالثانى

٣٩١٣- عن سمرة بن جندب رضى الله عنه: «أما بعد! قال رسول الله ﷺ: «من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثله» رواه أبو داود وسكت عنه وقال العلقمى فى الكوكب المنير: إسناده حسن اهـ. وسليمان بن موسى الذى فيه إنما هو أبو داود الزهرى الكوفى، وثقه ابن حبان وأبو حاتم وقال الذهبى: صويلح الحديث، وليس بسليمان الأموى الأشدق كما توهمه العلامة المناوى فى "شرح الجامع الصغير" (عون المعبون ٣:٤٨).

أولى به، وهذا قول أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله: إن الذى أسلم بأرض الحرب ومن دخلها بأمان تصير دورهما وعقارهما فيئا للمسلمين إذا ظهروا عليهما، والله أعلم.

قوله: "عن سمرة بن جندب إلخ". قال العلامة الشوكانى فى "النيل": "حديث سمرة، قال الذهبى: إسناده مظلم لا تقوم بمثله حجة اهـ". قلت: وليس منشأه توهم أن سليمان بن موسى الذى فيه هو سليمان بن موسى الأموى الأشدق كما توهمه العلامة المناوى، فإن الأشدق ليس بمتروك الحديث، ولا هو من أجمع على ضعفه بل كان أعلم أهل الشام بعد مكحول. وقال عطاء ابن أبى رباح: هو سيد شباب أهل الشام. وقال الزهرى: هو أحفظ من مكحول، وثقه دحيم، وقال ابن معين: ثقة فى الزهرى، وقال أبو حاتم: محله الصدق وفى حديثه بعض الاضطراب (قلت: وقل من سلم منه) ولا أعلم أحدا من أصحاب مكحول أفقه منه، ولا أثبت منه. وقال ابن عدى: هو عندى ثبت صدوق. وقال الدار قطنى: من الثقات، أثنى عليه عطاء والزهرى. وقال ابن سعد: كان ثقة أثنى عليه ابن جريج وقال ابن حبان فى الثقات: كان فقيها ورعا. وعن ابن المدينى: كان من كبار أصحاب مكحول. وقال يحيى بن معين ليحيى بن أكثم: سليمان بن موسى ثقة، وحديثه صحيح عندنا، كذا فى "تهذيب التهذيب" (٤:٢٢٧). بل منشأه جعفر بن سعد بن سمرة بن جندب، قال ابن حزم: مجهول وقال عبد الحق: ليس ممن يعتمد عليه. وقال ابن القطان: ما من هؤلاء من يعرف حاله يعنى جعفر وشيخه وشيخ شيخه، وقد جهد المحدثون فيهم جهدهم، وهو إسناد يروى به جملة أحاديث قد ذكر البزار منها نحو المائة وذكر ابن حبان فى الثقات، وكذا شيخه وشيخه وأورد الحافظ المقدسى فى الأحاديث المختارة حديثا لابن سمرة عن أبيه، كذا فى "تهذيب التهذيب" (٢:٩٣ و٩٤). والعجب من المناوى أنه أورد على تحسين السيوطى لهذا الحديث من أجل الأشدق ولم يتنبه لجعفر وشيخه وشيخ شيخه ولعل السيوطى اعتمد توثيق ابن

٣٩١٤- عن: جرير بن عبد الله أن رسول الله ﷺ بعث سرية إلى خثعم فاعتصم ناس بالسجود فأسرع فيهم القتل فبلغ ذلك النبى ﷺ فأمر لهم بنصف العقل وقال: أنا

حبان لهم، وسكوت أبى داود عنه لا سيما وقد أخرجه الضياء فى "المختارة" كما فى "كنز العمال" (٢٧٥:٢). والأحاديث التى فيها صحاح عند السيوطى، قال الشوكانى: فيه دليل على تحريم مساكنة الكفار ووجوب مفارقتهم. والحديث وإن كان فيه المقال المتقدم ولكن يشهد لصحته قوله تعالى: ﴿فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره إنكم إذا مثلهم﴾ وحديث[1] بهز بن حكيم عن أبيه عن جده مرفوعا: «لا يقبل الله من مشرك عملا بعد ما أسلم أو يفارق المشركين» اهـ (٧: ٢٣٠).

قلت: ودلالة قوله ﷺ: «من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثله» على أن الحربى إذا أسلم فى دار الحرب وأقام بها مثل الحربى فى الأحكام ظاهرة. فهو مما يستأنس به لقول أبى حنيفة: إن الحربى إذا أسلم فى الأحكام ثم ظهر عليها يترك له ما بيده حقيقة وأولاده الصغار دون العقار وأولاده الكبار. وإنما لم نجعله كالحربى فى جميع الأحكام للجمع بين قول النبى ﷺ هذا وبين قوله «من أسلم على شىء فهو له» وأخرج يحيى بن آدم فى "كتاب الخراج" له عن سفيان بن عيينة عن ابن أبى نجيح عن مجاهد قال: أيما مدينة أخذت عنوة فأسلم أهلها قبل أن يقتسموا فهم أحرار وأموالهم للمسلمين» اهـ (ص٤٧-٤٨). فهذا سند صحيح فهذا مجاهد يقول فى الحربى: إذا أسلم فى دار الحرب أن ماله للمسلمين، فإن الدار قبل الاقتسام دار الحرب، وبعده دار الإسلام وبهذا تبين أن للإمام أبى حنيفة سلفا فيما قاله، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن جرير بن عبد الله إلخ" قال ابن عائشة: هو الرجل يسلم فيقيم مع المشركين فيغزون، فإن أصيب فلا دية له لقوله عليه السلام: «فقد برئت منه الذمة» وقوله: «أنا برئ منه» يدل على أن لا قيمة لدمه كأهل الحرب الذين لا ذمة لهم، بنصف الدية، إما لأن الموضع الذى قتلوا فيه كان مشكوكا فى أنه من دار الحرب، أو من دار الإسلام أو أن يكون النبى ﷺ تبرع به، لأنه لو كان جميعه واجبا لما اقتصر على نصفه، كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (٢٤٢:٢). وهذا مما يستأنس به أيضا لقول أبى حنيفة رحمه الله تعالى: إن الحربى إذا أسلم فى دار الحرب، فهو كالحربى فى بعض الأحكام، فلزم الجمع بينه وبين قوله ﷺ: «من أسلم على شىء فهو له» فما كان بيده

---

(١) والحديث ذكره الحافظ فى "الفتح"، وعزاه إلى النسائى (٢٩:٦)، فهو صحيح أو حسن على أصله.

برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين. قالوا: يا رسول الله! ولم؟ قال: لا تترأى ناراهما، رواه أبو داود والترمذى وابن ماجة، ورجال إسناده ثقات ولكن صحح

حقيقة كان له، وما كان بيده حكما كالعقار والزوجة كان فيئا للمسلمين. إذا ظهروا على الدار كسائر أموال الحربيين، وإذا قتله مسلم أو أتلف ماله كان أثما ولم يكن ضامنا، لأن الضمان يعتمد الذمة ولا ذمة له، فافهم.

أحكام الهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام:

لا يقال: إن ذلك إنما كان حين كانت الهجرة فرضا على المسلمين، فلما نسخت بقوله ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح» انتسخ هذا الحكم أيضًا؛ لأنا نقول: إن معنى ذلك لا هجرة من بلد قد فتح بعد الفتح، وأما إنها لا تجب من دار الحرب إلى دار الإسلام فلما لما روى أحمد وأبو داود عن معاوية «سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها». وروى أحمد والنسائى عن عبد الله السعدى مرفوعا «لا تنقطع الهجرة ما قوتل العدو» اهـ من "نيل الأوطار" (٧:٢٢٩)

وقد حاول جماعة من المحدثين والفقهاء الجمع بين هذا وبين قوله ﷺ «لا هجرة بعد الفتح» كما ذكره الحافظ فى "الفتح" (٧:١٧٩). وفيه دلالة على صحة حديثى معاوية وعبد الله السعدى وإلا لم يحتج إلى الجمع وترجيح ما فى الصحيح على ما فى غيره قال الحافظ: وقد أفصح ابن عمر بالمراد فيما أخرجه الإسماعيلى بلفظ «انقطعت الهجرة بعد الفتح إلى رسول الله ﷺ ولا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار» أى ما دام فى الدنيا دار كفر فالهجرة واجبة منها على من أسلم وخشى أن يفتن عن دينه، ومفهومه أن لو قدر أن لا يبقى فى الدنيا دار كفر أن الهجرة تنقطع، لانقطاع موجبها وأطلق ابن التين أن الهجرة من مكة إلى المدينة كانت واجبة وإن من أقام بمكة بعد هجرة النبى ﷺ إلى المدينة بغير عذر كان كافرا وهو إطلاق مردود اهـ. (أى بل كان منقطع الولاية عن المؤمنين، لقوله تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا﴾ وكان آثما؛ لقوله تعالى: ﴿إن الذين توفتهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض﴾.

قال الحافظ فى قول عائشة رضى الله عنها: "لا هجرة اليوم، كان المؤمنون يفر أحدهم بدينه إلى رسول الله ﷺ مخافة أن يفتن عليه، فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام والروم يعبد ربه حيث شاء" إشارة إلى بيان مشروعية الهجرة. وأن سببها خوف الفتنة ولاحكم يدور مع علته. فمقتضاه

البخاري وأبو حاتم والترمذي وأبو داود والدارقطني إرساله ورواه الطبراني موصولا

أن من قدر على عبادة الله في أي موضع اتفق لم تجب عليه الهجرة منه. وإلا وجبت. ومن ثم قال الماوردي: إذا قدر على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد به دار إسلام. فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها لما يترجى من دخول غيره في الإسلام اهـ (٧:١٧٩). ورد عليه الشوكاني في "النيل" بقوله: ولا يخفى ما في هذا الرأي من المصادمة لأحاديث الباب القاضية بتحريم الإقامة في دار الكفر اهـ (٧:٢٣١).

قلت: حفظت شيئا وغابت عنك أشياء! أو لا ترى أن الحبشة كانت دار كفر قبل هجرة النبي ﷺ إلى المدينة بل بقيت كذلك بعد إسلام النجاشي أيضا. لكونه كاتما إسلامه ولم تكن الإقامة بها محرمة على المسلمين بل أمروا بالهجرة إليها قبل هجرتهم إلى المدينة. فالحق ما قاله الماوردي لكونه مؤيدا بأمر النبي ﷺ أصحابه بالهجرة إلى الحبشة، ومتأيدا بقول عائشة رضي الله تعالى عنها في بيان مشروعية الهجرة وإن سببها خوف الفتنة، والله تعالى أعلم.

قال الإمام الشافعي رحمه الله في "الأم": ودلت سنة رسول الله ﷺ على أن فرض الهجرة على من أطاقها إنما هو على من فتن عن دينه بالبلد الذي يسلم بها، لأن رسول الله ﷺ أذن لقوم بمكة أن يقيموا بها بعد إسلامهم العباس بن عبد المطلب وغيره" إذ لم يخافوا الفتنة وكان يأمر جيوشه إلى أن يقولوا لمن أسلم: إن هاجرتم فلكم ما للمهاجرين، وإن أقمتم فأنتم كأعراب. وليس يخيرهم فيما لا يحل لهم اهـ (٤:٨٤). قلت: وقد مر الحديث في أوائل الجهاد فتذكر! قال الشوكاني: "وقد حكى في البحر أن الهجرة عن دار الكفر واجبة إجماعا حيث حمل على معصية فعل أو ترك أو طلبها الإمام تقوية لسلطانه". وقد ذهب جعفر بن مبشر وبعض الهادوية إلى وجوبها عن دار الفسق قياسا على دار الكفر، وهو قياس مع الفارق، والحق عدم وجوبها من دار الفسق، لأنها دار إسلام وإلحاق دار الإسلام بدار الكفر بمجرد وقوع المعاصي فيها على وجه الظهور ليس بمناسب لعلم الرواية ولا لعلم الدراية اهـ (٧:٢٣٢).

قلت: إن كان الفاسقون يحملونه على معصية فعل أو ترك، فلا شك في كون دار الفسق هذه في حكم دار الكفر، لكونه قد فتن عن دينه فيها وإن كانوا لا يحملونه على المعاصي لكنه يخاف على دينه من مجالستهم ومواكلتهم ومشاربتهم لكون الطباع متسرقة فالهجرة منها إلى دار الصلاح والصلحاء مستحبة حتما بدليل ما في حديث "رجل كان قد قتل تسعة وتسعين نفسا ثم أراد التوبة فدل على رجل عالم فقال: إنه قتل مائة نفس فهل له من توبة؟ فقال: نعم ومن يحول

أيضا (نيل الأوطار ٧: ٢٣٠)، قلت: ورواه عبد الباقي بن قانع موصولا أيضا بلفظ:

بينه وبين التوبة إنطلق إلى أرض كذا وكذا فإن بها أناسا يعبدون الله فاعبد الله معهم ولا ترجع إلى أرضك فإنها أرض سوء الحديث –وفيه– فقبضته ملائكة الرحمة فكان إلى القرية الصالحة أقرب بشبر فجعل من أهلها". رواه البخاري ومسلم وابن ماجة بنحوه من "الترغيب والترهيب" (ص٥٠٦) وأخبار من قبلنا إذا ذكرها الشارع صلاة الله وسلامه عليه ولم ينكرها فهي شريعة لنا كما ذكره الأصوليون، فليس ما قاله جعفر بن مبشر وبعض الهادوية مخالفا لعلم الرواية ولا لعلم الدراية كما زعمه الشوكاني رحمه الله تعالى.

وقال الموفق في "المغني": فالناس في الهجرة على ثلاثة أضرب: أحدها: من تجب عليه وهو من يقدر عليها، ولا يمكنه إظهار دينه وإقامة واجبات دينه مع المقام بين الكفار.

الثاني: من لا هجرة عليه وهو من يعجز عنها إما لمرض أو إكراه على الإقامة أو ضعف من النساء والولدان وشبههم، فهذا لا هجرة عليه.

والثالث: من تستحب له ولا تجب عليه وهو من يقدر عليها لكنه يتمكن من إظهار دينه وإقامته في دار الكفر فتستحب له ليتمكن من جهاد وتكثير المسلمين ومعونتهم ويتخلص من تكثير الكفار ومخالطتهم، ورؤية المنكر بينهم ولا تجب عليه لإمكان إقامة واجب دينه بدون الهجرة. وقد كان العباس عم النبي ﷺ مقيما بمكة مع إسلامه، وروينا أن نعيم النحام لما أراد الهجرة جاءه قومه بنو عدي فقالوا له: أقم عندنا وأنت على دينك. ونحن نمنعك ممن يريد أذاك واكفنا ما كنت تكفينا، وكان يقوم بيتامى بني عدي وأراملهم فتخلف عن الهجرة مدة. ثم هاجر بعد فقال له النبي ﷺ: قومك كانوا خيرا لك من قومي لي أخرجوني وأراد واقتلي وقومك حفظوك ومنعوك فقال: يا رسول الله! بل قومك أخرجوك إلى طاعة الله، وجهاد عدوه، وقومي ثبطوني عن الهجرة، وطاعة الله، أو نحو هذا القول اهـ (١٠: ٥١٥).

قلت: ذكره الحافظ في "الإصابة" (٦: ٢٤٨) نحوه عن مصعب الزبيري والزبير بن بكار، والله تعالى أعلم. وهذا إيفاء ما وعدته في حاشية بعض الأجزاء من هذا الكتاب من بيان أحكام الهجرة والله الموفق والمعين هذا، ولا حجة لمن جعل الحربي المسلم بدار الحرب كالمقيم في دار الإسلام في جميع الأحكام في قوله تعالى: ﴿ولو لا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم أن تطؤهم﴾ الآية؛ لأن أكثر ما فيه أن الله كف المسلمين عنهم لأنه كان فيهم قوم من المسلمين المستضعفين لم يقدروا على الهجرة بعد ولو دخل أصحاب النبي ﷺ مكة بالسيف لم يأمنوا أن

من أقام مع المشركين، فقد برئت منه الذمة، أو قال لا ذمة له (أحكام القرآن للرازي ٢:٢٤٢)، وسنده حسن.

يصيبوهم، وذلك إنما يدل على إباحة ترك الإقدام على المشركين والحال هذه لا على حظر الإقدام عليهم مع العلم بأن فيهم مسلمين لأنه جائز أن يبيح الكف عنهم لأجل المسلمين، وجائز أيضا إباحة الإقدام على وجه التخيير. فإذا لا دلالة فيها على حظر الإقدام ولا على أن المسلمين المقيمين بدار الحرب كأهل دار الإسلام في الأحكام.

فإن قيل: في فحوى الآية ما يدل على الحظر وهو قوله: ﴿لم تعلموهم أن تطئوهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم﴾، فلولا الحظر ما أصابتهم معرة من قتلهم بإصابتهم إياهم.

قيل له: قد اختلف أهل التأويل في معنى المعرة ههنا، فروى عن ابن إسحاق أنه عزم "الدية" وقال غيره: "الكفارة". وقال غيرهما: أنعم باتفاق قتل المسلم على يده، لأن المؤمن يغتم لذلك. وإن لم يقصده. وقال آخرون: "العيب" حكى عن بعضهم أنه قال: المعرة "الإثم". وهذا باطل لأنه تعالى أخبر أن ذلك لو وقع لكان بغير علم منا، ولا مأثم على المسلم فيما لم يعلمه ولم يضع الله عليه دليلا. قال الله تعالى: ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم﴾ فعلمنا أنه لم يرد المأثم. ويحتمل أن يكون ذلك خاصا في أهل مكة لحرمة الحرم ألا ترى أن المستحق للقتل إذا لجأ إليها لم يقتل عندنا وكذلك الكافر إذا لجأ إلى الحرم لم يقتل، وإنما يقتل من انتهك حرمة الحرم بالجناية فيه فمنع المسلمين من الإقدام عليهم خصوصية لحرمة الحرم قاله الجصاص في "أحكام القرآن" له (٣:٣٩٦).

قلت: وقد روى البخاري ومسلم وأحمد والترمذي وصححه عن أنس، "قال: كان رسول الله ﷺ إذا غزا قوما لم يغر حتى أصبح، فإذا سمع أذانا أمسك، وإذا لم يسمع أذانا أغار بعد ما يصبح" وعن عصام المزني قال: «كان النبي ﷺ إذا بعث السرية يقول إذا رأيتم مسجدا أو سمعتم مناديا فلا تقتلوا أحدا»، رواه الخمسة إلا النسائي، وحسنه الترمذي، كذا في "نيل الأوطار" (٧:١٤٥). وفيه دلالة على أنه إذا كان بأرض الحرب مسلمون لا نعرفهم، ولا مسجد لهم، ولا مؤذن يجوز الإغارة على أهلها، ولا نتعمد قتل المسلم منهم، وإن قتل إتفاقا، فلا ضمان، ولا دية لقوله ﷺ: «من أقام مع المشركين فقد برئت منه الذمة» فافهم! فإن فيه حجة لأبي حنيفة في «أن من كثر سواد قوم فهو منهم» وفي حكمهم فلو دخل قوم من أهل العدل في عسكر البغاة، ثم قتل بعضهم بعضا لا يقتص من القاتل إذا ظهرنا عليهم لكون المقيم بأرض في حكم أهلها فاللاحق لعسكر البغاة

باب للفارس سهمان وللراجل سهم

٣٩١٥- عن: مجمع بن جارية الأنصارى رضى الله عنه وكان أحد القراء الذين قرأوا القرآن - قال: شهدنا الحديبية مع رسول الله ﷺ فلما انصرفنا عنها إذا الناس يهزون الأباعر. فقال بعض الناس لبعض: ما للناس؟ قالوا: أوحى إلى النبى ﷺ فخرجنا

فى حكمهم، وإن كان من أهل العدل. اللهم إلا أن يدخل عسكرهم مستأمنا أو بإذن الإمام، فيجب على قاتله القود فى العمد والدية فى الخطأ، فإن المسلم المستأمن من أهل دار الإسلام حيث ما كان والداخل بإذن الإمام فى حمايته ورعايته بكل حال، والله تعالى أعلم. ولم يتنبه ابن حزم لهذا المعنى فجعل يقدح فى شأن أبى حنيفة، ويذكره بكل سوء، ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله.

باب للفارس سهمان وللراجل سهم

قوله: "عن مجمع بن جارية الأنصارى إلخ" دلالته على معنى الباب ظاهرة من قوله: "فأعطى الفارس سهمين، وأعطى الراجل سهما" قال أبو داود: أرى الوهم فى حديث مجمع أنه قال: ثلاث مائة فارس وكانوا مائتى فارس اهـ. وقال البيهقى: "والذى رواه مجمع ابن يعقوب بإسناده فى عدد الجيش وعدد الفرسان قد خولف فيه ففى رواية جابر وأهل المغازى أنهم كانوا ألفا وأربعمائة وهم أهل الحديبية، وفى رواية ابن عباس وصالح بن كيسان وبشير بن يسار وأهل المغازى "أن الخيل كانت مائتى فارس وكان للفرس سهمان ولصاحبه سهم ولكل راجل سهم» اهـ (عون المعبود ٣:٢٦).

قلت: قد روى عن جابر فى عدد الجيش مثل ما رواه مجمع بن يعقوب بإسناده عن مجمع ابن جارية، والزيادة من الثقة مقبولة والمثبت للزيادة أولى من النافى لها، فالراجح فى عدد الجيش ألف وخمسمائة وفى عدد الفرسان ثلاث مائة. قال الحافظ فى "الفتح": حديث البراء ذكره البخارى من وجهين عن أبى إسحاق ووقع فى رواية إسرائيل عن أبى إسحاق عن البراء "كنا أربع عشرة مائة" وفى رواية زهير عنه "أنهم كانوا ألفا وأربعمائة أو أكثر"، ووقع فى حديث جابر الذى بعده من طريق سالم بن أبى الجعد عنه "أنهم كانوا خمس عشرة مائة، ومن طريق قتادة قلت لسعيد بن المسيب: بلغنى عن جابر "أنهم كانوا أربع عشرة مائة" فقال سعيد: حدثنى جابر أنهم كانوا خمس عشرة مائة"، ومن طريق عمرو بن دينار عن جابر "كانوا ألفا وأربعمائة"، ومن طريق عبد الله بن أبى أوفى "كانوا ألفا وثلاث مائة"، ووقع عند ابن أبى شيبة من حديث مجمع بن جارية كانوا ألفا وخمس مائة إلى أن قال -بعد ذكر وجه الجمع بينهما-، وأما قول ابن أبى أوفى:

مع الناس نوجف فوجدنا النبى ﷺ واقفا على راحلته عند كراع الغميم، فلما اجتمع عليه الناس قرأ عليهم ﴿إنا فتحنا لك فتحا مبينا﴾ فقال رجل: يا رسول الله! أفتح هو؟ قال: نعم! والذى نفس محمد بيده إنه لفتح فقسمت خيبر على أهل الحديبية فقسمها

"ألفا وثلاث مائة" فيمكن حمله على ما اطلع غيره على زيادة ناس لم يطلع هو عليهم. والزيادة من الثقة مقبولة أو العدد الذى ذكره جملة من ابتداء الخروج من المدينة والزوائد تلاحقوا بهم بعد ذلك وأما قول ابن إسحاق "أنهم كانوا سبعمائة فلم يوافق عليه لأنه قال استنباطا من قول جابر "نحرنا البدنة عن عشرة وكانوا نحروا سبعين بدنة" وهذا لا يدل على أنهم لم ينحروا غير البدن مع أن بعضهم لم يكن أحرم اهـ لما سيأتى فى هذا الباب فى حديث المسور ومروان أنهم خرجوا مع النبى ﷺ "بضع عشر مائة" ولفظ البضع يصدق على الخمس والأربع فلا تخالف وجزم موسى ابن عقبة بأنهم كانوا ألفا وستمائة (وهو أوثق الناس فى المغازى فبطل ما عزاه البيهقى إلى أهل المغازى من أن عدد الجيش كان أربع عشرة مائة) وفى حديث سلمة بن الأكوع عند ابن أبى شيبة ألفا وسبعمائة، وحكى ابن سعد "أنهم كانوا ألفا وخمسمائة وخمسة وعشرين". وهذا إن ثبت تحرير بالغ ثم وجدته موصولا عن ابن عباس عند ابن مردوية (وقد التزم الحافظ أن لا يذكر فى "الفتح" من الأحاديث المزيدة إلا ما كان منها حسنا أو صحيحا ولا يسكت فيه عن ضعيف، كما ذكره فى "المقدمة"، فأثر ابن عباس هذا حسن عنده أو صحيح فافهم)، قال: وفيه رد على ابن دحية حيث زعم أن سبب الاختلاف فى عددهم، أن الذى ذكر عددهم لم يقصد التحديد، وإنما ذكره بالحدس والتخمين اهـ (٧: ٣٤٠).

قلت: ولعلك قد تفطنت من كلام الحافظ أن الراجح عنده ما ذكره ابن سعد ووصله ابن مردوية عن ابن عباس، فالحق أن عدد الجيش الذين أسهم لهم النبى ﷺ كانوا ألفا وخمسمائة والزيادة عليها كانت من الأتباع من الخدم والنساء والصبيان لم يبلغوا الحلم ولم يسهم لهم. ودليل ذلك ما صح عن رسول الله ﷺ "أنه قسم خيبر على ثمانية[1] عشر سهما كل سهم يجمع مائة سهم فكانت ألفا وثمانية عشر سهاما" ولا يستقيم هذه القسمة إلا بأحد أمور: إما بأن يكون عدد الجيش ألفا وأربعمائة فيهم مائتا فارس فجعل للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهما، أو بأن يكون عدد الجيش ألفا وخمسمائة فيهم ثلاث مائة فارس، فجعل للفارس سهمين وللراجل سهما أو بأن

---

(١) قد مر الحديث فى باب "إذا فتح الإمام بلدة عنوة فهو بالخيار" إلخ.

رسول الله ﷺ على ثمانية عشر سهما، وكان الجيش ألفا وخمسمائة، فيهم ثلاث مائة فارس، فأعطى الفارس سهمين، وأعطى الراجل سهما أخرجه أبو داود (٣:٢٨ مع "العون")، وتكلم فيه، والحاكم في "المستدرك" (٢:١٣١)، وقال: هذا حديث كبير صحيح الإسناد، وأقره عليه الذهبي.

يكون عدد الجيش ألفا وستمائة والفرسان منهم مائتان، للفارس سهمان وللراجل سهم.

وقد عرفت أن الراجح في عدد الجيش ألف وخمسمائة فلم يكن للفارس إلا سهمان كما قاله مجمع بن جارية رضي الله عنه، وبه قال أبو حنيفة رضي الله عنه، كما في "الهداية" و "فتح القدير" (٥:٣٣٥) ونصه: ثم للفاس سهمان وللراجل سهم عند أبي حنيفة وقالا: للفارس ثلاثة أسهم، وهو قول الشافعي -رحمة الله عليه-، لما روى ابن عمر رضي الله عنه «أن النبي عليه الصلاة والسلام أسهم للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهما» ولأن الاستحقاق بالغناء غناءه على ثلاثة أمثال الراجل لأنه للكر والفر والثبات والراجل للثبات لا غير، ولأبي حنيفة رحمه الله تعالى ما روى أن النبي ﷺ « أعطى الفارس سهمين والراجل سهما»، فتعارض فعلاه فيرجع إلى قوله، وقد قال عليه الصلا والسلام: «للفارس سهمان والراجل سهم» (هذا غير معروف وأخطأ من عزاه لابن أبي شيبة).

وقد روى عن ابن عمر رضي الله عنه: "أن النبي ﷺ قسم للفارس سهمين" وإذا تعارضت روايتاه ترجح رواية غيره ولأن الكر والفر من جنس واحد فيكون غناءه مثلى غناءه فيفضل عليه بسهم، ولأنه تعذر اعتبار مقدار الزيادة لتعذر معرفته (فكم من راجل أنفع من راجل في الحرب وفارس من فارس ولا يستنكر زيادة إغناء راجل عن فارس فيدار الحكم على سبب ظاهر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فكان استحقاقه على ضعفه اهـ (٥:٣٣٧).

فإن قيل: إن حديث مجمع بن جارية الذي بدأت به الباب أعله الشافعي رحمه الله. فقال: "ومجمع بن يعقوب يعني راوى هذا الحديث عن أبيه عن عمه عبد الرحمن بن يزيد عن عمه مجمع بن جارية شيخ لا يعرف" فأخذنا في ذلك بحديث عبيد الله (عن نافع عن ابن عمر) ولم نر مثله خبرا يعارضه ولا يجوز رد خبر إلا بخبر مثله اهـ من "عن المعبود" (٣:٢٩).

وقال ابن القطان في "كتابه": وعلة هذا الحديث الجهل بحال يعقوب بن مجمع، ولا يعرف من روى عنه غير ابنه وابنه مجمع ثقة وعبد الرحمن بن يزيد أخرج له البخاري انتهى

٣٩١٦- حدثنا: أبو أسامة وابن نمير قالا: ثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر «أن رسول الله ﷺ جعل للفارس سهمين وللراجل سهما»، أخرجه ابن أبى شيبة ومن طريق

(زيلعى ٢:١٣٥). وقلنا: أجاب عنه صاحب "الجوهر النقى" بأن هذا الحديث أخرجه[1] الحاكم فى "المستدرك"، وقال: حديث كبير صحيح الإسناد ومجمع بن يعقوب معروف، قال صاحب "الكمال": روى عنه القعنبى ويحيى الوحاظى وإسماعيل بن أبى أوس ويونس المؤدب وأبو عامر العقدى وغيرهم، وقال ابن سعد: توفى بالمدينة وكان ثقة، وقال أبو حاتم وابن معين: ليس به بأس وروى له أبو داود والنسائى انتهى كلامه، ومعلوم أن ابن معين إذا قال لا بأس به (أو ليس به بأس) فهو توثيق اهـ (٢:٦٠). قلت: واحتج الجمهور بما رواه عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عند البخارى وغيره واللفظ له "قسم رسول الله ﷺ يوم خيبر للفرس سهمين وللراجل سهما" فسره نافع فقال: إذا كان مع الرجل فرس فله ثلاثة أسهم فإن لم يكن له فرس فله سهم" كذا ذكره فى المغازى فى غزوة خيبر (٧:٣٧١ مع "الفتح"). ولا حجة فيه فإنه يحتمل أن يكون أراد بالفرس الفارس كما فى قوله تعالى: ﴿وأجلب عليهم بخيلك﴾ وقولهم: يا خيل الله اركبى ويؤيده مقابلة الفرس بالراجل فيوافق ما رواه مجمع بن جارية رضى الله عنه "أنه ﷺ أعطى الفارس سهمين والراجل سهما" ولا حجة فى تفسير نافع ما لم يتحقق سماعه ذلك عن الصحابى ولا فيما رواه البخارى عنه فى باب الجهاد بلفظ "أن رسول الله ﷺ جعل للفرس سهمين ولصاحبه سهما" (٦:٥١) مع "الفتح"، ولا فيما رواه أبو داود وابن ماجة عنه بلفظ "أسهم لرجل ولفرسه ثلاثة أسهم سهما له وسهمين لفرسه (زيلعى ٢:١٣٣) لاحتمال أن يكون نافع أو عبيد الله رواه بهذا اللفظ على ما فهمه لا على ما سمعه فإن لفظ زائدة الذى أخرجه البخارى فى غزوة خيبر أبين وأوضح وهو مفسر فارق بين لفظ ابن عمر وتفسير نافع فهو قاض على غيره من الألفاظ المحتملة للرواية بالمعنى دون اللفظ، فافهم.

قوله "حدثنا أبو أسامة وابن نمير إلخ" قال "الدارقطنى": قال الرمادى (هو أحمد بن منصور): كذا يقول ابن نمير قال لنا النيسابورى: هذا عندى وهم من ابن أبى شيبة أو من الرمادى، لأن أحمد بن حنبل وعبد الرحمن ابن بشر وغيرهما رووه عن ابن نمير خلاف هذا، وقد تقدم

(١) قلت: وكذا هو فى "المستدرك" المطبوع بدائرة المعارف من الهند. وصححه أيضا الذهبى فى "تلخيصه" كما ذكرناه فى المتن، فما فى "نصب الراية" للزيلعى، أخرجه الحاكم فى "المستدرك" فى كتابه "قسم الفيء"، وسكت عنه اهـ لا يعول عليه.

ابن أبي شيبة أخرجه الدارقطني (زيلعي ٢:١٣٦)، قلت: سند صحيح على شرط الشيخين.

ذكره عنهما. ورواه ابن كرامة وغيره عن أبي أسامة خلاف هذا وقد تقدم اهـ". قلت: قد جزم الرمادي بأن ابن نمير كذا يقول، فلا يصح نسبة الوهم إلى ابن أبي شيبة، ولا إلى الرمادي لا سيما وابن أبي شيبة ثقة، حافظ إمام مصنف حجة ثبت، كان أحفظ أهل عصره. قال عمرو بن علي: ما رأيت أحفظ من أبي بكر، روى عنه البخاري ثلاثين حديثا، ومسلم ألفا وخمسمائة وأربعين حديثا، وهو من رجال الجماعة متقن حافظ دين ممن كتب وجمع وصنف وذاكر، ومن أراد البسط في ترجمته، فليراجع (تهذيب التهذيب ٦:٣ و٤ و "تذكرة الحفاظ") وغيرهما، وأحمد بن منصور الرمادي قرنه يحيى بن معين بأبي بكر بن أبي شيبة في الحفظ، روى عنه أبو حاتم وأبو عوانة وابن ماجة وغيرهم، وثقه أبو حاتم والدارقطني، وكان عباس الدوري يجله، وقال مسلمة: ثقة مشهور، كذا في "التهذيب" (١:٨٤). وكيف يصح نسبة الوهم إلى الرمادي ورواية ابن أبي شيبة هذه موجودة في "مصنفه" كما ذكره الزيلعي، فهل قول النيسابوري: هذا عندي وهم من ابن أبي شيبة أو من الرمادي إلخ. إلا تخبط محض وتمشية للمذهب ورواية ابن أبي شيبة هذه أوردها عبد الحق في "الأحكام"، وسكت عنها (ولا يسكت فيها إلا عن صحيح عنده). قال العلامة الزبيدي شارح "القاموس": ومثل ابن أبي شيبة لا يهم مع أن أبا أسامة وابن نمير لم ينفردا بل توبعا على ذلك كما سيأتي بيانه.

وذكر ابن نمير مع أبي أسامة يشير إلى التقوية، وأنه ليس بوهم، كذا في "عقود الجواهر" (١:٢١٩)، يعني أن الراجح من لفظهما ما اتفقا عليه دون ما انفردوا به، فافهم على أن لفظ ابن نمير عند أحمد وعبد الرحمن بن بشر إنما هو «أن رسول الله ﷺ قسم للفرس سهمين وللرجل سهما» رواه الدارقطني (٢:٤٦٧)، وهو لا ينافي لفظ ابن أبي شيبة؛ فإن المراد بالفرس الفارس، والرجل الراجل.

وأما لفظ ابن كرامة عن أبي أسامة أسهم للفرس سهمين، ولصاحبه سهما، فمحمول على الرواية بالمعنى على نفسير نافع لا على الرواية باللفظ الذي قاله ابن عمر، كما تقدم. وسند ابن أبي شيبة صحيح على شرط الشيخين ودلالته على مذهب أبي حنيفة ظاهرة.

فإن قيل: حجة الجمهور أخرجها الشيخان فهو أصح. قلنا: قد مر منا غير مرة أن كون الحديث في "الصحيحين"، أو في "البخاري" أصح من حديث آخر في غيره مع فرض أن رجاله

٣٩١٧- حدثنا: أبو بكر النيسابورى نا أحمد بن منصور (الرمادى) نا نعيم بن حماد نا ابن المبارك عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبى ﷺ «أنه أسهم للفارس سهمين وللراجل سهما» رواه الدارقطنى (٢: ٤٦٩)، وهذا سند صحيح على شرط البخارى.

٣٩١٨- حدثنا: أبو بكر النيسابورى نا يونس بن عبد الأعلى نا ابن وهب أخبرنى عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر «أن رسول الله ﷺ كان يسهم للخيل للفارس سهمين وللراجل سهما». تابعه ابن أبى مريم وخالد بن عبد الرحمن عن العمرى رواه الدارقطنى (٢: ٤٧)، وسنده صحيح على شرط مسلم.

رجال الصحيح روى عنهم البخارى تحكم محض؛ لا نقول به مع أن الجمع وإن كان أحدهما أقوى من الآخر أولى من إبطال أحدهما، وذلك فيما قلنا: إن لفظ ابن عمر إنما هو ما أخرجه البخارى من طريق زائدة عن عبيد الله بن عمر عن نافع عنه، وهو لا ينافى ما رواه أبو أسامة وابن نمير عند ابن أبى شيبة، وما رواه غير ابن أبى شيبة عن أبى أبى أسامة ليس من لفظ ابن عمر بل هو من رواية نافع أو عبيد الله بالمعنى على ما فهمه. يدل على ذلك قول زائدة: فسره نافع إلخ. ويتعين القول بذلك عند النظر فى المتابعات التى ذكرناها فى المتن. فإنها تؤيد لفظ ابن أبى شيبة وتنفى قول من نسبه إلى الوهم.

قوله: "حدثنا أبو بكر النيسابورى أو لا إلخ". قلت: فيه متابعة ابن المبارك لابن نمير وأبى أسامة عن عبيد الله بن عمر على اللفظ الذى رواه ابن أبى شيبة عنهما فدل على أنه لم يهم وابن المبارك أثبت الناس وأتقنهم وأحفظهم وأوعاهم لما يروى ولا شك أن نعيما ثقة روى عنه البخارى والذهلى وابن معين وأبو حاتم الرازى وأحمد بن منصور الرمادى، وأبو زرعة وثقه كثيرون، وأثنوا عليه وقال الدارقطنى: قال أحمد: كذا لفظ نعيم عن ابن المبارك والناس يخالفونه، وقال النيسابورى: لعل الوهم من نعيم بن حماد، لأن ابن المبارك من أثبت الناس اهـ قلت: ولا يضر الاختلاف فيه على حماد، لاحتمال أن يكون نافع، أو عبيد الله رواه مرة باللفظ، ومرة بالمعنى، كما مر، فما رواه نعيم عن ابن المبارك فهو من الأول وما رواه غيره عنه فمن الثانى، ورواية نعيم هذه ذكرها صاحب "التمهيد" كما فى "عقود الجواهر" (١: ٢١٩). قال: وهو يدل على شهرته عندهم، وكيف يكون وهما، وقد توبع عليه، انتهى كلامه.

قوله: "حدثنا أبو بكر النيسابورى ثانيا إلخ". قلت: فيه عبد الله بن عمر المكبر أخو عبيد الله

٣٩١٩- حدثنا: أبو بكر النيسابورى نا أحمد بن ملاعب نا حجاج بن منهال نا حماد بن سلمة أنا عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن النبى ﷺ قسم للفارس سهمين، وللراجل سهما. رواه الدارقطنى (٢:٤٧) وسنده صحيح على شرط مسلم.

٣٩٢٠- حدثنا عبد الباقى بن قانع حدثنا يعقوب[1] بن غيلان العمانى، ثنا محمد

وهو حسن الحديث كما مر غير مرة ولم يختلف عليه فى اللفظ الذى رواه عنه ابن وهب بل تابعه عليه ثقتان ورواه القعنبى عن العمرى بالشك فى الفارس قاله الدارقطنى (٢:٤٧٠). ولا شك أن من لم يشك قاض على من شك فالراجح من لفظ القعنبى ما وافق فيه الثقات من أصحابه، لا ما خالفهم فيه بالشك، وفيه دليل على أن الراجح من لفظ عبيد الله بن عمر المصغر ما وافق فيه المكبر دون ما خالفه فيه، فإن المكبر لم يختلف عليه أصحابه كما اختلف أصحاب المصغر عليه، فافهم.

قوله: "حدثنا أبو بكر النيسابورى ثالثا إلخ". قال الدارقطنى: كذا قال (حجاج بن المنهال) وخالفه النضر بن محمد عن حماد وقد تقدم ذكره اهـ. قلت: وأيش يضر الحجاج مخالفته؟ وهو أوثق منه بكثير فإن الحجاج من رجال الجماعة، وثقه أحمد وقال أبو حاتم: ثقة فاضل، وقال العجلى: ثقة رجل صالح وقال النسائى: ثقة، وقال خلف بن محمد: كان صاحب سنة يظهرها، وقال ابن سعد: ثقة كثير الحديث. وقال ابن قانع: ثقة مامون وقال الفلاس: ما رأيت مثله فضلا ودينا وقال أبو حاتم: من خيار الناس. وقال أبو داود: إذا اختلفا (أى عفان وحجاج) فعفان وحجاج من أفضل الرجلين اهـ من "التهذيب" (٢:٢٠٧).

وبالجملة: فحجاج من أثبت الناس فى حماد بن سلمة بعد عفان، وأما النضر بن محمد اليمامى فليس من رجال الجماعة بل من رجال الخمسة لم يخرج له النسائى قال العجلى: ثقة وذكره ابن حبان فى الثقات وقال: ربما تفرد اهـ من التهذيب (١٠:٤٤٤). فتراه قد وثقه غيرهما والحجاج قد وثقه كثير من الأئمة كما عرفت، وقد فضله أبو داود على عفان. وهو من أثبت الناس فى حماد، فأيش يضره مخالفة النضر بن محمد له، فافهم. وفيه متابعة حماد بن سلمة أحد الحفاظ المتقنين لأبى أسامة وابن نمير عن عبيد الله بن عمر على اللفظ الذى رواه ابن أبى شيبة عنهما ونعيم ابن حماد عن ابن المبارك عنه، فبطل دعوى من نسب الوهم فيه إلى ابن أبى شيبة أو نعيم.

قوله: "حدثنا عبد الباقى بن قانع إلخ". قلت: فيه متابعة سفيان الثورى وعفيف بن سالم

---

(١) ذكره السمعانى فى "الأنساب" وقال: روى عنه أبو القاسم الطبرانى وعبد الباقى بن قانع ورق ٣٦٨.

ابن الصباح الجرجرائى ثنا عبد الله بن رجاء (هـو المكى) عن سفيان الثورى عن عبيد الله ابن عـمر عن نافع عن ابن عـمر: «أن رسـول الله ﷺ جعل للفـارس سهـمين، وللراجل سـهما». ذكـره الجصاص فى "أحـكام القرآن" (٣:٥٨). ورجاله كلهم ثقـات أما عـبد الباقى فـقد مر توثيـقه، والعمـانى من شيوخ الطبـرانى الذين لم يضعفـوا فى الميزان وهم ثقات كمـا صرح به الهيثمى فـى "مجمع الزوائد" (٢:٣). والجرجـرائى من شيوخ أبى داود وهم ثقات أيضا، كما ذكرنـاه فى المقدمة، قال ابن معين: ليس به بأس (وهو توثيق منه)، وقال أبو زرعة ومحمد بن عبد الله الحـضرمى: ثقة. وقال أبو حاتم: صالح الحديث وثقه البخارى وابن حبان، كذا فى "التهذيب" (٩:٢٢٩)، وعبد الله بن رجاء المكى من رجال مسلم. ومن شيـوخ أحمد وابن معين وثقاه هما وغير واحد كـما فى "التهذيب" (٥:٢١١) أيضـا. قلت: وتابع سفـيان الثـورى عفيـف بن سالم فـرواه عن عبيـد الله عن نافع عن ابن عمر نحوه، ذكره الجصـاص فى "أحكام القرآن" له أيضا بطريق عبد الله بن قانع بسنده وعفيف من الثقات كان الثورى يقدمه ويكرمه (تهذيب ٧:٢٣٥-٢٣٦).

٣٩٢١- حدثنا عبد الله بن محمـد بن إسحاق المروزى، ومحمد بن على ابن أبى روبة قـالا: حدثـنا أحمـد بن عـبـد الجبـار (هو العطاردى) ثنا يونـس بن بكير عـن عبد الرحـمن بن أمين عن نافع عن ابـن عمـر: «أن النبى ﷺ كـان يقـسم للفـارس سـهـمين وللراجل سهما»، أخرجه الدارقطنى فى كتابه "المؤتلف والمختلف" "زيلعى" (٢:١٣٦). والعطاردى مخـتلف فيـه، قال أبو عبـيدة: ثقة، وقال الـدارقطنى: لا بأس به. أثنى عليه

لحماد بن سلمة وابن المبـارك وابن نمير وأبى أسامة، فروياه عن عبـيد الله بن عمر باللفظ الذى رووه عنه، وسفيان هو سفيان إمام من أئمة المسلمين فى الفقه والحديث، وعفيف من الثقات كان الثورى يقدمـه، ويكرمه. وظنـى أن من وقف على هذه المتابعـات الكثيـرة لم يشك قط أن الراجح فى لفظ عبيد الله بن عـمر عن نافع عن ابن عمر إنما هو "أن رسول الله ﷺ جعل للفـارس سهمين وللراجل سهـما" وأيقن بأن أبا حنيفـة الإمام الأعظم رحمـه الله كان أعلم الناس بالحديث فى زمـانه لا يقول قولا ولا يختار تأويلا إلا وله فيه حجة قوية لا ينازع فيها:

إذا قـال الإمام فصـدقوه   فإن القول مـا قال الإمـام

قوله: "حدثنـا عبد الله بن محمـد بن إسحاق المروزى إلخ": قلت: فيـه متابعة عبد الرحمن

أبو كريب وثبته الخطيب ورد على من طعن فيه. وذكره ابن حبان فى الثقات وقال ابن عدى والخليلى: لا يعرف له حديث منكر اهـ. من "التهذيب" (١:٥١-٥٢)، وعبد الرحمن بن آمين وقيل: يامين ذكره ابن حبان وتكلم فيه آخرون (لسان ٣:٤٤٢)، وبقية رجاله معروفون فالإسناد حسن وذكرناه اعتضادا.

٣٩٢٢- حدثنا: أبو حنيفة عن زكريا بن الحارث عن المنذر بن أبى خميصة الهمدانى: "أن عاملا لعمر بن الخطاب رضى الله عنه قسم فى بعض الشام للفرس سهمًا وللرجل سهمًا فرفع ذلك إلى عمر رضى الله عنه فسلمه وأجازه" رواه الإمام أبو يوسف القاضى فى "كتاب الخراج" (ص ٢٢) له قال: واحتج به أبو حنيفة واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له. وأخرجه الإمام محمد بن الحسن فى "الآثار" له (ص ١٤٢): أنا أبو حنيفة ثنا عبيد الله بن داود عن المنذر بن أبى خميصة قال: بعثه عمر فى جيش إلى مصر فأصابوا غنائم فقسم للفارس سهمين وللراجل سهما فرضى بذلك عمر اهـ». قال محمد: وهذا قول أبى حنيفة اهـ. قال الحافظ فى الفتح (٦:٥٢): ولم ينفرد أبو حنيفة بما قال، فقد جاء عن عمر وعلى وأبى موسى اهـ، فهو حسن أو صحيح على أصله.

ابن آمين لعبد الله بن عمر المكبر على اللفظ الذى رواه عن نافع، فتبين بذلك أن الراجح من ألفاظ عبيد الله بن عمر المصغر عن نافع هو هذا دون ما رواه بعض أصحاب عبيد الله فى ألفاظه على ما ذكرنا أن عبيد الله رواه مرة باللفظ الذى سمعه، ومرة بالمعنى الذى فهمه من تفسير نافع، والله تعالى أعلم.

قوله: "حدثنا أبو حنيفة إلخ" فيه دلالة على أن الإمام لم يخالف الجمهور فى المسألة إلا وله على ذلك دليل، قد ترجح عنده صحته وتقدمه على ما احتجوا به من حديث عبيد الله عن نافع عن ابن عمر لما قد عرفت من اختلاف أصحاب عبيد الله عليه فى لفظه، ولفظ محمد فى "الآثار" يدل على أن المراد بعامل عمر بن الخطاب؛ إنما هو المنذر بن أبى حمصة نفسه أفصح به عبيد الله بن داود ولم يصرح بذلك زكريا بن الحارث، وأما إنه قسم الغنائم على هذه القسمة بالشام أو بمصر، فهذا من الاختلاف الذى لا يضر بصحة الحديث لكونه فى أمر زائد. ويمكن الجمع بأن يكون قسم كذلك فى الموضعين.

فإن قيل: يحتمل أن يكون هذا العامل فعل ذلك برأيه، وأمضاه عمر بن الخطاب لكونه

٣٩٢٣- عن أبي موسى "أنه لما أخذ تستر وقتل مقاتلهم جعل للفارس سهمين وللراجل سهما" أخرجه ابن جرير الطبري في "تهذيب الآثار"، (الجوهر النقي ٢: ٦٠) وذكره الحافظ في "الفتح" مختصرا فهو حسن أو صحيح عنده قلت: وكل ما في "تهذيب الآثار" ما بين حسن أو صحيح وليس فيه ما أجمع على ضعفه ولا أحفظ الآن من صرح به.

٣٩٢٤- عن شريك عن أبي إسحاق قال: "قدم قثم بن العباس على سعيد بن

قد اجتهد في فصل مختلف فيه.

قلت: احتمل ذلك لو لم يكن في الباب أثر عن رسول الله ﷺ ينبئ عن فعله في قسمة الغنائم، وأما إذا ثبت حكم عنه ﷺ قولا أو فعلا فأفعال الصحابة وأتباعهم تحمل على الاتباع إذا وردت على وفق الأثر كما أشرنا إليه سابقا أيضا، فاعترافك بكون الفصل مجتهدا فيه عند عمر يلزمك القول باختلاف الصحابة رضي الله عنهم في الباب وهذا خلاف ما يحتج به للجمهور من قول خالد الحذاء لا يختلف فيه عن النبي ﷺ أنه أسهم هكذا "للفرس سهمين، ولصاحبه سهما وللراجل سهما" ذكره الموفق في "المغني" (١: ٤٤٣). وأخرجه "الدارقطني" (٢: ٤٧)، والحذاء ليس بأجل من أبي حنيفة ولا أعرف بالشرايع فيه فلا يرد بقوله على أبي حنيفة شيء، فافهم.

قوله: "عن أبي موسى إلخ: دلالته على معنى الباب ظاهرة قد فعل ذلك أبو موسى رضي الله عنه في زمن عمر رضي الله عنه، والصحابة متوافرون ولم ينكره عليه أحد منهم. وفيه دليل لصحة ما رويناه عن رسول الله ﷺ أنه جعل الفارس سهمين وللراجل سهما. ولو كان كما زعمه الجمهور أنه أسهم للفارس ثلاثة أسهم لنازعت الفرسان أبا موسى ولم يرضوا بانتقاص سهمهم الذي جعله الشارع لهم، فافهم.

واحتج الجمهور أيضا بما أخرجه أبو داود في سننه عن المسعودي حدثني[1] أبو عمرة عن أبيه: "قال أتينا رسول الله ﷺ أربعة نفر ومعنا فرس. فأعطى كل إنسان منا سهما وأعطى الفرس سهمين". ثم أخرجه عن المسعودي عن رجل من آل أبي عمرة نحوه وزاد فكان للفارس ثلاثة أسهم اهـ. والمسعودي فيه مقال وقد استشهد به البخاري (زيلعي ٢: ١٣٣). ولا دليل فيه على

---

(١) هكذا هو في "السنن" (٣: ٢٧) مع العون وزاد فيه الزيلعي: حدثني ابن أبي عمرة وليس في "السنن"، هكذا وإنما هو عند الدارقطني، فليتنبه له.

عثمان بخراسان وقد غنموا فقال: أجعل جائزتك أن أضرب لك بألف سهم فقال:

كونه حكما عاما، وغاية ما فيه أنه أعطى هؤلاء الأربعة كل فارس منهم ثلاثة أسهم تنفيلا، ولا نزاع فيه، والحديث مضطرب الإسناد، فإن لفظ السنن يفيد أن أبا عمرة روى هذا الحديث عن أبيه (اسمه) عمرو بن محصن ولفظ الدارقطني يدل على أن أبا عمرة نفسه هو الراوى لهذا الحديث، كذا فى "التعليق المغنى" (٢:٤٦٩) على أن الحديث أخرجه ابن مندة فى "معرفة الصحابة" من طريق عبد الله بن عبد الرحمن بن أبى عمرة عن أبيه عن جده بلفظ "أنه جاء إلى النبى ﷺ ومعه أخ له يوم بدر أو يوم أحد فأعطى الرجل سهما سهما وأعطى الفرس سهمين" كذا فى "تهذيب التهذيب" (١٢:١٨٧). ولا حجة فيه فإن المراد بالرجل الراجل وبالفرس الفارس، بدليل المقابلة. وأيضا فغنائم بدر كانت لرسول الله ﷺ خاصة كما زعمه البيهقى وغيره والراوى قد شك فى أنه كان يوم بدر أو يوم أحد فلا يصح الاحتجاج بالمشكوك، فافهم.

وبما أخرجه الطبراني والدارقطني عن قيس بن الربيع عن محمد بن على السلمى عن أبى حازم مولى أبى رهم "قال: شهدت أنا وأخى خيبر ومعنا فرسان فقسم لنا رسول الله ﷺ ستة أسهم للفرسين أربعة أسهم ولنا سهمين". قال فى "التنقيح": قيس ضعفه بعض الأئمة وأبو رهم مختلف فى صحبته وأخرجه الدارقطني عن إسحاق بن عبد الله بن أبى فروة عن أبى حازم به وإسحاق ضعيف. (زيلعى)

قلت: وفيه أيضا ما فيما قبله من احتمال التنفيل، وبما أخرجه الدارقطني والطبراني أيضا عن محمد بن حمران ثنا عبد الله بن بشر السكسكى عن أبى كبشة الأنمارى مرفوعا «إنى جعلت للفرس سهمين وللفارس سهما فمن نقصهما نقصه الله» ومحمد بن حمران فيه مقال وعبد الله بن بشر قال فى "التنقيح": عبد الله بن بشر السكسكى تكلم فيه غير واحد من الأئمة. قال النسائى ليس بثقة وقال يحيى القطان: لا شيء، وقال أبو حاتم والدارقطني: ضعيف، وذكره ابن حبان فى الثقات (زيلعى). وقال المحقق فى "الفتح" (٥:٢٢٧): وأما حديث أبى كبشة فلم يصح، لأن رواية محمد بن حمران القيسى (عن السكسكى) أكثر الناس على تضعيفه وتوهينه اهـ". قلت: ومثل هذا لا يجوز الاحتجاج به عند الجمهور ولا عندنا لكونه خلاف الآثار الثابتة الصحيحة عن النبى ﷺ وقد ذكرناها فى المتن.

وبما أخرجه البزار فى "مسنده"، والدارقطني عن موسى بن يعقوب عن عمته قريبة عن أمها كريمة بنت المقداد عن ضباعة بنت الزبير عن المقداد «أن النبى ﷺ أعطى للفرس سهمين ولصاحبه

اضرب لى بسهم ولفرسى بسهم. أخرجه الجصاص فى "أحكام القرآن" (٣:٥٨)

سهما»، زاد الدارقطنى فى لفظ: يوم خيبر. وموسى بن يعقوب فيه لين وشيخته قريبة تفرد هو عنها (زيلعى) أى فهى مجهولة.

قلت: ولفظ الدارقطنى فى "سننه" عن المقداد قال: «غزوت مع النبى ﷺ يوم بدر على فرس لى أنثى فأسهم لى سهما ولفرسى سهمين» اهـ (٢:٤٦٨). وليس هو حكما عاما، بل غايته أنه ﷺ أعطى المقداد كذلك، وهو يحتمل التنفيل، كما مر. وأيضًا فغنائم بدر كانت لرسول الله ﷺ خاصة، يفعل بها ما شاء كما زعمه البيهقى والرافعى، ونزلت القسمة بعدها صرح به فى "التلخيص الحبير" (٢:٢٧٢) وفى "الجوهر النقى" (١:٥٦)، فلا حجة لهم فيه. قال الجصاص: ويدل على أن قسمة غنائم بدر إنما كانت على الوجه الذى جعل النبى ﷺ قسمتها لا على قسمتها الآن أن النبى ﷺ قسمها بينهم بالسواء، ولم يخرج منها الخمس، ولو كانت مقسومة قسمة الغنائم التى استقر عليها الحكم لعزل الخمس لأهله، ولفضل الفارس على الراجل وقد كان فى الجيش فرسان أحدهما للنبى ﷺ والآخر للمقداد. فلما قسم الجمع بينهم بالسوية علمنا أن قوله تعالى: ﴿قل الأنفال لله والرسول﴾ قد اقتضى تفويض أمرها إليه ليعطيها من يرى اهـ (٣:٤٦).

قلت: وكل ذلك مما سلمه الخصم وأذعن له كما لا يخفى على من راجع كلام البيهقى فى السنن والرافعى فى التلخيص، وكلام الموفق فى المغنى، فلا حجة لهم فى حديث المقداد، فإن قيل: قد ورد فى طريق عند الدارقطنى يوم خيبر قلت: تفرد به يحيى بن هانئ عن موسى بن يعقوب، وروى الواقدى ومحمد بن خالد بن عثمة كلاهما عن موسى يوم بدر فهو الراجح والواقدى وإن كان مختلفا. فيه فهو مقبول فى المغازى، صرح به الحافظ فى "التلخيص" (١:٢٣١).

واحتجوا أيضا بما رواه الدارقطنى من طريق ياسين بن معاذ وسليمان أبى معاذ كلاهما عن الزهرى عن مالك بن أوس بن الحدثان عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام رضى الله عنهما قالوا «كان رسول الله ﷺ يسهم للفرس سهمين وللرجل سهما» (٢:٤٦٨). ولا حجة فيه، فياسين بن معاذ الزيات قال ابن معين: "ليس حديثه بشىء" وقال البخارى: "منكر الحديث" وقال النسائى وابن جنيد: متروك وقال ابن حبان: يروى الموضوعات، وسليمان بن أرقم أبو معاذ البصرى. قال البخارى: تركوه وقال أحمد: "لا يروى عنه" وعن ابن معين: ليس بشىء، وقال الجوزجانى: ساقط، وقال أبو داود والدارقطنى: متروك، وقال أبو زرعة: ذاهب الحديث، كذا فى "التعليق المغنى" عن "الميزان" (٢:٤٦٨). وأيضا فيحتمل أن يراد بالفرس

والمحدث لا يحذف من أول الإسناد إلا ما هو سالم عن العلة والإسناد المذكور حسن

الفارس، وبالرجل الراجل. وهو الظاهر من مقابلة الفرس بالرجل فيوافق ما ذكرنا في المتن من الأحاديث.

واحتجوا أيضا بما أخرجه إسحاق بن راهويه من طريق الحجاج عن أبي صالح ومن طريق ابن أبي ليلى عن الحكم كلاهما عن ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ أسهم للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهما» قال الحافظ في "الدراية": "وفي كل من الطريقين ضعف" اهـ (ص٢٦١). أي لما في الحجاج بن أرطاة وابن أبي ليلى من المقال.

قلت: وأيضا فالحديث مضطرب المتن، فإن الدارقطني أخرجه من طريق عطاء عن ابن عباس "أن رسول الله ﷺ قسم لمائتي فرس بحنين سهمين سهمين" اهـ (الصفحة السابقة) لم يذكر ثلاثة أسهم ولا الراجل، وهو يحتمل ما ذكرنا غير مرة من كون الفرس بمعنى الفارس، يؤيده ما ذكره سحنون في "المدونة" عن ابن وهب عن يحيى بن أيوب عن يحيى بن سعيد وصالح بن كيسان "أن رسول الله ﷺ قسم للفارس يوم حنين سهمين سهمين" اهـ (١:٣٩٢). وهذا مرسل صحيح ولعل هذا هو ما عزاه صاحب "الهداية" إلى ابن عباس بلفظ "أن النبي ﷺ أعطى الفارس سهمين والراجل سهما" رواية بالمعنى، فإن قوله: قسم لمائتي فرس سهمين، محتمل لهذا المعنى كما هو محتمل للمعنى الذي أخرجه ابن راهويه بطريق الحجاج، وابن أبي ليلى، وتأيد ما قلنا بالمرسل الصحيح الذي أخرجه سحنون في "المدونة"، والله أعلم.

صاحب "الهداية" طويل الباع في الحديث:

ثم اطلعت على أثر ابن عباس صريح فيما عزاه صاحب "الهداية" إليه في "كتاب الخراج" لأبي يوسف قال: حدثنا الحسن بن علي بن عمارة عن الحكم بن عتيبة عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما "أن رسول الله ﷺ قسم غنائم بدر للفارس سهمين وللراجل سهما" اهـ (ص٢١). وهذا سند حسن لما في ابن عمارة من المقال، وظهر بهذا سعة نظر صاحب الهداية في الحديث، وقصور نظر الزيلعي والحافظ ابن حجر حيث قالا: غريب من حديث ابن عباس خلافا أخرجه إسحاق، كذا في "الدراية" (ص ٢٦١)، قلت: وليس ما رواه إسحاق بأحسن سندا مما رواه أبو يوسف عنه، فلم يأت صاحب "الهداية" بغريب.

واحتجوا أيضا بما رواه أحمد في "مسنده" من طريق ابن المبارك ثنا فليح بن محمد عن المنذر بن الزبير عن أبيه "أن النبي ﷺ أعطى الزبير سهما وفرسه سهمين" قال في "التنقيح":

وقد أخرج النسائى عن أبى إسحاق عن القثم فى مجتباه وليس له راوٍ غيره كذا فى "التهذيب" (٨:٣٦٢).

وفليح والمنذر ليسا بمشهورين (زيلعى ١:١٣٤). وأخرجه الدارقطنى فى "سننه" عن إسماعيل بن عياش عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الزبير عن الزبير قال "أعطانى رسول الله ﷺ يوم بدر أربعة أسهم، سهمين لفرسى وسهما لى وسهما لأمى من ذوى القربى" (زيلعى ص ١٣٤). ولا حجة لهم فيه لما قد عرفت من قولهم فى غنائم بدر: إنها كانت لرسول الله ﷺ خاصة يفعل بها ما يشاء، وأيضا فليس فيه إلا أنه ﷺ أعطى الزبير كذلك فيحتمل التنفيل.

وبما أخرجه الدارقطنى عن محمد بن يزيد بن سنان عن أبيه حدثنى هشام بن عروة عن أبى صالح عن جابر قال: "شهدت مع رسول الله ﷺ غزاة فأعطى الفارس منا ثلاثة أسهم وأعطى الراجل سهما" ومحمد بن يزيد بن سنان وأبوه ضعيفان (زيلعى ٢:١٣٤). على أنه حجة لأبى حنيفة لا عليه فإن ظاهره أنه ليس من أمره المستمر. أ لا ترى أنه قال: شهدت مع رسول الله ﷺ غزاة وقد علمنا أنه شهد مع رسول الله ﷺ غزوات، فلما خص هذا الفعل بغزاة منها كان ظاهرا فى أن غيرها لم يكن كذلك، فافهم.

وبالجملة فهذه الآثار مع أنها لم تسلم من المقال فيها لا ينافى قول أبى حنيفة لما قد عرفت أن رواية السهمان الثلاثة محمولة عنده على التنفيل فى تلك الوقعة بعينها، ولو ذهب الخصم إلى الاحتجاج بأمثال هذه الآثار، قلنا: أن نحتج بما رواه الطبرانى فى "معجمه" عن سليمان ابن داود الشاذكونى ثنا محمد بن عمر الواقدى ثنا موسى بن يعقوب عن عمته قريبة بنت عبد الله بن وهب عن أمها كريمة بنت المقداد عن ضباعة بنت الزبير عن المقداد بن عمرو أنه كان يوم بدر على فرس يقال له سبحة فأسهم له النبى ﷺ سهمين، لفرسه سهم، وله سهم.

قال الحافظ: وفيه الشاذكونى عن الواقدى (دراية ص٢٦٢). قلت: فما له وقد قال أحمد ابن حنبل: أعلمنا بالرجال يحيى بن معين وأحفظنا للأبواب الشاذ كونى وقال صالح بن محمد الحافظ: ما رأيت أحفظ من الشاذكونى. فإن قيل: اتهم ابن معين وصالح بن محمد وغيرهما بالكذب فى الحديث. قلنا: قال عبدان الأهوازى: معاذ الله أن يتهم، إنما كانت كتبه قد ضاعت فكان يحدث من حفظه، وساق له ابن عدى أحاديث خولف فيها، ثم قال: وللشاذكونى حديث كثير مستقيم، وهو من الحفاظ المعدودين. وما أشبه أمره بما قال عبدان: يحدث حفظا فيغلط اهـ من "اللسان" (٣:٨٤ و٨٥)، وهذا تعديل مفسر قد عرف قائله بالجرح فرده ولم يبال به، وقد مر

. . . .

أن الحافظ جعل[1] الواقدى مقبولا فى المغازى. وبما روى الواقدى فى "المغازى": حدثنى المغيرة بن عبد الرحمن الخزامى عن جعفر بن خارجة، قال: قال الزبير بن العوام: "شهدت بنى قريظة فارسا فضرب لى بسهم ولفرسى بسهم"، وفيه الواقدى (زيلعى).

وبما أخرجه ابن مردويه من طريق ابن إسحاق ثنى محمد بن جعفر بن الزبير عن عروة عن عائشة: "قالت: أصاب رسول الله ﷺ سبايا بنى المصطلق فأخرج الخميس منها ثم قسم بين المسلمين فأعطى الفارس سهمين والراجل سهما" اهـ وبهذا ظهر الجواب عما احتج به البيهقى فى "دلائل النبوة" بسنده عن ابن إسحاق قال: حدثنى عبد الله بن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال: "لم تقع القسمة ولا السهم إلا فى غزوة بنى قريظة كانت الخيل يومئذ ستة وثلاثين فرسا ففيها أعلم رسول الله ﷺ سهمان الخيل وسهمان الرجال فعلى سننها جرت المقاسم فجعل رسول الله ﷺ يومئذ للفارس وفرسه ثلاثة أسهم له سهم ولفرسه سهمان وللراجل سهما" قال البيهقى: هذا هو الصحيح المعروف بين أهل المغازى. (زيلعى ٢:١٣٥)

ومحصل الجواب أن الخيل كانت قليلة عند المسلمين فجرت المقاسم فى غزوة بنى قريظة على ثلاثة أسهم للفارس وسهم للراجل أى ترغيبا للمسلمين على اقتناء الخيل وارتباطها وقد ورد فى أثر الزبير "أنه أسهم فى غزوة بنى قريظة أيضًا سهمين للفارس، وسهما للراجل، فلما كثرت عندهم، وحصل المقصود أسهم للفارس فى غزوة بنى المصطلق بعدها سهمين وللراجل سهما، وواظب على مثل ذلك فى غزوة خيبر وحنين وغيرهما كما دلت عليه الآثار التى مر ذكرها، فافهم.

واحتجوا أيضا بما رواه البيهقى عن الشافعى من حديث شاذان عن زهير عن أبى إسحاق "غزوت مع معبد بن عثمان فأسهم لفرسى سهمين ولى سهما" اهـ. (قلت: لا دليل فيه على الوجوب بل يحتمل التنفيل). قال أبو إسحاق: "وبذلك حدثنى هانئ بن هانئ عن على اهـ" قال صاحب الجواهر النقى: قد اختلف فيه فذكر عبد الرزاق عن الثورى عن أبى إسحاق عن هانئ بن هانئ قال: "أسهم له فى إمارة سعيد بن عثمان لفرسين لهما أربعة أسهم وله سهم" وقال ابن أبى شيبة: ثنا غندر عن شعبة عن أبى إسحاق عن هانئ بن هانئ، عن على قال: "للفارس سهمان" اهـ (٢:٦٠) زاد فى "عقود الجواهر" نقلا عن ابن أبى شيبة وللراجل سهم اهـ (١:٢٢٠). قال فى

(١) قال العينى فى "العمدة": فإن قلت: الواقدى فيه مقال. قلت: ما للواقدى وقد قال إبراهيم الحربى: فسمعت مصعبا الزبيرى، وسئل عن الواقدى فقال: ثقة مامون وكذلك قال المسيىء، وقال أبو عبيد القاسم بن سلام: "الواقدى ثقة". وعن الداودى قال: الواقدى أمير المؤمنين فى الحديث. ولئن سلمنا أن فيه مقالا ففى أكثر أحاديث هؤلاء أيضا مقال (٥:٦٠٦).

. . . .

"شرح السير الكبير": وإذا أصاب المسلمون الغنائم فأحرزوها وأرادوا قسمتها فعلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه: يعطى الفارس سهمين سهما له وسهما لفرسه، وللراجل سهما. وقال: لا أجعل سهم الفرس أفضل من سهم الرجل المسلم، وهو قول أهل العراق من أهل الكوفة والبصرة، لأن تفضيل البهيمة فيما يستحق بطريق الكرامة لا وجه له والاستحقاق باعتبار إرهاب العدو وذلك بالرجل أظهر منه بالفرس (قال تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾ الآية نسب الإرهاب إلى المسلمين لا إلى الخيل وإنما جعلها والقوة آلة للإرهاب فقط. وبهذا ظهر الجواب عن إيراد سحنون والحافظ ابن حجر على الحنفية وسيأتي فانتظر. مؤلف) ألا ترى أن الفرس لا يقاتل بدون الرجل، والرجل يقاتل بدون الفرس وكذلك مؤنة الرجل قد تزداد على مؤنة الفرس، فالفرس قد يغتذى بالحشيش وما لا قيمة له، ومطعوم الآدمي لا يوجد إلا بالثمن مع أنه لا معتبر بالمؤنة فإن السهم لا يستحق بابغل والحمير والبعير، وصاحبه يلتزم مؤنة مثل مؤونة الفرس، أو أكثر، وبالفيل لا يستحق السهم ومؤنته أكثر من مؤنة الفرس وبهذا تبين أن استحقاق السهم بالفرس ثابت بخلاف القياس بالنص؛ فإن الفرس آلة للحرب وبالآلة لا يستحق السهم ومجرد حصول إرهاب العدو به لا يوجب استحقاق السهم به كالفيل، ولكن تركنا القياس في الفرس بالسنة، وإنما اتفقت الآثار على استحقاق سهم واحد بالفرس، فيترك القياس فيه لكونه متفقا. وفيما تعارض فيه الأثر يؤخذ بأصل القياس، وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى للفارس ثلاثة أسهم: سهم له وسهمان لفرسه، وهو قول أهل الحجاز وأهل الشام قال محمد: طمأنينة القلب إلى ما اجتمع عليه الفريقان أظهر ثم بين أن الآثار جاءت صحيحة مشهورة لكل قول، وروى الأخبار بالأسانيد (فليت الشارح ذكرها برمتها ولم يحذف من الشرح متون الأحاديث وأسانيدها، ولكنه ظن أن كتب محمد لا تضيع، وتبقى في أيدي الناس أبدا كما كانت في زمنه، فلم ير في حذفها مضرة لسهولة مراجعة معاصريه إلى الأصول، ولكنا في زمان قد ضاع فيه من كتب السلف أكثرها ولم يبق عندنا إلا كتب المتأخرين الذين لا يتكلمون في متون الآثار وأسانيدها ولا يبحثون عنها كبحث السلف الصالح رضي الله عنهم، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. مؤلف). فالحاجة إلى التوفيق والترجيح لكل واحد من الفريقين فأما أبو حنيفة رضي الله عنه قال: أوفق بين الأخبار فأحمل ما روى أنه أعطى الفرس سهمين على أن أحد السهمين للفارس لفرسه، والآخر كان من الخمس لحاجته، أو كان نفل له ذلك قبل الإصابة (ويتمشى هذا التأويل في الروايات التي على تفسير نافع. مؤلف). أو المراد بذكر

. . . .

الفرس الفارس لعلمنا أنه إنما أعطى الفارس (حقيقة وهذا فيما ورد على لفظ ابن عمر فتذكر). وعليه حمل حديث خيبر فى قوله (أى قول الراوى): وكانت الرجال ألفا وأربع مائة، والخيل مائتى فرس فقال: المراد بالرجال الرجالة وبالخيل الفرسان قال الله تعالى: ﴿وأجلب عليهم بخيلك ورجلك﴾ أى بفرسانك ورجالتك ووجه الترجيح أن السهمين للفارس متيقن به لاتفاق الآثار عليه، وفيما يكون مستحقا بخلاف القياس لا يثبت إلا المتيقن به (هذا هو الدليل وعلة الجواب فى هذا الباب وأما قوله: لا أفضل الفرس على الرجل المسلم فليس بدليل بل تأييد له، فافهم)، وهما قالا: "المثبت للزيادة من الأخبار أولى من النافى" اهـ (٢:١٧٦). قلت: وسيأتى جوابه، إن شاء الله تعالى، فانتظر.

قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: قال الله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه﴾ (أى والباقى لكم) قال أبو بكر: ظاهره يقتضى المساواة بين الفارس والراجل وهو خطاب لجميع الغانمين وقد شملهم هذا الاسم أ لا ترى أن قوله تعالى: ﴿فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك﴾ قد عقل من ظاهره استحقاقهن للثلثين على المساواة، وكذلك مقتضى قوله تعالى "غنمتم" أن يكونوا متساويين لأن قوله: غنمتم عبارة عن ملكهم له، وقد اختلف فى سهم الفارس: قال أبو حنيفة: "للفارس سهمان وللراجل سهم"، وقال صاحباه وابن أبى ليلى ومالك والثورى والليث والأوزاعى والشافعى: "للفارس ثلاثة أسهم، وللراجل سهم"، وروى مثل قول أبى حنيفة عن المنذر بن أبى حمصة عامل عمر فرضيه عمر، ومثله عن الحسن البصرى وعن قثم بن العباس (صحابى صغير ولاه على مكة ثم المدينة كذا فى "التهذيب" قال أبو بكر: قد بينا أن ظاهر الآية يقتضى المساواة بين الفارس والراجل فلما اتفق الجميع على تفضيل الفارس بسهم فضلناه وخصصنا به الظاهر وبقى حكم اللفظ فيما عداه، ثم ذكر الجصاص بطريق عبد الباقى حديث عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بأسانيد عديدة «أن رسول الله ﷺ جعل للفارس سهمين وللراجل سهما»، ثم رواه بلفظ «للفارس ثلاثة أسهم سهم له وسهمان لفرسه»، ثم قال: واختلف حديث عبيد الله بن عمر فى ذلك وجائز أن يكونا صحيحين بأن يكون أعطاه بديا سهمين وهو المستحق ثم أعطاه فى غنيمة أخرى ثلاثة أسهم، وكان السهم الزائد على وجه النفل، ومعلوم أن النبى ﷺ لا يمنع المستحق وجائز أن يتبرع بما ليس بمستحق على وجه النفل، كما ذكره ابن عمر فى حديث: "أنه كان فى سرية فبلغت سهماننا اثنى عشر بعيرا، ونفلنا رسول الله ﷺ بعيرا بعيرا"، قال: وقد روى مجمع بن جارية «أن النبى ﷺ قسم غنائم خيبر فجعل للفارس سهمين وللراجل سهما». وروى ابن الفضل عن الحجاج عن أبى صالح عن ابن عباس «قسم رسول الله ﷺ

. . . .

يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهما» (قلت: أخرجه إسحاق بن راهويه كما تقدم وليس فيه يوم خيبر. مؤلف) وهذا خلاف رواية مجمع بن جارية (قلت: نعم إن صح فيه لفظ خيبر، وإلا فلا لاحتمال أن يكون قبل غزوة بنى المصطلق لو كانت الخيل قليلة عند المسلمين فجعل للفارس ثلاثة أسهم تحريضا لهم على اقتناءها ثم أسهم فى بنى المصطلق للفارس سهمين وللراجل سهما كما تقدم. مولف) وقد يجمع بينهما بأن يكون قسم لبعض الفرسان سهمين (كما رواه مجمع) وهو المستحق وقسم لبعضهم ثلاثة أسهم (كما رواه ابن عباس) وكان السهم الزائد على وجه[1] النفل كما روى سلمة بن الأكوع، أن النبى ﷺ أعطاه فى غزوة ذى قرد سهمين سهم الفارس والراجل وكان راجلا يومئذ)، رواه مسلم وأحمد وأبو داود، كما فى "النيل" (٧:١٧٢)، وكما روى سفيان بن عيينة عن هشام بن عروة عن يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير" أن الزبير كان يضرب له فى المغنم بأربعة أسهم". وهذه الزيادة كانت على وجه النفل تحريضا لهم على إيجاف الخيل كما كان ينفل سلب القتيل فإن قيل: لما اختلفت الأخبار كان خبر الزائد أولى، قيل له: هذا إذا ثبت أن الزيادة كانت على وجه الاستحقاق، فأما إذا احتمل أن تكون على وجه النفل فلم تثبت هذه الزيادة مستحقة وأيضا فإن فى خبرنا زيادة لسهم الراجل لأنه كلما نقص نصيب الفارس زاد نصيب الراجل (فاستوى الخبران فى كونهما مثبتين للزيادة فافهم)! ويدل على ما ذكرنا من طريق النظر أن الفرس لما كان آلة كان القياس أن لا يسهم كسائر الآلات فتركنا القياس فى السهم الواحد (للإجماع على تفضيل الفارس)، والباقى محمول على القياس وأيضا الرجل آكد أمرا فى استحقاق السهم من الفرس بدلالة أن الرجال، وإن كثروا استحقوا سهامهم. ولو حضرت جماعة أفراس لرجل واحد لم يستحق إلا بفرس واحد، فلما كان الرجل آكد أمرا من الفرس، ولم يستحق أكثر من سهم فالفرس أحرى بذلك اهـ (٣:٥٩) ملخصا.

---

(١) قلت: ويؤيده ما رواه سعيد بن منصور فى "السنن"، وأبو داود فى "المراسيل" عن مكحول: «أن النبى ﷺ هجن الهجين يوم خيبر وعرب العراب فجعل للعربى سهمين، وللهجين سهما»، ذكره الحافظ فى "الفتح"، ولم يعله إلا بانقطاع أى الإرسال (٦:٥١). ولا يخفى أن الخيل عرابها وبراذينها كلها سواء فى السهمان إجماعا إلا ما روى عن أحمد فى رواية، كما سيأتى، فلما جعل للهجين سهما دل على أنه هو السهم المستحق للفرس مطلقا، وإنما جعل للعربى سهمين على وجه النفل دون الاستحقاق. والظاهر أنه لم يعط كل فرس عربى سهمين، بل للبعض منها الذى كان له فى الحرب نكاية زائدة على نكاية الهجين، فإن العراب تصلح لمناهضة الحصون أكثر مما تصلح لها الهجان والبراذين. وعلى هذا فما رواه ابن عمر وابن عباس من السهمان الثلاثة للفارس محمول على أنه نفل للعراب بسهم زائد على سهم غير العراب.

. . . .

فإن قيل: قد روى الجصاص: حدثنا عبد الباقي، حدثنا بشر بن موسى، حدثنا الحميدى، حدثنا أبو أسامة عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «للفارس ثلاثة أسهم سهم له وسهمان لفرسه» (٣:٥٨)، وهذا قول، والقول مقدم على الفعل.

قلنا: لا حجة فيه فإنه شاذ بل منكر، فإن أصحاب أبى أسامة كعبيد بن إسماعيل عند البخارى، وأبو بكر بن أبى شيبة فى "مصنفه" وأحمد فى "مسنده"، وابن كرامة وغيره عند الدارقطنى وسليم بن الأخضر عند مسلم والترمذى وغيرهما كلهم يروونه عن أبى أسامة حكاية عن فعله ﷺ. وكذا أصحاب عبيد الله أبو أسامة وابن نمير وابن المبارك وحماد بن سلمة وسفيان الثورى وعفيف بن سالم وأبو معاوية وغيرهم، وكذا أصحاب نافع عبيد الله وعبد الله وعبد الرحمن بن آمين كلهم رووه حكاية عن الفعل دون القول، فما فى رواية ابن القانع هذه من حكاية القول شاذ بالمرة وابن القانع ثقة فى نفسه، ولكن شيخه بشر بن موسى لم أعرف من ترجمه غير أن الحافظ ذكره فى "التهذيب" فى الرواة عن الحميدى، والله تعالى أعلم.

وإن سلم فنقول: إنما قال النبى ﷺ ذلك مرة تحريضا للمسلمين على اقتناء الخيل وارتباطها، كقوله: "من قتل قتيلا فله سلبه" إغراء على الحرب والقتال لا تشريعا بدليل ما ذكرناه مفصلا، والقول: إنما يقدم على الفعل إذا كان تشريعا ويدل على شذوذ هذه الرواية ونكرتها ما رواه سعيد ابن منصور، والأثرم عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن أما بعد: فإن سهمان الخيل مما فرض رسول الله ﷺ سهمين للفرس[1] وسهما للراجل ولعمرى لقد كان حديثا ما أشعر أن أحدا من المسلمين هم بانتقاض ذلك فمن هم بانتقاض ذلك فعاقبه، والسلام عليك ذكره الموفق فى "المغنى" (١٠:٤٤٤).

فهذا يدل على أنه ﷺ فرض للفارس سهمين لا ثلاثة أسهم فإنه هو المراد بالفرس بدليل

---

(١) حمله الموفق على الظاهر، ولكن مقابلته بالراجل تؤيد ما قلنا. وهكذا أخرجه سحنون فى "المدونة" عن ابن وهب عن مخرمة ابن بكير عن أبيه عن عمر بن عبد العزيز أن السهمين فريضة فرضها رسول الله ﷺ سهمين للفرس وسهما للراجل اهـ (١:٣٩٢). فاندفع ما عسى أن يتوهم من وقوع التصحيف فى الراجل عن الرجل، فافهم. وعليه يحمل ما رواه مسلم عن سليم بن أخضر عن عبيد الله بن عمر قال: نا نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قسم فى النفل للفرس سهمين وللرجل سهما اهـ. فإن المراد بالفرس الفارس، وبالرجل الراجل بدليل ما ذكره النووى أن فى بعض الروايات للفرس سهمين، وللراجل سهما بالألف وفى بعضها للفارس سهمين اهـ (٢:٩٢). والروايات يفسر بعضها بعضا، والله تعالى أعلم.

. . . .

مقابلته بالراجل، والخيل بمعنى الفرسان كما فى قوله تعالى ﴿وأجلب عليهم بخيلك﴾ وقولهم: يا خيل الله! اركبى ومراد عمر بن عبد العزيز إنما هو تفضيل الفارس على الراجل دون إثبات ثلاثة أسهم له بدليل ما ذكره الوليد بن مسلم سألت الأوزاعى عن أسهام الخيل من غنائم الحصون، فقال: كانت الولاة قبل عمر بن عبد العزيز الوليد وسليمان لا يسهمون الخيل من الحصون ويجعلون الناس كلهم رجالة حتى ولى عمر بن عبد العزيز فأنكر ذلك وأمر بإسهامها من فتح الحصون والمدائن ذكره الموفق فى "المغنى" (١٠:٤٥١). وذلك لأن النبى ﷺ فضل الفارس على الراجل فى غنائم خيبر وهى حصون ولأن الخيل ربما احتيج إليها بأن ينزل أهل الحصن فيقاتلوا خارجا منه فأمر عمر بتفضيل الفارس على الراجل فى فتح الحصون وأنكر على من جعلها رجالة، فافهم.

وفيه دلالة على ثبوت سنة رسول الله ﷺ بهذا، وأنه مما قد أجمع عليه فلا يجوز لأحد أن ينقص الفارس عن سهمين، فقلنا به، وتركنا القياس فيه وأبقينا الزيادة على السهمين على القياس المتأيد بظاهر قوله تعالى ﴿واعلموا أنما غنمتم﴾ كما تقدم. قال الحافظ فى "الفتح" قال محمد بن سحنون: انفرد أبو حنيفة بذلك (أى بقوله للفارس سهمان) دون فقهاء الأمصار ونقل عنه أنه قال: أكره أن أفضل بهيمة على مسلم وهى شبهة ضعيفة لأن السهام فى الحقيقة كلها للرجل. قلت: لو لم يثبت الخبر لكانت الشبهة قوية لأن المراد المفاضلة بين الراجل والفارس فلو لا الفرس ما ازداد الفارس سهمين عن الراجل، فمن جعل للفارس سهمين، فقد سوى بين الفرس وبين الرجل. وقد تعقب هذا أيضا لأن الأصل عدم المساواة بين البهيمة والإنسان فلما خرج هذا عن الأصل بالمساواة فلتكن المفاضلة كذلك.

قلت: الذى جعل للفارس سهمين لم يسو بين الفرس وبين الرجل، بل قد فضل الفارس على الراجل ولا يخفى ما فى اللزوم والالتزام من الفرق بخلاف من جعل للفارس ثلاثة أسهم، فإنه يقول: سهمان للفرس وسهم للفارس وهو بعبارته يدل على تفضيل البهيمة على الإنسان، فافهم.

قال: وقد فضلت الحنفية الدابة على الإنسان فى بعض الأحكام فقالوا: لو قتل كلب صيد قيمته أكثر من عشرة آلاف أداها، فإن قتل عبدا مسلما لم يؤد فيه، إلا دون عشرة آلاف درهم. (قلت: هذا ليس من باب المفاضلة بل من باب الضمان والمعاوضة وقد أجمعوا على أنه لو أتلف رجل جوهرة نفيسة لآخر قيمتها مائة ألف درهم أداها ولو قتل حرا مسلما لم يؤد إلا عشرة آلاف

٣٩٢٥- حدثنا: غندر عن شعبة عن أبى إسحاق عن هانئ بن هانئ عن على قال: «للفارس سهمان وللراجل سهم»، أخرجه ابن أبى شيبة (عقود الجواهر ١:٢٢)، وهذا سند حسن صحيح وهانئ بن هانئ وثقه ابن حبان والنسائى (تهذيب.١١:٢٢).

درهم فهل تراهم قد فضلوا الجماد على الإنسان كلا! قال: ولم ينفرد أبو حنيفة بما قال فقد جاء عن عمر وعلى وأبى موسى رضى الله عنهم لكن الثابت عن عمرو على كالجمهور اهـ (٦:٥٢).
قلت: قد مر اختلاف الروايات فيه عن على رضى الله عنه وما يوافق منها قول أبى حنيفة صريح فى الدلالة عليه، بخلاف ما يوافق الجمهور فإنه ليس بصريح كما سيأتى وكذا قول عمر رضى الله عنه وأبى موسى الأشعرى فقد وجدنا منهما ما يؤيد أبا حنيفة صريحا بخلاف ما يؤيد الجمهو والله تعالى أعلم. قال الحافظ: واستدل للجمهور من حيث المعنى بأن الفرس يحتاج إلى مؤنة لخدمتها وعلفها (لكن ليس مؤنته بأزيد من مؤنة الرجل ولو كان السهم بالمؤنة لكان الفيل أحق به من الفرس لزيادة مؤنته وقد مر الجواب عن قياس الجمهور فى كلام شارح "السير" والجصاص مفصلا، فتذكر).

قال: وبأنه يحصل بها من الغنى فى الحرب ما لا يخفى اهـ. (قلت: وليس غناها بأكثر من غنا الرجل ومنفعته فى الحرب، وهو ظاهر فينبغى أن لا يزاد سهمها من سهمه، فافهم).

قوله: "عن أبى موسى وعن شريك إلخ" قلت: دلالتهما على قول أبى حنيفة ظاهرة.

قوله: "حدثنا غندر إلخ" دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة. فإن قيل: ويعارضه ما ذكره البيهقى عن زهير عن أبى إسحاق غزوت مع معبد بن عثمان فأسهم لفرسى سهمين ولى سهما قال أبو إسحاق: وبذلك حدثنى هانئ بن هانئ عن على، وذكر عبد الرزاق عن الثورى عن أبى إسحاق عن هانئ بن هانئ، قال: "أسهم له فى إمارة سعيد بن عثمان لفرسين لهما أربعة أسهم وله سهم اهـ" من "الجوهر النقى" (٢:٦٠) قلت: لا يعارض شيء من ذلك لما ذكرناه فى المتن فإن حديث الثورى ليس فيه ذكر على رضى الله عنه أصلا وهو يخالف الخصم أيضا فإنه لا يقول بأن يسهم لأزيد من فرس واحد كما سيأتى. ولو سلم فهو محمول على التنفيل أ لا ترى أنه أى سعيد بن عثمان أراد أن يضرب لقثم بن العباس بألف سهم فنهاه وأبى إلا أن يضرب له بسهم ولفرسه بسهم أو أما حديث زهير فليس فيه إلا حكاية عن فعل معبد بن عثمان وقول أبى إسحاق بعده بذلك حدثنى هانئ عن على والظاهر منه أن هانئ بن هانئ أخبره عن فعل على موافقا لفعل معبد بن عثمان ولا حجة فى حكاية الفعل لاحتمال كونه على سبيل التنفيل.

باب الخيل العراب والبراذين سواء ولا يسهم إلا لفرس واحد

٣٩٢٦- ابن وهب قال: أخبرنى سفيان بن سعيد الثورى عن عمرو بن ميمون

وحديث غندر عن شعبة عن أبى إسحاق صريح فى الحكاية عن قول على رضى الله عنه فى الباب، فهو المعول عليه لا سيما وفيه شعبة وقد كفانا تدليس المدلسين وقال الحافظ فى "الفتح": إن شعبة لا يحمل عن مشايخه إلا صحيح حديثهم اهـ (١: ٢٦٠)، وقال ابن القيم: "قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة فى إسناد حديث فاشدد يديك به اهـ" "إعلام الموقعين" (١: ٧٣)، فدليل أبى حنيفة فى الباب أرجح من دليل الجمهور كما لا يخفى على من آتاه الله الحكمة والانصاف والمعرفة التامة بالمأثور وصلى الله تعالى وسلم على عبده المؤيد المنصور سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه مدى الأيام والدهور.

باب الخيل العراب والبراذين سواء ولا يسهم إلا لفرس واحد

قوله: "ابن وهب أولا إلخ" قلت: ومعنى قوله: إذا بلغت البراذين إلخ" أى كانت صالحة للقتال به لا مما يعد لحمل الأمتعة عليه، وقد نقل ذلك مفسرا عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنهما قال: "ما كان من فرس ضرع أو بغل فاجعلوا صاحبه بمنزلة الراجل" ذكره محمد فى "السير الكبير" (٢: ١٨٠ مع "الشرح").

قال فى "شرح السير": "قال علماءنا رحمهم الله: البرذون فى استحقاق السهم به كالفرس. وكذلك الهجين والمقرف، وهو قول أهل العراق وأهل الحجاز. فالفرس اسم للفرس العربى، والبرذون للفرس العجمى، والهجين ما يكون الفحل عربيا، والأم من أفراس العجم، والمقرف عكس هذا. ثم فى استحقاق السهم العجمى والعربى (من الرجال) سواء، فكذلك فى الاستحقاق بالخيل. وهذا لأن الاستحقاق بالخيل لإرهاب العدو به قال تعالى: ﴿ومن رّباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾ واسم الخيل يتناول البراذين على ما روى عن سعيد بن المسيب أنه سئل عن صدقة البراذين فقال: أو فى الخيل صدقة؟ وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما: الفرس والبراذين سواء اهـ إذا الاستحقاق بالقتال على الفرس. وأهل العلم بالحرب يقولون: البراذين أفضل فى القتال عند اللقاء من الفرس فإنه ألين عطفا وأشد متابعة لصاحبه على ما يريد وأصبر فى القتال وما يفضلها العراب إلا للطلب والهرب ففى كل واحد منهما نوع زيادة فيما هو من أمر القتال فيستويان اهـ (٢: ١٧٩).

ولا يعارضه ما وقع عنه لسعيد بن منصور وفى "المراسيل" لأبى داود عن مكحول: "أن

عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: إذا بلغت البراذين مبلغ الخيل فألحقها بالخيل، أخرجه

النبى ﷺ هجن الهجين يوم خيبر، وعرب العراب فجعل للعربى سهمين وللهجين سهما" وهذا منقطع ويؤيده ما روى الشافعى فى "الأم" وسعيد بن منصور من طريق على بن الأقمر قال: أغارت الخيل فأدركت العراب وتأخرت البراذين فقام ابن المنذر الوادعى[1] (وفى "المغنى: وعلى الخيل رجل من همدان يقال له: المنذر بن أبى حمصة) فقال: لا أجعل ما أدرك لمن لم يدرك (وفى "المغنى" ففضل الخيل)، فبلغ ذلك عمر فقال: هبلت الوادعى أمه لقد أذكرت به (أى أتت به ذكرا. مؤلف) امضوها على ما قال، فكان أول من أسهم للبراذين دون سهام العراب اهـ من "فتح البارى" (٦:٥١). قال الحافظ: وهذا منقطع أيضا وقال محمد فى "السير": ثم قال بعض أهل الشام: ويسهم للبرذون سهما، وللفرس سهمين وهكذا ذكر مفسرا في حديث المنذر اهـ (٢:١٨٠) فإنه[2] ليس فى شيء منهما نقصان سهم البرذون عن سهم الفرس لما فيه من التصريح بأنه جعل للهجين سهما، وكذلك المنذر أعطى البرذون سهما وهذا هو سهم الفرس عندنا، كما تقدم من أنه يسهم للفارس بسهمين سهم له، وسهم لفرسه، وللراجل بسهم. وغاية ما فيه أنه فضل الفرس على الهجين أو البرذون بسهم أحيانا على طريق التنفيل ولا نزاع فيه فللإمام أن ينفل من شاء بما شاء إذا رآه أنظر للمسلمين وأصلح لهم، ولعلك قد تفطنت بذلك لرزانة قول أبى حنيفة فى الباب ومتانته حيث لم يحتج إلى رد شيء من الآثار الصحيحة وجمع بينها كلها من غير تكلف وتعسف. قال فى "شرح السير": ثم فى حديث المنذر ما يدل على أن الإسهام للبراذين (مثل سهام العراب) كان معروفا بينهم[3] فإن عمر رضى الله عنه تعجب من صنيعه (حين زاد سهام العراب على سهامها) وما تعجب إلا لأنه لم يكن يصنع ذلك قبل هذا. ثم إن المنذر كان عاملا (جواب ثان بعد تسليم أنه نقص سهام البراذين عن سهام الخيل كما هو ظاهر على رأى الجمهور) فحكم فيما هو المجتهد فيه وامضى عمر رضى الله تعالى عنه حكمه لهذا، لا لأن رأيه كان موافقا لذلك ونحن هكذا نقول:

---

(١) علة لقوله ولا يعارضه.

(٢) يدل على ذلك ما فى لفظ سعيد بن منصور فكان أول من أسهم للبراذين دون سهام العراب، وفى ذلك يقول شاعرهم.

(٣) ومنا الذى قد سن فى الخيل سنة وكانت سواء قبل ذاك سهامها. ذكره الحافظ فى "الفتح" (٦:٥١)، أى كان قبل ذلك لكل فرس سهم برذونا كان أو عربيا فجعل الوادعى للعراب سهمين وفضلها على البراذين لا يقال: بل كان قبل ذلك للكل سهمان فنقص الوادعى من سهمان البراذين، لأنه لو كان كذلك لم يجزه عمر رضى الله عنه، ولأنكره الصحابة فإن للإمام أن ينفل ويزيد فى الحق المعلوم، وليس له أن ينقص وإلا لكان له أن ينقص من سهم العراب أيضا ولا قائل به، فافهم.

سحنون في "المدونة" (ص ٩٢) لمالك، وهذا سند صحيح.

إن الحاكم إذا قضى في المجتهد (فيه) بشيء فليس لمن بعده من الحكام أن يبطل ذلك اهـ (٢: ١٨٠).

وفي "عمدة القارى" قال مالك: يسهم للخيل والبراذين منها، وبقول مالك قال أبو حنيفة والثورى والشافعي وأبو ثور، وقال الليث: للهجين والبرذون سهم دون سهم الفرس ولا يلحقان بالعراب اهـ (٦: ٦٠٧). قلت: واختلفت الرواية عن أحمد في سهمانها (أي البراذين) فقال الخلال: "تواترت الروايات عن أبي عبد الله في سهام البرذون أنه سهم واحد واختاره أبو بكر والخرقي وهو قول الحسن. قال الخلال: وروى عنه ثلاثة متيقظون أنه يسهم للبرذون مثل سهم العربى، واختاره الخلال، وبه قال عمر بن عبد العزيز ومالك (وأبو حنيفة وأصحابه)، والشافعي والثورى لأن الله تعالى قال: ﴿والخيل والبغال والحمير﴾ وكان الآية استوعبت مايركب من هذا الجنس لما يقتضيه الامتنان فلما لم ينص على البرذون والهجين فيها دل على دخولها في الخيل. وهذه من الخيل، ولأن الرواة رووا أن النبي ﷺ أسهم للفرس سهمين ولصاحبه سهما، وهذا عام في كل فرس وحكى أبو بكر عن أحمد رواية ثالثة أن البراذين إن أدركت إدراك العراب أسهم لها مثل العربى وإلا فلا، وحكى القاضى رواية رابعة أنه لا يسهم لها إلخ، كذا في "المغنى" (١٠: ٤٤٥).

وقال الجصاص في "أحكام القرآن" له (٣: ٥٩): "قال الله تعالى: ﴿ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾ وقال: ﴿فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب﴾ وقال ﴿والخيل والبغال والحمير﴾ فعقل باسم الخيل في هذه الآيات البراذين كما عقل منها العراب فلما شملها اسم الخيل وجب أن يستويا في السهمان ويدل عليه أن راكب البرذون يسمى فارسا كما يسمى به راكب الفرس العربى فلما أجرى عليه أسم الفارس (إجماعا) وقال النبي ﷺ «للفارس سهمان وللراجل سهم» عم ذلك فارس البرذون كما عم فارس العراب، وأيضا إن كان من الخيل فواجب أن لا يختلف سهمه وسهم العربى وإن لم يكن من الخيل فواجب أن لا يستحق شيئا فلما وافقنا الليث، ومن قال بقوله في أنه يسهم له دل على أنه من الخيل، وأنه لا فرق بينه وبين العربى، وأيضا لا يختلف الفقهاء في أنه بمنزلة الفرس العربى في جواز أكله وحظره على اختلافهم فيه، فدل على أنهما جنس واحد فصار فرق ما بينهما كفرق ما بين الذكر والأنثى، والهزيل والسمين والجواد، وما دونه، وأن اختلافهما في هذه الوجوه لم يوجب اختلاف سهامهما إلخ.

قلت: واندحض بذلك ما قاله الموفق في "المغنى": "إن نفع العربى وأثره في الحرب أفضل فيكون سهمه أرجح اهـ" فقد عرفت أن العربى وإن كان أجرى فالبرذون أقوى منه وأطوع لراكبه.

. . . .

قال: وأما قولهم إنه من الخيل. قلنا: والخيل فى نفسها تتفاضل فتتفاضل سهمانها اهـ قلنا: فهل تقول بتفاضل سهمان الفحولة والمخصية من العراب، وكذلك بتفاضل الفحول والإناث منها؟ فقد علق البخارى عن راشد بن سعد قال: كان السلف يستحبون الفحولة، لأنها أجزأ وأجرى، قال الحافظ فى "الفتح": وروى (الوليد بن مسلم فى "كتاب الجهاد" له) عن خالد بن الوليد أنه كان لا يقاتل إلا على أنثى، لأنها تدفع البول وهى أقل صهيلا والفحل يحبسه فى جريه حتى ينفتق ويؤذى بصهيله اهـ (٦:٥٠). فإذا لم تقل بتفاضل سهمان العراب مع تفاضل ما بينها لكونها من الخيل فكذلك البراذين والعراب سواء لهذه العلة.

قال: وأما قولهم: إن النبى ﷺ قسم للفرس سهمين من غير تفريق. قلنا: هذه قضية فى عين لا عموم لها (قلت: وكذلك ما ورد أنه ﷺ قسم للفارس ثلاثة أسهم سهمان لفرسه وسهم له قضية فى عين لا عموم لها، فهل لك أن تعترف بأن ما روى عبيد الله عن نافع عن ابن عمر "أن رسول الله ﷺ أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم" محمول على بعض الفرسان دون جميعهم لما روى مجمع بن جارية «إنه ﷺ أسهم للفارس سهمين وللراجل سهما»، ولأنه قضية فى عين لا عموم لها فلا دلالة فيه على أنه أعطى جميع الفرسان ثلاثة أسهم بل أعطى بعضهم سهمين وهو المستحق وبعضهم ثلاثة أسهم تنفيلا، وإلا فمن أين لك أن تجعله حكما عاما وقسمته ﷺ للفرس سهمين من غير تفريق بين العراب والهجين قضية فى عين وهل هذا إلا تحكم).

قال: فيحتمل أنه لم يكن فيها برذون وهو الظاهر، فإنها من خيل العرب، ولا براذين لها. ودل على صحة هذا أنهم لما وجدوا البراذين بالعراق أشكل عليهم أمرها وإن عمر فرض لها سهما واحدا وأمضى ما قال المنذر بن أبى حمصة فى تفضيل العراب عليها. (قلت: فما بالهم لم يشكل عليهم أمر الصدقة فى البراذين ولا أمر حلها وحرمتها؟ ولم لم يحملوا قوله عليه السلام. "ليس على المسلم فى فرسه وغلامه صدقة" متفق عليه وقول أسماء "نحرنا على عهد رسول الله ﷺ فرسا فأكلناه" (رواه البخارى) على الفرس العربى)؟ مؤلف.

قال: ولو كان النبى ﷺ سوى بينهما لم يخف ذلك على عمر، ولا خالفه، ولو خالفه لم يسكت الصحابة عن إنكاره عليه سيما وابنه هو راوى الخبر فكيف يخفى عليه (قلت: لم يخف عليه، ولم يخالف النبى ﷺ، ولذا وافقه الصحابة رضى الله عنهم، فإنه فرض للبرذون سهما واحدا، وهو سهم الفرس عندنا، كما حققناه وإنما فضل العراب علينا بسهم تنفيلا فى بعض المغازى

٣٩٢٧- ابن وهب عن سفيان الثورى عن هشام بن حسان عن الحسن "أنه قال: الخيل والبراذين سواء فى السهمين" أخرجه سحنون أيضا فى "المدونة" (١:٣٩٢)، وسنده صحيح.

٣٩٢٨- ورواه محمد عن ابن عباس بلفظ "الفرس والبزاذين سواء" (شرح السير الكبير ٢:١٧٩)، واحتج به.

ولا نزاع فى جوازه وإنما يلزم المخالفة أو الخفاء على قول الجمهور القائلين بأن للفرس سهمين ولصاحبه سهما ولعل أثر أبى موسى عن عمر لم يثبت عندهم أو حملوه على قضية فى عين لا عموم لها وتحتمل الوجوه. مؤلف. قال: ويحتمل أنه فضل العراب أيضا فلم يذكره الراوى لغلبة العراب وقلة البراذين، ويدل على صحة هذا التأويل خبر مكحول الذى رويناه (قلت: وإذا أبطلت عموم قول الراوى: "جعل للفارس ثلاثة أسهم سهمين لفرسه وسهما له" بخبر مكحول هذا مع كونه مرسلا منقطعا فحمله على بعض الفرسان بدليل حديث مجمع بن جارية، كما قال أبو حنيفة أولى فالحق أنه ﷺ جعل للفارس سهمين وللراجل سهما وأعطى بعضهم ثلاثة أسهم تنفيلا، فافهم.

قال: وقياسها على الآدمى لا يصح لأن العربى لا أثر له فى الحرب زيادة على غيره بخلاف العربى من الخيل على غيره، والله أعلم (١٠:٤٤٧).

قلت: وكيف لا يكون للعربى من الرجال أثر فى الحرب زائد على غيره وهم الذين نزل القرآن بلغتهم وهم أعرف الناس بفهم معانيه وأعلمهم ببلاغته وإعجازه والنبى ﷺ نشأ بين أظهرهم وهم أعرف الناس بأحواله وأعلمهم بنسبه ومولده ومنشأه ومشاهده سمعوا كل ذلك فى بيوتهم من آباءهم وأمهاتهم وحكوا سيرته وهديه فى مجامعهم عن أجدادهم، فالمعجزة فى حقهم أظهر والحجة عليهم ألزم لا سيما والنبى ﷺ عربى مثلهم من قومهم وأنفسهم فهم أنشط الناس قلبا فى الجهاد لدينه وأزيدهم انشراحا فى الذب عن شريعته، وأشدهم غضبا على من انتهك حرمات الله وحرمة رسوله ،فافهم. ومن ثم قال النبى ﷺ: «الأئمة من قريش» وقال: «قدموا قريشا ولا تقدموها» وقال: «فضل الله قريشا بسبع خصال لم يعطها أحد قبلهم ولا يعطاها أحد بعدهم» الحديث قال العزيزى: حديث صحيح (٣:٢١). ومع ذلك كله قد سوى الشارع بين سهم العربى والعجمى فى الغنيمة فلأن يستوى سهمان العراب والبراذين أولى.

قوله: "ابن وهب ثانيا إلخ" دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة وكذا دلالة أثر سعيد بعده على كون البراذين داخلة فى الخيل شملها أسهم الخيل كشموله الفرس، فافهم.

٣٩٢٩- عن سعيد بن المسيب "وسئل عن البراذين هل فيها من صدقة، قال: وهل في الخيل من صدقة؟". أخرجه مالك في "الموطأ" (ص١٢١) عن عبد الله بن دينار عنه وسنده صحيح.

٣٩٣٠- عن أبي موسى أنه كتب إلى عمر بن الخطاب إنا وجدنا بالعراق خيلا عراضاً دكنًا فما ترى يا أمير المؤمنين في سهمانها؟ فكتب إليه تلك البراذين فما قارب العتاق منها فاجعل له سهما واحدا وألغ ما سوى ذلك رواه الجوزجاني بإسناده "المغني" (١:٤٦٦) وذكره محمد في السير الكبير وقال: احتج به أهل الشام (شرح السير ج٢).

٣٩٣١- مالك قال: بلغني "أن الزبير بن العوام شهد مع رسول الله ﷺ بفرسين يوم خيبر فلم يسهم له إلا بسهم فرس واحد" أخرجه سحنون في "المدونة" (١٠:٣٩٢). وبلاغات مالك لا يكاد يسقط منها شيء. وفي "الموطأ" (ص١٧١): وسئل مالك عمن حضر بأفراس كثيرة، هل يقسم لها كلها؟ فقال: لم أسمع بذلك، ولا أرى أن يقسم إلا لفرس واحد الذي يقاتل عليه اهـ.

٣٩٣٢- عن إبراهيم التيمي عن أبيه «أن النبي ﷺ لم يسهم لصاحب الأفراس

قوله: "عن أبي موسى إلخ". قلت: هكذا في "المغني" خيلا عراضا دكنا بالنون بعد الكاف جميع أدكن وهو المائل إلى السواد وفي "شرح السير الكبير": دكا بدون النون وهو الصحيح عندي، جمع أدك للفرس العريض الظهر، كما في "القاموس" (٢:٦٧٩) ومعنى قوله: ما قارب العتاق منها أي ما كان نظيرها في الصلاحية للقتال به دون الحمل عليه كما مر في قول عمر بن عبد العزيز. وإنما أشكل على أبي موسى أمر البراذين لأن أكثرها تصلح للحمل عليه دون القتال به بخلاف العراب، فإن غالبها يصلح للحرب والطلب فاستفسر عنه عمر رضي الله عنه وكتب إليه لأجل ذلك لا لأن إسهام النبي ﷺ للفرس لم يكن دالا على الإسهام للبراذين كما زعمه الموفق في "المغني". وأما قول عمر رضي الله عنه فاجعل له سهما إلخ" فلا يدل على نقصان سهمان البراذين عن سهام العراب بل على مساواتهما فإن للعربي سهما واحدا أيضا كما مر في الباب المتقدم ومن ادعى غير ذلك فليأت ببرهان على أن عمر نقص سهامها عن سهام العراب، والله تعالى أعلم.

قوله: "مالك قال: بلغني وقوله عن إبراهيم التيمي إلخ": دلالتهما على الجزء الثاني من الباب ظاهرة. قال الحافظ في "الفتح": قوله: "ولا يسهم لأكثر من فرس" هو بقية كلام مالك،

إلا لفرس واحد يوم حنين»، ذكره في "المبسوط" (٤٦:١)، وقال: استدل به أبو حنيفة

وهو قول الجمهور، وقال الليث وأبو يوسف وأحمد وإسحاق: يسهم لفرسين لا لأكثر وفي ذلك حديث أخرجه الدارقطني بإسناد ضعيف عن أبي عمرة قال: أسهم لي رسول الله ﷺ لفرسي أربعة أسهم ولي سهما فأخذت خمسة أسهم (قلت: قد مر ما في هذا الحديث من الكلام فتذكر)، قال القرطبي: ولم يقل أحد: إنه يسهم لأكثر من فرسين إلا ما روى عن سليمان بن موسى أنه يسهم لكل فرس سهمان بالغا ما بلغت ولصاحبه سهما أي غير سهمي الفرس اهـ (٥١:٦).

قلت: واحتج أبو يوسف رحمة الله عليه في "كتاب الخراج" لقوله بما حدثه يحيى بن سعيد عن الحسن "في الرجل يكون في الغزو ومعه الأفراس قال: لا يقسم له من الغنيمة لأكثر من فرسين" قال: وحدثنا محمد بن إسحاق عن يزيد بن جابر عن مكحول قال: "لا يقسم لأكثر من فرسين" اهـ. (٢٢ و٢٣) ولا يخفى أنه لا حجة في قول التابعي بعد ما ثبت عن رسول الله ﷺ أنه لم يسهم يوم حنين إلا لفرس واحد. قال الجصاص في "أحكام القرآن" له: واختلف في من يغزو بأفراس فقال أبو حنيفة ومحمد ومالك والشافعي: لا يسهم إلا لفرس واحد، وقال أبو يوسف والثوري والأوزاعي والليث: يسهم لفرسين، والذي يدل على صحة القول الأول أنه معلوم أن الجيش قد كانوا يغزون مع رسول الله ﷺ بعد ما ظهر الإسلام بفتح خيبر ومكة وحنين وغيرها من المغازي ولم يكن يخلو الجماعة منهم من أن يكون معه فرسان أو أكثر ولم ينقل أن النبي ﷺ ضرب لأكثر من فرس واحد وأيضا فإن الفرس آلة وكان القياس أن لا يضرب له بسهم كسائر الآلات فلما ثبت بالسنة والاتفاق سهم الفرس الواحد أثبتناه ولم نثبت الزيادة إذ كان القياس يمنعه اهـ (٦٠:٣). لكن يؤيد أبا يوسف ومن وافقه ما أخرجه سعيد بن منصور ثنا فرج بن فضالة ثنا محمد بن الوليد الزبيدي عن الزهري أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح أن أسهم للفرس سهمين وللفرسين أربعة أسهم ولصاحبها سهما فذلك خمسة أسهم، وما كان فوق الفرسين فهو جنائب (زيلعي ١٣٦:٢) وذكره الموفق في "المغني" أيضا (٤٤٧:١٠) وفيه فرج بن فضالة مختلف فيه وهو في أحاديث الشاميين[1] صالح وهذا منها وهو مع ذلك مرسل ومراسيل الزهري ضعاف عند المحدثين وهو عندنا محمول على وقعة بعينها تحارب فيها المسلمون والمشركون ليالي

---

(١) قال أبو داود عن أحمد: إذا حدث عن الشاميين، فليس به بأس، ولكنه حدث عن يحيى بن سعيد مناكير اهـ (تهذيب ٢٦:٨). قلت: ومحمد بن الوليد الزبيدي هو الحمصي، كان أعلم أهل الشام بالفتوى والحديث، كما في "التهذيب" (٥٠٣:٩) أيضا.

ومحمد واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له وأيده ما ذكره مالك بلاغا، وإبراهيم

وأياما متتابعة كوقعة اليرموك ونحوها فاحتاجوا إلى الركوب على الفرسين فصاعدا وإذا امتدت الحرب أياما لا يكتفى الفارس بفرس واحد البتة كما هو ظاهر وإذا كان كذلك وتحققت الحاجة إلى فرسين فللإمام أن يسهم لفرسين على وجه النفل كما له أن يسهم للفرس سهمين سوى سهم صاحبه تنفيلا كما فعل عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى هذا الأثر مع أن مذهبه أن للفارس سهمين وللراجل سهما كما تقدم. وأما ما رواه سعيد بن منصور عن ابن عياش عن الأوزاعى أن رسول الله ﷺ كان يسهم للخيل وكان لا يسهم للرجل فوق فرسين وإن كان معه عشرة أفراس "زيلعى" فهو معضل وإنما أخذه الأوزاعى عن مكحول كما أشار إليه الشافعى رحمه الله ذكره البيهقى عنه فى "كتاب المعرفة" قال: قال الشافعى: وروى مكحول أن الزبير حضر خيبر فأسهم له عليه الصلاة والسلام خمسة أسهم له، وأربعة أسهم لفرسيه، فذهب الأوزاعى إلى قبول هذا عن مكحول منقطعا، وهشام أثبت فى حديث أبيه، وأحرص لو زيد أن يقول به، وأهل المغازى لم يرووا أنه عليه السلام أسهم لفرسين ولم يختلفوا أنه حضر خيبر بثلاثة أفراس لنفسه السكب، والضرب، والمرتجز، ولم يأخذ إلا لفرس واحد (زيلعى ٢: ١٣٦)، وحديث هشام الذى أشار إليه رواه البيهقى فى أبواب السير من "سننه" من حديث الشافعى (أخبرنا ابن عيينة) عن هشام بن عروة عن يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير أن الزبير كان يضرب له بأربعة أسهم سهم له وسهمين لفرسه وسهم أمه يعنى يوم خيبر، كذا فى "الجوهر النقى" (٢: ٦١). وقال الإمام الشافعى فى "الأم": وليس فيما قلت من أن لا يسهم إلا لفرس واحد ولا فى خلافه خبر يثبت مثله والله تعالى أعلم. وفيه أحاديث منقطعة أشبهها أن يكون ثابتا أخبرنا ابن عيينة عن هشام فذكره، وقال مكان قوله وسهم أمه وسهما فى ذى القربى قال الشافعى: وحديث مكحول عن النبى ﷺ مرسل فذكره، ثم قال: ولو كان كما حدث مكحول أن الزبير حضر خيبر بفرسين فأخذ خمسة أسهم كان ولده أعرف بحديثه وأحرص على ما فيه زيادة من غيرهم، إن شاء الله تعالى اهـ (٤: ٦٩).

قال الشافعى: لكنا ذهبنا إلى (قول) أهل المغازى فقلنا: إنهم لم يرووا أنه عليه السلام أسهم لفرسين ذكره البيهقى (الجوهر النقى ٢: ٦١). قال المحقق فى "الفتح" بعد حكاية كلام الإمام الشافعى ما نصه: وهذا أحسن إلا أن قوله: أهل المغازى لم يرووا أنه أسهم لفرسين ليس كذلك. قال الواقدى فى المغازى: حدثنا عبد الملك بن يحيى عن عيسى بن معمر قال: "كان مع الزبير يوم خيبر فرسان فأسهم له النبى ﷺ خمسة أسهم، وقال أيضا: حدثنى يعقوب بن محمد عن

التيمى هو ابن يزيد بن شريك بن طارق ثقة من رجال الجماعة، وكذا أبوه وهو تابعى مخضرم، وإرسال مثله مقبول عندنا، وعند الأكثرين.

عبد الرحمن بن عبد الله بن أبى صعصة عن الحرث بن عبد الله بن كعب "أن النبى ﷺ قاد فى خيبر ثلاثة أفراس لزاز والضرب والسكب وقاد الزبير بن العوام أفراسا وقاد خراش بن الصمة فرسين، وقاد البراء بن أوس فرسين وقاد أبو عمرة الأنصارى فرسين فأسهم عليه السلام لكل من كان له فرسان خمسة أسهم أربعة لفرسيه وسهما له وما كان أكثر من فرسين لم يسهم له" ويقال: إنه لم يسهم إلا لفرس واحد وأثبت ذلك أنه أسهم لفرس واحد ولم يسمع أنه ﷺ أسهم لنفسه إلا لفرس واحد إلى هنا كلام الواقدى مع اختصاره اهـ (٥:٢٣٨). قلت: وكيف يرد على الشافعى ما رواه الواقدى وقد صرح هو بنفسه أن أثبت ذلك أنه أسهم لفرس واحد ورد ما رواه قبل من الإسهام لفرسين، فافهم -والله تعالى أعلم-.

وبالجملة فما رواه عبد الرزاق وغيره من طريق مكحول معارض بما رواه هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الزبير عن الزبير "أعطانى النبى ﷺ يوم بدر أربعة أسهم سهمين لفرسى وسهما لى وسهما لأمى" أخرجه الدارقطنى هكذا موصولا (٢:٤٧١). وبما رواه الإمام الشافعى، وقد تقدم، والحديث مضطرب الإسناد، كما أشار إليه الدارقطنى فرواه إسحاق بن إدريس عن إسماعيل ابن عياش عن هشام، كما مر، وخالفه هيثم بن خارجة فرواه عن إسماعيل بن عياش عن هشام عن يحيى بن عباد عن الزبير بن العوام وخالفه سعيد بن عبد الرحمن فرواه عن هشام عن يحيى بن عباد عن عبد الله ابن الزبير عن جده، ورواه محاضر عن هشام عن يحيى بن عباد عن عبد الله بن الزبير «أن النبى ﷺ» إلخ، ورواه محمد بن بشر عن هشام عن يحيى بن عباد "أن رسول الله ﷺ نحوه" اهـ. وهو مضطرب المتن أيضا ففى بعض ألفاظه أنه ﷺ أعطاه يوم بدر أربعة أسهم وفى بعضها أنه ﷺ ضرب له عام خيبر بأربعة أسهم وروى مكحول أنه ضرب له خمسة أسهم أربعة لفرسيه وسهما له وهذا إضطراب شديد يقتضى طرح الروايات كلها لو لا ما حسن الشافعى طريق هشام عن يحيى بن عباد مرسلا "أن الزبير كان يضرب له بأربعة أسهم" إلخ، وهو محمول عندنا على أنه أعطى سهمين له ولفرسه من الغنيمة وسهما لأمه وسهما لنفسه من الخمس من سهم ذى القربى كما وقع التصريح به فى لفظ الشافعى. وإن سلمنا أنه أعطى ثلاثة أسهم من الغنيمة فكان السهمان له على وجه الاستحقاق والثالث على وجه النفل كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

فائدة: وما عدا الخيل من الإبل والبغال والحمير والفيلة لا يسهم لها بغير خلاف وإن عظم

باب من دخل دار الحرب فارسا فهو فارس إلا إذا باع فرسه قبل القتال ومن دخل راجلا فهو راجل

٣٩٣٣- عن: عمر رضى الله عنه قال: "إذا جاوز الفرس الدرب ثم نفق أسهم

غناءها، وقامت مقام الخيل لأن النبى ﷺ لم يسهم لها ولا أحد من خلفاءه وقال أحمد: من غزا على بعير وهو لا يقدر على غيره قسم له ولبعيره سهمان نص أحمد على هذا، وظاهره أنه لا يسهم للبعير مع إمكان الغزو على فرس، وعنه أنه يسهم للبعير سهم، ولم يشترط عجز صاحبه عن غيره، وحكى نحو هذا عن الحسن واحتجا بقوله تعالى ﴿فما أوجفتم عليه من خيل[1] ولا ركاب﴾، واختار أبو الخطاب من الحنابلة أنه لا يسهم له بحال وهو قول أكثر الفقهاء. قال ابن المنذر: أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم أن من غزا على بعير فله سهم راجل كذلك قال الحسن ومكحول والثورى والشافعى وأصحاب الرأى وهذا هو الصحيح إن شاء الله تعالى لأن النبى ﷺ لم ينقل عنه أنه أسهم بغير الخيل من البهائم وقد كان معه يوم بدر سبعون بعيرا ولم تخل غزاة من الإبل بل هى كانت غالب دوابهم فلم ينقل عنه أنه أسهم ولو أسهم لها لنقل وكذلك من بعد النبى ﷺ من خلفاءه وغيرهم مع كثرة غزواتهم لم ينقل عن أحد منهم فيما علمناه أنه أسهم لبعير لم يخف ذلك ولأنه لا يتمكن صاحبه من الكر والفر فلم يسهم له كالبغل والحمير اهـ من المغنى ملخصا (١٠:٤٤٨).

باب من دخل دار الحرب فارسا فهو فارس إلا إذا باع فرسه قبل القتال ومن دخل راجلا فهو راجل

قوله: "عن عمر إلخ" قلت: دلالته على الجزء والأول من الباب ظاهرة وقد اختلفت الروايات عن الإمام فى الجزء الثانى كما سنبينه، والدرب الطريق ومنه أدربنا أى دخلنا الدرب، وكل مدخل إلى الروم درب، كذا فى "مجمع البحار" (١:٤٠٣). وإذا جاوز الفرس الدرب، فقد دخل دار الحرب، كما لا يخفى وقوله: "ثم نفق" أى هلك وهو احتراز عما إذا باع فرسه بعد مجاوزة الدرب قال فى "الهداية": ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسه استحق سهم الفرسان ومن دخل راجلا فاشترى فرسا استحق سهم الراجل. وجواب الشافعى على عكسه فى الفصلين وهكذا روى ابن المبارك عن أبى حنيفة فى الفصل الثانى (أى فيما إذا دخل راجلا فاشترى فرسا

(١) ووجه الاستدلال به أن الله تعالى ذكر الركاب وهى الإبل مع الخيل وجعلها صالحة للإيجاف على العدو كمثلها.

ه" ذكره محمد فى "السير الكبير" (٢: ١٨٠)، واحتج به، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له.

وقاتل عليه) أنه يستحق سهم الفرسان.

والحاصل: أن المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حالة القضاء الحرب. له أن السبب هو القهر والقتال فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة إلى السبب كالخروج من البيت، وتعليق الأحكام بالقتال يدل على إمكان الوقوف عليه ولو تعذر أو تعسر تعلق بشهود الوقعة لأنه أقرب إلى القتال. ولنا أن المجاوزة نفسها قتال لأنه يلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها (لأن الفارس لا يمكنه أن يقاتل فارسا دائما فلا بد له أن ينزل فى بعض المضائق خصوصا فى المشجرة أو فى الحصن أو فى الماء). ولأن الوقوف على حقيقة القتال متعذر وكذا على شهود الوقعة لأنه حال التقاء الصفين (وأمير العسكر وأتباعه مشتغلون بتعبية الحرب وتسوية الصفوف وتحريض المؤمنين على القتال لا يمكنهم كتابة الفرسان والرجالة فى هذه الحال، كما لا يخفى)، فتقام المجاوزة مقامه إذ هو السبب المفضى إليه ظاهرا إذا كان على قصد القتال (احتراز عما إذا دخل دار الحرب بقصد التجارة أو خدمة الغازى بأجر ولم يقاتل فلا سهم له، كما مر وسيأتى).

ولو دخل فارسا وقاتل راجلا لضيق المكان (ونحوه) يستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه أو وهب أو آجر أو رهن ففى رواية الحسن عن أبي حنيفة يستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة وفى ظاهر الرواية يستحق سهم الرجالة (وهو الحق) لأن الإقدام على هذه التصرفات يدل على أنه لم يكن من قصده بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد القتال لم يسقط سهم الفرسان (وهو ظاهر)، وكذا إذا باعه فى حالة القتال عند البعض، والأصح أنه يسقط لأن البيع يدل على أنه غرضه التجارة فيه إلا أنه ينتظر عزته اهـ (٥: ٢٤٠ و٢٤١). وفى "شرح السير": "وبه أى بأثر عمر (المذكور فى المتن) أخذ علماءنا فقالوا: معنى إرهاب العدو يحصل بمجاوزة الدرب فارسا فإن الدواوين إنما تدون والأسامى إنما تكتب عند مجاوزة الدرب ثم ينتشر الخبر فى دار الحرب بأنه جاوز كذا وكذا فارس، وكذا وكذا راجل، فلحصول معنى الإرهاب به يستحق السهم اهـ (٢: ١٨٠).

وقال الموفق فى "المغنى": قال أحمد: أنا أرى أن كل من شهد الوقعة على أى حالة كان يعطى إن كان فارسا ففارس وإن كان راجلا فراجل لأن عمر قال: "الغنيمة لمن شهد الوقعة" وبهذا قال الأوزاعى والشافعى وإسحاق وأبو ثور ونحوه قال ابن عمر (قلت: لم نقف عليه ولم يعزه

. . . .

الموفق إلى من خرجه مؤلف) قال: وقال أبو حنيفة: الاعتبار بدخول دار الحرب (ومجاوزة الدرب وهو قول عمر، كما جزم به محمد فى "المبسوط" (٤٢:١٠).

وفى "السير الكبير" له كما فى المتن وجزمه بشيء حجة لا سيما وقد احتج به ولا يعارض هذا بما روى عنه أن الغنيمة لمن شهد الوقعة لأن عندنا من نفق فرسه بعد مجاوزة الدرب. فإنما يأخذ الغنيمة إذا شهد الوقعة صرح به فى "شرح السير" (١٨٠:٢). ولو جاوز الدرب فارسا ثم قعد فى خيمته بلا عذر ولم يشهد الوقعة فلا سهم له لقول عمر رضى الله عنه هذا قال: "وعنه رواية أخرى كقولنا" (أى فيما إذا دخل راجلا ثم استفاد فرسا فقاتل عليه قال: "ولنا أن الفرس حيوان يسهم له فاعتبر وجوده حال القتال فيسهم له مع الوجود فيه، ولا يسهم له مع العدم كالآدمى" (قلنا: هذا هو عين النزاع، فالسهم عندنا فى الحقيقة للفارس دون الفرس، والفرس إنما هو آلة لإرهاب العدو فيعد الرجل فارسا من حين حصل له وصف الإرهاب، وهو مجاوزة الدرب كما مر وإذا ثبت له وصف الإرهاب فلا عبرة لوجود الفرس وعدمه بعده ما دام فارسه حيا إلى قسمة الغنائم أو إحرازها بدار الإسلام فافهم.

قال: «والأصل فى هذا أن حالة استحقاق السهم حالة تقضى الحرب بدليل قول عمر: "الغنيمة لمن شهد الوقعة" (قلنا: نعم بل نترقى ونقول: حالة استحقاق السهم حالة تمام الاستيلاء وهى حالة قسمة الغنائم أو إحرازها بدار الإسلام، كما مر، ولكن ثبوت وصف الفروسية، وهو السبب لاستحقاق سهم الفارس لا يتوقف على تقضى الحرب، ولا على تمام الاستيلاء، كما لا يخفى، وإن كان الاستحقاق متوقفا عليه، فإذا ثبت الوصف بمجاوزة الدرب فارسا وتحقق السبب استحق سهم الفارس فى وقت الاستحقاق، فافهم. مؤلف

قال: ولأنه لو مات بعض المسلمين قبل الاستيلاء (والإحراز) لم يستحق شيئا (قلنا: نعم، ولا يستحق سهم الفارس أيضا لزوال الوصف بزوال الموصوف)، ولو وجد مدد فى تلك الحال، أو انفلت أسير فلحق بالمسلمين أو أسلم كافر فقاتلوا استحقوا السهم، فدل على أن الاعتبار بحالة الإحراز فوجب اعتباره دون غيره اهـ (٤٤٢:١٠). قلنا: إن أراد أنه يجب اعتباره فى استحقاق السهم فمسلم، فإن الفارس والراجل كلاهما لا يستحق السهم إلا بعد الإحراز عندنا. وأما إنه يجب اعتباره فى إثبات وصف الفروسية والرجلة فلا فإن الوصف سبب الاستحقاق والسبب لا بد أن يتقدم المسبب فلا يجب إتحاد وقت السبب والمسبب كليهما ومن ادعى فعليه البيان، وقد بينا أن

٣٩٣٤- قال أحمد كان سليمان بن موسى يعرضهم إذا أدربوا: "الفارس فارس، والراجل راجل، فلا يتغير سهمه بذهاب دابته أو حصول دابة له" اهـ. ذكره الموفق فى "المغنى" (١:٤٤٢). وأحمد حجة فى النقل وسليمان بن موسى أعلم أهل الشام بعد مكحول، وقال عطاء بن أبى رباح: سيد شباب أهل الشام سليمان بن موسى روى عن واثلة بن الأسقع وأبى أمامة وأرسل عن جابر ومالك بن يخام وغيرهم (تهذيب التهذيب ٤:٢٢٦).

باب لا يسهم لمملوك ولا امرأة ولا صبى ولا ذمى ولكن يرضخ لهم

٣٩٣٥- عن ابن عباس «أن النبى ﷺ كان يغزو بالنساء فيداوين الجرحى

الفارس إنما يفضل الراجل لإرهابه العدو بفرسه قال تعالى: ﴿ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾، ومعنى إرهاب العدو يحصل بمجاوزة الدرب فارسا فلا بد من اعتباره فارسا من هذا الوقت. ومن تدبر فى كلامنا هذا وأمعن النظر فيه، عرف أن ما أورده الإمام الشافعى فى الأم" على خصومه فى هذا الباب لا يرد على الحنفية أصلا، فإنه جعل مدارسهم الفارس على المؤنة وأورد على ذلك إيرادات شتى وقد عرفت أنه ليس عندنا كذلك بل منشأ فضيلة الفارس على الراجل؛ إنما هو إرهاب العدو فحسب والله تعالى أعلم.

قوله: "قال أحمد إلخ". دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة وقول سليمان وإن لم يكن حجة لكونه من صغار التابعين فى طبقة أبى حنيفة رضى الله عنه ولكن ذكرته ليظهر عدم تفرد الإمام بما قاله فى الباب وإن له متابعا فيه من أجلة الفقهاء المحدثين الذين قد عاصروه وانتهى إليهم علم علماء الشام، فافهم.

باب لا يسهم لمملوك ولا امرأة ولا صبى ولا ذمى ولكن يرضخ لهم

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قال الموفق فى "المغنى": ويرضخ للعبد والمرأة معناه أنهم يعطون شيئا من الغنيمة دون السهم ولا يسهم لهم سهم كامل ولا تقدير لما يعطونه بل ذلك إلى الإمام فإن رأى التسوية بينهم سوى بينهم وإن رأى التفضيل فضل. وهذا قول أكثر أهل العلم: منهم سعيد ابن المسيب ومالك والثورى والليث والشافعى وإسحاق وروى ذلك عن ابن عباس وقال أبو ثور ويسهم للعبد، وروى ذلك عن عمر بن عبد العزيز والحسن والنخعى لما روى عن الأسود بن يزيد "أنه شهد فتح القادسية عبيد فضرب لهم سهامهم" ولأن حرمة العبد فى الدين كحرمة الحر، وفيه من الغناء مثل ما فيه فوجب أن يسهم له كالحر، وحكى عن الأوزاعى ليس للعبد سهم ولا رضخ

ويحذين من الغنيمة وأما بسهم فلم يضرب لهن» رواه أحمد وأبو داود والترمذي وصححه، (نيل ٧:١٧٨).

إلا أن يجيئوا بغنيمة أو يكون لهم غناء فيرضخ لهم قال: ويسهم للمرأة لما روى جرير[1] بن زياد عن جدته "أنها حضرت فتح خيبر، قالت: فأسهم لها رسول الله كما أسهم للرجال وأسهم أبو موسى في غزوة تستر لنسوة معه" وقال أبو بكر بن أبي مريم: "أسهمن النساء يوم اليرموك" وروى سعيد بإسناده عن ابن شبل "أن النبي ﷺ ضرب لسهلة بنت عاصم يوم حنين بسهم فقال رجل من القوم: أعطيت سهلة مثل سهمي". ولنا ما روى عن ابن عباس فذكر ما ذكرنا في المتن أولا. وعزاه إلى مسلم ثم ذكر ما أجاب به ابن عباس الحروري وعزاه إلى سعيد بلفظ "أن نجدة كتب إلى ابن عباس يسأله عن المرأة والمملوك يحضران الفتح، ألهما من المغنم شيء؟ قال: يحذيان وليس لهما شيء". وفي رواية "قال: ليس لهما سهم وقد يرضخ لهما" ثم ذكر حديث عمير مولى أبي اللحم وعزاه إلى أبي داود وقال: احتج به أحمد ثم قال: ولأنهما ليسا من أهل القتال فلم يسهم لهما كالصبي. قالت عائشة: يا رسول الله! هل على النساء جهاد؟ قال: نعم! جهاد لا قتال فيه، الحج والعمرة. وقال عمر بن أبي ربيعة:

كتب القتل والقتال علينا وعلى المحصنات جر الذيول

ولأن المرأة ضعيفة يستولي عليها الخور، فلا تصلح للقتال. ولهذا لم تقتل إذا كانت حربية، فأما ما روى في إسهام النساء، فيحتمل أن الراوي سمى الرضخ سهما، بدليل أن في حديث حشرج أنه جعل لهن نصيبا تمرا ولو كان سهما ما اختص التمر، ويحتمل أنه أسهم لهن مثل سهام الرجال من التمر خاصة، أو من المتاع دون الأرض، فإن خيبر قسمت على أهل الحديبية نفر معدودين في غير حديثها ولم يذكرن منهم. وأما حديث سهلة فإن في الحديث أنها ولدت فأعطاها النبي ﷺ لها ولولدها فبلغ رضخهما سهم رجل ولذلك عجب الرجل الذي قال: أعطيت سهلة مثل سهمي، ولو كان هذا مشهورا من فعل النبي ﷺ ما عجب منه اهـ" (١٠:٤٥٢ و ٤٥٣).

قلت: وحديث حشرج بن زياد أخرجه أبو داود والنسائي عنه عن جدته أم أبيه "أنها خرجت مع رسول الله ﷺ في غزوة خيبر سادس ست نسوة، فبلغ رسول الله ﷺ فبعث إلينا فجئنا، فرأينا في وجهه الغضب، فقال: مع من خرجتن، وبإذن من خرجتن؟ فقلنا: يا رسول الله!

---

(١) هكذا في الأصل: وهو من سهو الكاتب، والصحيح حشرج بن زياد، كما ستعرفه.

٣٩٣٦- وعنه: أيضا أنه كتب إلى نجدة الحروري "سألت عن المرأة والعبد هل كان لهما سهم معلوم إذا حضروا البأس؟ وأنه لم يكن لهم سهم معلوم إلا أن يحذيا من غنائم القوم"، رواه مسلم (٢: ١١٧).

خرجنا نغزل الشعر ونعين في سبيل الله، ومعنا دواء للجرحى، ونناول السهام ونسقي السويق. فقال: فقمن حتى إذا فتح الله عليه خيبر أسهم لنا كما أسهم للرجال. (يحمل التشبيه في مطلق الإسهام دون قدره. مؤلف) قال: فقلت لها يا جدة! وما كان ذلك؟ قالت: تمرا اهـ.

وجدة حشرج هي أم زياد الأشجعية وذكر الخطابي: أن الأوزاعي قال: يسهم لهن قال: وأحسبه ذهب إلى هذا الحديث وإسناده ضعيف لا تقوم به الحجة. وقال ابن القطان: وحال رافع ابن سلمة لا يعرف. قال: وذكر ابن حزم هذا الحديث ثم قال: ورافع وحشرج مجهولان، وأصاب في ذلك، كذا في "نصب الراية" (٢: ١٣٨). قلت: وفي "التقريب" (ص٥٧): رافع بن سلمة بن زياد بن أبي الجعد الغطفاني مولاهم البصري ثقة من السابعة اهـ. وفي "التهذيب": ذكره ابن حبان في "الثقات" (٣: ٢٣٠) وقال في حشرج: مقبول من الثالثة ثق (ص٤٢). وفي "التهذيب": ذكره ابن حبان في "الثقات" (٢: ٣٧٧). فالحديث مقارب الإسناد ولا حجة فيه للأوزاعي للاحتمال الذي ذكره الموفق وهو الظاهر من لفظ الحديث ولا حجة له أيضا فيما رواه أبو داود في "المراسيل" عن محمد بن عبد الله بن مهاجر عن خالد بن معدان "أن رسول الله ﷺ أسهم للنساء والصبيان والخيل" فإنه مع إرساله فيه محمد بن عبد الله بن مهاجر مختلف فيه قال دحيم: كان ثقة، وضعفه أبو حاتم، وقال: لا يحتج به (زيلعي ٢: ١٣٨).

قلت: ووثقه ابن حبان وقال النسائي: لا بأس به، فهذا مرسل حسن ولكنه لا يصلح معارضا للأحاديث المسندة الصحيحة التي أودعناها في المتن، فلا بد من تأويل الإسهام فيه بالرضخ كيف وابن عباس رضي الله عنهما يقول: إن النبي ﷺ لم يضرب لهن بسهم، وكن يحذين وهذا مفسر من القول لا يحتمل التأويل، فهو المعول عليه. والعجب من ابن حزم أنه جعل ذلك من قول ابن عباس، ولم يجعله مسندا مرفوعا. ومن مارس الحديث لا يشك أبدا أن ابن عباس إنما يحكي عمل رسول الله ﷺ، أنه كان يغزو بالنساء والعبيد فلا يضرب لهم بسهم، وإنما كانوا يحذون من غنائم القوم ومثل ذلك مرفوع حتما.

قوله: "وعنه أيضا إلخ" قلت: أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي بطرق عديدة وأسانيد مختلفة متصلة، فلا يصلح مرسل خالد بن معدان ولا حديث جدة حشرج بن زياد معارضا له،

٣٩٣٧- وعن ابن عباس قال: «كان النبى ﷺ يعطى المرأة والمملوك من الغنائم دون ما يصيب الجيش»، رواه أحمد (نيل الأوطار ٧:١٧٨).

٣٩٣٨- عن: عمير مولى آبى اللحم قال: «شهدت خيبر مع سادتى فكلموا فىّ رسول الله ﷺ فأمر بى فقلدت سيفا فإذا أنا أجره فأخبر أنى مملوك فأمر لى بشىء من خرثى المتاع». رواه أبو داود والترمذى وصححه (نيل الأوطار ٧:١٧٩).

فلا بد من التعويل عليه والتأويل فيهما بمثل ما ذكره الموفق رحمه الله تعالى.

قوله: "وعن ابن عباس ثانيا إلخ" قلت: فيه تصريح بأن النبى ﷺ كان يعطى المرأة والمملوك دون ما يصيب الجيش فقد نفى أن يكون للنساء والعبيد سهم كسهم الجيش وأثبت الحذية فما ورد مما فيه إشعار بأن النبى ﷺ أسهم لأحد من هؤلاء ينبغى حمله على الرضخ؛ وهو العطية القليلة جمعا بين الأحاديث، فافهم، وفى حديث ابن عباس هذا رد على ابن حزم حيث جعله من قوله، ولم يجعله حكاية عن فعل رسول الله ﷺ. وأى رفع أصرح من قوله: "كان النبى ﷺ يعطى المرأة والمملوك من الغنائم دون ما يصيب الجيش" وفيه دليل لمن يقول: لا يبلغ بالرضخ السهم، قال فى "الهداية والكفاية": ولا يسهم لمملوك ولا امرأة ولا صبى ولا ذمى، ولكن يرضخ لهم أى يعطون قليلا من كثير فإن الرضخة هى الإعطاء كذلك، فالرضخ لا يبلغ السهم، ولكن دونه على حسب ما يراه الإمام. وفى "فتح القدير": وإنما لم يبلغ بهؤلاء الرجالة، ولا بالفارس سهم الفرسان لأنهم أتباع أصول فى التبعية حيث لم يفرض على أحد منهم فى غير النفير العام فى غير الصبى، ويزيد الذمى (مع ذلك) بأنه ليس أهلا له لكون الجهاد عبادة وليس هو من أهلها ومن الأمور الاستحسانية إظهار التفاوت بين المفروض عليهم وغيرهم، والأصل والتبع بخلاف السوقى والأجير، لأنهما من أهل فرضه فلم يكونا تبعا فى حق الحكم بل فى السفر ونحوه قال: ثم الرضخ عندنا من الغنيمة قبل إخراج الخمس وهو قول للشافعى رحمه الله واحد، وفى قول له وهو رواية عن أحمد من أربعة الأخماس. وفى قول للشافعى رحمه الله من خمس الخمس اهـ (٤:٣٢٧) قلت ويؤيدنا ما فى أحاديث ابن عباس رضى الله عنهما من قوله: "ويحذين من الغنيمة" ومن قوله: "إلا أن يحذيا من غنائم القوم" ومن قوله: "كان النبى ﷺ يعطى المرأة والمملوك من الغنائم إلخ"، والغنيمة أسم لجميع ما غنمه المسلمون. فالظاهر أنه يرضخ لهم منها قبل إخراج الخمس والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عمير مولى آبى اللحم إلخ" فيه دلالة على أن العبد لا يسهم له من الغنيمة. وإنما يرضخ له ظاهرة. وأخرجه أبو عبيد فى "كتاب الأموال" حدثنا أبو الأسود عن ابن لهيعة عن

٣٩٣٩- عن عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب عن عمر: "ليس للعبد من الغنيمة شيء"، أخرجه ابن حزم فى المحلى (١١:٣٣٢) جازما به فهو صحيح أو حسن.

٣٩٤٠- حدثنا حفص بن غياث عن حجاج عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنه قال: ليس للعبد فى المغنم نصيب. أخرجه أبو عبيد فى "الأموال" (٢:٣٤٥)، وسنده حسن.

محمد بن زيد بن مهاجر عن عمير مولى آبى اللحم، قال: كنت مع رسول الله ﷺ يوم خيبر وأنا عبد فسألته أن يقسم لى فأبى وأعطانى من خرثى المتاع (ص٣٤٥). قلت: أبو الأسود هذا هو النضر بن عبد الجبار المرادى أبو الأسود المصرى، قال ابن معين: كان رواية عن ابن لهيعة، وكان شيخ صدوق. وقال أبو حاتم: صدوق عابد شبيه بالقعنبى. وقال النسائى: ليس به بأس "تهذيب (١٠:٤٤١). وابن لهيعة حسن الحديث كما مر غير مرة، ومحمد بن زيد بن المهاجر من رجال مسلم ثقة (تهذيب ٩:١٧٣ و١٧٤)، وفيه تصريح بأنه ﷺ أبى عن القسم له لكونه عبدا، وفيه رد على ابن حزم حيث قال: إنه ذكر أنه كان يجر السيف وهذا صفة من لم يبلغ، وهكذا نقول: إن من لم يبلغ لا يسهم له (١١:٣٣٢ المحلى)، فقد رأيت أنه لم يذكر جره السيف كل مرة، بل اقتصر مرة على ذكر كونه عبدا فدل أنه إنما لم يسهم له لكونه عبدا، ودليل ذلك أنه ﷺ كان يرد الصبيان ولا يجيزهم فى القتال كما سيأتى. ويحتمل أن يكون عمير قصيرا والسيف الذى تقلده طويلا فلذا كان يجره لا لكونه صبيا. قال ابن حزم: فهذا لا حجة فيه لأن محمد بن زيد غير مشهور اهـ، وهذا من إطلاقاته المردودة، فإنه لم يزل يجهل المعروفين، ومحمد بن زيد هذا مشهور ثقة من رجال مسلم، وترجمته مستوفاة فى "التهذيب"، فليراجع. وأما احتجاجه بقوله تعالى: ﴿فكلوا مما غنمتم﴾ وبأنه عليه السلام قسم للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهما، فلا يتم لأن قوله تعالى يعم الذكر والأنثى وهو لا يقول بإسهام المرأة من الغنيمة والأثر من جنس الأفعال ولا عموم للفعل، فثبت أنا لم نخصص قوله تعالى "فكلوا مما غنمتم" إلا بمثل ما خصصه هو بالذكور دون الإناث. وأثر تميم بن قرع الذى ذكرناه فى المتن دليل على إجماع الصحابة أن لا يسهم للصبى، فافهم.

قال أبو عبيد: وإنما هو رضخ يرضخ من الغنيمة والفيء للمملوك إذا أغنى، فأما العطاء الجارى فلاحظ للماليك فيه، على هذا أمر المسلمين وجماعتهم أنه لا حق للمماليك فى بيت المال، وذلك أن سيده يأخذ فريضته، فإن جعل للمملوك نصيب آخر صار ذلك لمولاه أيضا فيصير له

٣٩٤١- عن: ابن وهب عن حرملة بن عمران التجيبى أن تميم بن قرع المهرى حدثه "أنه كان فى الجيش الذى افتتحوا الإسكندرية فى المرة الآخرة قال: فلم يقسم لى عمرو بن العاص من الفيء شيئا. قال: وكنت غلاما لم أحتلم حتى كاد أن يكون بين قومى وبين ناس من قريش فى ذلك ثائرة. فقال بعض القوم: فيكم ناس من أصحاب

فريضتان، إلا الطعام، فإنه يروى عن عمر أنه قد كان أجراه عليهم اهـ (ص٢٤٤).

قوله: "عن ابن وهب إلخ" قلت: دلالته على أنه لا يسهم للصبى من الغنيمة ظاهرة. فإن عمرو بن العاص رضى الله عنه لم يقسم لتميم ابن قرع لكونه غلاما لم يحتلم، وأقره على ذلك أبو بصرة الغفارى وعقبة بن عامر الجهنى، وأما قولهما: فإن كان أنبت الشعر فاقسموا له فمعناه -وارضخوا له- لكون الإنبات علامة كون الصبى مراهقا مطيقا للقتال، لا لكونه علامة البلوغ. وقد تقدم منا أن البلوغ ليس بشرط لدخول الصبى فى المقاتلة، بل شرطه كون الصبى مطيقا للقتال. فمن أنبت الشعر خرج من الذرية ودخل فى المقاتلة وإن لم يبلغ فإذا قتل وأغنى رضخ له من الغنيمة كما يرضخ للعبد، قال فى "المبسوط": ولكن يرضخ للصبى إذا قاتل فقد كان فى الصبيان من يقاتل على عهد رسول الله ﷺ، كما روى "أنه عرض عليه صبى فرده فقيل: إنه رام فأجازه، وعرض عليه صبيان فرد أحدهما وأجاز الآخر، فقال المردود: أجزته ورددتنى ولو صارعته لصرعته. فقال: صارعه فصارعه فصرعه فأجازهما". والمراد الإجازة فى المقاتلين ليرضخ لهما لا ليسهم. فقد ثبت أنه لا يستحق السهم إلا بعد البلوغ اهـ (١٠:١٧).

قلت: وقصة الصبيين قد مر ذكرها فى "باب من لا يجوز قتله فى الجهاد"، وإن أحدهما الذى كان ﷺ رده أولا سمرة بن جندب. وقال الموفق فى "المغنى" (١٠:٤٥٤): والصبى يرضخ ولا يسهم له، وبه قال الثورى والليث وأبو حنيفة والشافعى، وأبو ثور وعن القاسم وسالم فى الصبى يغزو به ليس له شيء، وقال مالك: يسهم له إذا قاتل وأطاق ذلك مثله، قد بلغ القتال لأنه حر ذكر مقاتل فيسهم له كالرجل. وقال الأوزاعى: يسهم له وقال: أسهم رسول الله ﷺ للصبيان بخيبر، وأسهم أئمة المسلمين لكل مولود ولد فى أرض الحرب.

ولنا ما روى عن سعيد بن المسيب قال: "كان الصبيان والعبيد يحذون من الغنيمة إذا حضروا الغزو فى صدر هذه الأمة" وروى الجوزجانى بإسناده أن تميم بن قرع المهرى فذكر حديث المتن بنحوه ثم قال: ولأنه ليس من أهل القتال (المفروض عليهم) فلم يسهم له، كالعبد. ولم يثبت أن النبى ﷺ قسم لصبى، بل كان لا يجيزهم فى القتال، وما ذكروه يحتمل أن الراوى

رسول الله ﷺ فسلوهم فسألوا أبا بصرة الغفارى وعقبة بن عامر الجهنى صاحبى رسول الله ﷺ. فقالا: انظروا فإن كان أنبت الشعر فاقسموا له قال: فنظر إلى بعض القوم فإذا أنا قد أنبت فقسم لى". رواه سحنون فى "المدونة" (١:٣٩٣)، وسنده صحيح وأخرجه الجوزجانى بإسناده وقال: هذا من مشاهير حديث مصر وجيده، كذا فى "المغنى" (١٠:٤٥٤) لابن قدامة، ولفظ الجوزجانى "قال: فلم يقسم لى عمرو من الفيء شيئا، وقال: غلام لم يحتلم -وفيه أيضا- فقالا: انظروا فإن كان قد أشعر فاقسموا له" والباقى نحوه.

سمى الرضخ سهما بدليل ما ذكرناه اهـ ملخصا.

كون الأشعار علما للبلوغ فى بعض الأقوام:

قلت: والظاهر من أثر تميم بن قرع المهرى كون الإنبات علما للبلوغ فى حق المسلم كما هو علم عليه فى حق الكافر بدليل ما جاء عن عطية القرظى قال: كنت من سبى قريظة فكانوا ينظرون فمن أنبت الشعر قتل، ومن لم ينبت لم يقتل فكنت فيمن لم ينبت. أخرجه الأثرم والترمذى، وقال: حديث حسن صحيح، وقد تقدم فى باب "من لا يجوز قتله فى الجهاد"، ولم يقل به علماءنا لاختلاف أحوال الناس فيه، فنبات الشعر فى الهنود يسرع، وفى الأتراك يبطئ. وتأولوا الحديث بأن النبى ﷺ عرف من طريق الوحى أن إنبات الشعر فى أولئك القوم يكون عند البلوغ أو أراد تنفيذ حكم سعد بن معاذ رضى الله عنه، فإنه كان من حكمه أن يقتل منهم من جرت عليه الموسى، لعلمه أنه كأن من المقاتلة فيهم، كذا فى "المبسوط" (١٠:٢٧). وقد تقدم ذلك كله فى الباب الذى أشرنا إليه آنفا ولكن هذا التأويل لا يتمشى فى أثر تميم هذا، فإن أبا نضرة وعقبة بن عامر قالا: حين اختلف القوم فى بلوغه: انظروا! فإن كان قد أشعر فاقسموا له! فنظر إليه بعض القوم فإذا هو قد أنبت فقسموا له (وتأويل القسم بالرضخ بعيد جدا)، ولم يظهر خلاف هذا فكان إجماعا. فالحق أن البلوغ وإن كان إنما يحصل بالحلم وهو الأصل فيه كما قاله علماءنا بدليل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات﴾ ثم قال: ﴿وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم﴾. وقال النبى ﷺ: «لا يتم بعد احتلام» وقال لمعاذ: «خذ من كل حالم دينارا» رواهما أبو داود وحسن العزيزى إسناد الأول منهما (٣:٤٤٣). وسيجيء تصحيح الثانى فى باب الجزية، إن شاء الله تعالى. ولكن الإنبات علم على البلوغ فى بعض الأقوام ومقتضى الآثار الواردة فى بنى قريظة وفى تميم بن قرع

٣٩٤٢- عن البراء قال: «"استصغرت أنا وابن‌عمر يوم بدر". الحديث أخرجه البخارى (فتح البارى ٧: ٢٦٢).

٣٩٤٣- عن نافع حدثنى ابن عمر رضى الله عنهما «أن رسول الله ﷺ عرضه

المهرى أنه علم البلوغ فى أقوام العرب وإن لم يكن علما عليه فى جميع الأقوام من العجم. فما روى عن أبى حنيفة وصاحبيه أنهم لم يجعلوه علما على البلوغ معناه -لم يجعلوه علما عاما لجميع الأقوام- وليس معناه أنه ليس بعلم للبلوغ فى قوم أصلا. ولا يخفى أن حكمه ﷺ فى عطية القرظى، وحكم أبى نضرة وعقبة فى تميم بن قرع، واقعتا عين لا عموم لهما، فالاستدلال بهما على كون الإنبات علما على البلوغ فى الأقوام كلها عامة ليس بتام بل غاية ما فيهما أنه علم عليه فى بعض الأقوام. وذلك مما لا ينكره أبو حنيفة وصاحباه كما فهمت من كلامهم والله تعالى أعلم.

قوله "عن البراء وعن نافع إلخ". قلت: دلالتهما على أن الصبى لا يستحق السهم من الغنيمة ظاهرة. لكونه ﷺ كان يرد الصبيان ولا يجيزهم ولو كانوا يستحقون السهم لم يردهم لأنه لم يكن ليمنع أحدا حقه الذى يستحقه قال الموفق فى "المغنى" ولم يثبت أن النبى ﷺ قسم لصبى بل كان لا يجيزهم فى القتال، فإن ابن عمر قال، فذكر ما ذكرناه فى المتن (١٠: ٤٥٥). قال الحافظ فى "الفتح": "وفى حديث أبى واقد الليثى: رأيت رسول الله ﷺ يعرض الغلمان وهو يحفر الخندق فأجاز من أجاز ورد من رد إلى الذرارى" (٧: ٣٠٢). وقال أيضا: واستدل بقصة ابن عمر على أن من استكمل خمس عشر سنة أجريت عليه أحكام البالغين، وإن لم يحتلم فيكلف بالعبادات وإقامة الحدود ويستحق سهم الغنيمة، ويقتل إن كان حربيا ويفك عنه الحجر إن أونس رشده، وغير ذلك من الأحكام، وقد عمل بذلك عمر بن عبد العزيز، وأقره عليه راويه نافع (فقد روى البخارى فى حديثه المذكور فى المتن قال نافع: "فقدمت على عمر بن عبد العزيز، وهو خليفة فحدثته هذا الحديث فقال: إن هذا الحدبين الصغير والكبير وكتب إلى عماله أن يفرضوا لمن بلغ خمس عشرة زاد مسلم فى روايته ومن كان دون ذلك فاجعلوه فى العيال أى وكانوا يفرقون بين المقاتلة وغيرهم فى العطاء قاله الحافظ (٥: ٢٠٥). -وفيه أنه ليس فيه أنه ﷺ أجازه فى الخندق، لأجل أن من استكمل خمس عشرة سنة أجريت عليه أحكام البالغين، ويحتمل أن يكون أجازه لقوته لا لبلوغه. قال الحافظ فى "الفتح": ويرد على ذلك ما أخرجه عبد الرزاق عن ابن جريج ورواه أبو عوانة وابن حبان فى "صحيحهما" من وجه آخر عن ابن جريج أخبرنى نافع فذكر هذا الحديث بلفظ "عرضت على النبى ﷺ يوم الخندق فلم يجزنى ولم يرنى بلغت" وهى

يوم أحد وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجزنى، ثم عرضنى يوم الخندق وأنا ابن خمس

زيادة صحيحة لا مطعن فيها لجلالة ابن جريج وتقدمه على غيره فى حديث نافع وقد صرح فيها بالتحديث فانتفى ما يخشى من تدليسه، وقد نص فيها لفظ ابن عمر بقوله: "ولم يرنى بلغت" وابن عمر أعلم بما روى من غيره اهـ (٥:٢٠٥) قلت: وفيه أنه واقعة عين لا عموم لهما، فلا يلزم من كون ابن عمر قد بلغ الحلم فى خمس عشرة سنة أن يصير كل صبى بالغا فى تلك المدة ألا ترى أنه ﷺ رد عمير بن أبى وقاص (أخا سعد) فى غزوة بدر واستصغره وهو ابن ست عشرة سنة أخرج الحاكم من طريق إسماعيل بن محمد بن سعد عن عمه عامر بن سعد عن أبيه قال: "عرض رسول الله ﷺ جيش بدر فرد عمير ابن أبى وقاص فبكى عمير فأجازه فعقد عليه حمائل سيفه" وهو عند البغوى كذلك وأخرجه ابن سعد عن الواقدى من رواية أبى بكر بن إسماعيل بن محمد ابن سعد عن أبه "قال: رأيت أخى عمير بن أبى وقاص قبل أن يعرضنا رسول الله ﷺ يوم بدر يتوارى فقلت: مالك يا أخى؟ قال: إنى أخاف أن يرانى رسول الله ﷺ فيستصغرنى فيردنى وأنا أحب الخروج لعل الله أن يرزقنى الشهادة ﴿والذين آمنوا أشد حبا لله﴾:

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما　　اے طبیب جملہ علتہای ما
عشق آں شعلہ است کوچون بر فروخت　　هرچه جز معشوق باقی جملہ سوخت
ماند إلا الله وباقی جملہ رفت　　مرحبا اے عشق شرکت سوز رفت
(مثنوی رومی)

قال: فعرض على رسول الله ﷺ فاستصغره فرده فبكى فأجازه فكان سعد يقول: فكنت أعقد حمائل سيفه من صغره فقتل وهو ابن ست عشرة سنة اهـ، كذا فى "الإصابة" قال الحافظ: شهد بدرا واستشهد بها فى قول الجميع (٥:٣٥ و ٣٦). وهذا يؤيد ما قلنا: إن استكمال خمس عشرة سنة لا يجعل كل صبى بالغا فهذا عمير لم يره رسول الله ﷺ بالغا واستصغره وهو ابن ست عشرة سنة فافهم! وهذا هو الذى أشار إليه أبو حنيفة رحمه الله فى قصة حكاها ابن خسرو فى "مسنده" الإمام بإسناده عن إسحاق بن خالد مولى جرير قال: سألت أبا حنيفة عن حد بلوغ الغلام قال: ثمانى عشرة سنة، إلا أن يحتلم قبل ذلك. قلت: والجارية قال: سبع عشرة سنة إلا أن تحيض قبل ذلك وتحتلم فسألت سفيان الثورى فقال: فى كليهما خمس عشرة سنة إلا أن يحتلم قبل ذلك أو تحيض الجارية أو تحبل فذكرت له قول أبى حنيفة فقال: حدثنى عبيد الله بن عمر عن نافع: عن ابن عمر "أنه عرض على رسول الله وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يقبله وعرض عليه يوم

عشرة فأجازني». الحديث أخرجه البخاري ومسلم (زيلعي ٢:١٣٧)، واللفظ للبخاري.

الخندق وهو ابن خمس عشرة سنة فقبله" فأخبرت بذلك أبا حنيفة فقال: صدق" كذا روى عبيد الله بن عمر وغيره عن نافع وأخبرني الهيثم بن حبيب عن بعض آل سعد عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه "أن النبي ﷺ عرض عليه عمير بن أبي وقاص وهو غلام لم يحتلم فأجازه" اهـ من "جامع مسانيد الإمام" (٢:٤١ و٤٢) -يعني- أن الإجازة في القتال ليس بدليل للبلوغ لأنها منوطة بشجاعة القلب وقوته والجلدة والإطاقة. وأيضا فقد روى ابن سعد في الطبقات حديث نافع هذا بطريق يزيد بن هارون عن أبي معشر عن نافع عن ابن عمر فزاد فيه ذكر بدر ولفظه "عرضت على رسول الله ﷺ يوم بدر أنا ابن ثلاث عشرة فردني، وعرضت عليه يوم أحد" الحديث قال ابن سعد: قال يزيد بن هارون: ينبغي أن يكون في الخندق ابن ست عشرة سنة اهـ.

قال الحافظ في "الفتح": وهو أقدم من نعرفه استشكل قول ابن عمر هذا وإنما بناه على قول ابن إسحاق وأكثر السير: إن خندق كانت في سنة خمس من الهجرة واتفقوا على أن أحدا كانت في شوال سنة ثلاث، وإذا كان كذلك جاء ما قال يزيد: إنه يكون حينئذ ابن ست عشرة سنة لكن البخاري جنح إلى قول موسى بن عقبة في المغازي أن الخندق كانت في شوال سنة أربع وقد روى يعقوب بن سفيان في "تاريخه"، ومن طريقه البيهقي عن عروة نحو قول موسى بن عقبة، وعن مالك الجزم بذلك وعلى هذا لا إشكال. لكن اتفق أهل المغازي على أن المشركين لما توجهوا في[1] أحد نادوا المسلمين موعدكم العام المقبل بدر، وأنه ﷺ خرج إليها من السنة المقبلة في شوال، فلم يجد بها أحدا. وهذه هي التي تسمى بدر الموعد ولم يقع بها قتال فتعين ما قال ابن إسحاق: إن الخندق كانت في سنة خمس فيحتاج حينئذ إلى الجواب عن الإشكال، وقد أجاب عنه البيهقي وغيره بأن قول ابن عمر: عرضت يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة، أي دخلت فيها، وإن قوله: عرضت يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة، أي تجاوزتها فألغى الكسر في الأولى وجبره في الثانية وهو شائع مسموع في كلامهم، وبه يرتفع الإشكال، وهو أولى من الترجيح اهـ (٥:٢٠٤). وأورد عليه ابن التركماني في "الجوهر النقي" بأنه إذا كان الحكم بخمس عشرة سنة تابعا لحديث ابن عمر، وظهر أنه تجوز بالخمس عشرة عن الدخول في السادس عشرة، وجب أن يكون حد البلوغ أكثر من خمس عشرة. ولو سلم التحديد بخمس عشرة فالإجازة للقتال حكمها منوط

---

[1] حد.

. . . .

بإطاقته والقدرة عليه، وأن إجازته عليه السلام له في الخمس عشرة لأنه رآه مطيقا للقتال، ولم يكن مطيقا له قبلها، لا لأنه أدار الحكم على البلوغ وعدمه. ويدل عليه ما روى عن سمرة بن جندب (فذكر ما ذكرناه قبل) وفي الاستيعاب لابن عبد البر عن الواقدي: "أنه عليه السلام استصغر عمير ابن أبي وقاص، وأراد رده فبكى، ثم أجاز بعده فقتل يومئذ، وهو ابن ست عشرة سنة" اهـ (٢٨:٣) -وأيضا- فقد روى الطحاوي في "معاني الآثار" حدثنا محمد بن خزيمة ثنا يوسف بن عدى ثنا عبد الله بن إدريس وعن مطرف عن أبي إسحاق عن البراء بن عازب، قال: "عرضني رسول الله ﷺ أنا وابن عمر يوم بدر فاستصغرنا ثم أجازنا يوم أحد" (١٢٦:٢). وهذا سند صحيح رجاله كلهم ثقات -وفيه- أنه ﷺ أجاز ابن عمر يوم أحد وهو يومئذ ابن أربع عشرة سنة، خلاف ما رواه نافع، والبراء بن عازب أجل من نافع، وأعرف منه بالوقت الذى أجاز فيه النبي ﷺ ابن عمر لكونهما قد عرضا معا. فتبين أن مدار الإجازة في القتال ليس على استكمال خمس عشرة سنة ولا على البلوغ وعدمه، وإنما مداره على الإطاقة فافهم، وأما أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أخذ به وأقره عليه نافع ففيه أنه إنما أخذ للفصل بين المقاتلة وغيرهم، لا للفصل بين البالغ، والنزاع إنما هو في هذا دون ذلك، والله تعالى أعلم.

ويدل لما قاله أبو حنيفة رحمه الله قول ابن عباس رضي الله عنهما في جواب نجدة الحروري: "وكتبت تسألني متى ينقضي يتم اليتيم؟ فلعمري أن الراجل لتنبت لحيته وأنه لضعيف الأخذ لنفسه ضعيف العطاء منها، فإذا أخذ لنفسه ما يأخذ الناس فقد ذهب عنه اليتيم" أخرجه مسلم في "صحيحه" (١١٧:٢) وفيه دلالة على أن البلوغ ليس بالإنبات، فإن إنبات اللحية كإشعار العانة سواء وأصرح منه ما أخرجه الطحاوي:

حدثنا روح بن الفرج قال: ثنا يحيى بن عبد الله بن بكير ثنا عبد الله بن لهيعة عن عطاء بن دينار عن سعيد بن جبير قال: "ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده" أي ثماني عشرة سنة، ومثلها في سورة بني إسرائيل (١٢٦:٢). وهذا سند حسن صريح في أن الإمام ليس بمتفرد بما ذهب إليه في الباب، بل له سلف في ذلك من أقوال أجلة الأصحاب والتابعين. وقول التابعي فيما لا يدرك بالرأي مرفوع مرسل ومحمول على السماع كما ذكرناه في "المقدمة" لا سيما وقد عضده ما أخرجه ابن أبي الدنيا في "كتاب المعمرين" من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: (ولما بلغ أشده واستوى) قال: "الأشد" ما بين

. . . .

الثمانى عشرة إلى الثلاثين "والاستواء" ما بين الثلاثين إلى الأربعين، فإذا زاد على الأربعين أخذ فى النقص، كذا فى "الدر المنثور" (٥:٢٢) والكلبى وإن كان ضعيفا، فقد قال ابن عدى: له غير ما ذكرت أحاديث صالحة وخاصة عن أبى صالح وهو معروف بالتفسير، وحدث عنه ثقات من الناس ورضوه فى التفسير (تهذيب ٩:١٨٠). ولا يعارضه ما روى عن ابن عباس فى معنى "الأشد" من عشرين سنة وثلاثين، وثلاثة وثلاثين ونحوها فإن ما رواه الكلبى عن أبى صالح عنه قول مفسر يدل على أن مبدأ الأشد من ثمانى عشرة سنة فيصح أن يطلق ويراد به عشرون، وخمسة وعشرون، وثلاثون، ونحوها فلا تعارض بين الروايات، وبلوغ الأشد مفسر بالحلم فسره به الشعبى وغيره، كما فى "الدر المنثور" أيضا فى سورة يوسف، فثبت أن مبدأ الأشد هو مبدأ الحلم وهو من ثمانى عشرة سنة. وهذا هو قول أبى حنيفة. وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: قوله تعالى: ﴿والذين لم يبلغوا الحلم منكم﴾ يدل على بطلان قول من جعل حد البلوغ خمس عشرة سنة، إذا لم يحتلم قبل ذلك، لأن الله تعالى لم يفرق بين من بلغها، وبين من قصر عنها، بعد أن لا يكون قد بلغ الحلم وقد روى عن النبى ﷺ من جهات كثيرة: "رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن الصبى حتى يحتلم" وهذا خبر منقول من طريق الاستفاضة قد استعمله السلف والخلف فى رفع حكم القلم عن المجنون والنائم والصبى، ولم يفرق بين من بلغ خمس عشرة وبين من لم يبلغها.

وأما حديث ابن عمر: "أنه عرض على النبى ﷺ يوم أحد وله أربع عشرة سنة فلم يجز، وعرض عليه يوم الخندق وله خمس عشرة سنة فأجازه" فإنه مضطرب لأن الخندق كانت فى سنة خمس، وأحد فى سنة ثلاث، فكيف يكون بينهما سنة؟ (واضطراب آخر أن البراء بن عازب روى أنه ﷺ أجازه وابن عمر فى غزوة أحد مؤلف) ثم مع ذلك، فإن الإجازة فى القتال لا تعلق لها بالبلوغ لأنه قد يرد بالبالغ لضعفه، ويجاز غير البالغ لقوته على القتال وإطاقته لحمل السلاح كما أجاز رافع بن خديج، ورد سمرة بن جندب فلما قيل له: إنه يصرعه، أمرهما فتصارعا فصرعه سمرة، فأجازه. ولم يسأله عن سنه، وأيضا فإن النبى ﷺ لم يسأل ابن عمر عن مبلغ سنه فى الأول، ولا فى الثانى وإنما اعتبر حاله فى قوته وضعفه، فاعتبار السن لأن النبى ﷺ أجازه فى وقت، ورده فى وقت ساقط.

واختلف فى "الإنبات هل يكون بلوغا فلم يجعله أصحابنا بلوغا والشافعى يجعله بلوغا

. . . .

(وقال الموفق فى "المغنى": حكى عن الشافعى أن هذا بلوغ فى حق الكفار لأنه لا يمكن الرجوع إلى قولهم: فى الاحتلام، وعدد السنين وليس بعلامة عليه فى حق المسلمين لإمكان ذلك فيهم. مؤلف)، وظاهر قوله تعالى: ﴿والذين لم يبلغوا الحلم منكم﴾ ينفى أن يكون بلوغا إذا لم يحتلم، كما نفى كون خمس عشرة سنة بلوغا وكذلك قوله ﷺ: «وعن الصبى حتى يحتلم» واحتج من جعله بلوغا بحديث عبد الملك بن عمير عن عطية القرظى، وهذا حديث لا يجوز إثبات الشرع بمثله، إذا كان عطية هذا مجهولا لا يعرف إلا من هذا الخبر (ومثله مجهول عند الحنفية، وإن روى عنه إثنان فصاعدا كما مر فى "المقدمة") لا سيما مع اعتراضه على الآية، والخبر فى نفى البلوغ، إلا باحتلام (وفيه أنه ليس من الاعتراض فى شىء بل عن إقامة السبب مقام المسبب، إذا تعذر الاطلاع عليه كالإيلاج للإنزال والنوم للحدث مؤلف). ومع ذلك فهو مختلف الألفاظ، ففى بعضها أنه أمر بقتل من جرت عليه المواسى. وفى بعضها من أخضر إزاره ومعلوم أنه لا يبلغ هذه الحال إلا وقد تقدم بلوغه ولا يكون قد جربت عليه المواسى، إلا وهو رجل كبير فجعل الإنبات وجرى الموسى كناية عن بلوغ القدر الذى ذكرنا فى السن، وهى ثمان عشرة وأكثر وروى عن عقبة بن عامر: "أنهما قسما الغنيمة لمن أنبت"، وهذا لا دلالة فيه على أنهما رأيا الإنبات بلوغا؛ لأن القسمة جائزة للصبيان على وجه الرضخ اهـ (٣:٢٣٢)، وفيه ما فيه فتذكر.

بقى أنه لما انتفى بقوله تعالى: ﴿والذين لم يبلغوا الحلم منكم﴾، وقوله ﷺ: «وعن الصبى حتى يحتلم» اعتبار السن والإنبات جميعا فى البلوغ فمن أين قدره أبو حنيفة بثمانى عشرة سنة؟ وهو من اعتبار السن أيضا؟

والجواب أنه قدره بذاك بالاجتهاد، قال الجصاص: ولما ثبت بما وصفنا أن الخمس عشرة ليست ببلوغ وظاهر قوله تعالى: ﴿والذين لم يبلغوا الحلم منكم﴾ ينفى أيضا أن تكون الخمس عشرة بلوغا صار طريق إثبات حد البلوغ بعد ذلك الاجتهاد؛ لأنه (أى البلوغ) حد بين الصغر والكبر الذين قد عرفنا طريقهما وهو واسطة بينهما فكان طريقه الاجتهاد، وليس يتوجه على القاتل بما وصفنا سوال كالمجتهد فى تقويم المستهلكات، وأروش الجنايات التى لا توقيف فى مقاديرها ومهور الأمثال ونحوها. فإن قيل: فلا بد من أن يكون اعتباره لهذا المقدار دون غيره، بضرب من الترجيح على غيره يوجب تغليب ذلك فى رأيه دون ما عداه من المقادير. قلنا: قد علمنا أن العادة فى البلوغ خمس عشرة سنة، وكل ما كان طريقه العادات فقد تجوز الزيادة فيه والنقصان منه،

٣٩٤٤- عن أبى يوسف قال: أخبرنا الحسن بن عمارة عن الحكم عن مقسم عن

وقد وجدنا من بلغ فى اثنتى عشرة سنة، فجعل أبو حنيفة الزيادة على المعتاد كالنقصان عنه. وهى ثلاث سنين. وقد حكى عن أبى حنيفة تسع عشرة سنة للغلام وهو محمول على استكمال ثمانى عشرة والدخول فى التاسع عشرة اهـ (٣٣٢:٣).

والحق عندى أن الإمام إنما قدره بثمانى عشرة سنة أخذا بالمتيقن، والبلوغ بالاحتلام لا يتجاوز عن هذا القدر عادة وإن كان قد يتقدمه، وقد وافقه فى ذلك سعيد بن جبير، كما مر، وعضده قول ابن عباس فى تفسير قوله: ﴿فلما بلغ أشده واستوى﴾، فتذكر هذا، ولكن المشايخ أفتوا بقول محمد وأبى يوسف أن حكم ابن خمس عشرة سنة حكم البالغ فى أحكامه كلها، ومن كان سنه دونها فحكمه حكم غير البالغ فى أحكامه كلها، إلا من ظهر بلوغه قبل ذلك. لأنا رأينا الاحتلام يجب به للصبى حكم البالغين، فإذا عدم الاحتلام وأجمع على أن هناك خلفا منه، فقال قوم: هو بلوغ خمس عشرة سنة، وقال قوم: بل هو أكثر من ذلك من السنين جعل ذلك الخلف على أغلب ما يكون فيه الاحتلام فهو خمس عشرة سنة، لأن أكثر احتلام الصبيان وحيض النساء يكون فى هذا المقدار، ولا يجعل على أقل ذلك، ولا على أكثر، لأن ذلك إنما يكون فى الخاص، ولا نعتبر حكم الخاص فى ذلك، ولكن نعتبر أمر العام كما لم نعتبر أمر الخاص فيما جعل خلفا فى الحيض، واعتبرنا أمر العام فإن الله تعالى جعل عدة المرأة إذا كانت ممن تحيض ثلاثة قروء، وجعل عدتها إذا كانت ممن لا تحيض ثلاثة أشهر، فجعل بدلا من كل حيضة شهرا وقد تحيض المرأة فى أول الشهر وقد تحيض فى آخره، فيجتمع لها فى شهر واحد حيضتان، وقد تكون بين حيضتيها شهران وأشهر وأكثر لكن أكثرهن تحيض فى كل شهر حيضة واحدة، فجعل الخلف فى الحيضة على أغلب أمور النساء فكذلك ههنا. قاله الإمام الطحاوى فى "شرح معانى الآثار" (١٢٦:٢).

وأيده حديث ابن عمر رضى الله عنه، بطريق نافع عنه، وأما ما ذكر فيه من الاضطراب ونحوه فقد ارتفع بأخذ عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه بالخمس عشرة سنة وجعله ذلك حدا بين الصغير والكبير، وأمره عماله بالعمل به، ولم ينكر ذلك عليه أحد فكان إجماعا هذا! وقد أطلنا الكلام فى الباب لكون المسألة من معترك الآراء بين أولى الألباب، ومع ذلك فلم يشبع حبيب البحث فى تحقيق الحق والصواب فى باب حد البلوغ من تتمة هذا الكتاب فأردت بسط الكلام فيه ههنا لمناسبته لهذا الباب .

قوله: "عن أبى يوسف إلخ" دلالته على أن لا يسهم للذمى ظاهرة. ويؤيده ما رواه الواقدى

ابن عباس قال: «استعان رسول الله ﷺ بيهود قينقاع، فرضخ لهم ولم يسهم»، أخرجه البيهقى من رواية الشافعى عنه، وقال: تفرد به الحسن بن عمارة، وهو متروك (زيلعى ٢ :١٣٨) قلت: يا للعجب! يحتج بابن إسحاق ويترك ابن عمارة؟ هذا لا يكون، وقد مر غير مرة أنه مختلف فيه، حسن الحديث.

فى المغازى فى غزوة خيبر، حدثنى ابن أبى سبرة عن فطر الحارثى عن حزام بن سعد بن محيصة قال: "وخرج رسول الله ﷺ بعشرة من يهود المدينة غزابهم أهل خيبر فأسهم لهم كسهمان المسلمين، ويقال: أحذاهم ولم يسهم لهم (زيلعى ٢ :١٣٨). وأما ما رواه الترمذى وأبو داود فى "المراسيل" وابن أبى شيبة كلهم عن الزهرى «قال: أسهم النبى ﷺ لقوم من اليهود قاتلوامعه". لفظ الترمذى، وزاد أبو داود وابن أبى شيبة: مثل سهمان المسلمين (زيلعى أيضا). فإن كان هذا فى غزوة خيبر فقد عرفت أن الواقدى روى فيه قولين مختلفين فلا حجة فيه، وقد صرح ابن عباس بأنه ﷺ رضخ لهم ولم يسهم وهو أجل من الزهرى وأعرف بمغازى النبى ﷺ منه فيقدم قوله على قوله، وإن كان فى غيرها فيحتمل أن يكون ﷺ أسهم لهم حين كانت اليهود ينفقون مع المؤمنين فى محاربة المشركين، فقد أخرج أبو عبيد فى "الأموال" كتاب رسول الله ﷺ بين المؤمنين وأهل يثرب وموادعته يهودها مقدمة المدينة -وفيه- "وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين" قال أبو عبيد: فهذه النفقة فى الحرب خاصة شرط عليهم المعاونة له على عدوه. ونرى أنه إنما كان يسهم لليهود إذا غزوا مع المسلمين بهذا الشرط، ولو لم يكن هذا لم يكن لهم فى غنائم المسلمين سهم اهـ (ص ٢٠٦).

وقد عرف كل من له ممارسة بالمغازى أن اليهود نقضوا شروط هذا الكتاب ويهود بنى قينقاع كانوا أول يهود نقضوا ما بينهم وبين رسول الله ﷺ، وحاربوا بين بدر وأحد، فحاصرهم رسول الله ﷺ خمس عشرة ليلة، حتى نزلوا على حكمه، ثم وهبهم لعبد الله بن أبى ابن سلول حين أمكنه الله منهم، فأطلقهم له وأجلاهم من المدينة إلى أذرعات من أرض الشام. فلم يلبثوا إلا قليلا حتى هلكوا. كذا فى "سيرة ابن هشام" "والكامل" لابن الأثير وغيرهما.

ولعل هؤلاء العشرة من اليهود الذين استعان بهم النبى ﷺ فى غزوة خيبر كانوا من بقايا بنى قينقاع من قوم عبد الله بن سلام وإخوانه الذين لم يغدروا ولن يفعلوا كما فعل سائر بنى قينقاع، ودلوا النبى ﷺ على عورات أهل خيبر، فرضخ لهم ولم يسهم، أو أسهم لهم كسهمان المسلمين، لكونهم إجراء قد بلغت أجرة دلالتهم مبلغ سهام المسلمين، فافهم.

٣٩٤٥- عن همام بن منبه حدثنا أبو هريرة عن رسول الله ﷺ، فذكر أحاديث،

وقال ابن حزم: روينا من طريق وكيع نا سفيان الثورى عن ابن جريج عن الزهرى "أن رسول الله ﷺ كان يغزو باليهود فيسهم لهم كسهام المسلمين" رويناه عن الزهر من طرق كلها صحاح عنه وهو مرسل ولا حجة فى مرسل، ولقد كان يلزم الحنفيين والمالكيين القائلين بالمرسل أن تقولوا بهذا، لأنه من أحسن المراسل لا سيما مع قول الشعبى أنه أدرك الناس على هذا، ولا نعلم مخالفا فى ذلك من الصحابة (المحلى ١١: ٣٣٤).

قلت: القائلون بالمرسل لم يقولوا: بترجيحه على المسند. وقد عرفت أن مرسل الزهرى قد عارضه ما رواه ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا «استعان رسول الله ﷺ بيهود قينقاع فرضخ لهم ولم يسهم لهم» وأما قول الشعبى فليس هو فى معنى مرسل الزهرى، بل غاية ما فيه أن الأئمة كانوا يغزون بأهل الذمة فيقسمون لهم (أى يرضخون) ويضعون عنهم من جزيتهم. فذلك لهم نفل حسن اهـ. وليس هذا من الإسهام فى شيء وإنما هو أن أهل الذمة لا يستنفرون فإذا استنفروا وضعت عنهم جزية تلك السنة. ألا ترى أن عتبة بن فرقد قد عامل عمر بن الخطاب كتب لأهل آذربيجان فى كتاب صلحهم: ومن حشر منهم فى سنة وضع عنه جزاء تلك السنة إلخ. وكذلك قبل سراقة بن عمرو عامل أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه قول شهر براز ملك الباب حيث قال: إن جزيتنا إليكم النصر لكم والقيام بما تحبون فقال سراقة: ولا بد من الجزاء ممن يقيم ولا ينهض فقبل ذلك. وصار سنة فيمن كان يحارب العدو من المشركين وفيمن لم يكن عنده الجزاء إلا أن يستنفروا فتوضع عنهم جزاء تلك السنة ذكره الطبرى فى "تاريخه" بسنده (٤: ٢٥٦) وفيه دلالة صريحة على أن أهل الذمة إذا قاتلوا مع المسلمين ونصروهم على عدوهم، لم يكن بهم إلا وضع جزية هذه السنة عنهم لا غير فإن قسم لهم بعض الأئمة فهو محمول على الرضخ دون الإسهام لهم، كسهام المسلمين. وأما حديث سعد الذى رواه ابن حزم من طريق وكيع نا الحسن بن حى عن الشيبانى هو أبو إسحاق "أن سعد بن مالك هو ابن أبى وقاص غز القوم من اليهود فرضخ لهم"، فهو حجة صريحة لأبى حنيفة ومن وافقه أن الذمى لا يسهم له من الغنيمة ولكن يرضخ له، وهو مؤيد لما رواه ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ رضخ ليهود بنى قينقاع حين استعان بهم، ولم يسهم لهم.

قوله: "عن همام بن منبه إلخ" قلت: دلالة قوله ﷺ: "فلم تحل الغنائم لأحد من قبلنا" على أن هذه الأمة مختصة بإباحة الغنائم لها، زادها الله شرفا. وأنه لا حق فى الغنائم لغير المسلمين

ومنهـا قـال رسـول الله ﷺ: «غزا نبى من الأنبيـاء»، فـذكـر الحـديث، وفيـه

ظاهرة. قاله ابن حزم فى "المحلى" (١١:٣٣٥).

تتمـة قد شذ ابن حزم بأن العبد يسهم له من الغنيمة كالحر سواء، وهذا مما لم يقل به أحد من فقهاء الأمصار بعد عصر التابعين. قال الموفق فى "المغنى": "لا نعلم خلافا بين أهل العلم اليوم أن العبيد لا حق لهم فى الفىء" اهـ (٣٠٧:٧).

الرد على ابن حزم فى قوله بإسهام العبد كالحر سواء:

احتج بعموم قوله تعالى: ﴿فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا﴾ ولم يدر أنه خطاب للغانمين الذين هم من أهل الجهاد، وليس العبد منهم وإلا لزم سهام المرأة والصبى إذا حضرا القتال وهو لا يقول به فكلهم لم يشملهم عموم الخطاب بقوله: ﴿فكلوا مما غنمتم﴾ فإن قال: ثبت خروج النساء من هذا العموم بما رواه ابن عباس عند مسلم «أن رسول الله ﷺ كان يغزو بالنساء فيداوين الجرحى ويحذين من الغنيمة وأما بسهم فلم يضرب لهن»، قلنا: فكذلك ثبت خروج العبيد منه بدليل ما رواه ابن عباس: "لما سئل عن المرأة والعبد هل كان لهما سهم معلوم إذا حضروا البأس؟ أنه لم يكن لهم سهم معلوم إلا أن يحذيا من غنائم القوم" كما ذكرناه فى المتن وليس هو من قول ابن عباس بالرأى كما توهمه ابن حزم، بل هو من روايته لما كان العمل عليه فى زمان النبى ﷺ وأصرح منه ما رواه عند أحمد "كان النبى ﷺ يعطى المرأة والمملوك من الغنائم دون ما يصيب الجيش"، ويشهد له حديث عمير مولى آبى اللحم. ثم احتج بأنه ﷺ قسم للفارس والراجل، ولم يخص حرا من عبد فلا يجوز تخصيص شىء من ذلك بالظن الكاذب (المحلى ١١:٣٣٢).
قلت: وهل يجوز لك تعميم الفعل الذى لا عموم له عند أحد من أهل اللغة ولا أهل الأصول والفقه والحديث بالذم الكاذب؟ فإن العموم والخصوص من صفات الأقوال دون الأفعال.

ثم احتج بما لا حجة له فيه فقال: روينا من طريق أبى داود بسنده عن عائشة أم المؤمنين "قالت: كان أبى يقسم للحر والعبد اهـ" قلت: يا للعجب! أ تؤمن ببعض الحديث وتنكر بعضه؟ فقد صرحت عائشة رضى الله عنها فى هذا الحديث بعينه أن النبى ﷺ أتى بظبية (أى خريطة أو كيس) فيها خرز فقسمها للحرة والأمة (أبو داود مع "العون" ٣:٩٧). فتركت فعل النبى ﷺ وقلت: لا يسهم لامرأة وأخذت بفعل أبى بكر، وقلت: إن العبد يسهم له كالحر سواء وبمثل هذا يبتلى من كذب ظنون الأجلة من الفقهاء والعلماء، ويصدق ظنه وحده. ثم بين لنا رحمك الله هل فى حديث عائشة أن أبا بكر كان يسوى بين العبد والحر؟ فإن قلت: روى ابن أبى شيبة نا وكيع نا

«فأقبلت النار فأكلته فلم تحل الغنائم لأحد من قبلنا. ذلك بأن الله رأى ضعفنا

ابن أبى ذئب عن خاله الحرث بن عبد الرحمن عن أبى قرة قال: "قسم لى أبو بكر الصديق كما قسم لسيدى" قلنا: ليس فيه إلا التشبيه فى مطلق القسمة دون مقدارها، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان. وأيضا فمن أين علمت أن أبا قرة كان عبدا رقيقا. ولم يكن محررا عتيقا؟ وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. ونحن نقول: بالقسم للموالى من الغنيمة والفىء بدليل ما رويناه من طريق أبى داود بسنده عن زيد بن أسلم "أن عبد الله بن عمر دخل على معاوية فقال: حاجتك يا أبا عبد الرحمن؟ فقاله عطاء المحررين، فإني رأيت رسول الله ﷺ أول ما جاءه شىء بدأ بالمحررين اهـ (٣:٩٧ مع "العون"). سكت عنه أبو داود والمنذرى وما أخرجه أبو عبيد فى "الأموال" حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب عن سعيد ابن المسيب "أن عمر ابن الخطاب فرض لأهل بدر المهاجرين من العرب والموالى خمسة آلاف وللأنصار ومواليهم أربعة آلاف اهـ" (ص٢٣٥). وأخرجه أبو يوسف الإمام فى "كتاب الخراج" له بطرق عديدة أطول من هذا (ص ٤٩ و ٥٤).

احتجاج ابن حزم بأقوال التابعين وإعراضه عن أقوال الصحابة:

قال ابن حزم: روينا من طريق ابن أبى شيبة نا حفص بن غياث عن أشعث عن الحكم ابن عتيبة والحسن البصرى ومحمد بن سيرين قالوا: "من شهد البأس من حر أو عبد أو أجير فله سهم" ومن طريق ابن أبى شيبة نا جرير عن المغيرة عن حماد عن إبراهيم النخعى فى الغنائم يصيبها الجيش قال: "إن أعانهم التاجر والعبد ضرب له بسهامهم من الجيش" وعنه "إذا شهد التاجر والعبد قسم له وقسم للعبد" اهـ.

قلت: وأى حجة لك فى أقوالهم وأنت لا تحتج بقول ابن عباس ولا بقول عمر رضى الله عنهم؟ وهاك ما أعرضه عليك روى سحنون فى المدونة عن ابن وهب عن ابن لهيعة عن خالد بن أبى عمران عن عمر بن عبد العزيز "أنه كتب أن يعزل العبيد من أن يقسم لهم شىء" قال ابن وهب: وبلغنى عن يحي بن سعيد أنه قال: "ما نعلم للعبيد قسما فى المغانم وإن قاتلوا وأعانوا" اهـ (١:٣٩٣). فهذا بذاك وقد ذكرنا فى المتن عن عمر قال: "ليس للعبد من الغنيمة شىء" أخرجه ابن حزم ولم يعله بشىء وعن ابن عباس "ليس للعبد فى المغنم نصيب" أخرجه أبو عبيد بسند حسن وأخرج يحيى بن آدم فى "كتاب الخراج" له (ص٤٣) حدثنى وكيع وحميد بن عبد الرحمن عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر رضى الله عنه "أنه قال: اجتمعوا حتى ننظر لمن

وعجزنا فطيبها لنا»، رواه مسلم (٢: ٨٥).

هذا المال؟ حين أتى بالفيء، فلما اجتمعوا قال: إنى قرأت آيات من كتاب الله فاكتفيت بها ثم قرأ ﴿وما أفاء الله على رسوله﴾ الآيات ثم قال: ما أحد من المسلمين إلا له فى هذا الفيء[1] حق إلا عبدا مملوكا" اهـ وهذا سند صحيح على شرط مسلم فإنه أخرج لهشام بن سعد فى الشواهد وأخرج أحمد عن مالك بن أوس قال: "كان عمر يحلف على أيمان ثلاث والله ما أحد أحق بهذا المال من أحد، وما أنا أحق به من أحد، ووالله ما من المسلمين أحد إلا وله فى هذا المال نصيب إلا عبدا مملوكا الحديث" (نيل الأوطار ٧: ٢٨٢)، فهل كفاك أو أزيدك؟ وقد روى الثورى عن ابن أبى ليلى عن فضالة بن عبيد "أنهم كانوا مع النبى ﷺ فى غزوة وفينا مملوكون فلم يقسم لهم" أخرجه ابن حزم نفسه فى "المحلى" (١١: ٣٣٢).

وأعله بالانقطاع، وليس هو بعلة عندنا وإذا تأيد المرسل بقول صحابى أو فتوى عالم من التابعين فهو حجة عند الكل كما ذكرناه فى "المقدمة" فكيف وهو متأيد بمرفوع ابن عباس ومسند عمير، وقول عمر وفتوى أجلة من فقهاء التابعين: منهم عمر بن عبد العزيز الخليفة الراشد خامس الخلفاء فافهم! ولا تعجل فى الإنكار على الأئمة الفقهاء ولا تغتر بتمويهات ابن حزم ودعاويه المتجاوزة عن الحد، وأقواله المسرفة فى شأن العلماء، نسأل الله الأدب معه ومع نبيه ﷺ وأولياء أمته، وعلماء شريعته، آمين.

قال أبو عبيد: فأما حديث النبى ﷺ فى الخرز (الذى أعطاه الحرة والأمة) فإنما يوجه على أنه كان له ﷺ خاصة ملك يمينه بهدية أهديت إليه أو كان فى غنيمة فصار فى سهمه من الخمس فهو يصنع به ما يشاء وليس يشبه الخرز أموال الفيء والصدقة، ألا تراه قدمت إليه جزية هجر والبحرين وعدة بلاد فما بلغنا عنه أنه أدخل المماليك فيما قسم من ذلك، وأما حديث أبى بكر فى الرجل الذى قسم له من الفيء مثل ما قسم لسيده فإنما هو عندى على أنه كان محررا قد أعتقه السيد فهو بمنزلة غيره من الأحرار. وهذا مثل حديث عمر أنه فرض لمولى قريش والأنصار مثل ما فرض للصلبية منهم سوى بينهم فى العطاء اهـ (ص ٢٤٤).

---

(١) لا يقال: هذا حكم الفيء دون الغنيمة، لأنا نقول: إن الفيء أعم من الغنيمة مصرفا، ألا ترى أن الذرية والنساء لا حق لهم فى الغنيمة، ويرزقون من الفيء فلما لم يكن للعبد حق فى الفيء، فبالأولى أن لا يكون له حق فى الغنيمة اللهم إلا أن يرضخ له، فافهم.

باب لا يسهم للأجير والتاجر إذا لم يقاتلا

٣٩٤٦- عن عبد الله بن الديلمي أن يعلى بن منية قال: «أذن رسول الله ﷺ بالغزو وأنا شيخ كبير ليس لي خادم، فالتمست أجيراً يكفيني وأجرى له سهمه فوجدت رجلا. فلما دنا الرحيل أتاني فقال: ما أدرى ما السهمان وما يبلغ سهمى؟ فسم لى شيئا كان السهم أو لم يكن فسميت له ثلاثة دنانير. فلما حضرت غنيمته أردت أن أجرى له سهمه فذكرت الدنانير، فجئت النبى ﷺ فذكرت له أمره. فقال: ما أجد فى غزوته هذه فى الدنيا والآخرة إلا دنانيره التى سمى»، أخرجه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى (عون المعبود ٣:٣٢٣-٣٢٤). قلت: ورجاله كلهم ثقات معروفون، وجهل ابن حزم بعضا منهم، ولكن العارف مقدم على من لم يعرف.

باب لا يسهم للأجير والتاجر إذا لم يقاتلا

قوله: "عن عبد الله بن الديلمي إلخ". قلت: دلالته على أن الأجير لا يستحق السهم ظاهرة" وإنما له أجره الذى سمى وفى "المحلى" لابن حزم: قال الحسن وابن سيرين والأوزاعى والليث: لا يسهم للأجير وقال أبو حنيفة ومالك: لا يسهم لهما إلا أن يقاتلا، وقال سفيان الثورى: يسهم للتاجر وقال الحسن بن حى: يسهم للأجير اهـ (١١:٣٣٣).

جهل ابن حزم من هو معروف من الرواة:

وقد أعل ابن حزم حديث يعلى بن منيه هذا: بأن عاصم بن حكيم وعبد الله بن الديلمى مجهولان اهـ. قلت: ليت شعرى ما معنى المجهول عنده؟ ومتى يكون الرجل معروفا حتى يعرفه العلامة فخر الأندلس ابن حزم؟ وعاصم بن حكيم أبو محمد هو ابن أخت عبد الله[1] بن شوذب روى عن يحيى بن أبى عمرو الشيبانى، وموسى بن على بن رباح، وعنه ضمرة بن ربيعة وابن وهب وأيوب بن سويد ورحل إلى مصر فروى عنه عبد العزيز بن منصور الحيصبى ويحيى بن سلام، قال أبو حاتم: ما أرى بحديثه بأسا. وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وعرفه ابن يونس فذكره فى "تاريخ الغرباء"، كما فى "التهذيب" (٥:٤٠)، وعبد الله بن الديلمى هو ابن فيروز أخو

---

(١) وابن شوذب هذا من رجال الأربعة والبخارى فى الأدب. محدث فقيه مصنف صاحب "كتاب". قال سفيان: كان ابن شوذب من ثقات مشايخنا، ووثقه أحمد وابن معين وأبو زرعة وابن عمار والنسائى وأبو حاتم وابن حبان، روى عنه الأجلة مثل ابن المبارك وأبى إسحاق الفرازى أجمع ذلك فقد جهله ابن حزم أيضا تكرمك يرانى معرفة ابن أخته، والله المستعان.

٣٩٤٧- قال الوليد: حدثنى ابن لهيعة عن ابن ميسرة عن على بن أبى طالب أنه قال فى جعلية الغازى: إذا جعل رجل على نفسه غزوا فجعل له فيه جعل فلا بأس به، وإن كان إنما يغزو من أجل الجعل فليس له أجر. أخرجه سحنون فى المدونة (١: ٤٠٥) وسنده حسن وابن ميسرة فيه تصحيف وإنما هو ابن هبيرة عبد الله أبو هبيرة المصرى ثقة من الثالثة (تقريب ١١٤)، وحديثه عن على مرسل، وهو لا يضرنا فى القرون الفاضلة.

٣٩٤٨- ابن وهب عن الليث بن سعد أن قيس بن خالد المدلجى يحدث عن عبد

الضحاك بن فيروز، وعم العريف بن عياش بن فيروز -كان يسكن بيت المقدس- روى عن أبيه وأبى بن كعب وزيد بن ثابت وابن مسعود وحذيفة بن اليمان، وعبد الله بن عمرو بن العاص ويعلى بن أمية وغيرهم، وعنه ربيعة بن يزيد على خلاف فيه، وأبو إدريس الخولانى وعروة بن رويم، ووهب بن خالد الحمصى ويحيى بن أبى عمرو الشيبانى، وإبراهيم بن عبلة إن كان محفوظا وغيرهم قال ابن معين: ثقة.

وقال العجلى: "شامى تابعى ثقة"، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وابن قانع فى "معجم الصحابة"، وأبو زرعة الدمشقى فى تابعى أهل الشام، ومسلم والبخارى فى كتاب الكنى كذا فى "التهذيب" (٥: ٣٥٨). فهل كفاك أو أزيدك؟ ذكره الدولابى فى "الكنى" قال: أخبرنى أحمد بن شعيب أنا أحمد بن الفرج -يعنى أبا عتبة- ثنا ضمرة بن ربيعة ثنا عبد الرحمن بن عبد الأعلى، قال: خرج عمى عبد الله بن الديلمى أبو بشر فشيعه وهب بن منبه اهـ (١: ١٢٩)، وقد تبين بما ذكرنا أن الذين قالوا: لا يسهم للأجير لم يخصصوا النص بالظن الكاذب -كما زعمه ابن حزم- بل بالقياس الصحيح، وبقول النبى الصادق ﷺ فإن قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شىء﴾ الآية خطاب للمجاهدين الغانمين وليس الأجير منهم كما لا يخفى، وقد نص عليه النبى ﷺ فى حديث يعلى بن منية هذا، فافهم.

قوله: قال الوليد، وقوله ابن وهب عن الليث إلخ" دلالتهما على أن الأجير الذى يقاتل للدراهم ليس بمجاهد ظاهرة. والظاهر أن من كان كذلك لا يستحق السهم. فإن الغنيمة لأهل الجهاد وهم المخاطبون لقوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم﴾، ويحتمل أن يراد نفى الأجر فى الآخرة دون نفى السهم فى العاجلة قال الحافظ فى "الفتح": وأما الأجير إذا استؤجر ليقاتل فقال المالكية والحنفية: لا يسهم له، وقال الأكثر: له سهمه. وقال أحمد: لو استأجر الإمام قوما على الغزو لم يسهم لهم سوى الأجرة اهـ (٦: ٨٨). قلت: وحديث يعلى بن أمية، وظاهر قول على وابن

الرحمن بن وعلة الشيبانى "أنه قال: قلت لعبد الله بن عمر: إنا نتجاعل فى الغزو فكيف ترى؟ قال عبد الله بن عمر: أما أحدكم إذا أجمع على الغزو فعوضه الله رزقًا فلا بأس بذلك. وأما أحدكم إن أعطى درهما غزا وإن منع درهما مكث، فلا خير فى ذلك". أخرجه سحنون فى "المدونة" (١٠٥) أيضا، ورجاله كلهم ثقات معروفون إلا ابن خالد

عمر رضى الله عنهما حجة لأبى حنيفة ومالك رحمهما الله. وسيأتى ما احتج به الأكثرون وتبين لك أنه لا حجة لهم فيه.

قال الموفق فى "المغنى": فأما الأجير للخدمة فى الغزو، أو الذى يكرى دابته ويخرج معها ويشهد الوقعة، فعن أحمد فيه روايتان أحدهما لا سهم له، وهو قول الأوزاعى وإسحاق، وقالا: المستأجر على خدمة القوم لا سهم له، ووجهه حديث يعلى بن منيه والثانية يسهم لهما إذا شهدا القتال مع الناس، وهو قول مالك وابن المنذر وبه. قال الليث: إذا قاتل (وهو قول أبى حنيفة والثورى كما مر) وإن اشتغل بالخدمة (عن القتال) فلا سهم له. وقال القاضى: يسهم له إذا كان مع المجاهدين، وقصده الجهاد، فأما لغير ذلك فلا. وقال الثورى: يسهم له إذا قاتل ويرفع عمن استأجره نفقة ما اشتغل عنه. فأما التأجر والصانع كالخياط والخباز والحداد والبيطار والأسكاف فقال أحمد: يسهم لهم إذا حضروا. قال أصحابنا: قاتلوا أو لم يقاتلوا. وبه قال فى التاجر الحسن وابن سيرين والثورى والأوزاعى والشافعى. وقال مالك وأبو حنيفة: لا يسهم لهم، إلا أن يقاتلوا. وعن الشافعى كقولنا، وعنه لا يسهم له بحال. وقال القاضى فى التاجر مثل قوله فى الأجير إذا كان من قصده الجهاد، وكان مستعدا له ومعه السلاح. فمتى عرض اشتغل به أسهم له، لأنه فى الجهاد بمنزلة غيره، وإنما يشتغل بغيره عند فراغه منه اهـ (١٠: ٥٣٠).

ثم اعلم أن ما عزاه الحافظ فى "الفتح" إلى الحنفية من أن الأجير إذا استؤجر ليقاتل فلا يسهم له خلاف ما ذكره محمد فى "السير الكبير" فإنه قال: إن رجلا لو خرج بآخر يجاهد فى سبيل الله بدلا عن إنسان لم يكن له أجر، لأنه يتقرب إلى الله تعالى، فأجره على الله تعالى، والمتقرب إلى الله تعالى عامل لنفسه فكيف يكون له الأجر على غيره. وعند إصابة الغنيمة السهم يكون له دون من استأجره. ثم بين أن الاستئجار على الجهاد بمنزلة الاستئجار على الحج، وعلى الأذان والإقامة. قال: وإن استأجر قوما من أهل الذمة على ذلك جاز لأن عملهم ليس بجهاد لانعدام الأهلية فيهم اهـ (٢: ١٦٦).

فالحق أن قول أبى حنيفة فى هذه المسألة موافق لما ذكره الحافظ من قول الشافعى ونصه:

المدلجي، فلم أر فيه جرحا ولا تعديلا، ذكره السمعاني في "الأنساب" (١٥٥)، ولم يجرحه بشيء.

"وقال الشافعي: هذا أى استحقاق الأجرة دون السهم فيمن لم يجب عليه الجهاد. أما الحر البالغ المسلم إذا حضر الصف فإنه تعين عليه الجهاد فيسهم له ولا يستحق الأجرة اهـ" (٦:٨٨).

قلت: وكذا لو استأجر الأمير عبيدا للمسلمين كفارا أو مسلمين للجهاد، فلا أجر لهم بل يرضخون، لأن المعتبر فيه دين المولى لا دين العبد. والمسلم يكون مجاهدا بعبيده كما يكون مجاهدا بفرسه. واستئجار المسلم على الجهاد باطل صرح به محمد في "السير الكبير" أيضا (٢: ١٦٠ و ١٦٢) فما اشتهر عن أبي حنيفة من أن الأجير لا يسهم له معناه الأجير لخدمة الغازى، إذا لم يقاتل بدليل ما ذكرناه من حديث يعلى بن أمية. وأما الأجير الذى استؤجر ليقاتل فإنه يسهم له إذا كان مسلما ولا يسهم له إذا كان ذميا، وإنما له الأجرة فقط، فافهم. فقول على بن طالب وابن عمر رضى الله عنهم محمول عندنا على نفى الأجر فى الآخرة دون نفى الإسهام فى العاجلة.

حكم من طلب على الجهاد أجرا:

وهذا كما رواه أبو هريرة رضى الله عنه «أن رجلا سأل النبى ﷺ فقال رجل يريد الجهاد فى سبيل الله وهو يريد عرض الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام: «لا أجر له» (أخرجه البخارى عن أبى موسى، أبو داود والنسائى عن أبى أمامة بسند جيد (فتح البارى ٦:٢٢) قال السرخسى فى "شرح السير الكبير": ثم تأويله من وجهين أحدهما أنه يريد الجهاد ومراده فى الحقيقة المال، فهذا كان حال المنافقين، ولا أجر له أو يكون معظم مقصوده المال، وفى مثله قال عليه الصلاة والسلام للذى استؤجر على الجهاد بدينارين: إنما لك دينارك فى الدنيا والآخرة، وإما إذا كان معظم مقصوده الجهاد، ويرغب معه فى الغنيمة (أو الأجرة أو ربح التجارة ونحوهما)، فهو داخل فى قوله تعالى: ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم﴾ يعنى التجارة فى طريق الحج. فكما أنه لا يحرم ثواب الحج فكذا الجهاد اهـ من "رد المحتار" (٣:٣٣٥). قال الحافظ فى "الفتح" فى شرح قوله ﷺ: «من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا، فهو فى سبيل الله»، يحتمل أن يكون المراد أنه لا يكون فى سبيل الله إلا من كان سبب قتاله إعلاء كلمة الله فقط، بمعنى أنه لو أضاف إلى ذلك سببا من الأسباب المذكورة (من طلب الذكر والغنيمة) أخل بذلك، ويحتمل أن لا يخل إذا حصل ضمنا لا أصلا ومقصودا. وبذلك صرح الطبرى فقال: إذا كان أصل الباعث هو الأول لا يضره ما عرض له بعد ذلك وبذلك قال الجمهور اهـ ملخصا (٦:٢٢). ثم ذكر الحافظ تفصيلا حسنا

٣٩٤٩- عن سلمة بن الأكوع في حديث طويل قال: "وكنت تبيعا لطلحة بن عبيد الله أسقي فرسه وأحسه وأخدمه وآكل طعامه فذكر قصة الحديبية ثم غزوة ذي قرد قال: فلما أصبحنا قال رسول الله ﷺ: كان خير فرساننا اليوم أبو قتادة، وخير رجالتنا سلمة. قال: ثم أعطاني رسول الله ﷺ سهمين سهم الفارس وسهم الراجل فجمعهما جميعا" الحديث أخرجه مسلم ٢: ١١٥.

للمسألة من شاء، فليراجعه.

قوله: "عن سلمة بن الأكوع إلخ": قلت: احتج به الجمهور على أن الأجير يسهم له. قال الحافظ: في "الفتح": للأجير في الغزو حالان: إما أن يكون استؤجر للخدمة أو استؤجر ليقاتل، فالأول قال الأوزاعي وأحمد وإسحاق: لا يسهم له وقال الأكثر: يسهم له لحديث سلمة "كنت أجيرا لطلحة أسوس فرسه". أخرجه مسلم -وفيه- أن النبي ﷺ أسهم له اهـ" (٦: ٨٨).

قلت: ولا يخفى على من تأمل في ألفاظ الحديث أن قول سلمة: "كنت تبيعا لطلحة بن عبيد الله أسقي فرسه وأحسه وأخدمه" إنما وقع حكاية عن حالة في غزوة الحديبية، ولم يكن فيها غنيمة ولا سهم. وأما غزوة ذي قرد فلم يكن سلمة فيها تبيعا لطلحة ولا سائسا لفرسه، بل كان غازيا وحده مجاهدا مستبدا بنفسه، فإنه قال: "ثم قدمنا المدينة فبعث رسول الله ﷺ بظهره مع رباح غلام رسول الله ﷺ وأنا معه وخرجت معه بفرس طلحة أندية مع الظهر فلما أصبحنا إذا عبد الرحمن الفزاري قد أغار على ظهر رسول الله ﷺ فاستاقه أجمع وقتل راعيه قال: فقلت: يا رباح! خذ هذا الفرس فأبلغه طلحة بن عبيد الله وأخبر رسول الله ﷺ أن المشركين قد أغاروا على سرحه، ثم قمت على أكمة فاستقبلت المدينة فناديت ثلاثا يا صباحاه! ثم خرجت في آثار القوم أرميهم بالنبل وأرتجز أقول: «أنا ابن الأكوع اليوم يوم الرضع». الحديث، وفيه دلالة صريحة ما قلنا: إنه لم يخرج في غزوة ذي قرد تبيعا لطلحة ولا سائسا لفرسه، بل خرج في آثار العدو وحده وطلحة في المدينة وقد رد فرسه إليه فلا دلالة فيه على الإسهام للأجير مطلقا بل على أن الأجير إذا غزا وحده مستبدا بنفسه غير مشتغل بخدمة صاحبه ولا تبيعا له قد رد إليه عمله يسهم له. وهذا لا نزاع فيه، وإنما النزاع في الأجير، إذا خرج مع القوم تبيعا لصاحبه مشتغلا بخدمته، أو خدمة فرسه فافهم! فإن قيل: فما دليل أبي حنيفة لإسهام الأجير والتاجر إذا قاتلا؟ قلنا: حديث عمر رضي الله عنه "الغنيمة لمن شهد الوقعة" كما أشرنا إليه سابقا في باب إذا لحق العسكر مدد في دار الحرب، فتذكر.

باب أربعة أخماس الغنيمة للغانمين ويقسم الخمس على ثلاثة أسهم ويقدم فقراء ذى القربى على غيرهم من الأصناف الثلاثة

٣٩٥٠- نا دعلج بن أحمد ثنا العباس بن الفضل ثنا أحمد بن يونس ثنا أبو شهاب عن ورقاء عن نهشل عن الضحاك عن ابن عباس رضى الله عنهما: «كان رسول

باب أربعة أخماس الغنيمة للغانمين ويقسم الخمس على ثلاثة أسهم ويقدم فقراء ذى القربى على غيرهم من الأصناف الثلاثة

قوله: "نا دعلج بن أحمد إلخ" قلت: فيه نهشل والضحاك ضعيفان. ولكن للحديث طرق عديدة يقوى بعضها بعضا فصح الاحتجاج به ودلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. والأصل فيه قوله تعالى ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه﴾ فإنه يدل على أن أربعة أخماسه للغانمين وهذا مجمع عليه لا نعلم خلافا لأن قوله: "غنمتم" عبارة عن ملكهم له سوى ما استثنى منه وهو الخمس.

قال الموفق فى "المغنى": إن الغنيمة مخموسة ولا اختلاف فى هذا بين أهل العلم بحمد الله، وقد نطق به الكتاب العزيز إلى أن قال - أجمع أهل العلم على أن أربعة أخماس الغنيمة للغانمين وقوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه﴾ يفهم منه أن أربعة أخماسها لهم لأنه أضافها إليهم ثم أخذ منها سهما لغيرهم فبقى سائرها لهم كقوله تعالى ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾ اهـ (١٠: ٣١٢). ولكن اختلف فى قسمة الخمس فى مواقع أحدها هل يقسم على خمسة أسهم أو ستة أو ثلاثة؟ ثانيها هل اللام فى قوله تعالى: ﴿فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى﴾ الآية للاستحقاق والملك أو لبيان المصرف؟ ثالثها هل يجوز للإمام صرفه إلى صنف واحد وإلى الغانمين إذا كانوا محتاجين، أم لا بد من الصرف إلى جميع الأصناف؟ فنقول: قال الموفق فى "المغنى": إن الخمس يقسم على خمسة أسهم، وبهذا قال عطاء ومجاهد والشعبى والنخعى وقتادة وابن جريج والشافعى. وقيل: يقسم على ستة، سهم لله وسهم لرسوله فعد ستة وجعل لله تعالى سهما سادسا، وهو مردود على عباد الله أهل الحاجة وقال أبو العالية: "سهم الله عز وجل هو أنه إذا عزل الخمس ضرب بيده فما قبض عليه من شيء جعله للكعبة فهو الذى سمى لله لا تجعلوا له نصيبا فإن لله الدنيا والآخرة، ثم يقسم بقية السهم الذى عزله على خمسة أسهم. قال الموفق: "وما ذكره أبو العالية، فشيء لا يدل عليه رأى، ولا يقتضيه قياس، ولا يصار إليه إلا بنص صريح يجب التسليم له، ولا نعلم فى ذلك أثرا صحيحا سوى قوله، فلا يترك ظاهر النص، وقول رسول

الله ﷺ إذا بعث سرية فغنموا خمس الغنيمة، فضرب ذلك الخمس فى خمسة ثم قرأ ﴿واعلموا أنما غنمتم من شىء﴾ الآية. قال: فإن لله مفتاح كلام الله وما فى السماوات

الله ﷺ، وفعله من أجل قول أبى العالية" اهـ (١٠:٣٠١).

قلت: لم يقل أبو العالية ما قال بمحض الرأى بل إنه روى ذلك عن رسول الله ﷺ مرسلا قال أبو عبيد فى "الأموال": حدثنا حجاج عن أبى جعفر الرازى عن الربيع بن أنس عن أبى العالية قال: "كان رسول الله ﷺ يؤتى بالغنيمة فيضرب بيده فما وقع فيها من شىء جعله للكعبة، وهو سهم بيت الله عز وجل ثم يقسم ما بقى على خمسة، فيكون للنبى ﷺ سهم ولذى القربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم. قال: والذى جعله للكعبة هو السهم الذى لله" اهـ (ص ١٤). وهذا سند كما تراه حسن، وقد تابع حجاجا على ذلك وكيع بن الجراح وأحمد بن إسحاق، فروياه عن أبى جعفر الرازى نحوه سواء عند الطبرى فى "تفسيره" (١٠:٤). وكان يلزم القائلين بالمرسل ومنهم مالك وأحمد ولكنهم لم يقولوا به وكذلك نحن معشر الحنفية لكونه شاذا فيما تعم به البلوى قال الجصاص: "وأما قول من قال: إن القسمة فى الأصل كانت على ستة، وسهم الله كان مصروفا إلى الكعبة فلا معنى له. لأنه لو كان ثابتا لورود النقل به متواترًا، ولكانت الخلفاء بعد النبى ﷺ أولى الناس باستعمال ذلك فلما لم يثبت ذلك عنهم علم أنه غير ثابت" اهـ (٣:٦١). وقال الطبرى: وأولى الأقوال فى ذلك بالصواب قول من قال: قوله: "فإن لله مفتاح كلام" وذلك لإجماع الحجة على أن الخمس غير جائز قسمه على ستة أسهم. ولو كان لله فيه سهم كما قال أبو العالية لوجب أن يكون خمس الغنيمة مقسوما على ستة أسهم، وإنما اختلف أهل العلم فى قسمه على خمسة فما دونه فأما على أكثر من ذلك فما لا نعلم قائلا غير الذى ذكرنا من الخبر عن أبى العالية اهـ (١٠:٤).

فإن قيل: وكيف ينعقد الإجماع فى عصر التابعين مع خلاف أبى العالية؟ قلنا: قد سبقه ابن عباس وابن عمر وجبير بن مطعم وعلى بن أبى طالب وجابر رضى الله عنهم وغيرهم من الصحابة. فرووا أن الخمس كان يقسم فى عهد رسول الله ﷺ على خمسة أسهم أو أربعة لم يقل أحد على ستة، ولم يعرف لهم فى الصحابة مخالف فكان إجماعا فلا ينتقض بما رواه أبو العالية وحد، بعدهم. فإن الإجماع السابق لا يرتفع بالخلاف اللاحق كما تقرر فى الأصول.

ثم اختلفوا فى قسمة الخمس بعد ما توفى رسول الله ﷺ، فذهب قوم إلى أن سهم رسول الله ﷺ باق وأنه يصرف فى مصالح المسلمين والإمام يقوم مقام النبى ﷺ فى صرفه، وقالت

وما فى الأرض لله فجعل سهم الله وسهم رسوله واحداً وسهم ذى القربى بينهم فجعل هذين السهمين قوة فى الخيل والسلاح وجعل سهم اليتامى وسهم المساكين وسهم ابن

طائفة: هو للخليفة بعده لأن أبا بكر روى عن النبى ﷺ أنه قال: "إذا أطعم الله نبيا طعمة ثم قبضه، فهو للذى يقوم بها من بعده، وقد رأيت أن أرده على المسلمين" وإلى الأول ذهب الشافعى وأحمد ذكره الموفق فى "المغنى" (١٠: ٣٠٢) والحديث أخرجه أحمد وأبو داود من طريق أبى الطفيل قال: أرسلت فاطمة إلى أبى بكر: "أنت ورثت رسول الله ﷺ أم أهله؟ قال: لا بل أهله قالت: فأين سهم رسول الله ﷺ؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله إذا أطعم نبيا طعمة، ثم قبضه جعلها للذى يقوم من بعده، فرأيت أن أرده على المسلمين قالت: فأنت وما سمعته ذكره الحافظ فى "الفتح"، وقال: فيه لفظة منكرة وهى قول أبى بكر "بل أهله" فإنه معارض للحديث الصحيح: «أن النبى لا يورث» اهـ (٦: ١٣٩)، قال المنذرى: فى إسناده الوليد بن جميع، وقد أخرج له مسلم، وفيه مقال اهـ.

قال العزيزى: قوله: فهى للذى يقوم من بعده أى يعمل فيها ما كان النبى ﷺ يعمل لا أنها تكون له ملكا اهـ (عون المعبود ٣: ١٠٥) ويؤيده ما أخرجه الطحاوى من طريق الكلبى عن أبى صالح عن أم هانئ بلفظ: فقال (أبو بكر): سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنما هى طعمة أطعمنيها الله عز وجل، فإذا مت كانت بين المسلمين" قال الطحاوى: أ فلا يرى أن أبا بكر رضى الله عنه قد أخبر فى هذا الحديث عن النبى ﷺ أن ما كان يعطيه ذوى قرباه فإنما كان من طعمة أطعمها الله إياه وملكه إياها حياته، وقطعها عن ذوى قرابته بموته اهـ (٢: ١٨٢ و ١٨٣).

قلت: وفيه تصريح بأن سهم النبى ﷺ وسهم ذى قرباه لا يكونان للخليفة بعده بل بين المسلمين ويؤيده ما فى حديث عائشة عند البخارى قالت: "وكانت فاطمة تسأل أبا بكر نصيبها مما ترك رسول الله ﷺ من خيبر وفدك، وصدقته بالمدينة، فأبى أبو بكر عليها ذلك وقال: لست تاركا شيئا كان رسول الله ﷺ يعمل به إلا عملت به فإنى أخشى إن تركت شيئا من أمره أن أزيغ اهـ. ووقع فى حديث أبى سلمة عند الترمذى: "جاءت فاطمة إلى أبى بكر فقالت: من يرثك؟ قال: أهلى وولدى قالت: فما لى لا أرث أبى؟ قال أبو بكر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا نورث»، ولكنى أعول من كان رسول الله ﷺ يعوله ذكره الحافظ فى "الفتح" (٦: ١٤٠). فقوله: "ولكنى أعول من كان رسول الله ﷺ يعوله" صريح فى أن القائم بعده لا يملك سهم النبى ﷺ، بل يعمل فيه بمثل ما كان ﷺ يعمل به، وأيم الله لو كان أبو بكر، قد ملك سهم النبى ﷺ

السبيل لا يعطيه غيرهم ثم جعل الأربعة أسهم الباقية، للفرس سهمان» الحديث رواه ابن مردويه فى "تفسيره" (زيلعى ٢:١٣٣)، وقال الحافظ: رواه الطبرانى فى "الأوسط"،

لآثر[1] فاطمة بضعة الرسول على نفسه وعلى جميع المسلمين به، ووهبها إياه ولكنه لم يكن مالكا له بل عاملا محضا، فكان ينفق منه على من كان رسول الله ﷺ يعوله ويرد ما بقى فى مصالح المسلمين كما كان ﷺ يفعل.

قال الموفق: "وروى ابن عباس أن أبا بكر وعمر قسما الخمس على ثلاثة أسهم ونحوه حكى عن الحسن بن محمد بن الحنفية، وهو قول أصحاب الرأى قالوا: يقسم الخمس على ثلاثة: اليتامى والمساكين وابن السبيل وأسقطوا سهم رسول الله ﷺ بموته وسهم قرابته أيضا وقال مالك: الفىء والخمس واحد يجعلان فى بيت المال قال ابن القاسم: وبلغنى عمن أثق به أن مالكا قال: يعطى الإمام أقرباء رسول الله ﷺ على ما يرى، وقال الثورى والحسن: يضعه الإمام حيث أراه الله عز وجل (١٠:٣٠١). قال ابن حزم فى "المحلى": وخمس الغنيمة يقسم على خمسة أسهم، فسهم يضعه الإمام حيث يرى من كل ما فيه صلاح وبر للمسلمين، وسهم ثان لبنى هاشم وبنى المطلب، غنيهم وفقيرهم وذكرهم وأنثاهم، وصغيرهم وكبيرهم وصالحهم وطالحهم فيه سواء - إلى أن قال: وهو قول الأوزاعى والثورى والشافعى وأبى ثور وإسحاق وأبى سليمان والنسائى وجمهور أصحاب الحديث، وآخر قولى أبى يوسف القاضى الذى رجع إليه، إلا أن الشافعى قال: للذكر من ذوى القربى مثل حظ الأنثيين، وهذا خطأ لأنه لم يأت به نص أصلا. وليس ميراثا فيقسم كذلك، وإنما هى عطية من الله تعالى فهم فيها سواء. وقال مالك: يجعل الخمس كله فى بيت المال، ويعطى أقرباء رسول الله ﷺ على ما يرى الإمام ليس فى ذلك حد محدود. وقال اصبغ: أقرباءه عليه

---

(١) أخرج ابن شاهين فى "كتاب الخمس" له عن الشعبى أن أبا بكر قال لفاطمة: يا بنت رسول الله! ما خير عيش حياة أعيشها وأنت على ساخطة، فإن كان عندك من رسول الله ﷺ فى ذلك عهد، فأنت الصادقة المصدقة المأمونة على ما قلت. قال: فما قام أبو بكر حتى رضيت ورضى كذا فى "عمدة القارى" (٧:١٢٢)- وفيه أيضا، وروى البيهقى عن الشعبى قال: لما مرضت رضى الله عنها أتاه أبو بكر رضى الله عنه، فاستأذن عليها فقال على رضى الله عنه: يا فاطمة هذا أبو بكر يستأذن عليك. فقالت: أ تحب أن آذن له؟ وإنما سألته عن ذلك لأن من حق الزوج على الزوجة أن لا يدخل عليها إلا من رضى بدخوله عليها) فأذنت له فدخل عليها يتراضاها، فقال: والله ما تركت الدار والمال والأهل والعشيرة إلا ابتغاء مرضاة الله ومرضاة رسوله ومرضاتكم أهل البيت، ثم تراضاها حتى رضيت وهذا قوى جيد اهـ. وقال الحافظ فى "الفتح": إسناده إلى الشعبى صحيح، وبه يزول الإشكال فى جواز تمادى فاطمة رضى الله عنها على هجر أبى بكر (٦:١٣٩).

وابن مردويه فى "التفسير" وروى أبو عبيد فى "الأموال" نحوه (التلخيص الحبير ٢: ٢٧١)، وسكت عنه، وسكوته فيه دليل صحة الحديث، أو حسنه عنده.

السلام هم جميع قريش، وقال أبو حنيفة: يقسم الخمس على ثلاثة أسهم الفقراء والمساكين وابن السبيل، قال: وهذه أقوال فى غاية الفساد لأنها خلاف القرآن نصا، وخلاف السنن الثابتة، ولا يعرف قول أبى حنيفة عن أحد من أهل الإسلام قبله اهـ" (١١: ٣٢٩ و ٣٣٠).

قلت: كبرت كلمة تخرج من أفواههم، تكاد السموات يتفطرن منها وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا، فهل فى أهل الإسلام من يسامى أبا بكر وعمر وعثمان وعليا رضى الله عنهم وهل يستطيع أحد أن يدعى أنهم كانوا يقسمون خمس الغنيمة بعد رسول الله ﷺ على أزيد من ثلاثة أسهم؟ كلا لن يجدوا إلى ذلك سبيلا وسيعرف الناظر فى كتابنا هذا أن كل ما زعمه ابن حزم حجة لما ذهب إليه، فهو حجة عليه لا له.

قال الموفق فى "المغنى": وما قاله أبو حنيفة فمخالف لظاهر الآية، فإن الله تعالى سمى لرسوله، وقرابته شيئا وجعل لهما فى الخمس حقا كما سمى للثلاثة الأصناف الباقية فمن خالف ذلك، فقد خالف نص الكتاب.

قلت: فإن الله سمى لنفسه شيئا أيضا وقال: فأن لله خمسه، كما سمى لرسوله ولذى القربى فما ذا تقول لمن أسقط سهم الله من الخمس؟ ومنهم الشافعى وأحمد وجمهور أصحاب الحديث هل وافق نص الكتاب أم خالفه؟ لا سبيل إلى الأول فإن أسعد الناس بموافقة هذا النص إنما هو أبو العالية وحده. فإن قيل: إن سهم الله وسهم الرسول واحد. قلنا: هذا خلاف ظاهر النص ومنطوق الكتاب فلا بد له من دليل. فإن قيل: دليله قول ابن عباس: إن الله مفتاح كلام وجعل سهم الله وسهم رسوله واحدا، ونحوه قول الحسن بن محمد وقتادة وعطاء وإبراهيم وغيرهم قلنا: يا للعجب أسقطتم سهم الله بقول ابن عباس. ومن وافقه من التابعين ولم تسقطوا سهم الرسول وسهم ذى القربى بقول أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم ، حيث، قسموا خمس الغنيمة على ثلاثة أسهم وجعلوا سهم الرسول وسهم ذى القربى فى الكراع والسلاح.

قال الموفق: وأما حمل أبى بكر وعمر رضى الله عنهما سهم ذى القربى فى سبيل الله، فقد ذكر لأحمد فسكت وحرك رأسه ولم يذهب إليه. (قلت: وسكوته دليل صحة الرواية عنها، ولو لم تصح كما زعمه الموفق ومن وافقه كابن حزم وغيره لصاح وأفصح بالعلة فافهم) ورأى أن قول ابن عباس ومن وافقه أولى لموافقته كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ (قلت: يا للعجب أ يكون قول

٣٩٥١- قلت: قال أبو عبيد: حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن

ابن عباس موافقا لكتاب الله وسنة رسوله وقول أبي بكر وعمر مخالفا لهما، وهل يجترئ على القول بمثل ذلك إلا من لم يعرف منزلة الشيخين وغزارة علمهما؟ وإنهما أعلم الناس، وأعمقهم علما بكتاب الله، بعد نبيهم ﷺ. وهل كان ابن عباس فى زمن النبى ﷺ إلا صبيا ناهض الحلم، والشيخان سيدا كهول أهل الجنة. وأيضا فكيف يكون قول ابن عباس موافقا لكتاب الله عندكم وهو يقول: إن سهم الله وسهم رسوله وسهم ذى القربى واحدا، ويقسم الخمس عنده على أربعة أسهم. كما رواه عنه الضحاك بن مزاحم، وعلى بن طلحة ذكرنا كل ذلك فى المتن، وأنتم تجعلون للرسول سهما ولذى القربى سهما آخر. وأيضا فإن كان سهم الرسول باقيا فأسعد الناس به أهله وولده دون مصالح المسلمين، بقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ الآية فإن قلتم: إنما جعلناه فى مصالح المسلمين بقوله ﷺ: «لا نورث ما تركنا صدقة» قلنا: هذا حديث قد تفرد بروايته وإظهاره للناس أبو بكر رضى الله عنه أولا، كما قد عرفه من له ممارسة بالحديث فكيف ساغ لكم أن تتركوا العمل بآية الميراث من كتاب الله بحديث أبى بكر هذا، ولم يجز لكم الأخذ بقوله، وفعله فى سهم ذى القربى وقد نص ابن عباس رضى الله عنهما: أن أبا بكر إنما رد نصيب القرابة فى المسلمين، فجعل يحمل به فى سبيل الله لأن رسول الله ﷺ قال: «لا نورث ما تركنا صدقة» أخرجه الطبرى عنه بسند حسن وصرح قتادة بأن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما جعلا سهم الله وسهم رسوله وسهم قرابته فى سبيل الله صدقة عن رسول الله ﷺ أخرجه الطبرى بسند صحيح ومنشأ الاختلاف بين رأى الخلفاء ورأى ابن عباس رضى الله عنهما بعد اتفاقهم على أن سهم الله، وسهم الرسول، وسهم ذى القربى واحد أن الأصل فيه عندهم رسول الله ﷺ، وعنده ذو القربى فإن كان السهم فى الأصل والحقيقة لرسول الله ﷺ فسبيله بعد وفاته سبيل الصدقة، كما فعل الشيخان والخلفاء بعدهما بسهمه الذى كان بخيبر، ولما كان له من أموال بنى النضير وفدك ونحوها.

وإن كان لذى القربى فهو لهم بعد وفاته كما كان فى حياته ﷺ كالأسهم الثلاثة الباقية. فذهب الشيخان والخلفاء بعدهما وجمهور الصحابة إلى أن السهم فى الأصل كان لرسول الله ﷺ دون ذى القربى، وإنما كان رسول الله ﷺ يعطيهم من سهمه وطعمته التى أطعمه الله تعالى، فجعلوه بعد وفاته فى سبيل الله فى اليتامى والمساكين وابن السبيل، وقدموا فقراء ذى القربى على غيرهم من فقراء الأصناف الثلاثة، وذهب ابن عباس إلى أن هذا السهم فى الأصل كان لذى القربى

علی بن أبی طلحة عنه قال: "كانت الغنيمة تقسم على خمسة أخماس، فأربعة منها لمن

يدل عليه قوله: "فما كان لله والرسول فهو لقرابة النبی ﷺ ولم يأخذ النبی ﷺ من الخمس شيئا" أخرجه الطبری بسند حسن من رواية علی بن طلحة عنه فلم يكن عنده سبيل هذا السهم سبيل الصدقة بعد وفاته ﷺ بل هو لذی القربی غنيهم وفقيرهم.

ولا يخفى على من أمعن النظر فی الأحاديث وأخبار النبی ﷺ أن الحق قول الشيخين ومن وافقهم، لأنه ﷺ كان يأخذ من الخمس وينفق منه على نفسه وأهله. وقد قال ﷺ: «لا يحل لی من غنائمكم مثل هذا إلا الخمس والخمس مردود فيكم" رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذری (٣:٣٦). وقد كان للنبی ﷺ من المغنم الصفی يختاره من المغنم قبل القسمة، وقد أجمعوا على أن ذلك سقط بموته ﷺ فكذلك سهمه من الغنيمة وسهم ذی قرباه، فإنهما فی الأصل واحد فافهم! ولا تغتر بكلام ابن حزم فإن فی لسانه دهقا، يتكلم فی أبی حنيفة رضی الله عنه بما لا يليق أن يتكلم به عالم فی عالم فضلا عن متأخر فی إمام متقدم أذعنت الأمة لإمامته واعترفت الأجلة بجلالته. ولعمری أنه لسيرد الأدلة ليرد بها على الإمام، وهو يشد بها مذهبه ولا يشعر، فإنه لا يعرف إلا الرواية والإسناد وأما الدراية وفقه الحديث فقد ألانهما الله لأبی حنيفة وأصحابه كما ألان لداود الحديد (على نبينا وعليه الصلاة والسلام) هذا.

وقد دل حديث ابن عباس الذی بدأنا به الباب على أن سهم الله وسهم رسوله واحد. والسهم الثانی لذی القربی وأنه ﷺ كان يجعل هذين السهمين قوة فی سبيل الله فی الخيل والسلاح والثلاثة الأسهم الباقية يجعلها لأهلها الذين سماهم الله لا يعطيها غيرهم. وفيه دليل لأبی حنيفة أن سهم ذی القربی ليس حقا مستحقا لهم، ولم يقسمه رسول الله ﷺ فيهم من حيث أنهم يملكونه بل من حيث أنهم مصارف له وإلا لم يصرفه إلى غيرهم أصلا.

واعلم أن ما ذكره ابن حزم من آخر قولی أبی يوسف وادعى أنه الذی رجع هو إليه رواه بشر بن الوليد عن أبی يوسف عن أبی حنيفة قال: خمس الله والرسول واحد وخمس ذوی القربی لكل صنف سماه الله تعالى فی هذه الآية خمس الخمس، ذكره الجصاص فی "أحكام القرآن" له (٣:٦٢٠)، والطحاوی فی "معانی الآثار" (٢:١٨٤). وفی "الحاوی القدسی": وعن أبی يوسف الخمس يصرف إلى ذوی القربی واليتامى والمساكين وابن السبيل وبه نأخذ اهـ. قال الشامی: لكن أنت خبير بأن هذه رواية عن أبی يوسف، وهی خلاف المشهور عنه والمتون والشروح أيضا على خلافها. فالواجب اتباع المذهب فی هذه المسألة الذی اعتنى الشراح وغيرهم

قاتل عليها وخمس واحد يقسم على أربعة، فربع لله وللرسول ولذى القربى يعنى قرابة

بتأييد أدلته. والجواب: عما ينافيه فهذا أقوى ترجيح ولا يعارضه ترجيح الحاوى، ثم رأيت العلامة الشيخ إسماعيل النابلسى نبه على نحو ما قلته فى شرحه على "الدرر والغرر" اهـ من "رد المحتار" (٣:٥٦٥).

قلت: والمذهب ما ذكره فى "الهداية" عن "الجامع الصغير، والقدورى" وأخذه أصحاب المتون أن الخمس يقسم ثلاثة أسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لإبن السبيل، يدخل فقراء ذى القربى فيهم، ويقدمون ولا يدفع لأغنياءهم شىء، كذا فى "رد المحتار" أيضا، وما روى أنه ﷺ كان يعطى العباس رضى الله عنه والزبير بن العوام -وهما غنيان- فمحمول على أنه كان يعطيهما من الفىء، أو من سهمه الذى هو له. وسيأتى ما يدل على ذلك إن شاء الله تعالى، أو أنه ﷺ كان يعطى ذوى القربى فى حياته، لنصرتهم له سواء كانوا فقراء أو أغنياء وانقطع بموته سهم ذى القربى فلم يستحقوه إلا بالفقر، فافهم.

قلت: وذكر الإمام أبو يوسف فى "كتاب الخراج" له: "وأما الخمس الذى يخرج من الغنيمة، فإن محمد بن السائب الكلبى حدثنى فذكر ما ذكرناه فى المتن وفيه: ثم قسمه أبو بكر وعمر وعثمان على ثلاثة أسهم وسقط سهم الرسول وسهم ذى القربى ثم قسمه على بن أبى طالب على ما قسمه عليه أبو بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم إلى أن قال أبو يوسف: وكان أبو حنيفة رحمه الله وأكثر فقهائنا يرون أن يقسمه الخليفة على ما قسمه عليه أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله تعالى عنهم" اهـ (ص٢٣ و٢٥). فهذا هو قول أبى يوسف المشهور عنه عندنا، وأما ما ذكره ابن حزم فرواية عنه شاذة، وليس هو بآخر قوليه الذى رجع إليه، فإن الحنفية أعرف منه بأقوال أبى حنيفة وأصحابه، قال الطحاوى: فأما أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن رحمة الله عليهم، فإن المشهور عنهم فى سهم ذوى القربى أنه قد ارتفع بوفاة النبى ﷺ، وأن الخمس من الغنائم وجميع الفىء يقسمان فى ثلاثة أسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل، كذلك حدثنى محمد بن العباس بن الربيع اللؤلؤى ثنا محمد بن معبد ثنا محمد بن الحسن أخبرنا يعقوب بن إبراهيم عن أبى حنيفة، وهكذا يعرف عن محمد بن الحسن فى جميع ما روى عنه فى ذلك من رأيه، ومما حكاه عن أبى حنيفة وأبى يوسف رحمة الله عليهما، فأما أصحاب الإملاء فإن جعفر بن أحمد حدثنا قال: ثنا بشر بن الوليد قال: أملأ علينا أبو يوسف فى رمضان سنة إحدى وثمانين ومائة فى قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شىء﴾، والخمس يقسم على خمسة أسهم

النبي ﷺ" الحديث (كتاب الأموال ص٣٢٥)، وهذا سند كما تراه حسن.

خمس الله والرسول واحد وخمس ذوى القربى لكل صنف سماه الله عز وجل فى هذه الآية خمس الخمس، قالوا: وأملى علينا أبو يوسف فى مسألة قال أبو حنيفة: ويقسم الخمس على ثلاثة أسهم للفقراء والمساكين وابن السبيل. قال الطحاوى: وهذا القول المشهور عنهم اهـ ملخصا (٢:١٨٤).

قلت: ولا منافاة بين الروايتين فإن الأولى مفسرة للآية ولقسمة الخمس حين نزلت والثانية مبينة للمذهب وللقسمة التى أجمع عليها الخلفاء الراشدون بعد النبى ﷺ فافهم! وتبين بذلك أى بقول أبى يوسف فى "الخراج": إن مذهب الحنيفة فى الباب على وفق ما عمل به الخلفاء الراشدون، وهو قول أكثر فقهاء الكوفة فبطل ما قاله ابن حزم: إن قول أبى حنيفة لا يعرف عن أحد من أهل الإسلام قبله.

فليعلم هذا القائل أن أبا حنيفة أعلم منه بأهل الإسلام وأقوالهم وأزيد معرفة منه ومن ألوف من أمثاله بأقوال النبى ﷺ وأصحابه وبمعانى كتاب الله ومقاصد سنة رسوله، فإنه كان فى عصر التابعين ولد فى زمن الصحابة رضى الله عنهم، وأنت ولدت فى القرن الخامس بعد أربعمائة سنة من هجرة النبى ﷺ، تأخذ العلم بوسائط كثيرة، وليس بين أبى حنيفة وبين النبى ﷺ إلا واحد، أو اثنان فأنى لك أن تذكره بألفاظ شنيعة، وترد عليه بكلمات فظيعة؟ شتان بين مشرق ومغرب. قال صاحب "البدائع": ولنا ما رواه محمد فى "كتاب السير" أن سيدنا أبا بكر وسيدنا عمر وسيدنا عليا رضى الله عنهم قسموا الغنائم على ثلثة أسهم بمحضر من الصحابة الكرام، ولم ينكر عليهم أحد، فيكون إجماعا منهم على ذلك، ولم يخص عليه الصلاة والسلام القرابة بشىء من الخمس بل عم المسلمين جميعا بقوله: «ما يحل لى من غنائمكم إلا الخمس والخمس مردود فيكم» فدل أن سبيلهم سبيل سائر فقراء المسلمين (قلت: والحديث أخرجه أحمد وأبو داود والنسائى ومالك والشافعى، وحسنه الحافظ فى "الفتح" (نيل ٧:١٦٠). ولو أعطى (الإمام) أى فريق اتفق ممن سماهم الله تعالى جاز؛ لأن ذكر هؤلاء الأصناف لبيان المصارف، لا لإيجاب الصرف إلى كل صنف منهم شيئا، بل لتعين المصرف حتى لا يجوز الصرف إلى غيرهم، كما فى الصدقات، والله تعالى أعلم اهـ ملخصا (٧:١٢٥ و١٢٦).

قلت: ولا يخفى أن اللام فى قوله: ﴿فأن لله خمسه ولذى القربى واليتامى﴾ الآية كمثلها فى قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها﴾ الآية وقد ثبت عن عمر وابن عباس وحذيفة وسعيد بن جبير وعطاء والنخعى وأبى العالية عند ابن أبى شيبة والطبرانى والبيهقى

٣٩٥٢- حدثنا سعيد بن عفير المصرى عن عبد الله بن لهيعة عن عبيد الله بن أبى جعفر عن نافع عن ابن عمر قال: رأيت المغانم تجزأ خمسة أجزاء ثم يسهم عليها فما صار لرسول الله ﷺ فهو له لا يختار. رواه أبو عبيد فى الأموال (ص١٣) وسنده حسن وسعيد هو ابن كثير بن عفير من رجال الشيخين صدوق عالم بالأنساب وغيرها، وعبيد الله بن أبى جعفر المصرى أبو بكر الفقيه ثقة من رجال الجماعة (تقريب ٧٣ و ١٣٥).

٣٩٥٣- عن قيس بن محمد(١) سألت الحسن بن محمد عن قوله تعالى: ﴿فأن لله

بأسانيد حسنة أنهم قالوا فى الصدقات: فى أى صنف وضعته أجزأك، كما مر فى الجزء التاسع من هذا الكتاب (ص٥٠) فليكن الخمس كذلك لو وضعه الإمام فى أى صنف شاء أجزأه وسيأتيك ما يدل على جواز ذلك فى الخمس صريحا، إن شاء الله تعالى.

قوله: حدثنا سعيد بن عفير إلخ" فيه دلالة على قسمة الغنائم على خمسة أسهم وهو الجزء الأول من الباب -وفيه- أنه لا ينبغى للأمير أن يتخير إذا ميز الخمس من الأربعة الأخماس، ولكنه يميز بالقرعة، قاله محمد فى "السير الكبير"، واستدل بحديث ابن عمر هذا، وبما رواه عن مالك ابن عبد الله الخثعمى قال: "كنت بالمدينة، فقام عثمان بن عفان رضى الله عنه فقال: هل ههنا من أهل الشام أحد؟ فقلت: نعم يا أمير المؤمنين! قال: فإذا أتيت معاوية فأمره إن فتح الله عليه أن يأخذ خمسة أسهم، ثم يكتب فى أحدها "الله" ثم يقرع فحيث ما وقع فليأخذه اهـ" فكان المعنى فيه أن كل أمير مندوب إلى مراعاة قلوب الرعية، وإلى نفى تهمة الميل والأثرة عنه. وذلك إنما يحصل باستعمال القرعة. والأصل فيه ما روى أن النبى ﷺ كان إذا أراد سفرا أقرع بين نساءه، وقد كان له أن يسافر بمن شاء منهم بغير إقراع فإنه لا حق للمرأة فى القسم عند سفر الزوج، ومع هذا كان يقرع تطييبا لقلوبهن ونفيا لتهمة الميل عن نفسه. فكذا ينبغى للأمير أن يفعله فى القسمة أيضا، والله الموفق (٢:١٧٨). وبالجملة فالقرعة لا تثبت حقا غير ثابت وإنما تستعمل فى الحقوق الثابتة نفيا لتهمة الميل، والأثرة استحبابا لا وجوبا، فافهم.

قوله: "عن قيس بن محمد إلخ". قد نبهناك على أن الصحيح قيس بن مسلم، وقد وقع

(١) فيه تصحيف، والصحيح قيس بن مسلم كما ستعرفه وقال الزيلعى: حديث الحسن بن محمد ابن الحنفية، رواه الحاكم فى "المستدرك" عن سفيان الثورى عن قيس بن مسلم الجدلى قال: سألت الحسن إلخ (٢:١٤١). قال: وكذلك رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" حدثنا سفيان الثورى به.

خمسه وللرسول﴾ الآية فقال: هذا مفتاح كلام، لله تعالى ما فى الدنيا والآخرة. قال: اختلف الناس فى هذين السهمين بعد وفاة رسول الله ﷺ فقال قائلون: سهم القربى لقرابة النبى ﷺ وقال قائلون لقرابة الخليفة، وقال قائلون: سهم النبى ﷺ للخليفة من بعده. فاجتمع رأيهم على أن يجعلوا هذين السهمين فى الخيل والعدة فى سبيل الله فكانا على ذلك فى خلافة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما" أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١٢٨:٢)، وسكت عنه هو والذهبى ورجاله ثقات. وقيس هذا هو قيس بن مسلم

هناك تصحيف فى الكتابة من الناسخين. وفى الأثر دلالة صريحة على أن الإجماع قد قام على سقوط سهم النبى ﷺ، وسهم ذوى القربى بعد وفاة النبى ﷺ يدل عليه قول الحسن بن محمد: فاجتمع رأيهم على أن يجعلوا هذين السهمين فى الخيل والعدة فى سبيل الله.

ترجمة الحسن بن محمد بن الحنفية:

والحسن بن محمد هذا من رجال الجماعة، ثقة ثبت روى عن أبيه، وابن عباس وسلمة بن الأكوع وأبى هريرة وأبى سعيد وعائشة، وجابر بن عبد الله، وعنه عمرو بن دينار والزهرى وقيس ابن مسلم وعاصم بن عمر بن قتادة. قال سفيان عن عمرو بن دينار: ما كان الزهرى إلا من غلمان الحسن بن محمد، وقال ابن حبان: كان من علماء الناس بالاختلاف قال الحافظ: قد وقفت على كتابة فى الإرجاء -وفيه- ونوالى أبا بكر وعمر رضى الله عنهما، ونجاهد فيهما، لأنهما لم تقتل عليهما الأمة، ولم تشك فى أمرهما، ونرجئ من بعدهما ممن دخل فى الفتنة فنكل أمرهم إلى الله إلى آخره. ومعناه أنه كان يرى عدم القطع على إحدى الطائفتين المقتتلتين فى الفتنة، بكونها مخطئا أو مصيبا وكان يرى أنه يرجئ الأمر فيهما، وأما الإرجاء الذى يتعلق بالإيمان فلم يعرج عليه فلا يلحقه بذلك عاب، والله أعلم، كذا فى "التهذيب" (٢: ٣٢٠ و ٣٢١).

وبالجملة فالحسن هذا من أجلة العلماء وأفاضل التابعين ومن أئمة أهل البيت فحكايته للإجماع على جعل السهمين سهم النبى ﷺ وسهم ذوى القربى فى الخيل والعدة فى سبيل الله حجة، وتحمل على أنه عرف ذلك بالسماع من الصحابة، ومن أهل بيته رضى الله تعالى عنهم، ولا ريب أن أهل بيت النبى أعرف الناس بسهمه وسهم ذوى قرباه، وقد ذكر الحسن بن محمد بن الحنفية إجماع الناس على جعلهما فى سبيل الله لم يستثن منهم أحدا فثبت إجماع أهل البيت على ذلك أيضا، ولا يقدح فيه ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما كما سنبينه فى موضعه إن شاء الله تعالى. وبهذا الأثر ظهر بطلان قول ابن حزم: إن ما قاله أبو حنيفة لم يقل به أحد من أهل

الجدلى العدوانى من رجال الجماعة، ثقة ثبت (تهذيب ٨:٣٠٣). والحديث رواه أبو يوسف الإمام فى "كتاب الخراج" له (٢٤) عن قيس بن مسلم قال: سألت الحسن بن

الإسلام قبله، فماذا يقول هذا القائل فى الحسن بن محمد ابن الحنفية؟ وهو يحكى إجماع الصحابة على مثل ما قاله أبو حنيفة رحمه الله. ودل أثره هذا على أن قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى﴾ ليس بنص فى بقاء سهمه ﷺ وسهم ذى قرباه بعد وفاته وإنما هو نص فى أن له سهما فى الخمس ولذى قرباه فى حياته وساكت عن بقاءهما بعد وفاته وإلا لم يختلف الناس فى حكمها فى زمن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما، فمن جعل النص ناطقا ببقاء هذين السهمين للأبد فكأنه يعرض بجهل الصحابة بمعانى كتاب الله وبكونه أعرف بها منهم، ولا يخفى سخافة رأى من ادعى ذلك، والله المستعان.

وأما قياسهم إياهما على الأسهم الثلاثة الباقية ففاسد لكون اليتامى والمساكين وأبناء السبيل غير مختصة بأقوام بعينها وهذه جهات لا تنقطع بل تبقى ببقاء الزمان بخلاف سهم الرسول، فإنه خاص به ﷺ فيبقى ببقائه وينقطع بوفاته وكذا سهم ذى القربى لأن ذا القربى لفظ مجمل مفتقر إلى البيان، وليس بعموم ولا يختص لغة بقرابة النبى ﷺ دون غيره من الناس ومعلوم أنه لم يرد بها أقرباء سائر الناس، فصار مجملا مفتقرا إلى البيان، وقد اتفق السلف على أنه قد أريد به أقرباء النبى ﷺ، فمنهم من قال: إن المستحقين له من الأقرباءهم الذين كان لهم نصرة، وأن السهم كان مستحقا بالأمرين من القرابة والنصرة دون القرابة وحدها.

ويستدلون على ذلك بحديث الزهرى عن سعيد بن المسيب عن جبير بن مطعم "قال: لما قسم رسول الله ﷺ سهم ذوى القربى بين بنى هاشم وبنى المطلب أتيته أنا وعثمان فقلنا: يا رسول الله! هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم بمكانك الذى وضعك الله فيهم، أ رأيت بنى المطلب أعطيتهم ومنعتنا؟ وإنما هم ونحن منك بمنزلة فقال ﷺ: إنهم لم يفارقونى فى جاهلية ولا إسلام، وإنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد، وشبك بين أصابعه" أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائى وغيرهم، فهذا يدل من وجهين على أنه غير مستحق بالقرابة فحسب أحدهما: أن بنى المطلب وبنى عبد شمس فى القرب من النبى ﷺ سواء ولم يعط بنى عبد شمس ولو كان مستحقا بالقرابة لساوى بينهم. والثانى: أن فعل النبى ﷺ ذلك خرج مخرج البيان، لما أجمل فى الكتاب من ذكر ذى القربى، وفعل النبى ﷺ إذا ورد على وجه البيان فهو ملحق بالكتابة فلما ذكر النبى ﷺ النصرة مع القرابة دل على أن ذلك مراد الله تعالى. ولا يخفى أن المراد بالنصرة نصرة الاجتماع فى

محمد نحوه، وهذا سند صحيح والحديث عند النسائى فى "المجتبى" له (٢:١٧٨).

الشعب لا نصرة القتال، فإن المسلمة من بنى عبد شمس وبنى نوفل أيضا لم يتخلفوا عن نصرة رسول الله فى موطن قط، فثبت أن قوله ﷺ: أنا وبنى المطلب لم نفترق فى جاهلية ولا إسلام، إشارة إلى موازرة بنى المطلب لبنى هاشم حين دخلوا معهم فى الشعب مسلمهم وكافرهم، غضبا لرسول الله ﷺ وحماية له وحمية للعشيرة وأنفة وطاعة لأبى طالب، عم رسول الله ﷺ. وأما بنو عبد شمس وبنو نوفل وإن كانو أبناء عمهم فلم يوافقوهم على ذلك غير من كان قد أسلم منهم بل حاربوهم ونابذوهم، وأمالوا بطون قريش على حرب الرسول، ولهذا كان أبو طالب قد ذمهم فى قصيدته اللامية قاله ابن كثير (عمدة القارئ ٧:١٦٩).

ولا ريب أن هذه النصرة التى كان منشأها العصبية، وحمية العشيرة مختصة بحياة النبى ﷺ غير دائمة بعده. والنصرة الدائمة الباقية إنما هى نصرة الجهاد فى سبيل الله وليست بمرادة ههنا، لأنه لم يكن بمكة جهاد، ولا قتال، ولو كان المراد نصرة القتال لكان سهم ذى القربى مختصا بالمقاتلة منهم، ولم يصرف للنساء ولا للذراوى. وإذا ثبت أن النبى ﷺ إنما أعطاهم لنصرة العصبية والحمية لا للقرابة ونصرة القتال، وقد انتهت النصرة المذكورة بوفاة النبى ﷺ انتهى الإعطاء، لأن الحكم ينتهى بانتهاء علته فلم يبق إلا الاستحقاق بالحاجة، وبه نقول فبطل ما قاله الموفق ووافقه عليه ابن حزم وغيره: إن ما قاله أبو حنيفة مخالف لظاهر الآية. فإن الله تعالى سمى لرسوله، وقرابته وجعل لهما فى الخمس حقا، كما سمى للثلاثة الأصناف الباقية؛ لأن أبا حنيفة لم يقل: إنه لم يكن للنبى ﷺ فى الخمس قط بل قال: إنه كان له فى حياته وانقطع بموته ﷺ. ألا ترى أن من يوجب قسم الزكاة بين جميع الأصناف، يقول: إن فقد صنف منها رد سهمه على الباقين، فكذلك يقول أبو حنيفة: يرد سهم النبى ﷺ على الأصناف الثلاثة الباقية، وهذا ليس بمخالف لظاهر الكتاب أصلا لكون الكتاب ناطقا بعدم خلود النبى ﷺ، فكيف لا يكون ناطقا بعدم خلود سهمه من الدنيا.

وأما سهم ذى القربى فإن خلينا الكتاب وظاهره، فلا وجه لما يقوله الشافعى وأحمد وابن حزم وغيرهم: إنه مقسوم فى صلبية[1] بنى هاشم وبنى المطلب خاصة، فهؤلاء أول من خالف ظاهر

---

(١) قال الطحاوى: وقد أعطى رسول الله ﷺ أيضا من سهم ذوى القربى من ليس من بنى هاشم، ولا من بنى المطلب وهو الزبير ابن العوام، ثم أسنده بسند حسن عن عبد الله بن الزبير، أنه كان يقول: «ضرب رسول الله ﷺ للزبير بن العوام عام خيبر

٣٩٥٤- حدثني: محمد بن السائب الكلبي عن أبي صالح عن عبد الله بن عباس "أن الخمس كان في عهد رسول الله ﷺ على خمسة أسهم لله وللرسول سهم، ولذى القربى سهم ولليتامى والمساكين وابن السبيل ثلاثة أسهم، ثم قسمه أبو بكر وعمر

الآية، لكونه عموما في سائر ذى القربى وإن خصصناه بهما لحديث جبير بن مطعم، الذى ذكرناه فهو بعينه يدل على استحقاق هؤلاء لهذا السهم ما دام النبى ﷺ حيا فحسب كما فصلناه لك آنفا، ولا دلالة فيه على استحقاقهم له دائما لكونه معللا بعلة لا دوام لها، والحكم ينتهى بإنتهاء علته، وبالجملة فلو كان قوله: "ولذى القربى" عموما في أقرباء سائر الناس، أو في أقرباء النبى ﷺ كلهم من غير تخصيص بطن دون بطن لصح قياس سهمهم على الأسهم الثلاثة الباقية، وأما وهو مختص بصلبية بنى هاشم وبنى المطلب والمخصص حديث جبير بن مطعم المذكور، فلا بد من القول بأنهم إنما كانوا يستحقونه في حياة النبى ﷺ ويرد سهمهم إلى الأصناف الثلاثة الباقية بعد وفاته لانقطاع العلة التى بها كانوا يستحقونه.

ونظيره سهم المؤلفة قلوبهم في الصدقات، فالمشهور من مذهب مالك وهو قول أبى حنيفة وأحد قولى أحمد والشافعى إن سهمهم قد انقطع وليس اليوم مؤلفة لعزة الإسلام وعدم احتياجه إلى أحد من الناس، ولم يقولوا بذلك إلا لأجل انتهاء الحكم بانتهاء علته فافهم. ولا تعجل في الإنكار على أئمة الإسلام المجتهدين العظام بأقوال أهل الظاهر من العلماء فإنهم بالنسبة إليهم كالعوام من الأنام، والله ولى الهداية وهو أعلم من جاء بالهدى.

قوله: "حدثنى محمد بن السائب إلخ" قلت: دلالته على معنى الباب وعلى الجزء الثانى منه بخصوصه ظاهرة. ولقد نعلم أن أهل الظاهر من المحدثين يصيحون علينا إذا عرضنا عليهم سندا فيه محمد بن السائب الكلبى ونحوه ممن تكلموا فيه.

بأربعة أسهم، سهم الزبير وسهم لذى القربى لأمه صفية بنت عبد المطلب، وسهمين لفرسه فإن قيل: إن الزبير وإن لم يكن من بنى هاشم، فإن أمه منهم، فقام عنده بأمه مقام غيره من بنى هاشم. قيل له: لو كان كما ذكرت إذا لأعطى من سواه من غير بنى هاشم ممن أمه من بنى هاشم، وقد كان بحضرته من غير بنى هاشم ممن أمهاتهم هاشميات، ممن هو أمس برسول الله ﷺ بنسب أمه رحما من الزبير منهم، أمامة ابنة أبى العاص بن الربيع، وقد حرمها رسول الله ﷺ إذ حرم بنى أمية، وهى من بنى أمية ولم يعطها رسول الله ﷺ بأمها الهاشمية، وهى زينب بنت رسول الله ﷺ، ورضى عنها من سهم ذوى القربى شيئا وحرم أيضا جعدة بن الزبير المخزومى، فلم يعطه شيئا وأمه أم هانئ ابنة أبى طالب بن عبد المطلب، فلم يعطه بأمه شيئا إذا كانت من بنى هاشم، فدل ذلك أنه ﷺ أعطى الزبير بن العوام من سهم ذوى القربى لمعنى غير ذلك لا لقرابته لأمه اهـ (٢: ٦٧).

وعثمان رضى الله عنهم على ثلاثة أسهم، وسقط سهم الرسول وسهم ذوى القربى وقسم على الثلاثة الباقى، ثم قسمه على بن أبى طالب كرم الله وجهه على ما قسمه عليه أبو بكر وعثمان رضى الله تعالى عنهم". أخرجه الإمام أبو يوسف فى "كتاب الخراج" له (ص٣٣)، وسنده حسن فإن الكلبى له أحاديث صالحة وخاصة عن أبى صالح حدث عنه ثقات من الناس ورضوه فى "التفسير" قاله ابن عدى (تهذيب ١: ١٨٠)، وللحديثه هذا شواهد كثيرة قد سبق بعضها، ويأتى بعض.

توثيق الرجال وتضعيفهم مبنى على الظن:

ولكنا نقول لهم: إن الذين تحتجون بأحاديثهم من الرواة هل نزل عليكم وحى من السماء بأنهم ثقات أثبات، أو تعولون فى ذلك على قول ابن معين والقطان وأبى حاتم والنسائى وأمثالهم؟ لا سبيل إلى الأول فلا بد من القول بأن مدار التوثيق والتضعيف إنما هو على أقوال المعدلين والجارحين، وهى مبنية على الظنون دون القطع واليقين، فإن كان من أخرج له مالك فى "الموطأ"، ومسلم والبخارى فى "صحيحيهما" حجة عندكم، وإن تكلم فيه غيرهم، فكذلك من حدث عنه مجتهد من الفقهاء واحتج به هو حجة عندنا لكون المجتهد أعلى درجة من المحدث بل فوقه بدرجات، هذا مع ما ذكرناه من قول ابن عدى، "إن الكلبى له أحاديث صالحة وخاصة عن أبى صالح حدث عنه ثقات من الناس ورضوه فى التفسير اهـ". فهذا محدث منقد يعول عليه فى الجرح والتعديل، قد وافق المجتهد فى الاحتجاج بحديث الكلبى لا سيما فى التفسير والحديث الذى ذكرناه فى المتن منه. هذا، وكم من ثقة احتج به المحدثون ضعفه وجهله ابن حزم، وكم من ضعيف طرحه بعض المحدثين واحتج به غيرهم وهذا مما لا ينكره منكر ولا يجحده جاحد مكابر. قال الإمام الترمذى فى "العلل" له: وقد اختلف الأئمة من أهل العلم فى تضعيف الرجال كما اختلفوا فيما سوى ذلك من العلم. ذكر عن شعبة أنه ضعف أبا الزبير المكى وعبد الملك بن أبى سليمان، وحكيم بن جبير وترك الرواية عنهم ثم حدث شعبة عمن دون هؤلاء فى الحفظ والعدالة، حدث عن جابر الجعفى وإبراهيم بن مسلم الهجرى ومحمد بن عبيد الله العرزمى وغير واحد ممن يضعفون فى الحديث، ثم أسند عن أمية بن خالد قلت لشعبة: تدع عبد الملك بن أبى سليمان وتحدث عن العرزمى؟ قال: نعم قال أبو عيسى: وقد ثبت غير واحد من الأئمة وحدثوا عن أبى الزبير وعبد الملك بن أبى سليمان وحكيم بن جبير اهـ (٢: ٢٤٠). وقس على شعبة غيره من المحدثين فلم يزالوا مختلفين فى توثيق الرجال وتضعيفهم لا يكادون يتفقون على توثيق أحد منهم،

١٦

٣٩٥٥- حدثنا محمد بن بشار ثنا عبد الأعلى ثنا سعيد عن قتادة فى قوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول﴾ الآية قال: كانت الغنيمة تخمس بخمسة أخماس فأربعة أخماس لمن قاتل عليها ويخمس الخمس الباقى على خمسة أخماس فخمس لله وللرسول وخمس لقرابة رسول الله ﷺ فى حياته وخمس لليتامى وخمس للمساكين وخمس لابن السبيل، فلما قبض رسول الله ﷺ جعل أبو بكر وعمر رضى الله عنهما هذين السهمين سهم الله والرسول وسهم قرابته فحملا عليه فى سبيل الله صدقة عن رسول الله ﷺ، أخرجه الطبرى فى "تفسيره" (٢٥:٢٩) (زيلعى ٢:١٣٣). قلت: رجاله كلهم ثقات وسنده صحيح وهو شاهد حسن لما رواه الكلبى عن ابن عباس والحسن بن محمد ابن الحنفية من الإجماع.

أو تضعيفه. وإن اتفق المتقدمون على توثيق أحد جاء المتأخرون يضعفونه. وهكذا شأن الأمور الظنية مدارها على الرأى والظن فلا يلحقهم بذلك عاب، ولكن لا يجوز لهم الطعن على أحد من المجتهدين، إذا احتج بحديث من تركه هؤلاء أو ترك حديث من احتجوا به، فإن المحدثين كلهم كذلك يفعلون. فكما أن للمحدثين أصولا فى قبول الحديث ورده وتوثيق الرواة وجرحهم، كذلك المجتهدون لهم أصول أيضا فى ذلك الباب. ومن أراد البسط، فليراجع مقدمة هذا الكتاب.

قال الحافظ فى "التهذيب" فى ترجمة الكلبى: روى عنه ابنه هشام والسفيان وحماد بن سلمة وابن المبارك وابن جريج وابن إسحاق، وأبو معاوية وهشيم وأبو عوانة ويزيد بن زريع وإسماعيل بن عياش ويعلى ومحمد ابنى عبيد، ومحمد بن فضيل بن غزوان ويزيد بن هارون وآخرون (٩:١٧٨). وهؤلاء أجلة المحدثين، فهل تراهم يروون عن رجل لا تحل الرواية عنه؟ هذا لا يكون، وإن سلمنا أنه ضعيف غير صالح للاحتجاج به فقد بينا أن لما رواه شواهد عديدة. منها ما رواه الحسن بن محمد بن الحنفية من اجتماع آراء الصحابة فى زمن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما على إسقاط سهم النبى ﷺ وسهم ذى قرباه بعد وفاته، وجعلهما فى الخيل والعدة فى سبيل الله (أى التصدق بهما على أهل الحاجة من المجاهدين فيحملون على الخيل ويسلحون بالأسلحة، بدليل ما يأتى أن أبا بكر رضى الله عنه جعلهما صدقة عن رسول الله ﷺ ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ الآية، وإذا كان كذلك فقد ردهما على الأصناف الثلاثة الباقية وقسم الخمس على ثلاثة أسهم. كما رواه الكلبى، فافهم، ومنها ما سيأتى.

قوله: "حدثنا محمد بن بشار إلخ" فيه دلالة على أن سهم الرسول وسهم ذى القربى إنما

٣٩٥٦- حدثنا: ابن وكيع ثنا عمر بن عبيد عن الأعمش عن إبراهيم قال: كان أبو بكر وعمر رضى الله عنهما يجعلان سهم النبى ﷺ فى الكراع والسلاح فقلت لإبراهيم: ما كان على رضى الله عنه يقول فيه؟ قال: "كان على أشدهم فيه" رواه

كان فى حياته ﷺ ولم يبق بعد وفاته، بل جعلهما أبو بكر وعمر رضى الله عنهما فى سبيل الله صدقة عن رسول الله ﷺ وهما المرءان يقتدى بهما فى تفسير معانى الكتاب، ومعرفة مقاصد السنة النبوية. وهذا ما يقوله أبو حنيفة رحمه الله، فأين من ادعى أن ما قاله أبو حنيفة لم يقله أحد من أهل الإسلام قبله؟ وماذا يقول فى قتادة؟

ولا يعارضه ما رواه عبد بن حميد أخبرنا عبد الوهاب هو ابن عبد المجيد الثقفى عن سعيد هو ابن أبى عروبة عن قتادة "قال: تقسم الغنائم خمسة أخماس، فأربعة أخماس لمن قاتل عليها، ثم يقسم الباقى على خمسة أخماس فخمس منها لله تعالى وللرسول وخمس لقرابة الرسول ﷺ، وخمس لليتامى وخمس لابن السبيل وخمس للمساكين، ذكره ابن حزم فى "المحلى" (١:٣٢٩) فإن عبد بن حميد قد اختصر الحديث، ولم يسقه تاما كما ساقه ابن جرير، وإنما هو كان الغنائم تقسم بخمسة أخماس إلخ فحذف لفظة كانت وجعل الرواية من قبيل الرأى وعبد الوهاب بن عبد المجيد اختلط بآخره حتى كان لا يعقل قاله عمرو بن على، كما فى "التهذيب" (٦:٤٥٠). فالاعتماد على ما رواه عبد الأعلى بن عبد الأعلى، وقد سمع سعيد بن أبى عروبة قبل اختلاطه ولم يتهم بالاختلاط، فافهم.

قوله: "حدثنا ابن وكيع إلخ" قلت: قد تظافرت الروايات بأن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما لم يجعلا سهم النبى ﷺ لأنفسهما بل جعلاه فى سبيل الله صدقة عن رسول الله ﷺ.

يفرض للحاكم من بيت المال ما يكفيه:

أخرج البخارى عن عائشة قالت: "لما استخلف أبو بكر قال: لقد علم قومى إن حرفتى لم تكن تعجز عن مؤنة أهلى، وشغلت بأمر المسلمين فسيأكل آل أبى بكر فى هذا المال، ويحترف للمسلمين فيه"، قال الحافظ: وفى قصة أبى بكر أن القدر الذى كان يتناوله فرض له باتفاق من الصحابة، فروى ابن سعد بإسناد مرسل رجاله ثقات قال: لما استخلف أبو بكر أصبح غاديا إلى السوق على رأسه أثواب يتجر بها فلقيه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح فقال: كيف تصنع هذا وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالى؟ قالوا: نفرض لك. ففرضوا له كل يوم شطر شاة اهـ من "الفتح" (٤:٢٥٨). وهذا للأكل، وأما للكسوة وغيرها فقد روى ابن سعد بسند

الطبرى (٦:١٠) أيضا ورجاله كلهم ثقات، وفى ابن وكيع مقال وذكرناه اعتضاداً، ومرسل إبراهيم كالمسند كما مر غير مرة.

صحيح إلى ميمون الجزرى والد عمرو (بن ميمون بن مهران) قال: لما استخلف أبو بكر جعلوا له ألفين قال: زيدونى فإن لى عيالا وقد شغلتمونى عن التجارة فزادوه خمس[1] مائة، كذا فى "التلخيص الحبير" (٢:٤٠٦).

قال الحافظ فى "الفتح": أخرج ابن أبى شيبة وابن سعد من طريق حارثة بن مضرب[2] قال: قال عمر: "إنى أنزلت نفسى من مال الله بمنزلة قيم اليتيم، إن استغنيت عنه تركت، وإن افتقرت إليه أكلت بالمعروف"، وسنده صحيح وأخرج الكرابيسى بسند صحيح عن الأحنف قال: كنا بباب عمر، فذكر قصة (وهى ما ذكره السيوطى فى "التاريخ" عن ابن سعد عن الأحنف بن قيس قال: فمرت جارية فقالوا: سرية أمير المؤمنين فقالت: ما هى لأمير المؤمنين بسرية ولا تحل له، إنها من مال الله إلخ). وفيها فقال عمر: أنا أخبركم بما استحل ما أحج عليه واعتمر وحلتى الشتاء والقيظ، وقوتى وقوت عيالى كرجل من قريش ليس بأعلاهم ولا أسفلهم اهـ (١٢:١٣٣).

فلو كان لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما سهم فى الخمس كسهم النبى ﷺ لم يفرضوا لهما من بيت المال شيئا، وقد مر قول الحسن بن محمد بن الحنفية: إن مما قد أجمع أصحاب رسول الله ﷺ أنه (أى سهم النبى ﷺ) رجع إلى الكراع والسلاح الذى تكون عدة للمسلمين لقتال عدوهم، وكذا سهم ذى القربى ولو كان ذلك للخليفة بعد النبى ﷺ أو لذى قرباه لما منعوا منه، ولما صرفوهما إلى غيرهم ولا خفى ذلك على الحسن بن محمد مع علمه فى أهله وتقدمه فيهم (شرح معانى الآثار ٢:١٣٦)، وأيده أثر إبراهيم هذا فى أن سهم النبى ﷺ سقط بموته، ورد على أهل الصدقة فى سبيل الله، ولا يعارضه ما رواه عبد ابن حميد أخبرنا عمرو بن عون عن هشيم عن المغيرة عن إبراهيم النخعى ﴿واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى﴾ الآية، قال: كل شىء لله تعالى، وخمس الله تعالى ورسوله ﷺ واحد، ويقسم ما سوى ذلك على

(١) وفى "تاريخ ابن جرير" (٤:٥٤) وكان الذى فرضوا له كل سنة ستة آلاف درهم اهـ. وأسنده أبو عبيد فى "الأموال" عن يزيد بن هارون عن ابن عون، عن ابن سيرين قال: لما حضرت أبا بكر الوفاة، قال لعائشة: إنى لم أرد أن أصيب من هذا المال شيئا فلم يدعنى عمر بن الخطاب حتى أصبت منه ستة آلاف اهـ (ص٢٦٧). وهذا مجمل يمكن إرجاعه إلى روايتى ابن سعد، وابن جرير كليهما.

(٢) ضبطه الحافظ بضم الميم وفتح الضاد وتشديد الراء.

٣٩٥٧- عن ابن شهاب أنا يزيد بن هرمز أن نجدة الحروري حين حج في فتنة ابن الزبير أرسل إلى ابن عباس يسأله عن سهم ذي القربى ويقول لمن تراه؟ قال ابن عباس: لقربى رسول الله ﷺ قسمه لهم رسول الله ﷺ، وقد كان عمر عوض علينا من ذلك

أربعة أسهم. كذا في "المحلى" (١١:٣٢٩). فإنه ذكر ذلك في تفسير الآية، ولا ننكر أن ذلك هو تفسيرها، وأنه كان كذلك في حياة النبي ﷺ، وإنما الخلاف في بقاء السهمين بعد وفاته ﷺ، ولم يتعرض النخعي لذلك في ما أخرجه عبد بن حميد لا نفيا ولا إثباتا، وصرح في الأثر الذي أخرجه ابن جرير، بأن أبا بكر وعمر جعلا سهم النبي ﷺ في الكراع والسلاح، فلا منافاة بينهما. وأيد أثر النخعي هذا ما رواه أبو داود وأحمد في قصة أبي بكر مع فاطمة رضي الله عنها قال أبو بكر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله إذا أطعم نبيا طعمة، ثم قبضه جعلها أي صرفها للذي يقوم من بعده، فرأيت أن أرده على المسلمين، وقد مر ذكره في هذا الباب، فتذكر.

قوله: "عن ابن شهاب إلخ". قلت: هذا ما احتج به الجمهور على أن سهم ذوي القربى باق بعد وفاته ﷺ. قالوا: فهذا ابن عباس لما سئل عن سهم ذي القربى قال: هو لقربى رسول الله ﷺ. وفي رواية: إنا كنا نقول: هو لنا فأبى علينا قومنا ذاك، أخرجه مسلم (٢:١١٧)، وفي رواية: كنا نقول: إنا نحن بنو هاشم هم، فأبى ذلك علينا قومنا. وقالوا: قريش كلها أخرجه أبو عبيد في "الأموال" (ص٣٣٣) عن الحجاج عن أبي معشر عن سعيد بن أبي سعيد قال: كتب نجدة إلى ابن عباس إلخ. وهذا سند حسن فأخبر ابن عباس أنهم رأوا في ذلك رأيا أباه عليهم قومهم، أي عمر ابن الخطاب ومن وافقه من الصحابة، وأن عمر دعاهم إلى أن يزوج منه أيمهم ويكسو منه عاريهم. قال: فأبينا عليه إلا أن يسلمه لنا كله! فدل ذلك أنهم قد كانوا على هذا القول في خلافة عمر بعد أبي بكر وأنهم لم يكونوا نزعوا عما رأوا من ذلك لرأي أبي بكر، ولا رأي عمر رضي الله عنهما. فدل ما ذكرنا أن حكم ذلك كان عند أبي بكر وعمر وعند سائر الصحابة كحكم الأشياء التي تختلف فيها التي يسع فيها اجتهاد الرأي (طحاوي ٢:١٣٨).

ولا حجة لهم فيه أما أولا فلأن ابن عباس رضي الله عنهما ومن وافقهما إنما أظهروا الخلاف في خلافة عمر رضي الله عنه، وقد قام الإجماع على سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي ﷺ في زمن أبي بكر رضي الله عنه. فقد روى أبو داود من طريق ابن المبارك عن يونس بن يزيد عن الزهري أخبرني سعيد بن المسيب أخبرني جبير بن مطعم "فذكر الحديث -وفيه- قال: وكان أبو بكر يقسم الخمس نحو قسم رسول الله ﷺ، غير أنه لم يكن يعطي قربى رسول الله ﷺ ما كان

عوضا رأيناه دون حقنا فرددناه عليه وأبينا أن نقبله. رواه أبو داود النسائى وزاد: وكان

النبى ﷺ يعطيهم. قال: وكان عمر بن الخطاب يعطيهم منه وعثمان بعده" اهـ (عون المعبود ٣:١٠٦). وسنده صحيح وقد روى ابن عباس أيضا "أن أبا بكر رد نصيب القرابة فى المسلمين فجعل يحمل به فى سبيل الله" ولم ينكر ذلك عليه منكر بل سكتوا واتفقوا معه، ومن ادعى أنهم أنكروا عليه، فليأت ببرهان.

وإن عارضوه بما سيأتى عن على رضى الله عنه" قال: ولأنى رسول الله ﷺ خمس الخمس، فوضعته مواضعه فى حياة رسول الله ﷺ وحياة أبى بكر وحياة عمر إلخ" وقالوا: فيه دلالة على أن أبا بكر كان يقسم الخمس فى ذوى القربى، ولم يجعله فى سبيل الله قلنا: حديث جبير بن مطعم أصح إسناداً منه وأيده ما رواه ابن عباس، وحديث على هذا فى إسناده أبو جعفر الرازى. قال المنذرى: قد وثقه ابن معين وعلى بن المدينى ونقل عنهما خلاف ذلك، وتكلم فيه غير واحد (عون المعبود ٣:١٠٧)، وحديث جبير بن مطعم أخرجه أبو داود بإسناد رجاله رجال الصحيح وقد جاء عن ابن عباس بأسانيد مختلفة أن أبا بكر رضى الله عنه رد سهم ذى القربى فى المسلمين فجعل يحمل فى سبيل الله فلا بد من التأويل فى حديث على بأنه كان يقسم خمس الخمس على ذوى القربى حسب ما رآه أبو بكر وعلى أى قسمه على ذوى الحاجة منهم لا على الأغنياء والفقراء جميعاً، كما كان رأى ابن عباس، فيوافق ما قاله جبير بن مطعم أن أبا بكر لم يكن يعطى قربى رسول الله ﷺ، كما كان يعطيهم رسول الله ﷺ وإلا فحديث جبير أصح ولا يقاومه حديث على فى الصحة، فلا يصح المعارضة. قال الحافظ المنذرى: وفى حديث جبير بن مطعم أن أبا بكر لم يقسم لذوى القربى، وفى حديث على أنه قسم لهم، وحديث جبير صحيح، وحديث على لا يصح اهـ من "فتح القدير" (٥:٢٤٥).

وأما ما قاله البيهقى: وأما رواية يونس عن الزهرى، فلم أعلم بعد أن الذى فى آخرها من لفظة "قال: وكان أبو بكر يقسم الخمس نحو قسم رسول الله ﷺ غير أنه لم يكن يعطى إلخ" من قول جبير فيكون موصولا أو من قول ابن المسيب أو الزهرى فيكون مرسلا اهـ فرده العلامة ابن التركمانى فى "الجوهر النقى" بأنه قد تقدم قبل ذلك قال جبير بن مطعم ثم قال: قال: وكان أبو بكر إلخ، فالقائل ثانيا: هو جبير القائل أولا، وهذا ظاهر، فكيف لا يعلمه البيهقى، ويتردد فيه اهـ (٢:٦١). ويعكر عليه ما قاله الحافظ فى "الفتح": وهذه الزيادة بين الذهبى فى جمع حديث الزهرى أنها مدرجة من كلام الزهرى، وأخرج ذلك مفصلا من رواية الليث عن

الذى عرض عليهم أن يعين ناكحهم، ويقضى عن غارمهم ويعطى فقيرهم، وأبى أن

يونس اهـ (١٧٤:٦)، ولكن دعوى الإدراج لا تقبل إلا ببينة، ومجرد ذكر الليق مفصلا ليس بحجة فإن ابن المبارك من أثبت الناس وقد ذكره موصولا فيحمل قول الليث: قال الزهرى على أنه بهذا الإسناد الذى ذكره، ومثل ذلك فى الحديث كثير.

فقد أخرج البخارى حديث جبير بن مطعم هذا عن عبد الله بن يوسف، ثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن ابن المسيب عنه ثم قال: قال الليث: حدثنى يونس وزاد: قال جبير: "ولم يقسم النبى ﷺ لبنى عبد شمس إلخ" وقال الحافظ فى شرحه: "أى بهذا الإسناد، وهو عندى من رواية عبد الله بن يوسف أيضا عن الليث فهو متصل اهـ". فكذلك قول الليث: قال الزهرى: وكان أبو بكر إلخ بهذا الإسناد أيضا، وهو عندنا متصل يدل على ذلك سكوت أبى داود ثم المنذرى عن الزيادة وعدم حكمهما بإدراجها، بل حكم المنذرى بصحتها صريحا حيث رد بها حديث على برواية أبى جعفر الرازى كما ذكرنا آنفا. فتذكر! وأيضا فقد جعل ابن حزم هذا الحديث فى غاية الصحة والبيان مع الزيادة التى فيه. وأما ثانيا: فلأن أبا بكر رضى الله عنه إنما رد نصيب القرابة فى المسلمين وجعل يحمل به فى سبيل الله لقول النبى ﷺ «لا نورث ما تركنا صدقة» كما رواه ابن عباس نفسه. أخرجه الطبرى بسند حسن، كما سيأتى، فلا يقدح خلاف ابن عباس فى ذلك، ولا يكون قوله مسموعا كما لم يقدح خلاف سيدتنا فاطمة رضى الله عنها فى ذلك أصلا، فقد روى الشيخان وغيرهما عن عائشة رضى الله عنها "أن فاطمة بنت رسول الله على أبيها وعليها السلام، سألت أبا بكر الصديق بعد وفاة رسول الله ﷺ، قال: أن يقسم لها ميراثها مما ترك رسول الله ﷺ مما أفاء الله عليه، فقال لها أبو بكر: إن رسول الله ﷺ قال: «لا نورث ما تركنا صدقة»، فغضبت فاطمة بنت رسول الله ﷺ فهجرت أبا بكر فلم تزل مهاجرته حتى توفيت". الحديث، قال الحافظ فى "الفتح": وأما سبب غضبها مع احتجاج أبى بكر بالحديث المذكور فلاعتقادها تأويل الحديث على خلاف ما تمسك به أبو بكر، وكأنها اعتقدت تخصيص العموم فى قوله: «لا نورث»، ورأت أن منافع ما خلفه من أرض وعقار لا يمتنع أن يورث عنه، وتمسك أبو بكر بالعموم اختلفا فى أمر محتمل للتأويل اهـ (١٤٠:٦).

قلت: ومع ذلك لم يكن خلافها رضى الله عنها قادحا فى الإجماع على ما رواه أبو بكر وعمل به فليكن كذلك خلاف ابن عباس أيضا ومن ادعى الفرق فليأت ببيان. وأما ثالثا: فلأن قول ابن عباس: كنا نرى أنه لنا إخبار بأنه قال ذلك من طريق الرأى (وقد اعترف بأن أبا بكر رضى الله

يزيدهم على ذلك، قال المنذرى: وأخرجه مسلم (عون المعبود")، قلت: حديث صحيح رجاله كلهم ثقات.

عنه، إنما رد نصيب القرابة فى المسلمين لقول رسول الله ﷺ «لا نورث ما تركنا صدقة»، ولاحظ للرأى مع السنة واتفاق جل الصحابة من الخلفاء الأربعة، قاله الجصاص فى "أحكام القرآن" له (٣:٦٣).

وأما ما قاله الموفق فى "المغنى": "ومتى اختلف الصحابة وكان قول بعضهم يوافق الكتاب والسنة كان أولى، وقول ابن عباس موافق للكتاب والسنة فإن جبير بن مطعم روى" إلخ. ففيه أن قول ابن عباس فى موافقة الكتاب ليس بأولى من قول من قال: إن ذوى قربى رسول الله ﷺ قريش كلها، وهذا ابن عباس نفسه قد روى: "أنه لما نزلت ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ صعد النبى ﷺ على الصفا فجعل ينادى يا بنى فهر! يا بنى عدى! لبطون قريش حتى اجتمعوا". الحديث أخرجه الشيخان والترمذى (جمع الفوائد ٢:١٠٦) "ولما سئل ابن عباس عن قوله تعالى: ﴿إلا المودة فى القربى﴾ قال ابن جبير: قربى آل محمد. فقال ابن عباس: عجلت، إن النبى ﷺ لم يكن بطن من قريش إلا كان له فيهم قرابة. فقال: إلا أن تصلوا ما بينى وبينكم من القرابة" أخرجه البخارى والترمذى (جمع الفوائد ٢:١١). فإذا اتفق ابن عباس مع القوم فى أن المراد بالأقربين وبالقربى فى الآيتين قريش كلها، فما له لا يوافقهم على ذلك فى آية الغنيمة؟ ويقول: إن ذوى القربى ههنا بنو هاشم لا غير. فإن كان هذا الأمر يؤخذ بموافقة الكتاب فقول من قال: إن ذوى القربى هم قريش كلها أولى من قول ابن عباس رضى الله عنهما. وأيضا فقد اختلف أبو بكر وفاطمة رضى الله عنهما فى ميراث النبى ﷺ، وكان قولها موافقا لكتاب الله لآية الميراث منه فهل لكم أن تقولوا: إن قول فاطمة رضى الله عنها أولى من قوله لموافقته الكتاب؟ فإن لم تقولوا ولن تقولوا بذلك، فما هو جوابكم، فهو جوابنا.

وأما إن قول ابن عباس موافق للسنة التى رواها جبير بن مطعم فكلا! فإن ابن عباس يقول: إن ذوى القربى هم بنو هاشم لا غير، كما مر فى أثر سعيد بن أبى سعيد. أخرجه أبو عبيد فى "الأموال"، وفى "الاستذكار" (لابن عبد البر): أدخل بنى المطلب مع بنى هاشم الشافعى وأحمد وأبو ثور. وأما سائر الفقهاء فيقتصرون بسهم ذوى القربى على بنى هاشم، وهو مذهب عمر بن عبد العزيز، وروى عن ابن عباس ومحمد بن الحنفية (الجوهر النقى ٢:٦٢). وحديث جبير قد أدخل بنى المطلب مع بنى هاشم فى سهم ذى القربى فثبت أن قول ابن عباس مخالف للكتاب

٣٩٥٨- حدثنا محمد بن خزيمة نا يوسف بن عدى ثنا عبد الله بن المبارك عن محمد بن إسحاق قال: سألت أبا جعفر فقلت: أ رأيت على بن أبى طالب حيث ولى العراق وما ولى من أمور الناس، كيف صنع فى سهم ذوى القربى؟ قال: سلك به والله

والسنة جميعا. فليس ما قاله أولى مما قاله أبو بكر وعمر رضى الله عنهما. كيف وقد اعترف هو نفسه أن أبا بكر إنما رد نصيب القرابة فى المسلمين، لقول النبى ﷺ «لا نورث ما تركنا صدقة».

فالعجب أن مقلدى ابن عباس يرون قول أبى بكر وعمر خلاف السنة، وابن عباس يرى أنهما فعلا ما فعلا اتباعا لقول النبى ﷺ هذا، وقول ابن عباس فى حديث المتن وقد كان عمر عوض علينا من ذلك عوضا رأيناه دون حقنا إلخ. قال فى "فتح الودود" فى معناه: لعله مبنى على أن عمر رآهم مصارف وابن عباس رآهم مستحقين لخمس الخمس. كما قال الشافعى فقال: بناء على ذلك أنه عوض دون حقهم، والله أعلم انتهى (عون المعبود ص١٠٧).

قلت: بل هو مبنى على أن عمر رضى الله عنه رأى فقراءهم مصارف دون أغنياءهم، وابن عباس رأى جميعهم مستحقين، وبهذا لم يكن أبو بكر رضى الله عنه يعطى قربى رسول الله ﷺ لأنه رآهم أغنياء فى وقته ورأى غيرهم أحوج المصارف وأحقها وأيضا كان عمر رضى الله عنه لا يرى لذوى القربى خمس الخمس كاملا، بل كان يرى أن الله جعل الخمس لأصناف سماها، ولم يوجب قسمته عليهم بالسوية بل ذلك إلى رأى الإمام أن يقسمه عليهم أخماسا أو أرباعا أو أثلاثا حسب حاجتهم إليه. وكان ابن عباس يرى أن لذوى القربى خمس الخمس كاملا لا ينقص منه شىء يدل على ذلك ما سيأتى من مرسل يحيى بن سعيد، فانتظر.

قوله: "حدثنا محمد بن خزيمة إلخ" فيه دلالة صريحة على أن على بن أبى طالب رضى الله عنه وكرم الله وجهه، سلك فى سهم ذوى القربى سبيل أبى بكر وعمر رضى الله عنهما، وعلى أن سبيل أبى بكر وعمر كان معلوما عندهم ومعروفا وهى خلاف ما كان عليه أهل البيت بعد على رضى الله عنه قال المحقق فى "الفتح": ولنا أن الخلفاء الأربعة الراشدين قسموه أى الخمس على ثلاثة أسهم على نحو ما قلناه. وكفى بهم قدوة ثم أنه لم ينكر عليهم ذلك أحد مع علم جميع الصحابة بذلك وتوافرهم فكان إجماعا، إذ لا يظن لهم خلاف رسول الله ﷺ. (وبقى) الكلام فى إثباته، فروى أبو يوسف عن الكلبى فذكر ما ذكرناه فى المتن ثم قال: وروى الطحاوى عن محمد ابن خزيمة، فذكر حديث محمد بن على هذا، وقال: وكون الخلفاء فعلوا ذلك لم يختلف فيه، وبه تصح رواية أبى يوسف عن الكلبى؛ فإن الكلبى مضعف عند أهل الحديث إلا أنه وافق الناس، وإنما

سبيل أبي بكر وعمر قلت: وكيف وأنتم تقولون ما تقولون؟ قال: إنه والله ما كان أهله يصدرون إلا عن رأيه قلت: فما منعه؟ قال: "كره والله أن يدعى عليه خلاف أبي بكر

الشافعي يقول: لا إجماع بمخالفة أهل البيت، وحين ثبت هذا حكمنا بأنه (يعنى عليا رضى الله عنه)، إنما فعله لظهور أنه الصواب لا أنه لم يكن يحل له أن يخالف اجتهاده اجتهادهما وقد علم أنه خالفهما فى أشياء لم توافق رأيه كبيع أمهات الأولاد وغير ذلك فحين وافقهما علمنا أنه رجع إلى رأيهما إن كان ثبت عنه أنه كان يرى خلافه. وبهذا يندفع ما استدل به الشافعي عن أبي جعفر محمد بن علي قال: كان رأى علي في الخمس رأى أهل بيته، ولكن كره أن يخالف أبا بكر وعمر قال: ولا إجماع بدون أهل البيت، لأنا نمنع أن فعله كان تقية من أن ينسب إليه خلافهما، وكيف وفيه منع المستحقين من حقهم فى اعتقاده فلم يكن منعه إلا لرجوعه، وظهور الدليل له. وكذا ما روى عن ابن عباس من أنه كان يرى ذلك محمولا على أنه كان فى الأول كذلك، ثم رجع ولئن لم يكن رجع فالأخذ بقول الراشدين مع اقترانه بعدم النكير من أحد أولى اهـ (٥:٣٤٤).

قلت: وقد مر غير مرة أن أبا بكر إنما أسقط سهم ذوى القربى رسول الله ﷺ «لا نورث ما تركنا صدقة». وقد خالفته فى ذلك أولا فاطمة رضى الله عنها من أهل البيت، ومعلوم أن الصحابة لم يعتدوا بخلافها، وأجمعوا على أن النبى لا يورث وأجمع على ذلك التابعون، والأئمة المجتهدون من أهل السنة قاطبة فكذا لا يسمع خلاف أهل البيت لأبى بكر وعمر فى سهم ذوى القربى أيضا، إن كان ثابتا لكونه مبينا على أن النبى ﷺ يورث، فافهم.

فإن قيل: قال الشافعي: أخبرنا عن جعفر بن محمد عن أبيه "أن حسنا وحسينا وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن جعفر سألوا عليا رضى الله عنه وعنهم نصيبهم من الخمس، فقال: هو لكم حق، ولكنى محارب معاوية فإن شئتم تركتم حقكم منه"، قال الشافعي: فأخبرت بهذا الحديث عبد العزيز بن محمد فقال: صدق هكذا كان جعفر يحدثه، أفما حدثكم عن أبيه عن جده؟ قلت: لا! قال: ما أحسبه إلا عن جده، قال الشافعي: فقلت له أي لخصمه الذى كان يناظره فى سهم ذوى القربى: أجعفر أوثق وأعرف بحديث أبيه أم ابن إسحاق؟ قال: بل جعفر اهـ من "كتاب الأم" (٤:٧٢).

قلت: وقبل الجواب عن الإيراد الذى يرد بهذا الأثر علينا، أرى أن أنبه الناظرين على أن بهذا الأثر اندحض ما كان الخصم أورده علينا حين احتججنا بفعل أبى بكر وعمر وعثمان، وقلنا: ثم أقضى الأمر إلى علي رضى الله عنه فلم يغير شيئا من ذلك عما كان وضعه عليه أبو بكر

وعمر"، أخرجه الطحاوى (٢:١٣٦) وسنده حسن، وأخرجه أبو عبيد فى "الأموال"

وعمر رضى الله عنهما. فذلك دليل على أنه كان قد رأى فى ذلك أيضا مثل الذى رأيا. قالوا: فليس ذلك كما ذكرتم لأنه لم يكن بقى فى يد على مما كان وقع فى يد أبى بكر وعمر من ذلك شىء، لأنهما لما كان ذلك وقع فى أيديهما أنفذاه فى وجوهه التى رأياه فى ذلك ثم أفضى الأمر إلى على رضى الله عنه فلم يعلم أنه سبى أحدا ولا ظهر على أحد من العدو، ولا غنم غنيمة يجب فيها خمس لله لأنه إنما كان شغله فى خلافته كلها بقتال من خالفه ممن لا يسبى ولا يغنم. وإنما يحتج بقول على رضى الله عنه فى ذلك لو سبى وغنم ففعل فى ذلك مثل ما كان أبو بكر وعمر فى الأخماس. وأما إذا لم يكن سبى ولا غنم فلا حجة لأحد فى عدم تغيير ما كان فعل قبله، ولو كان بقى فى يده من ذلك شىء مما كان غنمه من قبله فحرمه ذوى قرابة رسول الله ﷺ لما كان فى ذلك أيضا حجة تدل على مذهبه فى ذلك كيف كان لأن ذلك إنما صار إليه بعد ما نفذ فيه الحكم من الإمام الذى كان قبله فلم يكن له إبطال ذلك الحكم: وإن كان هو يرى خلافه، لأن ذلك الحكم مما يختلف فيه العلماء اهـ من "معانى الآثار" للطحاوى (٢:١٣٨).

فنقول: إن لم يكن على رضى الله عنه غنم فى خلافته ولا سبى فلأيش سأله الحسنان والعبدان نصيبهم من الخمس؟ فثبت أنه كان غنم وسبى مما يجب فيه خمس لله ثم عمل فيه بمثل ما كان أبو بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم يفعلونه. وهذا ما قلناه أولا وأما أن رواية جعفر هذه عن أبيه تخالف ما رواه ابن إسحاق عن أبى جعفر فكلا، أ لا ترى أنه يقول: إن حسنا وحسينا وعبد الله بن عباس وعبد الله بن جعفر سألوا عليا نصيبهم من الخمس ولو كان على لم يكن يرى فيه ما رآه أبو بكر وعمر رضى الله عنهما لأعطاهم نصيبهم قبل أن يسألوه، ولم يحوجهم إلى السوال. وأما قوله: "هو لكم حق" إلخ فلا يدل على رؤيته خلاف ما رآه الشيخان، فإنهما كانا يريان لفقراء ذوى القربى حقا فى الخمس ويقدمانهم على غيرهم من الفقراء، كما سيأتى، فلعل عليا رضى الله عنه كان قد أطلع على حاجتهم إليه حين سألوه فقال: هو لكم حق.

كان على رضى الله عنه يسير سيرة عمر:

ويؤيد ما رواه ابن إسحاق عن أبى جعفر ما أخرجه أبو عبيد فى "الأموال": حدثنا أبو معاوية عن حجاج عن الشعبى قال: قال على: ما قدمت ههنا لأحل عقدة شدها عمر (وهذا سند حسن) قال: وحدثنا أبو النضر عن شعبة عن أيوب عن ابن سيرين عن عبيدة عن على "اقضوا كما كنتم تقضون فإنى أكره الاختلاف حتى يكون للناس جماعة، أو أموت على ما مات عليه

(ص٣٣٢) عن ابن المبارك، وأبو يوسف الإمام في "الخراج" له (ص٢٣) عن ابن إسحاق نحوه.

أصحابي" وهذا سند صحيح (ص٣٣٢). رواه البخاري في "صحيحه" أيضا وزاد "فكان ابن سيرين يرى أن عامة ما يرى عن علي الكذب اهـ" قال الحافظ في "الفتح": والمراد بذلك ما ترويه الرافضة عن علي من الأقوال المشتملة على مخالفة الشيخين اهـ (٧: ٦٠). وقال: حدثنا سفيان بن عيينة عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي "أن عليا أتى برجل وجد في خربة ألفا وخمسمائة درهم بالسواد فقال: لأقضين فيها قضاء بينا إن كنت وجدتها في قرية خربة[1] تحمل خراجها قرية عامرة فهي لهم، وإن كانت لا تحمل فلك أربعة أخماسه ولنا خمسه، وسأطيبه لك جميعا" وهذا سند صحيح (ص٣٤٣) فتراه قد غنم ما وجب فيه خمس الله وعمل فيه بمثل ما عمل به أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ولم ير لذوي القربى سهما معلوما يجب قسمه عليهم بل رده في المسلمين كما رداه وطيبه كله للذي وجد الكنز، ولو كان رأيه على ما رأياه كما زعمه الشافعي رحمة الله عليه ومن وافقه لقسم الخمس على خمسة أسهم وعزل خمس الخمس لذوي القربى ولم يجز أن بطيبه كله للرجل، فافهم.

وقال يحيى بن آدم في "كتاب الخراج" له: "قال حسن (هو ابن صالح): ولا نعلم عليا خالف عمر ولا غير شيئا مما صنع حين قدم الكوفة. قال يحيى: حدثنا ابن مبارك عن إسماعيل بن أبي خالد أن عليا رضي الله عنه قال لأهل نجران حين كلموه[2]: إن عمر كان رشيد الأمر ولن أغير شيئا صنعه عمر (زاد أبو يوسف عن الأعمش عن سالم بن أبي الجعد قال: وكانوا يرون أن عليا لو كان مخالفا لسيرة عمر لردهم اهـ". لأنه ﷺ كان أعطاهم جوار الله، وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. ذكره أبو يوسف في "الخراج" له عن محمد ابن إسحاق وأبو عبيد في "الأموال" (ص١٨٧) حدثني أيوب الدمشقي ثني سعدان بن أبي يحي عن عبيد الله بن أبي حميد عن أبي المليح الذهلي فذكر كتاب رسول الله ﷺ لأهل نجران بطوله وأقرهم أبو بكر على ذلك ثم

---

(١) قال ابن حزم: وهذا خلاف الحنفين والمالكين، لأن السواد أخذت عنوة لا صلحا، وكانت دار إسلام في أيام علي، وقبل ذلك بأدهر اهـ (المحلى ١١: ٣٣٦) قلت: ليس هو خلاف الحنفين، بل يوافقهم، ولكن ابن حزم لا يعرف مذهبهم في ذلك، كما سيأتي.

(٢) ليردهم إلى نجران اليمن، وقد كان عمر أجلاهم إلى نجران العراق كما في "الخراج" لأبي يوسف (ص ٨٨).

٣٩٥٩- حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد عن يحيى بن سعيد "أن ابن عباس قال "كان عمر يعطينا من الخمس نحوا مما كان يرى أنه لنا فرغبنا عن ذلك، وقلنا: حق ذى القربى خمس الخمس، فقال عمر: إنما جعل الله الخمس لأصناف سماها فأسعدهم بها أكثرهم عددا وأشدهم فاقة. قال: فأخذ ذلك منا ناس وتركه ناس" أخرجه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٣٣٥)، ورجاله ثقات، وهو مرسل، ولكن يحيى لا يأخذ إلا عن ثقة، كما فى "التهذيب" (١١:٢١٩)، وإرساله مثله حجة.

أجلاهم عمر لأكلهم الربا فلم يردهم على إلى نجران اليمن ولم يجبهم إلى ما سألوا ووافق عمر على رأيه وصوبه) قال يحيى: حدثنا شريك عن زبيد (اليامى ثقة ثبت فى الحديث) قال: كان على يشبه بعمر يعنى فى السيرة اهـ" (ص٢٣ و ٢٤).

فهذه وجوه عديدة وطرق مختلفة وآثار متنوعة تدل على صحة ما رواه ابن إسحاق عن أبى جعفر ولا يصلح ما رواه الشافعى عن مجهول عن جعفر عن أبيه وتابعه عبد العزيز بن محمد معارضا له. فإنه خلاف ما تواترت الروايات به عن على أنه كان يسير سيرة عمر فى خلافته ويكره خلاف الشيخين. وإن سلمنا فيمكن إرجاعه إلى ما رواه ابن إسحاق عن أبى جعفر من غير تعسف، كما ذكرنا لك آنفا، والله تعالى أعلم.

قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: وأيضا فإن الخلفاء الأربعة متفقون على أنه أى سهم ذى القربى لا يستحق إلا بالفقر، قال محمد بن إسحاق: سألت محمد بن على (هو الباقر) فقلت: ما فعل على رضى الله عنه بسهم ذوى القربى حين ولى؟ فقال: سلك به سبيل أبى بكر وعمر وكره أن يدعى عليه خلافهما قال الجصاص: لو لم يكن هذا رأيه لما قضى به لأنه قد خالفهما فى أشياء مثل الجد، والتسوية فى العطايا، وأشياء آخر، فثبت أن رأيه ورأيهما كان سواء فى أن سهم ذوى القربى إنما يستحقه الفقراء منهم، ولما أجمع الخلفاء الأربعة عليه ثبتت حجته بإجماعهم، لقوله ﷺ: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى» اهـ (٢:٦٣) أخرجه الترمذى، وقال: حسن صحيح وزاد: عضوا عليها بالنواجذ (٢:٩٢).

قوله: "حدثنا عبد الله بن صالح إلخ". قلت: فيه دلالة صريحة على أن عمر رضى الله عنه لم يقبل رأى ابن عباس ومن وافقه فى سهم ذى القربى ورده عليهم بما لم يستطيعوا رده فلا يجوز لأحد أن يميل ويذهب إلى رأى ابن عباس إلا بعد إقامة الدليل على أن الله تعالى جعل الخمس لأصناف سماها على طريقة الملك والاستحقاق لهم، لا من حيث أنهم مصارف له، وأن تقسيم

٣٩٦٠- حدثني المثنى ثنا عبد بن صالح ثنى معاوية عن على عن ابن عباس قوله: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين﴾ الآية، قال ابن عباس: فكانت الغنيمة تقسم على خمسة أخماس أربعة بين

الخمس على تلك الأصناف بالسوية واجب على الإمام. ودون إثباته خرط القتاد. فالحق ما قاله عمر ابن الخطاب رضى الله عنه "إن الله إنما جعل الخمس لأصناف سماها فأسعدهم بها أكثرهم عددا وأشدهم فاقة" وهذا هو قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى إن سهم ذوى القربى ليس حقا مستحقا لهم بعد النبى ﷺ، وإنما يستحقونه للحاجة والفقراء منهم يقدمون على غيرهم من الفقراء فأين من قال: إن ما قاله أبو حنيفة لم يقل به أحد من أهل الإسلام قبله؟ فماذا يقول فى يحيى بن سعيد؟ وفى عمر بن الخطاب رضى الله عنه؟ فإن قال: إن هذا مرسل قلنا: نعم ولكنه مرسل حسن قد تأيد بمراسيل وموصولات كثيرة قد تقدم أكثرها وسيأتى بعض منها والمرسل إذا تأيد بشواهد كثيرة، ومراسيل وموصولات عديدة ، فهو حجة عند الكل، ولا ينكره إلا مكابر جاهد.

قوله: "حدثنى المثنى إلخ" قلت: قد مر غير مرة أن رواية على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى التفسير اعتمدها كثير من المحدثين قال السيوطى فى "الإتقان": "ورد عن ابن عباس فى التفسير ما لا يحصى كثرة وفيه روايات وطرق مختلفة فمن جيدها طريق على بن أبى طلحة الهاشمى، عنه قال أحمد بن حنبل: بمصر صحيفة فى التفسير رواها على بن أبى طلحة أو رحل فيها رجل إلى مصر قاصدا ما كان كثيرا.

قال ابن حجر: ، هذه النسخة كانت عند أبى صالح (عبد الله بن صالح) كاتب الليث رواها عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس وهى عند البخارى عن أبى صالح، وقد اعتمد عليها فى صحيحه كثيرا فيما يعلقه عن ابن عباس (٢:١٩٥) ومن أراد البسط فى تصحيح هذه النسخة فليراجعه. وفيه دلالة على أن الخمس كان يقسم فى عهد رسول الله ﷺ على أربعة أسهم ولم يكن لرسول الله ﷺ منه شيء بل ما كان لله وللرسول فهو لقرابة النبى ﷺ. فأين من كان يدعى "أن قول ابن عباس موافق الكتاب والسنة ومتى اختلف الصحابة وكان قول بعضهم يوافق الكتاب والسنة كان أولى" اهـ. فهل قول ابن عباس هذا موافق لظاهر الكتاب؟ وهل تأخذ به وتذهب إليه؟ كلا لم يأخذ به أحد ولم يذهب إليه مجتهد. فما بالهم يرمون أبا حنيفة بمخالفة ظاهر الآية، ولا يتأملون قول ابن عباس هذا ويدعون تقليده، وإتباعه فى حكم سهم ذوى القربى

من قاتل عليها وخمس وأحد يقسم على أربعة لله وللرسول ولذى القربى يعنى قرابة

ولا يقلدونه[1] فى إسقاط سهم رسول الله ﷺ فثبت أن ما ذهبوا إليه من تخميس الخمس بعد رسول الله ﷺ لا يوافق رأى الخلفاء، ولا رأى ابن عباس ولا ظاهر الآية: لإسقاطهم سهم الله تعالى وتخصيصهم ذى القربى ببنى هاشم وبنى المطلب، ولا حديث جبير بن مطعم، فإنه ليس فيه أنه ﷺ قسم خمس الخمس على أغنياء بنى المطلب وبنى هاشم وفقراءهم وذكرهم وأنثاهم وصغيرهم وكبيرهم وصالحهم وطالحهم بالسوية، أو للذكر مثل حظ الأنثيين أو أنه خص به مسلميهم، ولم يعط منه كافريهم شيئا مع أن قوله: «أنا وبنو المطلب لم تفترق فى جاهلية ولا إسلام وإنما نحن وهم شيء واحد» يقتضى استحقاق كافرهم مع مسلمهم لكونهم دخلوا معه شعب أبى طالب مسلمهم، وكافرهم سواء، فمن أين يقول ابن حزم وغيره: لا حظ فيه لمواليهم، ولا لكافر منهم؟ مع أنه يحتج بحديث جبير بن مطعم هذا وبجعله بيانا جليا وإسنادا فى غاية الصحة ولا يعمل بمقتضاه.

وأما نحن فنقول: كان الخمس يقسم فى حياة النبى ﷺ على خمسة سهم وكان سهم ذى القربى موكولا إلى رأيه ﷺ، يعطى من يشاء منهم، ويمنع من يشاء فلما كان هذا السهم منضما إلى سهم الرسول صح قول ابن عباس وخمس واحد يقسم على أربعة. قال العينى فى "العمدة" فقسم رسول الله ﷺ لبنى المطلب وبنى هاشم وترك بنى نوفل وبنى عبد شمس فهذا يدل على أن الخمس له وله فيه الخيار يضعه حيث يشاء اهـ (٦:١٦٧). وعلق البخارى عن عمر بن عبد العزيز، وساقه عمر بن شبه فى "أخبار المدينة" موصولا مطولا، وقسم لهم قسما لم يعم عامتهم، ولم يخص به قريبا دون من أحوج منه، ولقد كان يومئذ فيمن أعطى من هو أبعد قرابة أي ممن لم يعط، وإن كان الذى أعطى لما يشكو إليه من الحاجة، ولما مستهم فى جنبه من قومهم وحلفاءهم، كذا فى "فتح البارى" (٦:١٧٣).

وسكوت الحافظ عنه وتعليق البخارى إياه يدل على صحته أو حسنه عندهما، والأثر ذكره

(١) قال الحافظ فى "الفتح": وهذا (أى حديث عائشة فى قصة فاطمة وأبى بكر رضى الله عنهما) تمسك به قال: إن سهم النبى ﷺ يصرفه الخليفة بعده لمن كان النبى ﷺ يصرفه له، وما بقى منه يصرف فى المصالح. وعن الشافعى يصرف فى وجه هو للإمام. وقال مالك والثورى: يجتهد فيه الإمام، وقال أحمد: يصرف فى الخيل والسلاح، وقال ابن جرير: رده إلى الأربعة. قال ابن المنذر: كان أحق الناس بهذا القول من يوجب قسم الزكاة فى جميع الأصناف فإن فقد صنف رد على الباقين يعنى الشافعى، وقال أبو حنيفة: يرد مع سهم ذى القربى إلى الثلاثة اهـ (٦:١٤١).

النبى ﷺ فما كان لله وللرسول فهو لقرابة النبى ﷺ، ولم يأخذ النبى ﷺ من الخمس

الصحاوى أيضا موصولا مطولا واحتج به - وفيه- فأما قوله "ولذى القربى" فقد ظن جهلة من الناس أن لذى قربى محمد ﷺ سهما مفروضا من المغنم قطع عنهم ولم يؤته إياهم، ولو كان كذلك لبينه كما بين فرائض المواريث فى النصف والربع والسدس والثمن ولما نقص حظهم من ذلك غناء كان عند أحدهم أو فقر، كما لا يقطع ذلك حظ الورثة من سهامهم. ولكن رسول الله ﷺ قد نفل لهم فى ذلك شيئا من المغنم من العقار والسبى والمواشى والعروض والصامت، ولكنه لم يكن فى شيء من ذلك فرض يعلم ولا أثر يقتدى به حتى قبض الله نبيه ﷺ إلا أنه قد قسم فيهم قسما يوم خيبر لم يعم بذلك يومئذ عامتهم، ولم يخصص قريبا دون آخر أحوج منه، لقد أعطى يومئذ من ليست له قرابة وذلك لما شكوا إليه من الحاجة، وما كان مسهم فى جنبه من قومهم وما خلص إلى حلفائهم من ذلك فلم يفضلهم عليهم لقرابتهم، ولو كان لذى القربى حق كما ظن أولئك لكان أخواله ذوى قربى وأخوال أبيه وجده وكل من ضربه[1] برحم، فإنها القربى كلها، ولو كان ذلك كما ظنوا لأعطاهم إياه أبو بكر وعمر بعد ما وسع الفيء وكثر وعلى رضى الله عنهم حين ملك ما ملك، ولم يكن عليه فيه قائل.

أ فلا أعلمهم من ذلك أمرا يعمل به فيهم ويعرف بعده ولو كان ذلك كما زعموا لما قال الله تعالى ﴿كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ فإن من ذوى قرابة رسول الله ﷺ لمن كان غنيا وكان فى وسعة يوم ينزل القرآن وبعد ذلك فلو كان السهم ذلك السهم جائزا له ولهم كانت تلك دولة بل كانت ميراثا لقرابته لا يحل لأحد قطعها ولا نقضها. ولكنه يقول لذى قربى بحقهم وقرابتهم فى الحاجة والحق اللازم كحق المسلمين فى مسكنته وحاجته فإذا استغنى فلا حق له واليتيم فى يتمه وإن كان اليتيم ورث عن وارثه فلا حق له وابن السبيل فى سفره وصيرورته إن كان كبير المال موسعا عليه فلا حق له فيه ورد ذلك الحق إلى أهل الحاجة كل هؤلاء هكذا لم يكن نبى الله ﷺ ولا صالح من مضى ليدعوا حقا فرضه الله عز وجل لذى قرابة رسول الله ﷺ ويقومون لهم بحق الله فيه. وأما قول من يقول فى الخمس: إن الله عز وجل فرضه فرائض معلومة فيها حق من سمى، فإن الخمس فى هذا الأمر بمنزلة المغنم. وقد آتى الله نبيه ﷺ سببا فأخذى منه أناسا وترك ابنته وقد أرته يديها من مجل الرحى فوكلها إلى ذكر الله تعالى والتسبيح فهذه ادعت

(١) لبنى أمية وبنى نوفل.

شيئا، فلما قبض الله رسوله ﷺ رد أبو بكر رضى الله عنه نصيب القرابة فى المسلمين

حقا لقرابته، ولو كان هذا الخمس والفيء على ما ظن من يقول هذا القول كان ذلك حيفا على المسلمين، واحتراما لما أفاء الله عليهم.

ولما عطل قسم ذلك فيمن يدعى فيه بالقرابة والنسب والوراثة ولدخلت فيه سهمان العصبة والنساء أمهات الأولاد ويروى من تفقه فى الدين أن ذلك غير موافق لقول الله عز وجل لنبيه ﷺ ﴿ما سألتكم من أجر فهو لكم﴾ ﴿وما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين﴾ وقول الأنبياء لقومهم مثل ذلك الحديث (٢:١٧٣) رجاله كلهم ثقات موثوقون غير داود بن سعيد بن أبى الزبير فى أصحاب مالك فلم أجد من ترجمه ولكن تعليق البخارى قطعة منه وسكوت الحافظ عنه دليل على صحته أو حسنه. فمن ادعى أن سهم ذوى القربى يجب قسمه على بنى هاشم وبنى المطلب غنيهم وفقيرهم وذكرهم وأنثاهم وصغيرهم وكبيرهم وصالحهم وطالحهم لا حق فيه لأحد من خلق الله سواهم، كما ذكره ابن حزم فى "المحلى" (١١:٣٢٧) فليأت ببرهان. فإن حديث جبير ليس بنص فيه وأثر عمر بن عبد العزيز صريح فى أنه ﷺ لم يعم عامتهم ولم يخص قريبا دون من أحوج منه إلخ أى بل كان يقسم على فقراء ذوى القربى قريبا كانوا أو بعيدا لكنه لم يستوعب الصغير والكبير، والذكر والأنثى، كما ادعاه الخصم.

وفى أثر عمر بن عبد العزيز هذا دلالة على أن أبا بكر وعمر وعليا رضى الله عنهم لم يجعلوا فى الخمس لذوى القربى سهما مفروضا بل أعطوهم لحاجتهم فإذا استغنوا عنه لم يعطوهم منه. وهذا هو قول أبى حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى، فأين من قال: إن قول أبى حنيفة لم يعرف لأحد من أهل الإسلام قبله؟ فما ذا يقول فى عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه؟ وهو شاهد لما رواه الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس، ولما رواه قيس بن مسلم عن الحسن بن محمد ابن الحنفية، فتذكر. وفيه دلالة أيضا أن قول أبى حنيفة موافق لقوله تعالى ﴿كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ فبطل قول من قال: إن قول أبى حنيفة مخالف لظاهر الكتاب والسنة وأما ما روى عن عمر ابن عبد العزيز أنه رد سهم ذوى القربى إلى بنى هاشم كما فى "الخراج" لأبى يوسف حدثنى عطاء بن السائب أن عمر بن عبد العزيز بعث بسهم الرسول وسهم ذوى القربى إلى بنى هاشم اهـ (ص٢٥)، فمعناه: أنه أعطى ذوى الحاجات منهم قدر الكفاية على ما رأى لا أنه رده إليهم على أنه سهم مفروض لهم.

وأما قول ابن عباس: فما كان لله والرسول فهو لقرابة النبى ﷺ ولم يأخذ النبى ﷺ من

فجعل يحمل به فى سبيل الله. لأن رسول الله ﷺ قال: «لا نورث ما تركنا

الخمس شيئا فمعناه: أنه كان يصرف سهمه إليهم ولا يدخره لنفسه فافهم. وقوله: فلما قبض رسول الله ﷺ رد أبو بكر نصيب القرابة فى المسلمين فجعل يحمل به فى سبيل الله، لأن رسول الله ﷺ قال: «لا نورث ما تركنا صدقة» صريح فى أن سهم القرابة كان للنبى ﷺ ولذا جعله أبو بكر فى المسلمين، ولو كان لذى القربى لم يرده فى المسلمين، لأن قوله ﷺ: «لا نورث ما تركناه صدقة» إنما يعم ما كان لرسول الله ﷺ لا ما كان لغيره وهذا ظاهر غير خفى فلا بد من التأويل فى قول ابن عباس "فما كان لله والرسول فهو لقرابة النبى ﷺ" كيلا يتضاد أول الكلام آخره.

ويؤيد ما أولنا به كلامه ما روى ابن أبى حاتم من حديث عبد الله ابن بريدة فى قوله: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول﴾ قال: الذى لله فلنبيه والذى للرسول فلأزواجه "عمدة القارى" (٧:١٤٠). ولا يخفى أن نفقة الأزواج كانت واجبة على النبى ﷺ فما كان لهن، فهو فى الأصل له، وإنما هن مصارف، وقد تظافرت الروايات بأنه كان لرسول الله ﷺ فى الغنائم خمس الخمس فروى عبد بن حميد أنا أبو نعيم عن زهير عن الحسن بن الحرنا الحكم عن عمرو بن شعيب عن أبيه "قال خمس الخمس سهم الله تعالى وسهم رسوله ﷺ" (المحلى ١١:٣٢٩). وهذا سند رجاله ثقات، وروى أبو عبيد فى "الأموال": حدثنا جرير بن عبد الحميد عن موسى بن أبى عائشة قال: سألت يحيى بن الجزار عن سهم النبى ﷺ فقال: خمس الخمس قال: وحدثنا عبد الرحمن عن سفيان عن موسى بن أبى عائشة عن يحيى بن الجزار مثل ذلك. قال: وحدثنا محمد بن كثير عن زائدة بن قدامة عن عبد الملك عن عطاء قال: خمس الله وخمس رسوله واحد كان رسول الله ﷺ يحمل منه ويعطى ويضعه حيث شاء ويصنع به ما شاء (ص٣٢٦). وهذا سند رجاله كلهم ثقات وأثر يحيى الجزار وعطاء أخرجهما النسائى فى "المجتبى" (٢:١٧٨). وأخرج البخارى فى المغازى عن عائشة رضى الله عنها "أن فاطمة رضى الله عنها بنت النبى ﷺ أرسلت إلى أبى بكر تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ مما آفاء الله عليه بالمدينة وفدك، وما بقى من خمس خيبر الحديث بطوله (فتح البارى ٧:٣٧٧).

الجواب عن احتجاج ابن حزم بحديث بريدة على أن خمس الخمس لذوى القربى

واحتج ابن حزم على أن سهم ذوى القربى خمس الخمس، وأنه لهم ليس لأحد سواهم بما أخرجه البخارى عن عبد الله بن بريدة عن أبيه "قال: بعث النبى ﷺ عليا إلى خالد ليقبض الخمس، وكنت أبغض عليا وقد اغتسل فقلت لخالد: ألا ترى إلى هذا؟ فلما قدمنا على النبى ﷺ

صدقة». أخرجه الطبرى (١٠: ٦)، سنده حسن جيد.

ذكرت ذلك له. فقال: يا بريدة! أ تبغض عليا؟ قلت: نعم! قال: لا تبغضه، فإن له فى الخمس أكثر من ذلك" ورواه ابن حزم فزاد: فاصطفى على منها سبية فأصبح يقطر رأسه. ثم قال: وهذا إسناد فى غاية الصحة، وفى "غاية البيان" فى أن نصيب كل امرئ من ذوى القربى محدود اهـ (١١: ٣٢٨).

قلت: ولا حجة له فيه فيحتمل أن يكون رسول الله ﷺ أذن له أن يأخذ من الخمس قدرا معلوما فأخذ وصيفة كانت أقل مما أذن له فيه، ويؤيد ما قلنا ما رواه أحمد من طريق عبد الجليل عن عبد الله بن بريدة عن أبيه "أبغضت عليا بغضا لم أبغض أحدا وأحببت رجلا من قريش لم أحبه إلا على بغضه عليا. قال: فأصبنا سبيا فكتب أى الرجل إلى النبى ﷺ أبعث إلينا من يخمسه قال: فبعث إلينا عليا وفى السبى وصيفة هى أفضل السبى قال: فخمس وقسم فخرج ورأسه يقطر فقلت: يا أبا الحسن ما هذا؟ فقال: أ لم تر إلى الوصيفة فإنها صارت فى الخمس ثم صارت فى آل محمد، ثم صارت فى آل على فوقعت بها. ذكره الحافظ فى الفتح، وسكت عنه (٨: ٥٢ و ٥٣).

ولا يخفى أن ما صار فى آل محمد لا يصير فى آل على إلا بإذنه ﷺ وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. والعجب من ابن حزم أنه احتج بهذا الحديث، ولم يتنبه لما فيه من العلة، فإن الترمذى رواه فى "جامعه" بطريق يونس بن أبى إسحاق عن أبى إسحاق عن البراء أن النبى ﷺ بعث جيشين، وأمر على أحدهما على بن أبى طالب، وعلى الآخر خالد بن الوليد وقال: إذا كان القتال فعلى. قال: ففتح على حصنا فأخذ منه جارية فكتب معى خالد إلى النبى ﷺ بشىء به، فقدمت على النبى ﷺ فقرأ الكتاب فتغير لونه، ثم قال: ما ترى فى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله. قلت: أعوذ بالله من غضب الله وغضب رسوله، وإنما أنا رسول، فسكت. قال الترمذى: حديث حسن غريب (٢: ٢٠٣) -وفيه- أن خالدا كتب الكتاب مع البراء وعند أحمد عن الأجلح عن عبد الله بن بريدة عن أبيه نحوه. وفيه: أنه كتب مع بريدة الأسلمى" (٥: ٣٥٦).

وفى الروايتين جميعا أنه ﷺ بعث خالدا وعليا على بعثين معا على أحدهما خالد، وعلى الآخر على رضى الله عنهما. وفى رواية على بن سويد بن منجوف عند البخارى، وطريق عبد الجليل عن عبد الله بن بريدة "أنه ﷺ إنما بعث عليا إلى خالد، ليقبض الخمس" وفى حديث عمران بن حصين رضى الله عنه عند الحاكم وصححه على شرط مسلم وسكت عنه الذهبى "قال: بعث رسول الله ﷺ سرية واستعمل عليهم على بن أبى طالب رضى الله عنه، فمضى على فى

. . . .

السرية، فأصاب جارية فأنكروا ذلك عليه، فتعاقد أربعة من أصحاب رسول الله ﷺ، إذا يأتينا النبى ﷺ أخبرناه بما صنع على، فلما قدمت السرية سلموا على رسول الله ﷺ فقام أحد الأربعة، فقال: يا رسول الله! ألم تر أن عليا صنع كذا وكذا، فأعرض عنه ثم قام الثانى، فأعرض عنه ثم قام الثالث فأعرض عنه، ثم قام الرابع، فقال: يا رسول الله! ألم تر أن عليا صنع كذا وكذا. فأقبل عليه رسول الله ﷺ، والغضب فى وجهه فقال: ما تريدون من على؟ إن عليا منى، وأنا منه. وولى كل مؤمن" اهـ (٣: ١١٠).

وليس فيه ذكر الكتاب، ولا ذكر من كتبه ومن جاء به ويبعد حمله على تعدد الواقعة، فإن الصحابة لم يكونوا ليعترضوا على على رضى الله عنه بعد ما سمعوا النبى ﷺ مرة أن له حقا فى الخمس، أو أنه منه. وهو ﷺ منه. فهى لا محالة قصة واحدة اختلفت الرواة فى حكايتها اختلافا منكرا، وأيضا فالقصة أخرجها الحاكم فى باب قسم الفيء بطريق أبى عوانة عن الأعمش عن سعد ابن عبيدة، ثنى عبد الله بن بريدة الأسلمى عن أبيه بطولها، وليس فيه ما رواه على بن سويد بن منجوف من قوله: فإن له فى الخمس أكثر من هذا وإنما فيه قوله ﷺ: من كنت وليه فإن عليا وليه. قال بريدة: فذهب الذى فى نفسى عليه. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بهذا السياقة. وإنما أخرجه البخارى من حديث على بن سويد بن منجوف عن عبد الله ابن بريدة مختصرا. وليس فى هذا الباب أصح من حديث أبى عوانة هذا عن الأعمش عن سعد بن عبيدة اهـ (٢: ١٣٠).

وفيه إشارة إلى اطلاع الحاكم على اضطراب الحديث متنا وسندا، وارتفاعه بترجيح طريق الأعمش عن سعد بن عبيدة عن عبد الله بن بريدة عن أبيه على بقية الطرق. وإذا كان كذلك، فلا حجة فيما سواه. لكونه مرجوحا معللا، وقوله إن له فى الخمس أكثر من هذا" لم يروه عن عبد الله بن بريدة إلا على بن سويد بن منجوف. وليس له فى البخارى إلا هذا الحديث الواحد كما صرح به فى "التهذيب"، وإلا عبد الجليل عند أحمد. قال البخارى: يهم فى الشيء بعد الشيء، وقال أبو أحمد الحاكم: ليس حديثه بالقائم. ووثقه ابن معين (التهذيب ٦: ١٠٧). والحديث رواه عن بريدة ابن عباس عند أحمد. وعن ابن بريدة سعد بن عبيدة عنده وعند الحاكم، والأجلح الكندى عند أحمد (٥: ٣٥٦). فلم يذكروا إلا قوله ﷺ: «إنه منى وأنا منه ونحوه» ولم يذكروا ما ذكره على بن سويد وعبد الجليل وسعد بن عبيدة أبو ضمرة فوق على بن سويد، فإنه من رجال

. . . .

الجماعة، ولم يخرج لعلى بن سويد غير البخارى. وكان ثقة كثير الحديث، والأجلح فوق عبد الجليل. فقد روى عنه أجلة المحدثين -شعبة وسفيان الثورى وابن المبارك وأبو أسامة ويحيى القطان وجعفر بن عون وغيرهم- وثقه ابن معين والعجلى، وابن عدى وعمرو بن على ويعقوب بن سفيان. وتكلم فيه آخرون روى له أصحاب السنن والبخارى فى الأدب. وابن عباس أجل من ابن بريدة، كما لا يخفى، وإن سلمنا صحة هذه الزيادة التى أتى بها على بن سويد، وتابعه عبد الجليل فهو معارض للحديث الصحيح الذى أخرجه الخمسة عن على رضى الله عنه، "أن فاطمة جاءت إلى النبى ﷺ على أبيها وعليها فسألته خادما فلم يعطها" وفى رواية لأحمد برجال ثقات "أن عليا وفاطمة كلاهما سألاه فقال ﷺ: «والله لا أعطيكم، وأدع أهل الصفة، تطوى بطونهم من الجوع، ولا أجد ما أنفق عليهم» كما سيأتى كل ذلك مفصلا. فلو كان لعلى فى الخمس حق محدود -كما زعمه ابن حزم- لما منعه حقه ولم يقدم عليه أصحاب الصفة فى حقه، فثبت أن قوله ﷺ لبريدة فى قصة الجارية: «إن له فى الخمس أكثر من هذا». محمول على أنه ﷺ قد كان أذن له أن يأخذ من الخمس شيئا، فأخذ الوصيفة وكانت دون ما أذن له فيه فافهم، والحديث رواه الطحاوى فى مشكله حدثنا أحمد بن شعيب (هو النسائى صاحب السنن) ثنا إسحاق بن إبراهيم يعنى ابن راهويه، أنا النضربن شميل ثنا عبد الجليل بن عطية ثنا عبد الله بن بريدة ثنى أبى فذكر الحديث وفيه: فبعث إلينا عليا وفى السبى وصيفة من أفضل السبى، فلما خمسه صارت الوصيفة فى الخمس، ثم خمس فصارت فى أهل بيت النبى ﷺ، ثم خمس فصارت فى آل على، فأتانا ورأسه يقطر الحديث (٤: ١٦١).

فإن كان لعلى فى الخمس حق محدود- كما زعمه ابن حزم ومن وافقه - فعليهم أن يقولوا: بأن له خمس الخمس أى سهم من خمسة وعشرين ومائة سهم، ولا نعرف أحدا قال بذلك من السلف، ولا من الخلف، ولا أظن ابن حزم قائلا بذلك أيضا. فلا بد من القول بأنه ﷺ كان قد أذن له بشىء معلوم من خمس هذه الغنيمة. وأما وطى على رضى الله عنه الوصيفة المذكورة بلا استبراء كان منه فيها فلعلها كانت قد حاضت قبل السبى وطهرت فى اليوم الذى وقعت فيه فى الخمس. ويجتزئ بهذه الحيضة عند أبى يوسف فى الاستبراء للتيقن بفراغ الرحم، ذكره فى "الهداية" (٤: ٤٤٩) أو كانت عذراء لم تحض بعد وعلى لم يكن يرى الاستبراء واجبا فى مثلها، كما هو مذهب ابن عمر ذكره الطحاوى فى "مشكله" (٤: ١٥٩).

٣٩٦١- حدثنا ابن بشار ثنا عبد الأعلى ثنا سعيد عن قتادة أنه سئل عن سهم ذى القربى، فقال: "كان طعمة لرسول الله ﷺ، فلما توفى حمل عليه أبو بكر وعمر فى سبيل الله صدقة عن رسول الله ﷺ، وفى لفظ: كان طعمة لرسول الله ما كان حيا فلما توفى جعل لولى الأمر من بعده" أخرجه الطبرى (٦:١٠). أيضًا وسنده صحيح.

قوله: "حدثنا ابن بشار إلخ. قال الحافظ فى "الفتح": قال إسماعيل القاضى: هذا الحديث يدل على أن للإمام أن يقسم الخمس حيث يرى، لأن الأربعة الأخماس استحقاق للغانمين والذى يختص بالإمام هو الخمس. وقد منع النبى ﷺ ابنته وأغر الناس عليه من أقربيه وصرفه إلى غيرهم. وقال نحوه الطبرى لو كان سهم ذوى القربى حقا مفروضا لأخدم ابنته ولم يكن ليدع شيئا اختاره الله لها، وامتن به على ذوى القربى وكذا قال الطحاوى، وزاد: وإن أبا بكر وعمر أخذا بذلك وقسما جميع الخمس، ولم يجعلا لذوى القربى منه حقا مخصوصا به بل بحسب ما يراه الإمام وكذلك فعل على اهـ. قال الحافظ: وفى الاستدلال بحديث على هذا نظر، لأنه يحتمل أن يكون ذلك من الفيء اهـ (١٥١:٦).

قلت: احتمال غير ناشئ عن دليل. فإن الفيء الذى أفاء الله على رسوله ﷺ إنما كانت تخل بنى النضير، فأعطى أكثرها للمهاجرين، وبقى منها صدقة رسول الله ﷺ التى فى أيدى بنى فاطمة. رواه أبو داود كما فى "فتح البارى" (١٤٠:٦) وفدك رواه أبو داود أيضا من طريق ابن إسحاق عن الزهرى وغيره قالوا: بقيت بقية من خيبر تحصنوا، فسألوا النبى ﷺ أن يحقن دماءهم ويسيرهم، ففعل. فسمع بذلك أهل فدك فنزلوا على مثل ذلك وكانت لرسول الله ﷺ خاصة (فتح البارى ٦: ١٤٠). وروى أبو داود عن مالك بن أوس بن الحدثان قال: فيما احتج به عمر "إنه قال: كانت لرسول الله ﷺ ثلاث صفايا. بنو النضير وخيبر وفدك" الحديث، سكت عنه هو والمنذرى (عون المعبود ٣:١٠٣). ولم يكن فى بنى النضير وفدك سبى، فإنه ﷺ حقن دماءهم وسيرهم، ولم يسب منهم أحدا. وأما خيبر فقد فتحت عنوة وغنمها المسلمون، وسبوا منها سبايا. وأعطى رسول الله ﷺ على بن أبى طالب رضى الله عنه غلاما من سبيها كما رواه أحمد ثنا حسن ابن موسى وعفان. قالا: ثنا حماد بن سلمة، قال عفان: أنا أبو طالب عن أبى أمامة فذكره (٥.٠ ٢٥). فإن كان عند الحافظ فيء سوى بنى النضير وفدك فلا بد من بيانه، وإلا فالظاهر أن هذا السبى كان من الغنيمة، وهو المتبادر من سياق حديث الفضل بن الحسن الضمرى الذى يأتى بعد هذا، وأيضا فإن الفيء مخموس أيضا عند الشافعية مثل الغنيمة ولذوى القربى سهم معلوم فيه،

٣٩٦٢- عن على رضى الله عنه "أن فاطمة عليها السلام اشكتت ما تلقى من الرحى مما تطحن فبلغها أن رسول الله ﷺ أتى بسبى فأتته تسأله خادما" الحديث -وفيه- "ألا أدلكما على خير مما سألتمانى؟ إذا أخذتما مضاجعكما فكبر الله أربعا وثلاثين" الحديث رواه البخارى (فتح البارى ٢:١٥١). قال الحافظ: وأخرجه أحمد من وجه آخر عن على وفيه، "والله لا أعطيكم وأدع أهل الصفة تطوى بطونهم من الجوع لا أجد ما أنفق عليهم، ولكن أبيعهم وأنفق عليهم أثمانهم" اهـ.

وهو الخمس، كما تقدم. فلعل الحافظ نسى مذهبه ههنا حيث تخلص بإبداء احتمال الفىء، ولم يدر أنه لم يتخلص.

قال الموفق فى "المغنى": خمس الفىء والغنيمة مقسوم على خمسة أسهم، وهو مذهب الشافعى (٧:٢٩٩). قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: وقد سألته فاطمة رضى الله عنهما خادما من الخمس فوكلها إلى التكبير والتحميد، ولم يعطها فإن قيل: إنما لم يعطها لأنها ليست من ذوى قرباه لأنها أقرب إليه من ذوى قرباه، (أ لا ترى إلى قوله تعالى ﴿قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين﴾ فجعل الوالدين غير الأقربين فكذلك الولد يخرج من قرابة والده. وقال محمد بن الحسن فى رجل: قال: قد أوصيت بثلث مالى لقرابة فلان أن والديه وولده لا يدخلون فى ذلك لأنهم أقرب من القرابة وليسوا بقرابة. واحتج فى ذلك بهذه الآية، كذا فى "شرح معانى الآثار" للطحاوى (٢:٣٧) قيل له: فقد خاطب عليا بمثل ذلك وهو من ذوى القربى، وقال لبعض بنات عمه حين ذهبت مع فاطمة إليه تستخدمه: سبقكن يتامى بدر، أما خطابه لعلى فظاهر من قوله فى حديث البخارى: أ لا أدلكما على خير مما سألتمانى إلخ وأصرح منه لفظ أحمد فأتياه جميعا فقال على: يا رسول الله! والله لقد سنوت حتى اشتكيت صدرى، وقالت فاطمة: قد طحنت حتى مجلت يداى، وقد جاءك الله بسبى وسعة فأخدمنا الحديث. قال المنذرى: إسناده جيد، ورواته ثقات. وعطاء بن السائب ثقة سمع منه حماد بن سلمة قبل الاختلاط (٢:٢٨٦). وأما خطابه لبنات عمه فظاهر من حديث الفضل بن الحسن الآتى، فإن أم الحكم وضباعة ابنتى الزبير بن المطلب هما ابنتا عم النبى ﷺ، قاله عياش بن عقبة عند أبى داود (٣:١١٠ مع "العون")، فإن الجصاص: "وفى يتامى بدر من لم يكن من بنى هاشم، لأن أكثرهم من الأنصار، ولو استحقنا بالقرابة شيئا، لا يجوز منعهما إياه لما منعهما حقهما ولا عدل بهما إلى غيرهما، وفى هذا دليل على معنيين: أحدهما: أن سهمهم من الخمس أمره كان موكولا إلى رأى النبى ﷺ فى أن يعطيه من شاء منهم،

٣٩٦٣- حدثنا ابن أبى داود ثنا محمد بن عبد الله بن نمير ثنا زيد بن الحباب ثنى عياش بن عقبة ثنى الفضل بن حسن بن عمرو بن الحكم: "أن أمه حدثته أنها ذهبت هى وأمها حتى دخلن على فاطمة، فخرجن جميعا فأتين رسول الله ﷺ قد أقبل من بعض مغازيه ومعه رقيق، فسألنه أن يخدمهن، فقال رسول الله ﷺ: سبقكن يتامى بدر" أخرجه الطحاوى (٢:١٣٥) وسنده حسن وذكره الحافظ فى الفتح (٦:١٥١) مختصرا وسكت عنه، وأخرجه أيضا أبو داود (٣:١١٠ مع العون)، وسكت عنه هو والمنذرى.

والثانى أن إعطاءهم من الخمس أو منعه لا تعلق له بتحريم الصدقة اهـ (٣:٦٥)؛ لأنهم لو كانوا يعطون من الخمس لحرمة الصدقة عليهم لم يؤثر النبى ﷺ يتامى بدر عليهم، لإمكان إعطاءهم من الصدقة دون ذوى القربى، فافهم.

قوله: "حدثنا ابن أبى داود إلخ". دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة. قال الحافظ فى "الفتح": "فيحتمل أن تكون قصة فاطمة وقعت قبل فرض الخمس، وهو بعيد لأن قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه﴾ الآية نزلت فى غزوة بدر، وقد مضى قريبا أن الصحابة أخرجوا الخمس من أول غنيمة غنموها من المشركين، فيحتمل أن حصة خمس الخمس وهو حق ذى القربى من الفىء المذكور، لم يبلغ قدر الرأس الذى طلبته فاطمة، فكان حقها من ذلك يسيرا جدا يلزم منه أن لو أعطاها الرأس أثر فى حق بقية المستحقين ممن ذكر اهـ (٦:١٥١).

قلت: هذا كله تمشية للمذهب وإلا فألفاظ الحديث تأبى عن هذه الاحتمالات التى أبداها الحافظ بلا دليل. فإن سوال على وفاطمة يدل بظاهره على أن الخمس كان يسع لما سألاه، ولو لم يكن يسعه لأخبرهما النبى ﷺ واعتذر إليهما بذلك، وأعطاهما قدر ما كان يسعه، ولم يقل: لا أعطيكم وأدع أهل الصفة، أو سبقكن به يتامى بدر، ولم يكلهما إلى التسبيح والتحميد. فإن الظاهر المتبادر منه أنه لم يعطهم شيئا ولستم قائلين بجواز ذلك فى الخمس، بل يجب عندكم على الإمام أن يقسم على جميع الأصناف، وخمس الخمس على ذوى القربى صغيرهم وكبيرهم وذكرهم وأنثاهم بالاستيعاب، فلو كان الأمر على هذا لقسم النبى ﷺ خمس الخمس منه على ذوى قرباه، ولأعطى عليا وفاطمة رضى الله عنهما بقدر حقهما منه قليلا كان أو كثيرا ولم يكلهما إلى التسبيح والتحميد والتكبير، ولم يقسم الخمس كله على أهل الصفة أو يتامى بدر، فثبت ما قاله الطبرى والطحاوى: أنه لو كان سهم ذوى القربى قسما مفروضا لأخدم ابنته، ولم يكن ليدع شيئا اختار الله لها، وامتن به على ذوى القربى، فتذكر.

٣٩٦٤- عن جبير بن مطعم أن رسول الله ﷺ لم يقسم لبني عبد شمس، ولا لبني نوفل من الخمس شيئا كما قسم لبني هاشم وبني المطلب، قال: وكان أبو بكر يقسم الخمس نحو قسم رسول الله ﷺ، غير أنه لم يكن يعطي قربى رسول الله ﷺ كما كان يعطيهم رسول الله ﷺ، وكان عمر بن الخطاب يعطيهم منه وعثمان بعده، أخرجه أبو داود، وقال ابن حزم في "المحلى" (١١:٣٢٨): هذا إسناد في غاية الصحة، وقال المنذري: أخرجه البخاري والنسائي وابن ماجه مختصرا (عون المعبود ٣:١٠٦).

وهذا الحديث من إحدى الدلائل على أن أمر الخمس موكول إلى رأي الإمام يجوز له صرفه إلى واحد من الأصناف، ولا يجب عليه استيعابها، وسيأتيك ما يدل على ذلك من بقية الدلائل.

قوله: "عن جبير بن مطعم إلخ: قلت: احتج به الخصم على أن سهم ذوي القربى مقسوم على بني هاشم وبني المطلب ولا بد منه، قال ابن حزم: وهذا بيان جلي وإسناد في غاية الصحة (المحلى ١١:٣٢٧). ولم يدر أنه حجة عليه وعلى من وافقه لا له. أما أولا: فلأن لفظة ذي القربى عامة لقرابته ﷺ كلها، والحديث يخصصها ببني هاشم وبني المطلب بعلة أنهم لم يفارقوه ﷺ في الجاهلية والإسلام، ومقتضاها أن يكون لكافريهم سهم في الخمس أيضا لوجود العلة، وهي عدم مفارقتهم النبي ﷺ في الجاهلية والإسلام، وأن ينقطع سهم ذوي القربى بموته ﷺ، لأنه لا بقاء لهذه النصرة التي هي نصرة العصبية والحمية إلا ببقاءه ﷺ. وأما ثانيا: فلأنه كما يجوز أن يكون بيانا للمراد بذي القربى في الآية يجوز أن يكون بيانا لكون القسمة موكولة إلى رأي النبي ﷺ، فإنه لما أعطى ذلك السهم بعض القرابة، وحرم من قرابته منه كقرابتهم ثبت بذلك أن الله لم يرد بما جعل لذوي القربى كل قرابته ﷺ. وإنما أراد به خاصا منهم، وجعل الرأي في ذلك إلى رسول الله ﷺ يضعه فيمن شاء منهم، وإذا مات فانقطع رأيه انقطع ما جعل لهم من ذلك.

ولا يرد على هذا استحقاق الكافر بهذا السهم قوله ﷺ: إنهم لم يفارقوني في جاهلية، ولا إسلام، علة للترجيح لا للتخصيص، لأن الترجيح موكول إلى رأي النبي ﷺ غير واجب عليه استيعاب الجميع منهم بالقسمة، بخلاف الأول حيث لم يكن للنبي ﷺ حق الترجيح بل يجب عليه إعطاء كل ذي حق حقه، وأن يقسم على كل من وجدت فيه علة الاستحقاق ويؤيد ما أبدينا من الاحتمال قول جبير: وكان أبو بكر يقسم الخمس نحو قسم رسول الله ﷺ غير أنه لم يكن يعطي قربى رسول الله ﷺ ما كان يعطيهم رسول الله ﷺ، ولا يظن بأبي بكر مخالفة كتاب الله تعالى ومخالفة رسوله ﷺ في فعله، ومنع الحق عن المستحق، وكذا لا يظن بمن حضره من

٣٩٦٥- عن عبد الرحمن بن أبى ليلى قال: سمعت عليا يقول: "ولانى رسول الله ﷺ خمس الخمس، فوضعته مواضعه حياة رسول الله ﷺ، وحياة أبى بكر وحياة عمر، فأتى بمال فدعانى فقال: خذه! فقلت: لا أريده. فقال: خذه! فأنتم أحق به. قلت:

الصحابة رضى الله عنهم السكوت عما لا يحل له مع ما وصفهم الله تعالى بأنهم: "خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"، ولا يخافون فى الله لومة لائم. وأما ما قاله ابن حزم: وإنما كان الذى لم يعطهم أبو بكر كما كان النبى ﷺ يعطيهم فهو ما كان عليه السلام يعود به عليهم من سهمه، وكانت حاجة المسلمين أيام أبى بكر أشد. وأما أن يمنعهم الحق المفروض الذى سماه الله ورسولهم، فيعيذ الله أبا بكر رضى الله عنه من ذلك اهـ من "المحلى" (١١:٣٢٨).

فتأويل الفعل بما لا يرضى به فاعله، فقد ثبت عن الحسن بن محمد بن الحنفية وعن ابن عباس وقتادة وإبراهيم النخعي: أن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما كانا قد جعلا سهم الرسول، وسهم ذى القربى فى السلاح والكراع، يحملون عليهما فى سبيل الله، وثبت عن ابن عباس أن عمر رضى الله عنه لم يقسم خمس الخمس كله فى ذوى القربى بل عرض عليهم ما رأوه دون حقهم أن يزوج أيمهم ويقضى عن غارمهم وهذا مما قد تواترت به الروايات ولا ينكره إلا جاحد مكابر، فليس معنى قول جبير إلا ما هو الظاهر المتبادر منه أن أبا بكر رضى الله عنه لم يعطهم ما كان رسول الله ﷺ يعطيهم، وهو خمس الخمس، وذلك لانقطاع سهمهم هذا بانقطاع رأى النبى ﷺ بموته وهو موكول إلى رأيه، فافهم. وقوله: "وأما أن يمنعهم الحق المفروض الذى سماه الله ورسوله إلخ" فبناء الفاسد على الفاسد، فإن الله لم يسم لبنى هاشم وبنى المطلب شيئا، وإنما سمى لذى القربى ورسول الله ﷺ لم يقل إن المراد بذى القربى هؤلاء دون غيرهم، وغاية ماروى عنه أنه أعطى بعض القرابة وحرم بعضها، وهذا محتمل للأمرين الذين مر ذكرهما، فلا يصح الاستدلال به ما بقى الاحتمال.

قوله: "عن عبد الرحمن بن أبى ليلى إلخ" هذا أكبر شيء احتج به الخصم على أن خمس الغنيمة يقسم على خمسة أسهم بعد النبى ﷺ، كما كان يقسم كذلك فى حياته، لقول على: ولانى رسول الله ﷺ خمس الخمس، فوضعته مواضعه فى حياته، وحياة أبى بكر وعمر إلخ. ولم يدر أن آخر الحديث يخالف مذهبه: وهو قوله: فأتى بمال فدعانى فقال: خذه فقلت: لا أريده فقال: خذه فأنتم أحق به قلت: قد استغنينا عنه. فجعله فى بيت المال. فلو كان سهم ذوى القربى قسما مفروضا لا حق لأحد فيه سواهم لم يجز لعلى رضى الله عنه أن يرده عنهم إلى غيرهم، ولا لعمر أن يدخله فى بيت المال، فثبت بذلك أن ذوى القربى إنما يستحقونه بعلة الفقر

قد استغنينا عنه، فجعله فى بيت المال". أخرجه أبو داود وسكت عنه. قال المنذرى: فى إسناده أبوجعفر الرازى وثقه ابن المدينى وابن معين ونقل عنهما خلاف ذلك، وتكلم فيه غير واحد (عون المعبود ٣:١٠٧). واحتج به ابن حزم فى "المحلى" (١١:٣٢٩) وقال: أبوجعفر الرازى ثقة، وقال المنذرى: حديث على لا يصح (فتح القدير ٥:٢٤٥).

وإذا استغنوا عنه لم يستحقوه، ولذا جاز لعلى أن يصرفه عنهم إلى غيرهم حين رآهم قد استغنوا، ولعمران يجعله فى بيت المال. قال فى فتح الودود: هذا دليل على موافقة على لعمر بن الخطاب على أن ذوى القربى مصارف للخمس لا مستحقوه كما لا يخفى اهـ من "عون المعبود" (٣:١٠٧). وأما أنه يدل على قسمة الخمس على خمسة أسهم بعد النبى ﷺ فكلا! لأنه قد يذكر الشيء باسم كان له من قبل، وإن كان قد تغير عن حاله، فلا يلزم من عطف حياة أبى بكر وعمر على حياة رسول الله ﷺ بقاء خمس الخمس على حاله فى حياتهم جميعا، بل يحتمل أن يكون على رضى الله عنه قد سمى ما كانا أعطياه لفقراء ذى القربى خمس الخمس تسمية للشيء بما كان له، لكونه مثله ونحوه وقائما مقامه، يدل على ذلك آخر الحديث، حيث رد على رضى الله عنه سهم ذوى القربى إلى بيت المال حين رآهم قد استغنوا، ولو كان خمس الخمس قسما مفروضا لم يكن ليفعل ذلك، ولا يجوز له أن يفعله فافهم. قال العلامة ابن القيم فى زاد المعاد: وقد يستدل به أى بحديث على هذا على أنه كان يصرف فى مصارفه الخمسة، ولا يقوى هذا الاستدلال إذ غاية ما فيه أنه صرفه فى مصارفه التى كان رسول الله ﷺ يصرفه فيها ولم يعده إلى سواها، فأين تعميم الأصناف الخمسة به؟ والذى يدل عليه هدى رسول الله ﷺ وأحكامه، أنه كان يجعل مصارف الخمس كمصارف الزكاة ولا يخرج بها عن الأصناف المذكورة، لا أنه يقسمه بينهم كقسمة الميراث، ومن تأمل سيرته وهديه حق التأمل لم يشك فى ذلك، وفى الصحيحين عن عمر رضى الله عنه: كانت أموال بنى النضير مما أفاء الله على رسوله، وكانت لرسول الله ﷺ ينفق منه على أهله نفقة سنة، وفى لفظ: يحبس لأهله قوت سنة ويجعل ما بقى فى الكراع والسلاح عدة فى سبيل الله اهـ (٢:٢٠٤). أى ولم يكن يقسمه على الأصناف المذكورة كقسمة الميراث هذا، وقد سبق منافى الحاشية مفصلا وفى المتن مجملا أن حديث على هذا لا يقاوم حديث جبير صحة واستقامة فى الإسناد. وقال المنذرى: "وفى حديث جبير بن مطعم أن أبا بكر لم يقسم لذوى القربى، وفى حديث على أنه قسم لهم وحديث جبير صحيح وحديث على لا يصح" انتهى، ذكره المحقق فى "الفتح" (٥:٣٤٥).

قلت: وأضعف منه ما رواه الإمام الشافعى فى الأم أخبرنا إبراهيم بن محمد عن مطر الوراق

٣٩٦٦- حدثنا عفان عن عبد الواحد بن زياد عن حجاج عن أبي الزبير عن جابر أنه سئل ما كان رسول الله ﷺ يفعل بالخمس؟ فقال: كان يحمل منه الرجل ثم الرجل

ورجل لم يسمه، كلاهما عن الحكم بن عتيبة عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: لقيت عليا عند أحجار الزيت، فقلت له: بأبي وأمي ما فعل أبو بكر وعمر في حقكم أهل البيت من الخمس؟ فقال علي: أما أبو بكر فلم يكن في زمانه أخماس. وما كان فقد أوفانا، وأما عمر فلم يزل يعطيناه حتى جاءه مال السوس، والأهواز أو قال فارس. قال الربيع: أنا أشك فقال في حديث مطر. أو حديث الآخر: فقال: في المسلمين خلة فإن أجبتم تركتم حقكم، فجعلناه في خلة المسلمين، حتى يأتينا مال فأوفيكم حقكم منه. فقال العباس لعلي: لا تطمعه في حقنا، فقلت له: يا أبا الفضل! أ لسنا أحق من أجاب أمير المؤمنين. ورفع خلة المسلمين فتوفي عمر قبل أن يأتيه مال فيقضيناه. وقال الحكم في حديث مطر أو الآخر: إن عمر قال لكم حق ولا يبلغ علمي وكثر أن يكون لكم كله فإن شئتم أعطيتكم منه بقدر ما أرى لكم، فأبيناه عليه إلا كله فأبى أن يعطينا كله اهـ (٤: ٧٢). فإنه من رواية إبراهيم بن محمد، وهو مكشوف الحال وأضعف من أبي جعفر الرازي بالمرة. وأيضا فقد اختلف فيه على الحكم فروى مرة أن عمر أعطاهم حتى جاءهم مال السوس، ثم استسلفه منهم للمسلمين، وفيه دلالة على إعطائهم القليل والكثير منه، ويقول مرة أعطاهم بعضه دون بعض وعرض عليهم حين كثر أن يعطيهم ما رأوا دون حقهم. وكل ذلك دائر بين مطر وبين آخر مجهول لا يدرى أيهم يروى الكلام الأول وأيهم الثاني، ومثل ذلك لا يصح به الاحتجاج عند المحدثين، ولا معارضة الآثار الصحيحة بمثله، فبطل استدلال من استدل به على مخالفة رأي علي لرأي عمر رضي الله عنهما في سهم ذوي القربى فافهم. وفي قول عمر رضي الله عنه لعلي خذه فأنتم أحق به، دليل على ما قلنا: إن فقراء ذوي القربى وأيتامهم يقدمون على غيرهم من فقراء المسلمين.

قوله: "حدثنا عفان إلخ" قلت: ولفظه عند أبي يوسف في كتاب الخراج له حدثني أشعث ابن سوار عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله أنه كان يحمل من الخمس في سبيل الله، ويعطى منه نائبة القوم فلما كثر المال جعل في اليتامى والمساكين وابن السبيل اهـ (ص٢٣). وقوله: يحمل في سبيل الله نص في أنه كان يحمل منقطع الغزاة وذوي الحاجات منهم، لأن الإنفاق في سبيل الله متعارف في هذا المعنى شرعا كما في آية الصدقات والمؤلفة قلوبهم وفي سبيل الله وابن السبيل فافهم. قال في "رد المحتار" عن "شرح الملتقى": "والخمس الباقي (بعد الأربعة الأخماس) من المغنم كالمعدان والركاز يكون مصرفها لليتامى المحتاجين والمساكين وابن السبيل، فتقسم عندنا أثلاثا هذه

ثم الرجل، رواه أبو عبيد فى الأموال (ص٣٢١) وسنده حسن. قال الجصاص فى "أحكام القرآن" (٣: ٦١) له: روى أبو يوسف (القاضى الإمام) عن أشعث بن سوار عن أبى الزبير عن جابر قال: كان يحمل الخمس فى سبيل الله تعالى ويعطى منه نائبة القوم، فلما كثر المال جعله فى غير ذلك"، وهذا سند حسن أيضا. وأشعث والحجاج فيهما مقال، ولكن متابعة أحدهما للآخر رفعت الحديث من درجة الحسن إلى الصحيح.

الأموال الثلاثة لهؤلاء الأصناف الثلاثة خاصة غير متجاوز عنهم إلى غيرهم، فتصرف لكلهم، أو لبعضهم، فسبب استحقاقهم احتياجهم يتم أو مسكنة أو كونه ابن السبيل، فلا يجوز لغيرهم، ولا لغنيهم كما فى الشرنبلالية والقهستانى. قلت: ونقلت فيما علقته على التنوير عن المنية أنه لو صرف للغانمين لحاجتهم جاز اهـ ولعله باعتبار الحاجة فلا تنافى حينئذ فتنبه اهـ. أقول: لا معنى للترجى (والتردد) بعد تصريح المنية بقوله لحاجتهم اهـ ح (٣: ٣٦٤).

قلت: والحديث صريح فى أنه ليس فى الخمس لذوى القربى سهم مفروض. وقسم معلوم وإلا لم يخص به النبى ﷺ الغزاة والمجاهدين فقط بل قسمه على بنى هاشم وبنى المطلب جميعا، غنيهم وفقيرهم وذكرهم وأنثاهم وشاهدهم وغائبهم، ومعلوم أن الخمس لم يكن قبل نزول قوله: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه﴾ الآية وجابر يقول: كان النبى ﷺ يحمل الخمس فى سبيل الله ويعطى منه نائبة القوم (أى بعد نزول اية الخمس) فلما كثر المال جعله فى اليتامى والمساكين وابن السبيل، فثبت ما قلنا إن ذكر هؤلاء الأصناف لبيان المصارف لا لإيجاب الصرف إلى كل صنف منهم، كما زعمه الإمام الشافعى رحمه الله وغيره، بل لتعيين المصرف، حتى لا يجوز الصرف إلى غير هؤلاء (رد المحتار عن "البدائع" ٣: ٣٦٤). وثبت أن ما فعله أبو بكر رضى الله عنهما فى الخمس موافق لما عمل به رسول الله ﷺ، فكان مرة يقسم الخمس على خمسة أسهم، ويعطى ذوى القربى خمس الخمس، ومرة كان يقسمه كله على صنف واحد أى المنقطعين من الغزاة، ومرة على صنف آخر وهم اليتامى، فليس القسم على خمسة أو ثلاثة أسهم واجبا على الإمام إلا إذا كانت الأصناف الثلاثة فى الاحتياج سواء، وإذا كان صنف أحوج من غيره فله صرفه إلى هذا الصنف وحده، فافهم.

تحقيق قوله لبنى هاشم إن لكم فى خمس الخمس ما يغنيكم

ومما يدل على تقديم فقراء ذوى القربى على غيرهم من مساكين المسلمين: ما رواه الطبرانى وابن أبى حاتم عن ابن عباس: "قال: بعث نوفل بن الحرث ابنيه إلى رسول الله ﷺ فقال لهما:

باب يجوز للإمام أن يصرف الخمس إلى صنف من الأصناف إذا كان أحوج من غيره ولا يجب عليه الاستيعاب

٣٩٦٧- عن ابن عمر رضى الله عنهما «أن رسول الله ﷺ بعث سرية فيها

انطلقا إلى عمكما (رسول الله ﷺ) لعله يستعين بكما على الصدقات، فأتيا النبى ﷺ فأخبراه لحاجتهما. فقال لهما: لا تحل لكم أهل البيت من الصدقات بشيء ولا غسالة الأيدى، إن لكم فى خمس الخمس لما يغنيكم أو يكفيكم، ولفظ ابن أبى حاتم (رغبت لكم عن غسالة أيدى الناس، إن لكم من خمس الخمس لما يغنيكم)، ذكره الزيلعى. وقال: هذا إسناد حسن، وروى الطبرى فى "تفسيره" حدثنا ابن وكيع ثنا أبى شريك عن خصيف عن مجاهد "قال: كان آل محمد عليه الصلاة والسلام لا يحل لهم الصدقة، فجعل لهم خمس الخمس، وفى لفظ: قال: «كان النبى ﷺ وأهل بيته لا يأكلون الصدقة فجعل لهم خمس الخمس» (٢: ١٤٠). وفيه جواب عما يقال: إذا كانت قرابة رسول الله ﷺ يستحقون من الخمس بالفقر والحاجة، فما وجه تخصيصه تعالى إياهم بالذكر، وقد دخلوا فى جملة المساكين؟ وحاصل الجواب أنه تعالى لما سمى الخمس لليتامى والمساكين وابن السبيل كما قال: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ الآية وقد قال النبى ﷺ: «إن الصدقة لا تحل لآل محمد» فلو لم يسمهم فى الخمس جاز أن يظن ظان أنه لا يجوز إعطاءهم منه كما لا يجوز أن يعطوا من الصدقات فسماهم إعلاما منه لنا أن سبيلهم فيه بخلاف سبيلهم فى الصدقات. فلا حجة فيه لمن يقول بكون خمس الخمس قسما مفروضا لذوى القربى غنيهم وفقيرهم وكبيرهم وذكرهم وأنثاهم. هذا ملخص ما قاله الجصاص فى أحكام القرآن له (٣: ٦٤). ولا حجة له فى قول مجاهد أيضا لما فى الرواية عنه من الاختلاف فى كون خمس الخمس لذوى القربى أو لهم وللنبى ﷺ جميعا، وأيضا فلو كان خمس الخمس عوضا عن الصدقة لوجب أن لا يستحقه منهم إلا فقير، كما أن أصل الذى أقيم هذا مقامه لا يستحقه إلا فقير والخصم لا يقول به، كما مر غير مرة، هذا، وقد أشبعنا الكلام فى هذا المقام، لكونه معترك الأفهام ومزلة الأقدام، والحمد لله الذى هدانا سبل السلام، وأخرجنا إلى النور من الظلام بنبينا سيدنا محمد سيد الخلائق وأفضل الأنام، صلى الله تعالى عليه وعلى آله وأصحابه البررة الكرام، وسلم تسليما كثيرا، لا انقضاء لها ولا انصرام.

باب يجوز للإمام أن يصرف الخمس إلى صنف من الأصناف إذا كان أحوج من غيره ولا يجب عليه الاستيعاب

قوله: "عن ابن عمر إلخ". قلت: ولا يخفى على الفطن أن دلائل هذا الباب حجج للباب

عبد الله بن عمر قبل نجد، فغنموا إبلا كثيرة فكانت سهمانهم اثنى عشر بعيرا أو أحد عشر بعيراً ونفلوا بعيرا بعيرا» رواه البخارى (فتح البارى ٦: ١٦٩).

السابق أيضا، وأنه ليس سهم ذوى القربى قسما مفروضا وإلا لم يجز أن يعدوهم إلى غيرهم، ومما يدل على ذلك حديث ابن عمر الذى فتحنا به الباب، وقد رواه مالك هكذا بالشك والاختصار وإبهام الذى نفلهم، ورواية ابن إسحاق عن نافع صريحة أن التنفيل كان من الأمير والقسم من النبى ﷺ وظاهر رواية الليث عن نافع عند مسلم أن ذلك صدر من أمير الجيش وأن النبى ﷺ كان مقررا لذلك ومجيزا له، لأنه قال فيه: ولم يغيره النبى ﷺ، وفى رواية عبد الله بن عمر عنده أيضا: ونفلنا رسول الله ﷺ بعيراً بعيراً، وهذا يمكن أن يحمل على التقرير فتجتمع الروايتان، وقال ابن عبد البر: وقال سائر أصحاب نافع: اثنى عشر بعيرا بغير شك، لم يقع الشك فيه إلا من مالك. والنفل زيادة يزادها الغازى على نصيبه من الغنيمة. وقد اختلف العلماء هل هو من أصل الغنيمة أو من الخمس أو خمس الخمس أو مما عدا الخمس على أقوال. والثلاثة الأول مذهب الشافعى والأصح عندهم أنها من خمس الخمس، قال ابن بطال: وحديث الباب يرد علي هذا لأنهم نفلوا نصف السدس، وهو أكثر من خمس الخمس، وهذا واضح. وقد زاده ابن المنير إيضاحا فقال: لو فرضنا أنهم كانوا مائة لكان قد حصل هم ألف ومائتا بعير. ويكون الخمس من الأصل ثلاثمائة بعير، وخمسها ستون. وقد نطق الحديث بأنهم نفلوا بعيرا بعيرا فتكون جملة ما نفلوا مائة بعير، وإذا كان خمس الخمس ستين لم يف كله ببعير بعير لكل من المائة وهكذا كيفما فرضت العدد، قال: وقد ألجأ هذا الإلزام بعضهم فادعى أن جميع ما حصل للغانمين كان أثنى عشر بعيرا فقبل له: فيكون خمسها ثلاثة أبعرة، فيلزم أن تكون السرية كلها ثلاثة رجل بناء على أن النفل من خمس الخمس. وقال ابن التين: قد انفصل من قال من الشافعية بأن النفل من خمس الخمس. بأوجه فذكرها ثم قال: وظاهر السياق يرد هذه الاحتمالات، قال: وقد جاء أنهم كانوا عشرة وأنهم غنموا مائة وخمسين بعيرا، فخرج منها الخمس وهو ثلاثون وقسم عليهم البقية فحصل لكل واحد اثنا عشر بعيرا ثم نقلوا بعيرا بعيرا فعلى هذا قد نفلوا ثلث الخمس اهـ من "فتح البارى" (٦: ١٦٩ و ١٧٠) ملخصا. قال الحافظ: إن ثبت هذا لم يكن فيه رد للاحتمال الأخير، وهو أن يكون نفل بعض الجيش دون بعض. فيحتمل أن يكون الذين نفلوا ستة من عشرة، والله تعالى أعلم.

قلت: يرده ما أخرجه أبو داود من طريق شعيب بن أبى حمزة عن نافع بلفظ «بعثنا رسول الله ﷺ فى جيش قبل نجد واتبعت سرية من الجيش، وكان سهمان الجيش اثنى عشر بعيرا اثنى

٣٩٦٨- عن جابر بن سمرة رضى الله عنه «قال: قال رسول الله ﷺ: إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده، والذى نفسى بيده لتنفقن كنوزهما فى سبيل الله» رواه البخارى (فتح البارى ٦:١٥٤).

٣٩٦٩- عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال: قال ناس من الأنصار حين أفاء الله

عشر بعيرا. ونفل أهل السرية بعيرا بعيرا فكانت سهمانهم ثلاثة عشر بعيرا ثلاثة عشر بعيرا. ذكره الحافظ فى "الفتح" (٦:١٦٩). فإن سياقه صريح فى تنفيل السرية كلها لم يشذ منها أحدا وهو ظاهر، وفيه رد أيضا لما رواه ابن عبد البر أن ذلك الجيش كان أربعة آلاف اهـ. ذكره الحافظ أيضا فإنه يستلزم أن يكون عدد ما غنموه من الإبل سبعة وخمسين ألفا وستمائة بعير، ولم يسمع بأن يكونوا غنموا هذا القدر من الإبل فى حياة النبى ﷺ فى غزوة ما، وأكبر غزوة غنموا فيها كثيرا من النعم والسبى إذ ذاك غزوة حنين، ولم تبلغ غنيمة الإبل فيها نصف هذا العدد فقد كانت الإبل أربعة وعشرين ألفا والغنم أربعين ألف شاة، والسبى ستة آلاف نفس من النساء والأطفال، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٨:٣٨).

وبالجملة فلا بد من الاعتراف بأن هذه الغنيمة لم تقسم على خمسة أسهم بل على ثلاثة أو أقل من ذلك، فثبت معنى الباب، فإنه إذا جاز للإمام إسقاط صنف منها جاز إسقاط صنفين فصاعدا أيضا، وهذا ظاهر بأدنى تأمل فى معنى الحديث، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن جابر بن سمرة إلخ". قال الجصاص: ويدل على أن الخمس غير مستحق قسمته على السهمان، وأنه موكول إلى رأى الإمام قوله ﷺ «ما لى من هذا المال إلا الخمس والخمس مردود فيكم» (تقدم أنه حديث صحيح أخرجه أبو داود وغيره) ولم يخصص القرابة بشىء منه دون غيرهم، دل ذلك على أنهم فيه كسائر الفقراء يستحقون منه مقدار الكفاية وسد الخلة، ويدل عليه قوله ﷺ: «يذهب كسرى فلا كسرى بعده» الحديث، فأخبر أنه ينفق فى سبيل الله، ولم يخصص به قوما من قوم اهـ (٣:٦٤).

قوله: "عن أنس بن مالك إلخ". قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: "ويدل على أنه أى الخمس كان موكولا إلى رأى النبى ﷺ أنه أعطى المؤلفة قلوبهم، وليس لهم ذكر فى آية الخمس، فدل على ما ذكرنا اهـ" (٣:٦٤). وقال الحافظ فى "الفتح": قوله: "قسم فى الناس فى المؤلفة قلوبهم إلخ" المراد بالمؤلفة ناس من قريش أسلموا يوم الفتح إسلاما ضعيفا، وقيل: كان فيهم من لم يسلم بعد كصفوان بن أمية، وقد اختلف فى المراد بالمؤلفة قلوبهم الذين هم أحد المستحقين

على رسوله ﷺ ما أفاء من أموال هوازن، فطفق النبى ﷺ يعطى رجالا المائة من الإبل، فقالوا: يغفر الله لرسول الله ﷺ يعطى قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم، فحدث رسول الله ﷺ بمقالتهم، الحديث -وفيه- فقال النبى ﷺ: فإنى أعطى رجالا حديثى عهد بكفر أتألفهم. أما ترضون أن يذهب الناس بالأموال وتذهبون بالنبى ﷺ إلى رحالكم؟ رواه البخارى وغيره (فتح البارى ٨: ٤٢).

للزكاة، فقيل: كفار يعطون ترغيبا فى الإسلام، وقيل: مسلمون لهم أتباع كفار ليتألفوهم، وقيل: مسلمون أول ما دخلوا فى الإسلام ليتمكن الإسلام من قلوبهم، وأما المراد بالمؤلفة هنا فهذا الأخير لقوله: فإنى أعطى رجالا حديثى عهد بكفر أتألفهم، وفى رواية الأنس: فأعطى الطلقاء والمهاجرين اهـ (٨: ٣٨) وفيه أيضا قوله: ولم يعط الأنصار شيئا ظاهر فى أن العطية المذكورة كانت من جميع الغنيمة. وقال القرطبى فى "المفهم": الإجراء على أصول الشريعة أن العطاء المذكور كان من الخمس، ومنه كان أكثر عطاياه، وقد قال فى هذه الغزوة للأعراب: "ما لى مما أفاء الله عليكم إلا الخمس والخمس مردود فيكم" أخرجه أبو داود والنسائى من حديث عبد الله بن عمرو، وعلى الأول، فيكون ذلك مخصوصا بهذه الواقعة (قلت: لا يجوز القول بالتخصيص بمجرد الاحتمال). وقد ذكر السبب فى ذلك فى رواية قتادة عن أنس فى الباب حيث قال: إن قريشا حديث عهد بجاهلية ومصيبة، وإنى أردت أن أجيرهم وأتألفهم (قلت: هذا كما يصلح سببا لإعطائهم من جميع الغنيمة كذلك يصلح سببا لإعطائهم من الخمس والإجراء على أصول الشريعة يرجح الثانى دون الأول مؤلف) قال الحافظ "والأول هو المعتمد وسيأتى ما يؤكده (إشارة إلى رواية هشام بن زيد عن أنس آخر الباب، بلفظ: إذا كانت شديدة فنحن ندعى ويعطى الغنيمة غيرنا، قال: وهذا ظاهر فى أن العطاء كان من صلب الغنيمة بخلاف ما رجحه القرطبى اهـ ولا يخفى جواز إطلاق الغنيمة على الخمس فلا ينافى ما رجحه القرطبى مؤلف) قال: والذى رجحه القرطبى جزم به الواقدى، ولكنه ليس بحجة إذا نفرد فكيف إذا خالف (قلت: لم ينفرد بل وافقه على ذلك مكحول أيضا كما ذكرناه فى المتن، ولم يخالف لعدم ورود ما يدل على كون العطاء المذكور من صلب الغنيمة صراحة) قال: وقيل: إنما كان تصرف فى الغنيمة لأن الأنصار كانوا انهزموا فلم يرجعوا، حتى وقعت الهزيمة على الكفار فرد الله أمر الغنيمة لنبيه، وهذا معنى القول السابق بأنه خاص بهذه الواقعة اهـ (٨: ٣٩).

٣٩٧٠- وفي لفظ له عن عبد الله بن زيد بن عاصم قال: «لما أفاء على رسوله ﷺ يوم حنين قسم في الناس في المؤلفة قلوبهم ولم يعط الأنصار شيئا» الحديث.

قلت: وقد كان المهاجرون انهزموا أيضا إلا قليل، والطلقاء أول من قد انهزم سوى نفر معدودين من أهل بيت النبي ﷺ، وقد ثبت بعض من الأنصار كما ثبت نفر من المهاجرين، وكانت الأنصار أول راجع إليه ﷺ حين هتف بهم العباس بأمر النبي ﷺ، فلا يصلح ذلك سببا لإعطاء الطلقاء والمهاجرين وترك الأنصار وحرمانهم، فافهم.

وقال إسماعيل القاضي: في إعطاء النبي ﷺ للمؤلفة من الخمس دلالة على أن الخمس إلى الإمام يفعل فيه ما يرى من المصلحة. وقال الطبري: استدل بهذه الأحاديث من زعم أن النبي ﷺ كان يعطى من أصل الغنيمة لغير المقاتلين قال: وهو قول مردود بدليل القرآن والآثار الثابتة. واختلف بعد ذلك من أين كان يعطى المؤلفة؟ فقال مالك، وجماعة: من الخمس، وقال الشافعي وجماعة: من خمس الخمس. قيل: ليس في الأحاديث شيء صريح بالإعطاء من نفس الخمس اهـ من "فتح الباري" (٦:١٧٨). قلت: وليس فيها شيء صريح بالإعطاء من صلب الغنيمة أيضا، فيرد المجمل المجهول إلى المعلوم المعروف من أمر الشريعة، لا سيما وقد جزم الواقدي ووافقه مكحول بأنه ﷺ نفل يوم حنين من الخمس، وهذا يرد على صاحب القيل قوله بتصريح نير قد أضاء ما حوله.

وقال أبو عبيد في الأموال: "وقد تأول بعض الناس (أراد به الشافعي ومن وافقه أن رسول الله ﷺ إنما أعطى هؤلاء (المؤلفة) من سهمه الذي كان له خاصا من الغنيمة، وهو خمس الخمس، ولو كان من ذلك لما تكلمت فيه الأنصار ولا جهلته لأنه ملك يمينه يصنع به ما يشاء، ولا كان يسمى حينئذ نفلا إنما هو هبة أو عطية أو نحل أو حباء وما أشبه ذلك من الكلام اهـ (ص٣٢٤).

فإن قيل: لا يجوز التنفيل من الخمس لغير المقاتلة إلا بشرط الفقر عند الحنفية كما تقدم، والمؤلفة لم يكونوا فقراء قلنا: كانوا بحكم الفقراء في زمن النبي ﷺ، ولذا ذكرهم الله تعالى في مصارف الصدقات. وبالجملة ففي الحديث دلالة على جواز صرف الخمس إلى صنف واحد من الأصناف إذا كانوا أحوج من غيرهم، وعلى أن سهم ذوي القربى ليس قسما مفروضا كما زعمه الشافعي وجمهور أهل الحديث. فأين من قال: إن ما قاله أبو حنيفة لم يقل به أحد من أهل الإسلام قبله؟ وإن جماع كل ذلك أنهم إنما احتجوا بأحاديث موضوعة، من رواية الزبيري ونظراءه، أو مرسلة، أو صحاح ليس فيها دليل على ما ادعوه أصلا، أو قول عن صاحب قد خالفه غيره،

٣٩٧١- عن مروان والمسور بن مخرمة «أن رسول الله ﷺ قام حين جاءه وفد هوازن مسلمين، فسألوه أن يرد إليهم أموالهم وسبيهم، فقال لهم رسول الله ﷺ: معى من ترون وأحب الحديث إلى أصدقه، فاختاروا إحدى الطائفتين، إما السبى وإما المال، وقد كنت استأنيت بكم وكان أنظرهم رسول الله ﷺ بضع عشرة ليلة، قالوا: فإنا نختار السبى، فقام رسول الله ﷺ فى المسلمين فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد! فإن إخوانكم قد جاؤونا تائبين وإنى قد رأيت أن أرد إليهم سبيهم، فمن أحب منكم أن يطيب ذلك فليفعل! ومن أحب من أن يكون على حظه حتى نعطيه من أول ما يفىء الله علينا فليفعل» الحديث رواه البخارى وغيره (فتح البارى ٨: ٢٤).

٣٩٧٢- حدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن سعيد بن عبد الرحمن الجمحى عن

ولا مزيد اهـ (المحلى ٧: ٣٣٠). فهل حديث أنس وعبد الله بن زيد فى قصة حنين موضوع غير صحيح؟ وهل هو بإنضمام مرسل مكحول ورواية الواقدى إليه ليس بصريح فى أنه ﷺ أعطى المؤلفة من الخمس، ولا ذكر لهم فى آية الخمس؟ ولعل الحاذق الفطن قد تحقق بهذا كله أن ابن حزم وأمثاله من أهل الحديث يردون ولا يدرون، يحفظون ولا يعرفون، يدرسون ولا يفقهون، وأبو حنيفة رضى الله عنه ينال الإيمان من الثريا.

قوله: "عن مروان والمسور بن مخرمة إلخ". فيه دليل على أنه ﷺ كان قد قسم غنائم حنين على الأنصار والمهاجرين وغيرهم من المقاتلين جميعا، لما فى رواية عمرو بن شعيب فى هذه القصة: فقال المهاجرون: ما كان لنا فهو لرسول الله، وقالت الأنصار كذلك، وقال الأقرع بن حابس: أما أنا وبنو تميم فلا. وقال عيينة: أما أنا وبنو فزارة فلا. وقال العباس بن مرداس: أما أنا وبنو سليم فلا، فقالت بنو سليم: بل ما كان لنا فهو لرسول الله. قال: فقال رسول الله ﷺ من تمسك منكم بحقه فله بكل إنسان ست فرائض (أى أبعرة) من أول فىء نصيبه، فردوا إلى الناس نساءهم وأبناءهم اهـ من "فتح البارى" (٨:٣٧)، فالذى ورد فى رواية عبد الله بن زيد: ولم يعط الأنصار شيئا معناه لم ينفلهم من الخمس كما نفل المؤلفة والطلقاء، فافهم، قلت: ولو كانت قسمة الخمس على خمسة أسهم قسما مفروضا كما زعمه ابن حزم وغيره لم يقسمه ﷺ على المؤلفة إلا بعد استطابة أنفس الغانمين كفعله فى السبى الذى كان قد قسمه عليهم، ولكنه لم يستأذنهم ولم يستطب أنفسهم عن الخمس فدل على ما قلنا.

قوله: "حدثنا عبد الرحمن إلخ". فيه دلالة صريحة على أن النبى ﷺ كان قد أعطى المؤلفة

صالح بن محمد عن زائدة عن مكحول «أن رسول الله ﷺ نفل يوم حنين من الخمس» أخرجه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٣١٨)، وهذا مرسل لا بأس به، وصالح بن محمد فيه مقال أثنى عليه أهل المدينة وضعفه آخرون (تهذيب ٤: ٤٠١).

٣٩٧٣- عن يونس بن أبى إسحاق عن أبيه عن المهلب بن أبى صفرة قال: "كنت على سرية فى زمن عمر فنفلت الخمس"، علقه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٣٢١)، والمذكور من السند صحيح.

٣٩٧٤- حدثنا هشيم أخبرنا مجالد عن الشعبى أن رجلا وجد ألف دينار مدفونة خارجًا من المدينة، فأتى بها عمر بن الخطاب فأخذ منها الخمس مائتى دينار ودفع إلى الرجل بقيتها، وجعل عمر يقسم المائتين بين من حضره من المسلمين إلى أن فضل منها فضلة، فقال: أين صاحب الدنانير؟ فقام إليه. فقال عمر: "خذ هذه الدنانير فهى لك"، أخرجه أبو عبيد أيضا (ص ٣٤٢)، وهذا مرسل حسن، ومرسل الشعبى كالمسند، كما ذكرناه فى "المقدمة".

من الخمس، وهو وإن كان مرسلا فقد جزم به الواقدى من أهل السير، وهو مقبول فى المغازى، كما مر غير مرة. فدل على جواز صرف الخمس فى صنف واحد من الأصناف، كما قلنا.

قوله: "عن يونس بن أبى إسحاق إلخ" فيه أن عمر رضى الله عنه نفل الخمس كله للمهلب، فدل على ما قلنا من جواز صرف الخمس إلى صنف واحد من الأصناف. والظاهر أن عمر رضى الله عنه إنما نفله الخمس لحاجته والله تعالى أعلم. قال فى "شرح السير": لا بأس بأن يعطى الإمام الرجل المحتاج إذا أبلى من الخمس ما يعينه ويجعله نفلا له بعد الغنيمة، لأنه مأمور بصرف الخمس إلى المحتاجين، وهذا محتاج وإذا جاز صرفه إلى محتاج لم يقاتل فلأن يجوز صرفه إلى محتاج قاتل وأبلى بلاء حسنا كان أولى اهـ (٢: ١١ و ١٢). وفيه دلالة على أن سهم ذوى القربى ليس قسما مفروضا على الإمام، فافهم.

قوله: "حدثنا هشيم إلى قوله حدثنا سفيان بن عيينة إلخ" دلالة الآثار على أن الخمس موكول إلى رأى الإمام غير مستحق قسمته على السهمان، ويجوز له صرفه إلى صنف واحد من الأصناف ظاهرة. وقد طيب على كرم الله وجهه لواجد الكنز خمسه كله، ولم يقسمه على ذوى القربى وغيرهم من الأصناف. فدل على أن رأيه فى الخمس موافق لرأى أبى بكر وعمر رضى الله

٣٩٧٥- حدثنا عفان عن أبى عوانة عن سماك بن حرب عن جرير بن رباح عن أبيه "أنهم أصابوا قبرا بالمدائن، فيه رجل عليه ثياب منسوجة بالذهب ووجدوا فيه مالا، فأتوا به عمار بن ياسر، فكتب فيه إلى عمر بن الخطاب، فكتب أن أعطهم إياه ولا تنزعه منهم". رواه أبو عبيد فى الأموال (ص ٣٤٢). ورجاله كلهم ثقات إلا جرير بن رباح، فلم أجد من ترجمه والأثر، ذكره ابن حزم فى "المحلى" (١١:٣٢٦)، ولم يعله بشيء.

٣٩٧٦- حدثنا سفيان بن عيينة عن إسماعيل بن أبى خالد عن الشعبى أن عليا أتى برجل وجد فى خربة ألفا وخمسمائة درهم بالسواد، فذكر الحديث -وفيه- قال على: فلك أربعة أخماس ولنا خمس، وسأطيبه لك جميعا. أخرجه أبو عبيد أيضا (ص٣٢٦)، وهذا سند صحيح.

باب سهم النبى ﷺ الصفى سقط بوفاته ﷺ

٣٩٧٧- عن مطرف عن الشعبى قال: «كان للنبى ﷺ سهم يدعى الصفى، إن شاء عبدا وإن شاء أمة وإن شاء فرسًا يختاره قبل الخمس». رواه أبو داود فى "سننه"، وهذا مرسل، وفى "النيل": رجاله ثقات (عون المعبود ٣:١١١ و ١١٢).

عنهما، خلاف ما زعمه الشافعى ومن وافقه، وقد مرت الإشارة إلى ذلك فى الباب السابق فتذكر.

باب سهم النبى ﷺ الصفى سقط بوفاته

قوله: "عن مطرف إلى آخر الباب": قال فى "الهداية": "وسهم النبى ﷺ سقط بموته كما سقط الصفى، لأنه عليه السلام كان يستحقه برسالته ولا رسول بعده، والصفى شيء كان عليه السلام يصطفيه لنفسه من الغنيمة مثل درع أو سيف أو جارية اهـ. وفى "شرح السير": قد كان لرسول الله ﷺ ثلاث حظوظ فى الغنائم. الصفى وخمس الخمس وسهم كسهم أحد الغانمين، ومعنى الصفى أنه كان يصطفى لنفسه شيئا قبل القسمة من سيف أو درع أو جارية أو نحو ذلك، وقد كان هذا لوالى الجيش فى الجاهلية مع حظوظ آخر. وفيه يقول القائل:

لك المرباع منها والصفايا وحملك والنشيطة والفضول

فانتسخ ذلك كله سوى الصفى، فإنه كان لرسول الله ﷺ، ولم يبق بعد موته بالاتفاق حتى إنه ليس للإمام الصفى بعد وفاة رسول الله ﷺ، وإنما الخلاف فى سهمه من الخمس أنه هل بقى للخلفاء بعده؟ وقد بينا ذلك فى "السير الصغير" اهـ (٢:١٢). وقال الموفق فى "المغنى": كان

٣٩٧٨- عن ابن عون قال: سألت محمدا يعنى ابن سيرين عن سهم النبى ﷺ والصفى قال: كان يضرب بسهم مع المسلمين وإن لم يشهد، والصفى يؤخذ له رأس من الخمس قبل كل شيء. رواه أبو داود وهذا أيضا مرسل. وفى "النيل": رجاله ثقات، (عون" ٣: ١١١ و ١١٢).

لرسول الله ﷺ من المغنم الصفى، وهذا قول محمد ابن سيرين والشعبى وقتادة وغيرهم من أهل العلم، وقال أكثرهم: إن ذلك انقطع بموت النبى ﷺ، قال أحمد: الصفى إنما كان للنبى ﷺ خاصة لم يبق بعده، ولا نعلم مخالفا لهذا إلا أبا ثور، فإنه قال: إن كان الصفى ثابتا للنبى ﷺ فللإمام أن يأخذه على نحو ما كان يأخذه النبى ﷺ ويجعله مجعل سهم النبى ﷺ من خمس الخمس، فجمع بين الشك فيه فى حياة النبى ﷺ، ومخالفة الإجماع فى إبقائه بعد موته. قال ابن المنذر: لا أعلم أحدا سبق أبا ثور إلى هذا القول وقد أنكر قوم كون الصفى للنبى ﷺ.

واحتجوا بما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده «أن رسول الله ﷺ قال: ما يحل لى مما أفاء الله عليكم، ولا مثل هذه (لو برة أخذها من ظهر بعيره) إلا الخمس وهو مردود عليكم». رواه سعيد وأبو داود بإسناده عن أبى أمامة عن النبى ﷺ، ولأن الله تعالى قال: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه﴾ فمفهومه أن باقيها للغانمين.

ولنا ما روى أبو داود بإسناده «أن النبى ﷺ كتب إلى بنى زهير بن أقيش أنكم إن شهدتم أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وأديتم الخمس من المغنم وسهم الصفى، أنكم آمنون بأمان الله ورسوله». وفى "النيل": رجاله رجال الصحيح كذا فى "عون المعبود" (٣: ١١٣) وفى حديث وفد عبد القيس الذى رواه ابن عباس: "وأن يعطوا سهم النبى ﷺ والصفى، وقالت عائشة: كانت صفية من الصفى رواه أبو داود" وأما انقطاعه بعد النبى ﷺ فثابت بإجماع الأمة قبل أبى ثور وبعده عليه، وكون أبى بكر وعمر وعثمان ومن بعدهم لم يأخذوه ولا ذكره أحد منهم، ولا يجمعون على ترك سنة النبى ﷺ اهـ (٧: ٣٠٣ و ٣٠٤).

وقال ابن عبد البر: سهم الصفى مشهور فى صحيح الآثار معروف عند أهل العلم. (قلت: فجاز به تخصيص قوله: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء﴾ الآية بما بقى من الغنيمة بعد اصطفاءه ﷺ). ولا يختلف أهل السير أن صفية منه، وأجمعوا على أنه خاص به، انتهى كذا فى "التلخيص الحبير" (٢: ٢٨٦). وفيه أيضا: وفى الصحيحين: "عن أنس أن النبى ﷺ أعتق صفية وجعل عتقها صداقها". وفى البخارى عن عمرو بن أبى عمرو عن أنس فى قصة "قال: فاصطفاها

٣٩٧٩- عن قتادة قال: «كان رسول الله ﷺ إذا غزا كان له سهم صاف يأخذه من حيث شاء، فكانت صفية من ذلك السهم، وكان إذا لم يغز بنفسه ضرب له بسهمه ولم يخير»، رواه أبو داود، قال المنذرى: وهذا أيضا مرسل (عون ٣: ١١١ و ١١٢).
قلت: وفيه سعيد بن بشير مختلف فيه، وثقه شعبة وابن عيينة، وقال ابن هدى: يوثقونه، وقال دحيم: ثقة وقال البزار: صالح ليس به بأس، وقال ابن عدى: لا أرى بما يرويه بأسا، والغالب على حديثه الاستقامة والصدق اهـ. وضعفه آخرون (تهذيب ٤: ١٠).

٣٩٨٠- عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت: "كانت صفية من الصفى"، رواه أبو داود، وسكت عنه المنذرى، وفى "النيل": رجاله رجال الصحيح (عون ٣: ١١٢)، وفى "الدراية" (ص٢٦٤): أخرجه الحاكم أيضا، وإسناده قوى اهـ.

لنفسه"، ومن طريق حماد بن زيد عن ثابت عن أنس "كانت صفية فى السبى، فصارت إلى دحية. ثم صارت إلى النبى ﷺ". وفى رواية: قال لدحية: خذ جارية من السبى غيرها. وفى "مسلم" من طريق حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس، أنه اشتراها من دحية بسبعة أرؤس، قال النووى فى "شرحه": يحمل على أنه اصطفاها لنفسه بعد ما صارت لدحية جمعا بين الأحاديث، والله أعلم اهـ (٢: ٢٨٦).

وفى "النيل": وأما ما وقع من أنه ﷺ اشتراها بسبعة رؤس، فلعل المراد أنه عوضه عنها بذلك المقدار. وإطلاق الشراء على العوض على سبيل المجاز، قال السهيلى: لا معارضة بين هذه الأخبار فإنه أخذها من دحية قبل القسمة، والذى عوضه عنها ليس على سبيل البيع اهـ (٧: ١٧٨).
وقال الإمام أبو يوسف فى "كتاب الخراج" له: "وقد كان للنبى ﷺ صفى من كل غنيمة يصطفيه فكان الصفى يوم خيبر صفية، وكان الصفى يوم بدر سيفا" اهـ (ص٢٧). قلت: رواه أحمد والترمذى وابن ماجة والحاكم من حديث ابن عباس "أنه ﷺ تنفل سيفه ذا الفقار يوم بدر، وهو الذى رأى فيه الرؤيا يوم أحد" صححه الحاكم وحسنه الترمذى وفى "القاموس": "ذو الفقار بالفتح سيف العاص بن منبه قتل يوم بدر كافرا، فصار إلى النبى ﷺ ثم إلى على"، انتهى من "نيل الأوطار" (٧: ١٧٨). وفى "شرح السير الكبير": أنه اصطفى يوم بدر "ذالفقار" ثم أعطاه عليا وكان يقاتل به، بخلاف ما يزعم الروافض أن ذا الفقار كان نزل من السمآء لعلى رضى الله عنه، فذلك كذب وزور ومبنى مذهب الروافض على الكذب اهـ (٣: ١٥). قال الطحاوى: "فرأينا رسول الله ﷺ قد كان فضل بسهم الصفى وبخمس الخمس، وجعل له مع ذلك فى الغنيمة سهم

باب التنفيل وقوله تعالى: ﴿يا أيها النبى حرض المؤمنين على القتال﴾ فإن كان قبل الإحراز فمن جميع الغنيمة وإكان بعده فمن الخمس

٣٩٨١- عن عبادة بن الصامت «أن رسول الله ﷺ حين التقى الناس ببدر نفل كل امرأ ما أصاب». رواه الحاكم، وهو من رواية مكحول عن أبى أمامة عنه، وقيل: لم يسمع منه.

كسهم رجل من المسلمين، ثم رأيناهم قد أجمعوا أن سهم الصفى ليس لأحد بعد رسول الله ﷺ، وأن حكم رسول الله فى ذلك خلاف حكم الإمام من بعده، فثبت بذلك أيضاأن حكمه فى خمس الخمس خلاف حكم الإمام من بعده، وثبت أن حكمه فيما وصفنا خلاف حكم الإمام من بعده. ثبت أن حكم قرابته فى ذلك خلاف حكم قرابة الإمام من بعده، فثبت أحد القولين، فنظرنا فى ذلك فإذا الله عز وجل قال: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ فكان سهم رسول الله ﷺ جاريا له ما كان حيا إلى أن مات وانقطع بموته وكان سهم اليتامى والمساكين وابن السبيل بعد وفاة رسول الله ﷺ كما كان قبل ذلك، ثم اختلفوا فى سهم ذوى القربى، فقال قوم: هو لهم بعد وفاة رسول الله ﷺ كما كان لهم فى حياته. وقال قوم: قد انقطع بموته، وكان الله عز وجل قد جمع كل قرابته ﷺ فى قوله ولذى القربى فلم يخص أحدا منهم دون أحد. ثم قسم ذلك النبى ﷺ فأعطى منهم بنى هاشم وبنى المطلب خاصة، وحرم بنى أمية وبنى نوفل وقد كانوا محصورين معدودين، وفيمن أعطى الغنى والفقير، وفيمن حرم كذلك، فثبت أن ذلك السهم كان للنبى ﷺ فجعله فى أى قرابته شاء، فصار بذلك حكمه حكم سهمه الذى كان يصطفى لنفسه، فكما كان ذلك مرتفعا بوفاته غير واجب لأحد من بعده كان هذا أيضا كذلك مرتفعا بوفاته غير واجب لأحد من بعده، وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمة الله عليهم أجمعين.

باب التنفيل وقوله تعالى: ﴿يا أيها النبى حرّض المؤمنين على القتال﴾ فإن كان قبل الإحراز فمن جميع الغنيمة وإن كان بعده فمن الخمس

قوله: "عن عبادة بن الصامت إلخ" قال فى "شرح السير الكبير": الأنفال الغنائم فى أصل الوضع، وأحدها نفل ومنه قول القائل:

إن تقوى ربنا خير النفل ... وبإذن الله ريثى وعجل

وقال تعالى: ﴿يسألوك عن الأنفال﴾ أى الغنائم، والمراد من لفظ الأنفال فى عبارة الفقهاء

٣٩٨٢- وروى أبو داود والحاكم من حديث عكرمة عن ابن عباس: أن النبى ﷺ قال يوم بدر: «من قتل قتيلا فله كذا، ومن أسر أسيرا فله كذا» فذكر الحديث

ما يخص الإمام به بعض الغانمين فذلك الفعل يسمى منه تنفيلا، وذلك المال يسمى نفلا. ولا خلاف أن التنفيل جائز قبل الإصابة (أى قبل إحراز الغنائم) للتحريض على القتال فإن الإمام مأمور بالتحريض. قال الله تعالى: ﴿يا أيها النبى حرّض المؤمنين على القتال﴾، فهذا الخطاب لرسول الله ﷺ ولكل من قام مقامه (وقد أجاب المحقق فى "فتح القدير" عما عسى أن يتوهم منه إيجاب التنفيل بصيغة الأمر، فليراجع (٥:٣٤٩). والتحريض بالتنفيل، فإن الشجعان قل ما يتخاطرون بأنفسهم إذا لم يخصوا بشىء من المصاب[1] فإذا خصهم الإمام بذلك فذلك يغريهم على المخاطرة بأرواحهم وإيقاع أنفسهم فى جلبة العدو، وصورة هذا التنفيل أن يقول: من قتل قتيلا فله سلبه ومن أخذ أسيرا فهو له. كما أمر به رسول الله ﷺ المنادى حين نادى يوم بدر ويوم حنين أو يبعث سرية فيقول: لكم الثلث مما تصيبون بعد الخمس، أو يطلق بهذه الكلمة، فعند الإطلاق لهم ثلث المصاب قبل أن يخمس يختصون به وهم شركاء الجيش فيما بقى بعد ما يرفع منه الخمس، وعند التنفيل بهذه الزيادة يخمس ما أصابوا ثم يكون لهم الثلث مما بقى يختصون به، وهم شركاء الجيش فيما بقى اهـ (٢:٣).

قلت: وحديث عبادة الذى فتحنا به الباب دليل صريح لجواز التنفيل قبل الإصابة. وفيه خلاف مالك. قال الموفق فى "المغنى": والنفل فى الغزو على ثلاثة أقسام، أحدها: أن الإمام أو نائبه إذا دخل دار الحرب غازيا بعث بين يديه سرية تغير على العدو، ويجعل لهم الربع بعد الخمس. والقسم الثانى: أن ينفل الإمام بعض الجيش لعنائه وبأسه وبلائه أو لمكروه تحمله دون سائر الجيش. القسم الثالث: أن يقول الأمير: من طلع هذا الحصن أو هدم هذا السور أو نقب هذا النقب أو فعل كذا، فله كذا أو من جاء بأسير فله كذا، فهذا جائز فى قول أكثر أهل العلم، منهم الثورى (وأبو حنيفة) قال أحمد: إذا قال من جاء بعشر دواب أو بقر أو غنم فله واحد، فمن جاء بخمسة أعطاه نصف ما قال لهم، ومن جاء بشىء أعطاه بقدره (وعندنا لا يستحق شيئا فيما إذا جاء بأقل من

(١) قال حكيم الأمة مجدد الملة محدث الهند الشاه ولى الله -قدس سره- فى "حجة الله البالغة" فى سبب تقديم الأقرأ على الجماعة فى الصلاة: "إنه ﷺ حد للعلم حدا معلوما، وكان أول ما هنا لك كتاب الله، لأنه أصل العلم، وأيضا فإنه من شعائر الله، فوجب أن يقدم صاحبه ونبوه بشانه ليكون ذلك داعيا إلى التنافس فيه، وليس كما يظن أن السبب احتياج المصلى إلى القراءة، ولكن الأصل حملهم على المنافسة فيها، وإنما تدرك الفضائل بالمنافسة اهـ (٢:٢٠). قلت: وبه ظهر الجواب عن قول مالك: إن التنفيل قبل الإصابة تحريض على الدنيا، كلا! بل هو تحريض على الجهاد بالمنافسة.

بطوله، وصححه أيضا أبو الفتح فى الاقتراح على شرط البخارى (التلخيص

عشرة، ولو جاء اثنان أو ثلاثة بعشرة استحقوا واحدا منها، ويشتركون فيه هذا محصل ما ذكره فى "شرح السير الكبير" (٢:٥٢ و٥٤). قيل له: أى لأحمد، إذا قال: من جاء بعلج فله كذا وكذا، فجاء بعلج يطيب له ما يعطى؟ قال: نعم، وكره مالك هذا القسم ولم يره. وقال: قتالهم على هذا الوجه إنما هو للدنيا، وقال هو وأصحابه: لا نفل إلا بعد إحراز الغنيمة. قال مالك: ولم يقل رسول الله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سلبه» إلا بعد أن برد القتال. ولنا ما تقدم من حديث حبيب (وسيأتى) وعبادة وما شرطه عمر لجرير ابن عبد الله (وسيأتى) ولأن فيه مصلحة وتحريضا على القتال فجاز كاستحقاق الغنيمة وزيادة السهم للفارس واستحقاق السلب (على مذهب الجمهور خلافا لأبى حنيفة فى السلب كما سيأتى). وقوله: إن النبى ﷺ إنما جعل السلب للقاتل بعد أن برد القتال. قلنا: قوله ذلك ثابت الحكم فيما يأتى من الغزوات بعد قوله فهو بالنسبة إليها كالمشروط فى أول الغزاة اهـ (١٠:٤١٣).

قلت: هذا الجواب إنما يتمشى على مذهب الجمهور، إن قوله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سلبه» كان بطريق نصب الشرع. وأما على قولنا: إنه كان بطريق التنفيل فى هذه الغزوة بعينها فلا. والجواب بمنع قوله: إن رسول الله ﷺ لم يقل ذلك إلا بعد أن برد القتال. لما فى حديث عبادة أنه ﷺ حين التقى الصفان ببدر نفل كل امرأ ما أصاب، وفيه رد لما قاله فى "الموطأ": "لم يبلغنى أن النبى ﷺ قال: من قتل قتيلا فله سلبه إلا يوم حنين" اهـ فقد صح أنه قال بمثله يوم بدر[1] أيضا

(١) وأورد عليه الجصاص، بأنه قد ثبت أنه ﷺ قسم غنائم بدر بين الغانمين لسوية، وغير جائز على النبى ﷺ خلف الوعد ولا استرجاع ما جعله لإنسان وأخذه منه، وإعطاءه غيره. فالصحيح أنه لم يتقدم من النبى ﷺ قول فى الغنائم قبل القتال إلخ (ص٤٥). والجواب أنه ﷺ لم يخلف وعده، ولا استرجع شيئا مما جعله لإنسان، لما فى حديث عبادة عند الطحاوى (٢:١٣٢) وعند أبى عبيد (ص٣١٦) وعند أحمد (نيل ٧:١٧٠): فقسمه بينهم على فواق، وفسره أبو عبيد بالتفضيل -أى- جعل بعضهم أفوق من بعض، فما فى بعض الروايات قسمه بينهم بالسواء أو على بواء من تصرف الرواة رواية بالمعنى. وإن سلمنا أنه قسمه بينهم على سواء فلم يكن ذلك إلا بعد ما تنازعوا وساءت أخلاقهم كما صرح به عبادة بن الصامت رضى الله عنه فى حديثه. فعوقبوا بالحرمان لأجل المنازعة، وكان كل ذلك بأمر الله تعالى فلا إشكال على أنه قد ثبت أن النبى ﷺ نفل يوم بدر سعد بن أبى وقاص سيفا، وقضى بسلب أبى جهل لقاتله، ونفل ابن مسعود سيفه، فيحمل التسوية على ما سوى الأنفال والأسلاب. وقال الطحاوى: فإن قال قائل: فما وجه منعه ﷺ إياهم ما كان جعل لهم؟ قيل له: لأن ما كان جعله لهم، فإنما كان لأن يفعلوا ما هو صلاح لسائر المسلمين، وليس من صلاح المسلمين تركهم الرايات والخروج عنها، وإضاعة الحافظين لها. فلما خرجوا عن ذلك كانوا قد خرجوا عن المعنى الذى به يستحقون ما جعل لهم، فمنعهم رسول الله ﷺ لذلك والله تعالى أعلم (٢:١٣٤).

الحبير ٢:٢٠٣). قلت: حديث عبادة صححه الحاكم على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبى فى "تلخيص المستدرك" (٢:٣٢٦)، وصححا حديث ابن عباس أيضا.

وفى حديث عبادة دلالة على جواز التنفيل بلفظ "من أصاب شيئا فهو له" "ومن أخذ شيئا فهو له"، وهو عند الشافعية على قولين: أحدهما أنه يصح لحديث عبادة هذا، وأصحهما المنع، والحديث تكلموا فى ثبوته وبتقدير ثبوته فإن غنائم بدر كانت لرسول الله ﷺ خاصة يضعها حيث يشاء، كذا فى "التلخيص الحبير" (٢:٢٧٣). وقد عرفت أن الحديث قد صح، وأما الجواب الثانى فدليله: ما رواه البيهقى من طريق معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس "كانت الأنفال لرسول الله ﷺ ليس لأحد فيها شيء، ما أصابت سرايا المسلمين أتوه به فمن حبس منه شيئا فهو غلول، فسألوا رسول الله ﷺ أن يعطيهم منها فنزلت ﴿يسئلونك عن الأنفال﴾ اهـ كذا فى "التلخيص الحبير" (٢:٢٧٢). والاستدلال به على هذا المعنى مبنى على أن قوله تعالى: ﴿يسئلونك عن الأنفال﴾ منسوخ بقوله: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه﴾ الآية وأكثر الناس على أنها محكمة، وقال ابن عباس أيضا فى رواية أخرى عنه: هى محكمة وللإمام أن ينفل من الغنائم ما شاء لبلاء أبلاه، وأن يرضخ لمن يقاتل إذا كان فيه صلاح للمسلمين وظاهر[1] حديث عبادة وابن عباس يدل على أن الآية نزلت فى تنفيل رسول الله ﷺ لا فى أهل الغنيمة، وهذا هو الحقيقة المفهومة من قوله تعالى: ﴿يسئلونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول﴾ الآية، فظهر بهذا أن الغنيمة كانت للمسلمين وأنه عليه السلام كان ينفل منها، وأن ذلك محكم ثابت لم ينسخ[2]، كذا فى "الجوهر النقى" (٢:٥٦). نعم لو قال الأمير لأهل العسكر جميعا: ما أصبتم فهو لكم فإن ذلك لا يجوز، لأن المقصود بالتنفيل التحريض على القتال، وإنما يحصل ذلك إذا أخص البعض بالتنفيل، فأما إذا عمهم فلا يحصل به ما هو المقصود، ولأن فيه إبطال الخمس الذي جعله الله فى الغنيمة، كذا فى "شرح السير الكبير" (٢:١٧). وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: "وهو أى النفل عندنا إنما يكون قبل إحراز الغنيمة، فأما بعده فلا يجوز إلا من الخمس، وذلك بأن يقول للسرية: لكم الربع بعد الخمس أو الربع حيز من الجميع قبل الخمس، أو يقول: من أصاب

(١) يدل عليه سياقهما عند الحاكم وعند أبى داود فى حديث عبادة خاصة.

(٢) لا يقال: إنه قد نسخ، لما ثبت فى حديث عبادة هذا. وفى غيره من الأحاديث «أنه ﷺ قسم غنائم بدر بينهم بالسوية» لأنا نقول: إن الحرمان لأجل المنازعة ليس من النسخ فى شيء، وإنما هو من باب المعاقبة، ولو كان حكم التنفيل قد نسخ لم ينفل فى غزوة حنين. وقد ثبت أنه ﷺ نفل فيها، فافهم.

٣٩٨٣- عن أنس بن مالك قال: «قال رسول الله ﷺ يومئذ يعنى يوم حنين: من قتل كافراً فله سلبه، فقتل أبو طلحة يومئذ عشرين رجلا وأخذ أسلابهم، ولقى أبو طلحة أم سليم ومعها خنجر فقال: يا أم سليم! ما هذا معك؟ قالت: أردت والله إن دنا منى بعضهم أبعج به بطنه، فأخبر بذلك أبو طلحة رسول الله ﷺ» أخرجه أبو داود (وقال: هذا حديث حسن (عون ٣:٢٣). وابن حبان والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يذكرا قصة أم سليم (زيلعى ٢:١٤٢).

٣٩٨٤- عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فى قصة حنين «ثم دنا يعنى

شيئا فهو له على وجه التحريض على القتال، أو التفرية على العدو، أو يقول: "من قتل قتيلا فله سلبه" وأما بعد إحراز الغنيمة فغير جائز أن ينفل من نصيب الجيش. ويجوز له أن ينفل من الخمس" اهـ (٣:٤٥).

قوله: "عن أنس بن مالك إلخ". فيه دلالة على أن التنفيل يوم حنين كان من النبى ﷺ قبل القتال، كما تقتضيه كلمة الفاء الدالة على التعقيب فى قوله: فقتل أبو طلحة يومئذ عشرين رجلا -بعد قوله- قال رسول الله ﷺ يوم حنين: «من قتل كافرا فله سلبه» وأما ما رواه البخارى وغيره من أبى قتادة فى قصة حنين فى حديث طويل "ثم أن الناس رجعوا وجلس النبى ﷺ فقال: «من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه» فقمت فقلت: من يشهد لى؟ ثم جلس» الحديث فهو وإن كان صريحا فى أنه ﷺ قال ذلك بعد أن فرغ القتال، فليس فيه ما ينفى أن يكون قاله قبل القتال أيضا. فلا بد للجمع بين الروايات من القول بأنه ﷺ كان قد قال يومئذ قبل القتال "من قتل كافرا فله سلبه" ثم قال بعد انقضاء الحرب: "من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه" إنجازا لما وعده من قبل، فلا حجة فيه لمن أجاز التنفيل بعد إحراز الغنائم من جميع الغنيمة، ولا لمن قال باستحقاق القاتل السلب سواء كان أمير الجيش قال قبل ذلك من قتل قتيلا فله سلبه أو لم يقل ذلك، ولا لمن استدل به على كراهة التنفيل قبل القتال لئلا تضعف نيات المجاهدين وادعى أن النبى ﷺ لم يقل ذلك إلا بعد انقضاء الحرب، كما ذكره الحافظ فى "الفتح" (٦:١٧٦). وفى حديث أنس بن مالك هذا دلالة على أن التنفيل إن كان قبل إحراز الغنائم نفذت فى جميع الغنيمة، لإطلاق قوله فقتل أبو طلحة يومئذ عشرين رجلا وأخذ أسلابهم، ولم يذكر التخميس. وسيأتى ما يدل على أن النفل بعد إحراز الغنيمة لا يجوز إلا من الخمس.

قوله "عن عمرو بن شعيب إلخ" قلت: قد أخبر النبى ﷺ أنه لم يكن جائز التصرف إلا فى الخمس من الغنائم، وأن الأربعة الأخماس للغانمين، وفى ذلك دليل على أن ما أحرز من الغنائم فهو

النبى ﷺ من بعير فأخذ وبرة من سنامه ثم قال: أيها الناس إنه ليس لى من هذا الفيء شيء، ولا هذا، ورفع أصبعيه إلا الخمس والخمس مردود عليكم فأدوا الخياط، والمخيط. فقام رجل فى يده كبة من شعر فقال: أخذت هذه لأصلح بها برذعة لى، فقال رسول الله ﷺ: أما ما كان لى ولبنى عبد المطلب فهو لك، فقال: أما إذا بلغت ما أرى فلا إرب لى فيها، رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى وقال: وأخرجه النسائى (عون المعبود ٣:١٥).

لأهلها لا يجوز التنفيل منه. أ لا ترى أنه ﷺ لم ينفل الرجل كبة من الشعر ليصلح بها برذعة له. بل قال له: أما ما كان لى ولبنى المطلب منه فهو لك، فلو كان النفل بعد إحراز الغنيمة جائزا لنفل له هذه الكبة البتة، لصدق حاجته.

فإن قيل: يجوز ذلك عندكم من الخمس فلم لم ينفله النبى ﷺ منه؟ قلنا: التنفيل من الخمس يختص بأهل الصدقات من الفقراء، فلعل الرجل لم يكن فقيرا مستحقا للخمس، فإن قيل قد أعطى النبى ﷺ من غنائم حنين صناديد العرب عطايا نحو الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن والزبرقان بن بدر وأبى سفيان بن حرب وصفوان بن أمية: ومعلوم أنه لم يعطهم ذلك من سهمه إذ لم يكن سهمه من الخمس يتسع لهذه العطايا (لا سيما وقد بلغ عدة المؤلفة قلوبهم ما تنيف على الأربعين كما قاله الحافظ فى "الفتح" فى غزوة الطائف (٨:٣٨ و ٣٩). ونصه: فهؤلاء زيادة على أربعين نفسا، مؤلف) لأنه أعطى كل واحد من هؤلاء وغيرهم مائة من الإبل ولم يكن ليعطيهم من بقية سهام الخمس سوى سهمه، لأنها للفقراء، ولم يكونوا هؤلاء فقراء، فثبت أنه أعطاهم من جملة الغنيمة، ولما لم يستأذنهم فيه دل على أنه أعطاهم على وجه النفل وأنه قد كان له أن ينفل (من جملة الغنيمة).

قيل له: إن هؤلاء القوم كانوا من المؤلفة قلوبهم، وقد جعل الله تعالى للمؤلفة سهما من الصدقات. وسبيل الخمس سبيل الصدقة لأنه مصروف إلى الفقراء كالصدقات المصروفة إليهم. فجائز أن يكون النبى ﷺ أعطاهم من جملة الخمس كما يعطيهم من الصدقات، قاله الجصاص فى "أحكام القرآن" له (٣:٥٣). وقد أجبت بمثل ذلك فيما تقدم قبل الاطلاع على قوله، فلله الحمد على الموافقة.

قال فى "شرح السير": وقال أبو حنيفة: لا نفل بعد إحراز الغنيمة، وهذا مذهب أهل العراق والحجاز، وأهل الشام يجوزون التنفيل بعد الإحراز، وممن قال به الأوزاعى رحمة الله عليه،

٣٩٨٥- عن مصعب بن سعد عن أبيه قال: «جئت إلى النبى ﷺ يوم بدر بسيف، فقلت: يا رسول الله! إن الله قد شفى صدرى اليوم من العدو فهب لى هذا السيف! قال: إن هذا السيف ليس لى ولا لك فذهبت وأنا أقول: يعطاه اليوم من لم يبل بلاى، فبينا أنا إذ جاءنى الرسول فقال: أجب، فظننت أنه نزل فى شيء بكلامى، فجئت فقال لى النبى ﷺ: إنك سألتنى هذا السيف وليس هو لى ولا لك وإن الله قد جعله لى فهو لك ثم قرأ ﴿يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول﴾ أخرجه أبو داود وسكت عنه، وقال المنذرى: أخرجه مسلم مطولا بنحوه وأخرجه الترمذى والنسائى (عون المعبود ٣: ٣١)، وصححه الحاكم فى "المستدرك" (نيل ٧: ١٧٢).

وما قلنا دليل على فساد قولهم، لأن التنفيل للتحريض على القتال، وذلك قبل الإصابة لا بعدها. ولأن التنفيل لإثبات الاختصاص ابتداء لا لإبطال حق ثابت فى الخمس لأربابها، وفى التنفيل بعد الإصابة إبطال الحق (إلا أن يكون من الخمس لأهل البلاء من الغانمين لكونهم من أبناء السبيل) والدليل على أنه لا يجوز ذلك حديث الحسن "بأن رجلا سأل النبى ﷺ زماما من شعر من المغنم، فقال: ويلك سألتنى زماما من نار مرتين أو ثلاثا، والله ما كان لك أن تسألنيه وما كان لى أن أعطيك» وعن مجاهد "أن رجلا جاء إلى رسول الله ﷺ بكثبة من شعر. فقال: هب لى هذه. فقال: أما نصيبى منها فلك" ولو جاز التنفيل بعد الإصابة لما أحرمه رسول الله ﷺ ذلك مع صدق حاجته. والذى روى أن النبى ﷺ نفل بعد الإحراز فإنما يحمل على أنه أعطى ذلك من الخمس بعض المحتاجين باعتبار أنه من المساكين، أو أعطى ذلك من سهم نفسه من الخمس أو من الصفى الذى كان له إلخ (٢: ٥).

قوله: "عن مصعب بن سعد إلخ". قلت: فيه دلالة على عدم جواز التنفيل بعد الإحراز، وأما قوله: إن الله قد جعله لى فهو لك، فلا يدل على جواز تنفيل غيره ﷺ بعد الإحراز مطلقا، بل من الخمس أو من سهمه من الغنيمة. وليس معنى قوله: إن الله قد جعله لى أنه جعله ملكا له، بل معناه: إن الله قد جعل قسمته إلى، أو أحل لى سهما منه. ولعله ﷺ كان يحترز عن سهم الغنيمة قياسا على الصدقة، والله تعالى أعلم. فإن الغنيمة لم تحل لأحد قبله ﷺ كما تقدم. ثم اعلم أن الحديث رواه أبو عبيد فى "الأموال": "حدثنا أبو معاوية حدثنا الشيبانى عن أبى عون الثقفى عن سعد بن أبى وقاص "قال: لما كان يوم بدر قتلت سعيد بن العاص، وقال غيره: العاص بن سعيد وهو المحفوظ، قال: وأخذت سيفه. وكان يسمى ذا الكتيفة. فأتيت به رسول الله ﷺ، وقد قتل

٣٩٨٦- عن حبيب بن مسلمة الفهرى يقول: «شهدت النبى ﷺ نفل الربع فى البداءة والثلث فى الرجعة» رواه أحمد وأبو داود وابن ماجة، وصححه ابن الجارود وابن حبان والحاكم، (نيل الأوطار ٧:٧٣). وفى لفظ لأبى داود «أن رسول الله ﷺ كان ينفل الربع بعد الخمس والثلث بعد الخمس إذا قفل» (عون ٣:٣٣)، سكت عنه هو والمنذرى.

أخى عمير قبل ذلك. فقال لى رسول الله ﷺ: اذهب به فألقه فى القبض فرجعت وبى ما لا يعلمه إلا الله من قتل أخى وأحد سلبى، فما جاوزت إلا قريبا حتى نزلت سورة الأنفال، فقال رسول الله ﷺ: اذهب فخذ سيفك" اهـ (ص٣٠٣). وفيه أن السيف الذى أخذه سعد كان من سلب قتيله، فيشكل حرمانه من سلب القتيل وقد قضى ﷺ لابن عفراء بسلب أبى جهل ونفل ابن مسعود سيفه، كما سيأتى. فلم لم ينفل سعدا سيف قتيله؟ وقد ثبت أنه حين التقى الناس ببدر كان قد نفل كل امرأ ما أصاب. والجواب أن هذا الأثر برواية أبى عبيد، مرسل فإن أبا عون الثقفى لم يسمع من سعد بن أبى وقاص ولم يدركه، وفى "التقريب": "محمد بن عبيد الله بن أبى سعيد أبو عون الثقفى ثقة من الرابعة" (١٩٠)، ومن كان من الرابعة لا يدرك سعد بن أبى وقاص، فإنه قد توفى سنة خمس وخمسين على المشهور فلا يقاوم ما رواه مصعب بن سعد عن أبيه عند مسلم بلفظ: أخذ أبى من الخمس شيئا، فأتى به النبى ﷺ. فقال: هب لى هذا. فأبى فأنزل الله ﴿يسئلونك عن الأنفال﴾. وفى رواية له أصبت سيفا وأخرج عبد بن حميد عن سعد، "قال أصاب رسول الله ﷺ غنيمة عظيمة فإذا فيها سيف فأخذته فأتيت به رسول الله ﷺ. فقلت: نفلنى هذا السيف فأنا من علمت. فقال: رده من حيث أخذته"، كذا فى "عون المعبود" (٣:٣١).

وسياق هذه الروايات ظاهر فى أن هذا السيف لم يكن من سلب القتيل بل من الغنيمة أو الخمس، وإن سلمنا فيحمل على أنه لم يشهد له أحد بكونه قاتلا لصاحب السيف. كما وقع مثل ذلك لأبى قتادة فى حنين، وإنما يستحق القاتل سلب قتيله إذا كان له عليه بينة. كما سيأتى، والله تعالى أعلم، وهذا الإشكال والجواب لم أر أحدا من الشراح تنبه له.

قوله: "عن حبيب بن مسلمة إلخ". فيه دلالة على تنفيل السرية الربع فى البدأة قبل القتال، والثلث فى الرجعة قبله أيضا، ولا حجة فيه لمن استدل بقوله فى الرجعة على جواز التنفيل بعد الإصابة، لاختلاف شراح الحديث فى تفسير الرجعة اختلافا كثيرا كما يظهر لك من مراجعة "عون المعبود" (٣:٣٣). قال أبو عبيد: "وتأويل نفل السرايا أن يدخل الجيش أرض العدو، فيوجه

٣٩٨٧- عن معن بن يزيد فى حديث «سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا نفل إلا بعد الخمس» رواه أبو داود (عون ٣: ٣٦) وأحمد وصححه الطحاوى (نيل ٧: ١٧٢).

٣٩٨٨- عن عوف وخالد «أن النبى ﷺ لم يخمس السلب» رواه أحمد وأبو داود، وابن حبان فى "صحيحه" (نيل ٧: ١١١).

الإمام منها سراياه فى بدأته، فيضرب يمينا وشمالا، ويمضى هو فى بقية جيشه أمامه وقد واعد أسراء السرايا أن يوافوه فى منزل قد سماه لهم يكون به مقامه إلى أن يأتوه ووقت لهم فى ذلك أجلا معلوما. فإذا وافته السرايا هناك بالغنائم بدأ فعزل الخمس من جملتها، ثم جعل لهم الربع مما بقى نفلا خاصا لهم. ثم يصير ما فضل بعد الربع لسائر الجيش وتكون السرايا شركاءهم فى الباقى أيضا بالسوية، ثم يفعل بهم بعد القفول مثل ذلك، إلا أنه يزيدهم فى الانصراف فيعطيهم الثلث بعد الخمس. وإنما جاءت الزيادة فى المنصرف لأنهم يبدأون إذا غزوا نشاطا متسرعين إلى العدو، ويقفلون كسالى بطاء قد ملوا السفر وأحبوا الإياب اهـ" (ص ٣١٦). فليس معنى البدأة والرجعة ابتداء القتال وانقضاءه، بل ابتداء السفر للغزو والقفول منه. يؤيده ما فى حديث عبادة عند أحمد: كان إذا غاب فى أرض العدو نفل الربع، وإذا أقبل راجعا وكل الناس نفل الثلاث، كذا فى "النيل" (٧: ١٧٣).

قال الجصاص: فأما التنفيل فى البدأة فقد ذكرنا اتفاق الفقهاء عليه (قلت: فيه خلاف مالك، كما تقدم)، وأما قوله: "فى الرجعة الثلث"، فإنه يحتمل وجهين: أحدهما: ما يصيب السرية فى الرجعة بأن يقول لهم: "ما أصبتم من شىء فلكم الثلث بعد الخمس" ومعلوم أن ذلك ليس بعموم فى سائر الغنائم، وإنما هى حكاية فعل النبى ﷺ فى شىء بعينه لم يبين كيفيته، وجائز أن يكون معناه ما ذكرنا من قوله للسرية فى الرجعة، وجعل لهم فى الرجعة أكثر مما جعله فى البداءة، لأن فى الرجعة يحتاج إلى حفظ الغنائم وإحرازها، ويكون من حواليهم من الكفار متأهبين مستعدين للقتال. لانتشار الخبر بوقوع الجيش إلى أرضهم اهـ (٣: ٥١).

قلت: وفيه رد على من كره التنفيل قبل القتال، وعلى من كره أن يكون النفل زيادة على مقدار الخمس. وعلى من قال: لا يصح التنفيل إلا من الخمس أو خمس الخمس مطلقا.

قوله: "عن معن بن يزيد وعن عوف وخالد إلخ" قلت: حديث معن يدل على عدم جواز التنفيل قبل التخميس، وحديث عوف وخالد على جواز تنفيل الأسلاب قبله، فجمعنا بينهما بأنه إذا سبق من الإمام التنفيل قبل إصابة الغنائم بأن قال: من قتل قتيلا فله سلبه، أو من أصاب شيئا،

٣٩٨٩- حدثني عفان عن مسلمة بن علقمة حدثنا داود بن أبي هند عن عامر الشعبي "أن عمر كان أول من وجه جرير بن عبد الله إلى الكوفة بعد قتل أبي عبيد. فقال: هل لك في الكوفة، وأنفلك الثلث بعد الخمس؟ قال: نعم! فبعثه»، أخرجه أبو عبيد في "الأموال" (ص ٦٢). وسنده صحيح مرسل، ومراسيل الشعبي جياد.

٣٩٩٠- عن ابن عمر «أن رسول الله ﷺ بعث سرية فيها عبد الله بن عمر

فهو له، لم يخمس السلب ولا المصاب. وعليه يحمل حديث عوف وخالد، وإذا لم يسبق منه نحو هذا القول وأراد أن ينفل البعض بعد إحراز الغنائم لم ينفل إلا من الخمس، وهو محمل حديث معن بن يزيد، وقرينة هذا الحمل أما في حديث عوف وخالد فلما فيه من ذكر السلب، وقد قدمنا ما يدل على أنه ﷺ كان ينفل السلب قبل القتال أو في أثنائه، وأما في حديث معن بن يزيد فلأنه ذكره حين جاءه أبو الجويرية الجرمي بجرة حمراء فيها دنانير أصابها بأرض الروم فقسمها[1] بين المسلمين، وأعطاه منها مثل ما أعطى رجلا منهم، ثم قال: لو لا أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا نفل إلا بعد الخمس» لأعطيتك أي في مثل هذه الغنيمة التي لم يسبق فيها تنفيل من الإمام. وسيأتي ذكر الاختلاف في المسألة إن شاء الله تعالى، ودلالة الحديثين على الجزئين الأخيرين من الباب ظاهرة.

قوله: "حدثني عفان إلخ" فيه دلالة على جواز التنفيل قبل القتال فإن عمر رضي الله عنه نفل جرير بن عبد الله وقومه الثلاث بعد الخمس قبل أن يأتي الكوفة، وهي معسكر الإسلام حينئذ، وقبل أن يشهد القتال، فلا وجه لما قاله مالك من كراهة التنفيل قبل انقضاء الحرب كيلا تضعف نيات المجاهدين، فافهم.

قوله: "عن ابن عمر إلخ" فيه دلالة على جواز كون النفل زيادة على خمس الخمس، فقد مر أن السرية كانت قد نفلت ثلث الخمس، ففيه رد على من خصه بخمس الخمس فافهم، قال في "البدائع": "أما النفل لغة فعبارة عن الزيادة ومنه سمي ولد الولد نافلة، وسميت نوافل العبادات،

(١) أي بعد ما أخرج الخمس منه، فإن قيل: فلم لم ينفل أبا الجويرية من الخمس؟ قلنا: لعله لم يكن من مصارفه فافهم. وأما ما قاله في "فتح الودود" و "أشعة اللمعات" و "المرقاة" في معناه، إن النفل إنما يكون من الغنيمة التي هي محل الخمس. وهذا ليس بغنيمة بل فيئا لكونه قد أخذ بغير عنوة (٣٦:٣). فلم أعرف له وجها، فإن الجيش إذا دخل أرض العدو بمنعة فكل ما حصل له فهو غنيمة. سواء حصل بعد القتال أو قبله أو بعده، وإلا لزم أن يكون ما أخذه بعد انهزام العدو فيئا لكونه حاصلا بلا تعب وعنوة. ولا قائل به، فافهم.

فغنموا إبلا كثيرة، فكانت سهمانهم اثنى عشر بعيراً ونفلوا بعيرا بعيرا» متفق عليه (المغنى لابن قدامة (١٠:٩:٤٠٩).

وفى الشريعة عبارة عما خصه الإمام لبعض الغزاة تحريضا لهم على القتال، سمى نفلا لكونه زيادة على ما يسهم لهم من الغنيمة، والتنفيل هو تخصيص بعض الغزاة بالزيادة نحو أن يقول: من أصاب شيئا، فله ربعه أو ثلثه. أو من أصاب شيئا فهو له، أو قال لسرية: ما أصبتم فلكم ربعه، أو ثلثه، أو قال: فهو لكم. وذلك جائز، لأنه تحريض على القتال إلا أنه لا ينبغى للإمام أن ينفل بكل المأخوذ، لأنه بكل المأخوذ قطع حق الغانمين عن النفل أصلا، لكن مع هذا لو رأى الإمام المصلحة فى ذلك، ففعله مع سرية (احتراز عن الجيش) جاز، لأن المصلحة قد تكون فيه فى الجملة، قال: وأما شرط جوازه فهو أن يكون قبل حصول الغنيمة فى يد الغانمين، وما روى أن رسول الله ﷺ نفل بعد إحراز الغنيمة فمحمول على أنه إنما نفل من الخمس، أو من الصفى الذى كان له (أو من سهمه الذى هو خمس الخمس) ويحتمل أنه كان مما أفاء الله تعالى عليه، فسماه الراوى غنيمة. وأما حكم التنفيل فنوعان: أحدهما اختصاص النفل بالمنفل له حتى لا يشاركه فيه غيره، وهل يثبت الملك فيه قبل الإحراز؟ ففيه كلام نذكره فى موضعه إن شاء الله تعالى. والثانى: أنه لا خمس فى النفل لأن الخمس إنما يجب فى غنيمة مشتركة بين الغانمين، والنفل ما أخلصه الإمام لصاحبه وقطع شركة الأغيار عنه فلا يجب فيه الخمس، ويشارك المنفل له الغزاة فى أربعة أخماس ما أصابوا، والله تعالى أعلم اهـ ملخصا (٧:١١٥).

وقال الموفق فى "المغنى": "والنفل فى الغزو ينقسم ثلاثة أقسام: أحدها: هذا الذى ذكره الخرقى، وهو أن الإمام أو نائبه إذا دخل دار الحرب غازيا بعث بين يديه سرية تغير على العدو (وترعبه) ويجعل لهم الربع بعد الخمس. فإذا قفل بعث سرية يغير وجعل لهم الثلث بعد الخمس وبهذا قال حبيب بن مسلمة والحسن والأوزاعى وجماعة، إذا ثبت هذا فظاهر كلام أحمد أنهم إنما يستحقون هذا النفل بالشرط السابق (وهو قول أبى حنيفة وأصحابه). فإن لم يكن شرطه لهم فلا، فإنه قيل له: أ ليس قد نفل رسول الله ﷺ فى البدأة وفى الرجعة الثلث؟ قال: نعم ذاك إذا نفل وتقدم القول فيه. فعلى هذا إن رأى الإمام أن لا ينفلهم شيئا فله ذلك، وإن رأى أن ينفلهم دون الثلث والربع فله ذلك، لأنه إذا جاز أن لا يجعل لهم شيئا جاز أن يجعل لهم شيئا يسيرا، ولا يجوز أن ينفل أكثر من الثلث نص عليه أحمد، وهو قول مكحول والأوزاعى والجمهور من العلماء وقال الشافعى: لا حد للنفل بل هو موكول إلى اجتهاد الإمام (وهذا مع قوله: إن النفل من خمس

. . . .

الخمس تناقض) لأن النبي ﷺ نفل مرة الثلث، وأخرى الربع، وفي حديث ابن عمر نصف السدس (بل ثلث الخمس كما مر)، فهذا يدل على أنه ليس للنفل حد لا يتجاوزه الإمام فينبغي أن يكون موكولا إلى اجتهاده (وهذا هو قولنا ولكن لا يجوز التنفيل بكل المأخوذ إلا في نفل السرايا دون نفل الجيش كما مر. مؤلف) وقال الأوزاعي: لا ينبغي أن يشترط النصف، فإن زادهم على ذلك فليف لهم به. ويجعل ذلك من الخمس اهـ ملخصا (١٠: ٤٠٩ و ٤١٠).

قال الموفق: ويروى عن عمرو بن شعيب أنه قال: لا نفل بعد رسول الله ﷺ (ويروى نحوه عن سعيد بن المسيب، أخرجه أبو عبيد في "الأموال": حدثنا يحيى بن سعيد عن محمد بن عمرو: "قال: كنا عند أبي سلمة بن عبد الرحمن فأرسل إلى سعيد بن المسيب يسأله عن النفل، فقال: لا نفل بعد رسول الله ﷺ" اهـ (ص٣٢٣ وهذا سند صحيح) وكان سعيد ابن المسيب ومالك يقولان: لا نفل إلا من الخمس (أخرجه أبو عبيد في "الأموال": حدثنا أبو معاوية عن يحيى بن سعيد عن ابن المسيب قال: ما كانوا ينفلون إلا من الخمس (ص٣١٨) "وهذا سند صحيح". قال الجصاص -رحمه الله-: "يجوز أن يريد به -أي بقوله- لا نفل بعد النبي ﷺ من جملة الغنيمة، لأن النبي ﷺ قد كانت له الأنفال ثم نسخ بآية القسمة، وهذا مما يحتج به لصحة مذهبنا. لأن ظاهره يقتضي أن لا يكون لأحد نفل بعد النبي ﷺ في عموم الأحوال، إلا أنه قد قامت الدلالة في أن الإمام إذا قال: من قتل قتيلا فله سلبه، أنه يصير بذلك له بالاتفاق، فخصصناه، وبقي الباقي على مقتضاه في أنه إذا لم يقل ذلك الإمام فلا شيء له، وقد روى عن سعيد بن المسيب "قال: كان الناس يعطون النفل من الخمس اهـ" (ص ٥٣).

قال الموفق: ولعله أي عمرو بن شعيب يحتج بقوله تعالى: ﴿يسئلونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول﴾ فخصه بها، وقال الشافعي: يخرج من خمس الخمس ولو أعطاهم من أربعة الأخماس التي هي لهم لم يكن نفلا، وكان من سهامهم، ولنا ما روى حبيب بن مسلمة الفهري -فذكر ما ذكرناه في المتن- وعن عبادة بن الصامت: «أن النبي ﷺ كان ينفل في البداءة الربع وفي القفول الثلث». رواه الترمذي وقال: حسن غريب، وروى الأثرم بإسناده عن جرير بن عبد الله البجلي أنه لما قدم على عمر في قومه قال له عمر: هل لك أن تأتي الكوفة ولك الثلث بعد الخمس من كل أرض وشيء؟ ذكره ابن المنذر أيضا عن عمر، وقال إبراهيم النخعي: ينفل السرية الثلث والربع يغريهم بذلك، فأما قول عمرو بن شعيب: فإن مكحولا قال له حين قال: لا نفل بعد رسول

. . . .

الله ﷺ، وذكر له حديث حبيب بن مسلمة: شغلك أكل الزبيب بالطائف. وما ثبت للنبى ﷺ ثبت للأئمة بعده ما لم يقم على تخصيصه به دليل اهـ. قال: وإذا ثبت هذا فإن النفل لا يختص بنوع من المال. وذكر الخلال أنه لا نفل فى الدراهم والدنانير، وهو قول الأوزاعى لأن القاتل لا يستحق شيئا منها فكذلك غيره.

ولنا حديث حبيب بن مسلمة وعبادة وجرير، فإن النبى ﷺ جعل لهم الثلث والربع، (وكذا عمر رضى الله عنه) وهو عام فى كل ما غنموه، ولأنه نوع مال فجاز النفل فيه كسائر الأموال، وأما القاتل فإنما نفل السلب وليست الدراهم والدنانير من السلب، فلم يستحق غير ما جعل له اهـ. قال الموفق: قال أحمد: والنفل من أربعة أخماس الغنيمة، هذا قول أنس بن مالك، وفقهاء الشام، منهم رجاء بن حيوة وعبادة بن نسى، وعدى بن عدى ومكحول والقاسم بن عبد الرحمن ويزيد بن أبى مالك، ويحيى بن جابر والأوزاعى. وبه قال إسحاق وأبو عبيد، وقال أبو عبيد: والناس اليوم على هذا. قال أحمد: وكان سعيد بن المسيب ومالك بن أنس يقولان: لا نفل إلا من الخمس فكيف خفى عليهما هذا مع علمهما؟ وقال النخعى وطائفة: إن شاء الإمام نفلهم قبل الخمس، أو بعده، وقال أبو ثور: إنما النفل قبل الخمس، واحتج من ذهب إلى هذا بحديث ابن عمر الذى أوردناه.

ولنا ما روى معن بن يزيد السلمى: "سمعت رسول الله ﷺ لا نفل إلا بعد الخمس" رواه أبو داود وابن عبد البر. وهذا صريح، وحديث حبيب بن مسلمة "أن النبى ﷺ كان ينفل الربع بعد الخمس والثلث بعد الخمس" وحديث جرير "حين قال له عمر ولك الثلث بعد الخمس" ولأن الله تعالى قال: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه﴾ وهو يقتضى أن يكون الخمس خارجا من الغنيمة كلها، وأما حديث ابن عمر فقد رواه شعيب عن نافع عن ابن عمر: بعثنا رسول الله ﷺ فى جيش قبل نجد، واتبعت سرية من الجيش، فكان سهمان الجيش اثنى عشر بعيرا، ونفل أهل السرية بعيرا بعيرا. فكانت سهمانهم ثلاثة عشر بعيرا، فهذا يمكن أن يكون نفلهم من أربعة أخماس الغنيمة دون بقية الجيش، كما ينفل السرايا، ويتعين حمل الخبر على هذا لأنه لو أعطى جميع الجيش لم يكن ذلك نفلا، وكان قد قسم لهم أكثر من أربعة الأخماس وهو خلاف الآية والآثار اهـ (١٠: ٤١٧).

قلت: ومذهب الحنفية فى الباب: "أن الإمام إن كان قد سبق منه التنفيل قبل إحراز الغنائم

٣٩٩١- حدثنا محمد بن خزيمة ثنا يوسف بن عدى ثنا ابن المبارك عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين "أن أنس بن مالك كان مع عبيد الله بن أبى بكرة فى غزاة غزاها

قبل القتال، أو فى أثنائه فهو من جملة الغنيمة، وإلا فمن الخمس كما ذكره صاحب "الهداية" و"شرح السير الكبير" و "البدائع"، فتذكر. وأما احتجاج من قال: لا نفل إلا بعد الخمس، وأطلق بقوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه﴾ أنه يقتضى أن يكون الخمس خارجا من الغنيمة كلها، فيرد عليه أنه كذلك يقتضى أن تكون الأربعة الأخماس خارجة من الغنيمة كلها ويستحقها الغانمون على السواء، فلا يجوز النفل من الخمس ولا من الأربعة الأخماس. والحق أن الإمام إذا سبق منه التنفيل بقوله: من أصاب شيئا فهو له، فما أصابه منهم لم ينتظمه قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شىء﴾ إذ لم يحصل ذلك غنيمة لغير آخذه كما إذا قال: من قتل قتيلا فله سلبه، كان للقاتل وحده ولم يكن غنيمة لغيره ولم يخمس، ومن ادعى الفرق فى نفل السلب وغيره فليأت ببرهان وليس معنى حديث معن بن يزيد ما ذهبتم إليه، بل معناه لا نفل إلا بعد الخمس من الخمس لا من الأربعة الأخماس، وهو محمول على ما إذا لم يسبق من الإمام تنفيل كما مر. وكذا حديث حبيب بن مسلمة وقول عمر لجرير فلا يرد على ما قلنا، فنحن نقول بأن الإمام إذا شرط للسرية الربع أو الثلث بعد الخمس، ينفلون من الأربعة الأخماس. وإنما النزاع فيما إذا لم يشترط ذلك وأراد أن ينفلهم بعد الإحراز، على أنه يحتمل ا‍ ‍ الذى احتمله حديث معن ابن يزيد، أى أنه ﷺ كان ينفلهم فى البدأة الربع بعد الخمس من الخمس، وفى الرجعة الثلث بعد الخمس منه، ذكره الطحاوى رحمه الله (٢:١٣٩). وكذلك جعل عمر لجرير وقومه الربع من الخمس بعد عزل الخمس، فافهم.

قال الطحاوى: "وقد يجوز أن يكون عنى بقوله وينفلهم إذا قفلوا الثلث، فيكون ذلك على قفول من قتال إلى قتال، فإن كان ذلك كذلك، وكان الثلث المنفل هو الثلث قبل الخمس، فذلك جائز عندنا أيضا، لأنه يرجى بذلك صلاح القوم وتحريضهم على قتال عدوهم، فأما إذا كان القتال قد ارتفع، فلا يجوز النفل (إلا من الخمس) لأنه لا منفعة للمسلمين فى ذلك، وقد ملكت المقاتلة ما سوى الخمس فلا سبيل للإمام عليه اهـ ملخصا بمعناه (٢:١٤٠).

قوله: "حدثنا محمد بن خزيمة إلخ" فيه دلالة على جواز التنفيل من الخمس وعدم جوازه من جملة الغنيمة قبل الخمس، إذا لم يسبق من الأمير تنفيل وكان ههنا كذلك، فإن النفل الذى أراد عبيد الله أن يعطيه أنسا لم يكن من أسلاب من قتله، ولا مما اشترطه له من قبل، فلم يكن يجوز له

فأصابوا سبيا، فأراد عبيد الله أن يعطي أنسا من السبي قبل أن يقسم، فقال أنس: لا، ولكن اقسم ثم أعطني من الخمس! قال: فقال عبيد الله: لا إلا من جميع الغنائم فأبى أنس أن يقبل منه وأبى عبيد الله أن يعطيه من الخمس شيئًا" أخرجه الطحاوي في "معاني الآثار" (٢:١٤١). وهذا سند كما تراه صحيح. وأخرجه أبو عبيد في "الأموال" (٢:٣١٩) عن يحيى بن سعيد عن كهمس بن الحسن عن ابن سيرين عنه "أنه غزا مع ابن زياد فأعطاه ثلاثين رأسا من سبي العامة" فذكر نحوه، وهذا أيضا سند صحيح.

٣٩٩٢- حدثنا محمد بن خزيمة ثنا يوسف بن عدي ثنا ابن المبارك عن ابن لهيعة عن بكير بن الأشج عن سليمان بن يسار "أنهم كانوا مع معاوية بن خديج في غزوة المغرب، فنفل الناس ومعنا أصحاب رسول الله ﷺ، فلم يردوا ذلك غير جبلة بن عمرو" أخرجه الطحاوي (٢:١٤١) وفي لفظ له بطريق خالد بن أبي عمران: سألت سليمان بن يسار عن النفل في الغزو فقال: لم أر أحدا صنعه غير ابن خديج نفلنا بأفريقية النصف بعد الخمس ومعنا من أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين الأولين أناس كثير، فأبى جبلة بن عمرو أن يأخذ منها شيئا" وسنده حسن.

إلا من الخمس، فأبى أنس أن يأخذه قبل القسمة، وفيه رد على من قال: "إن النفل من أربعة أخماس الغنيمة" وعزاه إلى أنس بن مالك، فإن قول أنس على خلاف ذلك. ألا ترى أنه قال للأمير: "ولكن أقسم الغنيمة ثم أعطني من الخمس" ودلالة الأثر على الجزء الأخير من الباب ظاهرة.

قوله: "حدثنا محمد بن خزيمة ثانيا إلخ" قلت: الظاهر المتبادر منه أن التنفيل كان من الأربعة الأخماس بعد عزل الخمس. فالأثر حجة للفريقين. أما للجمهور فلأن كثيرا من الصحابة غير جبلة ابن عمرو قد قبلوا. وأما لنا معشر الحنيفة فلأن جبلة بن عمرو أبى أن يأخذ منه شيئا، فدل على عدم جواز النفل بعد إحراز الغنيمة إلا من الخمس. وجبلة هذا هو أخو أبي مسعود الأنصاري البدري. ذكره الطبراني عن مطين بسنده إلى عبيد الله بن أبي رافع فيمن شهد صفين مع علي رضى الله عنه من الصحابة. وروى ابن السكن من طريق هارون الهمداني عن ثابت بن عبيد قال: دخلت على جبلة بن عمرو أخي أبي مسعود الأنصاري وهو يقطع البسر من التمر، وروى البخاري في "تاريخه" وابن السكن قصة غزوه بالمغرب مع معاوية بن خديج، كذا في "الإصابة" (١:٢٣٤). وبالجملة فهو صحابي جليل وفي إباءه من قبول النفل من الأربعة الأخماس حجة لأبي حنيفة

٣٩٩٣- عن ابن المبارك عن شعبة عن أبى الفيض عن عمر أبى حفص الحمصى "أن معاوية أعطى المقداد حمارا فقبله فقال له العرباض: ما كان لك أن تأخذه، وما كان له أن يعطيك فكأنى بك قد جئت به يوم القيامة تحمله، قال: فرده المقداد، قال شعبة: فذكرت ذلك ليزيد بن خمير فعرفه، وقال: كان أعطاه إياه من الخمس" أخرجه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٣٢٧)، والدولابى فى "الكنى" (٢:١٥٣) حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة فذكره، وأبو الفيض هو موسى بن أيوب المهرى الحمصى وثقه ابن معين والعجلى وأبو حاتم وابن حبان (تهذيب التهذيب ١٠:٣٣٧) دون يوسف بن السفر كما توهمه محشى "كتاب الأموال"، فإنه ضعيف جدا لم ير وعنه شعبة، ولا يروى إلا عن ثقة، وأبو حفص الحمصى اسمه عمر ذكره الدولابى فى الكنى ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلا. والحديث عرفه يزيد بن خمير فدل على كونه معروفا بينهم.

ظاهرة. كيف؟ وقد وافقه على ذلك أنس بن مالك رضى الله عنه كما مر. ويحتمل أن يكون معاوية بن خديج قد نفلهم النصف من الخمس بعد عزل الخمس، وهو على هذا حجة للفريقين أيضا. أما لنا فلأن كثيرا من الصحابة قد قبلوا، وأما للجمهور فلأن جبلة بن عمرو لم يقبل. ولنا أن نقول: لعله أبى عن ذلك بعدم كونه من مصارف الخمس. والله تعالى أعلم، وإنما ذكرت الأثر فى المتن ليتبين للعالم أنه يحتمل حجة للحنيفة، وليس بحجة للجمهور فقط.

قوله: "عن ابن المبارك إلخ" ظاهره حجة للجمهور فى عدم جواز النفل من الخمس بل من الأربعة الأخماس، وليس كذلك. ومعنى قول عرباض بن سارية أن الخمس إنما يوضع فى أهله المسلمين فى التنزيل لا يعدى به غيرهم. وإنما يجوز صرفه إلى نفل المقاتلة إذا كان ذلك خيرا للمسلمين، من أن يوضع فى الأصناف المسماة فى التنزيل، فيصرف حينئذ إليهم لكونهم من أبناء السبيل المنقطعة عن بلادهم. ولم يكن المقداد من مصارف الخمس. ولا من منقطع الغزاة عند العرباض، فلذا أنكر عليه قبول الحمار من الخمس، وعلى معاوية إعطاءه إياه منه، ولعله كان عند معاوية من مصارف الخمس. فلا يجوز لأحد إساءة الظن به رضى الله عنه فافهم. وكن على بصيرة. والله يتولى هداك وهداى هذا، وقد أخرج أبو عبيد فى "الأموال" حدثنا عبد الرحمن (هو ابن مهدى) عن سفيان (هو الثورى) عن منصور قال: سألت إبراهيم (النخعى) عن الإمام يبعث السرية قال: إن شاء خمس وإن شاء نفلهم إياه كله (قلت: وهو قولنا فى نفل السرايا دون نفل الجيش) قال أبو عبيد: وكذلك يروى عن يونس بن أبى إسحاق عن أبيه عن المهلب بن أبى صفرة

باب لا يستحق القاتل سلب القتيل إلا إذا سبق من الإمام أو نائبه تنفيل بقوله: من قتل قتيلا فله سلبه وكان له عليه بينة وإذا كان كذلك فلا يخمس الأسلاب

٣٩٩٤- حدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن مالك بن أنس عن ابن شهاب عن

قال: كنت على سرية فى زمن عمر فنفلت الخمس (ص٣٢١) (قلت: وهو محمول على أنه كان قد نفله إياه قبل القتال) قال: حدثنا حفص بن غياث عن عاصم الأحول عن الحسن فى قوله تعالى ﴿يسئلونك عن الأنفال﴾ قال: ذلك إلى الإمام (ص٣١٨)، وهو محمول أيضا على ما إذا نفل قبل الإحراز ورأى المصلحة فيه. وإلا فلا نفل إلا من الخمس.

باب لا يستحق القاتل سلب القتيل إلا إذا سبق من الإمام تنفيل بقوله: «من قتل قتيلا فله سلبه» وكان له عليه بينة وإذا كان كذلك فلا يخمس الأسلاب

قوله: "حدثنا عبد الرحمن بن مهدى إلخ" قال أبو عبيد في "الأموال": فأما أهل العراق فيقولون: لا يكون السلب للقاتل دون سائر أهل العسكر، وهم فيه أسوة يذهبون إلى أنه إنما قتله بقوتهم، قالوا: إلا أن يكون الإمام نفلهم ذلك قبل القتال، فقال: «من قتل قتيلا فله سلبه» قالوا: فإذا قال ذلك كانوا على ما جعل لهم.

ويحتجون فيه بحديث ابن عباس قوله: "السلب من النفل" قالوا: فلم يسمه ابن عباس نفلا إلا وهو كسائر الغنيمة. قال أبو عبيد: وهذا معروف من رأى ابن عباس. قال: وحدثنا الحسين بن الحسن الخراسانى عن شريك عن أبى الجويرية أنه سأل ابن عباس عن ذلك (أى عن السلب) فقال: "لا مغنم حتى يؤخذ الخمس، ولا نفل حتى يقسم جفة"، قال أبو عبيد: يعنى بجفة كله اهـ. "قال أبو عبيد": وكذلك رأى مالك بن أنس على مذهب أهل العراق، وكقول ابن عباس اهـ (ص٣١٢) وقال الطحاوى: فهذا ابن عباس قد جعل فى السلب الخمس، وجعله من الأنفال. وكان قد علم من رسول الله ﷺ ما قد ذكرناه فى أول هذا الباب من تسليمه إلى الزبير سلب القتيل الذى كان قتله. فدل ذلك أن ما تقدم من رسول الله ﷺ يوم بدر (أنه لم يعط القاتل سلب القتيل عموما بل أعطى بعضهم وحرم بعضهم) لم يكن عند ابن عباس منسوخا. وأن ما قضى به من سلب القتيل الذى قتله الزبير إنما كان لقول كان قد تقدم منه أو غير ذلك اهـ (٢:١٣٣).

فاندحض به ما ادعاه ابن حزم وغيره: "أن ما فعله رسول الله ﷺ يوم بدر فى سلب القتيل قد نسخ بقوله يوم حنين: من قتل قتيلا فله سلبه" قال: وأين يوم بدر من يوم حنين، وما نزل حكم

القاسم بن محمد عن ابن عباس قال: "السلب من النفل والفرس من النفل وفى النفل

الغنائم إلا بعد يوم بدر اهـ (٧:٣٣٨).

قلنا: فهل أنت أعرف بالناسخ والمنسوخ من أفعال النبى ﷺ وأقواله أم أصحابه؟ لا سبيل إلى الأول ولا يذهب إليه إلا جاهل مغفل، وأما أصحاب النبى ﷺ فلم يروا فعله فى البدر منسوخا بقوله بيوم حنين، فهذا ابن عباس يقول فى السلب: إنه من النفل، ويقول: ولا نفل حتى يقسم، جفة. وسيأتى مثل ذلك عن عمر بن الخطاب وسعد بن أبى وقاص رضى الله عنها، أنهما لم يريا القاتل مستحقا لسلب القتيل، إلا أن ينفله الإمام إياه، ويأذن له فيه، فأنشدكم بالله هل عندكم حجة واضحة فى أن ما عمل به رسول الله ﷺ فى الأسلاب يوم بدر وبعده، وما قضى به فى ذلك يوم وادى القرى وفى غزوة موتة قد نسخ كله بقوله يوم حنين؟ وهل خفى النسخ على ابن عباس وعمر وسعد رضى الله عنهم وتبين لكم؟ كلا لن تجدوا إلى ذلك سبيلا، ودونه خرط القتاد.

قال الطبرى فى "تفسيره": "والصواب من القول فى ذلك أن يقال: إن الله جل ثناءه أخبر أنه جعل الأنفال لنبيه ﷺ ينفل من شاء، فنفل القاتل السلب، وجعل للجيش فى البدأة الربع، وفى الرجعة الثلث بعد الخمس. (ولم يكن ذلك على وجه الاستحقاق والوجوب بل كان موكولا إلى رأيه ﷺ، فقد ورد فى الصحيحين من حديث ابن عمر «أنه ﷺ كان ينفل بعض من يبعث من السرايا» —أى لا ينفل كلها— وقال الترمذى: قال مالك "بلغنى أن النبى ﷺ نفل فى بعض مغازيه، ولم ينفل فى مغازيه كلها" اهـ من "التلخيص الحبير" (٢:٢٧٣) قال: ونفل قوما بعد سهمانهم بعيرا بعيرا فى بعض المغازى، فجعل الله تعالى ذكره حكم الأنفال إلى نبيه ﷺ ينفل على ما يرى مما فيه صلاح المسلمين، وعلى من بعده من الأئمة أن يستنوا بسنته فى ذلك، وليس فى الآية دليل على أن حكمها منسوخ إلا بحجة يجب التسليم لها. فقد دللنا فى غير موضع من كتبنا على أن لا منسوخ إلا ما أبطل حكمه حادث حكم ينفيه من كل معانيه، أو يأتى خبر يوجب الحجة أن أحدهما ناسخ الآخر، وقد بينا أن للأئمة أن يتأسوا برسول الله ﷺ فى مغازيهم بفعله، فينفلوا على نحو ما كان ينفل، إذا كان التنفيل صلاحا للمسلمين اهـ ملخصا (٩:١١٩).

قلت: ولا يتم كون قوله ﷺ يوم حنين ناسخا لما تقدمه من فعل أو قول إلا إذا ثبت أنه قاله نصبا للشرع لا بطريق التنفيل لتحريض المجاهدين، وهو محل النزاع. قال فى شرح "السير الكبير": ولا يستحق القاتل السلب بدون تنفيل الإمام عندنا، وعلى قول الشافعى رحمة الله عليه (ومن وافقه من أهل الحديث) من قتل مشركا على وجه المبارزة وهو مقبل غير مدبر، (لا دليل فى

الخمس". رواه أبو عبيد في "الأموال" (ص٣٠٤)، وسنده صحيح والطحاوى فى "معانى الآثار" له (٢:١٣٣).

السنة على هذه القيود، فقد نفل رسول الله ﷺ سلمة بن الأكوع سلب رجل كان عينا للمشركين قتله، وهو مدبر، كما سيأتى)، استحق سلبه، وإن لم يسبق التنفيل من الإمام، لأن قول رسول الله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سلبه» لنصب الشرع كقوله عليه الصلاة والسلام: «من بدل دينه فاقتلوه» ولكنا نقول: هذا أن لو قال رسول الله ﷺ هذه الكلمة بالمدينة بين يدى أصحابه، ولم ينقل أنه قال هذا إلا بعد تحقق الحاجة إلى التحريض، فإن مالك بن أنس رحمه الله قال: لم يبلغنا أن النبى ﷺ قال فى شىء من مغازيه: من قتل قتيلا فله سلبه إلا يوم حنين وذلك بعد ما انهزم المسلمون ووقعت الحاجة إلى تحريضهم ليكروا، كما قال الله تعالى ﴿ثم ولّيتم مدبرين﴾ وذكر محمد بن إبراهيم التيمى أنه: قال ذلك يوم بدر وحنين (قد قدمناه فى الباب السابق موصولا عن ابن عباس) وقد كانت الحاجة إلى التحريض يوم بدر معلومة فإنهم كانوا كما وصفهم الله تعالى به، فى قوله: ﴿وأنتم أذلة﴾ فعرفنا أنه قال ذلك بطريق التنفيل للتحريض لا بطريق نصب الشرع اهـ (٢:٤).

وقال العلامة ابن القيم فى "زاد المعاد": اختلف الفقهاء هل هذا السلب مستحق بالشرع أو بالشرط على قولين، هما روايتان عن أحمد: أحدهما: أنه له بالشرع شرطه الإمام أو لم يشرطه، وهو قول الشافعى.

والثانى: أنه لا يستحق إلا بشرط الإمام، وهو قول أبى حنيفة ومالك رحمهما الله، وقال مالك: لا يستحق إلا بشرط الإمام بعد القتال، فلو نص قبله لم يجز، ومأخذ النزاع أن النبى ﷺ كان هو الإمام والحاكم والمفتى، وهو الرسول، فقد يقول القول بمنصب الرسالة، فيكون شرعا عاما إلى يوم القيمة، كقوله: من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد، وقد يقول بمنصب الفتوى كقوله لهند بنت عتبة امرأة أبى سفيان وقد شكت إليه شح زوجها: "خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف"، فهذه فتيا لا حكم إذ لم يدع بأبى سفيان، ولم يسأله عن جواب الدعوى ولا سألها البينة، وقد يقوله بمنصب الإمامة (والسلطان)، فيكون مصلحة للأمة فى ذلك، وذلك المكان وعلى تلك الحال، فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التى راعاها النبى ﷺ زمانا ومكانا وحالا. ومن ههنا تختلف الأئمة (المجتهدون) فى كثير من المواضع التى فيها أثر عنه ﷺ كقوله: «من قتل قتيلا فله سلبه»، هل قاله بمنصب الإمامة فيكون متعلقا بالأئمة، أو بمنصب النبوة فيكون شرعا عاما، وكذلك قوله: «من أحيا أرضا ميتة فهى له"، هل هو شرع عام أو راجع إلى

. . . .

الأئمة اهـ ملخصا (١:٤٥٥).

قلت: وأما أهل الظاهر كابن حزم ونحوه، فلم ينظروا النبى ﷺ إلا من حيث أنه بنى فقط، ونسوا أنه كان مع ذلك إماما وسلطانا، وقد يقول القول بمنصب الإمامة والسلطان ولا يكون ذلك شرعا عاما، كقوله فى المصراة ونحوها، ومن لم يتنبه لذلك لم يدرك مآخذ الأئمة ولم يعرف مداركهم، وإن كان قد حرم مع ذلك الأدب أقذع فى الكلام، ولم يراع منازل العلماء الكرام وقال ما شاء فيمن شاء كما هو دأب ابن حزم علانية من غير خفاء، فالله المستعان.

قلت: فقوله ﷺ «من قتل قتيلا» إلخ كقوله يوم الفتح: «من أغلق بابه فهو آمن، ومن ألقى السلاح فهو آمن»، فهل لأحد أن يجعله شرعا عاما، ويحكم بأن كل من أغلق بابه وألقى سلاحه فهو آمن أبدا إلى يوم القيامة، لقول النبى ﷺ هذا؟ كلا لن يقول به أحد ممن له مسكة من العلم والعقل، بل لا بد من جعله خاصا بتلك الحرب دون غيرها من الحروب، فكذلك قوله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سلبه» خاص بتلك الحرب التى قاله فيها لا يعم غيرها، لكونه لم يقل ذلك بالمدينة بل فى موضع الحرب عند تحقق الحاجة إلى التحريض كما تقدم، ولم يدرك ابن حزم رحمه الله معنى كلام الحنفية والمالكية هذا فجعل ينتر من دقله ويطعن عليهم بدهقه حيث قال: وقال بعضهم: لم يقل ذلك رسول الله ﷺ إلا يوم حنين، فكان هذا عجبا نعم فهمك أنه لم يقله عليه السلام قط إلا يومئذ أو قاله قبل وبعد، أ ترى يجدون فى أنفسهم حرجا مما قضى به مرة، أو يرونه باطلا حتى يكرر القضاء به، حاشا لله من هذا الضلال، ولا فرق بين ما قاله مرة، أو ألف ألف مرة، كله دين وكله حق وكله حكم الله تعالى إلخ (المحلى ٧:٣٣٧).

فهل رأيت أو سمعت بأعجب من هذا الكلام أو أشد سخافة منه فى الملام، وأى موضع لذكر حرج النضح من قضاء الرسول بين يدى الأعلام من الأئمة العظام أعمدة الدين وأركان الإسلام، ولا يجد أدنى مؤمن قد آمن بالله ورسوله واليوم الآخر حرجا فى نفسه مما قضى الله ورسوله، ولكن ابن حزم فى لسانه دهق يتكلم فى الأئمة بكلام فظيع ليغرر به الجاهلين، ويظهر لهم قوة رأيه بتقريع يقول فى غيره، وليس ذلك من ديدن المحققين، بل من طريقة المجادلين. وليت شعرى من أين فهم ودرى أن قول الرسول ﷺ مرة لا يكفى للحكم والقضاء عند خصمه، وإنما النزاع فى أن قوله ذلك هل كان بطريق نصب الشرع حكما عاما، أو بطريق التنفيل للتحريض على القتال خاصا بالموضع الذى قاله فيه؟ فذهب بعض العلماء إلى الأول وجعلوا قوله: "من قتل قتيلا فله

. . . .

سلبه" نظير قوله: "من بدل دينه فاقتلوه" وذهب بعض الأئمة إلى الثانى، وجعلوه نظير قوله يوم الفتح: «من أغلق بابه فهو آمن» «ومن ألقى السلاح فهو آمن»، وذكروا فى قرينة ذلك أنه ﷺ لم يقل ذلك بالمدينة، بل فى مواضع الحرب كنظيره. فأنشدكم بالله هل فى ذلك أن قوله ﷺ مرة واحدة لا يكفى، وهل يتبادر هذا المعنى من هذا الكلام عند أحد من أهل العلم غير ابن حزم؟ فإن ادعى أن قول الرسول لا يكون إلا لنصب الشرع، ولا يكون إلا عاما للأبد، فليجعل قوله: "من أغلق بابه فهو آمن" ومن ألقى السلاح فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن، عاما كذلك للأبد، ولا أظنه ولا أحدا من العقلاء فضلا من العلماء أئمة الهدى قائلا بذلك أبدا، كيف؟ وقد أجمعوا على أن فى كلام الله وكلام رسوله عاما وخاصا، ومقيدا ومطلقا ومجملا ومفسرا، ولم يزل رأى العلماء يختلف فى إجراء بعض العام على عمومه، وقول بعضهم بخصوصه، ولم يطعن بعضهم على بعض بمثل ما يتكلم ابن حزم من دهق لسانه، بل إنما يبدى كل من الفريقين حجته ببيانه وسيرى الواقف على دلائل الباب أن ابن حزم مرمى بسهامه ومجروح فى معركة الاستدلال بسنانه. وهكذا كل من يعرف الرواية وليس له حظ فى الدراية، ولقد صدق النبى ﷺ «فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه».

بقى إثبات أنه عليه السلام قال: من قتل قتيلا فله سلبه قبل القتال أو فى أثنائه أو بعده، فادعى بعض العلماء أنه قاله بعد انقضاء الحرب، وهو قول مالك كما مر. واحتجوا بما رواه مالك عن يحيى بن سعيد الأنصارى عن ابن أفلح هو عمر بن كثير بن أفلح عن أبى محمد مولى أبى قتادة عن أبى قتادة «أن رسول الله ﷺ قال بعد انقضاء القتال: «من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه» الحديث، ذكره ابن حزم فى "المحلى" (٧:٣٣٥).

ونحن نقول: إنه ﷺ قال ذلك يوم بدر حين التقى الناس قبل القتال كما هو فى حديث عبادة عند الحاكم وصححه، وقال يوم حنين مرتين مرة قبل القتال أو فى أثنائه، كما هو فى حديث أنس ابن مالك عند "أبى داود" "أن رسول الله ﷺ قال يوم حنين: من قتل كافرا فله سلبه. فقتل أبو طلحة يومئذ عشرين رجلا وأخذ أسلابهم" كما تقدم فى الباب السابق، ثم أعاده بعد انقضاء القتال بلفظ: "من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه" كما فى حديث أبى قتادة عند مالك، فالأثر الذى فيه أنه قاله بعد انقضاء القتال لا ينفى أن يكون قاله قبل القتال أيضا، وقد اعترف أبو عبيد فى "الأموال" بكون حديث أبى طلحة هذا لا على التنفيل قيل القتال (ص ٣١٣). إلا أنه قال: ليس

٣٩٩٥- حدثنا فهد ثنا حجاج بن المنهال ثنا حماد بن سلمة عن بديل بن ميسرة العقيلي عن عبد الله بن شقيق عن رجل من بلقين "قال: أتيت النبي ﷺ وهو بوادي القرى فقلت: يا رسول الله! لمن المغنم؟ قال: لله سهم ولهؤلاء أربعة أسهم فقلت: فهل أحد أحق بشيء من المغنم من أحد؟ قال: لا حتى السهم يأخذه أحدكم من جنبه فليس هو بأحق به من أخيه" أخرجه الطحاوي (٢:١٣٢) وسنده صحيح وأخرجه أبو عبيد في "الأموال" (ص ٣٠٥) أطول منه، وقال المحشي: وذكره ابن كثير في "تفسيره"،

في هذا دليل على أنه إن لم ينفلهم قبل ذلك لم يكن للقاتل السلب إلخ، قلنا: وكذا لا دليل في قوله: «من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه» في حديث سعد أنه حق له للأبد، لم لا يجوز أن يكون مختصا بهذه الحرب كقوله: «من ألقى السلاح فهو آمن»، ونحوه فالدليل الدليل والجواب الجواب، على أن عندنا دلائل عديدة تدل على أن قوله ﷺ هذا لم يكن بطريق نصب الشرع وإيجاب حق القاتل للأبد، بل بطريق التنفيل للتحريض على القتال، فانتظر.

تناقض ابن حزم في تجهيل الصحابي وتعريفه

قوله: "حدثنا فهد إلخ" قال في "شرح السير": "فهذا دليل ظاهر على أن القاتل لا يستحق السلب بدون التنفيل" اهـ (٢:٤). وتعلل ابن حزم إذ رآه حجة عليه بقوله: هذا عن رجل مجهول لا يدري أصدق في ادعائه الصحبة أم لا (٧:٣٣٨). وهذا خلاف ما عليه أئمة الحديث، قال الحافظ في "الإصابة"، "ثم من لم يعرف حاله إلا من جهة نفسه، فمقتضى كلام الآمدي الذي سبق ومن تبعه أن لا تثبت صحبته، ونقل أبو الحسن بن القطان فيه الخلاف، ورجح عدم الثبوت، وأما ابن عبد البر فجزم بالقبول بناء على أن الظاهر سلامته من الجرح، وقوى ذلك بتصرف أئمة الحديث (منهم أحمد بن حنبل) في تخريجهم أحاديث هذا الضرب في مسانيدهم، ومن صور هذا الضرب أن يقول التابعي: أخبرني فلان مثلا أنه سمع النبي ﷺ يقول سواء سماه أم لا" اهـ ملخصا (١:٦).

قلت: وعبد الله بن شقيق من الطبقة الأولى من تابعي أهل البصرة، روى عن عمر وعثمان وعلي وأبي ذر وأبي هريرة وعائشة وابن عباس وابن عمر، جل روايته عن الصحابة، وكان ثقة في الحديث مجاب الدعوة كما في "التهذيب" (٥:٢٥٤) ومثله لا يروي إلا عن الصحابة، فلا يضرنا كون الصحابي الذي حدثه هذا الحديث مجهولا عند ابن حزم إذا كان هو يعرفه بالصحبة، فافهم. ولقد تحيرت حين اطلعت على مناقضة ابن حزم لقوله ههنا بما ذكره في أواخر "المحلى" في باب "من سب الله ورسوله" حيث اعتمد على ما رواه من طريق محمد بن عبد الملك بن أيمن عن

وقال: رواه الإمام البيهقي بإسناد صحيح اهـ وأفرط ابن حزم في تضغيفه لجهالة الصحابي وهي لا تضر، ثم تناقض فقال: هو صحابي معروف هكذا ورجل من بلقين هو اسمه، والبسط في الحاشية.

حبيب البخاري صاحب أبي ثور عن محمد بن سهل سمعت علي بن المديني يقول فذكر له قصة مع المأمون فيمن سب النبي ﷺ وذكر فيها. حديث رجل من بلقين هذا قال علي (هو ابن حزم نفسه): بهذا يعرف هذا الرجل وهو اسمه، وقد وفد على النبي ﷺ وبايعه، وادعى أن هذه اللفظة علم عليه سماه بها أهله وهو صحابي معروف" (١١:٤١٣). ونسي ما قاله من قبل في "باب الجهاد" فهل هذا إلا خبط عمياء، يجعل الرجل مجهولا إذا احتج به الخصم، ومعروفا معلوما إذا إحتج به هو نفسه. وبمثل ذلك يبتلى من أسرف وجاوز الحد في الطعن على الأئمة بدهق لسانه، وذلق بيانه، وأشار إليهم ببنانه، ورماهم بجراحات لسانه. هذا، "ومحمد بن سهل" قال الحافظ في "الإصابة": ما عرفته، وفي طبقته محمد بن سهل العطار رماه "الدارقطني" بالوضع اهـ (٢:٢٣٢) فأحسن الله عزاءنا فيك يا ابن حزم فما أجرأك على تخطئة الأعلام والاحتجاج بمن لم يعرفه أحد من بين الأنام.

الرد على ابن حزم:

قال ابن حزم: "ثم لو صح لما كان لهم فيه حجة، لأن الخمس من جملة الغنيمة يستحقه دون أهل الغنيمة من لم يشهد الغنيمة بلا خلاف. فالسلب مضموم إلى ذلك بالنص اهـ". قلت: ما أغفله عن معنى الحديث وأبعده عن فهمه، فإن الخمس قد أخرجه هذا الحديث نفسه عن الغنيمة لله فكيف يصح إيراده علينا، وقوله: فهل أحد أحق بشيء من المغنم من أحد؟ ولفظ أبي عبيد: فالغنيمة يصيبها الرجل، راجع إلى ما سوى الخمس حتماً، وعام للسلب وغيره قطعًا، لا سيما قوله: فالغنيمة يصيبها الرجل، فإن عمومه للسلب ظاهر، قال ابن حزم: "ثم يقال لهم: هلا احتججتم بهذا الخبر على أنفسكم في قولكم: إن القاتل أحق بالسلب من غيره، إذا قال الإمام من قتل قتيلا فله سلبه؟ فكان هذا الخبر عندكم مخصوصا بقول من لا وزن له عند الله إلخ (٧:٣٣٨).

قلنا: ليس هذا من التخصيص في شيء، بل هو يحقق معنى قوله ﷺ: "ليس أحدكم أحق به من أخيه" أي بل السلب موكول إلى رأي الإمام وإذنه، وما يأخذه القاتل بعد قول الإمام: من قتل قتيلا فله سلبه، لا يأخذه على وجه الاستحقاق بنفسه بل بطريق التنفيل والنحلة من الإمام. وإذا كان قول الإمام على وجه الاستنان بسنة الرسول والتأسي بفعله في المغازي فله وزن عند الله، فهل نسيت ما قدمت يداك في أول الجهاد، وأن من أمره الأمير بالجهاد إلى دار الحرب، ففرض عليه أن

٣٩٩٦- عن عوف بن مالك قال: قتل رجل من حمير رجلا من العدو فأراد سلبه، فمنعه خالد بن الوليد وكان واليا عليهم، فأتى رسول الله ﷺ عوف بن مالك فأخبره، فقال لخالد: ما منعك أن تعطيه سلبه؟ قال: استكثرته يا رسول الله! قال: ادفعه إليه. فمر خالد بعوف فجر بردائه، ثم قال: هل أنجزت لك ما ذكرت لك من رسول الله ﷺ عليه وسلم؟ فسمعه رسول الله ﷺ فاستغضب فقال: لا تعطه يا خالد! هل أنتم تاركون لى أمرائى؟ إنما مثلكم ومثلهم كمثل رجل استرعى إبلا أو غنما ثم تحين

يطيعه وأفتيت بأن يغزى أهل الكفر مع كل فاسق من الأمراء وغير فاسق اهـ. فكيف جعلت إطاعة من لا وزن له عند الله فرضا على المسلمين. فالجواب الجواب، والدليل الدليل. وأما قول ابن حزم: ولم تخصوه بقول من لا إيمان لكم إن لم تسلموا لأمره إلخ. ففيه إن قوله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سلبه» ليس على وجه نصب الشرع للأبد عندنا، بل على وجه التنفيل للتحريض على القتال، مختصا بالموضع الذى قاله فيه. ولم نقل ذلك بالقياس، بل بدلالة الآثار على ذلك، منها أثر ابن عباس الذى فتحنا به الباب، وحديث عبد الله بن شقيق عن رجل من بلقين هذا. ومنها ما سيأتى، ومن جعله حكما عاما على وجه نصب الشرع للأبد لا دليل له على ذلك، إلا مجرد الظن والقياس. وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا، لا سيما إذا عارضته النصوص، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عوف بن مالك إلخ" فيه عدة أمور، الأول: رد قول من قال: إنه عليه الصلاة والسلام لم يقل: «من قتل قتيلا فله سلبه» إلا فى حنين. فإن قصة عوف وخالد كانت فى مؤتة، وغزوة موتة كانت قبل حنين. وقد اتفق عوف وخالد أنه عليه الصلاة والسلام نفل القاتل السلب قبل ذلك.

والثانى: أنه ﷺ منع خالدا من رد السلب إلى القاتل بعد ما أمره به فدل أن ذلك (أى قوله: «من قتل قتيلا») حيث قاله ﷺ كان تنفيلا، وإن أمره خالدا بذلك كان تنفيلا، ولو كان شرعا لازما لم يمنعه من مستحقه قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: دل ذلك على أن السلب غير مستحق للقاتل، لأنه لو استحقه لما جاز أن يمنعه، ودل ذلك على أن قوله بديا: "ادفعه إليه" لم يكن على جهة الإيجاب، وإنما كان على وجه النفل، وجائز أن يكون ذلك الخمس اهـ (٣:٥٥). وأما قول الخطابى: إنما منع عليه السلام خالدا فى الثانية أن يرد على عوف سلبه زجرا لعوف، لئلا يتجرأ الناس على الأئمة لأن خالدا كان مجتهدا فى صنعه، لما رأى فيه من المصلحة فأمضى عليه السلام اجتهاده واليسير من الضرر يحتمل للكثير من النفع إلخ (زيلعى ٢:١٤٤). ففيه الاعتراف بأن قول

سقيها فأوردها حوضا فشرعت فيه فشربت صفوه وتركت كدره، فصفوه لكم وكدره عليهم. رواه مسلم فى "صحيحه" (٨٨:٢) والطحاوى ولفظه: فعلاه (أى الحميرى) بالسيف فقتله، فأقبل بفرسه وسيفه وسرجه ولجامه ومنطقته وسلاحه، كل ذلك مذهب بالذهب والجوهر إلى خالد بن الوليد، فأخذ منه خالد طائفة ونفله بقيته. فقلت: يا خالد! ما هذا؟ أما تعلم أن رسول الله ﷺ نفل القاتل السلب كله؟ قال: بلى! ولكنى استكثرته، فقلت: أما والله لأعرفنكها عند رسول الله ﷺ" الحديث ورواته ثقات

عوف أن رسول الله ﷺ قضى بالسلب للقاتل، كما هو عند أبى داود ومسلم فى "صحيحه" لم يكن صريحا فى استحقاق القاتل سلب قتيله عند خالد، وإلا لم يجز له الاجتهاد بمعرض النص، ولم يمض النبى ﷺ اجتهاده الباطل وإذا كان كذلك بطل احتجاج من احتج بحديث عوف هذا على استحقاق القاتل السلب وجعله قوله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سلبه، حكما عاما على طريق نصب الشرع للأبد فافهم. على أن قوله ﷺ: «هل أنتم تاركون لى أمرائى؟ إنما مثلكم مثلهم -إلى قوله- فصفوه لكم، وكدره عليهم صريح فى تحسين فعل خالد وتصويب رأيه كما لا يخفى على من له مسكة باللسان. وأنه ﷺ إنما أمره أو لا بالدفع لتطييب قلب عوف ورفيقه، فلما اطلع على ما كان قد جرى بينهم وأنهم جعلوا سلب القتيل للقاتل حقا مستحقا له، ونازعوا فيه أميرهم منع خالد أن يرد عليه سلبه، هذا هو الظاهر المتبادر من لفظ الحديث. ولا يجوز صرف الكلام عن ظاهره إلا بدليل.

الرد على ابن حزم:

وأما قول ابن حزم: إن النبى ﷺ إنما أمره بأن لا يرد، لأنه علم أن القاتل صاحب السلب، أعطاه بطيب نفس ولم يطلب خالدا به وإن عوفا يتكلم فيما لا حق له فيه. هذا هو نص الخبر (المحلى ٣٣٨:٧). ففيه أن كل ذلك دعوى بلا دليل، وأين فى الحديث أن صاحب السلب أعطاه بطيب نفس؟ هل مجرد ذكره يدل على طيب نفسه، كلا فإن سياق أبى داود صريح فى أن صاحب السلب كان رفيق عوف ابن مالك، وأنه حاز فرس الرومى وسلاحه بعد قتله، فلما فتح الله على المسلمين بعث إليه خالد فأخذ منه سلب الرومى (زيلعى ١٤٤:٢). والذى يجوزه الرجل أولا ثم يؤخذ منه ثانيا، لا يوجد فيه طيب النفس ظاهرا، ولم يكن عوف ليتكلم خالدا فى شىء أعطاه صاحبه بطيب نفس منه، ولا ليشكوه عند النبى ﷺ فى مثله، بل إنما عرفه النبى ﷺ ورفع إليه القصة لعلمه بأن صاحب السلب لم يطب نفسا بما أخذ منه هذا هو نص الحديث والذى قاله ابن

كلهم. ورواه سعيد بن منصور عن إسماعيل بن عياش عن صفوان بن عمرو عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك نحوه، إلا أنه قال: فلما فتح الله الفتح أقبل بسلب القتيل، وقد شهد له الناس أنه قاتله. فأعطاه خالد بعض سلبه وأمسك سائره، فلما قدم المدينة استعدى رسول الله ﷺ فدعا خالدًا» فذكر الحديث (المغني٢: ١٣٤) لابن قدامة"، وإسماعيل بن عياش حجة فيما رواه عن أهل الشام وهذا منه فإن صفوان بن عمرو من أهل الحمص (تهذيب ١٠: ٤٢١).

حزم إنما هو من تحريف الكلام تمشية لمذهبه، ومن رمى الصحابى بما هو برىء منه تقوية لرأيه. والعجب ممن يبطل القياس، ويذمه ويطعن أهله ويرميهم بكل سوء كيف يجترئ على تحريف الحديث، وصرفه عن ظاهره وبمثل هذا يبتلى من لا دراية له ولا فهم على أن سياق سعيد بن منصور صريح فى أن القاتل صاحب السلب لما قدم المدينة استعدى رسول الله ﷺ ويمكن الجمع بينه وبين سياق مسلم وأبى داود بأن عوفا ورفيقه كلاهما استعد يا رسول الله ﷺ وتولى عوف الكلام أشار إلى ذلك النووى فى "شرح مسلم" له بقوله: وإنما أخره تعزيرا له، ولعوف بن مالك لكونهما أطلقا ألسنتهما فى خالد رضى الله عنه، وانتهكا حرمة الوالى ومن ولاه اهـ (٢: ٨٨). فانهدم بناء ابن حزم على ظنه وتخمينه بلا دليل رأسا وأساسا.

والثالث: أن الحديث قد رواه أبو داود ومسلم بلفظ: "قال عوف: فأتيت خالدا فقلت له: يا خالد! أما علمت أن رسول الله ﷺ قضى بالسلب للقاتل، قال: بلى إلخ" (زيلعى ٢: ١٤٤). واحتج به الشافعى ومن وافقه على أن قول رسول الله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سلبه» كان بطريق القضاء ونصب الشرع على وجه إيجاب السلب للقاتل. وفيه أن خالدا قد علم به ولم يكن ذلك عنده على وجه الإيجاب وأقره على ذلك النبى ﷺ كما مر، فدل على ما قلنا: إن هذا القضاء والقول لم يكن على وجه نصب الشرع بل على وجه التنفيل. يؤيده أن الطحاوى أخرج الحديث بسند رجاله ثقات كلهم، بلفظ: «يا خالد! ما هذا؟ أما تعلم أن رسول الله ﷺ نفل القاتل السلب كله؟ قال: بلى ولكنى استكثرته» الحديث ليس فيه قضى بالسلب للقاتل فلعل بعض الرواة عبر عن التنفيل بلفظ القضاء، وطرق الحديث يفسر بعضها بعضها. فالحديث حجة لنا لا علينا. وبه اتضح أن عوفا لم يكن يرى السلب حقا للقاتل كما هو رأى خالد بل كان ذلك له على وجه النفل عندهما، وإنما أنكر على خالد لكونه لم ينفله السلب كله بل بعضه يؤيده سياق سعيد بن منصور وهو مذكور فى المتن أيضا. فاندحض ما قاله ابن حزم فى "المحلى": لا حجة لهم أى للمالكية

٣٩٩٧- عن عبد الرحمن بن عوف فى قصة قتل أبى جهل قتله غلامان من الأنصار حديثه أسنانهما، ثم انصرفا إلى رسول الله ﷺ فأخبراه فقال: أيكما قتله؟ فقال كل واحد منهما: أنا قتلته. فقال: هل مسحتما سيفيكما؟ قالا: لا! فنظر فى السيفين فقال: كلا كما قتله، وقضى بسلبه لمعاذ بن عمرو بن الجموح متفق عليه (نيل الأوطار ٧:١٦٨).

٣٩٩٨- عن ابن مسعود قال: «نفلنى رسول الله ﷺ يوم بدر سيف أبى جهل

والحنفية فى هذا بل هو حجة عليهم، لوجوه أولها: أن فيه نصا جليا أن النبى ﷺ قضى بالسلب للقاتل، وهذا قولنا وثانيها: أنه عليه السلام أمر خالدا بالرد عليه إلخ (٧:٣٣٨). وفيه دليل على قلة مراجعته لطرق الحديث وعدم نظره فى جملة سياقها، ولو اطلع على لفظ الطحاوى وسعيد بن منصور لم يقل ما قال ونكس رأسه خاشعا، وأما إنه أمر خالدا بالرد عليه، فإنه منعه ثانيا عن الرد إليه. قال: «ولو كان كما يوهمون لما كان لهم فيه حجة لأن يوم حنين الذى قال فيه عليه السلام: من قتل كافرا فله سلبه كان بعد يوم مؤتة بلا خلاف فيوم حنين حكمه ناسخ، لما تقدم لو كان خلافه» اهـ. قلت: يا لها من جرأة على دعوى النسخ بلا دليل! وهل فى قوله ﷺ «من قتل قتيلا فله سلبه» ما يدل على كونه بطريق القضاء ونصب الشرع للأبد، وما ينفى كونه على وجه التنفيل للتحريض على القتال بهذا الموضع؟ وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قوله: "عن عبد الرحمن بن عوف".

قوله: "عن ابن مسعود إلخ". قال الجصاص: "فلما قضى به لأحدهما مع إخباره أنهما قتلاه دل على أنهما لم يستحقاه بالقتل، أ لا ترى أنه لو قال: "من قتل قتيلا فله سلبه". ثم قتله رجلان استحقا السلب نصفين اهـ (٣:٥٥). قال الحافظ فى "الفتح": احتج به من قال إن إعطاء القاتل السلب مفوض إلى رأي الإمام، وقرره الطحاوى وغيره بأنه لو كان يجب للقاتل لكان السلب مستحقا بالقتل، ولكان جعله بينهما لاشتراكهما فى قتله، فلما خص به أحدهما دل على أنه لا يستحق بالقتل، وإنما يستحق بتعين الإمام (أو تنفيله قبل القتال أو فى أثناءه)، وأجاب الجمهور بأن فى السياق دلالة على أن السلب يستحقه من أثخن فى القتل ولو شاركه غيره فى الضرب أو الطعن، قال المحلب: نظره ﷺ فى السيفين، واستدلاله لهما هو ليرى ما بلغ الدم من سيفيهما، ومقدار عمق دخولهما فى جسم المقتول ليحكم بالسلب لمن كان فى ذلك أبلغ، ولذلك سألهما أولا هل مسحتما سيفيكما أم لا؟ لأنهما لو مسحاهما لما تبين المراد من ذلك وإنما قال: كلا كما

كان قتله» رواه أبو داود ولأحمد معناه وإنما أدرك ابن مسعود أبا جهل وبه رمق فأجهز عليه روى معنى ذلك أبو داود وغيره (نيل ٧:١٦٨، ٧:١٦٤) وفيه أيضًا – قال في "مجمع الزوائد": إن رجال أحمد رجال الصحيح غير محمد بن وهب بن أبي كريمة وهو ثقة اهـ.

قتله وإن كان أحدهما هو الذى أثخنه ليطيب نفس الآخر، وقال الإسماعيلى: إن الأنصاريين ضرباه فأثخناه، وبلغا به المبلغ الذى يعلم معه أنه لا يجوز بقاءه على تلك الحال إلا قدر ما يطفأ، وقد دل قوله كلاكما قتله على أن كلا منهما وصل إلى قطع الحشوة وإبانتها أو بما يعلم أن عمل كل من سيفيهما كعمل الأخر، غير أن أحدهما سبق بالضرب فصار فى حكم المثبت لجراحه حتى وقعت به ضربة الثانى فاشتركا فى القتل إلا أن أحدهما قتله وهو ممتنع والآخر قتله وهو مثبت فلذلك قضى بالسلب للسابق إلى إثخانه اهـ (٦:١٧٦، ١٧٧) قلت: ولكن يرد عليه تنفيله ﷺ ابن مسعود سيف أبى جهل وإنما أدركه وبه رمق فأجهز عليه، وقد اتفقوا أن سلاح القتيل من سلبه، فإن كان القاتل يستحق السلب لكونه قاتلا من غير أن ينفله الإمام لم يجز أن يمنع معاذ بن عمرو سيفه، ويعطاه غيره. فالحق ما قلنا: إن القاتل لا يستحق السلب بالقتل وإنما يستحق بتعيين الإمام وتنفيله، وأما ابن حزم فقد سلك سبيله في دعوى النسخ بلا دليل. وقال: لا حجة لهم فى هذا كله وأين يوم بدر من يوم حنين، وبينهما أعوام وما نزل حكم الغنائم إلا بعد يوم بدر فكيف يكون السلب للقاتل؟ (٧:١٣٣ المحلى)، وقد أشبعنا الكلام فى جوابه، فلا نعيده.

وقوله: "وما نزل حكم الغنائم إلا بعد يوم بدر" ففيه أن حكم الأنفال كان قد نزل يوم بدر يدل عليه حديث سعد «جئت إلى النبى ﷺ يوم بدر بسيف –إلى قوله– إنك سألتنى هذا السيف، وليس هو لى ولا لك وإن الله قد جعله لى فهو لك ثم قرأ ﴿يسئلونك عن الأنفال﴾ أخرجه أبو داود ومسلم والترمذى والنسائى كما تقدم فى الباب السابق والسلب من الأنفال كما هو ظاهر فمن ادعى نزول حكم الغنائم بعد يوم بدر فليأت ببرهان، وإن سلم فتأخر حكم الغنائم لا يستلزم تأخر حكم الأنفال، فافهم. قال الحافظ فى "الفتح": وتعقب بأنه ﷺ لم يقل: «من قتل قتيلا فله سلبه» إلا يوم حنين قال مالك: لم يبلغنى ذلك فى غير حنين، وأجاب الشافعى وغيره بأن ذلك حفظ عن النبى ﷺ فى عدة مواطن منها يوم بدر، كما فى أول حديثى الباب ومنها حديث حاطب بن أبى بلتعة "أنه قتل رجلا يوم أحد فسلم له رسول الله سلبه" أخرجه البيهقى ومنها حديث جابر أن عقيل بن أبى طالب قتل يوم مؤتة رجلا فنفل النبى ﷺ درعه، وكما روى البيهقى

٣٩٩٩– عن مكحول عن جنادة بن أبى أمية قال: كما معسكرين بدابق فذكر ابن مسلمة الفهرى "أنه نبيه القبرصى، خرج بتجارة من البحرين يريد بها بطريق أرمينية فخرج عليه حبيب بن مسلمة فقاتله فقتله فجاء بسلبه يحمله على خمسة أبغال من الديباج والياقوت والزبرجد، فأراد حبيب أن يأخذه كله وقال: إن رسول الله ﷺ قال: «من قتل قتيلا فله سلبه» فقال أبو عبيدة: خذ بعضه فإنه لم يقل ذلك للأبد وسمع بذلك

والحاكم بإسناد صحيح عن سعد بن أبى وقاص أن عبد الله بن جحش قال يوم أحد: «تعال بنا ندعو فدعا سعد فقال: اللهم ارزقنى رجلا شديدا بأسه فأقاتله ويقاتلنى ثم ارزقنى عليه الظفر حتى أقتله وآخذ سلبه» وكما روى أحمد بإسناد قوى عن عبد الله بن الزبير: "كانت صفية فى حصن حسان بن ثابت يوم الخندق فذكر الحديث فى قصة قتلها اليهودى وقولها لحسان: انزل فأسلبه فقال: مالى بسلبه حاجة"، وكما روى ابن إسحاق فى المغازى فى قصة قتل على بن أبى طالب عمرو بن عبد ود يوم خندق أيضا، فقال له عمر: هلا استلبت درعه فإنه ليس للعرب خير منها؟ فقال: إنه أتقانى بسوءته، ثم كان ذلك مقررا عند الصحابة، كما روى مسلم من حديث عوف بن مالك فى قصته مع خالد بن الوليد وإنكاره عليه أخذه السلب من القاتل الحديث بطوله اهـ (٦:١٧٦) قلت: قد تقدم تقرير ما كان مقررا عند الصحابة، فتذكر.

وبالجملة فقد ثبت عن النبى ﷺ تنفيل القاتل السلب فى غير موطن واحد سوى حنين فقوله: يوم حنين ليس إلا كقوله: فى مواطن أخر سواها، وقد ثبت أن قوله فى ما سواها لم يكن على طريق الإيجاب بل على طريق التحريض عند الحاجة، فكذا قوله هناك. ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان فإن مجرد تأخر قول لا يستلزم كونه ناسخا لما تقدمه من الأقوال والأفعال ما لم يثبت كونه منافيا للمتقدم مبطلا له صراحا.

قوله: "عن مكحول عن جنادة إلخ" ليعلم الناظر فى كتابنا هذا إنا لا نذكر الضعاف والمراسيل فى المتن احتجاجا بها، فقد نعلم أن المحدثين أكثرهم لا يجيزون الاحتجاج بمثلها، وإن كان الفقهاء من المالكية والحنابلة يوافقوننا فى الاحتجاج بها، بل وفقهاء الشافعية أيضا كما ذكرناه فى "المقدمة" وإنما نذكرها اعتضاداً، أو تفسيرا للحديث الصحيح المحتج به اتفاقا، فإن تفسير الحديث وتأويله يجوز بالقياس والرأى أيضا، فبالحديث الضعيف أو المرسل بالأولى، فإنه مقدم على آراء الرجال عندنا. وذلك كتأويل الآيات بأخبار الآحاد ومراسيل التابعين، فإن ذلك جائز اتفاقا، فلا بدع فى تأويل الأحاديث الصحاح وتفسيرها بالمراسيل والضعاف، ومن ادعى الفرق، فليأت

معاذ بن جبل فقال معاذ لحبيب: ألا تتقى الله وتأخذ ما طابت به نفسك لك فإنما لك ما طابت به نفس إمامك، وحدثهم بذلك معاذ عن النبى ﷺ فاجتمع رأيهم على ذلك فأعطوه بعد الخمس فباعه حبيب بألف دينار" أخرجه إسحاق بن راهويه عن بقية بن الوليد حدثنى رجل عن مكحول فذكره وأعله البيهقى بالانقطاع بين مكحول ومن فوقه وبجهالة الراوى عن مكحول (زيلعى ٢:١٤٣) و (دراية ص٢٦٥) قلت: مكحول فى الدرجة الثانية من المدلسين فى عداد من احتمل الأئمة تدليسه وأخرجوا له فى الصحيح لإمامته كذا فى طبقات المدلسين (ص ٢:١٦) والراوى عن مكحول هو موسى ابن يسار فقد أخرجه الطبرانى فى "الكبير و الأوسط" بطريق عمرو بن واقد عن موسى عن مكحول إلخ (زيلعى ٢:١٤٣)، وسيأتى الكلام على تراجم الرواة فى الحاشية.

ببيان. فإن الحديث الضعيف والمرسل بالنسبة إلى الحديث الصحيح كالصحيح من الآحاد بالنسبة إلى الآيات، بل فوقه، كما هو ظاهر. وبعد ذلك فنقول: إن حديث مكحول هذا لم نذكره احتجاجا به بل لتفسير الحديث الصحيح فحسب. فقد قدمنا أن قوله ﷺ يوم حنين: "من قتل قتيلا فله سلبه" محتمل أن يكون على وجه نصب الشرع للأبد، وأن يكون على طريق التنفيل للتحريض على القتال مختصا بهذا الموضع، كقوله يوم الفتح: «من دخل المسجد فهو آمن ومن أغلق بابه فهو آمن ومن ألقى السلاح فهو آمن»، ونحوه وحديث مكحول هذا يفسر هذا الإجمال ويرفع ما فيه من الاحتمال، ويبين أن قوله ذلك لم يكن للأبد. أ لا ترى أن حبيب بن مسلمة أراد أن يأخذ السلب كله محتجا بقوله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سلبه» فقال أبو عبيدة: خذ بعضه فإنه ﷺ لم يقل ذلك للأبد، وقال معاذ: إنما لك ما طابت به نفس إمامك أى من النفل الذى هو موكول إلى رأى الإمام.

الرد على ابن حزم:

ولم يدرك ابن حزم هذا المعنى فجعل يورد على الحنفية ما لا يرد عليهم أصلا. فقال: إنه مبطل لقولهم: إن الذى وجد الركاز له أن ينفرد بجميعه، دون طيب نفس إمامه (هذا إذا كان وجده فى دار الحرب وإلا فلا) ثم نقول للمحتج بهذا الخبر: أرأيت إن لم تطب نفس الإمام لبعض الجيش بسهمهم من الغنيمة، أ يبطل بذلك حقهم، إن هذا لعجب إلى آخر ما أتى به من دهق لسانه (المحلى ٧:٣٣٩).

وهذا كله كلام من لا دراية له فى معانى الحديث، ولا فقه فإن قول معاذ: إنما لك ما طابت

٤٠٠٠- عن غالب بن حجرة عن أم عبد الله بنت الملقام بن التلب عن أبيها عن أبيه «أن رسول الله ﷺ قال: من أتى بمول فله سلبه» أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (٧: ٣٣٩)، وأعله بجهالة هؤلاء الرواة كلهم، وغالب ذكره ابن حبان فى "الثقات" (تهذيب ٨: ٢٤٢)، والملقام بن التلب ذكره البخارى وغيره فى التابعين وابن قانع فى

به نفس إمامك ليس بوارد إلا فى الذى هو موكول إلى رأى الإمام كما دل عليه محل الكلام وقرينة المقام، وبداهته أن طيب نفس الرجل إنما يعتبر فيما هو موكول إليه شرعا، وليس من الورع الإيراد على الخصم قبل فهم الحديث، وإدراك معناه.

الكلام مع ابن جزم فى إسناد الحديث:

وقال أيضا: هذا خبر سوء كذب بلا شك لأنه من رواية عمرو بن واقد، وهو منكر الحديث قاله البخارى وغيره -(قلت: لم ينفرد بل تابعه بقية بن الوليد عند إسحاق بن راهويه)- وهو ثقة من رجال مسلم إلا أنه مدلس وقد صرح بالتحديث، وأيضا فعمرو بن واقد سئل عنه محمد بن المبارك فقال: كان يتبع السلطان وكان صدوقا، وقال ابن عدى: هو ممن يكتب حديثه مع ضعفه، كذا فى "التهذيب" (٨: ١١٦) عن موسى بن يسار وقد تركه يحيى القطان، وقد روينا عن موسى هذا أنه قال: كان أصحاب محمد رسول الله ﷺ أعرابا حفاة فجئنا نحن أبناء فارس فلخصنا هذا الدين فانظروا بمن يحتجون على السنن الثابتة (قلت: نظرنا فأحسن الله عزاءنا فيك يا ابن حزم فما أجرأك على تكذيب الأحاديث وردها من غير علم، فإن الذى تركه يحيى القطان وقال ما قاله من كلمة شنيعة إنما هو موسى بن يسار الأسوارى وصوابه ابن سيار صرح به الذهبى فى "الميزان"، وفرق بينه وبين موسى بن يسار الدمشقى صاحب مكحول فقال فيه "لا بأس به (٢: ٢٢٠) ثم عن مكحول عن جنادة ومكحول لم يدرك جنادة وقد أجبنا عن ذلك فى المتن فلا نعيده وبينا أن الحنفية لم يحتجوا بهذا الحديث بل إنما ذكروه تفسيرا للحديث الصحيح الذى وقع النزاع فى معناه، ولا ريب فى كونه صالحا له، كما تقدمت الإشارة إليه فثبت ما قلنا: إن القاتل لا يستحق السلب بالقتل بتنفيل الإمام، وإن قوله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سلبه» لم يكن على وجه نصب الشرع للأبد بل على طريقة التنفيل تحريضا على القتال.

قوله: "عن غالب بن حجرة إلخ". قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: إن النبى ﷺ: قال: من أتى بمول فله سلبه، ومعلوم أن ذلك حكم مقصور على الحال فى تلك الحرب خاصة إذ لا خلاف أنه لا يستحق السلب بأخذه موليا (فكذا قوله: "من قتل قتيلا فله سلبه مقصورا على

الصحابة "الإصابة" (٦: ٢١٤) والتلب له صحبة وأحاديث وقد استغفر له رسول الله ﷺ ثلاثا (الإصابة ١: ١٩٠) وقد أخرج أبو داود لغالب بن حجرة عن الملقام عن أبيه حديثا في الأطعمة، وسكت عنه وقال المنذرى: قال البيهقى: هذا إسناد غير قوى (عون المعبود ٣: ٢١٧)، وهذا تليين هين، وليس فى النساء من اتهمت، ولا تركت صرح به الذهبى فى "الميزان" (٢: ٣٩٥) ولم نذكر الحديث احتجابه، بل اعتضاداً وتفسيراً لغيره من الأحاديث، ولا ريب أنه صالح لذلك.

٤٠٠١- عن عبادة بن الصامت فى حديث مرفوعًا «وكان ﷺ يكره الأنفال ويقول: ليرد قوى المؤمنين عل ضعيفهم» رواه أحمد وصححه ابن حبان (نيل ٧: ١٧٣-١٧٤).

الحال فى تلك الحرب خاصة ولم يكن على طريق نصب الشرع للأبد) وهو كقوله يوم الفتح «من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ومن دخل المسجد فهو آمن ومن دخل بيته فهو آمن، ومن أل‍ سلاحه فهو آمن» اهـ (٣: ٥٤) وأتى ابن حزم من دهق لسانه هاهنا بمايأباه الورع ويأنف عن ذكره العلم فجهل غالب بن حجرة، وقد وثقه ابن حبان وجهل ملقام بن التلب وقد ذكره البخارى وغيره فى التابعين واحتج أبو داود بغالب وملقام، والحنفية لم يذكروا الحديث للاحتجاج بل لتفسير الأحاديث الصحيحة به ولا ريب أنه صالح لذلك حتما وليس من العمى الاحتجاج بالصحيح من الأحاديث، وتعيين إحدى محامله بما روى من المراسيل والحسان والضعاف التى لم يتهم أحد من رواتها بالكذب، والوضع اتفاقا. وإنما العمى أن يحتج بظاهر حديث واحد ويعين له محمل بالرأى خلاف ما نطقت به الأحاديث الكثيرة المروية عن النبى ﷺ وأصحابه فى الباب.

قوله: "عن عبادة بن الصامت إلخ" قال فى "البدائع": إن القياس يأبى جواز التنفيل والاختصاص بالمصاب من السلب وغيره لأن سبب الأختصاص إن كان هو الجهاد وجد من الكل وإن كان هو الاستيلاء والإصابة والأخذ فذلك حصل بقوة الكل فيقتضى الاستحقاق للكل فتخصيص البعض بالتنفيل يخرج مخرج قطع الحق عن المستحق فينبغى أن لا يجوز إلا إنا استحسنا الجواز بالنص وهو قوله تبارك وتعالى: ﴿يا أيها النبى حرّض المؤمنين على القتال﴾ والتنفيل تحريض على القتال بإطماع زيادة المال، لأن من له زي‍ ‍غنا وفضل شجاعة لا يرضى طبعه بإظهار ذلك إلا بإطماع زيادة لا يشاركه فيه غيره، فإذا لم يطمع لا يظهر فلا يستحق الزيادة اهـ (١: ١١٥).

و حاصله ترجيح كون قوله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سلبه» على سبيل التحريض عند الحاجة

٤٠٠٢- ويفسره ما روى سعيد عن قتادة مرسلا وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده «أن النبى ﷺ كان ينفل الرجل من المسلمين سلب الكافر إذا قتله فأمرهم أن يرد بعضهم على بعض قال: اتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم أى ليردن بعضكم على بعض» أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (٧:٣٣٩)، وقال: هذا لا شىء لأنها صحيفة ومرسل اهـ قلت: لم يزل الأئمة يحتجون بهذه الصحيفة، كما فى "تهذيب" (٨:٤٩-٥٥) عن البخارى وعن على بن المدينى وغيرهما. والمرسل إذا اعتضد بموصول كان حجة عند الكل، كما ذكرناه فى المقدمة، وفى هذا الكتاب غير مرة.

٤٠٠٣- وكيع عن سفيان عن الأسود بن قيس العبدى "أن شبر بن علقمة قتل

لا بطريق نصب الشرع بالقياس الذى ذكره، وحديث عبادة هذا يؤيد هذا القياس لما فيه من التصريح بأنه ﷺ كان يكره الأنفال أن ينفل القاتل سلب الكافر إذا قتله وكان يحب أن يرد قوى المؤمنين على ضعيفهم أى ولكنه كان ينفل فى بعض منازيه إذا دعت الحاجة إليه لتحريض عملا بقوله تعالى: ﴿يا أيها النبى حرّض المؤمنين على القتال﴾، فثبت أنه لم يقل: «من قتل قتيلا فله سلبه» نصبا للشرع، بل إنما قاله تحريضا على القتال عند الحاجة لأن المكروه إذا أبيح للضرورة فإنما يتقدر بقدرها، فافهم.

وأما ابن حزم فلم يطلع إلا على مرسل قتادة، وموصول عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ولم يطلع على لفظ أحمد وابن حبان ولو اطلع عليه لم يقل: ولو صح لكان فى أمر بدر، وقد قلنا: إن القضاء بالسلب للقاتل كان فى حنين بعد ذلك بأعوام اهـ (المحلى ٧:٣٤٠). لأن قوله يوم حنين: "من قتل قتيلا فله سلبه" لا يدل على أنه لم يكن يحب يومئذ أن يرد قوى المؤمنين على ضعيفهم، وأنه قال ذلك من غير حاجة داعية إليه. ومن ادعى فعليه البيان كيف وإن استحباب رد القوى على الضعيف مما لا يقبل النسخ اتفاقا، ودعوى النسخ لا تقبل إلا ببينة فتذكر.

قوله: "وكيع عن سفيان إلخ" احتج به ابن حزم على أن سلب القتيل لقاتله وأنه يستحقه، ولا حجة له لما فيه من قوله: فنفله إياه سعد "والتنفيل" لغة هبة ما لا يستحقه الرجل زيادة على حقه كما هو ظاهر، ولو كان حقا له لم يحتج إلى نفله ولا إلى الإعلام به فى الخطبة والقصة أخرجها ابن جرير الطبرى فى "تاريخه" كتب إلى السرى عن شعيب عن سيف عن عبد الله بن المغيرة العبدى عن الأسود بن قيس عن أشياخ لهم شهدوا القادسية "قالوا: لما كان يوم عماس (يوم من أيام القادسية) خرج رجل من العجم حتى إذا كان بين الصفين هدر وشقشق ونادى من يبارز

يوم القادسية عظيما من الفرس مبارزة وأخذ سلبه فأتى به إلى سعد بن أبي وقاص فقومه اثنى عشر ألفا فنفله إياه سعد" أخرجه ابن حزم (المحلى ٧: ٣٣٦)، واحتج به، ورواه سعيد ابن منصور بإسناده عن شبر بن علقمة نحوه -وفيه- فقتلته وأخذت سلبه فأتيت

فخرج رجل منا، يقال له شبر بن علقمة - وكان قصيرا قليلا دميما، فقال: يا معشر المسلمين! قد أنصفكم الرجل فلم يجبه أحد، فلما رأى أنه لا يمنع أخذ سيفه وجحفته وتقدم، فذكر الحديث بطوله -إلى أن- قال: فذبحه وسلبه ثم أتى به سعدا، فقال: إذا كان حين الظهر فأتني فوافاه بالسلب، فحمد الله سعد وأثنى عليه ثم قال: إني قد رأيت أن أنحله إياه، وكل من سلب سلبا، فهو له. فباعه باثني عشر ألفا اهـ (٤: ١٢٧).

وهذا صريح في ما قلنا: "إن القاتل لا يستحق السلب بالقتل بل بتنفيل الإمام" وإلا لم يكن لقول سعد: إني قد رأيت أن أنحله معنى، ولا لقوله: "وكل من سلب سلبا فهو له". وقد ذكر صاحب "التمهيد" قضية شبر هذه ثم قال: "وهذا يدل على أن أمر السلب إلى الأمير؛ ولو كان للقاتل قضاء من النبي ﷺ ما احتاج الأمراء إلى أن يضـ[illegible] ذلك إلى أنفسهم بإجتهادهم، ولأخذه القاتل بدون أمرهم" اهـ من "الجوهر النقي" (٢: ٥٩) -وفيه أيضا- الرواية بالتخميس عن عمر صحيحة أخرجها ابن شيبة من طريقين صحيحين وأخرجها أيضا غيره اهـ وثبت به أن الإمام إذا لم يكن تقدم إلى الجيش بالتنفيل ثم أراد أن ينفل أحدا من جملة الغنيمة لزمه استطابة نفوس الغانمين به، وأما إذا تقدم إليهم بقوله: «من قتل قتيلا فله سلبه»، ولم ينكره عليه أحد فقد طابت أنفسهم باختصاص القاتل بالسلب، فلا حاجة إلى استطابتها ثانيا، فافهم.

فإن ابن حزم لم يدرك هذا المعنى وزعم أن الحنفية قد أحلوا السلب بقول من لا وزن له عند الله، ولم يدر حقيقة قولهم هذا. وقد نبهناك عليه فتيقظ وأما إذا أراد أن ينفل أحدا من الخمس، وكان من مصارفه فلا حاجة إلى استطابة نفوس الغانمين، فإن الخمس موكول قسمته إلى رأى الإمام، كما تقدم. وأخرج ابن جرير أيضا كتب إلى السرى عن شعيب عن سيف عن سعيد بن المرزبان "قال: خرج زهرة حتى أدرك الجالنوس ملكا من ملوكهم، وعليه يارقان وقلبان وقرطان على برذون له، قد خضد فحمل عليه فقتله فجاء بسلبه إلى سعد فعرف الأسارى الذين عند سعد سلبه فقالوا: هذا سلب الجالنوس، فقال له سعد: هل أعانك عليه أحد؟ قال: نعم قال: من؟ قال: الله! فنفله سلبه" كتب إلى السرى عن شعيب عن سيف عن عبيدة عن إبراهيم "قال: كان سعد استكثر. له سلبه فكتب فيه إلى عمر أني قد نفلت من قتل رجلا سلبه، فدفعه إليه فباعه بسبعين ألفا" وعن سيف عن البرمكان والمجالد عن الشعبي "وذكر قصة قتله -وفيه- فتبرع زهرة ما كان

به سعدا فخطب سعد أصحابه وقال: إن هذا سلب شبر خير من اثنى عشر ألفا، وإنا قد نفلناه إياه (المغنى لابن قدامة ١٠ :٢٢٧).

على الجالنوس فبلغ بضعة وسبعين ألفا، فلما رجع إلى سعد نزع سلبه، وقال: ألا انتظرت إذنى وتكاتبا فكتب إلى سعد أمض له سلبه؛ وفضله على أصحابه عند العطاء بخمسمائة" وعن سيف عن عبيدة عن عصمة قال: كتب عمر إلى سعد أنا أعلم بزهرة منك وأن زهرة لم يكن ليغيب من سلب سلبه شيئا، وإنى قد نفلت كل من قتل رجلا سلبه فدفعه إليه فباعه بسبعين ألفا اهـ (٤ :١٢٤ و١٣٥) مختصرا.

وفى قول سعد "ألا انتظرت إذنى" دليل واضح على ما قلنا: إن القاتل لا يستحق السلب إلا بإذن الإمام وتنفيله إياه وفى قول عمر: "لم يكن زهرة ليغيب من سلب سلبه شيئا" دليل على أن القاتل لا يجوز له أن يستبد بقبض السلب قبل أن ينفله الإمام إياه. ويرحم الله ابن حزم، حيث أجاز للقاتل إذا لم تكن له بينة أو خشى أن ينتزع السلب منه، أو أن يخمس أن يغيبه أو يخفى أمره. فليت شعرى من أين أخذ هذا القول الفاسد؟ والصحابة لا يجيزونه فهل هو أدرى بمعنى قوله ﷺ من قتل قتيلا فله سلبه، وأعرف بحقيقته من الصحابة؟ والعجب ممن يبطل القياس ويذمه أن يفسر الحديث برأيه ولا يعول على ما فسره به الصحابة وهم أقرب الناس إلى رسول الله ﷺ وأعرفهم به وبأقواله فإلى الله المشتكى. وأعجب من ذلك كله أنه قال: كل من قتل قتيلا من المشركين فله سلبه قال ذلك الإمام أو لم يقله. كيف ما قتله صبرا، أو فى القتال اهـ (المحلى ٧ :٣٣٥).

وقد علمنا أن رسول الله ﷺ أمر بقتل النضر بن الحارث وعقبة بن أبى معيط بعد بدر صبرا وأمر بقتل العرنيين بعد ذلك، وبضرب أعناق المقاتلة من بنى قريظة وهم زهاء سبعمائة رجال، وبقتل ابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة ولم يثبت قط أن أحدا سلبهم، أو أنه ﷺ نفل من قتلهم أسلابهم ومن ادعى فعليه البيان. فلا ندرى من أين أخذ ابن حزم حكم سلب القتيل صبرا.

قال الموفق فى "المغنى": "وإن انهزم الكفار كلهم فأدرك إنسان منهزما منهم فقتله فلا سلب له لأنه لم يغرر فى قتله. وقال أبو ثور وداود وابن المنذر: السلب لكل قاتل لعموم الخبر. ولنا أن ابن مسعود ذفف على أبى جهل فلم يعطه النبى ﷺ سلبه، وأمر بقتل عقبة ابن أبى معيط والنضر بن الحارث صبرا ولم يعط سلبهما من قتلهما، وقتل بنى قريظة صبرا فلم يعط من قتلهم أسلابهم، وإنما أعطى السلب من قتل مبارزا وكفى المسلمين شره، وغرر فى قتله، والمنهزم بعد انقضاء الحرب قد كفى المسلمين شر نفسه ولم يغرر قاتله بنفسه فى قتله فلم يستحق سلبه كالأسير اهـ (١٠ :٣٢٥).

٤٠٠٤- عن: أوس بن حارثة قال: لم يكن أحد أعدى للعرب من هرمز[1]، فلما فرغنا من مسيلمة وأصحابه، أقبلنا إلى ناحية البصرة فلقينا هرمز بكاظمة فى جمع عظيم، فبرز له خالد ودعا للبراز فبرز له هرمز فقتله خالد بن الوليد. وكتب بذلك إلى أبى بكر الصديق فنفله سلبه، فبلغت قلنسوته مائة ألف درهم، وكانت الفرس إذا أشرف الرجل جعلوا قلنسوته مائة ألف درهم. أخرجه الحاكم فى "المستدرك"، وسكت عنه هو والذهبى.

٤٠٠٥- حدثنا يونس ثنا سفيان عن أيوب عن ابن سيرين عن أنس بن مالك

ولا يخفى على من له أدنى مسكة بالعمل وإلمام باللسان أن قوله ﷺ: من قتل قتيلا فله سلبه لا يعم قتيلا كافرا من أهل الذمة أمر الإمام بقتله فى قود أو محاربة أو الزنا بمسلمة ونحوه، وإنما يعم من قتله فى معترك القتال. فكيف يعم من قتله مسلم صبرا لا فى القتال؟ وهل هذا إلا أنهم أوهموا أنهم اتبعوا الحديث، ولم يفعلوا بل خالفوه، لأن رسول الله ﷺ لم يقل ذلك إلا فى مواطن الحرب للضرورة الداعية إلى التحريض، فافهم.

الرد على ابن حزم:

وبما ذكرنا من الآثار خرج الجواب عن قول بعضهم ومنهم ابن حزم أن عمر رضى الله عنه قضى بالسلب للقاتل دون أن يقول ذلك قبل القتال. فقد أثبت أهل السير والتاريخ أن عمر كان قد كتب إلى سعد "إنى قد نفلت من قتل رجلا سلبه" كما مر، وهم العمدة فى هذا الباب وأعرف بأمر المغازى والسير. والمثبت مقدم على النافى، وإذا لم يكن تقدم إليهم بذلك خمس السلب إذا استكثره ونفله بقيته من الأخماس أو أخذه كله ولم يعط القاتل منه شيئا، وسيأتى ما يدل على ذلك، فانتظر.

قوله: "عن أوس بن حارثة إلخ" فى قوله: كتب بذلك إلى أبى بكر، وفى قوله: فنفله سلبه دليل على ما قلنا: إن القاتل لا يستحق السلب بالقتل، وإلا لم يحتج خالد إلى الكتابة، ولم يكن لتنفيل أبى بكر معنى.

قوله: "حدثنا يونس" إلخ: قد اختلفت الروايات فى أن سلب البراء خمسه عمر رضى الله عنه، أو أمير العسكر بأمره، والجمع ممكن بأن يكون الأمير أخذ خمسه، ثم رده إليه ليسلمه إلى

---

(١) فى "الدراية" هزبر.

أن البراء[1] بن مالك أخا أنس بن مالك بارز مرزبان الزأرة فطعنه طعنة فكسر القربوس وخلصت إليه فقتله فقوم سلبه ثلاثين ألفًا، فلما صلينا الصبح غدا علينا عمر فقال لأبى طلحة: إنا كنا لا نخمس الأسلاب وإن سلب البراء بلغ مالا ولا أرانا إلا خامسيه فقومناه ثلاثين ألفا فدفعنا إلى عمر ستة آلاف أخرجه الطحاوى (٢: ١٣٢) وسنده صحيح، وابن أبى شيبة، كما فى "المحلى" (٧: ٣٣٧) ولم يعله ابن حزم بشىء، وفى لفظ للطحاوى بسند رجاله ثقات بطريق مكحول: وسئل أيخمس السلب؟ فقال: حدثنى أنس بن مالك أن البراء بن مالك بارز رجلا من عظماء فارس فكتب فيه إلى عمر، فكتب عمر إلى الأمير أن اقبض إليك خمسه وادفع إليه ما بقى فقبض الأمير خمسه اهـ.

عمر رضى الله عنه بالمدينة، والجمع أولى من أعمال إحدى الروايتين وإهمال الأخرى.

وبالجملة ففيه أبين دليل على ما قلنا: إن القاتل لا يستحق السلب بالقتل، بل بتنفيل الإمام إياه، وإلا لم يجز لعمر أن يخمسه ويأخذ منه شيئا، وموه ابن حزم بأنه خمسه ولم يمانعه البراء فصح أنه طابت نفسه (المحلى ٧: ٣٣٧) وهذا التأويل يرده قول عمر: "ولا أرانا إلا خامسيه" فإنه صريح فى أنه كان خمسه طابت به نفس البراء أو لم تطب -وأيضا- فإن كان السلب كله للبراء شرعا فما الذى دعا عمر إلى أن يأخذ الخمس منه لبيت المال ويجهد فى استطابة نفسه لذلك؟ وهل هذا إلا مجرد دعوى بلا دليل تمشية للمذهب نعوذ بالله منه. وأما قوله: إن عمر قضى بالسلب للقاتل دون أن يقول ذلك قبل القتال، فقد تقدم الجواب عنه.

لا يقال: فيه دليل على تخميس السلب وأنتم لا تقولون به. لأنا نقول: قول عمر: إنا كنا لا نخمس الأسلاب، يدل على ما ذهبنا إليه أن السلب لا يخمس بشرط أن يكون الإمام قد تقدم إليهم بالتنفيل، وإذا لم يكن كذلك، فالسلب من الغنيمة ولا ينفل كله أو بعضه للقاتل إلا من الخمس وفعل عمر محمول على هذا كما تقدمت الإشارة إليه، ويحتمل أن يكون رأى عمر رضى الله عنه أن بتقديم التنفيل إلى الجيش يطيب للقاتل أربعة أخماس السلب التى هى حق الغانمين منه، ولا يطيب له خمسه الذى هو حق الله إلا إذا لم يستكثره الإمام بعد علمه به وأيا ما كان فلم يكن يرى السلب للقاتل حقا مستحقا له وهو المطلوب، وأما أن السلب يخمس أم لا فقد بينا ما يدل على قولنا فيه من الآثار المرفوعة الصحيحة المسندة إلى النبى ﷺ وأيده أن أبا بكر نفل خالد بن

---

(١) كان شجاعًا ذا صنائع عجيبة فى الحرب. من طالع سيرته فى التراجم اندهش من نوادره فى الشجاعة والبسالة.

٤٠٠٦- حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمى (هو الحافظ المعروف بمطين[1]) ثنا جعفر بن محمد بن الحسن المعروف بابن التل ثنا أحمد بن بشر عن ابن شبرمة عن الشعبى "أن جرير بن عبد الله بارز مهران فقتله. فقومت منطقته ثلاثين ألفا فكتبوا إلى عمر فقال عمر: ليس هذا من السلب الذى يخمس، ولم ينفله وجعله مغنما"، أخرجه الطبرانى فى "معجمه" (زيلعى ٢: ١٤٤)، ولم يضعف أحد من رجال الإسناد فى "الميزان"، فهم ثقات على ما صرح به الهيثمى فى "مجمع الزوائد" (١: ٣).

٤٠٠٧- عن "أبى قتادة فى حديث طويل" «أن النبى ﷺ قال يوم حنين: من قتل

الوليد سلب الهزبر وكان فوق مائة ألف ولم يخمس ونفل خالد واثلة بن الأسقع سلب ثلاثة من الروم قتلهم على باب دمشق، وأخذ خيلهم وبيع سرج أحد بعشرة آلاف، ذكره[2] ابن حزم فى "المحلى" (٧: ٣٣٦) ولم يخمس ونفل عمر زهرة سلب الجالنوس كله، وبلغ بضعة وسبعين ألفا، ولم يخمس ونفل رسول الله ﷺ أبا طلحة سلب عشرين رجلا ولم يخمس، كما سيأتى، فالظاهر أن عمر رضى الله عنه إنما خمس سلب البراء لكونه لم يكن تقدم إليهم فى ذلك بالتنفيل، لا لاستكثاره إياه فحسب، والله تعالى أعلم.

قوله: "حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمى إلخ" فيه دلالة على ما قلنا: إن القاتل لا يستحق السلب بالقتل بل بتنفيل الإمام إياه، وأثر جرير هذا كان قبل أن يكتب عمر إلى الأمراء: إنى قد نفلت من قتل رجلا سلبه، ولهذا لم ينفله وجعله مغنما وأما بعد ما كتب إليهم بذلك فقد ثبت أنه نفل زهرة سلبا قد بلغ بضعة وسبعين ألفا فلا بد من الجمع بين فعليه بما قلنا، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن أبى قتادة وقوله: قد تقدم عن أنس إلخ". فى الحديثين دلالة على أنه ﷺ كان

---

(١) كذا فى "اللسان" (٥: ٢٢٣).

(٢) واحتج ابن حزم بأثر واثلة هذا على أن القاتل يستحق السلب بدون تنفيل الإمام ولو راجع لفظ أبى عبيد لاستحيا من مثل هذا القول قال أبو عبيد: حدثنا أبو أيوب الدمشقى حدثنا الحسن بن يحيى الخشنى عن زيد بن واقد عن بسر بن عبيد الله عن واثلة ابن الأسقع فذكر الحديث. وفيه فأقبل واثلة بالبرذون فلما نظر إليه عظيم الروم عرفه فقال: اتبيعنى السرج قال: نعم! قال: لك عشرة آلاف فقال خالد لواثلة: بعه فقال واثلة لخالد: بعه أنت أيها الأمير فباعه قال: وسلم إلى سلبه كله ولم يأخذ منه شيئا (ص١٧٧) ولو كان السلب حقا للقاتل مستحقا له لم يكن لقول واثلة: "بعه أنت أيها الأمير" ولا لقوله: "وسلم إلى سلبه كله ولم يأخذ منه شيئا معنى أصلا إذ لا يظن بمثل خالد أن يأخذ من نصيب أحد من المسلمين أو يظلمه شيئا فافهم فإن أهل الظاهر قد حرموا ألفهم فى الدين.

قتيلا له عليه بينة فله سلبه» متفق عليه، وقد تقدم عن أنس «أن النبى ﷺ قال يوم حنين:

قد نفل مرة سلب القتيل قبل القتال أو فى أثنائه بلفظ "من قتل كافرا فله سلبه" ثم أعاده أخرى بعد انقضاء الحرب بلفظ «من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه» يدل على ذلك ما بين اللفظين من الفرق وما فى حديث أنس من الفاء الدالة على التعقيب فى قوله: فقتل أبو طلحة إلى آخره. فبطل قول من زعم أن رسول الله ﷺ لم يقل ذلك إلا بعد أن برد القتال، وإن القاتل يستحق السلب قال ذلك الإمام أو لم يقله، ولعل ابن حزم رحمه الله لو اطلع على ما ذكرناه فى هذا الباب لاعترف بأن الحنفية أتبع منه للسنة وأعرف بمعانيها ولندم على قوله: وهو قول لم يحفظ قط قبلهم لا عن صاحب، ولا عن تابع إلخ (المحلى ٧: ٣٤٠). فقد بينا أن قولهم هذا ثابت محفوظ عن رسول الله ﷺ وأصحابه وأتباعهم وبالله تعالى التوفيق. وبعد ذلك فلنجب عن بعض ما احتج به من قال باستحقاق القاتل السلب مطلقا، ولم نذكره سابقا فمنه ما رواه ابن أبى شيبة نا عبد الرحيم بن سليمان عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أنس بن مالك "قال: كان السلب لا يخمس وكان أول سلب خمس فى الإسلام سلب البراء بن مالك الحديث".

الرد على ابن حزم:

قال ابن حزم: فهذا عمر يخبر عما سلف فصح أنه فعل أبى بكر ومن بعده وجميع أمراءهم اهـ (٧: ٣٣٦). قلت: فصار ماذا؟ فإن عمر كان أعرف منك بالسلف وبحقيقة أفعالهم، ومعانى أقوالهم فلما خمس السلب مع علمه بأنه لم يكن يخمس دل على أن السلب لم يكن عند السلف حقا مستحقا للقاتل، وإلا لم يخالفهم عمر ولم يكن ذلك يجوز له ولا للصحابة أن يقروه على ذلك فلما وافقوه على ما رأى ولم يردوا عليه بفعل السلف، دل على أنه كان مصيبا عندهم.

وقال الموفق فى "المغنى": وقول الراوى كان أول سلب خمس فى الإسلام يعنى أن النبى ﷺ وأبا بكر وعمر صدرا من خلافته لم يخمسوا سلبا واتباع السنة أولى اهـ قلت: نعم وأولى من ذلك كله أن لا تعين للسنة محملا بالرأى بل بأقوال الصحابة وأفعالهم لكونهم أقرب إلى رسول الله ﷺ وأعرف منا بمعانى أقواله ومقاصد شرعه. فنقول: قد علم عمر رضى الله عنه أن السلب لم يكن يخمس فى عهد النبى ﷺ وعهد أبى بكر ثم رأى أن يخمسه فكان ذلك عنده إذا تقدم من الإمام تنفيل، وهذا إذا لم يتقدم منه فى ذلك أمر، قال: وقال الجوزجانى لا أظنه يجوز لأحد فى شىء سبق فيه من الرسول ﷺ شىء إلا اتباعه، ولا حجة فى قول أحد مع قول رسول الله ﷺ اهـ (١٠: ٤٢٦).

من قتل كافراً فله سلبه، فقتل أبو طلحة عشرين رجلا فأخذ أسلابهم»، رواه أحمد

قلنا: نعم ولكن تفسير قوله ﷺ بأقوال أصحابه أولى وأقدم من تفسيره بآراء الرجال. وههنا كذلك فإنا لم نحتج بقول[1] أحد مع قول رسول الله ﷺ بل فسرنا قوله ﷺ بأقوال أصحابه وأفعالهم كما مر بيانه مستوفى. ومنه ما روى أبو عبيد فى "الأموال" (ص٣١) من طريق الحجاج عن ابن جرير، سمعت نافعا يقول: لم نزل نسمع منذ قط إذا التقى المسلمون والكفار فقتل مسلم مشركا فله سلبه إلا أن يكون فى معمة القتال أو فى زحف فإنه لا يدرى أحد قتل أحدا. وذكره ابن حزم فى "المحلى" (٧:٣٣٦) واحتج به ولم يشعر أنه لا يقول بما فيه ولا يذهب إليه ويظنه حجة له وهو حجة عليه لأنه يفيد تخصيص قوله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سلبه» بما إذا قتله فى القتال بملتقى الصفين وهو يقول بعمومه للقتل صبرا أو فى معترك القتال سواء، ولا يذهب إلى الاستثناء الذى ذكره نافع.

وهو محمول عندنا على السماع من الأمراء وقادة الجيوش. وفيه جواب عن سؤال ابن حزم وغيره من أين خرج لهم وأين وجدوا يوجب أن الإمام كان يقول قبل القتال: من قتل قتيلا فله سلبه؟ قلنا: خرج ذلك من قول نافع. هذا فإنه يقول: لم نزل نسمع إذا التقى المسلمون والكفار إلخ" ولا يسمع ذلك عادة إلا من الأمراء أو القادة، أو ممن ينادى بأمرهم، فافهم، ومن حمله على غير هذا المحمل فعليه البيان.

ومنه ما رواه مسلم فى "صحيحه" عن سلمة بن الأكوع "قال: غزونا مع رسول الله هوازن فبينا نحن نتضحى مع رسول الله ﷺ إذ جاء رجل على جمل أحمر فأناخه ثم انتزع طلقا من

(١) وبهذا خرج الجواب عن اعتراض أكثر ابن حزم إيراده علينا إذا احتججنا بقول صاحب كعمر رضى الله عنه مثلا إن قوله إن كان حجة عندكم فلم تركتم قوله فى باب كذا فى مسألة كذا فتحتجون به مرة وتخالفونه أخرى إلخ فإنا لا نحتج بقول صاحب مع قول رسول الله ﷺ إلا إذا كان قوله تفسيرا لقوله وإذا اختلفت أقوال الصحابة فى مسألة نأخذ بما كان أقرب إلى ما نطق به رسول الله ﷺ ونحمل غيره على محامل حسنة. وأكثر ما ظن ابن حزم من أقوال الصحابة أن الحنفية قد تركوه يكون الأمر فيه بخلاف ما ظنه بهم ولو تأمل هو فى القيودات التى يقيد بها أبو حنيفة جوابه فى المسائل لعلم أن الحامل له على التقيد جمعه بين أقوال الصحابة بأسرها ولكن ابن حزم قد جهل على بعض التقييد والتقسيم فى الجواب وجب الإطلاق فيه فتراه يقول فى غير موضع من "المحلى" ردا على الإمام: هذا تقسيم فى غاية الفساد، ولا يعرف هذا التقسيم عن أحد قبل أبى حنيفة، وهو صادق فى ذلك فإن طريق الجمع بين مختلف الحديث وأقوال الصحابة لم يتقنها أحد قبل الإمام أبى حنيفة ولذا أكثر التقسيم والتقييد فى أقواله وقل الإطلاق. ومن فهم هذه الحقيقة أذعن لسعة نظره فى العلم وإحاطته بالأحاديث والآثار، فافهم.

وأبو داود، ورجاله رجال الصحيح (نيل الأوطار ٢:٢٦١).

حقبه فقيد به الجمل، ثم تقدم يتغدى مع القوم، وجعل ينظر وفينا ضعفة ورقة من الظهر وبعضنا مشاة إذ خرج يشتد فأتى جمله فأطلق قيده ثم أناخه فقعد عليه فأثاره فاشتد به الجمل" فذكر الحديث وقال: ثم تقدمت حتى أخذت بخطام الجمل فأنخته فلما وضع ركبته فى الأرض اخترطت سيفى فضربت رأس الرجل فندر، ثم جئت بالجمل أقوده، عليه رحله، فاستقبلنى رسول الله ﷺ والناس معه، فقال: من قتل الرجل؟ قالوا: ابن الأكوع قال: له سلبه أجمع (٢:٨٨-٨٩). ورواه أبو داود فى لفظه له مختصرا، وفيه: فجلس عند أصحابه ثم انسل، فقال النبى ﷺ: «اطلبوه فاقتلوه». قال: فسبقتهم وأخذت سلبه فنفلنى إياه (٣:٣ مع "عون المعبود").

وفيه قال المنذرى: وأخرجه البخارى والنسائى. قال النووى: وفى هذا الحديث دلالة ظاهرة لمذهب الشافعى وموافقيه أن القاتل يستحق السلب وأنه لا يخمس وقد سبق إيضاح ذلك كله اهـ.

قلت: ذكر ابن المنذر فى "الأشراف" ما ملخصه: أن هذا الحديث حجة على الشافعى، لأنه قتل الرجل مدبرا غير مقبل والحرب ليست بقائمة. ومذهب الشافعية أن السلب إنما يكون لمن قتل والحرب قائمة والمشرك مقبل انتهى كلامه. وقوله عليه السلام: «من قتل قتيلا» ليس فيه هذان الق..ان اهـ من "الجوهر النقى" (٢:٥٨). وأما قال الموفق: وإن كانت الحرب قائمة فانهزم أحدهم فقتله إنسان فسلبه كقاتله لأن الحرب كر وفر وقد قتل سلمة بن الأكوع طليعة الكفار وهو منهزم فقال النبى ﷺ: له سلبه أجمع اهـ (١٠:٤٢٤) ففيه أن سلمة لم يقتله والحرب قائمة بل قتله وقد جاء القوم وهم يأكلون الطعام فجلس معهم يتغذى ثم خرج يشتد كما هو مصرح عند مسلم وغيره، ومجلس الطعام ليس بمحل كر وفر وإنما محلهما معركة القتال على أن سياق أبى داود والبخارى صريح فى أن سلمة جاء بسلبه إلى النبى ﷺ فنفله إياه فأين فيه أنه كان يستحقه؟ وإن سلمنا فالمسألة من باب إذا دخل الحربى دار الإسلام[1] بلا أمان فأخذه واحد من المسلمين لا يختص به عند أبى حنيفة بل يكون فيئا لجماعة المسلمين وهو رواية بشر عن أبى يوسف. وظاهر قول أبى يوسف هو قول محمد يختص به، كما فى "فتح القدير" (٥:٢٧١).

---

(١) فإنه ليس فى حديث سلمة هذا أن الرجل جاء عينا للمشركين بعد دخول جيش الإسلام فى دار الحرب، والظاهر أنه جاء والجيش فى أرض الإسلام كما هو عادة الجواسيس يتجسسون الأخبار قبل وصول العدو إلى بلادهم وقبل اقتحامه فى عقر دارهم ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان.

. . . .

قلت: وإذا قتله فسلبه لا يكون غنيمة بل فيئا عند الإمام أبى حنيفة، ولا خمس فيه ويجوز للأمير أن ينفله القاتل لكون قسمة الفيئ موكولة إلى رأيه ويختص به القاتل عندهما فالحديث حجة لنا لا علينا، فافهم.

فائدة: والسلب ما على المقتول من ثيابه، وسلاحه، ومركبه، وكذا ما كان على مركبه من السرج، والآلة، وكذا ما معه على الدابة من ماله فى حقيبته أو على وسطه وما عدا ذلك فليس بسلب. وما كان مع غلامه على دابة أخرى فليس بسلبه، كذا فى فتح القدير و الهداية (٥:٢٥٣).

وقال الحافظ فى "الفتح": "السلب بفتح المهملة واللام بعدها موحدة هو ما يوجد مع المحارب من ملبوس وغيره عند الجمهور، وعن أحمد لا تدخل الدابة. وعن الشافعى يختص بأداة الحرب اهـ" (٦:١٧٥). ولنا ما رواه أبو عبيد فى "الأموال" حدثنا حجاج عن ابن جريج عن عثمان بن أبى سليمان عن الزهرى "أن رجلا قال لابن عباس: ما الأنفال؟ فقال: الفرس، الدرع، الرمح، قال: فأعاد عليه الرجل. فقال: السلب من النفل والفرس من النفل" الحديث (ص٣٠٤)، وما روى عوف بن مالك "قال: خرجت مع زيد بن حارثة فى غزوة موتة ورافقنى مددى من أهل اليمن فلقينا جموع الروم وفيهم رجل على فرس أشقر عليه سرج مذهب وسلاح مذهب، فجعل يفرى بالمسلمين، وقعد له المددى خلف صخرة فمر به الرومى فعرقب فرسه فعلاه فقتله وحاز فرسه وسلاحه" رواه أبو داود والأثرم (المغنى ١٠:٤٣٠)، وقد تقدم أنه حديث صحيح.

وفى حديث شبر بن علقمة "أنه أخذ فرس القتيل" كذلك قال أحمد هو فيه، ولأن الفرس يستعان بها فى الحرب فاشبهت السلاح، وإن كان على فرس فصرعه عنها أو أشعره عليها ثم قتله بعد نزوله عنها فهى من السلب وهكذا قول الأوزاعى، وإن كان ممسكا بعنانها غير راكب عليها فعن أحمد روايتان أحدهما أنه من السلب وهو قول الشافعى (وأبى حنيفة أيضا) لأنه متمكن من القتال عليها، فاشبهت سيفه ورمحه فى يده والثانية ليست من السلب وهو ظاهر كلام الخرقى واختيار الخلال لأنه ليس براكب عليها، فأشبه ما لو كانت مع غلامه كذا فى المغنى (١٠:٤٣٠).

قلت: ومذهب الحنفية فى الباب ذكره السرخسى فى "شرح السير الكبير" (٢:١٨) واستدل على كون ما فى الحقيبة والوسط من الذهب والفضة داخلا فى السلب بحديث سلب البراء بن مالك حين قتل مرزبان الز[illegible]ة، وذكر أنه كانت عليه منطقة ذهب فيها جواهر مقومة فبلغ ثلاثين ألفا، وقد روينا "أن النبى ﷺ نفل ابن مسعود رضى الله سيف أبى جهل يوم بدر، وكان

. . . .

عليه فضة" فدل بهذا على أنه يجوز التنفيل في الذهب والفضة اهـ. وفي الاستدلال بقصة ابن مسعود نظر فإن الفضة في قبيعة السيف تبع له، فلا يقال: إنه نفله فضة بل سيفا، ولا خلاف في كون السيف والسلاح من السلب، والحق أن السلب إسم لما يسلب، فكل ما يكون مع الحربي إذا قتله فقد استلبه منه ويستحق كل ذلك بمطلق اسم السلب إذا قال الإمام: من قتل قتيلا فله سلبه، والله تعالى أعلم.

فائدة: دل حديث أبي قتادة الذي ختمنا به الباب أنه لا يقبل قول من ادعى السلب إلا ببينة تشهد له بأنه قتله ونقل الحافظ في "الفتح" الاتفاق عليه والحجة قوله في هذا الحديث: "له عليه بينة" فمفهومه أنه إذا لم تكن له بينة لا يقبل، وسياق حديث أبي قتادة يشهد لذلك (فإنه قام مرة بعد مرة يقول: من يشهد لي) وعن الأوزاعي يقبل قوله بغير بينة لأن النبي ﷺ أعطاه لأبي قتادةبغير بينة، وفيه نظر لأنه وقع في مغازي الواقدي إن أوس بن خولي شهد لأبي قتادة (والشاهد الثاني رجل قال: صدق يا رسول الله! وسلبه عندي فارضه عني، كما في "البخاري" و "فتح الباري" (٦:١٧٧). قال في "شرح السير": وإنما طريق معرفة ذلك أن يشهد به عدلان من المسلمين لأن السلب باعتبار الظاهر غنيمة للمسلمين وإنما الحاجة إلى الاستحقاق عليهم فلا يكون ذلك إلا ببينة تقوم من المسلمين على موته (بضرب هذا المسلم قبل القسمة (٢:٥٨).

فائدة: أن السلب لكل قاتل يستحق السهم أو الرضخ كالعبد والمرأة والصبي والمشرك (الذمي). وروى عن ابن عمر رضي الله عنه أن العبد إذا بارز بإذن مولاه فقتل لم يستحق السلب ويرضخ له. وللشافعي فيمن لا سهم له قولان أحدهما لا يستحق السلب لأن السهم آكد منه للإجماع عليه فإذا لم يستحقه فالسلب أولى، كذا في "المغني" (١٠:٤٢٠).

قال الحافظ في "الفتح": وعورض بأن السهم علق بالمظنة والسلب يستحق بالفعل فهو أولى وهذا هو الأصح اهـ (٦:١٧٨). وفي "شرح السير الكبير": إذا قال الأمير: من قتل قتيلا فله سلبه، فقتل ذمي ممن كان يقاتل مع المسلمين قتيلا استحق سلبه لأن الإمام أوجب السلب للقاتل بلفظ عام يتناول المسلم والذمي، والعام كالنص في إثبات الحكم في كل ما يتناوله وكذلك لو قتل رجل من التجار قتيلا سواء كان يقاتل قبل هذا أو كان لا يقاتل لأنه قاتل الآن فيتناوله حكم التنفيل، وكذلك لو قتلت امرأة مسلمة أو ذمية قتيلا، وكذلك لو قتل عبد يقاتل مع مولاه أو كان لا يقاتل حتى الآن لأنه شريك بما يستحق من الرضخ فيستحق السلب بالتنفيل اهـ ملخصا (٢:٥٩).

باب استيلاء الكفار على أموال المسلمين والعياذ بالله كاستيلائنا على أموالهم إذا أحرزوها بدارهم وإلا فلا وإذا غنمها المسلمون فإن عرفها صاحبها قبل القسمة أخذها بلا شيء وبعد القسمة هو أحق بها بالقيمة

٤٠٠٨- عن أسامة بن زيد "قال: قلت: يا رسول الله! أين تنزل غدا في حجة؟ قال: وهل ترك لنا عقيل منزلا؟ ثم قال: نحن نازلون غدا بخيف بني كنانة

قلت: ومفاده أن من لا يستحق السهم ولا الرضخ لا يستحق السلب كالمرجف والمخذل والمعين على المسلمين والعبد المحجور عليه ومن دخل في الجيش بغير إذن الأمير، وعن أحمد فيمن دخل بغير إذن أنه يؤخذ منه الخمس، وباقيه له جعله كالغنيمة ويخرج في العبد المبارز بغير إذن مولاه مثله، صرح به في "المغني" (١٠: ٤٢٠).

باب استيلاء الكفار على أموال المسلمين والعياذ بالله كاستيلائنا على أموالهم إذا أحرزوها بدارهم وإلا فلا وإذا غنمها المسلمون فإن عرفها صاحبها قبل القسمة أخذها بلا شيء وبعد القسمة هو أحق بها بالقيمة

قوله: "عن أسامة بن زيد إلخ" قلت: ومذهب الحنفية في الباب أن ما أبق إلى المشركين من عبد مسلم فإنه مردود إلى صاحبه قبل القسمة وبعدها بلا ثمن، وفيه خلاف أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى. وما غنموه من مدبر ومكاتب وأم ولد فكذلك، ووافقه في هذا صاحباه وسفيان الثوري، وأما ما غنموه من الإماء والعبيد، والحيوان والمتاع، فإن أدرك قبل أن يدخلوا به دار الحرب، ثم غنمناه رد إلى صاحبه قبل القسمة وبعدها بلا ثمن، وإن دخلوا به دار الحرب، ثم غنمناه رد إلى صاحبه قبل القسمة، وأما بعد القسمة فصاحبه أحق به بالقيمة إن شاء وإلا فلا يرد إليه، وهذا هو قول أبي يوسف ومحمد وسفيان الثوري، وسيعرف الناظر في دلائل الباب أن كل ما قاله أبو حنيفة مؤيد بأحاديث النبي ﷺ، وبأقوال أصحابه التي هي كالتفسير لأقوال النبي ﷺ ومن حملها على غير ذلك فقد أساء الأدب بحضرتهم، وحرم معرفة درجتهم ،، الله المستعان.

وقد ذكرنا غير مرة أن منشأ كثرة التقييد والتقسيم في أقوال أبي حنيفة إنما هو إحاطته بأحاديث الباب وآثاره والجمع بين مختلفها ولا يعرف ذلك ولا يقدره حق قدره إلا من جبل على الأدب مع أصحاب النبي ﷺ وأذعن لجلالة مقامهم في الإسلام.

الرد على ابن حزم:

وأما من لم يعرف غير أن هذا مرسل لا حجة فيه، وهذا منقطع لا يعبأ به، وهذا قول

المحصب حيث قاسمت قريش على الكفر" الحديث رواه البخارى ومسلم وغيرهما (فتح البارى ٦:٢٢).

صاحب ولا نحتج إلا بالمرفوع، ولا حجة فى قول أحد دون رسول الله ﷺ، ولم يشعر بأن الصحابة أعرف الناس به وبمعانى أقواله فلا يقول إلا كما قال ابن حزم فى "المحلى" بعد ما ذكر مذهب الإمام أبى حنيفة فى الباب: هذا قول فى غاية التخليط والفساد فى التقسيم، لا دليل على صحة تقسيمه، لا من قرآن ولا من سنة، ولا من رواية سقيمة، ولا من قول صاحب ولا تابع، ولا قياس ولا رأى سديد اهـ (٧:٣٠٢)، وكله فرية بلا مرية، ومجرد إطلاق اللسان بلا دراية ولا رواية، وسنبين لك إن شاء الله تعالى أن كل قيد قيد به أبو حنيفة جوابه مستند إلى دليل وبه يتميز الصحيح عن العليل، ويجتمع من الآثار كل دقيق وجليل.

قال الموفق فى "المغنى": وما أخذه أهل الحرب من أموال المسلمين وعبيدهم فأدركه صاحبه قبل قسمه فهو أحق به، فإن أدركه مقسوما فهو أحق به بالثمن الذى ابتاعه من المغنم فى إحدى الروايتين (عن أحمد).

والرواية الأخرى إذا قسم فلا حق له فيه بحال يعنى إذا أخذ الكفار أموال المسلمين ثم قهرهم المسلمون فأخذوها منهم فإن علم صاحبها قبل قسمها ردت إليه بغير شىء فى قول عامة أهل العلم منهم عمر رضى الله عنه، والنخعى، وسلمان بن ربيعة والليث، ومالك، والثورى، والأوزاعى، والشافعى، وأصحاب الرأى. وقال الزهرى: لا يرد إليه وهو للجيش، ونحوه عن عمرو ابن دينار لأن الكفار ملكوه باستيلائهم فصار غنيمة كسائر أموالهم.

ولنا ما روى عن ابن عمر (ذكرناه فى المتن) "وعن رجاء بن حيوة أن أبا عبيدة كتب إلى عمر بن الخطاب" (ذكرنا فى المتن أيضا) رواه سعيد والأثرم. فأما ما أدركه بعد أن قسم ففيه روايتان إحداهما أن صاحبه أحق به بالثمن الذى حسب به على من أخذه، وكذلك إن بيع ثم قسم ثمنه، فهو أحق به بالثمن. وهذا قول أبى حنيفة، والثورى، والأوزاعى ومالك، لما روى ابن عباس رضى الله عنهما أن رجلا وجد بعيرا له كان المشركون أصابوه "فقال النبى ﷺ: إن أصبته قبل أن نقسمه فهو لك، وإن أصبته بعد ما قسم أخذته بالقيمة" والمحكى عن أبى حنيفة ومالك أنه يأخذه بالقيمة ويروى عن مجاهد مثله، والرواية الثانية عن أحمد أنه إذا قسم فلا حق له فيه بحال نص عليه فى رواية أبى داود وغيره. وهو قول عمر (قلت: كلا بل قوله موافق لما قاله أبو حنيفة، كما سيأتى)، وعلى وسلمان بن ربيعة وعطاء والنخعى والليث قال أحمد: أما قول من قال: هو

٤٠٠٩- وصح عنه ﷺ «إن المهاجرين طلبوا منه دورهم يوم الفتح بمكة، فلم يرد

أحق بالقيمة فهو قول ضعيف عن مجاهد وقال الشافعي: يأخذه صاحبه قبل القسمة وبعدها ويعطى مشتريه ثمنه من خمس المصالح لأنه لم يزل عن ملك صاحبه فوجب أن يستحق أخذه بغير شيء وهذا قول ابن المنذر ولنا ما روى أن عمر كتب إلى السائب ذكرناه فى المتن).

إذا انقسم أهل العصر على قولين فى حكم لم يجز إحداث قول ثالث لأنه يخالف الإجماع

ولأنه إجماع قال أحمد: إنما قال الناس فيها قولين: إذا قسم فلا شيء له وقال قوم: إذا قسم فهو له بالثمن، فأما أن يكون له بعد القسمة بغير ذلك فلم يقله أحد ومتى ما انقسم أهل العصر على قولين فى حكم لم يجز إحداث قول ثالث؛ لأنه يخالف الإجماع فلم يجز المصير إليه وقولهم: لم يزل ملك صاحبه عنه غير مسلم اهـ ملخصا (١٠: ٤٧٨-٤٨٠).

الرد على ابن حزم:

قلت: وأحمد أعرف بالآثار وأقوال الصحابة والتابعين من ابن حزم وألوف من أمثاله فثبت بذلك أن قوله فى "المحلى": فكل ما غنموه (-أى- أهل الكفر الحربيون) من مال مسلم أو ذمى، أو آبق إليهم فهو باق على ملك صاحبه، فمتى قدر عليه رد على صاحبه قبل القسمة وبعدها، ولا يكلف مالكه عوضا ولا ثمنا إلخ (٧: ٣٠٠) خلاف الإجماع نص عليه أحمد رحمه الله. وأما القرآن فحجتنا فى ذلك قوله تعالى ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم﴾ الآية، فإن الله تعالى سمى المهاجرين فقراء والفقير حقيقة من لا ملك له ولو لم يملك الكفار أموالهم بالاستيلاء لما سماهم فقراء كذا فى "المبسوط" (١٠: ٥٢).

قال ابن حزم بعد ما أقذع فى الكلام كما هو عادته فى البحث: وأى إشارة فى هذه الآية إلى ما قال؟ بل هى دالة على كذبه فى قوله: لأنه تعالى أبقى أموالهم وديارهم فى ملكهم بأن نسبها إليهم .جعلها لهم، وعظم بالإنكار إخراجهم ظلما منها اهـ (٧: ٣١١).

قلت: يا للعجب ولضيعة الأدب! فإن الله تعالى إنما نسب أموالهم إليهم حين ما أخرجوا منها ولا نزاع فى أنها كانت مملوكة لهم قبل الإخراج وعنده، وإنما النزاع فى بقاء ملكهم فيها بعد الإخراج ولا دلالة فى قوله: من ديارهم وأموالهم على ذلك أصلا لكونه متعلقا بقوله: أخرجوا. ولما سماهم الله تعالى فقراء بعد ما أخرجوا من ديارهم، وأموالهم دل على عدم بقاء ملكهم فيها، وأن الكفار ملكوها بالاستيلاء، وإلا لما سماهم فقراء.

قال ابن حزم: ونعم هم فقراء بلا شك إذ لا يجدون غنى وهم مجمعون معنا على أن رجلا

على أحد داره» قاله ابن القيم فى "زاد المعاد" (٢٠٢:٢).

من أهل المغرب أو المشرق لو حج ففرغ ما فى يده بمكة أو بالمدينة وله فى بلاده ضياع بألف ألف دينار، وأثاث بمثل ذلك، وهو حيث لا يقدر على فرض، ولا على ابتياع، ولا على بيع، فإنه فقير تحل له الزكاة المفروضة، وماله فى بلاده منطلقة عليه يده إلخ.

الرد على على ابن حزم:

قلت: فهل تجعل المهاجرين الذين اتخذوا المدينة دارا وحرم عليهم الإقامة بمكة فوق ثلاث، من أبناء السبيل؟ فإن قلت: نعم، فقد قلت ما لا يشك أحد من أهل اللسان فى خطأه وغلطه، فإن ابن السبل من كان منقطعا فى الطريق عازما للعود إلى وطنه لا من ترك وطنه، وتوطن فى بلدة أخرى -وأيضا- فسباق الآية يأبى ما تدعيه فقد قال الله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ (إلى أن قال) ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾، فإن كان علة فقرهم كونهم من أبناء السبيل لم يكن لعطفهم على ابن السبيل وجه لكن الله جعلهم صنفا آخر سوى الأصناف المذكورة قبلها فالظاهر ما قلنا: إنه إنما سماهم فقراء لاستيلاء الكفار على ديارهم وأموالهم، وخروجها عن أملاكهم، فافهم. وأما السنة فقد ذكرناها فى المتن ونبين لك موضع الاستدلال منها مفصلا، إن شاء الله تعالى وبه يظهر موافقة قول أبى حنيفة لأقوال الصحابة وأجلة التابعين، وشذوذ ابن حزم عنهم، وكونه مخالفا؛ لما ذهب إليه الأمة فى تفسير معانى حديث النبى ﷺ منها حديث أسامة بن زيد الذى فتحنا به الباب.

قال الحافظ فى "الفتح": وأخرج هذا الحديث الفاكهى من طريق محمد بن أبى حفصة، وقال فى آخره: ويقال: إن الدار التى أشار إليها كانت دار هاشم بن عبد مناف ثم صارت بعبد المطلب ابنه فقسمها بين ولده حين عمر، فمن ثم صار للنبى ﷺ حق أبيه عبد الله، وفيها ولد النبى ﷺ، ومحصل هذا أن النبى ﷺ لما هاجر استولى عقيل وطالب على الدار كلها باعتبار ما ورثاه من أبيهما لكونهما كانا لم يسلما وباعتبار ترك النبى ﷺ لحقه منها بالهجرة[1] وفقد طالب ببدر فباع عقيل الدار كلها، وحكى الفاكهى أن الدار لم تزل بأولاد عقيل إلى أن باعوها لمحمد بن يوسف أخى الحجاج بمائة ألف دينار وعلى هذا فمعنى قوله ﷺ: هل ترك لنا عقيل منزلا؟ أى أنه استولى على منزله وأدخله فى حصته من الدار.

(١) فيه نظر فإن الهجرة لا تستلزم الترك بمعنى الإباحة لمن أخذ.

. . . .

وقال الداودى وغيره: كان من هاجر من المؤمنين باع قريبه الكافر داره وأمضى النبى ﷺ تصرفات الجاهلية تأليفا لقلوب من أسلم منهم اهـ (٦: ٣٦١).

قلت: وإمضاءه ﷺ تصرفات الجاهلية فيها يستلزم خروجها عن ملك المهاجرين، وأما إنه أمضاها بعد استطابة قلوبهم، فدون إثباته خرط القتاد

كيف وقد صحح ابن القيم: "إن المهاجرين طلبوا منه دورهم يوم الفتح بمكة فلم يرد على أحد داره"، كما ذكرناه فى المتن. فبطل ما قاله ابن حزم رأسا وأساسا، وثبت ما قلنا: إن استيلاء الكافر على مال المسلم يوجب ملكه، وخروجه عن ملك المسلم إذا أحرزه بدار الحرب، وأما إنه ﷺ إنما فعل ذلك بدور المهاجرين تأليفا لقلوب مسلمة الفتح ففيه: أنه دعوى مجردة عن دليل وإن سلمنا فإنما يجوز تأليف قلوب المسلمة حديثى الإسلام من الفئ الذى أفاء الله على الإمام لا من أملاك المسلمين، فلا بد من الاعتراف بأن دور المهاجرين كانت قد خرجت من ملكهم، وصارت فيئا للمسلمين، وهذا عين ما قلنا، فإنها لا تصير فيئا إلا بعد ما دخلت فى أملاك المشركين، فإن مال المسلم لا يكون فيئا أبدا ما دام فى ملكه.

وادعى ابن حزم: أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا أطوارا، فطائفة أسلموا بمكة ثم فروا عنها بأديانهم كأبى بكر وعمر وعثمان وغيرهم رضى الله عنهم، وطائفة خرجوا كفارا ثم أسلموا كعمرو بن العاص أسلم عند النجاشى وأبى سفيان أسلم فى عسكر النبى ﷺ وطائفة أسلموا وبقوا بمكة كجميع المستضعفين من النساء وغيرهم، وكل هؤلاء إذا فتح رسول الله ﷺ مكة رجع الخارج إلى داره وعقاره وضياعهم بالطائف وغيرها، وبقى المستضعف فى داره وعقاره وأثاثه كذلك اهـ (٧: ٣١٠).

قلت: وهذه دعوى مجرد لا دليل عليها فإن المستضعفين كانوا قد هاجروا إلى النبى ﷺ فى زمن الهدنة بين النبى ﷺ وبين قريش وكان آخرهم هجرة عباس بن عبد المطلب وأهل بيته، ولم يأذن الله تعالى لرسوله فى القتال بمكة إلا بعد ما تزيل المسلمون منها، وقوله: وكل هؤلاء إذ فتح رسول الله ﷺ مكة رجع الخارج إلى داره وعقاره إلخ دون إثباته خرط القتاد. فإن ابن القيم قد صحح خلافه أن المهاجرين طلبوا منه ﷺ دورهم يوم الفتح بمكة فلم يرد على أحد داره. وأما أرض الطائف فإن النبى ﷺ كان جعلها لثقيف فى كتاب كتبه لهم كما تقدم. قال فى المبسوط: "ولما قال على لرسول الله ﷺ يوم فتح مكة: ألا تنزل دارك؟ قال: وهل ترك لنا عقيل من ربع؟ وقد كان له دار بمكة ورثها من خديجة رضى الله عنها (سوى ما ورثه من أبيه) فاستولى عليها

. . . .

عقيل بعد هجرته. والمعنى فيه أن الاستيلاء سبب يملك به المسلم مال الكافر فيملك به الكافر مال المسلم كالبيع والهبة وتأثيره أن نفس الأخذ سبب لملك المال إذا تم بالإحراز، وبيننا وبينهم مساواة فى أسباب إصابة الدنيا بل حظهم أو فر من حظنا لأن الدنيا لهم ولأنه لا مقصود لهم فى هذا الأخذ سوى اكتساب المال، ونحن لا نقصد بالأخذ اكتساب المال (بل إعلاء كلمة الله وثواب الآخرة)، ثم جعل هذا الأخذ سببا للملك فى حق المسلم بدون القصد فلأن يكون سببا للملك فى حقهم مع وجود القصد أولى. وإنما يفارقوننا فيما يكون طريقه طريق الجزاء لأن الجزاء وفاق العمل، وذلك فى تملك رقاب الأحرار، فإنهم لما أنكروا وحدانية الله تعالى جازاهم الله تعلى على ذلك، بأن جعلهم عبيد عبيده ولا يوجد ذلك فى حق المسلمين، أو من ثبت له حق العتق منهم، والمفارقة بيننا وبينهم فى الحل والحرمة لا يمنع المساواة فى حكم الملك عند تقرر سببه؟ ألا ترى أن استكساب المسلم عبده الكافر سبب مباح للملك، واستكساب الكافر عبده المسلم حرام. ومع ذلك كان موجبا للملك لتقرر السبب، والفعل إنما يكون عدوانا فى مال معصوم، والعصمة بالإحراز والإحراز بالدار لا بالدين لأن الإحراز بالدين من حيث مراعاة حق الشرع والإثم فى مجاوزة ذلك، ولا يتحقق ذلك فى حق المنكرين فإنما يكون الإحراز فى حقهم بالدار التى هى دافعة لشرهم حسا. وما بقى المال معصوما بالإحراز بدار الإسلام لا يملك بعد انعدام هذه العصمة بالإحراز بدار الحرب. والدليل على أن الإحراز بالدين لا يظهر فى حقهم فصل الضمان، فإنهم لا يضمنون ما أتلفوا من نفوس المسلمين وأموالهم وتأثير العصمة فى إيجاب الضمان أظهر منه فى دفع الملك. فلما لم يبق للعصمة بالدين اعتبار فى حقهم فى إيجاب الضمان فكذلك فى دفع الملك.
والمراد بالآية (أى قوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ حكم الأخذ بدليل قوله: ﴿فالله يحكم بينهم يوم القيامة﴾، وبه نقول: إنهم يفارقوننا فى دار الآخرة، فإنها دار الجزاء ولا سبيل لهم علينا فى دار الجزاء اهـ ملخصا (١٠: ٥٣ و ٥٤). قلت: وهذا هو القياس الذى لا يصل إليه أفهام أمثال ابن حزم، فصاروا أعداء لأبى حنيفة، والله متم نوره، ولو كره الكارهون.

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا شاءوه ... فالناس أعداء له وخصوم
كضرائر الحسناء قلن لوجهها ... حسدا وبغضا أنه لذميم

والبيتان لابن المبارك رحمه الله أنشدهما حين سمع طعنا فى أبى حنيفة من بعض القاصرين (مسند الإمام -١-٦). وهكذا كل من آتاه الله الحكمة والفقه فى الدين أذعن لجلالة هذا الإمام

. . . .

وعلو كعبه في علوم الشريعة، وقد صح عن الشافعي رحمه الله أنه قال: الناس كلهم عيال أبي حنيفة في الفقه.

الرد على ابن حزم:

قال ابن حزم: فأخبرونا عما أخذه منا أهل الحرب أ بحق أخذ أم بباطل؟ وهل أموالنا مما أحله الله تعالى لهم أو مما حرمه عليهم؟ وهل هم ظالمون في ذلك أو غير ظالمين؟ وهل عملوا في ذلك عملا موافقا لأمر الله تعالى وأمر نبيه عليه السلام، أو عملا مخالفا لأمره تعالى، وأمر رسوله ﷺ؟ وهل يلزمهم دين الإسلام ويخلدون في النار لخلافهم أم لا؟ ولا بد من أحدها، وإذ قد سقط الأول فلم يبق إلا الآخر من أنهم أخذوه بالباطل وأخذوا حراما عليهم، وأنهم عملوا بذلك عملا ليس عليه أمر الله وأمر رسوله، وإن التزام دين الإسلام فرض عليهم فإذ لا شك في هذا، فأخذهم باطل مردود، فهو على ملك مالكه أبدا، وهذا أمر ما ندري كيف يخفى على أحد إلخ (٧: ٣٠٤) قلت:

تأن ولا تعجل فإنك راجع إلى الأمر أمر القوم بعد التبصر

فإنا نسألك كما سألتنا أن ما أتلفه أهل الكفر الحربيون من نفوس المسلمين وأموالهم أ بحق أتلفوه أم بباطل، وهل نفوسنا وأموالنا مما أحله الله تعالى لهم أو مما حرمه عليهم وهل هم ظالمون في ذلك أو غير ظالمين وهل عملوا في ذلك عملا موافقا لأمر الله تعالى وأمر نبيه عليه السلام أو عملا مخالفا لأمره تعالى وأمر رسوله، وهل يلزمهم دين الإسلام أم لا؟ ولا بد من أحدها فالقول بأنهم أتلفوها بحق وأنه مما أحله الله تعالى لهم وأنهم غير ظالمين في ذلك، وأنهم لم يعلموا بذلك عملا مخالفا لأمر الله تعالى وأمر رسوله وأنهم لا يلزمهم دين الإسلام كفر صراح وكذب براح لا مرية فيه، فسقط هذا القول فلم يبق إلا الآخر وهو الحق اليقين من أنهم إنما أتلفوها بالباطل، وكان إتلافها حراما عليهم، وهم في ذلك أظلم الظالمين، وأنهم عملوا عملا ليس عليه أمر الله تعالى، وأمر رسوله ﷺ، وأن التزام دين الإسلام فرض عليهم، فإذ لا شك في ذلك فما بالك لا توجب عليهم ضمان ما أتلفوا من نفوس المسلمين وأموالهم في الكفر بعد ما أسلموا أو صاروا ذمة لنا؟ مع أنك توجب على المسلمين ضمان ما أتلفوا من نفوس إخوانهم وأموالهم فالجواب الجواب والدليل الدليل.

وبهذه المعارضة تظهر حقيقة استدلالك على مسألة الباب بقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾، وبقوله عليه السلام: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام»، وقوله عليه

٤٠١٠- عن عمران بن حصين رضى الله عنه قال: كانت العضباء من سوابق الحاج فأغار المشركون على سرح المدينة فذهبوا به، وفيه العضباء وأسروا امرأة من المسلمين، وكانوا إذا نزلوا يرسلون إبلهم فى أفنيتهم فلما كانت ذات ليلة قامت المرأة وقد نوموا فذكر الحديث -وفيه- فلما قدمت عرفت الناقة فأتوا بها النبى ﷺ فأخبرته المرأة بنذرها، فقال: بئس ما جزيتها لو وفيتها لا وفاء لنذر فى معصية الله، ولا فيما لا يملك ابن آدم، رواه الطحاوى (٢:١٥٣)، وسنده صحيح وأخرجه أحمد ومسلم (نيل الأوطار ٧:١٩١).

السلام: «ليس لعرق ظالم حق» فإن كل ذلك وارد عليك فى باب الضمان بالإتلاف فمالك تجعله حجة لعدم ملك الكفار أموال المسلمين بالاستيلاء ولا تجعله حجة لإيجاب ضمان ما أتلفوه من نفوس المسلمين، وأموالهم بعد ما أسلموا أو صاروا ذمة لنا؟ قال ابن حزم: ولأنه لا يخلوا الحربيون من أن يكونوا ملكوا ما أخذوا منا أو لم يملكوه؟ فإن لم يملكوه، فهذا قولنا وإن كانوا قد ملكوه، فلا سبيل للذى أخذ منه عليه، لا بثمن ولا بغير ثمن لا قبل القسمة ولا بعد القسمة، لأنه كسائر الغنيمة، ولا فرق وأيضا فإنه لا يخلوا الذى وقع فى سهمه من أن يكون ملكه أو لم يملكه فإن كان لم يملكه، فهو قولنا، وإن قالوا: بل ملكه قلنا: فما يحل إخراج ملكه عن يده بغير طيب نفس منه، لا بثمن، ولا بغير ثمن فهل سمع بأبين فساد من هذه الأقوال إلخ (٧:٣٠٤). قلت: إنما يتفوه بمثل هذا الكلام من لا دراية له ولا فهم، ولا فقه فإن الشفيع يقدم على المالك المشترى فى الأخذ، ولا ملك له. وبالجملة فإن فى الشرع صورا يقدم فيها غير المالك على المالك كما أريناك فلأن يقدم غير المالك على غير المالك أولى فإنه لا ملك لأحد فى المغنوم قبل القسمة، وإنما يملكه من وقع فى سهمه بعد القسمة، فيأخذه الذى أخذ منه بالثمن لكونه كالشفيع، فافهم.

قوله: "عن عمران بن حصين إلخ" فيه دليل على أن الكفار لا يملكون ما استولوا عليه من أموال المسلمين قبل أن يحرزوه بدارهم. فإن المرأة الأنصارية أخذت الناقة وهم فى الطريق فلم يملكوها ولا ملكت هى ولذا كان نذرها فيما لا تملكه ولو لم يكن الإحراز بدار الحرب شرطا فى تمام الاستيلاء لملكوها وملكتها المرأة وصح نذرها. وقد أغربت الحنابلة حيث جعلوا الاستيلاء سبب الملك، وقالوا: إن للأسير أن يأخذ من أهل الحرب ما قدر عليه ويسرق ويهرب، كما فى "المغنى" (١:٥٤٩). ثم ناقضوا وقالوا: إن أخذ أحد ما استولى عليه الحربيون بهبة أو سرقة، فصاحبه أحق به بغير شيء واستدلوا على ذلك بهذا الحديث، كما فى "المغنى" (١٠:٤٨٠).

٤٠١١- حدثنا أحمد بن داود ثنا عبيد الله بن محمد التيمى، أنا حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن تميم بن طرفة الطائى "أن رجلا أصاب له العدو بعيرا فاشتراه رجل منهم فجاء به فعرفه صاحبه فخاصمه إلى رسول الله ﷺ فقال: إن شئت أعطيته ثمنه الذى اشتراه به وهو لك وإلا فهو له"، أخرجه الطحاوى (٢: ١٥٤)، ورجاله ثقات. قال: وحدثنا أبو بكرة نا حسين بن حفص الأصبهانى ثنا سفيان الثورى عن سماك عن تميم بن طرفة عن النبى ﷺ نحوه، وهو مرسل.

وقالوا: إن المرأة الأنصارية لم تملك الناقة لكونها أخذتها سرقة لا غنيمة. [illegible] بتنبهوا لما نبهناك عليه أنها أخذتها وهم فى الطريق لم يحرزوها بدارهم. يدل على ذلك ما فى لفظ الطحاوى من قوله: وكانوا إذا نزلوا يرسلون إبلهم فى أفنيتهم فلما كانت ذات ليلة إلى آخره وفيه دلالة كون حكم الاستيلاء مقيدا مشروطا بالإحراز بدار الحرب كما قيده به الإمام أبو حنيفة، وسيأتى ما يدل على ذلك بأصرح منه فى، فانتظر.

قوله: "حدثنا أحمد بن داود إلخ" قلت: ذكره ابن حزم فى "المحلى" من طريق حماد بن سلمة وغيره عن سماك بن حرب عن تميم بن طرفة أن عثمان اشترى بعيرا من العدو، فعرفه صاحبه فخاصمه إلى رسول الله ﷺ فقال له النبى ﷺ: «إن شئت أعطيته الثمن الذى اشتراه به وهو لك، وإلا فهو له اهـ" وقال: هذا منقطع لا حجة فيه وسماك ضعيف يقبل التلقين شهد عليه شعبة وغيره به وأسنده يس الزيات عن سماك عن تميم بن طرفة عن جابر بن سمرة ويس لا تحل الرواية عنه إلخ (٧: ٣٠٣). قلت: قد قدمنا أن المرسل يصلح مفسرا للحديث الموصول وإنكار ذلك مكابرة وإلا لم يجز تفسير القرآن بأخبار الآحاد، وههنا كذلك فإن الأصل فى الاحتجاج إنما هو قول النبى ﷺ: وهل ترك لنا عقيل منزلا؟ وما صح عنه أن المهاجرين طلبوا منه دورهم يوم الفتح بمكة فلم يرد على أحد داره، وكل ما سوى ذلك من المراسيل وأقوال الصحابة فإنما هى مفسرة لمعنى قوله ﷺ هذا.

الرد على ابن حزم فى تضعيفه سماكا:

وأما قوله: "سماك" ضعيف فمن إطلاقاته المردودة بل الرجل مختلف فيه، والذين وثقوه أكثر ممن ضعفه، فإنما ضعفه فى حديث عكرمة خاصة، وهذا ليس من حديثه عن عكرمة، وقد وثقه ابن معين مع علمه بكلام شعبة فيه قال ابن أبى خيثمة: سمعت ابن معين سئل عنه ما الذى عابه (شعبة)؟ قال: أسند أحاديث لم يسندها غيره، وهو ثقة، وقال العجلى: لم يرغب عنه أحد،

٤٠١٢- عن الحسن بن عمارة عن عبد الملك بن ميسرة عن طاوس عن ابن عباس عن النبى ﷺ قال فيما أحرزه العدو فاستنقذه المسلمون: "إن وجده صاحبه قبل أن يقسم فهو أحق به وإن وجده قد قسم فإن شاء أخذه بالثمن" أخرجه الدارقطنى والبيهقى، وقال: ابن عمارة متروك (زيلعى ٢:١٤٥)، قلت: قد مر غير مرة أنه حسن الحديث كابن إسحاق، وقال ابن عدى: وقد روى هذا الحديث عن مسعر عن عبد الملك وأسنده الطحاوى عن على بن المدينى عن يحيى بن سعيد أنه سأل مسعرا عن هذا الحديث، فقال: هو من حديث عبد الملك بن ميسرة (الجوهر النقى ٢:١٠٥)، وهذه

وقال صالح بن أحمد: سماك أصح حديثا من عبد الملك بن عمير (وهو من رجال الجماعة احتج به الشيخان وغيرهما) وقال أبو حاتم: صدوق ثقة وقال: من سمع منه قديما مثل شعبة والثورى فحديثهم عنه صحيح مستقيم. (قلت: وحماد من أصحابه القدماء فإن الحافظ ذكره فى الرواة عنه قبل شعبة والثورى، ولم ينفرد به، بل تابعه سفيان، فرواه عن سماك أيضا أخرجه الطحاوى، وقال البزار: كان رجلا مشهورا لا أعلم أحدا تركه، وقال ابن عدى: لسماك حديث كثير مستقيم إن شاء الله، وهو من كبار تابعى أهل الكوفة، وأحاديثه حسان، وهو صدوق لا بأس به اهـ ملخصا (تهذيب التهذيب ٦:٢٣٤).

قلت: وهو من رجال مسلم، والأربعة علق له البخارى، فإن كان مثله ضعيفا غير محتج به لم يسلم لنا أحد من الرواة فما من رجل إلا وتكلم فيه واحد أو اثنان. والعجب ممن يحتج بأبى جعفر الرازى الذى لم يحتج به أحد من الشيخين فى الصحيح أن يتنكب عن مثل سماك، ويطلق فيه التضعيف وهل هذا إلا تحكم وتمشية للمذهب نعوذ بالله من ذلك. وبالجملة فهذا مرسل صحيح قد اعتضد بموصول كما سيأتى وبكثير من أقوال الصحابة، والمرسل إذا اعتضد بشىء من ذلك، فهو حجة عند الكل، كما مر فى "المقدمة"، وفى غير موضع من هذا الكتاب فقول ابن حزم: هذا منقطع أى مرسل لا حجة فيه، رد عليه وفيه دلالة صريحة على أن الكافر الحربى يملك مال المسلم بالاستيلاء عليه، وإلا لم يصح اشتراء عثمان عنه وضياع ثمنه ورد البعير على صاحبه بلا شىء، كما هو قول ابن حزم ومن وافقه.

قوله: "عن الحسن بن عمارة إلخ". قلت: والحديث ذكره الشافعى رحمه الله من طريق أبى يوسف القاضى الإمام حدثنا الحسن بن عمارة عن الحكم بن عتيبة عن مقسم "عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ فى عبد وبعير أحرزهما العدو ثم ظفر بهما فقال رسول الله ﷺ لصاحبهما: إن

متابعة جيدة قوية وتابعه إسماعيل بن عياش، فرواه عن عبد الملك بن ميسرة كما في "المحلى" (٧:٣٠٣) وهو حسن الحديث في غير أهل الشام كما ذكرنا في الاستدراك.

أصبتها قبل القسمة فهي مالك بغير شيء وإن أصبتها بعد القسمة فهي مالك بالقيمة" قال البيهقي: هكذا وجدته عن أبي يوسف عن الحسن بن عمارة عن الحكم بن عتيبة ورواه غيره عن الحسن بن عمارة عن عبد الملك إلخ، كذا في "نصب الراية" (٢:١٤٦).

قلت: وأبو يوسف إمام مجتهد وقد روى هذا الحديث واحتج به واحتجاج مثله بحديث تصحيح له، فبطل كل ما موه به ابن حزم في هذا المقام، وأتى به في تضعيف ابن عمارة من الكلام لا سيما وقد تابعه مسعر وإسماعيل بن عياش عن عبد الملك، وقد اتفق المحدثون على أن الضعيف إذا توبع بمثله أو بأقوى منه تقوى، وصلح للاحتجاج بحديثه، كما ذكرناه في "المقدمة"، فلا ريب في صلاحية الحديث للاحتجاج به وهو مرفوع متصل قد تأيد به مرسل تميم بن طرفة المذكور قبله ولا يتردد في الاحتجاج به بعد ذلك إلا من لم يعرف الأصول واعتاد إطلاق اللسان بالفضول من الكلام وإساءة الأدب في حق العلماء الفحول.

والعجب ممن يحتج بمحمد بن سهل المجهول، أو الوضاع أن لا يحتج بالحسن بن عمارة، وقد قال جرير بن عبد الحميد: "ما ظننت أني أعيش إلى دهر يحدث فيه عن محمد بن إسحاق، ويسكت فيه عن الحسن بن عمارة" (تهذيب التهذيب ٢:٣٠٦). وقال فيه محمد بن إسحاق: حدثني من لا اتهم (زيلعي ١:٣٦٨)، وهو من رجال الترمذي وابن ماجة علق له البخاري، وفي الحديث تصريح بقيد الإحراز الذي قيد به أبو حنيفة الجواب في هذا الباب، كما مر فبطل قول ابن حزم: لا دليل على صحة تقسيمه لا من قرآن ولا من سنة إلخ فهذه سنة النبي ﷺ مصرحة بقيد الإحراز بدار الحرب وبأن صاحبه إن وجده قبل القسمة فهو أحق به، وإن وجده قد قسم أخذه بالثمن إن شاء. وقيد الإحراز يدل على أنهم إن كانوا لم يحرزوه بدارهم فصاحبه أحق به مطلقا. وهذا هو قول أبي حنيفة بعينه وليس كل حديث يرده ابن حزم يكون مردودا فقد اطلعناك على أنه مسرف في هذا الباب ربما يحتج بما لا يصح الاحتجاج به ويرد ما لم يرده أحد غيره، وللحنفية أصول في باب تصحيح الأحاديث وتضعيفها ذكرناها في المقدمة، فلا عليهم إن خالفوا أصول بعض المحدثين أو خالفهم ابن حزم وأمثاله من أهل الظاهر الذين لا دراية لهم، ولا فقه ولا يرجعون إلى أصل، وإنما يتبعون آراءهم يفسرون بها الأحاديث، ويتركون المراسيل وأقوال الصحابة، ولا يعولون عليها في تفسير أقوال النبي ﷺ مع كونهم أقرب الناس إليه وأعرفهم بكلامه.

٤٠١٣- عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال: "ذهب فرس له فأخذه العدو فظهر عليهم المسلمون فرده عليه فى زمن رسول الله ﷺ، وأبق عبد له فلحق بالروم فظهر عليهم المسلمون فرده عليه خالد بن الوليد بعد النبى ﷺ"، رواه البخارى ومالك فى "الموطأ" عن نافع به، وزاد: ذلك قبل أن يصيبهما المقاسم اهـ.

٤٠١٤- وروى الدارقطنى من طريق رشدين عن يونس عن الزهرى عن سالم عن أبيه مرفوعًا: من وجد ماله الفىء قبل أن يقسم فهو له، ومن وجده بعد ما قسم فليس له شيء وقال: رشدين ضعيف اهـ (زيلعى ٢:١٤٥). قلت: قد مر توثيقه فى الكتاب، وهو مختلف فيه حسن الحديث.

٤٠١٥- عن الشعبى عن زغبة السحيمى قال: «كتب إليه النبى ﷺ فى أديم أحمر، فأخذ كتابه فرقع به دلوه فبعث ﷺ سرية فلم يدعوا له رائحةً ولا سارحةً، ولا أهلا ولا مالا إلا أخذوه، فذكر الحديث -وفيه- أنه خرج إلى النبى ﷺ مبادرا فأسلم وقال له ﷺ أما ما أدركت من مالك بعينه قبل أن يقسم فأنت أحق له»، أخرجه الطبرانى فى "الكبير" (جمع الفوائد ٢:٧٠). وسكت عنه فهو صحيح، أو حسن على أصله، وفى "مجمع الزوائد" (٦:٢٠٦). فيه الحجاج بن أرطاة وهو مدلس، وبقية رجاله رجال الصحيح اهـ.

قوله: عن عبيد الله بن عمر إلخ. قلت: لفظ البخارى مطلق، ولكن قيده مالك فى "الموطأ" بقوله: وذلك قبل أن يصيبهما المقاسم ومفهومه: أنهما لو كانا قد قسما لم يردا عليه بلا شيء، وقد صرح بهذا المفهوم رشدين فى روايته، وهو مختلف فيه حسن الحديث عندنا صالح للاحتجاج به. وإن سلمنا ضعفه، كما قال الدارقطنى، فالحديث الضعيف يصلح مفسرا للحديث الصحيح، كما قدمنا، وإنكار ذلك مكابرة، لا يلتفت إليها. والحديث حجة لأبى يوسف ومحمد فى العبد الآبق، فإن ظاهر الحديث أن حكمه وحكم الفرس العائر إلى العدو سواء. وسنذكر حجة أبى حنيفة رحمه الله، فانتظر. وقوله: "ومن وجده بعد ما قسم فليس له شيء" معناه: لا يستحقه بلا عوض بدليل ما مر فى حديث ابن عباس وإن وجده قد قسم فإن شاء أخذه بالثمن فإن الأحاديث يفسر بعضها بعضا وهذه سنة أخرى تؤيد ما قاله أبو حنيفة رحمه الله قد تركها ابن حزم ومن وافقه بلا حجة وبما ذكرنا من التقرير بطل ما قاله ابن حزم: إن خالد بن الوليد وابن عمر لم يفرقوا بين حال القسمة

٤٠١٦- حدثنا محمد بن خزيمة ثنا يوسف بن عدى ثنا ابن المبارك عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن رجاء بن حيوة عن قبيصة بن ذؤيب "أن عمر بن الخطاب قال فيما أحرزه المشركون فأصابه المسلمون فعرفه صاحبه قال: إن أدركه قبل أن يقسم، فهو له وإن جرت فيه السهام فلا شيء له"، أخرجه الطحاوى (٢:١٥٥). ورجاله ثقات

وما قبل القسمة اهـ (٧:٣٠٦). فإنه قد اغتر بما فى رواية "البخارى" فى الإجمال ولم يراجع ما فى "الموطأ" و "الدارقطنى" من التفصيل، فافهم.

قوله: "حدثنا محمد بن خزيمة إلخ". قلت: قد تبين بما ذكرنا فى المتن كون الحديث متصلا عن عمر رضى الله عنه، ورواه عبد الرزاق عن محمد بن راشد عن مكحول عن عمر إن أدرك قبل القسمة رد على صاحبه، وإن لم يدرك إلا بعد القسمة فصاحبه أحق به بقيمته ومن طريق سفيان عن المغيرة عن إبراهيم النخعى نحوه، ومن طريق ابن سيرين عن شريح كذلك، ومن طريق عبد الله ابن إدريس عن أبيه عن مجاهد مثله كما فى "المحلى" (٧:٣٠١).

وأعل ابن حزم حديث قبيصة بن ذويب، بأنه لم يدرك عمر وقد أجبنا عنه فى المتن ومرسل مكحول بأنه لم يدرك عمر أيضا قلنا: نعم ولكن المرسل إذا صح مخرجه بمجيئه من وجه آخر مسندا، أو مرسلا أرسله من أخذ عن غير رجال الأول كان صحيحا، وتبين بذلك صحة المرسل وأنهما أى المرسل وما عضده صحيحان لو عارضهما صحيح من طريق واحد ترجحا عليه بتعدد الطرق إذا تعذر الجمع بينهما صرح به فى "تدريب الراوى" (ص٦٧)، ومذهب عمر رضى الله عنه فى التفريق بين الإصابة قبل القسم، وبعده رواه البيهقى عن عمر من ثلاثة أوجه أحدها من رواية قبيصة عنه وقد ذكرنا أن سماعه ممكن، ويكفى للاتصال إمكان اللقاء وذكره عبد الرزاق من طريق مكحول وابن أبى شيبة من طريق زهرة بن يزيد المرادى كلاهما عن عمر فهذه خمسة أوجه عن عمر يشد بعضها بعضا فهل لأحد له مسكة بالعلم أن يتفوه بمثل ما تفوه به ابن حزم أن ذلك لم يثبت عن عمر، فهل يكون مسند واحد متصل حجة، ولا تكون خمسة مراسيل حجة؟ هذا لا يقوله إلا من خلع ربقة العلم عن عنقه، وإذا فاتك الحياء فاصنع ما شئت. وأعجب من ذلك كله أن ابن حزم نسب إلى عمر قولين: الأول: أن ما أخذه المشركون من أموالنا يرد إلى أصحابه قبل القسمة، ولا يرد بعد القسمة أصلا، والثانى: إن أدرك قبل القسمة رد إلى صاحبه بغير ثمن، وإن لم يدرك إلا بعد القسمة فصاحبه أحق به بقيمة اهـ. وكل ذلك لكونه لم يرد ذكر الرد بالقيمة فى رواية قبيصة بن ذويب عند ابن أبى شيبة ولو راجع الدارقطنى لوقف على ذكره فى

وسنده صحيح، ورواه الدارقطني (٢:٤٧٢). وزاد: إنما هو رجل منهم، وقال أبو سهل: هو أحق به من غيره بالثمن، وقال: هذا مرسل اهـ.

قلت: كلا، بل هو موصول؛ فإن قبيصة ولد يوم الفتح، وقيل: يوم حنين، وقيل: أول سنة من الهجرة وتعقب، أتى به النبي ﷺ لما ولد فدعا له، وقال: هذا رجل نبيه، ذكره ابن شاهين في الصحابة، وقال ابن قانع: له رؤية، كذا في "الإصابة" (٥: ٢٧١) وسماع مثله عن عمر ممكن، وادعى مسلم أن المتفق عليه أن يكفي للاتصال إمكان اللقاء

روايته، كما في المتن، وإن سلمنا أن قبيصة لم يذكره فكان يجب عليه أن يلخص قوله من مجموع ما روى عنه مسندا ومرسلا وهذا مكحول قد صرح في روايته بأنه إن لم يدرك إلا بعد القسمة فصاحبه أحق به بقيمته والروايات تفسر بعضها بعضا فكان الواجب عليه إرجاع ما رواه قبيصة إلى ما رواه مكحول عنه لا أن يجعل هذا مذهبا وهذا مذهبا فإن الاختلاف والتضاد في قول واحد من المسلمين مما ينكره العقل والشرع لا سيما في قول واحد من المجتهدين الخلفاء الراشدين ولم يزل دأب العلماء جمعهم بين الروايات بالتأويل، فما بال ابن حزم لا يجمع بين ما روى عن عمر في الباب بجمع الطرق بعضها إلى بعض، ولا بحملها على محمل واحد ولم لا يأخذ ههنا بالزيادة التي ذكرها بعض الرواة، وسكت عنها البعض مع أن مذهبه الأخذ بالزيادة.

صرح به في غير موضع من "المحلى"، ولكنه لا يزال ينسى أصوله وأصول المحدثين عند البحث مع الخصم. وأعجب من كل عجيب قوله: قال بعضهم معنى قول عمر في الرواية الأخرى: فلا شيء له وأمضها لسبيلها أي إلا بالثمن. فقلنا ما يعجز من لا دين له عن الكذب ويقال لكم معنى قول عمر: إنه أحق بها بالقيمة، أي أن تراضيا جميعا على ذلك، وإلا فلا. فما الفرق بين كذب وكذب اهـ (٧:٣٠٢).

قلنا: الفرق إنك تزيد في قول عمر من عند نفسك ما تحرف به كلامه عن موضعه، فلا يشك عالم وجاهل في أن اشتراط تراضي الطرفين جميعا يستلزم بطلان كون صاحبه أحق به فكل أحد يجوز له أخذ ما عند الآخر بالتراضي وإذا كان كذلك لم يكن لقوله: صاحبه أحق به بالقيمة معنى أصلا وخصمك لم يزد في قول عمر من عند نفسه شيئا بل إنما زاد ما قد زاده بعض الرواة عنه في رواياتهم، وهذا ليس من الكذب في شيء، بل هو من باب التوفيق والتطبيق بين الروايات بجمع طرقها بعضها إلى بعض، وإنما الكذب أن يزاد في الكلام ما يبطل معناه ويحرفه وشتان بين موفق ومحرف، وقد تبين بما قلنا أن ذكر بعض الرواة شيئا لم يذكره غيره ليس من

وقبيصة سمع عثمان بن عفان، وزيد بن ثابت وأبا الدرداء، وأدرك أبا بكر الصديق، وله سن لا ينكر معها سماعه من عمر (الجوهر النقى ٢:١٣٤-٢٠٥).

التعارض والمعارضة فى شيء، ولكن ابن حزم لم يتنبه لذلك وأقام المعارضة بين أقوال عمر رضى الله عنه، وليس ذلك من دأب المحققين، وإنما هو من ديدن القاصرين. ثم عارضنا ابن حزم رحمه الله بما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء أخبرنى عكرمة بن خالد قال: أخبرنى أسيد بن ظهير الأنصارى وكان وإلى اليمامة أيام معاوية أن النبى ﷺ قضى فى السرقة إن كان الذى ابتاعها من الذى سرقها غير متهم يخير سيدها، إن شاء أخذ الذى سرق منه بثمنه، وإن شاء اتبع سارقه ثم قضى بذلك بعده أبو بكر وعمر وعثمان، وقضى به أسيد بن ظهير قال ابن حزم: وقد قضى به أيضا عميرة بن يثرى -قاضى البصرة- وبه يقول إسحاق بن راهويه: فهذا خبر أحسن من خبركم وأقوم وهو فى معناه فخذوا به، وإلا فأنتم متلاعبون، وأما نحن فتركناه لأن عكرمة بن خالد ليس بالقوى، وعلى كل حال فهو والله بلا خلاف من أحد أشبه من ياسين والحسن بن عمارة وإسماعيل ابن عياش، وما هو بدون سماك اصلا إلخ (٧:٣٠٣).

الرد على ابن حزم فى تضعيف عكرمة بن خالد

قلت: أحسن الله عزاءنا فيك يا ابن حزم: فما أجرأك على التوثيق والتضعيف من عير تثبت ولا تحقيق فإن عكرمة بن خالد بن سعيد الذى هو من مشيخة ابن جريج ثقة معروف قال الذهبى فى "الميزان": أخطأ ابن حزم فى تضعيفه وزلق فى هذا الرجل بالذى قبله (وهو عكرمة بن خالد بن سلمة)، ولم يتفطن لذلك وهذا الرجل وثقه ابن معين وأبو زرعة والنسائى اهـ (٣:٢٠٧).

قلت: "وعكرمة بن خالد بن سلمة المخزومى" يروى عن أبيه وعنه مسلم بن إبراهيم لم يرو عنه أحد اسمه عطاء كما يظهر من "التهذيب" (٧:٢٥٩). قال الحافظ: "وغلط ابن حزم فرد حديثا من رواية عكرمة بن خالد الذى قبله ظانا أنه هذا الضعيف وقد بين ذلك ابن القطان اهـ". فكان على ابن حزم أن يأخذ بهذا الحديث، وإلا فهو المتلاعب لا غير. وأما نحن فلم نأخذ به لأن عطاء الذى يروى عن عكرمة بن خالد ليس هو ابن أبى رباح كما ظنه ابن حزم، فإن أبى رباح لم يذكره أحد فى الرواة عن عكرمة هذا وإنما هو ابن عجلان الذى ضعّفه المحدثون بإسرهم واتهموه بالكذب والوضع وهو المذكور فى الرواة عن عكرمة بن خالد.

تدليس ابن جريج:

وقد دلس ابن جريج ههنا، فأفحش، فإنه يروى عن عكرمة بن خالد بلا واسطة، فلما أدخل

٤٠١٧- حدثنا يزيد بن سنان ثنا محمد بن خزيمة ثنا أزهر بن سعد السمان عن ابن عون عن رجاء بن حيوة أن عمر بن الخطاب وأبا عبيدة قالا ذلك، أخرجه الطحاوى (٢:١٥٤)، وهذا مرسل صحيح والظاهر أن رجاءً أخذه من قبيصة فيكون موصولا.

عطاء بينه وبين عكرمة ظن السامع أنه لم يدلس ولكنه أتى بأفحش التدليس فى قوله: "عن عطاء" فإن المتبادر منه هو عطاء بن أبى رباح لكون ابن جريج من ألزم الناس به، وليس كذلك بل هو ابن عجلان ولقد صدق الدارقطنى أن شر التدليس تدليس ابن جريج، فإنه قبيح التدليس لا يدلس إلا فيما سمعه من مجروح، كذا فى "طبقات المدلسين" (ص ١٤). ومما يدل على ما قلنا قول الترمذى فى جامعه: قال أبو عيسى: حديث أسيد (بن ظهير) حديث حسن غريب ولا نعرف لأسيد بن ظهير شيئا يصح غير هذا الحديث، أى حديث الصلاة فى مسجد قباء كعمرة اهـ (١:٤٣ و ٤٤) فإذا كان أسيد بن ظهير لا يعرف له غير حديث واحد فالذى رواه ابن جريج عن عطاء عن عكرمة ابن خالد عن أسيد لا يصح وإنما هو من بلايا ابن عجلان فافهم. ورحم الله ابن حزم حيث ذكر عكرمة ونسى عطاء وظنه ابن أبى رباح وليس هو إلا ابن عجلان وبمثل هذا يبتلى من يعترض الأئمة بسوء، نسأل الله العافية.

قال ابن حزم: "والعجب أن أصحاب أبى حنيفة ردوا حديث "من وجد سلعة بعينها عند مفلس فهو أحق بهما من الغرماء" وهذا حديث ثابت صحيح اهـ" (٧:٣٠٣). قلت: لم يرد الحنفية وما هم برادين شيئا مما ثبت وصح عن النبى ﷺ وإنما حملوه على الودائع والغصوب والعوارى والرهون، بدليل قوله ﷺ: «من وجد سلعة بعينها» وإنما ماله بعينه يقع على المغصوب والعارية والوديعة وما أشبهها. وأما المبيع فلا يبقى بعينه بعد البيع فإن تبدل الملك يستلزم تبدل العين ألا ترى إلى قوله ﷺ فى حديث بريرة هو لها صدقه ولنا هدية» ويؤيد ما قلنا مارواه الطحاوى بسنده عن سمرة بن جندب: «أن رسول الله ﷺ قال: من سرق له متاع أو ضاع له متاع وجده فى يدى رجل بعينه فهو أحق به ويرجع المشترى على البائع بالثمن» اهـ (٢:٢٩٤). وهو قاض على ما رواه عطاء عن عكرمة بن خالد عن أسيد بن ظهير من: أن المشترى عن السارق إن كان غير متهم يخير المالك بين أن يأخذ ماله بالثمن أو يتبع السارق كما مر فإن حديث سمرة بن جندب صريح فى أن صاحبه أحق به مطلقا سواء كان المشترى متهما أو غير متهم ويرجع المشترى على السارق البائع وبه نأخذ، فافهم وتشكر.

قوله: حدثنا يزيد بن سنان إلخ. فيه موافقة أبي عبيدة بن الجراح أمين الأمة لعمر رضى الله

٤٠١٨- حدثنا محمد بن خزيمة ثنا يوسف بن عدى ثنا ابن المبارك عن ابن لهيعة عن بكير بن عبد الله بن الأشج عن سليمان بن يسار عن زيد بن ثابت مثله أخرجه الطحاوى (٢:١٥٤)، وسنده حسن وابن لهيعة ليس بدون من ابن إسحاق بل أجل منه.

٤٠١٩- حدثنا أحمد بن داود ثنا عبيد الله بن محمد أنا حماد عن أيوب وحبيب وهشام عن محمد (هو ابن سيرين. مؤلف) أن رجلا ابتاع جارية من العدو، فوطئها فولدت منه فجاء صاحبها فخاصمه إلى شريح فقال: المسلم أحق أن يرد على أخيه بالثمن، قال: فإنها قد ولدت منه فقال: أعتقها، قضاء الأمير عمر بن الخطاب، أخرجه الطحاوى (٢:١٥٤)، ورجاله كلهم ثقات.

عنهما فى حكم استيلاء أهل الحرب على أموال المسلمين، وإنهم يملكونها إذا أحرزوها بدارهم، قال ابن حزم: "ولا يصح عن أبي عبيدة، لأنه من طريق أبى عون أو ابن عون ولم يدركا أبا عبيدة اهـ (٧:٣٠١)". قلت: بل هو من طريق ابن عون عن رجاء بن حيوة عن أبى عبيدة ورجاء، وإن لم يدركه، ولكنه من كبار التابعين، ثقة فقيه، وإرسال مثله أفضل من إسناد غيره، على أن الظاهر أخذه ذلك عن قبيصة بن ذؤيب يدل على ذلك طريق قتادة عن رجاء بن حيوة عن قبيصة عن عمر، وقد ذكرناه قبل، فهو مرسل صحيح فى حكم الموصول.

قوله: "حدثنا محمد بن خزيمة ثانيا إلخ" فيه جواب عن قول ابن حزم فى "المحلى"، ولا ندرى من رواه عن زيد بن ثابت (٧:٣٠١) فليعلم أنه رواه عنه سليمان بن يسار الهلالى مولى ميمونة أم المؤمنين روى عن ميمونة وأم سلمة وعائشة وفاطمة بنت قيس، وحمزة بن ثابت وابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله والمقداد بن الأسود وأبى رافع مولى النبى ﷺ، كذا فى "التهذيب" (٤:٢٢٨).

قوله: "حدثنا أحمد بن داود إلخ" قلت: شريح من أجلة قضاة الإسلام ولى القضاء لعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم وأقام على قضاء الكوفة ستين سنة، وقال له على: اذهب فأنت أقضى العرب، كان فى زمن النبى ﷺ ولم يسمع منه. وعده ابن السكن فى الصحابة لحديث دل على لقيه النبى ﷺ، وهو أعلم الناس بقضايا عمر وعلى وقد قضى فى رجل ابتاع جارية من العدو، فوطيها فولدت منه بأنها صارت أم ولده واستحقت الإعتاق، ولم يردها على صاحبه وهذا هو قول أبى حنيفة وأصحابه وقد اعترف ابن حزم فى "المحلى" أن قبل القسمة لا بعدها صح عن عطاء وشريح والحسن وإبراهيم وهو قول الليث والأوزاعى ومالك وذكره ابن أبى الزناد عن أبيه

٤٠٢٠- عن قتادة عن خلاس أن على بن أبى طالب "قال: من اشترى ما أحرزه العدو فهو جائز"، أخرجه الطحاوى (٢: ١٥٥)، وسنده صحيح، وقال ابن حزم فى "المحلى" (٧: ٣٠١): رواية خلاس عن على صحيحة اهـ.

وعن القاسم بن محمد وعروة وخارجة وعبيد الله بن عبد الله وأبى بكر بن عبد الرحمن وسليمان ابن يسار (وهم فقهاء المدينة السبعة) فى مشيخة عن نظراءهم اهـ من "الجوهر النقى" (٢: ٢٠٥). قال ابن حزم: "ولا يصح عنهم لأنه من طريق ابن أبى الزناد وهو ضعيف اهـ (٧: ٣٠٢)". قلت: كلا بل هو فوق أبى جعفر الرازى الذى جعله ابن حزم حجة بدرجات. قال ابن معين فيما رواه أبو داود عنه: أثبت الناس فى هشام بن عروة عبد الرحمن بن أبى الزناد وقال أيضا فيما حكاه الساجى عنه عبد الرحمن بن أبى الزناد عن أبيه عن الأعرج عن أبى هريرة حجة. وقال أحمد: أحاديثه صحاح، وقال يعقوب بن شيبة: ثقة صدوق. وقال الترمذى والعجلى: ثقة وصحح الترمذى عدة من أحاديثه وقال فى اللباس: ثقة حافظ، ووثقه غير هؤلاء كثيرون وتكلم فيه آخرون، ولو كان كل من تكلم فيه بشىء ضعيفا لم يسلم لنا أحد ولم يقدر ابن حزم ولا غيره أن يصحح شيئا من الأحاديث وإنما تكلم من تكلم فيه لأجل ما حدث به ببغداد، فأفسده البغداديون ولا تزروا وازرة وزر أخرى، والبسط فى "التهذيب" (٦: ١٧٢). فهل لأحد من أمثال ابن حزم أن يقول: إن ما قاله أبو حنيفة لا يعرف عن صاحب ولا تابع، ولا دليل له من سنة ولا من قرآن ولا قياس؟ فقد أقمنا الدليل على مسألة الباب من القرآن والسنة والقياس وأقوال الصحابة والتابعين رضى الله عنهم أجمعين ولكنهم لا يفقهون.

قوله: "عن قتادة عن خلاس إلخ" قال ابن حزم فى "المحلى": "ورواية خلاس عن على صحة إلا أنه لا بيان فيها، إنما هى ما أحرزه العدو فهو جائز، ولا ندرى ما معنى "فهو جائز"؟ ولعله أراد أنه جائز لأصحابه إذا ظفر به اهـ (٧: ٣٠١) قلت: يا له من متطفل متجاهل أو متمحل متغافل؟ أو لم يكن تيسير له مراجعة طرق الحديث، والنظر فى سائر ألفاظها حتى يتضح له المراد؟ ولكنه إنما يفعل ذلك فيما يظنه مفيدا له ولمذهبه وإلا فأى حاجة له إلى التنقير والتحقيق، إذا كان مرجعه إلى تأييد الخصم. ولو راجع ابن حزم لفظ الطحاوى "من اشترى ما أحرز العدو فهو جائز" لاستحيا من قوله: "لا ندرى ما معنى فهو جائز"، ولندم على قوله: "ولعله أراد إلخ" وبمثل هذا يبتلى من يفسر الأحاديث بالرأى ولا يراجع طرقها، ولا يجعل بعضها مفسرا لبعض، ودلالة قول على رضى الله عنه أن أهل الحرب يملكونه ما يحرزونه من أموال المسلمين ظاهرة. وإلا لم يجز

٤٠٢١- عن عيسى بن يونس عن ثور عن أبى عون عن زهرة بن يزيد المرادى "أن أمة لرجل مسلم أبقت إلى العدو فغنمها المسلمون فعرفها أهلها فكتب فيها أبو عبيدة بن الجراح إلى عمر فكتب إليه عمر إن كانت لم تخمس ولم تقسم، فهى رد على أهلها، وإن كانت قد خمست وقسمت فأمضها لسبيلها"، أخرجه ابن أبى شيبة، كما فى "المحلى" (٧: ٣٠١).

٤٠٢٢- عن معتمر بن سليمان التيمى عن أبيه أن على بن أبى طالب رضى الله عنه "قال: ما أحرزه العدو من أموال المسلمين فهو بمنزلة أموالهم" أخرجه ابن أبى شيبة، كما فى "المحلى" (٧: ٣٠٠)، وهو مرسل صحيح.

لم اشتراه منهم بل بطل البيع والشراء، ورد المشترى على مالكه بلا شيء كما يقوله من لا يقول بحكم الاستيلاء. وفيه دلالة على قيد الإحراز الذى قيد به أبو حنيفة حكم الاستيلاء فأين من يدعى أن ما قاله أبو حنيفة لا يعرف من قول صاحب، ولا تابع ولا سنة ولا قياس؟

قوله: "عن عيسى بن يونس إلخ" أعله ابن حزم بأن أبا عون أو ابن عون لم يدرك عمر اهـ. ولم ينظر إلى أن أبا عون إنما يرويه بواسطة زهرة بن يزيد المرادى، عن عمر فكان عليه أن يثبت الانقطاع بينه ودون ذلك خرط القتاد. وفيه دلالة على أن العدو يملك رقيق المسلم بالاستيلاء عليه وإحرازه بدار الحرب وإلا ردت الأمة على أهلها قبل القسمة وبعدها سواء وقوله: "فأمضها لسبيلها" معناه: فلا حق لأهلها عليها إلا بالثمن إن شاؤوا بدليل ما رواه مكحول عنه كما تقدم. وفى الأثر حجة لأبى يوسف ومحمد فى كون الآبق وغير الآبق من العبيد سواء فى حكم الاستيلاء. وهو محمول عند أبى حنيفة على أن العدو كان أخذها من دار الإسلام بعد إباقها من دار مولاها، فأحرزها بدار الحرب، وسيأتى ما يدل له، فانتظر.

قوله: "عن معتمر بن سليمان إلخ" قلت: ولا يخفى على الناظر فى هذا الباب أن حكم الاستيلاء روينا عن على رضى الله عنه بثلاثة طرق: إحداها: موصولة قطعا وهى طريق خلاس عنه، كما اعترف به ابن حزم وثانيتها: ظاهرة فى الوصل وهى طريق قتادة الآتية فإنه ذكر فيها قصة بكر بن قرواش وهو من مشاهير أصحاب على، وسماع قتادة منه ممكن فالظاهر أنه أخذ الرواية عنه. وثالثها: طريق سليمان التيمى، وهذه مرسلة بلا شك، وقد تقدم أن المراسيل إذا صح مجيئه من وجه آخر فهو حجة عند الكل، وهذا كذلك فلا سبيل لابن حزم وأمثاله إلى رده، ودلالته على أن الحرب يملكون ما يحرزونه من أموال المسلمين ظاهرة، بدليل قوله: فهو بمنزلة أموالهم.

٤٠٢٣- عن قتادة أن مكاتبا أسره العدو فاشتراه رجل فسأل بكر بن قرواش عنه علي بن أبي طالب، فقال له علي: "إن أفتكه سيده، فهو على كتابته، وإن أبى أن يفتكه فهو للذي اشتراه" أخرجه ابن أبي شيبة، كما في "المحلى" (٧: ٣٠٠) أيضا، وأعله ابن حزم بأن قتادة لم يدرك عليا اهـ. قلت: ولكن بكر بن قرواش أدركه وهو من كبار التابعين الثقات من أصحاب علي (تعجيل المنفعة ص٥٤)، وسماع قتادة منه ممكن لكونه من الطبقة الرابعة التي جل روايتهم عن كبار التابعين (تقريب ص ٣).

٤٠٢٤- عن معمر عن الزهري "ما أحرزه المشركون ثم أصابه المسلمون فهو لهم، ما لم يكن حرا أو معاهدا"، أخرجه ابن أبي شيبة (المحلى ٧: ٣٠٠).

٤٠٢٥- ومن طريق هشيم عن المغيرة ويونس قال المغيرة: عن إبراهيم، وقال يونس: عن الحسن قالا جميعا: ما غنمه العدو من مال المسلمين فغنمه المسلمون فصاحبه أحق به، فإن قسم فقد مضى (المحلى ٧: ٣٠١ أيضا).

قوله: "عن قتادة إلخ" دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، وفيه حجة لمن جعل المكاتب والمدبر وأم الولد والرقيق كلهم سواء في حكم الاستيلاء، وهو محمول عندنا على أن مولاه إن لم يفتكه، فللذي اشتراه أن يحبسه عنده حتى يستوفي ثمنه بدليل ما سيأتي عن عمر أن الحر لا يباع ولا يشترى، والمكاتب والمدبر وأم الولد في حكم الحر، لا يباع أحد منهم، ولا يشترى. والله تعالى أعلم.

قوله: "عن معمر عن الزهري إلخ" فيه دلالة على أن أهل الحرب لا يملكون الأحرار من المسلمين ومن أهل ذمتنا بالاستيلاء عليهم. قال الموفق في "المغني": إن أهل الحرب إذا استولوا على أهل ذمتنا فسبوهم، وأخذوا أموالهم ثم قدر عليهم وجب ردهم إلى ذمتهم، ولم يجز استرقاقهم في قول عامة أهل العلم ولا نعلم لهم مخالفا، وذلك لأن ذمتهم باقية ولم يوجد منهم ما يوجب نقضها، وحكم أموالهم حكم أموال المسلمين في حرمتها اهـ" (١٠: ٤٩٧). وليس معنى قوله: فإن قسم فقد مضى أن صاحبه ليس بأحق به بعد القسمة بالثمن فقد وجدنا التصريح بكونه أحق به بالثمن عند إبراهيم فيما رواه محمد أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: "ما أحرز أهل الحرب من أموال المسلمين ثم أصابه المسلمون فهو رده على صاحبه إن أصابه قبل أن يقسم الفيء، وإن أصابه بعد ما قسم فهو أحق به بثمنه قال محمد: وبه نأخذ وإنما يعني بالثمن القيمة، وهو قول أبي حنيفة رحمة الله عليه اهـ من "الآثار" (ص ١٢٢)، ودلالة الآثار على حكم الاستيلاء ظاهرة.

٤٠٢٦- حدثنا عثمان بن مطر الشيباني حدثنا أبو حريز عن الشعبي قال: "أغار أهل "ماه" وأهل "حلولاء" على العرب فأصابوا سبايا من العرب ورقيقا ومتاعًا ثم إن السائب بن الأقرع عامل عمر غزاهم ففتح ماه وكتب إلى عمر في سبايا المسلمين، ورقيقهم ومتاعهم قد اشتراه التجار من أهل ماه، فكتب إليه عمر أن المسلم أخو المسلم لا يخونه ولا يخذله، فأيما رجل من المسلمين أصاب رقيقه ومتاعه بعينه فهو أحق به، وإن أصابه في أيدي التجار بعد ما اقتسم فلا سبيل إليه. وأيما حر اشتراه التجار فإنه يرد عليهم رؤوس أموالهم فإن الحر لا يباع ولا يشترى" أخرجه سعيد بن منصور (المغني لابن قدامة ١٠ :٤٨١)، وعثمان بن مطر ضعفه غير واحد، وقال عبد الله بن سالم: كان حافظا للحديث (التهذيب ٧:١٥٥). وأبو حريز قاضي سجستان مختلف فيه، وثقه ابن معين في رواية وأبو زرعة وأبو حاتم وابن حبان والدارقطني، وتكلم فيه آخرون (التهذيب ٥:١٨٥)، وإنما ذكرناه اعتضادا به لا احتجاجا.

قوله: "حدثنا عثمان بن مطر إلخ". قلت: دلالة على حكم الاستيلاء ومعنى الباب ظاهرة وقوله: إن أصابه في أيدي التجار بعد ما اقتسم فلا سبيل إليه أي لا سبيل إليه مجانا وهو أحق به بالقيمة إن شاه بدليل ما صرح به مكحول، وغيره عن عمر رضي الله عنه وقوله: أيما حر اشتراه التجار، فإنه يرد عليهم رؤوس أموالهم أي من بيت مال المسلمين.

وقوله: "فإن الحر لا يباع ولا يشترى" دليل على كون المكاتب والمدبر وأم الولد كذلك لاشتراك العلة، فإن أحدا منهم لا يجوز بيعه ولا شراءه كما سيأتي في أبواب البيوع وإذا اتحدت العلة اتحد الحكم، كما لا يخفى على من له مسكة بالعلم، وفيه رد على ابن حزم حيث قال: وقد أجمع الحاضرون من المخالفين على أنهم أي أهل الحرب لا يملكون أحرارنا أصلا، وإنهم مسرحون قبل القسمة، وبعدها بلا تكليف ثمن فأي فرق بين تملك الحر وبين تملك المال بالظلم والباطل لو أنصفوا أنفسهم اهـ (٧:٣٠٥) فالفرق بينه وبينه أن الحر لا يباع ولا يشترى بخلاف المال، وقد صرح بهذا الفرق عمر الفاروق رضي الله عنه وهو هو، فافهم وانصف.

دليل أبي حنيفة في العبد الآبق حيث لا يملكه الفار بالاستيلاء عليه

وبعد ذلك فلنقم الدليل على أن العبد إذا أبق إلى العدو لم يملكه بالاستيلاء عليه بخلاف ما إذا أخذه العدو من دار الإسلام، وهو ما روى أبو داود والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح غريب عن ربعي بن حراش عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه «قال: خرج عبدان إلى رسول

. . . .

الله ﷺ –يعني يوم الحديبية قبل الصلح– فكتب إليه مواليهم فقالوا: يا محمد! والله ما خرجوا إليك رغبة في دنك، وإنما خرجوا هربا من الرق فقال ناس: صدقوا يا رسول الله! ردهم إليهم، فغضب رسول الله ﷺ وأبى أن يردهم، وقال: هم عتقاء الله عز وجل اهـ (عون المعبود ٣:١٨).

وفيه: أن عبد الحربي إذا خرج إلينا مسلما بنفسه لم يبق لمولاه يد عليه فيحرز نفسه بالخروج إلينا مراغما لمولاه، وهو في يد نفسه لا يد للمسلمين عليه يشير إليه قوله ﷺ: «هم عتقاء الله عز وجل»، فلما لم يملك المسلمون مثل هذا العبد المراغم لمولاه فلأن لا يملك الكفار عبدا لمسلم خرج إليهم مراغما أولى.

والفقه أنه صار في يد نفسه، وهي يد محترمة فتكون دافعة لإحراز المشركين إياه، فلما لم يحرزوه لم يملكوه، فإن ظهر المسلمون عليه بعد ذلك رد إلى مولاه المسلم قبل القسمة، وبعدها بلا شيء، وبهذا علم حكم عبد الحربي إذا أبق إلينا كافرا حيث نملكه باستيلاء عليه لأن يده في نفسه ليست بمحترمة فيتم إحراز المسلمين إياه، ذكر ملخصه في "المبسوط" (١٠:٥٦). ولم يتنبه ابن حزم لدليل المسألة من السنة والفقه، فقال ما قال، وأقذع في الكلام وأطال.

واحتج ابن حزم على أن الكفار لا يملكون أموال المسلمين بالاستيلاء عليها بما رواه ابن أبي شيبة نا شريك عن الركين عن أبيه أو عمه، "قال: حبس لي فرس فأخذه العدو فظهر عليه المسلمون فوجدته في مربط سعد فقلت: فرسي! فقال بينتك؟ فقلت: أنا أدعوه فيحمحم فقال سعد: إن أجابك فإنا لا نريد منك بينة" اهـ. قال ابن حزم: فهذا ليس إلا بعد القسمة فهذا فعل المسلمين (٧:٣٠٦).

قلت: وأي دليل فيه على كونه بعد القسمة وهل هذا إلا تحكم بالرأي المحض؟ وهل مجرد كونه في مربط سعد دليل على القسمة؟ فإن كان ابن حزم يتمسك بأمثال هذه الدلاءل التي لا رأس لها ولا رجل فقد ضاع اسم الدليل وارتفع الأمان عن الصحيح والعليل. وأيضا ففي سنده شريك الكوفي صدوق سيء الحفظ فعجيب ممن لا يحتج بسماك وعكرمة بن خالد المخزومي، أن يحتج بمثل شريك هذا، ولكن أهل الظاهر لا أصل لهم ولا أساس وإنما يتبعون آراءهم في الحديث ويطيلون ألسنتهم في أهل التحقيق بذم الرأي والقياس.

باب إذا أسلم عبد الحربى ثم خرج إلينا أو ظهر على الدار أو خرج إلى عسكر المسلمين فهو حر

٤٠٢٧- عن ربعى بن حراش عن على رضى الله عنه "قال: خرج عبدان إلى النبى ﷺ يوم الحديبية قبل الصلح، فقال مواليهم: يا محمد! والله ما خرجوا إليك رغبةً فى دينك وإنما خرجوا هربا من الرق، فقال ناس: صدقوا يا رسول الله! درهم إليهم فغضب رسول الله ﷺ وأبى أن يردهم، وقال: هم عتقاء الله سبحانه" رواه أبو داود وسكت عنه واللفظ له والترمذى وقال: حسن صحيح غريب، والحاكم فى "المستدرك"، وقال: صحيح على شرط مسلم (زيلعى ٢:٦٠).

٤٠٢٨- عن الحجاج بن أرطاة عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس "أن عبدين

باب إذا أسلم عبد الحربى ثم خرج إلينا أو ظهر على الدار أو خرج إلى عسكر المسلمين فهو حر

قوله: "عن ربعى بن حراش إلخ". فيه دلالة على أن العبد إذا خرج إلى عسكر الإسلام مسلما فهو حر وإن كان العسكر فى دار الحرب، فإن مكة لم تكن فتحت إذ ذاك وكانت الحديبية دار الحرب، ولكن العبد إنما يراغم مولاه ويكفى لمراغمته اللحوق بمنعة العسكر أو الخروج من أرض الحرب إلى أرض الإسلام بخلاف جيش الإسلام إذا دخل أرض الحرب فإنه يراغم أهلها جميعا فلا يكون غلبة على طائفة منهم وهزيمته عسكرا من عساكرهم كافيا لمراغمة الجميع، ولذا لو لحقه مدد قبل قسمة الغنائم أو قبل الخروج من أرض الحرب شاركه فيها وإلا فلا، كما تقدم، وفى قوله ﷺ: «هم عتقاء الله عز وجل» تنصيص على أنه لا ولاء عليهم لأحد، والذى روى أن النبى ﷺ رد ولاءهم إلى مواليهم فالمراد ولاء الموالاة لهم أن يوالوا من أحبوا، كذا فى "شرح السير الكبير" (٤:١٩٨)، والرواية التى أشار إليها أخرجها أبو داود فى المراسيل عن عبد ربه بن الحكم (قال ابن القطان: "لا يعرف حاله")، وفيه: فلما أسلم مواليهم بعد ذلك رد النبى ﷺ الولاء عليهم، وكذا هو فى مرسل عبد الله بن مكرم الثقفى رواه البيهقى، كما فى "نصب الراية" (٣:١٤٦).

قوله: "عن الحجاج" دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة. قال الموفق فى المغنى وإذا أسلم عبد الحربى أو أمته وخرج إلينا فهو حر وإن أسر سيده وأولاده وأخذ ماله وخرج إلينا فهو حر، والمال له والسبى رقيقه وإن أسلم وأقام بدار الحرب فهو على رقه (إلا إذا ظهر على الدار فيصير حرا) وإن أسلمت أم ولد الحربى وخرجت إلينا عتقت واستبرأت نفسها. وهذا قول أكثر أهل العلم

خرجا من الطائف فأسلما فأعتقها النبى ﷺ أحدهما أبو بكرة"، أخرجه أحمد وإسحاق بن راهويه وابن أبى شيبة والطبرانى (زيلعى ٢: ٦٠)، وهذا سند حسن، وفى لفظ لابن أبى شيبة بهذا الإسناد: إن النبى ﷺ كان يعتق من أتاه من العبد إذا أسلموا وقد أعتق يوم الطائف رجلين أحدهما أبو بكرة (زيلغى ١٢: ١٤٦) أيضا، وروى الواقدى فى المغازى: حدثنى موسى بن محمد بن إبراهيم التيمى عن أبيه فذكره، وقال: "ونادى منادى رسول الله ﷺ يومئذ أيما عبد نزل من الحصن إلينا فهو حر فنزل أبو بكرة" الحديث (زيلعى ٢: ٦٠).

٤٠٢٩- عن معمر عن عاصم عن أبى عثمان عن أبى بكرة أنه خرج إلى رسول الله ﷺ وهو محاصر أهل الطائف بثلاثة وعشرين عبداً فأعتقهم فهم يقال لهم: العتقاء» رواه عبد الرزاق (دراية ص٢٣٧) وسنده حسن.

٤٠٣٠- عن خالد بن الوليد أنه كتب لأهل الحيرة كتابا وفيه: وأيما عبد من عبيدهم أسلم أقيم فى أسواق المسلمين، فبيع بأعلى ما يقدر عليهم فى غير الوكس، ولا تعجيل ودفع ثمنه إلى صاحبه»، أخرجه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص١٧٢)، واحتج به فهو حجة.

قال ابن المنذر: وقال به كل من نحفظ عنه من أهل العلم إلا أن أبا حنيفة قال فى أم الولد تزوج إن شاءت من غير استبراء، وأهل الغلم على خلافه لأنها أم ولد عتقت فلم يجز أن تتزوج بغير استبراء كما لو كانت لذمى. (قلت: حجة أبى حنيفة قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن﴾ -إلى قوله- ﴿ولا جناح عليكم أن تنكحوهن﴾ الآية، فلم يوجب العدة على الحرائر المهاجرات، ولا استبراء على الآماء منهن، وليست أم ولد الحربى بأولى من زوجته، فلما لم تجب العدة على الزوجة لم يجب الاستبراء على أم ولده، وبهذا افترق حكم أم ولد الذمى، فافهم. والله تعالى أعلم. وروى سعيد بن منصور حدثنا يزيد بن هارون عن الحجاج عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس «قال: كان رسول الله ﷺ يعتق العبيد إذا جاؤوا قبل مواليهم» وعن أبى سعيد الأعصم قال: «قضى رسول الله ﷺ فى العبد وسيده قضيتين، قضى أن العبد إذا خرج من دار الحرب قبل سيده أنه حر» الحديث (وقد ذكرناه فى المتن) اهـ (١٠: ٤٧٧).

قوله: "عن معمر عن عاصم إلخ" دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة.

٤٠٣١- عن معمر عن عمرو بن ميمون "قال: كتب عمر بن عبد العزيز فيمن أسلم من رقيق أهل الذمة أن يباعوا ولا يتركون يسترقونهم، ويدفع أثمانهم إليهم،

قوله: "عن معمر عن عمرو بن ميمون إلخ" فيه دلالة على أن رقيق الذمى إذا أسلم لا يكون حرا بل يجبر على بيعه، وإن استرق ذمى رقيقا مسلما بعد ما تقدم من الإمام النهى عن ذلك يجبر على إعتاقه أو يعتق عليه. دليل الأول قوله فيمن أسلم من رقيق أهل الذمة: أن يباعوا ويدفع أثمانهم إليهم. ودليل الثانى قوله: "فمن قدرت عليه بعد تقدمك إليه فأعتقه والأول منصوص مذهب الحنفية قال فى "شرح السير": والذمى يجبر على بيع العبد المسلم إذا حصل فى ملكه (٤:١٠٣). والثانى من باب التعزير. وقواعدنا لا تأباه، وفى "البدائع": "لو أسلم عبد الحربى فى دار الحرب لا يعتق، وهو عبد على حاله بالإجماع اهـ" (٧:١٣٠) أى إلا إذا أخرج إلينا مراغما لمولاه أو امتنع بمنعة العسكر الذى دخل فى دار الحرب أو ظهر على الدار. وقيد "المراغمة" يحترز به عما لو خرج بإذن مولاه أو بأمره لحاجته فإنه إذا خرج كذلك، فأسلم فى دارنا حكمه أن يبيعه الإمام ويحفظ ثمنه لمولاه الحربى، كذا فى "فتح القدير" (٥:٢٦٥).

الرد على ابن حزم:

وقال ابن حزم: "إن كل عبد أو أمة كانا لكافرين أو أحدهما أسلما فى دار الحرب أو فى غير دار الحرب فهما حران، فلو كانا كذلك لذمى فأسلما فهما حران ساعة إسلامهما، وكذلك مدبر الذمى أو الحربى، مكاتبهما أو أم ولدهما أيهم أسلم، فهو حر ساعة إسلامه، وتبطل الكتابة، أو ما بقى منها، ولا يرجع الذى أسلم بشىء مما كان أعطى منها قبل إسلامه، ويرجع بما أعطى منها بعد إسلامه فيأخذه. واحتج بقول الله عز وجل: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ قال: وإنما عنى تعالى بهذا إحكام الدين بلا شك، وأما تسلط الدنيا بالظلم فلا. والرق أعظم السبيل وقد أسقطه الله تعالى بالإسلام اهـ ملخصا (٧:٣١٨).

وهذا كما ترى استدلال عجيب لا يقوم على رجليه فلقائل أن يقول: إنما عنى تعالى بهذا إحكام دار الجزاء بدليل قوله: ﴿فالله يحكم بينكم يوم القيمة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ أى فى الآخرة وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ثم احتج بقوله تعالى ﴿إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار، لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن، وآتوهم ما انفقوا ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن﴾ الآية قال: وهذا برهان قاطع فى

فمن قدرت عليه بعد تقدمك إليه استرق شيئا من سبى المسلمين ممن قد أسلم وصلى فأعتقه" رواه عبد الرزاق (المحلى لابن حزم (٧: ٣٢١).

وفى الباب قصة إسلام سلمان الفارسى بالمدينة وكان عبدا ليهودى فأمره ﷺ أن يكاتبه، أخرجها الشيخان وغيرهما.

وجوب عتق أمة الذمى أو الحربى إذا أسلمت، لأنه تعالى أمر أن لا نرجعها إلى الكفار وأنهن لا يحللن لهم، وأباح لنا نكاحهن. وهذا عموم يوجب الحرية اهـ (٧: ٣٢٠).

وهذا أيضا كما ترى استدلال لا ينهض على شيء فإن الأمر بعدم إرجاعهن إلى الكفار وعدم حلهن لهم، وإباحة نكاحهن لنا لا يوجب الحرية أصلا لإمكان كل ذلك مع بقاءهن على الرق، كما لا يخفى. وليس فى نص الآية وفى مفهومها وإشارتها ما يدل على الحرية فهل هذا إلا تفسير القرآن بالرأى، والزيادة عليه من غير دليل؟ وإن سلمنا فغاية ما فيها حرية أمة الحربى إذا أسلمت وخرجت من دار الحرب إلى دار الإسلام، بدليل كون الكلام مقيدا بالمهاجرات. وأما حرية أمة الذمى فلا دلالة للآية على ذلك أصلا لكونها غير مهاجرة، وقياسها على أمة الحربى المهاجرة إلينا فاسد الاعتبار للفرق الظاهر بين الحربى والذمى. فأموال أهل الحرب لا عصمة لها بخلاف أموال أهل الذمة فإنهم قد عصموا منا دماءهم وأموالهم ببذل الجزية فتعتق أمة الحربى عليه بلا عوض إذا أسلمت وهاجرت بخلاف أمة الذمى فإنها لا تعتق عليه بل تباع لمسلم ويدفع إليه ثمنها مراعاة لعهده الذى له علينا. أ لا ترى أن الله تعالى مع أمره بعدم إرجاع المهاجرات إلى الكفار، ونصه على أنهن لا يحللن لهم، وإن نكاحهم قد بطل، ولم يبق له أثر أمرنا بأن نؤتيهم ما أنفقوا وذلك لأجل العهد الذى وقع بينهم وبين النبى ﷺ يوم الحدبية، فكذلك يجب علينا أن ندفع إلى أهل الذمة أثمان إماءهم إذا أسلمن ولا نعتقهن عليهم بلا شيء مراعاة لعهدهم بل هم أولى بذلك من الحربيين المعاهدين.

ولو تأمل ابن حزم فى معنى الآية حق التأمل لوجدنا أقرب الناس إلى العمل بهذه الآية، ووجده أبعدهم منها لإبطاله قيد الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام، وهو نص الآية وإعتاقه أمة الذمى عليه بلا شيء. والآية نص فى وجوب مراعاة أهل العهد فى عهدهم، قال ابن حزم: ونسأل من باعهما عليه (أى على الذمى مؤلف) لم تبيعهما؟ أهما مملوكات كان له أم غير مملوكين؟ ولابد من أحدهما فإن قال: ليسا مملوكين له صدق، وهو قولنا، وإذ لم يكونا مملوكين له فهما حران. وإن قال: هما مملوكان له قلنا: فلم تبطل ملكه الذى أنت تصححه بلا نص، ولا إجماع إلى آخر ما قال

٤٠٣٢- عن أبى سعيد الأعسم قال: «قضى رسول الله ﷺ فى العبد وسيده قضيتين قضى أن العبد إذا خرج من دار الحرب قبل سيده أنه حر فإن خرج سيده بعد

وأطال (٧:٣١٨)، قلنا: ولم لم تسأل نفسك حين احتججت لما ذهبت إليه بقوله تعالى: ﴿إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن﴾ - فيه ﴿وآتوهم ما أنفقوا﴾ إن تلك المهاجرات إما أن يكن فى نكاح الكفار بعد ما أسلمن وهاجرن وإما أن يكون نكاحهم قد بطل بذلك ولا بد من أحدهما. فإن قلت: هن فى نكاحهم فكيف جاز لنا أن ننكحهن؟ وإن قلت: قد بطل نكاحهم نقول: فلم وجب علينا أن نؤتيهم ما أنفقوا؟ فإن قلت: مراعاة للعهد الذى كان بيننا وبينهم.

قلنا: كذلك لا نترك أمة الذمى فى يده بعد ما أسلمت لما نهى الله عن إرجاع المسلمة إلى الكافر لأنها لا تحل له، ونؤتيه ثمنها مراعاة للعهد الذى بيننا وبينه. ولنا سلف فى ذلك من كتاب خالد بن الوليد إلى أهل الحيرة ومن قول عمر بن عبد العزيز الخليفة الراشد حيث كتب فيمن أسلم من رقيق أهل الذمة أن يباعوا ويدفع إليهم أثمانهم ولم يعرف لهم مخالف فى عصرهم فكان إجماعا. فبطل قولك لم تبطل ملكه بلا نص، ولا إجماع، فافهم. وليس لك سلف فى ما ذهبت إليه من نص ولا إجماع والنصوص التى احتججت بها لا تدل على ما ذهبت إليه أصلا كما قدمنا الإشارة إليه.

قوله "عن أبى سعيد الأعسم إلخ". فيه دلالة ظاهرة على كون حكم الحرية مقيدا بخروج العبد من دار الحرب قبل سيده مسلما، والحديث رواه أحمد، واحتج به وقال: اذهب إليه، وكفى به حجة.

الرد على ابن حزم:

وبه ظهر سخافة رأى ابن حزم حيث قال فإن قالوا: هذا حكم من خرج من دار الحرب إلى دار الإسلام. قلنا: ما الفرق بينكم وبين من قال: بل هذا حكم من خرج من الطائف خاصة؟ وهل بين الحكمين فرق؟ ثم نقول لهم: وما دليلكم على هذا؟ وإنما جاء (أى أبو بكرة مؤلف) مسلما إلى رسول الله ﷺ ولم يقل عليه السلام: إنى إنما أعتقته لأنه خرج من دار الحرب، فمن نسب هذا إلى رسول الله ﷺ فقد كذب عليه، وقال عليه بلا برهان إلخ (٧:٣٢).

قلنا: ليس الكاذب إلا من قصر نظره على حديث أو حديثين أو أول نصوص القرآن برأيه كيف ما شاء. وأما الأئمة المجتهدون المقتدى بهم فى الدين، فحاشاهم أن يكذبوا على رسول الله ﷺ أو يقولوا عليه بلا برهان. لو تأملت لوجدت الحجة التى احتججت بها دالة على قيد

لم يرد عليه وقضى أن السيد إذا خرج قبل العبد ثم خرج العبد رد على سيده». رواه

الخروج من دار الحرب، فإن قوله تعالى: ﴿إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن﴾ الآية إن كان دالا على حرية أمة الحربى كما قد زعمته فهو دال على كون الحرية مقيدة بالهجرة أيضا، كما سبقت الإشارة إليه. "والهجرة" الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام. وحديث أبى سعيد الأعسم نص فى ذلك «أنه ﷺ قضى فى العبد إذا خرج من دار الحرب قبل سيده أنه حر» وأى نص أصرح من ذلك فى كون الحرية مقيدة بالخروج من دار الحرب. وأيده ما جاء فى رواية الواقدى «نادى منادى النبى ﷺ يومئذ -أى يوم الطائف- أيما عبد نزل من الحصن إلينا فهو حر» اهـ. علق الحرية "بالنزول" ولم يقل: أيما عبد أسلم فهو حر نزل أو لم ينزل. ولكن ابن حزم وأمثاله من أهل الظاهر لا يدرون ما يخرج من رؤوسهم والله المستعان. وبهذا القيد خرج حكم عبد الحربى إذا أسلم فى دار الحرب ولم يهاجر وكذا عبد الذمى إذا أسلم فى دار الإسلام فلا يكون حرا بل يباع عليه وعبد الحربى يبقى رقيقا له ما لم يخرج من دار الحرب أو يلحق بعسكر الإسلام الداخل هناك فيصير حرا، وكذا إذا ظهر على الدار.

وفى "المدونة": قلت لابن القاسم: أ رأيت لو أن عبيدا لأهل الحرب أسلموا فى دار الحرب أ يسقط عنهم ملك ساداتهم أم لا فى قول مالك؟ قال: لا أحفظ عن مالك فيه شيئا. ولا أرى أن يسقط ملك ساداتهم عنهم إلا أن يخرجوا إلينا إلى بلاد الإسلام، فإن خرجوا سقط عنهم ملك ساداتهم. ولو دخل المسلمون دار الحرب فأصابوا عبيدا مسلمين وساداتهم مشركون كانوا أحرارا، ولا يردون إلى ساداتهم وإن أسلم ساداتهم بعد ذلك لأنهم حين دخل إليهم أهل الإسلام فكأنهم خرجوا إليهم، ألا ترى أن بلالا أسلم قبل مولاه، فاشتراه أبو بكر فأعتقه، وكانت الدار يومئذ دار الحرب لأن أحكام الجاهلية كانت ظاهرة يومئذ، فلو كان إسلام بلال أسقط ملك سيده عنه لم يكن ولاءه لأبى بكر، ولكان إذا ما صنع فى اشتراءه إياه إنما هو فداء فليس هو هكذا، ولكنه مولاه، وأما الذين خرجوا إلى دار الإسلام (أو عسكر المسلمين) بعد ما أسلموا وتركوا ساداتهم فى دار الشرك، فهؤلاء قد أعتقهم النبى ﷺ بخروجهم إلى دار الإسلام وهم عبيد لأهل الطائف الذين نزلوا على النبى عليه السلام فأسلموا وساداتهم فى حصن الطائف على الشرك فأعتقهم الإسلام وخروجهم إلى دار الإسلام وكذلك فعل النبى ﷺ. قلت: أما بلال فإنما أعتقه أبو بكر قبل الهجرة قبل أن تظهر أحكام النبى ﷺ فليس لك فى هذا حجة وإنما تكون لك حجة على من خالفك أن لو كان هذا بعد هجرة النبى ﷺ وظهور أحكامه قال هى حجة حتى يأتى ما ينقضها

سعيد بن منصور (المغنى ١٠:٤٧٧)، ورواه أحمد، وقال: أذهب إليه، وهو مرسل (نيل الأوطار ٧:٢١٣).

ولا نعرف أنه جاء ما ينقض ذلك اهـ (١:٣٨٣).

وبهذا اندحض ما قاله ابن حزم: إن أمر بلال كان فى أول الإسلام بلا خلاف، وقبل نزول الآية التى ذكرنا ببضع عشرة سنة لأن الآية مدنية فى سورة النساء إلخ (٧:٣٢٠).

فقد بينا أن قوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ لا يدل على حرية رقيق الكافر أصلا لا بعبارته، ولا إشارته بل هو وارد فى حكم المجازاة فى الآخرة بدلالة السباق. وإن سلمنا أنه تعالى عنى بهذا أحكام الدين فلا نسلم كون الرق منها وإنما هو من جنس التملك بالاستيلاء، وهو من أحكام الدنيا[1] كالبيع والشراء، فافهم. وأما إن عبد الذمى إذا أسلم فى دار الإسلام فلا يكون حرا بل يباع عليه، فدليله إسلام سلمان الفارسى رضى الله عنه بالمدينة، وكاتب سيده بأمر النبى ﷺ فلو كان حرا بنفس الإسلام لم يكن للمكاتبة معنى.

الجواب عن إيراد ابن حزم:

وأورد عليه ابن حزم "إن أمر سلمان كان بالمدينة، وكان مملوكا لرجل من بنى قريظة، وهم ممتنعون لا يجرى عليهم حكم رسول الله ﷺ بل هم فى حصونهم مالكون لأنفسهم، وكان إسلام سلمان رضى الله عنه بلا خلاف قبل الخندق. وهو أول مشاهده ومن البرهان القاطع على أن ملك سيده له بطل عنه بإسلامه أنه كان مكاتبا له بلا شك. وما انتمى قط إلى ولاء ذلك القرظى بل انتمى مولى لله تعالى ورسوله. وهذا كله متفق عليه من المؤلف والمخالف فلو كان ملكه له صحيحا وكتابته له صحيحة بحق الملك لكان ولاءه له. ولو كان ولاءه له لما تركه النبى ﷺ ينتفى عن ولاءه" اهـ (٧:٣٢١).

وهذا كله كلام من لا دراية له ولا فقه فإن المدينة كانت قد صارت دار الإسلام بقدوم النبى ﷺ، واجتماع قبائل الأوس والخزرج وبنى النجار وغيرها عليه. ومن كان بها من المشركين أو اليهود كانوا كلهم تحت حكم النبى ﷺ وعهده، ولم يغدر قبيلة منهم لعهده إلا وقد أجليت أو أخزيت وصار كل ما بيدها فيئا لله ولرسوله. وهذه قريظة حين غدرت بالعهد، ونصرت

(١) يدل عليه ما قدمناه عن "المبسوط" فى باب الاستيلاء من قوله: إن الاستيلاء من سبب يملك به المسلم مال الكافر فيملك به الكافر مال المسلم كالبيع والهبة وبيننا وبينهم مساواة فى أسباب إصابة الدنيا بل حظهم أو فر من حظنا لأن الدنيا لهم.

. . . .

الأحزاب حاصرها النبى ﷺ، وقتل مقاتلتها وسبى ذريتها. فقوله: "إن بنى قريظة كانوا ممتنعين لا يجرى عليهم حكم رسول الله ﷺ" غير مسلم البتة. كيف وقد كان ﷺ كتب كتابا بين المؤمنين وأهل يثرب ويهودها مقدمه المدينة وفيه: إن يهود بنى فلان أمة من المؤمنين (ومعاونتهم إياهم على عدوهم بالنفقة التى شرطها عليهم قاله أبو عبيد مؤلف) وشرط عليهم أنه لا يخرج أحد منهم إلا بإذن محمد ﷺ، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأن بينهم النصيحة والنصر للمظلوم وإن المدينة[1] جوفها حرم لأهل هذه الصحيفة، وأنه ما كان بين أهل الصحيفة من حدث يخاف فساده فإن أمره إلى الله وإلى محمد النبى ﷺ وإن بينهم النصر على من وهم يثرب، وعلى كل أناس حصتهم من النفقة إلى آخره ذكر الكتاب بطوله أبو عبيد فى "الأموال": عن يحيى بن عبد الله بن بكير، وعبد الله بن صالح قالا: حدثنا الليث بن سعد حدثنى عقيل بن خالد عن ابن شهاب (ص ٢٠٢ و ٢٠٣)، وهو مرسل صحيح وفيه ما يدل صريحا على أن اليهود كلها كانت تحت حكم النبى ﷺ وعهده ولم يكونوا ممتنعين مالكين لأنفسهم كما قاله ابن حزم. نعم لم تؤخذ منهم الجزية ولم تضرب عليهم لتأخر نزول حكم الجزية ولم يكن بالمدينة أحد من اليهود حين نزول حكمها. وأما إن سلمان لم ينتم قط إلى ولاء ذلك القرظى، فلأن قريظة لما حاربت الله ورسوله لم يبق من مقاتلتهم عين تطرف، ولا من ذريتهم ونساءهم نفس إلا وقد سبيت، واستعبدت فإلى من كان ينتمى؟ والذمى إذا عاد حربا على المؤمنين لا يبقى له ولاء، ولا حق على مسلم، بل كل ما كان له يصير فيئا للمسلمين فلذلك كان سلمان ينتمى مولى لله ولرسوله، فافهم.

فائدة: إذا أسلم عبد الحربى فى دار الحرب، ولم يخرج إلى دار الإسلام، ولم يلتحق بجيش المسلمين، ولا ظهر على الدار فهو عبد لمولاه إلا إذا باعه من مسلم أو ذمى وسلمه إلى المشترى، فحينئذ يعتق عند أبى حنيفة وهو الصحيح. وقد أبهم الجواب فى "السير الصغير" وفسره فى "السير الكبير"، فقال: بمجرد البيع لا يعتق بل إذا قبضه المشترى وهو مسلم أو ذمى لا حربى، فإن المسلم أو الذمى من أهل دارنا فإذا أصاب العبد المسلم فى يد من هو من أهل دارنا فكأنه خرج إلى دار الإسلام فيكون حرا بمنزلة المراغم. وإذا كان المشترى حربيا فهو بمنزلة البائع، وقد كان هو مملوكا فى ملك البائع، فكذلك فى ملك المشترى.

---

(١) فيه دليل لما قدمنا فى كتاب الحج أن حرم المدينة ليس كحرم مكة، ومعنى كونه حرما أنه بلد آمن لا يجوز إخافة أهله ولا تشهير السلاح عليهم نحوه وموضع الاستشهاد قوله ﷺ: «إن جوف المدينة حرم لأهل هذه الصحيفة» أى دون سائر الناس، فافهم.

باب الحربي يسلم في دار الإسلام ثم يرجع إلى دار الحرب بلا أمان كاتما إسلامه لجمع ماله بها من الأموال فهو له كله ولا يخمس

٤٠٣٣- حدثنا يحيى بن عثمان بن صالح ثنا نعيم بن حماد ثنا ابن المبارك، ومحمد بن ثور عن معمر عن ثابت عن أنس بن مالك: "أن الحجاج بن علاط السلمي قال: يا رسول الله! إن لي بمكة أهلا ومالا وقد أردت إتيانهم فإن أذنت لي أن أقول فيك فعلت، فأذن له رسول الله ﷺ أن يقول ما شاء، فلما قدم مكة قال لامرأته: إن أصحاب محمد قد استبيحوا وإنما جئت لآخذ أهلي ومالي فأشتري من غنائمهم وفشا ذلك في أهل مكة فبلغ ذلك العباس، ففتن به واختفى من كان فيها من المسلمين وأظهر المشركون الفرح بذلك، فكان العباس لا يمر بمجلس من مجالسهم إلا قالوا: يا أبا الفضل! لا يسؤك الله. قال: فبعث غلاما له إلى الحجاج بن علاط، فقال: ويلك ما هذا

كذا في "شرح السير الكبير" (٤:١٩٨). وقالا: لا يكون حرا بالبيع والهبة، بل بالخروج إلى دار الإسلام أو الالتحاق بعسكر المسلمين، أو ظهورهم على الدار. قلت: وإذا اشتراه مسلم قد أسلم في دار الحرب فهو بمنزلة ما اشتراه الحربي سواء، لأن إصابة العبد المسلم في حكم الخروج إلى دار الإسلام، وهو ظاهر فلا يرد على أبي حنيفة اشتراء أبي بكر بلالا رضي الله عنهما، وإعتاقه إياه وكونه مولى لأبي بكر رضي الله عنه، فافهم. فإن ابن حزم لم يتنبه للمعنى الذي علل به أبو حنيفة الجواب، ولم يدر أن بيع الحربي عبده المسلم أو هبته من مسلم أو ذمي هو من أهل دارنا بمنزلة خروجه من دار الحرب إلى عسكر المسلمين النازل بدار الحرب، وفي حكم خروجه إلى دار الإسلام فيكون حرا كالمراغم. ومن حرم الدراية والفقه لا يكون حظه غير التوحش من أخوية الفقهاء أئمة الدراية والهدى. وإذا قرعت سمعه كلماتهم انطلق لسانه بما لا يليق، وقال: فهل سمع بأوحش، وأفحش من هذا التخليط؟ وهل يعرف أن أحدا قاله قبله؟ ماذا على الفقيه أن قال ما لم يقله أحد قبله إذا كان متمسكا بحجة من السنة لا تخالف نصا ولا إجماعا، والله تعالى أعلم.

باب الحربي يسلم في دار الإسلام ثم يرجع إلى دار الحرب بلا أمان كاتما إسلامه لجمع ماله بها من الأموال فهو له كله ولا يخمس

قوله: "حدثنا يحيى بن عثمان إلخ" قلت: وفي "شرح السير الكبير" ولو أسلم الحربي في دار الحرب ثم خرج إلى دار الإسلام وخلف ثقله في دار الحرب ثم رجع إليه ولم يتعرض أهل

الذى جئت به؟ فالذى وعد الله ورسوله خير مما جئت به فقال الحجاج لغلامه: "اقرأ على أبى الفضل السلام، وقل له ليتخلى فى بعض بيوته، فإن الخبر على ما يسره فلما أتاه الغلام فأخبره فأقام إليه فقبل ما بين عينيه، وأعتقه ثم أتاه الحجاج بن علاط فخلابه فى بعض بيوته، وقال له: إن الله قد فتح على رسوله خيبر وجرت فيها سهام المسلمين واصطفى رسول الله ﷺ صفية لنفسه. وإنى استأذنت رسول الله ﷺ أن أقول فيه ما شئت فإن لى مالا بمكة آخذه، فأذن لى أن أقول ما شئت فاكتم على ثلاثا ثم قل ما بدا لك. ثم أتى الحجاج أهله فأخذ ماله ثم انشمر إلى المدينة" الحديث، رواه الطحاوى فى "مشكله" (٤:٢٤٢)، ورجال سنده ثقات غير ما فى يحيى بن عثمان من المقال، وقال الحافظ فى "الفتح" (٦:١١١): قصة الحجاجة بن علاط من حديث أنس رواه أحمد وابن حبان والنسائى، وصححه الحاكم اهـ. وقال ابن سعد: قدم على النبى ﷺ، وهو بخيبر فأسلم وسكن المدينة، وقال عبد الرزاق: أخبرنا معمر عن ثابت عن أنس «لما افتتح رسول الله ﷺ خيبر، قال الحجاج بن علاط: يا رسول الله إن لى بمكة أهلا ومالا وإنى أريد أن آتيهم فأنا فى حل إن قلت فيك شيئا؟ فأذن له» الحديث بطوله، رواه أحمد وإسحاق عن عبد الرزاق ورواه النسائى عن إسحاق، كذا فى "الإصابة" (١:٣٢٧) قلت: وهذا سند صحيح على شرط الشيخين.

الحرب بشىء من ذلك حتى صارت تلك الأشياء بيده فأخرجها معه فجميع ذلك كله له، لا خمس فيه سواء كان خروجه إلى دار الحرب بإذن الإمام أو بغير إذنه، لأن المال باقٍ على ملكه ما لم يتعرض له أهل الحرب فيكون هو مستديما ملكه فحاله كحال من أسلم وخرج بماله فإن الخمس إنما يجب فيما يثبت فيه الملك ابتداء بالإحراز بالدار لمن كان خارجًا بإذن الإمام؛ لأن ذلك فى حكم الغنيمة فيه، فأما ما استدام ملكه فيه، وأكده بالإحراز لا يكون فى معنى الغنيمة، فلا يجب فيه الخمس. ولو أسلم الحربى بعد ما دخل إلينا بأمان ثم رجع إلى ماله وولده فأخرجهم معه فإن كان دخل إليهم بأمان فولده حر مسلم لا سبيل عليه لأنه لما حصل فى دار الحرب مسلما كان ولده الصغير مسلما تبعا له وما خرج به من مال فهو له وهذا غير مشكل، فالمستأمن فيهم إذا تملك ما لا عليهم بسبب من الأسباب، وخرج به كان له خاصة. فهذا الذى قرر ملكه فى ماله أولى أن يكون له خاصة وأولاده الكبار، وزوجته فى أمانه لا سبيل عليهم؛ لأنهم خرجوا معه. فقد صار معطيا

أبواب الاستئمان

باب لا يجوز لمسلم دخل دار الحرب بأمان أن يغدر بهم فإن أخذ ما لهم غدرًا وأحرزه بدارنا فهو له ولا يخمس ولا يجبر على رده

٣٤٣٤- عن ابن عباس قال: «كان رسول الله ﷺ إذا بعث جيوشه قال -فذكر الحديث وفيه: لا تغلوا ولا تمثلوا» الحديث رواه أحمد، وهو حديث حسن، وله شواهد، كما تقدم في باب من لا يجوز قتله من هذا الكتاب.

٣٤٣٥- عن ابن عمر «أن رسول الله ﷺ قال: إن الغادر ينصب له لواء يوم القيامة فيقال: هذه غدرة فلان بن فلان» رواه أبو داود (بسند صحيح)، وقال المنذري: وأخرجه البخاري ومسلم والنسائي (عون المعبود ٣: ٣٧).

الأمان لهم، وإن كان دخل إليهم بغير أمان، فكذلك الجواب إن كان دخوله بغير إذن الإمام، وإن كان دخل بإذن الإمام فكذلك الجواب فيما أخذ من ماله فأخرجه لأنه قرر ملكه في ذلك المال ولم يملكه ابتداء بهذا الإخراج فلم يكن في حكم الغنيمة، فأما ما أخرجه من مال أخذه منهم ففيه الخمس لأنه تملك هذا المال ابتداء بالإحراز بدار الإسلام، وقد كان دخوله بإذن الإمام، فكان لهذا المال حكم الغنيمة. ثم استدل أي محمد بحديث الحجاج بن علاط السلمي، فإنه أسلم بخيبر وكانت له أموال بمكة فاستأذن رسول الله ﷺ أن يأتي مكة حتى يأخذ ماله، فأذن له فأتى مكة وأخذ ماله، ولحق برسول الله ﷺ فلم يبلغنا أن رسول الله ﷺ خمس ماله، ولا عرض له بشيء، ثم ذكر الشارح تمام القصة من طريق الواقدي في مغازيه، وقال: قد تبين بهذه القصة أن الحجاج ما دخل إليهم بأمان وإنما دخل إليهم على أنه منهم كما كان، وهذا لا يكون استئمانا، ومع ذلك قد سلم رسول الله ﷺ ماله فعرفنا أنه لا خمس في مال يخرجه صاحبه بهذا الطريق، وإن كان دخل إليهم بغير أمان بإذن الإمام، والله تعالى الموفق (٤: ٣٨٣ و ٣٨٦).

باب لا يجوز لمسلم دخل دار الحرب بأمان أن يغدر بهم فإن أخذ مالهم غدرا أو أحرزه بدارنا فهو له ولا يخمس ولا يجبر على رده

قوله: "عن ابن عباس إلخ" دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة. فإنه إذا لم يجز للمسلم المحارب أن يغدر بأهل الحرب، فالمسلم المستأمن إليهم أولى بحرمة الغدر بهم، لكونه قد آمنهم على أنفسهم وأموالهم، وهذا كله ظاهر.

قوله: عن ابن عمر إلخ. دلالته على حرمة الغدر مطلقا ظاهرة. فدخل المسلم المستأمن في

٤٠٣٦- عن المسور بن مخرمة ومروان في قصة الحديبية: وكان المغيرة بن شعبة صحب قوما في الجاهلية فقتلهم، وأخذ أموالهم، ثم جاء فأسلم، فقال النبي ﷺ: أما الإسلام فأقبل وأما المال فلست منه في شيء» الحديث بطوله أخرجه البخاري (فتح الباري ٥:٢٤٨). ولفظ أبي داود «أما الإسلام فقد قبلنا وأما المال فإنه مال غدر لا حاجة لنا فيه»، فذكر الحديث (عون المعبود ٣:٤٠).

٤٠٣٧- ابن وهب عن ابن لهيعة عن عقيل عن ابن شهاب "أن المغيرة بن شعبة نزل وأصحاب له بأيلة فشربوا خمرا حتى سكروا وناموا وهم يومئذ كفار قبل أن يسلم المغيرة بن شعبة، فقام إليهم المغيرة فذبحهم جميعًا، ثم أخذ ما كان لهم من شيء، فسار به حتى قدم على رسول الله ﷺ فأسلم المغيرة ودفع المال إلى رسول الله ﷺ وأخبره الخبر فقال رسول الله ﷺ: إنا لا نخمس مال أحد غصبًا، فترك رسول الله ﷺ ذلك المال في يد المغيرة بن شعبة"، أخرجه سحنون في المدونة (١:٣٨٢) وهو مرسل حسن.

عمومه. قال المحقق في "الفتح": "وإذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا يحل له أن يتعرض لشيء من أموالهم ودمائهم لأنه بالاستيمان ضمن لهم أن لا يتعرض لهم فإخلافه غدر والغدر حرام بالإجماع. ثم ذكر حديث ابن عمر هذا، ووصيته ﷺ لأمراء الجيوش والسرايا «لا تغدروا ولا تغلوا» (٥:٢٦٦).

قوله: "عن المسور بن مخرمة، ومروان إلى آخر الباب" قال الحافظ في "الفتح": وقد ساق ابن الكلبي والواقدي القصة وحاصلها: أنهم كانوا خرجوا زائرين المقوقس بمصر، فأحسن إليهم وأعطاهم، وقصر بالمغيرة فحصلت له الغيرة منهم، فلما كانوا بالطريق شربوا الخمر، فلما سكروا وناموا وثب المغيرة فقتلهم، ولحق بالمدينة فأسلم قال: وقوله: وأما المال فلست منه في شيء أي لا أتعرض له لكونه أخذه غدرا ويستفاد منه أنه لا يحل أخذ أموال الكفار في حال الأمن غدرا لأن الرفقة يصطحبون على الأمانة والأمانة تؤدى إلى أهلها مسلما كان أو كافرا وأن أموال الكفار إنما تحل بالمحاربة والمغالبة، ولعل النبي ﷺ ترك المال في يده لإمكان أن يسلم قومه فيرد إليهم أموالهم.

قلت: تأويل بعيد وأيضا فلا معنى لتوقف الرد على إسلام قومه، فإنه إن كان قد ملك تلك الأموال، وطابت له بالإحراز بدار الإسلام، فلاحظ لقومه فيها، وإن أسلموا وإن كان لم يملكها، أو لم تطب له، فهي لورثة المقتولين، وإن لم يسلموا، فكان عليه قضاء أو ديانة أن يردها إليهم، ولا ينتظر إسلامهم، لأن الأمانة تؤدى إلى أهلها مسلما كان أو كافرا كما قاله الحافظ نفسه.

٤٠٣٨- ابن وهب عن عمر بن الحارث والليث بن سعد عن بكير بن الأشج "أن المغيرة بن شعبة أتى إلى رسول الله ﷺ وقد قتل أصحابه وجاء بغنائمهم فترك رسول الله ﷺ ذلك المال للمغيرة وهو كافر وهم كفار" (أى حين قتلهم هو)، أخرجه سحنون فى "المدونة" (١:٣٨٢)، وهو مرسل صحيح شاهد للمرسل قبله.

ومرسلا ابن شهاب وبكير بن لأشج يدلان على أنه ترك المال للمغيرة أى لكونه قد ملكه بالإحراز بدار الإسلام ومن أسلم على شيء فهو له أ لا ترى أن الحربى لو أخذ مال المسلم غصبا وأحرزه بدار الحرب ثم أسلم فهو له. قال الموفق فى "المغنى": ولا أعلم خلافا فى أن الكافر الحربى إذا أسلم أو دخل إلينا بأمان بعد أن استولى على مال مسلم فأتلفه أنه لا يلزمه ضمانه وإن أسلم، وهو فى يده فهو له بغير خلاف فى المذهب لقول رسول الله ﷺ: من أسلم على شيء فهو له، وإن كان أخذه من المستولى عليه بهبة أو سرقة أو شراء فكذلك لأنه استولى عليه فى حال كفره فأشبه ما استولى عليه لقهره للمسلم اهـ (١٠:٤٨٣). فإن استولى الحربى على أموال الكفار بسرقة أو غدر، ثم أسلم، وهى فى يده فهى له بالأولى ولا تخمس لكونها غير مأخوذة بالمحاربة والمغالبة، بل بالغدر والغصب، فافهم.

قال الحافظ: "ويستفاد منه أن بالحربى إذا أتلف مال الحربى (ثم أسلم) لم يكن عليه ضمان وهذا أحد الوجهين للشافعية" اهـ (٥:٢٥٠). قلت: وكيف يستفاد منه ذلك؟ والمغيرة لم يتلف أموالهم بل جاء النبى ﷺ وهى فى يده، وإنما يستفاد منه أن الحربى إذا أسلم بعد ما استولى على أموال الكفار غدرا وهى فى يده فهى له، ولا يؤمر بردها إليهم لأن النبى ﷺ لم يأمر المغيرة بالرد مع كونه قد بين له أن ذلك مال غدر لا حاجة لنا فيه. نعم قد كان أتلف نفوسهم غدرا ولم يأمره النبى ﷺ بأن يديهم أو يستعفى من ورثتهم ولا بالكفارة لكونه قتلهم وهو كافر والكافر غير مخاطب بالكفارة والإسلام يجب ما قبله من الآثام، والله تعالى أعلم.

وفى "الهداية": فإن غدر بهم أعنى التأجر (المستأمن) فأخذ شيئا، وخرج به ملكه ملكا محظورا لورود الاستيلاء على مال مباح إلا أنه حصل بسبب الغدر فأوجب ذلك خبثا فيه، فيؤمر بالتصدق به اهـ" (٥:٢٦٧ مع "الفتح"). وفى "شرح السير الكبير": "إن المستأمن إذا أخذ شيئا من مالهم بغير طيب أنفسهم فأخرجه إلى دارنا أمر برده ولا يجبر عليه فى الحكم، لأنه أخسر ذمة نفسه لا ذمة الإمام والمسلمين واستدل عليه بحديث المغيرة بن شعبة رضى الله تعالى عنه: أنه صحب قوما من المشركين فوجد منهم غفلة فقتلهم وأخذ أموالهم فجاء بها إلى رسول الله ﷺ

٤٠٣٩- عن عبد الملك بن عمير ثنا عامر بن شداد ثنا عمرو بن الحمق رضى الله عنه قال: «سمعت رسول الله ﷺ إذا اطمأن الرجل إلى الرجل ثم قتله بعد ما اطمأن إليه نصب له يوم القيامة لواء غدر»، أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٤:٣٥٣)، وصححه وأقره عليه الذهبى ورواه النسائى وابن ماجة من رواية رفاعة بن سواد عنه مرفوعا بلفظ: من أمن رجلا على دمه فقتله، فأنا برىء من القاتل، وإن كان المقتول كافرا، كذا فى "الإصابة" (٤:٢٩٤).

وطلب منه أن يخمس فأبى أن يفعل ذلك، ولم يجبره على رد ذلك إلى ورثتهم فهو الأصل فى هذا الجنس فإن جاء صاحب المتاع مسلما أو معاهدا بأمان وأقام على ذلك بينة عد ولا من المسلمين، أو أقرذ واليد بذلك فإن الإمام يفتيه بالرد ولا يجبر على ذلك لأنه حين أخذ المال لم يكن لصاحب المتاع أمان فى نفسه ولا فى ماله، وإنما كان على ذلك الرجل أن لا يغدر بهم حين دخل إليهم بأمان وذك غير داخل تحت حكم الإمام فلا يجبره الرد بذلك القدر من السبب اهـ" (٣:٩٥).

فإن قيل: كيف يصح الاحتجاج بحديث المغيرة، ولم يأمره النبى ﷺ برد ما أخذه من أموال رفقته إلى ورثتهم، ولم يفته بذلك؟ قلنا: قوله ﷺ: «وأما المال فإنه مال غدر لا حاجة لنا فيه» أمر بالرد إلى المقتولين، فإن حرمة ما أخذ بالغدر مما لا تكاد تخفى على مسلم، فإن قيل: حديث المغيرة إنما هو فى كافر أخذ أموال الكفار قبل إسلامه غدرا، ثم أسلم وهى فى يده، فكيف يؤخذ منه حكم مسلم دخل دار الحرب بأمان، وأخذ أموال الكفار غدرا، وأحرزها بدارنا؟ قلنا: لما لم يجز للحربى ما أخذه من الحربيين بالغدر فالمسلم أولى بأن لا يجوز له ما أخذه منهم بالغدر فإن المسلم كان مكلفا بالأحكام حين أخذه ذلك إجماعا بخلاف الكافر فإن كونه مكلفا بالأحكام قبل إسلامه مختلف فيه فصح الاحتجاج به على أحكام المستأمنين على أنا قد روينا فى "دلائل النبوة" لأبى نعيم ما يدل على أن إسلام المغيرة كان بمصر حين سمع من المقوقس وأساقفة مصر نعت النبى ﷺ وما يجدونه عندهم من صفاته وصفات أصحابه فى كتبهم فعند ذلك وقر الإسلام فى قلب المغيرة. قال: فقمنا من عنده وقد سمعنا كلاما ذللنا لمحمد ﷺ وخضعنا وقلنا: ملوك العجم يصدقونه ويخافونه فى بعد أرحامهم منه، ونحن أقرباءه وجيرانه لم ندخل معه وقد جاءنا داعيا إلى منازلنا الحديث بطوله -وفيه- قال المغيرة: فوعيت ذلك كله من قوله وقول غيره فرجعت إلى النبى ﷺ فأسلمت (أى أظهرت إسلامى وبايعته عليه) وأخبرته بما قال الملك وقالت الأساقفة الذين كنت أسائلهم وأسمع منهم، وأعجب ذلك رسول الله ﷺ وأحب أن يسمعه أصحابه،

باب لا يمكن الحربي المستأمن من الإقامة في دارنا سنة فإن أقام تمام السنة وضعت عليه الجزية بعد التقدم إليه وكذا إذا اشتري أرضا خراجية

٤٠٤٠- حدثنا قيس بن الربيع عن مغلس عن مقاتل بن حيان عن أبي مجلز عن زياد بن حدير قال: "كتبت إلى عمر رضى الله عنه فى أناس من أهل الحرب يدخلون أرضنا أرض الإسلام فيقيمون. قال: فكتب إلى عمر إن أقاموا ستة أشهر فخذ منهم العشر، وإن أقاموا سنة فخذ منهم نصف العشر"، أخرجه يحيى بن آدم فى "الخراج" (ص١٧٢) له، وفيه مغلس لم أعرف من هو ولم أجد له ترجمة. قال المحشى (ص٢٥): وإنما وجدت فى "فهرس تاريخ الطبرى" مغلس بن زياد العامرى ومغلس بن عبد الرحمن ولا أدرى هل هو أحدهما أولا اهـ. قلت: والأثر احتج به يحيى بن آدم واحتجاج مثله بشيء حجة.

فكنت أحدثهم ذلك فى اليومين والثلاثة اهـ ملخصا (ص٢٢). فقصته فى ذلك شبيهة بقصة عمرو بن العاص فإنه أسلم عند النجاشى أولا ثم جاء المدينة وبايع النبى ﷺ على الإسلام. واختلف قول أصحابنا بعد ما اتفقوا على أن المسلم المستأمن إذا أخذ أموال الحربين بالغدر ملكها فى أنه يؤمر بالتصدق بها، كما فى "الهداية"، أو يؤمر بردها إلى أصحابها من غير أن يجبر عليه، كما فى "شرح السير". وعندى أن ذلك ليس باختلاف فى الحقيقة ويجمع بينهما بأنه يؤمر بالرد إذا أمكن وعرف أصحابها وبالتصدق إذا تعذر ذلك، والله تعالى أعلم.

باب لا يمكن الحربى المستأمن من الإقامة فى دارنا سنة فإن أقام تمام السنة وضعت عليه الجزية وكذا إذا اشترى أرضا خراجية

قوله: "حدثنا قيس بن الربيع إلخ" قلت: قيس هذا حسن الحديث على الأصل الذى ذكرناه غير مرة فقد روى عنه شعبة ووثقه هو وغير واحد وتكلم فيه آخرون، كما فى "التهذيب"، قال يحيى بن آدم بعد ذكره الأثر المذكور: إذا دخل الحربى أرض الإسلام فإنه يؤخذ منه العشر (أى عشر ماله) فإن رجع بماله قبل الحول لم يؤخذ منه شيء فى الحول بعد المرة الأولى، وإن قام بأرض الإسلام حولا فإنه يعرض عليه إما أن يرجع إلى أرضه وإما أن يوضع عليه الجزية على رأسه، ويكون ذميا لا يقبل منه إلا ذلك اهـ. وهذا كما ترى احتجاج بالأثر، واحتجاج الحافظ المنقد مثل يحيى حجة على ما ذكرناه فى "المقدمة"، فتذكر.

٤١٠٤ - أخبرنا إسماعيل بن عياش عن عبد الله بن يسار السلمى، قال: سبى ناس من أشراف الروم فخرج معهم ناس من قراباتهم بأمان فلما وقفوا بالشام تفرقوا مع قراباتهم، فمكثوا على ذلك لا يؤدون الخراج فكتب إلى عمر بن عبد العزيز فيهم، فكتب أن أخبروهم، فإن أحبوا أن يقيموا مع أهل ذمتنا بمثل ما يعطى مثلهم من الخراج فذلك لهم، وإن أبوا فسيروهم إلى بلادهم بأمان». أخرجه محمد فى "السير الكبير" (٤: ٢٣٧)، وعبد الله بن يسار هو عبد الله بن أبى نجيح من رجال الجماعة ثقة (تهذيب ٦: ٥٤)، والأثر احتج به محمد، فهو حجة.

قوله: "أخبرنا إسماعيل بن عياش إلخ" قلت: إسماعيل مختلف فيه والاختلاف لا يضر فالأثر إن لم يكن صحيحا لم ينزل عن الحسن لا سيما وقد احتج به مجتهد إمام وفيه دليل على أنه لا يضرب الخراج على الحربى المستأمن، إلا بعد التقدم إليه.

وفى "الهداية": "إذا دخل الحربى إلينا مستأمنا لم يمكن أن يقيم فى دارنا سنة ويقول له الإمام إن أقمت تمام السنة وضعت عليك الجزية والأصل أن الحربى لا يمكن من إقامة دائمة فى دارنا إلا بالاسترقاق أو الجزية لأنه يصير عونا علينا وعينا لهم ويمكن من الإقامة اليسيرة لأن فى منعها قطع الميرة، والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بينهما بسنة لأنها مدة تجب فيها الجزية فإذا أقام سنة بعد تقدم الإمام إليه صار ملتزما للجزية فيصير ذميا اهـ ملخصا» (٥: ١٧٠ مع فتح القدير).

قلت: ولم تفصل بينهما بسنة بمجرد القياس، بل بأثر عمر رضى الله عنه فإن قوله: "وإن أقاموا سنة فخذ منهم نصف العشر" معناه: اضرب عليهم الجزية واجعلهم من أهل الذمة، فإن نصف العشر، إنما تؤخذ منهم لا من أهل الحرب بدليل ما أخرجه يحيى بن آدم فى "الخراج" له أيضا: عن قيس بن الربيع عن عاصم الأحول عن الحسن قال: كتب عمر إلى أبى موسى خذ منهم (أى من أهل الحرب). إذا دخلوا إلينا مثل ذلك العشر، وخذ من تجار أهل الذمة نصف العشر وخذ من المسلمين من مأتين خمسة فما زاد فمن كل أربعين درهما درهم قال: وحدثنا عبد الرحيم عن عاصم عن الحسن فذكر نحوه اهـ» (ص١٧٣).

قال فى "الهداية": وللإمام أن يوقت فى ذلك أى فى ضرب الجزية على المستأمن الحربى ما دون السنة كالشهر والشهرين اهـ يعنى أن تقدير الحول ليس بلازم بل هو على رأى الإمام لكن إن لم يقدر له مدة فالمعتبر هو الحول، والله تعالى أعلم.

٤٠٤٢- عن أبى الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: «من أخذ أرضا بجزيتها فقد استقال هجرته ومن نزع صغار كافر من عنقه فقد ولى الإسلام ظهره»، أخرجه أبو داود وسكت عنه وقال المنذرى: فى إسناده بقية بن الوليد وفيه مقال اهـ (عون المعبود ١٤٨:٣). قلت: ولكنه صرح بالتحديث وقال حدثنى سنان بن قيس، فالحديث حسن.

باب ليس من الاستئمان أن يقول المسلم لأهل الحرب: أنا رجل منكم

٤٠٤٣- عن عبد الله بن أنيس رضى الله عنه قال: «بعثنى رسول الله ﷺ إلى خالد بن سفيان الهذلى، وكان نحو عرنة وعرفات فقال: اذهب فاقتله» فذكر الحديث -وفيه- «فلما دنوت منه قال لى: من أنت؟ قلت: رجل من العرب بلغنى أنك تجمع لهذا

قوله: "عن أبى الدرداء إلخ" وفى "عون المعبود" قوله: "بجزيتها" أى بخراجها لأن الخراج يلزم بشراء الأرض الخراجية. قال الخطابى: معنى الجزية ههنا الخراج. ودلالة الحديث أن المسلم إذا اشترى أرضا خراجية من كافر، فإن الخراج لا يسقط عنه (بل يلزمه) وإلى هذا ذهب أصحاب الرأى اهـ" (ص١٤٥). وفيه أيضا: روى البيهقى بإسناده عن عتبة بن فرقد السلمى أنه قال لعمر بن الخطاب: إنى اشتريت أرضا من أرض السواد فقال عمر: أنت فيها مثل صاحبها اهـ" (١٤٦:٣). وإذا ثبت أن الخراج لا يسقط عن المسلم إذا اشترى الأرض الخراجية من ذمى مع أنه ليس من أهل الخراج، بل من أهل الصدقة فبالأولى لا يسقط عن المستأمن الحربى إذا اشتراها منه بل يلزمه، وكان فيها مثل صاحبها، فإن الكافر من أهل الخراج حقا وإذا لزمه الخراج والتزمه صار ذميا، فلا يمكن من الرجوع إلى دار الحرب. ولذا قال فى "الهداية": فإن دخل الحربى دارنا بأمان واشترى أرض خراج، فإذا وضع عليه الخراج فهو ذمى. لأن خراج الأرض بمنزلة خراج الرأس (إذ كل واحد منهما من أحكام دارنا فى الكفار، فلما رضى بوجوب الخراج رضى أن يكون من أهل دارنا) فإذا التزمه صار ملتزما المقام فى دارنا. أما بمجرد الشراء لا يصير ذميا، لأنه قد يشتريها للتجارة اهـ ملخصا (٢٧١:٥). قلت: ويتخرج عليه ما إذا دخلت حربية دارنا بأمان فتزوجت ذميا صارت ذمية لأنها التزمت المقام تبعا للزوج وبالأولى إذا تزوجت مسلما، والمسألة مصرحة فى "الهداية".

باب ليس من الاستئمان أن يقول المسلم لأهل الحرب "أنا رجل منكم"

قوله: "عن عبد الله بن أنيس إلخ". قال محمد فى "السير الكبير": ولو كانوا أى المسلمون الداخلون دار الحرب تشبهوا بالروم أو لبسوا لباسهم فلما قالوا لهم: من أنتم؟ قالوا: نحن من الروم كنا فى دار الإسلام بأمان فخلوا سبيلهم، فلا بأس بأن يقتلوا من يقدرون عليه منهم، ويأخذون

الرجل، فجئتك فى ذلك. فقال: إنى لفى ذلك فمشيت معه ساعة حتى إذا أمكننى علوته بسيفى حتى برد». رواه أحمد وأبو داود، وسكت عنه هو، والمنذرى وحسن إسناده الحافظ فى "الفتح" (نيل الأوطار ٣:٢١٣).

باب إذا استحلف أهل الحرب الأسير وأطلقوه على أن لا يقاتلهم

٤٠٤٤- عن حذيفة بن اليمان قال: "ما منعنى أن أشهد بدرا إلا أنى خرجت أنا وأبى الحسين فأخذنا كفار قريش، فقالوا: إنكم تريدون محمد؟ فقلنا: ما نريده وما نريد إلا المدينة. قال: فأخذوا منا عهد الله وميثاقه لننطلق إلى المدينة، ولا نقاتل معه، فأتينا

الأموال لأن ما أظهروا لو كان حقيقة لم يكن بينهم وبين أهل الحرب أمان، فإن بعضهم ليس فى أمان من البعض حتى لو استولى عليه أوعلى ماله يملك وإذا أسلم عليه كان سالما له، يوضحه أنهم ما خلوا سبيلهم بناء على استئمان منهم صورة أو معنى وإنما خلوا سبيلهم بناء على أنهم منهم فهذا وقولهم: "نحن منكم" سواء وكذلك لو أخبروهم أنهم قوم من أهل الذمة أتوهم ناقضين للعهد مع المسلمين فاذنوا لهم فى الدخول فهذا والأول سواء، لأنهم خلوا سبيلهم على أنهم منهم، وإن الدار تجمعهم والإنسان فى دار نفسه لا يكون مستأمنا واستدل عليه بحديث عبد الله بن أنيس حين قال لسفيان بن عبد الله (الصحيح خالد بن سفيان): جئت لأنصرك، وأكون معك ثم قتله، فدل أن مثل هذا لا يكون أمانا اهـ (٣١٦:١)، والظاهر أن ذلك بلغ النبى ﷺ فلم ينكر عليه، وإلا نقل، ولم يتركه المحدثون، والله تعالى أعلم.

باب إذا استحلف أهل الحرب الأسير وأطلقوه على أن لا يقاتلهم

قوله: "عن حذيفة بن اليمان إلخ" قال فى شرح السير: وإن كانوا قالوا أى أهل الحرب لهم أى الأسراء نخلى سبيلكم إلى بلادكم على أن لا تأخذوا من أموالنا شيئا فأجابوهم إلى ذلك فليس ينبغى لهم أن يأخذوا من أموالهم شيئا، لأنهم شرطوهم ترك التعرض لهم فى أموالهم والمسلمون عند شروطهم كما قال رسول الله ﷺ اهـ (٣:٢٤٤) قلت: وفى قصة حذيفة ما يدل على ما قاله محمد فإن المشركين خلوه وأباه على أن الا يقاتلاهم مع النبى ﷺ ببدر، فأمرهم النبى ﷺ بالإيفاء، فافهم، قال فى "شرح السير": لأنهم أى الأسراء فيما التزموا بالشرط نصا بمنزلة المستأمنين فيهم (٣:٢٤٥).

قال الموفق فى "المغنى": إن الأسير إذا خلاه الكفار، واستحلفوه على أن يبعث إليهم بفدائه أو يعود إليهم نظرت، فإن أكرهوه بالعذاب لم يلزمه الوفاء لهم برجوع، ولا فداء لأنه مكره،

رسول الله ﷺ فأخبرناه الخبر، فقال: انصرفا نفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم" رواه أحمد ومسلم (نيل الأوطار ٧:٢٣٧).

فلم يلزمه ما أكره عليه لقول النبي ﷺ «عفى لأمتي عن الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه». وإن لم يكره عليه، وقدر على الفداء الذي التزمه لزمه أداءه. وبهذا قال عطاء والحسن والزهري والنخعي والثوري والأوزاعي.

وقال الشافعي: لا يلزمه لأنه حر لا يستحقون بدله. ولنا قول الله تعالى: ﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم﴾ وقال ﷺ: «إنا لا يصلح في ديننا الغدر» ولأن في الوفاء مصلحة للأسارى، وفي الغدر مفسدة في حقهم، لأنهم لا يأمنون بعده (فلا يطلقون أسيرا مسلما قط) والحاجة داعية إليه، فأما إن عجز عن الفداء نظرنا، فإن كان المفادي لمرأة لم ترجع إليهم ولم يحل لها ذلك، لقول الله تعالى: ﴿فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾ ولأن في رجوعها تسليطا لهم على وطئها حراما وقد منع الله تعالى رسوله رد النساء إلى الكفار بعد صلحه على ردهن في قصة الحديبية رواه أبو داود وغيره، وإن كان رجلا ففيه روايتان: إحداهما: لا يرجع أيضا -وهو قول الحسن والنخعي والثوري والشافعي- لأن الرجوع إليهم معصية، فلم يلزم بالشرط، كما لو كان امرأة، وكما شرط قتل مسلم، أو شرب الخمر.

والثانية: يلزمه وهو قول عثمان والزهري والأوزاعي ومحمد بن سوقة لما ذكرنا في بعث الفداء، ولأن النبي ﷺ قد عاهد قريشا على رد من جاءه مسلما ورد أبا بصير، وقال: إنا لا يصلح في ديننا الغدر وفارق رد المرأة من ثلاثة أوجه تقدمت. فإن الله تعالى فرق بينهما في هذا الحكم اهـ ملخصا (١٠:٥٤٨).

قلت: ومقتضى قواعدنا لزوم بعث الفداء وحرمة الرجوع. فإن ما فعله رسول الله في قصة الحديبية من التزامه رد المسلم إلى الكفار منسوخ عندنا، كما تقدم، وإذا عجز عن الفداء بعث الإمام فداءه من بيت مال المسلمين لما فيه من مصلحة الأساري عامة. ولما منع الله تعالى رد النساء إلى الكفار مع أن الرد كان مشروطا في الصلح أمر برد ما أعطاها الزوج، كما قال ﴿وآتوهم ما انفقوا﴾ للوفاء بذلك الشرط قاله في "شرح السير" (٣:٦٤).

الرد على ابن حزم:

وقال ابن حزم في "المحلى": وإن كان أسيرا عند الكفار فعاهدوه على الفداء وأطلقوه، فلا يحل له أن يرجع إليهم، ولا أن يعطيهم شيئا، ولا يحل للإمام أن يجبره على أن يعطيهم شيئا،

٤٠٤٥- عن: أبي هريرة رضى الله عنه مرفوعًا: «المسلمون على شروطهم»، رواه أبو داود والحاكم وزاد الترمذي: «إلا شرطا حرم حلالا أو حلل حراما» العزيزي (٣٧٨:٣)، وقال الترمذي (١٢١:١)، هذا حديث حسن صحيح.

فإن لم يقدر على الانطلاق[١] إلا بالفداء ففرض على المسلمين أن يفدوه إن لم يكن له مال يفي بفدائه قال الله عز وجل: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾، وأسار المسلم أبطل الباطل، وأخذ الكافر والظالم ما له فداء من أبطل الباطل، فلا يحل إعطاء الباطل ولا العون عليه. (قلت: كل ذلك مسلم إذا كانوا أكرهوا الأسير بالعذاب وأما إذا لم يكره عليه بل عرضوا عليه أن يخلص نفسه من الأسير بفداء يبعثه إليهم فرضى بذلك، والتزمه فليس ذلك من الباطل، ألا ترى أنه ﷺ كان بعث إلى قائدى غطفان فى غزوة الأحزاب فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما، فجرى بينه وبينهما الصلح، ولم تقع الشهادة، فأرسل إلى السعدين يستشيرهما فأبيا ذلك، فلم يتم الصلح كما مر كل ذلك فى باب الموادعة مع الكفار بإعطاءهم المال إلخ. فهل ترى أنه ﷺ رضى بإعطاء الباطل؟ كلا حاشاه عن ذلك، فكذلك الأسير إذا التزم الفداء لخلاص نفسه لم يكن ذلك باطلا، بل هو عقد موادعة، واستئمان منه لنفسه ببذل شيء من المال، وفى الوفاء مصلحة للأسارى عامة وفى الغدر مفسدة فى حقهم جمعيا لأنهم لا يأمنون بعده أحدا فالحاجة داعية إليه فلزمه الوفاء كما يلزمه الوفاء بعقد الهدنة، لأنه عاهدهم على أداء مال، وكان ابن حزم لا يحفظ من كتاب الله إلا قوله: ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾، فما أكثر ما يحتج به فى "المحلى"، فهل نسى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ وقوله: ﴿وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا﴾ وقوله: ﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم﴾ وقوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم» وقوله لحذيفة وأبيه: «انصرفا نفى لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم» مؤلف).

قال ابن حزم: وتلك العهود والأيمان التى أعطاهم لا شيء عليه فيها لأنه مكره عليه؛ إذ لا سبيل له إلى الخلاص ولا يحل له البقاء فى أرض الكفر وهو قادر على الخروج وقد قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» (٣٠٨:٧).

قلنا: تأويله ما استكرهوا عليه بالعذاب وأما إذا أعرض أهل الحرب على الأسير أن يخلص نفسه من الأسر بفداء يبعثه إليهم فرضى بذلك، والتزمه فليس هذا من الإكراه فى شيء بل هو عقد

---

(١) أى الخلاص من أطلقته فانطلق.

باب يجوز للأسير أن يقتل من قدر عليه من أهل الحرب ويأخذ من أموالهم ما لم يؤتمن عليه

٤٠٤٦- ابن وهب عن عقبة بن نافع عن يحيى بن سعيد "أنه قال: من أسره العدو، فأتمنوه على شيء من أموالهم فليؤد أمانته إلى من أتمنه، وإن كان مرسلا يقدر

هدنة وموادعة واستئمان كمثل فئتين تلتقيان فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة فغلبت الكافرة على المسلمة وقهرتها، ثم عرضت على المسلمة أن تصالحها على مال تبذله لها. فهل يقول ابن حزم ببطلان هذا الصلح وعدم وجوب المال وأن لا شيء على المسلمين في تلك العهود والأيمان التي أعطوها؛ لأنهم مكرهون عليها، إذا لا سبيل إلى الخلاص إلا بها، فإن قال بذلك فليبين لنا الفرق بين الغدر، وبين هذا الفعل، وإن لم يقل به، فما الفرق بين الأسير وبين هذه الطائفة المقهورة حيث لا يلزمه الوفاء بعهده ويلزمها؟

باب يجوز للأسير أن يقتل من قدر عليه من أهل الحرب ويأخذ من أموالهم ما لم يؤتمن عليه

قوله: "ابن وهب إلخ" قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة. قال في "شرح السير": إن للمستأمن في دار الحرب أن يأخذ مالهم بأي وجه يقدر عليه بعد أن يتحرز عن الغدر وليس لهم العيب فيما يبيعه منهم مما يجوز مثله في دار الإسلام أو لا يجوز لأن فيه معنى الغرور ولا بأس للأسير والمسلم من أهل الحرب أن يدلس لهم العيب فيما يبيعه منهم، لأن لهما أن يأخذا أموالهم بغير طيبة أنفسهم (٣:٢٢٤) (لكونهم محاربين لا مستأمنين)، وفيه أيضا: ولو قالوا أي أهل الحرب للأسراء أخرجوا إلى بلادكم فأنتم آمنون ولم يقل لهم الأسراء شيئا فلا بأس بأن يقاتلهم الأسراء بعد هذا القول، ويأخذوا أموالهم لأن الأسراء ما التزموا لهم شيئا بالشرط واشتراط أهل الحرب عليهم لا يلزمهم شيئا مما لم يلتزموه. وهذا بخلاف ما إذا جاءهم قوم من المسلمين ليدخلوا دار الحرب، فقال لهم أهل الحرب: ادخلوا وأنتم آمنون فدخلوا ولم يشترطوا لهم شيئا لأن هناك مجيئهم على سبيل الاستئمان بمنزلة التصريح بالاشتراط على أنفسهم أن لا يغدروا بهم ولا يوجد هذا المعنى في حق الأسراء لأنهم كانوا مقهورين في أيديهم لا مستأمنين اهـ (٣:٢٤٥).

قلت: لله دره من فقيه قد آتاه الله الحكمة وفهما في الكتاب! فهل يستطيع أحد من أهل الظاهر أن يفرق بين المثالين بمثل ما ذكره محمد رحمه الله؟ كلا لن يجدوا إلى ذلك سبيلا، وقال أيضا: وكذلك لو قالوا أي أهل الحرب لهم أي للأسراء قد آمناكم فاذهبوا حيث شئتم، ولم يقل

على أن يتخلص منهم ويأخذ من أموالهم ما قدر عـليه ما لم يؤتمن عليه فليفعل" (المدونة لمالك ١:٣٨٣)، وسنده صحيح.

الأسراء شيئا (لم أر بأسا) أن يقتلوا من أحبوا منهم، ويأخذوا الأموال ويهربوا إن قدروا على ذلك، لأنه إنما يحرم عليـهم التعرض لهم بالاستئمـان صورة أو معنى فـيه يلزمون الوفـاء ولم يوجد منهم ذلك، وقول أهل الحرب لا يلزمهم شيئا لم يلتزموه اهـ (١:٣١٧).

وقال الموفق في "المغني": فإن أطلقوه –أي الأسير– وآمنوه صاروا في أمان منه، لأن أمانهم له يقتضي سلامـتهم منه فإن أمكنه المضي إلى دار الإسلام لزمه، وإن تعذر عـليه أقام وحكمه حكم من أسلم في دار الحـرب. فـأمـا إن أطـلقـوه ولم يؤمنوه فله أن يأخـذ منـهم مـا قـدر عليـه ويسـرق ويهرب، لأنه لم يؤمنهم ولم يؤمـنوه، وإن أطلقوه وشرطوا عليه المقـام عندهم لزمه ما شـرطوا عليه لقول النبي ﷺ: «المؤمنون عند شـروطهم» وقال أصحاب الشـافعي: لا يلزمه فأمـا إن أطلقوه على أنه رقيق لهم، فقال أبو الخطاب: له أن يسرق ويهرب ويقـتل لأن كونه رقيقا حكم شرعي لا يثبت عليه بقـوله ولو ثبت لم يقض أمانا له منهم ولا لهـم منه هــذا مذهب الشــافعي، وإن احلفوه على هذا فـإن كان مكرها على اليـمين (بالعذاب) لم تنعـقد يميـــنه وإن كان مختـارا فـحنث كفـر يمينه ويحتـمل أن تلزمـه الإقـامة على الـرواية التي تلزمـه إليـهم في المسـألة الأولى وهو قـول الليث اهـ (١٠:٥٤٩ و ٥٥٠).

وقال محمـد في "السير الكبير": وإن كانوا أسراء في أيديهم فـقال: لو كانوا في سجن من سجـونهم فـقالوا: نؤمنكم على أن نخـرجكم فتكـونون في بلادنا على أن لا ندعكم ترجعـون إلى بلادكم، ولا تقتلوا منا أحدا ولا تأخذوا منا ما لا سرا ولا علانية، فرضي الأسراء بذلك فينبغي لهم أن يفوا بهذا الشـرط (أي عدم التعرض لنفوسهم وأمـوالهم) لأنهم فيما التزمـوا بالشرط نصا بمنزلة المستأمنين فيـهم، ألا ترى أنهم أمنوا بقبول ذلك من القتل والحبس، والعـذاب. فإن وجدوا بعد هذا عبـدا أصابوه من المسلمين لم يسـع لهم أن يأخذوه لأن ذا مال لهـم لو أسلموا عليه كـان لهم، ولو وجدوا حرة مأسورة أو مدبرة لم أر بأسا أن يأخذوها فيخرجوها، لأن أهل الحرب لم يملكوها، وإنما شـرطوا عليهم ترك التـعرض لهم فـي أموالهم اهـ (٣:٢٤٥). وفـيه دلالة على عـدم وجوب المقـام بأرض الحرب وأن كانـوا شرطوا عليهم المقام، وإنما يجب عليـهم ترك التعرض لنفوسـهم وأموالهم إذا أطلقوهم، وشرطوا عليـهم ترك التعرض لها، ورضي الأسراء بذلك، وأمـا إذا أطلقوهم، وقالوا: قد آمناكم، فاذهبوا حيث شئتم ولم يقل الأسراء شيئا فلا يحرم عليهم التعرض لنفوسهم، وأموالهم

إذا غدر أهل الحرب أو أهل الصلح أو ملكهم بالمستأمنين

٤٠٤٧- حدثنا يزيد بن هارون عن هشام بن حسان عن ابن سيرين "أن عمر بن الخطاب استعمل عمير بن سعيد أو سعد على طائفة من الشام، فقدم عليه قدمة فقال: يا أمير المؤمنين! إن بيننا وبين الروم مدينةً يقال لها: عرب السوس، وإنهم لا يخفون على

لأن الأسراء لم يقولوا شيئا. ولا بد للاستئمان من قول أو فعل يدل عليه، وقول أهل الحرب لا يلزمهم شيئا لم يلتزموه، كما تقدم، وأما إن أمانهم يقتضي سلامتهم من الأسراء كما قاله الموفق، ففيه أن مقتضى كلامهم لا يكون حجة على الأسير مالم يلتزمه، فافهم.

باب إذا غدر أهل الحرب أو أهل الصلح أو ملكهم بالمستأمنين

قوله: "حدثنا يزيد بن هارون إلخ" قال أبو عبيد: وإنما نرى عمر رضي الله عنه عرض عليهم ما عرض من الجلاء وإن يعطوا الضعف من أموالهم لأنه لم يتحقق ذلك عنده من أمرهم، أو أن النكث كان من طوائف منهم دون إجماعهم، ولو أطبقت جماعتهم عليه ما أعطاهم من ذلك شيئا إلا القتال والمحاربة اهـ (ص١٧٠).

قلت: فهذا حكم ما إذا لم يتحقق عند المستأمن أن أهل الحرب الذين كانوا قد آمنون غدروا به فعليه أن لا يعجل بمحاربتهم إلا بعد أن ينبذ إليهم على سواء، وأما إذا تحقق عنده غدرهم فحكمه ما سيأتي فانتظر.

قال محمد في "السير الكبير": فلو أن قوما من أهل الحرب لقوا الأسراء فقالوا: نحن قوم تجار، دخلنا بأمان أصحابكم أو قالوا: نحن رسل الخليفة فليس ينبغي لهم بعد هذا أن يقتلوا أحدا منهم لأنهم أظهروا ما هو دليل الاستئمان فيجعل ذلك استئمانا منهم، فلا يحل لهم أن يغدروا بهم بعد ذلك ما لم يتعرض لهم أهل. فإن علم أهل الحرب أنهم أسراء فأخذوهم ثم انفلتوا منهم حل لهم قتلهم، وأخذ أموالهم لأن حكم الاستئمان إليهم يرتفع بما فعلوا. أ لا ترى أن المستأمنين لو غدر بهم ملك أهل الحرب، فأخذ أموالهم وحبسهم ثم انفلتوا حل لهم قتل أهل الحرب، وأخذ أموالهم باعتبار أن ذلك نقض للعهد من ملكهم، وكذلك لو فعل ذلك بهم رجل بأمر ملكهم أو بعلمه ولم يمنعه من ذلك فإن السفيه إذا لم ينه مأمور، فأما إذا فعلوا بغير علم الأمير وعلم جماعتهم، لم يحل للمستأمنين أن يستحلوا حريم القوم بما صنع هذا بهم، لأن فعل الواحد من عرضهم لا يكون نقضا للعهد بينهم وبين المستأمنين، فإنه لا يملك ذلك وإنما هذا ظلم منه إياهم فيحل لهم أن ينتصفوا منه باسترداد عين ما أخذ منهم أو مثله إن قدروا على ذلك ولا يحل لهم أن يتعرضوا له بشيء

عدونا من عوراتنا شيئا، ولا يظهروننا على عوراتهم فقال له عمر: فإذا قدمت فخيرهم بين أن تعطيهم مكان كل شاة شاتين، ومكان كل بعير بعيرين، ومكان كل شيء شيئين، فإن رضوا بذلك فأعطهم وخربها فإن أبوا فانبذ إليهم وأجلهم سنة ثم خربها فقال: اكتب له عهدا، فلما قدم عمير عليهم ذلك فأبوا فأجلهم سنةً ثم أخربها". رواه أبو عبيد في "الأموال" (ص ١٦٩). وسنده مرسل صحيح فإن مراسيل ابن سيرين صحاح، كما تقدم غير مرة.

سوى هذا لأن[1] الظالم لا يظلم، ولكن ينتصف منه بالمثل فقط. لو كان الأسراء قالوا لهم حين أخذوهم: نحن قوم منكم فخلوا سبيلهم حل لهم قتلهم وأخذ أموالهم لما بينا أن ما أظهروه ليس باستئمان، وكذلك لو كانوا أسلموا في دار الحرب فهم بمنزلة الأسراء في جميع ما ذكرنا لأن حصولهم في دار الحرب لم يكن على وجه الاستئمان اهـ (١: ٣١٨).

قلت: قد فرق الموفق في المغني بين نقض أهل الذمة حيث يحاربون إذا انقضوا وتقتل رجالهم ولا تسبى ذراريهم الموجودون قبل النقض ولا تسترق وبين نقض أهل الهدنة فتحل دماءهم وأموالهم وتسبى ذراريهم، قال أحمد: قالت امرأة علقمة لما ارتد: إن كان علقمة ارتد فأنا لم أرتد، وقال الحسن فيمن نقض العهد (من أهل الذمة): ليس على الذرية شيء اهـ (١٠: ٥١٦).

وقال في نقض البعض دون بعض: وإن نقض بعضهم دون بعض فسكت باقيهم عن الناقض، ولم يوجد منهم إنكار ولا مراسلة الإمام ولا تبرء، فالكل ناقضون لأن النبي ﷺ لما هادن قريش وسكت الباقون فكان ذلك نقض عهدهم وسار إليهم رسول الله ﷺ فقاتلهم، ولأن سكوتهم يدل على رضاهم كذا إن عقد الهدنة مع بعضهم يدخل فيه جميعهم لدلالة سكوتهم على رضاهم كذلك في النقض. وإن أنكر من لم ينقض على الناقض بقول أو فعل ظاهرا، أو اعتزال أو راسل الإمام بأني منكر لما فعله الناقض مقيم على العهد لم ينتقض في حقه، ويأمره الإمام بالتميز ليأخذ الناقص وحده، فإن امتنع عن التميز أو إسلام الناقض صار ناقضا لأنه منع من أخذ الناقض فصار بمنزلته وإن لم يمكنه التميز لم ينتقض عهده؛ لأنه كالأسير إلى أن قال: عقد الذمة آكد؛ لأنه يجب على الإمام إجابتهم إليه، وهو نوع معاوضة وعقد مؤبد، بخلاف الهدنة والأمان ولهذا لو

---

(١) هذا حقيق بأن يكتب بماء الذهب على سويداء القلوب، فهذه أصول القتال في الإسلام لو تأملها المخالفون بالإنصاف لاعترفوا بأن الناس كانوا قبل الإسلام في جهالة عمياء لا يعلمون شيئا يقتتلون ولا يعرفون القتال فعلمهم الإسلام كل شيء حتى القتال أيضاً.

٤٠٤٨- حدثنا يزيد عن هشام الحسن قال: "عاهد حيى بن أخطب رسول الله ﷺ على أن لا يظاهر عليه أحدا وجعل الله عليه كفيلا، قال: فلما كان يوم قريظة أتى به رسول الله ﷺ وبابنه سلما فقال رسول الله ﷺ: أو فى الكفيل ثم أمر به فضرب عنقه، وعتق ابنه" رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص١٦٨)، وسنده مرسل صحيح. فإن مراسيل الحسن لا يكاد يسقط منها شيء، كما ذكرناه فى "المقدمة".

نقض بعض أهل الذمة لم ينتقض عهد الباقين، بخلاف الهدنة ولأن أهل الذمة فى قبضة الإمام وتحت ولايته فلا يخشى الضرر كثيرا من نقضهم، بخلاف أهل الهدنة، فإنه يخاف منهم الغارة على المسلمين (١٠: ٥٢٢).

قلت: والمراد بالبعض الذين تنتقض الهدنة بغدرهم أهل الحل والعقد منهم دون البعض من عرض الناس وعلى هذا فلا مخالفة بين ما ذكره محمد فى السير الكبير، والموفق فى المغنى فإن البعض من عرض الناس لا يعبأ به ولا يستند فعله إلى الجماعة أصلا، وأما أهل الحل والعقد منهم ففعله ينسب إلى الجماعة فيكون نقضهم كنقضها إلا من تبرأ منهم وراسل الإمام وأنكر على الناقضين وقد تقدم شيء من الكلام مثل هذا فى باب "إذا نقض العدو العهد فى المدة جاز القتال بغير النبذ إليه"، فتذكر.

قوله: "حدثنا يزيد إلخ". قلت: دلالته على جواز قتل أهل العهد إذا انقضوا أو تحقق ذلك منهم ظاهرة فإن حيى بن أخطب وأصحابه من بنى قريظه غدروا بالنبى ﷺ وظاهروا الأحزاب عليه فحاصرهم النبى ﷺ أياما ثم نزلوا على حكم سعد بن معاذ فحكم بقتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم، كما تقدم فى أول الكتاب. وهذا هو حكم أهل الحرب إذا غدروا بالمستأمنين، والله تعالى أعلم.

***

أبواب العشر والخراج

باب جواز أخذ العشر وكون الرجل عاشرا وكراهته

٤٠٤٩- عن عقبة بن عامر رضى الله عنه «أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: لا يدخل الجنة صاحب مكس». رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٥٢٦). وفى الحاشية: رواه الإمام أحمد وأبو داود والحاكم، وصححه على شرط مسلم، وفى "المقاصد الحسنة": صححه ابن خزيمة أيضا اهـ.

باب جواز أخذ العشر وكون الرجل عاشرا وكراهته

قوله: "عن عقبة بن عامر إلخ" قلت: المكس الذى ورد فيه الوعيد غير العشر الذى وضعه عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فإن المكس النقصان والماكس من العمال من ينقص من حقوق المساكين، ولا يعطيها بتمامها، قاله البيهقى، أو من يأخذ من التجار إذا مروا مكسا أى ضريبة (بالجبر والإكراه سواء بلغ ما لهم نصابا أو لم يبلغ) فأما الساعى الذى يأخذ الصدقة وعشر أهل الذمة الذين صولحوا عليه فهو محتسب ما لم يتوفيه كذا فى "مجمع البحار" (٢:٣٠٩). وأما حديث «إن لقيتم عاشرا فاقتلوه» فمعناه: إن وجدتم من يأخذ العشر على عادة الجاهلية مقيما على دينه فاقتلوه لكفره، أو لاستحلاله إن كان مسلما وأخذ مستحلا له تاركا لفرض الله ربع العشر، لا من يأخذه على فرض الله تعالى كذا فى "مجمع البحار" أيضا (ص٣٨٧). والحديث أخرجه أبو عبيد فى "الأموال" حدثنا ابن أبى مريم عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب عن مخيس بن ظبيان عن عبد الرحمن بن حسان، قال: أخبرنى رجل من جذام قال: سمع فلان بن عتاهية، يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا لقيتم عاشرا فاقتلوه» قال: يعنى بذلك الصدقة يأخذها على غير حقها اهـ. قلت: مخيس وشيخه مجهولان، وكذا رجل من جذام ومخيس ذكره ابن يونس فى تاريخ مصر فقال: روى عن عمرو بن العاص، روى عنه يزيد بن أبى حبيب، ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا، كما فى "تعجيل المنفعة" (ص٣٩٦).

قال أبو عبيد: "وجوه هذه الأحاديث التى ذكرنا فيها العاشر وكراهة المكس والتغليظ فيه، أنه قد كان له أصل فى الجاهلية يفعله ملوك العرب والعجم جميعا فكانت سنتهم أن يأخذوا من التجار عشر أموالهم إذا مروا بها عليهم يبين ذلك ما ذكرنا من كتب النبى ﷺ لمن كتب من أهل الأمصار مثل ثقيف والبحرين، ودومة الجندل وغيرهم ممن أسلم، أنهم لا يحشرون ولا يعشرون. فعلمنا بهذا أنه قد كان من سنة الجاهلية مع أحاديث كثيرة فيه (منها ما رواه ابن أبى شيبة عن

٤٠٥٠- عن أبى الخير قال: سمعت رويفع بن ثابت يقول: "إن صاحب المكس فى النار قال: يعنى العاشر". أخرجه أبو عبيد بإسناد حسن (كتاب الأموال ٦٢٥).

٤٠٥١- عن عبد الله بن عمرو قال: "إن صاحب المكس لا يسأل عن شيء يؤخذ كما هو فيرمى به فى النار". أخرجه أبو عبيد بسند صحيح على شرط مسلم (كتاب الأموال ٥٢٦).

٤٠٥٢- عن كريز بن سليمان قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الله بن عوف القارى، أن اركب إلى البيت الذى برفح الذى يقال له: "بيت المكس" فاهدمه، ثم احمله إلى البحر فانسفه فيه نسفًا. رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص ٥٢٧)، وفيه كريز هذا لم أعرف من ترجمه، والباقون كلهم ثقات.

الفضل بن دكين عن إسرائيل عن إبراهيم بن المهاجر حدثنى من سمع عمرو بن حريث عن سعيد ابن زيد قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: يا معشر العرب احمدوا الله الذى وضع عنكم العشور» (٥٠)، وفيه مجهول، كما ترى).

قال أبو عبيد: فأبطل الله ذلك (أى عشور الجاهلية) برسوله ﷺ وبالإسلام وجاءت فريضة الزكاة بربع العشر من كل مأتى درهم خمسة، فمن أخذها منهم على فرضها، فليس بعاشر لأنه لم يأخذ العشر إنما أخذ ربعه وهو مفسر فى الحديث الذى يحدثونه عن عطاء بن السائب عن حرب ابن عبيد الله الثقفى عن جده أبى أمه «أن رسول الله ﷺ قال: ليس على المسلمين عشور إنما العشور على اليهود والنصارى». (قلت: رواه ابن أبى شيبة فى "المصنف" عن أبى الأحوص عنه ص٥٠). وكذلك الحديث الذى ذكرناه مرفوعا، حين ذكر العاشر فقال: هو الذى يأخذ الصدقة بغير حقها. قال أبو عبيد: فإذا زاد فى الأخذ على أصل الزكاة فقد أخذها بغير حقها، وكذلك وجه حديث ابن عمر حين سئل هل علمت عمر أخذ العشر من المسلمين؟ فقال: لا لم أعلمه (أخرجه أبو عبيد نفسه عن حجاج عن ابن جريج أخبرنى عمرو بن دينار أخبرنى مسلم بن شكرة وقال غير حجاج: مسلم بن المصبح، وفى "المشتبه" للذهبى (ص٢٦٨): شكرة مسلم بن يسار يعرف بابن شكرة عن ابن عمر وعنه عمرو بن دينار اهـ وفى "التهذيب": مسلم بن يسار الأموى مولاهم شكرة بفتحات ويقال له: مسلم المصبح كان يسرج مصابيح المسجد اهـ. وفى "التقريب": ثقة عابد من الرابعة (ص٢٠٧) أنه سأل ابن عمر فذكره (ص٥٢٨).

٤٠٥٣- عن يعقوب بن عبد الرحمن القارى عن أبيه قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدى بن أرطاة أن ضع عن الناس الفدية، وضع عن الناس المائدة، وضع عن الناس المكس، وليس بالمكس ولكنه بالبخس الذى قال الله تعالى: ﴿ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا فى الأرض مفسدين﴾ فمن جاءك بصدقة فاقبلها منه، ومن لم يأتك بها فالله حسيبه". رواه أبو عبيد أيضا بسند حسن (كتاب الأموال ٥٢٧).

٤٠٥٤- وكيع عن إسماعيل بن إبراهيم بن المهاجر عن أبيه عن زياد بن حدير "قال: بعثنى عمر على العشور وأمرنى أن لا أفتش أحدًا" رواه ابن أبى شيبة فى "المصنف" (ص٥٠)، وفيه إسماعيل بن إبراهيم بن مهاجر، فيه مقال والباقون ثقات.

قال أبو عبيد: إنما نراه أراد هذا ولم يرد الزكاة، وكيف ينكر ذلك وقد كان عمر وغيره من الخلفاء يأخذونها عند الأعطية، وكان رأى ابن عمر دفعها إليهم، وكذلك حديث زياد بن حدير حين قال: ما كنا نعشر مسلما ولا معاهدا (ذكره أبو عبيد بسند صحيح (ص٥٢٩) إنما أراد إنا كنا نأخذ من المسلمين[1] ربع العشر ومن أهل الذمة نصف العشر، فإذا كان العاشر يأخذ الزكاة من المسلمين إذا أتوه بها طائعين غير مكرهين، فليس بداخل فى هذه الأحاديث، فإن استكرههم عليها لم آمن أن يكون داخلا فيها وإن لم يزد على ربع العشر لأن سنة الصامت خاصة أن يكون الناس فيه مؤتمنين عليه، من ذلك حديث مسروق الذى ذكرناه قوله: لا أدرى ما هذا الحبل الذى لم يسنه رسول الله ﷺ ولا أبو بكر ولا عمر وكان حبلا يعترض به النهر يمنع السفن من المضى حتى تؤخذ منهم الصدقة فأنكر مسروق أن تؤخذ منهم على استكراه.

(قلت: ولكن للعاشر أن يكره الذمى والحربى على نصف العشر والعشر مؤلف). وقد فسره حديث عمر بن عبد العزيز الذى ذكرناه قوله: "من جاءك بصدقة فاقبلها، ومن لم يأت بها فالله حسيبه" وكذلك حديث عثمان قوله: "ومن أخذنا منه لم نأخذ منه حتى يأتينا به طوعا". (قلت: هذا خاص بالمسلمين كما هو ظاهر مؤلف). فهذه هى سنة زكاة العين والورق، وأما الصدقة التى يكره الناس عليها ويجاهدون على منعها فصدقة الماشية والحرث والنخل فإذا كان العاشر يعمل

---

(١) وفسره يحيى بن آدم بعد ما أخرجه بلفظ: يعثنى عمر بن الخطاب إلى نصارى بنى تغلب وأمرنى أن آخذ نصف عشر أموالهم، ونهانى أن أعشر مسلما أو ذا ذمة يؤدى الخراج، بما نصه، قال يحيى: يعنى فيما أظن بقوله مسلما يقول: من أسلم منهم، لأنه أرسل إلى نصارى بنى تغلب، وقوله: أو ذا ذمة يؤدى الخراج، يقول: إن أهل الذمة لا يعرض لهم فى مواشيهم ولا فى عشور زروعهم وثمارهم، إلا بنى تغلب لأنهم صولحوا على ذلك اهـ (ص ٦٥).

٤٠٥٥- وكيع عن ليث عن طاوس قال: "إنما كان العاشر يرشد ابن السعبيل ومن أتاه بشيء قبله"، رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" (ص ٥٠) أيضا، وسنده حسن.

٤٠٥٦- حدثنا محمد بن عبد الله عن أنس بن سيرين: "أرادوا أن يستعملوني على عشور الأيلة، فأبيت فلقيني أنس بن مالك فقال: ما يمنعك؟ فقلت: العشور أخبث ما عمل عليه الناس، قال: فقال لي: لا تفعل، عمر صنعه فجعل على أهل الإسلام ربع العشر، وعلى أهل الذمة نصف العشر، وعلى المشركين ممن ليس له ذمة العشر". رواه الإمام أبو يوسف في "كتاب الخراج" له (ص١٦٤)، وسنده صحيح ومحمد بن عبد الله هو ابن المثنى القاضي ثقة من رجال الجماعة (تقريب ص١٨٧).

بهذا لم يلزمه شيء من هذا التغليظ (ولكنه اليوم كالكبريت الأحمر بل هو أندر مؤلف) وكيف يكون هذا مكروها وقد فعله عمر بن الخطاب والأئمة بعده، ثم لا نعلم أحدا من علماء أهل الحجاز والعراق والشام ولا غير ذلك كرهه، ولا ترك الأخذ به وكانوا يرون ما أخذه العاشر مجزيا من الزكوة، منهم أنس بن مالك، والحسن، وإبراهيم، وكان مذهب عمر فيما وضع من ذلك أنه كان يأخذ من المسلمين الزكوة، ومن أهل الحرب العشر تاما لأنهم كانوا يأخذون من تجار المسلمين مثله (ربع العشر) إذا قدموا بلادهم فكان سبيله في هذين الصنفين بينا واضحا.

وجه أخذ عمر نصف العشر من أموال أهل الذمة إذا اختلفوا بها للتجارة

قال أبو عبيد: وكان الذي يشكل على وجهه أخذه من أهل الذمة فجعلت أقول: ليسوا بمسلمين فتؤخذ منهم الصدقة، ولا من أهل الحرب فيؤخذ منهم مثل ما أخذوا منا، فلم أدر ما هو؟ حتى تدبرت حديثا له فوجدته أنه صالحهم على ذلك صلحا سوى جزية الرؤوس وخراج الأرضين. حدثنا الأنصاري عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أبي مجلز قال: بعث عمر عمارا وابن مسعود وعثمان بن حنيف، إلى الكوفة ثم ذكر حديثا فيه طول قال: فمسح الأرض فوضع عليها كذا وكذا قال: وجعل في أموال أهل الذمة التي يختلفون بها من كل عشرين درهما درهما وجعل على رؤوسهم وعطل من ذلك النساء والصبيان أربعة وعشرين ثم كتب بذلك إلى عمر فأجازه. قال أبو عبيد: فأرى الأخذ من تجارهم في أصل الصلح فهو الآن حق للمسلمين عليهم، وكذلك كان مالك بن أنس يقول: حدثنا عنه ابن بكير قال: إنما صولحوا على أن يقروا ببلادهم فإذا مروا بها للتجارة أخذ منهم كلما مروا (قلت: فللعاشر أن يكرههم والحربيين على أداء نصف العشر والعشر، ولعل الحبل الذي كان يعترض به على النهر كان لأجل هؤلاء فتمنع سفنهم من المضي

باب لا يأخذ العاشر من الذمي والحربي شيئًا إذا كان ما معه أقل من مائتي درهم أو عشرين مثقالا.

٤٠٥٧- حدثنا عبد الرحيم عن عاصم عن الحسن قال: "كتب عمر بن

حتى يؤخذ منهم لا لأخذ الصدقة من المسلمين، ثم تعدى العاشرون فجعلوا يأخذون الصدقة من المسلمين على استكراه مؤلف)، قال: فهذا ما في أهل الذمة وأهل الحرب، فأما مصالحته بني تغلب فأمر مشهور وسيأتي في موضعه، إن شاء الله تعالى اهـ (ص٥٣١-٥٣٢)

وقال الإمام أبو يوسف: فإن عمر بن الخطاب وضع العشور فلا بأس بأخذها إذا لم يتعد فيهما على الناس ويؤخذ بأكثر مما يجب عليهم. وكل ما أخذ من المسلمين من العشور (أي ربع العشر) فسبيله سبيل الصدقة وسبيل ما يؤخذ من أهل الذمة جميعًا، وأهل الحرب سبيل الخراج، وكذلك ما يؤخذ من أهل الذمة جميعًا من جزية رؤوسهم وما يؤخذ من مواشي بني تغلب، فإن سبيل كل ذلك سبيل الخراج يقسم فيما يقسم فيه الخراج، وليس هو كالصدقة قد حكم الله في الصدقة حكما قد قسمها عليه، فهي على ذلك حكم في الخمس حكما، فهو على ذلك اهـ(ص١٦٠). قلت: ودلالة بقية الآثار على معنى الباب ظاهرة.

باب لا يأخذ العاشر من الذمي والحربي شيئًا إذا كان ما معه أقل من مائتي درهم أو عشرين مثقالا

قوله: "حدثنا عبد الرحيم إلخ". قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة لأن قوله: خمسة دراهم، ونصف العشر والعشر، كله راجع إلى المائتين، هذا هو المتبادر من الكلام ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان. قال أبو يوسف في "الخراج" له: ثم يؤخذ من المسلمين ربع العشر ومن أهل الذمة نصف العشر، ومن أهل الحرب العشر من كل ما مر به على العاشر، وكان للتجارة، وبلغ قيمة ذلك مائتي درهم فصاعداً، أخذ منه العشر. وإن كانت قيمة ذلك أقل من مائتي درهم لم يؤخذ منه شيء. وكذلك إذا بلغت القيمة عشرين مثقالا أخذ منها العشر، فإن كانت قيمة ذلك أقل لم يؤخذ منه شيء -إلى أن قال:- فأما الحربي خاصة فإذا أخذ منه العشر وعاد ودخل في دار الحرب ثم خرج بعد شهر أخذ منه العشر فمر على العاشر فإنه يأخذ منه إذا كان ما معه يساوي مائتي درهم أو عشرين مثقالا من قبل أنه حيث عاد إلى دار الحرب فقد سقطت عنه أحكام الإسلام، وإن كان معه أقل من مائتي درهم أو عشرين مثقالا لم يؤخذ منه شيء، إنما السنة في مائتي درهم أو عشرين مثقالا -إلى أن قال- حدثنا عاصم بن سليمان عن الحسن قال: كتب أبو

الخطاب رضى الله عنه إلى أبى موسى الأشعرى أن خذ من تجار المسلمين من كل مائتين

موسى الأشعرى إلى عمر بن الخطاب (رضى الله عنهما) إن تجارا من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر، قال: فكتب إليه خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين، وخذ من أهل الذمة نصف العشر ومن المسلمين من كل أربعين درهمًا درهمًا، وليس فيما دون المائتين شيء الحديث (ص٥٨ و٦١). وقال أبو حنيفة: يؤخذ من أهل الذمة إذا سافروا نصف العشر فى الحول مرة فقط ولا يؤخذ منهم من أقل من مائتى درهم شيء، وكذلك يؤخذ من الحربى إذا بلغ مائتى درهم، وإلا فلا إلا أن كانوا لا يأخذون من تجارنا شيئا، فلا نأخذ من تجارهم شيئا، كذا فى "المحلى" (٦-١١٤).

الرد على ابن حزم فى إنكاره وجوب الزكاة فى عروض التجارة

وقال ابن حزم: "لا يجوز أخذ زكاة ولا تعشير مما يتجر به تجار المسلمين ولا من كافر أصلا تجر فى بلاده أو فى غير بلاده إلا أن يكونوا صولحوا على ذلك مع الجزية فى أصل عقدهم فتؤخذ حينئذ منهم وإلا فلا. أما المسلمون فقد ذكرنا قبل أنه لا زكاة عليهم فى العروض لتجارة كانت أو لغير تجارة. وأما الكفار فإنما أوجب الله عليهم الجزية فقط إلخ (٦- ١١٤)".

قلت: أما وجوب الزكاة على المسلمين فى عروض التجارة فقد ذكرنا فى الجزء التاسع من الكتاب عن سمرة بن جندب قال: أما بعد فإن رسول الله ﷺ كان يأمرنا أن نخرج الصدق من الذى يعد للبيع وقال ابن عبد البر: وقد ذكر هذا الحديث رواه أبو داود وغيره بإسناد حسن اهـ. وتأويله: بأن المراد بالصدقة غير الزكاة باطل، لأن غير الزكاة من الصدقات لا يؤمر به. وأما إنه ﷺ لم يبين كم هى؟ وكيف تخرج أمن أعيانها أو بتقويم وبماذا تقوم؟ ولو راد الزكاة المفروضة لبين وقتها ومقدارها وكيف تخرج، كما قاله ابن حزم فى "المحلى" (٥-٢٣٤). قلنا: قد بينه النبى ﷺ فى قوله: «إنا قد وضعنا عنكم صدقة الخيل والرقيق ولكن هاتوا ربع العشر» رواه على عنه وصححه ابن جرير فى "تهذيبه" فعلم أن الواجب فى أموال الزكاة ربع العشر وهو مخير بين أن يخرج ربع عشر أعيان الأموال أو ربع عشر قيمتها. هذا هو قول أبى حنيفة كما فى "المغنى" (٢-٦٢٣). وأخرج أحمد والدارقطنى والحاكم عن أبى ذر رفعه «فى الإبل صدقتها» فذكر الحديث وفيه «وفى البر صدقة» وحسن الحافظ إسناده فى "الدراية" ولم يتعرض ابن حزم له ولم يذكره أصلا. وعن حماس «قال: كنت أبيع الأدم والجعاب فمر بى عمر بن الخطاب، فقال: أو صدقة مالك؟ فقلت: يا أمير المؤمنين! إنما هو الأدم. قال: قومه وأخرج صدقته» أخرجه الشافعى

خمسة دراهم وما زاد على المائتين فمن كل أربعين درهما درهم، ومن تجار أهل الخراج

وعبد الرزاق وأبو عبيد وصححه الدارقطني والبيهقي. ولكن ابن حزم جهل أبا عمرو بن حماس، وأباه وكم من معروف قد جهله وقد قدمنا مرارا أن العارف مقدم على من لم يعرف. وقال ابن قدامة: قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن في العروض التي يراد بها التجارة الزكاة إذا حال عليها الحول إلخ". وقال أبو عبيد: "والذى عندنا فى ذلك ما قال سفيان وأهل العراق: إنه ليس بين ما ينض وما لا ينض فرق، على ذلك تواترت الأحاديث كلها عمن ذكرنا من الصحابة والتابعين، إنما أجمعوا على ضم ما في يديه من مال التجارة إلى سائر ماله النقد فإذا بلغ ذلك ما تجب فى مثله الزكاة زكاه، وما علمنا أحدا فرق ما بين الناض وغيره فى الزكاة قبل مالك إلى أن قال: بعد إثبات التقويم عن النبى ﷺ وعن عمر وعلى ومعاذ بن جبل وابن مسعود وغيرهم، فعلى هذا أموال التجار عندنا وعليه أجمع المسلمون أن الزكاة فرض واجب فيها اهـ ملخصا (ص٤٢٧ و٤٢٩).

فابن حزم وإمامه داود بن على الظاهرى محجوجان بإجماع من قبلهما، قال ابن حزم: وقد جاء خلاف ما روى عن عمر وابنه عن غيرهما من الصحابة فذكر بإسناده عن عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرنى نافع بن الخوزى: «قال: كنت جالسا عند عبد الرحمن بن نافع إذ جاءه زياد البواب فقال له: إن أمير المؤمنين –يعنى ابن الزبير– يقول: أرسل زكاة مالك فقام فأخرج مائة درهم. وقال له: اقرأ عليه السلام وقل له: إنما الزكاة فى الناض، قال نافع: فلقيت زيادا فقلت له: أبلغته؟ قال: نعم. قلت: فماذا قال ابن الزبير؟ فقال: «قال: صدق» اهـ (٥:٢٣٦).

قلت: أو لا يستحيى ابن حزم حيث يجهل المعروفين من الرجال ويحتج بالمجهولين؟ فإن نافع ابن الخوزى هذا لم نعرفه ولم نجد له ترجمة فى شيء من كتب الرجال، وأيضًا فمن أين عرف أن ابن الزبير كان طلب منه زكاة عروض التجارة، وأنه أنكر ذلك عليه؟ فإن قوله: إنما الزكاة فى الناض يحتمل أن يكون فى مقابلة الدين لا فى مقابلة العروض. ومعناه: إنما الزكاة فى النقد لا فى الدين حتى يستوفى، فلعل أموال عبد الرحمن بن نافع كانت ديونا على الناس لم يستوفها بعد. لو كان كما فهمه ابن حزم لرد ابن الزبير مائة درهم التى أخذها من غير حقها ولم يكن كذلك؛ فالحق ما قلنا: إنه أراد بالناض ما يقابل الدين لا ما يقابل العرض. ومن كان له دين على الناس، ولم يكن ضمارًا توجه إليه نفس الوجوب وإن لم يكن الأداء واجبًا قبل أن يستوفيه، فإن زكاه قبل الاستيفاء صح الأداء كما هو ظاهر. واحتج أيضا بما رواه من طريق أبى عبيد عن أسماعيل بن إبراهيم عن قطن» قال: مررتُ بواسط زمن عمر بن عبد العزيز فقالوا: قرئ علينا كتاب أمير المؤمنين أن لا تأخذوا من أرباح التجار شيئا حتى يحول عليها الحول» اهـ. وهذا لا حجة له فيه بل

نصف العشر، ومن تجار المشركين ممن لا يؤدى الخراج العشر قال: يعنى أهل الحرب".

هو حجة عليه فإنه هو أوجب الزكاة فى أموال التجارة بعد أن يحول عليها الحول. وبه قالت الأئمة، فهل فيه أن لا تأخذوا من أرباح التجا. شيئا وإن حال عليها الحول؟

والعجب من ابن حزم أنه يحتج بما لا حجة له فيه ويرد ما هو حجة عليه بتجهيل المعروفين من الرجال حيث قال: وذكروا فى ذلك (أى فى تعشير الذمى والحربى إذا مرا بالعاشر) خبراً فاسداً من طريق ابن أبى ذئب عن عبد الرحمن بن مهران «أن عمر كتب إلى أيوب بن شرحبيل خذ من من المسلمين من كل أربعين ديناراً ديناراً، ومن أهل الكتاب من عشرين ديناراً ديناراً إذا كانوا يديرونها ثم لا تأخذ منهم شيئا حتى رأس الحول، فإنى سمعت ذلك ممن سمعه من النبى ﷺ»: قال ابن حزم: وهذا عن مجهولين وليس أيضا فيه أنه سمع من النبى ﷺ اهـ (٦:١١٥) قلت: فكان ماذا؟ فهل ترى أن عمر سمعه ممن هو متهم على دينه؟ كلا! فقد صرح بأنه سمع ممن سمع من النبى ﷺ وجهالة الصحابى لا تضر لا سيما وقد اعتمده عمر، وأما قوله: وهذا عن مجهولين، فنقول: إن عبد الرحمن بن مهران هذا ذكره ابن حبان فى الثقات، وعلق له البخارى فى أوائل النكاح أثرا، كما فى "التهذيب" (٦:٢٨٢) وأيوب بن شرحبيل ذكره ابن حبان فى "الثقات" أيضا. وقال الإصبعى: عامل عمر بن عبد العزيز يروى عن عمر بن عبد العزيز ويروى عنه الشاميون اهـ من "كشف الأستار" (ص١٤). ومثله لا يكون مجهولا. وقال ابن قدامة: "إن عمر رضى الله عنه أخذ منهم العشر واشتهر ذلك فيما بين الصحابة وعمل به الخلفاء الراشدون بعده والأئمة بعدهم فى كل عصر من غير نكير فأى إجماع يكون أقوى من هذا؟ ولم ينقل أنه شرط ذلك عليهم عند دخولهم ولا يثبت ذلك بالتخمين من غير نقل، ولأن مطلق الأمر يحمل على المعهود فى الشرع، وقد استمر أخذ العشر منهم فى زمن الخلفاء الراشدين فيجب أخذه إلى أن قال: وليس هذا بجزية وإنما هو حق يختص بمال التجارة لتوسعه (أى الحربى أو الذمى. مؤلف) فى دار الإسلام وانتفاعه بالتجارة فيها؛ فيستوى فيه الرجل والمرأة كالزكاة فى حق المسلمين اهـ (١٠:٦٠٣ و٦٠٤)".

قلت وفيه جواب عن قول أبى عبيد: فجعلت أقول ليسوا بمسلمين فتؤخذ منهم الصدقة ولا من أهل الحرب فيؤخذ منهم مثل ما أخذوا منا فلم أدر ما هو؟ اهـ. وحاصل الجواب: أن نصف العشر إنما يؤخذ من الذمى لتوسعه فى دار الإسلام وانتفاعه بالتجاوة فيها، وعقد الذمة إنما يستدعى أن نقرهم بديارهم وما يدينون ولا يستلزم أن نطلق لهم التوسع فى دار الإسلام. وبه اندحض ما قاله ابن حزم: "فإن كان ذلك صلحا مع الجزية، فهو حق وعهد صحيح، وإلا فلا يحل أخذ شىء

من أموالهم بعد صحة عقد الذمة بالجزية والصغار إلخ (٦: ١١٤)". فإن عقد الذمة بالجزية والصغار لا يستدعى جواز توسعهم فى دار الإسلام وانتفاعهم بالتجارة فيها، فمتى توسعوا وانتفعوا بها أخذ من أموالهم التى يختلفون بها نصف العشر. فإن ذلك ينافى الصغار فى قرارهم بديارهم، فإن إدارة الأموال فى البلاد واختلافهم بها للتجارة سبب للغنى كما هو ظاهر فلا بد من أن يؤخذ منهم نصف العشر إبقاء للصغار الذى أقررناهم عليه ببلادنا، وقد وجدنا عن عمر رضى الله عنه ما يفيد أنه أخذ نصف العشر من أهل الذمة كما قلنا، لا لأنه كان شرطه عليهم عند عقد الذمة.

أخرج سحنون فى "المدونة" لمالك عن ابن وهب عن ابن لهيعة ويحيى بن أيوب (المصرى صدوق من رجال الجماعة) عن عمارة بن غزية (صدوق من رجال مسلم) عن ربيعة (الرأى شيخ مالك ثقة ثبت من رجال الجماعة) «أن عمر بن الخطاب قال لأهل الذمة الذين كانوا يتجرون إلى المدينة: إن اتجرتم فى بلادكم، فليس عليكم فى أموالكم زكاة، وليس عليكم إلا جزيتكم التى فرضنا عليكم، وإن ضربتم وخرجتم فى البلاد، وأدرتم أموالكم أخذنا منكم وفرضنا عليكم كما فرضنا جزيتكم، فكان يأخذ منهم من كل ما جلبوا من الطعام نصف العشر» (١: ٢٤١). وهذا مرسل حسن وفى قوله: "أخذنا منكم وفرضنا عليكم كما فرضنا جزيتكم" دليل على أن ذلك لم يكن مشروطا عليهم عند عقد الذمة كما لا يخفى. وأيضا فإنا عقدنا لهم الذمة بأن نمنعهم ممن يعاديهم أو يتعدى على أموالهم، وذلك فى قرارهم ببلادهم أهون علينا مما إذا اختلفوا بأموالهم إلى البلاد وأداروها. فإن رعاية الطرق، وحفظ السبل مما لا يتيسر إلا بجماعة عظيمة من الحرسة لابد من الإنفاق عليهم وأدرار العطايا فلما كان أموال التجار فى حماية الإمام ورعايته صار هذا المال آمنا برعاية الإمام وحماية الإمام وحمايته فثبت حق الأخذ منها للإمام كالسوائم التى تكون فى مفاوز كان أخذ زكاتها إلى الإمام لما أنها فى حماية الإمام ورعايته، فكذلك هاهنا قاله السرخسى فى "شرح السير" (٤: ٢٨٢).

وأما ما احتج به ابن حزم وأبو عبيد ثنا الأنصارى (هو القاضى محمد بن عبد الله بن المثنى) عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن أبى مجلز «قال: بعث عمر عمارا وابن مسعود وعثمان بن حنيف الكوفة فذكر الحديث -وفيه- أن عثمان بن حنيف مسح الأرض فوضع عليها كذا وكذا، وجعل فى أموال أهل الذمة الذين يختلفون بها من كل عشرين درهمًا درهمًا» إلخ (٦: ١١٦). قالا: فصح أن هذا كان فى أصل العهد والعقد وذمتهم. فلا أدرى متى يصير المرسل حجة عند ابن

الحسن صحاح لا يكاد يسقط منها بشىء، كما مر غير مرة.

حزم ومتى هو ليس بحجة؛ فإن أبا مجلز عن عمر منقطع. فإن قال: ألزمناكم به وإن لم يكن حجة عندنا.

قلنا: ليس هو بحجة علينا فإن ذلك لم يذكره فى حديث عثمان بن حنيف غير سعيد بن أبى عروبة فيما علمنا، وسعيد اختلط بآخره، ومحمد بن عبد الله بن المثنى سمع منه بعد الاختلاط كما صرح به الحافظ فى "مقدمة الفتح" (ص٤٠٤). وحديث من سمع منه بعد الاختلاط لا يقبل ما لم يوافقه غيره. وإن سلمنا فإنما كان ما فعله عثمان بن حنيف فى أهل السواد خاصة دون غيرهم من أنباط الشام وأمثالهم من أهل الذمة. فهل يقدر ابن حزم ومن وافقه على أن يثبت كون ذلك فى عهودهم جميعًا عند عقد الذمة كلا. وأيضا ففعل عثمان لا يدل على الوجوب، فنقول: لو شرط الإمام ذلك على أهل الذمة فى أصل العقد كان حسنا، وإن لم يشرطه عليهم، فله أن يأخذ منهم نصف عشر الأموال إذا اختلفوا بها للتجارة. ومن حرم ذلك فعليه أن يقيم على حرمته دليلا ناهضا. وما ذكره ابن حزم لا ينتهض دليلا على الحرمة كما بيناه، وسيأتى بقيته، إن شاء الله تعالى، فانتظر هذا.

وقال مالك: "يؤخذ من أهل الذمة العشر إذا تجروا إلى غير بلادهم مما قل أو كثر إذا باعوا ويؤخذ منهم فى كل سفرة كذلك ولو مرارًا فى السنة، فإن تجروا فى بلادهم لم يؤخذ من الحربيين كذلك إلا فيما حملوا إلى المدينة خاصة من الحنطة والزبيب خاصة. فإنه لا يؤخذ منهم إلا نصف العشر فقط، كذا فى "المحلى" (٦:١١٥)".

وأما سفيان الثورى فكان يقول: لا يأخذ من الذمى شيئا حتى يبلغ مائة درهم أخذ منه نصف العشر. واحتج بما رواه أبو عبيد حدثنى ابن عفير عن مالك عن يحيى بن سعيد عن رزيق بن حيان الدمشقى وكان على جواز مصر (أى طريقها) أن عمر بن عبد العزيز(١) كتب إليه: من مر بك من أهل الذمة فخذ مما يديرون فى التجارات من أموالهم من كل عشرين دينارا دينارا فما نقص فبحساب ذلك حتى تبلغ عشرة دنانير، فإن نقصت ثلث دينار فلا تأخذ منها شيئا واكتب لهم بما تأخذ كتابا إلى مثله من الحول» اهـ (ص٥٣٤).

---

(١) وفى "مصنف ابن شيبة" المطبوع بملتان الهند «أن عمر بن الخطاب كتب إليه إلخ» وهو من غلط الناسخين والأثر إنما هو عن عمر بن عبد العزيز، فإن زريق بن حيان من الطبقة السادسة مات سنة خمس ومائة وله ثمانون سنة، كما فى "التقريب" (ص٥٩) فكانت ولادته سنة خمس وعشرين ومثله لا يكون عاملا لعمر بن الخطاب البتة.

. . . .

قال أبو عبيد: "وقول سفيان هو عندى أعدل هذه الأقوال وأشبهها بالذى أراد عمر بن الخطاب مع أن عمر بن عبد العزيز قد فسر ذلك فى كتابه إلى زريق بن حيان اهـ" (ص٣٧).

قلنا: فينبغى أن يكون قوله فى الحربيين: "إذا مر أحدهم بخمسين درهمًا وجب عليه فيها العشر" ولم يقل بذلك أحد من الخلفاء ولا واحد من العلماء، والذى رواه زريق بن حيان قد تفرد به هو، لم نعرفه عن غيره ولا يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى. والظاهر من صنيع عمر رضى الله عنه أنه وقت للمسلمين وأهل الذمة وأهل الحرب جميعًا مائتين أو عشرين مثقالا. وأيضا فإنه عشر أو نصف عشر وجب بالشرع فاعتبر له نصاب كزكاة الزرع وغيره. ولأنه حق يتقدر بالحول فاعتبر له النصاب كالزكاة. وأما قول عمر (بن عبد العزيز) فالمراد به، والله أعلم بيان قدر المأخوذ وأنه نصف العشر. ومعناه: إذا كان معه عشرة دنانير فخذ من كل عشرين درهمًا درهمًا لأن فى صدر الحديث أن عمر بعث مصدقا وأمره أن يأخذ من المسلمين من كل أربعين درهمًا درهمًا، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهمًا درهمًا، ومن أهل الحرب من كل عشرة واحدا. وإنما يؤخذ ذلك من المسلم إذا كان معه نصاب فكذلك من غيره قاله ابن قدامة فى "المغنى" (١٠:٦٠٠). أى وقول عمر بن الخطاب هذا محمول على بيان قدر المأخوذ حتمًا دون بيان النصاب. فكذلك قول عمر بن عبد العزيز بدليل ما أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" له: "حدثنا أبو بكرة وإبراهيم بن مرزوق قالا: حدثنا أبو عامر ثنا ابن أبى ذئب عن عبد الرحمن بن مهران «أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أيوب بن شرحبيل: أن خذ من المسلمين من كل أربعين دينارا دينارا ومن أهل الكتاب من كل عشرين دينارا دينارا إذا كانوا يديرونها ثم لا تأخذ منهم شيئا حتى رأس الحول، فإنى سمعت ذلك ممن سمع النبى ﷺ يقول ذلك»" اهـ (١:٣١٣). وهذا سند حسن وتبين بذلك أن الأثر إنما هو عن عمر بن عبد العزيز لا عن عمر بن الخطاب كما توهمه ابن حزم، وقد أمر ابن عبد العزيز فيه أن يؤخذ من أهل الذمة من كل عشرين واحدا وهو الموافق لما روى عن عمر بن الخطاب واشتهر عنه فهو المعتمد لا ما رواه زريق بن حيان أن يؤخذ منهم من كل عشرة نصف دينار.

والعجب من ابن حزم أنه كيف أنكر التعشير رأسًا وقد فعله عمر رضى الله عنه والأئمة بعده، ثم لا نعلم أحدا من علماء الحجاز والعراق والشام ولا غير ذلك كرهه ولا ترك الأخذ به. وكم من إجماع قد خالفه ابن حزم وأتباعه من أهل الظاهر فإلى الله المشتكى. وقال الطحاوى:

باب يعشر من الذمي والحربي في السنة مرة إلا بعد رجوعهما إلى دار الإسلام مرة أخرى

٤٠٥٨- حدثنا أبو بكر بن عياش عن أبي حصين عن زياد بن حدير قال: استعملني عمر على المارة فكنت أعشر من أقبل وأدبر، فخرج إليه رجل فأعلمه فكتب إلي لا تعشر إلا مرة واحدة يعني في السنة"، رواه ابن أبي شيبة (ص٥١)، وسنده صحيح، وأبو حصين بفتح الحاء اسمه عثمان بن عاصم، ثقة ثبت من رجال الجماعة

"حدثنا أبو بشر الرقي ثنا معاذ بن معاذ العنبري عن ابن عون عن أنس بن سيرين «قال: أرسل إلي أنس بن مالك فأبطأت عليه ثم أرسل إلي فأتيته فقال: إن كنت أرى أني لو أمرتك أن تعض على كذا وكذا ابتغاء مرضاتي لفعلت. اخترت لك عملا فكرهته أو أكتب لك سنة عمر. قال: قلت له: اكتب لي سنة عمر قال: فكتب خذ من المسلمين من كل أربعين درهما درهمًا وممن لا ذمة له من كل عشرة دراهم درهما. قال: قلت: من لا ذمة له؟ قال: الروم كانوا يقدمون من الشام فلما فعل عمر رضي الله عنه هذا بحضرة أصحاب النبي ﷺ فلم ينكره عليه أحد منهم» كان ذلك حجة وإجماعًا منهم عليه" اهـ (١:٣١٣). قلت: بل فيه إنكار أنس بن مالك رضي الله عنه على من أنكر سنة عمر هذه. وقد قدمنا ما يدل على أن عمر رضي الله عنه لم يسنه من قبل نفسه، بل رواه من سمعه من النبي ﷺ فتذكر، وسند الطحاوي سند صحيح والأثر أخرجه أبو يوسف في "الخراج" له كما تقدم وأبو عبيد في "الأموال"، وابن أبي شيبة وعبد الرزاق في "مصنفيهما" وأخرجه الطبراني في "معجمه الوسط" عن أنس بن مالك مرفوعًا، كما في "الزيلعي" (١:٤٠٥) وحققنا في الجزء التاسع من الكتاب كون المرفوع حسن الإسناد (ص٣٧ و٣٨).

باب يعشر من الذمي والحربي في السنة مرة إلا بعد رجوعهما إلى دار الإسلام مرة أخرى

قوله: "حدثنا أبو بكر بن عياش إلى آخر الباب". دلالته على معنى الباب ظاهرة غير الجزء الأخير وهو المستثنى وسنذكر حجته من الإجماع فانتظر، قال أبو عبيد: وأما اختلافهم في ممره على العاشر مرارًا في السنة، وقول سفيان وأهل العراق فيه إنه لا يؤخذ منه كلما مر وإن كان ذلك في السنة مرارا، إذا كان اختلافه من مصر إلى مصر آخر سواه، فإن الرواية في هذا عن الإمامين -عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز- قد كفتنا النظر فيه، فذكر الروايتين المذكورتين في المتن، ثم قال: فحديث عمر (أي ابن عبد العزيز) هذا هو الذي عدل بين قول أهل الحجاز وأهل العراق أنه إن كان المال الثاني هو الذي مر به بعينه في المرة الأولى لم يؤخذ منه في تلك السنة، ولا من ربحه

(تقريب ص١٤١). وأخرجه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٥٣٨). حدثنا محمد بن كثير عن حماد بن سلمة عن عطاء بن السائب عن ابن زياد بن حدير عن أبيه، وأبو يوسف الإمام فى "الخراج" له (ص ١٦٢)، حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله المسعودى عن جامع ابن شداد عن زياد بن حدير "أنه مد حبلا على الفرات فمر عليه رجل نصرانى فأخذ منه ثم انطلق فباع سلعته، فلما رجع مر عليه فأراد أن يأخذ منه، فقال: كلما مررت عليك تأخذ منى؟ فقال: نعم! فرحل الرجل إلى عمر بن الخطاب فوجده بمكة يخطب الناس، وهو يقول: ألا إن الله جعل البيت مثابة فلا أعرفن من انتقض أحدا من مثابة الله شيئا، قال: فقلت له: يا أمير المؤمنين! إنى رجل نصرانى، مررت على زياد بن حدير فأخذ منى ثم انطلقت فبعت سلعتى، ثم أراد أن يأخذ منى قال: ليس له ذلك ليس له عليك فى مالك فى السنة إلا مرة واحدة، ثم نزل فكتب إليه فى، ومكثت أياما ثم أتيته فقلت له: أنا الشيخ النصرانى الذى كلمتك فى زياد، فقال: وأنا الشيخ الحنيفى، قد قضيت حاجتك" وهذا سند حسن.

٤٠٥٩- حدثنا يزيد عن جرير بن حازم، قال: قرأت كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عدى بن أرطاة "أن يأخذ العشور ثم يكتب بما يأخذ منهم البراءة، ولا يأخذ منهم من ذلك المال ولا ربحه زكاة سنة واحدة ويأخذ من غير ذلك المال إن مر به". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٥٣٨). ورجاله ثقات ويزيد هو ابن هارون من رجال الجماعة ثقة متقن (تقريب ص ٢٤١).

أكثر من مرة؛ لأن الحق الذى لزمه قد قضاه فلا يقضى حق واحد من مال واحد مرتين، وإن كان مر بمال سواه أخذ منه وإن جدد ذلك فى كل عام مراراً إذا كان قد عاد إلى بلاده ثم أقبل بمال سوى المال الأول؛ لأن المال الأول لا يجزئ عن الآخر ولا يكون فى هذا أحسن حالا من المسلم، ألا ترى أنه لو مر بمال لم تؤد زكاته أخذت منه الصدقة ثم إن مر بمال آخر فى عامه ذلك لم تكن أخذت منه الزكاة يؤخذ منه من ماله هذا أيضًا، لأن الصدقة الأولى لا تكون قاضية عن المال الآخر، قال أبو عبيد: فهذا ما فى أهل الذمة، فأما أهل الحرب فكلهم يقول: إذا انصرف إلى بلاده ثم عاد بماله ذلك أو بمال سواه أن عليه العشر كلما مر؛ لأنه إذا دخل دار الحرب بطلت عنه أحكام المسلمين، فإذا عاد إلى دار الإسلام كان مستأنفا للحكم كالذى لم يدخلها قط لا فرق بينهما اهـ (ص٥٣٩).

باب هل يحلف المسلم أو الذمى إذا ادعى أنه لم يحل الحول أو أنه أداها إلى عاشر آخر ونحوه؟

٤٠٦٠- حدثنى أحمد بن عثمان عن عبد الله بن المبارك عن قرة بن خالد عن رجل من بنى ضبة قال: "مررت بحميد بن عبد الرحمن الحميرى وهو على السلسلة، وذلك فى رمضان فأمر بسفينتى فحبست ثم استحلفنى أنه ما فى سفينتى إلا ما سميت من الطعام". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٥٤٠) وابن أبى شيبة فى "المصنف" (ص٥٠) عن معتمر عن قرة عمن حدثه ورجاله ثقات وفيه رجل لم يسم.

وهذا منه حكاية الإجماع ودلالته على الجزء الأخير من الباب -وهو المستثنى- ظاهرة.

باب هل يحلف المسلم أو الذمى إذا ادعى أنه لم يحل عليه الحول، أو أنه أداها إلى عاشر آخر ونحوه؟

قوله: "حدثنى أحمد بن عثمان إلخ". قلت: الأثران كلاهما لا يصلحان للاحتجاج على قاعدة المحدثين، وقد اختلف حميد بن عبد الرحمن الحميرى (وهو ثقة فقيه من الثالثة، تق (ص٤٧). وعبد الله بن مغفل المزنى (ثقة من كبار الثالثة تق (ص١١٣) وأبو وائل (شقيق بن سلمة الأسدى ثقة مخضرم تق ص٥٨). فذهب الأولان إلى جواز الاستخلاف وأبو وائل إلى عدم جوازه، والقياس يؤيد ما قالاه؛ لأن من أنكر تمام الحول ونحوه كان منكرًا للوجوب، والقول قول المنكر مع اليمين، والعبادات وإن كانت يصدق فيها بلا تحليف لكن تعلق به هنا حق العبد وهو العاشر فى الأخذ فهو يدعى عليه معنى لو أقر به لزمه فيحلف لرجاء النكول؛ فاندفع قول أبى يوسف لا يحلف المسلم لأنها عبادة (فى حقه) وكذا إذا قال: هذا ا لمال ليس للتجارة أو هو بضاعة لفلان وكل ما وجوده مسقط اهـ من "فتح القدير" ملخصا (٢:١٧٢).

قال أبو عبيد: فإن ارتاب العاشر بما ادعاه المسلم أو الذمى أو الحربى فأراد إحلافه على ذلك فإن سفيان قال: لا أرى أن يستحلف عليه المسلمون، لأنهم مؤتمنون على زكاتهم. وقال غير سفيان من أهل العراق: يستحلفون، وكذلك أهل الذمة فى هذا هم بمنزلة المسلمين كل شيء صدق فيه هؤلاء صدق فيه الآخرون، وأما مالك، فإنه يقبل للذمى قولا ولا يمينًا، وكيف تقبل يمينه، وهو لا تقبل بينته. قال أبو عبيد: وقد اختلف الناس فى الأحلاف قديمًا فذكر الأثرين الذين ذكرناهما فى المتن، وكلهم يقولون: لا يصدق الحربى فى شيء مما يدعى من دين عليه أو قوله: إن هذا المال ليس لى، لكن يؤخذ على كل حال إلا أن أهل العراق يقولون: يصدق الحربى فى خصلة واحدة إذا مر

٤٠٦١- حدثنى يحيى بن سعيد عن أبى بكر السراج حدثنى أبو وائل قال: مررت بعبد الله بن معقل بالسلسلة وهو على العشور بالقنطرة وهو يحلف الناس فقلت: يا ابن معقل! لم تحلف الناس تلقيهم فى النار هلكت، وأهلكت فقال: إن لم أفعلَ لم يعطونى شيئا فقلت: وما عليك؟ خذ ما أعطوك». رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٥٤٠) وابن أبى شيبة فى "المصنف" (ص٥٠) عن عباد بن العوام عن الزبرقان عن عبد الله بن معقل. وأبو بكر السراج لم أعرف من ترجمه، ولكن يحيى بن سعيد لا يحدث إلا عن ثقة وسند ابن أبى شيبة قد صحفه الناسخون، ولم أقدر على تعيين الزبرقان هذا.

بجوار فقال: هؤلاء أمهات أولادى قبل منه ولم يؤخذ عشر قيمتهن اهـ ملخصا (ص٥٣٩و٥٤٠).

وقال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: "وإذا مر المسلم على العاشر بغنم أو بقر أو إبل فقال: إن هذه ليست سائمة أحلف على ذلك فإذا حلف كف عنه، وكذلك كل طعام يمر به عليه، فقال: هو من زرعى وكذلك التمر يمر به فيقول: هو من تمر نخلى، فليس عليه فى ذلك عشر إنما العشر فى الذى اشترى للتجارة وكذلك الذمى، فأما الحربى فلا يقبل منه ذلك. قال: وإذا مر التاجر على العاشر بمال أو بمتاع، وقال: قد أديت زكاته وحلف على ذلك فإن ذلك يقبل منه ويكف عنه ولا يقبل فى هذا من الذمى ولا من الحربى، لأنه زكاة عليهما يقولان قد أديناها. (قلت: فينبغى أن لا يكف عنهما إذا قالا لم يمر عليه الحول، فإن الحول إنما هو شرط فى الزكاة ولا زكاة عليهما) قال: ومن مر بمال فادعى أنه مضاربة أو بضاعة، لم يعشر بعد أن يحلف على ذلك اهـ (ص١٦٠)" أى إذا كان مسلمًا أو ذميا، فإن كان حربيا لم يقبل قوله.

وبالجملة: فقول أبى يوسف فى "كتاب الخراج" موافق لأبى حنيفة، ومحمد رحمهما الله تعالى فى أنه يحلف المسلم والذمى إذا ادعيا ما يسقط الزكاة، أو العشر عنهما. وروى عنه أن لا يستحلف المسلمون، وهو قول سفيان وله سلف فى ذلك من قول أبى وائل شقيق بن سلمة الأسدى الفقيه المخضرم. وهو أعلم الناس بحديث عبد الله. وقال النخعى: أدركت الناس وهم متوافرون وأنهم ليعدونه من خيارهم كذا فى "التهذيب" (٤:٣٦٢) فهو تابعى كبير قد ظهرت فتياه فى زمن الصحابة وقول مثله حجة عندنا، فقوله أولى من فعل حميد بن عبد الرحمن وعبد الله ابن معقل فإنهما من الطبقة الوسطى من التابعين، والله تعالى أعلم.

باب هل يعشر الخمر والخنزير إذا مر بهما الذمى أو الحربى على العاشر؟

٤٠٦٢- حدثنا عبد الرحمن عن سفيان بن سعيد عن إبراهيم بن عبد الأعلى الجعفى عن سويد بن غفلة قال: بلغ عمر بن الخطاب "أن ناسا يأخذون الجزية من الخنازير وقام بلال فقال: إنهم ليفعلون، فقال عمر: لا تفعلوا، ولوهم بيعها". وحدثنا الأنصارى محمد بن عبد الله عن إسرائيل عن إبراهيم بن عبد الأعلى عن سويد بن غفلة أن بلالا قال لعمر بن الخطاب "إن عمالك يأخذون الخمر والخنازير فى الخراج، فقال:

باب هل يعشر الخمر والخنزيز إذا مر بهما الذمى أو الحربى على العاشر

قوله: "حدثنا عبد الرحمن إلخ" قلت: إبراهيم بن عبد الأعلى الجعفى من السادسة، ثقة روى له مسلم وأبو داود والنسائى (تقريب ص٩) والباقون لا يسأل عنهم وعبد الرحمن هو ابن مهدى إمام هذا الشأن وفى الأثر دليل على أن لا يؤخذ العشر من عين الخمر والخنزير، بل يؤخذ من أثمانهما. قال أبو عبيد: يريد أن المسلمين كانوا يأخذون من أهل الذمة الخمر والخنزير من جزية رؤوسهم، وخراج أرضيهم بقيمتها ثم يتولى المسلمون بيعها فهذا الذى أنكره بلال ونهى عنه عمر ثم رخص لهم أن يأخذوا ذلك من أثمانها إذا كان أهل الذمة المتولين لبيعهما لأن الخمر والخنزير مال من أموال أهل الذمة ولا تكون مالا للمسلمين ومما يبين ذلك حديث لعمر آخر حدثنى على بن معبد عن عبيد الله بن عمر وعن الليث بن أبى سليم أن عمر كتب إلى العمال يأمرهم بقتل الخنازير وتقتضى أثمانها (وفى نسخة يقتص أثمانها) لأهل الجزية من جزيتهم قال أبو عبيد: فهو لم يجعلها قصاصًا من الجزية إلا وهو يراها مالا من أموالهم. ثم فرق أبو عبيد بين الجزية والخراج، فأجاز أخذهما من أثمان الخمر والخنازير وبين العشر فقال: لا يطيب للعاشر أن يعشرها ولا يأخذ ثمن العشر منها وإن كان الذمى هو المتولى لبيعها أيضا. قال: وهذا ليس من الباب الأول ولا يشبهه لأن ذلك حق وجب على رقابهم وأرضيهم وإن العشر ههنا إنما هو شىء يوضع على الخمر والخنازير أنفسها فكذلك ثمنها لا يطيب بقول رسول الله ﷺ: «إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه» اهـ.

قلت: وهذا كله تعليل بمعرض النص، وقد صرح عمر رضى الله عنه بجواز أخذ العشر من ثمن الخمر والخنازير فى رواية رواها أحمد بلفظ -ولو هم بيع الخمر والخنزير بعشرها- وقول رسول الله ﷺ إنما هو فى حق المسلمين إذا حرم الله عليهم شيئا حرم عليهم بيعه واكتساب ثمنه. وأما الكفار فيجوز لنا أن نأخذ حقنا منهم من أثمان ما هو مال عندهم، وإن لم تكن هى أموالا فى حقنا. ولأجل ذلك جاز أخذ الجزية والخراج من أثمان الخمور والخنازير لأهل الذمة ولو كان قول

لا تأخذوها منهم، ولكن ولوهم بيعها، وخذوا أنتم من الثمن" أخرجه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٥٠) والسندان صحيحان كلاهما وروى أحمد بإسناده عن سويد بن غفلة فى قول عمر: "ولوهم بيع الخمر والخنزير بعشرها". قال أحمد: إسناد جيد كذا فى "المغنى" (١٠: ٦٠٠).

رسول الله ﷺ: «إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه» يعم المسلمين وغيرهم لم يجز لنا أن نأخذ الجزية والخراج أيضا من أثمان الخمر والخنزير. ولم يغن ما أبداه أبو عبيد من الفرق بينهما وبين العشر شيئا لكون قول رسول الله ﷺ حاظرا عن ثمن المحرم مطلقًا.

وأما ما حدثه أبو الأسود المصرى ثنا عبد الله بن لهيعة عن عبد الله بن هبيرة السبائى «أن عتبة ابن فرقد بعث إلى عمر بن الخطاب بأربعين ألف درهم صدقة الخمر فكتب إليه عمر: بعثت إلى بصدقة الخمر، وأنت أحق بها من المهاجرين، وأخبر بذلك الناس، فقال: والله لا أستعملنك على شيء بعدها قال: فتركه» (وهذا سند صحيح)، وما حدثه عبد الرحمن بن مهدى عن المثنى بن سعيد الضبعى قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدى بن أرطاة «أن ابعث إلى بفضل الأموال التى قبلك من أين دخلت، فكان فيما كتب إليه من عشر الخمر أربعة آلاف درهم. قال: فجاء جواب كتابه: إنك كتبت إلى تذكر من عشر الخمر أربعة آلاف درهم، وإن الخمر لا يعشر بها، ولا يبيعها» الحديث (وهذا أيضا سند صحيح) فكل ذلك محمول على الصورة التى أنكرها بلال، ونهى عنها عمر فى الجزية أنهم كانوا قد أخذوا العشر من عين الخمر وتولوا بيعها بأنفسهم. يفسر ذلك قول عمر بن عبد العزيز: إن الخمر لا يعشرها مسلم ولا يشربها ولا يبيعها. فلم يذكر البيع إلا من قبل أن عامله كان قد باعها، وأخذ ثمنها وهذا لا يجوز للعاشر، ولا لواحد من المسلمين أبدا، ولم يقل بجوازه أحد من الأئمة.

وأما إذا تولى أهل الذمة بيعها، وتقويمها وأخذ العاشر من أثمانها فلم ينه العمران عن ذلك بل قول عمر: "ولو هم بيع الخمر والخنزير بعشرها" يدل على جواز ذلك، وإليه ذهب الحسن وإبراهيم النخعى، فقد قال يحيى بن آدم فى "الخراج" له: "حدثنا حفص بن غياث عن أشعث بن عبد الملك عن الحسن قال: يؤخذ من الخمر العشر".

قال: وحدثنا مفضل بن مهلهل عن سفيان عن حماد عن إبراهيم قال: يؤخذ من أهل الذمة من الخمر إذا اتجروا فيها، ويضاعف عليهم قال: وحدثنا عبد السلام عن يزيد بن عبد الرحمن عن حماد عن إبراهيم فى أموال أهل الذمة نصف العشر وفى الخمر العشر اهـ (ص ٦٩).

٤٠٦٣- حدثنا إسرائيل بن يونس عن إبراهيم بن عبد الأعلى، قال: "سمعت سويد بن غفلة يقول: حضرت عمر بن الخطاب وقد اجتمع إليه عماله، فقال: يا هؤلاء! بلغنى أنكم تأخذون فى الجزية الميتة والخنزير والخمر؟ فقال بلال: أجل! إنهم يفعلون ذلك، فقال عمر: فلا تفعلوا، ولكن ولوا أربابها بيعها، ثم خذوا الثمن منهم"، رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له (ص ١٥١)، وسنده صحيح.

وقال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: "حدثنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال: إذا مر أهل الذمة بالخمر للتجارة أخذ من قيمتها نصف العشر، ولا يقبل قول الذمى فى قيمتها حتى يؤتى برجلين من أهل الذمة يقومانها عليه فيأخذ نصف العشر من الثمن" (ص١٦٤).

وهذه أسانيد صحاح وحسان، قال يحيى: وقال الحسن بن صالح: يقوم عليهم العاشر الخمر والخنازير إذا اتجروا فيها، ويأخذ عشورها من القيمة اهـ. وقال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: "وإذا مر أهل الذمة على العاشر بخمر أو خنازير قوم ذلك على أهل الذمة يقومه أهل الذمة ثم يؤخذ منهم العشر، وكذلك أهل الحرب إذا مروا بالخنازير والخمور. فإن ذلك يقوم عليهم، ثم يؤخذ منهم العشر اهـ" (ص١٥٩). وكلامه هذا يعم ما إذا مروا بالخمر والخنازير وحدها، كما هو ظاهر.

وقال الموفق فى "المغنى": واختلفت الرواية عن أحمد فى العاشر يمر عليه الذمى بخمر أو خنزير فقال فى موضع: قال عمر: ولو هم بيعها لا يكون إلا على الآخذ منها، وممن رأى ذلك مسروق والنخعى، وأبو حنيفة، ووافقهم محمد بن الحسن فى الخمر خاصة اهـ" (١٠:٦٠٠).

وظاهر الرواية عن أئمتنا أن الذمى إذا مر بخمر أو خنزير عشر الخمر دون الخنزير، أى عشرها من قيمتها، وقال زفر: يعشرهما لاستوائهما فى المالية عندهم. وقال أبو يوسف: يعشرهما إذا مر بها جملة، كأنه جعل الخنزير تبعًا للخمر، فإن مر بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير. ووجه الفرق على الظاهر: أن القيمة فى ذوات القيم لها حكم العين، والخنزير منها، وفى ذوات الأمثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها، كذا فى "الهداية مع فتح القدير" (٢:١٧٦). وأورد فى "العناية" و "الفتح" على وجه الفرق إيرادات ثم أجيب عنها بأجوبة لا يخلو كلها من التكلف والتعسف، وأثر عمر الذى ذكرناه فى المتن لم يفرق بينهما، فالراجع عندنا ما ذكره أبو يوسف فى الخراج وعزاه الموفق إلى أبى حنيفة، وقال به زفر رحمه الله: إنه يؤخذ العشر من أثمانها مطلقا، والله تعالى أعلم.

باب يؤخذ من التغلبى إذا مر على العاشر نصف العشر كسائر أهل الذمة لا العشر

٤٠٦٤- حدثنا شريك عن إبراهيم بن المهاجر عن زياد بن حدير قال: "بعثنى عمر إلى نصارى بنى تغلب وأمرنى أن آخذ نصف عشر أموالهم"، رواه ابن أبى شيبة فى "المصنف" (ص٥٠)، وسنده حسن.

٤٠٦٥- حدثنا إسرائيل عن إبراهيم بن المهاجر حدثنى زياد بن حدير قال: "كتب إلى عمر أن آخذ من نصارى بنى تغلب نصف العشر ولا آخذ من مسلم ولا معاهد شيئا"، أخرجه يحيى بن آدم فى "الخراج" له (ص٦٥)، وسنده حسن أيضا.

٤٠٦٦- حدثنا سفيان بن سعيد عن إبراهيم بن المهاجر قال: سمعت زياد بن حدير يقول: "أنا أول من عشر فى الإسلام. قال: وحدثنى رجل عنه أنه كان يأخذ من بنى تغلب نصف العشر"، أخرجه يحيى بن آدم (ص٦٦)، وسنده حسن.

٤٠٦٧- حدثنا أبو معاوية حدثنا أبو إسحاق الشيبانى عن السفاح عن داود بن

باب يؤخذ من التغلبى إذا مر على العاشر نصف العشر كسائر أهل الذمة لا العشر

قوله: حدثنا شريك إلى آخر الباب" قلت: دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة. قال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: "ويعشر الذمى التغلبى والذمى من أهل نجران كسائر أهل الذمة من أهل الكتاب فى أخذ نصف العشر منهم، والمجوس والمشركون فى ذلك سواء اهـ" (ص١٦٠). وقال الموفق فى "المغنى": إذا اتجر نصرانى تغلبى فمر بالعاشر فقال أحمد: يؤخذ منه العشر ضعف ما يؤخذ من أهل الذمة، وروى بإسناده عن زياد بن حدير أن عمر بعثه مصدقا فأمر أن يأخذ من نصارى بنى تغلب العشر ومن نصارى أهل الكتاب نصف العشر» ورواه أبو عبيد اهـ (١٠:٥٩٥). قلت: وأثر زياد بن حدير هذا صححه ابن حزم فى "المحلى" (٦:١١٤)، وسيأتى الكلام فيه.

قوله: "حدثنا أبو معاوية إلخ" قال أبو عبيد: والحديث الأول حديث داود بن كردوس، وزرعة أو النعمان هو الذى عليه العمل أن يكون عليهم الضعف مما على المسلمين ألا تسمعه يقول: من كل عشرين درهمًا درهم، فذاك ضعف هذا وهو المضاعف الذى اشترط عمر رضى الله عنه عليهم، وكذلك سائر أموالهم من المواشى والأرضين يكون عليها فى تأويل هذا الحديث الضعف أيضًا اهـ" (ص٦٩). وقال الموفق فى "المغنى": وهذا ظاهر كلام الخرقى لقوله: مثل ما يؤخذ من المسلمين وهو أقيس، فإن الواجب فى سائر أموالهم ضعف ما على أهل الذمة اهـ (١٠:٥٦٦).

كردوس "قال صالحت عمر بن الخطاب عن بنى تغلب بعد ما قطعوا الفرات وأرادوا اللحقوق بالروم على أن لا يصبغوا صبيانهم ولا يكرهوا على دين غير دينهم، وعلى أن عليهم العشر مضاعفا من كل عشرين درهما درهم"، رواه أبو عبيد فى "الأموال"

ثم اعلم أن ابن حزم قد أعل أثر داود بن كردوس هذا بشدة الاضطراب فى سنده وبجهالة بعض رواته، فقال: لأنه يقول راويه مرة: عن السفاح بن مطرف ومرة عن السفاح بن المثنى، ومرة عن داود بن كردوس أنه صالح عمر عن بنى تغلب ومرة عن داود بن كردوس عن عبادة بن النعمان أو زرعة بن النعمان أو النعمان بن زرعة، أنه صالح عمر ومع شدة هذا الاضطراب المفرط فإن جميع هؤلاء لا يدرى أحدهم من هم خلق الله تعالى؟ اهـ (٦-١١٣)، وقد ذكر الزيلعى فى "نصب الراية" الأسانيد بأسرها فمن شاء، فليراجع (١- ٣٩٥ و ٣٩٦).

والجواب أن الاضطراب إن كان منشأه التصحيف فى الكتابة أو التلفظ فلا يضر إذا حدثه ثقة على الصواب، وههنا فقد رواه ابن أبى شيبة عن على بن مسهر، فقال: عن السفاح بن مطرف، وفى "التهذيب" السفاح بن مطرف الشيبانى روى عن عبد العزيز بن عبد الله بن خالد بن أسيد وداود بن كردوس التغلبى، وعنه أبو إسحاق الشيبانى والعوام بن حوشب، وذكره ابن حبان فى "الثقات" (٤:٦ ١٠). وليس بمجهول من روى عنه ثقتان ووثقه أحد من الناقدين.

وأما اختلاف الرواة فى الراوى عن عمر بن الخطاب: أنه داود بن كردوس أو عبادة بن النعمان واختلف فى اسمه فقيل زرعة بن النعمان، وقيل: نعمان بن زرعة، فالحق أن كلاهما روى ذلك عن عمر، فإنهما تغلبيان جميعا وأتيا عمر رضى الله عنه للمصالحة عن قومهما. فقد قال العينى فى "معانى الأخيار": داود بن كردوس التغلبى، ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: يروى عن عمر بن الخطاب عداده فى أهل الكوفة روى عنه السفاح بن مطرف اهـ" من "كشف الأستار" (ص٣٢). وقال الحافظ فى "الإصابة": عبادة بن زرعة بن النعمان التغلبى له إدراك وذكر فى ترجمة السفاح بن مطرف من "تاريخ البخارى" (٥:٨٨)، ذكره الحافظ فى القسم الثالث من الصحابة الذين أدركوا النبى ﷺ ولم يروه وتبين بذلك أن الصحيح من اسمه إنما هو عبادة بن زرعة بن النعمان صحفه الرواة مرة بعبادة بن النعمان نسبة إلى الجد وتارة بزرعة بن النعمان وأخرى بنعمان بن زرعة، فداود بن كردوس وعبادة بن زرعة بن النعمان كلاهما قد أدركا عمر بن الخطاب وتوليا الصلح بينه وبين قومهما بنى تغلب فصح قول داود بن كردوس: صالحت عمر بن الخطاب عن بنى تغلب، وقوله: إن عبادة (ابن زرعة) بن النعمان قال لعمر بن الخطاب يا أمير

(ص٢٨) وسنده حسن والسفاح هو ابن مطرف الشيبانى، كما فى "المحلى" لابن حزم (١١١:٦) و"المصنف" لابن أبى شيبة (ص٥٠)، والسفاح وداود بن كردوس، ذكرهما ابن حبان فى "الثقات"، كما فى "التهذيب" (١٠٦:٤) و (٤٢٥:٢) و "اللسان".

المؤمنين! إن بنى تغلب من قد علمت شوكتهم وأنهم بإزاء العدو، فإن ظاهروا عليك العدو اشتدت مؤنتهم. فإن رأيت أن تعطيهم شيئا فافعل! قال: فصالحهم على أن لا يغمسوا أحدا من أولادهم فى النصرانية، ويضاعف عليهم الصدقة، كما فى "الخراج" (ص٦٦ رقم ٢٠٧) ليحيى بن آدم.

وبهذا تبين خطأ محشى "المحلى" حيث قال: «والذى يظهر لى أنه (أى قول داود بن كردوس: صالحت عمر بن الخطاب عن بنى تغلب إلخ) خطأ فقد روى يحيى بن آدم فى "الخراج" عن داود إخباره بأن عمر صالح بنى تغلب، وكذلك نقله ابن حجر فى "التلخيص" (٣٨٠:١) عن ابن أبى شيبة، وكذلك شارح أبى داود (١٣٢:٣). وروى يحيى بن آدم عن داود عن عبادة بن النعمان، وكذلك رواه أبو يوسف فى "الخراج" (ص١٤٣) فقال: عن داود بن كردوس عن عبادة بن النعمان التغلبى فيظهر من هذا أن هنا خطأ بحذف عبادة بن النعمان إلخ (١١٢:٦) وكل ذلك لعدم معرفته بأن داود بن كردوس قد أدرك عمر بن الخطاب، وروى عنه، والحق أن الروايتين صحيحتان كلاهما، كما تقدم، والله تعالى أعلم.

وأما معارضة ابن حزم لحديث المتن بقوله: وقد صح عن عمر بأصح طريق من طريق عبد الرحمن بن مهدى عن شعبة عن الحكم بن عتيبة عن إبراهيم النخعى عن زياد بن حدير قال: أمرنى عمر بن الخطاب أن آخذ من نصارى بنى تغلب العشر ومن نصارى أهل الكتاب نصف العشر (١١٤:٢). ففيه أن هذا الأثر عندنا من مراسيل النخعى، عن زياد بن حدير وهو فى الأصل من رواية النخعى عن إبراهيم بن المهاجر عنه، يدل على ذلك ما أودعناه فى المتن عن شريك وعن إسرائيل وعن سفيان الثورى كلهم عن إبراهيم بن المهاجر قال: "سمعت زياد بن حدير إلخ" وقال الإمام أبو يوسف القاضى فى "الخراج": حدثنا إسماعيل بن إبراهيم بن المهاجر سمعت أبى يذكر قال: سمعت زياد بن حدير، فذكر نحو ما ذكروه إلا أنه قال: وأمرنى أن أغلظ على نصارى بنى تغلب قال: إنهم قوم من العرب وليسوا من أهل الكتاب فلعلهم يسلمون اهـ" (ص١٤٤).

وفى "تهذيب التهذيب": "وروى عبد الرحمن بن مهدى عن إسرائيل عن إبراهيم بن

---

(١) قد مر معناه فى كلام يحيى بن آدم، فتذكر.

مهاجر، قال: بعثنى إبراهيم النخعى إلى زياد بن حدير كان أميرًا على الكوفة، فذكر قصته (٣٩١:٣). وإذا رجع الحديث إلى إبراهيم بن مهاجر؛ لم يكن ما رواه شعبة عن الحكم أصح طريق من غيره بل يرجح عليه ما رواه الجماعة: إسرائيل وسفيان الثورى وشريك عنه عن زياد بن حدير أن عمر أمره أن يأخذ من بنى تغلب نصف عشر أموالهم.

وأما ما رواه إسماعيل بن إبراهيم بن مهاجر عن أبيه من التغليظ عليهم، فيحتمل التغليظ بالتفاضى والتشديد دون تضعيف نصف العشر إلى العشر لا سيما وقد تأيد ما رواه الجماعة بما رواه داود بن كردوس عن عمر رضى الله عنه، وعليه العمل كما صرح به أبو عبيد، فصار ما رواه شعبة عن الحكم عن إبراهيم شاذا بالمرة، فافهم. وقد وجدنا عن زياد بن حدير ما يدل على أنه كان يأخذ من بنى تغلب نصف العشر لا العشر. قال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: حدثنا السرى بن إسماعيل عن عامر الشعبى عن زياد بن حدير الأسدى "أن عمر بن الخطاب بعثه على عشور العراق والشام، وأمره أن يأخذ من المسلمين ربع العشر، ومن أهل الذمة نصف العشر، ومن أهل الحرب العشر فمر عليه رجل من بنى تغلب من نصارى العرب، ومعه فرس فقوموها بعشرين ألفا، فقال: أعطنى الفرس، وخذ منى تسعة عشر أنفا، أو أمسك الفرس، وأعطنى ألفًا. قال: فأعطاه ألفًا، وأمسك الفرس" الحديث (ص١٦٢).

والسرى وإن كان ضعيفًا عند المحدثين، ولكن لا بأس به فى المتابعات، لا سيما وقد احتج به الإمام المجتهد فقيه العراقيين أبو يوسف احتجاج واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له عندنا كما مر فى الأصول. وأيده ما رواه ابن أبى شيبة عن حماد بن خالد عن ابن أبى ذئب قال: "سألت الزهرى عن جزية نصارى كلب وتغلب فقال: بلغنا أنه يؤخذ نصف العشر من مواشيهم اهـ" (ص٥١)، ولا يعارضه ما رواه وكيع عن سفيان عن عبد الله بن محمد بن زياد بن حدير، قال: كنت مع جدى فمر على نصرانى بفرس قيمته عشرون ألفًا. فقال له: إن شئت أعطيت ألفين، وإن شئت أخذت الفرس، وأعطيناك قيمته ثمانية عشر ألفا، كما فى "المصنف" لابن أبى شيبة (ص ٥١) لأنه لم يصرح بكون النصرانى تغليبًا؛ فيحتمل أن يكون من أهل الحرب ووقع له معه مثل ما وقع مع التغلبى، وأيضا فعبد الله بن محمد بن زياد بن حدير لم نعرف من ترجمه، والله تعالى أعلم.

باب أخذ العشر من أهل الحرب بمثل ما يأخذون منا و عدم الأخذ منهم عند عدمه منا

٤٠٦٨– عن أبى أسامة عن سعيد عن قتادة عن أبى مجلز "أن عمر بعث عثمان ابن حنيف فجعل على أهل الذمة فى أموالهم التى يختلفون بها فى كل عشرين درهما

باب أخذ العشر من أهل الحرب بمثل ما يأخذون منا و عدم الأخذ منهم عند عدمه منا

قوله: "عن أبى أسامة إلخ" قلت: ففيه سؤال عمر عن قدر ما يأخذه أهل الحرب منا، فلما أجيب بأنهم يأخذون العشر قال: فكذلك فخذوا منهم. فثبت أن الأخذ منهم بطريق المجازاة، ودل على ذلك أيضا قوله فيما كتب إلى أبى موسى: خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين. وهو أصرح شيء فى هذالباب، ومن هنا قال محمد فى "الجامع الصغير": فإن مر حربى بخمسين درهما لم يؤخذ منه شيء (أى لقول عمر رضى الله عنه فيما كتب إلى أبى موسى رضى الله عنه وليس فيما دون المائتين شيء) إلا أن يكونوا يأخذون منا من مثله (أى لقول عمر: خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين، وإن لم يعلم كم يأخذون منا أخذ منه العشر وإن لم يأخذوا منا شيئا لم يؤخذ منهم شيء اهـ (ص٢٤).

وفى "المبسوط" للسرخسى: فأما أهل الحرب فالأخذ منهم على طريق المجازاة، كما أشار إليه عمر رضى الله عنه، ولسنا نعنى بهذا إن أخذنا بمقابلة أخذهم (مثله)، فأخذهم أموالنا ظلم وأخذنا بحق، ولكن المراد أنا إذا عاملنا هم بمثل ما يعاملوننا به كان ذلك أقرب إلى مقصود الأمان، واتصال التجارات اهـ" (٢:١٩٩).

وفى "شرح السير": "وإنما أمر عمر رضى الله تعالى عنه بأخذ ربع العشر من المسلمين، لأن المأخوذ منهم زكاة والزكاة ربع العشر، فأما الذمى فإنما أمر بأخذ نصف العشر منه، وذلك لأنه حق يؤخذ من الكافر، فوجب أن يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلمين، كما فى النصرانى التغلبى. فإنه يؤخذ منه الصدقة المضاعفة، وأما الحربى فإنما أمر بأخذ العشر منه لأنهم يأخذون منا العشر، فأمرنا بأخذ العشر منهم إذا الأمر بيننا وبين الكفار مبنى على المجازاة، حتى إنهم إن كانوا يأخذون منا الخمس أخذنا منهم الخمس، وإن كانوا يأخذون منا نصف العشر أخذنا منهم نصف العشر، وإن كانوا لا يأخذون منا شيئا فنحن لا نأخذ منهم شيئا ثم ذكر نحو ما ذكرناه فى المتن من قول عمر: كم يأخذون منا؟ قيل: العشر فقال: خذ منهم العشر، قال: فقد جعل الأمر بيننا وبينهم

درهما وكتب بذلك إلى عمر فرضي وأجازه وقال لعمر: كم تأمرنا أن نأخذ من تجار

مبنيا على المجازاة، وإن كنا لا نعلم كم يأخذون منا أو لا نعلم أ يأخذون منا أو لا يأخذون أخذنا منهم العشر أيضا. فإنه روى من عمر رضى الله عنه أنه قال لعشاره: خذوا منهم ما يأخذون منا فإن أعياكم ذلك فخذوا منهم العشر اهـ (٤: ٢٨٣)" قلت: وقول عمر: فإن أعياكم إلخ. لم نعرف من أخرجه. وقال الحافظ فى "الدراية": لم أجده (ص١٦٣).

وقال الصدر الشهيد فى "شرح الجامع الصغير" لحديث عمر: قال فى الحربى: يؤخذ منه ما يأخذون منا، فإن أعياكم فالعشر، فإن لم يأخذوا منا شيئا لم نأخذ شيئا لكيلا يأخذوا اهـ، من حاشية "الجامع الصغير" (ص٢٤)، ولو ثبت ذلك عن عمر لكان قاطعًا للنزاع، وأما إذا أخذوا منا الجميع لا يؤخذ منهم الجميع، لأنه غدر وظلم ولا متابعة فى الظلم، هكذا فى "المبسوط" وغيره.

وفى "المحيط": "إن أخذوا منا الجميع يؤخذ منهم الجميع إلا قدر ما يبلغهم إلى ما منهم كذا فى "البناية" (١: ٢٢٠) "أى وإنما نفعل ذلك زجرا لهم ليتركوا الأخذ من تجارنا، ولأنهم لم يحموا تجارنا فعلينا أن لا نحمى تجارهم إذا مروا على عاشرنا مرةً بعد أخرى، وحق الأخذ إنما يثبت لأجل الحفظ والحماية. قاله الصدر الشهيد فى "شرح الجامع الصغير" (مذكور) وفى "مبسوط" شيخ الإسلام "وإن كانوا يأخذون الكل يؤخذ الكل، لأن ما يؤخذ منهم بطريق المجازاة فيجازيهم بمثل صنعهم، حتى ينزجروا اهـ" من "البناية" (مذكور) —وفيه أيضا— وإن كانوا لا يأخذون أصلا لا نأخذ ليتركوا الأخذ من تجارنا ولأنا أحق بمكارم الأخلاق —أى— لأن عدم أخذهم من تجارنا يدل على الكرم منهم ونحن أولى بذلك اهـ. قلت: وهذا إذا كانت التجارة بيننا وبينهم متصلة وأما إذا كان تجار المسلمين لا يتجرون فى دار الحرب إلا القليل. وأهل الحرب يتجرون فى بلادنا كثيرا فلا يكون عدم أخذهم من تجارنا دليلا على الكرم منهم، فينبغى أن يؤخذ منهم العشر، لم أره صريحا، ولكنه مقتضى التعليل، والله تعالى أعلم.

وقال الموفق فى "المغنى": "وإذا دخل إلينا منهم تاجر حربى بأمان أخذ منه العشر. وقال أبو حنيفة: لا يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منا شيئا، فنأخذ منهم مثله. (قلت: فى كلامه إيجاز قد أخل ببيان مراد الإمام اهـ). لما روى عن أبى مجلز لاحق بن حميد فذكر مثل ما ذكرناه فى المتن، وعن زياد بن حدير قال: كنا لا نعشر مسلماً ولا معاهداً. قال: من كنتم تعشرون؟ قال: كفار أهل الحرب، فنأخذ منهم كما يأخذون منا، وقال الشافعى: إن دخل إلينا بتجارة لا يحتاج إليها المسلمون لم يأذن له الإمام إلا بعوض يشرطه عليه، ومهما شرط جاز ويستحب أن يشترط

أهل الحرب؟ قال: "كم يأخذون منكم إذا أتيتم بدارهم؟ قالوا: العشر قال: فكذلك

العشر ليوافق فعله فعل عمر رضى الله عنه، وإن أذن مطلقًا من غير شرط فلم يستحق به شيء كالهدنة، ويحتمل أن يجب العشر لأن عمر أخذه. ولنا ما رويناه فى المسألة التى قبلها (إن عمر رضى الله عنه بعث مصدقا وأمره أن يأخذ من المسلمين من كل أربعين درهمًا درهمًا، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهمًا درهمًا، ومن أهل الحرب من كل عشرة واحدًا)، وإن عمر أخذ منهم العشر واشتهر ذلك فيما بين الصحابة، وعمل به الخلفاء الراشدون بعدهم والأئمة بعدهم فى كل عصر من غير نكير، فأى إجماع يكون أقوى من هذا؟ "ولم ينقل أنه شرط ذلك عليهم عند دخولهم، ولا يثبت ذلك بالتخمين من غير نقل، ولأن مطلق الأمر يحمل على المعهود فى الشرع، وقد استمر أخذ العشر منهم فى زمن الخلفاء الراشدين فيجب أخذه، فأما سؤال عمر عما يأخذون منا؟ فإنما كان لأنهم سألوه عن كيفية الأخذ ومقداره ثم استمر الأخذ من غير سؤال، ولو تقيد أخذنا منهم بأخذهم منا لوجب أن يسأل عنه فى كل وقت اهـ" (١٠: ٦٠٣).

وحاصله: أن أخذ العشر من الحربى أمر تعبدى عند أحمد، لا يجوز لأحد أن يزيد عليه، أو ينقص عنه، وغير تعبدى عندنا، بل هو بطريق المجازاة، له ما ذكره من الإجماع عليه عملا وما رواه الطبرانى، حدثنا: محمد بن جابان الجنديسابورى، ثنا زنيج أبو عسان، ثنا محمد بن المعلى، ثنا أشعث، عن ابن سيرين، عن أنس بن مالك «قال: فرض رسول الله ﷺ فى أموال المسلمين فى كل أربعين درهمًا درهم، وفى أموال أهل الذمة فى كل عشرين درهمًا درهم، وفى أموال من لا ذمة له من كل عشرة دراهم درهم» زيلعى(١: ٤٠٥). وقد ذكرنا فى الجزء التاسع من الكتاب أنه حسن صحيح مرفوعًا ولا يضره وقف من وقفه فإن الذى رفعه صدوق ثقة ويؤيد رفعه ما أخرجه الطحاوى بطريق عبد الرحمن بن مهران عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى أيوب بن شرحبيل «أن خذ من المسلمين من كل أربعين دينارًا دينار، ومن أهل الكتاب من كل عشرين دينارًا دينارًا إذا كانوا يديرونها، ثم لا تأخذ منهم شيئا حتى رأس الحول، فإنى سمعت ذلك ممن سمع النبى ﷺ يقول ذلك» اهـ (١: ٣١٣)، وقد قدمنا أنه حسن الإسناد. وفى "شرح السير" للسرخسى: إن عمر رضى الله عنه هكذا أمر عاشره بأخذ العشر، وكان ذلك بمشهد من المهاجرين والأنصار، ولم ينكر عليه أحد فحل محل الإجماع وقد روى مرفوعًا إلى رسول الله ﷺ فعلينا اتباعه اهـ (٤: ٢٤٢).

ولنا ما ذكرناه فى المتن من سؤال عمر: كم يأخذون منا؟ فلو كان تقدير العشر تعبدا من الشارع، لم يكن لهذا السؤال معنى. وأما ما قاله الموفق: إن سؤاله إنما كان لأنهم سألوه عن كيفية

فخذوا منهم". رواه ابن أبى شيبة فى "المصنف" (ص٥١). ورجاله ثقات، مع ما فيه من الانقطاع بين أبى مجلز وعمر رضى الله عنه.

الأخذ ومقداره، ففيه أنهم لم يسألوه عن الكيفية، وإنما سألوه عن المقدار، كما هو نص الحديث الذى أودعناه فى المتن وسؤالهم عن المقدار دليل أن أخذ العشر من الحربى، ليس تعبداً وإلا لعرفه الصحابة، ولم يحتاجوا إلى السؤال عنه، وإن سلمنا عدم معرفة السائلين بالحكم، لم يؤخذ أهل الحرب منا -وأيضًا- فإنه كتب إلى أبى موسى: خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين. وأطلق ولم يقيده بالعشر فصاعدا أو ما دونه، فدل على ما قلنا: إنه أمر غير تعبدى على طريق المجازاة، وأما ما قاله الموفق: إنه لو تقيد أخذنا منهم بأخذهم منا لوجب أن يسأل عنه فى كل وقت، فلا يرد علينا فإنا لم نقل بوجوب السؤال عن ذلك، بل قلنا: إذا لم يعلم هذا من ذاك أخذ منهم العشر، كما تقدم.

وأما إن العشر قد اشتهر فيما بين الصحابة وعمل به الخلفاء الراشدون بعده إلخ؛ فذلك لأن أهل الحرب كانوا يأخذون من تجار المسلمين العشر كما دل على ذلك أحاديث المتن، واستمروا على ذلك فى عصر الخلفاء الراشدين والأئمة بعدهم، لانعدام ما يدل على خلافه، نعم لو أثبت الموفق أن الخلفاء أخذوا من أهل الحرب العشر ولم يكونوا يأخذون من تجار المسلمين شيئا أو كانوا يأخذون منا أقل من العشر لكان حجة له، وإذ لا فلا، وأما قوله: ولم ينقل أنه شرط ذلك عليهم عند دخولهم، ولا يثبت ذلك بالتخمين إلخ، ففيه أن كتابه إلى عشاره وأمرهم إياهم بأخذ العشر من الحربيين بمنزلة شرطه ذلك عليهم، فإن العاشر هو الذى قد أقيم على الدرب الذى بين المسلمين والكفار، فلا يجاوز الدرب أحد إلا بإذنه ومعرفته بما عليه من الشرط، على أن عندنا أثرا يدل على أن عمر رضى الله عنه كان شرط ذلك عليهم عند دخولهم وهو، ما سيأتى عن ابن جريج، فانتظر.

قال الموفق: ويؤخذ منهم العشر -أى من الحربيين- من كل مال للتجارة فى ظاهر كلام الخرقى، وقال القاضى: إذا دخلوا فى نقل ميرة بالناس إليها حاجة أذن لهم فى الدخول بغير عشر يؤخذ منهم، وهذا قول الشافعى، لأن دخولهم نفع للمسلمين ثم قال: وروى صالح عن أبيه عن عبد الرحمن بن مهدى، عن مالك، عن الزهرى، عن سالم، عن أبيه، عن عمر، «أنه كان يأخذ من النبط من القطنية العشر، ومن الحنطة والزبيب نصف العشر، ليكثر الحمل إلى المدينة» وهذا يدل على أنه يخفف عنهم إذا رأى المصلحة فيه، وله الترك أيضا إذا رأى المصلحة (١٠:٦٠٣).

فقد اعترف بأن أخذ العشر من الحربيين ليس بأمر تعبدى، لا يجوز خلافه وإنما هو بطريق

٤٠٦٩- حدثنا عاصم بن سليمان عن الحسن "قال: كتب أبو موسى الأشعرى (رضى الله تعالى عنه) إلى عمر بن الخطاب (رضى الله تعالى عنه) أن تجارا من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر قال: فكتب إليه عمر: خذ

المجازاة والمصلحة، هذا وكلام الموفق صريح فى حمله هذا الأثر على تجار الحرب، فإن التخفيف إنما يتحقق فى حقهم، ولو كانوا من أهل الذمة لم يكن ذلك من التخفيف، بل من التشديد، حيث أخذ منهم من القطنية وهى الحبوب العشر، وكذا حمله عليهم الإمام الرافعى فى "الشرح الكبير" وأقره عليه الحافظ فى "التلخيص الحبير"؛ حيث قال: حديث عمر أنه أذن للحربى فى دخول دار الإسلام بشرط أخذ عشر ما معه من أموال التجارة، وفى رواية أنه شرط فى الميرة نصف العشر، وشرط العشر فى سائر التجارات، قصد بذلك تكثير الميرة.

مالك عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه «كان عمر يأخذ من القبط» إلخ (٢: ٣٨٠) كذا فى الأصل، والصحيح النبط كما ذكرنا ولكن مالكًا رحمه الله حمله على أهل الذمة حيث ذكره فى "الموطأ" فى باب عشور أهل الذمة (ص١٢٣)، وليس فى الأثر ما يدل على كون هؤلاء النبط منهم غير ما رواه ابن أبى شيبة فى "المصنف" عن عبد الأعلى عن معمر عن الزهرى عن عبيد الله ابن عبد الله «أن عمر بن الخطاب استعمل أباه ورجلا آخر على صدقات أهل الذمة مما يختلفون به إلى المدينة (هو عتبة بن مسعود مؤلف) يأمرهم أن يأخذوا من القمح نصف العشر تخفيفا عليهم ليحملوا إلى المدينة، ومن القطنية وهى الحبوب العشر اهـ» (ص٥١) ولكن قوله: "على صدقات أهل الذمة" ظن من الراوى، وهو معمر عندى، بدليل ما سيأتى فقد رواه مالك فى "الموطأ" عن ابن شهاب عن السائب بن يزيد «أنه قال: كنت عاملا مع عبد الله بن عتبة بن مسعود على سوق المدينة فى زمان عمر بن الخطاب فكنا نأخذ من النبط العشر» (ص١٢٣)، فلفظ النبط هو المحفوظ عن الزهرى فى هذا الأثر دون لفظ أهل الذمة، قال أبو عبيد: حدثنا إسحاق بن عيسى عن مالك عن ابن شهاب عن السائب بن يزيد «قال: كنت عاملا على سوق المدينة فى زمن عمر قال: فكنا نأخذ من النبط العشر» قال. وحدثنا أبو المنذر ويحيى بن بكير وأبو نوح وإسحاق بن عيسى وسعيد بن عفير، كلهم عن مالك بن أنس عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه «قال: كان عمر يأخذ من النبط من الزيت والحنطة نصف العشر لكى يكثر الحمل إلى المدينة، ويأخذ من القطنية العشر اهـ» (ص٥٣٣).

فأصحاب مالك كلهم متفقون على لفظ النبط ومالك أجل من روى عن الزهرى فهذا هو

أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين، وخذ من أهل الذمة نصف العشر ومن المسلمين من كل أربعين درهمًا درهمًا، وليس فيما دون المائتين شيء، فإذا كانت مائتين ففيها خمسة دراهم، وما زاد فبحسابه"، رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج"

الصحيح، وكان هؤلاء النبط إذ ذاك من أهل الحرب دون أهل الذمة وإلا لم يؤخذ منهم العشر من سائر التجارات عدا الحنطة والزبيب، فقد تواتر عن عمر أنه أمر عشاره أن يأخذوا من أهل الذمة نصف العشر مما يختلفون به، وإنما أمر بأخذ العشر من أموال أهل الحرب، كما لا يخفى على من مارس الأخبار وراجع ما ذكرناه فى المتن والحاشية من الآثار، ومن هنا قال محمد فى "الموطأ" بعد ما ذكر الحديث بلفظ أبى عبيد: يوخذ من أهل الذمة مما اختلفوا فيه للتجارة من قطنية أو غير قطنية نصف العشر فى كل سنة، ومن أهل الحرب إذا دخلوا أرض الإسلام بأمان العشر من ذلك كله، وكذلك أمر عمر بن الخطاب زياد بن حدير وأنس بن مالك حين بعثهما على عشور الكوفة والبصرة اهـ (ص١٧١).

وحاصله أن رواية الزهرى هذه خلاف ما اشتهر عن عمر رضى الله عنه فى ذلك فلا يؤخذ به، ويؤخذ بالمشهور، وفيه علة أخرى، فإن لفظ ابن أبى شيبة بطريق معمر عنه يخالف آخره أوله، لأنه قال: "إن عمر بن الخطاب استعمل أباه ورجلا آخر على صدقات أهل الذمة، ثم قال: فكان يأمرهم أن يأخذوا من القمح نصف العشر تخفيفًا عليهم" وأى تخفيف على أهل الذمة فى نصف العشر؟ وهذا هو المفروض عليهم فى جل أموالهم التى يتجرون بها، وإنما يصح التخفيف لو كان أمرهم بذلك فى أهل الحرب؛ فإن قيل: فلعل نصف العشر كان على أهل الذمة إذا اتجروا فى غير أرض الحجاز والمدينة، والعشر إذا اتجروا فيها. قلنا: لم يأت تخصيص الحجاز بالعشر فى شيء من الأحاديث فيما علمناه لا عن عمر ولا عن غيره من أصحاب النبى ﷺ، بل ظاهر أحاديثهم أن الحجاز وغير الحجاز فى ذلك سواء، والذى دل على ذلك إنما هو فى النبط، وكونهم من أهل الحرب إذا ذاك محتمل فلا يصح القول بالتخصيص بدليل محتمل على أنا وجدنا عن عمر ما يدل على أنه كان فرض على أهل الذمة الذين يختلفون بأموالهم إلى المدينة نصف العشر. فقد روى ابن وهب عن ابن لهيعة، ويحيى بن أيوب (المصرى من رجال الجماعة صدوق) عن عمارة بن غزية (من رجال مسلم صدوق لا بأس به) عن ربيعة (هو ابن أبى عبد الرحمن شيخ مالك ثقة، ثبت من رجال الجماعة) «أن عمر بن الخطاب قال لأهل الذمة الذين كانوا يتجرون إلى المدينة: إن اتجرتم فى بلادكم (أى ولم تمروا على العاشر. مؤلف)، فليس عليكم فى أموالكم زكاة، وليس عليكم

له (ص١٦١)، وهو مرسل صحيح، ومراسيل الحسن لا يكاد يسقط منها شيء، وعاصم هذا هو الأحول من رجال الجماعة ثقة (تقريب ص ٩٣).

إلا جزيتكم التى فرضنا عليكم وإن ضربتم وخرجتم فى البلاد وأدرتم أموالكم أخذنا منكم، وفرضنا عليكم كما فرضنا جزيتكم، فكان يأخذ منهم من كل ما جلبوا من الطعام نصف العشر» الحديث أخرجه سحنون فى "المدونة" (١:٢٤١) وهذا وإن كان مرسلا فربيعة شيخ مالك أجل من أن يحدث بما لا أصل له، لا سيما وهو معتضد بما تواتر عن عمر رضى الله عنه أنه كان يأخذ من أهل الذمة نصف العشر، وبذلك أمر عشاره أن يأخذوه منهم، وأخرج يحيى بن آدم فى "الخراج" له، حدثنا عبد الله بن المبارك عن معمر عن الزهرى عن السائب بن يزيد «قال: كنت أعشر مع عبد الله بن عتبة زمان عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وكان يأخذ من أهل الذمة أنصاف عشور أموالهم فيما اتجر» اهـ (ص٦٨).

ولا يخفى أن السائب بن يزيد كان مع عبد الله بن عتبة على سوق المدينة كما صرح به مالك فى روايته، وقد صرح ابن المبارك فى هذه الرواية أنه كان يأخذ من أهل الذمة نصف العشر، وهذا سند صحيح، وابن المبارك من أثبت الناس، فلا بد من الجمع بينه وبين ما رواه مالك أنه كان يأخذ من النبط العشر، وطريق الجمع هو ما ذكرناه قبل من أن هؤلاء النبط كانوا من أهل الحرب وإلا فقد اضطربت رواية معمر هذه، حيث قال مرة: كان يأخذ من أهل الذمة العشر، وقال أخرى: كان يأخذ نصف العشر فسقطت، ولزم المصير إلى ما اشتهر عن عمر. وأما رواية مالك، فلا اضطراب فيها، لأنه لم يقل: من أهل الذمة وإنما قال: النبط ويمكن حمله على أهل الحرب، كما تقدم. قال الشيخ: وإن سلمنا أن هؤلاء النبط كانوا من أهل الذمة كما يشعر به لفظ معمر عن الزهرى عند ابن أبى شيبة فيمكن أن عمر رضى الله عنه كان شرط عليهم حين عقد الصلح معهم أن يؤخذ منهم العشر مما يديرونه من الأموال للتجارة وللإمام أن يشرط على أهل الصلح ما شاء من الشروط عند عقد المهادنة، ولا نزاع فى ذلك وإنما النزاع فيما إذا لم يشترط عليهم فى العقد شيء فلا يجوز الزيادة على نصف العشر فى أموال أهل الذمة التى يختلفون بها.

قلت: ويؤيد ما قاله الشيخ قول مالك فى "الموطأ" إنه سأل ابن شهاب على أى وجه كان يأخذ عمر بن الخطاب من النبط العشر؟ فقال ابن شهاب: كان ذلك يؤخذ منهم فى الجاهلية فألزمهم ذلك عمر اهـ (ص٢٣) أى ألزمهم بذلك عند عقد الهادنة معهم فرضوا بذلك. وحاشاه أن يلزمهم شيئًا كان فى الجاهلية من غير وجه، فافهم.

٤٠٧٠- حدثنا عبد الملك بن جريج، عن عمرو بن شعيب "أن أهل مبنج قوم من أهل الحرب وراء البحر كتبوا إلى عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه دعنا ندخل أرضك تجارا وتعشرنا قال: فشاور عمر أصحاب رسول الله ﷺ فى ذلك، فأشاروا عليه به فكانوا أول من عشر من أهل الحرب"، رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له (ص١٦١)، وهو مرسل صحيح فابن جريج لا يسأل عنه، وعمرو بن شعيب ثقة.

باب يؤخذ العشر من المرأة إذا مرت على العاشر بتجارة لا من العبد ولو مكاتبا وكذلك الأمة

٤٠٧١- حدثنا عمرو بن ميمون بن مهران عن أبيه عن جدته قالت: "مررت على مسروق بالسلسلة (موضع على أشط)، وهى مكاتبة بتجارة عظيمة، فقال لها:

قوله: "حدثنا عبد الملك بن جريج إلخ". فيه ما يدل على أن عمر رضى الله عنه أذن لأهل الحرب فى دخولهم بلاد الإسلام بعد أن شرط عليهم عشر ما يتجرون به من أموالهم، وعلى أن أخذ العشر منهم لم يكن تعبدا، بل هو مما عرضه عليه أهل الحرب أنفسهم فشاور عمر أصحاب رسول الله ﷺ فى ذلك فأشاروا عليه به ولا يبعد أن يكون النبط الذين كان يؤخذ منهم عشر القطنية من أهل منبج هذه، لما فى مجمع البحار النبط بفتحتين والنبط بفتح فكسر والتحية قوم من العرب دخلوا فى العجم والروم واختلطت أنسابهم وفسدت ألسنتهم، وذلك لمعرفتهم بإنباط الماء -أى- استخراجه لكثرة فلاحتهم. ومنه حديث "كنا نستلف نبيط الشام" وروى أنباطًا من أنباط الشام اهـ (٢: ٣٣١).

وبالجملة فكان النبط ينزلون بالبطائح بين العراقين -أيضا- وفى العجم والروم -أيضا- ولم يدل دليل على أن النبط الذين كانوا يجلبون الطعام إلى المدينة ويؤخذ منهم العشر مما عدا القمح والزبيب من أى هؤلاء كانوا؟ فيمكن أن يكونوا من أهل الحرب دون أهل الذمة وهو الظاهر، كما قدمنا فينبغى حمل الأثر عليه، والله تعالى أعلم.

باب يؤخذ العشر من المرأة إذا مرت على العاشر بتجارة لا من العبد ولو مكاتبًا وكذلك الأمة

قوله: "حدثنا عمرو بن ميمون إلخ". قلت: وفى قول مسروق: ما أنت؟ وقوله: ليس على مال مملوك زكاة، دليل على أن المرأة تعشر إذا لم تكن مملوكة أو مكاتبة وإلا لم يكن لقول مسروق:

ما أنت؟ فقالت: مكاتبة، وكانت أعجمية. وكلمها الترجمان فقالت له بالفارسية: مكاتبة فأخبره فقال: ليس على مال مملوك زكاة، فخلى سبيلها" أخرجه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له (ص١٦٣) وعمرو بن ميمون من رجال الجماعة ثقة، وأبوه من رجال مسلم والأربعة ثقة، وجده مهران صحابى، كما فى "الإصابة" (٦:١٤٧) ذكره البخارى فى الصحابة اهـ. فالظاهر أن جدته صحابية -أيضا- ولا أقل من أن يكون تابعية ثقة فالأثر حسن الإسناد. وأخرجه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٤٦٢)، حدثنا ابن أبى زائدة ويزيد بن هارون عن عمرو بن ميمون بن مهران عن أبيه قال: مرت امرأة على مسروق بالسلسلة فذكره، وهذا إسناد صحيح.

ما أنت؟ معنى، وخلى سبيلها من غير استفسا. عن حالها كما هو ظاهر، ومسروق من كبار التابعين وفقهاءهم وقول مثله حجة عندنا إذا لم يعارض قول من فوقه.

وقال الموفق فى "المغنى": ويؤخذ العشر من كل حربى تاجر نصف العشر ومن كل ذمى تاجر، سواء كان ذكرا أو أنثى أو صغيرا أو كبيراً. وقال القاضى: ليس على المرأة عشر ولا نصف عشر سواء كانت حربية أو ذمية، لكن إن دخلت أرض الحجاز عشرت لأنها ممنوعة من الإقامة به، ولا يعرف هذا التفصيل عن أحمد ولا يقتضيه مذهبه لأنه يوجب الصدقة فى أموال نساء بنى تغلب وصبيانهم وكذلك يوجب العشر أو نصفه فى مال النساء. وعموم الأحاديث المروية ليس فيها تخصيص للرجال دون النساء وليس هذا بجزية، وإنما هو حق يختص بمال التجارة لتوسعه فى دار الإسلام وانتفاعه بالتجارة فيها فيستوى فيه الرجل والمرأة كالزكاة فى حق المسلمين اهـ (١٠:٦٠٤).

قلت: ونحن نخالفه فى الصبى، فلا يعشر إلا الصبى الحربى، فإنه يعشر إن كان أهل الحرب يعشرون صبياننا وإلا فلا. قال العينى فى "البناية" تحت قول الهداية: "ولو مر صبى أو امرأة من بنى تغلب بمال فليس على الصبى شىء، وعلى المرأة ما على الرجال" ما نصه: إنما قيده ببنى تغلب لأن الصبى من أهل الحرب المار على العاشر بمال يظن أنه مال التجارة يؤخذ منه العشر. لأن المأخوذ من بنى تغلب له حكم الزكاة، والمأخوذ من الحربى على وجه المجازاة لأنه عوض الحماية والظاهر أنهم يأخذون من صبياننا حتى لو علم أنهم لا يأخذون من صبياننا لا نأخذ من صبيانهم اهـ (١:١٢٢٢) قلت: وإذا لم يعلم هذا من ذاك أخذ منه العشر كما مر، والصبى من أهل الذمة المار على العاشر كصبى بنى تغلب؛ لما قد عرفته، فتذكر. وفى "الهداية": "وإن مر عبد مأذون له بمائتى

باب أرض العرب كلها عشرية لا خراجية

٤٠٧٢- عن ابن عباس «اشتد الوجع برسول الله ﷺ وأوصى عند موته بثلاث: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»، الحديث متفق عليه (التلخيص الحبير ١:٣٧٩).

٤٠٧٣- عن عائشة قالت: «آخر ما عهد رسول الله ﷺ أن لا يترك بجزيرة العرب دينان». أخرجه أحمد من طريق ابن إسحاق حدثني صالح بن كيسان عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن عائشة ورواه مالك في "الموطأ" عن ابن شهاب مرسلا، وعن عمر بن عبد العزيز أنه قال: "بلغني أنه كان من آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ (١:٣٧٨)، ووصله صالح بن أبي الأخضر عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة أخرجه إسحاق في "مسنده" (التلخيص الحبير ١٠:٣٧٨).

درهم، وليس عليه دين لم يعشر في قياس قوله الثاني، وهو قولهما، وهو الصحيح كما صححه في "الكافي" فتح القدير مؤلف). وإن كان معه مولاه يؤخذ منه أي من المولى لأن الملك له إلا إذا كان على العبد دين يحيط بماله (فلا يؤخذ من المولى أيضا بالاتفاق)، كذا في "البناية" (١:١٢٢٣).

باب أرض العرب كلها عشرية لا خراجية

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: دلت الآثار على أن أرض العرب كلها أرض الإسلام لا يجتمع دينان وإذا كانت كذلك، فلا يجوز ضرب الخراج عليها قال في "الهداية" لأن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين لم يأخذوا الخراج من أراضي العرب، ولأنه بمنزلة الفيء، فلا يثبت في أراضيهم كما لا يثبت في رقابهم، وهذا لأن وضع الخراج من شرطه أن يقر أهلها على الكفر، كما في سواد العراق، ومشركوا العرب لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف اهـ.

قال المحقق في "فتح القدير": ولو فعله عليه الصلاة والسلام لقضت العادة بنقله ولو بطريق ضعيف فلما لم ينقل دل قضاء العادة على أنه لم يقع اهـ (٥:٢٧٨)، وقال أبو عبيد في "الأموال": كل مصر مصرته العرب يكون التمصير على وجوه: فمنها البلاد التي يسلم عليها أهلها مثل المدينة والطائف واليمن، ومنها كل أرض لم يكن لها أهل فاختطها المسلمون اختطاطا فنزلوها مثل الكوفة والبصرة (دون سوادهما)، وكذلك الثغور، ومنها كل قرية افتتحت عنوة فلم ير الإمام أن يردها إلى الذين أخذت منهم، ولكنه قسمها بين الذين افتتحوها كفعل رسول الله ﷺ بأهل خيبر، فهذه أمصار المسلمي التي لا حظ فيها لأهل الذمة إلا أن رسول الله ﷺ كان أعطى خيبر اليهود معاملة لحاجة المسلمين إليهم، فلما استغنى عنهم أجلاهم عمر، وعادت كسائر بلاد الإسلام،

٤٠٧٤- وقال الإمام أبو يوسف: قد بلغنا: أن رسول الله ﷺ افتتح فتوحا من الأرض العربية فوضع عليها العشر، ولم يجعل على شيء منها خراجًا (كتاب الخراج ص ٦٩٨).

قلت: وبلاغاته حجة عندنا، كما مر في الأصول.

فهذا حكم أمصار العرب وإنما نوى أصل هذا من قول رسول الله ﷺ: «أخرجوا المشركين في جزيرة العرب» اهـ (ص٩٧).

قوله: "وقال الإمام أبو يوسف: إلخ". وتمام كلامه في "الخراج" ما نصه: وأما أرض الحجاز ومكة والمدينة واليمن وأرض العرب التي افتتحها رسول الله ﷺ فلا يزاد عليها ولا ينقص منها لأنه شيء قد جرى عليه أمر رسول الله ﷺ وحكمه فلا يحل للإمام أن يحوله إلى غير ذلك، وقد بلغنا أن رسول الله ﷺ افتتح فتوحا من الأرض العربية فوضع عليها العشر ولم يجعل على شيء منها خراجا، وكذلك قول أصحابنا في تلك الأرضين. أ لا ترى أن مكة والحرم لم يكن فيها خراج فأجروا الأرض العربية كلها هذا المجرى، وأجرى النجران والطائف كذلك، أو لا ترى أن العرب من عبدة الأوثان حكمهم القتل أو الإسلام ولا تقبل منهم الجزية، وهذا خلاف الحكم في غيرهم، فكذلك أرض العرب اهـ- إلى أن قال-: وأما الخوارج فإنهم أخطئوا المحجة (حيث أجازوا وضع الخراج على الأراضي العربية)، وجعلوا قرى عربية بمنزلة قرى عجمية، ولم يأخذوا بما اجتمع عليه أصحاب رسول الله ﷺ وقول عمر وعلي ومن اجتمع من أصحاب رسول الله ﷺ هم أحسن تأويلا وتوفيقا من الخوارج والحمد لله رب العالمين اهـ (ص٧٠).

قلت: وفي كلامه دلالة صريحة على أن كون الأراضي العربية عشرية مما أجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم وكفى به حجة. وقال الإمام المجتهد حسن بن صالح: كل أرض كانت للعرب الذين لا تقبل منهم الجزية ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل فإن أرضهم أرض عشر، وكذلك صنع رسول الله ﷺ بكل أرض ظهر عليها من أرض العرب فإنه لم يضع عليها الخراج ولكنها صارت أرض عشر اهـ من "كتاب الخراج" ليحيى بن آدم (ص٢٦).

***

باب أرض السواد وأرض الشام ومصر
كلها خراجية دون ما اختطه المسلمون أو أقطعه الإمام أحدا منهم

٤٠٧٥- عن مالك عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: قال عمر رضى الله عنه: "لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها كما قسم النبى ﷺ خيبر". رواه البخارى ولفظ ابن إدريس عن مالك عند الإسماعيلى: "ما افتح المسلمون قرية من قرى الكفار إلا قسمتها سهمانا لكن أردت أن تكون جزية تجرى عليهم" وروى البيهقى من وجه آخر عن ابن وهب عن مالك فى هذه القصة بلفظ: لما افتتح عمر الشام قام إليه بلال فقال: لتقسمنها أو لنضاربن عليها بالسيف فقال عمر: فذكره (فتح البارى ٥:١٤).

باب أرض السواد وأرض الشام ومصر كلها خراجية دون ما اختطه المسلمون أو اقطعه الإمام أحدا منهم

قوله: "عن مالك إلخ" دلالته على أن أرض الشام خراجية ظاهرة لقول عمر رضى الله عنه: لكن أردت أن تكون جزية تجرى عليهم. قال أبو عبيد: وجدنا الآثار عن رسول الله ﷺ والخلفاء بعده قد جاءت فى افتتاح الأرضين بثلاثة أحكام: أرض أسلم عليها أهلها فهى لهم ملك أيمانهم، وهى أرض عشر لا شىء عليهم فيها غيره، وأرض افتتحت صلحا على خراج معلوم فهم على ما صولحوا عليه لا يلزمهم أكثر منه، وأرض أخذت عنوة، فهى التى اختلف فيها المسلمون. فقال بعضهم: سبيلها سبيل الغنيمة فتخمس وتقسم وقال بعضهم: بل حكمها والنظر فيها إلى الإمام، إن رأى أن يجعلها غنيمة فيخمسها ويقسمها كما فعل رسول الله ﷺ بخيبر، فذلك له. وإن رأى أن يجعلها فيئا فلا يخمسها ولا يقسمها ولكن تكون موقوفة على المسلمين عامة ما بقوا، كما صنع عمر بالسواد فعل ذلك، فأما الأرض التى يقطعها الإمام إقطاعا، أو يستخرجها المسلمون بالإحياء، أو يحتجزها بعضهم دون بعض بالحمى، فليست من الفتوح، ولها أحكام سوى تلك. وبكل هذا قد جاءت الأخبار عن النبى ﷺ وأصحابه، (فذكرها بمثل ما ذكرناه فى المتن) ثم قال: وقد زعم بعض من يقول بالرأى أن للإمام فى العنوة حكما ثالثا قال: إن شاء لم يجعلها غنيمة ولا فيئا وردها على أهلها الذين أخذت منهم. واحتج بما فعل رسول الله ﷺ بأهل مكة حين افتتحها ثم ردها عليهم ومن عليهم بها، وقد جاءت الأخبار بذلك فذكرها ثم قال: وليست تخلوا بلاد العنوة سوى مكة من أن تكون غنيمة كما فعل رسول الله ﷺ بخيبر أو تكون فيئا (أى خراجية). كما فعل عمر بالسواد وغيره من أرض الشام ومصر اهـ (ص٥٥ و٦٧). قلت: وسيأتى لك ما احتج به

٤٠٧٦- قال محمد بن إسحاق عن الزهرى، "قال: افتتح عمر بن الخطاب رضى الله عنه العراق كلها إلا خراسان والسند، وافتتح الشام كلها ومصر إلا أفريقية فافتتحتا فى زمن عثمان بن عفان رضى الله عنه، وافتتح عمر السواد والأهواز فأشار عليه المسلمون أن يقسم السواد وأهل الأهواز وما افتتح من المدن فقال لهم: فما يكون لمن جاء من المسلمين؟ فترك الأرض وأهلها وضرب عليهم الجزية وأخذ الخراج من الأرض، رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له (ص ٣٣)، وهو مرسل حسن وله شواهد.

٤٠٧٧- حدثنى محمد بن إسحاق عن حارثة بن مضرب عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه أراد أن يقسم السواد بين المسلمين، وفيه: فقال على رضى الله تعالى عنه: دعهم يكونوا مادة للمسلمين. أخرجه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له (ص ٤٣٠)، وأبو عبيد فى "الأموال" (ص ٥٩) عن إسماعيل بن جعفر عن إسرائيل عن أبى إسحاق عن حارثة عن عمر. وهذا سند صحيح موصول، وإسماعيل ابن جعفر هو الأنصارى الزرقى من رجال الجماعة ثقة (تهذيب ١:٢٨٧).

٤٠٧٨- حدثنى المجالد بن سعيد عن عامر الشعبى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه بعث عتبة بن غزوان إلى البصرة، وكانت تسمى أرض الهند فدخلها ونزلها قبل أن ينزل سعد بن أبى وقاص الكوفة، وأن زياد ابن أبيه هو الذى بنى مسجدها وقصرها،

الحنفية وغيرهم من أهل العراق على كون أرض الخراج مملوكة لأهلها الذين تركت بأيديهم.

قوله: "قال محمد بن إسحاق إلخ" قلت: فيه دلالة على كون أرض العراق والسواد والأهواز خراجية، وقوله: فترك الأرض وأهلها، يدل على كون الأراضى الخراجية مملوكة لأهلها الذين تركها لهم هذا هو المتبادر منه، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان.

قوله: "حدثنى محمد بن إسحاق إلخ" دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة.

قوله: "حدثنى مجالد بن سعيد إلخ" قال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" وأما أرض البصرة وخراسان فإنهما عندى بمنزلة السواد، وما افتتح من ذلك عنوة فهو أرض خراج وما صولح عليه أهله فعلى ما صولحوا ولا يزاد عليهم، وما أسلم عليه أهله فهو عشر ولست أفرق بين السواد وبين هذه فى شىء من أمرها ولكن جرت عليها سنة (وهى وضع العشر عليها وأمضى ذلك من كان من الخلفاء، فرأيت أن تقرها على حالها، وذلك الأمر، وعليه العمل اهـ (ص٧٠)، قال فى "الهداية":

وهو اليوم فى موضعه، وأن أبا موسى الأشعرى افتتح تستر وأصبهان، ومهرجان قذق، وماه ذبيان[١]، وسعد بن أبى وقاص محاصر المدائن، أخرجه الإمام أبو يوسف (ص ٧١)، وهو مرسل حسن ومجالد فيه مقال.

٤٠٧٩- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: «قال رسول الله ﷺ: منعت العراق درهمها وقفيزها، ومنعت الشام مديها[٢] ودينارها، ومنعت مصر أردبها ودينارها، وعدتم من حيث بدأتم وعدتم من حيث بدأتم وعدتم من حيث بدأتم. شهد على ذلك لحم أبى هريرة ودمه». رواه أحمد ومسلم وأبو داود (نيل الأوطار ٧: ٢١٨). وأخرجه يحيى ابن آدم فى "الخراج" له ثم قال: يريد من هذا الحديث أن رسول الله ﷺ ذكر القفيز والدرهم قبل أن يضعه عمر على الأرض اهـ.

والبصرة عنده -أى- عند أبى يوسف عشرية. وكان القياس أن تكون خراجية إلا أن الصحابة وضعوا عليها العشر فترك القياس لإجماعهم اهـ وفى "فتح القدير" لإجماع الصحابة على جعلها عشرية كما ذكره أبو عمر بن عبد البر وغيره اهـ وفى "فتح القدير": لإجماع الصحابة على جعلها عشرية كما ذكره أبو عمر بن عبد البر وغيره اهـ (٥: ٢٨١). وقال الحافظ فى "الدراية": "قوله: روى أن الصحابة وضعوا العشر على أرض البصرة، قلت: قد أخرجه عمر بن شبة فى "تاريخ البصرة"، ويحيى بن آدم فى "كتاب الخراج" مبينا مفسرا اهـ (ص٢٦٧). وقال يحيى بن آدم: وقد قال بعض أصحابنا فى أرض البصرة: أرضها أرض عشر لأنها استخرجت من أنهار الخراج لأن البطائح تقطع ما بينها وبين دجلة. وشربها من البطائح ومن البحر، والبطائح والبحر ليسا من أنهار الخراج اهـ (ص٢٩). وفى التلخيص الحبير: اشتهر أن أرض البصرة كانت سبخة، فأحياها عثمان ابن أبى العاص وعتبة بن غزوان بعد الفتح، قلت: هو كما قال، رواه عمر بن شبة فى أخبار البصرة، وكان ذلك سنة أربع عشرة، وكان السابق إلى ذلك عتبة بن غزوان اهـ (٢: ٣٧٥) قلت: وكل أرض أحياها مسلم بغير ماء الخراج، فهى عشرية، فلذا وضع الصحابة على أرض البصرة العشر، والله أعلم.

قوله: "عن أبى هريرة إلخ" قال: فى "النيل": وفيه من أعلام النبوة (آية كبرى) لإخباره ﷺ بما سيكون من ملك المسلمين هذه الأقاليم ووضعهم الجزية والخراج، ووجه

---

(١) الأشبه أن تكون ماه دينار وهى مدينة نهاوند.

(٢) المدى بوزن قفل مكيال لأهل الشام قاله محشى "كتاب الأموال" (ص٧١).

٤٠٨٠- حدثنى أبو النضر عن شعبة، ولا أعلم الحجاج إلا قد حدثنيه أيضًا عن شعبة قال: أنبأنى الحكم قال: سمعت عمرو بن ميمون يقول: شهدت عمر بن الخطاب وأتاه ابن حنيف فجعل يكلمه فسمعته يقول له: والله لئن وضعت على كل جريب من الأرض درهما وقفيزا من طعام لا يشق ذلك عليهم ولا يجهدهم"، رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٧١)، وسنده صحيح حسن.

٤٠٨١- حدثنا الصلت بن عبد الرحمن الزبيدى عن محمد بن قيس الأسدى عن الشعبى "أنه سئل فى زمن عمر بن عبد العزيز عن أهل السواد أ لهم عهد؟ فقال: لم يكن لهم عهد، فلما رضى منهم بالخراج صار لهم عهد" وحدثنا حاتم بن إسماعيل وغيره من أصحابنا عن محمد بن قيس عن الشعبى مثله. رواه يحيى بن آدم فى "الخراج"

الاستدلال منه لحكم الأراضى المغنومة أن النبى ﷺ ولم ير الصحابة يضعون الخراج على الأرض ولم ير شدهم إلى خلاف ذلك بل قرره وحكاه لهم اهـ (٧:٢١٨). قلت: وفيه دليل على كون هذه الأراضى خراجية لا عشرية على لسان رسول الله ﷺ.

قوله: "حدثنى أبو النضر عن شعبة إلخ". فيه دليل على أن عمر رضى الله عنه وضع الخراج على تلك الأراضى كما أخبر به النبى ﷺ.

قوله: "حدثنا الصلت بن عبد الرحمن إلخ". فيه دليل على أن أهل السواد كانوا أحرارا ذمة للمسلمين ولم يكونوا عبيدا لهم، كما توهمه بعض العلماء، فإن الجزية لا يؤخذ من العبيد، وأصرح منه ما أخرجه الطبرى فى "تاريخه" عن سيف عن عمرو بن محمد عن الشعبى قال: قلت: له: إن ناسا يزعمون أن أهل السواد عبيد فقال: فعلامَ يؤخذ الجزاء (الجزية) من العبيد؟ أخذ السواد عنوة وكل أرض علمتها إلا حصنا فى جبل أو نحوه فدعوا إلى الرجوع فرجعو أو قبل منهم الجزاء وصاروا ذمة، وإنما يقسم من الغنائم ما تغنم، فأما ما لم يغنم وأجاب أهله إلى الجزاء قبل أن يتغنم فلهم (أى فهو لهم). جرت السنة بذلك اهـ (٤:١٤٧). وفيه -أيضا- كتب إلى السرى عن شعيب عن سيف عن أبى ضمرة عن عبد الله بن المستورد عن محمد بن سيرين «قال: البلدان كلها أخذت عنوة إلا حصونا قليلة عاهدوا قبل أن ينزلوا ثم دعوا يعنى الذين أخذوا عنوة إلى الرجوع والجزاء فصاروا ذمة أهل السواد الجبل كله، أمر لم يزل يصنع فى أهل الفىء. وإنما عمل عمرو المسلمون فى هذا الجزاء والذمة على آخر ما عمل به رسول الله ﷺ فى ذلك، وقد كان بعث خالد ابن الوليد إلى دومة الجندل فأخذها عنوة، وأخذ ملكها أكيدر بن عبد الملك أسيرا فدعاه إلى الذمة

(ص٤٩). والإسناد الثاني صحيح إلى الشعبي ومراسيله حجة كما مر في الأصول، وقال يحيي بن آدم: قال شريك: وكان عامر من أخبر الناس بتلك الأمور" اهـ. ورواه أبو عبيد في الأموال (ص١٤٠) حدثنا هشيم عن محمد بن قيس عن الشعبي: قال: لم يكن لأهل السواد عهد فلما أخذت منهم الجزية صار لهم عهد اهـ. وهذا سند صحيح.

والجزاء، وقد أخذت بلاده عنوة وأخذ أسيرا، وكذلك فعل بابني عريض، وقيد أخذا فادعيا أنهما أوداه فعقد لهما على الجزاء والذمة، وكذلك كان أمر بحنة بن رؤية صاحب أيلة وليس المعمول به من الأشياء كرواية الخاصة، ومن روى غير ما عمل به أئمة العدل والمسلمون فقد كذب وطعن عليهم».

وفيه أيضا: كتب إلى السري عن شعيب عن سيف عن محمد وطلحة والمهلب وزياد فذكر حديثا طويلا، وفيه: فلما قدمت كتب عمر على سعد بن مالك والمسلمين عرضوا على من يليهم ممن جلا وتنحى عن السواد أن يترجعوا ولهم الذمة وعليهم الجزية فتراجعوا وصاروا ذمةً كمن تم ولزم عهده إلا أن خراجهم أثقل فأنزلوا من ادعى الاستكراه وهرب منزلتهم وعقدوا لهم، وأنزلوا من أقام منزله ذي العهد وكذلك الفلاحين، ولم يدخلوا في الصلح ما كان لآل كسرى ولا ما كان لمن خرج معهم (أي مع آل كسرى) ولم يجبهم إلى واحدة من اثنتين الإسلام أو الجزاء. فصارت فيئا لمن أفاء الله عليه فهي والصوافي الأولى ملك لمن أفاء الله عليه وسائر السواد ذمة وأخذوهم بخراج كسرى وكان مما أفاء الله عليهم ما كان لآل كسرى ومن صوب معهم وعيال من قاتل معهم وماله وما كان لبيوت النيران، والآجام ومستنقع المياه، وما كان للسك وما كان لآل كسرى فلم يتأت قسم ذلك الفيء الذي كان لآل كسرى ومن صوب معهم لأنه كان متفرقًا في كل السواد فكان يليه لأهل الفيء من وثقوا به وترضوا عليه فهو الذي يتداعاه أهل الفيء لأعظم السواد، كانت الولاة عند تنازعهم فيها تهادن بقسمه بينهم، فذلك الذي شبه على الجهلة أمر السواد، ولو أن الحلماء جامعوا السفهاء (ووافقوا) الذين سألوا الولاة قسمه بينهم لقسموه بينهم ولكن الحلماء أبوا فتابع الولاة الحلماء وترك قول السفهاء. كذلك صنع علي وكل من طلب إليه قسم ذلك وقالوا: لئلا يضرب بعضهم وجوه بعض اهـ، ملخصًا (١٤٦:٤). قال أبو عبيد: وقد قال قوم آخرون: بل السواد ملك لأهله لأنه حين رده عليهم عمر صارت لهم رقاب الأرض. قال أبو عبيد: ونحن نروي عن عمر غير هذا، ألا تراه قال لعتبة بن فرقد حين اشترى أرضا على شاطئ الفرات: ممن اشتريتها؟ قال: هؤلاء أهلها وأشار إلى المهاجرين والأنصار حدثنيه: أبو نعيم عن بكير

٤٠٨٢- حدثنا حسن بن صالح عن ابن أبى ليلى "قال: قد رد إليهم عمر بن الخطاب رضى الله عنه أراضيهم وصالحهم على الخراج" رواه يحيى بن آدم فى "الخراج" (٤٩).

٤٠٨٣- حدثنا عبد الله بن صالح عن عبد الله بن لهيعة عن الحارث بن يزيد -هو ثقة من رجال المسلم، تق- الحضرمى عن على بن رباح أن أبا بكر الصديق بعث حاطب ابن أبى بلتعة إلى المقوقس بمصر، فمر على ناحية قرن الشرقية فهادنهم، وأعطوه فلم يزالوا على ذلك حتى دخلها عمرو بن العاص فقاتلهم، وانتقض ذلك الصلح". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (٤٢)، وهو مرسل حسن.

٤٠٨٤- حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد عن يزيد بن أبى حبيب: "أن المقوقس الذى كان على مصر كان صالح عمرو بن العاص على أن يفرض على

ابن عامر عن الشعبى عن عمر اهـ (ص ٧٤).

قلت: ولا حجة له فيه، لأنا نرى أن ما على شاطئ الفرات كان من صوافى آل كسرى ولم يكن لأحد من أهل السواد فأصفاه عمر رضى الله عنه وجعله فيئا لمن أفاء الله عليه، فخدع عتبة فيه وظنه ملكا لمن ادعاه فاشتراه منه ولم يكن ملكا له بدليل ما ثبت عن عمر أنه قال لعتبة، وقد اشترى أرضا من أرض السواد: أنت فيها مثل صاحبها أخرجه أبو يوسف وسيأتى ولا سبيل إلى الجمع بين الروايتين إلا بما قلنا: إنه اشترى أولا أرضا من الصوافى وخدع فيه، ثم اشترى ثانيا أرضا من أراضى أهل السواد فجعله عمر فيها مثل صاحبها، والله تعالى أعلم.

قوله: "حدثنا حسن بن صالح إلخ". قلت: دلالته على أن أرض السواد خراجية وأنها ملك لأهلها ظاهرة وهو قول سفيان الثورى وأبى حنيفة وأصحابه وعامة فقهاء العراق قال يحيى بن آدم: حدثنا ابن مبارك عن سفيان بن سعيد «قال: إذا ظهر على بلاد العدو فالإمام بالخيار إن شاء قسم البلاد والأموال والسبى بعد ما يخرج الخمس من ذلك، وإن شاء من عليهم فترك الأرض والأموال، وكانوا ذمة للمسلمين كما صنع عمر بن الخطاب رضى الله عنه بأهل السواد، فإن تركهم صاروا عهداً يتوارثون وباعوا أراضيهم» قال يحيى: وسمعت حفص بن غياث يقول: تباع وتقسم فى المواريث ويقضى بها الدين قال يحيى: وحدثنا ابن مبارك عن أبى حنيفة مثل معنى حديث سفيان اهـ (ص ٤٧).

قوله: "حدثنا عبد الله بن صالح "مرتين" إلخ" دلالة الأثرين على أن مصر فتحت عنوة

القبط دينارين دينارين، فبلغ ذلك هرقل صاحب الروم فتسخطه أشد التسخط، وبعث الجيوش، فأغلقوا الإسكندرية، وأذنوا عمرو بن العاص بالحرب فقاتلهم، وكتب إلى عمر بن الخطاب أما بعد! فإن الله تعالى فتح علينا الإسكندرية عنوة قسرا بلا عهد ولا عقد"، أخرجه أبو عبيد في "الأموال" (ص٧٤٢)، وهو مرسل حسن.

٤٠٨٥- حدثنا ابن أبي مريم (هو سعيد بن أبي مريم المصري) عن ابن لهيعة أخبرني يزيد بن أبي حبيب عمن سمع عبد الله بن المغيرة بن أبي بردة يقول: "سمعت سفيان بن وهب الخولاني يقول: لما افتتحت مصر بغير عهد قام الزبير فقال: يا عمرو بن العاص! اقسمنها فقال عمرو: لا أقسمها فقال الزبير: لتقسمنها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر فقال عمرو: لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين، فكتب إلى عمر فكتب إليه عمر أن دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة"، رواه أبو عبيد في "الأموال" (ص٥٨) أيضا ورجاله ثقات إلا أنه منقطع.

ظاهرة، قال الحافظ في "الدراية": "وأما مصر فروى ابن سعد عن الواقدي بأسانيده أن عمرو بن العاص، افتتح مصر عنوة واستباح ما فيها ثم صالحهم بعد على الجزية في رقابهم، ووضع الخراج على أرضهم وكتب بذلك إلى عمر، وفي لفظ: كان يبعث بجزية أهل مصر وخراجها إلى عمر بعد حبس ما يحتاج إليه اهـ" (ص٢٦٧). قال المحقق في "الفتح": "وهذا يخالف ما ذكر بعض الشارحين من أن مصر فتحت صلحا على يدي عمرو بن العاص اهـ (٥:٢٧٩)". قلت: إن الأمرين جميعًا قد كان، وقد صدق الخبران كلاهما؛ لأنها افتتحت مرتين فكانت المرة الأولى صلحًا ثم انتكثت الروم عليهم ففتحت الثانية عنوة، ولم تقسم أرضها بين الغانمين بل تركت بأيدي أهلها كأرض السواد ضربت على رؤوسهم الجزية وعلى أرضهم الخراج كما دل عليه ما أخرجه أبو عبيد عن سعيد ابن أبي مريم، وسيأتي.

قوله: "حدثنا ابن أبي مريم إلخ" قلت: عبد الله بن المغيرة بن أبي بردة، ذكره الحافظ في "تعجيل المنفعة" فقال الكناني: حجازي أرسل عن النبي ﷺ، وعنه يحيى بن سعيد ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: روى عنه أهل المدينة اهـ (ص٢٣٧).

وسفيان بن وهب الخولاني له صحبة ورواية عنه ﷺ، وعن عمر بن الخطاب والزبير بن العوام وعمرو بن العاص وأبي أيوب الأنصاري وغيرهم رضي الله عنهم، وكانت له وفادة وصحبة

٤٠٨٦- حدثنا هشيم بن بشير قال: أخبرنا العوام بن حوشب عن إبراهيم التيمى قال: "لما افتتح المسلمون السواد قالوا لعمر: اقسمه بيننا فإنا افتتحناه عنوة قال: فأبى وقال: فما لمن جاء بعدكم من المسلمين؟ وأخاف إن قسمته أن تفاسدوا بينكم فى المياه. قال: فأقر أهل السواد فى أراضيهم وضرب على رؤوسهم الجزية وعلى أراضيهم الطسق ولم يقسم بينهم"، رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٥٧)، وهذا مرسل صحيح قال أبو عبيد: يعنى الخراج.

٤٠٨٧- حدثنا أبو الأسود (المصرى) عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب أن عمر كتب إلى سعد بن أبى وقاص يوم افتتح العراق أما بعد! فقد بلغنى كتابك، أن الناس قد سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم وما أفاء الله عليهم، فانظر ما أجلبوا به عليك فى العسكر من كراع أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك فى أعطيات المسلمين فإنا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء" رواه أبو عبيد أيضًا فى "الأموال" (ص١٥٩)، وهو مرسل صحيح.

وشهد فتح مصر، وقال البخارى: يعد فى الشاميين، وقال غيره: شهد حجة الوداع، ثم شهد فتح مصر واستوطنها، ثم تحول إلى أفريقية فسكنها، قال ابن يونس: عاش حتى ولى الأمرة لعبد الله العزيز بن مروان على الغزو إلى أفريقية سنة ثمان وسبعين، فبقى لها إلى أن مات سنة اثنتين وثمانين اهـ. ملخصا من "تعجيل المنفعة" (ص١٥٦)، وفى "الإصابة" روى عنه بكر بن سوادة وعبيد الله ابن المغيرة وأبو غسانة وغيرهم اهـ (٣:١٠٨) وقوله: "دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة" قال أبو عبيد: أراه أن تكون فيئًا للمسلمين ما تناسلوا اهـ (ص٥٨). قلت: معناه: دعها حتى تكون فى أعطيات المسلمين قرنًا بعد قرن، كما قال ذلك فى أرض الشام، وأرض السواد، وسيأتى مثل ذلك فى حديث أبى الأسود عن قريب.

قوله: "حدثنا هشيم بن بشير إلخ" قلت: دلالة قوله: فأقر أهل السواد فى أراضيهم على أنه تركها بأيديهم كما كانت من قبل ظاهرة، وهذا هو ما ذهبنا إليه أن أرض السواد مملوكة لأهلها.

قوله: "حدثنا أبو الأسود المصرى إلخ". قلت: دلالة قوله: واترك الأراضين والأنهار لعمالها، على أنه رد الأرض على أهلها ملكا لهم ظاهرة ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان وقوله: ليكون ذلك فى أعطيات المسلمين تفسير لقوله فى رواية: أن دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة.

٤٠٨٨- حدثنا قيس بن الربيع عن إبراهيم بن مهاجر عن شيخ من بني زهرة عن عمر رضى الله عنه: أنه كتب إلى سعد يقطع سعيد بن زيد أرضا فأقطعه أرضا لبني الرفيل فأتى ابن الرفيل عمر، فقال: يا أمير المؤمنين! على ما صالحتمونا؟ قال: على أن تؤدوا إلينا الجزية، ولكم أرضكم وأموالكم وأولادكم قال: يا أمير المؤمنين! أ قطعت أرضى لسعيد بن زيد؟ قال: فكتب إلى سعد ترد عليه أرضه ثم دعاه إلى الإسلام، فأسلم

قوله: "حدثنا قيس بن الربيع إلخ" قلت: دلالة قول عمر رضى الله عنه: على أن تؤدوا إلينا الجزية، ولكم أرضكم وأموالكم وأولادكم على أن أرض السواد ملك لأهلها ظاهرة: وقوله: "إن أقمت فى أرضك أديت عنها ما كنت تؤدى" دليل على أن خراج الأرض يسقط عنها بإسلام صاحبها، وسيأتى بسط ذلك، إن شاء الله تعالى. وأما إن الرفيل وأبناؤه كانوا من أهل الذمة من أهل السواد، فدليل ذلك ما رواه يحيى بن آدم وأبو عبيد وغيرهما عن محمد بن طلحة قال يحيى فى الخراج له: حدثنا محمد بن طلحة بن مصرف اليامى (من رجال الصحيحين صدوق له أوهام) عن محمد بن الماور[1] (لم أجد له ترجمة) عن شيخ من قريش عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، أنه أتاه رؤساء السواد فيهم ابن الرفيل، فقالوا: يا أمير المؤمنين! إنا قوم من أهل السواد وكان أهل فارس قد ظهروا علينا وأضربوا بنا ففعلوا وفعلوا حتى ذكروا النساء فلما سمعنا بكم فرحنا بكم وأعجبنا ذلك، فلم نرد كفكم عن شيء حتى أخرجتموهم عنا فبغلنا أنكم تريدون أن تسترقونا فقال عمر: فالآن إن شئتم فالإسلام، وإن شئتم فالجزية، فاختاروا الجزية اهـ (ص٥٠)، وهذا كما ترى سند لا تقوم به حجة، ولكنا ذكرناه لبيان أن الرفيل وابنه كانوا من أهل السواد من أهل الذمة، والضعيف يكتفى به لمثل هذا.

إن أسلاف المسلمين إنما قهروا البلاد بعفتهم وأمانتهم وصدقهم

وفى أثر ابن الرفيل هذا دليل على أن المسلمين من السلف إنما قهروا البلاد بعفتهم وحسن طويتهم، وصدق عملهم ونيتهم، وشهد بذلك عظيم من عظماء فارس حيث أسلم وقال: والله لا تهزمون ما دمتم على ما أرى من الوفاء والصدق والإصلاح والمؤاساة، لا حاجة لى فى أهل فارس. ذكره الطبرى فى "تاريخه" (٤:١٠٣) -وفيه أيضا- قالوا: ولما عبر خاقان النهر (نهر بلخ) وعبرت

(١) وظنى أنه محمد بن المساحق، ذكره البخارى وقال: سمع منه فليح، ولم يذكر فيه جرحا وذكره ابن حبان فى "الثقات"، كذا فى "تعجيل المنفعة" (ص٢٧٧) وهو يروى عن عامر بن عبد الله بن الزبير عن أنس فلا يبعد وقوع التصحيف فى اسمه من الناسخين، والله تعالى أعلم.

ففرض له عمر سبعمائة وجعل عطائه في خثعم (ص٥٩)، وقال: إن أقمت في أرضك أديت عنها ما كنت تؤدى". رواه يحيى بن آدم في "الخراج" له (٦٨)، وسنده حسن إلا أن فيه رجلا لم يسم قال يحيى: وحدثنا شريك وقيس عن جابر عن عامر قال: "أسلم الرفيل فأعطاه عمر أرضه بخراجها وفرض له ألفين". وهذا شاهد حسن، وللأثر طرق عديدة عند يحيى وعند أبي عبيد في "الأموال"، وعند أبي يوسف في الخراج له.

معه حاشيته آل كسرى أو من أخذ نحو بلخ منهم مع يزدجرد، لقوا رسول يزدجرد الذي كان بعث إلى ملك الصين وأهدى إليه معه. ومعه جواب كتابه من ملك الصين. فسألوه عما ورائه فقال: لما قدمت عليه بالكتاب والهدايا كافأنا بما ترون، وأراهم هديته، وأجاب يزدجرد: فكتب إليه بهذا الكتاب بعد ما كان، قال لي: قد عرفت أن حقا على الملوك إنجاد الملوك على من غلبهم، فصف لي صفة هؤلاء القوم الذين أخرجوكم من بلادكم، فإني أراك تذكر قلة منهم وكثرة منكم ولا يبلغ أمثال هؤلاء القليل منكم إلا بخير عندهم وشر عندكم.

فقلت: سلني عما شئت فقال: أ يوفون بالعهد؟ قلت: نعم قال: وما يقولون لكم قبل أن يقاتلونكم؟ قلت: يدعوننا إلى واحدة من ثلاث إما دينهم، فإن أجبناهم أجرونا مجراهم، أو الجزية والمنعة، أو المنابذة، قال: فكيف طاعتهم لأمرائهم؟ قلت: أطوع قوم لمرشدهم. قال: فما يحلون وما يحرمون؟ فأخبرته، فقال: أ يحرمون ما حلل لهم أو يحلون ما حرم عليهم؟

قلت: لا قال: فإن هؤلاء القوم لا يهلكون أبدا حتى يحلوا حرامهم ويحرموا حلالهم وكتب معه إلى يزدجرد: أنه لم يمنعني أن أبعث إليك بجيش أوله بمرو وآخره بالصين الجهالة بما يحق علي، ولكن هؤلاء القوم الذين وصف لي رسولك صفتهم لو يحاولون الجبال لهدوها. ولو خلي لهم سربهم أزالوني ما داموا على ما وصف، فسالمهم وارض منهم بالمساكنة ولا تهجهم ما لم يهيجوك، ولما وصل الرسول بالفتح والوفد بالخبر، ومعهم الغنائم بعمر بن الخطاب رضي الله عنه خطب الناس، وقال في خطبته: ألا إن الله قد أهلك ملك المجوسية فليسوا يملكون من بلادهم شبرا يضر بمسلم، ألا وإن الله قد أورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأبناءهم لينظر كيف تعملون؟ والله بالغ أمره ومنجز وعده، ومتبع آخر ذلك أوله، فقوموا في أمره على رجل يوفّي لكم بعهده، ويؤتيكم وعده، ولا تبدلوا ولا تغيروا، فيستبدل الله بكم غيركم، فإني لا أخاف على هذه الأمة أن تؤتى إلا من قبلكم اهـ (٤: ٢٦٧).

قلت: وهذا وإن لم يكن مما نحن بصدده في هذا الكتاب، فلا بد من التنبيه عليه في باب

٤٠٨٩- عن الأحوص بن حكيم "أن المسلمين الذين فتحوا حمص لم يدخلوها بل عسكروا على نهر الأربد فأحيوه فأمضاه لهم عمر وعثمان، وقد كان منهم ناس تعدوا إذ ذاك إلى جسر الأربد الذى على باب الرستن فعسكروا فى مرجه مسلحة لمن حلفهم من المسلمين، فلما بلغهم ما أمضاه عمر للعسكرين على نهر الأربد سألوا أن يشركوهم فى تلك القطائع، وكتبوا إلى عمر فيه، فكتب أن يعوضوا مثله من المروج التى كانوا عسكروا فيها على باب الرستن، فلم تزل تلك القطائع على شاطئ الأربد، وعلى باب حمص، وعلى باب الرستن ماضية لأهلها لا خراج عليها تؤدى العشر"، رواه ابن عائذ فى "كتابه" بإسناده قاله الموفق فى "المغنى" (ص٥٨٩).

الجهاد، ليعلم القوم طريق فلاحه وسبيل نجاته وعاقبة أمره، وإن الله لا يغير ما بقوم حتى غير وإما بأنفسهم، فأحلوا حرامه وحرموا حلاله، وإن الأمة لم تؤت إلا من قبلها، فطوبى لهم إن انتبهوا وهنيئا لهم لو تفقهوا ﴿وإن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾. اللهم لا تهلكنا بذنوبنا ولا تسلط علينا من لا يخافك ولا يرحمنا، واغفر اللهم لنا ذنوبنا ووفقنا لما تحب وترضى، اللهم أعز الإسلام والمسلمين، واخذل الكفرة والمشركين، اللهم وأصلح ذات بيننا وألف بين قلوبنا وانصرنا على عدوك وعدونا إله الحق، آمين، وصلى الله على سيد المرسلين سيدنا محمد، وآله وأصحابه أجمعين.

قوله: "عن الأحوص بن حكيم إلخ". فيه دلالة على الجزء الآخر من الباب أن ما يختطه المسلمون من أرض العنوة أو يقطعه الإمام أحدا لا يؤخذ منه الخراج، بل يؤخذ منها العشر فإن الإقطاع بمنزلة التقسيم ولو قسمت الأرض على المسلمين صارت عشرية، فكذا هذا، ولأن ابتداء التوظيف على المسلم لا يكون إلا بالعشر وإنما يوظف الخراج على الكافرين. قال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: حدثنى بعض أهل المدينة من المشيخة القدماء قال: وجد فى ديوان عمر رضى الله عنه أنه أصفى أموال كسرى وآل كسرى، وكل من فر عن أرضه وقتل فى المعركة، وكل مغيض ماء أو أجمة فكان عمر رضى الله عنه يقطع من هذه لمن أقطع. قال أبو يوسف: وذلك بمنزلة المال الذى لم يكن لأحد ولا فى يد وارث، فللإمام العادل أن يجيز منه، ويعطى من كان له غناء فى الإسلام ويضع ذلك موضعه، ولا يحابى به وإنما صارت القطائع يؤخذ منها العشر لأنها بمنزلة الصدقة، (فينبغى أن يؤخذ منها الصدقة)، وإنما ذلك إلى الإمام إن رأى أن يصير عليها عشرا فعل، وإن رأى أن يصير عليها عشرين فعل، وإن رأى أن يصيرها خراجًا إذا كانت تسقى من أنهار

٤٠٩٠- حدثنا الحسين بن جنيد الدامغانى ثنا عتاب بن زياد المروزى ثنا أبو حمزة (السكرى ثقة. مؤلف)، سمعت مغيرة الأزدى يحدث عن محمد بن زيد عن حيان الأعرج عن العلاء بن الحضرمى "قال: بعثنى رسول الله ﷺ إلى البحرين أو إلى هجر فكنت آتى الحائط يكون بين الإخوة يسلم أحدهم فأخذ من المسلم العشر،

الخراج فعل ذلك موسعا عليه فى أرض العراق خاصة، وإنما يؤخذ منها العشر لما يلزم صاحب الأقطاع من المؤنة فى حفر الأنهار وبناء البيوت وعمل الأرض، فمن ثم صار عليه العشر لما يلزم من المؤنة اهـ ملخصا (ص٦٩) قلت: وأما قطائع الشام فلم يضرب عليها إلا العشر كما فى حديث المتن.

قوله: "حدثنا الحسين بن جنيد إلخ". فيه دليل على أن أرض من أسلم طوعًا من غير عنوة عشرية لا خراجية، فإن أهل البحرين أو هجر أسلموا على أراضيهم طوعًا من غير قتال، ومن بقى على مجوسية أو نصرانية ضرب النبى ﷺ عليهم الجزية، كما سيأتى. فلذا كان العلاء يأخذ من مسلمهم العشر ومن كافرهم الخراج، وفيه دليل على ما قاله أصحابنا: إن وظيفة المسلم فى أرضه العشر ووظيفة الكافر فى أرضه الخراج. قال فى "الهداية": وكل أرض أسلم أهلها أو فتحت عنوة، وقسمت بين الغانمين فهى أرض عشر، لأن الحاجة إلى ابتداء التوظيف على المسلم، والعشر أليق به، وكل أرض فتحت عنوة وأقر أهلها عليها، فهى أرض خراج. وكذا إذا صالحهم لأن الحاجة إلى ابتداء التوظيف على الكافر، والخراج أليق به. ومكة مخصوصة من هذا فإن رسول الله ﷺ فتحها عنوة، وتركها لأهلها ولم يوظف الخراج اهـ (٢:٢٧٩).

بيان الأنواع الأربعة للأراضى العشرية

فائدة: قال الإمام أبو عبيد فى "الأموال" له: "ولا تكون الأرض عشرية إلا من أنواع أربعة، أحدها: كل أرض أسلم عليها أهلها فهم مالكون لرقابها، كالمدينة والطائف واليمن والبحرين، وكذلك مكة، إلا أنها كانت افتتحت بعد القتال، ولكن رسول الله ﷺ من عليهم، فلم يعرض لهم فى أنفسهم، ولم يغنم أموالهم (قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن كل أرض أسلم أهلها عليها قبل قهرهم عليها، أنها لهم وأن أحكامهم أحكام المسلمين، وأن عليهم فيما زرعوا فيها الزكاة، ذكره الموفق فى "المغنى" (٢:٥٩٠).

والنوع الثانى: كل أرض أخذت عونةً، ثم إن الإمام لم ير أن يجعلها فيئا موقوفًا، ولكنه رأى أن يجعلها غنيمة فخمسها، وقسم أربعة أخماسها بين الذين افتتحوها خاصة، كفعل رسول الله ﷺ بأرض خيبر، فهذه أيضا ملك أيمانهم ليس فيها غير العشر، وكذلك الثغور كلها إذا

والمشرك الخراج". رواه ابن ماجه (ص١٣٣)، وفيه انقطاع بين حيان الأعرج وبين العلاء، فإن الأعرج هذا من أتباع التابعين، كما فى "التهذيب" (٣:٦٨)، وهذا مرسل لا بأس به، فإنه ليس فيه من أجمع على تركه.

قسمت بين الذين افتتحوها خاصة، وعزل عنها الخمس لمن سمى الله تبارك وتعالى (قلت: ولم يثبت أن رسول الله ﷺ قسم خيبر بعد أن خمسها[1]. ومن ادعى فعليه البيان، وإنما قسم نصفها بين المسلمين، وحبس نصفها للنوائب. وقال الموفق فى "المغنى": "ولم نعلم أن شيئا مما فتح عنوة قسم بين المسلمين إلا خيبر، فإن رسول الله ﷺ قسم نصفها فصار ذلك لأهله لا خراج عليه، وسائر ما فتح عنوة مما فتحه عمر بن الخطاب رضى الله عنه ومن بعده كأرض الشام والعراق ومصر وغيرها لم يقسم منه شيء" اهـ (٢: ٥٨٠).

والنوع الثالث: كل أرض عادية لا رب لها، ولا عامر أقطعها الإمام رجلا أقطاعا من جزيرة العرب أو غيرها كفعل رسول الله ﷺ والخلفاء بعده فيما أقطعوا من بلاد اليمن واليمامة والبصرة وما أشبهها.

والنوع الرابع: كل أرض ميتة استحياها رجل من المسلمين، فأحياها بالماء والنبات. فهذه الأرضون التى جاءت فيها السنة بالعشر، أو نصف العشر. وكلها موجودة فى الأحاديث. وما سوى هذه من البلاد، فلا تخلو من أن تكون أرض عنوة صيرت فيئا كأرض السواد والجبال والأهواز، وفارس وكرمان وإصبهان، والرى، وأرض الشام سوى مدنها ومصر، ومغرب، أو تكون أرض صلح مثل نجران، وأيلة وأذرح. ودومة الجندل وفدك، وما أشبهها مما صالحهم

---

(١) ثم اطلعت على أثر عند يحيى بن آدم قال: حدثنا زياد بن عبد الله بن طفيل عن محمد بن إسحاق، قال: سألت ابن شهاب عن خيبر فأخبرنى أنه بلغه «أن رسول الله ﷺ افتتح خيبر عنوة بعد القتال، فخمسها رسول الله ﷺ وقسمها بين المسلمين» إلخ (كتاب الخراج ص٢٠). وذكره ابن هشام فى "تلخيصه لسيرة ابن إسحاق" بأطول من هذا (٢:١٩٤). وأبو داود فى "سننه" بطريق يونس عن ابن شهاب مرسلا، قال: «خمس رسول الله ﷺ خيبر، ثم قسم سائرها على من شهدها، ومن غاب عنها من أهل الحديبية» اهـ (٣:١٢٢ مع "العون"). والصحيح أن الأرض لم تخمس بل قسم نصفها بين المسلمين وحبس نصفها للنوائب، وكان رسول الله ﷺ يأخذ الخمس من تمر النصف، فيطعم منها أهله ويصرف الأصناف الأربعة الباقية إلى الأصناف الأربعة الباقين. يدل على ذلك ما رواه أبو داود بطريق ابن وهب عن أسامة بن زيد الليثى، عن نافع عن ابن عمر (٣:١١٨ مع "العون"). وهذا سند متصل صحيح، فيترجح على مرسل الزهرى، لا سيما وقد توافقت روايات السنن والمستدرك -على أنه ﷺ قسم نصف خيبر خاصة، ولو كان حكمها حكم الغنيمة نقسمها كلها بعد الخمس- قاله ابن القيم فى "الهدى" (١:٣٢٥).

باب من أحيا أرضا مواتا بماء الخراج فخراجية وإلا فعشرية

٤٠٩١- حدثنا أبو معاوية عن الشيباني، عن محمد بن عبيد الله الثقفي، قال: خرج رجل من أهل البصرة من ثقيف يقال له: نافع أبو عبيد الله، وكان أول من افتلا الفلا، فقال لعمر بن الخطاب: "إن قبلنا أرضا بالبصرة، ليست من أرض الخراج،

رسول الله ﷺ صلحا، أو فعلته الأئمة بعده كبلاد الجزيرة، وبعض بلاد آرمينية وكثير من كور خراسان، فهذان النوعان من الأرضين الصلح والعنوة، التى تصير فيئا تكون عاما للناس فى الأعطية، وأرزاق الذرية، وما ينوب الإمام من أمور العامة اهـ (ص٥١٤). وقال الإمام المجتهد حسن ابن صالح: وأما سوادنا هذا، فإنا سمعنا أنه كان فى أيدى النبط فظهر عليهم أهل فارس، فكانوا يؤدون إليهم الخراج، فلما ظهر المسلمون على أهل فارس تركوا السواد ومن يقاتلهم من النبط والدهاقين على حالهم ووضعوا الجزية على رؤوس الرجال، ومسحوا عليهم ما كان فى أيديهم من الأرض ووضعوا عليها الخراج، وقبضوا على كل أرض ليست فى يد أحد، فكانت صوافى إلى الإمام (كتاب الخراج لابن آدم ص٢٢).

باب من أحيا أرضا مواتا بماء الخراج فخراجية وإلا فعشرية

قوله: "حدثنا أبو معاوية إلخ". قلت: مرسل صحيح؛ فإن الشيبانى هو أبو إسحاق ومحمد ابن عبيد الله هو أبو عون الثقفى من رجال الصحيحين، ثقة من الرابعة (تقريب ص١٩٢). ثم اعلم أنه قد توهم بعضهم أن أرض الخراج عند الحنفية هى كل أرض بلغها ماء الخراج، قال أبو عبيد: وسمعت محمدا يحدثه عنه كذا فى "كتاب الأموال" (ص٧٢) وليس هذا تعريف أرض الخراج مطلقا، بل فى إحياء الموات خاصة، وإلا فكل أرض فتحت عنوة وأقر أهلها عليها، فهى خراجية، وإن سقيت بعين أو بماء السماء، لأن أهلها كفار والكفار لا يوظف عليهم إلا الخراج. وإن قسمت بين المسلمين لا يوظف إلا العشر وإن سقيت بماء الخراج فبالضرورة لا يتوقف كون الأرض عشرية ولا خراجية على ما تسقى به من الماء، إلا إذا كانت مواتا أحياها أحد بالماء والزرع. نبه على ذلك المحقق فى "الفتح" (٥: ٢٨٠).

وقال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: "ومن أحيا أرضًا مواتًا مما كان المسلمون افتتحوها، وقد كان الإمام قسمها بين الجند الذين افتتحوها وخمسها فهى أرض عشر لأنه حين قسمها بين المسلمين صارت أرض عشر فيؤدى عنها الذى أحيا منها شيئا العشر، كما يؤدى هؤلاء الذين قسمها الإمام بينهم. وإن كان الإمام حين افتتحها تركها فى أيدى أهلها، ولم يكن قسمها بين من

ولا تضر بأحد من المسلمين، فإن رأيت أن تقطعنيها أتخذ فيـها قضبا لخيلى فافعل. قال: فكتب عمر إلى أبى موسى الأشعرى: إن كانت كـما يقول فأقطعها إياه". قال: وحدثنا

افتتحها كما كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه ترك السواد فى أيدى أهله فهى أرض خراج يؤدى عنها الذى أحيا منهـا شيئا الخراج ، كما يؤدى الذى كان الإمـام أقرها فى أيديهم، وأيما رجل أحيا أرضًا من أرض الموات من أرض الحجـاز أو أرض العرب التى أسلم عليـها أهلها، وهى أرض عـشر فهى له. وإن كانت من الأرضين التى افتتحها المسلمون مما فى أيدى أهل الشرك. فإن أحياها وساق إليهـا الماء من المياه التى كانت فـى أيدى أهل الشرك فهى أرض خـراج، وإن أحياها بغير ذلك الماء ببئر احـتفرها أو عين استخـرجها منها فهى أرض عـشر، وإن كان يستطيع أن يسـوق إليها الماء من الأنهار التى كـانت فى أيدى الأعاجم فهى أرض خـراج ساقه أو لم يسـقه، وأرض العرب مخـالفة لأرض العجم فـإن عفى لهم عن بلادهم فهى أرض عـشر، وإن قسمـها الإمام ولم يدعـها لهم (أى للمشركين) فهى أرض عشر، وليس بشبه الحكم فى العجم، لأن العجم يقاتلون على الإسلام وعلى إعطاء الجزية والعرب لا يقاتلون إلا على الإسلام اهـ ملخصا (ص٧٨ و ٧٩).

وبه تبين أن أبا يوسف لا يخـالف محـمدا فى اعـتبـار الماء بل وافقـه إذا لم تكن الأرض التى أحياها المحيى فى حيز أرض الخراج أو العشر –أى بقـرب منهما– فحينئذ يكون لها حكم ما هو فى حيزها، فافهم، فإنه من مزال الأقدام.

وفى الحديث الذى أودعناه فى المتن دلالة على اعتبار الماء فإن نافـعا أبا عبد الله كان قد ادعى فى الأرض التى استقطعـها من عمر رضى الله عنه أنها ليست من أرض الخـراج. فكتب عمر رضى الله عنه إلى أبى موسى أن يقطعها إياه إن لم تكن أرض جزية ولا أرضا يـجرى إليها ماء جزية، فدل على أن ما يجرى إليها ماء الجزية أرض خـراج عنده، وإلا لم يكن لقوله: ولا يجرى إليها ماء جزية معنًى. والأثر رواه البلاذرى (ص٣٤٦). وزاد فيه: قال عباد (بن العوام): بلغنى أنه نافع بن الحارث ابن كلدة طبـيب العرب، وقـال الوليد بـن هشام بن مـخذوم: «وجـدت كتـابا عندنا فيـه: بسم الله الرحمن الرحيم من عبـد الله عمر أمير المؤمنين إلى المغيـرة بن شعبة[1] سلام عليك فأنـا أحمد إليك الله الذى لا إله إلا هو أما بعـد! فإن أبا عبد الله ذكـر أنه زرع بالبصرة فى إمارة ابن غـزوان، وافتلى

---

(١) ولى أمرة البصرة بعد عتبة بن غزوان، ثم وليها أبو مـوسى الأشعرى. فلعل عمر رضى الله عنه كتب أولا إلى المغيرة فلم ينفذ ما أمره به، حتى عزله عنها، ووليها أبو موسى فكتب إليه ثانيًا، فافهم.

عباد بن العوام عن عوف بن أبى جميلة، قال: قرأت كتاب عمر إلى أبى موسى "أن أبا

أولاد الخيل حين لم يفتلها أحد من أهل البصرة، وأنه نعم ما رأى فأعنه على زرعه، وعلى خيله، فإنى قد أذنت له أن يزرع وآته أرضه التى زرع إلا أن تكون أرضًا عليها الجزية من أرض الأعاجم أو يصرف إليها ماء أرض عليها الجزية، ولا تعرض له إلا بخير والسلام عليك ورحمة الله». وكتب معيقيب ابن أبى فاطمة فى صفر سنة سبع عشر كذا فى هامش "كتاب الأموال" (ص٢٧٨).

دليل الإمام أبى حنيفة فى مسألة إحياء الموات

واحتج الطحاوى بهذا الأثر لأبى حنيفة الإمام فى قوله: لا يكون الأرض التى تحيى لمن أحياها إلا بأمر الإمام وإذنه فى ذلك. فقال: أ فلا ترى أن عمر لم يجعل له أخذها ولا جعل له ملكها، إلا بإقطاع خليفة ذلك الرجل إياها، ولولا ذلك لكان يقول له: وما حاجتك إلى إقطاعى إياك لأن لك أن تحييها دونى، وتعمرها فتملكها فدل ذلك أن الإحياء عند عمر، هو ما أذن الإمام فيه للذى يتولاه وملكه إياه. وقد دل على ذلك أيضًا ما حدثنا ابن مرزوق ثنا أزهر السمان عن ابن عون عن محمد (هو ابن سيرين) قال: قال عمر: «لنا رقاب الأرض» قال: فدل ذلك أن رقاب الأرضين كلها إلى أئمة المسلمين، وأنها لا تخرج من أيديهم إلا بإخراجهم إياها اهـ (٢:١٥٨).

وبالجملة فقد اختلفت العلماء فى معنى قوله ﷺ: «من أحيى أرضا مواتا فهى له» فقال قوم: خرج التشريع العام، فمن أحيا أرضا ملكه سواء أذن له الإمام أو لم يأذن وبه قال أبو يوسف ومحمد والجمهور. وقال أبو حنيفة رحمه الله: إنه ليس على وجه التشريع، بل على وجه التحريض على إحياء الموات، كقوله: «من قتل قتيلا فله سلبه» وكل ما خرج مخرج التحريض لا يكون شرعًا عامًا، بل يختص بمكان كالثانى، أو بزمان حياته ﷺ كما نحن بصدده، فإن قيل: الظاهر المتبادر من أقواله ﷺ إنما هو التشريع قلنا: نعم، ولكن قد يدل دليل على كون بعض أقواله على وجه التحريض، منه ما ذكرنا، ومنه قوله فى واقعة الفتح: «من أغلق بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد الحرام فهو آمن، ومن ألقى السلاح فهو آمن» فإنه خرج مخرج التحريض على الاستئمان.

ومما يدل على أن قوله: "من أحيى أرضا مواتًا فهى له". لم يخرج مخرج التشريع ما رواه أبو عبيد فى "الأموال" حدثنا أحمد بن عثمان[1] المروزى عن عبد الله بن المبارك عن معمر عن ابن

(١) قلت: هو أحمد بن محمد بن ثابت بن عثمان الخزاعى أبو الحسن بن شبويه المروزى، نسب إلى جده الأعلى كان حافظا فاضلا ثقة ثبتا متقنا فى الحديث كما فى "تهذيب التهذيب" (١:٧). وعادى الأرض هى التى كان بها ساكن فى آباد الدهر فانقرضوا فلم يبق منهم أنيس وإنما نسبها إلى عاد لأنهم كانوا مع تقدمهم ذوى قوة وبطش، وآثار كثيرة فنسب كل أثر قديم إليهم قاله أبو عبيد كما فى "المغنى" (٦:١٤٩). وباقى رجال الإسناد لا يسأل عنهم فالأثر مرسل صحيح.

عبد الله سألنى أرضا على شاطىء دجلة، فإن لم تكن أرض جزية ولا أرضا يجرى إليها ماء جزية فأعطها إياه". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٢٧٧). ورجاله ثقات.

طاوس عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «عادى الأرض لله ولرسوله ثم هى لكم، قال: قلت: «أى ابن طاوس! وما يعنى؟ قال: تقطعونها للناس» اهـ (ص٢٧٢) وهذا تفسير من الراوى وهو أعرف بما رواه من غيره وقد فسر قوله: ثم هى لكم بقوله: «تقطعونها للناس» ولا يخفى أن الإقطاع إلى الإمام لا إلى أحد غيره، وأيضا فما كان لله ولرسوله فهو لخليفته من بعده لا يخرج من يده إلا بإخراجه إياه إلى ما رأى على حسن النظر منه للمسلمين كقوله ﷺ: «لا حمى إلا لله ولرسوله». أخرجه الطحاوى بسند صحيح (٢:١٥٧). وقد اتفقوا على أن الحمى إلى الإمام، والخليفة بعده لا يجوز لأحد غيره أن يحمى من الأرض شيئا.

قال الموفق فى "المغنى": "وليس لأحد من الناس سوى الأئمة أن يحمى لما ذكرنا من الخبر والمعنى. قال: وبهذا قال أبو حنيفة ومالك والشافعى فى صحيح قوليه اهـ" (٦:١٦٦). فدل ذلك أن حكم الأرضين إلى الأئمة لا إلى غيرهم، وإن حكم ذلك غير حكم الصيد وماء الأنهار، فإنه أى الصيد وماء الأنهار من المباحات التى لا يجوز للإمام تمليكها أحدا. ورأيناه لو ملك رجلا أرضًا ميتة، ثم ملكها لرجل آخر جاز، وكذلك لو احتاج الإمام إلى بيعها فى نائبة للمسلمين جاز بيعه لها، ولا يجوز له ذلك فى ماء نهر ولا صيد بر ولا بحر. وإذا كان كذلك دل ذلك على أن حكم الموات من الأرض إلى الإمام، وأنها فى يده كسائر الأموال التى فى يده للمسلمين، لا يملكها أحد بأخذه إياها حتى يكون الإمام يملكها إياه على حسن النظر منه للمسلمين. وبهذا تبين بطلان قياس من قاسها على الصيد وماء الأنهار، والحديث الذى فتحناه به الباب أصرح دليل على أن أمر الموات إلى الإمام لا يملكها أحد إلا بإذنه وتمليكه إياه، وإنما تكلمت على مسألة إحياء الموات ههنا لكون الحبيب قد اقتصر على الأدلة القياسية فى بابها، ولم يشد قول الإمام بالأحاديث، ومما يدل على اشتراط إذن الإمام فى الإحياء ما مر ذكره فى باب "لا يستحق القاتل سلب القتيل، إلا إذا سبق من الإمام أو نائبه تنفيل إلخ" من حديث معاذ رضى الله عنه مرفوعًا: ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه، وقد ذكرنا هناك فى المتن والحاشية صلاحية الأثر للاحتجاج فيحمل المطلق أى -من أحيا أرضا مواتًا فهى له- على هذا المقيد لكونهما واردين فى حادثة واحدة. لأن الموات غنيمة أيضا فلا بد للاختصاص بها من إذن الإمام كسائر الغنائم، وقد بسط صاحب "البدائع" الكلام فى الباب، فليراجع.

باب الخراج الذى وضعه عمر رضى الله عنه على أرض السواد

٤٠٩٢- حدثنى السرى بن إسماعيل عن عامر الشعبى "أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه مسح السواد فبلغ ستة وثلاثين ألف ألف جريب وأنه وضع على جريب الزرع درهما وقفيزا وعلى الكرم عشرة دراهم، وعلى الرطبة خمسة دراهم وعلى الرجل اثنى عشر درهما، وأربعة وعشرين درهمًا، وثمانية وأربعين درهما". أخرجه لإمام أبو يوسف فى "الخراج" له (ص٤٢)، ثم أخرجه ثانيا (ص٤٤) بهذا السند بعينه بلفظ: وعلى كل أرض يبلغها الماء عملت، أو لم تعمل درهمًا، ومختوما قال عامر (هو الشعبى) هو الحجاجى وهو الصاع اهـ. قلت: "السرى" ضعيف عند المحدثين، ولكن أبا يوسف احتج به، واحتجاج مثله بحديث تصحيح له، ومراسيل الشعبى صحاح، كما مر غير مرة وله شاهد.

باب الخراج الذى وضعه عمر رضى الله عنه على أرض السواد

قوله: "حدثنى السرى إلخ". دلالته على الباب ظاهرة وفى "الهداية": والخراج الذى وضعه عمر على أهل السواد من كل جريب يبلغه الماء قفيز هاشمى وهو الصاع ودرهم ومن جريب الرطبة خمسة دراهم، ومن جريب الكرم المتصل والنخيل المتصل عشرة دراهم. هذا هو المنقول عن عمر، فإنه بعث عثمان بن حنيف فمسح فبلغ ستا وثلاثين ألف ألف جريب ووضع على ذلك ما قلنا، وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير نكير، فكان إجماعًا منهم اهـ (٥:٢٨٢ مع "الفتح").

قلت: وإنما قيد النخيل، والكرم بالمتصل احترازًا عما إذا نبت شيء منهما بعمل الأرض لا بعمل صاحبها، ومساقاته ومثله أكثر ما يكون متفرقًا غير متصل فلا شيء عليه لكونه تبعا للأرض غير مقصود بذاته فيكتفى بخراج الأرض ولا يؤخذ من خراج الشجر شيء وهذا هو محمل ما رواه أبو يوسف حدثنى الحسن بن عمارة عن الحكم عن عمرو بن ميمون وحارثة بن مضرب «قال: بعث عمر بن الخطاب رضى الله عنه عثمان بن حنيف على السواد، وأمره أن يمسحه، فوضع على كل جريب عامر أو غامر مما يعمل مثله درهمًا وقفيزا وألغى الكرم والنخل والرطاب، وكل شيء من الأرض» (كتاب الخراج ص٤٥)، فإنما ألغى من الكرم والنخل والرطاب ما كان متفرقًا نبت بعمل الأرض لا بعمل صاحبها، بدليل ما رواه أبو يوسف أيضا عن السرى عن الشعبى -وفيه- وعلى ما سقت السماء من النخل العشر، وعلى ما سقى بالدلو نصف العشر،

٤٠٩٣- عن وكيع عن ابن أبى ليلى عن الحكم عن عمر: "أنه بعث عثمان بن حنيف على السواد فوضع على كل جريب عامر أو غامر يناله الماء درهما وقفيزا يعنى الحنطة والشعير، وعلى كل جريب الكرم عشرة وعلى كل جريب الرطبة خمسة". أخرجه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (ص٦٢)، وهو مرسل حسن.

٤٠٩٤- حدثنا المجالد بن سعيد عن عامر الشعبى "قال: لما أراد عمر بن الخطاب أن يمسح السواد فذكر حديثا طويلا -وفيه- ووضع على كل جريب عامر أو غامر يناله

وما كان من نخل عملت أرضه فليس شيء اهـ (ص٤٤). فاندحض ما قاله أبو عبيد ونصه: فأرى حديث الشعبى (وهو ما رواه مجالد عنه أن عثمان بن حنيف مسح السواد فوجده ستة وثلاثين ألف ألف جريب فوضع على كل جريب درهمًا وقفيزا) غير تلك الأحاديث التى ذكر فيها وضع الخراج على الكروم والنخل والرطاب، ألا ترى أن عمر رضى الله عنه إنما أوجب الخراج على الأرض خاصة بأجرة مسماة فى حديث مجالد، وإنما مذهب الخراج مذهب الكراء فكأنه أكرى كل جريب بدرهم وقفيز فى السنة وألغى من ذلك النخل والشجر فلم يجعل لها أجرة. وهذا حجة لمن قال: إن السواد فيء للمسلمين، وإنما أهلها فيها عمال لهم بكراء معلوم يؤدونه ويكون باقى ما تخرج الأرض لهم. وهذا لا يجوز إلا فى الأرض البيضاء، ولا يكون فى النخل والشجر لأن قبالتهما لا تطيب بشيء مسمى فيكون بيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه، وقبل أن يخلق وهذا الذى كرهت الفقهاء من القبالة اهـ (ص٦٩ و ٧٠).

قلت: وكيف يكون ذلك حجة لمن ذكرته؟ ومجالد ليس بأقوى ممن ذكروا وضع الخراج على الكروم والنخيل والرطاب، كما سنذكره، فكيف يكون عدم ذكره بشيء دليلا على خطأ من ذكره من الثقات؟ ولو سلم فقد بينا لك معنى قوله: وألغى من ذلك النخل والشجر أى ألغى ما كان قد نبت منها ولم يلغ ما كان منها فى الحوائط والبساتين، وإنما اضطر أبو عبيد إلى كل ذلك تمشية لمذهبه أن أرض السواد فيء مملوكة للمسلمين وليست بمملوكة لأهلها من أهل الذمة، فلزمه القول بكون الخراج أجرة الأرض وكراءها ونحن نقول: إن عمر رضى الله عنه كان قد رد الأرض إلى أهلها ملكا لهم، وصالحهم على خراج مسمى وليس هو بكراء وأجرة بل هو جزية الأرض، كما ضرب على رؤوسهم جزية من الدراهم والدنانير، وإذا لم يكن أجرة لم يكن قبالة، فافهم.

قوله: حدثنا المجالد بن سعيد إلخ. قلت وتمامه: لما أراد عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يمسح السواد أرسل إلى حذيفة أن أبعث إلى هدهقان من خوجى، وبعث إلى عثمان بن حنيف أن

الماء قفيزا من حنطة أو قفيزا من شعير ودرهما" رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص٤٥) أيضا ومجالد ضعيف ولكن الإمام احتج به ولما رواه شواهد واحتج به أبو عبيد فى "الأموال" (ص٦٩) أيضا.

٤٠٩٥- حدثنا أبو معاوية عن الشيبانى عن محمد بن عبيد الله الثقفى "قال: وضع عمر بن الخطاب رضى الله عنه على أهل السواد على كل جريب عامر أو غامر درهما وقفيزا وعلى جريب الرطبة خمسة دراهم وخمسة أقفزة، وعلى جريب الشجرة عشرة دراهم وعشرة أقفزة، وعلى جريب الكرم عشرة دراهم وعشرة أقفزة. قال: ولم يذكر النخل، وعلى رؤوس الرجال ثمانية وأربعين وأربعة وعشرين واثنى عشر. رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٦٩)، وهو مرسل صحيح.

أبعث إلى هدهقان من قبل العراق، فبعث إليه كل واحد منهما بواحد ومعه ترجمان من أهل الحيرة، فلما قدموا على عمر رضى الله عنه قال: كيف كنتم تؤدون إلى الأعاجم فى أرضهم؟ قالوا: سبعة وعشرين درهما. فقال عمر رضى الله عنه: لا أرضى منكم بهذا ووضع على كل جريب عامر أو غامر يناله الماء قفيزا من حنطة، أو قفيزا من شعير، ودرهما فمسحا على ذلك اهـ (ص٥٥). وفيه دلالة على أن هذا الوضع لم يكن بطريق الإجارة وإلا لم يتم إلا بتراضى الطرفين بل كان بطريق الجزية على الأرض.

قوله: "حدثنا أبو معاوية إلخ". قلت: دليل صريح لما ذهبنا إليه فى خراج السواد إلا أن فيه ذكر الأقفزة مع الدراهم فى جريب الكروم والنخيل، والرطاب أيضًا. وهذه زيادة كأنها شاذة لم نرها فى غير هذا الحديث، والله تعالى أعلم.

ثم اعلم أن الروايات قد اختلفت عن عمر رضى الله عنه كثيرا، فروى ابن أبى شيبة حدثنا على بن مسهر عن الشيبانى عن أبى عون محمد بن عبيد الله الثقفى «قال: وضع عمر رضى الله عنه على أهل السواد على كل جريب، أرض يبلغه الماء عامر أو غامر درهمًا، وقفيزا من طعام، وعلى البساتين على كل جريب عشرة دراهم، وخمسة أقفزة من طعام، وعلى الرطاب على كل جريب أرض خمسة دراهم وخمسة أقفزة من طعام وعلى الكروم على كل جريب أرض عشرة دراهم وعشرة أقفزة. ولم يضع على النخيل شيئا وجعله تبعا للأرض» (وهذه هى رواية المتن بتغير يسير) ثم حدث عن أبى أسامة عن قتادة عن أبى مجلز «قال: بعث عمر بن الخطاب رضى الله عنه عثمان ابن حنيف على مساحة الأرض فوضع عثمان على الجريب من الكرم عشرة دراهم، وعلى جريب

٤٠٩٦- حدثنا أبو النضر عن شعبة ولا أعلم الحجاج إلا قد حدثنيه أيضا عن شعبة قال: أنبأنى الحكم قال: سمعت عمرو بن ميمون يقول: "شهدت عمر بن الخطاب

النخل ثمانية دراهم وعلى جريب القصب ستة دراهم يعنى الرطبة، وعلى جريب البر أربعة دراهم وعلى جريب الشعير درهمين». (فلم يذكر القفيز فى شىء).

وقال أبو عبيد فى "الأموال": «حدثنا هشيم بن بشير أنبأنا العوام بن حوشب عن إبراهيم التيمى لما افتتح المسلمون فساق الحديث بطوله -إلى أن قال- فمسح عثمان سواد الكوفة من أرض أهل الذمة فجعل على جريب النخل عشرة دراهم، وعلى جريب العنب ثمانية دراهم، وعلى جريب القصب ستة دراهم وعلى الجريب من البر أربعة وعلى الجريب من الشعير درهمين». فقد رأيت ماهنا من الاختلاف. وقيل: كل الروايات عن عمر صحيحة وإنما اختلفت لاختلاف النواحى. فوضع بعضها أقل وبعضها أكثر لتفاوت الريع فى ناحية مع ناحية (فروى كل واحد من الرواة ما وقف عليه) وما قلنا أشهر رواية وأرفق بالرعية قاله المحقق فى "فتح القدير" (٥:٢٨٣).
قلت: وسيأتى ما يدل عليه.

قوله: "حدثنا أبو النضر إلخ". قلت: قال أبو عبيد فى "الأموال": فلم يأتنا فى هذا حديث عن عمر أصح من حديث عمرو بن ميمون ولم يذكر فيه مما وضع على الأرض أكثر من الدرهم والقفيز، ومع هذا أنه قد روى عن النبى ﷺ حديث فيه تقوية له وحجة لعمر فيما فرض عليهم من الدراهم والقفيز، ثم ذكر حديث أبى هريرة مرفوعًا: «منعت العراق درهمها وقفيزها» الحديث، وقد تقدم فى الباب الذى يلى هذا الباب، فتذكر (ص٧١).

قلت: فثبت ما قاله المحقق: إن ما قلنا أشهر روايةً فلا يوضع على أرض الزرع إلا درهم وقفيز فى كل جريب منها سواء كان جريب حنطة أو شعير أو سمسم أو قطن ونحوها، وأما غير أرض الزرع من البساتين ونحوها فيوضع على الكرم والنخيل المتصلة عشرة دراهم وعلى الرطاب خمسة دراهم، كما رواه الشعبى عن عمر رضى الله عنه وقد تقدم فى الباب السابق من قول شريك إن الشعبى أعلم الناس بتلك الأمور. ولا يعارض ما رواه حديث عمرو بن ميمون فإنه روى فى أرض الزرع مثل ما رواه من الدرهم والقفيز وإنما زاد ما قد زاده فى أرض البساتين وهى مما سكت عنها عمرو بن ميمون والناطق يقضى على الساكت، ولا عكس قال الإمام حسن بن صالح: وأما أرضهم فعليها الخراج الذى وضعه عمر بن الخطاب على الجريب درهم وقفيز وعلى النخل والرطاب والكروم والشجر ما وضعه عليهم عمر اهـ من "كتاب الخراج" لابن آدم (ص٢٣).

وأتاه ابن حنيف فجعل يكلمه فسمعته يقول له: والله لئن وضعت على كل جريب من

وفيه دليل على ما قلنا: إن الدرهم والقفيز كان على أرض الزرع دون البساتين والأشجار، والله تعالى أعلم.

لا يزاد على نصف الخارج فيما ليس فيه توظيف عمر

قال فى "الهداية": وما سوى ذلك من الأصناف كالزعفران والبساتين وغيره يوضع عليها بحسب الطاقة لأنه ليس فيه توظيف عمر وقد اعتبر الطاقة فى ذلك (كما سيأتى دليله) فتعتبر فيما لا توظيف فيه قالوا: ونهاية الطاقة أن يبلغ الواجب نصف الخارج لا يزاد عليه لأن التنصيف عين الإنصاف لما كان لنا أن نقسم الكل بين الغانمين اهـ (٥:٢٨٣ مع "الفتح").

فإن قيل: يرد على ما قالوا ما رواه الإمام أبو يوسف فى الخراج له حدثنى الحسن بن عمارة عن محمد بن عبيد الله عن عبد الرحمن بن سابط عن يعلى بن أمية قال: لما بعثنى عمر بن الخطاب رضى الله عنه على خراج أرض نجران يعنى نجران التى قرب اليمن «كتب إلى أن أنظر كل أرض خلا أهلها عنها فما كان من أرض بيضاء تسقى سيحا أو تسقيها السماء، فما كان فيها من نخيل أو شجر فادفعه إليهم يقومون عليه ويسقونه فما أخرج الله عن شيء فلعمر وللمسلمين منه الثلثان ولهم الثلث. وما كان منها يسقى بغرب فلهم الثلثان، ولعمر وللسلمين الثلث، وادفع إليهم ما كان من أرض بيضاء يزرعونها فما كان منها يسقى سيحا أو تسقيه السماء فلهم الثلث ولعمر وللمسلمين الثلثان. وما كان من أرض بيضاء تسقى بغرب فلهم الثلثان ولعمر وللمسلمين الثلث اهـ (ص٩٠).

قلت: لم يفعل عمر ذلك فى أراضى أهل الذمة بل فعل ذلك فى أراضى بيت المال، فإنه كان قد أجلى نصارى نجران اليمن إلى نجران العراق كما ذكره أبو يوسف رحمه الله فى "الخراج" أيضا (ص٨٧) وكتب إلى أمراء الشام وأمراء ا لعراق من مر به هؤلاء فليوسقهم من حرث الأرض فما اعتملوا من ذلك فهو لهم صدقة بوجه الله وعقبة لهم مكان أرضهم. فلما أعطاهم أرض نجران العراق عقبة لهم مكان أرضهم باليمن صارت أراضيهم تلك إلى بيت مال المسلمين، يدل على ذلك قول عمر ليعلى: أن انظر كل أرض خلا أهلها عنها. وظنى أنه جلا عنها أهلها بالجيم، فدفع تلك الأراضى إلى من بها من أهل الذمة مقاسمةً ولا نزاع فى ذلك فإن المقاسمة تصح بالنصف فصاعدا من الثلثين وغيرهما، وقد وجدنا عن عمر ما يدل على أنه ﷺ كان دفع تلك الأراضى إلى أهلها قبل إجلائهم إياهم من نجران على النصف. قال أبو عبيد فى "كتاب الأموال": وذكر كتابا

الأرض درهما وقفيزا من طعام لا يشق عليهم ولا يجهدهم". رواه أبو عبيد في "الأموال" (ص٧١) أيضا، وسنده صحيح موصول.

كتبه عمر إليهم قبل إجلائه إياهم منها حدثنا ابن أبي زائدة عن ابن عون قال: قال لى محمد بن سيرين: انظر كتابا قرأته عند فلان بن جبير فكلم فيه زياد بن جبير قال: فكلمته فأعطانى فذكر كتابا طويلا، وفيه: أما بعد فقد أمرت يعلى أن يأخذ منكم نصف ما عملتم من الأرض وإنى لن أريد نزعها منكم ما أصلحتم اهـ (ص٩٩) فثبت ما قاله المشايخ إن ما سوى ذلك من الأصناف يوضع عليها بحسب الطاقة ولا يزاد على النصف، والله تعالى أعلم.

دليل اشتراط النماء التقديرى فى الخراج:

ويدل على اعتبار الطاقة قول عمر رضى الله عنه لعثمان بن حنيف وحذيفة: انظرا لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيقه، وسيأتى، وقد مر قول عثمان: لئن وضعت على كل جريب من الأرض درهمًا وقفيزاً من طعام لا يشق ذلك عليهم ولا يجهدهم اهـ. قال فى "الهداية": "وإن غلب على أرض الخراج الماء أو انقطع عنها الماء، أو اصطلم الزرع آفة فلا خراج عليه وإن عطلها صاحبها فعليه الخراج لأن التمكن كان ثابتًا وهو الذى فوته اهـ (٥:٢٨٤ مع "الفتح"). ودليل ذلك ما فى حديث عمر، وهو أول أحاديث الباب، و (فرض) على كل أرض يبلغها الماء عملت، أو لم تعمل درهمًا ومختوما وما فى بقية الآثار من قوله: "جعل على كل عامر أو غامر درهمًا وقفيزا"، والغامر ما لم يزرع مما يحتمل الزراعة لأن الماء يغمره، كذا فى "مجمع البحار" (٢:٣٧). وقوله: "يبلغه الماء" دليل اشتراط التمكن من الزراعة فى الخراج، وهو الذى عبر عنه الفقهاء بالنماء التقديرى، فافهم.

قال الإمام أبو يوسف: حدثنى الحسن بن عمارة عن الحكم عن عمرو بن ميمون وحارثة بن مضرب قال: «بعث عمر بن الخطاب رضى الله عنه عثمان بن حنيف -وفيه- فوضع على كل جريب عامر أو غامر يعمل مثله درهمًا وقفيزا» الحديث (ص٤٥). وهذا سند حسن. وقوله: "يعمل مثله" صريح فى اشتراط النماء التقديرى فى الخراج. قال الإمام حسن بن صالح: "ووضع عمر الخراج على كل عامر وغامر من أرضهم يناله الماء ويقدر على عمارته عمله صاحبه أو لم يعمله، قال حسن: إلا أن يدع عمله من عذر فإنه يخفف عنه ولا يكلف فوق طاقته". كذا فى "الخراج" لابن آدم (ص٢٢). وأخرج الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: "حدثنا عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان عن أبيه قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن «أن أنظر الأرض،

باب هل يجوز النقصان عما وضع الإمام على أرض الخراج والزيادة عليه؟

٤٠٩٧- عن عمرو بن ميمون "قال: رأيت عمر بن الخطاب قبل أن يصاب بأيام بالمدينة، ووقف على حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف قال: كيف فعلتما؟ أتخافان أن تكونا قد حملتما الأرض ما لا تطيق؟ قالا: حملناها أمرا هى له مطيقة فيها كبير فضل. قال: انظرا أن تكونا حملتما الأرض ما لا تطيق قال: قالا: لا". فذكر الحديث بطوله رواه البخارى. وفى رواية ابن أبى شيبة عن محمد بن فضيل عن حصين بهذا الإسناد "فقال حذيفة: لو شئت لأضعفت أرضى أى جعلت خراجها ضعفين، وله من طريق الحكم عن عمرو بن ميمون أن عمر قال لعثمان بن حنيف: لئن زدت على كل رأس درهمين وعلى كل جريب درهما وقفيزا من طعام لأطاقوا ذلك؟ قال: نعم" (فتح البارى ٧:٤٩).

ولا تحمل خرابا على عامر ولا عامرا على خراب، وانظر الخراب فإن أطاق شيئا فخذ منه ما أطاق وأصلحه حتى يعمر ولا تأخذ من عامر لا يعتمل شيئا، وما أجدب من العامر من الخراج فخذه فى رفق وتسكين لأهل الأرض». الحديث، وهذا سند حسن فإن عبد الرحمن بن ثابت صدوق، وأبوه ثقة، كما فى "التقريب" (ص ٢٦ و ١١٩). وقوله: "ولا تأخذ من عامر لا يعتمل شيئا" معناه: لا يصلح للعمل، والله تعالى أعلم.

باب هل يجوز النقصان عما وضع الإمام على أرض الخراج والزيادة عليه؟

قوله: "عن عمرو بن ميمون إلخ" قلت: فيه أن حذيفة وعثمان رضى الله عنهما أخبرا عمر رضى الله عنه أنهما حملا الأرض أمرا هى له مطيقة فيها كبير فضل. وتفسير هذا الفضل ما ورد فى لفظ ابن أبى شيبة صريحا ومع ذلك لم يزد على ما وظفاه. فدل على عدم جواز الزيادة على ما وظفه الإمام من الخراج أو نائبه. وقول عمر لهما: أتخافان أن تكون حملتما الأرض ما لا تطيق، وقوله ثانيًا: انظرا. أن تكونا حملتما الأرض ما لا تطيق، دليل على جواز النقصان عند قلة الريع. قال فى "الهداية": "وهو جائز بالإجماع، وأما الزيادة عند زيادة الريع فيجوز عند محمد اعتبارا بالنقصان، وعند أبى يوسف لا يجوز، لأن عمر لم يزد حين أخبر بزيادة الطاقة اهـ". قال المحقق فى "الفتح": "وفى هذا (أى فى جواز النقصان عند قلة الريع) لا فرق بين الأراضى التى وظف عليها عمر رضى الله عنه ثم نقص نزلها وضعفت الآن أو غيرها. وأجمعوا أنه لا تجوز الزيادة على وظيفة عمر رضى الله عنه فى الأراضى التى وظف فيها عمر رضى الله عنه، أو إمام آخر مثل

٤٠٩٨- حدثنا ابن المبارك عن معمر عن على بن الحكم عن محمد بن زيد "قال: سمعت إبراهيم النخعي قال: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب، فقال: إن أرض كذا وكذا يطيقون من الخراج أكثر مما عليهم. فقال: لا سبيل عليهم إنا قد صالحناهم صلحا". مختصر رواه يحيى بن آدم فى "الخراج" (ص٥٤ رقم ١٤٩). وعبد الرزاق فى "المصنف" فرواه عن معمر به (زيلعى ٢:١٤٩). وأبو عبيد فى "الأموال" (ص١٤٣ رقم ٣٩٠). عن يحيى بن سعيد عن سفيان عن معمر عن على بن الحكم عن رجل عن إبراهيم ولم يسم الرجل وهو ابن زيد وهذا مرسل حسن[1] صحيح فإن على بن الحكم البنانى ثقة من رجال البخارى والأربعة ضعفه الأزدى بلا حجة (تقريب ص١٤٩) ومحمد بن زيد بن على الكندى قال أبو حاتم: صالح لا بأس به، وذكره ابن حبان فى "الثقات" (تهذيب التهذيب ٩:١٧٣).

٤٠٩٩- حدثنا الحسن بن صالح عن ابن أبى ليلى "أنه كان قد رد إليهم عمر بن الخطاب رضى الله عنه أراضيهم وتركها لهم وصالحهم على الخراج قال: فكان لا يرى بشراها بأسا"، أخرجه يحيى بن آدم فى "الخراج" (ص٢٣).

وظيفة عمر، ذكره فى "الكافى". وأما فى بلد لو أراد الإمام أن يبتدئ فيها التوظيف فعند أبى حنيفة وأبى يوسف لا يزيد، وقال محمد -وهو قول مالك وأحمد ورواية عن أبى يوسف- كما فى الخراج له وقول الشافعى): "له ذلك" ومعنى هذا إذا كانت الأرض التى فتحت بعد الإمام عمر رضى الله عنه تزرع الحنطة فأراد أن يضع عليها درهمين وقفيزا، وهى له مطيقة ليس له ذلك. وعند محمد له ذلك اعتبارا بالنقصان، ومنعه أبو يوسف بأن عمر رضى الله عنه لم يزد حين أخبر بزيادة طاقة الأرض اهـ (٥:٢٨٤). ووجه ذلك والله أعلم أن خراج الأرض جزيتها كالجزية على الرؤوس فالأراضى التى وضع عليها عمر بن الخطاب رضى الله عنه خراجا معلوما فكأنه صالح أهلها عليه وأهل الصلح لا يجوز الزيادة عليهم فيما صولحوا عليه.

قوله: حدثنا ابن المبارك إلخ. قلت: دلالة قوله: "لا سبيل عليهم" على عدم جواز الزيادة فى الخراج الموظف ظاهرة. وفى قوله: "إنا قد صالحناهم صلحا" دليل على ما قلنا من التعليل، فافهم.

قوله: حدثنا الحسن بن صالح. فيه دليل على أن وضع الخراج من عمر رضى الله عنه كان

---

(١) لا أقول: حسن صحيح إلا حيث ترددت فى صحة الإسناد وحسنه، فتنبه له.

٤١٠٠- قال يحيى: قال حسن: "وأما أراضيهم فعليها الخراج الذى وضعه عمر ابن الخطاب، فإن احتملوا أكثر من ذلك فلا يزاد عليهم، وإن عجزوا عن ذلك خفف عنهم. ولا يكلفون فوق طاقتهم كما قال عمر. قال يحيى: قال حسن: "ولا نعلم عليا رضى الله عنه خالف عمر، ولا غير شيئا مما صنع حين قدم الكوفة". رواه يحيى أيضا (ص٣٣ رقم ٢٨).

بطريق الصلح. ويوضحه قول ابن الرفيل له: يا أمير المؤمنين! على ما صالحتمونا؟ قال: على أن تؤدوا إلينا الجزية، ولكم أرضكم وأموالكم وأولادكم. وقد تقدم فإنه يدل على أن الأرض كانت لأهل الذمة والخراج صلح قد صولحوا عليه لا بطريق الإجازة كما ذهب إليه مالك، ذكره المحقق فى "الفتح" (٥:٢٨٢). فلا يجوز الزيادة عليه بما روى شعبة عن منصور عن هلال بن يساف عن رجل من ثقيف عن رجل من جهينة من أصحاب النبى ﷺ. «قال: قال رسول الله ﷺ: إنكم لعلكم تقاتلون قوما فيتقونكم بأموالهم دون أنفسهم وأبنائهم ويصالحونكم على صلح فلا تأخذوا منهم فوق ذلك. فإنه لا يحل لكم». أخرجه أبو عبيد فى "الأموال" (ص١٤٣ رقم ٣٨٩). ففيه أن السنة فى أرض الصلح أن لا يزاد على وظيفتها التى صولحوا عليها، وإن قووا على أكثر من ذلك ولا يخفى أن الأراضى التى افتتحت عنوة فى زمن عمر رضى الله عنه فإنه لما ردها إلى أهلها ووضع عليهم الخراج فى أراضيهم كان ذلك صلحا منه قد صالحهم عليه، فلا يجوز الزيادة على ما وظف عليها من الخراج وإن قووا على أكثر منه، والله تعالى أعلم.

قوله: "قال يحيى إلخ". قلت: فيه دليل على أن الأئمة بعد عمر رضى الله عنه لم يزيدوا على ما وضع من الخراج على أراضى السواد وغيرها، وأما ما افتتحه الأئمة بعد عمر رضى الله عنه فهل لهم أن يزيدوا عند ابتداء التوظيف على ما وظفه هو أم لا؟ فقد علمت ما فيه من الاختلاف، والراجح عندنا قول محمد والجمهور. ولعل أبا يوسف قد رجع إليه أيضًا، فإنه قد صرح فى "الخراج[١]" بجواز الزيادة والنقصان جميعًا حيث قال: ومما يدل على أن للإمام أن ينقص ويزيد فيما يوظفه من الخراج على أهل الأرض على قدر ما يحتملون، وأن يصير على كل أرض ما شاء بعد لا يجحف ذلك بأهلها، أن عمر رضى الله عنه جعل أهل السواد على كل جريب عامر أو غامر

---

(١) كتاب "الخراج" ليس من ظاهر الرواية، ولم يروه محمد عن أبى يوسف لأنه صنفه بعد ما ولى القضاء ببغداد، وصار قاضى القضاة فى خلافة هارون الرشيد بن المهدى، ورواية محمد عنه سابقة على ذلك، كما لا يخفى على من مارس الفقه.

٤١٠١- حدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن طلحة عن داود بن سليمان الجعفى، قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن: "سلام عليك، أما بعد! فإن أهل الكوفة قد أصابهم بلاء وشدة وجور فى أحكام وسنن خبيثة، سنتها عليهم عمال السوء. وإن أقوم الدين العدل والإحسان، فلا يكونن شيء أهم إليك من نفسك أن توطنها لطاعة الله، فإنه لا قليل من الإثم وأمرتك أن تطرز عليهم (أى تميزها عليهم) أرضهم وأن لا تحمل خرابا على عامر ولا عامرا على خراب، ولا تأخذ من الخراب إلا ما يطيق ولا من العامر إلا وظيفة الخراج فى رفق وتسكين لأهل الأرض، وأمرتك أن لا تأخذ فى الخراج إلا وزن سبعة ليس لها آس ولا أجور الفرابين ولا إذابة الفضة ولا هدية النيروز والمهرجان، ولا ثمن المصحف ولا أجور البيوت ولا دراهم النكاح". الحديث، رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٤٦ رقم ١٢٠)، وفيه داود بن سليمان الجعفى لم أعرف من ترجمه، وأخرجه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص١٠٢) عن عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان عن أبيه، وسنده حسن.

قفيزا ودرهمًا، وعلى الجريب من النخل ثمانية دراهم (وفى رواية عشرة)، وقد قالوا: إنه ألغى النخل عونا لأهل الأرض. وقالوا: إنه جعل فيما سقى منه سيحا العشر، وفيما سقى بالدالية نصف العشر وما كان من نخل عملت أرضه فلم يجعل عليه شيئا وجعل على الكرم والرطاب وغيره ذلك مما ذكرناه. ووجه يعلى بن أمية إلى أرض نجران فكتب إليه يأمره أن يقاسم أهل الأرض على الثلث والثلثين مما أخرج الله منها من غلة وأن يقاسمهم ثمر النخل، ما كان منه يسقى سيحا فللمسلمين الثلثان ولهم الثلث، وما كان يسقى بغرب فلهم الثلثان، وللمسلمين الثلث. ففى هذين الفعلين من عمر فى أرض السواد وفى أرض نجران ما يدل على أن للإمام أن يختار فيجعل على كل أرض ما يحتمل ويطيق أهلها إلخ (ص١٠١و١٠٢). وأيضا فقد علمت أن علة عدم جواز الزيادة على ما وظفه عمر رضى الله عنه كون ما وظفه على أراضى أهل الذمة بمنزلة صلح قد صالحهم عليه بعد ما رد إليهم الأراضى، ولا يجوز الزيادة على ما انعقد عليه الصلح، وقد فقدت هذه العلة فيما افتتحه الأئمة بعده من البلاد فلهم أن يوظفوا عليها ما شاؤوا من الخراج بعد أن لا يجحف ذلك بهم، فيكون هذا بمنزلة ابتداء صلح منهم فللإمام أن ينظر فيما كان عمر رضى الله عنه جعله على أهل الخراج، فإن كانوا يطيقون ذلك اليوم وكان أرضهم محتملة له لا يزيد عليه وكان وضع ما وضعه أولى كما صرح به أبو يوسف فى الخراج (ص١٠٢). وإلا وضع عليهم ما تحتمله الأرض ويطيقه أهلها، والله تعالى أعلم.

قوله: حدثنا عبد الرحمن إلخ. قلت فى قوله: ولا تأخذ من الخراب إلا ما يطيق دلالة على

باب من أسلم من أهل الخراج أخذ منه الخراج على حاله

٤١٠٢- حدثنا ابن المبارك عن معمر عن على بن الحكم عن محمد بن زيد، "قال: سمعت إبراهيم النخعي يقول: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فقال: إنى قد أسلمت فضع عن أرضى الخراج قال: لا إن أرضك أخذت عنوة". الحديث، وهو مرسل حسن صحيح، فإن مراسيل النخعى صحاح عند القوم.

جواز النقصان عند قلة الريع، وفى قوله: "ولا من العامر إلا وظيفة الخراج" الموظف، قال أبو عبيد: قال عبد الرحمن قوله: "دراهم النكاح" يعنى به بغايا، كان يؤخذ منهن الخراج اهـ (ص٤٧).

باب من أسلم من أهل الخراج أخذ منه الخراج على حاله

قوله: حدثنا ابن المبارك إلخ". قلت: دلالته على الباب ظاهرة. وقول عمر: "لا، إن أرضك أخذت عنوة" معناه: أنها افتتحت أولا عنوةً ثم رددناها عليك ووضعناه عليها الخراج صلحا، لتكون مادة للمسلمين كافة فلا يوضع عنها الخراج. وفيه دليل على أنه يوضع العشر على أرض أسلم أهلها طوعًا من أول الأمر، وهو المذهب. قال فى "الهداية": "لأن الخراج يجب فى أرض افتتحت عنوةً وقهرًا، أو العشر فى أرض أسلم أهلها طوعًا" (٥: ٢٨٧ مع "الفتح"). قال المحقق فى "الفتح": قوله: "من أسلم من أهل الخراج أخذ منه الخراج على حاله، وعند مالك والشافعى يسقط عنه الخراج لما فيه معنى الذل والصغار وهو غير لائق بالمسلم. ولنا أن فيه معنى المؤنة والمسلم من أهل المؤنة كالعشر والأرض لا تخلو منها فإبقاء ما تقرر واجبا أولى ولأن وضع عمر رضى الله عنه بموافقة جماعة من الصحابة ما كان إلا ليجد الذين يجيئون بعد أهل الفتح ما يسد حاجتهم، وفتح هذا الباب يؤدى إلى فوات هذا المقصود، فإن الإسلام غير بعيد بعد مخالطة المسلمين، ومعرفة محاسنه، أو تقية من الكلفة، وتجشم المشاق فى الزراعة اهـ (ص٢٨٥).

قلت: وأما معنى الصغار والذل، فقد رده الإمام عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه: بقوله: "إنما الجزية على الرؤوس، وليس على الأرض جزية". أخرجه أبو عبيد بطريق عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد عنه، وقال: كان عمر بن عبد العزيز يتأول الرخصة فى أرض الخراج بأن الجزية التى قال الله عز وجل ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ إنما هى على الرؤوس لا على الأرض، فالداخل فى أرض الجزية ليس بداخل فى هذه الآية اهـ (ص٨٤). وأما إن إبقاء ما تقرر واجبا أولى فيؤيده ما رواه يحيى بن آدم فى "الخراج" له: «حدثنا هشيم عن حصين بن عبد الرحمن قال: طلب أناس من أهل السواد إلى عبد الحميد فكتب لهم إلى عمر بن عبد العزيز فى

٤١٠٣- حدثنا قيس بن الربيع عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب "قال: أسلمت دهقانة من أهل نهر[1] الملك فكتب عمر إلى سعد أو إلى عامله أن ادفع إليها أرضها تؤدى عنها" وأخرجه بطريق الحسن بن صالح عن قيس بن مسلم عن طارق بلفظ: "إن اختارت أرضها وأدت ما على أرضها فخلوا بينها وبين أرضها وإلا فخلوا بين المسلمين وأرضهم". رواه يحيى بن آدم فى "الخراج" له (ص ٥٩ و ٦٠ رقم ١٨١ و١٨٢)، وهذا سند صحيح. وأخرجه عبد الرزاق وابن أبى شيبة أيضا (دراية).

أرضين فى أيديهم أن يرفع عنها الجزية (أى الخراج)، ويضع عليها الصدقة، فكتب إليه عمر أما بعد! فإنى لا أعلم شيئا هو أنفع لنائبة المسلمين ومادتهم من هذه الأرض التى جعلها الله فيئا لهم، فانظر من كان منهم له بها أرض ومسكن فأجر على كل جدول منها ما كان يجرى قبل ذلك، ومن لم يكن له بها أرض ومسكن، فأجر على كل جدول منها ما كان يجرى قبل ذلك، ومن لم يكن له بها أرض ومسكن فارددها إلى أهلها (ص٦٢ رقم ١٩٤). وهذا سند رجاله ثقات. والظاهر أن هؤلاء الذين طلبوا رفع الخراج عن أراضيهم ووضع الصدقة عليها كانوا مسلمين، فإن طلب ذلك من أهل الذمة بعيد جداً فترى أن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه لم يرفع الخراج عنها مع إسلام أهلها، للوجه الذى ذكره المحقق، وفى ذلك تأييد لأبى حنيفة وأصحابه رضى الله عنهم، قال يحيى بن آدم: حدثنا إسماعيل بن عياش الشامى عن عبد الله البهرانى (هو ابن دينار) عن عمر ابن عبد العزيز "أنه كتب من أسلم من أهل الأرض فله ما أسلم عليه من أهل أو مال وأما داره أو أرضه، فإنها كائنة فى فىء الله المسلمين" (ص١٩٣). وقد تقدم فى باب من أسلم على شىء له فهو له دون الدار والعقار، وقوله: "كائنة فى فىء الله" أى باقية على خراجها لا يسقط عنها ولا يوضع عليها الصدقة مكانه.

قوله: "حدثنا قيس بن الربيع إلخ". قلت فى قوله: "وأدت ما على أرضها" دلالة على معنى الباب ظاهرة. وقوله: "وإلا فخلوا بين المسلمين وأرضهم" ليس معناه أنها مملوكة للمسلمين بل إنما نسبها إليهم لما لهم فيها من الحق فى خراجها، قال فى الكفاية: أما إذا عجز المالك عن الزراعة باعتبار عدم مؤنه وأسبابه فللإمام أن يدفعها إلى غير مزارعة ويأخذ الخراج من نصيب المالك ويمسك الباقى له، وإن شاء آجرها، وأخذ ذلك من الأجرة وإن شاء زرعها بنفقة من بيت المال،

---

(١) كورة واسعة ببغداد بعد نهر عيسى قاله الياقوت كذا فى حاشية الكتاب.

٤١٠٤- حدثنا شريك وقيس عن جابر عن عامر "قال: أسلم الرفيل فأعطاه عمر أرضه بخراجها، وفرض له ألفين". حدثنا قيس بن الربيع عن إبراهيم بن مهاجر عن شيخ من بنى زهرة عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه "فذكر قصة إسلام ابن الرفيل، وأن عمر قال له: إن أقمت فى أرضك أديت عنها ما كنت تؤدى".

٤١٠٥- حدثنا عبد السلام بن حرب عن أشعث بن سوار عن رجل عن ربيع بن عميلة الفزارى "قال: أسلم الرفيل على عهد عمر رضى الله عنه ففرض له عمر فى ألفين، وقال لعمر: دع أرضى فى يدى أعمرها وأعالجها وأودى عنها ما كانت تؤدى ففعل". روى الآثار كلها يحيى بن آدم فى "الخراج" له (ص ٦٠ و ٦١)، وهذه أسانيد يشد بعضها بعضا، وربيع بن عميلة من رجال مسلم والأربعة وثقه ابن معين وابن حبان وابن سعد والعجلى (تهذيب ٣: ٢٥٠).

٤١٠٦- حدثنا حفص بن غياث عن محمد بن قيس الأسدى عن أبى عون الثقفى "قال: كان عمر وعلى (رضى الله عنهما) إذا أسلم الرجل من أهل السواد تركاه يقوم بخراجه فى أرضه". رواه ابن آدم فى "الخراج" (ص٦١ رقم ١٨٧) أيضا، وهو مرسل صحيح وأخرجه ابن أبى شيبة وعبد الرزاق بلفظ قالا: "إذا أسلم وله أرض وضعنا عنه الجزية وأخذنا خراجها" (دراية ص٢٦٨).

فإن لم يتمكن ولم يجد من يقبل ذلك باعها وأخذ من ثمنها الخراج. وهذا بلا خلاف وإن كان هذا نوع حجر وفيه ضرر ولكن هذا إلحاق ضرر بواحد للعامة اهـ (٥:٢٨٥ مع الفتح). فهذا هو معنى قول عمر: فخلوا بين المسلمين وأرضهم وقول على: فنحن أحق بها ولم يرد أنها مملوكة للمسلمين دون الآخرين فقد مر أن عمر رضى الله عنه كان قد رد أرض السواد إلى أهلها ملكا لهم وصالحهم على الجزية والخراج. ويدل على ذلك أيضا اشتراء الصحابة تلك الأراضى منهم، كما سيأتى.

وقد اغتر بهذا اللفظ وما يقاربه من قول على رضى الله عنه لدهقان أسلم على عهده: أما أنت فلا جزية عليك، وأما أرضك فلنا: أبو عبيد رحمه الله فقال: فلم يقل على للدهقان: أما أرضك فلنا، ثم يرى قسم السواد إلا وهو عنده فيء للمسلمين دون الآخرين (ص٨٠)، وقد عرفت أنه لا حجة له فيه، وإن سلمنا فيحتمل أن تكون أرض هذا الدهقان من الصوافى التى أصفاها عمر رضى الله عنه لمن أفاء الله عليه، وقد مر أن عليا رضى الله عنه إنما أراد قسم هذا النوع من السواد دون كله، ثم امتنع عن ذلك لأنه جامع الحكماء وترك قول السفهاء.

قوله: "حدثنا شريك إلى قوله: حدثنا هشيم إلخ". دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة.

٤١٠٧- حدثنا هشيم عن سيار أبى الحكم عن الزبير بن عدى "قال: أسلم دهقان من أهل السواد فى عهد على رضى الله عنه، فقال له على: إن أقمت فى أرضك رفعت الجزية عن رأسك، وأخذنا من أرضك وإن تحولت عنها فنحن أحق بها". أخرجه ابن آدم فى "الخراج" (ص٦١ رقم ١٨٨) أيضا، وهو مرسل صحيح، وأخرجه عبد الرزاق وابن شيبة أيضا (دراية ص٢٦٨).

٤١٠٨- حدثنا الأشجعى عن سفيان عمن حدثه عن ابن سيرين "أنه ورث من أبيه أرضًا فكان يؤدى عنها الخراج". رواه ابن آدم (ص٥٩ رقم ١٧٩) أيضا، وفيه رجل لم يسم وظنى أنه عبد العزيز بن قدير، وهو ثقة. فإن أبا عبيد (ص٨٤ رقم ٢٢٢)، أخرج معناه عن قبيصة عن سفيان عنه عن ابن سيرين. وذكرناه اعتضادًا، والأشجعى هو عبيد الرحمن مصغرا، كلاهما ثقة مأمون أثبت الناس كتابا فى الثورى من كبار التاسعة (تقريب ص١٣٦).

قوله: "حدثنا الأشجعى إلخ". قلت: فلو كان الخراج يسقط عن المسلم ويوضع على أرضه العشر بعد ما صارت إليه لكان ابن سيرين أحق بذلك كما لا يخفى. ولكن الأئمة لم يسقطوا الخراج عن أرضه التى ورثها من أبيه، فدل على ما قلنا إن من أسلم من أهل الخراج أخذ منه الخراج على حاله. قال الموفق فى "المغنى": فأما ما صولحوا عليه على أن الأرض لهم، ونقرهم فيها بخراج معلوم فهذا الخراج فى حكم الجزية تسقط بإسلامهم والأرض لهم لا خراج عليها، لأن الخراج الذى ضرب عليهم إنما كان من أجل كفرهم بمنزلة الجزية المضروبة على رؤوسهم، فإذا أسلموا سقط كما تسقط الجزية وتبقى الأرض ملكا لهم، لا خراج عليها. ولو انتقلت الأرض إلى مسلم لم يجب عليها خراج لذلك اهـ (٢:٥٨٤).

قلت: قد خالفك الأئمة فإنهم لم يسقطوا الخراج عن ابن سيرين بعد ما انتقلت أرض أبيه إليه، ولم يسقط عمر الخراج عن الدهقانة، ولا عن الرفيل وابنه ولا على عن الدهقان الذين أسلموا وكفى بهما قدوة، وأما قوله: إن الخراج ضرب عليهم لأجل كفرهم، فهو عين النزاع بل إنما ضرب عليهم عوضًا عن القسمة التى طلبها المسلمون من عمر رضى الله عنه كما قسم رسول الله ﷺ خيبر سهمانا، فلم يجبهم إلى ذلك نظرًا لمن يأتى من المسلمين بعدهم، فضرب الخراج ليكون مادة لهم أجمعين كما مر فتذكر. وإذا كان كذلك فلا يجوز إسقاط الخراج عن أرض الخراج بحال ولو أسلم صاحبها، أو انتقلت إلى مسلم بالشراء والوراثة ونحوها.

٤١٠٩- حدثنا مجالد بن سعيد عن عامر (هو الشعبى) عن عتبة بن فرقد "أنه قال: اشتريت أرضا من أرض السواد فقال عمر: أنت فيها مثل صاحبها". أخرجه أبو يوسف فى "الخراج" (دراية ص٢٦٨). قلت: ومجالد فيه مقال وسنده حسن على أصلنا، وعزاه الزيلعى فى "نصب الراية" (٢:٤٩) إلى البيهقى فى "كتاب المعرفة"، وقال يحيى بن آدم فى "الخراج" له (ص٣٤ رقم ٣٥): قال عمر لعتبة بن فرقد حين اشترى أرض خراج فقال عمر: أدعنها ما كنت تؤدى، ذكره معلقا وجزم مثله بشىء حجة، كما مر فى الأصول.

٤١١٠- حدثنا إسرائيل عن منصور عن إبراهيم فى الرجل من أهل السواد يسلم قال: إن أسلم وأقام بأرضه أخذ منه الخراج. قال يحيى: حدثنا قيس عن منصور عن إبراهيم مثله وأخرجه بطريق حسن بن صالح عن منصور أيضا (كتاب الخراج لابن آدم ص٦٢ رقم ١٩١)، قلت: وهذه أسانيد حسان صحاح.

باب يجوز للمسلم أن يشترى أرض الخراج من الذمي ويؤخذ منه الخراج

٤١١١- حدثنا أبو معاوية ويزيد بن عبد العزيز عن الأعمش عن شقيق بن سلمة

قوله: "حدثنا مجالد بن سعيد إلخ". دلالته على معنى الباب ظاهرة. وقد ذكرنا طريق الجمع بينه وبين ما روى عنه أنه اشترى أرضا على شاطئ الفرات فقال له عمر: ممن اشتريتها؟ قال: من أهلها قال: هؤلاء أهلها وأشار إلى المهاجرين والأنصار، أخرجه أبو عبيد (ص٨٤) ويحيى بن آدم فى "الخراج" له (ص٥٧)، وفى سنده بكير بن عامر أبو إسماعيل الكوفى ضعفه ابن معين، وتركه حفص بن غياث وجرحه عمرو بن على وأحمد فى رواية، ووثقه آخرون (تهذيب ١:٤٩١) وهو من رجال ابن ماجة وحده، ومجالد أرفع حالا منه فإنه من رجال مسلم والأربعة وثقه النسائى وكفى به موثقا. وقال البخارى: صدوق وقال العجلى: جائز الحديث وقال يعقوب بن سفيان: تكلم الناس فيه وهو صدوق. وقال محمد بن المثنى: يحتمل حديثه بصدقه، وقال العجلى: مجالد أرفع من أشعث، وتكلم فيه آخرون (تهذيب ١٠:٤٠ و ٤١).

قوله: "حدثنا إسرائيل إلخ". دلالته على معنى الباب ظاهرة، وكفى بقول إبراهيم حجة.

باب يجوز للمسلم أن يشترى أرض الخراج من الذمي ويؤخذ منه الخراج

قوله: حدثنا أبو معاوية إلخ". قلت: فيه دليل على جواز دخول المسلم فى أرض الخراج،

عن مسروق قال: وقال عبد الله: بينما رجل ممن كان قبلكم قائم فى أرضه يسقيها إذا ارتفعت عنانة ترهيأ (تهيات للمطر) فقال: هذه تسقى أرضى قال: فسمع فيها صوتًا أن أسقى أرض فلان". فذكر حديثا طويلا قال مسروق: فكان عبد الله يبعثنى إلى أرضه بزبارا وقال الآخر بالسالحين فاصنع مثل ذلك كل عامر رواه ابن آدم فى "الخراج" (ص٧٩ رقم ٢٥٢)، وسنده صحيح.

٤١١٢- حدثنا عبد السلام بن حرب عن حجاج عن القاسم بن عبد الرحمن قال: جاء دهقان إلى عبد الله بن مسعود فقال: اشتر أرضى فقال عبد الله: على أن تكفينى خراجها قال: نعم فاشتراها منه. أخرجه يحيى بن آدم وسنده حسن، ثم أخرجه بطريق حفص بن غياث عن مجالد عن الشعبى وهو شاهد له (كتاب الخراج ص٥٦ رقم ١٦٦).

٤١١٣- حدثنا حسن بن صالح عن ابن أبى ليلى "قال: اشترى الحسن بن على

فإن زبارا وسالحين كلاهما من أرض السواد، وهى أرض خراج قال ياقوت: زبارا موضع أظنه من نواحى الكوفة ذكر فى قتال القرامطة أيام المقتدر، ولم أجد ضبطه قال المحشى: وقد وجدته مذكورا فى تاريخ الطبرى، قال: وخرج أهل الكوفة يستقبلون ابن الأشعث حين أقبل بعد ما جاز قنطرة زبارا (٨: ١٤). وهذا فى عصر بنى أمية سنة ٨٢. والسالحين قال ياقوت: والعامة تقول صالحين وكلاهما خطأ وإنما هو السيلحين بفتح السين واللام بينهما ياء ساكنة. ويظهر من كلامه أنها مواضع بهذا الاسم منها موضع بين الكوفة والقادسية كذا فى حاشية "الخراج" لابن آدم (ص٨٠).

قوله: "حدثنا عبد السلام بن حرب إلخ". دلالته على جواز دخول المسلم فى أرض الخراج ظاهرة وفيه دليل على أن أرض الخراج لا يسقط خراجها بانتقالها إلى المسلم وإلا لم يكن لقوله على أن تكفينى خراجها، معنى، وتأوله أبو عبيد فى "الأموال" على الاكتراء قال: لأنه لا يكون مشتريا. والجزية على البائع وقد خرجت الأرض من ملكه (ص٧٨) قلت: وكيف لا يكون ذلك وإنما اشترى الأرض، ولم يشتر الخراج، وكيف يسوغ حملها على الاكتراء، وقد ثبت أن ابن مسعود رضى الله عنه كانت له أرض خراجية كان يؤدى خراجها، ولا يجوز صرف الكلام عن الحقيقة ما أمكنت، فافهم.

قوله: "حدثنا حسن بن صالح إلخ". قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة. ويؤيده ما رواه أبو حنيفة عمن حدثه وسيأتى. وفى كل ذلك دليل على جواز دخول المسلم فى أرض الخراج.

ملحة أو ملحًا واشترى الحسين سويدين من أرض الخراج، وقال: قد رد إليهم عمر أراضيهم وصالحهم على الخراج الذى وضعه عليهم. قال: وكان ابن أبى ليلى لا يرى بشراها بأسا".

٤١١٤- حدثنا عبد الرحيم عن أشعث عن الحكم عن شريح أنه اشترى أرضا من أرض الحيرة يقال له "زبا" أخرج الأثرين يحيى بن آدم فى "الخراج" (ص٥٧ و ٥٨)، والأول مرسل والثانى سنده حسن.

٤١١٥- حدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن حماد بن سلمة عن رجاء أبى المقدام (ثقة تقريب) عن نعيم[1] بن عبد الله "أن عمر بن عبد العزيز أعطاه أرضه بجزيتها، قال عبد الرحمن: يعنى من أرض السواد".

٤١١٦- حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد عن عمر بن عبد العزيز "قال: إنما الجزية على الرؤوس، وليس على الأرض جزية". رواه أبو عبيد الله فى "الأموال" (ص٨٤ رقم ٢٢٣) أيضا، وهو مرسل حسن.

٤١١٧- حدثنا قيس بن الربيع عن شمر بن عطية عن المغيرة بن سعد بن الأخرم عن أبيه، قال: سمعت عبد الله «قال: قال رسول الله ﷺ: لا تتخذوا الضيعة فترغبوا فى الدنيا قال: ثم يقول عبد الله: وبالمدينة ما بالمدينة، وبراذان ما براذان». أخرجه ابن آدم فى "الخراج" (ص٨٠ رقم ٢٥٤)، وأبو عبيد فى "الأموال" (ص٨٤ رقم ٢٢١) عن

قوله: "حدثنا عبد الرحمن بن مهدى إلخ". وقوله: "حدثنا عبد الله بن صالح إلخ" دلالتهما على جواز دخول المسلم فى أرض الخراج ظاهرة. وقد مر تفسير قول عمر بن عبد العزيز ليس على الأرض جزية التى جعلها الله صغارا، فتذكر. ولا يخفى أن دلائل هذا الباب دلائل للباب المتقدم أيضا، وبالعكس.

قوله: "حدثنا قيس بن الربيع عن شمر إلخ" قال أبو عبيد بعد ما ذكر أدلة كراهة الدخول فى أرض الخراج: ومع هذا كله أنه قد سهل فى الدخول فى أرض الخراج أئمة يقتدى بهم ولم يشترطوا عنوة ولا صلحا، منهم من الصحابة -عبد الله بن مسعود- ومن التابعين -محمد بن سيرين وعمر بن عبد العزيز- وكان ذلك رأى سفيان الثورى، فيما يحكى عنه. فأما حديث ابن

(١) مقبول (التقريب).

حجاج عن شعبة عن أبى التياح عن رجل من طئ حسبته قال: عن أبيه عن عبد الله بن مسعود «قال: نهى رسول الله ﷺ عن التبقر فى الأهل والمال، ثم قال عبد الله: فكيف بمال براذان وبكذا وبكذا؟» وروى الترمذى (٢: ٥٦) المرفوع منه بلفظ ابن آدم وسنده. وقال: هذا حديث حسن.

٤١١٨- حدثنى الأعمش عن إبراهيم بن المهاجر عن موسى بن طلحة "قال: أقطع عثمان بن عفان لعبد الله بن مسعود فى النهرين ولعمار بن ياسر إستينيا وأقطع خبابا صنعاء وأقطع سعد بن مالك قرية هرمزان قال: فكل جار قال: فكان عبد الله بن مسعود وسعد يعطيان أرضهما بالثلث والربع". رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له (ص٧٣)، وأبو عبيد فى "الأموال" (ص٢٧٨ رقم ٢٨٩) نحوه وابن آدم فى "الخراج" (ص٧٨ رقم ٢٤٨) بطريق قيس بن الربيع عن إبراهيم عنه "قال: أقطع

مسعود فإن حجاجا حدثنى عن شعبة فذكر حديث المتن اهـ (ص٨٣). وفيه دليل على أن راذان من أرض الخراج، وكتب محشى الأموال وكذا محشى الخراج لابن آدم أنها قرية بنواحى المدينة اهـ. وقد مر أن أرض العرب لا يوضع عليها الخراج البتة. وفى القاموس "رذان" كسحاب قرية بنيسابور و "راذان" عين اهـ. وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: "ومعلوم أن راذان من أرض الخراج فلم يكره عبد الله ملك أرض الخراج اهـ (٣: ١٠٢)، والله تعالى أعلم.

والأثر احتج به العلماء على جواز الدخول فى أرض الخراج، فالظاهر أن راذن قرية من قرى السواد على عين تسمى بها كما جزم بذلك الجصاص وحسبك به.

قوله: "حدثنا الأعمش إلخ" دلالته على معنى الباب ظاهرة وقد أنكر البلويون على عثمان إقطاعه جماعة من الصحابة من أراضى العراق. وقالوا: إنه أقطع فيء الله على المسلمين بعضا منهم بغير حق، وأجاب الشعبى بعض من قال بقولهم بأحسن جواب قال الطبرى فى تاريخه: وعن سيف عن عمرو بن محمد عن عامر (هو الشعبى) قال: أقطع الزبير وابن مسعود وابن ياسر وابن هبار زمان عثمان، فإن يكن عثمان أخطأ فالذين قبلوا منه الخطأ أخطأوا، وهم الذين أخذنا عنهم ديننا، وأقطع عمر طلحة وجرير بن عبد الله، والربيل بن عمرو وأقطع أبا مفزز دار الفيل فى عدد ممن أخذنا عنهم، وإنما القطائع على وجه النقل من خمس ما أفاء الله، وكتب عمر إلى عثمان بن حنيف مع جرير أما بعد! فأقطع جرير بن عبد الله قدر ما يقوته لا وكس ولا شطط، فكتب عثمان

عمر رضى الله عنه، وذكر الزبير مكان عمار بن ياسر، وزاد أسامة وفى لفظ ابن آدم: فأما أسامة فباع أرضه، وتفرد قيس بذكر عمر، وإنما أقطعهم عثمان". كما قاله الأعمش، وتابعه سفيان عند أبى عبيد، وسند أبى يوسف وأبى عبيد سند صحيح.

إلى عمر أن جريرا قدم على بكتاب منك تقطعه ما يقوته فكرهت[1]. أن أمضى ذلك حتى أراجعك فيه، فكتب إليه عمر أن قد صدق جرير فأنفذ ذلك وقد أحسنت فى مؤامرتى، وأقطع (أى عمر) أبا موسى وأقطع على رضى الله عنه كردوس بن هانئ الكردوسية، وأقطع سويد بن غفلة الجعفى (أرضا لداذويه، كما ذكره سيف) اهـ (٤:١٤٨).

وقد أثبت أبو عبيد فى "الأموال" جواز الإقطاع عن رسول الله ﷺ وعن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما، وقد ذكرنا بعض ذلك فيما مضى، فتذكر. قال أبو عبيد: ولهذه الأحاديث التى جاءت فى الإقطاع وجوه مختلفة إلا أن حديث النبى ﷺ الذى ذكرناه فى عادى الأرض هو عندى مفسر لما يصلح فيه الإقطاع من الأرضين ولما لا يصلح. والعادى كل أرض كان لها ساكن فى آباد الدهر، فانقرضوا، فلم يبق منهم أنيس فصار حكمها إلى الإمام، وكذلك كل أرض موات لم يحيها أحد ولم يملكها مسلم ولا معاهد، وإياها أراد عمر بكتابه إلى أبى موسى إن لم تكن أرض جزية ولا أرضا يجرى إليها ماء جزية، فأقطعها إياه.

فقد بين أن الإقطاع ليس يكون إلا فيما ليس له مالك فإذا كانت الأرض كذلك فأمرها إلى الإمام، ولهذا قال عمر: لنا رقاب الأرض سمعت أزهر السمان يحدثه عن ابن عون عن ابن سيرين عن عمر. وأما إقطاع أبى بكر طلحة وعيينة وما كان من إنكار عمر ذلك وامتناعه من الختم عليه، فلا أعلم لهذا مذهبًا إلا أن يكون رأى عمر أنه كان يومئذ يكره الإقطاع، ولا يراه، ثم رأى بعد ما أفضى الأمر إليه غير ذلك فقد علمنا أنه قد أقطع غير واحد فى خلافته، وهذا كالرأى يراه الرجل ثم يتبين له الرشد فى غيره، فيرجع إليه، وهذا من أخلاق العلماء قديما وحديثًا. وأما إقطاع عثمان من أقطع من الصحابة وقبولهم إياه. فإن قوما قد تأولوا أن هذا من السواد، وقد سألت قبيصة هل كان فيه ذكر السواد؟ فقال: لا، فإن يكن كما تأولوا، فإنه عندى من الأصناف التى كان أصفاها عمر من أرض السواد، حدثنى نعيم بن حماد عن عبد الله بن المبارك عن عبد الله بن الوليد عن عبد الملك بن أبى حرة عن أبيه «قال أصفى عمر من السواد عشرة أصناف» الحديث.

---

(١) هذا هو الحزم الذى جبلت عليه الصحابة رضى الله عنهم.

٤١١٩- حدثنا قيس عن برد أبى العلاء عن مكحول، "قال: قال رسول الله ﷺ جعل رزق هذه الأمة فى سنابك خيلها وأزجة رماحها ما لم يزرعوا فإذا زرعوا كانوا

قال أبو عبيد: فهذه كلها أرضون قد جلا عنها أهلها فلم يبق بها ساكن ولا لها عامر فكان حكمها إلى الإمام كما ذكرنا فى عادى الأرض، فلما قام عثمان رأى أن عمارتها أرد على المسلمين، وأوفر لخراجهم من تعطيلها فأعطاها من رأى إعطائه على أن يعمروها كما يعمرها غيرهم ويؤدوا عنها ما يجب للمسلمين عليهم. فأما أن يكون وجه هذا عندى على ما يحمله عليه ناس من الناس (أنه أقطعهم إياها وأسقط عنها الخراج) فلا، قال أبو عبيد: ومما يثبت أن عثمان إنما كان إقطاعه مما أصفى عمر أنه يروى فى غير حديث سفيان بن عيينة تسمية القرى التى كان أقطع صعنبًا، والنهرين، وقرية هرمز، وكان هرمز أحد الأكاسرة، فهذا مفسر لما قلنا: إنه إنما أقطع من تلك الأرضين التى لم يبق لهارب اهـ (ص٢٧٨ و ٢٨٤).

وبهذا تبين أن ما ورد فى رواية الخراج لأبى يوسف أنه أقطع خبابًا "صنعاء" قد وقع فيه تصحيف من الناسخين، فإن صنعاء بلدة كبيرة عامرة باليمن لا يصح للإمام أن يقطعها، وإنما هو "صعنب" أرض من أراضى السواد من الصوافى، والله تعالى أعلم.

قوله: "حدثنا قيس إلخ". قلت: هذا هو محمل ما روى عن بعض الصحابة والتابعين من كراهتهم الدخول فى أرض الخراج فمنه ما رواه يحيى بن آدم فى الخراج حدثنا عبد السلام بن حرب عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن شقيق العقيلى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه «أنه نهى أن يشترى أحد من أرض الخراج أو رقيقهم شيئا وقال: لا ينبغى لمسلم أن يقر بالصغار فى عنقه». قلت: وشقيق هذا لم أعرف من ترجمه، والظاهر من "التقريب والتهذيب" أنه مجهول وأخرجه ابن آدم من طريق سفيان الثورى عن داود عن محمد بن سيرين «قال نهى عمر رضى الله عنه عن بيع رقيق أهل الذمة وأراضيهم» (ص٥٥) وهذا سند صحيح على إرساله ولكنه فى البيع دون الشراء، وإنما نهى عن بيع ذلك لأنا صالحناهم على أن لهم أولادهم وأراضيهم، فلا يجوز لنا أن ننزع عنهم أموالهم ونبيعها. ثم أخرجه بأسانيد عديدة من طريق الحسن قال: قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه: «لا تشتروا من عقار أهل الذمة، ولا من بلادهم شيئا». قال يحيى: وحدثنا هشيم عن يونس عن الحسن مثله ولم يبلغ به عمر.

وبالجملة فالنهى لعلة الصغار لم يثبت عن عمر رضى الله عنه، والذى ثبت عنه إنما هو مجرد النهى عن اشتراها ومحملها المعنى الذى أفاده أثر مكحول وإنما قيده لعقار أهل الذمة لكونهم

من الناس"، رواه ابن آدم فى "الخراج" (ص٨٠ رقم ٢٥٥)، وهو مرسل حسن وبرد أبو العلاء صدوق من الخامسة (تقريب ص٢٢).

أصحاب العقار والزرع إذ ذاك، ولأن الخراج أشد من العشر فلا ينبغى للمسلم أن يشدد على نفسه فنهى عن ذلك تنزيها، قال يحيى حدثنا عبدة عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن على رضى الله عنه «أنه كان يكره أن يشترى من أرض الخراج شيئا، ويقول: عليها خراج المسلمين» (ص٥٩) وهذا منقطع ومحمله أن المسلم إذا اشترى أرض الخراج فعسى أن يتمادى الزمان، ويدعى ورثته أن الأرض ليست بخراجية بل عشرية لكونها فى أيدى المسلمين من دهر طويل.

ومنه ما رواه أبو عبيد حدثنى هشام بن عمار حدثنا يزيد بن سمرة أبو هزان حدثنى يحيى ابن أبى عمرو الشيبانى عن عبد الله بن عمرو بن العاص «قال: ألا أخبركم بالراجع على عقبيه؟ رجل أسلم فحسن إسلامه وهاجر فحسنت هجرته، وجاهد فحسن جهاده. فلما قفل حمل أرضا بجزيتها، فذلك الراجع على عقبيه» (ص٧٩) وأبو هزان ذكره ابن حبان فى الثقات وقال: ربما أخطأ، كذا فى "اللسان" (٦:٢٨٨) ويحيى بن أبى عمرو عن عبد الله بن عمرو مرسل. قال فى "التقريب": ثقة من السادسة وروايته عن الصحابة مرسلة (ص٢٣٦)، ومحمله ما إذا اختار العقار والزراعة، وأعرض عن الجهاد.

ومنه ما رواه ابن آدم فى "الخراج" حدثنا سفيان بن سعيد (هو الثورى) عن جابر (هو الجعفى) عن القاسم عن عبد الله «قال: من أقر بالطبق فقد أقر بالصغار» (ص٥٦) وجابر ضعيف ويعارض ما رواه ما أودعناه فى المتن أن ابن مسعود كان له أرض خراج، وكذا غيره من الصحابة رضى الله عنهم فإن كان ذلك صغارا لم يرضوه لأنفسهم ولم يقل سفيان بجواز الدخول فيها، وهو يروى ذلك عن جابر عن القاسم عن ابن مسعود فإما أن يكون لم يعتمد على ما رواه جابر أو حمله على أنه يشبه الصغار فينبغى التنزه عنه ولم يحمله على التحريم، وهذا هو الذى يقول به، وهو قول الشعبى قال يحيى بن آدم: حدثنا سفيان بن سعيد عن عيسى بن المغيرة (هو أبو شهاب التيمى الكوفى ذكره ابن حبان فى "الثقات")، قال: سألت الشعبى عن شرى أرض الخراج. قال: ما أقول: إنه ربا (أى حرام) ولا آمر به اهـ (ص٥٨).

وقال المحقق فى "الفتح" بعد ما ذكر بعض ما يدل على اشتراء بعض الصحابة أرض الخراج ما نصه: "فدل على جواز الشراء للمسلم وعدم كراهته لا كما يقول بعض المتقشفة رحمة الله عليهم ورحمنا بهم من كراهة ذلك؛ لما روى أنه عليه الصلاة والسلام رأى شيئا من آلات الحراثة

٤١٢٠- حدثنا أبو حنيفة رضى الله عنه عمن حدثه قال: "كان لعبد الله بن مسعود أرض خراج، وكان لخباب أرض خراج، وكان للحسين بن على رضى الله عنهم أرض خراج ولغيرهم من الصحابة رضى الله عنهم، وكان لشريح أرض خراج، فكانوا يؤدون عنها الخراج". رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص٧٤)، وهذا مرسل، فإن شيوخ الإمام ثقات عندنا لا يحدث إلا عن ثقة عنده.

فقال: ما دخل هذا بيت قوم إلا ذلوا، ظنا منهم أن الذل بالتزام الخراج، وليس كذلك، بل المراد أن المسلمين إذا اشتغلوا بالزراعة، وأتبعوا أذناب البقر قعدوا عن الغزو فكر عليهم عدوهم فجعلوهم أذلة لا ما ذكروه إلخ" (٥:٢٨٦) وأيضا إذا اشتغل المسلمون بالزراعة واشتروا أرض الخراج اشتغل أهل الذمة بالتجارة، وتحصيل العلوم والصنائع وخرجوا من أسباب الذلة إلى مراقى العزة، وفى ذلك وهن للمسلمين شديدا وأما إذا لم يخلوا بالجهاد والغزو ولا بالتجارة وتعلم العلم والصناعة وغلبوا على باب العزة كلها فلا بأس بأن يشتغل جماعة منهم بالزراعة، ويغلبوا على خزائن الأرض أيضا، هذا ما عندى، والله تعالى أعلم بالصواب.

قوله: "حدثنا أبو حنيفة إلخ" دلالته على معنى الباب ظاهرة ولا فرق بين أرض اشتراها وبين ما ورثها عن أبيه أو أقطعه الإمام إياها، فإن العلة التى بها كره الدخول فى أرض الخراج من كرهه إنما هى كون الخراج صغارا عنده وهى مشتركة فى هذه الفصول كلها. وأما من كره اشتراءها لأجل كونها فيئا للمسلمين وقفا عليهم فقد بينا ما يدل على أن معنى كونها وقفا ليس هو كما زعمه هؤلاء من منع بيعها وقسمتها وتوارثها بين أهلها، بل المراد منع قسمتها بين الغانمين سهمانا قاله ابن القيم: وقد مر الكلام على ذلك مستوفى فى باب قسمة الغنائم فليراجع. وقد أشرنا إلى ذلك فى باب "أرض السواد خراجية" وفى باب "الخراج الذى وضعه عمر رضى الله عنه على أرض السواد"، فافهم.

فائدة: قال أبو عبيد: "فهذا ما تكلموا فيه من الكراهة والرخصة (فى شراء أرض الخراج) وإنما كان اختلافهم فى الأرضين المغلة التى يلزمها الخراج من ذوات المزارع والشجر. فأما المساكن والدور بأرض السواد فما علمنا أحدا كره شراءها وحيازتها وسكناها. قد اقتسمت بالكوفة خططا فى زمن عمر بن الخطاب، وهو إذن فى ذلك؛ ونزلها من أكابر الصحابة رجال فذكر أسماءهم، ثم قدمها على رضى الله عنه فيمن معه من الصحابة، فأقام بها خلافته كلها. ثم كان التابعون بعد بها، فما بلغنا أن أحدا منهم ارتاب بها ولا كان فى نفسه منها شىء بحمد الله ونعمته اهـ (ص٧٥).

باب لا عشر فى الخارج من أرض الخراج ولا زكاة

٤١٢١- حدثنا يحيى بن بكير عن الليث بن سعد عن عبيد الله بن أبى جعفر، قال: قال ابن عباس: ما أحب أن يجمع أو قال يجتمع على المسلم صدقة المسلم وجزية الكافر". رواه أبو عبيد، وهو مرسل صحيح، وعبيد الله بن أبى جعفر من رجال الجماعة ثقة فقيه وهو مثل يزيد بن حبيب من الخامسة (تقريب ص١٣٥).

قلت: فإن هدم أحد داره، وجعله مزرعة أو بستانا فعليه العشر، إلا أن يسقى بماء الخراج، فالخراج، والله أعلم.

باب لا عشر فى الخارج من أرض الخراج ولا زكاة

قوله: "حدثنا يحيى بن بكير إلخ" قلت: هذه مسألة قد أنكرها الناس من أبى حنيفة وطعنوا عليه لأجلها وسيرى الفقيه الناظر فى كتابنا أنه لم ينفرد بذلك بل له سلف فيه من أجلة الصحابة والتابعين، فقد قال ابن عباس: ما أحب يجمع أو قال: يجتمع على المسلم صدقة المسلم، وجزية الكافر. وهذا هو الذى قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى لأن الخراج يجبى كرها والعشر طوعًا، وهما متنافيان فلا يجتمعان فى أرض واحدة وسبب الحقين واحد، وهو الأرض النامية فى العشر تحقيقا، وفى الخراج تقديرًا. ولهذا يضافان إلى الأرض. وأوله أبو عبيد رحمه الله على أن ابن عباس إنما كره للمسلم أن يدخل فى الخراج فيجتمع عليه الحقان اهـ. قلنا: محتمل بعيد والمعنى الذى ذهبنا إليه أولى لكون عكرمة مولاه قائلا بأن لا يجتمع الخراج والعشر فى مال. والظاهر أنه أخذ ذلك عن ابن عباس رضى الله عنهما.

والعجب من أبى عبيد كيف يقول بالجمع بين الخراج والعشر على المسلم وهو القائل: "إن أهل الذمة إذا أسلموا ردت أحكامهم إلى أحكام المسلمين، فكانت أرضوهم أرض عشر، لأنه شرط رسول الله ﷺ وعهده أنه من أسلم فله ما للمسلمين وعليه ما عليهم فإن الإسلام يهدم ما كان قبله، فكذلك بلادهم إنما يكون عليهم الخراج ما كانوا أهل ذمة فإذا أسلموا وجب عليهم فرض الله تعالى فى الزكاة، وكانوا كسائر المسلمين اهـ" (ص١٥٦). فكان عليه أن يقول بسقوط الخراج عن أرض أهل الذمة إذا أسلموا أو ورثها المسلم عن أبيه الكافر أو انتقلت إلى مسلم بالشراء ونحوه، ولكنه يقول مرة باجتماع الحقين على المسلم، ومرة بوجوب سقوط الخراج عنه. وهل هذا إلا تهافت. فلا ينبغى حمل كلام ابن عباس إلا على مثل ما حملناه عليه. والله تعالى أعلم.

٤١٢٢- حدثنى حسن بن ثابت عن أبى طلق عن أبيه عن على رضى الله عنه:

قوله: "حدثنا حسن بن ثابت إلخ".

ترجمة أبى طلق على بن حنظلة:

قلت: أبو طلق هذا هو على بن حنظلة حدث عنه أبو أسامة عند أبى بشر الدولابى فى الكنى(٢: ١٨). وكناه بأبى طلق وروى عنه شرقى بن قطامى وعيسى بن يونس، وقال: أبو طلق شيخ من عائذ وذكر البخارى فى اسمه اختلافا كثيرا ومال إلى أنه عدى بن حنظلة. قال ابن معين: إنه مشهور روى له الطبرانى والبزار كذا فى "كشف الأستار" نقلا عن المغانى وجهله ابن حبان (ص١٢٧). قلت: وكذا سماه السمعانى فى الأنساب عدى بن حنظلة فى نسبة العائذى (ص٣٧٩). ولم يجرحه بشىء ولكن أبا بشر سماه "على بن حنظلة" بالعين واللام وكذا ذكره الحافظ فى "الإصابة" فى ترجمة أبيه حنظلة. فقال[1]: والد على له إدراك. قال عبد الواحد ابن زياد الشيبانى عن جبلة بن سحيم عن على بن حنظلة (عن أبيه[2]) قال: كنا بالمدينة فى شهر رمضان فظننا أن الشمس غابت فأفطر بعض الناس، ثم طلعت فأمر عمر من كان أفطر أن يقضى يوما مكانه اهـ" (٢: ٦٦). وقال أبو بشر الدولابى: حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة حدثنا أبو أسامة حدثنا أبو طلق على بن حنظلة قال: حدثنى أبى عن أوس بن ثريب «قال: أكريت جرير بن عبد الله فى الحج بعيراً فقدم على عمر فذكر حديثا طويلا». والحديث رواه البخارى فى "تاريخه" من طريقه قال: اكترى منى جرير بن عبد الله بعيراً فى الحج، فركبه إلى عمر بن الخطاب، كذا فى "الإصابة" (١: ١١٨).

وظن محشى الخراج لابن آدم أن أبا طلق هذا هو عمرو بن حسان التميمى كوفى يروى عن وبرة والمغيرة بن عبد الله اليشكرى، وعنه وكيع وأبو نعيم وعبد الله بن داود وغيرهم. وثقه ابن معين كما فى "تعجيل المنفعة". ولا يصح ذلك عندى لوجهين: الأول ما اعترف به المحشى نفسه أن الحافظ لم يكنه بأبى طلق، ولا ندرى أن عمرو بن حسان الذى كناه أبو بشر الدولابى بأبى طلق هو هذا أم غيره.

والثانى: أنه لم يثبت لنا رواية عمرو بن حسان، هذا عن أبيه ولا ندرى أن أباه قد أدرك عليا

(١) وليس هو "حنظلة الأنصارى" إمام مسجد قباء، بل هو آخر غيره، فإن الأنصارى ذكره الحافظ فى القسم الأول من الصحابة الذين صحبوا النبى ﷺ. وذكر حنظلة والد على فى القسم الثالث وجبلة يروى عن الأنصارى وعن على بن حنظلة كليهما.

(٢) سقطت هذه اللفظة من نسخة "الإصابة" ولا بد عنها، وإلا لم يثبت إدراك ابنه على وليس ذلك بمراد المؤلف، فافهم.

"أنه كان لا يأخذ من أرض الخراج إلا الخراج". هذا معنى ما أخرجه يحيى بن آدم فى

رضى الله عنه أم لا، بخلاف على بن حنظلة فقد وجدنا ما يدل على رواية أبيه عن الصحابة. فإنه يروى عن عمرو عن أوس بن ثريب، وله إدراك، كما قدمناه.

(والعجب من محشى الخراج كيف لم يعرف أوس بن ثريب هذا وهو مذكور فى "الإصابة") والحديث الذى ذكره الدولابى لأبى طلق هذا قد أخرجه البخارى فى "تاريخه"، ولم يجرحه بشىء، وقد تبين بما ذكرنا صحة قول ابن معين: إن أبا طلق هذا مشهور، وليس بمجهول. كما قال ابن حبان فقد وجدنا من الرواة عنه جبلة بن سحيم كما فى "الإصابة" وأبا أسامة، كما فى "الكنى" للدولابى، وأبو أسامة هو حماد بن أسامة الكوفى ثقة، ثبت من التاسعة. وحسن بن ثابت عند يحيى بن آدم وهو من التاسعة أيضا. وعيسى بن يونس عند الطحاوى، وهو ثقة مأمون من الثامنة، ومن يروى عنه مثل هؤلاء لا يكون مجهولا قط، وأبوه حنظلة له إدراك، كما ذكره الحافظ فى "الإصابة"، فالحديث حسن الإسناد صالح للاحتجاج به.

قال يحيى بن آدم: وقال جماعة من أصحابنا(١): ليس على ما أخرجت أرض الخراج العشر، إنما على الأرض الخراج، وليس فى زرعها، ولا فى ثمارها شىء لمسلم كان أو لغيره قال يحيى: وحجتهم فى هذا القول أن عتبة بن فرقد قال لعمر رضى الله عنه: «ضع عن أرضى الصدقة فقال له عمر: أدّ عنها ما كانت تؤدى أو اردها إلى أهلها، وأن رجلا قال لعمر: إنى قد أسلمت فضع عن أرضى الخراج، فقال: إن أرضك أخذت عنوة.

وقول عمر رضى الله عنه فى التى أسلمت من نهر الملك: "إن أدت ما على أرضها، وإلا فخلوا بين المسلمين وبين أرضهم". وقول على فيمن أسلم من أهل السواد: "إن أقمت بأرضك تؤدى عنها ما كنت تؤدى وإلا قبضناها منك" وإن الرفيل أسلم فأعطاه عمر أرضه بخراجها، (قلت: وقد تقدمت الآثار كلها فى المتن فى الأبواب التى تلى هذا الباب)، وليس فى شىء من هذه الأحاديث إلا الخراج وحده اهـ (ص١٦٨ رقم ٢١٢).

وقال أبو عبيد فى "الأموال"، بعد ما ذكر شيئا من هذه الآثار "فتأول قوم بهذه الأحاديث أن لا عشر على المسلمين فى أرض الخراج يقولون: لأن عمر وعليا رضى الله عنهما لم يشترطاه

(١) هو أبو حنيفة وأصحابه، وفى قول ابن آدم هذا دليل على كونه حنفيًا، ولذا أدرج ووضع كتاب يحيى "الخراج" فى فهرس دار الكتب المصرية فى فقه الحنفية، ووصف يحيى بأنه حنفى كما ذكره المحشى. قال: ولم نجد أحدا وصفه به. ولا نعلم له دليلا اهـ. قلت: ولو تأمل وأمعن النظر فى كلامه فى "الخراج" لوجده كما قال القائل: سبوح لها منها عليها شواهد.

"الخراج" له. وحسن بن ثابت شيخ يحيى من رجال "التهذيب" ثقة.

على الذين أسلموا من الدهاقين، وبهذا كان يفتى أبو حنيفة وأصحابه، ثم أورد عليه وقال: وليس فى ترك ذكر عمر وعلى العشر دليل على سقوطه عنهم لأن العشر حق واجب على المسلمين فى أراضيهم لأهل الصدقة لا يحتاج إلى اشتراطها عليهم عند دخولهم فى الأرضين إلى آخر ما قال وأطال (ص٨٧). ورده المحقق فى "الفتح" بما نصه: فالذى يغلب على الظن، أن الراشدين من عمر وعثمان وعلى رضوان الله عليهم أجمعين لم يأخذوا العشر من أرض الخراج، وإلا لنقل كما نقل تفاصيل أخذهم الخراج، بهذا تقضى العادة. وكونهم فوضوا الدفع إلى الملاك فى غاية البعد، أرأيت إذا كان العشر وظيفة فى الأرض التى وظف فيها الخراج على أهل الكفر هل يقرب أن يتولوا أخذ وظيفة ويكلوا أخرى إليهم؟ ليس لهذا معنى وكيف وهم كفار لا يؤمنون على أدائه من طيب أنفسهم وإذا كان الظن عدم أخذ الثلاثة صح دليلا بفعل الصحابة خصوصًا الخلفاء الراشدين ويكون إجماعًا اهـ (٥:٢٨٧).

وبهذا ظهر الجواب عن قول أبى عبيد: "ألا ترى أن رسول الله ﷺ قال: من أحيا أرض ميتة فهى له، ولم يقل على أن يؤدى عنها العشر، وكذلك إقطاعه الأرضين التى أقطعها هو والخلفاء بعده، لم يأت عنهم ذكر شىء من العشر عند الإقطاع فهل لأحد أن يقول: لا عشر عليه فيها اهـ" (ص٨٨). فإن الإقطاعات والموات المحياة قد ثبت فيها عن الخلفاء أخذ العشر عملا كما مر فى إقطاعات أهل الشام عن الأحوص بن حكيم عند ابن عائذ أنها كانت تؤدى العشر وكذا فى إقطاعات أهل البصرة أن الصحابة وضعوا عليها العشر، وروى مالك عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن عن غير واحد من علمائهم أن رسول الله ﷺ قطع لبلال بن الحارث معادن القبلية -وهى فى ناحية الفرع- قال: فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم أخرجه أبو عبيد نفسه (ص٣٣٨). وأبو داود ومالك فى "الموطأ" ووصله البزار من طريق الدراوردى عن ربيعة عن الحارث بن بلال بن الحارث عن أبيه قال محشى "الأموال" (ص٢٧٣). ولم يثبت عنهم أحد العشر من أرض الخراج لا قولا ولا عملا وإلا لنقل كما تقضى العادة. فالظاهر أنهم لم يأخذوه، ويؤيد ذلك ما ذكرناه فى المتن من الآثار وأثر على رضى الله عنه هذا الذى نحن بصدده أصرح شىء فى الباب، والله تعالى أعلم بالصواب.

قال الموفق فى "المغنى": "ما فتح عنوة ووقف على المسلمين، وضرب عليهم خراج معلوم، فإنه يؤدى الخراج من غلته، وينظر فى باقيها. فإن كان نصابًا ففيه الزكاة إذا كان المسلم، وإن

. . . .

لم يبلغ نصابا أو بلغ ولم يكن لمسلم فلا زكاة فيه. فإن الزكاة لا تجب على غير المسلمين، وكذلك الحكم فى كل أرض خراجية. وهذا قول عمر بن عبد العزيز والزهرى ويحيى الأنصارى وربيعة والأوزاعى ومالك والثورى ومغيرة والليث والحسن بن صالح وابن أبى ليلى وابن المبارك والشافعى وإسحاق وأبى عبيد. وقال أصحاب الرأى: لا عشر فى الأرض الخراجية. قلت: وبه قال ابن عباس وعلى رضى الله عنهم، وعكرمة والشعبى والحسن البصرى رحمة الله عليهم وهؤلاء أجل ممن ذكرهم الموفق). قال: ولنا قول الله تعالى: ﴿ومما أخرجنا لكم من الأرض﴾ وقول النبى ﷺ: «فيما سقت السماء العشر» وغيره من عمومات الأخبار قال ابن مبارك: يقول الله: ﴿ومما أخرجنا لكم من الأرض﴾ ثم قال: نترك القرآن لقول أبى حنيفة إلخ (٢: ٥٩١).

قلنا: أبو حنيفة أول عامل بتلك العمومات، فإنه أوجب العشر ونصفه فى كل ما أخرجته الأرض قليلا كان أو كثيرا، وأوجب الصدقة فى الخضروات والبقول والعسل والزيت والزيتون وتركتم تلك العمومات حيث لم توجبوها فى ما كان أقل من خمسة أوسق أو خضروات ونحوها. فالعمل بالعموم إنما هو فى ما قاله أبو حنيفة دون ما قلتم. فإنه لفظة ما فى قوله تعالى: ﴿ومما أخرجنا﴾ وقوله عليه السلام: «ما سقت السماء» موضوعة للعموم لغةً وقد قال بوجوب العشر فى كل ذلك قليلا كان أو كثيرا، ولم تقولوا به وليس قولكم بأن الأرض عامة للعشرية والخراجية من العمل بالعموم فى الشىء، فإن لفظة الأرض ليست عامة لا لغة ولا شرعًا، وإن سلمنا فهى مخصوصة إجماعًا بأرض أخرجت الزرع والثمار بعمل صاحبها، أو بعمل غيره فيها فلو كان لرجل أجمة أو صحرا وقد عطلها، ولم يعمل فيها فعملت الأرض وأنبتت نبتا أو عنبا أو شيئا من المباح الذى لا يملك إلا بأخذه كالبطم والعفص، والزعبل وهو شعير الجبل وبزر قطونا وبزر البقلة وحب الثمام والقت وهو بزر الأشنان وأشباهها فلا عشر عليه كما نص عليه الموفق نفسه فى "المغنى" (٢: ٥٥١). ولم يذكر فيه خلافًا فما على أبى حنيفة لو خصصها بالأراضى العشرية دون الخراجية بقرينة الخطاب للمسلمين؟ وأراضى المسلمين عشرية غالبًا. وأيضا فله أن يقول: إن الآية آمرة بمطلق الإنفاق لا بخصوص العشر، وإذا كان لمسلم أرض خراجية وأخذ منه الخراج فقد أنفق مما أخرجت الأرض فمن ادعى وجوب العشر عليه ثانيا فعليه البيان، فإن العشر وتفاصيله وكذلك الخراج وأحكامه لم يأخذها إلا من السنة ولم يرد فى السنة الجمع بين العشر والخراج فى أرض واحدة.

. . . .

وأما ما احتج به الجمهور من قول عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه: إنه قال فى المسلم تكون فى يده أرض خراج فيطلب منه العشر فيقول: إنما على الخراج، فقال: الخراج على الأرض والعشر على الحب رواه أبو عبيد فى "الأموال" عن قبيصة عن سفيان عن عمرو بن ميمون عنه قال: وحدثنى هشام بن عمار عن يحيى بن حمزة عن إبراهيم بن عبلة العقيلى قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله على فلسطين فيمن كانت بيده أرض بجزيتها من المسلمين أن يقبض منها جزيتها، ثم يؤخذ منهما زكاة ما بقى بعد الجزية (ص٨٨). فهذا قول لم نعرفه عن أحد غيره من الخلفاء ولعله رأى قد رآه، كما هو ظاهر قوله: الخراج على الأرض، والعشر على الحب. والعشر والخراج كلاهما وظيفة الأرض، ولهذا يضافان إليها. فإن قيل: قد أخرج البيهقى عن يحيى (بن آدم) ثنا ابن المبارك عن يونس قال: سألت الزهرى عن زكاة الأرض التى عليها الجزية فقال: لم يزل المسلمون على عهد رسول الله ﷺ وبعده يعاملون على الأرض ويستكرونها ويؤدون الزكاة مما خرج منها فنرى هذه الأرض على نحو ذلك. قال الشيخ تقى الدين فى "الإمام" الأول فتوى عمر ابن عبد العزيز، والثانى فيه إرسال عن النبى ﷺ (زيلعى ٢: ١٥٠). قلنا: ليس فيه إرسال عن النبى ﷺ بل فيه قياس الزهرى أرض الخراج على أرض العشر يدل على ذلك قوله: فنرى هذه الأرض على نحو ذلك. ولو كان عنده أن الصحابة فى عهد رسول الله ﷺ كانوا يؤدون العشر من أرض الخراج لم يكن لقوله فنرى إلخ معنى.

وقال صاحب "الهداية": ولأن أحدًا من أئمة العدل والجور لم يجمع بينهما وكفى بإجماعهم حجة. قال الحافظ فى "الدراية": كذا قال: ولا إجماع مع خلاف عمر بن عبد العزيز والزهرى بل لم يثبت عن غيرهما التصريح بخلافهما اهـ (ص٢٦٨).

قلت: إنما أراد بأئمة العدل والجور من كان قبل عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه من الأئمة والخلفاء، ولا ريب أنه لم ينقل عنهم الجمع بينهما قط. ولو كان لنقل، كما تقضى العادة، فكان إجماعًا والإجماع السابق لا يرتفع بخلاف لاحق. وكيف يقول الحافظ: لم يثبت عن غيرهما التصريح بخلافه؟ وهو القائل قبل ذلك بأسطر فى حديث ابن مسعود عند ابن عدى رفعه بلفظ: «لا يجتمع على مسلم خراج وعشر»: فيه يحيى بن عنبسة وهو واه، وقال الدارقطنى: كذاب، وصح هذا الكلام عن الشعبى، وعن عكرمة أخرجها ابن أبى شيبة اهـ (ص٢٦٨)، فإذا صح هذا الكلام عن الشعبى عكرمة، فقد ثبت عن غيرهما التصريح بخلافهما، والله تعالى أعلم.

٤١٢٣- حدثنا إبراهيم بن المغيرة، ختن لعبد الله بن المبارك عن أبى حمزة السكرى، عن الشعبى "قال: لا يجتمع خراج وعشر فى أرض". أخرجه ابن أبى شيبة فى "المصنف" (ص٥٣) وصححه الحافظ فى "الدراية" (ص٢٦٨).

وأصرح منه قول الحسن البصرى وهو مذكور فى المتن بسند صحيح وقال أبو عبيد: حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح «أن عمر بن عبد العزيز قال: من أخذ أرضا بجزيتها لم يمنعه أن يؤدى عشر ما يزرع وإن أعطى الجزية» (ص٨٩) وهذا بظاهره يدل على الاستحباب دون الوجوب. وأما ما رواه هشام بن عمارة من أمره عامله بأخذ العشر مع الخراج من المسلم فهشام، وإن كان من رجال البخارى ولكنه كان يلقن فيتلقن ولا يحدث إلا بأجرة وترجمته مستوفاة فى "التهذيب" (١١: ٥٢ و ٥٣). والذى ثبت عنه وصح إنما هو ما رواه يحيى بن آدم حدثنا هشيم عن يونس بن عبيد «قال: كتب ميمون بن مهران إلى عمر بن عبد العزيز فى مسلم زرع فى أرض ذمى فكتب إليه عمر خذ من الذمى ما عليه أو قال ما على أرضه وخذ من المسلم مما حصل فى يديه العشر اهـ» (ص١٦٦ رقم ٦٠٩). وهذا ليس مما نحن بسبيله وإنما هو من باب الإجارة إذا استأجر الرجل أرض غيره وزرعها فالعشر على مالك الأرض أو على المستأجر. فقال أبو حنيفة: على المالك، وقال صاحباه: على المستأجر وممن كان يذهب إلى استحباب العشر من غير الوجوب الليث ابن سعد الإمام المصرى. قال أبوعبيد: قال ابن بكير: وكان الليث بن سعد لا يرى العشر واجبا وكان هو يخرج العشر من أرضه مع الخراج، "كتاب الأموال" (ص٨٩) فقدثبت والحمد لله أن الإمام أبا حنيفة لم ينفرد بهذا القول بل له سلف فى ذلك، ووافقه عليه أجلة العلماء وممن ذهب إلى عدم الجمع بين العشر والخراج إبراهيم النخعى فقيه العراق ولسان أصحاب عبد الله. ذكر ابن عدى فى "الكامل" عن يحيى بن عنبسة حدثنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله ابن مسعود رضى الله عنه «قال: قال رسول الله ﷺ: لا يجتمع على مسلم خراج وعشر». قال ابن عدى: يحيى بن عنبسة منكر الحديث وإنما يروى هذا من قول إبراهيم. وقد رواه أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قوله، فجاء يحيى بن عنبسة فأبطل فيه، ووصله إلى النبى ﷺ ويحيى بن عنبسة مكشوف الأمر فى ضعفه لروايته عن الثقات الموضوعات "زيلعى" (ص١٤٩).

قوله: "حدثنا إبراهيم بن المغيرة إلخ". قلت: إبراهيم هذا لم أعرف من ترجمه ولكن الحافظ قد صحح الأثر فى "الدراية" فأغنانا عن الاشتغال به، وأبو حمزة السكرى محمد بن ميمون المروزى ثقة فاضل من السابعة من رجال الجماعة (ص١٩٧ تق). وصحفه الكاتبون ففى "الزيلعى"

٤١٢٤- حدثنا أبو تميلة يحيى بن واضح عن أبى المنيب عن عكرمة، قال: "لا يجتمع خراج وعشر فى مال"، أخرجه أبو بكر بن أبى شيبة فى "المصنف" (ص٥٣)، وصححه الحافظ فى "الدراية" (ص٢٦٨).

٤١٢٥- وكيع قال: كان أبو حنيفة يقول: "لا يجتمع خراج وزكاة على رجل"، أخرجه ابن أبى شيبة فى "المصنف" (ص٥٣).

٤١٢٦- قال يحيى بن آدم: وسألت أبا بكر بن عياش عن مسلم استأجر أرضا بيضاء من أرض الخراج فقال: الخراج على رب الأرض وليس على المسلم المستأجر شىء فى زرعه، ثم قال: قال الحسن: إنما المستأجر تاجر، فليس عليه عشر. قلت لأبى بكر: من ذكره عن الحسن؟ قال: بعض أصحابنا من البصريين (الخراج لابن آدم ص١٦٧).

أبو حمزة السكونى (٢:١٤٩). وفى فتح القدير السلولى (٥:٢٧٦)، والصحيح ما فى "المصنف"، كما ذكرنا.

قوله: "حدثنا أبو تميلة إلخ". أبو تميلة يحيى بن واضح الأنصارى مولاهم المروزى ثقة من رجال الجماعة من كبار التاسعة (تقريب ص٢٣٧). وأبو المنيب عبيد الله بن عبد الله العتكى المروزى وثقه ابن معين، وقال أبو حاتم: صالح. وقال عباس بن مصعب: رأى أنسًا وروى عن جماعة من التابعين وهو ثقة. وقال ابن عدى: لا بأس به، وقال أبو داود: ليس به بأس، وقال الحاكم: أبو عبد الله مروزى ثقة، يجمع حديثه. ولينه البخارى وابن حبان والبيهقى، كما فى "التهذيب" (٧:٢٧) وفيه أيضا: قال أبو قدامة السرخسى: أراد ابن المبارك أن يأتيه بأخبر أنه يروى عن عكرمة "لا يجتمع الخراج والعشر" فلم يأته. وقال حامد بن آدم: روى عنه ابن المبارك أحاديث فى السنن اهـ. أى فلم يستطع أن يتركه ودلالة الأثرين على معنى الباب ظاهرة.

قوله: "وسألت أبا بكر بن عياش إلخ". قلت: وهذا قول الحسن البصرى إمام الحديث والفقه فى زمانه، وهو رأس أهل الطبقة الثالثة ووافقه على ذلك الشعبى وعكرمة وهما من هذه الطبقة أيضا وخالفهم الزهرى، والإمام عمر بن عبد العزيز وهما من الرابعة. فقد وجدنا التصريح بخلاف قولهما ممن هو أقدم منهما ولا يضرنا جهالة بعض أصحاب أبى بكر بن عياش من البصريين فإنه عزاه إلى الحسن جاز ما به وجزم مثله بشىء حجة. والظاهر أن بعض الأصحاب هو أشعث، كما يدل عليه ما ذكرنا بعده.

٤١٢٧– أبو أسامة عن الشعث عن الحسن، "قال: كان يقول: ليس فى التمر

قوله: "حدثنا أبو أسامة إلخ". فيه دليل للجزء الثانى من الباب قال فى "الهداية": "وكذا الزكاة مع أحدهما أى العشر والخراج". قال المحقق فى "الفتح": "خلافا للشافعى وصورته إذا اشترى أرض عشر أو خراج بقصد التجارة عليه العشر أو الخراج وليس عليه زكاة التجارة عندنا وإنما لم يعكس لأن العشر والخراج ألزم للأرض بخلاف الزكاة فإنه يشترط فيها ما لا يشترط فيهما اهـ (٥:٢٨٧). قلت: ولنا سلف فى ذلك من قول الحسن البصرى رضى الله عنه أيضًا، وكفى به قدوة.

فائدة فى حكم أرض الحرب اشتراها مسلم أو أسلم عليها هل هى خراجية أو عشرية؟

فائدة: صرح فى "الشامية" عن القهستانى "وشرح الشيخ إسماعيل" وغيرهما بأن أرض الحرب ليست أرض خراج وعشر اهـ (٢:٧٢) "فصل الركاز" وفى "شرح السير الكبير": ولو أن عسكر المسلمين لهم منعة وعزة دخلوا أرض الحرب فأقاموا فيها حينا حتى زرع ناس منهم زروعا، فإن كان البذر الذى بذروه من بذر لهم أدخلوه من أرض الإسلام، فذلك الزرع كله لهم، ولا خمس فيه ولا عشر ولا خراج، لأن العشر والخراج إنما يجب فى أراضى المسلمين وهذه أراضى أهل الحرب وأراضى أهل الحرب ليست بعشرية ولا خراجية اهـ (٤:٣٠٣). وفيه أيضا فى باب "متى يصير الحربى ذميا": فإذا أخذ منه خراج أرض صار ذميا يوضع عليه خراج رأسه، ولم يترك أن يخرج إلى داره لأن خراج الأرض لا يجب إلا على من هو من أهل دار الإسلام لأنه حكم من أحكام المسلمين، وحكم المسلمين لا يجرى إلا على من هو من أهل دار الإسلام اهـ (٤:٣٥٣). وفيه أيضا فى باب "العقار يملك فى دار الحرب" قال محمد رحمه الله تعالى: قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا دخل الرجل المسلم دار الحرب بأمان فاكتسب مالا واشترى وباع فملك خيلا وسلاحا ودورا وغير ذلك، ثم ظهر المسلون على تلك الدار فله جميع ما اكتسب من ذلك إلا العقار من الدور، والأرضين فإن ذلك يكون فيئا للمسلمين، أما ما سوى العقار لا يكون فيئا لأن ما سوى العقار من منقول هو فى يده ويده غير مغنوم فما فى يده كذلك، وأما العقار فهو تحت يد ملكهم وملكهم مغنوم، فما فى يده مغنوم. وروى عن أبى يوسف رحمه الله تعالى فى الرجل أسلم فى دار الحرب وله عقار فظفر المسلمون على الدار أن عقاره لا يكون فيئا فعلى قياس تلك الرواية عقار هذا المسلم المستأمن لا يكون فيئا، كما لا يكون منقوله فيئا اهـ (٤:٢٣٨).

قلت: والظاهر أن القول بكون أرض الحرب ليست بعشرية ولا خراجية مبنى على القول

زكاة إذا كان يؤخذ منه العشر، وإن كان بمائة ألف"، أخرجه ابن أبى شيبة فى "المصنف" (ص٥٢)، وسنده صحيح.

بأن العقار لا تثبت فيه يد المالك حقيقةً بل اليد للملك فأرض أهل الحرب لا عشر فيها لكونها بيد ملكهم وملكهم مغنوم فما فى يده مغنوم أيضا، والعشر إنما يوظف على ما هو بيد المسلم ولا خراج لأن خراج الأرض لا يجب إلا على من هو من أهل دار الإسلام، لأنه حكم من أحكام المسلمين وحكم المسلمين لا يجرى إلا على من هو من أهل دار الإسلام، فعلى قياس قول أبى يوسف ينبغى وجوب العشر فى أرض المسلم فى أرض الحرب إذا أسلم عليها، لأنه لا يقول بكون أرضه وداره فيئا للمسلمين إذا ظهروا على الدار بل يقول بثبوت يد المالك عليهما حقيقةً والعشر زكاة الأرض فيجب عليهما كوجوب الزكاة فى ما بيده من النقود المنقولة. وقد عرفت فى باب "من أسلم على شيء فهو له" أن قول أبى يوسف هو الصحيح الراجح عندنا لقوة دليله، وكونه أرفق بالناس فكذلك وجوب العشر فى أرض من أسلم فى أرض الحرب هو الراجح. وبالأولى يجب فى أرض من كان فيها من أبناء الفاتحين الذين فتحوها عنوة أو من أبناء من أسلم هناك والدار دار الإسلام ثم استولى الكفار على الدار ولم يتعرضوا لما بأيديهم من الدور والعقارات لم أره صريحا، ولكنه مقتضى قول أبى يوسف رحمه الله الراجح عندنا فى الباب، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا وهو أعلم بالصواب. ثم اطلعت على قول أبى يوسف صريحا فى "كتاب الخراج" له، ونصه: قال أبو يوسف: وسئلت يا أمير المؤمنين! عن قوم من أهل الحرب أسلموا على أنفسهم وأرضهم ما الحكم فى ذلك؟ فإن دماءهم حرام وما أسلموا عليه من أموالهم فلهم، وكذلك أرضهم لهم وهى أرض عشر بمنزلة المدينة حيث أسلم أهلها مع رسول الله ﷺ، وكانت أرضهم أرض عشر، وكذلك الطائف والبحران كذلك (يريد البحرين من اليمن)، وكذلك أهل البادية إذا أسلموا على مياههم وبلادهم، فلهم ما أسلموا عليه، وهو فى أيديهم وأرضهم أرض عشر لا يخرجون عنها فيما بعد ويتوارثونها ويتبايعونها، وكذلك كل بلاد أسلم عليها أهلها فهى لهم وما فيها اهـ ملخصا (ص٧٤ ، ٧٥).

قلت: وقد نص علماؤنا بترجيح قول أبى يوسف والإفتاء به فى باب القضاء والأوقاف لكونه قد ابتلى بالقضاء وجرب الأمور فينبغى كذلك أن يرجح فى أحكام الأراضى من العشر والخراج، لكونها متعلقة بالأرض كتعلق الأوقاف بها، والله تعالى أعلم.

حكم أرض سقيت بالعين أو بماء السماء نصف عام وبالدلو نصف عام

فائدة: روى ابن حزم فى "المحلى" من طريق ابن أبى شيبة: ثنا محمد بن بكر عن ابن جريج

باب لا يؤخذ الخراج فى السنة إلا مرة وإن تكرر الخارج

٤١٢٨- حدثنا معن بن عيسى عن ابن أبى ذئب عن الزهرى "قال: لم يبلغنا أن أحدا من ولاة هذه الأمة الذين كانوا بالمدينة أبو بكر وعمر وعثمان أنهم كانوا يثنون العشور، ولكن يبعثون عليها كل عام فى الخصب والجدب. لأن أخذها سنة من رسول الله ﷺ". رواه ابن أبى شيبة فى "المصنف" (ص٦٢). وهو مرسل صحيح، وسقط اسم الزهرى عن نسخة المصنف الموجودة عندنا، وهو ثابت عند الزيلعى فى "نصب الراية" (٢: ٢٥٠)، وأخرج أبو عبيد معناه عن عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد عن يونس عن ابن شهاب مختصراً (كتاب الأموال ص٣٧٥ رقم ٩٨٢).

«قال: قلت لعطاء فى المال يكون على العين أو بعلا عامة الزمان ثم يحتاج إلى البئر يسقى بها، فقال: إن كان يسقى بالعين أو البعل أكثر مما يسقى بالدلو ففيه العشر، وإن كان يسقى بالدلو أكثر مما يسقى بالبعل ففيه نصف العشر، قال أبو الزبير: سمعت جابر بن عبد الله وعبيد بن عمير يقولان هذا القول اهـ (٥: ٢٦٠) وفى "المصنف" نحوه، إلا أن فيه: قال أبو الزبير: سمعت ابن عمر يقول هذا القول، ثم سألت سالم بن عبد الله فقال مثل قول عبد الله اهـ (ص٢٣). قال ابن حزم: وإن كان زرع، أو نخل يسقى بعض العام بعين، أو ساقية من نهر، أو بماء السماء، وبعض العام بنضح، أو سانية أو خطارة أو دلو قال أبو حنيفة وأصحابه: يزكى على الأغلب من ذلك، وهو قول رويناه عن بعض السلف، فذكر الأثر المذكور قال: وهذا مما ترك فيه الشافعيون صاحبا لا يعرف له مخالف منهم اهـ (٥: ٢٦١)، قلت: وهذا مما قد فاتنى ذكره فى أبواب الزكاة، فألحقته ههنا لمناسبته بباب العشر والخراج، فتنبه له.

باب لا يؤخذ الخراج فى السنة إلا مرةً وإن تكرر الخارج

قوله: "حدثنا معن بن عيسى إلخ" قلت: لفظ العشور يعم العشر والخراج كليهما، وقد فرق الإمام أبو حنيفة بينهما فقال: يتكرر العشر بتكرر الخارج، ولا يتكرر الخراج. قال فى "درر الحكام": "ويتكرر العشر بتكرر الخارج، لأن العشر لا يتحقق عشرا إلا بوجوبه فى كل الخارج، لا الخراج الموظف، فإنه لا يتكرر بتكرر الخارج فى سنة. لأن عمر رضى الله عنه لم يوظفه مكرراً وإنما قيد الخراج بالموظف، لأن خراج المقاسمة يتكرر بتكرر الخارج اهـ" (١: ٢٩٧). فالأثر محمول على الخراج دون العشر ويمكن إجراؤه على العموم أيضًا والمعنى أن الخلفاء كانوا لا يبعثون الجباة إلا مرة فى السنة وإن تكرر الخارج فى أرض بعضهم لأن مثل ذلك نادر فلم يأخذوا منهم العشر،

باب يسقط الخراج بالتداخل دون العشر

٤١٢٩- ثنا محمد بن بكر عن ابن جريج، أخبرنى سليمان الأحول عن طاوس أنه قال: إذا تداركت الصدقتان، فلا تؤخذ الأولى كالجزية. رواه ابن أبى شيبة فى "المصنف" (ص٦٢) ورجاله ثقات.

٤١٣٠- حدثنا عباد بن العوام عن محمد بن إسحاق عن يزيد بن أبى حبيب، أو يعقوب بن عتبة (قال أبو عبيد: والمحفوظ عندى أنه يعقوب بن عتبة) عن يزيد بن هرمز عن ابن أبى ذباب "أن عمر رضى الله عنه أخر الصدقة عام الرمادة قال: فلما أحيا الناس بعثنى، فقال: اعقل عليهم عقالين فاقسم فيهم عقالا وائتنى بالآخر". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٣٧٤ رقم ٩٨٠)، ورجاله ثقات وفى ابن إسحاق مقال، ولكنه حسن الحديث.

ولا الخراج مرتين، إلا أن يخبر أحدهم المصدق بتكرر الخارج من أرض العشر فيأخذه منه من غير استكراه.

باب يسقط الخراج بالتداخل دون العشر

قوله: "حدثنا محمد بن بكر إلخ". قال الشرنبلالى فى "غنية ذوى الأحكام" وهى حاشية "درر الحكام": قال فى "البحر": واختلف فى سقوط الخراج بالتداخل فعند الإمام يسقط وعندهما لا، وقيل: لا تداخل فيه بالاتفاق كالعشر اهـ (١:٢٩٩). قلت: فقول طاوس محمول عندنا على الخراج بدليل التشبيه بالجزية فإن الخراج هو المشابه لها وأما العشر فإنما يشبه الزكاة دون الجزية كما لا يخفى وفى الأثر دليل على سقوط الجزية بالتداخل أيضا وهو قول الإمام كما فى "غنية ذوى الأحكام" أيضا (ص مذكور).

قوله: "حدثنا عباد بن العوام إلخ". قلت: أما يعقوب بن عتبة فثقة من السادسة (تقريب ص٢٤٢)، ويزيد بن هرمز ثقة من الثالثة (تقريب ص٢٤١)، وابن أبى ذباب هو عبد الله بن عبد الرحمن بن الحارث بن سعد ثقة من الثالثة (تق ص١٠٦)، وهو يروى عن أبيه وعن أبى هريرة وسهل بن سعد، كما فى "التهذيب" (٥:٢٩٢)، فلا يبعد سماعه عن عمر رضى الله عنه ولا أقل من أن يكون سمع ذلك من عماله، وكان عام الرمادة سنة ثامن عشر من الهجرة قحط فيه أهل الحجاز وبلغت القلوب الحناجر وفى هذه السنة كان طاعون عمواس بالشام وفيها هلك الناس والأموال وقوله: "وأحيا الناس" أى نزل عليهم الحيا وهو المطر، والعقال صدقة العام، يقال: أخذ

باب وقت أخذ العشر والخراج الذى لا يؤخر عنه

٤١٣١- حدثنا أبو مسهر حدثنا سعيد بن عبد العزيز قال: قدم سعيد بن عامر بن خذيم على عمر بن الخطاب رضي الله عنه فلما أتاه علاه بالدرة، فقال سعيد: سبق سيلك مطرك. إن تعاقب نصبر، وإ تعف نشكر، وإن تستعتب نعتب. فقال: ما على المسلم إلا هذا، مالك تبطئ بالخراج؟ قال: أمرتنا أن لا نزيد الفلاحين على أربعة دينار، أربعة دينار، فلسنا نزيدهم على ذلك ولكنا نؤخرهم إلى غلاتهم، فقال عمر: لأعزلتك ما حييت أخرجه أبو عبيد فى الأموال (ص٤٤ رقم١١٥)، وقال: وقال أبو مسهر: ليس لأهل الشام حديث الخراج غير هذا". وهذا مرسل صحيح فإن أبا مسهر عبد الأعلى بن مسهر الغسانى الدمشقى، ثقة فاضل من كبار العاشرة روى له الجماعة". (تقريب ص٧١)، وسعيد بن عامر بن خذيم صحابى قرشى شهد خيبر، ومات سنة عشرين فى خلافة عمر وكان واليًا على حمص، وكان مشهورا بالزهد والخير (الإصابة ٣:٩٩).

المصدق عقال هذا العام، أى صدقته كذا فى حاشية "الأموال" (ص٣٧٤). وفيه دليل على أن العشر لا يسقط بالتداخل.

باب وقت أخذ العشر والخراج الذى لا يؤخر عنه

قوله: "حدثنا أبو مسهر إلخ" قال فى "درر الحكام": ووقته أى وقت أخذ العشر عند ظهور الثمر، هذا عند أبى حنيفة، وأما عند أبى يوسف فوقته وقت إدراكه وعند محمد حصوله فى الحظيرة، وثمرة الخلاف تظهر فى وجوب الضمان بإتلاف كذا قال الزيلعى اهـ. قال الشرنبلالى فى الحاشية: "وقال فى البرهان: ووجوب العشر باشتداد الحب، وبدو صلاح الثمرة عند أبى حنيفة، لأن الخارج بلغ حدا ينتفع به. وأبو يوسف يرى الوجوب بالحصاد والجداد، لا وقت جمع الخارج فى الحرن كما قال محمد اهـ. ففيه نوع مخالفة اهـ"، (١:١٨٨). ولم أقف على أقوالهم فى وقت الخراج غير ما فى الشامية، وهذا الكلام فى العشر مثله فيما يظهر خراج المقاسمة لأنه جزء من الخارج. أما خراج الوظيفة فهو فى الذمة لا فى الخارج فلا يختلف حكمه بالأكل وعدمه، تأمل اهـ، (٢:٨٥). أى فلا وقت له معينًا فإنه يجب بتعطيل الأرض فبالإتلاف أولى، وأما إذا هلك الزرع بآفة سماوية فلا عشر ولا خراج. والبسط فى كتب الفروع من الفقه وسيأتى فى باب الجزية أن خراج الرأس يؤخذ فى كل شهر هكذا وضعه عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان وهو المذهب

باب الجزية

باب الجزية التي توضع بالتراضي والصلح تتقدر بما يقع عليه الاتفاق

٤١٣٢- حدثنا محمد بن كثير عن زائدة بن قدامة عن منصور بن المعتمر عن هلال بن يساف عن رجل من ثقيف عن رجل من جهينة من أصحاب النبي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إنكم لعلكم تقاتلون قوما فيتقونكم بأموالهم دون أنفسهم وأبناءهم، ويصالحونكم على صلح فلا تأخذوا منهم فوق ذلك، فإنه لا يحل لكم». قال: وحدثنا يزيد عن شعبة عن منصور عن هلال عن رجل من ثقيف عن رجل من جهينة عن النبي ﷺ رواه أبو عبيد في "الأموال" (ص١٤٥ رقم ٣٢٨). وفيه من لم يسم وجهالة الصحابي لا تضر، وكذا المجهول في القرون الفاضلة، لا سيما وشعبة لا يحمل عن مشايخه إلا ما صح من حديثهم كما مر في "المقدمة". والحديث أخرجه أبو داود (٣:١٣٦ مع "العون") في "سننه"، وسكت عنه، فهو صالح عنده.

٤١٣٣- حدثني سعيد بن عفير حدثني يحيى بن أيوب عن يونس بن يزيد الأيلي عن ابن شهاب أن عمر بن الخطاب كان يأخذ ممن صالحه من أهل العهد ما صالحهم

وعلى هذا فما في الأثر من تأخيره إلى وقت الغلة إنما كان للرفق بأهل الذمة بدليل حمل عمر رضي الله عنه ذلك على الإبطاء، ولو كان التأخير إلى الغلة واجبا لما علاه بالدرة، ولم يقل مالك تبطى بالخراج قال أبو عبيد: وإنما وجه التأخير إلى الغلة للرفق بهم (لا لأن وجوب الخراج وأدائه يتوقف على الغلة)، ولم نسمع في استئداء الخراج والجزية وقتا من الزمان يجتبى فيه غير هذا اهـ. قلت: ولذا أوردته ههنا وإن لم يكن فيه حجة على وقت الوجوب -فافهم- والله تعالى أعلم.

باب الجزية التي توضع بالتراضي تتقدر بما يقع عليه الاتفاق

قوله: "حدثنا محمد بن كثير إلخ" الحديث نص في الباب فلا يجوز الزيادة على ما وقع عليه الاتفاق. قال في "الهداية": "ولأن الموجب هو التراضي فلا يجوز التعدي إلى غير ما وقع عليه الاتفاق اهـ". قال المحقق في "الفتح": "فلا يزاد عليه تحرزا عن الغدر، وأصله صلح رسول الله ﷺ أهل نجران، وهم قوم نصارى بقرب اليمن على ألفي حلة في العام، فذكره اهـ" (ص٢٨٨). قلت: ولا نعلم خلافًا في عدم جواز الزيادة على ما وضع بالتراضي والاتفاق.

قوله: "حدثني سعيد بن عفير إلخ" قلت: دلالته على أن لا يزاد على أهل الصلح فوق

عليه، لا يضع عنهم شيئا ولا يزيد عليهم، ومن نزل منهم على الجزية ولم يسم شيئا نظر عمر فى أمورهم فإن احتاجوا خفف عنهم، وإن استغنوا زاد عليهم بقدر استغنائهم". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٤٤ رقم ٣٩). ورجاله ثقات من رجال الصحيح، إلا أنه منقطع، وسعيد هو ابن كثير بن عفير قد ينسب إلى جده قال الحاكم: يقال: إن مصر لم تخرج أجمع للعلوم منه (تقريب ص٧٢). ويحيى بن أيوب: هو الغافقى المصرى من رجال الجماعة، صدوق. والباقون لا يسأل عنهم.

٤١٣٤- عن ابن عباس «قال: صالح رسول الله ﷺ أهل نجران على ألفى حلة، النصف فى صفر والبقية فى رجب يؤدونها إلى المسلمين وعارية ثلاثين درعا، وثلاثين فرسا، وثلاثين بعيرا، وثلاثين من كل صنف من أصناف السلاح يغزون بها، والمسلمون

ما صولحوا عليه ظاهرة. قال أبو عبيد: أما حديث عمر فى أهل الصلح أنه لا يضع عنهم شيئا، فلا أراه أراد إلا ما داموا مطيقين، ولو عجزوا لخفف عنهم بقدر طاقتهم لأن رسول الله ﷺ إنما اشترط أن لا يزاد عليهم، ولم يشترط أن لا ينقصوا إذا كانوا عاجزين عن الوظيفة، قال وحدثنا سعيد بن أبى مريم عن يحيى بن أيوب عن عبيد الله بن أبى جعفر قال حدثنى شيخ من أهل مصر قديم «أن معاوية كتب إلى وردان أن زد على القبط قيراطًا قيراطًا على كل إنسان فكتب إليه وردان كيف أزيد عليهم؟ وفى عهدهم أن لا يزاد عليهم» اهـ" (ص١٤٤).

قوله: "عن ابن عباس إلخ" قلت: هذا هو الأصل فى عقد الجزية بالصلح وأخرج أبو عبيد فى "الأموال" كتاب رسول الله ﷺ لأهل نجران مفصلا حدثنى أيوب الدمشقى حدثنى سعدان ابن أبى يحيى عن عبيد الله بن أبى حميد (متروك الحديث تق ص١٣٥) عن أبى مليح الهذلى (ثقة من الثالثة تق ص٢٦٧) «أن رسول الله ﷺ صالح أهل نجران وكتب لهم كتابًا -فذكره وفيه- أن فى كل سوداء وبيضاء وحمراء وصفراء ألفى حلة فى كل صفر ألف حلة وفى كل رجب ألف حلة كل حلة أوقية ما زاد الخراج أو نقص فعلى الأواقى فليحسب، وما قضوا من ركاب أو خيل أو دروع أخذ منهم بحساب» إلى آخره قال أبو عبيد: حدثنا عثمان بن صالح عن عبد الله بن لهيعة عن أبى الأسود عن عروة بن الزبير «أن رسول الله ﷺ كتب لأهل نجران من محمد النبى رسول الله، ثم ذكر نحو هذه النسخة» إلا أنهما اختلفا فى حروف فذكره (ص١٨٨ و ١٨٩).

قال أبو عبيد: قوله: "كل حلة أوقية"، يقول قيمتها أوقية وقوله: "فما زاد الخراج أو نقص فعلى الأواقى"، يعنى بالخراج الحلل. يقول: إن نقصت من الألفين أو زادت فى العدد أخذت قيمة

ضامنون لها حتى يردوها عليهم، إن كان باليمن كيد ذات غدر، على أن لا يهدم لهم بيعة ولا يخرج لهم قس ولا يفتنوا عن دينهم، ما لم يحدثوا حدثا أو يأكلوا الربا». أخرجه أبو داود وسكت عنه وهو من رواية السدى عن ابن عباس. قال المنذرى: فى سماعه منه نظر، وإنما قيل: إنه رآه ورأى ابن عمر وسمع من أنس بن مالك، ولكن له شواهد، ذكرها فى "النيل" (٧:٢٨٦).

ألفى أوقية، فكان الخراج إنما وقع على الأواقى ولكنه جعلها حللا لأنها أسهل عليهم من المال. وقوله "ما قضوا من ركاب أو خيل". يقول: إن لم تمكنهم الحلل أيضا فى الخراج فأعطوا الخيل والركاب والدروع أخذ منهم بحساب الأواقى حتى تبلغ ألفين. وقوله: "ومن أكل منهم الربا من ذى عقل، فذمتى منه بريئة". ألا تراه غلظ عليهم أكل الربا خاصة من بين المعاصى كلها، ولم يجعله لهم مباحًا، وهو يعلم أنهم يركبون من المعاصى ما هو أعظم من ذلك من الشرك، وشرب الخمر وغيره إلا دفعًا عن المسلمين، (كيلا يتسلطوا على أموالهم من الدور والأرضين)، وأن لا يبايعوهم به فيأكل المسلمون الربا، ولولا المسلمون ما كان أكل أولئك الربا إلا كسائر ما هم فيه من المعاصى، بل الشرك أعظم.

سبب إجلاء عمر رضى الله عنه أهل نجران من نجران ولهم عهد وصلح

وإنما أجلاهم عمر عن بلادهم وقد علم أن لهم عهدا مؤكدا من رسول الله ﷺ بتركهم ما شرط عليهم رسول الله ﷺ من أكل الربا اهـ (ص١٩٠). يدل على ذلك ما رواه أبو عبيد نفسه قال أبو أيوب (هو أيوب الدمشقى المذكور فى أول حديث) وحدثنى عيسى بن يونس عن عبيد الله ابن أبى حميد عن أبى المليح عن النبى ﷺ مثل ذلك –وفيه– فلما ولى عمر بن الخطاب أصابوا الربا فى زمانه فأجلاهم عمر قال: فأتوا العراق فاتخذوا النجرانية، وهى قرية بالكوفة اهـ (ص١٨٩) قلت: ومع ذلك فلم يجلهم عمر من نجران إلا بطلبهم ذلك منه كما رواه ابن أبى شيبة عن الشعبى قال: كتب رسول الله ﷺ إلى أهل نجران –وهم نصارى– أن من بايع منكم بالربا فلا ذمة له وأخرج أيضا عن سالم قال: إن أهل نجران قد بلغوا أربعين ألفا وكان عمر يخافهم أن يميلوا على المسلمين فتحاسدوا بينهم فأتوا عمر فقالوا: أجلنا قال: وكان رسول الله ﷺ قد كتب لهم كتابا أن لا يجلوا فاغتنمها عمر فأجلاهم فندموا، فأتوه فقالوا: أقلنا فأبى أن يقيلهم فلما قدم على (الكوفة) أتوه فقالوا: إنا نسألك بحظ يمينك وشفاعتك عند نبيك إلا ما أقلتنا فأبى وقال: إن عمر كان رشيد الأمر اهـ، كذا فى "النيل" (٧:٧٦٨)، قلت: فهذه شواهد متعددة لما رواه السدى عن ابن عباس.

باب مقدار الجزية التى يضعها على الكفار ابتداء أنها تؤخذ منهم على الطبقات

٤١٣٥- حدثنا على بن مسهر عن الشيبانى عن أبى عون محمد بن عبيد الله الثقفى، "قال: وضع عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى الجزية على رؤوس الرجال على

فائدة فى سماع السدى من ابن عباس:

ومع ذلك كله فنظر المنذرى فى سماعه منه وكذا نظر الحافظ ابن حجر فى ذلك إنما هو مبنى على مذهب البخارى، وأما على مذهب الجمهور وهو القول المنصور أن عنعنة المعاصر الممكن اللقاء محمولة على السماع، فلا نظر فيه فقد قال فى "التهذيب": إسماعيل بن عبد الرحمن ابن أبى كريمة السدى، أبو محمد القرشى، وهو السدى الكبير روى عن أنس وابن عباس، ورأى ابن عمر والحسن بن على وأبا هريرة وأبا سعيد اهـ فتراه جعله راويا عن ابن باس، كما جعله راويا عن أنس ولم يفرق، وفيه أيضًا: قال أبو العباس بن الأخرم: لا ينكر له ابن عباس قد رأى سعد بن أبى وقاص اهـ (١: ٣١٤)، فمن رأى سعدا والحسن بن على وأبا هريرة لا يبعد سماعه من ابن عباس، ولا من ابن عمر رضى الله عنهم فالأثر صحيح السند موصول عندنا، والله تعالى أعلم. قال أبو يوسف (فى "الخراج" له) ألفا حلة على أراضيها وعلى جزية رؤوسهم تقسم على الرجال الذين لم يسلموا وعلى كل أرض من أراضى نجران، وإن كان بعضهم قد باع أرضه، أو بعضها من مسلم، أو ذمى، أو تغلبى، والمرأة والصبى فى ذلك سواء فى أراضيهم، وأما جزية رؤوسهم فليس على النساء والصبيان اهـ" يعنى أن ما وقع عليه الصلح ويؤخذ سواء باع بعضهم أرضه أو لم يبع، ثم إذا باع أرضه يؤخذ ما وقع عليه الصلح على حاله، ويؤخذ الخراج من المشترى المسلم وعشران من التغلبى المشترى، ذكره المحقق فى "الفتح". قال: "وقول المصنف أى صاحب "الهداية" على ألف ومائتى حلة غير صحيح" اهـ (٥: ٢٨٩).

باب مقدار الجزية التى يضعها الإمام على الكفار ابتداء وأنها تؤخذ منهم على الطبقات

قوله: "حدثنا على بن مسهر إلخ". الجزية هى الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام فى كل عام والأصل فيها الكتاب والسنة. أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾.

الغنى ثمانية وأربعين درهما، وعلى المتوسط أربعة وعشرين درهما، وعلى الفقير

وأما السنة فما روى المغيرة بن شعبة «أنه قال لجند كسرى يوم "نهاوند": أمرنا نبينا رسول ربنا أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده أو تؤدوا الجزية» أخرجه البخارى (كما سيأتى).

وعن بريدة «أنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث أميرا على سرية أو جيش أوصاه بتقوى الله تعالى فى خاصة نفسه، وبمن معه من المسلمين خيرا وقال له: إذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى إحدى خصال ثلاث: أدعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. فإن أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. فإن أبوا فاستعن بالله، وقاتلهم. (وقد تقدم فى باب الدعوة قبل القتال) فى أخبار كثيرة، وأجمع المسلمون على جواز أخذ الجزية فى الجملة قاله الموفق فى "المغنى" (١٠:٥٦٧).

الجواب عن شبهة الملحدين فى الجزية:

فإن قال قائل من الملحدين: كيف جاز إقرار الكفار على كفرهم بأداء الجزية بدلا من الإسلام؟ قيل له: ليست الجزية بدلا من الإسلام ولا ثمنه، وإنما جاز لنا إقرارهم بدار الإسلام على كفرهم لالتزامهم حكم الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات ويحملهم ذلك على الدخول فى الإسلام لأن الناس على دين ملوكهم مع ما فى مخالطة المسلمين من الإطلاع على محاسن الإسلام، والجزية من الجزاء سميت بها لأنها جزاء تركهم ببلاد الإسلام منقادين لأحكامه، وعوض عن نصرة المقاتلة للدفاع عنها. وليس أخذ الجزية منهم رضا بكفرهم ولا إباحة لبقائهم على شركهم، وإنما هى عقوبة لهم فى الدنيا يعطونها عن يد وهم صاغرون وتبقيتهم على كفرهم بالجزية كما لو تركناهم بغير جزية تؤخذ منهم؛ إذ ليس فى العقل إيجاب قتلهم، لأنه لو كان كذلك لما جاز أن يبقى الله كافرا طرفة عين. فإذا أبقاهم لعقوبة يعاقبهم بها استدعاء لهم إلى التوبة من كفرهم واستمالة لهم إلى الإيمان لم يكن ممتنعا إمهاله إياهم، إذ كان فى علم الله أن منهم من يؤمن ومنهم من يكون من نسله من يؤمن بالله فكان فى ذلك أعظم المصلحة مع ما للمسلمين فيها من المرفق والمنفعة (فلو قتلوا أهل الذمة لم يكن لهم من يقوم بزرع الأراضى وخدمة المقاتلة، ولا من يجبوا منه الخراج لأرزاق العساكر، وبناء القناطر وتشييد الحصون ونحوها)، فليس إذا فى إقرارهم وما يدينون بغير جزية ما يوجب الرضا بكفرهم، فكذلك إمهالهم بالجزية جائز عقلا؛ إذ ليس فيه أكثر من تعجيل بعض عقابهم المستحق بكفرهم، وهو ما يلحقهم من الصغار والذل بأدائها (ولذلك لم يرض به كثير من المتمردين المتكبرين ورأوا الموت أهون عليهم دونه)، كذا فى "أحكام القرآن" للرازى (٣:١٠٣) بتغير يسير فى التعبير.

اثنى عشر درهما". رواه ابن أبى شيبة فى "المصنف"، وهو مرسل، ورواه ابن زنجويه

بيان اختلاف المذاهب فى مقدار الجزية

والمأخوذ منهم الجزية على ثلاث طبقات، والكلام فى هذه المسألة فى فصلين: أحدهما: فى تقدير الجزية والثانى فى كمية مقدارها. فأما الأول ففيه ثلاثة مذاهب: أحدها: أنها مقدرة بمقدار لا يزاد عليه، ولا ينقص منه، وهذا قول أبى حنيفة والشافعى (ومالك) ورواية عن أحمد.

والثانى: أنها غير مقدرة بل يرجع فيها إلى اجتهاد الإمام فى الزيادة والنقصان. وهذا قول الثورى وأبى عبيد ورواية عن أحمد.

والثالث: أن أقلها مقدر بدينار وأكثرها غير مقدر وهو اختيار أبى بكر من الحنابلة، ورواية عن أحمد ذكره الموفق فى "المغنى" (١٠:٥٧٦).

ثم اختلف أهل المذهب الأول فقال أصحابنا: على الموسر منهم ثمانية وأربعون درهمًا، وعلى الفقير المعتمل اثنا عشر درهما -وهو قول الحسن بن صالح-. وقال مالك: أربعة دنانير على أهل الذهب وأربعون درهما على أهل الورق، الغنى والفقير سواء لا يزاد ولا ينقص. وقال الشافعى: دينار على الغنى والفقير، قاله الجصاص فى "أحكام القرآن" له (٣:٩٦).

واحتج مالك بما رواه فى "الموطأ": عن نافع عن أسلم مولى عمر بن الخطاب «أن عمر بن الخطاب ضرب الجزية على أهل الذهب أربعة دنانير وعلى أهل الورق أربعين درهما مع ذلك أرزاق المسلمين، وضيافة ثلاثة أيام» (ص١٢٢). واحتج الشافعى رحمه الله بحديث معاذ «أنه ﷺ أمره أن يأخذ من كل حالم دينارا أو عدله معافرًا». رواه أحمد وأبو داود والنسائى والترمذى والدارقطنى وابن حبان والحاكم والبيهقى من حديث مسروق عن معاذ قال أبو داود: وهو حديث منكر. قال: وبلغنى عن أحمد أنه كان ينكره وذكر البيهقى الاختلاف فيه فبعضهم رواه عن الأعمش عن أبى وائل عن مسروق، أن النبى ﷺ، وأعله ابن حزم بالانقطاع وأن مسروقا لم يلق معاذا وفيه نظر. وقال الترمذى: "حديث حسن" وذكر أن بعضهم رواه مرسلا وهو أصح، كذا فى "التلخيص الحبير" (٢:٣٧٨). وقد اختلفت الرواة فى لفظ الحديث أيضا فرواه عبد الرزاق عن معمر وسفيان الثورى عن الأعمش عن أبى وائل عن مسروق عن معاذ به وفيه: «ومن حالم أو حالمة دينار أو عدله معافر». ورواه إسحاق بن راهويه فى مسنده من ثلاث طرق دائرة على الأعمش به، ورواه عبد الرزاق أيضًا عن معمر عن الزعمش عن مسروق مرسلا وفيه: "فأمره أن يأخذ من كل حالم أو حالمة من أهل الذمة دينارا أو عدله معافراً"، قال: وكان معمر يقول: هذا قوله: حالمة،

فى "كتاب الأموال": حدثنا أبو نعيم ثنا مندل عن الشيبانى عن أبى عون عن المغيرة بن

غلط ليس على النساء شيء، كذا فى "نصب الراية"، (٢:١٥١). واحتج أصحابنا بحديث عمر الذى ذكرناه فى المتن من طرق عديدة مرسلة وموصولة قال الموفق فى "المغنى" (١٠:٥٧٦).

حديث عمر فى مقدار الجزية وتقسيمها على الطبقات صحيح مشهور

ولنا حديث عمر رضى الله عنه وهو حديث لا شك فى صحته وشهرته بين الصحابة رضى الله عنهم وغيرهم ولم ينكره منكر ولا خلاف فيه، وعمل به من بعده من الخلفاء رضى الله عنهم فصار إجماعًا لا يجوز الخطأ عليه، وقد وافق الشافعى على استحباب العمل به. وأما حديث معاذ فلا يخلو من وجهين أحدهما "أنه فعل ذلك لغلبة الفقر عليهم بدليل قول مجاهد رواه البخارى فى الصحيح معلقًا قال ابن عيينة عن ابن أبى نجيح: قلت: لمجاهد: ما شأن أهل الشام عليهم أربعة دنانير وأهل اليمن عليهم دينار؟ قال: جعل ذلك من قبل اليسار" اهـ. قال الحافظ فى "الفتح": "وصله عبد الرزاق عنه به اهـ" (٦:١٨٤). قال: والوجه الثانى: أن يكون التقدير غير واجب إلخ: وقال الجصاص: "وهذا أى حديث معاذ عندنا فيما كان منه على وجه الصلح أو يكون ذلك جزية الفقراء منهم (أو كانوا كلهم فقراء بدليل أثر مجاهد المذكور). والدليل عليه ما روى فى بعض أخبار معاذ أن النبى ﷺ أمره أن يأخذ من كل حالم أو حالمة دينارا ولا خلاف أن المرأة لا تؤخذ منها الجزية إلا أن يقع الصلح عليه اهـ" (٣:٩٧). وقد نقل ابن رشد وغيره الاتفاق على أنه ليس على النساء جزية (حاشية الخراج لابن آدم ص٧٤). قال فى "الهداية": وما رواه محمول على أنه كان ذلك صلحا (فإن اليمن لم تفتح عنوة بل صلحا فوقع على ذلك). ولهذا أمره بالأخذ من الحالمة، وإن كانت لا يؤخذ منها الجزية اهـ (٥:٢٩١ مع "الفتح"). والجواب عن حجة مالك أن أرزاق المسلمين وضيافة ثلاثة أيام مع الأربعين يفى ثمانية وأربعين درهما فإن الضيافة تقسم بينهم على قدر جزيتهم نص عليه الموفق فى "المغنى" (١٠:٥٨٠).

واحتج من قال: بأنها غير مقدرة بل يرجع إلى اجتهاد الإمام فى الزيادة والنقصان، بأن النبى ﷺ أمر معاذا أن يأخذ من كل حالم ديناراً وصالح أهل نجران على ألفى حلة». رواهما أبو داود، وعمر جعل الجزية على ثلاث طبقات. وفى رواية عمرو بن ميمون عنه وجعل على كل رأس ثمانية وأربعين درهمًا رواه أبو يوسف فى "الخراج" (ص٤٥) وفى رواية له عند أبى عبيد فى "الأموال" قال: فكانت ثمانية وأربعين فجعلها خمسين (ص٤٠). وفى رواية أبى مجلز عند أبى عبيد أيضا: فوضع على كل رجل أربعة وعشرين درهمًا كل سنة، قال أبو عبيد: وحدثنا أبو اليمان

شعبة أن عمر وضع إلى آخره (زيلعى ٢:١٥٢).

قلت: ومندل فيه مقال، وثقه ابن معين وأبو حاتم والمرسل إذا أسند ولو من طريق ضعيفة كان حجة عند الكل كما ذكرناه فى المقدمة.

عن صفوان بن عمرو عن عمر بن عبد العزيز «أنه فرض على رهبان الديارات على كل راهب دينارين» (ص٤٢) «وصالح عمر رضى الله عنه بنى تغلب على مثلى ما على المسلمين من الزكاة» وهذا يدل على أنها إلى رأى الإمام لولا ذلك لكان على قدر واحد فى جميع هذا المواضع ولم يجز أن تختلف، ذكره الموفق فى "المغنى" (١٠:٥٧٥). وقال أبو عبيد: والذى اخترناه أن عليهم الزيادة كما يكون لهم النقصان للزيادة التى زادها عمر على وظيفة النبى ﷺ وللزيادة التى زادها عمر نفسه حين كانت ثمانية وأربعين فجعلها خمسين اهـ" (ص٤١).

قلنا: أما حديث معاذ فلا يرد علينا لكونه محمولا على وظيفة الفقراء كما مر، وبه نقول فى حق الفقير. وأما جزية أهل نجران وهى ألفا حلة فى كل سنة فقد ذكرنا أنها كانت من جزية المصالحة بالتراضى وهى غير مقدرة عندنا بمقدار، وإنما الكلام فى جزية يبتدئ الإمام بوضعها. وأما رواية عمرو بن ميمون، وأنه ذكر ثمانية وأربعين، ولم يفصل فإن حارثة بن مضرب وغيره، قد ذكروا تفصيل الطبقات الثلاث، فالواجب أن يحمل ما فى حديث عمرو بن ميمون على أكثر ما وضع من الجزية وأما رواية الثانية وفيها قال: وكانت ثمانية وأربعين فجعلها خمسين، فقال الجصاص: هذا ليس بمشهور ولم تثبت به رواية، "أحكام القرآن" (٣:٩٨). فإن أبا عبيد رواه عن أبى النضر وقال: ولا أعلم الحجاج إلا قد حدثنى به أيضا عن شعبة أنبأنى الحكم قال: سمعت عمرو بن ميمون أنه شهد عمر بذى الحليفة فذكره (ص٤٠)، فلم يدر أن قوله: فكانت ثمانية وأربعين فجعلها خمسين، من لفظ أبى النضر عن شعبة أو من لفظ الحجاج عنه، أو من لفظهما جميعًا. فإنى أخاف أن يكون حجاج قد تفرد به من بين القوم فإنى لم أر لهذه الزيادة أثرا فى شىء مما رواه الثقات عن الحكم غير هذه الرواية عند أبى عبيد، وحجاج وإن كان حسن الحديث، ولكنه لا يحتج بما ينفرد به إذا خالف الثقات. وبالجملة فهذه رواية شاذة لا تكاد تثبت ولا تنتهض للاحتجاج بها.

وأما رواية أبى مجلز فهى عند أبى عبيد مختصرة وقد رواها الإمام أبو يوسف فى "الخراج" أتم منه وذكر فيها الطبقات كلها كما أودعناه فى المتن، وأما إن عمر رضى الله عنه صالح بنى تغلب على ضعف زكاة المسلمين، فإنه ليس من الجزية التى نحن بسبيلها بل من الجزية التى توضع بالصلح

٤١٣٦- حدثنا إسماعيل بن جعفر عن إسرائيل عن أبى إسحاق عن حارثة بن مضرب عن عمر: أنه بعث عثمان بن حنيف فوضع عليهم ثمانية وأربعين درهما وأربعة وعشرين واثنى عشر". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (زيلعى ٢: ١٥٢). قلت: سند صحيح موصول وأخرجه يحيى بن آدم فى الخراج (ص٤٢) فرواه عن إسرائيل بسنده.

٤١٣٧- أخبرنا عارم بن الفضل ثنا حماد بن سلمة عن سعيد الجريرى عن أبى نضرة: "أن عمر وضع الجزية على أهل الذمة فيما فتح من البلاد فوضع على الغنى ثمانية وأربعين درهما، وعلى الوسط أربعة وعشرون درهما، وعلى الفقير اثنى عشر درهما" مختصر من حديث طويل رواه ابن سعد فى "الطبقات" (زيلعى ٢: ١٥٢). وهو مرسل صحيح، وأبو نضرة هو المنذر بن مالك بن قطعة رأى عدة من الصحابة أدرك طلحة وروى عن على بن أبى طالب وأبى موسى الأشعرى وأبى ذر الغفارى وأبى هريرة وأبى سعيد وغيرهم (تهذيب ١٠: ٣٠٢) وإرسال مثله حجة عندنا وعند الأكثرين.

٤١٣٨- حدثنى السرى بن إسماعيل عن عامر الشعبى "أن عمر بن الخطاب مسح السواد وأنه وضع على الرجل اثنى عشر درهما، وأربعة وعشرين درهما وثمانية وأربعين درهما" مختصر رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له (ص٤٢)، والسرى ضعيف، كما مر.

والتراضى، وقد عرفت أنها غير مقدرة عندنا. وأما إن عمر بن عبد العزيز وضع على الرهبان دينارين، على كل راهب فهذا عندنا على أنه راهب من الطبقة الوسطى فأوجب ذلك عليهم على ما رأى من احتمالهم له. فإنا لا نقول باستواء الفقير، والغنى، والمتوسط، وإنما يرد ذلك على من لم يفرق بينهم وأوجب دينارا أو أربعة على الغنى والفقير سواء.

قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: فكان الخبر الذى فيه تفصيل الطبقات الثلاث أولى بالاستعمال لما فيه من الزيادة وبيان حكم كل طبقة. ولأن من وضعها على الطبقات فهو قائل بخبر الثمانية والأربعين (وبخبر أربعة وعشرين درهماً وبخبر دينار على كل حالم ونحوها)، ومن اقتصر على الثمانية والأربعين (ونحوها مما ذكر)، فهو تارك للخبر الذى فيه ذكر تمييز الطبقات، وتخصيص كل واحد بمقدار منها" اهـ (٣: ٩٧).

قوله: "حدثنا إسماعيل بن جعفر" إلخ. دلالته، وكذا دلالة ما بعده من الآثار على

٤١٣٩- حدثنى سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن أبى مجلز "قال: بعث عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه عثمان بن حنيف فمسح الأرضين وجعل على الرأس اثنى عشر درهما وأربعة وعشرين درهما وثمانية وأربعين درهما، وعطل من ذلك النساء والصبيان" مختصرا، رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص٤٣) أيضا، وهو مرسل صحيح.

٤١٤٠- حدثنى الحجاج بن أرطاة عن ابن عون "أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه مسح السواد مادون جبل حلوان، وفيه: وأخذ من كل رأس موسر ثمانية وأربعين درهما، ومن الوسط أربعة وعشرين درهما، ومن الفقير اثنى عشر درهما" مختصرا، رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص٤٥) أيضا، وهو مرسل.

٤١٤١- عن عمر رضى الله عنه أنه ضرب الجزية على الغنى ثمانية وأربعين درهما، وعلى المتوسط أربعة وعشرين وعلى الفقير المكتسب اثنى عشر"، رواه البيهقى بطرق مرسلة (التلخيص الحبير ٢: ٣٨٠)، وسكوت الحافظ عنه يدل على أن لا علة له سوى الإرسال وهو حجة عندنا، وإذا تعددت الطرق فهو حجة عند الكل، كما مر فى "المقدمة".

معنى الباب ظاهرة.

قوله: "عن عمر إلخ". دلالته على معنى الباب ظاهرة. وقوله: "وعلى الفقير المكتسب" دليل على أن لا جزية على فقير غير معتمل خلافًا للشافعى رحمه الله، له إطلاق حديث معاذ رضى الله عنه. ولنا أن عمر رضى الله عنه لم يوظفها على فقير غير معتمل وكان ذلك بمحضر من الصحابة، ولأن خراج الأرض لا يوظف على أرض لا طاقة لها فكذا خراج الرأس بجامع عدم الطاقة لحكمة دفع الضرر. والحديث محمول على المعتمل الذى لا يقدر على العمل وإن أحسن حرفة. ودليل الحمل ما ذكرنا من المعنى وبتوظيف عمر المقترن بالإجماع جمعا بين الدليلين فإن قيل: فنفيه عن غير المكتسب بالمفهوم المخالف ولا تقولون به قلنا: ليس ذلك بلازم بل جاز أن يضاف إلى الأصل وهو عدم التوظيف على من لم يذكر، كذا فى الهداية و فتح القدير (٢: ٢٩٤).

جواز الاستدلال بالمفهوم إذا تأيد بالقياس:

قلت: وإذا كان المفهوم متأيدا بالقياس، كما فى ما نحن بسبيله، فهو حجة عند الكل أما

٤١٤٢- حدثنا كامل بن العلاء عن حبيب بن أبي ثابت أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه بعث عثمان بن حنيف على مساحة أرض السواد، فذكر الحديث، وفيه: «فختم خمس مائة ألف علج على الطبقات ثمانية وأربعين وأربعة وعشرين واثنى عشر» الحديث، رواه الإمام أبو يوسف في "الخراج" (ص١٩٣)، هو مرسل صحيح.

٤١٤٣- حدثني عفان عن مسلمة بن علقمة عن داود بن أبي هند عن الشعبي "أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث عثمان بن حنيف إلى السواد فطرز الخراج -فذكر الحديث وفيه- ووضع على الرجل الدرهم في الشهر والدرهمين في الشهر"، رواه أبو عبيد في "الأموال" (ص٦٩)، وهو مرسل صحيح، ومراسيل الشعبي لا يكاد يسقط منها شيء.

٤١٤٤- وأخرج يحيى بن آدم في "الخراج" له (ص٧٧ رقم ١٤١) حدثنا مندل العنزي عن الأعمش عن إبراهيم بن مهاجر عن عمرو بن ميمون، "قال: بعث عمر بن الخطاب حذيفة بن اليمان، وعثمان بن حنيف فأتياه فسألهما كيف وضعتما على أهل الأرض؟ فقالا: وضعنا على كل رجل أربعة درهم كل شهر" الحديث. مختصر ومندل ضعيف من قبل حفظه ومشاه بعضهم، فالحديث حسن الإسناد على الأصل الذي أصلناه في "المقدمة".

عند غيرنا فبالانفراد وأما عندنا فبالمجموع. ويجوز إضافة الحكم إلى الأثر. لم أره صريحًا، ولكنه مقتضى احتجاجهم بالحديث الضعيف المتأيد بالقياس، وإضافتهم الحكم إلى الحديث، فافهم.

وقت أخذ الجزية:

قوله: حدثني عفان إلخ" قلت: فيه دليل على وقت أخذ الجزية وأنه يؤخذ منهم في كل شهر هذا هو الأصل وإن أخر إلى وقت الغلة للرفق بأهل الذمة كان حسنا، كما مر في "باب وقت أخذ العشر والخراج". وبهذا تبين ما في قول أبي عبيد: "ولم نسمع في استيداء الخراج والجزية وقتا من الزمان يجتبى فيه غير هذا". أي غير أثر سعيد بن عامر بن خذيم المذكور هناك من القصور، ولو قال: لم نسمع في استيداء الخراج والجزية وقتا من الزمان يستحب تأخير الاجتباء إليه بشرط أن لا يفضي إلى توى الخراج غير هذا لكان أسلم وأولى. فإن أفضى إلى التوى لم يؤخر بل يؤخذ في كل شهر، وبهذا تأيد قول أبي حنيفة بأن الوجوب بأول الحول وعند الشافعي في آخره، كما في

باب توضع الجزية على أهل الكتاب والمجوس مطلقا وعلى عبدة الأوثان من العجم

٤١٤٥- عن بجالة وهو ابن عبدة قال: "أتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته

"الهداية" و "فتح القدير" (٥:٢٩٨). ولو كان الوجوب في آخر الحول لم يكن لأخذها قبل الوجوب معنى. قال في "البدائع": "وأما وقت الوجوب فأول السنة لأنها تجب لحقن الدم في المستقبل فلا تؤخر إلى آخر السنة، ولكن تؤخذ في كل شهر اهـ" (٧:١١١).

قال في "الهداية": "وجزية يبتدئ الإمام بوضعها إذا غلب على الكفار وأقرهم على أملاكهم فيضع على الغني الظاهر الغني في كل سنة ثمانية وأربعين درهمًا. يأخذ منهم في كل شهر أربعة دراهم، وعلى وسط الحال أربعة وعشرين درهمًا في كل شهر درهمين، وعلى الفقير المعتمل اثنى عشر درهمًا في كل شهر درهمًا اهـ" (٥:٢٨٩ مع "الفتح"). وبهذا ظهر غاية اعتناء الحنفية بجمع الآثار المختلفة في الباب وإعمالها كلها فافهم. قال الموفق في "المغني": "وحدا ليسار في حقهم ما عده الناس غنى في العادة وليس بمقدر لأن التقديرات بابها التوقيف ولا توقيف في هذا فيرجع فيه إلى العادة والعرف اهـ" (١٠:٥٧٧). قلت: وبهذا قال الفقيه أبو جعفر منا، كما في "فتح القدير" (٥:٢٩١). وهو الذي نص عليه أبو يوسف في "الخراج" (ص١٤٨). ورجحه الجصاص في "أحكام القرآن" له (٣:٩٨)، وهو الأصح "تتارخانيه" وصححه أيضا في "الولوالجية، والمنتقى" وهو المختار كما في "الاختيار"، وهو الموافق لرأي صاحب المذاهب، كذا في "الدر" و "الشامية" (٣:٤١٣).

باب توضع الجزية على أهل الكتاب والمجوس مطلقا وعلى عبدة الأوثان من العجم

قوله: "عن بجالة إلخ" قلت: دلالته على أخذ الجزية من المجوس ظاهرة. قال أبو عبيد: فقد صحت الأخبار عن رسول الله ﷺ والأئمة بعده أنهم قبلوها منهم ثم تكلم الناس بعد في أمرهم، فقال بعضهم: إنما قبلت منهم لأنهم كانوا أهل كتاب، ويحدثون بذلك عن علي رضي الله عنه، ولا أحسب هذا محفوظا عنه، ولو كان له أصل لما حرم رسول الله ﷺ ذبائحهم ومناكحتهم وهو كان أولى بعلم ذلك ولا اتفق المسلمون بعده على كراهتها. وقد قال بعضهم قبلها النبي ﷺ منهم حين نزلت عليه ﴿لا إكراه في الدين﴾ ويحدثونه عن مجاهد وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه تأول هذه الآية في بعض النصارى والروم ثم أسند عن وسق الرومي، وكان مملوكا لعمر بن الخطاب أنه عرض عليه السلام فأبى، فقال: ﴿لا إكراه في الدين﴾، فلما حضرته الوفاة أعتقه.

بسنة: فرقوا بين كل ذى محرم من المجوس ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس، حتى

قال أبو عبيد: فأرى عمر أنه تأول هذه الآية فى أهل الكتاب وهو أشبه بالتأويل والله أعلم. (لأنه عبدة الأوثان من العرب لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف وهذا إكراه أيضا، وجائز بالإجماع. قال ابن حزم فى ""المحلى": "لم يختلف مسلمان فى أن رسول الله ﷺ لم يقبل من الوثنيين من العرب إلا الإسلام أو السيف إلى أن مات عليه السلام فهو أكراه فى الدين. فهذه الآية منسوخة أو مخصوصة بأهل الكتاب اهـ ملخصا (١١:١٩٦) قال غير: إنا لم نجد فى أمر المجوس شيئا يبلغه علمنا إلا إتباعا لسنة رسول الله ﷺ والانتهاء إلى أمره فالجزية مأخوذة من أهل الكتاب بالتنزيل ومن المجوس بالسنة اهـ (ص٣٤ و ٣٥) ملخصا.

كيف أخذت الجزية من مجوس العرب وهم كعبدة الأوثان منهم؟

قلت: وإنما أشكل على أبى عبيد أخذ الجزية من مجوس العرب لكونهم مشركين كعبدة الأوثان فكان القياس أن لا تقبل منهم الجزية كما لا تقبل من الوثنيين من العرب. وأما مجوس العجم فلا إشكال فى قبول الجزية عنهم. كما ذكره أبو عبيد نفسه قبل ذلك بورقين ونصه: فعلى هذا تتابعت الآثار عن رسول الله ﷺ والخلفاء بعده فى العرب من أهل الشرك أن من كان منهم ليس من أهل الكتاب فإنه لا يقبل منه إلا الإسلام أو القتل كما قال الحسن، وأما العجم فتقبل منهم الجزية، وإن لم يكونوا أهل كتاب، للسنة التى جاءت عن رسول الله ﷺ فى المجوس وليسوا بأهل الكتاب. وقبلت بعده من الصائبين فأمر المسلمين على هذين الحكمين من العرب والعجم اهـ" (ص٣٠) أى فلما قبلت الجزية من مجوس العرب. وليسوا بأهل كتاب فتقبل من مجوس العجم بالأولى وكذا ومن عبدة الأوثان منهم.

بقى الإشكال فى مجوس العرب فذهب الإمام الشافعى، ومن وافقه إلى أن الجزية لا تقبل من غير أهل الكتاب، وقد أخذها النبى ﷺ من المجوس، فدل على إلحاقهم بهم وقد اقتصر عليه قاله الحافظ فى "الفتح" (وذكر البيهقى فى باب "المجوس أهل كتاب والجزية تؤخذ منهم" حديثا من طريق سعيد بن المرزبان عن نصر بن عاصم عن على (كان المجوس أهل كتاب يقرؤونه وعلم يدرسونه فشرب أميرهم الخمر فوقع على أخته فلما أصبح دعا أهل الطمع فأعطاهم وقال: إن آدم كان ينكح أولاده بناته فأطاعوه، وقتل من خالفه فأسرى على كتابهم، وعلى ما فى قلوبهم منه فلم يبق عندهم منه شيء مؤلف "فتح البارى" ثم حكى عن ابن خزيمة أنه قال: وهم ابن عيينة، ورواه عن أبى سعد البقال -يعنى ابن المرزبان- عن نصر بن عاصم وإنما هو عيسى بن عاصم الأسدى.

شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر"، رواه

والظاهر أن رواية عيسى هذا عن علي مرسلة لأنهم نصوا على أن روايته عن ابن عباس وعن ابن عمر مرسلة فما الذى ينفعه اتصال رواية نصر بن عاصم؟ على أن العقيلى قال عن نصر: هذا لا يتابع على حديثه، والبقال متكلم فيه قال ابن معين: "ليس بشيء". وقال الفلاس: "متروك"، وقال أبو زرعة: "مدلس"، وقال البخارى: "منكر الحديث"، وقال النسائى: "ضعيف". وسكت عنه البيهقى ههنا، وقال فيما مضى فى "باب أخذ السلاح فى الحرب": "غير قوى". وقال فى باب دية أهل الذمة "لا يحتج به" وقال صاحب "التمهيد" فى قوله عليه السلام: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» يعنى فى الجزية دليل على أنهم ليسوا أهل كتاب وعلى ذلك جمهور الفقهاء. وقد روى عن الشافعى أنهم كانوا أهل كتاب فبدلوا وأظنه ذهب فى إلى شيء، روى عن على من وجه فيه ضعف يدور على أبى سعد البقال. ثم ذكر هذا الأثر.

ثم قال: وأكثر أهل العلم يأبون ذلك، ولا يصححون هذا الأثر، والحجة لهم قوله تعالى: ﴿أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا﴾. يعنى اليهود والنصارى وقوله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لم تحاجون فى إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده﴾، وقال تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل﴾ فدل على أن أهل الكتاب هم أهل التوراة والإنجيل اليهود والنصارى لا غير، وقد روى عبد الرزاق عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: المجوس أهل كتاب؟ قال: لا. وقال أيضا: أخبرنا معمر قال: سمعت الزهرى سئل أ تؤخذ الجزية ممن ليس من أهل الكتاب؟ قال: نعم أخذها رسول الله ﷺ من أهل البحرين (وكانوا مجوسا مؤلف) وعمر من أهل السواد (وفيهم مجوس أيضا) وعثمان من بربر اهـ من "الجوهر النقى" (٢:٢٠٩ و ٢١٠)، فتراه قد جعل المجوس ممن ليس من أهل الكتاب.

تحقيق حال المجوس وأنهم من أهل الكتاب أم لا؟

قلت: وقد حسن الحافظ فى "الفتح" حديث على هذا قال: وروى عبد بن حميد فى تفسير سورة البروج بإسناد صحيح عن ابن أبزى «لما هزم المسلمون أهل فارس قال عمر: اجتمعوا! فقال: إن المجوس ليسوا أهل كتاب فنضع عليهم. ولا من عبدة الأوثان فنجرى عليهم أحكامهم. فقال على: بل هم أهل كتاب فذكره نحوه. لكن قال: وقع على ابنته، وقال فى آخره: فوضع الأخدود لمن خالفه فهذا حجة لمن قال: كان لهم كتاب (٦:١٨٦).

قلت: وأخرجه الطبرى فى تفسيره حدثنا ابن حميد ثنا يعقوب القمى (هو ابن عبد الله

البخاري (فتح الباري ٦:١٨٥).

ابن سعد الأشعري القمي صدوق يهم من الثامنة (تق ص٢٤٢) عن جعفر (هو ابن أبي المغيرة الخزاعي القمي صدوق يهم من الخامسة تق ص٣٠) عن ابن أبزى (هو سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى ثقة من الثالثة (تق ص٧١) قال: لما رجع المهاجرون من بعض غزواتهم بلغهم يعني -عمر بن الخطاب رضي الله عنه- فقال بعضهم لبعض: أي الأحكام تجري في المجوس وأنهم ليسوا بأهل كتاب وليسوا من مشركي العرب. فقال علي بن أبي طالب: قد كانوا أهل كتاب وقد كانت الخمر أحلت لهم فذكر نحوه. لكن قال: «فتناول أخته فوقع عليها» إلخ (٣٠:٨٤).

وتأيد به ما رواه البقال عن عيسى بن عاصم عن علي ويؤيده ما رواه الإمام أبو يوسف في "الخراج" له حدثنا سفيان بن عيينة عن نصر بن عاصم الليثي عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه «أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر أخذوا الجزية من المجوس، قال علي كرم الله وجهه: وأنا أعلم الناس بهم كانوا أهل كتاب يقرأونه، وعلم يدرسونه فنزع من صدورهم (ص١٥٥)، وفيه متابعة للإمام الشافعي في تسمية نصر بن عاصم، ولكن أسقط الواسطة بينه وبين سفيان بن عيينة -وهو أبو سعد البقال- قال أبو يوسف: وحدثنا فطر بن خليفة «أن فروة بن نوفل الأشجعي قال: إن هذا الأمر عظيم يؤخذ من المجوس الجزية، وليسوا بأهل كتاب. قال: فقام إليه المستورد بن الأحنف، فقال: طعنت على رسول الله ﷺ فتب. وإلا قتلتك والله. وقال: قد أخذ رسول الله ﷺ من مجوس أهل هجر الجزية قال: فأتيا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، فقال: سأحدثكما بحديث ترضيانه جميعًا عن المجوس. فذكر مثل حديث البقال وزاد في آخره، قال علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: فأخذ رسول الله ﷺ الخراج لأجل كتابهم وحرم مناكحتهم وذبائحهم لشركهم اهـ» (ص١٥٦)، وفروة بن نوفل والمستورد بن الأحنف كلاهما ثقتان من الثالثة (تق ص٢٥ و ١٦٩). وفطر بن خليفة صدوق من الخامسة تق (ص١٧٠). وقد حكى وكيع أن فطرًا سأل عطاء وروى أيضًا عن رجل يقال له عطاء: رأى النبي ﷺ، وذكره ابن حبان في الثقات وقال: قد قيل: إنه سمع من أبي الطفيل، فإن صح فهو من التابعين وهو من رجال البخاري والأربعة، وثقه كثيرون وتكلم فيه بعضهم لسوء مذهبه، كان يقدم عليا على عثمان اهـ. من "التهذيب" ملخصا (٨:٣٠٢).

فالظاهر أنه سمع القصة من فروة بن نوفل أو من المستورد، وكلاهما ثقة قد رأى عليا رضي الله تعالى عنه، فظاهر السند الانقطاع، ولكنه في الأصل متصل، والله تعالى أعلم. ولا يرد عليه

. . . .

قوله تعالى: ﴿إنما أنزل الكتاب على طائفتين﴾، ونحوه فإن الحديث لم يدخل المجوس فى أهل الكتاب بل ألحقهم بهم فى بعض الأحكام وبه يقول الشافعى ولم يقل: بأنهم الآن من أهل الكتاب بل إنهم مثلهم إلحاقا وشتان بين القولين.

حكم ذبائح المجوس ومناكحة نساءهم:

قال الحافظ فى "الفتح: وأما قول ابن بطال: لو كان لهم كتاب، ورفع لرفع حكمه، ولما استثنى حل ذبائحهم ونكاح نسائهم، فالجواب أن الاستثناء وقع تبعا للأثر الوارد فى ذلك لأن فى ذلك شبهة تقتضى حقن الدم بخلاف النكاح، فإنه مما يحتاط له اهـ (١٨٦:٦) قلت: ولو اطلع الحافظ على طريق فطر بن خليفة فى "الخراج" لأبى يوسف لقال: إنما قلنا بالاستثناء لقول على رضى الله عنه: فأخذ رسول الله ﷺ الخراج لأجل كتابهم، وحرم مناكحتهم وذبائحهم لشركهم قال: وقال ابن المنذر: ليس تحريم نساءهم وذبائحهم متفقا عليه، ولكن الأكثر من أهل العلم عليه اهـ -وقال أيضا-: ونقل أى ابن عبد البر الاتفاق على أنه لا يحل نكاح نساءهم، ولا أكل ذبائحهم لكن حكى غيره عن أبى ثور حل ذلك قال ابن قدامة: هذا خلاف إجماع من تقدمه. قلت: وفيه نظر فقد حكى ابن عبد البر عن سعيد بن المسيب أنه لم يكن يرى بذبيحة المجوسى بأسا، إذا أمره المسلم بذبحها. وروى ابن أبى شيبة عنه وعن عطاء وعمرو بن دينار وطاوس أنهم لم يكونوا يرون بأسًا بالتسرى بالمجوسية اهـ» (١٨٤:٦ و ١٨٦).

قلت: أراد ابن عبد البر وابن قدامة اتفاق القرن الثالث من بعد التابعين والخلاف السابق يرتفع بالإجماع اللاحق كما تقرر فى الأصول فأبو ثور محجوج بإجماع من تقدمه حتما قال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: "وليس أهل الشرك من عبدة الأوثان وعبدة النيران والمجوس فى الذبائح والمناكحة على مثل ما عليه أهل الكتاب لما جاء عن النبى ﷺ فى ذلك. وهو الذى عليه الجماعة والعمل لا اختلاف فيه اهـ (ص١٥٤). وأبو يوسف من أتباع التابعين وهو يحكى إجماع أهل عصره على حرمة مناكحة المجوس وذبائحهم. وأيضا فإن أقوى ما جاء فى كون المجوس ملحقا بأهل الكتاب إنما هو ما روى عن على كرم الله تعالى وجهه وقد نص على نفسه بأن النبى ﷺ ألحقهم بهم فى أخذ الخراج فحسب وحرم مناكحتهم وذبائحهم لشركهم وروى الحسن بن محمد وهو ثقة فقيه من آل على بن أبى طالب أبوه ابن الحنفية «أن رسول الله ﷺ صالح مجوس أهل هجر على أن يأخذ منهم الجزية غير مستحل مناكحة نساءهم، ولا أكل ذبائحهم»، كما ذكرناه فى المتن فلا وجه للقول بحل شىء من ذلك أصلا. قال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له:

. . . .

وإذا وقعت المجوسية فى سهم رجل فلا يحل له وطئها قد كره ذلك غير واحد من الفقهاء مع ما جاء عن النبى ﷺ فى مناكحة المجوس ثم أسند ذلك عن الحسن بن محمد وعن أبى سلمة بن عبد الرحمن وعبد الله بن مسعود، وإبراهيم النخعى بأسانيد صحاح وحسان (ص٢٤٥).

إكراه المسبية على الإسلام:

وقال إبراهيم: إذا سبيت المجوسيات وعبدة الأوثان عرض عليهن الإسلام وأجبرن عليه، ووطئن واستخدمن، فإن أبين أن يسلمن استخدمن ولم يوطئن اهـ. ومما يدل على أنهم ليسوا أهل كتاب أن النبى ﷺ كتب إلى صاحب الروم: يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم. وكتب إلى كسرى ولم ينسبه إلى كتاب وروى فى قوله تعالى: ﴿الم غلبت الروم فى أدنى الأرض﴾ أن المسلمين أحبوا غلبة الروم لأنهم أهل كتاب وأحبت قريش غلبة فارس لأنهم جميعا ليسوا بأهل كتاب فخاطرهم أبو بكر رضى الله تعالى عنه. والقصة فى ذلك مشهورة قاله الجصاص فى "الأحكام" له (٢:٣٢٧): وقصة مخاطرة قريش وأبى بكر أخرجها الترمذى فى "جامعه"، وقال: حسن صحيح (٢:٥٠).

معنى قول عمر: فرقوا بين كل ذى رحم من المجوس:

قلت: وأما قول عمر فى الحديث الذى بدأنا به الباب: فرقوا بين كل ذى محرم من المجوس فقال الخطابى: أراد عمر بالتفرقة بين المحارم من المجوس منعهم من إظهار ذلك وإفشاء عقودهم به، وهو كما شرط على النصارى أن لا يظهروا صليبهم، وقال الحافظ فى "الفتح": قد روى سعيد ابن منصور من وجه آخر عن بجالة ما يبين سبب ذلك ولفظه: أن فرقوا بين المجوس وبين محارمهم كيما نلحقهم بأهل الكتاب فهذا يدل على أن ذلك عند عمر شرط فى قبول الجزية منهم اهـ (٦:١٨٥). وقال أبو عبيد فى "الأموال": "ولا أرى عمر كتب إلى جزء بن معاوية بما كتب من نهيهم عن الزمزمة والتفريق بينهم وبين حرائمهم، إلا قبل أن يحدثه عبد الرحمن بن عوف بالحديث. فلما وجد الأثر عن رسول الله ﷺ اتبعه ولم يسأل عما وراء ذلك حتى أخذها أيضا من مجوس فارس ولم يكتب فى أمرهم بتفريق ولا نهى عن زمزمة وقد احتج بالاتباع فى أمرهم غير واحد من العلماء" اهـ (ص٣٦).

قلت: والظاهر عندى أن عمر كتب بذلك بعد ما حدثه عبد الرحمن بالحديث ولو كان كتبه قبل أن يسمع الأثر لأمر بهدم بيوت النيران أولا فإن ذلك أشد تأثيراً فى الإلحاق بأهل الكتاب

٤١٤٦- عن جبير بن حبة قال المغيرة بن شعبة لجند كسرى يوم نهاوند: «أمرنا نبينا رسول ربنا أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده أو تؤدوا الجزية». أخرجه الإمام البخارى فى صحيحه فى حديث طويل (فتح البارى).

٤١٤٧- عن جعفر بن محمد عن أبيه أن عمر بن الخطاب "قال: لا أدرى ما أصنع بالمجوس؟ فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول:

من التفريق بين المحارم وترك الزمزمة، وأولى وأقدم وكيف يلحقهم بأهل الكتاب ويتركهم يعبدون النار؟ ولكنه لما سمع حديث رسول الله ﷺ سنوا بهم سنة أهل الكتاب تركهم وما يدينون ونهاهم عن إظهار شعائر دينهم فى بلاد المسلمين. كما نهى النصارى عن إظهار الصليب بين ظهرانيهم ولم يفرق بينهم وبين محارمهم فى أرض فارس، ولا نهى عن زمزمة لكون المسلمين لم يسكنوا هنالك فى عهده إلا القليل.

ويؤيد ما قاله الخطابى ما رواه أبو يوسف فى "الخراج" حدثنى شيخ من علماء البصرة عن عوف بن أبى جميلة (هو الأعرابى ثقة مأمون من رجال الجماعة) قال: "كتب عمر بن عبد العزيز إلى عدى بن أرطاة كتابا يقرأه على منبر البصرة: أما بعد! فاسأل الحسن بن أبى الحسن (هو الإمام الحسن البصرى) ما منع من قبلنا من الأئمة أن يحولوا بين المجوس وبين ما يجمعون من النساء اللاتى لم يجمعهن أحد من أهل الملل غيرهم، فسأل عدى الحسن فأخبره أن رسول الله ﷺ قد قبل من مجوس أهل البحرين الجزية، وأقرهم على مجوسيتهم وعامل رسول الله ﷺ العلاء بن الحضرمى ثم أقرهم أبو بكر ثم أقرهم عمر بعد أبى بكر وأقرهم عثمان بعد عمر اهـ" (ص١٥٦). وأخرجه أبو عبيد فى "الأموال": حدثنا حجاج عن حماد بن سلمة عن حميد بن عبد الرحمن "قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى الحسن فذكره نحوه قال فكتب إليه الحسن أما بعد! فإنك متبع ولست بمبتدع والسلام". وهذا سند حسن. فثبت بذلك أن عمر رضى الله عنه كان قد أقرهم على مجوسيتهم يجمعون من النساء اللاتى لم يجمعهن أحد من أهل الملل غيرهم. وإنما نهاهم عن إفشاء عقودهم به فى بلاد المسلمين بين ظهرانيهم، كما قال الخطابى، ولم يتقدم إليهم رسول الله ﷺ، ولا أبو بكر بذلك لكون المسلمين إذ ذلك أقلاء بالبحرين وهجر، فافهم.

قوله: "عن جبير بن حبه إلخ". دلالته على أخذ الجزية من المجوس ظاهرة.

قوله: "عن جعفر بن محمد إلخ". دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، وقول عمر: ما أصنع بالمجوس وليسوا أهل كتاب؟ وكذا قول رسول الله ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» فيه

سنوا بهم سنة أهل الكتاب". رواه مالك فى الموطأ وهذا منقطع مع ثقة رجاله. ورواه ابن المنذر والدارقطني فى "الغرائب" من طريق أبى على الحنفى عن مالك فزاد فيه عن جده وفى آخره قال مالك فى الجزية وهو منقطع أيضا. إلا أن يكون الضمير فى عن جده على محمد بن على فيكون متصلا لأن جده الحسين بن على سمع من عمر بن الخطاب ومن عبد الرحمن بن عوف وله شاهد من حديث مسلم بن العلاء بن الحضرمى أخرجه الطبرانى فى آخر حديث بلفظ سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب (فتح البارى).

قلت: وأبو على الحنفى وثقه الدارقطنى وابن عبد البر، وقال: هذا حديث منقطع ولكن معناه يتصل من وجوه حسان اهـ (زيلعى)، وأخرجه أبو عبيد فى "الأموال" عن يحيى بن سعيد عن جعفر بن محمد عن أبيه "قال: قال عمر: ما أدرى ما أصنع بالمجوس؟ وليسوا أهل كتاب" فذكر نحوه ورجاله ثقات.

٤١٤٨- عن عمرو بن عوف «أن رسول الله ﷺ بعث أبا عبيدة بن الجراح إلى البحرين يأتى بجزيتها وكان رسول الله ﷺ صالح أهل البحرين وأمر عليهم العلاء بن الحضرمى» متفق عليه.

٤١٤٩- وعن الزهرى قال: «قبل رسول الله ﷺ الجزية من أهل البحرين وكانوا مجوسا» رواه أبو عبيد فى "الأموال" (نيل الأوطار)، ولم يعل حديث الزهرى إلا بالإرسال قال: وقد تقدم له شاهد أول الباب.

دلالة على أن المجوس ليسوا أهل كتاب. قال الحافظ فى "الفتح": لكن روى الشافعى وعبد الرزاق وغيرهما بإسناد حسن، عن على كان المجوس أهل كتاب فذكر ما تقدم ذكره، وقد عرفت أن حديث على لا يدل على أنهم الآن من أهل الكتاب بل يدل على إلحاقهم بهم فى حكم الجزية فقط؛ لما قد كان لهم كتاب فيما مضى.

قوله: "عن عمرو بن عوف إلخ" دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة ومرسل الزهرى رواه أبو عبيد فى "الأموال" مفصلا (ص٣٣) حدثنا سعيد بن عفير عن يحيى بن أيوب (هو الغافقى المصرى) عن يونس عن ابن شهاب «قال: أول من أعطى الجزية من أهل الكتاب أهل نجران فيما بلغنا، وكانوا نصارى، وقبل رسول الله ﷺ الجزية من أهل البحرين وكانوا مجوسًا، ثم أدى أهل أيلة وأهل أذرح إلى رسول الله ﷺ الجزية فى غزوة تبوك، ثم بعث خالد بن الوليد إلى أهل دومة

٤١٥٠- حدثنا الأشجعى وعبد الرحمن بن مهدى عن سفيان عن قيس بن مسلم عن الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب قال: «كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يدعوهم إلى الإسلام فمن أسلم قبل منه ومن لا ضربت عليه الجزية فى أن لا تؤكل له ذبيحة ولا تنكح له امرأة». رواه أبو عبيد فى "الأموال"، وهو مرسل صحيح، وأخرجه أبو يوسف فى "الخراج" بلفظ «صالح رسول الله ﷺ مجوس أهل هجر على أن يأخذ منهم الجزية غير مستحل مناكحة نساءهم ولا أكل ذبائحهم». رواه عن قيس ابن الربيع الأسدى عن قيس بن مسلم الجدلى عنه، وهذا حسن مع إرساله.

الجندل فأسروا رئيسهم أكيدر، فبايعوه على الجزية». وهذا مرسل صحيح.

قوله: " حدثنا الأشجعى إلخ". دلالته على حرمة مناكحة المجوس وأكل ذبائحهم ظاهرة. وقد مر الكلام فيه مستوفى قال الموفق فى "المغنى": وليس للمجوس كتاب، ولا تحل ذبائحهم، ولا نكاح نساءهم، نص عليه أحمد، وهو قول عامة العلماء إلا أبا ثور، فإنه أباح ذلك لقول النبى ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»، ولأنه يروى أن حذيفة تزوج مجوسية ولأنهم يقرون بالجزية فأشبهوا اليهود والنصارى. ولنا قول الله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات﴾ وقوله تعالى: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾ فرخص من ذلك فى أهل الكتاب فمن عداهم يبقى على العموم، ولم يثبت أن للمجوس كتابا وسئل أحمد أ يصح عن على أن للمجوس كتابا؟ فقال: هذا باطل واستعظمه جداً، ولو ثبت أن لهم كتابا فقد بينا أن حكم أهل الكتاب لا يثبت لغير أهل الكتابين، وقوله ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» دليل على أن لا كتاب لهم وإنما أراد به النبى ﷺ فى حقن دماءهم، وإقرارهم بالجزية لا غير وذلك أنهم لما كانت لهم شبهة كتاب غلب ذلك فى تحريم دماءهم، فيجب أن يغلب حكم التحريم لنسائهم وذبائحهم. فإننا إذا غلبنا الشبهة فى التحريم، فتغليب الدليل الذى عارضته الشبهة فى التحريم أولى.

لم يثبت أن حذيفة تزوج مجوسية:

ولم يثبت أن حذيفة تزوج مجوسية. وضعف أحمد رواية من روى عن حذيفة أنه تزوج مجوسية، وكان أبو وائل يقول: تزوج يهودية وهو أوثق ممن روى عنه أنه تزوج مجوسية. وقال ابن سيرين: كانت امرأة حذيفة نصرانية، ومع تعارض الروايات لا يثبت حكم إحداهن إلا بترجيح، على أنه لو ثبت ذلك عن حذيفة فلا يجوز الاحتجاج به مع مخالفة الكتاب وقول سائر العلماء إلخ (٧: ٥٠٢ و ٥٠٣). وأثر حذيفة أخرجه الجصاص فى "أحكام القرآن" له من طريق أبى

٤١٥١- مالك عن ابن شهاب «قال: بلغنى أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس البحرين وأن عمر بن الخطاب أخذها من مجوس فارس وأن عثمان بن عفان أخذها من البربر»، رواه مالك فى "الموطأ"، وهو مرسل صحيح، ووصله الحسين بن أبى كبشة، عن عبد الرحمن بن مهدى عن مالك عن الزهرى عن السائب بن يزيد أن النبى ﷺ فذكره، رواه الدارقطنى فى "غرائب ملك"، والطبرانى فى "معجمه" (زيلعى)، وابن أبى كبشة هو الحسين بن سلمة بن إسماعيل بن يزيد بن أبى كبشة، روى عنه الترمذى وابن ماجة وابن خزيمة وابن صاعد وغيرهم، قال أبو حاتم: صدوق، وقال الدارقطنى: ثقة، وذكره ابن حبان فى "الثقات" (تهذيب). والحكم للرافع والواصل، كما مر فى "المقدمة".

٤١٥٢- حدثنا قبيصة عن سفيان عن منصور عن أبى رزين عن أبى موسى الأشعرى قال: "لولا أنى رأيت أصحابى يأخذون منهم الجزية ما أخذتها يعنى المجوس". رواه أبو عبيد فى الأموال، وسنده صحيح، وأبو رزين هو مسعود بن مالك الأسدى الكوفى ثقة من الثانية، روى له الخمسة (تقريب).

٤١٥٣- حدثنا يحيى بن زكريا بن أبى زائدة عن مجالد بن سعيد عن الشعبى،

عبيدة قال: حدثنا محمد بن يزيد عن الصلت بن بهرام عن شقيق بن سلمة قال: تزوج حذيفة بيهودية، فكتب إليه عمر أن خل سبيلها فكتب إليه حذيفة أ حرام هى؟ فكتب إليه عمر: لا، ولكنى أخاف أن تواقعوا المومسات منهن قال أبو عبيد يعنى العواهر» (٢:٣٢٤).

قوله: "مالك عن ابن شهاب إلخ" دلالته على أخذ الجزية من كفار العجم سواء كانوا أهل كتاب، أو عبدة الأوثان ظاهرة، فإن البربر ليسوا من أهل الكتاب ولا ممن يلحق بهم ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان. وقد أخذ عثمان رضى الله عنه الجزية عنهم، ولم ينكر عليه منكر فكان إجماعًا.

قوله: "حدثنا قبيصة إلخ" دلالته على أخذ الجزية من المجوس وعلى أنهم ليسوا من أهل الكتاب ظاهرة. فقد بين أبو موسى رضى الله عنه أنه إنما أخذ الجزية منهم اتباعًا لأصحابه، ولو كانوا من أهل الكتاب لأخذها منهم اتباعًا للنص، فافهم.

قوله: "حدثنا يحيى بن زكريا بن أبى زائدة إلخ" دلالته على أخذ الجزية من المجوس ظاهرة. وكان ذلك فى حياة أبى بكر رضى الله عنه، وكأنه لم يشكل عليه من أمرهم ما أشكل على

أن أبا بكر بعث خالد بن الوليد وأمره أن يسير حتى ينزل الحيرة، ثم يمضى إلى الشام فسار خالد حتى نزل الحيرة قال الشعبى: فأخرج إلى ابن بقيلة كتاب خالد بن الوليد: "بسم الله الرحمن الرحيم من خالد بن الوليد إلى مرازبة فارس! السلام على من اتبع الهدى، فإنى أحمد الله الذى لا إله إلا هو أما بعد؛ فالحمد لله الذى فض خدمتكم وفرق كلمتكم ووهن بأسكم وسلب ملككم، فإذا أتاكم كتابى هذا فاعتقدوا منى الذمة، وأجبوا إلى الجزية، وابعثوا إلى بالرهن، وإلا فو الله الذى لا إله إلا هو لألقينكم بقوم يحبون الموت كما تحبون الحياة، والسلام". رواه أبو عبيد فى "الأموال". وسنده حسن فإن مجالدا قد وثقه بعضهم. وأخرجه أبو يوسف فى "الخراج" له عن محمد بن إسحاق وغيره من أهل العلم بالفتوح والطبرى فى "التاريخ" عن السرى عن شعيب عن سيف عن محمد بن عبد الله عن أبى عثمان عن ابن مكنف، وطلحة عن المغيرة وسفيان عن ماهان، وعن شعيب عن سيف عن مجالد بمثله، وتعدد الطرق يفيد قوة.

٤١٥٤- عن أنس «أن النبى ﷺ بعث خالد بن الوليد إلى أكيدر دومة فأخذوه، فأتوا به فحقن دمه وصالحه على الجزية». رواه أبو دادو، وسكت عنه هو والمنذرى، ورجال إسناده ثقات، وفيه عنعنة محمد بن إسحاق (نيل).

٤١٥٥- حدثنى سعيد بن أبى مريم حدثنا السرى بن يحيى عن حميد بن هلال "أن خالد بن الوليد غزا أهل الحيرة بعد وفاة رسول الله ﷺ فصالح أهل الحيرة، ولم يقاتلوا". رواه أبو عبيد فى "الأموال"، وسنده مرسل صحيح.

عمر رضى الله عنه، فإما أن يكون قد سمع النبى ﷺ ما كان سمعه منه عبد الرحمن بن عوف، أو كان لفظ أوتوا الكتاب فى قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾، لا مفهوم له عنده لكونه ﷺ أخذ الجزية من مجوس البحرين وهجر.

قوله: "عن أنس إلخ" قال صاحب "المنتقى": "وهو دليل على أنها أى الجزية لا تختص بالعجم لأن أكيدر دومة عربى من غسان اهـ". قلت: نعم، ولكنه كان نصرانيا، ونحن نقول: بأخذ الجزية من أهل الكتاب، عربا كانوا أو عجما، فافهم.

قوله: "حدثنى سعيد بن أبى مريم إلخ" دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة قال أبو عبيد:

٤١٥٦- عن ابن عباس قال: "كانت المرأة تكون مقلاة فتجعل على نفسها إن عاش لها ولدان تهوده، فلما أجليت بنوا النضير كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا، فأنزل الله عز وجل ﴿لا إكراه فى الدين﴾. رواه أبو داود من ثلاث طرق، والنسائى من طريقين، وجميع رجاله لا مطعن فيهم (نيل الأوطار).

فقد قبل رسول الله ﷺ الجزية من أهل اليمن، وهم عرب إذ كانوا أهل كتاب وقبلها من أهل نجران، وهم نصارى، وهم من بنى الحرث بن كعب وكتب إلى الحرث بن عبد كلال، ونعيم بن عبد كلال وشريح بن عبد كلال قيل ذى رعين ومعافر وهمدان يعرض عليهم الجزية إن أبوا الإسلام، وكتب بذلك إلى أسد عمان من أهل البحرين، وقد قبلها أبو بكر من أهل الحيرة، وهم أخلاط من أفناء العرب من تميم، وطيء، وغسان، وتنوح، وغير ذلك، أخبرنيه ابن الكلبى وغيره، وقد فعل ذلك عمر ببنى تغلب اهـ ملخصا (ص٢٧ و ٢٨)، فدل على جواز أخذ الجزية من أهل الكتاب عربا كانوا أو عجما، ودل على أن العربى الوثنى إذا تنصر أو تهود كان حكمه حكم أهل الكتاب، خلافا للشافعى رحمه الله، كما سيأتى.

قوله: "عن ابن عباس إلخ" قال الشوكانى فى "النيل": "فيه دليل على أنه إذا اختار الوثنى الدخول فى اليهودية أو النصرانية جاز تقريره على ذلك، بشرط أن يلتزم بما وضعه المسلمون على أهل الذمة اهـ". وفى "نوادر الفقهاء" لابن بنت نعيم: "أجمع العلماء أن ذبيحة الكتابى مطلقا حلال للمسلم، إلا الشافعى، فإنه لم يجز إلا ذبيحة من دان هو أو واحد من آبائه بذلك الدين قبل نزول الفرقان، وأما بعد نزوله فإن ذبيحته لا تحل للمسلم وفى "أحكام القرآن" للطحاوى: قال الشافعى: من دان بدين النصرانية أو اليهودية بعد نزول الفرقان، فليس من أهلها، ولا يقر عليها، ولا توكل ذبيحته ولا يحل نكاحه، ولم يفرق فى سبب نزول ﴿لا إكراه فى الدين﴾ بين من دان منهم باليهودية قبل نزول الفرقان وبعده فدل على استواء الحكم، وقد روينا عن ابن عباس قال: كلوا من ذبائح بنى تغلب وتزوجوا من نسائهم، فإنه تعالى يقول: ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ ولم يفرق أيضا بين من تولاهم قبل نزوله وبعده اهـ من "الجوهر النقى" (٢: ٣٠٨ و ٣٠٩).

قلت: وقد ذكر الطبرانى رحمه الله فى تفسيره حجة الشافعى رحمه الله تعالى -ثم بين ضعفها- وقال: فأما قول الذى قال عنى بذلك نساء بنى إسرائيل الكتابيات منهن خاصة، فقول لا يوجب التشاغل بالبيان عنه لشذوذه والخروج عما عليه علماء الأمة من تحليل نساء جميع اليهود والنصارى، وكان إجماعًا من الحجة إحلال ذبيحة كل نصرانى ويهوديى، إن انتحل دين النصارى

٤١٥٧- حدثنا سعد بن عفير حدثنا ابن أيوب عن يونس بن يزيد الأيلى، قال: سألت ابن شهاب هل قبل رسول الله ﷺ من أحد من أهل الأوثان من العرب الجزية؟ فقال: مضت السنة أن يقبل ممن كان من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من العرب

أو اليهود فأحل ما أحلوا وحرم ما حرموا من بنى إسرائيل كان أو من غيرهم اهـ ملخصا (٦:٦٦و٦٩). ويطلب البسط فى "كتاب النكاح والذبائح".

وعندى أن حجة الشافعى فى ذلك كون الأنبياء قبل نبينا ﷺ يبعثون إلى أقوام معلومة، ولم تكن بعثتهم عامة كبعثة نبينا ﷺ، فأهل التوراة وأهل الإنجيل هم بنو إسرائيل خاصة دون من انتحل دين اليهود والنصارى من غيرهم، ولكن ثبت عن النبى ﷺ أنه عد النجاشى وهرقل والمقوقس، ومن تبعهم من أهل الكتاب، ولم يكونوا من بنى إسرائيل، وإذا كان كذلك فكل من انتحل دين اليهود والنصارى، فله حكمهم، كما قاله الجمهور، والله تعالى أعلم.

وكذلك قال لعدى بن حاتم: ألست ركوسيا وهم صنف من النصارى، ولم يسأله عما انتحل من دينهم قبل نزول الفرقان أو بعده ونسبه إلى فرقة منهم من غير مسألة، وكذلك أخذ الجزية من نصارى العرب كأهل نجران ودومة فرقة منهم من غير مسألة، عما انتحلوه من دين النصارى، أكان قبل نزول الفرقان أو بعده فدل على أن لا فرق فى ذلك بين من انتحل ذلك قبله، أو بعده. وسيأتى ما يدل على ما ذهبنا إليه فى الباب الآتى.

قوله: "حدثنا سعد بن عفير إلخ" دلالته على قبول الجزية من نصارى العرب ويهودهم ظاهرة. وفيه دليل على عدم قبولها من عبدة الأوثان من العرب، فإن السؤال كان عنهم فأجاب الزهرى بأن قد مضت السنة بقبولها من نصارى العرب ويهودها أى ولا يقبل من عبدة الأوثان منهم، وسيأتى ما يدل على ذلك صريحا فانتظر. وبعد ذلك فلنذكر مذاهب العلماء فى الباب. قال فى "الهداية": "وتوضع الجزية على أهل الكتاب والمجوس وعبدة الأوثان من العجم، ولا توضع على عبدة الأوثان من العرب ولا المرتدين اهـ". وأطلق فى أهل الكتاب فشمل أهل الكتاب من العرب، والعجم وكذلك المجوس، كذا يظهر من كلام المحقق فى "الفتح" (٥:٢٩١). وأصرح منه ما فى "الدر المختار" "وتوضع على كتابى ومجوسى ولو عربيا لوضعه عليه السلام على مجوس هجر، ووثنى عجمى لجواز استرقاقه فجاز ضرب الجزية عليه، لا على وثنى عربى ومرتد، فلا يقبل منهما إلا الإسلام أو السيف" اهـ (٣:٤١٤ مع الشامية)، وقال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: وجميع أهل الشرك من المجوس وعبدة الأوثان وعبدة النيران والصائبين والسامرة تؤخذ منهم الجزية

الجزية، وذلك لأنهم منهم وإليهم». رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٢٦ رقم ٢٣)، وهو مرسل صحيح.

ما خلا أهل الردة من أهل الإسلام وأهل الأوثان من العرب، فإن الحكم فيهم أن يعرض عليهم الإسلام فإن أسلموا وإلا قتل الرجال منهم وسبى النساء والصبيان (ص١٥٤). وهذا كله صريح فى أنه لا يستثنى من الجزية غير أهل الأوثان من العرب وأهل الردة. وأما أهل الكتاب من العرب، وكذا المجوس منهم فلا بل تقبل منهم، كما تقبل من أهل الكتاب، والمجوس من العجم.

وقال الموفق فى "المغنى": "إن أخذ الجزية من أهل الكتاب والمجوس ثابت بالإجماع لا نعلم فى هذا خلافا فإن الصحابة رضى الله عنهم أجمعوا على ذلك وعمل به الخلفاء الراشدون ومن بعدهم إلى زمننا هذا من غير نكير ولا مخالف وبه يقول أهل العلم من أهل الحجاز والعراق، والشام، ومصر وغيرهم مع دلالة الكتاب على أخذ الجزية من المجوس بما روينا (فذكر بعض ما ذكرناه فى المتن) ولا فرق بين كونهم عجما أو عربا، وبهذا قال مالك والشافعى وأبو ثور وابن المنذر، وقال أبو يوسف: لا تؤخذ الجزية من العرب لأنهم شرفوا بكونهم من رهط النبى ﷺ اهـ" (١٠:٥٧١). وقال الحافظ فى "الفتح": "وفرق الحنفية فقالوا: تؤخذ من مجوس العجم دون مجوس العرب، وحكى الطحاوى عنهم تقبل الجزية من أهل الكتاب من جميع كفار العجم، ولا يقبل من مشركى العرب (أى عبدة الأوثان منهم) إلا الإسلام أو السيف، وعن مالك تقبل من جميع الكفار إلا من ارتد، وبه قال الأوزاعى وفقهاء الشام اهـ (٦:١٨٤).

قلت: مذهب الحنفية فى الباب ما نبهتك عليه أولا وما عزاه الموفق إلى أبى يوسف والحافظ إلى الحنفية لعله رواية فى المذهب والله تعالى أعلم. وقال الشافعى: لا تقبل الجزية إلا من أهل الكتاب والمجوس أى ولا تقبل من غيرهم من المشركين عربا كانوا أو عجما. وهو ظاهر مذهبه. وروى عنه الحسن بن ثواب مثل قولنا: إنها تقبل من جميع الكفار، إلا عبدة الأوثان من العرب، كذا فى "المغنى" (١٠:٥٧٣).

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ وقول النبى ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله». وهذا عام خص منه أهل الكتاب بالآية والمجوس بالسنة فمن عداهم من الكفار يبقى على قضية العموم.

قلنا: فهل تقولون بوجوب قتل المشركين كافة، عربا كانوا أو عجما أو يسلموا؟ كلا والله لن تقولوا بذلك أبدًا فالآية خاصة بالمشرك الذى يتحتم قتله ولا يسقط إلا بعلة واحدة —وهى

باب لا توضع الجزية على عبدة الأوثان من العرب ولا على أهل الردة ولا يسترقون إلا الذرارى والنساء ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف

قال الله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم، فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، إن الله غفور رحيم﴾ (سورة البراءة).

الإسلام- بخلاف الوثنى العجمى فلا يتحتم قتله اتفاقًا بيننا وبينكم بل يجوز استرقاقه ويسقط قتله بعلة أخرى سوى الإسلام -وهى الاسترقاق- وعليه يحمل قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس إلى آخره» وقد تقدم فى باب الدعوة قبل القتال حديث بريدة «إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال -وفيه- فإن هم أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية» ولفظ المشركين عام لكل مشرك فدل على جواز أخذ الجزية من كل كافر، وخصصناه بغير الوثنى العربى بدليل ما سيأتى. قال النووى فى شرح مسلم: هذا مما يستدل به مالك والأوزاعى وموافقهما فى جواز أخذ الجزية من كل كافر عربيا كان أو عجميا كتابيا أو مجوسيا وغيرهما. وذكر الخطابى هذا الحديث فى المعالم ثم قال: ظاهره موجب قبول الجزية من كل مشرك كتابى أو غير كتابى من عبدة الشمس والنيران والأوثان انتهى كلامه. وقوله ﷺ فى المجوس: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» نص فى أنهم ليسوا أهل كتاب، ويدل على أن الجزية تؤخذ من غير أهل الكتاب لكونهم فى معناهم، كذا فى "الجوهر النقى" (٢:٢٠٨) ملخصا.

باب لا توضع الجزية على عبدة الأوثان من العرب ولا على أهل الردة ولا يسترقون إلا الذرارى والنساء ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف

قوله: "قال الله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم﴾ الآية. هذا ما احتج به الشافعى رحمه الله، ومن وافقه على عدم قبول الجزية من عبدة الأوثان مطلقا عربا كانوا أو عجما. وخصصناه بأهل الأوثان من العرب لكون الله تعالى أمرنا فى هذه الآية بقتل المشركين حتى يتوبوا والأمر للوجوب، فلا بد من حملها على المشرك الذى يتحتم قتله أو يسلم وليس الوثنى العجمى، كذلك لجواز استرقاقه إجماعًا فإذن ليس المشرك الذى يتحتم علينا قتله ولا يسقط إلا بالإسلام غير الوثنى العربى، ولو قلنا: بجواز استرقاقه أيضا، لزم إبطال مقتضى الأمر الذى هو الوجوب، ونسخ قوله: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ رأسًا ولا قائل بنسخه، وتذكر ما أسلفناه عن "الجوهر

٤١٥٨- عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقه وحسابهم على الله»، رواه مسلم في "صحيحه" (١٣٧:١).

٤١٥٩- حدثنا هشيم حدثنا يونس بن عبيد عن الحسن، قال: «أمر رسول الله ﷺ أن يقاتل العرب على الإسلام ولا يقبل منهم غيره وأمر أن يقاتل أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»، رواه أبو عبيد في "الأموال" (ص٢٦ رقم ٦٢)، وهو مرسل صحيح.

٤١٦٠- حدثنا عمرو الناقد أخبرنا عن عبد الله بن وهب المصري عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب الزهري قال: أنزلت في كفار قريش والعرب ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ وأنزلت في أهل الكتاب ﴿قاتلواالذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر﴾ -إلى قوله:- ﴿صاغرون﴾ الحديث، رواه البلاذري في "فتوح البلدان" (ص٧٥)، وهذا مرسل صحيح.

٤١٦١- حدثنا حجاج عن ابن جريج، في قوله تعالى: ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب﴾، قال: مشركي العرب، يقول: فضرب الرقاب حتى يقولوا: لا إله إلا

النقي" في آخر الباب السابق.

قوله: "عن أبي هريرة إلخ". دل الحديث على أن من الناس من لا يعصم دمه وماله إلا الإسلام، وليس الوثني العجمي لجواز استرقاقه بالإجماع، فليس هو إلا العربي الوثني لأن رسول الله ﷺ يأخذ من أهل الأوثان من العرب جزية قط مع قبوله إياها من أهل الأوثان غيرهم سيأتي.

قوله: "حدثنا هشيم، وحدثنا عمرو الناقد إلخ". قلت: هذا كالتفسير للحديث الذي مر ذكره آنفا، وبه تبين أن الذين أمر النبي ﷺ بقتالهم حتى يقولوا: لا إله إلا الله ويسلموا، لا يعصم دماءهم وأموالهم إلا ذلك هم أهل الأوثان من العرب، وأما أهل الكتاب عربا كانوا أو عجما، فأمر بقتالهم حتى يعطوا الجزية صاغرين وبتخصيص العرب خرج أهل الأوثان من العجم، فحكمهم كحكم أهل الكتاب.

قوله: "حدثنا حجاج إلخ". دل الأثر على إجماع أهل التفسير على نزول قوله تعالى: ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب﴾ الآية في مشركي العرب خاصةً، ثم اختلف في حكم الفداء

الله. فإذا فعلوا ذلك أحرزوا دمائهم، وأموالهم إلا بحقها، قال: وكان النبي ﷺ يقاتل مشركي الأعاجم حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإن أبوا فحتى يعطوا الجزية فيحرزوا دماءهم، وأموالهم» قال ابن جريج: وقال آخرون: إنما نزلت في مشركي العرب، خاصة دون الملل ثم نسختها ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾، رواه أبو عبيد أيضا (ص٣١ رقم ٧٧)، وسنده حسن مع إرساله.

٤١٦٢- عن سلمة بن الأكوع قال: خرجنا مع أبي بكر أمره علينا رسول الله ﷺ فغزونا فزارة، وذكر الحديث بطوله -وفيه- ثم نظرت إلى عنق فيهم الذراري،

والمن هل هو باق أم لا؟ فقال بعضهم بنسخه بقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾، وهو قول أصحابنا الحنفية أيضا كما تقدم، فثبت بذلك أن المشركين من أهل العرب لا يسترقون بل حكمهم القتل إلا أن يسلموا.

قوله: "عن سلمة بن الأكوع إلخ". فيه دلالة علي استرقاق ذرية أهل الأوثان من العرب ولنساءهم، ودل على ذلك ما قد تقدم في باب "من لا يجوز قتله" من أن النبي ﷺ نهى عن قتل الذرية والنساء أيضا.

وقد عزى بعض المصنفين إلى الحنفية عدم جواز استرقاق العرب مطلقا، وليس بصحيح فقد صرح في "الهداية" وغيرها باسترقاق نسائهم وذريتهم ولا بد منه فإنهم قالوا بحرمة قتل النساء والولدان، ولا يظن بهم القول بتركهم حربا علينا؛ فلا بد من القول باسترقاقهم. وبهذا ظهر ضعف ما أورد عليهم المخالفون لهم من الأحاديث التي دلت على استرقاق الذرية والنساء من العرب -وهم أول قائل به- فمنه ما ذكره في "المنتقى" عن أبي هريرة رضي الله عنه «أن عائشة كانت عندها سبية من تميم، فقال رسول الله ﷺ: «أعتقيها فإنها من ولد إسماعيل». متفق عليه. ففيه تصريح بكونها سبية، ومنه ما ورد في سبي هوازن رواه أحمد والبخاري وأبو داود، ولكن يحتاج المستدل به إلى إثبات أن النبي ﷺ كان قد قسم على المسلمين رجالهم كما قسم نسائهم وذريتهم - ودون إثباته خرط القتاد فإن الروايات إنما تدل على كون السبي ذرية ونساء، فلفظ موسى بن عقبة في مغازيه "ثم انصرف رسول الله ﷺ من الطائف في شوال إلى الجعرانة، وبها السبي -أي سبي هوازن- وقدمت عليه وفد هوازن مسلمين ثم كلموه فقالوا: «يا رسول الله! إن فيمن أصبتم الأمهات والأخوات والعمات والخالات وهن مخازي القوم». ولفظ ابن إسحاق حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وقام خطيبهم زهير بن صرد فقال يا رسول الله! إن اللواتي في الحظائر من

فرميت بسهم بينهم وبين الجبل فوقفوا فجئت بهم أسوقهم إلى أبى بكر، وفيهم

السبايا خالاتك وعماتك وحواضنك اللاتى كن يكفلنك -وأنت خير مكفول- ثم أنشده الأبيات المشهورة -أولها-

امنن علينا رسول الله فى كرم فإنك المرء نرجوه وندخر

يقول فيها:

امنن على نسوة قد كنت ترضعها إذ فوك تملؤه من محضها الدرر

ذكره الحافظ فى "الفتح" (٨: ٢٦ و ٢٧).

وفى كل ذلك تصريح بما قلنا: إن السبى كانت نسوة وذرية لا رجالا، ومنه سبى بنى المصطلق أخرج قصتها أحمد والشيخان وابن إسحاق وغيرهم من أهل المغازى، والذى ثبت فى الصحيح أنه ﷺ: إنما سبى نسائهم وولدانهم وقتل مقاتلتهم، فقد أخرج البخارى فى "كتاب العتق" من حديث ابن عمر بلفظ «أن النبى ﷺ أغار على بنى المصطلق، وهم غارون وأنعامهم يستقى على الماء، فقتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم». وذكر ابن إسحاق عن مشايخه عاصم بن عمر ابن قتادة وغيره «أنه ﷺ خرج إليهم حتى لقيهم على ماء يقال له: المريسيع وقائدهم الحرث بن أبى ضرار فزاحف الناس واقتتلوا فهزمهم الله وقتل منهم، ونفل رسول الله ﷺ نسائهم وأبناهم» أى أخذهم غنيمة)، ذكره الحافظ فى "الفتح" أيضًا (٧: ٣٣٣).

ولا يرد عليه ما رواه ابن سعد بلفظ "فحملوا عليهم حملة واحدة فما أفلت منهم إنسان، بل قتل منهم عشرة وأسر الباقون رجالا ونساء اهـ"، كما فى "الفتح" فإنه إنما يدل على أسر الرجال ولا ننكره، وأما إنه استرق الرجال وقسمهم بين المسلمين كما قسم النساء والذرية فلا دلالة له عليه، وحديث ابن إسحاق ولفظ الصحيح صريح فى أنه قتل مقاتلتهم ونفل نساءهم وأبناءهم، فيمكن أن يكون من أسرهم من الرجال قتلهم أو من على بعضهم وفادى ببعضهم أسارى المسلمين. ومنه ما قاله أحمد رحمه الله، كما فى "المنتقى": لا أذهب إلى قول عمر: "ليس على عربى ملك" قد سبى النبى ﷺ العرب فى عير حديث، وأبو بكر وعلى حين سبى بنى ناجية اهـ.

قلت: أما إن النبى ﷺ سبى العرب فنعم، ولكنه كان يضرب رقابهم أو يمن عليهم أو يفادى بهم المسلمين كما قال تعالى: ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا (أى مشركى العرب)، فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم، فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء﴾ كانت هذه سيرته فى أسارى مشركى العرب حتى نزلت براءة من الله ير، وقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾

امرأة من بنى فزارة معها ابنة لها من أحسن الناس فنفلنى ابنتها أخرجه مسلم (زيلعى٢:١٢٨).

الآية، فلم يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، ولم يسترق رجالهم قط، كما تقدم إلا ما كان من النساء والذرية فاسترقهم ولم يقتلهم ولا تركهم حربا على المؤمنين. وكذلك أبو بكر رضى الله عنه لم يسترق رجال المرتدين قط بل قتلهم إذا تيقن بردتهم أو حبسهم إن عرض له شك فى ارتدادهم، وإنما سبى النساء والذرية واسترقهم، وكذلك على رضى الله عنه إنما استرق ذرية بنى ناجية، وقتل مقاتلتهم قال الإمام الطبرى فى "تاريخه": حدثنى على بن الحسن الأزدى حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عبد الملك بن سعيد بن حاب عن الحر عن عمار الدهنى حدثنى أبو الطفيل «قال: كنت فى الجيش الذى بعثهم على بن أبى طالب رضى الله عنه إلى بنى ناجية قال: فانتهينا إليهم فوجدناهم على ثلاث فرق. فقال أميرنا لفرقة منهم: ما أنتم؟ قالوا: نحن قوم نصارى لم نر دينًا أفضل من ديننا فثبتنا عليه. فقال لهم: اعتزلوا! ثم قال للفرقة الأخرى: ما أنتم؟ قالوا: نحن كنا نصارى فأسلمنا فثبتنا على إسلامنا. فقال لهم: اعتزلوا! ثم قال للفرقة الأخرى الثالثة ما أنتم؟ قالوا: نحن قوم كنا نصارى فأسلمنا فلم نر دينا هو أفضل من ديننا الأول. فقال لهم: فأسلموا فأبوا، فقال لأصحابه: إذا مسحت رأسى ثلاث مرات، فشدوا عليهم فاقتلوا المقاتلة واسبوا الذرية فجىء بالذرية إلى على فجاء مصقلة بن هبيرة فاشتراهم بمائتى ألف فجاء بمائة ألف فلم يقبلها على، فانطلق بالدراهم وعمد إليهم مصقلة فأعتقهم ولحق بمعاوية فقيل لعلى: ألا تأخذ الذرية فقال: لا، فلم يعرض لهم» اهـ (٦:٧٣).

نعم كان قد التحق ببنى ناجية طائفة من أهل الذمة من النصارى وامتنعوا من أداء الجزية وكسروا الخراج فسباهم معقل بن قيس أمير الجند الذى بعثه على رضى الله عنه إلى بنى ناجية ولم يكن هؤلاء من العرب بل من العلوج، والأكراد. أخرج الطبرى فى "التاريخ": حدثنى عمر بن شبه حدثنا أبو الحسن عن على بن مجاهد عن الشعبى «فذكر حديثا طويلا -وفيه- وصف الخريت ابن راشد الناجى (رأس بنى ناجية وصاحب أمرهم) من معه من العرب فكانوا ميمنة وجعل أهل البلد والعلوج ومن أراد كسر الخراج وأتباعهم من الأكراد ميسرة قال: وسار فينا معقل بن قيس يحرضنا، ويقول لنا: عباد الله! إنما تقاتلون مارقة مرقت من الدين وعلوجًا منعوا الخراج، وأكراد إلى آخره (٦:٧١ و ٧٢).

ولا نزاع فى جواز استرقاق العلوج والأكراد ولم يثبت لنا من طريق صحيحة أن على بن

٤١٦٣– عن الواقدى بسنده من حديث خالد بن الوليد رضى الله عنه أنه قسم سهم بنى حنيفة خمسة أجزاء وقسم على الناس أربعة، وعزل الخمس حتى قدم به على أبى بكر، ثم ذكر من عدة طرق أن الحنفية (أم محمد ابن الحنفية) كانت من ذلك السبى. ذكره الحافظ فى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٥٠)، وسكت عنه، والواقدى مقبول فى المغازى، كما صرح به الحافظ فى "التلخيص" (١: ٢٣١) أيضا وساق الزيلعى (٢: ١٥٣)، أسانيده بأبسط وجه.

٤١٦٤– حدثنا فضيل بن عياض عن ليث عن مجاهد "قال: يقاتل أهل الأوثان على الإسلام ويقاتل أهل الكتاب على الجزية". رواه يحيى بن آدم فى "الخراج" (ص٢٦ رقم ٤٦) ورجاله ثقات وليث حسن الحديث، كما مر غير مرة.

٤١٦٥– عن ابن عباس قال: مرض أبو طالب فجاءته قريش، وجاءه النبى ﷺ وشكوه إلى أبى طالب فقال: يا ابن أخى! ما تريد من قومك؟ قال: أريد منهم كلمة

أبى طالب رضى الله تعالى عنه كان قد سبى واسترق واحدا من رجال بنى ناجية، بل قتل مقاتلتهم وسبى ذريتهم، كما قدمنا، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن الواقدى بسنده إلخ" فيه دلالة على جواز استرقاق ذرية المرتدين ونساءهم، ولو كانوا عربًا. وهو المذهب كما صرح به فى "الهداية" حيث قال: "ولا توضع على عبدة الأوثان من العرب، ولا المرتدين، وإذا ظهر عليهم فنساؤهم وصبيانهم فيء اهـ" قال المحقق فى "الفتح": "لأن النبى ﷺ استرق ذرارى أوطاس وهوازن، وأبو بكر استرق بنى حنيفة، ثم أسنده عن الواقدى بأسانيده" (٥: ٢٩٣).

قوله: "حدثنا فضيل بن عياض إلخ" قلت: أراد بأهل الأوثان عبدة الأصنام من العرب بدليل الآثار التى قدمناها، وبدليل ما سيأتى وبأهل الكتاب كلهم عربا كانوا أو عجما. قال أبو عبيد: "فعلى هذا تتابعت الآثار عن رسول الله ﷺ والخلفاء بعده فى العرب من أهل الشرك أن من كان منهم ليس من أهل الكتاب فإنه لا يقبل منه إلا الإسلام أو القتل، كما قال الحسن. وأما العجم فتقبل منهم الجزية، وإن لم يكونوا أهل كتاب اهـ" (ص٣٠ رقم ٧٤).

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قلت: فيه مقابلة العرب بالعجم فذكر فى العرب أنها تدين لقريش، وفى العجم أنها تؤدى إليها الجزية، فدل على أن لا جزية على العرب، وأنها تؤخذ من

تدين لهم بها العرب وتؤدي إليهم بها العجم الجزية. قال: كلمة واحدة، قولوا: لا إله إلا الله، قالوا: إلها واحدًا؟ ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق. قال: فنزل فيهم القرآن ﴿ص والقرآن ذى الذكر﴾ -إلى قوله- ﴿إن هذا إلا اختلاق﴾. رواه أحمد والترمذى. وقال: حديث حسن (المنتقى)، وفى "نيل الأوطار" (٢٦٦:٧): أخرجه النسائى أيضا، وصححه الترمذى والحاكم اهـ.

العجم مطلقا أهل كتاب كانوا أو عبدة الأوثان. والمراد بالعرب من كان منهم ينتحل ملة إبراهيم ويحج البيت، فإن أصل العرب كانوا كذلك. وأما النصارى واليهود والمجوس منهم، فلا يطلق عليهم العرب بل يقال لهم: "العرب المتنصرة" ونحوه والمتبادرة من العرب إنما هو ما ذكرناه كما لا يخفى. قال فى "البحر": "والمراد بالعربى عربى الأصل -وهم عبدة الأوثان- وأنهم أميون، كما وصفهم الله تعالى فى كتابه، فخرج الكتابى، فأهل الكتاب وإن سكنوا فيما بين العرب وتوالدوا، فهم ليسوا بعربى الأصل اهـ (١١١:٥).

فاندحض بذلك ما قاله ابن حزم فى "المحلى": إن هذا الخبر ليس على عمومه، وأنه عليه السلام إنما عنى بأداء الجزية بعض العجم لا كلهم بدليل قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ اهـ ملخصا (٣٤٦:٧). قلنا: أمر الله تعالى فى هذه الآية بقتل المشركين أو يسلموا، وأنتم قائلون بجواز استرقاق الوثنى من العجم لا نعلم فيه خلافًا فكان الأمر مختصا بمشركى العرب إجماعًا. وفى "الكفاية" شرح "الهداية": قوله: "فالمعجزة فى حقهم" -أى العرب- أظهر لأنه نشأ بين أظهرهم، وكانوا أعرف بحاله قبل بعثه حتى كانوا يسمونه أمينا (صادقًا) وكانوا يعرفونه محترزا عن الكذب غاية الاحتراز فمن كان محترزا عن الكذب على العباد لا يكذب على الله تعالى. والقرآن نزل بلغتهم وكانوا أعرف بفهم معانيه وأعلم ببلاغته وإعجازه، فكانت الحجة عليهم ألزم.

فإن قيل: على هذا وجب أن لا تقبل الجزية من العرب وإ كانوا من أهل الكتاب وإن سكنوا فيما بين العرب وتوالدوا فيهم ليسوا بعربى الأصل فالنبى ﷺ صالح بنى نجران وكذا عمر رضى الله عنه أخذ الجزية من نصارى بنى تغلب، وهم عرب لكن لا باعتبار الأصل. وإنما العرب فى الأصل هم عبدة الأوثان وأنهم أميون كما وصفهم الله تعالى فى كتابه وأهل الكتاب جنايتهم فى الكفر أخف من جناية عبدة الأوثان لإقرارهم ببعض الرسل، والكتاب ألا ترى أنه تحل مناكحتهم وذبيحتهم بهذا القدر. فذلك ثبت هذا النوع من التخفيف اهـ." (٢٩٣:٥ مع "الفتح").

٤١٦٦- عن معاذ أن النبى ﷺ قال يوم حنين: «لو كان الاسترقاق جائزا على العرب لكان اليوم إنما هو أسر أو فدا». وذكره الشافعى فى القديم عن الواقدى عن موسى بن محمد بن إبراهيم التيمى عن أبيه عن السلولى عن معاذ وأخرجه البيهقى من طريق الواقدى أيضا. رواه الطبرانى فى الكبير من طريق أخرى فيها يزيد بن عياض وهو أشد ضعفا من الواقدى، كذا فى "التلخيص الحبير" (٢:٣٧٣). قلت: الواقدى عندنا كابن إسحاق سواءً كما ذكرنا فى المقدمة فالحديث حسن وله شواهد.

٤١٦٧- أخبرنا معمر عن الزهرى: «أن النبى ﷺ صالح عبدة الأوثان على الجزية إلا من كان منهم العرب». أخرجه عبد الرزاق (الجوهر النقى ٢:٢٠٩)، وهو مرسل صحيح.

قوله: "عن معاذ إلخ" دلالة الحديث على عدم جواز الرق على العرب ظاهرة.

قوله: "أخبرنا معمر إلخ" دلالته على عدم قبول الجزية من أهل الأوثان من العرب ظاهرة. وهو المذهب، كما مر. وفيه دلالة أيضًا على وجود أهل الأوثان فى العرب بعد نزول حكم الجزية، كما هو المتبادر منه فإن معناه إلا من كان من عبدة الأوثان من العرب فإنه لم يصالحهم على الجزية.

الجواب عن قول ابن القيم أن النبى ﷺ لم يأخذ الجزية من مشركى العرب لنزول فرضها بعد أن أسلمت دارة العرب كلها

فاندحض به ما ذكره بعض من أجاز أخذ الجزية منهم أن النبى ﷺ إنما لم يأخذها من مشركى العرب، لأنها إنما نزل فرضها بعد أن أسلمت دارة العرب. ولم يبق فيها مشرك فإنها نزلت بعد فتح مكة ودخول العرب فى دين الله أفواجًا فلم يبق بأرض العرب مشرك. ولهذا غزا بعد فتح تبوك وكانوا نصارى ولو كان بأرض العرب مشركون لكانوا يلونه، وكانوا أولى بالغزو من الأبعدين، ومن تأمل السير وأيام الإسلام علم أن الأمر كذلك، فلم تؤخذ منهم الجزية لعدم من يؤخذ منه لا، لأنهم ليسوا من أهلها، كذا فى "زاد المعاد" لابن القيم (١:٣٣٦).

قلت: ولعلك لن ترى ولن تسمع بأعجب من هذا الكلام وأغرب منه، فإن ابن القيم نفسه قد صرح بأن النبى ﷺ قدم المدينة من تبوك فى رمضان وقدم عليه فى ذلك الشهر وفد ثقيف -وهم كفار- وقد كان فيما سألوا رسول الله ﷺ أن يدع لهم الطاغية -وهى اللات- لا يهدمها ثلاث سنين. وإنما يريدون بذلك فيما يظهرون أن يسلموا بتركها من سفهاءهم ونساءهم وذراريهم، ويكرهون أن يرعوا قومهم بهدمها، حتى يدخلها الإسلام، وقد كانوا يسألونه مع ترك

٤١٦٨- حدثنا أبو بكر بن عياش حدثنا أبو حصين عن الشعبى، قال: لما قام عمر، قال: ليس على عربى ملك، ولسنا بنازعى من يد رجل شيئا أسلم عليه، ولكنا نقومهم الملة خمسا من الإبل. رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص١٣٣ رقم ٢٥٨).

الطاغية أن يعفوهم من الصلاة، كذا فى "زاد المعاد" (ص٤٥٨).

وفيه دليل على أنه ﷺ خرج إلى تبوك، وفى العرب مشركون، بل ورجع من تبوك، وفى العرب مشركون، فإن غزوة تبوك كانت سنة تسع فى رجب، وعند ابن عائذ من حديث ابن عباس أنها كانت بعد الطائف بستة أشهر قاله الحافظ فى "الفتح" (٨:٨٤). وقال ابن إسحاق: "لما افتتح رسول الله ﷺ مكة وفرغ من تبوك وأسلمت ثقيف وبايعت، ضربت إليه الوفود من كل وجه، كذا فى "سيرة ابن هشام" (٢:٣٥٤). فثبت أن رسول الله ﷺ غزا تبوك وأرض العرب ملأى من عبدة الأوثان، وإنما دخلوا فى دين الله أفواجًا، وبعثوا إليه الوفود بعد مرجعه من تبوك.

وأما قوله: "ولو كان بأرض العرب مشركون لكانوا يلونه وكانوا أولى بالغزو من الأبعدين اهـ". فذلك حيث لم يكن بالبداءة بالأبعدين سبب وعلة وإلا فيبدأ بهم. ألا ترى أنه ﷺ بعث زيد بن حارثة وجعفر بن أبى طالب فى ثلاثة آلاف إلى أرض الشام بمؤتة، بعد مرجعه من خيبر. وذلك قبل فتح مكة بسبب قد ذكره أصحاب الفتوح والسير، فكذلك غزا تبوك، وبدأ بالأبعدين بسبب فى ذلك، وهو ما ذكره ابن سعد وشيخه وغيره، قالوا: بلغ المسلمين من الأنباط الذين يقدمون بالزيت من الشام إلى المدينة، أن الروم جمعت جموعا، وأجلبت معهم لخم وجذام وغيرهم من متنصرة العرب، وجاءت مقدمتهم إلى البلقاء فندب النبى ﷺ الناس إلى الخروج، وأعلمهم بجهة غزوهم ذكره الحافظ فى "الفتح" (٨:٨٥).

هل كفاك أو أزيدك؟ فقد أخرج الطبرى فى "تاريخه": حدثنا ابن حميد حدثنا سلمة حدثنى ابن إسحاق عن عبد الله بن أبى بكر قال: «بعث رسول الله ﷺ فى شهر ربيع الآخر أو فى جمادى الأولى من سنة عشر إلى بلحارث بن كعب وأمره أن يدعوهم إلى الإسلام فإن لم يفعلوا فقاتلهم» الحديث (٣:١٥٦). ولم يأمره بأن يدعوهم إلى الجزية لكون القوم مشركين وعبدة الأوثان من العرب، وذلك بعد تبوك بسنة أو نحوها فكيف يدعى ابن القيم رحمه الله أن النبى ﷺ إنما لم يأخذها من مشركى العرب لأنها إنما نزل فرضها بعد أن أسلمت دارة العرب، ولم يبق فيها مشرك اهـ، فهل هذا إلا تجازف أو رجم بالغيب.

قوله: "حدثنا أبو بكر بن عياش إلخ" قلت: دلالة قوله ﷺ: ليس على عربى ملك على

عدم جواز استرقاق العرب ظاهرة. قال أبو عبيد رحمه الله: "فهذه أحكام الأسارى المن. والفداء والقتل، وكانت هذه في العرب خاصة لأنه لا رق على رجالهم وبذلك مضت سنة رسول الله ﷺ، أنه لم يسترق أحدا من ذكورهم وكذلك حكم عمر فيهم أيضا حتى رد سبي أهل الجاهلية وأولاد الإماء منهم أحرار إلى عشائرهم على فدية يؤدونها إلي الذين أسلموا. وهم في أيديهم قال: وهذا مشهور من رأيه اهـ" (ص١٣٣).

قلت: وحاشا عمر رضي الله عنه أن يرى ما لا يستند فيه إلى نص من رسول الله ﷺ فرأيه ذلك يؤيد ما رواه الواقدي والطبراني عن معاذ رضي الله عنه مرفوعًا وقوله: "لكنا نقومهم الملة خمسًا إلخ" أراد بالملة الدية والفداء، كما في "النهاية" وجمعها ملل. قال الأزهري: كان أهل الجاهلية يطئون الإماء ويلدن لهم فكانوا ينسبون إلى آباءهم، وهم عزب فرأى عمر رضي الله عنه أن يردهم على آباءهم فيعتقون ويأخذ من آباءهم لمواليهم عن كل واحد خمسا من الإبل، كذا في حاشية "الأموال". وأثر الشعبي هذا أخرجه يحيى بن آدم في "الخراج" (ص٢٩) بهذا السند بعينه ولكن وقع فيه تصحيف من الكاتب في لفظ الملة فكتبه (أنملة) ولذا اضطر محشي الخراج إلى قوله: "لم نفهم معنى هذه الجملة". وقال الإمام الشافعي رحمه الله في "الأم": "إذا قوتل أهل الحرب من العجم جرى السباء على ذراريهم ونسائهم ورجالهم، لا اختلاف في ذلك. وإذا قوتلوا، وهم من العرب فقد سبا رسول الله ﷺ بني المصطلق وهوازن وقبائل من العرب. وأجرى عليهم الرق حتى من عليهم بعد. فاختلف أهل العلم بالمغازي، فزعم بعضهم أن النبي ﷺ لما أطلق سبي هوازن، قال: لو كان تاما على أحد من العرب سبي لتم على هؤلاء، ولكنه أسار وفداء. فمن أثبت هذا الحديث زعم أن الرق لا يجري على عربي بحال، وهذا قول الزهري وسعيد بن المسيب والشعبي ويروى عن عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز. قال الشافعي: أخبرنا سفيان عن يحيى بن يحيى الغساني عن عمر بن عبد العزيز قال: وأخبرنا سفيان عن الشعبي «أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: لا يسترق عربي». قال الربيع: قال الشافعي: ولولا أنا نأثم بالتمني لتمنينا أن يكون هذا هكذا. قال الشافعي: أخبرنا ابن أبي ذئب عن الزهري عن ابن المسيب أنه قال في المولى ينكح الأمة: يسترق ولده، وفي العربي ينكحها: لا يسترق ولده وعليه قميتهم اهـ (٤: ١٨٦).

قلت: وقد صرح علماؤنا بعدم استرقاق من يؤسر في الحرب من مشركي العرب من الرجال. وأما إنه لا يسترق ولد العربي من أمة تزوجها بإذن مولاها، فلم أره صريحًا في كلامهم.

٤١٦٩- حدثنا معاذ عن ابن عون قال: أنبأنا غاضرة العنبرى، "قال: أتينا عمر فى نساء أو إماء مباعين فى الجاهلية، فأمر بأولادهن أن يقوموا على آباءهم، وأن لا يسترقوا". رواه أبو عبيد (ص١٢٤ رقم ٣٦٠)، وسنده صحيح موصول وغاضرة العنبرى ثقة، كما فى "تعجيل المنفعة" (ص٣٢٩).

٤١٧٠- حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد عن عقيل عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب "أن عمر فرض علي كل إنسان فودى من العرب بست قلائص وكان يقضى بذلك فيمن تزوج الوليدة من العرب أن يفادى كل إنسان بست قلائص قال أبو عبيد: يعنى أولادهم من الإماء" (كتاب الأموال ص١٢٤ رقم ٣٦٢)، وهذا مرسل صحيح.

٤١٧١- حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد عن عمرو بن الحارث قال: كتبت إلى ربيعة بن أبى عبد الرحمن أسأله عن المجوس كيف ثبتت عليهم الجزية؟ وكيف تركوا مشركى العرب؟ فكتب إلى ربيعة: قد كان لك فى أمر من قد مضى ما يغنيك عن المسألة عن مثل هذا" رواه أبو عبيد فى الأموال (ص٣٦رقم٩٢) أيضا، وسنده حسن وعمرو بن الحارث هو ابن أيوب المصرى ثقة فقيه من السابعة (تقريب ص١٥٧).

٤١٧٢- عن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص عن أبيه عن جده أنه سمع عمر يقول: لولا أنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله تبارك وتعالى سيمنع الدين بنصارى(١) من ربيعة على شاطىء الفرات ما تركت عربيا إلا قتلته أو يسلم رواه أبو عبيد فى "الأموال" (٥٤٢ رقم ١٦٩٨) هكذا معلقا واحتج به، والمحدث لا يحذف من أول

قوله: حدثنا معاذ وقوله: حدثنا عبد الله بن صالح إلخ. دلالتهما على عدم استرقاق العرب ظاهرة.

قوله: "حدثنا عبد الله بن صالح ثانيا إلخ". فيه دلالة على أن الصحابة ومن بعدهم من الخلفاء أخذوا الجزية من المجوس ولم يأخذوها من مشركى العرب.

قوله: "عن سعيد بن عمرو إلخ". فيه دلالة على أن لا يقبل من مشركى العرب إلا الإسلام أو السيف، وإنما وضع عمر رضى الله عنه على نصارى العرب من بنى تغلب وبنى تنوخ ما وضعه اتباعًا لما سمعه من النبى ﷺ، ولولا ذلك لم يقبل منهم إلا السيف أو الإسلام وهذا هو قول أئمتنا،

(١) هم بنو تغلب الذين أنفوا من الجزية فصالحهم عمر رضى الله عنه على الصدقة المضاعفة.

الإسناد إلا ما كان سالما من العلة، ولا يحتج إلا بما هو صحيح صالح عنده، والمذكور من السند صحيح على شرط مسلم.

٤١٧٣- عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال: «لا يقبل من مشركى العرب إلا الإسلام أو السيف». وذكر محمد بن الحسن عن يعقوب عن الحسن عن مقسم عن ابن عباس وقال: أو القتل مكان أو السيف. ذكره المحقق فى "فتح القدير" (٥:٢٩٣). ويعقوب هو الإمام أبو يوسف القاضى والحسن هو ابن عمارة، وهو

كما مر ذكره.

قوله: "عن ابن عباس إلخ". دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة. وأما أهل الردة، فلا توضع على الرجال البالغين منهم الجزية ولا يسترقون لأنهم لا يتركون أحياء، بل يجب قتلهم إن لم يراجعوا الإسلام، كما سيأتى فى أحكام المرتدين، وأما ذراريهم ونساءهم فيسترقون، ولا يقتلون، كما فعله أبو بكر الصديق رضى الله عنه فى بنى حنيفة ونساءهم وصبيانهم، وقسمهم بين الغانمين، كما مر ذكره.

تحقيق الصائبين وتأييد قول الإمام:

فائدة: قال أبو عبيد: إن النبى ﷺ خص عرب أهل الكتاب بالجزية دون من لا كتاب له، ثم لم يرض من سائرهم إلا بالإسلام أو القتل، وعم العجم من ذوى الكتب ومن لا كتاب له بقبول الجزية منهم، وهم المجوس فقال قائلون: لم يقبلها النبى ﷺ منهم إلا وهم أهل كتاب. وتأولوا قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾ الآية، ورووه عن على أنه قال: "هم أهل كتاب"، وقد عرفنا الوجه الذين روى هذا منه وليس مثله يحتج به إنما هو من حديث سعيد بن المرزبان، والذى عندنا أنه ليس بمحفوظ عن على، ولو كان له أصل ما حرم رسول الله ﷺ ذبائحهم ولا مناكحتهم، ولكان هو أولى بعلم ذلك. وليس هذا (أى أخذ الجزية من المجوس)، بخلاف الكتاب فإن شرائع القرآن كلها إنما نزلت جملا حتى فسرتها السنة. فعلى هذا ما كان أخذه ﷺ بالجزية من العجم كافة إن كانوا أهل الكتاب أو لم يكونوا وتركه أخذها من العرب إلا أن يكونوا أهل كتاب فلما فعل ذلك استدللنا بفعله على أن الآية التى نزل فيها شرط الكتاب على أهل الجزية إنما كانت خاصة للعرب وأن العجم تؤخذ منهم الجزية على كل حال ومما يبين ذلك إجماع الأمة على قبولها من الصائبين بعده، وليس يشهد لهم القرآن بكتاب، وإنما نرى الناس فعلوا ذلك واستجازوه استنانا بالنبى ﷺ فى أمر المجوس وتشبيهاً بهم لأن المسلمين أو أكثرهم على كراهية ذبائحهم ومناكحتهم

يروى عن مقسم بواسطة الحكم عنه فلعل فى الإسناد سقطا من الناسخين، أو رواه

لأنهم عندهم فى حد المجوس. حدثنا هشيم قال أخبرنى مطرف قال: كنا عند الحكم بن عتيبة، فحدثه رجل عن الحسن البصرى أنه كان يقول فى الصابئين: هم بمنزلة المجوس فقال الحكم: أليس قد كنت أخبرتكم بذلك (مطرف هو ابن طريف ثقة فاضل من رجال الجماعة تق ص٢٠٨) حدثنا عباد بن العوام عن حجاج (هو ابن أرطاة) عن القاسم بن أبى بزة (من رجال الجماعة ثقة من الخامسة تق ص١٧٠) عن مجاهد قال: الصابئون قوم من المشركين بين اليهود والنصارى ليس لهم كتاب (سنده حسن) قال أبو عبيد: وكذلك يروى عن الأوزاعى أنه كان يقول: كل دين بعد الإسلام سوى اليهودية والنصرانية فهم مجوس. يقول: أحكامهم كأحكامهم. وهو قول مالك أيضا. واختلف فيه أهل العراق فأكثرهم يجعل الصابئين بمنزلة المجوس، وقالت طائفة منهم: هم كالنصارى، حدثنا يزيد (هو ابن هارون) عن حبيب بن أبى حبيب (هو البصرى الحرمى من رجال مسلم والنسائى وثقه غير واحد) (تهذيب ٢: ١٨٠) عن عمرو بن هرم (ثقة من رجال مسلم والنسائى والترمذى تق (ص١٦١) عن جابر بن زيد (أبى الشعثاء ثقة فقيه تق ص٢٧) أنه سئل عن الصابئين أ من أهل الكتاب هم وطعامهم ونساءهم حل للمسلمين؟ فقال: نعم اهـ (ص٥٤٤ وص ٥٤٦) ملخصا.

قلت: وأسند الطبرى فى تفسيره عن الحسن أن الصابئين قوم يعبدون الملائكة ويصلون إلى القبلة وعن قتادة نحوه قال: وحدثنى المثنى ثنا آدم ثنا أبو جعفر عن الربيع عن أبى العالية قال: الصابئون فرقة من أهل الكتاب يقرأون الزبور، حدثنا سفيان بن وكيع حدثنا أبى عن سفيان قال: سئل السدى عن الصابئين فقال: هم طائفة من أهل الكتاب اهـ (١: ٢٥٣).

قلت: سفيان بن وكيع ليس بذلك ضعفه غير واحد، وفى "أحكام القرآن" للجصاص (٢: ٣٢٨) ما نصه: وقد اختلف فى الصابئين هم من أهل الكتاب أم لا؟ فروى عن أبى حنيفة أنهم أهل كتاب. وقال أبو يوسف ومحمد: ليسوا بأهل كتاب وكان أبو الحسن الكرخى يقول: الصابئون الذين هم عنده من أهل الكتاب قوم ينتحلون دين المسيح ويقرأون الإنجيل. فأما الصابئون الذين يعبدون الكواكب، وهم الذين بناحية "حران"، فإنهم ليسوا بأهل كتاب عندهم جميعا، قال أبو بكر: الصائبون الذين يعرفون بهذا الاسم فى هذا الوقت، ليس فيهم أهل كتاب وانتحالهم فى الأصل واحد -أعنى- الذين بناحية حران والذين بناحية البطائح فى سواد واسط، وأصل اعتقادهم تعظيم الكواكب السبعة، وعبادتها واتخاذها آلهة، وهم عبدة الأوثان فى الأصل إلا أنهم منذ ظهر

الحسن عن مقسم مرسلا، وإنما ذكرناه اعتضادا لا احتجاجًا به وإن كان احتجاج المجتهد تصحيحا له، كما ذكرناه فى "المقدمة".

الفرس على إقليم العراق وأزالوا مملكة الصابئين وكانوا نبطا لم يجسروا على عبادة الأوثان ظاهراً. لأنهم منعوهم من ذلك، وكذلك أهل الروم والشام الجزيرة كانوا صابئين فلما تنصر قسطنطين حملهم بالسيف على الدخول فى النصرانية، فبطلت عبادة الأوثان من ذلك الوقت، ودخلوا في غمار النصارى فى الظاهر، وبقى كثير منهم على تلك النحلة مستخفين بعبادة الأوثان فلما ظهر الإسلام دخلوا فى جملة النصارى، ولم يميز المسلمون بينهم وبين النصارى إذ كانوا مستخفين بعبادة الأوثان كاتمين لأصل الاعتقاد، وهم أكتم الناس لاعتقادهم ولهم أمور وحيل فى صبيانهم إذا عقلوا فى كتمان دينهم.

الإسماعيلة أخذت مذهبها عن الصابئين:

وعنهم أخذت الإسماعيلة كتمان المذهب وإلى مذهبهم انتهت دعوتهم، وأصل الجميع اتخاذ الكواكب السبعة آلهة، وعبادتها واتخاذها أصناما على أسماءها لا خلاف بينهم فى ذلك وإنما الخلاف بين الذين بناحية حران وبين الذين بناحية البطائح فى شيء من شرائعهم، وليس فيهم أهل كتاب، فالذى يغلب فى ظنى فى قول أبى حنيفة فى الصابئين أنه شاهد قوما منهم أنهم يظهرون أنهم من النصارى، وأنهم يقرأون الإنجيل، وينتحلون دين المسيح تقية، لأن كثيرا من الفقهاء لا يرون إقرار معتقدى مقالتهم بالجزية، ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف. ومن كان اعتقاده من الصابئين ما وصفنا، فلا خلاف بين الفقهاء أنهم ليسوا أهل كتاب، وأنه لا تؤكل ذبائحهم، ولا تنكح نساءهم اهـ.

قلت: ويمكن أن يقال فى دليل أبى حنيفة: إن الله تعالى قد فرق فى اللفظ بين المشركين، وبين أهل الكتاب والصابئين والمجوس بقوله: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا﴾، فعطف بالمشركين على هذه الأصناف، فدل ذلك على أن إطلاق هذا اللفظ أى المشركين يختص بعبدة الأوثان وأن المعطوفين عليهم ليسوا بعبدة الأوثان، ثم قام الدليل على حرمة ذبائح المشركين والمجوس ومناكحتهم، وعلى حل طعام أهل الكتاب، ونساءهم لنا، ولم يقم فى حق الصابئين شيء، ولا سبيل إلى إثبات الحرمة بالشك، والأصل فى الأشياء الإباحة، فقال: بحل ذبائح الصابئين ومناكحتهم حتى يقوم دليل الحرمة، ومما يؤيد كون الصابئين من أهل الكتاب ذكره تعالى إياهم بين اليهود والنصارى فى هذه الآية التى جمعت بين الأصناف كلها، والله تعالى أعلم.

باب لا جزية على صبي ولا امرأة ولا على زمن وأعمى وشيخ كبير ولا على فقير غير معتمل

٤١٧٤- حدثنا إسماعيل بن إبراهيم حدثنا أيوب السختياني، عن نافع عن أسلم مولى عمر أن عمر رضي الله عنه كتب إلى أمراء الأجناد أن يقاتلوا في سبيل الله، ولا يقاتلوا إلا من[1] قاتلهم ولا يقتلوا النساء ولا الصبيان، ولا يقتلوا إلا من جرت عليه المواسي، وكتب إلى أمراء الأجناد أن يضربوا الجزية، ولا يضربوها على النساء والصبيان

وكل ذلك حكم الصابئين الموجودين حين ينزل القرآن. ويمكن أن يكون قد تولدت بعدهم فرقة سمعت نفسها بهذا الاسم، وتبدلت من طريقة المسمى إلى طريق غيرها، كما تبدلت نصارى زماننا من مذهب أهل الكتاب إلى مذهب الدهرية الملاحدة، فلا يجدى بقاء الاسم إذا تبدل المسمى، فافهم، والله تعالى أعلم.

باب لا جزية على صبي ولا مرأة ولا على زمن وأعمى وشيخ كبير ولا على فقير غير معتمل

قوله: "حدثنا إسماعيل بن إبراهيم إلخ". دلالته على أن لا جزية على النساء والصبيان ظاهرة، وقال القاضي ابن رشد في "بداية المجتهد" (١: ٢٣٨): المسألة الثانية: وهي أي الأصناف من الناس تجب عليهم الجزية فإنهم اتفقوا على أنها إنما تجب بثلاثة أوصاف الذكورية والبلوغ والحرية وإنها لا تجب على النساء ولا على الصبيان. وكذلك أجمعوا أنها لا تجب على العبيد اهـ. وقال الموفق في "المغني": ولا جزية على صبي، ولا زائل العقل، ولا امرأة لا نعلم بين أهل العلم خلافا في هذا وبه قال مالك وأبو حنيفة وأصحابه والشافعي وأبو ثور. قال ابن المنذر: ولا أعلم عن غيرهم خلافهم وقد دل على صحة هذا أن عمر رضي الله عنه كتب إلى أمراء الأجناد فذكر ما ذكرنا، وقال: رواه سعيد وأبو عبيد والأثرم وقول النبي ﷺ: «خذ من كل حالم ديناراً» دليل على أنها لا تجب على غير بالغ ولأن الجزية تؤخذ لحقن الدم وهؤلاء دماءهم محقونة بدونها اهـ (١٠: ٥٨٢).

فإن قيل: قد ورد في بعض طرق حديث معاذ ذكر الحالمة والعبد وهو يقتضي وجوب الجزية على النساء والعبيد قلنا: قال أبو عبيد في "الأموال": وقد جاء في كتاب النبي ﷺ إلى معاذ

---

(١) أي ولا يقاتلوا ولا يقتلوا من لا يقاتلهم من النساء والصبيان والزمنى والشيوخ والرهبان وأصحاب الصوامع الذين ليسوا من أهل القتال.

ولا يضربوها إلا على من جرت عليه المواسى»، رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٣٦ رقم٩٣)، وإسماعيل بن إبراهيم هو ابن علية ثقة من رجال الصحيح، والجماعة والباقون لا يسأل عنهم، فالسند صحيح موصول.

باليمن الذى ذكرنا أن على حالم ديناراً، فيه تقوية لقول عمر ألا ترى أنه ﷺ خص الحالم دون المرأة والصبى، إلا أن فى بعض ما ذكرناه من كتبه الحالم والحالمة، فنرى والله أعلم: أن المحفوظ المثبت من ذلك هو الحديث الذى لا ذكر للحالمة فيه لأنه الأمر الذى عليه المسلمون وبه كتب عمر إلى أمراء الأجناد فإن يكن الذى فيه ذكر الحالمة محفوظًا فإن وجهه عندى، والله أعلم أن يكون ذلك كان فى أول الإسلام إذ كان نساء المشركين، وولدانهم يقتلون مع رجالهم، وقد كان ذلك، ثم نسخ اهـ (ص٣٧). وعندنا هو محمول على جزية الصلح. وقد نص أبو بكر الجصاص على أنه يجوز أخذها من النساء على وجه الصلح، وانظر بحث الجزية وافيا فى "أحكام القرآن" له (٣: ٩٠-١٠٣). وقد ادعى العلامة ابن القيم فى "زاد المعاد" (١: ٣٣٧)، والعلامة ابن التركمانى فى "الجوهر النقى" (٢: ٢١٠).

مسروق عن معاذ متصل:

إن حديث مسروق عن معاذ الذى فيه ذكر الحالمة حديث منقطع، لأن مسروقا لم يلق معاذا، اعتمادا على ما نقله عبد الحق عن ابن البر، وهذا مردود بما نقله ابن القطان من أنه لم يجد ذلك فى كلام ابن عبد البر، بل الموجود فى كلامه أن الحديث الذى من رواية مسروق عن معاذ متصل كذا فى "تهذيب التهذيب" (١٠: ١١١). والصحيح أن يعتمد فى ذلك على قول معمر فإنه هو الذى روى ذلك عن الأعمش عن أبى وائل عن مسروق عن معاذ وعن الأعمش عن شقيق بن سلمة عن مسروق عنه ثم قال معمر: هذا أى قوله: "حالمة" غلط ليس على النساء شىء، كذا فى "نصب الراية" (٢: ١٥١). نعم وقع ذلك فى مرسل عروة بن الزبير ومرسل الحكم ومرسل الحسن البصرى ومرسل معاوية بن قرة وعبد الله بن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عند أبى داود فى "مراسيله"، وعند أبى عبيد فى "الأموال" وابن زنجويه فى "كتاب الأموال" له، وعند الطبرى فى "تاريخه"، وفى بعض هذه المراسيل ذكر العبد والأمة أيضا. وإذا تعدد طرق المرسل كان حجة عند الكل، ولكنه كان على طريق الصلح، فإن اليمن إنما فتحت صلحا كما مر ذكره، فتذكر. وقد ذكر طرق المراسيل أكثرها الزيلعى فى "نصب الراية" (٢: ١٥١)، والطبرى فى "التاريخ" (٣: ١٥٧).

الرد على ابن حزم:

وشذ ابن حزم فقال بوجوب الجزية على النساء والعبيد بدليل أثر معاذ،

٤١٧٥- حدثنا الهيثم بن عدى عن عمر بن نافع حدثنى أبو بكر العبسى صلة بن زفر "قال: أبصر عمر رضى الله عنه شيخا كبيرا من أهل الذمة يسأل فقال له: مالك؟ قال: ليس لى مال، وإن الجزية تؤخذ منى، فقال له عمر: ما أنصفناك، أ كلنا شبيبتك ثم نأخذ منك الجزية. ثم كتب إلى عماله -أن لا يأخلوا الجزية من شيخ كبير-". رواه ابن زنجويه فى "الأموال" له (فتح القدير ٥:٢٩٤) و (الزيلعى ٢:١٥٥). وأخرجه أبو يوسف الإمام فى "الخراج" له (ص١٥٠) قال: حدثنى عمر بن نافع عن أبى بكر فذكره أطول منه. وفيه شيخ كبير ضرير البصر، وزاد: ووضع الجزية عنه وعن ضربائه قال: وقال أبو بكر: أنا شهدت ذلك من عمر ورأيت ذلك الشيخ اهـ" وعمر بن نافع هذا ذكره ابن حبان فى الثقات والساجى وابن الجارود فى "الضعفاء" (تهذيب ٧:٥٠٠)، فالأثر حسن الإسناد، وله شاهد.

كما فى "المحلى" (٧:٣٤٧). ولا حجة له فيه فإن حديث معاذ إنما هو فى الجزية التى توضع بطريق الصلح والتراضى ولا نزاع فيها، وإنما الكلام فى الجزية التى يبتدئ الإمام بوضعها وهى لا توضع إلا على الرجال الأحرار دون النساء والعبيد، بدليل ما ذكرنا من الآثار. وأما الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهو صاغرون﴾، فقد ذكرنا أنه فى حق من هو من أهل القتال وأجمعوا على ذلك. وابن حزم أيضا لا يقول بوجوب الجزية على الصبيان فكذلك النساء، فافهم.

قوله: "حدثنا الهيثم بن عدى إلخ" قلت: الهيثم بن عدى هذا ليس بثقة وترجمته مستوفاة فى "اللسان" (٦:٢٠٩). ولكن الأثر رواه الإمام أبو يوسف عن عمر بن نافع فسقط الهيثم من البين ولهذا حكمت بحسن الإسناد ولولا متابعة أبى يوسف للهيثم لم أحكم بذلك. والعجب من الحافظ ابن حجر أنه ذكر هذا الأثر فى "الدراية" (ص٢٧١) وعزاه إلى "الأموال" لابن زنجويه وحده، وسكت عن الهيثم هذا ولم يجرحه بشيء ولعل منشأ سكوته عنه قول على بن المدينى: هو أوثق من الواقدى، ولا أرضاه فى شيء اهـ. كما فى "اللسان" أيضا والواقدى ليس ممن أجمع على تركه، بل هو مقبول فى المغازى، كما صرح به الحافظ نفسه فى "التلخيص الحبير"، فمن هو أوثق منه كان أحرى بالقبول، والأثر الذى نحن بسبيله متعلق بالمغازى، والله تعالى أعلم. ودلالة الأثر على سقوط الجزية عن الشيخ الكبير ظاهرة، وعن الأعمى والزمن بالأولى لكونهما أعذر من الكبير، كما لا يخفى.

٤١٧٦- حدثنا محمد بن كثير عن أبى رجاء الخراسانى عن جسر أبى جعفر قال: شهدت كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عدى بن أرطاة قرئ علينا بالبصرة أما بعد: فإن الله سبحانه إنما أمر أن تؤخذ الجزية ممن رغب عن الإسلام، واختار الكفر عتيا وخسرانا بينا، فضع الجزية على من أطاق حملها وخل بينهم وبين عمارة الأرض؛ فإن فى ذلك صلاحا لمعاش المسلمين وقوة على عدوهم وانظر من قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب، فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه، فلو أن رجلا من المسلمين كان له مملوك كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب كان من الحق له عليه أن يقوته حتى يفرق بينهما موت أو عتق، وذلك أنه بلغنى أن أمير المؤمنين عمر مر بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب الناس. فقال: ما أنصفناك أن كنا أخذنا منك الجزية فى شبيبتك ثم ضيعناك فى كبرك. قال: ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٤٥ رقم ١١٩). وسنده حسن، وذكرنا ترجمة رجاله فى الحاشية.

قوله: "حدثنا محمد بن كثير إلخ" قلت: محمد بن كثير هذا من رجال أبى داود والترمذى والنسائى يروى عن الأجلة كالأوزاعى ومعمر بن راشد، وأبى إسحاق الفزارى وزائدة والثورى، وابن عيينة وعنه أحمد بن إبراهيم الدورقى وأبو عبيد القاسم بن سلام، ومحمد بن يحيى الذهلى وغيرهم. قال أبو حاتم: كان رجلا صالحًا. وقال صالح بن محمد: صدوق كثير الخطأ. وقال ابن معين: كان صدوقا، وفى رواية: ثقة. وقال الحسن بن الربيع: محمد بن كثير اليوم أوثق الناس كان يكتب عنه وإسحاق الفزارى حى. وكان يعرف بالخير مذ كان، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: يخطئ ويغرب، وقال ابن سعد: كان ثقة، ويذكرون أنه اختلط فى أواخر عمره وضعفه أحمد وابن المدينى والنسائى. وقال البخارى: لين جدا كذا فى "التهذيب" (٩: ٤١٦ و ٤١٧). فهو ممن اختلف فى توثيقه وتضعيفه. ومثله حسن الحديث عندنا كما مر فى المقدمة. وأبو رجاء الخراسانى هو عبد الله بن واقد الهروى من رجال ابن ماجة ثقة، موصوف بخصال الخير من السابعة (تق: ص ١١٤).

جسر أبو جعفر:

وجسر أبو جعفر -هو ابن فرقد القصاب- ضعفه ابن حبان، وقال مرة: يعتبر حديثه إذا روى عن غير ابنه، وقال الساجى: صدوق ضعيف الحديث. وقال أبو حاتم: كان رجلا صالحًا

٤١٧٧- عن عمر رضى الله عنه "أنه ضرب الجزية على الغنى ثمانية وأربعين درهما وعلى المتوسط أربعة وعشرين وعلى الفقير المكتسب اثنى عشر". رواه البيهقى بطرق مرسلة وسكت الحافظ عنه فى "التلخيص الحبير" (٢:٣٨٠)، فهو مرسل حسن، أو صحيح، وقد تقدم فى باب مقدار الجزية.

وليس بالقوى، كما فى "اللسان" (٢:١٠٤ و ١٠٥). ولا يخفى أن حديثه هذا ليس من رواية ابنه عنه فهو مما يعتبر به على قول ابن حبان. وقول عمر: فضع الجزية على من أطاق حملها، دليل على صحة ما قاله فقهاءنا: إن خراج الأرض لا يوضع على أرض لا طاقة لها. فكذا هذا الخراج أى خراج الرأس لا يوضع على من لا يطيق "الهداية" مع "الفتح" (٥:٢٩٤). وقوله: "وانظر من قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنه إلخ" دلالته على معنى الباب ظاهرة. وهو نص فى عدم الجزية على جميع من ذهب فقهاؤنا إلى عدم وضعها عليه، فافهم.

قوله: "عن عمر رضى الله عنه إلخ" دلالته على أن لا جزية على الفقير الغير المعتمل ظاهرة، إما بالمفهوم عند من يحتج به، وإما بالأصل عند من لا يحتج به. وقد مر الكلام فيه مستوفى فتذكرا والعجب من الحافظ ابن حجر أنه مع فوله بالاحتجاج بالمفهوم يقول فى "الدراية": والذى وظف الخراج والجزية هو عثمان بن حنيف فى خلافة عمر، ولم أجد عنه هذا الاستثناء الفقير الغير المعتمل (ص٢٧١). وقد اعترف بأن عمر رضى الله عنه وضع الجزية على الفقير الكستب اثنى عشر درهماً، وهو بمفهومه يدل على استثناء فقير غير معتمل، فافهم.

قال الموفق فى "المغنى": "ولا على فقير -يعنى الفقير العاجز عن أدائها- وهذا أ أقوال الشافعى، وقال فى الآخر: يجب عليه لقوله عليه السلام: «خذ من كل حالم دينارا». ولأن دمه غير محقون فلا تسقط عنه الجزية (لكونها عوضا عن القتل عنده). ولنا أن عمر رضى الله عنه جعل الجزية على ثلاث طبقات جعل أدناها على الفقير المعتمل فيدل على أن غير المعتمل لا شىء عليه، ولأن الخراج ينقسم إلى خراج أرض وخراج رؤوس، ثم ثبت أن خراج الأرض على قدر طاقتها، وما لا طاقة له لا شىء عليه، كذلك خراج الرؤوس، وأما الحديث فيتناول الأخذ ممن يمكن الأخذ منه، فالأخذ منه مستحيل، فكيف يؤمر به؟ قال: ولا على شيخ فانٍ، ولا زمن ولا أعمى. وهو قول أصحاب الرأى. وقال الشافعى فى أحد قوليه: عليهم الجزية بناء على قتلهم، وقد سبق قولنا فى أنهم لا يقتلون فلا تجب عليهم الجزية كالنساء والصبيان" (١٠:٥٨٥ و ٥٨٦).

باب لا توضع الجزية على الرهبان الذين لا يخالطون الناس

٤١٧٨- حدثنا أبو اليمان عن صفوان بن عمرو عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه "أنه فرض على رهبان الديارات على كل راهب دينارين". أخرجه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٤٢ رقم ١٠٩). قلت: وهذا سند صحيح على شرط مسلم، فإن أبا اليمان هو الحكم بن نافع من رجال الجماعة، وصفوان بن عمر وأبو عمرو الحمصى من رجال مسلم، والأربعة ثقة من الخامسة (تقريب ص٤٥ و ٨٩).

باب لا توضع الجزية على الرهبان الذين لا يخالطون الناس

قوله: "حدثنا أبو اليمان" إلخ قلت: الديارات جمع الدار والدارة -وهى البناء والعرصة والبلد- كما فى "القاموس" (٢٦٣:١)، ويحتمل أن يكون جمع الدير وهو خان النصارى. فالمعنى أنه وضع على الرهبان الذين يسكنون فى البلاد وذلك لأجل مخالطتهم الناس غير زاهدين فى الدنيا ولا تاركين لأهلها؛ فدل بالمفهوم على عدم وضعها على رهبان صوامع الصحارى والجبال لأنهم لا يخالطون الناس. قال فى "الهداية": "ولا توضع على الرهبان الذين لا يخالطون الناس كذا ذكر ههنا، وذكر محمد عن أبى حنيفة أنه يوضع عليهم إذا كانوا يقدرون على العمل، وهو قول أبى يوسف، ووجه الوضع عليهم أن القدرة على العمل هو الذى ضيعها فصار كتعطيل الأرض الخراجية، ووجه الوضع عنهم أنه لا قتل عليهم إذا كانوا لا يخالطون الناس والجزية فى حقهم لإسقاط القتل اهـ. وعن محمد: لا جزية على السياحين قيل: أراد من لا يخالط الناس ومن لا يخالط الناس لا يقتل اهـ (٢٩٥:٥ مع الفتح). وفى "الخراج" لأبى يوسف: "ولا تؤخذ الجزية من المسكين الذى يتصدق عليه، ولا من أعمى لا حرفة له ولا عمل، ولا من ذمى يتصدق عليه، ولا من مقعد. والمقعد والزمن إذا كان لهما يسار أخذ منهما، كذلك الأعمى، وكذلك المترهبون الذين فى الديارات إذا كان لهم يسار أخذ منهم، وإن كانوا إنما هم مساكين يتصدق عليهم أهل اليسار منهم لم يؤخذ منهم، وكذلك أهل الصوامع إن كان لهم غنى ويسار، وإن كانوا قد صيروا ما كان لهم لمن ينفقه على الديارات ومن فيها من المترهبين والقوام أخذت الجزية منهم، يؤخذ بها صاحب الدير. فإن كان صاحب الدير الذى ذلك الشيء فى يده وحلف على ذلك بالله، وبما يحلف به مثله من أهل دينه ما فى يده شيء من ذلك، ترك ولم يؤخذ منه شيء اهـ" (ص١٤٦).

قلت: ولا يخفى أن قول صاحب "الهداية": "والجزية فى حقهم لإسقاط القتل إلخ" إنما هو بقول الإمام الشافعى ألصق فإنها بدل عن القتل عنده، وأما عندنا فهى بدل عن نصرة المقاتلة التى

٤١٧٩- عن خالد بن الوليد "أنه صالح أهل الحيرة على تسعين ومائة ألف درهم تقبل فى كل سنة جزاء عن أيديهم فى الدنيا رهبانهم وقسيسهم إلا من كان غير ذى يد حبيسا عن الدنيا تاركا لها وسائحا تاركا للدنيا". مختصر رواه الطبرى فى "تاريخه" (٤:١٤).

باب من أسلم و عليه جزية سقطت عنه

٤١٨٠- عن جرير عن قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، قال قال رسول الله ﷺ: «ليس على مسلم جزية». أخرجه أبو داود والترمذى (زيلعى ٢:١٥٥) قلت: وسكت عنه أبو داود.

فاتت بالكفر لميلهم إلى أهل الدار المعادين لنا، ونصرة المقاتلة تجب على أهل اليسار عامة لكونهم يطيقونها، فالراجح أن توضع الجزية على الرهبان مطلقًا إذا كان لهم يسار وغنى، كما قاله أبو يوسف رحمه الله تعالى. ويؤيده أثر عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه وأما أثر عمر فى البدائع أيضا حيث قال: وأما أصحاب الصوامع فعليهم الجزية، إذا كانوا قادرين على العمل لأنهم من أهل القتال إلخ (٧:١١١). ومقتضى القياس أن تضرب على الشيخ والزمن والمقعد أيضا إذا كان لهم يسار، لأنهم من أهل القتال فى الجملة قد ينتفع برأيهم فى الحرب. وأما أثر عمر بن الخطاب فى وضعه الجزية عن الشيخ الكبير، فالمراد به من كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب، ولا يسار له كما فسره به عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه فافهم ولكن الصحيح فى هؤلاء جواب ظاهر الرواية لأنهم ليسوا من أهل القتال عادة، ألا ترى أنهم لا يقتلون، كذا فى البدائع (٧:١١١).

قوله: "عن خالد بن الوليد إلخ". دلالته على أخذ الجزية من الرهبان والقسيسين إذا كان لهم يسار وغنى ووضعها عمن كان منهم غير ذى يد تاركا للدنيا ظاهرة وهو قول أبى يوسف ورواية عن الإمام، كما تقدم، والله تعالى أعلم.

باب من أسلم و عليه جزية سقطت عنه

قوله: "عن جرير إلخ". قال المحقق فى "الفتح": من أسلم وعليه جزية بأن أسلم بعد كمال السنة سقطت عنه، وكذا إذا مات كافرا خلافا للشافعى فيهما، وكذا لو مات فى أثناء السنة، أو أسلم، وفى أصح قول الشافعى لا يسقط فيهما أيضا قسط ما مضى؛ له أن الجزية وجبت بدلا عن العصمة أو بدلا عن السكنى وقد وصل إليه المعوض فلا يسقط العوض بهذا العارض كسائر الديون. ولنا ما أخرجه أبو داود والترمذى فذكر حديث المتن وقال: وباللفظ الذى فسره سفيان

٤١٨١- وقال: حدثنا محمد بن كثير قال: سئل سفيان يعنى الثورى عن هذا فقال: من أسلم فلا جزية عليه اهـ. وأعله المنذرى بقابوس فقال: لا يحتج بحديثه (عون المعبود ٣:١٣٦). قلت: الرجل مختلف فيه، وثقه ابن معين ويعقوب بن سفيان، وقال العجلى: كوفى لا بأس به، وهو قول ابن عدى، وتكلم فيه آخرون (تهذيب ٧:٣٠٦).

٤١٨٢- حدثنا محمد بن يعقوب الخطيب ثنا عيسى بن أبى حرب الصفار ثنا يحيى بن أبى بكير ثنا عمرو بن يزيد عن محارب بن دثار عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال: «من أسلم فلا جزية عليه». رواه الطبرانى فى "الأوسط" (زيلعى ٢:١٥٥)، وسكت عنه الحافظ فى "الدراية"، وفيه عمرو بن يزيد التميمى ضعفه ابن معين وغيره، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال ابن عدى: هو ممن يكتب حديثه من الضعفاء (تهذيب ٨:١١٩-١٢٠).

الثورى رواه الطبرانى فى "معجمه الأوسط" عن ابن عمر فذكر ثانى الباب، ثم قال: وضعف ابن القطان قابوسا وليس قابوس فى "مسند الطبرانى" (فيه دليل على ثقة رواته عند المحقق مؤلف) فهذا بعمومه يوجب سقوط ما كان استحق عليه قبل إسلامه بل هو المراد بخصوصه، لأنه موضع الفائدة إذ عدم الجزية على المسلم ابتداء من ضروريات الدين. فالإخبار به من جهة الفائدة ليس كالإخبار بسقوطه فى حال البقاء وهذا يخص السقوط بالإسلام والوجه يعم موته وإسلامه (وهو ما ذكره صاحب "الهداية" بقوله: ولأنها وجبت عقوبة، ولهذا تسمى جزية وعقوبة الكفر تسقط بالإسلام ولا تقام بعد الموت، ولأن شرع العقوبة فى الدنيا لا يكون إلا لدفع الشر. وقد اندفع بالموت والإسلام (٥:٢٩٦).

قلت: وقد وافق الشافعى أبو يوسف منا فيما إذا أسلم الذمى بعد كمال السنة، ونصه فى "كتاب الخراج" له: ولا يؤخذ من مسلم جزية رأسه إلا أن يكون أسلم بعد خروج السنة، فإنه إذا أسلم بعد خروجها فقد كانت الجزية وجبت عليه، وصارت خراجًا لجميع المسلمين فتؤخذ منه، وإن أسلم قبل تمام السنة بيوم أو يومين أو شهر أو شهرين أو أكثر، أو أقل لم يؤخذ بشىء من الجزية إذا كان أسلم قبل انقضاء السنة اهـ (ص١٤٦). قال أبو عبيد: تأويل هذا الحديث أى حديث قابوس عن أبيه مرفوعًا «ليس على مسلم جزية» إن رجلا لو أسلم فى آخر السنة وقد وجبت عليه الجزية، إن إسلامه يسقطها عنه فلا تؤخذ منه، وإن كانت قد لزمته قبل ذلك، لأن المسلم لا يؤدى الجزية ولا تكون دينا عليه، كما لا تؤخذ منه فيما يستأنف بعد الإسلام. وقد روى عن عمر،

٤١٨٣- حدثنا عبد الرحمن عن حماد بن سلمة عن عبيد الله بن رواحة قال: كنت مع مسروق بالسلسلة فحدثنى أن رجلا من الشعوب أسلم فكانت تؤخذ منه الجزية فأتى عمر بن الخطاب، فقال: يا أمير المؤمنين! إنى أسلمت والجزية تؤخذ منى. قال: لعلك أسلمت متعوذا؟ فقال: أما فى الإسلام ما يعيذنى؟ قال: بلى، قال: فكتب عمر أن لا تؤخذ منه الجزية" أخرجه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٤٨ رقم ١٢٢)، وقال: الشعوب الأعاجم قلت: عبد الرحمن هو ابن مهدى وعبيد الله بن رواحة بصرى ثقة له ترجمة فى "تعجيل المنفعة" (ص ٢٧٠)، فالحديث حسن صحيح.

وعلى، وعمر بن عبد العزيز، ما يقوى هذا المعنى فذكر ما قد ذكرنا بعضه فى المتن ثم قال: أ فلا ترى أن هذه الأحاديث قد تتابعت عن أئمة الهدى بإسقاط الجزية عمن أسلم، ولم ينظروا فى أول السنة كان ذلك ولا فى آهرها فهو عندنا على أن الإسلام أهدر ما كان قبله منها.

بنو أمية أخذوا الجزية ممن أسلم من أهل الذمة بعد إسلامها

وإنما احتاج الناس إلى هذه الآثار فى زمان بنى أمية، لا ـه يروى عنهم أو عن بعضهم أنهم كانوا يأخذون منهم، وقد أسلموا، يذهبون إلى أن الجزية بمنزلة الضرائب على العبيد يقولون: فلا يسقط إسلام العبد عنه ضريبته، ولهذا استجاز من استجاز من القراء الخروج عليهم. حدثنا عبد الله بن صالح حدثنا حرملة بن عمران (التجيبى المصرى ثقة من السابعة تق ص٣٦) عن يزيد بن أبى حبيب قال: أعظم ما أتت هذه الأمة بعد نبيها ﷺ ثلاث خصال: قتلهم عثمان، وإحراقهم الكعبة، وأخذهم الجزية من المسلمين اهـ مختصرا (ص٤٧ و ٤٨).

قوله: " حدثنا عبد الرحمن إلخ" قال الموفق فى "المغنى": "إن الذمى إذا أسلم فى أثناء الحول لم تجب عليه الجزية، وإن أسلم بعد الحول سقطت عنه. وهذا قول مالك والثورى وأبى عبيد وأصحاب الرأى. وقال الشافعى وأبو ثور وابن المنذر: إن أسلم بعد الحول لم تسقط لأنها دين يستحقه صاحبه، واستحق المطالبة به فى حال الكفر فلا يسقط بالإسلام كالخراج وسائر الديون. ولنا قول الله تعالى: ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾، وروى ابن عباس عن النبى ﷺ: أنه قال: «ليس على المسلم جزية». رواه الخلال وذكر أن أحمد سئل عنه فقال: ليس يرويه غير جرير. قال أحمد: وقد روى عن عمر أنه قال: إن أخذها فى كفه، ثم أسلم ردها عليه. (وجزم مثله أحمد بشىء حجة)، وروى أن ذميا أسلم، فطولب بالجزية، وقيل: إنما أسلمت تعوذا (من الجزية). قال: إن فى الإسلام لمعاذا، فرفع إلى عمر فقال عمر: إن فى الإسلام معاذا، وكتب أن

٤١٨٤- حدثنا حجاج عن حماد بن سلمة عن حميد قال: كتب عمر بن عبد العزيز "من شهد شهادتنا واستقبل قبلتنا واختتن فلا تأخذوا منه الجزية". رواه أبو عبيد (ص٤٨ رقم ١٢٥) أيضًا. قلت: حميد -هو الطويل- وحماد بن سلمة ابن أخته كلاهما من رجال الجماعة وحجاج هو ابن أرطاة حسن الحديث كما مر غير مرة، فالأثر حسن الإسناد.

٤١٨٥- حدثنى شيخ من علماء الكوفة قال: جاء كتاب من عمر بن العزيز

لا تؤخذ منه الجزية، رواه أبو عبيد بنحو من هذا المعنى. ولأن الجزية صغار، فلا تؤخذ منه، كما لو أسلم قبل الحول، ولأن الجزية عقوبة تجب بسبب الكفر، فيسقطها الإسلام كالقتل، وبهذا فارق سائر الديون اهـ ملخصا (١٠:٥٨٨).

الاختتان من شعائر الإسلام:

قوله: "حدثنا حجاج إلخ" قلت: وقوله: "من شهد شهادتنا فلا تأخذوا منه الجزية" يعم أول السنة ووسطها وآخرها. وقوله: "واختتن" ليس بشرط فى الإسلام. ولكنه من شعائره يتحتم به إسلام الذمى ويتقوى ويقع به الطمأنينة بصحة إسلامه وصدق إيمانه، فهو كقوله ﷺ: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله ورسوله». قال الجصاص: وروى يحيى بن آدم عن المسعودى عن قتادة عن أبى مجلز، قال: كتب النبى ﷺ إلى المنذر، فذكره -وزاد- ومن أحب ذلك فهو آمن، ومن أبى ذلك، فعليه الجزية (أحكام القرآن ٣:٩٢).

قوله: "حدثنى شيخ إلخ" دلالته على سقوط الجزية بالإسلام ظاهرة. وقوله: "وعليهم جزية عظيمة" ظاهر فى أن إسلامهم كان بعد تمام السنة ومع ذلك نهى عمر عن أخذها وهو قولنا

تحقيق سقوط الجزية بالموت:

فائدة: قال الموفق فى "المغنى" (١٠:٥٨٩): "وإن مات الذمى بعد الحول لم تسقط الجزية عنه فى ظاهر كلام أحمد، وهو مذهب الشافعى وحكى أبو الخطاب عن القاضى أنها بالموت، وهو قول أبى حنيفة. ورواه أبو عبيد عن عمر بن عبد العزيز لأنها عقوبة فتسقط بالموت كالحدود، ولنا أنه دين وجب عليه فى حياته فلم يسقط بموته كديون الآدميين. والحد يسقط بفوات محله، وتعذر استيفاءه بخلاف الجزية. وفارق الإسلام لأنه الأصل والجزية بدل عنه (فيه نظر بل الجزية بدل عن القتل عند الشافعى، وعوض عن نصرة المقالة عندنا) فإذا أتى بالأصل استغنى عن البدل كمن وجد الماء لا يحتاج إلى التيمم بخلاف الموت. ولأن الإسلام قربة وطاعة يصلح أن يكون معاذا من الجزية

رضى الله عنه إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن: كتبت إلى تسألنى عن أناس من أهل

كما ذكر عمر رضى الله عنه والموت بخلافه اهـ".

قلت: والرواية فيه عن عمر بن العزيز مختلفة. قال أبو عبيد: حدثنا سعيد بن عفير عن عبد الله بن لهيعة عن عبد الرحمن بن جنادة (لم أقف له على ترجمة) كاتب حيان بن سريج، وكان حيان بعثه إلى عمر بن عبد العزيز وكتب يستفتيه أيجعل جزية موتى القبط على أحيائهم؟ فسأل عمر عن ذلك عراك بن مالك وعبد الرحمن يسمع فقال: ما سمعت لهم بعقد ولا عهد إنما أخذوا عنوة بمنزلة الصيد، فكتب عمر إلى حيان بن سريج يأمره أن يجعل جزية الأموات على الأحياء (قلت: وهذا فيمن أخذ عنوة وضرب عليه الجزية كرها لا صلحا، كما لا يخفى) قال ابن عفير: وكان حيان والى عمر بن عبد العزيز على مصر (وكان لا يولى إلا ثقة أمينا، كما هو معروف من سيرته. مؤلف) قال أبو عبيد: وقد روى من وجه آخر عن معقل بن عبيد الله (هو الجزرى أبو عبيد الله العبسى مولاهم صدوق يخطئ روى له مسلم وأبو داود والنسائى (تق ص٢١١) عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: ليس على من مات ولا على من أبق جزية. يقول: لا تؤخذ من ورثته بعد موته، ولا يجعلها بمنزلة الدين ولا من أهله إذا هرب عنهم منها لأنهم لم يكونوا ضامنين لذلك اهـ" (ص٤٩) قلت: وهذا هو الموافق لأصولنا، فإن الجزية عوض عن نصرة المقاتلة عندنا، وشرعت لدفع الشر، وإلزام الصغار وقد اندفع الشر بالموت، وفقد به محل الصغار، فينبغى أن تسقط به، فافهم، والله تعالى أعلم.

لا جزية على المملوك والمكاتب والمدبر:

فائدة: قال الموفق بن قدامة فى "المغنى": "ولا على سيد عبد عن عبده إذا كان السيد مسلمًا لا خلاف فى هذا نعلمه، لأنه يروى عن النبى ﷺ أنه قال: لا جزية على العبد، وعن ابن عمر مثله ولأن ما لزم العبد إنما يؤديه سيده فيؤدى إيجابه على عبد المسلم إلى إيجاب الجزية على مسلم. فأما إن كان العبد لكافر فالمنصوص عن أحمد أنه لا جزية عليه أيضا وهو قول عامة أهل العلم. قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أنه لا جزية على العبد لما ذكر من الحديث. ولأنه محقون الدم فأشبه النساء والصبيان، أو لا مال له، فأشبه الفقير العاجز، ويحمل كلام الخرقى إيجاب الجزية يؤديها سيده وروى ذلك أيضا عن أحمد. وروى عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه قال: لا تشتروا رقيق أهل الذمة ولا مما فى أيديهم لأنهم أهل خراج يبيع بعضهم بعضا ولا يقرن أحدكم بالصغار بعد أن أنقذه الله منه. قال أحمد: أراد أن يوفر الجزية

الحيرة يسلمون وعليهم جزية عظيمة وتستأذننى فى أخذ الجزية منهم، وإن الله جل ثناءه

لأن المسلم إذا اشتراه سقط عنه أداء ما يؤخذ منه، والذمى يؤدى عنه وعن مملوكه خراج جماجمهم وروى عن على مثل حديث عمر. ولأنه ذكر مكلف قوى مكتسب فوجبت عليه الجزية كالحر والأول أولى اهـ (١٠: ٥٨٧) وقال الحافظ فى "التلخيص الحبير": «حديث «لا جزية على العبد» روى مرفوعًا، وروى موقوفا على عمر ليس له أصل بل المروى عنهما خلافه. قال أبو عبيد فى "الأموال": عن عثمان بن صالح عن ابن لهيعة عن أبى الأسود عن عروة قال: كتب رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن «أنه من كان على يهوديته أو نصرانيته، فإنه لا يفتن عنها، وعليه الجزية على كل حالم ذكر وأنثى عبد أو أمة دينار واف أو قيمته». ورواه ابن زنجويه فى "الأموال" عن النضر ابن شميل عن عوف عن الحسن قال: كتب رسول الله ﷺ فذكره». وهذان مرسلان يقوى أحدهما الآخر وروى أبو عبيد فى "الأموال" أيضا عن يحيى بن سعيد عن سعيد عن قتادة عن شقيق العقيلى عن أبى عياض عن عمر قال: لا تشتروا رقيق أهل الذمة فإنهم أهل خراج يؤدى بعضهم عن بعض اهـ (٢: ٣٧٨)".

قلت: أما مرسلا عروة والحسن فإنهما وردا فى جزية أهل اليمن، وقد تقدم أن النبى ﷺ كان قد صالحهم على ذلك وجزية الصلح لا تتقدر إلا بما يقع عليه التراضى، وأنهم تراضوا فيما بينهم على أن يوضع على كل بالغ دينار ذكرا أو أنثى حرا كان أو عبدا، ولا نزاع فى ذلك وإنما الكلام فى جزية يضعها الإمام على أهل الذمة ابتداءً.

وأما موقوف عمر رضى الله عنه ففيه شقيق العقيلى، لا يدرى من هو؟ فقد روى أبو داود حديثا فى باب العدة (أى الوعد) بطريق بديل بن مسيرة عن عبد الكريم عن عبد الله بن شقيق عن أبيه عن عبد الله أبى الحمساء. وقيل: عن عبد الكريم بن عبد الله بن شقيق عن أبيه عنه، قال أبو بكر البزار: والأول خطأ، لأن شقيقا والد عبد الله جاهلى لا أعلم له إسلاما كذا فى "التهذيب" (٥: ١٩٢). وابنه عبد الله بن شقيق العقيلى بصرى ثقة فيه نصب من الثالثة روى له مسلم والأربعة (تق ص١٠٤)، وقتادة يروى عن عبد الله بن شقيق هذا كما فى "التهذيب" (٥: ٢٥٤) فى ترجمة عبد الله. فلعل فى الإسناد سقطا وكان فى الأصل عن قتادة عن عبد الله بن شقيق العقيلى فحذف الكاتب عبد الله وجعله عن قتادة عن شقيق، ولكن الأثر أخرجه يحيى بن آدم فى "الخراج" حدثنا عبد السلام بن حرب عن سعيد عن قتادة عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن شقيق العقيلى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه «أنه نهى أن يشترى أحد من أرض الخراج، أو رقيقهم شيئا،

وقال: لا ينبغى لمسلم أن يقر بالصغار فى عنقه» (ص٥٦). فزال احتمال السقط المذكور، ولكنه أسقط الواسطة بين شقيق وعمر رضى ا لله عنه، وهو أبو عياض و...ثل هذا الإسناد لا يصلح للاحتجاج به عند المحدثين، ولا عند الفقهاء لقول البزار: إن شقيقا جاهلى لا أعلم له إسلاما. نعم رواه يحيى بن آدم بطريق ابن سيرين والحسن عن عمر من قوله باضطراب فى متنه فقال: حدثنا سفيان بن سعيد عن داود عن محمد بن سيرين قال: «نهى عمر رضى الله عنه عن بيع رقيق أهل الذمة وأراضيهم». (ليس فيه النهى عن الاشتراء). حدثنا حفص بن غياث عن هشام بن حسان عن الحسن قال: قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : «لا تشتروا من عقار أهل الذمة ولا من بلادهم شيئا». (ليس فيه ذكر الرقيق) حدثنا سنان البرجمى (صدوق فيه ضعف) عن هشام عن الحسن قال: «لا تشتروا من بلاد أهل الذمة ولا من عقارهم يحدث بذلك عن عمر». حدثنا عبد الرحيم عن هشام عن الحسن عن عمر مثله (ليس فيه ذكر الرقيق أيضا) قال: وحدثنا هشيم عن أبى عقيل[1] الأزدى أن الحسن حدثهم قال: نهى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يشترى أرض أهل الذمة ورقيقهم، قال: وحدثنا هشيم عن يونس عن الحسن مثله، ولم يبلغ به عمر (ص٥٥)، ويونس أثبت فى الحسن من أبى عقيل بل هو أثبت الناس فيه رجحه أبو زرعة على قتادة وهشام، كما فى "التهذيب" (١١:٤٤٣)، فصار كونه من قول عمر مترددا فيه.

وإن سلمنا أن عمر رضى الله عنه نهى عن اشتراء رقيق أهل الذمة، فليس فيه أنه نهى عن ذلك لكونهم يضرب الخراج على رؤوسهم كما يضرب على رؤوس ساداتهم، بل إنما نهى عن ذلك لأن ساداتهم صاروا بسببهم أغنياء أو متوسطى الحال حتى وجب عليهم زيادة على مقدار الواجب على الفقير المعتمل. لأن العبيد مال ويجرون المال بالكسب، فإذا اشترينا عبيدهم التحقوا بصنف الفقراء ونقص الخراج الذى كان قد وضع عليهم وهم أغنياء وهذا هو معنى قول عمر: فإنهم أهل خراج يؤدى بعضهم عن بعض. ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان. فإن الاحتمال يضر

(١) هو بشير بن عقبة الناجى السامى، ويقال: الأزدى أبو عقيل الدورقى البصرى، روى عن الحسن وابن سيرين ومجاهد وغيرهم. وعنه بهز بن أسد وابن مهدى وهشيم والقطان وغيرهم وهو من رجال الشيخين. ثقة صالح الحديث كما فى "التهذيب" (١:٢٦٥ و ٢٦٦) وأخطأ محشى الخراج حيث قال: هو هاشم بن سلال، ويقال: سلام وأخطأ من قال: ابن بلال إلخ. فإن هاشما هذا لم ينسبه أحد بالأزدى. ولم يثبت أنه يروى عن الحسن وإنما روى عن سابق بن ناجية. كما فى "التهذيب" (١١:١٧) أيضاً، والله أعلم.

فى ماله الصدقة ولا جزية عليه. رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له (ص ١٥٧)،

بالاستدلال. وهذا هو السر فى النهى عن اشتراء أراضيهم.

من باع أرضه ولم يجعل ثمنها فى مثلها لا يبارك له فيه:

فإن من باع أرضه ولم يجعل ثمنها فى مثلها لا يبارك له فيه، فيصير فقيرا بعد ما كان غنيا، فقد روى ابن ماجة وأحمد ويحيى بن آدم فى "الخراج" واللفظ له من طريق قيس عن عبد الملك ابن عمير عن عمرو بن حريث عن سعيد بن حريث قال رسول الله ﷺ: لا يبارك فى ثمن أرض أو دار إلا أن يجعل فى أرض أو دار. وسنده حسن، فإن قيس بن الربيع تابعه إسماعيل بن إبراهيم ابن مهاجر عند أحمد. قال يحيى: وحدثنا مندل العنزى (ضعيف قد مشاه بعضهم) عن مسعر عن أبى عون، قال: قال عثمان بن مظعون[1]: وجدت ما يقول أهل الكتاب أو كدت أجد ما يقول أهل الكتاب حقا: إنه مكتوب فى التوراة أنه من باع عقارا أو ورثها عن أبيه ولم يجعل ثمنها فى عقار دعت عليه طرفى النهار أن لا يبارك له فيه اهـ (ص٨٣ و ٨٤).

وبالجملة فما ظنه الحافظ معارضًا لقوله: "لا جزية على العبد" ليس بمعارض له، بقى الكلام فى هذا الحديث فزعم الحافظ أنه لا أصل له، وكلام الموفق يدل على أن له أصلا لكونه جعله مبنى إجماع أهل العلم فى المسألة وعلله به كما مر وإجماع أهل العلم حجة برأسه فلا حاجة بنا إلى التنقير عن إسناد الحديث فإنهم لم يكونوا ليجمعوا على شيء إلا وعندهم دليل يستندون إليه، ولأن العبد لا مال له، ولأن سيده قد صار بسببه غنيا أو متوسط الحال حتى وجب عليه زيادة على مقدار الواجب على الفقير فلو أوجبنا على العبد جزية أيضا لزم إيجابها على المولى مرتين ولا قائل به.

فائدة: قال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له (ص١٥٧): "حدثنا إسماعيل بن أبى خالد (هو الأحمسى ثقة ثبت من الرابعة روى له الجماعة تق ص١٦) عن الشعبى أنه سئل عن مسلم أعتق عبدا نصرانيا، فقال الشعبى: ليس عليه خراج ذمته ذمة مولاه. قال أبو يوسف: فسألت أبا حنيفة عن ذلك. فقال: عليه خراج ولا يترك ذمى فى دار الإسلام بغير خراج رأسه، قال أبو يوسف: وقول أبى حنيفة أحسن ما رأينا فى ذلك، والله أعلم اهـ".

إذا أعتق الذمى عبده ضربت عليه الجزية وكذا إذا أعتق المسلم عبدًا له كافرًا

وقال الموفق فى "المغنى": "وإذا أعتق لزمته الجزية لما يستقبل، سواء كان المعتق له مسلمًا أو

---

(١) عثمان بن مظعون الصحابى ليس له رواية توفى بالمدينة فى حياة النبى ﷺ، واستشهد ابنه السائب باليمامة بعد النبى ﷺ فى خلافة أبى بكر فليحقق هذا الإسناد.

رفيه راوٍ لم يسم، ولكن احتجاج المجتهد بحديث تصحيح له، وأيضا فقوله: "شيخ" من ألفاظ التعديل.

كافرا هذا الصحيح عن أحمد رواه عنه جماعة، وروى ذلك عن عمر بن عبد العزيز. وبه قال الليث وسفيان وابن لهيعة، والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأى، وعن أحمد يقر بغير جزية. وروى نحو هذا عن الشعبى، لأن الولاء شعبة من الرق وهو ثابت عليه. ووهن الخلال هذه الرواية، وقال: هذا قول قديم رجع عنه أحمد، والعمل على ما رواه الجماعة. وعن مالك كقول الجماعة، وعنه إن كان المعتق له مسلما فلا جزية عليه (هذا هو الموافق لما قاله الشعبى)؛ لأن عليه الولاء لمسلم فأشبه ما لو كان عليه الرق، ولنا أنه حر مكلف موسر من أهل القتل فلم يقر بدارنا من غير جزية كالحر الأصلى، فإذا ثبت هذا فإن حكمه فيما يستقبل من جزيته حكم من بلغ من صبيانهم، أو أفاق من مجانينهم على ما مضى اهـ" (١٠: ٥٩٠).

وحاصل ما مضى: أن هؤلاء من أهل الجزية بالعقد الأول لا يحتاج إلى استئناف عقد له، وقيل: هو مخير بين التزام العقد وبين أن يرد إلى مأمنه، فإن اختار الذمة عقدت له، وإلا ألحق بمأمنه، وهو قول الشافعى. ولنا أنه لم يأت عن النبى ﷺ ولا عن أحد من خلفائه تجديد[1] العقد لهؤلاء، ولأن العقد يكون مع سادتهم فيدخل فيه سائرهم. قال الموفق: فإن كان البلوغ أو الإفاقة (أو العتق) فى أول حول قومه أخذ منه فى آخره معهم، وإن كان فى أثناء الحول أخذ منه عند تمام الحول بقسطه اهـ (١٠: ٥٨٣).

والمعتبر عندنا فى الأهلية للجزية وعدمها وقت الوضع، فمن أفاق أو عتق أو بلغ أو برئ بعد وضع الإمام لم توضع عليه، لأن وقت الوجوب أول السنة عند وضع الإمام، فإن الإمام يجدد الوضع عند رأس كل سنة لتغير أحوالهم ببلوغ الصبى وعتق العبد وغيرهما. فإذا احتلم وعتق بعد الوضع فقد مضى وقت الوجوب فلم يكونا أهلا للوجوب "ولوالجية" (شامى ٣: ٤١٥ و ٤١٦). ومفاده أن من بلغ أو عتق بعد وضع الإمام لا يؤاخذ بجزية هذه السنة بل يضع الإمام عليه أول السنة الآتية. ثم يؤخذ بجزيتها فى كل شهر كما مر بخلاف الفقير إذا أيسر بعد الوضع حيث توضع عليه، لأن سقوطها عنه معجزة لا لعدم أهليته كذا فى "الدر والشامية" (ص مذكور).

---

(١) بل روى ابن زنجويه فى الأموال عن الحكم "قال: كان عمر لا يكتب الجزية على السابية (أى الصبيان) حتى يحتملوا فيفرض عليهم عشرة دراهم ثم يزيد عليهم بعد ذلك بقدر ما بأيديهم وقدر أعمالهم (كنز العمال ٢: ٣٠١). ففيه أنه كان يفرض على الغلمان الجزية إذا احتملوا ولم يكن يخيرهم بين التزام العقد وبين أن يردد إلى مأمنهم، فافهم.

باب إذا اجتمعت على الذمى الحولان تداخلت الجزيتان

٤١٨٦- ثنا محمد بن بكر عن ابن جريج أخبرنى سليمان الأحول عن طاوس أنه قال: "إذا تداركت الصدقتان فلا تؤخذ الأولى كالجزية". رواه ابن أبى شيبة فى "المصنف" (ص٦٢)، ورجاله ثقات كلهم، وقد تقدم فى باب يسقط الخراج بالتداخل.

باب كيف تجتبى الجزية وما يؤمر به من الرفق بأهلها

٤١٨٧- حدثنا على بن معبد عن عبيد الله بن عمرو الرقى عن عبد الكريم الجزرى عن سعيد بن المسيب أنه كان يستحب أن يتعب الأنباط فى الجزية إذا أخذت

باب إذا اجتمعت على الذمى الحولان تداخلت الجزيتان

قوله: ثنا محمد بن بكر إلخ" قلت: قوله "كالجزية" يشعر بأن تداخل الجزيتين كان معلوما للسامعين، ومعروفا عندهم. فإن قياس الشيء بالشيء وتشبيهه به يستدعى كون المقيس عليه منصوصًا أو معروفا واضحا كالمنصوص كما تقرر فى الأصول وقد قدمنا أن المراد بالصدقتين خراج سنتين دون العشر، فإن الخراج هو المشابه للجزية دونه، ومذهب أبى حنيفة ما ذكره فى "الهداية" ونصه: -وإن اجتمعت عليه الحولان تداخلت- وفى "الجامع الصغير": ومن لم يؤخذ منه خراج رأسه وجاءت سنة أخرى لم يؤخذ، وهذا عند أبى حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد رحمها الله: يؤخذ منه وهو قول الشافعى وقيل: خراج الأرض على هذا الخلاف، وقيل: لا تداخل فيه بالاتفاق (فيؤخذ ما مضى) (٥:٢٩٧). وفى "الهندية" عن "المحيط": "ذكر صدر الإسلام عن أبى حنيفة روايتين (فى خراج الأرض) والصحيح أنه يؤخذ اهـ". وبه جزم فى "المنتقى" وبه ظهر أن كلا من القولين مروى عن صاحب المذهب والمصرح بتصحيحه عدم السقوط فكان هو المعتمد، ولذا جزم به فى متن "المنتقى"، وذكر فى "العناية": الفرق بينه وبين الجزية بأن الخراج فى حالة البقاء مؤنة من غير التفات إلى معنى العقوبة، ولهذا يجب على المسلم إذا اشترى أرضا خراجية فجاز أن لا يتداخل بخلاف الجزية، فإنها عقوبة ابتداء وبقاء ولهذا لم تشرع فى حق المسلم أصلا والعقوبات تتداخل اهـ" من "الشامية" (٣:٤١٧). قلت: وللإمام سلف فيما ذهب إليه من قول طاوس وناهيك به قدوة، والله تعالى أعلم.

باب كيف تجتبى الجزية وما يؤمر به من الرفق بأهلها؟

ترجمة على بن معبد الحنفى راوى الجامع الصغير والكبير عن محمد بن الحسن الإمام

قوله: "حدثنا على بن معبد إلخ". قلت: هو على بن معبد بن شداد العبدى أبو الحسن،

منهم". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٧٥٣ رقم ١٤٠). قلت: سند حسن صحيح.

ويقال: أبو محمد الرقى نزيل مصر. روى له أبو داود والنسائى حدث عن عبيد الله بن عمرو الرقى وعتاب بن بشير ومالك والليث وابن عيينة وابن المبارك وابن وهب، وعبد الوهاب الثقفى وجرير وإسماعيل بن عياش وأبى الأحوص الكوفى وعيسى بن يونس والشافعى ومحمد بن الحسن الفقيه، وموسى بن أعين وهشيم ووكيع وخلق كثير. روى عنه إسحاق بن منصور الكوسج ويحيى بن معين –وهو من أقرانه– ويونس بن عبد الأعلى، ومحمد بن إسحاق الصاغانى وسلمة بن شبيب ومحمد بن عبد الملك بن زنجويه ويحيى بن سليمان الجعفى ويعقوب بن سفيان ودحيم وأبوعبيد، وبحر بن نصر وأبو حاتم وعلى بن معبد بن نوح الصغير، وآخرون. قال أبو حاتم: "ثقة"، وقال ابن يونس: مروزى الأصل قدم مصر مع أبيه، وكان يذهب مذهب أبى حنيفة. وروى عن محمد بن الحسن الجامع الكبير والصغير وحدث بمصر، وتوفى بها لعشر بقين من رمضان سنة ٢١٨ هـ ذكره ابن حبان فى الثقات. وقال: مستقيم الحديث. وذكر الذى بعده (أى على بن معبد الصغير)، وقال فيه أيضا مثل ذلك. وقال الحاكم: هو شيخ من جلة المحدثين اهـ، من التهذيب (٧: ٣٨٤ و ٣٨٥).

قال أبو عبيد: لم يرد سعيد فيما نرى بالإتعاب تعذيبهم ولا تكليفهم فوق طاقتهم، ولكنه أراد أن لا يعاملوا عند طلبها منهم بالإكرام لهم، ولكن بالاستخفاف بهم وأحسبه[1] تأول قول الله تعالى ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾، وقد فسرها بعضهم عن يد قال: نقدا، وقال بعضهم: يمشون بها (لا يرسلونها على يد أحد من عبيدهم وغلمانهم). وقال بعضهم: يعطيها وهو قائم والذى يقبضها منه جالس اهـ (ص٥٤). وفى "الهداية": "ولهذا لا تقبل منه لو بعث على يد نائبه فى أصح الروايات بل يكلف أن يأتى به بنفسه، فيعطى قائما، والقابض منه جالس، وفى رواية: يأخذ بتلبيبه (أى ما على صدره من الثياب) ويهزه هزا ويقول: أعط الجزية يا ذمى" اهـ (٥: ٢٩٨ مع "الفتح"). وفى "الشامية" تحت قول الدر: "ويقول: أعط يا عدو الله! ويصفعه فى عنقه، لا يا كافر! ويأثم القائل إن آذاه به "قنيه" ما نصه: ومفاده المنع من قول يا عدو الله! بل ومن الأخذ بالتلبيب والهز والصفع، إذ لا شك بأنه يؤذيه ولهذا رد بعض المحققين من الشافعية ذلك بأنه لا أصل له فى السنة، ولا فعله أحد من الخلفاء الراشدين اهـ" (ص٤١٨).

قلت: والظاهر أن مراد ابن المسيب بإتعاب الأنباط فى الجزية، إنما هو أن يكلفوا أداءها

(١) وهو كذلك فقد أخرجه أبو الشيخ عن سعيد بن المسيب بلفظ: أحب لأهل الذمة أن يتعبوا فى أداء الجزية لقول الله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ كذا فى "الدر المنثور" (٣: ٢٢٨).

٤١٨٨- حدثنى عبد الرحمن بن بشر النيسابورى ثنا سفيان عن ابن سعد عن عكرمة ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ قال: أى تأخذها وأنت جالس وهو قائم. رواه الطبرى فى "التفسير" (١٠:٧٨). وعبد الرحمن من رجال الشيخين، ثقة. وسفيان هو ابن عيينة، وابن سعد هو عثمان الكاتب مختلف فيه وثقه أبو نعيم وأبو جعفر السبّى، وقال ابن عدى: هو حسن الحديث، ومع ضعفه يكتب حديثه. وقال

بأنفسهم ولا تقبل منهم لو بعثوا على يد نوابهم، وقال الإمام الشافعى فى "الأم": "فلم يأذن الله عز وجل فى أن تؤخذ الجزية ممن أمر بأخذها منه حتي يعطيها عن يد صاغرا، قال: وسمعت عددا من أهل العلم يقولون: الصغار أن يجرى عليهم حكم الإسلام. قال الشافعى: وما أشبه ما قالوا بما قالوا لامتناعهم من الإسلام، فإذا جرى عليهم حكمه فقد أصغروا بما يجرى عليهم منه" اهـ (٤:٩٩).

قوله: "حدثنى عبد الرحمن بن بشر إلخ" قال الطبرى: وقال آخرون: معنى قوله ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ عن أنفسهم بأيديهم يمشون بها وهم كارهون، وذلك قول روى عن ابن عباس من وجه، فيه نظر، وقال آخرون: إعطاءهم إياها هو الصغار اهـ (١٠:٧٨). وروى أبو عبيد فى "الأموال": "حدثنا يزيد بن هارون عن حماد بن سلمة عن عطاء بن السائب عن أبى البخترى «قال: حاصر سلمان حصنا من حصون فارس فذكر حديثا طويلا -وفيه- فإن أبيتم فعليكم الجزية، وخاک برسر بالفارسية، يقول: هو التراب على رؤوسكم (ص٢٥). أى مذمومين غير محمودين" وأخرج ابن أبى حاتم عن سفيان بن عيينة فى قوله: ﴿عن يد﴾ قال: من يده لا يبعث بها مع غيره.. وأخرج ابن المنذر عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿عن يد وهم صاغرون﴾ قال: ولا يلكزون. وأخرج ابن أبى حاتم عن المغيرة رضى الله عنه أنه بعث إلى رستم فذكر حديثا طويلا -وفيه- فإن أبيت فتعطى الجزية عن يد وأنت صاغر، فقال لترجمانه: أما الجزية فقد عرفتها فما قولك: "وأنت صاغر" قال: تعطيها وأنت قائم وأنا جالس وأسعط على رأسك كذا فى "الدر المنثور" (ص٢٢٨). وقال الجصاص في "أحكام القرآن" له: "إن قوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾، قد اقتضى وجوب قتلهم إلى أن تؤخذ منهم الجزية على وجه الصغار والذلة، فغير جائز على هذه القضية أن تكون لهم ذمة إذا تسلطوا على المسلمين بالغصوب وأخذ الضرائب والظلم سواء كان السلطان ولاه ذلك أو فعله بغير أمر السلطان وهذا يدل على أن هؤلاء النصارى الذين يتولون أعمال السلطان وظهر منهم ظلم واستعلاء على المسلمين وأخذ الضرائب لا ذمة لهم وأن دمائهم مباحة والقعود على المراصد لأخذ أموال الناس يوجب إباحة

الحاكم: بصرى ثقة عزيز الحديث ولينه أبو زرعة وقال أبو حاتم: شيخ. وتكلم فيه يحيى ابن سعيد من قبل حفظه اهـ. ملخصا من التهذيب (٧: ١١٧و ١١٨). فالإسناد حسن.

دماءهم، وإن كان آخذ الضرائب ممن ينتحل الإسلام إذ كانوا بمنزلة قطاع الطريق. ومن قصد إنسانا لأخذ ماله فلا خلاف بين الفقهاء أن له قتله، وكذلك قال النبى ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد» فإذا كان هذا حكم من طلب أخذ مال غيره غصبا، وهو ممن ينتحل الإسلام، فالذمى إذا فعل ذلك استحق القتل من وجهين: أحدهما: ما اقتضاه ظاهر الآية من وجوب قتله. والآخر: قصده المسلم بأخذ ماله ظلمًا اهـ" (٣: ٩٩). وفى "روح المعانى" "وعن ابن عباس رضى الله عنهما تؤخذ الجزية من الذمى ويوجأ عنقه وفى رواية أنه يؤخذ بتلبيبه ويهز هذا ويقال: أعط الجزية يا ذمى إلخ" (١٠: ٧٠).

قلت: وهذا هو مبنى ما ذكره فى "الهداية" بقيل، وفى "الدر المختار": بالجزم، ولكن فى ثبوته عن ابن عباس نظرا كما أشار إليه الطبرى فى تفسيره، وقد مر فى "الروح" بعد ذكر الأقوال بأسرها فى معنى الصغار ما نصه: وكل الأقوال لم نر اليوم لها أثرا؛ لأن أهل الذمة فيه قد امتازوا على المسلمين، والأمر لله عز وجلّ بكثير، حتى إنه قبل منهم إرسال الجزية على يد نائب منهم وأصح الروايات أنه لا يقبل ذلك منهم بل يكلفون أن يأتوا بها بأنفسهم مشاة غير راكبين، وكل ذلك من ضعف الإسلام عامل الله تعالى من كان سببا له بعدله إلى أن قال: وقد أفتى فقهاءنا بحرمة توليتهم الأعمال لثبوت ذلك بالنص وقد ابتلى الحكام بذلك حتى احتاج الناس إلى مراجعتهم بل تقبيل أيديهم كما شاهدناه مرارا، وما كل ما يعلم يقال: فإنا لله وإنا إليه راجعون (١٠: ٧٠ و ٧٢).

حكم البلاد التى استولى عليها الكفار من بلاد الإسلام

وفى "الفتاوى الغياثية": وهذه البلية الواقعة فى زماننا باستيلاء الكفار على بعض ديارنا لا بد من معرفة حكمها، والحق فى ذلك أن ما فى أيديهم من بلاد المسلمين، فهو دار الإسلام لا شك. لأنها غير متأخمة متصلة ببلادهم ولأنهم لم يظهروا فيها أحكامهم بل القضاة والحكام مسلمون بأحكام الملة كيف وهم يرجعون إلى علماء هذه الملة ويتحاكمون إليهم؟ ومن وافقتهم من المسلمين فهو فاسق، لا مرتد، ولا كافر. وتسميتهم كافرين من أكبر الكبائر لأنها تنفير عن الإسلام، وتقليل السواد، وإغراء على الكفر، وإنما الملوك الذين يطيعونهم عن ضرورة فهم على صحة الإسلام، والحمد لله. وإن كانت طاعتهم لا عن ضرورة فكذلك لكنهم فساق، فكل بلد فيه وُال مسلم من جهتهم تجوز فيه إقامة الجمع والأعياد وأخذ الخراج وتقليد القضاة وتزويج الأيامى،

٤١٨٩- حدثنا أبو معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه عن هشام بن حكيم بن حزام "أنه مر على قوم يعذبون فى الجزية بفلسطين فقال هشام: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس فى الدنيا. رواه أبو عبيد (ص٤٢ رقم ١١٠)، وسنده صحيح والحديث أخرجه مسلم فى "صحيحه" (٢:٣٢٧). بطرق عديدة، وأحمد فى "مسنده" (٣:٤٠٣ و ٤٦٨).

٤١٩٠- حدثنا نعيم حدثنا بقية بن الوليد عن صفوان بن عمرو عن عبد الرحمن ابن جبير بن نفير عن أبيه "أن عمر بن الخطاب، أتى بمال كثير قال أبو عبيد: أحسبه قال من الجزية. فقال: إنى لأظنكم قد أهلكتم الناس، قالوا: لا والله ما أخذنا إلا عفوا صفوا قال: بلا سوط ونوط[1]؟ قالوا: نعم، قال: الحمد لله الذى لم يجعل ذلك على يدى، ولا فى سلطانى". أخرجه أبو عبيد أيضا (ص٤٣ رقم ١١٤)، ورجاله كلهم ثقات من رجال مسلم غير نعيم فإنه من رجال البخارى. وفيه عنعنة بقية بن الوليد فالأثر حسن.

وطاعته لهم نوع موادعة أو مخادعة. وأما البلاد التى عليها ولاة الكفار من بلاد المسلمين، فإنه يجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد ونصب القاضى بتراضى المسلمين ويجب على المسلمين أن يلتمسوا منهم واليا مسلماً والمعلوم من حالهم أنهم لا يضايقون بذلك، وعسى الله أن يأتى بالفتح أو أمر من عنده اهـ (ص١٠٥). قلت: وقوله: "فكل بلد فيه وال مسلم إلى آخره" ذكر الشامى نحوه فى "الرد المحتار" عن "البزازية" (٣:٣٩١). هذا وقد تبدلت الأمور وتتابعت الفتن والشرور فترى المسلمين فى بلادنا هذه، لا يتراضون فيما بينهم على نصب القاضى، ولا يلتمسون من الكفار المتسلطين عليهم واليا مسلما لهم. وكل ذلك لافتراق كلمتهم وافتقاد وحدتهم، ووهن همتهم، فإلى الله المشتكى وبه المستغاث.

قوله: "حدثنا أبو معاوية إلى آخر الباب" دلالة الآثار على الرفق بأهل الذمة والوفاء بعهدهم ظاهرة. وبالجملة فقد أمرنا بعدم تعظيم أهل الذمة ونهينا عن الظلم والتشديد عليهم، وإيذاؤهم وتكليفهم بما لا يطيقون وهذا هو العدل الإسلامى الذى لن نجد مثله فى شىء من قوانين الأمم وشرائعها. قال الإمام أبو يوسف فى الخراج له: وقد ينبغى يا أمير المؤمنين! أيدك الله! أن تتقدم فى الرفق بأهل ذمة نبيك، وابن عمك محمد ﷺ وتفقدهم حتى لا يظلموا ولا يؤذوا ولا يكلفوا فوق

---

(١) النوط التعليق.

٤١٩١- حدثنى إسماعيل بن المهاجر البجلى عن عبد الملك بن عمير قال: حدثنى رجل من ثقيف قال: "استعملنى على بن أبى طالب رضى الله عنه على عكبراء[١]، فقال لى وأهل الأرض معى يسمعون: انظر أن تستوفى ما عليهم من الخراج، وإياك أن ترخص لهم فى شىء، وإياك أن يروا منك ضعفا، ثم قال: إلى عند الظهر، فرحت إليه عند الظهر فقال لى: إنما أوصيتك بالذى أوصيتك به قدام أهل عملك؛ لأنهم قوم خدع، انظر إذا قدمت عليهم، فلا تبيعن لهم كسوة شتاء ولا صيفًا، ولا رزقا يأكلونه، ولا دابة يعملون عليها، ولا تضربن أحدا منهم سوطا واحدا فى درهم، ولا تقمه على رجله فى طلب درهم ولا تبع لأحد منهم عرضا فى شىء من الخراج. فإنا إنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو، فإن أنت خالفت ما أمرتك به يأخذك به دونى، وإن بلغنى عنك خلاف ذلك عزلتك. قال: قلت: إذن أرجع إليك كما خرجت من عندك قال: وإن رجعت كما خرجت، قال فانطلقت بالذى أمرنى به فرجعت ولم أنتقص من الخراج شيئا". رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص١٨)، وسنده لا بأس به، ورواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٤٤) بسند آخر سواه، فتقوى أحدهما بالآخر.

٤١٩٢- عن صفوان سليم عن عدة من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ عن آباءهم دنية عن رسول الله ﷺ قال: «ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة». رواه أبو داود وسكت عنه وقال المنذرى: فيه مجهولون (عون المعبود ٣:١٣٦). وقال العراقى: "سند جيد ولا يضر الجهل بحال الأبناء فإنهم يبلغون حد التواتر الذى لا يشترط فيه العدالة، فقد أخرج البيهقى فى سننه، فقال فى رواية: عن ثلاثين من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ، (التعقبات للسيوطى ص٤١).

طاقتهم، ولا يؤخذ شىء من أموالهم إلا بحق يجب -إلى أن قال:- وحدثنا هشام بن عروة عن أبيه أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه مر بطريق الشام وهو راجع فى مسيرة من الشام على قوم قد أقيموا فى الشمس يصب على رؤوسهم الزيت، فقال: ما بال هؤلاء؟ فقالوا: عليهم الجزية

---

(١) بينه وبين بغداد عشرة فراسخ قاله ياقوت. كذا فى حاشية "الأموال" لأبى عبيد (ص٤٤).

٤١٩٣- عن عمرو بن ميمون أن عمر بن الخطاب قال حين أصيب: أوصى الخليفة من بعدى بالمهاجرين الأولين وبالأنصار وبأهل الأمصار، وبالأعراب -إلى أن قال- وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله أن يوفى لهم بعهدهم، وأن يقاتل من وراءهم، ولا يكلفوا إلا طاقتهم". مختصر رواه البخارى فى باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان مطولا (فتح البارى ٧: ٤٩).

لم يؤدوها فهم يعذبون حتى يؤدوها. فقال عمر: فما يقولون هم وما يعتذرون به فى الجزية؟ قالوا: يقولون: لا نجد. قال: فدعوهم ولا تكلفوهم ما لا يطيقون، فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تعذبوا الناس فإن الذين يعذبون الناس فى الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة» وأمر بهم فخلى سبيلهم (قلت: مرسل حسن صحيح). قال: وحدثنا ورقاء الأسدى عن أبى ظبيان قال: كنا مع سلمان الفارسى فى غزاة فمر رجل وقد جنى فاكهة فجعل يقسمها بين أصحابه فمر بسلمان فسبه فرد على سلمان، وهو لا يعرفه قال: فقيل له: هذا سلمان قال: فرجع فجعل يعتذر إليه ثم قال له الرجل: ما يحل لنا من أهل الذمة يا أبا عبد الله؟ قال ثلاث من عماك إلى هداك، ومن فقرك إلى غناك، وإذا صحبت الصاحب منهم تأكل من طعامه ويأكل من طعامك، ويركب دابتك وتركب دابته فى أن لا تصرفه عن وجه يريده» اهـ (ص ١٥٠).

قلت: وفيه دليل على لقاء أبى ظبيان سلمان وقد أنكره شعبة وأحمد وسئل الدارقطنى ألقى أبو ظبيان عمرو عليا؟ قال: نعم كذا فى "التهذيب" (٢: ٣٨٠) وأبو ظبيان اسمه حصين بن جندب من رجال الجماعة ثقة وورقاء الأسدى هو وقاء بن إياس أبو يزيد الأسدى الكوفى لين الحديث من السادسة (تق ص ٢٣٠) صحفه الكاتب من وقاء إلى ورقاء وهو من رجال "التهذيب" قد خفى على حين ألفت الجزء السابع من هذا الكتاب فقلت فى باب القصر إلى أن يدخل موضع الإقامة: "لم أقف عليه" (ص ١٨١).

وقاء الأسدى وفيه التنبيه على غفلة المؤلف:

قال الثورى: لا بأس به وقال أبو حاتم: صالح وقال ابن عدى: أرجو أنه لا بأس به وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال يعقوب بن سفيان: لا بأس به وتكلم فيه يحيى بن سعيد وقال: لم يكن بالقوى (تهذيب ١١: ١٢٢). والأثر ذكره أبو عبيد فى الأموال فى باب "ما يحل للمسلمين من مال أهل الذمة فوق ما صولحوا عليه" وذكر آثارا عديدة. وقال: إنما وجوه هذه الأشياء عندى التى كان المسلمون يأخذون أهل الذمة إنها كانت شروطا عليهم مشترطة حين صولحوا عليها مع

باب لا يؤخذ الخمر والخنزير والميتة فى الجزية بل يولى أربابها بيعها ثم يؤخذ من أثمانها

٤١٩٤- حدثنا إسرائيل بن يونس عن إبراهيم بن عبد ا لأعلى "قال: سمعت سويد بن غفلة يقول: حضرت عمر بن الخطاب رضى الله عنه وقد اجتمع إليه عماله فقال: يا هؤلاء! إنه بلغنى أنكم تأخذون فى الجزية الميتة والخنزير والخمر فقال بلال: أجل إنهم يفعلون ذلك، فقال عمر: فلا تفعلوا، ولكن ولوا أربابها بيعها، ثم خذوا الثمن منهم"، رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص١٥١)، وسنده صحيح موصول.

باب شروط أهل الذمة وما يجوز لهم فعله فى دارنا وما لا يجوز

٤١٩٥- حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد حدثنى توبة بن النمر الحضرمى قاضى مصر عمن أخبره قال: قال رسول الله ﷺ: «لا خصاء فى الإسلام

الجزية. هكذا يحكى عن شريك والحسن بن صالح وقد روى عن مالك نحو منه اهـ (ص١٤٨).

باب لا يؤخذ الخمر والخنزير والميتة فى الجزية بل يولى أربابها بيعها ثم يؤخذ من أثمانها

قوله: "حدثنا إسرائيل إلخ". قلت: إبراهيم بن عبد الأعلى الجعفى من رجال مسلم، وأبى داود والنسائى وابن ماجة ثقة من السادسة (تق ص٩)، وإسرائيل بن يونس وسويد من رجال الجماعة ثقتان، ودلالة الأثر على معنى الباب ظاهرة. وفرق أبو عبيد بين الجزية فأجاز أخذ أثمان هذه الأشياء فيها، وبين العشر فلم يجز أخذها فيه، وقد تقدم الكلام معه فى "باب العشر والخراج"، فتذكر.

وقال الموفق فى "المغنى": ويجوز أخذ ثمن الخمر والخنزير منهم على جزية رؤوسهم، وخراج أرضيهم احتجاجا بقول عمر هذا ولأنها من أموالهم التى نقرهم على اقتنائها، والتصرف فيها فجاز أخذ أثمانها منهم كثيابهم اهـ (١٠:٦٠١). ولم يذكر فيه خلافا، كما ذكر فى تعشير الخمر والخنزير، فالظاهر أن ذلك لا خلاف فيه، ولم أر حكم المسألة فى كتب المذهب مصرحا، وإنما ذكرته اعتمادا على إخراج أبى يوسف الحديث فى الخراج، وسكوته عنه. ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

باب شروط أهل الذمة وما يجوز لهم فعله فى دارنا وما لا يجوز

قوله: "حدثنا عبد الله بن صالح إلخ". قال فى "الهداية": ولا يجوز إحداث بيعة، ولا كنيسة فى الإسلام لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا خصاء فى الإسلام ولا كنيسة»، والمراد

ولا كنيسة». رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٩٤ رقم ٢٥٩) وتوبة بن النمر قال الدارقطنى "كان فاضلا عابدا" (تعجيل المنفعة ص٤١)، فالحديث حسن الإسناد مرسل وجهالة الصحابى لا تضر. وأخرجه البيهقى فى "سننه" عن ابن عباس مرفوعًا وضعفه وأخرجه ابن عدى فى الكامل عن عمر رضى الله عنه مرفوعا بإسناد ضعيف (زيلعى ٢:١٥٦)، وتعدد الطرق يفيد الحديث قوة.

٤١٩٦- حدثنى أبو الأسود عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب عن أبى الخير، قال: قال عمر بن الخطاب: "لا كنيسة فى الإسلام ولا خصاء". رواه أبو عبيد أيضا (ص١٩٤) وسنده حسن وأبو الخير -هو مرثد بن عبد الله اليزنى المصرى- ثقة فقيه من الثالثة (تقريب ص٢٠٤) ورواه ابن عدى عن عمر مرفوعًا بلفظ: لا يبنى كنيسة فى الإسلام، ولا يجدد ما خرب منها (التلخيص الحبير ٢:٣٨٠)، وسكت الحافظ عنه.

٤١٩٧- حدثنا سليمان حدثنا حنش عن ابن عباس رضى الله عنهما "أنه سئل عن العجم أ لهم أن يحدثوا بيعة أو كنيسة فى أمصار المسلمين؟ فقال: أما مصر مصرته

إحداثها اهـ. قال المحقق فى "الفتح": وفى رواية "البيهقى" تصريح بذلك عن ابن عباس بلفظ: "ولا بنيان كنيسة". وروى ابن عدى فى الكامل بسنده إلى عمر رضى الله عنه رفعه بلفظ: "لا تبنى كنيسة فى الإسلام ولا يبنى ما خرب منها" وأعل بسعيد بن سنان وإذا تعددت طرق الضعيف يصير حسنا، ثم قيل: المراد بالخصاء نزع الخصيتين. وقيل: كناية عن التخلى عن إتيان النساء اهـ (٥:٣٠٠). قلت: وتوبة بن النمر يروى عن عريف بن سريع أبى عفير عن ابن عمر، وعريف وثقه ابن حبان، كما فى "تعجيل المنفعة" (ص٢٨٦).

قوله: "حدثنا سليمان إلخ". قلت: سليمان هو ابن طرخان التيمى البصرى ثقة عائد من الرابعة من رجال الجماعة (تقريب ص٧٨). وتابعه على بن عاصم عند أبى عبيد قال المحقق فى "الفتح": قيل: أمصار المسلمين ثلاثة: أحدها: ما مصره المسلمون كالكوفة والبصرة وبغداد وواسط، فلا يجوز فيها إحداث بيعة ولا كنيسة ولا مجتمع لصلاتهم ولا صومعة بإجماع أهل العلم ولا يجوز صلحهم على ذلك بدليل ما روى عكرمة عن ابن عباس ذكرناه فى المتن – قاله ابن قدامة فى "المغنى" (١٠:٦٠٩). ولا يمكنون فيه من شراب الخمر واتخاذ الخنازير وضرب الناقوس. وثانيها: ما فتحه المسلمون عنوةً فلا يجوز فيها إحداث شيء بالإجماع (وتجديد ما كان

العرب فليس لهم أن يحدثوا فيه بناء بيعة، ولا كنيسة ولا يضربوا فيه بناقوس ولا يظهروا فيه خمرا ولا يتخذوا فيه خنزيرا، وكل مصر كانت العجم مصرته ففتحه الله على العرب فنزلوا على حكمهم، فللعجم ما في عهدهم وعلى العرب أن يوفوا لهم بذلك". رواه الإمام أبو يوسف فى الخراج (ص١٧٧-١٧٨) وأبو عبيد فى "الأموال" (ص٩٧ رقم ٢٦٩)، والبيهقى فى السنن، وفيه حنش، وهو ضعيف (التلخيص الحبير ٢: ٣٨٠). قلت: قال الحاكم فى "المستدرك" (١: ٢٧٥): ثقة، وقال أبو محصن: إنه شيخ صدوق، وقال البزار: لين الحديث (التهذيب ٢: ٣٦٥) فالحديث صالح للاحتجاج به رواه الإمام أحمد، واحتج به (المغنى ١٠: ٦١).

خرابا عند الفتح إحداث أيضا فيمنع منه وهو محمل ما رواه ابن عدى بلفظ: ولا يجدد ما خرب منها، وأما ما كان عامرا عند الفتح وخرب بعده فتجديده بناء لما استهدم فأشبه بناء بعضها إذا انهدم ورم شعثها. فلا يرد علينا ما أورده الموفق فى "المغنى" (١٠: ٢١٢). وما كان فيها شيء من ذلك هل يجب هدمه؟ فقال مالك والشافعى فى قول وأحمد فى رواية: يجب، وعندنا إذا جعلهم ذمة أمرهم أن يجعلوا كنائسهم مساكن ويمنع من صلاتهم فيها ولكن لا تهدم وهو قول الشافعى ورواية عن أحمد (وكلام الموفق فى "المغنى" مشعر بكون هذه الرواية مختارة فى "المذهب" (١٠: ٦١٠) لأن الصحابة فتحوا كثيرا من البلاد عنوة ولم يهدموا كنيسةً ولا ديراً ولم ينقل ذلك قط (ويشهد لصحة هذا وجود الكنائس، والبيع فى البلاد التى فتحت عنوة ومعلوم أنها ما أحدثت فيلزم أن تكون موجودة فأبقيت، وقد كتب عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه إلى عماله أن لا يهدموا بيعة ولا كنيسة ولا بيت نار، ولأن الإجماع قد حصل على ذلك، فإنها موجودة فى بلاد المسلمين من غير نكير قاله الموفق فى "المغنى" (١٠: ٦١٠).

وأثر عمر بن عبد العزيز ذكره أبو عبيد فى "الأموال" حدثنا حفص بن غياث عن أبى بن عبد الله "قال: أتانا كتاب عمر بن عبد العزيز لا تهدموا كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار، ولا تحدثوا كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار، ولا تحدثوا شفرة على رأس بهيمة، ولا تجمعوا بين صلاتين إلا من عذر" (ص٩٥) (و أبى بن عبد الله لم أعرف من ترجمه). وثالثها: ما فتح صلحاً، فإن صالحهم على أن الأرض لهم والخراج لنا جاز إحداثهم، وإن صالحهم على أن الدار لنا ويؤدون الجزية فالحكم فى الكنائس على ما يوقع عليه الصلح. فإن صالحهم على شرط تمكين الإحداث لا يمنعهم، إلا أن الأولى أن لا يصالحهم إلا على ما وقع عليه صلح عمر رضى الله عنه من عدم إحداث شيء

٤١٩٨- إن "أمير المؤمنين عمر فى الصحابة رضى الله عنهم، ثم عامة الأئمة بعده، وسائر الفقهاء جعلوا فى ا لشروط المشروطة على أهل الذمة من النصارى وغيرهم

منها، وإن وقع الصلح مطلقا لا يجوز الإحداث ولا يتعرض للقديمة ويمنعون من ضرب الناقوس وشرب الخمر واتخاذ الخنزير بالإجماع انتهى. وقوله: "يمنعون من شرب الخمر" أى التجاهر به وإظهاره، وفى المحيط: لو ضربوا الناقوس فى جوف كنائسهم لا يمنعون انتهى. وقال محمد: كل قرية من قرى أهل الذمة أو مصر أو حديقة لهم أظهروا فيها شيئا من الفسق مثل الزنا والفواحش التى يحرمونها فى دينهم يمنعون منه. وكذا عن المزامير والطنابير والغناء. ومن كسر شيئا من ذلك يضمن. واعلم أن البيع والكنائس القديمة فى السواد لا تهدم على الروايات كلها وأما فى الأمصار فاختلف كلام محمد فذكر فى "العشر والخراج" تهدم القديمة وذكر فى "الإجازة" أنها لا تهدم وعمل الناس على هذا فإنا رأينا كثيرا منها توالت عليها أئمة وأزمان وهى باقية لم يأمر بهدمها إمام فكان متوارثًا من عهد الصحابة رضى الله عنهم اهـ (٥:٢٩٩ وص٣٠٠).

قلت: وأما أرض العرب فلها حكم غير ذلك كما سيأتى. قال الموفق فى "المغنى": "أمصار المسلمين على ثلاثة أقسام: أحدها: ما مصره المسلمون كالبصرة وبغداد والكوفة وواسط فلا يجوز فيها إحداث كنيسة ولا بيعة -إلى أن قال-: وما وجد فى هذه البلاد من البيع والكنائس مثل كنيسة الروم فى بغداد فهذه كانت فى قرى أهل الذمة (ثم دخلت فى هذه الأمصار حين اتساعها وتمصرها)، فأقرت على ما كانت عليه" اهـ (١٠:٦١٠). وقال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: "ولست أرى أن يهدم شىء مما جرى عليه الصلح. ولا يحول (أى لا يمكنون من نقلها لأنه إحداث هداية) وأن يمضى الأمر فيها على ما أمضاه أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم أجمعين. فإنهم لم يهدموا شيئا منها مما كان الصلح جرى عليه. وأما ما أحدث من بناء بيعة أو كنيسة، فإن ذلك يهدم وقد كان نظر فى ذلك غير واحد من الخلفاء الماضين وهموا بهدم البيع والكنائس التى فى المدن والأمصار. فأخرج أهل المدن الكتب التى جرى الصلح فيها بين المسلمين وبينهم، ورد عليهم الفقهاء والتابعون ذلك وعابوه عليهم فكفوا عما أرادوا من ذلك فالصلح نافذ على ما أنفذه عمر رضى الله تعالى عنه إلى يوم القيامة اهـ (ص١٧٦).

قوله: "إن أمير المؤمنين عمر -إلى قوله-: حدثنى كامل بن العلاء إلخ" قلت: وفيما ذكرنا من الآثار دليل لما ذكره فقهاؤنا فى كتبهم أن يؤخذ أهل الذمة بالتميز عن المسلمين فى زيهم ومراكبهم وسروجهم وقلانسهم، فلا يركبون الخيل ولا يعلمون بالسلاح، وفى "الجامع الصغير":

فيما شرطوه على أنفسهم، أن نوقر المسلمين ونقوم لهم من مجالسنا، إن أرادوا الجلوس، ولا نتشبه بهم فى شيء من ملابسهم قلنسوة أو عمامة، أو نعلين أو فرق شعر ولانتكلم بكلامهم. ولا نتكنى بكناهم ولا نركب السروج ولا نتقلد السيوف، ولا نتخذ شيئا من السلاح ولا نحمله ولا ننقش خواتيمنا بالعربية. ولا نبيع الخمور وأن نجز مقادم رؤوسنا، وأن نلزم زينا حيثما كنا، وأن نشد الزنانير على أوساطنا وأن لا نظهر الصليب على كنائسنا ولا نظهر صليبا، ولا كتبا فى شيء من طرق المسلمين ولا أسواقهم، ولا نضرب بنواقيسنا فى كنائسنا إلا ضربًا خفيفا ولا نرفع أصواتنا مع موتانا ولا نظهر النيران معهم فى شيء من طرق المسلمين". رواه حرب بإسناد جيد، كذا فى "اقتضاء الصراط المستقيم" للعلامة ابن تيمية (ص٤٨).

٤١٩٩- عن إسماعيل بن عياش قال: حدثنا غير واحد من أهل العلم "قالوا: كتب أهل الجزيرة إلى عبد الرحمن بن غنم: إنا حين قدمنا من بلادنا طلبنا إليك الأمان لأنفسنا وأهل ملتنا، على أنا شرطنا لك على أنفسنا أن لا نحدث فى مدينتنا كنيسة، ولا فيما حولها ديرا ولا صومعة راهب، ولا نجدد ما خرب من كنائسنا ولا ما كان منها فى خطط المسلمين، ولا نمنع كنائسنا من المسلمين أن ينزلوها فى الليل والنهار، وأن نوسع أبوابها للمارة وابن السبيل، ولا نؤوى فيها ولا فى منازلنا جاسوسا وألا نكتم أمر من غش المسلمين، وألا نضرب نواقيسنا إلا ضربا خفيا فى جوف كنائسنا، ولا نظهر عليها صليبا ولا نرفع أصواتنا فى الصلاة ولا القراءة فى كنائسنا فيما يحضره المسلمون. ولا نخرج صليبنا ولا كتابنا فى سوق المسلمين، وألا نخرج باعوثا ولا شعانين، ولا نرفع

ويؤخذ أهل الذمة بإظهار الكستيجات (وهو خيط غليظ فى غلظ الإصبع من الصوف يشده فوق الثياب دون الزنار من الإبريسم)، والركوب على السروج التى هى كهيئة الأكف وإنما يؤخذون بذلك إظهارا للصغار عليهم، وصيانة لضعفة المسلمين ولأن المسلم يكرم والذمى يهان فلو لم تكن علامة مميزة فلعله يعامل معاملة المسلمين، وذلك لا يجوز ويجب أن يتميز نساءهم عن نسائنا فى الطرقات والحمامات ويجعل على دورهم علامات كى لا يقف عليها سائل يدعو لهم بالمغفرة. قالوا: الأحق أن لا يتركوا أن يركبوا إلا للضرورة وإذا ركبوا للضرورة فلينزلوا فى مجامع المسلمين ويمنعون من لباس يختص به أهل العلم، والزهد والشرف. وهذا كله إذا وقع الظفر عليهم ومن

أصواتنا مع أمواتنا ولانظهر النيران معهم فى أسواق المسلمين، وألا نجاورهم بالخنازير ولا نبيع الخمور، ولا نظهر شركاء ولا نرغب فى ديننا ولا ندعو إليه أحدا ولا نتخذ شيئا من الرقيق الذين جرت عليهم سهام المسلمين، وألا نمنع أحدا من أقربائنا إذا أراد الدخول فى الإسلام، وأن نلزم زينا حيثما كنا، وأن لا نتشبه بالمسلمين فى لبس قلنسوة ولا عمامة، ولا نعلين ولا فرق شعر، ولا فى مراكبهم ولا نتكلم بكلامهم. وأن لا نتكنى بكناهم، وأن نجز مقادم رؤوسنا ولانفرق نواصينا. ونشد الزنانير على أوساطنا ولا ننقش خواتيمنا بالعربية، ولا نركب السروج ولا نتخذ شيئا من السلاح ولا نحمله ولا نقلد السيوف وأن نوقر المسلمين فى مجالسهم، ونرشد الطريق ونقوم لهم عن المجالس إذا أرادوا المجالس ولا نطلع عليهم فى منازلهم، ولا نعلم أولادنا القرآن ولا يشارك أحد منا مسلما فى تجارة إلا أن يكون إلى المسلم أمر التجارة، وأن نضيف كل مسلم عابر سبيل ثلاثة أيام، ونطعمه من أوسط ما نجد، ضمنا ذلك على أنفسنا وذرارينا وأزواجنا ومساكننا، وإن نحن غيرنا أو خالفنا عما شرطنا على أنفسنا وقبلنا الأمان عليه فلا ذمة لنا، وقد حل لك مناما يحل لأهل المعاندة والشقاق، فكتب بذلك عبد الرحمن ابن غنم إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه فكتب لهم عمر أن امض لهم ما سألوه، وألحق فيه حرفين. اشترط عليهم مع ما شرطوا على أنفسهم أن لا يشتروا من سبايانا شيئا، ومن ضرب مسلما عمدا فقد خلع عهده. فأنفذ عبد الرحمن بن غنم ذلك، وأقر من أقام من الروم فى مدائن الشام على هذا الشرط". رواه الخلال بإسناده، كذا فى "المغنى" لابن قدمة (١٠:٦٠٦).

عليهم. فأما إذا وقع الصلح معهم على بعض هذه الأشياء فإنهم يتركون على ذلك اهـ. ملخصا من "الهداية" (٥:٣٠٢). قلت: ولا ينبغى للإمام أن يهادنهم على ما يخالف شروط عمر رضى الله عنه من غير ضرورة. فإنه هو القدوة فى هذا الباب. قال الموفق: "وينبغى للإمام عند عقد الهدنة أن يشترط عليهم شروطا نحو ما شرطه عمر رضى الله عنه، وقد رويت عن عمر رضى الله عنه فى ذلك أخبار منها ما رواه الخلال بإسناده، فذكر ما ذكرناه فى المتن اهـ" (٧:٦٠٦).

لا بد من تمييز الكفار عن المسلمين فى عامة الهدى:

وقد حكى ابن تيمية إجماع الفقهاء، وسائر الأئمة على مراعاة تلك الشروط، قال:

وذكر ابن تيمية رواية الخلال هذه مختصرة فى "اقتضاء الصراط المستقيم" (ص٥١)، وقال: هذه الشروط أشهر شىء فى كتب العلم والفقه، وهى مجمع عليها فى الجملة بين العلماء من الأئمة المتبوعين وأصحابهم وسائر الأئمة اهـ. ورواه ابن مندة فى "غرائب شعبة" وابن زبر فى شروط النصارى (كنز العمال ٢: ٣٠٢ و ٣٠٣). وأخرجه ابن حزم فى "المحلى" (٧: ٣٤٦) من طريق سفيان الثورى عن طلحة بن مصرف عن مسروق عن عبد الرحمن بن غنم ولم يعله بشىء وقال: وعن عمر أيضا أن لا يجاورونا بخنزير اهـ.

٤٢٠٠- حدثنى بعض أهل العلم عن مكحول الشامى، "أن أبا عبيدة بن الجراح صالحهم بالشام واشترط عليهم حين دخلها أن تترك كنائسهم وبيعهم على أن لا يحدثوا بناء بيعة ولا كنيسة، وعلى أن عليهم إرشاد الضال وبناء القناطر على الأنهار من أموالهم، وأن يضيفوا من مر بهم من المسلمين ثلاثة أيام، وعلى أن لا يشتموا مسلما ولا يضربوه، ولا يرفعوا فى نادى أهل الإسلام صليبا، ولا يخرجوا خنزيرا من منازلهم إلى أفنية المسلمين، وأن يوقدوا النيران للغزاة فى سبيل الله، ولا يدلوا للمسلمين على عورة، ولا يضربوا نواقيسهم قبل أذان المسلمين ولا فى أوقات أذانهم، ولا يخرجوا الرايات فى أيام عيدهم، ولا يلبسوا السلاح يوم عيدهم، ولا يتخذوه فى بيوتهم. فإن فعلوا ذلك عوقبوا، وأخذ منه، فقالوا لأبى عبيدة: اجعل لنا يوما فى السنة نخرج فيه صلباننا بلا رايات، وهو يوم عيدنا الأكبر فكتب أبو عبيدة إلى عمر رضى الله عنه فكتب إليه عمر رضى الله عنه وف لهم بشرطهم الذى شرطت لهم، فى جميع ما أعطيتهم. وأما إخراج الصلبان فى أيام عيدهم فلا تمنعهم من ذلك خارج المدينة بلا رايات ولا بنود[1]

ولولا شهرتها عند الفقهاء لذكرنا ألفاظ كل طائفة فيها وهى أصناف: الصنف الأول ما مقصوده التمييز عن المسلمين فى الشعور واللباس والأسماء والمراكب ونحوها، يتميز المسلم من الكافر ولا يشبه أحدهما بالآخر فى الظاهر، ولم يرض عمر رضى الله عنه والمسلمون بأصل التمييز، بل بالتمييز فى عامة الهدى على تفاصيل معروفة، وذلك يقتضى إجماع المسلمين على التميز عن

(١) جمع بند وهو العلم الكبير، كذا فى "المجمع" (١: ١١٨).

على ما طلبوا منك يوما فى السنة فأما داخل البلد بين المسلمين ومساجدهم فلا تظهر الصلبان، فأذن لهم أبو عبيدة فى يوم من السنة -وهو يوم عيدهم الذى فى صومهم- فأما فى غير ذلك اليوم فلم يكونوا يخرجون صلبانهم". أخرجه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص١٦٥ و ١٦٩) مطولا، وهذا مختصر منه وفيه من لم يسم مع إرساله، ولكن احتجاج المجتهد، واشتهار هذه الشروط يغنى عن الإسناد.

٤٢٠١- وحدثنى محمد بن إسحاق وغيره من أهل العلم بالفتوح والسير بعضهم يزيد على بعض قالوا: "لما قدم خالد بن الوليد من اليمامة دخل على أبى بكر الصديق، فأقام أياما ثم قال له أبو بكر: تهيأ حتى تخرج إلى العراق -فذكر حديثا طويلا فى فتحه حصونا وبلادا من العراق- وفيه: ثم مضى إلى الحيرة فتحصن منه أهلها فى قصورها الثلاثة، ثم نزل إليه عبد المسيح بن حيان بن بقيلة وإياس بن قبيصة الطائى -وكان والى الحيرة من قبل كسرى- فقال لهم: أدعوكم إلى الله وإلى الإسلام فإن أنتم فعلتم فلكم ما للمسلمين وعليكم ما عليهم، وإن أبيتم فأعطوا الجزية فإن أبيتم فقد أتيتكم بقوم هم أحرص على الموت منكم على الحياة، فقال له إياس بن قبيصة: ما لنا فى حربك من حاجة، وما نريد أن ندخل معك فى دينك، نقيم على ديننا ونعطيك الجزية فصالحه على ستين ألفا ورحل، على أن لا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة ولا قصرا من قصورهم التى كانوا يتحصنون فيها إذا نزل بهم عدوهم ولا يمنعون من ضرب النواقيس، ولا من إخراج الصلبان فى يوم عيدهم، وعلى أن لا يشتملوا على تغبة[1]، وعلى أن يضيفوا من

الكفار ظاهرا، وترك التشبه بهم. ولقد كان أمراء الهدى مثل العمرين وغيرهما يبالغون فى تحقيق ذلك بما يتم به المقصود، روى أبو الشيخ بإسناده عن محمد بن قيس وسعيد بن عبد الرحمن بن حبان قال: دخل ناس من بنى تغلب على عمر بن عبد العزيز وعليهم العمائم كهيئة العرب. فقالوا: يا أمير المؤمنين! ألحقنا بالعرب. قال: فمن أنتم؟ قالوا: نحن بنو تغلب قال: أو لستم من أواسط العرب؟ قالوا: نحن نصارى. قال: على بجلم[2]، فأخذ من نواصيهم، وألقى العمائم، وشق رداء كل واحد شبرا يحتزم به. وقال: لا تركبوا السروج واركبوا على الأكف (جمع إكاف)، والوا

---

(١) أى ريبته ولا فساد.

(٢) الجلم الذى يجزبه الشعر والصوف والجلمان شفرتاه.

مر بهم من المسلمين مما يحل لهم من طعامهم وشرابهم وكتب بينهم هذا الكتاب: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من خالد بن الوليد لأهل الحيرة، إن خليفة رسول الله ﷺ أبا بكر الصديق رضى الله عنه أمرنى أن أسير بعد منصرفى من أهل اليمامة إلى أهل العراق من العرب والعجم بأن أدعوهم إلى الله جل ثناؤه وإلى رسوله عليه السلام وأبشرهم بالجنة وأنذرهم من النار، فإن أجابوا فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وإنى انتهيت إلى الحيرة فخرج إلى إياس بن قبيصة الطائى فى أناس من أهل الحيرة من رؤوسائهم، وإنى دعوتهم إلى الله وإلى رسوله فأبوا أن يجيبوا، فعرضت عليهم الجزية أو الحرب فقالوا: لا حاجة لنا بحربك، ولكن صالحنا على ما صالحت عليه غيرنا من أهل الكتب، وإنى نظرت فى عدتهم، فوجدت عدتهم سبعة آلاف رجل، ثم ميزتهم فوجدت من كانت به زمانة ألف رجل فأخرجتهم من العدة، فصار من وقعت عليه الجزية ستة آلاف فصالحونى على ستين ألفا، وشرطت عليهم أن عليهم عهد الله وميثاقه الذى أخذ على أهل التوراة والإنجيل أن لا يخالفوا ولا يعينوا كافرا على مسلم من العرب، ولا من العجم ولا يدلوهم على عورات المسلمين فإن هم خالفوا، فلا ذمة لهم ولا أمان، وإن هم حفظوا ذلك ورعوه وأدوه إلى المسلمين فلهم ما للمعاهد وعلينا المنع لهم. فإن فتح الله علينا فهم على ذمتهم، لهم بذلك عهد الله وميثاقه أشد ما أخذ على نبى من عهد أو ميثاق، وعليهم مثل ذلك لا يخالفوا، فإن غلبوا فهم فى سعة يسعهم ما وسع أهل الذمة ولا يحل فيما أمروا به أن يخالفوا، وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين، وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة

أرجلكم من شق واحد، ومن جملة الشروط: ما يعود بإخفاء منكرات دينهم وترك إظهارها كمنعهم من إظهار الخمر والناقوس والنيران والأعياد ونحو ذلك. ومنها ما يعود بإخفاء شعائر دينهم كأصواتهم بكتابهم ومنها: ما يعود بترك إكرامهم وإلزامهم الصغار الذى شرعه الله تعالى، فاتفق عمر رضى الله عنه والمسلمون معه وسائر العلماء بعده ومن وفقه الله من ولاة الأمور على منعهم من أن يظهروا فى دار الإسلام شيئا مما يختصون به مبالغة فى أن لا يظهروا فى دار الإسلام

على عيالهم، وأيما عبد من عبيدهم أسلم أقيم فى أسواق المسلمين، فبيع بأعلى ما يقدر عليهم فى غير الوكس ولاتعجيل. ودفع ثمنه إلى صاحبه ولهم كل ما لبسوا من الزى إلا زى الحرب من غير أن يتشبهوا بالمسلمين فى لباسهم. وأيما رجل وجد عليهم شيء من زى الحرب سئل عن لبسه ذلك، فإن جاء منه بمخرج وإلا عوقب بقدر ما عليه من زى الحرب، وشرطت عليهم جباية ما صالحتهم عليه حتى يؤدوه إلى بيت مال المسلمين عما لهم منهم، فإن طلبوا عونا من المسلمين أعينوا به، ومؤنة العون من بيت مال المسلمين". أخرجه الإمام أبو يوسف أيضا (ص١٦٩ و ١٧٣). وهذا مختصر، وفيه إرسال، ولكن احتجاج المجتهد به أغنانا عن الإسناد.

٤٢٠٢- حدثنا كثير بن هشام عن جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران أن عمر ابن الخطاب بعث حذيفة بن اليمان وسهل بن حنيف (قال أبو عبيد: هكذا قال كثير وإنما هو عثمان بن حنيف) "قال: ففلجا[1] الأرض بالجزية على أهل السواد. وقالا: "من لم يأتنا فنختم فى رقبته فقد برئت منه الذمة. قال: فحشدوا فختما أعناقهم ثم فلجا الجزية على كل إنسان أربعة دراهم فى كل شهر ثم حسبا أهل القرية وما عليهم، وقالا لدهقان: كل قرية على قريتك كذا وكذا فاذهبوا فتوزعوها بينكم. قال: فكانوا يأخذون الدهقان بجميع ما على أهل قرية". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٥٢ رقم ١٢٤). وسنده صحيح على شرط مسلم ورجاله كلهم رقيون.

٤٢٠٣- حدثنى عبيد الله عن نافع عن أسلم مولى عمر عن عمر رضى الله عنه، "أنه كتب إلى عماله أن يختموا رقاب أهل الذمة". أخرجه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له (ص١٥٣). وسنده صحيح كلهم من رجال الجماعة غير أبى يوسف وهو إمام، وأخرجه أبو عبيد (ص٥٣) أيضا عن أبى المنذر ومصعب بن المقدام كلاهما عن سفيان عن عبيد الله به.

خصائص المشركين فكيف إذا عملها المسلمون وأظهروها لهم، وقد كان لعمر رضى الله عنه فى هذا الباب من السياسيات المحكمة ما هى مناسبة سيرته المرضية، فإنه رضى الله عنه هو الذى استحالت ذنوب الإسلام بيده غربا فلم يفر عبقرى فريه حتى صدر الناس بعطن فاغر الإسلام،

---

(١) من الفلج وهو القسم قال الأصمعى: يعنى قسماها نقله فى "اللسان"، وفيه أيضا فلجت الجزية على القوم إذا فرضتها عليهم.

٤٢٠٤- حدثنا عبد الرحمن عن عبد الله بن عمر عن نافع عن أسلم "أن عمر رضى الله عنه أمر فى أهل الذمة أن تجز نواصيهم وأن يركبوا على الأكف وأن يركبوا عرضا، وأن لا يركبوا كما يركب المسلمون، وأن يوثقوا المناطق"، قال أبو عبيد: يعنى الزنانير، أخرجه فى "الأموال" (ص٥٣)، وسنده حسن، وذكره الحافظ فى "التلخيص" (٢:٣٨)، وسكت عنه.

٤٢٠٥- حدثنا النضر بن إسماعيل عن عبد الرحمن بن إسحاق عن خليفة بن قيس، قال: قال عمر ليرفأ: "اكتب إلى أهل الأمصار فى أهل الكتاب أن تجز* نواصيهم، وأن يربطوا الكستيجان فى أوساطهم ليعرف زيهم من أهل الإسلام". رواه أبو عبيد أيضا (ص٥٣). والنضر مختلف فيه وثقه العجلى، وقال الدارقطنى: صالح وابن عدى: أرجو أنه لا بأس به. وضعفه آخرون (تهذيب ١:٤٣٥) وعبد الرحمن بن إسحاق من رجال مسلم مختلف فيه وثقه كثيرون وضعفه آخرون وخليفة هو ابن حصين بن قيس أحسبه وثقه النسائى وابن حبان (تهذيب ٣:١٥٩) فالإسناد حسن، إن شاء الله تعالى.

٤٢٠٦- حدثنى عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان عن أبيه "أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامل له: أما بعد! فلا تدعن صليبا ظاهرا إلا كسر ومحق ولا يركبن يهودى ولا نصرانى على سرج وليركب على إكاف، وتقدم فى ذلك تقدما بليغا، وامنع من قبلك فلا يلبس نصرانى قباء ولا ثوب خز ولا عصب[1]"، وقد ذكر لى أن كثيرا ممن قبلك من النصارى قد راجعوا لبس العمائم وتركوا المناطق على أوساطهم، واتخذوا الجمام[2] والوفر وتركوا التقصيص، ولعمرى لئن كان يصنع ذلك فيما قبلك، أن ذلك بك لضعف وعجز، ومصالغة[3] وأنهم حين يراجعون ذلك ليعلموا ما أنت، فانظر كل شيء نهيت عنه فاحسم عنه من فعله والسلام". رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص١٥٢)، وسنده حسن.

وأذل الكفر وأهله وأقام شعائر الدين الحنيف ومنع من كل أمر فيه نزوع إلى نقض عرى الإسلام مطيعا فى ذلك لله ولرسوله وقافًا عند كتاب الله ممتثلا لسنة رسول الله ﷺ محتذيا حذو صاحبيه،

---

(١) برود يمانية يعصب غزلها أى يجمع ويشد ثم يصنع وينسج فيأتى موشيا.
(٢) جمع جمة ووفرة. - (٣) أى مداهنة.

٤٢٠٧- حدثنى كامل بن العلاء عن حبيب بن أبى ثابت "أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه بعث عثمان بن حنيف على مساحة أرض السواد ففرض على كل جريب أرض عامر أو غامر درهما وقفيزا، وختم على علوج السواد فختم خمسمائة ألف علج على الطبقات ثمانية وأربعين وأربعة وعشرين واثنى عشر فلما فرغ من عرضهم دفعهم إلى الدهاقين وكسر الخواتيم"، رواه الإمام أبو يوسف أيضا (ص١٥٣)، وهو مرسل صحيح.

٤٢٠٨- حدثنا أبو اليمان حدثنا أبو بكر بن عبد الله ابن أبى مريم عن حكيم بن عمير "أن عمر بن الخطاب تبرأ إلى أهل الذمة من معرة[1] الجيش". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص١٥١ رقم ٤٢٤)، وأبو بكرابن أبى مريم ضعيف ولكن له شاهدا.

٤٢٠٩- حدثنى عبد الله بن سعيد بن أبى سعيد (المقبرى) عن جده "أن عمر بن الخطاب كان إذا صالح قوما اشترط عليهم أن يؤدوا الخراج كذا وكذا، وأن يقروا ثلاثة أيام، وأن يهدوا الطريق ولا يمالئوا علينا عدونا، ولا يؤوا لنا محدثا، فإذا فعلوا ذلك فهم آمنون على دماءهم، ونساءهم وأبناءهم وأموالهم، ولهم بذلك ذمة الله، وذمة رسوله الله ﷺ ونحن برآء من معرة الجيش". رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص٤٦)، وعبد الله بن سعيد المقبرى ضعيف، وقال البزار: فيه لين (تهذيب ٥:٢٣٨)، وقد تأيد بما قبله.

مشاورا فى أموره للسابقين الأولين حتى إن العمدة فى الشروط على أهل الكتاب (أى أهل الذمة) على شروطه وحتى منع من استعمال كافر أو ائتمانه على أمر الأمة وإعزازه بعد أن أذله الله انتهى كلام ابن تيمية مختصرا ملخصا (ص٥٩ و ٦١) وسيأتى نهى عمر رضى الله عنه من استعمال الكافر، فانتظر.

قوله: حدثنا أبو اليمان -إلى قوله- حدثنى عبد الرحمن بن ثابت إلخ. قلت: وهذا هو العدل الإسلامى الذى لن تجد له مثالا فى سير الملوك، فإن الخلفاء مع تبرأهم إلى أهل الذمة من معرة الجيش كانوا يعوضونهم قيمة ما أتلفه الجيش وأفسده من أموالهم وزروعهم، فتأمل.

---

(١) المعرة الأمر القبيح المكروه والأذى، ومعرة الجيش أن ينزلوا بقوم فيأكلوا من زروعهم بغير علم ومع ذلك فكان عمر يضمنهم ما أتلفه الجيش، كما سيأتى.

٤٢١٠- حدثنى هشام بن عمار عن الوليد بن مسلم عن خالد بن يزيد بن أبى مالك عن أبيه قال: "كان المسلمون بالجابية وفيهم عمر بن الخطاب فأتاه رجل من أهل الذمة يخبره أن الناس قد أسرعوا فى عنبه فخرج عمر حتى لقى رجلا من أصحابه يحمل ترسا عليه عنب فقال له عمر: وأنت أيضا؟ فقال: يا أمير المؤمنين! قد أصابتنا مجاعة فانصرف عمر فأمر لصاحب الكرم بقيمة عنبه". رواه أبو عبيد أيضا (ص٥١)، وخالد بن يزيد بن عبد الرحمن بن أبى مالك ضعيف (تقريب ٣:١٢٧)، وثقه أبو زرعة وأحمد بن صالح والعجلى (تهذيب ص١٤٣)، ولولا عنعنة الوليد لحكمت بحسن الإسناد مع إرساله، فإن يزيد بن عبد الرحمن لم يدرك عمر رضى الله عنه.

٤٢١١- حدثنى عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان عن أبيه "قال: كتب عدى بن أرطاة -عامل عمر بن عبد العزيز- إليه أما بعد! فإن أناسا قبلنا لا يؤدون الخراج حتى يمسهم شىء من العذاب فكتب إليه عمر، أما بعد! فالعجب كل العجب من استئذانك إياى فى عذاب البشر كأنى جنة لك من عذاب الله وكأن رضاى ينجيك من سخط الله، إذا أتاك كتابى هذا فمن أعطاك ما قبله عفوا وإلا فاحلفه، فو الله لأن يلقوا الله بجناياتهم أحب إلى من أن ألقاه بعذابهم والسلام". "قال: وأتى عمر رجل فقال: يا أمير المؤمنين! أزرعت زرعًا فمر به جيش من أهل الشام فأفسدوه، قال: فعوضه عشرة آلاف. رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص١٤٣)، وسنده حسن.

٤٢١٢- حدثنا هشيم ومروان بن معاوية عن إسماعيل بن أبى خالد عن الحارث ابن شبيل عن أبى عمرو الشيبانى "قال: بلغ عمر أن رجلا من أهل السواد قد أثرى فى تجارة الخمر فكتب: أن اكسروا كل شىء قدرتم له عليه، وسيروا كل ماشية له، ولا يؤوين أحد له شيئا". أخرجه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٩٦)، وسنده صحيح.

٤٢١٣- حدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن المثنى بن سعيد (هو الضبعى) قال:

قوله: "حدثنا هشيم ومروان -إلى قوله، حدثنا عبد الرحمن بن مهدى إلخ". قال أبو عبيد: فأما الذى فعله عمر بالذى أثرى فى تجارة الخمر من تيسير ماشيته وكسر متاعه، وما فعله على كرم الله وجهه بأهل زرارة من إحراقها وهم ممن قد أقر على ملته فإنما وجهه عندنا والله أعلم: أنهما فعلا ذلك لأن التجارة فى الخمر لم تكن مما شرط لهم إنما كان فى ذمتهم شربها، فأما المتأخر فيها

"كتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن -وهو عامله على الكوفة- أن لا تحمل الخمر من رستاق إلى رستاق وما وجدت منها فى السفن فصيره خلا، فكتب عبد الحميد إلى عامله بواسط محمد بن المنتشر بذلك فأتى السفن فصب فى كل راقود ماء وملحا فصيره خلا". رواه أبو عبيد أيضا (ص١٠٢)، وسنده صحيح.

وحملها من بلد إلى بلاد فلا. وهو مبين فى حديث يروى عن عمر بن عبد العزيز فذكره. ثم قال: فلم يحل عمر بينهم وبين شربها لأنهم على ذلك صولحوا وحال بينهم وبين حملها والتجارة فيها، وإنما نراه أمر بتصييرها خلا، وتركه أن يصبها فى الأرض صبا. لأنه مال من أموال أهل الذمة، ولو كانت لمسلم ما جاز إلا هراقتها فى الأرض، يتبع فى ذلك ما جاء عن النبى ﷺ وأصحابه (فى البخارى وغيره أن أبا طلحة الأنصارى كان يتجر فى الخمر لأيتام، وأن النبى ﷺ أمره أن يهريقها فشق زقاقها، وسالت فى الوادى من الهامش)، مؤلف.

حكم تجارة أهل الذمة فى الخمر والخنزير:

قال أبو عبيد: "فلو جاءت الرخصة من رسول الله ﷺ فى تصييرها خلا لكانت فى أموال اليتامى وكذلك فعل عمر بمال رويشد الثقفى حين أحرق عليه منزله فلم يأمره أن يجعلها خلا. حدثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال: وجد عمر فى بيت رجل من ثقيف شرابا فأمر به فأحرق وكان يقال له رويشد فقال: أنت فويسق اهـ" (ص١٠٢ و ١٠٤). قلت: سند صحيح وكره للمسلم تخليل الخمر ويجوز له اشتراء خلها من أهل الكتاب وغيرهم، بدليل أثر عطاء والحرث العكلى وعلى بن أبى طالب ذكرها أبو عبيد نفسه والله تعالى أعلم. وموضع البسط أبواب الكراهة إن شاء الله تعالى، وقد مر فى ما رواه حرب والخلال أن عمر رضى الله عنه شرط على أهل الذمة أن لا يبيعوا الخمر فتذكر! وقال الإمام أبو يوسف فى الخراج له: "ويتركون أى أهل الذمة يسكنون فى أمصار المسلمين وأسواقهم يبيعون ويشترون ولا يبيعون خمرا ولا خنزيرا ولا يظهرون الصلبان فى الأمصار اهـ"، (ص١٥٢). قيد بالأمصار وظاهره يفيد جواز بيعهم الخمر والخنزير فى القرى وأثر عمر بن عبد العزيز يفيد منعهم عن بيعهما فى القرى أيضًا فيوفق بأن الإجازة إذا كان أكثر أهلها أهل الذمة، والمنع إذا كان أكثر أهلها مسلمين أو متساويين، ونظيره ما فى "الهداية": وقيل فى ديارنا يمنعون من ذلك فى القرى أيضا لأن فيها بعض الشعائر والمروى عن صاحب المذهب فى قرى الكوفة لأن أكثر أهلها الذمة اهـ (٥:٢٩٩ مع الفتح).

وفى "شرح السير الكبير" تحت قول محمد: "القرى التى أهلها مسلمون إلا أنها ليست

٤٢١٤- حدثنى أبو نعيم عن شبل بن عباد عن قيس بن سعد "قال: سمعت طاوسا يقول: لا ينبغى لبيت رحمة أن يكون عند بيت عذاب". أخرجه أبوعبيد أيضا (ص١٩٥) وسنده صحيح.

٤٢١٥- حدثنا عبد الوهاب بن عطاء عن هشام الدستوائى عن قتادة عن الحسن عن الأحنف بن قيس: "إن عمر رضى الله عنه اشترط الضيافة على أهل الذمة يوما وليلة وأن يصلحوا القناطر، وإن قتل رجل من المسلمين بأرضهم فعليهم ديته". رواه أبو عبيد (ص١٤٥) أيضاوسنده صحيح على شرط مسلم. ورواه أحمد أيضا(المغنى ١٠:٦٠٧).

بأمصار إذا اشترى أهل الذمة فيها منازل، وأعلنوا فيها بيع الخمر والخنزير لم يمنعوا من ذلك" ما نصه: فالحاصل أنهم يمنعون من إحداث ذلك فى المصر وفنائه ولا يمنعون فى القرى التى أكثر السكان بها من أهل الذمة، فأما فى القرى التى يسكنها المسلمون اختلاف بين المشايخ على ما بينا (٣:٢٣٥). وبهذا انحل إشكال يرد على أخذهم العشر من خمور أهل الذمة مع منعهم إياهم من التجارة فيها والعشر لا يؤخذ إلا من مال التجارة فافهم. والله تعالى أعلم، أو تحمل الإجازة على تجارتهم فيها سرا، والنهى على التجاهر بها، ولهذا نهى عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه من حملهم الخمر من رستاق إلى رستاق لكونه من التجاهر بها فتأمل. وفى "شرح السير": "ولو مر ذمى بخمر له فى سفينة فى مثل دجلة والفرات فمر بها فى وسط بغداد أو واسط أو المدائن لم يمنع من ذلك، لأن هذا الطريق الأعظم لا بد له من الممر فيه إلا أنه لا يترك أن يرد بها إلى شىء من قرى هذه الأمصار ظاهرا، لما فى ذلك من الاستخفاف بالمسلمين، وهذا غير موجود فى وسط دجلة. فإن فعل شيئا من ذلك فالحكم فى تأديبه (أى يؤدبه على ذلك بالضرب والحبس ولا يريق خمره) (٣:٢٥٩ و٢٦٠). ولله الحمد على الموافقة فإنى اطلعت على كلام محمد فى السير بعد ما وفقت بين الأثر وقول أبى يوسف بالقياس.

قوله: "حدثنى أبو نعيم إلخ" قال أبو عبيد: "أراه يعنى -الكنائس والبيع وبيوت النيران- يقول: لا ينبغى أن تكون مع المساجد فى أمصار المسلمين اهـ". قلت: والنهى عن ذلك مصرح به فى شروط عمر رضى الله عنه، وعليه العمل والإجماع.

قوله: "حدثنا عبد الوهاب بن عطاء إلخ". قلت: لم أر حكم هذه الضيافة التى كانت مشروطة على أهل الذمة فى كتب أصحابنا ومقتضى ما ذكرناه عن الجصاص فى "باب مقدار الجزية" أن الضيافة كانت محسوبة عليهم فى الجزية، وأن عمر رضى الله عنه كان قد نقص لهم

٤٢١٦- حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد عن سهيل بن عقيل عن عبد الله بن هبيرة السبائى "قال: صالح عمرو بن العاص أهل الظابلس وهى من بلاد برقة بين أفريقية ومصر على الجزية على أن يبيعوا من أبنائهم ما أحبوا فى جزيتهم". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص١٤٦). ورجاله ثقات ولم أعرف سهيل بن عقيل هذا، ولكن الليث أجل من أن يروى عمن لا يحتج به عنده، وهو إمام مجتهد، وله شاهد.

٤٢١٧- حدثنى محمد بن سعد عن الواقدى عن شرحبيل بن أبى عون عن عبد الله بن هبيرة "قال: لما فتح عمرو بن العاص الإسكندرية سار فى جنده يريد المغرب حتى قدم برقة -وهى مدينة الظابلس- فصالح أهلها على الجزية، وهى ثلاثة عشر ألف دينار يبيعون فيها من أبنائهم من أحبوا بيعه". رواه البلاذرى فى "الفتوح" (ص٢٣)، وشرحبيل بن أبى عون هو مولى أم بكر بنت المسور ابن مخرمة، ذكره ابن يونس فى المصريين (تعجيل المنفعة ص١٧٧)، ولم يذكره بجرح ولا تعديل.

عن الجزية بقدرها، فإنه وضع على من لم يشترط عليهم الضيافة ثمانية وأربعين درهما وعلى من اشترط عليهم الضيافة وأربعين درهما.

وقال الموفق فى "المغنى": "ويجوز أن يشترط عليهم ضيافة من يمر بهم من المسلمين، ولا يجب ذلك من غير شرط، وهو مذهب الشافعى ومن أصحابنا من قال تجب بغير شرط لوجوبها على المسلمين. والأول أصح لأنه أداء مال فلم يجب بغير رضاهم كالجزية، فإن شرطها عليهم فامتنعوا من قبولها لم تعقد لهم الذمة. وقال الشافعى: لا يجوز قتالهم عليها اهـ" (١٠:٦٠٧ و ٦٠٨). وفيه أيضا (١٠:٦٠٩): "فإن امتنع بعضهم من القيام بما يجب عليه أجبر عليه فإن امتنع الجميع أجبروا فإن لم يمكن إلا بالقتال قوتلوا، فإن قاتلوا انتقض عهدهم اهـ".

قلت: وهذا مما لا خلاف فيه نعلمه، فإن أهل الذمة يجبرون على العمل بالشروط التى شرطوها على أنفسهم اتفاقًا. فإذا امتنع الجميع يجبرون ولا يتركون يخالفوا الشروط، فإن قاتلوا قوتلوا وينتقض العهد بالحراب. وروى أبو عبيد فى الأموال حدثنى أبو اليمان الحمصى عن أبى بكر ابن عبد الله ابن أبى مريم عن حكيم بن عمير «قال: كتب عمر بن الخطاب: أيما رفقة من المهاجرين آواهم الليل إلى أهل قرية من المعاهدين فلم يؤوهم، فقد برئت منهم الذمة» (ص١٤٥). وأبو بكر هذا ضعيف كما مر وفيه دليل على انتقاض عهدهم بترك الإيواء المراد به الضيافة، والله تعالى أعلم.

قوله: "حدثنا عبد الله بن صالح -إلى قوله- حدثنا عبد الله بن صالح ثانيًا إلخ". قلت: وظن

٤٢١٨- حدثنا أبو عبيد القاسم بن سلام حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد عن يزيد بن أبى حبيب: "أن عمرو بن العاص كتب فى شرطه على أهل لواتة من البربر من أهل برقة أن عليكم أن تبيعوا أبنائكم ونسائكم فيما عليكم من الجزية". رواه البلاذرى فى "الفتوح" (ص٣٣٣). وهذا مرسل صحيح رجاله كلهم ثقات، وأخرجه أبو عبيد فى "الأموال" (ص١٨٤) عن الليث بن سعد، ولم يذكر يزيد.

٤٢١٩- حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد "قال: إنما الصلح بيننا وبين النوبة على أن لا نقاتلهم ولا يقاتلوننا وأنهم يعطوننا دقيقا ونعطيهم طعاما. قال: وإن باعوا أبنائهم ونسائهم لم أر بأسا على الناس أن يشتروا منهم. قال الليث: وكان يحيى بن سعيد الأنصارى لا يرى بذلك بأسا" اهـ. رواه أبو عبيد أيضا (ص١٤٦)،

محشى "الأموال" أن سهيل بن عقيل هذا هو سهل بن عقيل المذكور فى "الخلاصة" وليس كما ظن فإن سهل بن عقيل هذا والصواب سهل بن أبى عقيل هو سهل بن هاشم بن بلال الحبشى، يروى عن الثورى وشعبة والأوزاعى وعنه أبو مسهر وهشام بن عمار كما فى الخلاصة (١: ١٣٤). وهو من التاسعة، كما فى "التقريب" (ص٨١) فكيف يمكن أن يسمع من شيوخ الليث بن سعد الإمام الذى هو من السابعة (تقريب ص١٧٦)، وكيف يمكن سماعه من عبد الله بن هبيرة الذى هو من الثالثة (تق ص١١٤) ولد سنة الجماعة وما سنة ست وعشرين ومائة (تهذيب ٦: ٦٢). ولكن الأثر قد تأيد بطرق عديدة فصلح للاحتجاج وقال أبو عبيد: "وحدثنا نعيم بن حماد عن حسين بن حسن عن ابن عون عن ابن سيرين فى العدو يسبى بعضهم بعضا، قال: «لا بأس على المسلمين أن يشتروا منهم. قال نعيم: رأيت عبد الرحمن بن مهدى قائما على رأس حسين يسأله عن هذا الحديث اهـ» (ص١٨٤).

إذا باع الحربى ولده هناك من مسلم:

وفى هذه الآثار كلها دليل على أن الحربى لو باع هناك ولده من مسلم جاز شراءه منه، فإنه إذا جاز فى دار الموادعة ففى دار الحرب بالأولى. قال الليث: قال يحيى بن سعيد: ومن باع ولده من أهل الصلح من العدو فلا بأس باشتراء ذلك منهم. قال أبو عبيد: وكذلك كان رأى الأوزاعى قال: لا بأس به لأن أحكامنا لا تجرى عليهم وأما سفيان وأهل العراق: فيكرهون ذلك، قال أبو عبيد: وهو أحب القولين إلى لأن الموادعة أمان فكيف يسترقون؟ اهـ (ص١٤٧) قلت: وفيه أن الأمان إنما يمنع ما يعده أهل الصلح خلاف الأمان وما لا فلا، فإذا رضى أهل الصلح ببيع أولادهم

وفيـه دليل على أن الليث ويحيى بن سـعيد قـد احتجـا بما رواه سـهيل عن عـبد الله بن هبيرة عن عمرو بن العاص.

واسترقـاقهم لا يمنع البـائع ولا المشترى بشـرط أن يكون العقـد فى دار الموادعة دون دار الإسـلام لكون أحكامنا لا تجرى هنالك وتجرى ههنا فلا يجـوز فى دار الإسلام بيع الرجل أولاده ومحارمه، لا بالرضا ولا بدونه. قلت: وكـلام أبى عبيـ مشعـر بأن أهل العراق، إنما كرهوا مـثل هذا البيع فى دار الموادعة، وعللوا الكراهة بكون الموادعـة تنافى الاسترقاق، ومـقتضى ذلك جواز مـثل هذا البيع والشراء في دار الحرب اتفاقًا لانتفاء العلة التى بها كرهوه فى دار الموادعة.

تنبيه: قال الشامى فى "النهر" عن "منيـة المفتى": "إذا باع الحربى هناك ولده من مسلم عن الإمام أنه لا يـجوز ولا يجبـر على الرد (وفى "التـحرير المختار" عبـارة (ط) يجوز بالإثـبات، وهى الأصوب ورأيته فى "النهر" مثل ما قاله (٢:٥٧). وعن أبى يوسف أنه يجبر إذا خاصم الحربى (أى في دار الإسـلام) لو دخل دارنـا بأمـان مع ولده لا يجـوز فى الروايات اهـ. أى لأن فى إجازة بيع الولـد نقض أمانه (٣:٣٧٦). وفى "الفتاوى الغـياثية": بـاع الحربى ابنه أو ابنته من مـسلم مستأمن بطوع قال أكثر مشايخنا: بأن البـيع باطل، وذكر الكرخى أنهم إن كانوا لا يرون جواز البيع بطل، وإن كانوا يرون جوازه جـاز، لأنهم يبيعون بطريق القهـر والغلبة فيملك بالقهـر. والمختار هو الأول -إلى أن قال-: والصحيح أن الحربى البائع إذا كان يرى جواز هذا البيع يملك المشترى مطلقًا وحل له وطئها وكل تصـرف لأنه أخذه قهراً لما باع البائـع قهرا فملكه بالقهـر، وإن كان البائع (لا) يرى جوازه إن اشتراه المسلم وأخرجه قـهرا فكذلك، وإن أخرجه وهو طائع لم يملكه، لأنه لم يوجد منه القـهر عليـه فى دار الحـرب. وفى "الحاوى" فى بـاب صلح الملوك: والموادعة مـسألة تدل على أنه يـجوز إذا رأى البـائع جـوازه قـيل: وهو المختـار اهـ (ص:١٠٢) قـلت: وقـول الـكرخى هو الراجح عندى لتأيده بالآثار.

دليل قول الإمام أن لا ربا بين المسلم والحربى فى دار الحرب

ودلت هذه الآثار على أن لا ربا بين المـسلم والحربى فى دار الحـرب، لأن أحكامنا لا تجرى عليهم وبيع الولد والربا سـواء فى الحرمة كـما لا يخفى، فجـواز أحدهما فى دار الحرب يسـتدعى جواز الآخر هناك والمستأمن إنما لا يجوز له الغدر بعـهده، وبعد ذلك فكل ما أخذ بـطيب أنفسهم يجوز أخذه وثيبت عليه ملكه فافهم فإن مدارك الإمام أبى حنيفة دقيقة جدا، والله تعالى أعلم.

ولو باع بالحربى المستأمن ولده أو امرأته فى دارنا بطل البـيع ويعاقبان. قال الإمام أبو يوسف

٤٢٢٠- عن ابن عباس قال: «صالح رسول الله ﷺ أهل نجران على ألفى حلة فذكر الحديث وفيه: على أن لا يهدم لهم بيعة ولا يخرج لهم قس ولا يفتنوا عن دينهم ما لم يحدثوا حدثًا أو يأكلوا الربا». أخرجه أبو داود وسكت عنه وهو من رواية السدى عن ابن عباس قال المنذرى: فى سماعه منه نظر. ولكن له شواهد (نيل الأوطار ٧:٦٨). وقد تقدم الحديث فى أول أبواب الجزية، وذكرنا هناك أن لا نظر فى سماعه منه.

٤٢٢١- وأخرج أبو عبيد فى "الأموال" (ص١٨٨) بسند حسن عن عروة بن الزبير مرسلا «أن رسول الله ﷺ كتب لأهل نجران -وفيه- فمن أكل الربا من ذى قبل فذمتى منه بريئة.

٤٢٢٢- عن أبى هريرة قال رسول الله ﷺ: «لا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام وإذا لقيتموهم فى طريق فاضطروهم إلى أضيقها». متفق عليه (نيل الأوطار ٧:٢٧٧).

فى "الخراج" له: حدثنا سعيد عن قتادة عن عبد الله بن عباس فى الحر يبيع الحر قال: «يعاقبان ولا قطع عليهما» (ص٢١٣).

منع أهل الذمة من عقد الربا فى دار الإسلام:

قوله: "عن ابن عباس إلخ". قال فى "شرح السير": "وكل قرية من قرى أهل الذمة أظهروا فيها شيئا من الفسق مما لم يصالحوا عليه مثل الزنا وإتيان الفواحش فإنهم يمنعون من ذلك كله، والأصل فيه عقد الربا فقد صح أن رسول الله ﷺ كتب إلى نجران بأن تدعوا الربا أو تأذنوا بحرب من الله ورسوله" -إلى أن قال- لأن هذا لم يتناوله عقد الذمة فى التقرير عليه إذ لم يثبت أنهم كانوا مقرين عليه فى دينهم، وإنما يثبت ذلك فى الخمور والخنازير، ونكاح المحارم وعبادة غير الله تعالى، فلا يتعرض لهم فى ذلك خاصة. فأما فيما سوى ذلك فحالهم كحال المسلمين فى المنع من ارتكاب الفواحش اهـ ملخصا (٣:٢٦٠ و ص٢٦١).

قلت: بل يمنعون من أكل الربا فى دار الإسلام ولو ثبت أنهم كانوا مقرين عليه فى دينهم دفعًا عن المسلمين، وأن لا يبايعوهم به فيأكل المسلمون الربا ويتسلط أهل الذمة على أموالهم ودورهم وعقارهم، ولولا المسلمون ما كان أكل أولئك الربا إلا كسائر مالهم فيه من المعاصى من شرب الخمر ونكاح المحارم وغيره والشرك أعظم قاله أبو عبيد فى "الأموال" (ص١٩٠).

قوله: "عن أبى هريرة -إلى قوله- عن أنس أولا وثانيا إلخ". قال فى "الهداية": ولأن المسلم

٤٢٢٣- عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا سلم عليكم أهل الكتاب فقولوا: وعليكم» متفق عليه، وفى رواية لأحمد: فقولوا: «عليكم» بغير واو (نيل الأوطار ٧:٢٧٧).

٤٢٢٤- عن أنس أيضا "قال: كان غلام يهودى يخدم رسول الله ﷺ فمرض فأتاه النبى ﷺ يعوده فقعد عند رأسه فقال له: أسلم، فنظر إلى أبيه -وهو عنده- فقال له: أطع أبا القاسم! فأسلم فخرج النبى ﷺ، وهو يقول: «الحمد لله الذى أنقذه بى من النار»". رواه أحمد والبخارى وأبو داود (نيل الأوطار ٧:٢٧٩).

يكرم والذمى يهان ولا يبتدأ بالسلام ويضيق عليه الطريق وقال المحقق فى "الفتح": ولا يبدأ بالسلام ويرد عليه بقوله وعليكم فقط اهـ (٥:٣٠٢).

حكم عيادة الذمى:

واختلف أقوال العلماء فى العيادة قال المنذرى: قيل: يعاد المشرك ليدعى إلى الإسلام إذا رجى إجابته فأما إذا لم يطمع فى الإسلام، ولا يرجو إجابته فلا ينبغى عيادته وهكذا قال ابن بطال، إنها إنما تشرع عيادة المشرك إذا رجى أن يجيب إلى الدخول فى الإسلام، فأما إذا لم يطمع في ذلك فلا. قال الحافظ: والذى يظهر أن ذلك يختلف باختلاف المقاصد فقد تقع بعيادته مصلحة أخرى، كذا فى "النيل" (٧:٢٨٠). وفى "الأشباه والنظائر" فى أحكام الذمى: "ولا تكره عيادة جاره الذمى ولا ضيافته. قال الحموى: ويعلم من عبارة "الجامع الصغير" أن تقييد المصنف بالجار اتفاقى لا احترازى ففى الجامع الصغير عن الإمام: لا بأس بعيادة النصارى وفى الفتاوى: وأما عيادة المجوسى منهم من قال: لا بأس بها، وقال بعضهم: لا تجوز، واختلفوا فى عيادة الفاسق أيضًا. والأصح أنه لا بأس بها، لأنه مسلم، والعيادة من حقوق المسلمين اهـ ملخصا" (ص٣٥١). وفى "نيل الأوطار": قوله: "لا تبدأوا اليهود إلخ" فيه تحريم ابتداء اليهود والنصارى بالسلام، وحكاه النووى عن عامة السلف وأكثر العلماء. وحكى القاضى عياض عن جماعة: أنه يجوز ابتداءهم به للضرورة والحاجة. وهو قول علقمة والنخعى اهـ (٧:٢٧٨).

قلت: وإذا احتاج إلى ذلك فليقل: السلام على من اتبع الهدى اتباعًا للنص والمأثور أو يقول: السلام عليك لا عليكم بالجمع، كما قاله الماوردى ذكره فى "النيل" أيضا. وقال النووى فى "شرح مسلم": اتفق العلماء على الرد على أهل الكتاب إذا سلموا لكن لا يقال لهم: وعليكم السلام، بل يقول: عليكم أو وعليكم فقد جاءت الروايات بإثبات الواو حذفها، وأكثر الروايات

٤٢٢٥- عن عياض الأشعرى عن أبى موسى "أنه استكتب نصرانيا فانتهره عمر وقرأ: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء﴾ الآية فقال أبو موسى: والله ما توليته، وإنما كان يكتب فقال: أما وجدت فى أهل الإسلام من يكتب؟ لا تدنهم إذ أقصاهم الله، ولا تأتمنهم إذ خونهم الله ولا تعزهم بعد أن أذلهم الله". رواه البيهقى وسكت عنه الحافظ فى "الفتح" (١٣: ١٦٠) فهو صحيح أو حسن.

٤٢٢٦- حدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن شريك عن أبى هلال الطائى عن وسق الرومى قال: كنت مملوكًا لعمر بن الخطاب رضى الله عنه وكان يقول لى: أسلم فإنك إن أسلمت استعنت بك على أمانة المسلمين، فإنه لا ينبغى لى أن أستعين على أمانتهم من ليس منهم. قال: فأبيت فقال: لا إكراه فى الدين. قال: فلما حضرته الوفاة المقتضى وقال: اذهب حيث شئت". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (١: ٣٢٥).

٤٢٢٧- عن حذيفة رضى الله عنه ضرب لنا النبى ﷺ مثلا قال: "إن قوما كانوا أهل ضعف ومسكنة قاتلهم أهل تجبر وعداء فأظهر الله أهل الضعف عليهم فعمدوا إلى عدوهم فاستعملوهم وسلطوهم فأسخطوا الله عليهم إلى يوم يلقونه". لأحمد بلين (جمع الفوائد ١: ٣٥).

بإثباتها، كذا فى "النيل" أيضا (٧: ٢٧٩).

قوله: "عن عياض -إلى قوله- عن حذيفة إلخ". دلالته على المنع من استعمال أهل الذمة وائتمانهم على أمر الأمة، وإعزازهم بعد الذلة ظاهرة. قال فى "الأشباه": "وتكره مصافحته -أى الذمى- ويحرم تعظيمه ويكره للمسلم أن يؤجر نفسه من كافر اهـ" (ص٣٥٠). ووجه الكراهة أن فيها استهانة صورة، قاله الحموى عن "شرح المجمع" لابن الملك اهـ. قلت: ومقتضاه أن لا يكره أى إيجار نفسه من كافر إذا أسلم من الاستهانة، وكان العمل مباحًا فى الشرع والله تعالى أعلم. وأما استعمال الذمى وتسليطه على المسلمين فلا يجوز بحال لإفضائه إلى تعظيمه وإعزازه وإهانة المؤمنين، وكان ذلك هو السبب فى زوال دولة الإسلام، وغلبة الكفرة اللئام على كثير من بلاد الإسلام، كما لا يخفى على من مارس التاريخ وأمعن النظر فى أسباب ضعف المسلمين، وإلى الله المشتكى فإن هذه الأمة لم تؤت إلا من قبلها، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

ولا يخفى أن هذه أحكام أهل الذمة الذين هم تحت أيدينا فى دار الإسلام وهل هى أحكام

باب الذمي إذا استكره المسلمة على نفسها فعليه من الحد ما على المسلم

٤٢٢٨- عن الشعبي عن سويد بن غفلة قال: كنا عند عمر -وهو أمير المؤمنين- بالشام فأتاه نبطي مضروب مشجوج يستعدي فغضب وقال لصهيب: انظر من صاحب هذا؟ فذكر القصة فجاء به -وهو عوف بن مالك- فقال: رأيته يسوق بامرأة مسلمة، فنخس الحمار ليصرعها، فلم تصرع ثم دفعها فخرت عن الحمار فغشيها ففعلت به ما

الكفار الذين قد استولوا على بلادنا وصرنا نحن تحت أيديهم؟ لم أره صريحا في كتب القوم، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

كيفية تعزية الذمي:

وفي "الخراج" لأبي يوسف: "سألت أبا حنيفة رحمه الله تعالى عن اليهودي والنصراني يموت له الولد أو القرابة كيف يعزى؟ قال: يقول: إن الله كتب الموت على خلقه فنسأل الله أن يجعله خير غائب ينتظر وإنا لله وإنا إليه راجعون، عليك بالصبر فيما نزل بك لا نقص الله لك عددا (أي لتكثر الجزية عليكم)، وبلغنا أن رجلا نصرانيا كان يأتي الحسن ويغشى مجلسه فمات، فسار الحسن إلى بيت أخيه ليعزيه. فقال له: أثابك الله على مصيبتك ثواب من أصيب بمثلها من أهل دينك وبارك لنا في الموت وجعله خير غائب ننتظره، عليك بالصبر فيما نزل بك من المصائب اهـ" (ص٢٥٧)، والله تعالى أعلم.

باب الذمي إذا استكره المسلمة على نفسها فعليه من الحد ما على المسلم

قوله: "عن الشعبي إلخ" قال الإمام أبو يوسف في "الخراج": الذمي إذا استكره المرأة المسلمة على نفسها فعليه من الحد ما على المسلم في قول فقهائنا، وقد رويت فيه أحاديث فذكر ما هو مذكور في المتن من الآثار. وفيه دليل على أن أبا يوسف رحمه الله حمل ما في تلك الآثار من صلب النبطي، وقتل النصراني وغيرهما، على أن ذلك كان بطريق الحد لا لأن العهد ينتقض بمثل هذا الفعل. فإن قيل: إن كان هذا المستكره بكرا فحده الجلد اتفاقًا، وإن كان ثيبًا فكذلك عند الحنفية، فكيف صلبه عمر رضي الله عنه وقتله أبو عبيدة؟ قلنا: كان ثيبًا، وحده الرجم عند أبي يوسف والشافعي كما في "الهداية": "إن الشافعي يخالفنا في اشتراط الإسلام في الإحصان، وكذا أبو يوسف في رواية، وبه قال أحمد، وقول مالك كقولنا. فلو زنى الذمي الثيب الحر يجلد عندنا ويرجم عندهم، لهم ما في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ رجم يهوديين قد زنيا. ولنا ما رواه ابن راهويه في "مسنده" أخبرنا عبد العزيز بن محمد

ترى قال: فقال عمر: والله ما على هذا عاهدناكم فأمر به فصلب. ثم قال: أيها الناس فوا بذمة محمد ﷺ فمن فعل منهم هذا فلا ذمة له". رواه البيهقى "التلخيص الحبير (٣٨:٢). ورواه أبو يوسف الإمام فى "الخراج" (ص٢١٢) من طريق مجالد عن الشعبى عنه -وزاد- فانكشفت عنها ثيابها فجامعها، وأبو عبيد فى "الأموال" (ص١٨١) من طريق مجالد أيضًا وزاد قال: قال سويد: فذلك اليهودى أول مصلوب رأيته فى الإسلام. ومجالد فيه مقال، ووثقه بعضهم، وهو من رجال مسلم والأربعة.

حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر عن النبى ﷺ «قال: من أشرك بالله فليس بمحصن» اهـ (٢٤:٥ مع "الفتح").

فإن قيل: إذا كان حده الرجم لم يجز تبديله بالقتل قلنا: حد الذمى إنما هو بمعنى التعزير، فلا بأس بتبديله بما هو فى معناه. هذا هو تأويله على قول أبى يوسف والجمهور، وأما على قول أبى حنيفة ومحمد فإنما صلبه تعزيرا والتعزير موكول إلى رأى الإمام أو صلبه لأجل انتقاض العهد باستخفافه بالإسلام وأهله وتمرده عليهم حيث زنى بالمسلمة على شارع الطريق جهارا.

واعلم أن أثرى عمر وأبى عبيدة رضى الله عنهما المذكورين فى المتن قد احتج بهما الجمهور على أن العهد ينتقض بإكراه المسلمة على الزنا، ذكره الموفق فى "المغنى" (٦٠٩:١٠). والمحقق فى "الفتح" (٣٠٣:٥). ولا يخفى ما فيه فإن مجرد القتل لا ينتهض دليلا على وجود الانتقاض، ألا ترى أن الذمى إذا قتل مسلما يقتل به قصاصًا، ولا يكون ذلك دليلا على نقض العهد، فكذا إكراه المسلمة على الزنا يقتل به حدا أو تعزيرا لا نقضا للعهد. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، وثمرة الخلاف أن من حكم بنقض عهده بذلك خير الإمام فيه بين أربعة أشياء القتل، والاسترقاق، والفداء، والمن كالأسير الحربى. وعندنا لا يخير بل يجب أن يقيم عليه الحد أو يعزره بالجلد والحبس. ويجوز له أن يقتله تعزيرا إن رآه. وإن سلمنا دلالة الأثرين على انتقاض العهد به، فذلك لأجل ما اشترطه عمر رضى الله عنه عليهم أن يوقروا المسلمين، ولا يشتموا أحدا منهم، ولا يضربوه، واستكراه المسلمة على نفسها أشد من الشتم والضرب، كما لا يخفى. فانتقض العهد لأجل مخالفتهم الشرط لا لكونه سببًا لانتقاض العهد به مطلقا من غير اشتراط. يؤيد ذلك قول عمر وأبى عبيد: والله ما على هذا عاهدناكم، فافهم.

وأيضًا فإن عمر رضى الله عنه لم يصلب الذى صلبه لمجرد زناه بالمسلمة، بل لأنه استكرهها على نفسها وزنى بها على الطريق جهارا. وفيه من إهانة المسلمين والاستخفاف بهم ما لا يخفى.

٤٢٢٩- عن ابن جريج أخبرت أن أبا عبيدة بن الجراح وأبا هريرة قتلا كتابيين أرادا امرأة على نفسها مسلمة. رواه عبد الرزاق "التلخيص الحبير" (٢ : ٣٨٠)، وهو مرسل صحيح وقال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص٢١٢): حدثنا داود بن أبى هند عن زياد بن عثمان: "أن رجلا من النصارى استكره امرأة مسلمة على نفسها فرفع ذلك إلى أبى عبيدة. فقال: ما على هذا صالحناكم، فضرب عنقه". وهذا شاهد جيد لمرسل ابن جريج.

فلا يكون صلبه إياه دليلا على كون الزنا بمسلمة أو إكراهها عليه سببًا لانتقاض العهد به مطلقًا، بل إنما دل على أن الذمى إذا استعلى على المسلمين على وجه صار متمردا عليهم مستخفا بهم حل للإمام (بل ولكل مسلم) قتله، أو يرجع إلى الذل والصغار. وبه نقول كما صرح به الجصاص فى "أحكام القرآن" له كما تقدم ، والمحقق فى "الفتح" (٥:٣٠٣).

قوله: "عن ابن جريج إلخ" دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة. وزياد بن عثمان فى سند أبى يوسف لعله زياد بن عثمان الذى روى عنه حجاج بن حجاج وهو يروى عن عباد بن زياد عن النبى ﷺ مرسلا ذكره ابن حبان فى الثقات كما فى "اللسان" (٢:٢٩٥)، والأثر ذكره أبو يوسف فى موضع الاحتجاج، وهو تصحيح له منه، والله أعلم.

وفى "الأشباه والنظائر" والحاصل: أنه تقام الحدود كلها عليه -أى- على الذمى إلا حد شرب الخمر. قال الحموى: قال بعض الفضلاء: يفيد أنه يقام عليه حد اهـ" (ص٣٥٠). ورحم الله ابن حزم حيث عزى إلى أبى حنيفة لا حد على أهل الذمة فى الزنا، ولا فى شرب الخمر. وقال محمد بن الحسن -صاحبه-: لا أمنع الذمى من الزنا وشرب الخمر وأمنعه من الغناء، كما فى "المحلى" (١:١٥٨). وهذه فرية لا مرية فقد أجمعوا على إقامة الحدود على أهل الذمة فى الزنا، وإنما اختلفوا فى أن حدهم الرجم والجلد كحد المسلم سواء، أو الجلد وحده فى كل حال، كما مرّ فى كتاب الحدود.

وصرح محمد فى "السير الكبير" بمنع أهل الذمة من إظهار الفواحش كلها فى دار الإسلام، كما مر وسيأتى ولم يستثنوا من الحدود غير حد الشرب لكون الخمر حلالا لهم كالخل لنا، وإنما نأخذ الجزية عنهم لنقرهم وما يدينون.

باب يقتل الذمى رجلا كان أو امرأة إذا أعلن بسب الله والرسول بما لا يدينه وكذا إذا طعن فى دين الإسلام بنحوه

٤٢٣٠- عن عكرمة نا ابن عباس "أن أعمى كانت له أم ولد، تشتم النبى ﷺ وتقع فيه، فينهاها فلا تنتهى، ويزجرها فلا تنزجر، فلما كانت ذات ليلة جعلت تقع فى النبى ﷺ وتشتمه فأخذ المعول فوضعه فى بطنها، واتكأ عليها فقتلها. وذكر ذلك للنبى ﷺ فقال: «ألا اشهدوا أن دمها هدر». رواه أبو داود وسكت عنه والمنذرى وقال: وأخرجه النسائى (عون المعبود ٤: ٢٢٦).

باب يقتل الذمى رجلا كان أو امرأة إذا أعلن بسبّ الله والرسول بما لا يدينه وكذا إذا طعن فى دين الإسلام بنحوه

قوله: "عن عكرمة إلخ". قال محمد فى "السير الكبير": "وكذلك إن كانت تعلن بشتم رسول الله ﷺ فلا بأس بقتلها، لحديث أبى إسحاق الهمدانى قال: «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ وقال: إنى سمعت امرأة من يهود، وهى تشتمك، والله يا رسول الله! إنها لمحسنة إلى فقتلتها. فأهدر النبى ﷺ دمها». واستدل بحديث عمير بن عدى «فإنه لما سمع عصماء بنت مروان تؤذى النبى ﷺ وتعيب الإسلام وتحرض على قتال رسول الله ﷺ فقتلها ليلا، ثم أصبح وصلى الصبح مع رسول الله ﷺ فلما نظر إليه قال: أ قتلت ابنة مروان؟ قال: نعم، فهل على فى ذلك شيء؟ فقال رسول الله ﷺ: لا ينتطح فيه عنزان» إلخ (٢: ١٨٣ و ص١٨٤). وقصة قتل عمير عصماء، ذكرها الحافظ فى "الإصابة" (٥: ٣٤) من طريق الواقدى -وفيه- فكان (رسول الله ﷺ) أول من قالها أى هذه الكلمة فسار بها المثل اهـ. وقد عرف أنه ﷺ كان قد عاهد يهود المدينة وما والاها حين قدم المدينة، فدل على جواز قتل الذمى إذا أعلن بسب الرسول ﷺ -وهو المذهب- قال ابن كمال باشا فى أحاديثه الأربعينية: والحق أنه يقتل عندنا إذا أعلن بشتمه عليه الصلاة والسلام. صرح به فى سير الذخيرة حيث قال: واستدل محمد لبيان قتل المرأة إذا أعلنت بشتم الرسول بما روى أن عمير بن عدى لما سمع عصماء بنت مروان تؤذى الرسول فقتلها ليلا مدحه ﷺ على ذلك انتهى، فليحفظ كذا فى "الدر المختار" مع "الشامية" (٣: ٤٣٢).

وبالجملة فلا خلاف بين العلماء فى قتل الذمى أو الذمية إذا أعلن بشتم الرسول، أو طعن فى دين الإسلام طعنًا ظاهرا أو نسب إلى الله تعالى ما لا يعتقده، ولا يتدين به وإنما الخلاف فى انتقاض العهد به قال الموفق فى "المغنى": "فالخصلتان الأوليان ينتقض العهد بهما بلا خلاف فى المذهب

٤٢٣١- عن الشعبى عن على "أن يهودية كانت تشتم النبى ﷺ وتقع فيه فخنقها رجل حتى ماتت فأبطل رسول الله ﷺ دمها. رواه أبو داود وسكت عنه، وقال المنذرى: ذكر بعضهم أن الشعبى سمع من على بن أبى طالب وقال غيره أنه رآه" (عون المعبود ١:٢٢٦ و ٢٢٧).

وهو مذهب الشافعى (وأراد بالخصلتين الامتناع من بذل الجزية، وجرى أحكامنا عليهم إذا حكم بها حاكم، والاجتماع على قتال المسلمين) قال: وفى معناهما قتالهم للمسلمين منفرين أو مع أهل الحرب، لأن إطلاق الأمان يقتضى ذلك، فإذا فعلوه نقضوا الأمان لأنهم إذا قاتلونا لزمنا قتالهم وذلك ضد الأمان -إلى أن قال- وقال أبو حنيفة: لا ينتقض العهد إلا بالامتناع من الإمام على وجه يتعذر معه أخذ الجزية منهم اهـ" (١٠:٦٠٨). وقال الخير الرملى: لا يلزم من عدم النقض عدم القتل فقد صرحوا قاطبة بأنه يعزر على ذلك ويؤدب ويجوز الترقى فى التعزير إلى القتل إذا أعظم موجبه، ومذهب الشافعى كمذهبنا على الأصح قال ابن السبكى: لا ينبغى أن يفهم من عدم الانتقاض أنه لا يقتل، فإن ذلك لا يلزم اهـ" قال الشامى: لكن هذا إذا أعلن بالسب، وكان مما لا يعتقده كما علمته آنفا اهـ (٣:٤٣١).

الرد على ابن حزم:

وممن فهم من عدم الانتقاض عدم القتل محدث الأندلس -العلامة بن حزم الظاهرى- فنسب إلى الحنفية القول بعدم قتل من سب الله ورسوله، وجعل يطعنهم ويرميهم بكل سوء، ولم يدر أن الآفة فى ذلك من عنده لا من عندهم وهذا هو اللائق بظاهريته. حيث قال: وقال سفيان وأبو حنيفة وأصحابه: إن سب الذمى الله تعالى أو رسوله ﷺ بأى شىء سبه، فإنه لا يقتل لكن ينهى عن ذلك وقال بعضهم: يعزر اهـ (١١:٤١٥).

فقوله: "إنه لا يقتل" كذب عليهم، وإنما قالوا: لا ينتقض العهد به ولا يلزم منه عدم القتل وكذا قوله: وقال بعضهم: "يعزر" خطأ فإنهم قد صرحوا قاطبة بأنه يعزر على ذلك ويؤدب كما مر، والتعزير عندنا يعم الضرب والقتل جميعًا وهو مفوض إلى رأى الإمام، ويسمى القتل سياسةً وإن سلمنا أنهم قالوا: لا ينتقض العهد بذلك ولا يقتل به فليس معناه أن يتركهم الإمام وهم يسبون الله والرسول ويطعنون فى ديننا فى دارنا. كما فهمه ابن حزم وغيره من أهل الظاهر من قلة فهمهم، وعدم تدبرهم فى كلام علمائنا، بل معناه: إن العهد لا ينتقض بذلك وعلى الإمام أن ينبذ إليهم على سواء إذا آذونا فى الله وفى الرسول وطعنوا فى ديننا، فإن الجهاد ماض إلى يوم القيامة

٤٢٣٢- عن أبي بردة قال: "أغلظ رجل لأبي بكر الصديق قلت: ألا أقتله؟ فقال

صرح به الشامي نقلا عن أئمتنا (٣: ٤٣٠).

فأنشدكم الله هل قتل أهل العهد بعد النبذ إليهم أحوط أم بدونه؟ ولا يرتاب مؤمن فضلا عن عالم عاقل في أن ذلك بعد النبذ إليهم أحوط وأقسط إذا لم نكن شرطنا عليهم ترك العهد، ولكن أهل الظاهر لا يفقهون. قال ابن حزم: "واحتج الحنفيون لضلالهم وإفكهم لما حدثنا إلخ". قلت: وإذا كان ذلك قول سفيان أيضا -كما حكيته- فلم خصصت الحنفية بالضلال والإفك. وهل هذا إلا كلام المجادلين بالباطل فإن المناظرة لإظهار الحق لا تكون هكذا بالسب والشتم، ولكن الظاهرية قد حرموا الأدب، وخلعوا ربقة الوقار عن أعناقهم، فلا يدرون ما يخرج من رؤوسهم، ولا يشعرون بما يلفظون من قول، فإلى الله المشتكى.

ثم اعلم: إن قتل من سب الله ورسوله ودينه ليس بمتعين عند الشافعي وأحمد بل يخير الإمام فيه بين أربعة أشياء: القتل، والاسترقاق، والفداء، والمن صرح به الموفق في "المغني" (١٠: ٦٠٩). وذكر نحوه في "رحمة الأمة" (ص١٣٥) وعندنا يتعين تعزيره فإن تكرر منه أو أظهره قتله الإمام سياسةً صرح به ابن كمال باشا نقلا عن سير الذخيرة كما مر. وهو مدلول الآثار التي ذكرناها في المتن. فإن الأعمى لم يقتل أم ولده إلا بعد ما تكرر منها كما هو ظاهر، واليهودية التي خنقها رجل من المسلمين كانت تعلن بالسب ولا دلالة في الأثرين على انتقاض العهد به، فإن النبي ﷺ لم يجعل أموال هؤلاء فيئا للمسلمين. وأيضا فإن اليهود لم يكونوا أهل ذمة وإنما كانوا أصحاب موادعة بلا جزية تؤخذ منهم دفعا لشرهم إلى أن أمكن الله منهم، لأنه لم توضع جزية قط على اليهود المجاورين من قريظة والنضير. ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان. وشتان بين أهل الموادعة وأهل الذمة، فافهم.

الرد على ابن حزم:

والعجب من ابن حزم أنه قال في "المحلى" (٧: ٣٢١): "إن سلمان كان مملوكًا لرجل من بني قريظة وهم ممتنعون لا يجري عليهم حكم رسول الله ﷺ بل هم في حصونهم مالكون لأنفسهم اهـ". وفيه اعتراف بأنهم لم يكونوا أهل ذمة للمسلمين بل كانوا ممتنعين في حصونهم وجعلهم ههنا من أهل الذمة، واحتج بقتل من سب الرسول من يهود المدينة على انتقاض العهد والذمة بذلك وهل هذا إلا تهافت من القول وتناقض بجعلهم من أهل الحرب مرة، ومن أهل الذمة أخرى. فانظروا من هو المتلاعب.

قوله: "عن أبي برزة إلخ" دلالته على قتل من شتم الرسول ظاهرة. وإنما ذكر الأثر في المتن

أبو بكر: ليس هذا إلا لمن شتم النبى ﷺ أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (١١: ٤١٠).

لاحتجاج ابن حزم به، وإلا فالحديث بهذا اللفظ شاذ عندى والمعروف إنما هو لفظ أبى داود والنسائى. ولا دلالة فيه على قتل الذمى بسب الرسول وشتمه بل معناه: لا يجوز قتل من أمر الخليفة بقتله بمجرد أمره ما لم يتبين كونه مستحقا للقتل شرعًا، ولا حجة لابن حزم فى اللفظ الذى اختاره أيضًا، لاحتمال أن يكون أبو بكر أراد من شتم الرسول من المسلمين، فإنه يصير بذلك مرتدا مستحقا للقتل إجماعًا، ولا يصير مرتدا بشتم غيره من المسلمين كائنا من كان، اللهم إلا أن يقذف عائشة رضى الله عنها، فإن قذفها كفر وردة.

أخرج ابن حزم من طريق هشام بن عمار "قال: سمعت مالك بن أنس يقول: من سب أبا بكر وعمر جلد، ومن سب عائشة قتل. قيل له: لم يقتل فى عائشة؟ قال: لأن الله تعالى يقول فى عائشة رضى الله عنها: ﴿يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدا إن كنتم مؤمنين﴾". قال مالك: فمن رماها فقد خالف القرآن، ومن خالف القرآن قتل اهـ (١١: ٤١٥). قال ابن حزم رحمه الله: قول مالك ههنا صحيح وهى ردة تامة، وتكذيب لله تعالى فى قطعه ببرائتها، وكذلك القول فى سائر أمهات المؤمنين، ولا فرق، لأن الله تعالى يقول: ﴿الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات أولئك مبرؤون مما يقولون﴾، فكلهن مبرءات من قول إفك، والحمد لله رب العالمين اهـ.

قلت: وهذا مما أدين الله به، وأما ما وقع فى كتب أصحابنا من تخصيص حكم الردة بقذف عائشة رضى ا لله عنها كما فى "الشامية" (٣: ٤٥٣) فسبب ذلك أنهم إنما تكلموا فى حكم الروافض وكفرهم، وأولئك لا يسبون غير عائشة من بين أزواجه ﷺ، لكونها قاتلت عليا رضى الله عنه يوم الجمل، فافهم. واحتج من قال بانتقاض عهد الذمى إذا سب الله أو رسوله أو استخف بشىء من دين الإسلام، بأنه إنما تذمم وحقن دمه بالجزية على الصغار قال الله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر﴾ -إلى قوله- ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾، وقال تعالى: ﴿وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفر﴾ الآية. فكان هاتان الآيتان نصا جليًا لا يحتمل تأويلا فى أن أهل الكتاب يقاتلون ويقتلون حتى يعطوا الجزية، وعلى أنهم إذا عوهدوا وتم عهدهم وطعنوا فى ديننا فقد نقضوا عهدهم ونكثوا أيمانهم وعاد حكم قتالهم كما كان، وبضرورة الحسن والمشاهدة ندرى أنهم إن أعلنوا سب الله تعالى وسب رسوله ﷺ أو شىء من دين الإسلام فقد فارقوا الصغار بل قد أصغرونا، وأذلونا وطعنوا فى ديننا فنكثوا أيمانهم ونقضوا ذمتهم فقد حلت دماؤهم وسبيهم وأموالهم بلا شك. قاله ابن حزم فى

واحتج به والحديث أخرجه أبو داود والنسائى بلفظ "قال: لا، والله ما كانت[1] لبشر بعد

"المحلى" (١١:٤١٧).

والجواب أن العلماء قد اختلفوا فى معنى الصغار الذى ذكره الله فى قوله: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ فقال بعضهم: إعطاؤهم الجزية -أى قبولها- وإطاعتهم لولاة الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات – هو الصغار وقد تقدم الكلام فى ذلك مستوفى ولا يزول ذلك ما داموا تحت يد الإمام ولم يحاربوه أو يلحقوا بدار الحرب. وهذا إذا لم نشترط عليهم ترك ما فيه عضاضة ونقيصة على الإسلام وأهله. وأما إذا شرطنا عليهم تركه وخالفوه ينتقض عهدهم بذلك كما هو ظاهر ذكره "الشامى" عن الخير الرملى وغيره من فقهائنا (٣:٤٢٩).

وتذكر ما أسلفناه أن عدم الانتقاض لا يستلزم عدم القتل فللإمام أن يقتله تعزيراً أو ينبذ إليهم على سواء. وأما قوله تعالى: ﴿وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفر﴾ الآية فليس بنازل فى حكم أهل الجزية بل هو فى حق المشركين من أهل العرب أو فئ كفار قريش ليس إلا بدليل قوله تعالى بعده: ﴿ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدأوكم أول مرة﴾، والحنفية أول قائل بما فى هذه الآية وأفضل عامل به فقد قالوا: بأن لا يقبل من الوثنى العربى إلا الإسلام أو السيف، ولا يجوز استرقاقهم، ولا ضرب الجزية عليهم. أما إنه فى حق هؤلاء دون أهل الذمة فقد صرح به الطبرى فى "تفسيره" (١٠:٦٢ و ٦٣ و ٦٤). وحكاه عن أجلة المفسرين من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم أجمعين، فليراجع، وسنذكر شيئا منه فيما سيأتى. وإن سلمنا عمومه لأهل الذمة فلنا أن نقول: إن حكم القتال منوط بمجوع نكث الأيمان والطعن فى الدين، فلا دلالة فيه على كون الطعن وحده سببا للنقض، بل نكث الأيمان ومخالفة العهد الذى عاهدناهم عليه هو السبب فى إباحة قتالهم، وتأكد بطعنهم فى الدين ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان. وأيضا فإن كان معنى الصغار ترك ما فيه عضاضة ونقيصة على الإسلام وأهله كما قاله ابن حزم ومن وافقه من المالكية لزم أن ينتقض عهده بسب خليفة الإسلام وسلطان المسلمين فإن فى ذلك من إهانة المسلمين وتذليلهم ما لا يخفى، ولا ينتقض العهد بذلك إجماعًا، بل يعزر ويؤدب. ولا عبرة بأهل الظاهر ومنهم ابن حزم حيث حكم بانتقاض العهد بسب

(١) ليس قتل من أمر الإمام بقتله جائزا، إلا بعد ظهور موافقة أمره للشرع إلا من أمر النبى ﷺ بقتله، فيجوز قتله بلا شك لأنه ﴿لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى﴾.

محمد ﷺ"، (عون المعبود ٤:٢٢٧).

مسلم من عرض الناس فإنهم لا يفقهون اللهم إلا أن يكون مشروطا عليهم أن لا يسبوا مسلما، فينتقض العهد بذلك، كما مر.

واحتجوا أيضا بما أخرجه ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن معمر عن سماك بن الفضل عن عروة بن محمد عن رجل من بلقين «قال: كان رجل يشتم النبى ﷺ، فقال النبى ﷺ: من يكفينى عدوا لى؟ فقال خالد بن الوليد: أنا، فبعثه النبى ﷺ إليه فقتله اهـ» (١١:٤١٣). -وفيه- أنه ليس بنص فى الذمى فيجوز أن يكون حربيا كما يشعر به قوله: "من يكفينى عدوا لى" وأيضا فالأثر أخرجه أبو عبيد فى "الأموال" من طريق معمر بسنده بلفظ: أن امرأة سبت رسول الله ﷺ فقتلها خالد بن الوليد» وليس فيه أن خالدا قتلها بأمر النبى ﷺ فى حياته أو بعده باجتهاده وسند ابن حزم إلى عبد الرزاق فيه محمد بن سهل لا يعرف، وفى طبقته محمد بن سهل العطار رماه "الدارقطنى"، كذا فى "الإصابة" (١٠:٢٣٢). فلا حجة فيه.

والعجب من ابن حزم أنه جعل الحديث مسندا صحيحا والحال هذه وهو عن رجل من بلقين جعله ابن حزم مجهولا فى كتاب الجهاد من "المحلى" (٧:٣٣٨). وجعله ههنا مشهوراً معروفًا يعرف بهذا الاسم وهو اسمه فياله من تناقض فى القول، وتهافت نسأل الله العافية. وبما فى "كنز العمال": وبيض من خرجه عن ابن عمر أنه تفلت على راهب سب النبى ﷺ بالسيف، وقال: إنا لم نصالحكم على سب نبينا ﷺ (٣:٣٠٤). وقال ابن حزم فى "المحلى" ولم يسند: قد روى عن ابن عمر أنه يقتل ولا بد اهـ" (١١:٤١٥). وفى "فتح القدير": روى أبو يوسف عن حفص[1] بن عبد الله عن ابن عمر «أن رجلا قال له: سمعت راهبا سب النبى ﷺ فقال: لو سمعته لتقتله، أنا لم نعطهم العهود على هذا. قالوا: وإسناده ضعيف. وجاز أن يكون شرط عليهم أن لا يظهروا سبه ﷺ (٥:٣٠٣). قلت: يدل عليه أنه شرط عليهم أن لا يشتموا مسلما، ولا يخفى أن من سب أبا أحد أو أمه فقد سبه، بل ذلك أشد من سبه نفسه وبالأولى إذا سب رسول الله ﷺ فقد سب المسلمين أجمعين، فينتقض بذلك عهده لأجل مخالفة الشرط، فافهم.

واحتج من قال: لا ينتقض عهده بما فيه غضاضة ونقيصة على الإسلام وأهله (وذلك أربعة

---

(١) هكذا فى "الفتح" وفى "أحكام القرآن" للجصاص: روى أبو يوسف عن حصين بن عبد الرحمن، عن رجل عن أبى عمران إلخ" (٣:٨٥).

. . . .

أشياء ذكر الله عز وجل أو ذكر كتابه المجيد أو ذكر دينه القويم أو ذكر رسوله الكريم، بما لا ينبغى كما فى "رحمة الأمة" (ص١٥٢). بحديث أبى هريرة «قال رسول الله ﷺ: كذبنى ابن آدم ولم يكن له ذلك، فأما تكذيبه إياى فقوله: لن يعيدنى كما بدأنى وليس أول الخلق بأهون على من إعادته، وأما شتمه إياى فقوله: اتخذ الله ولدا، وأنا الأحد الصمد الذى لم ألد ولم أولد ولم يكن لى كفرا أحد». وفى رواية ابن عباس. وأما شتمه إياى فقوله: لى ولد وسبحانى أن أتخذ صاحبة أو ولدا». رواه البخارى كما فى "المشكاة" (ص٥). وحديث أبى هريرة أخرجه أحمد والنسائى أيضا، كما فى "العزيزى" (٣٨:٣). قالوا: فإذا كان من قال: اتخذ الله ولدا شاتما له سبحانه، وهو من قول أهل الكتاب كما لا يخفى ومع ذلك جاز لنا إقرارهم وما يدينون إذا أعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ثبت أن سب الله وشتم رسوله ونحوه لا ينافى عقد الذمة وإلا لم يجز إقرار أهل الكتاب بالجزية وهم يقولون اتخذ الله ولدا وهذا هو ما قاله صاحب الهداية: "إن سب النبى ﷺ كفر منه والكفر المقارن لا يمنعه فالطارئ لا يرفعه اهـ" (٣٠٣:٥ مع "الفتح").

نعم يجوز لنا أن نشترط عليهم شروطا نمنعهم بها عما فيه غضاضة ونقيصة على الإسلام وأهله، فإن خالفوا الشرط انتقض العهد، وحل لنا منهم ما يحل من الحربى. وأما بدون الشرط، فلا ينتقض العهد به، بل يعزر ويؤدب ويقتل سياسة لا نقضا للعهد. وبحديث عائشة عند الشيخين قالت: «دخل رهط من اليهود على رسول الله ﷺ فقالوا: السام عليك ففهمتها. فقلت: عليكم السأم واللعنة. فقال رسول الله ﷺ: مهلا يا عائشة، فإن الله يحب الرفق فى الأمر كله. فقلت: يا رسول الله! أو لم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله ﷺ: فقد قلت عليكم» إلخ. وفى رواية ابن أبى مليكة عنها عند البخارى فى "الأدب": «فقالت: عليكم ولعنكم الله وغضب عليكم، ولمسلم من طريق أخرى عنها: بل عليكم السأم والذم» (فتح البارى ٣٥:١١).

قالوا: فقد سب اليهود نبينا ﷺ بما لو تكلم به مسلم لصار به مرتدا مستحقا للقتل، ولم يقتلهم النبى بذلك، بل وأنكر على عائشة حين سبتهم ولعنتهم.

وأجاب ابن حزم بأن السام هو الموت فمعنى السام عليك الموت عليك. وهذا كلام حق، وإن كان فيه جفاء، ولأن الله تعالى يقول: ﴿إنك ميت وإنهم ميتون وكل نفس ذائقة الموت﴾. وإنما يحصل بالجفاء على النبى ﷺ الكفر من المسلم، دون الذمى لأنه كان كافرا وهو كافر، ولا يحل دمه بكفره إذا صحت نيته لكن بمعنى آخر غير الكفر، وهو مفارقة الصغار اهـ

. . . .

بمعناه (١١: ٤١٦). وفيه أن قوله: "إنما يحصل بالجفاء على النبى ﷺ الكفر من المسلم". لا يصح بإطلاقه، ألا ترى أن الأعراب كانوا يجفون على النبى ﷺ ويغلظون له الكلام، ويجذبون ردائه حتى تؤثر حاشيته فى عنقه، ولم يكن ذلك كفرا وإنما يكفر المسلم بالجفاء عليه إذا كان فيه استخفاف بشأنه، وتحقير بجانبه وإذا تقرر ذلك فلم يكن قول اليهود السام عليك جفاء محضا، بل كان مشتملا على الاستخفاف به والتحقير واللعن ولذا أجابتهم عائشة بقولها: "عليكم السأم ولعنكم الله وغضب عليكم" وأيضًا فإن السأم كما يطلق على الموت يطلق على الهوان والذلة، كالذام وبهذا ورد تفسيره عن قتادة موقوفًا مرفوعًا. ذكر الخطابى: أن قتادة تأوله على خلاف ذلك أى خلاف ما قاله أبو عبيد السأم -الموت- ففى رواية عبد الوارث بن سعيد عن سعيد بن أبى عروبة، قال كان قتادة يقول: تفسير السأم عليكم -تسأمون دينكم-.

قال ابن بطال: ووجدت هذا الذى فسره قتادة مرويا عن النبى ﷺ. أخرجه بقى بن مخلد فى تفسيره، قال الحافظ: "وأخرج البزار وابن حبان فى "صحيحه" من طريق سعيد بن أبى عروبة عن قتاذة عن أنس «مر يهودى بالنبى ﷺ وأصحابه فسلم عليهم فرد عليهم فرد عليه أصحاب النبى ﷺ، فقال: هل تدرون ما قال؟ قالوا: نعم سلم علينا. فإنه قال: "السأم عليكم" أى تسأمون دينكم إلخ (فتح البارى ١١: ٣٥ و ٣٦).

ويؤيده رد عائشة عليهم بقولها: "عليكم السام والذام" كما فى رواية "مسلم" -التى مر ذكرها- ولا شك فى كونه من السب والشتم الذى يفارق الصغار. وبحديث أنس رواه أحمد ومسلم «إن امرأة يهودية أتت رسول الله ﷺ، بشاة مسمومة، فأكل منها، فجيء بها إلى رسول الله ﷺ فسألها عن ذلك فقالت: أردت أن أقتلك. فقال: «ما كان الله ليسلطك على ذلك» قال: فقالوا: ألا نقلتها؟ قال: لا فما زلت أعرفها فى لهوات رسول الله ﷺ». قال ابن تيمية فى "المنتقى": "وفيه دليل على أن العهد لا ينتقض بمثل هذا الفعل" اهـ. وفى "النيل" "استدل به المصنف رحمه الله أن إرادة القتل من الذمى لا ينتقض بها عهده، لأن النبى ﷺ لم يقتلها بعد ما اعترفت بذلك. والقصة معروفة فى كتب السير والحديث. والخلاف فيها مشهور، وقد جزم بعض أهل العلم بأنه يقتل من سب النبى ﷺ، من أهل الذمة واستدل بأمر النبى ﷺ بقتل من كان يشتمه من كفار قريش كما سبق وتعقبه ابن عبد البر بأن كفار قريش المأمور بقتلهم يوم الفتح كانوا حربيين اهـ" (٧: ٢٧٤).

. . . .

قال الجصاص فى "الأحكام" له: "ولا خلاف بين المسلمين أن من قصد النبى ﷺ بالقتل ممن ينتحل الإسلام فهو مرتد يستحق القتل ولم يجعله النبى ﷺ مبيحا لدمها بما فعلت بذلك أى فكذلك إظهار سب النبى من الذمى مخالف لإظهار المسلم له اهـ (٨٦:٣). أى فيقتل المسلم حداً لكونه بذلك مرتداً ولايجب قتل الذمى لعدم انتقاض عهده به، بل يعزر ويجوز فى التعزير الترقى إلى القتل إن رآه الإمام.

الرد على ابن حزم:

والعجب من ابن حزم أنه جعل سب الذمى النبى ﷺ منافيا للصغار، ولم يجعل إرادة قتله بالسم والسحر منافيا له وهل هذا إلا تحكم. وبحديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: لما كان يوم حنين آثر النبى ﷺ ناسا فقال رجل: ما أريد بهذه القسمة وجه الله قال: فأتيت النبى ﷺ فأخبرته فتغير وجهه ثم قال: «رحمة الله على موسى لقد أوذى بأكثر من هذا فصبر». أخرجه البخارى ومسلم وغيرهما وفى رواية الواقدى: إن الرجل هو معتب بن قشير وكان من المنافقين، كما فى "فتح البارى" (٨:٤٤)، ولا يخفى أنها كلمة لو تكلم بها مسلم لصار بها مرتدا مستحقا للقتل، ولكنه ﷺ لم يقتل المنافق بها لكونه من أهل العهد، فدل على أن العهد لا ينتقض بمثل هذا، فافهم. وكذلك قصة لبيد بن الأعصم الزرقى اليهودى، وسحره النبى ﷺ تدل على أن العهد لا ينتقض بكل ما يرتد به المسلم، ويستحق القتل.

وأجاب ابن حزم عن كل ذلك بأنه كان قبل أن يؤمر النبى ﷺ بأن لا يثبت عهد الذمى إلا على الصغار فحديث السام والسحر منسوخان بلا شك كحديث السم اهـ (١١:٤١٧). وفيه أن صحة هذه الدعوى موقوفة على بيان معنى الصغار، وهو مختلف فيه، كما تقدم فمن قال: إن الصغار هو قبول الجزية فقط لا يسلم النسخ، كما هو ظاهر، وأيضا كيف يصح دعوى النسخ، وأنتم تقولون: إن من سم اليوم طعاماً لأحد من المسلمين فلا قتل عليه، وإن من سحر مسلما، فلا قتل عليه، ولو قال لنا اليهود اليوم: السام عليكم لا يقتلون، فما نراكم تحكمون إلا بما ذكرتم أنه منسوخ، وأجاب ابن حزم عن ذلك بأن الذى نسخ من هذه الأحاديث هو حكم خطابهم للنبى ﷺ خاصة، وحكم سم طعامه وحكم قصده بالسحر خاصة فهذا هو الذى نسخ منه وحده، ولا مزيد (١١: ٤١٧). وفيه أن مدلول هذه الأحاديث ليس إلا ما قد حكمت بنسخة فإنها ليس فيها إلا خطابهم للنبى ﷺ وسم طعامه، وقصده بالسحر خاصة، ولا يؤخذ منها حكم غيره ﷺ إلا بالمقايسة، فإن كان حكمها منسوخًا فى الأصل بطل قياس الغير عليه رأسا، كما لا يخفى.

٤٢٣٣- عن عرفة بن الحارث "أنه دعا إلى الإسلام نصرانيا فذكر النصراني النبي ﷺ فتناوله فرفع ذلك إلى عمرو بن العاص "فقال: قد أعطيناهم العهد. فقال عرفة: معاذ الله! أن نكون أعطيناهم العهود والمواثيق على أن يؤذونا فى الله ورسوله، إنما أعطيناهم على أن نخلى بينهم وبين كنائسهم يقولون فيها ما بدا لهم. فقال عمرو: صدقت" مختصرا، رواه الطبراني فى الكبير بلين (جمع الفوائد ٢: ١٤)، وفى "مجمع الزوائد" (٢: ٢٦): رواه الطبراني فى "الأوسط"، وفيه عبد الله بن صالح كاتب الليث، وقد وثق وفيه ضعف وبقية رجاله ثقات اهـ. قلت: فالإسناد حسن.

فكان بقاء حكمها فى حق الغير دليلا على بقاءه، وعدم نسخه فى حقه ﷺ وإلا فدعوى نسخهما فى حق الأصل المقيس عليه وبقاءها فى حق الغير الذى هو المقيس تحكم لا يلتفت إليه أصلا، وبمثل هذا يبتلى أهل الظاهر إذا استعملوا القياس الذى يحرمونه علينا، ويحلونه لأنفسهم متى شاءوا.

قوله: "عن عرفة بن الحارث إلخ". قلت: فيه دليل على أن انتقاض العهد بسب النبى ﷺ لم يكن معروفا بين الصحابة، إذا لم يشترط عليهم تركه. ألا ترى عمرو بن العاص يقول حين رفع إليه ذلك: قد أعطيناهم العهد، فكان عنده أن السب كفر منه، والكفر المقارن لا يمنعه، فالطارئ لا يرفعه، وهذا هو ما قاله الحنفيون بعينه فرده عرفة بن الحارث، وقال: معاذ الله أن نكون أعطيناهم العهود والمواثيق على أن يؤذونا فى الله ورسوله إنما أعطيناهم على أن نخلى بينهم وبين كنائسهم، يقولون فيها: ما بدا لهم. فوافقه عمرو بن العاص على ذلك وقال: صدقت.

وحاصله أن عقد الذمة ولو كان مطلقًا غير مشروط بالشروط يقتضى ترك إيذاء المسلمين فى الله ورسوله وفى دينهم، فإذا خالفوا ذلك انتقض العهد، وهذا هو ما أفتى به المتأخرون منا، والأثر يؤيدهم، وهو نص فى الباب. ولعله لم يبلغ القدماء من علماءنا أو بلغهم، ولم يروه صالحًا للاحتجاج له، لما فى بعض رواته من المقال فاحتاطوا فى الإفتاء بدليل لا ينتهض للاحتجاج به، وأفتى المتأخرون بما تضمنه لتأيده بنصوص، قد مر ذكرها فى دلائل الخصوم، فتأمل، قال فى "الدر": قال العينى: واختيارى فى السب أن يقتل. وتبعه ابن الهمام. قلت: "وبه أفتى شيخنا الخير الرملى اهـ" قال الشامى: "فلو أعلن بشتمه، أو اعتاده قتل، ولو امرأة وبه يفتى اليوم (در منتقى) -إلى أن قال- فصار الحاصل أن عقد الذمة لا ينتقض بما ذكروه، ما لم يشترط انتقاضه به، فإذا اشترط انتقض، وإلا فلا إلا إذا أعلن بالشتم، أو اعتاده لما قدمناه، ولما يأتى من المعروضات (لأبى السعود أنه ورد الأمر السلطان بالعمل بقول أئمتنا القائلين بقتله إذا ظهر أنه معتاده اهـ، أو بما إذا

باب لا ينتقض العهد بدلالة الذمى أهل الحرب على عوراتنا إلا إذا شرطنا عليهم تركها، وينتقض بمحاربة الإمام أو باللحوق بدار الحرب مطلقًا

٤٢٣٤- حدثنا يزيد بن هارون عن هشام بن حسان عن ابن سيرين "أن عمر بن

أعلن به كما يأتي، وبه أفتى أى أبو السعود مفتى الروم بل أفتى به أكثر الحنفية) ولم ذكره ظ عن الشلبى عن حافظ الدين النسفى إذا طعن الذمى فى دين الإسلام طعنا ظاهرا جاز قتله، لأن العهد معقود معه على أن لا يطعن فإذا طعن فقد نكث عهده وخرج من الذمة اهـ (٣: ٤٣٠).

ومقتضى هذا التعليل كون عدم الطعن مشروطًا بمجرد عقد الذمة دلالةً وهذا هو عين ما قاله عرفة بن الحارث، ووافقه عليه عمرو بن العاص رضى الله عنهما، قال المحقق فى "الفتح": "والذى عندى أن سبه ﷺ أو نسبة ما لا ينبغى إلى الله تعالى إن كان مما لا يعتقدونه كنبسة[1] الولد إلى الله تعالى وتقدس عن ذلك، إذا أظهره يقتل به وينتقض عهده وإن لم يظهر ولكن عثر عليه، وهو يكتمه[2] فلا وهذا لأن دفع القتل والقتال عنهم بقبول الجزية مقيد بكونهم صاغرين أذلاء بالنص ولا يخفى أن المراد استمرار ذلك لا عند مجرد القبول، وإظهار ذلك منه ينافى قيد قبول الجزية دافعًا لقتله، لأنه الغاية فى التمرد، والاستخفاف بالإسلام والمسلمين فلا يكون جاريا على العقد الذى يدفع عنه القتل. وهو أن يكون صاغرا ذليلا وهذا البحث منا يوجب أنه إذا استعلى على المسلمين على وجه صار متمردا عليهم حل للإمام قتله أو يرجع إلى الذل والصغار اهـ (٥: ٣٠٣).

قال الشامى بعد ما ذكر قول ابن الهمام هذا، وجمع بينه وبين كلام غيره من الأئمة ما نصه: فلم يكن كلامه مخالفًا للمذهب، بل صرح به محرر المذهب الإمام محمد، كما يأتى (٣: ٤٣١). قلت: وكلام محمد قد ذكرناه أول الباب، فليراجع، وبما ذكرنا من أقوال الحنفية متقدميهم ومتأخريهم يتضح غاية مراعاتهم دلالات الأحاديث، واعتناءهم بالعمل بالجمع بين مختلفها، وهذا هو الفقه الذى قد خصهم الله به من بين سائر العلماء، ولله الحمد.

باب لا ينتقض العهد بدلالة الذمى أهل الحرب على عوراتنا إلا إذا شرطنا عليهم تركها، وينتقض بمحاربة الإمام أو باللحوق بدار الحرب مطلقا

قوله: "حدثنا يزيد بن هارون إلخ". قال أبو عبيد: "وإنما نرى عمر عرض عليهم ما عرض من الجلاء، وأن يعطوا الضعف من أموالهم لأنه لم يتحقق ذلك عنده من أمرهم، أو إن النكث كان

---

(١) مثال للمنفى دون النفى فافهم.

(٢) يدل عليه قول عرفة بن الحارث: إنما أعطيناهم على أن نخلى بيننا وبين كنائسهم يقولون فيها ما بدا لهم.

الخطاب استعمل عمير بن سعيد أو سعد على طائفة من الشام، فقدم عليه قدمة فقال: يا أمير المؤمنين! إن بيننا وبين الروم مدينة يقال لها: "عرب السوس"، وأنهم لا يخفون عل عدونا من عوراتنا شيئا ولا يظهروننا على عوراتهم، فقال له عمر: فإذا قدمت فخيرهم بين أن تعطيهم مكان كل شاة شاتين، ومكان كل بعير بعيرين، ومكان كل شيء شيئين فإن رضوا بذلك، فأعطهم وخربها فإن أبوا فانبذ إليهم وأجلهم سنة، ثم خربها فقال: اكتب لي عهدا بذلك فكتب له عهدا، فلما قدم عمير عليهم عرض عليهم ذلك فأبوا فأجلهم سنة ثم أخربها". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص١٦٩). وهو

من طوائف منهم دون إجماعهم، ولو أطبقت جماعتهم عليه ما أعطاهم من ذلك شيئا إلا القتال والمحاربة اهـ" (ص١٧٠).

قلت: احتمال بعيد فإن عمير بن سعد من أفاضل الصحابة وزهادهم، وكان عمر معجبا به، ومن عجبه به كان يسميه نسيج وحده، وكان يتمنى أن يكون له رجال مثل عمير يستعين بهم على أمور المسلمين كما فى "التهذيب" (٨:١٤٥). فيبعد من مثله أن يقول ما ليس له به علم أو يكذبه عمر فيما قال له، والظاهر المتبادر من كلامه إجماع القوم على ما ذكره عنهم، وإذا كان كذلك ففيه دليل لأبى حنيفة رحمه الله ومن وافقه أن دلالة الذمى أهل الحرب على عورات المسلمين لا تنقض العهد إذا لم يكن تركها مشروطا عليهم.

قال فى "المحيط": "لو كان يخبر المشركين بعيوب المسلمين أو يقاتل رجلا من المسلمين ليقتله لا يكون نقضًا للعهد اهـ". وهذا إذا كان ذميا أصليا وطرأ عليه هذا القصد، وأما لو بعثه العدو طليعة بأن يدخل دارنا مستأمن ويقيم، وتضرب عليه الجزية، وقصده التجسس على المسلمين، انتقض عهده، وبطل أمانه، كما فى "الدر" و "الشامية" (٣:٤٢٨). وذلك لأن المستأمن الحربى لا يعطى له الأمان إلا بشرط أن لا يكون عينا وطليعة لأهل الحرب، فإذا تبين خلافه انتقض عهده وأمانه، كما تقدم فى باب الجاسوس، فليراجع.

وأما عقد الذمة فقد يكون مشروطًا بذلك، وقد لا، فإن كان مشروطا به فكذلك، لأن المعلق بالشرط يكون معدومًا بفواته وإلا فلا ينتقض به عهدهم، وللإمام أن ينبذ إليهم على سواء، كما فعله رضى الله عنه بأهل عرب سوس، فإنه أمر عمير بن سعد أن يعرض عليهم الجلاء، وأن يعطوا الضعف من أموالهم فإن أبوا ينبذ إليهم ويؤجلهم سنةً، ثم يخربها، ويخلى عنها أهلها. وهذه منه غاية المراعاة للعهد احتياطًا، وإلا فلم يكن له حاجة إلى التأجيل بل كان له أن يقاتلهم، ويسبى

مرسل صحيح.

٤٣٣٥- عن الزهرى أخبرنى عبد الله بن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن رجل من أصحاب النبى ﷺ قال: فلما كانت وقعة بدر كتبت كفار قريش إلى اليهود إنكم أهل الحلقة والحصون يتهددونهم فأجمع بنو النضير على الغدر، فأرسلوا إلى رسول الله ﷺ: أخرج إلينا فى ثلاثة من أصحابك ويلقاك ثلاثة من علمائنا، فإن آمنوا بك اتبعناك، ففعل فاشتمل اليهود الثلاثة على الخناجر فأرسلت امرأة من بنى النضير إلى أخ لها من الأنصار مسلم تخبره بأمر بنى النضير، فأخبر أخوها النبى ﷺ قبل أن يصل إليهم، فرجع وصبحهم بالكتائب فحصرهم يومه، ثم غدا على بنى قريظة، فحاصرهم فعاهدوه، فانصرف عنهم إلى نبى النضير، فقاتلهم حتى نزلوا على الجلاء". الحديث رواه ابن مردويه بإسناد صحيح إلى معمر عن الزهرى أطول منه، وكذا أخرجه عبد بن حميد فى تفسيره عن عبد الرزاق (فتح البارى ٧: ٢٥٥).

٤٣٣٦- عن ابن عمر "أن يهود النضير وقريظة حاربوا رسول الله ﷺ فأجلى

ذريتهم، ويضبط أموالهم بعد ما نبذ إليهم معًا، كما سيأتى.

قوله: "عن الزهرى إلخ". دلالته على انتقاض العهد بالمحاربة ظاهرة قال الحافظ فى "الفتح": وعند "ابن سعد أن رسول الله ﷺ أرسل إليهم محمد بن مسلمة، أن أخرجوا من بلدى، فلا تساكنونى بعد أن هممتم بما هممتم به من الغدر، وقد أجلتكم عشرا (٧: ٢٥٥). وزاد ابن القيم: "فمن وجدت بعد ذلك بها ضربت عنقه فأقاموا أياما يتجهزون وأرسل إليهم عبد الله بن أبى أن لا تخرجوا من دياركم، فإن معى ألفين يموتون دونكم وتنصركم قريظة، وحلفائكم غطفان، وطمع رئيسهم حيى بن أخطب فيما قال له، وبعث إلى رسول الله يقول: إنا لا نخرج من ديارنا فاصنع ما بدا لك فكبر رسول الله ﷺ وأصحابه ونهضوا إليهم وعلى بن أبى طالب يحمل اللواء فلما انتهى إليهم أقاموا على حصونهم يرمون بالنبل والحجارة واعتزلتهم قريظة، وخانهم ابن أبى وخلفاءهم من غطفان، فأرسلوا إليه نحن نخرج من المدينة فأنزلهم على أن يخرجوا عنها بنفوسهم، وذراريهم، وإن لهم ما حملت الإبل إلا السلاح، وقبض النبى ﷺ الأموال والحلقة، وهى السلاح اهـ" (١: ٣٢٧) زاد المعاد: وفيه أنه ﷺ كان لا يبطش بمن غدر بالعهد وحار به إلا بعد النبذ إليه وهذا هو النهاية فى الإعذار وإقامة الحجة.

قوله: "عن ابن عمر إلخ". قلت: أما محاربة بنى النضير فقد مر ذكرها، وأما محاربة قريظة

رسول الله ﷺ بنى النضير، وأقر قريظة ومن عليهم حتى حاربت قريظة بعد ذلك، فقتل رجالهم وقسم نسائهم وأموالهم وأولادهم بين المسلمين إلا بعضهم لحقوا برسول الله ﷺ فأمنهم وأسلموا وأجلى رسول الله ﷺ يهود المدينة كلهم -بنى قينقاع وهم قوم عبد الله بن سلام، ويهود بنى حارثة- وكل يهودى كان بالمدينة". رواه أبو داود وسكت عنه قال المنذرى: وأخرجه البخارى ومسلم (عون المعبود ٣:١١٧).

٤٣٣٧- حدثنى الزهرى عن عروة عن المسور بن مخرمة "أنه كان فى الشرط من أحب أن يدخل فى عقد رسول الله ﷺ وعهده فليدخل ومن أحب أن يدخل فى عقد قريش وعهدهم فليدخل. فدخلت بنو بكر فى عهد قريش ودخلت خزاعة فى عهد رسول الله ﷺ، فكان بينهم قتال فأمدتهم قريش بسلاح وطعام فظهروا على خزاعة وقتلوا منهم قال: وجاء وفد خزاعة إلى النبى ﷺ فدعاه إلى النصر وذكر الشعر قال ابن إسحاق: فقال له رسول الله ﷺ: «نصرت يا عمرو بن سالم فكان ذلك ما هاج فتح مكة اهـ» ملخصا، رواه ابن إسحاق، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٧:٣٩٩)، وهو إسناد حسن موصول.

فكان سببها نقضهم العهد أيضا بمظاهرتهم الأحزاب على النبى ﷺ فى غزوة الخندق، قال ابن بإسحاق: فلما انتهى إلى رسول الله ﷺ الخبر بنقضهم العهد بعث إليهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة معهما عبد الله بن رواحة، فقال: انطلقوا حتى تنظروا أحق ما بلغنا عن هؤلاء القوم أم لا؟ فخرجوا حتى أتوهم فوجدوهم على أخبث ما بلغهم عنهم نالوا من رسول الله ﷺ، وقالوا: من رسول الله؟ لا عهد بيننا وبين محمد، ولا عقد". كذا فى سيرة ابن هشام (٢:٩٥). وفيه دليل على أن المعاهد والذمى إذا نقض العهد، وظاهر العدو على المسلمين صار حربيا وجرت عليه أحكام أهل الحرب وللإمام سبى من أراد منهم وقتله.

قوله: "حدثنى الزهرى عن عروة إلخ" فيه دلالة على أن المعاهد إذا التحق بالعدو المحارب انتقض عهده، فإن بنى بكر حاربوا حلفاء رسول الله ﷺ أى خزاعة فصاروا بذلك حربا على المسلمين، وأمدتهم قريش بالسلاح والطعام فصاروا بذلك مثل بنى بكر محاربين فهاج ذلك فتح مكة وقتال أهلها، قال فى "الدر": وينتقض عهدهم بالغلبة على موضع للحرب أو باللحاق بدار الحرب (ولا يبعد أن يقال: انتقاله إلى المكان الذى تغلبوا فيه كانتقاله إلى دار الجرب إن لم تكن

باب إذا كان العهد مشروطا بشرط انتقص بتركه

٤٢٣٨- عن ابن عمر رضى الله عنهما «أن النبى ﷺ قاتل أهل خيبر فغلب على الأرض والنخل وألجأهم إلى قصرهم فصالحوه على أن لرسول الله ﷺ الصفراء والبيضاء والحلقة ولهم ما حملت ركابهم على أن لا يكتموا ولا يغيبوا شيئا، فإن فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد، فغيبوا مسكا لحيى بن أخطب، وقد كان قتل قبل خيبر كان احتمله معه إلى خيبر حين أجليت النضير فيه حليهم فقال رسول الله ﷺ لعم حيى

ذلك المكان مواخما لدار الإسلام، أى بأى كان متصلا بدار الحرب وإلا فعلى قولهما كما فى "الفتح")، أو بالامتناع عن قبول الجزية لا بالإباء عن أدائها، أو يجعل نفسه طليعة للمشركين بأن يبعث ليطلع على أخبارنا فلو لم يبعثوه لذلك لم يتنتقض عهده وصار الذمى فى هذه الأربع صور كالمرتد (ولا يبطل أمان ذريته بنقض عهده، كذا فى "الفتح") إلا أنه لو أسر يسترق (أى يجوز استرقاقه)، والمرتد يقتل اهـ (٣: ٤٢٨ مع "الشامية").

قلت: ودليل عدم انتقاض العهد بالامتناع عن أداء الجزية بعذر ما مر فى حاشية "باب كيف يجتبى الجزية" عن أبى يوسف: حدثنا هشام بن عروة عن أبيه "أن عمر بن الخطاب مر على قوم قد أقيموا فى الشمس يصب على رؤوسهم الزيت فقال: ما بال هؤلاء؟ قالوا: عليهم الجزية لم يؤدوها فهم يعذبون حتى أدوها، فقال عمر: فما يقولون؟ يقولون لا نجد قال: فدعوهم إلى آخرهم".

باب إذا كان العهد مشروطًا بشرط انتقض بتركه

قوله: "عن ابن عمرو قوله: حدثنا عبد الله بن صالح إلخ" قال أبو عبيد: وجه هذا الحديث أن عمر كان صالحهم على أن لا يكتموه أموالهم كحديث النبى ﷺ فى بنى أبى الحقيق وإنما يكون التقدم على محاربة أهل العهد واستحلال دمائهم إذا صح نكثهم كما صح للنبى ﷺ من كتمان الكنز بظهوره عليه وكظهور عمرو بن العاص على الكنز، وكما وضح أمر بنى قريظة، ومما لاتهم الأحزاب عليه ﷺ، فأما الظنة والشبهة، فلايجوز ذلك اهـ" (ص١٦٩).

قلت: ويجوز حبس الذمى إذا اتهم بذلك وكذا حبس كل متهم بريبة كما فعله عمرو بن العاص بعظيم صعيد حين أنكر المال فسجنه لكونه متهما بكتمان المال عنده فافهم. وفى "نيل الأوطار": وإنما قتلهما أى ابنى أبى الحقيق لعدم وفائهما بما شرطه عليهم، لقوله فى أول الحديث "فإن فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد" (٧: ٢٦١). وقال سفيان بن عيينة فيما كتب إلى عبد الملك بن صالح ما نصه: إنا لا نعلم النبى ﷺ عاهد قومًا فنقضوا العهد إلا استحل قتلهم غير أهل مكة، فإنه

واسمه سعية: ما فعل مسك حيي؟ قال: أذهبته الحروب والنفقات. فقال: العهد قريب والمال أكثر من ذلك فوجدوا المسك في خربة فقتل النبي ﷺ ابني أبي الحقيق وأحدهما زوج صفية بنت حيي بن أخطب، وسبى رسول الله ﷺ نسائهم وذراريهم وقسم أموالهم للنكث الذي نكثوا». الحديث رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذري (عون المعبود ٣:١١٧). وعزاه في "المنتقى" إلى البخاري وقد وهم في نسبة جميع ما ذكره من ألفاظ الحديث بطوله إلى البخاري وإنما هو في "مستخرج" البرقاني من طريق حماد ابن سلمة وقد نبه الإسماعيلي على أن حمادا كان يطوله تارة ويختصره أخرى (نيل الأوطار ١٧:٢٦١ و ٢٦٢).

٤٢٣٩- حدثنا عبد الله بن صالح عن عبد الله بن لهيعة عن الحسن بن ثوبان عن هشام بن أبي رقية -وكان ممن افتتح مصر- "قال افتتحها عمرو بن العاص فقال: من كان عنده مال فليأتنا به قال: فأتي بمال كثير، وبعث إلى عظيم أهل الصعيد، فقال: ما عندي مال، فسجنه قال: وكان عمرو يسأل من يدخل عليه هل تسمعونه يذكر أحدًا؟ قالوا: نعم! فأخبر بأن المال تحت الفسقينية فبعث عمرو الأمناء إليها فحضروا فاستخرجوا خمسين أردبا دنانير. قال: فضرب عنق النبطي وصلبه". رواه أبو عبيد في "الأموال" (ص١٦٨) مطولا. قلت: سند حسن والحسن بن ثوبان صدوق فاضل (تقريب ص٣٨). قال أبو حاتم: لا بأس به، وذكره ابن حبان في "الثقات" (تهذيب ٢:٢٥١). وهشام بن أبي رقية وثقه ابن حبان (حسن المحاضرة ١:١٠٧).

من عليهم، وإنما كان نقضهم الذي استحل به غزوهم إن قاتلت حلفاؤهم من بني بكر حلفاء رسول الله ﷺ من خزاعة فنصر أهل مكة بني بكر على حلفائه فاستحل بذلك غزوهم ونزلت في الذين نقضوا: ﴿ألا تقاتلون قوما نكثوا[1] أيمانهم وهموا بإخراج الرسول﴾، الآية. ونزلت فيهم أيضا: ﴿الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون، فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون﴾ والذي انتهى إلينا من العلم أن من نقض شيئا مما عوهد عليه ثم أجمع القوم على نقضه فلا ذمة لهم، ذكره أبو عبيد في "الأموال" (ص١٧٢).

---

(١) فيه تأييد لما قدمنا أن الآية لا تدل على أن الطعن في الدين بمجرده ناقض للعهد بل إذا كان مقرونًا بالنكث والمراد بالنكث ههنا ما فعلته قريش بخزاعة حيث أمدت بني بكر عليها.

باب أهل الذمة يمنعون من أن يتخذوا أرض العرب مسكنا ووطنًا ويجوز أن يؤذن لهم بدخولها لحاجة ولا يطيلون فيها المكث

٤٢٤٠- أخبرنا النضر بن شميل حدثنا صالح بن أبى الأخضر حدثنا الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة «أن النبى ﷺ قال فى مرضه الذى مات فيه: «لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب»، رواه إسحاق بن راهويه فى "مسنده" (زيلعى ٢: ١٥٦)، وابن أبى الأخضر ضعيف يعتبر به، ورواه عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن سعيد بن المسيب مرسلا «لا تجتمع بأرض العرب أو قال بأرض الحجاز دينان».

وذكره البلاذرى فى "الفتوح" أيضًا مختصرا وفيه: وكان فيه أخذ على أهل نجران أن لا يأكلوا الربا فحكم فيهم عمر رحمه الله حين أكلوه بإجلائهم فإجماع القوم أنه من نقض عهدا فلا ذمة له اهـ (ص١٦٢). وقد مر عن "الشامية" نقلا عن الخير الرملي والشرنبلالى وغيرهما أن عدم انتقاض الذمة بالسب ونحوه، إنما هو إذا لم يشترط عليهم تركه أما إذا شرط به انتقض كما هو ظاهر. قال الشرنبلالى بعد ذكر ما ألحقه عمر رضى الله عنه (فى العهد أن لا يشتروا من سبايانا شيئا ومن ضرب مسلما عمدا فقد خلع عهده): إن هذا دليل لما قاله الكمال بن الهمام من نقض العهد بتمردهم واستعلائهم على المسلمين اهـ. قال الشامي: ولعلهم أى المتقدمون لم يقيدوا كلامهم بهذا القيد لظهوره، كما تقدم عن الرملي لأن المعلق على أمر لا يوجد بدونه إلخ (٣: ٤٣٠). قلت: ومفاده أن أهل الذمة إذا نكثوا الشرط وأجمعوا عليه انتقض ذمتهم جميعًا، وإن لم يجمعوا انتقض عهد الناكثين دون غيرهم، وهذا ظاهر بالتأمل فيما ذكرنا من الآثار، والله تعالى أعلم.

باب أهل الذمة يمنعون من أن يتخذوا أرض العرب مسكنا ووطنًا ويجوز أن يؤذن لهم بدخولها لحاجة ولا يطيلون فيها المكث

تواتر حديث لا تجتمع فى جزيرة العرب دينان:

قوله: "أخبرنا النضر بن شميل إلى قوله: عن أبى عبيدة إلخ". قلت: وفى الموطأ قال مالك: "قال ابن شهاب: فتفحص عن ذلك عمر بن الخطاب حتى أتاه الثلج واليقين أن رسول الله ﷺ قال: لا تجتمع دينان فى جزيرة العرب، فأجلى يهود خيبر. قال مالك وقد أجلى عمر بن الخطاب يهود نجران وفدك" اهـ (ص٣٦٠). وفيه ما يدل على كون الحديث متواترا فى زمن عمر رضى الله عنه، ولا يخفى تواتره وإجماع المسلمين عليه بعده أيضًا فافهم.

قال محمد فى "السير الكبير" (٣: ٢٥٧): وليس ينبغى أن يترك فى أرض العرب كنيسة،

٤٢٤١- ورواه ابن هشام فى "السيرة" عن ابن إسحاق حدثنى صالح بن كيسان عن الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن عائشة "قالت: كان آخر ما عهد به رسول الله ﷺ أن لا يترك بجزيرة العرب دينان". قال الدارقطنى فى "علله": وهذا حديث صحيح (زيلعى ١٧:١٥٦).

ولا بيعة ولا بيت نار فى شيء من الأمصار والقرى، وكذلك لا ينبغى أن يظهر فيها بيع الخمر والخنزير بحال من الأحوال لأن هذا كله يبتنى على سكنى أهل الذمة فيها، وهم لا يمكنون من استدامة السكنى فى أرض العرب كرامة لرسول الله ﷺ، وإلى ذلك أشار بقوله: «لا يجتمع فى أرض العرب دينان». وقال: «لئن بقيت لأخرجن أهل نجران من جزيرة العرب»، ثم أجلاهم عمر بن الخطاب إلى الشام وقد كان لهم عهد من رسول الله ﷺ، وكذلك أجلى يهود خيبر ويهود وادى القرى وغيرهم ممن كان يسكن أرض العرب من اليهود والنصارى، حتى لحق بعضهم بالشام وبعضهم بالعراق. وإذا دخلها مشرك تاجرًا على أن يتجر ويرجع إلى بلاده لم يمنع من ذلك، وإنما يمنع من أن يطيل فيها المكث؛ لأن حالهم فى أرض العرب مع التزام الجزية كحالهم فى المقام فى دار الإسلام بغير التزام الجزية، وهناك لا يمنعون من التجارة وإنما يمنعون من إطالة المقام، فكذلك حالهم فى أرض العرب حتى إذا أراد رجل من أهل الذمة أن ينزل أرض العرب مثل المدينة ومكة والطائف والربذة ووادى القرى، فإنه يمنع من ذلك؛ لأن هذا كله من أرض العرب، وقد بينا أن أرض العرب من عذيب إلى مكة طولا ومن عدن أبين إلى أقصى حجر باليمن بمهرة عرضاً اهـ" ملخصا (٣:٢٥٨).

تحديد جزيرة العرب:

وقال الحافظ فى "الفتح": قال الزبير بن بكار وغيره: جزيرة العرب ما بين العذيب إلى حضرموت، قال الزبير: وهذا أشبه وحضرموت آخر اليمن، وقال الأصمعى: جزيرة العرب ما بين أقصى عدن أبين إلى ريف العراق طولا، ومن جده وما والاها إلى أطراف الشام عرضا. وسميت جزيرة لإحاطة البحار بها، يعنى بحر الهند وبحر القلزم وبحر فارس وبحر الحبشة وأضيفت إلى العرب لأنها كانت بأيديهم قبل الإسلام، وبها أوطانهم ومنازلهم، لكن الذى يمنع المشركون من سكناه الحجاز خاصة وهو مكة والمدينة واليمامة وما والاها لا فيما سوى ذلك مما يطلق عليه اسم جزيرة العرب لاتفاق الجميع على أن اليمن لا يمنعون منها مع أنها من جملة جزيرة العرب. هذا مذهب الجمهور، وعن الحنفية يجوز مطلقا إلا المسجد (فيه نظر، كما سيأتى)، وعن مالك يجوز

٤٣٤٢- عن ابن عباس قال: «اشتد برسول الله ﷺ وجعه يوم الخميس وأوصى عند موته بثلاث أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»، الحديث متفق عليه (نيل الأوطار).

دخولهم الحرم للتجارة، وقال الشافعي: لا يدخلون الحرم أصلا إلا بإذن الإمام لمصلحة المسلمين خاصة اهـ وعلق البخارى عن يعقوب بن محمد: سألت المغيرة بن عبد الرحمن عن جزيرة العرب فقال: مكة والمدينة واليمامة واليمن اهـ" (٦:١٢٨). وقال العينى فى "العمدة": ههنا فرع ذكره فى التوضيح، وهو يمنع كل كافر عندنا وعند مالك من استيطان الحجاز ولا يمنعون من ركوب بحره ولو دخل بغير إذن الإمام أخرجه وعزره إن علم أنه ممنوع. فإن استأذن فى دخوله أذن الإمام أو نائبه فيه، إن كان مصلحة للمسلمين كرسالة وحمل ما يحتاج إليه، وعن أبى حنيفة "جواز سكناهم فى الحرم" (قلت: فى هذه النسبة نظر، والصحيح عنده جواز دخولهم الحرم لحاجة لا جواز سكناهم). ومنع دخول حرم مكة قال تعالى: ﴿إنما المشركون نجس لا يقربوا المسجد الحرام﴾، والمراد به هنا جميع الحرم.

قلت: مذهب أبى حنيفة أنه لا بأس بأن يدخل أهل الذمة المسجد الحرام، لأن النبى ﷺ أنزل وفد ثقيف فى مسجده وهم كفار رواه أبو داود وقد ذكرنا الحديث مع عدة أحاديث فى معناه فى باب جواز نثر المال وتقسيمه فى المسجد، وجواز إنزال الكافر وربطه فيه من الجزء الخامس لهذا الكتاب (ص ١٧٦ من هذه الطبعة)، فليراجع، والآية محمولة على منعهم أن يدخلوها مستولين عليها ومستعلين على أهل الإسلام من حيث التدبير، والقيام بعمارة المسجد، فإن قبل الفتح كانت الولاية والاستعلاء لهم، ولم يبق ذلك بعد الفتح، أو هى محمولة على كونهم طائفين الكعبة حال كونهم عراة كما كانت عادتهم فى الجاهلية اهـ (٧:٩٢).

قال الموفق فى "المغنى": ولا يجوز لأحد منهم سكنى الحجاز، وبهذا قال مالك والشافعى إلا أن مالكا قال: أرى أن يجلوا من أرض العرب كلها لأن رسول الله ﷺ قال: «لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب» وروى أبو داود بإسناده عن عمر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب فلا أترك فيها إلا مسلما» قال الترمذى: حديث حسن صحيح، وعن ابن عباس «أوصى رسول الله ﷺ بثلاثة أشياء قال: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» الحديث رواه أبو داود (قلت: بل متفق عليه كما فى المتن). وجزيرة العرب ما بين الوادى إلى أقصى اليمن قاله سعيد بن عبد العزيز، وقال أحمد: جزيرة العرب المدينة وما والاها يعنى أن الممنوع من

٤٢٤٣- عن عمر رضى الله عنه "أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أدع فيها إلا مسلماً". رواه أحمد ومسلم والترمذى وصححه، (نيل).

سكنى الكفار المدينة، وما والاها، وهو مكة، واليمامة، وخيبر، والينبع، وفدك، ومخاليفها، وما والاها وهذا قول الشافعي. لأنهم لم يجلوا من تيماء ولا من اليمن وقد روى عن أبى عبيدة قال: آخر ما تكلم به النبى ﷺ أنه قال: «أخرجوا اليهود من الحجاز» فأما إخراج أهل نجران منه فلأن النبى ﷺ صالحهم على ترك الربا فنقضوا عهده فكان جزيرة العرب فى تلك الأحاديث أريد بها الحجاز، وإنما سمى حجازاً لأنه حجز بين تهامة ونجد، ولا يمنعون أيضا من أطراف الحجاز، كتيماء، وفيد، ونحوهما لأن عمر لم يمنعهم من ذلك اهـ ملخصا (١٠:٦١٣ و ٦١٤).

تحقيق مذهب الحنفية فى استيطان أهل الذمة أرض العرب:

قلت: مذهب الحنفية على ما يفيده كلام محمد بن الحسن فى "السير الكبير" و "الموطأ" «منع أهل الذمة من استيطان أرض العرب كلها وإطالة المكث فيها» فإنه استعمل لفظ جزيرة العرب وأرض العرب وأطلق، ولم يقيده بالحجاز، وهذا هو مدلول الأحاديث التى ذكرناها فى المتن. وأما ما قاله الحافظ فى "الفتح": إن الذى يمنع المشركون من سكناه، منها الحجاز خاصة لاتفاق الجميع على أن اليمن منها مع أنها من جزيرة العرب" إلخ، فممنوع لما ذكره الموفق عن مالك أنه قال: أرى أن يجلو من أرض العرب كلها، فكيف يصح دعوى الاتفاق مع خلاف مالك؟ وإما احتجاج الموفق، ومن وافقه بحديث أبى عبيدة بلفظ أخرجوا اليهود من الحجاز، فلا يخفى أنه باللفظ الذى ذكره لا يدل على أن المراد بجزيرة العرب هو الحجاز فقط.

فإن قيل: إن النبى ﷺ لما قال: «أخرجوهم من جزيرة العرب»، ثم قال: «أخرجوهم من الحجاز» عرفنا أن مقصوده بجزيرة العرب الحجاز فقط.

أجيب عن هذا الاستدلال بأجوبة: منها: أن حمل جزيرة العرب على الحجاز وإن صح مجازا من إطلاق اسم الكل على البعض فهو معارض بالقلب، وهو أن يقال: المراد بالحجاز جزيرة العرب إما لانحجازها بالحرار الخمس، وإما مجازا من إطلاق اسم الجزء على الكل. فترجيح أحد المجازين مفتقر إلى دليل، ولا دليل إلا ما ادعاه من فهم أحد المجازين. ومنها: أن فى خبر جزيرة العرب زيادة لم تغير حكم الخبر والزيادة كذلك مقبولة. ومنها: أن علة التقرير فى غير الحجاز هى المصلحة فرع ثبوت الحكم أعنى التقرير لما علم أن المستنبطة إنما تؤخذ من حكم الأصل بعد ثبوته

٤٢٤٤- عن أبى عبيدة بن الجراح قال: آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ: أخرجوا يهود أهل الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب». رواه أحمد والبيهقى ومسدد والحميدى فى "مسنديهما"، وسكت عنه الحافظ فى "التلخيص".

والدليل لم يدل إلا نفى التقرير لا ثبوته لما ورد فى حديث «لا يترك بجزيرة العرب دينان» ونحوه. فهذا الاستدلال واقع فى مقابلة النص المصرح فيه بأن العلة كراهة اجتماع دينين، فلو فرضنا أنه لم يقع النص إلا على إخراجهم من الحجاز لكان المتعين إلحاق بقية جزيرة العرب به لهذه العلة فكيف؟ والنص الصحيح مصرح بالإخراج من جزيرة العرب -وأيضًا- هذا الحديث الذى فيه الأمر بالإخراج من الحجاز فيه الأمر بإخراج أهل نجران كما وقع فى حديث الباب وليس نجران من الحجاز فلو كان لفظ الحجاز مخصصا للفظ جزيرة العرب على انفراده أو دالا على أن المراد بجزيرة العرب الحجاز فقط لكان فى ذلك إهمال لبعض الحديث وإعمال لبعض، وإنه باطل.

وأيضًا غاية ما فى حديث أبى عبيدة الذى صرح فيه بلفظ أهل الحجاز مفهومه معارض لمنطوق ما فى حديث ابن عباس المصرح فيه بلفظ: "جزيرة العرب"، والمفهوم لا يقوى على معارضة المنطوق فكيف يرجح عليه؟ اهـ من "النيل" ملخصا (٧:٢٧٧).

وحديث أبى عبيدة بلفظ الباب يرد على الموفق قوله: "فأما إخراج أهل نجران منه، فلأن النبى ﷺ كان صالحهم على ترك الربا فنقضوا عهده"، بل الظاهر إخراجهم لوصية النبى ﷺ بذلك، وبه قال مالك فى "الموطأ" كما مر أول الباب وبه صرح شارح "السير الكبير" منا، كما مر أيضا، وبه قال أبو عبيد فى "الأموال" ونصه: وإنما نرى عمر استجاز إخراج أهل نجران، وهم أهل صلح لحديث يروى عن النبى ﷺ فيهم خاصةً، ثم ذكر أثر أبى عبيدة المذكور (ص٩٩). وبه قال عمر بن عبد العزيز، قال البلاذرى في "الفتوح": عبد الأعلى بن حماد الترسى (من رجال الشيخين تق ص١١٦). حدثنا: حماد بن سلمة عن يحيى بن سعيد عن إسماعيل بن حكيم (ابن أبى حكيم من رجال مسلم ومالك فى "الموطأ" ثقة تق ص١٦) عن عمر بن عبد العزيز أن رسول الله ﷺ قال فى مرضه: «لا يبقين دينان فى أرض العرب» فلما استخلف عمر بن الخطاب رضى الله عنه أجلى أهل نجران إلى النجرانية واشترى عقاراتهم وأموالهم (ص٧٣). والراجح أن الباعث على إجلائهم كان ذلك وانضم إليه أكلهم الربا واتخاذهم الخيل والسلاح، فخافهم عمر رضى الله عنه على المسلمين، فأجلاهم عن نجران اليمن إلى نجران العراق. إذا عرفت ذلك، فما ذكره ابن عبد البر فى "الاستذكار" قال الشافعي: جزيرة العرب التى أخرج عمر اليهود والنصارى منها مكة،

٤٢٤٥- أخبرنا مالك أخبرنا نافع عن ابن عمر "أن عمر رضى الله عنه ضرب للنصارى واليهود والمجوس بالمدينة إقامة ثلاث ليال يتسوقون، ويقضون حوائجهم، ولم يكن أحد منهم يقيم بعد ذلك". أخرجه محمد فى "الموطأ". وقال: إن مكة

والمدينة، واليمامة، ومخاليفها.

فأما اليمن فليس من جزيرة العرب، كذا فى "النيل" (٧:٢٧٦). لا حجة فيه فإن نجران فى مخاليف اليمن من ناحية مكة، كما فى معجم البلدان، وقد أجلى عمر اليهود والنصارى منها.

وبالجملة فمذهب الحنفية فى هذا الباب هو ما ذكره فى "البدائع" ونصه: أما أرض العرب فلا يترك فيها كنيسة ولا بيعة ولا يباع فيها الخمر والخنزير مصرا كان أو قرية أو ماء من مياه العرب ويمنع المشركون أن يتخذوا أرض العرب مسكنا ووطنا كذا ذكره محمد تفضيلا لأرض العرب على غيرها وتطهيراً لها عن الدين الباطل. قال عليه السلام: «لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب» اهـ (٧:١١٤).

التنصيص على بعض أفراد العام لا يكون مخصصاً للعام:

فائدة: قال الشوكانى: وظاهر حديث ابن عباس رضى الله عنهما أنه يجب إخراج كل مشرك من جزيرة العرب سواء كان يهوديا أو نصرانيا أو مجوسيا، ويؤيد هذا ما فى حديث عائشة المذكور بلفظ «لا يترك بجزيرة العرب دينان» وكذلك حديث عمر وأبى عبيدة لتصريحهما بإخراج اليهود والنصارى، وبهذا يعرف أن ما وقع فى بعض ألفاظ الحديث من الاقتصار على الأمر بإخراج اليهود لا ينافى الأمر العام لما تقرر فى الأصول أن التنصيص على بعض أفراد العام لا يكون مخصصا للعام المصرح به فى لفظ آخر، وما نحن فيه من ذلك اهـ (٧:٢٧٥).

فائدة: أخرج البخارى عن ابن عمر أن عمر أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز إلى أن قال: أجلاهم إلى تيماء وأريحاء اهـ من "النيل" مذكور. وهما قريتان بالشام، كما فى "مجمع البحار" (١:١٥٠). قلت: وكذلك الفيد من أطراف الحجاز مما يلى الشام فلا يثبت من إخراج عمر اليهود والنصارى إليه جواز تقرير الكفار فى أرض العرب وإن سلمنا فيحتمل أن يكون أجلاهم أولا إليه قبل أن يأتيه الثلج واليقين أن رسول الله ﷺ قال: «لا يجتمع دينان بجزيرة العرب» فأجلاهم بعد إلى تيماء وأريحاء من الشام والله تعالى أعلم.

قوله: "أخبرنا مالك إلخ". فيه دلالة على أن عمر رضى الله عنه كان لا يترك الكفار يقيمون فى المدينة فوق ثلاث للتجارة ونحوها قال أحمد، كما فى "المغنى" ونصه: ويجوز لهم أى لأهل

والمدينة وما حولهما من جزيرة العرب، وقد بلغنا «عن النبى ﷺ أنه لا يبقى دينان فى جزيرة العرب»، قد فعل ذلك عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه، فأخرج اليهود والنصارى من جزيرة العرب اهـ.

الذمة دخول الحجاز للتجارة لأن النصارى كانوا يتجرون إلى المدينة فى زمن عمر رضى الله عنه. (قلت: قد ذكرنا ما يدل على ذلك من الآثار فى باب العشر وكون الرجل عاشراً وما بعده من الأبواب فليراجع). أتاه شيخ بالمدينة (وعند أبى يوسف فى الخراج أنه أتاه، فوجده بمكة كما مر). فقال: أنا الشيخ النصرانى وإن عاملك عشرنى مرتين فقال عمر: وأنا الشيخ الحنيف وكتب له عمر أن لا يعشروا فى السنة إلا مرة ولا يأذن لهم فى الإقامة أكثر من ثلاثة أيام على ما روى عن عمر رضى الله عنه ثم ينتقل عنه. وقال القاضى: يقيم أربعة أيام حد ما يتم المسافر الصلاة (قلت: لا دليل له فى الأثر والقياس فى غير موضعه) والحكم فى دخولهم إلى الحجاز فى اعتبار الإذن كالحكم فى دخول أهل الحرب دار الإسلام (١٠: ٦١٥) - أى فكما يلزمهم أن لا يدخلوا دارنا إلا بالإذن كذا يلزم أهل الذمة أن يستأذنوا الإمام فى دخولهم الحجاز ولا يدخلوها بدون إذنه وسيأتى ما يؤيدنا معشر الحنفية فانتظر.

حكم تقبيل أرض الحجاز وإجارتها لإخراج المعادن وغيرها من جماعة النصارى

ومذهبنا فى مدة إقامة الذمى بأرض العرب ما أشار إليه السرخسى فى "شرح السير": بقوله: إن حالهم فى أرض العرب مع التزام الجزية كحالهم فى المقام فى دار الإسلام إلخ، وقد مر. قال الشامى: وظاهره أن حد الطول سنة، تأمل (٣: ٤٢٥) فالذى روى عن عمر رضى الله عنه محمول على الأقل وقول محمد فى "السير" على الأكثر فلا يمكنون أن يقيموا بأرض العرب سنة. وبهذا ظهر خطأ من قبل أرض الحجاز وآجرها لإخراج المعادن وغيرها من جماعة من النصارى وليسوا بذمة لنا والتقبيل لمدة طويلة تزيد على خمسين سنة فإن ذلك لا يجوز فى قول واحد من العلماء المجتهدين. والعجب من الذين سموا أنفسهم بأهل الحديث أنهم احتجوا لتصحيح هذا العقد وتحسين عاقده بفتوى بعض من تصدر للإفتاء من علماء الترك، وتركوا الاحتجاج بالحديث الصحيح وهو أصل مذهبهم بزعمهم، فإن قالوا: إنما أردنا بذلك إلزام الحنفية الذين أكثروا الشغب فى هذا الباب قيل لهم: إن الحنفية لا يلزمون إلا بقول إمامهم أو أصحابه لا بأقوال كل من تصدى للإفتاء فى هذا الزمان الذى هو زمان ذهاب العلم والعلماء إلا نادرا كيف، وقد صرحت أئمة الحنفية بأنه لا يمكن الحربى المستأمن من الإقامة بدارنا سنة كاملة. قول صاحب "الهداية": ولأصل

باب لا بأس بدخول الذمي أرض الحجاز وأرض الحرم لحاجة إذا لم يطل المكث فيها

٤٢٤٦ – حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله المسعودي عن جامع بن شداد عن زياد ابن حدير "أنه مر عليه رجل نصراني فأخذ منه (العشر أو نصفه) ثم انطلق فباع سلعته فلما رجع مر عليه فأراد أن يأخذ منه فقال: كلما مررت عليك تأخذ مني؟ فقال: نعم، فرحل الرجل إلى عمر بن الخطاب فوجده بمكة يخطب الناس وهو يقول: ألا إن الله جعل البيت مثابة للناس قال: فقلت له: يا أمير المؤمنين! إني رجل نصراني مررت على زياد بن حدير فأخذ مني ثم انطلقت فبعت سلعتي ثم أراد أن يأخذ مني قال: ليس له عليك في مالك في السنة إلا مرة واحدة" الحديث، أخرجه الإمام أبو يوسف في "الخراج" له (ص ١٦٢)، وقد تقدم في أبواب العشر، وسنده حسن.

٤٢٤٧ – أخبرنا إبراهيم بن محمد عن أبي الحويرث "أن النبي ﷺ ضرب على

أن الحربي لا يمكن من إقامة دائمة في دارنا إلا بالاسترقاق أو الجزية ويمكن من الإقامة اليسيرة، ففصلنا بينهما بسنة لأنها مدة تجب فيها الجزية فإذا أقام سنة صار ملتزما للجزية، وقد بينا في باب لا يمكن الحربي من الإقامة في دارنا الخ" إنا لم نفصل بينهما بسنة بمحض القياس بل لنا سلف في ذلك من أثر عمر رضي الله عنه، فكيف يسوغ لحنفي أن يفتي بجواز إقامة الحربي المستأمن في دار الإسلام لا سيما في أرض الحجاز خمسين عاما فما فوقها من غير استرقاق ولا جزية؟ وكيف يجوز لأحد من السلاطين أن يقبل أرض الحجاز، وأرض العرب منهم لمدة طويلة يخاف فيها على بلاد الإسلام وأهلها من دسائس الكفرة اللئام؟

باب لا بأس بدخول الذمي أرض الحجاز وأرض الحرم لحاجة إذا لم يطل المكث فيها

قوله: "حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله المسعودي الخ". دلالته على دخول الذمي أرض الحرم وأرض الحجاز بالأولى ظاهرة.

قوله: "أخبرنا إبراهيم بن محمد الخ". دلالته على ما يدل عليه ما قبله ظاهرة، ولا يخفى أن حكم الجزية نزل في براءة فلا يصح الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾ على حرمة دخول الكفار أرض الحرم مطلقا وإلا لم يضرب النبي الجزية على النصراني بمكة بل كان أخرجه منها فصح ما قاله الحنفية إن نجاسة الكفر لا يمنع الكافر

نصراني بمكة يقال له موهب ديناراً كل سنة» الحديث، أخرجه الإمام الشافعي في "مسنده" (ص ١٦٢)، وهذا مرسل وشيخ الإمام فيه مقال ولكنه يحتج به كثيرا.

من دخول الحرم والمسجد ويؤيده ما رواه حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن عن عثمان بن أبي العاص أن وفد ثقيف لما قدموا على رسول الله ﷺ ضرب لهم قبة في المسجد فقالوا: يا رسول الله! قوم أنجاس فقال رسول الله ﷺ: إنه ليس على الأرض من أنجاس الناس شيء إنما أنجاس الناس على أنفسهم. أخرجه الجصاص في "أحكام القرآن" له (٣: ٨٨)، والمذكور من السند صحيح، وأخرجه ابن أبي شيبة في "المصنف" عن الحسن مرسلا كما قدمناه في الجزء الخامس من الكتاب (ص ١٧٦).

وقد مر في "باب لا توضع الجزية على أهل الأوثان من العرب" أن قدوم وفد ثقيف على النبي ﷺ كان بعد مرجعه من تبوك بعد نزول براءة، يدل عليه ما في هذا الحديث فقالوا: يا رسول الله! قوم أنجاس المشعر بنزول قوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس﴾ قبل ذلك فلما لم يمنع نجاسة الكفر دخول صاحبها في المسجد فبالأولى لا تمنعه من دخول الحرم والحجاز فإن الطهارة إنما هي شرط دخول المسجد دون غيره من المواضع.

وإنما معنى الآية عندنا على أحد وجهين: إما أن يكون النهي خاصا في المشركين الذين كانوا ممنوعين من دخول مكة، وسائر المساجد لأنهم لم تكن لهم ذمة، وكان لا يقبل منهم إلا الإسلام، أو السيف، وهم مشركو العرب، أو أن يكون المراد منعهم من دخول مكة للحج، ولذلك أمر النبي ﷺ في السنة التي حج فيها أبو بكر بأن يؤذن يوم النحر بمنى: "أن لا يحج بعد العام مشرك"، يدل عليه قوله تعالى في نسق التلاوة ﴿وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء﴾ الآية، وإنما كانت خشية العيلة لانقطاع تلك المواسم بمنعهم من الحج لأنهم كانوا ينتفعون بتجاراتهم فدل ذلك على أن مراد الآية هو (المنع من قربهم المسجد الحرام) للحج ويدل عليه اتفاق المسلمين على منع المشركين من الحج والوقوف بعرفة، والمزدلفة وسائر أفعال الحج، وإن لم يكن في المسجد، ولم يكن أهل الذمة ممنوعين من هذه المواضع، قاله الجصاص في "الأحكام" له (ص ٨٨).

أو الآية محمولة على منعهم أن يدخلوها مستولين عليها ومستعلين على أهل الإسلام قاله العيني في "العمدة" وقد مر ذكره عن قريب يؤيده قوله تعالى ﴿أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين﴾ أي أذلاء مقهورين فدل على جواز دخول أهل الذمة لكونهم خائفين صاغرين دون أهل الحرب إلا أن يدخلوا مستأمنين بإذن الإمام، فإن قيل: دل مرسل أبي الحويرث على إقامة الذمي بمكة

٤٢٤٨- عن شريك عن أشعث عن الحسن عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ «قال: لا يقرب المشركون المسجد الحرام بعد عامهم هذا إلا أن يكون عبدا أو أمةً يدخله لحاجة»، ذكره الجصاص في "أحكام القرآن" له (٣:١٨٩)، والمذكور من السند حسن، والمحدث لا يسقط من أول الإسناد إلا ما كان سالما.

٤٢٤٩- حدثنا الحسن بن يحيى أخبرنا عبد الرزاق أخبرنا ابن جريج أخبرنا أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول في قوله: ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾ إلا أن يكون عبدا أو واحدا من أهل الذمة.

واستيطانه بها ولستم قائلين بجوازها، قلنا: نعم! ولكن حكم الإقامة قد انتسخ بقوله ﷺ في مرضه الذي توفي منه: «لا يجتمع دينان بجزيرة العرب» وأما إن نجاسة الكفر لا تمنع الكافر من دخول الحرم، ولا المسجد الحرام، فلم ينتسخ، ومن ادعى ذلك، فعليه البيان.

قوله: "عن شريك إلخ" قال الجصاص: فأباح ﷺ دخول العبد والأمة للحاجة لا للحج، وهذا يدل على أن الحر الذمي له دخوله لحاجة إذ لم يفرق أحد بين العبد والحر، وإنما خص العبد والأمة -والله أعلم- بالذكر لأنهما لا يدخلانه في الأغلب الأعم إلا لحاجة لا للحج اهـ (٣:٨٩).

قلت: وقوله: يدخله لحاجة دليل على المنع من طول مكثهم فيها أي في أرض الحرم، فإن الدخول لحاجة لا يكون طويلا عادة، كما لا يخفى والمراد بالمسجد الحرام الحرم كله روى ذلك عن عطاء، كما في "أحكام القرآن" (٣:٨٩) أيضا.

قوله: "حدثنا الحسن بن يحيى، وقوله: حدثنا بشر بن معاذ إلخ" دلالتهما على جواز دخول الذمي أرض الحرم وأرض الحجاز بالأولى ظاهرة، ولا يعارضه ما أخرجه الطبري حدثنا أحمد بن إسحاق ثنا عباد بن العوام عن الحجاج عن أبي الزبير عن جابر ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾، قال: لا يقرب المسجد الحرام بعد عامهم هذا مشرك ولا ذمي (١٠:٧٧). فإن ابن جريج أوثق وأقوى من الحجاج بن أرطاة فيرجح روايته لا سيما وأبو الزبير عن جابر مدلس وقد صرح ابن جريج بالسماع ولم يصرح به الحجاج وأيضا فإن الحجاج رواه عن ابن جريج أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول في هذه الآية: ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام﴾ إلا أن يكون عبدا أو واحدا من أهل الجزية أخرجه الطبري أيضا (١٠:٧٦). وهذا أولى مما رواه عن أبي الزبير ودلسه، فافهم.

قال الموفق في "المغني": فأما الحرم فليس لهم دخوله بحال، وبهذا قال الشافعي. وقال أبو

٤٢٥٠- قال: أخبرنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله: ﴿فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾ قال: إلا صاحب جزية، أو عبد الرجل من المسلمين. رواه الطبرى فى "تفسيره" (١٠:٧٦)، وسنده صحيح، والحسن بن يحيى هو ابن أبى الربيع الجرجانى قال ابن أبى حاتم: سمعت منه مع أبى وهو صدوق ذكره ابن حبان فى "الثقات" (تهذيب ٢:٣٢٤). واحتج بحديثه الجصاص فى "أحكام القرآن" له. وهو من رجال ابن ماجة.

حنيفة: لهم دخوله كالحجاز كله ولا يستوطنون به ولهم دخول الكعبة والمنع من الاستيطان لا يمنع الدخول والتصرف كالحجاز. ولنا قول الله تعالى ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾ والمراد به الحرم دون المسجد (فقط). بدليل قوله تعالى ﴿وإن خفتم عيلة﴾ يريد ضرر تأخير الجلب عن الحرم اهـ (١٠:٦١٦).

قلت: قد مر تأويل الآية ودليل قول الإمام فتذكر. وليس معنى قول أبى حنيفة: لهم دخول كالحجاز كله، أن لهم دخول الحجاز والحرم والمساجد بدون إذن الإمام.

تحقيق مذهب الحنفية فى دخول أهل الذمة الحرم والمساجد

بل معناه أن نجاسة الكفر لا تمنع دخول الكافر المسجد ولا الحرم ولا الحجاز، فلو أذن لهم الإمام فى ذلك جاز بشرط أن يكون الدخول لحاجة، ولا يطيلون به المكث، ودليل ذلك اختلاف أقوال محمد فى التعبير عن المسألة، فقال فى "الجامع الصغير": "ولا بأس بأن يدخل أهل الذمة المسجد الحرام" (ص١٥٣). وفيه إشارة إلى الجواز مع الكراهة، وذكر فى "السير الكبير" عن الزهرى: «أن أبا سفيان بن حرب كان يدخل المسجد فى الهدنة، وهو كافر غير أن ذلك لا يحل فى المسجد الحرام قال الله تعالى ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام﴾». وهو يدل على المنع، قال السرخسي فى "شرحه": "فهذا أى دخول أبى سفيان المسجد وهو كافر، دليل لنا على مالك، فإنه يقول: لا يمكن المشرك من أن يدخل شيئا من المساجد إلى أن قال: ثم أخذ الشافعى بحديث الزهرى فقال: يمنعون من دخول المسجد الحرام خاصة للآية فأما عندنا لا يمنعون عن ذلك، كما لا يمنعون من دخول سائر المساجد، ويستوى فى ذلك الحربى والذمى اهـ (١:٩٣)، فالخلاف إنما هو فى وجوب المنع وعدمه، فقال الشافعى وأحمد بأن منعهم من دخول الحرم والمسجد الحرام واجب على الإمام، وقال أبو حنيفة بعدمه، وأما إن للذمى دخول الحجاز والحرم والمساجد بدون أذن الإمام وللمسلمين، وأنه مطلق فيه مستبد بذلك، فلم يقل به أبو حنيفة، ولا أحد من أصحابه،

٤٢٥١ — حدثنا بشر بن معاذ ثنا يزيد ثنا سعيد عن قتادة قال: " لما نفى الله المشركين عن المسجد الحرام شق ذلك على المسلمين، كانوا يأتون ببياعات ينتفع بذلك المسلمون فأنزل الله تعالى ذكره ﴿وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله﴾ فأغناهم بهذا الخراج الجزية الجارية عليهم يأخذونها شهرا شهرا عاما عاما، فليس لأحد من المشركين أن يقرب المسجد الحرام بعد عامهم بحال إلا صاحب الجزية، أو عبد رجل من المسلمين"، رواه الطبري في التفسير أيضا (١٠: ٧٦)، وهذا سند صحيح فإن بشر ابن معاذ العقدي قال أبو حاتم: صالح صدوق، وقال مسلمة: بصري صالح، وكذا قال النسائي (تهذيب ١: ٤٥٨)، ويزيد هو ابن زريع من رجال الجماعة ثقة ثبت، والباقون لا يسأل عنهم.

ولا أتباعه بل صرح الجصاص في تفسير قوله تعالى ﴿أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين﴾ أنه يدل على أن على المسلمين إخراجهم منها إذا دخلوها[1] لولا ذلك ما كانوا بدخولها خائفين اهـ (١: ٦١).

وفي "روح المعاني": واختلف الأئمة في دخول الكفار المسجد: فجوزه أبو حنيفة للآية (أي لقوله تعالى ﴿أولئك ما كان لهم﴾ الآية) فإنها تفيد دخولهم بخشية وخشوع اهـ (١: ٣٢٧).

ولا يخفى أن الخشية والخشوع إنما هو في دخولهم بإذن المسلمين لا في استبدادهم بدخولها، وذكر محمد في "السير الكبير" أن عمر رضي الله عنه قال لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه: مر كاتبك فليدخل المسجد وليقرأ هذا الكتاب فقال: إن كاتبي لا يدخل المسجد، قال: ولم أجنب هو؟ قال: لا ولكنه نصراني فقال: سبحان الله اتخذت بطانة من دون المؤمنين" إلخ (١: ٩٢)، احتج به محمد على النهي عن استعمال الكافر، فدل على صحة الأثر عنده، وفيه دليل على أن الصحابة كانوا يمنعون الكفار من دخول المساجد وكان ذلك مشهورا بينهم متقررا عندهم، ولم يكن أهل الذمة مطلقين في دخولها ولا مستبدين به.

وهذا هو مذهب الحنفية في الباب، ولكنهم لا يرون المنع واجبا، فلو منعهم الإمام والمسلمون عن ذلك كان حسنا، وإن أذنوا لهم فيه لحاجة فلا بأس به، هذا هو الحق الذي ظهر لي من كلام القوم وما فهمه صاحب "الدر" من التعارض بين كلام محمد في "الجامع الصغير" وكلامه في "السير الكبير" ووافقه على ذلك الشامي (٣: ٤٢٥)، فليس على ما ينبغي والواجب الجمع والتوفيق بين الكلامين ما أمكن، والله تعالى أعلم.

(١) أي بدون الاستئذان من المسلمين.

باب لا يجوز قتل من لجأ إلى الحرم مسلما كان أو ذميا أو حربيا ومن أحدث فيه حدثا أقيم عليه الحد في الحرم

قال الله تعالى: ﴿جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس﴾ وقال: ﴿وإذ جعلنا البيت مثابة للناس﴾ وقال: ﴿ومن دخله كان آمنا﴾ وقال: ﴿أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا﴾ الآيات.

٤٤٥٢- عن أبي شريح العدوي «أن رسول الله ﷺ قام الغد من يوم الفتح فسمعته أذناي ووعاه قلبي وأبصرته عيناي حين تكلم أنه حمد الله وأثنى عليه ثم قال

باب لا يجوز قتل من لجأ إلى الحرم مسلما كان أو ذميا أو حربيا ومن أحدث فيه حدثا أقيم عليه الحد في الحرم

قوله: عن "أبي شريح العدوي إلخ" قلت: موضع الاستشهاد منه قوله ﷺ: فإن أحد ترخص لقتال رسول الله ﷺ فقولوا: إن الله أذن لرسوله ﷺ ولم يأذن لكم فإنه يدل بعبارته على أن مكة لا تحل لأحد بعده بالمعنى الذي حلت له به وهو محاربة أهلها والقتل فيها. ومال ابن العربي إلى هذا: وقال ابن المنير: قد أكد النبي ﷺ التحريم بقوله: حرمه الله، ثم قال: فهو حرام بحرمة الله. ثم قال: ولم تحل لي إلا ساعة من نهار، وكان إذا أراد التأكيد ذكر الشيء ثلاثا، قال: فهذا نص لا يحتمل التأويل. وقال القرطبي: ظاهر الحديث يقتضي تخصيصه ﷺ بالقتال لاعتذاره عما أبيح له من ذلك مع أن أهل مكة كانوا إذ ذاك مستحقين للقتال والقتل لصدهم عن المسجد الحرام، وإخراجهم أهله منه وكفرهم، وهذا الذي فهمه أبو شريح كما تقدم. وقال به غير واحد من أهل العلم.

قال الحافظ: واستدل بالحديث على تحريم القتل والقتال بالحرم، فأما القتل فنقل بعضهم الاتفاق على جواز إقامة حد القتل فيها على من أوقعه فيها وخص الخلاف بمن قتل في الحل، ثم لجأ إلى الحرم، وممن نقل الإجماع على ذلك ابن الجوزي، واحتج بعضهم بقتل ابن خطل بها، ولا حجة فيه لأن ذلك كان في الوقت الذي أحلت فيه للنبي ﷺ كما تقدم، وزعم ابن حزم أن مقتضى قول ابن عمر، وابن عباس وغيرهما: إنه لا يجوز القتل فيها مطلقا، ونقل التفصيل عن مجاهد وعطاء (قلت: بل روى التفصيل عن ابن عباس أيضا الطبري في "تفسيره" كما ذكرناه في المتن)، وقال أبو حنيفة: لا يقتل في الحرم حتى يخرج إلى الحل باختياره لكن لا يجالس، ولا يكلم، ويوعظ ويذكر، حتى يخرج (وهذا هو قول ابن عباس بعينه، كما تراه)، وقال أبو يوسف: يخرج

إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دما ولا يعضد بها شجرة فإن أحد ترخص لقتال رسول الله ﷺ فقولوا: إن الله أذن لرسوله ﷺ ولم يأذن لكم وإنما أذن لي ساعة من نهار وقد عادت حرمتها اليوم

مضطرا إلى الحل وفعله ابن الزبير (أخرجه الطبرى كما سنذكره وبه قال مجاهد)، وعن مالك والشافعي يجوز إقامة الحد مطلقًا فيها لأن العاصي هتك حرمة نفسه فأبطل ما جعل الله له من الأمن (قلت: محجوجان بإجماع من تقدمهما، كما قاله الطبرى وسنذكره)، وأما القتال فقال الماوردى (من الشافعية): من خصائص مكة أن لا يحارب أهلها، فلو بغوا على أهل العدل، فإن أمكن ردهم لم يجز، وإن لم يمكن إلا بالقتال، فقال الجمهور: يقاتلون لأن قتال البغاة من حقوق الله تعالى، فلا يجوز إضاعتها، وقال آخرون: لا يجوز قتالهم بل يضيق عليهم إلى أن يرجعوا إلى الطاعة قال النووى: والأول نص عليه الشافعي، وأجاب أصحابه عن الحديث بحمله على تحريم نصب القتال بما يعم أذاه كالمنجنيق. بخلاف ما لو تحصن الكفار فى بلد، فإنه يجوز قتالهم على كل وجه. وعن الشافعي قول آخر بالتحريم اختاره القفال، وجزم به في شرح "التلخيص" وقال به جماعة من علماء الشافعية والمالكية، قال الطبرى: من أتى حدا فى الحل ثم استجار بالحرم فللإمام إلجاءه إلى الخروج منه وليس للإمام أن ينصب عليه الحرب بل يحاصره ويضيق عليه حتى يذعن للطاعة لقوله ﷺ «أحلت لى ساعة من نهار وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس» وقال ابن دقيق العيد: يتأكد القول بالتحريم بأن الحديث دال على أن المأذون للنبى ﷺ فيه لم يؤذن لغيره فيه والذى وقع له إنما هو مطلق القتال لا القتال الخاص بما يعم كالمنجنيق فكيف يسوغ التأويل المذكور وأيضا فسياق الحديث يدل على أن التحريم لإظهار حرمة البقعة بتحريم سفك الدماء فيها، وذلك لا يختص بما يستأصل اهـ من "فتح البارى" (٤:٤١ و ٤٢) مع تقديم وتأخير فى التعبير.

وقال الإمام الطبرى فى "التفسير": فتأويل الآية إذا فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن يدخله من الناس مستجيرا به يكن آمنا مما استجار منه ما كان فيه حتى يخرج منه فإن قال قائل: وما منعك من إقامة الحد عليه فيه؟ قيل: لاتفاق جميع السلف على أن كانت جريرته فى غيره ثم عاذبه، فإنه لا يؤخذ بجريرته فيه وإنما اختلفوا فى صفة إخراجه منه لأخذه، فقال بعضهم: صفة ذلك منع المعانى التى يستتر مع منعه، وفقده إلى الخروج منه، وقال آخرون: لا صفة لذلك غير إخراجه منه بما أمكن إخراجه من المعانى التى توصل إلى إقامة حد الله عليه معها، فلذلك قلنا: غير جائز إقامة الحد عليه فيه إلا بعد إخراجه منه، فأما من أصاب الحد فيه، فإنه لا خلاف بين الجميع فى أنه يقام عليه

كحرمتها بالأمس، وليبلغ الشاهد الغائب» الحديث، رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى "جمع الفوائد".

فيه الحد، فكلتا المسألتين أصل مجمع على ما وصفنا اهـ (٤: ١٠ و ١١).

وقال الموفق فى "المغنى": إن من جنى جناية توجب قتلا خارج الحرم، ثم لجأ إليه لم يستوف منه فيه، وهذا قول ابن عباس وعطاء وعبيد بن عمير والزهرى ومجاهد وإسحاق والشعبى وأبى حنيفة وأصحابه، وأما غير القتل من الحدود كلها والقصاص فيما دون النفس فعن أحمد فيه روايتان أحدهما لا يستوفى من الملتجئ إلى الحرم فيه، والثانية يستوفى وهو مذهب أبى حنيفة لأن المروى عن النبى ﷺ النهى عن القتل بقوله عليه السلام: فلا يسفك فيها دم، وحرمة النفس أعظم فلا يقاس غيرها عليها، ولأن الحد بالجلد جار مجرى التأديب، فلم يمنع منه كتأديب السيد عبده، وقال مالك والشافعى وابن المنذر: يستوفى منه فيه بعموم الأمر بجلد الزانى، وقطع السارق، وإستيفاء القصاص من غير تخصيص بمكان دون مكان، وقد روى النبى ﷺ أنه قال: الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم أو خربة وقد أمر النبى بقتل ابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة. حديث حسن صحيح ولأنه حيوان أبيح دمه لعصيانه فأشبه الكلب العقور.

ولنا قول الله تعالى ﴿ومن دخله كان آمنا﴾ يعنى الحرم بدليل قوله ﴿فيه آيات بينات مقام إبراهيم﴾، والخبر أريد به الأمر لأنه لو أريد به الخبر لأفضى إلى وقوع الخبر خلاف المخبر. وقال النبى ﷺ: «إن الله حرم مكة ولم يحرمها الناس» الحديث، قد ذكرناه فى المتن متفق عليه، فالحجة فيه من وجهين: أحدهما: أنه حرم سفك الدم بها على الإطلاق وتخصيص مكة بهذا يدل على أنه أراد العموم فإنه لو أراد سفك الدم الحرام لم يختص به مكة فلا يكون التخصيص مفيدا.

والثانى: قوله: «إنما أحلت لى ساعة من نهار ثم عادت حرمتها» ومعلوم أنه إنما أحل له سفك دم حلال فى غير الحرم فحرمها الحرم ثم أحلت له ساعة، ثم عادت الحرمة، ثم أكد هذا بمنعه قياس غيره عليه، والاقتداء به فيه، بقوله: فإن أحد ترخص لقتال رسول الله» الحديث، وهذا يدفع ما احتجوا به من قتل ابن خطل، فإنه من رخصة رسول الله ﷺ التى منع الناس أن يقتدوا به فيها، وما رووه من الحديث، فهو من كلام عمرو بن سعيد الأشدق يرد به قول رسول الله ﷺ حين روى له أبو شريح هذا الحديث وقول رسول الله ﷺ أحق أن يتبع.

والقياس على الكلب العقور غير صحيح، فإن ذلك طبعه الأذى، فلم يحرمه الحرم

٤٢٥٣ - وفي حديث ابن عباس رضي الله عنه عند البخاري ومسلم: «فإن هذا بلد حرم الله يوم خلق السموات والأرض وهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة» الحديث (فتح الباري).

ليدفع أذاه[1] عن أهله فأما الآدمي فالأصل فيه الحرمة، وحرمته عظيمة، وإنما أبيح لعارض فأشبه الصائل من الحيوانات المباحة من المأكولات، فإن الحرم لا يعصمها اهـ ملخصا (١٠: ٢٣٦ و٢٣٧).

وفيه أيضا: ومن قتل أو أتى حدا في الحرم أقيم عليه في الحرم لا نعلم فيه خلافا، وقد روى الأثرم بإسناده عن ابن عباس أنه قال: من أحدث حدثا في الحرم أقيم عليه ما أحدث فيه من شيء، وقد أمر الله تعالى بقتال من قاتل في الحرم بقوله ﴿ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم﴾، فأباح قتلهم عند قتالهم في الحرم، ولأن الجاني في الحرم هاتك لحرمته، فلا ينتهض الحرم لتحريم دمه، وصيانته بمنزلة الجاني في دار الملك لا يعصم لحرمة الملك بخلاف الملتجئ إليها بجناية صدرت منه في غيرها، فأما حرم مدينة النبي ﷺ، فلا يمنع إقامة حد ولا قصاص لأن النص إنما ورد في حرم الله تعالى، وحرم[2] المدينة دونه في الحرمة، فلا يصح قياسه عليه اهـ (١٠: ٢٣٨).

وفي "البدائع" ما نصه: "وأما الالتجاء إلى الحرم فإن الحربي إذا التجأ إلى الحرم لا يباح قتله في الحرم، لا يطعم ولا يسقى ولا يؤوى ولا يبايع (ولا يشارى ولا يجالس) حتى يخرج من الحرم"، وعند الشافعي رحمه الله يقتل في الحرم، واختلف أصحابنا فيما بينهم، قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: لا يقتل في الحرم ولا يخرج منه -أيضا- وقال أبو يوسف رحمه الله: لا يباح قتله في الحرم، ولكن يباح إخراجه منه. للشافعي رحمه الله قوله تبارك وتعالى ﴿اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ وحيث يعبر به عن المكان فكان هذا إباحة لقتل المشركين في الأماكن كلها. ولنا[3] قوله تبارك وتعالى ﴿أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا﴾ هذا إذا دخل ملتجئا أما إذا دخل مكابرا أو مقاتلا يقتل بقوله تعالى ﴿ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوهم فاقتلوهم﴾، ولأنه لما دخل مقاتلا؛ فقد هتك حرمة الحرم فيقتل تلافيا للهتك؛ زجرا لغيره عن

(١) وأيضا فإن إباحة قتله ثبتت بالنص على خلاف القياس وهو قوله ﷺ خمس يقتلن في الحل والحرم الحديث فلا يقاس عليه غيره.

(٢) فيه دليل على أن حرم المدينة ليس كحرم مكة وهو قول الحنفية، كما مر.

(٣) لا يقال: إن قوله تعالى ﴿اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ متأخر في النزول فيكون ناسخا للمتقدم لأنا نقول: إن قوله ﷺ في الغد من يوم الفتح «وهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة» ينفي احتمال جريان النسخ فيه فافهم.

٤٢٥٤ - عن السدى عن مرة عن ابن مسعود قال: "ما من رجل يهم بسيئة فتكتب عليه إلا أن رجلا لو هم بعدن أبين أن يقتل رجلا بالبيت الحرام إلا أذاقه الله من عذاب أليم" رواه الإمام (سفيان) الثورى فى "تفسيره"، قال الحافظ فى "الفتح" (١٨٥:١٢): وهذا سند صحيح اهـ.

٤٢٥٥ - عن عمرو بن دينار عن الزهرى عن عطاء بن يزيد قال: قتل رجل بالمزدلفة يعنى فى غزوة فذكر القصة وفيها أن النبى ﷺ قال: «وما أعلم أحدا أعتى على

الهتك، وكذلك لو دخل قوم من أهل الحرب للقتال فإنهم يقتلون، ولو انهزموا من المسلمين، فلا شىء عليهم فى قتلهم وأسرهم، والله تعالى أعلم (١١٤:٧).

فائدة: قوله ﷺ: «وإنما أذن لى ساعة من نهار» قال الحافظ فى "الفتح": تقدم فى كتاب العلم أن مقدارها ما بين طلوع الشمس، وصلاة العصر، ولفظ الحديث عند أحمد من طريق عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده لما فتحت مكة قال: كفوا السلاح إلا خزاعة عن بنى بكر فأذن لهم حتى صلى العصر، ثم قال: كفوا السلاح فلقى رجل من خزاعة رجلا من بنى بكر من غد بالمزدلفة فقتله، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقام خطيبا، فذكر الحديث اهـ (٣٨:٤). قلت: وهو أصرح دليل على أن مكة فتحت عنوة، كما قاله الحنفية والجمهور لا صلحًا، كما قاله الشافعية.

فائدة: تتمة الحديث: فقيل لأبى شريح: ما قال لك عمرو؟ قال: "أنا أعلم بذلك منك يا أبا شريح إن الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولا فارا بخربة" متفق عليه، ولفظ الطحاوى: "فقال لى: انصرف أيها الشيخ فنحن أعرف بحرمتها منك أنها لا تمنع سافك دم ولا مانع خربة، ولا خالع طاعة". كذا فى "معانى الآثار" (٤٣٧:١).

قال الحافظ فى "الفتح": قال ابن حزم: لا كرامة للطيم الشيطان أن يكون أعلم من صاحب رسول الله ﷺ وأغرب ابن بطال فزعم أن سكوت أبى شريح عن جواب عمرو بن سعيد دال على أنه رجع إليه فى التفصيل المذكور، ويعكر عليه ما وقع فى رواية أحمد أنه قال فى آخره: قال أبو شريح: فقلت لعمرو: قد كنت شاهدا وكنت غائبا وقد أمرنا أن يبلغ شاهدنا غائبنا، وقد بلغتك (وهو كذلك عند الطحاوى فى الرواية المذكورة آنفا)، فهذا يشعر بأنه لم يوافقه، وإنما ترك مشاققته لعجزه عنه لما كان فيه من قوة الشوكة اهـ (٣٩:٤).

قوله: "عن السدى، وقوله: عن عمرو بن دينار إلخ". فيهما دلالة على تحريم القتل فى الحرم لمن لم يجن فيه من وجهين: أحدهما: عموم الذم للقاتل فى الحرم. والثانى: قد ذكر معه قتل من

الله من ثلاثة: رجل قتل فى الحرم، أو قتل غير قاتله، أو قتل بذحل فى الجاهلية، ومن طريق مسعر عن عمرو بن مرة عن الزهرى ولفظة: أن أجرأ الناس على الله، أخرجه عمر ابن شبية فى "كتاب مكة"، وسكت عنه الحافظ فى "الفتح" (١٢: ١٨٦)، والمذكور من السندين صحيح.

٤٢٥٦- عن طاوس عن ابن عباس رضى الله عنهما من أصاب حدا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع رواه ابن أبى شيبة، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٤: ٤١)، وسكت عنه، فهو حسن أو صحيح.

٤٢٥٧- حدثنى محمد بن عبد الملك ابن أبى الشوارب ثنا عبد الواحد بن زياد ثنا خصيف ثنا مجاهد قال: قال ابن عباس: إذا أصاب الرجل الحد، قتل أو سرق، فدخل الحرم لم يبايع، ولم يؤو حتى ينبرم، فيخرج من الحرم، فيقام عليه الحد، رواه الطبرى فى "تفسيره" (ص٣). وسنده حسن.

لم يستحق القتل، فثبت أن المراد قتل من استحق القتل فلجأ إلى الحرم، وإن ذلك إخبار منه بأن الحرم يخطر قتل من لجأ إليه.

قوله: "عن طاوس وقوله: حدثنى محمد بن عبد الملك إلخ" دلالتهما على الجزء الأول من الباب ظاهرة، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله، كما مر.

وتتمة الأثر الثانى عند الطبرى: قال مجاهد: فقلت لابن عباس: ولكنى لا أرى ذلك أرى أن يؤخذ برمته: ثم يخرج من الحرم، فيقام عليه الحد، فإن الحرم لا يزيده إلا شدة اهـ (٤: ٩).

وفيه أيضا: حدثنا أبو كريب وأبو السائب قالا: ثنا ابن إدريس ثنا عبد الملك عن عطاء قال: أخذ ابن الزبير سعد مولى معاوية، وكان فى قلعة بالطائف، فأرسل إلى ابن عباس من يشاوره فيهم أنهم لناعين، فأرسل إلى ابن عباس من يشاوره قاتل أبى لم أعرض، قال: فأرسل إليه ابن الزبير ألا نخرجهم من الحرم قال: فأرسل إليه ابن عباس أفلا قبل أن تدخلهم الحرم زاد أبو السائب فى حديثه: فأخرجهم فصلبهم، ولم يصغ إلى قول ابن عباس (٤: ١٠).

قلت: واختار أبو يوسف منا قول مجاهد وابن الزبير إنه لا يقتل فى الحرم، ولكن يخرج منه ولو كرهًا، واختار أبو حنيفة ومحمد قول ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم، وهو القوى رواية ودرايةً ، كما لا يخفى على من تأمل فيما ذكرنا من الدلائل.

٤٢٥٨- حدثنا يعقوب بن إبراهيم ثنا هشيم أخبرنا حجاج عن عطاء عن ابن عباس قال: من أحدث حدثًا في غير الحرم، ثم لجأ إلى الحرم لم يعرض له، ولم يبايع ولم يكلم ولم يؤو، حتى يخرج من الحرم، فإذا خرج من الحرم أخذ، فأقيم عليه الحد قال: ومن أحدث في الحرم حدثًا أقيم عليه الحد رواه الطبري -رحمه الله- أيضا (٤: ٩ و١٠)، وسنده حسن وروى نحوه من طريق حماد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس، ومن طريق عبد السلام بن حرب وأبي جعفر وحماد كلهم عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عنه مثله.

٤٢٥٩- حدثني يعقوب ثنا هشيم ثنا حجاج عن عطاء عن ابن عمر قال: لو وجدت قاتل عمر في الحرم ما هجته، رواه الطبري أيضا (٤: ٩ و١٠)، وسنده حسن، وعطاء عن ابن عمر موصول عندنا، كما ذكرناه في "الاستدراك".

٤٢٦٠- حدثنا أبو كريب وأبو السائب قالا: ثنا ابن إدريس ثنا ليث عن عطاء أن الوليد بن عتبة أراد أن يقيم الحد في الحرم، فقال له عبيد بن عمير: لا تقم عليه الحد في الحرم إلا أن يكون أصابه فيه، رواه الطبري أيضا (٤: ١٠)، وسنده حسن.

٤٢٦١- حدثنا أبو كريب وأبو السائب قالا: ثنا ابن إدريس أخبرنا مطرف عن عامر (هو الشعبي) قال: إذا أصاب الحد ثم هرب إلى الحرم، فقد أمن فإذا أصاب في الحرم أقيم عليه الحد في الحرم، أخرجه الطبري أيضا (٤: ١٩)، وهذا سند صحيح.

قوله: "حدثنا يعقوب إلخ"، دلالته على الجزئين من الباب كليهما ظاهرة.

وفيه رد على ابن حزم في قوله: إن مقتضى قول ابن عمر وابن عباس وغيرهما: إنه لا يجوز القتل فيها مطلقا، ونقل التفصيل عن مجاهد وعطاء إلخ"، فقد رأيت ابن عباس رضي الله عنهما قد فصل فيما إذا أحدث في غير الحرم، ثم لجأ إليه، وفيما إذا أحدث في الحرم، فافهم.

قوله: "حدثني يعقوب إلخ" دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة.

قوله: "حدثنا أبو كريب مرتين إلخ". دلالتهما على الجزئين من الباب كليهما ظاهرة، قال الجصاص: وهذه الآي التي تلوناها في حظر قتل من لجأ إلى الحرم فإن دلالتهما مقصورة على حظر القتل فحسب، ولا دلالة فيها على حكم ما دون النفس لأن قوله: ﴿ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام﴾ مقصور على حكم القتل، وكذلك قوله: ﴿ومن دخله كان آمنا﴾، وقوله: ﴿مثابة للناس

باب نسخ حرمة القتال في الأشهر الحرم

٤٢٦٢ - عن سليمان بن يسار أنه سئل هل يصلح للمسلم أن يقاتل الكفار في الأشهر الحرم قال: نعم، ذكره محمد في "السير الكبير" (١:٦٨)، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له، كما مر في الأصول.

وأمنا﴾ ظاهره الأمن من القتل، وإنما يدخل ما سواه فيه بدلالة لأن قوله: ﴿ومن دخله﴾ اسم للإنسان، وقوله: ﴿كان آمنا﴾ راجع إليه، فالذي اقتضت الآية أمانه هو الإنسان لا أعضاءه، ومع ذلك فإن اللفظ مقتضى للنفس فما دونها، فإنما خصصنا ما دونها بدلالة، وحكم اللفظ باق في النفس، ولا خلاف أيضاً أن من لجأ إلى الحرم وعليه دين أنه يحبس به، وأن دخوله الحرم لا يعصمه من الحبس، (يدل عليه ما ذكره البخاري في البيوع من أثر عمر أنه اشترى داراً للسجن بمكة في "فتح الباري" (٣:٣٥٩)، فلو كان الحرم يعصم الناس من الحبس لم يجز له اتخاذ السجن بها، كذلك كل ما لم يكن نفسا من الحقوق، فإن الحرم لا يعصمه منه قياساً على الديون اهـ (١:٢٦٠)، وبهذا اندحض قول ابن حزم: إن تقسيم أبي حنيفة بإقامة الحدود في الحرم إلا القتل وحده فاسد، وما نعلم لمن أباح القتل في الحرم حجة أصلا ولا سلفا إلا الحصين بن نمير ومن بعثه، والحجاج ومن بعثه اهـ (٧:٢٦٢). فقد بينا أن الرجل إذا أحدث في الحرم حدثا أقيم عليه الحد في قول ابن عباس وعبيد بن عمير والشعبي وغيرهم، وأن من قاس ما دون النفس على النفس لا حجة له على ذلك أصلاً، والله تعالى أعلم.

باب نسخ حرمة القتال في الأشهر الحرم

قوله: "عن سليمان بن يسار إلخ". دلالته على معنى الباب ظاهرة، وقال الإمام الطبري في "تفسيره": والصواب من القول في ذلك ما قاله عطاء بن ميسرة (هو عطاء الخراساني) من أن النهي عن قتال المشركين في الأشهر الحرم منسوخ بقول الله جل ثناءه: ﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة﴾، وإنما قلنا: ذلك نسخ لقوله: ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير﴾ لتظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه غزا هوازن بحنين وثقيفا بالطائف، وأرسل أبا عامر إلى أوطاس لحربه من بها من المشركين في بعض الأشهر الحرم، وذلك في شوال، وبعض ذي القعدة، وهو من الأشهر الحرم، فكان معلوما بذلك أنه لو كان القتال فيهن حراما ومعصية، كان أبعد الناس من فعله هو ﷺ، وأخرى أن جميع أهل العلم بسير رسول الله ﷺ لا تتدافع أن بيعة الرضوان على قتال قريش

٤٢٦٣- حدثنا القاسم ثنا الحسين نبي حجاج عن ابن جريج قال: قال عطاء بن ميسرة: أحل القتال في الشهر الحرام في براءة قوله: ﴿فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة﴾ يقول: فيهن وفي غيرهن، أخرجه الإمام الطبري في "تفسيره" (٢٠٦:٢). وسنده حسن والقاسم هو ابن زكريا بن دينار القرشي من رجال مسلم والنسائي وغيرهما ثقة من الحادية عشر، والحسين هو ابن علي الوليد الجعفي ثقة من رجال الجماعة (تق ص ٤١).

كانت في ذي القعدة وأنه ﷺ إنما دعا أصحابه إليها يومئذ لأنه بلغه أن عثمان بن عفان قتله المشركون إذ أرسله إليهم بما أرسله به من الرسالة فبايع ﷺ على أن يناجز القوم الحرب ويحاربهم حتى رجع عثمان بالرسالة، وجرى بين النبي ﷺ وقريش الصلح فكف عن حربهم حينئذ، وقتالهم. وكان ذلك في ذي القعدة وهو من الأشهر الحرم فإذا كان ذلك كذلك، فبين صحة ما قلنا في قوله: ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير﴾ إنه منسوخ، فإن ظن ظان أن النهي عن القتال في الأشهر الحرم كان بعد استحلال النبي ﷺ أياهن لما وصفنا من حروبه، فقد ظن جهلا وذلك أن هذه الآية أعني قوله ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه﴾ في أمر عبد الله بن جحش وأصحابه وما كان من أمرهم وأمر القتيل الذي قتلوه فأنزل الله في أمره هذه الآية في آخر جمادى الآخرة من السنة الثانية من مقدم رسول الله ﷺ المدينة، وهجرته إليها، وكانت وقعة حنين والطائف في شوال من سنة ثمان من مقدمه المدينة، وهجرته إليها، وبينهما من المدة ما لا يخفى على أحد اهـ (٢٠٦:٢).

وفي "شرح السير": كان عطاء يقول: لا يحل القتال في الأشهر الحرم لقوله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين﴾ ولكنا نقول: هذا منسوخ ناسخه قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ يفيد إباحة قتلهم في كل وقت ومكان. والمراد بقوله تعالى ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم﴾ مضى مدة العهد الذي كان لبعضهم لا بيان حرمة القتال في الأشهر الحرم ثم صح أن رسول الله ﷺ غزا الطائف لست مضين من المحرم، وافتتحها في صفر، ونسخ الكتاب بالسنة المشهورة التي تلقاها العلماء بالقبول جائز اهـ (٦٨:١).

وقال أبو بكر بن العربي في "أحكام القرآن": اختلف الناس في نسخ هذه الآية (أي قوله تعالى: ﴿قل قتال فيه كبير﴾ الآية)، فكان عطاء يحلف أنها ثابتة لأن الآيات التي بعدها عامة في الأزمة وهذا خاص.

٤٢٦٤- حدثنا الحسن بن يحيى أخبرنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهرى قال: كان النبى ﷺ فيما بلغنا يحرم القتال فى الشهر الحرام ثم أحل بعد رواه الطبرى (ص١٧١) أيضا وسنده صحيح والحسن بن يحيى هو ابن أبى الربيع الجرجانى قد مر توثيقه فى "الكتاب".

العام لا ينسخ بالخاص بالاتفاق

والعام لا ينسخ بالخاص بالاتفاق، وقال سائر العلماء: هى منسوخة، واختلفوا فى الناسخ: فقال الزهرى: نسخها قوله تعالى: ﴿قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة﴾، وقال غيره: نسختها ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وباليوم الآخر﴾. وقال غيره: نسخها غزو النبى ﷺ ثقيفا فى الشهر الحرام، وإغزاءه أبا عامر إلى أوطاس فى الشهر الحرام، وهذه أخبار ضعيفة. (قلت: قد حكم الطبرى بتظاهر الأخبار بذلك، كما مر)، وقال غيره: نسختها بيعة الرضوان على القتال فى ذى القعدة وهذه حجة فيه لأن النبى ﷺ بلغه أن عثمان قتل بمكة، وأنهم عازمون على حربه، فبايع على دفعهم لا على الابتداء، وقال المحققون: نسخها قوله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ يعنى أشهر التسيير، فلم يجعل حرمة إلا لزمن التسيير.

والصحيح أن هذه الآية رد على المشركين حين أعظموا على النبى ﷺ القتال، والحماية فى الشهر الحرام فقال تعالى: ﴿وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة -هى الكفر فى الشهر الحرام- أكبر -أشد- من القتل﴾، فإذا فعلتم ذلك كله فى الشهر الحرام تعين قتالكم فيه اهـ (١:٦٢).

وقال السرخسى فى "المبسوط": "والدليل على نسخ حرمة القتال فى الأشهر الحرم قوله تعالى: ﴿منها أربعة حرم﴾ إلى قوله: ﴿فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة﴾. قيل: معناه لا تظلموا فيهن أنفسكم بالامتناع من قتال المشركين ليجترأوا عليكم، بل قاتلوهم كافة لتنكسر شوكتهم وتكون النصرة لكم عليهم اهـ" (١٠:٢٧).

وبالجملة فقد أجمع العلماء على نسخ حرمة القتال فى الأشهر الحرم فإن قتال المشركين وجهادهم طاعة وعبادة وهى فى أفضل الأيام أفضل منها فى غيرها وإنما يحرم فيها ما كان من المعاصى والذنوب وهذا معنى قوله تعالى: ﴿فلا تظلموا فيهن أنفسكم﴾ والله تعالى أعلم. وهى وإن كانت محرمة فى سائر الأشهر، ففى الأشهر الحرم أشد تحريما، كما أن المعصية حرام فى كل مكان، وفى حرم الله أشد.

باب لا تخمس الجزية ولا الفيء وإنما الخمس في الغنيمة

٤٢٦٥- عن ابن عدى بن عدى الكندى أن عمر بن عبد العزيز كتب أن من سأل عن مواضع الفيء، فهو ما حكم فيه عمر بن الخطاب، فرآه المؤمنون عدلا موافقا لقول النبي ﷺ «جعل الله الحق على لسان عمر وقلبه فرض الأعطية وعقد لأهل الأديان ذمة بما فرض عليهم من الجزية لم يضرب فيها بخمس ولا مغنم»، رواه أبو داود، وسكت عنه، وقال المنذرى: فيه رجل مجهول، وعمر بن عبد العزيز لم يدرك عمر بن الخطاب (عون المعبود ٣:٩٩ و ١٠٠).

باب لا تخمس الجزية ولا الفيء وإنما الخمس في الغنيمة

قوله: عن "ابن لعدى بن عدى إلخ" قلت: عدى بن عدى الكندى من رجال مسلم وأبي داود والنسائي وابن ماجه وهو أبو فروة الجزرى قال البخاري: سيد أهل الجزيرة، وقال ابن سعد: كان ناسكا فقيها وهو صاحب عمر بن عبد العزيز كان على قضاء الجزيرة في أيامه وكان ثقة إن شاء الله. وقال أحمد: لا يسأل عن مثله. وقال ابن معين والعجلي وأبو حاتم ثقة، كذا في "التهذيب" (٧:١٦٨).

وأما ابنه فظني أنه عبد الرحمن بن عدى الكندى روى عن الأشعث بن قيس وعنه عبد الله ابن شريك العامرى كما في "التهذيب" (٦:٢٢٨). وروى عنه عيسى بن يونس عند أبي داود أيضا فارتفعت جهالة العين برواية الاثنين ومن لم يوجد فيه جرح ولا تعديل، فهو ثقة عند ابن حبان، وعند الحنفية إذا كان من أهل القرون الفاضلة وإرسال مثل عمر بن عبد العزيز ليس بقادح أصلا فإنه أعرف الناس بقضايا عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأتبع الناس له وأشبههم به سيرة وعدلا وقضاء. فالأثر صالح للاحتجاج به ، لا سيما وقد سكت عنه أبو داود هو لا يسكت إلا عما كان صالحا عنده، كما ذكرناه في المقدمة، فتذكر.

وأيضا فقد تأيد الأثر بما قاله المحقق في "الفتح": واستدل المصنف -أي صاحب "الهداية"- بفعله عيه الصلاة والسلام فإنه أخذ الجزية من مجوس هجر ونصارى نجران وفرض الجزية على أهل اليمن على كل حالم دينارا ولم ينقل قط أنه خمسه بل كان بين جماعة المسلمين، ولو كان لنقل ولو بطريق ضعيف على ما قضت به العادة، ومخالفة ما قضت به العادة باطل، فوقوعه باطل. بل قد ورد فيه خلافه، وإن كان فيه ضعف أخرجه أبو داود، فذكر الأثر المذكور في المتن (٥:٢٧٣).

وأيضا فقد تأيد بالإجماع فإن تخميس الجزية والفيء لم يقل به أحد قبل الشافعي -رحمه

٤٢٦٦- حدثنا محمد بن عبد الله الأنصاري عن النهاس بن قهم حدثني القاسم ابن عوف عن أبيه عن السائب بن الأقرع، أو عن عمرو بن السائب بن الأقرع عن أبيه -شك الأنصاري- قال: زحف المسلمين زحف، فذكر معه نهاوند بطولها قال:

الله- ولا بعده ولا في عصره قاله الكرخي، كما في "فتح القدير" أيضا وقد مر الكلام في ذلك في "باب قسمة الغنائم وكيفيتها" مستوفى، فليراجع. وقد ذكرنا في المقدمة أن موافقة الحديث لدليل القياس، وعمل أهل العلم من أمارات صحته، فذكر.

قوله: "حدثنا محمد بن عبد الله الأنصاري إلخ" قال الحافظ في "الإصابة" في ترجمة السائب بن الأقرع: قال أبو عمر: شهد فتح نهاوند، وسار بكتاب عمر إلى النعمان بن مقرن واستعمله عمر على المدائن.

قلت: أخرج ذلك ابن أبي شيبة بإسناد صحيح في قصته، وحكى الهيثم بن عدى عن الشعبي أن السائب شهد فتح مهرجان ودخل دار الهرمزان، فرأى فيها ظبينا من حصن ما وأيده فقال: «أقسم بالله إنه ليشير إلى شيء فنظرنا فإذا فيه خبيئة لهرمزان فيها سقط من جوهر». وروى ابن أبي شيبة من طريق الشيباني (هو القاسم بن عوف) عن السائب بن الأقرع نحوه، وقال سعيد ابن عبد العزيز، عن حصين عن أبي وائل قال: «كان السائب بن الأقرع عاملا لعمر، فذكر قصة طويلة» اهـ (٣:٥٨).

وفيه دليل على ما ذكرنا في المتن أن للقصة طرقا عديدة فصح الاحتجاج بها وقال أبو عبيد: في هذا الحديث فصل ما بين الغنيمة والفيء، ألا ترى أن السائب قد كان أشكل وجه الأمر من أيهما يجعل الجوهر حتى سأل عن ذلك عمر. وذلك أنه لم يصبه في مباشرة الحرب فيكون غنيمة ولم يأخذه من أهل الذمة من جزيتهم فيكون فيئا، ولكنه كان في حال بين الحالين. فلهذا ارتاب به حتى ذكره لعمر فأمره ببيعه، وقسمه بين الذرية والمقاتلة، ولم يأمره أن يخمسه، فقد بين لنا أنه قد جعله فيئا. وهذا فرق ما بين الغنيمة والفيء أنه ما نيل من أهل الشرك عنوة وقهراً، والحرب قائمة، فهو الغنيمة التي تخمس ويكون سائرها لأهلها خاصة دون الناس، وما نيل منهم بعد ما تضع الحرب أو زارها، وتصير الدار دار إسلام، فهو فيء يكون للناس عاما، ولا خمس فيه، وكذلك يكون مثله ما نيل من أهل الحرب ما كان قبل لقائها. وذلك كجيش خرجوا يؤمنون العدو، فلما بلغهم خبرهم اتقوهم بمال بعثوا به إليهم على أن يرجعوا عنهم، فقبل المسلمون المال، ورجعوا عنهم قبل أن يحلوا بساحتهم. وقد روى نحو ذلك عن الضحاك مفسرا كان عبد الله بن

وجمعت تلك الغنائم فقسمتها بينهم ثم أتاني ذو العينتين فقال: إن كنز النخيرجان في القلعة. قال: فصعدت فإذا أنا بسفطين من جوهر لم أر مثلهما قط. فلم أرهما من الغنيمة فأقسمهما بينهم ولم أحرزهما بجزية، أو قال: أحرزهما -شك أبو عبيد-، ثم أقبلت

المبارك يحدثه ولم أسمعه منه، عن محمد بن يسار، قال: سمعت الضحاك بن مزاحم يقول: أيما أهل حصن أعطوا فدية من غير قتال، وإن كانوا قد نظروا إلى الجيش فهو بين جميع المسلمين (قلت: أخرجه يحيى بن آدم في "الخراج" حدثنا ابن المبارك عن محمد بن يسار قال: سمعت الضحاك فذكره، وزاد يقول: لأنه فيء (ص٤٨).

قال أبو عبيد: يذهب الضحاك إلى أنه فيء، وليس بغنيمة لأنه كان قبل القتال، وعلى هذا يوجه حديث النبي ﷺ في قسم الدنانير التي بعث بها إليه قيصر، حدثنا مروان بن معاوية ويزيد ابن هارون عن حميد الطويل عن بكر بن عبد الله المزني أن رسول الله ﷺ كتب إلى قيصر يدعوه إلى الإسلام، فذكر الحديث بطوله.

وفيه: فكتب إلى رسول الله ﷺ أنه مسلم، وبعث إليه بدنانير، فقال رسول الله ﷺ حين قرأ الكتاب: كذب عدو الله ليس بمسلم، ولكنه على النصرانية قال: وقسم الدنانير. قال أبو عبيد: فأرى الدنانير التي وصلت إليه من هرقل إنما وصلت إليه بتبوك، ولم يجعلها هدية، ولا غنيمة فيما نرى لأنه قد كان متوجها إلى الروم حين أتته، ولم يلق في وجهه ذلك حربًا، فتكون الدنانير غنيمة، ولم تصل إليه من قيصر وهو بالمدينة (المنورة) قبل الشخوص، فتكون هدية. ولكنه بعث بها إليه في إقباله نحوه. فلا أعرف لها وجها إلا للفيء. ولو كانت هدية ما قبلها، وذلك أن الثابت عندنا أنه لم يقبل هدية مشرك من أهل الحرب وبذلك تواترت الأحاديث فإنه رد هدية عياض بن حمار. وقال: إنا لا نقبل زبد المشركين يعني رفدهم وأهدى إليه عامر بن مالك ملاعب الأسنة، فقال: إني لا أقبل هدية مشرك. وقد روى أنه قبل هدية أبي سفيان حدثنا يزيد عن جرير بن حازم عن يعلى بن حكيم عن عكرمة أن رسول الله ﷺ أهدى إلى أبي سفيان تمر عجوة وهو بمكة مع عمرو بن أمية وكتب إليه يستهديه أدما فأهداها إليه أبو سفيان، وإنما وجه هذا عندنا أن الهدية كانت في الهدنة التي كانت بين رسول ايرالله ﷺ وبين أهل مكة قبل فتحها، فأما مع المحاربة فلا. وكذلك قبوله هدية المقوقس، وكان عظيم القبط لأنه كان قد أقر بنبوته، ولم يظهر التكذيب للنبي ﷺ، ولم يؤيسه من الإسلام (قلت: وبهذا القدر لا ينعقد العهد، ولا يصير الحربي معاهدا)، وأما النجاشي، فقد كان أسلم. وأهدى النبي ﷺ فقبل هديته، وكذلك الأكيدر إلا أن إسلامه كان على شرط

إلى عمر وذكرت له شأن السفطين فقال: اذهب بهما، فبعهما إن جاءا بدرهم، أو أقل من ذلك، أو أكثر، ثم اقسمه بينهم قال: فأقبلت بهما إلى الكوفة، فأتانى شاب من

له، وشرط عليه فكتب له النبى ﷺ بذلك كتابا قد ذكرناه. فالثابت عندنا أن النبى ﷺ لم يقبل هدية مشرك محارب، انتهى ملخصا بحذف الأسانيد، وهى بين صحاح وحسان (ص٢٥٤ و ٢٥٨).

قلت: ويعكر على ما قال من أنه لم يقبل هدية مشرك محارب ما رواه الترمذى فى "جامعه" عن على رضى الله عنه مرفوعا أن كسرى أهدى له فقبل وأن الملوك أهدوا إليه فقبل منهم قال الترمذى: وهذا حديث حسن غريب (١٩١:١). وكسرى هذا ليس هو الذى كان قد مزق كتاب النبى ﷺ بل لعله ابنه الذى قتل أباه وتملك بعده ولم يكن أحد من ملوك فارس مسلما ولا معاهدا.

ومذهب أصحابنا الحنفية فى الباب ما ذكره فى "شرح السير الكبير" (٧٢:٣): وإذا بعث ملك العدو إلى أمير الجند بهدية فلا بأس بأن يقبلها، ويصير فيئا للمسلمين لأن النبى ﷺ كان يقبل هدية المشركين فى الابتداء على ما روى أنه أهدى إلى أبى سفيان تمر عجوة واستهداه أدمًا (قد ذكرناه فيما تقدم وهو مرسل صحيح) ثم لما ظهر منهم مجاوزة الحد فى طلب العوض أبى قبول الهدية منهم بعد ذلك، وقال: إنا لا نقبل زبد المشركين (روى أحمد وابن حبان فى "صحيحه" من حديث ابن عباس أن أعرابيا وهب النبى ﷺ ناقة فأثابه عليها وقال: أ رضيت؟ قال: لا! فزاده، وقال: لقد هممت أن لا أتهب إلا من قرشى أو أنصارى أو ثقفى، وطوله الترمذى، ورواه من وجه آخر، وبين أن الثواب كان ست بكرات، وكذا رواه الحاكم وصححه على شرط مسلم اهـ من "التلخيص الحبير" (٢٦٠:٢).

فبهذا تبين أن للأمير رأيا فى قبول ذلك ولأن فى القبول معنى التأليف، وفى الرد إظهار معنى الغلظة والعداوة وإذا طمع فى إسلامهم فهو مندوب إلى أن يؤلفهم، فيقبل الهدية ويهدى إليهم عملا بقوله عليه السلام "تهادوا تحابوا" (رواه البخارى فى "الأدب المفرد" والبيهقى وابن طاهر فى "مسند الشهاب" عن أبى هريرة وإسناده حسن، وروى مالك فى "الموطأ" عن عطاء الخراسانى رفعه «تصافحوا يذهب الغل وتهادوا تحابوا وتذهب الشحناء» اهـ من "التلخيص" أيضا (٢٥٩:٢).

وإذا لم يطمع فى إسلامهم، فله أن يظهر معنى الغلظة والشدة عليهم برد الهدية، فإن قبلها كان ذلك فيئا للمسلمين لأنه ما أهدى إليه بعينه بل لمنعته ومنعته للمسلمين، فكان هذا بمنزلة المال

قريش يقال له: عمرو بن حريث فاشتراهما بأعطية الذرية والمقاتلة الحديث، رواه أبو عبيد في "الأموال"، وفيه النهاس بن قهم ضعيف، كما في "التقريب"، ولكن القصة

المصاب بقوة المسلمين، وهذا بخلاف ما كان لرسول الله ﷺ من الهدية، فإن قوته ومنعته لم يكن بالمسلمين على ما قال الله تعالى: ﴿والله يعصمك من الناس﴾. وقال النبي ﷺ: «نصرت بالرعب مسيرة شهر». رواه جابر عند الشيخين وغيرهما وفي الطبراني مسيرة شهرين والجمع بينهما بما ورد في "مسند" أحمد شهراً وراءه، وشهراً أمامه اهـ من "التلخيص" أيضا (٢:٢٨٩).

فلهذا كانت الهدية له خاصة ثم الذي حمل المشرك على الإهداء إليه أي أمير الجند خوفه منه وطلب الرفق به وبأهل مملكته وتمكنه من ذلك بعسكره فكانت الهدية بينه وبين أهل العسكر، وكذلك إن كانت الهدية إلى قائد من قواد المسلمين ممن له عدة ومنعة، وإن كان أهدى إلى بعض المبارزين، أو إلى رجل من عرض العسكر، فذلك له خاصة.

وعلى هذا قالوا أهدى إلى مفت أو واعظ شيئا فإن ذلك سالم له خاصة، لأن الذي حمل المهدى إلى الإهداء إليه والتقرب إليه معنى[1] فيه خاصة بخلاف الهدية إلى الحكام، فإن ذلك رشوة لأن المعنى الذي حمل المهدى على التقريب إليه ولايته الثابتة بتقليد الإمام إياه، والإمام في ذلك نائب عن المسلمين.

والأصل في ذلك قول النبي ﷺ: هدايا الأمراء غلول. (رواه أحمد والطبراني عن أبي حميد الساعدي مرفوعًا بلفظ: هدايا العمال غلول، وفي إسناده إسماعيل بن عياش عن أهل الحجاز وهو ضعيف في الحجازيين، ويشهد له ما أخرجه الشيخان وأبو داود من حديث أبي حميد المذكور، قال: استعمل رسول الله ﷺ رجلا على الأزد يقال له: ابن اللتبية، فلما قدم قال: هذا لكم، وهذا أهدى لي الحديث، كذا في "النيل" (٧:١٩٥). يعني إذا حبسوا ذلك لأنفسهم، فذلك بمنزلة الغلول منهم، والغلول اسم خاص لما يؤخذ من المغنم فعرفنا أن ذلك بمنزلة الغنيمة، وتخصيص الأمير بذلك دلنا على أن مثله في حق الواحد من عرض الناس لا يكون غلولا. ولو أن أمير عسكر المسلمين أهدى إلى ملك العدو، فعوضه ملك العدو نظر في هديته، فإن كان مثل هديته، أو فيه زيادة بقدر ما يتغابن الناس فيه، فهو سالم له، لأن الجالب لهذه الهدية ما صنعه هو من

---

(١) قلت: ولكن لا ينبغي لأحد من المسلمين أن يقبل هدية العدو إلا بإذن أمير الإسلام فإن الهدية تجلب المحبة فربما يريد العدو بها إمالة قلوب الواعظين أو المفتيين أو المبارزين إلى نفسه وفيه ما لا يخفى من المفسدة فإن أذن له الأمير في ذلك كانت الهدية له خاصة.

لها طرق عديدة، كما سنذكرها فى الحاشية، فصح الاحتجاج بها، وقد احتج بها أبو عبيد، وهو مجتهد فقيه.

الإهداء إليه، وقد كان فى ذلك عاملا بنفسه، وإن كان أكثر من ذلك بما لا يتغابن الناس فى مثله، فله من ذلك مقدار قيمة هديته، والفضل فيء لجماعة المسلمين الذين معه. والأصل فى ذلك حديث عمر رضى الله عنه فإن امرأته أهدت إلى امرأة ملك الروم هدية من طيب أو غيره، فأهدت إليها امرأة الملك هدايا، فأعطاها عمر من ذلك مثل هديتها، وأخذ ما بقى من ذلك، فجعله فى بيت المال، فكلمه فى ذلك عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه، فقال له عمر رضى الله عنه: قل لصاحبتك: فلتهد حتى تنظر أ تهدى إليها مثل هذا أم لا اهـ ملخصا (٣:٧٢ و ٧٣).

وكلام محمد فى "السير الكبير"، وكلام السرخسى فى "شرحه" يشعر باتفاق أئمتنا الحنفية على ما ذكره ههنا من حكم هدية أهل الحرب، فإنهما لم يذكرا فيه خلافا، ولكن الموفق أقام الخلاف بين أبى حنيفة ومحمد، فعزى إلى أبى حنيفة القول بأنه للمهدى له بكل حال، وإلى محمد أنه للمهدى له إن كان أهداه ملك الحرب من داره إلى دار الإسلام، وغنيمة إن كان أهداه للإمام، أو لأمير الجيش، أو لبعض قواده فى دار الحرب، كذا فى "المغنى" (١٠:٥٦٦)، ولا أدرى من أين أخذ هذا الخلاف، فإنى لم اطلع عليه فى كتب المذهب.

قلت: وذلك إيفاء ما وعدته من قبل من بيان الفصل بين الغنيمة والفيء. وتبين بما ذكرنا كون الجزية وهدية أهل الحرب إلى ملك المسلمين من الفيء أيضا. وقد تقدم فى "باب إذا فتح الإمام بلدة فهو بالخيار إن شاء قسمها أو أقر أهلا عليها إلخ" أن الفيء ليس بمقصور على الأصناف الخمسة التى هى مصارف الخمس، بل هو للمسلمين عامة، ومن أراد البسط فى معرفة أحكامه، فليراجع كتاب "الأموال" لأبى عبيد -رحمه الله- فإنه قد أتى فيه بجملة كبيرة من الآثار والأخبار، وفيها ما يؤيد مذهب الحنفية فى الباب، ولولا مخافة الإطالة لأودعتها برمتها فى متن الكتاب.

وقال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له، بعد ما نص على أن الجزية فيء للمسلمين ما لفظه: وكل ما أخذ من أهل الذمة من أموالهم التى يختلفون بها فى التجارة وممن دخل إلينا بأمان، وما أخذ من أهل الذمة من أرض العشر التى صارت فى أيديهم، وكل شيء يؤخذ من مواشى نصارى بنى تغلب، ويؤخذ منها ما يجب عليها فى دارها، فإن سبيل ذلك أجمع كسبيل الخراج، يقسم فيما يقسم فيه الخراج، وليس هذا كمواضع الصدقة، ولا كمواضع الخمس، قد حكم الله عز وجل فى الصدقة حكما قسمها عليها، فهى على ذلك، وقسم الخمس قسما بقى عليه، فليس للناس أن

باب تضعيف الصدقة على نصارى بنى تغلب وأحكامها

٤٢٦٧- حدثنا أبو معاوية عن أبى إسحاق الشيبانى عن داود بن كردوس عن عمر رضى الله عنه أنه صالح بنى تغلب على أن لا يصبغوا فى دينهم صبيا، وعلى

يتعدوا دلك ولا يخالفوه اهـ (ص١٤٩).

وقال أيضا: فاجعل أعز الله أمير المؤمنين بطاعته ما يجرى على القضاة والولاة من بيت المال المسلمين من جباية الأرض أو من خراج الأرض والجزية لأنهم فى عمل المسلمين، ولا تجر على الولاة والقضاة من مال الصدقة شيئا إلا والى الصدقة فإنه يجرى عليه منها، كما قال الله تعالى: ﴿والعاملين عليها﴾ اهـ (ص٢٢٢)، وذكر صاحب "الهداية" نحوه فى آخر فصل عقده لأحكام نصارى بنى تغلب، وقد تم ههنا باب الجزية وأحكامها، ولله الحمد، وله الشكر.

باب تضعيف الصدقة على نصارى بنى تغلب وأحكامها

قوله: "حدثنا أبو معاوية إلخ" قلت: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة وقد تقدم الكلام فى هذا الإسناد فى باب "يؤخذ من التغلبى إذا مر على العاشر نصف العشر إلخ" مستوفى، وكذا الجواب عن طعن ابن حزم فيه. قال فى "الهداية": "ونصارى بنى تغلب يؤخذ من أموالهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين من الزكاة لأن عمر رضى الله عنه صالحهم على ذلك بمحضر من الصحابة اهـ (٥:٣٠٤) مع "الفتح".

الجواب من إيراد ابن حزم على الحنفية فى الباب:

وقال ابن حزم فى "المحلى": ولا تؤخذ زكاة من كافر لا مضاعفةً ولا غير مضاعفة لا من بنى تغلب، ولا من غيرهم، وهو قول مالك، وقال أبوحنيفة والشافعى كذلك إلا فى بنى تغلب خاصة، فإنهم قالوا: تؤخذ منهم الزكاة مضاعفةً، وذكر فى حجتهم ما ذكرناه فى المتن، وطعن فى إسناده، وقد فرغنا من جوابه فيما مضى، ثم قال: هذا كل ما موهوا به، ولو كان هذا الخبر عن رسول الله ﷺ لما حل لأخذ به لانقطاعه وضعف رواته (قلت: كلا بل كلهم ثقات، كما مضى ولا يلزم من عدم معرفتك بالسفاح بن مطر وداود بن كردوس وعبادة بن النعمان أن لا يعرفهم أحد من خلق الله تعالى)، فكيف؟ وليس هو عن رسول الله ﷺ (قلنا: ولكنه عن عمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم بمحضر من الصحابة فكان إجماعًا منهم وهو حجة)، فكيف؟ وقد خالفوا هذا الخبر نفسه وهدموا به أكثر أصولهم لأنهم يقولون لا يقبل خبر الآحاد الثقات التى لم يجمع عليها فيما إذا كثرت به البلوى، وهذا أمر تكثر به البلوى، ولا يعرفه أهل المدينة وغيرهم، فقبلوا فيه

أن عليهم الصدقة مضاعفة، وعلى أن لا يكونوا على دين غير دينهم، فكان داود يقول:

خبرًا لا خير فيه. (قلنا: لا نسلم كونه من خبر الآحاد، كما سيأتي.

وقد عرفه الزهرى شيخ مالك، وهو أفضل علماء المدينة فى عصره، وأعلمهم بالسنة، فلا يصح القول بعدم معرفة أهل المدينة إياه) ويقولون: لا يقبل خبر الآحاد الثقات إذا كان زائدا على ما فى القرآن أو مخالفًا، ولا خلاف للقرآن أكثر من قول الله تعالى ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾، فقالوا هم إلا بنى تغلب فلا يؤدون الجزية، ولا صغار عليهم، بل يؤدون الصدقة مضاعفة، فخالفوا القرآن والسنن والمنقولة نقل الكافة بخبر لا خبر فيه (٦:١١٢).

قلنا: ليس ذلك مخالفا للقرآن والسنن أصلا فإن القرآن إنما أمر بأخذ الجزية ولم يتعين له صورة بعينها والصدقة المضاعفة التى أخذها عمر من بنى تغلب أخذها جزيةً وخراجًا ولهذا تصرف فى مواضع الجزية ومصالح المسلمين ولا تصرف فى مصارف الزكاة إجماعا، فلم يترك عمر ومن بعده من الخلفاء أخذ الجزية عن نصارى بنى تغلب وإنما تركوا الصورة التى حتاروها للجزية فى حق غيرهم لم يوجبها القرآن، ولم يعينها السنن، ولم يتركوا تسميتها بالجزية، بل قالوا هذه جزية سموها ما شئتم.

وأما قوله: "ولا صغار عليهم إلخ". فإن القرآن والسنة لم يعين لهذا الصغار الذى يؤخذ به أهل الذمة صورة بعينها، واختلف العلماء فى ذلك فقال بعضهم: إعطاؤهم الجزية، وقبولهم إجراء أحكام الإسلام عليهم فيما يرجع إلى المعاملات هو الصغار، كما مر، فكيف يصح القول؟ بأن لا صغار على نصارى بنى تغلب، وهم يعطون الجزية، ويطيعون عمال الإسلام وولاة المسلمين؟

وقال البلاذرى فى "الفتوح": حدثنا عباس بن هشام عن أبيه عن عوانة بن الحكم وأبى مخنف قالا: كتب عمير بن سعد إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه يعلمه أنه أتى شق الفرات الشامى ففتح عانات، وسائر حصون الفرات، وأنه أراد من هناك من بنى تغلب على الإسلام، فأبوه وهموا باللحاق بأرض الروم، فكتب إليه عمر رضى الله عنه يأمره أن يضعف عليهم الصدقة التى تؤخذ من المسلمين فى كل سائمة وأرض وإن أبو ذلك حازهم حتى يبيدهم، أو يسلموا، فقبلوا أن يؤخذ منهم ضعف الصدقة وقالوا: أما إذا لم تكن جزية كجزية الأعلاج، فإنا نرضى ونحفظ ديننا.

حدثنى محمد بن سعد عن الواقدى عن ابن سبرة عن عبد الملك بن نوفل عن محمد بن إبراهيم بن الحارث أن عمر بن عبد العزيز أمر أن لا يقبل من بنى تغلب فى الجزية إلا الذهب والفضة، فجاء الثبت أن عمر أخذ منهم ضعف الصدقة، فرجع عن ذلك اهـ (ص١٩٠ و ١٩١).

ما لبنى تغلب ذمة، قد صبغوا. رواه يحيى بن آدم فى "الخراج" له (ص ٦٧)، والسفاح

وأخرج الطبرى فى "التاريخ" فيما كتب به إليه السرى عن شعيب عن سيف عن محمد والمهلب وطلحة وعمرو وسعيد قالوا: خرج عياض بن غنم فى أثر القعقاع، وخرج القواد، فذكر حديثا طويلا، وفيه: وخرج الوليد بن عقبة حتى قدم على بنى تغلب وعرب الجزيرة، فنهض معهم مسلمهم وكافرهم إلا أبا دين نيزار فإنهم ارتحلوا بقيتهم فاقتحموا أرض الروم فكتب بذلك الوليد إلى عمر بن الخطاب قالوا: ولما قدم الكتاب من الوليد على عمر كتب عمر إلى ملك الروم أنه بلغنى أن حيا من أحياء العرب ترك دارنا وأتى دارك فو الله لتخرجنه أو لنبذن إلى النصارى ثم لنخرجنهم إليك فأخرجهم ملك الروم، فخرجوا فتم منهم على الخروج أربعة آلاف مع أبى عدى ابن زياد خنس بقيتهم، وأبى الوليد بن عقبة أن يقبل من بنى تغلب إلا الإسلام، فكتب فيهم إلى عمر، فأجابه عمر إنما ذلك لجزيرة العرب لا يقبل منهم فيها إلا الإسلام، فدعوهم على أن لا ينصروا وليدا ولا يمنعوا أحدا منهم من الإسلام كتب إلى السرى عن شعيب عن سيف عن عطية عن أبى سيف التغلبى، قال: كان رسول الله ﷺ قد عاهد وفدهم على أن لا يضروا وليدا، فكان ذلك الشرط على الوفد وعلى من وفدهم ولم يكن على غيرهم. فلما كان زمان عمر قال مسلموهم (كعبادة بن النعمان وداود بن كردوس وغيرهما): لا تنفروهم بالخراج، ولكن ضعفوا عليهم الصدقة التى تأخذونها من أموالهم (أى من أموال المسلمين)، فيكون جزاء، فإنهم يغضبون من ذكر الجزاء على أن لا ينصروا مولودا إذا أسلم آباءهم، فخرج وفدهم فى ذلك إلى عمر، فلما بعث الوليد إليه برؤوس النصارى وبديانيهم قال لهم عمر: أدوا الجزية، فقالوا لعمر: أبلغنا مأمننا، والله لئن وضعت علينا الجزاء لندخلن أرض الروم، والله لتفضحنا من بين العرب. فقال لهم: أنتم فضحتم أنفسكم، وخالفتم أمتكم فيمن خالف، وافتضح من عرب الضاحية، وتالله لتؤدنه، وأنتم صغرة قماة: ولئن هربتم إلى الروم لأ[illegible] فيكم، ثم لأسبينكم قالوا: فخذ منا شيئا ولا تسمه جزاء، فقال: أما نحن فنسميه جزاء، وسموه أنتم ما شئتم، فقال له على بن أبى طالب: يا أمير المؤمنين! ألم يضعف عليهم سعد بن مالك الصدقة؟ قال: بلى وأصغى إليه، فرضى به منهم جزاء، فرجعوا على ذلك، وكان فى بنى تغلب عز وامتناع اهـ (ص١٩٧، ١٩٨) ملخصا. وهذه طرق عديدة يقوى بعضها، وتأيد بها ما ذكرناه من الآثار فى متن الكتاب.

خبر بنى تغلب مستفيض روايةً ومتواتر عملا:

فثبت بذلك ما قلناه أولا: إن خبر بنى تغلب هذا قد روى من طرق كثيرة تطمئن بها النفس إلى أن له أصلا صحيحًا، ويؤيده حبر زياد بن جدير الذى صححه ابن حزم نفسه، وقد مر ذكره

هو ابن مطر الشيبانى مقبول من السادسة (تقريب ص٧٤). ذكره ابن حبان فى

فى أبواب العشر، ولذلك قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: "والجزية والجزاء واحد، وهو أخذ المال منهم عقوبة، وجزاء على إقامتهم على الكفر، ولم يذكر فى الآية لها مقدارا معلوما، ومهما أخذ منهم على هذا الوجه، فإن اسم الجزية يتناوله، وقد وردت أخبار متواترة عن أئمة السلف فى تضعيف الصدقة فى أموالهم أى بنى تغلب على ما يؤخذ من المسلمين، وهو قول أهل العراق وأبى حنيفة وأصحابه والثورى وهو قول الشافعى (وأحمد)، ولا نحفظ عن مالك فى بنى تغلب شيئا. وروى يحيى بن آدم حدثنا عبد السلام بن حرب، فذكر ما ذكرناه فى المتن، ثم قال: وهذا خبر مستفيض عند أهل الكوفة قد وردت به الرواية، والنقل الشائع عملا، وهو مثل أخذ الجزية من أهل السواد على الطبقات، ووضع الخراج على الأرضين ونحوها من العقود التى عقدها (عمر رضى الله عنه) على كافة الأمة فلم يختلفوا فينفاذها وجوازها اهـ (ص٩٤) ملخصا.

وقد عقد الجصاص باب خاصا لبنى تغلب يراجع هناك، وكذلك الإمام أبو يوسف رحمه الله فى "الخراج" (ص١٤٣)، وكذلك البلاذرى فى "فتوح البلدان" (ص١٨٩).

وقال الموفق فى "المغنى": "وهذا كان بالعراق واشتهرت هذه القصص ولم تنكر، فكانت إجماعًا، وعمل به الخلفاء بعده" اهـ (٥٩٨:١٠). وقال أيضا: بنو تغلب بن وائل من العرب من ربيعة بن نزار انتقلوا فى الجاهلية إلى نصرانية فدعاهم عمر إلى بذل الجزية فأبوا وأنفوا، وقالوا: نحن عرب خذ منا، كما يأخذ بعضكم من بعض باسم الصدقة، فقال عمر: لا آخذ من مشرك صدقة، فلحق بعضهم بالروم، فقال النعمان بن زرعة: يا أمير المؤمنين! إن القوم لهم بأس وشدة، وهم عرب يأنفون من الجزية، فلا تعن عليك عدوك بهم، وخذ منهم الجزية باسم الصدقة، فبعث عمر فى طلبهم فردهم، وضعف عليهم الصدقة، فاستقر ذلك من قول عمر، ولم يخالفه أحد من الصحابة، فصار إجماعًا. وقال به الفقهاء بعد الصحابة، منهم ابن أبى ليلى والحسن بن صالح وأبو حنيفة وأبو يوسف (ومحمد بن الحسن) والشافعى اهـ ملخصا (٥٩٠:١٠).

وقال الإمام الشافعى رحمه الله: ذكر حفظة المغازى، وساقوا أحسن سياقه أن عمر طلب الجزية من نصارى العرب، فذكره إلى قوله: فراضاهم على أن يضعف عليهم الصدقة، كذا فى "التلخيص الحبير" (٣٨٠:٢).

فاندحض بذلك قول ابن حزم "وقالوا أى الحنفية لا يقبل خبر الآحاد الثقات إذا خالف الأصول وخالفوا ههنا جميع الأصول فى الصدقات، وفى الجزية بخبر لا يساوى بعرة" اهـ (١١٣:٦). فقد بينا أن الخبر ليس من الآحاد بل هو مستفيض عند أهل الكوفة روايةً ومتواتر عملا،

"الثقات" (تهذيب (٤:١٠٦)، وداود بن كردوس، ذكره ابن حبان فى "الثقات"،

فأحسن الله عزائنا فيك يا ابن حزم حيث تتكلم فى حق الأخبار والأحاديث بما لا يتكلم بمثله فى قول أحد من الصلحاء فضلا عن أقوال الصحابة حيث جعلتها لا تساوى بعرةً، نسأل الله الأدب ونعوذ به من الخذلان. وقد أشرنا إلى أن خبر بنى تغلب ليس بمخالف للأصول وإنما ظنه ابن حزم مخالفا لها لقوله: إن الله تعالى أمر بأخذ الجزية منهم، وأخذ الصدقة من المسلمين فلا يجوز لنا الاقتصار بهم على أخذ الصدقة منهم، ولو مضاعفةً وإعفاءهم من الجزية.

والجواب: ما أشرنا إليه أن الجزية ليس لها مقدار معلوم فيما يقتضيه ظاهر لفظها، وإنما هى جزاء وعقوبة على إقامتهم على الكفر. والجزاء لا يختص بمقدار دون غيره ولا بنوع من المال دون ما سواه والمأخوذ من بنى تغلب هو عين جزية ليست بصدقة، وتوضع مواضع الفيء لأنه لا صدقة لهم إذ لا قربة لهم، وقد قال عمر رضى الله عنه: هو عندنا جزية وسموها أنتم ما شئتم، فأخبر عمر أنها جزية، وإن كانت حقا مأخوذا من مواشيهم وزرعهم قاله الجصاص فى "الأحكام" (٣:٩٤).

وقال الموفق فى "المغنى": "وأما الآية أى قوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾. فإن هذا المأخوذ منهم جزية باسم الصدقة، فإن الجزية يجوز أخذها من العروض (١٠:٥٩١)". (بدليل أثر ابن عباس «صالح رسول الله ﷺ أهل نجران على ألفى حلة» الحديث، وقد مر ذكره فى أوائل أبواب الجزية، فليراجع).

قال ابن حزم: "ثم لو صح وثبت لكانوا قد خالفوه لأن جميع من رووه عنه أولهم عن آخرهم يقولون كلهم أن بنى تغلب قد نقضوا تلك الذمة لبطل ذلك الحكم ورووا ذلك أيضا عن على، فخالفوا عمر وعليا والخبر الذى به احتجوا، والقرآن والسنن فى أخذ الجزية من كل كتابى فى أرض العرب، أو غيرها. وفعل الصحابة رضى الله عنهم والقياس. ونعوذ بالله من الخذلان اهـ (٦:١١٤). قلنا: أما مخالفة القرآن والسنن والقياس، فقد ذكرنا أنا لم نخالف شيئا من ذلك، وما ظنه ابن حزم مخالفة ليس من المخالفة فى شيء.

الجواب عن إيراد ابن حزم بأن جميع من رووه عن عمر كلهم يقولون أن بنى تغلب قد نقضوا إلخ

وأما إن جميع من رووه عن عمر يقولون كلهم إن بنى تغلب قد نقضوا تلك الذمة إلخ. فإن ذلك لم يثبت إلا عن عبادة النعمان وداود بن كردوس من قولهما. ولم يثبت ذلك عن على بن أبى طالب إلا فى ما رواه أبو عبيد وغيره، بطريق هشيم أخبرنى مغيرة عن السفاح بن المثنى عن زرعة

وقال: يروى عن عمر بن الخطاب (كشف الأستار ص٣٦). ومثله في "اللسان"

ابن النعمان أو النعمان بن زرعة أنه سأل عمر بن الخطاب وكلمه في نصارى بني تغلب فذكر الحديث، وفي آخره: قال مغيرة: فحدثت أن عليا قال: لئن تفرغت لبني تغلب ليكونن لي فيهم رأي لأقتلن مقاتلهم، ولأسبين ذراريهم، فقد نقضوا العهد، وبرئت منهم الذمة حين نصروا أولادهم، كذا في "الأموال" (ص٢٩).

وهذا كما ترى منقطع لا يقوم به حجة وما رواه أبو داود من طريق عبد الرحمن بن هانئ أبي نعيم النخعي نا شريك عن إبراهيم بن مهاجر عن زياد بن حدير قال قال علي: لئن بقيت لنصارى بني تغلب لأقتلن المقاتلة ولأسبين الذرية فإني كتبت الكتاب بينهم وبين النبي ﷺ على أن لا ينصروا أبناءهم قال أبو داود: هذا حديث منكر. وبلغني عن أحمد أنه كان ينكر هذا الحديث إنكارا شديدا، وهو عند بعض الناس شبه المتروك وأنكروا هذا الحديث على عبد الرحمن بن هانئ، قال أبو علي (اللؤلؤي): ولم يقرأه أبو داود في "العرضة" الثانية" اهـ. وقال المنذري بعد نقل كلام أبي داود: وفي إسناده إبراهيم بن مهاجر البجلي الكوفي وشريك بن عبد الله النخعي: قد تكلم فيهما غير واحد من الأئمة، وفيه أيضا عبد الرحمن بن هانئ النخعي قال الإمام أحمد: ليس بشيء، وقال ابن معين كذلك اهـ من "عون المعبود" (٣:١٣٢).

وإذا كان كذلك فلا يصح نسبته إلى علي رضي الله عنه أصلا والعجب من ابن حزم! أنه كيف يجوز الاحتجاج على خصمه بمثل هذا الخبر الساقط بالمرة. وأما قول عبادة وداود بن كردوس، فلا حجة فيه، فقد ثبت عن عثمان رضي الله عنه أنه أقر بني تغلب على ما صالحهم عليه عمر بن الخطاب، ولم يثبت عن علي رضي الله عنه أنه غير من صلحه شيئا، وهذا أول دليل على بطلان ما رواه عبد الرحمن بن هانئ، وما حدث به مغيرة، فلو كان ذلك من رأي علي رضي الله عنه لعمل به في خلافته حين استقر به الأمر في الكوفة، فافهم.

محاورة الرشيد مع الإمام محمد بن الحسن في نصارى بني تغلب

وقال الجصاص في "أحكام القرآن" له: حدثنا مكرم بن أحمد بن مكرم القاضي البزار حدث عنه أبو الحسن القطان وأبو علي بن شاذان وغيرهما، كما في "جامع المسانيد" (٢:٥٥٩). حدثنا أحمد بن عطية الكوفي (إن كان ابن الصلت بن المغلس الحماني، فلا خير فيه، كما في "اللسان" (١:٢٦٩).

قال: سمعت أبا عبيد (القاسم بن سلام اللغوي الفقيه الإمام) يقول: كنا مع محمد بن

(٢: ٤٢٥)، فالسند صحيح.

٤٢٦٨- حدثنا عبد السلام بن حرب عن أبى إسحاق الشيبانى عن السفاح عن داود بن كردوس عن عبادة بن النعمان أنه قال لعمر بن الخطاب رضى الله عنه: يا أمير المؤمنين! إن بنى تغلب من قد علمت شوكتهم وإنهم بإزاء العدو، فإن ظاهروا عليك العدو اشتدت مؤنتهم، فإن رأيت أن تعطيهم شيئا فافعل، قال: فصالحهم على أن

الحسن إذا أقبل الرشيد (وهو خليفة الإسلام هارون بن مهدى) فقام الناس كلهم إلا محمد بن الحسن فإنه لم يقم فأمهل الرشيد يسيرا ثم خرج الإذن فقام محمد بن الحسن فأدخل فأمهل ثم خرج طيب النفس مسرورا فذكر حديثا طويلا وفيه: ثم شاورنى فقال: إن عمر بن الخطاب صالح بنى تغلب على أن لا ينصروا أولادهم وقد نصروا أبنائهم وحلت بذلك دماءهم، فما ترى؟ قال: قلت: إن عمر أمرهم بذلك وقد نصروا أولادهم بعد عمر واحتمل ذلك عثمان وابن عمك (على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه) وكان من العلم بما لا خفاء به عليك وجرت بذلك السنن فهذا صلح من الخلفاء بعده ولا شيء يلحقك فى ذلك وقد كشفت لك العلم ورأيك أعلى قال: لا، ولكنا نجريه على ما أجروه إن شاء الله اهـ ملخصا (٣: ٩٥).

ويدل على أن أمر بنى تغلب لم يزل كذلك من لدن عمر إلى زمن الرشيد، وأن الخلفاء لم يغيروا شيئا مما كان عمر رضى الله عنه صالحهم عليه قول أبى يوسف فى "الخراج": وسئلت يا أمير المؤمنين عن نصارى بنى تغلب، ولم ضوعفت عليهم الصدقة فى أموالهم، وأسقطت الجزية عن رؤوسهم إلخ، ثم أجاب بالآثار التى أودعنا أكثرها فى المتن (ص١٤٣).

قال الجصاص: "فهذا الذى ذكره محمد فى إقرار الخلفاء بنى تغلب على ما هم عليه من صبغهم أولادهم فى النصرانية حجة فى تركهم على ما هم عليه، وأنهم بمنزلة سائر النصارى، فلا تخلو مصالحة عمر إياهم أن لا يصبغوا أولادهم فى النصرانية من أحد معنيين إما أن يكون مراده أن لا يكرهوهم على الكفر إذا أرادوا الإسلام، وأن لا ينشأوهم على الكفر من صغرهم، فإن أراد الأول، فإنه لم يثبت أنهم منعوا أحدا من أولادهم التابعين من الإسلام، وأكرهوهم على الكفر، فيصيروا به ناقضين للعهد، وخالعين للذمة، وإن كان المراد الوجه الثانى، فإن عليا وعثمان لم يعترضوا عليهم، ولم يقتلوهم اهـ. فانحلت العقدة التى عجز ابن حزم من حلها، وارتفع الإشكال الذى شنه الداء العضال، فالحمد لله العلى المتعال.

قوله: "حدثنا عبد السلام إلخ" دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة.

لا يغمسوا أحدا من أولادهم فى النصرانية، ويضاعف عليهم الصدقة قال: وكان عبادة يقول: قد فعلوا ولا عهد لهم. رواه يحيى بن آدم أيضا (ص٦٦)، وهذا سند صحيح، وعبادة هو عباد بن زرعة بن النعمان التغلبى له إدراك، كما فى "الإصابة" (٥:٨٨)، قد صحف الرواة اسمه فقال بعضهم: عبادة بن النعمان وقيل: زرعة بن النعمان، وقيل: نعمان بن زرعة، ولا يقدح ذلك فى صحة الأثر.

ورواه البيهقى رحمه الله، وفيه: لما صالحهم عمر يعنى نصارى بنى تغلب على تضعيف الصدقة قالوا: نحن عرب لا نؤدى ما يؤدى العجم، ولكن خذ منا، كما تأخذ بعضكم من بعض يعنون الصدقة، فقال عمر: لا، هذه فرض المسلمين. قالوا: فزد ما شئت بهذا الاسم، لا باسم الجزية، ففعل فتراضى هو وهم على تضعيف الصدقة عليهم، وفى بعض طرقه: سموها ما شئتم (زيلعى ١:٣٩٥). وقال الحافظ فى "التلخيص الحبير" (٢:٣٨٠): رواه البيهقى من طريق أبى إسحاق الشيبانى نحوه أى نحو ما رواه الإمام الشافعى وابن أبى شيبة، وأتم منه اهـ. سكت الحافظ عنه، فهو صحيح، أو حسن عنده، وللقصة طرق عديدة نذكرها فى الحاشية.

قوله: "ورواه البيهقى إلخ". قلت: فى قولهم: ولكن خذ منا، كما تأخذ بعضكم من بعض يعنون الصدقة دلالة على مراعاة أحكام الزكاة، وحدودها جميعًا فيما يؤخذ من بنى تغلب غير أنها تضاعف عليهم، وقد اختلف أهل الحجاز وأهل العراق فى ذلك قال البلاذرى فى "الفتوح": "قال الواقدى: وقال سفيان الثورى والأوزاعى ومالك بن أنس وابن أبى ليلى وابن أبى ذئب وأبو حنيفة وأبو يوسف: يؤخذ من التغلبى ضعف ما يؤخذ من المسلم فى أرضه وماشيته وماله، فأما الصبى، والمعتوه منهم، فإن أهل العراق يرون أن يؤخذ ضعف الصدقة من أرضه ولا يأخذون من ماشيته شيئا. وقال أهل الحجاز: يؤخذ ذلك من ماشيته وأرضه، وقالوا جميعا: إن سبيل ما يؤخذ من أموال بنى تغلب سبيل مال الخراج، لأنه بدل من الجزية اهـ" (ص١٩١). وذكر نحوه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص١٤٤)، وأبو عبيد فى "الأموال" (ص٢٩).

الرد على ابن حزم فى قوله: "إن خبر بنى تغلب لا يعرفه أهل المدينة"

وفى ذلك رد على ابن حزم فى قوله: إن خبر بنى تغلب لا يعرفه أهل المدينة، فقد رأيت أن مالكا وابن أبى ذئب قد قالا: به، وهما من علماء المدينة، كما لا يخفى، قال أبو عبيد: سمعت محمد بن الحسن يخبر عن أبى حنيفة، قال: أما نساءهم فهن بمنزلة رجالهم فى كل شيء،

٤٢٦٩- حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث عن يونس عن ابن شهاب قال: "لا نعلم فى مواشى أهل الكتاب صدقة إلا الجزية التى تؤخذ منهم، غير أن نصارى بنى تغلب الذين جل أموالهم المواشى يؤخذ من أموالهم الخراج، فيضعف عليهم حتى تكون

وأما صبيانهم، فإنما يكونون مثلهم فيما يجب على الأرض خاصةً، فأما المواشى، وما يمرون به من أموالهم على العاشر، فلا شيء فيه عليهم. قال: وقال أبو حنيفة: إن أسلم التغلبى، أو اشترى مسلم أرضه، فإن العشر عليه مضاعفا على الحال الأولى اهـ. قال فى "الهداية": "ويؤخذ من نساءهم، ولا يؤخذ من صبيانهم لأن الصلح وقع على الصدقة المضاعفة، والصدقة تجب عليهن دون الصبيان، فكذا المضاعف، وقال زفر رحمه الله: لا يؤخذ من نساءهم أيضا، وهو قول الشافعى، لأنه جزية فى الحقيقة على ما قال عمر: هذه جزية فسموها ما شئتم. ولهذا تصرف مصارف الجزية ولا جزية على النسوان (وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة، قال الكرخى: وهذه أقيس، لأن الواجب بكتاب الله تعالى عليهم الجزية، فإذا صالحوهم على مال جعل واقعا موقع المستحق. وقال أصحابنا: هو وإن كان جزية فى المعنى، فهو واجب بشرائط الزكاة وأسبابها، إذ الصلح وقع على ذلك، ولهذا لا يراعى فيه شرائط الجزية من وصف الصغار، فيقبل من النائب، ويعطى جالسا إن شاء، ولا يؤخذ بتلبيبه". مؤلف). ولنا أنه مال وجب بالصلح والمرأة من أهل وجوب مثله عليها اهـ (٥: ٣٠٤). قلت: -أيضا- فإنهم سألوا عمر أن يأخذ منهم ما يأخذ بعضكم من بعض، فأجابهم عمر إليه بعد الامتناع منه. والذى يأخذه بعضنا من بعض هو الزكاة من كل مال زكوى لأى مسلم كان من رجل أو امرأة، وصحيح ومريض، فكذلك المأخوذ من بنى تغلب، وعلى هذا من كان منهم فقيرا، أو له مال غير زكوى كالدور، وثياب البذلة، وعبيد الخدمة لا شيء عليه، كما لا يجب ذلك على أهل الزكاة من المسلمين، ولا تؤخذ مما لم يبلغ نصابا.

تضعيف الصدقة مختص بنصارى بنى تغلب دون غيرهم من نصارى العرب ويهودها

قوله: "حدثنا عبد بن صالح إلخ" فيه دلالة على أن تضعيف الصدقة مكان الجزية مختص بنصارى بنى تغلب دون غيرهم من نصارى تنوخ وبهرا من العرب ويهودها خلافا للشافعى رحمه الله، كما ذكره الموافق فى "المغنى" ولا يصح قياس غيرهم عليهم لوجوه، أحدها: أن هذا القياس خالف النصوص التى ذكرناها، والثانى: أن العلة فى بنى تغلب ولم يوجد مع غيرهم، والثالث: أن بنى تغلب كانوا ذوى قوة وشوكة لحقوا بالروم وخيف منهم الضرار إن لم يصالحوا، ولم يوجد هذا فى غيرهم، والرابع: ما رواه سعيد بن عمر بن سعيد بن العاص عن أبيه عن جده أنه سمع عمر يقول: لولا أنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله تبارك وتعالى سيمنع الدين بنصارى من ربيعة

مثلى الصدقة أو أكثر". رواه أبو عبيد فى "الأموال" ورواه يحيى بن آدم فى "الخراج" له، حدثنا ابن مبارك عن يونس عن الزهرى قال: ليس فى مواشى أهل الكتاب صدقة إلا نصارى بنى تغلب فذكره مختصرا وهذا سند صحيح.

على شاطئ الفرات ما تركت عربيا إلا قتلته أو يسلم. رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٥٤٢)، وقد مر ذكره ونصارى من ربيعة هم بنو تغلب كما دل عليه كلام الموفق فى المغنى وأبى عبيد فى "الأموال" حيث قال: «وكان لعمر فى بنى تغلب حكمان، أحدهما حقنه دماؤهم لما أعطوه من أموالهم وهم عرب، وكان الحكم عليهم الإسلام أو القتل، فكان قبوله ذلك منهم فيما ترى الأمرين أحدهما انتحالهم النصرانية، والآخر حديث سمعه من النبى ﷺ فتأوله فيهم»، فذكر الحديث، وقال: فلذلك رضى بأموالهم دون دمائهم فهذا أحد حكميه، وأما الآخر فإنه حين درأ عنهم القتل، وقبل منهم الأموال لم يجعلها جزية كسائر ما على أهل الذمة، ولكن جعلها صدقة مضاعفة، لما رأى من نفارهم وألفهم منها فلم يأمن شقاقهم واللحاق بالروم، فيكونوا ظهيرا لهم على أهل الإسلام. وعلم أنه لا ضرر على المسلمين من إسقاط ذلك الاسم عنهم مع استبقاء ما يجب عليهم من الجزية فأسقطها عنهم واستوفاها باسم الصدقة حين ضاعفها عليهم، فكان فى ذلك رتق ما خاف من فتقهم مع الاستيفاء لحقوق المسلمين فى رقابهم، وكان مسددا، كما روى فى الحديث عن النبى ﷺ «أن الله تبارك وتعالى ضرب بالحق على لسان عمرو قلبه»، وكقول عبد الله فيه: ما رأيت عمر قط إلا وكان ملكا بين عينيه يسدده ومثل قول على: ما كنا نبعد أن السكينة تنطق على لسان عمر، وكقول عائشة فيه: كان والله أحوذ يا نسيج وحده قد أعد للأمور أقرانها، فكانت فعلته هذه من تلك الأقران التى أعد فى كثير من محاسنه لا تحصى اهـ (ص٥٤٣).

قلت: ولم يخالف فيها القرآن فإن الله تعالى يقول: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾، ولم يقل: حتى يعطوا ويسموها جزية، ولا أن يعطوا الذهب والفضة فى الجزية دون العروض، ولا المواشى، فافهم، والله تعالى أعلم.

حكم ذبائح نصارى بنى تغلب ونساءهم

فائدة: أخرج الإمام الشافعى فى "مسنده" قال: أخبرنا إبراهيم بن أبى يحيى عن عبد الله ابن دينار عن سعد الفلحة مولى عمر أو ابن سعد الفلحة أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: «ما نصارى العرب بأهل كتاب، وما تحل لنا ذبائحهم، وما أنا بتاركهم حتى يسلموا، أو أضرب أعناقهم» أخبرنا الثقفى عن أيوب عن ابن سيرين عن عبيدة السلمانى عن على رضى الله عنه، قال:

٤٢٧٠- حدثنا أبو حنيفة عمن حدثه عن عمر بن الخطاب: "أنه أضعف الصدقة على نصارى بنى تغلب عوضا من الخراج". ذكره الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له.

لا تأكلوا ذبائح نصارى بنى تغلب، فإنهم لم يتمسكوا من دينهم إلا بشرب الخمر اهـ (ص١٩٤).

قلت: أما الإسناد الأول فلا يساوى شيئا؛ فإن شيخ الشافعى مكشوف الحال وسعد الفلح، أو ابن سعد مجهولان فإن كان هو سعد الجارى، كما قاله الحافظ فى "تعجيل المنفعة" (ص١٥٠)، فلا يلزم من كونه معروفا أن يكون ابنه معروفا أيضا، والسند دائر بين أحدهما غير معين، وقد اعترف الحافظ بكون ابنه عبد الله مجهولا، كما فى "التعجيل" (ص٢٢٢)، ولو سلم فهو محمول على أنه كان ذلك رأى عمر أولا، ثم استقر رأيه على عدهم من النصارى حين تذكر قوله ﷺ: «إن الله سيمنع الدين بنصارى من ربيعة» الحديث، فقبل منهم الجزية، ولم يضرب أعناقهم، والسند الثانى صحيح، وهو محمول على التنزه، والاحتياط دون التحريم.

قال الموفق فى "المغنى": والرواية الثانية تحل ذبائحهم ونساءهم، وهذا الصحيح عن أحمد، رواه عنه الجماعة، وكان آخر الروايتين عنه، وهذا قول ابن عباس، وروى نحوه عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وبه قال الحسن والنخعى والزهرى وعطاء الخراسانى والحكم وحماد وإسحاق، وأصحاب الرأى، قال الأثرم: وما علمت أحدًا كرهه من أصحاب النبى إلا عليا، وذلك لدخولهم فى عموم قوله تعالى: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾. ولأنهم أهل كتاب يقرون على دينهم ببذل المال، فتحل ذبائحهم، ونساؤهم كبنى إسرائيل اهـ (١٠:٥٩٦). قلت: ولم يبح الشافعى ذبائح أهل الكتاب من العرب كلهم، وقد تقدم الكلام فى ذلك مستوفى، وسيأتى له بقية فى "باب الذبائح" إن شاء الله تعالى.

حكم الذمى والتغلبى إذا اشترى أرض العشر:

قال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: «وإن اشترى رجل من أهل الذمة سوى نصارى بنى تغلب أرضا من أراضى العشر، فإن أبا حنيفة قال: أضع عليها الخراج ثم لا أحولها عنه، وإن باعها من مسلم من قبل أنه لا زكاة على الذمى والعشر زكاة، فأحولها إلى الخراج، (وقال محمد: عليها العشر بحاله ولا يحول).

وأما أقول: أن يوضع عليها العشر مضاعفا، فهو خراجها، فإذا رجعت إلى مسلم بشراء، أو أسلم النصرانى أعدتها إلى العشر الذى كان عليها فى الأصل، قال أبو يوسف: حدثنا بعض أشياخنا أن الحسن وعطاء قالا: فى ذلك العشر مضاعفا قال أبو يوسف: فكان قول الحسن وعطاء

واحتجاج المجتهد بحديث حجة.

أحسن عندى من قول أبى حنيفة، ألا ترى أن المال يكون للمسلم للتجارة فيمر به على العاشر، فيجعل عليه ربع العشر، فإذا اشتراه ذمى، فمر به على العاشر جعل عليه نصف العشر ضعف ما على المسلم، فإن عاد إلى مسلم جعلت فيه ربع العشر، فهذا مال واحد يختلف الحكم فيه على من يملكه فكذلك الأرض من أرض العشر، ألا ترى لو أن ذميا اشترى أرضا من أرض العرب حيث لم يقع خراج بمكة أو المدينة، أو ما أشبهها لم أضع عليها خراجا، وهل يكون خراج بالحرم؟ ولكنه يضاعف عليه الصدقة، كما تضاعف فى أموالهم التى يختلفون بها فى التجارات ومن أسلم، فأرضه أرض عشر لأنه لم يوضع عليه الخراج" اهـ (ص١٤٥).

قلت: قول محمد أقيس، وقول الإمام أقوى دليلا، فإن الخراج بالكافر أليق، وليس هو من أهل الصدقة حتى يوضع على أرضه العشر، وقد تقدم أن من أسلم من أهل الخراج أخذ منه الخراج على حاله، وكذلك إذا ورث مسلم أرض خراج عن أبيه، أو اشتراها من كافر يحول الخراج إلى العشر، وقد استوفينا الآثار والأخبار في باب "من أسلم من أهل الخراج أخذ منه الخراج على حاله"، فليراجع، وقياسه على العشر المأخوذ من أموال التجارة غير سديد، فإن المأخوذ من التاجر وجوبه فى ذمته، ألا ترى أنه لا يؤخذ من أموال الصبيان، والمأخوذ من الأرض وظيفة الأرض، حتى يؤخذ من أرض الصبى والمجنون والمعتوه وتضعيف العشر لم يعهد فى الشرع إلا فى أراضى بنى تغلب خاصة يضاعف على أراضى غيرهم من أهل الذمة، وما ذكره أهل البصرة من تضعيف العشر فتحكم، لا نص فيه، ولا قياس.

وقال أحمد ومالك فى هذا قولا عجيبا يقولون: ليس على الذمى فيها عشر، ولا خراج، ولا يخفى ما فيه من إبطال حق الفقراء والإضرار بهم، وإذا عرفت ذلك فقد تبين به حكم ما إذا اشترى مسلم أرض تغلبي أنه يكون عليها العشر مضاعفا كما كان قبل، فإن العشر المضاعف حكمه حكم الخراج. وإذا أسلم من على أرضه الخراج أخذ منه على حاله، فكذا هذا، ومن أراد تفصيل الأقوال فى المسألة، فليراجع "كتاب الأموال" لأبى عبيد (ص ٩٠ و ٩١)، و "المغنى" لابن قدامة (٢:٥٩٢ و ٥٩٣)، وأما قول أبى يوسف: "ألا ترى لو أن ذميا اشترى أرضا من أراضى العرب إلخ"، فالجواب أن الذمى لا يمكن من ذلك أبدا، ويجبر على بيعها من المسلمين لو اشترى لما مر أن أهل الذمة يمنعون من اتخاذ أرض العرب مسكنا، واشتراءهم شيئا من أرض العرب يفضى إلى استيطانها، كما لا يخفى.

باب العطاء يموت صاحبه بعد ما يستوجبه

باب العطاء يموت صاحبه بعد ما يستوجبه

قلت: ذكر محمد في "الجامع الصغير" «ومن مات في نصف السنة فلا شيء له من العطاء». وتقييده بنصف السنة ربما يشعر بأنه إذا مات في آخرها يعطى ورثته، قاله المحقق في "الفتح" (٥:٣٠٧). وبأنه إذا مات بعد نصف السنة قبل تمامها يعطى قدر عنائه، ثم اختلف المشايخ في أنه هل يجب أن يعطى ورثته إذا مات بعد تمام السنة أولا، بل يستحب، فكلام صاحب "الهداية"، وشمس الأئمة يفيد عدم الوجوب. أما الأول: فلأنه علل الجواب بقوله: لأنه نوع صلة، وليس بدين، ولهذا سمى عطاء، فلا يملك قبل القبض ويسقط بالموت، وأما الثاني: فلأنه علله بقوله: لأنه مات قبل تأكد حقه بمجيء وقت المطالبة، والحق الضعيف لا يجرى فيه الإرث، كسهم الغازى في دار العرب لا يورث، بخلاف ما إذا تأكد سهمه بعد الإحراز بدار الإسلام قبل القسمة، فإنه يورث اهـ. ثم أفاد أنه لم يتأكد الحق بعد تمام السنة أيضا معولا على أنه صلة، فلا يملك قبل القبض، ولكن الوجه يقتضى وجوب دفعه لورثته لأن حقه تأكد بإتمام عمله سنة، كما يورث سهم الغازى بعد الإحراز بدار الإسلام لتأكد الحق حينئذ، وإن لم يثبت له ملك، قاله المحقق في "الفتح" أيضا (ص مذكور).

وحاصله أن التوريث لا يتوقف على تحقق الملك، بل على تأكد الحق، وتسميته عطاء لا ينفى الاستحقاق، وإنما ينفى كونه أجرة، وقد تقدم في باب قسمة الغنائم قول عمر رضى الله عنه في الفيء: فلم يبق أحد من الناس إلا له فيها حق، أو قال: حظ إلا بعض ما تملكون من أرقاءكم، وقال محمد في "السير الكبير": إن من مات من المجاهدين قبل إحراز الغنيمة بدار الإسلام لا يورث نصيبه، وهو قول على رضى الله عنه وعلى قول عمر رضى الله عنه يورث نصيبه لأن وارثه يخلفه فيما كان حقا مستحقا له، كذا في "شرح السير" (٢:٢٥١)، ومفاده الإجماع على توريث نصيبه بعد الإحراز لم نعلم فيه خلافًا وليس ذلك لثبوت ملكه فيها بالإحراز فإن الملك لا يثبت لأحد قبل القسمة بل لتأكد حقه به فكذلك العطاء يجب دفعه لورثته لتأكد حقه بإتمام العمل سنة، يؤيد ذلك ما رواه ابن أبي شيبة.

حكم الزكاة في العطاء:

حدثنا عبد الرحيم عن زكريا عن أبي إسحاق عن هبيرة قال: كان ابن مسعود يزكى أعطياتهم من كل ألف خمسة وعشرين (ص ٤٣)، وهبيرة بن يريم، روى عن على وطلحة

٤٢٧١- حدثنا ابن أبي زائدة عن معقل بن عبيد الله عن عمر بن عبد العزيز "أنه كان إذا استوجب الرجل عطائه ثم مات أعطاه ورثته". أخرجه أبو عبيد فی "الأموال" وسنده صحيح على شرط مسلم، ومعقل بن عبيد الله الجزری وثقه غير واحد، وهو من رجال مسلم وأبی داود والنسائی (تهذيب).

وابن مسعود والحسن بن علی وابن عباس، وعنه أبو إسحاق السبيعی، قال أحمد: لا بأس بحديثه هو أحسن استقامة من غيره، كذا فی "التهذيب" (١١:٢٣)، فالإسناد حسن، قال: وحدثنا عبد الأعلى عن أبی إسحاق (كذا فی الأصل، والصحيح ابن إسحاق، كما فی "الأموال" لأبی عبيد) عن الزهری عن حميد بن عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن عبد القارئ، وكان علی بيت المال فی زمن عمر، فإذا خرج العطاء جمع عمر أموال التجار، فحسب عاجلها وآجلها، ثم يأخذ الزكاة من الشاهد والغائب. ورواه أبو عبيد بطريق ابن إسحاق عن الزهری عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف عن عبد الرحمن بن عبد القارئ عن عمر بلفظ أنه كان إذا خرج العطاء أخذ الزكاة من شاهد المال عن الغائب والشاهد (ص٤٣٠)، وسنده حسن أيضا وفيه دلالة على أنهم كانوا يأخذون زكاة العطاء لكونه دينا مستحقا على بيت المال، وإلا لم يكن لأخذ الزكاة منه معنى، فالراجح ما قاله ابن الهمام: إذ تقييد محمد فی "الجامع الصغير" بنصف السنة ربما يشعر بأنه إذا مات فی آخرها (أو مات بعد نصف السنة) يعطى ورثته (عطاءه)، أو قدر عمله وعناءه، وإذا مات قبل نصف السنة، فلايورث وجوبًا إلا أنه يستحب أن يعطى حصته من العام)، والله تعالى أعلم

قوله: "حدثنا ابن أبی زائدة إلخ" دلالته على توريث العطاء إذا مات الرجل بعد تمام السنة ظاهرة، ودليل الاستحقاق بعد تمام السنة، ما رواه عبد الرحمن بن صالح عن الهقل بن زياد، وسيأتی، وما رواه أبو يوسف الإمام فی "الخراج" حدثنا المجالد بن سعيد عن الشعبی عمن شهد عمر بن الخطاب رضی الله عنه قال: لما فتح الله عليه، وفتح فارس والروم جمع ناسا من أصحاب رسول الله ﷺ فقال: ما ترون؟ فإنی أرى أن أجعل عطاء الناس فی كل سنة، وأجمع المال، فإنه أعظم للبركة قالوا: اصنع ما رأيت فإنك إن شاء الله موفق، قال: ففرض الأعطيات الحديث (ص٥٢)، ومراسيل الشعبی صحاح ومجالد حسن الحديث، كما مر غير مرة. فدل على أن وقت استحقاق العطاء تمام السنة دون ماقبله، ويؤيده فی التوريث ما رواه أبو عبيد حدثنا هشام بن عمار عن الوليد بن مسلم عن عثمان بن أبی العاتكة، أو كلثوم بن زياد مولى سليمان بن حبيب، الشك من هشام قال: حدثنی سليمان بن حبيب «إن عمر بن الخطاب فرض لعيال المقاتلة، ولذريتهم

٤٢٧٢– حدثنا يزيد عن إسماعيل بن أبى خالد عن قيس بن أبى حازم قال: قال الزبير لعثمان بعد ما مات عبد الله بن مسعود: "أعطنى عطاء عبد الله فعيال عبد الله أحق به من بيت المال، فأعطاه خمسة عشر ألفا". رواه أبو عبيد أيضا (ص٢٦٠)، وسنده صحيح، وقيس من أجلة التابعين ثقة مخضرم (تهذيب ٨: ٣٨٧).

٤٢٧٣– حدثنا خالد بن عمرو عن على بن جى(١) عن سماك بن حرب قال: حدثنى الحى "أن رجلا مات بعد ثمانية أشهر من السنة فأعطاه عمر بن الخطاب ثلثى عطاءه". رواه أبو عبيد أيضا (ص٢٦١). رواه البلاذرى فى "الفتوح" (ص٤٦٦) عن ابن أبى شيبة: ثنا عبيد الله بن موسى عن على بن صالح بن حى عن سماك بن حرب نحوه قلت: سند ابن أبى شيبة رجاله ثقات. وهذا مرسل فإن سماك بن حرب لم يدرك عمر، وإنما رواه عن رجال الحى.

٤٢٧٤– حدثنا عبد الله بن صالح عن الهقل بن زياد عن الأوزاعى أن عمر بن

العشرات، قال: فأمضى عثمان ومن بعده من الولاة ذلك، وجعلوها موروثة يرثها ورثته الميت منهم من ليس فى العطاء والعشرة» الحديث (ص٢٤١)، وعثمان بن أبى العاتكة ثقة إلا فى حديث على ابن يزيد الألهانى والأمر من على بن يزيد، فإنه ضعيف، كما فى "التهذيب" (٧: ١٢٥)، وكلثوم ابن زياد قاضى دمشق، ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وضعفه النسائى، كما فى "اللسان" (٤: ٤٨٩)، فالإسناد حسن لولا عنعنة الوليد، ولا بأس به فى المتابعات.

قوله: "حدثنا يزيد إلخ". قلت: دلالته على توريث العطاء ظاهرة ولم أعثر على رواية توضح وقت وفاة عبد الله هل كانت بعد ما استوجب العطاء، وتمت السنة أم قبله. وفى قول الزبير: فعيال عبد الله أحق به من بيت المال دلالة على استحقاق الورثة عطاء مورثهم، وإلا لم يكونوا أحق به من بيت مال المسلمين، فافهم.

قوله: "حدثنا خالد بن عمرو إلخ". دلالته على توريث عطاء من مات بعد نصف السنة بقدر عمله وعناءه ظاهرة، وهو مفهوم قول محمد: من مات فى نصف السنة، فلا شىء له من العطاء أى ويستحقه إذا مات نصف السنة بقدر عمله، وإلا لم يكن للتقييد معنى.

قوله: "حدثنا عبد الله بن صالح إلخ". دلالته على توريث عطاء من مات بعد تمام السنة

---

(١) هكذا فى الأصل والصحيح على بن حى وهو على بن صالح بن حى أخو الحسن بن حى ثقة عابد كما فى التقريب.

عبد العزيز كتب أن أنظر فى أهل الدواوين، فمن كان عمل على عطاءه سنة كاملة، وعزم ما نابه من الحمائل، أو قال الجعائل -شك أبو عبيد- وأجزأ بعوثه، ثم يقبض بعد ما يؤمر للناس بأعطياتهم، فمر لأهله لعطاءه حقا واجبا، وانظر من كان اكتتب فى شيء من البعوث، فخرج له عطاءه، فتجهز به ثم أدركه أجله، فلا تعزموا أهله شيئا إنما أخذ حقه». رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٢٦٠)، وسنده حسن مرسل، وهقل بن زياد السكسكى كاتب الأوزاعى ثقة من التاسعة (تقريب ص٣٢). والأوزاعى لم يدرك عمر بن عبد العزيز، وإرسال مثله حجة.

ظاهرة، وقول عمر بن عبد العزيز: فمر لأهله بعطاءه حقا واجبا أصرح شيء فى الدلالة على الوجوب. وفيه دلالة أيضا على أن من أخذ العطاء فى أول العام، ثم مات، أو عزل قبل مضيها لا يجب عليه رد ما بقى، ولا يغرمه ورثته. واختلفت أقوال علماءنا فى ذلك، فقال بعضهم: لا يجب عليه الرد على قياس تعجيل المرأة النفقة، وقيل: يجب رد ما بقى، وقال محمد: أحب إلى رد الباقى، كما لو عجل لها نفقة ليتزوجها فمات قبل التزوج لعدم حصول المقصود. (ولا يخفى ما فيه فإن ما ينفق على المرأة قبل التزوج بها رشوة، وما يأخذه صاحب العطاء فى أول العام ليس برشوة كما لا يخفى)، وعندهما هو صلة من وجه، فينقطع حق الاسترداد بالموت كالرجوع فى الهبة ، ذكره فى "جامع قاضى خان" ، كذا فى "فتح القدير" (٥:٣٠٧). قلت: ويؤيد قولهما قول عمر بن عبد العزيز الخليفة الراشد: فلا تغرموا أهله شيئا إنما أخذ حقه.

قال فى "الكفاية": العطاء ما يكتب للغزاة فى الديوان، ولكل من قام بأمر من أمور الدين كالقاضى والمفتى والمدرس. وفى الابتداء كان يعطى كل من كان له ضرب مزية فى الإسلام كأزواج النبى ﷺ وأولاد المهاجرين اهـ. قال المحقق فى "الفتح": "وهو كالجامكية فى عرفنا إلا أنها شهرية، والعطاء سنوى" اهـ.

قلت: والبركة إنما هى فى السنوى دون الشهرى، كما هو مشاهد، ويؤيده قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه وقد مر. ومن أراد الاطلاع على كيفية تدوين عمر رضى الله عنه الديوان وتفصيل فرضه العطاء لأزواج النبى ﷺ وأصحابه، ولسائر المسلمين صغيرهم وكبيرهم وفطيمهم ومولودهم، فليراجع "الخراج" للإمام أبى يوسف (ص٤٩ و ٥٦) و "كتاب الأموال" لأبى عبيد (ص٢٢٣ إلى ٢٧١) و "فتوح البلدان" (ص٤٥٣ إلى ٤٦٦) للبلاذرى، فتقربها عينه، وينشرح بها صدره، ثم إذا رجع إلى ما آل إليه أمر الأمة اليوم تبدل الفرح بالترح والانشراح بضيق الصدر

أبواب أحكام المرتدين

باب يجوز قتل المرتد بلا إمهال إذا استمهل فيمهل والمستحب أن يؤجل ثلاثة أيام مطلقا

٤٢٧٥- عن عكرمة "أن عليا رضى الله عنه أتى بزنادقة فأحرقهم فبلغ ذلك ابن عباس رضى الله عنه فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لنهى رسول الله ﷺ «لا تعذبوا بعذاب الله»، ولقتلهم لقوله عليه السلام: «من بدل دينه فاقتلوه» رواه البخارى، ووهم الحاكم فى استدراكه عليه، ورواه ابن أبى شيبة وعبد الرزاق فى "مصنفيهما" بدون القصة (زيلعى ٢:١٥٧).

والسرور بالهم والحزن، فإلى الله المشتكى، فإن هذه الأمة لم تؤت إلا من قبلها، ﴿وإن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإذا أراد الله بقوم سوء فلا مرد له وما لهم من دونه من وال﴾. وفى كل ذلك تأييد لما قاله صاحب "الهداية": وما جباه الإمام من الخراج ومن أموال بنى تغلب، وما أهداه أهل الحرب إلى الإمام والجزية يصرف فى مصلح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر والجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماءهم منه ما يكفيهم، ويدفع منه أرزاق المقاتلة وذراريهم إلى أن قال: وأهل العطاء فى زماننا مثل القاضى والمدرس والمفتى، والله تعالى أعلم".

قال المحقق فى "الفتح": وزاد المصنف فى "التجنيس" أنه يعطى أيضا للمعلمين والمتعلمين، وبهذا تدخل طلبة العلم لأنه قبل أن يتأهل عامل بنفسه لكن ليعمل بعده للمسلمين" اهـ (٥:٣٠٧). وقد ذكرنا فى "باب قسمة الغنائم وكيفيتها" فى المتن، وفى الحاشية ما يؤيد ذلك من الآثار، فليراجع.

باب يجوز قتل المرتد بلا إمهال إلا إذا استمهل فيمهل والمستحب أن يؤجل ثلاثة أيام مطلقًا

قوله: "عن عكرمة إلخ". قلت: استدل به صاحب "الهداية" على عدم وجوب الإنظار حيث قال بعد ما حكى عن الشافعى: إن على الإمام أن يؤجله ثلاثة أيام ولا يحل له أن يقتله قبل ذلك لأن ارتداد المسلم يكون عن شبهة ظاهرا، فلا بد من مدة يمكنه التأمل، فقدرناها بالثلاثة.

ولنا قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ من غير قيد الإمهال، وكذا قوله عليه السلام: «من بدل دينه فاقتلوه» (من غير تقييد بإنظار). ولأنه كافر حربى قد بلغته الدعوة فيقتل للحال من غير

٤٢٧٦- عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده معاوية بن حيدة قال: قال رسول الله ﷺ «من بدل دينه فاقتلوه إن الله لا يقبل توبة عبد كفر بعد إسلامه». أخرجه الطبراني في "معجمه الكبير" (زيلعي (٢:١٥٧). وذكره الحافظ في "التلخيص الحبير" (٢:٣٤٩)، وسكت عنه، فهو حسن أو صحيح.

استمهال، وهذا لأنه لا يجوز تأخير الواجب[1] لأمر موهوم (ومقتضاه كراهة الإمهال ثلاثة أيام ونحوها، ولكنا عرفناه من أفعال الصحابة وأقوالهم فغايته انتفاء الكراهة عنه أو استحبابه دون أن يكون واجبا، فيضاد نص الشارع، وذلك لا يجوز. هكذا ينبغي تفسير هذا الكلام كي لا يرد عليه ما أورده العلامة المحقق ابن الهمام في "فتح القدير" (٥:٣٠٨).

قال المحقق: والصحيح من قولي الشافعي: إنه إن تاب في الحال، وإلا قتل لحديث معاذ، وقوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» من غير تقييد بإنظار، وهو اختيار ابن المنذر اهـ، وتمسك به بعض الشافعية في قتل من انتقل من دين كفر إلى دين كفر سواء كان ممن يقر أهل عليه بالجزية أو لا.

وأجاب بعض الحنفية بأن العموم في الحديث في المبدل لا في التبديل، فأما التبديل فهو مطلق لا عموم فيه، وعلى تقدير التسليم، فهو متروك الظاهر اتفاقا في الكافر لو أسلم فإنه يدخل في عموم الخبر وليس مرادا. واحتجوا أيضا بأن الكفر ملة واحدة فلو تنصر اليهودي، أو تهود الوثني لم يخرج عن دين الكفر فوضح أن المراد من بدل دين الإسلام بدين غيره لأن الدين في الحقيقة هو الإسلام. قال الله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾، وما عداه فهو بزعم المدعي. ويؤيد تخصيصه بالإسلام ما جاء في بعض طرقه، فقد أخرجه الطبراني من وجه آخر عن عكرمة عن ابن عباس رفعه «من خالف دينه دين الإسلام فاضربوا عنقه»، قاله الحافظ في "الفتح" (١٢:٢٤٠). قلت: ويؤيده أيضا ما في حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده بعد قوله: «من بدل دينه فاقتلوه إن الله لا يقبل توبة عبد كفر بعد إسلامه»، فإنه صريح في أن المراد بالدين دين الإسلام، والله تعالى أعلم.

وبهذا اندحض كل ما شغب به ابن حزم في "المحلى" في هذا المقام حيث قال فيمن خرج من كفر إلى كفر: إنه لا يترك عليه، بل لا يقبل منه إلا الإسلام، أو السيف اهـ. فقد بينا أن قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» إنما ورد في تبديل الإسلام خاصة بدين غير لا في مطلق التبديل، فلا بد لمن أوجب قتل من خرج من كفر إلى كفر من دليل ناهض، وسيأتي ما يؤيد الحنفية في

---

(١) فور الوجوب مستفاد من الفاء في قوله "فاقتلوه": فإن معناه من بدل دينه يجب قتله مع التبديل؛ لاتصال الجزاء بشرطه، فما قاله ابن الهمام في هذا المقام: ليس على ما ينبغي، فافهم.

٤٢٧٧– عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد القارئ عن أبيه عن عمر رضى الله عنه أنه قال لوفد قدموا عليه من بنى ثور: هل من مغربة خبر؟ قالوا: نعم أخذنا رجلا من العرب كفر بعد إسلامه فقدمناه فضربنا عنقه، فقال: هلا أدخلتموه جوف بيت، فألقيتم إليه كل يوم رغيفًا ثلاثة أيام، واستتبتموه لعله يتوب، أو يراجع أمر الله؟ اللهم لم أشهد ولم آمر ولم أرض إذ بلغنى. رواه مالك فى "الموطأ" (زيلعى ٢:١٥٩)، وأبو يوسف الإمام فى "الخراج" (ص٣٤)، وهو مرسل، ورواه عبد الرزاق عن معمر وابن أبى شيبة عن ابن عيينة كلاهما عن محمد بن عبد القارئ عن أبيه، فعلى هذا هو متصل لأن عبد الرحمن بن عبد سمع عمر ا(لجوهر النقى ٢:١٧٣).

المسألة غير ما ذكره ابن حزم فرده عليهم. قال الموفق فى "المغنى": وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد روى ذلك عن أبى بكر وعمر وعثمان ومعاذ وأبى موسى وابن عباس وخالد وغيرهم، ولم ينكر ذلك، فكان إجماعا (١٠:٧٤).

قلت: ومفاده أن المرتد لا يسترق، ولا توضع عليه الجزية ولا يقبل منه الموادعة لاستلزام كل ذلك إقراره على الردة، وهو لا يجوز إجماعا، ويخالف قوله ﷺ «من بدل دينه فاقتلوه» الدال على وجوب قتله نصا.

قوله: "عن عبد الرحمن بن محمد إلخ". قلت: استدل به بعض العلماء على أن المرتد يستتاب أبدًا ولا يقتل ويودع السجن، لما ورد فى رواية البيهقى من قوله: «فإن أبوا أودعتهم السجن»، ولا حجة لهم فيه. فقد ورد فى مرسل محمد بن عبد الله بن عبد القارئ، عند مالك تقييد الحبس بثلاثة أيام والطرق يفسر بعضها بعضا فعليه يحمل ما فى رواية أنس عند البيهقى وغيره من إيداعهم السجن بالإطلاق، فإن المطلق يحمل على المقيد إذا كان مخرج الحديث واحدًا، ومراسيل مالك موصولة محتج بها، كما مر فى المقدمة. وقد وصل هذا الأثر الطحاوى فى "معانى الآثار" فقال: حدثنا يونس أخبرنا ابن وهب أن مالك حدثه عن عبد الرحمن بن محمد عبد الله بن عبد القارئ عن أبيه عن جده أنه قال: قدم على عمر رجل من قبل أبى موسى، ثم ذكر نحوه" اهـ (٢:١٢٠). وهذا سند صحيح موصول، ولأن قتل المرتد مجمع عليه.

قال الموفق فى "المغنى": "وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد، روى ذلك عن أبى بكر وعمر وعثمان وعلى ومعاذ وأبى موسى وابن عباس وخالد وغيرهم، ولم ينكر ذلك، فكان إجماعًا، وقال النخعى: يستتاب أبدًا، وهذا يفضى إلى أن لا يقتل أبد، وهو مخالف للسنة

٤٢٧٨- ورواه البيهقى عن أنس قال: لما نزلنا على تستر، وفيه: فقدمنا على عمر فقال: يا أنس ما فعل الستة الرهط من بكر بن وائل الذين ارتدوا عن الإسلام، فلحقوا بالمشركين؟ قال: يا أمير المؤمنين! قتلوا فى المعركة، فاسترجع قلت: وهل كان سبيلهم إلا القتل؟ قال: نعم، كنت أعرض عليهم الإسلام فإن أبوا أودعتهم السجن، ذكره الحافظ فى "التلخيص" (٢:٣٥)، وسكت عنه، فهو حسن أو صحيح، وأسنده ابن حزم فى "المحلى" (١١:١٩١) نا عبد الله بن ربيع نا عبد الله بن محمد بن عثمان نا على بن عبد العزيز نا الحجاج بن المنهال نا حماد بن سلمة أنا داود، وهو ابن أبى هند عن الشعبى عن أنس بن مالك الحديث، وصححه.

والإجماع اهـ، ملخصا (١٠:٧٤ و ٧٧). وزعم المحقق فى "الفتح" "أن حديث عمر رضى الله عنه هذا يدل على وجوب التأجيل، ثم قال فى تأويله: إنه لعله طلب التأجيل" (٥:٣٠٨).

والحق ما قاله الطحاوى فى "معانى الآثار" له: "فهذا سعد وأبو موسى رضى الله عنهما لم يستتيباه، وأحب عمر أن يستتاب، فقد يحتمل أن يكون ذلك؛ لأنه كان يرجو له التوبة، ولم يوجب عليهم بفعلهم شيئا لأنهم فعلوا ما لهم أن يروه فيفعلوه، وإن خالف رأى إمامهم اهـ" (٢:١٢١). وإن سلمنا دلالته على الوجوب فليس ذلك لوجوب إمهال المرتد مطلقا، بل للنهى عن إقامة الحدود فى دار الحرب، وقد ورد فى رواية أنس عند البيهقى أن المرتدين قتلوا بالمعركة، فأنكر عمر ذلك. وقال: لأن يكون أخذتهم سلما أحب إلى من كذا وكذا، كما فى لفظ داود بن أبى هند عن الشعبى عن أنس عند الطحاوى (٢:١٢٠)، وسنده صحيح.

قال الموفق فى "المغنى": "إنه أى المرتد لا يقتل حتى يستتاب ثلاثا، هذا قول أكثر أهل العلم، منهم عمر وعلى وعطاء والنخعى ومالك والثورى وإسحاق وأصحاب الرأى، وهو أحد قولى الشافعى، وروى عن أحمد رواية أخرى أنه لا تجب استتابته لكن تستحب، وهذا القول الثانى للشافعى، وهو قول عبيد بن عمير وطاوس ويروى ذلك عن الحسن لقول النبى ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» ثم استدل للقائلين بوجوب الاستتابة ثلاثا بحديث عمر الذى رواه مالك وقد ذكرناه آنفا اهـ (١٠:٧٦-٧٧). فتراه قد عزى إلى الحنفية القول بوجوب الاستتابة خلاف ما ذكره صاحب "الهداية" والطحاوى، ونصه: قد تكلم الناس فى المرتد عن الإسلام أ يستتاب أم لا؟ فقال قوم: إن استتابه الإمام فهو أحسن، فإن تاب وإلا قتل، وممن قال ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد رحمة الله عليهم، وقال آخرون: لا يستتاب، وجعلوا حكمه كحكم الحربيين إذا بلغتهم

٤٢٧٩- عن معمر عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن أبيه قال: أخذ ابن مسعود قومًا ارتدوا عن الإسلام من أهل العراق، فكتب فيهم إلى عثمان، فرد إليه عثمان أن أعرض عليهم دين الحق، وشهادة أن لا إله إلا الله، فإن قبلوها، فخل عنهم، وإن لم يقبلوها، فاقتلهم، فقبلها بعضهم فتركه، ولم يقبلها بعضهم فقتله. رواه عبد الرزاق، كما في "المحلى" (١١: ١٩٠)، وسنده صحيح.

٤٢٨٠- عن ابن جريج أخبرني سليمان بن موسى أنه بلغه عن عثمان بن عفان أنه كفر إنسان بعد إيمانه فدعاه إلى الإسلام ثلاثا فأبى فقتله. رواه عبد الرزاق، كما في "المحلى" (١١: ١٩٠)، وهو مرسل صحيح، ورواه الإمام أبو يوسف في "الخراج" (ص٢١٤). وبهذا السند عن عثمان قال: يستتاب المرتد ثلاثا.

الدعوة، وقد ذكرناه وقالوا: إنما يجب الاستتابة لمن خرج عن الإسلام لا عن بصيرة منه به، فأما من خرج منه إلى غيره على بصيرة: فإنه يقتل ولا يستتاب، وهذا قول قال به أبو يوسف في "كتاب الإملاء"، قال: أقتله ولا أستتيبه إلا أنه إن بدرني بالتوبة خليت سبيله، ووكلت أمره إلى الله اهـ (٢: ١٢٠) قلت: ولكن قول أبي يوسف في الخراج: يدل على وجوب الاستتابة مطلقًا، فإنه قال: وأما المرتد عن الإسلام إلى الكفر، فقد اختلفوا فيه، فمنهم من رأى استتابته، ومنهم من لم ير ذلك، ثم قال بعد ما ذكر حجج من قال بوجوبها: فبهذه الأحاديث يحتج من رأى من الفقهاء، وهم كثير الاستتابة.

وأحسن ما سمعنا في ذلك -والله أعلم- أن يستتابوا فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم على ما جاء من الأحاديث المشهورة، وما كان عليه من أدركناه من الفقهاء اهـ (ص٢١٣ و ٢١٥)، وأول قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» على أنه فيمن أقام على تبديله.

وقال محمد في "الموطأ": إن شاء الإمام أخر المرتد ثلاثا إن طمع في توبته أو سأله عن ذلك المرتد، وإن لم يطمع في ذلك، ولم يسأله المرتد فقتله فلا بأس" اهـ (ص٣٦٩). وهذا صريح في عدم الوجوب، وهو الموافق لظاهر الرواية في المذهب والله تعالى أعلم.

قوله: "عن معمر الزهري إلخ" استدل به من لم ير الاستتابة ثلاثة أيام لقول عثمان: أعرض عليهم دين الحق، فإن لم يقبلوها فاقتلهم، من غير تقييد بالإنظار، ويحتمل أن يكون لم يقيد بذلك لمرور الأجل في المراسلة والمكاتبة، فاكتفى به، وقد روى عنه قولا وفعلا أنه كان يرى استتابة المرتد ثلاثا، كما ذكرناه في المتن، ولكنه موقوف لا يصلح معارضا للمرفوع المتصل فيحمل على الندب.

٤٢٨١- حدثنا أشعث عن الشعبي قال: قال ﷺ: «يستتاب المرتد ثلاثا فإن تاب وإلا قتل»، رواه الإمام أبو يوسف في "الخراج" (ص٢١٤). وهو مرسل حسن، وأشعث ابن سوار من رجال مسلم والأربعة إلا أبا داود، وثقه ابن معين في رواية، وقال البزار: لا نعلم أحدا ترك حديثه إلا من هو قليل المعرفة، كذا في "التهذيب"، وضعفه آخرون، ومشاه بعضهم.

٤٢٨٢- نا عثمان عن سعيد بن أبي عروبة عن أبي العلاء عن أبي عثمان النهدي أن عليا استتاب رجلا كفر بعد إسلامه شهرا، فأبى فقتله. رواه عبد الرزاق، كما في "المحلى" (١١: ١٩١)، ولم يعله بشيء.

قوله: "حدثنا أشعث إلخ". ظاهره وجوب الاستتابة ثلاثًا ولكن المرسل لا يصلح معارضا للمرفوع المتصل الصحيح وهو قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» الدال على جواز القتل بدون الاستتابة فيحمل المرسل على الندب. قال في "الهداية": "وعن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه يستحب أنه يؤجله ثلاثة أيام طلب ذلك أو لم يطلب".

حكم من قتل المرتد قبل أمر الإمام:

وفيه أيضا "فإن قتله قاتل قبل عرض الإسلام عليه كره ولا شيء على القاتل ومعنى الكراهية ههنا ترك المستحب وانتفاء الضمان لأن الكفر مبيح للقتل والعرض بعد بلوغ الدعوة غير واجب" اهـ. قال المحقق في "الفتح": "فهي كراهة تنزيه وعند من يقول بوجوب العرض كراهة تحريم، وفي "شرح الطحاوي": إذا فعل ذلك بغير إذن الإمام أدب اهـ" (٥: ٣١٠). قلت: ودليل جواز القتل بدون الاستتابة ما مر من فعل أبي موسى وسعد، ولم يوجب عليهم عمر بفعلهم شيئا، فدل على انتفاء الضمان، فافهم.

هل يؤجل المرتد فوق ثلاثة أيام؟

قوله: نا عثمان، وقوله: عن معمر إلخ فيه تأجيل المرتد فوق ثلاثة أيام.

وظاهر المذهب أنه لا يؤجل فوقها لما قد عرفت أن تأجيل المرتد خلاف الأصل فإذا اختلف الروايات في مدته أخذ بالمتيقن وهو ثلاثة أيام، لأنها مدة ضربت لإبلاء الأعذار بدليل حديث حبان ابن منقذ في الخيار ثلاثة أيام ضربت للتأمل لدفع الغبن وقصة موسى عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام مع العبد الصالح ﴿إن سألت عن شيء بعدها فلا تصاحبني﴾، وهي الثالثة إلى قوله: ﴿قد بلغت مني عذرا﴾ (فمن أجل ثلاثا فقد أعذر)، وهو المروي عن عمر رضي الله عنه (أي وعن

٤٢٨٣- عن معمر عن أيوب عن حميد بن هلال عن أبى بردة قال: قدم على أبى موسى الأشعرى معاذ بن جبل من اليمن وإذا برجل عنده فقال: ما هذا؟ فقال: رجل كان يهوديا فأسلم ثم تهود ونحن نريده على الإسلام منذ أحسبه قال: شهرين قال: معاذ الله لا أقعد حتى تضربوا عنقه فضربت عنقه ثم قال معاذ: قضاء الله ورسوله. رواه عبد الرزاق (المحلى لابن حزم ١١: ١٩١). ورجاله كلهم ثقات، وأصله عند البخارى ومسلم من دون ذكر الاستتابة منذ شهرين، ورواه أبو داود من طرق فى بعضها: فقتل وكان قد استتيب قبل ذلك، وفى بعضها: فدعاه أبو موسى، فأبى عشرين ليلة، أو قريبا منها، وجاء معاذ فدعاه فأبى، فضربت عنقه، قال أبو داود: رواه عبد الملك بن عمير عن أبى بردة، فلم يذكر الاستتابة، وكذا ابن فضيل عن الشسيبانى، وقال المسعودى عن القاسم يعنى ابن عبد الرحمن فى هذه القصة: فلم ينزل (أى معاذ) حتى ضرب عنقه، وما استتابه، كذا فى "فتح البارى" (١١: ٢٤٣)، ورجح الحافظ الروايات المثبتة للاستتابة على الروايات الساكتة عنه، وعلى رواية المسعودى النافية لها.

عثمان بل وعن النبى ﷺ مرسلا أيضا)، قاله المحقق فى "الفتح" (٥: ٣٠٨)، فدل على أنه لا حاجة إلى التأخير فوق ثلاثة أيام، وأيضا فليس فى الروايات أن عليا وأبا موسى أجلاه شهرا أو شهرين بعد الاستتابة، وبعد عرض الإسلام عليه، فيحتمل أن يكونا قد أخره إلى مثل هذه المدة للتثبت والتنقير عما نسب إليه، وهذا مما لا نزاع فيه. والكلام إنما هو فيما إذا ثبتت الردة بإقراره، أو بالبينة العادلة، وأتى به الإمام، فعرض عليه الإسلام وأبى، فلا يؤجل فوق ثلاثة أيام، بقى أن الإمام أو نائبه إن كان يطمع فى رجوعه إلى الإسلام بتأجيله فوق ثلاثة أيام نحو شهر أ وشهرين، فهل له أن يؤجله إلى تلك المدة؟ لم أره صريحا فى كتب[1] القوم، ومقتضى القواعد أن له ذلك إن كان خيرا للمسلمين لأن التقييد بالثلاثة إنما كان لعدم الحاجة إلى الزيادة، فإن تحققت الحاجة جازت الزيادة.

فالظاهر أن ما ورد من التأجيل إلى شهر أو شهرين فى هذه الروايات محمول عند علمائنا على الجواز، إذا كان خيرا للمسلمين ورجا بذلك عوده إلى الإسلام، والله تعالى أعلم.

---

(١) ثم وجدت فى "المبسوط" ما يدل على أن المرتدين إن طلبوا الموادعة مدة، لينظروا فى أمورهم فلا بأس بذلك، إن كان خيرا للمسلمين ولم يكن للمسلمين بهم طاقة، وقد بينا أن المرتد إذا طلب التأجيل، يؤجل إلا أن هناك لا يزاد على ثلاثة أيام؛ لتمكن المسلمين من قتله، وههنا لا طاقة بهم للمسلمين، فلا بأس بأن يمهلوهم مقدار ما طلبوا من المدة اهـ (١٠: ١١٧)، وفيه دلالة أن المرتد لا يمهل فوق ثلاثة أيام مطلقا، إلا إذا كانوا جماعة لا طاقة بهم للمسلمين.

باب لا يستتاب الزنديق وهو الذى يظهر الإسلام ويخفى الكفر

٤٢٨٤- روى الثورى عن أبى إسحاق عن حارثة بن مضرب أنه أتى عبد الله فقال: ما بينى وبين أحد من العرب إحنة (حقد)، وإنى مررت بمسجد بنى حنيفة، فإذا هم يؤمنون بمسيلمة، فأرسل إليهم عبد الله، فجاء بهم واستتابهم غير ابن النواحة قال له: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لولا أنك رسول لضربت عنقك، فأنت اليوم لست برسول أين ما كنت تظهر من الإسلام؟ قال: كنت أتقيكم به، فأمر به قرظة بن كعب

باب لا يستتاب الزنديق وهو الذى يظهر الإسلام ويخفى الكفر

قوله: "روى الثورى إلخ". قال الجصاص: فهذا مما يحتج به من لم يقبل توبة الزنديق، وذلك لأنه أى عبد الله استتاب القوم، وقد كانوا مظهرين لكفرهم، وأما ابن النواحة فلم يستتبه لأنه أقر أنه كان مسراً للكفر مظهرا للإيمان على وجه التقية، وقد كان قتله إياه بمحضر من الصحابة؛ لأن فى الحديث أنه شاور الصحابة فيهم اهـ. وقال الطحاوى: فهذا عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قد قتل ابن النواحة، ولم يقبل توبته إذ علم أن هكذا خلقه يظهره التوبة إذا ظفر به، ثم يعود إلى ما كان عليه إذا خلى اهـ (٢: ١٢١).

وقال الحافظ فى "الفتح": واستدل به أى بحديث على فى قتل الزنا دقة على قتل الزنديق من غير استتابة وتعقب بأن فى بعض طرقه، كما تقدم أن عليا استتابهم. (قلت: ولكنه منتف فى أثر ابن مسعود هذا)، وقد نص الشافعى، كما تقدم على القبول مطلقا، وقال: يستتاب الزنديق، كما يستتاب المرتد وعن أحمد وأبى حنيفة روايتان: إحداهما: لا يستتاب.

والأخرى: إن تكرر منه لم تقبل منه وهو قول الليث وإسحاق والأول هو المشهور عن المالكية وحكى عن مالك إن جاء تائبا يقبل منه، وإلا فلا، وبه قال أبو يوسف، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائنى وأبو منصور البغدادى، وعن بقية الشافعية أوجه كالمذاهب المذكورة. واستدل من منع بقوله تعالى ﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا﴾، فقال: الزنديق لا يطلع على صلاحه لأن الفساد إنما أتى مما أسره، فإذا اطلع عليه، وأظهر الإقلاع عنه لم يزد على ما كان عليه، واستدل لمالك بأن توبة الزنديق لا تعرف قال: وإنما لم يقتل النبى ﷺ المنافقين للتألف، ولأنه لو قتلهم لقتلهم بعلمه فلا يؤمن أن يقول قائل إنما قتلهم لمعنى آخر. ومن حجة من استتابهم قوله تعالى: ﴿اتخذوا أيمانهم جنة﴾، فدل على أن إظهار الإيمان يحصن من القتل.

(قلنا: نعم ما لم نطلع منه على ردة بعد الإيمان، ولم يطلع النبى ﷺ على ذلك من أقوام

فضرب عنقه بالسوق ثم قال: من أراد أن ينظر إلى ابن النواحة قتيلا بالسوق؟ أخرجه الجصاص فى "أحكام القرآن" له (٢:٢٨٧)، والمذكور من السند صحيح، والمحدث لا يسقط من أهل الإسناد إلا ما كان سالما، وأصله عند أبى داود فى "سننه" (٣:٣٩) إلا قوله: أين ما كنت تظهر من الإسلام؟ قال: كنت أتقيكم به. ورواه الأثرم بإسناده عن ظبيان بن عمارة أن رجلا من بنى سعد مر على مسجد بنى حنيفة فذكر الحديث، وفيه: فأتى بهم فتابوا، فخلى سبيلهم إلا رجلا منهم يقال له: ابن النواحة قال: قد أتيت بك مرة فزعمت أنك قد تبت وأراك قد عدت فقتله. كذا فى "المغنى" لابن قدامة (١:٧٩)، ورواه الطحاوى (٢:١٢١) والدارمى عن ابن معير السعدى أبسط منه، كما فى "جمع الفوائد" وفى "مجمع الزوائد" عزاه إلى أحمد وقال: ابن معير لم أعرفه والباقون ثقات.

معلومين من المنافقين وإنما اطلع على ذلك منهم مجملا مبهما لا على التعيين. لقوله تعالى: ﴿ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم) الآية. وقد بسط الكلام فى ذلك ابن حزم فى المحلى(١١:٢٠١) وكلهم أجمعوا على أن أحكام الدنيا على الظاهر والله يتولى السرائر (قلنا: وإذا عثرنا على رجل أنه يسر بالكفر، وقامت البينة العادلة على إسراره بذلك ظهر كونه زنديقًا ولم يكن كفره من السرائر التى يتولاها الله تعالى فإن مصداقها ما لم يطلع عليه أحد من الناس، فافهم). قال: وقال ﷺ لأسامة: هلا شققت عن قلبه وقال للذى ساره فى قتل رجل: أليس يصلى؟ قال: نعم! قال: أولئك الذين نهيت عن قتلهم وفى بعض طرق حديث أبى سعيد قال ﷺ: إنى لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس أخرجه مسلم اهـ (١٢:٢٤١).

قلنا: كل ذلك فيمن لم تتكرر منه الردة، ولم نطلع على إخفاءه بالكفر بعد الإيمان، كما لا يخفى على من تأمل سياق الأخبار والله تعالى أعلم. قال فى "الدر": وكذا الكافر بسبب الزندقة لا توبة له، وجعله فى "الفتح" ظاهر المذهب. (قال الشامى: والمراد بعدم التوبة أنها لا تقبل منه فى نفى القتل عنه، كما مر فى السابق). لكن فى "الخانية" الفتوى على أنه إذا أخذ قبل توبة، ثم تاب لم تقبل توبته، ويقتل، ولو أخذ بعدها قبلت اهـ" (٣:٤٥٨).

وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: واختلف الفقهاء فى استتابة المرتد والزنديق، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر فى الأصل: لا يقتل المرتد حتى يستتاب ومن قتل مرتدا قبل أن يستتاب فلا ضمان عليه، وذكر بشر بن الوليد عن أبى يوسف فى الزنديق الذى يظهر الإسلام قال أبو حنيفة: أستتيبه كالمرتد فإن أسلم خليت سبيله وإن أبى قتلته، وقال أبو يوسف كذلك زمانا،

٤٢٨٥- عن على رضى الله عنه أنه أتى برجل عربى قد تنصر فاستتابه، فأبى أن يتوب، فقتله وأتى برهط يصلون، وهم زنادقة، وقد قامت عليهم بذلك الشهود العدول فجحدوا، وقالوا: ليس لنا دين إلا الإسلام فقتلهم ولم يستتبهم، ثم قال: أتدرون لم استتبت النصرانى؟ استتبته لأنه أظهر دينه فأما الزنادقة الذين قامت عليهم البينة، فإنما قتلتهم لأنهم جحدوا ، وقد قامت البينة، رواه الأثرم بإسناده، واحتج به الموفق فى "المغنى".

فلما رأى ما يصنع الزنادقة ويعودون قال: أرى إذا أتيت بزنديق آمر بضرب عنقه ولا أستتيبه، فإن تاب قبل أن أقتله خليته، وذكر سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبى يوسف قال: إذا زعم الزنديق أنه قد تاب حبسته حتى أعلم توبته اهـ (٢٨٦:٢).

فإن قيل: يشبه أن يكون مذهب ابن مسعود فى قتله ابن النواحة من غير استتابة أنه رأى قول النبى ﷺ: «لولا أنك رسول لضربت عنقك» حكما منه بقتله، لولا علة الرسالة، فلما ظفر به ورفعت العلة أمضاه فيه، ولم يستأنف له حكم سائر المرتدين قاله الخطابى، كما فى "عون المعبود" (٣٩:٣).

قلنا: قوله ﷺ: لولا أنك رسول لضربت عنقك كان مبنيا على قول ابن النواحة برسالة مسيلمة الكذاب ونبوته، وارتفع ذلك بتوبته ودخوله فى الإسلام، فلم يكن لابن مسعود أن يقتله بمجرد قوله ﷺ هذا: ما لم يعثر منه على ردة بعد الإيمان، وإلا لقتله قبل إشهاد الشهود عليه، واحتال بقتله، ولكنه أخره سنين عديدة، فلما عثر على ذلك منه قتله من غير استتابة لزندقته، وأظهر كونه مستحقا لقتل من أول أمره، وأن النبى ﷺ إنما كان قد خلى سبيله لكونه رسولا، وهو اليوم ليس برسول، وقد ثبتت زندقته، فلا يخلى سبيله، فافهم.

قوله: "عن على إلخ". دلالته على عدم استتابة الزنديق، وعلى عدم قبول توبته ظاهرة، فلا حجة فيه للموفق على أن إنكار المرتد ردته ليس بتوبة، ولا رجوع ما لم ينطق بالشهادتين، فإن الأثر إنما هو فى الزنديق، وقد فارق حكمه حكم سائر المرتدين، وأيضا فما حكاه عن بعض أصحاب أبى حنيفة أن إنكار المرتد يكفى فى الرجوع إلى الإسلام، فالمراد الإنكار مع الإقرار بالشهادتين صرح به فى "كافى الحاكم"، وفى "البيرى مع الأشباه" (رد المحتار ٤٦٢:٣).

باب إسلام المرتد وتوبته أن يتبرأ عن الأديان أو عما انتقل إليه ولا يكتفى منه بإتيان الشهادتين

٤٢٨٦- روى الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله قال: أخذ بالكوفة رجال يؤمنون بمسيلمة الكذاب فكتب فيهم إلى عثمان فكتب عثمان "أعرض عليهم دين الحق وشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ﷺ، فمن قالها وتبرأ من دين مسيلمة، فلا تقتلوه، ومن لزم دين مسيلمة فاقتله، فقبلها رجال منهم، ولزم دين مسيلمة رجال فقتلوا"، ذكره الجصاص فى "أحكام القرآن"، والمذكور من السند مرسل صحيح، وقد وصله عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن أبيه عن ابن مسعود، كما مر فى الباب السابق.

٤٢٨٧- حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة ثنا أبو أسامة عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: لا يقبل الله من مشرك أشرك بعد ما أسلم عملا حتى يفارق المشركين إلى المسلمين، رواه ابن ماجه (١٨٥)، وسنده صحيح، فقد صحح بعض الأئمة حديث بهز عن أبيه عن جده، كما مر فى "المقدمة"، ورواه الطحاوى (١٢٣:٢) حدثنا ابن مرزوق ثنا عبد الله بن بكر ثنا بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال: قلت: يا رسول الله! ما آية الإسلام؟ قال: «أن تقول أسلمت وجهى لله وتخليت وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتفارق المشركين إلى المسلمين» اهـ، وسنده صحيح أيضا.

باب إسلام المرتد وتوبته أن يتبرأ عن الأديان أو عما انتقل إليه ولا يكتفى منه بإتيان الشهادتين

قوله: "روى الزهرى إلخ". قلت: دلالة قول عثمان رضى الله عنه: فمن قالها، وتبرأ من دين مسيلمة إلخ على اشتراط التبرى مع الشهادتين ظاهرة.

قوله: "حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة إلخ". قلت: فسر بعضهم المفارقة بأن يهاجر من دارهم إلى دار المسلمين وهو بعيد فإن وجوب الهجرة يعم المسلم والمرتد كليهما إذا لم يتمكن المرء من دينه فى دار الحرب والحديث إنما ورد فى حق المرتد خاصة، فلا بد من حمل المفارقة على معنى يخص به وليس إلا أن يتبرأ عن دين الكفار ويفارقهم فى عقيدتهم وزيهم إلى عقيدة المسلمين وزيهم. قال الطحاوى: فلما كان جواب رسول الله ﷺ لمعاوية بن حيدة لما سأله عن آية الإسلام

باب لا تقتل المرأة المرتدة بل تحبس وتجبر على الإسلام إلا إذا كانت ذات رأى وتبع فتقتل

٤٢٨٨- حدثنا الحسين بن إسحاق التسترى ثنا هرمز بن المعلى ثنا محمد بن

أن تقول: أسلمت وتخليت، وكان التخلى هو ترك كل الأديان إلى الله، ثبت بذلك أن كل من لم يتخل مما سوى الإسلام لم يعلم بذلك دخوله فى الإسلام، وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمة الله عليهم أجمعين اهـ (٢:١٢٤).

قال فى "الهداية": «وكيفية توبته أن يتبرأ عن الأديان كلها سوى الإسلام لأنه لا دين له، ولو تبرأ عما انتقل إليه كفاه لحصول المقصود» اهـ. قال المحقق فى "الفتح": قيل: هو أن يقول: تبت ورجعت إلى دين الإسلام، وأنا برىء من كل دين غير الإسلام. قيل: لكن هذا بعد أن يأتى بالشهادتين، والإقرار بالبعث والنشور مستحب. وبه قالت الأئمة الثلاثة اهـ" (٥:٣٠٩).

قلت: وهذا أى اشتراط التبرئ إنما هو فى إسلام المرتد، وأما فى إسلام الكافر الأصلى، فقد يكتفى بقول: لا إله إلا الله، وقد يكتفى بقوله محمد رسول الله، أو بقوله: إنى مسلم، أو دخلت فى دين محمد ﷺ، كما ذكره فى "فتح القدير" و "رد المحتار" و "البحر الرائق" مفصلا بما لا مزيد عليه، وذكر الموفق فى "المغنى" اشتراط التبرى إذا كان كفره بما سوى جحد الواحدانية، أو جحد رسالة سيدنا محمد ﷺ، أو جحدهما معًا، وإذا كان كفره بجحد أحدهما، أو كليهما، فشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله لم يكشف عن صحة ما شهد عليه به، وخلى سبيله اهـ (١٠:١٠٠).

قلت: والظاهر أن اشتراط التبرى عندنا إنما هو فيما إذا انتحل دينا آخر، وإن لم ينتحل دينا آخر بأن كان كفره بمجرد كلمة ردة جرت على لسانه فلا، وإن اشترط التبرى فيمن انتحل دينا آخر إنما هو شرط لإجراء أحكام الدنيا عليه أما بالنسبة لأحكام الآخرة، فيكفيه التلفظ بالشهادتين ملخصا، كما فى "رد المحتار" (٣:٤٤٢). وما ذكرنا من الآثار فى المتن كله وارد فيمن انتحل دينا آخر، كما لا يخفى، والله تعالى أعلم.

باب لا تقتل المرأة المرتدة بل تحبس وتجبر على الإسلام إلا إذا كانت ذات رأى وتبع فتقتل

قوله: "حدثنا الحسين بن إسحاق إلخ". قلت: قد اضطرب الحافظ فى تحسين الحديث وتضعيفه كما ترى، والحق تحسينه لأنى لم أجد أحدًا من رواته مضعفا فى "الميزان" وقال الهيثمى فى "مجمع الزوائد": رواه الطبرانى، وفيه راو لم يسم، قال مكحول: عن ابن لأبى طلحة اليعمرى

سلمة عن الفزارى عن مكحول عن أبى طلحة اليعمرى عن أبى ثعلبة الخشنى عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ قال له حين بعثه إلى اليمن: أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه فإن تاب فاقبل منه، وإن لم يتب فاضرب عنقه. وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن تابت فاقبل منها وإن أبت فاستتبها، رواه الطبرانى فى "معجمه" (زيلعى ٢:٧٥). قال الحافظ فى "الدراية" (٢:٢٧): إسناده ضعيف. ثم ذكره فى "الفتح" بلفظ. "فإن عادت وإلا فاضرب عنقها"، وقال: وسنده حسن، والحق أن الحديث واحد، وقد وهم الحافظ فى لفظه، والراجح من اللفظ ما ذكره الزيلعى، والحافظ نفسه فى الدراية،

وبقية رجاله ثقات اهـ.

قلت: هو معدان بن أبى طلحة الكنانى اليعمرى روى عن عمر بن الخطاب وأبى الدرداء وثوبان، وعنه سالم بن أبى الجعد والسائب بن حبيش وأهل الشام كما فى "التهذيب" (١٠:٢٢٨) فالإسناد حسن كما قاله الحافظ فى "الفتح"، والمعروف بنسبة اليعمرى هو معدان هذا وحده. فإن السمعانى لم يذكر فى "الأنساب" أحدا يعرف بها غيره والله تعالى أعلم. ومعدان هذا من رجال مسلم والأربعة ثقة، كما فى "التقريب" (ص٢١١). ومع ذلك فالصحيح من اللفظ ما ذكره الحافظ نفسه فى "الدراية"، والزيلعى فى "نصب الراية"، والمحقق فى "الفتح"، والهيثمى فى "المجمع". واللفظ الذى ذكره الحافظ فى "الفتح"، لم يعزه إلى أحد ممن خرجه، فلا حجة فيه ما لم يعرف من خرجه والذى أخرجه الطبرانى عن معاذ ليس إلا باللفظ الذى أودعناه فى المتن.

وقد عثرت فى هذا المقام على أوهام للحافظ المقدام فإنه ذكر ههنا أى فى باب حكم المرتد والمرتدة أن أبا بكر قتل امرأة ارتدت. أخرجه الدارقطنى من وجه حسن اهـ (١٢:٢٤٠). وإنما أخرجه الدارقطنى فى "سننه" عن سعيد بن عبد العزيز منقطعا. وقد اعترف الحافظ بانقطاع إسناده فى "الدراية" (ص٢٧٢). فكان عليه أن يقول: أخرجه الدارقطنى من وجه حسن مرسلا، وقال: وأخرج الدارقطنى عن ابن المنكدر عن جابر أن امرأة ارتدت فأمر النبى ﷺ بقتلها اهـ (١٢:٢٣٦). وسكت عنه، وقد التزم فى الأحاديث المزيدة فى "الفتح" شرط الصحة أو الحسن وأثر جابر هذا ضعيف البتة؛ فإن الدارقطنى أخرجه من طريق عبد الله بن أذنية عن هشام بن الغاز عن محمد بن المنكدر به، وعبد الله بن أذنية جرحه ابن حبان فقال: لا يجوز الاحتجاج به بحال، وقال الدارقطنى: متروك. وقال ابن عدى: منكر الحديث (زيلعى ٢:١٥٨). وضعفه على بن حرب، وقال الحاكم والنقاش: روى أحاديث موضوعة، قاله الحافظ فى "لسان الميزان" (٣:٢٥٧).

والمحقق فى "فتح القدير" (٥: ٣١٢)، والحافظ الهيثمى فى "مجمع الزوائد" (٦: ٢٦٣)، وسنده حسن، كما قاله الحافظ فى "الفتح"، ونفصله فى الحاشية.

وذكر هذا الحديث فى مناكيره (٣: ٣١٧). فكيف ساغ له أن يسكت عنه فى "الفتح" ولا يبين[1] وهنه؟ فإن قيل: لعله اعتمد قول الذهبى فى "الميزان": عبد الله بن عطارد بن أذينة الطائى بصرى لين (٢: ٥٧)، قلنا: ما كان له أن يعتمد ذلك، فإن الذهبى لم يتنبه لكون عبد الله بن عطارد هو عبد الله بن أذينة بعينه، ولذا أفرد لهما ترجمتين والحافظ قد تنبه لذلك، وعرف بأن عبد الله بن عطارد هو ابن أذينة نفسه قد ينسب إلى جده، فكيف جاز له أن يغتر بمجرد قول الذهبى هذا؟ وهو يعرف بعدم تنبهه لما تنبه هو له، كما يدل على ذلك كلامه فى "اللسان" (٣: ٣١٧).

والذهبى لم يلين عبد الله بن أذينة قط بل اقتصر فى ترجمته على قول ابن حبان: حدث بنسخة لا يحل ذكرها إلا على سبيل القدح اهـ (٢: ٢٢). وإنما لين عبد الله بن عطارد بن أذينة أنه آخر غير عبد الله بن أذينة ولم يصب فى ذلك، فقد صرح ابن عدى بكونهما واحداً، فافهم. وقد حكم الحافظ فى "التلخيص": بضعف إسناد حديث جابر هذا فأصاب.

ونصه: حديث جابر أن امرأة يقال لها أم رومان ارتدت «فأمر النبى ﷺ بأن يعرض عليها الإسلام فإن تابت وإلا قتلت». (رواه) الدارقطنى والبيهقى من طريقين وزاد فى أحدهما، فأبت أن تسلم فقتلت. وإسناداهما ضعيفان اهـ (٢: ٣٤٩). وقال فى "الدراية": "وفى إسناده عبد الله بن أذينة، وقد قال فيه ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج به بحال" اهـ (ص٢٧٢).

فإن قيل: أخرجه الدارقطنى أيضا عن معمر بن بكار السعدى ثنا إبراهيم بن سعد عن الزهرى عن محمد بن المنكدر عن جابر قلنا: معمر بن بكار فى حديثه وهم قاله العقيلى، وهذا الحديث ملحق بالأول (زيلعى (٢: ١٥٨). أراد بالأول حديث عائشة أخرجه الدارقطنى عن محمد ابن عبد المالك الأنصارى عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت: ارتدت امرأة يوم أحد، فأمر النبى ﷺ أن تستتاب، فإن تابت، وإلا قتلت، ومحمد بن عبد المالك هذا قال أحمد وغيره فيه: يضع (زيلعى)، فوهم معمر بكار فجعله عن إبراهيم بن سعد عن الزهرى عن محمد بن المنكدر عن

---

(١) فإن قيل: فهذا يرفع الأمان عن سكوت الحافظ عن الأحاديث المزيدة فى "الفتح" رأساً، قلت: كلا فقد عرفت أن للحافظ مستندا فى تحسينه من قول الذهبى فى عبد الله بن عطارد إنه بصرى لين، فإن كان تحرير ما فى "الفتح" مقدما على تحرير ما فى "اللسان" فلا إشكال، وإن كان مؤخرا فلعله اعتمد على تليين الذهبى، ولم يلتفت إلى توهين غيره إياه وأيضا فإن للحديث طرقا عند الدارقطنى فى بعضها معمر بن بكار السعدى ليس إلا وهو، وإن كان العقيلى نسبه إلى الوهم فقد قال الذهبى: صويلح، ذكره ابن أبى حاتم فى "الثقات" كما فى "اللسان" (٦: ٦٦)، وبقية الإسناد رجاله ثقات، فلعل الحافظ سكت عن الحديث وحسنه؛ لتعدد طرقه.

٤٢٨٩- عن حفص بن سليمان أبى عمر الأسدى عن موسى بن أبى كثير عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة أن امرأة على عهد رسول الله ﷺ ارتدت فلم يقتلها، رواه ابن عدى فى "الكامل"، وقال: لا يرويه عن موسى بن أبى كثير غير حفص وضعف حفص بن سليمان اهـ (زيلعى ٢:١٥٧). قلت: قال فيه أحمد: صالح، ومرة: ما به بأس وقال محمد بن سعيد العوفى عن أبيه: حدثنا حفص لو رأيته لقرت عيناك فهما وعلما وقال أبو عمر الدانى: قال وكيع: كان ثقة اهـ. من "التهذيب" (٢:٤٠٠ و٤٠١)، وهو شاهد حسن لحديث معاذ المتقدم.

٤٢٩٠- عن خلاس بن عمرو عن على قال: المرتدة تستتاب ولا تقتل. أخرجه الدارقطنى فى سننه ثم قال: وخلاس ضعيف (زيلعى ٢:١٥٨). قلت: يا سبحان الله!.

توثيق خلاس بن عمرو

خلاس بن عمرو من رجال الجماعة أخرج له الشيخان وغيرهم، وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه: ثقة ثقة. وقال الآجرى عن أبى داود: ثقة ثقة. وقال ابن معين: ثقة. وقال العجلى: بصرى تابعى ثقة. وقال الحاكم: كان أبوه صحابيا. وقال الجوزجانى والعقيلى: كان على شرطة على. وقال الحافظ: قد ثبت أنه قال: سألت عمار بن ياسر، ذكره محمد بن نصر فى كتاب الوتر من "التهذيب" (٣:١٧٧) ملخصا: قلت: فلا ينكر سماعه من على، فالأثر صحيح، ولا أقل من أن يكون حسنا قال الزيلعى: وأخرج عبد الرزاق نحوه عن الحسن وعطاء وإبراهيم النخعى اهـ.

جابر، ولم يروه إبراهيم بن سعد عن الزهرى، ولا الزهرى عن محمد بن المنكدر، وإنما رواه محمد ابن عبد المالك عن الزهرى عن عروة عن عائشة وهو متهم بالوضع فلا حجة فيه، ولو سلم أن معمر بن بكار لم يهم فهو محمول على أن المرأة المرتدة كانت ذات رأى وتبع، ومثلها تقتل إجماعًا. قال المحقق فى "الفتح": ولهذا قلنا: لو كانت المرتدة ذات رأى وتبع تقتل لا لردتها، بل لأنها حينئذ تسعى فى الأرض بالفساد (٥:٣١١)، ودلالة الحديث الذى فتحنا به الباب على الجزء الأول منه ظاهرة.

قوله: عن حفص بن سليمان إلخ دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، وحفص بن سليمان هذا هو صاحب القراءة، والإمام فيها حسن الحديث على الأصل الذى أصلناه فى "المقدمة".

قوله: "عن خلاس بن عمرو إلخ". قلت: دلالته على النهى عن قتل المرتدة ظاهرة

٤٢٩١- أخبرنا أبو حنيفة عن عاصم بن أبى النجود عن أبى رزين عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: "لا يقتل النساء إذا ارتددن عن الإسلام ويجبرن عليه"، أخرجه الإمام محمد بن الحسن فى الآثار (ص٨٧). والإمام أبو يوسف فى الخراج (ص٢١٥) بلفظ "لا يقتل النساء إذا هن ارتددن عن الإسلام، ولكن يحبسن ويدعين إلى الإسلام ويجبرن عليه" اهـ. ورواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" عن عبد الرحمن بن سليمان ووكيع عن أبى حنيفة به بلفظ أبى يوسف، ورواه عبد الرزاق فى "مصنفه" أواخر القصاص: أخبرنا سفيان الثورى عن عاصم عن أبى رزين به، وأخرجه الدارقطنى من طريق أبى مالك النخعى أحد الضعفا عن عاصم به (زيلعى ٢:١٥٨، دراية ص ٢٧٢). فلم ينفرد أبو حنيفة به، بل تابعه عن عاصم سفيان وأبو مالك، وكفى بأبى حنيفة إماما وبسفيان متابعًا، وعاصم من رجال الجماعة، وثقه الأئمة الأعلام. وقال ابن معين: ثقة، لا بأس به، من نظراء الأعمش اهـ. من "التهذيب" (٥:٣٩ و٤٠). وأبو رزين مسعود ابن مالك الأسدى الكوفى ثقة فاضل من الثانية، ومن رجال الخمسة (تق ص ٢٠٦).

ولا يلتفت إلى تضعيف من ضعفه لأجل الخلاس. فقد عرفت أن كثيرا من الأعلام قد وثقوه، ولو ضعفنا الرجال بمجرد كلام بعض الجارحين فيه، لم يسلم لنا كبير شيء، وضاع معظم الحديث، كما لا يخفى.

التنبيه على وهم ابن التركمانى فى قوله: "أبو رزين صحابى":

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة إلخ". قلت: وهم ابن التركمانى حيث قال فى "الجوهر النقى" متكلما على رجال السند: وأبو رزين صحابى اهـ (٢:١٧٢). فأبو رزين الذى يروى عنه عاصم ليس بصحابى، بل هو من كبار التابعين، كما ذكره فى المتن. ذكرناه الحافظ فى "الإصابة" فى القسم الثالث. وقال: مختلف فى إدراكه، ثم ذكره فى القسم الرابع، وقال: ذكره ابن شاهين فى الصحابة، وتعقبه أبو موسى، وقال: لا صحبة له ولا إدراك اهـ (٧:٧٢ و ٧٣)، وأبو رزين الصحابى إنما لقيط بن صبرة روى عنه عاصم بن لقيط، كما فى "التهذيب" (٨:٤٥٦). لم يدركه عاصم بن بهدلة، ولم يكن ليدركه قال ابن التركمانى: وذكر أبو عمر (هو الحافظ ابن عبد البر) فى "التمهيد" أن أبا حنيفة والثورى رويا هذا الأثر عن عاصم، وكذا أخرجه دارقطنى فى سننه بسند جيد عنهما عن عاصم، وأخرجه عبد الرزاق فى "مصنفه" عن الثورى عنه، فقد تابع الثورى

٤٢٩٢- عن ابن عمر قال: وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازى النبى ﷺ فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان. رواه الجماعة إلا النسائى.

أبا حنيفة اهـ (٢:١٧٢).

التنبيه على وقوع التصحيف فى نسخة الدارقطنى

قلت: وتبين بذلك وقوع التصحيف فى نسخة الدارقطنى المطبوعة بالهند، وكذا فى النسخة التى وقعت بيد الزيلعى والحافظ ابن حجر، فقد وقع فيها نا عبد الرزاق عن سفيان عن أبى حنيفة عن عاصم بن أبى النجود إلخ (٢:٣٣٨). وإنما هو نا عبد الرزاق عن سفيان وعن أبى حنيفة عن عاصم إلخ. يؤيده أن عبد الرزاق أخرجه فى "المصنف" عن سفيان عن عاصم ولم يذكر أبا حنيفة، فالصحيح ما قاله ابن عبد البر: إن الدارقطنى أخرجه عنهما عن عاصم، لا كما يوهمه عبارة النسخة الحاضرة، وإن سلمنا أن سفيان رواه عن أبى حنيفة فيمكن أن يكون سمعه بعد ذلك عن عاصم بلا واسطة كما يشعر به لفظ عبد الرزاق فى "المصنف" فإن سفيان أدرك عاصما، كما أدركه أبو حنيفة، فاندحض به ما قاله الحافظ فى "الفتح": رواه أبو حنيفة عن عاصم عن أبى رزين عن ابن عباس، وخالفه جماعة من الحفاظ فى المتن اهـ (١٢:٢٣٦).

فليت شعرى من هؤلاء الحفاظ وهل الحافظ إلا سفيان فى عصره وهل أحد من معاصريه يساميه فى الحفظ والإتقان؟ فماذا على أبى حنيفة إن خالفه الناس إذا وافقه سفيان وهو أرجحهم فى الحفظ والثقة وله شأن رفيع فى الحديث وأى شأن؟ قال ابن التركمانى وحكى الترمذى وابن عبد البر وغيرهما، (كابن المنذر فإنه قال: قال الجمهور: تقتل المرتدة وقال على: تسترق، وقال عمر ابن عبد العزيز: تباع بأرض أخرى، وعزى إلى الثورى مثل ما ذكره عنه الترمذى وابن عبد البر، كذا فى "فتح البارى" (١٢:٢٣٦) أن مذهب الثورى أن المرأة تحبس ولا تقتل فيبعد أن يكون هذا مذهبه ثم يقول: أما من ثقة فلا اهـ كما حكاه عنه البيهقى أنه سئل عنه أى عن حديث عاصم عن أبى رزين عن ابن عباس لا يقتل النساء إذا ارتددن فقال: أما من ثقة فلا اهـ" (٢:١٧٢)، فلو كان الحديث ضعيفا وراويه غير ثقة عنده لم يذهب إليه قط وإن سلمنا أنه صعفه لما فى عاصم من المقال فذهابه إليه، وإفتاءه به يدل على أنه وجد لعاصم متابعًا فيه وثبتت عنده صحته، وعاصم قد وثقه جماعة، وأخرج له الشيخان فى "صحيحيهما" مقرونا بغيره، وأخرج له الحاكم فى "المستدرك"، وابن حبان فى "صحيحه"، كما فى "الجوهر النقى".

قوله: "عن ابن عمر إلخ". قال أبو عمر فى "التمهيد": روى قتادة عن خلاس عن على مثله، (أى مثل ما رواه أبو حنيفة وسفيان عن عاصم عن أبى رزين عن ابن عباس) وهو قول الحسن

٤٢٩٣- ورواه أحمد وأبو داود وابن حبان والحاكم عن رباح بن ربيع، وفيه: فقال ﷺ: ما كانت هذه لتقاتل، كذا فى "النيل" (٧: ١٤٧) وسنده صحيح، كما تقدم فى أول الكتاب.

وعطاء ومن حجتهم أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن قتل النساء والولدان "الجوهر النقى".

الجواب عن حجج القائلين بقتل المرتدة:

قال المحقق فى "الفتح": "وهذا أى قوله: نهى عن قتل النساء، مطلق يعم الكافرة أصليا وعارضا وثبت تعليله ﷺ بالعلة المنصوصة فى الحديث من عدم حرابها بقوله «ما كانت هذه لتقاتل» فكان مخصصا لعموم ما رواه الشافعى من قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» بعد أن عمومه مخصص بمن بدل دينه من الإسلام إلى الكفر، وأيضا فإن الأصل تأخير الأجزية إلى دار الآخرة وإنما عدل عنه دفعا لشرنا جاز لمصالح تعود إلينا فى هذه الدار كالقصاص وحد القذف والشرب والزنا والسرقة، شرعت لحفظ النفوس، والأعراض، والعقول، والأنساب، والأموال، فكذا يجب فى القتل بالردة أن يكون لدفع شر حرابه، لا جزاء على فعل الكفر، لأن جزائه أعظم من ذلك عند الله، فيختص بمن يتأتى منه الحراب وهو الرجل. ولهذا نهى النبى ﷺ عن قتل النساء، وعلله بأنها لم تكن تقاتل على ما صح من الحديث، ولهذا قلنا: لو كانت المرتدة ذات رأى وتبع تقتل لا لردتها بل لأنها حينئذ تسعى فى الأرض بالفساد اهـ" (٥: ٣١١).

وبهذا اندحض ما احتج به الجمهور من حيث النظر، بأن الكافرة الأصلية تسترق فتكون غنيمة للمجاهدين والمرتدة لا تسترق عندهم فلا غنم فيها فلا يترك قتلها، ذكره الحافظ فى "الفتح" (١٢: ٢٤٠)، فإن علة النهى عن قتل النساء ليس استغنامنا باسترقاقها كما زعموا، بل العلة إنما هى عدم حرابها، كما هى منصوصة فى الحديث، فانهدم البناء بانهدام المبنى، وكذا بطل ما قاله السهيلى فى "الروض الأنف": ولم يصب من قاس المرأة المرتدة على نساء الحرب، فإن المرتدة لا تسترق لا تسبى، كما تسبى نساء الحرب، فلذلك نهى النبى ﷺ عن قتل نساء الحرب ليكن مالا للمسلمين ذكره الزيلعى (٢: ١٥٧)، فإن تعليل النهى بقوله: ليكن مالا للمسلمين ممنوع. وقال أبو الفتح اليعمرى فى سيرته "عيون الأثر": حديث من بدل دينه فاقتلوه، وحديث أنه ﷺ نهى عن قتل النساء عامان متعارضان، وكل من الفريقين يخص أحد الحديثين بالآخر، ولكن حديث من بدل دينه فاقتلوه، فيه مع العموم قوة أخرى وهى تعليق الحكم بالردة والتبديل، ذكره الزيلعى أيضا.

ولا يخفى ما فيه فإن مثل هذه القوة حاصل لعموم النهى عن قتل النساء أيضا، وهو

٤٢٩٤- حدثنا ابن مرزوق ثنا أبو داود الطيالسى ثنا سليمان بن معاذ الضبى عن عمار بن أبى معاوية الدهنى عن أبى الطفل أن قومًا ارتدوا، وكانوا نصارى، فبعث إليهم على بن أبى طالب معقل بن قيس التيمى، فقال لهم: إذا حككت رأسى فاقتلوا المقاتلة، واسبوا الذرية، فأتى على طائفة منهم، فقال: ما أنتم؟ فقالوا: كنا قوما نصارى، فخيرنا بين الإسلام، وبين ديننا، فاخترنا الإسلام، ثم رأينا أن لا دين أفضل من ديننا الذى كنا عليه، فنحن نصارى، فحك رأسه فقتلت المقاتلة وسبيت الذرية. قال عمار: فأخبرنى أبو شعبة أن عليا أتى بذراريهم، فقام مسقلة بن هبيرة الشيبانى فاشتراهم من على بمائة ألف فأتاه بخمسين ألفا، فقال على: إنى لا أقبل المال إلا كاملا، فدفن المال فى داره وأعتقهم، ولحق بمعاوية، فنفذ على عتقهم، رواه الطحاوى فى "معانى الآثار"، وسنده حسن وسليمان بن معاذ هذا من رجال مسلم والأربعة إلا ابن ماجة قال أحمد: لا بأس به، واستشهد به البخارى (حاشية التقريب ص ٧٨).

تعليله ﷺ بقوله: ما كانت هذه لتقاتل، وفيه قوة أخرى وهى بقاؤه على عمومه فى غير محل النزاع اتفاقًا بخلاف عموم حديث من بدل دينه فاقتلوه فإنه مخصص بمن بدل دينه من الكفر إلى الإسلام وبمن بدل دينه كرها لا طوعًا وهو إجماع. فإن قيل: وكذا عموم النهى عن قتل النساء مخصص بسابة الرسول ﷺ فقد قلتم بقتلها، كما تقدم، وكذا بالساحرة، فإنكم قائلون بقتلها، كما سيأتى، قلنا: ليس ذلك من التخصيص فى شيء، فإنا نقول بقتل المرأة عند انتفاء علة النهى عن قتلها ولا بد، وسابة الرسول، وكذا الساحرة كالمقاتلة عندنا تقتل. فبطل احتجاج من احتج على قتل المرتدة بما ورد فى بعض الأحاديث والآثار من قتل من كانت تسب الرسول ﷺ وتشتمه من نساء أهل الذمة وأهل العهد من اليهود وأمثالهم، ولا حجة لهم لما عرفناك. وأيضا فإن قتل السابة والساحرة ليس مما أجمع عليه أئمتنا فقد قال أبو يوسف فى "الخراج": وأيما رجل مسلم سب رسول الله ﷺ أو كذبه أو عابه أو تنقصه فقد كفر بالله، وبانت منه زوجته، فإن تاب وإلا قتل. وكذلك المرأة إلا أن أبا حنيفة قال: لا تقتل المرأة وتجبر على الإسلام اهـ (١:٢١٧)، وسيأتى بيان الخلاف فى الساحرة، فانتظر، ولعلك لا تجد مثل هذا التأييد لأبى حنيفة رحمه الله وأصحابه فى المسألة فى كتاب غير هذا، ولله الحمد على ما أنعم وعلم وفهم.

قوله: "حدثنا ابن مرزوق إلخ" دلالته على الامتناع من قتل المرتدة ظاهرة فإن معقل بن قيس لم يقتل من المرتدين غير المقاتلة وسبى الذرية وهى تعم النساء والصبيان، يدل على ذلك لفظ

٤٢٩٥- حدثني أبو الزناد عن هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر الصديق قالت: قد رأيت أم محمد بن علي بن أبي طالب، وكانت من سبي بني حنيفة فلذلك سميت الحنفية وسمى ابنها محمد بن الحنفية، قال: وحدثني عبد الله بن نافع عن أبيه قال: كانت أم زيد بن عبد الله بن عمر من ذلك السبي، رواه الواقدي في "كتاب الردة" (زيلعي ٢:١٥٣)، ورجاله كلهم ثقات، والواقدي مقبول في المغازي، صرح به الحافظ في "التلخيص"، كما مر في باب "لا توضع الجزية على أهل الأوثان" إلخ. قال ابن التركماني: وهو المشهور في "كتب السير" أن أبا بكر قتل أهل الردة، وسبى نساءهم ولم يقتلن اهـ (الجوهر النقي ٢:١٧٣).

الطبري في تاريخه، ثم أقبل بهم حتى مر بهم على مصقلة بن هبيرة الشيباني وهو عامل على أردشير خره وهم خمسمائة إنسان فبكى النساء والصبيان إلخ (٤:٧٥). وإذا لم تقتل المرتدة، وهي حرب علينا، فلأن لا تقتل إذا لم تحارب أولى.

قوله: "حدثني أبو الزناد إلخ". قلت: دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، فإن أبا بكر لم يقتل المرتدات وهن حرب علينا فكيف تقتل إذا لم تحارب؟ قال ابن التركماني: ثم حكى البيهقي عن الشافعي أنه قال لمخالفه: قد روى بعضهم أن أبا بكر قتل نسوة ارتددن عن الإسلام فكيف لم تقر إليه؟ ثم ذكر البيهقي ذلك (الأثر)، ثم حكى عن الشافعي أنه قال: مما كان لنا أن نحتج إذ كان ضعيفًا عند أهل الحديث قلت: فلذلك لم يصر إليه مخالفه وأيضا فقد خالف ما هو المشهور في كتب السير أن أبا بكر قتل أهل الردة، وسبى نساءهم ولم يقتلن اهـ (٢:١٧٣)، فتبين بذلك أن ما رواه الواقدي هو المشهور عند أهل السير لم ينفرد هو به، ودلالته على الامتناع من قتل المرتدة ظاهرة.

استرقاق المرتدة:

ثم اعلم أن المرتدات إنما يسبين، ويسترققن إذا حارب أهل الردة المسلمين، والتحقوا بدار الحرب وإذا لم يحاربوا فلا تسترق، بل تحبس وتجبر على الإسلام، كما قاله علي وابن عباس: وعن الإمام في رواية "النوادر": تسترق[1] (مطلقا) لو في دار الإسلام، ولو أفتى به حسما لقصدها السيء لا بأس به، وتكون قنة للزوج بالاستيلاء (مجتبى).

لحاشية.

٤٢٩٦- حدثنى "أبو مسهر عن سعيد بن عبد العزيز التنوخى أن أم قرفة الفزارية كانت فيمن ارتد فأتى بها أبو بكر فقتلها ومثل بها، قال أبو مسهر: وأبى سعيد أن يخبرنا كيف مثل بها، رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص١٨٠). وسنده صحيح منقطع قال: (الزيلعى ٢:١٨٥). أخرج الدارقطنى عن سعيد بن عبد العزيز أن أبا بكر قتل أم قرفة الفزارية فى ردتها قتلة مثلة شد رجليهما بفرسين ثم صاح بهما فشقاها لكن قيل: إن سعيدا هذا لم يدرك أبا بكر فيكون منقطعًا اهـ. وقال الحافظ فى الفتح (١٢:٢٤٠): أخرج الدارقطنى أثر أبى بكر من وجه حسن اهـ. (أى مرسلا). وقال فى "التلخيص" (٢:٣٥٠): فى "السير": أن النبى ﷺ قتل أم قرفة يوم قريظة وهى غير تلك اهـ.

وفى "الفتح": إذا ارتدت فى دار الإسلام صارت فيئا للمسلمين فتسترق على رواية "النوادر": بأن يشتريها من الإمام، أو يهبها له. أما لو ارتدت فيما استولى عليه الكفار، وصار دار حرب، فله أن يستولى عليها بنفسه بلا شراء ولا هبة، كمن دخل دار الحرب متلصصا، وسبى منهم، وهذا ليس مبنيًا على رواية "النوادر"؛ لأن الاسترقاق وقع فى دار الحرب، لا فى دار الإسلام، كذا فى "الدر" و "رد المحتار" (٣:٤٧٠)، وفيه أيضا: "والمرتدة تحبس أبدًا ولا تجالس، ولا تؤاكل حتى تسلم ولا تقتل" اهـ قال الشامى: لم يذكر ضربها فى ظاهر الرواية، وعن الإمام أنها تضرب فى كل يوم ثلاثة أسواط، وعن الحسن تسعة وثلاثين إلى أن تموت أو تسلم، وهذا قتل معنا؛ لأن موالاة الضرب تفضى إليه، كذا فى "الفتح" اهـ.

قوله: "حدثنى أبو مسهر إلخ". قلت: دلالته على الجزء الآخر من الباب ظاهرة فترى -والله أعلم- أن أبا بكر رضى الله عنه إنما قتل أم قرفة لكونها ذات رأى وتبع قال فى "المبسوط": إن أم قرفة كان لها ثلاثون ابنا وكانت تحرضهم على قتال المسلمين ففى قتلها كسر شوكتهم، ويحتمل أنه كان من الصديق بطريق المصلحة والسياسة كما أمر بقطع يد النساء اللاتى ضربن الدف لموت رسول الله ﷺ لإظهار الشماتة (١٠:١١٠) ألا ترى أنه قتلها قتلة مثلة وهى منهية عنها إجماعًا، وإنما ذلك نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين والمتقيات، فافهم. فاندحض به ما قاله الحافظ فى "الفتح": "وتعقب أى قول الحنفية بأن ابن عباس راوى الخبر قد قال: تقتل المرتدة، وقتل أبو بكر فى خلافته امرأة ارتدت، والصحابة متوافرون، فلم ينكر ذلك عليه أحد، وقد أخرج ذلك كله ابن المنذر، وأخرج الدارقطنى أثر أبى بكر من وجه حسن اهـ" (١٢:٢٤٠).

فقد رأيت أن أثر أبى بكر ليس فيه حجة للجمهور لكونه قتلها مثلةً والنهى عن المثلة مجمع

٤٢٩٧- أخبرنا الثورى عن يحيى بن سعيد أن عمر بن الخطاب أمر فى أم ولد تنصرت أن تباع فى أرض ذات مؤنة عليها، ولا تباع فى أهل دينها، فبيعت بدومة الجندل من غير أهل دينها. رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (زيلعى ٢:١٥٨). وهو مرسل صحيح ويحيى بن سعيد عده ابن عيينة فى محدثى الحجاز الذين يجيئون بالحديث على وجهه، وابن المدينى فى أصحاب صحة الحديث وثقاته، وابن عمار فى موازين أصحاب الحديث، كما فى "التهذيب" (١١:٢٢٣)، فإرساله كإرساله ابن سيرين والحسن والنخعى.

باب لا يقتل الذمى إذا تحول من دين كفر إلى دين كفر

قال الله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾، فالدين فى الحقيقة هو الإسلام،

عليه، كما مر فى أبواب كيفية القتال فهل يحتج به الجمهور على جواز المثلة بالمرتدة أيضا؟ كلا، فكيف ساغ لهم الاحتجاج بما لا يصلح للاحتجاج به إلا على الوجه الذى ذكرناه، ونحن أول قائل به، على أن أثر أبى بكر هذا منقطع، كما ذكرنا، والخصم لا يحتج بالمنقطع، كما هو معروف، ولذا قال الإمام الشافعى: فما كان لنا أن نحتج به إذ كان ضعيفا عند المحدثين، فافهم.

وأما إن ابن عباس راوى الخبر قال: تقتل المرتدة فالجواب إعمال الخبرين أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر. فقوله "تقتل المرتدة" محمول عندنا على ما إذا كانت ذات رأى وتبع، والنهى على ما إذا لم تكن كذلك، وهو الموفق لنهيه ﷺ عن قتل النساء وتعليله بأنها ما كانت لتقاتل الدال على جواز قتلها إذا باشرت القتال بنفسها أو برأيها، والله تعالى أعلم.

قوله: "أخبرنا الثورى إلخ". دلالته على امتناع عمر من قتل المرتدة ظاهرة، وفى "الهداية" عن "الجامع الصغير": وتجبر المرأة على الإسلام حرة كانت أو أمة والأمة يجبرها مولاها. أما الجبر فلما ذكرنا (من أثر على وابن عباس) ومن المولى لما فيه من الجمع بين الحقين اهـ. وفى "الكفاية": قال أبوحنيفة: إذا ارتدت الأمة، واحتاج المولى إلى خدمتها دفعت إليه، وأمره القاضى أن يجبرها على الإسلام اهـ" (٥:٣١١) مع "الفتح"، ومفاده أنه إن لم يكن محتاجًا إلى خدمتها، فحكمها الحبس، ويقوم النفى والتغريب ببيعها فى أرض ذات مؤنة عليها من غير أهل دينها مقامه، كما لا يخفى، فالأثر موافق لما ذهبنا إليه غير مخالف لها، والله تعالى أعلم.

باب لا يقتل الذمى إذا تحول من دين كفر إلى كفر

قوله: "قال الله تعالى إلخ". قلت: قد تقدم فى باب جواز قتل المرتد بلا إمهال أن بعض

وما عداه، فهو بزعم المدعى (فتح البارى ١٢: ٣٤).

الشافعية احتج بعموم قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» على قتل الذمى إذا انتقل من دين كفر إلى دين كفر آخر، وهو رواية عن أحمد، وروى عنه أنه يقر عليه إن كان تحول إلى دين يقر عليه بالجزية عنده، قال فى "الشرح الكبير": "نص عليه أحمد، وهو ظاهر كلام الخرقى، واختيار الخلال وصاحبه، وقول أبى حنيفة، وأحد قولى الشافعى لأنه لم يخرج عن دين أهل الكتاب (أى عن دين الكفر)، فأشبه غير المنتقل، وإ انتقل غير الكتابى إلى دين أهل الكتاب أقر، ويحتمل أن لا يقبل منه إلا الإسلام اهـ" (١٠: ٦٣٢).

والجواب عن حجة ابن حزم فى الباب:

وذهب أهل الظاهر ومنهم ابن حزم إلى أنه لا يقر على غير دينه أصلا بل يجبر على الإسلام فإن أبى، ولم يسلم يقتل، ولا حجة لهم فى قوله ﷺ: من بدل دينه فاقتلوه، لأن عمومه منقوض بمن بدل الكفر بالإسلام وبمن بدل الإسلام بالكفر كرها، وقد بينا فى الباب المذكور ما يدل على كون الإسلام مراداً بالدين من نص الحديث. ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾، فلا يراد بالدين فى كلام الشارع غيره، فإن ما عداه فهو دين بزعم المدعى فقط، وإذا كان ذلك كذلك، فلا يكون قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» دالا على وجوب قتل الذمى إذا خرج من دين كفر إلى دين كفر آخر ومن ادعى ذلك فعليه البيان، فإن قيل: يجب قتله لأنه ذمى نقض العهد، فإنا لم نقره إلا على دينه الذى كان عليه لا على دين آخر سواه فأشبه ما لو نقضه بترك التزام الذمة، قاله ابن قدامة فى "شرح الكبير" (١٠: ٦٣٢).

قلنا: لا نسلم خروجه من دينه الذى أقررنا عليه، فإن الكفر ملة واحدة فلو تنصر اليهودى لم يخرج عن دين الكفر وكذا لو تمجس الوثنى سلمنا، ولكن تقريره على الشر يستلزم تقريره على الخير بالأولى وإنكار ذلك مكابرة فما بالكم لا تقرون المجوسى إذا تنصر والوثنى إذا تهود على دين هو خير مما كان عليه ولا تقبلون منه الجزية التى قبلتموها منه، وهو مجوسى أو وثنى؟، وتمسك بعض الشافعية بعموم قوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾، وقال: يؤخذ منه أنه لا يقر على غير الإسلام إذا بدل دينه، وأجيب بأنه ظاهر فى أن من ارتد عن الإسلام أن لا يقر على ذلك، لا فيمن تحول من دين كفر إلى كفر آخر، سلمنا لكن لا يلزم من كونه لا يقبل منه أنه لا يقر عليه بالجزية، بل عدم القبول والخسران إنما هو فى الآخرة، سلمنا ولكن المستفاد أنه لا يقر عليه، فلو رجع إلى الدين الذى كان عليه، وكان مقرا عليه بالجزية، فإنه يقبل وإن لم يسلم مع

٤٢٩٨- عن زيد بن أسلم أرسله: من غير دينه فاضربوا عنقه، "لمالك"، وقال فى "تفسيره": ومعنى قول رسول الله ﷺ: من بدل دينه فاقتلوه، من خرج من الإسلام إلى غيره لا من خرج من دين غير الإسلام إلى غيره كمن يخرج من يهودية إلى نصرانية، أو مجوسية، ومن فعل ذلك من أهل الذمة لم يستتب ولم يقتل (جمع الفوائد ١:٢٨٣). قلت: وتأيد تفسيره بقوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾.

٤٢٩٩- نا ابن جريج قال: حديث رفع إلى على فى يهودى تزندق ونصرانى تزندق قال: دعوه يحول من دين إلى دين. رواه عبد الرزاق (المحلى ١١:١٩٧) لابن حزم. وأعله بالانقطاع، وهو ليس بعلة عندنا إذا كان المرسل ثقة، ولا يظن بابن جريج أنه حمله عن كذاب، ولا عن غير ثقة عنده، ولم يبين حاله قاله ابن القيم فى "زاد المعاد" (٢:٢٣٤).

إمكان الإمساك بأنا لا نقبل منه، ولا نقتله (بل فننسبه إلى الدين الذى كان عليه، ونعده من أهله لا من أهل دين تحول إليه)، قاله الحافظ فى "الفتح" (١٢:٢٤٠).

وبهذا كله اندحض ما شغب بن ابن حزم فى هذا الباب، فإنه ذكر للحنفية والمالكية دلائل لم نرهم يحتجون بها، ثم ردها عليهم، ولم يذكر لما ذهب إليه دليلا ناهضا غير ما فى قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» من العموم، وقد عرفناك أنه لا يقوم له به حجة.

قوله: "عن زيد بن أسلم إلخ". قلت: ومالك أعرف بمعانى الحديث من ألوف من أمثال ابن حزم ونحوه وقد حمل الحديث على من خرج من الإسلام إلى غيره، ونفى حمله على من خرج من دين غير الإسلام إلى غيره، فمن ادعى عمومه لذلك، فليأت ببرهان.

قوله: "نا ابن جريج إلخ". قلت: أثر على هذا نص فى موضع النزاع، وقد تأيد بقوله عز وجل: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ الدال على أن ما عداه ليس بدين، فالخارج من دين كفر إلى آخر ليس بخراج مما أقررناه عليه.

الكفر ملة واحدة:

فإن الكفر ملة واحدة وإذا تأيد الحديث بإشارة النص القرآنى انجبر ضعفه فكيف؟ وليس الانقطاع فى القرون الفاضلة بعلة قادحة عندنا، وأما قول ابن حزم: ولا حجة فى أحد بعد رسول الله ﷺ إلخ (١١:١٩٧)، فكلمة حق أريد بها الباطل، فإن ذلك إنما هو إذا كان قول الصحابى مخالفًا لقول الرسول، فهل عنده نص من رسول الله ﷺ يدل صريحا على وجوب قتل الذمى إذا

٤٣٠٠- وروى أبو يوسف فى "الآثار" له (١٧١:١) عن أبى حنيفة عن حماد عن سعيد بن جبير عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال: الكفر كلهم ملة واحدة لا نرثهم ولا يرثونا. وهذا مرسل صحيح، فإن مراسيل سعيد بن جبير رضيها يحيى بن سعيد كما مر فى "المقدمة" عن "التدريب".

٤٣٠١- عن أبى حميد الساعدى رضى الله عنه قال: خرج رسول الله ﷺ حتى إذا خلف ثنية الوداع إذا كتيبة قال: من هؤلاء؟ قالوا: بنو قينقاع وهو رهط عبد الله بن سلام قال: وأسلموا؟ قالوا: لا، بل هم على دينهم قال: قل لهم، فليرجعوا فإنا لا نستعين بالمشركين، أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١٢٢:٢). وسكت عنه هو والذهبى، وصححه البيهقى (نيل ١٢٧:٧).

باب يقسم مال المرتد إذا قتل أو مات أو لحق بدار الحرب بين ورثته المسلمين إذا كان مما اكتسبه قبل الردة

٤٣٠٢- عن سماك بن حرب عن دثار بن يزيد عن عبيد بن الأبرص أن على بن

خرج من دين كفر إلى كفر آخر؟ كلا لن يجد إلى ذلك سبيلا. وليس عنده غير عموم قوله: من بدل دينه فاقتلوه. وقد بينا أنه ليس على عمومه إجماعًا وأن ا لمراد بالدين إنما هو الإسلام لا غيره، وبعد ذلك فقول على رضى الله عنه إنما هو مفسر لقول الرسول غير مخالف له كما زعم ابن حزم.

قوله: "وروى أبو يوسف إلخ". قلت: هو نص فى موضع النزاع صريح فى أن الكفر كله ملة واحدة، فالخارج من دين كفر إلى غيره ليس بخارج مما أقررناه عليه.

قوله: "عن أبى حميد الساعدى إلخ". قلت: فيه أنه ﷺ سمى اليهود مشركين، فلو تحول يهودى أن نصرانى إلى دين المجوس، أو أهل الأوثان لم يكن خارجا من دينه، فإنه الآن مشرك، كما كان قبله. فدل على أن الكفر كله ملة واحدة. فإن قيل: أ ليس أن من أهل الكفر من تنكح نساءهم، وتؤكل ذبائحهم، وأن منهم من ليس كذلك، فكيف يكون الكفر ملة واحدة؟ مع أنها افترقت على فرق عديدة أكثرها أهل الأهواء لا تقبل شهادتهم، وتكره إمامتهم، ويجب قتالهم إذا خرجوا من طاعة الإمام، ولا يقدح ذلك فى عموم كلمة الإسلام كلهم أجمعين، فافهم.

باب يقسم مال المرتد إذا قتل أو مات أو لحق بدار الحرب بين ورثته المسلمين إذا كان مما اكتسبه قبل الردة

قوله: "عن سماك بن حرب إلخ". قلت: ومعنى قوله: ميراث المرتد لولده أى لولده عند

أبى طالب قال: ميراث المرتد لولده، رواه سفيان (المحلى ١١: ١٩٧ لابن حزم)، ولم يعله بشيء، ولو كان له علة لصاح بها، فهو حسن أو صحيح، وقد تكلم فى هذا الإسناد فى بعض المواضع من المحلى لأجل سماك، وأنه يقبل التلقين، ولكن حديث القدماء عنه صحيح مستقيم، وهذا منه فإن سفيان من قدماء أصحابه.

٤٣٠٣- عن "الأعمش عن الشيبانى قال: أتى على رضى الله عنه بشيخ كان نصرانيا فأسلم ثم ارتد عن الإسلام، فقال له على: لعلك إنما ارتددت لأن تصيب ميراثا ثم ترجع إلى الإسلام؟ قال: لا! قال: فلعلك خطبت امرأة فأبوا أن يزوجوكها، فأردت أن تزوجها، ثم تعود إلى الإسلام؟ قال: لا! قال: فارجع إلى الإسلام قال: لا حتى ألقى المسيح، فأمر به فضربت عنقه، فدفع ميراثه إلى ولده من المسلمين، وعن ابن مسعود بمثله، رواه سفيان، كما فى "المحلى" (١: ١٩٧)، ولم يعله بشيء.

٤٣٠٤- عن إسحاق بن راشد أن عمر بن عبد العزيز كتب فى رجل من المسلمين أسر فتنصر إذا علم ذلك ترث منه امرأته، وتعتد ثلاثة قروء ودفع ماله إلى ورثته من المسلمين لا أعلمه قال إلا أن يكون له وارث على دينه فى أرض، فهو أحق به، رواه عبد الرزاق، كما فى المحلى (١: ١٩٧). وإسحاق بن راشد ثقة من السابعة (تقريب ص١٣).

٤٣٠٥- حدثنا الأعمش عن أبى عمرو (هو الشيبانى) عن على رضى الله عنه أنه

الردة، وهو ظاهر، أو لولده عند الموت وهو محتمل، وفيه دلالة على أن ماله لا يكون فيئا للمسلمين، كما قاله الإمام الشافعى، ومن وافقه.

قوله: "عن الأعمش". وقوله: "عن إسحاق إلخ". دلالة الأول على أن ميراث المرتد بين ورثته المسلمين ظاهرة، وكذا دلالة الثانى. وقوله: إلا أن يكون له وارث على دينه فى أرض، فهو أحق به إنما ذلك فيمن ارتد فى دار الحرب، واكتسب الأموال هناك، فيرثه فى كسب الردة من كان على دينه، وقرينة ذلك أنه أفتى بذلك فى أسير من المسلمين تنصر، فأمر بدفع ماله إلى ورثته المسلمين، وهو الذى خلقه فى دار الإسلام، ثم قال: إلا أن يكون له وارث على دينه فى أرض، فهو أحق به أى بما تركه فى دار الحرب، وأما ما اكتسبه من الأموال فى دار الإسلام، فكسب إسلامه لورثته المسلمين، وكسب الردة فيء لبيت المال، صرح به فى "الشامية" (٣: ٤٦٤).

قوله: "حدثنا الأعمش إلخ". دلالته على أن كسب المرتد لورثته المسلمين ظاهرة، وهو

أتى بمستورد العجلى وقد ارتد فعرض عليه الإسلام فأبى فقتله وجعل ميراثه بين ورثته المسلمين رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له (ص ٢١٦)، وهذا سند صحيح، وأبو عمرو الشيبانى تابعى مخضرم مجمع على ثقته (تهذيب ٣:٤٦٨).

محمول عند الإمام على ما اكتسبه قبل الردة، وعندهما يعمه، وما اكتسبه بعد الردة فى دار الإسلام، فكله لورثته المسلمين. وقال الشافعى: كله فىء لبيت المال لقوله ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»، رواه الجماعة عن أسامة بن زيد. متفق عليه، كما فى "التلخيص" (٢:٢٦٥). ولأن المرتد لا يرث أحدا، فلا يرثه أحد، وإذا انتفى التوريث عن ماله، فهو مال حربى لا أمان له، فيكون فيئا للمسلمين، أو هو مال ضائع، فمصيبه بيت المال كالذمى إذا مات، ولا وارث له من الكفار. وحجتنا فى ذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿إن امرأ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك﴾، والمرتد هالك لأنه ارتكب جريمة استحق بها نفسه، فيكون هالكا، ولما مات عبد الله بن أبى سلول جعل رسول الله ﷺ ماله لورثته المسلمين. (وهذا هو الظاهر، ولو كان جعل ماله فى بيت المال لنقل كما تقتضيه العادة)، وهو كان مرتدا، وإن كان منافقا، فقد شهد الله بكفره بعد الإيمان، وفيه نزل ﴿فلا تصلى على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله وبرسوله وماتوا وهم فاسقون﴾، وإن عليا رضى الله عنه قتل المستورد العجلى على الردة، وقسم ماله لورثته المسلمين، وذلك مروى عن ابن مسعود ومعاذ رضى الله عنهما، والمعنى فيه أنه كان مسلما مالكا لماله، فإذا تم هلاكه يخلفه وارثه فى ماله، وتحقيقه أن الردة هلاك إلا أن تمام هلاكه حقيقة بالقتل أو الموت، فإذا تم ذلك استند التوريث إلى أول الردة، وقد كان مسلما عنده فيخلفه وارثه المسلم فى ماله ويكون هذا توريث المسلم من المسلم (لا من الكافر). لأن المزيل للملك ردته، كما أن المزيل للملك موت المسلم، ثم الموت يزيل الملك عن الحى لا عن الميت، فكذلك الردة تزيل الملك عن المسلم (الذى هو حى لا عن المرتد الذى هو ميت شرعا وحكما). وكذلك تزيل عصمته، وإنما تزيل العصمة عن معصوم فعرفنا أنه يتحقق بهذا الطريق توريث المسلم من المسلم، وإنما لا يرث المرتد أخذ الجناية، فهو كالقاتل لايرث المقتول ويرثه المقتول لو مات قبله (ولأنه بالردة صار ميتا هالكا، والميت لا يرث أحدا وهو ظاهر)، كذا فى "المبسوط" (١٠:١٠٠ و ١٠١).

الجواب عن حجة ابن حزم فى الباب

ولم يتنبه ابن حزم لهذا المعنى فجعل يسقط قول الحنفية، وينسبهم إلى مخالفة قول النبى ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر»، ولم يشعر بأن المرتد ليس كالكافر الأصلى فى جميع

٤٣٠٦- حدثنا أشعث عن عامر وعن الحكم فى المسلمة يرتد زوجها، ويلحق بأرض العدو، فإن كانت ممن تحيض فثلاثة قروء، وإن كانت ممن لا تحيض فثلاثة أشهر، وإن كانت حاملا فحين تضع ما فى بطنها ثم تتزوج إن شاءت، ويقسم الميراث بين ورثته من المسلمين. رواه الإمام أبو يوسف أيضا، وسنده حسن.

الأحكام، ألا ترى أنه يجب قتله، ولا يقبل منه الجزاء ولا الصلح، بخلاف سائر الكفار. والحديث محمول على الكافر الأصلى، كما هو المتبادر منه، فافهم.

قوله: "حدثنا أشعث إلخ". فيه دليل على أن لحاق المرتد بدار الحرب كموته لأن الحكم والشعبى حكما بقسمة ميراثه بين ورثته المسلمين بلحاقه، وهذا هو قول أبى حنيفة وأصحابه، ولهم سلف فى ذلك من قول أجلة التابعين، وقال أحمد: إن المرتد إن لحق بدار الحرب، فالحكم فيه كالحكم فيمن هو فى دار الإسلام إلا أن ما كان معه من ماله يصير مباحًا لمن قدر عليه، كما أبيح دمه، وأما أملاكه وماله الذى فى دار الإسلام، فملكه ثابت فيه كمال الحربى الذى مع مضاربه فى دار الإسلام أو عند مودعه، ذكره الموفق فى "المغنى" (١٠: ٨٤). وذكر المحقق فى "الفتح" عن الشافعى نحوه. ولنا أن المرتد ميت حكما، ويتم هلاكه إما بالقتل أو بالموت، أو بما هو مبيح لدمه، وهو اللحاق بدار الحرب، ولذا كانت تصرفاته باطلة أو موقوفة، ولا يصح نكاحه ولا تزويجه لزوال الولاية بالردة، ولا تحل ذبيحته، وإن كانت ردته إلى دين أهل الكتاب اتفاقًا، ذكره الموفق نفسه (١: ٨٣ و ٨٧). وإذا كان كذلك، فليس قياسه على الحربى المستأمن بصحيح.

وبهذا تبين حكم المال المرتدة إذا لحقت بدار الحرب فحكمها فى ذلك كحكم المرتد سواء لكون اللحاق هلاكًا مزيلا للعصمة حتى تسترق والاسترقاق إتلاف معنى، فكذلك تزول عصمة مالها، فإن ماتت فى الحبس، أو لحقت بدار الحرب قسم مالها بين ورثتها، ويستوى فى ذلك كسب إسلامها وكسب ردتها لكون العصمة باقية بعد ردتها، فإنها لا تقتل، والرجل يقتل، وعصمة المال تبع لعصمة النفس، فكان كل واحد من الكسبين ملكها، فيكون ميراثًا لورثتها، ولا ميراث لزوجها منها لأنها بنفس الردة قد بانت منه، ولم تصر مشرفة على الهلاك، فلا تكون فى حكم الفارة المريضة بخلاف الرجل، فإنه بعد الردة مشرف على الهلاك لوجوب قتله، فترث منه زوجته إذا قتل أو مات، أو لحق بدار الحرب قبل انقضاء عدتها لكونه كالفار المريض هذا حاصل ما ذكره فى المبسوط (١٠: ١١٢).

وقال الطحاوى فى جواب من احتج بحديث لا يرث المسلم الكافر: إن الكافر الذى عناه

٤٣٠٧- حدثنا فهد ثنا محمد بن سعيد (هو الإصبهانى) أخبرنا محمد بن فضيل عن الوليد بن جميع عن القاسم بن عبد الرحمن عن عبد الله بن مسعود أنه قال: إذا مات المرتد ورثه ولده. حدثنا على بن زيد ثنا عبدة بن سليمان ثنا عبد الله بن المبارك أخبرنا شعبة عن الحكم بن عتيبة أن ابن مسعود قال: ميراثه لورثته من المسلمين. رواه الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢:١٥٦). والسند الأول مرسل حسن، فإن القاسم لم يسمع من عبد الله ومحمد بن فضيل والوليد فيهما مقال والسند الثانى حسن صحيح، وشيخ الطحاوى وثقه مسلمة بن قاسم (ص٧٦)، والباقون لا يسأل عنهم.

٤٣٠٨- حدثنا فهد ثنا أبو نعيم ثنا سفيان وحدثنا على بن زيد (هو الفرائضى) ثنا عبدة أخبرنا ابن المبارك أخبرنا شعبة وسفيان عن موسى بن أبى كثير قال: سألت سعيد بن المسيب عن المرتدين فقال: نرثهم ولا يرثونا، رواه الطحاوى (٢:١٥٦) أيضا، وسنده صحيح.

٤٣٠٩- حدثنا أبو بشر الرقى ثنا معاذ بن معاذ عن الحسن فى المرتد يلحق بدار الحرب قال: ماله بين ولده من المسلمين على كتاب الله. رواه الطحاوى (٢:١٥٦) وسنده صحيح، قال: وحدثنا على بن زيد ثنا عبدة أخبرنا ابن المبارك أخبرنا سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن الحسن مثله.

النبى ﷺ أى كافر هو؟ فقد يجوز أن يكون هو الكافر له ملة، ويجوز أن يكون هو الكافر كل كفر كان ملة أو غير ملة فلما احتمل ذلك لم يجز أن يصرف إلى أحد المعنيين دون الآخر إلا بدليل يدل على ذلك، فنظرنا هل فى شيء من الآثار ما يدل على ما أراد به من ذلك، ثم ذكر بسنده عن أسامة بن زيد قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يتوارث أهل ملتين لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم» (سنده حسن صحيح) فعلمنا أنه أراد الكافر ذا الملة، فلما رأينا الردة ليست بملة رأيناهم مجمعين أن المرتدين لا يرث بعضهم بعضا لأن الردة ليست بملة ثبت أن حكم ميراثهم حكم ميراث المسلمين اهـ (٢:١٥٥).

قوله: "حدثنا فهد أولا وثانيا إلخ". دلالة على مذهب الحنفية فى الباب ظاهرة.

أبو بشر الرقى ثقة:

قوله: "حدثنا أبو بشر الرقى إلخ". قلت: قد مر توثيقه فى الكتاب واسمه عبد الملك بن

باب لا يقبل من المرتدين إلا الإسلام أو السيف وسبى نساءهم وذراريهم إذا حاربوا

٤٣١٠- عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا «من بدل دينه فاقتلوه» رواه البخارى، وقد تقدم.

٤٣١١- وفى حديث لأبى موسى أنه قدم عليه معاذ، وإذا رجل عنده موثق قال: ما هذا؟ قال: كان يهوديا، فأسلم ثم تهود، قال: لا أجلس حتى يقتل قضاء الله ورسوله، متفق عليه. وفى رواية لأحمد: قضى الله ورسوله إن من رجع عن دينه فاقتلوه (نيل الأوطار ٧:٩٨).

مروان الأهوازى نزيل الرقة، ذكره ابن حبان فى الثقات"، كذا فى "التهذيب" (٦:٤٢٤)، ودلالته على كون اللحاق بدار الحرب فى حكم الموت ظاهرة، وهو قول علمائنا الحنفية، ولم ينفردوا به، بل لهم سلف فى ذلك من أجلة التابعين، ولله الحمد.

باب لا يقبل من المرتدين إلا الإسلام أو السيف وسبى نساءهم وذراريهم إذا حاربوا

قوله: "عن ابن عباس إلخ" قوله: وفى "حديث لأبى موسى إلخ". دلالتهما على وجوب قتل المرتد ظاهرة والاسترقاق ووضع الجزية يستلزم استحيائه وذلك لا يجوز لما فيه من مخالفة الأمر، ولأجل ذلك لا يجوز للإمام أن يوادع المرتدين، اللهم إذا لم يكن بالمسلمين قوة عليهم، فلا بأس بالموادعة، قاله محمد فى "السير الكبير" (٤:٣)، وعليه يحمل ما ذكره أهل السير أن حذيفة وعكرمة بن أبى جهل قاتلا أهل عثمان لما ارتدوا حتى هزمهم، ودخلوا مدينة دبا، فتحصنوا فيها، وحاصرهم المسلمون نحو شهر فلما جهدهم الحصار طلبوا الصلح، فشرط عليهم حذيفة أن يخرجوا من المدينة عزلا من غير سلاح ففعلوا، كما فى "نصب الراية" (٢:١٥٥). وأما استحياء الأشعث بن قيس الكندى، فإنما كان لأجل أنه لم يكن ارتد وإنما كان قد شح بماله، ولما أتى به أسيرا قال: يا خليفة رسول الله! ما كفرت بعد إسلامى، ولكن شححت بمالى، فأطلقه أبو بكر، وقبل توبته وزوجه أخته أم فروة بنت أبى قحافة، ذكره الواقدى "نصب الراية" (٢:١٥٤).

وبالجملة: فقتل المرتد إجماع المسلمين، كما قدمناه عن الموفق. واحتج بعض فقهائنا على عدم جواز استرقاقهم بقوله تعالى: ﴿قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون﴾ قيل: معناه إلى أن يسلموا، وهم على ما أخرج ابن المنذر والطبرانى عن الزهرى بنو حنيفة مسيلمة وقومه أهل اليمامة وعليه جماعة، وفى رواية عنه زيادة أهل الردة،

٤٣١٢- وأسند الواقدى فى "كتاب الردة": أن خالد بن الوليد سبى نساء بنى حنيفة وذراريهم وكانت أم محمد ابن الحنفية وأم زيد بن عبد الله بن عمر من ذلك السبى، وهو المشهور فى كتب السير أن أبا بكر قتل أهل الردة، وسبى نساءهم، ولم يقتلن (الجوهر النقى ٢:١٧٣)، وقد تقدم ذلك كله فى باب لا تقتل المرتدة.

باب ينفسخ النكاح بارتداد أحد الزوجين من ساعته سواء ارتد قبل الدخول بها أو بعده

قال الله تعالى: ﴿فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾ إلى قوله: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾ الآية.

وروى مثل ذلك عن الكلبى، وعن رافع بن خديج: إنا كنا نقرأ هذه الآية فيما مضى، ولا نعلم من هم حتى دعانا أبو بكر رضى الله عنه إلى قتال بنى حنيفة، فعلمنا أنهم أريدوا، وأشهر الأقوال فى تعيين هؤلاء القوم أنهم بنو حنيفة، كما فى "روح المعانى" (٩:٩٣ و ٩٤).

والمعنى أنه يكون أحد الأمرين إما المقاتلة أو الإسلام، لا ثالث لهما، فأو للتنويع والحصر، لا للشك، وهو كثير، ويدل لذلك قراءة أبى وزيد بن على "أو يسلموا" بحذف النون لأن ذلك للناصب، وهو يقتضى أن أو بمعنى إلا، أى إلا أن يسلموا، فيفيد الحصر، أو بمعنى إلى أى أن يسلموا، أو الغاية تقتضى أنه لا ينقطع القتال بغير الإسلام، فيفيد الحصر أيضا، كما قيل.

وعلى هذا فيتعين كونهم مرتدين أو مشركى العرب لأنهم الذين لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، لا ثالث لهما، ومن سواهم من الكفار يجوز استرقاقهم، أو وضع الجزية عليهم، ومن فسر الإسلام بالانقياد، والقوم بالروم وفارس، فقد خالف الظاهر المتبادر، والله تعالى أعلم.

قوله: "وأسند الواقدى إلخ". دلالته على الجزء الآخر من الباب ظاهرة، وقد مر ما يتعلق به من نصوص المذهب، فتذكر.

باب ينفسخ النكاح بارتداد أحد الزوجين من ساعته سواء ارتد قبل الدخول بها أو بعده اختلفوا فيما إذا ارتد أحدهما بعد الدخول

قوله: "قال الله تعالى" الآية، قال الموفق فى "المغنى": وجملة ذلك أنه إذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول انفسخ النكاح فى قول عامة أهل العلم إلا أنه حكى عن داود أنه لا ينفسخ بالردة؛ لأن الأصل بقاء النكاح، ولنا قول الله تعالى، فذكر الآية، قال: واختلف الرواية عن أحمد فيما إذا ارتد أحد الزوجين بعد الدخول حسب اختلافهما فيما إذا أسلم أحد الزوجين الكافرين، ففى إحداهما:

٤٣١٣- قال محمد: قال أبو حنيفة: إذا ارتد الرجل عن الإسلام وامرأته مسلمة انقطعت عصمة ما بينه وما بين المرأة، فإن استتيب فتاب فإنه لا رجعة له عليها، وإن ارتدت المرأة إلى المجوسية وزوجها مسلم انقطعت ما بينهما وكذلك قال أهل المدينة فى هذا كله مثل قول أبى حنيفة وهو قول محمد (كتاب الحجج ص٣٥٤).

تتعجل الفرقة، وهو قول أبى حنيفة ومالك. وروى ذلك عن الحسن وعمر بن عبد العزيز والثورى وزفر وأبى ثور وابن المنذر، لأن ما أوجب فسخ النكاح، استوى فيه ما قبل الدخول وبعده.

والثانية: يقف على انقضاء العدة، فإن أسلم المرتد قبل انقضاءها، فهما على النكاح، وإن لم يسلم حتى انقضت بانت منذ اختلف الدينان، وهذا مذهب الشافعى لأنه لفظ تقع به الفرقة، فإذا وجد بعد الدخول جاز أن يقف على انقضاء العدة كالطلاق الرجعى، أو اختلاف دين بعد الإصابة، فلا يوجب فسخه فى الحال كإسلام الحربية تحت الحربى، وقياسه على إسلام أحد الزوجين أقرب من قياسه على الرضاع اهـ (٧:٥٦٤ و ٥٦٥).

قلنا: هذه الفرقة للتنافى، فإن الردة منافية للعصمة موجبة للعقوبة (بالقتل والحبس)، والمنافى لا يحتمل التراخى بخلاف إسلام أحدهما، فإنه غير مناف للعصمة، هذا جواب ظاهر الرواية. وبعض مشايخ بلخ وسمرقند أفتوا فى ردتها بعدم الفسخ حسما لاحتيالها على الخلاص بأكبر الكبائر، وعامة مشايخ بخارى أفتوا بالفرقة وجبرها على الإسلام، وعلى النكاح مع زوجها الأول لأن الحسم بذلك يحصل، ولا تسترق المرتدة ما دامت فى دار الإسلام فى ظاهر الرواية، وفى رواية النوادر تسترق، كذا فى "فتح القدير" (٥:٢٩٧).

قوله: "محمد أخبرنا أبو حنيفة إلخ". قال فى "الهداية": وإذا ارتد أحد الزوجين عن الإسلام وقعت الفرقة بغير طلاق وهذا عند أبى حنيفة وأبى يوسف، وقال محمد: إن كانت الردة من الزوج، فهى فرقة بطلاق اهـ.

قلت: ولمحمد سلف فى ذلك من قول إبراهيم، ولأبى حنيفة أن الردة منافية للنكاح لكونها منافية للعصمة، والطلاق رافع، فتعذر أن تجعل طلاقا، بخلاف ما إذا أسلم أحدهما، وأبى الآخر، فإن الإباء يفوت الإمساك بالمعروف، فيجب التسريح بالإحسان، ولهذا تتوقف الفرقة بالإباء على القضاء، ولا تتوقف بالردة، كذا فى "الهداية"، والله تعالى أعلم.

باب من أنكر شيئا من شرائع الإسلام فقد ارتد عن الإسلام

٤٣١٤- عن أبى هريرة قال: لما توفى النبى ﷺ وكفر من كفر من العرب قال عمر: يا أبا بكر كيف تقاتل الناس؟ وقد قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال: لا إله إلا الله عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه،

باب من أنكر شيئا من شرائع الإسلام فقد ارتد عن الإسلام

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قلت: هذا نص فى الباب وأصل عظيم وبيان جلى فى تكفير من أنكر فرضا من فرائض الإسلام المشهورة المتواترة المعلومة من الدين بالضرورة قال المهلب: من امتنع من قبول الفرائض نظر، فإن أقر بوجوب الزكاة مثلا أخذت منه قهرا، ولا يقتل، فإن أضاف إلى امتناعه نصب القتال قوتل إلى أن يرجع (قلت: وإن جحد وجوبها ارتد ولم يقبل تأويله).

أصناف أهل الردة:

قال القاضى عياض وغيره: كان أهل الردة ثلاثة أصناف: صنف عادوا إلى عبادة الأوثان، وصنف تبعوا مسيلمة والأسود العنسى، فقاتلهم عمال النبى ﷺ فى خلافة أبى بكر، وأما مسيلمة فجهز إليه أبو بكر الجيش، وعليهم خالد بن الوليد فقتلوه، وصنف ثالث استمروا على الإسلام، لكنهم جحدوا الزكاة، وتأولوا بأنها خاصة بزمن النبى ﷺ لقوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلوتك سكن لهم﴾، فزعموا أن دفع الزكاة خاص بالنبى ﷺ لأن غيره لا يطهرهم، ولا يصلى عليهم، فكيف تكون صلاته سكنا لهم.

(قلت: وصنف رابع أقروا بوجوب الزكاة ولم يتأولا كتأويل الصنف الثالث ولكنهم منعوا الزكاة شحا بأموالهم وكثروا سواد الجاحدين ونصبوا القتال للمسلمين كما نصبوا)، وهم الذين ناظر عمر أبا بكر فى قتالهم، كما وقع فى حديث الباب، قال الحافظ فى الفتح: وقد اختلف الصحابة فيهم بعد الغلبة عليهم هل تغنم أموالهم وتسبى ذراريهم كالكفار أولا كالبغاة؟ فرأى أبو بكر الأول، وعمل به وناظره عمر فى ذلك وذهب إلى الثانى ووافقه غيره فى خلافته على ذلك واستقر بالإجماع عليه فى حق من جحد شيئا من الفرائض بشبهة فيطالب بالرجوع فإن نصب القتال قوتل وأقيمت عليه الحجة فإن رجع، وإلا عومل معاملة الكافر حينئذ" (١٢: ٢٤٦ و ٢٤٨).

تحقيق الاختلاف فى حكم مانعى الزكاة وأنه فى أى صنف كان منهم

قلت: قد يتوهم من كلام الحافظ وقوع الاختلاف فى مانعى الزكاة كلهم جاحدين وغير جاحدين، ولا يصح ذلك أصلا، والذين وقع الاختلاف فيهم بعد الغلبة عليهم، إنما هو

وحسابه على الله. قال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه.

الصنف الرابع الذين لم يجحدوا وجوبها بدليل ما أخرجه الحاكم في "المستدرك" (٢: ٣٠٣): عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: لأن أكون سألت رسول الله ﷺ عن ثلاث أحب إلي من حمر النعم. من الخليفة بعده، وعن قوم قالوا نقر بالزكاة في أموالنا ولا نؤديها إليك أ يحل قتالهم؟ وعن الكلالة. وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وهو من حديث محمد ابن طلحة بن يزيد بن ركانة، قال الذهبي في "تلخيصه": بل ما خرجا لمحمد شيئا، ولا أدرك عمر اهـ، وهو من رجال أبي داود وابن ماجه ثقة من السادسة، كما في "التقريب" (ص١٨٥)، فالحديث مرسل صحيح وهو صريح في أن عمر إنما تردد في الصنف الرابع دون الثالث، نعم! كان قد ناظر أبا بكر أولا في الصنف الثالث أيضا، ولم يكن عمر ممن يخفى عليه كفر مثل هؤلاء.

لم يكن عمر ممن يخفى عليه كفر الجاحدين لوجوب الزكاة

ولكنه رأى تألفهم والرفق بهم لكونهم حديث عهد بجاهلية يدل على ذلك ما رواه الخطيب في رواة مالك عن ابن عمر قال: لما قبض النبي ﷺ اشرأب النفاق بالمدينة وارتد العرب وأرعدت العجم وأبرقت وتواعدوا نهاوند فجمع أبو بكر المهاجرين والأنصار وقال: إن هذا العرب قد منعوا شاتهم وبعيرهم ورجعوا عن دينهم، وأن هذه العجم قد تواعدوا نهاوند ليجمعوا لقتالكم، وزعموا أن هذا الرجل الذي كنتم تنصرون به قد مات، فأشيروا علي فما أنا إلا رجل منكم، فأطرقوا طويلا، ثم تكلم عمر بن الخطاب فقال: أرى والله يا خليفة رسول الله أن تقبل من العرب الصلاة وتدع لهم الزكاة فإنهم حديث عهد بجاهلية لم يعدهم الإسلام، فإما أن يردهم الله إلى خير، وإما أن يعز الله الإسلام فنقوى على قتالهم فما لبقية المهاجرين والأنصار يدان للعرب والعجم قاطبةً، فالتفت إلى عثمان فقال مثل ذلك، وقال علي مثل ذلك، وتابعهم المهاجرون. ثم التفت إلى الأنصار، فتابعوهم فلما رأى ذلك صعد المنبر (فخطب خطبة بليغة سارت بها الركبان وأبصرت بهما العميان وانفتحت بها الآذان وقال:) والله لو منعوني عقالا مما كانوا يعطون رسول الله ﷺ ثم أقبل معهم الشجر والمدر، والجن والإنس لجاهدتهم، حتى تلحق روحي بالله إن الله لم يفرق بين الصلاة والزكاة ثم جمعهما، فكبر عمر وقال: قد علمت والله حين عزم الله لأبي بكر على قتالهم أنه الحق. وروى الحاكم في "التاريخ" نحوه عن صالح بن كيسان، قال ابن كثير: فيه انقطاع بين ابن كيسان والصديق لكنه يشهد له النفس بالصحة لجزالة ألفاظه وكثرة ماله من

قال عمر: فو الله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال. فعرفت أنه الحق، رواه البخارى ومسلم (فتح البخارى ١٢:٢٤٦).

الشواهد كذا فى "كنزل العمال" (٣:١٤٢) ويؤيده أيضا ما ذكره المحب الطبرى فى "الرياض" عن عمر لما قبض رسول الله ﷺ وارتدت العرب، وقالوا: لا نؤدى زكاة فقال أبو بكر: لو منعونى عقالا لجاهدتهم عليه، فقلت: يا خليفة رسول الله! تألف الناس وأرفق بهم فقال لى: أ جبار فى الجاهلية وخوار فى الإسلام؟ إنه قد انقطع الوحى وتم الدين أو ينقص وأنا حى. أخرجه النسائى بهذا اللفظ اهـ. قلت: لعله أخرجه فى الكبرى، فإنى لم أجده فى "المجتبى". وفيه تصريح بأن عمر رضى الله عنه رأى مانعى الزكاة الجاحدين لوجوبها مرتدين، ولكنه لم يكن يرى للمسلمين قوة على قتال العرب والعجم جميعًا، فأشار على أبى بكر بتألفهم والرفق بهم.

يجب قتال مانعى الزكاة إذا اجتمعوا على منعها ولو لم يجحدوا وجوبها

وأما الصنف الرابع فكان عمر قد رأى قتالهم بعد مَا ناظر أبا بكر فيهم لكونهم قد نصبوا القتال للمسلمين وخليفة الإسلام ولكن لم يكن يرى سبيهم، واسترقاق نساءهم، وذراريهم لكونهم مسلمين قد بغوا على الإمام، يدل على ذلك ما ذكره الواقدى حدثنا عبد الله بن زيد بن أسلم عن أبيه عن جده فذكر قصة إسلام أهل عمان ومنعهم الصدقة بعد وفاة النبى ﷺ، وإرسال أبى بكر عكرمة بن أبى جهل إليهم فى نحو ألفين من المسلمين فقتل عكرمة من أشرافهم مائة رجل وسبى ذراريهم، وقدم حذيفة على أبى بكر بالسبى وكانوا سبعمائة نفر منهم ثلاث مائة مقاتل، وأربعمائة من الذرية والنساء، فسجنهم أبو بكر فى دار ملة بنت الحرث، واستشار فيهم، فكان رأى المهاجرين قتلهم، أو تعذيبهم بإغلاء الفداء عليهم، وكان رأى عمر أن لا قتل عليهم، ولا فداء فلم يزالوا محبوسين حتى توفى أبو بكر، فلما ولى عمر نظر فى ذلك فقال: لا سبى فى الإسلام، ولا فداء، وقال: هم أحرار حيث أدركتموهم. مختصر، قال الزيلعى: وقد يقال: إن عمر لم يتحقق ردتهم، يدل على ذلك فى القصة أن أبا بكر لما استشار فيهم قال له عمر: يا خليفة رسول الله! إنهم قوم مؤمنون، وإنما شحوا بأموالهم قال: والقوم يقولون: والله ما رجعنا عن الإسلام، وإنما شححنا بالمال، فأبى أبو بكر أن[1] يدعهم بهذا القول، ولم يزالوا الحديث (٢:١٥٥).

---

(١) فإن قيل: إنكار المرتد ردته توبة فلم لم يقبل أبو بكر توبتهم؟ قلت: لأنهم كانوا قد كثروا سواد المرتدين ولم ينكروا ردتهم إلا بعد ما أسروا ولم ينعزلوا عن المرتدين قبل القتال ولم يظهروا عدم ارتدادهم حين وطيهم جيش الإسلام بسيوفهم بعد ما لم يسمعوا صوت المؤذنين من ديارهم فختم هذا الإنكار لا يسمع إلا ببينة عادلة ولا يكون علما على توبتهم إلا بها ولكنه لا يقتل المرتد بعد ما أنكر ردته بل يودع السجن حتى يظهر صدقة أو كذبه، كما فعل أبو بكر رضى الله عنه، فافهم.

٤٣١٥- حدثنا فهد ثنا محمد بن سعيد الإصبهانى أخبرنا محمد بن فضيل عن عطاء بن السائب عن أبى عبد الرحمن السلمى عن على قال: شرب نفر من أهل الشام الخمر وعليهم يومئذ يزيد بن أبى سفيان وقالوا: هى حلال وتأولوا ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ الآية، فكتب فيهم إلى عمر، فكتب عمر أن أبعث بهم قبل أن يفسدوا من قبلك، فلما قدموا على عمر استشار فيهم الناس، فقالوا: يا أمير المؤمنين! نرى أنهم قد كذبوا على الله وشرعوا فى دينهم ما لم يأذن به الله فاضرب أعناقهم وعلى ساكت، فقال: ما تقول يا أبا الحسن فيهم؟ قال: أرى أن تستتيبهم، فإن تابوا ضربتهم ثمانين لشربهم الخمر، وإن لم يتوبوا ضربت أعناقهم، فإنهم قد كذبوا على الله، وشرعوا فى دينهم ما لم يأذن به الله فاستتابهم فتابوا، فضربهم ثمانين، رواه الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢: ٨٩)، واللفظ له، وسنده حسن صحيح.

وبالجملة: فجاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة وهو ما يعرفه منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات كوجوب الصلاة وحرمة الزنا والخمر، كافر قطعا لأن جحده يستلزم تكذيب النبى ﷺ فيه، وما أوهمه كلام الآمدى وابن الحاجب من أن فيه خلافًا ليس بمراد لهما "شرح جمع الجوامع" (٢: ١٣٠). أى بل مرادهما ذكر الخلاف فيما لم يعلم من الدين بالضرورة من المجمع عليه، وأما ما علم من الدين بالضرورة مما أجمع عليه، فلا خلاف فى كفر جاحده، كذا فى "حاشية البنانى"، ذكره الأستاذ أنور شاه فى رسالته "إكفار الملحدين فى ضروريات الدين" (ص٥٩)، ومن أراد البسط فى هذا الباب، فليراجعها.

قوله: "حدثنا فهد إلخ" قال فى "الصارم المسلول": حتى أجمع رأى عمر وأهل الشورى أن يستتاب هو وأصحابه، فإن أقروا بالتحريم جلدوا وإن لم يقروا به كفروا اهـ (ص٥٣٣)، وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: "روى الزهرى قال: أخبرنى عبد الله بن عامر بن ربيعة أن الجارود سيد بنى عبد القيس وأبا هريرة شهدا على قدامة بن مظعون (البدرى) أنه شرب الخمر، وأراد عمر أن يجلده، فقال قدامة: ليس لك ذلك لأن الله تعالى يقول: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح﴾ الآية، فقال عمر: قد أخطأت التأويل يا قدامة! إذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله عليك، فلم يحكموا على قدامة بحكمهم على الذين شربوها بالشام، ولم يكن حكمه حكمهم؛ لأن أولئك شربوها مستحلين لها، ومستحل ما حرم الله كافر؛ فلذلك استتابهم.

٤٣١٦- عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: إنه سيكون فی أمتی كذابون ثلاثون كلهم يزعم أنه نبی وأنا خاتم النبيين لا نبی بعدی رواه مسلم ختم النبوة (٢:٢٣).

لم يكن قدامة شرب الخمر مستحلا لها:

وأما قدامة بن مظعون، فلم يشربها مستحلا لشربها، وإنما تأول الآية على أن الحال التی هو عليها ووجود الصفة التی ذكر الله تعالى فی الآية فيه مكفرة لذنوبه، فكان عنده أنه من أهل هذه الآية، وأنه لا يستحق العقوبة على جامع اعتقاده لتحريمها، ولتكفير إحسانه إساءته اهـ (٢:٤٦٦).

وكان حاصل تأويله أن قوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات﴾ الآية فی شاربی الخمر كقوله: ﴿إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم﴾ فی قاطعی الطريق، فكما أن توبتهم قبل القدرة عليهم مسقطة للحد عنهم كذلك توبة شارب الخمر قبل القدرة عليه دارئة للحد عنه، ولكنه أخطأ التأويل لأن قوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ الآية، ليس باستثناء كقوله: ﴿إلا الذين تابوا﴾ بل هو فی حق من كان شربها قبل التحريم. وبالجملة فلم يكن قدامة مستحلا للخمر مثل الذين شربوها بالشام، فما قاله الموفق فی "المغنی" (١٠:٨٦) ليس على ما ينبغی.

لا يقبل التأويل فی ضروريات الدين ويكفر المتأول فيها إذا حرم حلالا أو حلل حراما بتأويله

ودلالة الأثر أن التأويل لا يقبل فی ضروريات الدين ويكفر المتأول فيها ظاهرة. وهو إجماع الصحابة رضی الله عنهم، قال محمد فی "السير الكبير": ومن أنكر شيئا من شرائع الإسلام، فقد أبطل قول: لا إله إلا الله معناه أنه يصير مرتدا، فيقتل إن لم يسلم. وبهذا اللفظ تبين خطأ من يقول من المتأخرين: إن من أنكر شيئا من الشرائع، فهو كافر فيما أنكره مسلم فيما سوى ذلك. وعليه ابتنى فی تصنيف له حال مانعی الزكاة فی عهد أبی بكر رضی الله تعالى عنه، وهو مخالف للرواية نزع إلى قول أهل الضلالة، فإنهم يقولون: إن مرتكب الكبيرة خارج من الإيمان غير داخل فی الكفر، فله منزلة بين المنزلتين. فهذا قريب من ذلك ذكره السرخسی فی "شرح السير" (٤:٣٦٦).

قوله: "عن ثوبان إلى قوله عن عبد الله بن الزبير إلخ" وهذا من أعلام النبوة، فقد ظهر مصداق ذلك فی آخر زمن النبی ﷺ، فخرج مسيلمة باليمامة، والأسود باليمن، ثم خرج فی خلافة الصديق طليحة بن خويلد فی بنی أسد بن خزيمة، وسجاح التميمية فی تميم، وفيها يقول مؤذنها شبيب بن ربعی: أضحت نبيتنا أنثى نطيف بها، وأصبحت أنبياء الناس ذكرانا (قلت: ومن عجائب الدهر أنه قد نشأ فی أرض القاديان من الهند متنبئ خنثى.

٤٣١٧- ولفظ البخارى (١:٥٠٩): لا تقوم الساعة حتى يبعث دجالون كذابون قريبا من ثلاثين كلهم يزعم أنه رسول الله. وهو من حديث أبى هريرة عنده.

٤٣١٨- عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: فضلت على الأنبياء بست فذكرها وقال: وأرسلت إلى الخلق كافة، وختم بى النبيون، رواه مسلم فى الفضائل (ختم النبوة ٢:٢٣).

٤٣١٩- عن عبد الله بن الزبير قال: قال رسول الله ﷺ: لا تقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون كذابا دجالا منهم مسيلمة والعنسى والمختار. رواه أبو يعلى بإسناد حسن (فتح البارى ٦:٤٥٤).

من عجائب الدهر متنبئ خنثى:

يترجل مرة ويتأنث أخرى يقول: قد وقع لى كأنى صرت مريم، وحملت بعيسى، وأخذنى الطلق فوضعته، ثم صرت عيسى بعينه إلى آخر ما هذى وهجر وافترى لعنه الله وألقاه فى الهاوية). وقتل الأسود قبل أن يموت النبى ﷺ، وقتل مسيلمة فى خلافة أبى بكر، وعاد طليحة إلى الإسلام، وكذلك سجاح، ورجع غالب من كان ارتد معهم إلى الإسلام، فلم يحل الحول إلا والجميع قد راجعوا دين الله ولله الحمد، ثم كان أول من خرج منهم المختار بن أبى عبيد الثقفى، فقتل سنة بضع وستين. ومنهم الحارث الكذاب خرج فى خلافة عبد الملك بن مروان فقتل، وخرج فى خلافة بنى العباس جماعة، وليس المراد بالحديث من ادعى النبوة مطلقا، فإنهم لا يحصون كثيرةً لكون غالبهم ينشأ لهم ذلك عن جنون أو سوداء (كمتنبئ البنجاب من نسل المغول القاديانى، فقد اعترف بكونه مبتلى بالمراق والماليخوليا فتبا لأتباعه وأذنابه أنى يؤفكون) وإنما المراد من قامت له شوكة كمن وصفنا وقد أهلك الله تعالى من وقع له ذلك منهم، وبقى منهم من يلحقه بأصحابه، وآخرهم الدجال الأكبر اهـ من "فتح البارى" (٦:٤٥٤ و ٤٥٥) ملخصا.

من ادعى النبوة أو صدق من ادعاها بعد نبينا ﷺ فقد ارتد

قال الموفق فى "المغنى": ومن ادعى النبوة، أو صدق من ادعاها، فقد ارتد لأن مسيلمة لما ادعى النبوة، فصدقه قومه صاروا بذلك مرتدين، وكذلك طليحة الأسدى ومصدقوه، وقال النبى ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون كذابون (دجالون)» الحديث (١٠:١١٢).

قلت: ومن المعلوم بالتواتر أن مسيلمة لم يكن منكرًا لنبوة سيدنا محمد ﷺ، وإنما كان جاحدًا لختم النبوة، فتبين بذلك كفر كل من ادعى النبوة بعده ﷺ، وإن كان مع ذلك مقرا بنبوته

باب حد الساحر ضربة بالسيف وكذا من سب الله أو الرسول أو واحدا من الأنبياء

٤٣٢٠- عن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: حد الساحر ضربة بالسيف. رواه الترمذى والدارقطنى، وضعف الترمذى إسناده لأجل إسماعيل بن مسلم المكى، وقال: الصحيح عن جندب موقوف (نيل الأوطار ١: ٨٤). قلت: ولكنه حسن الحديث

فقد ثبت الأمر بالقتل ولو فى المسجد الحرام لابن أبى سرح وغيره، وكان ابن أبى سرح قد قال: إن كان أوحى إلى محمد فقد أوحى إلى، كما فى "شرح المواهب" من فتح مكة، و "فتاوى" الحافظ ابن تيمية (ص٢٣٩). قال القاضى عياض فى "الشفاء": "لأنه أخبر أنه ﷺ خاتم النبيين ولا نبى بعده، وأخبر عن الله تعالى أنه خاتم النبيين. وأجمعت الأمة على حمل هذا الكلام على ظاهره، وأن مفهومه المراد به دون تأويل ولا تخصيص، فلا شك فى كفر هؤلاء الطوائف كلها قطعًا إجماعًا وسمعًا اهـ (ص٣٦٢ مطبوعة بالهند)، وقال السيد محمود مفتى بغداد فى تفسيره "روح المعانى": "وكونه ﷺ خاتم النبيين مما نطقت به الكتب وصدعت السنة وأجمعت عليه الأمة فيكفر مدعى خلافه ويقتل إن أصر اهـ" (٧: ٦٥) وفى "شرح الفقه الأكبر" لعلى القارئ: ودعوى النبوة بعد نبينا ﷺ كفر بالإجماع (ص ٢٠٢) ومن أراد البسط فى الآثار، وأقوال علماء الأمة فى هذا الباب، فليراجع "كتاب ختم النبوة" للمولى محمد شفيع الديوبندى، فقد أجاد وشفى واشتفى.

متنبئ البنجاب القاديانى ومن صدقه كافر مرتد

فمتنبئ البنجاب القاديانى كافر مرتد عن الإسلام، وكذا من لم يقل بكفره وارتداده، وظنه وليًا، أو مجددًا، أو مصلحًا، فإنه كذاب دجال قد افترى على الله ورسوله كذبا.

قال الزرقانى فى "شرح المواهب": "ومنها أى من خصائصه عليه الصلاة والسلام أنه خاتم الأنبياء والمرسلين، كما قال تعالى: ﴿ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾ أى آخرهم الذى ختمهم، أو ختموا به على قراءة عاصم بالفتح، وروى أحمد والترمذى والحاكم بإسناد صحيح عن أنس مرفوعًا «أن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدى ولا نبى»، ولا يقدح نزول عيسى عليه السلام بعده لأنه يكون على دينه مع أن المراد أنه آخر من نبى اهـ (٥: ٢٦٧).

باب حد الساحر ضربة بالسيف وكذا من سب الله أو الرسول أو واحدا من الأنبياء

قوله: "عن جندب إلخ". دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، قال فى "الدر": والكافر بسبب اعتقاد السحر لا توبة له (أى لا يستتاب منه بل يقتل إذا أقر بسحره أو ثبت بالبينة)

بالدرجة الثانية فقد قال أبو حاتم: إسماعيل ضعيف الحديث ليس بمتروك يكتب حديثه، وقال الأنصارى: كان له رأى وفتوى وبصر وحفظ للحديث، فكنت أكتب عنه لنباهته، كذا فى "التهذيب" (١:٣٣٣)، وقال الحاكم فى "المستدرك" (٤:٣٦٠): هذا حديث

لو امرأة فى الأصح لسعيها فى الأرض بالفساد ذكره الزيلعى (ومقابل الأصح ما فى "المتنقى" أنها لا تقتل بل تحبس وتضرب كالمرتدة، كما فى "الزيلعى" اهـ. من "رد المحتار" (٣:٤٥٧).

حكم السحر وحقيقته:

وفيه أيضا عن "الفتح": السحر حرام بلا خلاف بين أهل العلم، واعتقاد إباحته كفر، وعن أصحابنا ومالك وأحمد يكفر الساحر بتعلمه وفعله سواء اعتقد الحرمة أو لا، ويقتل، وفيه حديث مرفوع «حد الساحر ضربة بالسيف» يعنى القتل وعند الشافعى لا يقتل ولايكفر إلا إذا اعتقد إباحته. وأما الكاهن فقيل: هو الساحر، وقيل: هو العراف الذى يحدس ويتخرص، وقيل: من له من الجن من يأتيه بالأخبار، وقال أصحابنا: إن اعتقد أن الشياطين يفعلون له ما يشاء كفر لا إن اعتقد أنه تخييل، وعند الشافعى إن اعتقد ما يوجب الكفر مثل التقرب إلى الكواكب وأنها تفعل ما يلتمسه كفر، ويجب أن لا يعدل عن مذهب الشافعى فى كفر الساحر والعراف وعدمه، وأما قتله فيجب ولا يستتاب إذا عرفت مزاولته لعمل السحر لسعيه فى الأرض بالفساد، ولا بمجرد علمه إذا لم يكن فى اعتقاده ما يوجب كفره" اهـ (٣:٤٥٦)، وذهبت الأشعرية إلى أن للسحر حقيقة فمنه ما يقتل وما يمرض، وما يأخذ الرجل عن امرأته فيمنعه وطأها ، ومنه ما يفرق به بين المرء وزوجه، وما يبغض أحدهما إلى الآخر أو يحب بين اثنين. وذهب بعض أصحاب الشافعى إلى أنه لا حقيقة له إنما هو تخييل، وهو قول أصحاب أبى حنيفة، (أى بعضهم واختاره الجصاص فى "أحكام القرآن" له)، ومذهب جمهور العلماء أن للسحر تأثيرا (قال المحقق فى "الفتح": قال أصحابنا: للسحر حقيقة، وتأثير فى إيلام الآجام خلافا لمن منع ذلك، وقال: إنما هو تخييل (٥:٢٣٣).

فرق ما بين المعجزة والكرامة والسحر

ولا يبطل به معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لأن العادة تنخرق على يد النبى والولى والساحر ولكن النبى يتحدى بها الخلق ويستعجزهم عن مثلها ويخبر عن الله تعالى بخرق[1] العادة

---

(١) قلت: وليس من خرق العادة الإخبار بموت آحاد من الناس فى مدة معلومة لأن ذلك لا يعجز عن مثله الحذاق من الأطباء بناء على ظاهر حال امرء من الصحة والسقم، والقوة والضعف، ولم يكن بيد متنبئ القاديان الكذاب اللعين الدجال إلا هذا أى

صحيح الإسناد، وإن كان الشيخان تركا حديث إسماعيل بن مسلم، وأقره عليه الذهبى، فقال: صحيح غريب اهـ.

له لتصديقه، فلو كان كاذبا لم تنخرق العادة على يديه. والولى والساحر لا يتحديان الخلق، ولا يستدلان على نبوة، ولو ادعيا شيئا من ذلك لم تنخرق العادة لهما، وأما الفرق بين الولى والساحر فمن وجهين أحدهما وهو المشهور إجماع المسلمين على أن السحر لا يظهر إلا على فاسق، والكرامة لا تظهر على فاسق فإنما تظهر على ولى، وبهذا جزم إمام الحرمين والمتولى وغيرهما، والثانى أن السحر قد يكون بفعلها وبمزجها ومعاناة وعلاج (كلها أسباب لو علمها واحد من الناس لفعل مثل ما يفعل الساحر) والكرامة لا تفتقر إلى ذلك، وفى كثير من الأوقات يقع مثل ذلك من غير أن يستدعيه أو يشعر به كذا فى "نيل الأوطار" نقلا عن النووى فى "شرح مسلم" له (٢٠: ٨٧)، وقال الموفق فى "المغنى": وحد الساحر القتل روى ذلك عن عمر وعثمان ابن عفان وابن عمر وحفصة وجندب بن عبد الله وجندب بن كعب وقيس بن سعد وعمر بن عبد العزيز، وهو قول أبى حنيفة ومالك، ولم ير الشافعى عليه القتل بمجرد السحر، وهو قول ابن المنذر ورواية عن أحمد، ووجه ذلك أن عائشة رضى الله عنها باعت مدبرة سحرتها، ولو وجب قتلها لما حل بيعها، ولأن النبى ﷺ قال: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث كفر بعد إيمان أو زنا

الإخبار بموت آحاد من الرجال، وظهر كذبه وكذب ما أخبر به فى ذلك كثيرا أيضا فلم يمت أحد منهم فى التاريخ الذى عينه لموته، ومن أشد ما وقع له أنه مات قيل من كان علق صدقه فى دعواه على موته فى حياته، وكذلك أخبر اللعين أن الله زوجه بامرأة سماها فوق السماوات، ولا بد أن تدخل فى نكاحه وجعل هذا الخبر أعظم معجزة لنبوته المفتراة المختلفة الناشئة عن هوى النفس واستهواء الشياطين، وحلف على ذلك أيمانا غليظة أن الله أوحى ذلك إليه ولا بد أن سيقع كما قاله وإن ظهر كذبه فى هذا الخبر فهو كذاب دجال مفتر على الله، فأظهر الله دجله وكذبه وافترائه عيانا، حيث لا يشك فيه إنس ولا جان بأن المرأة وأبواها رغبوا كله عن تزويجها إياه وتزوجت برجل آخر غيره مع أن اللعين هددهم ووعدهم وأخافهم من سطوات الله، فلم يلتفتوا إلى هذياناته لمعرفتهم بكذبه وافترائه على الله فمات اللعين وهى حسرة على قلبه، وحجة على كذبه، والمرأة وزوجها كلاهما حيان سالمان غانمان إلى الآن، ولنعم ما قيل:

جزة منكوحة فلكية — يصادفها رقية الكروان
الشيطان فيها بوحيه — رفاء ووصلا خطبة وتهانى
ر العيش لو يستطيعه — وقد حيل بين العير والنزوان
ضحه رب السماء بحوله — وقوته والله فيه كفانى

٤٣٢١- عن بجالة بن عبدة قال: كنت كاتبا لجزء بن معاوية عم الأحنف بن قيس فأتى كتاب عمر قبل موته بشيء: أن اقتلوا كل ساحر وساحرة وفرقوا بين كل ذى رحم محرم من المجوس وانهوهم عن الزمزمة، فقتلنا ثلاث سواحر، وجعلنا نفرق بين الرجل وحريمه فى كتاب الله تعالى، رواه أحمد وأبو داود والبيهقى وعبد الرزاق (نيل).

بعد إحصان أو قتل نفس بغير حق» ولم يصدر منه أحد الثلاثة فوجب أن لا يحل دمه.

ولنا: ما روى جندب بن عبد الله فذكر حديث المتن وقول عمر: اقتلوا كل ساحر، وهذا اشتهر فلم ينكر فكان إجماعًا، وقتلت حفصة جارية لها سحرتها، وقتل جندب بن كعب ساحرا كان يسحر بين يدى الوليد بن عقبة، ولأنه كافر، فيقتل للخبر الذى رووه، وقول عائشة قد خالفها فيه كثير من الصحابة قال على رضى الله عنه: الساحر كافر، ويحتمل أن المدبرة تابت، فسقط عنها القتل، والكفر بتوبتها، ويحتمل أنها سحرتها أى ذهب إلى ساحر سحرها (١٠:١١٦).

حكم ساحر أهل كتاب:

وفيه أيضا: فأما ساحر أهل الكتاب فلا يقتل لسحره إلا أن يقتل به وهو مما يقتل به غالبًا، فيقتل قصاصًا، وقال أبو حنيفة: يقتل لعموم ما تقدم من الأخبار، ولنا أن لبيد بن الأعصم سحر النبى ﷺ فلم يقتله ولأن الشرك أعظم من سحره ولا يقتل به والأخبار وردت فى ساحر المسلمين اهـ (١٠:١١٨)، قلنا: تخصيص بلا دليل فما أبعد المسلم من السحر وما أقرب الكافر منه.

فالمتبادر من قوله: حد الساحر ضربة بالسيف إنما هو الكافر أولا لغلبة شيوعه فيهم، والمسلم ثانيًا لندرة من يعرفه منهم. وقال ابن بطال لا حجة لهم فى قصة الذى سحر النبى ﷺ لأنه كان لا ينتقم لنفسه ولأن السحر لم يضره فى شيء من أمور الوحى، ولا فى بدنه، وإنما كان اعتراه شيء من التخيل (فى أمر النساء كأنه صار به معقودا عنهن)، وهذا كما تقدم أن عفريتا تفلت عليه ليقطع صلاته، فلم يتمكن من ذلك، وإنما ناله من ضرر السحر ما ينال المريض من ضرر الحمى، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٦:١٩٨).

السحر لم يضر النبى ﷺ فى شيء من أموره وإنما ناله منه ما ينال المريض من ضرر الحمى

قوله: "عن بجالة بن عبدة إلخ". قلت: دلالته على قتل الساحر ظاهرة، والمتبادر منه قتل الساحر من أهل الذمة بدليل قوله: وفرقوا بين كل ذى رحم محرم من المجوس، فالسواحر التى قتلوهن كن من أهل الذمة دون المسلمين.

٤٣٢٢- عن الحسن أن أميرا من أمراء الكوفة دعا ساحرا يلعب بين يدى الناس، فبلغ جندب فأقبل بسيفه واشتمل عليه، فلما رآه ضربه بسيفه فتفرق الناس عنه، فقال: أيها الناس! لن تراعوا إنما أردت الساحر، فأخذه الأمير فحبسه، فبلغ ذلك سلمان، فقال: بئس ما صنعا، لم يكن ينبغى لهذا، وهو إمام يؤتم به يدعو ساحرا يلعب بين يديه، ولا ينبغى لهذا أن يعاتب أميره بالسيف. رواه الحاكم فى "المستدرك" (٣٦١:٣). وسكت عنه هو والذهبى، ورجاله كلهم ثقات.

٤٣٢٣- عن محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة أنه بلغه أن حفصة زوج النبى ﷺ قتلت جارية سحرتها، وكانت قد دبرتها، فأمرت بها فقتلت. رواه مالك فى "الموطأ" (نيل ٧: ٨٥).

قتل المرتد إلى الإمام حرًا كان أو عبدًا

قوله: "عن الحسن إلخ". دلالته على قتل الساحر ظاهرة، ولم يكن من المسلمين، كما هو المتبادر، بل كان من أهل الذمة، وفيه أيضا إنكار سلمان على جندب فى استبداده بقتل الساحر من دون إذن الأمير، وكذا أنكر عثمان على حفصة فى قتلها الجارية التى سحرتها من دون السلطان، وبه نأخذ أن لا يقتل المرتد، ولا الساحر أحد دون الإمام أو نائبه. قال الموفق فى "المغنى": "قتل المرتد إلى الإمام، حرًا كان أو عبدًا، وهو قول عامة أهل العلم إلا الشافعى فى أحد قوليه فى العبد، فإن لسيده قتله لقول النبى ﷺ: «أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم»، ولأن حفصة قتلت جارية سحرتها، ولنا أنه قتل لحق الله تعالى فكان إلى الإمام كرجم الزانى، وكقتل الحر، وقوله ﷺ: وأقيموا الحدود، فلا يتناول القتل للردة، فإنه قتل لكفره لا حدا فى حقه (ولأن المعنى أقيموها على أرقاءكم برفع الأمر إلى الإمام)، وأما خبر حفصة، فإن عثمان تغيظ عليها، وشق ذلك عليه اهـ (١٠: ٨٠)، وقال المحقق فى "الفتح": وقتل المرتد مطلقا إلى الإمام عند عامة أهل العلم إلا الشافعى فى وجه فى العبد إلى سيده (٥: ٣٣٢).

قلت: فما ذكره محمد فى "السير الكبير" أن لمولى العبد أن يقتله بنفسه إن شاء، فعل ذلك ابن عمر رضى الله عنه لعبد له تنصر، ولأنه بالردة صار كالحربى فى حكم القتل، ولكل مسلم قتل الحربى الذى لا أمان له إلا أن الأفضل أن يرفعه إلى الإمام ليكون هو الذى يقتله لأن فيه معنى الحد، واستيفاء الحدود إلى الإمام اهـ (٤: ١٦٢) هو قول محمد وحده، لا قول أئمتنا جميعًا، والله تعالى أعلم. والقياس على الحربى يقتضى مساواة الحر والعبد فى حكم القتلى، فلا وجة لتخصيصه بالعبد.

٤٣٢٤- عن ابن عمر رضى الله عنهما أن جارية لحفصة زوج النبى ﷺ سحرتها فاعترفت به على نفسها فأمرت حفصة عبد الرحمن بن يزيد فقتلها، فأنكر ذلك عليها عثمان فأتاه عبد الله فقال: إنها سحرتها واعترفت به، فكان عثمان أنكر عليها ما فعلت دون السلطان. رواه الطبرانى من رواية إسماعيل بن عياش عن المدنيين، وهى ضعيفة، وبقية رجاله ثقات (مجمع الزوائد ٦: ٢٨٠). قلت: قد وثقه بعض الأئمة مطلقا، فالحديث حسن، وتأيد بمرسل ابن زرارة عند مالك فى "الموطأ".

٤٣٢٥- وأخرج الحاكم فى المستدرك (٤: ٢٢٠) عن عائشة أنها لم تقتل جاريتها التى سحرته، بل باعتها من شر البيوت ملكة. صححه الحاكم، وسكت عنه الذهبى.

٤٣٢٦- عن أبى برزة الأسلمى قال: أغلظ رجل لأبى بكر الصديق رضى الله عنه، فقلت: يا خليفة رسول الله! ألا أقتله؟ فقال: ليس هذا إلا لمن شتم النبى ﷺ. رواه الحاكم فى "المستدرك" (٣: ٣٨٨)، وسكت عنه هو والذهبى.

وقد ثبت عن عثمان وسلمان رضى الله عنهما الإنكار على من قتل الساحر، حرا أو عبدا دون السلطان فالصحيح ما عليه الجمهور، وهو المذهب.

قوله: "عن أبى برزة إلى آخر الباب". قال المحقق فى "الفتح": وكل من أبغض رسول الله ﷺ بقلبه صار مرتدا فالسباب بطريق أولى. ثم يقتل حدا عندنا، فلا تعمل توبته فى إسقاط القتل قالوا: هذا مذهب أهل الكوفة ومالك، ونقل عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه، ولا فرق بين أن يجىء تائبا من نفسه، أو شهد عليه بذلك، بخلاف غيره من المكفرات، فإن الإنكار فيه توبة، فلا تعمل الشهادة معه حتى قالوا يقتل، وإن سب سكران، ولا يعفى عنه، ولا بد من تقييده بما إذا كان سكره سبب محظور باشره مختاراً بلا إكراه وإلا فهو كالمجنون، قال الخطابى: ولا أعلم أحداً خالف فى وجوب قتله وأما مثله فى حق الله تعالى فتعمل توبته فى إسقاط قتله اهـ (٥: ٢٣٢).

قلت: وما ذكره المحقق من عدم قبول توبة الساب لعله أخذه عن البزازى وإلا فالمشهور من مذهب الحنفية أن حكمه حكم المرتد فى قبول توبته فإن تاب نكل وإن أبى قتل، كما ذكره فى "الدر والشامية" بأبسط وجه (٣: ٤٤٨ و ٤٥٠)، وهو منطوق عبارة أبى يوسف فى الخراج له حيث قال: "وأيما رجل مسلم سب رسول الله، أو كذبه، أو عابه، أو تنقصه، فقد كفر بالله، وبانت منه زوجته، فإن تاب، وإلا قتل، وكذلك المرأة إلا أن أبا حنيفة قال: لا تقتل المرأة، وتجبر على الإسلام" اهـ (ص: ٢١٧).

٤٣٢٧- عن ابن عمر قال: أتى عمر بن الخطاب برجل سب رسول الله ﷺ فقتله ثم قال: من سب رسول الله ﷺ أو أحدا من الأنبياء فاقتلوه. رواه أبو الحسن الإصبهاني فى أماليه، وسنده صحيح (كنز العمال ٦: ٢٩٤). وأخرجه حرب فى "مسائله" عن ليث بن أبى سليم عن مجاهد قال: أتى عمر برجل سب النبى ﷺ، فذكره (الصارم المسلول ص ١٩٥).

٤٣٢٨- قال ليث: وحدثني مجاهد عن ابن عباس قال: أيما مسلم سب الله، أو سب أحدا من الأنبياء فقد كذب رسول الله ﷺ، وهى ردة يستتاب، فإن رجع، وإلا قتل. وأيما معاهد عاند فسب الله أو أحدا من الأنبياء أو جهر به فقد نقض العهد فاقتلوه. رواه حرب فى مسائله (الصارم المسلول ص٤١٨)، والمذكور من السند حسن.

وقال الموفق فى "المغنى": ومن قذف أم النبى ﷺ قتل مسلما أو كافرا يعنى أن حده القتل، . ولا تقبل توبته، نص عليه أحمد، وحكى أبو الخطاب رواية أخرى أن توبته تقبل وبه قال أبو حنيفة والشافعي، مسلما كان أو كافرا لأن هذا منه ردة، والمرتد يستتاب، وتصح توبته، قال: وقذف النبى ﷺ وقذف أمه ردة عن الإسلام وخروج عن الملة، (قلت: وكذلك قذف أزواجه، كما مر فتذكر). وكذلك سبه بغير القذف إلا أن سبه بغير القذف يسقط بالإسلام لأن سب الله تعالى يسقط بالإسلام، فسب النبى أولى، وقد جاء فى الأثر (الصحيح أخرجه الشيخان): أن الله تعالى يقول: «شتمني ابن آدم وما ينبغي له أن يشتمنى أما شتمه إياى فقوله إنى اتخذت ولدا وأنا الأحد الصمد لم ألد ولم أولد»، ولا خلاف فى أن إسلام النصرانى القائل لهذا يمحوا ذنبه اهـ (١٠: ٢٣٠و٢٣١).

فتحرر أن مذهب الحنفية كمذهب الشافعي قبول توبته كما هو رواية عن مالك وأحمد وأن تحتم قتله وإن تاب مذهب مالك رحمه الله، كما فى "الشفاء" للقاضى عياض وغيره من كتب المالكية، واحتجوا بما رواه الطبرانى عن عبيد الله بن محمد بن عبد العزيز العمرى عن إسماعيل بن أبى أويس عن موسى بن جعفر عن أبيه عن على بن الحسين عن الحسين بن على عن على رضى الله عنهم، قال: قال رسول الله ﷺ: «من سب الأنبياء قتل ومن سب أصحابى جلد» قال الطبرانى: تفرد به ابن أبى أويس قال الحافظ فى "اللسان": كلهم ثقات إلا العمرى ضعفه الدارقطنى، ورماه النسائى بالكذب اهـ (٤: ١١٢)، فلا حجة فيه. وبما ذكرنا فى المتن عن عمر رضى الله عنه، ولكن يعارضه قول ابن عباس: وهى ردة يستتاب منها فإن رجع، وإلا قتل إلخ، وبقول أبى بكر الصديق فيما كتب به إلى المهاجر فى المرأة التى سبت النبى ﷺ: لولا ما قد سبقنى فيها لأمرتك بقتلها لأن

باب ما يكون الرجل به مسلما يدرأ عنه القتل والسبى

٤٣٢٩- عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله فمن قال: لا إله إلا الله عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله. رواه مسلم (١:٣٧). وهو فى الأمهات عن جماعة من الصحابة (نيل٧:١٠٣).

حد سب الأنبياء لا يشبه الحدود فمن تعاطى ذلك من مسلم فهو مرتد ومعاهد فهو محارب غادر اهـ (ص:٢٨٢) من "الصارم المسلول" قلت: وكان مهاجر قطع يدها ونزع ثنيتها لكونها تغنت وزمرت بشتيمة رسول الله ﷺ ذكره الطبرى فى "تاريخه" (٣:٢٧٧)، وقال الحافظ ابن تيمية فى "الصارم المسلول": "إن إلحاق شين ونقص لحضرة الأنبياء عليهم السلام كفر، بل كل الكفر، واستوعب فى كتابه هذه المسألة، وأوعب من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وأن النبى ﷺ كان له أن يعفو عن سابه وله أن يقتل، وقد وقع كلا الأمرين، وأما الأمة فيجب عليهم قتله، وفى الاستتابة وعدمها وقبول التوبة وعدمه فى أحكام الدنيا اختلاف، اهـ أى وأما فى أحكام الآخرة فيما بينه وبين الله تعالى، فتوبته مقبولة اتفاقًا، كتوبة سائر المرتدين (فإن الله يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات)، قاله الموفق فى "المغنى" (١٠:٢٣٠).

قلت: وكان اللعين متنبئ القاديان إذا أتى على ذكر عيسى عليه السلام استشاط غيظا، ولم يملك نفسه فيسترسل فى مثالبه بالهمز واللمز والطعن واللعن، ويبسطه كل البسط ويلفته كل اللفت وسرى ذلك فى أتباعه الملعونين فتراهم يصنفون فى هجاء عيسى عليه السلام ويشيعونه فى أهل الإسلام دع النصارى وقصارى بغيتهم أن لا يبقى للناس رغبة فى نزول عيسى ابن مريم عليه السلام من السماء ولا اشتياق إليه فيسلموا لذلك الشقى الهاذى الخابط المهذار خذله الله تعالى ومن تبعه، أو هداهم للإسلام، وقد نص العلماء على أن التهور فى شأن الأنبياء وإن لم يقصد السب كفر وردة، فإلى الله المشتكى وهو المستغاث، وبه نعوذ من الفتن ما ظهر منها وما بطن. ومن أراد بسط الأقوال والأدلة فى الباب، فليراجع "كتاب إكفار الملحدين" للأستاذ أنور شاه رحمه الله، فقد أجاد وأفاد وشفى واشتفى.

باب ما يكون الرجل به مسلم يدرأ عنه القتل والسبى

قوله: "عن أبى هريرة إلخ". قال الحافظ فى "الفتح": فيه منع قتل من قال لا إله إلا الله، ولو لم يزد عليها، وهو كذلك لكن هل يصير بمجرد ذلك مسلما؟ الراجح لا، بل يجب الكف عن قتله حتى يختبر، فإن شهد بالرسالة، والتزام أحكام الإسلام حكم بإسلامه، وإلى ذلك الإشارة بقوله:

٤٣٣٠- عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم، إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله تعالى أخرجه الشيخان (نيل الأوطار ٧: ١٠٤). وفى لفظ عند مسلم (١: ٣٧): حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بى، وبما جئت به الحديث.

إلا بحق الإسلام، قال البغوى: الكافر إذا كان وثنيا، أو ثنويا لا يقر بالوحدانية، فإذا قال: لا إله إلا الله حكم بإسلامه، ثم يجبر على قبول جميع الأحكام، ويبرأ من كل دين خالف دين الإسلام، وأما من كان مقرا بالوحدانية منكرًا للنبوة فإنه لا يحكم بإسلامه حتى يقول: محمد رسول الله، فإن كان يعتقد أن الرسالة المحمدية إلى العرب خاصة، فلا بد أن يقول إلى جميع الخلق فإن كفر بجحود واجب، أو استباحة محرم، فيحتاج أن يرجع عما اعتقده، ومقتضى قوله: يجبر، أنه إذا لم يلتزم تجرى عليه أحكام المرتد، وبه صرح القفال، واستدل بحديث الباب.

غفلة عظيمة من القفال:

فادعى أنه لم يرد فى خبر من الأخبار "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، أو أنى رسول الله" كذا قال وهى غفلة عظيمة. فالحديث فى "صحيحى" البخارى ومسلم فى كتاب الإيمان من كل منهما من رواية ابن عمر ويحتمل أن يكون المراد بقول: لا إله إلا الله هنا التلفظ بالشهادتين، لكونها صارت علما على ذلك، ويؤيده ورودهما صريحا فى الطرق الأخرى (١٢: ٢٤٧). وفيه أيضا "وقد رواه عبد الرحمن بن يعقوب (عند مسلم فى "صحيحه" كما ذكرناه فى المتن) بلفظ يعم جميع الشريعة حيث قال: ويؤمنوا بى وبما جئت به، فإن مقتضى ذلك أن من جحد شيئا مما جاء به ﷺ، ودعى إليه فامتنع، ونصب القتال أنه يجب قتاله وقتله إذا أصر" اهـ (١٢: ٢٤٥).

وفى "شرح السير" أن الكافر متى أظهر بخلاف ما كان يعتقده فإنه يحكم بإسلامه به. والأصل فيه قول النبى ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، وقد كان يقاتل عبدة الأوثان وهم كانوا لا يقولون بذلك، كما قال الله: ﴿إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون﴾، فجعل ذلك علامة إيمانهم، ثم حين دعا اليهود بالمدينة إلى الإسلام جعل علامة إيمانهم الإقرار برسالته حتى قال اليهودى الذى دخل عليه يعوده: اشهد أنى رسول الله، فلما شهد ومات قال: الحمد لله الذى أعتق بى نسمة من النار، لأنهم كانوا لا يقرون برسالته، فجعل ذلك

٤٣٣١- عن أنس أن رسول الله ﷺ قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فإذا شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله واستقبلوا قبلتنا وأكلوا ذبيحتنا وصلوا صلاتنا حرمت علينا دماءهم وأموالهم إلا بحقها.

علامة إيمانهم، إذا عرفنا هذا فنقول: إذا حمل مسلم على مشرك ليقتله فقال: لا إله إلا الله فإن كان من قوم لا يقولون هذا فعلى المسلم أن يكف عنه لأنه سمع منه ما هو دليل إيمانه، فإن قال: ما أردت الإسلام بما قلت إنما إردت اليهودية، أو التعوذ لئلا يقتلنى لم يلتفت إلى قوله: لأن الظاهر أنه إنما قصد إجابته إلى ما طلب منه. والمسلم إنما طلب الإسلام لا اليهودية وقوله: لا إله إلا الله دليل على إسلامه وإن لم يكن يقر بالإسلام كله فيلزمه حكم الإسلام بمنزلة ما لو صلى فى الجماعة مع المسلمين، فإن ذلك يكون دليلا على إسلامه، فإذا امتنع من الإسلام بعد ذلك كان مرتدا فيقتل. ولو كان الرجل ممن يقول: لا إله إلا الله، والمسألة بحالها، فلا بأس بأن يقتله، وإن تكلم بهذه الكلمة (والأولى أن يكف عنه ويختبره لاحتمال أن يكون اقتصر على ذلك لضيق الوقت عن إتيان الشهادتين). وإن قال بعد ما رهقه: محمد رسول الله أو دخلت فى دين محمد ﷺ، فهذا كله دليل إسلامه حتى لو مات بعد ما قال هذه المقالة فإنه يصلى عليه، ويستغفر له اهـ ملخصا (٤:٣٦٤ و ٣٦٧).

وقال فى "الفتح": إن اشتراط التبرى إنما هو فيمن بين أظهرنا منهم وأما من فى دار الحرب لو حمل عليه مسلم فقال: محمد رسول الله فهو مسلم، أو قال: دخلت فى دين الإسلام أو دين محمد ﷺ فهو دليل إسلامه لأن فى ذلك الوقت ضيقا وقوله هذا إنما أراد به الإسلام الذى يدفع عنه القتل الحاضر فيحمل عليه ويحكم به بمجرد ذلك اهـ. وعن الإمام الحلوانى فى الوثنى أنه يصير مسلما بقوله: أنا مسلم أو على دين محمد أو الحنفية أو الإسلام، فعلى هذا يقال كذلك فى اليهود والنصارى فى بلادنا، فإنهم يمتنعون من قول أنا مسلم حتى إن أحدهم إذا أراد منع نفسه عن أمر يقول: إن فعلته أكون مسلما، فإذا قال: أنا مسلم طائعا، فهو دليل إسلامه اهـ.

واعلم أن الإسلام يكون بالفعل أيضا كالصلاة بجماعة، أو الإقرار بها، أو الأذان فى بعض المساجد أو الحج، وشهود المناسك، لا الصلاة وحده ومجرد الإحرام (بحر)، ذكر كله الشامى فى "رد المحتار" وأشبع الكلام فى المسألة، فليراجع (٣:٤٤٢ و ٤٤٦). قلت: ودلالة الآثار على معنى الباب، وما ذكرناه من تفاصيله ظاهرة بأدنى، تأمل.

قد يكون الإسلام بالفعل:

قوله: "عن أنس ثالث الباب إلخ" فى قوله ﷺ: من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا دليل على

أخرجه البخارى والترمذى وأبو داود والنسائى، ولفظ البخارى: من شهد أن لا إله إلا الله واستقبل قبلتنا وصلى صلاتنا وأكل ذبيحتنا فهو المسلم له ما للمسلم وعليه ما على المسلم. (نيل الأوطار ٧:١٠٤).

٤٣٣٢- عن سعيد بن المسيب عن أبيه قال: لما حضرت أبا طالب الوفاة قال له رسول الله ﷺ: يا عم! قل: لا إله إلا الله كلمة أشهد لك بها عند الله الحديث. رواه مسلم (المحلى ٧:٣١٦).

٤٣٣٢- عن أسامة بن زيد قال: بعثنا رسول الله ﷺ فى سرية، فذكر الحديث وفيه: ولحقت أنا ورجل من الأنصار رجلا منهم فلما غشيناه قال: لا إله إلا الله فكف عنه الأنصارى وطعنته فقتلته، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال لى: يا أسامة! أ قتلته بعد ما قال: لا إله إلا الله؟ قلت: يا رسول الله! إنما كان متعوذا فقال: أ قتلته بعد ما قال: لا إله إلا الله؟ فما زال يكرره الحديث، رواه مسلم (المحلى ٧:٣١٦).

٤٣٣٣- عن أنس أن يهوديا قال لرسول الله ﷺ: أشهد أنك رسول الله، ثم مات، فقال رسول الله ﷺ: صلوا على صاحبكم. رواه أحمد فى رواية مهنأ محتجابه. وفى "مجمع الزوائد": أخرجه أبو يعلى بإسناد رجاله رجال الصحيح، (نيل الأوطار ٧:١٠٣).

٤٣٣٤- عن ابن عمر قال: بعث رسول الله ﷺ خالد بن الوليد إلى بنى خذيمة، فدعاهم إلى الإسلام فلم يحسنوا أن يقولوا: أسلمنا فجعلوا يقولون: صبأنا صبأنا فجعل

ما قلنا إن الإسلام قد يكون بالفعل. وإنما قيدنا الصلاة بالجماعة لأنه لو صلى منفرداً لا يوقف على حقيقة، فعله أنه صلاة، أو قيام وقعود وانحناء، وعند أحمد يحكم بإسلامه سواء صلى جماعة، أو منفرداً وعند الشافعى إن صلى فى دار الحرب حكم بإسلامه وفى دار الإسلام لم يحكم به، لأنه يحتمل الرياء والتقية، ذكره الموفق فى "المغنى" (٣:١٠٣) قال: وأما سائر الأركان من الزكاة والصيام والحج، فلا يحكم بإسلامه به، فإن المشركين كانوا يحجون اهـ. قلنا: كان ذلك قبل الفتح ثم امتنعوا منه بقوله ﷺ: «لا يحج بعد العام مشرك» وأخرجوا من الحجاز بقوله: «لا يبقى فى جزيرة العرب دينان» فالآن يحكم بإسلامه به إذا أتى بالمناسك على طريقة الإسلام.

قوله: "عن ابن عمر إلخ" فيه دليل على أن الكناية مع النية كصريح لفظ الإسلام قاله ابن

خالد يقتل ويأسر حتى قدمنا على رسول الله ﷺ: فقال: اللهم إنى أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين. رواه أحمد والبخارى (نيل ٧:١٠٣).

٤٣٣٥- عن عقبة بن مالك الليثى قال: بعث رسول الله ﷺ سرية فأغاروا على قوم فشد رجل من القوم فأتبعه رجل من السرية، ومعه السيف شاهرة فقال الشاد من القوم: إنى مسلم فلم ينظر فيما قال فضربه فقتله، فنمى الحديث إلى رسول الله ﷺ فقال فيه قولا شديدا بلغ القاتل فقال: والله يا رسول الله! ما قال الذى قال: إلا تعوذا من القتل فأعرض عنه النبى ﷺ ثلاثا، ثم أقبل عليه تعرف المساءة فى وجهه، وقال: إن الله أبى على فيمن قتل مؤمنًا ثلاثًا. رواه الطبرانى فى "الكبير"، وأحمد وأبو يعلى إلا أنه قال عقبة بن خالد ورجاله ثقات كلهم. (مجمع الزوائد ١:١٠)، وهو مختصر.

باب هل يقبل إسلام الصبى العاقل؟ وهل يعتبر ارتداده فيجبر على الإسلام ولا يقتل؟

٤٣٣٦- عن عروة قال: أسلم على وهو ابن ثمانى سنين. أخرجه البخارى فى "تاريخه"، وأخرج أيضا عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: قتل على رضى الله عنه، وهو ابن ثمان وخمسين (المنتقى مع النيل ٧:١٠٨).

تيمية فى "المنتقى"، وفيه أيضًا وجوب الكف عن قتل الكافر إذا أتى بلفظ يوهم قبوله الإسلام، وهو أصل لكل ما ذكره الفقهاء فى هذا الباب كما لا يخفى على من مارس الفقه والله تعالى أعلم. ولم يلزم أسامة (ولا بالرجل من السرية) قود لأنه قتله وهو يظنه كافرا فلم يكن قاتل عمد، قاله ابن حزم فى "المحلى" (٧:٣١٧).

باب هل يقبل إسلام الصبى العاقل؟ وهل يعتبر ارتداده فيجبر على الإسلام ولا يقتل؟

قوله: "عن عروة إلخ" قال فى "الهداية": «وارتداد الصبى الذى يعقل ارتداد عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله ويجبر على الإسلام ولا يقتل، وإسلامه إسلام، لا يرث أبويه، إن كانا كافرين. وقال أبو يوسف: ارتداده ليس بارتداد، وإسلامه إسلام (وهو رواية عن أحمد) وقال زفر والشافعى: إسلامه ليس بإسلام وارتداده ليس بارتداد.

ولنا أن عليًا رضى الله عنه أسلم فى صباه، وصحح النبى ﷺ إسلامه (ولم يثبت أنه أمره بتجديد الإسلام بعد البلوغ) وافتخاره بذلك مشهور اهـ.

٤٣٣٧- عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ دفع الراية إلى على يوم بدر وهو ابن عشرين سنة، أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٣:١١١)، وصححه على شرطهما، وأقره عليه الذهبى، وقال: هذا نص فى أنه أسلم، وله أقل من عشر سنين، بل نص فى أنه أسلم، وهو ابن سبع أو ثمان، وهو قول عروة.

قال الموفق فى "المغنى": إن الصبى يصح إسلامه فى الجملة، وبهذا قال أبو حنيفة وصاحباه وإسحاق وابن أبى شيبة وأبو أيوب، وقال الشافعى وزفر: لا يصح إسلامه حتى يبلغ لقول النبى ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يبلغ»، حديث حسن.

ولنا أن ما ذكرناه إجماع فإن علياً رضى الله عنه أسلم صبيا وقال: سبقتكم إلى الإسلام طرا، صبيا ما بلغت آوان حلم ولهذا قيل: أول من أسلم من الرجال أبو بكر رضى الله عنه، ومن الصبيان على رضى الله عنه، ومن النساء خديجة رضى الله عنها ومن العبيد بلال رضى الله عنه، (ومن الموالى زيد بن حارثة)، وقال عروة: أسلم على والزبير، وهما ابنا ثمان سنين، وبايع النبى ﷺ ابن الزبير لسبع أو ثمان سنين (أخرجه الحاكم فى "المستدرك" عن عروة قال: أسلم الزبير وهو ابن ثمان سنين، وهاجر وهو ابن ثمان عشرة سنة»، وكان عمه يعلقه فى حصيره، ويدخن عليه، ويقول: ارجع إلى الكفر، فيقول: لا أكفر أبدا. سكت عنه الحاكم والذهبى كلاهما، ورجاله ثقات (٣:٣٦٠).

وأخرج أيضا من طريق عبد الله بن محمد بن يحيى بن عروة عن أبيه، فذكر حديثا طويلا فى فضائل عبد الله بن الزبير، وفيه "ثم جاء بعد، وهو ابن سبع سنين أو ابن ثمان سنين، ليبايع النبى ﷺ أمره الزبير بذلك، فتبسم النبى ﷺ حين رآه مقبلا، وبايعه الحديث. صححه الحاكم على شرطهما، وأعله الذهبى بعبد الله بن محمد بن يحيى، تركه أبو حاتم" (٣:٥٤٨)، ولم يرد النبى ﷺ على أحد إسلامه من صغير ولا كبير فأما قول النبى ﷺ: رفع القلم عن ثلاث فلا حجة لهم فيه، فإن هذا يقتضى أن لا يكتب عليه ذلك والإسلام يكتب له، لا عليه، ويسعد به فى الدنيا والآخرة" اهـ (١٠:٨٨ و ٨٩).

وأما قولهم إن الإسلام يلزمه أحكاما تشوبها المضرة كحرمان الميراث من الأبوين الكافرين مثلا، فلا يؤهل له كالهبة ونحوها فالجواب أنه أمر متوهم وهو مجبور بميراثه من أقاربه المسلمين وسقوط نفقة أقاربه الكفار، ثم إن هذا الضرر مغمور فى جنب ما يحصل له من السعادة فى الدنيا والآخرة، وخلاصه من شفاء الدارين، فافهم.

٤٣٣٨- عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب انطلق مع رسول الله ﷺ فى رهط من أصحابه قبل ابن صياد حتى وجده يلعب مع الصبيان، وقد قارب الحلم فلم يشعر حتى ضرب رسول الله ﷺ ظهره بيده، ثم قال رسول الله ﷺ لابن صياد: أ تشهد أنى رسول الله؟ فنظر إليه ابن صياد فقال: أشهد أنك رسول الأميين الحديث، متفق عليه. ورواه أبو داود والترمذى، ومالك فى "الموطأ" (نيل الأوطار ٧:١٠٨).

قوله: "عن ابن عمر إلخ" قال ابن تيمية فى "المنتقى": قد صح عنه ﷺ أنه عرض الإسلام على ابن صياد صغيرا اهـ.

نبـذة من أحوال ابن الصياد والدجال

ودلالته على معنى الباب ظاهرة قال الحافظ فى "الفتح": وأقرب ما يجمع بين ما تضمنه حديث تميم وكون ابن صياد هو الدجال أن الدجال بعينه هو الذى شاهده تميم موثقا (فى بعض جزائر البحر)، وأن ابن صياد هو شيطان تبدئ فى صورة الدجال فى تلك المدة إلى أن توجه إلى إصبهان فاستتر مع قرينه إلى أن تجيء المدة التى قدر الله تعالى خروجه فيها. فقد أخرج أبو داود بسند صحيح عن جابر قال: فقدنا ابن صياد يوم الحرة، وأخرج أبو نعيم فى "تاريخ إصبهان" عن حسان بن عبد الرحمن عن أبيه أنه أتى إصبهان مرة، فإذا اليهود يزفنون (يرقصون) ويضربون، فسألت صديقا لى منهم، فقال: ملكنا الذى نستفتح به على العرب يدخل، فنظرت فإذا هو ابن صياد فدخل المدينة، فلم يعد حتى الساعة، قال الحافظ: وعبد الرحمن بن حسان ما عرفته، والباقون ثقات اهـ (١٣:٢٧٦ و ٢٧٧). وأخرج مسلم من طريق أبى بكر أنه يخرج من إصبهان يعنى الدجال، وفى أخرى عند أحمد، والحاكم يخرج من خراسان، كذا فى "فتح البارى" (١٣:٧٩).

وأما ما ذكره ابن صياد لأبى سعيد أ لست سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنه لا يولد له؟» قلت: بلى قال: فإنه قد ولد لى، أو لست سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يدخل المدينة ولا مكة؟ قلت: بلى. قال: فقد ولدت بالمدينة وها أنا أريد مكة، أ لم يقل نبى الله ﷺ: إنه يعنى الدجال يهودى؟ وقد أسلمت قال أبو سعيد: حتى كدت أعذره، وفى آخر كل من طرق حديثه أنه قال: إنى لأعرفه؛ وأعرف مولده وأين هو الآن. قال أبو سعيد: فقلت له: تبا لك سائر اليوم. أخرجه مسلم من طرق، كما فى "فتح البارى" أيضًا (١٣:٢٧٥).

فإنما ينفى كونه الدجال الأكبر، ولا ينفى كونه قرينه، وإنما نفى رسول الله ﷺ دخوله المدينة ومكة حين ظهوره بدعواها التى يدعيها لا مطلقًا، فقد أخرج الطبرانى من طريق سليمان بن

٤٣٣٩- عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه، فإذا أعرب عنه لسانه، فإما شاكرا وإما كفورا. رواه أحمد، وأصله فى "الصحيحين" (نيل ٧:١٠٨).

شهاب قال: نزل على عبد الله بن المعتمر وكان صحابيا فحدثنى عن النبى ﷺ: أنه قال الدجال ليس به خفاء يجيء من قبل المشرق، فيدعوا إلى الدين فيتبع، ويظهر فلا يزال حتى يقدم الكوفة، فيظهر الدين ويعمل به فيتبع، ويحث على ذلك، ثم يدعى أنه نبى، فيفزع من ذلك كل ذى لب ويفارقه، فيمكث بعد ذلك، فيقول: أنا الله فتغشى عينه، وتقطع أذنه، ويكتب بين عينيه كافر، فلا يخفى على كل مسلم فيفارقه كل أحد من الخلق فى قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان. وسنده ضعيف. وأخرج أبو نعيم فى ترجمة حسان بن عطية أحد ثقات التابعين من الحلية بسند حسن صحيح قال: لا ينجو من فتنة الدجال إلا اثنا عشر ألف رجل وسبعة آلاف امرأة، وهذا لا يقال من قبل الرأى فيحتمل أن يكون مرفوعًا أرسله أو يكون أخذه عن بعض أهل الكتاب. قاله الحافظ فى "الفتح" (١٣:٨٠). وإنما تكلمنا على قصة ابن صياد مع كون المقام ليس مقام الكلام عليها لأنها من المشكلات المعضلات التى لا يزال أهل العلم يسألون عنها، فأردنا أن نذكر ههنا ما يحل الإشكال ويحسم مادة الإعضال أعاذنا الله، وجميع المسلمين من شر الدجال، وسائر الدجاجلة. وجعلنا وإياهم مع المتقين فى الحياة وبعد الممات. وجنبنا عن الفرق الباطلة، آمين.

قوله: "عن جابر إلخ" قال فى "النيل": فيه دليل على أنه لا يحكم للصبى ما دام غير مميز إلا بدين الإسلام (أى فى أحكام الآخرة)، فإذا أعرب عنه لسانه بعد تمييزه حكم عليه بالملة التى يختارها اهـ (٧:١٠٩)، ومعنى قوله: حتى يعرب عنه لسانه -والله أعلم- أن يكون بحيث يفهم ويفحم أى إذا ناظر الموحد أفهم، وإذا ناظر الملحد أفحم، كذا فى "فتح القدير"، والكفاية عن "المبسوط" (٥:٢٣١).

متى يكون الصبى عاقلا؟

وفى "الدر": والعاقل المميز هو ابن سبع فأكثر (وبه قال أحمد فى رواية، كما فى "المغنى"). وقيل: الذى يعقل أن الإسلام سبب النجاة ويميز الخبيث من الطيب، والحلو من المر، قاله الطرسوسى فى "أنفع الوسائل" قائلا: ولم أرض قدره بالسن اهـ (٣:٤٧٣) ولا يقتل الصبى إذا ارتد عاقلا وإن أدرك كافرا، وفى القياس يقتل إذا أدرك، وبه قال مالك وأحمد ولكنا استحسنا عدم قتله لقيام الشبهة بسبب اختلاف العلماء فى صحة إسلامه فى الصغر، ولكن لو قتله إنسان لم يغرم

٤٣٤٠- عن أنس قال: كان غلام يهودى يخدم النبى ﷺ فمرض، فأتاه النبى ﷺ يعوده، فقعد عند رأسه، فقال له: أسلم فنظر إلى أبيه، وهو عنده فقال: أطع أبا القاسم فأسلم، فخرج النبى ﷺ وهو يقول: الحمد لله الذى أنقذه بى من النار. رواه البخارى (زيلعى ٢:٥٩).

باب لا يعتبر ارتداد الصبى غير العاقل والمجنون والسكران والمكره

٤٣٤١- عن عائشة رضى الله عنها مرفوعًا: رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق. رواه أحمد وأبو داود والنسائى وابن ماجه والحاكم وابن حبان. ورواه أبو داود والنسائى وأحمد والدارقطنى والحاكم وابن حبان وابن خزيمة من طرق عن على (التلخيص الحبير ١:٦٨).

وقال العزيزى بعد ما رواه بلفظ "وعن المبتلى حتى يبرأ وعن الصبى حتى يكبر" فى حديث عائشة: قال الشيخ: حديث صحيح، وبلفظ "عن المجنون المغلوب على عقله، وعن الصبى حتى يحتلم" فى حديث على وقال: بطرق عديدة يقوى بعضها بعضًا اهـ.

شيئا، لأن من ضرورة صحة ردته إهدار دمه، دون استحقاق قتله كالمرأة إذا ارتدت لا تقتل، ولو قتلها قاتل لم يلزمه شيء قاله المحقق فى "الفتح" (٥:٢٣١).

قوله: "عن أنس إلخ" استدل به صاحب "التنقيح" على صحة إسلام الصبى، كما فى "نصب الراية" (٢:١٥٩). ولى فيه نظر لأن قوله ﷺ: «الحمد لله الذى أنقذه بى من النار» يدل على كون الغلام مدركا فإن من لم يدرك من أولاد الكفار لا يدخل النار، لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يحتلم». الحديث، وقد يطلق الغلام على البالغ باعتبار ما كان، أو لكونه مستحكم القوة، كما فى حديث الإسراء من قول موسى عليه السلام: رب هذا غلام بعثته بعدى. سمى النبى ﷺ غلاما، وقد كان كهلا لكونه مستحكم القوة، فافهم.

باب لا يعتبر ارتداد الصبى غير العاقل والمجنون والسكران والمكره

قوله: "عن عائشة إلخ". فيه دلالة على رفع القلم عن الثلاثة المذكورة فى الحديث، ومقتضاه أن لا تعتبر ردة الصبى قبل البلوغ مطلقا ولكن قيام الإجماع على صحة إسلام المميز من الصبيان استلزم اعتبار ردته، فصار مستثنى منه. وبقى غيره على الأصل وعليه الإجماع، فلم يقل أحد باعتبار ارتداد من لا يعقل من الصبيان وكذا المجنون، واختلف فى السكران، فقال الشافعى وأحمد

٤٣٤٢- عن ثوبان مرفوعًا رفع عن أمتى الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه. رواه الطبرانى، وقال الشيخ: حديث صحيح (العزيزى ٢ : ٢٢٠).

فى رواية: تعتبر ردته لم يقتل حتى يفيق ويتم له ثلاثة أيام من وقت ردته، فإن مات فى سكره مات كافرا، واحتجوا بأن الصحابة رضى الله عنهم قالوا فى السكران: إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى فحدوه حد المفترى، فأوجبوا عليه حد الفرية التى يأتى بها فى سكره وأقاموا مظنتها مقامها، ولأنه يصح طلاقه فصحت ردته كالصاحى، كذا فى "المغنى" (١٠٩:١٠).

ولنا: أن الردة تبتنى على تبدل الاعتقاد ونعلم أن السكران غير معتقد لما قال وحد شرب الخمر إنما شرع زجرًا عن السكر فلا يصح القياس عليه، ووقوع الطلاق عليه لأنه لا يفتقر إلى القصد ولذا لزم طلاق الناسى، لحديث «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والعتاق والرجعة». وتقدم فى كتاب الطلاق، كذا فى "فتح القدير" (٥ : ٣٣٠).

قوله: "عن ثوبان إلخ". دلالته على رفع القلم عن المكره والخاطئ والناسى ظاهرة، ومقتضاه أن لا تصح ردتهم لأن مبناه على تبدل الاعتقاد ولا اعتقاد لهؤلاء. وبهذا قال مالك وأبو حنيفة والشافعى. قال الموفق فى "المغنى": "وقال محمد بن الحسن: هو كافر فى الظاهر، تبين منه امرأته ولا يرثه المسلمون إن مات، ولا يغسل لا يصلى عليه، وهو مسلم فيما بينه وبين الله تعالى لأنه نطق بكلمة الكفر، فأشبه المختار" اهـ (١٠٨:١٠).

قلت: ولم أر هذا القول لمحمد فى كتب أصحابنا، ولم يذكروا فى المسألة خلافًا، فإن ثبت فهو محمول على من لم يظهر إسلامه بعد زوال الإكراه ويجب على المكره أنه متى زال الإكراه يظهر إسلامه، وكونه مكرها فيما نطق به فافهم. وسيأتى تفصيل أحكامه فى باب الإكراه إن شاء الله تعالى. والأصل فى الباب قوله تعالى: ﴿ومن كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ الآية. وكان الكفار يعذبون المستضعفين من المؤمنين فما منهم أحد إلا أجابهم إلا بلالا فإنه كان يقول: أحد أحد. ويروى أن عمارا أكرهه المشركون، فضربوه حتى تكلم بما طلبوا منه، ثم أتى النبى ﷺ وهو يبكى فأخبره فقال له النبى ﷺ: إن عادوا فعد، كذا فى "المغنى" (١٠٦:١٠). ولم يثبت أنه ﷺ جعل واحدا منهم كافرا فى الظاهر، وأبان منه امرأته أو أجرى عليه شيئا من أحكام الكفار، والله تعالى أعلم.

أبواب أحكام البغاة

باب محاربة أهل البغي وامتناع الخروج على الإمام ولو جابرا فاسقا ما لم يأت بكفر بواح

قال الله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله﴾ -إلى قوله- ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾.

أبواب أحكام البغاة

باب محاربة أهل البغي وامتناع الخروج على الإمام ولو جابراً فاسقا ما لم يأت بكفر بواح

قوله: "قال الله تعالى" الآية، فيها خمس فوائد: (أحدها): أنهم لم يخرجوا بالبغى عن الإيمان، فإنه سماهم مؤمنين. (الثانية): أنه أوجب قتالهم. (الثالثة): أنه أسقط قتالهم إذا فاءوا إلى أمر الله. (الرابعة): أنه أسقط عنهم التبعة فيما أتلفوه فى قتالهم. (الخامسة): أنه يجوز قتال كل من منع حقًا عليه. والبغى فى اللغة الطلب، بغيت كذا أى طلبته قال الله تعالى حكاية ﴿ذلك ما كنا نبغى﴾ ﴿وقالوا يا أبانا ما نبغى﴾، ثم اشتهر فى العرف فى طلب ما لا يحل من الجور والظلم، والباغى فى عرف الفقهاء الخارج عن طاعة إمام الحق.

أصناف الخارجين عن طاعة الإمام

والخارجون عن طاعته أربعة أصناف: أحدها: الخارجون بلا تأويل بمنعة ، وبلا منعة يأخذون أموال الناس، ويقتلونهم، ويخيفون الطريق، وهم قطاع الطريق. والثانى: قوم كذلك إلا أنهم لا منعة لهم لكن لهم تأويل، فحكمهم حكم قطاع الطريق إن قتلوا وصلبوا، وإن أخذوا مال المسلمين قطعت أيديهم وأرجلهم على ما عرف. والثالث: قوم لهم منعة وحمية خرجواً عليه بتأويل يرون أنه على باطل كفر أو معصية يوجب قتله بتأويلهم، وهؤلاء يسمون بالخوارج، يستحلون دماء المسلمين وأموالهم، ويسبون نساءهم، ويكفرون أصحاب رسول الله ﷺ. وحكمهم عند جمهور أهل الفقهاء وجمهور الحديث حكم البغاة، وعند مالك يستتابون، فإن تابوا وإلا قتلوا، وذهب بعض أهل الحديث إلى أنهم مرتدون، لهم حكم المرتدين لقوله ﷺ: «يخرج قوم فى آخر الزمان» الحديث، وفيه «فأين ما لقيتموهم فاقتلوهم فإن فى قتلهم أجرا إلى يوم القيامة»، وعن أبى أمامة أنه رأى رؤوسا منصوبة على درج مسجد دمشق فقال: كلاب أهل النار كان هؤلاء

. . . .

مسلمين فصاروا كفارا، قال ابن المنذر: ولا أعلم أحدا وافق أهل الحديث على تكفيرهم. وهذا يقتضى نقل إجماع الفقهاء وابن المنذر أعرف بمذاهب المجتهدين فما يقع فى كلام أهل المذاهب من تكفير كثير ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون، بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء. والمنقول عن المجتهدين ما ذكرنا، (ولا يعارضه ما ورد فى الحديث من الأمر بقتلهم. فإن القتل قد يكون دفعا للفساد لا للكفر. ولا قول أبى أمامة، فإنه إنما سماهم كفارا لكونهم فعلوا ما يفعل الكفار بالمسلمين من القتل والقتال، كما ورد فى الحديث: «سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر» يدل على ذلك لفظ الطبرانى «فقال: كلاب النار، ثلاثا شر قتلى تحت أديم السماء، ومن قتلوه خير قتلى. ثم استبكى قلت: يا أبا أمامة! ما يبكيك؟ قال: كانوا على ديننا ثم ذكر ما هم صائرون إليه غدا، ثم قال: اختلفت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتختلف هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون فرقة فى النار، وواحدة فى الجنة. فقلنا: أنعتهم لنا. قال: السواد الأعظم، رجاله ثقات، ورواه ابن ماجة والترمذى باختصار، كذا فى "مجمع الزوائد" (٦:٢٣٣). فتراه قد جعل الخوارج من فرق هذه الأمة، وهذا هو ما عليه الفقهاء.

قال الحافظ فى "الفتح": "قال الخطابى: أجمع علماء الإسلام على أن الخوارج مع ضلالتهم فرقة من فرق المسلمين، وأجازوا مناكحتهم، وأكل ذبائحهم، وأنهم لا يكفرون ما داموا متمسكين بأصل الإسلام" (٢:٢٦٧). والرابع: قوم مسلمون خرجوا على إمام العدل ولم يستبيحوا ما استباحه الخوارج من دماء المسلمين وذراريهم، وهم البغاة. قاله المحقق فى "فتح القدير" (٥:٣٣٤).

قلت: ولهم صنف خامس، وهو من خرج عن طاعة إمام جائر أراد الغلبة على ماله أو نفسه أو أهله، أو على أموال المسلمين وأنفسهم، فهو معذور لا يحل قتاله وله أن يدفع عن نفسه وماله وأهله بقدر طاقته، فقد أخرج الطبرى بسند صحيح عن عبد الله بن الحارث عن رجل من بنى نصر عن على رضى الله عنه، وذكر الخوارج فقال: إن خالفوا إمامًا عدلا فقاتلوهم وإن خالفوا إماما جائرا، فلا تقاتلوهم، فإن لهم مقالا، وعلى ذلك يحمل ما وقع للإمام حسين بن على رضى الله عنه، ثم لأهل المدينة فى الحرة ثم لعبد الله بن الزبير ثم للقراء الذين خرجوا على الحجاج مع ابن الأشعث قاله الحافظ فى "الفتح"، وهل يجوز الخروج على الإمام الجائر؟ سيأتى حكمه، ولكن لايحل قتال من خرج عليه إذا كان خروجه للأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، وإقامة دعائم الإسلام لا لطلب الملك والإمارة فافهم.

٤٣٤٣- عن عرفجة الأشجعى قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من أتاكم وأمركم الجمع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه، رواه أحمد ومسلم (نيل٧: ٨١) وفى لفظ لمسلم (٢: ١٢٨): فاضربوه بالسيف كائنا من كان.

٤٣٤٤- عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه قال: بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة فى منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحا عندكم فيه من الله برهان، متفق عليه (نيل ٧: ٨١).

يجب اتفاق الأمة على إمام واحد:

قوله: "عن عرفجة إلخ". فيه دلالة على وجوب اتفاق الأمة على الإمام وقتل من خالفه، وأراد شق عصا المسلمين، واتفق العلماء على أنه لا يجوز أن يعقد لخليفتين فى عصر واحد، سواء اتسعت دار الإسلام أم لا، وقال إمام الحرمين: وعندى أنه لا يجوز عقدها لاثنين فى صقع واحد، وهذا مجمع عليه قال: فإن بعد ما بين الإمامين وتخللت بينهما شسوع، فللاحتمال فيه مجال، وحكى المازرى هذا القول، وهو قول فاسد مخالف لما عليه السلف والخلف، ولظواهر إطلاق الأحاديث، والله أعلم. قاله النووى فى "شرح مسلم" (٢: ١٢٦).

قوله: "عن عبادة إلخ". قال الخطابى: معنى قوله: "بواحا" يريد ظاهرا من قولهم باح بالشيء يبوح به بوحا وبواحا إذا أذاعه وأظهره، ووقع فى رواية حبان أبى النضر إلا أن يكون معصيته لله بواحا، عند أحمد عن جنادة ما لم يأمرك بإثم بواحا. وفى رواية عند أحمد والطبرانى والحاكم عن عبادة: سيلى أموركم من بعدى رجال يعرفونكم ما تنكرون وينكرون عليكم ما تعرفون، فلا طاعة لمن عصى الله. ولفظ ابن أبى شيبة "فليس لأولئك عليكم طاعة" ومن ثم قال النووى: المراد بالكفر هنا (أى فى حديث عبادة عند الشيخين) المعصية ومعنى الحديث لا تنازعوا ولاة الأمور فى ولايتهم، ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكرا محققا تعلمونه من قواعد الإسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروا عليهم وقوموا بالحق حيثما كنتم، انتهى. وقال غيره: المراد بالإثم هنا المعصية والكفر فلا يعترض على السلطان إلا إذا وقع فى الكفر الظاهر، والذى يظهر حمل رواية الكفر على ما إذا كانت المنازعة فى الولاية إلا إذا ارتكب الكفر، وحمل رواية المعصية على ما إذا كانت المنازعة فيما عدا الولاية فإذا لم يقدح فى الولاية نازعه فى المعصية بأن ينكر عليه برفق ويتوصل إلى تثبيت الحق له بغير عنف، ومحل ذلك إذا كان قادرا، والله أعلم. قاله الحافظ فى "الفتح" (١٢: ٦). قلت: ولم يرد النووى بالمنازعة فى المعصية إلا ما كان بالمقال دون القتال لقوله

٤٣٤٥- عن عوف بن مالك الأشجعي مرفوعا في شرار الأئمة قال: قلنا:

بعد ما ذكره الحافظ عنه: وأما الخروج عليهم، وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين، وقد تظافرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته، ولقوله في حديث ابن مسعود: «ستكون بعدى أثرة وأموراً تنكرونها» الحديث إن فيه الحث على السمع والطاعة وإن كان المتولى ظالما عسوفا، فيعطى حقه من الطاعة، ولا يخرج عليه، ولا يخلع بل يتضرع إلى الله تعالى فى كشف أذاه، ودفع شره اهـ (٢:١٢٦)، ويؤيده ما فى حديث عوف بن مالك: من ولى عليه وال، فرآه يأتى شيئا من معصية الله، فيكره ما يأتى من معصية الله، ولا ينزعن يداً من طاعته، كما ذكرناه فى المتن.

تحقيق انعزال الإمام عن الولاية بفسقه:

قال النووى: وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق، وأما الوجه المذكور فى كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينعزل، وحكى عن المعتزلة أيضا فغلط من قائله مخالف للإجماع، قال القاضى عياض: أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، قال: وكذا لو ترك إقامة الصلاة والدعاء إليها، قال: وكذلك عند جمهورهم البدعة، فلو طرأ عليه كفر أو تغير للشرع أو بدعة، خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه، وخلعه ونصب إمام عادل، إن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع ذلك إلا لطائفة، وجب عليهم القيام بخلع الكافر. ولا يجب فى المبتدع إلا إذا ظنوا القدرة عليه فإن تحققوا العجز لم يجب القيام وليهاجر المسلم عن أرضه إلى غيرها، ويفر بدينه، قال: ولا ينعقد لفاسق ابتداءً (أى خلافا للحنفية)، فلو طرأ على الخليفة فسق قال بعضهم: يجب خلعه إلا أن يترتب عليه فتنة وحرب.

وقال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين: لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك، (لما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء، وفساد ذات البين، وطمع العدو بالمسلمين، وضعفهم عن مقاومته بتفرق كلمتهم، فتكون المفسدة فى عزله أكثر منها فى بقاءه)، بل يجب وعظه أو تخويفه للأحاديث الواردة فى ذلك. قال القاضى: وقد ادعى أبو بكر بن مجاهد فى هذا الإجماع.

تحقيق خروج الإمام حسين بن على رضى الله عنهما وأمثاله على أئمة الجور

وقد رد عليهم بعضهم هذا القيام لحسين وابن الزبير، وأهل المدينة على بنى أمية، وبقيام جماعة عظيمة من التابعين والصدر الأول على الحجاج مع ابن الأشعث. وتأول هذا القائل قوله ﷺ: أن لا ننازع الأمر أهله فى أئمة العدل، وحجة الجمهور أن قيامهم على الحجاج (وأمثاله)

يا رسول الله! أ فلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة، إلا من ولى عليه

ليس بمجرد الفسق، بل لما غير من الشرع، وظاهر من الكفر، وقيل: إن هذا الخلاف كان أولا، ثم حصل الإجماع على منع الخروج عليهم، والله أعلم (٢:١٢٥).

قلت: ويمكن أن يقال: إن الولاة الذين خرجوا عليهم كانوا فسقةً من أول الأمر، وقد عرفت أن الولاية لا تنعقد لفاسق ابتداءً عند الجمهور، فلم يكن خروجهم على الإمام، وهو المنهى عنه، بل على غير إمام، وإن كانوا عدولا فى الابتداء، ثم طرأ عليهم الفسق، فقد عرفت من وجوب عزله على المسلمين إن أمكنهم فإن لم يقع ذلك إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر دون الفاسق والمبتدع، إلا إذا ظنوا القدرة عليه، فأولئك الأئمة الذين خرجوا على يزيد والحجاج لعلهم ظنوا من أنفسهم القدرة على خلعهما لكثرة من بايعهم على ذلك فقد بايع على يد مسلم بن عقيل للإمام حسين بن على عدد كثير من أهل الكوفة تزيد عدتهم على أربعين ألفا. وقد ورد فى الحديث: «لن يغلب اثنا عشر ألفا من قلة إذا اجتمعت كلمتهم»، وسئل مالك أ فيسعنا التخلف عن مجاهدة من بدل الأحكام؟ فقال: إن كان معك اثنا عشر ألفا مثلك لم يسعك التخلف، وإلا فأنت فى سعة منه، كما قدمناه فى "باب الفرار من الزحف"، فلم يكن خروجهم خلاف الإجماع، ولا خلاف السنة، ولكن أوتوا من قبل أصحابهم، فلم يكونوا، كما ظنوا أولا ما أملوا ما لم تكن كلمتهم مجتمعة، ولا همتهم متحدة، ولم يكونوا صادقين فيما أظهروا من الحب لأهل البيت والعزم على الجهاد فى الله وإقامة دعائم الإسلام كما لا يخفى على من مارس التاريخ، ووقف على سيرة الشيعة من أهل الكوفة وغيرهم، فالمكر شعارهم والغدر دثارهم والله الموفق، وقال الحافظ فى "الفتح" فى حديث أسامة: قيل له: ألا تكلم هذا أى عثمان؟ قال: قد كلمته ما دون إن أفتح بابا أكون أول من يفتحه، ما نصه.

اختلاف السلف فى الأمر بالمعروف وبيان الصواب فيه:

اختلف السلف فى الأمر بالمعروف فقالت طائفة: يجب مطلقًا، واحتجوا بحديث طارق بن شهاب رفعه: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، وبعموم قوله: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده» الحديث، (وقد تقدما أو الكتاب)، وقال بعضهم: يجب إنكار المنكر لكن شرطه أن لا يلحق المنكر بلاء لا قبل له به من قتل ونحوه. وقال آخرون: ينكر بقلبه لحديث أم سلمة مرفوعًا: «يستعمل عليكم أمراء بعدى فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضى وتابع». قال: والصواب اعتبار الشرط المذكور، ويدل عليه حديث «لا ينبغى لمؤمن أن يذل نفسه»، ثم فسره بأن يتعرض من البلاء لما لا يطيق انتهى ملخصا.

وال فرآه يأتي شيئا من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يدا من طاعته، رواه مسلم في "صحيحه" (٢:١٢٩).

وفي الحديث تعظيم الأمراء، والأدب معهم، وتبليغهم ما يقول الناس فيهم ليكفوا، ويأخذوا حذرهم بلطف، وحسن تأدية بحيث يبلغ المقصود من غير أذية الغير اهـ (١٢:٤٤).

كيفية النصيحة للأمراء وأمرهم بالمعروف:

قلت: روى الطبراني والبزار -وإسناد الطبراني سند جيد- عن ابن عمر قال: سمعت الحجاج يخطب، فذكر كلاما أنكرته، فأردت أن أغير، فذكرت قول رسول الله ﷺ: لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه قال: قلت: يا رسول الله! كيف يذل نفسه؟ قال: يتعرض من البلاء لما لا يطيق، كذا في "مجمع الزوائد" (٢:٢٧٤)، وروى أحمد عن شريح عن عبيد وغيره قال: جلد عياض بن غنم صاحب دار حين فتحت، فأغلظ له هشام بن حكيم القول حتى غضب عياض، ثم مكث ليالي فأتاه هشام بن حكيم، فاعتذر إليه ثم قال هشام: ألم تسمع بقول رسول الله ﷺ: إن من أشد الناس عذاباً أشدهم عذابا في الدنيا للناس؟ فقال عياض بن غنم: يا هشام بن حكيم! قد سمعنا ما سمعت ورأينا ما رأيت، أو لم تسمع رسول الله ﷺ يقول: من أراد أن ينصح لذي سلطان بأمر فلا يبدله علانيةً، ولكن ليأخذ بيده فيخلو به، فإن قبل منه فذاك، وإلا كان قد أدى الذي عليه. وإنك أنت يا هشام! لأنت الجريء إذ تجترئ على سلطان الله، فهلا خشيت أن يقتلك السلطان، فتكون قتيل سلطان الله، قال الهيثمي في "مجمع الزوائد" في "الصحيح": طرف منه من حديث هشام فقط. رواه أحمد، ورجاله ثقات إلا أني لم أجد لشريح بن عياض وهشام سماعاً، وإن كان تابعيا، ورواه أحمد من طريق جبير بن نفير أن عياض بن غنم وقع على صاحب دار حين فتحت، فأتاه هشام بن حكيم، فأغلظ له القول. فذكر الحديث بنحوه ورجاله ثقات وإسناده متصل اهـ (٥:٢٢٩ و ٢٣٠)، وعن سعيد بن جمهان قلت لأبي أمامة: إن السلطان يظلم الناس، ويفعل بهم ما يفعل، فتناول بيدي فغمزها غمزة شديدة ثم قال: يا ابن جمهان! عليك بالسواد الأعظم فإن كان السلطان يسمع منك فأته في بيته، فأخبره بما تعلم، فإن قبل منك وإلا فدعه فلست بأعلم منه. رواه الطبراني وأحمد ورجال أحمد ثقات، كما في "مجمع الزوائد" (٦:٢٣٢)، وفي "الخراج" للإمام أبي يوسف: حدثني عبد الله بن علي عن الزهري، قال: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال له: يا أمير المؤمنين! لا أبالي في الله، لومة لائم خير لي أم أقبل نفسي؟ فقال: أما من ولي من أمر المؤمنين شيئا، فلا يخفف في الله لومة لائم، ومن كان

٤٣٤٦- عن عبد الله بن عمرو مرفوعًا فى حديث طويل: ومن بايع إماما، فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، وإ جاء آخر ينازعه، فاضربوا عنق الآخر، رواه مسلم أيضا (٢: ١٢٦).

٤٣٤٧- عن أبى سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: إذا بويع للخليفتين فاقتلوا الآخر منهما، رواه مسلم أيضا (٢: ١٢٨).

خلوا من ذلك، فيقبل على نفسه، ولينصح لولى أمره اهـ (ص: ١٦)، وعبد الله بن على هذا هو أبو أيوب الإفريقى الكوفى الأزرق روى عن الزهرى وأبى إسحاق السبيعى وزيد بن أسلم وطبقتهم وعنه موسى بن عقبة ويحيى بن زكريا بن أبى زائدة وأبو يوسف القاضى، وغيرهم. ذكره ابن حبان فى الثقات، وقال ابن معين: ليس به بأس، وقال أبو زرعة: لين اهـ من "التهذيب" (٥: ٣٢٦).

قلت: وأثر عمر هذا أقوى حجة لمن تقاعد من علماء الهند عن النهضة السياسية المتولدة المتجددة فيها لكونهم خلوًا من ولاية أمر المؤمنين فأقبلوا على أنفسهم وتركوا أمر العامة.

حجة من تقاعد من العلماء عن النهضة السياسية فى الهند:

قوله: عن عبد الله بن عمرو إلخ. دلالته ودلالة الحديث بعده على وجوب إطاعة الإمام وقتل من ينازعه فى الولاية ظاهرة، قال فى "النيل" عن "الفتح": وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه وأن طاعته خير من الخروج عليه لما فى ذلك من حقن الدماء، وتسكين الدهماء، ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح، فلا تجوز طاعته فى ذلك، بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها، كما فى الحديث انتهى. وقد استدل القائلون بوجوب الخروج على الظلمة، ومنابذتهم بالسيف، ومكافحتهم بالقتال بعمومات من الكتاب والسنة فى وجوب الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، ولا شك ولا ريب أن الأحاديث التى ذكرها المصنف فى هذا الباب، وذكرناها أخص من تلك العمومات مطلقًا، وهى متواترة المعنى، كما يعرف ذلك من له أنسة بعلم السنة، ولكنه لا ينبغى لمسلم أن يحط على من خرج من السلف الصالح من العترة وغيرهم على أئمة الجور، فإنهم فعلوا ذلك باجتهاد منهم، وهم أتقى لله، وأطوع لسنة رسول الله ﷺ من جماعة ممن جاء بعدهم من أهل العلم، ولقد أفرط بعض العلم كالكرامية، ومن وافقهم فى الجمود على أحاديث الباب حتى حكموا بأن الحسين السبط رضى الله عنه، وأرضاه باغ على يزيد بن معاوية، فيا لله العجب من مقالات تقشعر منها الجلود، ويتصدع من سماعها كل جلمود اهـ ملخصا (٧: ٨٤) بحذف السب، واللعن على يزيد، وقد نهانا رسول الله ﷺ عن سب

٤٣٤٨- عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «سيخرج قوم فى آخر الزمان حداث الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من قول خير البرية لا يجاوز إيمانهم حناجرهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية فأينما لقيتموهم فاقتلوهم فإن قتلهم أجرا لمن قتلهم يوم القيامة». متفق عليه (نيل الأوطار ٧:٦٨).

الأموات، فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا.

حكم البداء بقتال البغاة قبل أن يبدأوا به:

قوله: "عن على بن أبى طالب إلخ". قلت: دل قوله ﷺ «فأينما لقيتموهم فاقتلوهم» على جواز قتل البغاة قبل أن يبدأونا بقتال، وقال الشافعي: لا يجوز حتى يبدأونا بالقتال حقيقة؛ لأنه لا يجوز قتل المسلم إلا دفعا، وهم مسلمون، بخلاف الكافر؛ لأن نفس الكفر مبيح عنده، ولنا أن الحكم يدار على الدليل وهو الاجتماع والامتناع، وهذا لأنه لو انتظر الإمام حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع فيدار على الدليل ضرورة دفع شرهم، وإذا بلغه أنهم يشترون السلاح ويتأهبون للقتال ينبغى أن يأخذهم، ويحبسهم حتى يقعدوا عن ذلك، ويحدثوا توبة دفعًا للشر بقدر الإمكان، والمروى عن أبى حنيفة رحمه الله (من قوله: الفتنة إذا وقعت بين ا لمسلمين فالواجب على كل مسلم، أن يعتزل الفتنة، ويقعد فى بيته لقوله ﷺ: «من فر من الفتنة أعتق الله رقبته من النار»، وقال لواحد من الصحابة: «كن حلسا من أحلاس بيتك». رواه عنه الحسن بن زياد "فتح القدير")، فمحمول على ما إذا لم يكن لهم إمام أما إعانة الإمام الحق، فمن الواجب عند الغناء والقدرة (وما روى عن جماعة من الصحابة: «أنهم قعدوا فى الفتنة» محمول على أنه لم يكن لهم قدرة ولا غناء، وربما كان بعضهم فى تردد من حل القتال اهـ. من "الهداية والفتح" ملخصا (٥:٣٣٦).

قلت: ويؤيد قوله: إن الحكم يدار على الدليل، ما رواه البزار من حديث عبد بن عمرو مرفوعًا «فى أمتى أشباه هذا يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم فإن خرجوا فاقتلوهم ثم إن خرجوا فاقتلوهم قال ذلك ثلاثا» رجاله رجال الصحيح، كما فى "مجمع الزوائد" (٦:٢٢٨). والخروج مفسر بالاجتماع والامتناع، كما هو ظاهر. قال الحافظ فى "الفتح": وفيه الكف عن قتل من يعتقد الخروج على الإمام ما لم ينصب لذلك حربا، أو يستعد لذلك لقوله: فإذا خرجوا فاقتلوهم، وحكى الطبرى الإجماع على ذلك فى حق من لا يكفر باعتقاده اهـ (١٢:٢٦٦).

والأولى أن لا يبدأ الإمام بالقتال ما لم يبدأوا به إذا لم يترتب عليه مفسدة، كذلك فعله

٤٣٤٩- عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «تكون أمتي فرقتين فيخرج من

علي رضي الله عنه، وهو القدوة في الباب، كما سيأتي.

وأسند الطبري عن عمر بن عبد العزيز "أنه كتب في الخوارج بالكف عنهم ما لم يسفكوا دما حراما أو يأخذوا مالا، فإن فعلوا فقاتلوهم ولو كانوا ولدي"، ومن طريق ابن جريج قلت لعطاء: ما يحل لي قتال الخوارج؟ قال: إذا قطعوا السبيل وأخافوا الأمن. وأسند الطبري عن الحسين أنه سئل عن رجل كان يرى رأي الخوارج، ولم يخرج فقال: العمل أملك بالناس من الرأي ذكره الحافظ في "الفتح" (المذكورة)، وقوله: "إن قول أبي حنيفة الذي رواه عنه الحسن بن زياد محمول على ما إذا لم يكن لهم إمام" يؤيده ما في حديث حذيفة عند الشيخين وغيرهما "قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها قلت: يا رسول الله! صفهم لنا قال: هم من جلدتنا ويتكلمون بألستنا قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام قال: فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك"، كذا في "فتح الباري" (١٣: ٣٠ و ٣١)، قال الحافظ في "الفتح" عن الطبري في الحديث: إنه متى لم يكن للناس إمام فافترق الناس أحزابا فلا يتبع أحدا في الفرقة ويعتزل الجميع إن استطاع ذلك خشية من الوقوع في الشر وعلى ذلك يتنزل ما جاء في سائر الأحاديث، وبه يجمع بين ما ظاهر الاختلاف منها اهـ.

قوله: "عن أبي سعيد إلخ". دلالته على الباب ظاهرة، وفيه أيضا من أعلام النبوة آية كبرى، فإن ظهور المارقة كان عند فرقة من المسلمين، وفيه أن أصحاب الجمل وصفين لم يكونوا من المارقة طائفة أخرى خرجت بعد افتراق الأمة فرقتين وليست إلا الحرورية، وأهل النهروان الذين قتلهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكان أولى الفرقتين بالحق ومات عمار بن ياسر رضي الله عنه قبل ظهور المارقة، فما رواه الطبراني في "الأوسط" من طريق عامر بن سعد قال: قال عمار لسعد: أما سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يخرج أقوام من أمتي يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية يقتلهم علي بن أبي طالب»، كما في "فتح الباري" (١٢: ٢٦٢).

لا حجة فيه لمن عد أهل الشام من أصحاب معاوية من المارقة، وإنما الحجة في قول النبي ﷺ وفي قول علي، فأما النبي ﷺ فقد أفصح عن خروج المارقين عند فرقة من المسلمين، وهو أوضح دليل على أنها طائفة غير الفرقتين كليهما، وأما علي رضي الله عنه، فروى عنه زيد بن وهب عند أحمد ومسلم أنه كان في الجيش الذين كانوا مع أمير المؤمنين على الذين ساروا إلى الخوارج،

بينهما ما رقة يلى قتلهم أولاهم بالحق -وفى لفظ- تمرق مارقة عند فرقة من المسلمين.

فقال على: أيها الناس إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يخرج قوم من أمتى يقرأون القرآن ليس قراءتكم إلى قراءتهم بشيء يقرأون القرآن يحسبون أنه لهم وهو عليهم لا تجاوز صلاتهم تراقيهم يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية وآية ذلك أن فيهم رجلا له عضد ليس له ذراع على عضده مثل حلمة الثدى عليه شعيرات بيض قال فتذهبون إلى معاوية وأهل الشام وتتركون هؤلاء القوم»، فذكر الحديث، وفيه: فقال أمير المؤمنين على رضى الله عنه: «التمسوا فيهم المخدج فالتمسوه فلم يجدوه فقام على بنفسه حتى أتى ناسا قد قتل بعضهم على بعض قال: أخروهم فوجده مما يلى الأرض فكبر ثم قال صدق الله وبلغ رسوله» الحديث (نيل الأوطار ٧:٦٧).

فقوله: "وآية ذلك أن فيهم رجلا له عضد إلخ" وقوله: «فيذهبون إلى معاوية وأهل الشام وتتركون هؤلاء» أبين دليل وأوضح برهان على أن أصحاب الجمل وصفين لم يكونوا من المارقة، فإن الآية وهى صفة المخدج لم توجد فيهم وإنما وجدت فى الخوارج أهل حروراء والنهروان فافهم. وفى قوله ﷺ: «يقتلها أولى الطائفتين بالحق» دليل على أن كلا من الفرقتين على الحق، وإحداهما التى تلى قتل المارقة أولهما به، وهو على بن أبى طالب رضى الله عنه وأصحابه. يؤيده ما قال الذهبى: إنه صح عن أبى وائل عن أبى ميسرة عمرو بن شرحبيل، قال: رأيت كأن قبابا فى رياض، فقلت لمن هذه؟ فقالوا: لذى الكلاع وأصحابه، ورأيت قبابا فى رياض فقلت لمن هذه؟ فقيل: لعمار ابن ياسر وأصحابه. قلت: وكيف وقد قتل بعضهم بعضا؟ قال: إنهم وجدوا الله واسع المغفرة انتهى. وهذا لأن قتالهم كان عن اجتهاد، كذا فى "فتح القدير" (٥:٣٣٦).

كان قتال أهل الجمل وأهل صفين عن اجتهاد:

فإن أصحاب الجمل وأهل صفين إنما خرجوا على علىّ رضى الله عنه حيث اعتقدوا أنه يعرف قتلة عثمان ويقدر عليهم ولا يقتص منهم لرضاه بقتله ومواطاته إياهم. قال الحافظ فى "الفتح": فى "التلخيص الحبير": وهذا ظاهر فى مكاتباتهم له ومخاطباتهم اهـ (٢:٣٤٨).

وقال المهلب: إن المعروف من مذهب أبى بكرة أنه كان على رأى عائشة فى طلب الإصلاح بين الناس، ولم يكن قصدهم القتال لكن لما انتشبت الحرب لم يكن لمن معها بد من المقابلة، ولم يرجع أبو بكرة عن رأى عائشة، وإنما تفرس بأنهم يغلبون لما رأى الذين مع عائشة تحت أمرها لما سمع فى أمر فارس، قال: ويدل لذلك أن أحدا لم ينقل أن عائشة ومن معها نازعوا عليا فى الخلافة، ولا دعوا إلى أحد منهم ليولوه الخلافة، وإنما انكرت هى، ومن معها على منعها من قتل

يقتلها أولى الطائفتين بالحق». رواه أحمد ومسلم (نيل).

قتلة عثمان، وترك الاقتصاص منهم. وكان على ينتظر من أولياء عثمان أن يتحاكموا إليه فإذا ثبت على أحد بعينه أنه ممن قتل عثمان اقتص منه. فاختلفوا بحسب ذلك وخشى من نسب إليهم القتل أن يصطلحوا على قتلهم، فأنشبوا الحرب بينهم إلى أن كان ما كان أول ما وقعت الحرب، أن صبيان العسكرين تسابوا ثم تراموا ثم تبعهم العبيد ثم السفهاء فنشبت الحرب، كذا فى "فتح البارى" ملخصا (١٣: ٤٧ و ٤٨).

وأخرج الحاكم فى "المستدرك" من طرق أن قاتل الزبير استأذن على على رضى الله عنه فقال: ائذنوا له وبشروه بالنار، سمعت رسول الله ﷺ يقول: لكل نبى حوارى وحواى الزبير، قال: وهذه أحاديث صحيحة عن أمير المؤمنين على وأقره عليه الذهبى (٣: ٣٦٧). وأخرج من طريق ليث عن طلحة بن مصرف «قال: أجلس على رضى الله عنه طلحة يوم الجمل فمسح التراب عن رأسه، ثم التفت إلى الحسن بن على فقال: وددت أنى مت قبل هذا ثلاثين سنة». وأخرج أيضا من طريق مبارك بن فضالة عن الحسن عن أبى بكرة أن عليا رضى الله عنه قال يوم الجمل لما رأى القتلى والرؤوس تندر: «يا حسن! أى خير يرجى بعد هذا؟ قال: (يا أبت) نهيتك عن هذا قبل أن تدخل فيه» سكت عنهما الحاكم والذهبى كلاهما (٣: ٣٧٣). وأخرج من طريق أبى حبيبة مولى طلحة قال: دخلت مع عمران بن طلحة على على بعد ما فرغ من أصحاب الجمل فرحب به وأدناه وقال: إنى لأرجو أن يجعلنى الله وأباك من الذين قال الله ﴿ونزعنا ما فى صدورهم من غل﴾ الآية. ثم قال: يا ابن أخى! كيف فلانة؟ ثم قال: لم نقبض أرضيكم فى هذه السنة إلا مخافة أن تنهب، يا فلانة! انطلق معه إلى بنى قريظة فمره فليعطه غلته ويدفع إليه أرضه، فقال الحارث الأعور وآخر: الله أعدل من أن تكونوا إخوانا فى الجنة قال: قوما ابعدوا أرض الله واسحقها فمن هو إذا لم أكن أنا وطلحة؟ يا ابن أخى! إذا كانت لك حاجة، فأتنا. صححه الحاكم والذهبى كلاهما (٣: ٣٧٧).

وأخرج الحاكم فى "المستدرك" وسكت عنه عن عبد الرحمن بن محمد عن أبيه عن جده قال: «لما كان يوم الجمل خرجت أنظر فى القتلى قال: فقام على والحسن بن على، وعمار بن ياسر ومحمد بن أبى بكر وزيد بن صوحان يدورون فى القتلى قال: فأبصر الحسن بن على قتيلا مكبوبا على وجهه، فقلبه على قفاه، ثم صرخ ثم قال: إنا لله وإنا إليه راجعون، فرخ قريش والله! فقال له أبوه: من هو يا بنى؟ قال: محمد بن طلحة بن عبيد الله، فقال: إنا لله وإنا إليه راجعون، ما والله لقد كان شابا صالحا ثم قعد كثيبا حزينا، فقال له الحسن: يا أبت! قد كنت أنهاك عن هذا المسير، فغلبك على رأيك فلان وفلان قال: قد كان ذلك يا بنى! ولوددت أنى مت قبل هذا

باب يستحب للإمام أن يدعو البغاة إلى العود إلى الجماعة ويكشف عن شبهتهم

٤٣٥٠- عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: "لما خرجت الحرورية اعتزلوا فى

بعشرين سنة إلخ (٣:١٠٣).

بشار بن موسى الخفاف:

أعله الذهبى ببشار[1] بن موسى الخفاف وله شاهد عن شعيب عن سيف عن محمد وطلحة عند الطبرى فى "تاريخه" (٥:٢٢١). ذكره فيه توجع على رضى الله عنه على قتلى الجمل وثناءه عليهم واحدا بعد واحد، وقوله: «زعمتم إنما خرج معهم السفهاء والغوغاء وهذا الخبر قد ترون وهذا يعسوب القوم وهذا العابد المجتهد، ثم صلى على قتلى الفريقين من هؤلاء وهؤلاء» وكل ذلك يدل على ما قلنا: إن أصحاب الجمل وصفين لم يكونوا من المارقين الذى أخبرنا بهم النبى ﷺ أن عليا رضى الله عنه يقتلهم بل هم طائفة أخرى خرجت من بين الفريقين قتلهم أولى الطائفتين بالحق فافهم ولا تكن من الغافلين. وأخرج الطبرى بسنده المذكور أن عليا رضى الله عنه سئل يوم الجمل أترى لهؤلاء القوم حجة فيما طلبوا من هذا الدم أن كانوا أرادوا الله عز وجل بذلك؟ قال: نعم! قال: فما حالنا وحالكم إن ابتلينا غدا؟ قال: إنى لأرجو أن لا يقتل أحد نقى قلبه لله منا، ومنهم إلا أدخله الله الجنة (٥:١٩٦).

ولم يقل مثل ذلك فى الخوارج، ولم يتوجع بقتلهم ولم يصل على قتلاهم، وقال: أرى فيهم ما سمعت رسول الله ﷺ: «يخرج قوم من أمتى يقرأون القرآن ليس قرائتكم إلى قرائتهم بشىء يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية». وقال فى أهل الجمل: إن الشىء إذا كان لا يدرك فالحكم فيه أحوطه وأعمه نفعا، كما لا يخفى على من نظر فى وقائع الأيام والله أعلم. وسئل على رضى الله عنه عن مسيره إلى صفين هل كان بعهد عهده إليه رسول الله ﷺ أم رأى رآه؟ قال: بل رأى رأيته، كذا فى "أعلام الموقعين" (١:٢٢)، فافهم.

باب يستحب للإمام أن يدعو بالبغاة إلى العود إلى الجماعة ويكشف عن شبهتهم

قوله: "عن ابن عباس إلخ". دلالته على الباب ظاهر، وليس فيه دليل على الوجوب، وإلا

(١) والرجل مختلف فيه كان أحمد يكتب عنه، وكان فيه حسن الرأى وقال: كان معروفًا كان صاحب سنة وقال أبو حاتم: شيخ وقال ابن عدى: رجل مشهور بالحديث، يروى عن قوم ثقات وأرجو أنه لا بأس به، ولم أر فى حديثه منكرا. وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال الخليلى: فيه لين وضعفه آخرون كما فى "التهذيب" (١:٤٤١).

دار وكانوا ستة آلاف، فقلت لعلى: يا أمير المؤمنين! أبرد بالصلاة لعلى أكلم هؤلاء القوم، قال: إنى أخافهم عليك. قلت: كلا! فلبست ثيابى ومضيت إليهم حتى دخلت عليهم دارهم -وهم مجتمعون فيها- فقالوا: مرحبا بك يا ابن عباس ما جاء بك؟ قلت: أتيتكم من عند أصحاب النبى ﷺ المهاجرين والأنصار، من عند ابن عم النبى ﷺ وصهره، وعليهم نزل القرآن وهم أعرف بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد، جئت لأبلغكم ما يقولون وأبلغهم ما تقولون، فانتحى لى نفر منهم، قلت: هاتوا ما نقمتم على أصحاب رسول الله ﷺ وابن عمه وختنه وأول من آمن به قالوا: ثلاث. قلت: ما هى؟ قالوا: إحداهن أنه حكم الرجال فى دين الله، وقد قال تعالى: ﴿إن الحكم إلا لله﴾.. قلت: هذه واحدة قالوا: أما الثانية فإنه قاتل ولم يسب ولم يغنم فإن كانوا كفارا فقد حلت لنا نسائهم وأموالهم، وإن كانوا مؤمنين فقد حرمت علينا دمائهم، قلت: هذه أخرى، قالوا: وأما الثالثة فإنه محا نفسه من أمير المؤمين، فإن لم يكن أمير المؤمنين فإنه يكون أمير الكافرين. قلت: هل عندكم شيء غير هذا؟ قالوا: حسبنا هذا. قلت لهم: أرأيتم إن قرأت عليكم من كتاب الله وحدثتكم عن سنة نبيه ﷺ ما يرد قولكم هل ترجعون؟ قالوا: اللهم نعم، قلت: وأما قولكم: إنه حكم الرجال فى دين الله فأنا أقرأ عليكم أن قد صير الله حكمه إلى الرجال فى أرنب ثمنها ربع درهم، قال تعالى: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ -إلى قوله- ﴿يحكم به دوا عدل منكم﴾، وقال فى المرأة وزوجها: ﴿وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها﴾، أنشدكم الله أحكم الرجال فى حقن دمائهم وأنفسهم وإصلاح ذات بينهم أ حق أم فى أرنب ثمنها ربع درهم؟ قالوا: اللّهم بل فى حقن دمائهم وأنفسهم وإصلاح ذات بينهم.

لم يقل لابن عباس: إنى أخافهم عليك الدال على منعه من دعوتهم قال فى "فتح القدير": "وليس ذلك واجبا بل مستحب، لأنهم كمن بلغتهم الدعوة لا تجب دعوتهم وتستحب، وحروراء اسم لقرية من قرى الكوفة وفيه المد والقصر ومنه قول عائشة لمعاذة: أ حرورية أنت؟ اهـ (٥:٣٣٥).

الراجح وجوب دعوتهم وكشف شبهتهم:

وقال الإمام أبو يوسف فى "الخراج": "إن الصحيح عندنا من الأخبار عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه لم يقاتل قوما قط من أهل القبلة ممن خالفه حتى يدعوهم إلخ".

قلت: أخرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم، قلت: وأما قولكم: إنه قاتل ولم يسب، ولم يغنم، أ تسبون أمكم عائشة فتستحلون منها ما تستحلون من غيرها وهى أمكم؟ لئن فعلتم فقد كفرتم، فإن قلتم: ليست أمنا فقد كفرتم، قال الله تعالى: ﴿النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وأزواجه أمهاتهم﴾ فأنتم بين ضلالتين فأتوا منها بمخرج! أ خرجت من هذه الأخرى؟ قالوا: اللهم نعم. قلت: وأما قولكم: إنه محا نفسه من أمير المؤمنين، فإن رسول الله ﷺ كتب يوم الحديبية بينه وبين قريش كتابا فقال: أكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله. فقالوا: والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك، ولكن أكتب محمد بن عبد الله فقال: والله إنى لرسول الله ﷺ وإن كذبتمونى، يا على! أكتب محمد بن عبد الله فرسول الله ﷺ خير من على وقد محا نفسه، ولم يكن محوه ذلك محوا من النبوة أخرجت من هذه الأخرى قالوا: اللهم نعم، فرجع منهم ألفان وبقى سائرهم فقتلوا على ضلالتهم قتلهم المهاجرون والأنصار". أخرجه النسائى فى "سننه الكبرى" فى خصائص على "فتح القدير" (٥:٣٣٥)، وأحمد والبيهقى (التلخيص الحبير ٢:٣٤٩). وسكت عنه الحافظ، والحاكم فى "المستدرك" (٢:١٥٠)، وصححه على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبى.

وأخرج أيضا من طريق عبد الله بن شداد، وفيه "فواضعوه على كتاب الله ثلاثة أيام فرجع منهم أربعة آلاف كلهم تائب بينهم ابن الكواء، حتى أدخلهم على على فبعث على إلى بقيتهم قال: قد كان من أمرنا وأمر الناس ما قد رأيتم فقفوا حيث شئتم حتى يجتمع أمة محمد ﷺ، وتنزلوا حيث شئتم بيننا وبينكم أن نقيكم رماحنا ما لم تقطعوا سبيلا، أو تطلبوا دما، فإنكم إن فعلتم ذلك فقد نبذنا إليكم الحرب على سواء إن الله لا يحب الخائنين". الحديث وصححه على شرطهما، وأقره الحافظ الذهبى فى "تلخيصه" (٢:١٥٥). ورواه الطبرانى وأحمد وفيه –فرجع منهم عشرون ألفا، وبقى منهم أربعة آلاف فقتلوا– ورجالهما رجال الصحيح "مجمع الزوائد" (٦:٢٤١).

(ص:٢٥٤)، وقال الموفق فى "المغنى": لا يجوز قتالهم حتى يبعث إليهم من يسألهم ويكشف لهم الصواب، إلا أن يخاف كلهم فلا يمكن ذلك فى حقهم، فأما إن أمكن تعريفهم عرفهم ذلك، وأزال ما يذكرونه من المظالم، وأزال حججهم فإن لجوا قاتلهم حينئذ لأن الله تعالى بدأ بالأمر

باب لا يجهز على جريحهم ولا يتبع موليهم ولا يسبى لهم ذرية ولا يقسم لهم مال ولا بأس بأن يقاتل بسلاحهم وكراعهم إذا احتاج إليه

٤٣٥١- عن أبى أمامة رضى الله عنه قال: "شهدت صفين فكانوا لا يجهزون على جريح ولا يقتلون موليا ولا يسلبون قتيلا". أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (١٥٥:٢) وقال: حديث صحيح الإسناد فى هذا الباب، وأقره عليه الذهبى.

بالإصلاح قبل القتال فقال سبحانه ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾، ثم ذكر ما ذكرناه فى المتن، وقال: فإن أبو الرجوع وعظهم وخوفهم القتال، وإنما كان كذلك لأن المقصود كفهم ودفع شرهم لا قتلهم، فإذا أمكن بمجرد القول كان أولى من القتال لما فيه من الضرر بالفريقين، فإن سالوا الإنظار نظر فى حالهم وبحث عن أمرهم، فإن بان له أن قصدهم الرجوع إلى الطاعة ومعرفة الحق أمهلهم. قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من أحفظ عنه العلم اهـ (٥٤:١٠). قلت: وظاهر قول أبى يوسف وجوب دعوتهم، والكشف عن شبهتهم وهو ظاهر قول القدورى، فإنه قال: «وإذا تغلب قوم من المسلمين على بلد وخرجوا عن طاعة الإمام دعاهم إلى العود إلى الجماعة، وكشف شبهتهم ولا يبدأ بقتالهم حتى يبدأوه، فإن بدأوا قاتلهم حتى يفرق جمعهم» اهـ (ص:٢٣٣)، والقياس على من بلغتهم الدعوة من أهل الحرب ليس فى محله، فإن الباغى إنما يبغى على الإمام لظنه فيه الفسق والجور، ولا يبلغه الدعوة فى ذلك ما لم يدعه الإمام إلى طاعته ، ويكشف عن شبهته. والله تعالى أعلم.

باب لا يجهز على جريحهم ولا يتبع موليهم ولا يسبى لهم ذرية ولا يقسم لهم مال ولا بأس بأن يقاتل بسلاحهم وكراعهم إذا احتاج إليه

قوله: عن أبى أمامة إلى آخر الباب، دلالتها على الباب ظاهرة. وقال الإمام أبو يوسف رحمه الله فى "الخراج" له: إن الصحيح عندنا من الأخبار عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه لم يقاتل قوما قط من أهل القبلة ممن خالفه حتى يدعوهم، وأنه لم يتعرض بعد قتالهم وظهوره عليهم بشىء من مواريثهم ولا لنسائهم ولا لذراريهم ولم يقتل منهم أسيرا ولم يذفف منهم على جريح، ولم يتبع منهم مدبرا. (وأنكر على من قتل موليا وقال لقاتل الزبير: "ائذنوا له وبشروه بالنار، لأنه قتله وقد نزع عن القتال". وأما ما كان عسكرهم وما أجلبوا به إليه فقد اختلف علينا فيه، فمنهم من قال: قسم ما أجلبوا به عليه فى عسكرهم بعد أن خمسه، وقال بعضهم: رده على أهله ميراثا بينهم، (قلت: وجمع بينهما ما رواه سيف عن محمد وطلحة: أنه إنما أخذ من السلاح

٤٣٥٢- عن يزيد بن ضبيعة العبسى قال: "نادى منادى عمار يوم الجمل وقد ولى الناس: ألا لا يذاف على جريح ولا يقتل مول ومن ألقى السلاح فهو آمن فشق ذلك علينا". أخرجه الحاكم أيضا (٢:١٥٥). وصححه هو والذهبى، وقد تقدم فى حديث ابن عباس أن الخوارج نقموا على أمير المؤمنين على رضى الله عنه أنه قاتل، ولم يسب ولم يغنم.

٤٣٥٣- عن عرفجة عن أبيه قال: لما جيء على بما فى عسكر أهل النهروان قال: من عرف شيئا فليأخذه قال: فأخذوا إلا قدرا، قال: "ثم رأيتها بعد أخذت". رواه ابن أبى شيبة والبيهقى، وأخرجه من طرق، كذا فى "التلخيص الحبير" (٢:٣٤٩).

٤٣٥٤- عن عبد خير عن على "أنه قال يوم الجمل: لا تتبعوا مدبرا ولا تجهزوا على جريح ومن ألقى السلاح فهو آمن". رواه ابن أبى شيبة فى آخر "المصنف": حدثنا يحيى بن آدم ثنا شريك عن السدى عن عبد خير عن على به (زيلعى ٢:١٦١). وهذا إسناد حسن وأخرجه من طريق عبدة بن سليمان عن جويبر عن الضحاك -وزاد- ولا يفتح باب ولا يستحل فرج ولا مال "زيلعى" (٢:١٦١). وجويبر له رواية ومعرفة بأيام الناس وحاله حسن فى التفسير وهو لين فى الرواية قاله أحمد بن سيار المروزى (تهذيب ٢:١٢٤)، وضعفه آخرون.

ما كان عليه من سهم السلطان قد أخذوه البغاة من بيت المال ورد ما سواه، كما ذكرنا فى المتن)، وأما ما لم يكن معهم فى عسكرهم من الأموال والمساكن والضياع، فتركها لأهلها، ولم يتعرض لها، ومما ترك النشاشيح (قرية على نهر الكوفة عظيمة الدخل) بالكوفة لطلحة وأموال طلحة والزبير بالمدينة وضياع أهل البصرة ومساكنهم وأموالهم، وقال بعض أصحابنا: إن عسكر أهل البغى إذا كان مقيما قتل أسرارهم وأتبع مدبرهم، وذفف على جريحهم، وإن لم يكن لهم عسكر، ولا فئة يلجأون إليها لم يتبع مدبر، ولم يذفف على جريح ولم يقتل أسير، فإن خيف من الأسارى أن يكون لهم جمع يلجئون إليه إذا عفى عنه استودعهم السجن حتى يعرف توبتهم اهـ (ص:٢٥٤). وقال الموفق فى "المغنى": وإن حضر معهم من لا يقاتل لم يجز قتله، وقال أصحاب الشافعى: فيه وجه آخر يجوز لأن عليا رضى الله عنه نهى أصحابه عن قتل محمد بن طلحة السجاد (كان من الزهاد المجتهدين فى العبادة، وكان أصحاب رسول الله ﷺ يتبركون به وبدعاءه، وهو أول من

٤٣٥٥– حدثنا حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: "أمر على مناديه فنادى يوم البصرة (أى يوم الجمل) لا يتبع مدبر ولا يذفف على جريح ولا يقتل أسير، ومن أغلق بابه وألقى سلاحه فهو آمن، ولم يأخذ من متاعهم شيئا". رواه ابن أبى شيبة، وأخرجه عبد الرزاق أخبرنا ابن جريج عن جعفر به –وزاد– وكان على لا يأخذ مالا لمقتول ويقول من اعترف شيئا فليأخذه" (زيلعى ٢:١٦١). وهذا مرسل صحيح، ومحمد بن على بن الحسين رضى الله عنهم، وإن لم يدرك عليا، ولكنه أعرف الناس بأيام آباءه الكرام.

٤٣٥٦– أخبرنا الفضل بن دكين ثنا فطر بن خليفة عن منذر الثورى قال سمعت محمد بن الحنفية وذكر يوم الجمل "قال: لما هزموا قال على: لا تجهزوا على جريح، ولا تتبعوا مدبرا وقسم بينهم ما قوتل به من سلاح وكراع وأخذنا ما جلبوا به علينا من كراع أو سلاح". رواه ابن سعد فى "الطبقات"، وابن أبى شيبة فى "المصنف" عن وكيع عن فطر به "زيلعى" (٢:١٦١). وهذا سند صحيح، ومنذر هو ابن يعلى الثورى –أبو يعلى الكوفى– ثقة من رجال الجماعة، (تقريب ص٢١٤).

لقب بالسجاد (قاله الحاكم)، وقال: إياكم وصاحب[١] البرنس فقتله رجل وأنشأ يقول:

وأشعث قوام بآيات ربه … قليل الأذى فيما ترى العين مسلم
هتكت له بالرمح جيب قميصه … فخر صريعًا لليدين وللفم
على غير شيء غير أن ليس تابعا … عليا ومن لم يتبع الحق يندم
يناشدنى حم والرحم شاجر … فهلا تلاحم قبل التقدم

وكان السجاد حامل راية أبيه ولم يكن يقاتل فلم ينكر على قتله، ولأنه صار رداءهم. ولنا قول الله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم﴾، والأخبار الواردة فى قتل المسلم، والإجماع على تحريمه، وإنما خص من ذلك ما حصل ضرورة دفع الباغى ففيما عداه يبقى على العموم والإجماع فيه، ولذا حرم قتل مدبرهم وأسيرهم، والإجهاز على جريحهم مع أنهم إنما تركوا القتال عجزاً عنه، ومتى ما قدروا عليه عادوا إليه، فمن لا يقاتل تورعا عنه مع قدرته عليه، ولا يخالف منه القتال بعد ذلك أولى. ولأنه مسلم لم يحتج إلى دفعه، ولا صدر منه أحد الثلاثة،

(١) أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٣:٣٧٥).

٤٣٥٧- حدثنا يحيى بن آدم ثنا مسعود بن سعد الجعفى عن عطاء بن السائب عن أبى البختري قال: لما انهزم أهل الجمل قال على: لا تطلبوا من كان خارجا من العسكر، وما كان من دابة أو سلاح فهو لكم، وليس لكم أم ولد وأى امرأة قتل زوجها فلتعتد أربعة أشهر وعشرا قالوا: يا أمير المؤمنين! تحل لنا دماءهم ولا تحل لنا نساءهم؟ فخاصموه فقال: هاتوا سهامكم وأقرعوا على عائشة، فهى رأس الأمر وقائدهم، قال: فخصمهم على وعرفوا، وقالوا: نستغفر الله. رواه ابن شيبة (زيلعى ٢: ١٦١). ورجاله كلهم ثقات.

٤٣٥٨- وروى الطبرى فى "تاريخه" (٥: ٢٢٢) عن السرى عن شعيب عن سيف عن محمد وطلحة أن عليا جمع ما كان فى العسكر من شيء ثم بعث به إلى مسجد البصرة: أن من عرف شيئا فليأخذه إلا سلاحا كان فى الخزائن عليه سمة السلطان، فإنه مما بقى ما لم يعرف، خذوا ما أجلبوا به عليكم من مال الله عز وجل لا يحل لمسلم من مال المسلم المتوفى شيء، وإنما كان ذلك السلاح فى أيديهم من غير تنفل من السلطان" اهـ.

فلم يحل دمه. وأما حديث على فى نهيه عن قتل السجاد فهو حجة عليه. فإن نهى على أولى من فعل من خالفه، ولا يمتثل قول الله تعالى، ولا قول رسوله، ولا قول إمامه، وقولهم لم ينكر قتله قلنا: لم ينقل إلينا أن عليا علم حقيقة الحال فى قتله، ولا حضر قتله فينكره، وقد جاء أن عليا رضى الله عنه حين طاف فى القتلى رآه فقال: السجاد! ورب الكعبة هذا الذى قتله بره بأبيه. وهذا يدل على أنه لم يشعر بقتله، (وقد تقدم من رواية الحاكم أنه قال: حين رآه فى القتلى: «لوددت أنى مت قبل هذا اليوم بعشرين سنة» وأى إنكار أبلغ من هذا؟)، ويجوز أن يكون تركه الإنكار عليهم اجتزاء بالنهى المتقدم، ولأن القصد من قتالهم كفهم، وهذا كاف لنفسه، فلم يجز قتله كالمنهزم اهـ ملخصا(١٠: ٥٦).

قلت: وهذا هو قولنا، وليس على القاتل العادل دية لأنه أهدر دمه حين وقف فى صفهم، وإنما يحرم قتله إذا ألقى السلاح، وما لم يلق السلاح جاز قتله، كذا فى "فتح القدير" (٥: ٣٤١). قال الموفق فى "المغنى": "فأما غنيمة أموالهم وسبى ذريتهم، فلا نعلم فى تحريمه بين أهل العلم خلافًا، وقد ذكرنا حديث أبى أمامة وابن مسعود، ولأنهم معصومون، وإنما أبيح من دماءهم وأموالهم ما حصل من ضرورة دفعهم وقتالهم، وما عداه يبقى على أصل التحريم، وقد روى «أن عليا رضى الله عنه يوم الجمل قال: من عرف شيئا من ماله مع أحد فليأخذه»، وهذا من جملة ما

٤٣٥٩- حدثنى محمد بن إسحاق عن أبى جعفر "قال: كان على إذا أتى بالأسير يوم صفين أخذ دابته وسلاحه، وأخذ عليه أن لا يعود وخلى سبيله". رواه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" (ص٢٥٥). وهو مرسل صحيح.

نقم الخوارج من على، فإنهم قالوا: إنه قاتل، ولم يسب ولم يغنم، وما أخذ من كراعهم وسلاحهم لم يرد إليهم حال الحرب لئلا يقاتلونا به.

اختلفوا فى الانتفاع بسلاح البغاة وكراعهم فى حربهم:

وذكر القاضى أن أحمد أومأ إلى جواز الانتفاع به حال التحام الحرب ولا يجوز فى غير قتالهم. وهذا قول أبى حنيفة لأن هذه الحال يجوز فيها إتلاف نفوسهم وحبس سلاحهم وكرعهم، فجاز الانتفاع به كسلاح أهل الحرب وقال الشافعى: لا يجوز ذلك إلا من ضرورة إليه، لأنه مال مسلم، فلم يجز الانتفاع به بغير إذنه كغيره من أموالهم. (قلت: إنما قال أبو حنيفة بجواز القتال بسلاحهم وكراعهم عند الحاجة وإلا فلا، كما أشرنا إليه فى [illegible]حمة الباب).

قال الموفق: ومتى انقضت الحرب وجب رده [illegible] كما ترد إليهم سائرأموالهم لقول النبى ﷺ «لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه» وروى أبو قيس أن عليا رضى الله عنه نادى «من وجد ماله فليأخذه» اهـ ملخصا (١٠:٦٦).

وفى "الهداية": فإن كانت لهم فئة جهز على جريحهم، واتبع مراليهم دفعا لشرهم كى لا يلحقوا بهم، إن لم يكن لهم فئة لم يجهز على جريحهم ولم يتبع موليهم لاندفاع الشر دونه، وقال الشافعى: لا يجوز ذلك فى الحالين لأن القتال إذا تركوه لم يبق قتلهم دفعًا. وجوابه ما ذكرناه أن المعتبر دليله لا حقيقة قال المحقق فى "الفتح": ولأن قتل من ذكرنا إذا كان له فئة لا يخرج عن كونه دفعا لأنه يتخيز إلى الفئة، ويعود شره كما كان، وأصحاب الجمل لم يكن لهم فئة أخرى سواهم (٥:٣٣٧).

يدل على ذلك اختلاف سيرة على رضى الله عنه فى أصحاب الجمل وأهل النهروان، ولا يستوى أهل الصلاح وأهل الفساد، قال فى "الهداية": ولا يسبى لهم ذرية ولا يقسم لهم مال، لقول على يوم الجمل: لا يقتل أسير ولا يكشف ستر وهو القدوة فى هذا الباب، وقوله فى الأسير تأويله إذا لم يكن لهم فئة فإن كانت يقتل الإمام الأسير وإن شاء حبسه، ولأنهم مسلمون والإسلام يعصم النفس والمال ولا بأس بأن يقاتلوا بسلاحهم إن احتاج المسلمون إليه، والكراع كذلك، وقال الشافعى: لا يجوز ولنا أن عليا قسم السلاح فيما بين أصحابه بالبصرة، وكانت قسمته للحاجة، لا للتمليك. قال المحقق فى "الفتح": "ولولا أن فيه إجماعًا لأمكن التمسك ببعض الظواهر فى

باب لا يضمن البغاة ما أتلفوه حال الحرب من نفس ولا مال

٤٣٦٠- أنبأنا معمر أخبرنى الزهرى أن سليمان بن هشام كتب إليه يسأله عن امرأة خرجت من عند زوجها وشهدت على قومها بالشرك ولحقت بالحرورية فتزوجت ثم أنها رجعت إلى أهلها تائبةً قال: فكتب إليه: أما بعد فإن الفتنة الأولى ثارت وأصحاب رسول الله ﷺ ممن شهد بدراً كثير فاجتمع رأيهم على أن لا يقيموا على

تملكه، ثم ذكر ما رواه ابن أبى شيبة عن أبى البحترى، وفيه: وما كان من دابة أو سلاح فهو لكم"، وهو مذكور فى المتن (٥:٣٣٨). وقد أشرت إلى ضريق الجمع بينه وبين ما يخالفه بأنه أعطاهم ما كان عليه سمة السلطان وعلامة بيت ا لمال ورد ما سواه إلى أهله.

باب لا يضمن البغاة ما أتلفوه حال الحرب من نفس ولا مال

قوله: "أنبأنا معمر إلخ". دلالته على معنى الباب ظاهرة قال فى "الهداية": إن العادل إذا أتلف نفس الباغى أو ماله لا يضمن ولا يأثم لأنه مأموره والباغى إذا قتل العادل لا يجب الضمان عندنا ويأثم (لأنه مأزور) وقال الشافعى رحمه الله فى القديم: يجب، وعلى هذا الخلاف إذا تاب المرتد وقد أتلف نفسا أو مالا، له أنه أتلف نفسا معصومة أو مالا معصوماً فيجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعة ولنا إجماع الصحابة، رواه الزهرى اهـ، (٥:٣٣٩) مع "الفتح".

وقال الموفق فى "المغنى: ليس على أهل البغى ضمان ما أتلفوه من نفس ولا مال حال الحرب، وبه قال أبو حنيفة والشافعى فى أحد قوليه، وفى الآخر يضمنون ذلك لقول أبى بكر لأهل الردة: تدون قتلانا ولا ندى قتلاكم، ولنا ما روى الزهرى أنه قال: كانت الفتنة العظمى بين الناس وفيهم البدريون فأجمعوا فذكر نحو ما ذكرناه فى المتن ثم قال: ولأنها طائفة ممتنعة بالحرب بتأويل سائغ، فلم تضمن ما أتلفت على الأخرى كأهل العدل، ولأن تضمينهم يفضى إلى تنفيرهم عن الرجوع إلى الطاعة، فلا يشرع كتضمين أهل الحرب، فأما قول أبى بكر رضى الله عنه فقد رجع عنه ولم يمضه، فإن عمر قال له: أما إن يدوا قتلانا فلا فإن قتلانا قتلوا فى سبيل الله تعالى على ما أمر الله فوافقه (القوم وتتابعوا على ذلك) أبو بكر ورجع إلى قوله، فصار أيضا إجماعاً حجة لنا، ولم ينقل أنه غرم أحدا شيئا من ذلك وقد قتل طليحة عكاشة بن محصن وثابت بن أقرم، ثم أسلم فلم يغرم شيئا، ثم لو وجب التغريم فى حق المرتدين لم يلزم مثله ههنا، فإن أولئك كفار لا تأويل لهم، وهؤلاء طائفة من المسلمين لهم تأويل سائغ، فكيف يصح إلحاقهم بهم؟ اهـ (١٠:٦٢).

قلت: وحديث أبى بكر هذا أخرجه البيهقى من حديث أبى إسحاق عن عاصم بن ضمرة،

أحد حدا فى فرج استحلوه بتأويل القرآن ولا قصاصا فى دم استحلوه بتأويل القرآن إلا أن يوجد شىء بعينه فيرد على صاحبه، وإنى أرى أن ترد إلى زوجها وأن يحد من افترى عليها". رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (فتح القدير ٥: ٣٤٠)، وهو مرسل صحيح.

٤٣٦١- إن عليا رضى الله عنه قاتل أصحاب الجمل وأهل الشام والنهروان، ولم يتتبع بعد الاستيلاء ما أخذوه من الحقوق". ذكره الرافعى وقال الحافظ فى "التلخيص الحبير" (٦: ٣٤٧)، وهذا معروف فى التواريخ الثابتة، وقد استوفاه أبو جعفر ابن جرير الطبرى وغيره اهـ.

والبخارى من طريق طارق بن شهاب، قال: جاء (أهل الردة من) وفد بزاخة أسد وعطفان إلى أبى بكر يسألونه الصلح فخيرهم بين الحرب المجلية والسلم المخزية قالوا: أما السلم المخزية؟ قال: تؤدون الحلقة والكراع وتتركون أقواما يتبعون أذناب الإبل (حتى يرى الله خليفة نبيه ﷺ والمؤمنين رأيا يعذرونكم به وتشهدون أن قتلانا فى الجنة وقتلاكم فى النار) وتدون قتلانا ولا ندى قتلاكم الحديث ذكر منه البخارى طرفا وساقه البرقانى فى مستخرجه بطوله وفيه: أن عمر وافق أبا بكر على ذلك إلا على قوله: تدون قتلانا ولا ندى قتلاكم واحتج بأن قتلانا قتلوا على أمر الله فلا ديات لهم قال: فتتابع الناس على ذلك كذا فى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٤٩). ورواه الطبرانى فى "الأوسط" وفيه إبراهيم بن بشار الرمادى وثقه ابن حبان وغيره، وضعفه ابن معين وغيره وبقية رجاله رجال الصحيح "مجمع الزوائد" (٦: ٢٢٢). قال الموفق فى "المغنى: فأما ما أتلفه بعضهم على بعض فى غير حال الحرب قبله أو بعده، فعلى متلفه ضمانه، وبهذا قال الشافعى ولذلك لما قتل الخوارج عبد الله بن خباب أرسل إليهم على أقيدونا من عبد الله بن خباب ولما قتل ابن ملجم عليا فى غير المعركة أقيد به إلخ (١٠: ٦٢). قلت: أما قصة قتل عبد الله بن خباب فأخرجها بن أبى شيبة ويعقوب بن سفيان بسند صحيح وفيه: فبلغ عليا فأرسل إليهم أقيدونا بقاتل عبد الله بن خباب فقالوا: كلنا قتله فأذن حينئذ فى قتالهم كذا فى "النيل" (٧: ٧٥ و ٧٦). وقصة قتل ابن ملجم أخرجها البيهقى من حديث الشعبى أن ابن ملجم لما ضرب عليا تلك الضربة أوصى فقال: قد ضربنى فأحسنوا إليه وألينوا فراشه فإن أعش فعفو أو قصاص وإن أمت فعاجلوه فإنى مخاصمه عند ربى عز وجل كذا فى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٤٩) والحاكم فى "المستدرك"، وسكت عنه هو والذهبى، وفى إسناده مجالد بن سعيد مختلف فيه (٣: ١٤٤).

قال الحافظ: وفيه رد على من زعم أن الحسن بن على قتله لكونه من الساعين فى الأرض

باب ما جباه البغاة من الخراج والعشر والصدقات لم يأخذه الإمام ثانيا

٤٣٦٢- حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث عن يونس عن ابن شهاب فى رجل زكت الحرورية ماله هل عليه حرج؟ فقال: "كان ابن عمر يرى أن ذلك يقضى عنه"، والله أعلم. رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٥٧٨)، وهو مرسل حسن صحيح، والزهرى أعرف الناس بقضايا ابن عمر وآثاره.

فساداً لا قصاصا لقول على فى هذا الأثر: عاجلوه اهـ. قلت: وفيه دليل أيضا على عدم تحتم قتل الباغى إذا قتل أحدا من أهل العدل فى غير المعركة لقول على: فإن أعش فعفو أو قصاص.

الرد على ابن حزم:

وأغرب ابن حزم وبالغ فقال: لا خلاف بين أحد من الأئمة فى أن ابن ملجم قتل عليا متأولا مجتهدا مقدرا أنه على الصواب كذا قال. وهذا الكلام لا خلاف فى بطلانه فلم يكن ابن ملجم قط من أهل الاجتهاد ولا كاد، وإنما كان من الخوارج وقد وصفنا سبب خروجهم على على رضى الله عنه واعتقادهم فيه وفى غيره "التلخيص الحبير" (ص:٣٤٨).

وقال المحقق فى "الفتح": "والباغى إذا قتل العادل بعد قيام منعتهم وشوكتهم لا يجب الضمان عليه عندنا وبه قال أحمد والشافعى فى قوله الجديد، ولو قتله قبل ذلك اقتص منه اتفاقًا، وكذا يضمنون المال. والحاصل أن نفى الضمان منوط بالمنعة مع التأويل فلو تجرد المنعة عن التأويل كقوم غلبوا على أهل بلدة فقتلوا واستهلكوا الأموال بلا تأويل ثم ظهر عليهم أخذوا بجميع ذلك، ولو انفرد التأويل عن المنعة بأن انفرد واحد أو اثنان فقتلوا وأخذوا عن تأويل ضمنوا إذا تابوا أو قدر عليهم» اهـ (٥:٣٣٩).

قلت: ولا يضمن العادل شيئا إذا قتل الباغى أو أتلف ماله سواء قتله بالمنعة أو منفردا بعد ما تحقق خروجه على الإمام عملا، فإن الصحيح على ما ذكرنا إباحة قتلهم بعد الخروج، فلا شىء على من قتلهم من إثم، ولا ضمان ولا كفارة لأنه فعل ما أمر به، وقتل من أحل الله قتله، وأمر بمقاتلته، لم أره صريحا، ولكنه مقتضى القواعد، والله تعالى أعلم.

باب ما جباه البغاة من الخراج والعشر والصدقات لم يأخذه الإمام ثانيا

قوله: "حدثنا عبد الله بن صالح إلخ" دلالته على معنى الباب ظاهرة قال فى "الهداية": "وما جباه أهل البغى من البلاد التى غلبوا عليها من الخراج والعشر لم يأخذه الإمام ثانيا لأن ولاية

٤٣٦٣- حدثنا أحمد بن عثمان عن ابن المبارك عن سعيد بن أبي أيوب عن نافع أن الأنصار "سألوا ابن عمر عن الصدقة فقال: ادفعوها إلى العمال فقالوا: إن أهل الشام

الأخذ له باعتبار الحماية ولم يحمهم فإن كانوا صرفوه فى حقه أجزأ من أخذ منه لوصول الحق إلى مستحقه، وإن لم يكونوا صرفوه فى حقه فعلى أهله فيما بينهم وبين الله تعالى لأنه لم يصل إلى مستحقه قالوا: لا إعادة عليهم فى الخراج لأنهم مقاتلة فكانوا مصارف وإن كانوا أغنياء، وفى العشر إن كانوا فقراء فكذلك لأنه حق الفقراء وقد بيناه فى كتاب الزكاة اهـ (٥:مع الفتح). قلت: فليراجع كتاب الزكاة من "الهداية" و "رد المحتار".

وقال الموفق فى "المغنى": إن أهل البغى إذا غلبوا على بلد فجبوا الخراج والزكاة والجزية وأقاموا الحدود وقع ذلك موقعه، فإذا ظهر أهل العدل بعد على البلد وظفروا بأهل البغى لم يطالبوا بشىء مما جبوه، ولم يرجع به على من أخذ منه، روى نحو هذا عن ابن عمر وسلمة بن الأكوع، وهو قول الشافعي وأبى ثور وأصحاب الرأى، وسواء كان من الخوارج، أو من غيرهم، وقال أبو عبيد: على من أخذوا (أى الخوارج) منه الزكاة الإعادة لأنه ممن لا ولاية له صحية، فأشبه ما لو أخذها آحاد الرعية.

ولنا: أن عليا لما ظهر على أهل البصرة لم يطالبهم بشىء مما جبوه وكان ابن عمر إذا أتاه ساعى نجدة الحرورى دفع إليه زكاته وكذلك سلمة بن الأكوع، ولأن فى ترك الاحتساب بها ضررًا عظيما ومشقة كثيرة، فإنهم قد يغلبون على البلاد السنين الكثيرة، فلو لم يحتسب بما أخذوه أدى إلى ثنا الصدقات فى تلك المدة كلها اهـ (١٠:٦٩).

الجواب عن حجة أبى عبيد فى الباب:

قال أبو عبيد: أما الذى اختار فى أمر الخوارج فإنه يكون على من أخذوا منه الإعادة لقول رسول الله ﷺ: الناس فى هذا الأمر تبع لقريش فلم يجعل ﷺ ولاة الأمر فى غيرهم وأما حديث ابن عمر حين سئل عن أهل الشام وغيرهم فإن هذا جائز لأنهم إنما كانوا يدعون إلى قريش والخوارج دون هؤلاء، وأما حديث فيمن زكت الحرورية ماله أنه يقضى عن صاحبه فإنه ليس يثبت عنه إنما كان ابن شهاب يرسله عنه. قلت: والإرسال ليس بعلة عندنا لا سيما والزهرى أعرف الناس بابن عمر وقضاياه ثم كأنه لم يكن على ثقة منه ألا تراه قال فى آخره والله أعلم اهـ (ص٥٧٥).

قلت: والله أعلم ليس كلام الزهرى بل من كلام ابن عمر هذا هو الظاهر المتبادر منه، سلمنا، ولكن معناه أن ابن عمر كان يقول إن ذلك يقضى عنه والله أعلم هل يقضى ذلك عنه أم لا،

يظهرون مرة وهؤلاء مرة فقال: ادفعوها إلى من غلب". رواه أبو عبيد أيضا (ص٥٧٨)، واحتج به ورجاله ثقات كلهم غير شيخه، فلم أعرفه.

فلا دلالة فيه على عدم ثقته بحفظه عن ابن عمر، وإنما كان يتردد في صحة القضاء عند الله عز وجل، ولذا لم نقل بصحة القضاء مطلقا بل قيدناها بما إذا كانوا يصرفونه في حقه، وأما قول أبي عبيد: إنه ﷺ لم يجعل ولاة الأمر في غير قريش فمسلم، ولكن الزكاة لا يتوقف صحة أداءها على قبض الأمراء سواء كانت ظاهرة كالماشية وما يلحق بها أو باطنة. نعم للأمراء ولاية الجبر في الأموال الظاهرة دون الباطنة، فلو أداها المالك بنفسه أو بنائبه إلى الفقراء صح، وإلا لم تصح زكاة من هو في دار الحرب ولم يقل به أحد من العلماء فحديث: «الأئمة من قريش» لا يدل على بطلان زكاة من أداها إلى غير الأمراء وقد أجمعوا أن من كان بدار الحرب لو فرق زكاة بنفسه على الفقراء أجزأت عنه فكذلك لو صرفها غيره في حقها وكالة عنه، ومن ادعى الفرق، فليأت ببرهان.

فإن قيل: إذا لم يصرفها البغاة في حقها ولزم أرباب الأموال إعادتها أفضى ذلك إلى ضرر عظيم، قلنا: هذا مثل ما لو أخذها قطاع الطريق أو آحاد الراعية وقد اتفقوا على عدم الإجزاء بأخذهم إذا كانوا أغنياء فكذلك ههنا وإن كانوا فقراء أجزأت عنهم والله تعالى أعلم.

الجواب عن إيراد ابن حزم على الحنفية في الباب:

وبهذا اندحض ما أورده ابن حزم على الحنفية في هذا الباب (١١: ١١٠و ١١١)، فإنه لم يذكر في حجتهم إلا دليل القياس، فرده عليهم، ولم يذكر الآثار التي احتجوا بها، قال: فنظرنا في قول أبي حنيفة فوجدناهم يحتجون بأن قالوا إن أخذ الصدقات إنما جاء التضييع من قبل الإمام، فيجب عليه دفعهم، وأما من مر عليهم، فقد عرض ماله للتلف. وهذا لا شيء لأنه لم يأت نص ولا إجماع بأن تضييع الإمام يسقط الحقوق الواجبات لله تعالى، وأيضا فكما أوجبوا العشر ثانيًا، فكذلك يلزمهم أن يأخذوا الزكاة ثانية، ويجعلوا ذنب أهلها أنهم عرضوا أموالهم للتلف، فقد كان يمكنهم الهرب عن موضع البغاة، أو يعذروا المعشرين اهـ.

قلت: ولا يخفى ما في الهرب عن الوطن من المشقة والحرج ولا يستوى المختار والمضطر، فقياس من أخذ البغاة منه الزكاة على مر على عاشرهم بنفسه باطل. وأما قوله: لم يأت نص، ولا إجماع بأن تضييع الإمام يسقط الحقوق الواجبة إلخ.

ففيه أن الحنفية لم يقولوا: بأن تضييع الإمام يسقط الحقوق وإنما قالوا بأن تضييعه يسقط ولايته على من ضيعه لكون الولاية منوطة بالحماية. فمن لم يحمه الإمام لا ولاية له عليه كالمسلمين

٤٣٦٤- حدثنا معاذ عن ابن عون عن أنس بن سيرين قال: كنت عند ابن عمر فقال رجل: أ ندفع صدقات أموالنا إلى عمالنا؟ فقال: نعم، فقال: إن عمالنا كفار، قال: وكان زياد -هو زياد بن أبيه الوالى المشهور- يستعمل الكفار فقال: لا تدفعوا صدقاتكم إلى الكفار. رواه أبو عبيد أيضا (ص٥٦٩). وهو سند صحيح.

باب من قتل رجلا وهمًا من عسكر أهل البغى ثم ظهر عليهم فليس عليهم شىء

قال الله تعالى: ﴿فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة﴾.

المقيمين بدار الحرب، لا ولاية للإمام على صدقاتهم وعشورهم وقضاياهم، وهو مجمع عليه لا يختلف فيه اثنان فكذلك المقيمون بدار البغاة لا ولاية للإمام على صدقاتهم وغيرها، فإن أخذ البغاة منهم وصرفوها فى مواضعها أجزأتهم ولا يأخذها الإمام ثانيا، وكيف يأخذها منهم، وقد قال رسول الله ﷺ: «لا ثنى فى الصدقة» أخرجه أبو عبيد فى "الأموال" عن سفيان بن عيينة عن الوليد بن كثير عن حسن بن حسن عن أمه فاطمة بنت حسين مرسلا (ص:٣٧٥).

ورواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" بهذا السند بعينه (ص:٦٢)، ويؤيد ما ذهبنا إليه أثر ابن عمر الذى أودعناه فى المتن فبطل قول ابن حزم: إنه لم يأت به نص وإجماع.

فهذا ابن عمر يقول فى رجل زكت الحرورية ماله: إن ذلك يقتضى عنه ولا يعرف له مخالف فى الصحابة بل قال فى "البحر" بأنها أى الصدقات لم تزل تؤخذ كذلك ولا تعاد، وبأن عليا رضى الله عنه لم يثن على من أعطى الخوارج، كذا فى "النيل" (٤:٤٢)، وهذا كما ترى كالإجماع على الجواز والإجزاء.

قوله: "حدثنا معاذ إلخ". فيه أن الصدقات لا تدفع إلى الكفار من العمال، وهذا مما لا يشك مسلم فى كراهته، وهل يقضى ذلك عنه أم لا؟ فإن كانوا أمناء يؤدون الأمانات إلى أهلها، ثم يصرفها الإمام فى مواضعها أجزأت وإلا فلا وعلى أرباب الصدقات إعادتها والله تعالى أعلم.

باب من قتل رجلا وهما من عسكر أهل البغى ثم ظهر عليهم فليس عليهم شىء

قوله: قال الله تعالى الآية. وجه دلالته على معنى الباب أن الله تعالى لم يوجب فى قتل مؤمن هو من قوم عدو لنا إلا الكفارة وأسقط القود والدية عن قاتله وليس ذلك إلا لكونه ملحقا بأهل الحرب لكونه مقيما بدارهم بعد إسلامه، ولم يهاجر إلى دار الإسلام، فدل على أنه لا قيمة لدم

. . . .

المقيم بدار الحرب بعد إسلامه قبل الهجرة إلينا، وإن كان محظور الدم فلا ضمان على متلف نفسه، وإنما عليه الكفارة فكذلك الرجلان من أهل البغي قتل أحدهما الآخر لا يجب على القاتل دية ولا قصاص إذا ظهرنا عليهم لأنه قتل نفسا يباح قتلها، ألا ترى أن العادل إذا قتله لا يجب عليه شيء، فلما كان مباح القتل لم يجب به شيء، ولأن القصاص لا يستوفى إلا بالولاية وهي بالمنعة، ولا ولاية للإمام عليهم حين القتل، فلم ينعقد موجبًا كالقتل في دار الحرب. وعند الأئمة الثلاثة يقتل به، لأن عندهم كل موضع تجب فيه العبادات في أوقاتها، فهو كدار العدل، وتقدم الكلام فيه، كذا في "فتح القدير" (٥:٣٣٩).

ويؤيده ما ذكرنا من النص، فإنه فرق بين دم مؤمن منا، وبين دم مؤمن من قوم عدو لنا، فلا يستوفى دم مؤمن هو من أهل دار الإسلام، وفي حكمه المستأمن الذي دخل دار الحرب بأمان، ودم مؤمن من أهل دار الحرب، وفي حكمه المسلم الأسير بأيديهم لأن إقامته هناك لا على وجه الأمان ، وهو مقهور مغلوب.

إفراط ابن حزم في تكفير من لم يهاجر من دار الحرب:

وقد أفرط ابن حزم فقال: إن من خرج عن دار الإسلام إلى دار الحرب فقد أبق عن الله تعالى، وعن إمام المسلمين وجماعتهم، ويبين هذا حديثه ﷺ أنه بريء من كل مسلم مقيم بين أظهر المشركين وهو عليه السلام لا يبرأ إلا من كافر، فمن سكن بأرض الهند والسند والصين والترك والسودان والروم من المسلمين فإن كان لا يقدر على الخروج من هناك لثقل ظهر أو لقلة مال أو لضعف جسم أو لامتناع طريق فهو معذور وإن كان إنما يقيم هنالك لدنيا يصيبها وهو كالذمي لهم وهو قادر على اللحاق بجمهرة المسلمين وأرضهم فما يبعد من الكفر وما نرى له عذرا، ونسأل الله العافية (١١:٢٠٠). ولم يدر أنه ﷺ إنما برئ عن ضمان نفسه وماله ولم يبرأ من إيمانه، يدل على ذلك سياق الحديث وهو ما رواه أبو داود بسند صحيح عن جرير بن عبد الله قال: «بعث رسول الله ﷺ سرية إلى خثعم فاعتصم ناس منهم بالسجود فأسرع فيهم القتل فبلغ ذلك النبي ﷺ فأمر لهم بنصف العقل وقال: أنا برئ من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين» الحديث "أحكام القرآن للرازي" (٢:٣٤٢). وليس معناه البراءة عن دينه وإيمانه ولو سلم فهو محمول على التغليظ دون الحقيقة، فافهم.

الجواب عن إيراد ابن حزم على الحنفية في الباب:

ثم ناقض ابن حزم قوله ذلك كله، ولم يدر ما قدمت يداه وأخرت، فقال في أحكام البغاة:

. . . .

وقال أبو حنيفة وأصحابه: إذا كانت جماعة من أهل العدل فى عسكر الخوارج وأهل البغى، فقتل بعضهم بعضا عمدا، أو جرح بعضهم بعضا عمدا، وأخذ بعضهم مال بعض عمدا (أى وأتلفه)، فلا شيء فى ذلك لا قود ولا دية، غلب أهل الجماعة والعدل عليهم بعد ذلك أو لم يغلبوا، قال ابن حزم: ما لهذا القول جواب إلا أنه حكم إبليس ووالله ما ندرى كيف انشرحت نفس مسلم لاعتقاد هذا القول المعاند لله تعالى، ولرسوله عليه السلام إلى آخر ما قال وأطال وهذى (١١:١١٤).

قلنا: ليس هذا إلا حكمك أنت وقد انشرح به صدر أبى حنيفة وأصحابه، كما انشرح صدرك بتكفير مسلم أقام بدار الحرب ولم يهاجر فلم لا ينشرح صدرك بجعل من أقام بعسكر البغاة باغيا؟ وهل هذا إلا تناقض من القول وتهافت فقد علم كل عاقل بأنه لا فرق بين أهل الحرب وأهل البغى فى إباحة قتلهم وقتالهم. وانشرح به صدر أبى حنيفة وأصحابه أيضا لقول الله عز وجل ﴿فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة﴾، فإنه قد أسقط قيمة دم مؤمن هو من قوم عدو لنا، وهو يعم أهل الحرب وأهل البغى كليهما بجامع العداوة، وقد برئ رسول الله ﷺ من مسلم مقيم بين أظهر المشركين، وأهل البغى مثلهم فى إباحة القتل والقتال، كما تقدم، فكيف لا يبرأ نفس كل مسلم ممن برئ منه رسول الله ﷺ، فافهم ولا تعجل فى الطعن على أئمة الهدى فتهلك وتردى ويظهر سخافة رأيك على عامة الورى، قال فى "المبسوط": "وإذا كان قوم من أهل العدل فى يدى أهل البغى تجارا، وأسرى فجنى بعضهم على بعض، ثم ظهر عليهم أهل العدل لم يقتص لبعضهم من بعض لأنهم فعلوا ذلك حيث لا تصل إليهم يد إمام أهل العدل، ولا يجرى عليهم حكمه، فكأنهم فعلوا ذلك فى دار الحرب اهـ (١٠:١٣٠).

وقال فى "الهداية": "وإن غلبوا أى أهل البغى على مصر فقتل رجل من أهل المصر رجلا من أهل المصر عمدا، ثم ظهر على المصر، فإنه يقتص منه، وتأويله إذا لم يجر على أهله أحكامهم وأزعجوا قبل ذلك" اهـ (٥:٣٣٩ مع الفتح)، فيحمل ما فى "المبسوط" على قوم جرى عليهم أحكام أهل البغى، وقد اعترف ابن حزم نفسه بأن من سكن أرض القرامطة مختارا فكافر بلا شك، لأنهم معلنون بالكفر وترك الإسلام ونعوذ بالله من ذلك (١١:٢٠٠). فما له يلوم أبا حنيفة وأصحابه فى جعلهم من فى عسكر أهل البغى تحت حكمهم كالبغاة فى سقوط قيمة دمه من غير أن يسقط حرمته؟ وهل هذا إلا تحكم وتحامل بالباطل؟ ويؤيد أبا حنيفة ما رواه أبو يعلى وعلى بن معبد فى "كتاب الطاعة" عن ابن مسعود مرفوعًا وابن المبارك فى "الزهد" عن أبى ذر موقوفا من

٤٣٦٥- عن معمر عن الزهرى وذكر قتل عمر قال: فأخبرنى سعيد بن المسيب أن عبد الرحمن بن أبى بكر الصديق، ولم نجرب عليه كذبةً قط، قال: حين قتل عمر بن الخطاب انتهيت إلى الهرمزان وجفينة وأبى لؤلؤة وهم نجى فتبعتهم فثاروا وسقط من بينهم خنجر له رأسان نصابه فى وسطه وقال عبد الرحمن: فانظروا بما قتل به عمر فوجدوه خنجرا على النعت الذى نعت عبد الرحمن فخرج عبيد الله بن عمر مشتملا على السيف حتى أتى الهرمزان فقتله، ثم أتى جفينة، وكان نصرانيا فضربه، فصلب ما

كثر سواد قوم فهو منهم، كما فى "المقاصد الحسنة" (ص:٢٠١).

قوله: "عن معمر عن الزهرى إلخ" محل الاستشهاد منه قوله: إن الله قد أعفاك أن يكون هذا الأمر ولك على الناس سلطان إنما كان هذا الأمر ولا سلطان لك، فإنه دليل على ما قاله أصحابنا إن القصاص لا يستوفى إلا بالولاية وهى بالمنعة، فبالأولى لا يقتص من رجل قتل آخر، وهما فى دار البغى لكونه خارجا من سلطان الإمام بلا شك وإنما ودى عثمان الرجلين والجارية تطييبا لقلوب الأولياء، وتسكيناً للدهماء، ولم يكن ذلك واجبا عليه، فاندحض به ما قاله ابن حزم: إن عبيد الله بن عمر لم يقتل من قتل فى عسكر أهل البغى، ولا فى وقت كان فيه باغ من المسلمين على وجه الأرض إلخ.

قلنا: نعم، ولكن كان ذلك وليس للإمام على الناس من سلطان، فمن قتل فى دار البغى أولى بهذا الحكم كما قدمنا. قال: وهم لا يقولون بإهدار القود عمن قتل فى الجماعة بين موت إمام، وولاية آخر فقد خالفوا عثمان، ومن معه فى هذه القصة.

قلنا: هذا إذا كان للإمام نائب فى البلد كالقاضى وغيره، فإنه لا ينعزل بموت الإمام، ولا يخلو البلد به من ولاية فلا يهدر القود عمن قتل بين موت إمام، وولاية آخر لبقاء الولاية فى الجملة، وأما عمر رضى الله عنه فلم يكن له قاض[1] بالمدينة ولا وال غيره. قال الطبرى: قال مصعب بن عبد الله أن مالك بن أنس روى عن الزهرى أن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما لم يكن لهما قاض (٥:٤٢). وفى مثل ذلك نقول بقول عثمان ومن وافقه، فافهم.

فإن قيل: قال معمر: قال غير الزهرى: قال عثمان: أنا ولى الهرمزان وجفينة والجارية،

---

(١) فإن قيل: أ ليس قد كان أمر صهيبا أن يصلى بالناس ثلاثًا كما فى "فتح البارى" (٧:٥٥). قلنا: بلى ولكنه لم يكن واليا ولا أميرا فى هذه الثلاثة أيام وإلا لرفعوا إليه أمر عبيد الله ولم يؤخروه إلى أن يجتمع الناس على إمام.

بين عينيه ثم أتى ابنة أبي لؤلؤة جارية صغيرة تدعى الإسلام فقتلها، فأظلمت الأرض يومئذ على أهلها. فلما ولى عثمان (أى بعد ثلاثة أيام من شهادة عمر) قال: أشيروا على فى هذا الرجل الذى فتق فى الإسلام ما فتق -يعنى عبيد الله بن عمر- فأشار عليه المهاجرون أن يقتله، وقال جماعة من الناس: قتل عمر بالأمس وتريدون أن تتبعوه ابنه اليوم أبعد الله الهرمزان وجفينة، فقام عمرو بن العاص فقال: يا أمير المؤمنين! إن الله قد أعفاك أن يكون هذا الأمر ولك على الناس من سلطان. إنما كان هذا الأمر ولا سلطان لك، فاصفح عنه يا أمير المؤمنين قال: فتفرق الناس على خطبة عمرو، وودى عثمان الرجلين والجارية". رواه عبد الرزاق، كما فى "المحلى" (١١٤:١١)، والذهلى فى "الزهريات" من طريق معمر عن الزهرى عن سعيد بن المسيب به، كما فى "الإصابة" (٧٦:٥). وهذا سند صحيح.

وأنى قد جعلتها دية وقال ابن حزم: روينا عن محمد بن جرير بإسناد لا يحضرنى الآن ذكره أن عثمان أقاد ولدا الهرمزان من عبيد الله بن عمر بن الخطاب، وأن ولدا الهرمزان عفا عنه، كما فى "المحلى" (١١٥:١١).

قلنا: فى صحة هذا نظر لأن عليا رضى الله عنه استمر حريصا على أن يقتله أى عبيد الله بن عمر بالهرمزان وقد قالوا: إنه هرب لما ولى الخلافة إلى الشام فكان مع معاوية إلى أن قتل معه بصفين ولا خلاف فى أنه قتل بصفين مع معاوية كذا فى "الإصابة" (٧٧:٥). فلو كان عثمان وداهما والجارية لكون السلطان ولى من لا ولى له أو كان أقاد ولد الهرمزان منه وعفى لم يكن لحرص على على قتله معنى فالصحيح ما قلنا: إن عثمان إنما لم يقده منه لكون الحادث قد وقع قبل سلطانه وكان على ممن يرى عليه القود لكون جماعة المسلمين بمنزلة الإمام عنده وخالفه فى ذلك سائر الناس من الصحابة وغيرهم لما فى الأثر من قول الراوى: ففرق الناس على خطبة عمرو إلخ. أى رضوها وقضوا بها والله تعالى أعلم.

جماعة المسلمين ليست بمنزلة الإمام

وفى الأثر دليل لأبى حنيفة أيضا على أن جماعة المسلمين ليست بمنزلة الإمام وإلا لوجب القود على عبيد الله حتما خلافا لمالك كما قاله فى مسألة المفقود فليحفظ.

باب يكره بيع السلاح من أهل الفتنة وفى عساكرهم

٤٣٦٦- عن عمران بن حصين رضى الله عنه «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع السلاح فى الفتنة». رواه ابن عدى فى الكامل والعقيلى فى كتابه عن محمد بن مصعب القرقسانى ثنا أبو الأشهب عن أبى رجاء عن عمران بن حصين به (زيلعى ٢: ١٢٠) وإسناده حسن كما تقدم فى أول الكتاب وعلقه البخارى، فقال: وكره عمران بن حصين بيعه فى الفتنة اهـ (فتح البارى ٤: ٢٧٠).

باب يكره بيع السلاح من أهل الفتنة وفى عساكرهم

قوله: "عن عمران بن حصين إلخ". قال الحافظ فى "الفتح": وكان المراد بالفتنة ما يقع من الحروب بين المسلمين لأن فى بيعه إذ ذاك إعانة لمن اشتراه وهذا محله إذا اشتبه الحال، فأما إذا تحقق الباغى فالبيع للطائفة التى فى جانبها الحق لا بأس به. قال ابن بطال: إنما كره بيع السلاح فى الفتنة لأنه من باب التعاون على الإثم. ومن ثم كره مالك والشافعى وأحمد وإسحاق بيع العنب ممن يتخذه خمراً (قلت: وكذلك كرهه محمد منا وأجازه أبو حنيفة إذا العنب ليس بآلة المعصية وهو خلاف الأولى عندهم جميعا). وذهب مالك إلى فسخ البيع وكأن المصنف أى البخارى أشار إلى خلاف الثورى فى ذلك أى فى بيع السلاح فى الفتنة حيث قال: بع حلالك ممن شئت اهـ. (٤: ٢٧١). وفى "الهداية": يكره بيع السلاح من أهل الفتنة وفى عساكرهم لأنه إعانة على المعصية، وليس ببيعه فى أهل الكوفة (مثلا) ومن لم يعرفه من أهل الفتنة بأس لأن الغلبة فى الأمصار لأهل الصلاح وإنما يكره بيع نفس السلاح لا بيع ما لا يقاتل به إلا بصنعة، ألا ترى أنه يكره بيع المغازف ولا يكره بيع الخشب وعلى هذا الخمر مع العنب" (٥: ٣٤٠ مع الفتح).

هذا وقد تمت هناك أبواب السير والحمد لله العلى الأكبر وبتمامه تم الجزء الثانى عشر من الكتاب. وقع الفراغ من تأليفه لخامس عشر من صفر الخير سنة خمس وخمسين بعد ثلاثمائة وألف من هجرة سيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين، وكان تأليف هذا الجزء والقلب منفطر والصدر متفتت منكدر والظهر منكسر لفقد قرة عينى وحبيبتى ثمرة فؤادى وكريمتى بنتى أخترى فقد ارتحلت إلى رحمة الرحمن فى إثناء هذا التأليف لستة وعشرين من شعبان سنة أربع وخمسين. فيألها من وفاة قد أحرقت الفؤاد وقطعت الأكباد ومنعت الرقاد وأطالت السهاد وأوحشت البلاد والعباد وفجعت الحاضر والباد فإنا لله وإنا إليه راجعون ما شاء الله كان وما لم يشأ لا يكون رضينا بحكمه وسلمنا لقضاء لا مانع لما أعطى ولا معطى لما منع

مسائل شتى

باب يوجع الغال عقوبة ولا يحرق رحله ومتاعه

٤٣٦٧– روى عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما "أنهما كانا يعاقبان فى الغلول عقوبة موجعة" ذكره الإمام أبو يوسف هكذا فى "الخراج" له، واحتج به، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له كما تقرر فى الأصول.

٤٣٦٨– عن عبد الله بن عمرو قال: كان على ثقل النبى ﷺ رجل يقال له كركرة فمات فقال النبى ﷺ: هو فى النار فذهبوا ينظرون إليه فوجدوا عباءة قد غلها». رواه البخارى وقال: ولم يذكر عبد الله بن عمرو عن النبى ﷺ أنه حرق متاعه وهذا أصح (فتح البارى ٦: ١٣٠).

ولا راد لما قضى.

وما هذه الأيام إلا رواحل ... يحث بها حاد من الموت قاصد

وأعجب شيء لو تأملت أنها منازل ... تطوى والمسافر قاعد

اللّهم اغفر لى ولها وارحمنى وإياها وأدخلنى وإياها الجنة برحمتك يا أرحم الراحمين والحمد لله رب العالمين.

مسائل شتى

باب يوجع الغال عقوبة ولا يحرق رحله ومتاعه

قوله: "روى عن أبى بكر وعمر.

قوله: "عن عبد الله بن عمرو إلخ" قال الحافظ فى "الفتح": ونقل النووى الإجماع على أنه أى الغلول من الكبائر قال: وقوله: وهذا أصح، أشار إلى تضعيف ما روى عن عبد الله بن عمرو فى الأمر بحرق رحل الغال. والأمر بحرق رحل الغال أخرجه أبو داود من طريق صالح بن محمد بن زائدة الليثى المدنى أحد الضعفاء، قال: دخلت مع سلمة بن عبد الملك أرض الروم فأتى برجل قد غل فسأل سالما أى عبد الله بن عمر عنه فقال: سمعت أبى يحدث عن عمر عن النبى ﷺ قال: «إذا وجدتم الرجل قد غل فأحرقوا متاعه». ثم ساقه من وجه آخر عن سالم موقوفا. قال أبو داود: هذا أصح، وقال البخارى فى التاريخ: يحتجون بهذا الحديث فى إحراق رجل الغال وهوباطل لا أصل له وراويه لا يعتمد عليه. وروى الترمذى عنه أيضا أنه قال: صالح منكر الحديث. وقد جاء فى غير حديث ذكر الغال. وليس فيه الأمر بحرق متاعه.

باب كراهة الجرس فى أعناق الخيل والإبل ونحوها

٤٣٦٩- عن أم حبيبة عن النبى ﷺ: «لا تصحب الملائكة رفقة فيها جرس». رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى وقال: وأخرجه النسائى (عون المعبود ٢: ٣٣٠).

٤٣٧٠- عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قال: «لا تصحب الملائكة رفقة فيها كلب أو جرس -وفى لفظ قال فى الجرس-: مزمار الشيطان». رواه أبو داود وسكت عنه وقال المنذرى: أخرجه مسلم والترمذى والنسائى أيضا (عون المعبود ٢: ٣٣٠).

قلت: وجاء من غير صالح بن محمد أخرجه أبو داود أيضا من طريق زهير بن محمد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ثم أخرجه من وجه آخر عن زهير عن عمرو بن شعيب موقوفا عليه وهو الراجح. وقد أخذ بظاهر هذا الحديث أحمد فى رواية وهو قول مكحول والأوزاعى، وعن الحسن يحرق متاعه كله إلا الحيوان والمصحف. وقال الطحاوى: لو صح الحديث لاحتمل أن يكون حين كانت العقوبة بالمال اهـ (٦: ١٣٠). وقال الإمام أبو يوسف: ليس فى الغلول قطع على ما جاء الأثر وهو ما رواه من طريق الأشعث عن أبى الزبير عن جابر ليس فى الغلول قطع. وقد روى عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما أنهما كانا يعاقبان فى الغلول عقوبة موجعة والذى أدركت عليه فقهاؤنا أنهم كانوا يرون أن يعاقب فيوجع عقوبة ويؤخذ ما يوجد عنده اهـ(ص٢٠٥).

باب كراهة الجرس فى أعناق الخيل والإبل ونحوها

قوله: "عن أم حبيبة إلى آخر الباب"، قيل: سببه كراهة صوته، ويؤيده فى الرواية الآتية مزمار الشيطان وقيل: لأنه يدل على صاحبه بصوته وكان ﷺ يحب أن لا يعلم العدو حتى يأتيهم بغتةً. قال فى "المرقاة": وأضاف إلى الشيطان لأن صوته لم يزل يشغل الإنسان من الذكر والفكر انتهى. وفى "الهندية": اختلف العلماء فى كراهة تعليق الجرس على الدواب فمنهم من قال بكراهته فى الأسفار كلها الغزو وغيره فى ذلك سواء والقائل بكراهته يقول بكراهيته فى الحضر كما يقول بكراهته فى السفر ويقول أيضا بكراهة اتخاذ الجلاجل فى رجل الصغير.

(قلت: وهو الأوفق بقول النبى ﷺ «الجرس مزمار الشيطان». وقال محمد فى "السير الكبير": إنما يكره اتخاذ الجرس للغزاة فى دار الحرب وهو المذهب عند علمائنا لأن تعليق الأجراس على الدواب إنما يكره فى دار الحرب لأن العدو يشعر بمكان المسلمين فإن كان بالمسلمين قلة يتبادرون إليهم يقتلونهم، وإن كان لهم كثرة فالكفار يتحرزون عنهم ويتحصنون. فعلى هذا قالوا: إذا كان الركب فى المفازة فى دار الإسلام يخافون من اللصوص يكره لهم تعليق الجرس على

باب آداب القفول من الغزو
وما يستحب للناس من تلقى الغزاة

٤٣٧١- عن ابن عمر رضى الله عنهما «أن رسول الله ﷺ كان إذا قفل من غزو أو حج أو عمرة يكبر على كل شرف من الأرض ثلاث تكبيرات ويقول: لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير، آئبون تائبون عابدون ساجدون لربنا حامدون صدق الله وحده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده». رواه أبو داود قال المنذرى: وأخرجه البخاري ومسلم والنسائى (عون المعبود ٢: ٣٣١).

٤٣٧٢- عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «يكره أن يأتى الرجل أهله طروقا». رواه أبو داود وفى لفظ قال: «إن أحسن ما دخل الرجل على أهله إذا قدم من سفر أول الليل». قال المنذرى: وأخرجه البخارى ومسلم والنسائى (عون ٣:٤٨). وفيه أيضا: قال أبو داود: قال الزهرى: الطروق بعد العشاء. قال أبو داود: وبعد المغرب لا بأس به اهـ.

٤٣٧٣- عن السائب بن يزيد "قال: لما قدم النبى ﷺ المدينة من غزوة تبوك تلقاه الناس فلقيته مع الصبيان على ثنية الوداع". رواه أبو داود، قال المنذرى: وأخرجه البخارى والترمذى، (عون المعبود ٣:٤٦).

الدواب أيضًا حتى لا يشعر بهم اللصوص فلا يستعدون لقتلهم وأخذ أموالهم، والذى ذكرنا من الجواب فى الجرس فهو الجواب فى الجلاجل، قال محمد فى "السير الكبير": فأما ما كان فى دار الإسلام فيه منفعة لصاحب الراحلة فلا بأس به. قال: وفى الجرس منفعة جمة، منها إذا ضل واحد من القافلة يحلق بها بصوت الجرس، ومنها أن صوت الجرس يبعد هوام الليل عن القافلة كالذئب وغيره، ومنها أن صوت الجرس يزيد فى نشاط الدواب فهو نظير الحدى كذا فى المحيط (٦:٢٣٥).

باب آداب القفول من الغزو وما يستحب للناس من تلقى الغزاة
والإطعام عند القدوم من السفر

قوله: "عن ابن عمر إلى آخر الباب" دلالته على معنى الباب ظاهرة. وروى البخارى عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ لما قدم المدينة نحر جزورا أو بقرة، بوب عليه البخارى "باب الطعام عند القدوم" وقال ابن بطال: فيه إطعام الإمام والرئيس أصحابه عند القدوم من السفر (غزوا

٤٣٧٤- عن كعب بن مالك «أن النبي ﷺ كان لا يقدم من سفر إلا نهارا، قال الحسن (ابن علي الراوي) في الضحى فإذا قدم من سفر أتى المسجد فركع فيه ركعتين ثم جلس فيه». رواه أبو داود وسكت عنه.

٤٣٧٥- وفي لفظ له عن ابن عمر -فركع فيه ركعتين ثم انصرف إلى بيته قال نافع: فكان ابن عمر كذلك يصنع، رواه أبو داود وسكت عنه، قال المنذري: فيه محمد بن إسحاق (قلت: ولكنه صرح بالتحديث) وقد جاءت هذه السنة في أحاديث ثابتة انتهى كلام المنذري (عون المعبود ٣:٤٦).

باب فضيلة غزوة الهند

٤٣٧٨- عن أبي هريرة قال: «وعدنا رسول الله ﷺ غزوة الهند فإن أدركتها أنفق فيها نفسي ومالي وإن قتلت كنت أفضل الشهداء وإن رجعت فأنا أبو هريرة المحرر»، (رواه النسائي ٢:٦٣)، وسنده حسن.

٤٣٧٩- عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «عصابتان من أمتي أحرزهما الله من النار، عصابة تغزو الهند وعصابة تكون مع عيسى ابن مريم»، (رواه النسائي ٢:٦٣) أيضا، وعزاه العزيز إلى أحمد والضياء عن ثوبان أيضا وقال: بإسناد حسن.

كان أو حجا أو نحوه) وهو مستحب عند السلف، ويسمى النقيعة، ونقل عن المهلب أن ابن عمر كان إذا قدم من سفر أطعم من يأتيه ويفطر معهم ويترك قضاء رمضان لأنه كان لا يصوم في السفر فإذا انتهى الطعام ابتدأ قضاء رمضان كذا في "فتح الباري" (١:١٣٤).

باب فضيلة غزوة الهند

قوله: "عن أبي هريرة وعن ثوبان إلخ". دلالتهما على معنى الباب ظاهرة، وهل هذه الفضيلة تختص بعصابة غزت الهند أولا أو تعم كل عصابة غزتها أولا أو ثانيا أو ثالثا حتى جعلتها دار الإسلام وكذا كل عصابة تغزوها فيما بعد لصيرورتها الآن دار حرب بعد ما بقيت دار إسلام مدة ألف سنة أو نحوها؟ فظاهر حديث ثوبان الأول وظاهر حديث أبي هريرة الثاني والكرم عميم، والله ذو الفضل العظيم. وليكن هذا مسك الختام وطالع الإتمام لهذا الجزء الثاني عشر من إعلاء السنن جعلنا الله ببركة تأليفه من إحدى العصابتين اللتين أحرزهما من النار بحرمة سيد الأبرار

تتمة كتاب السير

باب إبطال القومية المتحدة

٤٣٨٠- عن أبى هريرة فى حديث طويل مرفوعًا «إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء، إنما هو مؤمن تقى أو فاجر شقى، الناس كلهم بنو آدم وآدم من تراب». رواه الترمذى وأبو داود (المشكاة ص٤١٨).

سيدنا محمد ﷺ آناء الليل وأطراف النهار وعلى آله الأطهار وصحابته الأخيار.

وقع الفراغ من تكميل المسائل عشية الثلاثاء للخامس والعشرين من شعبان سنة خمس وخمسين بعد ثلاث مئة وألف من هجرة سيد الإنس والجان.

وكان تأليفه فى ظل نادرة الزمان العارف بالله حكيم الأمة المحمدية مجدد الملة الإسلامية سيدى الشيخ مولانا محمد أشرف على التهانوى أطال الله بقائه فينا ومتعنا بأنفاسه القدسية دهرا وحينا. والحمد لله الذى بعزته وجلاله تتم الصالحات وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

باب إبطال القومية المتحدة

قلت: هذه لفظة قد تكرر ذكرها على ألسنة أهل السياسة فى عصرنا هذا لا سيما فى الهند، ولها عندهم معنى قد اصطلحوا عليه وهو الذى أردنا إبطاله ومن أغمض عن اصطلاح القوم واقتصر على المعنى اللغوى فلم ير به بأسا فقد خلع ربقة الفقه والعلم عن عنقه. وبعد ذلك فنقول: معنى القومية المتحدة أن يكون بين أقوام مختلفة المذاهب إسلاما وكفرا اختلاط تام حتى لا يبقى لأحد منها تمدن متميز عن تمدن الآخرين ولا معاشرة قوم ممتازة عن معاشرة غيره من الأقوام، ويكونون كلهم فى الدين سواء إما بإحداث دين مركب من الأديان المختلفة أو بأن لا يبد وللدين والمذهب أثر فى غير الباطن ويكونون فى الظاهر كقوم واحد حتى لا يبقى لقوم اسم على حدة بل المجموع يدعى باسم واحد لاشتراكهم فى الوطن أو النسل أو اللون مثلا، ولا يكون لقوم منهم نظام على حدة بل لا بد من أن يكون نظامهم جمهوريا مأخوذا من امتزاج هؤلاء الأقوام، ويعتبر فى تركيب هذا النظام وقوانينه آراء الأكثرين منهم فما رضيه الأكثرون قضى به وما ردوه رد ولم يقض به أصلا. وإذا عرفت ذلك فلا شك أن مثل هذه القومية المتحدة إنما تكون جائزة شرعًا إذا كان حكم الإسلام هو الظاهر والمسلمون هم الأكثرون حتى ينمحى تمدن أهل الكفر ومعاشرتهم ويحيى تمدن أهل الإسلام ومعاشرتهم، ويكون دين الأقوام كلها هو الإسلام فى الظاهر من غير أن يحدث لهم دين مركب من الأديان (لأن الإسلام لا يتحمل أن يدخل فيه شيء من الكفر فإن

٤٣٨١- عن عقبة بن عامر قال: قال رسول الله ﷺ: «أنسابكم هذه ليست بمسبة على أحد، كلكم بنو آدم طف الصاع بالصاع لم تملئوه ليس لأحد على أحد فضل إلا بدين وتقوى الحديث رواه أحمد والبيهقى فى شعب الإيمان (المشكاةص٤١٨).

المركب من الإسلام والكفر كفر لا محالة كما لا يخفى) ويكون لسان الأقوام كلها لسان أهل الإسلام ويكون نظامهم نظام الإسلام لا غير. فعلى مسلمى الهند أن يبذلوا جهدهم لمثل ذلك ولا يكون إلا بتنظيم جماعات المسلمين تحت راية واحدة وإبطال تشتتهم وإزالة تفرقهم. فلو انتظموا فى سلك واحد وصارت كلمتهم واحدة وصاروا جميعًا كبنيان مرصوص فلا يكون الغلبة إلا لهم إن شاء الله تعالى وإن كثرت أعداؤهم فلا حاجة لهم إلى الاستعانة بغيرهم من المشركين، وإن أضلوا وعظموا وجلوا. فلو انعكس الأمر وكان حكم الكفر هوالظاهر والكفارهم الأكثرون، وجعل تمدن أهل الإسلام ومعاشرتهم نسيا منسيا، وتمدن الكفار ومعاشرتهم غالبًا على الأقوام وأبطل شعائر الإسلام وأقيم شعائر الكفر وانمحى لسان أهل الإسلام وأحيى لسان أهل الكفر وأجبر المسلمون على التكلم بلغتهم، وترك لغتهم الإسلامية وكان نظامهم مبنيًا على آراء الجمهور وهم الكافرون، فمثل هذه القومية لا يشك مسلم فى بطلانها وحرمتها شرعًا بل ولا يرتاب أحد فى كونها كفرا وارتدادا ولو أحدث لهم دين مركب من الأديان أو مفضيا إلى الكفر ولم يبق للإسلام أثر فى الظاهر والعيان ولا شعائره قائمة فى القرى والبلدان ولا ريب أن تحصيل مثل هذه القومية المتحدة المؤدية إلى السلطنة الجمهورية ليست من الجهاد فى شيء لأن غرض الجهاد إنما هو إعلاء كلمة الله لا المدافعة عن الوطن مطلقا لأن المدافعة عن الوطن لو أفضت إلى سلطنة الشرك واستيلاء المشركين عليه مكان سلطنة النصارى لكانت كالفرار من المطر والوقوف تحت الميزاب. فعجبا! لسخافة رأى من سمى تلك المدافعة جهاد الحرية وغفل عن حقيقة هذه الحرية ومعناها فإن السلطنة الجمهورية إنما تفيد حرية الأقوام التى هى أكثر عددا وأما التى هى أقل عددا فليس لها فيها من الحرية شيء وإنما حظها منها عبودية الجمهور الذين بأيديهم أزمنة الأمور والكثرة فى الهند للمشركين دون المسلمين فلا يعود منفعة القومة المتحدة والسلطنة الجمهورية إلا إلى أهل الشرك، ولا يحصل المسلمون منها إلا على عبودية مكان عبودية.

ولا يخفى أن عبودية أهل الوطن أشد من عبودية أجنبى لا سيما والقومية المتحدة لا تتأتى إلا بإبطال اسم الإسلام وشعائره وجعل الأقوام كلها قوما واحدا لا يتميز قوم منها عن قوم، أى لا يتميز القليل منهم عن الكثير فإن الجمهورية إنما تهضم سورة القليل ولا تضر الكثير شيئا لكون

٤٣٨٢- عن أبي ذر «أن النبى ﷺ قال له: أنظر! فإنك لست بخير من أسود ولا أحمر إلا أن تفضله بتقوى». رواه أحمد ورجاله ثقات.

زمام الأمر بيدهم فأى حاجة لهم إلى إفناء دينهم وشعائره، وإلى إبطال أعلام قومهم وعشائره؟.

ومن شقاوة أهل الهند تسلط النصارى على أرض الهند منذ مائة وخمسين سنة وسعيهم فى تضعيف أهل الإسلام وتقوية أهل الشرك بها، ثم نشأت جماعة من الهنود أهل الشرك تدعى "بكانغريس" سعت فى تأسيس القومية المتحدة بالهند بين مسلميها ومشركيها بالمعنى الذى ذكرناها وقام لنصرتها طائفة من المنتسبين إلى العلم من أهل الإسلام واغتر بهم جماعة من العوام كالأنعام، فزعموا أن القومية المتحدة ثابتة بنص القرآن والحديث ﴿كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا﴾ فأيم الله! لم تكن سلطنة النصارى على أرض الهند أضر بأهلها المسلمين من تلك القومية المتحدة التى تدعو إليها كانغريس ومن وافقها فى ذلك من هؤلاء العلماء وسفهاء الأحلام، فإن جمهور أهل الهند هم المشركون فإن ظفروا بما أرادوا من القومية المتحدة التى مر تفسيرها لاتمحى أثر الإسلام وشعائره وتغلب الشرك وقويت عشائره وعساكره وهدمت أركان الإسلام ورفعت أعلام الأصنام. يدل على ذلك تشمير الهنود عن ساق الجد فى محو الشعائر الإسلامية لا سيما ذبح البقر واللغة الأردوية المشتملة على اللغات العربية. وأعلن أكابر زعمائهم بأن القومية المتحدة لن تقوم فى الهند إلا بإحداث تمدن ممزوج مركب من تمدن المسلمين والمشركين ولا بدلا لك من تأسيس مذهب جديد مركب من المذهبين. وقال بعضهم: "إن المذهب والدين كلاهما بمعزل عن السياسة فلا بد لأهل لأهل الهند من تعليم جديد لا يكون فيها مدخل للقرآن ولا لغيره من كتب المذاهب ولا بدلهم أيضا من لسان واحد مشترك بين الأقوام كلها لا يكون له اختصاص بأهل الإسلام ومن نظام واحد لا يكون بناؤه على الأديان والمذاهب، بل على رأى الجمهور وكثرة آرائهم". وقال بعضهم: "وليعلم أهل المذاهب أن كون الله والمذهب فى أعلى مكان من السماء أولى من أن يكون لهما مدخل فى القضايا الأرضية والأمور السياسية" وغير ذلك من الأقوال المصرحة بمعنى القومية المتحدة والنظام الجمهورى.

فأ: شدكم الله هل مثل القومية المتحدة البينة العوار يرتضيه الإسلام، ويرضى به الله ورسوله سيد الأنام عليه الصلاة والسلام؟ كلا والله! بل هو هادم لبناء الإسلام خالع ربقة التوحيد عن رقاب الأنام يجر أهله إلى الإلحاد والزندقة واللا مذهبية المحضة.

وبهذا ظهر الجواب عن تمويه بعض السفهاء من جماعة العلماء أن البرطانية أكبر عدو

٤٣٨٣- عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «إن ربكم واحد وأباكم واحد، فلا فضل لعربى على أعجمى ولا أحمر على أسود إلا بالتقوى». رواه الطبرانى والبزار بنحوه، ورجال البزار رجال الصحيح.

للإسلام وأهله واستيلاؤها على أرض الهند أكبر سبب لقوتها وسطوتها على بلاد المسلمين من مصر والشام. فعلينا أن نستأصل استيلائها عن الهند بإقامة القومية المتحدة مع المشركين لنصرة عالم الإسلام. ثم نفرغ بعد ذلك لهؤلاء المشركين. قلنا: لا يجوز كسب الطيب بالخبيث، ولا تحصيل الخير بالشر، فلو سلمنا أن القومية المتحدة تستأصل استيلاء النصارى على أرض الهند فإنها مع ذلك توجب استيلاء الشرك وأهله عليها، وتمحو الإسلام وشعائره منها. فهل يرضى أحد له مسكة عقل وعلم أن ينفع بلدا من بلاد الإسلام بمحو الإسلام وشعائره من بلاد أخرى؟ كلا والله هذا مما لا يرضى به مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر قط.

نص الفقهاء على أنه لا يجوز تحمل ضرر معلوم لتحصيل نفع موهوم. وأيضًا فإن المدافعة التى قامت كانغريس بها لا تفيد الانقلاب دفعة، وإنما تفيده تدريجا لتخرب شيئا من أساس سلطنة النصارى وتعمر مكانه شيئا من الجمهورية التى هى بصددها فلا تستأصل سلطنة النصارى عن الهند إلا وقد قويت السلطنة الجمهورية بها وارتفعت أعلامها وعلت أركانها ولا يكون ذلك إلا وقد انمحى أثر الإسلام وبطلت شعائره وتبددت عساكره، وانهدمت أركانه وخربت بنيانه. فكيف تفرغون لهؤلاء المشركين وقد بلغت قلوبكم الحناجر؟ ومن أخبركم أن الجمهورية التى تقوم بأرضكم بعد سلطنة النصارى لا تكون عونًا لهم على أهل الإسلام ولا طالبة للغلبة والعلو على بلاد المسلمين؟ فمن المشاهد أن الجمهورية لا تبقى جمهورية بل تتبدل ملوكية عاضة قاهرة فإن كان عدد من المسلمين يقاتلون اليوم إخوانهم المسلمين نصرة للنصارى لأجل الجوع والفقر والضر فسيقاتل أبنائهم وأبناء أبنائهم إخوانهم المسلمين برضا أنفسهم لنصرة القومية المتحدة التى قد نشأوا فيها وغذوا بلبانها، فإقامة القومية المتحدة بالهند فى جهاد الحرية ليس من نصرة عالم الإسلام فى شىء.

وأما قولهم: "إن الله تعالى حيث ذكر فى كتابه أقوام الأنبياء قد أطلق لفظ القوم على المجموع الشامل للمسلمين والمشركين، فثبت اتخاذ القومية المتحدة من اختلاط الأقوام المختلفة الأديان" فمغالطة محضة وتزوير باطل، لأن صحة إطلاق القوم على المجموع المذكور لا يستلزم جواز اتخاذ القومية المتحدة التى اصطلح عليها أهل السياسة فى هذا العصر. ألا ترى أن الله تعالى

٤٣٨٤- وعن حميد بن عبد الرحمن بن عوف قال: سمع عبد الرحمن بن عوف رجلا يقول: أنا أولى الناس برسول الله ﷺ، فقال: غيرك أولى به منك ولك نسبه». رواه الطبرانی.

مع إطلاق لفظ قوم نوح على مسلميهم ومشركيهم قد فرقهم قبل ذلك فرقتين وميز بين الحزبين بقوله: ﴿مثل الفريقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا﴾ وقال لنوح حين نادى ربه ﴿إن ابنى من أهلى وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين﴾: ﴿يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إنى أعظك أن تكون من الجاهلين﴾ وقال: ﴿لقد كانت لكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده﴾ وكل ذلك ينافى القومية المتحدة التى اصطلحوا عليها. ومن شك فى ذلك فليقل للمشركين الداعين إلى تلك القومية: ﴿إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده﴾ ثم لينظر هل يرضون بجعله ركنا من أركان تلك القومية أو يرمون به من حلق ويتهمونه بالعصبية المحضة، وقال تعالى: ﴿أ فمن يعلم أن ما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى﴾ وغير ذلك من الآيات الفارقة بين المسلمين والمشركين وبين أولياء الله وأعدائه، فهل لأحد أن يجترئ على القول بأن قوم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء كانوا على دين واحد مركب من الإسلام والكفر، أو أن الأنبياء اتخذوا لأقوامهم قومية متحدة بالمعنى الذى أراده أهل السياسة من أبناء زماننا؟ كلا لن يجترئ على ذلك إلا من لم يشم رائحة من العلم، فإن القرآن مصرح بأن الناس كانوا[1] أمة واحدة ﴿فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾ الآية. وفيه دلالة (فى أحد القولين) على أن بعثة الأنبياء كانت فارقة ممزقة للوحدة التى كان الناس عليها من قبل مبطلة للقومية المتحدة التى كانوا اتخذوها مودة بينهم فى الحياة الدنيا، فلم يكن إطلاق قوم نوح وقوم إبراهيم ونحوه على مسلميهم وكافريهم إلا لكونهم أمة واحدة قبل بعث الأنبياء إليهم، وأين فيه أن الله تعالى جعلهم قوما واحدا أو اتخذ لهم قومية متحدة؟ فإن هذا اصطلاح حادث قد

---

(١) أى حين بعث نوح عليه السلام: ﴿وما آمن معه إلا قليل﴾ قيل: ثمانون نصفهم رجال ونصفهم نساء، وقيل: ستة رجال ونساؤهم كما فى "الجلالين". واختلفوا فى معنى قوله: ﴿كان الناس أمة واحدة﴾ فروى عن ابن عباس والحسن وعطاء أنهم كانوا على الباطل، لأن بعثة الأنبياء مترتبة على ذلك، ولو كانوا على الحق لم يحتج إليهم ولو قيل: إن تقدير الآية فاختلفوا فبعث الله كما قرأ به ابن مسعود فالأصل عدم الإضمار والقراءة شاذة لا يعتد بها كذا فى تفسير النيسابورى (٢: ٣٠٣).

٤٣٨٥- وعن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كان يوم القيامة أمر الله مناديا ينادى ألا إنى جعلت نسبا وجعلتم نسبا فجعلت أكرمكم أتقاكم فأبيتم إلا أن تقولوا فلان بن فلان خير من فلان بن فلان، فاليوم أرفع نسبى وأضع نسبكم، أين المتقون؟». رواه الطبرانى، وفى الأول شيخه المقدام بن داود وهو ضعيف، وفى الثانى طلحة بن عمر ومتروك (مجمع الزوائد ٨: ٨٤).

اخترعه أهل السياسة من أوربا وقلدهم فى ذلك من حذى حذوهم فى إبطال الشرائع وخلع ربقة الأديان من الرقاب رجوعًا منهم إلى الجاهلية الأولى التى أشار إليها القرآن بقوله: ﴿كان الناس أمة﴾ -أى على الباطل- ﴿فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾ وقوله حكاية عن إبراهيم وقال: ﴿إنما اتخذتم من دون الله أوثانًا مودة بينكم فى الحياة الدنيا﴾ وقوله تعالى: ﴿ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء﴾ الآية. تأمل قوله: ﴿فتكونون سواء﴾ كيف أبطل فيه أساس القومية المتحدة، فإنها لا معنى لها عند أصحابها إلا مساواة الأقوام كلها سراً وعلنًا ومشاكلتها معاشرة وتمدنا.

فعجبا سفه أحلام القوم كيف عكسوا الأمر وجعلوا القومية المتحدة التى بعث الله الأنبياء لإبطالها وتمزيقها ثابتة بالقرآن والحديث. فإلى الله المشتكى من تحريف الكلم عن مواضعه.

وأما قولهم: "إن رسول الله ﷺ كتب مقدمه المدينة كتابا بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس، وفيه أن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم إلخ" فهذه قومية متحدة قد اتخذها رسول الله ﷺ بين المؤمنين واليهود وهم كافرون. ففيه أنهم يصيروا أمة واحدة لمجرد اشتراكهم فى الوطن أو النسب أو اللون أو اللسان بل إنما صاروا كذلك لأجل العهد الذى عقدوه بينهم وليس ذلك من القومية المتحدة فى شىء، فإن العهد لا يكون قط إلا بين فريقين مختلفين لا يجمعهم شىء غير العهد الذى عاهدوا عليه، وهذا مما لا ننكره ولا ننازعه بل هو مما دعوناكم إليه غير مرة: أن أعقدوا مع المشركين من أهل كانغريس عقدا وعاهدوهم عهدا يتفق عليه الفريقان حزب الرحمن وحزب الشيطان، فقالوا: إن ذلك من العصبية الدينية والفرقة القومية وليس من القومية المتحدة فى شىء، فانظروا أنى تؤفكون. وأيضا فإن رسول الله ﷺ لم يجعل المسلمين واليهود أمة واحدة بحيث يكون نظامهم جمهوريا مبنيا على رأى الجمهور وكثرة الآراء، بل كان زمام نظامهم بيد رسول الله

قلت: أما المقدام فمختلف فيه قال مسلمة: رواياته لا بأس بها. وقال محمد بن يوسف الكندى: فقيها مفتيا، وقال المسعودى "فى مروج الذهب": كان من أجلة الفقهاء ومن كبار أصحاب مالك اهـ. وإنما تكلموا فى روايته عن خالد بن نزار بجرح

ﷺ وحده وكان حكمه هو الظاهر عليهم يدل على ذلك ما فى هذه الصحيفة نفسها من قوله: وإنه لا يخرج منهم أحد (أى من المدينة) إلا بإذن محمد ﷺ ومن قوله: وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ﷺ، "سيرة ابن هشام" (١: ٢٨٠).

ولانزاع فى جواز مثل هذه القومية المتحدة التى يكون حكم الإسلام هو الظاهر عليها، وأين هذا من التى تدعوننا إليها من القومية التى يكون زمام نظامها بيد الجمهور -وهم المشركون- وحكم الكفر هو الظاهر عليها، أ فلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها، يا حسرة على العباد وتبا لهذه العقول كيف تحتج بالضد، وبالنقيض على النقيض وما يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور.

قالوا: وإن رسول الله ﷺ جعل بنى هاشم وبنى المطلب مسلميهم وكافريهم أمة واحدة دون قريش، وعقد بين المسلمين والمشركين منهم قومية متحدة فكانوا جميعًا يدًا واحدة على قريش ينصرونه ويحمونه من أذاهم وكان زمام هذا الأمر بيد أبى طالب وهو مشرك، وهو زعيم القوم بيده الإبرام والنقض كله.

قلنا: كذبتم وما أتيتم على دعواكم ببرهان، فإن رسول الله ﷺ لم يطلب النصر من أبى طالب يوما من الدهر، وإنما كان أبو طالب ينصره ويحميه من عند نفسه لما جبله الله على حب ابن أخيه وكذلك بنو هاشم وبنو المطلب إنما نصروه وحملوه لما جبلوا على العصبية والأنفة من أن يصاب أحد منهم بيد غيرهم من الأقوام، وكل ذلك كان من عند أنفسهم لا بطلب من رسول الله ﷺ ولا لعقده قومية متحدة بالمعنى الذى اخترعه أهل السياسة من الكفار، ولم يكن رسول الله ﷺ تبعا لهم فى ذلك بل كان كلهم تبعا له. ألا ترى أنه كان ينادى قومه بالإسلام ويصدع به كما أمره الله ويذكر آلهتهم ويعيبها ويسبها ويسفه أحلامهم ويضلل آبائهم ومشركوا بنى هاشم وبنى المطلب يسمعون كل ذلك ولا يرضونه منه فقد كان أبو طالب على دين قريش، وكذلك المشركون من بنى هاشم وبنى المطلب ومع ذلك ينصرون رسول الله ﷺ ويحمونه من أذى قريش ويمنعون حتى قال أشراف قريش لأبى طالب: إن ابن أخيك قد سب آلهتنا وعاب ديننا وسفه

هين كما في "اللسان" (٦:٨٩). وأما طلحة بن عمرو فإن كان هو الحضرمي المكي

أحلامنا وضلل آبائنا، فإما أن تكفه عنا، وإما أن تخلي بيننا وبينه فإنك على مثل ما نحن عليه من خلافه فنكفيكه، فإنا والله لا نصبر على هذا من شتم آبائنا وتسفيه أحلامنا وعيب آلهتنا حتى تكفه عنا أو ننازله، وإياك في ذلك حتى يهلك أحد الفريقين. فعظم على أبي طالب فراق قومه وعداوتهم ولم يطب نفسا بإسلام رسول الله ﷺ لهم ولا خذله لأنه للحب الذي جبله الذي عليه. فبعث إلى رسول الله ﷺ فقال له: يا ابن أخي! إن قومك قد جاؤوني فقالوا إلى كذا وكذا فأبق علي وعلى نفسك ولا تحملني من الأمر ما لا أطيق، فظن رسول الله ﷺ أنه قد بدا لعمه فيه بدو وأنه خاذله ومسلمه، وأنه قد ضعف عن نصرته والقيام معه. فقال رسول الله ﷺ: يا عم! والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك فيه ما تركته، ثم استعبر رسول الله ﷺ فبكى ثم قام فلما ولى ناداه أبو طالب، فقال: أقبل يا ابن أخي فأقبل عليه رسول الله ﷺ فقال: اذهب يا ابن أخي فقل ما أحببت فو الله لا أسلمك لشيء أبدا اهـ من "سيرة ابن هشام" (١:١٤٠).

فانظروا! هل كان رسول الله ﷺ طالبا من عمه نصرة أو كان يحميه من عند نفسه؟ وهل كان أبو طالب أميرا على رسول الله ﷺ أو كان هو ﷺ أمير نفسه لا يبالي بمن نصره أو خذله؟ وهل ليس فيه أن أهل مكة كانوا يدعون رسول الله ﷺ إلى قومية المتحدة، ووافقهم على ذلك أبو طالب ودعا النبي ﷺ إليها فردها عليهم وعليه وأصر على الإعلان بسب آلهتهم وتسفيه أحلامهم والصدع بما أمر الله به والفرق بين الحق والباطل ونصره أبو طالب على ذلك ووافقه بنو هاشم وبنو المطلب فكانوا حماة الدين وأنصار الإسلام مع بقائهم على الشرك فكان ذلك من عجائب صنع الله بنبيه حيث نصره وأيده بأعدائه مع صدعه بأمر الله وقذفه بالحق على الباطل الذي هم عليه. وهل هذا من القومية المتحدة التي تدعو إليها كانغريس من شيء؟ كلا والله لا يقيسها على ذلك إلا منكوس القلب، أو معكوس الأمر. قال ابن إسحاق: «ثم إن قريشا تذامروا بينهم على من في القبائل منهم من أصحاب رسول الله ﷺ الذين أسلموا معه، ومنع الله رسوله ﷺ منهم بعمه أبي طالب، وقد قام أبو طالب حين رأى قريشًا يصنعون في بني هاشم وبني المطلب فدعا لهم إلى ما هو عليه من منع رسول الله ﷺ والقيام دونه، فاجتمعوا إليه وقاموا معه وأجابوه إلى ما دعاهم إليه إلا ما كان من أبي لهب عدو الله الملعون، فلما رأى أبو طالب من قومه ما سره في جهدهم معه وحدبهم عليه جعل يمدحهم، ويذكر قدمهم ويذكر فضل رسول الله ﷺ فيهم ومكانه منهم

ليشد لهم رأيهم وليحدبوا معه على أمره فقال: إذا اجتمعت يوما قريش لمفخر فعبد مناف سرها وضميمها الأشعار (سيرة ابن هشام ١: ١٤١).

وفى ذلك ما يدل على أن أبا طالب هو الذى قام فى بنى هاشم وبنى المطلب ودعاهم إلى نصرة رسول الله ﷺ ومنعه من قريش ولم يكن ذلك من فعله ﷺ ولا من طلبه بل كان بأبى هو وأمى فى غنى عن نصرتهم، وعن طلب النجدة بهم وإنما فعلوا ما فعلوا للعصبية التى جبلوا عليها، ولما رأوا فى رسول الله ﷺ من الآيات التى ظلت أعناقهم لها خاضعين، وإن لم يعلنوا بالإسلام والإيمان وبقوا على دين آبائهم مقلدين ولكن العقل والإنصاف دعاهم إلى ترك أذى هذا النبى الأمين ومنع من أراد أذاه من الأقوام المشركين. قال ابن إسحاق: فلما خشى أبو طالب دهماء العرب أن يركبوه مع قومه قال قصيدته التى تعوذ فيها بحرم مكة وبمكانه منها، وتود فيها أشراف قومه وهو على ذلك يخبرهم وغيرهم فى ذلك من شعره أنه غير مسلم رسول الله ﷺ ولا تاركه بشىء أبدا حتى يهلك دونه فقال:

ولما رأت القوم لا ود فيهم
وقد قطعوا كل العسرى والوسائل

صبرت لهم نفسى بسمراء سمحة	وأبيض عضب من تراث المقاول
كذبتم وبيت الله نترك مكة	ونظعن إلا أمركم فى بلا بل
كذبتم وبيت الله نبزى محمدا	ولما نطاعن دونه ونناضل
ونسلمه حتى نصرع حوله	ونذهل عن أبنائنا والحلائل
لعمرى لقد كلفت وجدا بأحمد	وإخوته دأب المحب المواصل
فلا زال فى الدنيا جمالا لأهلها	وزينا لمن والاه رب المشاكل
فمن مثله فى الناس أى مؤمل	إذا قاسر الحكام عند التفاضل
حليم رشيد عادل غير طائش	يوالى إلها ليس عنه بغافل
فو الله لولا أن أجيئ بسبة	تجر على أشياخنا فى المحافل
لكنا اتبعناه على كل حالة	من الدهر جدا غير قول التهازل
لقد علموا: أن ابننا لا مكذب	لدينا ولا يعنى بقول الأباطل
فأصبح فينا أحمد فى أرومة	تقصر عنه سورة المتطاول
حدبت بنفسى دونه وحميته	ودافعت عنه بالذر أو الكلاكل
فأيده رب العباد بنصره	وأظهر دينا حقه غير باطل

عنه قوم ثقات وعامة ما يروى لا يتابع عليه. وذكر عبد الرزاق عن معمر أنه اجتمع هو وشعبة والثورى وابن جريج، فقدم علينا شيخ فأملى علينا أربعة آلاف حديث عن ظهر قلب فما أخطأ إلا فى موضعين ونحن ننظر فى الكتاب لم يكن الخطأ منا ولا منه إنما كان من فوق فكان الرجل طلحة بن عمرو" اهـ. من "التهذيب"، وفى ذلك أكبر دليل على حفظه وتثبته وإتقانه، وإن كان هو القناد فذكره ابن أبى حاتم ولم يذكر فيه جرحا، وعلق له البخارى، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال أبو داود: ليس بالقوى

ملخصا من "سيرة ابن هشام" (١سيرة ابن هشام١٤٧). وفيه دليل على أن أبا طالب لم يكن أميرا على رسول الله ﷺ قط بل كان هو ﷺ أميرا عليه محببا لديه، كان أبو طالب يعرف منه الصدق والحق والصواب ولكنه أنف من اتباعه والإعلان بإطاعته مخافة السباب، فأين هذا من القومية المتحدة التى يريدها كانغريس من مسلمى الهند بحيث يكونون كلهم تحت نظام جمهورى مؤسس على كثرة الآراء والجمهور هم المشركون؟ قالوا: قد استجار النبى ﷺ بمطعم بن عدى، وأبو بكر بابن الدغنة، وأقاما بمكة فى جوارهما.

قلنا: ليس ذلك من القومية المتحدة التى أنتم بصدد إثباتها فى شيء، وإنما ذلك من باب الحراسة ولا ننكر جواز اتخاذ حرس كافرة تحرسنا عن الأعداء، ومن عرف معنى الإجارة والاستجارة التى كانت من عوائد العرب لم يشك قط فى أن المجير منهم لم يكن أميرا على المستجير، بل كان المستجير أميرا على المجير، فلو أوذى المستجير فى جوار أحد منهم كان ذلك مسبة للمجير وعارا عليه، وأيضا كانت الإجارة والاستجارة هذه من عقود المعاوضات عندهم فمن أجار أحدا مرة كان على المستجير أن يجيره أخرى عوضا عن ذلك ألا ترى أن قريشا حين أخذت سعد بن عبادة قبل الهجرة وظنت أنه بايع النبى ﷺ سرا ووعده النصر والنجدة إذا هاجر إلى المدينة فربطوا يديه إلى عنقه بنسع رحله، ثم أقبلوا به حتى أدخلوه مكة يضربونه، ويجذبونه بجمته، فقال له سهيل بن عمرو: ويحك أما بينك وبين أحد من قريش جوار ولا عهد؟ قال: قلت: بلى والله لقد كنت أجير لجبير بن مطعم بن عدى تجاره وأمنعهم ممن أراد ظلمهم ببلادى، وللحارث بن حرب بن أمية بن عبد شمس قال: ويحك فاهتف باسم الرجلين واذكر ما بينك وبينهما قال: ففعلت وخرج الرجل إليهما فوجدهما فى المسجد عند الكعبة، فقال لهما: إن رجلا من الخزرج الآن يهتف بكما ويذكر أنه بينه وبينكما جوارا قالا: ومن هو؟ قال: سعد بن عبادة، قالا: صدق والله إن كان ليجير لنا تجارنا، ويمنعهم أن يظلموا ببلده، قال: فجاءا فخلصا سعداً كذا

"التهذيب" وهذا تليين هين فالأثران صالحان للاحتجاج بهما لا سيما ولهما شواهد قد ذكرناها من قبل.

فى "سيرة ابن هشام" (١سيرة ابن هشام٢٤٧) وقدم علم كل من له علم بمكانة بنى هاشم بمكة وعلو كعبها فى قريش، أنه لم تكن قبيلة من قبائلها إلا ولبنى هاشم منة عليها، ويد بيضاء إليها لا سيما معطم بن عدى، فقد نصره أبو طالب غير مرة وخلصه من غير ورطة كما أشار إلى ذلك فى قصيدته اللامية الشهيرة بقوله:

أ مطعم لم آخذ لك فى يوم نجدة ... ولا مغطم عند الأمور الجلال

ولا يوم خصم إذ أتوك ألدة ... أولى جدل من الخصوم المساجل

أ مطعم إن القوم ساموك خطة ... وإنى متى أوكل فلست بوائل

فلأجل ذلك استجار النبى ﷺ به حين قفوله من الطائف عوضا مما عليه، وعقود المعاوضات بيست من القومية المتحدة فى شيء. وقس على ذلك استجارة أبى بكر بابن الدغنة مع أن أبا بكر م يطلب منه أن يجيره وإنما أجاره من عند نفسه، وأصر على أبى بكر أن يرجع إلى مكة فى جواره فأين فيه ما رامه هؤلاء من القومية المتحدة ونحوها؟. قالوا: قد هاجر المسلمون إلى الحبشة وأقاموا فى جوار النجاشى وهو كافر بعد لم يعرف الإسلام ولم يذعن له.

قلنا: فهل أحدثوا هناك قومية متحدة مع النجاشى وقومه قبل إسلامه، أم سكنوا فى بلاده فقط؟ فإن كان الأول فأتوا عليه ببرهان، وإن كان الثانى فمن ذا الذى يمنع ارتحال المسلم إلى بلاد الحرب لأجل التجارة والزراعة والتنزه والفرجة ونحوها؟ فهؤلاءفقهاءنا قد عقدوا للمستأمن بابا فى الفقه ولم يعدوه ولا أحد من أهل السياسة من القومية المتحدة، أ لا ترى كثيرا من اليهود والنصارى يدخلون دار الإسلام ويسكنون بها مدة فهل ذلك من القومية المتحدة فى شيء؟ وها نحن وأنتم كلنا فى أرض الهند تحت سلطنة النصارى فهل هذا من القومية المتحدة مع النصارى فى شيء؟ فعجبا لهذه العقول المنكوسة كيف تحتج بما لا حجة فيه وتغرر العوام بالخروج عن المبحث كالغريق يتشبث بكل حشيش.

قالوا: قد اتخذ رسول الله ﷺ عبد الله بن أريقط دليلا حين هاجر إلى المدينة فماذا علينا لو اتخذنا كانغريس دليلا لنا مع غلبة الكفر فيها؟ قلنا: كان عبد الله بن أريقط أجيرا له ﷺ تحت حكمه وليست كانغريس كذلك بل أنتم تحت حكمها، قال ابن بطال فى شرح هذا الحديث: "عامة العلماء يجيزون استيجارهم عند الضرورة وغيرها، لما فى ذلك من المذلة لهم وإنما المتنع أن

٤٣٨٦- حدثنا عثمان بن أبى شيبة حدثنا أبو النضر يعنى: هاشم بن القاسم، حدثنا عبد الرحمن بن ثابت حدثنا حسان بن عطية عن أبى منيب الجرشى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من تشبه بقوم فهو منهم». رواه أبو داود قال ابن تيمية: وهذا إسناد جيد؛ فإن ابن أبى شيبة وأبا النضر وحسان بن عطية ثقات مشاهير أجلاء من رجال الصحيحين، وعبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان قال يحيى بن معين وأبو زرعة وأحمد بن عبد الله: ليس به بأس. وقال عبد الرحمن بن إبراهيم دحيم: هو ثقة. وقال أبو حاتم: هو مستقيم الحديث. وأما أبو منيب الجرشى فقال فيه العجلى: هو ثقة وما علمت أحدا ذكره بسوء، وقد سمع منه حسان بن عطية، وقد احتج الإمام أحمد وغيره بهذا الحديث (اقتضاء الصراط المستقيم ص٣٩).

يؤاجر المسلم نفسه من المشرك لما فيه من إذلال المسلم" اهـ (فتح البارى ٤: ٣٦٤).

وإذا عرفت معنى القومية المتحدة وأن كل ما احتج به الخصم لإثباتها باطل وحجته داحضة شرعا وعقلا فلنرجع إلى بيان ماجاء به الشرع فى هذا الباب فنقول: قد دلت الأحاديث التى ذكرناها فى المتن على أن الله قد أذهب عبية الجاهلية، وأن لا فضل للأحمر على الأسود وأن الله قد جعل لخلقه نسبا وهو التقوى وأبى الناس إلا أن يجعلوا لهم نسبا غيره، وهو الانتساب إلى الآباء. وفى كل ذلك دليل واضح على أن النسب الذى له من التأثير فى تقويم الأقوام ما ليس لغيره لا عبرة به عند الله وإنما هو مؤمن تقى أو فاجر شقى مثل الفريقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا؟ فلا يكون المؤمنون والكافرون قوما واحدا قط. بل هما فريقان مختلفان نعم لا بأس باتحادهما واجتماعهما فى العقود الدنيوية والأمور السياسية إذا كان حكم الإسلام هو الظاهر عليهم وإلا فلا! وإذا بطل التقويم بالأنساب فما ظنك بالتقويم بالألوان والأوطان واللسان؟ قال تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ فجعل المؤمنين كلهم إخوة سواء كانوا عربا أو عجما أو سودا أو حمرا أو بيضا من أى بلاد كانوا وبأى لسان تكلموا إن الله لا ينظر إلى صوركم، وإنما ينظر إلى أعمالكم ونياتكم، فالعبرة بالإيمان والأعمال ولا يوزن النسب والوطن واللون واللسان عند الله بشىء إلا فى بعض الأحكام كاختصاص الإمارة بقريش واعتبار الكفاءة فى النكاح لمصالح قد أشار إليها الشارع وبينها الفقهاء.

قوله: "حدثنا عثمان بن أبى شيبة إلخ" هذا الحديث أقل أحواله أن يقتضى تحريم التشبه بهم أى بالكفار والمشركين، وإن كان ظاهره يقتضى كفر المتشبه بهم كما فى قوله تعالى: ﴿ومن

وقد روى فى هذا الحديث عن ابن عمر عن النبى ﷺ أنه نهى عن التشبه بالأعاجم، وقال: «من تشبه بقوم فهو منهم». ذكره القاضى أبو يعلى، وبهذا احتج غير واحد من العلماء على كراهة أشياء من زى غير المسلمين. (اقتضاء الصراط المستقيم أيضا ص٤٠).

يتولهم منكم فإنه منهم﴾ ولا ريب أن القومية المتحدة بالمعنى الذى ذكرناه يقتضى رفع التميز من بين المسلمين والمشركين، وأن يكونوا كلهم سواء فى المعاشرة والتمدن ويتوحدوا اسما ولسانا ورسما وإعلانا، ولا يخفى ما فى ذلك من هدم قواعد الإسلام فإن مجانبة هدى الكفار من الكتابيين والوثنيين ومخالفة أهل الكتاب والأعاجم قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة كثيرة الشعب، وأصل جامع من أصولها كثير الفروع، ولا أظن أن من خاض فى الفقه ورأى إيماءات الشرع ومقاصده، وعلل الفقهاء ومسائلهم يشك فى ذلك، بل ولا أظن أن من وقر الإيمان فى قلبه، وخلص إليه حقيقة الإسلام وأنه دين الله الذى لا يقبل من أحد سواه إذا نبه على هذه النكتة إلا كانت حياة قلبه وصحة إيمانه توجب استيقاظه بأسرع تنبيه ولكن نعوذ بالله من رين القلوب وهوى النفوس، اللذين يصدان عن معرفة الحق واتباعه. قال ابن تيمية فى "اقتضاء الصراط المستقيم": "قد بعث الله محمدا ﷺ بالحكمة التى هى سنة وهى الشرعة والمنهاج الذى شرعه له فكان من هذه الحكمة أن شرع له من الأعمال والأقوال ما يباين سبيل المغضوب عليهم والضالين فأمر بمخالفتهم فى الهدى الظاهر، لأمور: منها أن المشاركة فى الهدى الظاهر تورث تناسبا وتشاكلا بين المتشابهين يقود إلى موافقة ما فى الاخلاق والأعمال، وهذا أمر محسوس فإن اللابس ثياب أهل العلم مثلا يجد من نفسه نوع انضمام إليهم واللابس لثياب أهل الجند المقاتلة مثلا يجد فى نفسه نوع تخلق بأخلاقهم، ويصير طبعه متقاضيا لذلك إلا أن يمنعه مانع.

ومنها: أن المخالفة فى الهدى الظاهر توجب مباينة ومفارقة توجب الانقطاع عن موجبات الغضب وأسباب الضلال، والانعطاف على أهل الهدى والرضوان، وتحقق ما قطع الله من الموالاة بين جنده المفلحين وأعدائه الخاسرين إلى أن قال: ومنها أن مشاركتهم فى الهدى الظاهر توجب الاختلاط الظاهر حتى يرتفع التميز ظاهرا بين المديين المرضيين وبين المغضوب عليهم والضالين، إلى غير ذلك من الأسباب الحكمية، هذا إذا لم يكن ذلك الهدى الظاهر إلا مباحا محضا لو تجرد عن مشابهتهم، فأما إن كان من موجبات كفرهم كان شعبة من شعب الكفر فموافقتهم فيه موافقة فى نوع من أنواع معاصيهم، فهذا أصل ينبغى أن يتفطن له والله أعلم (ص٧).

٤٣٨٧- وعن جابر في حديث حجة الوداع وخطبته ﷺ يوم عرفة وذكر الحديث. فقال: قال ﷺ: «كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع». رواه مسلم (اقتضاء الصراط المستقيم ص٥٣).

٤٣٨٨- ومن طريق مالك عن الزهرى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن قال: جاء قيس بن مطاطة إلى حلقة فيها صهيب الرومى، وسلمان الفارسى وبلال الحبشى فقال: هذا الأوس والخزرج قد قاموا بنصرة هذا الرجل فما بال هؤلاء؟ فقام معاذ بن جبل فأخذ بتلابيبه، ثم أتى به إلى النبى ﷺ فأخبره بمقالته فقام النبى ﷺ مغضبا يجر ردائه حتى دخل المسجد ثم نودى: إن الصلاة جامعة، فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد أيها الناس! إن الرب رب واحد، والأب أب واحد والدين دين واحد، وإن العربية ليست لأحدكم بأب ولا أم إنما هي لسان فمن تكلم بالعربية فهو عربى. الحديث رواه السلفى قال ابن تيمية: هذا الحديث ضعيف، وكأنه مركب على مالك لكن معناه ليس ببعيد بل هو صحيح من بعض الوجوه كما قدمناه». (اقتضاء الصراط المستقيم ص٣٩).

٤٣٨٩- عن عمرو بن مرة " في قوله: ﴿لا يشهدون الزور﴾ لا يمالئون أهل

قوله وعن جابر إلخ. قال ابن تيمية فى الاقتضاء: وهذا يدخل فيه ما كانوا عليه من العبادات والعادات مثل دعواهم يا آل فلان ويا آل فلان ومثل أعيادهم وغير ذلك من أمورهم اهـ (ص٥٣). ولا يخفى ما فى القومية المتحدة من مشاركة المشركين فى كثير من عوائدهم وأمور شركهم.

قوله "ومن طريق مالك إلخ" قلت: فيه دليل على إبطال القومية المتحدة ظاهر. فإن قيس بن مطاطة إنما أنكر كون صهيب وبلال وسلمان فى حلقة المسلمين لكونهم من قبائل العجم دون العرب، فغضب رسول الله ﷺ على ذلك، وقال: إن العربية ليست لكم بأب ولا أم إنما هى لسان أى فلا معنى لبناء أساس القومية على ذلك.

لا يقال: فيه بناء القومية على التكلم بالعربية لقوله: فمن تكلم بالعربية فهو عربى. لأنا نقول: معناه ليست العربية معيارا للفضيلة، وإنما هى لسان ولغة تتعلق بالنطق والتكلم ليس إلا، ولا شك أن مجرد التكلم لا فضل فيه، يدل على ذلك ما مر عن أبى سعيد مرفوعا «إن ربكم واحد فلا فضل لعربى على عجمى ولا أحمر على أسود إلا بالتقوى» وهو حديث صحيح.

قوله "عن عمرو بن مرة إلخ" قد قال قوم فى قوله تعالى ﴿لا يشهدون الزور﴾: إن المراد

الشرك على شركهم ولا يخالطونهم". رواه أبو الشيخ وسكت عنه ابن تيمية فى "الاقتضاء" (ص٨١).

٤٣٩٠- عن عطاء بن يسار قال: قال عمر: إياكم ورطانة[1] الأعاجم، وأن تدخلوا على المشركين يوم عيدهم فى كنائسهم. رواه أبو الشيخ أيضا (ص٨٦)، ورواه

شهادة الزور التى هى الكذب، وهذا فيه نظر، فإنه قال: لا يشهدون الزور ولم يقل: لا يشهدون بالزور، والعرب تقول: شهدت كذا إذا حضرته كقول ابن عباس: شهدت العيد مع رسول الله ﷺ وقول عمر: الغنيمة لمن شهد الوقعة. وهذا كثير فى كلامهم، وأما شهدت بكذا فمعناه أخبرت به، ووجهه تفسير التابعين أن الزور هو المحسن المموه، ومنه قوله ﷺ: «المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبى زور». وإذا كان الله قد مدح ترك شهود الزور الذى هو مجرد الحضور برؤية أو سماع فكيف بالموافقة بما يزيد على ذلك من العمل الذى هو عمل الزور؟ ولا يخفى أن القومية المتحدة بالمعنى الذى مر ذكره تقضى إلى مما لاة المشركين وموافقتهم فى كثير من عوائدهم وهى مذمومة شرعا.

قوله "عن عطاء بن يسار إلخ". قال ابن تيمية: "هكذا هو فيما رأيته ولعله عطاء ابن دينار (وثقه أحمد وأبو داود كما فى "الميزان")، وفيه كراهة أن يتعود الرجل النطق بغير العربية مع القدرة عليها فإن اللسان العربى شعار الإسلام وأهله واللغات من أعظم شعائر الأمم التى بها يتميزون. قال ابن تيمية: ولهذا نقول: ينبغى لكل أحد يقدر على تعلم العربية أن يتعلمها لأنها اللسان الأولى بأن يكون مرغوبا فيه من غير أن يحرم على أحد أن ينطق بالعجمية، فقد كره الشافعى لمن يعرف العربية أن يسمى بغيرها وأن يتكلم بها خالطا لها بالعجمية، وهذا الذى ذكره قاله الأئمة، ومأثور عن الصحابة والتابعين، ونقل عن طائفة منهم أنهم كانوا يتكلمون بالكلمة بعد الكلمة من العجمية كما قال النبى ﷺ لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص -وكانت صغيرة قد ولدت بأرض الحبشة-: يا أم خالد! هذا سناد، والسناد بلغة الحبشة الحسن. وروى عن أبى هريرة أنه قال لمن أوجعه بطنه: أبه شكم درد؟ وبعضهم يرويه مرفوعا ولا يصح، وأما اعتياد الخطاب بغير العربية التى هى شعار الإسلام، ولغة القرآن حتى يصير ذلك عادة للمصر وأهله،

(١) نهى عن الرطانة أى التكلم بالعجمية واعتياده ولم ينه عن تعلم الألسن فلا بأس بتعلمها عند الحاجة كما تعلم زيد بن ثابت السريانية والله تعالى أعلم.

البيهقى بإسناد صحيح عن سفيان الثورى عن ثور بن يزيد عن عطاء بن دينار نحوه.

ولأهل الدار وللرجل مع صاحبه ولأهل السوق أو للأمراء أو لأهل الديوان، أو لأهل الفقه فلا ريب أن هذا مكروه، فإنه من التشبه بالأعاجم، وهو مكروه كما تقدم؛ ولهذا كان المسلمون المتقدمون لما سكنوا أرض الشام ومصر ولغة أهلها رومية، وأرض العراق وخراسان، ولغة أهلها فارسية وأرض المغرب ولغة أهلها بربرية عودوا أهل هذه البلاد العربية، حتى غلبت على أهل هذه الأمصار -مسلمهم وكافرهم- وهكذا كانت خراسان قديما ثم أنهم تساهلوا فى أمر اللغة واعتادوا الخطاب بالفارسية، حتى غلبت عليهم وصارت العربية مهجورة عند كثير منهم، ولا ريب أن هذا مكروه، وإنما الطريق الحسن اعتياد الخطاب بالعربية حتى تلقنها الصغار فى الدور والمكاتب فيظهر شعار الإسلام وأهله، ويكون ذلك أسهل على أهل الإسلام فى فقه معانى الكتاب والسنة وكلام السلف، بخلاف من اعتاد لغة ثم أراد أن ينتقل إلى أخرى فإنه يصعب.

واعلم أن اعتياد اللغة تؤثر فى العقل والخلق والدين تأثيراً قويًا بينًا وتؤثر أيضا فى مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين، ومشابهتهم تزيد العقل والدين والخلق، وأيضا فإن نفس اللغة العربية من الدين ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ثم منها ما هو واجب على الأعيان ومنها ما هو واجب على الكفالة اهـ (ص٩٨).

وإذا عرفت ذلك فمن أعظم ما أصيب به المسلمون فى الهند ترك أسلافهم الذين فتحوا تلك البلاد ترك اعتياد الخطاب باللغة العربية واختيارهم اللغة الفارسية ثم تأسيسهم لغةً مركبة من العربية والفارسية والهندية تسمى بالأردوية، وهى اللغة التى غلبت على أهل هذه البلاد -مسلمهم وكافرهم- وهى اليوم شعار المسلمين بها من بقايا آثار أسلافهم الذين تملكوها وفتحوها وهى اللغة التى قد انتقل إليها معظم علوم الإسلام من القرآن والحديث والفقه وأقوال السلف، ترجمةً وتفسيرًا، فقامت الكانغريس لمحو هذه اللغة من أرض الهند وترويج اللغة الهندية بها. ولا يخفى أن الهندية بالنسبة إلى الأردوية ههنا نظير الفارسية بالنسبة إلى العربية فى بلاد العرب فلا يجوز للمسلمين أن يرجحوا الهندية على الأردوية كما لا يجوز لأهل العرب ترجيح الفارسية على العربية، لما فى ذلك من إبطال شعار الإسلام، فإن الأردوية أقرب الألسن إلى العربية فى أرض الهند وأيسرها تعلما وتعليما، وأشدها اتصالا بالعربية، وأعمها فى بلاد الإسلام نطقا وتكليما فلا يوجد بلد من بلاد الإسلام إلا وفيها جماعة ينطقون بها، أو يفهمونها فمن الواجب على مسلمى الهند

٤٣٩١- وبالإسناد عن الثورى عن عوف عن الوليد أو أبى الوليد عن عبد الله بن عمرو، قال: من بنى ببلاد الأعاجم وصنع نيروزهم ومهرجانهم وتشبه بهم حتى يموت وهو كذلك حشر معهم يوم القيامة». وله طرق عديدة صحاح وحسان ذكرها ابن تيمية فى "الاقتضاء" (ص٩٥).

٤٣٩٢- حدثنا عيسى بن يونس عن ثور عن عمر بن يزيد قال: كتب عمر إلى أبى موسى رضى الله عنهما "أما بعد! فتفقهوا فى السنة وتفقهوا فى العربية، وأعربوا القرآن فإنه عربى". رواه ابن أبى شيبة (اقتضاء الصراط المستقيم ض٩٨). قلت: سند صحيح.

صيانة هذه اللغة والمحافظة عليها، والتجنب عن اللغة الهندية التى هى لغة أهل الشرك وشعارهم، وعلى العلماء أن يبالغوا فى السعى الحثيث لترويج اللغة العربية فى مدارسهم نطقًا ومخاطبةً ومكاتبةً كى لا ينمحى هذا الشعار الإسلامى من أرض الهند كما هو مراد كانغريس وأهلها.

قوله: "بالإسناد عن الثورى إلخ" فيه النهى عن البناء ببلاد المشركين وإنما ذكر ذلك -والله أعلم- لأنهم على عهد عبد الله بن عمرو وغيره من الصحابة كانوا ممنوعين من إظهار عيدهم بدار الإسلام وأمصار المسلمين، وما كان أحد من المسلمين يتشبه بهم فى عيدهم، وإنما كان يتمكن من ذلك بكونه فى أرضهم قاله ابن تيمية. قلت: وذلك كما ترى فى أرض الهند أن دور أهل الإسلام، وأهل الشرك ليست مختلطة فى البلاد القديمة بل متمايزة متباينة، فلا يقدر أهل الشرك على إظهار شعائرهم إلا فى دورهم ومحلاتهم، لا فى دور المسلمين، فمن بنى من المسلمين داره فى محلة المشركين ليتشبه بهم فى أعيادهم مثلا وأعرض عن محلة المسلمين، فحكمه هو ما ذكره عبد الله ابن عمرو، وظاهره يقتضى أنه جعله كافرا بمشاركتهم فى مجموع هذه الأمور أو جعل ذلك من الكبائر الموجبة للنار، وإن كان الأول ظاهر لفظه فتكون المشاركة فى بعض ذلك معصيةً ولا يخفى أن القومية المتحدة تفضى إلى مشاركة تامة هى أشد من ذلك كله، فلا شك فى كونها معصية كبيرة من كبائر العصيان.

قوله: "حدثنا عيسى بن يونس إلخ". التفقه فى العربية من فروض الكفاية على المسلمين مثل التفقه فى السنة لأن فقه العربية هو الطريق إلى فقه القرآن والسنة. ولا يخفى أن ذلك لا يتأتى لأهل الهند إلا بواسطة الأردوية فهى اللغة التى يسهل بها تعليم العربية وتعلمها كما هو مشاهد محسوس. وقوله: أعربوا القرآن فإنه عربى يدل على وجوب محافظة إعراب القرآن -أى عربية

٤٣٩٣- حدثنا إسماعيل بن علية عن داود بن أبى هند "أن محمد بن سعد بن أبى وقاص سمع قومًا يتكلون بالفارسية فقال: ما بال المجوسية بعد الحنيفية؟. رواه ابن أبى شيبة (الاقتضاء ص٩٧).

٤٣٩٤- وروى السلفى من حديث سعيد بن العلاء البردعى حدثنا إسحاق بن

كلماته وحروفه- ولا يخفى أن ذلك لا يتأتى لأهل الهند إلا اللغة الأردوية لاشتمالها على حروف العربية كلها، ولو اعتادوا التكلم بالهندية لم يقدروا على إعراب القرآن قط لخلوها عن الثاء والصاد والعين والظاء والضاد والقاف، فافهم.

قوله: "حدثنا إسماعيل بن علية إلخ". شبه التكلم بالفارسية فى بلاد العرب بالمجوسية بعد الحنيفية، وكذلك التكلم بالهندية والإعراض عن الأردوية فى الهند كالتهند بعد الإسلام فإن الأردوية لسان المسلمين. والهندية لسان المشركين.

قوله: "وروى السلفى إلخ". فيه إباحة التكلم بالعجمية لمن لا يحسن العربية، وأما من كان يحسنها والمخاطب يفهمها فلا يجوز له أن يتكلم بالعجمية ويعتاد الخطاب بها، لما فيه من ترجيح العربية على العجمية وهو آية النفاق، والحكم مختص ببلاد العرب، أو البلاد التى تعود أهلها الخطاب بالعربية، فلا يجوز هناك لمن يحسن العربية أن يتكلم بغيرها، وأما البلاد التى تعود أهلها الخطاب بغير العربية فيجوز هناك لمن يحسن العربية أن يتكلم بالعجمية لكون المخاطب لا يفهم العربية، ولكن إذا كان هناك لغتان إحداهما لها خصوصية بأهل الإسلام والأخرى لها خصوصية بأهل الشرك، فلا يجوز لمن يحسن الأولى أن يتكلم بالأخرى لما فيه من ترجيح شعار الشرك على شعار الإسلام. وهذا مما قد دل عليه مفهوم الحديث وفحواه كما لا يخفى، ومن الظاهر أن القومية المتحدة التى كانغريس بصددها تفضى إلى محو اللغة الأردوية من الهند وهى من شعائر الإسلام بها، فلا يجوز للمسلمين إعانتها على ذلك ولا مشاركتها فى مثل تلك الأباطل، والله المستعان.

فائدة: قد مر قول عمر رضى الله عنه: إياكم أن تدخلوا على المشركين يوم عيدهم فى كنائسهم، وهذا هو حكم الدخول عليهم فى محافلهم ومواسمهم التى ينصبونها لإظهار شوكتهم والفرح بدينهم. والأسف على بعض أهل العلم حيث يذهبون إلى أمثال تلك المحافل التى يعقدها المشركون فى الهند، ويخطبون هناك وبين أيديهم صنم قد نصبوه إظهارًا لشعار الكفر والشرك، وإلى الله المشتكى من صنيعهم هذا، فقد -والله- ضلوا وأضلوا وأدخلوا بذلك عظمة الشرك، وأهله فى قلوب المسلمين.

إبراهيم البلخي، حدثنا عمر بن هارون البلخي حدثنا أسامة بن زيد عن نافع عن ابن عمر

قال ابن تيمية في "الاقتضاء" (ص٩٦): قال الخلال في "جامعه" باب في كراهة خروج المسلمين في أعياد المشركين، وذكر عن مهنأ قال: سألت أحمد عن شهود هذه الأعياد التي تكون عندنا بالشام مثل طوريا بور ودير أيوب وأشباهه يشهده المسلمون يشهدون في الأسوق ويجلبون الغنم فيه والبقر والرقيق والبر والشعير وغير ذلك إلا أنهم إنما يدخلون في الأسواق يشـ ن ولا يدخلون عليهم بيعهم، قال: إذا لم يدخلوا عليهم بيعهم وإنما يشهدون السـق فلا بأس، فف أحمد على مثل ما جاء عن عمر من المنع من دخول كنائسهم في أعيادهم، وهو كما ذكرنا باب التنبيه على المنع من أن يفعل كفعلهم اهـ ملخصا.

قلت: وإنما ينتفي البائس عن شهود أسواقهم في أعيادهم ومواسمهم إذا لم ينقصعوا عن أسواقنا في أعيادنا ومواسمنا، فإذا انقطعوا عن أسواقنا تجنبنا عن شهود أسواقهم لأن المؤمن عيـ فإذا لم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا. ولا يخفى ما في شهود أسواقهم من تعظيم ما لعيدهم وتوفيره وتحسينه لأجلهم ومن تكثير سوادهم، وقد ورد أن من كثر سواد قوم فهو منهم.

وأما قبول الهدية منهم يوم عيدهم فقد قدمنا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه «أنه أتي بهدية النيروز فقبلها». وروى ابن أبي شيبة في "المصنف" حدثنا جرير عن قابوس عن أبيه أن امرأة سألت عائشة قالت: إن لنا أظارا من المجوس وأنه يكون لهم العيد فيهدون لنا، فقالت: أما ما ذبح لذلك اليوم فلا تأكلوا ولكن كلوا من أشجارهم. وقال: حدثنا وكيع عن الحكم بن حكيم عن أبيه عن أبي برزة «أنه كان له سكان مجوس فكانوا يهدون له في النيروز والمهرجان فكان يقول لأهله: ما كان فاكهة فكلوه، وما كان من غير ذلك فردوه» فهذا كله يدل على أنه لا تأثير للعيد في المنع من قبول هديتهم بل حكمها في العيد وغيره سواء، لأنه ليس في ذلك إعانة لهم على شعائر كفرهم، لكن قبول هدية الكفار من أهل الحرب وأهل الذمة مسألة مستقلة فيها خلاف وتفصيل ليس هذا موضعه (ص١٢٠). وأما حكم الإهداء إليهم يوم عيدهم: فسئل ابن القاسم عن الركوب في السفن التي تركب فيها النصارى إلى أعيادهم فكره ذلك مخافة أن تنزل السخط عليهم بشركهم الذي اجتمعوا عليه، وكره ابن القاسم للمسلم أن يهدي للنصراني شيئا في عيدهم مكافأة له. (فكيف به إذا كان من غير مكافأة ابتداء؟) وأراه من تعظيم عيده وعونا له على مصلحة كفره، ألا ترى أنه لا يحل للمسلمين أن يبيعوا من النصارى شيئا من مصلحة عيدهم، لا لحما ولا إداما ولا يعارون دابة ولا يعاونون على شيء من عيدهم، لأن ذلك من تعظيم شركهم وعونهم

رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: من يحسن أن يتكلم بالعجمية، فإنه يورث

على كفرهم. وينبغي للسلاطين أن ينهوا المسلمين عن ذلك وهو قول مالك وغيره، لم أعلمه اختلف فيه، كذا في "الاقتضاء" (ص١١١).

قلت: ولا يخفى ما فى القومية المتحدة التى تدعو إليها كانغريس من إعلاء كلمة الكفر وإظهار شوكة المشركين، فكيف يسوغ لعاقل مسلم أن يقول بجواز مشاركتها فى ذلك وإعانتها عليه؟ ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وبالجملة فتقويم الأقوام بالأوطان والألوان والألسنة إن كان لمجرد التعارف فهو كتقويمهم بالأنساب قال تعالى: ﴿وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾ وإن كان للعصبية والتحزب فيتنفر الأبيض عن الأسود والعربى عن العجمى والهندى عن غير الهندى، فهو باطل شرعًا وعقلا. ولا يخفى أن القومية المتحدة التى أحدثها السياسيون فى هذا العصر ليست لمجرد التعارف بل للعصبية والتحزب كما هو مشاهد، وهذا مما ورد الشرع بإبطاله وهدمه، فمن زعم أنه ثابت بالقرآن والحديث فقد لغى على نفسه بالجهل والحرمان عن نور العلم فافهم والله يتولى هداك. قالوا: إن السياسيين من أوربا جعلوا القومية المتحدة أعظم سلاح لهم يحرضون بها أهل أوربا على قتال غيرهم من الأقوام فماذا علينا لو استعملنا هذا السلاح ورددنا به كيدهم فى نحورهم وحرضنا الأقوام من أهل الهند على أن يتخذوا بينهم قومية متحدة تزلزل أركان سلطنة النصارى عن بلادهم وتستأصلها عن أرضهم؟ قلنا: فاعترفوا بأنكم أخذتموها من أوربا لا من القرآن والسنة، ونقول: لا بأس بذلك لو كان حكم الإسلام هو الظاهر عليهم. وأما إذا كان حكم الشرك هو الغالب فهو أشد على المسلمين من سلطنة النصارى وأضر بهم فى دينهم كما بيناه، وهذا لو سلمنا أن مشركى الهند يريدون ما تريدون من استئصال سلطنة النصارى من أرض الهند وإخراجهم عنها، ودون إثباته خرط القتاد. فهم إنما يريدون جمهورية فى ظل البريطانية يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم قد بدت بغضاء أهل الإسلام من أفواههم وأعمالهم وما تخفى صدورهم أكبر. فالغدر شعارهم والمكر دثارهم كما جربناهم غير مرة ومن جرب المجرب حلت به الندامة، والله تعالى أعلم.

وبالجملة فالقومية المتحدة ليست من الشرع فى شيء. هذا كتاب الله ينطق علينا بالحق وهذه سنة نبينا عليه الصلاة والسلام تدعونا إلى الصدق، فافهم، والله يتولى هداك.

فائدة: قد نشأ فى الهند دجال من المشركين قد اتخذه أصحاب القومية المتحدة من أهل كانغريس زعيمًا لهم وقائدًا ومقدمةً لجيشهم ورائدًا، عن رأيه يردون ويصدرون، وبأمره فى

النفاق». رواه أيضًا بإسناد آخر معروف إلى أبى سهيل محمود بن عمرو بن العبكرى

السياسة يعملون، قد زعم اللعين أن الخروج على السلاطين الظالمين بتحمل الأذى أولى منه بالحراب، فمن أراد أن يرمى ربقة سلطنة من السلاطين عن عنقه فعليه بمخالفة القوانين وليصبر على ما يصيبه من قبل السلطان وأعوانه الظالمين من ضرب وحبس وكذلك فليفعلوا برهة من الزمان ويستمروا على ذلك مدة بأمان ينهدم بذلك أركان السلطنة ويزول رعبها وهيبتها عن الأفئدة بإطالة الألسنة، ولا ننكر كون ذلك مكيدة من مكائد الحرب وخدعة من خدائعها التى حدثت فى هذا القرن الضعيف أهلها عن مقاومة العدو بالقوة والشجاعة والضرب والطعن.

ولكن العجب كل العجب أن طائفة من المسلمين وعلمائهم بالهند قد ادعوا كونها سنة من سنن النبى ﷺ وأنه كان قد استعملها حين إقامته بمكة قبل الهجرة إلى المدينة، فأمر من معه من المسلمين أن يعلنوا بالتوحيد وسب آلهة المشركين وتسفيه أحلامهم وعيب دينهم وشتم آباءهم، وإذا أصيبوا بأذى من المشركين، فلا يكافئوهم بمثله بل يعفون ويصفحون، وعلى ما أصابهم يصبرون، وهذا هو مقاومة العدو بالصبر وعدم التشدد. قلنا: لو كان ذلك سنة من سنن النبى ﷺ لكنتم أول من يدعو إليه وأسبق من يحنو عليه، ولم يكن هذا اللعين أسبق إليه منكم ولا أسرع وكان تبعا لكم فى ذلك ولم تكونوا له تبع فهل خفيت سنة نبيكم عليكم حتى أظهرها هذا اللعين أم لم تدبروا القرآن أنتم ولا آباؤكم وفهمه ذلك المسكين؟ ولو كان نحمل الأذى بالصبر أولى من الحرب مطلقًا كما زعمه زعيمكم هذا، فلماذا هاجر النبى ﷺ إلى المدينة ولم يستأصل قوة أهل مكة بالعفو والصفح وعدم التشدد طول عمره؟ ولأى شيء أذن الله له بقتال العدو وأمره بإعداد ما استطاع من قوة ومن رباط الخيل يرهب به عدو الله وعدوه وآخرين من دونهم؟.

فإن قلتم: إنما كان ذلك لحصول القوة فى المدينة وإذا كان كذلك فالقتال أولى. وأما قبل حصولها فالمقاومة بعدم التشدد أولى. قلنا: هذا خلاف قول زعيمكم اللعين، فإنه يدعى كون المقاومة بعدم التشدد أولى مطلقا. وهو خلاف ما جاء به القرآن وسنة النبى عليه الصلاة والسلام فلا يجوز لكم تأييد قوله أصلا، ولا الاحتجاج له بالقرآن والسنة حمقا وجهلا ومن قواصم الظهر أن اللعين قد رتب نصابا لتعليم الصبيان وأدخل فيه قوله: "إن عدم التشدد أولى من التشدد مطلقا، وفتح البلاد بالرفق واللين أولى منه بسفك دماء الآدميين"، وليس مثله فى ذلك إلا كمثل علماء النصارى كانوا إذا خرجوا من بلادهم لتبليغ المسيحية أمروا المصانع الحربية بإعداد الآلات الحرب من المدافع وغيرها كل يوم، وإذا قدموا أرض الهند وغيرها أعلنوا بقول المسيح: إن أرض الله وملكه

حدثنا محمد بن الحسن بن محمد المقرئ حدثنا أحمد بن الخليل ببلخ حدثنا إسحاق بن

للضعفاء والمساكين. كذلك هذا اللعين قد أمر أكابر قومه بتأسيس كلية الحرب ليتعلم أبناء المشركين فيها العلوم الحربية وفنونها ويقول للناس: إن عدم التشدد أولى من التشدد مطلقا.

والعجب من عوام المسلمين وجماعة من علمائهم أنهم اغتروا بقوله ولم يروا بتعليم هذه الخرافات بأسا، ولم يدروا أن صبيانهم إذا تعلموا ذلك ودرسوا تاريخ البراهمة الذين كان مذهبهم عدم التشدد عظمت البراهمة فى قلوبهم، وخرجت عظمة عمر الفاروق وعلى وخالد بن الوليد رضى الله عنهم من قلوبهم. وزين الشيطان فى قلوبهم فضل مذهب البراهمة على مذهب الإسلام لظنهم بناء الأول على الرفق واللين والرحم، وبناء الإسلام على الجهاد وسفك دماء المشركين وغفلتهم عن كون الرحمة بالمفسدين ظلما على العالمين، لا سيما المساكين.

والحق أن الرفق واللين والعفوا والصفح وعدم التشدد حسن جميل فى موضعه، وأما إذا كان الرجل مفسداً ذا شرة وهوى لا يمنعه من الشر زاجر ولا يردعه عنه رادع يزداد بالرفق واللين تجبراً وتمرداً، وبالعفوا والصفح عتوا وتشددا فالرفق بمثله كالرحم على الحيات والعقارب لا يستحسنه عاقل قط، ولا يرضى به ذو لب أبدا فالإسلام مذهب الجمال والجلال والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم.

وبعد ذلك فاعلم أن أمر الله نبيه ﷺ ومن معه من المسلمين بالعفو والصفح والإعراض عن المشركين قبل الهجرة، لم يكن لكون ذلك من أسباب مقاومة العدو، ولا لكونه مما يستأصل قوته ويهدم بنيانه، ولو كان كذلك لم يأمرهم بالقتال أبدا ولم يقل ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾ وإنما كان ذلك –والله أعلم– لكونهم ضعفاء بمكة لا طاقة لهم بالقتال والنضال يخافون أن يتخطفهم الناس، فلما آواهم بالمدينة وأيدهم بنصره فصار أهل المدينة أنصارا لهم وأعوانا ورزقهم من الطيبات أمرهم بمناهضة العدو، ومقاومته بالحرب والضرب. وبالجملة فليس فى الإسلام إلا القتال بالسلاح أو ترك القتال به.

وأما المحاربة بغير السلاح أى بالصبر وتحمل الأذى فلا أثر له فى سيرة النبى ﷺ وسيرة أصحابه فكانت سيرته فى مكة ترك القتال والمحاربة بالكلية دون المحاربة بالصبر، كما زعموه، وسيرته فى المدينة القتال والنضال بالسيوف الصقال، وليس معنى ذلك أن المقاومة بالصبر غير جائزة شرعًا وإنما معناه أنه غير مسنون ولا ثابت عن السلف فحكمه حكم الأسلحة الجديدة المستحدثة لا بأس باستعمالها، إذا خلت عن المحذور شرعًا فلو علمنا أن سلاطين الزمان يرتعبون

إبراهيم الحريرى حدثنا عمر بن هارون عن أسامة عن نافع عن ابن عمر به قال ابن تيمية:

بمجرد الصياح عليهم ويرتعدون ويزعزع أركان سلطنتهم مظاهرة الأقوام عليهم بمجرد الهجمة واللجبة من غير قتال ولا نضال، فأى حاجة لنا إلى إلقاء النفس فى التهلكة وإلى المحاربة بالسلاح فقد قال ﷺ: «لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية وإذا لقيتم فاثبتوا». ولكن الجواز لا يستلزم الفضيلة ولا كون المحاربة بالسلاح مذموماً مطلقًا كما زعمه اللعين. قال أبو الزبير عن جابر: «أن النبى ﷺ لبث عشر سنين يتبع الناس فى منازلهم فى الموسم ومجنة وعكاظ من يؤمننى ومن يؤوينى ومن ينصرنى حتى أبلغ رسالات ربى، فله الجنة. فلا يجد أحدا ينصره ولا يؤويه ويمشى بين رجالهم يدعوهم إلى الله وهم يشيرون إليه بالأصابع حتى بعثنا الله إليه من يثرب فيأتيه الرجل منا فيؤمن به ويقرأه القرآن، فينقلب إلى أهله فيسلمون بإسلامه حتى لم يبق دار من دور الأنصار إلا وفيها رهط من المسلمين يظهرون الإسلام، وبعثنا الله إليه فائتمرنا واجتمعنا وقلنا: حتى متى رسول الله ﷺ يطرد فى جبال مكة ويخاف؟ فرحلنا حتى قدمنا عليه فى الموسم، فواعدنا بيعة العقبة فذكرها» (زاد المعاد ١:٣٠٦).

ومن تأمل سيرة النبى ﷺ وأصحابه فى إقامتهم بمكة لم يشك فى أن الضعفاء منهم كانوا يصبرون ويعفون ويصفحون عمن ظلمهم. وأما أصحاب القوة منهم فكانوا يدافعون ويقاتلون قال ابن إسحاق: «وكان أصحاب رسول الله ﷺ إذا صلوا ذهبوا فى الشعاب واستخفوا بصلاتهم من قومهم فبينا سعد بن أبى وقاص فى نفر من أصحاب رسول الله ﷺ فى شعب من شعاب مكة إذ ظهر عليهم نفر من المشركين وهم يصلون فناكروهم وعابوا عليهم ما يصنعون حتى قاتلوهم فضرب سعد بن أبى وقاص يومئذ رجلا بلحى بعير فشجه فكان أول دم أهريق فى الإسلام (سيرة ابن هشام ١:١٤٨). وقد صح «أن عمر بن الخطاب حين أسلم قاتل قريشا، وقاتلوه حتى صلى عند الكعبة جهارا وصلى معه المسملون. قال ابن مسعود: فلما أسلم عمر عز المسلمون فى أنفسهم مع إسلام حمزة قبله وعرفوا أنهما سيمنعان رسول الله ﷺ وينتصفون بهما من عدوهم»، كما فى "سيرة ابن هشام" أيضا (١:١٨٨).

فلو كان الصبر على الأذى والعفو والصفح من أسباب المقاومة لم يقاتل سعد ولا عمر ولا حمزة أحدا من المشركين، وإنما أوذى من أوذى من المسلمين مثل بلال وعمار بن ياسر وأبيه وأمه وأمثالهم من الموالى لكونهم ضعفاء لا يستطيعون أن يكفوا عن أنفسهم، ولم يكن صبرهم على الأذى مكرا ولا خديعة، ولا لكونه من أسباب مقاومة العدو، بل لفقد الآلات وعدم القوة فلما رأى

وهذا الكلام يشبه كلام عمر بن الخطاب، وأما رفعه فموضع تبين (الاقتضاء ص٩٧).

رسول الله ﷺ ما يصيب أصحابه من البلاء، وما هو فيه من العافية لمكانة من الله ومن عمه أبى طالب وأنه لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكا لا يظلم عنده أحد وهى أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجا مما أنتم فيه، فخرج عند ذلك المسلمون من أصحابه ﷺ إلى الحبشة (سيرة ابن هشام ١٧٢:١).

فلو كان صبر المسلمين وعفوهم وصفحهم عن المشركين مكيدة من مكائد الحرب لم يكن لهجرتهم إلى الحبشة معنى، فلما توفى أبو طالب ونالت قريش من رسول الله ﷺ من الأذى ما لم تكن تنال منه فى حياة عمه فخرج إلى الطائف وعرض نفسه على القبائل فبعث الله إليه أهل المدينة كما سبق ذكره، أذن الله لرسوله فى القتال والامتناع والانتصار ممن ظالمهم وبغى عليهم فكانت أول آية أنزلت فى ذلك قوله: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير﴾ قال ابن إسحاق: فلما أذن الله تعالى له ﷺ فى الحرب وتابعه هذا الحى من الأنصار على النصرة له ولمن اتبعه وأوى إليهم من المسلمين أمر رسول الله ﷺ أصحابه من المهاجرين من قومه، ومن معه بمكة بالخروج إلى المدينة والهجرة إليها واللحوق بإخوانهم من الأنصار وقال: إن الله جعل لكم إخوانا ودارًا تأمنون بها فخرجوا أرسالا، وأقام رسول الله ﷺ بمكة ينتظر أن يأذن له ربه فى الخروج من مكة والهجرة إلى المدينة اهـ (٢٥٧:١). فلو كان صبره على الأذى والعفو والصفح عن العدو لكونه من باب المقاومة مكيدة من مكائد الحرب لم يكن لكل ذلك معنى كما لا يخفى، ولو كان صبره وصبر من معه من المسلمين لطلب الملك والسلطنة -كما زعمه هؤلاء السفهاء من أهل كانغريس- لما رد رسول الله ﷺ على عتبة بن ربيعة قوله حين قال له: يا ابن أخى! إنك منا حيث قد علمت من بسطة فى العشيرة، والمكان فى النسب، وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم فرقت به جماعتهم، وسفهت به أحلامهم وعبت به آلهتهم ودينهم، فاسمع منى أعرض عليك أمورًا تنظر فيها لعلك تقبل منها بعضها، فقال له رسول الله ﷺ: قل يا أبا الوليد أسمع، قال: يا ابن أخى! إن كنت إنما تريد بما جئت به من هذا الأمر مالا جمعنا لك من أموالنا، حتى تكون أكثرنا مالا، وإن كنت إنما تريد به شرفا سودناك علينا حتى لانقطع أمرا دونك. وإن كنت تريد به ملكا ملكناك علينا إلى آخر ما قال له، حتى إذا فرغ عتبة ورسول الله ﷺ يستمع منه قال: أقد فرغت يا أبا الوليد! قال: نعم، قال: فاستمع منى قال: افعل، فقال: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿حم تنزيل من الرحمن الرحيم كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا فأعرض أكثرهم فهم

. . . .

لا يسمعون﴾، ثم مضى رسول الله ﷺ يقرأها عليه فلما سمعها منه عتبة أنصت لها، وأتقى يديه خلف ظهره معتمدا عليهما يسمع منه ثم انتهى رسول الله ﷺ إلى السجدة منها فسجد. ثم قال: قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت فأنت وذاك الحديث (سيرة ابن هشام ١:١٥٥).

فهل لأحد له مسكة عقل أن يقول: كان رسول الله ﷺ يصبر على أذى قريش ويعفو عنهم ويصفح طلبًا للملك، وااستئصالا لشوكتهم أو كان يفعل ذلك لمقاومة العدو بالصبر وعدم التشدد. وقد كانوا يبذلون له الملك راضين بسلطنته عليهم لو ترك تفريق جماعتهم وتسفيه أحلامهم وعيب آلهتهم ودينهم، وما طلبوا منه قط أن يترك دينه إلى دينهم ولا أن يترك دعوة الناس إلى دينه، وإنما طلبوا منه ترك تفريق الجماعة بعيب دينهم، وتسفيه أحلامهم وتضليل آبائهم، قال بن إسحاق: "فلما بادى رسول الله ﷺ قومه بالإسلام وصدع به كما أمره الله لم يبعد منه قومه، ولم يردوا عليه فيما بلغنى حتى ذكر آلهتهم وعابها فلما فعل ذلك أعظموه وناكروه، وأجمعوا خلافه وعداوته، إلا من عصم الله تعالى منهم بالإسلام وهم قليل" (١:١٣٨).

فلك أن تقول: إن القوم كانوا قد بذلوا له الإطاعة ورضوا بكونه ملكا عليهم وسلطانا، لو عقد بينه وبينهم قومية متحدة بأن لا يتعرض أحد لأحد فى أمر دينه لا يسبه ولا يضلله ولا يعيب دينه ويكون الناس كلهم سواء فى حرية الضمير، والاعتقاد فرده رسول الله ﷺ عليهم وأبى إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون. وفى ذلك كله أكبر دليل على إبطال القومية المتحدة التى يدعى سفهاء زماننا ثبوتها بالقرآن والسنة، وأوضح برهان على أن صبر النبى ﷺ على أذى قومه وعفوه وصفحه عنهم لم يكن طلبًا للملك، ولا لكسر شوكة العدو بذلك، بل لإتمام الحجة، وتبليغ الرسالة والدلالة على كونه، لا يبتغى من عرض الدنيا، وإنما يريد الإصلاح ما استطاع. وهكذا سنة الله فى أنبيائه أنهم يبتلون بأذى أقوامهم أولا فيصبرون ثم يحكم الله بينهم وبين أقوامهم وهو خير الحاكمين. ألا ترى إلى موسى عليه الصلاة والسلام وقومه كيف آذاهم فرعون وقومه؟ ﴿يسومونهم سوء العذاب يذبحون أبنائهم ويستحيون نسائهم﴾ فصبروا على ذلك مدة ولم يكن صبرهم مقاومة للعدو بل امتثالا لأمر الله كى يبتليهم، حتى إذا تم الابتلاء، وعم البلاء أغرق الله فرعون وقومه وتمت كلمته الحسنى على بنى إسرائيل بما صبروا، ﴿ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون﴾ فمن زعم أن صبر موسى وقومه كان من باب المقاومة بعدم التشدد فقد لغى على نفسه بالجهل. ولو كان كذلك لم يغرق الله فرعون وقومه، بل أمر بنى إسرائيل بالصبر

. . . .

والعفو أبدا، حتى يبيد صبرهم ملك فرعون، ويزلزل أركانه ويهدم بنيانه. وإذ لم يكن كذلك فقس على ذلك صبر النبى محمد ﷺ وأصحابه، فقد روى البخارى عن خباب بن الأرت قال: «شكونا إلى النبى ﷺ وهو متوسد ببردة فى ظل ا لكعبة وقد لقينا من المشركين شدة، فقلنا: ألا تدعو الله؟ فقعد وهو محمر وجهه، وقال: كان الرجل فيمن كان قبلكم يحفر له فى الأرض فيجعل فيه فيجاء بمنشار فيوضع فوق رأسه فيشق باثنين، فما يصده ذلك عن دينه ويمشط بأمشاط الحديد، ما دون لحمه من عظم وعصب وما يصده ذلك عن دينه. والله ليتمن هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلا الله أو الذئب على غنمه ولكنكم تستعجلون» "المشكاة" (ص٤٤٧). فهل ترى أن هذا الصبر وتحمل البلاء كان طلبا للملك؟ كلا بل ليعلم الله الصابرين ويميز بين الصادقين والكاذبين ثم يأذن لهم بالقتال فيمحق به الكافرين فافهم. والله يتولى هداك وهو يتولى الصالحين. وليكن هذا آخر الكلام فى المسائل الدائرة على ألسنة العوام فى تلك الأيام. وإلى الله المشتكى مما ارتكبه المنتسبون إلى العلم من تحريف النصوص والأحكام، وقد تشرفت فى المنام برؤية سيد الأنام سيدنا محمد ﷺ فى هذه الأيام فبشرنى بغلبة الإسلام وأهله على المشركين والكفرة اللئام، عاجلا بعون الله ذى الجلال والإكرام، اللهم فاجعل رؤياى هذه حقا، وارزقنا إخلاصا كاملا وصدقا، ووفقنا لما تحب وترضى، واختم لنا ولمن تبعنا بالحسنى واجعل آخرتنا خيرا من الأولى، واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين.

وقع الفراغ من تسويد هذه التتمة سلخ ذى القعدة الحرام سنة ألف وثلاث مئة وسبع وخمسين من هجرة نبينا عليه الصلاة والسلام صلاة وسلاما دائمين متلازمين متعاقبين من غير انقطاع وانصرام، والحمد لله الذى بعزته وجلاله ونعمته تتم الصالحات.

تقريظ الأستاذ البحاثة محمد زاهد الكوثرى

هذا ما قرظه[1] على ذلك الكتاب البحر العلام والحبر النحرير الهمام، حضرة العلامة المفضال، صاحب الآيات العظمى فى الفضل والكمال، البحر الزخار والغيث المدرار، شيخ العلماء المحدثين إمام الفضلاء المتكلمين، زينة الديار المصرية طراز العصابة المحمدية الحنيفية، مولانا الشيخ محمد زاهد الكوثرى المصرى، أطال الله بقائه ومتع بفيوضه المسلمين.

أحاديث الأحكام وأهم الكتب المؤلفة فيها
وتناوب الأقطار فى الاضطلاع بأعباء علوم السنة

لا بد لمن ينتمى إلى الفقه من أن يكون ذا عناية بالأحاديث والآثار الواردة عن الصحابة والتابعين، ومن بعدهم فى الأحكام الأصلية والفرعية، ليكون على بينة من أمره فيصون نفسه من محاولة إجراء القياس على ضد المنصوص، ويحترز من مخالفة الإجماع فى المسائل المجمع عليها، لأنه لا يمكن تفريق ما يصح فيه القياس مما لا يصح هو فيه، وتمييز ما يستساغ فيه الخلاف مما لا يسوغ فيه غير الاتباع المجرد، إلا لمن أحاط خبرا بموارد النصوص ووجوه التفقه فيها، واستقراء الآثار الواردة من فقهاء السلف فى الأحكام فهو الذى يقدر أن يتصون من القياس فى مورد النص، وهو الذى يستطيع أن يحترز من الخلاف فى موطن الإجماع. ولذلك تجد علماء هذه الأمة وأدلاؤها قد سعوا سعيا حثيثا فى جميع الأدوار فى جمع أدلة الأحكام والكلام عليها متنا وسندا ودلالة على اختلاف أذواقهم ومشاربهم فى شروط قبول الأخبار، وعلى تفاوت مداركهم فى النصوص والآثار.

وكانت أنصار المسلمين تتناوب على الاضطلاع بإعباء علوم السنة مدى القرون، إن قصر فى ذلك قطر قام قطر آخر بواجبه فى هذا الباب. وهكذا وكانت من أكبر الأقطار حظًا من العلوم ما بين شرعية وعقلية وأدبية، ولا سيما علوم السنة والفقه، البلاد العراقية أيام مجد الدولة العباسية إلى تاريخ انقراضها وما خلف علمائها من المآثر الخالدة شاهد صدق على ذلك ثم خلفتها فى حيازة القدح المعلى فى العلوم الدولة المصرية على اتساع ممالكها فى عهد الدولتين -البحرية والبرجية- والآثار الباقية من الدولتين والجامعات العلمية التى كانت الملوك والأمراء شيدوها، لم تزل ماثلة أمامنا تنطق عن ماض مجيد. وبهذه العناية والرعاية من الملوك والأمراء كانت مصر دار حديث وفقه وأدب فى القرون الثلاثة السابع، والثامن، والتاسع. ثم توزعت الأقطار النشاط العلمى

(١) شاع هذا التقريظ فى "مجلة الإسلام" بمصر العدد ٣١ من "المجلد السابع" للسادس من شعبان ١٣٥٧ هـ، وهو طويل جدا، قد أوردناه ههنا ملخصا مختصرا، فليعلم ذلك.

وكان حظ إقليم الهند من هذا الميراث منذ منتصف القرن العاشر، هو النشاط فى علم الحديث فأقبل علماء الهند عليها إقبالا كليا، بعد أن كانوا منصرفين إلى الفقه المجرد والعلوم النظرية. ولو استعرضنا ما لعلماء الهند من الهمة العظيمة فى علوم الحديث من ذاك الحين مدة ركود سائر الأقاليم لوقع ذلك موقع الإعجاب الكلى والشكر العميق، وكم لعلمائهم من شروح ممتعة وتعليقات نافعة على الأصول الستة وغيرها، وكم لهم من مؤلفات واسعة فى أحاديث الأحكام، وكم لهم من أياد بيضاء فى نقد الرجال وعلل الحديث، وشرح "الآثار" وتآليف مؤلفات فى شتى الموضوعات. والله سبحانه هو المسؤول أن يديم نشاطهم فى خدمة مذاهب أهل الحق ويوفقهم لأمثال أمثال ما وفقوا له إلى الآن، وأن يبعث هذا النشاط فى سائر الأقاليم من جديد، من أجسن الكتب للأقدمين فى أحاديث الأحكام سوى الصحاح والسنن والمسانيد مصنف ابن أبى شيبة وكتب الطحاوى، ولا سيما "معانى الآثار" إلى أن قال: ثم يأتى دور إخواننا الهنديين[1] من أهل السنة فمآثرهم فى السنة فى القرون الأخيرة فوق كل تقدير، وشروحهم فى الأصول الستة تزخر بالتوسع فى أحاديث الأحكام فدونك "فتح الملهم فى شرح صحيح مسلم"، و "بذل المجهود فى شرح سنن أبى داود" و "العرف الشذى فى سنن الترمذى"، إلى غير ذلك مما لا يحصى ففيها البيان الشافى فى مسائل الخلاف، ولبعض علمائهم أيضا مؤلفات خاصة فى أحاديث الأحكام على طراز بديع مبتكر وهو استقصاء أحاديث الأحكام من مصادرها وحشدها فى صعيد واحد فى الأبواب، والكلام على كل حديث منها جرحًا وتعديلا وتقويةً وتوهينا، وها هو -العلامة المحدث مولانا ظهير حسن النيموى رحمه الله- قد ألف كتابه "آثار السنن" فى جزئين لطيفين وجمع فيهما الأحاديث المتعلقة بالطهارة والصلاة على اختلاف مذاهب الفقهاء، وتكلم على كل حديث منها جرحا وتعديلا على طريقة المحدثين وأجاد فيما عمل كل الإجادة، وكان يريد أن يجرى طريقته هذه إلى آخر أبواب الفقه، لكن المنية حالت دون المنية رحمه الله. وكذلك عنى بهذا الأمر العلامة الأوحد والحبر المفرد شيخ المشايخ فى البلاد الهندية، المحدث الكبير، والجهبذ الناقد (البصير) مولانا حكيم الأمة محمد أشرف على التهانوى صاحب المؤلفات الكثيرة، البالغ عددها نحو خمس مائة مؤلف ما بين كبير وصغير، فألف أطال الله بقاءه كتاب إحياء السنن وكتاب جامع الآثار فى هذا الباب ويغنى عن وصفهما ذكر اسم مؤلفهما العظيم وكلاهما[2] مطبوع بالهند، إلا أن الظفر بهما

---

(١) غيرت قوله: الهنود إلى الهنديين، فإن الهنود لا يكاد يطلق عندنا إلا على المشركين.

(٢) لم يطبع كتاب "إحياء السنن" الذى كان ألفه الشيخ أطال الله بقائه لضياع مسودته بيد بعض أصدقائه والجزء الذى طبع بهذا الاسم ليس من تأليفه، بل هو من تأليف بعض خدامه كما صرح به فى مقدمته "إحياء السنن" ونبهت على ذلك كله فى ديباجة إنهاء السكن.

أصبح بمكان من الصعوبة حيث نفدت نسخهما المطبوعة لكثرة الراغبين فى اقتناء مؤلفات هذا العالم الربانى، وهو الآن قد ناهز التسعين(١) وهو بركة البلاد الهندية وله منزلة سامية عند علماء الهند حتى لقبوه "حكيم الأمة". وهذا العالم الجليل قد أشار إلى تلميذه وابن أخته المتخرج فى علوم الحديث لديه، المحدث الناقد والفقيه البارع مولانا ظفر أحمد التهانوى زادت مآثره أن يستوفى أدلة أبواب الفقه بجمع أحاديث الأحكام فى الأبواب من مصادر صعبة المنال مع الكلام على كل حديث فى ذيل كل صفحة بما تقضى به صناعة الحديث من تقوية وتوهين، وأخذ ورد على اختلاف المذاهب. فاشتغل هذا العالم الغيور بهذه المهمة الشاقة نحو عشرين سنة اشتغالا لا مزيد عليه حتى أتم مهمته بغاية من الإجادة بتوفيق الله سبحانه فى عشرين جزءً لطيفًا بقطع "آثار السنن" وسمى كتابه هذا "إعلاء السنن"، وجعل له فى جزء خاص مقدمة بديعة فى أصول الحديث نافعة للغاية فى بابه.

والحق يقال: إنى دهشت من هذا الجمع، وهذا الاستقصاء ومن هذا الاستيفاء البالغ فى الكلام على كل حديث، بما تقضى به الصناعة متنًا وسندًا من غير أن يبدو عليه آثار التكلف فى تأييد مذهبه، بل الإنصاف رائده عند الكلام على آراء أهل المذاهب فاغتبطت به غاية الاغتباط وهكذا تكون همة الرجال وصبر الأبطال، وأطال الله بقاءه فى خير وعافية ووفقه لتأليف أمثاله من المؤلفات النافعة.

وقد طبع المؤلف(٢) حفظه الله نحو عشرة أجزاء من ذلك الكتاب طبعًا حجريا وأما طبع الباقى فيجرى(٣) ببطأ بالغ فيا ليت بعض أصحاب المطابع الكبيرة بمصر سعى فى جلب الكتاب المذكور من مؤلفه وطبع تمام ا لكتاب من أوله إلى آخره بالحروف الجميلة المصرية، ولو فعل ذلك أحدهم لخدم العلم خدمة مشكورة وملأ فراغا فى هذا الباب، وهذه نبذة يسيرة من مآثر هؤلاء الإخوان كثر الله سبحانه من أمثال هؤلاء الرجال، وفى ذلك فليتنافس المتنافسون.

محمد زاهد الكوثرى

---

(١) بل ناهز الثمانين أطال الله بقاءه.

(٢) بل طبعته المدرسة "إمداد العلوم" بتهانه بهون على نفقتها.

(٣) قد طبعت عشرة أجزاء من الكتاب، ولله الحمد وقد تم من الجزء العاشر كتاب الحج والزيارة النبوية، والجزء الحادى عشر منه تحت الطبع قد تم منه كتاب النكاح والطلاق والعتاق والحدود، والثانى عشر تحت مقدمات الطبع وفيه كتاب السير والجهاد، والله الموفق للإتمام عجل الله بطبعه على التمام فى حياة الشيخ الإمام، وقر به عينه وسر به فؤاده وأطال بقائه بعافية وسلام، وما ذلك على الله بعزيز، وهو العزيز العلام.

فهرس أبواب الجزء الثانى عشر من إعلاء السنن
وما يتعلق بها من الفوائد

الموضوع	الصفحة

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ اشرف على التهانوي رحمه الله

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء الثالث عشر

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گارڈن ایسٹ، کراتشی ٥، باکستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٥ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشي

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

٤٣٧/D گارڈن ايسٹ كراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب اللقيط

باب أن نفقة اللقيط في بيت المال وهو حر

٤٣٩٥- مالك: عن ابن شهاب الزهرى عن سنين[1] أبى جميلة رجل من بنى سليم أنه وجد منبوذًا فى زمن عمر بن الخطاب، قال: فجئت به إلى عمر بن الخطاب، فقال: ما حملك على أخذ هذه النسمة؟ فقال: وجدتها ضائعة فأخذتها، فقال له عريفه: يا أمير المؤمنين! إنه رجل صالح، قال: كذلك؟ قال: نعم، فقال عمر: اذهب به فهو حر وعلينا نفقته. رواه مالك فى "الموطأ" فى كتاب الأقضية، وعن مالك رواه الشافعى فى مسنده ومن طريق الشافعى رواه البيهقى فى "المعرفة"، وقال: وعن الشافعى يرويه عن مالك ويقول فيه: وعلينا نفقته من بيت المال. قال الدارقطنى: وقد رواه عن مالك جويرية بن أسماء، وزاد فيه زيادة حسنة، وذكر أبو جميلة أنه أدرك النبى ﷺ وحج معه حجة الوداع قال: وهى زيادة صحيحة، انتهى (زيلعى ٢:١٦٢).

باب أن نفقة اللقيط في بيت المال وهو حر

قوله: مالك إلى قوله حدثنا سفيان إلخ، دلالة الأثرين على معنى الباب ظاهرة، واللقيط فى اللغة: ما يلقط، أى يرفع من الأرض فعيل بمعنى مفعول، ثم غلب على الصبى المنبوذ؛ لأنه على عرض أن يلقط من باب وصف الشيء بالصفة المشارفة، مثل "من قتل قتيلا فله سلبه" وفى الشريعة: اسم لمولود طرحه أهله خوفا من العيلة، أو فرارا من تهمة الزنية، مضيعه آثم، ومحرزه غانم لما فى إحرازه من إحياء النفس، فإنه على شرف الهلاك، وإحياء الحى بدفع سبب الهلاك عنه، قال الله تعالى: ﴿ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا﴾، ولهذا كان رفعه أفضل من تركه، لما فى تركه من ترك الترحم على الصغار، قال عليه الصلاة والسلام: «من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر

---

(١) وفى "الموطأ ص:٣٠" عن سنين بن أبى جميلة اهـ وفى "التقريب ص:٨٠": سنين مصغرًا أبو جميلة بفتح الجيم صحابى صغير، له فى البخارى حديث واحد اهـ، وفى "التلخيص الحبير": وقع فى نسخ الرافعى سنين ابن جميلة، والصواب: سنين أبو جميلة، وهو صحابى معروف لم يصب من قال: إنه مجهول اهـ (٢:٢٦٢).

٤٣٩٦- حدثنا: سفيان الثورى عن زهير بن أبى ثابت عن ذهل بن أوس عن تميم أنه وجد لقيطا، فأتى به إلى على فألحقه علىّ على مائة رواه عبد الرزاق (زيلعى ٢:١٦٢)

كبيرنا فليس منا» وفى رفعه إظهار الشفقة على الأطفال، وهو من أفضل الأعمال، فلهذا ندب التقاط اللقيط، ووجب إن غلب على ظنه ضياعه، قال المحقق فى "الفتح": وإلزام التقاطه إذا خيف هلاكه مجمع عليه اهـ (٥:٣٤٣).

قال فى "الهداية": واللقيط حر، ونفقته فى بيت المال، لأن ميراثه لبيت المال، والخراج بالضمان اهـ. وقال الحافظ فى "الفتح": أشار البخارى إلى ترجيح قول الجمهور: إن اللقيط حر، وولاءه فى بيت المال وإلى ما جاء عن النخعى، أن ولاءه للذى التقطه، واحتج بقول عمر لأبى جميلة فى الذى التقطه: اذهب فهو حر، وعلينا نفقته، ولك ولاءه، رواه عبد الرزاق عن مالك، وفى آخره: هو حر وولاءه لك ونفقته من بيت المال (دراية ص:٢٧٤). وتقدم هذا الأثر معلقا بتمامه فى أوائل الشهادات، وذكرت هناك من وصله، وأجبت عنه بأن معنى قول عمر: لك ولاؤه أى أنت الذى تتولى تربيته والقيام بأمره، فهى ولاية الإسلام لا ولاية العتق، والحجة لذلك صريح الحديث المرفوع: «إنما الولاء لمن أعتق» (متفق عليه) فاقتضى أن من لم يعتق لا ولاء له؛ لأن العتق يستدعى سبق ملك، واللقيط من دار الإسلام لا يملكه الملتقط؛ لأن الأصل فى الناس الحرية، إذ لا يخلو المنبوذ أن يكون ابن حرة فلا يسترق، أو ابن أمة قوم فميراثه لهم، فإذا جهل وضع فى بيت المال، ولا رق عليه للذى التقطه، وجاء عن على: "أن اللقيط مولى من شاء" (أى بعد ما يبلغ الحلم)، وبه قال الحنفية إلى أن يعقل عنه، فلا ينتقل بعد ذلك عن من عقل عنه اهـ (١٢:٣٤).

قال المحقق فى "الفتح": وقول الشافعى وباقى الأئمة: التقاطه فرض كفاية إلا إذا خاف هلاكه ففرض عين يحتاج إلى دليل الوجوب قبل الخوف اهـ، أى فالصحيح قولنا: إن الالتقاط مندوب إليه، وإن غلب على ظنه ضياعه فواجب، ودليله قول عمر لأبى جميلة: "ما حملك على أخذ هذه النسمة؟" إلخ، فلو كان الالتقاط واجبًا قبل الخوف لم يكن لهذا السؤال معنى، وقال فى "الهداية": فإن التقطه رجل لم يكن لغيره أن يأخذه منه اهـ. ودليله ما ذكره محمد من حديث الحسن البصرى: أن رجلا التقط لقيطا، فأتى به عليا رضى الله عنه، فقال: هو حر، ولأن أكون وليت من أمره مثل الذى وليت منه أحب إلى من كذا وكذا، فحرص على ذلك، ولم يأخذه منه بالولاية العامة وهى الإمامة، لأنه لا ينبغى للإمام أن يأخذه من الملتقط إلا بسبب [illegible] ذلك، لأن يده سبقت إليه فهو أحق به، ذكره المحقق فى "الفتح" (٥:٣٤٣). والحديث [illegible] به محمد كتاب

قلت: أما زهير بن أبى ثابت فثقة، كما فى "اللسان" (٢: ٤٩٢)، وأما ذهل بن أوس فلم أجد من ترجمه.

اللقيط فى مبسوطه، كما فى "مبسوط السرخسى" (١٠: ٢٠٩)، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له، والله تعالى أعلم.

وأخرج محمد فى "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: ما أنفقت على اللقيط تريد به وجه الله تعالى فليس عليه شيء، وأما ما أنفقت عليه تريد أن يكون لك عليه فهو لك عليه، قال محمد: هذا كله تطوع، لا يرجع على اللقيط بشيء، وهو قول أبى حنيفة (جامع المسانيد ٢: ٧٦)، ومن لم يتبرع بالإنفاق وقصد أن ينفق عليه من بيت المال لزمه أن يأتى به الإمام كما فعل أبو جميلة، وإذا جاء به الإمام لا يصدقه، فيخرج نفقته من بيت المال إلا أن يقيم بينة على الالتقاط، لأنه عساه يكون ابنه، ولذا قال عمر: عسى الغوير أبوساً.

أخرجه عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عنه (زيلعى ٢: ١٦٢) والوجه أنه لا يتوقف على البينة بل ما يرجح صدقه ألا ترى أن عمر لما قال عريفه: إنه رجل صالح أنفق عليه، فإن هذه البينة لم تكن على أوضاع البينات، قاله المحقق فى "الفتح" (٥: ٣٤٣) وإذا فرض الإمام نفقته من بيت المال ثم أنفق الملتقط عليه شيئاً من عند نفسه لحاجة اللقيط إليه، ونوى الرجوع فله أن يرجع فى نفقته ولم يكن متبرعا، والله تعالى أعلم.

وقال الموفق فى "المغنى": إن اللقيط حر فى قول عامة أهل العلم إلا النخعى، قال ابن المنذر: "أجمع عوام أهل العلم على أن اللقيط حر" روينا هذا القول عن عمر وعلى رضى الله عنهما، وبه قال عمر بن عبد العزيز والشعبى والحكم وحماد ومالك والثورى والشافعى وإسحاق وأصحاب الرأى ومن تبعهم، وقال النخعى: إن التقطه للحسبة فهو حر، وإن كان أراد أن يسترقه فذلك له، وذلك قول شذ فيه عن الخلفاء والعلماء، ولا يصح فى النظر، فإن الأصل فى الآدميين الحرية، فإن الله تعالى خلق آدم وذريته أحرارا، وإنما الرق للعارض، فإذا لم يعلم ذلك العارض فله حكم الأصل اهـ (٦: ٢٧٤).

قلت: وقد عرف فى الأصول أن الخلاف اللاحق لا يرفع الإجماع السابق، بل لا يجوز للمتأخرين خلاف ما أجمع عليه المتقدمون، وقد قال عمر وعلى رضى الله عنهما: بأن اللقيط حر، ولم يعرف لهما مخالف من الصحابة، فكان إجماعاً، ولعل النخعى ذهب إلى جواز استرقاقه لكون اللقيط ولد الكافر فى الغالب، فإن المؤمن لا يجترئ على إلقاء الولد مضيعا، وخصوصاً فى زمن

٤٣٩٧- عن: سعيد بن المسيب قال: كان عمر إذا أتى باللقيط فرض ما يصلحه

التابعين، وإنما كان ذلك من ديدن الكفار، كانوا يئدون البنات، ويقتلون الأولاد خشية الإملاق، فلما جاء الإسلام وظهر على الدين كله تركوا الوأد والقتل، وأخذوا يلقون أطفالهم على الطرقات، وللجمهور أن الرق بمنزلة القتل أيضاً، فلا يسترق المنبوذ ما لم يثبت رقه، والله تعالى أعلم. ثم راجعت "المحلى" لابن حزم فوجدت النخعي يروى ذلك عن عمر رضى الله عنه.

قال ابن حزم: روينا من طريق ابن أبى شيبة نا وكيع نا سفيان عن سليمان هو أبو إسحاق الشيباني عن حوط عن إبراهيم النخعي قال: قال عمر: هم مملوكون -يعنى اللقطاء-، (وفى نسخة: هو مملوك يعنى اللقيط) ومن طريق ابن أبى شيبة نا سفيان هو ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن الزهرى عن رجل من الأنصار قال: "إن عمر أعتق لقيطا"، ومن طريق ابن أبى شيبة نا وكيع نا الأعمش عن زهير العبسى أن رجلا التقط لقيطا، فأتى به على بن أبى طالب فأعتقه قال أبو محمد ابن حزم: لا يعتق إلا مملوك اهـ (٨:٢٧٤). وللجمهور أن هذا مرسل، والخبر الموصول عن عمر وعلى ورد على خلافه، ومعنى ما رواه الزهرى عن رجل عن عمر أنه أعتق لقيطا، وما روى زهير عن على أنه أعتقه أى حكم بعتقه وحريته فقد روى ابن أبى شيبة: نا وكيع نا شعبة سألت حماد ابن أبى سليمان والحكم عن اللقيط فقالا جميعاً: هو حر فقلت: عن من؟ فقال الحكم: عن الحسن عن على، كذا فى المحلى (ص مذكور).

حكم إسلام اللقيط

فائدة فى حكم إسلام اللقيط:

قال ابن المنذر: أجمع عوام أهل العلم على أن الطفل إذا وجد فى بلاد المسلمين ميتا فى أى مكان وجد أن غسله ودفنه فى مقابر المسلمين يجب، وقد منعوا أن يدفن أطفال المشركين فى مقابر المسلمين، (فهذا كالإجماع على إسلام لقيط وجد فى دار الإسلام) قال: وإذا وجد لقيط فى قرية ليس فيما إلا مشرك فهو على ظاهر ما حكموا به أنه كافر، هذا قول الشافعي وأصحاب الرأى، كذا فى "المغنى" (٦:٢٧٦).

قلت: وعندنا فيه تفصيل، ففى كتاب اللقيط من "المبسوط": العبرة بالمكان فإذا وجده فى مصر من أمصار المسلمين أو فى قرية من قراهم فهو مسلم، لا فرق فى ذلك بين كون ذلك المصر كان مصرا للكفار وظهرنا عليهم أولا، ولا بين كونه فيه كفار كثيرون أولا، وإن وجد فى قرية من قرى أهل الذمة أو فى بيعة أو كنيسة فى دار الإسلام كان ذميا، وفى كتاب الدعوى: اختلفت

رزقا يأخذه وليه فى كل شهر، ويوصى به خيرًا، ويجعل رضاعه فى بيت المال ونفقته.

النسخ ففى بعض النسخ: اعتبر الواجد فى الفصلين، لأن اليد أقوى من المكان، ألا ترى أن الصبى المسبى مع أحد الأبوين إلى دار الإسلام يكون كافرا لا يصلى عليه إذا مات، وفى بعض نسخه: اعتبر الإسلام أى ما يصير الولد به مسلمًا نظرًا للصغير.

قال المحقق فى "الفتح": "ولا ينبغى أن يعدل عن ذلك، فعلى هذا إذا وجده كافر فى دار الإسلام أو مسلم فى كنيسة كان مسلمًا، فصارت الصور أربعا: اتفاقيتان، وهو ما إذا وجده مسلم فى قرية من قرى المسلمين فهو مسلم، أو كافر فى نحو كنيسة فهو كافر، واختلافيتان: وهما مسلم فى نحو كنيسة، أو كافر فى نحو قرية للمسلمين اهـ (٣٤٦:٥).

قلت: وقد علمت أن الراجح فى الاختلافيتين كونه مسلما، ويستأنس لهذا بقول النبى ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة»، وقوله: «الإسلام يعلو ولا يعلى»، رواه الحاكم وأحمد وأبو داود عن معاذ بلفظ: «الإسلام يزيد ولا ينقص» رواته ثقات إلا أنه منقطع، كما فى "العزيزى" (١٢٠:٢) وليس يد الواجد كيد أحد الأبوين، فلا يقاس على الصبى المسبى مع أحد أبويه، فافهم.

حكم الإنفاق على اللقيط:

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": إن اللقيط إذا لم يوجد معه شىء لم يلزم الملتقط الإنفاق عليه فى قول عامة أهل العلم. وقال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن نفقة اللقيط غير واجبة على الملتقط كوجوب نفقة الولد، وذلك لأن أسباب وجوب النفقة من القرابة والزوجية والملك والولاء منتفية، والالتقاط إنما هو تخليص له من الهلاك وتبرع بحفظه، فلا يوجب ذلك النفقة كما لو فعله بغير اللقيط، وتجب نفقته فى بيت المال، لقول عمر رضى الله عنه فى حديث أبى جميلة: اذهب فهو حر، ولك ولاؤه وعليه نفقته.

وفى رواية: من بيت المال، ولأن بيت المال وارثه، وماله مصروف إليه، فتكون نفقته عليه كقرابته ومولاه، فإن تعذر الإنفاق عليه من بيت المال لكونه لا مال فيه أو كان فى مكان لا إمام فيه أو لم يعط شيئا فعلى من علم حاله من المسلمين الإنفاق عليه، لقول الله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾، ولأن فى ترك الإنفاق عليه هلاكه، وحفظه عن ذلك واجب كإنقاذه من الغرق، وهذا فرض كفاية إذا قام به قوم سقط عن الباقين فإن تركه الكل أثموا، ومن أنفق عليه متبرعا فلا شىء له سواء كان الملتقط أو غيره، وإن لم يتبرع بالإنفاق عليه فأنفق عليه الملتقط أو غيره محتسبا بالرجوع عليه إذا أيسر، وكان ذلك بأمر الحاكم لزم اللقيط ذلك إذا كانت النفقة قصدا بالمعروف، وبهذا

رواه ابن سعد بسند فيه الواقدى. (دراية ص:٢٧٤) قلت: وهو مختلف فيه وقد وثق.

قال الثورى والشافعى وأصحاب الرأى، وإن أنفق بغير أمر الحاكم محتسبا بالرجوع عليه فقال أحمد: تؤدى النفقة من بيت المال. وقال شريح والنخعى: يرجع عليه بالنفقة إذا أشهد عليه، وقال عمر بن العزيز: يحلف ما أنفق احتسابا فإن حلف استسعى، وقال الشعبى ومالك والثورى والأوزاعى وأبو حنيفة ومحمد بن الحسن والشافعى وابن المنذر: هو متبرع به اهـ (٦: ٣٨٠).

قلت: وقد مر دليل ما ذهبنا إليه، فتذكر.

لا يكون الحكم بإسلام اللقيط يقينًا بل ظاهرا:

فائدة: وفى الموضع الذى حكمنا بإسلامه إنما يثبت ذلك ظاهرا لا يقينًا لأنه يحتمل أن يكون ولد كافر، فلو أقام كافر بينة أنه ولده ولد على فراشه حكمنا له به، وإذا بلغ اللقيط حدا يصح فيه إسلامه وردته فوصف الإسلام فهو مسلم سواء كان ممن حكم بإسلامه أو كفره وإن وصف الكفر وهو ممن حكم بإسلامه فهو مرتد لا يقر على كفره، وبهذا قال أبو حنيفة، وذكر القاضى وجها أنه يقر على كفره، وهو منصوص الشافعى، لأن قوله أقوى من ظاهر الدار، وهذا وجه مظلم؛ لأن دليل الإسلام وجد عريا عن المعارض وثبت حكمه واستقر، فلم يجز إزالة حكمه بقوله، كما لو كان ابن مسلم، وقوله: لا دلالة فيه أصلا، لأنه لا يعرف فى الحال من كان أبوه؟ ولا ما كان دينه؟ وإنما يقول هذا من تلقاء نفسه، فعلى هذا إذا بلغ استتيب ثلاثا وإلا قتل اهـ من "المغنى" (٦:٣٨٦).

حكم ميراث اللقيط:

فائدة: ميراث اللقيط لبيت المال، وهو قول مالك والشافعى وأحمد وأكثر أهل العلم، وقال شريح وإسحاق: عليه الولاء لملتقطه، لما روى واثلة بن الأسقع مرفوعًا: «المرأة تحوز ثلاثة مواريث: عتيقها ولقيطها وولدها الذى لاعنت عليه» أخرجه أبو داود والترمذى، وقال: حديث حسن، وقال عمر لأبى جميلة فى لقيطه: هو حر ولك ولاءه وعلينا نفقته، ولنا: قول النبى ﷺ: «إنما الولاء لمن أعتق» متفق عليه. ولأنه لم يثبت عليه رق ولا على آباءه فلم يثبت عليه ولاء كالمعروف نسبه، وحديث واثلة لا يثبت، قال ابن المنذر: وخبر عمر يحتمل أنه عنى بقوله: "لك ولاؤه" أى لك ولايته والقيام به وحفظه، ولذلك ذكره عقيب قول عريفه: إنه رجل صالح، وهذا يقتضى تفويض الولاية إليه لكونه مأمونا عليه دون الميراث، إذا ثبت هذا فإن حكم اللقيط فى الميراث حكم من ثبت نسبه، وانقرض أهله يدفع إلى بيت المال إذا لم يكن له وارث اهـ من "المغنى" ملخصا (٦:٣٨٣). ودليله قوله ﷺ: «فالسلطان ولى من لا ولى له»، وقد تقدم فى كتاب النكاح.

وأما حديث واثلة ففيه عمر بن روبة التغلبي، قال البخارى: فيه نظر، وسئل عنه أبو حاتم الرازى، فقال: صالح الحديث، قيل: تقوم به الحجة؟ فقال: لا، ولكن صالح، وقال الخطابي: هذا الحديث غير ثابت عند أهل النقل، وقال البيهقى: لم يثبت البخارى ولا مسلم هذا الحديث لجهالة بعض رواته، كذا فى "النيل" (٥: ٣٢٠). وقال الحافظ فى "الفتح": قال البيهقى: ليس بثابت، وحسنه الترمذى وصححه الحاكم، وليس فيه سوى عمر بن روبة مختلف فيه، قال البخارى: فيه نظر، ووثقه جماعة اهـ (١٢: ٢٦).

قلت: وهو على تقدير صحته مؤول بأن المراد باللقيط الحميل أى ولد الزنا، فإن سياق الحديث مشعر باختصاص المرأة بتلك المواريث، ولا تختص بميراث لقيطها إلا إذا حمل على ما ذكرنا، فإن قيل: إنها تختص بميراث العتيق، قلنا: تختص به حيث لا ترث معتق الغير، بخلاف الرجل فإنه يرث عتيقه وعتيق أبيه وابنه مثلا، ويحتمل أن يقال فى وجه تخصيص المرأة بالذكر: إنها تأخذ من هذه الثلاثة كل المال بخلاف عامة المواريث، كذا فى "الإرشاد الرضى"، وفيه: أنه لا يستقيم فى ولد لاعنت عليه، ومات عن أم وابن، فللأم السدس، وللابن ما بقى، هذا هو مذهب الحنفية، كما سيأتى فى باب الفرائض، فافهم.

وفى حاشية الترمذى عن "المجمع": الحديث غير ثابت عند أهل النقل، وأخذها ميراث عتيقها متفق عليه، وأما ميراث اللقيط، فمحمول على أنها أولى الناس بأن يصرف إليها تركته، لا على طريق التوارث، انتهى (٢: ٣٣). وحاصله: أنها تحوز ميراث عتيقها بالعصوبة وميراث لقيطها بالتبرع، وميراث من لاعنت عنه بالفريضة، والله تعالى أعلم.

قلت: وإذ عرفت معنى قول عمر: ولك ولاؤه، ففيه دليل لما قاله علماؤنا: إن للملتقط الإنفاق عليه من ماله بغير إذن الحاكم، لأنه ولى له كوصى اليتيم، وقال الشافعى: ليس له أن ينفق بغير إذن الحاكم فى موضع يجد حاكما، وإن أنفق ضمن بمنزلة ما لو كان لأبى الصغير ودائع عند إنسان فأنفق عليه منه، وذلك لأنه لا ولاية له على ماله، وإنما له حق الحضانة، ولنا ما ذكرناه، ولا نسلم أنه لا ولاية له على ماله، فقد بينا أن له أخذه وحفظه وهو أولى الناس به، والفرق بين اللقيط وبين ما قاسوه عليه أن الملتقط ينفق عليه من ماله بخلاف المستودع؛ فإنه ينفق على ولد المودع لا من ماله بل من مال أبيه، والله تعالى أعلم.

فائدة: قال الموفق فى "المغنى" (٦: ٣٩١): إذا ادعى أحد نسب اللقيط، فلا تخلو من

....

قسمين: أحدهما: أن يدعيه واحد ينفرد بدعواه، فإن كان المدعى رجلا مسلما حرا لحق نسبه به بغير خلاف بين أهل العلم إذا أمكن أن يكون منه، لأن الإقرار محض نفع للطفل لاتصال نسبه، ولا مضرة على غيره فيه فقبل، كما لو أقر له بمال، فإن كان المقر به ملتقطه أقر فى يده، وإن كان غيره فله أن ينزعه من الملتقط، لأنه قد ثبت أنه أبوه فيكون أحق بولده، كما لو قامت به بينة، وإن كان المدعى له عبدا لحق به أيضًا، واللقيط حر لأن لمائه حرمة فلحق به نسبه كالحر، وهذا قول الشافعى وغيره، غير أنه لا يثبت له حضانة لأنه مشغول به بخدمة سيده، ولا تجب عليه نفقته لأنه لا مال له، ولا على سيده لأن الطفل محكوم بحريته، فتكون نفقته فى بيت المال، وإن كان المدعى ذميا لحق به لأنه أقوى من العبد فى ثبوت الفراش (واللقيط مسلم)، وقال أبو ثور: لا يلحق به لأنه محكوم بإسلامه، ولنا أنه أقر بنسب مجهول النسب، وليس فى إقراره إضرار بغيره فيثبت إقراره كالمسلم، وإنما يلحق به فى النسب لا فى الدين، ولا حق له فى حضانته، (بل ينزع من يده إذا قارب أن يعقل الأديان، كما قلنا فى الحضانة إذا كانت أمه المطلقة كافرة (فتح القدير).

قلت: والقسم الثانى: أن يدعى نسبه اثنان، أحدهما الملتقط، فإن كان دعواهما معًا فالملتقط أولى، لأنهما استويا فى الدعوى، ولأحدهما يد فكان صاحب اليد أولى، لما رواه أبو داود والضياء عن أم جندب بنت نميلة عن أمها سويدة بنت جابر عن أمها عقيلة بنت أسمر عن أبيها أسمر بن نصر بن الطائى مرفوعًا: من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له، كذا فى العزيزى (٣: ٣٣٩).

وأحاديث الضياء صحاح عند السيوطى، كما ذكره فى مقدمة "كنز العمال"، وأما إذا ادعياه على التعاقب فالسابق من الملتقط والخارج أولى للحديث المذكور، قال المحقق فى "الفتح": "وإن ادعياه معا فالملتقط أولى، ولو كان ذميا والخارج مسلما لاستوائهما فى الدعوى ولأحدهما يد فكان صاحب اليد أولى، ويحكم بإسلام الولد، ثم ثبوت النسب بمجرد دعوى الخارج استحسان، والقياس أن لا يثبت إلا ببينة، لأنه يتضمن إبطال حق ثابت بمجرد دعواه، وهو حق الحفظ الثابت للملتقط، وحق الولاء الثابت لعامة المسلمين، وجه الاستحسان أنه إقرار للصبى بما ينفعه لأنه يتشرف بالنسب، ويتأذى بانقطاعه إذ يعير به، ويحصل له من يقوم بتربيته ومؤنته راغبا فى ذلك غير ممتن به، ويد الملتقط ما اعتبرت إلا لحصول مصلحته هذه لا لذاتها، ولا لاستحقاق ملك، وهذا مع زيادة حاصل بهذه الدعوة، فيقدم عليه.

ولو ادعاه اثنان خارجان معًا ووصف أحدهما علامة فى جسده فطابق فهو أولى به من

الآخر، إلا أن يقيم الآخر البينة فيقدم على ذى العلامة، أو كان مسلما وذو العلامة ذمى فيقدم المسلم، ولو أقاما البينة وأحدهما ذمى كان ابنا للمسلم، لأن للعلامة أصل فى الشريعة، قال الله تعالى: ﴿تعرفهم بسيماهم﴾ وقال: ﴿إن كان قميصه قد من قبل﴾ الآية، وإنما شأن العلامة ترجيح أحد سببى الاستحقاق على الآخر لا إثبات الاستحقاق بها، فلا يرد دعوى اللقطة بالوصف لأن سبب الاستحقاق هناك ليس مجرد الدعوى بل البينة، فلو قضى له لكان إثبات الاستحقاق ابتداء بالعلامة وذلك لا يجوز، ولو لم يصف أحدهما علامة كان ابنهما لاستوائهما فى سبب الاستحقاق وهو الدعوى، وكذا لو أقاما وهما مسلمان، ولو كان دعوة أحدهما سابقة على الأخرى كان ابنه، ولو وصف الثانى علامة لثبوته فى وقت لا منازع له فيه، وإنما قدم ذو العلامة للترجيح بها بعد ثبوت سببى الاستحقاق بينهما، وكلما لم يترجح دعوى واحد من المدعيين يكون ابن لهما، وعند الشافعى (وأحمد) يرجع إلى القافة على ما قدمنا فى باب الاستيلاء، كذا فى "فتح القدير" (٥:٣٤٤ و ٣٤٥).

تضعيف ما عزاه ابن المنذر إلى الحنفية فى هذا الباب:

قلت: وبهذا التفصيل ظهر ضعف ما ذكره ابن المنذر، كما فى "المغنى": إذا كان عبد امرأته أمة فى أيديهما صبى، فادعى رجل من العرب امرأته عربية أنه ابنه من امرأته فأقام العبد بينة بدعواه أنه ابنه فهو ابنه فى قول أبى ثور وغيره، وقال أصحاب الرأى: يقضى به للعربى للعتق الذى يدخل فيه اهـ (٦:٣٩٥).

فنسبة هذا القول إلى الحنفية بهذه الصورة باطلة قطعا، فإن ذا اليد عندهم أولى من الخارج إذا لم يكن لواحد منهما بينة، وكذا السابق فى الدعوى مقدم على المتأخر، وإنما يقدم المسلم على الكافر، والحر على العبد إذا لم يكن دعوى أحدهما مرجحة على الآخر باليد أو بالسبق أو بالبينة بأن ادعيا معًا وكلاهما خارجان، أو أقاما البينة وليست إحداهما أكثر إثباتا، قال فى "العناية شرح الهداية": إذا ادعى اللقيط الحر والعبد وهما خارجان أو المسلم والذمى وهما خارجان دعوى مجردة فالحر أولى من العبد والمسلم أولى من الذمى، وكذلك إذا أقاما البينة وليست إحداهما أكثر إثباتا، وأما إذا كان النزاع بين الملتقط والخارج فالترجيح باليد لقوتها، فإن الملتقط إذا كان ذميا فهو أولى من المسلم الخارج اهـ. وقال المحقق فى "الفتح": والحر فى دعوته للّقيط أولى من العبد، يعنى إذا ادعياه، وهما خارجان اهـ (٥:٣٤٦). فلو كان العبد صاحب اليد كان أولى من الحر، فافهم.

والعجب من "الموفق" أنه كيف يطعن الحنفية بأن قولهم هذا غير صحيح؛ لأن العرب وغيرهم فى أحكام الله ولحوق النسب بهم سواء، وقد ذكر قبل ذلك بورقتين أنه ليس للعبد التقاط الطفل المنبوذ إذا وجد من يلتقط سواه، لأن منافعه لسيده فلا يذهبها فى غير نفعه إلا بإذنه، ولأنه لا يثبت علي اللقيط إلا الولاية، ولا ولاية للعبد، فإن التقطه لم يقر فى يديه إلا أن يأذن له السيد اهـ (٣٨٧:٦). فإذا كان العبد ممنوعًا من التقاط اللقيط فكيف يكون ادعاءه نسب اللقيط أرجح من ادعاء الحر نسبه، وهما خارجان ليس واحد منهما سابقا، ولا صاحب اليد، ولا لأحد منهما بينة تشهد له؟ فافهم.

حكم ما لو ادعت اللقيط امرأة:

فائدة: قال المحقق فى "الفتح": ولو ادعته امرأة لا يقبل إلا ببينة، لأن فيه تحميل النسب على الغير وهو الزوج، وإن ادعته امرأتان وأقامتا البينة، فهو ابنهما عند أبى حنيفة فى رواية أبى حفص، وعندهما لا يكون ابن واحدة منهما، وهو رواية أبى سليمان عنه اهـ (٣٤٥:٥).

وذكر الموفق فى "المغنى" عن أحمد فى دعوة المرأة ثلاثة وجوه: الأولى: أن دعوتها تقبل، ويلحقها نسبه لأنها أحد الأبوين فيثبت النسب بدعوتها كالأب. الثانية: إن كان لها زوج لم يثبت النسب بدعوتها بغير إقراره ورضاه وإن لم يكن لها زوج قبلت دعواها. الثالثة: إن كان لها إخوة، أو نسب معروف لا تصدق إلا ببينة، وإن لم يكن لها دافع لم يحل بينها وبينه. قال الموفق: ويحتمل أن لا يثبت النسب بدعوتها بحال، وهذا قول الثورى والشافعى وأبى ثور وأصحاب الرأى، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن النسب لا يثبت بدعوة المرأة لأنها يمكنها إقامة البينة على الولادة فلا يقبل قولها بمجرده، ثم نصر الموفق الرواية الأولى، واحتج بما فى قصة داود وسليمان عليهما السلام حين تحاكم إليهما امرأتان كان لهما ابنان فذهب الذئب بأحدهما فادعت كل واحدة منهما أن الباقى ابنها وأن الذى أخذ الذئب ابن الأخرى، فحكم به داود للكبرى، وحكم به سليمان للصغرى بمجرد الدعوى منهما اهـ (٣٩٣:٦). والحديث أخرجه الشيخان والنسائى، كما فى "جمع الفوائد" (١٧٥:٢).

الرد على الموفق حيث احتج على صحة ادعاء المرأة اللقيط
بقصة قضاء داود وسليمان عليهما السلام

ولا حجة له فيه لكونه واردا على خلاف ما ذهب إليه فى دعوة المرأتين، فقد نص على أنهما

إن كانتا جميعاً ممن تسمع دعوتهما فهما فى إثباته بالبينة، أو كونه يرى القافة مع عدمها كالرجلين اهـ (٦:٤٠٤).

وقد اعترف بأن داود وحكم به للكبرى، وحكم به سليمان للصغرى بمجرد الدعوى منهما من غير بينة ولا رجوع إلى القافة، فإن احتج به على ثبوت النسب بدعوة المرأة احتججنا به على بطلان القيافة، وعدم جواز الحكم بها، لا يقال: لعلهما حكما بالنص، فلم يكن لهما حاجة إلى القافة، لأنا نقول: لو كان داود حكم بالنص لما ساغ لسليمان أن يحكم بخلافه، وعدم حكم سليمان بالنص ظاهر من احتياله على إظهار الحق بالتهديد، حيث قال: ائتونى بالسكين أشقه بينهما، فالصحيح أن كلاهما حكم بالاجتهاد، فإن قيل: فكيف حكم داود للكبرى من غير دليل؟ قلنا: يحتمل أن الولد الباقى كان فى يد الكبرى، وعجزت الأخرى عن إقامة البينة.

قال القرطبى: وهذا تأويل حسن جار على القواعد الشرعية، وليس فى السياق ما يأباه، ولا يمنعه، فإن قيل: فكيف ساغ لسليمان نقض حكمه؟ فالجواب أنه لم يعمد إلى نقض الحكم، وإنما احتال بحيلة لطيفة أظهرت ما فى نفس الأمر، وذلك أنهما لما أخبرتا سليمان بالقصة فدعا بالسكين ليشقه بينهما ولم يعزم على ذلك فى الباطن وإنما أراد استكشاف الأمر فحصل مقصوده لذلك لجزع الصغرى الدال على عظيم الشفقة وعدم جزع الكبرى وقولها: نعم، اقطعوه، كما فى رواية عند النسائى من طريق مسكين بن بكير عن شعيب (فتح البارى ١٢:٤٧).

ولم يلتفت إلى إقرارها بقولها: "هو ابن الكبرى" لأنه علم أنها آثرت حياته، فظهر له من قرينة شفقة الصغرى وعدمها فى الكبرى، مع ما انضاف إلى ذلك من القرينة الدالة على صدقها ما هجم به على الحكم بصغرى، ويحتمل (بل هذا هو الظاهر) أن تكون الكبرى فى تلك الحالة اعترفت بالحق حين قال لها سليمان: لو كان ابنك لم ترض أن يقطع، زاده النسائى من طريق بشير ابن نهيك عن أبى هريرة (فتح البارى ص ٤٨).

قال النووى: إن سليمان فعل ذلك تحيلا على إظهار الحق، فكان كما لو اعترف المحكوم بعد الحكم أن الحق لخصمه، وفيه استعمال الحيل فى الأحكام لاستخراج الحقوق، ولا يتأتى ذلك إلا بمزيد الفطنة وممارسة الأحوال، كذا فى "فتح البارى" ملخصاً (٦:٣٣٥).

قلت: ولا يخفى أن كل واحدة من المرأتين كانت ذات ولد عند أهل بلدها معروفة بذلك، وكان ولد كل منهما معروف النسب قبل هذه الدعوة، وقبل التحاكم إلى السلطان، وإنما كان

النزاع في تعيين الباقى بعد أخذ الذئب واحدًا من ولديهما، فالحديث ليس من باب دعوة المرأة اللقيط فى شيء، لأنه لم يكن الولد لقيطا، ولا المرأة مدعية نسبها، وإنما كانت كل واحدة منهما تدعى أن الباقى ولدها والهالك ولد الأخرى، فلا حجة فيه لمن يجيز استلحاق المرأة بالزوج، فافهم.

قال الحافظ فى "الفتح": قال ابن بطال: أجمعوا عل يأن الأم لا تسلتحق بالزوج ما ينكره (إذا لم يكن ولد على فراشه)، فإن أقامت البينة قبلت حيث تكون فى عصمته، فلو لم تكن ذات زوج، وقالت لمن لا يعرف له أب: هذا ابنى، ولم ينازعها فيه أحد فإنه يعمل بقولها وترثه ويرثها ويرثه إخوته لأمه، ونازعه ابن التين، فحكى عن ابن القاسم: لا يقبل قولها إذا ادعت اللقيط اهـ (٤٧:١٢)، أى إلا إذا أقامت البينة، كما تقدم.

إذا استوت دعوتا المرأتين من كل وجه كان الولد بينهما:

قلت: وفى قول سليمان: اقطعوه نصفين لهذه نصف ولهذه نصف، دليل على أنه إذا استوت دعوة المرأتين من كل وجه بأن أقامت كل واحدة منهما البينة على أن اللقيط ولدها كان الولد بينهما، كما قاله أبو حنيفة فى رواية أبى حفص عنه، فإنه إنما قال: ائتونى بالسكين واقطعوه نصفين لاكتشاف الأمر، ولم ينكشف الأمر بهذه الحيلة جعله بينهما، هذا هو الظاهر المتبادر من كلامه، وقال الموفق فى "المغنى": وإن ألحقته القافة بأمين لم يلحق بهما وبطل قول القافة، لأنا نعمل خطأه بيقين، وقال أصحاب الرأى: يلحق بهما بمجرد الدعوى، ولنا أن كونه منهما محال يقينًا، فلم يجز الحكم به، وفارق الرجلين، فإن كونه منهما ممكن، فإنه يجوز اجتماع النطفتين لرجلين فى رحم امرأة، فيمكن أن يخلق منهما ولد، كما يخلق من نطفة الرجل والمرأة اهـ (٦:٤٠٥).

قلنا: قد تقرر فى الأصول إذا تعارضت الدعوتان أو البينتان ولم يترجح إحداهما على الأخرى تساقطتا وصارتا كالعدم، وحكم الحاكم بالمدعى بينهما لاستوائهما، وعدم جواز الترجيح بلا مرجح، بدليل ما رواه الخمسة إلا الترمذى عن أبى موسى: أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ فى دابة ليس لواحد منهما بينة فجعله بينهما نصفين، ورواه أبو داود عنه بلفظ: أن رجلين ادعيا بعيرا فبعث كل منهما بشاهدين، فقسمه النبى ﷺ بينهما نصفين، كذا في "نيل الأوطار" (٥٦٧:٨). هذا هو الأصل فى تعارض الدعوتين أو البينتين، وبه حكم سليمان عليه السلام فى الولد الذى تنازعت فيه المرأتان، فهو الحق الذى لإيحاد عنه، وما ذكره "الموفق" من التعليل لا يسمع بمعرض النص، والعجب منه يحتج بقصة سليمان على قبول دعوة المرأة نسب اللقيط، ولا يحتج

به فى جعل الولد بين المرأتين إذا استوت دعوتاهما، فافهم، ولا تعجل فى الإنكار على الحنفية، فإنهم أشد الناس اتباعًا للآثار ولله الحمد.

الرد على ابن حزم فى طعنه على أبى حنيفة فى الباب:

وظهر بما ذكرنا سخافة قول ابن حزم فى "المحلى"، حيث قال: والعجب أنهم قالوا: لم يحكم أبو حنيفة بأن الولد يكون ابن امرأتين محققا أن كل واحدة منهما ولدته، ولكن أوجب لكل واحدة منهما حق الأمومة، فقلنا: وهذا جور وظلم وباطل بلا شك أن يوجب بغير أم حكم أم بلا نص قرآن ولا سنة، ولا قول أحد من خلق الله تعالى قبله إلخ (١٠:١٥٢).

قلنا: فما تقول فى رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ فى دابة ليس لواحد منهما بينة، أو بعث كل منهما بشاهدين هل كانا صادقين جميعًا؟ كلا بل كان أحدهما كاذبا بيقين، ولكن النبى ﷺ جعلها بينهما نصفين، فهل تقول هذا جور وظلم أن يوجب بغير المالك حكم المالك؟ فما هو جوابك فهو جوابنا، ولا يخفى أنه ﷺ إنما جعلها بينهما لعدم علمه بالصادق من الكاذب، وعدم معرفته بالمالك عينا، فكذلك جعل أبو حنيفة الولد بين المرأتين لعدم العلم بالصادقة من الكاذبة وعدم المعرفة بالأم عينا، وأيضًا فما تقول فى سليمان عليه الصلاة والسلام حين قال: اقطعوه نصفين لهذه نصف ولهذه نصف. ولم يقل كقولك: اقرعوا بينهما، أو ادعوا له القافة فهل لأحد بعد ذلك أن يرمى أبا حنيفة بأنه أتى بقول لم يقله أحد قبله، ولا يساعده نص قرآن ولا سنة؟ وأى نص أقوى من هذا الحديث الذى مما أخرجه الشيخان والنسائى مرفوعًا، وأيده النصوص الواردة فى تعارض البينتين والدعوتين؟ وأيضًا فما تقول فى رجلين أو رجال تزوجوا بجهالة امرأة ووطئوها فى طهر واحد، أو ابتاع رجلان أو رجال أمة فوطئوها كلهم فى طهر واحد، ولم يعرف أيهما الأول فظهر بها حمل فأتت بولد فتداعوه جميعا؟

فإن قلت: يقرع بينهم فأيهم خرجت قرعة ألحق به الولد وقضى عليه لخصومه بحصتهم من الدية، كما فى "المحلى" (١٠:١٤٨). قيل: هذا جور وظلم أن يغرم الأب دية ابنه لغير الآباء، فإن قلت: قد روى ذلك عن على، قلنا: فقد روى التشريك عن سليمان عليه السلام وأقره النبى ﷺ.

وأما قول الموفق: وفارق الرجلين فإن كونه منهما ممكن، ويجوز اجتماع النطفتين لرجلين

فى رحم امرأة إلخ. فباطل لا يساعده نص ولا برهان، غير ما رواه من قول القافة، وأخلق به أن يكون غلطا وباطلا، والثابت عن رسول الله ﷺ يكذب جواز كون ولد من منى رجلين، وهو ما رواه مسلم بسنده عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يومًا، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح» الحديث، فصح يقينًا أن ابتداء العدد من حين وقوع النطفة، وبلا شك أن الدقيقة التى تقع فيها النطفة هى غير الدقيقة الى يقع فيها منى الواطئ الثانى، فلو جاز أن يجمع الماءان فيصير منها ولد واحد لكان العدد مكذوبا فيه، لأنه إن عد من حين وقوع النطفة الأولى، فهو للأول وحده، فلو استضاف إليه الثانى لابتداء العدد من حين حلول المنى الثانى فكان يكون فى بعض الأربعين يوما نقص وزيادة بلا شك، والقافة أولى بالكذب، وأهله من النبى الصادق المصدوق ﷺ، فليس تشريك الرجلين فى الولد لجواز كونه منهما، بل لتعارض الدعوتين واستواءهما من كل وجه، وعدم جواز الترجيح بلا مرجح، فكذلك المرأتان، وقد تقدم اختلاف الرواية فى ذلك عن أبى حنيفة، فقد روى أبو سليمان عنه كقولهما: إنه لا يكون ابن واحدة منهما، ولو ادعاه رجلان لا يلحق بأكثر من اثنين عند أبى يوسف، وهو رواية عن أحمد، وعند محمد لا يلحق بأكثر من ثلاثة، وقال الشافعى: لا يلحق بأكثر من واحد، كذا فى "المغنى" (٦: ٤٠١ و ٤٠٢).

وأما ما ذكره ابن حزم فى "المحلى"، قال أبو حنيفة: هو ابنهم كلهم ولو كانوا ألفًا إلخ (٦: ١٥٠). فلم نجد له أصلا فى كتب القوم، وإن صح عنه ذلك، فلا لوم عليه لما عرفت أنه قد ذهب فى ذلك إلى الآثار الواردة فى تعارض الدعويين والبينتين، وهى بالإجماع تعم الاثنين والثلاثة والمائة والألف، فلو ادعى ألف دابة بعينها ولا بينه، أو أقام كل واحد منهم بينة حكم الحاكم باشتراكهم كلهم فيها، فكذلك ههنا، وليس معنى ذلك كونهم كلهم آباء لهذا الولد حقيقة، بل فيه بيان أن دعوى كل واحد منهم مساوية لدعوى الآخرين، ولا مرجح فجعلنا المدعى بينهم لعدم جواز الترجيح بلا مرجح شرعًا وعقلا، والمرء يؤخذ بإقراره، فيرث الولد من كل واحد منهم ميراث الابن كاملا، ولا يرثون منه إلا ميراث أب واحد فقط لاستحالة أن يكون الرجل ابنا لأكثر من واحد، والله تعالى أعلم.

كتاب اللقطة

باب التقاط اللقطة أفضل بشرط الإشهاد عليها ويجب إذا خاف الضياع

٤٣٩٨– أخبرنا عبد الوهاب الثقفى ثنا خالد الحذاء عن أبى العلاء يزيد بن عبد الله بن الشخير عن مطرف بن عبد الله عن عياض بن حمار عن رسول الله ﷺ قال: «من أصاب لقطة فليشهد ذا عدل ثم لا يكتم، وليعرفها سنة، فإن جاء صاحبها وإلا فهو مال الله يؤتيه من يشاء» رواه إسحاق بن راهويه فى مسنده (زيلعى ٢:١٦٢). قلت: رجاله رجال الصحيح إلا عياض بن حمار فهو من رجال مسلم صحابى سكن البصرة (تقريب ١٦٥). والحديث أخرجه أبو داود من طريق الحذاء بسنده بلفظ: فليشهد ذا عدل أو ذوى عدل ولا يكتم ولا يغيب فإن وجد صاحبها فليردها عليه الحديث. قال المنذرى: وأخرجه "النسائى" و "ابن ماجة" (عون المعبود ٢:٦٦).

كتاب اللقطة

باب التقاط اللقطة أفضل بشرط الإشهاد عليها ويجب إذا خاف الضياع

قوله: حدثنا عبد الوهاب الثقفى إلخ قال المحقق فى "الفتح": ثم اختلف فى صفة رفعها، فنقل عن المتقشفة: إنه لا يحل، لأنه مال الغير فلا يضع يده عليه بغير إذنه، وعن بعض التابعين وبه قال أحمد: يحل، والترك أفضل، وعامة الفقهاء على أنه مندوب إليه، وقيده الطحاوى وغيره بما إذا كان يأمن على نفسه، فإن كان لا يأمن يتركها، ولأنه يجوز أن تصل يد خائن إليها، فإن غلب على ظنه ذلك إن لم يأخذها ففى "الخلاصة": يفترض الرفع، ولو رفعها ثم بدأ له أن يضعها مكانه ففى ظاهر الرواية: لا ضمان عليه اهـ (٥:٣٤٩). وقال الحافظ فى "الفتح": أشار البخارى إلى الرد على من كره اللقطة، ومن حجتهم حديث الجارود مرفوعًا: ضالة المسلم حرق النار أخرجه النسائى بإسناد صحيح، وحمل الجمهور ذلك على من لا يعرفها، وحجتهم حديث زيد بن خالد عند مسلم: من آوى الضالة[1] فهو ضال ما ملم يعرفها، ومن ثم كان الأرجح من مذاهب العلماء أن ذلك يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، فمتى رجح أخذها وجب أو استحب، ومتى رجح تركها حرم أو كره، وإلا فهو جائز اهـ (٥:٦٧).

---

(١) ويحتمل أن يكون المراد ضالة الإبل، ولم تكن تحتاج إلى الالتقاط فى زمانه ﷺ.

٤٣٩٩- عن: زيد بن خالد الجهنى قال: جاء رجل فسأل النبى ﷺ عن اللقطة، فذكر الحديث وفيه قال: فضالة الغنم؟ قال: هى لك أو لأخيك أو للذئب الحديث، أخرجه الأئمة الستة فى كتبهم (زيلعى ٢:١٦٣)، وفى لفظ البخارى: "خذها فإنما هى لك أو لأخيك أو للذئب" (فتح البارى ٥:٦١).

٤٤٠٠- حدثنا على بن شيبة ثنا يزيد بن هارون أنا سفيان الثورى عن سلمة بن كهيل عن سويد بن غفلة أنه قال: خرجت حاجا فأصبت سوطا فقال لى زيد بن صوحان: دعها. فقلت: لا أدعها للسباع لأخذنها فلأستنفعن بها. فلقيت أبى بن كعب فذكرت ذلك له فقال لى: قد أحسنت فى ذلك الحديث. رواه الطحاوى (٢:٢٧٦) ورجاله رجال الصحيح غير شيخه، وهو ثقة.

قلت: وفى الأثر دليل على أن من أخذ اللقطة فليشهد عليها، وإن لم يشهد وقال الآخذ: أخذته للمالك، وكذبه المالك يضمن عند أبى حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: لا يضمن، وبه قال الشافعى ومالك وأحمد، قالوا: إن أخذ مال الغير إنما يكون سببا للضمان إذا لم يكن بإذن الشرع، فأما بإذنه فلا، والجواب أن إذن الشرع مقيد بالإشهاد عند الإمكان، نعم إذا لم يمكنه عند الرفع أو خاف إن أشهد أخذها منه ظالم فتركه لا يضمن بالإجماع، والقول قوله مع يمينه كذا فى "فتح القدير" (٥:٣٥٠). وفى "الهداية": ويكفيه فى الإشهاد أن يقول: من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه على، كانت اللقطة واحدة أو أكثر لأنه اسم جنس اهـ، ولا يجب أن يعين ذهبا أو فضة خصوصًا فى هذا الزمان (فتح القدير) وفى السبل: أفاد هذا الحديث زيادة وجوب الإشهاد بعدلين على التقاطها، وقد ذهب إلى ذلك أبو حنيفة، وهو أحد قولى الشافعى، وذهب مالك وأحد قولى الشافعى إلى أنه لا يجب الإشهاد لعدم ذكره فى الأحاديث الصحيحة، فيحمل على الندب، وقال الأولون: هذه الزيادة بعد صحتها يجب العمل بها فيجب الإشهاد، ولا ينافى ذلك عدم ذكره فى الأحاديث، والحق وجوب الإشهاد (عون المعبود ٢:٦٦).

قوله: عن زيد بن خالد إلخ قلت: فى قوله ﷺ: خذها فإنما هى لك أو لأخيك أو للذئب، دلالة على فضيلة رفع ما يتطرق إليه احتمال الضياع، وبه قال الجمهور كما مر، وإذا غلب على ظنه يجب لما فيه من إضاعة المال المنهى عنها، والله تعالى أعلم.

قوله: حدثنا على بن شيبة إلخ دلالة قول أبى لقد أحسنت فى ذلك على معنى الباب ظاهرة، ويستوى فى ذلك القليل والكثير، فإن أبى بن كعب احتج لذلك بما وقع له بحضرة النبى ﷺ من

باب اللقطة وديعة عند الملتقط يغرمها لمالكها إن تصرف فيها

٤٤٠١– عن زيد بن خالد الجهني أن رجلا سأل رسول الله ﷺ عن اللقطة، قال: عرفها سنة، ثم أعرف عفاصها ووكائها، ثم استنفق بها، فإن جاء ربها فأدها إليه. الحديث رواه البخاري. (١: ٣٢٩) زاد في "فتح الباري": (٥: ٦٧) ولتكن وديعة عندك، وهو كذلك فيما أخرجه مسلم عن القعنبي والإسماعيلي من طريق يحيى بن حسان، كلاهما عن سليمان بن بلال عن يحيى (عن يزيد مولى المنبعث عن زيد بن خالد) فقال فيه: فإن لم تعرف فاستنفقها، ولتكن وديعة عندك، وكذلك جزم برفعها خالد بن مخلد عن سليمان بن ربيعة عند مسلم، والفهمي عن سليمان عن يحيى وربيعة جميعا عند الطحاوي. وقد أشار البخاري إلى ترجيح رفعها اهـ، (فتح الباري ٥: ٦١)، ولفظ الطحاوي: "فإن لم تعرف فاستنفع بها، ولتكن وديعة عندك، فإن جاء لها طالب يوما من الدهر فأدها إليه" اهـ وسنده صحيح.

٤٤٠٢– أبو حنيفة عن أبي إسحاق السبيعي عن عاصم بن ضمرة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال في في اللقطة: يعرفها صاحبها الذي أخذها سنة، إن

أنه وجد صرة فيها مائة دينار الحديث.

باب اللقطة وديعة عند الملتقط يغرمها لمالكها إن تصرف فيها

قوله: عن زيد بن خالد إلخ دلالته على معنى الباب ظاهرة، وقد شك يحيى بن سعيد في رفع قوله: ولتكن وديعة عندك مرة كما ذكره البخاري، وجزم به أخرى، والراجح الرفع كما ذكرناه في المتن.

قوله: عن أبي حنيفة إلخ قلت: ولفظ محمد في الآثار أخبرنا أبو حنيفة قال: أخبرنا أبو إسحاق عن رجل عن علي قال في اللقطة: يعرفها حولان فإن جاء صاحبها وإلا تصدق بها أو باعها، وتصدق بثمنها غير أن صاحبها بالخيار إن شاء ضمنه وإن شاء تركه اهـ (١٢٦). وهذا كما ترى فيه رجل لم يسم، ولكن وصله ابن خسرو، وسمى الرجل عاصما، والحكم للواصل والرافع كما عرف في الأصول، فالظاهر أن أبا حنيفة سمى الرجل مرة، ولم يسمه أخرى والله تعالى أعلم. وقال البيهقي: وقد روى عن علي من قوله ما يوافق قول العرقيين، ثم أسنده من حديث عاصم بن

جاء لها طالب وإلا تصدق بها، ثم إن جاء لها طالب بعد ذلك كان صاحبها بالخيار إن شاء ضمنه مثلها وكان الأجر للذى تصدق بها، وإن شاء أمضى الصدقة وكان له الأجر. أخرجه ابن خسرو فى مسنده للإمام، وأخرجه الإمام محمد بن الحسن فى الآثار، فرواه عن أبى حنيفة، وقال: وبه نأخذ وهو قول أبى حنيفة، وأخرجه الحسن بن زياد فى مسنده عن أبى حنيفة. (جامع مسانيد الإمام ٢:٧٦) قلت: سند حسن صحيح، وأخرجه البيهقى فى (السنن ٦:١٨٨) من طريق شعبة عن أبى إسحاق عن عاصم بن ضمرة نحوه.

ضمرة عن على كذا فى "الجوهر النقى" (٢:٤٤) وفيه أيضًا: وقد روى من وجه آخر قد ذكرنا اهـ. قلت: وسنذكره فيما بعد إن شاء الله تعالى، فثبت أن الأثر معروف من حديث عاصم ابن ضمرة عن على، وأما قول البيهقى: عاصم بن ضمرة غير قوى اهـ ففيه أن عاصمًا لم يضعفه غير الجوزجانى، وتعصبه على أصحاب على معروف، وتبعه ابن عدى وابن حبان، وقد وثقه على ابن المدينى والعجلى وابن سعد، وفضله الثورى وأحمد وابن معين على الحارث وقدموه، وقال ابن عمار: عاصم أثبت من الحارث وقال النسائى: لا بأس به وقال البزار: صالح وهؤلاء أقعد الناس بهذا الشأن، ومن أراد البسط فليراجع "التهذيب" (٥:٤٥). وأما قوله: وسنة رسول الله ﷺ الثابتة أولى بالاتباع اهـ. فقد ذكرنا فى المتن من سنته ﷺ قوله: فإن جاء ربها فأدها إليه، وقوله: فلتكن وديعة عندك رواه البخارى ومسلم، ودلالته على معنى الباب ظاهرة حيث جعل المالك بالخيار بعد ما استنفقها أو تصدق بها الملتقط، إن شاء ضمنه مثلها وإن شاء تركه وكان له الأجر، فثبت أن اللقطة لا تكون ملكا للملتقط بعد انقضاء مدة التعريف بل تبقى على ملك صاحبها.

قال الحافظ فى "الفتح" (٥:٦١): واختلف العلماء فيما إذا تصرف فى اللقطة بعد تعريفها سنة ثم جاء صاحبها، هل يضمنها له أم لا؟ فالجمهور على وجوب الرد إن كانت العين موجودة أو البدل إن كانت استهلكت، وخالف ذلك الكرابيسى صاحب الشافعى، ووافقه صاحباه البخارى وداود[1] بن على إمام الظاهرية، لكن وافق داود الجمهور إذا كانت العين قائمة، واحتجوا بما فى حديث زيد بن خالد الجهنى: عرفها سنة فإن جاء صاحبها وإلا فشأنك بها، وقال مالك فى لقطة الشاة: إنه يملكها بالأخذ، ولا يلزمه غرامة ولو جاء صاحبها، واحتج به بالتسوية بين الذئب والملتقط، والذئب لا غرامة عليه، فكذلك الملتقط.

---

(١) داؤد بن على إمام الظاهرية، هو صاحب الكرابيسى.

٤٤٠٣- عن على أنه وجد دينارا فسأل رسول الله ﷺ، فقال: هو رزق، فأكل منه هو وعلى وفاطمة، ثم جاء صاحب الدينار ينشد الدينار، فقال النبى ﷺ: يا على! أد الدينار، رواه أبو داود من حديث عبيد الله بن مقسم عن رجل عن أبى سعيد نحوه، ورواه الشافعى عن الدراوردى عن شريك بن أبى نمر عن عطاء بن يسار عنه، وزاد: أنه أمره أن يعرفه فلم يعرف، ورواه أبو داود أيضاً من طريق بلال بن يحيى العبسى عن على بمعناه، وإسناده حسن، وقال المنذرى: فى سماعه من على نظر، قلت: قد روى عن حذيفة ومات قبل على اهـ. (التلخيص الحبير ٢: ٢٦١).

وأجيب بأن اللام فى قوله: إنما هى لك، أو لأخيك أو للذئب ليست للتمليك؛ لأن الذئب لا يملك، وإنما يملكها الملتقط على شرط ضمانها. وقد أجمعوا على أنه لو جاء صاحبها قبل أن يأكلها الملتقط لأخذها، فدل على أنها باقية على ملك صاحبها، ولا فرق بين قوله فى الشاة: هى لك، أو لأخيك أو للذئب، وبين قوله فى اللقطة: شأنك بها أو خذها، بل هو أشبه بالتملك، لأنه لم يشرك معه ذئبا ولا غيره، ومع ذلك فقالوا (أى المالكية كالجمهور) فى النفقة: يغرمها إذا تصرف فيها، ثم جاء صاحبها، كذا فى "فتح البارى" (٥: ٦٠).

وفيه أيضاً: ومن حجة الجمهور قوله فى الرواية الماضية: لوتكن وديعة عندك، وقوله أيضاً عند مسلم فى رواية بشر بن سعيد عن زيد بن خالد: "فأعرف عفاصها ووكائها ثم كلها، فإن جاء صاحبها فأدها إليه". فإن ظاهر قوله: فإن جاء صاحبها إلى آخره بعد قوله: كلها، يقتضى وجوب ردها بعد آكلها، فيحمل على رد البدل، وأصرح من ذلك رواية أبى داود من هذا الوجه بلفظ: فإن جاء باغيها فأدها إليه، وإلا فأعرف عفاصها ووكاءها ثم كلها، فإن جاء باغيها فأدها إليه فأمر بأداءها قبل الإذن فى أكلها وبعده، وهى أقوى حجة للجمهور، وروى أبو داود أيضاً من طريق عبد الله بن يزيد مولى المنبعث عن أبيه عن زيد بن خالد فى هذا الحديث: فإن جاء صاحبها دفعتها إليه، وإلا عرفت وكاءها وعفاصها، ثم اقبضها فى مالك، فإن جاء صاحبها فادفعها إليه اهـ (٥: ٦٢). وقال الأثرم: قال أحمد: أذهب إلى حديث الضحاك بن عثمان، جوده، ولم يروه أحد مثل ما رواه: إن جاء صاحبها بعد سنة وقد أنفقها ردها إليه، كذا فى "المغنى" (٦: ٣٤٠).

قوله: "عن على إلخ" دلالة قوله ﷺ: «يا على أدّ الدينار» بعد ما استنفقه على بقاء اللقطة على ملك صاحبها ظاهرة، سواء كانت العين قائمة أو مستهلكة فافهم.

باب إن كانت اللقطة أقل من عشرة دراهم عرفها أياما بحسب ما يرى وإن كانت عشرة فصا عدا عرفها حولا

٤٤٠٤- عن: سويد بن غفلة قال: لقيت أبي بن كعب رضي الله عنه فقال: أصبت صرة فيها مائة دينار فأتيت النبي ﷺ فقال: عرفها حولا فعرفتها، فلم أجد من يعرفها ثم أتيته، فقال: عرفها حولا فعرفتها فلم أجد ثم أتيته ثلاثا، فقال: احفظ وعاءها وعددها ووكاءها، فإن جاء صاحبها وإلا فاستمتع بها، فاستمتعت فلقيته بعد بمكة، فقال: لا أدرى ثلاثة أحوال أو حولا واحدا. رواه البخارى، واللفظ له، وأخرجه مسلم والترمذى والنسائى من طريق الثورى، وأحمد وأبو داود من طريق حماد، كلهم عن سلمة ابن كهيل عن سويد. (فتح البارى ٥:٥٦).

باب إن كانت اللقطة أقل من عشرة دراهم عرفها أياما بحسب ما يرى، وإن كانت عشرة فصا عدا عرفها حولا

قوله: عن سويد بن غفلة إلخ القائل: فلقيته بمكة بعد شعبة، والقائل: لا أدرى، هو شيخه سلمة بن كهيل، وقد بينه مسلم من رواية بهر بن أسد عن شعبة، وأغرب ابن بطال، فقال: الذى شك فيه هو أبى بن كعب، والقائل هو سويد بن غفلة انتهى. قال المنذرى: لم يقل أحد من أئمة الفتوى إن اللقطة تعرف ثلاثة أعوام إلا شيء جاء عن عمر، انتهى. وقد حكاه الماوردى عن شواذ من الفقهاء، وجزم ابن حزم وابن الجوزى بأن هذه الزيادة غلط، قال: والذى يظهر أن سلمة أخطأ فيها، ثم تثبت واستذكر واستمر على عام واحد، ولا يؤخذ إلا بما لا يشك فيه رواية، وحكى صاحب "الهداية" من الحنفية رواية عندهم أن الأمر فى التعريف مفوض لرأى الملتقط، فعليه أن يعرفها إلى أن يغلب على ظنه أن صاحبها لا يطلبها بعد ذلك، والله أعلم اهـ ملخصا من "فتح البارى" (٥:٥٧)، وهذا الذى ذكره صاحب "الهداية" اختاره شمس الأئمة.

واستدل عليه بحديث الثلاث سنين فى المائة دينار، فإنه يعرف به أن ليس السنة بتقدير لازم اهـ وظاهر الرواية وهو ماذكره محمد فى الأصل تقديره بالحول من غير فصل بين قليل وكثير، وهو قول مالك والشافعى وأحمد، وكذا روى عن عمر وعلى وابن عباس لقوله ﷺ: من التقط شيئًا فليعرفه سنة. رواه البزار عن أبى هريرة (وفى سنده يوسف بن خالد السمتى ضعيف. وقد مر نحوه عن عياض بن حمار بسند صحيح بلفظ: من أصاب لقطة فليشهد ذا عدل أو ذوى عدل، ولا يكتم ولا يغيب وليعرفها سنة، وفى الصحيحين عن زيد بن خالد الجهنى: سأل رجل

٤٤٠٥- عن: يعلى بن مرة عن النبى ﷺ قال: من التقط لقطة يسيرة ثوبا أو شبهه وفى لفظ: درهما أو حبلا أو شبه ذلك، فليعرفه ثلاثة أيام، ومن التقط أكثر من ذلك، وفى لفظ: فإن كان فوق ذلك فليعرفه ستة أيام، فإن جاء صاحبها وإلا فليتصدق بها، فإن جاء صاحبها فليخيره رواه أحمد والطبرانى فى "الكبير"، وفيه عمر بن عبد الله بن يعلى، وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٤: ١٦٩)، وفى "النيل" (٥: ٢٢١): وقد صرح جماعة بضعفه، ولكنه قد أخرج له ابن خزيمة متابعة، وروى عنه جماعات، قال ابن رسلان: ينبغى أن يكون هذا الحديث معمولا به لأن رجال إسناده ثقات اهـ.

٤٤٠٦- عن: جابر قال: رخص لنا رسول الله ﷺ فى العصا والسوط والحبل وأشباهه، يلتقطه الرجل ينتفع به. رواه أحمد وأبو داود، وفى إسناده المغيرة بن زياد، قال المنذرى: تكلم فيه غير واحد، وفى "التقريب": صدوق له أوهام، وفى "الخلاصة": وثقه وكيع وابن معين وابن عدى وغيرهم (النيل ٥: ٢٢٠) ومعنى قوله: رخص لنا أى لم يأمرنا بالمبالغة فى التعريف، فهو راجع إلى حديث يعلى بن مرة.

رسول الله ﷺ عن اللقطة فقال: عرفها سنة الحديث، والذى ذكرناه فى ترجمة الباب رواية عن أبى حنيفة، ووجهه: أن التقدير بالحول ورد فى لقطة كانت مائة دينار تساوى ألف درهم، والعشرة فما فوقها فى معنى الألف شرعا فى تعلق القطع لسرقة، وتعلق استحلال الفرج به، وليست فى معناها فى حق تعلق الزكاة، فأوجبنا التعريف بالحول احتياطاً (ولم نوجب للتعريف ثلاثة أحوال، لما عرفت من الكلام فى ثبوته لتردد راويه) وما دون العشرة ليس فى معنى الألف شرعا بوجه ما، ففوضنا التعريف فيها إلى رأى المبتلى به اهـ ملخصا من "فتح القدير" (٥: ٣٥١).

فإن قيل: قد ورد الأمر بالتعريف سنة فى غير ما حديث مطلقا عن المائة دينار، كما قدمنا من حديث عياض بن حمار وزيد بن خالد الجهنى، قلنا: يحمل كل ذلك على الكثير بدليل حديث يعلى بن مرة وجابر، وقد ذكرناهما فى المتن، فإنهما يدلان على الفرق بين الكثير والقليل، قال ابن رسلان: ينبغى أن يكون هذا الحديث -أى حديث يعلى- معمولا به، لأن رجال إسناده ثقات، وليس فيه معارضة للأحاديث الصحيحة الآمرة بتعريف سنة، لأن التعريف سنة هو الأصل المحكوم به عزيمة، وتعريف الثلاث رخصة تيسيرا للملتقط، لأن الملتقط اليسير يشق عليه التعريف سنة مشقة عظيمة، بحيث يؤدى إلى أن أحدا لا يلتقط اليسير، والحرج مدفوع بالنص، والرخصة لا تعارض العزيمة بل لا تكون إلا مع بقاء حكم الأصل، كما هو مقرر فى الأصول اهـ

٤٤٠٧- وحكى ابن المنذر عن عمر رضى الله عنه أربعة أقوال: يعرفها ثلاثة أحوال، عاما واحدا، ثلاثة أشهر، ثلاثة أيام، وزاد ابن حزم عن عمر قولا خامسا وهو أربعة أشهر، ويحمل ذلك على عظم اللقطة وحقارتها (فتح البارى ٥:٥٧)، وهو حسن أو صحيح على قاعدته فى الآثار المزيدة فى "الفتح" كما مر غير مرة.

من "النيل" ملخصا (٥:٢٢١).

فإن قيل: قد روى عبد الرزاق فى مصنفه أخبرنا ابن جريج عن أبى بكر بن عبد الله أن شريك بن عبد الله بن أبى نمر أخبره عن عطاء بن يسار عن أبى سعيد الخدرى: أن على بن أبى طالب وجد دينارا فى السوق، فأتى النبى ﷺ فقال: عرفه ثلاثة أيام فلم يجد من يعرفه، فرجع إلى النبى ﷺ فأخبره، فقال: شأنك به، الحديث (زيلعى ٢:١٦٤)، وفيه أنه جعل أجل الدينار، وشبهه ثلاثة أيام، وهذا خلاف ما ذهبتم إليه من كون الدينار فى حكم مائة دينار سواء، قلنا: هذه الزيادة لا تصح، لأنهما من طريق أبى بكر بن أبى سبرة، وهو ضعيف جدا قاله الحافظ فى "التلخيص الحبير" (٢:٢٦١). وإن سلمنا فنقول: إن عليا لم ينفقه بعد ثلاثة أيام بل رهنه عند الجزار بدرهم، أخرجه أبو داود عن سهل بن سعد: أن عليا دخل على فاطمة وحسن وحسين يبكيان، الحديث (زيلعى ٢:١٦٤) وفيه موسى بن يعقوب الزمعى مختلف فيه، وليس فى ذلك استهلاك العين، كالأب والوصى يرهنان مال الصغير بدين عليهما، ولا يدل ذلك على أن لهما استهلاك العين، كذا فى "الجوهر النقى" (٢:٤٤).

قلت: وموسى بن يعقوب الزمعى من رجال الأربعة، والبخارى فى "الأدب" روى عنه ابن مهدى، وهو لا يروى إلا عن ثقة وثقه ابن معين وأبو داود وابن عدى وابن القطان وابن حبان، وتكلم فيه أحمد وابن المدينى، كما فى "التهذيب" (١٠:٣٧٨) قال محمد بن الحسن الإمام فى "موطأه": من التقط لقطة تساوى عشرة دراهم فصاعدا عرفها حولا، فإن عرفت وإلا تصدق بها، فإن كان محتاجًا أكلها، فإن جاء صاحبها خيره بين الأجر وبين أن يغرمها له، وإن كان قيمتها أقل من عشرة دراهم عرفها على قدر ما يرى أياما ثم صنع بها، كما صنع بالأولى اهـ (ص٣٦٣). وهذا هو الذى اختاره القدورى وهو مختارنا، وإن كان المتون على قول السرخى، كما فى "رد المحتار" (٣:٤٩٤). وظاهر الرواية تقديره بالحول من غير فصل، وقد عرفت ما فيه، ولعلك قد عرفت بما ذكرناه وجه ترجيح ما ذكر محمد فى "الموطأ" والله تعالى أعلم.

قوله: وحكى ابن المنذر إلخ دلالته على ما اختاره السرخى من التفويض إلى رأى المبتلى به ظاهرة، وعليه أكثر المتون كما تقدم، وأما عندنا فالتقدير بثلاثة أحوال محمول على الورع دون

باب إذا انقضت مدة التعريف ينتفع بها الملتقط إن كان فقيرا ويتصدق بها إن كان غنيا إلا أن يأذن له الإمام فى الانتفاع بها وكان المالك بالخيار بين الأجر والغرامة

٤٤٠٨- قد تقدم حديث عياض بن حمار، وفيه: وليعرفها سنة، فإن جاء صاحبها وإلا فهو مال الله يؤتيه من يشاء. رواه أبو داود والنسائى وابن ماجة وإسحاق ابن راهويه، وسنده صحيح.

٤٤٠٩- وتقدم أيضا حديث عاصم بن ضمرة عن على بن أبى طالب رضى الله عنه وفيه: يعرفها حولا، فإن جاء صاحبها وإلا تصدق بها غير أن صاحبها بالخيار إن شاء ضمنه وإن شاء تركه، رواه محمد فى الآثار وابن خسرو فى مسند أبى حنيفة والبيهقى فى سننه، وسنده حسن صحيح.

الوجوب، وبعام واحد على ما كان قدر عشرة دراهم فما فوقها، والأشهر والأيام على ما دونها.

باب إذا انقضت مدة التعريف ينتفع بها الملتقط إن كان فقيرا ويتصدق بها إن كان غنيا إلا أن يأذن له الإمام فى الانتفاع بها وكان المالك بالخيار بين الأجر والغرامة

قوله: و قد تقدم حديث عياض بن حمار إلخ قلت: وفى قوله ﷺ: «وإلا فهى مال الله» دليل على أن الغنى لا ينتفع به، وإنما يستحقه من يستحق مال الله، وهم الفقراء، فلا دليل فيه للظاهرية فى أنها تصير ملكا للملتقط ولا يضمنها كما فى "عون المعبود" (٢:٦٦)، بل غاية ما فيه أن الفقراء يستحون الانتفاع بها ما لم يعرف صاحبها، فإن عرف يغرمها الملتقط له بدليل ما مر من قوله ﷺ: «ولتكن وديعة عندك»، والأمانات مردودة إلى أهلها بعينها، أو يبدلها إذا تصرف المودع فيها، وروى ابن أبى شيبة الأمر بالتصدق عن سعيد بن المسيب والشعبى، وروى أيضًا عن الحسن قال: إذا كان محتاجا إليها فليأكلها، وروى عبد الرزاق الأمر بالتصدق عن طاوس وعكرمة أيضًا، وفى "الإشراف" لابن المنذر. وممن قال: يعرفها حولا، ثم يتصدق بها (أو يأكلها إذا كان محتاجا) ويخبر صاحبها إذا جاء بين الأجر والغرم له مالك والحسن بن صالح والثورى وأصحاب الرأى، وقال الترمذى: هو قول الثورى وابن المبارك وأهل الكوفة اهـ من "الجواهر النقى" (٦:١٨٩).

قال فى "الهداية": وإن كان الملتقط غنيا لم يجز له أن ينتفع بها، وقال الشافعى: يجوز لقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث أبى رضى الله عنه: فإن جاء صاحبها فادفعها إليه،

٤٤١٠- ثنا وكيع ثنا سفيان عن إبراهيم بن عبد الأعلى عن سويد هو ابن غفلة قال: "كان عمر بن الخطاب يأمر أن تعرف اللقطة سنة، فإن جاء صاحبها وإلا تصدق بها، فإن جاء صاحبها خير. رواه ابن أبى شيبة، وهذا سند جليل متفق عليه إلا إبراهيم فإن مسلما انفرد به، ورواه عبد الرزاق عن الثورى بسنده ومعناه (الجوهر النقى ٢: ٤٣).

٤٤١١- ثنا وكيع ثنا الأسود بن شيبان عن أبى نوفل بن أبى عقرب عن أبيه قال: التقطت بدرة، فأتيت بها عمر بن الخطاب، فقلت: أغنها عنى قال: وافنى بها الموسم، فوافيته بها الموسم، فقال: عرفها حولا فعرفتها، فلم أجد من يعرفها فأتيته، فقلت: أغنها عنى فقال: ألا أخبرك بخير سبلها؟ تصدق بها، فإن جاء صاحبها، فاختار المال غرمت له، وكان الأجر لك، وإن اختار الأجر كان الأجر له، ولك ما نويت. رواه ابن أبى شيبة، وهذا أيضا سند صحيح، والأسود وأبو نوفل، أخرج لهما مسلم وأبوه صحابى. (الجوهر النقى ٢: ٤٣).

٤٤١٢- عن معمر عن أبى إسحاق عن أبى السفر: أن رجلا أتى عليا فقال: إنى وجدت مائة درهم أو قريبا منها فعرفتها تعريفا ضعيفا، وأنا أحب أن لا تعرف فتجهزت بها، وقد أيسرت اليوم قال: عرفها فإن عرفها صاحبها، فادفعها إليه، وإلا فتصدق بها، فإن جاء صاحبها فأحب أن يكون له الأجر فله ذلك، وإلا غرمتها وكان لك الأجر، رواه عبد الرزاق (الجوهر النقى ٢: ٤٤)، ورجاله ثقات، وأبو السفر سعيد بن يحمد ثقة من رجال الجماعة، روى عنه الأعمش وأبو إسحاق، كما فى "التقريب" (ص: ٧٣) و"التهذيب" (٤: ٩٦)، وكتاب الكنى للدولابى (١: ٢٠١ و٢٠٢).

وإلا فانتفع بها. وكان من المياسير، ولأنه إنما يباح للفقير حملا له على رفعها صيانة لها، والغنى يشاركه فيه، ولنا أنه مال الغير فلا يباح الانتفاع به إلا برضاه لإطلاق النصوص، والإباحة للفقير لما رويناه (من قوله ﷺ فى حديث أبى هريرة: «فإن جاء صاحبه فليؤده إليه، وإن لم يأت فليتصدق به، فإن جاء فليخيره بين الأجر وبين الذى له» رواه البزار والدارقطنى، وفيه يوسف بن خالد السمتى)، أو بالاجماع، فيبقى ما ورائه على الأصل، والغنى محمول على الأخذ لاحتمال افتقاره فى مدة التعريف، والفقير قد يتوانى لاحتمال استغنائه فيها، وانتفاع أبى رضى الله عنه كان بإذن الإمام وهو جائز بإذنه اهـ.

٤٤١٣- ثنا أبو بكر بن عياش عن عبد العزيز بن رفيع - ثنى أبى قال: وجدت عشرة دنانير، فأتيت ابن عباس فسألته عنها فقال: عرفها على الحجر سنة، فإن لم تعرف فتصدق بها، فإن جاء صاحبها فخيره الأجر والغرم رواه ابن شيبة، وهذا السند على شرط البخارى خلا رفيعا، وهو ثقة ذكره ابن حبان، (الجوهر النقى ٢:٤٤) وأخرج دعلج في مسند ابن عباس له بسند صحيح عنه قال: انظر هذه الضوال، فشد يدك بها عاما، فإن جاء ربها فادفعها إليه وإلا فجاهد بها وتصدق، فإن جاء فخيره بين الأجر والمال (فتح البارى ٩:٣٧٩).

٤٤١٤- ثنا زيد بن حباب عن عبد الرحمن بن شريح حدثنى أبو قبيل عن عبد الله بن عمرو أن رجلا قال: التقطت دينارا فقال: لا يأوى الضالة إلا ضال، فأهوى به رجل ليرمى به فقال: ما أصنع به؟ فقال: تعرفه فإن جاء صاحبه فرده إليه وإلا فتصدق به. رواه ابن أبى شيبة، وهذا السند على شرط مسلم خلا أبا قبيل، وهو ثقة وثقه ابن معين وابن حنبل وأبو زرعة، وذكره ابن حبان فى "الثقات" (الجوهر النقى ٢:٤٥).

٤٤١٥- ثنا أبو الأحوص عن أبى إسحاق عن العالية قالت: كنت جالسة عند عائشة رضى الله عنها (أم المؤمنين) فأتتها امرأة فقالت: وجدت شاة فكيف تأمرينى أن أصنع؟ فقالت: عرفى واحتلبى واعلفى؛ ثم عادت فقالت عائشة: تأمرينى أن آمرك أن تذبحها أو تبيعها؟ فليس لك ذلك. رواه ابن أبى شيبة، وأخرجه عبد الرزاق عن معمر والثورى عن أبى إسحاق بمعناه، وهذا سند صحيح على شرط الجماعة خلا العالية، وهى ثقة ذكرها ابن حبان فى "الثقات" (الجوهر النقى ٢:٤٤).

قال المحقق: وليس للملتقط أن يتملكها بطريق القرض إلا بإذن الإمام، وإن كان فقيرا، فله أن يصرفها إلى نفسه صدقةً لا قرضا، كما لو كان الفقير غير الملتقط، ولهذا جاز دفعها إلى فقير غير الملتقط، وإن كان أبا الملتقط، أو ابنه أو زوجته اهـ (٥:٣٥٩).

قلت: وإذا صرفها الفقير إلى نفسه صدقة لم يسقط به خيار المالك بين الأجر والغرامة لقول محمد فى "الموطأ": فإن كان محتاجًا أكلها، فإن جاء صاحبها خيره بين الأجر وبين أن يغرمها له (ص٣٦٤). قال المحقق فى "الفتح": قالوا -أى الخصوم-: لو كانت اللقطة لا تحل للملتقط إلا بطريق الصدقة فيمتنع إذا كان غنيا لما أكلها على رضى الله عنه، وهو لا تحل له الصدقة،

٤٤١٦- ثنا وكيع عن طلحة بن يحيى عن عبد الله بن فروخ مولى أم سلمة قال: سأل رجل أم سلمة زوج النبى ﷺ فقال: الرجل يجد سوطا؟ فقالت: لا بأس به، تصل به المسلم يده قال: والحذاء؟ قالت: والحذاء. قال: والوعاء؟ قالت: لا أحل ما حرم الله، والوعاء تكون فيه النفقة. رواه ابن أبى شيبة، وهذا السند على شرط مسلم خلا ابن فروخ، وقد ذكره ابن حبان فى الثقات. (الجوهر النقى ٢: ٤٥).

٤٤١٧- أخبرنا مالك أخبرنا نافع أن رجلا وجد لقطة، فجاء إلى ابن عمر، فقال: إنى وجدت لقطة فما تأمرنى فيها؟ قال ابن عمر: عرفها قال: قد فعلت قال: زد، قال: قد فعلت، قال: لا آمرك أن تأكلها، لو شئت لم تأخذها. أخرجه محمد فى "الموطأ"، وسنده صحيح جليل. (ص: ٣٦٥).

٤٤١٨- حدثنا فهد بن سليمان ثنا محمد بن سعيد بن الإصبهانى أنا شريك عن عامر بن شقيق عن أبى وائل أنه قال: اشترى عبد الله خادما بسبع مائة درهم، فطلب صاحبها فلم يجده، فعرفها حولا فلم يجد صاحبها، فجمع المساكين وجعل يعطيهم، ويقول: اللهم عن[1] صاحبها فإن أبى ذلك فمنى ذلك وعلى الثمن، ثم قال: هكذا يفعل بالضوال، أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢: ٢٧٧)، وهذا سند حسن، وعامر بن شقيق وثقه النسائى وابن حبان، وصحح الترمذى حديثه فى التخليل، وحسنه البخارى، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم وغيرهم (التهذيب ٥: ٦٩).

ورواه الطبرانى فى "الكبير" بلفظ: اشترى عبد الله بن مسعود جارية من رجل بست مائة أو بسبعمائة درهم، فنشده سنة لا يجده، ثم خرج بها إلى الشدة، فتصدق بها من درهم ودرهمين عن ربها، فإن جاء خيره فإن اختار الأجر كان له، وإن اختار ماله كان له ماله، ثم قال ابن مسعود: هكذا فافعلوا باللقطة، وفيه عامر بن شقيق أيضا (مجمع الزوائد ٤: ١٦٨)، وعلقه البخارى فى "صحيحه"، ووصله سفيان بن عيينة فى جامعه، وأخرجه سعيد بن منصور عنه بسند له جيد (فتح البارى ٩: ٣٧٩).

وقد أمره ﷺ بأكلها، ثم أجاب بتضعيف الرواية، واضطر ربها (٥: ٣٦٠).

---

(١) وفيه دليل لما قاله أصحابنا أن من عليه ديون ومظالم جهل أربابها وأيس من عليه ذلك من معرفتهم فعليه التصدق بقدرها من ماله الخاص به أو المتحصل من المظالم وإن استغرقت جميع ماله، هذا مذهب أصحابنا لا نعلم بينهم خلافا كذا فى "الدر" مع الشامية (٣: ٤٩٨).

باب إن كانت اللقطة شيئًا لا يطلبها صاحبها جاز الانتفاع به من غير تعريف

٤٤١٩- عن أنس رضى الله عنه قال: «مر النبى ﷺ بتمرة فى الطريق، فقال: لولا أنى أخاف أن تكون من الصدقة لأكلتها»، رواه البخارى (فتح البارى ٥: ٦٣).

والحق ما أشار إليه صاحب "الهداية": أن انتفاعه كان بإذن الإمام وهو جائز بإذنه، وما أشرنا إليه سابقا أن عليا رضى الله عنه لم يكن أكله بل كان رهنه بدرهم عند الجزار، وهذا لا يدل على أنه كان له استهلاك العين، فافهم، وأيضًا فإن بنى هاشم إنما لا تحل لهم الزكاة والعشر وصدقة الفطر، وأما ما عدا ذلك من الصدقات النافلة فتحل لهم باتفاق أئمتنا رحمهم الله تعالى، واللقطة وإن كانت واجبة التصدق فليست من الصدقات الواجبة بل مصارفها مصارف الصدقة النافلة، حيث جاز أن يتصدق بها على فقير ذمى، كما فى "الرد المحتار" عن "شرح السير" (٣: ٤٩٥).

وإذا كان كذلك فيجوز التصدق بها على هاشمى، وكذا يجوز للملتقط إذا كان هاشميا أن ينتفع بها بعد انقضاء مدة التعريف، ودلالة بقية الآثار على وجوب التصدق باللقطة وتخيير المالك بين الأجر والغرامة ظاهرة، ومحمله إذا كان الملتقط غنيا، ويجوز له أن يدفعها إلى أبيه أو ابنه الفقيرين أو زوجته الفقيرة، وأما ما فى حديث زيد بن خالد: جاء رجل يسأل النبى ﷺ عن اللقطة، فقال: عرفها إلى أن قال: وإلا فشأنك بها.

وفى رواية: فهى لك، فيجوز أن يكون السائل فقيرا، وما فى حديث أبى بن كعب: فإن جاء صاحبها وإلا فاستمتع بها لا يدل على جواز استمتاع الغنى بها، كما قاله الشافعى لجواز أن يكون أبى فقيرا إذ ذاك بدليل ما فى الصحيحين عن أبى طلحة. قلت: يا رسول الله! إن أحب أموالى إلى بيرحاء فما ترى يا رسول الله؟ فقال: اجعلها فى فقراء قرابتك، فجعلها أبو طلحة فى أبى وحسان، وهذا صريح فى أنه كان فقيرا لكنه يحتمل أنه أيسر بعد ذلك، إلا أن قضايا الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال، قاله ابن الهمام فى "شرح الهداية" (٥: ٣٥٩).

باب إن كانت اللقطة شيئا لا يطلبها صاحبها جاز الانتفاع به من غير تعريف

قوله: عن أنس رضى الله عنه إلخ ظاهر فى جواز أكل ما يوجد من المحقرات ملقى فى الطرقات، لأنه ﷺ ذكر أنه لم يمتنع من أكلها إلا تورعا لخشية أن تكون من الصدقة التى حرمت عليه لا لكونها مرمية فى الطريق فقط، فلو لم يخش ذلك لأكلها، ولم يذكر تعريفا، فدل على أن مثل ذلك لا يحتاج إلى تعريف، وهل يملك بالأخذ، أو يبقى على ملك مالكه؟ وجهان، اختار

٤٤٢٠- عن ميمونة زوج النبى ﷺ أنها وجدت تمرة فأكلتها، وقالت: لا يحب الله الفساد رواه ابن أبى شيبة، وسكت عنه الحافظ فى "الفتح" (٥:٦٣).

٤٤٢١- وأخرج البيهقى عن أم الدرداء قالت: قال لى أبو الدرداء: لا تسألى أحدا شيئًا قلت: إن احتجت؟ قال: تتبعى الحصادين، فانظرى ما يسقط منهم فخذيه، فاخبطيه ثم اطحنيه ثم اعجنيه ثم كليه، ولا تسألى أحدا شيئًا، ولم يعله البيهقى، ولا ابن التركمانى بشىء، ورجاله ثقات.

باب إذا وجد الحطب فى الماء لا بأس بأخذه من غير تعريف

٤٤٢٢- عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه ذكر رجلا من بنى إسرائيل وساق الحديث، فخرج ينظر لعل مركبا قد جاء بماله، فإذا هو بالخشبة فأخذها لأهله حطبًا، فلما نشرها وجد المال والصحيفة، رواه البخارى (فتح البارى ٥:٦٢).

صاحب "الهداية" الثانى، لأن التمليك من المجهول لا يصح، فإذا وجدها فى يده له أخذها، لأن الإباحة لا تخرجه عن ملك مالكه، وإنما إلقاؤها إباحة لا تمليك، وذكر شيخ الإسلام: أنها لو كانت متفرقة فجمعها ليس للمالك أخذها، لأنها تصير ملكا للملتقط بالجمع، وعلى هذا التقاط السنابل، وبه كان يفتى الصدر الشهيد، كذا فى "فتح القدير" (٥:٣٥٢). وأما جواز الانتفاع به من غير تعريف فلا نعلم فيه خلافًا بين العلماء، صرح به المحقق فى "الفتح" أيضًا، والله تعالى أعلم.

قلت: وأثر أبى الدرداء الذى أخرجه البيهقى يؤيد ما ذكره شيخ الإسلام، وأفتى به الصدر الشهيد، وأخرج أيضًا عن الأوزاعى قال: ما أخطت يد الحاصد، أو جنت يد القاطف، فليس لصاحب الزرع عليه سبيل إنما هو للمارة وأبناء السبيل (٦:١٩٦). ومعناه: إذا جمع المارة متفرقة لم يكن للمالك أخذه منهم لأنه صار ملكا للملتقط بالجمع، فافهم، والله تعالى أعلم.

قوله: عن ميمونة إلخ فيه جواز الانتفاع بلقطة لو تركت فلم تؤخذ فتؤكل فسدت، قال فى "الهداية": وإن كانت اللقطة شيئًا لا يبقى عرفه، حتى إذا خاف أن يفسد تصدق به اهـ.

باب إذا وجد الحطب فى الماء لا بأس بأخذه من غير تعريف

قوله: عن أبى هريرة إلخ دلالته على معنى الباب من جهة أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يأت فى شرعنا ما يخالفه، ولا سيما إذا ساقه الشارع مساق الثناء على فاعله، فبهذا التقدير تم المراد من جواز أخذ الخشبة من البحر، قال المحقق فى الفتح: وفى الخلاصة: والتفاح والكمثرى،

باب يجوز الالتقاط فى البقر والبعير إذا خاف عليها السباع

٤٤٢٣- أخبرنا مالك أخبرنا ابن شهاب الزهرى أن ضوال الإبل كانت فى زمن عمر رضى الله عنه إبلا مرسلة تناتج لا يمسها أحد، حتى إذا كان زمن عثمان بن عفان أمر بمعرفتها وتعريفها ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطى ثمنها. أخرجه محمد فى "الموطأ" (ص:٣٦٣)، وسنده صحيح مع إرساله، وهو كذلك فى "موطأ يحيى بن يحيى" (ص:٣١٧)، ومراسيل مالك صحاح عند القوم، كما ذكرناه فى المقدمة.

٤٤٢٤- أخبرنا مالك أخبرنا يحيى بن سعيد أنه قال: سمعت سليمان بن يسار يحدث أن ثابت بن ضحاك الأنصارى حدثه أنه وجد بعيرا بالحرة فعرفه، ثم ذكر ذلك

والحطب فى الماء لا بأس بأخذه اهـ (٥:٣٥٢).

قلت إلا أنه يبقى على ملك صاحبه، وعند المالكية يزول مالك صاحبه عنه، وهذا كله فى قليل لا قيمة له، فإن كان له قدر وقيمة وجب تعريفه، واختلفوا فى مدة التعريف، كما تقدم، فإن كان مما يتسارع إليه الفساد جاز أكله ولا يضمن، والله تعالى أعلم.

باب يجوز الالتقاط فى البعير والبقر إذا خاف عليها الضياع

قوله: أخبرنا مالك الحديثين دلالتهما على التقاط البعير وتعريفها ظاهرة، وفى حديث زيد ابن خالد الجهنى أنه ﷺ سئل عن ضالة الإبل، فقال: مالك ولها معها سقاءها ترد الماء وتروى الشجر، فذرها حتى يجدها ربها. أخرجه الأئمة الستة وغيرهم، وظاهره أن ضالة الإبل لا ينبغى أخذها لعدم خوف ضياعها، وبه قال الشافعى ومالك وأحمد فى البقر والإبل والفرس أن الترك أفضل.

وقال أصحابنا وغيرهم: كان ذلك إذ ذاك لغلبة أهل الصلاح، وفى زماننا لا يأمن وصول يد خائنة، ففى أخذه إحياؤه فهو أولى، وقد بسط الكلام فيه ابن الهمام، ويؤيده ما قال به أصحابنا: ما ثبت فى زمانه عثمان بن عفان رضى الله عنه لانقلاب الزمان حيث أمر بتعريفها بعد التقاطها خوفا من الخيانة، ثم ببيعها، وإمساك ثمنها فى بيت المال لأربابها، كذا فى "التعليق الممجد" (ص٣٦٣).

قال محمد: كلا الوجهين حسن إن شاء الإمام تركها حتى يجيء أهلها، فإن خاف عليها الضيعة أو لم يجد من يرعاها فباعها ووقف ثمنها حتى يأتى أربابها، فلا بأس بذلك اهـ. قال المحقق فى الفتح: ومقتضاه: إن غلب على ظنه ذلك أى خوف الضياع أن يجب الالتقاط، وهذا أحق؛ فإنا نقطع بأن مقصود الشارع وصولها إلى ربها، وإن ذلك أى ترك الالتقاط طريق الوصول، فإذا تغير

لعمر بن الخطاب فأمره أن يعرفه، فقال ثابت لعمر: قد شغلني عنه ضيعتي فقال عمر: أرسله حيث وجدته. أخرجه محمد في "الموطأ" أيضًا (ص:٣٦٣)، وهو كذلك في "موطأ يحيى بن يحيى" (ص:٣١٧) إلا أنه زاد: ثلاث مرات.

باب لا يجب على الملتقط دفع اللقطة إلى من يصفها حتى يقيم البينة، ويجوز إذا شهد قلبه بصدق الواصف

٤٤٢٥- عن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه أن رجلا سأل النبي ﷺ عن اللقطة، قال: عرفها سنة ثم أعرف وكاءها وعفاصها، ثم استنفق بها، فإن جاء ربها فأدها إليه. الحديث، رواه الأئمة الستة في كتبهم (زيلعي ٢: ١٦٣)، واللفظ للبخاري.

الزمان وصار طريق التلف فحكمه عنده بلا شك خلافه، وهو الالتقاط للحفظ والرد، وأقصى ما فيه أن يكون عاما في الأوقات خص منها بعض الأوقات بضرورة العقل من الدين اهـ (٥: ٣٥٤).

قوله: أرسله حيث وجدته إلخ قال محمد: وإن ردها في الموضع الذي وجدها فيه برىء منها، ولم يكن عليه في ذلك ضمان اهـ من "الموطأ" (ص٣٦٤)، وقال البيهقي: وليس فيه ما يدل على سقوط الضمان عنه إذا أرسلها فهلكت اهـ (٦: ١٩١) قلت: هذا هو الظاهر منه أي الدلالة على البراءة وسقوط الضمان، لأنه لما قال له: إنه قد شغلني عن عملي أرشده عمر إلى طريق يبرأ بها ذمته عنه، وقال: اذهب فأرسله من حيث أخذته، ولولا براءة ذمته بذلك لم يكن لهذا القول معنى أصلا.

باب لا يجب على الملتقط دفع اللقطة إلى من يصفها حتى يقيم البينة، ويجوز إذا شهد قلبه بصدق الواصف

قوله: عن زيد بن خالد إلخ. فيه الأمر بالدفع إلى ربها، ولا يكون المدعي ربها بمجرد ادعاءه إياها، وصحة وصفه لها في القضايا بعمومها، فكذلك في باب الالتقاط أيضًا، فإن صحة الوصف ليست من أسباب إثبات الملك في شيء، وأما ما ورد في رواية حماد بن سلمة وسفيان الثوري وزيد بن أنيسة عند مسلم، وأخرجه مسلم والترمذي والنسائي من طريق الثوري، وأحمد وأبو داود من طريق حماد كلهم عن سلمة بن كهيل في حديث أبي بن كعب من زيادة: فإن جاء أحد يخبرك بعددها ووعاءها ووكاءها، فأعطها إياه. (لفظ مسلم) (فتح الباري ٥: ٥٦)، فمحمول على الإباحة، وقد أخذ بظاهرها مالك وأحمد.

وقال أبو حنيفة رحمه الله والشافعي رحمه الله: إن وقع في نفسه صدقه جاز أن يدفع إليه،

٤٤٢٦- عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودمائهم؛ لكن البينة على المدعى واليمين على من أنكر»، رواه البيهقى، والحديث فى الصحيحين بلفظ: لكن اليمين على الدعى عليه، وفى حديث الأشعث بن قيس فى الصحيحين: شاهداك أو يمينه. أخرجاه عن ابن أبى مليكة عن ابن عباس اهـ (زيلعى ٢:٢١٦)، وجعله المحقق فى "الفتح" (٥:٣٥٦) حديثا مشهورا.

ولا يجبر على ذلك إلا ببينة، وقال الخطابى: إن صحت هذه اللفظة لم يجز مخالفتها، وإلا فالاحتياط مع من لم ير الرد إلا بالبينة، قال الحافظ فى "الفتح": قد صحت هذه الزيادة، فتيعين المصير إليها اهـ (٥:٥٦).

قلت: قد صرنا إليها حيث أجنا له الدفع عند إصابة العلامة بناء على أن الأمر فيه للإباحة جمعا بينه وبين الحديث المشهور، وهو قوله ﷺ: البينة على المدعى واليمين على من أنكر، والمدعى هنا صاحب اللقطة وطالبها، فعليه البينة، لأن العام والخاص إذا تعارضا يقضى العام على الخاص أو يحمل كل على محمل، وهو أولى كما فى فتح القدير (٥:٣٥٦) على أن هذه الزيادة مما اختلف المحدثون فى ثبوتها فقال أبو داود: وهذه الزيادة التى زادها حماد بن سلمة فى حديث سلمة ابن كهيل ويحيى بن سعيد وعبيد الله بن عمر وربيعة. إن جاء صاحبها فعرف عفاصها ووكاءها، فادفعها إليه، ليست بمحفوظة اهـ، وقال الحافظ فى الفتح: وأما قول أبى داود: إن هذه الزيادة غير محفوظة فتمسك بها من حاول تضعيفها، فلم يصب بل هى صحيفة وليست بشاذة، ولم ينفرد بها حماد بن سلمة، بل وافقه سفيان الثورى وزيد بن أبى أنيسة اهـ من "عون المعبود" (٢:٦٥).

قال الحافظ فى "الفتح": وما اعتل به بعضهم من أنه إذا وصفها فأصاب فدفعها إليه، فجاء شخص آخر فوصفها فأصاب لا يقضى الطعن فى الزيادة فإنه يصير الحكم حينئذ كما لو دفعها إليه بالبينة فجاء آخر فأقام بينة أخرى أنها له اهـ (٥:٥٦). قلت: قياس مع الفارق فإن البينة حجة ملزمة فى نفسها، ولا كذلك الوصف، فقد أجمعوا على أنه إن وصفها إنسان فأقام آخر البينة أنها له فهى لصاحب البينة، لأنها أقوى من الوصف، فإن كان الواصف قد أخذها انتزعت منه، وردت إلى صاحب البينة لأننا تبينا أنها له، فإن كان قد هلكت فلصاحبها تضمين من شاء من الواصف، أو الدافع إليه، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى وأحمد، وهو قول مالك إلا ابن القاسم من المالكية فقال: لا يلزم الملتقط شىء، كذا فى "المغنى" (٦:٣٣٨). وهذا صريح فى كون البينة حجة ملزمة دون الوصف، فكيف يصح القول بتسويتهما؟ بل الصحيح ما قلنا من إباحة الدفع إلى الواصف إذا شهد قلب الملتقط بصدقه، ووجوبه إلى من أقام البينة أنها له، فافهم، والله تعالى أعلم.

باب لقطة الحل والحرم سواء

٤٤٢٧- حدثنا إبراهيم بن مرزوق أنا وهب بن جرير ثنا شعبة عن يزيد الرشك عن معاذة العدوية أن امرأة سألت عائشة فقالت: إنى أصبت ضالة فى الحرم، وإنى

باب لقطة الحل والحرم سواء

قوله: حدثنا إبراهيم بن مرزوق إلخ دلالته على جواز الانتفاع بلقطة الحرم بعد انقضاء مدة التعريف ظاهرة، قال الموفق فى "المغنى": وظاهر كلام أحمد والخرقى أن لقطة الحل والحرم سواء، وروى ذلك عن ابن عمر وابن عباس وعائشة وابن المسيب، وهو مذهب مالك وأبى حنيفة، وروى عن أحمد رواية أخرى: أنه لايجوز التقاطه لقطة الحرم للتملك وإنما يجوز لحفظها لصاحبها، فإن التقطها عرفها أبدا حتى يأتى صاحبها، وهو قول عبد الرحمن بن مهدى وأبى عبيد، وعن الشافعى كالمذهبين.

والحجة لهذا القول قول النبى ﷺ فى مكة: لا تحل ساقطتها إلا لمنشد متفق عليه، وقال أبو عبيد: المنشد المعرف، والناشد الطالب، فيكون معناه: لا تحل لقطة مكة إل لمن يعرفها؛ لأنها خصت بهذا من سائر البلدان، وروى يعقوب بن شيبة فى مسنده عن عبد الرحمن بن عثمان التيمى، أن النبى ﷺ نهى عن لقطة الحاج، قال ابن وهب: يعنى يتركها حتى يجدها صاحبها، رواه أبو داود أيضًا، ووجه الرواية الأولى عموم الأحاديث. وأنه أحد الحرمين فأشبه حرم المدينة، ولأنها أمانة فلم يختلف حكمها بالحل والحرم كالوديعة، وقول النبى ﷺ: إلا لمنشد، يحتمل أن يريد إلا لمن عرفها عاما، وتخصيصها بذلك لتأكدها لا لتخصيصها، كقوله ﷺ: ضالة المسلم حرق النار، وضالة الذمى مقيسة عليها اهـ (٦: ٣٣٢)، وفى "عون المعبود": وقد تعقب على هذا التفسير -أى تفسير ابن وهب- لحديث نهى عن لقطة الحاج، ابن الهمام من الأئمة الحنفية، فقال فى شرح "الهداية": ولا عمل على هذا فى هذا الزمان لفشوا السرقة بمكة من حوالى الكعبة فضلا عن المتروك انتهى، قال فى "الغاية": وما قاله ابن الهمام حسن جدا اهـ (٢: ٧٠).

قال المحقق فى "الفتح": ولنا إطلاق قوله ﷺ فى حديث زيد بن خالد الجهنى وغيره، وسئل عن اللقطة، فقال: أعرف عفاصها ووكائها ثم عرفها سنة. من غير فصل، فإما أن يقضى العام على الخاص، وإما أن يتعارضا فيحمل كل على محمل، وهو أولى ولكن لا تعارض لأن معناه: لا يحل الالتقاط (بالحرم) إلا لمن يعرف، ولا يحل لنفسه، وتخصيص مكة حينئذ لدفع وهم سقوط التعريف بها بسبب أن الظاهر أن ما وجد بها من لقطة للغرباء، وقد تفرقوا فلا يفيد التعريف،

عرفتها فلم أجد أحدًا يعرفها، فقالت لها عائشة:استنفعي بها. أخرجه الطحاوى (٢٧٧:٢)، ورجاله رجال الجماعة غير شيخ الطحاوى، فمن رجال النسائى ثقة،

فيسقط كما يسقط فيما يظهر إباحته، فبين أنه عليه السلام أنها كغيرها من البلاد فى وجوب التعريف اهـ (٣٥٦:٥).

قلت: ومذهبنا مأثور عن بعض الصحابة، ولم نعرف لهم مخالفا فى عصرهم، فكان كالمجمع عليه، قال الحافظ فى "الفتح": وقال أكثر المالكية وبعض الشافعية: هى كغيرها من البلاد، وإنما تختص مكة بالمبالغة فى التعريف، لأن الحاج يرجع إلى بلده، وقد لا يعود فاحتاج الملتقط بها إلى المبالغة فى التعريف اهـ (٦٤:٥).

فائدة فى حكم دابة سيبها أهلها فأخذها رجل فأحياها:

روى أبو داود فى سننه فى باب من أحيى حسيرا من طريق عبيد الله بن حميد بن عبد الرحمن الحميرى عن الشعبى، وفى لفظ له: أن عامر الشعبى حدثه أن رسول الله ﷺ قال: من وجد دابةً قد عجز عنها أهلها أن يعلفوها فسيبوها فأخذها فأحياها فهى له قال فى حديث أبان: قال عبيد الله: فقلت: عمن قال؟ قال: عن غير واحد من أصحاب النبى ﷺ، قال أبو داود: حديث حماد وهو أبين وأتم، وفى رواية له بلفظ: من ترك دابة بمهلك فأخذها فأحياها رجل فهى لمن أحياها، سكت عنه أبو داود، وقال المنذرى: فى الأول عبيد الله بن حميد، والثانى مرسل، وفيه عبيد الله بن حميد أيضًا، وقد سئل عنه يحيى بن معين فقال: لا أعرفه يعنى لا أعرف تحقيق أمره، حكاه ابن أبى حاتم، وذكره ابن حبان فى الثقات، كذا فى "العون" (٣١٠:٣)، والتهذيب (٩:٧). وفى "العون" أيضا، قال الخطابى: هذا الحديث مرسل، وذهب أكثر الفقهاء إلى أن ملكها لم يزل عن صاحبها بالعجز عنها، وسبيلها سبيل اللقطة فإذا جاء ربها وجب على آخذها رد ذلك عليه، وقال أحمد وإسحاق: هى لمن أحياها إذا تركها بمهلكة، واحتج إسحاق بحديث الشعبى هذا اهـ.

قلت: لعل الخطابى قلد البيهقى فى قوله: هذا الحديث مرسل فإنه قال: هذا حديث مختلف فى رفعه، وهو عن النبى ﷺ منقطع، وكل أحد أحق بماله حتى يجعله لغيره (١٩٨:٦) ورده عليه "صاحب الجوهر النقى" بما نصه: قد قدمنا فى باب فضل المحدث أن مثل هذا ليس بمنقطع، (لأن الشعبى قد رواه عن غير واحد من أصحاب النبى ﷺ كما هو مصرح فى آخر الحديث)، بل هو موصول، وإن الصحابة كلهم عدول اهـ فلا يقدح جهالتهم صحة الحديث.

قلت: وحجة الجمهور قوله تعالى: ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن

وقد مر توثيقه فى الكتاب غير مرة.

تراض منكم﴾، فإنه يدل على أن الملك لا يحصل إلا بتملك من المالك بسبب من أسباب الملك، وليس التسييب من أسباب الملك فى شيء، فإذا وجد سبب الملك وجد الملك بأن يقول المالك عند التسييب، من أخذها فهى له، وإن لم يقل ذلك، ولم يرد إباحتها لمن أخذها لم يزل ملك المالك عنها، وكان هو أولى بها ممن أحياها، وحكمها حكم اللقطة.

وأما الحديث فليس من أحكام التشريع، بل هو من باب السياسة متعلق بالأئمة، فللإمام إذا رأى الناس يسيبون دوابهم فى المهلك ويضيعونها، ولا يعلفونها أن يزجرهم عن ذلك بالإعلان بما فى هذا الحديث، فمن أحيا حسيراً سيبه أهله بمهلكة بعد إعلان الإمام بهذا الحكم فهو له، وإلا فالمالك أحق به، وأما أحمد وإسحاق فحملاه على التشريع دون السياسة، وهذا كما ترى من اختلاف الاجتهاد، ويؤيد ما قلنا ما أخرجه البيهقى من طريق سعيد بن منصور: ثنا خالد ثنا مطرف عن الشعبى فى رجل سيب دابته فأخذها رجل فأصلحها، قال: قال الشعبى: هذا قضى فيه إن كان سيبها فى كلأ وماء وأمن فصاحبها أحق بها، وإن كان سيبها فى مفازة ومخافة فالذى أخذها أحق بها اهـ (٦:١٩٨).

وفيه تصريح بأن التسييب بمجرده لا يدل على الإباحة، وليس هو من أسباب التمليك فى شيء وإلا لم يفرق بين من سيبها فى كلأ وماء وبين من سيبها فى مفازة ومخافة، وإنما جعل آخذها أحق بها فى الثانية زجرا، أو سياسة، أو لأن تركها فى مفازة ومخافة كان قرينة الإباحة إذ ذاك متعارفة بينهم، وقد تقرر فى الأصول أن المبنى على العرف يتبدل بتبدل العرف، وفى "الرد المحتار" عن لقطة "التاترخانية": ترك دابة لا قيمة لها من الهزال ولم يبحها وقت الترك فأخذها رجل وأصلحها فالقياس أن تكون للآخذ كقشور الرمان المطروحة، وفى الاستحسان تكون لصاحبها.

قال محمد: لأنا لو جوزنا ذلك فى الحيوان لجوزنا فى الجارية ترمى فى الأرض مريضة لا قيمة لها، فيأخذها رجل، وينفق عليها، فيطأها من غير شراء ولا هبة، ولا إرث ولا صدقة، أو يعتقها من غير أن يملكها، وهذا أمر قبيح اهـ ملخصا، ومقتضاه أن غير الحيوان كالقشور يكون طرحه إباحة بدون تصريح، وأنه يملكه الآخذ بخلاف الحيوان، فلا يملكه إلا بالتصريح بالإباحة (بشرط أن تكون لقوم معلومين)، كما هو مفهوم قوله: ولم يبحها اهـ (٢:٣٦٠). ولقائل أن يقول: إن تجويز ذلك فى الحيوان لا يستلزم تجويزه فى العبيد والإماء، لأن تسييب الحيوان غير نادر، بخلاف تسييب الإنسان فإنه نادر، ولا عبرة بالنادر، وأيضا فإن النص إنما ورد فى تسييب الدابة،

كتاب الإباق

باب من رد الآبق إلى مولاه من مسيرة السفر فصاعدًا فله عليه جعله أربعون درهما وإن رده لأقل منها فبحسابه

٤٤٢٨- أخبرنا سفيان الثورى عن أبى رباح عبد الله بن رباح عن أبى عمر والشيبانى قال: أصبت غلمانا إباقا بالعين[1]، فذكرت ذلك لابن مسعود فقال: الأجر والغنيمة، قلت: هذا الأجر، فما الغنيمة؟ قال: أربعون درهما من كل رأس، رواه عبد الرزاق فى "مصنفه"، ومن طريق عبد الرزاق، رواه الطبرانى فى "معجمه"، ورواه البيهقى فى "سننه"، وقال: هو أمثل ما فى الباب (زيلعى ٢:١٦٥).

وقال الهيثمى فى "مجمع الزوائد": فيه أبو رباح لم أعرفه، وبقية رجاله رجال الصحيح اهـ قلت: قد روى عنه سفيان الثورى وأبو حنيفة -الإمام الأعظم- كما فى "الآثار" (ص:١٢٢) لمحمد و"جامع مسانيد الإمام" (٢:٧٥). ومثله لا يكون غير معروف، وقال الخلال: حديث ابن مسعود أصح إسنادًا، كذا فى "المغنى" لابن قدامة، (٦:٣٥٦)، ومن صحح الإسناد فقد عرف، وهو مقدم على من لم يعرف.

فلا يقاس عليها إلا ما هو مثلها أو دونها لا ما هو فوقها، فتأمل، والله تعالى أعلم.

كتاب الإباق

باب من رد الآبق إلى مولاه من مسيرة السفر فصاعدا فله عليه جعله أربعون درهما وإن رده لأقل منها فبحسابه

قوله: أخبرنا سفيان إلخ دلالته على أن جعل رد الآبق أربعون درهما ظاهرة، قال صاحب "الهداية": وهذا استحسان، والقياس أن لا يكون له شيء إلا بالشرط، (بأن يقول: من رد على عبدى فله كذا، كما إذا رد بهيمة ضالة أو عبدا ضالا فلا يستحق الجعل إلا بالشرط) وهو قول الشافعى رحمه الله، لأنه متبرع بمنافعه، ولنا أن الصحابة رضى الله عنهم اتفقوا على وجوب أصل الجعل إلا أن منهم من أوجب أربعين. ومنهم من أوجب ما دونها، (وذلك أنه ظهر الفتوى به من غير واحد من حيث لا يخفى فلم ينكره أحد)، فأوجبنا الأربعين فى مسيرة السفر وما دونها فيما دونه توفيقا وتلفيقًا بينهما (وأيضا فالرواية عن ابن مسعود أقوى من الكل فرجحناها كما دل عليه

---

(١) وفى "البيهقى" بالعين وفى مصنف ابن أبى شيبة: بعين التمر كما فى "الجوهر النقى" (٦:٢٠٠)، وعين التمر موضع معروف.

٤٤٢٩- أخبرنا أبو حنيفة عن سعيد بن المرزبان عن أبي عمرو[1] أو ابن عمر -شك محمد- عن عبد الله بن مسعود أنه جعل جعل الآبق إذا أصابه خارجا من المصر أربعين درهما، رواه محمد في "الآثار" (ص ١٢٦)، وسنده حسن.

قول البيهقي والخلال، وقد روى عن عمر أيضًا: إن الجعل أربعون. وسنده أحسن من الأخرى، وإنما يؤخذ بالأقل إذا ساوى الأكثر في القوة، وقيل: إنما يؤخذ به إذا لم يمكن التوفيق بين الأقاويل، وهنا يمكن بحمل روايات الأربعين على رده من مسيرة السفر، وروايات الأقل علي ما دونها. (فتح القدير)، والتقدير بالسمع ولا سمع في الضال فامتنع (إلحاقه به قياسًا ودلالة أيضًا) لأن الحاجة إلى صيانة الضال دونها إلي صيانة الآبق، لأنه لا يتوارى والآبق يختفي اهـ مع "فتح القدير" (٥:٥٦٢). وفيه أيضا: وقولنا قول مالك وأحمد في رواية اهـ.

وقال الموفق في "المغني": ومن رد لقطة أو ضالة أو عمل لغيره عملا بغير جعل غير رد الآبق لم يستحق عوضا لا نعلم في هذا خلافا، وأما العبد الآبق، فإنه يستحق الجعل برده، وإن لم يشترط له، روى هذا عن عمر وعلى وابن مسعود، وبه قال شريح وعمر بن عبد العزيز ومالك وأصحاب الرأى، وقد روى عن أحمد أنه لم يكن يوجب ذلك، قال ابن منصور: سئل أحمد عنه، فقال: لا أدرى قد تكلم الناس فيه لم يكن عنده فيه حديث صحيح، وهذا قول النخعي والشافعي وابن المنذر، ووجه الرواية الأولى ما روى عمرو بن دينار وابن أبي مليكة: أن النبي ﷺ جعل في جعل الآبق إذا جاء به خارجا من الحرم دينارًا، وأيضًا فإنه قول من سمينا من الصحابة، ولم نعرف لهم في زمنهم مخالفا، فكان إجماعًا، ولأن في شرط الجعل في ردهم حثا على رد الإباق، وصيانة لهم عن الرجوع إلى دار الحرب، وردتهم عن دينهم، وتقوية أهل الحرب بهم، فينبغي أن يكون مشروعًا لهذه المصلحة، وبهذا فارق رد الجمل الشارد، فإنه لا يفضى إلى ذلك اهـ (٦:٣٥٥).

قوله: أخبرنا أبو حنيفة إلخ. حمل أصحابنا قوله: خارجا من المصر على مسيرة السفر، قال محمد: وبه -أى بقول ابن مسعود- نأخذ إذا كان الموضع الذى أصابه فيه مسيرة ثلاثة أيام فصاعدًا فجعله أربعين، وإذا كان أقل من ذلك رضخ له بقدر السير، وهو قول أبي حنيفة اهـ.

---

(١) ولعل الصحيح أبو عمرو فإن سفيان رواه عن أبي رباح عن أبي عمرو الشيباني كما تقدم، فتابع سعيد بن المرزبان أبا رباح؛ وهو متابع جيد.

٤٤٣٠- حدثنا محمد بن يزيد عن أيوب أبي العلاء عن قتادة وأبي هاشم أن عمر قضى في جعل الآبق أربعين درهما، رواه ابن أبي شيبة (زيلعي ٢: ١٦٥). قلت: مرسل صحيح رجاله ثقات، أما محمد بن يزيد فهو أبو سعيد الواسطي الكلاعي، وثقه أحمد وابن معين وأبو داود والنسائي، وأيوب أبو العلاء هو القصاب الواسطي، وثقه أحمد والنسائي وابن سعد، وأبو هاشم هو الرماني الواسطي من رجال الجماعة، وثقه أحمد وابن معين وأبو زرعة والنسائي، كذا في "التهذيب" (٩: ٥٢٨ و١: ٤١١ و ١٢: ٢٦١).

٤٤٣١- حدثنا وكيع ثنا سفيان عن أبي إسحاق قال: أعطيت الجعل في زمن معاوية أربعين درهما. رواه ابن أبي شيبة أيضا (زيلعي ٢: ١٦٥)، وسنده صحيح.

٤٤٣٢- حدثنا يزيد بن هاون عن حجاج (هو ابن أرطاة) عن عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب أن عمر جعل في جعل الآبق دينارا، أو اثني عشر درهما، رواه ابن أبي شيبة (زيلعي ٢: ١٦٥)، وسنده حسن.

٤٤٣٣- حدثنا يزيد بن هارون عن حجاج عن حصين عن الشعبي عن الحارث عن علي أنه جعل في جعل الآبق دينارا أو اثني عشر درهما. رواه ابن أبي شيبة أيضا (زيلعي ٢: ١٦٥)، وسنده حسن.

قوله: حدثنا وكيع، قال الموفق في "المغني": قد اختلفت الرواية في قدر الجعل، فروى عن أحمد أنه عشرة دراهم أو دينار إن رده من المصر، وإن رده من خارجه ففيه روايتان: إحداهما يلزمه دينار أو اثني عشر درهما للخبر المروي فيه (إشارة إلي مرسل عمرو بن دينار وابن أبي مليكة)، ولأن ذلك يروى عن عمر وعلي رضي الله عنهما، والثانية له أربعون درهما إن رده من خارج المصر، اختارها الخلال، وهو قول ابن مسعود وشريح، ثم ذكر ما بدأنا به الباب، وقال: قال أبو إسحاق: أعطيت الجعل في زمن معاوية أربعين درهما، وهذا يدل على أنه مستفيض في العصر الأول، قال الخلال: حديث ابن مسعود أصح إسنادا، وروى عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: إذا وجده على مسيرة ثلاث فله ثلاثة دنانير، وقال أبو حنيفة: إن رده من مسيرة ثلاثة أيام فله أربعون درهما، وإن كان من دون ذلك يرضخ له على قدر المكان الذي تعنى إليه اهـ (٦: ٣٥٦).

قوله: حدثنا يزيد بن هارون مرتين إلخ محمولان على رد الآبق من داخل المصر وما يقرب منه، والله تعالى أعلم.

٤٤٣٤- عن عمرو بن دينار أن رسول الله ﷺ قضى فى العبد الآبق يؤخذ خارج الحرم بدينار، أو عشرة دراهم، أخرجه عبد الرزاق وابن أبى شيبة فى "مصنفيهما"، وهو مرسل مرفوع (زيلعى ٢:١٦٥).

٤٤٣٥- محمد قال: أخبرنا قيس بن الربيع عن ابن جريج عن ابن مليكة قال: جعل رسول الله ﷺ جعل الآبق إذا وجد خارجا من الحرم ديناراً (كتاب الحجج)، وسنده مرسل.

قوله: "عن عمرو بن دينار إلخ" قلت: وروى نحوه ابن أبى مليكة عن النبى ﷺ مرسلا، كما تقدم فى كلام الموفق قريبًا، وذكرناه عن الحجج لمحمد فى المتن، قال المحقق فى الفتح: والمفهوم من خارج الحرم فى المتبادر القرب لا قدر مسيرة سفر عنه وعن هذا روى عمار (هو ابن ياسر): إن أخذه فى المصر فله عشرة، وإن أخذه خارج المصر فله أربعون (رواه أصحابنا فى كتبهم، ولم أجد من خرجه) لعله اعتبر الحرم كالمكان الواحد اهـ (٥:٥٦٢). ويؤيده أن الأثر أخرجه البيهقى فى سننه من طريق خصيف عن معمر عن عمرو بن دينار عن ابن عمر مرفوعًا قضى رسول الله ﷺ فى العبد الآبق يوجد فى الحرم بعشرة دراهم (٦:٢٠٠) خصيف فيه مقال، ولذا والله أعلم ضعفه البيهقى، ولكنه يصلح تفسيرا للمرسل لا سيما وخصيف مختلف فيه، فالظاهر ما قاله المحقق: إن المراد بخارج الحرم هو الحرم وما يقرب منه، لا ما يبعد عنه قدر مسيرة السفر، والله تعالى أعلم.

فروع: يجوز أخذ الآبق لمن وجده، وبهذا قال مالك والشافعى وأصحاب الرأى، ولا نعلم فيه خلافا، فإذا أخذه فهو أمانة فى يده، إن تلف بغير تفريطه فلا ضمان عليه (بدليل ما رواه البيهقى فى سننه من طريق البخارى عن محمد بن يوسف عن سفيان عن حرم بن بشر عن رجاء بن الحارث عن على فى الرجل يجد الآبق فيأبق منه لا يضمنه. وضمنه شريح، ونحن نقول بقول على إن كان الآبق أبق من دون تعديه) اهـ (٦:٢٠١)، وإن وجد صاحبه دفع إليه إذا أقام به البينة، أو اعترف العبد أنه سيده، وإن لم يجد سيده دفعه إلى الإمام أو نائبه فيحفظه لصاحبه أو يبيعه إن رأى المصلحة فى بيعه ونحو ذلك قال مالك وأصحاب الرأى، ولا نعلم فيه مخالفا، وليس للملتقطه بيعه ولا تملكه بعد تعريفه، لأن العبد ينحفظ بنفسه فهو كضوال الإبل، فإن باعه فالبيع فاسد فى قول عامة أهل العلم، منهم أبو حنيفة والشافعى، قاله الموفق فى "المغنى" (٦:٣٥٧).

الفرق بين الجعالة والإجارة:

وقال أيضًا: إن الجعالة فى رد الضالة والآبق وغيرهما جائزة، وهذا قول أبي حنيفة ومالك

كتاب المفقود

باب امرأة المفقود امرأته حتى يأتيها البيان

٤٤٣٦- عن سوار بن مصعب نا محمد بن شرحبيل الهمداني عن المغيرة بن

والشافعي. ولا نعلم فيه مخالفا، والأصل في ذلك قول الله عز وجل: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾، ثم استدل لذلك بما روى أبو سعيد عند البخارى أن رجلا من الصحابة رقى رجلا من أحياء العرب بأم القرآن بقطيع شياه ثم قال: ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك، فإن العمل قد يكون مجهولا كرد الضالة والآبق ،وشفاء المريض والوكالة بالخصومة) ونحو ذلك، ولا تنعقده الإجارة فيه، والحاجة داعية إلي ردهما، وقد لا يجد من يتبرع به، فدعت الحاجة إلى إباحة بذل الجعل فيه مع جهالة العمل، لأنها غير لازمة.

إذا ثبت هذا فإذا قال: من رد على ضالتي أو عبدى الآبق أو خاط لى هذا القميص أو بنى لى هذا الحائط فله كذا صح، وكان لكل واحد منهما الرجوع فيه قبل حصول العمل. ولا بد أن يكون العوض معلوما؛ لأن الحاجة تدعو إلى كون العمل مجهولا بأن لا يعلم موضع الضالة والآبق، ولاحاجة إلى جهالة العوض، ولأن العمل لا يصير لازما فلم يجب كونه معلومًا، والعوض يصير لازما بإتمام العمل فوجب كونه معلومًا، ويحتمل أن تجوز الجعالة مع جهالة العوض إذا كانت الجهالة لا تمنع التسليم، نحو أن يقول: من رد عبدى الآبق فله نصفه، ومن رد ضالتى فله ثلثها فإن أحمد قال: إذا قال الأمير فى الغزو: من جاء بعشرة رؤوس فله رأس جاز، وقالوا: إذا جعل جعلا لمن يدله على قلعة أو طريق سهل وكان الجعل من مال الكفار جاز أن يكون مجهولا كجارية يعينها العامل، فتخرج ههنا مثله، فأما إن كانت الجهالة تمنع التسليم لم تصح الجعالة وجهًا واحدًا، ثم ذكر الفرق بين الجعالة والإجارة بأبسط وجه، فليراجع (٦: ٣٥١).

وفى "المحلى": صح عن شريح وزياد أن الآبق إن وجد فى المصر فجعل واجده عشرة دراهم، وإن وجدخارج المصر فأربعون درهما، وروى أيضًا عن الشعبى، وبه يقول إسحاق، وصح عن عمر بن عبد العزيز أنه قضى فيه إذا أخذ على مسيرة ثلاث ثلاثة دنانير، كذا فى "الجوهر النقى" (٢: ٤٧).

كتاب المفقود

باب امرأة المفقود امرأته حتى يأتيها البيان

قوله: "عن سوار بن مصعب إلخ" المفقود هو الغائب الذى لا يدرى حياته، ولا موته،

شعبة قال: قال سول الله ﷺ: امرأة المفقود امرأته حتى يأتيها الخبر. رواه الدارقطني (٢: ٤٢١) وسكت عنه، وقال ابن أبي حاتم في كتاب العلل: سألت أبي عن هذا الحديث فقال: منكر، ومحمد بن شرحبيل متروك الحديث، يروى عن المغيرة بن شعبة

وقد صح عن عمر رضي الله عنه أنه قال: امرأة المفقود نتربص أربع سنين، ثم تعتد أربعة أشهر وعشرا وتحل للأزواج، وصح عن علي أنها امرأته لا تتزوج حتى يأتيها يقين موته، وهو عن علي مشهور، والحاصل أن المسألة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم، والشأن في الترجيح، والحديث الضعيف يصلح مرجحا لا مثبتاً بالأصالة، وما ذكر من موافقة ابن مسعود له مرجح آخر، كذا في "فتح القدير" (٥: ٣٧٢). وقال محمد في "الحجج" له: وهذا -أي قول علي- أحب القولين إلينا وأشبههما بالكتاب والسنة، مع ما قد جاء من رجوع عمر إلى قول علي رضي الله عنهما اهـ (ص٣٦١). وأما كونه أشبه بالكتاب والسنة، فإن الأصل أن لا يجوز فسخ نكاح أحد بمغيبه، ولا إيجاب عدة ممن لم يصح موته ولا طلاقه، ولا أن يطلق أحد عن غيره، وبالله التوفيق.

وعلق البخاري عن سعيد بن المسيب إذا فقد في الصف عند القتال تربص امرأته سنة، ووصله عبد الرزاق أتم منه عن الثوري عن داود بن أبي هند عنه قال: إذا فقد في الصف تربصت امرأته سنة، وإذا فقد في غير الصف فأربع سنين، وإلى قول سعيد في هذا ذهب مالك، لكن فرق بين ما إذا وقع القتال في دار الحرب أو في الإسلام، وعلق البخاري عن الزهري في الأسير يعلم مكانه لا تتزوج امرأته ولا يقسم ماله، فإذا انقطع خبره فسنته سنة المفقود اهـ، وصله ابن أبي شيبة من طريق الأوزاعي، قال: سألت الزهري عن الأسير في أرض العدو متى تزوج امرأته، فقال: لا تزوج ما علمت أنه حي، ومن وجه آخر عن الزهري قال: يوقف مال الأسير وامرأته حتى يسلما أو يموتا.

وأما قوله: فسنته سنة المفقود فإن مذهب الزهري في امرأة المفقود أنها تربص أربع سنين. وقد أخرجه عبد الرزاق وابن أبي شيبة وسعيد بن منصور بأسانيد صحيحة عن عمر، منها لعبد الرزاق عن سعيد بن المسيب أن عمر وعثمان قضيا بذلك، وأخرج سعيد بن منصور بسند صحيح عن ابن عمر وابن عباس قالا: تنتظر امرأة المفقود أربع سنين، وثبت أيضاً عن عثمان وابن مسعود في رواية (وقد مر أن ابن مسعود وافق عليا أنها تنتظره أبدا، فالظاهر أنه رجع عن موافقة عمر وعثمان في ذلك) وعن جمع من التابعين كالنخعي وعطاء والزهري ومكحول والشعبي (ولكن مذهب النخعي والشعبي على خلافه، كما ذكرناه في المتن وسيأتي له بقية)، واتفق أكثرهم على أن التأجيل من يوم ترفع أمرها للحاكم، وعلى أنها تعتد عدة الوفاة بعد مضي أربع سنين، واتفقوا أيضاً

مناكير وأباطيل انتهى، وأعله أيضا عبد الحق بمحمد بن شرحبيل، وقال: إنه متروك، وقال ابن القطان فى كتابه: وسوار بن مصعب أشهر فى المتروكين منه ودونه صالح بن مالك ولا يعرف دونه محمد بن الفصل ولا يعرف حاله انتهى (التعليق المغنى ٢: ٤٢١)

على أنها إن تزوجت، فجاء الزوج الأول خير بين زوجته وبين الصداق، وقال أكثرهم: إذا اختار الأول الصداق غرمه له الثانى، ولم يفرق أكثرهم بين أحوال الفقد إلا ما تقدم عن سعيد بن المسيب وفرق مالك بين من فقد فى الحرب فتؤجل الأجل المذكور وبين من فقد فى غير الحرب فلا تؤجل، بل تنتظر مضى العمر الذى يغلب على الظن أنه لا يعيش أكثر منه، (وقدرناه بموت أقرانه، كما سيأتى)، وقال أحمد وإسحاق: من غاب عن أهله فلم يعلم خبره لا تأجيل فيه، (بل حكمه التعمير) وإنما يؤجل من فقد فى الحرب أو فى البحر أو نحو ذلك، وأخرج سعيد بن منصور عن الشعبى: إذا تزوجت فبلغها أن الأول حى فرق بينها وبين الثانى واعتدت منه، فإن مات الأول اعتدت منه أيضاً وورثته، ومن طريق النخعى لا تزوج حتى يستبين أمره، وهو قول فقهاء الكوفة والشافعى وبعض أصحاب الحديث، واختار ابن المنذر التأجيل (مطلقا) لاتفاق خمسة من الصحابة عليه، والله تعالى أعلم، كذا فى "فتح البارى" (٩: ٣٨٠).

وقال الموفق فى "المغنى" فى أحكام المفقود: إذا غاب الرجل عن امرأته لم يحل من حالين، أحدهما: أن تكون غيبة غير منقطعة يعرف خبره ويأتى كتابه، فهذا ليس لامرأته أن تتزوج فى قول أهل العلم أجمعين إلا أن يتعذر الإنفاق عليها من ماله، فلها أن تطلب فسخ النكاح، فيفسخ نكاحه (أى عند من يرى فسخ النكاح بإعسار الزوج) وأجمعوا على أن زوجة الأسير لا تنكح حتى تعلم يقين وفاته، وهذا قول النخعى والزهرى ويحيى الأنصارى ومكحول والشافعى وأبى عبيد وأبى ثور وإسحاق وأصحاب الرأى، وإن أبق العبد فزوجته على الزوجية حتى تعلم موته أو ردته، وبه قال الأوزاعى والثورى والشافعى وإسحاق، وقال الحسن: إباقه طلاقه.

ولنا أنه ليس بمفقود فلم ينفسخ نكاحه كالحر، الحال الثانى: أن يفقد وينقطع خبره، ولا يعلم له موضع فهذا ينقسم قسمين: أحدهما أن يكون ظاهر غيبته السلامة كسفر التجارة فى غير مهلكة وإباق العبد وطلب العلم والسياحة، فلا تزول الروحية أيضاً ما لم يثبت موته. روى ذلك عن على، وإليه ذهب ابن شبرمة وابن أبى ليلى والثورى وأبو حنيفة والشافعى فى الجديد، وروى ذلك عن أبى قلابة والنخعى وأبى عبيد.

قلت: فالحديث ضعيف، كما قاله الزيلعي في "نصب الراية" (٢:١٦٦)، وله شاهد

وقال مالك[1] والشافعي في القديم: تتربص أربع سنين، وتعتد للوفاة أربعة أشهر وعشرا، وتحل للأزواج لأنه إذا جاز الفسخ لتعذر الوطئ بالعنة، وتعذر النفقة بالإعسار فلأن يجوز ههنا لتعذر الجميع أولى، واحتجوا بحديث عمر في المفقود مع موافقة الصحابة له وتركهم إنكاره. ونقل ابن أصرم عن أحمد: إذا مضى عليه تسعون سنة قسم ماله. وهذا يقتضي أن زوجته تعتد عدة الوفاة ثم تتزوج؛ لأن الظاهر أنه لا يعيش أكثر من هذا العمر، والمذهب الأول (وهو أن لا تزول الزوجية ما لم يثبت موته) لأن هذه غيبة ظاهرها السلامة فلم يحكم بموته، كما قبل الأربع سنين، أو كما قبل تسعين، ولأن هذا التقدير بغير توقيف. والتقدير لا ينبغي أن يصار إليه إلا بالتوقيف، ولأن تقديرها بتسعين سنة من يوم ولادته يفضي إلى اختلاف العدة في حق المرأة باختلاف عمر الزوج، ولا نظير لهذا، وخبر عمر ورد فيمن ظاهر غيبته الهلاك، فلا يقاس عليه غيره اهـ (٩:١٣٢).

قلت: فمذهب أحمد أضيق من مذهبنا في امرأة مفقود ظاهر غيبته السلامة، ومذهب مالك والشافعي في الجديد موافق لمذهبنا في ذلك على ما ذكره الحافظ في "الفتح": وهو انتظار مضى العمر الذي يغلب على الظن أنه لا يعيش أكثر منه، وقدرناه بموت أقرانه في بلده إذا لم يأتها يقين موته، لأن ما تقع الحاجة إلى معرفته فطريقه في الشرع الرجوع إلى أمثاله كقيم المتلفات (وجزاء الصيد) ومهر مثل النساء، وبقاؤه بعد موت كل أقرانه نادر، وبناء الأحكام الشرعية على الظاهر (الغالب دون النادر)، كذا في "الكفاية شرح الهداية" (٥:٣٧٣).

قال في "الهداية": وفي ظاهر المذهب يقدر بموت الأقران، وقدره بعضهم بتسعين، والأقيس أن لا يقدر بشيء، والأرفق أن يقدر بتسعين. قال المحقق في "الفتح": والأحسن عندى التقدير بسبعين لقوله ﷺ: «أعمار أمتي ما بين الستين إلى السبعين» (رواه الترمذي عن أبي هريرة وأبو يعلى عن أنس، كذا في الجامع الصغير للسيوطي، وحسنه بالرمز (١:٤٧) فاندحض قول الموفق: إن هذا التقدير بغير توقيف) وقال بعضهم: يفوض إلى رأى القاضي، فأى وقت رأى المصلحة حكم بموته، اعتدت امرأته عدة الوفاة من وقت الحكم بالوفاة، كأنه مات فيه معاينةً، إذ الحكمي معتبر بالحقيق (٥:٣٧٤).

---

(١) وتذكر ما أسلفناه عن الحافظ في "الفتح": أن مالكا فرق بين من فقد في الحرب فتؤجل الأجل المذكور، وبين من فقد في غير الحرب فلا تؤجل بل تنتظر مضى العمر إلخ وهذا خلاف ما عزاه إليه الموفق ههنا ط

من قول علي وابن مسعود، كما سيأتي.

قلت: والظاهر أن هذا -أي التفويض إلى رأى الحاكم- غير خارج عن ظاهر الرواية، بل هو أقرب إليه من القول بالتقدير، لأنه فسره في شرح الوهبانية بأن ينظر ويجتهد ويفعل ما يغلب على ظنه، فلا يقول بالتقدير، لأنه لم يرد به الشرع بل ينظر في الأقران وفي الزمان والمكان ويجتهد، ثم نقل عن مغني الحنابلة حكاية عن الشافعي ومحمد، وأنه المشهور عن مالك وأبي حنيفة وأبي ويوسف، قال الزيلعي: لأنه يختلف باختلاف البلاد، وكذا غلبة الظن تختلف باختلاف الأشخاص، فإن الملك العظيم إذا انقطع خبره يغلب على الظن في أدنى مدة أنه قد مات اهـ، ومقتضاه أنه يجتهد، ويحكم القرائن الظاهرة الدالة على موته، وعلى هذا يبتنى ما في جامع الفتاوى حيث قال: وإذا فقد في المهلكة فموته غالب، فيحكم به كما إذا فقد في وقت الملاقاة مع العدو أو مع قطاع الطريق أو سافر على المرض الغالب هلاكه أو كان سفره في البحر وما أشبه ذلك حكم بموته، لأنه الغالب في هذه الحالات، وأفتى به بعض مشايخنا، وقال: إنه أفتى به قاضي زاده صاحب بحر الفتاوى لكن لا يخفى أنه لا بد من مدة طويلة يغلب على الظن موته لا بمجرد فقده عند ملاقاة العدو أو سفر البحر ونحوه، كذا في حاشية الدر للشامي (٣:٥١١ و ٥١٢).

قلت: والأحسن عندي إذا فقد في المهلكة أن لا يحكم بموته قبل أربع سنين من وقت المرافعة، وهو مذهب أحمد في هذه الصورة.

قال الموفق في "المغني": القسم الثاني أن تكون غيبة ظاهرها الهلاك، كالذي يفقد من بين أهله ليلا أو نهارا، أو يخرج إلى الصلاة فلا يرجع، أو يفقد بين الصفين أو ينكسر بهم مركب فيغرق بعض رفقته أو يفقد في مهلكة كبرية الحجاز ونحوها، فمذهب أحمد. الظاهر عنه أن زوجته نتربص أربع سنين أكثر مدة الحمل ثم تعتد للوفاة أربعة أشهر وعشرا وتحل للأزواج. قال الأثرم: قيل لأبي عبد الله: تذهب إلى حديث عمر؟ قال: هو أحسنها، يروى عن عمر من ثمانية وجوه (الصحيح من ثلاثة وجوه كما في ٩:١٣٤ من "المغني")، وهذا قول عمر وعثمان وعلى وابن عباس وابن الزبير. قال أحمد: خمسة من أصحاب النبي ﷺ (قلت: بل أربعة فإن المشهور عن علي خلافه كما مر) وبه قال عطاء وعمر بن عبد العزيز والحسن والزهري وقتادة والليث، وبه يقول مالك والشافعي في القديم (وقوله الجديد كقول فقهاء لكوفة سواء كما تقدم) إلا أن مالكا قال: ليس في انتظار من يفقد في القتال وقت، وقال ابن المسيب في امرأة المفقود بين الصفين: تتربص سنة؛ لأن غلبة هلاكه ههنا أكثر من غلبة غيره لوجود سبب اهـ (٩:١٣٣). قلت: إن كان

٤٤٣٧- عن المنهال بن عمرو عن عباد بن عبد الله عن على أنه قال فى امرأة المفقود: إنها لا تتزوج. رواه الشافعى من طريقه، وذكره فى مكان آخر تعليقا، فقال: وقال على فى امرأة المفقود: امرأة ابتيلت فلتصبر، لا تنكح حتى يأتيها يقين موته، وقال البيهقى: هو عن على مشهور، وروى عنه من وجه ضعيف ما يخالفه، وهو منقطع (التلخيص الحبير ٢:٣٢٩).

علة التقدير بإربع سنين كونها أكثر مدة الحمل كما زعموا فلا بد من وجوب التربص أربع سنين مطلقا، سواء فقد فى القتال أو فى غيره لاحتمال كون المرأة حاملا من المفقود، فافهم.

قوله: عن المنهال بن عمرو إلخ قلت: المنهال الأسدى مولاهم الكوفى من رجال البخارى والأربعة صدوق، من الخامسة (تقريب ٢١٥)، وعباد بن عبد الله الأسدى ضعيف من الثالثة، ووثقه ابن حبان فى "الخلاصة" (١٥٨). و (التقريب:٩٥)، ولا يضرنا الكلام فى بعض الرواة بعد ما ثبت كونه مشهورا عن على، كما قاله البيهقى، وقد حكم بضعف ما روى عنه مما يخالفه وانقطاعه، ولفظه فى السنن: قال الشافعى: وقال على بن أبى طالب رضى الله عنه فى امرأة المفقود: امرأة ابتليت فلتصبر لا تنكح حتي يأتيها يقين موته قال: وبهذا نقول، قال البيهقى: وروى قتادة عن خلاس بن عمرو عن أبى المليح عن على قال: إذا جاء الأول خير بين الصداق الأخير وبين امرأته، ورواية خلاس عن على ضعيفة، وأبو المليح لم يسمعه من على رضى الله عنه اهـ (٧:٤٤٧).

الرد على ابن حزم:

ويعكر عليه ما ذكره ابن حزم فى "المحلى": من طريق حماد بن سلمة أخبرنا قتادة عن خلاس بن عمرو أن على بن أبى طالب قال: امرأة المفقود تعتد أربع سنين، ثم يطلقها الولى، ثم تعتد أربعة أشهر وعشرا، فإذا جاء زوجها خير بين امرأته وبين الصداق قال: وهذا صحيح عن على اهـ (١٠:١٣٧).

والجواب أن البيهقى إنما حكم بضعفه لما فى رواية الخلاس عن على خاصة من المقال، كان يحيى بن سعيد يتوقى أن يحدث عن خلاس عن على خاصة، قال أحمد: كانوا يخشون أن يكون خلاس يحدث عن صحيفة الحارث الأعور، وقال أبو حاتم: يقال: وقعت عنده صحف عن على وليس بقوى، وقال ابن سعد: كان قديما كثير الحديث له صحيفة يحدث عنها، قال يحيى بن سعيد: لم يسمع من عمر ولا من على، وقال الحاكم عن الدارقطنى: ما كان من حديثه عن أبى رافع عن أبى هريرة احتمل، وأما عثمان وعلى فلا، وقال الأزدى: خلاس تكلموا فيه يقال: كان

٤٤٣٨- أخبرنا محمد بن عبيد الله العزرمى عن الحكم بن عتيبة أن عليا قال فى امرأة المفقود: هى امرأة ابتليت فلتصبر حتى يأتيها موت أو طلاق رواه عبد الرزاق فى مصنفه (زيلعى ٢: ١٦٦) والعزرمى ضعيف. وتابعه ابن أبى ليلى ومنصور بن المعتمر، كما سيأتى.

٤٤٣٩- أخبرنا معمر عن ابن أبى ليلى عن الحكم أن عليا قال فذكره سواء، رواه عبد الرزاق أيضا (زيلعى ٢: ١٦٦)، وسنده حسن مرسل.

٤٤٤٠- أخبرنا سفيان الثورى عن منصور بن المعتمر عن الحكم بن عتيبة عن على قال: تتربص حتى تعلم أ حى هو أم ميت. رواه عبد الرزاق أيضا (زيلعى ٢: ١٦٦)، قلت: مرسل صحيح.

٤٤٤١- أخبرنا ابن جريج قال: بلغنى أن ابن مسعود وافق عليا على أنها تنتظره أبدا، رواه عبد الرزاق أيضاً (زيلعى ٢: ١٦٦)، وبلاغات مثل ابن جريج حجة.

٤٤٤٢- أخرج ابن أبى شيبة فى مصنفه عن أبى قلابة وجابر بن زيد والشعبى والنخعى كلهم قالوا: ليس لها أن تتزوج حتى يتبين موته (زيلعى ٢: ١٦٦).

٤٤٤٣- عن على إذا فقدت المرأة زوجها لم تزوج حتى يقدم أو يموت، أخرجه أبو عبيد فى كتاب النكاح، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٩: ٣٨)، وهو حسن أو صحيح على أصله، وذكر ابن حزم فى "المحلى" (١٠: ١٣٨) سنده: نا جرير عن منصور بن المعتمر عن الحكم بن عتيبة عن على، وهو مرسل صحيح.

صحفيا اهـ من "التهذيب" ملخصاً (٣: ١٧٦، ١٧٧). وإنما صحح ابن حزم حديثه لكونه من رجال الجماعة ثقة، ولم يتنبه لما فى حديثه عن على خاصة من المقال، ومثل هذا الجرح وإن كان لا يضر بصحة الحديث على أصلنا ولكن بشرط أن لا يكون مخالفا للمشهور، وإلا فلا يحتج به أصلا.

ولا يخفى أن رواية خلاس هذه مخالفة لمذهب على المشهور عنه، فهى شاذة لا يلتفت إليها، وهؤلاء فقهاء الكوفة، وهم أعرف الناس بقضايا على وفتاواه كلهم يقولون: بأن امرأة المفقود لا تتزوج حتى يأتيها يقين موته أو طلاقه، ويروون ذلك عن على رضى الله عنه، فكيف يصح أن يعلم خلاس من قوله لما لم يعلموا؟ هذا مما يستحيله العقل السليم، والظاهر أن خلاساً شبه عليه فى ذلك لكونه حدث عنه فى صحيفة، والله تعالى أعلم.

قوله: أخبرنا محمد بن عبيد الله إلى قوله: وعن على إلخ دلالة الآثار على قول على رضى

٤٤٤٤- وعن على: لو تزوجت فهى امرأة الأول، دخل بها الثانى أو لم يدخل، أخرجه أبو عبيد أيضا، وسنده حسن (فتح البارى ٩: ٣٨)، وفى "المحلى" (١٠: ١٣٨) من طريق أبى عبيد نا على بن معبد عن عبد الله بن عمرو عن عبد الكريم الجزرى عن سعيد بن جبير قال: قال على فذكره، وهذا سند حسن.

٤٤٤٥- أخبرنا الحسن بن عمارة عن الحكم بن عتيبة عن مجاهد أنه قال: قد رجع عمر رضى الله عنه فى التى تنكح فى عدتها والمفقود زوجها، وفى امرأة أبى كنف

الله عنه ظاهرة، وهو قولنا وقول فقهاء الكوفة، وقول الشافعى مطلقا، وقول أحمد ومالك فى مفقود ظاهر غيبته السلامة، كما مر ذكره مفصلا.

قوله: أخبرنا الحسن بن عمارة إلخ دلالته على رجوع عمر رضى الله عنه إلى قول على رضى الله عنه فى امرأة المفقود ظاهرة، ويعكر عليه ما حكاه الأثرم عن أحمد، قال: زعموا أن عمر رجع عن هذا هؤلاء الكذابين، قلت: فروى من وجه ضعيف أن عمر قال بخلاف هذا قال: لا، إلا أن يكون إنسان يكذب اهـ من "المغنى" (٩: ١٣٢). ولعل مبنى قول أحمد هذا كون الحسن ابن عمارة مجروحًا عنده، كما فى "التهذيب" (٢: ٣٠٦). ولكن قال عيسى بن يونس: الحسن ابن عمارة شيخ صالح، قال فيه شعبة، وأعانه عليه سفيان، وقال جرير بن عبد الحميد: ما ظننت أنى أعيش إلى دهر يحدث فيه عن ابن إسحاق، ويسكت فيه عن الحسن بن عمارة، وقال عمرو بن على: رجل صالح صدوق كثير الوهم والخطأ اهـ (٢: ٣٠٦).

فهذا ابن يونس يوثقه، ويثنى عليه مع معرفته بقول شعبة وسفيان فيه، وأثنى عليه عمرو بن على فى صلاحه وصدقه، فثبت أنه لم يكن من الكذابين، وإنما كان يهم فى بعض الأحاديث ويخطئ، فكان ماذا؟ فهل أحد من المحدثين سلم من الوهم والخطأ إلا من عصمه الله؟ قال ابن عدى: وأورد له عدة أحاديث ما أقرب قصته إلى ما قال عمرو بن على، وقد قيل: إن الحسن بن عمارة كان صاحب مال، وإنه حول الحكم إلى منزله، فخصه بما لم يخص غيره اهـ (ص مذكور)، أى فهذا وجه روايته عن الحكم ما لم يروه عنه غيره، وهذا الذى نقمه عليه شعبة حيث قال: إن الحكم لم يحدث عن يحيى الجزار إلا ثلاثة أحاديث، والحسن بن عمارة يحدث عنه أحاديث كثيرة، قال أيوب بن سويد الرملى: فقلت للحسن بن عمارة فى ذلك، فقال: إن الحكم أعطانى حديثه عن يحيى فى كتاب فحفظته، قال النضر بن شميل: قال الحسن بن عمارة: الناس كلهم منى فى حل ما خلا شعبة اهـ (٢: ٣٠٥).

رجع إلى قول على رضى الله عنه، رواه محمد فى الحجج له (ص:٢٩٧) وهو مرسل حسن، ومراسيل مجاهد مقبولة، كما ذكرناه فى المقدمة، والحسن بن عمارة وإن تكلم

وقال الزيلعى: روى ابن هشام فى السيرة عن ابن إسحاق حدثنى من لا أتهم به (عن الحكم) عن مقسم مولى ابن عباس عن ابن عباس فذكر صلاة النبى ﷺ على حمزة وعلى قتلى أحد، وقول ابن إسحاق: حدثنى من لا أتهم أراد به الحسن بن عمارة، فقد ورد مصرحا فيه به، كما روه الإمام موسى بن طارق الزبيدى فى سننه عن الحسن بن عمارة عن الحكم بن عتيبة عن مجاهد عن ابن عباس إلخ (١:٣٦٨). وكيف يكون الحسن بن عمارة كاذبا فيما رواه من رجوع عمر إلى قول على فى امرأة المفقود، وهذا أحمد بن حنبل قد تردد فى العمل بقول عمر فى ذلك، قال الموفق فى "المغنى": وقد نقل عن أحمد أنه قال: كنت أقول: إذا تربصت أربع سنين ثم اعتدت أربعة أشهر وعشراً تزوجت، وقد ارتبت فيها، وهبت الجواب فيها لما اختلف الناس فيها، فكأنى أحب السلامة. وهذا توقف يحتمل الرجوع عما قاله وتتربص أبدا، ويحتمل التورع، ويكون المذهب ما قاله أولا اهـ (٩:١٣٣).

وظنى أنه إنما تردد وارتاب فيما قاله أولا لمعرفته بأن مذهب على المشهور عنه على خلاف ما روى عنه خلاس، ولعله ثبت عنده رجوع عمر إلى قول على، وأن ابن مسعود رضى الله عنه، وافق عليا فى ذلك، فلم يكن التربص أربع سنين، قول خمسة من أصحاب النبى ﷺ، كما كان زعمه أولا بل قول ثلاثة، منهم عثمان وابن عباس وابن الزبير أما عثمان فاختلفت الروايات عنه أنه أمر بذلك فى المفقود عنها زوجها أو فى من نعى إليها زوجها. فروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان قضيا فى المفقود أن امرأته تتربص أربع سنين وأربعة أشهر وعشرا بعد ذلك ثم تتزوج، فإن جاء زوجها الأول خير بين الصداق وبين امرأته اهـ، والأثر رواه مالك فى "الموطأ" عن يحيى بن سعيد عن ابن المسيب ولم يذكر عثمان، ومالك أحفظ من معمر، قال يحيى بن سعيد -القطان-: ما فى القوم أصح حديثا من مالك -يعنى السفيانين ومالكا- قال: ومالك أحب إلى من معمر، وكان ابن مهدى لا يقدم على مالك أحدا، كذا فى "التهذيب" (١٠:٧). فبطل قول ابن حزم: ليس معمر دون مالك (المحلى ١٠:١٣٦) قلت: ويحيى بن سعيد كان ثقة كثير الحديث حجة ثبتا، قال أبو حاتم: يحيى بن سعيد يوازى الزهرى أى فى الحفظ، وقال الثورى: كان أجل عند أهل المدينة من الزهرى كذا فى التهذيب (١١:٢٢٢). ولو سلمنا قول ابن حزم: إن الزهرى أحفظ من يحيى بن سعيد فلا نسلم أنه أتقن منه وأفقه.

فيه بعضهم ولكن جرير بن عبد الحميد فضله على محمد بن إسحاق، وقال عيسى بن يونس: شيخ صالح كما في "التهذيب" (٢٠٦:٢)، واحتج به محمد بن الحسن الإمام، وهو توثيق له منه، وله شاهد، ذكره محمد في "المبسوط"، وسيأتي. (٢٠٦:٢).

وأما ما رواه عبد الرزاق عن معمر عن أيوب السختياني أن أبا المليح بن أسامة سئل عن امرأة المفقود فقال: حدثتني سهيمة بنت عمر الشيبانية أنها فقدت زوجها في غزاة غزاها فلم يدر أهلك أم لا، فتربصت أربع سنين ثم تزوجت، فجاء زوجها الأول فركب هو وزوجها الثاني إلى عثمان فأخبراه، فقال عثمان: يخير الأول بين امرأته وبين صداقها، فلم يلبث أن قتل عثمان، فركبا إلى علي بالكوفة، فقال: ما أرى إلا ما قال عثمان، قالت: فاختار الصداق، فأعنت زوجي بألفين وكان الصداق أربعة آلاف الحديث، كذا في "المحلى" (١٣٦:١٠). ففي سنده سهيمة بنت عمر لم أجد من ترجمها، وليس فيه أن عثمان أمرها بالتربص أربع سنين.

ورواه الأثر بإسناده عن أبي المليح عن شهية أن زوجها صيفي بن فشيل نعي لها من قيذائيل، فتزوجت بعده ثم إن زوجها الأول قدم، فأتينا عثمان وهو محصور فأشرف علينا فقال: كيف[1] أقضي بينكم وأنا على هذا الحال؟ فقلنا: قد رضينا بقولك، فقضى أن يخير الزوج الأول بين الصداق وبين المرأة، فرجعنا، فلما قتل عثمان أتينا عليا فخير الزوج الأول بين الصداق وبين المرأة، فاختار الصداق، فأخذ مني ألفين ومن زوجي الآخر ألفين كذا في "المغني" (١٤٤:٩). رواه البيهقي في سننه عن طريق عبد الوهاب بن عطاء عن سعيد عن قتادة عن أبي المليح عن سهيمة بنت عمر نحوه أطول منه (٤٤٧:٤).

وهذا صريح في أن المرأة لم تتزوج بآخر بمجرد التربص أربع سنين، بل بعد ما نعي إليها زوجها، ولا نزاع في ذلك، وإنما النزاع في مفقود لم يعرف حياته ولا موته، ثم رأيت البيهقي رحمه الله قد أجاب عنه بمثل ما أجبت به، وهذا نصه: هذه المرأة –أي سهيمة بنت عمر الشيبانية– لم يعرف بما تثبت به روايتها هذه، وإن ثبتت تضعف رواية أبي المليح عن علي رضي الله عنه مرسلة في المفقود، فإن هذه الرواية أن ذلك كان في امرأة نعي لها زوجها، والمشهور عن علي رضي الله عنه ما قدمنا ذكره والله أعلم اهـ (٤٤٧:٧) والحمد لله على الموافقة.

---

(١) فيه دليل على أن القضاء يستدعي شوكة القاضي وقدرته على تنفيذ الأحكام، ولا يكفي تسمية بالقاضي والإمام، ألا ترى أن أمير المؤمنين عثمان لم يقض بينهما وهو محصور فاقد القدرة حتى حكماه فيما شجر بينهما وقالا: قد رضينا بقولك، فافهم.

٤٤٤٦- عن عبد الرحمن بن أبى ليلى رحمه الله أن عمر رضى الله عنه رجع عن ثلاث قضيات إلى قول على رضى الله عنه عن امرأة أبى كنف، والمفقود زوجها، والمرأة

وأما قضاء عثمان بأن يخير الزوج الأول لا ينافى كون المرأة زوجته لبداهة انتفاء الخيار عمن هى أجنبية عنه، ولذلك كان مالك بن أنس ينكر رواية من روى عن عمر فى التخيير، ويقول: إذا تزوجت بعد انقضاء العدة فإن دخل بها أو لم يدخل بها فلا سبيل لزوجها الأول إليها ذكره البيهقى (٧:٤٤٦)، فإن التخيير يستدعى بقاء الملك، ولا ملك له عليها بعد ما تمت عدتها، بل إنما قضى بذلك بطريق التحكيم والإصلاح بينهما، ومعناه: أن الزوج الأول يستحق المرأة لكونها زوجته فإن اختارها فهى له، ولا يقربها حتى تنقضى عدتها من الثانى لكونها قد وطئت بالشبهة، وإن رضى بتركها، وتطليقها للثانى يرد عليه ما كان أصدقها، ويجدد الزوج الثانى نكاحه بعد انقضاء العدة، لظهور بطلان النكاح الأول بمجىء زوجها حيا، والقضاء بالتخيير بطريق التحكيم والإصلاح بين الفريقين جائز عندنا أيضًا، وحمل التخيير على هذا أولى من إنكار مالك رواية من روى التخيير مطلقا، فإن الثقات إذا حملوا ذلك عن عمر رضى الله عنه لم يتهموا، كما ذكره البيهقى عن الشافعى (٧:٤٤٦)، والمذهب أن المرأة للأول، وهو قول على رضى الله عنه، كما سيأتى، ولكنه لم ينقض قضاء عثمان للمعنى الذى ذكرنا، أو لأن القاضى إذا قضى فى المجتهدات برأيه لا ينقض القاضى الذى لا يرى رأيه ما قضى به الأول كما هو معروف فى الفقه، وسيأتى فى باب القضاء إن شاء الله تعالى، فلم يبق من الصحابة من قال بأن تتربص أربع سنين إلا ثلاثة، ابن عباس وابن عمرو وابن الزبير، ولا ريب أن عمر وعليا وابن مسعود أجل منهم وأولى.

قوله: عن عبد الرحمن بن أبى ليلى إلخ قلت: وقولنا فى الثلاث قول على رضى الله عنه، فامرأة المفقود قد عرفت، وأما امرأة أبى كنف فكان أبو كنف طلقها ثم راجعها، ولم يعلمها حتى غاب ثم قدم فوجدها قد تزوجت، فأتى عمر رضى الله عنه فقص عليه القصة، فقال له: إن لم يكن دخل بها فأنت أحق بها، وإن كان دخل بها فليس لك عليها سبيل، قال ابن حزم فى "المحلى": روينا من طريق عن عمر كلها منقطعة، لأنها عن إبراهيم عن عمر أو عن الحسن بن مسلم عن عمر أو عن سعيد بن المسيب عن عمر أو عن أبى الزناد أن عمر قال فيمن طلق امرأته ثم سافر وأشهد على رجعتها قبل انقضاء العدة ولا علم لها بذلك حتى تزوجت أنه إن أدركها قبل أن يدخل بها فهى امرأته، وإن لم يدركها حتى دخل بها الثانى فهى امرأة الثانى، حكم بذلك فى أبى كنف، وهو قول الليث والأوزاعى وقال مالك: هذا أحب ما سمعت إلى فيها، وفى المفقود قال: والأمر

التى تزوجت فى عدتها ذكره محمد فى الأصل كما فى المبسوط للسرخسى (١١:٣٧)

الذى لا اختلاف فيه أنه إذا دخل بها زوجها الآخر قبل أن يدركها الأول فل سبيل له إليها، وذلك الأمر عندنا فى هذا وفى المفقود، قال ابن القاسم: ثم رجع مالك عن ذلك، وقال: زوجها الأول أحق بها.

إيراد ابن حزم على المالكية:

قال ابن حزم: إنما أوردنا هذا لنرى المشغبين بقول مالك: الأمر عندنا والأمر الذى لا اختلاف فيه عندنا حجة وإجماع لا يحل خلافه، وهذا مالك قد رجع عن قول ذكر أنه الأمر عندهم، والأمر الذى لا اختلاف فيه فحسبهم وحسبكم، وروينا من طريق وكيع عن شعبة عن الحكم بن عتيبة قال: قال على بن أبى طالب: إذا طلق الرجل امرأته ثم راجعها ولم يعلمها، فهى امرأته إذا أشهد، ومن طريق الثورى عن منصور عن الحكم عن على رضى الله عنه أنه قال فيمن طلق امرأته ثم غاب فكتب إليها برجعتها فضاع الكتاب حتى انقضت عدتها، فإن زوجها الأول أحق بها دخل الآخر أو لم يدخل، ومن طريق إبراهيم عن على فى أبى كنف مثله اهـ (١٠:٢٥٥).

قلت: وظنى أن مالكا لم يرجع عن قول عمر إلى قول على إلا وقد ثبت عنده رجوع عمر رضى الله عنه إلى قوله، والله تعالى أعلم، وكان على مالك أن يرجع عن قوله فى امرأة المفقود أيضًا إذا تزوجت فجاء زوجها الأول دخل بها الثانى أو لم يدخل كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

وأما التى تنكح فى عدتها فكان عمر رضى الله عنه يقول: إن كان زوجها الذى تزوجها فى العدة لم يدخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من الزوج الأول، وكان خاطبا من الخطاب، وإن كان دخل فرق بينهما ، ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول، ثم اعتدت من الآخر، ثم لم ينكحها أبدًا ولها مهرها بما استحل منها، وقال على رضى الله عنه: إنه يفرق بينهما ولها الصداق بما استحل من فرجها، وتستعمل ما بقى ما عدتها من الأول، وتعتد من الآخر عدة مستقبلة، ثم يتزوجها الآخر إن شاء، وذكر البيهقى عن الثورى عن أشعث عن الشعبى عن مسروق عن عمر أنه رجع إلى ذلك، فقال: لها مهرها، ويجتمعان إن شاءا كما فى المتن، وفى كل ذلك دليل على صحة ما رواه الحسن بن عمارة عن الحكم عن مجاهد أن عمر رضى الله عنه قد رجع إلى قول على فى ثلاث قضيات، والله تعالى أعلم.

إيراد ابن حزم على الأئمة فى مسألة المفقود وتأجيل العنين وجوابه:

قال ابن حزم: أما المالكيون والحنفيون والشافعيون فإنهم تناقضوا ههنا أقبح تناقض، فأما

قلت: أمـا رجوعه فى المـرأة التى تزوجت فى عدتها فـقـد قـال البيهقى: روى الثورى

الشافعيون فقلدوا عمـر فى رواية لم تصح عنه قط فى تأجيل امرأة العنين، وإخـراجها عن عصـمته بغير قرآن ولا سنـة، ثم خالفوا ههنا عمر وعثمـان وعليا وابن عباس وابن عمر فـيما صح عنهم من تأجيل امرأة المفقود، وهذا عجب جدا، وكذلك فعل الحنفيون أيضًا (١٠:١٤١).

قلت: أما قـوله: إنهم قلدوا عمـر فى رواية لم تصح عنه قط فى تأجيل امـرأة العنين إلخ فمن إطلاقاته المردودة، فقد رواه عنه سعيد بن المسيب والـشعبى والحسن وهؤلاء مراسيلهم صحاح عند القوم وعبد الكريم (الجزرى) وعطاء ويحـيى بن سعيـد ويحيى بن عبـد الرحمن الأنصارى، كـما ذكره ابن حزم فى المحلى (١٠:٦٠) والمرسـل إذا تعددت مخارجه كـان حجة عند الكل، وإذا روى من وجهين فـهو أرجح من مسند واحـد صحيح فكيف إذا روى من سـبعة أوجـه، وروى الطبرانى عن عبـد الله بن مسـعود قال: يؤجل العـنين سنة، فإن وصل إليهـا وإلا فرق بينهـما ولهـا الصداق. ورجال رجال الصحيح خلا حصين بن قبيصة، وهو ثقة كذا فى "مجمع الزوائد" (٤:٣٠١).

فقول ابن حزم: حصين بن قبيصة مجهول (المحلى ١٠:٦١) رد عليه، وكيف يكون مجهولا وقـد روى عنه الركين بن الربيع وعبد الملك بن عـمير والقـاسم بن عبـد الرحـمن بن عبـد الله بن مسعود، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقـال العجلى: تابعى ثقة، وذكره ابن سعد فى الطبقة الأولى من الكوفيين كما فى "التهذيب" (٢:٣٨٧). وهو من رجال أبى داود والنسائى وابن ماجة.

وروى ابن أبى شيبة: حدثنا وكيع عن سفـيان عن الركين عن أبى حنظلة النعمان عن المغيرة بن شعبة أنه أجـل العنين سنة، (زيلعى ٢:٤٦) ورجـال رجـال الصحـيح خلا النـعمـان بن حنظلة، ويقال نعيم فمن رجال أبـى داود والبخارى فى الأدب، قـال العجلى: تابعى ثقـة، وحسن على بن المدينى حديثه عن عمـار فى ذى الوجهين، كما فى "التـهذيب" (١٠:٤٦٣). وانقلب اسـمه على ابن حزم، فقـال: عن حنظلة بن نعيم وهو مجـهول اهـ (١٠:٦١ "المحلى") وليس هو بمجـهول ولا ضعيف، ولكن ابن حـزم لم يؤت إلا من قبله وقد روى ذلك عن الصحـابة جملة من طريق شريك وهو من رجال مسـلم، والأربعة صدوق ثقة، وثقه القـدماء من المحدثين: ابن معين وأحـمد بن حنبل والعجلى وابن المبـارك وابن سعد والنسائى وأبو داود وأبو جـعفر الطبرى وإبراهيم الحـربى وغيرهم كما فى "التهذيب"، ونسبه عبد الحق إلى التدليس، وقال ابن القطان: كان مشهورا به (٤:٣٣٧)، ولكنه كـان يتبرأ من التـدليس، كـما فى طبقـات المدلسين (ص:١٠) وشـريك أجل وأرفع من أن يكذب، فلا يجوز نسبته إلى التدليس وهو يتبـرأ منه، فبطل قول ابن حزم: وأما الرواية عن الصحابة

عن أشعث عن الشعبى عن مسروق عن عمر أنه رجع، فقال: لها مهرها ويجتمعان

جملة فمن طريق شريك وهو مدلس عن جابر الجعفى، وهو كذاب مشهور بذلك فاسد الدين يقول بالرجعة اهـ (١٠: ٦١).

قلت: أما جابر الجعفى فلا ريب أن جماعة من العلماء اتهموه بالكذب وفساد الدين، ولكن الإنصاف أن لا يسكت عن مناقب الرجال عند ذكر مثالبهم، والحق أن الرجل مختلف فيه، قال الثورى: إذا قال جابر[1]: حدثنا وأخبرنا فذاك، وقال: ما رأيت أورع فى الحديث منه، وقال شعبة: جابر صدوق فى الحديث، وإذا قال: حدثنا وسمعت فهو من أوثق الناس، وكذلك قال زهير بن معاوية، وقال وكيع: مهما شككتم فى شيء فلا تشكو فى أن جابرا ثقة، حدثنا عنه مسعر وسفيان وشعبة وحسن بن صالح، وقال ابن عدى (وهو من أعدل الناس فى الجرح والتعديل) له أى لجابر: حديث صالح، وشعبة أقل رواية عنه من الثورى، وقد احتمله الناس وعامة ما قذفوه به أنه كان يؤمن بالرجعة، وقال أبو بدر: كان جابراً يهيج به مرة فى السنة مرة (أى الصفراء) فيهذى ويخلط فى الكلام، فلعل ما حكى عنه كان فى ذلك الوقت اهـ ملخصا من ""التهذيب" (٢: ٤٩ و ٥٠).

فبطل قول ابن حزم أن قول أبى حنيفة ومالك والشافعى فى تأجيل العنين السنة ثم التفريق بينهما قول فاسد لا دليل على صحته، لا من قرآن ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة، ولا من شيء يصح عن أحد من الصحابة ولا من قياس اهـ (١٠: ٦٠). فقد أثبتنا صحة الرواية به عن عمر وابن مسعود والمغيرة بن شعبة، ورواية جابر الجعفى عن الصحابة جملة محتملة، قال الموفق فى "المغنى": وهذا قول عمر وعثمان وابن مسعود والمغيرة بن شعبة، (قلت: ومعاوية أيضا فقد روى عنه ابن حزم مثل قول عثمان، ووافقه عليه سمرة جندب رضى الله عنهم ١٠: ٥٨)، وبه قال سعيد ابن المسيب وعطاء وعمرو بن دينار والنخعى وقتادة وحماد بن أبى سليمان، وعليه فتوى فقهاء الأمصار، منهم: مالك وأبو حنيفة وأصحابه والثورى والأوزاعى والشافعى وإسحاق وشذ الحكم ابن عيينة وداود، فقالا: لا يؤجل وهى امرأته، وروى ذلك عن على رضى الله عنه، وأبو حفص عن على مثل قول عمر وابن مسعود اهـ (٧: ٦٠٣).

الجواب عن حجج الظاهرية فى عدم تأجيل العنين:

قلت: ولا حجة للحكم، وداود فيما روى عن على فى ذلك من طريق الحجاج بن المنهال

(١) جابر الجعفى.

إن شاءا، كما فى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٢٨).

نا شعبة عن أبى إسحاق السبيعى، قال: سمعت هانئ بن هانئ قال: رأيت امرأة جاءت إلى على بن أبى طالب، فقالت: هل لك فى امرأة ليست بأيم ولا بذات بعل، قال: وجاء زوجها فقال: لا تسأل عنها إلا مبيتها، فقال له على: ألا تستطيع أن تصنع شيئا؟ قال: لا، قال: ولا من السحر؟ قال: لا. قال له على: أما أنا فلست مفرقا بينكما، اتقى الله واصبرى، وفى رواية: فقام شيخ يجنح، قال: سلها هل تنقم فى مطعم أو ثياب، وفيه أيضا قالت: فرق بينى وبينه. قال: اصبرى فإن الله تعالى لو شاء لابتلاك بأشد من ذلك (المحلى ١٠: ٥٩) فليس فيه أن الزوج كان عنينا، بل غاية ما فيه أنه كان شيخا ضعيفا. فيحتمل كونه كان قادرا عليها حين تزوجها ثم ضعف عن غشيانها، ومثله لا يفرق بينه وبين امرأته عندنا، ولا عند الجمهور.

قال الموفق فى "المغنى": أكثر أهل العلم على هذا يقولون: متى وطئ مرةً ثم ادعت عجزه لم تسمع دعواها، ولم تضرب له مدة، منهم عطاء وطاوس والحسن ويحيى الأنصارى والزهرى وعمرو بن دينار وقتادة وابن هاشم ومالك والأوزاعى والشافعى وإسحاق وأبو عبيد وأصحاب الرأى، وقال أبو ثور: إن عجز عن وطئها أجل لها اهـ (٧: ٦١٠). فأثر على هذا لا يرد على الجمهور، وإنما يرد على أبى ثور ومن وافقه من الظاهرية الذين لا عبرة بخلافهم، كما تقدم.

ولا حجة لهم أيضًا فيما رواه مسلم من طريق الزهرى ثنى عروة بن الزبير أن عائشة زوج النبى ﷺ أخبرته أن رفاعة القرظى طلق امرأته، فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير فجاءت إلى النبى ﷺ فقالت: يا رسول الله! إنها كانت تحت رفاعة، فطلقها آخر ثلاث تطليقات، فتزوجت بعد عبد الرحمن بن الزبير، وإنه والله ما معه إلا مثل هذه الهدبة وأخذت بهدبة من جلبابها، فتبسم رسول الله ﷺ ضاحكا، وقال: لعلك تريدين أن ترجعى إلى رفاعة؟ لا، حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك وذكر الحديث، قال ابن حزم: فهذه تذكر أن زوجها لم يطأها، وأن إحليلة كالهدبة لا ينتشر إليها، وتشكو ذلك إلى رسول الله ﷺ، وتريد مفارقته فلم يشكها، ولا أجل لها شيئا ولا فرق بينهما، وفى هذه كفاية لمن عقل (المحلى ١٠: ٦٢).

قلت: أحسن الله عزاءنا فيك يا ابن حزم! فلم نكن نظن بك مثل هذا الاجتراء فى تحريف معانى الحديث، فأخبرنا رحمك الله من أين أخذت أن هذه المرأة تذكر أن زوجها لم يطأها؟ ولا مرة، وأى لفظ فى الحديث يدل على ذلك؟ ومن أين عرفت أن المرأة كانت تدعى عنة زوجها الثانى؟ وهل كون إحليلها كالهدبة صريح فى كونه عنينا لا يحتمل غير هذا؟ وإن كان كذلك فهل

. . . .

قول رسول الله ﷺ: لا حتى« تذوقى عسيلته ويذوق هو عسيلتك محمول على طلب الجماع ممن لا يقدر عليه أصلا؟ وهل هو إلا من التكليف بما لا يطاق؟ ولو راجع ابن حزم لفظ البخارى لبكى على نفسه، وندم على تحريفه معنى الحديث ففى لفظ للبخارى قال: كذبت والله يا رسول الله! إنى لأنفضها نفض الأديم، ولكنها ناشزه، تريد أن ترجع إلى رفاعة، قال: وجاء ومعه ابنان له من غيرها، وأبصر رسول الله ﷺ معه ابنين له، فقال: بنوك هؤلاء؟ قال: نعم، قال: هذا الذى تزعمين ما تزعمين؟ فو الله لهم أشبه به من الغراب بالغراب (٢:٨٦٦). وهو صريح فى أن عبد الرحمن بن الزبير لم يكن عنينا، ولم تدع المرأة عنته. وكيف تدعى وظاهر الحال يكذبها، وإنما كانت تدعى ضعفه، وإن ما معه ليس بأغنى عنها من هدبة ثوبها، تعنى أنه ليس بفحل كمثل رفاعة.

قال الموفق فى المغنى: فأما الخبر أى خبر امرأة رفاعة فلا حجة لهم فيه، فإن المدة إنما تضرب له مع اعترافه وطلب المرأة ذلك، ولم يوجد واحد منهما، وقد روى أن الرجل أنكر ذلك، وقال: إنى لأعركها عرك الأديم، وقال ابن عبد البر: وقد صح أن ذلك كان بعد طلاقه، رواه البخارى فى باب الطلاق (٢:٧٩٢). وفيه: فتزوجت زوجا غيره، وكانت معه مثل هدبة الثوب فلم تصل منه إلى شىء تريده، فلم يلبث أن طلقها، فأتت النبى ﷺ فقالت: إن زوجى طلقنى، وإنى تزوجت زوجا غيره فدخل بى، ولم يكن معه إلا مثل الهدبة، فلم يقربنى إلا هنة واحدة ولم يصل منى إلى شىء الحديث، فلا معنى لضرب المدة وصحح ذلك قول النبى ﷺ: «تريدين أن ترجعى إلى رفاعة» ولو كان قبل طلاقه لما كان ذلك إليها، وقيل: إنها ذكرت ضعفه وشبهته بهدبة الثوب، ولذلك قال النبى ﷺ: حتى تذوقى عسيلته، والعاجز عن الوطئ لا يحصل منه ذلك اهـ (٧:٨٠٤).

وأما قوله: ثم خالفوا ههنا عمر وعثمان وعليا فى ما صح عنهم من تأجيل امرأة المفقود ففيه أنا لم نخالف عليا رضى الله عنه فى ذلك، بل قولنا هو قوله بعينه، وهو المشهور عنه، والذى روى عنه مما يخالفه شاذ ضعيف لا يلتفت إليه كما مر، وأما الرواية عن عثمان ففيها مقال قد ذكرناه، وأما الرواية عن عمر رضى الله عنه فإنما لم نأخذ بها ههنا لكون قول على أشبه بالكتاب والسنة عندنا، كما ذكرناه عن محمد رحمه الله، وأيضاً فقد صح عندنا رجوع عمر رضى الله عنه إلى قول على كرم الله وجهه كما قاله محمد، وقد مر.

وفى المبسوط للسرخسى (١١:٣٥): وتربص أربع سنين كان يقول به عمر رضى الله عنه فى الابتداء، ثم رجع إلى قول على رضى الله عنه اهـ، ولا يصح قياس المفقود على المولى والعنين

٤٤٤٧- أخبرنا محمد بن أبان عن حماد عن إبراهيم فى المرأة تفقد زوجها، قال: قد بلغنى الذى ذكر الناس من أربع سنين، والتربص أحب إلى. رواه محمد فى "الحجج" له (ص: ٣٦١)، وسنده حسن.

٤٤٤٨- وأخرج البيهقى من طريق أبى أسامة عن زائدة بن قدامة ثنا سماك عن حنش قال على رضى الله عنه: ليس الذى قال عمر رضى الله عنه عنه بشىء -يعنى فى امرأة المفقود- هى امرأة الغائب حتى يأتيها يقين موته أو طلاقها، ولها الصداق من هذا بما استحل من فرجها، ونكاحها باطل (٧: ٤٤٤) قلت: سند صحيح، وحنش هو الصنعانى ثقة من الثالثة.

٤٤٤٩- ومن طريق يحيى بن معين ثنا عبد الرحمن بن مهدى عن منصور بن سعد عن ابن شبرمة قال: كتب عمر بن عبد العزيز رحمه الله فى امرأة المفقود: تلوم وتصبر. (٧: ٤٤٤).

لأن التقدير بالمدة فى حقهما لدفع ظلم التعليق، ولا يتحقق معنى الظلم من المفقود، فقلنا: إنها امرأة ابتليت فلتصبر، ولو شاء الله لابتلاها بأشد من ذلك، ولأن الغيبة فى الغالب تعقبها الرجعة، والعنة قلما تتحل بعد استمرارها سنة فكان عود المفقود أرجى من زوال العنة بعد مضى السنة، فلا يلزم أن يشرع فيه ما شرع فيها، فافهم. وإنما أطلت الكلام فى مسألة العنين فى غير موضعها لكونى اطلعت على كلام ابن حزم فيها بعد تحرير المسألة وإيداعها مودعها ولله الحمد على ما علم وأنعم وفهم.

قوله: أخبرنا محمد بن أبان إلخ فيه ترجيح قول على رضى الله عنه على قول من ذهب إلى التربص سنين فى امرأة المفقود، فإن صح عن إبراهيم النخعى أنه كان يقول فى ذلك بقول عمر رضى الله عنه، فهذا دليل على رجوعه عنه إلى قول على كرم الله وجهه.

قوله: وأخرج البيهقى إلى قوله ومن طريق يحيى بن معين إلخ فى الأول دلالة على إنكار على قول عمر رضى الله عنهما فى امرأة المفقود، فدل على أن عمر كان يقول بالتخيير خلافا لما قاله مالك، وأنكر رواية من رواه ذلك عنه، ولم يكن على لينكر قول عمر ويرده إلا وعنده حجة فى ذلك وثبوت وبرهان، فإن فضل عمر ودرجته فى العلم بالسنة والقضاء مما لم يكن يخفى على أحد، فلذا رجحنا قول على رضى الله عنه على قول عمر فى الباب، وفى الثانى دلالة على قضاء عمر بن عبد العزيز بقول على رضى الله عنه فى امرأة المفقود مع أنه كان يتحرى سيرة عمر ويتبع قضاياه، كما لا يخفى على من له ممارسة بسير الخلفاء، والله تعالى أعلم.

٤٤٥٠- وعن يزيد مولى المنبعث أن النبى ﷺ سئل عن ضالة الغنم فقال: خذها فإنما هى لك أو لأخيك أو للذئب، وسئل عن ضالة الإبل فغضب واحمرت وجنتاه، وقال ما لك؟ ولها معها الحذاء والسقاء، تشرب الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها الحديث، رواه البخارى هكذا مرسلا ثم وصله (فتح البارى ٩: ٣٨٠).

باب إذا جاء المفقود وقد تزوجت امرأته فهى له ، فرق بينها وبين الثانى و عليها العدة، ولها الصداق بما استحل منها

٤٤٥١- حدثنا هشيم أنا سيار عن الشعبى قال: قال على بن أبى طالب: إذ جاء زوجها الأول فلا خيار له وهى امرأته. رواه أبو عبيد، كما فى المحلى (١٠: ١٣٨) وسيار هو أبو الحكم العنزى من رجال الجماعة ثقة ثبت (التهذيب ٤: ٢٩١) فالسند صحيح.

قوله: عن يزيد مولى المنبعث إلخ قال ابن المنير: لما تعارضت الآثار فى هذه المسألة -أى مسألة المفقود- وجب الرجوع إلى الحديث المرفوع، فكان فيه أن ضالة الغنم يجوز التصرف فيها قبل تحقق وفاة صاحبها، فكان إلحاق مال المفقود (أى الذى يخشى عليه الضياع والفساد) بها متجها، وفيه: أن ضالة الإبل لا يتعرض لها استقلالها بأمر نفسها، فاقتضى أن الزوجة كذلك لا يتعرض لها حتى يتحقق خبر وفاته، فالضابط أن كل شىء يخشى ضياعه يجوز التصرف فيه صونا له عن الضياع، ومالا فلا، كذا فى "فتح البارى" (٩: ٣٨١).

قلت: ولمالك أن يقول: إن ابتلاء المرأة بالزنا ضياعها، فإن خيف على امرأة المفقود ابتلاؤها بالزنا كان حكمها حكم ضالة الغنم، ومذهب الحنفية فى الباب وإن كان قويا رواية ودراية ولكن المتأخرين منا قد أجازوا الإفتاء بمذهب مالك عند الضرورة نظراً إلى فساد الزمان. والله المستعان وعليه التكلان، ومن أراد البسط فى تحقيق مذهب المالكية فى باب المفقود، فليراجع رسالة "الحيلة الناجزة" التى ألفها سيدى حكيم الأمة دام مجده وعلاه.

باب إذا جاء المفقود وقد تزوجت امرأته فهى له وفرق بينها وبين الثانى و عليها العدة، ولها الصداق بما استحل منها

قوله: حدثنا هشيم إلى قوله قال هشيم إلخ قلت: دلالة الآثار على أجزاء الباب غير الأخير ظاهرة، قال الموفق فى "المغنى": فإن قدم زوجها الأول قبل أن تتزوج فهى امرأته، وقال بعض أصحاب الشافعى: إذا ضربت لها المدة فانقضت بطل نكاح الأول، والذى ذكرنا أولى، لأننا إنما أبحنا لها التزويج، لأن الظاهر موته، فإذا بان حيا انحزم ذلك الظاهر، وكان النكاح بحاله، كما لو

٤٤٥٢- حدثنا على بن معبد عن عبيد الله بن عمرو عن عبد الكريم الجزرى عن سعيد بن جبير قال: قال على بن أبى طالب فى امرأة المفقود تزوج: هى امرأة الأول دخل بها الآخر أو لم يدخل، رواه أبو عبيد (المحلى ١٠:١٣٨) قلت: رجاله رجال الصحيح خلا على بن معبد فمن رجال أبى داود والنسائى ثقة فقيه (تقريب ص:١٥١) وعبيد الله بن عمرو هو الرقى من رجال الجماعة ثقة فقيه ربما وهم (تقريب ص:١٣٦).

شهدت البينة بموته ثم بان حيا، ولأنه أحد الملكين فأشبه ملك المال، فأما إن قدم بعد أن تزوجت نظرنا، فإن كان قبل دخول الثانى بها فهى زوجة الأول ترد إليه، ولا شىء (قلت: وهذا خلاف قول عمر فإنه أوجب عليه رد الصداق الذى أصدقها الثانى، كما سيأتى).

قال أحمد: أما قبل الدخول فهى امرأته، وإنما التخيير بعد الدخول، وهذا قول الحسن وعطاء وخلاس بن عمرو والنخعى وقتادة ومالك وإسحاق، لأن النكاح إنما صح فى الظاهر دون الباطن، فإذا قدم تبينا أن النكاح كان باطلا، لأنه صادف امرأة ذات زوج فكان باطلا، وليس عليه صداق، لأنه نكاح فاسد لم يتصل به ويعود الزوج بالعقد الأول، كما لو لم تتزوج. وإن قدم بعد دخول الثانى بها خير الأول بين أخذها فتكون زوجة بالعقد الأول، وبين أخذ صداقها وتكون زوجة الثانى، وهذا قول مالك لإجماع الصحابة عليه، فروى معمر عن الزهرى عن سعيد بن المسيب أن عمر وعثمان قالا: إن جاء زوجها الأول خير بين المرأة وبين الصداق الذى ساق هو، رواه الجوزجانى والأثرم، (قلت: وفيه ما ذكرناه سابقا، فتذكر.

وأيضًا: فقد رجع عمر عن هذا إلى قول على كما مر وسيأتى) وقضى به ابن الزبير فى مولاة لهم، (قلت: لم أقف على سنده ومتنه) وقال على ذلك فى الحديث الذى رويناه، (قلت: ضعفه البيهقى، وهو منقطع أيضا، ومع ذلك فهو خلاف المشهور عنه) ولم يعرف لهم مخالف فى عصرهم، فكان إجماعًا، قلت: وأين الإجماع وخلاف على لعمر فى ذلك مشهور، ووافق ابن مسعود عليا رضى الله عنه، فعلى هذا أن أمسكها الأول فهى زوجته بالعقد الأول، والمنصوص عن أحمد أنه لا يحتاج الثانى إلى طلاق، لأن نكاحه كان باطلا فى الباطن.

وقال القاضى: قياس قوله: إنه يحتاج إلى طلاق؛ لأن هذا نكاح مختلف فى صحته، فكان مأمورا بالطلاق ليقطع حكم العقد الثانى كسائر الأنكحة الفاسدة، ويجب على الأول اعتزالها حتى تنقضى عدتها من الثانى، وإن لم يخترها الأول فإنها تكون مع الثانى، ولم يذكروا لها عقدا جديدًا، والصحيح أنه يجب أن يستأنف لها عقدا، لأننا تبينا بطلان عقده بمجىء الأول، ويحمل

٤٤٥٣- حدثنا هشيم أخبر نا سيار عن الشعبى أنه كان يقول فى امرأة المفقود: إن جاء الأول فهى امرأته ولا خيار له. قال هشيم: وهو القول، رواه سعيد بن منصور (المحلى ١٠: ١٣٨) وسنده صحيح.

قول الصحابة على هذا لقيام الدليل عليه، فإن زوجة الإنسان لا تصير زوجة لغيره بمجرد تركه لها، (قلت: ولا بد مع ذلك أن تعتد المرأة من الأول للطلاق لبداهة أن زوجته لا تحل لغيره إلا بطلاقه أو موته، وكل ذلك يقتضي وجوب العدة عليها) وقال أبو الخطاب من الحنابلة: القياس أننا إن حكمنا بالفرقة ظاهراً وباطناً فهى امرأة الثانى، ولا خيار للأول، لأنها بانت منه بفرقة الحاكم، فأشبه ما لو فسخ نكاحها لعسرته، وإن لم يحكم بفرقته باطناً فهى امرأة الأول، ولا خيار له اهـ (٩: ١٣٧).

قلت: ومقتضاه ترجيح قول على رضى الله عنه على قول عمر رضى الله عنه، وبه قال مسروق وإبراهيم، كما ذكرناه فى المتن وسيأتى، وروى ابن حزم من طريق حماد بن سلمة أخبرنا عطاء بن السائب قال: بينما أنا عند إبراهيم النخعي وعنده رجل من أصحاب السابرى حزين كئيب فقلت: ما شأن ذا؟ فقال النخعي: قدم زوج امرأته، فقلت: فكيف يصنع؟ قال: يخير بين الصداق وبين امرأته، فإن اختار الطلاق أقام هذا على امرأته، ولا تعتد منه، لأن الماء ماؤه، وإن اختار امرأته اعتدت من هذا، قال عطاء: فأخبرت بذلك الحكم بن عتيبة، فقال: لا يكون شيء من هذا إلا وفيه عدة اهـ (١٠: ١٣٧).

قلت: ومعنى ما قاله الحكم: إن الأول إن أمسكها، فهى امرأته بالنكاح الأول، ولكن لا يقربها إلا بعد أن تعتد من الثانى، لكونها قد وطئها بشبهة، وإن لم يمسكها لا تحل للثانى إلا بعد أن يطلقها الأول، وتنقضى عدة الطلاق ثلاثة قروء، فافهم.

والمعنى الذى حمل عليه الموفق كلام الصحابة ينفى الخلاف بين عمر وعلى رضى الله عنهما، كما لا يخفى، والمشهور وقوع الخلاف بينهما، فالظاهر أن معنى قول عمر: إن جاء زوجها الأول خير بين الصداق وبين امرآته أن نكاح الثانى لا يبطل بمجرد قدوم الأول بل باختياره المرأة، وإذا كان كذلك طلقها الثانى أو ناب الحاكم منابه وفرق بينهما، وإن اختار الصداق بقى الثانى على نكاحه، ولا يحتاج إلى تجديد النكاح، فقد روى ابن حزم من طريق سعيد بن منصور نا هشيم أنا داود ابن أبى هند عن أبى نضرة عن عبد الرحمن بن أبى ليلى أن رجلا من الأنصار خرج ليلا فاستبته الجن، فطالت غيبته فأتت امرأته عمر بن الخطاب، فأخبرته فأمرها أن تعتد أربع سنين ففعلت، فأمرها أن تتزوج ففعلت، وقدم زوجها الأول فخيره بين امرأته وبين الصداق فاختار

٤٤٥٤- قال هشيم: وأخبرنا إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي أنه قال في امرأة المفقود: إذا تزوجت فبلغها أن زوجها الأول حي يفرق بينها وبين الثاني واعتدت منه

امرأته، ففرق عمر بينهما وردها إليه (١٠: ١٣٤). وهذا سند صحيح، وهو صريح فيما قلنا: إن نكاح الثاني لم يكن يبطل عند عمر بمجرد قدوم الأول، بل باختياره المرأة وبتفريق الحاكم بينها وبين الثاني، وروى ابن حزم أيضًا من طريق عبد الرزاق نا ابن جريج عن عطاء ابن أبي رباح في امرأة المفقود قال: تتربص أربع سنين من يوم يتكلم ثم يطلقها وليه يأخذ بالوثاق، ولا يمنع زوجها (المفقود) تلك الطلقة أن يراجعها، وإن كانت البتة فتعتد عدة الوفاة، فإن جاء فاختارها اعتدت من الآخر، وإن اختار صداقها غرمته هي من مالها، ولم تعتد من الآخر وقرت عنده كما هي اهـ (١٠: ١٣٧) فقوله: ولم تعتد من الآخر وقرت عنده كما هي صريح في أن الأول إن اختار الصداق لم يحتج الثاني إلى تجديد النكاح، ولا إلى انقضاء العدة بل يكون معها على نكاحه كما كان.

قول عمر بنفاذ قضاء القاضي ظاهرًا وباطنًا في العقود والفسوخ:

هذا هو المتبادر من الآثار المروية عن عمر رضي الله عنه، وليس ذلك إلا لكون قضاء القاضي بالفرقة نافذا ظاهرًا وباطنًا عنده، ومقتضاه أن لا يكون للأول خيار، لكونها بانت منه بفرقة الحاكم، ولكن عمر رضي الله عنه خيره نظرا للجانبين، فكما أن للحاكم أن يفرق بينها وبين الأول نظرا لجانب المرأة وتضررها بفقده كذلك له أن يفرق بينها وبين الثاني إذا اختار الأول امرأته نظرا لجانب الرجل إذا تبين عذره في الغيبة، ولكن الآخذين بقول عمر لا يقولون بذلك، كما ذكره الموفق، فثبت ترجيح قول علي رضي الله عنه، ومعنى قوله: إذا جاء زوجها الأول فهي امرأته ولا خيار له، أنه لا يخير بين أخذ الصداق وبين إبقاء نكاحها من الثاني، وليس معناه أنه لا يخير بين أخذها وطلاقها، فإن الطلاق بيد الزوج له أن يطلقها متى شاء.

قال شمس الأئمة في "المبسوط": وأما تخيير عمر إياه بين أن يردها عليه وبين المهر فهو بناء على مذهب عمر رضي الله عنه في المرأة إذا نعي إليها زوجها فاعتدت وتزوجت ثم أتى الزوج الأول حيا أنه يخير بين أن ترد عليه وبين المهر، وقد صح رجوعه عنه إلى قول علي رضي الله عنه، فإنه كان يقول: ترد إلى زوجها الأول ويفرق بينها وبين الآخر، ولها المهر بما استحل من فرجها، ولا يقربها الأول حتى تنقضي عدتها من الآخر، وبهذا كان يأخذ إبراهيم رحمه الله تعالى فيقول: قول علي رضي الله عنه أحب إلي من قول عمر رضي الله عنه، وبه نأخذ أيضًا، لأنه تبين أنها تزوجت وهي منكوحة، ومنكوحة الغير ليست من المحللات بل هي من المحرمات في حق سائر

فإن مات الأول اعتدت منه أيضا وورثته. رواه سعيد أيضا (المحلى ١٠: ١٣٨ مختصر) وسنده صحيح.

الناس، كما قال الله تعالى: ﴿والمحصنات من النساء﴾، فكيف يستقيم تركها مع الثانى، وإذا اختار الأول المهر ولكن يكون النكاح منعقدا بينهما فكيف يستقيم دفع المهر إلى الأول، وهو بدل بضعها، فيكون مملوكا لها دون زوجها، كالمنكوحة إذا وطئت بشبهة، فعرفنا أن الصحيح أنها زوجة الأول، ولكن لا يقربها لكونها معتدة لغيره كالمنكوحة إذا وطئت بالشبهة اهـ (١١: ٢٧).

وقال ابن حزم فى "المحلى": ومن العجب قول مالك: إن جاء الزوج -أى المفقود- قبل أن تتزوج فهو أولى بها، وهى امرأته كما كانت، فيقال لمن قلده: ومن أين قلت هذا وأنت قد قطعت عصمته منها وأبحت لها أن تنكح من شاءت، وكيف تردها إلى أجنبى قد أبحت لها نكاح زوج سواه من أجل تأخيرها نكاحًا قد ربحته لها عادت إلى زوج قد فسخت نكاحها منه؟ هذا مع أنه قول لا يحفظ عن أحد قبل مالك، فأعجبوا لهذا الاختيار (قلت: لمالك أن يقول: كان فسخ النكاح بينه وبينها فى الظاهر دون الباطن، فإذا تبين كونه حيا بطل الفسخ، وعادت إليه كما كانت) ثم يقال لهم: ومن أين قلتم فى أحد قوليه من أنه إذا جاء الزوج وقد تزوجت إلا أنه لم يدخل بها فهى زوجة الأول، وإن جاء بعد دخول الثانى بها فلا سبيل له عليها؟ فقولوا لنا: هل دخل الزوج الثانى على زوجته أو على أجنبيته؟ فإن قالوا على زوجته، قلنا: فمن أين أبحتم فرج زوجته التى أحللتم له الدخول بها لإنسان قد فسختم نكاحه منها وحرمتموها عليه وعقدتم نكاحها مع غيره؟ وإن قالوا: بل دخل على غير زوجته فمن أين استحللتم أن تبيحوا له وطئ غير زوجته؟ فلاح يقينًا أنها أقوال فاسدة متخاذلة خطأ لا شك فيها. (قلت: وهذا عين ما أورده محمد فى الحجج له على المالكية (ص: ٣٥٤)، ولكنه التزم الأدب معهم، ولم يقذع فى الكلام كإقذاع ابن حزم ههنا).

قال ابن حزم: وقد قال بعضهم: إنما فعلنا ذلك بما روى عن عمر رضى الله عنه ذلك فى أبى كنف، فقلنا: هذا تمويه آخر، وهل فعل عمر ذلك فى أبى كنف إلا إذا أطلق امرأته وأعلمها بالطلاق ثم راجعها ولم يعلمها بالرجعة، فمن الذى أدخل هذه القضية فى تلك؟ (فإن الطلاق قاطع للعصمة وقد وجد، والرجعة مشكوك فيها، وغيبة المفقود ليست بقاطعة للعصمة وعوده أرجى من رجعة المطلق فافترقا) مع أن هذين القولين جميعًا لا يحفظان عن أحد من أهل العلم أنه قاله قبل مالك، ولا يجدونه أبدا، فأعجبوا لفحش هذا التقليد إذ قلدوا قولا لا يعرف أحد قاله قبل مالك خالفوا فيه كل قول لصاحب أو تابع، رأوا فى تلك القصة التى أوهموا فيها أنهم يحتجون ببعض

٤٤٥٥- عن شعبة أنه سمع حماد بن أبى سليمان يقول: قال عمر فى امرأة المفقود: تخير، وقال على: هى امرأته، قال حماد: وعمر أحب إلى من على، وقول على أعجب إلى من قول عمر، رواه سعيد بن منصور. "المحلى" (١٠: ١٣٩) وسنده صحيح.

٤٤٥٦- عن داود عن الشعبى عن مسروق قال: لولا أن عمر خير المفقود بين امرأته أو الصداق لرأيت أنه أحق بها، رواه البيهقى (التلخيص الحبير ٢: ٣٢٩) وسكت الحافظ عنه، والمذكور من السند صحيح. رواه البيهقى فى سننه (٧: ٤٤٦) من طريق الشافعى أنا الثقفى عن داود بن أبى هند عن الشعبى عن مسروق به إلخ، وهذا سند صحيح.

٤٤٥٧- محمد قال: أخبرنا إسرائيل بن موسى حدثنا سماك بن حرب عن أشياخ من أهل المدينة أن امرأة فقدت زوجها، فتزوجت فجاء زوجها، فقال على رضى الله عنه: هى امرأته، وقال عمر: إن أخذ امرأته رد الصداق، كتاب الحجج (ص ١٣٦) وسنده صحيح غير ما فيه من جهالة أشياخ من أهل المدينة، ولا تضر لا سيما وقد عدلوا بلفظ الأشياخ.

٤٤٥٨- عن زاذان عن على أنه قضى فى التى تزوج فى عدتها أنها يفرق بينهما،

الصحابة رضى الله عنهم وبالله التوفيق اهـ (١٠: ١٤٢). قلت: قد ثبت عند مالك قول عمر فى امرأة أبى كنف، ولم يثبت عنده رجوعه عنه، فقاس عليه امرأة المفقود، فلا لوم على مجتهد قد قلد قول عمر إن خالفه الناس، فافهم.

قوله: عن شعبة إلخ فيه ترجيح المجتهد قول على رضى الله عنه على قول عمر، وقد عرفت أنه أشبه بالكتاب والسنة وأوفق للقياس.

قوله: عن داود إلخ دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة.

قوله: محمد قال أخبرنا إسرائيل إلخ اختلفت الروايات عن عمر رضى الله عنه فى تخيير الأول بين امرأته وبين الصداق، فأكثر الروايات على أنه إذا اختار المرأة ردت إليه بلا شيء، ولا غرامة عليه، ورواية الحجج هذه توجب عليه رد الصداق الذى أصدقها الثانى، وهذا اختلاف شديد يقتضى طرح الروايات كلها، وترجيح قول على فى الباب.

قوله: عن زاذان إلخ دلالته على الجزء الأخير من الباب ظاهرة، لكون نكاح المعتدة أهون من

ولها الصداق بما استحل من فرجها، رواه الشافعي، وروى الثوري عن أشعث عن الشعبي عن مسروق عن عمر أنه رجع فقال: لها مهرها، ويجتمعان إن شاءا، رواه البيهقي (التلخيص الحبير ٢: ٣٢٨)، وسكت الحافظ عنه، فهو صحيح أو حسن، والمذكور من السند رجاله رجال الصحيح.

٤٤٥٩- أخبرنا أبو حنيفة حدثنا حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: إذا طلق الرجل امرأته تطليقة أو تطليقتين ثم أشهد على رجعتها قبل أن تنقضي عدتها ولم يبلغها ذلك حتى تزوج فإنه يفرق بينها وبين زوجها الآخر، ولها الصداق بما استحل من فرجها، وهي امرأة الأول ترد إليه، رواه محمد في الحجج له (ص: ٣٧٦)، وهو مرسل صحيح، ومراسيل النخعي في حكم المسانيد كما مر غير مرة.

باب إذا قدم المفقود وقد تزوجت امرأته وولدت فهي له والأولاد للثاني

٤٤٦٠- روى سعيد في سننه عن عمران بن كثير أن عبيد الله بن الحر تزوج

نكاح امرأة المفقود، فإن من المعتدة من تنقطع عصمتها ويبطل نكاحها كمعتدة البائن، ولا كذلك امرأة المفقود فهي امرأته في قول علي أو هو أحق بها إذا قدم في قول عمر كما تقدم، فلما استحقت المعتدة العقر على من نكحها في العدة فامرأة المفقود أولى بهذا الاستحقاق، تأمل.

قوله: أخبرنا أبو حنيفة إلخ، قلت: هذه نظيرة امرأة المفقود بعينهما، لكونهما جميعًا قد تزوجتا بزوج آخر بظن انقطاع عصمتها من الأول، فإذا كان لإحداهما الصداق بما استحل الثاني من فرجها، كان لنظيرتها أيضًا، وبالجملة فيجب المهر للموطوءة في نكاح فاسد والموطوءة بشبهة بغير خلاف نعلمه، صرح به الموفق في "المغني"، قال: وقد روى أبو داود بإسناده أن رجلا يقال له: نصر بن أكتم نكح امرأة فولدت لأربعة أشهر، فجعل النبي ﷺ لها الصداق، وفي لفظ قال: الصداق لما استحللت من فرجها، فإذا ولدت فاجلدوها اهـ (٨: ٩٧ و ١٠٠).

يجب المهر للموطوءة بنكاح فاسد وللموطوءة بشبهة إجماعًا

باب إذا قدم المفقود وقد تزوجت امرأته وولدت فهي له والأولاد للثاني

قوله: روى سعيد في سننه عن عمران إلخ قلت: ولا يظن بأهل الجارية أنهم زوجوها

جارية من قومه يقال لها: الدرداء، فانطلق عبيد الله فلحق بمعاوية، ومات أبو الجارية، فزوجها أهلها رجلا يقال له: عكرمة، فبلغ ذلك عبيد الله فقدم، فخاصمهم إلى على رضى الله عنه فقصوا عليه قصتهم، فرد عليه المرأة، وكانت حاملا من عكرمة فوضعت على يدى عدل، فقالت المرأة لعلى رضى الله عنه: أنا أحق بمالى أو عبيد الله؟ قال: بل أنت أحق بمالك، قالت: فاشهدوا أن ما كان لى على عكرمة من صداق له فهو له، فلما وضعت ما فى بطنها ردها على عبيد الله بن الحر، وألحق الولد بأبيه، ذكره الموفق فى "المغنى" (٨: ١٠١) واحتج به، رواه البيهقى فى السنن (٧: ٤١٣) من طريق سعيد بن منصور عن هشيم عن الشيبانى أخبرنى عمران بن كثير أن عبيد الله بن الحر فذكره.

باب ينفق على زوجة المفقود وأولاده الصغار من ماله

٤٤٦١- نا أبو عوانة عن أبى بشر عن عمرو بن هرم عن جابر بن زيد عن

بعكرمة وهم يعلمون بحياة زوجها، ولو كان كذلك لاستحقوا التعزير والنكال الشديد، فالظاهر أنهم لم يعلموا بلحوق عبيد الله بمعاوية، ولم يطلعوا له على أثر، ففعلوا بامرأته ما كان يفعل بامرأة المفقود فى زمان عمر رضى الله عنه. ودلالة قوله: وألحق الولد بأبيه، على معنى الباب ظاهرة، قال الموفق فى "المغنى": فإن غاب عن زوجته سنين فبلغتها وفاته فاعتدت ونكحت نكاحًا صحيحًا فى الظاهر ودخل بها الثانى وأولدها أولادًا ثم قدم الأول فسخ نكاح الثانى، وردت إلى الأول، وتعتد من الثانى، ولها عليه صداق مثلها، والأولاد له، لأنهم ولدوا على فراشه، روى ذلك عن على رضى الله عنه، وهو قول الثورى وأهل العراق وابن أبى ليلى ومالك وأهل الحجاز والشافعى وإسحاق وأبى يوسف وغيرهم من أهل العلم، إلا أن أبا حنيفة قال: الولد للأول، لأنه صاحب الفراش، لأن نكاحه صحيح ثابت، ونكاح الثانى غير ثابت، فأشبه الأجنبى اهـ (٩: ٥٧).

قلت: ولكن المذهب الذى رجع إليه الإمام أن الأولاد للثانى وعليه الفتوى، وإنما يكون الولد للأول إذا أتت به لأقل من ستة أشهر من عقد الثانى لعدم تصور العلوق منه، وكانت فراشًا للأول قبل عقد الثانى عليها، فإذا لم يتصور العلوق من الثانى كان الولد للأول وإن أتت به لستة أشهر من عقد الثانى أو لأكثر منها فالأولاد له دون الأول، لأن الولد للفراش الحقيقى وإن كان فاسدا، وتفصيل المسألة وبسط الأقوال فى "رد المحتار" (٢: ١٠٣٨) فليراجع.

باب ينفق على زوجة المفقود وأولاده الصغار من ماله

قوله: نا أبو عوانة إلخ قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة، والمختار عندنا قول ابن عمر: إن

ابن عباس وابن عمر قالا جميعا فى امرأة المفقود: تنتظر أربع سنين، قال ابن عمر: ينفق عليها فيها من مال زوجها، لأنها حبست نفسها عليه، قال ابن عباس: إذا يحجف ذلك

امرأة المفقود ينفق عليها من مال زوجها لأنها زوجته، وقد حبست نفسها عليه، وقول ابن عباس: يحجف ذلك بالورثة ليس بقوى، لأن استدانتها وقضائها الدين من نصيبها من الميراث إحجاف بها، لا سيما إذا صبرت إلى موت أقرانه أو إلى أن يأتيها يقين موته، قال الموفق فى "المغنى": وإن اختارت امرأة المفقود المقام والصبر حتى يتيقن أمره فلها النفقة ما دام حيا، وينفق عليها من ماله حتى يتبين أمره، لأنها محكوم عليها بالزوجية فتجب لها النفقة، كما لو علمت حياته، فإذا تبينّ أنه مات أو فارقها فلها النفقة إلى يوم موته أو بينونتها منه، ويرجع عليها بالباقى، لأنا تبينا أنها أنفقت مال غيره أو أنفقت من ماله وهى غير زوجة له، وإن رفعت أمرها إلى الحاكم فضرب لها مدة فلها النفقة لأن فى مدة التربص ومدة العدة، لأن مدة التربص لم يحكم فيه بينوتها من زوجها، فهى محبوسة عليه بحكم الزوجية، فأشبه ما قبل المدة، وأما مدة العدة فلأنها غير متيقنة، بخلاف عدة الوفاة، فإن موته متيقن (فلا يقال: إن قول ابن عمر وابن عباس ينفق عليها بعد أربع سنين أربعة أشهر وعشرا من جميع المال يفيد وجوب النفقة لمعتدة الوفاة، والمذهب أن لا نفقة للمتوفى عنها زوجها، لأنا نقول: إن قولهما إنما هو فيمن لم يتيقن بموت زوجها، وضرب لها الحاكم مدة يحكم بعدها بموته، فليست هذه المتوفى عنها زوجها، فينفق عليها فى مدة التربص ومدة العدة جميعاً فافهم). وما بعد العدة إن تزوجت أو فرق الحاكم بينهما سقطت نفقتها، لأنها أسقطتها بخروجها عن حكم نكاحه وإن لم تتزوج ولا فرق الحاكم بينهما فنفقتها باقية، لأنها لم تخرج بعد من نكاحه، وإن قدم الزوج بعد ذلك وردت إليه عادت نفقتها من حين الرد، ثم ذكر ما ذكرنا فى المتن من الأثر (٩: ١٣٩).

وفى "الهداية": والأصل أن كل من يستحق النفقة فى ماله حال حضرته بغير قضاء القاضى ينفق عليه من ماله فى غيبته، لأن القضاء حينئذ يكون إعانةً، (لأن لهم أن يأخذوا حاجتهم من ماله إذا كان جنس حقهم من النقد والثياب، فكان إعطاء القاضى إن كان المال عنده أو تمكينهم إن كان عندهم إعانةً لا قضاء على الغائب، فإنهم كانوا مأوذنين شرعًا أن يتناولوا بأنفسهم "فتح القدير". وكل من لا يستحقها فى حضرته إلا بالقضاء، لا ينفق عليه من ماله فى غيبته، لأن النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضاء على الغائب ممتنع اهـ (٥: ٣٦٩).

(فائدة فى حكم قسمة مال المفقود):

قال الموفق فى "المغنى": وهو –أى المفقود– نوعان: أحدهما الغالب من حاله الهلاك، وهو

بالورثة ولكن تستدين، فإن جـــاء زوجها أخذت من ماله، فإن مات قضت من نصـيبها

من يفقد في مهلكة، فهذا ينتظر به أربع سنين، فإن لم يظهر له خبر قسم ماله، واعتدت امرأته عدة الوفاة، وحلت للأزواج، نص عليه الإمام أحمد، وهذا اختيار أبي بكر (من الحنابلة) ولم يفرق سائر أهل العلم بين هذه الصورة وبين سائر صور الفقدان فيما علمنا إلا أن مالكا والشافعي رضي الله عنهما في القديم وافقا على الزوجة أنها تتزوج خاصة، والأظهر من مذهبه -أي الشافعي- مثل قول الباقين (أنها لا تتزوج) فأما ماله فاتفقوا على أنه لا يقسم حتى تمضي مدة لا يعيش في مثلها على ما سنذكره في الصورة الأخرى إن شاء الله تعالى، لأنه مفقود لا يتحقق موته فأشبه التاجر والسائح، ولنا اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على تزويج امرأته على ما ذكرناه.

(قلت: في اتفاقهم نظر، فإن خلاف علي وابن مسعود وأصحابهما في ذلك مشهور كما قدمناه) وإذا ثبت ذلك في النكاح مع الاحتياط للأبضاع ففي المال أولى (قلنا: لم يثبت ذلك عندنا في النكاح فلا يثبت في المال أيضًا، ولمالك والشافعي في القديم أن الأصل البقاء فلا يزول عنه بالشك، وإنما صرنا إلى إباحة التزويج لأقوال الصحابة، ولأن بالمرأة حاجة إلى النكاح صونا لها عن الزنا وضرراً في الانتظار، فاختص ذلك بها، ولا يقسم ماله حتى تعلم وفاته).

قال: النوع الثاني من ليس الغالب هلاكه، ولم يعلم خبره ففيه روايتان: إحداهما: لا يقسم ماله، ولا تتزوج امرأته حتى يتيقن موته أو يمضي مدة لا يعيش في مثلها، وذلك مردود إلى اجتهاد الحاكم، وهذا قول الشافعي رضي الله عنه ومحمد بن الحسن، وهو المشهور عن مالك وأبي حنيفة وأبي يوسف، لأن الأصل حياته، والتقدير لا يصار إليه إلا بتوقيف، ولا توقيف ههنا فوجب التوقف عنه.

والثانية: أنه ينتظر به تمام تسعين سنة مع سنة يوم فقد، وهذا قول عبد الملك بن ماجشون، لأن الغالب أنه لا يعيش أكثر من هذا، وقال عبد الله بن الحكم: ينتظر به إلى تمام سبعين سنة مع سنة يوم فقد، ولعله يحتج بقول النبي ﷺ: «أعمار أمتي ما بين السبعين والستين» أو كما قال: ولأن الغالب أنه لا يعيش أكثر من هذا فأشبه التسعين اهـ (٧:٢٠٧). وفي المحلى لابن حزم: واختلفوا في ميراثه هل يقسم؟ فروينا أن في خلافه عثمان رضي الله عنه قسم ميراثه إذا أبيح لامرأته الزواج اهـ (١٠:١٤١)، قلت: لم يكن ذلك في المفقود بل في من جاء النعي بموته، كما قدمنا، فتذكر.

لا يرث المفقود أحد قبل حكم الحاكم بموته، ولا يرث أحداً ويوقف له نصيبه حتى يتبين أمره

فائدة: قال الموفق في "المغني": واتفق الفقهاء على أنه لا يرث المفقود إلا الأحياء من ورثته

من الميراث، ثم قالا جميعا: ينفق عليها بعد الأربع سنين أربعة أشهر وعشرا من

يوم قسم ماله، لا من مات قبل ذلك ولو بيوم اهـ، قال: واختلف ن مات وفي ورثته مفقود، فمذهب أحمد وأكثر الفقهاء على أنه يعطى كل وارث من ورثته اليقين، ويوقف الباقي حتى يتبين أمره أو تمضى مدة الانتظار، فتعمل المسألة على أنه حي ثم على أنه ميت، وتضرب إحداهما في الأخرى إن تباينتا أو في وفقهما إن اتفقتا، وتجتزئ بإحداهما إن تماثلتا أو بأكثرهما إن تناسبتا، وتعطى كل واحد أقل النصيبين ومن لا يرث إلا من أحدهما لا تعطيه شيئًا وتقف الباقي اهـ (٧:٢٠٨و٢٠٩) قلت: وهذا هو مذهب الحنفية في الباب، كما في الشريفية شرح السراجية (ص:١٣٨).

تفصيل الاختلاف في قضية المفقود:

فائدة: قال أبو محمد بن حزم: اختلف السلف في اثني عشر موضعا من هذه القصة -أي قصة المفقود- وهي من المفقود والتأجيل؟ ومن متى يبدأ التأجيل، وكم التأجيل؟ وهل بعد التأجيل طلاق الولي؟ وهل بعد ذلك عدة الوفاة؟ وحكم تخيير الزوج إن قدم، وفيما ذا يخيّر؟ وعلى من غرم الصداق إن اختاره؟ وأي صداق يكون؟ وهل يقسم ميراثه؟ وهل تعتق أمهات أولاده؟

فأما من المفقود؟ فإن كل من روى عنه في هذا شيء لم يفرق بين أحوال الفقد، وهم عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر، ومن التابعين الحسن وخلاس بن عمرو، وإبراهيم النخعي والحكم بن عتيبة وعطاء والزهري ومكحول والشعبي، وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيب وقتادة، وأبو الزناد وربيعة وحماد بن أبي سليمان وابن أبي ليلى، وابن شبرمة وعثمان البتي وسفيان الثوري وهشيم والحسن بن حي، والأوزاعي والليث وأبو حنيفة والشافعي وداود وأصحابهم، حاشا مالكا وأحمد وإسحاق، فإن مالكا قال: ليس هذا الحكم في المفقود في الحرب، ولا نعلم هذا عن أحد قبل مالك، وقال أحمد وإسحاق: ليس هذا الحكم فيمن خرج عن أهله ففقد.

وأما التأجيل: فإن كل من ذكرنا روى التأجيل -أي تربص أربع سنين- حاشا روايات عن علي وابن مسعود ورواية عن الشعبي ورواية عن النخعي وحماد بن أبي سليمان وأبي ليلى وابن شبرمة وسفيان الثوري والحسن بن حي وأبي حنيفة والشافعي وداود وأصحابهم (فإن أولئك فقهاء الكوفة، ومن وافقهم من أهل الحديث ذهبوا إلى قول على أنها امرأة ابتليت فلتصبر، ولا تتزوج حتى يأتيها اليقين).

جميع المال رواه سعيد بن منصور، قال ابن حزم: هذا صحيح عن ابن عباس وابن عمرو (المحلى ١٠:١٣٥).

وأما متى يبدأ التأجيل فى قول من قال به؟ فإن أكثر من ذكرنا يرى مبدأه من حين يرفع أمرها إلى الإمام، حاشا رواية ضعيفة عن عمر أنه أمرها بإتمام أربع سنين من حين غاب، وقال بعضهم: تربص أربع سنين، ولم يجدوا من حين تبدأ (قلت: ولكن يحمل المجمل على ما صح عن عمر مفسراً) وأما كم التأجيل؟ فإن من ذكرنا يراه أربع سنين إلا سعيد بن المسيب ومالكا، قال سعيد: أرى أن تؤجل امرأة من فقد فى الصف سنة، ومن فقد فى غير الصف أربع سنين، وقال مالك: إن كان عبدا أجلت له عامين، ولا يعلم هذا عن أحد قبله.

وأما طلاق الولى بعد التأجيل فإنه صح عن عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، (وفيه نظر، لكونه خلاف المشهور عن على كما ذكرنا) والحسن وعطاء.

وأما هل بعد ذلك عدة وفاة، فإنه قد ذكرنا عن عمر وعثمان وعمر بن عبد العزيز تربص أربعة أعوام، ثم تتزوج دون ذكر عدة وفاة، وصح عن عثمان وابن عباس وابن عمر وعلى والحسن وعطاء وأبى الزناد وربيعة أنها تعتد أيضا عدة الوفاة، (قلت: والذى صح عن عثمان إنما هو فيمن نعى إليها زوجها كما تقدم) وفى بعض تلك الروايات أنها تعتد أيضاً من الطلاق.

وأما تخيير الزوج إذا قدم فثابت عن عمر وعثمان وعلى، (قلت: خلاف المشهور عنه، والذى ثبت عن عثمان؛ فإنما هو فى من نعى إلى أهله، فتذكر) ولم يرد عن صاحب رأى التأجيل خلاف ذلك، وصح أيضا عن الحسن وخلاس وإبراهيم وعطاء والحكم بن عتيبة والزهرى ومكحول والشعبى، (قلت: واختلفت الروايات عن بعضهم، كما هو ظاهر لمن مارس الأخبار) وروينا عن كل من ذكرنا عنه تخيير الزوج أنه يخير بين زوجته وبين الصداق، إلا رواية عن عمر صحيحة أنه خيره بين زوجته وبين أن يزوجه من أخرى. واختلف بعضهم فيمن يغرم الصداق إن اختاره الزوج، فقال جمهور من ذكرنا: يغرمه الزوج الآخر، وقال الزهرى: تغرمه المرأة، واختلفوا أيضا أى الصداق يقضى له به إن اختاره؟ فقال جمهورهم: صداقه الذى كان أصدقها هو، وقال خلاس بن عمرو: بل صداق الزوج الآخر. قلت: وقد صح عن عمر أن الأول إن اختار المرأة والصداق أى الصداق الذى أصدقها الثانى كما فى المتن).

واختلفوا هل تعتق أمهات أولاده؟ فقال قتادة: تعتق إذا أبيح لزوجة الزواج، وإنما قضى بذلك فى خلافة عثمان رضى الله عنه، (وفيه ما فيه، فتذكر) وقال بعضهم: لا يعتقن (حتى يأتى خبر موته أو يمضى عليه مدة لا يعيش فى مثلها) واختلفوا فى ميراثه هل يقسم؟ فروينا أن فى خلافة

كتاب الشركة

باب جواز الشركة وثبوتها شرعا

قال الله تعالى: ﴿فهم شركاء في الثلث﴾ وقال حاكيا عن داود النبي عليه السلام: ﴿وإن من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾.

٤٤٦٢- عن أبي هريرة رفعه قال: إن الله يقول: أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإذا خانه خرجت من بينهما. رواه أبو داود، وسكت عنه هو والمنذري، وصححه الحاكم (نيل الأوطار ٥:١٣٥).

عثمان رضي الله عنه قسم ميراثه إذا أبيح لامرأته الزواج، (وفيه ما فيه، فتذكر) (١٠:١٤٠و١٤١).

وفي "رد المحتار" تحت قول الدر: ولا يفرق بينه وبينها، ولو بعد مضي أربع سنين، خلافا لمالك ما نصه: فإ عنده تعتد زوجة المفقود عدة الوفاة بعد مضي أربع سنين (من مرافعتها إلى الإمام) وهو مذهب الشافعي القديم.

وأما الميراث: فمذهبهما كمذهبنا في التقدير بتسعين سنة أو الرجوع إلى رأي الحاكم، وعند أحمد إن كان يغلب على حاله الهلاك فهذا بعد أربع سنين يقسم ماله، وتعتد زوجته، بخلاف ما إذا لم يغلب عليه الهلاك، فإنه يفوض للحاكم في رواية عنه، وفي أخرى يقدر بتسعين من مولده كما في "شرح ابن الشحنة" اهـ (٣:٥١٠).

كتاب الشركة

باب جواز الشركة وثبوتها شرعًا

قوله: قال الله تعالى الاية – قال صاحب الهداية: الشركة جائزة، لأنه ﷺ بعث والناس يتعاملون بها فقررهم عليه، قال: والشركة نوعان: شركة أملاك وشركة عقود، فشركة الأملاك: العين يرثها رجلان أو يشتريانها، وشركة العقود ركنها الإيجاب والقبول إلخ. قلت: فشركة الأملاك دليلها قوله تعالى: ﴿فهم شركاء في الثلث﴾، وقوله: ﴿وإن كثيرا من الخلطاء﴾ يحتملها جميعًا، وشرع من قبلنا شرع لنا إذا لم ينكره الشارع، كما تقرر في الأصول.

قوله: عن أبي هريرة إلخ أعله ابن القطان بالجهل بحال سعيد بن حيان، وقد ذكره ابن حبان في "الثقات"، وأعله أيضًا ابن القطان بالإرسال، فلم يذكر فيه أبا هريرة، وقال: إنه الصواب، ولم يسنده غير أبي همام محمد بن الزبرقان، وأخرج نحوه أبو القاسم الأصبهاني في "الترغيب والترهيب" عن حكيم بن حزام، كذا في "النيل" (٥:١٣٦). قلت: محمد بن الزبرقان من رجال

٤٤٦٣- عن السائب بن أبى السائب أنه قال للنبى ﷺ: كنت شريكى فى الجاهلية، فكنت خير شريك لا تدارينى ولا تمارينى. رواه أبو داود وابن ماجه، ولفظه: كنت شريكى، ونعم الشريك كنت لا تدارى ولا تمارى. وأخرجه النسائى والحاكم، وصححه (النيل ٥:١٣٦).

٤٤٦٤- عن أبى المنهال أن زيد بن أرقم والبراء بن عازب كانا شريكين، فاشتريا فضة بنقد ونسيئه، فبلغ النبى ﷺ فأمرهما أن ما كان بنقد فأجيزوه، وما كان بنسيئة فردوه. رواه أحمد والبخارى، ولفظه: «ما كان يدا بيد فخذوه وما كان نسيئة فردوه». (نيل الأوطار ٥:١٣٧).

الجماعة إلا الترمذى صدوق من الثامنة (تقريب ص:١٨٢) وقد زاد الوصل، والزيادة من الثقة مقبولة فزالت العلة وصلح الحديث للاحتجاج به، قال المحقق فى "الفتح": ولا شك أن كون الشركة مشروعة أظهر ثبوتا مما به ثبوتها من هذا الحديث ونحوه إذ التوارث والتعامل بها من لدن النبى ﷺ وهلم جرا متصل لا يحتاج إلى إثبات حديث بعينه، فلهذا لم يزد المصنف على ادعاء تقريره ﷺ عليها اهـ (٥:٣٧٧). وقال الموفق فى "المغنى": الشركة هى الاجتماع فى استحقاق أو تصرف، وهى ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب والسنة فذكر منهما ما ذكرناه فى المتن، ثم قال: وأجمع المسلمون على جواز الشركة فى الجملة، وإنما اختلفوا فى أنواع منها نبينها إن شاء الله تعالى اهـ (٥:١٠٩).

قوله: عن السائب بن أبى السائب إلخ، الحديث مضطرب متنًا وإسنادًا، فقد رواه أحمد بن حنبل من حديث عبد الله بن عثمان بن خيثم عن مجاهد عن السائب أن النبى ﷺ قال له يوم الفتح: مرحبا بأخى وشريكى كان لا يدارى ولا يمارى، وقال السهيلى: إنه كثير الاضطراب، فمنهم من يرويه عن السائب، ومنهم من يرويه عن قيس بن السائب، ومنه من يرويه عن عبد الله بن السائب، وهذا اضطراب لا يثبت به شىء، ولا تقوم به حجة (فتح القدير ٥:٣٧٧).

والجواب أن ذلك إنما يصح إذا أراد الحجة فى تعيين القائل: لا تدارى ولا تمارى. وإنما غرضنا وهو ثبوت مشاركته ﷺ فثابت على كل حال، ولعل الراجح فى الإسناد كونه عن السائب ابن السائب، كما فى سنن أبى داود و ابن ماجه و مستدرك الحاكم و "المجتبى" للنسائى، وإذا ترجح إحدى الطرق على الأخرى زال الاضطراب، فافهم.

قوله: عن أبى المنهال إلخ دلالته على ثبوت الشركة ظاهرة، ولا دلالة فيه على جواز الشركة

باب شركة المفاوضة

٤٤٦٥- عن صالح بن صهيب عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: ثلاث فيهن البركة، البيع إلى أجل، والمقارضة، وإخلاط البر بالشعير للبيت لا للبيع، وفي بعض نسخ ابن ماجة: المفاوضة بدل المقارضة، رواه ابن ماجه (فتح القدير ٥: ٣٨١ و نصب الراية ٢: ١٦٧). قلت: قال ابن ماجة: حدثنا الحسن بن علي الخلال ثنا بشر بن ثابت البزار ثنا نصر بن القاسم عن عبد الرحيم بن داود عن صالح بن صهيب به ونصر وعبد الرحيم وصالح مجاهيل، قال البخاري: وهذا موضوع (التهذيب ١٠: ٤٣٢).

باب جواز الشركة بالإشارة والمعنى دون اللفظ

٤٤٦٦- يذكر أن رجلا ساوم شيئًا فغمزه آخر، فرأى عمر أن له شركة، علقه

بأن تكون الدنانير من أحدهما والدراهم من الآخر كما لا يخفى وسيأتي حكمها إن شاء الله تعالى.

باب شركة المفاوضة

قوله: عن صالح بن صهيب إلخ، قلت: فالحديث ليس بصالح للاحتجاج به، وقال في "الهداية": وهذه الشركة جائزة عندنا استحسانا، وفي القياس لا تجوز، وهو قول الشافعي، وقال مالك: لا أعرف ما المفاوضة؟ وجه الاستحسان قوله ﷺ: «فاوضوا فإنه أعظم للبركة»، (هذا الحديث لم يعرف في كتب الحديث أصلا) (فتح القدير). وكذا الناس يعاملونها من غير نكير، وبه يترك القياس، قال المحقق في "الفتح": لأن التعامل كالإجماع، ولو منع ظهور التعامل بها على الشروط التي ذكرتم من من المساواة في جميع ما يملكه من النقود بل على شرط التفويض العام كما عن مالك أمكن اهـ (٥: ٣٨١). قلت: والظاهر أن أهل العراق تعاملوها فقط دون أهل الحجاز، فلذا لم يعرفها مالك، وعرفها فقهاء العراق، وقيدوها بقيود تعاملها الناس بها، فإن الوارد على خلاف القياس يقتصر على مورده على ما تقرر في الأصول، وأيضًا فجواز أصل الشركة في الشرع يستدعي جواز جميع أنواع الشركة التي تعاملها المسلمون من غير نكير، فلا تقبل دعوى الاختصاص بالبعض إلا بدليل، وقول مالك: لا أعرف ما المفاوضة؟ ليس بحجة على من عرفها من فقهاء العراق، وكان بها من الصحابة والتابعين عدد كثير، كما لا يخفى على من مارس علم الرجال، فتعامل أهلها بشيء من غير نكير حجة كتعامل أهل الحجاز، فافهم.

باب جواز الشركة بالإشارة والمعنى دون اللفظ

قوله: يذكر أن رجلا إلخ، قال الحافظ في "الفتح": وهذا يدل على أنه كان لا يشترط

البخارى ووصله سعيد بن منصور من طريق إياس بن معاوية أن عمر أبصر رجلا يساوم سلعة وعنده رجل فغمزه حتى اشتراها، فرأى عمر أنها شركة (فتح البارى ٥:٩٦).

باب الشركة فى الطعام وقول الرجل: أشركنى

٤٤٦٧- عن زهرة بن معبد أنه كان يخرج به جده عبد الله بن هشام إلى السوق فيشترى الطعام، فيلقاه ابن عمر وابن الزبير فيقولان له: أشركنا فإن النبى ﷺ قد دعا

للشركة صيغةً، ويكتفى فيها بالإشارة إذا ظهرت القرينة، وهو قول مالك اهـ، وفى "الدر المختار": وركنها -أى ماهيتها- الإيجاب والقبول ولو معنًى اهـ، قال "الشامى": قوله: ولو معنى، يرجع إلى كل من الإيجاب والقبول (٣:٥٢٠). قلت: ولكن شركة المفاوضة لا تصح عندنا إلا بلفظ المفاوضة أو بيان جميع مقتضياتها إن لم يذكرا لفظها بأن يقول أحدهما وهما حران بالغان مسلمان أو ذميان، شاركتك فى جميع ما أملك من نقد وما تملك على وجه التفويض العام من كل منا للآخر فى التجارات والنقد والنسيئة، وعلى أن كلا ضامن عن الآخر ما يلزمه من أمر كل بيع (فتح)، كذا فى "الشامية" (٣:٥٢٢).

ولا يخفى أن الأثر المذكور فى المتن إنما هو فى الشركة فى الشراء، وهى شركة ملك لا شركة عقد، فلا يدل على جواز شركة العقد بالإشارة ونحوها، فافهم، وكونها شركة ملك صرح به الشامى فى "رد المحتار" (٣:٥٤٤)، وهى لا تتوقف على اللفظ، بل قد تثبت جبرا بلا اختيار، كما لو ملكا مالا بإرث أو اختلط مالهما بلا صنع من أحدهما، وقد تثبت باللفظ، كما لو ملكا مالا ببيع أو شراء، ولا يخفى أن البيع يجوز بالتعاطى، كما يجوز بالإيجاب والقبول لفظا، فكذا شركة الملك به، والله تعالى أعلم.

باب الشركة فى الطعام وقول الرجل: أشركنى

قلت: وهذا أيضًا من شركة الملك دون شركة العقد، قال فى "الدر المختار": ومن اشترى عبدًا مثلا فقال له آخر: أشركنى فيه، فقال: فعلت، إن قبل القبض لم يصح (لأن الإشراك يبتنى على صيرورة المشترى بائعا للذى أشركه، فلو أشركه قبل القبض لم يصح، لكونه بيع ما لم يقبض وهو منهى عنه)، وإن بعده صح، ولزمه نصف الثمن، وإن لم يعلم بالثمن خير عند العلم به، قال الشامى: لا يخفى أن هذه الشركة شركة ملك اهـ (٣:٥٤٤).

التنبيه على غفلة الحافظ:

فمما قاله الحافظ فى "الفتح": تحت قول البخارى باب الشركة فى الطعام وغيره ما نصه:

لك بالبركة فيشركهم، فربما أصاب الراحلة كما هى فيبعث بها إلى المنزل رواه البخارى (فتح البارى ٥:٩٧).

أى من المثليات، والجمهور على صحة الشركة فى كل ما يتملك، والأصح عند الشافعية اختصاصها بالمثلى، وسبيل من أراد الشركة بالعروض عندهم أن يبيع بعض عرضه المعلوم ببعض عرض الآخر المعلوم، ويأذن له فى التصرف، وفى وجه لا يصح إلا فى النقد المضروب كما تقدم. وعن المالكية تكره الشركة فى الطعام، والراجح عندهما الجواز اهـ (٥:٦٦). ليس فى محله، وكذا قوله: فيقولان له: أشركنا هو شاهد الترجمة، لكونهما طلبا منه الاشتراك فى الطعام الذى اشتراه، فأجابهما إلى ذلك وهم من الصحابة، ولم ينقل عن غيرهم ما يخالفه فيكون حجة اهـ (٥:٦٧).

لما عرفت أن الأثر إنما هو فى شركة الملك، ولا نزاع فى جواز شركة الملك فى الطعام وغيره من المثليات وذوات القيم، والنزاع إنما هو فى جواز شركة العقد -أى المفاوضة والعنان- بغير النقدين من الذهب والفضة، والفلوس النافقة، فمنعه الحنفية، وقال الأكثر: يصح فى كل مثلى، ولا حجة لهم فى هذا الأثر لما بينا، قال ابن بطال: أجمعوا على أن الشركة الصحيحة أن يخرج كل واحد مثل ما أخرج صاحبه، ثم يخلطا ذلك حتى لا يتميز، ثم يتصرفا جميعًا إلا أن يقيم كل واحد منهما الآخر مقام نفسه، وأجمعوا على أن الشركة بالدراهم والدنانير جائزة، لكن اختلفوا إذا كانت الدنانير من أحدهما والدراهم من الآخر، فمنعه الشافعى ومالك فى المشهور عنه، والكوفيون إلا الثورى انتهى. (قلت: والحنفية إنما منعوه فى المفاوضة إن تفاوتت قيمتها، ولم يمنعوه فى العنان مطلقا لاشراط المساواة فى الأولى دون الأخرى، صرح به فى الدر والشامية ٣:٥٢٧ و٥٢٨)، وزاد الشافعى أن لا يختلف الصفة أيضًا كالصحاح والمكسرة، وقد اختلف العلماء فى الدراهم المغشوشة والتبر وغير ذلك، فقال الأكثر: يصح فى كل مثلى، وهو الأصح عند الشافعية، وقيل: يختص بالنقد المضروب اهـ (٥:٩٥ "فتح البارى").

قلت: وعندنا لا تصح المفاوضة ولا العنان إلا بالنقدين والفلوس النافقة، ولا تجوز بالعروض أصلا إلا بالحيلة التى مر ذكرها فى كلام الحافظ، وأما التبر والنقرة فإن جرى التعامل بهما صحت، وإلا فكالعروض، والدراهم المغشوشة إن كان الغالب عليها الفضة ففى حكم الصحاح، وإلا فكالعروض والله تعالى أعلم، واتفقوا على ذلك فى المضاربة، قال ابن حزم: والقراض إنما هو بالدنانير والدراهم، ولا يجوز بغير ذلك إلا بأن يعطيه العرض، فيأمره ببيعه بثمن محدود، وبأن يأخذ الثمن فيعمل به قراضًا، لأن هذا مجمع عليه وما عداه مختلف فيه، ولا نص بإيجابه،

باب جواز شركة الأبدان

٤٤٦٨- عن أبى عبيدة عن عبد الله قال: اشتركت أنا وعمار وسعد فيما نصيب يوم بدر، قال: فجاء سعد بأسيرين ولم أجئ أنا وعمار بشيء. رواه "أبو داود" و"النسائى" و "ابن ماجة"، وهو منقطع، لأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه عبد الله بن

ولا حكم لأحد فى ماله إلا بما أباح له النص، وممن منع من القراض بغير الدنانير والدراهم الشافعى ومالك وأبو حنيفة وأبو سليمان وغيرهم اهـ (٨:٢٤٧).

باب جواز شركة الأبدان

قوله: عن أبى عبيدة إلخ، قال الشوكانى: استدل بحديث أبى عبيدة على جواز شركة الأبدان كما ذكره المصنف -أى صاحب المنتقى- وهى أن يشترك العاملان فيما يعملانه، فيوكل كل واحد منهما صاحبه أن يتقبل ويشمل عنه فى قدر معلوم مما استؤجر عليه ويعينان الصنعة، وقد ذهب إلى صحتها مالك بشرط اتحاد الصنعة، وإلى صحتها ذهبت العترة وأبو حنيفة وأصحابه، وقال الشافعى: شركة الأبدان كلها باطلة، لأن كل واحد منها متميز ببدنه ومنافعه، (فلا يتحقق الخلط وهو شرط الشركة عنده)، فيختص بفوائده، وهذا كما لو اشتركا فى ماشيتهما، وهى متميزة ليكون الدر والنسل بينهما فلا يصح، وأجابت الشافعية عن هذا الحديث بأن غنائم بدر كانت لرسول الله ﷺ يدفعها لمن يشاء اهـ (٥:١٣٨).

والجواب بالمنع كما تقدم فى باب الجهاد، فإن غنائم بدر ما كانت لرسول الله ﷺ ملكا بل كانت إليه تصرفا وتنفيلا، قال الموفق فى "المغنى": وقال أبو حنيفة: يصح -أى شركة الأبدان- فى الصناعة، ولا يصح فى اكتساب المباح كالاحتشاش والاغتنام، لأن الشركة مقتضاها الوكالة، ولا تصح الوكالة فى هذه الأشياء، لأن من أخذها ملكها، وفى هذا الخبر حجة على أبى حنيفة، لأنهم اشتركوا فى مباح وفيما ليس بصناعة، وهو يمنع ذلك اهـ (٥:١١٢).

والجواب بالمنع، فلا نسلم أنهم اشتركوا فى مباح بل اشتركوا فيما يستحقونه من الغنيمة، وليست كمثل الصيد من أخذها ملكها، وإنما يملكها الغانمون بقسمة الإمام وتنفيله، وليس النفل من المباحات، لما قدمنا أن القاتل لا يستحق سلب القتيل بمجرد قتله بل بتنفيل الإمام، وليس للقاتل أن يأخذه مستبدا بنفسه بدون إذنه، ولا نسلم أيضا أنهم اشتركوا فيما ليس بصناعة، فإن القتال وأسر العدو من أغرب الصنائع وأحمزها، ولهذا ترى الناس يأخذون فنونها، وقواعدها من أساتذة هذا الفن، قاله الشيخ عبد الغنى المجددى فى "إنجاح الحاجة لكشف سنن ابن ماجه" (ص١٦٦)،

مسعود (نيل الأوطار ٥: ١٣٨) قلت: ولكن الدارقطني (٢: ٣٦١) صحح روايته عن أبيه، وقال: أبو عبيدة أعلم بحديث أبيه وبمذهبه وفتياه من نظراءه اهـ.

فهو كاشتراك رجلين فى تعليم الكتابة والقرآن ونحوهما، فما رزق الله تعالى فهو بينهما، وذلك جائز عندنا، كما فى "الدر" والشامية (٣: ٥٣٧)، فكذا هذا.

الجواب من إيراد ابن حزم على الحنفية والمالكية فى هذا الباب:

واندحض بذلك ما قاله ابن حزم فى "المحلى"، ونصه بعد ما أقذع فى الكلام: أول ذلك أن هذا خبر منقطع، لأن أبا عبيدة لا يذكر من أبيه شيئا، (قلنا: نعم! ولكنه أعرف الناس بحديث أبيه وبمذهبه، ولذا صحح الدارقطني روايته عن أبيه كما ذكرناه فى المتن). قال: والثانى أنه لو صح لكان أعظم حجة عليهم؛ لأنهم أول قائل معنا ومع سائر المسلمين أن هذه شركة لا تجوز، (قلنا: وكيف لا تجوز وقد فعلها الصحابة بمحضر من النبى ﷺ وأقرهم عليه؟ وقال أحمد: أشرك بينهم النبى ﷺ، كذا فى "المغنى" (٥: ١١٢). والأثر قد احتج به أحمد، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له) قال: وإنه لا ينفرد أحد من أهل العسكر بما يصيب دون جميع أهل العسكر، حاشا ما اختلفنا فيه من كون السلب للقاتل. (قلنا: ومن قال لك: إن شركة المجاهدين بالأبدان تستدعى انفراد أحد الشركاء بما يصيب؟ وهل هذا إلا التمويه بالباطل؟ وإنما تستدعى اشتراك الشركاء فيما يرزقهم الله تعالى).

قال: والثالث: أن هذه شركة لم تتم، ولا حصل لسعد ولا لعمار ولا لابن مسعود من ذينك الأسيرين إلا ما حصل لطلحة بن عبيد الله الذى كان بالشام، ولعثمان بن عفان الذى كان بالمدينة، (قلنا: مبنى هذا القول على أنه ﷺ قسم غنائم بدر بينهم بالسوية، وهو محمول عندنا على قسمة أربعة الأخماس منها بعد إخراج الخمس لله وللرسول ﷺ، وبعد إخراج ما كان وعده لمن أسر الأسارى أو على ما أخذوه بغير قتال، فقد أخرج أبو دود فى سننه بسند صحيح عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال يوم بدر: من قتل قتيلا فله كذا وكذا، ومن أسر أسيرا فله كذا وكذا.

وفى "السير الكبير": وذكر عن موسى بن سعد بن زيد قال: نادى منادى رسول الله ﷺ يوم بدر: «من قتل قتيلا فله سلبه ومن أسر أسيرا فهو له»، فأعطى قاتل أبى جهل -لعنه الله- سلبه، وما أخذوا بغير قتال قسمه بينهم عن فواق -يعنى على سواء- وهكذا ذكره ابن عباس، وقد اتفقت الروايات أنه أعطى كل قاتل سلب قتيله يومئذ على ما ذكر عن عاصم بن عمر بن قتادة، قال: أخذ على سلب الوليد بن عتبة، وأخذ حمزة سلب عتبة، وأخذ عبيدة بن الحارث سلب شيبة،

باب شركة الوجوه

٤٤٦٩- أخبرنا مالك أخبرنا العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب أن أباه أخبره قال

فدفع إلى ورثته لكونه مات قبل أن ينتهي إلى المدينة، كذا في "بذل المجهود" (٤:٤٧). قال: فكيف يستحل من يرى العار عارا أن يحتج بشركة أبطلها الله تعالى ولم يمضها؟ (قلت: هذا كله تمويه بالباطل، فإنهم لم يكونوا اشتركوا في شيء بعينه بل كانوا قد اشتركوا فيما يرزقهم الله تعالى يوم بدر، فهل ترى أن الله لم يرزقهم من غنائمه شيئا؟ وهب أن رسول الله ﷺ قسمها بينهم بالسوية فهل من مانع من أن يكونوا بعد ذلك قد خلطوا ما صابهم ثم قسموه بينهم على الشركة؟).

قال: والرابع أنهم يعني -الحنفيين- لا يجيزون الشركة في الاصطياد، ولا يجيزها المالكيون في العمل في مكانين، فهذه الشركة المذكورة في الحديث لا تجوز عندهم، فمن أعجب ممن يحتج في تصحيح قوله برواية لا تجوز عنده؟ (قلنا: قياسها على الشركة في الاصطياد باطل وأبطل، فإن الصيد لمن أخذه، ولا كذلك الغنيمة والنفل والسلب، فإنها لمن أعطاها الإمام كما تقدم، فالشركة المذكورة في الحديث جائزة عندنا كالشركة في تعليم الكتابة وتعليم القرآن ونحوهما، وبهذا ظهر أن ما ذكره في "بذل المجهود" ههنا تبعا لابن الهمام ليس في محله، والحق ما قاله الشوكاني، وإلى صحتها ذهبت العترة وأبو حنيفة وأصحابه اهـ، كيف لا وقد دل كلام ابن حزم على أن من أجاز شركة الأبدان احتج برواية أبي عبيدة عن أبيه هذه، وبعيد عن الحنفية أن يحتجوا بهذا الحديث، ولا يقولوا بجواز الشركة المذكورة فيه فافهم، فلعل الحق لا يتجاوز عما قاله الشيخ عبد الغني المجددي الدهلوي رحمه الله تعالى في "إنجاح الحاجة": إن الظاهر أن هذه ليست بشركة فاسدة كاحتشاش واصطياد وسائر المباحات، (لما عرفت من أن الغنيمة والنفل والسلب لا يملكها من أخذها) لأن المقاتلة من جملة[1] الصنائع، ولهذا ترى الناس يأخذون فنونها وقواعدها من أساتذة هذا الفن اهـ).

باب شركة الوجوه

قوله: أخبرنا مالك إلخ، قال محمد: وبهذا نأخذ لا بأس بأن يشترك الرجلان في الشراء

---

(١) قال سيدي حكيم الأمة: ولا يخفى أن المقاتلة من جملة العبادات والطاعات، فجواز الشركة فيها إنما يصح على قول المتأخرين منا القائلين بجواز الإجارة والاستئجار على بعض الطاعات كالإمامة والأذان وتعليم القرآن، وإذا كان كذلك فلنقل بجواز أن يتخذ الإمام فوجا للجهاد بالأجرة كما هو عادة السلاطين في هذا الزمان، لأن الحاجة إلى ذلك أشد من الحاجة إلى الاستئجار على الأذان والإمامة ونحوهما، فيتأمل ظ.

أخبرني أبي قال: كنت أبيع البز في زمان عمر بن الخطاب، وإن عمر بن الخطاب قال: لا يبيعه في سوقنا أعجمي فإنهم لم يقيموا في الميزان والمكيال، قال يعقوب: فذهبت إلى عثمان بن عفان، فقلت: هل لك في غنيمة باردة؟ قال: ما هي؟ قلت: بز قد علمت مكانه ببيعه صاحبه برخص لا يستطيع بيعه، أشتريه لك ثم أبيعه لك، قال: نعم، فذهبت فصفقت بالبز، ثم جئت به فطرحت في دار عثمان، فلما رجع عثمان فرأى العكوم في داره قال: ما هذا؟ قالوا: بز جاء به يعقوب، قال: ادعوه لي، فجئت فقال: ما هذا؟ قلت: هذا الذي قلت لك. قال: أ نظرته؟ قلت: كفيتك، ولكن رابه حرس عمر، قال: نعم، فذهب عثمان إلى حرس عمر، فقال: إن يعقوب يبيع بزي فلا تمنعوه، قالوا: نعم، فجئت بالبز السوق، فلم ألبث حتى جعلت ثمنه في مزود وذهبت إلى عثمان وبالذي اشتريت البز منه، فقلت: عد الذي لك فاعتده، وبقي مال كثير، قال: فقلت لعثمان: هذا لك أما أني لم أظلم به أحدا. قال: جزاك الله خيرا وفرح بذلك، قال: فقلت: أما أني قد علمت مكان بيعها مثلها أو أفضل، قال: وعائد أنت؟ قال: قلت: نعم إن شئت، قال: قد شئت، قال: فقلت: إني باغ خيراً فأشركني، قال: نعم بيني وبينك. أخرجه محمد في "الموطأ" (ص:٣٤٥) ويعقوب المدني مولى الحرقة مقبول من الثانية، (تقريب ص:٣٤٢) وبقية الإسناد صحيح على شرط مسلم.

بالنسيئة، وإن لم يكن لواحد منهما رأس مال على أن الربح بينهما، والوضيعة على ذلك، قال: وإن ولي الشراء والبيع أحدهما دون صاحبه لا يفصل واحد منهما صاحبه في الربح فإن ذلك لا يجوز أن يأكل أحدهما ربح ما ضمنه صاحبه، وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهاءنا اهـ (ص٣٤٦).

وقال الموفق في "المغني": فأما شركة الوجوه فهو أن يشترك اثنان فيما يشتريان بجاههما، وثقة التجار بهما من غير أن يكون لهما رأس مال على أن ما اشتريا بينهما نصفين أو ثلاثا أو أرباعًا أو نحو ذلك، فما قسم الله تعالى فهو بينهما، فهي جائزة سواء عين أحدهما لصاحبه ما يشتريه، أو قدره أو وقته أو ذكر صنف المال أو لم يعين شيئا من ذلك بل قال: ما اشتريت من شيء فهو بيننا، قال أحمد في رواية ابن منصور في رجلين اشتركا بغير رؤوس أموالهما على أن ما يشتريه كل واحد منهما بينهما فهو جائز، وبهذا قال الثوري ومحمد بن الحسن وابن المنذر، وقال أبو حنيفة: لا يصح حتى يذكر الوقت أو المال أو صنفا من الثياب اهـ (٥:١٢٢).

باب شركة العنان وأحكامها

٤٤٧٠- روينا من طريق وكيع عن سفيان الثورى، عن أبى حصين قال: قال على ابن أبى طالب فى المضارب وفى الشريكين: الربح على ما اصطلحا عليه، رواه ابن حزم فى "المحلى" (١٢٦:٨)، وسنده صحيح مرسل، ورواه عبد الرزاق عن قيس بن الربيع عن أبى حصين عن الشعبى عنه (التلخيص ٢:٢٥٥).

٤٤٧١- ومن طريق وكيع عن سفيان الثورى عن هشام أبى كليب وعاصم الأحول وإسماعيل الأسدى قال إسماعيل: عن الشعبى، وقال عاصم: عن جابر بن زيد،

قلت: لم يذكر أصحابنا فى كتبهم عن أبى حنيفة ما ذكره الموفق عنه، بل صرحوا بأن شركة الوجوه تكون عامة وخاصة، ويكون كل من التقبل والوجوه عنانا ومفاوضة بشرطه، كما فى "الدر" مع الشامية (٥٣٨:٣). وقال فى "المبسوط": وهذه الشركة عندنا تجوز عنانا ومفاوضة إلا أن المفاوضة لا تكون إلا باعتبار المساواة فى المشترى والربح جميعًا اهـ (١٠٤:١١) وقد تقدم أن المفاوضة هى المشاركة فى جميع ما يملكه الشريكان من نقد على وجه التفويض العام من كل منهما فى التجارات والنقد والنسيئة على أن كلا ضامن عن الآخر ما يلزمه من أمر كل بيع اهـ، والتفويض العام ينافى تخصيص الوقت أو المال أو صنف من الثياب ونحوها، كما لا يخفى، والله تعالى أعلم.

باب شركة العنان وأحكامها

قوله: روينا من طريق وكيع إلخ قلت: قوله فى الشريكين: الربح على ما اصطلحا عليه ظاهر فى شركة العنان؛ فإن المفاوضة لا تكون إلا بمساواتهما فى رأس المال والربح لا على ما اصطلحا عليه كما لا يخفى، وإنما يجوز الربح على ما اصطلحا عليه فى العنان، وقد وقع التصريح بها فى الأثر المذكور بعده، فإنه فى شريكين أخرج أحدهما مائة والآخر مائتين، وهذه ليست إلا شركة العنان، فإنها تصح مع التفاصيل فى المال دون الربح وعكسه، وبخلاف الجنس كدنانير من أحدهما ودراهم من آخر، وبخلاف الوصف كبيض وسود، وإن تفاوتت قيمتها والربح على ما شرطا ومع عدم الخلط كما فى "الدر" مع الشامية (٥٣٧:٣). وقال الموفق فى المغنى: النوع الثالث من أنواع الشركة هى شركة العنان، ومعناها: أن يشترك رجلان بماليهما على أن يعملا فيها بأبدانهما والربح بينهما، وهى جائزة بالإجماع، وذكره ابن المنذر، وإنما اختلف فى بعض شروطها اهـ (١٢٤:٨).

ذكر ما أجمع عليه من أحكام الشركة:

ولنذكر بعد ذلك من أحكام الشركة ما أجمع عليه أورد به الأثر، فإن أكثر أحكامها

وقال هشام: عن إبراهيم النخعي قالوا كلهم في شريكين أخرج أحدهما مائة والآخر مائتين: إن الربح على ما اصطلحا(١) عليه، والوضيعة على رأس المال. رواه ابن حزم أيضا في "المحلى" (٨:١٢٦)، ورجاله ثقات، وهشام أبو كليب قال مغلطاى: هو ثقة، قال الحافظ في "التلخيص" (٧:٢٥٥) ثم وجدته في ثقات ابن حبان اهـ.

لا يوجد في المرفوع من الأحاديث، قال الموفق في "المغني": ولا خلاف في أنه يجوز جعل رأس المال الدراهم والدنانير، فإنها قيم الأموال، وأثمان البياعات، والناس يشتركون بها من لدن النبي ﷺ إلى زمننا من غير نكير، فأما العروض فلا تجوز الشركة فيها في ظاهر المذهب، نص عليه أحمد، وحكاه عنه ابن المذر، وذكره ذلك ابن سيرين ويحيى بن أبي كثير والثوري والشافعي وإسحاق، وأبو ثور وأصحاب الرأي اهـ (٨:١٢٤).

قال الموفق: والربح على ما اصطلحا عليه يعني في جميع أقسام الشركة، ولا خلاف في ذلك في المضاربة المحضة، قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن للعامل أن يشترط على رب المال ثلث الربح أو نصفه أو ما يجمعان عليه بعد أن يكون ذلك جزءً معلومًا من أجزاء، وأما شركة العنان، فيجوز أن يجعلا الربح على قدر المالين، ويجوز أن يتساويا مع تفاضلهما في المال، وأن يتفاضلا فيه مع تساويهما في المال، وبهذا قال أبو حنيفة، وقال مالك، والشافعي: من شرط صحتها كون الربح والخسران على قدر المالين، لأن الربح في هذه الشركة تبع للمال، ولنا أن العمل مما يستحق به الربح، فجاز أن يتفاضلا في الربح مع وجود العمل منهما كالمضاربين لرجل واحد اهـ (٨:١٤٠).

قلت: ويؤيدنا أثر علي بن أبي طالب وقول الشعبي وجابر بن زيد والنخعي، كما ذكرناه في المتن، وهذا صحابي لا يعرف له مخالف من الصحابة، ووافقه فقهاء التابعين فهو الحجة في الباب، قال: والوضيعة على قدر المال، يعني الخسران في الشركة على كل واحد منهما بقدر ماله، فإن كان مالهما متساويان في القدر فالخسران بينهما نصفين، وإن كان أثلاثا فالوضيعة أثلاثا، لا نعلم في هذا خلافا بين أهل العلم، وبه يقول أبو حنيفة والشافعي وغيرهما، (قلت: وهو قول الشعبي وجابر بن زيد والنخعي كما هو مذكور في المتن) وفي شركة الوجوه تكون الوضيعة على قدر

---

(١) احتج ابن حزم بهذا الأثر وبما تقدمه على جواز عقد الشركة بين المسلم والذمي، ثم قال: هذا صاحب لا يعرف له من الصحابة مخالف، وقد خالفه الحنفيون والمالكيون، وخالفوا معه من ذكرنا من التابعين اهـ، وأحسن الله عزائنا فيك يا ابن حزم! فهل في هذه الآثار ذكر عقد الشركة بين المسلم والكافر؟ فإن كان هذا هو شأن الاستدلال فقد ضاع والله اسم فهم الحديث وفقهه.

6

باب جواز عقد الشركة غير المفاوضة بين المسلم والذمى

٤٤٧٢- عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع أخرجه الجماعة إلا النسائى (زيلعى ٢:٢٥٩).

ملكيهما فى المشترى، سواء كان الربح بينهما كذلك أو لم يكن، وسواء كانت الوضيعة لتلف أو نقصان فى الثمن عما اشتريا به أو غير ذلك، والوضيعة فى المضاربة على المال خاصة ليس على العامل منها شيء، لأن الوضيعة عبارة عن نقصان رأس المال، وهو مختص بملك ربه لا شيء للعامل فيه، فيكون نقصه من ماله دون غيره، وإنما يشتركان فيما يحصل من النماء اهـ (٨:١٤٨).

لا يجوز أن يجعل لأحد من الشركاء فضل دراهم معلومة

قال: ولا يجوز أن يجعل لأحد من الشركاء فضل دراهم، وجملته أنه متى جعل نصيب أحد الشركاء دراهم معلومة أو جعل مع نصيبه دراهم مثل أن يشترط لنفسه جزءً وعشرة دراهم بطلت الشركة، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على إبطال القراض إذا شرط أحدهما أو كلاهما لنفسه دراهم معلومة، وممن حفظنا عنه ذلك مالك والأوزاعى والشافعى وأبو ثور وأصحاب الرأى اهـ (٨:١٤٨).

باب جواز عقد الشركة غير المفاوضة بين المسلم والذمى

قوله: عن نافع إلخ قال ابن حزم: ومشاركة المسلم للذمى جائزة، لأنه لم يأت قرآن ولا سنة بالمنع من ذلك، وقد عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر وهم يهود بنصف ما يخرج منها على أن يعملوها بأموالهم وأنفسهم، فهذه شركة فى الثمن والزرع والغرس، وقد ابتاع رسول الله ﷺ طعامًا من يهودى بالمدينة ورهنه درعه، فمات عليه السلام وهى رهن عنده، (رواه من طريق البخارى ٨:٨٧)، فهذه تجارة اليهود جائزة، ومعاملتهم جائزة، ومن خالف هذا فلا برهان له اهـ (٨:١٢٥). قلت: وقد أجاز علماؤنا مشاركة المسلم للذمى فى غير المفاوضة، لأن مبنى المفاوضة على تساوى الشريكين مالا وتصرفًا، ولا يخفى أن التساوى فى التصرف يستلزم التساوى فى الدين، لأن الكافر إذا اشترى خمرا أو خنزيرًا لا يقدر المسلم أن يبيعه وكالة من جهته، فيفوت شرط التساوى فى التصرف، ابن كمال (رد الكمال ٣:٥٢١).

دليل جواز شركة المفاوضة:

فإن قيل: فمن أين اشتراط المساواة؟ قلنا: هذا أمر يرجع إلى مجرد الاصطلاح، وذلك أن الشركة فى صورة يكون الشريكان متساويى المال على وجه التفويض على العموم جائزة بلا مانع،

٤٤٧٣- عن عطاء قال: نهى رسول الله ﷺ عن مشاركة اليهودى والنصرانى إلا أن يكون الشراء والبيع بيد المسلم رواه الخلال بإسناده (المغنى ٥: ١١٠)، وهو مرسل.

كما فى صورة عدم تساويهما، فقلنا: إن عقدا على الوجه الأول سمينا الشركة مفاوضة، وإلا سميناها عنانًا غير أنا اكتفينا بلفظ المفاوضة فى ثبوت الشرط المذكور لجعلنا إياه علما على تمام المساواة فى أمر الشركة، فإذا ذكراها تثبت أحكامها إقامة اللفظ مقام المعنى، بخلاف ما إذا لم يذكراها اهـ من "فتح القدير" (٥: ٣٨١). قلت: ولا يشترط ذلك فى العنان، فتصح بين حر وعبد ومسلم وكافر. وأجاز أبو يوسف المفاوضة أيضًا مع اختلاف الملة مع الكراهة؛ لأن الكافر لا يهتدى إلى الجائز من العقود، كذا فى الشامية عن الزيلعى (٣: ٥٢١)، وبهذا ظهر خطأ ابن حزم حيث عزا إلى الحنفية كراهة مشاركة المسلم للذمى مطلقًا، وإنما كرهوا ذلك فى المفاوضة دون سائر أنواع الشرك، فافهم.

قوله: عن عطاء إلخ، قلت: وهذا والله أعلم على سبيل الاستحباب لترك معاملته، والكراهة لمشاركته تنزهًا، وإن فعل صح، لأن تصرفه صحيح، ومما يستأنس به لجواز مشاركة المسلم للذمى ما رواه البخارى وغيره، واللفظ له عن على رضى الله عنه قال: كانت لى شارف من نصيبى من المغنم يوم بدر، وكان النبى ﷺ أعطانى شارفا من الخمس[1]، فلما أردت أن أبتنى بفاطمة بنت

---

(١) قال ابن بطال: ظاهره أن الخمس شرع يوم بدر، ولم يختلف أهل السير أن الخمس لم يكن يوم بدر، وإذا كان كذلك فيحتاج قول على إلى تأويل، فيحمل على الخمس الذى حصل من سرية عبد الله بن جحش، قال الحافظ فى "الفتح": ويعكر عليه أن فى الرواية الآتية فى المغازى: وكان النبى ﷺ أعطانى مما أفاء الله عليه من الخمس يومئذ -أى يوم بدر-، ولم أقف على ما نقله عن أهل السير صريحًا فى أنه لم يكن فى غنائم بدر خمس، والعجب أنه يثبت فى غنيمة السرية التى قبل بدر الخمس، ويقول: إن الله رضى بذلك، وينفيه فى يوم بدر مع أن الأنفال التى فيها التصريح بفرض الخمس غالبها فى قصة بدر، وقد جزم الداودى الشارح بأن آية الخمس نزلت يوم بدر، وقال السبكى: نزلت الأنفال فى بدر وغنائمها، والذى يظهر أن آية قسمة الغنيمة نزلت بعد تفرقة الغنائم، لأن أهل السير نقلوا أنه ﷺ قسمها على السواء، وأعطاها لمن شهد الوقعة أو غاب لعذر تكرما منه، لأن الغنيمة كانت أولا بنص أول سورة الأنفال للنبى ﷺ، (قلت: لم يكن له ملكا بل تصرفًا وقسمةً).

قال: ويعكر على ما قال أهل السير حديث على يعنى حديث الباب، فإنه ظاهر فى أنه كان فيها خمس، قلت: ويحتمل أن تكون قسمة الغنائم يوم بدر وقعت على السواء بعد أن أخرج الخمس للنبى ﷺ، وأما ما نقله عن أهل السير فأخرجه ابن إسحاق بإسناد حسن يحتج بمثله عن عبادة، قال: فلما اختلفنا فى الغنيمة وساءت أخلاقنا انتزعها الله منا فجعلها لرسوله فقسمها على الناس عن سواء -أى على سواء- ساقه مطولا، وأخرجه أحمد والحاكم من طريقه، وصححه ابن حبان من وجه آخر ليس فيه ابن إسحاق اهـ (٦: ١٣٦). قلت: وفيه تأييد لما قدمناه فى باب جواز شركة الأبدان من أن قسمة الغنائم يوم بدر على السواء محمول عندنا على قسمة أربعة الأخماس بعد إخراج الخمس للنبى ﷺ، وما وعده لمن أسر الأسارى أو على ما أخذوه بغير قتال، فتذكر. ثامنه.

٤٤٧٤- عن أبي جمرة عن ابن عباس أنه قال: لا تشاركن يهوديا ولا نصرانيا ولا مجوسيا، لأنهم يربون رواه الأثرم (المغنى ٥: ١١٠)، ورواه البيهقى فى سننه (٥: ٣٣٥) من طريق سعيد بن منصور ثنا هشيم عن أبى جمرة عن ابن عباس، وهذا سند حسن صحيح.

رسول الله ﷺ واعدت رجلا صواغا من بنى قينقاع أن يرتحل معى فنأتى بإذخر أردت أن أبيعه الصواغين وأستعين به فى وليمة عرسى الحديث.

وفى لفظ له انه قال: أصبت شارفا مع رسول الله ﷺ فى مغنم يوم بدر قال: وأعطانى رسول الله ﷺ شارفا أخرى، فأنختهما عند باب رجل من الأنصار، وأنا أريد أن أحمل عليهما إذخرا لأبيعه، ومعى صائغ من بنى قينقاع فأستعين به على وليمة فاطمة الحديث (١: ٣١٩ و٢: ٥٧٠). فإن الظاهر المتبادر منه مشاركته لهذا الصائغ من بنى قينقاع، ويحتمل أن يكون أجيرا أخذه على معه لمعرفته بجيد الإذخر ورديه، فلا يراد به على الحنفية جواز شركة الأبدان فى الاحتشاش والاصطياد ونحوهما من المباحات، فافهم.

قوله: "عن أبى جمرة" إلخ، قلت: دلالته على كراهة مشاركة المسلم للذمى ظاهره، وهو محمول فى المفاوضة على التحريم، وفى غيرها من أنواع الشرك على التورع، وفيه رد على ابن حزم فى قوله: فهذه تجارة اليهود جائزة، ومعاملتهم جائزة، ومن خالف هذا فلا برهان له اهـ فإن قول الصحابى حجة عندنا لا سيما وقد تأيد بمرسل عطاء عن النبى ﷺ، فإن قيل: إن كان إرباء اليهود والنصارى مانعا عن مشاركتهم فليكن مانعا عن معاملتهم، وقد صح أن النبى ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها، وأنه ابتاع من يهودى طعاما، ورهنه درعه، قلت: إنما كان إرباؤهم مانعا عن مشاركتهم لكون الشريك وكيلا عن شريكه فى شركة العقود، ولا ينبغى للمسلم أن يربى أو يشترى الخمر والخنزير وكالة، كما يحرم له أن يعمل ذلك إصالة، ولا كذلك المعاملة والاشتراء منهم، فإن العامل لا يكون وكيلا عن صاحب الأرض فيما يعمل فيها بل هو عامل لنفسه، والشركة إنما هى فيما يخرج منها، وكذا البائع لا يكون وكيلا للمشترى فيما يبيعه بل كل واحد منهما عامل لنفسه، فيجوز للمسلم أن يشترى من الذمى ما أخذه بالربا أو يأخذ منه فى ثمن المبيع ما اكتسبه من ثمن الخمر والخنزير ونحوهما مما هو مال عندهم، ومن هنا كره أصحابنا مشاركة المسلم للذمى فى شركة العقود، ولم يكرهوا معاملة الأرض معهم ولا البيع والاشتراء منهم، وقد خفى كل ذلك على ابن حزم فجعل يورد على الحنفية ما لا يرد عليهم، حيث قال:

٤٤٧٥- روينا عن إياس بن معاوية: لا بأس بمشاركة المسلم الذمى إذا كانت الدراهم عند المسلم وتولى العمل لها، رواه ابن حزم فى "المحلى" (٨:١٢٥).

٤٤٧٦- حدثنا الأنصارى محمد بن عبد الله عن إسرائيل عن إبراهيم بن عبد الأعلى عن سويد بن غفلة أن بلالا قال لعمر بن الخطاب: إن عمالك يأخذون الخمر والخنازير فى الخراج، فقال: لا تأخذوها منهم ولكن ولوهم بيعها، وخذوا أنتم من الثمن. رواه أبو عبيد فى الأموال (ص:٥٠)، وسنده صحيح، كما تقدم فى باب الجزية والعشر.

ومن عجائب الدنيا تجويز أبى حنيفة ومالك معاملة اليهود والنصارى وإن أعطوه دراهم الخمر والربا، ثم يكرهون مشاركته حيث لا يوقن بأنهم يعملون بما لا يحل، وهذا عجب جدا اهـ (٨:١٢٥) قلنا: إنما يتعجب من ذلك لا دراية له ولا فقه، وإلا فقد بينا ما هو الفرق بين المعاملة والمشاركة، فافهم.

قوله: عن أياس بن معاوية إلخ، قلت: إذا كان الذمى ممنوعًا عن التصرف والعمل فى الشركة، بل كان المسلم هو الذى تولى العمل، فلا يكره مشاركة المسلم للذمى والحال هذه، ولا يخفى أن ذلك لا يتصور فى المفاوضة وإنما يكون فى العنان وغيرها من أنواع الشرك.

قوله: حدثنا الأنصارى إلخ، ففيه دليل لأبى حنيفة ومن وافقه فى أنه يجوز للمسلم أن يأخذ من الذمى ما اكتسبه من ثمن الخمر والخنزير لقول عمر رضى الله عنه، ولكن ولوهم بيعها، وخذوا أنتم من الثمن، وفيه رد على ابن حزم فى قوله: ولا يحل للذمى من التصرف إلا ما يحل للمسلم اهـ(٨:١٢٥) وفيه حجة لأبى حنيفة فى المسألة الخلافية التى ذكرها الموفق فى "المغنى" (٥:١٦٢)، ولفظه: وليس له أى للمضارب أن يشترى خمرا ولا خنزيراً سواء كانا مسلمين أو كان أحدهما مسلما والآخر ذميا، فإن فعل فعليه الضمان، وبهذا قال الشافعى، وقال أبو حنيفة: إن كان العامل ذميا[1] صح شراؤه للخمر وبيعه إياها، لأن الملك عنده ينتقل إلى الوكيل، وحقوق العقد تتعلق به، وقال أبو يوسف ومحمد: يصح شراؤه إياها، لأن الملك فيها ينتقل إلى الوكيل ولا يصح بيعه، لأنه يبيع ما ليس بملك له ولا لموكله، ولنا أنه إن كان العامل مسلما فقد اشترى خمراء، ولا يصح أن يشترى خمرا ولا يبيعه وإن كان ذميا فقد اشترى للمسلم ما لا يصح أن يملكه ابتداء فلا يصح إلخ.

---

(١) هذا إذا لم يمنعه من مثل هذا التصرف أو قال له: اعمل برأيك، وإن كان منعه منه ولم يطلق له فى العمل برأيه لم يصح شراؤه للخمر ولا بيعه، فإن فعل فعليه الضمان إجماعًا، فافهم.

باب المضاربة وأحكامها

٤٤٧٧- أخرج أبو نعيم في دلائل النبوة (ص:٥٤) من طريق ابن سعد عن الواقدي ثنا موسى بن شيبة عن عميرة بنت عبد الله بن كعب بن مالك عن أم سعد بن الربيع عن نفيسة بنت أمية أخت يعلى سمعتها تقول: لما بلغ رسول الله ﷺ خمسا وعشرين سنة وليس له بمكة اسم إلا الأمين لما تكاملت فيه من خصال الخير قال له أبو طالب: يا ابن أخي! هذه عير قومك قد حضر خروجها إلى الشام وخديجة بنت خويلد

قلنا: لا نسلم أنه اشترى للمسلم بل اشتراها لنفسه، لأن الوكيل بالبيع والشراء ينتقل إليه الملك أولا، وإليه ترجع حقوق العقد، ثم ينتقل الملك إلى رب المال خلافة عن الوكيل، وقد دل أثر عمر رضي الله عنه على أنه يجوز للمسلم أن يأخذ من الذمي ما اكتسبه من ثمن الخمر والخنزير ونحوهما مما هو مال عنده وإن لم يكن مالا عندنا، وليس معناه جواز دفع المال إلى الكفار مضاربة، فقد صرح في "المبسوط" بأنه يكره للمسلم أن يدفع إلى النصراني مالا مضاربة، وهو جائز في القضاء كما يكره أن يؤكل النصراني بالتصرف في ماله، وهذا لأن المباشر للتصرف ههنا النصراني، وهو لا يتحرز عن الزيادة، أي الربا ولا يهتدي إلى الأسباب المفسدة للعقد، ولا يتحرز عنها اعتقاداً، وكذلك يتصرف في الخمر والخنزير، ويكره للمسلم أن ينيب غيره منابه في التصرف فيها ولكن هذه الكراهة ليست لعين المضاربة والوكالة فلا تمتنع صحتها في القضاء اهـ (١٢٥:٢٢).

فإن دفع المسلم إلى النصراني مالا مضاربة، فاشترى به خمرا أو خنزيرا، فهل يصح تصرفه هذا؟ اختلف فيه، فقال أبو حنيفة: يصح شراءه وبيعه، وقال أبو يوسف ومحمد: يصح شراءه ولا يصح بيعه، وقال الجمهور بفساد مثل هذا التصرف مطلقا، فإن فعل فعليه الضمان، وعلى قول أبي حنيفة هل يجوز للمسلم أن يشاركه في ثمن الخمر والخنزير فظاهر ما ذكروه في باب العشر جواز مشاركته في ثمن الخمر دون الخنزير، ومقتضى أثر عمر المذكور في المتن جواز مشاركته في ثمن كليهما وقد أشبعنا الكلام في ذلك في باب العشر من كتاب الجهاد فليراجع. والله أعلم بالصواب.

باب المضاربة وأحكامها

قوله: أخرج أبو نعيم إلخ، قال ابن حزم في "المحلى": المضاربة وهي القراض كان في الجاهلية، وكانت قريش أهل تجارة لا معاش لهم من غيرها، وفيهم الشيخ الكبير الذي لا يطيق السفر، والمرأة والصغير واليتيم، فكانوا ذووا الشغل والمرض يعطون المال مضاربةً لمن يتجر به بجزء سمي من الربح، فأقر رسول الله ﷺ ذلك في الإسلام، وعمل به المسلمون عملا متيقنا لا خلاف

تبعث رجالا من قومك فى عيراتها فيتجرون لها ويصيبون منافع، فلو جئتها فعرضت نفسك عليها لأسرعت إليك وفضلتك على غيرك لما يبلغها من طهارتك، وكانت خديجة امرأة تاجرة ذات شرف ومال كثير وتجارة، وتبعث بها إلى الشام، وكانت تستأجر الرجل وتدفع إليه المال مضاربة، وكانت قريش قوما تجارا، من لم يكن تاجرا فليس عندهم بشىء، قال رسول الله ﷺ: فلعلها أن ترسل إلى فى ذلك، قال أبو طالب: إنى أخاف أن تولى غيرك فتطلب أمرا مدبرا، فافترقا، فبلغ خديجة ما كان من محاورة عمه له، وقبل ذلك ما قد بلغها من صدق حديثه وعظم أمانته وكرم أخلاقه، فقالت: ما دريت أنه يريد هذا ثم أرسلت إليه، فقالت: إنه قد دعانى إلي البعثة إليك ما بلغنى من صدق حديثك وعظم أمانتك وكرم أخلاقك، وأنا أعطيك ضعف ما أعطى رجلا من قومك، ففعل رسول الله ﷺ، فلقى أبا طالب، فقال له ذلك، فقال: إن هذا لرزق ساقه الله إليك، فخرج مع غلامها ميسرة حتى قدم الشام، فنزلا فى سوق بصرى فى ظل شجرة قريبا من صومعة راهب من الرهبان يقال له: "نسطورا"، فذكر قصة طويلة، وقال: وقدم رسول الله ﷺ بتجارتها قد ربحت ضعف ما كانت تربح، وأضعفت له ما سمت له، الحديث مختصراً.

فيه، ولو وجده فيه خلاف ما التفت إليه، لأنه نقل كافة بعد كافة إلى زمن رسول الله ﷺ وعمله بذلك، وقد خرج ﷺ فى قراض بمال خديجة رضى الله عنها اهـ (٨:٢٤٧). ثم اعلم أن صاحب "الهداية" ذكر المضاربة فى المجلد الثالث منها بعد كتاب الصلح، وذكر الحبيب متمم "الإعلاء" دلائلها الحديثية فى موضعها من الكتاب، وذكرتها ههنا لمالها من الشبه بالشركة استدراكا لما فاته من الدلائل والآثار، واتباعًا لترتيب صاحب "البدائع"، فإنه ذكر المضاربة بعد أبواب الشركة، ولنعم ما فعل.

قال الموفق فى "المغنى": القسم الثالث –أى من الشركة– أن يشترك بدن ومال، وهذه المضاربة، وتسمى "قراضا" أيضا، ومعناها أن يدفع رجل ماله إلى آخر يتجر له فيه على أن ما حصل من الربح بينهما حسب ما يشترطانه، فأهل العراق يسمونه مضاربة، ويسميه أهل الحجاز القراض، وأجمع أهل العلم على جواز المضاربة فى الجملة، ذكره ابن المنذر، وروى عن حميد بن عبد الله عن أبيه عن جده أن عمر بن الخطاب أعطاه مال يتيم مضاربة يعمل به فى العراق (رواه البيهقى من

قلت: موسى بن شيبة قال أبو حاتم: صالح الحديث، روى عن عمومة أبيه خارجة، والنعمان وعميرة أولاد عبد الله بن كعب بن مالك الأنصارى السلمى المدنى، وعنه الواقدى وابن زبالة والحميدى وأحمد بن الحجاج (تهذيب ١٠: ٣٤٩) وأم سعد بنت سعد بن الربيع زوجه زيد بن ثابت، ونفيسة بنت أمية ذكرهما الحافظ فى الصحابيات. (الإصابة ٨: ٢٠٠ و٢٣٨) وذكر الحافظ فى "الإصابة" هذا الحديث فى ترجمة نسطورا، وجزم به ابن حزم كما سنذكره، فالحديث حسن صالح للاحتجاج به.

طريق الشافعى فى كتاب اختلاف العراقيين أنه بلغه عن[1] حميد بن عبد الله بن عبيد الأنصارى عن أبيه عن جده به، ورواه ابن أبى شيبة عن وكيع وابن أبى زائدة عن عبد الله بن حميد بن عبيد عن أبيه عن جده أن عمر دفع إليه مال يتيم مضاربة (التلخيص الحبير ٢: ٢٥٤).

وروى مالك عن زيد بن أسلم عن أبيه أن عبد الله وعبيد الله ابنى عمر بن الخطاب رضى الله عنهم خرجا فى جيش العراق، فتسلفا من أبى موسى مالا وابتاعا به متاعًا، وقدما به إلى المدينة، فباعاه وربحا فيه فأراد عمر أخذ رأس المال والربح كله، فقالا: لو تلف كان ضمانه علينا، فلم لا يكون ربحه لنا؟ فقال رجل: يا أمير المؤمنين! لو جعلته قراضًا قال: قد جعلته، وأخذ منهما نصف الربح (قال الحافظ فى "التلخيص": إسناده صحيح)، وهذا يدل على جواز القراض، (قلت: وعلى جواز دفع مال بيت الأموال مضاربةً)، وعن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن جده أن عثمان قارضه، وعن قتادة عن الحسن أن عليا قال: إذا خالف المضارب فلا ضمان، هما على ما شرطا، وعن ابن مسعود وحكيم بن حزام أنهما قارضا، ولا مخالف لهما فى الصحابة، فحصل إجماعًا.

قلت: أما ابن مسعود فذكره الشافعى فى كتاب اختلاف العراقيين عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم عنه أنه أعطى زيد بن خليدة مالا مقارضة، وأما حكيم بن حزام فقد ذكرناه فى المتن، وروى البيهقى عن جابر أنه سئل عن ذلك فقال: لا بأس بذلك، وفى إسناده ابن لهيعة، كذا فى "التلخيص" أيضًا (٢: ٢٥٥)، ولأن بالناس حاجة إلى المضاربة، فإن الدراهم والدنانير لا تنمى إلا بالتقليب والتجارة، وليس كل من يملكهما يحسن التجارة، ولا كل من يحسن التجارة له رأس مال، فاحتيج إليها من الجانبين، فشرعها الله تعالى لدفع الحاجتين اهـ (٨: ١٣٤).

---

(١) قلت: رواه الشافعى من طريق أبى حنيفة كما فى اختلاف العراقيين من "الأم" (٧: ٩٨).

٤٤٧٨- أخبرني ابن وهب أن يونس بن يزيد أخبره عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه قال: المقارضة التي عليها أصل المقارضة أن تقارض من قارضته مالا على أن رأس مالك الذي يدفع إلينا عينا ما دفعت إليه من وزن ذلك، وضربه يبتغي فيه صاحبه ما ابتغى، ويدير ما أدار منه على ما يكون فيه من نفقة أو زكاة حتى إذا حضرت المحاسبة ونض القراض فما وجدت بيده أخذت منه رأس مالك، وما كان من ربح تقاسمتماه على ما تقارضتماه عليه من أجزاء الربح شطرين كان أو غيره، لا يحل لواحد منهما أن يضمن لصاحبه ربحا يأتيه به، ولا يحل قراض على الضمان.

٤٤٧٩- قال ابن وهب، وقال أنس بن عياض قال عبد العزيز بن أبي سلمة: القراض لا يكون إلا في العين من الذهب والورق.

٤٤٨٠-وعن الحسن وابن سيرين أنهما قالا لا تكون مقارضة إلا بذهب أو فضة.

٤٤٨١- قال وكيع عن سفيان عن مغيرة عن إبراهيم أنه كره النبز مضاربة، أخرج هذه الآثار كلها سحنون في "المدونة"، ورجالها ثقات.

قوله: أخبرني ابن وهب وهو الثاني من الباب إلخ، دلالته على تفسير المضاربة وبعض شروطه ظاهرة، قال ابن رشد في "بداية المجتهد": ولاخلاف بين المسلمين في جواز القراض، وأنه مما كان في الجاهلية فأقره الإسلام، وأجمعوا على أن صفته أن يعطي الرجل الرجل المال على أن يتجر به على جزء معلوم يأخذه العامل من ربح المال أي جزء كان مما يتفقان عليه ثلثا أو ربعا أو نصفا، وإن هذا مستثنى من الإجارة المجهولة، وإن الرخصة في ذلك لموضع الرفق بالناس، وإنه لا ضمان على العامل فيما تلف من رأس المال إذا لم يتعد، وإن كان اختلفوا فيما هو تعد مما ليس بتعد اهـ (٢:١٤٣). وقوله: ولا يحل لواحد منهما أن يضمن لصاحبه ربحا يأتيه به، معناه لا يحل أن يشرط أحدهما أو كلاهما لنفسه دراهم معلومة، وقد تقدم قول ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على إبطال القراض إذا شرط أحدهما أو كلاهما لنفسه دراهم معلومة، وممن حفظنا ذلك عنه مالك والأوزاعي والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي اهـ من "المغني" (٥:١٤٨).

وقال ابن حزم: والقراض إنما هو بالدنانير والدراهم، ولا يجوز بغير ذلك إلا أن يعطيه العرض فيأمره ببيعه بثمن محدود، وبأن يأخذ الثمن فيعمل به قراضًا، لأن هذا مجمع عليه، وما عداه مختلف فيه، ولا نص بإيجابه، ولا حكم لأحد في ماله إلا بما أباحه له النص، وممن منع القراض بغير الدنانير والدراهم: الشافعي ومالك وأبو حنيفة وأبو سليمان وغيرهم اهـ (٨:٢٤٧).

٤٤٨٢- قال سحنون: وأخبرنى ابن وهب عن ابن لهيعة عن خالد بن أبى عمران قال: سألت القاسم وسالما عن المقارضة والبضاعة يكون ذلك بشرط، فقالا: لا يصلح من أجل الشرط الذى كان فيه.

٤٤٨٣- قال: وأخبرنى يونس عن أبى الزناد أنه قال: لا يصلح أن تدفع إلى رجل مالا مضاربة وتشترط من الربح خاصة لك دونه ولو كان درهما واحدا، ولكن تشترط نصف الربح لك ونصفه له أو ثلثه لك وثلثاه له، أو أكثر من ذلك، أو أقل ما دام له فى كل شىء منه شرك قليل أو كثير، فإن كل شىء من ذلك حلال، وهو قراض المسلمين، أخرجه سحنون فى "المدونة" (ص:٤٨) أيضًا، وسنده حسن.

٤٤٨٤- قال ابن وهب: أخبرنى ابن لهيعة عن خالد بن أبى عمران أنه سأل القاسم وسالما عن المقارض أ يأكل من مال القراض ويركب أو من ماله؟ فقالا: يأكل ويكتسى، ويركب من القراض إذا كان ذلك فى سبب القراض، وفيما ينبغى له بالمعروف.

وفى "بداية المجتهد": إنهم أجمعوا على جوازه بالدنانير والدراهم، واختلفوا فى العروض، فجمهور فقهاء الأمصار على أنه لا يجوز القراض بالعروض، وجوز ابن أبى ليلى، وأما إن كان رأس المال ما به يباع العروض فإن مالكا منعه والشافعى أيضًا، وأجازه أبو حنيفة اهـ (٢:١٤٣).

قوله: قال سحنون: وهو الثالث من الباب إلخ، قلت: لم يرد إفساد القراض بالشرط مطلقا بل ببعض الشروط، وهو مثل ما ذكره سحنون قبل ذكر الأثر بما نصه: قال ابن القاسم فى رجل دفع إلى رجل مالا والمدفوع إليه صائغ على أن يصوغ ويعمل، فما ربح فى المال فهو بينهما نصفان، واشترط صياغة يده فى المال، قال: قال مالك: لا خير فيه، فإن عمل رأيته أجيرا، وما كان فى المال من ربح أو وضيعة فلصاحب المال ثم ذكر الأثر، فهو محمول على مثل هذا الشرط الذى فيه إلزام عمل زائد على المضارب لا يقتضيه العقد، وفيه منفعة لرب المال، وسيأتى بيان الشروط فى المضاربة، وإنها تنقسم قسمين: صحيح وفاسد.

قوله: قال ابن وهب وهو الرابع من الباب إلخ، قلت: فيه دلالة على أن للعامل نفقته من المال فى السفر دون الحضر لقولهما: إذا كان ذلك أى الركوب فى سبب القراض، قال ابن رشد فى بداية المجتهد له: واختلفوا هل للعامل نفقته من المال المقارض عليه أم لا؟ على ثلاثة أقوال، فقال الشافعى فى أشهر أقواله: لا نفقة له أصلا إلا أن يأذن له رب المال، وقال قوم: له نفقته، وبه قال

٤٤٨٥- قال ابن وهب: وأخبرني الليث عن يحيى بن سعيد أنه قال ذلك إذا كان المال يحمل ذلك ثم يقتسمان ما بقى بعد الزكاة والنفقة.

٤٤٨٦- وأخبرني ابن وهب عن ابن لهيعة عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه كان يقول: لولا أن المقارض يأكل من المال ويكتسى لم يحل له القراض، أخرج الآثار كلها سحنون في "المدونة" (٤: ٥)، وأسانيدها حسان.

٤٤٨٧- ابن وهب عن ابن لهيعة، وحيوة بن شريح عن محمد بن عبد الرحمن

إبراهيم النخعي والحسن، وهو أحد ما روى عن الشافعي، وقال آخرون: له النفقة في السفر من طعامه وكسوته، وليس له شيء في الحضر، وبه قال مالك وأبو حنيفة والثوري وجمهور العلماء إلا أن مالكا قال: إذا كان المال يحمل ذلك، (وهو قول يحيى بن سعيد، كما في المتن).

وروى عن الشافعي أن له نفقته في المرض، والمشهور عنه مثل قول الجمهور إن لا نفقة له في المرض، وحجة من لم يجزه -أي الطعام والكسوة مطلقًا- أن ذلك زيادة منفعة في القراض فلم يجز، وحجة من أجازه أن عليه العمل في الصدر الأول اهـ ملخصاً (٢: ١٤٦).

قوله: وأخبرني ابن وهب وهو الخامس من الباب إلخ، قلت: دلالته على استحقاق العامل نفقته في المال ظاهرة، ومعناه أن المقارض لا بد له من أن يأكل، ويكتسى من مال القراض، فلو لم يجز له ذلك لم يحل له القراض لاضطراره إلى ما لا يحل له، والله تعالى أعلم.

قال الموفق في "المغني": وإن سافر في طريق آمن جاز، ونفقته في مال نفسه، وبهذا قال ابن سيرين وحماد بن أبي سليمان، وهو ظاهر مذهب الشافعي، وقال الحسن والنخعي والأوزاعي ومالك وإسحاق وأبو ثور وأصحاب الرأي: ينفق من المال بالمعروف إذا شخص به عن البلد، لأن سفره لأجل المال فكانت نفقته منه كأجر الحمال اهـ (٥: ١٥٢). وقال ابن وهب: وأخبرني بشر ومسلمة أنهما سمعا الأوزاعي يقول: سألت رجلا من أهل العلم عن الرجل يأخذ المال مضاربة ما يصلح له أن يأكل منه؟ قال: مثل الذي يأكل في أهله من غير إسراف، ولا يضر بنفسه، ولا يهدى منه هدية، ولا يصنع منه طعاما يدعو عليه، كذا في "المدونة" (٤: ٥٠).

قوله: ابن وهب عن ابن لهيعة إلخ، دلالته على توقيت المضاربة بمدة، وتخصيصها بسلعة دون سلعة ومكان دون مكان ظاهرة، والأصل في جواز قوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم»، صححه الترمذي كما ذكرناه في كتاب الجهاد، قال الموفق في "المغني": والشروط في المضاربة تنقسم قسمين: صحيح وفاسد، فالصحيح مثل أن يشترط على العامل أن لا يسافر بالمال، أو أن

الأسدى -يتيم عروة- عن عروة بن الزبير عن حكيم بن حزام أنه كان يدفع المال مقارضة إلى الرجل، ويشترط عليه أن لا ينزل به بطن واد، ولا يبتاع به حيوانا، ولا يحمله فى بحر ولا يشترى بليل، فإن فعل شيئا من ذلك فقد ضمن المال، وان تعدى ضمن من فعل ذلك. أخرجه سحنون فى "المدونة" (٤:٦١)، وسنده صحيح، قال الحافظ فى "التلخيص" (٢:٢٥٥) رواه البيهقى بسند قوى أنه كان يدفع المال مضاربة إلى أجل ويشترط عليه، فذكر نحوه، زاد ابن وهب فى حديثه: وكان السبعة يقولون ذلك، وهم سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد وخارجة بن زيد بن ثابت وعبيد الله بن عبد الله وسليمان بن يسار وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام مع مشيخة سواهم أهل فضل وفقه اهـ، كذا فى "المدونة" أيضا.

يسافر به أو لا يتجر إلا فى بلد بعينه أو نوع بعينه أو لا يشترى إلا من رجل بعينه، فهذا صحيح كله سواء كان النوع مما يعم وجوده أو لا يعم، والرجل ممن يكثر عنده المتاع أو يقل، وبهذا قال أبو حنيفة: وقال مالك والشافعى: إذا شرط أن لا يشترى إلا من رجل بعينه أو سلعة بعينها أو ما لا يعم وجوده كالياقوت الأحمر والخيل البلق لم يصح، لأنه يمنع مقصود المضاربة، وهو التقليب وطلب الربح فلم يصح، كما لو اشترط أن لا يبيع ويشترى إلا من فلان أو أن لا يبيع إلا بمثل ما اشترى به.

ولنا أنها مضاربة خاصة لا تمنع الربح بالكلية فصحت كما لو شرط أن لا يتجر إلا فى نوع يعم وجوده، ولأنه عقد يصح تخصيصه بنوع فصح تخصيصه فى رجل بعينه وسلعة بعينها كالوكالة، وقولهم: إنه يمنع المقصود ممنوع، وإنما يقلله وتقليله لا يمنع الصحة كتخصيصه بالنوع، ويفارق ما إذا شرط أن لا يبيع إلا برأس المال، فإنه يمنع الربح بالكلية، وكذلك إذا قال: لا تبع إلا من فلان، ولا تستر إلا منه؛ فإنه يمنع الربح، ولهذا لو قال: لا تبع إلا ممن اشتريت منه لم يصح لذلك، قال: ويصح تأقيت المضاربة مثل أن يقول: ضاربتك على هذه الدراهم سنة، فإذا انقضت فلا تبع ولا تشتر، وقال أبو الخطاب: فى صحة شرط التأقيت روايتان: إحداهما: هو صحيح، وهو قول أبى حنيفة، والثانية: لا يصح، وهو قول الشافعى ومالك، ولنا أنه تصرف يتوقت بنوع من المتاع فجاز توقيته فى الزمان كالوكالة اهـ (٥:١٨٥ و ١٨٦). قلت: وأثر حكيم بن حزام هذا نص فى موضع النزاع، فإنه كان يشترط على المضارب أن لا ينزل بماله بطن واد، ولا يبتاع به حيوانا، ولا يحمله فى بحر، ولا يشترى بليل، وفيه توقيت بما عدا الحيوان وبالبر والنهار، ولفظ البيهقى يدل على توقيته بالأجل أيضًا، وفى كل ذلك دليل لما ذهبنا إليه، والله تعالى أعلم.

٤٤٨٨- سحنون عن ابن وهب قال: أخبرنى رجال من أهل العلم عن عطاء بن أبى رباح ويحيى بن سعيد وربيعة أبى عبد الرحمن ونافع أنهم قالوا: إذا خالف ما أمره به فهلك ضمن، وإن ربح فلهم، قال يحيى بن سعيد: قد كان الناس يشترطون على من قارضوا مثل هذا، وقال عطاء بن أبى رباح: الربح بينك وبينه، لأنه عصى ما قارضته عليه، والضمان عليه، كذا فى "المدونة" (٦٢:٢).

قوله: سحنون عن ابن وهب إلخ، وهو السابع من الباب، قال فى "الهداية": وإن خص له رب المال التصرف فى بلد بعينه أو فى سلعة بعينها لم يجز له أن يتجاوزها، فإن خرج إلى غير تلك البلدة فاشترى ضمن وكان ذلك له وله ربحه، لأنه تصرف بغير أمره، (فلا يكون وكيلا فى التصرف بل غاصبا) (٢٤٤:٣).

قلت: أما كون المضارب ضامنًا فقد قال به من ذكرناهم من التابعين الفقهاء، وأما كون المشترى رب المال له وله ربحه فقد خالفناهم فى ذلك، وأخذنا بقول النخعى فيه، قال الموفق فى "المغنى" فى أحكام المضاربة الفاسدة: إن الربح جميعه لرب المال، لأنه نماء ماله، وإنما يستحق العامل بالشرط فإذا فسدت المضاربة فسد الشرط، فلم يستحق منه شيئًا، وكان له أجر مثله، نص عليه أحمد وهو مذهب الشافعى، واختار الشريف أبو جعفر أن الربح بينهما على ما شرطاه، قال القاضى أبو يعلى: والمذهب ما حكينا اهـ (١٨٨:٥).

وفى "المبسوط" للسرخسى: ولو قال: على أن ما رزق الله تعالى فى شىء من ذلك فللمضارب من ذلك مائة درهم، فهذه مضاربة فاسدة، فإن عمل ذلك فربح مالاً أو لم يربح شيئًا فله أجر مثله فيما عمل، وليس له من الربح شىء، لأن استحقاق الشركة فى الربح بعقد المضاربة، والعقد الفاسد لا يكون بنفسه سببا للاستحقاق، وإنما يستوجب أجر المثل، كما فى الإجارة الفاسدة، ولو تلف المال فى يده فله أجر مثله فيما عمل ولا ضمان عليه، ذكر ابن سماعة عن محمد أنه ضامن للمال اهـ (٢٢:٢٢).

هذا هو حكم الشركة الفاسدة: قد اتفقت الحنابلة والحنفية فيه، وأما مخالفة المضارب لرب المال فيما شرطه عليه فحكمه عند الحنابلة ما فى "المغنى": وإذا تعدى المضارب وفعل ما ليس له فعله أو اشترى شيئًا نهى عن شرائه فهو ضامن للمال فى قول أكثر أهل العلم، روى ذلك عن أبى هريرة وحكيم بن حزام وأبى قلابة ونافع وإياس والشعبى والنخعى والحكم وحماد ومالك والشافعى وإسحاق وأصحاب الرأى، وعن على: لا ضمان على من شورك فى الربح، وروى معنى

٤٤٨٩- سحنون عن ابن وهب عن الليث بن سعد ويحيى بن أيوب عن يحيى بن سعيد أنه قال في رجل كان قبله مال قراض وعليه دين فأخذه غرماؤه فقال يحيى:

ذلك عن الحسن والزهري، ومتى اشترى ما لم يؤذن فيه فربح فيه مالربح لرب المال، نص عليه أحمد، وبه قال أبو قلابة ونافع وعن أحمد أنهما يتصدقان بالربح وبه قال الشعبي والنخعي والحكم وحماد، قال القاضي: قول أحمد يتصدقان بالربح على سبيل الورع، وهو لرب المال في القضاء.

وقال إياس بن معاوية ومالك: الربح على ما شرطاه، والمذهب الأول نص عليه أحمد، فأما المضارب ففيه روايتان: إحداهما لا شيء له، والثانية له أجر، وفي قدر الأجر روايتان: إحداهما أجر مثله -بالغا ما بلغ- والثانية: له الأقل من المسمى، أو أجر المثل اهـ ملخصا (٥:١٦٥ و ١٦٦).

وعند الحنفية ما في "البدائع": إذا دفع إلى رجل ما لا مضاربة على أن يعمل به في الكوفة فليس له أن يعمل في غيرها، وإن أخرجها من الكوفة فإن اشترى وباع ضمن، لأنه تصرف لا على الوجه المأذون، فصار فيه مخالفًا فيضمن، وكان المشتري لنفسه، له ربحه، وعليه وضيعته، لكن لا يطيب له الربح عند أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف يطيب اهـ (٦:٩٨).

قلت: أما قول مالك وأياس: إن الربح على ما شرطاه، فلم نذهب إليه لقول علي رضي الله عنه: ليس على من قاسم الربح ضمان، ذكره في "المبسوط" (٢٠:٢٢) فلا يصح القول باشتراكهما في الربح مع إيجاب الضمان على المضارب، وكذا لا يصح كون الربح لرب المال كما قاله أحمد، لأن استحقاق الربح إنما هو بالضمان، فلما خرج المال عن ضمان رب المال وضمنه المضارب لمخالفة ما أمر به بطل حق رب المال في ربحه، وكان المضارب مشتريا لنفسه له ربحه وعليه وضيعته، فقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما الخراج بالضمان» ومعناه أن الربح يستحقه من كان المال في ضمانه، وصح عنه ﷺ «أنه نهى عن ربح ما لم يضمن» (التلخيص الحبير ٢:٢٣٨ و٢٤١)، قال محمد في "الحجج" له: بلغنا عن رسول الله ﷺ «أنه نهى عن ربح ما لم يضمن» فهذا المال في ضمان المقارض لرب المال، فكيف يكون ربحه لرب المال، إنما يكون ربحه للذي يضمنه، ثم ذكر أثر إبراهيم النخعي وهو العاشر من الباب، وقال: فكذلك نقول إذا خالف في شيء مما أمره به أو شيء مما نهاه عنه ضمن، وكان له الربح إلا أنه يعجبنا أن يتصدق به ولا يأكله اهـ (ص٢٦٦).

قوله: سحنون عن ابن وهب عن الليث إلخ، وهو الثامن من الباب، قلت: وهو قولنا معشر الحنفية، فقد قال في "المبسوط": وعن الشعبي رحمه الله أنه سئل عن رجل دفع إلى رجل أربعة

صاحب القراض إن عرف مـاله فهو أولى به. قال يحيى بن أيوب: قال يحيى بن سعيد: وإن لم يعرف ماله بعينه فتقوم عليه بينة فهو أسوة الغرماء كذا في المدونة أيضا (٤: ٦٩).

٤٤٩٠- عن الزهرى أنه سئل عن الرجل يكون شريكا لابنه في مـال فيقول أبوه: لك مائـة دينار من المال الذى بيني وبينك قال: قـضى أبو بكر وعـمر أنه لا يجـوز حتى يحرزه من المال ويعز له أخرجه عبد الرزاق وابن أبي شيبة وابن ماجه (كنز العمال ٤: ٧).

آلاف درهم مضاربة فخـرج بها إلى خراسان، وأشهد عند خروجـه أن هذا المال مال صاحب أربعة آلاف ليس لأحد فيـها حق، ثم أقبل فتـوفى في الطريق، فأشهد عند مـوته أيضًا بذلك، ثم إن رجلا جاء بصك فيه ألف مثـقال مضاربةً مع هذا الرجل له بها بيعة وهى قبـل أربعة آلاف بأحد وعشرين سنة، فقال عـامر رحمه الله: أشهـد في حياته وعند موته أن المال لصـاحب أربعة آلاف، وبه نأخذ، فإن حق الآخر صار دينًا في ذمته بتجهيله عند موته.

حق الغريم يتعلق بتركة الميت لا بما في يده من الأمانة:

وقد بينا أن حق الغـريم يتعلق بتـركة الميت لا بما في يده من الأمـانـة، وإنما أفتى الشعـبى بهذا لإقراره بالعين في حال صـحته لا لإقراره عند موته اهـ ملخصًا (٢٢: ٢٠) وفيه أيضا (٢٢: ١٩) عن إبراهيم النخعي مثله. قـال السرخسي: والمراد مضاربة أو وديعة غـير معينة، فالأمين بالتجـهل يصير ضامنا، وما كان مـعينا معلوما فصاحبه أحق به إلخ، وفي "البـدائع": ولو مات المضارب ولم يوجد مال المضـاربة فيمـا خلف فإنه يعود دينا فـيما خلف المضـارب، وكذا المودع والمستـعير والمسبضع وكل من كان المال في يده أمـانة إذا مات قبل البيان ولا تعـرف الأمانة بعينها، فـإنه يكون عليه دينا في تركته، لأنه صار بالتـجهيل مستهلكا للوديعة، ولا تصـدق ورثته على الهلاك والتسليم إلى رب المال، ولو عين الميت المال في حال حـياته أو علم ذلك أمانة في يـد وصيه أو في يد وارثه كمـا كان في يده، والله عز وجل أعلم اهـ (٦: ١١٥).

لا يجوز الهبة مشاعا:

قوله: عن الزهرى إلخ، قلت: هذه مـسألة هبة المشاع موضع بـيانها كتاب الهـبة إن شاء الله تعالى، وإنما ذكرتها ههنا لما له من الشبه بباب الشركة، فلا يجوز لأحد الشريكين أن يهب شيئا من الربح لشريكه أو لرجل آخر سواه حتى يحرزه مـن المال، ويعزله بالقسمة وهذا إذا كان الربح مما لا يتعين بالـتعيين كـالدراهم والدنانير، وأمـا إن كان من العـروض كجارية اشـتراها من مـال المضاربة وأذن له رب المال في التسرى بها جاز له وطئها، وخرج ثمنها من المضاربة، وصار فرضًا في ذمته،

٤٤٩١- محمد قال: أخبرنا خالد بن عبد الله عن المغيرة الضبى عن إبراهيم النخعى فى رجل دفع إلى رجل مالا مضاربة، ونهاه عن النسيئة، فقال: إن شاء ضمن

لأن استباحة البضع لا تحصل إلا بملكه، كذا فى "المغنى" (٥:١٥٩). هذا إذا أذن له بالتسرى بها من غير هبة، وإذا وهبها له صحت الهبة، وخرج ثمنها من المضاربة، ولم يصر دينا فى ذمته، والله تعالى أعلم.

قوله: محمد قال أخبرنا إلخ دلالته على كون المضارب ضامنا لرب المال فى المخالفة، وكون الربح للمضارب، وأنه يتصدق به ظاهرة، وقد استوفينا الكلام فيه، فتذكر.

فروع المضاربة وأكثرها مما أجمع عليه:

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": إن المضارب وغيره من الشركاء إذا نص له على التصرف فقال: نقداً أو نسيئة أو قال: بنقد البلد أو ذكر نقدا غيره جاز، ولم تجز مخالفته، لأنه متصرف بالإذن فلا يتصرف فى غير ما أذن له فيه كالوكيل، وقد يطلب بذلك الفائدة فى العادة، وإن أطلق فلا خلاف فى جواز البيع حالا وفى البيع نسيئة روايتان: إحداهما ليس له ذلك، وهو قول مالك وابن أبى ليلى والشافعى. والثانية أنه يجوز له البيع نسأ، وهو قول أبى حنيفة واختيار ابن عقيل، لأن إذنه فى التجارة والمضاربة ينصرف إلى التجارة المعتادة، وهذا عادة التجار، ولأنه يقصد به الربح والربح فى النسأ أكثر، وإن قال له: اعمل برأيك فله البيع النسأ، وكذلك إذا قال له: تصرف كيف شئت، وقال الشافعى: ليس له البيع نسأ فى الموضعين، لأن فيه غررا فلم يجز، ولنا أنه داخل فى عموم لفظه، وقرينة حاله تدل على رضائه برأيه فى صفات البيع وفى أنواع التجارة، وهذا منها اهـ (٥:١٥٠).

قال: وليس له السفر بالمال فى أحد الوجهين، وهو مذهب الشافعى، لأنه فى السفر تعزيرا بالمال وخطرا، والوجه الثانى: له السفر به إذا لم يكن مخوفًا، قال القاضى: قياس المذهب جوازه بناء على السفر بالوديعة، وهذا قول مالك، ويحكى عن أبى حنيفة (وروى أصحاب الإملاء عن أبى يوسف عنه كقول الشافعى كما فى "المبسوط" لأن الإذن المطلق ينصرف إلى ما جرت به العادة، والعادة جارية بالتجارة سفراً وحضراً، فأما إن أذن له فى السفر أو نهى عنه أو وجدت قرينة دالة على أحد الأمرين تعين ذلك، وثبت ما أمر به، وحرم ما نهى عنه، وليس له السفر فى موضع مخوف على الوجهين، وكذلك لو أذن له فى السفر مطلقًا، فإن فعل فهو ضامن لما يتلف لأنه متعد بفعل ما ليس له فعله اهـ (٥:١٥٢).

وتصدق بربحه، أخرجه في كتاب الحجج له. (ص:٢٦٢) وخالد بن عبد الله هو

قال: وإن أذن رب المال في دفع المال مضاربة جاز ذلك، نص عليه أحمد، ولا نعلم فيه خلافًا اهـ (٥:١٦١).

قلت: وإذا لم يأذن له بذلك صريحًا، فليس له دفع المال إلى آخر مضاربة، لأن الشيء لا يتضمن مثله إلا أن يقول له: اعمل برأيك (هدايه ٣:٢٤٢).

قال: وليس له أن يخلط مال المضاربة بماله، فإن فعل ولم يتميز ضمنه لأنه أمانة، فإن قال له: اعمل برأيك جاز له ذلك، وهو قول مالك والثوري وأصحاب الرأي وقال الشافعي: ليس له ذلك وعليه الضمان إن فعله اهـ (٥:١٦٢).

قال: وليس للمضارب ربح حتى يستوفي رأس المال، لأن معنى الربح هو الفاضل عن رأس المال، وما لم يفضل فليس بربح، ولا نعلم في هذا خلافًا (٥:١٦٩).

قال: وإن الربح إذا ظهر في المضاربة لم يجز للمضارب أخذ شيء نه بغير إذن رب المال، لا نعلم في هذا خلافًا بين أهل العلم اهـ (٥:١٧٨).

قال ابن المنذر: إذا اقتسما الربح ولم يقبض رب المال رأس ماله فأكثر أهل العلم يقولون برد العامل الربح حتى يستوفي رب المال ماله اهـ (٥:١٧٩). قال: ومتى شرط على المضارب ضمان المال أو سهما من الوضيعة فالشرط باطل لا نعلم فيه خلافًا، والعقد صحيح نص عليه أحمد، وهو قول أبي حنيفة ومالك، وروى عن أحمد: يفسد العقد به، وحكى ذلك عن الشافعي اهـ (٥:١٨٣).

قال: ولا يجوز أن يقال لمن عليه دين: ضارب بالدين الذي عليك، نص أحمد على هذا، وهو قول أكثر أهل العلم، ولا نعلم فيه مخالفًا، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أنه لا يجوز أن يجعل الرجل دينا له على رجل مضاربة، وممن حفظنا ذلك عنه عطاء والحكم وحماد والثوري وإسحاق وأبو ثور وأصحاب الرأي وبه قال الشافعي اهـ.

قال: وإن قال لرجل: اقبض المال الذي على فلان واعمل به مضاربة فقبضه وعمل به جاز في قولهم جميعًا، ويكون وكيلا في قبضه مؤتمنا عليه اهـ (٥:١٩٠).

قال: وإن كان في يده وديعةً جاز أن يقول: ضارب بها، وبهذا قال الشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي، وقال الحسن: لا يجوز حتى يقبضها منه قياسًا على الدين، ولنا أن

الطحان الواسطى ثقة من رجال الجماعة (تقريب ص: ٥٠).

الوديعة ملك رب المال فجاز أن يضاربه عليها، وفارق الدين، فإنه لا يصير ملكًا للغريم إلا بقبضه، ولو كانت الوديعة قد تلفت بتفريطه وصارت فى الذمة لم يجز أن يضاربه عليها، لأنها صارت دينًا اهـ (٥:١٩٢).

قال: والعامل أمين فى مال المضاربة؛ لأنه متصرف بالإذن لا يختص بنفعه، فكان أمينا كالوكيل، وفارق المستعير فإنه قبضه لمنفعته خاصة، فعلى هذا القول قوله فى قدر رأس المال، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنهم من أهل العلم أن القول قول العامل فى قدر رأس المال، كذا قال الثورى وإسحاق وأصحاب الرأى وبه نقول، وكذلك القول قوله فيما يدعيه من تلف المال أو خسارة فيه، وما يدعى عليه من خيانة وتفريط، وفى ما يدعى أنه اشتراه لنفسه أو للمضاربة، لأن الاختلاف ههنا فى نيته، وهو أعلم بما نواه لا يطلع على ذلك أحد سواه، كما لو اختلف الزوجان فى نية الزوج بكناية الطلاق، ولو اشترى عبدا فقال رب المال: كنت نهيتك عن شرائه فأنكر العامل فالقول قوله، لأن الأصل عدم النهى، وهذا كله لا نعلم فيه خلافًا اهـ (٥:١٩٢).

وفى "المبسوط" للسرخسى عن الشعبى رحمه الله أنه سئل عن رجل أخذ مالا مضاربة فأنفق فى مضاربته خمسمائة ثم ربح، قال: يتم رأس المال من الربح، وبه أخذنا فقلنا: للمضارب أن ينفق من مال المضاربة إذا سافر به، لأن سفره كان لأجل العمل فى المضاربة فيستوجب النفقة فيه، وقلنا: الربح لا يظهر ما لم يسلم جميع رأس المال لرب المال لأن الربح اسم للفضل اهـ (٢٢:٢٠).

للوصى أن يعطى مال اليتيم مضاربة:

وفيه أيضًا عن إبراهيم النخعى قال فى الوصى: يعطى مال اليتيم مضاربة، وإن شاء أبضعه، وإن شاء اتجر إلى غير ذلك وكان خيرا لليتيم فعل، لقوله تعالى: ﴿قل إصلاح لهم خير﴾ والأصلح فى حقه أن يتجر به، قال ﷺ: «ابتغوا فى أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة -يعنى النفقة-» اهـ (٢٢:١٩).

قلت: وقد تقدم عن عمر رضى الله عنه أنه أعطى رجلا مال يتيم مقارضة، هذا وأحكام المضاربة مبسوطة فى كتب الفقه، فلا نشتغل بالتطويل بها، لأن موضوع الكتاب الكلام على ما يتعلق بالحديث أو ثبت بآثار الصحابة والتابعين أو أجمع عليه فقهاء الصحابة والتابعين، وقد أتينا على القدر الضرورى منه، وبينا دلائل الحنفية فيما ذهبوا إليه من مسائلها المشهورة بالأحاديث والآثار والإجماع، ولنشرع بعد ذلك فى أبواب الوقف بعون الله تعالى وتوفيقه.

كتاب الوقف

باب مشروعية الوقف وأنه لا يباع ولا يورث ولا يوهب

٤٤٩٢- عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من

كتاب الوقف

باب مشروعية الوقف وأنه لا يباع ولا يورث ولا يوهب

قوله: عن أبي هريرة إلخ فيه دليل على أن ثواب هذه الأشياء الثلاثة لا ينقطع بالموت، والصدقة الجارية هي الوقف، وفيه الإرشاد إلى فضيلة الوقف، وإنه مشروع مندوب إليه فافهم، قال الموفق في "المغني": الوقف مستحب، ومعناه: تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة، والأصل فيه ما روى عبد الله بن عمر قال: أصاب عمر أرضا بخيبر فذكر ثاني الباب متفق عليه، وروى عن النبي ﷺ نه قال: إذا مات ابن آدم فذكر حديث المتن، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وأكثر أهل لعلم من السلف ومن بعدهم على القول بصحة الوقف، قال جابر: لم يكن أحد من أصحاب لنبي ﷺ ذو مقدرة إلا وقف اهـ (٦: ١٨٥). قلت: لا نعلم خلافا في صحته، وإنما الخلاف في لزومه بمجرد قوله: وقفت هذا واحتج من ذهب إلى لزوم الوقف مطلقا بقوله ﷺ: وصدقة جارية، على خروجه من ملك الواقف ولزومه وقفًا.

قلنا: لا نزاع في الوقف الذي يكون صدقةً جاريةً لله تعالى خالصًا كبناء المساجد، فإن الناس جميعًا أجمعوا عليه، وهو الأصل في وقف الأرض و ﴿أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين، فيه آيات بينات مقام إبراهيم﴾ فتلك البقعة -أعني الكعبة المكرمة- لله تعالى خالصة متحرزة عن ملك العباد، فألحقنا سائر المساجد بها، وكذا بناء الخانات للسبيل، وعمارة السقايات للمسلمين، وبناء الدور في الثغور تنزلها الغزاة، وكذلك بناء الدور بمكة ينزلها الحاج، وكذلك جعل داره أو بعضها طريقًا للمسلمين، فليس للواقف الرجوع في شيء من ذلك ولا رده إلى ملكه، وهذه الأشياء خارجة عن أملاك مالكيها إلى السبل التي جعلوها فيها إجماعًا من غير خلاف، فهذه الأشياء قد صارت أصولها فيما جعلت له، وإنما النزاع في وقوف يتصدق الواقف بثمرتها وبما يخرج من غلتها ويحبس أصولها، كما دل عليه كلام الخصاف في مقدمة كتاب الأوقاف له (ص١٨). وقال الحافظ في "الفتح" في باب وقف الأرض للمسجد: لم يختلف العلماء في مشروعية ذلك لا من أنكر الوقف، ولا من نفاه اهـ (٥: ٣٠٣).

ثلاثة أشيـــاء: صـدقـة جارية، أو علم ينتفـع بـه، أو ولد صالح يدعو له». رواه الجماعة

تنقيح قول الإمام أبي حنيفة رحمه الله في الوقف:

وقد اختلف كلام علمائنا في تنقيح مذهب أبي حنيفة رحمه الله في باب الوقف، فظن بعضهم أنه غير جائز عنده بعد اتفاقهم على أن اتخاذ المسجد يصح ويلزم بالاتفاق، وقال بعضهم: إن مراده أنه لا يجعله لازما، فأما أصل الجواز ثابت عنده، لأنه يجعل الواقف حابسًا للعين على ملكه صارفا للمنفعة إلى الجهة التي سماها، فيكون بمنزلة العارية، والعارية جائزة غير لازمة، كما في "المبسوط" (١٢:٨٧و٨٨).

والحق أن الوقف ينقسم قسمين: أحدهما ما تصدق الواقف بأصله، كأرض جعلها مسجدا أو مقبرة أو خانا للمارة أو منزلا للغزاة أو مسكنا للحاج، والثاني ما تصدق الواقف بمنفعته دون أصله، فالأول لا نزاع في صحته ولزومه، وقول أبي حنيفة فيه كقول الجمهور، والثاني لا نزاع في جواز في حق وجوب التصدق بالفرع ما دام الواقف حيا، حتى إن من وقف غلة داره أو أرضه على مسجد أو على الفقراء يلزمه التصدق بغلة الدار والأرض، ويكون ذلك بمنزلة النذر بالتصدق بالغلة، ولا خلاف أيضًا في جوازه في حق زوال ملك الرقبة إذا اتصل به حكم الحاكم، أو أضافه إلى ما بعد الموت بأن قال: إذا مت فقد جعلت داري أو أرضي وقفًا على كذا، أو قال: هو وقف في حياتي صدقة بعد وفاتي، كما في[1] "البدائع" (٦:٢١٨).

والنزاع إنما هو في وقف لم يتصدق الواقف بأصله بل حبس أصله، وتصدق بثمرته ومنفعته على نفسه أو ولده وولد ولده وعلى الفقراء بعدهم أو تصدق بها على الفقراء ابتداءً ولم يضفه إلى ما بعد الموت، ولم يصرح بكونه وقفًا مؤبدًا، ولا حكم حاكم بصحته، فهذا لا يكون لازمًا عند أبي حنيفة رحمه الله حتى كان للواقف بيعه وهبته، وإذا مات يصير ميراثًا، وقال أبو يوسف ومحمد وعامة العلماء بجواز ذلك ولزومه أيضًا حتى لا يباع ولا يوهب ولا يورث، هذا هو تنقيح قول أبي حنيفة على ظاهر الرواية، وكلام محمد في الحجج له يدل على أن أبا حنيفة إنما كان ينكر الحبس على الولد وولد الولد ومن لا يجوز له وصيته.

(١) قلت: وأما تفرقة صاحب "البدائع" بين جعل الأرض مسجدًا وجعلها مقبرةً أو رباطا أو خانا للمجتازين أو سقاية للمسلمين فعزى إلى أبي حنيفة القول باللزوم في الأول دون الثاني، فخلاف ما يشعر به كلام الخصاف من كونها سواء في اللزوم عنده لكون الثاني ملحقا بالأول في التصدق بالأصل، وأبو حنيفة إنما أنكر اللزوم فيما لم يتصدق بأصله بل بمنفعته وثمرته فقط إلا إذا أضافه إلى ما بعد الموت أو اتصل به حكم الحاكم، والخصاف أقدم وأعلم من صاحب البدائع فالقول قوله، والله تعالى أعلم.

إلا البخاري وابن ماجه (نيل الأوطار ٥:٢٦).

وأما الحبس الذي هو صدقة على الفقراء والمساكين يتصدق بغلته عليهم في حياة الواقف وبعد موته، فلم يكن ينكره، بل قوله فيه كقول سائر العلماء، قال محمد في الرد على أهل المدينة ما نصه: وقد جاءت في الحبس آثار كثيرة على ما قال أبو حنيفة، ولا نعلم أن لكم في الحبس أثراً واحداً، قالوا: قد جاءت الآثار عن علي وعمر وابن عمر وزيد بن ثابت أنهم حبسوا أراضيهم، قيل لهم: إنما كان حبس القوم صدقات لهم على الفقراء والمساكين يتصدقون بغلتها في حياتهم وبعد موتهم، وهذا عندنا جائز أيضاً، من جعل غلة أرضه صدقة في حياته وبعد موته أجزنا له ذلك بعد موته، كما يجيزه غيره.

فأما الحبس على الولد وولد الولد ومن لا يجوز له وصيته فهاتوا في ذلك حديثًا واحداً أن أحداً من أصحاب محمد ﷺ جعل أرضاً له أو دارا له أو عبدا له حبسا على ولده ولأولاد ولده، ثم ذكر محمد ما يؤيد أبا حنيفة من الآثار وقال: فهذا ما عليه الفقهاء وأهل العلم ببلادنا قد روته الفقهاء من كل وجه، قال محمد: إنما يجوز الحبس عندنا ما يكون يرجع آخره إلى الفقراء والمساكين وابن السبيل، ولا يرجع آخره إلى الميراث أبداً فهذا يجوز، لأنه صدقة كصدقات علي وعمر وابن عمر وزيد بن ثابت، فأما ما كان حبسها على الولد أو ولد الولد لا يرجع آخره إلى أن يكون صدقة في الفقراء فهو باطل اهـ (ص٢٧٥و ٢٧٦).

وهذا صريح في أن أبا حنيفة إنما كان يذهب في الوقف إلى ما كان عليه فقهاء بلاده وينكر ما أنكروه، فكان يجيز ما كان منه صدقة على الفقراء ابتداء وانتهاء، وينكر ما كان وقفا على الولد، وولد الولد، ولا يرجع آخره صدقة على الفقراء، فافهم، والظاهر أن الوقف على الأولاد كان قد شاع في زمانه، فأطلق القول بعدم جواز الوقف، وأراد النوع الذي كان شائعا، ففهم الناس من إطلاقه أنه لا يجيز الوقف أصلا، كما فهم بعضهم من قوله في الهدى: إشعاره مكروه أنه كره مطلق الإشعار، وإنما كره ما اعتاده أهل زمانه من المبالغة فيه، وهكذا الفقيه إذا رأى الناس قد تعدوا عن الحدود في أمر يطلق القول بكراهته وبالمنع منه ويريد النوع الشائع بخصوصه والله تعالى أعلم.

وإذا تبين ذلك فما في "المغني": ولم ير شريح الوقف، وقالا: لا حبس عن فرائض الله، قال أحمد: وهذا مذهب أهل الكوفة، وذهب أبو حنيفة إلى أن الوقف لا يلزم بمجرده، وللواقف الرجوع فيه إلا أن يوصى به بعد موته فيلزم أو يحكم بلزومه حاكم، وحكاه بعضهم عن علي وابن مسعود وابن عباس اهـ (٦:١٨٥) محمول على الوقف على الولد وولد الولد لا يرجع آخره صدقة على الفقراء، فهذا الذي أنكره فقهاء الكوفة، أو على الوقف الذي لم يتصدق بأصله، وتصدق

. . . .

بمنفعته، فهو الذى أنكر أبو حنيفة لزومه فى ظاهر الرواية، فما فى "المحلى" لابن حزم: "فطائفة أبطلت الحبس مطلقًا، وهو قول شريح، وروى عن أبى حنيفة إلى أن قال: وأتى أبو حنيفة بقول خالف فيه كل من تقدم والسنة والمعقول، فقال: الحبس جائز إلا أن للمحبس إبطاله متى شاء، وبيعه وارتجاعه ينقض الحبس الذى عقد فيه، ويجوز بعد الموت أيضًا، وهذا أشهر أقواله إلخ" (٩:١٧٥) كله مبنى على التساهل فى حقيق مذهبه، فقد عرفت أن أبا حنيفة قائل بجواز الوقف ولزومه على وجه الصدقة، وبجوازه ولزومه مطلقًا فيما حبس أصله وتصدق بثمرته إذا أضافه إلى ما بعد الموت وصيته، وإنما أنكر اللزوم فى الثانى عند عدم الإضافة والتصريح بالتأييد.

حجة أبى حنيفة من السنة وأقوال السلف والمعقول:

وله حجة فى ذلك من السنة وأقوال السلف والمعقول، أما السنة فقول النبى ﷺ: «يقول ابن آدم: مالى مالى، وهل لك يا ابن آدم من مالك إلا ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأمضيت»، رواه مسلم والترمذى عن عبد الله بن الشخير، كما فى "الترغيب" للمنذرى، (ص٥٠٩)، ولفظ مسلم فى "المشكاة": «وما سوى ذلك فهو ذاهب وتاركه للناس» (ص٣٧٥)، فبين النبى ﷺ أن الإرث إنما ينعدم فى الصدقة التى أمضاها، وذلك لا يكون إلا بعد التمليك من غيره أو بالإضافة إلى ما بعد الموت أو باتصال حكم الحاكم به، فمن تصدق بغلة أرضه، وحبس أصلها، ولم يضف إلى ما بعد الموت، ولم يحكم به حاكم فقد تصدق ولم يمضه، فلا يتم الوقف ولا يلزم، ومن ادعى الإمضاء بغير ذلك فعليه البيان.

ومنها ما روينا من طريق ابن وهب نا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار ومحمد وعبد الله ابنى أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم كلهم عن أبى بكر بن محمد قال: إن عبد الله بن زيد بن عبد ربه قال لرسول الله ﷺ: يا رسول الله! إن حائطى[1] هذا صدقة، وهو إلى الله ورسوله، فجاء

---

(١) قلت: وقوله: إن حائطى هذا صدقة، صريح فى كون الحائط ملكا له دون أبويه، هذا هو المتبادر منه، ولا يجوز صرف الكلام عن ظاهره إلا بدليل، فما قاله الموفق فى "المغنى" (٦:١٨٧): ويحتمل أن الحائط كان لهما أى لأبويه، وكان هو يتصرف فيه بحكم النيابة عنهما، فتصرف بهذا التصرف بغير إذنهما فلم ينفذاه، وأتيا النبى ﷺ فرده إليهما اهـ رد عليه، ولو فتحنا باب مثل هذا التأويل لم يكد يثبت من السنة شيء، وإن كان لهم ذلك فلأبى حنيفة أن يقول: إن جميع ما ورد من الآثار فى باب الوقف محمول على الوقف المضاف إلى ما بعد الموت بطريق الوصية فى الثلث، وليس تأويله ذلك ببعيد رواية ودراية، أما روايةً فبدليل ما ذكرنا لك ههنا من الآثار، وأما درايةً فلكون الوقف قاطعًا للمواريث مستلزما حرمان الورثة عما فرض الله لهم فليكن محمولا على ما أجازه الشارع من الوصية بالثلث، اللهم إلا إذا كان تصدقًا بالأصل كوقف الأرض مسجدا ونحوه، فيكون لازمًا نافذا فى جميع المال، لكونه كالصدقة المنفذة يخرج به الشيء عن ملك الوقف بخلاف ما حبس أصله وتصدق بمنفعته، فإنه ليس كالصدقة المنفذة كما لا يخفى منه.

أبواه فقالا: يا رسول الله! كان قوام عيشنا، فرده رسول الله ﷺ، ثم ماتا فورثهما ابنهما ذكره ابن حزم في "المحلى" (٩:١٧٨). وأعله بأنه منقطع، لأن أبا بكر لم يلق عبد الله بن زيد قط، قلت: الشافعي أول من رد المرسل من المحدثين، وقد احتج بهذا الحديث كما في "الأم" (٣:٢٧٨). وقال البيهقي: وروى من أوجه أخر عن عبد الله بن زيد كلهن مراسيل (٦:١٦٣)، والمرسل إذا تعدد مخرجه حجة عند الكل، كما مر غير مرة.

قال: والثالث إن لفظة "موقوفة" إنما انفرد بها من لا خير فيه، وموهوا بأخبار نحو هذا ليس في شيء منها ذكر الوقف، وإنما فيها صدقة، وهذا لا ننكره اهـ. قلت: فهل عندك حديث عن النبي ﷺ فيه لفظ الوقف؟ فإن كان الوقف لا يثبت إلا بهذا اللفظ لم يكن لك ولا للجمهور حجة على جواز الوقف ومشروعيته أصلا، فهذا حديث عمر الذى جعلوه أصلا في ذلك ليس فيه لفظ الوقف، وإنما فيه قوله ﷺ: «إن شئت حبست أصلها، وتصدقت بها» وفي لفظ قال عمر: قد أردت أن أتصدق بها، فقال له النبي ﷺ: احبس أصلها، وسبل ثمرتها، وكذلك صدقاته عليه السلام بالمدينة إنما اشتهرت بالصدقات لا بالوقف، كما رويت أنت نفسك عن عمرو بن الحارث قال: ما ترك رسول الله ﷺ ديناراً ولا درهمًا ولا عبدًا ولا أمةً إلا بغلته البيضاء، وأرضًا جعلها صدقة (المحلى ٩:١٨١).

وقال ابن وهب: قال رجال من أهل العلم منهم ربيعة: إذا تصدق الرجل على جماعة من الناس لا يدرى بعددهم ولا يسميهم بأسمائهم فهي بمنزلة الحبس، كذا في "المدونة" (٩:١٨١) وابن وهب هو راوى الحديث، وهو أعرف بمعنى حديثه منك، وأيضًا فإن عبد الله بن زيد لم يقتصر على قوله: إن حائطى هذا صدقة، حتى ضم إليه قوله: وهو إلى الله ورسوله، وهذا مما يدل على معنى الوقف حتمًا، وقد رده رسول الله ﷺ.

فثبت أن ما يتصدق بغلته وثمرته دون أصله لا يكون لازمًا إلا بالإضافة إلى الموت أو يحكم الحاكم به، وأما قول البيهقي: إن الحديث وارد في الصدقة المنقطعة، وكأنه تصدق به صدقة تطوع وجعل مصرفها إلى اختيار رسول الله ﷺ، فتصدق بها رسول الله ﷺ على أبويه (٦:١٦٣). فاحتمال ناشئ عن غير دليل، وليس بأولى من قولنا: إن صدقة عمر إنما كانت بطريق الوصية لما بعد الموت بدليل ما ذكرناه من نسخة كتابه من طريق أبي داود في المتن، ووقوف الصحابة كانت على سننها، فلا دلالة فيها إلا على لزوم ما كان من الوقف وصية.

. . . .

ومنها ما رواه الطحاوى وابن عبد البر من طريق مالك عن ابن شهاب قال: قال عمر: لولا أنى ذكرت صدقتى لرسول الله ﷺ لرددتها. واستدل به الطحاوى لأبى حنيفة وزفر فى أن إيقاف الأرض -أى التصدق بغلتها دون أصلها- لا يمنع من الرجوع فيها، (ما لم يضفه إلى ما بعد الموت أو يتصل به حكم الحاكم) وأن الذى منع عمر من الرجوع كونه ذكره للنبى ﷺ، فكره أن يفارقه على أمر ثم يخالفه إلى غيره ذكره الحافظ فى الفتح (٥: ٣٠١). ثم قال: ولا حجة له فيما ذكره من وجهين: الأول أنه منقطع ابن شهاب لم يدرك عمر قلت: وليس ذلك عندنا بعلة كما هو معروف.

ثانيهما: أنه يحتمل ما قدمته أى أن يكون عمر آخر وقفيته، ولم يقع منه قبل ذلك إلا استشارته فى كيفية، قلت: يأباه لفظ الرد، ولو كان كذلك لقال: لو لا أنى ذكرت صدقتى لرسول الله ﷺ لما تصدقت بها. ويحتمل أن يكون عمر يرى بصحة الوقف ولزومه إلا أن شرط الواقف الرجوع، فله أن يرجع، وقد روى الطحاوى عن على مثل ذلك اهـ. قلت: احتمال بعيد، وإن ثبت هذا عن عمر وعلى فقول أبى حنيفة بعدم لزوم الوقف بقولهما أشبه من قول الجمهور به، كما لا يخفى.

قال الموفق فى "المغنى": وإن شرط أن يبيعه متى شاء أو يهبه أو يرجع فيه لم يصح الشرط ولا الوقف، لا نعلم فيه خلافا، لأنه ينافى مقتضى الوقف اهـ (٦: ١٩٥). قلت: ومنافاته لمقتضى الوقف إنما هى لكون الوقف يقتضى اللزوم كما هو ظاهر، وقال العينى فى "العمدة": قال بعضهم: لا حجة فيما ذكره الطحاوى من وجهين: أحدهما: أنه منقطع.

وثانيهما: أنه يحتمل أن يكون عمر كان يرى بصحة الوقف ولزومه، إلا أن شرط الواقف الرجوع فله أن يرجع، فانتهى.

والجواب أن الأول أن المنقطع فى مثل رواية الزهرى لا يضر، لأن الانقطاع إنما يمنع لنقصان فى الراوى بفوات شرط من شرائطه المذكورة فى موضعها، والزهرى إمام جليل القدر لا يتهم فى روايته، وقد روى عنه مثل الإمام مالك فى هذه، ولولا اعتماده عليه لما روى عنه، وعن الثانى بأن الاحتمال الناشئ عن غير دليل لا يعمل به، ولا يلتفت إليه اهـ (٦: ٥١٦). وقد دل كلام الحافظ أن الأثر الذى رواه مالك عن ابن شهاب عن عمر رضى الله عنه لا علة له سوى الانقطاع، وقد جازف ابن حزم وتجاسر وتجاوز عن الحد كعادته فقال: وأما الخبر الذى ذكروه عن مالك فمنكر، وبلية من البلايا، وكذب بلا شك، ولا ندرى من رواه عن يونس (عن ابن وهب)، ولا هو معروف

من حديث مالك. قلت: قد رواه الطحاوى: حدثنا يونس أخبرنا ابن وهب أن مالكا أخبره عن زياد ابن سعد[1] عن ابن شهاب أن عمر بن الخطاب قال فذكره كذا فى معانى الآثار ٢: ٢٥٠ والطحاوى من الحفاظ المتقنين العدول الثقات لم يخلف بعده مثله. ورواه ابن عبد البر أيضًا كما قاله الحافظ فى الفتح. قال: وهبك لو سمعناه من الزهرى لما وجب أن يتشاغل به، ولقطعنا بأنه سمعه ممن لا خير فيه كسليمان بن الأرقم وضربائه، (قلت: لو كان كذلك لكان قدحا فى عدالة الزهرى وثقته، وقد احتج مالك فى "الموطأ" بمراسيل الزهرى، وأكثر فى الاحتجاج بها، وناهيك به قدوةً، وقال الذهبى فى الميزان: محمد بن مسلم الزهرى الحافظ الحجة، كان يدلس فى النادر (٣: ١٢٦).

والتدليس فى النادر ليس بعلة، وإلا لم يسلم لنا كثير من الأئمة الحفاظ، فقد قال شعبة: ما رأيت أحدا من أصحاب الحديث إلا يدلس إلا ابن عون وعمرو بن مرة، كذا فى طبقات المدلسين (ص٢١) قال: ونحن نبت ونقطع بأن عمر رضى الله عنه لم يندم على قبوله أمر رسول الله ﷺ وما اختاره له فى تحبيس أرضه وتسبيل ثمرتها، والله تعالى يقول: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ وليت شعرى إلى أى شيء كان يصرف عمر تلك الصدقة لو ترك ما أمره به عليه الصلاة والسلام فيها؟ حاش لعمر من هذا اهـ (٩: ١٨٢).

قلت: هذا كله كلام من لا دراية له ولا فقه، فإن عمر رضى الله عنه قد نبهنا بقوله هذا على أن وقف الأرض ليس بأفضل من تركها للورثة بعده يقتسمونها على فرائض الله تعالى، وأن رسول الله ﷺ إنما أشار عليه بذلك حين أراد أن يتصدق بها جملة، فقال: احبس أصلها وسبل ثمرتها، لكون وقف الأرض على ذوى القربى والفقراء خيرا من التصدق بأصلها لتمكن الورثة من الانتفاع بالوقف عند الفقر والحاجة، وإن كان تركها للورثة بعده يقتسمونها على فرائض الله خيرا من ذلك كله، لحديث سعد بن أبى وقاص عند الشيخين وغيرهما مرفوعًا: «إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس»، «وإنك لن تنفق نفقة تبتغى بها وجه الله إلا أجرت بها حتى اللقمة ترفعها إلى فى امرأتك» (مشكاة ص٢٢٤)، ويؤيد ما قلنا ما رواه الخصاف عن الواقدى: حدثنا عبد الله بن جعفر عن أم بكر بنت المسور عن أبيها قال: حضرت عمر بن الخطاب حين قرأ علينا كتاب صدقاته وعنده المهاجرون، فتركت -أى الكلام-، وأنا أريد أن أقول يا أمير المؤمنين!

(١) هو الخراسانى نزيل مكة ثقة ثبت من أثبت أصحاب الزهرى، كما فى التقريب (ص٦٣).

. . . .

إنك تحتسب الخير وتنويه، وإنى أخشى أن يأتى رجال قوم لا يحتسبون مثل حسبتك، ولا ينوون مثل نيتك[1] فتنقطع المواريث ثم استحييت أن افتأت على المهاجرين، وإنى لأظن لو قلت ذلك ما تصدق منها بشيء اهـ (ص٧). فهل يستبعد من مثل عمر رضى الله عنه أن يكون قد تنبه لما قد تنبه له المسور، فيقول بعد كتابة الوقف قبل الوصية به: لولا أنى ذكرت صدقتى لرسول الله ﷺ لرجعت فيها خشية أن يحتج بفعله من لا يحتسب مثل حسبته، ولا ينوى مثل نيته فتنقطع المواريث، ويظن الجهلة أن وقف الأرض على الفقراء خير من تركها للورثة بعده يقتسمونها على فرائض الله تعالى، وتبين بأثر المسور هذا أن إشارته ﷺ لعمر فى حبس الأصل وتسبيل الثمرة لم تكن لكون ذلك خيراً من تركها للورثة بل لكونه أفضل مما كان عمر قد أراده من التصدق بها رأسا فافهم، فإن العلم ليس بكثرة الرواية، وإنما هو نور يضعه الله فى قلوب الرجال، وله الحمد، ولو تنبه ابن حزم لهذا المعنى لعلم أن عمر لو ترك ما أشار به عليه رسول الله ﷺ لترك الأرض لورثته يقتسمونها على الفرائض، والله تعالى أعلم.

تأويل ما رواه عيسى بن أبان عن أبى يوسف: لو بلغ حديث عمر أبا حنيفة لقال به:

فإن قيل: قد حكى الطحاوى عن عيسى بن أبان قال: كان أبو يوسف يجيز بيع الوقف فبلغه حديث عمر هذا (الذى رواه الجماعة عن نافع عن ابن عمر عنه، وقد ذكرناه فى المتن)، فقال: من سمع هذا من ابن عون فحدثه به ابن علية؟ فقال: هذا لا يسع أحدا خلافه، ولو بلغ أبا حنيفة لقال به، فرجع عن بيع الوقف حتى صار كأنه لا خلاف فيه بين أحد، كذا فى "فتح البارى" (٥: ٣٠١)، وهذا كالصريح فى أن أثر عمر المرفوع يدل على لزوم الوقف وعدم جواز بيعه مطلقًا، فكيف يعارضه مرسل الزهرى؟ وقد تقرر فى الأصول: أن المرفوع مقدم على المرسل اتفاقًا.

قلنا: لا نسلم كونه صريحا فيه، لأن قوله ﷺ «إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها» يحتمل أن يكون معناه حبست أصلها على ملكك، أو على ملك الله تعالى، ولا يدل على اللزوم

---

(١) بل يريدون بالوقف قطع ميراث الورثة، وقد روى ابن ماجه عن أنس والبيهقى فى الشعب عن أبى هريرة مرفوعًا: «من قطع ميراث وارثه قطع الله ميراثه من الجنة» كذا فى "المشكاة" (ص٢٢٥). ولما قام بعض علماء الهند يطلبون من الحكومة وضع القانون للوقف على الأولاد أنكر شيخ شيخنا مولانا محمد يعقوب قدس الله سره عليهم، وأعرض عن موافقتهم فى ذلك، وقال: إنكم لا تريدون بذلك رفع الحرج عن المسلمين بل تريدون قطع المواريث، وتأبى قلوبكم قسمة الأرض على فرائض الله تعالى، وذلك من ضعف الإيمان المفضى إلى الكفر وإنكار الفرائض، فافهم.

إلا على الثانى دون الأول، والحبيس على ملك الله تعالى، إنما هو ما تصدق بأصله كالمسجد وما أشبهه، وأما ما تصدق بمنفعته فهو حبيس على ملك المحبس بدليل أنه يجوز الانتفاع به زراعة وسكنى وغير ذلك، فلم تنقطع عنه حقوق الملاك، وتعلق حقوق الملاك بالعين أثر ثبوت ملكهم فيها على ما هو الأصل، فإما أن يكون ذلك الملك لغير الواقف أوله، واتفقنا على أنه لا يكون ملكا لغيره من العباد فوجب أن يكون ملكا للواقف، وكذا الاستيضاح بنصب القوام وصرف غلاته وتدبيرها، واعتبار شرائطه فى توزيعها يكون عن ملكه للعين بحسب الأصل، ولو خرج عن ملكه لما صح له شرط فى الغلة وغيرها، بخلاف المسجد وما أشبهه، فإنه جعل لله تعالى على الخلوص محررا عن أن يملك العباد فيه شيئًا غير العبادة فيه، وما كان كذلك خرج عن ملك الخلق أجمعين، والوقف غير المسجد وما أشبهه، ليس كذلك بل ينتفع الملاك بعينه زراعة وسكنى وغيرهما كما ينتفع بالمملوكات، وما كان كذلك ليس كالمسجد فلا يكون لازمًا، فالظاهر حمل قوله ﷺ: «إن شئت حبست أصلها» على المعنى الأول، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

فإن قيل: قوله: «لا يباع ولا يوهب ولا يورث» يدل على اللزوم، والتأييد صريحًا، قلنا: قد اختلف الرواة فى كون هذا الشرط من كلام النبى ﷺ، فأكثرهم على أن الشرط من كلام عمر رضى الله عنه، كما فى "فتح البارى" (٥:٢٩٩). سلمنا أنه من كلام النبى ﷺ، فيحتمل أن يكون أراد مدة اختياره لذلك، وإذا أراد أن يرجع عنه فله ذلك بدليل مرسل الزهرى عن عمر، وهو قول على كما تقدم، والله تعالى أعلم. وأيضًا فيعكر على ما رواه عيسى بن أبان عن أبى يوسف ما رواه الخصاف حدثنا بشر بن الوليد عن أبى يوسف عن هشام بن عروة أن عمر بن الخطاب جعل صدقته إلى حفصة ثم قال: من وليها من بعد حفصة من ذى الرأى من بنى فله أن يأكل، ويؤكل صديقا بالمعروف غير متأثل مالا (ص ٨).

قال: وحدثنا بشر بن الوليد أخبرنا أبو يوسف عن هشام بن عروة قال: جعل الزبير دوره صدقة على بنيه لا تباع ولا تورث ولا توهب، وللمردودة من بناته أن تسكن غير مضرة ولا مضر بها، فإذا استغنت بزوج فليس لها فيها حق، ولا تباع ولا تورث اهـ (ص١١)، وبشر بن الوليد وثقه صالح جزرة والدارقطنى ومسلمة، وكان أحمد يثنى عليه، كما فى اللسان، وفيه دليل على أن حديث صدقة عمر والزبير قد عرفه أبو يوسف فى حياة الإمام أبى حنيفة لكون هشام بن عروة قد توفى قبله، فكيف يظن بأبى حنيفة وهو أعلم الناس بالسنن والآثار فى زمانه أن لا يبلغه من

. . . .

الحديث ما عرفه أبو يوسف فى حياته، وإذا تعارضا تساقطا، وإلا فالراجح ما رواه بشر بن الوليد لما قد عرفت أن صدقة عمر، وكذا صدقات سائر الصحابة جملة بالمدينة أشهر من الشمس لا يجهلها أحد، فكيف يخفى مثل ذلك على إمام مجتهد طبق علمه مشارق الأرض ومغاربها من بلاد الإسلام؟

أبو حنيفة لم يخالف حديث عمر فى الوقف بل قال به:

والظاهر أن الحديث قد بلغ الإمام وعمل به ولم يخالفه إلى غيره، فقد عرفت أن الوقف ينقسم قسمين: قد وافق الإمام جمهور العلماء فى لزوم الأول منهما مطلقا، وقال بلزوم الثانى أيضًا إذا اتصل به حكم الحاكم أو الإضافة إلى ما بعد الموت، وصدقة عمر إن كان قد تصدق بها فى حياة النبى ﷺ فقد اتصل بها حكمه ﷺ، وإن كان قد تصدق بها بعد النبى ﷺ فى خلافته كما يشعر به ما فى نسخة كتابه من لفظة: وكتب معيقيب، لأن معيقيبا كان كاتبه فى زمن خلافته، وقد وصفه فيه بأنه أمير المؤمنين كا سيأتى كل ذلك فى المتن، وظاهره أنه لم يقع منه قبل ذلك إلا استشارته فى كيفيته.

فقد ثبت أنه أوصى به، وصرح فى وصيته بأنه حبيس ما دامت السماوات والأرض، كما فى رواية عند الدارقطنى من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر (٢:٥٠٦) فلا يكون الصنف الثانى من الوقف لازمًا إلا كذلك، وذلك لأن حبس العين والتصدق بثمرتها قد ورد على خلاف القياس، فيقتصر على مورده، وصدقة عمر إما أن كانت بإذن النبى ﷺ وأمره أو كانت بطريق الوصية فلا يكون مثله من الوقف لازمًا إلا بأحد هذين الشرطين، وأما صدقات سائر الصحابة فقد كانت على صدقة عمر لما روى الخصاف عن الواقدى بسنده أن زيد بن ثابت جعل صدقته التى وقفها على سنة صدقة عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وكتب كتابا على كتابه قال الواقدى: وحدثنى قدامة[1] بن موسى عن بشير مولى المازنين قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: لما كتب عمر بن الخطاب رضى الله عنه صدقته فى خلافته دعا نفرا من المهاجرين والأنصار، وأشهدهم على ذلك فانتشر خبرها، قال جابر: فما أعلم أحدًا ذا مقدرة من أصحاب رسول الله ﷺ إلا حبس مالًا من ماله صدقة موقوفة لا تشترى ولا تورث ولا توهب اهـ (ص١٢ و ١٥) فالظاهر اتصال حكم الحاكم بتلك الصدقات أو كانت بطريق الوقف فى الحياة والوصية بعد الموت، ولا نزاع فى لزوم مثل ذلك، كما تقدم.

---

(١) أما قدامة بن موسى فثقة معمر من الخامسة، كما فى التقريب (ص١٧٣) وبشير مولى المازنيين لم أجد من ترجمته.

. . . .

ومن الحجة لأبى حنيفة رحمه الله ما رواه ثقتان عه ابن لهيعة عن أخيه عيسى عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما لما نزلت سورة النساء قال النبى ﷺ: «لا حبس بعد سورة النساء» وعيسى بن لهيعة قال الدارقطنى: ضعيف، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وذكر له الحديث المذكور، كذا فى "اللسان" (٤:٤٠٣).

وقال محمد بن الحسن الإمام فى الحجج له: أخبرنى الثقة قال: حدثنى ابن لهيعة حدثنى أخى قال: سمعت عكرمة يقول: سمعت ابن عباس يقول: لما أنزل الله تعالى سورة النساء وأنزل فيها فرائض قال رسول الله ﷺ: «لا حبس[1] فى الإسلام» (ص٢٧٦)، أى لا مال يحبس بعد موت المالك عن القسمة بين الورثة، وفرائض الله تعالى أنصباء الورثة التى فرضها فى آية المواريث كما قال: ﴿فريضة من الله والله عليم حكيم﴾، والمراد به ما لم يزل عنه ملك المالك من الأوال، فلا يرد وقف المسجد ولا ما تصدق به فى صحته صدقة منفذة، ولا ما وهبه وسلمه للموهوب له فإنه لا يجرى فيه الإرث، ولم يكن ذلك حبسا عن الفرائض لانعدام تعلقها به.

وأما الوقف الذى حبس أصله وتصدق بمنفعته فلم يزل ملك المالك عنه بدليل أنه يعتبر شرائطه فى صرف الغلة وإذا خرب وتعطلت منافعه يرجح إلى ورثة الواقف عند محمد، وبيع واشترى بثمنه ما يرد على أهل الوقف عند أحمد وغيره، كما فى "المغنى" (٦:٢٢٥)، وكذلك من سبل وحبس على منقطع، فإذا مات المسبل عليه عاد الحبس إلي أقرب الناس بالواقف، كما فى "المحلى" (٩:١٨٣)، وبه قال مالك وأبو يوسف وأحمد والشافعى فى أحد قوليه، كما فى "المغنى" (٦:٢١٤)، ولو زال ملكه عنه لما اعتبر شرطه، ولم يرجع إلى ورثته بحال، وكل ذلك دليل بقاء ملكه فيه، وإذا كان كذلك تتعلق به الفرائض ويكون الوقف حبسًا عن فرائض الله تعالى، فلا يكون لازما إلا باتصال حكم الحاكم به أو بإضافته إلى ما بعد الموت بطريق الوصية، ليكون شبيها بصدقة عمر وغيره من الصحابة رضى الله عنهم.

---

(١) أوله الجمهور على إبطال ما كان عليه أهل الجاهلية من حبس البحيرة والسائبة والوصيلة والحام، كما فى "الأم" للشافعى، وفيه أنه يلزم على ذلك جواز حبس البحيرة والسائبة وضرائبها فى الإسلام قبل نزول سورة النساء ونزول الفرائض فيها، ونحن نقطع ونبت بأن مثل هذا الحبس لم يكن جائزا فى الإسلام قط لا قبل سورة النساء ولا بعدها، وأيضًا فيرده ما ورد فى كلام على وابن مسعود من استثناء السلاح والكراع، وليسا من البحيرة والسائبة فى شىء، ويرده أيضًا ما صح عن شريح أنه نهى عن حبس الدار على الولد وأولاده، وقال: لا حبس عن فرائض الله كما سيأتى، فدل على عدم اختصاص النفى بما كان عليه أهل الجاهلية مع أن النكرة تحت النفى تقتضى العموم، ولا يجوز تخصيصها إلا بدليل لا بمجرد الاحتمال والتأويل.

الرد على ابن حزم فى إنكاره حديث: «لا حبس عن فرائض الله»:

واندحض بما ذكرناه من معنى الحديث وتفسيره ما قاله ابن حزم فى "المحلى": ونصه: أما قوله: لا حبس عن فرائض الله. فقول فاسد، لأنهم لا يختلفون فى جواز الهبة والصدقة فى الحياة والوصية بعد الموت، وكل هذه مسقطة لفرائض الورثة، فيجب بهذا القول إبطال كل هبة وكل صدقة وكل وصية، لأنها مانعة من فرائض الله تعالى بالمواريث اهـ (١٧٧:٩). فهذا كله كلام من لا دراية له ولا فقه، فإن الحبس إنما يتصور فيما تعلق به الفرائض لا فيما لم تتعلق به، وهى لا تتعلق إلا بما كان فى ملك الواقف لا بما خرج عنه كما بينا، وأما الوصية فقد نص الكتاب بتقدمها على الفرائض لقوله تعالى: ﴿من بعد وصية توصون بها أو دين﴾ وقد قلنا بلزوم الوقف إذا كان على سبيل الوصية فى الثلث، فتذكر.

وأما قول ابن حزم: هذا خبر موضوع، وابن لهيعة لا خير فيه وأخوه مثله، وبيان وضعه أن سورة النساء أو بعضها نزلت بعد أحد -يعنى آية المواريث- وحبس الصحابة بعلم رسول الله ﷺ بعد خيبر وبعدنزول المواريث فى سورة النساء، وهذا أمر متواتر جيلا بعد جيل، ولو صح هذا الخبر لكان منسوخًا باتصال الحبس بعلمه عليه الصلاة والسلام إلى أن مات (١٧٧:٩). فهذه جسارة عظيمة لا يجترئ على مثلها غير من لا دراية له ولا فقه، فقد عرفت غير مرة أن ابن لهيعة حسن الحديث احتج به مسلم مقرونا به، وثقه غير واحد من الأئمة، وأخوه عيسى وثقه ابن حبان، كما مر، ورواه ابن أبى شيبة موقوفا على على رضى الله عنه، حدثنا هشيم عن إسماعيل ابن أبى خالد عن الشعبى قال: قال على رضى الله عنه: لا حبس عن فرائض الله إلا ما كان من سلاح أو كراع (وهذا سند صحيح[1]).

الشعبى عن على متصل:

والشعبى قد أدرك عليا، وروايته عنه فى البخارى ثابتة، وينبغى أن يكون لهذا الموقوف حكم المرفوع، لأنه بعد أن علم ثبوت الوقف، ولهذا استثنى الكراع والسلاح -الذى يتصدق بأصلها فى سبيل الله- لا يقال إلا سماعًا، كذا فى "فتح القدير" (٤٢١:٥). ورواه ابن أبى شيبة عن شريح عن النبى ﷺ مرسلا حدثنا وكيع وابن أبى زائدة عن ابن عون عن[2] شريح قال: "جاء

---

(١) وقال الحافظ فى "الدراية": أخرجه ابن أبى شيبة بسند حسن اهـ (ص٢٧٧) ولعله اقتصر على التحسين لما فى سماع الشعبى من على من الخلاف.

(٢) قال الحافظ فى "الدراية": إسناده إلى شريخ صحيح اهـ (ص٢٧٧).

. . . .

محمد ﷺ ببيع الحبيس" قال المحقق فى "الفتح" (ص مذكور): وأخرجه البيهقى، وشريح من كبار التابعين، وقد رفع الحديث فهو حديث مرسل يحتج به من يحتج بالمرسل اهـ.

أهل بيت الرجل أدرى بحديثه:

قلت: ويلزم من يحتج بمرسل ابن المسيب أن يحتج به لكون شريح أجل منه وأقدم، لأنه تابعى مخضرم، والله تعالى أعلم، وله طريق أخرى عند الطبرانى فى معجمه حدثنا يحيى بن عثمان ابن صالح (صدوق رمى بالتشيع، ولينه بعضهم (تقريب ص ٢٣٦) ثنا حسان بن عبد الله الواسطى (ثقة من رجال البخارى (تهذيب) ثنا ابن لهيعة عن قيس بن الحجاج (صدوق من السادسة (تقريب ص ١٧٤) عن حنش (هو الصنعانى من رجال مسلم، والأربعة ثقة، "تهذيب" ٣:٥٧) عن فضالة بن عبيد عن رسول الله ﷺ قال: «لا حبس» (زيلعى ٢:١٦٨) وهذا سند على أصلنا الذى أصلناه فى المقدمة، وهو شاهد حسن لما رواه ابن لهيعة عن أخيه عن عكرمة عن ابن عباس، وقال محمد: أخبرنا هشيم بن بشير (ثقة من رجال الجماعة) أخبرنا مطرف[1] بن طريف عن القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود قال: قال عبد الله بن مسعود: لا حبس فى سبيل الله إلا ما كان من كراع أو سلاح (كتاب الحجج ص٢٧٦)، وهذا سند صحيح إلا أن القاسم عن عبد الله منقطع، وهو ليس بعلة عندنا فى القرون الفاضلة المشهود لها بالخير لا سيما والقاسم من أهل بيت عبد الله، والرجل أدرى بما فى بيته من غيره، والانقطاع فى رواية أهل بيت الرجل ليس بعلة قادحة عند المحققين، قال الحافظ فى "التلخيص الحبير" (٢:٢٥٩): وقفت فاطمة على نساء النبى ﷺ وفقراء بنى هاشم والمطلب، رواه الشافعى بسند فيه انقطاع إلا أنهم من أهل البيت اهـ فقوله: إلا أنهم من أهل البيت يؤيد ما قلناه.

فاندحض بذلك ما قاله ابن حزم فى "المحلى" (٩:١٧٦): إن والد القاسم لا يحفظ عن أبيه كلمة، وكان له إذ مات أبوه ست سنين فكيف ولده اهـ. قلت: ومع ذلك فقد صحح الدارقطنى روايته عن عبد الله لكونه أدرى بما بيته، كما مر غير مرة، وكذلك رواية القاسم عنه، فافهم.

وأما إن سفيان بن عيينة رواه عن مطرف بن طريف عن رجل عن القاسم، كما فى "المحلى" أيضا فلا يعل به ما رواه هشيم عن مطرف عن القاسم بلا واسطة، فإن مطرفا من أصحاب الشعبى،

---

(١) من رجال الجماعة، ثقة.

. . . .

روى عنه وعن أبى إسحاق السبيعى وعبد الرحمن بن أبى ليلى وحبيب بن أبى ثابت ونظراءهم، كما فى "التهذيب"، (١٠:١٧٢)، وهؤلاء أقدم من القاسم بن عبد الرحمن وأجل فإنه من الرابعة، كما فى "التقريب" (ص١٧١)، والشعبى من الثالثة كما فيه أيضا (ص٩٤)، وكذا أبو إسحاق السبيعى وحبيب بن أبى ثابت (ص ٣٤ و ١٥٩)، وعبد الرحمن بن أبى ليلى من الثانية، كما فى "التقريب" (ص١٢٥)، فمن كان قد روى عن أمثال هؤلاء الأجلة كيف لا يروى عن القاسم بن عبد الرحمن، وقد أدرك من هو أكبر منه وأقدم، فالراجح الصحيح طريق هشيم عن مطرف عن القاسم بلا واسطة، ويمكن أن يقال: إنه كان قد سمعه مرة بواسطة رجل عن القاسم ثم لقيه بعد وسمعه منه بلا واسطة، ولكن ابن حزم إذا كان بصدد تضعيف الحديث يغمض عينيه عن كل ما يفيد تصحيحه ويقتضى ترجيحه، وليس ذلك من ديدن المحققين، وإنما هو شأن المجادلين المشككين.

وقال محمد فى "الحجج" أيضا: أخبرنا سلام بن سليم الحنفى (من رجال الجماعة ثقة متقن صاحب حديث تق ص٨٢) عن المغيرة (الضبى من رجال البخارى ثقة متقن تق ٢١٣) عن إبراهيم (النخعى) قال: كان يقال: كل حبس على سهام الله تعالى إلا الفرس والسلاح فى سبيل الله، قال محمد: فهذا ما عليه الفقهاء وأهل العلم ببلادنا، قد روته الفقهاء من كل وجه اهـ (ص٢٧٦).

إذا قال إبراهيم: كانوا يريدون بذلك أصحاب عبد الله:

وإذا قال إبراهيم: كانوا يقولون (أو كان يقال) فإنما يعنى بذلك أصحاب عبد الله، قاله الطحاوى فى "معانى الآثار" (١:٢٨٠): وهو شاهد جيد لما رواه القاسم عن عبد الله، وقال الطحاوى[1]: ثم هذا شريح، وهو قاضى عمر وعثمان وعلى الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم، قد روى عنه فى ذلك أيضا ما قد حدثنا سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبى يوسف عن عطاء بن

(١) قال الطحاوى: وهذا لا يسع القضاة جهله، ولا يسع الأئمة تقليد من يجهل مثله، ثم لا ينكر عليه ذلك منكر من أصحاب رسول الله ﷺ ولا من تابعيهم رحمة الله عليهم اهـ، ورد عليه ابن حزم بقوله: لو استحيا قائل هذا لكان خيرا له، وأى نكرة فى جهل شريح سنة وألف سنة، والله لقد غاب عن ابن مسعود نسخ التطبيق، وعن أبى بكر ميراث الجدة، وعن عمر أخذ الجزية من المجوس سنين إلى آخر ما قال وأطال (٩:١٧٨). قلت: لم يرد الطحاوى أن القضاة لا يسعهم جهل سنة مطلقًا، وإنما أراد أنهم لا يسعهم جهل مثل هذه السنة التى هى عند ابن حزم أشهر من الشمس لا يجهلها أحد، كما قاله فى "المحلى" (٩:١٨٠). فلا يرد عليه ما غاب عن ابن مسعود وأبى بكر وعمر من بعض السنن، فإنها لم تكن مشهورة كالشمس بل مما تفرد بعلمها آحاد الناس، ولو تأمل ابن حزم قول الطحاوى ثم لا ينكر عليه ذلك منكر من الصحابة ولا من التابعين لم يقل ما قال واستحيا مما هذر ونال.

. . . .

السائب: سألت شريحا عن رجل جعل داره حبسا على الآخر فالآخر من ولده، فقال: إنما أقضى ولست أفتي، قال: فناشدته فقال: لا حبس عن فرائض الله اهـ (٢: ٢٥٠).

وأخرجه محمد في "الحجج": عن أبي يوسف عن عطاء بن السائب نحوه (ص٢٧٥)، ثم قال: أخبرنا سفيان بن عيينة عن عطاء بن السائب قال: قلت لشريح: يا أبا أمية! أفتنى، قال: يا ابن أخى! إنما أنا قاض، ولست بمفت، فقلت: إنى والله ما أريد خصومة، إن رجلا من الحى جعل داره حبسا، قال: فسمعته وقد دخل وهو يقول لرجل كان يقرب الخصوم إليه، أخبر الرجل أنه لا حبس عن فرائض الله اهـ (ص٢٧٦). وأخرجه البيهقى فى سننه من طريق الحميدى ثنا سفيان ثنا عطاءِ بن السائب، فذكره أطول منه (٦: ١٦٢).

وشريح من أصحاب عبد الله بن مسعود وعلى رضى الله عنهما، وقد قال فى الحبس ما قال، وفى ذلك تأييد لما رواه القاسم عن عبد الله والشعبى عن على رضى الله عنهم، وهذه كلها شواهد لما رواه ابن لهيعة عن أخيه عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعًا، فأحسن الله عزائنا فيك يا ابن حزم! فما أجرأك على رد الأحاديث، ونسبة رواتها إلى الوضع والكذب بمجرد الرأى من غير تحقيق ولا مراجعة لما يشهد لها من الآثار، وهل قولك: وبيان وضعه أن سورة النساء أو بعضها نزلت بعد أحد، وحبس الصحابة بعلم رسول الله ﷺ بعد خيبر وبعد نزول المواريث فى سورة النساء إلخ إلا تحكم بالقياس، والقياس كله عندك باطل، وأيضًا فإن ذلك لا يرد إلا على من أنكر الوقف مطلقا، وأما من أثبته أنكر لزومه فلا يرد ذلك عليه أصلا، فإنه يقول: قد ثبت عن النبى ﷺ أنه قال: «لا حبس عن فرائض الله»، وثبت عنه أنه قال لعمر: «حبس الأصل وتصدق بثمرتها».

فأخذنا بكلا القولين، وقلنا بجواز الوقف ووجوب التصدق بغلته ما دام الواقف حيا، وقلنا بعدم لزومه حتى جاز للواقف بيعه، وللورثة إبطاله وقسمته على فرائض الله تعالى إلا إذا اتصل به حكم الحاكم أو الإضافة إلى ما بعد الموت، لكونه كالصدقة المنفذة فى الأول، وكالوصية فى الثانى، ولا يوجد فيهما الحبس عن فرائض الله لخروج الوقوف عن ملك الواقف فى الأول، وتقدم الوصية على قسمة الفرائض فى الثانى، ولا يخفى أن إعمال الحديثين أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر بمجرد القياس، ولا يقبل دعوى النسخ إلا بدليل التعارض، وهو منتف ههنا على ما قررناه، فبطل قول ابن حزم: ولو صح هذا الخبر لكان منسوخًا إلخ.

ومما يحتج به لأبى حنيفة ما رواه البخارى وغيره عن أنس جاء أبو طلحة إلى رسول

. . . .

الله ﷺ، فقال: يا رسول الله! يقول الله في "كتابه": ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾ وأن أحب أموالي إلى بيرحاء قال: وكانت حديقة كان رسول الله ﷺ يدخلها ويستظل فيها ويشرب من مائها، فهي إلى الله وإلى رسول الله ﷺ أرجو بره وذخره، فضعها أي رسول الله ﷺ حيث أراك الله، فقال رسول الله ﷺ: «بخ يا أبا طلحة! ذلك مال رابح قبلناه منك، ورددناه عليك. فاجعله في الأقربين» فتصدق به أبو طلحة على ذوي رحمه، قال: وكان منهم أبي وحسان، قال. وباع حسان حصته منه من معاوية، فقيل له: تبيع صدقة أبي طلحة؟ فقال: ألا أبيع صاعًا من تمر بصاع من دراهم؟ قال الحافظ في "الفتح": ووقع في أخبار المدينة لمحمد بن الحسن المخزومي من طريق أبي بكر ابن حزم: إن ثمن حصة حسان مائة ألف درهم قبضها من معاوية بن أبي سفيان اهـ (٥: ٢٩٠) ولي لفظ للبخاري قال: أحب أموالي إلى بيرحاء، وإنها صدقة لله (٥: ٢٩٦).

ولا يخفى أن قوله: صدقة لله، وقوله: فهي إلى الله ورسوله، يفيد معنى الوقف، لكونه صدقة على قوم غير مسمى ولا معلوم، ومن هنا ذكره البخاري في باب الوقف، واحتج به ابن حزم في "المحلى" (٩: ١٨٣) على مسائل من باب الوقف، ولم يدر أنه حجة لأبي حنيفة رحمه الله في جواز بيع الوقف وعدم لزومه لما فيه من أن حسان باع حصته من معاوية، فإن قيل: قد أنكر الناس ذلك من حسان، وقالوا له: أ تبيع صدقة أبي طلحة؟

قلنا: كون حسان ومعاوية من أصحاب النبي ﷺ معلوم قطعًا، ولم يعرف حال هؤلاء المنكرين هل كانوا من الصحابة أو من التابعين؟ فالحجة إنما هي في فعل حسان ومعاوية لا في إنكار من أنكر على حسان، نعم في إنكار الناس ذلك منه دليل على أن صدقة أبي طلحة هذه كانت وقفا، خلاف ما قاله الحافظ في "الفتح": إن بيع حسان حصته منه يدل على أن أبا طلحة ملكهم الحديقة المذكورة، ولم يقفها عليهم؛ إذ لو وقفها ما ساغ لحسان أن يبيعها اهـ. قلت: كلا بل كان قد وقفها عليهم، وإلا لم ينكر الناس على حسان بيع حصته منه لظهور جواز بيع المملوك مما لا يشك في جوازه مسلم، فكيف ساغ الناس أن ينكروا ذلك على مثل حسان، فافهم.

قال الحافظ: ويحتمل أن يقال: شرط أبو طلحة عليهم لما وقفها عليهم أن من احتاج إلى بيع حصته منهم جاز له بيعها، وقد قال بجواز هذا الشرط بعض العلماء كعلي وغيره، والله أعلم اهـ (٥: ٢٩٠). قلت: تجويز مثل هذا الاحتمال تحكم بلا دليل، وهب أنه يحتمله فمثل هذا الشرط الذي هو مناف لحقيقة الوقف عند الجمهور لا يجوز عندهم إجماعًا، وإنما يجوز مثله عند أبي

. . . .

حنيفة القائل بعدم لزومه، فثبت أن حديث صدقة أبي طلحة هذا دليل لما ذهب إليه أبو حنيفة، وهو قول علي رضى الله عنه وغيره، فبطل ما قاله ابن حزم: إن أبا حنيفة قد أتى بقول خالف فيه كل من تقدم والسنة والمعقول اهـ. فقد أريناك حجته من أقوال من تقدمه من الصحابة علي وابن مسعود وحسان ومعاوية رضى الله عنهم، وشريح وإبراهيم النخعي وغيرهما من أصحاب عبد الله، وعرفناك دليله من السنة الصحيحة المرفوعة التي أخرجها البخارى ومسلم وغيرهما، ومن مرسل الزهرى عن عمر، ومن حديث ابن عباس مرفوعًا، ومن حديث شريح مرسلا وغير ذلك من الآثار.

وقد نبهناك على حجته من المعقول في غضون الكلام، فتذكر، ونشير إليها بالإجمال ههنا، أن قوله ﷺ لعمر: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بثمرتها، وفى لفظ: حبس أصلها، وسبل ثمرتها، يدل على بقاء المحبوس والموقوف على ملك الواقف، هذا هو المتبادر من قوله: حبس أصلها أى على ملكك، ومن ادعى أن معناه حبس أصلها على ملك الله تعالى فليأت ببرهان، فإنه مع كونه خلاف المتبادر يخالف قول عمر: لولا أني ذكرت صدقتي لرسول الله ﷺ لرددتها. كما تقدم، وإذا كان المحبوس باقيا على ملك الواقف لا يكون محبوسا عن فرائض الله تعالى، ولا كذلك المسجد وما أشبهه مما تصدق بأصله ومنفعته جميعًا، فإنه لا يكون باقيا على ملك الواقف، كما ذكرناه مفصلا بما لا مزيد عليه.

قال فى "الهداية": والملك فيه للواقف، ألا ترى أن له ولاية التصرف فيه بصرف غلاته إلى مصارفها ونصب القوام فيها إلا أنه يتصدق بمنافعه، ولأنه يحتاج إلى التصدق بالغلة دائما، ولا تصدق عنه إلى بالبقاء على ملكه، بخلاف الإعتاق لأنه إتلاف، وبخلاف المسجد لأنه جعل لله تعالى خالصًا، ولهذا لا يجوز الانتفاع به، وههنا لم ينقطع حق العبد عنه فلم يصر خالصًا لله تعالى، وأما قول المحقق فى "الفتح": إن عدم خروجه عن الملك لا يستلزم عدم لزومه وجواز البيع، لم لا يجوز أن يكون كالمدبر وأم الولد باقيا على ملكه لا يباع ولا يورث؟ (٥:٤١٩).

فالجواب أنه يكون كالمدبر وأم الولد بالإضافة إلى ما بعد الموت أو بحكم الحاكم بلزومه، وأما بغير ذلك فلا، ودليل التقييد بذلك قد ذكرناه مستوفى فتذكر، وتذكر ما أسلفناه فى تأويل قوله: لا يباع ولا يوهب ولا يورث، وإنه لا يدل على تأبيد الوقف ولزومه صريحا مع اختلاف الرواة فى كونه من كلام النبي ﷺ أو من كلام عمر.

ومن حجته أيضًا: ما ذكره ابن وهب من طريق يزيد بن عياض عن أبى بكر بن حزم أن

. . . .

عمر بن عبد العزيز كتب إليه أن يفحص له عن الصدقات، وكيف كانت أول ما كانت، قال: فكتبت إليه أذكر له صدقة عبد الله بن زيد وأبى طلحة وأبى الدحداحة، وكتبت إليه أذكر له أن عمرة بنت عبد الرحمن ذكرت لى عن عائشة أنها كانت إذا ذكرت صدقات الناس اليوم وإخراج الرجال بناتهم منها، تقول: ما وجدت للناس مثلا اليوم فى صدقاتهم إلا كما قال الله عز وجل: ﴿وقالوا ما فى بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا﴾، قالت: والله إنه ليتصدق الرجل بالصدقة العظيمة على ابنته فيرى غضارة صدقته عليه، وترى ابنته الأخرى، وأنه ليعرف عليها الخصاصة؛ لما أبوها أخرجها من صدقته، وإن عمر بن عبد العزيز مات حين مات، وإنه ليريد أن يرد صدقات الناس التى أخرجوا منها النساء، كذا فى "المدونة" (٤: ٣٤٥)، ورواه الخصاف من طريق الواقدى عن يحيى بن خالد بن دينار عن أبي بكر بن حزم نحوه (ص١٦)، هكذا فى الأصل، وقد وقع فيه تصحيف عن بابن، فإن يحيى بن خالد بن دينار لا وجود له فى الرواة، وهو عن يحيى عن خالد بن دينار عن أبى بكر بن حزم، ويحيى هو القطان، وخالد بن دينار هو أبو خلدة التميمى صدوق من رجال البخارى (ص ٥٠)، فالأثر صالح للاحتجاج به، والله تعالى أعلم.

وفى قوله: وإن عمر بن عبد العزيز مات حين مات، وإنه ليريد أن يرد صدقات الناس التى أخرجوا منها النساء، دليل على أن الوقف يقبل الرد والفسخ، وإذا كان كذلك لا يكون لازمًا، وفيه دليل أيضًا على أن الوقف على الورثة الذين لا وصية لهم لا يكون لازما إلا باتصال حكم الحاكم به، وإلا لم يكن لعمر أن يردها، وقد لزمت بقول الواقف وحبسه، ولعلك قد عرفت بما ذكرنا لك من حجج الإمام أبى حنيفة رحمه الله أنه لم يأت فى هذا الباب بما خالف فيه كل من تقدم والسنة والمعقول، بل قد أتى بماله سلف فيه من السنة وأقوال الصحابة والتابعين، وسلك مسلكا جمع به بين مختلف الحديث، ولم يرد بعضه ببعض، كما فعل غيره من العلماء.

تأويل ما فى "المبسوط" من استبعاد محمد قول أبى حنيفة فى الوقف:

ولعمرى! لقد وقف شعرى واقشعر جلدى حين رأيت فى "المبسوط" للسرخسى أن محمدا قد استبعد قول أبى حنيفة هذا، وسماه تحكما على الناس من غير حجة وقال: ما أخذ الناس بقول أبى حنيفة وأصحابه إلا بتركهم التحكم على الناس، فإذا كانوا هم الذين يتحكمون على الناس بغير أثر ولا قياس لم يقلدوا هذه الأشياء، ولو جاز التقليد كان من مضى من قبل أبى حنيفة مثل الحسن البصرى وإبراهيم النخعى رحمهما الله أحرى أن يقلدوا اهـ (١٢: ٢٨).

. . . .

وظني: أن هـذا ليس من كـلام محمـد أصلا، بـل هـو إلحـاق قـد دسه في كلامـه حـاسد، أو معـاند، لأنه قد أيد قـول أبي حنيفـة في الحجج له، وقواه وشـيده بالآثار والنظر والنقـل والعقل، ورد على أهل المدينة بقـوله: قد جاءت في الحبس آثار كثـيرة على مـا قال أبو حنيفـة، ولا نعلم أن لكم في الحبس أثرا واحدا إلى أن قـال بعد سرد الآثار، فهذا مـا عليه الفقهـاء وأهل العلم ببلادنا قد رونه الفقهاء من كل وجـه كما تقدم ذلك كله فتذكر. فـهل يسع لمن يرى الآثار واردة على ما قال أبو حنيفة أن يستبعـد قوله، ويسمـيه تحكما عـلى الناس من غيـر حجـة؟ كلا لا يجـوز ذلك أبداً، ولا أظن محـمدا أنه قال مـا حكاه السرخـسي عنه قط، فإما أن يكـون الدس قد وقع في "مبـسوط السرخسي"، أو في "مبسوط محمـد"، والله أعلم، وبالجملة كلام أبي حنيفة قوى من حيث المعنى والمبنى، وإن كان الناس لم يأخذوا بـه لكون الآثار مشتهرة عن الصحـابة ومن بعدهـم بلزوم الوقف مطلقًا من غير تقييد شيء منه بحكم الحاكم، أو الإضـافة إلى ما بعد الموت بطريق الوصية، كذا في "المبسوط" (١٢: ٣٠) ملخصا بمعناه.

وفي "أحكام الوقف" لهلال بن يحيى بن مسـلم الرائي صاحب أبي يوسف ما نصه: قلت: أرأيت رجلا قال: أرضي هذه -وسـمى حدودها- صدقة مـوقوفة، ثم لم يزد على ذلك شيئا، قال أبو حنيـفة رحمـه الله: هذا كله باطل لا يجـوز، ولا يكون وقفـا، وله أن يحدث فـيه ما بدا لـه بعد ذلك، وهذا قـول العامـة من أهل لكوفة، (ثبت به أن أبـا حنيفـة لم لم ينفرد بذلك) مـسعـر عن ابن عون الثقفي عن شريح قال: جاء محمد عليه السلام ببيع الحبيس، وكان أبو حنيفة رحمه الله يحتج بهذا الحـديث، ويقول: إن قضى قـاض فأنفذ ذلك أجزته، لأنـه مما يختلف فيـه الفقهاء، فإذا قضى قـاض فأجـاز ذلك جـاز، أبو يوسف عن عطاء بن السـائب قـال: سألت شـريحًا عن دار حبسهـا صاحبها على الآخر فالآخر من ولده، قال: إنما أقضي ولا أفتي فأعدت عليه المسألة، فقال: لا حبس عن فرائض الله تعالى.

وبلغنا: أن ابنة لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه قـالت لعبـد الله: لو وقفت داري صـدقة، فكره ذلك عبد الله بن مسعود، وقال: أدعـها على فرائض الله تعالى، وأما قـولنا وقول أبي يوسف: فهـذا وقف صحيح جـائز، يكون أصل الأرض وقفا ويتـصدق بغلتـها على المساكين، وما جاء في الأحاديث في إجازة الوقف أكـثر وأظهر من حديث ابن مـسعود وبها نأخذ (قلت: لا منافاة بينها وبين حديث ابن مسعود، كما يظهر لك من التأمل فيما ذكرناه).

. . . .

قال: وبلغنا عن رسول الله ﷺ أنه أمر عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يوقف أرضا له، فوقفها عمر بأمر رسول الله ﷺ. (قلت: كان قد وقفها بطريق الوصية، كما دل عليه ما ذكرناه من نسخة وقفه برواية أبى داود، وأبو حنيفة لم ينكر لزوم مثل هذا الوقف المضاف إلى ما بعد الموت، فتذكر) ووقف على بن أبى طالب رضى الله عنه والزبير بن العوام وغيرهما من أصحاب رسول الله ﷺ ورضى عنهم، (قلت: نعم لا يجحده جاحد ولا ينكره منكر، وغايته أن الوقف مستحب ثبت فعله عن الصحابة، وأما إنه لا زم بمجرد الوقف أو إذا كان بطريق الوصية فقد ذكرنا أن أصل هذه الوقوف وهو وقف عمر كان بطريق الوصية فظاهر كون سائرها كذلك، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان) قال: وحديث عثمان فى بئر رومة ووقوف أصحاب رسول الله ﷺ إلى اليوم الناس على هذا فأى حجة أوضح من هذه؟ وهذه أخبار متواترة لا يجوز ردها اهـ (ص٦).

قلت: لم يردها أبو حنيفة رحمه الله وما ذلك له بخلق، وإنما حملها على الوقف بطريق الوصية بدليل ما مر ذكره مستوفى، والعجب من هلال بن يحيى أنه وافق أبا حنيفة فيما إذا قال الرجل: أرضى هذه صدقة، وسمى موضعها وحدودها، ولم يزد على هذا شيئا، فقال: إنه ينبغى له أن يتصدق بأصلها على الفقراء والمساكين، أو يبيعها ويتصدق بثمنها على المساكين، ولا يكون وقفا، لأنها بمنزلة النذر، ألا ترى أنه لو قال: إن هذه الدراهم صدقة، كان عليه أن يتصدق بها على المساكين، وهذا بمنزلة رجل يقول: لله على أن أتصدق بهذه الدراهم، فنيته أن يتصدق بها، ولا نجبره على ذلك، ألا ترى أن الفقهاء اختلفوا فقال قائلون منهم: إذا قال: مالى صدقة إن فعلت كذا وكذا، إن عليه كفارة يمين، وقال آخرون: يتصدق به، ولم يقل أحد من الفقهاء: إن ماله وقف، وكذلك الباب الأول، ووافقه أيضا فيما إذا قال: أرضى هذه موقوفة، ولم يزد على ذلك، قال: لا تكون أرضه هذه صدقة ولا وقفًا، لأن قوله: وقف، ليس له معنى يعرف ما أراد به، ألا ترى أن الأرض توقف للدين أو الأمر يكون فتقول: قد وقفت هذه الأرض لدينى أو حبستها لدينى (أو لنوائبى) أو تقول: هذه الأرض بعد وفاتى لعيالى، ولا يبيعوها، فإذا كان قوله: قد وقفت هذه الأرض يحتمل معنى وقف دون وقف بالأصل، ومعنى وقف للدين فلم تجعله على وقف الأصل دون وقف الدين.

وقال أهل البصرة: كل وقف لا يكون آخره للمساكين فليس بوقف، وإن قال: صدقة موقوفة، حتى يجعل آخرها للمساكين، ولم يزل على ذلك حكام البصرة اهـ (ص٣ و ٥)، وفيه اعتراف بأن قوله: صدقة موقوفة ليس بنص فى الصدقة على المساكين، بل يحتمل الصدقة على

. . . .

الأهل والعيال، ولذا لم يقل حكام البصرة بصحة الوقف بذلك حتى يجعل آخرها للمساكين، وهذا عين ما قاله أبو حنيفة، فمن أين لهلال بن يحيى أن يخالفه في ذلك، ويلزمه بوقوف أصحاب رسول الله ﷺ؟ فإن أكثر أوقافهم إنما كانت بلفظ الصدقة كما لا يخفى على من مارس الأحاديث والآثار، فإن كانت وقوفهم حجة في لزومها مطلقًا فلتكن حجة في لزومها بلفظ الصدقة أيضًا وحدها، وهو لا يقول بها.

فالحق ما قاله أبو حنيفة: إن الوقف لا يلزم بقوله: هذه صدقة أو هذه موقوفة أو هذه صدقة موقوفة حتى يجعل آخرها للمساكين، ويضيفه إلى الحياة وما بعد الموت، فإن تواتر الأخبار بوقوف أصحاب النبي ﷺ لا تفيد إلا مشروعية الوقف فحسب، وأما إنه يصير لازمًا بمجرد قوله: هذه صدقة أو هذه موقوفة أو هذه صدقة موقوفة، فلا دلالة فيها على ذلك، وليست بمتواترة في هذا المعنى البتة بل هي متجاذبة في ذلك، فليس قول أبي حنيفة بعدم لزومه فيما إذا قال: أرضي هذه صدقة موقوفة إلا كقول من قال[1] بعدم لزومه فيما إذا قال: أرضي هذه صدقة، أو قال: مالي في المساكين صدقة، ولم يتصدق بها، أو قال: أرضي هذه موقوفة.

والفرق بينه وبين الأول، وهو قوله: أرضي هذه صدقة موقوفة بأن[2] قد علمنا أنه يرد بقوله: موقوفة، وقف الدين، لأنه قال ذلك مع قوله: صدقة، ولأنه ذكر حبس أصلها وتصدق بها، وخرجت بقوله، موقوفة من أن يكون نذرًا، وكذلك الوقف الجائز، ألا ترى إلى قول رسول الله ﷺ لعمر بن الخطاب: «إن شئت حبست أصلها، وتصدقت بها» جمع بين الحبس والصدقة؟ فإذا اجتمعا كان الوقف جائزًا، ليس بأولى من قول أبي حنيفة إن عمر رضي الله عنه قال بعد ذلك: لولا أني ذكرت صدقتي لرسول الله ﷺ لرددتها وهو مرسل صحيح، كما مر، وفيه دلالة على عدم لزوم الوقف، وجواز رده باجتماع الكلمتين أيضًا ولو سلمنا فقول شريح: جاء محمد ﷺ ببيع الحبيس، وقوله: لا حبس عن فرائض الله، وقول علي وابن مسعود نحوه يفيد عدم لزوم الوقف من أصله.

ولا يخفى: أن إعمال الآثار كلها أولى من إعمال بعضها وإهمال بعضها، فالصحيح ما قلنا من صحة الوقف بمعنى النذر ما دام الواقف حيا مع عدم لزومه، وكونه مقسومًا على فرائض الله بعد موته إلا أن يكون قد أضافه إلى ما بعد الموت بطريق الوصية، كما فعله عمر أو قضى قاض بلزومه فيلزم، والله تعالى أعلم.

---

(١) قال به هلال بن يحيى نفسه: كما صرح به في "أحكام الوقف" له (ص٢ و٥).

(٢) صرح بهذا الفرق هلال بن يحيى نفسه في "أحكام الوقف" (ص٧).

٤٤٩٣- عن ابن عمر أن عمر أصاب أرضًا من أرض خيبر فقال: يا رسول الله! أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندى منه فما تأمرنى؟ فقال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، فتصدق بها عمر على أن لا تباع ولا توهب ولا تورث

قوله: عن ابن عمر أن عمر إلخ قال الحافظ فى الفتح: قال السبكى: اغتبطت بما وقع فى رواية يحيى بن سعيد عن نافع عند البيهقى تصدق بثمره وحبس أصله لا يباع لا يورث، وهذا ظاهره أن الشرط من كلام النبى ﷺ بخلاف بقية الروايات، فإن الشرط فيها ظاهره أنه من كلام عمر.

قلت: قد تقدم من طريق صخر بن جويرية عن نافع بلفظ: فقال النبى ﷺ: «تصدق بأصله لا يباع ولا يورث ولا يوهب، ولكن ينفق ثمره» وهى أتم الروايات وأصرحها فى المقصود، فعزوها إلى البخارى أولى، وقد علقه البخارى فى المزارعة بلفظ: قال النبى ﷺ لعمر: «تصدق بأصله لا يباع ولا يوهب ولكن لينفق ثمره» وحكيت هناك أن الداودى الشارح أنكر هذا اللفظ، ولم يظهر لى إذ ذاك سبب إنكاره، ثم ظهر لى أنه بسبب التصريح برفع الشرط إلى النبى ﷺ إلا أنه لو كان الشرط من قول عمر فما فعله إلا لما فهمه من النبى ﷺ حيث قال له: احبس أصلها، وسبل ثمرتها اهـ (٥: ٣٠٠).

قلت: وإذا وقع التردد فى كون الشرط من كلام النبى ﷺ، فكيف يحتج به من لا حجة عنده فى أحد دون رسول الله ﷺ كابن حزم ومن وافقه من أهل الظاهر، فما ذا على أبى حنيفة إن أنكر لزوم الوقف والحال هذه؟ لا سيما وقد ثبت خلاف ما فى حديث عمر هذا عن على وابن مسعود رضى الله عنهما أنه لا حبس عن فرائض الله، وإذا اختلفت أقوال الصحابة فلا حجة فى أحد دون غيره، وللمجتهد أن يختار منها ما هو أقرب إلى الأصول عنده.

قال الموفق فى "المغنى": ولم ير شريح الوقف، وقال: لا حبس عن فرائض الله، وهذا مذهب أهل الكوفة (ذهابا منهم إلى قول على وابن مسعود وأصحابهما)، وذهب أبو حنيفة إلى أن الوقف لا يلزم بمجرده، وللواقف الرجوع فيه إلا أن يوصى به بعد موته فيلزم أو يحكم بلزومه حاكم، وحكاه بعضهم عن على وابن مسعود وابن عباس، وخالفه صاحباه، فقالا كقول سائر أهل العلم.

الجواب عن إيراد الموفق على أبى حنيفة بأنه خالف الإجماع فى الوقف:

قال: وهذا القول يخالف السنة الثابتة عن رسول الله ﷺ وإجماع الصحابة رضى الله عنهم، فإن النبى ﷺ قال لعمر فى وقفه: «لا يباع أصلها ولا يبتاع ولا يوهب ولا يورث» (فيه ما

فى الفقراء وذوى القربى والرقاب والضيف وابن السبيل، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متمول، وفى لفظ: غير متأثل مالا. رواه الجماعة، وفى حديث عمرو بن دينار قال فى صدقة عمر: ليس على الولى جناح أن يأكل ويؤكل

قد تقدم من التردد فى كونه من كلام النبى ﷺ أو من كلام عمر، وأين الإجماع وقد ثبت عن على وابن مسعود، لا حبس عن فرائض الله، وبه قال شريح، ورواه عن النبى ﷺ مرسلا كما تقدم؟) قال الترمذى رحمه الله: العمل على هذا الحديث عند أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ وغيرهم لا نعلم بين أحد من المتقدمين منهم فى ذلك اختلافًا اهـ (٦:١٨٦).

قلت: لا خلاف بينهم فى صحة الوقف ومشرعيته، وأما لزومه فهو مختلف فيه عندهم كما مر، ولا يلزم من عدم علمه بذلك علم العدم، وقد أثبت غيره خلاف شريح وإبراهيم النخعى وأصحاب عبد الله فى ذلك، وقال أحمد: إن قول شريح هو مذهب أهل الكوفة كما ذكره الموفق، فأين الإجماع مع خلافهم وفيهم الفقهاء والمحدثون من أصحاب على وابن مسعود رضى الله عنهما وأصحاب أصحابهم وعليهم دارت الفتوى والقضاء كما لا يخفى على من مارس تاريخ الإسلام؟

الجواب عن إيراد الحافظ فى "الفتح" على الطحاوى:

قال الحافظ فى "الفتح": وحديث عمر هذا أصل فى مشروعية الوقف، ثم أسند من طريق أحمد عن نافع عن ابن عمر قال: أول صدقة -أى موقوفة- كانت فى الإسلام صدقة عمر.

(قلت: بل صدقة عثمان، فإنه اشترى بئر رومة مقدم النبى ﷺ المدينة، وجعلها للمسلمين، كما فى "فتح البارى" (٥:٣٠٥). اللهم إلا أن يقال: إن أول صدقة موقوفة حبس أصلها، وتصدق بمنفعتها صدقة عمر، فإن عثمان كان قد تصدق بأصل البئر ومنفعتها جميعًا)، وقال أبو حنيفة: لا يلزم، وخالفه جميع أصحابه إلا زفر، وحكى الطحاوى عن عيسى بن أبان عن أبى يوسف أنه قال حين بلغه حديث عمر: لو بلغ أبا حنيفة لقال به، ومع حكاية الطحاوى هذا فقد انتصر كعادته، فقال: قوله فى قصة عمر: حبس الأصل وسبل الثمرة، لا يستلزم التأبيد بل يحتمل أن يكون أراد مدة اختياره لذلك اهـ، ولا يخفى ضعف هذا التأويل، ولا يفهم من قوله: وقفت وحبست إلا التأبيد حتى يصرح بالشرط عند من يذهب إليه، وكأنه لم يقف على الرواية التى فيها حبيس ما دامت السماوات والأرض اهـ (٥:٣٠١).

قلت: لم ينتصر الطحاوى لأبى حنيفة فى هذه المسألة بل انتصر لأبى يوسف ومحمد والجمهور واختار قولهم: وقال: فإلى هذا أذهب وبه أقول من طريق النظر اهـ (٢:٢٥١)، ولكنه

صديقا له غير متأثل. قال: وكان ابن عمر هو يلى صدقة عمر، ويهدى لناس من أهل مكة ينزل عليهم أخرجه البخارى (المنتقى)، وهو موصول الإسناد، كما فى رواية الإسماعيلى (نيل الأوطار ٥:٢٦٢)، وفى لفظ للبخارى من طريق صخر بن جويرية عن

استبعد ما حكاه عيسى بن أبان عن أبى يوسف من قوله: لو بلغ أبا حنيفة لقال به، فإن صدقة عمر كانت مشتهرة فى المدينة اشتهار الشمس فى نصف النهار، وتتابعت الصحابة رضى الله عنهم بعدها فى وقف الدور والأراضى تقليداً لعمر، ورضى بما فعله، ومثله لا يكاد يخفى على من له أدنى إلمام بالعلم فضلا عمن هو أعلم الناس بالسنن والآثار، والخلق عيال عليه فى الفقه والاعتبار، فالظاهر أن الحديث قد بلغه، ولم يكن عنده صريحا فى تأييد الوقف ولزومه على الإطلاق بل على تأييد ما كان على طريق صدقة عمر، كما ذكرناه فيما تقدم.

وأما قوله: ولا يخفى ضعف هذا التأويل إلخ ففيه أن منشأ ضعفه عند الحافظ حمله قوله ﷺ: «حبس الأصل» على معنى حبسه على ملك الله تعالى، ودون إثباته خرط القتاد، وإن كان معناه: حبسه على على ملكك كما هو الظاهر المتبادر منه فضعف تأويله فى محل الخفاء، فإن المحبوس على ملك المحبس لا يكون خارجًا عن اختياره، كما هو ظاهر.

ولا يفهم من قوله: وقفت وحبست إلا التأييد، مبنى على ذلك أيضًا أن حقيقة الوقف هو الحبس على ملك الله تعالى، وهو عين النزاع، فإن حقيقته عند أبى حينفة الحبس على ملك الواقف، ولا يفهم منه التأييد ولا اللزوم، وتذكر ما قاله هلال بن يحيى: إن قوله: وقفت أو حبست لا يدل على الوقف بالأصل لاحتماله الوقف للدين أو للنوائب، وأما قوله: وكأنه لم يقف على الرواية التى فيها حبيس ما دامت السماوات والأرض إلخ ففيه أن هذا اللفظ أخرجه الدارقطنى فى "كتاب وقف عمر" مقرونا بوصيته (٢:٥٠٦). فلا دلالة فيه إلا على لزوم ما كان من الوقف بطريق الوصية من الثلث، وأبو حنيفة أول قائل بلزومه، فكأن الطحاوى قد وقف على تلك الرواية، ولم يرها حجة على أبى حنيفة فى تأييد ما لم يقل هو بتأييده فافهم، والعجب من الحافظ أنه قد صرح نفسه بأن أكثر الروايات على أن الشرط من كلام عمر، وذكره يحيى بن سعيد وصخر بن جويرية عن نافع من كلام النبى ﷺ، فكيف يصح الاحتجاج به؟ على أن ماهيته التحبيس التى أمر بها النبى ﷺ عمر أن لا يباع المحبوس ولا يوهب ولا يورث، ولا حجة فى أفعال الصحابة وأقوالهم إلا أن يصح إجماعهم على أمر، ولم يجمعوا على لزوم الوقف، وإنما أجمعوا على جوازه ومشروعيته، كما ذكرناه بما لا مزيد عليه.

نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أن عمر تصدق بمال له على عهد رسول الله ﷺ، وكان يقال له: ثمغ وكان نخلا فقال النبي ﷺ: تصدق بأصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث ولكن ينفق ثمره فتصدق به عمر الحديث (فتح الباری ٥:٢٩٣).

الجواب عن ما احتج به الشوكاني على أبي حنيفة:

وقال الشوكاني في "النيل": ومما يؤيد هنا ما ذهب إليه الجمهور حديث: أما خالد فقد حبس أدراعه، وأعتده في سبيل الله، متفق عليه اهـ.

قلت: لا دلالة فيه إلا على مشروعية الوقف لا على لزومه، سلمنا ولكنه لاتصال حكم النبي ﷺ به وهو سيد الحكام، أو لكون خالد قد أوصى بذلك عند موته أيضًا، كما في رواية عند الطبراني عن ابن المبارك ثنا حماد بن زيد عن عبد الله بن المختار عن عاصم بن بهدلة عن أبي وائل قال: لما حضرت خالد بن الوليد الوفاة فذكر الحديث، وفي آخره: ثم قال: إذا أنا مت فانظروا سلاحي وفرسي فاجعلوه عدة في سبيل الله تعالى (زيلعی " ٢:١٦٩). والمذكور من السند صحيح على شرط مسلم، ولا نزاع في لزوم الوقف إذا كان بطريق الوصية.

قال: ومن ذلك حديث أبي هريرة المذكور أول الباب، فإن قوله: "صدقة جارية" يشعر بأن الوقف يلزم، ولا يجوز نقضه، ولو جاز النقض لكان الوقف صدقة منقطعة، وقد وصفه في الحديث بعدم الانقطاع اهـ.

قلت: لا ذكر للوقف في الحديث، ولا لوصفه بعدم الانقطاع، والمذكور فيه إنما هو لفظ الصدقة، وهو الموصوف بعدم الانقطاع، فلا دلالة فيه إلا على أن من الصدقة ما هي جارية، ومنها ما هي غير جارية، وأما إن ما كان منها جارية فهي الوقف بعينها، وأن الوقف لا يوصف بعدم الجريان فلا دلالة فيه على ذلك أصلا، سلمنا ولكنه إنما يكون حجة على من قال بعدم لزوم الوقف مطلقًا، وأما من قال بلزومه إذا اتصل به حكم الحاكم أو أضيف إلى ما بعد الموت فلا يرد عليه بذلك شيء، لأنه يحمله على ما كان صدقة جارية بشرائطها، وهذا القيد لا بد منه إجماعًا، فإن للوقف شرائط معلومة عند الجمهور أيضًا، وأما إن تلك الشرائط ما هي؟ فالحديث ساكت عنه، ويطلب ذلك من غيره. قال: ومن ذلك قوله ﷺ: «لا يباع ولا يوهب ولا يورث» وهذا منه ﷺ بيان لماهية التحبيس التي أمر بها عمر، وذلك يستلزم لزوم الوقف وعدم جواز نقضه وإلا لما كان تحبيسًا، والمفروض أنه تحبيس اهـ، قلت: وفيه ما ذكرناه فيما مضى، فتذكر فقد استوفينا الكلام فيه بما لا مزيد عليه.

٤٤٩٤- حدثنا حماد هو ابن خالد حدثنا عبد الله هو العمري عن نافع عن ابن عمر قال: أول صدقة -أي موقوفة- كانت في الإسلام صدقة عمر، رواه أحمد كما في "فتح الباري" (٥: ٣٠١)، وإسناده حسن.

٤٤٩٥- عن عمرو بن سعد بن معاذ قال: سألنا عن أول حبس في الإسلام فقال المهاجرون: صدقة عمر، وقال الأنصار: صدقة رسول الله ﷺ، رواه عمر بن شبة، وفي إسناده الواقدي (فتح الباري ٥: ٣٠١) قلت: قد تقدم غير مرة أنه مقبول في المغازي والسير، والراجح عندنا توثيقه.

قال: ومن ذلك حديث أبي قتادة عند النسائي وابن ماجه وابن حبان مرفوعًا: «ما يخلفه الرجل بعده ثلاث: ولد صالح يدعو له وصدقة تجري يبلغه أجرها وعلم يعمل به من بعده» والجري يستلزم عدم جواز النقض من الغير اهـ، قلت: هذا وحديث أبي هريرة المذكور أول الباب كلاهما بمعنى واحد، فما ذكرنا من المقال في الاحتجاج به وارد ههنا أيضًا. قال: ومن ذلك وقف أبي طلحة الآتي، وقول رسول الله ﷺ له: «أرى أن تجعلها في الأقربين» وما روى من حديث أنس عند الجماعة أن حسان باع نصيبه منه فمع كونه فعله ليس بحجة، وقد روي أنه أنكر عليه اهـ.

قلت: ولكنه قادح في دعوى إجماع الصحابة على لزوم الوقف، وهذا حسان قد باع حصته وقف من أبي طلحة واشتراها منه معاوية بن أبي سفيان، وكلاهما صحابيان كانا من الإسلام بمكان، وتذكر ما أسلفناه فيما مضى.

قال: ومن ذلك وقف جماعة من الصحابة منهم علي وأبو بكر والزبير وسعيد وعمر وابن العاص وحكيم بن حزام وأنس وزيد بن ثابت، روى ذلك كله البيهقي. (قلت: قد رواه من طريق الحميدي معضلا، كما في "نصب الراية" و"الدراية" (٢: ١٦٦ و٢٧٧)، ولا يصح الاحتجاج بمثله عند المحدثين، سلمنا ولكنها كانت على سنة صدقة عمر مضافةً إلى ما بعد الموت متصلة بحكم الحاكم بها كما قدمنا). ومنه أيضا وقف عثمان لبئر رومة كما في حديث الباب (٥: ٢٦٣).

قلت: لا نزاع في لزوم مثل هذا الوقف الذي تصدق بأصله ومنفعته جميعا، لا سيما وقد اتصل به حكم النبي ﷺ، وهو سيد الحكام.

قوله: حدثنا حماد إلى قوله: وفي مغازي الواقدي إلخ قلت: دلالة الآثار على مشروعية الوقف ظاهرة، ولا نزاع في أن صدقات النبي ﷺ لا تورث لقوله ﷺ: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة» وهو حديث مشهور قد احتج به أبو بكر على فاطمة، ووقعت الفتنة

٤٤٩٦- وفى مغازى الواقدى أن أول صدقة موقوفة كانت فى الإسلام أراضى مخيريق التى أوصى بها إلى النبى ﷺ، فوقفها النبى ﷺ. (فتح البارى ٥: ٣٠١).

٤٤٩٧- وروى البيهقى (٦: ١٦١) من طريق أبى حفص الأبار عن الأعمش عن إبراهيم عن مسروق عن عائشة رضى الله عنها «أن رسول الله ﷺ جعل سبعة حيطان له بالمدينة صدقة على بنى هاشم وبنى المطلب»، أبو حفص الأبار صدوق يهم فالحديث حسن.

٤٤٩٨- وحبس عثمان بئر رومة على المسلمين بعلم رسول الله ﷺ ينقل ذلك الخلف عن السلف جيلا بعد جيل، وهى مشهورة بالمدينة، وكذلك صدقاته عليه السلام بالمدينة مشهورة وقد تصدق عمر فى خلافته بثمغ، وتصدق بماله، وكان يغل مائة وسق بوادى القرى كل ذلك حبسا وقفًا لا يباع ولا يشترى، وحبس عثمان وطلحة والزبير وعلى بن أبى طالب وعمرو بن العاص دورهم على بنيهم وضياعًا موقوفة، وكذلك ابن عمر وفاطمة بنت رسول الله ﷺ وسائر الصحابة جملة صدقاتهم بالمدينة أشهر من الشمس لا يجهلها أحد، وأوقف عبد الله بن عمرو بن العاص الوهط على بنيه، اختصرنا الأسانيد لاشتهار الأمر، قاله ابن حزم فى "المحلى" (٩: ١٨٠)، وحبس عثمان بئر رومة، وحبس عمر ثمغ ثابت فى الصحيح، وأما غير ذلك مما ذكر فقد رواه البيهقى فى سننه عن الحميدى معضلا (٦: ١٦١).

٤٤٩٩- حدثنا سليمان بن داود المهرى أنا ابن وهب أخبرنى الليث عن يحيى بن

بين الناس بسبب ذلك، فترك الاشتغال به أسلم، ومعناه أن ما تركه يكون صدقة، ولا يكون ميراثا عنه كذا فى "المبسوط" (١٢: ٣٠). فلم تكن صدقاته من الحبس عن فرائض الله فى شىء.

قوله: وحبس عثمان إلخ دلالة الآثار على مشروعية الوقف ظاهرة، وهو إجماع المسلمين كما تقدم، والخلاف إنما هو فى لزومه إذا حبس أصله وتصدق بغلته، ولم يتصل به حكم الحاكم، ولا الإضافة إلى ما بعد الموت.

قوله: حدثنا سليمان بن داود المهرى إلخ قلت: أخرجه الدارقطنى فى سنن من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ: فكتب عمر هذا الكتاب: من عمر بن الخطاب فى ثمغ، والمائة الوسق التى أطعمنيها رسول الله ﷺ من أرض خيبر إنى حبست أصلها وجعلت ثمرتها

سعيد عن صدقة عمر بن الخطاب قال: نسخها لى عبد الحميد بن عبد الله بن عمر بن الخطاب: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما كتب عبد الله عمر فى ثمغ فقص من خبره نحو حديث نافع، قال: غير متأثل مالا فما عفا عنه من ثمره فهو للسائل والمحروم، قال: وساق القصة، قال: وإن شاء ولى ثمغ اشترى من ثمره رقيقا لعمله، وكتب معيقيب

صدقة لذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والمقيم عليها أن يأكل، أو يؤكل صديقا لا جناح، ولا يباع ولا يوهب ولا يورث ما قامت السماوات والأرض، جعل ذلك إلى ابنته حفصة، فإذا ماتت فإلى ذى الرأى من أهلها اهـ (٢:٦٠٥).

واحتج الحافظ فى "الفتح" (٥:٢٩٩) بهذا الطريق فهو حسن أو صحيحي عنده، قال الحافظ: وزاد أحمد من طريق حماد بن زيد عن أيوب فذكر الحديث، قال حماد: وزعم عمرو بن دينار أن عبد الله بن عمر كان يهدى إلى عبد الله بن صفوان من صدقة عمر، وكذا رواه عمر بن شبة من طريق حماد بن زيد عن عمر، وزاد عمر بن شبة عن يزيد بن هارون عن ابن عون فى آخر هذا الحديث: وأوصى بها عمر إلى حفصة أم المؤمنين، ثم إلى الأكابر من آل عمر، ونحوه فى رواية عبيد الله بن عمر عند الدارقطنى (قلت: ليس فيه: إلى الأكابر من آل عمر بل إلى ذى الرأى من أهلها كما ذكرناه)، وفى رواية أيوب عن نافع عند أحمد: يليه ذوا الرأى من آل عمر، فكأنه كان أولا شرط أن النظر فيه لذوى الرأى من أهله ثم عين وصيته لحفصة. (قلت: بل الظاهر وقوع الاختصار فى رواية أيوب عن نافع عند أحمد، فحذف اسم حفصة وذكر من يليه بعدها، ولم يزل ذلك من دأب الرواة يختصر بعضهم الحديث، ويأتى به آخر على أتم سياق)، وقد بين ذلك عمر بن شبة عن أبى غسان المدنى قال: هذه نسخة صدقة عمر أخذتها من كتابه الذى عند آل عمر، فنسختها حرفًا حرفًا: هذا ما كتب عبد الله أمير المؤمنين فى ثمغ أنه إلى حفصة ما عاشت، تنفق ثمره حيث أراها الله، فإن توفيت فإلى ذوى الرأى من أهلها.

قلت: فذكر الشرط كله نحو الذى تقدم الحديث المرفوع ثم قال: والمائة وسق الذى أطعمنى النبى ﷺ فإنها مع ثمغ على سننه الذى أمرت به، وإن شاء ولى ثمغ أن يشترى من ثمره رقيقًا يعملون فيه فعل، وكتب معيقيب، وشهد عبد الله بن الأرقم. وكذا أخرج أبو داود فى روايته نحو هذا، وذكرا جميعًا كتابا آخر نحو هذا الكتاب، وفيه من الزيادة: وصرمة بن الأكوع والعبد الذى فيه صدقة كذلك، وهذا يقتضى أن عمر إنما كتب كتاب وقفه فى خلافته لأن معيقيبًا كان كاتبه فى زمن خلافته وقد وصفه فيه بأنه أمير المؤمنين، فيحتمل أن يكون وقفه فى

وشهد عبد الله بن الأرقم: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أوعى به عبد الله عمر أمير المؤمنين إن حدث به حدث أن ثمغا وصرمة بن الأكوع والعبد الذى فيه، والمائة سهم

زمن النبى ﷺ باللفظ، وتولى هو النظر عليه إلى أن حضرته الوصية، فكتب حينئذ الكتاب، ويحتمل أن يكون آخر وقفيته ولم يقع منه قبل ذلك إلا استشارته فى كيفيته اهـ (٥: ٣٠٠ و ٣٠١).

تأييد قول الإمام:

قلت: وإذا جاء الاحتمال لم يكن حديث عمر هذا أصلا فى لزوم كل وقف بل على لزوم ما كان منه بطريق الوقف فى الحياة، والصدقة بعد الممات وصيةً، فمن ادعى لزوم ما لم يكن منه مضافا إلى ما بعد الممات بطريق الوصية فليأت بأصل غير هذا، ودون إثباته خرط القتاد، وإذا كان كذلك فما ذا على أبى حنيفة إن أنكر لزوم الوقف بدون حكم الحاكم أو الإضافة إلى ما بعد الموت وصيةً نظرا إلى حديث عمر الذى هو الأصل فى الباب، وترجيحًا لأحد الاحتمالين فيه، وهو كونه آخر وقفيته إلى أن حضرت الوصية فوقف حينئذ وكتب الكتاب، فإن الظاهر كون الوقف متصلا بكتابه لما فى الوقف باللفظ بدون الإشهاد عليه، وكتابته من مظنة التباس الصدقة الموقوفة بالتركة التى يتعلق بها حق الوارث إن أدركه الموت قبل الكتاب، ويبعد ذلك من مثل عمر رضى الله عنه، وقد مر عن جابر أن الصحابة تتابعوا فى وقف الأراضى والدور حين قرأ عمر عليهم كتاب وقفه، واشتهر ذلك بينهم، فلو كان عمر وقفه فى حياة النبى ﷺ باللفظ تتابعوا فيه قبل كتابته الكتاب، وقد علمت أن التصدق بالمنفعة مع حبس الأصل غير معقول المعنى، والوارد على خلاف القياس يقتصر على مورده، فلا يكون الوقف لازمًا إلا إذا كان على سنن صدقة عمر، والراجح كونها وقفًا فى الحياة مضافة إلى ما بعد الموت بطريق الوصية، فافهم.

قال الحافظ: واستدل به على جواز الوقف على الوارث فى مرض الموت، فإن زاد على الثلث رد، وإن خرج منه لزم، وهو إحدى الروايتين عن أحمد، لأن عمر جعل النظر بعده لحفصة[1]، وهى ممن يرثه، وجعل لمن ولى وقفه أن يأكل منه، وتعقب بأن وقف عمر صدر منه فى حياة النبى ﷺ، والذى أوصى به إنما هو شرط النظر اهـ (٥: ٣٠٣).

قلت: وفيه ترجيح لأحد الاحتمالين من غير دليل، ولفظ كتاب عمر عند الدارقطنى: إنى

---

(١) فيه دليل على أن أحمد قد حمل حديث عمر هذا على الوقف فى مرض الموت بطريق الوصية فتأمل، وانظر جلالة فقه أبى حنيفة كيف يضطر الناس إلى ما قاله وهم لا يشعرون. ظ

الذى بخيبر ورقيقه الذى فيه والمائة التى أطعمه محمد ﷺ بالوادى تليه حفصة ما

حبست أصلها، وجعلت ثمرتها صدقة إلى قوله: جعل ذلك إلى ابنه حفصة إلخ ظاهرة، إنشاء الوقف عند كتابة الكتاب مع الوصية بالنظر لحفصة.

والحق فى الجواب عن استدلال أحمد به أن جعل النظر للوارث لا يستلزم جواز الوقف عليه فى مرض الموت، وشرط عمر لمن ولى وقفه أن يأكل منه بالمعروف لا يقتضى كونه وقفا على حفصة ولا على من وليه بعدها من أهل بيته، وإلا لم يمنعه أن يتخذ لنفسه منه مالا، ولم يشترط أن يأكل منه بقدر عمالته، والله تعالى أعلم، نعم قوله: فتصدق بها فى الفقراء والمساكين وذوى القربى والضيف يفيد صحة الوقف على الوارث لكون ذى القربى عاماً للوارث وغيره، ولكن لا دلالة فيه لصحة الوقف على الوارث المعين كما هو ظاهر، والذى جعله لحفصة إنما هو النظر والولاية، والذى يحل لها منه إنما هو عمالتها، وليس ذلك من الوقف على الوارث فى شيء.

ودلالة الحديث على أن الوقف بحبس الأصل والتصدق بالغلة إذا كان مضافًا إلى ما بعد الموت بطريق الوصية لا يباع ولا يشترى ولا يوهب ولا يورث ظاهرة، وهو إجماع المسلمين، وذهب أبو يوسف ومحمد والجمهور إلى لزومه بدون الإضافة أيضاً لخلو أكثر الروايات عن ذكر الوصية فى صدقة عمر فحملوه على أن الوقف صدر منه فى حياة النبى ﷺ، والذى أوصى به إنما شرط النظر، وحمله أبو حنيفة على أنه أخر الوقف إلى أن حضرته الوصية، فحينئذ كتب كتاب وقفه، ولم يقع منه قبل ذلك إلا استشارته فى كيفيته كما تقدم، وقول أبى حنيفة وإن كان قويا من حيث المعنى.

المختار للفتوى قول أبى يوسف ومحمد وهو قول سائر العلماء:

ولكن المختار للفتوى قولهما، وهو قول سائر العلماء، قال المحقق فى "الفتح": والحق ترجيح قول عامة العلماء بلزومه، لأن الأحاديث والآثار متظافرة على ذلك قولا، كما صح من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يباع ولا يورث» إلى آخره، وتكرر ذلك فى أحاديث كثيرة، واستمر عمل الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على ذلك وتوارث الناس أجمعون ذلك، فلا تعارض بمثل الحديث الذى ذكره (أبو حنيفة ومن انتصر له).

وبالجملة فلا يبعد أن يكون إجماع الصحابة العملى ومن بعدهم متوارثا على خلاف قوله فلذا ترجح خلافه، وذكر بعض المشايخ أن الفتوى على قولهما اهـ ملخصاً (٥: ٤٢٢). ولى فى بعض ما ذكره نظر، والمقصود إنما هو تأييد ما ذكرته من أن المختار للفتوى قولهما، وهو مذهب

عاشت ثم يليه ذو الرأى من أهلها أن لا يباع ولا يشترى ينفقه حيث رأى من السائل

الحنفية فى الباب، والعلم والحكم لله العلى الوهاب.

وقد تم كتاب الوقف ههنا على قول أبى حنيفة رحمه الله، والمذكور بعد هذا أكثره على قولهما فليتنبه له، ولنذكر ههنا ما ذكره العلامة العينى فى "عمدة القارى"، اطلعت عليه بعد تحرير المقام، وهو كالخلاصة لما ذكرته من مفصل الكلام فحمدت الله على الموافقة، وإن لم أكن أهلا لذلك، قال فى باب الشروط فى الوقف فى شرح حديث عمر رضى الله عنه فى صدقته ما نصه.

احتج به الجمهور وأبو يوسف ومحمد على جواز الوقف، ولا خلاف بينهم فى جواز الوقف فى حق وجوب التصدق بما يحصل من الواقف ما دام الواقف حيا، ولا خلاف أيضا فى جوازه فى حق زوال ملك الرقبة إذا اتصل به قضاء القاضى أو أضافه إلى ما بعد الموت بأن قال: هو وقف فى حياتى صدقة بعد وفاتى.

واختلفوا فى جوازه مزيلا لملك الرقبة إذا لم يوجد الإضافة إلى ما بعد الموت، ولا اتصل به حكم حاكم، فقال أبو حنيفة: لا يجوز حتى إن للواقف بيع الموقوف وهبته، وإذا مات يصير ميراثا لورثته، وقال أبو يوسف ومحمد والجمهور: يجوز حتى لا يباع ولا يوهب ولا يورث، وفيه أن الوقف مشروع خلافا للقاضى شريح، وفيه أن الوقف لا يجوز بيعه ولا هبته، ولا يصير ميراثا، لأنه صار لله تعالى[1] وخرج عن ملك الواقف.

واختلفوا هل يدخل فى ملك الموقوف عليه أم لا؟ فقال أصحابنا: لا يدخل لكنه ينتفع بغلته بالتصدق عليه، لأن الوقف حبس الأصل وتصدق بالفرع، والحبس لا يوجب ملك المحبوس، وعن الشافعى ومالك وأحمد رحمهم الله، ينتقل إلى ملك الموقوف عليه لو كان أهلا له، وعن الشافعى فى قول ينتقل إلى الله تعالى، وهو رواية عن أصحابنا، وعن الشافعى أن الملك فى رقبة الوقف لله تعالى.

وذكر صاحب "التحرير" أنه إذا كان الوقف على شخص وقلنا: الملك للموقوف عليه افتقر إلى قبضه كالهبة، وقال النووى فى "الروضة": هذا غلط ظاهر، وفيه ما كان نظير الأرض التى حبسها عمر رضى الله تعالى عنه كالدور والعقارات يجوز وقفها.

واحتج أبو حنيفة فيما ذهب إليه بقول شريح: لا حبس عن فرائض الله تعالى، أخرجه الطحاوى عن سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبى يوسف عن عطاء بن السائب عنه، ورجاله ثقات،

(١) على قول أبى يوسف ومحمد، وهو المفتى به فى المذهب.

والمحروم وذى القربى، ولا حرج على من وليه إن أكل أو آكل أو اشترى رقيقا منه. رواه

وأخرجه البيهقى فى سننه بأتم منه، ومعناه لا يوقف مال، ولا يزوى عن ورثه، ولا يمنع عن القسمة بينهم، ويؤيد هذا ما رواه الطحاوى أيضا من حديث عكرمة عن ابن عباس قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول بعد ما أنزلت سورة النساء وأنزل فيها الفرائض نهى عن الحبس»، وأخرجه البيهقى أيضًا، وقال: فى سنده ابن لهيعة، وأخوه عيسى، وهما ضعيفان.

ابن لهيعة:

قلت: ما لابن لهيعة؟ وقد قال ابن وهب: كان لهيعة صادقًا، وقال في موضع آخر: حدثنى الصادق البار والله ابن لهيعة، وقال أبو داود: سمعت أحمد بن حنبل يقول: ما كان محدث مصر إلا ابن لهيعة، وعنه: من مثل ابن لهيعة بمصر فى كثرة حديثه وضبطه وإتقانه؟ ولهذا حدث عنه أحمد فى مسنده بحديث كثير، وأما أخوه عيسى، فإن ابن حبان ذكره فى "الثقات"، وقال الطحاوى: هذا شريح، وهو قاضى عمر وعثمان وعلى الخفاء الراشدين رضى الله تعالى عنهم قد روى عنه هذا، وقد وافق أبا حنيفة فى هذا عطاء بن السائب وأبو بكر بن محمد وزفر بن الهذيل.

فإن قلت: ما تقول فى وقفِ رسول الله ﷺ وفى أوقاف الصحابة بعد رسول الله ﷺ؟ قلت: أما وقف رسول الله ﷺ فإنما جاز، لأن المانع وقوعه حبسا عن فرائض الله، ووقفه عليه الصلاة والسلام لم يقع حبسا عن فرائض الله تعالى لقوله ﷺ: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة» وأما أوقاف الصحابة بعد موته ﷺ فاحتمل أن ورثتهم أمضوها بالإجازة، هذا هو الظاهر، أورد عليه ابن حزم أن عمر ترك ابنيه زيدا وأخته صغيرين جدا، وكذلك عثمان وعلى وغيرهم، فلو كان الحبس غير جائز لما حل ترك أنصباء الصغار تمضى حبسا اهـ (٩: ١٨١).

فالحق فى الجواب ما ذكرناه أنها محمولة على اتصال حكم الحاكم بها أو كونها مضافة إلى ما بعد الموت، وليس ذلك ببعيد. فإن قلت: قال البيهقى: ولو صح هذا الخبر لكان منسوخا، قلت: النسخ لا يثبت إلا بدليل، ولم يبين دليله فمجرد الدعوى غير صحيح، والجواب عن حديث الباب (أى حديث صدقة عمر) أن قوله ﷺ: «إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها» لا يستلزم إخراجها عن ملكه، ولكنها تكون جارية على ما أجراها عليه من ذلك ما تركها، ويكون له فسخ ذلك حتى شاء، ويؤيد هذا ما رواه الطحاوى حدثنا يونس أخبرنا ابن وهب أن مالكا أخبره عن زياد بن سعد عن ابن شهاب أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: «لولا أنى ذكرت صدقتى لرسول الله ﷺ أو نحو هذا لرددتها». فلما قال عمر هذا دل أن نفس الإيقاف للأرض لم يكن

أبو داود، وسكت عنه هو والمنذرى (عون المعبود ٣:٧٦).

يمنعه من الرجوع فيها، وإنما منعه من الرجوع فيها أن رسول الله ﷺ أمره فيها بشيء، وفارقه على الوفاء به فكره أن يرجع عن ذلك.

فإن قلت: قال ابن حزم: هذا الخبر منكر، وبلية من البلايا، وكذب بلا شك، قلت: قوله: هذا بلية وكذب تهافت عظيم، وكيف يقول هذا القول السخيف والحال أن رجاله علماء ثقات؟ فيونس من رجال مسلم والبقية من رجال الصحيح على ما لا يخفى، والله أعلم بحقيقة الحال اهـ ملخصاً (٦:٤٦٩ و ٤٧١) قلت: وأما علة الإرسال فقد قدمنا الكلام فيها مستوفى، فتذكر.

وأما ما رواه البيهقى فى "سننه": من طريق محمد بن عبد الله بن عبد الحكم يقول: سمعت الشافعى يقول: اجتمع مالك وأبو يوسف عند أمير المؤمنين فتكلما فى الوقوف وما يحبسه الناس، فقال يعقوب: هذا باطل، قال شريح: جاء محمد ﷺ بإطلاق الحبس، فقال مالك: إنما جاء محمد ﷺ بإطلاق ما كانوا يحبسونه لآلهتهم من البحيرة والسائبة، فأما الوقوف فهذا وقف عمر ابن الخطاب حيث استأذن النبى ﷺ فقال: «حبس أصلها، وسبل ثمرتها» وهذا وقف الزبير، فأعجب الخليفة ذلك منه، وبقى يعقوب ساكتا اهـ (٦:١٦٣).

ففيه أن محمد بن عبد الله بن الحكم وإن كان ثقة صدوقًا فيما يرويه عن النبى ﷺ، فلا نسلم كونه ثقة فيما يرويه من مناظرات الشافعى مع أصحاب أبى حنيفة، ولما حكى مناظرته مع محمد بن الحسن فى إتيان المرأة فى الدبر، وفيها احتجاج الشافعى لمن يقول بالجواز.

قال الربيع: لما بلغه ذلك كذب محمد -أى ابن عبد الله بن الحكم- والله الذى لا إله إلا هو لقد نص الشافعى على تحريمه فى ستة كتب كما فى "التهذيب" (٩:٢٦١) وكيف يظن بأبى يوسف أن يطلق القول ببطلان الوقف مطلقًا ولم يقل به أبو حنيفة، فقد مر أنه لا نزاع فى صحة الوقف ومشروعيته.

وإنما الخلاف فى لزومه، وإن حمل قوله: هذا باطل على أنه غير لازم فكيف يظن به أن يبقى ساكتا، وقد روى هو نفسه عن عطاء بن السائب، قال: سألت شريحًا عن دار حبسها صاحبها على الآخر فالآخر من ولده، فقال: لا حبس عن فرائض الله كما تقدم، وهذا أدل دليل على أن قول شريح: إنما جاء محمد ﷺ بإطلاق الحبس لم يكن عنده على ما قاله مالك من إطلاق ما كانوا يحبسونه من البحيرة والسائبة، بل على إطلاق الحبس وعدم لزومه مطلقا، وشريح أعلم بمعنى ما رواه من غيره، كيف ولم يكن حبس أهل الجاهلية مقصورًا على البحيرة والسائبة بل كانوا

باب إذا صح الوقف خرج من ملك الواقف ولم يدخل فى ملك الموقوف عليه

٤٥٠٠- عن نافع عن ابن عمر «أن رسول الله ﷺ قال لعمر: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها» وفى رواية عبيد الله بن عمر: احبس أصلها، وسبل ثمرتها، وفى رواية يحيى بن سعيد: تصدق بثمره، وحبس أصله، فتصدق عمر أنه لا يباع أصلها، ولا يوهب ولا يورث فى الفقراء والقربى والرقاب وفى سبيل الله والضيف وابن

يحبسون الحرث والزرع أيضًا، قال تعالى حاكيا عنهم: ﴿وقالوا هذه أنعام وحرث لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم، وأنعام حرمت ظهورها﴾ الآية، فالأنعام التى حرمت ظهورها هى البحيرة والسائبة، وهى غير الأنعام والحرث الحجر التى لا يطعمها إلا من شاءوا بزعمهم، فوقف الأرض، أو الدار على الأولاد والذرية، أو على قوم بأعيانهم داخل فى الحرث الحجر الذى كان أهل الجاهلية يحبسونه عن من شاءوا إلا أن يجعل آخره صدقة على المساكين لوجه الله تعالى، فهو صدقة كصدقات عمر وعلى وابن عمر وزيد بن ثابت لم ينكر أبو حنيفة جوازه، وإنما أنكر ما كان حبسها على الولد أو ولد الولد لا يرجع آخره إلى أن يكون صدقة فى الفقراء فهو باطل عنده، وهو الذى أنكره شريح، وقال فيه: إنما جاء محمد ﷺ بإطلاق الحبس، فافهم، وتذكر ما أسلفناه بما لا مزيد عليه.

باب إذا صح الوقف خرج من ملك الواقف ولم يدخل فى ملك الموقوف عليه

قوله: "عن نافع إلخ" دلالة قوله: لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقا غير متمول فيه، وفى رواية الأنصارى عند البخارى قال ابن سيرين: غير متأثل مالا (فتح البارى ٥: ٣٠٠)، مع جعله الولاية لابنته حفصة، ولذوى الرأى من آل عمر بعدها على أن الموقوف لا يدخل فى ملك الموقوف عليه ظاهرة، وإلا لم يمنع ناظر الوقف من التمول به وتأثله مع كونه من القربى الموقوف عليهم، فإن المراد من القربى قربى الواقف، بهذا جزم القرطبى، كما فى "فتح البارى"، وهو الظاهر المتبادر.

قال الموفق فى "المغنى": من وقف فى صحة من عقله وبدنه على قوم وأولادهم وعقبهم، ثم آخره للمساكين، فقد زال ملكه عنه أى أن الوقف إذا صح زال به ملك الواقف عنه فى الصحيح من المذهب، وهو المشهور من مذهب الشافعى ومذهب أبى حنيفة، وعن أحمد لا يزول ملكه،

السبيل، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقا غير متمول فيه رواه البخارى وما فيه من الزيادات فمن فتح البارى (٥:٢٩٩) وفيه أيضًا من طريق عمر ابن شبة وأبى داود: هذا ما كتب عبد الله أمير المؤمنين عمر فى ثمغ أنه إلى حفصة ما عاشت تنفق ثمره حيث أراها الله، فإن توفيت فإلى ذوى الرأى من أهلها اهـ (٥:٣٠١).

وهو قول مالك، وحكى قولا للشافعى رضى الله عنه لقول النبى ﷺ: «حبس الأصل وسبل الثمرة»، ولنا أنه سبب يزيل التصرف فى الرقبة والمنفعة فأزال الملك كالعتق، ولأنه لو كان ملكه لرجعت إليه قيمته كالملك المطلق، وأما الخبر، فالمراد به أن يكون محبوسًا لا يباع، ولا يوهب، ولا يورث اهـ.

قال: وينتقل الملك فى الموقوف إلى الموقوف عليهم فى ظاهر المذهب، قال أحمد: إذا وقف داره على ولد أخيه صارت لهم، وهذا يدل على أنهم ملكوه، وروى عن أحمد أنه لا يملك، وعن الشافعى من الاختلاف نحو ما حكيناه، وقال أبو حنيفة: لا ينتقل الملك فى الوقف اللازم بل يكون حقا لله تعالى، لأنه إزالة ملك عن العين والمنفعة على وجه القربة بتمليك المنفعة، فانتقل الملك إلى الله تعالى كالعتق.

ولنا أنه سبب يزيل ملك الواقف وجد إلى من يصح تمليكه على وجه لم يخرج المال عن ماليته، فوجب أن ينتقل الملك إليه كالهبة والبيع، ولأنه لو كان تمليك المنفعة المجردة لم يلزم كالعارية والسكنى، ولم يزل ملك الواقف عنه كالعارية، ويفارق العتق، فإنه أخرجه عن المالية، وامتناع التصرف فى الرقبة لا يمنع الملك كأم الولد اهـ (٦:١٩٠).

قلت: ولو تأمل الفقيه لعرف أن الأئمة كلهم قد قالوا فى الوقف اللازم ما قاله أبو حنيفة فى الغير اللازم عنده، وهو ما لم يضف إلى ما بعد الموت أو لم يتصل به حكم الحاكم، فقد قال مالك بعدم خروج الموقوف من ملك الواقف، وقال أحمد بدخوله فى ملك الموقوف عليه، فهل لأحد بعد ذلك أن ينسب أبا حنيفة إلى مخالفة الإجماع وغيره من المجتهدين يقول بما قاله؟ فإن قيل: لم يقل مالك وأحمد بجواز بيعه وكونه ميراثا.

قلنا: قد قالا بذلك فيما لم يوجد فيه شرائط لزوم الوقف، كما ستعرفه، وبه يقول أبو حنيفة، وإنما النزاع فى تلك الشرائط، فقال: لا يكون الموقوف كأم الولد والمدبر إلا بعد حكم الحاكم بلزومه أو بالإضافة إلى ما بعد الموت بطريق الوصية، وقال غيره: يكون مثلهما بمجرد الوقف، ولا دليل لهم على ذلك فإن صدقة عمر التى هى الأصل فى الباب إنما كانت بطريق

باب ألفاظ الوقف وجواز انتفاع الواقف بوقفه العام

٤٥٠١- عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال لعمر: «إن شئت حبست أصلها، وتصدقت بها»، فتصدق عمر أنه لا يباع أصلها ولا يوهب ولا يورث الحديث.

الوصية، أو متصلة[1] بحكم الحاكم، هذا ويشهد لأبى حنيفة فى عدم دخول الموقوف فى ملك الموقوف عليه بعد لزومه شرط عمر لمن ولى وقفه أن يأكل منه بالمعروف غير متأثل مالا بالتقرير الذى ذكرنا، قال فى "الكفاية": وإذا صح الوقف خرج من ملك الواقف، ولم يدخل فى ملك الموقوف عليه إلى أن قال: إذا جعل صح بمعنى لزم أى بحكم الحاكم عند أبى حنيفة أو بتعليقه بالموت، وبمجرد القول عند أبى يوسف رحمه الله، وبالتسليم إلى المتولى عند محمد خرج من ملك الواقف بالإجماع، ويدل عليه قوله فى أول الكتاب، قال أبو حنيفة رحمه الله: لا يزول ملك الواقف عن الوقف إلا أن يحكم به الحاكم أو يعلقه بموته اهـ ملخصاً (٤٢٥:٥ مع "الفتح").

باب ألفاظ الوقف وجواز انتفاع الواقف بوقفة العام

قوله: "عن نافع إلخ" قال الحافظ فى "الفتح": وفيه أى فى حديث صدقة عمر أنه لا يكفى فى الوقف لفظ الصدقة، سواء قال: تصدقت بكذا، أو جعلته صدقةً، حتى يضيف إليها شيئاً آخر لتردد الصدقة بين أن تكون تمليك الرقبة أو وقف المنفعة، فإذا أضاف إليها ما يميز أحد المحتملين صح بخلاف ما لو قال: وقفت أو حبست فإنه صريح فى ذلك على الراجح وقيل: الصريح الوقف خاصة، وفيه نظر لثبوت التحبيس فى قصة عمر هذه، نعم لو قال: تصدقت بكذا على كذا، وذكر جهة عامة صح، وتمسك من أجاز الاكتفاء بقوله: تصدقت بكذا بما وقع فى حديث الباب من قوله: فتصدق بها عمر، ولا حجة فى ذلك لما قدمته من أنه أضاف إليها لا تباع ولا توهب اهـ

---

(١) وأيضاً فإن الشيء إذا ثبت ثبت بلوازمه، ومن لازم كونه ملكا للواقف أو الموقوف عليه أن يرجع إليهما قيمته كالملك المطلق، وحرمة بيع المدبر وأم الولد إنما هو لأجل إضافة العتق إلى ما بعد الموت فى قول المولى أو فى كلام الشارع، وبه نقول فى الوقف المضاف لوجود الإضافة فيه من المالك، وفيما اتصل به حكم الحاكم لكونه نائبا للشارع صلوات الله وسلامه عليه، فإن قيل: قد وجدت الإضافة فى كلام الشارع للموقوف كوجودها فى كلامه لأم الولد؟

قلنا: قد وقع التردد فى كون الشرط -أى قوله: لا يباع ولا يورث ولا يوهب - من كلام النبى ﷺ أو من كلام عمر كما مر، فلا تتحقق الإضافة فى الوقف بدون تصريح الواقف بها أو حكم الحاكم بلزومه، ومن ادعى حرمة بيع المملوك ما دام مملوكا بدون هذه الإضافة فعليه البيان، وبهذا يتبين لك سخافة ما قاله ابن حزم فى "المحلى": ويقال لهم: هلا قستموه على التدبير الذى لا يجوز فيه الرجوع عندكم؟ أو هلا قستم قولكم فى التدبير على قولكم فى الحبس إلخ (١٧٩:٩) فإن قياس الوقف على التدبير لا يصح ما لم يوجد فيه الإضافة إلى ما بعد الموت، فافهم.

رواه البخاري وفي رواية عبيد الله بن عمر: احبس أصلها وسبل ثمرتها، وفي رواية

(٥:٣٠٢). وقال البخاري: إذا قال: داري صدقة لله، ولم يبين للفقراء، أو غيرهم فهو جائز ويعطيها للأقربين أو حيث أراد، قال النبي ﷺ لأبي طلحة حين قال: أحب مالي إلى بيرحاء، وإنها صدقة لله، فأجاز النبي ﷺ ذلك، وقال بعضهم: لا يجوز حتى يبين لمن؟ والأول أصح، وإذا قال: أرضي أو بستاني صدقة لله عن أمي فهو جائز، وإن لم يبين لمن ذلك.

قال الحافظ في "الفتح": قال ابن بطال: ذهب مالك إلى صحة الوقف وإن لم يعين مصرفه، ووافقه أبو يوسف ومحمد والشافعي في قول، قال ابن القصار: وجهه أنه إذا قال: وقف أو صدقة فإنما أراد به البر والقربة، وأولى الناس ببره أقاربه ولا سيما إذا كانوا فقراء، وهو كمن أوصى بثلث ماله ولم يعين مصرفه فإنه يصح، ويصرف في الفقراء، والقول الآخر للشافعي: إن الوقف لا يصح حتى يعين جهة مصرفه وإلا فهو باق على ملكه. وقال بعض الشافعية: إن قال: وقفته وأطلق فهو محل الخلاف، وإن قال: وقفته لله خرج عن ملكه جزمًا، ودليله قصة أبي طلحة اهـ (٥:٢٨٨).

وقال المحقق في "الفتح": أما ركنه: فالألفاظ الخاصة كأن يقول: أرضي هذه صدقة موقوفة مؤبدة على المساكين، ولا خلاف في ثبوته بهذا اللفظ بعد شروطه[1]، ولا بأس أن نسوق شيئًا من الألفاظ، أرضي هذه صدقة، أو تصدقت بأرضي هذه على المساكين، لا تكون وقفًا بل نذرًا يوجب التصدق بعينها أو بقيمتها، فإن فعل خرج عن عهدة النذر، وإلا ورثت عنه (قلت: وإن نوى الوقف فهي وقف لاستعمال الصدقة بمعنى الوقف أحيانًا) "وموقوفة" فقط (أي إذا قال: أرضي هذه موقوفة، ولم يقل على المساكين) لا تصح إلا عند أبي يوسف، فإنه يجعلها بمجرد هذا اللفظ وقفا على الفقراء، وهو قول عثمان البتي، وإذا كان مفيدا لخصوص المصرف -أعني الفقراء- لزم كونه مؤبدًا، لأن جهة الفقراء لا تنقطع، قال الصدر الشهيد: ومشايخ بلخ يفتون بقول أبي يوسف، ونحن نفتي بقوله أيضًا لمكان العرف.

وبهذا يندفع رد هلال قول أبي يوسف بأن الوقف يكون على الغني والفقير ولم يبين فبطل، لأن العرف إذا كان يصرفه للفقراء كان كالتنصيص عليهم، فلو قال: موقوفة على الفقراء عند

(١) وهي الإضافة إلى ما بعد الموت أو لحوق الحكم به عند أبي حنيفة، وكونه مقسوما غير مشاع فيما يحتمل القسمة، ومسلما إلى متولي عند محمد، وأما عند أبي يوسف: فلا يشترط سوى كون المحلي قابلا له من كونه عقارا أو دارا، قاله المحقق في "الفتح" أيضًا (٥:٤١٨).

يحيى بن سعيد: "تصدق بثمره وحبس أصله"، كما في "فتح الباري"، وقد مر في الباب السابق.

هلال أيضا، لزوال الاحتمال بالتنصيص على الفقراء، بخلاف قوله: محبوسة أو حبس، ولو كان في حبس[1] مثل هذا العرف يجب أن يكون كقوله: موقوفة، وكذا إذا قال: للسبيل، إذا تعارفوه وقفًا مؤبدًا على الفقراء، وإلا سئل، فإن قال: أردت الوقف صار وقفًا، لأنه محتمل لفظه أو قال: أردت معنى صدقة فهو نذر، فيتصدق بها أو بثمنها وإن لم ينو (أو نوى النذر، ولم يف به) كانت ميراثا، ذكره في النوازل، وقال في قوله: جعلتها للفقراء إن تعارفوه وقفا عمل به، وإلا سئل، ولو قال: صدقة موقوفة فهلال وأبو يوسف وغيرهما على صحته، لأنه عرف بقوله: صدقة مصرفه (وهم الفقراء)، وانتفى بقوله: موقوفة احتمال كونه نذرا، وكذلك حبس صدقة، وكذلك صدقة محرمة، قيل: ومحرمة بمنزلة وقف، وهي معروفة عند أهل الحجاز بخلاف ما لو قال: "حبس أو محبوسة موقوفة"، لأنه بمعنى موقوفة، فكان كإفراد لفظ موقوفة (فيصح عند أبي يوسف لمكان العرف دون هلال، وهو اختلاف لفظي مبناه اختلاف العرف).

وفي "النوازل": لو قال: جعلت نزل كرمي وقفا وفيه ثمرا ولا يصير الكرم وقفا، وكذا لو قال: جعلت غلته وقفا، تصحيحا للكلام ما أمكن، ولو زاد فقال: صدقة موقوفة على الفقراء ينبغي أن لا يختلف فيه كما لو قال مع ذلك مؤبدًا، وهو موضع اتفاق مجيزي الوقف على أنها العبارة الوافية إلا أن قوله في الأسرار: ولو لم يقل: مؤبدا، كان وقفا على قول عامة من يجيز الوقف يفيد أن فيه خلافًا، ولا ينبغي؛ فإن التأبيد أن يجعله في أول الأمر أو آخره لجهة لا تنقطع، (ولا خصوص لفظ التأبيد) وجعله للفقراء يفيد ذلك، وقوله: موقوفة لله تعالى بمنزلة صدقة موقوفة اهـ (٥: ٤١٨).

قلت: وقوله: صدقة لله تعالى، ليس بصريح في الوقف لاحتمال النذر، وجنح البخاري إلى كونه وقفا لحديث أبي طلحة، ويعكر عليه بيع حسان حصته من صدقته، قال الحافظ في "الفتح": هذا يدل على أن أبا طلحة ملكهم الحديقة المذكورة، ولم يقفها عليهم، إذ لو وقفها ما ساغ لحسان أن يبيعها اهـ (٥: ٢٩٠). وفيه ما فيه فتذكر، وكذا قوله: "صدقة عن أمي" وهي ميتة يحتمل النذر والوقف جميعًا إلا أن يترجح أحد الاحتمالين بقرينة، وإلا سئل عنه، والله تعالى أعلم.

---

(١) ظاهر الأحاديث أنه كان في عرف أهل الحجاز ثم الوقف سواء، ولكن ليس عرف بلا حجة على أهل بلد آخر سواه، فلكل قوم عرفه فيما كان مبناه على العرف. ظ

. . . .

وقال الموفق فى "المغنى": وألفاظ الوقف ستة، ثلاثة: صريحة، وثلاثة: كناية، فالصريحة: وقفت، وحبست، وسبلت، متى أتى بواحد من هذه الثلاثة صار وقفًا من غير انضمام أمر زائد، لأن هذه الألفاظ ثبت لها[1] عرف الاستعمال بين الناس، وانضم إلى ذلك عرف الشرع بقول النبى[2] ﷺ لعمر: «إن شئت حبست أصلها، وسبلت ثمرتها» فصارت هذه الألفاظ فى الوقف كلفظ التطليق فى الطلاق، وأما الكناية فهى: تصدقت، وحرمت، وأبدت، فليست صريحة؛ لأن لفظة الصدقة والتحريم مشتركة، فإن الصدقة تستعمل فى الزكاة والهبات (والنذور)، والتحريم يستعمل فى الظهار والأيمان، ويكون تحريمًا على نفسه وعلى غيره، والتأبيد يحتمل تأييد التحريم، وتأييد الوقف، ولم يثبت لهذه الألفاظ عرف الاستعمال، فلا يحصل الوقف بمجردها ككنايات الطلاق فيه، فإن انضم إليها أحد ثلاثة أشياء حصل الوقف بها.

أحدها: أن ينضم إليها لفظة أخرى تخلصها من الألفاظ الخمسة فيقول: صدقة موقوفة، أو محبسة أو مسبلة أو محرمة أو مؤبدة، أو يقول: هذه محرمة موقوفة أو محبسة أو مسبلة أو مؤبدة.

الثانى: أن يصفها بصفات الوقف فيقول: صدقة لا تباع ولا تورث، لأن هذه القرينة تزيل الاشتراك.

الثالث: أن ينوى الوقف فيكون على ما نوى إلا أن النية تجعله وقفا فى الباطن دون الظاهر لعدم الاطلاع على ما فى الضمائر، فإن اعترف بما نواه لزم فى الحكم لظهوره، وإن قال: ما أردت الوقف، فالقول قوله لأنه أعلم بما نوى.

فائدة: قال الموفق: وظاهر مذهب أحمد أن الوقف يحصل بالفعل مع القرائن الدالة عليه

---

(١) أما ثبوت عرف الاستعمال فى وقفت فمسلم اتفاقًا، ويحتمل أن يكون فى حبست وسبلت اختلاف، لعدم ثبوت عرف الاستعمال فيهما فى بعض البلاد.

(٢) قلت: وفى الاستدلال به على كون حبست وسبلت صريحا فى الوقف نظر لما فى بعض الروايات من زيادة قوله: لا يباع ولا يورث ولا يوهب فلا يكون صريحا إلا بانضمام ذلك إليه، فافهم. قال العلامة العينى فى "العمدة": وألفاظه على مراتب: إحداها: قوله: وقفت كذا أو حبست أو سبلت أو أرضى موقوفة أو محبسة أو مسبة فكل لفظ من هذا صريح، هذا هو الصحيح الذى قطع به الجمهور، وفى وجه: هذا كله كناية، وفى وجه: الوقف صريح والباقى كناية. الثانية: قوله: حرمت هذه البقعة للمساكين أو أبدتها أو دارى محترمة أو مؤبدة كناية المذهب. الثالثة: تصدقت بهذه البقعة ليس بصريح، فإن زاد معه، صدقة محرمة أو محبسة أو على موقوفة التحق بالصريح، وقيل: لا بد من التقييد؛ فإنه لا يباع ولا يوهب اهـ (٦: ٤٧٠) والحق أن مدار الصريح والكناية على العرف ولكل قوم وبلد عرف، كما لا يخفى.

٤٥٠٢- عن أبى هريرة مرفوعا: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة أشياء: صدقة جارية» الحديث رواه الجماعة إلا البخارى، وقد تقدم أيضًا.

٤٥٠٣- عن عثمان أن النبى ﷺ قدم المدينة، وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال: «من يشترى بئر رومة فيجعل فيها دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها فى الجنة؟»، فاشتريتها من صلب مالى. رواه النسائى والترمذى، وقال: حديث حسن

مثل أن يبنى مسجدًا ويأذن للناس فى الصلاة فيه، أو مقبرة ويأذن فى الدفن فيها، أو سقاية ويأذن فى دخولها، فإنه قال فى رواية أبى داود وأبى طالب فيمن أدخل بيتا فى المسجد وأذن فيه لم يرجع فيه، وكذلك إذا اتخذ المقابر وأذن للناس والسقاية فليس له الرجوع، وهذا قول أبى حنيفة، وذكر القاضى فيه رواية أخرى: أنه لا يصير وقفًا إلا بالقول، وهذا مذهب الشافعى، واحتجوا بأن هذا تحبيس أصل على وجه القربة، فوجب أن لا يصح بدون اللفظ كالوقف على الفقراء.

ولنا أن العرف جار بذلك، وفيه دلالة على الوقف فجاز أن يثبت به كالقول، وجرى مجرى من قدم إلى ضيفه طعاما كان إذنا فى أكله، ومن ملأ خابية ماء على الطريق كان تسبيلا له، ومن نثر على الناس نثارا كان إذنا فى التقاطه، وأبيح أخذه، وكذلك دخول الحمام واستعمال مائه من غير إذن مباح بدلالة الحال، وقد قدمنا فى البيع أنه يصح بالمعاطاة من غير لفظ، وكذلك الهبة والهدية لدلالة الحال، فكذلك ههنا.

وأما الوقف على المساكين فلم تجر به عادة بغير لفظ، ولو كان شىء جرت به العادة، أو دلت الحال عليه كان كمسألتنا، والله أعلم اهـ ملخصًا (٦: ١٩٠ و ١٩٢).

قلت: قد ذكر علماءنا صحة الوقف بالفعل فى المسجد، كما فى الدر مع الشامية (٣: ٥٧١) وقد تقدم أن المقبرة والسقاية ونحوهما ملحق بالمسجد فى كونه تصدقا بالأصل مع المنافع فافهم، وقول الموفق الذى ذكرناه آنفا يدل على كون المقبرة والسقاية كالمسجد عند أبى حنيفة، وهو المستفاد من كلام الخصاف خلاف ما ذكره غيره من علماء المذهب، والله تعالى أعلم.

قوله: عن أبى هريرة إلخ، قلت: مفاده أن يكون قوله: هذه صدقة جارية مثل قوله: موقوفة، وهو ظاهر.

قوله: عن عثمان إلخ، قلت: قوله: قد جعلتها للمسلمين، أو دلوى فيها كدلاء المسلمين، ينبغى أن يكون صريحًا فى الوقف، وفيه دلالة على جواز انتفاع الواقف بوقفه العام.

قال الموفق فى "المغنى": من وقف وقفًا صحيحًا فقد صارت منافعه جميعها للموقوف عليه،

(نيل الأوطار ٥:٢٦٠)، ورواه البغوى فى الصحابة، وزاد: فاشتراها عثمان بخمسة وثلاثين ألف درهم، ثم أتى النبى ﷺ، وقال: قد جعلتها للمسلمين (فتح البارى ٥:٣٠٥)، وهو حسن أو صحيح على أصله، وفى "التلخيص الحبير": (٢:٢٥٨) أن عثمان وقف بير رومة، وقال: دلوى فيها كدلاء المسلمين. علقه البخارى اهـ.

٤٥٠٤- عن أنس بن مالك أن أبا طلحة قال: يا رسول الله! إن الله يقول: ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾ وإن أحب أموالى إلى بيرحاء، وإنها صدقة لله أرجو برها وذخرها عند الله، فضعها حيث أراك الله. الحديث متفق عليه، وفى اللفظ لأحمد ومسلم قال: فإنى أشهدك أنى جعلت أرضى بيرحاء لله. (نيل الأوطار ٥:٢٦٧).

٤٥٠٥- عن ابن عباس أن سعد بن عبادة توفيت أمه وهو غائب، فأتى النبى ﷺ، فقال: يا رسول الله! فهل ينفعها شيء إن تصدقت به عنها؟ قال: نعم، قال: فإنى أشهدك أن حائطى المخراف صدقة عليها، وفى لفظ: صدقة عنها. رواه البخارى (فتح البارى ٥:٢٩٢) مختصراً.

وزال عن الواقف ملكه وملك منافعه، فلم يجز أن ينتفع بشيء منها، إلا أن يكون قد وقف شيئًا للمسلمين (عامة)، فيدخل فى جملتهم مثل أن يقف مسجدا فله أن يصلى فيه، أو مقبرة فله الدفن فيها، أو بئرا للمسلمين فله أن يستقى منها، أو سقاية أو شيئًا يعم المسلمين، فيكون كأحدهم، لا نعلم فى هذا كله خلافًا، وقد روى عن عثمان بن عفان رضى الله عنه أنه سبل بئر رومة، وكان دلوه فيها كدلاء المسلمين اهـ (٦:١٩٣).

قوله: عن أنس إلخ احتج به البخارى على أن قوله: صدقة لله، يدل على الوقف، والحق أنه ليس بصريح فيه، وكذا قوله: إنى جعلت أرضى لله بل هو من كناياته، ولعل الذين أنكروا على حسان بيع حصته من صدقة أبى طلحة فهموا كونها وقفا بقرينة دلت على ذلك من قوله، وإلا لما ساغ لهم إنكار بيعها، والله تعالى أعلم.

قوله: عن ابن عباس إلخ: الظاهر أن جعل الأرض صدقةً على الميت يدل على كونها وقفا للفقراء إذا قامت قرينة تمنع إرادة النذر، وههنا كذلك، فإن سعدا لم يرد النذر بتصدق المخراف، أو منافعها عن أمه بل أراد وقفيتها كما فهمه البخارى رحمه الله، ويؤيده ما رواه الخصاف من طريق الواقدى حدثنا يحيى بن عبد العزيز عن أهله أن سعد بن عبادة تصدق بصدقة عن أمه فيها

باب للواقف أن يشترط لنفسه أو لأهله
أن يأكلوا من الوقف أو ينتفعوا به فيكون لهم قدر ما يشترط

٤٥٠٦- قال أحمد: سمعت ابن عيينة عن ابن طاوس عن أبيه عن حجر المدرى أن فى صدقة رسول الله ﷺ أن يأكل منها أهله بالمعروف غير المنكر، ذكره الموفق فى

سقى الماء، ثم حبس عليها مالا من أمواله على أصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث اهـ (ص١٥)، فاللفظ من كنايات الوقف دون صريحها، فافهم.

باب للواقف أن يشترط لنفسه أو لأهله
أن يأكلوا من الوقف أو ينتفعوا به فيكون لهم قدر ما يشترط

قوله: قال أحمد إلخ، قلت: ذهب إلى جواز ذلك أبو يوسف، خلافا لمحمد وهلال الرائى والشافعى رحمهم الله تعالى، لهم أن الوقف تبرع على وجه التمليك بطريق التقرب إلى الله تعالى، فاشتراطه الكل، أو البعض لنفسه، أو لعبيده وإماءه وأولاده الصغار يبطله، لأن التمليك من نفسه لا يتحقق، فصار كالصدقة المنفذة بشرط أن يكون بعضه له، وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه، ولأبى يوسف ما روى أن النبى ﷺ «كان يأكل من صدقته»، والمراد منها صدقته الموقوفة دون الزكاة، فإنه لم يكن يدخر شيئا تجب فيه الزكاة، وأيضًا: فلم يكن يحل له أكلها سواء كانت زكاة ماله أو مال غيره، ولا يحل له الأكل من صدقته الموقوفة إلا بالشرط للإجماع على أن الواقف إذا لم يشرط لنفسه الأكل منها لا يحل له أن يأكل منها.

وإنما الخلاف فيما إذا شرطه فدل على صحته، ولأن الوقف إزالة الملك إلى الله تعالى على وجه القربة على ما بيناه، فإذا شرط البعض أو الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوكا لله تعالى لنفسه، لا أنه يجعل ملك نفسه لنفسه، وهذا جائز، كما إذا بنى خانا أو سقاية أو جعل أرضه مقبرة وشرط أن ينزله أو يشرب منه أو يدفن فيه فيجوز له ذلك اتفاقًا، ولأن مقصوده القربة، وفى الصرف إلى نفسه ذلك، قال عليه الصلاة والسلام: «نفقة الرجل على نفسه صدقة»، كذا فى "الهداية" و "فتح القدير" (٥:٤٣٨) ملخصًا بمعناه.

قال المحقق: فقد ترجح قول أبى يوسف، قال الصدر الشهيد: والفتوى على قول أبى يوسف، ونحن أيضًا نفتى بقوله ترغيبًا للناس فى الوقف، واختاره مشايخ بلخ، وكذا ظاهر الهداية حيث أخر وجهه ولم يدفعه، ومن صور الاشتراط لنفسه ما لو قال: على أن يقضى دينه من غلته، وفى وقف الخصاف: إذا شرط أن ينفق على نفسه وولده وحشمه وعياله من غلة هذا الوقف،

"المغنى" (٦:١٩٣)، وقال: احتج به أحمد، ورواه الخصاف من طريق الواقدى وابن أبى شيبة فى المصنف كلاهما قال: حدثنى سفيان بن عيينة عن ابن طاوس عن أبيه قال:

فجاءت غلته فباعها وقبض ثمنها ثم مات قبل أن ينفق ذلك هل يكون ذلك للورثة أو لأهل الوقف؟ قال: يكون لورثته؛ لأنه قد حصل ذلك وكان له، قال المحقق: والحديث المذكور -أى قوله-: «إن النبى ﷺ كان يأكل من صدقته» بهذا اللفظ لم يعرف اهـ (٥:٤٣٨).

وقال الحافظ فى "الدراية": لم أجده، ويمكن أن يكون المراد أنه ﷺ كان يأكل من الأراضى التى قال فيها: ما تركت بعدى فهو صدقة اهـ (ص٢٧٨). قلت: لا يجدى ذلك أبا يوسف شيئًا، فإنها لم تكن صدقة فى حياته، بل بعد وفاته ﷺ، فلا يلزم من أكله منها الأكل من صدقته، وقال الزيلعى: غريب، وفى "مصنف ابن أبى شيبة": حدثنا ابن عيينة، فذكر ما ذكرناه فى المتن (٢:١٦٩).

دليل ما ذكره صاحب "الهداية" أن النبى ﷺ كان يأكل من صدقته:

قلت: قد وجدته -ولله الحمد- عند الخصاف من طريق الواقدى حدثنى محمد بن بشر بن حميد عن أبيه قال: سمعت عمر بن عبد العزيز يقول فى خلافته بخناصرة[1]: سمعت بالمدينة والناس يومئذ بها كثير من مشيخة من المهاجرين والأنصار أن حوائط رسول الله ﷺ السبعة التى وقف من أموال مخيريق، وقال: إن أصبت فأموال لمحمد ﷺ يضعها حيث أراه الله، وقتل يوم أحد، فقال رسول الله ﷺ: مخيريق خير يهود، ثم دعا لنا بتمر منها، فأتى بتمر فى طبق فقال: كتب إلى أبى بكر بن حزم يخبرنى أن هذا التمر من الغدق[2] الذى كان على عهد رسول الله ﷺ، وكان رسول الله ﷺ يأكل منه، فقلت: يا أمير المؤمنين! فاقسمه بيننا، فقسمه، فأصاب كل واحد منا تسع تمرات، قال عمر بن عبد العزيز: قد دخلتها إذ كنت واليا بالمدينة، وأكلت من هذه النخلة، ولم أر مثلها من التمر أطيب ولا أعذب اهـ (ص ١ و ٢).

وفيه أيضًا قال: حدثنى صالح بن جعفر عن المسور بن رفاعة عن ابن كعب قال: أول صدقة كانت فى الإسلام وقف رسول الله ﷺ أمواله، فقلت لابن كعب: فإن الناس يقولون: صدقة عمر بن الخطاب أول، فقال: قتل مخيريق بأحد على رأس اثنين وثلاثين شهرا من مهاجر رسول

---

(١) بالضم بلد بالشام من عمل حلب، مصحح عن "القاموس".

(٢) بالفتح النخلة، مصحح عن "المصباح".

ألم تر أن حجر المدرى حدثنى فذكر نحوه سواء، وحجر المدرى تابعى معروف، روى عن على وزيد بن ثابت وغيرهما، قال العجلى: تابعى ثقة من خيار التابعين (الإصابة

الله ﷺ، وأوصى إن أصبت فأموالى لرسول الله ﷺ، فقبضها رسول الله ﷺ، وتصدق بها، وهذا قبل ما تصدق به عمر، وإنما تصدق عمر بثمغ حين رجع رسول الله ﷺ من خيبر سنة سبع من الهجرة اهـ (ص ٤).

قلت: فثبت بمجموع الأثرين ما ذكره صاحب "الهداية": من أن النبى ﷺ كان يأكل من صدقته، لأنه وقف الحوائط السبعة فى حياته مرجعه من غزوة أحد، وكان يأكل من تمرها وهى موقوفة، وقال ابن شبة: قال أبو غسان: صدقات النبى ﷺ اليوم بيد الخليفة يولى عليها ويعزل عنها، ويقسم ثمرها وغلتها فى أهل الحاجة من أهل المدينة على قدر ما يرى من هى فى يده، قال الحافظ ابن حجر بعد نقل نحو ذلك عنه، وكان ذلك على رأس المائتين ثم تغيرت الأمور، والله المستعان.

قلت: قال الشافعى رضى الله عنه فيما نقله البيهقى عنه: وصدقة رسول الله ﷺ -بأبى هو وأمى- قائمة عندنا، وصدقة الزبير قريب منها، وصدقة عمر بن الخطاب قائمة، وصدقة عثمان وصدقة على وصدقة فاطمة بنت رسول الله ﷺ وصدقة من لا أحصى من أصحاب رسول الله ﷺ بالمدينة وأعراضها اهـ، من "وفاء الوفاء" للسمهودى (٢: ١٦٠).

وقال الموفق فى "المغنى": ولا يجوز أن يرجع إليه -أى إلى الواقف- شيء من منافعه إلا أن يشترط أن يأكل منه فيكون له مقدار ما يشترط، وجملته: أن الواقف إذا اشترط فى الوقف أن ينفق منه على نفسه صح الوقف والشرط، نص عليه أحمد واحتج، قال: سمعت ابن عيينة عن ابن طاوس عن أبيه عن حجر المدرى فذكر حديث المتن، وقال القاضى: يصح الوقف رواية واحدة، لأن أحمد نص عليها فى رواية جماعة، وبذلك قال ابن أبى ليلى وابن شبرمة وأبو يوسف والزبير وابن سريج.

قلت: قد دل احتجاج أحمد بحديث حجر المدرى أن اشتراط النبى ﷺ نفقة أهله بالمعروف كاشتراطه إياها لنفسه لعدم انقطاع الزوجية بينه وبين نسائه بوفاته، ولذلك حرم على المؤمنين أن ينكحوا أزواجه من بعده أبدا، فلم تكن النفقة عليهن كالنفقة على الأجانب بل كالنفقة على نفسه الكريمة، فافهم.

وقال مالك والشافعى ومحمد بن الحسن: لا يصح الوقف؛ لأنه إزالة الملك، فلم يجز اشتراط نفعه لنفسه كالبيع والهبة، وكما لو أعتق عبدا بشرط أن يخدمه، ولأنه ما ينفقه على نفسه

٢:٧٧)، قال الحافظ: أرسل حديثا فأخرجه بقى بن مخلد فى الصحابة، وهو وهم اهـ، قلت: فالأثر مرسل صحيح.

مجهول فلم يصح اشتراطه، كما لو باع شيئًا واشترط أن ينتفع به، ولنا الخبر الذى ذكره الإمام أحمد، ولأن عمر رضى الله عنه قال: لا بأس على وليها أن يأكل منها أو يطعم صديقا غير متمول فيه، وكان الوقف بيده إلى أن مات (سيأتى ما يدل عليه)، ولأنه إذا وقف وقفا عاما كالمساجد والسقايات والرباطات والمقابر كان له الانتفاع به (من غير شرط) فكذلك ههنا (بالشرط).

ولا فرق بين أن يتشرط لنفسه الانتفاع به مدة حياته أو مدة معلومة، وسواء قدر ما يأكل منه أو أطلقه، فإن عمر رضى الله عنه لم يقدر ما يأكل الوالى ويطعم إلا بقوله بالمعروف وفى حديث صدقة رسول الله ﷺ أنه شرط أن يأكل أهله منها بالمعروف غير المنكر، قال: وإن شرط أن يأكل أهله منه صح الوقف والشرط، لأن النبى ﷺ شرط ذلك فى صدقته، وإن اشترط أن يأكل منه من وليه ويطعم صديقا جاز، لأن عمر رضى الله عنه شرط ذلك فى صدقته التى استشار فيها رسول الله ﷺ، فإن وليها الواقف كان له أن يأكل ويطعم صديق، لأن عمر ولى صدقته، وإن وليها أحد من أهله كان له ذلك، لأن حفصة بنت عمر كانت تلى صدقته بعد موته ثم وليها بعدها عبد الله بن عمر اهـ (٦:١٩٤).

وقال الحافظ فى "الفتح": وفيه -أى فى حديث عمر- أن للواقف أن يشترط لنفسه جزءً من ريع الوقف، لأن عمر شرط لمن ولى وقفه أن يأكل منه بالمعروف، ولم يستثن إن كان هو الناظر أو غيره (ولقائل أن يقول: إذا أطلق الكلام يراد به غير المتكلم لا ما يعمه وغيره، قال هلال بن يحيى فى أحكام الوقف له: ليس هذا على ما تأولت أن عمر بن الخطاب عنى بقوله: لا جناح على من وليها نفسه وغيره، وإنما عنى بذلك ولاتها غيره ولم يعن نفسه، ألا ترى لو أن رجلا من بنى العباس قال: أرضى صدقة موقوفة على بنى العباس. لم يكن الواقف فيهم، ولو أن امرأة قالت لرجل: زوجنى رجلا، فزوجها من نفسه لم يجز اهـ، ملخصا (ص ٧٢ و ٧٣).

قال الحافظ: فدل على صحة الشرط، وإذا جاز فى المتهم الذى تعينه العادة كان فيما يعينه هو أجوز، ويستنبط منه صحة الوقف على النفس (بدليل أنه شرط لمن ولى وقفه أن يأكل منه، ولم يستثن إن كان هو الناظر، فكأنه شرط لنفسه، وهذا هو الوقف على النفس، وفيه ما فيه فتذكر). وهو قول ابن أبى ليلى وأبى يوسف وأحمد فى الأرجح عنه، وقال به من المالكية ابن شعبان وجمهورهم على المنع إلا إذا استثنى لنفسه شيئًا يسيراً بحيث لا يتهم أنه قصد حرمان

٤٥٠٧- عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا تقتسم ورثتى دينارا ولا درهما، ما تركت بعد نفقة نسائى ومؤنة عاملى فهو صدقة»، رواه البخارى (فتح البارى ٥: ٣٠٤).

ورثته، ومن الشافعية ابن سريج وطائفة، وصنف فيه محمد بن عبد الله الأنصارى شيخ البخارى (وتلميذ الإمام أبى حنيفة) جزءً ضخمًا، واستدل له بقصة عمر هذه وبقصة راكب البدنة وبحديث أنس أنه ﷺ أعتق صفية، وجعل عتقها صداقها، ووجه الاستدلال به أنه ﷺ أخرجها عن ملكه بالعتق، وردها إليه بالشرط، وبقصة عثمان الآتية (أنه اشترى بئر رومة، وجعلها للمسلمين، وكان دلوه فيها كدلاءهم اهـ) (٥: ٣٠٢).

وأجاب هلال بن يحيى عن استدلال لهم بحديث الهدى بأن الوقف لا يملكه أحد، والبدنة لم تخرج من ملك صاحبها، ألا ترى أن صاحبها لو مات قبل أن يبلغ الوقت تكون ميراثا عنه فهذا لا يشبه الوقف، وإنما معنى الحديث عندنا -والله أعلم-: أنه ﷺ أمره بركوبها على وجه الضرورة، أى ولا نزاع فى جواز أكل الواقف من وقفه عند الاضطرار، وإنما النزاع فى اشتراطه ذلك لنفسه عند الاختيار، وعن قصة وقف عثمان بئر رومة، وجعله دلوه فيها كدلاء المسلمين أن عثمان لم يرد بهذا اشتراطًا لنفسه، إنما أراد أن يخبر أنه كان أسوة للمسلمين، والشرط فى هذا وغيره سواء، لأنه بلغنا عن رسول الله ﷺ أنه قال: «المسلمون شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار»، والبئر فى هذا كالمسجد، لو جعل رجل داره مسجدًا للمسلمين له أن يصلى فيها شرط، أو لم يشترط اهـ (ص ٧٤).

قلت: والجواب عن قصة عتق صفية أن لا دلالة فى الأحاديث على الاشتراط، بل أعتقها رسول الله ﷺ بلا شرط، ثم تزوجها برضاها، سلمنا ولكن العتق يقبل التعليق بالشرط، ولا كذلك الوقف، فافهم.

قوله: عن أبى هريرة إلخ فيه دلالة على اشتراط أجرة العامل على الوقف، والمراد بالعامل القيم على الأرض والأجير ونحوهما أو الخليفة بعده ﷺ، وقوله ﷺ: «ورثتى» سماهم ورثة باعتبار أنهم كذلك بالقوة لكن منعهم من الميراث الدليل الشرعى، وهو قوله: «لا نورث، ما تركنا صدقة»، وموضع الاستشهاد منه قوله: «بعد نفقة نسائى» فقد تقدم أن اشتراط نفقة النساء كاشتراط نفقة نفسه، وهو الجزء الأول من الباب، ولقائل أن يقول: إن قدر نفقة النساء ومؤنة العامل لم يكن وقفا، وإنما تصدق بما فضل عنهما، فافهم.

٤٥٠٨- عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أن عمر اشترط فى وقفه أن يأكل من وليه، ويؤكل صديقه غير متمول مالا. رواه البخارى أيضًا (فتح البارى ٥:٣٠٤)، وقد تقدم أنه كان جعل الولاية لأهله.

٤٥٠٩- عن أنس أنه وقف دارا له بالمدينة فكان إذا حج مر بالمدينة فنزل داره. رواه البيهقى من طريق الأنصارى حدثنى أبى عن ثمامة عنه، وذكره البخارى فى الصحيح معلقا (فتح البارى ٥:٣٠٥).

٤٥١٠- عن المقدام بن معديكرب رفعه: «ما من كسب الرجل كسب أطيب من عمل يديه، وما أنفق الرجل على نفسه وأهله وولده وخادمه فهو له صدقة»، رواه ابن ماجه، واللفظ له والنسائى بإسناد جيد، كذا فى "الدراية" (ص:٢٧٨).

٤٥١١- عن أبى سعيد عن النبى ﷺ قال: «أيما رجل كسب مالا حلالا فأطعمه نفسه أو كساها فمن دونه من خلق الله تعالى فإن له زكاة» رواه ابن حبان فى صحيحه، والحاكم إلا أنه قال: فإنه له زكاة، وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه (فتح القدير ٥:٤٣٩).

قوله: "وعن أنس إلخ" دلالته على انتفاع الواقف بوقفه ظاهرة فإن كان وقفًا عامًا لكل من بالمدينة حاجًا أو زائرًا فقد تقدم قيام الإجماع على جواز انتفاع الواقف بوقفه العام، وإن كان خاصًا لأهله وولده مثلا فلعله كان قد اشترط الانتفاع به مدة حياته للإجماع على أن الواقف إذا لم يشرط لنفسه الانتفاع به لا يحل له أن يأكل منه أو ينتفع به كما ذكرناه أول الباب، فتذكر.

وقال هلال بن يحيى فى حديث أنس هذا: إن معناه عندنا -والله أعلم- أنه كان يسكنها بأمر من قد وقف عليه، ألا ترى أنه ليس فى الحديث أنه اشترط سكناها لنفسه، وقد سمى سبيلها، فهذا دليل على أن الوقف كان على غيره إلا أنه كان يسكنها بإذن من وقفت عليه، وكذلك كل من بلغنا أنه وقف داره وسكنها فإنما معنى ذلك عندنا، أنه سكنها مع اللذين وقفت عليهم بإذنهم، لأنه لم يبلغنا أن أحدًا منهم اشترط فيها السكنى، وبلغنا أنهم سموا وجوهها، ولم يسموا لأنفسهم منها شيئًا، ولا يجوز أن يتأول عليهم أنهم وقفوا على غيرهم ثم أخذوها لأنفسهم بغير إذن فى وقفت عليه اهـ (ص٧٥).

قوله: عن المقدام إلى آخر الباب، دلالة الأحاديث على كون الصرف إلى نفسه قربة ظاهرة،

٤٥١٢- عن جابر أنه عليه الصلاة والسلام قال لرجل: «ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلأهلك» الحديث، رواه مسلم (فتح القدير ٥:٤٣٩).

باب لا يصح الوقف إلا مؤبدا وجواز الوقف على الأغنياء والفقراء ويرجع آخره إلى الفقراء والمساكين ولا يرجع إلى ا لميراث أبدا

٤٥١٣- عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن عمر قال: يا رسول الله! فذكر الحديث، وفيه: فكتب عمر هذا الكتاب: من عمر بن الخطاب في ثمغ والمائة الوسق التي أطعمنيها رسول الله ﷺ من أرض خيبر، إني حبست أصلها، وجعلت

وفيه تأييد لأبي يوسف رحمه الله ومن وافقه من القائلين بجواز الوقف على نفسه، وقد مر تقرير الاستدلال من كلام صاحب "الهداية" أول الباب، فليراجع.

قال الموفق في "المغني": وإذا وقف على نفسه ثم على المساكين أو على ولده ففيه روايتان، إحداهما لا يصح، فإنه قال في رواية أبي طالب، وقد سئل عن هذا، فقال: لا أعرف الوقف إلا ما أخرجه لله وفي سبيل الله، فإذا وقفه عليه حتى يموت فلا أعرفه، فعلى هذه الرواية يكون الوقف عليه باطلا، وهل يبطل الوقف على من بعده؟ على وجهين. بناءً على الوقف المنقطع الابتداء، وهذا مذهب الشافعي، لأن الوقف تمليك للرقبة والمنفعة، ولا يجوز أن يملك الإنسان نفسه من نفسه كما لا يجوز أن يبيع نفسه مال نفسه، ولأن الوقف على نفسه إنما حاصله منع نفسه التصرف في رقبة الملك فلم يصح ذلك، كما لو أفرده بأن يقول: لا أبيع هذا ولا أهبه ولا أورثه، ونقل جماعة (عن أحمد) أن الوقف صحيح، اختاره ابن أبي موسى، قال ابن عقيل: وهي أصح، وهو قول ابن أبي ليلى وابن شبرمة وأبي يوسف وابن سريج لما ذكرنا فيما إذا اشترط أن يرجع إليه شيء من منافعه،، ولأنه يصح أن يقف وقفا عاما فينتفع به، كذلك إذا خص نفسه بانتفاعه، والأول أقيس اهـ (٦:١٩٧).

باب لا يصح الوقف إلا مؤبدًا، وجواز الوقف على الأغنياء والفقراء ويرجع آخره إلى الفقراء والمساكين، ولا يرجع إلى الميراث أبدًا

قوله: عن عبيد الله بن عمر إلخ، قد تقدم عن الحافظ في "الفتح" أن حديث صدقة عمر أصل في مشروعية الوقف وتحقيق ماهيته، وكان قد تصدق على ذي قرباه، وفيهم الغني والفقير، وعلى اليتامى والمساكين وابن السبيل، وهذه جهة لا تنقطع، وقد نص على أنه لا يباع ولا يوهب

ثمرتها صدقة لذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والمقيم عليها أن يأكل أو يوكل صديقا لا جناح، ولا يباع ولا يوهب ولا يورث ما قامت السماوات والأرض، جعل ذلك إلى ابنته حفصة، فإذا ماتت فإلى ذى الرأى من أهلها. رواه "الدارقطنى" (٢:٥٠٦)، واحتج به الحافظ فى "الفتح" (٥:٢٩٩)، فهو حسن أو صحيح.

٤٥١٤- حدثنا القاسم بن الفضل حدثنا محمد بن على أن على بن أبى طالب رضى الله عنه تصدق بأرض له ليقى بها وجهه عن جهنم على مثل صدقة عمر رضى الله عنه غير أنه لم يستثن للوالى منها شيئا كما استثناه عمر. رواه الخصاف فى أحكام الأوقاف له من طريق الواقدى (ص:١٠)، ورجاله ثقات، أما القاسم فهو الحدانى الأزدى أبو المغيرة البصرى ثقة من رجال مسلم والأربعة، (تهذيب ٨:٣٢٩) وأما محمد بن على فأبو جعفر الباقر ثقة فاضل من أهل بيت النبوة روى له الجماعة فى الأمهات، وروايته عن على مرسلة، ولكنه من أهل بيته فهو مرسل حسن.

ولا يورث ما قامت السماوات والأرض، وفى كل ذلك دليل على أنه لا يصح الوقف إلا مؤبدًا، ويجوز على الأغنياء والفقراء بشرط أن يرجع آخره إلى الفقراء والمساكين، ولا يرجع إلى الميراث أبدا، من ادعى صحة الوقف الذى لا يرجع آخره إلى الفقراء ويرجع إلى الميراث فعليه البيان، فإن التصدق بالغلة مع حبس الأصل عرف بالشرع على خلاف القياس فيقتصر على مورده، ولم يرد فى الشرع إلا مؤبدًا فلا يصح غير مؤبد.

قوله: حدثنا القاسم بن الفضل إلى قوله: حدثنا محمد بن عمر الواقدى حدثنى قدامة إلخ دلالة الآثار على أن الصحابة تصدقوا على صدقة عمر، وأنها لا تباع ولا تورث ولا توهب حتى يرث الله الأرض ومن عليها ظاهرة، وشهرة الأمر أغنتنا عن تحقيق الأسانيد، كما تقدم عن ابن حزم فى أول كتاب الوقف فليراجع، وفى قول زيد بن ثابت: لم نر حبيرًا للميت ولا للحى من هذه الحبس الموقوفة، أما الميت فيجرى أجرها عليه، وأما الحى فتحبس عليه لا تباع ولا توهب ولا تورث ولا يقدر على استهلاكها، دلالة ظاهرة على تأبيد الوقف، وأنه لا يرجع إلى الميراث أبدًا، فإن رجوعه ميراثا يفضى إلى انقطاع أجر الميت كما لا يخفى، والأصل فيه قوله ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، وعلم ينتفع به، وولد صالح يدعو له» فإنه بظاهره يدل على لزوم الوقف وتأبيده وإن لم يكن نصًا فيه قاطعًا لما ذكرناه فتذكر، والله تعالى أعلم.

قال صاحب "الهداية": ولا يتم الوقف عند أبى حنيفة ومحمد حتى يجعل آخره بجهة لا

٤٥١٥- حدثنا محمد بن عمر الواقدى أخبرنا عبد الرحمن بن أبى الزناد حدثنى عبد الله بن عمر وأبو زهير الكعبى عن عبد الله بن خارجة بن زيد عن أبيه عن زيد بن ثابت قال: لم نر خيرا للميت ولا للحى من هذه الحبس الموقوفة، أما الميت فيجرى أجرها عليه، وأما الحى فتحبس عليه لا تباع ولا توهب ولا تورث ولا يقدر على استهلاكها، وإن زيد بن ثابت جعل صدقته التى وقفها على سنة صدقة عمر بن الخطاب، وكتب كتابا على كتابه، قال: وحدثنا عبد الرحمن بن أبى الزناد عن أبيه قال: كتب زيد بن ثابت صدقته على كتاب عمر بن الخطاب اهـ. رواه الخصاف فى أحكام الأوقاف له (ص:١٢).

٤٥١٦- قال (الواقدى): وحدثنى سعيد بن أبى زيد عن عمارة بن غزية عن أبى بكر بن حرم عن محمد بن مسلمة وزيد بن ثابت ورافع بن خديخ أنهم تصدقوا على صدقة عمر. رواه الخصاف أيضا (ص:١٢).

تنقطع أبدًا، وقال أبو يوسف: إذا سمى فيه جهة تنقطع جاز، وصار بعدها للفقراء وإن لم يسمهم، وقيل. إن التأبيد شرط بالإجماع إلا أن عند أبى يوسف لا يشترط ذكر التأييد، لأن لفظ الوقف والصدقة منبئة عنه لما بينا أنه إزالة الملك بدون التمليك كالعتق، ولهذا قال: وصار بعدها للفقراء وإن لم يسمهم، وهذا هو الصحيح. وعند محمد ذكر التأبيد شرط، لأن هذا صدقة بالمنفعة، أو بالغلة، وذلك قد يكون مؤقتًا، وقد يكون مؤبدًا، فمطلقه لا ينصرف إلى التأبيد فلا بد من التنصيص اهـ ملخصًا مع "فتح القدير" (٥:٤٢٨).

قال المحقق: وقد روى عن أبى يوسف أنه بعد انقطاع الجهة يرجع إلى ملك الواقف أو ذريته، وقد نقل من الفروع ما يدل على كل منهما عند أبى يوسف، قال فى الأجناس: فحصل عنه روايتان اهـ. قلت: والصحيح قول محمد، وهو قول أبى حنيفة لكونه متأيدا بالآثار، قال محمد فى الحجج له: إنما يجوز الحبس عندنا ما يكون يرجع آخره إلى الفقراء والمساكين وابن السبيل، ولا يرجع آخره إلى الميراث أبدًا فهذا يجوز؛ لأنه صدقة كصدقات على وعمر وابن عمر وزيد بن ثابت، فأما ما كان حبسًا على الولد أو ولد الولد لا يرجع آخره إلى أن يكون صدقة فى الفقراء فهو باطل اهـ (ص٢٧٦).

وأما هلال بن يحيى فقد فرق فى قول الرجل: أرضى هذه موقوفة على فلان، ولم يسم المساكين، وبين قوله: صدقة موقوفة على فلان، فأبطل الوقف فى الأول، وأجازه فى الثانى، وإذا

٤٥١٧- حدثنا محمد بن عمر الواقدى حدثنى قدامة بن موسى عن بشير مولى المازنيين قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: لما كتب عمر بن الخطاب رضى الله عنه صدقته فى خلافته دعا نفراً من المهاجرين والأنصار، فأحضرهم وأشهدهم على ذلك فانتشر خبرها، قال جابر: فما أعلم أحداً ذا مقدرة من أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار إلا حبس مالا من ماله صدقة موقوفة لا تشترى ولا تورث

مات فلان رجع إلى المساكين؛ لأنه لم يسم المساكين، ولم يجعلها للصدقة فى الأول، وإذا قال: صدقة موقوفة، ذكر المساكين بقوله: صدقة فهو جائز، (أحكام الوقف ص ١٠).

وبالجملة: فقد وافق أبا يوسف فى عدم اشتراط التنصيص على التأبيد لا ذكر المساكين لفظا، ولكن لا بد من التنصيص عليه عنده معنى ولو بلفظ الصدقة، وأما مجرد لفظ الوقف فلا ينبئ عن التأبيد عنده، قال: وقد قال ناس من الفقهاء: لا يجوز الوقف وإن قال: صدقة موقوفة حتى يجعل آخرها للمساكين، ومن حجتنا عليهم السهم الذى جعله عمر بن الخطاب رضى الله عنه من وقفه لذوى القربى، ولم يجعل آخرها للمساكين، (وفيه أن عمر لم يعين لذوى القربى سهما بل وقف الأرض كلها لذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، فلم يكن شيء منها إلا وللمساكين فيه نصيب، [illegible] جهة لا تنقطع، سلمنا ولكن الواقف إذا سمى وجوهاً وفيها وجه للمساكين يرجع كلها إلى المساكين إذا انقرضت الوجوه سواهم عند محمد ومن وافقه، فلا يرد عليه السهم الذى جعله عمر لذوى القربى لكونه قد ذكر المساكين معهم).

قال: وقد بلغنا أن الزبير بن العوام رضى الله عنه تصدق بدوره على المردودة من بناته، ولم يبلغنا أنه جعل آخرها للمساكين اهـ، قلنا: محمول على الاختصار فى الرواية بدليل أن من الروايات ما لا ذكر فيها للصدقة أيضاً كما فى المتن، وقد تقدم أن حديث عمر هو الأصل فى الباب، وأن الصحابة وقفوا على وقفه فيحمل على أنهم ذكروا المساكين، ووقع الاختصار فى الرواية لظهور الأمر، والله تعالى أعلم.

وقال الموفق فى "المغنى": إن الوقف الذى لا اختلاف فى صحته ما كان معلوم الابتداء والانتهاء غير منقطع، مثل أن يجعل على المساكين أو طائفة لا يجوز بحكم العادة انقراضهم وإن كان غير معلوم الانتهاء، مثل أن يقف على قوم يجوز انقراضهم بحكم العادة، ولم يجعل آخره المساكين، ولا لجهة غير منقطعة (كطلبة العلم ونحوهم) فإن الوقف يصح، وبه قال مالك وأبو يوسف والشافعى فى أحد قوليه، وقال محمد بن الحسن: لا يصح، وهو القول الثانى للشافعى.

ولا توهب، قال قدامة بن موسى: وسمعت محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة يقول: ما أعلم أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ من أهل بدر من المهاجرين والأنصار إلا وقد وقف من ماله حبسا لا يشترى ولا يوهب ولا يورث حتى يرث الله الأرض ومن عليها. رواه الخصاف أيضا (ص:١٥).

وإذا ثبت هذا فإنه ينصرف عند انقراض الموقوف عليهم إلى أقارب الواقف، وبه قال الشافعي، وعن أحمد: أنه ينصرف إلى المساكين. واختاره القاضي والشريف أبو جعفر (وهو الصحيح عن أبي يوسف كما تقدم) لأنه مصرف الصدقات وحقوق الله تعالى من الكفارات ونحوها، فإذا وجدت صدقة غير معينة المصرف انصرفت إليهم، كما لو نذر صدقة مطلقة، وعن أحمد: أنه يجعل في بيت مال المسلمين، لأنه مال لا مستحق له فأشبه مال من لا وارث له، وقال أبو يوسف: يرجع إلى الواقف وإلى ورثته إلا أن يقول: صدقة موقوفة ينفق منها على فلان وعلى فلان، فإذا انقرض المسمى كانت للفقراء والمساكين اهـ. (٦:٢١٥).

قلت: ولكن صدقات الصحابة كانت مؤبدة كما يدل عليه ما ذكرنا من الآثار في المتن، وأما ما روى عن بعض الصحابة أنهم وقفوا العقار والدور على ولدهم وولد ولدهم ولم يسموا الفقراء والمساكين ولا التأبيد فإن لفظ الصدقة أو الوقف يغني عن تسميتهم، أو يحمل على الاختصار في الرواية لما عرفت من أن الصحابة تصدقوا على صدقة عمر وكتبوا على كتابه.

قال الواقدي: حدثنا عمر بن عبد الله عن عنبسة قال: تصدق عثمان في أمواله على صدقة عمر بن الخطاب اهـ من أحكام الأوقاف للإمام الخصاف (ص ٩)، وكذلك فعل علي وزيد بن ثابت وغيرهما من أصحاب النبي ﷺ كما في المتن، فلا يصح شيء من الوقف إلا ما كان على سننهم.

قال هلال بن يحيى في أحكام الوقف له: لا يجوز الوقف إلا في الدور والأرضين، لأنه بلغنا أن رسول الله ﷺ أمر به في أرض، ولا يجوز ذلك عندنا إلا في الأصول على مثل ما أمر به رسول الله ﷺ، وكل ما كان سوى العقار يفنى ويذهب، وإنما معنى الوقف على ما يبقى، ألا ترى أنهم قالوا في صدقاتهم: موقوفة لله أبدا لا تباع ولا توهب فجعلوا ذلك على الأبد جوزنا، وما لم يكن على الأبد فلا يجوز اهـ (ص٨٢).

باب يجوز للواقف أن يلي وقفه ما دام حيا،
ولا يجب التسليم إلى متول آخر غيره

٤٥١٨- أخبرني غير واحد من آل عمر وآل علي أن عمر ولي صدقته حتى مات وجعلها بعده إلى حفصة، وولي علي صدقته حتى مات، ووليها بعده الحسن بن علي رضي الله عنهما، وإن فاطمة بنت رسول الله ﷺ وليت صدقته حتى ماتت، وبلغني عن غير واحد من الأنصار أنه ولي صدقته حتى مات، ذكره الإمام الشافعي في "الأم" له (٣: ٢٨١) هكذا معلقا، وتعليق مثله حجة، كما ذكرناه في المقدمة.

باب يجوز للواقف أن يلي وقفه ما دام حيا،
ولا يجب التسليم إلى آخر متول غيره

قوله: أخبرني غير واحد إلى آخر الباب، دلالته على معنى الباب ظاهرة، وفي "الهداية". وأما فصل الولاية فقد نص فيه (القدوري) على قول أبي يوسف (حيث قال: وإذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه أو جعل الولاية إليه جاز عند أبي يوسف)، وهو قول هلال أيضًا، وهو ظاهر المذهب، وذكر هلال في وقفه، وقال أقوام: إن شرط الواقف الولاية لنفسه كانت له ولاية، وإن لم يشترط لم تكن له ولاية، قال مشايخنا: الأشبه أن يكون هذا قول محمد، لأن من أصله أن التسليم إلى القيم شرط لصحة الوقف، فإذا سلم لم يبق له ولاية فيه، ولنا أن المتولي إنما يستفيد الولاية من جهته بشرطه، فيستحيل أن لا يكون له الولاية، وغيره يستفيد الولاية منه، ولأنه أقرب الناس إلى هذا الوقف فيكون أولى بولايته، كمن اتخذ مسجدا يكون أولى بعمارته ونصب المؤذن فيه، وكمن أعتق عبدا كان الولاء له، لأنه أقرب الناس إليه، ولو أن الواقف شرط ولايته لنفسه وكان الواقف غير مأمون على الوقف فللقاضي أن ينزعها من يده نظرا للفقراء، كما له أن يخرج الوصي نظرا للصغار، وكذا إذا شرط أن ليس للسلطان ولا لقاض أن يخرجها من يده ويوليها غيره، لأنه شرط مخالف لحكم الشرع فبطل اهـ (٥: ٤٤٢) مع "الفتح".

قلت: وإذا كان ظاهر المذهب جواز جعل الواقف الولاية لنفسه فمن لازمه جواز وقف المشاع في ظاهر المذهب أيضًا، فإن الخلاف فيه مبني على الخلاف في اشتراط تسليم الوقف، فلما شرطه محمد قال بعدم صحة المشاع، وعند أبي يوسف لا يشترط قبض المتولي فلا يشترط ما هو من تمامه، وظاهر المذهب أن التسليم إلى المتولي ليس بشرط، بل للواقف أن يجعل الولاية لنفسه، فينبغي أن يكون ظاهر المذهب جواز وقف المشاع، فيتأمل.

٤٥١٩- قال الشافعي: أخبرنا بذلك أهل العلم من ولد فاطمة وعلى وعمر ومواليهم، ولقد حفظنا الصدقات عن عدد كثير من المهاجرين والأنصار، لقد حكى عدد كثير من أولادهم وأهليهم أنهم لم يزالوا يلون صدقاتهم حتى ماتوا، ينقل ذلك العامة منهم عن العامة لم يزل يتصدق بها المسلمون من السلف يلونها حتى ماتوا، وإن نقل الحديث فيها كالتكلف، كذا في الأم أيضًا (٣:٢٧٦).

٤٥٢٠- حدثنا الواقدى قال: قال لى أبو يوسف: ما عندك فى وقف عمر بن الخطاب رضى الله عنه؟ فقلت: أخبرنا أبو بكر بن عبد الله عن عاصم بن عبيد الله عن عبد الله بن عامر بن ربيعة قال: شهدت كتاب عمر حين وقف وقفه أنه فى يده، فإذا توفى فهو إلى حفصة بنت عمر، فلم يزل عمر يلى وقفه إلى أن توفى، فلقد رأيته هو بنفسه يقسم ثمرة ثمغ فى السنة التى توفى فيها ثم صار إلى حفصة، فقال أبو يوسف: هذا الذى أخذنا به إذا اشترط الذى وقف الوقف أنه فى يده فى حياته ثم إذا توفى فهو إلى فلان بن فلان فهو جائز، وهذا فعل عمر كما ترى، رواه الخصاف فى الأوقاف له (ص:٨) واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له كما مر غير مرة، وأبو بكر بن عبد الله هو ابن أبى سبرة متهم بالوضع، وقال مصعب الزبيرى، كان عالما (تقريب ص:٢٤٧).

وقد روى عن بعض التابعين أنهم أخرجوا أوقافهم من أيديهم، وجعلوها إلى من يتولاهم فى حياتهم، فقد روى الخصاف من طريق الواقدى حدثنى شعبة بن عبادة قال: قرأت فى صدقة عمر ابن خالد الزرقى، فإن مات فلان والى صدقتى فالأمر إلى فى صدقتى أو إلى من رأيت، قال: وحدثنى محمد بن عبد الله (ابن عمر) قال: حبس الزهرى أموالا له، ودفعها إلى مولى له، فمات المولى فى حياته فجعلنى مكانه، وكنت يوم تصدق بها ودفعها إلى المولى لم أبلغ ثم أدركت بعده، قال: وحدثنى مالك عن ابن أبى الرجال عن أبيه أن عمرة بنت عبد الرحمن تصدقت بصدقة، وأشهدت عليها، وأخرجتها من يدها، فكان ابنها يليها اهـ (١٧ و١٨).

والظاهر: أنهم كانوا يرون التسليم إلى القيم شرطًا لصحة الوقف، ولعل محمدا قد عثر على ذلك بدليل لاح له من الروايات، فلا مجال لمظنة انفراده بما ذهب إليه بل له سلف فى ذلك من أجلة التابعين، ولكن الراجح فى الباب قول أبى يوسف رحمه الله لما عرفت فى قول الشافعى رحمه الله تعالى: من ولاية العدد الكثير من الصحابة أوقافهم بأنفسهم، والله تعالى أعلم.

باب وقف المشاع

٤٥٢١- عن عمر أنه ملك مائة سهم من خيبر اشتراها، فلما استجمعها قال: يا رسول الله! أصبت مالا لم أصب مثله قط، وقد أردت أن أتقرب به إلى الله، فقال: «حبس الأصل وسبل الثمرة»، ويروى: فجعلها عمر صدقة لا تباع ولا تورث

باب وقف المشاع

قوله: عن عمر إلخ، قال الموفق فى "المغنى": ويصح وقف المشاع، وبهذا قال مالك والشافعى وأبو يوسف، وقال محمد بن الحسن: لا يصح، وبناء على أصله فى أن القبض شرط، وأن القبض لا يصح فى المشاع، ولنا أن فى حديث عمر أنه أصاب مائة سهم من خيبر، واستأذن النبى ﷺ فيها فأمر بوقفها، وهذا صفة المشاع، ولا نسلم اعتبار القبض، وإن سلمنا فإذا صح فى البيع صح فى الوقف اهـ ملخصا (٦:٢٣٨).

ويعكر على الاستدلال بحديث عمر ما ذكره الحافظ فى "التلخيص"، وأودعناه فى المتن، وعلى القياس بالبيع أن الوقف بالصدقة أشبه منه بالبيع، ولا تصح الهبة والصدقة إلا بالقبض عند أكثر العلماء، وادعى الموفق والمروزى إجماع الخلفاء الراشدين على ذلك، كما فى "المغنى" (٦:٢٤٧)، فكذلك الوقف.

وقد وافق أبو يوسف محمدا فى إبطال وقف المشاع فى المسجد والمقبرة، ففى "الهداية": وقف المشاع جائز عند أبى يوسف، لأن القسمة من تمام القبض، والقبض عنده ليس بشرط فكذا تتمته. وقال محمد: لا يجوز؛ لأن أصل القبض عنده شرط فكذا ما يتم به، وهذا فيما يحتمل القسمة، وأما فيما لا يحتمل القسمة فيجوز مع الشيوع عند محمد أيضًا، لأنه يعتبر بالهبة والصدقة المنفذة إلا فى المسجد والمقبرة فإنه لا يتم مع الشيوع فيما لا يحتمل القسمة أيضًا عند أبى يوسف، لأن بقاء الشركة يمنع الخلوص لله تعالى، ولأن المهاباة فيهما فى غاية القبح بأن يقبر فيه الموتى سنة، ويزرع سنة، ويصلى فيه فى وقت، ويتخذ إصطبلا للدواب فى وقت إلخ (٥:٤٢٦) مع "الفتح").

وظنى: أن أحدًا من الأئمة لا يقول بوقف المشاع فى المسجد والمقبرة، وقد تقدم أن المسجد أصل فى الوقف مجمع عليه لم يختلف فيه اثنان، فإذا بطل وقف المشاع فيه فليبطل فى سائر الأوقاف كذلك، إلحاقًا للفرع بالأصل، وفيه أن محمدًا يقول بجواز وقف المشاع فيما لا يحتمل القسمة فى غير المسجد والمقبرة خلاف ما يقتضيه قياس الفرع بالأصل، فافهم.

ولا توهب. رواه الشافعى عن سفيان عن العمرى عن نافع عن ابن عمر به، ورواه فى

وأما قول الحافظ فى "التلخيص": لم أجد كون مائة سهم -التى وقفها عمر رضى الله عنه- مشاعة بل فى مسلم ما يشعر بغير ذلك فإنه قال: إن المال المذكور يقال له: ثمغ وكان نخلا اهـ ففيه أن كتاب صدقة عمر الذى أخرجه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى كما فى "عون المعبود" (٧٦:٣) يدل على كون ثمغ غير مائة سهم الذى كان له بخيبر، ونصه:

بسم الله الرحمن الرحيم: هذا ما أوصى به عبد الله عمر أمير المؤمنين إن حدث به حدث أن ثمغا وصرمة بن الأكوع والعبد الذى فيه ومائة سهم الذى بخيبر ورقيقه الذى فيه والمائة التى أطعمه محمد ﷺ بالوادى تليه حفصة ما عاشت ثم يليه ذو الرأى من أهلها إلخ.

ولا يخفى: أن مائة سهم الذى كان له بخيبر كان مشاعًا فى حياة النبى ﷺ بدليل ما رواه أبو داود من طريق نافع عن عبد الله بن عمر قال: لما افتتحت خيبر سألت يهود رسول الله أن يقرهم على أن يعملوا على النصف مما خرج منها، فقال رسول الله ﷺ: أقركم فيها على ذلك ما شئنا. فكانوا على ذلك، وكان التمر يقسم على السهمان من نصف خيبر، ويأخذ رسول الله ﷺ الخمس، وكان رسول الله ﷺ أطعم كل امرأة من أزواجه من الخمس مائة وسق تمرًا وعشرين وسقًا من شعير، فلما أراد عمر إخراج اليهود أرسل إلى أزواج النبى ﷺ، فقال لهن: من أحب منكم أن أقسم لها نخلا بخرصها مائة وسق فيكون لها أصلها وأرضها وماؤها، ومن الزرع مزرعة خرص عشرين وسقا فعلنا، ومن أحب أن تغزل الذى لها فى الخمس كما هو فعلنا، ورواه مسلم أيضًا ولفظه: فلما ولى عمر قسم خيبر خير أزواج النبى ﷺ أن يقطع لهن الأرض والماء أو يضمن لهن الأوساق كل عام فاختلفن، فمنهن من اختار الأرض والماء، ومنهن من اختار الأوساق كل عام، فكانت عائشة وحفصة ممن اختار الأرض والماء، كذا فى "عون المعبود" (١١٩:٣).

وما أخرجه البلاذرى فى "الفتوح": حدثنى بكر بن الهنيم حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى أن رسول الله ﷺ لما فتح خيبر كان سهم الخمس منها الكتيبة، وكان أشق والنطاة وسلالم والوطيح للمسلمين، فأقرها فى يد يهود على الشطر، فكان ما أخرج الله منها للمسلمين يقسم بينهم، حتى كان عمر، فقسم رقبة الأرض بينهم على سهامهم (ص٣٢). وهذا صريح فى أن رقبة أرض خيبر لم تكن مقسومة بين المسلمين فى زمن النبى ﷺ.

تحقيق صدقة عمر التى يقال لها: ثمغ:

وقد ثبت عند الجماعة أن عمر أصاب أرضًا من أرض خيبر فقال: يا رسول الله! أصبت

القديم عن رجل عن ابن عون عن نافع باللفظ الثاني، وهو متفق عليه من حديثه، وله

أرضا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندي منه فما تأمرني؟ فقال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها الحديث، ولم يصب عمر أرضًا بخيبر إلا سهمه الذي كان له بها في سهام المسلمين مع ما اشتراه من أهلها، عبر عنها تارة بالأرض وأخرى بمائة سهم بدليل ما أخرجه الدارقطني من طريق سفيان عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال: جاء عمر إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! إني أصبت مالا لم أصب مثله قط، وكان لي مائة رأس فاشتريت بها مائه سهم من خيبر من أهلها، وإني قد أردت أن أتقرب بها إلى الله عز وجل قال: فاحبس أصلها وسبل الثمرة (٢:٥٠٦). وأخرجه النسائي من طريق سفيان عن عبد الله بن عمر جاء عمر فذكر الحديث نحوه، كذا في "فتح الباري" (٥:٢٩٩) أو المائة الوسق التي أطعمه النبي ﷺ من سهمه بخيبر أو بالوادي بدليل ما رواه البلاذري: حدثني الوليد بن صالح عن الواقدي عن أشياخه أن رسول الله ﷺ أطعم من سهمه بخيبر طعما، فجعل لكل امرأة من نسائه ثمانين وسقًا من تمر وعشرين وسقًا من شعير، وأطعم عمه العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه مائتي وسق، وأطعم أبا بكر وعمر والحسن والحسين وغيرهم، وأطعم بني المطلب بن عبد مناف أوساقا معلومةً، وكتب لهم بذلك كتابًا ثابتًا اهـ (ص٣٥).

وقد تقدم عن الدارقطني من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب قال: يا رسول الله! ما من مالي شيء أحب إلي من المائة وسق التي أطعمتنيها من خيبر، فقال له رسول الله ﷺ: فاحبس أصلها واجعل ثمرها صدقة، قال فكتب عمر هذا الكتاب، من عمر بن الخطاب في ثمغ المائة الوسق التي أطعمنيها رسول الله ﷺ من أرض خيبر أني حبست أصلها، وجعلت ثمرتها صدقة الحديث (٢:٥٠٦).

وروى البخاري من طريق صخر بن جويرية عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أن عمر تصدق بمال له على عهد رسول الله ﷺ، كان يقال له: ثمغ، وكان نخلا فقال عمر: يا رسول الله! إني استفدت مالا، وهو عندي نفيس، فأردت أن أتصدق به، فقال النبي ﷺ: تصدق بأصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث، ولكن ينفق ثمره الحديث (٥:٢٩٣ مع "الفتح")، وليس فيه أن ثمغ أرض بخيبر، وعند أحمد من رواية أيوب أن عمر أصاب أرضا من يهود بني حارثة يقال لها: ثمغ، كذا في "فتح الباري" (٥:٢٩٩) نعم، وقع في رواية أيوب عن نافع عن ابن عمر عن عمر عند الدارقطني أنه أصاب أرضا بخيبر يقال لها: "ثمغ" فسأل النبي ﷺ، فقال له: حبس أصلها

طريق عندهما غيره (التلخيص الحبير ٢:٢٥٨).

وتصدق بثمرها (٥:٣٠٥) ولعله وهم من بعض الرواة دون أيوب.

والصحيح ما عند أحمد من رواية أيوب نفسه أن عمر أصاب أرضا من يهود بنى حارثة يقال لها: "ثمغ" ويهود بنى حارثة منازلهم تلقاء المدينة بقرب منها.

قال السمهودى فى "وفاء الوفاء": ثمغ بالفتح والغين المعجمة مال بخيبر لعمر بن الخطاب رضى الله عنه، قاله المجد لحديث الدارقطنى فذكره، ثم قال: لكن تقدم فى منازل يهود أن بنى مرابة كانوا فى شامى بنى حارثة، وإن من آطامهم هناك الأطم الذى يقال له: الشعبان فى ثمغ صدقة عمر ابن الخطاب رضى الله عنه، قاله ابن زبالة: وفى بعض طرق حديث صدقة عمر من رواية ابن شبة أن عمر أصاب أرضًا من يهود بنى حارثة يقال لها: "ثمغ".

وذكر الواقدى اصطفاف أهل المدينة على الخندق فى وقعة الحرة، ثم ذكر مبارزة وقعت يومئذ فى جهة ذباب إلى كومة أبى الحمراء ثم قال: كومة أبى الحمراء قرية من ثمغ، وقال أبو عبيد البكرى: ثمغ أرض تلقاء المدينة كان لعمر، وذكره ابن شبة فى صدقات عمر بالمدينة، وغاير بينه وبين صدقته بخيبر، وأورد لفظ كتاب صدقته، فيه ثمغ بالمدينة، وسهمه من خيبر.

وروى عن عمر وابن سعيد بن معاذ قال: سألنا عن أول من حبس فى الإسلام؟ فقال قائل: صدقة رسول الله ﷺ، وهذا قول الأنصار، وقال المهاجرون: صدقة عمر، وذلك أن رسول الله ﷺ أول ما قدم المدينة وجد أرضًا واسعًا بزهرة لأهل رابح وحسيكة، وقد كانوا أجلوا عن المدينة قبل مقدم النبى ﷺ، وتركوا أرضًا واسعةً منها براح، ومنها ما فيه واد لا يسقى يقال له: الخشاشين، وأعطى عمر منها ثمغا، واشترى عمر إلى ذلك من قوم يهود، فكان مالا معجبًا، فسأل رسول الله ﷺ فقال: إن لى مالا، وإنى أحبه، فقال رسول الله ﷺ: احبس أصله وسبل ثمره، (قلت: رواه الخصاف أيضًا من طريق الواقدى نحوه (ص٤ و٥) فهذا كله صريح فى كونه بالمدينة فى شاميها، فكان ما فى رواية الدارقطنى من تصرف بعض الرواة أو أن كلا من صدقتيه يسمى "ثمغا" اهـ (ص٢٧٣ و٢٧٤).

قلت: ولا يخفى ما فى هذا التأويل من البعد، وأى حاجة إلى التأويل؟ ومدار الحديث على أيوب، وقد رواه هو عند أحمد على الصواب، وكذا ما قاله الحافظ فى "الفتح"، ونصه: فيحتمل أن تكون ثمغ من جملة أراضى خيبر، وإن مقدارها كان مقدار مائة سهم من السهام التى قسمها النبى ﷺ بين من شهد خيبر، وهذه مائة سهم غير مائة سهم التى كانت لعمر بن الخطاب بخيبر

قال الحافظ: قوله: إن المائة سهم كانت مشاعةً لم أجده صريحا بل فى مسلم(1) ما

التى حصلها من جزئه من الغنيمة وغيره (٥:٢٩٩) مجرد احتمال غير ناشئ عن دليل.

والذى ترجح عندى للجمع بين الروايات أن عمر رضى الله عنه كان قد استشار النبى ﷺ فى التصدق بثمغ بمائة سهم التى كانت له بخيبر، وبالمائة وسق التى أطعمه النبى ﷺ جميعًا، فاقتصر بعض الرواة على ذكر ثمغ وحدها، وجمع بعضهم بينها وبين المائة سهم، وبعضهم بينها وبين المائة وسق، فأمره النبى ﷺ بحبس أصلها جميعًا والتصدق بثمرها، فكان وقفه بثمغ غير مشاع، ووقف المائة سهم والمائة وسق مشاعًا، فإن ثبت أنه كان قد وقف ذلك كله فى زمن النبى ﷺ باللفظ إلى أن حضرته الوصية فكتب حينئذ الكتاب، ثم الاستدلال به على جواز وقف المشاع، ويحتمل أن يكون آخر وقفيته، ولم يقع منه قبل ذلك إلا استشارته فى كيفيته ثم وقفها محرزة مفرزة غير مشاعة، وبالاحتمال ينهدم الاستدلال لما مر عن البلاذرى أن عمر كان قد قسم رقبة أرض خيبر بين المسلمين على سهامهم حين أجلى اليهود منها فى خلافته، وبعد قسمة الأرض صار سهم كل واحد منهم متعينًا متحيزًا غير مشاع.

ولقائل أن يقول: إن عمر حين استشار النبى ﷺ فى المائة سهم والمائة وسق كانت مشاعة غير مقسومة، وأشار عليه النبى ﷺ بوقفها، وهى كذلك ولم يأمره بالقسمة، ولا علق حكم الوقف عليها، فدل على جواز وقف المشاع، وأيضًا فإن عمر رضى الله عنه حين كتب الكتاب ذكر ثمغ باسمها، ولم يذكر غيرها إلا بالمائة سهم والمائة وسق، وهو يشعر بكون السهام والأوساق مشاعة غير مقسومة وقت الكتابة أيضًا، هذا هو الظاهر المتبادر منه، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، وعلق أبو يحيى الساجى عن الحسن والحسين وقف أحدهما أشقاصًا من دوره فأجاز ذلك العلماء، وتصدق ابن عمر بالسهم بالغابة الذى وهبت له حفصة، كذا فى "السنن الكبرى" للبيهقى (٦:١٦٣)، وهذا صاحب لم نر له مخالفا من الصحابة، والله أعلم.

وفى "نيل الأوطار": وأوضح ما احتج به من منع من وقف المشاع أن كل جزء من المشترك محكوم عليه بالمملوكية للشريكين، فيلزم مع وقف أحد الشريكين أن يحكم عليه بحكمين مختلفين متضادين مثل صحة البيع بالنسبة إلى كونه مملوكا، وعدم الصحة بالنسبة إلى كونه موقوفًا، فيتصف كل جزء بالصحة وعدمها، ويتصف بذلك الجملة.

(١) قلت: لم أجد فى مسلم بل هو فى البخارى كما ذكره الحافظ فى "فتح البارى" (٥:٢٩٣).

يشعر بغير ذلك فإنه قال: إن المال المذكور يقال له: ثمغ، وكان نخلا اهـ.

وأجاب صاحب "المنار" عن هذا: بأنه نظير العتق المشاع، وقد صح ذلك هناك كما صح هنا، وإذا صح من جهة الشارع بطل هذا الاستدلال اهـ (٥:٢٦٦)، ولمحمد أن يقول: إن الوقف بالصدقة أشبه منه بالعتق، فلا يصح قياسه على العتق.

الجواب عن استدلال البخارى على صحة وقف المشاع:

واستدل البخارى على صحة وقف المشاع بحديث أنس فى قصة بناء المسجد، وأن النبى ﷺ قال: «ثامنونى حائطكم»، فقالوا: لا نطلب ثمنه إلا إلى الله عز وجل، وهذا ظاهر فى جواز وقف المشاع، ولو كان غير جائز لأنكر عليهم النبى ﷺ قولهم هذا وبين لهم الحكم، وفيه أنه ليس من وقف المشاع فى شيء فإن الموقوف لم يكن بعض الحائط بل كله، وقد قال بجواز مثل ذلك من منع وقف المشاع.

قال المحقق فى "الفتح": ولو كانت الأرض بين رجلين فوقفاها على بعض الوجوه ودفعاها إلى وال يقوم عليها كان ذلك جائزا عند محمد، لأن المانع من تمام الصدقة شيوع فى المحل المتصدق به، ولا شيوع ههنا؛ لأن الكل صدقة، غاية الأر أن ذلك مع كثرة المتصدقين والقبض من الوالى فى الكل وجد جملة واحدةً، فهو كما تصدق بها رجل واحد سواء اهـ (٥:٤٢٧).

وأيضًا فقد روى البخارى فى باب الهجرة من الصحيح بعد ذكر تأسيس مسجد قباء، ثم ركب رسول الله ﷺ راحلته، فسار يمشى معه الناس حتى بركت عند مسجد الرسول ﷺ بالمدينة، وهو يصلى فيه يومئذ رجال من المسلمين، وكان مربدا للتمر لسهيل وسهل -غلامين يتيمين فى حجر أسعد بن زرارة-، فقال رسول الله ﷺ حين بركت به راحلته: هذا -إن شاء الله- المنزل، ثم دعا رسول الله ﷺ الغلامين فساومهما بالمربد ليتخذ مسجدا، فقالا: بل نهبه لك يا رسول الله! فأبى رسول الله ﷺ أن يقبله منهما هبةً حتى ابتاعه منهما ثم بناه مسجداً، الحديث.

قال الحافظ فى "الفتح": ذكر ابن سعد عن الواقدى عن معمر عن الزهرى أن النبى ﷺ أمر أبا بكر أن يعطيهما ثمنه، قال: وقال غير معمر: أعطاهما عشرة دنانير، ولا منافاة بينه وبين حديث أنس المتقدم فيجمع بأنهم لما قالوا: لا نطلب ثمنه إلا إلى الله عز وجل، سأل عمن يختص بملكه منهم؟ فعينوا له الغلامين، فابتاعه منهما (أو من وليهما إن كانا غير بالغين، فقد وقع فى رواية ابن عيينة، فكلم عمهما أى الذى كانا فى حجره أن يبتاعه منهما، كذا فى "وفاء الوفاء" (١:٢٣١).

فحينئذ يحتمل أن يكون الذين قالوا: لا نطلب ثمنه إلا إلى الله تحملوا عنه للغلامين بالثمن،

باب يجوز وقف العقار والدور ولا يجوز وقف ما ينقل ويحول إلا تبعا ويجوز وقف الكراع والسلاح استقلالا وكذا وقف ما فيه تعامل من المنقولات

٤٥٢٢- عن عمرو بن الحارث ختن رسول الله ﷺ أخي جويرية بنت الحارث قال: ما ترك رسول الله ﷺ عند موته ديناراً ولا درهماً عبداً ولا أمةً ولا شيئًا إلا بغلته البيضاء التي كان يركبها وسلاحه وأرضًا جعلها لابن السبيل صدقة. أخرجه البخارى، كما فى "الزيلعى" (٢:١٦٨).

وعند الزبير: أن أبا أيوب أرضاهما عن ثمنه اهـ (٧:١٩٢). ونقل عقبة أن أسعد عوض الغلامين عنه نخلا له فى بنى بياضة، ويحتمل أن كلا من أسعد وأبى أيوب وابن عفراء أرضى اليتيمين بشىء فنسب ذلك لكل منهم (وفاء الوفاء ١:٢٣١) ولم يكتف النبى ﷺ بإرضائهم حتى ابتاعه منهما بعشرة دنانير لكونه لليتيمين، فالظاهر أن النبى ﷺ هو الذى تصدق به إلى الله تعالى، وليس فيه وقف مشاع أصلا.

التنبيه على ذهول الحافظ فى "الفتح":

والعجب من الحافظ ابن حجر حيث ذهل عن كل ذلك، وقال فى (باب وقف المشاع) من "فتح البارى": وأما ما ذكره الواقدى: أن أبا بكر دفع ثمن الأرض لمالكها منهم وقدره عشرة دنانير، فإن ثبت ذلك كانت الحجة للترجمة من جهة تقرير النبى ﷺ على ذلك، ولم ينكر قولهم: لا والله لا نطلب ثمنه إلا إلى الله، فلو كان وقف المشاع لا يجوز لأنكر عليهم، وبين لهم الحكم اهـ (ص٢٩٨). قلت: وكيف ينكر عليهم قولهم، ولم يتبين له المالك منهم من غير المالك، واحتمل أن يكون لواحد منهم قد علمت الجماعة أنه لا يطلب ثمنه إلا من الله عز وجل، فلما تبين له أنه للغلامين أنكر عليهما، وأبى أن يقبله منهما هبة حتى ابتاعه منهما، ولما ثبت فى الصحيح أنه ﷺ ابتاعه منهما فلا حاجة إلى التعرض لما ذكره الواقدى، فثبوته وعدمه سواء، ولابد من بيان الحجة للترجمة على كل حال، فلا أدرى لأى وجه علقه الحافظ على ثبوت ذلك؟ فافهم.

باب يجوز وقف العقار والدور، ولا يجوز وقف ما ينقل ويحول إلا تبعًا، ويجوز وقف الكراع والسلاح استقلالا، وكذا وقف ما فيه تعامل من المنقولات

قوله: عن عمرو بن الحارث، وقوله: عن عثمان بن الأرقم إلخ، دلالتهما على وقف العقار

٤٥٢٣- عن عثمان بن الأرقم أنه كان يقول: أنا ابن سبع الإسلام أسلم أبي سابع سبعة، وكانت داره على الصفا، وهي الدار التي كان النبي ﷺ يكون فيها في الإسلام، وفيها دعا الناس إلى الإسلام، فأسلم فيها قوم كثير، ودعيت دار الأرقم دار الإسلام، وتصدق بها الأرقم على ولده، فقرأت نسخة صدقة الأرقم بداره: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما قضى الأرقم في ربعه ما حاز الصفا أنها صدقة بمكانها من الحرم لا تباع ولا تورث، شهد هشام بن العاص وفلان مولى هشام، قال: فلم تزل هذه الدار صدقة قائمة فيها وولده يسكنون ويواجرون ويأخذون عليها، حتى كان زمن أبي جعفر رواه الحاكم في "المستدرك" (٣:٥٠٢)، وسكت عنه هو والذهبي في تلخيصه، وفي سنده الواقدي، قال المحقق في "الفتح": وهو حسن عندنا (٥:٤٢٩).

والدار ظاهرة، قال المحقق في "الفتح": وهذا كله يستدل به على أبي حنيفة في عدم إجازته الوقف اهـ (٥:٤٢٩).

قلت: لو راجع المستدرك وتأمل سياق الحديث بتمامه لسكت عن ذلك، وتمامه فيه. قال محمد بن عمر (الواقدي): فأخبرني أبي عن يحيى بن عمر أن ابن عثمان بن الأرقم قال: إني لأعلم اليوم الذي وقع في نفس أبي جعفر أنه يسعى بين الصفا والمروة في حجة حجها ونحن على ظهر الدار. فيمر تحتنا لو أشاء أن آخذ قلنسوته لأخذتها، وأنه لينظر إلينا من حين يهبط الوادي حتى يصعد إلى الصفا، فلما خرج محمد بن عبد الله بن حسن بالمدينة كان عبد الله بن عثمان بن الأرقم ممن بايعه ولم يخرج معه، فتعلق عليه أبو جعفر بذلك ثم بعث رجلا من أهل الكوفة يقال له: شهاب بن عبد رب.

فدخل شهاب علي عبد الله بن عثمان الحبس، وهو شيخ كبير، وقد ضجر في الحديد والحبس، فقال: هل لك أن أخلصك مما أنت فيه وتبيعني دار الأرقم؟ فإن أمير المؤمنين يريدها، وعسى إن بعته إياها أن أكلمه فيك فيعفو عنك، قال: إنها صدقة ولكن حقي منها له، ومعي فيها شركاء إخوتي وغيرهم، فقال: إنما عليك نفسك أعطنا حقك وبرئت، فأشهد له، وكتب عليه كتاب شراء عي سبعة عشر ألف دينار ثم تتبع إخوته، ففتنتهم كثرة المال، فباعوه فصارت لأبي جعفر، الحديث. وكان ذلك بمحضر من التابعين فلم ينكر عليه أحد منهم، وفي ذلك دليل لأبي حنيفة في جواز بيع الوقف، وكونه ميراثا بعد موت الواقف، فافهم. وروى عن على رضى الله عنه أنه وقف على ولديه الحسن والحسين رضى الله تعالى عنهما، فلما خرج إلى صفين قال: إن فزت

٤٥٢٤- عن هشام بن عروة عن أبيه أن الزبير جعل دوره صدقة على بنيه لا تباع ولا توهب ولا تورث، وأن للمردودة من بناته أن تسكن غير مضرة ولا مضر بها، فإن استغنت بزوج فليس لها حق. وصله الدارمي في مسنده، وذكره البخاري تعليقًا (فتح الباري ٥:٣٠٥). وفيه حديث صدقة عمر بثمغ، ووقف أنس دارا له بالمدينة، وقد تقدما، وأسند الخصاف في أول كتابه في الأوقاف عن جماعة من رجال الصحابة ونسائهم أنهم وقفوا أراضيهم ودورهم.

٤٥٢٥- وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: أما خالد فإنكم تظلمون خالدا فقد احتبس أدراعه واعتده في سبيل الله. أخرجه الشيخان في الزكاة (زيلعي ٢:١٦٨).

بهم الدار بيعوه، واقسموا ثمنه بينهم، ولم يكن شرط البيع في أصل الوقف ثم أمر بالبيع، كذا في "شرح السير الكبير" (٤:٢٥١).

قوله: عن هشام بن عروة إلخ، دلالة على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، وفيه أنه لايجب التسوية بين الأولاد في الوقف، فإن الزبير لم يجعل لبناته حقا في الوقف إلا للمردودة منهن، وسيأتي بيانه مستوفى.

قوله: وقد صح إلى آخره، دلالته على وقف الكراع والسلاح في سبيل ا لله ظاهرة. قال محمد رحمه الله تعالى: لا بأس بأن يحبس الرجل فرسه وسلاحه في سبيل الله، فيقول: ذلك حبيس على من غزا، ويدفعه إلى رجل يقوم بذلك، ويعطيه من احتاج إليه، وذلك لأن هذا القرب، ومن وقوف السلف من الصحابة نحو عمر وعلي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم، ومن التابعين إبراهيم النخعي وعامر الشعبي رحمة الله عليهم، هؤلاء كلهم حبسوا في سبيل الله، كذا في "شرح السير" (٤:٢٤٨).

وفي "الهداية": يجوز وقف العقار، لأن جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم وقفوه، ولايجوز وقف ما ينقل ويحول، قال رضي الله عنه: هذا على الإرسال قول أبي حنيفة، وقال أبو يوسف: إذا وقف ضيعة ببقرها وأكرتها وهم عبيدة جاز، وكذا سائر آلات الحراثة، لأنه تبع للأرض في تحصيل ما هو المقصود، وقد يثبت من الحكم تبعًا ما لا يثبت مقصودًا كالشرب في البيع والبناء في الوقف، ومحمد معه فيه، وقال محمد: يجوز حبس الكراع والسلاح، ومعناه وقفه في سبيل الله، وأبو يوسف معه فيه على ما قالوا، وهو استحسان، والقياس أن لا يجوز لما بيناه من قبل، (من شرط التأبيد، والمنقول لا يتأبد).

وجه الاستحسان الآثار المشهورة، منها: قوله عليه الصلاة والسلام: «أما خالد فقد حبس

٤٥٢٦- عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: أراد رسول الله ﷺ الحج فقالت امرأة لزوجها: أحجني مع رسول الله ﷺ، فقال: ما عندى ما أحجك عليه، قالت: أحجنى على جملك فلان، قال: ذلك حبيس فى سبيل الله، فأتى رسول الله ﷺ فسأله فقال: «أما إنك لو أحججتها عليه كان فى سبيل الله» رواه أبو داود وابن خزيمة فى صحيحه، وأخرجه أيضا البخارى والنسائى مختصراً، وسكت عنه أبو داود والمنذرى، ورجال إسناده ثقات (نيل الأوطار ٥:٢٦٦).

أدرعا وأفراسا له فى سبيل الله تعالى». يروى أكراعه، والكراع الخيل، ويدخل فى حكمه الإبل؛ لأن العرب يجاهدون عليها وكذا السلاح يحمل عليها، وعن محمد أنه يجوز وقف ما فيه تعامل من المنقولات كالفأس والمر والقدوم والمنشار والجنازة وثيابها والقدور والمرجل والمصاحف، وعند أبى يوسف لايجوز، لأن القياس إنما يترك بالنص، والنص ورد فى الكراع والسلاح فيقتصر عليه، ومحمد يقول: القياس قد يترك بالتعامل كما فى الاستصناع وقد وجد القائل فى هذه الأشياء وعن نصير بن يحيى أنه وقف كتبه إلحاقًا لها بالمصاحف، وهذا صحيح لأن كل واحد يمسك للدين تعليماً وتعلماً وقراءةً، وأكثر فقهاء الأمصار على قول محمد وما لا تعامل فيه لا يجوز عندنا وقفه.

وقال الشافعى: كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء أصله ويجوز بيعه يجوز وقفه كالعقار، ولنا أن الوقف فيه لا يتأبد، ولابد منه على ما بيناه فصار كالدراهم والدنانير، بخلاف العقار، ولا معارض من حيث السمع ولا من حيث التعامل فبقى على أصل القياس اهـ (ص٤٣١ مع "الفتح") وفى شرح "السير الكبير": روى عن حفصة رضى الله عنها أنها سبلت مصحفًا لها اهـ (٤:٢٦٢). لم أقف له على سند، وأخرجه ابن أبى داود فى المصاحف عن إبراهيم النخعى قال: المصحف لايباع ولا يورث. وروى ابن ماجة وغيره عن أنس مرفوعًا: «سبع يجرى للعبد أجرهن بعد موته وهو فى قبره: من علم علمًا أو أجرى نهرًا، أو حفر بئرًا أو غرس نخلا أو بنى مسجدًا، أو ترك ولدًا يستغفر له من بعد موته أو ورث مصحفًا»، كذا فى "الإتقان" (٢:١٧٨).

وعزاه فى "الجامع الصغير" إلى البزار وسمويه، قال العزيزى: قال الشيخ: حديث صحيح قال: وقوله: ورث -بالتشديد والبناء للفاعل- أى خلفه لوارثه ليقرأ فيه، وقال الحفنى: قوله: ورث مصحفًا بأن كان يملكه ومات عنه فورثه وارث اهـ (٢:٣٠٨)، وفيه دلالة على أن المصحف يورث خلاف ما قاله النخعى.

قوله: عن ابن عباس إلخ، دلالته على وقف الإبل فى الله ظاهرة، وفيه أن ما جعل فى سبيل

٤٥٢٧ - حدثنا خالد بن أبي بكر قال: رأيت سالم بن عبد الله يبيع العبد من صدقة عمر إذا رأى بيعه خيرا، ويشترى غيره. رواه الخصاف من طريق الواقدى فى الأوقاف له. (ص:٨)، وسنده حسن.

الله يجوز صرفه فى الحج أيضا، وبه قال محمد منا، ففى شرح "السير الكبير": قال محمد بن الحسن: إذا قال الرجل فى مرضه: ثلث مالى فى سبيل الله ثم توفى فهذا جائز ويعطى أهل الحاجة ممن يغزو، وإن أعطاها حاجا منقطعًا فذلك جائز، لأن الصدقة على الحاج المنقطع من سبيل الله، ولكن الأفضل أن يعطى الذى يخرج فى سبيل الله لما بينا أن سبيل الله إذا أطلق يراد به الغزو والجهاد لا غير فكان صرفه إليه أولى اهـ ملخصاً (٤:٢٤٥). قلت: وفى نص الحديث إشارة إليه، كما لا يخفى على من مارس الفقه واطلع على أساليب الكلام.

قوله: حدثنا خالد بن أبى بكر إلخ، قلت: خالد هذا هو ابن أبى بكر بن عبيد الله بن عبد الله ابن عمر بن الخطاب العدوى المدنى قال أبوحاتم: يكتب حديثه وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال البخارى: له مناكير عن سالم اهـ من "التهذيب" (٣:٨١)، وهو من رجال الترمذى، وفى هذا الأثر وما بعده دلالة على وقف العبيد تبعًا للأرض وهو ظاهر.

استبدال الموقوف إذا كان منقولا:

وفيه استبدال العبد الموقوف بغيره لعلة، وبه نقول كما فى "شرح السير الكبير". قال محمد رحمه الله: وإذا جعل الرجل حبيسًا فى سبيل الله فلا بأس بأن يسميه حبيسًا لفلان ابن فلان، حتى إن ضل أو سرق رد على صاحبه، وروى أن رسول الله ﷺ كان يسم أهل الصدقات بيده، وروى عن عمر رضى الله عنه أنه وسم بيده حتى روى أنه حبس ثلاثين ألف بعير وثلاث مائة فرس موسومًا فى أفخاذهن حبيس فى سبيل الله، وروى عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله أنه حمل الخيل فى سبيل الله من عنده، وقد وسمت فى أفخاذهن عدةً لله.

ثم ذكر عن سليمان بن يسار أنه كان لا يرى بالبدل بالحبيس من علة بأسًا ويكرهه من غير علة، وعن الحسن البصرى رضى الله عنه أنه كان لا يرى بالبدل بالحبيس من علة بأسًا، ويكرهه من غير علة إذا مرض، فأما إذا كان بغير علة فإنه يكره استبداله، لأن الذى حبسه رضى بحبسه لا باستبداله، وأما إذا كان بعلة فإن كانت العلة مما نتوهم زوالها نحو المرض فإنه يكره له أن يبدل عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى، وهكذا روى عن مكحول أنه قال: لا تبيعوا شيئا من حبيس الدواب ولا تستبدلوها، فلايجوز استبدالها إلا إذا كانت العلة بحيث لا يتوهم زوالها بأن

٤٥٢٨- حدثنا فروة بن أذينة عن عبد الرحمن بن أبان بن عثمان، وكان يلي صدقة عثمان بن عفان، فيبيع من رقيق صدقة عثمان من لا خير فيه، ويبتاع بها، ورأيت

صار بحال لا يستطاع القتال عليه أو كبر، فلا بأس بأن يباع ويشترى بثمنه حبيسًا مكانه إن قدر عليه، وإن لم يقدر عليه يقرب بذلك الثمن عن صاحبه اهـ (٤: ٢٥٠).

استبدال الوقف:

هذا هو قولنا في استبدال المنقول من الحبيس، وأما استبدال غير المنقول كالعقار والدار الموقوفة ونحوها فحكمه في "الهداية": ولو شرط الواقف أن يستبدل به أرضًا أخرى إذا شاء ذلك فهو جائز عند أبي يوسف، وعند محمد: الوقف جائز والشرط باطل اهـ وللمحقق ابن الهمام ههنا كلام طويل في تحقيق المذهب وترجيح ما هو الحق.

وحاصله: أن الاستبدال إما عن شرطه الاستبدال وهو مسألة الكتاب، والاستبدال بالشرط مذهب أبي يوسف المشهور عنه لا مجرد رواية عنه كما يوهمه عبارة "السير الكبير"، أولا عن شرصه، فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم به فينبغي أن لا يختلف فيه كالصورتين المذكورتين لقاضي خان حيث قال: أرض الوقف إذا غصبها غاصب وأجرى عليها الماء حتى صارت بحرًا لا تصلح للزراعة يضمن قيمتها ويشترى بها أرضًا أخرى فتكون وقفًا مكانها، وكذا أرض الوقف إذا قل نزلها بحيث لا تحتمل الزراعة ولا تفضل غلتها عن مؤنتها ويكون صلاح الأرض في الاستبدال بأرض أخرى، وإن كان لا كذلك، بل اتفق أنه أمكن أن يؤخذ بثمن الوقف ما هو خير منه مع كونه منتفعًا به فينبغي أن لا يجوز؛ لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة أخرى.

وفي "فتاوى قاضي خان": أجمعوا أن الواقف إذا شرط الاستبدال لنفسه صح الشرط والوقف ويملك الاستبدال، أما بلا شرط أشار في "السير" أنه لا يملكه إلا بإذن القاضي اهـ ملخصًا (٥: ٤٤٠)، وسيأتي لذلك بقية في أحكام المساجد، إن شاء الله تعالى.

وقف الدراهم والدنانير:

وقال الموفق في "المغني": إن ما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه كالدنانير والدراهم والمطعوم والمشروب والشمع وأشباهه لا يصح وقفه في قول عامة الفقهاء وأهل العلم إلا شيئًا يحكى عن مالك والأوزاعي في وقف الطعام أنه يجوز، ولم يحكه أصحاب مالك وليس بصحيح؛ لأن الوقف تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة، وما لا ينتفع به إلا بالإتلاف لا يصح فيه ذلك، وقيل في الدراهم والدنانير: يصح وقفها على قول من أجاز إجارتها، ولا يصح، لأن تلك المنفعة ليست

غلاما من الصدقة قد جنى على رجل فدفعه بالجناية، لأن قيمته كانت أقل من الجناية. رواه الخصاف من طريق الواقدى أيضا (ص:٩).

المقصود والذى خلقت به الأثمان، ولهذا لا تضمن في الغصب فلم يجز الوقف له، كوقف الشجر على نشر الثياب والغنم على دوس الطين والشمع ليتجمل به، والمراد بالذهب والفضة ههنا الدراهم والدنانير وما ليس بحلى، لأن ذلك هو الذى يتلف بالانتفاع به، أما الحلى فيصح وقفه للبس والعارية لما روى نافع قال: ابتاعت حفصة حليا بعشرين ألفا، فحبسته على نساء آل الخطاب فكانت لا تخرج زكاته، رواه الخلال بإسناده، ولأنه عين يمكن الانتفاع بها مع بقائها دائمًا فصح وقفها كالعقار، ولأنه يصح تحبيس أصلها وتسبيل الثمرة فصح وقفها كالعقار، وبهذا قال الشافعى.

وقد روى عن أحمد أنه لا يصح وقفها، وأنكر الحديث عن حفصة فى وقفه، وذكره ابن أبى موسى إلا أن القاضى تأوله على أنه لا يصح الحديث فيه، ووجه هذه الرواية أن التحلى ليس هو المقصود الأصلى من الأثمان فلم يصح وقفها عليه، كما لو وقف الدنانير والدراهم، والأول هو المذهب لما ذكرناه، والتحلى من المقاصد المهمة والعادة جارية به، وقد اعتبره الشرع فى إسقاط الزكاة عن متخذه. (قلت: وهو عين النزاع، فعندنا تجب الزكاة فى الحلى كما مر فى الجزء التاسع من "الكتاب")، وجوز إجازته لذلك ويفارق الدراهم والدنانير فإن العادة لم تجر بالتحلى به اهـ ملخصاً (٦:٢٣٥).

قال المحقق فى "الفتح": وعن الأنصارى وكان من أصحاب زفر فيمن وقف الدراهم أو الطعام أو ما يكال أو ما يوزن أيجوز ذلك؟ قال: نعم، قيل: وكيف؟ قال: يدفع الدراهم مضاربة ثم يتصدق بها فى الوجه الذى وقف عليه، وما يكال وما يوزن يباع ويدفع ثمنه مضاربةً أو بضاعةً. قال: فعلى هذا القياس إذا وقف هذا الكر من الحنطة على شرط أن يقرض للفقراء الذين لا بذر لهم ليزرعوه لأنفسهم، ثم يؤخذ منهم بعد الإدراك قدر القرض، ثم يقرض لغيرهم من الفقراء أبداً على هذا السبيل يجب أن يكون جائزاً، قال: ومثل هذا كثير فى الرى وناحية نهاوند اهـ (٥:٤٣٢).

وفى "الدر المختار": كما صح أيضاً وقف كل منقول قصداً فيه تعامل للناس كفأس وقدوم بل ودراهم ودنانير، قلت: بل ورد الأمر للقضاة بالحكم به كما فى معروضات المفتى أبى السعود اهـ. قال الشامى: قوله: بل ودراهم ودنانير، عزاه فى "الخلاصة" إلى الأنصارى وكان من أصحاب زفر، وعزاه فى "الخانية" إلى زفر حيث قال: وعن زفر، "شرنبلالية" (٣:٥٧٨).

قلت: ولزفر سلف فى ذلك من قول الزهرى حيث قال فيمن جعل ألف دينار فى سبيل الله ودفعها إلى غلام له تاجر يتجر بها وجعل ربحه صدقة للمساكين والأقربين هل للرجل أن يأكل من

باب جواز الوقف على النفس و على الأولاد وأولادهم بشرط أن يرجع آخره صدقة على الفقراء والمساكين

٤٥٢٩- حبس عثمان وطلحة والزبير وعلى بن أبى طالب وعمرو بن العاص دورهم على بنيهم وضياعا موقوفة، وأوقف عبد الله بن عمرو بن العاص الوهط على بنيه، اختصرنا الأسانيد لاشتهار الأمر، قاله ابن حزم فى "المحلى". (٩:١٨٠).

٤٥٣٠- قال أبو بكر عبد الله بن الزبير الحميدى: تصدق أبو بكر بداره بمكة على ولده فهى إلى اليوم، وتصدق عمر بربعه عند المروة بالثنية على ولده فهى إلى اليوم، وتصدق على بأرضه وداره بمصر وبأمواله بالمدينة على ولده فذلك إلى اليوم، وتصدق سعد بن أبى وقاص بداره بالمدينة وبداره بمصر على ولده فذلك إلى اليوم، وتصدق عثمان برومة فهى إلى اليوم، وعمرو بن العاص بالوهط من الطائف وداره بمكة والمدينة على ولده فذلك إلى اليوم، قال: وما لا يحضرنى كثير. أخرجه البيهقى فى الخلافيات (زيلعى ٢:١٦٨)، وهو معضل.

ربح تلك الألف شيئاً وإن لم يكن جعل ربحها صدقة فى المساكين؟ قال: ليس له أن يأكل منها، علقه البخارى، وقال الحافظ فى "الفتح": وقد أخرجه هكذا ابن وهب فى "موطئه" عن يونس عن الزهرى، وهو ذهاب من الزهرى إلى جواز مثل ذلك واعترضه الإسماعيلى فقال: أثر الزهرى خلاف ما تقدم من الوقف ا لذى أذن فيه النبى ﷺ لعمر بأن يحبس أصله وينتفع بثمرته، والصامت إنما ينتفع به بأن يخرج بعينه إلى شيء غيره، وليس هذا بتحبيس الأصل والانتفاع بالثمرة، بل المأذون فيه ما عاد منه نفع بفضل كالثمرة والغلة، والارتفاق والعين قائمة، فأما ما لا ينتفع به إلا بإفاتة عينه فلا اهـ (٥:٣٠٤).

والجواب: أن الآثار دالة على صحة وقف المنقولات من الكرع والسلاح، فيلحق به ما فى معناه من المنقولات، وتحبيس الأصل والانتفاع بالثمرة فى كل شيء بحسبه، فتحبيس الدراهم والدنانير أن لا تباع ولا توهب ولا تورث بل يتجر بها، والتجارة إتلاف صورة وإبقاء معنى، كما لا يخفى، فأشبه بيع الفرس الحبيس فى سبيل الله إذا كبر، ولم يكن القتال عليه ليشترى بثمنه آخر مكانه، فافهم.

باب جواز الوقف على النفس و على الأولاد وأولادهم بشرط أن يرجع آخره صدقة على الفقراء والمساكين

قوله: حبس عثمان إلى قوله: قال أبو بكر إلخ: دلالته على جواز الوقف على الأولاد ظاهرة.

٤٥٣١- قال مالك: وهكـذا حبس ابن عمر وزيد بن ثابت لا يخـرج أحد لأحد ولا يعطى من لم يجد مسكنا كـراء. رواه سحنون فى "المدونة". (٤:٢٤٥)، ومـراسيل مالك حجة.

٤٥٣٢- ابن وهب عن محمد بن عمرو عن ابن جريج عن عطاء بن أبى رباح أنه قال فى صدقة الرباع: لا يخرج أحـد من أهل الصدقة لأحد إلا أن يكون عنده فضل من المساكن. رواه سحنون فى "المدونة" وسنده حسن صحيح.

والأصل فيه ما تقـدم من أكل النبى ﷺ من الصدقة الموقوفة، وكان فى صـدقته أن يأكل منها أهله بالمعروف غير المنكر، وتصدق عـمر على ذى قرباه، واشـترط لمن ولى صـدقتـه أن يأكل ويؤكل صديقًا له، وجعل الولاية لأهله، وقد مضى كل ذلك فـى (باب للواقف أن يشترط لنفسه أو لأهله أن يأكلوا من الوقف إلخ). وقد تمسك بعض من أجاز الوقف على النفس بحديث رجل ساق البدنة وأمره ﷺ بـركوبها مـن جهة أنه إذا جـاز الانتفـاع بما أهداه بعد خـروجه عن ملـكه بغيـر شروط فجـوازه بالشـرط أولى، وبحديث اشـتراط عـمر لمن ولى صـدقتـه أن يأكل منها، وقـد يلى الواقف وغيره. واعترضه ابن المنيـر بأنه لا يصح إلا عند من يقول: إن المتكلم داخل فى عموم خطابه، وهى من مسـائل الخلاف فى الأصـول، قـال: والـراجح عنـد المالكية تحكيم العـرف، وقـال ابن بطال: لا يجوز للواقف أن يـنتفع بوقفـه لأنه أخرجه لله وقطـعه عن ملكه، فانتـفاعه بـشىء منه رجوع فى صدقته، ثم قـال: وإنما يجوز له ذلك إن شرطه فى الوقف أو افتقـر هو أو ورثته، انتهى. والذى عند الجمهور جواز ذلك إذا وقفه على الجهة العامة دون الخاصة.

لو وقف على الفقراء ثم صار فقيرا هو أو أحد من ذريته:

ومن فروع المسـألة: لو وقف على الفقـراء مثـلا ثم صار فقـيرًا أو أحد من ذريتـه هل يتناول ذلك؟ والمختار أنه يجوز بشرط أن لا يختـص به، لئلا يدعى أنه ملكه بعد ذلك اهـ ملخصًا من "فتح البـارى" (٥:٢٨٧). قلـت: واحـتج أبو يوسف لجـواز الوقف على النفس والأهـل والأولاد بقـوله ﷺ: «نفقة الرجل على نفسه صدقة» وقد تقدم كل ذلك فى الباب الذى أشرنا إليه، فليراجع.

قوله: قال مالك وابن وهـب إلخ، قلت: وهو قولنا كما فى "فتح القدير"، ونصـه: وأجمعوا أن الكل لو كان وقفًا على الأرباب وأرادوا القـسمة لا تجوز، وكذا التهايؤ، وعـليه فرع ما لو وقف داره على سكنى قوم بأعيانهم أو ولده ونسله ما تناسلوا، فإذا انقرضوا كانت غلتها للمساكين، فإن هذا الوقف جائز على هذا ا لشرط، وإذا انقرضوا تكرى وتوضع غلتها للمساكين، وليس لأحد من

٤٥٣٣- حدثنا معن بن راشد عن ابن طاوس عن أبيه أن رجلا تصدق بأرض له على بنيه وبني بنيه وجعل للمساكين فيها شيئًا وكان والي القضاء معاذ بن جبل، فأجازه. رواه الخصاف من طريق الواقدى (ص:١٢)، وسنده حسن ومعن بن راشد تصحيف وإنما هو معمر بن راشد معروف ثقة وأسنده الخصاف من طريق الواقدى عن على وعثمان وزيد بن ثابت ورافع بن خديج وغيرهم أنهم تصدقوا على صدقة عمر كما تقدم.

الموقوف عليهم السكنى أن يكريها ولو زادت على قدر حاجته، نعم له الإعارة لا غير، ولو كثر أولاد هذا الواقف وولد ولده ونسله حتى ضاقت عليهم الدار ليس لهم إلا سكناها تقسط على عددهم، ومن هذا يعرف أن لو سكن بعضهم فلم يجد الآخر موضعًا يكفيه لا يستوجب أجرة حصته على الساكن، بل إن أحب أن يسكن معه فى بقعة من تلك الدار، وإلا ترك المتضيق وخرج، أو جلسوا معًا فى كل بقعة إلى جنب الآخر، والأصل المذكور فى الشروح والفرع فى أوقاف الخصاف، ولم يخالفه أحد فيما علمت وكيف يخالف وقد نقلوا إجماعهم على الأصل المذكور؟ اهـ ملخصًا (٥:٤٢٦).

قوله: حدثنا معن بن راشد إلخ، دلالته على الجزء الأخير من الباب ظاهرة، فإن المتبادر من الأثر أن معاذ بن جبل إنما أجازه لكون شيء منه للمساكين، والأصل فيه قوله ﷺ لعمر: «حبس الأصل وسبل الثمرة» الدال على كون الوقف مؤبدًا غير منقطع، فلا بد له من جهة لا تنقطع ولا تنقرض، وهل يشترط ذكر الجهة؟ فعند محمد: نعم، فلا يجوز بدونه، وعند أبى يوسف: لا، حتى يصح الوقف ويرجع إلى الفقراء بعد انقراض الأولاد وإن لم يسمهم، وقد تقدم كل ذلك فى (باب لا يصح الوقف إلا مؤبدًا)، فليراجع، وقد قدمنا أن صدقات الصحابة كانت مؤبدةً فلا يصح شيء من الوقف إلا ما كان على سننهم، والله تعالى أعلم.

وقال هلال بن يحيى فى رجل جعل أرضه صدقة موقوفة على الفقراء أو المساكين ولم يسم منها شيئًا لأحد فاحتاج بعض قرابته بعد ذلك: يعطى منه أقل من مائتى درهم، وهم أحق بها من المساكين الأجانب، لأن صدقة الرجل على قرابته الفقراء أعظم أجرًا من الغريب، ألا ترى أن من السنة أن يقسم صدقات كل قوم بينهم ولا تخرج عنهم؟ بلغنا عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن المرأة تعطى زوجها من الصدقة؟ قال: لها أجران، وبلغنا أن رجلا من الأنصار تصدق بأرضه فأتى أبواه رسول الله ﷺ فقالا له: مالنا مال غيرها، فردها النبى ﷺ، وإذا جعل أرضه صدقةً موقوفةً

باب شروط الواقف مرعية
ما لم يكن فيها ما ينافي الوقف ويناقضه

٤٥٣٤- وقف عمر وشرط أن لا جناح على من وليه أن يأكل منها بالمعروف، وأن التى تليه حفصة فى حياتها، فإذا ماتت فذو الرأى من أهلها، رواه أبو داود بسند صحيح به وأتم منه (التلخيص الحبير ٢٥٩:٢)، قال الرافعى: وعليه جرت أوقاف الصحابة اهـ. ى على رعاية شروط الواقف.

على المساكين واحتاج هو -أى الواقف نفسه- لا يعطى منها شيئًا.

والحاصل: أنه يعطى من الواقف كل من لو وقف عليه جاز وقفه عليه، ولا يعطى منه من لا يجوز وقفه عليه اهـ ملخصًا (ص١٤٨ و١٥٠).

قلت: وعند أبى يوسف يعطى الواقف أيضًا عند الحاجة لجواز الوقف على النفس عنده كما مر، والخلاف إنما هو فى فى الحاجة لم تبلغ حد الاضطرار، وأما إذا اضطر الواقف إلى التناول من الوقف فلا خلاف ف يجوازه له، لأن المضطر يحل له المسألة، والتناول من وقفه أهون منها.

باب شروط الواقف مرعية ما لم يكن فيها ما ينافي الوقف ويناقضه

قوله: وقف عمر إلى آخر الباب، دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة، وهو مجمع عليه لم يختلف فيه اثنان، قال الموفق فى "المغنى": إن الواقف إذا فضل بعضهم على بعض فهو على ما قال، فلو قال: وقفت على أولادى وأولاد أولادى على أن للذكر سهمين وللأنثى سهمًا، أو للذكر مثل حظ الأنثيين، أو على حسب ميراثهم أو على حسب فرائضهم، أو بالعكس من هذا، أو على أن لكبير ضعف ما للصغير، أو للعالم ضعف ما للجاهل، أو للعامل ضعف ما للغنى، أو عكس ذلك، أو عين بالتفضيل واحدًا معينًا، أو وولده، أو ما أشبه هذا فهو على ما قال؛ لأن ابتداء الوقف مفوض إليه، فكذلك تفضيله وترتيبه، وكذلك إن شرط إخراج بعضهم بصفة ورده بصفة، مثل أن يقول: من تزوج منهم فله، ومن فارق فلا شىء له، أو عكس ذلك، أو من حفظ القرآن فله ومن نسيه فلا شىء له، ومن اشتغل بالعلم فله ومن ترك فلا شىء له، أو من كان على مذهب كذا فله، ومن خرج منه فلا شىء له، فكل هذا صحيح على ما شرط، وقد روى هشام بن عروة فذكر أثر المتن ثم قال: وليس هذا تعليقًا للوقف بصفة بل الوقف مطلق، والاستحقاق له بصفة، وكل هذا مذهب الشافعى، ولا نعلم فيه خلافًا اهـ (٢٠٩:٦).

وأخرج الخصاف من طريق الواقدى حدثنى بكير بن مسمار عن عائشة بنت سعد أن سعد

٤٥٣٥- عن هشام بن عروة عن أبيه عن الزبير بن العوام أنه جعل دوره على بنيه لا تباع ولا تورث ولا توهب، وأن للمردودة من بناته أن تسكن غير مضرة ولا مضر بها، فإذا استغنت بزوج فليس لها حق، أخرجه الخصاف في الأوقاف له من طريق الواقدي عن ابن أبي الزناد عنه، ثم أخرجه من طريق بشر بن الوليد عن أبي يوسف عنه مرسلا، والأثر قد علقه البخاري في صحيحه كما تقدم.

ابن أبي وقاص أخرج البنات -يعني من صدقته- وجعل للمردودة أن تسكن اهـ (ص١٤). بكير ابن مسمار روى عن ابن عمر وعامر بن سعد وزيد بن أسلم وغيرهم، وعنه حاتم بن إسماعيل وأبو بكر الحنفي والواقدي، قال العجلي: ثقة. وقال النسائي: ليس به بأس. وقال ابن عدي: مستقيم الحديث استشهد به مسلم في موضعين، كذا في "التهذيب" (١:٤٩٥). وعائشة بنت سعد ثقة من الرابعة، عمرت حتى أدركها مالك (تقريب ص٢٩٢)، وفيه جواز تفضيل بعض الأولاد على بعض في الوقف.

الرد على ابن حزم في قوله بوجوب التسوية بين الأولاد في الوقف:

وقال ابن حزم في "المحلى": التسوية بين الولد فرض في الحبس لقول رسول الله ﷺ: «اعدلوا بين أبنائكم» فإن خص به بعض بنيه فالحبس صحيح، ويدخل سائر الولد في الغلة والسكنى مع الذي خصه اهـ (٩:١٨٢).

قلنا وجوب العدل بينهم مختص بالهبة والعطية بدليل حديث النعمان بن بشير أن أباه أتى به رسول الله ﷺ فقال: إني نحلت ابني هذا غلامًا فقال: أكل ولدك نحلت مثله؟ قال: لا. قال: فارجعه. وفي رواية، قال: «فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم» وفي رواية، قال: «أيسرك أن يكونوا إليك في البر سواء؟». قال: بلى! قال: «فلا إذا» متفق عليه كما في "المشكاة" (ص٢٢٠).

قال الطيبي: قوله: أيسرك أن يكونوا إلخ، فيه استحباب التسوية بين الأولاد في الهبة، فلا يفضل بعضهم على بعض سواء كانوا ذكورًا أو إناثا، قال بعض أصحابنا: ينبغي أن يكون للذكر مثل حظ الأنثيين. والصحيح الأول لظاهر الحديث.

ولو وهب بعضهم دون بعض مذهب الشافعي ومالك وأبي حنيفة أنه مكروه، وليس بحرام، والهبة صحيحة. قال أحمد والثوري وإسحاق وغيرهم: هو حرام. واحتجوا بقوله: لا أشهد على جور، وبقوله: اعدلوا بين أولادكم، واحتج الأولون بما جاء في رواية: فأشهد على هذا غيري، ولو كان حرامًا أو باطلا لما قال هذا، وبقوله: فارجعه، ولو لم يكن نافذًا لما احتاج إلى الرجوع.

باب الوقف على الأقارب ومن الأقارب؟

٤٥٣٦- قال ثابت: عن أنس قال النبى ﷺ لأبى طلحة: «اجعله لفقراء أقاربك»، فجعلها لحسان وأبى بن كعب، وقال الأنصارى: حدثنى أبى عن ثمامة عن أنس بمثل حديث ثابت قال: «اجعلها لفقراء قرابتك» فجعلها لحسان وأبى بن كعب، وكانا أقرب إليه منى، فكان حسان يجامعه فى حرام وهو الأب الثالث، وأبى يجامعه فى عمرو بن مالك وهو الأب السابع، رواه البخارى (فتح البارى ٥:٢٨٤).

وأما معنى الجور فليس فيه أنه حرام؛ لأنه هو الميل عن الاستواء والاعتدال، وكل ما خرج عن الاعتدال فهو جور سواء كان حرامًا أو مكروهًا اهـ من حاشية "المشكاة".

ولا يخفى: أن الوقف غير الهبة لكون الهبة تمليكًا والوقف إخراجًا عن ملكه إلى ملك الله تعالى، فلا يقاس أحدها بالآخر، وإن سلما فغاية ما فيه أن يكون لشرط التفضيل مكروهًا، وأما أن يكون باطلا فلا، فقد رأيت أن الزبير وسعد بن أبى وقاص أخرجا بناتهما عن صدقتهما غير أنهما جعلا للمردودة منهن أن تسكن، وأنفذت الصحابة صدقاتهما على ما صنعا.

قال الواقدى: حدثنا محمد بن نجاد بن موسى بن سعد بن أبى وقاص عن عائشة بنت سعد قالت: صدقة أبى حبس لا تباع ولا تورث ولا توهب، وأن للمردودة من ولده أن تسكن غير مضرة ولا مضر بها حتى تستغنى، فتكلم فيها بعض ورثته فجعلوها ميراثًا، فاختصموا إلى مروان ابن الحكم فجمع لها أصحاب رسول الله ﷺ فأنفذها على من صنع سعد، انتهى. من أحكام الأوقاف للخصاف (ص١٤). نعم! يستحب للواقف أن يسوى بين أولاده فى الوقف ولا يفضل بعضهم على بعض، فإن فعل جاز الوقف وكان على ما قال.

باب الوقف على الأقارب ومن الأقارب؟

قوله: قال ثابت عن أنس إلى قوله: وعن أبى هريرة إلخ، قال الحافظ فى "الفتح": وقد اختلف العلماء فى الأقارب، فقال أبو حنيفة: القرابة كل ذى رحم محرم من قبل الأب أو الأم ولكن يبدأ بقرابة الأب قبل الأم. قال أبو يوسف ومحمد: من جمعهم رب منذ الهجرة من قبل أب أو أم من غير تفصيل، زاد زفر: ويقدم من قرب منهم وهى رواية عن أبى حنيفة أيضًا، وأقل من يدفع إليه ثلاثة، وعند محمد اثنان، وعند أبى يوسف واحد، ولا يصرف للأغنياء عندهم إلا أن يشرط ذلك، وقالت الشافعية: القريب من اجتمع فى النسب سواء قرب أو بعد، مسلمًا كان أو كافرًا، غنيًا كان أو فقيرًا، ذكرًا كان أو أنثى، وارثًا أو غير وارث، محرمًا أو غير محرم.

٤٥٣٧- وقال ابن عباس: لما نزلت: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ جعل النبى ﷺ ينادى: يا بنى فهر! يا بنى عدى! لبطون قريش. رواه البخارى.

واختلفوا فى الأصول والفروع على وجهين، وقالوا: إن وجد جمع محصورون أكثر من ثلاثة استوعبوا. وقيل: يقتصر على ثلاثة، وإن كانوا غير محصورين، فنقل الطحاوى الاتفاق على البطلان، وفيه نظر، لأن عند الشافعية وجها بالجواز ويصرف منهم لثلاثة ولا تجب التسوية، وقال أحمد فى القرابة كالشافعى إلا أنه أخرج الكافر، وفى رواية عنه: القرابة كل من جمعه، والموصى الأب الرابع إلى ما هو أسفل منه. وقال مالك: يختص بالعصبة سواء كان يرثه أولا، ويبدأ بفقراءهم حتى يغنوا ثم يعطى الأغنياء، وحديث الباب -أى حديث أنس فى صدقة أبى طلحة- يدل لما قاله الشافعى سوى اشتراط ثلاثة، فظاهره الاكتفاء باثنين اهـ (٥:٢٨٤).

الجواب عن حجج من خالف أبا حنيفة فى تفسير القرابة:

قلنا: لا حجة فيه لأحد، لأن أبا طلحة إنما جعلها فى حسان وأبى لكونه مأمورًا بأن يجعلها فى فقراء قرابته. فالظاهر أن أبا طلحة راعى فيمن أعطاه من قرابته الفقير ولم يجد فقيرًا غيرهما، ولكن استثنى من كان مكفيًا ممن تجب عليه نفقته، فلذلك لم يدخل أنسًا، فظن أنس أن ذلك لبعد قرابة منه، ولو قدم الأقرب منه لم يعط غير حسان شيئًا، وأيضًا فلا نزاع أن الواقف إذا وقف أقاربه وبينهم بالقول أو بالفعل وعم به قريبهم وبعيدهم فله ذلك، وإنما النزاع فيما إذا لم يبين ذلك، وحديث أبى طلحة إنما هو فيما إذا بين الواقف مراده بالأقارب دون الثانى.

وكذا لا حجة للشافعية، ومن وافقهم فى حديث ابن عباس وأبى هريرة فى إنذار عشيرتا الأقربين لاحتمال أن يكون لفظ الأقربين صفة لازمة للعشيرة والمراد من عشيرته: قومه، وهم قريش. وقد روى ابن مردويه من حديث عدى بن حاتم أن النبى ﷺ ذكر قريشًا فقال: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ -يعنى قومه- فيكون قد أمر بإنذار قومه، فلا يختص ذلك بالأقرب منهم دون الأبعد فلا حجة فيه فى مسألة الوقف؛ لأن صورتها ما إذا وقف على قرابته أو على أقرب الناس إليه مثلا، والآية تتعلق بإنذار العشيرة فافترقا، والله أعلم، قاله الحافظ فى "الفتح" (٥:٢٨٦).

وتبين بذلك ضعف ما ذكره الطحاوى: أن الصحيح من ذلك كله القول الذى ذهب إليه مالك والشافعى وأحمد (فى رواية عنه) وأبطل بقية الأقوال وصرح ببطلان ما ذهب إليه أبو حنيفة وما ذهب إليه أبو يوسف ومحمد، فهذا الذى سلكه هو طريق المجتهدين المستنبطين للأحكام من الكتاب والسنة، فلذلك ترك تقليده لأبى حنيفة وصاحبيه فى هذه المسألة

٤٥٣٨- عن أبى هريرة قال: قام رسول الله ﷺ حين أنزل الله عز وجل: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ قال: «يا معشر قريش! -أو كلمة نحوها- اشتروا أنفسكم لا أغنى عنكم من الله شيئًا، يا بنى عبد مناف! لا أغنى عنكم من الله شيئا، ويا عباس بن عبد المطلب! لا أغنى عنك من الله شيئا، ويا صفية عمة رسول الله! لا أغنى عنك من الله شيئًا، ويا فاطمة بنت محمد ﷺ! سلينى ما شئت من مالى لا أغنى عنك من الله شيئًا»، رواه البخارى أيضًا (فتح البارى ٥:٢٦٦)، وأخرجه فى المنتقى بلفظ مسلم أتم منه وأشبع (نيل ٥:٢٦٨).

فى العمدة للعينى (٦:٤٩٤) ووجه الضعف احتجاجه لمعنى القرابة بحديث أنس فى صدقة أبى طلحة، وبحديث ابن عباس وأبى هريرة فى إنذاره ﷺ عشيرته الأقربين، وقد علمت أنهما لا يصلحان حجةً فى محل النزاع من باب الوصية والوقف للأقارب.

واستدل لأحمد (فيما روى عنه من أن القرابة كل من جمعه، والموصى الأب الرابع) بأن المراد بذى القربى فى قوله تعالى: ﴿للرسول ولذى القربى﴾ بنو هاشم وبنو المطلب، لتخصيص النبى ﷺ إياهم بسهم ذى القربى. وإنما يجتمع مع بنى عبد المطلب فى الأب الرابع، وتعقبه الطحاوى بأنه لو كان المراد ذلك لشرك معهم بنى نوفل وبنى عبد شمس لأنهما ولد عبد مناف كالمطلب وهاشم، فلما خص بنى هاشم وبنى المطلب دون بنى نوفل وبنى عبد شمس دل على أن المراد بسهم ذوى القرابة دفعه لناس مخصوصين بينه النبى ﷺ بتخصيصه بنى هاشم وبنى المطلب، فلا يقاس عليه من وقف أو أوصى لقرابته بل يحمل اللفظ على مطلقه وعمومه حتى يثبت ما يقيده أو يخصصه، والله أعلم قاله الحافظ فى "الفتح" أيضًا (٥:٢٨٦).

وفى "البدائع": وأوصى لذوى قرابته أو قراباته أو لأرحامه أو لأنسابه أو لذوى أرحامه فعند أبى حنيفة: الوصية بهذه الألفاظ للأقرب فالأقرب من ذى الرحم المحرم، وجمع الوصية وهو اثنان فصاعدًا، وأن يكون سوى الوالدين والمولودين، وأن يكون ممن لا يرث (لا يشترط ذلك فى غير الوصية من الوقف ونحوه لجواز الوقف للوارث بخلاف الوصية) وعندهما يدخل فى هذه الوصية ذو الرحم المحرم، والقريب والبعيد إلى أقصى أب له فى الإسلام، ولا خلاف فى اعتبار الأوصاف الثلاثة، وهى اعتبار جمع الوصية وأن لا يكون والدًا ولا ولدًا وأن يكون ممن لا يرث (تذكر ما أسلفناه لك).

أما الأول فلأن ذوى لفظ جمع، وأقل الجمع فى باب الوصية اثنان، حتى لو أوصى لذى

. . . .

قرابته استحق الواحد فصاعداً كل الوصية، لأن ذى ليس بلفظ جمع. وأما الثانى فلأن الوالد والولد لا يسميان قرابتين عرفًا وحقيقةً أيضًا، لأن الأب أصل والولد فرعه وجزءه، والقريب من يقرب من غيره لا من نفسه فلا يتناوله اسم القريب، وقال الله تعالى: ﴿الوصية للوالدين والأقربين﴾ عطف الأقرب على الوالد، والعطف يقتضى المغايرة فى الأصل، وإذا لم يدخل الوالد والولد فى هذه الوصية فهل يدخل فيها الجد وولد الولد؟ الصحيح لا. وأما الثالث فلما روينا عنه عليه الصلاة والسلام: «لا وصية لوارث» (وهذا مختص بباب الوصية لا يجرى فى الوقف، كما تقدم).

وإنما الخلاف فى موضعين: أحدهما: أنه يعتبر المحرم عند أبى حنيفة، وعندهما لا يعتبر، والثانى: أنه يعتبر الأقرب فالأقرب عنده، وعندهما لا يعتبر، وجه قولهما إن القريب اسم مشتق من معنى -وهو القرب- وقد وجد القرب فيتناول الرحم المحرم وغيره والقريب والبعيد، وصار كما لو أوصى لإخوته أنه يدخل الإخوة لأب وأم، والإخوة لأب والإخوة لأم لكونه اسماً مشتقًا من الأخوة كذا هذا.

والدليل عليه ما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه لما نزل قوله تبارك وتعالى: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربيك﴾، فذكر حديث المتن، ومعلوم أنه كان فيهم الأقرب والأبعد وذو الرحم المحرم وغير المحرم، فدل أن الاسم يتناول كل قريب. (وفيه ما أسلفناه لك، فتذكر، وأيضًا فقد كان فيهم المسلم والكافر، ولم يقولا بدخول الكافر فى الوصية والوقف للأقارب) إلا أنه لا يمكن العمل بعمومه لتعذر إدخال أولاد سيدنا آدم عليه الصلاة والسلام فيه (فيكون الموصى لهم والموقوف عليهم غير محصورين) فتعتبر النسبة إلى أقصى أب فى الإسلام، لأنه لما ورد الإسلام صارت المعرفة بالإسلام والشرف به، فصار الجد المسلم هو النسب فتشربوا به فلا يعتبر من كان قبله.

حجة الإمام أبى حنيفة فى تفسير القرابة:

ولأبى حنيفة رحمه الله أن الوصية لما كانت باسم القرابة أو الرحم (وكذا الوقف) فالقرابة المطلقة هى قرابة ذى الرحم المحرم. ولأن معنى الاسم يتكامل بها، وأما فى غيرها من الرحم غير المحرم فناقص، فكان الاسم للرحم المحرم لا لغيره، فإما أن يعتبر الاسم مشتركًا أو عامًا، ولا سبيل إلى الاشتراك، لأن المعنى متجانس، ولا إلى العموم، لأن المعنى متفاوت، فتعين أن يكون الاسم لما قلنا حقيقةً ولغيره مجازًا، بخلاف الوصية لإخوته لأن مأخذ الاسم -وهو الأخوة- لا يتفاوت، فكان اسمًا عامًا، فيتناول الكل، وههنا بخلافه على ما بينا؛ ولأن المقصود من هذه الوصية

باب إذا وقف على ولده وولد ولده هل يدخل فيه البنات؟

٤٥٣٩- عن أبى بكرة أن النبى ﷺ صعد المنبر فقال: «إن ابنى هذا سيد يصلح

(أو الوقف) هو صلة القرابة، وهذه القرابة هى واجبة الوصل محرمة القطع لا تلك، والظاهر من حال المسلم الديّن المسارعة إلى إقامة الواجب، فيحمل مطلق اللفظ عليه، بخلاف ما إذا أوصى لإخوته لأن قرابة الأخوة واجبة الوصل محرمة القطع على اختلاف جهاتها، فهو الفرق بين الفصلين. وجواب أبى يوسف ومحمد رحمهما الله على زعمهما كان يستقيم فى زمانهما لأن أقصى أب الإسلام كان قريبًا يصل إليه بثلاثة آباء أو أربعة، فكان الموصى له معلومًا، فأما فى زماننا فلا يستقيم لأن عهد الإسلام قد طال، فتقع الوصية (وكذلك الوقف) لقوم مجهولين (غير محصورين) فلا تصح اهـ (٣٤٩:٧).

باب إذا وقف على ولده وولد ولده هل يدخل فيه ولد البنات؟

قوله: عن أبى بكرة إلخ، قال فى "البدائع": ولو أوصى لولد فلان فالذكر فيه والأنثى سواء فى قولهم جميعا. (قال الموفق فى "المغنى": ولا أعلم فى هذا خلافًا اهـ (٢٠٨:٦)، لأن الوالد اسم للمولود، وأنه يتناول الذكر والأنثى، فإن كان له بنات وبنو ابن فالوصية لبناته دون بنى ابنه؛ لأن اسم الولد للبنات بانفرادهن حقيقة ولأولاد الابن مجاز، ومهما أمكن حمل اللفظ على الحقيقة لا يحمل على المجاز، فإن لم يكن له ولد صلب فالوصية لولد الابن يستوى فيه الذكر والأنثى، لأنه تعذر العمل بحقيقة اللفظ فيعمل بالمجاز، تصحيحًا لكلام العاقل، ولا يدخل أولاد البنات فى قول أبى حنيفة، وذكر الخصاف عن محمد (وأبى يوسف) رحمهما الله أن ولد البنات يدخلون فيها كولد البنين. وذكر فى "السير الكبير": إذا أخذ الأمان لنفسه وولده لم يدخل فيه أولاد البنات، فصار عن محمد رحمه الله روايتان، وجه رواية الخصاف أن الولد ينسب إلى أبويه جميعًا؛ لأنه ولد أبيه وولد أمه حقيقة لانخلاقه من مائهما جميعًا، ثم ولد ابنه ينسب إليه، فكذا ولد بنته، ولهذا يضاف أولاد سيدتنا فاطمة رضى الله عنها إلى أبيها رسول الله ﷺ. وقال ﷺ للحسن بن على ضى الله عنهما: «إن ابنى هذا لسيد وإن الله تبارك وتعالى يصلح به بين الفئتين»، كذا يقال لسيدنا عيسى ابن مريم عليهما الصلاة والسلام: إنه من بنى آدم وإن كان لا ينتسب إليه إلا من قبل أمه.

ولأبى حنيفة أن أولاد البنات ينسبون إلى آبائهم لا إلى أب الأم، قال الشاعر:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد

وأما قوله: إن الولد ينسب إلى أبيه وإلى أمه، قلنا: نعم، وبنت الرجل ولده حقيقةً، فكان

الله على يديه بين فئتين عظيمتين من المسلمين» يعنى الحسن بن على. رواه أحمد

ولدها ولده حقيقةً بواسطتها، حتى تثبت جميع أحكام الولاد فى حقه، كما تثبت فى أولاد البنين، إلا أن النسب إلى الأمهات مهجورة عادةً (وعرفًا، ومبنى الوقف والوصية على العرف)، فلا ينسب أولاد البنات إلى آباء الأمهات بوساطتهن ولا يدخلون تحت النسبة المطلقة، وأولاد سيدتنا فاطمة رضى الله عنهم لم تهجر نسبتهم إليها فينسبون إلى رسول الله ﷺ بواسطتها (حتى لو أوصى أو وقف لولد الرسول ﷺ كان ذلك لأولاد فاطمة رضى الله عنها من ولديها -الحسن والحسين- رضى الله عنهما)، وقيل: إنهم خصوا بالنسبة إليه عليه الصلاة والسلام تشريفًا وإكرامًا لهم.

وقد روى بعض مشايخنا عن شمس الأئمة الحلوانى فى هذا حديثًا عن رسول الله ﷺ أنه قال: «كل بنى بنت بنو أبيهم إلا أولاد فاطمة فإنهم أولادى» اهـ (٧: ٣٤٥).

تحقيق حديث: «كل بنى آدم ينتمون إلى أبيهم ما خلا ولد فاطمة» إلخ:

قلت: ورد فى هذا المعنى أحاديث: منها عن عمر بن الخطاب عند الطبرانى رفعه بلفظ: «كل ولد أم فإن عصبتهم لأبيهم ما خلا ولد فاطمة فإنى أنا أبوهم وعصبتهم». عن ابن عباس رضى الله عنهما عند الخطيب بنحوه، وعن جابر عند الطبرانى فى "الكبير" بنحوه أيضًا، قال السخاوى فى رسالته الموسومة بالإسعاف بالجواب على مسألة الإشراف، بعد أن ساق حديث جابر بلفظ: «إن الله جعل ذرية كل نبى فى صلبه، وإن الله جعل ذريتى فى صلب على بن أبى طالب» ما لفظه: وقد كنت سئلت عن هذا الحديث وبسطت الكلام عليه، وبينت أنه صالح للحجة وبالله التوفيق، كذا فى "نيل الأوطار" (٥: ٢٧٣).

وفى "المقاصد الحسنة" للسخاوى بعد ما ذكر الحديث بلفظ: «كل بنى آدم ينتمون إلى عصبة أبيهم إلا ولد فاطمة فإنى أنا أبوهم وعصبتهم»، وسرد طرقه ما نصه: وبعضها يقوى بعضًا، وقول ابن الجوزى فى "العلل المتناهية": إنه لا يصح ليس بجيد، وفيه دليل لاختصاصه ﷺ بذلك اهـ (ص١٥١). والحديث ذكره الحافظ فى التلخيص الحبير من طريق عمر وسكت عنه (٢: ٢٩٠).

وفى "الميزان" فى ترجمة عثمان بن أبى شيبة: قال عبد الله: وقلت لأبى: حدثنا عثمان حدثنا جرير عن شيبة بن نعامة عن فاطمة بنت حسين بن على عن فاطمة الكبرى عن النبى ﷺ قال: «لكل بنى أب عصبة ينتمون إليه إلا ولد فاطمة، أنا عصبتهم» فأنكر أبى هذه الأحاديث مع أحاديث من هذا النحو أنكرها جدا، وقال: هذه موضوعة أو كأنها موضوعة. وقال أبو بكر: أخوه أحب إلى من عثمان، وقال: ما كان أبو بكر يطيب نفسه شيء من هذه الأحاديث، نسأل الله السلامة.

والبخارى والترمذى (نيل الأوطار ٥:٢٧٢).

قال الذهبى: عثمان لا يحتاج إلى متابع، ولا ينكر له أن ينفرد بأحاديث لسعة ما روى وقد يغلط، وقد اعتمده الشيخان فى صحيحيهما. وروى عنه أبو يعلى والبغوى والناس، وقد سئل عنه أحمد، فقال: ما علمت إلا خيراً وأثنى عليه، وقال يحيى: ثقة اهـ (٢:١٨١).

قلت: والحديث حسنه السيوطى فى "الجامع الصغير"، كما فى "العزيزى" (٢:٨١).

وقال الموفق فى "المغنى": إذا وقف على قوم وأولادهم وعاقبتهم ونسلهم دخل فى الوقف ولد البنين بغير خلاف نعلمه، فأما ولد البنات فقال الخرقى: لا يدخلون فيه، وقد قال أحمد فيمن وقف على ولده: ما كان من ولد البنات فليس لهم فيه شيء، وممن قال: لا يدخل ولد البنات فى الوقف الذى على أولاده وأولاد أولاده مالك ومحمد بن الحسن. (قلت: عنه فى ذلك روايتان) وهكذا إذا قال: على ذريتهم ونسلهم، وقال أبو بكر وعبد الله بن حامد: يدخل فيه ولد البنات، وهو مذهب الشافعى وأبى يوسف، لأن البنات أولاده فأولادهن أولاده حقيقة، فيجب أن يدخلوا فى الوقف لتناول اللفظ لهم.

وقد دل[1] على صحة هذا قول الله تعالى: ﴿ونوحًا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان﴾ إلى قوله: ﴿وعيسى﴾. وهو من ولد بنته، فجعله من ذريته، وقال النبى ﷺ للحسن: إن ابنى هذا سيد وهو ولد ابنته ولما قال الله تعالى: ﴿وحلائل أبنائكم﴾ دخل فى التحريم حلائل أبناء البنات ولما حرم الله تعالى دخل فى التحريم بناتهن.

حجة أبى حنيفة فى الباب:

ووجه قول الخرقى إن الله تعالى قال: ﴿يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾، فدخل فيه ولد البنين دون ولد البنات، وهكذا كل موضع ذكر فيه الولد فى الإرث والحجب دخل فيه ولد البنين دون ولد البنات؛ ولأنه لو وقف على ولد رجل وقد صاروا قبيلة دخل فيه ولد البنين دون ولد البنات بالاتفاق، وكذلك قبل أن يصيروا قبيلةً، ولأنه لو وقف على ولد

---

(١) قد سبق إلى الاستدلال بذلك يحيى بن يعمر حين دخل على الحجاج فذكر الحسين بن على. فقال الحجاج: لم يكن من ذرية النبى ﷺ. فقال يحيى بن يعمر: كذبت أيها الأمير! فقال: لتأتينى على ما قلت ببينة من مصداق من كتاب الله أو لأقتلنك، قال: ﴿ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون﴾ إلى قوله: «وزكريا ويحيى وعيسى﴾. فأخبر الله عز وجل أن عيسى من ذرية آدم) (ونوح) بأمه، والحسين بن على من ذرية محمد ﷺ بأمه. قال: صدقت. الحديث راه البيهقى فى سننه من طريق شريك عن عبد الملك بن عمير، ومن طريق صالح بن موسى الطلحى عن عاصم بن بهدلة (٢:١٦٦)

٤٥٤٠- عن أبي موسى الأشعرى قال: قال رسول الله ﷺ: «ابن أخت القوم منهم» أخرجه الشيخان والأربعة إلا ابن ماجه (نيل ٥: ٢٧٤).

باب إذا وقف أرضا ولم يبين الحدود وكانت مشهورةً متميزةً فهو جائز

٤٥٤١- عن أنس بن مالك قال: لما نزلت: ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾ قام أبو طلحة، فقال: يا رسول الله! إن الله يقول: ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾ وإن أحب أموالي إلى بيرحاء، وإنها صدقة لله أرجو برها وذخرها عند الله، فضعها حيث أراك الله الحديث. رواه البخارى (فتح البارى ٥: ٢٩٦).

العباس فى عصرنا لم يدخل فيه ولد بناته، فكذلك إذا وقف عليهم في حياته، ولأن ولد البنات منسوبون إلى آبائهم دون أمهاتهم، وقولهم: إنهم أولاد أولاد حقيقةً، قلنا: إلا أنهم لا ينسوبون إلى الواقف عرفًا، ولذلك لو قال: أولاد أولادى المنتسبين إلى، لم يدخل هؤلاء فى الوقف؛ ولأن ولد الهاشمية من غير الهاشمي ليس بهاشمي ولا ينسب إلى أبيها، وأما عيسى عليه السلام فلم يكن له أب ينسب إليه، فنسب إلى أمه لعدم أبيه، ولذلك يقال: عيسى ابن مريم وغيره إنما ينسب إلى أبيه كيحيى بن زكريا، وقول النبي ﷺ: «إن ابنى هذا سيد» تجوز بغير خلاف بدليل قول الله تعالى: ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم﴾.

وهذا الخلاف فيما إذا لم يوجد ما يدل على تعيين أحد الأمرين، فأما إن وجد ما يصرف اللفظ إلى أحدهما انصرف إليه اهـ (٦: ٢٠٦ و ٢٠٧). ولعلك قد تفطنت بذلك لقوة ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله، واختاره الخرقى من الحنابلة، والله تعالى أعلم.

قوله: عن أبي موسى الأشعرى إلخ، قال الشوكاني في "النيل": ومما يؤيد القول بدخول أولاد البنات ما أخرجه البخارى وغيره عن أبي موسى الأشعرى مرفوعًا، ابن أخت القوم منهم اهـ ملخصًا. قلت: لا حجة فيه أصلا وإلا لزم دخول الموالى فيما إذا كان الوقف على الأولاد لقوله ﷺ: «مولى القوم من أنفسهم»، رواه البخارى عن أنس كما فى "العزيزى" (٣: ٣٧٠).

باب إذا وقف أرضا ولم يبين الحدود وكانت مشهورةً متميزةً فهو جائز

قوله: عن أنس بن مالك إلخ، قال الحافظ فى "الفتح" فى (باب إذا وقف أرضا ولم يبين الحدود فهو جائز): ما نصه: كذا أطلق الجواز، وهو محمول على ما إذا كان الموقوف مشهورًا متميزًا بحيث يؤمن أن يلتبس بغيره، وإلا فلا بد من التحديد اتفاقًا، ويحتمل أن يكون المراد أن

باب جواز تعليق الوقف بالموت
ووقف المريض على ورثته، ويعتبر من الثلث

٤٥٤٢- احتج أحمد رحمه الله تعالى بحديث عمر رضى الله عنه أنه قال: هذا ما أوصى به عبد الله عمر أمير المؤمنين إن حدث به حدث أن ثمغا صدقة، والعبد الذى فيه

الوقف يصح بالصيغة التى لا تحديد فيها بالنسبة إلى اعتقاد الواقف وإرادته لشىء معين فى نفسه، وإنما يعتبر التحديد لأجل الإشهاد عليه ليبين حق الغير، والله أعلم اهـ (٥:٢٩٦).

قلت: وكانت ببرحاء مستقبلة المسجد، وكان النبى ﷺ يدخلها ويشرب من ماء فيها طيب ويستظل فيها، كما فى رواية أنس فى هذه عند البخارى فكانت مشهورةً معلومةً، فافهم.

باب جواز تعليق الوقف بالموت ووقف المريض على ورثته

وقوله: احتج أحمد إلخ، قال الموفق فى "المغنى": إن الوقف فى مرض الموت بمنزلة الوصية فى اعتباره من ثلث المال، إلا فى جواز الرجوع عنه، نص على ذلك الخصاف فى أحكام الأوقاف له (ص٢٤٧)؛ لأنه تبرع، فاعتبر فى مرض الموت من الثلث كالعتق والهبة، وإذا خرج من الثلث جاز غير رضا الورثة ولزم، وما زاد على الثلث لزم الوقف منه فى القدر الثلث، ووقف الزائد على إجازة الورثة لا نعلم فى هذا خلافًا عند القائلين بلزوم الوقف. (قلت: وقد قال أبو حنيفة أيضًا بلزوم الوقف المضاف إلى ما بعد الموت بطريق الوصية، كما تقدم).

فأما إذا قال: هو وقف بعد موتى فظاهر كلام الخرقى أنه يصح ويعتبر من الثلث كسائر الوصايا، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد، وقال القاضى: لا يصح هذا؛ لأنه تعليق الوقف على شرط، وتعليق الوقف على شرط غير جائز بدليل ما لو علقه على شرط فى حياته، ولنا على صحة الوقف المعلق بالموت ما احتج به الإمام أحمد رحمه الله تعالى أن عمر رضى الله عنه أوصى، فكان وصيته: هذا ما أوصى به عبد الله عمر أمير المؤمنين إن[1] حدث به حدث أن ثمغا صدقة، وذكر بقية الخبر، وهذا نص فى مسألتنا، ووقفه هذا كان بأمر النبى ﷺ، ولأنه اشتهر فى الصحابة، فلم ينكر فكان إجماعًا، ولأن هذا تبرع معلق بالموت فصح كالهبة والصدقة المطلقة، أو نقول: صدقة معلقة بالموت فأشبهت غير الوقف.

---

(١) وهو نص فى أن صدقة عمر رضى الله عنه كانت مضافةً إلى ما بعد الموت بطريق الوصية، وقد علمت أ. با حنيفة يقول بجواز مثل هذا الوقف ولزومه، فبطل قول من قال: إن أبا حنيفة خالف حديث عمر هذا لكونه لم يبلغه لو بلغه لقال به، فافهم. ظ

والسهم الذى بخيبر ورقيقه الذى فيه والمائة وسق الذى أطعمنى محمد ﷺ تليه حفصة ما عاشت، ثم يليه ذو الرأى من أهله لا يباع ولا يشترى، ينفقه حيث يرى من السائل

ويفارق هذا التعليق على شرط فى الحياة بدليل الهبة والصدقة المطلقة وغيرهما، وذلك لأن هذا وصية، والوصية أوسع من التصرف فى الحياة بدليل جوازها بالمجهول والمعدوم، وللمجهول وغير ذلك، وبهذا يتبين فساد قياس من قاس على هذا الشرط بقية الشروط اهـ، ودلالة الأثر على الجزء الأول من الباب بهذا التقرير ظاهرة.

لا يجوز تعليق ابتداء الوقف على شرط فى الحياة اتفاقًا:

قال الموفق: ولا يجوز تعليق ابتداء[1] الوقف على شرط فى الحياة مثل أن يقول: إذا جاء رأس الشهر فدارى وقف، أو فرسى حبيس، أو إذا ولد لى ولد أو إذا قدم لى غائبى ونحو ذلك، ولا نعلم فى هذا خلافًا، وسوى المتأخرون من أصحابنا بين تعليقه بالموت وتعليقه بشرط فى الحياة، ولا يصح لما ذكرنا من الفرق بينهما فيما قبل هذا اهـ (٦: ٢٢١).

قال الموفق: واختلفت الرواية عن أحمد فى الوقف فى مرضه على بعض ورثته، فعنه لا يجوز ذلك، فإن فعل وقف على إجازة سائر الورثة. قال أحمد فى رواية إسحاق بن إبراهيم فيمن أوصى لأولاد بنيه بأرض توقف عليهم، فقال: إن لم يرثوه فجائز. فظاهر هذا أنه لا يجوز الوقف عليهم فى المرض، اختاره أبو حفص العكبرى وابن عقيل وهو مذهب الشافعى. والرواية الثانية يجوز أن يقف عليهم ثلاثة كالأجانب، فإنه قال فى رواية جماعة منهم الميمونى: يجوز للرجل أن يقف فى مرضه على ورثته. فقيل له: أليس تذهب أنه لا وصية لوارث؟ فقال: نعم، والوقف غير الوصية، لأنه لا يباع ولا يورث ولا يصير ملكًا للورثة ينتفعون بغلته، وبه قال فى رواية أحمد بن الحسن، فإنه صرح فى مسألته بوقف ثلثه على بعض ورثته دون بعض، فقال: جائز.

قال الخيرى: وأجاز هذا الأكثرون، واحتج أحمد رحمه الله بحديث عمر رضى الله عنه، فذكر حديث المتن بطوله ثم قال: فالحجة أنه جعل لحفصة أن تلى وقفه وتأكل منه وتشترى رقيقًا، ثم نصر الموفق الرواية الأولى، واختار أنه لا يجوز تخصيص بعض الورثة بالوقف عليهم دون بعض إلا أن يقف على جميعهم، فقال: ولنا أنه تخصيص لبعض الورثة بالوقف بماله فى مرضه، فمنع منه

(١) قيد بالابتداء للاحتراز عن الشروط فى صرف الغلة، وفى الموقوف عليهم، فإن ذلك يجوز لكونه شرطًا بعد تمام الوقف، وشروط الواقف تراعى كما مر. ظ

والمحروم وذوى القربى، ولا حرج على من وليه أن يأكل أو اشترى رقيقًا. رواه أبو داود بنحو من هذا (المغنى ٦: ٢٢٦)، قلت: وقد تقدم لفظ أبى داود فى أول باب الوقف.

كالهبات، ولأن كل من لا تجوز له الوصية بالعين لا تجوز بالمنفعة كالأجنبى فيما زاد على الثلث.

وأما خبر عمر: فإنه لم يخص بعض الورثة بوقفه، والنزاع إنما هو فى تخصيص بعضهم، وأما جعل الولاية لحفصة فليس ذلك وقفًا عليها فلا يكون ذلك واردًا فى محل النزاع. ويحتمل أن يحمل كلام أحمد فى رواية الجماعة على أنه وقف على جميع الورثة، ليكون على وفق حديث عمر وعلى وفق الدليل الذى ذكرنا اهـ (٦: ٢٢٣).

قلت: لم يفرق الدليل وهو قوله ﷺ: «لا وصية لوارث» بين الوصية لبعض الورثة والوصية لجميعهم، ولذلك لو أوصى لجميع ورثته بمنفعة عبد لم يجز كما اعترفت(!) به الموفق نفسه، فإن كان الوقف فى المرض بمنزلة الوصية فى جميع الأحكام لزم بطلان وقف عمر على ورثته كلهم، وإلا فالحق ما قاله أحمد فى رواية الميمونى: إن الوقف غير الوصية، لأنه لا يباع ولا يورث، ولايصير ملكًا للورثة.

ومذهب الحنفية فى الباب أن المريض إذا وقف على بعض ورثته دون بعض يجوز الوقف من الثلث، ويقسم غلته على جميع ورثته على قدر مواريثهم عنه، فلو أن رجلا مريضًا جعل أرضًا له صدقة موقوفة لله عز وجل أبدًا على ولده وولد ولده ما تناسلوا، ثم بعدهم على المساكين، وله زوجه وأبوان، فإن كانت الأرض تخرج من الثلث أخرجت وكانت موقوفة تستغل، ثم تقسم غلتها على جميع ورثته على قدر مواريثهم عنه، فللزوجة الثمن، وللأبوين السدسان، ويكون الباقى من العلة بين ولده لصلبه؛ للذكر منهم حظ الأنثيين.

هذا إذا لم يكن له ولد ولد، فإن كان له ولد لصلبه وولد ولد قسمت الغلة على عدد ولده لصلبه، وعلى عدد ولد ولده، فما أصاب ولده صلبه من ذلك قسم بين ورثته جميعًا على قدر مواريثهم عنه من قبل أن هذه وصية، والوصية لا تجوز لوارث، فما أصاب الوارث من ولده قسم بين جميع ورثته، وما كان يصيب من لا يرثه من ولد ولده سلم لهم، فإذا انقرض ولده لصلبه قسمت الغلة بين ولد ولده ونسله على ما قال، ولا يكون لزوجته ولا لأبويه من ذلك شىء اهـ من أحكام الأوقاف للخصاف ملخصًا (ص٢٤٥)، ولا يخفى أن ذلك أعدل الأقوال، وخير الأمور

---

(١) نص عليه فى المغنى (٦: ٢٢٣).

باب الإشهاد على الوقف وكتابته

٤٥٤٣- عن ابن عباس رضى الله عنهما أن سعد بن عبادة توفيت أمه وهو غائب، فأتى النبى ﷺ، فقال: يا رسول الله! إن أمي توفيت وأنا غائب عنها، فهل ينفعها شيء إن تصدقت به عنها؟ قال: نعم. قال: فإني أشهدك أن حائطى المخراف صدقة عليها. رواه البخارى (فتح البارى ٥:٢٩٢).

٤٥٤٤- عن أبى غسان المدنى قال: هذه نسخة صدقة عمر، أخذتها من كتابه الذى عند آل عمر، فنسختها حرفًا حرفًا: هذا ما كتب عبد الله عمر أمير المؤمنين فى ثمغ أنه إلى حفصة ما عاشت، تنفق ثمره حيث أراها الله، فإن توفيت فإلى ذوى الرأى من أهلها. فذكر الشروط نحو الذى تقدم فى الحديث المرفوع (عند البخارى) ثم قال: والمائة وسق الذى أطعمنى النبى ﷺ فإنها مع ثمغ على سننه الذى أمرت به، وإن شاء ولى ثمغ أن يشترى من ثمره رقيقًا يعملون فيه فعل؛ وكتب معيقيب وشهد عبد الله بن الأرقم. وكذا أخرج أبو داود فى رواية نحو هذا، وذكرا جميعًا كتابًا آخر نحو هذه الكتاب. (فتح البارى ٥:٣٠١).

أوساطها، والله تعالى أعلم.

ودلالة الأثر على جواز وقف المريض على ورثته بالتقرير الذى ذكره الموفق ظاهرة، وأما إنه يعتبر من الثلث فلكون تصرفات المريض بمنزلة الوصية، ولا تجوز الوصية بأكثر من الثلث بدليل من سيأتى فى باب المواريث والوصايا، وهو إجماع المسلمين، والله تعالى أعلم.

باب الإشهاد على الوقف وكتابته

قوله: عن ابن عباس إلخ، قال العينى فى "العمدة": فيه مطلوبية الإشهاد، وإذا أمر بالإشهاد فى البيع وهو خروج ملك عن ملك بعوض، فالوقف أولى بذلك؛ لأن الخروج عنه بغير عوض. (ولأنه مظنة أن ينازع فيه لا سيما من الورثة) وقال ابن بطال: الإشهاد واجب فى الوقف لا يتم إلا به. وقال المهلب: العالم يبين الحدود فى الوقف إنما يجوز إذا كانت الأرض معلومة يقع عليها ويتعين به كما كان بيرحاء، والمخراف معينًا عند من أشهده، وأما إذا لم يكن الوقف معينًا، وكانت له مخاريف وأموال كثيرة فلا يجوز الوقف إلا بالتحديد والتعيين ولا خلاف فى هذا اهـ(٦:٥٠٣).

قوله: عن أبى غسان المدنى إلخ: ودلالته على كتابة الوق وكيفية كتابته ظاهرة، والإشهاد

كتاب ولاية الوقف

باب طالب التولية لا يولى

٤٥٤٥- عن أبي موسى قال: دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من بني عمي، فقال أحدهما: يا رسول الله! أمرنا على بعض ما ولاك الله. وقال الآخر مثل ذلك، فقال: «إنا والله لا نولي هذا العمل أحداً سأله أو أحداً حرص عليه» للشيخين وأبي داود والنسائي (جمع الفوائد ١:٣١٧)، وفي رواية قال: إن أخونكم عندنا من يطلبه (فتح الباري ١٢:٢٤٢).

٤٥٤٦- عن عبد الرحمن بن سمرة رفعه: يا عبد الرحمن! لا تسأل الإمارة؛ فإنك إن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها. للستة إلا مالكا. (جمع الفوائد ١:٣١٦).

والكتابة ليسا من أركان الوقف عندنا، وإنما هما مستحبان، لا أعلم في ذلك خلافاً غير ما قاله ابن بطال: إن الإشهاد واجب في الوقف، لا يتم إلا به، ولا أعلم أحداً من فقهاء الأمصار وافقه على ذلك، والله تعالى أعلم.

كتاب ولاية الوقف

باب طالب التولية لا يولى

قوله: عن أبي موسى إلى آخر الباب، قال المحقق في "الفتح": قالوا: لا يولى من طلب الولاية على الأوقاف كمن طالب القضاء لا يقلد اهـ (٥:٤٤٩). وفي الشامية: طالب التولية لا يولى، وهل المراد أنه لا ينبغي أو لا يحل؟ استظهر في البحر الأول، تأمل إلا لمشروط له النظر بأن قال: جعلت نظر وقفي لفلان؛ لأنه مولى فيريد التنفيذ، والظاهر أن مثله ما لو شرطه للذكور من الموقوف عليهم ولم يوجد غير ذكر واحد، وأما لو انحصر الوقف في واحد لا يلزم أن يكون هو الناظر عليه بلا شرط الواقف اهـ (٣:٦٣٥).

وقال المهلب: والحرص على الولاية هو السبب في اقتتال الناس عليها، حتى سفكت الدماء واستبيحت الأموال والفروج وعظم الفساد في الأرض، قال: ويستثنى من ذلك من تعين عليه كأن يموت الوالي ولا يوجد بعده من يقوم بالأمر غيره، وإذا لم يدخل في ذلك يحصل الفساد بضياع الأحوال اهـ. قال الحافظ في "الفتح": وفي التعبير بالحرص إشارة إلى أن من قام بالأمر عند خشية الضياع يكون كمن أعطى بغير سؤال لفقد الحرص غالباً عمن هذا شأنه، وقد يغتفر الحرص في

باب لا يجعل المتولى من الأجانب ما دام أحد يصلح للتولية من أقارب الواقف ذكرا كان أو أنثى

٤٥٤٧- فيه حديث عمر أنه أوصى إن حدث به حدث أن ثمغًا وصرمة بن الأكوع والعبد الذى فيه والمائة سهم الذى بخيبر ورقيقه الذى فيه والمائة التى أطعمه محمد ﷺ بالوادى تليه حفصة ما عاشت، ثم يليه ذو الرأى من أهلها أن لا يباع ولا يشترى الحديث رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى وقد تقدم فى أول باب الوقف.

٤٥٤٨- أخبرنى غير واحد من آل عمر وآل على أن عمر ولى صدقته حتى مات، وجعلها بعده إلى حفصة، وولى على صدقته حتى مات، ووليها بعده الحسن بن على، ذكره الإمام الشافعى فى "الأم" (٣:٢٨١) معلقًا، كما تقدم، وتعليق مثله حجة.

٤٥٤٩- قال الواقدى: وحدثنا خالد بن أبى بكر قال: رأيت سالم بن عبد الله يهدى إلى صديقه من صدقة عمر بن الخطاب وهو يومئذ يليها. رواه الخصاف فى الأوقاف له (ص ٨)، وسنده حسن.

٤٥٥٠- قال: وحدثنى عبد الله بن مرداس عن أبيه قال: رأيت على بن الحسين يأكل ويهدى من صدقته رضى الله عنه. (الخصاف أيضًا ص: ١٠) وعبد الله بن مرداس لم أجد من ترجمه.

حق من تعين عليه لكونه يصير واجبًا عليه اهـ (١٣:١١٢).

باب لا يجعل المتولى من الأجانب ما دام أحد يصلح للتولية من أقارب الواقف ذكرًا كان أو أنثى

قوله: فيه حديث عمر إلخ، دلالته ودلالة الآثار بعده على معنى الباب ظاهرة، فإن عمر رضى الله عنه كان لا يولى أحدًا من أهله وأقاربه شيئًا من العمل، وذلك معروف من سيرته، ومع ذلك جعل ولاية صدقته إلى بنته، وبعدها إلى ذى الرأى من أهله، وكذا جعل على رضى الله عنه ولاية صدقته إلى أهله، وكذا غيرهما من الصحابة رضى الله عنهم جعلوا ولاية صدقاتهم إلى أهليهم، كما لا يخفى على من تتبع الآثار.

وفى كل ذلك دليل لما قاله أصحابنا أنه مادام أحد يصلح للتولية من أقارب الواقف لا يجعل المتولى من الأجانب لأنه أشفق، أو لأن من قصد الواقف نسبة الوقف إليه، وذلك فيما ذكرنا.

٤٥٥١- قال: وحدثني مالك عن ابن أبي الرجال عن أبيه أن عمرة بنت عبد الرحمن تصدقت بصدقة وأشهدت عليها، وأخرجتها من يدها؛ فكان ابنها يليها. (الخصاف أيضًا ص ١٨)، وسنده حسن.

ولفظ الحاكم في "الكافي": فإن لم يجد فيهم من يصلح لذلك فجعله إلى أجنبي ثم صار فيهم من يصلح له صرفه إليه اهـ، ومفاده تقديم أولاد الواقف وإن لم يكن الوقف عليهم بأن كان على مسجد أو غيره، ولو شرط الواقف كون المتولي من أولاده وأولادهم ليس للقاضي أن يولي غيرهم بلا خيانة، ولو فعل لم يكن متوليًا، ولو لم يكن شرط ذلك فالأفضل أن لا يولي أجنبيًا ما دام في أقاربه من يصلح لها، ولو فعل صح، كذا في "رد المحتار" ملخصًا (٣: ٢٣٦).

وقد تقدم أن الواقف لو جعل الولاية لنفسه جاز، وفي "الدر المختار": بالإجماع، وكذا لو لم يشترطه لأحد فالولاية له عند أبي يوسف، وهو ظاهر المذهب، ثم لوصيه، وإلا فللحاكم اهـ (٣: ٥٩٤). وقال الموفق في "المغني": وينظر في الوقف من شرطه الواقف، لأن عمر رضى الله عنه جعل وقفه إلى حفصة تليه ما عاشت، ثم إلى ذوي الرأي من أهلها، ولأن مصرف الوقف يتبع فيه شرط الواقف فكذلك الناظر فيه، فإن جعل النظر لنفسه جاز، وإن جعله إلى غيره فهو له، فإن له يجعله لأحد أو جعله لإنسان فمات نظر فيه الموقوف عليه (وهو رواية عندنا أيضًا كما في "الهندية"، ومحملها ما إذا كانت الموقوف عليه من أقارب الواقف، وكان الواقف قد مات، وإلا فالولاية له، وكذا إذا مات من جعل الولاية له في حياته من غير تولية، أو كان قد ولاه من غير تفويض أمر التولية إليه) ويحتمل أن ينظر فيه الحاكم اختاره ابن أبي موسى. ويحتمل أن يكون الوجهان مبنيين على أن الملك هل ينتقل فيه إلى الموقوف عليه أو إلى الله تعالى؟ فإن قلنا: هو للموقوف عليه فالنظر فيه إليه، لأنه ملكه عينه ونفعه. وإن قلنا: هو لله فالحاكم ينوب فيه ويصرفه إلى مصارفه؛ لأنه مال الله، فكان النظر فيه إلى حاكم المسلمين كالوقوف على المساكين.

وأما لو وقف على المساكين والمساجد ونحوها أو على من لا يمكن حصرهم واستيعابهم فالنظر فيه إلى الحاكم، لأنه ليس له مالك متعين ينظر فيه، وله أن تستنيب فيه، لأن الحاكم لا يمكنه تولي النظر بنفسه اهـ (٦: ٢٤٢). قلت: ومذهب الحنفية في الباب أن ولاية النظر للواقف، سواء شرطه لنفسه أولا، ثم لوصيه، ثم للحاكم، سواء كان الوقف على أقارب الواقف، ثم على المساكين أو للمساكين ابتداءً وانتهاءً، أو للمسجد ونحوه، كما تقدم.

باب لا يولى إلا أمين عادل ذو رأى

٤٥٥٢- فيه حديث عمر. ثم يليه ذو الرأى من أهلها. وفى رواية: من أهله. وقد تقدم مرارا. وفى رواية عمر بن شبة عن يزيد بن هارون عن ابن عون: وأوصى بها عمر إلى حفصة أم المؤمنين، ثم إلى الأكابر من آل عمر وفى رواية أيوب عن نافع عند أحمد: يليه ذوو الرأى من آل عمر. قاله الحافظ فى "الفتح" (٥: ٣٠٠).

سيرة عمر فى أمراءه

باب لا يولى إلا أمين عادل ذو رأى

قوله: فيه حديث عمر إلخ، دلالته على اختيار ذوى الرأى للولاية ظاهرة، وهم المرادون بقوله: ثم إلى الأكابر من آل عمر فإن الآثار بعضها يفسر بعضاً، والغالب فى الأكابر كونهم من ذوى الرأى كما هو ظاهر، وإن كان الصغير أفضل رأيًا من الكبير مع كونه أمينًا عادلا كان أحق بالولاية منه. قال الحافظ فى "الفتح": والذى يظهر من سيرة عمر فى أمرائه الذين كان يؤمرهم فى البلاد أنه كانت لا يراعى الأفضل فى الدين فقط، بل يضم إليه مزيد المعرفة بالسياسة مع اجتناب ما يخالف الشرع منها، فلأجل هذا استخلف معاوية والمغيرة بن شعبة وعمرو بن العاص مع وجود من هو أفضل من كل منهم فى أمر الدين والعلم، كأبى الدرداء بالشام وابن مسعود فى الكوفة اهـ (١٣: ١٧٢).

وقال ابن أبى الدنيا: حدثنا محمد بن عباد عن سفيان عن شيخ قال: قال عمر: إياكم والفرقة بعدى، فإن فعلتم فاعلموا أن معاوية بالشام فإذا واكلتم إلى رأيكم كيف يستنبرها منكم. كذا فى "الإصابة" (٦: ١١٤) -أى كيف ينزعها ويسلبها منكم- وكان كما قال رضى الله عنه؛ فإنه حين وقعت الفرقة بين أمير المؤمنين على رضى الله عنه وأصحاب الجمل استقل معاوية بالشام، واستنبرها من على رضى الله عنه، وفيه معرفة عمر رضى الله عنه بأرباب السياسة من أصحابه وتفضيلهم على غيرهم من أصحاب الفضل إذا كانوا أمناء على الشريعة مجتنبين عما يخالفها، والله تعالى أعلم.

الصحابة كلهم أمناء على الشريعة عدول ثقات:

والصحابة كلهم أمناء على الشريعة عدول ثقات، كما أجمعت الأمة عليه، ودخل عائذ بن عمرو على عبيد الله بن زياد فقال: أى بنى! إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن شر الرعاء الحطمة، فإياك أن تكون منهم، فقال له: اجلس؛ فإنما أنت من نخالة أصحاب رسول الله ﷺ ،

٤٥٥٣- قال الواقدى: حدثنا كثير بن عبد الله عن نافع عن ابن عمر قال: كان يولى أقواما كثيراً ولذى القربى صدقة عمر، فإذا رأى منهم خيراً أقرهم؛ وإن كان غير ذلك عزلهم رواه الخصاف فى الأوقاف له (ص ٨).

كثير بن عبد الله ضعفه الجمهور، وحسن له البخارى حديثًا. وقال: قد روى يحيى بن سعيد الأنصارى عنه. (تهذيب التهذيب ٨:٤٢٢)، وأكثر ما نقموا عليه روايته عن أبيه عن جده نسخةً وليس ذلك منها.

قال: وهل كانت لهم نخالة؟ إنما النخالة بعدهم وفى غيرهم، رواه مسلم. قال النووى: هذا من جزل الكلام وفصيحه، وصدقه الذى ينقاد له كل مسلم؛ فإن الصحابة رضى الله عنهم كلهم صفوة الناس وسادات الأمة وأفضل ممن بعدهم، وكلهم عدول قدوة، لا نخالة فيهم؛ وإنما جاء التخليط ممن بعدهم، وفيمن بعدهم كانت النخالة اهـ (٢:١٢٢). وإنما المعصوم من عصم الله، وليست العصمة الكاملة إلا للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولأصحابهم من بعدهم عصمة دون عصمة الأنبياء، وفوق عصمة سائر الناس، والله أعلم.

قوله: قال الواقدى إلخ، دلالته على عزل المتولى إذا رأى منه الشر ظاهرة، والشر الخيانة وكل ما ينافى العدالة مما يفضى إلى الفسق قال فى "الدر": وينزع وجوبًا لو الواقف، فغيره بالأولى غير مأمون، أو عاجزاً أو ظهر به فسق كشرب خمر ونحوه (فتح).

قال الشامى: قال فى الإسعاف: ولا يولى إلا أمين قادر بنفسه أو بنائبه، لأن الولاية مقيدة بشرط النظر، وليس من النظر تولية الخائن؛ لأنه يخل بالمقصود. وكذا تولية العاجز؛ لأن المقصود لا يحصل به، ويستوى فيه الذكر والأنثى، وكذا الأعمى والبصير، وكذا المحدود فى القذف إذا تاب، لأنه أمين إلخ. قال الشامى: والظاهر أنها شرائط الأولوية لا شرائط الصحة، وإن الناظر إذا فسق استحق العزل ولا ينعزل، كالقاضى إذا فسق لا ينعزل على الصحيح المفتى به، ويشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته وإسلامه، لما فى "الإسعاف": لو أوصى إلى صبى تبطل فى القياس مطلقًا، وفى الاستحسان هى باطلة ما دام صغيراً، فإذا كبر تكون الولاية له، ولو كان عبداً يجوز قياساً واستحساناً لأهليته فى ذاته، ثم الذمى فى الحكم كالعبد اهـ ملخصاً (٣:٥٩٥). قلت: وهذا فى ولاية الأوقاف، وأما ولاية القضاء والإمامة العظمى فيشترط لهما الحرية والإسلام، كما سيأتى ذلك فى موضعه.

باب نفقة القيم للوقف

٤٥٥٤- فيه حديث عمر أنه اشترط في وقفه أن يأكل من وليه، ويؤكل صديقًا غير متمول مالاً. رواه البخاري وغيره. (فتح الباري ٥: ٣٠٤) وقد تقدم مراراً.

باب نفقة القيم للوقف

قوله: فيه حديث عمر إلخ، قال القرطبي: جرت العادة بأن العامل يأكل من ثمرة الوقف، حتى لو اشترط الواقف أن العامل لا يأكل منه يستقبح منه ذلك. وفي رواية: لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، والمراد بالمعروف القدر الذي جرت به العادة. وقيل: القدر الذي يدفع به الشهوة. وقيل: المراد أن يأخذ منه بقدر عمله، والأول أولى اهـ من فتح الباري (٥: ٣٠٠).

قلت: وهذا إذا لم يعين له الواقف قدراً معلومًا، فإن عين شيئًا فهو له، وإلا فله القدر الذي جرت به العادة، وفي موضع آخر من "فتح الباري" ما نصه: واحتجوا أيضًا بأن الذي يدل عليه حديث الباب أن عمر اشترط الناظر وقفه أن يأكل منه بقدر عمالته ولذلك منعه أن يتخذ لنفسه منه مالاً، فلو كان يؤخذ منه صحة الوقف على النفس لم يمنعه من الاتخاذ، وكأنه اشترط لنفسه أمراً لو سكت عنه لكان يستحقه لقيامه، وهذا على أرجح قولي العلماء: إن الواقف إذا لم يشترط للناظر قدر عمله جاز له أن يأخذ بقدر عمله، ولو اشترط الواقف لنفسه النظر واشترط أجرة ففي صحة هذا الشرط عند الشافعية خلاف، كالهاشمي إذا عمل في الزكاة هل يأخذ من سهم العاملين؟ والراجح الجواز اهـ (٥: ٣٠٣).

وفي "الدر المختار": ليس للمتولي أخذ زيادة على ما قرر له الواقف أصلا، ويجب صرف ما يحصل من نماء وعوائد شرعية وعرفية لمصارف الوقف الشرعية اهـ. قال الشامي: لكن أفتى في "الخيرية" بأنه إذا كان في ريع الوقف عوائد قديمة معهودة يتناولها الناظر بسعيه له طلبها لقول الأشباه. والمعروف عرفًا كالمشروط شرطًا، فهو صريح في استحقاق ما جرت به العادة اهـ. قال الشامي: ويؤيده ما في "البحر" من جواز أخذ الإمام فاضل الشمع في رمضان إذا جرت به العادة، وقد ظهر لي أنه لا ينافي ما ذكره المصنف، لأن هذا في المتعارف أخذه من ريع الوقف بأن تعورف مثلا أن هذا الوقف يأخذ المتولي عشر ريعه، فحيث كان قديمًا يجعل كأن الواقف شرطه له، وما ذكره المصنف فيما يأخذه المتولي من أهل القرية كالذي يهدى له من دجاج وسمن فإن ذلك رشوة اهـ ملخصًا (٣: ٢٦٠) وفي الدر المختار أيضًا: ومر أن للمتولي أجر مثل عمله فتنبه اهـ. قال الشامي: استدراك على قول المصنف في فتاواه، ليس للمتولي أخذ زيادة على ما قرر له الواقف.

٤٥٥٥- وفى حديث أبى هريرة مرفوعًا: «ما تركت بعد نفقة نسائى ومؤنة عاملى فهو صدقة» رواه البخارى (فتح البارى أيضا ٥: ٣٠٤)، وقد تقدم ذكره.

باب إذا مات المتولى فى حياة الواقف عادت الولاية إليه

٤٥٥٦- قال الواقدى: حدثنى شعبة بن عبادة قال: قرأت فى صدقة عمر بن خالد الزرقى: فإن مات فلان والى صدقتى فالأمر إلى فى صدقتى أو إلى من رأيت. رواه الخصاف فى الأوقاف له.

قلت: والجواب أن كلام المصنف فيمن شرط له الواقف شيئًا معينًا، وما سيجىء فى الوصايا، ومر أيضًا فيمن نصبه القاضى ولم يشترط له الواقف شيئًا كما قدمناه؛ لكن قدمنا أيضًا عن أنفع الوسائل بحثًا أن الأول لو عين له الواقف أقل من أجر المثل فللقاضى أن يكمل له أجر المثل بطلبه، فهذا مقيد لإطلاق المصنف كما قدمناه هناك اهـ (٣: ٦٦١).

وحاصله: أن الواقف إذا عين للمتولى شيئًا لا يجوز له الزيادة عليه إلا بإذن القاضى إذا كان أقل من أجر المثل، وإلا بما جرت به العادة القديمة فى هذا الوقف بعينه، وإذا لم يعين الواقف شيئًا فله أجر مثل عمله وما جرت به العادة، وفى قول عمر: ولمن وليه أن يأكل منه بالمعروف أو يؤكل صديقًا له إشارة إلى ذلك، فافهم.

قوله: وفى حديث أبى هريرة مرفوعًا إلخ، مطابقته للترجمة فى قوله: مؤنة عاملى، والعامل القيم، ويدخل فيه الأجير والناظر. ودلالته على أن نفقة القيم ثابتة فى الوقف ظاهرة، وقوله: بعد نفقة نسائى. قال الخطابى: بلغنى عن ابن عيينة كان يقول: أزواج سيدنا رسول الله ﷺ فى معنى المعتدات، لأنهن لا يجوز لهن أن ينكحن أبدًا، فجرت لهن النفقة وتركت حجرهن لمن يسكنها، كذا فى "عمدة القارى" (٦: ٥١٧) قلت: وهذا ما قلته بعينه كما تقدم، ولله الحمد على موافقة السلف.

باب إذا مات المتولى فى حياة الواقف عادت الولاية إليه

قوله: قال الواقدى إلخ، لا خلاف فى عود الولاية إلى الواقف فى مسألة الباب إذا كان صرح بذلك فى شروطه، فإن شروط الواقف مرعية كما تقدم، ودل أثر الزهرى على عودها إلى الواقف بدون شرطه أيضًا، قال فى "الدر": ثم إذا مات المشروط له النظر بعد موت الواقف ولم يوص لأحد فولاية النصب للقاضى، إذا لا ولاية لمستحق إلا بتوليته كما مر اهـ.

قال الشامى: قيد به -أى بموت الوقف- لأنه لو مات قبله قال فى "المجتبى": ولاية النصب

٤٥٥٧- وقال وحدثنى: محمد بن عبد الله قال: حبس الزهرى أموالا له ودفعها

للواقف. وفى "السير الكبير": قال محمد: النصب للقاضى، وفى "الفتاوى الصغرى": الرأى للواقف لا للقاضى، فإن كان الواقف ميتا فوصيه أولى من القاضى، فإن لم يكن أوصى، فالرأى للقاضى، وقوله: ولم يوص، أى المشروط له. قال فى البحر: إذا مات المتولى المشروط له بعد الواقف فالقاضى ينصب غيره، شرط فى "المجتبى" أن لا يكون المتولى أوصى به لآخر عند موته، فإن أوصى لا ينصب القاضى اهـ (٣:٦٣٥) وفى "الدر" أيضًا: أراد المتولى إقامة غيره مقامه أى بطريق الاستقلال[1] فى حياته وصحته إن كان التفويض له عامًا أصح، ولا يملك عزله إلا إذا كان الواقف جعل له التفويض والعزل وإلا أى وإن لم يكن التفويض له عاما فإن فوض فى صحته لا يصح. وإن فى مرض موته صح اهـ. قال الشامى: وإنما صح إذا فوض فى مرض موته وإن لم يكن التفويض له عامًا؛ لما فى الخانية من أنه بمنزلة الوصى، وللوصى أن يوصى إلى غيره اهـ (٣:٦٣٧).

قلت: وهذا إذا فوض فى مرض موته وقد مات الواقف قبله، وإلا عادت الولاية إلى الواقف، لأنه لا يكون بمنزلة الوصى إلا بعد موته لا فى حياته، والله تعالى أعلم. قلت: وفى أثر الزهرى دلالة على أن الصغير لا يصلح لولاية الوقف، فإنه ولى صدقة مولاه؛ لكون محمد بن عبد الله غير مدرك، ثم ولاه بعد ما أدرك، وهو المذهب، كما ذكرنا فيما مضى، فتذكر.

شرط البيع أو الهبة أو الرجوع فى الوقف يبطله:

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": وإن شرط (الواقف) أن يبيعه متى شاء أو يهبه أو يرجع فيه لم يصح الشرط ولا الوقف، لا نعلم فيه خلافًا، لأنه ينافى مقتضى الوقف؛ وإن شرط الخيار فى الوقف فسد، نص عليه أحمد، وبه قال الشافعى (ومحمد بن الحسن) وقال أبو يوسف فى رواية عنه: يصح، لأن الواقف تمليك المنافع، فجاز شرط الخيار فيه كالإجارة، ولنا أنه شرط ينافى مقتضى العقد فلم يصح، كما لو شرط أن له بيعه متى شاء؛ ولأنه إزالة ملك لله تعالى، فلم يصح اشتراط الخيار فيه كالعتق، ولأنه ليس بعقد معاوضة، فلم يصح اشتراط الخيار فيه كالهبة، ويفارق الإجارة، فإنها عقد معاوضة، وهى نوع من البيع، ولأن الخيار إذا دخل فى العقد منع ثبوت حكمه قبل انقضاء الخيار، أو التصرف فيها، وههنا لو ثبت الخيار لثبت مع ثبوت حكم الوقف، ولم يمنع التصرف فافترقا.

---

(١) وأما بطريق التوكيل فلا يتقيد بمرض الموت، وفى "الفتح": للناظر أن يؤكل من يقوم بما كان إليه من أمر الوقف، ويجعل له من جعله شيئًا، وله أن يعزله ويستبدل به أو لا يستبدل اهـ ملخصًا من "رد المحتار" (٣:٦٣٦).

إلى مولى له فمات المولى فى حياته فجعلنى مكانه وكنت يوم تصدق بها ودفعها إلى

وإن سرط فى الوقف أن يخرج من شاء من أهل الوقف ويدخل من شاء من غيرهم لم يصح، لأنه شرط ينافى مقتضى الوقف فأفسده، كما لو شرط أن لا ينتفع به، وإن وإن شرط للناظر أن يعطى من يشاء من أهل الوقف ويحرم من يشاء جاز، لأن ذلك ليس بإخراج للموقوف عليه من الوقف، وإنما علق استحقاق الوقف بصفة اهـ (١٩٥:٦). قلت: وهذا بناء على جواز اشتراط الاستبدال بالوقف وعدمه، فالذى يقول بجواز ذلك يقول بجواز شرط الواقف أن يخرج من شاء من أهل الوقف ويدخل من شاء من غيرهم، ومن لا فلا، قال المحقق فى "الفتح" (٤٣٩:٥).

وعلى وزان هذا -أى شرط الاستبدال- لو شرط -الواقف- لنفسه أن ينقص من المعائيم إذا شاء ويزيد ويخرج من شاء ويستبدل به كان له ذلك، (أى عند أبى يوسف وهلال خلافاً لمحمد رحمه الله فقال: يصح الوقف ويبطل الشرط). وليس يقيمه إلا أن يجعله له، وإذا أدخل مرة ليس له ثانياً إلا بشرطه، ولو شرطه للقيم ولم يشرطه لنفسه كان له أن يستبدل؛ لأن إفادته الولاية لغيره بذلك فرع كونه يملكها اهـ ملخصاً. والعجب من الموفق أنه قائل بجواز شرط الاستبدال بالوقف، ولا يقول بجواز شرط الإخراج والإدخال فى الموقوف عليهم.

لا يصح الوقف على مجهول ولا على معصية:

فائدة: إذا لم يكن الوقف على معروف وبر فهو باطل، وحاصله: أن الوقف لا يصح إلا على من يعرف كولده وأقاربه ورجل معين، أو على بر كبناء المساجد والقناطر وكتب الفقه والعلم والقرآن والمقابر والسقايات وسبيل الله، ولا يصح على غير معين كرجل وامرأة، لأ الوقف تمليك للعين أو للمنفعة، فلا يصح على غير معين كالبيع والإجارة. (وفيه ما فيه فإن الوقف بالإعتاق أشبه منه بالبيع والإجارة، وإذا أعتق عبداً من عبيده فعليه البيان فينبغى أن يكون كذلك ههنا).

ولا (يصح) على معصية، كبيت النار والبيع والكنائس وكتب التوراة والإنجيل؛ لأن ذلك معصية، فإن هذه المواضع بنيت للكفر، وهذه الكتب مبدلة منسوخة، ولذلك غضب النبى ﷺ حين رأى مع عمر صحيفة فيها شيء من التوراة، ولولا أن ذلك معصية ما غضب منه، والوقف على قناديل البيعة وفرشها ومن يخدمها ويعمرها كالوقف عليها؛ لأنه يراد لتعظيمها.

أوقاف أهل الذمة على بيعهم وكنائسهم ورهبانهم باطلة:

وسواء كان الواقف مسلماً أو ذمياً، وهذا مذهب الشافعى، ولا نعلم فيه خلافاً، وذلك لأن ما لا يصح من المسلم الوقف عليه لا يصح من الذمى كالوقف على غير معين.

المولى لم أبلغ ثم أدركت بعده، رواه الخصاف أيضا.

فإن قيل: فقد قلتم: إن أهل الكتاب إذا عقدوا عقوداً فاسدةً وتقابضوا ثم أسلموا وترافعوا إلينا لم ننقض ما فعلوه، فكيف أجزتم الرجوع فيما وقفوه على كنائسهم؟ قلنا: الوقف ليس بعقد معاوضة، وإنما هو إزالة للملك فى الموقوف على وجه القربة، فإذا لم يقع صحيحاً لم يزل الملك فيبقي بحاله كالعتق اهـ من "المغنى" (٦: ٢٤٠)، ولا يخفى ما فى كلامه من التناقض، فيقيس الوقف بالبيع والإجارة مرةً وبالعتق أخرى.

الأصل الكلى فى صحة أوقاف أهل الذمة وبطلانها:

والأصل فى ذلك عندنا: أن ما كان قربة عند المسلمين وعند أهل الذمة جميعًا يجوز وقف الذمى له، كما لو وقف أرضه ضيعة، أو داره لعمارة بيت المقدس أو وقف أرضًا أو دارًا له أو عقاراً على ولده وولد ولده ونسله وعقبه أبدًا ما تناسلوا وجعل آخر ذلك للمساكين، أو قال: جعلت أرضى هذه صدقة موقوفة على مساكين أهل الذمة، أو على فقراء المساكين، أو على الفقراء عامة، فإن ذلك جائز (لأن التصدق على مساكين أهل الذمة قربة عندنا أيضًا حتى جاز صرف الصدقات النافلة سوى الزكاة والعشر إليهم). وما كان قربة عند أهل الذمة وليس هو قربة عندنا أو بالعكس لم يجز، كما إذا جعل داره بيعة أو كنيسةً أو بيت نار، أو وقف أرضًا له أو دارًا له، أو مستغلا على بيعة أو كنيسة، أو بيت نار أو على الرهبان والقسيسين الذين فى بيعة كذا وكذا فالوقف باطل، وكذا لو وقف أرضًا له أو مستغلا على أن يحج عنه بغلته كل عام كان باطلا؛ لأنه ليس مما يتقرب به أهل الذمة إلى الله تعالى، كذا فى أحكام الأوقاف للإمام الخصاف (ص ٣٣٥،٣٣٧).

يصح الوقف على أهل الذمة أى على فقرائهم وابن السبيل منهم:

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": ويصح الوقف على أهل الذمة لأنهم يملكون ملكًا محترمًا، ويجوز أن يتصدق عليهم، فجاز الوقف عليهم كالمسلمين ويجوز أن يقف المسلم عليه (إذا كان قريبًا، وإلا ينبغى للمسلم أن يخص أهل الذمة بوقفه دون المسلمين، لكون ذلك مظنة الميل إلى أهل الشرك بلا سبب شرعى، فيكون تهمة فى دينه، وقد أمرنا أن نتقى مواضع التهم، فافهم) لما روى أن صفية بنت حيى زوج النبى ﷺ وقفت على أخ يهودى، قال: ولو وقف على من ينزل كنائسهم وبيعهم من المارة والمجتازين صح أيضًا لأن الوقف عليهم (وهم أبناء السبيل) لا على الموضع اهـ (٦: ٢٤٢) قلت: وقواعدنا تساعده ولا تأباه، كما لا يخفى على من له مسكة بالفقه. والله تعالى أعلم.

كتاب وقف الأرض وجعلها مسجدا

باب فضل بناء المسجد

وقول الله تعالى: ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسمعيل. ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم﴾، وقوله سبحانه: ﴿إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركًا وهدًى للعالمين﴾، وقوله: ﴿والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد﴾، وقوله: ﴿سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله﴾، وقوله: ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها﴾، وقوله ﴿إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله﴾، وقوله: ﴿فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال﴾.

٤٥٥٨- عن أنس رضى الله عنه مرفوعًا: «سبع يجرى للعبد أجرهن وهو فى قبره

باب فضل بناء المسجد وقول الله تعالى إلخ

دلالة الآيات على معنى الباب ظاهرة، وروى الطبرانى فى "الأوسط" عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ: لما أهبط الله آدم إلى الأرض بكى على الجنة مائة خريف، ثم نظر إلى سعة الأرض فقال: أى رب! أما لأرضك عامر يسكنها غيرى؟ فأوحى الله إليه: "أن بلى، فإنها سترفع بيوت يذكر فيها اسمى، وسأبوئك منها بيتًا اختصه بكرامتى، وأحلله عظمتى، وأسميه بيتى، وأنطقه بعظمتى، ولست أسكنه، وليس ينبغى لى أن أسكن البيوت، ولا يسعنى، ولكن على عرشى وكرسى عظمتى، وليس ينبغى لشىء مما خلقت أن يخرج من قبضتى ولا من قدرتى، وتعمره يا آدم ما كنت حيًا، ثم تعمره القرون من بعدك أمة بعد أمة قرنًا بعد قرن، حتى ينتهى إلى ولد من أولادك يقال له: إبراهيم أجعله من عماره وسكانه"، وفيه إسماعيل بن عمرو البجلى وإسماعيل بن عياش، وكلاهما فيه كلام وقد وثقها، كذا فى "مجمع الزوائد" (٤: ٢٨٨).

قلت: والمساجد كلها من توابع بيت الله الحرام متوجهة إليه، فلها حظ من كل فضل اختص به البيت، كما سيأتى عن ابن عباس: «المساجد بيوت الله فى الأرض» الحديث.

قوله: عن أنس إلخ موضع الترجمة منه قوله: أو بنى مسجداً، وفيه دلالة على فضل بناء المسجد ظاهرة، ولا ينافيه حديث: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث» لأنه أخبر بالقليل

بعد موته: من علم علمًا أو أجرى نهرًا أو حفر بيرًا أو غرس نخلا أو بنى مسجدًا، أو ورث مصحفًا، أو ترك ولدًا مسلمًا يستغفر له بعد موته. رواه البزار وسمويه. قال الشيخ: حديث صحيح. كذا فى "العزيزى" (٢: ٣٠٨) قلت: ورواه ابن ماجه أيضًا، كما فى "الإتقان" (٢: ١٧٨).

٤٥٥٩- عن أبى هريرة وأبى سعيد الخدرى رضى الله عنهما مرفوعًا: «سبعة يظلهم الله فى ظله يوم لا ظل إلا ظله». فذكر فيهم رجلا قلبه معلق بالمسجد إذا خرج منه حتى يعود إليه. رواه مالك والترمذى ومسلم عنهما معًا، وأحمد وابن ماجه والنسائى عن أبى هريرة، كذا فى "العزيزى" أيضًا (ص ٣٠٩).

٤٥٦٠- عن أبى سعيد الخدرى عن رسول الله ﷺ: «إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان فإن الله تعالى يقول: ﴿إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله﴾ الآية. رواه الترمذى وابن ماجه وابن خزيمة فى صحيحه، وابن حبان والحاكم والنسائى

ثم بالكثير، على أن الثلاثة المذكورة فى ذاك شاملة لهذه السبع، إذ الصدقة الجارية تشمل ذلك، وقوله: أو غرس نخلا أى بقصد التصدق بثمره أو وقفه، أما إذا غرسه بقصد تكثير المال فليس له فى سلك التفضيل انتظام قاله الحفنى، قلت: والأولى إجراؤه على عمومه وإبقاؤه على إطلاقه، فقد روى يحيى بن آدم فى الخراج عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «من غرس غرسًا فما أكل منه وما سرق منه وما أكل السبع والطير فهو له صدقة، ولا يرزأ منه أحد لا كان له صدقة» (ص٨٢)، ورواه مسلم فى "صحيحه" (١: ٤٥٧).

قوله: عن أبى هريرة إلخ، قوله: قلبه معلق بالمسجد، أى شديد الحب لها وللملازمة الجماعة فيها، وليس معناه دوام القعود فيها، قاله النووى. قلت: ولا يخفى أن بانى المسجد يكون قلبه معلقًا به أزيد من غيره كما هو مشاهد، فدلالته على معنى الباب ظاهرة.

قوله: عن أبى سعيد إلخ، قال العلقمى: وفى رواية: يتعاهد المسجد، والمراد باعتياد المساجد أن يكون قلبه معلقًا بها. وقال التوربشتى: هو بمعنى التعهد، وهو التحفظ بالشىء وتجديد العهد، وقال الطيبى: يتعاهد أشمل وأجمع لما يناط به أمر المساجد من العمارات واعتياد الصلاة وغيرهما، أى كتنظيفها، وتنويرها بالمصابيح اهـ من "العزيزى".

وقوله: «فاشهدوا له بالإيمان» أى اشهدوا له بأنه مؤمن حقًا، فإن الشهادة قول صدر عن

والبيهقى، وهو حديث صحيح. (العزيزى ١:١٢٥).

٤٥٦١- عن أبى ذر الغفارى قال: قلت: يا رسول الله! أى مسجد وضع أول؟ قال: المسجد الحرام. قلت: ثم أى؟ قال: المسجد الأقصى. قلت: كم بينهما؟ قال: أربعون عامًا، ثم الأرض لك مصلى، فصل حيثما أدركتك الصلاة. للشيخين والنسائى، كما فى "جمع الفوائد" (١:١٩٥). ورواه ابن ماجه (ص:٥٥) أيضًا، واللفظ له.

٤٥٦٢- عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: المساجد بيوت الله فى الأرض، تضيء لأهل السماء كما تضيء نجوم السماء لأهل الأرض. رواه الطبرانى فى "الكبير"، ورجاله موثقون (مجمع الزوائد ٣:٧).

٤٥٦٣- عن عثمان بن عفان رضى الله عنه أنه قال عند قول الناس فيه حين بنى مسجد رسول الله ﷺ: إنكم أكثرتم على، وإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من بنى مسجدًا يبتغى به وجه الله بنى الله له بيتًا فى الجنة». وفى رواية: «بنى الله له مثله فى

مواطاة القلب اللسان على سبيل القطع، قاله الحفنى، ودلالته على معنى الباب ظاهرة بالتقرير الذى ذكرناه أن بانى المسجد يتعاهده أكثر من غيره غالبًا، والله تعالى أعلم.

قوله: عن أبى ذر الغفارى إلخ، فالمسجدان من المعاهد القديمة والمشاهد العظيمة التى لا شيء من البناء أقدم منهما ولا أعظم حرمة وبركةً فيلزمنا تعاهدهما واعتيادهما ما أمكن، وقاتل الله قومًا من النصارى تسلطوا على أرض فلسطين فى زماننا، وكادوا يجعلونها وطنًا لليهود، شحنوها بهم بعد ما أجلوهم من بلادهم لكونهم سماعين للكذب أكالين للسحت فتراهم قد تسلطوا على أراضى المسلمين، وقبضوا على أموالهم وديارهم يسفكون دماءهم، ويهتكون حرماتهم، حتى بلغت القلوب الحناجر، فإلى الله المشتكى، وبه المستغاث، اللهم فأعنا ولا تعن علينا، وانصرنا ولا تنصر علينا، وامكر لنا ولا تمكر علينا، آمين.

قوله: عن ابن عباس إلخ: دلالته على كون المساجد كلها بيوت الله ظاهرة، ولا يخفى من بنى بيتًا لله فيه اسمه ويسبح له فيه بالغدو والآصال.

معنى قوله: «من بنى لله مسجدًا ولو كمفحص قطاة».

قوله: عن عثمان إلخ، قد تقدم شرحه وما يتعلق به من الأحكام فى الجزء الخامس من "الكتاب"، فليراجع، وزاد ابن أبى شيبة فى حديث الباب من وجه آخر عن عثمان: ولو كمفحص

الجنة» رواه الشيخان وغيرهما (الترغيب للمنذرى ص: ٥٠).

قطاة، وهذه الزيادة أيضًا عند ابن حبان والبزار من حديث أبى ذر، وعند أبى مسلم الكجى من حديث ابن عباس، وعند الطبرانى فى "الأوسط" من حديث أنس، وابن عمر وعند أبى نعيم فى "الحلية" من حديث أبى بكر الصديق، ورواه ابن خزيمة من حديث جابر بلفظ: كمفحص قطاة أو أصغر، وحمل أكثر العلماء ذلك على المبالغة؛ لأن المكان الذى لفحص القطاة عنه لتضع فيه بيضها وترقد عليه يكفى مقداره للصلاة فيه. وقيل: بل هو على ظاهره، والمعنى أن يزيد فى مسجد قدراً يحتاج إليه تكون تلك الزيادة هذا القدر أو يشترك جماعة فى بناء مسجد فتقع حصة كل واحد منهم ذلك القدر (فإن كل بقعة من المسجد مسجد، كما لا يخفى).

وقد شاهدنا كثيراً من المساجد فى طرق المسافرين يحوطونها إلى جهة القبلة وهى غاية الصغر، وبعضها لا تكون أكثر من قدر موضع السجود (وروى البيهقى فى الشعب من حديث عائشة نحو حديث عثمان وزاد: قلت: وهذه المساجد التى فى الطرق؟ قال: نعم. وللطبرانى نحوه من حديث أبى قرصافة وإسنادهما حسن اهـ من "فتح البارى" ملخصاً (١: ٤٥٤).

وفيه أيضا قوله: يبتغى به وجه الله أى يطلب به رضا الله، والمعنى بذلك الإخلاص. قال ابن الجوزى: من كتب اسمه على المسجد الذى يبينه كان بعيداً من الإخلاص اهـ وهل يحصل الثواب المذكور لمن جعل بقعة من الأرض مسجداً بأن يكتفى بتحويطها من غير بناء، وكذا من عمد إلى بناء كان يملكه فوقفه مسجداً؟ إن وقفنا مع ظاهر اللفظ فلا، وإن نظرنا إلى المعنى فنعم، وهو المتجه. وكذا قوله: بنى حقيقة فى المباشرة بشرطها لكن المعنى يقتضى دخول الأمر بذلك أيضاً، وهو المنطبق على استدلال عثمان رضى الله عنه، فإنه استدل بهذا الحديث على ما وقع منه، ومن المعلوم أنه لم يباشر ذلك بنفسه، وقوله: مثله أى مثله فى الشرف. والمراد: أن فضله على بيوت الجنة كفضل المسجد على بيوت الدنيا، قاله النووى، أو أن المقصود من المثلية أن جزاء هذه الحسنة من جنس البناء لا غير مع قطع النظر عن غير ذلك. (فلا يرد أن الحسنة بعشر أمثالها فكيف يكون مثله؟) مع أن التفاوت حاصل قطعًا بالنسبة إلى ضيق ا لدنيا وسعة الجنة، إذ موضع شبر فيها خير من الدنيا وما فيها، كما ثبت فى الصحيح. وقد روى أحمد من حديث واثلة: «بنى الله له فى الجنة أفضل منه». وللطبرانى من حديث أبى أمامة بلفظ: أوسع منه. وهذا يشعر بأن المثلية لم يقصد بها المساواة من كل وجه، وفيه إشارة إلى دخول فاعل ذلك الجنة، إذ المقصود بالبناء له أن يسكنه إلا بعد الدخول والله أعلم اهـ ودلالته على معنى الباب ظاهرة.

٤٥٦٤- عن عائشة رضى الله عنها فى حديث الهجرة ومقدم النبى ﷺ المدينة قالت: فلبث رسول الله ﷺ فى بنى عمرو بن عوف بضع عشرة ليلةً وأسس المسجد الذى أسس على التقوى، وصلى فيه رسول الله ﷺ، ثم ركب راحلته، فسار يمشى معه الناس، حتى بركت عند مسجد الرسول ﷺ بالمدينة وهو يصلى فيه يومئذ رجال من المسلمين وكان مربداً للتمر لسهيل وسهل -غلامين يتيمين فى حجر سعد بن زرارة- فقال رسول الله ﷺ حين بركت به راحلته: هذا إن شاء الله المنزل. ثم دعا رسول الله ﷺ الغلامين فساومهما بالمربد ليتخذه مسجداً، فقالا: بل نهبه لك يا رسول الله! فأبى رسول الله ﷺ أن يقبله منهما هبة حتى ابتاعه منهما، ثم بناه مسجداً، وطفق رسول الله ﷺ ينقل معهم اللبن فى بنيانه، ويقول:

هذا الحمال لا حمال خيبر   هذا أبر ربنا وأطهر

ويقول: «اللهم إن الأجر أجر الآخرة، فارحم الأنصار والمهاجرة» الحديث، أخرجه البخارى مطولا.

قال الحافظ فى "الفتح" (٥:١٩٣): وذكر الزبير من طريق مجمع بن يزيد قال قائل من المسلمين فى ذلك:

لئن قعدنا والنبى يعمل   ذاك إذا للعمل المضلل

قوله: عن عائشة إلخ، دلالته على فضل بناء المسجد ومنزلته عند الله ظاهرة، وأي عمل أفضل من عمل قد باشره النبى ﷺ بيده الكريمة فدينا بآبائنا وأمهاتنا.

فدته نفوس العالمين فإنه   هو الروح فى هذا الوجود المصور

وفيه: أن المسجد النبوى مما قد وقفه النبى ﷺ بنفسه بعد ما ابتاع البقعة من الغلامين، فيا لها من منقبة ظاهرة وفضيلة باهرة ورفعة نيرة زاهرة قد حواها هذا المسجد الشريف والمحل المبارك المنيف.

تحقيق مسجد أسس على التقوى من أول يوم:

وكون مسجد قباء قد أسس على التقوى من أول يوم لا يستلزم أفضليته من المسجد النبوى؛ فإنه قد أسسه النبى ﷺ ولم يعمل فيه بيديه ولم ينقل معهم اللبن فى بنيانه، وهذا قد أسسه النبى ﷺ بعد ما اشترى أرضه ووقفه لله عز وجل، وعمل فيه بيديه الكريمتين، ونقل معهم اللبن فى بنيانه مع ما اتفق من طول إقامته ﷺ بمسجد المدينة بخلاف مسجد قباء فما أقام به إلا أياماً قلائل،

ومن طريق أخرى عن أم سلمة نحوه وزاد: قال: وقال على بن أبى طالب:

لا يستوى من يعمر المساجدا　　يدأب فيها قائما وقاعـــــدا

ومن يرى عن التراب حائدا

وكان بناؤه بأمر جزم من الله لنبيه، بخلاف مسجد قباء فإن بنائه كان برأى بعض الصحابة رضى الله عنهم، فقد روى يونس بن بكير فى زيادات المغازى عن المسعودى عن الحكم بن عتيبة قال: لما قدم النبى ﷺ فنزل بقباء قال عمار بن ياسر: ما لرسول الله ﷺ بد من أن نجعل له مكانًا يستظل به إذا استيقظ ويصلى فيه؟ فجمع حجارة فبنى مسجد قباء اهـ فهو أول مسجد بنى يعنى بالمدينة، وهو فى التحقيق أول مسجده صلى رسول الله ﷺ فيه بأصحابه جماعةً ظاهرا، أو أول مسجد بنى لجماعة المسلمين عامة وإن كان قد تقدم بناء غيره من المساجد، لكن لخصوص الذى بناها. كما فى حديث عائشة فى بناء أبى بكر مسجده، وروى ابن أبى شيبة عن جابر قال: لقد لبثنا بالمدينة قبل أن يقدم علينا رسول الله ﷺ بسنين نعمر المساجد ونقيم الصلاة.

وقد اختلف فى المراد بقوله تعالى: ﴿لمسجد أسس على التقوى من أول يوم﴾ فالجمهور على أن المراد به مسجد قباء. وهذا هو ظاهر الآية، وروى مسلم من طريق عبد الرحمن بن أبى سعيد عن أبيه سألت رسول الله ﷺ عن المسجد الذى أسس على التقوى؟ فقال: هو مسجدكم هذا اهـ. والحق أن كلا منهما أسس على التقوى (ولمسجد المدينة مع هذه الفضيلة فضائل كثيرة قد اختص به دون مسجد قباء. منها أنه من المساجد الثلاثة التى لا تشد الرحال إلا إليها، وصلاة فيه خير من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام، ومن صلى فيه أربعين صلاة لا تفوته صلاة كتب له براءة من النار وبراءة من العذاب، وبرىء من النفاق، رواه أحمد والطبرانى بسند رجاله ثقات، كما فى "مجمع الزوائد" (٤:٨) وما بين منبره وبيته ﷺ روضة من رياض الجنة) وقوله تعالى فى بقية الآية: ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا﴾ يؤيد كون المراد مسجد قباء. وعند أبى داود بسند صحيح عن أبى هريرة مرفوعًا: نزلت: ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا﴾ فى أهل قباء. وعلى هذا فالسر فى جوابه ﷺ بأن المسجد الذى أسس على التقوى مسجده رفع توهم أن ذلك خاص بمسجد قباء، والله أعلم. قال الداودى وغيره: ليس هذا اختلافًا لأن كلا منهما أسس على التقوى اهـ "فتح البارى" ملخصًا (٧:١٩١).

وقد تقدم عن الحافظ فى "الفتح" أنه قال فى (باب وقف الأرض للمسجد): لم يختلف العلماء فى مشروعية ذلك لا من أنكر الوقف ولا من نفاه اهـ (٥:٣٠٣) ولعل ذلك هو منشأ رغبة

باب الوقف على مصالح المسجد وحكم ما يهدى إليه من الأموال

٤٥٦٥- قال الواقدى: حدثنا عبد الرحمن بن عبد العزيز عن حكيم بن حكيم عن أبى جعفر أنه حبس مالا على سقى ماء فى المسجد. رواه الخصاف فى أحكام الأوقاف له (ص:١٧)، وسنده حسن.

٤٥٦٦- عن أبى وائل قال: جلست إلى شيبة فى هذا المسجد فقال: جلس إلى عمر فى مجلسك هذا فقال: لقد هممت أن لا أدع فيها صفراء ولا بيضاء إلا قسمتها بين المسلمين قلت: ما أنت بفاعل، قال: لم؟ قلت: لم يفعله صاحباك. فقال: هما المرآن يقتدى بهما. رواه أحمد والبخارى (نيل ٥: ٢٧٤).

الناس فى بناء المساجد أكثر من رغبتهم فيما سواه عن الوقوف، لكون وقف المسجد مجمعًا عليه دون ما سواه، والله تعالى أعلم.

باب الوقف على مصالح المسجد وما يهدى إليه من الأموال

قوله: قال الواقدى إلخ، دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، والوقف على المسجد ليس كالمسجد فى حرمة البيع والاستبدال مطلقًا، ففى "الفتاوى الظهيرية": سئل الحلوانى عن أوقاف المسجد إذا تعطلت وتعذر استغلالها هل للمتولى أن يبيعها ويشترى بثمنها أخرى؟ قال: نعم. وروى هشام عن محمد إذا صار الوقف بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضى أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره، وعلى هذا فينبغى أن لا يفتى على قوله برجوعه إلى ملك الواقف وورثته بمجرد تعطله أو خرابه، بل يشترى بثمنه وقف يستغل، ولو كانت غلته دون غلة الأول كذا فى "البحر" (٥: ٢٥٢)، وسيأتى بسط ذلك فى الباب الآتى، إن شاء الله تعالى.

حكم كنز الكعبة:

قوله: عن أبى وائل إلخ، قال الحافظ فى "الفتح": قوله: صفراء ولا بيضاء أى ذهبًا ولا فضةً. قال القرطبى: غلط من ظن أن المراد بذلك حلية الكعبة، وإنما أراد الكنز الذى بها، وهو ما كان يهدى إليها فيدخر ما يزيد عن الحاجة. وأما الحلى فمحبسة عليها كالقناديل فلا يجوز صرفها فى غيرها. وقال ابن الجوزى: كانوا فى الجاهلية يهدون إلى الكعبة المال تعظيمًا لها فيجتمع فيها اهـ. قال الحافظ: ودار نحو هذه القصة بين عمر أيضًا وأبى بن كعب أخرجه عبد الرزاق وعمر بن شبة من طريق الحسن أن عمر أراد أن يأخذ كنز الكعبة فينفقه فى سبيل الله،

٤٥٦٧- عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية أو قال: بكفر لأنفقت كنز الكعبة فى سبيل الله، ولجعلت بابها بالأرض، ولأدخلت فيها من الحجر». رواه مسلم (نيل الأوطار ٥:٢٧٤).

فقال له أبى بن كعب: قد سبقك صاحباك، فلو كان فضلا لفعلاه، لفظ ابن شبة وفى رواية عبد الرزاق: فقال له أبى بن كعب: والله ما ذاك لك، قال: ولم؟ قال: أقره رسول الله ﷺ، قال ابن بطال: أراد عمر لكثرته -أى لكثرة الكنز- إنفاقه فى منافع المسلمين، ثم لما ذكر بأن النبى ﷺ لم يتعرض له أمسك وإنما تركا ذلك -والله أعلم- لأن ما جعل فى الكعبة وسبل لها يجرى مجرى الأوقاف، فلا يجوز تغييره عن وجهه، وفى ذلك تعظيم الإسلام وترهيب العدو اهـ، قال الحافظ: أما التعليل الأول فليس بظاهر من الحديث، بل يحتمل أن يكون تركه ﷺ لذلك رعاية لقلوب قريش كما ترك بناء الكعبة على قواعد إبراهيم.

ويؤيده ما وقع عند مسلم فى بعض طرق حديث عائشة فى بناء الكعبة: لأنفقت كنز الكعبة، ثم ذكر الحديث المذكور فى المتن. وقال: فهذا التعليل هو المعتمد. وحكى الفاكهى فى كتاب مكة أنه ﷺ وجد فيها يوم الفتح ستين أوقية (ولعل هذا غير ما فيه[1] من الكنز المدفون فإنه أزيد من ذلك بكثير) فقيل له: لو استعنت بها على حربك! فلم يحركه، وعلى هذا فإنفاقه[2] جائز كما جاز لابن الزبير بناؤها على قواعد إبراهيم، لزوال سبب الامتناع، ولولا قوله فى الحديث: فى سبيل الله لأمكن أن يحمل الإنفاق على ما يتعلق بها، فيرجع إلى أن حكمه حكم التحبيس، ويمكن أن يحمل قوله: فى سبيل الله على ذلك، لأن عمارة الكعبة يصدق عليه أنه فى سبيل الله اهـ ملخصاً (٣:٣٦٤). قلت: هذا الذى ذكره الحافظ احتمالا جزم به النووى فى "شرح مسلم" له حيث قال: فيه دليل لجواز إنفاق "كنز الكعبة" ونذورها الفاضلة عن مصالحها فى سبيل الله لكن جاء فى

---

(١) وأخرج الأزرقى فى تاريخه أن النبى ﷺ وجد فى الجب الذى فى الكعبة سبعين ألف أوقية من ذهب مما كان يهدى للبيت وإن على أبى طالب رضى الله عنه قال: يا رسول الله! لو استعنت بهذا المال على حربك! فلم يحركه، ثم ذكر لأبى بكر فلم يحركه، وأخرج أيضاً أن الحسين بن الحسين العلوى عمد إلى خزانة الكعبة فى سنة مائتين من الفتنة حين أخذ مكة فأخذ مما فيها مالا عظيماً وقال: ما تصنع الكعبة بهذا المال؟ نحن أحق به نستعين به على حربنا، كذا فى تاريخ مكة لابن ظهيرة (ص٩٤).

(٢) قلت: كلا وإلا لأخذه ابن الزبير وأنفقه فى حروبه وله حاجة إليه فدل بناؤه البيت وتركه "الكنز" على جواز هذا دون ذلك، ولا حجة فى فعل الحسين بن الحسين العلوى فى سنة مائتين، كما لا يخفى.

باب حكم حصير المسجد وحشيشه ونقضه إذا استغنى عنه

٤٥٦٨- روى الفاكهى فى كتاب مكة من طريق علقمة بن أبى علقمة عن أمه

رواية: لأنفقت "كنز الكعبة" فى بنائها، وبناؤها من سبيل الله، فلعله المراد بقوله: فى الرواية الأولى: فى سبيل الله، والله أعلم. ومذهبنا أن الفاضل من وقف المسجد أو غيره لا يصرف فى مصالح مسجد آخر ولا غيره، بل يحفظ دائمًا للمكان الموقوف عليه الذى فضل منه، فربما احتاج إليه والله أعلم اهـ (١:٤٢٩).

التمليك للمسجد صحيح:

قلت: وفى الحديث دليل لما قاله علماءنا من أن التمليك للمسجد صحيح ففى "الهندية": رجل أعطى درهمًا فى عمارة المسجد، أو نفقة المسجد، أو مصالح المسجد صح، لأنه إن كان لا يمكن تصحيحه وقفًا يمكن تصحيحه تمليكًا للمسجد، وإثبات الملك للمسجد على هذا الوجه صحيح، فيتم بالقبض كذا فى الواقعات. وقال: وهبت دارى للمسجد أو أعطيتها له صح ويكون تمليكًا، ويشترط التسليم. كما لو قال: وقفت هذه المائة للمسجد يصح بطريق التمليك إذا سلمه للقيم، كذا فى "الفتاوى العتابية" اهـ (٣:٢٤٠).

حكم الفاضل من وقف المسجد:

ومذهبنا فى الفاضل من وقف المسجد كمذهب الشافعية بعينه لا يجوز صرفه فى مصالح مسجد آخر ولا غيره، بل يحفظ له دائمًا. قال ابن ظهيرة الحنفى فى تاريخ مكة: تختص الكعبة الشريفة بما يهدى إليها وما ينذر لها من الأموال، وامتناع صرف شىء منها إلى الفقراء والمصالح إلا أن يعرض لها لنفسها عمارة فيصرف فيه وإلا فلا يغير شىء عن وجهه نبه عليه الزركشى من الشافعية اهـ (ص٩٤) أى وقواعدنا تساعده قال فى الهندية: مال موقوف على المسجد الجامع واجتمعت من غلته، ثم نابت الإسلام نائبة مثل حادثة الروم، واحتج إلى النفقة فى تلك الحادثة إن لم يكن للمسجد حاجة للحال فللقاضى أن يصرفه فى ذلك، لكن على وجه القرض فيكون دينًا فى مال الفىء اهـ (٣:٢٤٢)، وبالجملة فكنز الكعبة لا يجوز صرفه لا فى مصالحها دون ما سواها من منافع المسلمين، اللهم إلا أن يكون على وجه القرض، فيكون دينًا فى بيت مال المسلمين، والله تعالى أعلم.

باب حكم حصير المسجد وحشيشه ونقضه إذا استغنى عنه

قوله: روى الفاكهى إلخ، قال الموفق فى "المغنى": وما فضل من حصر المسجد وزينته،

عن عائشة رضى الله عنها قالت: دخل على شيبة الحجبى فقال: يا أم المؤمنين! إن ثياب الكعبة تجتمع عندنا فتكثر، فننزعها ونحفر أبياراً فنعقمها وندفنها لكى لا تلبسها الحائض والجنب؟ قالت: بئسما صنعت، ولكن بعها فاجعل ثمنها فى سبيل الله وفى المساكين، فإنها إذا نزعت عنها لم يضر من لبسها من حائض وجنب، فكان شيبة يبعث بها إلى اليمن فتباع له فيضعها حيث أمرته. وأخرجه البيهقى من هذا الوجه لكن فى إسناده راو ضعيف، وإسناد الفاكهى سالم منه (فتح البارى ٣:٣٦٥).

ولم يحتج إليه جاز أن يجعل فى مسجد آخر أو يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه وغيرهم، وكذلك إن فضل من قصبه أو شيء من نقضه، قال أحمد فى مسجد بنى فبقى من خشبه أو قصبه أو شيء من نقضه قال: يعان به فى مسجد آخر أو كما قال. وقال المروزى: سألت أبا عبد الله عن بوارى المسجد إذا فضل منه الشيء أو الخشبة؟ قال: يتصدق به، وأرى أنه قد احتج بكسوة البيت إذا تخرقت تصدق بها، وقال فى موضع آخر: كان شيبة يتصدق بخلقان الكعبة، ثم ذكر أثر المتن برواية الخلال بإسناده عن علقمة عن أمه عن عائشة ثم قال: وهذه قصة مثلها ينتشر ولم ينكر فيكون إجماعًا، ولأنه مال الله تعالى لم يبق له مصرف فصرف إلى المساكين كالوقف المنقطع اهـ (٦: ٢٣٠).

قلت: وفى الاحتجاج به على جواز تصدق الفاضل من آلات المسجد على فقراء جيرانه نظر فلقائل أن يقول: إن المراد بجعل ثمنها فى سبيل الله جعلها فى مصالح الكعبة، فإنها من سبيل الله أيضًا، كما تقدم. والمراد بالمساكين سدنة الكعبة ومؤذنوها، فقد كان كان غالبهم فقراء، وهو قول أبى يوسف منا، قال المحقق فى "الفتح": وأما الحصر والقناديل: فالصحيح من مذهب أبى يوسف أنه لا يعود إلى ملك متخذه بل يحول إلى مسجد آخر أو يبيعه قيم المسجد للمسجد، ورجح المحقق فى "فتح القدير" قول أبى يوسف بأنه الأوجه، كذا فى "البحر" (٥:٢٥١).

وفيه أيضًا عن القنية بعث شمعا فى شهر رمضان إلى مسجد، فاحترق وبقى منه ثلاثة، أو دونه ليس للإمام ولا المؤذن أن يأخذ بغير إذن الدافع، ولو كان العرف فى ذلك الموضع أن الإمام والمؤذن يأخذه من غير صريح الإذن فى ذلك فله ذلك اهـ (٥: ٢٥٠). قلت: فيحتمل أن يكون العرف فى كسوة الكعبة أن الشيء يأخذها إذا صارت خلقانًا مستغنى عنها، وتكون ملكا له يفعل بها ما شاء، فلأجل ذلك أمرته عائشة أن يبيعها ويجعلها فى سبيل الله والمساكين لما رأت من تجنبه عن إنفاقها على نفسه، والله تعالى أعلم.

٤٥٦٩- وأخرج (الفاكهي أيضًا) من طريق ابن أبي نجيح عن أبيه أن عمر كان ينزع كسوة البيت كل سنة فيقسمها على الحاج (فتح الباري ٣:٣٣٦). وسكوت الحافظ عنه يشعر بصحته، أو حسنه عنده.

قوله: وأخرج الفاكهي أيضا إلخ، قلت: والظاهر أن عمر رضي الله عنه كان يكسوها من ماله أو من بيت المسلمين. قال الحافظ في "الفتح": وقال عبد الرزاق عن ابن جريج: أخبرت أن عمر كان يكسوها القباطي، وأخبرني غير واحد أن النبي ﷺ كساها القباطي والجرات وأبو بكر وعمر وعثمان، وأول من كساها الديباج عبد الملك بن مروان، وأن من أدرك ذلك من الفقهاء قال: أصاب ما نعلم لها من كسوة أوفق منه، قال الحافظ: وقول ابن إسحاق: إن أبا بكر وعمر لم يكسيا الكعبة فيه نظر، لما تقدم عن ابن أبي نجيح عن أبيه أن عمر كان ينزعها كل سنة اهـ ملخصًا (ص ٣٦٧).

فإن كان عمر قد كساها من ماله فإنما جاز له قسمتها في الحاج لأنها إذا خلقت واستغنى عنها رجعت إلى ملكه، فكان له أن يفعل بها ما يشاء، وإن كان قد كساها من بيت مال المسلمين، وهو الظاهر، رجعت إلى بيت المال، ورأى الحاج أحق بها من غيرهم من المسلمين، فالأثر يصلح دليلا لما ذهب إليه محمد بن الحسن منا أن حصر المسجد وغيرها من الآلة إذا وقع الاستغناء عنه يرجع إلى ملك الواقف إن كان حيا، وإلى ورثته إن كان ميتا، وإن بلي ذلك ولم يستغن عنه كان له أن يبيع ويشتري بثمنه حصيرًا آخر، وكذا لو اشترى حشيشًا أو قنديلا للمسجد فوقع الاستغناء عنه كان ذلك له إن كان حيًا ولورثته إن كان ميتًا، وعند أبي يوسف: يباع ذلك ويصرف ثمنه إلى حوائج المسجد فإن استغنى عنه هذا المسجد يحول إلى مسجد آخر، والفتوى على قول محمد، كذا في "البحر الرائق" (٥:٢٥٢).

والحق أن الاحتجاج بالأثرين المذكورين في المتن على مسألة الباب لا يتم إلا إذا كان القصد بمال الكعبة إقامتها وحفظ أصولها إذا احتج إلى ذلك، ويحتمل أن يكون القصد منه منفعة أهل الكعبة وسدنتها أو الأعم من ذلك، وعلى كل تقدير فهو تحبيس لا نظير له فلا يقاس عليه. اللهم إلا أن يقال: إن كسوة الكعبة كالحلي والقناديل محبسة عليها لمعنى الزينة إعظامًا لها، فلا يجوز صرفها في غيرها، كما لا يجوز صرف حليها وقناديلها في غيرها، فلما قسمها عمر في الحاج دل على أن آلات المسجد إذا استغنى عنها رجعت إلى ملك الواقف وإلا لم يكن لفعل عمر هذا محل صحيح، ولا وجه وجيه، فتأمل، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا.

باب إذا ضاق المسجد بأهله وبجنبه أرض وقف عليه جاز أن يدخل فيه ولو كان ملك رجل أخذ بالقيمة ولو كرهًا

٤٥٧٠- ذكر الأزرقي والإمام أبوالحسن الماوردي وغيرهما من الأئمة المعتمدين أن المسجد الحرام كان في عهد النبي ﷺ وأبي بكر الصديق رضي الله عنه، وليس عليه جدار يحيط به، وكانت الدور محدقة به من كل جانب، وبين الدور أبواب يدخل منها

حكم شراء كسوة الكعبة من بني شيبة:

فائدة: قال ابن ظهيرة في تاريخ مكة له: يجوز بيع ثياب الكعبة عندنا إذا استغنت عنه، وقال به جماعة من فقهاء الشافعية وغيرهم. ويجوز الشراء من بني شيبة لأن الأمر مفوض إليهم من قبل الإمام، نص عليه الطرسوسي من أصحابنا (الحنفية) في شرح منظومة، ووافقه السبكي من الشافعية قال: وعليه عمل الناس. والمنقول عن ابن الصلاح أنّ الأمر فيها إلى الإمام يصرفها في بعض مصارف بيت المال، بيعا وإعطاء، واستدل بما تقدم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وفي قواعد صلاح الدين بن خليل: أنه لا يتردد في جواز ذلك الآن لأجل وقف الإمام ضيعة معينة على أن يصرف ريعها في كسوة الكعبة، وبعد استقرار هذه العادة والعلم بها، فنزل لفظ الواقف عليها، واستحسن النووي الجواز أيضًا اهـ (ص١٠٩).

باب إذا ضاق المسجد بأهله وبجنبه أرض وقف عليه جاز أن يدخل فيه، ولو كان ملك رجل أخذ بالقيمة ولو كرها

ترجمة الأزرقي صاحب "كتاب أخبار مكة":

قوله: ذكر الأزرقي إلخ: قلت: الأزرقي نسبة إلى الجد الأعلى وهو أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن الوليد بن عقبة الأزرق بن عمرو بن الحارث بن أبي شمر الغساني المكي صاحب "كتاب أخبار مكة"، وأحسن في تصنيف ذلك الكتاب غاية الإحسان، روى عن جده ومحمد بن يحيى العدني وغيرهما، روى عنه أبو محمد إسحاق بن أحمد بن نافع الخزاعي مات بعد المائتين، كذا في الأنساب للسمعاني (ورقة ٢٨).

ترجمة الإمام أبي الحسن الماوردي:

وأبو الحسن الماوردي هو أقضى القضاة علي بن محمد بن حبيب البصري المعروف بالماوردي نسبة إلى بيع ماء الورد وعمله، كان من وجوه الفقهاء الشافعيين وله تصانيف عدة في

الناس، فلما أن استخلف عمر بن الخطاب رضى الله عنه اشترى دوراً وهدمها ووسع بها المسجد، وأبى بعضهم أن يأخذ الثمن وامتنع من البيع، فوضع أثمانها فى خزانة الكعبة

أصول الفقه وفروعه وفى غير ذلك، وجعل إليه القضاة ببلدان كثيرة، وسكن بغداد فى درب الزعفرانى، وحدث عن الحسن بن على بن محمد الجبلى صاحب أبى خليفة، وعن محمد بن عدى المنقرى ومحمد بن المعلى الأزدى وجعفر بن محمد بن بن الفضل البغدادى، سمع منه أبو بكر أحمد بن على بن ثابت الخطيب الحافظ وجماعة، قال الخطيب: كتبت عنه وكان ثقة مات سنة خمسين وأربعمائة، كذا فى الأنساب أيضًا (ورقة ٥٠٤)، وفى "البحر الرائق": وكذا إذا ضاق المسجد على الناس وبجنبه أرض لرجل تؤخذ أرضه بالقيمة كرها لما روى عن الصحابة رضى الله عنهم: لما ضاق المسجد الحرام أخذوا أرضين بكره من أصحابها بالقيمة، وزادوا فى المسجد الحرام اهـ (٥:٢٥٥). وفى الاستدلال بأثر المتن على مسألة الباب نظر لما فيه من قول عمر: أنتم نزلتم على الكعبة ولم تنزل عليكم الكعبة وإنما هو فناؤنا، وهو يقتضى اختصاص الكعبة بهذا الحكم.

حكم بيع دور مكة وإجارتها:

وكأنه ذهب إلى قوله تعالى: ﴿سواء العاكف فيه والباد﴾ عام لأرض الحرم كلها غير مقصور على الكعبة والمسجد الحرام، يؤيده ما رواه أبو عبيد فى كتاب الأموال له حدثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن عمر أنه نهى أن تغلق دور مكة دون الحاج وأنهم يضطربون فيما وجدوا منها فارغًا (ص٦٦)، وهذا سند صحيح. وقال البلاذرى فى "فتوح البلدان": حدثنا عثمان بن أبى شيبة قال: قال: حدثنا جرير عن يزيد بن أبى زياد عن عبد الرحمن ابن سابط فى قوله: ﴿سواء العاكف فيه والباد﴾ قال: البادى من يخرج من الحجاج والمعتمرين هم سواء فى المنازل ينزلون حيث شاؤوا غير أن لا يخرج أحد من بيته، حدثنا عثمان حدثنا جرير عن منصور عن مجاهد فى الآية قال: أهل مكة وغيرهم فى المنازل سواء، وحدثنا عثمان وعمرو قالا: ثنا وكيع عن سفيان عن منصور عن مجاهد أن عمر بن الخطاب قال لأهل مكة: لا تتخذوا لدوركم أبوابا لينزل البادى حيث شاء. حدثنا عثمان حدثنا حفص بن غياث عن عبد الله بن مسلم عن سعيد بن جبير فى قوله: ﴿سواء العاكف فيه والباد﴾ وقال: خلق الله فيه سواء أهل مكة وغيرها اهـ (ص ٥١).

قلت: ولا يعارضه اشتراء عمر وعثمان دوراً بجنب الكعبة لكونه محمولا على اشتراء البناء دون العرصة. وعليه يحمل حديث: هل ترك لنا عقيل منزلا، أراد بيع البناء دون العرصة. ومن ههنا

فأخذوها بعد ذلك، وقال لهم عمر: أنتم نزلتم على الكعبة ولم تنزل الكعبة عليكم، إنما هو فنائها، وجعل سيدنا عمر على المسجد جداراً قصيراً محيطاً به دون القامة، وكان المصابيح توضع عليه، فكان عمر رضى الله عنه أول من اتخذ للمسجد(١) جداراً، فلما

قال محمد في "الآثار": لا ينبغي أن تباع الأرض، فأما البناء فلا بأس به، وقال أيضاً: كان أبو حنيفة يكره أجور بيوتها في الموسم، وفي الرجل يعتمر ثم يرجع فأما المقيم والمجاور فلا نرى بأخذ ذلك منهم بأسا اهـ (ص٥٦). ووجه ذلك أن بيوت مكة كانت ذات جهتين فهي مملوكة من جهة البناء مباحة من جهة العرصة، فكره أبو حنيفة إجارتها من الحجاج والمعتمرين رعاية لجانب الأرض، ولقلة انتفاعهم بالبناء لشغلهم بالطواف والعمرة ومناسك الحج، ولم يكره إجارتها من غيرهم من المقيمين رعاية لجانب البناء، ولكثرة انتفاعهم بالبناء كما هو ظاهر، وقال بجواز بين البناء دون العرصة. وبهذا تجتمع الآثار والأحاديث المختلفة في الباب، فلله دره من فقيه خلقه الله لفقه الحديث والقرآن. وأخرج الدارقطني عن معاوية بن هشام ثنا سفيان عن عمر بن سعيد عن عثمان ابن أبي سليمان عن نافع بن جبير بن مطعم عن علقمة بن نضلة الكناني قال: كانت بيوت مكة تدعى على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر السوائب، لا تباع -أي لا تؤجر-، من احتاج سكن ومن استغنى أسكن، رجاله كلهم ثقات.

وأما قول الحافظ في "الفتح" في (باب توريث دور مكة وبيعها وشرائها): أشار بهذه الترجمة إلى تضعيف حديث علقمة بن نضلة، وفي إسناده انقطاع وإرسال، كما في "التعليق المغني" (٢:٣١٣)، فبناء على الاختلاف في علقمة هل هو صحابي أم تابعي؟ وأياما كان فالحديث حجة، وقال ابن أبي شيبة: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن مجاهد قال: قال رسول الله ﷺ: «مكة حرام حرمها الله لا يحل بيع رباعها ولا إجارة بيوتها»، كذا في "الزيلعي" (٢:٣٠٢). وهو مرسل صحيح وشاهد قوي لحديث علقمة بن نضلة قال البلاذري: وحدثني محمد بن سعد عن الواقدي قال: كان يتخاصم إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم في أجور الدور بمكة، فيقضي بها على من اكتراها، وهو قول مالك وابن أبي ذئب، قال: وقال ربيعة وأبو الزناد: ولا بأس بأكل كراء بيوت مكة وبيع رباعها.

وقال الواقدي: رأيت ابن أبي ذئب يأتيه كراء داره بمكة بين الصفا والمروة، وقال الليث بن

(١) أي المسجد الحرام.

كان زمن سيدنا عثمان رضى الله عنه وكثر الناس اشترى دورا ووسع بها المسجد الحرام، وأبى قوم أن يبيعوا فهدم عليهم فصاحوا به، فقال لهم: إنما جرأكم على حلمى عنكم، فقد فعل بكم عمر هذا فلم يصح به أحد، ثم أمر بهم إلى الحبس حتى شفع فيهم

سعد: ما كان من دار فأجرها طيب لصاحبها، فأما القاعات والسكك والأفنية والخرابات فمن سبق نزل ذلك بغير كراء، وأخبرنى أبو عبد الرحمن الأودى عن الشافعى بمثل ذلك. وقال سفيان بن سعيد الثورى: كراء بيوت مكة حرام، وكان يشدد فى ذلك. وقال الأوزاعى وابن أبى ليلى وأبو حنيفة: إن أكراها فى ليالى الحج فالكراء باطل، وإن كان فى غير ليالى الحج، وكان المكترى مجاورا، أو غير ذلك فلا بأس. وقال بعض أصحاب أبى يوسف: كراءها حل طلق وإنما يستوى العاكف والبادى فى الطواف بالبيت اهـ (ص ٥١).

دليل تحمل ضرر الخاص لدفع ضرر العام:

فالظاهر أن أثر المتن من هذا الباب -أى باب بيع دور مكة وإجارتها- لا من الباب الذى ذكره الفقهاء فيه. اللهم إلا أن يقال: إن الأثر دال على تحمل ضرر الخاص لدفع ضرر العام. ولا يخفى: ما فى هدم البناء من ضرر البانى، والصحابة لم يلتفتوا إلى ذلك وهدموا الأبنية من غير رضا بانيها، وغرموهم ثمنها، فلما لم يلتفتوا إلى هذا الضرر فى توسيع المسجد الحرام لا يلتفت إليه فى غيره من المساجد أيضا، فإن المسجد إذا ضاق بأهله أفضى إلى ضرر العامة فيؤخذ ما بجنبه من الدار والأرض بالقيمة ولو كرها لكون ضرر الخاص أهون من ضرر العام، والله تعالى أعلم.

قصة نزاع عمر والعباس فى دار له قد كان أراد زيادتها فى المسجد النبوى:

ثم اطلعت على أثر يؤيد الاحتمال الذى أبديته أولا أى كون أثر المتن مختصا بالكعبة غير عام المساجد كلها، وهو ما رواه الحاكم من طريق عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن جده عن عمر بن الخطاب أنه قال للعباس بن عبد المطلب رضى الله عنهما: أنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: نزيد فى المسجد ودارك قريبة من المسجد فأعطناها نزدها فى المسجد وأقطع لك أوسع منها، قال: لا أفعل، قال إذا أغلبك عليها، قال: ليس ذاك لك فاجعل بينى وبينك من يقضى بالحق. قال: من هو؟ قال: حذيفة بن اليمان. قال: فجاؤوا إلى حذيفة فقضوا عليه، فقال حذيفة: عندى فى هذا خبر، قال: وما ذاك؟ قال: إن داود النبى صلوات الله عليه أراد أن يزيد فى بيت المقدس وقد كان بيت قريب من المسجد ليتيم، فطلب إليه فأبى فأراد داود أن يأخذها منه، فأوحى الله عز وجل إليه أن نزه البيوت من الظلم لبيتى، قال: فتركه، فقال له العباس: فبقى شىء؟ قال: لا. قال: فدخل

عبد الله بن خالد بن أسيد فأخرجهم، وجعل عثمان للمسجد أروقةً، فكان أول من اتخذ الأروقة له. ذكره الحافظ ابن ظهيرة في "تاريخ مكة" له. (ص:١٩٧)، وكذا ذكره

المسجد، فإذا ميزاب للعباس شارع في مسجد رسول الله ﷺ ليسيل ماء المطر منه في مسجد رسول الله ﷺ، فقال عمر بيده فقلع الميزاب، فقال: هذا الميزاب لا يسيل في مسجد رسول الله ﷺ، فقال له العباس: والذي بعث محمداً بالحق إنه هو الذي وضع الميزاب في هذا المكان ونزعته أنت يا عمر! فقال عمر: ضع رجليك على عاتقي لترده إلى ما كان، ففعل ذلك العباس، ثم قال العباس: قد أعطيتك الدار تزيدها في مسجد رسول الله ﷺ، فزادها عمر في المسجد، ثم قطع للعباس داراً أوسع منها "بالزوراء".

قال الحاكم: هذا حديث كتبناه عن أبي جعفر وأبي على الحافظ ولن نكتبه إلا بهذا الإسناد، والشيخان رضى الله عنهما لم يحتجا بعبد الرحمن بن زيد بن أسلم (ولكن قال ابن عدى: له أحاديث حسان وهو ممن احتمله الناس وصدقه بعضهم وهو ممن يكتب حديثه. وقال ابن خزيمة: هو رجل صنعته العبادة والتقشف ليس من أحلاس الحديث، كذا في "التهذيب" ٦: ١٧٠).

قال الحاكم: وقد وجدت له شاهداً من حديث أهل الشام، ثم روى من طريق الوليد بن مسلم ثنا أبو شعيب الخراساني عن عطاء الخراساني عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب لما أراد أن يزيد في مسجد رسول الله ﷺ وقعت منازعة على دار العباس بن المطلب فذكر الحديث بنحو منه اهـ (٣: ٣٣١-٣٣٢).

قلت: ورواه ابن سعد أنا يزيد بن هارون أنا أبو أمية بن يعلى عن سالم أبي النضر مرسلا نحوه، وفيه أنهما تحاكما إلى أبي بن كعب وأنه قال: إن شئتما حدثتكما بحديث سمعته من رسول الله ﷺ، فقالا: حدثنا. فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله أوحى إلى داود إلخ فرفع الحديث، وفي "سنن البيهقي" قبل كتاب الرجعة[1] عن أبي هريرة رضى الله عنه نحوه، وروى ابن زبالة ويحيى من طريقه عن عبد الله بن أبي بكر مثله.

وفي رواية ليحيى عن أبي الزناد أن عمر بن الخطاب لما زاد في المسجد دعا من كان له إلى جانبه منزل فقال: اختاروا منى بين ثلاث خصال: إما البيع فأثمن، وإما الهبة فأشكر، وأما الصدقة

---

(١) قلت: وذكره البيهقي في باب الوقف أيضًا، وفيه: أنهما تحاكما إلى أبي بن كعب، وليس فيه قوله: إن شئتما حدثتكما بحديث سمعته من رسول الله ﷺ، وإنما فيه فقال أبي: إن الله عز وجل أمر عبده ونبيه داود عليه السلام ولم يرفع الحديث (٦: ١٦٨).

البلاذري في "فتوح البلدان" له (ص:٥٣) من طريق محمد بن سعد عن الواقدي مختصراً.

على مسجد رسول الله ﷺ، فأجابه الناس، وقال العباس: ما أجيبك إلى شيء مما دعوتني إليه. فقال عمر: إذاً أهدمها. فقال العباس: مالك ذلك، وذكر التحاكم إلى أبي وقصته بيت المقدس مع مخالفة في ذكر قصة لبعض ما تقدم، وفي رواية له عن ابن عمر نحوه، وقد أورد رزين في كتابه خبر ابن عمر وروى يحيى بسند جيد عن سفيان بن عيينة عن موسى بن أبي عيسى قال: كان في دار العباس ميزاب يصب في المسجد، فجاء عمر فقلعه، فقال العباس: إن النبي ﷺ الذي وضعه بيده فقال عمر للعباس: لا يكن لك سلم إلا ظهري حتى ترده مكانه. كذا في وفاء الوفاءة للسمهودي (١:٤٧)، وقصة الميزاب أخرجها أبو داود في المراسيل عن أبي هريرة المدني نحوه (ص ٤٤).

تحقيق ميزاب دار العباس الذي كان يصب في المسجد النبوي:

ولعل الميزاب كان يسيل في فناء المسجد المتعلق به دون داخل المسجد، لأن دار العباس إنما بنيت بعد بناء المسجد بزمان لكونه هاجر إلى المدينة عند فتح مكة، فلا يتصور أن يشرع ميزاب غير قديم في المسجد يصب فيه، ويؤيد ما قلنا ما رواه ابن إسحاق عن أسباط بن محمد عن هشام ابن سعد عن عبد الله بن عباس قال: كان للعباس ميزاب على طريق عمر ثم ذكر بقية الحديث نحو ما تقدم، ورواه الإمام أحمد في مسنده من حديث هشام بن سعد عن عبيد الله بن عباس أخي عبد الله فذكره.

وكذا رواه ابن سعد وروى يحيى عن أبي مصعب الزهري الفقيه حدثنا يوسف بن الماجشون عن الثقة أنه كان في دار مروان ميزاب يصب على الناس إذا خرجوا من المسجد في المطر وكانت دار مروان للعباس بن عبد المطلب، فأمر عمر بن الخطاب بذلك الميزاب فنزع، فجاءه العباس بن عبد المطلب فقال: أما والله وضعه رسول الله ﷺ بيده! قال: فأعاده عمر حيث كان وقال: والله لا تعيده إلا وأنت على رقبتي، فأعاده العباس يومئذ على رقبة عمر، كذا في "وفاء الوفاء" (١:٣٤٨).

قال السمهودي: وهذه الدار بقية من التي وقع النزاع فيها ونسبتها إلى مروان لما سيأتي أنها دخلت في داره، والظاهر أن العباس أبقى لنفسه بقية الدار بعد أخذ ما احتيج إلى زيادته منها، وأنه كان في تلك البقية ميزاب فلما أحدث عمر الباب الذي عند دار مروان كما سيأتي صار الميزاب

باب إذا خرب المسجد أو الوقف لم يعد إلى ملك الواقف ولا يباع

٤٥٧١- فيه حديث عمر مرفوعًا: تصدق بأصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث. وقد تقدم غير مرة.

يصب على الباب فى طريق المسجد، ثم اشترى عثمان من تلك البقية ما احتاج إلى إدخاله فى زيادته (واشترى مروان أبقى منها).

والجمع بين الروايات بهذه الطريق أولى مما قاله السمهودى أن يجمع بأنه كان للدار المذكورة ميزابان: ميزاب يصبّ فى المسجد، وميزاب يصب فى الطريق، واتفق فى كل منهما قصة اهـ (١: ٣٤٨). فإن الميزاب الذى كان يصب فى المسجد إن كان فى القطعة التي زيدت فى المسجد لم يكن في إعادته فائدة، وقد ثبت أن عمر أعاده فى مكانه، وإن كان فى البقية التى لم تدخل فى المسجد فلا يتصور صبه فيه، لما قد ثبت من كون البقية في دار مروان وأن ميزابها كان يصب على الناس إذا خرجوا من المسجد، فالظاهر ما قلنا من تأويل صبه فى المسجد بأنه كان يصب فى فناء المسجد المتعلق به، والقول بأنه كان للدار المذكورة ميزابان، واتفق فى كل منهما قصة بعيد جدًا.

وبالجملة فما وقع بين عمر والعباس من النزاع فى داره يدل على أنه لا يجوز أن يدخل فى المسجد أرض أو دار لأحد بالقيمة كرهًا ما لم يرض ببيعه أو هبته للمسجد، وأن عمر رجع عن قوله: إذا لأغلبنك عليه ولأهدمنه بعد ما سمع حديث رسول الله ﷺ فى بيت المقدس حين أمر الله نبيه داود أن يبينه، وأن الذى فعله عمر عند زيادته فى مسجد الحرم من هدم البيوت وأخذها بالقيمة كرهًا إنما فعله لما ذكره بقوله: أنتم نزلتم على الكعبة، ولم تنزل عليكم الكعبة إنما هو فناءها إلخ، ولا يخفى أن ذلك مما يختص بالكعبة لا يعم غيرها من المساجد، فافهم فلعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا.

باب إذا خرب المسجد أو الوقف لم يعد إلى ملك الواقف ولا يباع

قوله: وفيه حديث عمر إلخ، دلالته على تأييد الوقف، وأنه لا يزال وقفًا لله تعالى ظاهرة وقفًا حجة على من قال بجواز بيع المسجد أو الوقف، أو برجوعهما إلى ملك الوقف إذا خرب، ولم يبق صالحًا للانتفاع به، قال الموفق فى "المغنى": إن الوقف إذا خرب وتعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت وعادت مواتًا ولم تكن عمارتها، أو مسجد انتقل أهل القرية عنه وصار فى موضع لا يصلى فيه، أو ضاق بأهله ولم يمكن توسيعه فى موضعه، أو تشعب جميعه فلم تمكن

. . . .

عمارته، ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته، وإن لم يمكن الانتفاع بشيء منه بيع جميعه، قال أحمد في رواية أبي داود: إذا كان في المسجد خشبتان لهما قيمة جاز بيعهما وصرف ثمنها عليه. (لا نزاع فيه فإن بيع الآلات المستغنى عنها يجوز اتفاقًا، وإنما الكلام في بيع المسجد، ووجه الفرق كون الآلات وقفًا بالتبع والمسجد وقفًا بالذات إصالةً).

وقال في رواية صالح: يحول المسجد خوفًا من اللصوص، وإذا كان موضعه قذرًا قال القاضي: يعني إذا كان ذلك يمنع من الصلاة فيه ونص على جواز بيع عرصته في رواية عبد الله قال أبو بكر: وقد روى علي بن سعيد أن المساجد لا تباع وإنما تنقل آلتها، قال: وبالقول الأول (أي بجواز بيع الآلات مع عرصة المسجد). أقول: لإجماعهم[1] على جواز بيع الفرس الحبيس يعني الموقوفة على الغزو إذا كبرت فلم تصلح للغزو وأمكن الانتفاع بها في شيء آخر مثل أن تدور في الرحى، أو يحمل عليها تراب، أو تكون الرغبة في نتاجها، أو حصانًا يتخذ للطراق، فإنه يجوز بيعها، ويشترى بثمنها ما يصلح للغزو، نص عليه أحمد، وقال محمد بن الحسن: إذ خرب المسجد، أو الوقف عاد إلى ملك الواقف لأن الوقف إنما هو تسبيل المنفعة، فإذا زالت منفعته زال حق الموقوف عليه منه.

وقال مالك والشافعي: لا يجوز بيع شيء من ذلك لقول رسول الله ﷺ: «لا يباع أصلها ولا تبتاع ولا توهب ولا تورث»، ولأن ما لا يجوز بيعه مع بقاء منافعه لا يجوز بيعه مع تعطلها كالمعتق، والمسجد أشبه الأشياء بالمعتق، ولنا ما روى أن عمر رضي الله عنه كتب إلى سعد لما بلغه أنه قد نقب بيت المال الذي بالكوفة، أنقل المسجد الذي بالتمارين واجعل بيت المال في قبلة المسجد فإنه لن يزال في المسجد فإنه لن يزال في المسجد مصل، وكان هذا بمشهد من الصحابة، ولم يظهر خلافه فكان إجماعًا (قلت: لا حجة فيه لجواز بيع المسجد، وغاية ما فيه إنما هو تحويل الرحبة مسجدًا والمسجد رحبةً وهو جائز عندنا، كما سيجيء)، ولأن فيما ذكرناه استبقاء الوقف

---

(١) قلت: فمن أين للموفق وغيره من العلماء أن يرموا أبا حنيفة بمخالفة الإجماع في قوله بعدم لزوم الوقف، وقد أجمعوا على جواز بيع الفرس الحبيس وما ذلك إلا لكونه قد حبس أصله وتصدق بمنفعته، وسائر الوقوف كذلك عند أبي حنيفة ما خلا المسجد وما أشبهه فتراهم قد تركوا جميعًا حديث عمر: «لا يباع ولا يوهب ولا يورث في الفرس الحبيس»، فإن كان حديث عمر حجة في عدم جواز بيع للوقف وتوريثه مطلقًا فمن أين لهم تخصيص الفرس الحبيس بجواز البيع؟ فما هو جوابهم فهو بعينه جواب الإمام أبي حنيفة رحمه الله، فافهم وتدبر.

. . . .

بمعناه عند تعذر إبقاءه بصورته فوجب ذلك.

قلت: تعليل بمعرض النص المشهور، وهو حديث عمر: «لا يباع ولا يشترى ولا يوهب ولا يورث»، كما لو استولد الجارية الموقوفة أو قبلها أو قبلها غيره. قلت: فيه قياس الوقف غير المنقول على المنقول، وحديث عمر بالنهى عن بيع الوقف وهبته وتوريثه قد ورد في الأول دون الثاني، ولا يقاس الأصل بالفرع وإنما يقاس الفرع بالأصل، كما هو ظاهر.

قال ابن عقيل: الوقف مؤبد فإذا لم يمكن تأبيده على وجه يخصصه استبقاء الغرض، وهو الانتفاع على الدوام فى عين أخرى وإيصال الأبدال جرى مجرى الأعيان، وجمودنا على العين مع تعطلها تضييع للغرض. (قلت: تعليل بمعرض النص ولو جاز بيعه لذلك جاز عوده إلى ملك الواقف بعين هذا الدليل ولا فرق. فلقائل أن يقول: الوقف مؤبد، فإذا لم يمكن تأبيده على وجه خرج من كونه وقفا ورجع إلى ملك الواقف لكونه قد خرج من ملكه لعلة الوقف، فإذا زالت العلة عاد الملك كما كان، وأما قولكم: إن الوقف إزالة ملك على وجه القربة فلا يعود إلى مالكه باختلاله وذهاب منافعه كالمعتق ففيه أن القياس بالمعتق يقتضي حرمة البيع وتركه معطلا) قال: ويقرب هذا من الهدى إذا عطب فى السفر فإنه يذبح فى الحال وإن كان يختص بموضع، فلما تعذر تحصيل الغرض بالكلية استوفى منه ما أمكن وترك مراعاة المحل الخاص عند تعذره، لأن مراعاته مع تعذره تفضى إلى فوات الانتفاع بالكلية وهكذا الوقف المعطل المنافع اهـ (٦: ٢٢٦).

قلنا: قياس مع الفارق فإن الهدى لا يزول عنه ملك المهدى قبل الذبح، ألا ترى أن له استرجاع هذا العاطب والمعيب إلى ملكه فيصنع به ما شاء، هذا ظاهر كلام الخرقي. ورواه ابن المنذر عن أحمد والشافعي وإسحاق وأبى ثور وأصحاب الرأى ونحوه عن عطاء، لأنه إنما عينه عما فى ذمته، فإذا لم يقع عنه عاد إلى صاحبه، روى سعيد بإسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال: إذا أهديت هديا واجبا فعطب فانحره، ثم كله إن شئت، وأهده إن شئت، وبعه إن شئت، ويقوم به في هدى آخر، ولأنه متى كان له أن يأكل ويطعم الأغنياء كان له بيعه؛ لأنه ملكه، ذكره الموفق فى "المغنى" (٣: ٥٧٤).

ولا يخفى أن قياس الوقف بالهدى يؤيد قول محمد بن الحسن رحمه الله تعالى برجوعه إلى ملك الواقف، فعجبا لتناقض الحنابلة يقيسونه مرة بالمعتق وتارة بالهدى ولا يستقرون على أصل، وقال سحنون فى "المدونة": قال ابن وهب: سمعت مالكا يقول فى الفرس الحبيس فى سبيل الله إذا

. . . .

كلب أنه لا بأس أن يباع ويشترى فرس مكانه، قال سحنون: وقد روى غيره أن ما جعل فى السبيل من العبيد والثياب أنها لا تباع. قال: ولو بيعت لبيع الربع المحبس إذا خيف عليه الخراب وهذه جل الأحباس قد خربت فلا شيء أدل على سننها منها، ألا ترى أنه لو كان البيع يجوز فيها ما أغفله من مضى ولكن بقاؤه خرابًا دليل على أن بيعه غير مستقيم، وبحسبك حجة فى أمر قد كان متقادمًا بأن تأخذ منه ما جرى الأمر عليه، فالأحباس قديمة ولم تزل، وجل ما يؤخذ منها بالذى به لم تزل تجرى عليها فهو دليلها قال سحنون: فبقاء هذه خرابًا دليل على أن البيع فيها غير مستقيم لأنه لو استقام لما أخطأه من مضى من صدر هذه الأمة وما جهله من لم يعمل به حين تركت خرابًا اهـ (٤:٣٤٢). وهذا كلام جزل لا يتجاوز الحق عنه غير ما فيه من قياس الفرس الحبيس على الوقف المحبس فإن الإغفال والترك من صدر الأمة إنما ثبت في الوقف المحبس من الرباع والدور دون ما حبس فى السبيل من الحيوان والمنقول، فافهم.

قال المحقق فى "الفتح": وأما استدلال أحمد بما كتبه عمر لا يفيده لأنه يمكن أنه أمره باتخاذ بيت المال فى المسجد واستدلاله بالانتفاع بالاستبدال مردود بالحديث المشهور اهـ (٥:٤٤٦)، والمراد بالحديث المشهور حديث عمر المذكور فى المتن.

وقال فى "الهداية": ولو خرب ما حول المسجد واستغنى عنه (أى استغنى عن الصلاة فيه أهل تلك المحلة، أو القربة بأن كان فى قربة فخربت حولت مزارع) يبقى مسجدًا (على حاله) عند أبى يوسف (وهو قول أبى حنيفة ومالك والشافعى، وعن أحمد: يباع نقضه ويصرف إلى مسجد آخر، وكذا فى الدار الموقوفة إذا خربت يباع نقضها ويصرف ثمنها إلى وقف آخر) لأنه إسقاط منه فلا يعود إلى ملكه، وعند محمد يعود إلى ملك البانى أو إلى وارثه بعد موته لأنه عينه لنوع قربة وقد انقطعت، فصار كحشيش المسجد وحصيره إذا استغنى عنه إلا أن أبا يوسف يقول فى الحصير والحشيش: إنه ينقل إلى مسجد آخر اهـ.

وفى "العناية": هذه المسألة مبنية على أن أبا يوسف رحمه الله لا يشترط فى الابتداء إقامة الصلاة فيه بالجماعة ليصير مسجدًا (بل يزول ملكه بقوله: جعلته مسجدًا لأن التسليم عنده ليس بشرط فيصير خالصًا لله تعالى بسقوط حق العبد، وصار كالإعتاق (هداية)، فكذلك فى الانتهاء إذا ترك الناس الصلاة فيه لا يخرج من أن يكون مسجدًا، وعند محمد يشترط فى الابتداء إقامة الصلاة فيه بالجماعة ليصير مسجدًا (لاشتراط التسليم عنده، وتسليم كل شيء بحسبه، وذلك فى

....

المسجد بالصلاة فيه، أو لما تعذر القبض قام تحقق المقصود مقامه، ثم يكتفى بصلاة الواحد فى رواية عن أبى حنيفة ومحمد، ويشترط أن يكون غير الواقف (هداية مع "الفتح").

فكذلك فى الانتهاء إذا ترك الناس الصلاة فيه بالجماعة يخرج من أن يكون مسجداً، حكى أن محمداً رحمه الله مر بمزبلة فقال: هذا مسجد أبى يوسف رحمه الله يريد أنه لما لم يقل بعوده إلى ملك ألبانى يصير مزبلةً عند تطاول المدة، ومر أبو يوسف رحمه الله بإصطبل فقال: هذا مسجد محمد رحمه الله يعنى لما قال: يعود ملكًا فربما يجعله المالك إصطبلا بعد أن كان مسجداً، فكل واحد منهما استبعد مذهب صاحبه بما أشار إليه.

وقيل: هى -أى الحكاية المذكورة- من وضع الفرقة الجهلة الممقوتة عند الله تعالى استخرجوا من اختلافهم الناشئ عن الاجتهاد الصحيح أباطيل مختلفة عليهم ليضعوا عن شأنهم بنقل الطعن عن بعضهم فى بعض (هذا هو الظاهر وكذا ما حكى من أسباب استحكام النفرة بينهما كما فى مقدمة "المبسوط" للسرخسى باطل مختلق عليهما، فقد كان شأنهما أرفع وأجل من أن ينسب إليهما أمثال هذه الأباطيل نعوذ بالله من شر من وضعها) ويأبى الله إلا أن يتم نوره ﴿ولو كره الكارهون﴾ فمحمد رحمه الله يقول: إنه جعل هذا الجزء مصروفًا إلى قرية بعينها فإذا انقطع ذلك عاد إلى ملكه (لكون الوقف حبسًا للزصل على ملك الواقف وتسبيلا للثمرة والمنفعة). وأبو يوسف رحمه الله يقول: بلى زال ملكه بجهة ولكن لم تبطل تلك الجهة لأنه ما جعله مسجداً ليصلى فيه أهل المحلة (والقرية) لا غير وإنما جعل مسجداً ليصلى فيه العامة لأن للعامة حق إقامة الصلاة فى المسجد.

واستدل أبو يوسف (وجمهور العلماء) بالكعبة، فإن فى زمان الفترة قد كان حول الكعبة عبدة الأصنام ﴿وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية﴾ ثم لم يخرج موضع الكعبة به من أن يكون موضع الطاعة والقربة خالصًا لله تعالى فكذلك سائر المساجد اهـ (٥:٤٤٧) مع "الفتح" فإن الإجماع على عدم خروج موضعها عن المسجدية، قاله المحقق فى "الفتح": قال: إلا أن لقائل أن يقول: القربة التى عينت له هو الطواف من أهل الآفاق ولم ينقطع الخلق عن ذلك زمان الفترة، وإن كان لا يصح منهم لكفرهم على أن الإيمان لم ينقطع من الدنيا رأسًا فقد كان لمثل قيس بن ساعدة أمثال انتهى. وفيه أن القربة التى عينت لها هى الصلاة إليها دون الطواف وحده لقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام بعد ذكر إسكانه ذريته عند البيت الحرام: ﴿ربنا ليقيموا

٤٥٧٢- حدثنا ابن حميد ثنا مهران عن سفيان عن خصيف عن عكرمة: ﴿وأن المساجد لله﴾ قال: المساجد كلها. رواه ابن جرير في التفسير (٢٩: ٧٣)، وسنده حسن.

٤٥٧٣- عن ابن عباس في قوله: ﴿وأن المساجد لله﴾ قال: لم يكن يوم نزلت هذه الآية في الأرض مسجد إلا المسجد الحرام ومسجد إيليا بيت المقدس. أخرجه ابن أبي حاتم (الدر المنثور ٦: ٢٧٤).

الصلاة﴾، ولم يذكر الطواف، وقوله: ﴿طهر بيتي للطائفين والعاكفين﴾ مفسر بالمسافرين والمقيمين كقوله: ﴿سواء العاكف فيه والباد﴾، فافهم.

قوله: حدثنا ابن حميد، وقوله: عن ابن عباس إلخ، دلالة الأثرين على أن قوله تعالى: ﴿وأن المساجد لله﴾ مفسر بالمساجد المعروفة دون أعضاء السجود أو مواضع السجود كما ذهب إليه بعض المفسرين ظاهرة، وإذا كان كذلك دل النص على خروج المساجد من ملك الواقف إلى الله تعالى، فلا تعود إلى ملك الواقف ولا تباع أبدًا كما هو قول أبي يوسف رحمه الله تعالى، وكذلك سائر الوقوف عنده إلا أنها إذا خربت وخرجت عن انتفاع الموقوف عليهم به جاز استبدالها بإذن الحاكم بأرض أو دار أخرى تكون وقفًا مكانها، والفرق بينها وبين المساجد أن المساجد لا تبطل بخرابها أو خراب ما حولها واستغناء عنها الجهة التي عينت له؛ لأنها لم تجعل مساجد لأهل المحلة والقرية بل للعامة، ولا يشترط للمسجدية البناء بل العرصة وحدها مسجد، كما لا يخفى، بخلاف سائر الوقوف التي سبلت ثمرتها فإنها إذا خربت وتعطلت منافعا تبطل الجهة التي عينت له، وهي إعانة الموقوف عليهم بغلتها، فافهم.

وأما ما ذكره سحنون من أن جل هذه الأحباس قد خربت فلا شيء أدل على سننها منها، ألا ترى أنه لو كان البيع يجوز فيها ما أغفله من مضى إلخ ففيه أن بقائها خرابًا لا يدل على عدم جواز البيع لاحتمال أن يكون قد أغفلوا بيعها لعدم تيسر من يشتريها منه، نعم، فيه دليل على عدم رجوع الوقف إلى ملك الواقف أو ورثته بعد خرابها وإلا لم يتركها أحد من ورثة الواقف سدًى، بل جعلوها مزارع وبساتين، واحتمال انقطاع الورثة بعيد فإن الوراثة تنتقل من العشيرة إلى الشعوب والأفخاذ والقبائل، ولا يتصور انقطاع الجميع، والله تعالى أعلم.

وظني أن الإفتاء بقول أبي يوسف في دار الإسلام أولى لكون المساجد مصونة فيها عن انتهاك حرماتها بعد خرابها، وبقول محمد في دار الحرب أحسن لفقدان الصيانة فيها، كما هو مشاهد، فكم من مساجد في دار الحرب قد تسلط عليها الكفار وجعلوها مزابل، أو معابد للشيطان

باب لأهل المسجد أن يجعلوا الطريق مسجدا وكذا عكسه بأمر الإمام أو يجعلوا الرحبة مسجدا وكذا على القلب

٤٥٧٤- كتب إلى السرى عن شعيب عن سيف عن محمد وطلحة والمهلب وعمرو وسعيد قالوا: لما أجمعوا على أن يضيعوا بنيان الكوفة، فذكر حديثًا طويلا، وفيه: فأول شيء خط بالكوفة، بنى حين عزموا على البناء المسجد فوضع فى موضع أصحاب الصابون والتمارين من السوق فاختطوه، ثم قام رجل فى وسطه رامٍ شديد

والأصنام فإلى الله المشتكى.

حكم مسجد تحته سرداب أو فوقه بيت:

واحتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿أن المساجد لله﴾ على أن من جعل مسجدًا تحته سرداب، أو وفقه بيت ليس للمسجد واحد منهما، فليس بمسجد وله بيعه ويورث عنه إذا مات لبقاء حق العبد متعلقًا به، والمسجد خالص لله سبحانه ليس لأحد فيه حق، قال الله تعالى: ﴿أن المساجد لله﴾ مع العلم بأن كل شيء له فكان فائدة هذه الإضافة اختصاصه به، وهو بانقطاع حق كل من سواه عنه، وهو منتفٍ فيما ذكر، بخلاف ما إذا كان السرداب أو العلوم موقوفًا لمصالح المسجد، فإنه يجوز إذ لا ملك فيه لأحد بل هو من تتميم مصالح المسجد فهو كسرداب مسجد بيت المقدس (بشرط أن يكون بناء السرداب أو العلو مقارنًا لبناء المسجد وإن كان بعد تمامه فلا).

هذا هو ظاهر المذهب، وروى الحسن عن أبى حنيفة أنه قال: إذا جعل السفل مسجداً وعلى ظهره مسكن فهو مسجد، لأن السفل مما يتأبد دون العلو، وعن محمد على عكس هذا لأن المسجد معظم، وإذا كان فوقه مسكن أو مستفل يتعذر تعظيمه، وعن أبى يوسف أنه جوز الوجهين حين قدم بغداد ورأى ضيق المنازل فكأنه اعتبر الضرورة، وكذا عن محمد لما دخل "الرى"، وهذا تعليل صحيح لأنه تعليل بالضرورة كذا فى "فتح القدير" (٥: ٤٤٥).

باب لأهل المسجد أن يجعلوا الطريق مسجداً وكذا عكسه أو يجعلوا الرحبة مسجداً وكذا على القلب بأمر الإمام

قوله: كتب إلى السرى إلخ: وحاصله: أن المسجد كان أولا فى وسط الصحن والقصر فى شماله، ثم نقله من هذا الموضع فجعله فى الرحبة حتى وضعه إلى جنب الدار وجعل الدار قبلته، وجعلهما بنيانًا واحداً متصلا بعضه ببعض، فصار المسجد رحبة والرحبة مسجداً، ويجوز لأهل المسجد مثل ذلك التحويل، كما فى كتاب الكراهية من الخلاصة عن الفقيه أبى جعفر عن هشام

النزع فرمى عن يمينه، فأمر من شاء أن يبني وراء موقع ذلك السهم، ورمى من بين يديه ومن خلفه، وأمر من شاء أن يبني وراء موقع السهمين، فترك المسجد في مربعة غلوة من كل جوانبه، وبنوا لسعد داراً بحياله بينهما طريق منقب مائتي ذراع، وجعل فيها بيوت الأموال وهى قصر الكوفة اليوم، وفى لفظ: وقد بنى سعد فى الذى خطوا للقصر قصراً بحيال محراب مسجد الكوفة اليوم فشيده وجعل فيه بيت المال وسكن ناحيته، ثم إن بيت المال نقب عليه نقباً وأخذ من المال، وكتب سعد بذلك إلى عمر ووصف له موضع الدار، وبيوت الأموال من الصحن[1] مما يلى ودعة الدار، فكتب إليه عمر أن أنقل المسجد، حتى تضعه إلى جنب الدار، واجعل الدار قبلته فإن للمسجد أهلا بالنهار وبالليل، وفيه حصن لمالهم، فنقل المسجد وأراغ بنيانه فقال له دهقان يقال له: روزبه بن بزرجمهر: أنا أبنيه لك، وأبنى لك قصرا فأصلهما ويكون بنيانا واحدا، فخط قصر الكوفة على ما خط عليه، ووضع المسجد بحيال بيوت الأموال منه إلى منتهى القصر يمنة عن القبلة، ثم مد به عن يمين ذلك إلى منقطع رحبة على بن أبى طالب، والرحبة قبلته، فكانت قبلة المسجد إلى الرحبة وميمنة القصر، الحديث رواه الطبرى فى تاريخه، (٣: ١٩٢)، وإسناده وإن لم يكن محتجا به فى الأحكام، فقد احتجت الحفاظ برجاله فى "السير"، وقد تقدم فى حاشية الباب السابق أن أحمد قد احتج بهذه القصة.

عن محمد أنه يجوز أن يجعل شيء من الطريق مسجداً أو يجعل شيء من المسجد طريقاً للعامة اهـ، يعنى إذا احتاجوا إلى ذلك قال: ولأهل المسجد أن يجعلوا الرحبة مسجداً وكذا على القلب، ويحولوا الباب أن يحدثوا له باباً آخر، ولو اختلفوا ينظر أيهم أكثر ولاية، ولهم أن يهدموه ويجددوه، وليس لمن ليس من أهل المحلة ذلك، كذا فى "فتح القدير" (٥: ٤٤٥).

قال المحقق ابن الهمام: إلا أن قوله: وكذا على القلب يقتضى جعل المسجد رحبةً، وفيه نظر اهـ. قلت: ولم لم ينظر فى قوله: أو يجعل شيء من المسجد طريقاً للعامة؟ ولا ينافيه ما ذكره المصنف -أى صاحب "الهداية"- فى كتاب التحبيس: قيم المسجد إذا أراد أن يبنى حوانيت فى المسجد، أو فى فنائه لا يجوز له أن يفعل؛ لأنه إذا جعل المسجد سكنًا تسقط حرمة المسجد. وأما

---

(١) أراد بالصحن مربعة غلوة ليس فيه إلا المسجد والقصر والأسواق فى غير بنيان لأحد من الناس، وقال عمر: الأسواق على سنة المساجد، من سبق إلى مقعد فهو له حتى يقوم منه إلى بيته أو يفرغ من بيعه كذا فى هذا الأثر الطويل الذى اختصرناه فى المتن.

باب لو كان إلى المسجد مدخل من دار موقوفة لا بأس للإمام أن يدخل من هذا الباب

٤٥٧٥- عن عروة أنه سئل أ تخدمني الحائض أو تدنو مني المرأة وهي جنب؟ فقال عروة: كانت ذلك على هين، وكل ذلك تخدمني وليس على أحد في ذلك بأس، أخبرتني عائشة أنها كانت ترجل رسول الله ﷺ وهي حائض ورسول الله ﷺ حينئذ مجاور في المسجد يدني لها رأسه وهي في حجرتها فترجله وهي حائض رواه البخاري (فتح الباري ١:٣٤٢). قال الحافظ: وحجرة عائشة كانت ملاصقةً للمسجد اهـ.

الفناء فلأنه تبع المسجد اهـ لما فيه من منع القيم من ذلك دون منع أهل المسجد إذا فعلوه بأمر الإمام.

وفي "الكنز": وإن جعل شيء من الطريق مسجداً صح كعكسه، وفي "البحر": ومعنى قوله: كعكسه أنه إذا جعل في المسجد ممراً فإنه يجوز لتعارف أهل الأمصار في الجوامع، وجاز لكل أحد أن يمر فيه حتى الكافر إلا الجنب والحائض والنفساء لما عرف في موضعه، وليس لهم أن يدخلوا فيه الدواب، كذا ذكره الشارح رحمه الله. وفي "الخانية": طريق للعامة وهي واسع فبنى فيه أهل المحلة مسجداً للعامة، ولا يضر ذلك بالطريق. قالوا: لا بأس به، وهكذا روى عن أبي حنيفة ومحمد لأن الطريق للمسلمين والمسجد لهم أيضاً. قال: ولو ضاق المسجد على الناس وبجنبه أرض وقف على المسجد فأرادوا أن يزيدوا شيئاً في المسجد من الأرض جاز ذلك بأمر القاضي اهـ (٥:٢٥٥-٢٥٦).

قلت: وكذلك لو زادوا فيه شيئاً من الطريق، أو جعلوا شيئاً من المسجد طريقاً للعامة، أو جعلوا الرحبة مسجداً وعلى القلب ينبغي تقييد جواز كل ذلك بأمر الإمام أو القاضي، فإن ذلك أهون من زيادة أرض وقف على المسجد فيه، كما لا يخفى، والأثر المذكور في المتن يدل على ذلك أيضاً فإن سعداً ومن معه من الصحابة لم يقدموا على ذلك إلا بأمر الإمام أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعنهم.

باب لو كان إلى المسجد مدخل من دار موقوفة لا بأس للإمام أن يدخل من هذا الباب

قوله: عن عروة إلى آخر الباب، دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة بأدنى تأمل، قال في "البحر الرائق": ولو كان إلى المسجد مدخل من دار موقوفة لا بأس للإمام أن يدخل للصلاة من هذا الباب، لأنه روى أن رسول الله ﷺ كان يدخل من حجرته إلى المساجد اهـ (٥:٢٥٠)،

٤٥٧٦- روى مالك عن الثقة عنده أن الناس كانوا يدخلون حجر أزواج النبى ﷺ يصلون فيها يوم الجمعة بعد وفاة النبى ﷺ، وكان المسجد يضيق عن أهله قال: وحجر أزواج النبى ﷺ ليست من المسجد ولكن أبوابها شارعة فى المسجد. كذا فى "وفاء الوفاء" (١:٣٦٦). وروى ابن النجار عن أهل السير نحوه أن الحجرات

أى وكان بابها شارعًا فى المسجد كما دلت عليه الآثار المذكورة فى المتن، ويعكر على تقييده الدار بالموقوفة ما رواه ابن سعد أن سودة أوصت ببيتها لعائشة رضى الله عنهما وباع أولياء صفية بنت حيى بيتها من معاوية بمائة ألف وثمانين ألف درهم، واشترى معاوية من عائشة منزلها بمائة ألف وثمانين ألف درهم. وقيل: بمائتى ألف درهم، واشترط لها سكناها حياتها وحمل إليها المال، فما قامت من مجلسها حتى قسمته، وقيل: بل اشتراه ابن الزبير من عائشة وحمل إليها خمسة أجمال تحمل المال وشرط لها سكناها حياتها، ففرقت المال، وأسند ابن زبالة عن هشام بن عروة قال ابن الزبير: ليعتد بمكرمتين ما يعتد أحد بمثلهما أن عائشة أوصته ببيتها وحجرتها وأنه اشترى حجرة سودة، وهذا يقتضى أن الحجر الشريفة كانت على ملك نسائه ﷺ.

وقال الطبرى: قيل: كان النبى ﷺ ملك كلا من أزواجه البيت الذى هى فيه فسكن بعده فيهن بذلك التمليك، وقيل: إنما لم ينازعن فى مساكنها لأن ذلك من جملة مؤنتهن التى كان النبى ﷺ استثناه لهن مما كان بيده أيام حياته حيث قال: ما تركت بعد نفقة نسائى ومؤنة عاملى فهو صدقة، قال الطبرى: وهذا أرجح، كذا فى "وفاء الوفاء" (١:٣٣٠).

فلعل أصحابنا رجحوا فى حجرات أزواج النبى ﷺ ما رجحه الطبرى من كونها موقوفةً غير مملوكة للأزواج وحملوا ما روى من شراء معاوية بعض الحجرات على الشراء صورةً، وكان ما حمله إليهن من الأموال هدية حقيقة، والله تعالى أعلم. ولعل الحامل لهم على ذلك ما رواه الجماعة واللفظ لمسلم عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه سمع النبى ﷺ يقول قبل أن يموت بخمس ليال: «سدوا عنى كل خوخة فى هذا المسجد غير خوخة أبى بكر» فإنه يدل على أنه لا يجوز أن يكون إلى المسجد مدخل من دور غير موقوفة، ولذلك أمر النبى ﷺ بسد الخوخات كلها عن المسجد وإنما استثنى خوخة أبى بكر رضى الله عنه للخصوصة، وللنبى ﷺ أن يخص من شاء بما شاء، فلا يقاس عليه غيره. وقد قيل: إن ذلك من جملة الإشارات إلى استخلافه.

ومن باب الخصوصية أيضًا ما أخرجه الترمذى عن أبى سعيد الخدرى أن النبى ﷺ قال لعلى: «لا يحل لأحد أن يطرق هذا المسجد جنبًا غيرى وغيرك». والمعنى أن باب على كان إلى

كانت خارجة من المسجد مدبرة به إلا من المغرب، وكانت أبوابها شارعة فى المسجد. كذا فى "وفاء الوفاء" أيضا (١:٣٢٥). قلت: ولم يختلف اثنان فى أن النبى ﷺ كان يدخل من حجرته إلى المسجد.

جهة المسجد ولم يكن لبيته باب غيره فلذلك أذن له أن يمر فى المسجد جنبًا اهـ من "فتح البارى" ملخصًا (٧:١٣).

وحديث سد الأبواب الشارعة فى المسجد أخرجه أبو داود عن عائشة رضى الله عنها تقول: جاء رسول الله ﷺ ووجوه بيوت أصحابه شارعة فى المسجد فقال: وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل النبى ﷺ ولم يصنع القوم شيئًا رجاء أن ينزل فيهم رخصة فخرج إليهم بعد فقال: «وجهوا هذه البيوت عن المسجد فإنى لا أحل المسجد لحائض ولا جنب» سكت عنه أبو داود وحسنه ابن القطان، كما فى "الزيلعى" (١:١٠١).

كان الأمر بتوجيه البيوت عن المسجد متقدمًا على الأمر بسد الخوخات:

قلت: والأمر بتوجيه البيوت عن المسجد كان متقدمًا على الأمر بسد الخوخات لما فى بعض طرقه عند البزار عن على رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «انطلق فمرهم فليسدوا أبوابهم». فانطلقت فقلت لهم، ففعلوا إلا حمزة، فقلت: يا رسول الله! قد فعلوا إلا حمزة فقال رسول الله ﷺ: «قل لحمزة فليحول بابه» فقلت: إن رسول الله ﷺ يأمرك أن تحول بابك، فحوله، رواته موثقون كما فى "وفاء الوفاء" (١:٣٣٨).

فذكر حمزة فى القصة يدل على تقدمها، فما ورد فى حديث سعد بن أبى وقاص عند أحمد والنسائى وإسناده قوى، وحديث زيد بن أرقم عند أحمد والنسائى والحاكم أن رسول الله ﷺ أمر بسد الأبواب الشارعة فى المسجد وترك باب على، ونحوه عن ابن عباس عند أحمد والنسائى ورجالهما ثقات، وعن ابن عمر عند أحمد، وإسناده حسن، وعن جابر بن سمرة عند الطبرانى. قال الحافظ فى "الفتح": وهذه الأحاديث يقوى بعضها بعضًا يجمع بينه وبين قوله ﷺ: «سدوا عنى كل خوخة فى هذا المسجد غير خوخة أبى بكر» بأن الأمر بسد الأبواب وقع مرتين، ففى الأولى استثنى عليًا لما ذكر من كون بابه كان إلى المسجد ولم يكن له غيره، وفى الأخرى استثنى أبا بكر ولكن لا يتم ذلك إلا بأن يحمل ما فى قصة على على الباب الحقيقى وما فى قصة أبى بكر على الباب المجازى.

والمراد به الخوخة كما صرح به فى بعض طرقه، وكأنهم لما أمروا بعد بسد الأبواب سدوها

باب إذا وقف السقاية أو الخان أو الرباط لابن السبيل أو السوق للمسلمين أو المقبرة لموتاهم صح ولزم باستعمال الناس له

٤٥٧٧- فيه حديث عثمان رضى الله عنه أنه اشترى بير رومة وجعل فيها دلوه مع دلاء ا لمسلمين. رواه النسائى والترمذى، وقد تقدم.

٤٥٧٨- عن الحسن عن سعد بن عبادة أن أمه ماتت فقال: يا رسول الله! إن أمى ماتت أفأتصدق عنها؟ قال: نعم. قلت: فأى الصدقة أفضل؟ قال: سقى الماء. قال الحسن: فتلك سقاية آل سعد بالمدينة. رواه أحمد والنسائى. وفى "النيل" (٣:٣٣٤): حديث سعد رجال إسناده عند النسائى ثقات، ولكن الحسن لم يدرك سعداً، وقد أخرجه أيضا أبو داود وابن ماجه اهـ. قلت: وأصله عند البخارى، كما تقدم.

٤٥٧٩- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: إن مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته: علماً نشره، وولداً صالحا تركه، أو مصحفاً ورثه،

وأحدثوا خوخًا يستقربون الدخول إلى المسجد منها فأمروا بعد ذلك بسدها، فهذه طريقة لا بأس بها فى الجمع بين الحديثين المذكورين. وأخطأ ابن الجوزى حيث أورد هذا الحديث - أى حديث باب على- فى الموضوعات مقتصراً على بعض طرقه، وأعله ببعض من تكلم فيه من رواته، وليس ذلك بقادح لما ذكرت من كثرة الطرق، وأعله أيضًا بأنه مخالف للأحاديث الصحيحة الثابتة فى باب أبى بكر.

وزعم أنه من وضع الرافضة قابلوا به الحديث الصحيح فى باب أبى بكر. قال الحافظ: وقد أخطأ فى ذلك خطأ شنيعًا فإنه سلك رد الأحاديث الصحيحة بتوهمه المعارضة مع أن الجمع بين القصتين ممكن، ثم جمع بينهما بما ذكرنا (٧:١٣).

باب إذا وقف السقاية أو الخان أو الرباط لابن السبيل أو السوق للمسلمين أو المقبرة لموتاهم صح ولزم باستعمال الناس له

قوله: فيه حديث عثمان وقوله: عن الحسن إلخ، دلالتهما على وقف السقاية والبئر ظاهرة.

قوله: عن أبى هريرة إلخ، موضع الترجمة منه قوله ﷺ: أو بيتًا لابن السبيل بناه، ودلالته

أو مسجدًا بناه، أو بيتًا لابن السبيل بناه، أو نهرًا أجراه، أو صدقة أخرجها من ماله في صحته وحياته تلحقه من بعد موته. رواه ابن ماجه والبيهقي في الشعب وفي "تنقيح المشكاة" (١:٥٥): إسناد ابن ماجه حسن، ورواه ابن خزيمة في صحيحه مثله إلا أنه قال: أو نهرًا أكراه، ولم يذكر المصحف اهـ.

٤٥٨٠- عن عطاء بن يسار قال: لما أراد رسول الله ﷺ أن يجعل للمدينة سوقًا أتى سوق بني قينقاع، ثم جاء سوق المدينة فضربه برجله. وقال: هذا سوقكم فلا يضيق ولا يوخذ فيه خراج أي كراء. رواه عمر بن شبة (وفاء الوفاء ١:٥٣٩) وهو مرسل.

٤٥٨١- عن عباس بن سهل عن أبيه أن النبي ﷺ أتى بني ساعدة فقال: «إني قد جئتكم في حاجة تعطوني مكان مقابركم فأجعلها سوقا». وكانت مقابرهم ما حازت دار ابن أبي ذئب إلى دار زيد بن ثابت، فأعطاه بعض القوم ومنعه بعضهم وقالوا: مقابرنا ومخرج نسائنا. ثم تلاوموا فلحقوه وأعطوه إياه فجعله سوقًا. رواه ابن زبالة (وفاء الوفاء ١:٥٤٠).

٤٥٨٢- عن خالد بن إياس العدوي قال: قرئ علينا كتاب عمر بن عبد العزيز بالمدينة: إنما السوق صدقة فلا يضربن على أحد فيه كراء. رواه ابن زبالة (وفاء الوفاء ١:٥٤٠).

٤٥٨٣- عن محمد بن عبد الله بن حسن أن رسول الله ﷺ تصدق على المسلمين بأسواقهم رواه عمر بن شبة (وفاء الوفاء ١:٥٤٠)، وهو مرسل.

على وقف الخان أو الرباط لابن السبيل ظاهرة وفي قوله: أو صدقة أخرجها في حياته وصحته تلحقه من بعد موته، دلالته على صحة الوقف في الصحة، وأما في المرض؛ فإنما يصح من الثلث إلا أن تجيزه الورثة كما تقدم، وقوله: تلحقه من بعد موتها، إن كان حالا من الضمير في أخرجها كما هو الظاهر كان دليلا لأبي حنيفة في اشتراط الإضافة إلى ما بعد للزوم الوقف، فتأمل.

قوله: عن عطاء بن يسار، وقوله: عن عباس إلخ، دلالتهما على وقف السوق للمسلمين ظاهرة، ودل أثر عباس بن سهل أن سوق المدينة مما تصدق به رسول الله ﷺ على المسلمين، ووقع التصريح به في أثر محمد بن عبد الله بن حسن مرسلا، وفي قول عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه، كما سيأتي.

٤٥٨٤- حدثنا محمد بن عبيد عن محمد بن أبي موسى عن الإصبغ بن نباتة قال. خرجت مع علي رضي الله عنه إلى السوق فرأى أهل السوق قد حازوا أمكنتهم فقال: ما هذا؟ فقالوا: أهل السوق قد حازوا أمكنتهم فقال: ليس ذلك لهم، سوق المسلمين كمصلي المسلمين، من سبق إلى شيء فهو له يومه حتى يدعه. رواه أبو عبيد في "الأموال"، والإصبغ بن نباتة متروك رمي بالرفض (تقريب ص:١٩).

٤٥٨٥- حدثنا مروان بن معاوية الفزاري عن أبي يعفور عبد الرحمن بن عبيد بن نسطاس عن أبيه قال: كنا نغدو إلى السوق زمن المغيرة بن شعبة فمن قعد في مكان فهو أحق به إلى الليل، فلما جاءنا زياد قال: من قعد في مكان فهو أحق به ما دام فيه. رواه أبو عبيد أيضًا (ص ١٩)، ورجاله ثقات، وسنده قوي.

٤٥٨٦- عن البراء رضي الله عنه قال: مات إبراهيم -يعني ابن رسول الله ﷺ- وهو ابن ستة عشر شهرًا فقال رسول الله ﷺ: ادفنوه في البقيع فإن له مرضعة في الجنة تتم إرضاعه. رواه ابن شبة بإسناد جيد (وفاء الوفاء ٢:٨٣).

٤٥٨٧- عن قدامة بن موسى كان البقيع غرقدًا، فلما هلك عثمان بن مظعون دفن بالبقيع وقطع الغرقد عنه، وقال رسول الله ﷺ للموضع الذي دفن فيه عثمان: «هذه الروحاء» وذلك كل ما حازت الطريق من دار محمد بن زيد إلى زاوية دار عقيل اليمانية، ثم قال النبي ﷺ: «هذه الروحاء للناحية الأخرى». فذلك كل ما حازت الطريق من دار محمد بن زيد إلى أقصى البقيع يومئذ. رواه ابن شبة أيضًا (وفاء الوفاء ٢:٨٤). قال السمهودي: والروحاء المقبرة وسط البقيع.

لا يقال: كيف جعل المقابر سوقًا للمسلمين وفيه تغيير الوقف عما سبل له؟ لأنا نقول: كانت تلك مقابرهم في الجاهلية دون الإسلام لقولهم: ومخرج نسائنا أي موضع البراز لهن ولم تكن وقفًا بل مملوكةً لهم كما يدل على ذلك سياق الكلام، والله تعالى أعلم.

قوله: حدثنا محمد بن عبيد وقوله: حدثنا مروان إلخ، دلالتهما على حكم السوق إذا كانت وقفًا على المسلمين ظاهرة وتقدم في أثر عطاء مرسلا قوله ﷺ: فلا يضيق ولا يؤخذ فيه خراج، وكان الأمر على ذلك في عهد الخلفاء المهديين، ثم تغيرت الأمور فإلى الله المشتكى.

قوله: عن البراء.

قوله: عن قدامة بن موسى إلخ، دلالة الأول على دفنه ﷺ ابنه في البقيع، ودلالة الثاني على

٤٥٨٨- عن أبي غسان عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه قال: لما توفى إبراهيم بن رسول الله ﷺ أمر أن يدفن عند عثمان بن مظعون، فرغب الناس في البقيع

جعله البقيع مقبرةً للعامة ظاهرة.

قوله: عن أبي غسان إلخ، فيه دلالة على أن البقيع لم يكن مدفنًا من قبل، وإنما صار مدفنًا حين دفن فيه إبراهيم ابن رسول الله ﷺ، فرسول الله ﷺ أول من جعله مقبرةً للمسلمين، فإما أن يكون قد استوهبه ممن كان يملكه كما استوهب أرض السوق من بني ساعدة أو كان مما جعله أهل المدينة له، قال أبو عبيد في الأموال: حدثني من سمع خالد بن عبد الله الواسطي يحدث عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ لما قدم المدينة جعلوا له كل أرض لا يبلغها الماء لصنع بها ما يشاء. قال أبو عبيد: فنرى أن العقيق من ذلك، فقطعها رسول الله ﷺ لبلال بن الحارث ولم يكن ليقطع ﷺ أحدًا شيئًا مما أسلموا عليه إلا بطيب أنفسهم اهـ (ص٢٨٢). قلت: وكذلك نرى أن البقيع من ذلك أيضًا ولم يكن رسول الله ﷺ ليجعل أرض الناس مقبرةً إلا بطيب أنفسهم.

فائدة جيدة يجب حفظها:

تنبيه: روى ابن شبة من طريق عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت في حديث ساقه: كان يقال لسوق المدينة: بقيع الخيل. وعند ابن زبالة في ذكر دعائه ﷺ للمدينة وسؤاله نقل وبائها، ثم عمد إلى بقيع الخيل وهو سوق المدينة فقام فيه ووجهه إلى القبلة فرفع يديه إلى الله تعالى، فقال: «اللهم حبب إلينا المدينة»، الحديث. والبقيع ههنا بالموحدة التحتية فهو المراد بقول ابن عمر في حديثه الذي رواه الأربعة والحاكم: «إني أبيع الإبل بالبقيع بالدنانير وآخذ مكانها الدراهم» الحديث، ولما خفي هذا على كثير من الناس قال بعضهم: إن الظاهر أن المراد النقيع -بالنون- أي حمى النقيع، قال: لأنه أشبه بالبيع من البقيع الذي هو مدفن، وقال النووي: ليس كما قال، بل هو بقيع الغرقد بالباء، ولم يكن ذلك الوقت كثرت فيه القبور، انتهى.

ولم يذكر أحد من مؤرخي المدينة أنه كان ببقيع الغرقد سوق مع اعتنائهم بذكر أسواق المدينة في الجاهلية والإسلام، فالمعتمد ما قدمنا والمسمى بالبقيع ههنا ما يلي المصلى -مصلى العيد- من سوق المدينة ويسمى بقيع المصلى أيضًا، ولهذا روى أحمد والطبراني عن أبي بردة بن نيار قال: انطلقنا مع رسول الله ﷺ إلى بقيع المصلى فأدخل يده في طعام، ثم أخرجها، فإذا هو مغشوش، أو مختلف، فقال: «ليس منا من غشنا»، ورواه الطبراني أيضًا عن أبي موسى فعبر عن بقيع المصلى

وقطعوا الشجر، فاختارت كل قبيلة ناحية، فمن هنالك عرفت كل قبيلة مقابرها. رواه ابن شبة أيضاً (خلاصة الوفاء ص: ٢٠١)، والمذكور من السند صحيح.

بسوق البقيع، كذا في "وفاء الوفاء" (١: ٥٤٥)، وهذه فائدة جيدة يجب حفظها.

قال في "الهداية": ومن بنى سقايةً للمسلمين أو خاناً يسكنه بنو السبيل أو رباطاً أو جعل أرضه مقبرةً لم يزل ملكه عن ذلك حتى يحكم به الحاكم عند أبي حنيفة؛ لأنه لم ينقطع عن حق العبد ألا ترى أن له أن ينتفع به فيسكن في الخان وينزل في الرباط ويشرب من السقاية ويدفن في المقبرة فيشترط حكم الحاكم أو الإضافة إلى ما بعد الموت (قد تقدم خلافه عن الخصاف ولكن المشهور عن أبي حنيفة ما ذكره صاحب "الهداية" ههنا)، كما في الوقف على الفقراء بخلاف المسجد لأنه لم يبق له حق الانتفاع به فخلص لله تعالى من غير حكم الحاكم، وعند أبي يوسف يزول ملكه بالقول كما هو أصله إذ التسليم عنده ليس بشرط والوقف لازم، وعند محمد إذا استقى الناس من السقاية وسكنوا الخان والرباط ودفنوا في المقبرة زال الملك، لأن التسليم عنده شرط والشرط تسليم نوعه، وذلك بما ذكرناه، ويكتفي بالواحد لتعذر فعل الجنس كله، وعلى هذا البئر الموقوفة والحوض، ولو سلم إلى المتولي صح التسليم في هذه الوجوه كلها لأنه نائب عن الموقوف عليه، وفعل النائب كفعل المنوب عنه اهـ (٥: ٤٤٧) مع "الفتح".

قلت: ولا نزاع في لزوم صدقات النبي ﷺ كما تقدم؛ لأن وقفه عليه الصلاة والسلام لم يقع حبساً عن فرائض الله تعالى لقوله: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركنا صدقة» وقد مر دليل أبي حنيفة اشتراط حكم الحاكم بالوقف أو الإضافة إلى ما بعد الموت. والفتوى في ذلك كله على خلاف قول أبي حنيفة رضي الله عنه للتعامل المتوارث قاله المحقق في "فتح القدير" (٥: ٤٤٩).

قال في "الهداية": ولو جعل داره بمكة سكنى للحاج والمعتمرين أو جعل داره في غير مكة سكنى للمساكين أو جعلها في ثغر من الثغور سكنى للغزاة والمرابطين أو جعل غلة أرضه للغزاة في سبيل الله دفع ذلك إلى وال يقوم عليه فهو جائز ولا رجوع فيه. (وهو قول الأئمة الثلاثة بلا شرط الدفع إلى المتولي كقول أبي وسف، والمذكور ههنا قول محمد، وعليه الفتوى) إلا أن في الغلة تحل للفقراء دون الأغنياء، وفيما سواه من سكنى الخان والاستقاء من البئر والسقاية وغير ذلك (من المقبرة ونحوها) يستوي فيه الغني والفقير والفارق هو العرف في الفصلين فإن أهل العرف يريدون بذلك في الغلة الفقراء وفي غيرها التسوية بينهم وبين الأغنياء، ولأن الحاجة تشتمل الغني والفقير في الشرب والنزول، والغني لا يحتاج إلى صرف هذه الغلة لغناه، والله أعلم بالصواب اهـ (٥: ٤٤٩ مع "الفتح"). قلت: ويؤيده استقاء عثمان وغيره من أغنياء الصحابة من بئر رومة،

٤٥٨٩- عن نافع مولى حمنة عن أم قيس بنت محصن -وهي أخت عكاشة- أنها خرجت مع النبي ﷺ إلى البقيع، فقال: «يحشر من هذه المقبرة سبعون ألفًا يدخلون الجنة بغير حساب، وكأن وجوههم القمر ليلة البدر» فقام رجل فقال: يا رسول الله! وأنا؟ فقال: وأنت. فقام آخر. فقال: يا رسول الله! وأنا؟ قال: «سبقك بها عكاشة». رواه الطبراني في "الكبير"، ومحمد بن سنجر في مسنده، وابن شبة في أخبار المدينة. وذكره الحافظ ابن حجر في "شرح البخاري"، وسكت عليه (وفاء الوفاء ٢: ٨٠)، وقال الهيثمي في "مجمع الزوائد" (٤: ١٣): فيه من لم أعرفه اهـ.

وكان النبي ﷺ يشرب من ماءها ولا تحل له الصدقة، وقد دفن بالبقيع جماعة من الصحابة فيهم الفقير والغني، كما لا يخفى.

فضيلة مقبرة المدينة:

قوله: عن نافع مولى حمنة إلى آخر الباب، دلالتهما على أن مقبر البقيع عامة لكل من مات بالمدينة من المسلمين ظاهرة لحث الشارع ﷺ أمته على الموت بالمدينة، والدفن بالبقيع ولو كانت لأهل المدينة خاصة لم يحث النبي ﷺ على ذلك المسلمين عامة، وإنما ذكرت الأثرين الدالين على فضيلة مقبرة المدينة ههنا، ترغيبًا للناظرين على الموت بمدينة الرسول صلى الله تعالى عليه وعلى آله وأصحابه وسلم ما هبت الدبور والقبول، رزقني الله وإياهم ذلك بمنه وفضله وكرمه مع حسن الختام على الإيمان في روح وريحان ومغفرة من الله ورضوان.

ودخول سبعين ألفًا الجنة بغير حساب من هذه الأمة من غير تقييد بالبقيع ثابت في الصحيح، بل جاء أزيد منه، فروى أحمد والبيهقي عن أبي هريرة مرفوعا: «سألت ربي عز وجل وعدني أن يدخل الجنة من أمتي». وذكر نحو رواية الصحيح وزاد: «فاستزدت ربي فزادني مع كل ألف سبعين ألفًا» قال الحافظ ابن حجر: وسنده جيد. قال: وفي الباب عن أبي أيوب عند الطبراني، وعن حذيفة عند أحمد وعن أنس عند البزار وعن ثوبان عند أبي عاصم قال: فهذه طرق يقوى بعضها بعضًا في الزيادة المذكورة قال: وجاء في أحاديث أخرى أكثر من ذلك أيضًا، فأخرج الترمذي وحسنه، والطبراني وابن حبان في صحيحه: عن أبي أمامة رفعه: «وعدني أن يدخل الجنة من أمتي سبعين ألفًا مع كل ألف سبعين ألفًا لا حساب عليهم ولا عذاب، وثلاث حثيات من حثيات ربي».

وفي صحيح ابن حبان والطبراني بسند جيد نحوه، ثم ذكر الحافظ ابن حجر ما يقتضي

٤٥٩٠- عن ابن كعب القرظى أن النبى ﷺ قال: «من دفن فى مقبرتنا هذه شفعنا له أو شهدنا له». رواه ابن شبة وابن زبالة (وفاء الوفاء)، وهو مرسل يشهد له

زيادة على ذلك أيضًا وأن مع كل واحد سبعين ألفًا فيتأيد بذلك اختصاص البقيع بسبعين ألفًا لا حساب عليهم فالكرم عميم والجاه عظيم، كذا فى "وفاء الوفاء" (٢: ٨٠).

حسن الختام

وليكن هذا مسك الختام وطابع الإتمام للجزء الثالث عشر من أجزاء الكتاب المسمى بـ"إعلاء السنن" تقبله الله بقبول حسن وجعلنى من سبعين ألفًا الذين لا حساب عليهم ولا عذاب ببركة هذا الكتاب، وأى كتاب جمعت فيه دلائل السادة الحنفية الكرام فى كل باب من أحاديث النبى الصادق المصدوق الأمين المأمون سيد الأنام وأقوال أجلة الأصحاب مع تصحيحها وتحسينها على الأصول المتلقاة بالقبول عند أولى الألباب من علماء الرواية وفقهاء الدراية بتميز القشر عن اللباب حسب ما يسره الله لى ومن به وهو المنال مما قصدت إثباته بقدر الوسع والإمكان، ومع ذلك فإنى معترف بالعجز عن بلوغ المراد ملتمس من الله سبحانه الإصابة والسداد، ضارع إليه فى التوفيق والرشاد أن يجعل ذلك خالصًا لوجهه الكريم نافعًا للأمة، كاشفًا للغمة بفضله العميم، ويجمعنى ومن يطالعه فى جنات النعيم ويحشرنا وإياهم مع نبينا ﷺ تحت لوائه يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم. اللهم اجمع بيننا وبينه كما آمنا به ولم نره، واختم آخر أعمالى بالخيرات ورجح ميزانى بالحسنات، واعف عما اقترفته من الذنوب والسيئات وارزقنى الثبات بالقول الثابت عند السؤال بعد الممات، وافتح على باب العلم الشريف والعمل به فإنه الكنز الموروث عن الأنبياء ونعم الميراث، وجعلنى كما وفقنى لجمع هذا الكتاب ممن شمله قوله ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة»، والأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى، واللسان لا يبرز عن الجنان إلا ما حوى والمسؤول ممن وقف على هذا التأليف من الإخوان أن ينظر فيه بعين الرضا والرضوان، فما كان من نقص كمله أو من خطأ أصلحه، وأن يصفح عما يجد فى ترتيبه وتحريره من خلل وما يظهر له فيه من خطأ أو زلل، فإن القلم قد يهفو، والجواد قد يكبو، وقد سبق من إقرار بالعجز والضعف ما يقتضى الصفح والعفو، والإنسان غير معصوم عن الخطأ والنسيان، والمؤمن مرآة أخيه المؤمن فالله يغفر لمن طالعه أو نظر، ولمن انتفع به والمراد ظفر، أو أصلح شيئًا منه على خطأ فيه عثر.

وبتمام كتاب الوقف هذا قد تم تأليف أبواب العبادات كلها على ترتيب "الهداية"، جعل

حديث: «من استطاع منكم أن يموت بالمدينة فليمت، فإنه من مات بها كنت له شفيعًا أو شهيدًا يوم القيامة» رواه الطبراني بسند حسن، والترمذي وابن حبان في "صحيحه"،

الله بقية عمري وقفًا على خدمة القرآن والحديث بالفقه والدراية مع العمل الصالح والخير والطاعات في الحفظ والصيانة والوقاية، وكان ذلك في مدة تنيف على خمسة عشر عاما مع تخلل فترة فيه زهاء خمس سنين لذهاب المؤلف إلى "رنگون"، وقيامه بها ناظما لمدرسة محمدية ذات فنون، وأيم الله لقد كان تمام هذا التأليف على يد هذا العبد الضعيف من نعم الله العظيمة التي لا تحصى، وآلائه الوسيعة التي لا تستقصى، اللهم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا راد لما قضيت ولا ينفع ذا الجد منك الجد، تباركت ربنا وتعاليت أستغفرك وأتوب إليك، فسبحان الذي علم آدم الأسماء كلها، وأعيى صوادح النعوت والصفات وأكلها، نحمده على ما أولانا من النعم الشوامخ قبل استحقاقها، وهدانا سواء الصراط مع تفرق السبل وشقاقها، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد عبده ورسوله الذي بعث، والحق خاملة أعوانه خاوية أركانه والباطل عالية نيرانه، غالية أثمانه، فشمر ﷺ عن ساق الجد داعيا إلى الله من كان كفر، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر وزجر حتى صار الدين بزغت شموسه واضمحل الكفر وذل رئيسه ومرؤوسه عليه وعلى آله الميامين وأصحابه الأكرمين من الصلوات والتحيات ما يعطر النسمات السحرية ويخجل النوافح العنبرية، وعلى التابعين لهم بإحسان، لا سيما إمامنا الأعظم أبي حنيفة النعمان، الذي كل الناس عيال عليه في الفقه عند أجلة الأعيان، ولو كان الدين عند الثريا لتناوله كما أشار إليه سيد ولد عدنان رضي الله تعالى عنه وأرضاه وخصه بمزيد الفضل منه والرضوان.

كان تأليف الكتاب في ظل حكيم الأمة مجدد الملة:

• كان تأليف هذا الكتاب الجليل في ظل سلطان العلم والعمل، سباق غايات وصاحب آيات حكيم الأمة المحمدية مجدد الملة الحنيفية، أشرف الأولياء الكاملين، مقدام العلماء العاملين، قدوة الحفاظ المحدثين عمدة البلغاء المفسرين، افتخار الراسخين، وملاذ الطالبين، غياث السالكين، وأمان العائذين، مرشدنا الأنام وحجة الإسلام، وحيد الدهر فريد العصر وارث المجد كابرًا عن كابر، الحائز من العلوم والكمالات ما قصرت عنه عقول الأكابر الذي رأى منقطع الأخبار فوصله، وموصول الآثار فأوقفه على من قاله ونقله الحسن الفعال الذي تواتر حديثه العذب وتسلسل، واشتهر خبره المطلق أنه بقيد الاتباع للسنة مسلسل.

وابن ماجه والبيهقى وعبد الحق بنحو منه وصححه. كما فى (وفاء الوفاء ٤: ١٣) أيضًا.

عليم بأسرار الأحاديث كلها فلولاه ما يدرى الصحيح من الحسن

التقى النقى المحدث المفسر الفقيه الولى سيدى الشيخ الحافظ الثقة الثبت العلامة مولانا محمد أشرف على التهانوى، حجة الله فى زمانه على العائلين الذى خضعت لحكمته البالغة رقاب العالمين، لا برحت أبوابه موردًا لأصناف الكرامات وأعتابه، مصدرًا لأنواع المعالى الكمالات، متع الله[1] المسلمين بطول بقائه، وعطر الأكوان بنسمات أنفاسه القدسية وطيب ثنائه، اللهم وعمم فيضه وبركته وبره وهداه للعالمين، وأجزه اللهم عنا خير الجزاء وعن سائر المؤمنين آمين، وقع الفراغ من تأليف هذا الجامع المبارك عشية الخميس للخامس والعشرين من شهر ربيع الثانى سنة خمس وخمسين بعد ثلاثمائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل صلاة وأزكى تحية، ولنختم السطور بما ورد من الدعاء المأثور: "اللهم رب السماوات السبع وما أظللن ورب الأرضين وما أقللن ورب الشياطين وما أضللن كن لى جارا من شر خلقك أجمعين أن يفرط على أحد منهم أو أن يطغى، عز جارك وتبارك اسمك وجل ثناؤك ولا إله غيرك.

وأنا العبد الضعيف ظفر أحمد بن لطيف العثمانى غفر الله له ولوالديه وإخوانه وأهله وأولاده وعشيرته ومشايخه وأصحابه وأحبابه ولكل من تعلق به من الـ[illegible] والدانى -وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم- تم الكتاب والحمد لله الذى بعزته وجلاله وبنعمته ونواله تتم الصالحات سبحانك اللهم بحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تم الجزء الثالث عشر بفضل الله وعونه

ويليه الجزء الرابع عشر، إن شاء الله تعالى، وأوله: كتاب البيوع

(١) كان نور الله مرقده حيًا وقت كتابة هذه الأوراق ثم انتقل إلى رحمة ربه وجوار كرامته لسادس عشر من شهر رجب سنة اثنين وستين بعد ثلاثمائة وألف من الهجرة النبوية (سنة ١٣٦٢ هـ) رفع الله درجاته فى أعلى عليين وتقبل حسناته ومتعنا بفيوضه وبركاته آمين.

الفهرس

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر أحمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوي

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء الرابع عشر

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايست، كراتشى ٥، باكستان

الطبعة الأولى: .... ١٧١٧ هـ
الصف والطبع والإخراج: .... بإدارة القرآن كراتشي
أشرف على طباعته: .... فهيم أشرف نور

من منشورات
إدارة القرآن والعلوم الإسلامية
D /٤٣٧ گارڈن ايست كراتشي ٥ - باكستان
الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ فاكس: ٧٢٢٣٦٨٨-٠٠٩٢٢١
E. Mail: quran@biruni.erum.com.pk

ويطلب أيضا من:
المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة - السعودية
مكتبة الإيمان .... السمانية، المدينة المنورة - السعودية
مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية
إدارة إسلاميات .... انار كلي لاهور - باكستان

بسم الله الرحمن الرحيم

ديباجة تتمة كتاب البيوع

الحمد لله فاطر السماوات ورافعها، وباسط الأرض وواضعها، وعالم الأسرار وسامعها، ومعطى الأنوال ومانعها، أحمده حمد شاكر لأنعمه راض بقسمه، معترف بكرمه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ذو النعم الغامرة، والحكم الباهرة، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله المرسل بكتابه، ونبيه الناطق بحكمه وصوابه، صلى الله تعالى عليه وعلى أهل بيته وأصحابه، وأنصاره وأحبابه وأحزابه، وعلى خلفائه ونوابه، كما ألزمنا ذلك وأمرنا به.

أما بعد: فلما شرعت في تأليف الجزء العاشر من "إعلاء السنن" المشتمل على كتاب الحج والزيارة بعون الله ذي المنن، دعتني داعية إلى رنغون (عاصمة بورما) ففوضت تأليف أبواب المعاملات من البيوع إلى ما يتعلق بالمنون، إلى الحب الأغر الميمون، مولانا حبيب أحمد الكيرانوى، صاحب اليد الطولى فى العلوم والفنون، فألف أطال الله بقائه تلك الأبواب على ترتيب الهداية، أحسن تأليف وأجمله بما فيه غنية وكفاية، بيد أنه سلك مسلك الاختصار، فى تأييد المذهب بالأحاديث والآثار، وأطال فى تقويته بالقياس والاعتبار، فخرج بذلك فى أكثر المواضع من موضوع الكتاب، مع توريكه على نقله المذهب، وتأويله الأحاديث على غير مؤولها فى بعض الأبواب؛ فمست الحاجة إلى استدراك ما فاته من الدلائل، وإزاحة ما درك به على السلف الأوائل، فأمرنى سيدى حكيم الأمة كاشف الغمة، ذى مناقب جمة، أن أكتب لكل جزء ألفه

الحبيب تتمة، وهذه تتمة كتاب البيوع إلى أبواب الحوالة، فخذها مدمجة بتلك الرسالة، وعلامة ما زدته على تأليف الحبيب فى الحاشية لفظة "قال العبد الضعيف" فى أوله، وعدد "١٢ ظ" فى آخره، أو كونه بين القوسين وفى آخره "١٢ ظ".

وأمارة ما زدته فى المتن ذكر مأخذه مقيدا بالصفحات على الهامش مع عدد "١٢ ظ[1]" فإن المولى الحبيب لا يقيد المأخذ بالصفحات فى أكثر المواضع، وإذا قيده قيده بها فى داخل المتن، والمولى الحبيب، هو المراد ببعض الأحباب فى كلامى، وكان تأليفه لكتاب البيوع فى زهاء مائة خمس وثمانين صفحة، وجاءت التتمة سوى ما ألحق بها من "كشف الدجى" وتقاريظها فى أزيد من أربعمائة وخمسين صفحة والحمد لله الذى بعزته وجلاله ونعمته تتم الصالحات، وصلى الله تعالى وسلم على أشرف الكائنات، وأفضل المخلوقات، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وذريته الطيبات الطاهرات.

كتبه
بقلم أسير وصمة ذنبه وألمه العبد المذنب الجانى
ظفر أحمد التهانوى العثمانى
غفر الله له ولوالديه ولمن تعلق به من القاصى والدانى
٢٩ / صفر ١٣٥٦ هـ

(١) ولكن لما تتبعنا هذه التتمات وجدنا أن المصنف العلام رحمه الله تعالى لم يلتزم بذكر "١٢ظ" فى آخر جميع المواضيع التى زادها من نفسه بل فى بعضها ذكر وفى بعضها ترك، كما يشاهد فى الطبعة الأولى من هذا الكتاب التى صدرت فى حيات المؤلف رحمه الله، إلا أن يكون سهو من الناسخ، والله أعلم. الناشر

أبواب البيوع

باب الترغيب في الصدق في التجارة والترهيب عن الكذب فيها

٤٥٩١- عن قيس بن غرزة قال: «خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نسمى السماسرة، فقال: يا معشر التجار! إن الشيطان والإثم يحضران البيع، فشوبوا بيعكم بالصدقة». قال الترمذى: "حديث حسن صحيح".

٤٥٩٢- وعن أبى سعيد عن النبى ﷺ: «التاجر الصدوق الأمين مع النبيين، والصديقين، والشهداء». قال الترمذى: "حديث حسن".

٤٥٩٣- عن إسماعيل بن عبيد بن رفاعة، عن أبيه، عن جده، «أنه خرج مع النبى ﷺ إلى المصلى فرأى الناس يتبايعون، فقال: يا معشر التجار! فاستجابوا لرسول الله ﷺ، ورفعوا أعناقهم وأبصارهم إليه، فقال: إن التجار يبعثون يوم القيامة فجارا إلا من اتقى الله وبر وصدق». قال الترمذى: "حديث حسن صحيح".

٤٥٩٤- وعن أبى ذر، عن النبى ﷺ: «ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم. قلت: من هم يا رسول الله! فقد خابوا وخسروا. قال: المنان، والمسبل إزاره، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب». قال الترمذى: "حديث حسن صحيح".

باب الترغيب في الصدق في التجارة والترهيب عن الكذب فيها

قوله: "عن قيس بن غرزة"، أقول: الأحاديث نص فى الباب.

قوله: "التاجر الصدوق إلخ"، أقول: معناه أن الصدق والأمانة فى التجارة من جنس أفعال الأنبياء والصديقين والشهداء، فهو يقتضى أن يكون التاجر الصدوق الأمين معهم، إل أن يمنع منه مانع، كعدم الخلوص فى النية، أو قلته، أو الكفر أو الفسق، فتنبه له، وهذا هو الوجه فى أمثاله من فضائل الأعمال.

معنى البيع لغةً وشرعًا:

قال العبد الضعيف: والبيع مبادلة المال بالمال تمليكًا وتملكا، واشتقاقه من الباع؛ لأن كل واحد من المتبايعين يمد باعه للأخذ والإعطاء، ويحتمل أن يكون كل واحد يبايع صاحبه

باب كتابة البيع

٤٥٩٥- عن عبد المجيد بن وهب: قال: "قال لى العداء بن خالد بن هوذة: ألا أقرأك كتابا كتبه لى رسول الله ﷺ؟ قال: قلت: بلى! فأخرج لى كتابا: هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هوذة من محمد رسول الله ﷺ، اشترى منه عبدا أو أمة، لا داء ولا غائلة ولا خبثة، بيع المسلم المسلم" قال الترمذى: "هذا حديث حسن".

أى يصافحه عند البيع، ولذلك سمى البيع صفقة، وهو جائز بالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ وغيره من الآيات، وأما السنة فقد ذكرناها فى المتن فى أحاديث كثيرة سواها، وأجمع المسلمون على جوازه، والحكمة تقتضيه، لأن حاجة الإنسان تتعلق بما فى يد صاحبه وهو لا يبذله بغير عوض، ففى شرع البيع وتجويزه شرع طريق إلى وصول كل واحد منهما إلى غرضه، ودفع حاجته، ملخصًا من "المغنى" (٤:٣)١٢ظ.

باب كتابة البيع مستحبة غير واجبة

قوله: "عن عبد المجيد إلخ"، أقول: الحديث نص فى الباب. قال العبد الضعيف: وكتابة البيع مستحبة كالإشهاد عليه، لقول الله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ وأقل أحوال الأمر الاستحباب، ولأنه أقطع للنزاع وأبعد من التجاحد فكان أولى، ويختص ذلك بما له خطر، فأما الأشياء القليلة الخطر كحوائج البقال والعطار وشبههما فلا يستحب ذلك فيها لأن العقود فيها تكثر، فيشق الإشهاد عليها، وتقبح إقامة البينة عليها، والترافع إلى الحاكم من أجلها، (إلا أن يكون البيع إلى أجل، فيستحب كتابته مطلقًا، لقوله تعالى: ﴿ولا تسئموا أن تكتبوه صغيرًا أو كبيرًا إلى أجله﴾ إلى قوله: ﴿إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها﴾ الآية)، بخلاف الكثير، وليس الإشهاد بواجب فى واحد منهما ولا شرطا له، روى ذلك عن أبى سعيد الخدرى، وهو قول الشافعى، وأصحاب الرأى، وإسحاق، وأبى أيوب، وقالت طائفة: ذلك فرض لا يجوز تركه، روى ذلك عن ابن عباس، وممن رأى الإشهاد على البيع عطاء، وجابر بن زيد، والنخعى لظاهر الأمر، ولأنه عقد معاوضة فيجب الإشهاد عليه كالنكاح، ولنا قول الله تعالى: ﴿فإن أمن بعضكم بعضًا فليؤد الذى اؤتمن أمانته﴾، قال أبو سعيد: صار الأمر إلى الأمانة، وتلا هذه الآية، ولأن الصحابة كانوا يتبايعون فى عصره ﷺ فى الأسواق، فلم يأمرهم بالإشهاد، ولا نقل عنهم فعله، ولم ينكر عليهم النبى ﷺ، ولو كانوا يشهدون فى كل بياعاتهم لما أخل

باب الشراء بثمن مؤجل

٤٥٩٦– عن عائشة، قالت: «كان على رسول الله ﷺ ثوبين قطريين غليظين، فكان إذا قعد فعرق ثقلا عليه فقدم بز من الشام لفلان اليهودى، فقلت: لو بعثت إليه فاشتريت منه ثوبين إلى الميسرة، فأرسل إليه، فقال: قد علمت ما يريد، إنما يريد أن يذهب بمالى أو بدراهمى، فقال رسول الله ﷺ: كذب، قد علم أنى من أتقاهم وأداهم للأمانة». قال الترمذى: "حديث حسن صحيح".

٤٥٩٧– وعن ابن عباس، قال: «توفى النبى ﷺ ودرعه مرهونة بعشرين صاعا من طعام أخذه لأهله». قال الترمذى: "هذا حديث حسن صحيح".

٤٥٩٨– وعن أنس، قال: مشيت إلى رسول الله ﷺ بخبز شعير، وإهالة سنخة، ولقد رهن له درع مع يهودى بعشرين صاعا من طعام أخذه لأهله، ولقد سمعته ذات يوم يقول: ما أمسى عند آل محمد تمر ولا صاع حب، وأن عنده يومئذ لتسع نسوة». قال الترمذى: "هذا حديث حسن صحيح".

بنقله، ولأن النبى ﷺ اشترى من يهودى طعاما ورهنه درعه، واشترى من رجل سراويل، ومن أعرابى فرسا، فجحده الأعرابى حتى شهد له خزيمة بن ثابت، ولم ينقل أنه أشهد فى شىء من ذلك، وقد أمر النبى ﷺ عروة بن الجعد أن يشترى له أضحية ولم يأمره بالإشهاد، وأخبره عروة أنه اشترى شاتين، فباع إحداهما ولم ينكر عليه ترك الإشهاد، ولأن المبايعة تكثر بين الناس فى أسواقهم وغيرها، فلو وجب الإشهاد فى كل ذلك أفضى إلى الحرج المحطوط عنه بقول الله تعالى: ﴿وما جعل عليكم فى آلدين من حرج﴾ الآية (التى فيها الأمر بالإشهاد) المراد بها الإرشاد إلى حفظ الأموال والتعليم، كما أمر بالرهن والكتابة، وليس ذلك بواجب وهذا ظاهر اهـ ملخصا من "المغنى" (٤:٣١١)، وسيأتى بقيته فى أبواب القرض، فانتظر١٢ظ.

باب الشراء بثمن مؤجل

قوله: "عن عائشة إلخ" أقول: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، قوله: "إلى الميسرة" أقول: هذا يوهم بظاهرة جواز البيع إلى أجل مجهول، وتأويله أن الأجل لم يكن مشروطا فى العقد، بل كان البيع حالا، وإنما كان هذا استدعاء للتبرع المستأنف أى النظرة إلى الميسرة. فالحاصل أن البيع إلى الميسرة غير جائز، والبيع حالا والإنظار إلى الميسرة جائز، والحديث محمول على

باب اشتراء الطعام والحبوب جزافًا

٤٥٩٩- عن ابن عمر، قال: "لقد رأيت الناس فى عهد رسول الله ﷺ يبتاعون جزافا يعنى الطعام، يضربون أن يبيعوه فى مكانهم حتى يأووه إلى رحالهم"، أخرجه البخارى (١:٢٨٧).

باب ثبوت خيار القبول دون خيار المجلس

٤٦٠٠- عن حكيم بن حزام، عن النبى ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»، أخرجه الجماعة إلا ابن ماجة (زيلعى ٢: ١٧٠).

الثانى دون الأول فاندفع الإبهام.

دليل فساد البيع إلى أجل مجهول

قال العبد الضعيف: وذهب ابن حزم ومن وافقه من الظاهرية إلى جواز البيع إلى الميسرة مع كونه أجلا مجهولا، ونسى أن البيع إلى أجل مجهول لو كان جائزا لكان السلم إلى أجل مجهول أولى بالجواز، لكونه مبنيا على المسامحة لأجل الحاجة مشروعًا على خلاف القياس، كما سيأتى، وقد أجمعوا على فساد السلم إلى أجل مجهول ففساد البيع كذلك أولى، وقد مر معنى الحديث، فلا حجة لهم فيه؛ لأن الاحتمال يضر الاستدلال، والعلم لله الملك المتعال١٢ظ.

باب اشتراط الطعام والحبوب جزافًا

قوله: "عن ابن عمر إلخ"، أقول: دلالته على الباب ظاهرة، وسيأتى الكلام على قوله: «حتي يأووه إلى رحالهم». ويعلم منه جواز البيع بإناء بعينه لا يعرف مقداره، وبحجر بعينه لا يعرف وزنه، لأنه ليس بأدنى من البيع جزافا، وإذ جاز ذلك فجواز هذين بالأولى.

باب ثبوت خيار القبول دون خيار المجلس

قوله: "البيعان بالخيار"، أقول وبه نستعين: اضطربت الآراء فى تأويل هذا الحديث، فمنهم من استدل به على نفى خيار المجلس، كأبى حنيفة، ومحمد، وأبى يوسف، وإبراهيم النخعى، ومالك، وربيعة الرائى، والثورى، والليث، وزيد بن على، وغيرهم، كما فى "النيل" (٥:٤٧).

ومنهم من استدل به على ثبوته، كالشافعى، وأضرابه، والنزاع بينهم فى مقامين: المقام الأول قوله: "البيعان". فقال الشافعى فى "الأم" "هما اللذان تبايعا، وافترقا فى الكلام على

. . . .

التبايع حيث قل فيه، قلت: إنما يكونان قبل التساوم غير متساومين، ثم يكونان متساومين قبل التبايع، ثم يكونان بعد التساوم متبايعين، ولا يقع عليهما اسم متبايعين حتى يتباينا ويفترقا فى الكلام على التبايع، انتهى بلفظه، "كتاب الأم" (٥:٣). وقال أبو حنيفة: "هما الآخذان فى البيع بعد التساوم إلى انقضاء الإيجاب والقبول".

الكلام فى معنى قوله: «البيعان» وقوله: «ما لم يتفرقا»

إذا عرفت هذا فاعلم أن الحق فى هذا المقام مع أبى حنيفة؛ لأن قوله: «البيعان» تثنية للبيع، والبيع صفة مشبهة عن البيع، وللبيع معنيان أحدهما بذل السلعة بالثمن، وبهذا المعنى يقال له: البائع وللآخر المشترى، ولا يقال لهما بائعين. والآخر العقد المعروف القائم بالمتعاقدين، وبهذا المعنى يقال لأحدهما البيع، ولهما البيعان، ولا يقال لأحدهما بائع ولهما بائعان بهذا المعنى، وبهذا تبين فساد ما قال العينى: من "أنه أراد بهما البائع والمشترى، وإطلاقه على المشترى بطريق التغليب، أو هو من باب إطلاق المشترك وإرادة معنييه معا، إذ البيع جاء لمعنيين وفيه خلاف" اهـ "عينى شرح البخارى" (٥:٤٣٦)، لأنه ليس فى هذا الإطلاق تغليب ولا استعمال مشترك بين المعنيين، بل هو استعمال للبيع فى العقد[1]، وظاهر أن العقد قائم بالمتعاقدين، فيكونان كلاهما بيعين حقيقة، وإذا كان البيع صفة مشبهة من البيع بمعنى العقد المعروف، فيكون هو حقيقة فى العاقد حين العقد، لا بعد العقد ولا قبله، بل هو مجاز فيها كالأحمر فإنه حقيقة فيما قام به الحمرة، لا ما كان أحمر، أو ما يكون كذلك، وهو ظاهر جدا، وقال به الشافعية أيضاً.

والجواب عنه بأن المتبايعين لا يكونان متبايعين حقيقة إلا فى حين تعاقدهما، لكن عقدهما لا يتم إلا بأحد الأمرين، إما بإبرام العقد، أو التفرق على ظاهر الخبر، فصح أنهما متعاقدان ما داما فى مجلس العقد، فعلى هذا تسميتهما متبايعين حقيقة (فتح ٥:٢٧٧). مصادرة على المطلوب؛ لأن هذا الجواب مبنى على ثبوت خيار المجلس، وهو أول النزاع، ومع قطع النظر عن المصادرة هو فاسد

---

(١) قلت: قال الراغب فى "المفردات" له: "البيع إعطاء المثمن وأخذ الثمن، والشراء إعطاء الثمن وأخذ المثمن، ويقال للبيع الشراء وللشراء البيع، وذلك بحسب ما يتصور من الثمن والمثمن" اهـ (ص٦٧). فهذا هو الحقيقة، وما عدا ذلك من الإطلاقات مبناه التوسع فى الكلام، فالحق ما قاله العينى، لا سيما وهو معدود فى النحاة اللغويين، له ترجمة حسنة فى "طبقات النحاة" للسيوطى.

. . . .

أيضا؛ لأن العقد هو الإيجاب والقبول، فلما انقضيا انقضى العقد، وبقاء حق الفسخ لا يقتضى وجوده إلى ذلك الوقت، كما فى خيار العيب، وخيار الشرط، فثبت بهذا أن الحق فى هذا المقام مع أبى حنيفة.

والمقام الثانى قوله: «ما لم يتفرقا»، فقال الشافعى: "التفرق هو تفرق الأبدان". وقال أبو حنيفة: "هو تفرق الأقوال". وتحقيق هذا المقام أن التفرق ضد الاجتماع، والاجتماع هو تحقق الاتصال بين الشيئين، والاتصال بينهما يتحقق بالعلاقة، والعلاقة أنواع؛ لأن العلاقة بينهما قد تكون بأن يكونا فى مكان واحد، وتكون بأن يكونا مربوطين بحبل، وقد تكون بأن يكونا مربوطين بعقد كالزوجين؛ فإنهما مربوطان بحبل الزواج، وقد تكون بأن يكونا متحدين فى الرأى، وقد تكون بأن يكونا متشاركين فى الفعل، ولما كان الاتصال متنوعًا بهذه الأنواع كان الاحتمال أيضًا متنوعا بها، ويقال: هما مجتمعان فى الدار، وفى الحبل، وفى الزواج، وعلى الرأى، وعلى الفعل، وإذا كان الاجتماع متنوعا بهذه الأنواع كان التفرق منقسما أيضًا إلى هذه الأنواع، ولما كان التفرق جنسا واحدا منقسما إلى أنواع حسب اختلاف أنواع العلاقات.

ذهب الشافعى إلى نوع، وقال: معناه أن البيعين بالخيار ما لم يتفرقا عن المكان الذى تبايعا فيه. وذهب أبو حنيفة إلى نوع آخر منه، وقال: معناه أن البيعين بالخيار لم يتفرقا عن البيع الذى كانا مجتمعين عليه ومشتغلين به، وهذا هو المعنى الذى يعبر عنه بالتفرق بالكلام، أى التفرق عن البيع، والفراغ عنه بإتمام الإيجاب والقبول. والمراد الاختلاف فى الكلام، حتى يقال: إنه إذا قال البائع: بعتكه بعشرة، وقال الآخر: اشتريته بعشرة، اتفاق فى الكلام، وليس بتفرق فيه، وإذ لم يتحقق التفرق يجب أن يثبت لهما الخيار بعد العقد أيضًا، وهو خيار المجلس كما قال ابن حزم مغترا بالعنوان المذكور.

ولا خفاء أن اللسان محتملة لكلا المعنيين، ودعوى الشافعى بأن هذا محال لا يجوز فى اللسان عارية عن الصحة كما لا يخفى، وإذا كان كل واحد محتملا فلا بد لنا أن نبين أن أى المعنيين ألصق بالشرع وأقرب إلى مقصود الشارع، وإن كان خلاف الظاهر فى بادى الرأى، فإن المقصود هو المعنى، ألا ترى أن اللفظ يصرف عن المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى برعاية المعنى، ولاينظر إلى أن أى المعنيين هو المتبادر من اللفظ؟ وإذا كان كذلك فنقول: إن الألصق بمقصود الشارع وأقرب إلى قواعد الشرع هو لمعنى الذى قال به أبو حنيفة وأصحابه

. . . .

والدليل عليه من وجوه:

الأول: أن العقد موضوع شرعا لثبوت الملك ولزومه، فإذا ثبت العقد ثبت الملك ولزومه لا محالة، هذا هو الأصل، ولا يعدل عنه إلا لمانع ولا مانع ههنا، لأن قوله ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» له محملان، محمل يقرر موضوع العقد ويؤكده، ومحمل يخالف موضوعه. ولا يخفى على المنصف أن المحمل الذى يؤكد موضوعه ويقرره أولى من المحمل الذى يخالفه، فيكون الحمل عليه ألصق وأقرب وأرجح وأوجه، فلما رجع الحديث إلى أصله الكلى لم يبق للعدول عنه وجه.

والوجه الثانى: أنهم لما نظروا إلى نظائر البيع كالإجارة، والنكاح، والخلع، والشركة، والمضاربة، وغيرها، وجدوا أنه ليس فيها خيار المجلس، فلو حمل قوله على التفرق بالأبدان ينفرد البيع عن نظائره، ولو حمل على التفرق بالأقوال يشترك معها، والاشتراك أولى من الانفراد، فوجب الحمل عليه. فإن قلت: البيع ينفرد فى بعض الأحكام عن نظائره كخيار الشرط وخيار العيب. قلنا: ذاك فى أحكام لها دلائل صريحة، والدليل المذكور ليس صريحا فى خيار المجلس، فلا يقاس عليها.

والوجه الثالث: أنه لو حمل على التفرق بالأبدان لزم رفع الحكم الثابت بالأدلة الصحيحة -وهو ثبوت الملك ولزومه بالعقد- بحكم مشكوك فيه، أعنى خيار المجلس، وهو غير معقول، فلا بد من الحمل على التفرق بالأقوال.

والوجه الرابع: أنه لما شرع الشارع خيار الشرط، وخيار الرؤية، وخيار العيب لم يبق حاجة إلى خيار المجلس، ولا فائدة فيه أيضًا إذا كان إسقاط هذا الخيار فى يد صاحبه بقيامه من المجلس، وهل يجوز أحد أن يشرع الشارع أمرا لمصلحة ويشرع معه ما يهدرها؟ فكيف يقال: إن الشارع شرع خيار المجلس ليثنى العاقدان النظر فى مصلحتهما، ويترديان فى أمرهما؟ ومع ذلك يشرع القيام عن المجلس لكل واحد منهما من غير رضى الآخر، ويفوت عليه تثنية النظر والتردى فى أمره، وهذا دليل قوى على أن مقصوده ليس هو الذى فهموه من كلامه. فإن قلت: لا يغنى خيار الشرط وخيار العيب، وخيار الرؤية عن خيار المجلس، لأنه قد يكون أن يرى بائع مصلحة فى البيع، ولا يكون له تردد فيها فلا يشترط الخيار، ثم يبدو له مفسدة فى البيع فى ذلك المجلس فيندم، فلا بد لدفع هذا الندم من خيار المجلس. قلنا: هذا نادر، والأحكام غير منوطة بالنوادر، ومع هذا فلا يندفع الحاجة به أيضًا؛ لأنه يحتمل أن يقوم صاحبه بعد العقد من غير تراخ، فلا يفيده الندم.

. . . .

والوجه الخامس: أنه قال تعالى: ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم﴾. فالمراد من التراضى فى الآية إما أن يكون هو التراضى الذى يصدر عنه الإيجاب والقبول، أولا بد فيه من أمر آخر، وهو بقاء ذلك التراضى إلى القيام عن المجلس، أو الخيار، فإن قلتم بالشق الأول، فقد أبطلتم خيار المجلس؛ لأن الضرورة الداعية إلى شرعية البيع هو حل التصرفات، ولما حصل ذلك الحل بنفس العقد عن التراضى فأى حاجة إلى خيار المجلس؟ وأيضًا: لما ثبت ملك المشترى فى المبيع، وملك البائع فى الثمن بالعقد عن التراضى، ثم رد أحدهما العقد من غير رضى الآخر، يكون آكلا ماله من غير رضاه، فصارت التجارة التى كانت من قبل تجارة عن تراضٍ، أكل أموال الناس بالباطل.

فإن قلتم: الأكل بالباطل ما لم يأذن به الشرع، وهذا مأذون من الشرع، قلنا: هذا أول المسألة، فهذا الجواب مصادرة على المطلوب، وإن قلتم بالشق الثانى، فقد أبطلتم التصرفات التى يفعل المتعاقدان فى المبيع والثمن قبل التفرق أو الخيار، لأنهما يندرج حينئذ فى أكل أموال الناس بالباطل، إذ ليس هو تجارة عن تراضٍ، ولا تقولون به[1] فثبت أن خيار المجلس يخالف لمدلول الآية، فكيف يحمل كلام الرسول عليه؟ فهذه الوجوه هى التى ألجأت أبا حنيفة إلى صرف الحديث عن معناه المتبادر فى بادئ الرأى إلى المعنى الذى يحتمله اللسان، ويطابق النصوص والأصول الشرعية، ويوافق المعقول.

وأما الشافعى وأصحابه فاحتجوا أيضًا بوجوه: الأول: أنه روى الليث، عن نافع، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعًا، أو يخير أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع، وإن تفرقا بعد أن تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع» "بخارى" (١:٢٨٤). قال الخطابى: هذا أوضح شيء فى ثبوت خيار المجلس، وهو مبطل لكل تأويل مخالف لظاهر الحديث، وكذلك قوله فى آخره: «وإن تفرقا بعد أن تبايعا». فيه البيان الواضح أن التفرق بالبدن، ولو كان معناه التفرق بالقول لخلا الحديث عن فائدة اهـ "فتح" (٥:٢٧٩).

والجواب عنه أنه ليس فى الحديث ما يدل على خيار المجلس المتنازع فيه، لأنا نقول: معنى

---

(١) ولكن ابن حزم قائل به، ولك أن تقول: لا عبرة بقوله لشذوذه بذلك عن الأمة ١٢. ظ

. . . .

الحديث إذا تعاقد الرجلان البيع فكل واحد منهما بالخيار حين التعاقد ما لم يتفرقا عن العقد، وكانا مجتمعين عليه ومشتغلين به، فلما تفرقا عنه، وحصل لهما الفراغ عنه بالإيجاب والقبول سقط الخيار، فلا خيار لهما إلا أن يخير أحدهما الآخر، فإنه يثبت لهما الخيار بذلك التخيير، فإن هما أسقطا الخيار وبقيا على البيع بعد حصول الخيار فقد وجب البيع، وعاد إلى حاله الأول، وإن تفرقا عن المجلس من غير تخيير وخيار فقد وجب البيع بالعقد السابق، لأنه لم يوجد ما يغيره، وهذا المعنى لا يضرنا ولا ينفعكم، فكيف قلت: إنه أوضح شيء فى ثبوت خيار المجلس، وهو مبطل لكل تأويل مخالف لظاهر الحديث؟ وما قلت: إن قوله فى آخره: «وإن تفرقا بعد أن تبايعا». فيه البيان الواضح أن التفرق بالبدن هو القاطع للخيار، فساقط، إذا ليس فيه ما يدل على أن التفرق بالبدن هو القاطع للخيار، بل ظهر مما قلنا: إن القاطع للخيار هو التفرق بالأقوال.

والثانى: أنه روى الليث، عن عبد الرحمن بن خالد، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، عن عبد الله بن عمر، قال: «بعت من أمير المؤمنين عثمان مالا بالوادى بمال له بخيبر، رجعت على عقبى حتى خرجت من بيته خشية أن يراد فى البيع، وكانت السنة أن المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا». وهذا الأثر يدل على أن ابن عمر فهم من الحديث التفرق بالأبدان وعمل به، وفهم راوى الحديث حجة، فلا يصح التأويل بتفرق الأقوال، ويدل الأثر على أن ابن عمر لم ينفرد بهذا الفهم وهذا العمل، بل عامة الصحابة فهموا منه ذلك وعملوا به، إذ كان هذا الصنع طريقة معروفة بينهم إذ ذاك.

وأجاب عنه العينى فى شرحه للبخارى بأن معنى قوله: "وكانت السنة" أنه كان هكذا فى أول الأمر، وفعله ابن عمر، لأنه كان شديد الاتباع، ثم قال: واعترض بعضهم على هذا بأنه قد وقع فى رواية أيوب بن سويد: "كنا إذا تبايعنا كان كل واحد منا بالخيار ما لم يتفرقا بالمتبايعان، فتبايعت أنا وعثمان". وفيه إشعار باستمرار ذلك. ثم أجاب عنه بأن قوله: "كنا إذا تبايعنا"، يدل أيضا على أنه كان فى أول الأمر، وقوله: "فيها إشعار باستمرار ذلك" غير مسلم؛ لأن هذه دعوى بلا برهان على أنا نقول: ذكر ابن رشد فى "المقدمات" له أن عثمان قال لابن عمر: "ليست السنة بافتراق الأبدان، قد انتسخ ذلك". ثم قال: وقد اعترض عليه بعضهم، بأن هذه الزيادة لم أر لها إسنادًا. قلت: لا يلزم من عدم رؤية إسناده عدم رؤية قائلة، أو غيره، فهذا لا يشفى العليل، ولا يروى الغليل اهـ (عينى ٥:٤٦٧).

. . . .

وفى هذا الجواب نظر، أما أولا فلأن قوله: "معناه أنه كان هكذا فى أول الأمر ولم يبق الآن" باطل، لأنه لو كان كذلك لزم أن ابن عمر كان يعلم بانتساخه، فلا معنى لاتباعه الأمر المنسوخ، وأى فائدة له فى اتباعه؟ لأنه كان لإقامة الحجة على عثمان، وكيف يقيم الحجة بالمنسوخ؟ فإن معناه أنه كان متروكا عملا لا متروكًا حكما، فالجواب عنه أنه أى فائدة له فى ذكر المتروك؟ وكيف يكون الأمر المتروك سببًا لفعله؟ وأما ثانيا فلأن قوله: "لا يلزم من عدم رؤيته عدم رؤية قائله أو غيره"، وإن كان صحيحا لكنه لا يجدبه نفعًا، لأن عليه أن يخرج السند ويتبينه، ليتم الاحتجاج به، ولم يفعل ذلك.

فالجواب الصحيح أنه ليس معنى قوله: كانت السنة أن التفرق بالأبدان كان عملا متعارفًا بينهم، بل معنى السنة هنا هى السنة القولية، فيكون المعنى: وكان قال النبى ﷺ: إن المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا ففارقت بهذا عثمان، ليتم الحجة عليه بأكمل وجه، ولا يكون له إلا اعتذار بأن معنى التفرق ههنا التفرق بالأبدان لا التفرق بالأقوال، ولما كان هذا الفعل يقطع العذر منه فلا يدل على أنه فهم منه التفرق بالأبدان البتة، فلا حجة فيه أيضا للخصم.

والثالث: أنه روى عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده مرفوعًا: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا إلا أن تكون صفقة خيار، ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله» (عون المعبود ٣:٢٨٨).

وقوله: «ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله». يفسر المراد من التفرق فى قوله: «ما لم يتفرقا».

والجواب عنه أما أولا فهو أن هذه زيادة تفرد بها عمرو بن شعيب، فلا تقبل عن مثله، وأما ثانيا فهو أنكم لا تقولون بمقتضاه لأنكم ما تقولون بحرمة المفارقة، فإذ ساغ لكم التأويل فى قوله: «لا يحل»، فكيف لا يسوغ لنا التأويل فى قوله: «يستقيله»؟ وإذ ساغ لنا التأويل – فنقول: قوله: «ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله». مسألة مستأنفة غير متعلقة بقوله: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»، ومعناه أنه لا يليق لأحد أن يجتنب عن ملاقاته خشية الإقالة، وإذا كان معنى الفراق هنا الغيبوبة عنه مطلقا، سواء كان بالفراق عن مجلس العقد، أو بالاجتناب عنه بعد مجلس العقد، فلا يرد عليه أن خوف الإقالة لا يختص مجلس العقد، ولا يندفع بالفراق فكيف يصح حمله على الإقالة المعروفة؟ لأن هذا الإيراد يرد لو أولنا قوله: «خشية أن يستقيله» فقط، وإن أولنا لفظ الفراق أيضا فلا يرد هذا الإيراد.

. . . .

والرابع: أنه قال أبو الوضى عباد بن نسيب: "إنا نزلنا منزلا، فباع صاحب لنا من رجل فرسا، فأقمنا فى منزلنا يومنا وليلتنا، فلما كان الغد قام الرجل يسرج فرسه، فقال له صاحبه: إنك قد بعتنى، فاختصما إلى أبى برزة، فقال: إن شئتما قضيت بينكما لقضاء رسول الله ﷺ، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وما أريكما تفرقتما» (طحاوى ٢:٢٠٣). وهذا صريح فيما ادعينا أن التفرق فى الحديث هو تفرق الأبدان لا تفرق الأقوال، إذ تفرق الأقوال أعنى الإيجاب والقبول لم يكن متنازعا فيه بينهم، بل كان هو مسلما عندهم.

تأويل الصحابى ليس بحجة ملتزمة:

والجواب عنه أنه لا حجة فيه لكم، لأن غاية ما فى الباب أن أبا برزة فهم منه تفرق الأبدان، وهو لا يضرنا، لأنه صرح الزيلعى وغيره من أصحابنا كما فى "التعليق الممجد على الموطأ للإمام محمد" لمولانا عبد الحى للكنوى "باب ما يوجب البيع بين البائع والمشترى": بأنه تقرر فى الأصول أن تأويل الصحابى لمحتمل التأويل واختياره لأحد التأويلين ليس بحجة ملزمة على غيره، ولا يمنعه عن اختيار تأويل يغايره (ص٣٣٩). وما قال صاحب "التعليق الممجد" بعد نقل هذا الجواب من: "أنه بعد تسليم ما حقق فى الأصول لا شبهة فى أن تأويل الصحابى أقوى وأحرى بالقبول من تأويل غيره"، ففاسد؛ لأنه ليس هذه الأولوية على الإطلاق، بل هو إذا لم تقم على خلافه دلائل صحيحة شرعية عند المجتهد، وتعارض الأدلة، فيكون الترجيح لما ذهب إليه أولى، وههنا ليس كذلك، كما عرفت فيما مر أن أبا حنيفة لم يترك القول بخيار المجلس إلا بالاضطرار، لأن الأدلة الشرعية ألجأته إليه.

إذا عرفت هذا التفصيل علمت أن نظر الحنفية فى النصوص مبنى على الدقة، ونظر من خالفهم مبنى على الظاهر فقط، والحق فى هذه المسألة مع الحنفية إن شاء الله تعالى، ولو سلم أن التفرق فى الحديث هو تفرق الأبدان، فالحديث محمول على الاستحباب دون الاستحقاق، إذ لو كان الخيار حقا ثابتًا له لم يجز لصاحبه إسقاطه قصدا، لأنه تصرف فى حق الغير بالإتلاف قصدا به، ومعناه أن البيعان ما داما فى المجلس وكل واحد منهما مأمون برد البيع إذا اختار الآخر رده بأمر الندب والاستحباب، بخلاف ما بعد المجلس؛ فإنه لا أمر هناك، بل هو بمندوب إليه، بقوله عليه السلام: «من أقال نادما ببيعته أقال الله عثرته يوم القيامة» وبينهما فرق لا يخفى، وعليه يحمل فعل ابن عمر، وقضاء أبى برزة، وحينئذ لا يبقى للمخالف حجة علينا، والعجب منهم أنهم يقولون:

تتمة باب ثبوت خيار القبول دون خيار المجلس

٤٦٠١- عن هاشم بن القاسم، عن أيوب بن عتبة اليمامى، عن أبى كثير السحيمى، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا من بيعهما

قد تقرر فى الأصول أن العمل بالرواية لا بالرأى (نيل ٥:١٧٧).

ثم يحتجون علينا برأى ابن عمر وأبى برزة، ويقولون: الراوى أعرف بما رواه، وهل هذا إلا تهافت، وبالجملة الحديث المذكور موافق لمذهب أبى حنيفة، وليس بمخالف له، وهذه الموافقة إما بأن يحمل التفرق على تفرق الأقوال، أو يجعل الحكم على الاستحباب دون الاستحقاق، والثانى أوجه وأقرب كما لا يخفى، فتدبر فيه واحفظه، فإنه علق نفيس.

تتمة باب ثبوت خيار القبول دون خيار المجلس

قوله: "عن هاشم بن القاسم إلخ"، قلت: دلالة قوله: «ما لم يتفرقا من بيعهما»، على صحة ما قاله إبراهيم النخعى، ومحمد بن الحسن، فى معنى قوله ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»، ظاهرة. وقول إبراهيم، ومحمد، قد ذكرناه فى المتن، وحاصله حمل الحديث على تفرق العاقدين بالقبول، أى انفصالهما عن الإيجاب والقبول بالتراضى دون التفرق بالأبدان، فبطل قول من حمله على التفرق من المكان، واندحض قول ابن حزم: "إن التفرق بالكلام كذب ودعوى بلا برهان، لا يحل القول بهما فى الدين" (المحلى ٨:٣٥٥).

فقد ثبت هذا المعنى بحديث أبى هريرة هذا، فإن التفرق من البيع ليس إلا التفرق بالقول، فانظروا من هو الكاذب والمدعى بلا برهان؟ وأما قوله: "إن رواية الليث عن نافع، عن ابن عمر، رافعة لكل شغب، ومبنية أنه التفرق عن المكان بالأبدان ولا بد اهـ"، فيه أن لفظه المرفوع ليس بصريح فيما تقولون، وأما فعل ابن عمر فإن حديث أبى هريرة المرفوع أرجح وأقدم من رأيه، فإن التفرق بالبدن لم يروه ابن عمر مرفوعًا، كما تقدم فى كلام الحبيب، وإنما روى ذلك عنه فعلا، والفعل يحتمل الوجوه، كما سبقت الإشارة إليه فى كلامه أيضًا.

ابن عمر لا يقول بالتفرق عن المكان بالأبدان:

وأيضًا: فقد روى الترمذى عن نافع عن ابن عمر، بعد قوله: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يختارا». قال: "فكان ابن عمر إذا ابتاع بيعًا وهو قاعد قام ليجب له"، وقال: "حديث حسن صحيح" (١:١٥٠). وهذا يدل على أن مجرد القيام عن قعود كان موجبًا للبيع مبطلا لخيار المجلس

أو يكون بيعهما بخيار». رواه ابن أبي شيبة، كما في "المحلى" (٨: ٣٦٢). وأعله ابن حزم بأيوب بن عتبة، ولكنه حسن الحديث، فقد قال أحمد في موضع: "هو ثقة إلا أنه

عند ابن عمر، ولا يجب لتمامه التفرق عن المكان بالأبدان عنده، فمن أين قلتم بوجوب ذلك، ولا يقول به من قلدتموه فيه؟ ومن أين لابن حزم أن يقول: إن تفسير التفرق بالكلام كذب وباطل؟ وقد فسره بذلك النخعي، وبه قال الثوري، ومالك بن أنس، قال الترمذي: وقد قال بعض أهل العلم: معنى قول النبي ﷺ: «ما لم يتفرقا» يعني الفرقة بالكلام.

قد ذهب بعض أهل العلم من أهل الكوفة وغيرهم إلى أن الفرقة بالكلام وهو قول الثوري، وهكذا روى عن مالك بن أنس اهـ (١: ١٥٠)، وبه فسره محمد بن الحسن الإمام، وهؤلاء كلهم أهل اللسان، ومحمد إمام في اللغة حجة، كما هو إمام في الفقه والحديث، فليس لابن حزم وأمثاله أن يكذبهم أو يبطل تأويلهم، وهم أعمدة الإسلام، وأركان الدين، وأعرف الناس بتصاريف الكلام ومعاني الحديث، وحمل الافتراق على الافتراق بالقول سائغ لغة، يقال: تشاور القوم في كذا فافترقوا عن كذا يراد به الاجتماع على قول والرضا به، وإن كانوا مجتمعين في المجلس، قاله الجصاص في "أحكام القرآن" له (٢: ١٨).

ونظيره ما رواه ابن حزم في "المحلى" عن معمر عن الزهري (عن سعيد بن المسيب) وذكر قتل عمر، وقصة طويلة في قتل عبيد الله بن عمر الهرمزان وجفينة وابنة أبي لؤلؤة، فلما ولى عثمان قال: "أشيروا على في هذا الرجل الذي فتق في الإسلام ما فتق، يعني عبيد الله، فأشار عليه المهاجرون أن يقتله، وقال جماعة من الناس: قتل عمر بالأمس وتريدون أن تتبعوه ابنه اليوم؟ فقام عمرو بن العاص، فقال: يا أمير المؤمنين! إن الله قد أعفاك أن يكون هذا الأمر ولك وعلى الناس من سلطان، إنما كان هذا الأمر ولا سلطان لك، فاصفح عنه يا أمير المؤمنين! قال: فتفرق الناس على خطبة عمرو، وودى عثمان الرجلين والجارية" اهـ. وقد مر الحديث في أواخر كتاب السير، فليراجع. وليس معنى قوله: "فتفرق الناس على خطبة عمرو"، أنهم تفرقوا عن المجلس، بل معناه اجتمعوا على قوله، ورضوا به، وتركوا ما عداه، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان.

الرد على ابن حزم حيث قال إن الفرقة في الصرف محمولة على التفرق بالأبدان فكذا في خيار المتبايعين:

قال ابن حزم: وأنتم تقولون: إن التفرق المراعي فيما يحرم به الصرف أو يصح إنما هو تفرق

لا يقيم حديث يحيى بن أبى كثير" اهـ. أى لكونه حدث عنه ببغداد من حفظه لم يكن معه كتبه، وأما كتبه فى الأصل فهى صحيحة عن يحيى بن أبى كثير، وهو أروى الناس

الأبدان، فهلا قلتم على ذا ههنا، لولا التحكم البارد حيث تهوون اهـ؟ (٨: ٣٥٧). قلنا: قياس مع الفارق، أن التفرق فى الصرف القبض مفسد للقعد موجب للزبا، وبعد القبض ليس بموجب للعقد ولا بمتم له، يدل على ذلك قوله ﷺ: «الذهب بالذهب إلى آخره ربا إلا مثلا بمثل يدا بيد». وقول عمر: «والله لا تفارقه حتى تأخذه». رواه مالك كما سيأتى، بخلاف التفرق فى خيار المتبايعين، فهو موجب للعقد متم له عندكم، فافترقا، ولو حملنا فرقة المتبايعين على فرقة المصطرفين فالأولى أن يقال فى تأويل الحديث ما قاله أبو يوسف فى "الأمالى": "إن تأويل هذا الحديث إذا قال بغيره، يعنى هذا السلعة بكذا، فيقول الآخر: بعت، فقبل قول المشترى: اشتريت لكل واحد منهما الخيار ما لم يتفرقا عن ذلك المجلس، وهذا صحيح، فهما متبايعان فى هذه الحالة لوجود التكلم بالبيع منهما، وعلى أصل الشافعى بهذا اللفظ ينعقد البيع بينهما، ثم يثبت الخيار لكل واحد منهما ما لم يتفرقا عن المجلس"، كذا فى "المبسوط" (١٣: ١٥٧).

وعندنا لا يتم العقد ما داما متبايعين، ليس واحد منهما مشتريا ولا بائعا، ولهما الخيار ما لم يتفرقا عن المجلس، فإن قال الآخر: اشتريت، بعد ما تفرقا عنه لم ينعقد البيع، وفسد الإيجاب، وهذا أولى مما حمل عليه هذا الحديث ابن حزم وغيره من الشافعية، والحنابلة، وأهل الحديث، لأنا رأينا الفرقة التى لها حكم فيما اتفقوا عليه هى الفرقة فى الصرف، فكانت تلك الفرقة إنما يجب بها فساد عقد متقدم (إذا كانت قبل القبض) ولا يجب بها صلاحه، (إذا كانت قبل القبض)، وكانت هذه الفرقة المروية عن رسول الله ﷺ فى خيار المتبايعين إذا جعلناها على ما ذكره أبو يوسف فسد بها ما كان قد تقدم من عقد المتبايعين، وإن جعلناها على ما قال الذين جعلوا الفرقة بالأبدان يتم بها العقد كانت بخلاف فرقة الصرف، ولم يكن لها أصل فيما اتفقوا عليه.

وبالجملة: فإنا عهدنا فى الشرع أن الفرقة موجبة للفساد، كما فى الصرف قبل القبض، وما ذكروه يوجب التمام، ولا نظير له فى الشرع، ولا يخفى أن حمل المختلف فيه على معنى له أصل فيما اتفقوا عليه أولى لكونه مراداً، قاله عيسى بن أبان، كما فى "معانى الآثار" للطحاوى (٢: ٢٠٣)، ولو تنبه ابن حزم لهذا المعنى لعرف من هو المتحكم حيث يهوى؟

الجواب عن احتجاج الخصم بفعل ابن عمر على تفرق الأبدان:

وأما ما ذكروا عن ابن عمر من فعله الذى استدلوا به على مراد النبى ﷺ فى الفرقة فمع

عن يحيى وأصح الناس كتابا عنه، قاله سليمان بن داود بن شعبة، وكان عالما بأهل اليمامة، وقال المفضل الغلابى عن يحيى: "لا بأس به"، (وهو توثيق منه على ما عرف)،

اختلاف الروايات فى فعله محمول عندنا على أنه كان يفارق بايعه ببدنه احتياطًا، كى لا يكون لبايعه نقض البيع عليه أصلا بعد ما وجد منه التفرق قولا وفعلا، يؤيد ذلك ما رواه ابن راهويه، عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبى حسين: "أن عثمان بن عفان ابتاع حائطا من رجل، فساومه حتى قام على الثمن، فقال: أعطنى يدك، قال: وكانوا لا يستوجبون إلا بصفقة (أى بمصافحة اليد) فلما رأى ذلك البائع قال: لا والله لا أبيعه حتى تزيدنى عشرة آلاف، فالتفت عثمان إلى عبد الرحمن بن عوف، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله يدخل الجنة رجلا سمحا بائعا ومبتاعا، وقاضيا ومقتضيًا، ثم قال: دونك العشرة الآلاف، لأستوجب (أى لكى أستحق ١٢ ظ) هذه الكلمة سمعتها من النبى ﷺ.

قال ابن حجر: مرسل، يؤيده الذى بعده، ثم أخرجه من طريق ابن راهويه، عن مطر الوراق: "أن عثمان بن عفان قدم حاجا فذكره نحوه". قال ابن حجر: "هذا مرسل حسن يؤيده الذى قبله، فاعتضد كل منهما بالآخر لاختلاف المخرجين"، كذا فى "كنز العمال" (٣:٢٢٤).

فقوله: "وكانوا لا يستوجبون إلا بصفقة" نظير قول ابن عمر: "كنا إذا تبايعنا كل واحد منا بالخيار ما لم يتفرقا المتبايعان"، وفى لفظ: «وكانت السنة أن المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا»، رواه البخارى أى كانت سنة التجار من الصحابة بدليل اللفظ الأول. وقد أجمعوا على أن البيع لا يتوقف على الصفقة وإعطاء اليد، فكذلك لا يتوقف عندنا على التفرق من المجلس، وإنما كانوا يفعلون كل ذلك احتياطًا واستيثاقًا منهم للعقد، فافهم. فإن الآثار يفسر بعضها بعضا، ولاح بذلك أن حمل الحديث وفعل ابن عمر على الاستحسان والاحتياط ليس خلاف الظاهر، كما زعمه الحافظ فى "الفتح" (٥:٢٧٧)، بل موافق للظاهر مؤيد بالآثار.

الرد على ابن حزم فى رده الحديث الذى فتحنا به الباب:

ثم لنرجع إلى الحديث الذى فتحنا به الباب، ولنجب عن كلام ابن حزم فيه، قال: "وهذا عجب جدًا؛ لأنه عليهم لو صح، والتفرق من البيع لا يكون إلا بأحد أمرين لا ثالث لهما، إما بتفرق الأبدان فيتم البيع حينئذ، وإما أن يتفرقا منه بفسخه وإبطاله لا يمكن غير هذا" اهـ (٨:٣٦٢). قلنا: تحكم بلا دليل، وقياس فى اللغة، وحصر للفظ فى أمرين بمجرد الرأى، بل وله

كذا في "التهذيب" (٤٠٩:١)، وليس هذا من حديثه عن يحيى بن أبي كثير، بل أبي كثير السحيمي، وهو ثقة من رجال مسلم والأربعة، وهاشم بن القاسم من رجال

ثالث، وهو ما ذكرناه في قصة قتل عمر من قول الراوي: "فتفرقوا عن خطبة عمرو بن العاص"، أي اتفقوا عليها، بل هذا هو المتعين، فإن البيع من العقود المتعلقة بالكلام، فالتفرق منه لا يكون إلا بالقول، فحمله على التفرق بالأبدان مصادرة على المطلوب، تمشية للمذهب بلا دليل، وحمله على التفرق بالفسخ والإبطال تحكم، فإن المتبادر كون التفرق المذكور مبطلا للخيار موجبًا للعقد، كما قاله ابن حزم نفسه في التفرق بالأبدان، فمن أين له أن يحمله ثانيا على التفرق المبطل للبيع؟ وهل هذا إلا تناقض من القول وتهافت.

فالحق أن المراد فراغ العاقدين من الإيجاب والقبول، واتفاقهما على العقد، وحمل الكلام على هذا المعنى لا يدل على رقة دين القائل به، ولا على ضعف عقله، ولا هو من السفسطة في شيء، وإنما السفسطة حمل الكلام على معنى لا يحتمله هو لغة ولا شرعًا، كيف؟ وقد حمله على ذلك النخعي، والثوري، ومالك بن أنس، ومحمد بن الحسن، وهم أعرف بلسان العرب وتصاريفه من ألوف من أمثال ابن حزم وغيره.

قال: "فكيف؟ وأيوب بن عتبة ضعيف لا نرضى الاحتجاج بروايته" اهـ. قلنا: ولكن الإسناد لا يؤخذ عن رضاك، ولا عن عدم رضاك به، وإنما يؤخذ عن الأئمة المتقدى بهم في الدين، وقد عرفناك أن أحمد وثقه في موضع، وقال ابن معين في رواية: لا بأس به، وناهيك بهما قدوة، فالحديث حسن الإسناد، صالح للاحتجاج به حتما، وهو صريح في المعنى الذي ذكره النخعي، ومحمد بن الحسن الإمام، وغيرهما في تأويل حديث ابن عمر: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»، أي ما لم يتفرقا من بيعهما، سواء تفرقا من المكان بالأبدان أو لم يتفرقا، والله تعالى أعلم.

معنى حديث عبد الله بن عمر والرد على ابن حزم في تأويله:

ويؤيد ما قلنا حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن رسول الله ﷺ قال: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا إلا أن يكون صفقة خيار، ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله»، رواه "أبو داود، والترمذي، والنسائي". وقال الترمذي: حديث حسن (زيلعي ٢: ١٧٠).

ولا يخفى أن الاستقالة لا تكون إلا بعد تمام البيع، فإما أن يحمل التفرق على ما قلنا وهو التفرق بالأقوال، أو يقال: إن التفرق بالأبدان ليس بشرط لتمام البيع، وأن ابن عمر إنما كان يرى الإقالة إلى تمام المجلس على وجه الاستحسان.

الجماعة ثقة، "فالحديث حسن الإسناد" وهو مفسر جيد للمجمل الذى روى بلفظ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»، وفسروه بتفرق الأبدان بما روى عن ابن عمر، وتفسير الشارع أولى، وأقدم من تفسير غيره.

وأما قول ابن حزم: "وليست الاستقالة المذكورة فى هذا الخبر ما ظن هؤلاء الجهال، وإنما هى فسخ النادم منهما للبيع رضا الآخر أم كره، والبرهان على صحة قولنا: إن المفارقة بالأبدان لا تمنع من الاستقالة التى حملوا الخبر عليها، بل هى ممكنة أبدا، فكان الخبر على هذا لا معنى له ولا حقيقة، فصح أنها الاستقالة التى تمنع منها المفارقة بلا شك، وهى التفرق بالأبدان الموجب للبيع المانع من فسخه، ولا بد لا يمكن غير هذا" اهـ (٨: ٢٦٠). ففيه أنه ليس الجاهل إلا من حمل هذا الحديث على تحريم ما دل حديث ابن عمر الصحيح على جوازه، فقد أخرج ابن حزم نفسه من طريق البخارى، عن ابن عمر: «أنه باع من عثمان مالا بالوادى بمال له بخيبر، قال: فلما تبايعنا رجعت على عقبى خرجت من بيته خشية أن يرادنى البيع»، وفى رواية للشيخين: «فكان ابن عمر إذا اشترى شيئًا يعجبه فارق صاحبه». وفى لفظ لهما: "فكان ابن عمر إذا بايع رجلا فأراد أن يقيله قام فمشى هينهة ثم رجع إليه" (زيلعى ٢: ١٧٠). فهل ترى ابن عمر كان يفعل ما لا يحل له على لسان رسول الله ﷺ؟ وأيضًا فالاستقالة طلب الإقامة لغة وعرفًا، وأما الفسخ من أحدهما رضا الآخر أم كره فليس من الاستقالة فى شيء، وحمل اللفظ على ذلك تحريف للكلام عن موضعه، ولكن ابن حزم لا يستحيى فى الرد على خصمه من ارتكاب شنعية ولا فضيحة.

وأما قوله: "فهذا حديث لا يصح، ولسنا ممن يحتج لنفسه بما لا يصح" اهـ (٨: ٢٦٠). فمن إطلاقاته المردودة، فإن حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، حجة عند الأئمة، لم يزالوا يحتجون به، كما مر ذكره غير مرة، والحديث حسنه الترمذى، كما عرفناك، وكم من مواضع قد احتج فيها ابن حزم بمن هو دون عمرو بن شعيب، ومعنى الحديث عندنا البيعان بالخيار بعد ما لم يتفرقا من بيعهما إلا أن تكون صفقة خيار، ففيها الخيار بعد تمام البيع أيضًا، ولا يحل لأحد أن يفارق صاحبه ويغيب عنه فى مدة الخيار، فلا يلقاه خشية أن يستقيله، ولا يرد على ذلك ما أورده ابن حزم علينا من سخافة رأيه وسوء فهمه.

الرد على بعض الأحباب حيث ادعى الزيادة والإدراج فى حديث عبد الله بن عمرو بمجرد الاحتمال العقلى

واندحض بذلك ما قاله بعض الأحباب: "إن رواة الحديث لم يحفظوا ألفاظ النبى ﷺ،

٤٦٠٢- عن ابن عمر، قال: "كنا مع النبى ﷺ فى سفر، فكنت على بكر

بل رووها بمعنى الذى فهموه، فإن عمر لما سمع من النبى ﷺ «البيعان بالخيار لم يتفرقا» فهم منه التفرق بالأبدان، وأن الشارع إنما أثبت لهما الخيار إلى التفرق ولم يأمرهما بالتربص إلى حين، وأما عبد الله بن عمرو بن العاص، ففهم منه أن مقصود الشارع من هذا التخيير هو النظر لهما، وفى المفارقة خشية الاستقالة تفويت لهذا الغرض، فزاد فى روايته: «ولا يحل لأحد أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله» ظنا منه أنه رواية بالمعنى، ويمكن أن تكون الرواية مدرجة ويكون قوله: «لا يحل إلخ» من رأى عبد الله، لا من روايته اهـ.

وحاصله أن المرفوع من الحديث إنما هو قوله: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار». وما سوى ذلك مما يدل على جواز التفرق بدون رضا الآخر، أو على عدم جوازه، زيادة من الرواية حسب ما فهموه، وهذا كما ترى كله كلام من لم يمارس العلم، فإن الزيادة فى الحديث ليس من الرواية بالمعنى فى شىء، سلمنا ولكن دعوى الزيادة لا تصح إلا بدليل، وكذا دعوى الإدراج، ولو فتحنا باب أمثال هذه الدعوى بمجرد الاحتمال والإمكان العقلى لم يكن يثبت بالحديث شىء، وارتفع الأمان، وادعى من شاء ما شاء، فافهم. فإن هذا العلم لا يؤخذ بالعقل ما لم يساعده النقل، نبه على ذلك الحافظ فى "الفتح" فى غير ما موضع. نعم! لو قال كما قال بعضهم: "حديث: «البيعان بالخيار» جاء بألفاظ مختلفة، فهو مضطرب لا يحتج به"، لكان له موضع، فإن الجمع بين حديث ابن عمر برواية الليث عن نافع عنه، وبين حديث عبد الله بن عمرو بن العاص متعسر جدا، وكل ما ذكروه فى الجمع بينهما لا يخلو عن تعسف.

وأما قول الحافظ فى "الفتح": "إن الجمع بين ما اختلف من ألفاظه ممكن بغير تكلف ولا تعسف، فلا يضره الاختلاف، وشرط المضطرب أن يتعذر الجمع بين مختلف ألفاظه، وليس هذا الحديث من ذلك" اهـ، (٥:٢٧٩). فكله تحكم من غير دليل تمشية للمذهب، فإن الاختلاف بين لفظة ابن عمر وابن عمرو لشديد، ولم يذكر الحافظ فى الجمع بينهما إلا ما قاله ابن حزم وغيره من حمل الاستقالة على الفسخ. ورده ابن العربى: "بأنهم إن تأولوا الاستقالة فيه على الفسخ تأولنا الخيار فيه على الاستقالة". وتعقبه الحافظ: "بأن حمل الاستقالة، على الفسخ أوضح من حمل الخيار على الاستقالة" (٥:٢٧٨). ولا يخفى أن كل ذلك دعوى مجردة عن دليل، وإذا تعارض التأويلان فزع إلى الترجيح، والقياس فى جانبنا، فهو الراجح، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن ابن عمر إلخ"، فيه حجة لمن يقول: إن الافتراق بالكلام، ألا ترى أن سيدنا

صعب لعمر، فكان يغلبنى فيتقدم أمام القوم، فيزجره عمر ويرده، ثم يتقدم، فيزجره

رسول الله ﷺ وهب الجمل من ساعته لابن عمر قبل التفرق، ولو لم يكن الجمل له لما وهبه حتى يهب له بافتراق الأبدان، ولا يظن بالنبى ﷺ أنه وهب ما فيه لأحد خيار ولا إنكار؛ لأنه إنما بعث مبينا اهـ قاله ابن التين، كما فى "فتح البارى" (٥:٢٨٠).

الرد على ابن حزم:

وتعقبه ابن حزم فى "المحلى" (٨:٣٦١)، بأن ليس السكوت عن شيء بمانع من كونه؛ لأنه صحة البيع تقتضيه ولا بد، ولم يذكر فى هذا الخبر ثمن أيضًا، فينبغى لهم أن يجيزوا البيع بغير ذكر ثمن أصلا؛ لأنه لم يذكر فيه ثمن اهـ.

وأجيب بأن الظاهر من السكوت العدم، فمن ادعى وجود الافتراق يطالب بالبيان، وأما الثمن فقد قام الإجماع على توقف صحة البيع على ذكره، فهو كالمذكور اقتضاءً ودلالة، بخلاف ما اختلف في كونه شرطا لتمام البيع، فلا يكون مذكورا بالاقتضاء، بل لا بد له من دليل، وأيضًا: فالمتبادر من قوله: «فباعه من رسول الله ﷺ، فقال النبى ﷺ: هو لك يا عبد الله». إن الهبة كانت عقيب البيع من ساعته من غير تراخ، وهذا هو الذى فهمه البخارى منه، كما هو ظاهر من عنوان ترجمة الباب، فلا يرد علينا قوله: "ولم يذكر فى هذا الخبر ثمن أيضًا إلخ".

فإن قيل: قد رواه "البخارى" فى باب الهبة بلفظ: «فاشتراه، ثم قال: هو لك يا عبد الله! فاصنع به ما شئت»، وفيه حرف "ثم" الدال على التراخى. قلنا: صنيع البخارى يدل على أنه عنده من تصرف الرواة، وإلا لم يبوب عليه بقوله: «إذا اشترى شيئا فوهبه من ساعته قبل أن يتفرقا».

وأما قول ابن حزم: "وهذه هبة لما ابتيع قبل القبض بخلاف رأى الحنفيين فهو حجة عليهم اهـ". ففيه أنه دال على قصور نظره فى مذهب القوم، فقد قال محمد بن الحسن: "إن كل تصرف لا يتم إلا بالقبض كالهبة والصدقة، فذلك جائز فى المبيع قبل القبض إذا سلطه على قبضه فيقبضه"، كما فى "المبسوط" (١٣:٨) نعم! لا يجوز عند أبى يوسف هبة ما ابتيع قبل القبض، ولكن الحديث لا يرد عليه أيضا، وإنما يرد على من لم يكتف بالتخلية فى حصول القبض، قال الحافظ فى "الفتح" (٥:٢٨١): "وقد احتج به أى بحديث ابن عمر فى قصة البعير الصعب للمالكية والحنفية فى أن القبض فى جميع الأشياء بالتخلية، وإليه مال البخارى، كما تقدم فى باب: "إذا اشترى دابة وهو عليها هل يكون ذلك قبضا" اهـ. فلأبى يوسف أن يقول: إن رسول الله ﷺ لم يهب المشترى قبل

عمر ويرده، فقال النبي ﷺ لعمر: بعنيه، فقال: هو لك يا رسول الله! قال رسول الله ﷺ: بعنيه، فباعه من رسول الله ﷺ، فقال النبي ﷺ: هو لك يا عبد الله بن عمر!

القبض بل بعده، لحصول القبض بالتخلية، فالحديث حجة لنا لا علينا خلافا لما فهمه ابن حزم.

الرد على ابن حزم في قوله: "إن حديث عمر في بيع البعير يجوز أن يكون متقدما على حديث الخيار للبائعين":

وأما قوله: فمن لهم أن هذه القصة كانت بعد قول رسول الله ﷺ: «كل بيعين لا بيع بينهما حتى يتفرقا أو يخير أحدهما الآخر» اهـ؟ فنقول: ومن لك بأن قول رسول الله ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» كان بعد قوله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ الدال على تمام البيع بالتبايع، وهو العقد من الجانبين؟ فإن إذا للوقت، فاقتضى ذلك الأمر بالشهادة عند قوع التبايع من غير ذكر الفرقة، وقول ابن حزم: "إن الذي جاءنا بهذه الآية هو الذي أخبرنا أنه لا بيع أصلا إلا بعد التفرق عن المواضع أو التخير، فصح يقينًا أن قول الله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾.

إنما هو أمر بالإشهاد بعد التفرق إلخ (٨:٣٥٨)، مصادرة على المطلوب، كما لا يخفى، فإن البيع والتبايع والتجارة مما لا يجهله أحد من أهل اللسان، وليس هو بمجمل يحتاج إلى البيان، فلا يجوز زيادة شرط التفرق فيه إلا بعد أن يثبت كون الحديث متأخرا عنه، مع إثبات كونه مشهورا أو متواترا، ودون كل ذلك خرط القتاد، لم لا يجوز أن يكون الحديث متقدما على الآية، وكان التفرق شرطًا لتمام البيع في أول الإسلام، ثم جاء قوله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾، وقوله: ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل! إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾. قاضيا بتمام البيع بالعقد، وبجواز الأكل بوقوع البيع عن تراض قبل الافتراق؟ إذ التجارة إنما هي الإيجاب والقبول في عقد البيع، وليس التفرق والاجتماع من التجارة في شيء، ولا يسمى ذلك تجارة في شرع، ولا لغة، فإذا كان الله قد أباح أكل ما اشترى بعد وقوع التجارة عن تراض، فمانع ذلك بإيجاب الخيار خارج عن ظاهر الآية، مخصص لهما بغير دلالة، قاله الجصاص في "أحكام القرآن" له (٢:١٧٥).

وأيضًا: فمن له بأن هذا الحديث كان بعد قول رسول الله ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفس منه»، الدال على حل المال له بطيبة من نفس البائع؟ وقد وجد ذلك بعقد البيع، فوجب بمقتضى الخبر أن يحل له ويتم البيع بالعقد، لم لا يجوز أن يكون حديث الخيار للمتبايعين حتى يتفرقا متقدما عليه، وأثبت لهما الخيار أولا ما لم يتفرقا عن مجلس البيع، تحقيقا لرضا

تصنع به ما شئت" (البخارى ١:٢٨٤)، وبوب عليه "إذا اشترى شيئا فوهب من ساعته قبل أن يتفرقا".

المتعاقدين بأكمل وجه ردا لما كانت عليه الجاهلية من تمام البيع بالملامسة، والمنابذة ونحوهما، ثم جاءت الآيات والسنة قاضية بأن ملاك الأمر إنما هو التراضى، فإذا وجد العقد بالتراضى تم البيع تفرقا أو لم يتفرقا؟ يؤيد ذلك ما رواه "الترمذى عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: «لا يتفرقن (اثنان) عن بيع إلا عن تراض» (١:١٥٠)، وما رواه عبد الرزاق عن أبى قلابة، قال: «جاء رسول الله ﷺ إلى أهل البقيع، فنادى بصوته، فقال: يا أهل البقيع! لا يتفرق بيعان إلا عن رضا»، كذا فى "كنز العمال" (٣:٣٢٤). وهو مرسل قد اعتضد بالموصول، وما رواه "النسائى" سمرة بلفظ: أن النبى ﷺ قال: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ويأخذ كل واحد من البيع ما هوى» (٢:٢١٣).

قال الطحاوى: قوله فى هذا الحديث: «ويأخذ كل واحد من البيع ما هوى»، يدل على أن الخيار الذى للمتبايعين إنما هو قبل انعقاد البيع بينهما، فيكون العقد بينه وبين صاحبه فيما يرضاه منه، لا فيما سواه مما لا يرضاه، إذ لا خلاف أنه ليس للمتبايع أن يأخذ ما رضى به من المبيع ويترك بقيته، وإنما له أن يأخذه كله، أو يدعه كله، انتهى من "العمدة" للعينى (٥:٤٦٤). فلا يصح تأويله على الأخذ من المبيع، وإذا بطل ذلك ووجب حمله على معنى العقد كان قوله: «ويأخذ كل واحد من البيع ما هوى». تفسيرا لقوله: «ما لم يتفرقا»، أى ما لم ينفصلا عن الإيجاب والقبول بالتراضى.

دليل جواز أن يكون التفرق بالأبدان والتخيير مشروطا فى البيع فى أول الإسلام ثم نسخ:

ويؤيد ما قلنا من جواز أن يكون اشتراط التفرق بالأبدان، وتخيير أحد المتعاقدين للآخر كان فى أول الإسلام، ما رواه عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس، عن أبيه، قال: «ابتاع النبى ﷺ قبل النبوة من أعرابى بعيرا، أو غير ذلك، فقال له النبى ﷺ بعد البيع: اختر، فنظر إليه الأعرابى، فقال: عمرك الله من أنت؟ فلما كان الإسلام جعل النبى ﷺ الخيار بعد البيع»، كذا فى "كنز العمال" (٣:٢٢٢)، وهذا مرسل صحيح.

وفيه دلالة على أن خيار المجلس بعد عقد البيع كان قبل النبوة(١)، وفى أول الإسلام للمعنى

---

(١) فاندحض به قول ابن حزم، ومن تبعه: "إن دعوى النسخ مردودة لعدم المعرفة بالمتقدم والمتأخر"، فقد عرفناك أن الخيار بعد البيع كان قبل النبوة، وفى أول الإسلام، ولا ريب أن النصوص القاضية بكون ملاك الأمر فى البيع التراضى متأخرة عن ذلك جداً، فافهم.

٤٦٠٣- أخبرنا مالك، أخبرنا نافع، عن عبد الله بن عمر: أن رسول الله ﷺ قال: «المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار». رواه محمد فى "الموطأ" (٣٣٨)، وقال: "وبهذا نأخذ".

الذى ذكرناه، ثم جاءت النصوص قاضية بتمام البيع بالتراضى، وما روى عن ابن عمر وغيره أنهم كانوا يرون الخيار ما لم يتفرقا بالأبدان، محمول على أنهم كانوا يلتزمون الندب تحسينا للمعاملة مع المسلم، لا على الوجوب، ومن ادعى غير ذلك فليقم الحجة على كون الحديث متأخرا عن النصوص المذكورة الدالة على أن ملاك الأمر فى البيع، إنما هو تراضى العاقدين ليس إلا، هذا كله بعد تسليمنا أن التفرق المذكور فيه محمول على التفرق بالأبدان، فكيف وقد أقمنا الحجة على كونه محمولا على التفرق من البيع؟ كما مر كل ذلك بما لا مزيد عليه.

قوله: "أخبرنا مالك إلخ"، قلت: وفى قول محمد: "وبهذا نأخذ"، وفى قوله آخرا بعد ذكر التفسير: "وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا"، تصريح بأن أبا حنيفة وأصحابه لم يتركوا هذا الحديث بالقياس، ولم يدعوا العمل به كما هو المشهور على ألسنة المحدثين وبعض الشافعية، بل إنهم حملوا الحديث على ما حمل عليه النخعى، وأخذوا به، واحتجوا فى إثبات خيار القبول فيما إذا أوجبل أحد المتعاقدين فللآخر الخيار فى أن يقبله أو يرده ما لم يتفرقا قولا، فإذا تفرقا، وتم الإيجاب والقبول، فلا خيار له إلا فى بيع الخيار.

الرد على البيهقى رح حيث نسب إلى الإمام حكاية منكرة:

وبهذه ظهر بطلان ما رواه البيهقى (من طريق ابن المدينى) عن عيينة "أنه حدث الكوفيين يعنى بحديث الخيار، قال فحدثوا به أبا حنيفة، فقال: هذا ليس بشىء أ رأيت إن كانا فى سفينة إلخ، قال ابن المدينى: إن الله تعالى سائله عما قال"، انتهى. قال العلامة ابن التركمانى فى "الجوهر النقى": هذه حكاية منكرة لا يليق بأبى حنيفة مع ما سارت به الركبان، وشحنت به كتب أصحابه ومخالفيه من ورعه المشهور، (مع ما اعتراف به المحفوظون من هذه الأمة أن مذهب أبى حنيفة تقديم الحديث الضعيف، والمرسل، والمنقطع والموقوف، من آثار الصحابة على القياس وآراء الرجال، ومن هنا قال بنقض الوضوء والصلاة بالقهقهة ونحو ذلك، فكيف يظن بمثله أن يرد الحديث الصحيح ويعارضه بالقياس).

ولقد حكى الخطيب فى "تاريخه": "أن الخليفة فى زمنه أرسل إليه ليستفتيه فى مسألة،

وقال فى "الحجج" له (٣٣٨): عندنا المعنى فى هذا البيعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يفترقا عن البيع، إذا قال البائع بعتك (فالمشترى) بالخيار، إن شاء قبل وإن شاء لم يقبل فإنما تفسير هذا الحديث: البيعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يفترقا على هذا الوجه، قال: وكذلك أخبرنا بعض أصحابنا، عن أبى معشر، عن إبراهيم النخعى، أنه فسر الحديث على هذا، وقال فى "الموطأ" (٣٣٨): "تفسيره عندنا على ما بلغنا عن إبراهيم النخعى، أنه قال: المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن منطق البيع، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهاءنا" اهـ ملخصاً.

فأرسل إليه بجوابها، فحدثه بعض من كان فى حلقته بحديث يخالف فتياه، فرجع عن الفتيا، وأرسل الجواب إلى الخليفة على مقتضى الحديث". ويحتمل أن تكون الآفة من بعض رواة الحكاية، ولم يعين ابن عيينة من حدثه بذلك، بل قال[1]: حدثونا، وعلى تقدير صحة الحكاية لم يرد بقوله: «ليس هذا بشىء» الحديث.

إنما أراد ليس هذا الاحتجاج بشىء يعنى تأويله بالتفرق بالأبدان، بل تأوله بأن التفرق المذكور فيه هو التفرق بالأقوال، كقوله تعالى: ﴿وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته﴾، (فإن الزوجين يتفرقان بالقول، وإن لم يتفرقا بالأبدان، فإن المطلقة لها السكنى والنفقة فى العدة اتفاقا، فما قاله الحافظ فى "الفتح" تبعا لابن حزم، ونصه: "وأجيب بأنه سمى بذلك لكونه يفضى إلى التفرق بالأبدان (٥:٢٧٨)، ليس بشىء، فإن تمام العقد بين البائع والمشترى يفضى إلى التفرق بالأبدان أيضًا عادة، ولا يلزمها من التربص ما يلزم الزوجين، فافهم.

وعلى هذا فليس قول أبى حنيفة فى ذلك إلا نظير قول ابن عباس وقد سمع أبا هريرة يحدث عن رسول الله ﷺ، قال: «توضأوا مما مست النار». قال ابن عباس: "أ نتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحميم؟" رواه "الترمذى" كما فى "جمع الفوائد" (١:٤١)، فكما أن ابن عباس لم يرد الحديث، بل رد التأويل الذى أوله عليه أبو هريرة فكذا ههنا)، ولهذا قال: أرأيت لو كانا فى سفينة، أو تأول المتبايعين بالمتساومين على ما هو معروف من مذهب الحنفية، ومذهبه هو قول طائفة من أهل المدينة، وإليه ذهب مالك، وربيعة، والنخعى، ورواه عبد الرزاق عن الثورى اهـ (٢:٤).

وقال العلامة الزبيدى فى "عقود الجواهر": ولقد كنت أسمع مشايخى دائما يقولون:

---

(١) هكذا فى الأصل، والظاهر من السياق حد ثوابه.

٤٦٠٤- عن عطاء أن عمر قال: "البيع صفقة أو خيار". ومن طريق الشعبى عن عمرو عن الحجاج بن أرطاة، أن عمر قال: "إنما البيع عن صفقة أو خيار، والمسلم عند شرطه". ومن طريق الحجاج بن أرطاة، عن محمد بن خالد بن الزبير، عن شيخ من بنى كنانة أن عمر قال: "البيع عن صفقة أو خيار ولكل مسلم شرطه"، كذا فى "المحلى" (٣٦٣:٨)، وأعل الروايات كلها بالإرسال، والأخير بجهالة شيخ من كنانة، وسنجيب عن كل ذلك فى الحاشية.

"إن البيهقى متعصب"، وكنت لا أصدق ذلك، وأحمل عاله على محاسن، حتى رأيت مثل هذا فى كتابه، ولقد تعجبت من الشيخ تقى الدين السبكى حيث غض[1] عن قاضى القضاة شمس الدين السروجى الحنفى لقوله فى شرح الهداية له: "إن البيهقى متعصب"، فاستقبح هذه الكلمة، وامتعض منها، وقال: إنها كلمة تملأ الفم، ولا تصدر إلا عن جهل وغفلة عن رتبة العلماء، إلى أن قال: إن هذا هو معنى ما شاع على ألسنة الناس إن لحوم العلماء مسمومة، لأن الوقيعة فيهم فى الشريعة، إلى آخر ما قال، وأنت لو عرضت هذا الكلام "الذى أدرجه البيهقى فى سننه" على الشيخ السبكى لم يقبله لجلاله قدر الإمام (وبأن له حقيقة ما قاله السروجى فيه) فإن ظاهره أنه نقض أصلا من أصول الشريعة على زعمه، وصار فى عداد من لا يعبأ بكلامه، ومثل هذا لا يقوله إلا متعصب.

سلمنا أن السروجى عاب فى حق البيهقى، أو ما تسلم أن البيهقى والخطيب عابا فى حقا الإمام، فنسبا إليه حكايات منكرة من طريق رجال مجاهيل، فهلا يقول لهما السبكى: هذا حرام، والوقيعة فى المجتهدين وقيعة فى الشريعة؟ ووا عجبا أن لحم البيهقى مسموم، ولحم الإمام غير مسموم، ومن تأمل كتاب السنن للبيهقى، والرد عليه لصاحب "الجوهر النقى" قضى من تعصباته العجب، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم وحسبنا الله ونعم الوكيل اهـ ملخصا(٢: ١٣، ١٤).

الرد على ابن حزم تشنيعه على الحنفية بأنهم يحتجون برواية شيخ عن بنى كنانة مجهول:

قوله: عن عطاء إلخ، قلت: قد تبين بما ذكرنا من طرق الحديث المختلفة أن هذا المرسل قد روى من وجوه شتى، وليس مداره على شيخ من بنى كنانة مجهول، فأحسن الله عزائنا فى ابن

---

(١) أى طعن فيه، وأغمض عن جلالته.

قال البيهقي: قال الشافعي: روى أبو يوسف عن مطرف عن الشعبي: أن عمر قال: "البيع عن صفقة أو خيار". ورواه محمد بن عبد الرحمن، عن نافع، عن ابن عمر، (زيلعي ٢: ١٧١)، وجعل محمد في "الحجج" له (ص٢٣٨) حديث عمر بن الخطاب هذا معروفا مشهورا عنه، وقال: "وهو كان أعلم بحديث رسول الله ﷺ، وفيه: إنما الصفقة أن يوجب البيع البائع والمشتري" اهـ.

حزم حيث شنع على الحنفية في غير ما موضع من "المحلى": أنهم يعارضون السنن الثابتة برواية شيخ من بني كنانة، وما أدرك ما شيخ من بني كنانة؟ ليت شعري أ بهذا يحتجون إذا وقفوا في عرصة القضاء يوم القيامة، عياذك اللهم من التلاعب بالدين اهـ. أو لا يستحيي ابن حزم من تغريره العوام بإقذاعه في الكلام، وخروجه في البحث عن طريقة العلماء الكرام، ولا ينظر بعينه أن الأثر قد رواه أبو يوسف الإمام عن مطرف عن الشعبي عن عمر، وهذا مرسل صحيح، ولا يكاد الشعبي يرسل إلا صحيحا كما مر غير مرة، ورواه عطاء عن عمر أيضا، ونافع عن ابن عمر (عن عمر).

والمرسل إذا تعدد مخرجه، فهو حجة عند الكل كما ذكرناه في المقدمة لا سيما، وقد صرح محمد بن الحسن الإمام بأن هذا الأثر معروف مشهور عن عمر، وإذا اشتهر الحديث أو تواتر استغنى عن الإسناد، كما هو مقرر في الأصول، فهل هذا احتجاج بشيخ من بني كنانة مجهول، أو هو احتجاج بمرسل تعدد مخرجه، حتى صار معروفا مشهورا عند الفحول؟ هذا.

ودلالة الحديث على معنى الباب ظاهرة، فإن الصفقة هي النافذة اللازمة، فتبين بذلك أن البيع نوعان، لازم وغير لازم بشرط الخيار فيه، فمن قال: بأن الخيار يثبت في كل بيع، فقد خالف هذا الحديث كذا في "المبسوط" (١٣: ١٥٢).

والحاصل أن القائل بثبوت الخيار في كل بيع ينكر كون شيء من البيوع صفقةً، وهو خلاف قول عمر، فإنه وزع البيع إلى قسمين: أحدهما: صفقة لا خيار فيه، والثاني: ما فيه خيار، وهذا ظاهر جدا لا سيما، وقد وقع التصريح بذلك في لفظ، رواه محمد بن الحسن الإمام في الحجج له، حيث قال: "إذا وجبت الصفقة فكان فيها خيار، وإن يشترط الخيار فهذا باطل، إنما الصفقة أن يوجب البيع البائع والمشتري اهـ". وبهذا تبين بطلان ما قاله ابن حزم في المحلى، ثم لو صحت الرواية لما كان لهم فيها متعلق، ومعناه: إن الصفقة ما صح من البيع بالتفرق والخيار اهـ ملخصا (٨: ٣٢٣). فإنه مع كونه مصادرة على المطلوب تحكما من غير دليل، ينافي تقسيم البيع إلى صفقة وخيار، والتقسيم يقتضي تغاير القسمين وتقابلهما كما لا يخفى، فلو فسرنا الصفقة بما

٤٦٠٥- حدثنا هشيم، عن المغيرة، عن إبراهيم، قال: "إذا وجبت الصفقة فلا خيار"، رواه سعيد بن منصور (المحلى)، وسنده صحيح (٨: ٣٥٥).

٤٦٠٦- نا وكيع نا سفيان، عن مغيرة، عن إبراهيم، قال: "البيع جائز وإن لم يتفرقا" رواه "ابن أبي شيبة" (المحلى أيضًا)، وسنده صحيح.

صح من البيع بالتفرق والخيار، لم يكن لقوله: "أو خيار" معنى. وكان لغوا باطلا.

وأما قوله: "فكيف؟ وقد صح عن عمر قولنا نصا، فذكر قوله في بيع الصرف: والله لا تفارقه حتى تأخذه اهـ"، فخارج عما نحن فيه، فقد عرفت أن فرقة أحد المتصرفين قبل القبض مفسدة للعقد لا موجبة له، ولا نزاع فيها، لثبوتها بقول النبي ﷺ في حديث الربا المشهور: «مثلا بمثل يدا بيد»، لا بقول عمر وحده، وإنما النزاع في فرقة هي موجبة للعقد متمة له، ولا يلزم من قول عمر بالأولى أن يكون هو قائلا بالأخرى أيضًا، كيف؟ وقد رد على من قال بثبوت الخيار إذا وجبت الصفقة، وصرح ببطلان هذا القول، وقال: "إنما الصفقة أن يوجب البيع البائع والمشترى".

وبهذا ظهر بطلان ما احتج به ابن حزم، وقال: "فكيف؟ فقد روينا هذه الرواية نفسها من طريق حماد بن سلمة، عن الحجاج بن أرطاة، عن خالد بن محمد بن خالد بن الزبير: أن عمر بن الخطاب قال: إنه ليس بيع إلا عن صفقة وتخابر، هكذا بواو العطف، وهذا مخالف لقولهم" (٨: ٣٦٤). فإن هذا خلاف المشهور عن عمر، فإن أكثر من رواه رواه بحرف التقسيم والترديد، وإن صح فهو محمول على أن الراوى سمعه بواو العطف، ولما علم عمر بذلك أن الناس حملوا كلامه على العطف دون التقسيم رد ذلك عليهم بما مر ذكره، وخفى ذلك على هذا الراوى، والله تعالى أعلم.

الرد على ابن حزم في تأويله قول إبراهيم بالباطل:

قوله: حدثنا هشيم، وقوله: "نا وكيع إلخ"، دلالته على معنى الباب ظاهرة، وعجبًا لجرأة ابن حزم حيث أول هذا القول بما لا يرضى به قائله، فقال: "ولعمرى إن قول إبراهيم ليخرج على أنه عنى كل صفقة غير البيع، لكن الإجارة والنكاح والهبات، فهذا ممكن، لأنه لم يذكر البيع أصلا، وقوله البيع جائز، وإن لم يتفرقا صحيح، وما قلنا: إنه غير جائز، ولا قال هو: إنه لازم، وإنما قال: إنه جائز اهـ (٨: ٣٥٥).

ولا يخفى سخافته، فإن الأثرين كلاهما من رواية مغيرة عن سفيان، فالأثر واحد، وإنما وقع

. . . .

الاختلاف فى لفظه من الرواة، والطرق بعضها يفسر بعضا، فلا بد من حمل الصفقة على البيع، والجواز على اللزوم لأن سفيان رواه عن مغيرة بلفظ البيع، وهشيم رواه عنه بلفظ فلا خيار، وأيضًا: فقد ثبت عن إبراهيم أنه فسر حديث: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» بتفرق الأقوال، أى ما لم يتفرقا عن منطق البيع، كما تقدم، وهو صريح فى لا يقول بالتفرق بالأبدان أصلا.

الر د على ابن حزم فى قوله: "لا نعلم لهم سلفًا إلا إبراهيم وحده":

وأما قول ابن حزم: "لا نعلم لهم سلفًا إلا إبراهيم وحده"، فقد تقدم الجواب عنه أن لا سلفا فى ذلك من رسول الله ﷺ، فإنه قال فى حديث أبى هريرة: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا من بيعهما». وهو نص فى موضع النزاع، ولا يرد علينا ما ذكره من الأحاديث لكونه مجملا فى معنى التفرق، فأنشدكم بالله يا ابن حزم! هل قال رسول الله ﷺ: المبتايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا عن مجلسهما ومكانهما؟ وهل قال بوجوب هذا الخيار لهما؟ فإن قال: نعم! فعليه البيان، فإن المرفوع من الأحاديث لا يدل على ذلك أصلا، وإن قال: ليس هذا فى الحديث، ولكن معناه هذا عندنا لفعل ابن عمر، وقول أبى برزة. قلنا: لا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ، كما قاله ابن حزم نفسه فى غير ما موضع من "المحلى"، لا سيما إذا كان فعله، ورد بهذا الأصل عددا عظيما من أقوال الصحابة وآثارهم، فكيف ساغ له الاحتجاج علينا بما ليس حجة عنده؟ لا سيما وفعل من احتج به أو قوله، وردا على خلاف ما نطقت به النصوص من الكتاب والسنة، التى قد أشرنا إليهما فيما مضى، وفى مثل ذلك لا يكون فعل الصحابى، وقوله حجة عند أحد.

وأيضًا: فالفعل لا يدل على الوجوب عند واحد من العلماء، وقول أبى برزة متروك بالإجماع، أو مؤول لما فى حديثه: إن رجلا باع جارية، فنام معها البائع، فلما أصبح، قال: لا أرضى، فقال أبو برزة: إن النبى ﷺ قال: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، وكانا فى خباء شعر». وفى حديث آخر: إن رجلا باع فرسا له من رجل، فأقاما فى منزلهما يومهما وليلتهما، فلما كان الغد، قام الرجل يسرج فرسه، فقال له صاحبه: إنك قد بعتنى، فاختصما إلى أبى برزة، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، وما أراكما تفرقتما» رواه "البيهقى والطحاوى"، فنوم الرجل مع الجارية مفارقة، وكذا قيامه إلى فرسه.

قال الطحاوى: "قد أقاما بعد البيع مدة يعلم أن كلا منهما قد قام إلى ما لا بد له منه من حاجة الإنسان، وقيامه إلى صلاة يكون بذلك تاركا لما كان فيه، ومشتغلا بما سواه، مما لو وقع مثله

. . . .

فى صرف تصارفاه قبل القبض لفسد الصرف، فكذلك لو كان الخيار واجبًا فى البيع بعد عقده لقطعته هذه الأشياء، فدل ذلك على أن التفرق عند أبى برزة لم يكن بالأبدان، وإنما قال: ما أراكما قد تفرقتما، أى لما كنتما متشاجرين، أحدكما يدعى البيع، والآخر ينكره، لم تكونا تفرقتما الفرقة التي يتم بها البيع، وإن كانا تفرقا بالأبدان اهـ" (٢:٢٠٥)، لدلالة الحس والمشاهدة على وجود هذا التفرق ههنا، وإنكاره مكابرة، لا سيما وقد ثبت عن ابن عمر عند "الترمذى" وصححه: "أنه كان إذا ابتاع بيعا وهو قاعد قام ليجب له".

وهذا يدل على وجود التفرق بالقيام عن القعود وعكسه، ولا يرتاب أحد له مسكة عقل فى وجود ذلك فى العقدين الذين اختصموا فيهما إلى أبى برزة، إنما حكم بعدم تفرقهما لوجود الإيجاب من البائع فقط، من غير وجود القبول من المشترى، أو لتشاجرهما فى تحقق البيع، وإلا فلا حجة فى رأيه أصلا، لكونه مفضيًا إلى جهالة التفرق ووقته، فأشبه بيوع الغرر، ولا يصح التعقب ببيع الخيار، لكونه محدودا بوقت معين عندنا، وتمام البيع لا يتوقف على مضى وقت الخيار، بل يجوز للمشترى التصرف فى ما اشتراه، ويسقط بذلك خياره، كما هو مبسوط فى الفروع.

يلزم القائلين بخيار المجلس القول بوجوب التخيير ثلاثا:

وأيضًا: يلزم القائلين بوجوب الخيار للبائعين ما لم يتفرقا بالأبدان أو يخير، أن يقولوا بوجوب التخيير ثلاث مرات، لما روى "النسائى" من طريق هشام الدستوائى، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة: أن نبى الله ﷺ قال: «البيعان بالخيار حتى يتفرقا ويأخذ كل واحد منهما من البيع ما هوى، ويتخايران ثلاث مرات» (٢:٢١٣). وما رواه "البخارى" من طريق حبان: نا همام، نا قتادة، عن أبى الخليل، عن عبد الله بن الحارث، عن حكيم بن حزام، أن رسول الله ﷺ قال: «البيعان بالخيار حتى يتفرقا». قال همام: وجدت فى كتابى "يختار ثلاث مرار"، الحديث (فتح البارى ٥:٢٨٠).

الرد على ابن حزم فى رده حديث الحسن عن سمرة:

وأما قول ابن حزم: "رواية الحسن عن سمرة مرسلة، لم يسمع منه إلا الحديث العقيقة وحده" (المحلى ٨:٣٦٦). فرد عليه، فإن الحسن قد روى عن سمرة نسخة كبيرة غالبها فى السنن الأربعة، وعند على بن المدينى أن كلها سماع، وكذا حكى الترمذى عن البخارى، وقال

. . . .

يحيى القطان وآخرون: هى كتاب، وذلك لا يقتضى الانقطاع، وفى "مسند أحمد": حدثنا هشيم، عن حميد الطويل، قال: "جاء رجل إلى الحسن، فقال: إن عبدا له أبق، وأنه نذر إن يقدر عليه أن يقطع يده، فقال الحسن: حدثنا سمرة، قال: قل ما خطبنا رسول الله ﷺ خطبة إلا أمر فيها بالصدقة، ونهى عن المثلة". وهذا يقتضى سماعه منه لغير حديث العقيقة، كذا فى "التهذيب" (٢٦٩:٢)، لا سيما والمذهب المنصور أن عنعنة المعاصر الممكن اللقاء محمولة على الاتصال والسماع، فكيف إذا ورد التصريح بسماعه فى حديث أو حديثين؟ فلا بد إذن حمل عنعنته على السماع فى جميع المرويات، فالحديث متصل صحيح، وليس رد ابن حزم إياه إلا تحكما محضا، لا سيما وقد تأيد برواية همام، عن قتادة، عن أبى الخليل، عن عبد الله بن الحارث عن حكيم بن حزام، عند "البخارى".

جرأة ابن حزم على رد حديث البخارى:

ولقد اجترأ ابن حزم جرأة شديدة حيث رد الحديث الذى أودعه البخارى فى "صحيحه"، وأتى بطامة تدل على تحكمه بالباطل، فقال: "وأما رواية همام، فإنه لم يحدث بهذه اللفظة، وإنما أخبر أنه وجدها فى كتابه، ولم يلتزمها، ولا رواها، ولا أسندها، وما كان هكذا فلا يجوز الأخذ به، ولا تقوم به حجة اهـ" (٣٦٦:٨). فهل رأيتم أو سمعتم لأعجب وأشد من هذا؟ حيث يضعف الحديث لمجرد كونه واردا عليهم مع أن الحديث قد أودعه البخارى فى "الصحيح" وصححه، ولو كان ضعيفا عنده لم يخرجه فى "الصحيح"، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

همام حفظه ردىء وكتابه صالح:

أما قوله: "إن هماما لم يحدث بهذه اللفظة"، فمكابرة صريحة، فإنه لو لم يروها لم يكن لنا ولا لأحد من أصحابه معرفة بها، ولم يروها أحد عنه، ولم يودعه البخارى فى "الصحيح"، نعم! لم يحدث بها من حفظه، بل حدث بها من كتابه، فكان ما ذا؟ فأنشدكم بالله!.

هل التحديث من الحفظ أقوى وأثبت أم التحديث من الكتاب؟ لا سيما وقد قال يزيد بن زريع: "همام حفظه ردئ وكتابه صالح" وسئل أبو حاتم عن ابن همام وأبان من تقدم منهما؟ قال همام: "أحب إلى ما حدث من كتابه، وإذا حدث من حفظه فهما متقاربان"، وقال الساجى: "صدوق سىء الحفظ، ما حدث من كتابه فهو صالح، وما حدث من حفظه فليس بشيء"،

. . . .

كذا فى "التهذيب" (١١:٦٩ و٧٠).

فهل لأحد بعد ذلك أن يحتج بما حدثه همام من حفظه، ولا يحتج بما حدثه من كتابه؟ وإنما نبه همام أصحابه على ما وجده فى كتابه؛ لأنه كان فى أول أمره لا يكاد يرجع إلى كتابه، ولا ينظر فيه وكان يخالف فلا يرجع إلى كتابه، ثم رجع بعد، فنظر فى كتابه، فقال: يا عفان! "كنا نخطئ كثيرًا". قال الحافظ فى "التهذيب": "وهذا يقتضى أن حديث همام بآخره أصح ممن سمع منه قديما، وقد نص على ذلك أحمد بن حنبل" (١١:٧٠)، فأحسن الله عزائنا فى ابن حزم حيث عكس الأمر، وجعل دليل صحة الحديث واستقامته دليل ضعفه ورده، لكون همام قد حدث به بعد ما رجع إلى كتابه، فإلى الله المشتكى.

وأما قوله: ولا أسندها، ففيه أنه قد أسند الحديث أو لا، ثم قال: وجدت فى كتابى "يختار ثلاث مرات"، فهو ملحق بهذا السند ولا بد، كيف؟ وقد أخرجه الإسماعيلى من وجه آخر عن حبان بن هلال، فذكر هذه الزيادة فى آخر الحديث، كما فى "فتح البارى" (٥:٢٨٠). وفيه دلالة صريحة على كون الزيادة مسندة بالسند الذى ذكره همام أو لا.

قال ابن حزم: وقد روى همام عن أبى التياح، عن عبد الله بن الحارث، عن حكيم، فلم يذكر فيه "ثلاث مرات اهـ". قلت: فكان ماذا؟ فهل أبو التياح أوثق من قتادة؟ حتى يكون تركه لشيء دليلا على ضعف ما رواه. قال: ورواه شعبة، وسعيد بن أبى عروبة وحماد بن سلمة كلهم عن قتادة بإسناده، ولفظه فلم يذكر أحد منهم "ثلاث مرار اهـ".

قلت: قال ابن معين: "همام أحب إلى فى قتادة من حماد بن سلمة"، وقال ابن المبارك: "همام ثبت فى قتادة"، وقال ابن المدينى: لما ذكر أصحاب قتادة هشاما وسعدا وشعبة، قال: "ولم يكن هماما بدون القوم فيه"، أى فى الحفظ كذا فى "التهذيب" (١١:٦٩). فماذا يعاب على همام أو تفرد بزيادة لا تنافى رواية الجماعة ولا تخالفها؟ بعد ما تأيدت بما رواه هشام عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة.

قال: وقد روينا من طريق أبى داود الطيالسى: نا شعبة، وهمام، كلاهما عن قتادة سمع صالحًا أبا الخليل، يحدث عن عبد الله بن الحارث، عن حكيم به حزام، قال: قال رسول الله ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما فى بيعهما، وإن كذبا وكتما محق بركة بيعهما». قال أبو داود: وحدث همام مثل هذا فارتفع الإشكال، وثبت همام على ترك هذه اللفظة،

٤٦٠٧- عن الحجاج بن أرطاة، عن الحكم، عن شريح، قال: "إذا كلم الرجل بالبيع وجب عليه البيع" (المحلى ٨: ٣٥٥)، وأعله ابن حزم بالحجاج، وقال: "وكفى به سقوطا" اهـ، وهو من إطلاقاته المردودة، فالرجل حسن الحديث، كما مر غير مرة،

ولم يقل: "إذا وجدها في كتابه أنها من روايته اهـ" (٨: ٣٦٦).

قلت: لم يرتفع الإشكال، فإن أبا داود أخرج الحديث في "سننه" من طريق أبي الوليد الطيالسي، عن قتادة، عن أبي الخيل، عن عبد الله بن الحارث، عن حكيم بن حزام نحوه، وفيه قال أبو داود: "كذلك رواه سعيد بن أبي عروبة وحماد، وأما همام، فقال: حتى يتفرقا أو يختارا ثلاث مرات"، كذا في "عون المعبود" (٣: ٢٩٠). وفيه دليل على ثبات همام على هذه اللفظة وروايته لها، وإذ قد بطل جهد ابن حزم في تعليل هذه الزيادة وردها، وثبت أنها زيادة صحيحة أودعها البخاري في "الصحيح"، وأخرجها أبو داود في "سننه"، وأيدها حديث هشام عن قتادة، عن الحسن عن سمرة، عند "النسائي"، فإما أن يقال بوجوب التخيير ثلاثا، أو يحمل على الندب، ولا قائل بالأول، فتعين الثاني، وإذا كان التخيير ثلاثا محمولا على الندب اتفاقا فما ذا علينا لو حملنا مطلق التخيير على ذلك تحسينا للمعاملة مع المسلم؟ ومن ادعى الفرق فعليه البيان.

الرد على ابن حزم حيث جعل رواية الحجاج بن أرطاة مكذوبة موضوعة:

قوله: "عن الحجاج إلخ"، قلت: أخرجه سعيد بن منصور في "سننه" عن أبي معاوية، عن حجاج، عن الحكم، عن شريح، قال: "إذا تكلم الرجل بالبيع فقد وجب البيع"، كذا في "فتح الباري" (٥: ٢٧٥)، وليس في هذا السند من يتهم بالكذب والوضع، فمن أين لابن حزم أن يجعلها رواية مكذوبة موضوعة؟ سلمنا أن الحجاج مدلس، وقد تكلم فيه بعض الناقدين، فهل بمجرد ذلك يحكم على الحديث بالوضع والكذب؟ فبينوا لنا من هو الذي لم يتكلم فيه أحد؟ ومن هو السالم من التدليس؟ فإن كان هذا نقد الحديث والرجال لم يسلم لنا كبير شيء، وضاع معظم الحديث والسنة، فإن حجاجا ليس بأقل من ابن إسحاق ونحوه الذين احتج بهم البيهقي وابن حزم وغيرهما في الحفظ والرواية، بل هو فوق كثيرين في ذلك، وزادهم فقها ودراية، ولكن ابن حزم لا يدري ما يخرج من رأسه، وإنما وظيفته رد كل ما احتج به خصمه، ولو كان مما قد أودعه البخاري في "صحيحه"، وليس ذلك من التحقيق والتنقيد في شيء، وإنما هي عصبية عمياء.

وأما قوله: "والصحيح عن شريح هو موافقة الحق، كما أوردنا قبل من رواية أبي الضحى،

وكم من مواضع قد احتج فيها ابن حزم به وبليث بن أبى سليم ونحوهما، ولكنه نسى ما قدمت يداه.

وابن سيرين عنه إلخ (٨:٢٥٥). فنقول: إنما يحتاج إلى الترجيح عند التعارض، ولا تعارض بين ما رواه حجاج عن الحكم عن شريح، وبين ما رواه أبو الضحى وابن سيرين عنه، فإن رواية حجاج صريحة فى بيان مذهب شريح، أنه كان يرى وجوب البيع بالقول، وروايتا أبى الضحى وابن سيرين ليستا بصريحتين فى قوله بالتفرق بالأبدان، فحدث محمد بن على السلمى أنه سمع أبا الضحى: "أنه شهد شريحا اختصم إليه رجلان اشترى أحدهما دارا من الآخر بأربعة آلاف، فأوجبها له، ثم بدا له فى بيعها قبل أن يفارق صاحبه، فقال: لا حاجة لى فيها، فقال البائع: قد بعتك وأوجبت لك، فاختصما إلى شريح، فقال: هو بالخيار ما لم يتفرقا"، كذا فى "المحلى" (٨:٣٥٤). وهذا يحتمل التفرق بالقول والبدن على حد سواء، سلمنا أنه أراد التفرق بالبدن، ولكنه محمول على ما إذا قال أحد المتبايعين للآخر: بعنى هذا، وقال: بعت، وقد تقدم أن العوام وكثيرا من العلماء الأعلام جعلوه من الإيجاب والقبول، وليس كذلك عند الحنفية، فلا ينعقد البيع عندنا ما لم يقل الآخر فى مجلسه ذلك: اشتريت، هذا هو محمل أثر شريح عندنا، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، على أن أبا الضحى ليس بأجل من الحكم، قال الأوزاعى، عن يحيى بن أبى كثير، وعبدة ابن أبى لبابة: "ليس ما بين لابتيها أفقه من الحكم". وقال مجاهد بن رومى: "رأيت الحكم فى مسجد الخيف وعلماء الناس عيال عليه"، وقال ابن عيينة: "ما كان بالكوفة بعد إبراهيم والشعبى مثل الحكم وحماد"، كذا فى "التهذيب" (٢:٤٣٣). ولا محمد بن على السلمى أجل من الحجاج، فإنه شيعى صدوق، كما فى "تعجيل المنفعة" (٣٧٣)، وابن أرطاة لم يتهم بالتشيع، ولا بمخالفة السنة فى شيء، بل هو من الحفاظ والفقهاء الأجلة، وإنما نقموا عليه التدليس والإرسال، وقد عرفت أن كثيرا من الحفاظ لم يسلم منهما إلا قليل.

وهو محمل ما رواه ابن أبى شيبة: نا جرير، عن مغيرة، عن الشعبى: أن رجلا اشترى برذونا، فأراد أن يرده قبل أن يتفرقا، فقضى الشعبى أنه قد وجب عليه، فشهد عنده أبو الضحى أن شريحا أتى فى مثل ذلك فرده على البائع، فرجع الشعبى إلى قول شريح اهـ.

وحاصله أن الشعبى ظن قول البائع: بعت، بعد قول صاحبه: يعنى، هذا عقدا تاماً، وقضى شريح بأن العقد لا يتم بذلك ما لم يقل الآخر: اشتريت، فرجع الشعبى إلى قول شريح فلا يرد ما فى الأثر من لفظ "اشترى أحدهما"، ومن قول البائع: "قد أوجبت لك"، فإن الراوى كان قد ظن

٤٦٠٨- عن أبى هريرة: "لا يجزى ولد والدا إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه"، رواه "مسلم" والأربعة إلا النسائى (العزيزى ٣:٤٤٤).

ذلك بيعًا وشراءً كما ظنه الشعبى قبل أن يحدثه أبو الضحى عن شريح.

وأما ابن سيرين فروينا من طريق معمر، عن أيوب السختيانى عنه: "أنه شهد شريحا يقضى بين المختصمين اشترى أحدهما من الآخر بيعا، فقال: إنى لم أرضه، وقال الآخر: بل قد رضيته، فقال شريح: بينتكما أنكما تصادرتما عن رضا بعد البيع، أو خيار، أو يمينه بالله ما تصادرتما عن رضا بعد البيع ولا خيار" (المحلى ٨:٣٥٤). وهذا كما ترى حجة لنا لا علينا، ولا يخالف ما رواه حجاج، عن الحكم عن شريح، فإن التصادر عن رضا لا يستلزم التفرق بالأبدان لغةً، ولا عرفًا.

والمراد بالتصادر عن رضا بعد البيع، إنما هو قول المشترى: "اشتريت"، بعد قوله للآخر: "بعنى هذا"، وقوله: "بعتكه"، فإن قوله: "بعنى"، ليس بإيجاب للبيع عندنا بل هو التساوم فقط، فلا يتصادران عن رضا ما لم يقل المشترى: "اشتريت"، وإذا علمت أن رواية أبى الضحى، وابن سيرين، عن شريح لا يناقض ما رواه حجاج، عن الحكم عنه، فلا وجه لترجيح إحدى الروايات على الأخرى، ولا لجعل شيء منها مكذوبة موضوعة، ومعنى رواية الحجاج أن البائع إذا تكلم بالبيع بعد قول صاحبه: "اشتريت هذا"، دون قوله: "بعنى هذا"، وجب عليه البيع، قال محمد فى "الحجج" له: "بلغنا عن شريح، أنه قال: إذا تبايع الرجلان وجب البيع، ولم يكن لواحد منهما خيار اهـ" (٢٣٨). وفقهاء الكوفة أعرف الناس بقضايا شريح، وبفتاواه، وبمعانى كلامه، فالراجح إن كان الأمر بالترجيح ما رواه الحجاج، عن الحكم، عن شريح، لكونه من رواية الفقيه عن فقيه عن فقيه، وهو الذى عزاه محمد بن الحسن الفقيه إلى شريح رضى الله تعالى عنهم.

قوله: عن أبى هريرة إلخ، قلت: ووجه دلالته على معنى الباب ما ذكر الجصاص فى "أحكام القرآن" له بما نصه: "ويدل عليه، أى على وقوع الملك للمشترى بنفس العقد قوله ﷺ فى حديث أبى هريرة: «لن يجزى ولد عن والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه». واتفق الفقهاء (خلافًا لأهل الظاهر ولا عبرة بخلافهم) على أنه لا يحتاج إلى استئناف عتق بعد الشرى، وأنه متى صح له الملك عتق عليه، فالنبى ﷺ أوجب عتقه بالشرى من غير شرط الفرقة اهـ (٢:١٧٩). وقال الحافظ فى "الفتح" فى باب إذا اشترى شيئا فوهب من ساعته قبل أن يتفرقا أو اشترى عبدا فأعتقه، ما نصه: "واختلفوا فى الإعتاق، فالجمهور على أنه يصح الإعتاق ويصير قبضًا، والأصح فى الوقف أيضًا صحته، وفى الهبة والرهن خلاف، والأصح عند الشافعية فيهما أنهما لا يصحان، وحديث

باب فى بيان أن ثمرة النخل المثمر للبائع إلا أن يشترط المبتاع

٤٦٠٩- عن ابن عمر أن النبى ﷺ قال: «أيما امرئ أبر نخلا ثم باع أصلها فللذى أبر ثمر النخل إلا أن يشترط المبتاع» (بخارى ١:٢٩٣).

ابن عمر فى قصة البعير الصعب حجة لمقابله اهـ" (٥:٢٨١).

قلت: وفى تجويزهم الإعتاق والوقف بمجرد العقد قبل التفرق عن المجلس اعتراف بصحة البيع وانعقاده بالقول من غير توقف على الافتراق، فمن أين لهم أن يأخذوا بحديث: «البيعان بالخيار» فى موضع، ويتركوه فى موضع، وفيه دليل على قوة قول الحنفية فى الباب، فإنهم لم يتركوا العمل به فى موضع، حيث حملوا التفرق على التفرق بالأقوال، والخيار على خيار القبول، وتخيير المتعاقدين فيه على طريق الندب دون الوجوب.

باب فى بيان أن ثمرة النخل المثمر للبائع إلا أن يشترط المبتاع

قوله: "أيما امرئ إلخ"، أقول: هذا الحديث أيضًا مما اختلف[1] فيه الحنفية والشافعية، فقالت الشافيعة: إن قيد التأبير يدل على أنه لو لم يؤبر لم يكن له الثمرة، ونحن نقول: إنه ليس للاحتراز، بل لتعيين وقت استحقاق البائع للثمرة، معناه أنه إذا بيع النخل فى وقت تؤبر هى فيه فسواء أبرت أو لم تؤبر فثمرته للبائع، ولما كانت النخل لا تنفك عن التأبير فى ذلك الوقت عادة عبر عنه بعنوان: "أيما امرئ أبر نخلا"، والدليل على ما قلناه: إنه لا دخل لفعل التأبير فى استحقاق الثمرة، بل المؤبر فيه هو اتصال الثمرة بالنخل للقطع، قال أبو عمرو فى التمهيد، الكوفيون والأوزاعى لا يفرقون بين الأبر وغيره، ويجعلون الثمرة للبائع إذا كانت قد ظهرت قبل البيع، ومن حجتهم: أنه لم يختلف قول من شرط التأبير أنها لو لم تؤبر حتى تناهت وصارت بلحا وبسرا، ثم بيع النخل أن الثمرة لا تدخل فيه، فعلمنا أن المعنى فى ذكر التأبير ظهور الثمرة (الجوهر النقى ٢:١٠).

ويؤيده ما روى عكرمة عن ابن عمر أنه عليه السلام قال: «أيما رجل باع نخلا قد أينعت فثمرتها لربها الأول إلا أن يشترط المبتاع»، أخرجه البيهقى فى "السنن"، كما فى "الجوهر النقى" (٢:١٠). وليس وجه التأييد أنه لم يقيد فيه النخل بالتأبير، كما قاله صاحب "الجوهر النقى" لأنهم يحملون المطلق على المقيد، بل وجه التأييد أنه قيد النخل فيه بقيد الإيناع، فإن كان قيد التأبير فى ذلك الحديث للاحتراز ينبغى أن يكون قيد الإيناع فى هذا الحديث للاحتراز، مع أنهم لا يقولون

---

(١) هذا الاختلاف مذكوز فى "الفتح" وغيره من كتب الحنفية والشافعية.

باب بيع عبد له مال

٤٦١٠- حدثنا ابن عيينة، عن الزهرى، عن سالم، عن أبيه، عن النبى ﷺ، قال: «من باع عبدا وله مال فماله للبائع إلا أن يشترط المبتاع». أخرجه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" كتاب الرد على أبى حنيفة لابن أبى شيبة (ص ٢٣).

به، والجواب عنه بأنه منقطع بين عكرمة وابن عمر غير صحيح، لأنه قال ابن أبى حاتم: قال أحمد ابن حنبل: "لم يسمع من عمر، وسمع من ابنه" تهذيب التهذيب (٧:٢٥٩). وروايته عن الزهرى عن ابن عمر لا يضرنا، فإن الراوى قد يسمع الحديث من شخص بوجهين بالواسطة وبغير الواسطة.

وإن سلمنا لم يسمعه من ابن عمر فلا يضرنا أيضًا، لأنه سمعه الزهرى عن ابن عمر، كما صرح به البيهقى نفسه، فثبت الاتصال هذا. والظاهر عندى أن هذا نزاع لفظى فقط، ولا اختلاف فى المسألة بين الحنفية والشافعية، لأنهم لا يشترطون فعل التأبير أيضا، كما صرح به ابن حجر وغيره، قال ابن حجر فى "الفتح" (٥:٣٢٦): لا يشترط فى التأبير أن يؤبره أحد، بل لو تأبر بنفسه لم يختلف الحكم عند جميع القائلين به، قال البغوى فى "التهذيب": إن باع بعد تشقق النخل سواء أبر أو لم يؤبر، فالثمرة تبقى على ملك البائع لأنها ظهرت من أكمامها بالتشقق، فلا تتبع الأصل (الجوهر النقى ٢:١٠). وقال القرطبى: إبار كل شىء بحسب ما جرت به العادة إذا فعل فيه نبتت ثمرته وانعقدت فيه، ثم قد يعبر به عن ظهور الثمرة، وعن انعقادها وإن لم يفعل منهما شىء (فتح ٥:٣٢٦).

وقال الشافعى فى "الأم": لو باع رجل أصل حائط، وقد تشقق طلع إناثه، أو شىء منه، فأخبر إباره، وقد أبر غيره ممن حاله مثل حاله كان حكمه حكم ما تأبر، لأنه قد جاء عليه وقت الإبار، وظهرت لها ثمرة، ورئيت بعد تغيبها فى الجف (٣:٣٦)، وهذا صريح فى أن التأبير فى الحديث، ليس المراد منه نفسه، بل المراد منه مجىء وقته، وهو عين ما قلنا، فارتفع الخلاف من البين، ولعل منشأ الاختلاف ما وقع فى عبارة بعض الأحناف أنه يجوز البيع قبل الإبار وبعده، ففهموا منه أن المراد منه قبل أوان الإبار وظهور الثمرة، وليس كذلك، بل المراد منه قبل فعل الإبار، وبعد أوانه، والله أعلم.

وبهذا تبين أن إخراج صاحب "الهداية" هذا الحديث بلفظ: "من باع أرضا فيها نخل فالثمرة للبائع إلا أن يشترط المبتاع" اتباعًا لمحمد رح لرواية الحديث فى الأصل بهذا اللفظ من قبل الرواية بالمعنى؛ لأن معنى "من باع نخلا مؤبرة" و من باع أرضا فيها نخل واحد، وإنما الاختلاف

قلت: حديث صحيح، والمراد من المال فى الحديث هو الذى لا يكون دينا، لأنه لا يجوز بيع الدين من غير من عليه، ولا مجهولا، لأنه لا يصح بيع المجهول، ولا مستلزما للربا، بأن يكون مالا ربويا من جنس الثمن ومساويا للثمن أو أقل منه لحرمة الربا. ولا بد من هذا التأويل لما عرفت، فسقط ما أورد ابن أبى شيبة على أبى حنيفة بأنه خالف

فى العنوان فقط، فلا يصح الاعتراض عليه بأنه غريب، وليس له سند، ولا يحتاج إلى الجواب عنه بأن ما احتج المجتهد به فهو حجة، وإن لم نقف على سنده، فإنه اعتراف بأنا لم نقف على سنده، وليس كذلك، لأن سنده هو الذى هو سند روايات "البخارى"، وأيضا لا حاجة إلى الجواب عن حديث "البخارى" بأن مفهوم الصفة غير معتبر، لأن الشافعية ههنا ليسوا بخصم، كما تبين، فلا حاجة إلى الجواب.

واستدل الطحاوى بهذا الجواب الحديث على جواز بيع الثمار قبل بدو الصلاح بشرط القطع، ووجه الاستدلال أن كونه للبائع بلا شرط، وكونه للمشترى بالشرط مبنى على دخوله فى البيع فى حال خروجه منه فى أخرى، فثبت أنه قابل لورود البيع عليه منفردا وهو المدعى، ثم استدل به على فساد البيع بشرط الترك على الشجر، ووجه الاستدلال أن اشتراط المبتاع لنفسه شيئا من ملك البائع غير المبيع إنما يصح إذا كان ذلك الشيء محلا للبيع على الانفراد، وإلا لم يصح دخوله بشرط وخروجه بدونه، وإذا كان الأمر كذلك، فاعلم أنه لما شرط المبتاع ترك الثمر على النخل قبل التناهى أدخل فى البيع جزء من ملك البائع، أى الأرض والشجر، وهو لا يصح لكونه مبيعا بالاستقلال، فلا يصح اشتراطه، فثبت أن شرط ترك الثمر على الشجر قبل بدو الصلاح مفسد للبيع، ثم قال: "ومن ههنا يعلم أن الأقوى هو ما قال الشيخان أبو حنيفة وأبو يوسف: إن شرط الترك بعد التناهى أيضا مفسد للبيع، لأن المبتاع بهذا الشرط أدخل منفعة الشجر فى البيع، ومنفعته ليست بمقابلة للبيع بالاستقلال، لعدم جواز إجارة الأشجار" انتهى، ما قال الطحاوى بمحصله.

أقول: والجواب عن محمد أن هذه الإجارة جائزة للتعارف، وعدم الإفضاء إلى النزاع، ولدفع الحرج عن الناس، فإنهم يحتاجون إلى تركها على الأشجار إلى مدة، وأحاديث النهى عن بيع الثمار قبل بدو الصلاح محمولة على البيع بشرط الترك عندنا.

قال العبد الضعيف: قال صاحب "البدائع": "وعلى هذا يخرج بيع الموزون بجنسه وغير جنسه، كما اشترى فضة مع غيرها بفضة مفردة، أو جارية فى عنقها طوق من فضة، أو ذهبا وغيره

الحديث، حيث شرط فى المال أن لا يكون أكثر من الثمن مع إطلاق الحديث، لأن أبا حنيفة لم يقيد الإطلاق برأى نفسه، إنما قيده بحكم الشارع، فالمخالف للحديث هو ابن

بذهب مفرد كما إذا اشترى جارية مع حليتها وحليها ذهب ونحو ذلك، أنه لا يجوز مجازفة عندنا، بل يراعى فيه طريق الاعتبار وهو أن يكون وزن الفضة المفردة أو الذهب المفرد أكثر من المجموع مع غيره، ليكون قدر كان وزن المفرد بمثله من المجموع والزيادة بخلاف جنسه، فلا يتحقق الربا، فإن كان وزن المفرد أقل من وزن المجموع لم يجز، لأن زيادة وزن المجموع مع خلاف الجنس لا يقابله عوض فى عقد البيع، فيكون ربا، وكذلك إذا كان مثله فى الوزن، لأنه يكون الفضة بمثلها، والذهب بمثله، فالفضل يكون ربا اهـ (٥:١٩٥).

والعجب من المحدثين أنهم لم يجوزوا بيع القلادة فيها ذهب وجوهر وخرز ما لم يفصل ويميز بذهب مفرد، وأجازوا بيع العبد أو الجارية مع مالهما بجنسه مطلقًا، سواء كان المفرد أقل منه أو أكثر أو مساويا، وإنما هذا كبيع القلادة سواء، ومن ادعى الفرق فعليه البيان.

وأما قول ابن حزم: "إن رسول الله ﷺ ذكر بلفظ الاشتراط، والاشتراط غير البيع، فليس له حكم البيع، ولم يخص عليه السلام معلوما من مجهول، ولا مقدارا من مقدار، ولا مالا من مال، فلا يجوز تخصيص شيء من ذلك" اهـ (٨:٤٢٣). فهذا لو قاله صبى فى أول فهمه لئيس من فلاحه ولوجب أن يستعدله بغل، فإن كون المشروط فى العقد داخلا تحت العقد لا يخفى على أحد له مسكة عقل، وأيضًا: فإن مجرد الشرط، ليس من أسباب الملك فى شيء، ومن ادعى فليأتنا بنظير فى الشرع غير ما نحن فيه يكون الملك قد ثبت فيه بمجرد الشرط من غير بيع ولا هبة ولا صدقة. فإن قيل: هذا الاشتراط ليس ببيع، بل هبة واستيهاب. قلنا: فشرط الهبة والصدقة فى البيع مفسد له اتفاقًا بيننا وبين ابن حزم حيث قال: لا يحل بيع عبد أو أمة على أن يعطيهما البائع كسوة، قلت أو كثرت، ولا بيع دابة على أن يطعيها البائع إكافها أو أسنها أو بردعتها، وهذا قول أبى حنيفة والشافعى وأبى سليمان وأصحابهم" (٨:٤٢٨).

قال محمد فى "الحجج" له: "عن أبى حنيفة، قال: من اشترى عبدًا وله مال، فماله للبائع إلا أن يشترط المبتاع، فإن اشترط المبتاع ذلك نظر فى ماله، فإن كان الثمن ورقا وكان فى مال العبد ورق يكون مثل الورق (الثمن) أو أكثر، أو دين للعبد على إنسان لم يحل البيع، لأن الدين غرر لا يدرى أ يخرج أم لا يخرج، والورق إن كان مثل الثمن أو أكثر فهذا الورق بمثلها زيادة، فهذا ونحوه الذى نهى رسول الله ﷺ عنه، وقال أهل المدينة: إذا اشترط المبتاع مال العبد نقدا كان،

أبى شيبة نفسه، حيث جوز بيع الدين من غير من عليه، وجوز بيع المجهول، وأباح الربا، فتدبر، والله أعلم.

أو دينا أو عرضا فهو جائز.

قال محمد: زعم أهل المدينة أن رجلا لو اشترى من رجل عبداً وكان للعبد من المال ألف درهم، فاشترى العبد واشترط ماله بخمس مائة درهم أن ذلك جائز، يكون العبد للمشترى والألف الدرهم التى له بخمسمائة، ما أعظم هذا القول؟ وقالوا أيضًا: إن كانت الألف دينا للعبد جازت فى البيع، وكان للمشترى العبد والألف الدين بخمسمائة نقدا فصار خمسمائة نقد بألف درهم دين وبعبد، قلنا لهم: أ رأيتم رجلا اشترى عبدا، واشترط ماله ألف درهم، فاشترى ذلك (العبد والألف كليهما) بخمسمائة، فقبض العبد والألف، ثم أعطى البائع من الألف بعينها الخمسمأئة الثمن، أليس يبقى له عبد وخمسمائة بغير ثمن أداه إلى البائع؟ ويدخل عليهم أشد من هذا، رجل اشترى عبدا بألف درهم إلى سنة، واشترط ماله، وللعبد ألف دينار على رجل إلى سنة إن ذلك فى قولهم جائز، فيكون له العبد بألف إلى سنة، ويكون له ألف أيضًا إلى أجلها، فألف إلى أجل بدنانير إلى أجل، (وهو بيع الكالئ بالكالئ وقد نهى عنه) ويدخل عليهم أشد من هذا، رجل اشترى من رجل عبدا بخمسمائة درهم إلى سنة، وللعبد على المشترى ألف درهم إلى سنة، فاشترى العبد، واشتراط ماله فحل المال أنه يؤدى خمسمائة بخمسمائة مما عليه، ويكون له خمسمائة، ويأخذ العبد بغير شيء، فإذا كانت الدراهم الدين يجوز بالدراهم الدين، وهى أكثر منها، فأين الربا الذى نهى عنه عز وجل فى كتابه؟ وأين الربا الذى نهى رسول الله ﷺ عنه، فقال: كل ربا موضوع تحت قدمى هاتين.

قالوا: إنما ذلك الدراهم بالدراهم إلى أجل، قيل لهم: فهذا دراهم بدراهم إلى أجل (أيضًا). قالوا: هذا اشترى العبد بماله (ولم يشتر الدراهم بالدراهم)، قيل لهم: وإنما حلت الدراهم بالدراهم إلى أجل، لأنها معها عبد، ما أهون هذه الحيلة فى الربا إن كانت تجوز، إذا أراد الرجلان أن يربيا أدخلا مع أحد المالين عبدا، فإن كان العبد مع أكثر المالين، قالوا: إنما اشترى العبد بماله، قيل لهم: أفيتبعه ماله إن لم يشترط فى البيع؟ قالوا: لا، قيل لهم: فإنما يتبعه إذا اشترطه، قالوا: نعم، قيل لهم: فهذا يدلكم على أن المال قد دخل فى البيع، لأنه لم يدخل قبل الاشتراط (وإذا كان كذلك، فقد وجد دراهم بدراهم إلى أجل وهو عين الربا) أ رأيتم رجلا اشترى نخلة بموضعها من الأرض، وفيها ثمر يكون ثلاثة آصع، فاشتراها وثمرها بصاعين من تمرة، أ يجوز هذا؟ فينبغى أن يجوز فى قولكم، فيكون قد أخذ نخلة، وموضعها من الأرض وثلاثة آصع من تمر بصاعين، قالوا: وهذا

باب بيع الثمار قبل بدو الصلاح ووضع الجوائح

٤٦١١– عن زيد بن ثابت قال: "كان الناس فى عهد رسول الله ﷺ يتبايعون الثمار، فإذا جذ الناس وحضر تقاضيهم قال المبتاع: إنه أصاب الثمر الدمان، أصابه مراض، قشام عاهات يحتجون بها. فقال رسول الله ﷺ لما كثرت عنده الخصومة فى ذلك: فأما لا فلا تبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر، كالمشورة يشير بها لكثرة خصومتهم" (بخارى ١:٢٩٢).

كيف يشبه العبد بماله؟ قيل لهم: الحديث عن رسول الله ﷺ: «من باع نخلا مؤبرا فثمرته للبائع إلا أن يشترط المبتاع، ومن باع عبدا وله مال فماله للبائع إلا أن يشترط المبتاع»، أخرجه عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهرى، عن سالم، عن أبيه مرفوعًا كما فى "المحلى" (٨:٤١٣)، وهذا من أصح الأسانيد.

فالحديث واحد، وليس ينبغى لهذين أن يتفرقا، فإنما تفسير حديث رسول الله ﷺ عندنا على ما يحل من ذلك، ويجوز فيه البيع، فأما ما يكون ربا، فليس على هذا تفسير الحديث، والله أعلم اهـ ملخصا (٢٠٠ و٢٠١). ولو تنبه ابن أبى شيبة وابن حزم لما ذكره محمد رحمه الله لقال له كما قال الأعمش لأبى يوسف رحمه الله: يا معشر الفقهاء! أنتم الأطباء، ونحن الصيادلة، ولقد صدق رسول الله ﷺ: «فرب مبلغ أوعى من سامع».

باب بيع الثمار قبل بدو الصلاح ووضع الجوائح

أقول: دلت الأحاديث على جواز بيع الثمار قبل بدو الصلاح، وجه الدلالة أنه لو لم يجز لم يكن لقول رسول الله ﷺ: «أ رأيت إذا منع الله الثمرة بما يأخذ أحدكم مال أخيه؟» معنى، لأنه على تقدير عدم صحة البيع لا يجوز أخذ المال مطلقًا، وكذا الأمر بوضع الجوائح أيضًا مبنى على صحة البيع، فالأحاديث حجة على من منع صحة البيع قبل بدو الصلاح، وأما الأمر بوضع الجوائح فهو عندنا أمر ندب بعد القبض، وأمر وجوب قبله، والدليل عليه أنه قبل القبض يكون المبيع فى ضمان البائع، ويوجب هلاكه انفساخ البيع، فلا يحل للبائع أخذ الثمن لا محالة.

وأما بعد القبض فتخرج من ضمان البائع إلى ضمان المشترى، وهلاكه فى ضمانه لا يوجب سقوط الثمن، كما فى غير الثمر من المبيعات، ويدل على ذلك أيضا أنه لو كان الأمر بوضع الجائحة للوجوب مطلقًا لم يكن لنهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمار قبل بدو الصلاح معنى، لأن علته هو حفظ مال المسلم عن التلف، كما يدل عليه قوله: «أ رأيت إذا منع الله الثمرة بما يأخذ

٤٦١٢- وعن أنس بن مالك: «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تزهى، فقيل له: وما تزهى؟ قال: حتى تحمر فقال رسول الله ﷺ: أرأيت إذا منع الله الثمرة بما يأخذ أحدكم مال أخيه؟» (بخارى ١:٢٩٣).

٤٦١٣- وعن جابر، أن رسول الله ﷺ قال: «إن بعت من أخيك ثمرا فأصابته جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا، بم تأخذ مال أخيك بغير حق» (معانى الآثار ٢:٢١٥).

٤٦١٤- وعن جابر أن رسول الله ﷺ أمر بوضع الجوائح(معانى الآثار٢:٢١٥).

أحدكم مال أخيه؟» وبعد قانون وضع الجائحة لا يبقى هذا المعنى، فلا معنى للنهى، ويدل عليه أيضًا رواية زيد بن ثابت، لأنه يعلم منه أنه لما اعتذر المشترون بالجوائح ولم يرض البائعون بوضعها لم يجبرهم رسول الله ﷺ على الوضع، بل أشار عليهم بعدم البيع قبل بدو الصلاح، وقال: إن لا ترضوا بالوضع فلا تبيعوا الثمر قبل بدو الصلاح، تدل هذا على أن أمر الوضع ليس للوجوب.

وما قال الشوكانى: "إن الراجح هو الوضع مطلقًا من غير فرق بين القليل والكثير، وبين البيع قبل بدو الصلاح وبعده" اهـ، فكلام فاسد ناش من قلة التدبر، إذ على تقدير وجوب وضع الجوائح لا يفيد هذا النهى شيئا، كما لا يخفى.

وحاصل الكلام فى هذا الباب أنهم كانوا يبيعون الثمار قبل بدو الصلاح، فتصيبها الجوائح ويعتذر على المشترين أداء الثمن، فيعتذرون بالجوائح، ويطلبون من البائعين وضعها، فأمرهم رسول الله ﷺ بوضعها على وجه المواساة، فلما لم يرضوا بالمواساة نهاهم عن البيع قبل بدو الصلاح كالمشورة لهم، هذا هو المعلوم من الأحاديث، وليس فيه ما يدل على بطلان البيع قبل بدو الصلاح، ولا على وجوب الجوائح قبل بدو الصلاح ولا بعده، فسقط ما قال ابن شيبة: إن أبا حنيفة قال: لا بأس ببيعه بلحا، وهو خلاف الأثر (كتاب الرد على أبى حنيفة ص ١٤) فتدبر والله أعلم بالصواب.

فائدة: اعلم أن قوله فى حديث أنس بن مالك: "إنه نهى عن بيع الثمار حتى تزهى"، وقوله: «أ رأيت إذا منع الله الثمرة بما يأخذ أحدكم مال أخيه؟» يشمل بعمومه السلم أيضًا، لأن البيع قبل بدو الصلاح، قد يكون فى صورة السلم، وقد يكون فى صورة غيره، فيكون شاملا لكلتا الصورتين، وكذا علة النهى عنه أنها شاملة لهما، فيصح الاحتجاج به على عدم جواز السلم فى ثمرة نخلة معينة، وكذا على على عدم جوازه فى طعام قرية معينة، كما فعله صاحب "الهداية"، ولا يرد عليه ما أورده الزيلعى من أنى لم أر هذا اللفظ فى السلم، بل هو فى البيع، ويؤيده

باب النهى عن الاستثناء فى البيع

٤٦١٥- عن جابر، عن النبى ﷺ: «أنه نهى عن الثنيا إلا أن تعلم». أخرجه الترمذى، وقال: "حسن صحيح"، وقال فى "النيل": أخرجه النسائى وابن حبان فى "صحيحه" (٥:١١).

باب بيع الحب فى السنبل

٤٦١٦- عن ابن عمر «أن النبى ﷺ نهى عن بيع النخل حتى يزهو وعن بيع السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة»، أخرجه الجماعة إلا البخارى (زيلعى ٢:١٧١ و ١٧٢).

ما أخرجه "البخارى" عن ابن عباس وابن عمر، أنهما سئلا عن السلم فى النخل، فأجابا بعدم الجواز، واحتجا بحديث النهى عن بيع النخل قبل بدو الصلاح، وقد مر فى باب بيع النخل المثمر بالتعلق بهذا الباب، فتذكر.

باب الاستثناء فى البيع

قوله: "عن جابر إلخ"، أقول: دل الحديث على أن جهالة الاستثناء فى البيع مفسد للبيع، لأنه مفضٍ إلى جهالة المبيع، فيكون معنى قوله: "إلا أن تعلم" أن يكون ا لاستثناء معلوما، ولا يفضى إلى جهالة المبيع، فيلزم منه أنه لو استثنى أرضا معلومة لا يجوز لأنه مفضٍ إلى جهالة المبيع، وحينئذ يكون مصداق الاستثناء المعلوم هو الاستثناء بالربع أو الثلث ونحوهما، كما قال محمد رحمه الله فى "الموطأ".

باب بيع الحب فى السنبل

قوله: "عن بيع السنبل"، أقول: دل الحديث على جواز بيع الحب فى السنبلة، ودلالته على ظاهرة، وهو موافق لما ذهب إليه أبو حنيفة ومالك والكوفيون وأكثر العلماء، كما فى "شرح مسلم" للنووى (٢:٨). وقال الشافعى: إن كان السنبل شعيرا أو ذرة أو ما فى معناهما مما ترى حياته جاز بيعه، وإن كان حنطة ونحوها مما تستر حباته بالقشور التى تزال بالدياس، ففيه قولان له، الجديد أنه لا يصح وهو أصح قوليه، والقديم أنه يصح (شرح مسلم ٢:٨)، ومتمسكه أنه من بيوع الغرر، والجواب عنه أنه لا غرر فيه أصلا، إذ وجود الحنطة فى السنابل معلوم بالمشاهدة والعادة، والتستر بالقشور لا يمنع العلم، والله أعلم.

باب خيار الشرط ونفى خيار الغبن

٤٦١٧- عن أنس: "أن رجلا اشترى من رجل بعيرا واشترط الخيار أربعة أيام فأبطل رسول الله ﷺ البيع، وقال: الخيار ثلاثة أيام". أخرجه عبد الرزاق فى "مصنفه"، قاله ابن حجر فى "التلخيص" (ص٢٤٠). وسكت عنه، فهو حسن أو صحيح، كما ذكرنا فى "المقدمة".

باب خيار الشرط ونفى خيار الغبن

أقول: حديث أنس نص فى الباب، وأما حديث ابن عمر، فتقرير الاستدلال به أن رسول الله ﷺ خير منقذا مع ضعف عقله ثلاثة أيام، فعلمنا أن الخيار لا يجوز أزيد منه، لأنه لو جازت الزيادة لكان منقذا أولى به، فحددناه بثلاثة أيام فى جانب الزيادة، ولما لم يكن التحديد فى جانب القلة قلنا: إنه على ما اتفق عليه الفريقان، وأشار ابن رشد فى كتابه "بداية المجتهد" إلى هذا الاستدلال، حيث قال: "وأما جواز الخيار، فعليه الجمهور إلا الثورى، وابن شبرمة، وطائفة من أهل الظاهر، وعمدة الجمهور حديث حبان بن منقذ، وفيه: ولك الخيار ثلاثا، وما روى من حديث ابن عمر: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا إلا مع الخيار»" (٢:١٢٦).

وأما ما روى عن ابن عمر أنه باع جارية، وجعل للمشترى الخيار إلى شهرين، فالجواب عنه أنه لم يكن على وجه الشرط، بل هو كان وعدا بالإقالة إلى شهرين، ولا كلام فيه إنما الكلام فى خيار الشرط. واستدل من أجاز خيار الغبن بهذا ا لحديث على جوازه، وأجاب عنه محمد فى "الموطأ" بأنه كان ذلك خاصا بذلك الرجل، ومعناه أنه لا دليل على العموم، بل هو يحتمل الخصوص بذلك الرجل فيحمل عليه. ويمكن أن يستدل بهذا الحديث على نفى خيار الغبن، ويقال: إن خيار الغبن، لو كان ثابتًا لم يكن هناك حاجة إلى قوله: «لا خلابة»، كما فى خيار العيب، وخيار الرؤية عند قائليه، وإذ قال له ﷺ: «إذا ابتعت شيئا فقل: لا خلابة»، دل على أنه خيار الشرط، وليس بخيار الغبن.

قال العبد الضعيف: والذى روى عن ابن عمر أنه أجاز الخيار إلى شهرين غريب جداً، قاله الزيلعى (٢:١٧٣)، وفى "البناية" للعينى: إن هذا كله لم يثبت بإسناد صحيح، كذا فى "التعليق الممجد" (٣٤٣)، ومن حجتنا أيضًا ما رواه الدارقطنى من حديث طلحة بن يزيد بن ركانة أنه كلمه عمر فى البيوع، فقال: "لا أجد لكم أوسع مما جعل رسول الله ﷺ لحبان بن منقذ، أنه كان ضرير البصر، فجعل له رسول الله ﷺ عهدة ثلاثة أيام"، وفيه ابن لهيعة (وهو حسن الحديث،

٤٦١٨- وعن ابن عمر: "أن منقذا سفع فى رأسه فى الجاهلية مأمومة. فخبلت لسانه، فكان إذا بايع يخدع فى البيع، فقال له رسول الله ﷺ: بايع وقل لا خلابة. ثم أنت بالخيار ثلاثا. قال ابن عمر: فسمعته يبايع ويقول: لا خذابة لا خذابة"، رواه الحميدى فى "مسنده"، فقال: حدثنا سفيان، عن محمد بن إسحاق، عن نافع، عن ابن عمر، فذكره (نيل الأوطار ٥:٤٣). وقال ابن حجر: فى "الفتح" (٤:٢٨٣) فى رواية أحمد من طريق محمد بن إسحاق: حدثنى نافع عن ابن عمر فانتفى شبهة التدليس من ابن إسحاق.

كما قد مر غير مرة) وكذا هو رواية ابن ماجة والبخارى فى "تاريخه" من طريق محمد بن يحيى بن حبان قال: كان جدى منقذ بن عمرو، فذكر الحديث، وفيه: «ثم أنت فى كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال»، كذا فى "التلخيص الحبير" وسكت عنه (٢:٢٤٠). فهو صحيح أو حسن، فقول عمر: لا أجد لكم أوسع مما جعل رسول الله ﷺ لحبان بن منقذ، صريح فى نفى الخيار فوق ثلاثة أيام، وحديث أنس الذى فتحنا به الباب نص فى ذلك.

ويؤيده ما رواه الدارقطنى فى "سننه" عن أحمد بن عبد الله بن ميسرة، ثنا أبو علقمة الفروى، ثنا نافع، عن ابن عمر، عن النبى ﷺ، قال: «الخيار ثلاثة أيام». وأجاب عنه ابن الجوزى فى "التحقيق" بأن الدارقطنى قد ضعف أحمد بن عبد الله بن ميسرة هذا، "زيلعى" (٢:١٧٣). قلت: قال الدارقطنى: "كان يحدث من حفظه فيهم، ولسش ممن يتعمد الكذب اهـ" من "اللسان" (١:١٩٥)، ومثله يعتبر به، ولا بأس به فى المتابعات.

فالتقدير الشرعى إما أن يكون لمنع الزيادة والنقصان، أو لمنع أحدهما، وهذا التقدير ليس لمنع النقصان (اتفاقًا) فاشتراط الخيار دون ثلاثة أيام يجوز، فعرفناه أنه لمنع الزيادة، إذا لو لم تمنع الزيادة لم يبق لهذا التقدير فائدة، وما نص عليه صاحب الشرع من التقدير لا يجوز إخلاؤه عن الفائدة، ثم بسبب اشتراط الخيار يتمكن معنى الغرر وبزيادة المدة يزداد الغرر، وقد كان القياس أن لا يجوز اشتراط الخيار فى البيع أصلا، وهو قياس يشده الأثر، لأن ﷺ نهى عن بيع الغرر إلا أن تركنا القياس فى مدة الثلاثة لورود الأثر فيه وجواز العقد مع القليل من الغرر لا يدل على الجواز عند كثرة الغرر، كذا فى "المبسوط" (١٣:٤٢)، وفيه أيضًا: والقياس يأبى ذلك، لأن شرط الخيار تعليق العقد، وعقود المعاوضات لا تحتمل التعليق، ويبقى مقتضى ا لعقد ووهو اللزوم، وموجبه وهو الملك، ولكنا نقول: تركنا القياس للحديث، ولحاجة الناس إلى ذلك (١٣:٤٠).

٤٦١٩- عن نافع، عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تبايع الرجلان فهما بالخيار ما لم يتفرقا، أو يكون بيعهما عن خيار»، وكان ابن عمر أو عمر ينادى: "البيع صفقة أو خيار". رواه البيهقى فى "سننه" وسكت عنه ولم يعله ابن التركمانى بشيء فهو حسن أو صحيح.

٤٦٢٠- وروى: عن مطرف بن طريف تارة عن الشعبى عن عمر، وتارة عن عطاء بن أبى رباح، عن عمر رضى الله عنه: "البيع صفقة أو خيار"، رواه البيهقى فى "سننه" وقال: وكلاهما مع الأول ضعيف لانقطاع ذلك اهـ قلت: لا يضرنا الانقطاع فى القرون الفاضلة، لا سيما ومراسيل الشعبى صحاح، كما ذكرناه فى المقدمة، وجعله محمد بن الحسن الإمام "فى الحجج" له حديثا معروفا مشهورا عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وإذا اشتهر الحديث استغنى عن الإسناد.

ومما يدل على أن خيار الغبن كان مختصا بحبان بن منقذ أو بأبيه على اختلاف الروايات أنه كما روى عاش إلى زمن عثمان رضى الله عنه، فكان يبايع الناس ثم يخاصمهم، فيمر بهم بعض الصحابة فيقول لمن يخاصمه: ويحك! إن النبى ﷺ جعل له الخيار ثلاثا، "زيلعى" وعزاه إلى "تاريخ البخارى" (٢:١٧٢)، وهذا يدل على اختصاصه به، لأنه لو كان للناس عامة لقال: إن النبى ﷺ جعل الخيار لمن قال: «لا خلابة»، وقال بعض أصحاب الشافعى: إن كانا عالمين أن ذلك عبارة عن خيار الثلث ثبت، وإن علم أحدهما دون الآخر فعلى وجهين، كذا فى "المغنى" (٤:١١٥). قلت: فالمختص بحبان بن منقذ ثبوت الخيار له بقوله: «لا خلابة» ثلاثا مطلقا، سواء كان صاحبه عالما بكونه عبارة عن شرط الخيار أم لا، وأما إذا كانا عالمين جميعًا فثبوت الخيار بهذا اللفظ لا يكون مختصا به، بل يعمه وسائر الناس، ولعل النبى ﷺ إنما اختار له هذه اللفظة لثقل كان فى لسانه، والله تعالى أعلم١٢ظ.

قوله: "عن نافع وروى عن مطرف إلخ" قال العبد الضعيف: دلالة قول عمر: "البيع صفقة أو خيار" على مشروعية خيار الشرط ظاهرة، فإن الصفقة هى العقد اللازم والعهد الموثق، كما فى الحديث: «أكبر الكبائر أن تقاتل أهل صفقتك» "مجمع البحار" (١:٢٥٣)، فمعناه أن البيع إما لازم لا خيار فيه، أو غير لازم للخيار، ففيه رد على من أثبت خيار المجلس فى كل بيع، كما تقدم، وعلى من أنكر خيار الشرط، وأتى ابن حزم ههنا أيضًا من ظاهريته بأعاجيب وأغاليط، كما هو دابه، فقال: "واحتج هو أى الشافعى وأبو حنيفة فى أن الخيار لا يكون أكثر من ثلاث بخبر

٤٦٢١- أخرج: ابن حزم من طريق عبد الرزاق: أنا ابن جريج، أخبرنى سليمان بن البرصاء، قال: "بايعت ابن عمر، فقال لى: إن جاءتنا نفقتنا إلى ثلاث ليال فالبيع بيننا. وإن لم تأتنا نفقتنا إلى ذلك فلا بيع بيننا وبينك، ولك سلعتك" (المحلى ٨: ٣٧٣)، ولم يعله بشىء، فهو صحيح أو حسن.

المصراة، وبخبر الذى كان يخدع فى البيوع، ثم قال: أما احتجاج أبى حنيفة بخبر المصراة فطامة من طوام الدهر، وهو أول مخالف له وزار عليه، وطاعن فيه، مخالف كل ما فيه"، إلى آخر ما قال وأطال وأقذع وأفظع (٨: ٣٧٢)، وكله فرية بلا مرية، تدل على سخافة رأى قائلها وقلة فهمه، وخفة عقله، فإن أبا حنيفة لم يخالف الحديث، ولم يزر عليه، ولم يطعن فيه، بل حمله على محامل حسنة توافق الأصول، ولم يفعل كفعل غيره أن يترك الأصول المستنبطة من الكتاب والسنة المشهورة بخبر واحد مضطرب المتن جدا، كما تقدم. قال: وأما احتجاج أبى حنيفة والشافعى بحديث منقذ فعجب عجيب جدا أن يكونا أول مخالف لهذا الحديث، وقولهما بفساد بيعه جملة إن كان يستحق الحجر، ولا يرده إلا من عيب إن كان لا يستحق الحجر (٨: ٣٧٢).

قلت: ليسا بأول مخالف له، بل جعلا ثبوت الخيار بقوله: «لا خلابة» مختصا بهذا الرجل كما مر، ولو تعارف الناس هذه اللفظة فيما بينهم لشرط الخيار لثبت بها الخيار عامة عندهما كما تقدم، وقد روى البيهقى من طريق ابن لهيعة: ثنا حبان بن واسع، عن طلحة بن يزيد بن ركانة "أنه كلم عمر بن الخطاب فى البيوع، فقال: ما أجد لكم شيئا أوسع مما جعل رسول الله ﷺ لحبان بن منقذ، أنه كان ضرير البصر، فجعل له رسول الله ﷺ عهدة ثلاثة أيام، إن رضى أخذ، وإن سخط ترك"، قال: "والحديث ينفرد به ابن لهيعة اهـ" (٧: ٢٤٧).

وقد مر غير مرة أنه حسن الحديث، فهذا عمر قد احتج لخيار الشرط ثلاثة أيام بحديث الذى كان يخدع فى البيع، وجعله أوسع شىء فى الباب، فما ذا على أبى حنيفة والشافعى لو احتجا بما احتج به عمر قبلهما، وفيه دلالة أيضًا على كون الخيار بلفظ «لا خلابة» مخصوصا بالرجل غير متعارف بين الصحابة، وإلا لم يحتجوا أن يكلموا عمر فى ذلك، ولم يحتج أن يثبت لهم مدة الخيار ثلاثة أيام بهذا الحديث قياسًا واستنباطًا، فافهم. فإن الفقه بالدراية لا بمجرد الرواية، والله تعالى أعلم.

قوله: أخرج ابن حزم من طريق عبد الرزاق إلخ، قلت: فلو كان الخيار فى البيع جائزا فوق ثلاثة أيام لم يقصره ابن عمر على الثلاثة مع احتياجه إلى التوسيع لتأخر نفقته، فدل على أن الخيار

٤٦٢٢- وروى البيهقى من طريق أحمد بن عبد الله بن ميسرة: ثنا أبو علقمة الفروى، ثنا نافع عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «الخيار ثلاثة أيام». وسكت عنه، وأعله ابن الجوزى بأن أحمد بن عبد الله بن ميسرة قد ضعفه الدارقطنى، وقال ابن حبان "لا يحل الاحتجاج به" اهـ (زيلعى ٢:١٧٣).

قلت: قال الدارقطنى: "كان يحدث من حفظه فيهم، وليس ممن يتعمد الكذب"، وقال ابن أبى حاتم: "تكلموا فيه" كما فى "اللسان"، وهذا تليين هين، وأما ابن حبان فهو قصاب كما ذكرنا فى" المقدمة": ولما رواه شواهد فالحديث صالح للاحتجاج به.

٤٦٢٣- وأخرج: ابن حزم من طريق وكيع: نا زكريا بن أبى زائدة عن الشعبى قال: "اشترى عمر فرسا واشترط حبسه إن رضيه، وإلا فلا بيع بينهما بعد، فحمل عمر عليه رجلا فعطب الفرس، فجعلا بينهما شريحا، فقال شريح لعمر: سلم ما ابتعت، ورد ما أخذت. فقال عمر: قضيت بمر الحق" (المحلى ٨:٣٧٣)، وهذا مرسل صحيح.

لا بد أن يكون موقتا بها لا بأزيد منهما.

قوله: "وروى البيهقى إلخ"، فيه تصريح بما دل عليه أثر ابن عمر بالمفهوم، وإن سلمنا ضعف إسناده فقد تأيد المرفوع بالموقوف، وبما ذكرنا أول الباب عن أنس رضى الله عنه، فلا شك فى صلاحية المجموع للاحتجاج.

قوله: "وأخرج ابن حزم من طريق وكيع إلخ"، أورده ابن حزم علينا، لأنه ليس فيه ذكر مدة أصلا، قال: "فهذا بيع عندهم فاسد مفسوخ" (٨:٢٧٤)، وكل ذلك من عدم معرفته بمذهب القوم، فإن المتبايعين إذا لم يذكرا للخيار مدة، ينصرف إلى ثلاثة أيام، ولا يفسد البيع، ولا يفسخ إذا أنفذاه فى المدة، ولو هلك المبيع فيها بيد المشترى ضمنه بالقيمة، وإذا هلك بعدها يضمن بالثمن، كذا فى "فتح القدير" (٥:١٠٥)، فأين فى حديث عمر أن الفرس لم يعطب فى الثلاثة، كيف؟ وعمر هو الذى جعل مدة الخيار ثلاثة أيام، ولم يجد شيئا أوسع مما جعل رسول الله ﷺ لحبان بن منقذ كما مر، فلا بد من حمل فعله على قوله كي لا يتضادا، وفيه دليل على أن تلف المبيع وهلاكه فى يد المشترى مبطل لخياره كما هو المذهب، والله تعالى أعلم.

ثم راجعت "السنن الكبرى" للبيهقى، فوجدته قد بوب للحديث بقوله: "باب المأخوذ على طريق السوم"، فرواه من طريق شعبة: ثنا سيار أبو الحكم، عن الشعبى، قال: أخذ عمر بن الخطاب فرسا من رجل على سوم، فحمل عليه رجلا فعطب عنده، فخاصمه الرجل، فقال عمر: اجعل بينى

٤٦٢٤- من طريق عبد الرزاق: نا معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه في الرجل يشتري السلعة على الرضا، قال: الخيار لكليهما حتى يفترقا عن رضى".

٤٦٢٥- وبه إلى معمر، عن أيوب، عن ابن سيرين: "إذا بعت شيئا على الرضا فلا تخلط الورق بغيرها حتى تنظر أ يأخذ أم يرد".

٤٦٢٦- ومن طريق سعيد بن منصور: نا هشيم، أنا يونس، عن الحسن، قال: "إذا أخذ الرجل من الرجل البيع على أنه فيه بالخيار فهلك منه، فإن كان سمى الثمن

وبينك رجلا، فقال الرجل: فإني أرضى بشريح العراقي، فقال شريح لعمر: أخذته صحيحا سليما، وأنت له ضامن حتى ترده صحيحا سالما، فأعجب عمر بن الخطاب فبعثه قاضيا، وذكر الحديث (٥:٢٧٤) وعلى هذا فالحديث من باب القبض على سوم الشراء وهو مضمون عندنا بالقيمة أيضًا، كما سيأتي، وليس من باب البيع بشرط الخيار، فلا يضرنا عدم ذكر المدة فيه، وإذا كان ذلك حكم المقبوض على سوم الشراء، فالمقبوض على الخيار في البيع قياس عليه، لكون القبض على السوم أدنى منزلة منه، فإذا ثبت الضمان في الأول ثبت في الثاني بالأولى.

قوله: "من طريق عبد الرزاق نا معمر"، وقوله: "به إلى معمر إلخ"، قلت: أورد ابن حزم هذه الآثار علينا، لأنه ليس في شيء منها ذكر مدة أصلا، وهي في الحقيقة حجة لنا، فإ البيع والاشتراء على الرضا، ليس من البيع بشرط الخيار، بل من القبض على سوم الشراء، وتفسيره ما في أثر عكرمة: أن يأخذ رجل من رجل ثوبا، فيقول: اذهب به، فإن رضيته أخذته، كما سيأتي، وهذا ليس من البيع في شيء لانعدام الإيجاب والقبول بلفظ: "بعت واشتريت"، وقد يطلق البيع والشراء على المساومة كما لا يخفى، والآثار يفسر بعضها بعضا، فهي مؤيدة لما ذكره علماءنا أن المقبوض على سوم الشراء مضمون بالقيمة بعد بيان الثمن، وإذا لم يذكر الثمن من أحد الجانبين، فلا ضمان، كما في "الدر مع الشامية" (٤:٧٦ و ٧٧)، فقول طاوس: الخيار لكليهما حتى يفترقا عن رضا، معناه أن المقبوض على سوم الشراء لا يخرج من ملك البائع، ولا يدخل في ملك المشتري، فلكل واحد منهما أن يرده ويسترده حتى يتفرقا عن إيجاب وقبول، وهو معنى قول ابن سيرين: فلا تخلط الورق بغيرها حتى تنظر أ يأخذ أم يرد فإن مريد الشراء لو أدى الثمن، وقال: إن رضيته أخذته، كان الثمن مقبوضًا على سوم البيع غير مملوك للبائع، إلا أنه ضامن له إن هلك عنده أو استهلكه.

قوله: "ومن طريق سعيد بن منصور إلخ" صريح في أن المراد بالخيار إنما هو القبض على سوم الشراء، لقوله: "فإن كان سمى الثمن فهو ضامن، وإن لم يسمه فهو أمين"، فإن البيع بخيار

فهو له ضامن، وإن لم يسمه فهو أمين ولا ضمان عليه".

٤٦٢٧- ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن عمرو بن مسلم، قال: سألت عكرمة مولى ابن عباس عن رجل أخذ من رجل ثوبًا فقال: اذهب به، فإن رضيته أخذته، فباعه الآخذ قبل أن يرجع إلى صاحب الثوب، فقال عكرمة: لا يحل له الربح"، أخرج الآثار كلها ابن حزم فى المحلى (٨: ٣٧٤-٣٧٥)، واحتج بها وأسانيدها صحاح.

الشرط لا بد فيه من ذكر الثمن، فالأثر دليل لما ذكره الفقيه أبو الليث فى "العيون" فى رجل أخذ ثوبا، فقال: اذهب به، فإن رضيته اشتريته، فضاع فى يده لم يلزمه شىء، وإن قال: إن رضيته اشتريته بعشرة كان ضامنا للقيمة، كذا فى "فتح القدير" (٥: ٥٠٤).

قوله: "ومن طريق عبد الرزاق عن معمر إلخ"، قلت: قوله: "اذهب به فإن رضيته أخذته" صريح فى القبض على سوم الشراء، وبه لا يملك القابض ما قبله كما قدمنا، بل هو فى ملك صاحب الثوب كما كان، فلا يحل للقابض أن يبيعه ويستربح منه قبل أن يرجع إلى صاحب الثوب ويتفرقا عن رضا، فالأثر حجة لنا لا علينا، ولكن ابن حزم اغتر بما فى بعض الآثار من لفظ "الخيار"، فحملها به على خيار الشرط، ولم يتنبه لما نبهناك عليه أن خيار الشرط لا يحتمل عدم ذكر الثمن، وأن قوله: إن رضيته أخذته ليس من باب بيع الخيار فى شىء، وإنما هو من القبض على سوم الشراء، ولو قال صاحب الثوب: هذا الثوب لك بعشرة، فقال: هاته حتى أنظر إليه، أو أريه غيرى، ولم يقل: إن رضيته أخذته، وضاع فلا شىء عليه، لكونه مقبوضا على سوم النظر لا على سوم الشراء، حكاه صاحب "القنية" عن أبى حنيفة، ونبه ابن عابدين بذلك على الفرق بين المقبوض على سوم الشراء، وبينه على سوم النظر، كما فى "رد المحتار" (٤: ٧٦ و ٧٨)، ولكن ابن حزم يلزمه خصمه بما لا يرد عليه لعدم معرفته بمذهبه، ولو راجع أقوال أبى حنيفة كلها لعرف بكونه أتبع الناس للأثر، مع أن أقوال التابعين لا حجة فيها إذا خالفت أقوال الصحابة رضى الله عنهم، والله تعالى أعلم.

وأما ما رواه من طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن عطاء، قال: "كل بيع فيه شرط، فليس بيعا" (٨: ٣٧٥)، فهو عين مذهبنا، وبه نقول لما ورد من النهى عن بيع وشرط، ولكنه محمول على شرط غير شرط الخيار، لكونه لا ينافى مقتضى العقد عند الجمهور القائلين بخيار المجلس فى كل بيع، ومستثنى عندنا من النهى المذكور استحسانًا، لما ثبت عن النبى ﷺ، وعن الصحابة من مشروعية الخيار ثلاثة أيام بالشرط، كما مر، فافهم.

باب خيار الرؤية

٤٦٢٨– قال الدارقطني: حدثنا أبو بكر بن أحمد بن محمود بن خرزاد القاضي الأهوازي، نا أحمد بن عبد الله بن أحمد بن موسى عبدان، نا داهر بن نوح، نا عمر بن

قال العبد الضعيف: والحديث جعله محمد بن الحسن معروفا لا يشك فيه عن النبي ﷺ، كما سيأتي، فخرج داهر وابن إبراهيم من البين، وثبت أن للحديث أصلا أصيلا، وإذا اشتهر الحديث وتلقته العلماء بالقبول استغنى عن الإسناد، كما مر غير مرة ١٢ظ.

وقال الدارقطني (٢٩٠) أيضًا: حدثنا وعلج بن أحمد، ثنا محمد بن علي بن زيد، نا سعيد ابن منصور، نا إسماعيل بن عياش، عن أبي بكر بن عبد الله ابن أبي مريم عن مكحول، رفع الحديث إلى النبي ﷺ، قال: قال: «من اشترى شيئا فهو بالخيار إذا رآه إن شاء أخذه وإن شاء تركه»، قال أبو الحسن: "هذا مرسل، وأبو بكر ابن أبي مريم ضعيف" انتهى.

قال ابن همام في "فتح القدير" (٥:٥٣١): المرسل حجة عند أكثر أهل العلم، وتضعيف ابن أبي مريم بجهالة عدالته لا ينفي علم غير المضعفين بها اهـ. أقول: لم أر من وثقه، والذين ضعفوه لم يقدحوا في عدالته، ولم يضعفوه بجهالة عدالته، بل كان من ضعفه إنما ضعفه من جهة الحفظ. قال العبد الضعيف: كان أبو بكر من العباد، وكان كثير البكاء، وكان أحد أوعية العلم، قال الجوزجاني: "متماسك"، وقال ابن عدي: أحاديثه صالحة، ولا يحتج به، كما في "الميزان" (٢:٣٤٥)١٢ظ.

وقال الدارقطني (٢٩٠) أيضًا: حدثنا وعلج بن أحمد، ثنا محمد بن علي (ابن زيد)، نا سعيد (ابن منصور)، نا هشيم، نا يونس عن الحسن، وإسماعيل بن سالم عن الشعبي، ومغيرة عن إبراهيم مثله سواء، (يعني مثل ما روى مكحول عن النبي ﷺ)، وقال الطحاوي: حدثنا أبو بكرة بكار بن قتيبة، ومحمد بن شاذان، قالا: ثنا هلال بن يحيى بن مسلم، قال: ثنا عبد الرحمن بن مهدي، عن رباح بن أبي معروف المكي عن ابن أبي مليكة، عن علقمة بن وقاص الليثي، قال: "اشترى طلحة بن عبيد الله عن عثمان بن عفان مالا، فقيل لعثمان: إنك قد غبنت، وكان الملك بالكوفة وهو مال آل طلحة الآن لها، فقال عثمان: لي الخيار لأني بعت ما لم أر، فقال طلحة: لي الخيار لأني اشتريت ما لم أر، فحكما بينهما جبير بن مطعم، فقضى أن الخيار لطلحة، ولا خيار لعثمان، انتهى.

إبراهيم بن خالد، نا وهب اليشكرى، عن محمد بن سيرين، عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من اشترى شيئا لم يره فهو بالخيار إذا رآه»، قال عمر: وأخبرنى فضيل ابن عياض، عن هشام، عن ابن سيرين، عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ بمثله:

المنقطع حجة ما لم يعارضه متصل:

وقال أيضًا: "والآثار فى ذلك قد جاءت متواترة، وإن كان أكثرها متقطعا، فإنه منقطع لم يضاده متصل، وقال أيضًا: إن خيار الرؤية لم نوجبه قياسا، وإنما وجدنا أصحاب رسول الله ﷺ أثبتوه، وحكموا به وأجمعوا عليه، ولم يختلفوا فيه، وإنما جاء الاختلاف فى ذلك ممن بعدهم، فجعلنا ذلك خارجا من قول النبى ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» وعلمنا أن النبى ﷺ لم يعن ذلك لإجماعهم على خروجه منه، انتهى.

قال العبد الضعيف: أما أثر علقمة بن وقاص الليثى فسنده متصل حسن، فإن علقمة من الثانية، ولد فى عهد النبى ﷺ، روى عن عمر وغيره من الصحابة، وروى ابن مندة بسند حسن عنه أنه قال: "شهدت الخندق، وكنت فى الوفد الذين وفدوا على رسول الله ﷺ"، كما فى "التهذيب" (٧:٢٨١)، فروايته عن عثمان وطلحة متصلة حتما، ورجال الإسناد كلهم ثقات من رجال الجماعة غير أبى بكرة، وهو ثقة مأمون كما مر غير مرة، وغير هلال بن يحيى الرائى، وهو من كبار العلماء الحنفية من أصحاب أبى يوسف وزفر، حدث عن أبى عوانة وابن مهدى، ذكره ابن حبان فى الضعفاء كما فى "اللسان" (٦:٢٠٢)، ولكنه ثقة عندنا معشر الحنفية، ولم ينفرد به بل رواه أبو قلابة، عن عبيد الله بن عبد المجيد، عن رباح بن أبى معروف به عند البيهقى (٥:٢٢٨)، فالحديث حسن١٢ ظ.

أقول: وقد وافق أبا حنيفة فى هذه المسألة أهل الحديث أيضًا، حيث قال الشوكانى فى رسالته المسماة بـ"الدرر البهية": "من اشترى شيئا لم يره فله رده إذا رآه"، وأقره عليه شارحه صاحب "الروضة الندية". واستدل عليه بوجهين: الأول: أن فيه نوع غرر، وهو جهل منه، لأنه لو كان كما قال لكان هذا البيع من البيوع المنهية، لنهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر، فهذا يقتضى كونه منهيا عنه لا كونه مقتضيا للخيار، فتدبر.

والثانى: أنه لا بد فيه من حصول المناط الشرعى وهو التراضى، فإذا لم يرض المشترى بالبيع فقد فقد الرضا، وعدم المصحح، وهو فاسد أيضا؛ لأن المناط الشرعى هو حصول التراضى عند العقد فإذا حصل التراضى عند العقد وتم هو به فلا يضر عدم بقاؤه، وإلا لزم أن يتحقق الخيار فى

قال عمر: وأخبرني القاسم بن الحكم، عن أبي حنيفة، عن الهيثم، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ مثله، عمر بن إبراهيم يقال له الكردي يضع الأحاديث،

كل بيع إذا ندم المشترى، سواء كان رآه أو لم يره، ولا يقول به أحد.

والصحيح أن يقال: إن عدم الرؤية مؤثر في نقصان الرضا لا في انعدامه، فمن جهة نفس وجود الرضا عند العقد تم العقد، ومن جهة عدم تمامه كان العقد غير لازم، وقابلا للفسخ إلى أن يتم الرضا بالرؤية، وهذا هو خيار الرؤية، فثبت المدعى، وقال: إن بيع ما لم يره وشراؤه باطل للنهى عن بيع الغرر. والجواب عنه أن الغرر أن يحتمل أن يكون وأن لا يكون، وهذا ليس، كذلك فهو ليس من بيوع الغرر.

قلت: وأثر علقمة قد بلغ أبا حنيفة، فاحتج به ورجع عن قوله أولا: "للبائع الخيار إذا باع ما لم يره" حين بلغه الحديث، وقال: "لا خيار للبائع"، كذا في "المبسوط" (١٣:٧١)، ولا يخفى أن احتجاج المجتهد بحديث تصحيح له كما مر في الأصول، وأيضًا: فالحديث عن رسول الله ﷺ في ذلك عندنا من المشاهير، صرح به في "المبسوط" أيضًا (١٣:٢٩)، وهو مقتضى قول الطحاوى: "الآثار في ذلك قد جاءت متواترة، وإن كان أكثرها منقطعا إلخ"، وقد مر.

وقال محمد بن الحسن الإمام في "الحجج" له (٢٣٦)، الحديث المعروف الذى لا يشك فيه عن النبي ﷺ، وعليه أمور المسلمين إلى يومهم هذا في الآفاق، أن رسول الله ﷺ قال: «من اشترى شيئا لم يره فهو بالخيار إذا رآه». وقال أهل المدينة في الرجل يقدم له أصناف من البز، فيحضره السوام ويقرأ عليهم بارنامجه، ويقول: في كل عدل كذا وكذا ملحفة مصرية، وكذا وكذا ريطة سابرية، ذرعها كذا وكذا، ويسمى أصناف البز لهم بأجناه، فيقول: اشتروا منى على هذه الصفقة فيشترون على ما وصف لهم، إن ذلك لازم لهم إذا كان موافقا للبارنامجه الذى باعهم عليه، وأن ما يجده موافقا للبارنامجه التسمية، وأن الصفة لا تغنى شيئا حتى يرى، فإذا رأى بالخيار، إن شاء أخذ، وإن شاء ترك، وبذلك جاءت الآثار، وعليه أمر الناس عامة اهـ، ملخصا.

وفيه دلالة على كون الحديث معروفا بالصحة غير مشكوك فيها عند أهل العراق، وكونه مجمعا عليه عندهم، فكفى بذلك حجة في الباب، وفي قول محمد: "وعليه أمور المسلمين إلى يومهم هذا"، وقوله: وعليه أمر الناس عامة تأييد لقول الطحاوى: "إن خيار الرؤية لم نوجبه قياسا، وإنما وجدنا أصحاب النبي ﷺ أثبتوه وحكموا به، وأجمعوا عليه، ولم يختلفوا فيه، وإنما جاء الاختلاف في ذلك ممن بعدهم إلخ"، فبطل قوم بعض الأحباب "إن دعوى الإجماع دعوى

وهذا باطل لا يصح، لم يروها غيره، وإنما يروى عن ابن سيرين موقوفا من قوله انتهى، وقال ابن القطان فى كتابه: "والراوى عن الكردى داهر بن نوح وهو لا يعرف، ولعل الجناية منه"، انتهى.

مجردة، وقصة طلحة مع عثمان لا يدل على الإجماع اهـ"، قلت: ومن أنبأك أنه بنى دعواه على هذه القصة وحدها؟ والطحاوى أعرف الناس بمذاهب العلماء وأقوالهم، وقد ادعى أن الصحابة لم يختلفوا فى هذا الباب، وإنما جاء الاختلاف ممن بعدهم، وله سلف فى ذلك من قول محمد بن الحسن الإمام المجتهد، فمن رام تخطئته فى ذلك فليرنا نصا من الصحابة بخلافه، وإلا فلا يلومن إلا نفسه.

وأما قوله: "وإن جاز للطحاوى دعوى الإجماع بمثل هذه القصة فللخصوم أن يدعوه فى خيار المجلس، لأنه لم يعلم مخالف لابن عمر وأبى برزة فى الصحابة اهـ، فدليل على قلة معرفته بأقوال الصحابة والتابعين، وقد قدمنا خلاف عبد الله بن عمرو لابن عمر فى المفارقة خشية أن يستقيله صاحبه، وأن أثر أبى برزة لا حجة فيه للخصم، لكونه قد أثبت الخيار مع قيام البائع من مجلس البيع إلى فرسه وثومه مع الجارية، وروينا عن عمر أنه قال: "إنما البيع عن صفقة أو خيار"، وهو حديث معروف مشهور عنه، وعن شريح قال: "إذا كلم الرجل بالبيع وجب عليه البيع" وشريح من أجلة التابعين الذين كانوا ينازعون الصحابة فى فتاواهم، فلا ينعقد إجماع الصحابة مع خلافهم، قال فى "شرح المهذب": والصحيح المختار أن قول التابعى الذى نشأ فى عصر الصحابة، وصار من أهل الاجتهاد قبل إجماعهم لا ينعقد إجماعهم بدونه، وهذا قول أكثر أصحابنا، وهو المنسوب إلى الحنفية، وأكثر الحنابلة، وأكثر المتكلمين (١٠: ٤٨)، وقد مر عن الدارقطنى أنه روى القول بخيار الرؤية عن الشعبى، وعن الحسن وعن إبراهيم النخعى.

وروى البيهقى فى "سننه" حديث أبى حنيفة، عن الهيثم، عن محمد ابن سيرين، عن أبى هريرة مرفوعًا: «من اشترى شيئا لم يره فهو بالخيار إذا رآه»، ثم تكلم فى رفعه لأجل الكردى، وقال: "إنما يروى عن ابن سيرين من قوله اهـ" (٥: ٢٦٨)، فلا حجة فيما رواه من طريق سعيد بن منصور، عن هشيم: أنا يونس وابن عون عن ابن سيرين أنه كان يقول: "إن كان على ما وصفه له فقد لزمه" لاختلاف أصحاب ابن سيرين عليه، فثبت ما قاله الطحاوى ومحمد بن الحسن: إن الصحابة ومن عاصرهم لم يختلفوا، وإنما جاء الاختلاف ممن بعدهم. وذهب الشافعى إلى عدم جواز بيع العين الغائبة، وفى "المحلى": إذا وصف الغائب عن رؤية وخبرة وملكه المشترى، فأين

أبواب بيع العيب

باب حرمة الغش

٤٦٢٩- عن أبي هريرة: «أن رسول الله ﷺ مر على صبرة من طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللا، فقال: يا صاحب الطعام! ما هذا؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله! قال: أ فلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس، ثم قال: من غش فليس منا». قال الترمذي "حسن صحيح"، وأخرجه مسلم والحاكم، كما في "التلخيص" (٢:٢٤).

باب خيار العيب

٤٦٣٠- عن عائشة: أن رجلا ابتاع غلاما فاستغله، ثم وجد به عيبا فرده بالعيب،

الغرر؟ ولم يزل المسلمون يتبايعون الضياع في البلاد البعيدة بالصفة، باع عثمان لطلحة أرضا بالكوفة ولم يرياه، فقضى جبير بن مطعم أن الخيار لطلحة، وما نعلم للشافعي سلفا في منع بيع الغائب الموصوف، ولا خلاف في اللغة أن ما في ملك بائعه فهو عنده، وما ليس في ملكه، فليس عنده، وإن كان بيده، وفي نوادر الفقهاء لابن بنت نعيم: "أجمع الصحابة على جواز بيع الغائب المقدور على تسليمه، وأن لمشتريه خيار الرؤية إذا رآه اهـ" ملخصاً من "الجوهر النقي" (٥:٢٧٤).

باب حرمة الغش

قوله: "عن أبي هريرة"، أقول: النص صريح في الباب.

باب خيار العيب

قوله: "عن عائشة إلخ"، أقول: قال أبو داود: "إسناده ليس بذاك"، وقال ابن المنذر: "يشير إلى ما أشار إليه البخاري من تضعيف مسلم بن خالد الزنجي". أقول: مسلم بن خالد ثقة، وثقه يحيى بن معين والدارقطني، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن عدي: "حسن الحديث لا بأس به"، وضعفه البخاري وغيره، فهو مختلف فيه، والاختلاف غير مضر في المسائل الاجتهادية.

ثم الحديث مشتمل على أمرين: الأول: خيار الرد بالعيب، وهو مؤيد بالإجماع، وآثار الصحابة، والقياس، لأن الرضا لم يتم من المشتري مع وجود العيب وعدم علمه به. والأمر الثاني: هو عدم رد الغلة للضمان، ولم يتفرد به مسلم بن خالد، بل تابعه عليه عمر بن علي المقدمي، وهو متفق على الاحتجاج به، كما في "النيل"، وتابعه أيضاً مخلد بن خفاف عن عروة، فلا معنى لرد الرواية من أجل مسلم بن خالد، وإذا ثبت الحديث فهو يدل على خيار الرد بالعيب، وهو المدعى.

فقال البائع: غلة عبدى، فقال ﷺ: الغلة بالضمان". رواه "أبو داود، وابن ماجه، وأحمد"، وفى "التلخيص الحبير": رواه الشافعى، وأحمد، وأصحاب السنن، والحاكم

وأما قوله: "الغلة بالضمان"، فقال صاحب "المنتقى": "إن فيه حجة لمن يرى تلف العبد المشترى قبل القبض من ضمان المشترى اهـ"، ولا أدرى وجه الحجية له فيه، لأنه ليس فيه ما يدل على أنه متى ينتقل البيع من ضمان البائع إلى ضمان المشترى؟ أ بنفس العقد أم بالقبض؟ وإذا ليس فيه هذا، فكيف يكون حجة لمن يرى تلف المبيع قبل القبض من ضمان المشترى؟ وقال الشوكانى: "ظاهر الحديث عدم الفرق بين الفوائد الأصلية والفرعية اهـ"، وهو أيضًا غير ظاهر، لأن الفوائد الأصلية من أجزاء المبيع، والفرعية من المنافع، وقياس الأجزاء بالمنافع ظاهر البطلان، لأن الأولى داخل فى البيع دون الأخرى، ثم قال: "قالت الحنفية: إن الغاصب كالمشترى قياسا، ولا يخفى ما فى القياس، لأن الملك فارق يمنع الإلحاق، والأولى أن يقال: إن الغاصب داخل تحت عموم اللفظ، ولا عبرة بخصوص السبب، كما تقرر فى الأصول اهـ". وفيه أنه لما كان الغاصب داخلا فى عموم اللفظ، فلم قلت: إن الحنفية قالوا ذلك بالقياس؟ ثم لما كان المؤثر فى ملك الغلة هو الضمان فأى دخل لملك العين فيه؟ فكيف يصلح لكونه فارقا؟ فتنبه له.

قال العبد الضعيف: وقال الموفق فى "المغنى": من علم بسلعته عيبا لم يجز بيعها حتى يبينه للمشترى، فإن لم يبينه فهو آثم عاصٍ، نص عليه أحمد، لما روى حكيم بن حزام عن النبى ﷺ، أنه قال: «البيعان بالخيار لم يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما وإن كذبا وكتما محق بركة بيعهما» "متفق عليه". وقال عليه السلام: «المسلم أخو المسلم، لا يحل لمسلم باع من أخيه بيعا إلا بينه له»، وقال: «من باع عيبا لم يبينه لم يزل فى مقت الله، ولم تزل الملائكة تلعنه» رواهما "ابن ماجه"، وروى "الترمذى" مرفوعا: «من غشنا فليس منا»، وقال: حديث حسن صحيح، والعمل عليه عند أهل العلم كرهوا الغش، وقالوا: هو حرام، فإن باعه ولم يتبينه فالبيع صحيح فى قول أكثر أهل العلم، منهم مالك، وأبو حنيفة، والشافعى، وحكى عن أبى بكر بن عبد العزيز أن البيع باطل، لأنه منهى عنه والنهى يقتضى الفساد، ولنا أن النبى ﷺ نهى عن التصرية، وصحح البيع، وقد روى عن أبى بكر أنه قيل له: ما تقول فى المصراة؟ فلم يذكر جوابا، (قلت: فثبت أن النهى عن الأفعال الشرعية لا يقتضى فساد العمل، بل هو يقرره خلافا للجمهور، كما تقرر فى الأصول، فتراهم قد خرجوا ههنا من أصلهم١٢ ظ.

قال الموفق: وأنه متى علم بالمبيع عيبا لم يكن عالما به فله الخيار بين الإمساك والفسخ، سواء

من طريق عروة عن عائشة مطولا ومختصرا، وصححه ابن القطان اهـ.

كان البائع علم العيب وكلمه أو لم يعلم، لا نعلم بين أهل العلم في هذا خلافًا، قال: ولا يخلو المبيع من أن يكون بحاله، فإنه يرده ويأخذ رأس ماله، أو يكون قد زاد بعد العقد، أو جعلت له فائدة فذلك قسمان: أحدهما: أن تكون الزيادة متصلة، كالسمن، والكبر، والتعلم، والحمل قبل الوضع، والثمرة قبل التأبير، فإنه يردها بنماءها؛ لأنه يتبع في العقود والفسوخ.

القسم الثاني: أن تكون الزيادة منفصلة، وهي نوعان: أحدهما: أن يكون الزيادة من غير عين المبيع كالكسب، وهو معنى قوله: واستغلها، أي أخذ غلتها، وهي منافعها الحاصلة من جهتها، كالخدمة، والأجرة، والكسب، وكذلك ما يوهب أو يوصى له به، فكل ذلك للمشترى في مقابلة ضمانه، لأن العبد لو هلك هلك من مال المشترى، وهو معنى قوله عليه السلام: «الخراج بالضمان» ولا نعلم في هذا خلافًا، وبهذا قال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، ولا نعلم عن غيرهم خلافهم. النوع الثاني: أن تكون الزيادة من عين المبيع، كالولد، والثمرة، واللبن، فهي للمشترى أيضًا، ويرد الأصل دونها، وبهذا قال الشافعي. وقال مالك: إن كان النماء ثمرة لم يردها، وإن كان ولدا رده معها. وقال أبو حنيفة: النماء الحادث في يد المشترى يمنع الرد، لأنه لا يمكن رد الأصل بدونه، لأنه من موجبه، فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه، ولا يمكن رده معه، لأنه لم يتناوله العقد اهـ.

قلت: قد تسامح رحمه الله في نقل علة المنع من الرد في قول أبي حنيفة، والصحيح ما في "العناية شرح الهداية": أن الزيادة نوعان: متصلة ومنفصلة. والمتصلة نوعان: متولدة كالسمن، والجمال، وهي لا تمنع الرد بالعيب اتفاقا، ومتصلة غير متولدة كالصبغ، والخياطة واللت، وهي تمنع الرد بالعيب اتفاقًا، والمنفصلة نوعان: متولدة، كالولد، والثمرة، وهي تمنع بالعيب؛ لأنه لا سبيل إلى فسخه مقصودًا، لأن العقد لم يرد على الزيادة، ولا سبيل إلى فسخه تبعا، لانقطاع التبعية بالانفصال، وغير متولدة من المبيع كالكسب، وهي لا تمنع الرد بالعيب، بل يفسخ العقد في الأصل دون الزيادة ويسلم الزيادة للمشترى مجانا، بخلاف الولد.

والفرق أن الكسب ليس بمبيع بحال؛ لأنه تولد من المنافع، وهي غير الأعيان، والولد تولد من المبيع، فيكون له حكم المبيع، فلا يجوز أن يسلم له مجانا، لما فيه من الربا؛ لأنه يبقى في يده بلا عوض في عقد المعاوضة، والربا اسم لما يستحق بالمعاوضة بلا عوض يقابله (٦:١٣)، وعلى هذا فلا يرد على الحنفية ما أورده الموفق عليهم من أن قولهم: "إن النماء موجب العقد" غير صحيح، إنما موجبه الملك اهـ، فقد رأيت أنهم لم يعللوا الجواب بما علله به، والعلة التي ذكروها سالمة عن الإيراد، والله تعالى أعلم ١٢ظ.

باب بيع المصراة

٤٦٣١– حدثنا ابن بكير، حدثنا الليث، عن جعفر بن ربيعة، عن الأعرج، قال

باب بيع المصراة

قوله: "لا تصروا الإبل إلخ"، أقول: هذا الحديث من مطارح أنظار العلماء، ومبارك آراء الفضلاء، فلننقل أولا كلامهم، ثم نقول: ما هو الحق عندنا، فنقول: قال ابن دقيق العيد فى "إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام": النهى ورد عن فعل المكلف، وهو ما يصدر باختياره وتعمده، فرتب عليه حكم مذكور فى الحديث، فلو تحفلت الشاة بنفسها، أو نسيها المالك بعد أن صراها لا لأجل الخديعة، فهل يثبت الحكم؟ فيه اختلاف بين أصحاب الشافعى، فمن نظر إلى المعنى أثبته؛ لأن العيب مثبت للخيار، ولا يشترط فيه تدليس البائع، ومن نظر إلى أن الحكم المذكور خارج عن القياس خصه بمورده، وهو حالة العمد اهـ.

ثم قال بعد ذلك: "الفقهاء تصرفوا فيما يثبت فيه هذا الحكم من الحيوان، ولم يختلف أصحاب الشافعى أنه لا يختص بالإبل والغنم المذكورين فى الحديث، ثم اختلفوا بعد ذلك، فمنهم من عداه إلى النعم خاصة، ومنهم من عداه إلى كل حيوان مأكول اللحم، وهذا نظر إلى المعنى، فإن مأكول اللحم يقصد لبنه، فتفويت المقصود الذى ظنه المشترى بالخديعة موجب للخيار، فلو حفل أتانا ففى ثبوت الخيار وجهان لهم، من حيث إنه غير مقصود لشرب الآدمى إلا أنه مقصود لتربية الجحش، وإذا اعتبر المعنى فلا ينبغى أن يصح إلا هذا الوجه، لأن إثبات الخيار يعتمد فوات أمر مقصود، ولا يتخصص ذلك بأمر معين أعنى الشرب مثلا، وكذلك اختلفوا فى الجارية من الآدميات لو حفلها، وإذا ثبت الخيار فى الأتان، فالظاهر أنه لا يرد لأجل لبنها شيئا ومن هذا تبين لك أن الأتان لا تقاس على المنصوصث عليه فى الحديث، أعنى الإبل والغنم، لأن شرط القياس اتحاد الحكم، فينبغى أن يكون إثبات الخيار فيها من القياس على قاعدة أخرى، وفى رد شىء لأجل لبن الآدمية خلاف أيضًا اهـ.

ثم قال: "قوله عليه السلام": «بعد أن يحلبها» مطلق فى الحلبات، لكن قد يقيد فى رواية أخرى إثبات الخيار بثلاثة أيام، واتفق أصحاب مالك أنه إذا حلبها ثانية، فأراد الرد أن ذلك له، واختلفوا إذا حلب الثالثة، هل يكون رضا يمنع الرد؟ ورجحوا أنه لا يمنع بوجهين: أحدهما: الحديث. والثانى: أن التصرية لا تتحقق إلا بثلاث حلبات، فإن الحلبة الثانية إذا انتقصت عن الأولى جوز المشترى أن يكون ذلك لاختلاف المرعى، أولا من غير التصرية، فإذا حلبها الثالثة

أبو هريرة عن النبى ﷺ: «لا تصروا الإبل، والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين

يتحقق التصرية، وإذا كانت لفظة "حلبها" مطلقة فلا دلالة لها على الحلبة الثانية والثالثة، وإنما يؤخذ ذلك من حديث آخر اهـ. ثم قال: "قوله: «وإن سخطها ردها» يقتضى إثبات الخيار بعيب التصرية، واختلف أصحاب الشافعى هل ذلك على الفور أو يمتد إلى ثلاثة أيام؟ فقيل: يمتد للحديث، وقيل: يكون على الفور طردا لقياس خيار الرد بالعيب، ويتأول الحديث، والصواب اتباع النص لوجهين: أحدهما: تقديم النص على القياس. والثانى: أنه خولف القياس فى أصل الحكم لأجل النص، فيطرد ذلك ويتبع فى جميع موارده اهـ.

وقال محشيه: "وابتداء هذه المدة من وقت بيان التصرية، وهو قول الحنابلة، وعند الشافعية أنها من حين العقد، وقيل: من التفرق، ويلزم عليه أيضًا أن يكون الغرر أوسع من الثلاث فى بعض الصور، وهو ما إذا تأخر ظهور التصرية إلى آخر الثلاث، ويلزم عليه أيضًا أن تحسب المدة قبل التمكن من الفسخ، وذلك يفوت مقصود التوسع بالمدة اهـ. ثم قال ابن دقيق العيد: "الحديث يقتضى رد شيء معها عندنا بخيار ردها، وفى كلام بعض المالكية ما يدل على خلافه من حيث إن الخراج بالضمان، ومعناه أن الغلة لمن استوفاها بعقد أو شبهة تكون له بضمانه، فاللبن المحلوب إذا فات عليه فليكن للمشترى ولا يرد لها بدلا، والصواب الرد للحديث لما قررنا اهـ".

ثم قال: "الحديث يقتضى رد الصاع مع الشاة بصريحه، ويلزم منه عدم رد اللبن، والشافعية قالوا: إن كان اللبن باقيا فأراد رده على البائع، فهل يلزمه قبوله؟ وجهان: أحدهما: نعم! لأن أقرب إلى مستحقه. والثانى: لا، لأن طراوته ذهبت فلا يلزمه قبوله، واتباع لفظ الحديث أولى فى أن يتعين الرد فيما نص عليه.

أما المالكية فقد زادوا على هذا، وقالوا: لو رضى به البائع فهل تجوز ذلك أم لا؟ قولان، ووجهوا المنع بأنه بيع الطعام قبل قبضه؛ لأنه وجب له الصاع بمقتضى الحديث، فباعه قبل قبضه باللبن، ووجهوا الجواز بأن يكون بناء على عادتهم فى اتباع المعانى دون اعتبار الألفاظ اهـ".

ثم قال: "الحديث يقتضى تعيين جنس المردود فى التمر، فمنهم من ذهب إلى ذلك، وهو الصواب، ومنهم من عداه إلى سائر الأقوات، ومنهم من اعتبر فى ذلك غالب قوت البلد، وقد ثبت أن النبى ﷺ قال: «صاعا من تمر لا سمراء»، وذلك رد على من عداه إلى سائر الأقوات، وإن كان سمراء غالب قوت البلد أعنى المدينة فهو رد على قائله أيضًا اهـ".

ثم قال: "الحديث يدل على تعيين المقدار فى الصاع مطلقًا، وفى مذهب الشافعى وجهان:

بعد أن يحتلبها، إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاع تمر». ويذكر عن أبى صالح،

أحدهما: ذلك وأن الواجب الصاع، قل اللبن أو كثر لظاهر الحديث. والثاني: أنه يتقدر بقدر اللبن، اتباعًا بقياس الغرامات وهو ضعيف اهـ".

ثم قال: "قوله عليه السلام: «فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها» قد يقال: ههنا سؤال، وهو أن الحديث يقتضى إثبات الخيار بعد الحلب، والخيار ثابت قبل الحلب إذا علمت التصرية. وجوابه أنه يقتضى إثبات الخيار فى هذين الأمرين المعنيين، أعنى الإمساك، والرد مع الصاع، وهذا إنما يكون بعد الحلب لتوقف هذين المعنيين على الحلب، لأن الصاع عوض عن اللبن الذى نقص، ومن ضرورة ذلك الحلب اهـ" (إحكام الأحكام ٣:١١٩-١١٦).

ويظهر منه أنهم اتفقوا على جواز الرد بعيب التصرية، إلا أنهم اختلفوا فى تفاصيله فى مقامات: الأولى: فى أن التصرية مخصوصة بالإبل والغنم أم لا؟ وإن لم يختص بها فهل مخصوص بالنعم أم لا؟ وإن لم يختص فمخصوص بمأكول اللحم أم لا؟ وإن لم يختص فيرد معها صاع أم لا؟ والثانى: فى أنه إلى متى يثبت هذا الخيار، والثالث: فى أنه من أى وقت يحتسب ثلاثة أيام، والرابع: فى أن حكم التصرية يثبت بغير قصد التصرية أم لا؟ والخامس: فى أن تقدير الصاع مطلق أم لا؟ والسادس: فى أن الصاع مقيد بالتمر أم لا؟ والسابع: أن رد الصاع يتعين أم له رد اللبن أيضًا إن كان باقيا؟ والثامن: فى أن اختيار الرد على الفور أم هو ممتد إلى ثلاثة أيام؟ إلى غير ذلك من الاختلافات.

ويظهر منه أن قول ابن حجر فى "الفتح": "إنه قد أخذ بظاهر الحديث جمهور أهل العلم، وأفتى به ابن مسعود، وأبو هريرة، ولا مخالف لهم من الصحابة، وقال به من التابعين ومن بعدهم من لا يحصى عدده، ولم يفرقوا بين أن يكون اللبن الذى احتلب قليلا أو كثيرًا، ولا بين أن يكون التمر قوت تلك البلد أم لا اهـ" منظور فيه، لأنك قد علمت أن اتفاق الجمهور مقصور على جواز الرد فقط، وباقى الأمور مختلف فيما بينهم، حتى رد شيء معها أيضًا، كما مر.

وقد قال ابن حجر: "أما الحنفية فقالوا: لا يرد بعيب التصرية، ولا يجب رد صاع من التمر، وخالفهم زفر، فقال بقول الجمهور إلا أنه قال: يتخير من صاع تمر أو نصف صاع بر، وكذا قال ابن أبى ليلى وأبو يوسف فى رواية، إلا أنهما قالا: لا يتعين صاع التمر، بل قيمته، وفي رواية عن مالك وبعض الشافعية كذلك، لكن قالوا بتعين قوت البلد قياسا على زكاة الفطر، وحكى البغوى أن لا خلاف أن لو تراضيا بغير التمر من قوت أو غيره كفى، وأثبت ابن كج الخلاف فى ذلك،

ومجاهد، والوليد بن رباح، وموسى بن يسار، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ: «صاع

وحكى الماوردى وجهين فيما إذا عجز عن التمر، هل تلزمه قيمته ببلده أو بأقرب البلاد التى فيها التمر إليه؟ وبالثانى قالت الحنابلة اهـ" (فتح ٤: ٣٠٥).

وهذا يدل صريحا على أن الحنفية لم يتفردوا بترك ظاهر الحديث، بل تركه أيضًا غير واحد من غيرهم حيث لم يراعوا صورة الصاع، ولا صورة التمر بخصوصها، بل أوجبوا قيمته مطلقًا، أو حين فقدان التمر، أو أوجبوا غالب قوت البلد.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الحنفية خالفوا الجمهور فى أصل المسألة كما عرفت، واعتذروا عن الحديث بوجوه: فمنهم من طعن فى الحديث لكونه من رواية أبى هريرة، ولم يكن كابن مسعود وغيره من فقهاء الصحابة، فلا يؤخذ بما رواه مخالفا للقياس الجلى، واعترض عليه ابن حجر "بأنه كلام آذى قائله به بنفسه، وفى حكايته غنى عن تكلف الرد عليه، وقد ترك أبو حنيفة القياس الجلى لرواية أبى هريرة وأمثاله، كما فى الوضوء بنبيذ التمر، ومن القهقهة فى الصلاة وغير ذلك، وأظن لهذه النكتة أورد البخارى حديث ابن مسعود عقب حديث أبى هريرة، إشارة منه إلى أن ابن مسعود قد أفتى بوفق حديث أبى هريرة، لولا أن خبر أبى هريرة فى ذلك ثابت لما خالف ابن مسعود القياس الجلى فى ذلك، وقال ابن السمعانى فى "الاصطلاح": "التعرض إلى جانب الصحابة علامة على خذلان فاعله، بل هو بدعة وضلالة، وقد اختص أبو هريرة بمزيد الحفظ لدعاء رسول الله ﷺ له اهـ" (فتح ٣: ٣٠٥).

والجواب عنه: أن الخطأ فى الفهم ليس بأمر منكر ولا مستبعد، لا من الصحابة ولا من غيرهم، ألا ترى ابن عباس رد حديث أبى هريرة فى الوضوء مما مسته النار، والوضوء من حمل الجنازة، بمجرد القياس، وعائشة رضى الله عنها ردت عدة أحاديث ابن عمر بظنها أنه أخطأ فى الفهم، وكذا عمر رد حديث فاطمة بنت قيس لظنه أنها أخطأت فى الرواية، فلا ينبغى أن يطعن على من رد حديث أبى هريرة بظن أنه أخطأ فى فهم الحديث، لكونه مخالفا للأصول المعلومة من الشرع عنده، لأنه ليس فيه بازدراء بأبى هريرة، بل فى اعتقاد أنه لا يمكن أن يخطئ فى الرواية غلو وتجاوز عن الحد، ثم رد رواية الراوى بمخالفة القياس، ليس قانونا مطردا، بل هو مشروط بشرط أن يغلب على ظن المجتهد أنه أخطأ فى الرواية، فلا يرد أن أبا حنيفة عمل بحديث أبى هريرة فى الوضوء بنبيذ التمر، وفى الوضوء بالقهقهة فى الصلاة وغير ذلك، فكيف رد حديثه هنا لأنه حصل له الظن هنا بمخالفة قياس الأصول أن أبا هريرة أخطأ فى الرواية، ولم يحصل هناك هذا الظن، لأنه

تمر». وقال بعضهم عن ابن سيرين: «صاعا من طعام، وهو بالخيار ثلاثا». وقال بعضهم

لم يكن هناك قياس الأصول حتى تتحقق مخالفته، وهذا على سبيل التنزل، وإلا فسوف تعلم أن أبا حنيفة لم يرد حديث أبى هريرة بمخالفة القياس، بل تأوله بحمله على محمل صحيح، فافهم.

(أما فتوى ابن مسعود فلا يدل على صحة رواية أبى هريرة، لأنه يحتمل أن يكون مأخذه هو رواية أبى هريرة هذه، بأن يكون ابن مسعود سمع الحديث من أبى هريرة وأفتى به، وفرق ما بين أن يسمع فقيه رواية من رسول الله ﷺ، وأن يسمع من غيره ويفتى به، فلا حجة لهم فى فتوى ابن مسعود، فافهم).

وقال ابن حجر أيضًا: "إنه لم يتفرد به أبو هريرة، بل رواه ابن عمر عند أبى داود والطبرانى وأنس[1] عند أبى يعلى وعمرو بن عوف[2] عند البيهقى ورجل[3] من أصحاب النبى عند أحمد. فالجواب عنه أن حديث ابن عمر الذى عند أبى داود، قد ضعفه ابن حجر، وأما الأحاديث الأخر فلم أقف عى أسانيدها، ولا على متونها حتى ينظر فيها.

ومنهم من قال: إن الحديث مضطرب لذكر التمر فيه تارةً، والقمح آخر، واللبن آخر، واعتباره بالصاع تارةً، وبالمثل أو المثلين تارةً، وبالإناء أخرى، وأجاب عنه ابن حجر "بأن الطرق الصحيحة لا اختلاف فيها، والضعيف لا يعل به الصحيح اهـ".

والجواب عنه أن الاضطراب ثابت فى الطرق الصحيحة أيضًا، لأنه ورد فى بعضها: «صاع من تمر»، وفى بعضها: «صاع من طعام لا سمراء»، وفى بعضها: «صاع من بر لا سمراء»، وفى بعضها: «صاع من طعام، أو صاع من تمر» على الترديد، وهذه طرق صحاح أخرجها ابن حجر نفسه ولم يتكلم عليه، ولو سلم صحة رواية: «صاع من تمر» دون غيرها فلا يدرى أن المقصود منه

---

(١) أخرجه الهيثمى فى "مجمع الزوائد" (٤: ٨١) بلفظ: «من اشترى شاة محفلة فليحلبها ثلاثة أيام، فإن ردها فليردها بصاع من تمر». قال: وفيه إسماعيل بن مسلم المكى وهو ضعيف اهـ.

(٢) لم أقف عليه، ولعلى أظفر بـ"سنن البيهقى" عن قريب فأطلع عليه، ثم ظفرت بها -والحمد لله- فلم أجد فيها عن عمرو بن عوف شيئا، وإنما فيها عن عوف عن الحسن مرسلا أن النبى ﷺ قال: «من اشترى مصراة أو لقحة مصراة فهو بأحد النظرين بين أن يردها وإناء من طعام، أو يأخذها». قال البيهقى: "هذا هو المحفوظ مرسل، وقد رواه إسماعيل بن مسلم عن الحسن عن أنس بن مالك اهـ" (٥: ٣١٩)، وهذا مما يقوى الاضطراب فى الحديث، فإنه لم يذكر صاعا ولا تمرا، وإنما قال: إناء من طعام.

(٣) ذكره الحافظ نفسه فى "الفتح" وصححه، وفيه: «إن ردها رد معها صاعا من طعام، أو صاعا من تمر»، كما سيأتى، وهو يقوى الاضطراب فى متن الحديث، ويرد ما ذكروه من التأويلات لرفع الاضطراب عن روايات ابن سيرين فيه. ظ

عن ابن سيرين: صاعا من تمر ولم يذكر ثلاثا، والتمر أكثر أخرجه البخارى (١:٢٨٨).

خصوصية التمر أو مقدار ماليته؟ ولا يعلم أيضًا أن هذا التقدير بالنسبة إلى عصره أو عام بجميع الأزمنة؟ ثم بعض الطرق صرح فيها التقدير بثلاثة أيام، وفى بعضها لم يصرح به، ثم لا يعلم أن التقدير بثلاثة أيام يعتبر بعد العلم بالتصرية، أو من وقت العقد؟ ومن أجل أمثال هذه الاحتمالات حصل الاضطراب، وتعذر العمل فوجب الترك.

ومنهم من قال: إنه معارض لعموم القرآن، كقوله تعالى: ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾. "وأجاب عنه ابن حجر بأنه من ضمان المتلفات لا العقوبات، والمتلفات تضمن بالمثل وبغير المثل اهـ". والجواب عنه أن العقوبات من جزاء الفعل وضمان المتلفات من جزاء المحل، والمقتضى للمماثلة هو كونه جزاء لا خصوصية الفعل، فالفرق باطل، وقوله: "المتلفات تضمن بالمثل وبغير المثل" ممنوع، كما سيأتى.

ومنهم من قال: إنه مخالف لقياس الأصول، وقياس الأصول مقطع به، وهذا خبر الواحد ظنى فلا يعارضه، وأجاب عنه ابن حجر بوجوه: الأول: أن التوقف فى خبر الواحد، إنما هو فى مخالفة الأصول لا فى مخالفة قياس الأصول، وهذا الخبر إنما خالف قياس الأصول، بدليل أن الأصول الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والكتاب والسنة فى الحقيقة هما الأصل والآخران مردودان إليهما، فالسنة أصل والقياس فرع، فكيف يرد الأصل بالفرع؟ بل الحديث الصحيح أصل بنفسه، فكيف يقال: إن الأصل يخالف نفسه اهـ؟

والجواب عنه أن ما قال ابن حجر مبنى على عدم فهمه معنى قياس الأصول، لأنه فهم من القياس القياس الأصولى الذى هو تقدير الفرع بالأصل، ومن الأصول الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وليس الأمر كما فهم، بل معنى قياس الأصول، هو مقتضى الأصول الكلية، والمعنى أن الحديث مخالف بما تقتضيه الأصول الكلية فى باب التضمين والتغريم وغيرهما، وهى أن الجزاء إنما يكون بالمثل، والمثل قد يكون صوريا، وقد يكون معنويا، والصورى مقدم على المعنوى مهما أمكن إلى غير ذلك، وهذه أصول ثابتة من الشريعة، والحديث مخالف لها، فلا يعمل به، وحينئذ لا يرد عليه ما أورد، وما قال: "إن الحديث أصل بنفسه، فكيف يقال: إن الأصل يخالف نفسه؟"، فهو فاسد، لأنه مبنى على أن يراد من الأصول الأصول الأربعة، وقد بينا أن المراد منه القواعد الكلية، ولو سلم فلا استبعاد فى مخالفة أصل الأصل، فإن الحديث قد يعارض الكتاب، وقد يعارض الحديث الآخر، كما لا يخفى.

. . . .

والثانى: "أنه على تقدير التسليم يكون قياس الأصول يفيد القطع وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن، فتناول الأصل لما يخالف هذا الخبر الواحد غير مقطوع به، لجواز استثناء محله من ذلك الأصل". والجواب أن دعوى الاستثناء قبل ورود الخبر مكابرة صريحة، وبعد ورود الخبر يكون ذلك الاستثناء بالمعارضة، والظنى لا يعارض القطعى، ثم لا وجه لكونه مستثنى بعد كونه مماثلا لسائر الأفراد، فإبداء هذا الاحتمال غير الناشئ عن الدليل لا ينفعه، وجعل هذا الحديث دليلا على الاستثناء مصادرة على المطلوب، فاندفع الجواب.

ثم قال ابن حجر: "قال السمعانى: متى ثبت الخبر صار أصلا من الأصول، ولا يحتاج إلى عرضه على أصل آخر، لأنه إن وافقه فذاك، وإن خالفه فلا يجوز رد أحدهما، لأنه رد للخبر بالقياس، وهو مردود بالاتفاق، فإن السنة مقدمة على القياس بلا خلاف إلى أن قال: والأولى عندى فى هذه المسألة تسليم الأقيسة، لكنها ليست لازمة، لأن السنة الثابتة مقدمة عليها اهـ".

والجواب (أن هذا هو النزاع فى الأصل، فإن الأصل عندنا إنما هو الكتاب والسنة المشهورة، وأما خبر الواحد فإنما يكون أصلا إذا لم يرد على خلاف الكتاب والسنة المشهورة، فكلام ابن السمعانى) مبنى على أنه فهم من القياس، القياس الأصولى، وقد عرفت أنه خطأ (بل المراد بقياس الأصول ههنا القواعد الكلية المجمع عليها المستندة إلى النصوص القطعية والسنن المشهورة)، ولو سلم فتقدم السنة الظنية على القياس المقطوع به بالاتفاق غير مسلم، كيف؟ وهم يصرحون بقطعية قياس الأصول وظنية خبر الواحد، فكيف يقدم عليه السنة الظنية الثبوت ومحتملة الدلالة؟

والوجه الثالث فى الجواب أنه قال: وعلى تقدير التسليم فلا نسلم أنه مخالف لقياس الأصول، لأن الذى ادعوه عليه من المخالفة بينوها بأوجه: أحدها: أن المعلوم من الأصول أن ضمان المثليات بالمثل، والتقومات بالقيمة، وههنا إن كان اللبن مثليا فليضمن باللبن، وإن كان متقوما فليضمن بأحد النقدين، وقد وقع ههنا مضمونا بالتمر مخالف الأصل. والجواب منع الحصر، فإن الحر يضمن فى ديته بالإبل، وليست مثلا له، ولا قيمة، وأيضا: فضمان المثل بالمثل ليس مطردا، فقد يضمن المثل بالقيمة إذا تعذرت المماثلة، كمن أتلف شاة لبونا كان عليه قيمتها، ولا يجعل بإزاء لبنها لبن آخر لتعذر المماثلة اهـ.

والجواب عنه أن الأصل المذكور متعلق بما له مثل أو قيمة، كاللبن فيما نحن فيه، والحر ليس

. . . .

منه كما هو مسلم عنده، فلا يرد النقض به، والشاة ليست من المثليات بل من ذوات القيم، واللبن الموجود فيها من أجزائها، وتوابعها غير مقصود بالتضمين على الانفراد، كما لا يخفى، فلا يرد به النقض أيضًا، بخلاف اللبن فيما نحن فيه، فإنه بعد الحلب صار منفردا ومقصودا بالتضمين، فقياسه على اللبن الموجود فى الشاة قياس مع الفارق، ثم تعذر المماثلة فى اللبن الموجود فى الشاة إنما هو لجهالة القدر، وهو مفضٍ إلى جهالة القيمة، فكيف يقال: إنه مضمون بالقيمة؟ فظهر أن المقصود بالتضمين هناك الشاة لا اللبن، فتدبر.

ثم قال: "وثانيها أن القواعد تقتضى أن يكون المضمون مقدرا لضمان بقدر الإتلاف، وذلك تختلف، وقد قدر هنا بمقدار واحد وهو الصاع، فخرج عن القياس، والجواب منع التعميم فى المضمونات، كالموضحة فأرشها مقدر مع اختلافهما بالكبر والصغر، والغرة مقدرة فى الجنين مع اختلافه (فى الذكورة والأنوثة) والحكمة فى ذلك أن كل ما يقع فيه التنازع فليقدر بشىء معين لقطع التشاجر، وتقدم هذه المصلحة على تلك القاعدة، فإن اللبن الحادث بعد العقد اختلط باللبن الموجود وقت العقد، فلم يعرف مقداره حتى يوجب نظيره على المشترى، ولو عرف مقداره فوكل إلى تقديرهما أو تقدير أحدهما لأفضى إلى النزاع والخصام، فقد رد الشارع النزاع والخصام، وقدره بحد لا يتعديانه فصلا للخصومة، وكان التقدير بالتمر أقرب الأشياء إلى اللبن، فإنه كان قوتهم إذ ذاك كاللبن، وهو مكيل كاللبن ومقتات، فاشتركا فى كون كل واحد منهما مطعومًا مقتاتا مكيلا، واشتركا أيضًا فى أن كلا منهما يقتات به بغير صنعة ولا علاج اهـ".

والجواب عنه أن فى ذلك تسليم لما قلنا: إن حديث المصراة ليس بشرع عام، وإنما قضى به ﷺ مرة من الدهر على سبيل قطع النزاع والخصام الواقع بين المحفلين، ومن يشترى منهم من أهل المدينة، وكذا التقدير بصاع من تمر وقع بطريق الصلح بينهم لكون التمر غالب قوت البلد (فأين فيه الدلالة على كونه شرعا عاما فى الأزمان كلها والبلاد بأجمعها؟)، وأيضًا: فإن الكلام فيما هو من المثليات وذوات القيم، والموضحة والجنين ليسا منهما، فالنقض على القاعدة بهما غير وارد، والقياس قياس مع الفارق، وما قال فى تحديد المقدار المعين غير صحيح؛ لأن اللبن بعد الحلب صار مقداره معلومًا، وتجهيل مقداره بأن البعض منه موجود عند الشراء، وبعضه وجد بعد الشراء ولا يعلم مقدارهما فاسد، لأن الوجود بعد الشراء موهوم، والوجود قبله متيقن، فلا يعارض المحتمل المتيقن، فينبغى أن يجعل الكل موجودا عند العقد لينقطع النزاع، ولما كان هذا طريقا إلى قطع

....

النزاع، وهو أقرب إلى القواعد، فلا حاجة إلى التقدير بصاع من التمر بقطع النزاع.

ولو سلم فهناك طريق آخر لقطع النزاع، هو التحكيم، وهو أيضًا أقرب إلى القواعد، فلا حاجة إلى تعيين مقدار، وما قال فى تعين الضمان بالتمر فهو إلى الشعر أقرب منه إلى الحكمة، سلمنا ولكنه لا يضرنا ولا ينفعك، فإنا نقول: إن حديث المصراة ليس من أحكام التشريع حتى يترك به الأصول، وإنما قاله رسول الله ﷺ مرة لقطع النزاع الحادث بين البياعين بطريق التحكيم، أو من حيث كونه سلطانا حاكما، وأوامره السياسية لا تكون شرعا عاما، بل مقيدة مختصة بمحالها، كقوله: «من قتل قتيلا فله سلبه» نحوه.١٢ظ

ثم قال: "ثالثها أن اللبن المتلف إن كان موجودا عند العقد، فقد ذهب جزء من المعقود عليه من أصل الخلقة، وذلك مانع عن الرد، وإن لم يكن موجودا فقد حدث على ملك المشترى فلا يضمنه، وإن كان مختلطا فما كان منه موجودا عند العقد مانع من الرد، وما كان حادثا لا يجب ضمانه. والجواب أن يقال: إنما يمتنع الرد بالنقص إذا لم يكن لاستعلام العيب وإلا فلا يمتنع اهـ).

والجواب عنه أن هذا التفصيل غير صحيح، لأن العلة التى يقتضى امتناع الرد مشتركة بينهما، وهو عدم بقاء ما ورد عليه العقد بتمامه.

ثم قال: "رابعها أنه خالف الأصول فى جعل الخيار فيه ثالثا، مع أن خيار العيب لا يقدر بالثلث، وكذا خيار الملجس عند من يقول به، وخيار الرؤية عند من يثبته. والجواب بأن حكم المصراة انفرد بأصله عن مماثله، فلا يستغرب أن ينفرد بوصف زائد على غيره، والحكمة فيه أن هذه المدة هى التى تبين بها لبن الخلقة من اللبن المجتمع بالتدليس غالبا، فشرعت لاستعلام العيب، بخلاف خيار الرؤية والعيب فلا يتوقف على مدة، وأما خيار المجلس فليس لاستعلام العيب، فظهر الفرق بين الخيار فى المصراة وغيرها اهـ". والجواب عنه أن قوله: "إن حكم المصراة إلخ" تسليم للاعتراض، وليس بجواب عنه، فإن هذا هو الذى يقوله الخصم: إن حديث المصراة وارد على خلاف ما وردت به السنن المشهورة فى باب الضمان وغيره.١٢ظ

وقوله: "والحكمة فيه إلخ" لا يدفع الإشكال، لأنه لو قال الشارع: إنه بالخيار إذا علم بالتدليس سواء علم قبل الثلاث أو عند الثلاث أو بعده، لما خرج من نظائره، ولا فات المقصود، فأى حاجة إلى التحديد بثلاث؟

ثم قال: "خامسها أنه يلزم من الأخذ به الجمع بين العوض والمعوض فيما كان قيمة الشاة

. . . .

(مع اللبن المحلوب) صاعًا من تمر، فإنها ترجع إليه مع الصاع الذى هو مقدار ثمنها. والجواب عنه أن التمر عوض عن اللبن لا عن الشاة، فلا يلزم ما ذكروه".

والجواب أنه لما كان قيمة الشاة مع اللبن صاعا، فكيف يكون قيمة اللبن وحده صاعًا؟ فينبغى أن يكون الجزء من الصاع فى مقابلة الشاة، والجزء الآخر منه فى مقابلة اللبن، فلما رد الشاة مع الصاع رد الثمن مع المثمن.

ثم قال: "سادسها أنه مخالف لقاعدة الربا فيما إذا اشترى شاة بصاع، فإذا استرد معها صاعا فقد استرجع الصاع الذى هو الثمن، فيكون قد باع شاة وصاعًا بصاع. والجواب أن الربا إنما يعتبر فى العقود لا الفسوخ، بدليل أنهما أو تبايعا ذهبا بفضة لم يجز أن يتفرقا قبل القبض، فلو تقابلا فى هذا العقد بعينه جاز التفرق قبل القبض اهـ".

والجواب عنه أن هذا إذا وقع الفسخ على ما وقع عليه العقد مسلم، وأما إذا شرط فى الفسخ زيادة فلا، كما إذا وقع العقد على درهم ودرهم، ووقع الفسخ على درهم ودرهمين، وفيما نحن فيه لم يقع الفسخ على ما وقع عليه العقد، بل على ما وقع عليه العقد وشىء آخر.

ثم قال: "سابعها أنه يلزم منه ضمان الأعيان مع بقائها فيما إذا كان اللبن موجودا، والأعيان لا تضمن بالبدل إلا مع فواتها كالمغصوب. والجواب أن اللبن وإن كان موجودا لكنه تعذر رده لاختلاطه باللبن الحادث بعد العقد، وتعذر تمييزه، فأشبه الآبق بعد الغصب، فإنه يضمن قيمته مع بقاء عينه لتعذر الرد اهـ".

والجواب عنه أن تعذر الرد غير مسلم ههنا، أما أولا فلأن الاختلاط غير معلوم، وأما ثانيا فلأنه لو كان الاختلاط معلومًا فللمشترى أن يترك حقه، ويرد اللبن كله إلى البائع، وهو أهون من رد الصاع، فكيف يقال: إنه تعذر رده؟ بخلاف الآبق فإنه ليس فى قدرة الغاصب تسليم عين الحق، فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق.

ثم قال: "ثامنها أنه يلزم إثبات الرد بغير عيب ولا شرط، أما الشرط فلم يوجد. وأما العيب فنقصان اللبن لو كان عيبًا لثبت به لرد من غير تصرية. والجواب أن الخيار يثبت بالتدليس، كمن باع رحى دائرة بماء جمعه لها بغير علم المشترى، فإذا اطلع عليه المشترى كان له الرد، وأيضًا: المشترى لما رأى ضرعا مملوءً لبنا ظن أنه عادة لها، فكان البائع شرط ذلك، فتبين الأمر بخلافه، فثبت له الرد بفقد الشرط المعنوى، لأن البائع يظهر صفة المبيع تارة بقوله، وتارة بقوله إلخ".

. . . .

والجواب عنه أن مطلق التدليس غير موجب للرد، ألا ترى أنه لو باع شاة قد أشبعها بالطعام والشراب فانتفخ بطنها، فاشتراها أحد بظن أنها حامل، أو سود أنامل العبد حتى ظنه المشترى كاتبا، لم يكن له حق الرد؟ كما سيأتى. والرد فى مسألة الرحا ليس لأجل التدليس، بل لأن انقطاع الماء عيب فى الرحا، وأيضًا التدليس بما ليس بعيب لا يوجب الرد، وقلة اللبن ليس بعيب، لأن زيادة اللبن ليس من موجبات العقد، لأنه ليس فى حكم شرط السلامة من العيب، وإن جعل عيبا، فينبغى أن يثبت الرد بدون التصرية أيضًا.

وقال ابن دقيق العيد فى "شرح عمدة الأحكام": لم يقل أبو حنيفة بهذا الحديث، وروى عن مالك قول أيضًا بعدم القول به، والذى أوجب ذلك أنه قيل: حديث مخالف لقياس الأصول المعلومة، وما كان كذلك لا يجب العمل به، أما الأول: وهو أنه مخالف لقياس الأصول المعلومة فمن وجوه -ثم سرد تلك الوجوه مثل ما نقلنا عن ابن حجر- ثم قال: وأما المقام الثانى: وهو إن كان من أخبار الآحاد مخالفا لقياس الأصول المعلومة لم يجب العمل به، فلأن الأصول المعلومة مقطوع بها من الشرع، وخبر الواحد مظنون، والمظنون لا يعارض المعلوم، ثم قال: أجاب القائلون بظاهر الحديث بالطعن فى المقامين جميعا، أعنى أنه مخالف للأصول، وأنه إذا خالف الأصول لم يجب العلم به.

أما المقام الأول: وهو أنه مخالف للأصول، فقد فرق بعضهم بين مخالفة الأصول، ومخالفة قياس الأصول، وخص الرد بخبر الواحد بالمخالفة فى الأصول، لا بمخالفة قياس الأصول، وهذا الخبر إنما يخالف قياس الأصول، وفيه نظر (وقد بينا وجه النظر فيما قبل). وسلك آخرون بتجريح جميع هذه الاعتراضات والجواب عنها، ثم سرد الجوابات على ما نقلناها عن ابن حجر، وفرغنا عن إبطالها.

ثم قال: "والمقام الثانى وهو النزاع فى تقديم قياس الأصول على خبر الواحد، فقيل: إن خبر الواحد أصل بنفسه يجب اعتباره، لأن الذى أوجب اعتبار الأصول نص صاحب الشرع عليها، وهو موجود فى خبر الواحد، فيجب اعتباره، وأما تقديم القياس على الأصول باعتبار القطع، وكون خبر الواحد مظنونا فتناول الأصل بمحل خبر الواحد غير مقطوع به، لجواز استثناء محل خبر الواحد عن ذلك الأصل، وعندى أن التمسك بهذا الكلام أقوى من التمسك بالاعتذارات عن المقام الأول اهـ" (إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ٣:١١٩-١٢٣).

. . . .

وقد عرفت فيما مر أن التمسك بالكلام المذكور ضعيف أيضًا، لأن مجرد الاحتمال غير الناشئ عن الدليل غير قادح فى القطعية، وجعل خبر الواحد دليلا مصادرة.

وقال محشيه: قال فى "العدة": "أقول: هذا ناظر إلى قطعية الدلالة وظنيتها، وأن الأصول تفيد القطع، وخبر الواحد يفيد الظن، والمقطوع مقدم على المظنون، فأجاب بأن تناول الأصل الذى يفيد القطع لمحل خبر الواحد غير مقطوع به، لجواز أنه مخصص ومستثنى من ذلك الأصل، فالتحقيق أن شمول الأصل المقطوع به لهذا الفرد مظنون، والدليل بتخصيص هذا الفرد بحكمه يفيد الظن، وليس أحد الظنين بأولى من الآخر اهـ".

وفيه أن ظنية دلالة الأصول غير مسلم عندنا، ولو سلم فالأصول قطعية الثبوت ظنية الدلالة، وخبر الواحد ظنى الثبوت وظنى الدلالة، فلا يستويان ثم لا نسلم استواء كل ظنين، لأن الخبر المشهور أيضًا ظنى إلا أنه مقدم على خبر الواحد، فلو كانت الأصول ظنية الدلالة لم تكن ظنية دلالتها أدنى من ظنية ثبوت الخبر المشهور، فكيف يعارضها خبر الواحد؟ وكيف يصح أن يقال: إن ليس أحد الظنين بأولى من الآخر؟ فثبت من هذا التفصيل أنه ليس عند القائلين بظاهر الحديث جواب عما اعتذر به التاركون بظاهره.

ومنهم من قال: إن الحديث منسوخ، ولا حجة عليه لهذا القائل، ومنهم من قال: إن الحديث محمول على ما إذا اشترى شاة بشرط أنها تحلب خمسة أرطال مثلا، وشرط الخيار، فالشرط فاسد، فإن اتفقا على إسقاطه فى مدة الخيار صح العقد، وإن لم يتفقا بطل، وأما رد الصاع فلأنه كان قيمة رد اللبن فى ذلك الوقت، وهذا كلام فاسد، وفساده ظاهر.

هكذا وقع القيل والقال فيما بينهم، وقد ظهر منه أن الاعتذارات التى اعتذر بها الحنفية عامتها صحيحة، والأجوبة التى أجاب بها المخالفون مردودة عليهم، ولكن لا حاجة إلى رد الحديث بناء على الاعتذارات المذكورة، لأنه يمكن تأويله بحيث لا يخالف الأصول، وهو أن يقال: إن الحديث محمول على المصالحة؛ لأنه لا يخفى على من هو عارف بالسيرة النبوية أن بعض أحكامه فى فصل الخصومات كانت على وجه القضاء، وبعضها على وجه القضاء، وبعضها على وجه المصالحة، كما قال ﷺ لكعب بن مالك حين تقاضى ابن أبى حدرد دينا كان له عليه، وارتفعت أصواتهما: "ضع من دينك هذا أى الشطر"، وكما قال للزبير حين تخاصم هو ورجل من الأنصار فى شراج الحرة: اسق يا زبير ثم أرسل إلى جارك. وإذ لم يرض به الأنصارى، وقال: يا رسول الله!

. . . .

إن كان ابن عمتك، قضى بقضاء آخر، وقال: «اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر» فعلم منه أن القضاء الأول كان قضاء المصالحة والقضاء الثانى كان قضاء الحكم. فإذا ثبت أن أقضيته كانت على وجهين فينبغى أن يحمل الحديث على قضاء المصالحة، وحينئذ يحتمل أن يكون وقع هذا القضاء فى قضية خاصة بأن ادعى رجل على رجل أنه باع منه محفلة، وقضى له رسول الله ﷺ بالرد، وقضى عليه بصاع التمر؛ لأن كان استهلك من لبن البائع[1] ما كان قيمته صاعا من التمر، وفهم منه الراوى أنه قانون لكل من يشترى مصراة، ورواه بالعموم.

ويحتمل أن يكون ورد منه ﷺ الحكم على وجه العموم، كما رواه عنه الرواة، وحينئذ يكون قوله: «صاعا من التمر»، محتملا لوجهين: أحدهما: أن يكون خصوصية الصاع والتمر مقصودة، ولا يكون هذا مخالفا للأصول لأن الأصول مبنية لحكم القضاء، وهذا مبين لحكم المصالحة التى حقيقتها المشورة للبائع والمشترى، لا الإلزام والإجبار. وثانيهما: أن لا يكون خصوصية الصاع والتمر مقصودة، بل المقصود هو قيمة اللبن كائنة ما كانت، وبالغة ما بلغت، إلا أنه ذكر صاعا من التمر على وجه التمثيل، لكونه قيمة اللبن فى ذلك الزمان، وأيا ما كانت فالحديث لا يخالف مذهب أبى حنيفة رحمه الله؛ لأن أبا حنيفة لا ينكر المصالحة بهذه الطريق، ولا يخالف الأصول، لأن الأصول المذكورة لا تتعرض للمصالحة على أى وجه وقعت، وحينئذ ينقلب ريح اللائمة على الذين يطعنون أبا خنيفة بمخالفة الحديث، بأنهم يتركون الأصول الكلية المقطوع بها بحديث ظنى محتمل للوجوه بجمله على حكم القضاء مع أنه يمكن العمل بالأصول والحديث، بحمل الأصول على القضاء، وحمل الحديث على المصالحة من غير تكلف، ثم يخالفون الحديث أيضًا كما يتبين ذلك من الاختلافات التى نقلناها من شرح عمدة الأحكام و "الفتح" فيما سلف. وحاصل الكلام أن أبا حنيفة لم يخالف الحديث ولم يتركه، بل عمل به بحمله على المصالحة، وعمل بالأصول بحملها على القضاء، وهذا من دقة فهم أبى حنيفة رضى الله عنه، والله أعلم.

(قلت: ولو حمله على ما حملناه أنه حكم بذلك مرة من حيث كونه سلطانا لرفع النزاع من بين التجار، ولمنعهم من التدليس بالتحفيل ونحوه، ولم يكن ذلك شرعا عاما، بل حكما موقتا،

---

(١) هل يصح عند الحنفية كون ما حلبه المشترى من لبن المصراة للبائع؟ كلا! بل هو فى ملك المشترى لكون الشاة فى ضمانه، والأولى: أن يقال: إنه قضى عليه بصاع من تمر تطييبا لقلب البائع، كما طيب قلب المشترى بجعله بخير النظرين بعد الحلب، أن يأخذها أو يردها من غير أن يشترط له الخيار عند العقد.١٢ظ

. . . .

كقوله: «من قتل قتيلا فله سلبه» لم يرد عليه عموم الحديث، فإن لفظه فى جميع طرقه عام، لم نعثر على طريق واحد له ورد بلفظ خاص، فالظاهر أن الحكم حين وروده وقع عاما، ولكنه لم يكن من حيث التشريع، بل من حيث السياسة، والسلطنة لرفع النزاع من بين الرعية، والأحكام السياسية لا تكون شرعا عاما بل تكون مختصة.

ومقتضى ذلك أن يجوز للإمام أحيانا أن يأمر أهل السوق بمقتضى هذا الحديث، ويقضى به فيما بينهم إذا رأى المصلحة فيه، والنزاع غير مرتفع إلا به، لم أره صريحا، ولكنه مقتضى القواعد، فقد أجازوا قسمة الغنائم فى دار الحرب مع أن المذهب خلافه إذا رأى الإمام حاجة الغانمين إليها، فكذا هذا، وقد صرحوا أيضًا، بأن المشقة تجلب التيسير، وتذكر قول ابن القيم فى باب السلب للقتيل: ومأخذ النزاع أن النبى ﷺ كان هو الإمام (أى السلطان) والحاكم، والمفتى، وهو الرسول، فقد يقول الحكم بمنصب الرسالة، فيكون شرعا عاما إلى يوم القيمة، كقوله: «من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»، وقد يقول بمنصب الفتوى، كقوله لهند بنت عتبة امرأة أبى سفيان، وقد شكت إليه شح زوجها: «خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف»، فهذه فتيا لا حكم، إذ لم يدع بأبى سفيان، ولم يسأله عن جواب الدعوى، وقد يقوله بمنصب الإمامة، فيكون مصلحة للأمة فى ذلك الوقت، وذلك المكان، وعلى تلك الحال، فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التى راعاها النبى ﷺ زمانا ومكانا وحالا، ومن ههنا تختلف الأئمة فى كثير من المواضع التى فيها أثر عن النبى ﷺ كقوله: «من قتل قتيلا فله سلبه»، هل قاله بمنصب الإمامة (والسلطنة) فيكون حكما متعلقا بالأئمة، أو بمنصب الرسالة والنبوة فيكون شرعا عاما، وكذلك قوله: «من أحيا أرضا ميتةً فهى له اهـ» (١:٤٥٥). قلت: وكذلك قوله: «من اشترى مصراة فهو بخير النظرين» قاله بمنصب الإمامة عند أبى حنيفة، فيكون متعلقا بالأئمة، إن رأى الإمام مصلحة فيه أخذ به وإلا لا، ولم يقله من حيث النبوة والرسالة حتى يكون شرعا عاما للأبد، ودليل ذلك كون الحديث واردا على خلاف الأصول العامة التى دل عليها الكتاب والسنة فى باب الضمان، فافهم. والله تعالى أعلم.١٢ظ

فائدة: روى أبو حنيفة، عن حماد، عن عمرو بن دينار المكى، عن جابر بن يزيد، قال: «إذا قام المتبايعان من مجلسهما فلا خيار»، أخرجه الحافظ طلحة بن محمد فى "مسنده" من طريق بشر ابن الوليد، عن أبى يوسف عنه، كما فى "جامع المسانيد" (٢:٢٥). وجابر هو ابن زيد أبو الشعثاء

تتمة باب بيع المصراة

٤٩٣٢- عن عروة، عن عائشة رضى الله عنها: "أن رجلا اشترى غلاما فى زمن رسول الله ﷺ، فكان عنده ما شاء الله، ثم رده من عيب وجده، فقضى رسول

الفقيه فيما أحسب، وفيه رد على من حكى عن أبى حنيفة أنه قال فى حديث «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» إلخ: ليس بشىء، فلو كان الحديث باطلا عنده لم يروه، ولم يحدث به، لا مرفوعا، ولا موقوفا، وفيه دلالة على أن القيام من المجلس يبطل الخيار، أى خيار الشرط يعنى إذا شرط أحد المتعاقدين الخيار لنفسه بعد قيامه، أو قيام صاحبه عن المجلس لا يصير البيع بذلك بيع الخيار، بل هو صفقة لازمة، فلا يصح شرط الخيار فى البيع إلا فى مجلس البيع قبل تبدله، أو يبطل به خيار القبول على الوجه الذى مر ذكره مستوفى، فلا حجة فيه لمن فسر التفرق بتفرق الأبدان، وأثبت للعاقدين الخيار فى المجلس بعد تمام الإيجاب والقبول من غير أن يذكرا شرط الخيار، فافهم. فإن الاحتمال يضر بالاستدلال، وإنما أشبعنا الكلام فى هذا الباب لكونه معترك الأفهام عند أولى الألباب، والحمد لله العلى الوهاب، على ما علم وفهم من معانى السنة والكتاب.

تتمة باب بيع المصراة

قوله: "عن عروة إلخ"، قلت: قد مر فى مقدمة الكتاب أن ما تلقاه الناس من أخبار الآحاد بالقبول فهو عندنا فى معنى المتواتر، كما ذكره الجصاص فى مواضع من "أحكام القرآن" له، فحديث «الخراج بالضمان» صحيح حجة بمنزلة المتواتر مجمع على العمل به، وعارضه حديث المصراة؛ لأن اللبن فضلة من فضلات الشاة ونحوها، ولو هلكت لكان من ضمان المشترى فكذلك فضلاتها تكون له، فكيف يغرم بدلها للبائع؟ قاله الطحاوى، كما فى "فتح البارى" (٥:٣٠٦). وليس حديث المصراة مما أجمع على العمل به، قد اختلفوا فيه على وجوه، قد مر ذكره فى كلام الحبيب، هو مع ذلك مضطرب المتن أيضًا كما ستعرفه، فلا يجوز رد ما أجمع عليه بمثله، بل يؤخذ بما أجمع على العمل به، ويحمل هذا الحديث على محمل حسن، وهو ما قد مر ذكره مستوفى.

الرد على صاحب "عون المعبود" فى قوله: إن الحنفية أخذوا فى باب المصراة بالقياس وردوا به الحديث:

وبهذا ظهر بطلان قول مؤلف "العون": "أخذ الحنفية فى هذه المسألة بالقياس أنت تعلم أن القياس فى مقابلة النص فاسد الاعتبار فلا يعتبر به اهـ" (٣:٢٨٤). وهذه فرية بلا مرية، ورمية

الله ﷺ برده بالعيب، فقال المقضى عليه: قد استغله، فقال رسول الله ﷺ: الخراج

بلا رؤية رجما بالغيب، فلو كان أبو حنيفة ممن يرد الحديث بمجرد القياس لرد حديث فساد الصلاة والوضوء بالقهقهة، وحديث البناء على ما مضى من الصلاة لمن رعف أو سبقه الحدث فيها، ولم يجعل جعل الآبق أربعين درهما، وغير ذلك من الأحاديث الواردة على خلاف القياس، وللمحدثين فى صحتها كلام، فكيف يظن بمثله أن يرد الحديث الصحيح بمجرد القياس؟ حاشاه من ذلك، فقد علم المحفوظون آمة محمد ﷺ أن أبا حنيفة أول من رد القياس والرأى بالحديث، ولو ضعيفًا أو مرسلا أو منقطعا، فمن عزا إليه أنه رد حديث المصراة بالقياس فقد افترى إثما عظيما، واقترف بهتانًا وإثما مبينا، بل الأمر أنه رآه معارضًا لحديث «الخراج بالضمان» المتلقى بالقبول المجمع على العمل به، فعمل بالترجيح وأخذ به، وحمل حديث المصراة على محمل حسن.

والترجيح بين المختلف من الحديث لم يزل من دأب العلماء قديمًا وحديثًا، فترى المحدثين يأخذون من الأحاديث الكثيرة الواردة فى باب بحديث أو حديثين، ويردون ما سواه بجرح فى الرواة وطعن فيهم، أو بعلة من علل الحديث سواه، فهذا صاحب "العون" نفسه قد رد حديث جميع بن عمير عن عبد الله بن عمر فى المصراة مع سكوت أبى داود عنه، وسكوته عن شيء فى "السنن" حجة، وقال: "فإن قلت: كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين الحديث الأول من الباب؟ قلت: أجاب الحافظ بأن إسناد هذا الحديث ضعيف اهـ".

أبو حنيفة وأصحابه لا يرجحون برد الأحاديث بعضها ببعض بل بحمل مختلفها على محامل مختلفة حسنة:

فوا عجبا تردون حديثا بحديث ولا يستنكر ذلك منكم، ولا تعدونه ذنبا ولا شيئا، وإذا رجح أبو حنيفة أو أصحابه حديثا على يستنكر ذلك منهم، ويتهمون بالقياس والرأى، فلا حول ولا قوة إلا بالله، مع أن أبا حنيفة وأصحابه لا يرجحون برد الأحاديث بعضها ببعض، وإنما يرجحون بحملها على محامل مختلفة حسنة.

رد الحديث بمجرد قول واحد من الناقدين فيه: فلان ضعيف أشد وأشنع من رده بالقياس المأخوذ من نص الكتاب والسنة المشهورة:

ولو رجع صاحب "العون" إلى نفسه، وأخذ بعروة العدل أو تمسك بذيل الإنصاف، لعلم أن رد الحديث المخرج فى الصحاح بمجرد قول واحد من الحفاظ: إن إسناده ضعيف، أشد وأشنع

بالضمان». رواه "الشافعي، وأحمد، وأصحاب السنن، والحاكم". مطولا ومختصرا، وصححه ابن القطان، وقال ابن حزم: "لا يصح" (التلخيص الحبير ٢: ٢٤٠)، وقال

من رده بالقياس المأخوذ من النصوص القرآنية، والأحاديث المشهورة المتلقاة بالقبول، لكون مثل هذا القياس مستندا إلى كلام الشارع في الجملة، بخلاف طعن المحدث في واحد من الرواة، وجرحه في عدالته، فليس من الاستناد إلى الشارع في شيء، لا سيما إذا كان جرحه معارضا بتعديل غيره وتوثيقه، فلو سلمنا أن أبا حنيفة رد شيئا من الأحاديث بالقياس فخصومه قد ارتكبوا ما هو أشد من ذلك، وأشنع عند الفضلاء من الناس، كيف؟ وما عزوه إلى أبي حنيفة لا يكاد يصح، فقد قال ابن حزم: "جميع الحنفية مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من الرأي"، كذا في "الخيرات الحسان" (ص ٧٨)، وما عزوناه إلى خصومنا لا يخفى صحته على واحد، ولا ينكره منكر، ولا يجحده جاحد.

الرد على ابن حزم في طعنه على الإمام بمخالفة الرسول:

واندحض بما ذكرنا ما قاله ابن حزم في "المحلى"، وقال أبو حنيفة ومحمد بن الحسن: إن كان اللبن (أي لبن المصراة) حاضرا لم يتغير ردها ورد اللبن، ولا يرد معها صاع تمر ولا شيئا، وإن كان قد أكل اللبن لم يكن له ردها، لكن يرجع بقيمة العيب فقط، وهذا خلاف ظاهر لأمر رسول الله ﷺ، نعوذ بالله من ذلك، وقال أبو يوسف: إن كان قد أكل اللبن ردها وقيمة ما أكل من اللبن، ويكفي من فساد هذين القولين: إنهما خلاف أمر رسول الله ﷺ، وأنه لا سلف لهم فيه، وما نعلم أن أحدا قاله قبلهم، وأنه خلاف قول ابن مسعود وأبي هريرة، ولا مخالف لهم من الصحابة، وهم يعظمون مثل هذا إذا خالف تقليدهم اهـ (٩: ٦٧). قلت: فهل قول أبي حنيفة وصاحبيه في ذلك مخالف لأقوال رسول الله ﷺ بأسرها، أو موافق لبعضها كحديث «الخراج بالضمان» ونحوه، ومخالف لبعضها كحديث "المصراة"؟ فإن ادعى الأول فهو باطل وأبطل، وإن ادعى الثاني، فليس ذلك بأول قارورة كسرها أبو حنيفة في الإسلام، فما من أحد من المجتهدين والمحدثين إلا وكذلك يفعل في المختلف من الأحاديث، لتعذر العمل بها بأجمعها، فإن كان أبو حنيفة قد خالف حديث المصراة فخصومه قد خالفوا في ذلك حديث «الخراج بالضمان»، وارتكبوا بيع الكالئ بالكالئ، وقد نهى عنه رسول الله ﷺ، ومن تأمل فيما ذكرناه من تأويل حديث المصراة عرف أن أبا حنيفة لم يرده ولم يخالفه، بل هو محمول عنده على محمل حسن.

الترمذى (١٥٤:١): حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم" اهـ، وقال الطحاوى (٢٠٨:٢): تلقاه العلماء بالقبول وعملوا به" اهـ، فقول ابن حزم: "لا يصح" رد عليه.

قد خالف ابن حزم ومن وافقه حديث المصراة
حيث زادوا فى الحديث ما ليس منه:

وإذا كان كذلك فكل ما قاله ابن حزم فيه باطل، وكل ما عزاه إليه من الخلاف غلط بين، بل المخالف هو ابن حزم نفسه حيث قال: من اشترى مصراة، فله الخيار ثلاثة أيام، فإن شاء أمسك ولا شيء له، وإن شاء ردها ورد معها صاعا من تمر ولا بد، وسواء كانت المصراة واحدة، أو اثنتين، أو ألفا، أو أكثر، لا يرد فى كل ذلك إلا صاعا واحدا من تمر، فإن كان اللبن الذى فى ضرعها يوم اشتراها حاضرا رده، كما هو حليبا أو حامضا، فإن كان قد استهلكه رد معها لبنا مثله، وإن كان قد مخضه أو عقده رده، فإن نقص عن قيمته لبنا رد ما بين النقص والتمام" (٩:٦٦). وقال أيضًا: "فإن لم يوجد التمر فقيمته لو وجد فى ذلك المكان، أو تكلف المجيء بالتمر ولا بد اهـ" (٩:٧٠).

فتراه قد أوجب رد اللبن المحلوب أو تضمينه، وإن نقص عن قيمته لبنا رد ما بين النقص والتمام، وليس هو فى الخبر، وإنما فيه رد صاع من تمر ونحوه، وأوجب ابن حزم قيمة التمر إذا لم يوجد، وهو خلاف أمر رسول الله ﷺ، فإن قال: إن اللبن مشترى مع الشاة صفقةً واحدة، والواجب إمساك الصفقة أوردها كما قدمنا بالنصوص، قلنا: فما الفرق بينك وبين من قال: إن حديث المصراة مخالف للأصول القطعية المأخوذة عن النصوص المجمع عليها، فإن إيجابك رد اللبن المحلوب، أو تضمينه، وليس هو فى الخبر اعتراف بذلك، كما لا يخفى على من له مسكة، وإن خالك فى الحديث ما ليس منه ليس بأولى من حمل خصمك إياه على محمل، قد مر ذكره.

وأيضًا قولك: "وإن شاء ردها ورد معها صاعا من تمر، سواء كانت المصراة واحدة، أو اثنتين أو ألفا، أو أكثر"، اعتراف منك بكون الحديث واردا على خلاف الأصول، فإن الصاع الواحد من التمر إن كان بدل اللبن المحلوب، فلا يعقل كونه بدلا لما حلب من مائة شاة، أو ألف، أو أكثر، وإن لم يكن بدلا له، فلا وجه لإيجابه على المشترى، فإن قال قائل: إنما هو تمر أوجبه الله تعالى للبائع على المبتاع، كما أوجب الصداق على الزوج لا على المرأة، كما قاله ابن حزم فى "المحلى" (٦٨:٨)، فتلك من الطوام التى هى بالمضاحك، وبما يأتى به المبرسم أشبه منها بشرائع الإسلام، وكيف يوجب للظالم الغار المدلس الخادع على المظلوم المغرور المخدوع شيئا زائدا على ما كان له؟

٤٦٣٣- أخرج الطحاوى من طريق ابن لهيعة: ثنا أبوالأسود عن عبد الرحمن بن سعد، وعكرمة عن أبى هريرة، أن النبى ﷺ قال: «من اشترى شاة مصراة، أو لقحة مصراة ولم يعلم أنها مصراة، فإنه إن شاء ردها ومعها صاع من تمر، وإ شاء أمسكها"، رواه الطحاوى (٢:٢٠٨)، وسنده حسن.

٤٦٣٤- عن صدقة بن سعيد، عن جميع بن عمير التيمى، قال: سمعت عبد الله

ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه، سلمنا أنه كالصداق على الزواج، فهل سمعت فى شرع من الشرائع كون صاع من تمر صداقا لواحدة واثنتين وثلاث وألف من النساء أو أكثر؟ فمن أين أخذ ابن حزم أنه لا يجب على المشترى أكثر من صاع واحد، ولو كان اشترى ألف مصراة، فإن قال: أخذته من قوله ﷺ عند البخارى: «من اشترى غنما مصراة» والغنم اسم جنس يشمل القليل والكثير، قلنا: ولكن اسم الجنس لا يقتضى العموم، بل قد يطلق ويراد به الواحد، فلو حملت هذه اللفظة على الشاة الواحدة بدليل ما فى الروايات الأخر عند البخارى ومسلم وغيرهما، (من اشترى مصراة، أو شاة مصراة، ومن اشترى محفلة) وهو يتناول الواحدة، وبدليل أن ما جعل عوضا عن الشىء فى صفقتين وجب إذا كان فى صفقة واحدة، لكان أيسر وأهون مما أتيت به من الطامة التى لا يأتى بمثلها عاقل.

قوله: "أخرج الطحاوى إلخ"، قلت: الحديث نص فى أن المشترى إنما يرد المصراة إذا لم يعلم وقت العقد أنها مصراة، وقال أصحاب الشافعى: يثبت له الخيار، وإن علم به، كما فى "المغنى" (٤:٢٣٤)، وهو قول ابن حزم أيضًا، وهذا خلاف ظاهر لأمر رسول الله ﷺ.

قوله: "عن صدقة بن سعيد إلخ"، فيه دلالة على صحة قول أبى يوسف وابن أبى ليلى: إن المشترى يردها ويرد قيمة صاع من تمر، وعزا الموفق فى "المغنى" إلى أبى يوسف أنه يرد قيمة اللبن (٤:٢٣٤)، فبطل قول ابن حزم: إنه خلاف أمر رسول الله ﷺ، واندحض قول الموفق، إن قياس أبى يوسف مخالف للنص فلا يلتفت إليه اهـ (أيضًا)، بل هو موافق للنص، فإن الطرق يفسر بعضها بعضا، فتبين بهذا اللفظ أن إيجاب صاع من تمر للبائع على المشترى لم يكن من الشارع كإيجاب الصداق للزوجة، بل هو من ضمان المتلفات، يؤيده ما رواه سعيد بن منصور، عن فليح بن سليمان، عن أيوب بن عبد الرحمن عن يعقوب بن أبى يعقوب عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ قال: «من اشترى شاة مصراة فالمشترى بالخيار إن شاء ردها وصاعا من لبن»، كذا فى "المحلى" (٨:٢٩).

وأما قول ابن حزم: "فليح متكلم فيه، وأيوب بن عبد الرحمن ضعيف مجهول، ويعقوب

ابن عمر يقـول: قال رسول الله ﷺ: من ابتاع محفلة فهو بالخيار ثلاثة أيام، فإن ردها

ابن أبى يعقوب مجهول فسقط" (٦٩:٩)، فمن إطلاقاته المردودة، فكلهم من رجال "التهذيب" صدوق، وفليح بن سليمان من رجال الجماعة.

قول أبى حنيفة فى المصراة مؤيد بنصوص الرسول ليس بمخالف لأمره:

وإذا ثبت أن صاعًا من تمر، أو لبن، أو قمح، ليس على المشترى كالصداق على الزوج، وإنما هو ضمان ما أتلفه من اللبن لم يصح إيجاب العوض والمعوض كليهما، فلو كان اللبن حاضرا لم يتغير درها ورد اللبن، ولا يرد معها صاع تمر ولا شيئا، كما قاله أبو حنيفة ومحمد، فلم يكن قولهما خلافًا لأمر رسول الله ﷺ، بل مؤيدا بنصوصه، فإن الطرق يفسر بعضها بعضًا.

وإذا عرفت أن الصاع الذى يلزم المشترى، إنما هو من ضمان المتلف، وذلك مختلف، وقد قدر هنا بمقدار واحد، وهو الصاع، وتعويض اللبن باللبن، أو بالتمر، أو بالطعام، طعام بطعام، أو مكيل بمكيل، أو موزون بموزون، مع اتحاد الجنس فى بعض الصور، واختلافه فى بعض، وهو لا يجوز بالنسيئة مرة، وبالتفاضل والنسيئة جميعًا أخرى، كما نطقت به أحاديث الربا، فثبت بذلك أن حديث المصراة مقدم على تحريم الربا، ومنسوخ به، وأيضًا: فإن لبن المصراة إذا استهلكه المشترى يصير دينا فى ذمته، فإذا ألزم بصاع من تمر، أو قمح، أو لبن نسيئة صار دينا بدين، وقد ثبت أن النبى ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ، وهو نسيئة بالنسيئة، وهذا جواب الطحاوى.

الرد على الحافظ ابن حجر فى تضعيفه حديث النهى عن بيع الكالئ بالكالئ:

وتعقبه الحافظ فى "الفتح": بأن الحديث ضعيف باتفاق المحدثين، وعلى التنزل فالتمر إنما شرع فى مقابل الحلب، سواء كان اللبن موجودا أو غير موجود اهـ (٢٠٦:٥). قلت: وأين الاتفاق؟ وقد صحح الطحاوى هذا الحديث، واحتج به، وصححه الحاكم فى "المستدرك" على شرط مسلم، وأقره الذهبى عليه (٥٧:٣). وأما ما قاله على التنزل فما أشبهه بقول ابن حزم: كذبتم ما هو لبن بطعام، ولا بتمر، وإنما هو تمر أوجبه الله للبائع على أوجب الصداق على الزوج، لا على المرأة، وكيف يكون الحلب موجبًا للضمان؟ ووطئ[1] الأمة المشتراة لا يوجب الضمان

(١) سيأتى الكلام فيه فى باب خيار العيب، وقال العينى فى "العمدة": ثم إن هؤلاء قد زعموا أن رجلا لو اشترى شاة فحلبها، ثم أصاب عيبا غير التحفيل والتصرية أنه يردها، ويكون اللبن له، وكذلك لو اشترى جارية مثلا فولدت عنده، ثم ردها على البائع بعيب وجد بها يكون الولد له، قالوا: لأن ذلك من الخراج الذى جعله النبى ﷺ للمشترى بالضمان، فقد كان هؤلاء أولى بالقول بنسخ الحكم فى المصراة، لكونهم يجعلون اللبن فى حكم الخراج وغيرهم لا يجعلون كذلك اهـ (٥١١:٥).

رد معها مثل أو مثلى لبنها قمحا». رواه "أبو داود" (٣: ٢٨٤). وقال ابن حزم: "فيه

عندكم، وللمشترى أن يردها إلى البائع بعد الوطئ إن وجد بها عيبًا، ولم أكن أظن بالحافظ أن يرتكب فى حماية المذهب مثل ما ارتكبه ههنا، ومثل ذلك ما تعقب به قول الطحاوى: "إن حديث المصراة منسوخ بحديث الخراج بالضمان"، فقال: "حديث المصراة أصح منه باتفاق، فكيف يقدم المرجوح على الراجح؟ اهـ" (٥: ٢٠٦). قلت: إن كان الأصحية لكون الحديث مخرجًا فى "الصحيحين"، أو فى أحدهما فمسلم، أن حديث المصراة أصح منه، ولكن لا نسلم الاتفاق لكون هذا الأصل متكلما فيه غير متفق عليه، لوجود عدد عظيم من الصحاح مخرجًا فى غير الصحيحين من المستدركات، والسنن، والمسانيد، والجوامع، والمصنفات، وغيرها، كما لا يخفى.

حديث المصراة ليس بأصح من حديث الخراج بالضمان:

وإن أراد على أصول الحديث وقواعده فلا نسلم أن حديث المصراة أصح من حديث الخراج بالضمان، أما أولا فلأن حديث المصراة مضطرب المتن جدا، فقد حصلنا عن ابن سيرين فيه على أربع روايات ذكر التمر والثلاث، ذكر التمر بدون الثلاث، والطعام بدل التمر كذلك، فالاختلاف فى ذكر الثلاث وعدمه ممكن التوفيق، بأن من زاد الثلاث معه زيادة علم، وهو حافظ، ولكن الاختلاف فى ذكر التمر والطعام غير ممكن التوفيق، فرواه أيوب عند مسلم فى "صحيحه" عن ابن سيرين عن أبى هريرة مرفوعًا: «صاعًا من تمر لا سمراء»، وروى ابن أبى شيبة وأبو عوانة من طريق هشام بن حسان عن ابن سيرين: «لا سمراء يعنى الحنطة»، وروى ابن المنذر من طريق ابن عون، عن ابن سيرين، أنه سمع أبا هريرة يقول: "لا سمراء تمر ليس ببر"، فجمع الحافظ فى "الفتح" بين هذه الروايات بأن المراد بالطعام التمر، ولما كان المتبادر إلى الذهن أن المراد بالطعام القمح نفاه بقوله: «لا سمراء».

تقرير الاضطراب فى ألفاظ حديث المصراة:

لكن يعكر على هذا الجمع ما رواه البزار من طريق أشعث بن عبد الملك، عن ابن سيرين بلفظ: «إن ردها ردها ومعه صاع من بر لا سمراء»، فبطل تأويل الطعام بالتمر، وأما إبداء الاحتمال فيه بأن يكون راويه رواه بالمعنى الذى ظنه مساويا، وذلك أن المتبادر من الطعام البر، فظن الراوى أنه البر فعبر به، وإنما أطلق (أبو هريرة أن النبى ﷺ) لفظ الطعام على التمر؛ لكونه غالب قوت أهل المدينة، كما فى "فتح البارى"، فمع ما فيه من التكلف والتعسف تمشية للمذهب، يعكر عليه ما

صدقة بن سعيد، وجميع بن عمير، وهما ضعيفان فسقط" (المحلى ٩:٦٩). قلت: أما

رواه أحمد بإسناد صحيح عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن رجل من الصحابة نحو حديث الباب، وفيه: «فإن ردها رد معها صاعا من طعام، أو صاعًا من تمر» كذا فى "فتح البارى" أيضًا (٥:٣٠٥)، فإن ظاهره يقتضى التخيير بين التمر والطعام، وأن الطعام غير التمر، وإبداء الاحتمال فيه بأن تكون "أو" شكا من الراوى كما قاله الحافظ فى "فتح البارى" لا يشفى الغليل، ولا يصح العليل، لأنه احتمال غير ناشئ عن دليل، ومثل هذا الاحتمال لا يرفع الاضطراب عن المتن، فقول الحافظ بعد ذلك فى جواب من اعتل بكون الحديث مضطربا "إن الطرق الصحيحة لا اختلاف فيها، كما تقدم، والضعيف لا يعل به الصحيح" مجازفة، مبناها التسامح والتساهل، فإن الطرق عن ابن سيرين كلها صحاح لا مطعن فى رجالها، وقد اعترف ابن حزم أيضًا باضطراب الروايات عن ابن سيرين مع صحتها (٩:٧٠)، وكذا ما رواه أحمد عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن رجل من الصحابة، قد صرح الحافظ نفسه بصحة إسناده، وما سوى من تلك الطرق التى أوعدناها فى المتن فليست بضعاف أيضًا بل هى ما بين صحاح وحسان وذلك يوجب قوة الاضطراب كما لا يخفى.

تحامل بعض المحدثين على الحنفية:

ولو كان مثل ذلك الاضطراب فى إسناد حديث قد احتج به أحد من الحنفية، لرماه المحدثون من حلق، وسلخوا جلد المحتج به على بدنه، وإذا عرض ذلك بل أشد منه فيما يؤيد مذهب أهل الحديث ومسلكهم يرفعونه بإبداء احتمالات بعيدة باردة غير ناهضة، ويقولون: هذا هو طريق الجمع بين مختلف الروايات عن ابن سيرين فى ذلك، وهل هذه إلا عصبية عمياء؟ فلا حول ولا قوة إلا بالله.

وأما ثانيا: فلأن حديث الخراج بالضمان تلقاه العلماء بالقبول، كما مر ذكره فى كلام الترمذى والطحاوى، ومثله يكون كالمشهور والمتواتر فى إفادة القطع بمدلوله، لكونه مجمعا عليه، وحديث المصراة ليس كذلك، فقد خالف فى أصل المسألة أكثر الحنفية، وفى فروعها آخرون، كما قاله الحافظ فى "الفتح" أيضًا (٥:٣٠٥).

وأما ثالثا: فلأن حديث الخراج بالضمان أخرجه الحاكم فى "المستدرك" من طرق عديدة، وصححه وأقره عليه الذهبى (٣:١٥)، وصححه ابن القطان والترمذى، ورواه الشافعى وأحمد وأصحاب "السنن"، وهو سالم عن الاضطراب فى الإسناد والمتن، فإذن لم يبق لترجيح حديث المصراة مع العلات عليه وجه إلا كون الأول مخرجًا فى الصحيحين دون الثانى، وهذا كما ترى

صدقة، فقال أبو حاتم: شيخ، وذكره ابن حبان في "الثقات"، كما في

ليس من وجوه الترجيح في شيء عند المحققين من المحدثين. وأما قوله: "ودعوى كونه بعد لا دليل عليها"، فنقول: دليلها كون آية الربا من آخر ما نزل، وحديث المصراة يقتضي مبادلة الطعام بالطعام، واللبن باللبن ونحوهما نسيئة، كما مر ذكره مستوفى.

قال: "وعلى التنزل فالمشتري لم يؤمر بغرامة ما حدث في ملكه بل بغرامة اللبن الذي ورد عليه العقد، ولم يدخل في العقد، فليس بين الحديثين على هذا تعارض اهـ" (٥:٢٠٢).

قلت: يا سبحان الله! وكيف لم يدخل اللبن في العقد، وهو متصل بالشاة كاتصال الصوف والشعر بها؟ وهل بيع الشاة دون اللبن إلا كبيع الشاة دون صوفها وشعرها، أو كبيع الشاة الحاملة دون حملها؟ ولم يقل بجواز مثل ذلك أحد من فقهاء الأمصار؛ لأن النبي ﷺ نهى عن الثنيا إلا أن تعلم، قال الترمذي: حديث صحيح، وضابط هذا الباب أنه لا يصح استثناء ما لا يصح بيعه منفردا، أو بيع ما عداه منفردا عن المستثنى، لا نعلم في هذا خلافا، كما في "المغني" (٤:٣٠).

ولو سلمنا أن المشتري قد أمر بغرامة اللبن الذي ورد عليه العقد، ولم يدخل في العقد فنقول: كان ذلك قبل نهيه ﷺ عن الثنيا إلا أن تعلم، لأن بيع الشاة واستثناء اللبن في ضرعها يفضي إلى استثناء شيء مجهول عن المبيع، وهو لا يجوز بعد ورود النهي عن ذلك، فهذا دليل آخر على كون حديث المصراة متأخرا عن حديث الخراج بالضمان، وقد مر في كلام الحبيب نقلا عن ابن دقيق العيد ما يدل بأكمل وجه وأبسطه على أن حديث الخراج بالضمان يفيد كون اللبن المحلوب ملكا للمشتري خلافا لما أفاده حديث المصراة، ولم يقل أحد من الفقهاء مثل ما قاله الحافظ: إن العقد ورد على اللبن ولم يدخل هو في العقد، بل بقي على ملك البائع مع خروج الشاة عن ملكه، وهل هذا إلا تحكم بالباطل تمشيةً للمذهب؟.

لعلك قد تفطنت بكل ما ذكرنا لك في هذا الباب أن الآخذين بحديث المصراة مع كثرة اختلافهم في فروعها لم يأخذوا به إلا بعد تركهم العمل بأحاديث كثيرة صحاح متلقاة بالقبول، منها حديث الخراج بالضمان، ومنها حديث النهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة، ومنها حديث النهي عن الثنيا إلا أن تعلم، وحديث النهي عن بيع الكالئ بالكالئ، وغير ذلك مما قد أشرنا إليه في غضون الكلام، فبينوا لنا رحمكم الله هل العمل بحديث، وترك العمل بأحاديث كثيرة خير أم العمل بأحاديث كثيرة، وحمل واحد يعارضها على محمل حسن؟

فمن افترى على الحنفية أنهم تركوا حديث المصراة بالقياس، قد احتمل بهتانا عظيما،

"التهذيب" (٤:٤١٥). وفى "التقريب" (ص٨٨): مقبول، وأما جميع فذكره ابن

وتجشم أمرا وخيما، واقتحم مدخلا أليما.

الرد على ابن حزم فى قوله: لا سلف للحنفية فيه أى فى باب المصراة:

وبهذا ظهر بطلان قول ابن حزم: "إنه لا سلف لهم فيه، وما نعلم أن أحدا قاله قبلهم إلخ"، فإن لنا سلفا فى ذلك من رسول الله ﷺ، حيث جعل الخراج بالضمان، وحرم بيع الطعام بالطعام نسيئة، ونهى عن بيع الكالئ بالكالئ، ونهى عن الثنيا إلا أن تعلم، والعمل بحديث المصراة يستلزم ارتكاب هذه المنهيات، وإذا تعارض المحرم والمبيح يجعل الحاظر متأخرا لكون الأصل فى الأشياء الإباحة، ولئلا يلزم النسخ مرتين، كما تقرر فى الأصول، فمن اشترى مصراة، ولم يشترط له الخيار، فليس له أن يردها للتصرية، وإن شرط له الخيار يردها فى أيام الخيار، وليس عليه أن يردها معها صاعا من تمر، لقول النبى ﷺ: «الخراج بالضمان».

وأما قوله: "وأنه خلاف قول ابن مسعود وأبى هريرة، ولا مخالف لهم من الصحابة، وهم يعظمون مثل هذا إذا خالف تقليدهم اهـ"، ففيه أن قول ابن مسعود لا يوافقكم ولا يخالفنا، فإنه قال: "من اشترى شاة محفلة فردها فليرد معها صاعا من تمر، ونهى النبى ﷺ أن تلقى البيوع" رواه "البخارى" (فتح البارى ٥:٣٠٩).

والرد فيه يحتمل الرد بشرط الخيار، أو بطريق الإقالة، أو بعيب آخر غير التصرية، فلا دلالة فيه على كون التصرية توجب الخيار للمشترى ثلاثة أيام، وإذا كان كذلك فلنا أن نحمله على ما إذا ردها إلى البائع برضاه، واستقاله البيع فأقاله، وقوله: «فليرد معها صاعًا من تمر» على الندب تطييبًا لقلب البائع، وأيضًا: فإن الراجح عندنا أن ذلك ليس من قول ابن مسعود من فتواه، بل هو مما رواه عن النبى ﷺ مرفوعًا، وإن كان الأكثر قد رواه هكذا عن معتمر بن سليمان موقوفًا، ولكن أخرجه الإسماعيلى من طريق عبيد الله بن معاذ، عن معتمر مرفوعًا، ورواه أكثر أصحاب سليمان عنه كما هنا حديث المحفلة موقوف من كلام ابن مسعود، وحديث النهى عن التلقى مرفوع، وخالفهم أبو خالد الأحمر عن سليمان التيمى، فرواه بهذا الإسناد مرفوعًا، أخرجه الإسماعيلى أيضًا، كذا فى "فتح البارى" (٥:٣٠٩). والرفع زيادة لا تنافى أصل الحديث، فتقبل من الثقة، ولو كان متفردا بها، كما تقرر فى الأصول، وذكرناه فى المقدمة، وعبيد الله بن معاذ من رجال الشيخين ثقة حافظ، "تقريب" (١٣٧).

وأبو خالد الأحمر من رجال الجماعة، قال ابن معين: ثقة، وقال وكيع: أبو خالد ممن يسأل

حبان فى "الثقات" من التابعين (الجوهر النقى ٢ :١٣). له عند الأربعة أحاديث،

عنه؟ وقال أبو هشام الرفاعي: ثقة أمين، وقال أبو حاتم: صدوق، وقال ابن سعد: ثقة كثير الحديث، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال العجلى: ثقة ثبت صاحب سنة، ولينه ابن معين فى رواية، وابن عدى والبزار من قبل حفظه، كما فى "التهذيب" (٤ :١٨٢)، وزيادة الرفع مقبولة من أمثال هؤلاء، فلا معنى لقول من قال: "إن رفعه غلط أو وهم" لا سيما والجزء الأخير من الحديث مرفوع عند الجميع، ومقتضى ذلك كون الحديث مرفوعًا بسائر أجزائه، فكيف إذا ورد التصريح برفعه من ثقة حافظ، قد وافقه على ذلك ثقة آخر مثله؟

وأما قول أبى هريرة فلم نقف له على لفظه، فإن كان مثل قول ابن مسعود المار آنفا محتملا للوجوه فلا حجة فيه، أو مخلفا فى رفعه ووقفه، فالترجيح للرفع.

الجواب عن قول ابن حزم: إنه خلاف
قول ابن مسعود وأبى هريرة ولا مخالف لهما من الصحابة:

فاندحض قول ابن حزم: "إنه خلاف قول ابن مسعود وأبى هريرة، ولا مخالف لهما من الصحابة، وهم يعظمون مثل هذا إلخ"، فإنهم لا يعظمون خلاف مثل هذا القول المحتمل الوجوه المختلف فى رفعه ووقفه، فافهم، ولله الحمد على ما فهم وعلم.

الرد على بعض الأحباب فىّ قوله: إن فتوى ابن مسعود لا يدل على صحة رواية أبى هريرة:

ولعل الذى ذكرته أولى مما قاله الحبيب ونصه: أما فتوى ابن مسعود فلا يدل على صحة رواية أبى هريرة؛ لأنه يحتمل أن يكون مأخذه هو رواية أبى هريرة هذه، بأن يكون ابن مسعود سمع الحديث من أبى هريرة وأفتى به، وفرق ما بين أن يسمع فقيه رواية من رسول الله ﷺ، وأن يسمع من غيره ويفتى به، فلا حجة لهم فى فتوى ابن مسعود، فافهم اهـ.

قلت: فهمنا فظهر لنا سخافة رأيك وقلة تدبرك فى كلام من انتهضت لتأييده وحمايته، فإن الذى طعن فى الحديث لكونه من رواية أبى هريرة، وليس بفقيه إلخ يرى احتجاج المجتهد بحديث، وأخذه به تصحيحا له، فلو سلمنا أن ابن مسعود لم يسمع الحديث من رسول الله ﷺ (وهو احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل)، بل سمعه من أبى هريرة، وأفتى به وأخذه، فهل لأحد بعد ذلك أن يرده لكون راويه غير فقيه، وقد أخذ به ابن مسعود هو من أفقه الصحابة، وأفضل من كل فقيه قد أتى بعده؟ هذا لا يكون.

وقد حسن الترمذى بعضها، وقال العجلى: "تابعى ثقة"، وقال أبو حاتم: "محله الصدق

ولو تأمل الحبيب فى مذهب القوم وأمعن النظر فيه لعلم أن كون ابن مسعود يرويه عن رسول الله ﷺ أهون عليهم من كونه يفتى به ويأخذه، لكون الصحابة يروون عن رسول الله ﷺ الناسخ والمنسوخ كليهما من غير نكير، ولم يكونوا يفتون بالمنسوخ أبدًا، ولو فعله أحد منهم أنكر عليه غيره، ولذا كان قول واحد من الصحابة إذا لم يخالفه غيره بمنزلة الإجماع عندنا، ولم يكن روايته وحده إلا بمنزلة الآحاد من الأخبار، فافهم.

التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة من الرواة قول مستحدث لم ينقل عن السلف:

وفى "نور الأنوار": ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن أبان، وتابعه أكثر المتأخرين (قال المحشى: وهذا قول مستحدث، لم ينقل عن السلف القدماء اشتراط فقه الراوى فى تقديم خبره على القياس، كيف؟ وقد نقل عن إمامنا الأعظم أنه قال: ما جاءنا عن الله تعالى وعن الرسول ﷺ فعلى الرأس والعين، كذا فى "التحقيق").

وأما عند الكرخى ومن تابعه من أصحابنا، فليس فقه الراوى شرطا لتقدم الحديث على القياس، بل خبر كل راوٍ عدل مقدم على القياس إذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة، ولهذا قبل عمر حديث حمل بن مالك فى الجنين، وأوجب الغرة فيه مع أنه مخالف للقياس، لأن الجنين إن كان حيا وجبت الدية كاملة، وإن كان ميتا فلا شىء فيه، وأما حديث الوضوء على من قهقه فى الصلاة فهو وإن كان مخالفًا للقياس، لكن رواه عدة من الصحابة الكبراء، كجابر، وأنس، وغيرهما (كأبى هريرة، وابن عمر، وأبى موسى الأشعرى، وعمران بن حصين رضى الله عنهم)، ولذا كان مقدما على القياس، اهـ (١٨٠)، قلت: فاندحض بذلك ما أورده ابن حزم فى "المحلى" (٦٧:٩) على الحنفية من غير معرفة بمذهبهم، ولا علم ولا فهم.

قال المحشى: فالحديث الذى رواه أبو هريرة (فى المصراة)، وإن كان فقيها مخالف للنص القطعى، كقوله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئة بمثلها﴾، وقوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، فلو كان اللبن الحليب ملك البائع، فاعتدى عليه المشترى، فكان الضمان بالمثل لا بصاع التمر، فإنه ليس مثله، وإن كان ملك المشترى، فهو تصرف فى ملكه، ولا معنى للضمان، والسنة المشهورة التى رواه فى "شرح السنة" عن عروة بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «الخراج بالضمان»، فلما دخل البيع فى ضمان المشترى، وملكه صار الخارج منه، ومنافعه ملك المشترى، فلا ضمان اهـ.

صالح الحديث" وضعفه آخرون، كما فى "التهذيب" (١١٢:٢)، فالرجل مختلف فيه،

وقد ذكرنا فى "المقدمة" عن "المنار" و "نور الأنوار" من كتب الأصول أن من شرط صحة خبر الواحد عندنا أن لا يكون مخالفا للكتاب ولا السنة المعروفة، ولا شاذا فى الحادثة المشهورة، ولا مما قد أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول، فتذكر.

العام يقضى على الخاص عندنا و عند الجمهور بالعكس:

فإن قيل: حديث المصراة حكم خاص فى نفسه، وحديث الخراج بالضمان عام، والخاص يقضى على العام. قلت: هذا هو عين النزاع بين الجمهور وبيننا، وإنما الأصل عندنا ترجيح العام على الخاص فى العمل، ولذا رجحنا قوله ﷺ: «ما أخرجت الأرض ففيه العشر» على الخاص الوارد بقوله: «ليس فى الخضروات صدقة»، قاله العينى فى "العمدة" (٥١١:٥).

الرد على من نسب إلى عيسى بن أبان أنه رد حديث المصراة لكون راويه غير فقيه:

قلت: ولى فيما نسبوه إلى عيسى بن أبان نظر أيضاً، فإن الطحاوى قال فى "شرح معانى الآثار" له: ذهب أبو حنيفة ومحمد بن الحسن وغيرهما إلى أن ما روى عن رسول الله ﷺ فى ذلك أى فى المصراة منسوخ، وقالوا: ليس للمشترى ردها بالعيب، ولكنه يرجع على البائع بنقصان العيب، فروى عنهم هذا الكلام مجملا، ثم اختلف عنهم من بعد فى الذى نسخ ذلك ما هو؟ فقال محمد بن شجاع فيما أخبرنى عنه ابن أبى عمران، نسخه قول رسول الله ﷺ: «البيعان(١) بالخيار ما لم يتفرقا»، فلما قطع رسول الله ﷺ بالفرقة الخيار، ثبت أنه لا خيار لأحد بعدها، إلا لمن استثناه رسول الله ﷺ فى هذا الحديث بقوله: «إلا بيع الخيار».

قال الطحاوى: "وهذا التأويل فاسد عندى؛ لأن الخيار المجعول فى المصراة، إنما هو خيار عيب، وخيار العيب لا يقطعه الفرقة اهـ. قلت: لو كان ذلك من خيار العيب لم يكن مقدرا بثلاثة أيام، والآثار واردة بالخيار ثلاثة أيام فقط.

---

(١) وأما قول الحافظ فى "الفتح": "ومن الغريب أنهم لا يقولون بخيار المجلس ثم يحتجون به فيما لم يرد فيه اهـ" (٣٠٦:٥)، فرد عليه، وهو مشعر بتحامله على الحنفية، فقد صرح هو نفسه بأن بعض الحنفية تأولوا حديث: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» على التفرق بالكلام اهـ، وهو الذى صرح به محمد فى "الموطأ"، وهو المروى عن إبراهيم النخعى، بل وعن رسول الله ﷺ أيضاً كما قدمنا، فكونهم لا يقولون بخيار المجلس لا يستلزم ردهم الحديث، وتركهم العمل به، وإنما يلزمهم ذلك لو سلموا دلالته على خيار المجلس، فأيش وجه الغرابة فيه، وما ذا يتعجب منه الحافظ؟. (مؤلف)

وحديثه حسن، وهو مقتضى سكوت أبى داود عنه.

قال الطحاوى: وقال عيسى بن أبان: ما روى عن رسول الله من الحكم فى المصراة كان فى وقت ما كانت العقوبات فى الذنوب يؤخذ بها الأموال، وكان رسول الله ﷺ قد نهى عن التصرية، (رواه أبو هريرة عند "مسلم" وغيره بلفظ: «لا تصروا الإبل»، وعند الطحاوى بلفظ: أنه نهى عن بيع الشاة وهى محفلة، وابن مسعود عند الطحاوى أيضاً بلفظ: أن بيع المحفلات خلابة، ولا يحل خلابة مسلم، وأسانيدها ما بين صحاح وحسان) فكان من فعل ذلك، و باع مخالفا لما أمر به رسول الله ﷺ داخلا فيما نهى عنه، فكانت عقوبته فى ذلك أن يجعل اللبن المحلوب فى الأيام الثلاثة للمشترى بصاع من تمر، ولعله يساوى آصعا كثيرة، ثم نسخت العقوبات فى الأموال بالمعاصى، وردت الأشياء إلى ما ذكرنا، قال الطحاوى: والذى قال عيسى من هذا يحتمل ما قال غير أنى رأيت فى ذلك وجها هو أشبه عندى بنسخ هذا الحديث من ذلك الوجه ذهب إليه عيسى، فذكر أنه منسوخ بحديث النهى عن بيع الكالئ بالكالئ اهـ (٢:٢٠٧).

والعجب من الحافظ أنه من أين قال فى "الفتح": وتعقبه أى عيسى بن أبان الطحاوى بأن التصرية إنما وجدت من البائع، فلو كان من ذلك الباب للزمه التغريم، والفرض أن حديث المصراة يقتضى تغريم المشترى فافترقا اهـ؟ (٥:٢٠٦)، وقد رأيت أن الطحاوى لم يتعقب عيسى بن أبان بشىء غير أنه ذكر وجها آخر هو عنده أشبه، وأحسن مما ذهب إليه عيسى، ولا يرده عليه ما أورده الحافظ، فإنه قد بين وجه تغريم البائع بأكمل وجه، فافهم.

الرد على من قال: إن أبا هريرة لم يكن فقيها:

وبالجملة: فلم يحك الطحاوى عن عيسى بن أبان فى باب المصراة ما حكاه الأصوليون منا، أنه رد الحديث لكون راويه أبى هريرة غير فقيه، والذى حكاه الطحاوى عنه ليس إلا أنه ذهب إلى كونه منسوخا، وهو دليل صحة الحديث عنده، ويبعد من مثل عيسى أن يقول فى أبى هريرة ما عزوه إليه، فإن أبا هريرة فقيه مجتهد لا شك فى فقهه، فإنه كان يفتى فى زمن رسول الله ﷺ وبعده، وكان يعارض فقهاء الصحابة فى فتاويهم وأقوالهم، كما روى فى الخبر الصحيح أنه خالف ابن عباس فى عدة الحامل المتوفى عنها، حيث قال ابن عباس بأبعد الأجلين، وقال هو بوضع الحمل، وكان سلمان يستفتى عنه، وفى "شرح الأصول" لفخر الإسلام قال البخارى: روى عنه سبعمائة نفر من أولاد المهاجرين والأنصار، وروى عنه جماعة من الصحابة، فلا وجه لرد حديثه (بعد

....

تسليم الأصل، كيف؟ والأصل المذكور مستحدث ومحل النزاع، كذا فى "فواتح الرحموت" ص٤٣٣) فإذن الحق فى الجواب أن الحديث ورد مخالفا لنص الكتاب، والسنة المشهورة المتلقاة بالقبول، وذلك قدح فى صحته عندنا كما مر ذكره مستوفى، أو يحمل على محمل حسن، قد تقدم ذكره أيضًا، والله تعالى أعلم.

قال الذهبى فى "تذكرته": "أبو هريرة الدوسى اليمانى الحافظ الفقيه صاحب رسول الله ﷺ، كان من أوعية العلم، ومن كبار أئمة الفتوى مع الجلالة والعبادة والتواضع اهـ" (١:٣١)، وفيه أيضًا: "ولى إمرة المدينة، وناب أيضًا عن مروان فى إمرتها، وكان يمر فى السوق يحمل الحزمة، وهو يقول: أوسعوا الطريق للأمير، كان فيه دعابة"، روى الزهرى عن سالم سمع أبا هريرة قال: "سألنى قوم محرومون عن محلين أهدوا لهم صيدًا، فأمرتهم بأكله، ثم لقيت عمر فأخبرته، فقال: لو أفتيتهم بغير هذا لأوجعيك اهـ" وفيه دليل على أنه كان يفتى فى زمن عمر، ولم يكن يفتى فى زمنه إلا فقيه، فاعلم ذلك، والله يتولى هداك.

فائدة فى تحقيق مذهب أبى حنيفة فى المصراة:

قد مر عن الطحاوى أنه عزا إلى أبى حنيفة ومحمد بن الحسن أنهما قالا: "ليس للمشترى ردها بالعيب، ولكنه يرجع على البائع بنقصان العيب اهـ"، وعزا ابن حزم إليهما: "إن كان اللبن حاضرا لم يتغير ردها ورد اللبن، ولا يرد معها صاع تمر ولا شيئا، وإن كان قد أكل اللبن لم يكن له ردها، لكن يرجع بقيمة العيب فقط اهـ" (٩:٢٧). وقال الحافظ فى "الفتح": "أما الحنفية فقالوا: لا يرد بعيب التصرية، ولا يجب رد صاع من التمر، وخالفهم زفر، فقال بقول الجمهور إلا أنه قال: يتخير بين صاع تمر أو نصف صاع بر، وكذا قال ابن أبى ليلى وأبو يوسف فى رواية إلا أنهما قالا: لا يتعين صاع التمر، بل قيمته اهـ" (٥:٣٠٥).

وقال الموفق فى "المغنى" بعد ما ذكر قول أبى يوسف كعامة أهل العلم: "وذهب أبو حنيفة ومحمد إلى أنه لا خيار له، لأن ذلك أى التصرية ليس بعيب، بدليل أنه لو لم تكن مصراة، فوجدها أقل لبنا من أمثالها لم يملك ردها، والتدليس بما ليس بعيب لا يثبت الخيار، كما لو علفها فانتفخ بطنها، فظن المشترى أنها حامل" (٤:٢٣٣).

وقال ابن رشد فى "بداية المجتهد" له: "وقال أبو حنيفة وأصحابه: ليست التصرية عيبا للاتفاق على أن الإنسان إذا اشترى شاة فخرج لبنها قليلا أن ذلك ليس بعيب، قالوا: وحديث

. . . .

المصراة يجب أن لا يوجب عملا لمفارقته الأصول، منها أنه معارض لقوله عليه الصلاة والسلام: «الخراج بالضمان» وهو أصل متفق عليه، ومنها أن فيه معارضة منع بيع الطعام بالطعام نسيئة، وذلك لا يجوز باتفاق، ومنها أن الأصل فى المتلفات إما القيم، وإما المثل، وإعطاء صاع من تمر فى لبن، ليس قيمة ولا مثلا، ومنها بيع الطعام المجهول أى الجزاف بالمكيل المعلوم، لأن اللبن الذى دلس به البائع غير معلوم القدر، وأيضاً: فإنه يقل ويكثر، والعوض ههنا محدود[1] اهـ".

وقال العينى فى "العمدة": قال أبو حنيفة ومحمد وأبو يوسف فى المشهور عنه، ومالك فى رواية، وأشهب من المالكية، وابن أبى ليلى فى رواية، وطائفة من أهل العراق: "ليس للمشترى رد المصراة بخيار العيب، ولكنه يرجع بالنقصان؛ لأنه وجد ما يمنع الرد، وهو الزيادة المنفصلة عنها"، وفى الرجوع بالنقصان روايتان عن أبى حنيفة، فى رواية "شرح الطحاوى" يرجع على البائع بالنقصان من الثمن لتعذر الرد، وفى رواية "الأسرار" لا يرجع لأن اجتماع اللبن وجمعه لا يكون عيبا اهـ" (٥: ٥١٠).

وفى "الدر المختار": اشترى جارية لها لبن فأرضعت صبيا له، ثم وجد بها عيبا كان له أن يردها، لأنه استخدام، بخلاف الشاة المصراة، فلا يردها مع لبنها أو صاع تمر، بل يرجع بالنقصان على المختار، "شرح مجمع" قال محشى الشامى: "والحاصل كما فى "الحقائق" أنه إذا اشتراها فحلبها فوجدها قليلة اللبن، ليس أن يردها عندنا، وعند الشافعى وغيره له أن يردها مع اللبن لو قائما، أو مع صاع تمر لو هالكا، وهل يرجع بالنقصان عندنا فعلى رواية "الأسرار" لا، وعلى رواية الطحاوى نعم، قال فى "شرح المجمع": وهو المختار، لأن البائع بفعل التصرية غر المشترى، فصار كما إذا غره بقوله: إنها لبون اهـ" (٤: ١٤٩).

وفى "فواتح الرحموت": "وهذا الحديث أى حديث المصراة مخالف للأقيسة بأسرها، فإن حلب اللبن تعد أولا، على الثانى فلا وجه لرد بدل اللبن، وعلى الأول، فضمان التعدى يكون بالمثل أو القيمة، والصاع من التمر ليس بواحد منهما، بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب، فيلزم رد الشاة مع رد القيمة، وهذا مما لا نظير له فى الشرع، فالحديث سقط عن الحجية، فسقط احتجاج الشافعى رحـ (وغيره به) على أن التصرية عيب يرد به الشاة، وبقى دليلنا سالما عن

(١) قال ابن رشد: "ولكن الواجب أن يستثنى هذا من هذه الأصول كلها لموضع صحة الحديث اهـ" (٢: ١٠٦)، قلت: فيه دلالة على دينه وورعه، وأنه لم يكن فلسفيا محضا. ١٢ ظ

. . . .

المعارضة، وهو أن اللبن ثمرة من ثمرات المبيع، وبفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة فى المبيع، فبقلتها أولى اهـ" (٤٣٢).

وفى "نور الأنوار": "ذهب مالك والشافعى إلى ظاهر الحديث، وابن أبى ليلى وأبو يوسف إلى أنه ترد قيمة اللبن، وأبو حنيفة إلى أنه ليس له أن يردها، ويرجع على البائع بأرشها ويمسكها". قال المحشي: هكذا نقله على القارى فى "شرح مختصر المنار" وابن الملك فى "شرح المنار"، وفى التحقيق: "التصرية ليست بعيب عندنا، وليس للمشترى ولاية الرد بسببها من غير شرط، لأن البيع يقتضى سلامة المبيع، وبقلة اللبن لا يفوت صفة السلامة، لأن اللبن ثمرة وبعدمها لا ينعدم صفة السلامة، فبقلتها أولى اهـ" (١٧٩)، فالذى عزاه ابن حزم إلى أبى حنيفة ومحمد أنهما قالا: إن كان اللبن حاضرا لم يتغير ردها رد معها اللبن اهـ لم أجده فى كتب القوم، ولعله رواية عنهما، أو أخذ ذلك من مفهوم قولهما: يرجع على البائع بالنقصان لتعذر الرد.

وفى "الخلاصة" عن "شرح الطحاوى": "رجل اشترى شاة على أنها لبون، فحلبها مرة بعد مرة، فتبين له بنقصان لبنها أنها مصراة يرجع بالنقصان، وليس له أن يردها مع اللبن، ولا بدون اللبن، ولو اشترى بقرة ممتلئة الضرع، وهو يرى أنها لبون بغير شرط، فحلبها فتبين أنها مصراة اختلف المشايخ فيه، وهذا كله على قول الطحاوى، وأما عند الكرخى فقد ذكرنا أن الشراء على أنها لبون لا يجوز" ملخصا (٣:٧٢).

وفى "المبسوط": وأما إذا اشترى محفلة بغير شرط خيار، فليس له أن يردها بسبب التحفيل عندنا، وقال الشافعى رحمه الله: له أن يردها ويرد معها صاعا من تمر لأجل اللبن، وكذلك لو اشترى ناقة فوجدها مصراة، فليس له أن يردها، والتصرية ليست بعيب عندنا، وقال الشافعى: له أن يردها، وكذلك لو سود أنامل العبد حتى ظنه المشترى كاتبا، أو ألبسه ثياب الخبازين حتى ظنه خبازا، استدل الشافعى بالحديث، وهو حديث صحيح مشهور عن أبى هريرة رضى الله عنه: أن النبى ﷺ قال، فذكر الحديث، وبعد ما صح الحديث فكل قياس متروك، مع أن الحديث موافق للأصول؛ لأنه أثبت الخيار لغرور كان من البائع، والتدليس والغرور يثبت للمشترى حق الرجوع، كما لو اشترى صبرة حنطة فوجد فى وسطها دكانا، أو اشترى قفة من الثمار فوجد فى أسفلها حشيشا، ثم ذكر الأيام الثلاثة ليس للتوقيت فى خيار العيب، بل لبيان المدة التى يظهر فيها العيب، وأما رد التمر لمكان اللبن فلأن ما كان موجودا عند العقد من اللبن قد أتلفه المشترى، أو فسد فى

. . . .

يده، ولا يعلم مقداره ليرد مثله، فأمره برد التمر مكانه للتحرز عن الربا، فالقوت فيهم كان هو التمر واللبن، فلذا أقام أحدهما مقام الآخر، وأكثر ما فيه أن هذا مخالف للقياس، فيجعل كالمسكوت عنه، فيبقى أول الحديث معمولا به.

واختلف أصحاب الشافعي فيما إذا سقى البائع الدابة وعلفها حتى ظنها المشترى حاملا، فمنهم من يقول: له حق الرد، ومنهم من يقول: ليس له حق الرد هنا، لأن اكتساب سبب هذا الغرور يجعل كالشرط فيما يجوز اشتراطه، وشرط الحبل فى بيع الدابة لا يجوز، فلا يجعل ذلك كالمشروط، وأما شرط كون الناقة[1] لبونا والعبد كاتبا أو خبازا يجوز، فيجعل البائع بما اكتسب من السبب كالشارط.

وحجتنا فى ذلك أن مطلق البيع يقتضى سلامة المبيع، وبقلة اللبن لا تنعدم صفة السلامة لأن اللبن ثمرة، وبعدمها لا تنعدم صفة السلامة فبقلتها أولى، وإذا ثبت صفة السلامة انتفى العيب ضرورة، ولا يجوز أن يثبت الخيار للغرور؛ لأن المشترى مغتر لا مغرور، فإنه ظنها غزيرة اللبن بالبناء على شىء مشتبه، فإن انتفاخ الضرع قد يكون بكثرة اللبن فى الضرع، وقد يكون بالتحفيل، وعلى ما ظهر من عادات الناس احتمال التحفيل فيه أظهر، فيكون هو مغترا فى تباطنه على المحتمل، والمحتمل لا يكون حجة، وقد كان متمكنا من أن يسأل البائع ليبنى على النص الذى سمع منه، فحين لم يفعل كان مغترا، ولئن كان مغرورا فلا يمكن أن يجعل هذا كشرط غزارة اللبن عندنا، لأن اشتراط ذلك مفسد للبيع كشرط الحمل، فأكثرهما فى الباب أن يجعل ذلك بمنزلة خبر يخبره البائع أنها غزيرة اللبن من غير أن يجعل ذلك مشروطًا فى العقد، والغرور بالخبر لا يثبت حق الرجوع على الغار، كمن أخبر إنسانا بأمن الطريق فسلكها فأخذ اللصوص متاعه، وإنما يثبت للمغرور حق الرجوع، إذا كان مشروطًا فى عقد الضمان، ولم يوجد ذلك، بخلاف الصبرة، فقد شرط له أن جميع الصبرة حنطة، وأن جميع ما فى القفة عنب، فإذا وجده بخلاف ما شرط كان له حق الرد.

---

(١) يجوز مثل هذا الشرط أى شرط كون الناقة لبونا، والشاة حلوبا عندنا أيضًا فى رواية الطحاوى، وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة رح، ولا يجوز فى رواية الكرخى، وأما شرط أنها تحلب كذا وكذا، فلا يجوز رواية واحدة، كما فى "المبسوط" (١٣: ٢٠). مؤلف

. . . .

ثم ذكر السرخسي لحديث المصراة تأويلين: الأول: أنه يحتمل أنه اشتراها على أنها غزيرة اللبن فكان العقد فاسداً بالشرط، فأمره رسول الله ﷺ بردها مع ما حلب من لبنها، لأن المشتراة شراءً فاسداً ترد بزوائدها، وقد كان المشترى أكل اللبن فدعاهما إلى الصلح، ورد مكان اللبن صاعا من تمر بطريق الصلح، فظن الراوى أنه ألزمه ذلك، وقد يقع مثل هذا اهـ (١٣: ٤٠).

قلت: يعكر عليه ما فى الحديث: «فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام، إن رضيها أمسكها»، فهو يدل على صحة العقد دون فساده، وإلا لكان الرد واجبا لا مخيرا فيه.

والثاني: ما حكاه عن محمد أنه حمله على خيار الشرط، وقال: "بلغنا عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من اشترى محفلة فهو يؤخر النظرين ثلاثة أيام» وفى رواية: «بخير النظرين». ففيه دليل جواز اشتراط الخيار فى البيع، والمراد خيار الشرط ولهذا قدره بثلاثة أيام، وذكر التحفيل لبيان السبب الداعى إلى شرط الخيار، والمحفلة التى اجتمع اللبن فى ضرعها، واجتماع اللبن، قد يكون لغزارة اللبن، وقد يكون بتحفيل البائع، فيحتاج إلى أن يشترط الخيار لنفسه ثلاثة أيام حتى يدفع الغرور به عن نفسه، فجوز له الشرع ذلك، وجعله يؤخر النظرين ثلاثة أيام، وأما إذا اشتراها بغير شرط خيار، فليس له أن يردها بسبب التحفيل" (١٣: ٣٨).

قلت: ولا يخفى أن حمله على خيار الشرط أولى من حمله على خيار العيب، وأما صاع التمر فلم يكن ذكره للإلزام، بل لتحسين معاملة المسلم، فإن التقدير بثلاثة أيام إنما يناسب خيار الشرط، دون خيار العيب كما هو ظاهر، وتبين بكلام المبسوط أن الراجح رواية "الأسرار" أن التصرية ليست لعيب عندنا، دون رواية الطحاوى، وأن أبا حنيفة ومحمدا لم يردا حديث المصراة، بل حملاه على شرط الخيار، كى لا يخالف الأصول المجمع عليها، وإرجاع الأحاديث بعضها إلى بعض عند التعارض، والاختلاف ليس بأول قارورة كسرها أبو حنيفة فى الإسلام، بل الأئمة المجتهدون كلهم كذلك يفعلون.

أجمع الجمهور على ترك حديث أبى هريرة فى الانتفاع بالمرهون لمخالفة القياس والأصول:

والعجب أنهم قد أجمعوا على ترك ما رواه أبو هريرة رضى الله عنه عند "البخارى" وغيره مرفوعًا: «الرهن يركب بنفقته ويشرب لبن الدر إذا كان مرهونا»، فذهب الجمهور إلى أن المرتهن

. . . .

لا ينتفع من المرهون بشيء، وتأولوا الحديث(١) لكونه ورد على خلاف القياس من وجهين: أحدهما: التجويز لغير المالك أن يركب ويشرب بغير إذنه. والثاني: تضمينه ذلك بالنفقة لا بالقيمة.

قال ابن عبد البر: هذا الحديث عند جمهور الفقهاء يرده أصول مجمع عليها، وآثار ثابتة لا يختلف في صحتها، ويدل على نسخه حديث ابن عمر الماضي في أبواب المظالم: لا تحلب ماشية امرئ بغير إذنه، كذا في "الفتح" (٢:١٠٢)، فما ذا على أبي حنيفة لو ترك حديث المصراة بمثل ما تركوا به هذا الحديث؟ مع أنه لم يترك هذا ولا ذاك، ولم يرد شيئا منهما، بل حمل كلا منهما على محمل حسن لا يخالف الأصول، أما حديث المصراة، فقد مر تقريره.

وأما حديث لبن الدر، فنقول: "إن ذلك كان حيث يأذن الراهن للمرتهن في الانتفاع بالمرهون بطيب نفس منه، ولا يكون الانتفاع به مشروطًا، ولا العرف جاريا به، وكان في زمان رسول الله ﷺ كذلك، فكان المسلمون إذ ذاك أبعد خلق الله عن الشح والبخل، فلم يكن المرتهن يريد ألانتفاع بالمرهون، ولم يكن الرهن يمنع أخاه المسلم من الانتفاع بماله مطلقا، فكيف إذا كان مرهونا عنده، وهو ينفق عليه؟ فإذنه بانتفاع المرتهن بماله كان متيقنا به والحال هذه، ثم تبدلت الأمور، وقل الخير، وغلبت الشرور ورأينا شحا مطاعا ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، وانفراد كل امرئ بماله، فتبدل الحكم فلا يجوز للمرتهن الانتفاع بالمرهون والحال هذه، اللهم إلا أن يأذن له الراهن فيه بطيب نفس منه، وأنى له ذلك؟ فإن طيب النفس بذلك اليوم نادر بل أندر، قال في "الهداية": وليس للمرتهن أن ينتفع بالرهن، لا باستخدام ولا سكنى ولا لبس، إلا أن يأذن له المالك". وفي "الدر المختار": "(لا يجوز) الانتفاع به مطلقا إلا بإذن، وقيل: لا يحل للمرتهن لأنه ربا، وقيل: إن شرطه كان ربا وإلا لا".

ونظير ذلك ما رواه مالك عن عمرو بن يحيى عن أبيه: "أن الضحاك بن خليفة ساق خليجا

---

(١) تراهم قد ارتكبوا ههنا كل ما نسبوه إلى أبي حنيفة في حديث المصراة، فردوا الحديث الصحيح المتفق على صحته، لكونه واردًا على خلاف القياس، وخلاف الأصول المجمع عليها، ولكونه مخالفا لحديث ابن عمر، فجاز لهم ههنا كل ما أنكروه على أبي حنيفة وأصحابه من رد الحديث بالقياس وبالأصول، وبحديث آخر معارض له، فلم لم يجز ذلك لأبي حنيفة في حديث المصراة عندهم، وجاز لهم ههنا؟ ولأي شيء رفعوا السماء فوق الرؤوس، وزلزلوا والأرض بكلمات فظيعة، وأقوال شنيعة في حق هذا الإمام الذي طبق علمه الشرق والغرب من بلاد الإسلام؟ وهل هذا إلا تحامل وتعصب مفرط، نعوذ بالله منه.١٢ ظ.

. . . .

حتى النهر الصغير من العريض، فأراد أن يمر به فى أرض لمحمد بن مسلمة، فأبى محمد بن مسلمة، فقال الضحاك: لم تمنعني؟ وهو لك منفعة تشرب به أولا وآخرا ولا يضرك، فأبى، فكلم فيه عمر ابن الخطاب رضى الله عنه، فدعا محمد بن مسلمة فأمره أن يخلي سبيله، فأبى، فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع تشرب به أولا وآخرا ولا يضرك؟ قال محمد: لا والله، فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك، فأمره عمر أن يجريه"، أخرجه محمد فى "الموطأ" (٣٥٦).

والمشهور من مذهب مالك وأبى حنيفة والشافعى عدم القضاء بشيء من ذلك إلا بالرضاء، لحديث: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه»، ذكره الزرقانى، وقال مالك: "كان يقال تحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور، فلو كان الشأن معتدلا فى زماننا كاعتداله فى زمن عمر رأيت أن يقضى له بإجراء مائه فى أرضك، لأنك تشرب به أولا وآخرا ولا يضرك، ولكن فسد الناس فأخاف أن يطول وينسى ما كان عليه جرى الماء، فيدعى به جارك فى أرضك"، كذا فى "شرح الموطأ" للباجى اهـ من "التعليق الممجد" ملخصا (٣٥٦).

ولكن ابن حزم وأمثاله من المحدثين لا يتنبهون لهاتيك المعانى، ولا يتدبرونها، ولا يعرفون علل الأحكام ولا يفقهونها، وإنما وظيفتهم الرواية والطعن على أبواب الدراية، يصيحون إذا رأوا إماما ترك العمل بحديث، قد أخذوا به، أو حمله على غير ما حملوه عليه، وإن كان مع ذلك قد عمل بأحاديث كثيرة هم تركوها وردها، فإنما ترك الذى تركه لانتهاء الحكم بانتهاء علته، أو لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه، وغير ذلك من الأعذار التى يعرفها أهل الاعتبار، ولا يهتدى إليها إلا أولوا الأبصار، فافهم، ولا تزل، ولا تضل، ولا تضل، فإن المقام من مزال الأقدام، والحمد لله الملك العلام، على متواتر الإحسان والإنعام، على هذا الغريق فى بحر الآثام، حيث علمه وفهم من معانى الكتاب ومقاصد سنة سيد الأنام، عليه وعلى آله وأصحابه أفضل الصلاة ، وأزكى السلام.

إيراد على نقلة المذهب لاختلافهم فى تعليل الجواب فى المصراة:

فائدة: يرد على قولهم: "إن التصرية ليست بعيب، وإن اللبن ثمرة من ثمرات المبيع، وبفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة فى المبيع، فبقلتها أولى اهـ". أن العيب هو كل ما أوجب نقصان الثمن فى عادة التجار (هداية). ولا يخفى أن اللبون من شاة القنية أغلى من غير اللبون ثمنا، فقلة اللبن إنما لا تكون عيبا فى شاة اللحم، وأما فى شاة القنية فعيب حتما، وفى حكمها الناقة والبقرة والجاموسة ونحوها، ألا ترى أن خيار الرؤية لا يسقط فى شاة اللحم بدون الجس؟ لأن

. . . .

المقصود وهو اللحم يعرف به، وفى شاة القنية لا بد من رؤية الضرع أيضًا، صرح به فى "الهداية" و "فتح القدير" (٥:٥٣٧)، أى لأن المقصود من شاة القنية الدر والنسل، وهو لا يعرف بمجرد الجس، بل برؤية الضرع، فتراهم قد فرقوا بين شاة القنية وغيرها فى باب الرؤية، فما لهم لايفرقون بينهما فى باب العيب؟ وهذا يقتضى ترجيح رواية الطحاوى على رواية "الأسرار": أن المشترى يرجع على بائع المصراة بأرش العيب، أى بنقصان ما بين غزيرة اللبن وقليلتها.

ويعكر عليه أن قلة اللبن إن كان عيبا فينبغى أن يملك المشترى ردها، ولو لم تكن مصراة إذا وجدها أقل لبنا من أمثالها، ولا قائل به، بل ولم يذهب إلى ذلك أحد من العاملين بحديث المصراة أيضًا، كما يدل عليه كلام الموفق فى "المغنى" (٤:٢٣٣)، ونقل ابن رشد الاتفاق عليه، وقد تقدم ذكره، فليراجع.

فإن قيل: إن الفرق بين المصراة وغيرها أن البائع بفعل التصرية قد غر المشترى، فصار كما إذا غره بقوله: إنها لبون، كما فى "الشامية" عن "شرح المجمع"، وقد مر أيضًا، ففيه أن هذا إنما يصح بعد تسليم أن قلة اللبن عيب، وإلا فالتدليس بما ليس بعيب لا يثبت الخيار، كما لو غلفها فانتفخ بطنها فظن المشترى أنها حامل، أو سود أنامل العبد فظنه كاتبا، لا يقال: إن انتفاخ البطن قد يكون من الأكل والشرب، فلا معنى لحمله على الحمل، والمحتمل لا يكون حجة، لأنا نقول: كذلك انتفاخ الضرع قد يكون لكون الشاة أو الناقة غزيرة اللبن، وقد يكون بتحفيل البائع وتصريته، وعلى ما ظهر من عادات الناس احتمال التحفيل فيه أظهر، فلا معنى لحمله على كونها غزيرة اللبن، والمحتمل لا يكون حجة، فافهم.

ويرد على ما فى رواية الطحاوى من قوله: "يرجع على البائع بنقصان العيب لتعذر الرد اهـ" أن تعذر الرد إن كان لأجل أن اللبن جزء منها فاستيفاؤه دليل الرضا، كما ذكره صاحب "البحر" "أن من جملة ما يدل على الرضا بالعيب بعد العلم به إرسال ولد البقرة عليها ليرتضع منها، وحلب لبنها أو شربه، وهل يرجع بالنقصان قولان اهـ" من "الشامية" (٤:١٤٠).

ففيه أن ذلك إنما يصح فى عيب لا يتوقف معرفته على الحلب، وأما العيب الذى لا يمكن معرفته بدونه فلا يكونه الحلب دليل الرضا به، لكونه لا يعلم قبله، ولا يخفى أن قلة اللبن وكثرته، لا تعرف إلا بالحلب ثلاثا، لأنه إذا حلب المصراة فى اليوم الأول، لا يتبين له شيء، وكذلك فى اليوم الثانى، فلعل النقصان لعارض تبدل المكان والمرعى والعلف، فإذا حلبها فى اليوم الثالث،

. . . .

وكان مثل اليوم الثانى علم أن لبنها هذا القدر، وأن الزيادة فى اليوم الأول كان للتحفيل، وهذا ظاهر جدا، فلا يصح جعل الحلب دليل الرضا، وإن كان لأجل أن اللبن زيادة منفصلة متولدة من المبيع، ومثل هذه الزيادة فى المبيع يمنع الرد، فالجواب بالمنع.

أما أولا فلما قال المحقق فى "الفتح": "والمنفصلة المتولدة منه كالولد واللبن والثمر، وهى تمنع الرد لتعذر الفسخ عليها، لأن العقد لم يرد عليهما، ولا يمكن التبعية للانفصال، فيكون المشترى بالخيار قبل القبض، إن شاء ردهما جميعا، وإن شاء رضى بهما بجميع الثمن، وأما بعد القبض فيرد المبيع خاصة، لكن بحصته من الثمن بأن يقسم الثمن على قيمته وقت العقد على قيمة الزيادة وقت القبض، فإذا كانت قيمته ألفا، وقيمة الزيادة مائة، والثمن ألف سقط عشر الثمن إن رده، وأخذ تسعمائة" (٦:١٤). فتراه بعد القول بتعذر الرد جعل المشترى بالخيار قبل القبض فى ردهما جميعًا، أو قبولهما بجميع الثمن، وبعد القبض فى رد المبيع خاصة بحصته من الثمن، أى ولا يرد الزيادة، بل يسقط من الثمن بقدرها. ولا يخفى أن رد المبيع بحصته من الثمن بعد إسقاط قيمة الزيادة، ورده مع الزيادة إن كانت قائمة، أو مع قيمتها وهى صاع من تمر ونحوه، لو هالكة سواء، فما فى حديث المصراة من رد صاع من تمر مع المصراة راجع إلى رد المبيع بحصته من الثمن بعد إسقاط قيمة الزيادة، كما لا يخفى.

وقال فى "الخلاصة": "هذا إذا كانت الزيادة قائمة (أى المنفصلة المتولدة) فى يد المشترى، فإن كانت هالكة ينظر، إن كانت هالكة بآفة سماوية جعل كان لم يكن، وله أن يرد المشترى، وإن هلكت بفعل المشترى إن شاء البائع قبل ورد جميع الثمن، وإن شاء لم يقبل ورد حصة المعيب، سواء كان حدوث الزيادة يورث نقصانا فى الأصل أولا اهـ" (٣:٧١-٧٢).

وهذا معارض لما فى "فتح القدير" فإنه جعل المشترى بالخيار بعد القبض فى رد المبيع، وههنا جعل الخيار للبائع، ويمكن التطبيق بحمل ما فى "الفتح" على ما إذا كانت الزيادة قائمة، ولكن يعكر عليه ما فى "الخلاصة" أيضًا: "واشترى أمة ترضع فوجد بها عيبا، فأمرها أن ترضع صبيا، لا يكون هذا رضا، لأن استخدام اهـ (٣:٧٣).

وفى "الدر المختار": "كان له أن يردها، لأنه استخدام، وفيه أيضًا عن "المبسوط" الاستخدام بعد العلم بالعيب، ليس برضا استحسانا، لأن الناس يتوسعون فيه، فهو للاختبار اهـ، أى لأجل أن يختبره ويمتحنه ليعلم أنه مع العيب يصلح له أم لا؟ اهـ" (الشامى ٤:١٤٩). فتراهم قد جعلوا

7

. . . .

الاستخدام غير مانع من الرد، وعدوا الأمر بالإرضاع من الاستخدام مع أن فيه استيفاء زيادة منفصلة متولدة من المبيع، فهذا وحلب المصراة وشرب لبنها سواء.

والفرق بينهما لا يخلو عن تمحل وتعسف، فإن جواز هذا التصرف فى المبيع بعد العلم بالعيب لأجل اختبار يقتضى جواز ما لا يتأتى الاختبار إلا به ضرورةً، اللهم إلا أن يقال: إن الأمر بإرضاع الولد ليس باستيفاء الزيادة، لكون الجارية مختارة فى فعلها، فلا ينسب فعلها إلى الأمر، بخلاف حلب المصراة وشرب لبنها، فإنه من الاستيفاء قطعًا، ولكن الظاهر أن الجارية لا تبقى مختارة بعد أمر المولى عادة، بل تصير مضطرة إلى امتثال الأمر أو كالمضطرة، فيكون فعلها منسوبا إلى المولى، يشعر به عدهم إياه من الاستخدام، فعاد الإشكال بأنه لما جاز عندهم الاستخدام، بما فيه استيفاء للزيادة المنفصلة المتولدة من الجارية ولا يمنع الرد، فلم لا يجوز الانتفاع بمثل هذه الزيادة فى المصراة، ولا يكون غير مانع من الرد؟

الأحسن فى الاعتذار عن أبى حنيفة أن يقال: إن حكم
حديث المصراة معلل بعلة قد انتفى بانتفاءها:

وأيضًا: فإن امتناع الرد بعد هلاك الزيادة لا يستلزم امتناعه إذا كانت قائمة فى يد المشترى، فيلزمهم أن يقولوا برد المصراة مع اللبن المحلوب إذا كان حاضرا، كما عزاه ابن حزم إلى أبى حنيفة، ولكن المصرح فى كتب القوم عدم الرد مع اللبن ولا بدونه، فلو انحلت العقدة، وإلا فالأحسن فى الاعتذار عن أبى حنيفة فى تركه العمل بحديث المصراة أن يقال: إن ذلك حيث تكون قلة اللبن معدودة فى العيوب عند التجار، ولا يكون حلب الشاة والناقة ونحوها دليل رضا المشترى بها، وكان كذلك فى زمان النبى ﷺ، ثم تبدل العرف فى زمان أبى حنيفة رحمه الله، فقال: بأن المشترى لا يملك الرد لأجل التصرية بعد ما حلبها، وإنما يرجع بالنقصان، فالحكم معلول عنده بعلة كون التصرية عيبًا، وعدم كون الحلب دليل الرضا، وهذا مما يبنى على العرف والعادة، وإذا كان الحكم معلولا بعلة، أو مشروطا بشرط، أو مبنيا على عرف ينعدم بانعدامه. ولا يخفى أن الأصل فى الأحكام التعليل، فما ذا على أبى حنيفة إن أجرى الحديث على الأصل، وجعل الحكم معللا كى لا يخالف الأصول، بخلاف من جرى على ظاهره، ولم يبال بمخالفة المشهور المعروف من النصوص والمنقول، ورحم الله امرأ عرف قدره ولم يطعن فى من سلف العلماء الفحول، وأيقن بأنهم أعلم منه بمعانى كلام الرسول عليه صلاة الله وسلامه ما هبت الدبور والقبول. ١٢ظ

باب البيع بالبراءة من كل عيب

٤٦٣٥- قال محمد فى "الموطأ": أخبرنا مالك، حدثنا يحيى بن سعيد، عن سالم ابن عبد الله، "أن عبد الله بن عمر (كذا فى "موطأ" يحيى بن يحيى، وهو الصحيح

باب البيع بشرط البراءة من كل عيب

أقول: قد مر وجه الاستدلال فى المتن، لكن بقى ههنا أمران: الأول: أنه قال صاحب "الجوهر النقى": إن أثر زيد بن ثابت أخرجه الطحاوى بسنده فى "اختلاف العلماء" اهـ. فإن كان ثابتا عنه فيها وإلا فمذهب ابن عمر كان فيما نحن فيه على أن بلاغ محمد حجة عندنا كما مر فى "المقدمة"، وأثر زيد بن ثابت أخرجه البيهقى فى "سننه" من طريق شريك، عن عاصم بن عبيد الله، عن عبد الله بن عامر، عن زيد بن ثابت: "أنه كان يرى البراءة من كل عيب جائزا"، ورواه على بن حجر عن شريك، فقال عن زيد بن ثابت وابن عمر، ثم حكى عن ابن معين أنه قال: حديث شريك عن عاصم بن عبيد الله، عن زيد بن ثابت: "البراءة من كل عيب براءة"، ليس يثبت، تفرد به شريك، وكان فى كتابه عن أشعث بن سوار اهـ (٥:٣٢٨).

قلت: أما تفرد به شريك فلا يضرنا، فإنه حسن الحديث عندنا، وهو من رجال مسلم والأربعة، وأما إنه حدث به على غير ما كان فى كتابه، فصاحب البيت أدرى بما فيه، فيحتمل أنه كان قد سمعه من أشعث بن سوار أولا ثم سمعه من عاصم، فرواه عن عاصم، وترك أشعث بن سوار، وشريك أجل من أن يكذب فى إسناد الحديث، والله تعالى أعلم ١٢ ظ.

والثانى: أنه لم رجح مذهب ابن عمر على مذهب عثمان الذى كان يذهب إلى أن البائع لا يبرأ إذا تبرأ من عيب علمه، ولم يخبر المشترى به؟ فنقول: وجه الترجيح أنه أوفق بقول رسول الله ﷺ: «المسلمون على شروطهم» أخرجه "أبو داود" و "الحاكم" من حديث عمرو و"الدارقطنى" و "الحاكم" من حديث أنس، كما فى "التلخيص الخبير"، وأرجح من جهة القياس، لأنه لما صح من المشترى إبراء البائع من العيوب التى لا يعلمها هو، ولا البائع فلا بد أن يصح منه إبراؤه له من العيوب التى لا يعلمها هو، ويعلمها البائع، لأن الإبراء حق المشترى، وكلا الإبراءين سواسية فى حقه، وتفاوتهما فى حق البائع بالعلم، والجهل غير مؤثر.

قال العبد الضعيف: وقال الطحاوى: كيف لم يقلد الشافعى ابن عمر، والقياس معه؟ وقوله: "القياس أن لا يبرأ من عيوب لم يرها ولو سماها" لم يقله أحد من أهل العلم قبله، وفى "نوادر الفقهاء" لابن بنت نعيم: "أجمع الفقهاء على أن البراءة من عيوب سماها للمشترى، ولم يرها

كما فى "التلعيق الممجد") باع غلاما له بثمان مائة درهم بالبراءة، وقال الذى ابتاع العبد لعبد الله بن عمر: بالعبد داء لم تسمه لى، فاختصما إلى عثمان بن عفان، فقال

جائزة، إلا رواية شذت عن الشافعى رح أنه لم يجزها عن عيوب غير موجودة"، وفى "التجريد" للقدورى: "البراءة من العيوب توجب جهالة صفة المعقود عليه، وذلك لا يمنع من جواز العقد كجهالة قدر الصبرة (المشار إليها)، وهذا مبنى على أصلنا: أن البراءة من الحقوق المجهولة جائزة عندنا" انتهى. وسيأتى الدليل على ذلك فى باب صلح الإبراء، إن شاء الله تعالى، كذا فى "الجوهر النقى" (٢:١٤).

دليل صحة البراءة من الحقوق المجهولة:

وفيه أيضًا فى "باب صلح الإبراء": ذكر البيهقى فيه حديث جابر فى قضاء دين أبيه، قلت: فيه دليل على جواز البراءة عن الديون المجهولة، كما يقوله أبو حنيفة ومالك خلافا للشافعى، لأنهم إذا قبلوا ثمر حائط، وأبرأوه عن بقية الدين كان مجهولا، ثم قال فى "باب ما جاء فى التحلل": ذكر فيه أن رجلين جاءا يختصمان فى أشياء قد درست، وفى آخره: أنه عليه السلام قال: «استهما وتوخيا ثم ليتحلل كل واحد منكما صاحبه». قلت: هذا الحديث أخرجه "أبو داود"، وفيه أيضًا دليل على ما ذكرنا من جواز البراءة عن الديون المجهولة، إذا الأشياء الدارسة الأظهر أنها تكون مجهولة (وقوله: «استهما وتوخيا» يدل على ذلك أيضًا، فإن التوخى والاستهام إنما يكون فيما لم يعلم)، ولأن الناس ما زالوا قديما وحديثا يتحاللون عند عند المعاقدات وعند الموت مع جهالة قدر ما يقع التحلل منه، وقد جرت العادة بالصلح على الإنكار دفعا للخصومة، وافتداء لليمين اهـ ملخصا (٢:٢٨-٢٩).

وبهذا ظهر وجه آخر لترجيح قول ابن عمر على قول عثمان فى الباب، فإن قول ابن عمر موافق للآثار المرفوعة الواردة فى جواز البراءة من الحقوق المجهولة، ولما جرى به التعامل قديما وحديثا فى التحالل عند المعاقدات وعند الموت مع جهالة قدر ما يقع التحالل منه، فافهم.

وقال الموفق فى "المغنى": والرواية الثانية (عن أحمد) أنه يبرأ من كل عيب لم يعلمه، ولا يبرأ من عيب علمه، ويروى ذلك عن عثمان ونحوه عن زيد بن ثابت، وهو قول مالك، وقول الشافعى فى الحيوان خاصة، لما روى: أن عبد الله بن عمر باع زيد بن ثابت عبدا بشرط البراءة من العيب بثمان مائة درهم، الحديث (وهو مذكور فى المتن).

الرجل: باعني عبدا وبه داء، فقال ابن عمر: بعته بالبراءة، فقضى عثمان على ابن عمر أن يحلف بالله لقد باعه وما به داء يعلمه، فأبى عبد الله بن عمر أن يحلف، فارتجع الغلام، فصح عنده العبد، فباعه عبد الله بن عمر بعد ذلك بألف وخمسمائة درهم".

وهذه قضية اشتهرت فلم تنكر فكانت إجماعًا، وروى عن أحمد أنه أجاز البراءة من المجهول فيخرج من هذا صحة البراءة من كل عيب، روى هذا عن ابن عمر، وهو قول أصحاب الرأى وقول الشافعي، لما روت أم سلمة: أن رجلين اختصما فى مواريث قد درست إلى رسول الله ﷺ، فقال: «استهما وتوخيا وليحلل كل واحد منكما صاحبه»، فدل هذا على أن البراءة من المجهول جائزة، ولأنه إسقاط حق لا تسليم فيه، فصح من المجهول كالعتاق والطلاق، ولا فرق بين الحيوان وغيره، (رد على الشافعي) فما ثبت فى أحدهما ثبت فى الآخر، وقول عثمان قد خالفه ابن عمر، وقول الصحابى المخالف لا يبقى حجة اهـ (٤:٢٥٩). قلت: ولكن عثمان أجل وأفقه من ابن عمر، وإنما رجحنا قوله على قوله لما ذكرنا، والله تعالى أعلم.

تصحيح حديث: «المسلمون عند شروطهم» والرد على ابن حزم فى إبطاله:

وقال ابن حزم فى "المحلى": وأما قول أبى حنيفة فإنهم قالوا: قد صح الإجماع المتيقن على أنه إذا باع وبرئ من عيب سماه، فإنه يبرأ منه، ولا فرق بين تفصيله عيبًا عيبًا، وبين إجماله العيوب، وقالوا: قد روى قولنا عن بعض الصحابة، كما ذكرنا عن ابن عمر، وزيد بن ثابت، ولعلهم يحتجون بالمسلمين عند شروطهم، قال ابن حزم: "فأما المسلمون عند شروطهم، فقد قدمنا أنه باطل لا يصح".

(قلت: كلا! بل هو صحيح ثابت رواه "أبو داود" و "أحمد" و "الدارقطنى" من حديث الوليد بن رباح عن أبى هريرة به مرفوعًا، وصححه الحاكم، وله شاهد عند إسحاق بن راهويه، و"الدارقطنى" و "الحاكم" من حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزنى، عن جده مرفوعًا، ولفظه: «المسلمون عند شروطهم، إلا شرطا حرم حلالا، أو أحل حراما». وفى الباب عن أنس عند "الحاكم"، وعن رافع بن خديج عند "الطبرانى"، وعن ابن عمر عند "البزار"، وعن عطاء قال: بلغنا أن رسول الله ﷺ قال: «المسلمون عند شروطهم»، أخرجه ابن أبى شيبة، وكلها فيها مقال، وأمثلها أولها، وقد علقه البخارى جازما به، فقال فى الإجارة: وقال النبى ﷺ: «المسلمون عند شروطهم»، فهو صحيح على ما تقرر فى علوم الحديث، كذا فى "المقاصد الحسنة"

٤٦٣٦- قال محمد: بلغنا عن زيد بن ثابت أنه قال: "من باع غلاما بالبراءة فهو برىء من كل عيب"، وكذلك باع عبد الله بن عمر بالبراءة ورآها جائزة، فبقول زيد بن

للسخاوى (١٨٢)، وأصله للحافظ فى "الفتح" (٤: ٣٧١). قال الحافظ: "وكثير بن عبد الله ضعيف عند الأكثر، لكن البخارى ومن تبعه كالترمذى وابن خزيمة يقوون أمره اهـ ١٢).

قال ابن حزم: "وأنه لو صح لم يكن لهم فيه حجة، لأن شروط المسلمين ليست إلا الشروط التى نص الله على إباحتها ورسوله ﷺ"، (قلت: فلم يكن لقوله: «المسلمون عند شروطهم» وليس لهم شروط معنى) قال: قال رسول الله ﷺ: «كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل» (قلت: معناه كل شرط نهى عنه كتاب الله أو سنة رسوله، وأما ما سكت عنه كتاب الله وسنة رسوله، فهو جائز، ولا شك أن شرط البراءة من كل عيب، إنما هو من الثانى دون الأول، بدليل قول ابن عمر وزيد بن ثابت بجوازه، ولم يكونا ليقولا بجواز ما نهى الله عنه ورسوله ﷺ، بل هو مما نص رسول الله ﷺ على إباحته، بدليل ما ذكرنا من الآثار فى جواز البراءة عن الحقوق المجهولة، فتذكر).

قال: "وأما الرواية عن بعض الصحابة فقد اختلفوا، ولا حجة فى قول بعضهم دون بعض"، (قلت: كلا! بل كلهم على هدى، فبأيهم اقتدى المسلم اهتدى، ولا خير فى من شذ عنهم، فإنهم أعرف الناس بكتاب الله وبرسوله، وأعلمهم بمعانى السنة ومقاصد الشرع).

قال: وأما قولهم: لا فرق بين تفصيل العيوب وبين إجمالها، فكذبوا، بل بينهما أعظم الفرق، (قلت: لم يكذبوا قط، ولم يكن ذلك خليقة لهم، فقد عرفناك أن رسول الله ﷺ أجاز البراءة عن الحقوق المجهولة، ولا تكون إلا إجمالا، وقد تعامل بها المسلمون قديما وحديثا عند المعاقدات، وعند الموت)، قال: لأنه إذا سمى العيب ووقف عليه فقد صدق وبرئ منه، وإذا أجمل العيوب فقد كذب بيقين، لأن العيوب تتضاد، (قلت: ليس ذلك من الكذب فى شيء، وإنما الكذب أن تقول لمعيب: إنه ليس بمعيب، وأما إذا قلت: بعتك هذا الشيء، وهو بين يديك كما ترى، وأنا برىء من كل عيب هو فيه، فإن رضيت به فخذه وإلا فاتركه، فليس ذلك بكذب لا لغةً ولا شرعًا، ومن ادعى فليأت ببرهان).

قال: "فلنذكر الآن البرهان على صحة قولنا بحول الله تعالى وقوته، وهو أن من باع بشرط أن لا يقام عليه بعيب، إن وجد فهو بيع فاسد باطل، لأنه انعقد على شرط ليس فى كتاب الله تعالى، فهو باطل". (قلت: قد عرفناك أنه شرط سكت عنه الله ورسوله، ومثله لا يكون باطلا،

ثابت وعبد الله بن عمر نأخذ (ص ٣٣٥)، قلت: سند صحيح موصول.

بل جائزا، وليس مما نهى الله ورسوله، بل هو مما نص ورسول الله ﷺ على إباحته، فتذكر)، قال: "ولأنه غش والغش محرم" (قلت: إنما الغش أن يقول لمعيب: إنه سالم من كل عيب، وأما إن قال: هذا بين يديك، كما ترى، وأنا برىء من كل عيب، هو فيه فليس من الغش فى شىء، وشتان بين القولين، ومن ادعى خلافه فعليه البيان). ١٢٠ظ

قال: ومن باع بالبراءة من العيوب، فلا يخلو من أن يكون أراد بذلك أن لا يقام عليه بعيب، إن وجد، وأنه برىء منه، (قلت: هذا هو المتعين فلا وجه لتشقيق الوجوه فيه)، فقد ذكرنا أن البيع هكذا باطل، (قلت: وقد ذكرنا بطلان دعواك هذه، وأنها من بناء الفاسد على الفاسد)، أو يكون أراد فيه كل عيب، فهذا باطل يقينا، لأن الحمى عيب، وهى من حر، والفالج عيب وهو من برد، وهما متضادان، وكل بيع انعقد على الكذب والباطل فهو باطل، (قلت: عجبًا لتدقيق هذا الظاهرى الذى لا يعرف إلا الظاهر، كيف يعمل بالتدقيق والتشقيق فى الرد على خصمه؟ ولو رد عليه خصمه بمثل هذا الكلام لتخلص منه بقوله: إن هذا قياس، والقياس كله باطل، وبعد ذلك فنقول:

ليس على الله بمستنكر　　أن يجمع العالم فى واحد

فمن أنبأك أن الحر والبرد لا يجتمعان؟ والإنسان مركب من عناصر مختلفة متضادة، سلمنا ولكن التضاد إنما يكون فى التفصيل دون الإجمال، فهل قولك يا رب أنت برىء من كل عيب، وأنا عندى كل عيب، كذب وباطل؟ أو كلام متضاد؟ كلا! لن يقول بذلك أحد له مسكة عقل، وأيضًا فمن أخبرك بأن الكذب فى البيع يبطله أو يفسده، وقد قال النبى ﷺ: «يا معشر التجار إن الشيطان والإثم يحضران البيع، فشوبوا بيعكم بالصدقة». قال الترمذى: "حديث حسن صحيح"، كما تقدم، وعن قيس بن أبى غرزة قال: قال رسول الله ﷺ: «يا معشر التجار! إنه يشهد بيعكم الحلف واللغو، شوبوه بالصدقة»، أخرجه ابن حزم نفسه فى "المحلى" (٩:٨٢)، فهل ترى أن البيع الذى بطل بالإثم والكذب ينقلب صحيحا بالصدقة، كلا! بل الكذب والكتمان يمحق البركة، والصدقة ترتيبها، كما ورد فى "الصحيح" عن حكيم بن حزام: أن رسول الله ﷺ قال: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما فى بيعهما وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما»، قال: فهو باطل، لأنه انعقد على أنه لا صحة له، فلا صحة له (٩:٤٤)، قلت: هذا كلام يشبه هذر الفلسفى، ليس من كلام العلماء فى شىء، وكل ما هذا شأنه لا يحتاج إلى جواب،

باب عهدة الرقيق

٤٦٣٧- حدثنا مسلم بن إبراهيم، نا أبان، عن قتادة، عن الحسن، عن عقبة بن عامر: أن رسول الله ﷺ قال: «عهدة الرقيق ثلاثة أيام».

ولا صاحبه إلى خطاب، والله تعالى أعلم بالحق والصواب.

وقال محمد في "الحجج" له: بلغنا عن ابن عمر أنه باع بالبراءة، ولو لم يعلم ابن عمر ذلك جائزا ما باع بالبراءة، فإن قالوا: إن ابن عمر إنما باع بالبراءة؛ لأنه لم يعلم عيبا، قيل لهم: فلم أبى حين استحلفه عثمان؟ ولو لم يعلم فيما يرى لحلف، فإن قالوا: بئس ما وصفتم به عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حين تزعمون أنه علم عيبا فلم يبينه، قيل لهم: إن ابن عمر رأى أن إبراء المشترى إياه من العيوب يأتى على ذلك كله، ورأى ذلك واسعا فيما يرى حين إبرائه المشترى من كل عيب، فإن قالوا: إن عثمان بن عفان قد رأى ما قلنا، قلنا: أجل! قد رأى ما قلتم، ورأى عبد الله ما قلنا، فمن أخذ بقول عبد الله فلم يسيء، فهو إمام من أئمة المسلمين، مع ما بلغنا في ذلك عن زيد ابن ثابت اهـ (٢٠٢). قلت: فهكذا يكون كلام العلماء ومحاورتهم فيما بينهم، لا كما يتكلم ابن حزم بالإقذاع والسب والشتم، فإلى الله المشتكى.١٢ظ

باب عهدة الرقيق

قلت: قالوا: لم يسمع الحسن عن عقبة شيئا، فالحديث مرسل، ومع ذلك اضطرب فيه الرواة، لأنه روى قتادة عن الحسن، عن عقبة، عن النبي ﷺ، أنه قال: «عهدة الرقيق ثلاثة أيام» وروى يونس عن الحسن، عن عقبة، عن النبي ﷺ، أنه قال: «لا عهدة بعد أربع».

والحديث الأول دال على أنه لا عهدة في اليوم الرابع، والحديث الثاني يدل على أن العهدة ثابتة في اليوم الرابع، فحصل الاضطراب في اليوم الرابع، فإن قيل: الاضطراب في اليوم الرابع، أما في الثلث فاتفاق، فينبغي القول به. قلنا: نعم! ولكن الحديث محتمل الوجوه، ولا دلالة له على وجه معين، فينبغي تأويله على وجه لا يعارض الأصول المعلومة من الشرع، فنقول: إذا ادعى المشترى العيب في المبيع، فإن أقربه البائع أنه كان ذلك العيب عنده يرد عليه، سواء ادعى ذلك بعد ثلاثة أيام أو قبلها، لا فرق فيه بين الثلاثة والأربعة وغير ذلك، وإن أنكره فإن أقام المدعى البينة تقبل بينته، ويرد عليه، ولا فرق فيه بين الثلاثة والأربعة وغير ذلك، وإن لم يقم البينة يحلف البائع، فإن حلف لا يرد عليه، ولا فرق فيه أيضا بين الثلاثة والأربعة، وغير ذلك، وإن نكل يرد النكول، ولا فرق فيه أيضا بين الثلاثة والأربعة، وغير ذلك، هذا هو حكم القضاء، ولكن النبي ﷺ قال: إذا

٤٦٣٨- حدثنا: هارون بن عبد الله، حدثني عبد الصمد، نا همام، عن قتادة بإسناده ومعناه، وزاد: "إن وجد داء في ثلاث ليال رد بغير بينة، وإن وجد داء بعد الثلاث كلف البينة أنه اشتراه وبه هذا الداء". قال أبو داود: "وهذا التفسير من كلام قتادة" (أبو داود مع بذل المجهود ٤:٢٨٨).

ادعى المشترى العيب إلى ثلاثة أيام، فينبغي للبائع أن يسترده تفضلا، وإن لم يكن واجبا عليه بدون البينة، وإن جاء بعد ثلاثة أيام فلا عليه أن يكفله البينة، لأن فى الاسترداد مطلقا بدون البينة إضرار بالبائع، هذا هو محمل الحديث عندنا، فلا يلزمنا مخالفه الحديث، كما ألزمنا ابن أبى شيبة فى "مصنفه"، نعم! يلزم من ألزم العهدة بدون البينة مخالفة قوله: «البينة على المدعى، واليمين على من أنكر»، ولا يقبل دعوى التخصيص؛ لأن التخصيص بالمحتمل غير معقول، فاعرف ذلك، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: وقال محمد فى "الحجج" له: "قال أهل المدينة: ما أصاب العبد أو الأمة عند المشترى فى الأيام الثلاثة (لا يمنعه من الرد)، فإذا مضت الثلاثة لم يرده من شيء أصابه بعد الثلاثة إلا من ثلاث خصال: الجنون، والجذام، والبرص، فإذا أصابه شيء من هذه الثلاث الخصال فى السنة من حين يشترى رده بذلك، فإذا مضت السنة فقد برئ البائع من العهدة كلها، ولا عهدة عندنا إلا فى الرقيق، قال محمد: أريتم قولكم فى عهدة الثلاثة وعهدة السنة، فمن فسره لكم على ما وصفتم؟ فقال: ما أصاب العبد أو الأمة بعد الثلاث بعد قبض المشترى إياه فهو من مال البائع، فإذا مضت الثلاثة (فهو من مال المشترى) وكان روى (عطف على "فسره" يعنى من فسره ومن كان روى ١٢ ظ) فى هذا حديثا مفسرا عن النبى ﷺ ولا عن أحد من أصحابه، ولو كان عندكم فى ذلك حديث مفسر عن النبى ﷺ أو عن أحد من أصحابه لاحتججتم به، وإنما هذا رأى منكم اصطلحتم عليه، وليس يقبل هذا منكم على ما ذكرتم إلا بالحجة والبرهان، وكيف فرقتم بين الرقيق فى هذا وبين الدواب؟ وهى حيوان بحدث فيها شيء كما يحدث فى الإنسان، ويكره فيها الأدواء ولا يعرف فيظهر عند المشترى كما يظهر فى الرقيق، فمن أين افتراق هذا؟ أ رأيتم لو قال أهل البصرة: فإنا نجعل العهدة فى الدواب فى الثلاث، والسنة كما قال أهل المدينة، ونبطلها فى الرقيق، فبأى حجة كنا نرد عليهم؟ ليس بين هذه الأشياء فرق، لا يقدر المشترى بعد القبض على رد شيء مما اشترى إلا بعيب يعلم أنه كان عند البائع، وكيف ادعى أهل المدينة أن الجنون، والبرص، والجذام، لا يحدث عند المشترى فى السنة التى وقتوا؟ وقد يكون العبد والأمة صحيحين، ثم يحدث ذلك بهما فى اليوم، أو فى الشهر، أو فى السنة، والجنون قد يحدث فى الساعة

٤٦٣٩- وقال ابن أبى شيبة: حدثنا ابن علية، عن يونس، عن الحسن، قال: قال النبى ﷺ: «لا عهدة فوق أربع»، (كتاب الرد على أبى حنيفة لابن أبى شيبة).

٤٦٤٠- وقال أحمد: حدثنا هشيم، أخبرنى يونس، عن الحسن، عن عقبة بن عامر الجهنى، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا عهدة بعد أربع» (مسند أحمد ٤:١٤٣).

الواحدة، ما أعلمهم ردوا ذلك على البائع بيقين علموه، ولا ظن ظنوه اهـ ملخصا (٢٠٢).

ورده ابن حزم فى "المحلى" أيضًا بمثل ما رده به محمد، فقال: "وقول القائل: عهدة الرقيق ثلاث، كلام لا يفهم، ولا تدرى العهدة ما هى فى لغة العرب، وما فهم قط أحد من قول قائل: عهدة الرقيق ثلاث، أن معناه ما أصاب الرقيق المبيع فى ثلاثة أيام فمن مصيبة البائع، لا يعقل أحد هذا الحكم من هذا اللفظ، فصح يقينًا أن رسول الله ﷺ لم يقله قط، ثم قال: ولا يفرح الحنفيون بهذا الاعتراض، فإنه إنما يسوغ ويصح على أصولنا لا على أصولهم، لأن الحنفيين قد رزقهم الله تعالى عقولا كهنوا بها ما معنى الكذب المضاف إلى رسول الله ﷺ أنه نهى عن البتيراء حتى فهموا أن البتيراء هى أن يوتر المرء بركعة واحدة لا بثلاث، على أن هذا لا يفهمه إنسى ولا جنى من لفظه البتيراء، ولم يبالوا بالتزيد من الكذب على رسول الله ﷺ فى الإخبار عنه بما لم يخبر به عن نفسه، فما المانع لهم من أن يكهنوا أيضًا ههنا معنى العهدة، فما بين الأمرين فرق" (٨:٣٨١).

الرد على ابن حزم فى معنى البتيراء:

قلت: عفا الله عنك! إن القوم برئ من الكهانة والكذب، ليس ذلك لهم بخليقة، وإنما فقهوا فى دين الله، وأمعنوا فى النظر فى آثار النبى ﷺ وأصحابه، فأدركوا ما قد عجزت عن إدراكه، وأنهم لم يفسروا البتيراء بما فسروه به إلا ولهم على ذلك دليل يشفى الغليل، فقد أخرج ابن عبد البر فى "التمهيد": حدثنا عثمان بن عبد الله بن محمد بن يوسف، ثنا أحمد بن محمد بن إسماعيل، ثنا أبى، ثنا الحسن بن سليمان قسط، ثنا عثمان بن مَحمد ربيعة بن أبى عبد الرحمن، ثنا عبد العزيز بن محمد الدراوردى، عن عمرو بن يحيى، عن أبيه، عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن البتيراء أن يصلى الرجل واحدة يوتر بها»، وقد ذكرنا فى "الجزء السادس" من الكتاب أن إسناده حسن، ليس فيه من تكلم فيه غير عثمان وحده، وباقى الإسناد ثقات، ولم يتكلم فى عثمان أحد بشىء فيما علمنا غير العقيلى، فقال: "الغالب على حديثه الوهم"، وكلامه خفيف، وقد أخرج له الحاكم فى المستدرك، كذا فى "الجوهر النقى" (١:٢١٠)،

باب رد الجارية المعيبة بعد الوطئ

٤٦٤١- قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن الهيثم، عن ابن سيرين، عن على بن أبى طالب، فى الرجل يشترى الجارية فيطأها ثم يجد بها عيبا، قال: "لا يستطيع ردها، ولكنه يرجع بنقصان العيب". قال محمد: "وبهذا نأخذ، وكذلك إن لم يطأها وحدث بها عيب عنده، ثم وجد بها عيبا دلسه له البائع، فإنه لا يستطيع ردها، ولكنه يرجع بحصة العيب الأول من الثمن، إلا أن يشاء البائع أن يأخذها بالعيب الذى حدث عند

فهل تراهم قد كهنوا أم اطلعوا من قول رسول الله ﷺ على ما لم يطلع عليه أنت وأمثالك؟ كفاك أم أزيدك؟ فقد أخرج الطحاوى فى "معانى الآثار": حدثنا سليمان بن شعيب، ثنا بشر بن بكر، ثنا الأوزاعى، ثنى المطلب بن عبد الله المخزومى: «أن رجلا سأل ابن عمر عن الوتر، فأمره أن يفصل، فقال الرجل: إنى أخاف أن يقول الناس هى البتيراء" (١٦٥:١)، وهذا يشعر بأن معنى البتيراء كان معروفًا عندهم، أن يوتر الرجل بواحدة لا بثلاث، وفى رواية للبيهقى: فقلت: "يا أبا عبد الرحمن! إن الناس يقولون: إن تلك البتيراء".

فإن قيل: إن ابن عمر لم يرض بهذا المعنى، وقال: يا بنى ليس تلك البتيراء، إنما البتيراء أن يصلى الرجل ركعة فلا يتم لها ركوعًا ولا سجودا ولا قيامًا، قلنا: تأويل ابن عمر ليس بأولى من التفسير الذى رواه أبو سعيد رضى الله عنه مرفوعًا: وعرفه الناس قاطبة، وقد صح عن ابن مسعود أنه أنكر على سعد بن أبى وقاص -وهو أجل من ابن عمر- إيتاره بركعة، فقال: «ما أجزأت ركعة قط"، ومن أراد البسط فى الباب، فليراجع الجزء السادس من الكتاب.

وقال الطحاوى: ثم العهدة مأخوذة من العهد، وهى الأشياء المتقدم فيها المطلوب ممن تقدم إليه فيها الوفاء بها، منه قوله تعالى: ﴿وعهدنا إلى آدم﴾، وقوله: «ألم أعهد إليكم يا بنى آدم﴾، وقوله: ﴿وكان عهد الله مسؤولا﴾. فالأولى بما روينا الحمل على العقد المشروط فى البياعات من الخيارات المشترطات فيها، فتكون مدته ثلاثة أيام لا فوقها، كما يقول أبو حنيفة وزفر والشافعى.

وأما قول أهل المدينة: "بأن العهدة موت المبيع وما ظهر فى بدنه فى ثلاثة أيام أو فى سنة، فقد كان عطاء وطاوس ينكران ذلك، ولا يريانه شيئا اهـ" من "المعتصر من المختصر" (٢٣٠).

باب رد الجارية المعيبة بعد الوطئ

قوله: "محمد أخبرنا أبو حنيفة إلخ"، قال العبد الضعيف: رواه البيهقى فى "سننه" من طريق يحيى بن سعيد، ثنا جعفر بن محمد، ثنى أبى، عن على بن حسين، عن على، فى رجل

المشترى، ولا يأخذ للعيب أرشا، ولا للوطئ عقرا، فإن شاء ذلك أخذها وأعطى الثمن كله، وهذا كله قول أبى حنيفة(كتاب الآثار)، وفى الجوهر النقى (٢:١٣): قد جاء عن على بسند جيد روى أبو حنيفة فى مسنده عن الهيثم هو ابن حبيب الصيرفى عن الشعبى عن على فذكره وقال: والهيثم ذكره ابن حبان فى الثقات من أتباع التابعين اهـ.

اشترى جاريةً فوطئها فوجد بها عيبا، قال: "لزمته ويرد البائع ما بين الصحة والداء، وإن لم يكن وطؤها ردها"، وكذلك رواه سفيان الثورى، وحفص بن غياث، عن جعفر بن محمد، وهو مرسل على بن الحسين لم يدرك عليا، (قلت: ولكنه من أفاضل أهل ابيت وأعيانهم، وصاحب البيت أدرى بما فيه، فإرساله عن على أولى من إسناد غيره عنه). قال: "وقد روى عن مسلم بن خالد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن حسين بن على، عن على، وليس بمحفوظ اهـ". قلت: مسلم بن خالد الزنجى مختلف فيه وقد وثق، وقد زاد الوصل، والزيادة من الثقة مقبولة، ولو سلمنا ضعفه، فالمرسل إذا ورد موصولا ولو من وجه ضعيف كان حجة عند الكل، كما مر فى "المقدمة"، لا سيما وقد رواه أبو حنيفة، عن الهيثم، عن ابن سيرين، وعن الهيثم عن الشعبى، كلاهما عن على، وإسناده جيد، كما قاله ابن التركمانى، فهو حجة قطعًا.

ثم أخرجه البيهقى من طريق ابن أبى شيبة: ثنا شريك، عن جابر، عن عامر (هو الشعبى) عن عمر قال: "إن كانت ثيبا رد معها نصف العشر، وإن كانت بكرا رد العشر" قال على –هو ابن عمر الحافظ– هذا مرسل عامر لم يدرك عمر اهـ". قلت: نعم، ولكن إرساله كإرسال ابن المسيب، لا يكاد يرسل إلا صحيحا، قاله العجلى وغيره كما ذكرنا فى "المقدمة" وفى الكتاب غير مرة، نعم! فيه جابر الجعفى كذبه أبو حنيفة وغيره، ووثقه شعبة والثورى. قال البيهقى: قال الشافعى رضى الله عنه: لا نعلمه يثبت عن عمر ولا على ولا واحد منهما، وكذلك قال بعض من حضره وحضر من يناظره فى ذلك من أهل الحديث إن ذلك لا يثبت اهـ (٩:٣٢٢). قلت: أما عدم ثبوته عن عمر فصحيح عند من يضعف الجعفى، وأما عن على فلا، فقد عرفت أنه قد روى عنه من طرق عديدة يقوى بعضها بعضا.

وقال ابن حزم فى "المحلى": "من اشترى جارية أو دابة أو ثوبا أو دارا أو غير ذلك، فوطئ الجارية أو افتضها إن كانت بكرا، أو زوجها فحملت أو لم تحمل، أو لبس الثوب، وأنضى الدابة وسكن الدار، واستعمل ما اشترى واستغله، وطال استعماله المذكور أو قل، ثم وجد عيبا فله الرد كما ذكرنا، أو الإمساك، ولا يرد مع ذلك شيئا من أجل استعماله لذلك، لأنه تصرف فى مال نفسه، وفى متاعه أباح الله تعالى له اهـ" (٩:٧٢).

باب أن التزويج فى الجارية عيب ترد به

٤٦٤٢- أخبرنا مالك، عن الزهرى، عن أبى سلمة بن عبد الرحمن: "أن عبد الرحمن بن عوف اشترى من عاصم بن عدى جارية، فوجدها ذات زوج فردها". قال محمد: "وبهذا نأخذ لا يكون بيعها طلاقها، فإذا كانت ذات زوج فهذا عيب ترد به، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا" (موطأ للإمام محمد).

وبه قال بعض أهل المدينة فى الجارية الثيب، ورده عليهم محمد بن الحسن الإمام فى "الحجج" له بما نصه" وكيف ترد بغير مهر، وقد أصابها المشترى؟ هل رأيتم جماعًا لا يجب فيه مهر ولا حد، وإنما القول فى هذا أحد القولين، إما قول على بن أبى طالب: إن المشترى لا يستطيع ردها بوطئه إياها، ولكنه يرجع بنقصان العيب المدلس له من ثمنها، وهذا القول أخذ به أبو حنيفة، وإما أن يردها ويرد عقرها (وهو المروى عن عمر، ولعل عقر الأمة كان عشر ثمنها، أو نصف عشره إذ ذاك). فأما أن يردها وقد وطئها دهرا طويلا، ويأخذ الثمن كله، ولا يكون عليه مهرها، فهذا غير مقبول من أهله، لا يكون الوطئ مجانا أبدًا اهـ (٢٠٤).

والعجب ممن لا يبيح لبن المصراة لمن اشتراها بلا عوض ويلزمه رد صاع من تمر إذا ردها، كيف يبيح للمشترى وطئ الجارية المعيبة مجانا، ولا يلزمه إذا ردها للعيب شيئا؟ مع قوله: بأن حديث المصراة ليس بمخالف للأصول، بل هو أصل من كبار الأصول، كما قاله ابن حزم فى "المحلى" (٩:٦٧)، فكيف ساغ له مخالفة هذا الأصل العظيم فى تلك المسائل؟ وهل هذا إلا تحكم، مع أنه ذكر الآثار عن عمرو عن على وعمن بعدهما من التابعين "فى المحلى" (٩:٧٦)، وكلها يرجع إلى أحد القولين الذين ذكرهما محمد بن الحسن الإمام، وإذا اختلف السلف فى مسألة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث سواهما، لكونه باطلا بإجماعهم، نص عليه أحمد، وذكره الأصوليون منافى الأصول، وإنما رجحنا قول على رضى الله عنه على قول عمر فى الباب لكون على لم يختلف عليه فيما روى عنه، بخلاف عمر، فقد روى عنه ما مر ذكره، وروى من طريق وكيع عن شريك عن أبى هند المرهبى عن الضحاك، عن عمر بن الخطاب، قال: "إذا وطئها فهى من ماله، ويرد عليه البائع قيمة العيب"، كذا فى "المحلى" (٩:٧٦)، وهذا هو قول على رضى الله عنه، فهو الأولى والمعتمد، والله تعالى أعلم.

باب أن التزويج فى الجارية عيب ترد به

قوله: "أخبرنا مالك إلخ". قلت: أورد عليه ابن حزم فى "المحلى" ما رواه من طريق حماد

أبواب البيوع الفاسدة
باب حرمة بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام

٤٦٤٣- عن جابر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إن الله حرم بيع الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام، فقيل: يا رسول الله! أ رأيت شحوم الميتة، فإنه يطلى بها

ابن زيد، عن أيوب هو السختياني، وهشام بن حسان، كلاهما عن محمد ابن سيرين، قال: "ابتاع عبد الرحمن بن عوف جارية، فقيل له: إن لها زوجا، فأرسل إلى زوجها، فقال له: طلقها، فأبى، فجعل له مائة، فأبى، فجعل له مائتين، فأبى، فجعل له خمسمائة، فأبى، فأرسل إلى مولاها أنه قد أبى أن يطلق فاقبلوا جاريتكم". فهذا عبد الرحمن بن عوف قد اطلع على عيب أن لها زوجا، فلم يرد حتى أرسل إلى زوج وراوضه على طلاقها، وجعل له مالا على ذلك، ثم زاده، ثم زاده، فلما يئس رد حينئذ، ولا يعرف له من الصحابة مخالف، وهم يعظمون مثل هذا اهـ (٩: ٨٠).

قلت: لا دليل فيه على اتحاد القصة، فيتحمل أن يكون رد جارية اشتراها من عاصم ابن عدى بمجرد اطلاعه على أن لها زوجا، لكونها لم تقع من قلبه بموقع، ولم يرض برد جارية اشتراها من غيره بمجرد علمه بأن لها زوجا حتى أرسل إلى زوجها، وراوضه على طلاقها، لكونها وقعت من قلبه بموقع، فلما يئس ردها، ويدل على ما ذهبنا إليه ما رواه البيهقى فى "سننه" من طريق داود بن رشيد، ثنا الوليد بن مسلم، عن حفص بن غيلان، عن سليمان بن موسى، سئل عن الأمة تباع ولها زوج: "أن عثمان رضى الله عنه قضى أنه عيب ترد منه اهـ" (٥: ٣٢٣)، فهذا عثمان قد قضى لكونه عيبا، ويردها من ذلك العيب دون أن يرسل إلى الزوج، ويراوض على طلاقها، والله تعالى أعلم.

باب حرمة بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام

قوله: "حرم بيع الخمر إلخ"، أقول: قال ابن حجر فى "الفتح" (٤: ٤٥٣): قال جمهور العلماء: العلة فى منع بيع الميتة والخمر والخنزير النجاسة، فيتعدى ذلك عدم كل نجاسة، ولكن المشهور عند مالك طهارة الخنزير، والعلة فى منع بيع الأصنام عدم المنفعة المباحة، فعلى هذا إن كانت بحيث إذا كسرت ينتفع برضاضها جاز بيعها عند بعض العلماء من الشافعية وغيرهم، والأكثر على المنع حملا للنهى على ظاهره، والظاهر أن النهى عن بيعها للمبالغة فى التنفير عنها،

السفن، ويدهن بهـا الجلود. ويستصبـح بها الناس، فقال: لا، هو حـرام، ثم قـال رسول

ويلتحـق بهـا فى الحكـم الصلبـان التى تعظمـهـا النصـارى، ويحـرم تحت جـميـع ذلك صنعتـه، وأجمعوا على تحريم بيع الميتـة والخمـر والخنزير إلا ما تقـدمت إليه الإشارة فى باب تحريم الخمر، ولذلك أخص بعض العلماء فى القليل من شعر الخنزير للخرز، حكاه ابن المنذر عن الأوزاعى، وأبى يوسف، وبعض المالكيـة، فعلى هذا فيجـوز بيعـه، ويستثنى من الميتـة عند بعض العلماء مـا لا تحله الحيـاة، كالشعر والصـوف والوبر، فإنه طاهر فيجـوز بيعه، وهو قـول أكثر المالكية والحنفـية، وزاد بعضهم العظم، والسن، والقرن، والظلف، وقـال بنجاسـة الشعور الحسن، والليث، والأوزاعى، ولكنها تطهر عندهم بالغسل، وكأنها تنجسه عندهم بما يتعلق بها من رطوبات الميتة لا نجسة العين، ونحوه قول ابن القاسم فى عظم الفيل: إنه يطهر إذا سلق بالماء اهـ.

وقـال فى (٣٤٥): "وقـد نقل ابن المنذر وغـيره فى ذلك (أى حـرمة بيع الخـمر) الإجـماع، وشذ من قال يجوز بيعها، ويجوز بيع العنقود المستعجل باطنه خمرا، واختلف فى علة ذلك، فقيل لنجاستـها، وقيل: لأنه ليس فيهـا منفعة مباحـة مقصودة، وقيل: للمـبالغة فى التنفير عنهـا، وفيه أن الشىء إذا حـرم عينـه حرم ثمنه، وفيـه دليل على أن بيع المسلم الخـمر مـن الذمى لا يجوز، وكـذا توكيل المسلم الذمى فى بيع الخمر، وأما تحريم بيعـها على أهل الذمة فمبنى على الخلاف فى خطاب الكافر بالفروع، واسـتدل به على تحريم بيع جثة الكافر إذا قـتلناه وأراد الكافر شراءه، وعلى منع بيع كل محـرم نجس ولو كان فيه منفـعة كالسـرقين، وأجاز ذلك الكوفيـون، وذهب بعض المالكية إلى جواز ذلك للمشترى دون البائع لاحتياج المشترى دونه اهـ".

أقول: هنا مباحـث: الأول: أنه جمع رسول الله ﷺ الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام فى حرمة البيع ولم يـفصل ههنا ولم يفرق، ولكن المجتهدين فـرقوا بينها، وفصلوا أحكامها، فـالتفصيل فى الخمر والخنزير أن بيعـهما باطل، إذا وقع من المسلم إلا شـعر الخنزير، فإن فى جواز بيعـه خلافا، وإن وقع من الذمى فنقل فيه ابن حجر خلافا، والحق أن هذا الخلاف فى حكم الآخرة، لا فى حكم الـدنيا، وصـحـة بيعـه لهما فى حكـم الـدنـيا مجمع عليـه لا خـلاف فيها لأحـد، وأما بـيع الميتة، فـلا خلاف فى حكم عـدم جواز بـيعـها، سـواء وقع من المسلم أو الذمى، والخـلاف فى أشعـارها، وأوبارها، وعظامها، وقـرونها، وأظلافها، فهـو مبنى على الخلاف فى أنها ميـتة أم لا. وأما الأصنام ففى بيعها أيضًا اختلاف، فقال بعضـهم: لا يجوز بيعها مطلقًا ما دام على الصـورة الصنمية، وقال بعضهم: لا بأس بيعهـا إذا لم يكن للتعبـد، بل للكسر وغيره، وأما إن كان بيعهـا للتعبـد، فهو باطل

الله ﷺ عند ذلك: قاتل الله اليهود، إن الله لما حرم شحومها جملوه، ثم باعوه، فأكلوا ثمنه»، رواه الجماعة.

أم صحيح؟ ولكن البائع آثم، لم أره صريحا.

ومن ههنا ظهر ضرورة الاجتهاد والتقليد، فإن من لم يعرف مقاصد الشرع وعللها يجعلها سواسية الإقدام فى الأحكام، ولا يفرق بينها فيضل ويضل، وظهر منه أنه لا يطلق لكل أحد أن يعمل بالحديث على ما فهمه، بل هو مختص بالمجتهد، وعلى غير المجتهد أن يقلده.

والثانى: أنهم اختلفوا فى علة حرمة بيع الخمر، والخنزير، والميتة. فقال بعضهم: هو النجاسة وحرمة أكلها. وقال بعضهم: هو حرمة الانتفاع بها، والظاهر هو الثانى لأن الحرمة والنجاسة لا يقتضى حرمة البيع، لأن مقصود البيع لا ينحصر فى الأكل، فحرمة الأكل كيف يقتضى حرمة البيع؟ نعم يعقد البيع للانتفاع، فمتى حرم الانتفاع حرم البيع، لأن الشىء إذا خلا عن فائدته لغا، ثم العلة الأولى لا يطرد، لأن مما لا يؤكل ما يجوز بيعها، كالحمير، والبغال، وسباع البهائم، والطيور وغيرها.

وأجاب عنه ابن حجر بأن تناول الخمر والسباع وغيرهما، مما حرم أكله إنما يتأتى بعد ذبحه، وهو بالذبح يصير ميتة، لأنه لا ذكاة له، وإذا صار ميتة صار نجسا، ولم يجز بيعه، فالإيراد فى الأصل غير وارد اهـ (فتح) (٤: ٣٤٤).

وهذا الجواب لا يرفع الإيراد بل يؤكده لأن الحيوانات كلها غير مأكولة قبل الذبح، فعلى هذا الأصل (أى ما حرم بيعه) ينبغى أن لا يجوز بيع واحد منها إلا أن المأكولات ههنا جوز بيعها لأنها مأكولة بعد الذبح، فينبغى أن لا يجوز بيع ما لا يجوز أكله بعد الذبح أيضًا، لأن المرخص فى جواز بيع المأكولات كان جواز أكلها بعد الذبح، ولم يوجد هذا المرخص فى الحيوانات غير المأكولة، فكيف يجوز بيعها؟ هذا هو الإيراد، وهو لا يندفع بما أجاب بل هو يتأكد به.

والثالث: أن الذين قالوا: "بأن ما حرم أكله حرم بيعه"، احتجوا بما روى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لعن الله اليهود، وحرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها، وأن الله إذا حرم على قوم أكل شىء حرم عليهم ثمنه».

قال بعض الأحباب: والجواب عنه أن قولهم: "إن الله إذا حرم على قوم إلخ"، يحتمل أن يكون من قول ابن عباس، أو غيره من الرواة، ويحتمل أن يكون من قول رسول الله ﷺ،

٤٦٤٤- وعن ابن عباس: «أن النبى ﷺ لعن اليهود، حرمت عليهم الشحوم

ثم هو يحتمل أن يكون من تتمة قوله: «لعن الله اليهودَ إلخ» ويحتمل أن يكون كلاما مستأنفا، فينبغي لنا أن ندبر فى الكلام، فنقول: إن كان هذا من تتمة الكلام السابق يكون معنى الكلام أن الله حرم الشحوم على اليهود، فابعوها وأكلوا أثمانها، ولم يكن لهم ذلك، لأن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه، فكان الثمن أيضًا محرمًا عليهم، فلما أكلوا المحرم استحقوا اللعن.

وفيه أنه لا يخلو[1] إما أن يكون حرمة الثمن معلومة لهم أولا، على الأول لم يكن لهم وجه فى ترك أكل الشحوم وأكل ثمنها، وعلى الثانى لا يستحقون اللعن، فلا يحسن جعله من تتمة الكلام السابق، وقال ابن حجر فى "الفتح" (٤:٣٤٤): "قوله: «حرمت عليهم الشحوم» أى أكلها، وإلا فلو حرم عليهم بيعها لم يكن لهم حيلة فيما صنعوه من إذابتها اهـ".

وهذا الكلام[2] يدل على أن الشحم لم يكن محرما عليهم ثمنه، وإنما كان المحرم عليهم هو الأكل، وبه يتأيد ما قلنا: إنه لا يحسن جعله من تتمة الكلام السابق، بل هو كلام مستأنف.

وهو يتأيد أيضًا بأن حديث اللعن رواه عن رسول الله ﷺ جابر، وعمر بن الخطاب، وابن عمر، وأبو هريرة، وليس فى شيء منها هذه الزيادة أى زيادة قوله: «إذا حرم الله على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه»، وهو قرينة قوية أنه ليس من تتمة الكلام السابق، بل هو كلام مستأنف.

وإذا كان كذلك فينبغي أن ينظر فى أنه كلام رسول الله ﷺ أم لا، فإذا نظرنا فيه رأينا أنه ليس من كلام رسول الله ﷺ، أما أولا فلما بينا أن حرمة الأكل لا يقتضى حرمة البيع، وأن ما يقتضى حرمته هو حرمة الانتفاع، وأما ثانيا فلأن هذا الأصل ليس بمطرد، بل يخرج الأفراد منه أكثر مما يدخل فيه كما بينا، فلا ينبغى نسبته إلى رسول الله ﷺ.

وقد روى عن ابن عباس أنه سئل عن بيع الخمر، فقال: كان لرسول الله ﷺ صديق من ثقيف أو دوس، فلقيه بمكة عام الفتح براوية خمر يهديها إليه، فقال رسول الله ﷺ: يا أبا فلان! أما علمت أن الله حرمها، فأقبل الرجل على غلامه، فقال: اذهب فبعها، فقال رسول الله ﷺ:

---

(١) (قلت: هذا كلام من لم يذق الفقه، وكأنه من هذر الفسلفي، فإن ثمن الشيء مثله عرفًا وشرعًا، ألا ترى أن ذوات القيم تضمن بأثمانها وقيمها لذلك؟ فلا بد من القول، بأن حرمة الثمن كانت معلومة لهم، ولا وجه للتشقيق الذى ذكره).ظ.

(٢) (قلت: معناه أن بيع الشحم لم يحرم عليهم صريحًا، ولكنهم عرفوا بحرمته اعتبارًا، فاحتالوا إلى أكل الشحم بأكل ثمنه، وقد علموا بأن ذلك احتيال منهم إلى تحليل ما حرم الله عليهم).ظ.

فباعوهَا، وأكلوا أثمانها، وأن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه»، رواه أحمد وأبو داود (نيل ٥:١).

يا أبا فلان! بما ذا أمرته؟ قال: أمرته أن يبيعها، قال: إن الذى حرم شربها حرم بيعها، فأمر بها، فأفرغت فى البطحاء، فالذى يغلب فى الظن أن أصل القصة كان أنه كان سئل عن بيع الخمر، فأجاب عنه بأنه لعن رسول الله ﷺ اليهود، لأن الله حرم عليهم الشحوم، فأذابوها وباعوها وأكلوا ثمنها، وقال: إن الذى حرم شرب الخمر حرم بيعها، فبركة الذى روى هذه القصة عن ابن عباس ترك السؤال وذكر الجواب، إلا أنه روى الجواب الثانى بالمعنى الذى فهمه، فأخرجه قوله: «إن الذى حرم شربها حرم بيعها»، مخرج الأصل الكلى زعما منه بأن كل ما يحرم أكله حكم أكل ثمنه حكم أكل عينه.

ومما يقوى هذا الظن أن ابن عمر روى عن النبى ﷺ أنه قال: «ويل لبنى إسرائيل أنه لما حرمت عليهم الشحوم باعوها فأكلوها، وكذلك ثمن الخمر حرام عليكم»، فإن حكم تحريم الثمن فى هذه الرواية مختص بالخمر، سواء كان هو قول رسول الله ﷺ، أو قول ابن عمر، وليس بحكم عام، فالظاهر أنه كان فى رواية ابن عباس أيضاً مختصاً بالخمر، سواء كان هو قول النبى ﷺ أو قول ابن عباس، فرواه عنه بركة على حسب فهمه، وغره أنه ذكر فى الجواب قصة لعن اليهود على أكلهم ثمن الشجوم بعد حرمة أكلها، فظن منه أن حرمة الأكل مستلزمة لحرمة البيع، وليس كذلك، فإن مقصود ابن عباس من نقل هذه القصة المبالغة فى الزجر عن بيع الخمر، بأن الله حرم على اليهود أكل الشحوم لا أكل أثمانها، ولكنهم احتالوا للعصيان فأكلوا أثمانها قصداً إلى العصيان وتعنتا، فاستحقوا اللعن بهذا القصد تعنتا، مع أن نفس الثمن لم يكن حرم عليهم، فإن أكلتم ثمن الخمر بعد أن حرم عليكم صراحة وقصدا، فأنتم شر من اليهود وأولى باللعن منهم، وهذا هو الذى أراد عمر بن الخطاب رضى الله عنه حين قال إذ بلغه أن فلانا باع خمرا: "قاتل الله فلانا ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها»" رواه عنه ابن عباس كما فى "البخارى"، وبهذا يخرج الجواب عما يقال: إن الدارقطنى رواه عن بركة عن ابن عباس، وقال: إن النبى ﷺ قال: «إن الله تعالى إذا حرم شيئا حرم ثمنه»، وفيه تصريح بأنه من كلام رسول الله، لأنه يظهر منه أنه نقل الرواية بالمعنى الذى فهمه، لأنه حذف ههنا قصة لعن اليهود، واقتصر على هذا القول فقط، وإذا تقرر ذلك فلا دليل لهم فى هذا الحديث على حرمة بيع ما حرم أكله، وهذا التحقيق بما تفردت به، فتنبه به.

. . . .

الرد على بعض الأحباب في دعواه الإدراج في الحديث من غير دليل:

(قال العبد الضعيف: آفة هذا التحقيق تفردك به، والعجب ممن لا يبيح للعامي الاجتهاد في فروع الفقه، كيف يبيح لنفسه الاجتهاد في الحديث بجعل بعضه من كلام الرسول ﷺ، وبعضها من كلام الراوي؟ والأصل عدم الإدراج في الحديث إلا أن يقوم عليه دليل ناهض، وكذا قوله: إن بركة روى الحديث بالمعنى الذي فهمه، لأنه حذف مرة قصة لعن اليهود إلخ، باطل ما لم ينص عليه إمام من أئمة الفن، فإن الراوي قد يسوق الحديث بتمامه، وقد يقتصر على جزء منه، كما لا يخفى على من مارس الأحاديث، فلا يصح جعل الاقتصار على جزء منه دليلا على كونه رواه بالمعنى، بل الأمر بالعكس، فإنه إذا اقتصر على جزء منه ورفعه إلى النبي ﷺ كان دليلا على نفي احتمال الإدراج فيه، لأن الإدراج أكثر ما يكون في آخر الحديث دون أوله، وكان ذلك دليلا أيضًا على أنه من كلام الرسول ﷺ حتما، والحديث سكت عنه أبو داود، والمنذري، ولم يعله البيهقي في "سننه" بشيء، ولا الحافظ في "الفتح"، ولا الزيلعي في "نصب الراية"، ولا ابن التركماني في "الجوهر النقي"، ولا أحد من المحدثين فيما علمنا، وقال ابن القيم في "الهدى": وقد رواه الحاكم والبيهقي، فجعلاه من مسند ابن عباس، وفيه زيادة فذكرها، وقال: إسناد صحيح (٢:٤٢٦)، فمن أين للحبيب أن يحمله على الإدراج، أو على الرواية بالمعنى؟

فالحق في الجواب ما ذكره في "الجوهر النقي": "أن قوله: إذا حرم أكل شيء حرم ثمنه، خرج على شحوم الميتة التي حرم أكلها والانتفاع بشيء منها، وكذا الخمر أي إذا حرم أكل شيء ولم يبح الانتفاع به حرم ثمنه، ولم يعن ما أبيح الانتفاع به، بدليل إجماعهم على بيع الهر، والفهود، والسباع المتخذة للصيد، والحمر الأهلية، وقال ابن حزم: وممن أجاز بيع المائع تقع فيه النجاسة والانتفاع به علي، وابن مسعود، ابن عمر، وأبو موسى الأشعري، وأبو سعيد الخدري، والقاسم، وسالم، وعطاء، والليث، وأبو حنيفة، وسفيان، وإسحاق، وغيرهم اهـ".

وفيه أيضًا: "عموم هذا الحديث متروك اتفاقًا، بجواز بيع الآدمي، والحمار، والسنور، ونحوها، وفي "التجريد" للقدوري: الناس يتبايعون السرجين للزرع في سائر الأزمان من غير نكير، وقد كان يباع قبل الشافعي، ولا نعلم أحدا من الفقهاء منع بيعه قبله. وفي "قواعد" ابن رشد: اختلفوا في بيع الزيت النجس ونحوه بعد اتفاقهم على تحريم أكله، فمنعه مالك، والشافعي، وجوزه أبو حنيفة، وابن وهب إذا بين، وروى عن ابن عباس، وابن عمر أنهم جوزوا بيعه ليستصبح

. . . .

به، وفى مذهب مالك جواز الاستصباح به، وعمل الصابون مع تحريم بيعه، وأجازه الشافعى أيضًا مع تحريم ثمنه، وهذا كله ضعيف فإن جواز الانتفاع به بوجه ما يستلزم جواز الانتفاع بثمنه أيضًا. ظ

وفى "نوادر الفقهاء" لابن بنت نعيم: أجمع الصحابة على جواز بيع زيت ونحوه تنجس بموت شيء فيه إذا بين ذلك. وفى التمهيد: "وقال آخرون: ينتفع بالزيت الذى تقع فيه الميتة بالبيع، وبكل شيء ما عدا الأكل، ويبيعه ويبين، وممن قال ذلك أبو حنيفة وأصحابه، والليث بن سعد، وروى عن أبى موسى الأشعرى قال: ال تأكلوه وبيعوه، وبينوا لمن تبيعونه منه، ولا تبيعوه من المسلمين، وذكر ابن وهب عن ابن لهيعة، وحيوة بن شريح، عن خالد بن أبى عمران أنه قال: سألت القاسم وسالما عن الزيت تموت فيه الفأرة، هل يصلح أن يؤكل منه؟ قالا: لا! قلت: أ فنبيعه؟ قالا: نعم! ثم كلوا ثمنه، وبينوا لمن يشتريه ما وقع فيه، ومن حجتهم ما ذكره عبد الواحد، عن معمر، عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ فى الفأرة تقع فى السمن: إن كان جامدا فألقوها وما حولها، وإن كان مائعا فاستصحبوا به وانتفعوا. قالوا: والبيع من باب الانتفاع، وقالوا: قوله فى حديث عبد الرزاق: وإن كان مائعا فلا تقربوه، يحتمل أن يريد لا تقربوه بالأكل (حملا للمطلق على المقيد)، ومن جهة النظر شحوم الميتة محرمة العين والذات، والزيت تقع فيه الميتة، إنما تنجس بالمجاورة، وذلك بيعه جائز، كثوب تنجس بدم ونحوه اهـ) ملخصا (٢: ١٩).

قال الحبيب: ولو سلم أنه قول رسول الله ﷺ فلا دليل فيه أيضًا؛ لأنه ليس على عمومه، بل خرج منه أشياء كثيرة، قلنا أن نخرج كل ما ينتفع به، ونقول: إن الحديث محمول على ما حرم أكله، ولم يبح الانتفاع به، لأن إباحة الانتفاع دليل على جواز البيع.

والرابع: أنه قال ابن حجر: "إن معنى قوله: لا هو حرام، أن المحرم هو البيع لا الانتفاع، لأن السؤال وقع عن البيع، كما ورد فى رواية أحمد، أنه قال رجل: يا رسول الله! فما ترى فى بيع شحم الميتة؟ فإنها تدهن بها السفن والجلود إلخ".

والجواب عنه: أن حرمة البيع تدل على حرمة الانتفاع، وبالعكس كما بينا لك، فتحريم البيع هو تحريم الانتفاع، فلا يمكن الاستدلال به على جواز الانتفاع.

والخامس: أنه استدل به بعضهم على بطلان الحيلة مطلقا، وهو لا يصح، لأنك علمت أن مبنى ذم اليهود ولعنهم فى الحديث هو الاحتيال للعصيان على وجه التعنت والعناد، كما كان

. . . .

دأبهم في مقابلة ا لأحكام الآلهية، لا الترخص برخصة شرعية، وإلا فنفس الحيلة ثابت من رسول الله ﷺ في اشتراء الصاع من التمر بصاعين منه، بأن يشترى الصاعان بالدراهم ثم يشترى بها الصاع، ومعلوم أن الأحكام تختلف باختلاف النية.

والسادس: أن الخطابي استدل على جواز الانتفاع بشحم الميتة: بأنه يجوز الانتفاع بالميتة بإطعامها للكلاب بالإجماع. والجواب عنه: منع الإجماع، فإنا لا نجوز الإطعام، نعم! نجوز أن يطعمه الكلاب بأنفسها، وفرق ما بينهما، لأن الإطعام فعلنا، والطعم فعل الكلاب، ونحن مكلفون فلا يجوز لنا الإطعام، والكلاب ليست كذلك فجاز لهم، وليس علينا التعرض لهم بالمنع من الطعم لكونها غير مكلفة في أفعالها، فافهم.

والسابع: أنه استدل ابن حجر على عدم جواز توكيل المسلم الذمي ببيع الخمر، وقال العيني: لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في توكيل الذمي المسلم ببيعها، والحديث لا يدل على مسألة التوكيل من الجانبين.

أقول: وجه الاستدلال إطلاق البيع فيعم البيع لنفسه ولغيره، وبواسطة وبغير واسطة، فتدبر.

(قلت: تسامح الحبيب في النقل، فإن حرمة توكيل المسلم الذمي ببيع الخمر ليس بمجمع عليها، ولفظ العيني: وقال أيضًا بعضهم (يريد به الحافظ ابن حجر): فيه دليل على أن بيع المسلم الخمر من الذمي لا يجوز، وكذا توكيل الذمي المسلم في بيع الخمر. قلت: لا خلاف في المسألة الأولى، ولا في الثانية، وإنما الخلاف فيما إذا وكل المسلم الذمي ببيع الخمر، والحديث لا يدل على مسألة التوكيل من الجانبين اهـ (٥:٥٨٦). وأما ما ذكره الحبيب في وجه الاستدلال ففيه نظر، لكون الخطاب للمسلمين، فلا يدل إلا على حظر البيع من المسلم، وأما الكفار ففي كونهم مخاطبين بالفروع خلاف مشهور، وإذا وكل المسلم الذمي ببيع الخمر لم يوجد البيع من المسلم أصلا، وإنما وجد منه التوكيل، ولا يلزم منه كون الموكل بائعا، لأن التوكيل بالبيع كالعاقد لنفسه عنه لتعلق حقوق العقد به دون الموكل، وسيأتي بسطه في باب الوكالة إن شاء الله تعالى، فانتظر).ظ

والثامن: أن ابن حجر استدل على تحريم بيع جثة الكافر بتحريم بيع الخمر، واعترض عليه العيني، بأنه لا دليل فيه على حرمته، وهو أيضًا غير صحيح، لأن العلة في حرمة بيع الخمر هما أن يكون هو النجاسة، أو حرمته الأكل، أو حرمة الانتفاع، وكل منها يوجد في جثة الكافر، فيحرم بيعها. (قلت: لم يقل العيني إنه لا دليل فيه على حرمته، وإنما قال: وجه هذا الاستدلال من

. . . .

هذا الحديث غير ظاهر اهـ، ولا يخفى أن نجاسة الآدمى بالموت مختلف فيها، وكذا معاملة الربا، والعقود الفاسدة مع أهل الحرب، ولا يصح القياس والحال هذه، فافهم).١٢ظ

والتاسع: أن حديث حرمة بيع الميتة تدل على عدم جواز بيع جلود الميتة قبل الدباغ لأنها غير منتفعة قبله، وأما بعد الدباغ فمنتفع بها، فيجوز بيعها، وقد عرفت حكم عظام الميتة، وقرونها، وأشعارها، وأوبارها، فتنبه له.

الرد على ابن حزم فى تشنيعه على أبى حنيفة فى مسألة توكيل المسلم الذمى ببيع الخمر:

قال العبد الضعيف: وقال ابن حزم فى "المحلى": "لا يحل بيع الخمر لا لمؤمن، ولا لكافر، ولا بيع الخنازير كذلك، ولا شعورها ولا شىء منها، ولا بيع صليب، ولا صنم، ولا ميتة، ولا دم، إلا المسك وحده، فهو حلال بيعه وملكه، فمن باع من المحرم الذى ذكرنا شيئا فسخ أبدًا. وقال أبو حنيفة: إذا أمر المسلم نصرانيا بأن يشترى له خمرا جاز ذلك، وهذه من شنعه، التى نعوذ بالله من مثلها اهـ" ملخصاً (٩:٨-٩).

قلت: أبو حنيفة أعلم منك، ومن ألوف أمثالك بمعانى الكتاب والسنة، وأعرف بالآثار، فقد روى أبو عبيد فى "الأموال": حدثنا عبد الرحمن، عن سفيان بن سعيد، (هو الثورى) عن إبراهيم بن عبد الأعلى الجعفى، عن سويد بن غفلة، قال: "بلغ عمر بن الخطاب أن ناسا يأخذون الجزية من الخنازير، وقال بلال: فقال: إنهم ليفعلون، فقال عمر: لا تفعلوا ولهم بيعها".

قال أبو عبيد: وحدثنا الأنصارى محمد بن عبد الله، عن إسرائيل، عن إبراهيم بن عبد الأعلى، عن سويد بن غفلة: أن بلالا قال لعمر بن الخطاب رضى الله عنه: "إن عمالك يأخذون الخمر والخنازير فى الخراج، فقال: لا تأخذوها منهم، ولكن ولوهم ببيعها، وخذوا أنتم من الثمن" (وهذان سندان صحيحان كما ترى).

قال أبو عبيد: "يريد أن المسلمين كانوا يأخذون من أهل الذمة الخمر والخنزير من جزية رؤوسهم، وخراج أراضيهم بقيمتها، ثم يتولى المسلمون بيعها، فهذا الذى أنكره بلال، ونهى عنه عمر، ثم رخص لهم أن يأخذوا ذلك من أثمانها إذا كان أهل الذمة المتولين لبيعها، لأن الخمر والخنزير مال من أموال أهل الذمة، ولا تكون مالا للمسلمين اهـ" (ص٥٠).

فهذا عمر قد أجاز لأهل الذمة بيع الخمر والخنازير، وأجاز للمسلمين أخذ أثمانهما فى

باب بيع جثة المشرك

٤٦٤٥- عن ابن عباس: "أن المشركين أرادوا أن يشتروا جسد رجل من

الجزية والخراج، وذلك بمحضر من الصحابة، ولم ينكر عليه منكر، فهل تراهم قد أحلوا ما حرم الله عليهم ولم يحل لهم؟ وإذا جاز لأهل الذمة بيع هذه الأشياء، وللمسلم أخذ أثمانها منهم، فما ذا على أبى حنيفة لو قال بجواز توكيل المسلم الذمى بالتجارة فيها؟ فإن ذلك داخل فى عموم قول عمر: "ولوهم بيعها وخذوا أنتم من الثمن" فهل هذا من شنع أبى حنيفة، أو من محاسنه التى أخذها عن الخليفة الراشد المهدى عمر بن الخطاب، ومن حضره من الصحابة رضى الله عنهم؟ ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه.

وأما قوله: "ومن أجاز لهم أى لليهود والنصارى والمجوس بيع الخمر ظاهرا وشرائها كذلك، وتملكها علانية، وتملك الخنازير كذلك، لأنهم من دينهم بزعمه، وصدقهم فى ذلك، لزمه أن يتركهم أن يقيموا شرائعهم فى بيع من زنى من النصارى الأحرار، وخصاء القسيس إذا زنى، وقتل من يرون قتله، وهم لا يفعلون ذلك، فظهر تناقضهم اهـ". ففيه أنا لا نجيز لهم بيع الخمر والخنزير علانية ظاهراً فى بلاد المسلمين، وإنما لهم ذلك سراً، هذا حكم أهل الذمة، وأما أهل الصلح الذين صالحناهم على قدر معلوم من المال، ولم نجعلهم ذمة لنا فنتركهم وما يدينون، لأنهم لم يندبوا المال إلا على ذلك.

فلا يرد علينا ما رواه عن على رضى الله عنه: "أنه بلغه فى قرية تدعى زرارة أنها يلحم فيها ويباع فيها الخمر، فقال: على بالنيران اضرموها فيها، فاحترقت"، وعن عمر بن الخطاب: "أن رجلا من أهل السواد أثرى فى تجارة الخمر، فكتب أن أكسروا كل شيء قدرتم له عليه، وسيروا كل ماشية له، ولا يؤوين أحد له شيئا" قال: فهذا حكم على وعمر بحضرة الصحابة رضى الله عنهم فيمن باع الخمر من المشركين، ولا مخالف لهم يعرف من الصحابة اهـ (٩:٩). قلنا: أما حكم على فى زرارة، فإنه إنما أحرقها لكون الخمر كانت تباع فى سوقها علانية، وهذا لم يقل بجوازه فى بلاد الإسلام أحد، وأما حكم عمر فى رجل أثرى فى تجارة الخمر، فإن الرجل كان من أهل المدينة من المسلمين، واسمه رويشد، فسماه عمر فويسقا، وكان من ثقيف، ذكره أبو عبيد فى "الأموال" (٩٦)، سلمنا أنه كان من المشركين فيحمل على أنه كان يبيع الخمر علانية، ولم يقل أحد بإجازة ذلك لأهل الذمة فى أمصار المسلمين، والله تعالى أعلم.

باب بيع جثة المشرك

قوله: "غريب" أقول: قال الذهبى فى "الميزان" (٣:٨٨): "حسنه الترمذى، وقال عبد الحق

المشركين، فأبى النبى ﷺ أن يبيعهم". أخرجه "الترمذى" وقال: غريب. وقال: رواه

فى "أحكامه" وابن القطان: إسناده ضعيف ومنقطع، لا سماع للحكم من مقسم إلا لخمسة أحاديث ما هذا منها، وضعفاه من جهة ابن أبى ليلى اهـ"، أقول: قال الترمذى: غريب، ولم يقل: إنه حسن، فلا أدرى من أين؟ قال الذهبى: إنه حسنه. (قلت: لعل منشأه اختلاف نسخ الترمذى، والحديث أخرجه الحاكم فى "المستدرك" من طريق يونس بن بكير، عن محمد بن عبد الرحمن، عن الحكم، عن مقسم، عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: «قتل رجل من المشركين يوم الخندق، فطلبوا أن يواروه، فأبى رسول الله ﷺ حتى أعطوه الدية»، الحديث. وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأقره عليه الذهبى (٣٢:٣)، وأخرجه الهيثمى فى "مجمع الزوائد" من طريق أحمد باللفظ الذى يأتى عن قريب، وقال: رواه أحمد، وفيه ابن أبى ليلى، وهو ثقة لكنه سيء الحفظ (٩٢:٤)، فلا شك فى كون الحديث حسنا، كما قاله الذهبى).ظ

وأما ما قال عبد الحق وابن القطان: إنه ضعيف ومنقطع، ففيه أن محمد بن أبى ليلى لم يتفرد به، بل تابعه أيضًا الحجاج، وحجاج من رجال مسلم، فهو متابعة قوية، ورواية الحكم عن كتاب مقسم وهو لا يقتضى الانقطاع، كما صرح به ابن حجر فى رواية الحسن عن سمرة، وقال ابن حجر: "ذكر ابن إسحاق فى "المغازى" أن المشركين سألوا النبى ﷺ أن يبيعهم جسد نوفل بن عبد الله بن المغيرة، وكان اقتحم الخندق، فقال النبى ﷺ: لا حاجة لنا بثمنه ولا جسده، فقال ابن هشام: بلغنا عن الزهرى أنهم بذلوا فيه عشرة آلاف اهـ". ثم قال: "فهذا شاهد لحديث ابن عباس، وإن كان إسناده غير قوى اهـ" (فتح البارى ٢٠٢:٦).

ولما ثبت الحديث، علم منه أمران، الأول امتناع بيع جيفة الكافر لأنه ميتة، وبيع الميتة حرام، والثانى عدم جواز العقود الفاسدة مع أهل الحرب، كما ذهب إليه أبو يوسف، ولأبى حنيفة ومحمد أن يقولا: إنه لا يثبت منه عدم الجواز، لأنه يمكن أن يكون الامتناع لأمر آخر، ككونه خلافا للمروءة أو غيره من الأسباب، ولكن يرد هذا التأويل ما رواه أحمد عن عبد الله بن محمد عن على بن مسهر عن ابن أبى ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال: أصيب يوم الخندق رجل من المشركين، وطلبوا إلى النبى ﷺ أن يحفوه، فقال: لا! ولا كرامة لكم، قالوا: فإنا نجعل لك على ذلك جعلا، قال: وذلك أخبث وأخبث اهـ (مسند أحمد ٢٥٦:١). ويمكن الجواب عنه بأنه لا يدل أيضًا على الحرمة، لأنه يمكن أن يحمل الخبث على الاستقذار الطبعى، لكونه من أفعال الدناءة لا على الحرمة.

قال العبد الضعيف: منشأ إبداء الاحتمالات قلة الرجوع إلى كتب القوم، فإن معاملة الربا

الحجاج بن أرطاة أيضا عن الحكم (ترمذی ۱: ٢٠٥).

مع الحربى إنما يجوز فى دار الحرب دون دار الإسلام، فإن قيل: إن أهل الحرب كانوا فى معسكرهم، وله حكم أرض الحرب، قلنا: لكن النبى ﷺ والمسلمين لم يكونوا فى معسكرهم، بل كانوا فى مدينة الإسلام وراء الخندق، وإذا كان المسلم فى منعة المسلمين فكلمه الحربى من حصنه أو عسكره، وعامله بالمعاملات الفاسدة فيما بين المسلمين، فإن ذلك لا يجوز، لأن مراعاة جانب من هو فى منعة المسلمين مفسد لهذا العقد، والعقد إذا فسد من وجه واحد فذلك يكفى لإفساده، نص عليه محمد كما فى "شرح السير الكبير" (٣:٢٢٦). وجوزه بعض المشايخ قياساً بما إذا دخل عسكر من أهل الحرب لهم منعة دار الإسلام ثم استأمن إليهم مسلم، وعاملهم بهذه المعاملة التى لا تجوز فيما بين المسلمين، فلا بأس بذلك، كما فى "شرح السير" (٣:٢٢٨) أيضاً.

ولا يخفى ما بينهما من الفرق، لأن المسلم إذا دخل فى منعة أهل الحرب مستأمنا إليهم صار كأنه فى دار الحرب، فدخل فى حكم قوله: «لا ربا بين المسلم والحربى فى دار الحرب»، بخلاف ما إذا كان فى منعة المسلمين، فليس هو فى دار الحرب بوجه من الوجوه، والحديث نص فى اعتبار المكان، فلا بد من كون المسلم والحربى كليهما فى دار الحرب كما قاله محمد رحمه الله، ويؤيده حديث ابن عباس هذا، حيث جعل النبى ﷺ ثمن جيفة المشرك أخبث وأخبث مع قوله: «لا ربا بين المسلم والحربى فى دار الحرب»، فثبت أن المسلم إذا كان فى دار الإسلام أو معسكر المسلمين، والحربى فى منعة أهل الحرب يحرم الربا بينهما، كما إذا كانا جميعا فى دار الإسلام، فافهم. وعلى هذا فلا حجة لأبى يوسف والشافعى ومن وافقهما فى حديث ابن عباس هذا على تحريم الربا بين المسلم والحربى فى دار الحرب.

وبه تبين ضعف ما قالوه: إنه لا معنى لقول من يقول: كان موضع الخندق من دار الإسلام، لأن هذا يجوز عندكم بين المسلم والحربى الذى لا أمان له، سواء كان فى دار الإسلام، أو فى دار الحرب، كما فى "المبسوط" (١٤:٥٧)، قلنا: لا نسلم ذلك، والربا لا يجوز فى دار الإسلام أصلا، سواء كان الحربى الذى نرابيه مستأمنا أو غير مستأمن، وإلا لم يبق لقوله: «فى دار الحرب» فى مرسل مكحول معنى، فالحق ما نص عليه محمد من اعتبار المكان، والله تعالى أعلم، ولما كان السرخسى قد اختار قول بعض المشايخ، قال: "وتأويل حديث ابن عباس رضى الله عنه أنه نهاهم عن ذلك لما رأى فيه من الكبت والغيظ للمشركين، ولئلا يظنوا بنا أنا نقاتلهم لطمع المال اهـ" (١٤:٥٨). وهذا أولى مما قاله الحبيب، كما لا يخفى، ولكن الظاهر من قوله ﷺ: «إن ذلك أخبث وأخبث» الحرمة فالحق ما قاله محمد، وهو أجل من هؤلاء المشايخ رواية ودراية واجتهاد.ظ

باب النهى عن بيع الحر

٤٦٤٦– عن أبى هريرة عن النبى ﷺ، قال: «قال الله تعالى: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، رجل أعطى بى ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه، ولم يطعه أجره»، رواه البخارى.

باب النهى عن بيوع الغرر

٤٦٤٧– عن أبى هريرة: «أن النبى ﷺ نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر»، رواه الجماعة إلا البخارى.

باب النهى عن بيع الحر

قوله: "باع حرا إلخ"، أقول: قال ابن حجر: "قال ابن المنذر: كان فى جواز بيع الحر خلاف قديم، ثم ارتفع، فروى عن على قال: من أقر على نفسه بأنه عبد فهو عبد. قلت: يحتمل أن يكون محله فيمن لم تعلم حريته، لكن روى ابن أبى شيبة من طريق قتادة: أن رجلا باع نفسه، فقضى عمر بأنه عبد، وجعل ثمنه فى سبيل الله، ومن طريق زرارة بن أوفى أحد التابعين: أنه باع حرا فى دين. ونقل ابن حزم: أن الحر كان يباع فى الدين حتى نزلت: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾، ونقل عن الشافعى مثل رواية زرارة، ولا يثبت ذلك أكثر الأصحاب واستقر الإجماع على المنع اهـ" (٤:٣٤٧).

(قلت: أثر قتادة عن عمر أيضًا محتمل أن يكون الرجل ممن لم تعلم حريته، فلما أقدم على بيع نفسه كان ذلك إقرارا منه بعبديته، والمرء يؤخذ بإقراره إذا لم يكذبه الظاهر، وأثر زرارة محمول على الإجارة، وقد يطلق عليها البيع، فكأنه جعله أجيرا لأحد ليقضى دينه بأجرته، فإن ثبت أثر بأن الحر كان يباع فى دينه فى صدر الإسلام كما ادعاه ابن حزم، وإلا فلا حجة فى شيء من تلك الآثار على ثبوت الخلاف فى بيع الحر).١٢ظ

باب النهى عن بيوع الغرر

قوله: "نهى عن بيع الحصاة"، أقول: وهو بيع إلقاء الحجر، وهو منهى عنه وفاسد عندنا، وتفسير أن يتساوما المتبايعان، فإذا رضى البائع بالبيع بثمن رضى المشترى بالشراء به ألقى أحدهما الحصاة، ويكون هذا بيعا بينهما باتا لا يمكن لأحد منهما رده، فإن كان هذا الطريق معروفا بينهم للبيع، كما كان فى الجاهلية لا يحتاج إلى الواضعة عند العقد، بأن يقول أحدهما: إذا ألقيت الحجر

٤٦٤٨- وعن ابن مسعود أن النبى ﷺ قال: «لا تشتروا السمك فى الماء فإنه غرر»، رواه أحمد.

٤٦٤٩- وعن ابن عمر قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع حبل الحبلة»، رواه أحمد ومسلم والترمذى.

وجب البيع، ويقول الآخر: نعم! وإن لم يكن معروفا يجب الواضعة قبل الإلقاء ليكون الإلقاء بيعا، ووجه فساد هذا البيع أنه لا يتحقق فيه ركن البيع، وهو القبول، بل تم البيع بالإيجاب فقط، وهو إلقاء الحجر، وقال فى "الهداية": "لأن فيه تعليقا بالخطر اهـ"، وليس كذلك، لأن العقد هو إلقاء الحجر، وليس فيه تعليق، وإنما التعليق عند التساوم وهو غير مفسد، وإنما المفسد هو التعليق فى العقد، وفى تفسيره قول آخر ذكرها فى "النيل"، فارجع[1] إليه.

قوله: "بيع الغرر"، أقول: هو كل بيع دخله الغرر بوجه من الوجوه، قال النووى: "النهى عن بيع الغرر أصل من أصول الشرع، يدخل تحته مسائل كثيرة جدًا اهـ". وخص منه بعض الأفراد بالإجماع، كاللبن فى ضرع الدابة جاز بيعه فى ضمن بيع الدابة، ولا يجوز بيعه مستقلا، واختلفوا فى بعض منها، فجعله بعضهم من أفراد بيع الغرر، وبعضهم لم يجعلوه من أفرادها كالعين الغائبة، جعل بيعها الشافعى من بيوع الغرر، ولم يجعله أبو حنيفة منها، وهذا هو اختلاف الاجتهاد[2].

قوله: "عن ابن مسعود"، أقول: رواه يزيد بن أبى زياد، عن المسيب بن رافع، عن ابن رافع، عن ابن مسعود، قال البيهقى: فيه إرسال من المسيب وعبد الله، والصحيح وقفه، وقال الدارقطنى: اختلف فيه والموقوف أصح، وكذلك قال الخطيب وابن الجوزى، وقد روى أبو بكر بن أبى عاصم عن عمران بن حصين حديثا مرفوعا، وفيه النهى عن بيع السمك فى الماء، فهو شاهد لهذا اهـ (نيل الأوطار ٥:٧). أقول: وروى هذا بن عمر بن الخطاب أيضًا موقوفا، وهو شاهد آخر.

قوله: "نهى عن بيع حبل الحبلة"، أقول: الظاهر فى معناه هو بيع حمل ولد الناقة، وقيل فى

---

(١) قلت: لم يذكر الحبيب لما ذكره من تفسير بيع الحصاة مستندًا، وما ذكره فى وجه فساد البيع أنه لا يتحقق فيه ركن البيع وهو القبول، ففيه أن البيع يصح عندنا بالمعاطاة، ولا يوجد فيه ركن الأركان لفظًا، فكيف يصح القول بفساد العقد لانعدام القبول لفظا؟ فالحق ما ذكره فى "الهداية": أن فيه تعليقا بالخطر، وتفسيره أن يقول: بعتك من هذه الأثواب ما وقعت عليه الحصاة، ويرمى حصاة، أو من الأرض ما انتهت إليه الحصاة، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٤:٣٠١).ظ.

(٢) (قلت: بل لأبى حنيفة حجة من آثار الصحابة على صحة بيع الغائب وللمشترى الخيار إذا رآه، وقد قدمنا الآثار فى باب خيار الرؤية، فليراجع).ظ.

٤٦٥٠- وعن شهر بن حوشب، عن أبى سعيد، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن شراء ما فى بطون الأنعام حتى تضع، وعن بيع ما فى ضروعها إلاّ بكيل، وعن شراء العبد وهو آبق، وعن شراء المغانم حتى تقسم، وعن شراء الصدقات حتى تقبض، وعن ضربة القانص». رواه أحمد و ابن ماجه، وللترمذى منه: شراء المغانم، وقال: غريب.

٤٦٥١- وعن ابن عباس قال: «نهى النبى ﷺ عن بيع المغانم حتى تقسم»، رواه "النسائى" وعن أبى هريرة عن النبى ﷺ مثله، رواه أحمد وأبو داود.

٤٦٥٢- وعن ابن عباس، قال: «نهى النبى ﷺ أن يباع ثمر حتى يطعم أو صوف على ظهر أو لبن فى ضرع أو سمن فى لبن»، رواه الدارقطنى.

٤٦٥٣- وعن أبى سعيد، قل: «نهى رسول الله ﷺ عن الملامسة، والمنابذة فى البيع»، متفق عليه.

تفسيره: هو البيع إلى حبل الحبلة، وعلى كلا التفسيرين هو من البيوع المنهى عنها، لكونه بيعًا للمعدوم، أو الجهالة الفاحشة فى الأجل.

قوله: "عن أبى سعيد"، أقول: قال الشوكانى: قد ضعف الحافظ إسناده، وشهر بن حوشب فيه مقال تقدّم، وقد حسن الترمذى ما أخرجه منه، ويشهد لأكثر الأطراف التى اشتمل عليها أحاديث أخر، منها النهى عن بيوع الغرر، وما ورد فى النهى عن بيع الملاقيح والمضامين، وما ورد فى حبل الحبلة على أحد التفسيرين (نيل ٥:٩)، أقول: ويؤيد النهى عن بيع ما فى ضروعها حديث ابن عباس، وسيأتى الكلام عليه، ولكن لا يؤيد ما فيه من الاستثناء رواية، فلا يحتج به إلا أن يؤول، ويقال: إن معناه إلا بعد الإخراج منها وبيعه بالكيل، وحينئذ يتأيد الاستثناء أيضًا بالنصوص الثابتة الصحيحة.

وبهذا ظهر ضعف ما قال الشوكانى: "إن بيعه منه كيلا نحو أن يقول: بعت منك صاعا من حلب بقرتى جائز، فإن الحديث يدل على جوازه لارتفاع الغرر والجهالة اهـ". ووجه الضعف أن الرواية ضعيفة عنده، ولم يتأيد الاستثناء بحديث آخر، وبعد الثبوت فدلالته على ما قال غير مسلم، وبعد تسلم الدلالة فارتفاع الغرر غير مسلم، لأنه كيف يعلم أن فى ضرعها صاع من اللبن؟ وإن قال: إنه ليس المراد من اللبن اللبن الخاص، بل مطلق اللبن، فهو بيع المعدوم، وفيه غرر أيضًا، لأنه يحتمل أن تموت البقرة، أو ينقطع لبنها، فكيف يصح أن يقال: إن الحديث يدل على جوازه؟ وشراء الآبق وإن لم يرد فيه نص آخر إلا أنه مؤيد بالأصول الصحيحة الثابتة، لأن القدرة على

٤٦٥٤- وعن أنس قال: «نهى النبى ﷺ عن المحاقلة، والمخاضرة، والمنابذة، والملامسة، والمزابنة» رواه البخارى أخرج هذه الروايات فى المنتقى(نيل ٥:٧ و٩ -١٠).

التسليم شرط لصحة البيع، ولم توجد هنا فيفسد لا محالة، لكن بالفساد الموقوف، فإن قدر على التسليم قبل انفساخ البيع يعود صحيحا، وإلا فلا، ولما كان مبنى الفساد هو عدم القدرة، فإن باعه ممن هو فى يده لا يكون فاسدًا أيضًا، لانتفاء المفسد، وهو عدم القدرة على التسليم، فظهر أن ما قال الشوكانى: "إن مذهب أبى حنيفة أنه يصح موقوفا" خطأ فى النقل، بل مذهبه أنه فاسد بفساد موقوف أو باطل، كما فى "فتح القدير" (٥٩:٦).

وقوله: "عن شراء المغانم"، مؤيد برواية ابن عباس وأبى هريرة، وما ورد فى النهى عن بيع ما لا يملكه، وعن بيع ربح ما لم يضمن، وعن البيع قبل القبض، وكذا شراء الصدقات، وكذا قوله: "نهى عن ضربة القانص" مؤيد بالنصوص المذكورة، وبالنهى عن بيع الغرر.

قوله: "عن ابن عباس"، أقول: قال البيهقى: "فى إسناده عمر بن فروخ وهو ضعيف، وتفرد برفعه، ووقفه غيره على بن عباس، وهو المحفوظ". أقول: هذا الحديث رواه عن ابن عباس سليمان ابن يسار وعكرمة، أما سليمان بن يسار فرواه عنه موقوفا، وأما عكرمة فرواه عنه أبو إسحاق، وحبيب بن الزبير، أما أبو إسحاق فرواه عنه موقوفا، وأما حبيب فرواه عنه عمر بن فروخ، واضطرب فيه، فإنه قد يقول: عن حبيب، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبى ﷺ، وقد يقول: عن عكرمة، عن ابن عباس، وقد يقول: عن حبيب، عن عكرمة، عن النبى ﷺ، وقد يقول: عن عكرمة عن النبى ﷺ، وعمر وثقه أبو داود وابن معين وأبو حاتم، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وذكره ابن عدى فى "الكامل"، ولم يذكر فيه جرحا، وتفرد بتضعيفه البيهقى فهو ثقة.

وأما الاضطراب فالجواب عنه: أن الراوى قد يكون الرواية عنده موقوفا ومرفوعًا وبواسطة، فيرويه كما سمع حسبما يقضيه المقام، وليس هذا اضطرابا يضعف الحديث لأجله، ولا اضطرابا يحتاج فيه إلى الترجيح، فإن الترجيح يكون عند التعارض، وتعارض هناك، فسقط جرح البيهقى، وثبت الحديث لا سيما إذا كان مؤيدا الموقوف، ومشيدا بالأحاديث والأصول الصحيحة المعلومة من الشارع، لأن قوله: «نهى عن بيع التمر حتى يطعم» روى بأسانيد صحيحة متفق على صحتها، وأما الصوف على الظهر فهو من أجزاء الحيوان، فلا يجوز بيعه ما دام متصلا به، كما لا يجوز بيع سائر أجزاءه مع احتمال النزاع عند القطع، وأما اللبن فى الضرع، فقد مر الكلام فيه، وأما السمن فى اللبن ففيه بيع المعدوم والغرر، فإنه يحتمل أن يفسد اللبن ولا يخرج منه السمن.

٤٦٥٥- وعن ابن عمر عن النبى ﷺ: «أنه نهى عن المضامين، والملاقيح، وحبل الحبلة، قال: والمضامين ما فى أصلاب الإبل، والملاقيح ما فى بطونها، وحبل الحبلة ولد ولد هذه الناقة». أخرجه عبد الرزاق (نصب الراية ٢: ١٧٤)، وقال فى "الدراية": إسناده صحيح.

٤٦٥٦- وقال أبو يوسف فى "كتاب الخراج": حدثنا العلاء بن السيب بن رافع، عن الحارث العكلى، عن عمر بن الخطاب، قال: "لا تبيعوا السمك فى الماء فإنه غرر» (فتح القدير ٦: ٤٩):

٤٦٥٧- وعن ابن عباس أنه قال: "السلف فى حبل الحبلة ربا" (مسند أحمد ١: ٢٤٠).

قوله: "المحاقلة"، أقول: المحاقلة: هو بيع الزرع بالطعام كيلا، وقيل: غير ذلك، والمخاضرة: هو بيع الثمر قبل بدو الصلاح، وفيه تفصيل مذكور فى بابه. والمنابذة: هو أن ينبذ البائع إلى المشترى السلعة أو ينبذ المشترى إلى البائع الثمن، ويكون هذا النبذ هو البيع على قياس ما قلنا فى إلقاء الحجر، والملامسة: أن يجعل نفس اللمس بيعا على قياس النبذ، والمزابنة: هى شراء الثمر على النخل بالرطب أو التمر كيلا، وكل ذلك بيوع فاسدة إلا والمخاضرة فإن فيه تفصيلا، وهو أنه منهى عنه إن كان بشرط الترك على النخيل، وإن كان بشرط القطع فلا، وعند الإطلاق يجب عليه القطع فى الحال، وإن ترك عليها يفسد البيع لاختلاط المبيع بغيرها، هذا عندنا، وقال الشافعى: لا يجوز مطلقًا، والدلائل مذكورة فى بابه.

قوله: "عن عمر بن الخطاب"، أقول: فى سنده انقطاع بين الحارث العكلى وعمر بن الخطاب، ولا يضر الانقطاع عندنا فى القرون الثلاثة، ثم هو موجب للضعف والضعيف يصلح شاهدا، وإنما نقلنام تأييدا لرواية ابن مسعود.

قوله: "السلف فى حبل الحبلة ربا"، أقول: هذا دليل على أن المراد فى الأحاديث التى ورد فيها النهى عن حبل الحبلة هو بيع نفس حبل الحبلة لا البيع إلى حبل الحبلة.

قال العبد الضعيف: لا يلزم من كون السلف فى حبل الحبلة ربا بطلان ما ذكروه فى تفسير النهى عن بيع حبل الحبلة، بل غاية ما فيه أن السلف فى حبل الحبلة غير جائز أيضًا، وهو لا يدل على أن ذلك هو المراد بالنهى عن بيع حبل الحبلة، كيف؟ وقد روى البخارى من طريق مالك، عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما: «أن رسول الله نهى عن بيع حبل الحبلة، وكان بيعا يتبايعه

. . . .

أهل الجاهلية، كان الرجل يبتاع الجزور إلى أن تنتج الناقة، ثم تنتج التى فى بطنها.

قال الحافظ فى "الفتح": كذا وقع هذا التفسير فى "الموطأ" متصلا بالحديث، قال الإسماعيلى: وهو مدرج، يعنى أن التفسير من كلام نافع، وكذا ذكر الخطيب فى "المدرج"، وسيأتى فى آخر السلم عن موسى بن إسماعيل التبوذكى عن جويرية التصريح بأن نافعا هو الذى فسره، لكن لا يلزم من كون نافع فسره لجويرية أن لا يكون ذلك التفسير، مما حمله عن مولاه ابن عمر، فسيأتى فى أيام الجاهلية من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع، عن ابن عمر قال: كان أهل الجاهلية يتبايعون لحم الجزور إلى حبل الحبلة، وحبل الحبلة أن تنتج الناقة ما فى بطنها، ثم تحمل التى نتجت، فنهاهم رسول الله ﷺ عن ذلك".

فظاهر هذا السياق أن هذا التفسير من كلام ابن عمر، ولهذا جزم ابن عبد البر بأنه من تفسير ابن عمر، وبظاهر هذه الرواية قال سعيد بن المسيب ومالك والشافعى وجماعة: وهو أن يبيع بثمن إلى أن يلد ولد الناقة. وقال بعضهم: أن يبيع بثمن إلى أن تحمل الدابة وتلد، ويحمل ولدها، والمنع للجهالة فى الأجل، ومن حقه على هذا التفسير أن يذكر فى السلم.

(قلت: لا يخفى إمكان إرجاع قول ابن عباس إلى هذا بأن يكون معنى قوله: «السلف فى حبل الحبلة ربا»، أى البيع بثمن إلى أن تحمل الدابة وتلد ويحمل ولدها باطل)، وقال أبو عبيدة، وأبو عبيد، وأحمد، وإسحاق، وابن حبيب المالكى، وأكثر أهل اللغة، وبه جزم الترمذى: هو بيع ولد نتاج الدابة، والمنع فى هذا من جهة أنه بيع معدوم ومجهول وغير مقدور على تسليمه، فيدخل فى بيوع الغرر، ولذلك صدر البخارى بذكر الغرر فى الترجمة، لكنه أشار إلى التفسير الأول بإيراد الحديث في كتاب السلم أيضًا، ورجح الأول لكونه موافقا للحديث، وإن كان كلام أهل اللغة موافقا للثانى، وقال ابن التين: محصل الخلاف هل المراد البيع إلى أجل، أو بيع الجنين، وعلى الأول هل المراد بالأجل ولادة الأم أو ولادة ولدها، وعلى الثانى هل المراد بيع الجنين الأول أو بيع جنين الجنين اهـ ملخصا (٤:٢٩٩-٣٠٠).

قلت: ولا يبعد أن يكون المراد البيع إلى حبل الحبلة وبيع حبل الحبلة كلاهما، لبطلان كليهما شرعًا، وإلا فالراجح ما وافق الحديث وتفسير الصحابى، فإنه أعرف بمراد الرسول وباللغة واللسان من أهل اللغة المتأخرين.

. . . .

تفسير بيع الحصاة وترجيح ما قاله صاحب "الهداية":

وقال ابن القيم فى "الهدى": وأما بيع الحصاة فهى من باب إضافة المصدر إلى نوعه كبيع الخيار، لا إلى مفعوله كبيع الميتة، وفسر بيع الحصاة بأن يقول: ارم هذه الحصاة فعلى أى ثوب وقع فهو لك بدرهم، وفسر بأن يبيعه من أرضه قدر ما انتهت إليه رمية الحصاة، وفسر بأن يقبض على كف من حصا ويقول: لى بعدد ما خرج فى القبضة من الشىء المبيع، أو يبيعه سلعة ويقبض على كف من حصا ويقول: لى بكل حصاة درهم، وفسر بأن يعترض القطيع من الغنم فيأخذ حصاة، ويقول: أى شاة أصابتها فهى لك بكذا، وفسر بأن يمسك أحدهما حصاة فى يده، ويقول: أى وقت سقطت الحصاة وجب البيع، وفسر بأن يتبايعا، ويقول: أحدهما: إذا نبذت إليك الحصاة، فقد وجب البيع، قال: وهذه الصور كلها فاسدة لما تضمنته من أكل المال بالباطل، ومن الغرور والخطر الذى هو شبه بالقمار اهـ (٢:٤٥١).

ولا يخفى أن أكثر هذه الصورة غير الخامسة متضمن لتعليق العقد على الخطر، والخامسة فمتضمن لتمام العقد بالإيجاب من غير قبول، فلا وجه لتغليط ما ذكره صاحب "الهداية"، فلعله ترجح عنده فى تفسير بيع الحصاة أحد الأقوال الأربعة المذكورة، سلمنا أن الراجح هو الخامسة، فلا دليل على أن التعليق كان يكون عند التساوم، ولم يكن فى العقد، بل الظاهر من إدخال الفقهاء إياه فى بيوع الغرر هو الثانى دون الأول، والله تعالى أعلم.

بيع المغيبات فى الأرض:

قال ابن القيم: وليس من بيع الغرر المغيبات فى الأرض كاللفت، والجزر، والكفت، والفجل، والقلقاس، والبصل، ونحوها، فإنها معلومة بالعادة يعرفها أهل الخبرة بها، فظاهرها عنوان باطنها، فهو كظاهر الصبرة مع باطنها، ولو قدر أن فى ذلك غررا فهو غرر يسير يغتفر فى جنب المصلحة العامة التى لا بد للناس منها، فليس كل غرر سببا للتحريم، والغرر إذا كان يسيرا أولا يمكن الاحتراز منه لم يكن مانعا من صحة العقد، فإن الغرر الحاصل فى أساسات الجدران، وداخل بطون الحيوان، أو آخر الثمار التى بدا صلاح بعضها دون بعض لا يمكن الاحتراز منه، بخلاف الغرر الكثير الذى يمكن الاحتراز منه، وهو المذكور فى الأنواع التى نهى عنها رسول الله ﷺ، وما كان مساويا بها لا فرق بينها وبينه، فهذا هو المانع من صحة العقد، فإذا عرف هذا فبيع المغيبات فى الأرض انتفى عنه الأمران، فإن غرره يسير، ولا يمكن الاحتراز منه، فإن عرف الحقوق

. . . .

الكبار لا يمكن بيع ما فيها من ذلك إلا وهو فى الأرض، فلو شرط لبيعه إخراجه دفعة واحدة، كان فى ذلك من المشقة، وفساد الأموال ما لا يأتى به شرع، وإن منع بيعه إلا شيا فشيئا كلما أخرج شيئا باعه، ففى ذلك من الحرج والمشقة، وتعطيل مصالح أرباب تلك الأموال، ومصالح المشترى ما لا يخفى، وذلك مما لا يوجبه الشارع، ولا تقوم مصالح الناس بذلك البتة، فليس هذا من الغرر الذى نهى عنه رسول الله ﷺ، ولا نظيرا لما نهى عنه من البيوع اهـ، ملخصاً (٢:٤٥٢).

وفى "الدر": ولا يجوز بيع المعدوم، ومنه بيع ما أصله غائب كجزر وفجل، قال الشامى: أى ما ينبت فى باطن الأرض، وهذا إذا كان لم ينبت، أو نبت، ولم يعلم وجوده وقت البيع، وإلا جاز بيعه كما يأتى قريباً أى فى قول "الدر": هذا إذا نبت ولم يعلم وجوده، فإذا جاز وله خيار الرؤية اهـ (٤:١٥٧).

قلت: فما عزاه الموفق فى "المغنى" إلى الحنفية من أن "بيع ما المقصود منه مستور فى الأرض لا يجوز عندهم"، لا يصح على إطلاقه، بل هو مقيد عندنا بما إذا لم يعلم وجوده، وطريق العلم لا تنحصر فى القلع والمشاهدة، بل يدخل فيها كل ما يعرف به أهل الخبرة وجوده، فافهم.

قلت: ومن ههنا ظهرت ضرورة الاجتهاد والتقليد، فإن من لم يعرف مقاصد الشرع وعللها يجعلها كلها سواسية الإقدام فى الأحكام، وظهر منه أنه لا يجوز لكل أحد أن يعمل بالحديث على ما فهمه، بل ذلك من وظيفة المجتهد، وعلى غير المجتهد أن يقلده، فإن العامى لا يقدر على أن يعرف قليل الغرر من كثيره، وأن أيهما نظير ما نهى عنه رسول الله ﷺ أو نظير ما أباحه، فالعجب من ابن القيم رحمه الله أنه كيف أنكر التقليد وذم أهله فى "أعلام الموقعين"، وأطلق لكل من بلغه الحديث أن يتبعه على ما فهمه منه؟

ولا يخفى ما فيه من فتح باب الإلحاد على العوام، فإنهم لا يدركون معانى الكتاب والسنة، ولا يفقهون مقاصد الشرع ولا يعرفون أساليب الكلام، ومن مارس علماء زمانه لا يشك فى كونهم بمنزلة العوام، وأنهم بمراحل عن فهم مراد النبى عليه الصلاة والسلام إلا الراسخون منهم، وقليل ما هم.

اختلاف العلماء فى بيع الغائب:

إذا عرفت هذا فنقول: قال الموفق فى "المغنى": وفى بيع الغائب روايتان، أظهرهما أن الغائب الذى لم يوصف ولم تتقدم رؤيته لا يصح بيعه، وبهذا قال الشعبى والنخعى والحسن

. . . .

والأوزاعى ومالك وإسحاق، وهو أحد قولى الشافعى.

وفى رواية أخرى أنه يصح وهو مذهب أبى حنيفة والقول الثانى للشافعى، وهل يثبت للمشترى خيار الرؤية؟ على روايتين: أشهرهما ثبوته، وهو قول أبى حنيفة، واحتج من أجازه بعموم قول الله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾. وروى عن عثمان وطلحة أنهما تبايعا داريهما بالكوفة والأخرى بالمدينة، فقيل لعثمان: إنك قد غبنت، فقال: ما أبالى لأنى بعت ما لم أره، وقيل لطلحة: فقال: لى الخيار، لأنى اشتريت ما لم أره، فتحاكم إلى جبير فجعل الخيار لطلحة، وهذا اتفاق منه على صحة البيع، ولأنه عقد معاوضة، فلم تفتقر صحته إلى رؤية المعقود عليه كالنكاح، قال: ولنا ما روى عن النبى ﷺ أنه نهى عن بيع الغرر، رواه "مسلم"، ولأنه باع ما لم يره ولم يوصف له فلم يصح، كبيع النوى فى التمر، ولأنه نوع بيع فلم يصح مع الجهل بصفة المبيع كالسلم، والآية مخصوصة بالأصل الذى ذكرناه (قلت: قليل الغرر لا يخلو عنه بيع كما تقدم، وليس بداخل فى الغرر المنهى عنه، والنهى إنما هو عن الغرر الذى فيه تعليق العقد على الخطر، وبيع الغائب خارج عنه لسلامة العقد من التعليق ومن الخطر كليهما، والغرر اليسير الذى حصل من عدم الرؤية يرتفع بثبوت الخيار للمشترى).

قال: وأما حديث عثمان وطلحة فيحتمل أنهما تبايعا بالصفة (قلت: لو كان كذلك لنقل ولو فى رواية ما، ولم ينقل، فالظاهر عدم الوصف). قال: على أنه قول صحابى، وفى كونه حجة خلاف (قلنا: هذه قضية قد ظهرت وانتشرت، ولم ينكرها على جبير منكر، ومثله حجة بالاتفاق). قال: ولا يعارض به حديث رسول الله ﷺ (قلنا: لا تعارض بينهما فقد بينا أن مطلق الغرر ليس بمراد وإلا لم يصح بيع المغيبات فى الأرض أيضًا، والغرر اليسير مغتفر، فلا يصح إدخاله فى بيوع الغرر).

قال: فإن قيل: فقد روى عن النبى ﷺ أنه قال: «من اشترى ما لم يره فهو بالخيار إذا رآه». والخيار لا يثبت إلا فى عقد صحيح. قلنا: يرويه عمر بن إبراهيم الكردى وهو متروك الحديث (قلنا: قال الطحاوى: إن خيار الرؤية لم نوجبه قياسًا، وإنما وجدنا أصحاب رسول الله ﷺ أثبتوه وحكموا به، وأجمعوا عليه، ولم يختلفوا فيه، وإنما وجدنا الاختلاف فى ذلك ممن بعدهم، فجعلنا ذلك خارجا من قول النبى ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا». وعلمنا أن النبى ﷺ لم يعن ذلك لإجماعهم على خروجه منه، وقال أيضًا: والآثار فى ذلك قد جاءت متواترة، وإن كان أكثرها

. . . .

متقطعًا، فإنه منقطع لم يضاده متصل اهـ، وقد تقدم بسطه فى باب خيار الرؤية، والحديث الضعيف إذا تأيد بأقوال الصحابة فهو حجة عند الكل، كما ذكرنا فى "المقدمة"، فتذكر.

آثار التابعين وأقوالهم فى خيار الرؤية:

وروى ابن حزم من طريق ابن أبى شيبة: نا هشيم، عن إسماعيل بن سالم، ويونس بن عبيد، والمغيرة، قال إسماعيل عن الشعبى، وقال يونس بن الحسن، وقال المغيرة عن إبراهيم، ثم اتفقوا كلهم فيمن اشترى شيئا لم ينظر إليه كائنا ما كان قالوا: هو بالخيار، إن شاء أخذ، وإن شاء ترك، وقال إبراهيم: هو بالخيار وإن وجده كما شرط له، وروى أيضًا عن مكحول، وهو قول الأوزاعى، وسفيان الثورى. (قلت: وهذا خلاف ما عزاه الموفق إلى الشعبى والنخعى، والحسن، والأوزاعى). ومن طريق ابن أبى شيبة: نا جرير، عن المغيرة، عن الحارث العكلى، فيمن اشترى العدل من البر فنظر بعض التجار إلى بعضه فقد وجب عليه إذا لم ير عوارا فيما لم ينظر إليه، (أى يبطل خيار الرؤية برؤية البعض إذا صلح أنموذجا للباقى، وله الرد بخيار العيب إذا اطلع على عيب فيه). ومن طريق شعبة عن الحكم وحماد فيمن اشترى عبدا قد رآه بالأمس ولم يره يوم اشتراه قالا جميعا: لا يجوز حتى يراه يوم اشتراه (٨:٣٣٨)، أى لا يسقط خياره برؤية سابقة على العقد، بل برؤية لا حقة له، وفى كل ذلك دليل لما قاله أبو حنيفة من جواز بيع الغائب وثبوت خيار الرؤية للمشترى، ثم ذكر أبو حنيفة لذاك فروعا مبناها على أن الشيء متى يسمى غائبا عرفا فيثبت لمشتريه الخيار، أو حاضرا فلا يكون له خيار الرؤية، ولا يخفى أن الغيبة والحضور مما لا يحتاج إلى أن ينص عليه الشارع، ولا نوابه من الصحابة والتابعين، وإنما ذلك مما يعرفه أهل اللسان بما تعارفوه بينهم لكونه من العوائد، ولكن ابن حزم لم يتنبه لذلك المعنى فشنع على أبى حنيفة.

وقال: فأما أقوال أبى حنيفة التى ذكرنا فأقوال فى غاية الفساد، لا تؤثر عن أحد من أهل الإسلام قبله، نعنى الفرق بين ما يسقط الخيار مما يرى من الرقيق، ومما يرى من الدواب، (فيكتفى برؤية الوجه فى الأول وبرؤية الكفل فى الثانى، ويسقط به الخيار وإن لم ير سائره) ومما يرى من الثياب الزوية فى الوعاء، وما يرى من الثياب التى ليست فى العدل، (فلا يكتفى برؤية واحد منها ما لم ير كلها واحدا واحدا، لكثرة الاختلاف فى أفراد الثياب)، وما يرى من السمن، والزيت، والحنطة، والدور، (فيكتفى برؤية بعضها ويسقط به خيار الرؤية) وكل ذلك وساوس لا حظ لها فى شيء من العقل، ولا لها مجاز على القرآن ولا السنن، ولا الروايات الفاسدة، ولا قول أحد من

. . . .

السلف إلى آخر ما قال وأطال (٨:٣٣٨).

الرد على ابن حزم، والجواب عن طعنه فى أبى حنيفة رحمه الله:

قلت: قد أجمعت الأمـة والأئمة المتقدمون على كون أبى حنيـفة أعقل الناس، وأعلم الناس، وأن كلهم عيال عليه فى الفقه، وأما ابن حزم فـعلمه أكثر من عقله، قال الحافظ أبو بكر بن العربى: "كان أول بـدعة لقيـت فى رحلتى القول بالبـاطن، فلما أعـدت وجدت القـول بالظاهر قد مـلأ به المغرب، سخـيف كان من بادية أشبيليـة يعرف بابن حزم، نشأ وتعلق بمذهـب الشـافعى، ثم انتسب إلى داود، ثم خلع الكل واستـقل بنفسه، وزعم أنه إمام الأئمـة يضع ويرفع ويحكم ويشرع ونسب إلى دين الله ما لـيس فيه، ويقـول عن العلماء مـا لم يقولوا تنفـيراً للقلوب منهم، وخـرج عن طريق المشبهـة فى ذات الله وصفاته، فجاء فـيه بطوام، واتفق كونه من قوم لا بصـر لهم إلا بالمسائل، فإذا طالبتـهم بالدليل فيـتضاحـك مع أصحابه منهم اهـ ملـخصاً من "تذكرة الراشـد" للفاضل العـلامة اللكنوى (٤٨٥).

قلت: كنت أحمل كلام ابن العربى هذا على المبالغـة فى الذم، ولكن ابن حزم قد صدق فيه ظنه بجـعله أقوال أبى حنيـفة وساوس لا حظ لهـا فى شىء من العقل إلخ، فـإن ذلك مما لا يذعن له أحـد له مسكة بـالفقـة، بل يتـهم الناس كل من تكلم فى أبى حنيـفـة بمثل هذا الكلام بقلة العـقل، وكونه من طبقة العوام الذين لا حظ لهم من الدراية والفهم، والسلام.

دليل صحة بيع المعاطاة، وأنه ليس من بيع الملامسة والمنابذة فى شىء:

ولنذكر تتمة للباب ما يتعلق ببيع المعاطاة، قال الحافظ: "واختلف العلماء فى تفسير الملامسة على ثلاث صور، وهى أوجه للشافعية: أصحها: أن يأتى بثوب مطوى أو فى ظلمة فيلمسه المستأم، فيـقول له صاحب الثوب: بعتكه بكذا بشرط أن يقوم المسـك مقام نظرك ولا خيـار لك إذا رأيته، وهذا موافق للتـفسيريـن الذين فى الحديث، الثانى: أن يجـعلا نفس اللمس بيعـا بغير صيـغة زائدة، الثالـث: أن يجعلا الـلمس شرطا فى قطع خـيار المجلس وغيره، والبـيع على التأويلات كلهـا باطل فـيؤخـذ منه (على بطلان الوجـه الثـانى) بطلان بيع المعـاطاة مطلقًا، لكن من أجـاز المعـاطاة قيـدها بالمحقرات أو بما جـرت فيه العادة بالمعاطاة، وأمـا الملامسة والمنابذة عند من يستـعملها فلا يخصـهما بذلك، فعلى هذا يجتمع بيع المعاطاة مع الملامسة والمنابذة فى بعض صور المعاطاة إلخ (٤: ٣٠١)".

....

قلت: كلا! فإن المعاطاة لا يكون فيهما اللمس والنبذ بيعا، بل حقيقتها أن أخذ المشترى المبيع برضاه يقوم مقام القبول، وكذلك أخذ البائع الثمن برضاه، ولا يكون شيء من ذلك مبطلا للخيار، ولا مشروطا فى العقد، فلا يجتمع المعاطاة بالملامسة والمنابذة فى شيء من صورهما، وقال العينى فى "العمدة": وفى "المغرب": الملامسة واللماس أن يقول لصاحبه: إذا لمست ثوبك ولمست ثوبى فقد وجب البيع، وعن أبى حنيفة هى أن يقول: أبيعك هذا المتاع بكذا، فإذا لمستك وجب البيع، أو يقول المشترى كذلك، قال: وهذان البيعان أى الملامسة والمنابذة عند جماعة العلماء من بيع الغرر والقمار اهـ (٥:٥٠٦). ولا شك أن بيع المعاطاة ليس من الغرر والقمار فى شيء، فلا يصح القول باجتماعها بهما فى شيء من صورهما.

قال الموفق فى "المغنى": والبيع على ضربين: أحدهما: الإيجاب والقبول. الضرب الثانى: المعاطاة، مثل أن يقول: أعطنى بهذا الدينار خبزا، فيعطيه ما يرضيه، أو يقول: خذ هذا الثوب بدينار، فيأخذه، فهذا بيع صحيح نص عليه أحمد فيمن قال الخباز: كيف تبيع الخبز، قال: كذا بدرهم، قال: زنه وتصدق به، فإذا وزنه فهو عليه، وقول مالك نحو من هذا، فإنه قال: يقع البيع مما يعتقده الناس بيعًا. وقال بعض الحنفية: يصح فى خسائس الأشياء (فإن العرف إنما جرى بالمعاطاة فى الخسائس دون النفائس، فلا تكون بيعا فيما لم يجر به العرف).

وحكى عن القاضى مثل هذا، ومذهب الشافعى رحمه الله أن البيع لا يصح إلا بالإيجاب والقبول. وذهب بعض أصحابه إلى مثل قولنا، ولنا أن الله أحل البيع ولم يبين كيفيته، فوجب الرجوع فيه إلى العرف كما رجع إليه فى القبض والإحراز والتطرق، والمسلمون فى أسواقهم وبياعاتهم على ذلك، ولأن البيع كان موجودا بينهم معلوما عندهم، وإنما علق الشرع عليه أحكاما وأبقاه على ما كان، فلا يجوز تغييره بالرأى والتحكم، ولم ينقل عن النبى ﷺ ولا عن أصحابه مع كثرة وقوع البيع بينهم استعمال الإيجاب والقبول (لفظًا باللزوم والدوام) ولو استعملوا ذلك فى بياعاتهم لنقل نقلا شائعا، ولو كان ذلك شرطا لوجب نقله، ولم يتصور منهم إهماله والغفلة عن نقله؛ ولأن البيع مما تعم به البلوى فلو اشترط له الإيجاب والقبول (لفظًا) لبينه ﷺ بيانا عاما، ولم يخف حكمه، لأنه يفضى إلى وقوع العقود الفاسدة كثيرا، وأكلهم المال بالباطل، ولم ينقل ذلك عن النبى ﷺ ولا عن أحد من أصحابه فيما علمناه، ولأن الناس يتبايعون فى أسواقهم بالمعاطاة فى كل عصر، ولم ينقل إنكاره قبل مخالفينا، فكان ذلك إجماعًا، وكذلك الحكم فى

باب بيع العرايا

٤٦٥٨– عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن المزابنة، والمحاقلة، والمزابنة اشتراء الثمر على رؤوس النخل».

٤٦٥٩– وعن جابر رضى الله عنه أنه قال: «نهى النبى ﷺ عن بيع التمر حتى يطيب، ولا يباع شىء إلا بالدينار والدرهم إلا العرايا».

٤٦٦٠– وعن أبى هريرة: «أن النبى ﷺ رخص فى بيع العرايا فى خمسة أوسق أو دون خمسة أوسق».

٤٦٦١– وعن ابن عمر أن النبى ﷺ قال: «لا تبيعوا الثمر حتى يبدو صلاحه، ولا تبيعوا التمر بالتمر».

٤٦٦٢– قال سالم وأخبرنى عبد الله، عن زيد بن ثابت: «أن رسول الله ﷺ رخص بعد ذلك فى بيع العرايا بالرطب أو بالتمر، ولم يرخص فى غيره» (بخارى ١:٩١–٩٢).

الإيجاب والقبول فى الهبة والهدية، والصدقة، ولم ينقل عن النبى ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه استعمال ذلك فيه (لفظًا)، وقد أهدى إلى رسول الله ﷺ من الحبشة وغيرها، وكان الناس يتحرون بهداياهم يوم عائشة، متفق عليه. وروى البخارى عن أبى هريرة، قال: كان رسول الله ﷺ إذا أتى بطعام سأل عنه أ هدية أم صدقة؟ (وفى سؤاله عن ذلك دليل على أن الآتى به لم يكن يتكلم بشىء، بل كان يكتفى بالإتيان به) فإن قيل: صدقة، قال لأصحابه: كلوا ولم يأكل، وإن قيل: هدية، ضرب بيده وأكل معهم، وفى حديث سلمان نحوا من هذا، ولم ينقل قبول ولا أمر بإيجاب، وإنما سأل ليعلم هل هو صدقة أو هدية، وفى أكثر الأخبار لم ينقل إيجاب ولا قبول، وليس إلا المعاطاة، والتفرق عن تراضٍ يدل على صحته، ولو كان الإيجاب والقبول شرطا فى هذه العقود لشق ذلك، ولكانت أكثر عقود المسلمين فاسدة، وأكثر أموالهم محرمة، ولأن الإيجاب والقبول إنما يوردان للدلالة على التراضى، فإذا وجد ما يدل عليه من المساومة والتعاطى قام مقامهما وأجزأ عنهما، لعدم التعبد فيه اهـ (٤:٤–٥).١٢ظ

باب بيع العرايا

قوله: "رخص فى بيع العرايا"، أقول: إنهم بعد الاتفاق على حرمة الربا، وحرمة المزابنة، اختلفوا فى أن المزابنة فى العرايا جائز أم لا؟ فقال الشافعى وأحزابه: نعم! وقال أبو حنيفة وأصحابه:

. . . .

لا احتج الشافعى على جوازها بما روى عن النبى ﷺ من الرخصة فى بيع العرايا، ووجه الاحتجاج به أن العرايا محتملة لصور مختلفة، وليس بعض الصور أولى من بعض، فلا بد أن يحمل هذا اللفظ على جميعها، ويقال: إن كل ما يطلق عليه لفظ العرية فبيعه جائز، ثم النهى عن بيع المزابنة أولا واستثناء بيع العرايا منه ثانيًا يدل على أنه كان داخلا فى المنهى عنه ثم أخرج منه، ويدل عليه قوله: «رخص» أيضًا؛ لأن الرخصة تنبئ عن الحرمة السابقة، وقوله: "بعد ذلك» صريح فى أنه كان هذا البيع منهيا عنه أولا، ويدل عليه أيضًا تحديد الجواز بخمسة أوسق أو ما دون خمسة أوسق، وقال أبو حنيفة: إن العرية إن كانت محتملة لصور مختلفة، فالظاهر منه ما هو المتعارف بينهم، وهو العطية، لأن العرب فى الجدب كان يتطوع أهل النخل منهم بثمر النخل دون الرقبة على من لا ثمر له، كما يتطوع أهل الشاة والإبل بالمنيحة، وهى عطية اللبن دون الرقبة (فتح البارى ٥:٣٢٥)، فيكون حمل اللفظ عليه هو الراجح، ولا يصح حمله على كل ما يحتمله اللفظ، لأن عموم المشترك غير جائز عندنا، ولفظ البيع لا يدل على جواز المزابنة فى العرايا، لأن هذا البيع إما أن يكون من المعرى أو من غيره، وأيا ما كان فهو لا يدل عليه، أما الأول فلأنه ليس ببيع، لأن الثمر لم يخرج من ملك المعرى لانعدام قبض المعرى له، لأن اتصاله بملك المعرى مانع من القبض، كما فى "الكفاية"، والبيع من المالك غير معقول.

وأما الثانى: فلأنه ليس ببيع أيضًا، لأن الثمر ليس بمملوك له كما تبين، وإذا لم يكن بيعا، فكيف يدل على جواز المزابنة فى العرايا؟.

فإن قلت: إن لم يكن هذا بيعا فكيف تصح الاستثناء من بيع المزابنة؟ قلنا: (الخطب فيه هين) فقد يطلق البيع على الاستبدال صورة، وإن لم يتحقق الاستبدال حقيقةً، كما قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم﴾، وقوله: ﴿بئسما اشتروا به أنفسهم﴾ فإذا وهبت لأحد شيئا ثم استبدلته بشيء آخر قبل قبض الموهوب له أو بعده، يصح عليه إطلاق البيع عرفًا، وإن لم يكن ذلك بيعًا حقيقة أو شرعًا، فلفظ البيع فى قوله: «لا تبيعوا التمر بالتمر» ونحوه، وإن لم يكن شاملا لاستبدال المعرى له التمر المعرى قبل القبض بحسب إرادة الشارع إلا أنه شامل له بحسب العرف، فيصح الاستثناء على هذا الوجه، وهذا الاستثناء وإن كان منقطعا بحسب مراد الشارع إلا أنه متصل بحسب متفاهم العرف.

فإن قلت: سلمنا أن استبدال المعرى له للعرية قبل القبض ليس ببيع، لكنه لا يضرنا، لأنه يلزم منه أن يكون الاستبدال المذكور جائزا ومرخصًا فيه، سواء كان من الواهب أو غيره، وهو المدعى،

. . . .

سواء سميتوه مزابنة أم لا. قلنا: أما الاستبدال من الواهب فجوازه مسلم، وأما من غيره فلا، لأن إضافة البيع إلى العرايا عهدية، والمعهود هو ما كان متعارفا بينهم، والمتعارف هو البيع من المعرى لا من كل أحد. قال مالك: "العرية أن يعرى الرجل النخلة، ثم يتأذى بدخوله، فرخص له أن يشتريها منه بثمر اهـ (بخارى ١:٢٩٢). ومالك أعلم بعرف أهل المدينة، فيكون هو المرخص فيه لا غيره، ومع قطع النظر عن العرف لا بد من الحمل على ما قلنا، لأن حقيقة بيع المعرى له من المعرى أنه فسخ للهبة الأولى بالهبة الثانية، وله ذلك شرعا، وحقيقة بيعه من غيره أنه باع ما ليس عنده، وهو منهى عنه، فلا بد من الحمل على ما قلنا، وقوله: رخص إما مبنى على دخوله فى المنهى عنه بحسب الإطلاق العرفى، وإما لأن الرجوع فى الهبة مستنكر شرعا، وفيه رجوع عن الهبة، وقوله: «فى خمسة أوسق أو فيما دونها»، ليس للتحديد بل بيان لما صدر منه ﷺ فى عرية لقوم كان مقدارها خمسة أوسق أو دونها.

فتبين من هذا التحقيق أنه ليس عند الشافعى دليل على جواز المزابنة فى العرايا سوى البحث اللفظى من أن المتبادر من لفظ البيع كذا، ومن الاستثناء كذا إلى غير ذلك. وأما أبو حنيفة فكلامه مبنى على التحقيق والتدقيق، مع رعاية ظواهر النصوص بقدر الإمكان وترجيح ما هو الراجح، ويؤيده عموم نصوص حرمة الربا، وحرمة المزابنة، وعرف العرب فى العرايا، وعدم صحة حمل البيع على المعنى المتبادر أعنى بيع المملوك، لأنه ليس بمملوك قبل القبض، وعدم جواز بيع ما ليس عنده، وعدم جواز تخصيص العمومات بالمحتملات، وكون الاحتياط فيما ذهب هو إليه، لأن فيه تحرزا من الربا، بخلاف ما ذهب إليه الشافعى، لأن فيه تعرضا له، مع أنه فى مقام المنع ويكفيه الاحتمال، بخلاف الشافعى فإنه مدع، ويلزمه إقامة دليل غير معارض بمثله، أو الأقوى، وأنى له ذلك؟ فما قال أبو حنيفة هو أقرب إلى الصواب.

قال العبد الضعيف: وقال أبو عبيد فى "الأموال": وأما العرية فإنها تفسر تفسيرين، فكان مالك بن أنس يقول: هى النخلة يهب الرجل ثمرتها للمحتاج يعريها إياه، فيأتى المعرى وهو الموهوب له إلى نخلته تلك ليجتنيها، فيشق على المعرى وهو الواهب دخوله عليه لمكان أهله فى النخل، قال: فجاءت الرخصة للواهب خاصةً أن يشترى ثمرة تلك النخلة من الموهوب له بخرصها تمرا، فهذا قول مالك.

وأما التفسير الآخر: فهو أن العرايا هى النخلات يستثنيها الرجل من حائطه إذا باع ثمرته

. . . .

فلا يدخلها فى البيع، ولكنه يبقيها لنفسه ولعياله، فتلك الثنيا لا تخرص عليه، لأنه قد عفى لهم عما يأكلون تلك الأيام، فهى العرايا، سميت بذلك لأنها أعريت من أن تباع أو تخرص فى الصدقة، فأرخص النبى ﷺ لأهل الحاجة والمسكنة الذين لا ورق لهم ولا ذهب، وهم يقدرون على التمر أن يبتاعوا بتمرهم من ثمار هذه العرايا بخرصها، فعل ذلك بهم النبى ﷺ ترفقا بأهل الفاقة الذين لا يقدرون على الرطب ليشاركوا الناس فيه، فيصيبوا منه معهم، ولم يخرص لهم أن يبتاعوا منه ما كان لتجارة ولا لادخار اهـ (ص ٤٨٨).

قلت: وكيف يكون هؤلاء فقراء أهل الفاقة، وهم أصحاب الحوائط قد باعوا ثمرة حوائطهم، واستثنوا من البيع نخلات لأنفسهم ولعيالهم؟ وكيف لا يقدرون على الرطب، ولهم فى حوائطهم نخلات قد استثنوها من البيع قد سميتموها عرايا، وهى ترطب حين ترطب نخلات الناس؟ فالصحيح ما قاله مالك، وهو أعرف الناس بعرف أهل المدينة، وبمعنى العرية التى تعارفوها بينهم.

قال أبو عبيد: وهذا التأويل (الثانى) أصح فى المعنى عندى من الأول، لأن له شاهدين فى الحديث، أما أحدهما: فشىء كان مالك يحدثه عن داود بن الحصين، عن أبى سفيان مولى ابن أبى أحمد، عن أبى هريرة، أن رسول الله ﷺ أرخص فى العرايا بخرصها خمسة أوسق، أو ما دون خمسة أوسق، كان مالك يقول: الشك من داود، قال أبو عبيد: وأحسب أنا أن المحفوظ منهما إنما هو ما دون خمسة أوسق، لأن توقيته ﷺ ذلك وترك الرخصة فى خمسة أوسق يبين لك أنه إنما أذن فى قدر ما لا يلزمه الصدقة، لأن سنته أن لا صدقة فى أقل من خمسة أوسق، وأن لا صدقة فى العرايا، فهذه تلك بأعيانها، والحديث يصدق بعضه بعضاً، وتقليله ذلك يخبرك أنه إنما أرخص لهم فى قدر ما يأكلون قط، فهذا أحد الشاهدين اهـ.

قلت: ولقائل أن يقول: إن توقيته ﷺ ذلك إنما كان لأجل أن أصحاب النخيل لم يكونوا يتصدقون على المحتاج من نخيلهم إلا قدر ما لا يلزمه الصدقة به، كما هو الأدب عندنا أن لا يعطى الفقير من الصدقة قدر ما يغنيه.

قال: "وأما الحديث الآخر فحديث يروى عن أبى قتادة وسهل بن أبى حثمة: «أن رسول الله ﷺ أرخص فى العرية أن تؤخذ بخرصها تمرا يأكلها أصحابها رطبا»، قال أبو عبيد: فقد وضح لنا الآن أن العرية هى التى يبتاعها المساكين من رب النخل ليأكلوها رطبا، وعلى التفسير الأول

. . . .

تكون هى التى يبيعونها، فهى فى هذا التأويل مشتراة، وفى ذلك مبيعة اهـ". قلت: معناه أرخص فى العرية أن يأخذها الواهب من الموهوب له بأن يخرصها تمرا ويعطى الموهوب له عوضه رطبا، فلا تكون العرية إلا بيعة، قال: ولو كان على معنى البيع لبطل قوله: «يأكلونها رطبا»، وكيف يأكلونها رطبا وقد باعوها؟ قلت: لما باعوها بخرصها تمرا وأخذوا عوضه رطبا صح أن يقال: إنهم أكلوها رطبا، لأن ثمن الشيء مثله، وآكله كآكله، ألا ترى أن اليهود لما حرم عليهم الشحوم فجملوها وباعوها، وأكلوا ثمنها، كانوا بمنزلة من أكل الشحوم؟ قال: وأى رفق لهم فى بيعهم إياها بالتمر، وإنما أعروها ليصيبوا من الرطب اهـ (ص٤٩٠). قلت: ومن أنبأك أنهم كانوا يبيعونها بالتمر، بل كانوا يبيعونها بالرطب بعد خرصها تمرا.

قال أبو عبيد: هذا كله قول أهل الحجاز أو بعضهم، (قلت: حاشا مالكا ومن وافقه) وأما أهل العراق فقولهم فى العرايا: غير ذلك، (فيه دليل على أن أبا حنيفة لم ينفرد به، بل هو قول أهل العراق قاطبةً). قالوا: إن هذا البيع لا يجوز من أجل أنه تمر برطب مجازفة، فلا يحل لأنه مزابنة، وقد نهى رسول الله ﷺ عن ذلك، واحتجوا بأنه إنما جاءت الرخصة فى بيع العرايا لأنها هبة غير مقبوضة، وإنما هى فى رؤوس النخل، فهى فى ملك الواهب على حالها، قالوا: ولو قبضها الموهوبة له ما حل بيعها إلا كيلا مثلا بمثل، قال أبو عبيد: وهذا التأويل عندى لا معنى له (قلت: سبحان الله! كيف يكون لتفسيرك بما نهى عنه رسول الله ﷺ معنًى، ولا يكون لتفسيرهم بما لم ينه عنه معنى؟ ونهيه ﷺ عن المزابنة وكون العرية داخلا فيها على ما أولتها عليه أقوى دليل على بطلان تأويلك، وصحة ما أولوها عليه) قال: لأن الثمرة إن كانت لم تخرج من ملك الواهب، وإنما هى ماله على حالها الأولى، فأى بيع يقع ههنا؟ (قلنا: وقع الاستبدال صورة، وقد يطلق عليه البيع، كما قدمنا) ولأى معنى جاءت الرخصة فيه؟ (قلنا: لأجل أن فيه إخلاف الوعد ظاهرا)، وإن كان النبى ﷺ إنما أرخص للواهب أن يشترى ماله نفسه، فكيف يشترى ما هو ملك يمينه؟ (قلنا: سمى ذلك بيعا مجازا: لأنه فى الصورة عوض عما كان وهبه أولا) فهذا مما لا ينبغى لذى علم أن يحتج به، وليس الأمر عندى إلا على ذلك التأويل أن النبى ﷺ أرخص فى العرايا خصوصية خصها بها، وإن كانت من المزابنة اهـ (ص ٤٩١).

قلنا: إنما يكون الأمر على ذلك لو لم تفسر العرية بتفسيرين، ولم يكن لها إلا تأويل واحد، ولما فسرت بتفسيرين كما اعترفت به فلا يجوز لذى علم أن يفسرها بما نهى عنه رسول الله ﷺ،

. . . .

بل يجب عليه تفسيرها بما لم ينه عنه، والخصوصيات لا تثبت إلا بدليل، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، سلمنا أنه ﷺ أرخص في العرايا خصوصية خصها بها، كما أرخص للرجل الذي ذبح قبل الصلاة يوم العيد أن يضحى بجذعة من المعز، وكما أرخص لعبد الرحمن بن عوف في لبس الحرير لحاجة كانت إليه، كما قاله أبو عبيد، فلتكن تلك مختصة بالذين رخص لهم النبي ﷺ فيها لا تتعداهم إلى غيرهم كالتضحية بجذعة من المعز ولبس الحرير، فلا عموم في الخصوصيات، والوارد على خلاف القياس يختص بمورده ويقتصر عليه، ويظهر لك بما ذكرنا في جواب أبي عبيد الجواب عما أورده ابن حزم علينا، وعلى المالكية في هذا الباب، ولا نجيب عن إقذاعه في الكلام، وإساءته الأدب في شأن الأئمة الأعلام.

وبالجملة: العرية هي العطية لغةً، وتأويله أن يهب الرجل ثمرة نخلة في بستانه للمسكين، ثم يشق على المعرى أي الواهب دخول المعرى له في بستانه كل يوم، ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة، فيعطيه مكان ذلك تمرا أو رطبا مجذوذا بالخرص، دفعا للضرر عن نفسه، وتفاديا عن الخلف في الوعد، وهو عندنا جائز، لأن الموهوب لم يصر ملكا للموهوب له ما دام متصلا بملك الواهب، فما يعطيه من التمر أو الرطب لا يكون عوضا عنه حقيقة، بل هو هبة مبتدأة، وإنما سمي بيعا مجازا، لأنه في الصورة عوض يعطيه، واتفق أن ذلك كان فيما دون خمسة أوسق، فظن الراوي أن الرخصة مقصورة عليه، ففعل كما وقع عنده، وسكت عن السبب، والحمل على هذا أولى كي لا تتضاد الآثار، وبسطه في "شرح معاني الآثار" للطحاوي. قال: وحجة أخرى في أن معنى العرية كما قال أبو حنيفة رحمه الله، لا كما قال مخالفه.

حدثنا أحمد بن داود (السدوسي وثقه ابن يونس كما في المغاني) ثنا محمد بن عون (الزبيري أو الزيادي، ذكره ابن حبان في الثقات)، ثنا حماد بن سلمة عن أيوب، وعبيد الله عن نافع، عن ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ نهى البائع والمبتاع عن المزابنة»، قال: وقال زيد بن ثابت "رخص في العرايا في النخلة والنخلتين توهبان للرجل، فيبيعهما بخرصهما تمرا"، (وهذا سند حسن صحيح)، قال الطحاوي: فهذا زيد بن ثابت رضي الله عنه، وهو أحد من روى عن النبي ﷺ الرخصة في العرية، فقد أخبر أنها الهبة اهـ، والله أعلم (٢: ٢١٥).

قلت: وحديث زيد بن ثابت هذا رواه البيهقي في "سننه"، وقال: رواه مسلم في "الصحيح عن يحيى بن يحيى أنا هشيم عن يحيى بن سعيد عن نافع عن ابن عمر عن زيد بن ثابت بلفظ:

باب بيع الولاء

٤٦٦٣- عن ابن عمر: «أن النبى ﷺ نهى عن بيع الولاء وهبته». رواه الستة،
قلت: والحديث نص فى الباب.

"قال: والعرية النخلة تجعل للقوم يبيعونها بخرصها تمرا" (٥: ٣١٠)، "وقوله: تجعل وتوهب" بمعنى واحد، كما لا يخفى.

ثم روى البيهقى من طريق هناد بن السرى، عن عبدة، عن ابن إسحاق، قال: «العرايا أن يهب الرجل للرجل نخلات فيشق عليه أن يقوم عليها، فيبيعها بمثل خرصها». وهذا يؤيد ما قاله أبو حنيفة رحمه الله، إن العرية الهبة دون البيع، ويؤيده قول حسان بن ثابت:

وليست تسنها ولا رحبية ولكن عرايا فى السنين الجوائح

فقوله: أقوى وأحوط، وأولى وأضبط، ولله الحمد.

وقال القرطبى: كان الشافعى اعتمد فى تفسير العرية على قول يحيى بن سعيد: "العرية أن يشترى الرجل ثمر النخلات لطعام أهله رطبا بخرصتها تمرا"، وليس يحيى صحابيا حتى يعتمد عليه مع معارضة رأى غيره له، ثم قال: "تفسير يحيى مرجوح، بأنه عين المزابنة المنهى عنها فى قصة لا ترهق إليها حاجة أكيدة لا تندفع بها مفسدة، فإن المشترى لها بالتمر متمكن من بيع ثمره بعين وشرائه بالعين ما يريد من الرطب، فإن قال: يتعذر هذا. قيل له: فأجز بيع الرطب بالتمر ولو لم يكن الرطب على رؤوس النخل، وهو لا يقول بذلك اهـ"، كذا فى "فتح البارى" (٤: ٣٢٨)، وهذا إلزام قوى، وما ذكره الحافظ فى دفعه، فليس إلا تحكما تمشية للمذهب، فإن تفسير العرية بالاشتراء لم يثبت عن واحد من الصحابة، بخلاف تفسيرها بالهبة، فإنها ثابتة عن زيد بن ثابت وابن عمر، فليكن هو الراجح وغيره مرجوحا البتة، والله تعالى أعلم).١٢ظ

قال العبد الضعيف: وقال ابن بطال: أجمع العلماء على أنه لا يجوز تحويل النسب، فإذا كان حكم الولاء النسب فكما لا ينتقل النسب لا ينتقل الولاء، وكانوا فى الجاهلية ينقلون الولاء بالبيع وغيره، فنهى الشرع عن ذلك. وقال ابن عبد البر: اتفق الجماعة على العمل بهذا الحديث إلا ما روى عن ميمونة أنها وهبت ولاء سليمان بن يسار لابن عباس. وروى عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء: "يجوز للسيد أن يأذن لعبده أن يوالى من شاء"، قال الحافظ: قد تقدم البحث فيه فى الباب الذى قبله، وقال ابن بطال وغيره: جاء عن عثمان جواز بيع الولاء، وكذا عن عروة، وجاء عن ميمونة جواز هبة الولاء، وكذا عن ابن عباس، ولعلهم لم يبلغهم الحديث، قال الحافظ: قد أنكر

ذلك ابن مسعود فى زمن عثمان، فأخرج عبد الرزاق عنه أنه كان يقول: "أ يبيع أحدكم نسبه"، ومن طريق على: "الولاء شعبة ن النسب" ومن طريق جابر أنه أنكر بيع الولاء وهبته، ومن طريق عطاء أن ابن عمر كان ينكره، ومن طريق عطاء عن ابن عباس: لا يجوز، وسنده صحيح، ومن ثم فصلوا فى النقل عن ابن عباس بين البيع والهبة، واختلف فيمن اشترى نفسه من سيده كالمكاتب، فالجمهور على أن ولائه لسيده، وقيل: لا ولاء عليه، وفى ولاء من أعتق سائبة، وقد تقدم قريباً اهـ (١٢: ٣٨)، وقوله: وقد تقدم قريباً إشارة إلى ما ذكره فى حديث على رضى الله عنه: «ومن والى قوما بغير إذن مواليه، فعليه لعنة الله» الحديث.

قال الحافظ: وقد شذ عطاء بالأخذ بمفهوم هذا الحديث، فقال فيما أخرجه عبد الرزاق عن ابن جريج عنه: "إن أذن الرجل لمولاه له أن يوالى من شاء"، واستدل بهذا الحديث. قال ابن بطال: وجماعة الفقهاء على خلاف ما قال عطاء، قال: ويحتمل حديث على على أنه جرى على الغالب، (فإنهم لا يوالون غير مواليهم إلا بغير إذنهم عادةً) مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾، وقد أجمعوا على أن قتل الولد حرام سواء خشى الإملاق أم لا، وهو منسوخ بحديث النهى عن بيع الولاء، وعن هبته اهـ.

قال الحافظ: وبه استدل مالك على ما ذكره ابن وهب عنه فى "موطائه"، قال: سئل عن عبد يبتاع نفسه من سيده على أنه يوالى من شاء، فقال: لا يجوز ذلك، واحتج بحديث ابن عمر، ثم قال: فتلك الهبة المنهى عنها، قال الحافظ: وقد سبق عطاء إلى القول بذلك عثمان، فروى ابن المنذر: أن عثمان اختصموا إليه فى نحو ذلك، فقال للعتيق: وال من شئت.

(قلت: يحتمل أن يكون الفريقان ادعى كل واحد منهما أن هذا العبد مولاه، ولم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر، فقال للعتيق: وال من شئت.١٢ظ) وأن ميمونة وهبت ولاء مواليها للعباس وولده، والحديث الصحيح مقدم على جميع ذلك، فلعله لم يبلغ هؤلاء، أو بلغهم وتأولوه، وانعقد الإجماع على خلاف قولهم اهـ "فتح البارى" (١٢: ٣٦).

وفيه أيضاً: من طريق الإسماعيلى، عن عبد الرحمن بن مهدى، عن سفيان، عن أبى قيس، عن هزيل، قال: جاء رجل إلى عبد الله، فقال: "إنى أعتقت عبدا لى سائبة، فمات فترك مالا، ولم يدع وارثا، فقال عبد الله: إن أهل الإسلام لا يسيبون، وأن أهل الجاهلية كانوا يسيبون، وأنت ولى نعمته فلك ميراثه، فإن تأثمت وتحرجت فى شىء، فنحن نقبله ونجعله فى بيت المال"، وبهذا

باب عدم جواز الشراء بأقل مما باع قبل أخذ الثمن الأول

٤٦٦٤- قال عبد الرزاق فى "مصنفه": أخبرنا معمر، والثورى، عن أبى إسحاق السبيعى، عن امرأته: "أنها دخلت على عائشة فى نسوة، فسألتها امرأة، فقالت:

الحكم فى السائبة قال الحسن البصرى، وابن المنذر، والشافعى.

وأخرج ابن المنذر من طريق بكر بن عبد الله المزنى: "أن ابن عمر أعتق عبدا له سائبة فمات، فأتى بمال له، فأمر أن يشترى بثمنه رقابا فتعتق"، وهذا يحتمل أن يكون فعله على سبيل الندب، وحمله عطاء على الوجوب، وفيه مذهب آخر: أن ولائه للمسلمين يرثونه ويعقلون عنه، قاله عمر ابن عبد العزيز والزهرى، وهو قول مالك. وعن الشعبى، والنخعى، والكوفيين: لا بأس ببيع ولاء السائبة وهبته اهـ، ملخصاً (١٢: ٣٥).١٢ظ

باب عدم جواز الشراء بأقل مما باعه قبل أخذ الثمن الأول

قوله: "عن امرأته أنها دخلت اهـ"، أقول: دل هذا الحديث على أنه لا يجوز الشراء بأقل مما باعه قبل أخذ الثمن الأول، سواء قبض المشترى الأول المبيع أم لا، ووجه الدلالة أن عائشة رضى الله عنها لم تفتش أنه هل وقع القبض على المبيع فى البيع الأول أم لا، بل لما سمعت أنها اشترت بثمن نقد أقل مما باعته نسيئة أفتت بعدم جواز هذا البيع، فدل هذا الأمر على أن الشراء بعد القبض، وقبله سواء فى الحكم، وهو المدعى، بقى ههنا شيء وهو أن الشافعى رحمه الله أنكر الحديث من غير حجة، وقال الدارقطنى: العالية امرأة أبى إسحاق مجهولة. فالجواب عنه: أنه إنكار الشافعى رحمه الله لا يحتاج إلى الجواب، بل كونه بلا حجة هو الجواب الكافى له، وأما قول الدارقطنى: إن العالية مجهولة.

فالجواب عنه: أنه قال ابن الجوزى: بل هى معروفة جليلة القدر ذكرها ابن سعد فى "الطبقات"، فقال: العالية بنت الأيفع بن شراحيل امرأة أبى إسحاق السبيعى سمعت من عائشة اهـ (زيلعى ٢: ١٧٧). فالحديث حجة، ويؤيده ما روى فى "المدونة" (٣: ١٨٢). عن وكيع، عن سفيان، عن سليمان التيمى، عن حبان بن عمير القيسى، عن ابن عباس: أنه قال فى الرجل يبيع الحريرة (أى خرقة حرير جعلاها فى بيعهما، كما سيأتى) إلى رجل فكره ذلك أن يشتريها نقداً، يعنى بدون ما باعها به اهـ. ورجاله ثقات أثبات من رجال الصحيح، والله أعلم.

(قال العبد الضعيف: وفى "الجوهر النقى": ذكر البيهقى فيه قضية عائشة مع زيد بن أرقم، ثم ذكر أن الشافعى قال: إنا لا نثبت مثله، ولو كان ثابتا عابت البيع إلى العطاء، لأنه أجل غير معلوم، قلت: العالية معروفة روى عنها زوجها وابنها (يونس بن أبى إسحاق عند البيهقى وغيره)

يا أم المؤمنين! كانت لى الجارية فبعتها من زيد بن أرقم بثمانمائة إلى العطاء، ثم ابتعتها منه بستمائة، فنقدته الستمائة، وكتبت عليه ثمانمائة، فقالت عائشة: بئس ما اشتريت، وبئس ما اشترى، أخبرى زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلى أن يتوب، فقالت المرأة لعائشة: أ رأيت إن أخذت رأس مالى ورددت عليه الفضل؟ فقالت:

وهما إمامان، وذكرها ابن حبان فى الثقات من التابعين، وذهب إلى حديثها هذا الثورى، والأوزاعى، وأبو حنيفة، وأصحابه، ومالك، وابن حنبل، والحسن بن صالح، وروى عن الشعبى، والحكم، وحماد، فمنعوا ذلك، كذا فى "الاستذكار". وقد ذكر جماعة أنها كانت تجيز البيع إلى العطاء، وذكر ابن أبى شيبة فى "مصنفه" أن أمهات المؤمنين كن يشترين إلى العطاء.

وقال أبو بكر الرازى: إن قيل: كيف أنكرت الأول وهو صحيح عندها، قلنا: لأنها عملت أنها قصدت به إيقاع البيع الثانى كما يفعل الناس، وفى قولها: أ رأيت إن لم آخذ إلا رأس مال وتلاوة عائشة الآية دليل على إبقائها العقد الأول، وأن المنكر هو الثانى، ولو كانت إنما أنكرته لكونه بيعا إلى العطاء، كما زعم الشافعى رحمه الله لما أبقت الأول، ثم ذكر البيهقى: أن ابن عمر لم ير بذلك بأسًا. قلت: يعارضه ما رواه وكيع: ثنا سفيان الثورى، عن سليمان التيمى، عن حبان بن عمير القيسى، عن ابن عباس، سأله رجل يبيع الحرير إلى أجل فكره أن يشتريه، يعنى بدون ما باعه، وهذا سند صحيح، ثم ذكر البيهقى: أن رجلا باع بعيرا، فقال: اقبل منى بعيرك وثلاثين درهما، فلم ير به شريح بأسًا، قلت: هذه واقعة عين ويحتمل أن البيع الأول كان نقدًا، ولا خلاف فى جواز ذلك (٥: ٣٣١).

وقال الموفق فى "المغنى": من باع سلعة بنسيئة (أى بثمن مؤجل) ثم اشتراها بأقل منه نقدًا لم يجز فى قول أكثر أهل العلم، روى ذلك عن ابن عباس، وعائشة، والحسن، وابن سيرين، والشعبى، والنخعى، وبه قال أبو الزناد، وربيعة، وعبد العزيز بن أبى سلمة، والثورى، والأوزاعى، ومالك، وإسحاق، وأصحاب الرأى. وأجاز الشافعى؛ لأنه ثمن يجوز بيعها به من غير بائعها فجاز من بائعها، كما لو باعها بمثل ثمنها، ولنا ما روى غندر، عن شعبة، عن أبى إسحاق السبيعى، عن امرأته العالية بنت أيفع بن شرحبيل، فذكر الحديث. وقال: رواه الإمام أحمد، وسعيد بن منصور، والظاهر أنها لا تقول: مثل هذا التغليظ وتقدم عليه إلا بتوقيف سمعته من رسول الله ﷺ، فجرى مجرى روايتها ذلك عنه، ولأن ذلك ذريعة إلى الربا، فإنه يدخل السلعة ليستبيح بيع ألف بخمسمائة إلى أجل معلوم، وكذلك روى عن ابن عباس فى مثل هذه المسألة أنه قال: أرى مائة

﴿فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف﴾ اهـ، وأخرجه أحمد فقال: حدثنا محمد بن جعفر: ثنا شعبة، عن أبي إسحاق، عن امرأة فذكر نحوه، وقال في "التنقيح": هذا إسناد جيد (زيلعي ٢:١٧٧).

بخمسين بينهما حريرة، يعني خرقة حرير جعلاها في بيعهما، والذرائع معتبرة لما قدمناه، وأما بيعها بمثل الثمن أو أكثر فيجوز لأنه لا يكون ذريعة، وهذا إذا كانت السلعة لم تنقص عن حالة البيع، فإن نقصت مثل أن هزل العبد، أو نسي صناعة، أو تخرق الثوب، أو بلي جاز له شرائها بما شاء؛ لأن نقص الثمن لنقص المبيع لا للتوسل إلى الربا، وإن نقص سعرها أو زاد لذاك أو لمعنى حدث فيها لم يجز بيعها بأقل من ثمنها كما لو كانت بحالها، نص أحمد على هذا كله، وإن اشتراها بعرض، أو كان بيعها الأول بعرض فاشتراها بنقد جاز، وبه قال أبو حنيفة، لانعلم فيه خلافا، لأن التحريم إنما كان بشبهة الربا، ولا ربا بين الأثمان والعروض، فأما إن باعها بنقد ثم اشتراها بنقد آخر لا يحرم التفاضل بينهما جاز عند أصحابنا، لأنهما جنسان، فجاز كما لو اشتراها بعرض أو بمثل الثمن، وقال أبو حنيفة: لا يجوز استحسانا، لأنهما كالشيء الواحد في معنى الثمنية (وحرمة النسيئة) ولأن ذلك يتخذ وسيلة إلى الربا (في النقدين بالنسيئة)، فأشبه ما لو باعها بجنس الثمن الأول، وهذا أصح إن شاء الله تعالى (٤:٢٥٧).

فإن قيل: إن زيد بن أرقم لا يبيع إلا ما يراه حلالا، ولا يبتاع إلا مثله، ولو أن رجلا باع شيئا أو ابتاعه نراه نحن محرما وهو يراه حلالا لم نزعم أن الله عز وجل يحيط به من عمله شيئا، كما قاله البيهقي نقلا عن الإمام الشافعي رح. قلنا: لما كان فعل زيد بن أرقم اجتهادا بمعرض النص أنكرت عائشة فعله إنكارا بليغا، وهكذا يكون إنكار من كان متمسكا بنص على من لا نص عنده، ألا ترى إلى أبي أسيد كيف أغلظ القول لابن عباس حين رآه يفتي بالدينارين والدرهم بالدرهمين يدا بيد؟ حتى قاله ابن عباس: "ما كنت أظن أن أحدا يعرف قرابتي من رسول الله ﷺ يقول لي مثل هذا يا أبا أسيد" الحديث، رواه الطبراني في الكبير، وإسناده حسن (مجمع الزوائد ٤:١١٤).

الجواب عن إيراد ابن حزم على الحنفية في الباب:

وبهذا اندفع قول ابن حزم في "المحلى": قال الحنفيون والمالكيون بتحريم البيع المذكور تقليدا لعائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، ولم يقلدوا زيد بن أرقم في جوازه. (قلنا: قد أنكرت عائشة فعل زيد، ولم ينكر هو قول أم المؤمنين، ولو كان قد أنكر لنقل ولو في رواية)، قال: وقالوا: مثل هذا

باب توكيل المسلم الذمي ببيع خمره

٤٦٦٥- عن أبي سعيد قال: "كان عندنا خمر ليتيم، فلما نزلت المائدة سألت

القول عن أم المؤمنين لا يكون إلا عن توقيف من رسول الله ﷺ، ولم يقولوا: إن فعل زيد لا يكون إلا عن توقيف من رسول الله ﷺ، لأن ما كان طريقه التوقيف فليست هي أولى بالقول من زيد ابن أرقم اهـ (٨:٤٤٦). قلنا: هذا كلام من لم يذق الفقه والدراية، ولا قلامة ظفر، فشتان بين الفعل والقول، وشتان بين القول بالرأى وبين قول عائشة: "أبلغى زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب"، ولو كان فعل زيد عن توقيف من رسول الله ﷺ لأبرز حجة، ولم يكتمها بعد ما بلغه إنكار عائشة فعله أبلغ إنكار، فافهم، ولا تدحض الحق بالباطل لتغربه السفهاء.

باب توكيل المسلم الذمي ببيع خمره

أقول: يمكن أن يستدل بالحديث على عدم صحة توكيل المسلم الذمى ببيع خمره، لأنه لو كان هذا صحيحا لما أمر النبى ﷺ بإهراق خمر اليتيم، بل أمر بتوكيل الذمى ببيعه.

والجواب عنه: أن الأمر بالإهراق لا يدل عدم صحة التوكيل، أما أولا: فلأن هذه الواقعة من وقائع أول التحريم، وقد كان إذ ذاك شدة فى الأمر، حيث أمر بكسر أوانى الخمر، ولم يبح استعمالها، فيمكن أن يكون الأمر بالإهراق من قبيل الأمر بكسر الأوانى. وثانيا: أن أبا حنيفة لا يقول بإباحة التوكيل، بل بصحتها، لأنه قال ابن الهمام فى "الفتح" (٦:٧٦): "وقد روى عن أبى حنيفة أن هذه الوكالة تكره أشد ما يكون من الكراهة اهـ"، والصحة لا تستلزم الإباحة، ولا عدم الإباحة يستلزم عدم الصحة، فلا حجة فى الحديث على عدم الصحة، بل غايته هو الدلالة على عدم الإباحة، وقد عرفت أنه لا يستلزم عدم الصحة، فاندفع الاحتجاج.

وجواز تخليل الخمر:

قال العبد الضعيف: وقد فرغنا من بيان حجة أبى حنيفة فى الباب فيما تقدم، فليراجع، وقال أبو عبيد فى "الأموال": سمعت جرير بن عبد الحميد يحدث عن ابن شبرمة، عن الحارث، (هو العكلى ثقة فقيه من أصحاب إبراهيم النخعى والشعبى، كما فى "التهذيب" (٢:١٦٥) فى رجل ورث خمرا قال: يلقى فيها ملحا حتى تصير خلا. (وحدثنا حماد بن خالد، عن معاوية بن صالح، عن أبى الزاهرية، عن جبير بن نفير، عن أبى الدرداء أنه قال: "لا بأس بالمرى ذبحته الشمس، والملح، والحيتان" (١٠٦)، والمرى خل يتخذ من الخمر.

رسول الله ﷺ، وقلت: إنه ليتيم، قال: أهريقوه" أخرجه الترمذى، وقال: حسن، وقد روى من غير وجه عن النبى ﷺ نحو هذا.

قال محمد فى "الحجج" له: "وقد بلغنا عن على بن أبى طالب أنه اصطنع[1] على خمر (أى صنع الخمر خلا)، وبلغنا عن ابن عباس ذلك، وبلغنا عن أبى الدرداء أنه قال لا بأس بخل الخمر. قال محمد: أخبرنا ابن عبد الله، عن عبد الله بن أبى سليمان، عن عطاء بن أبى رباح فى رجل ورث خمرا، قال: يهريقها، قال: قلت: أ رأيت لو صب فيها ماءً فتحولت خلا؟ قال: إن تحولت خلا، فلا بأس به، إن شاء باعه.

قال محمد: وما بهذا بأس، أ ليس جلد الميتة يدبغ وهو للمسلم فيحل الانتفاع به؟ وقد حرم الله الميتة كما حرم الخمر، أ رأيتم إن كانت لنصرانى فأسدها فجعلها خلا، أ ترون بأسا للمسلم أن يشتريها فيأكلها؟ قالوا: فإن قلنا هذا لا بأس به فما تقولون؟ قيل لهم: إنما أراد المسلم حين كانت عليه حراما أو يخرجها من الحرام إلى الحلال، كأنكم ترون الخمر حلالا للكافر، والخمر حرام للمسلم والكافر وعلى جميع الناس، عليهم أن يحرموا ما حرم القرآن، وأن يحلوا ما أحل القرآن، فإن قالوا: إنا نزعم أن الخمر لا يملكها المسلم، وكذلك لا يحل له إصلاحها. قيل لهم: أ رأيتم مسلما له عصير فصار خمرا، من يملك هذه الخمر؟ ينبغى فى قولكم أن تزعموا أنه لا مالك لها، فإن قلتم ذلك فلا بأس أن يأخذ المسلم شيئا لا مالك له فيصلحه فيجعله حلالا، أ رأيتم شاة ميتة ألقاها أهلها، فأخذ رجل جلدها فدبغه فصير شيئا، أ ترون به بأسًا بالانتفاع به؟ قالوا: لا! قيل لهم: فاجعلوا لخمر كأنه لا مالك لها أخذها الذى كان العصير له، فجعلها خلا فرجعت إلى أمر حلال، كما رجع جلد الميتة إلى أمر حلال اهـ مع تقديم وتأخير (ص ٢٥٨).

ولما ثبت جواز تخليل الخمر التى يملكها المسلم جبرا بلا اختيار لزم حمل حديث المتن على أنه كان فى أول نزول التحريم، إذ كان فى الأمر شدة، حيث أمر بكسر أوانى الخمر، وكذلك يحمل ما روى أبو عبيد فى "الأموال" عن أسلم، قال: قال عمر بن الخطاب: "لا تأكل خلا من خمر أفسدت حتى يبدأ الله بفسادها، وذلك حين طاب الخل، ولا بأس على أمر أصاب خلا من أهل الكتاب أن يبتاعه ما لم يعلم أنهم تعمدوا إفسادها" (ص ١٠٤) على الورع، بدليل ما رواه أبو

---

(١) هكذا فى الأصل، وفى حاشيته: وفى "كتاب الأموال"، لأبى عبيد من طريق سليمان التيمى عن أم خداش قالت: رأيت عليا رضى الله عنه يصطبغ بخل الخمر (١٠٥) أى يأتدم به. ظ

باب النهى عن البيع بالشرط

٤٦٦٦- عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، عن النبى ﷺ: «أنه نهى عن بيع وشرط». أخرجه الطبرانى فى "الأوسط"، والحاكم أبو عبد الله فى "كتاب علوم الحديث"، وسكت عليه عبد الحق فى "أحكامه" (زيلعى ٢:١٧٨).

عبيد أيضاً: حدثنا عبد الرحمن بن مهدى، عن المثنى بن سعيد، قال: "كتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن، وهو عامله على الكوفة: أن لا تحمل الخمر من رستاق إلى رستاق، وما وجدت منها فى السفن فصيره خلا، فكتب عبد الحميد إلى عامله بواسط محمد بن المنتشر بذلك، فأتى السفن فصب فى كل راقود ماء وملحا فصيره خلا" (١٠٢)، فلو ما يجز للمسلم تخليل الخمر ولا اشتراء خل من أهل الكتاب تعمدوا إفسادها لما أمر عمر بن عبد العزيز بتخليل خمورهم مخافة أن يبيعوه فيشتريه المسلم منهم، فلا حجة فى حديث المتن على مسألة التوكيل من الجانبين، وقد بينا ما يدل على إطلاق التجارة فى الخمر لأهل الذمة، وجواز أخذ المسلم أثمانها منهم، وأن الوكيل بالبيع والشراء كالعاقد لنفسه، وفى كل ذلك دليل لأبى حنيفة فى قوله بجواز توكيل المسلم الذمى ببيع الخمر وشرائها، والله تعالى أعلم.

باب النهى عن البيع بالشرط

قوله: "نهى عن بيع وشرط"، أقول: تمسك به أبو حنيفة على فساد البيع بالشرط، وخالفه ابن شبرمة وابن أبى ليلى، فقال ابن شبرمة: الشرط جائز والبيع جائز، واحتج بما روى عن جابر أنه قال: «بعت النبى ﷺ ناقة، وشرط لى حملانها إلى المدينة»، وقال ابن أبى ليلى: البيع جائز، والشرط باطل، واحتج بما روى عن النبى ﷺ أنه قال لعائشة: «أنه اشترى بريرة وأعتقيها».

والجواب عن حديث جابر أنه اختلف فيه الرواة، فقال نبيح فى هذه الرواية: "قال: فنزلت عن الرحل إلى الأرض قال: ما شأنك؟ قال: قلت: جملك! قال: قال لى: اركب جملك، قلت: ما هو محملى، ولكنه جملك، قال: كنا نراجعه مرتين فى الأمر إذا أمرنا به، فإذا أمرنا الثالثة لم نراجعه، قال: فركبت الجمل"، أخرجه أحمد فى "مسنده" عن عبيدة، عن الأسود بن قيس، عن نبيع، عن جابر، ورجاله ثقات، لأن عبيدة أخرج له البخارى، والأربعة، والأسود أخرج له الجماعة، ونبيح أخرج له الأربعة، ووثقه أبو زرعة، وابن حبان، والعجلى، وصحح حديثه الترمذى، وابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم.

. . . .

وأما ذكر ابن المدينى إياه فى جملة المجهولين فزعمه أنه لم يرو عنه إلا الأسود بن قيس، وليس كذلك، فإنه روى عنه أبو خالد الدالانى أيضًا، فخرج عن جهالة العين، وقال عطاء وغيره عن جابر: "ولك ظهره" وقال شعبة عن مغيرة عن عامر الشعبى عن جابر: «أفقرنى رسول الله ﷺ ظهره إلى المدينة»، وقال جرير عن مغيرة، عن عامر، "فبعته على أن لى فقار ظهره حتى أبلغ المدينة" ورواه أبو عوانة عن مغيرة، عن عامر، قال: "بعنيه، ولك ظهره حتى تقدم"، وقال شريك عن مغيرة عن عامر: "اشترى منى بعيرا على أن يفقرنى ظهره سفرى ذلك"، وقال زكريا عن عامر: "فاستثنيت حملانه إلى المدينة"، وقال يسار عن عامر: "فاشترى منى بعيرا على أن لى ظهره حتى أقدم المدينة"، وقال محمد بن المنكدر عن جابر فى رواية ابنه عنه: "شرط لى ظهره".

وفى رواية عثمان بن محمد عنه: "فبعته إياه وشرطته أى ركوبه إلى المدينة"، وقال زيد بن أسلم عن جابر: "ولك ظهره حتى ترجع"، وقال أبو الزبير عن جابر فى رواية: "أفقرناك ظهره إلى المدينة"، وفى رواية: "فبعته منه بخمس أواق، قلت: على أن لى ظهره إلى المدينة، قال: ولك ظهره إلى المدينة"، وفى رواية قال: "أخذته بكذا وكذا، وقد أعرتك ظهره إلى المدينة"، وقال سالم عن جابر قال: "قد أخذته فتبلغ عليه"، وفى رواية: "وقد أخذته بوقية اركبه فإذا قدمت فائتنا به"، ورواه أبو المتوكل عن جابر: "فبعنى ولك ظهره"، وفى رواية: "أ تبيعنى جملك؟ قلت: نعم، قال: اقدم عليه المدينة"، وقال أبو هبيرة عن جابر: "فاشترى منى بعيرا فجعل لى ظهره حتى أقدم المدينة"، لخصت هذه الطرق من "فتح البارى" (٥:٢٣٢) و "مسلم" (٢:٢٨-٢٩).

وقد علم منه أنه ظاهر رواية عطاء، وزيد بن أسلم، وسالم بن أبى الجعد، وأبى المتوكل الناجى، وأبى هبيرة عن جابر أنه لم يكن هذا على وجه الاشتراط، بل كان على وجه التبرع والإحسان منه ﷺ، وأما أبو الزبير فقوله: "أفقرناك ظهره إلى المدينة، وقد عرتك ظهره إلى المدينة"، يدل أيضًا على أنه لم يكن ذلك على وجه الاشتراط، بل على سبيل التبرع والإحسان، وكذا قوله: "فبعته منه بخمس أواق، قلت: على أن لى ظهره إلى المدينة، قال: "ولك ظهره إلى المدينة"، يدل على أنه لم يكن على وجه الاشتراط فى صلب العقد، بل كان بعد تمام العقد على وجه التبرع والإحسان، غاية ما فى الباب أنه يعلم منه أن جابرا كان طلب هذا الإحسان منه، فأجابه رسول الله ﷺ إليه، وهو لا يضرنا.

وأما رواية ابن المنكدر عن جابر فلا يدل أيضًا على أنه كان فى صلب العقد، بل الظاهر أنه

. . . .

كان بعد تمام العقد، وتسميته الشرط مجاز، كما يدل عليه رواية أبى الزبير، وأما رواية الشعبى فيمكن حمله على عدم الاشتراط، بأن يقال: إنه سمى قوله ﷺ: «بعنيه، ولك ظهره حتى تقدم»، كما فى رواية أبى عوانة عن مغيرة عن الشعبى، شرطا مجازا واستثناء مجازا، والحال أنه لم يكن شرطا، بل كان وعدا منه ﷺ وتبرعًا وإحسانا إليه، ويدل عليه رواية شعبة عن مغيرة عن الشعبى بقوله: «أفقرنى رسول الله ﷺ ظهره إلى المدينة»، رواية نبيح نص فى باب عدم الاشتراط، وإذا كان الأمر كذلك فلا يتم الاحتجاج به على صحة الاشتراط.

وظهر منه أن ما قال البخارى: "إن الاشتراط أكثر وأصح" غير صحيح، لأن الذين ذكروا الاشتراط هم عامر، وابن المنكدر، وأبو الزبير، والذين لم يذكروهم، نبيح، وسالم، وزيد بن أسلم، وعطاء، وأبو المتوكل، وأبو هبرة، فالذين لم يذكروه أكثر من الذين ذكروه، ثم الذين ذكروه لم يتفق رواياتهم على الاشتراط، فإن أبا الزبير لم يذكر الاشتراط فى روايتيه ، وذكره فى رواية، لكن يظهر منه أنه كان بعد تمام العقد، ولم يكن شرطا حقيقة، بل كان استعارة منه ﷺ، ويدل عليه قوله فى رواية: "أفقرناك". وفى رواية: "أعرتك".

وأما ابن المنكدر فقال فى رواية: "شرط لى" وهو يدل على أنه كان وعدا منه لقوله: "أخذت بكذا وقد أعرتك ظهره إلى المدينة"، وفى رواية "شرطته"، وهو فى رواية أبى الزبير: "فبعته منه بخمس أواق، قلت: على أن لى ظهره إلى المدينة، قال: ولك ظهره"، وهو ليس بشرط حقيقة بل هو استعارة، فلا يدل رواية ابن المنكدر على الاشتراط الحقيقى.

وأما الشعبى فروى عنه يسار، ومغيرة، وزكريا، وأما رواية يسار فهو بمعنى أبى الزبير: "أخذته بكذا وكذا وقد أعرتك ظهره"، فلا يدل على اشتراط، وأما رواية زكريا فهو بمعنى رواية أبى الزبير بلفظ: "فبعته منه بخمس أواق، قلت: على أن لى ظهره إلى المدينة، قال: ولك ظهره"، فهو لا يدل على الاشتراط، وأما مغيرة فرواه عنه شريك، وجرير، وأبو عوانة، وشعبة.

أما رواية شريك ففيه أنه قال: "اشترى منى بعيرا على أن يفقرنى ظهره"، وهو يحتمل أن يكون بمعنى "بعنيه، ذلك ظهره" الذى رواه أبو عوانة عن مغيرة، ويحتمل أن يكون بمعنى رواية أبى الزبير: أخذت بكذا وكذا وقد أعرتك ظهره، ويحتمل أن يكون بمعنى رواية أبى الزبير "فبعته منه بخمس أواق، قلت: على أن لى ظهره إلى المدينة، قال: ولك ظهره إلى المدينة" فلا يدل على الاشتراط، وأما رواية أبى عوانة ففيه أنه قال: بعنيه، ولك ظهره إلى المدينة، وهو ظاهر فى أنه كان

. . . .

عدة منه لا شرطًا، أما رواية جرير فيحتمل أن يكون بمعنى رواية أبى عوانة، ويحتمل أن يكون بمعنى رواية أبى الزبير، فهو لا يدل أيضًا على الاشتراط، وأما رواية شعبة فهو ظاهر فى الإعارة، فلما لم يتفق رواياتهم على الشرط، والتى تدل على الاشتراط يمكن إرجاعها إلى التى ليس فيها اشتراط، بل هى ظاهرة، بل بعضها نص فى الإعارة، فكيف يصح أن يقال: إن الاشتراط أكثر وأصح؟

وأما ما قال ابن حجر: "إن الذين ذكروه بصيغة الاشتراط أكثر عددا من الذين خالفوهم، وهذا وجه من وجوه الترجح، فيكون أصح، ويترجح أيضًا بأن الذين رووه بصيغة الاشتراط معهم زيادة وهم حفاظ، فتكون حجة، وليست رواية من لم يذكر الاشتراط منافية لرواية من ذكره، لأن قوله: لك ظهره، وأفقرناك ظهره، وتبلغ عليه لا يمنع وقوع الاشتراط قبل ذلك".

ففيه أولا: أنا لا نسلم أن الذين ذكروا الاشتراط أكثر عددا، وقد مر تفصيله، وأما ثانيا: فلأن قوله: "إن الذين ذكروه معهم زيادة، وهم حفاظ" لا يفيده، لأنا لا ننكر الزيادة بل نتكلم فى معناها، ونقول: هى لا تدل على الاشتراط فى العقد، بل الظاهر أنه كان وعدا منه ﷺ وإعارة، فذكروه بصيغة الشرط كما قال الإسماعيل: "إن قوله: ولك ظهره وعد قام مقام الشرط، لأن وعده لا خلف فيه، وهبة لا رجوع فيها، لتنزيه الله تعالى له عن دناءة الأخلاق، فلذلك ساغ لبعض الرواة أن يعبر عنه بالشروط". ووافقه عليه المهلب، واستحسنه ابن حجر أيضًا، وقال: "وأقوى هذه الوجوه فى نظرى ما تقدم نقله عن الإسماعيل من أنه وعد حل محل الشرط" (فتح البارى ٥:٢٣٤).

وأما ثالثا: فلأن قوله: "لك ظهره وأفقرناك ظهره، وتبلغ عليه، لا يمنع وقوع الاشتراط قبل ذلك اهـ" غير صحيح، لأنه ليست هناك رواية تدل على وقوع الاشتراط قبله حتى تحتمل تلك الروايات عليها. بقى هنا كلام، وهو أن رواية نبيح صريحة فى أنه لم يكن هناك استدعاء من جابر للركوب، لأنه كان يمتنع من الركوب مع أن رسول الله ﷺ كان يقول له: اركب جملك، ولم يركب بعده إلا امتثالا لأمر رسول الله ﷺ، والروايات الأخر مخالفة له.

والجواب عنه: أن الروايات المخالفة مضطربة، لأن هنا ما يدل على أن جابرا كان استدعاء الركوب، ومنها ما يدل على أنه لم يكن استدعاه، بل كان هو تبرعا منه ﷺ ابتداء، ثم منها ما يدل على أن الوعد كان تمام البيع، ومنها ما يدل على أنه كان بعده، فالظاهر منه أن القصة

. . . .

غير محفوظة عندهم على ما هى عليه، فلا تعارض رواية نبيح، لأنها تدل على أنه حفظها كما هى، والمقبول من الروايات الأخرى ما يوافقها، كرواية شعبة عن مغيرة عن الشعبى: «أفقرنى رسول الله ﷺ ظهره إلى المدينة»، ورواية أبى الزبير: "أفقرناك ظهره إلى المدينة"، وروايته: "أخذته بكذا وكذا وقد أعرتك ظهره إلى المدينة"، ورواية سالم: "أخذته فتبلغ عليه، أو قد أخذته بوقية اركبه، فإذا قدمت فائتنا به"، ورواية أبى المتوكل قال: "اقدم عليه المدينة"، ورواية أبى هبرة: "فجعل لى ظهره"، ولا يقبل ما يخالفها إلا ما يمكن إرجاعه إليها.

(قال العبد الضعيف: ولقد أنصف البيهقى رحمه الله حيث قال بعد ما سرد للحديث طرقا عديدة بألفاظ مختلفة ما نصه: "وبعض هذه الألفاظ تدل على أن ذلك كان شرطا فى البيع، وبعضاً يدل على أن ذلك منه ﷺ تفضلا وتكرما ومعروفا بعد البيع. والله أعلم (٥:٣٣٧)، أى والاحتمال يضر بالاستدلال، فلا حجة فيه لمن جوز الشرط فى البيع)١٢ظ.

وأجاب عنه فى "فتح القدير" بوجهين: "أحدهما: أن الشرط لم يكن هناك فى صلب العقد، ونسبه إلى الشافعى. والثانى: أن حديث جابر خاص، وحديث عبد الله بن عمرو عام، والعام عندنا يعارض الخاص، ويطلب معه أسباب الترجيح، والمرجح هنا للعام، وهو نهيه عن بيع وشرط، وهو كونه مانعا، وحديث جابر مبيح فيحمل على ما قبل النهى، لأن القاعدة الأصولية أن ما فيه الإباحة منسوخ بما فيه النهى (٦:٧٧).

وأجاب عنه الطحاوى أيضًا بوجهين: الأول: ما أجاب به الشافعى أنه لم يكن فى صلب العقد بل بعده. والثانى: أنه لم يكن هناك بيع حقيقة لأنه ظهر من صنيعه ﷺ أنه لم يكن قصده إلى ملك الجمل، بل كان قصده إلى إيصال الثمن إلى جابر بهذه الحيلة، فلم يكن هذا شرطا فى البيع حقيقة، لأنه كان شرطا فى ملكه لا فى ملك رسول الله ﷺ. وأما حديث عائشة، فأجاب عنه ابن همام بما أجاب عن حديث جابر بأنه مبيح، وحديث عمرو بن شعيب محرم، والمحرم ناسخ للمبيح. وأجاب عنه النووى أن قوله: "اشترطى لهم الولاء" لم يكن لإباحة الاشتراط، بل للمبالغة فى الزجر، وتصحيح العقد هذا مع الشرط كان مخصوصاً بها.

وتعقبه ابن دقيق العيد بأن التخصيص لا يثبت إلا بدليل. والجواب عنه أن الدليل هو النهى عن البيع والشرط، وأجاب عنه ابن الجوزى بأنه ليس فى الحديث أن اشتراط الولاء والعتق كان مقارنا للعقد، فيحمل على أنه كان سابقا للعقد، فيكون الأمر بقوله: "اشترطى" مجرد الوعد،

. .

. . . .

ولا يجب الوفاء اهـ. وتعقب باستبعاد أنه ﷺ يأمر شخصاً أن يعد مع علمه بأنه لا يفى بذلك الوعد.

والجواب عنه أنه لا استبعاد فيه، لأن المقصود منه زجرهم عن أمثال هذه الشروط بأبلغ وجه، وهذا المقصود لم يكن يحصل بدون هذا الوعد، لأنهم لم يكونوا بائعين لها بدون هذا الوعد، فأباح لها هذا الوعد ليتم البيع بلا شرط بناء على هذا الوعد، ولا يلزم عائشة إيفاء هذا الوعد، لأنه لم يكن فى قدرتها إيفاؤها، لأن الولاء أمر ضرورى تثبت من غير اختيار، ولم تكن غرتهم لأنها لم تكن وعدت لهم من عند نفسها، بل كانت وعدت بناء على إصرارهم، وبناء على هذا أجاز لها رسول الله ﷺ بهذا الوعد، فيكون معنى قوله: "اشترطى لهم الولاء" أن هذا الوعد ليس بنافع لهم، ولا ضارا لك، وهم يصرون عليه، فلا بأس عليك أن تشترطى لهم قبل العقد، ويتم العقد من غير شرط، بناء على زعمهم الفاسد أن الولاء يكون لهم بناء على هذا الاشتراط السابق، ولما كان الاغترار منهم، لا منك فليس عليك فيه شيء، فلا بعد فيه. وأجاب عنه الطحاوى بما لست أحصله، إن شئت الاطلاع عليه فارجع إلى "معانى الآثار" (٢: ٢٢١-٢٢٢). وأجاب عنه غيره بأجوبة أخرى، إن شئت الاطلاع عليها، فارجع إلى "فتح البارى" (٥: ١٣٩)، وفيما ذكرنا كفاية.

(قال العبد الضعيف: قال ابن عبد البر وغيره: كذا رواه أصحاب هشام عن عروة، وأصحاب مالك عنه عن هشام بلفظ: "واشترطى لهم الولاء"، واستشكل صدور الإذن منه ﷺ فى البيع على شرط فاسد، واختلف العلماء فى ذلك، فمنهم من أنكر الشرط فى الحديث، فروى الخطابى فى "معالمه" بسنده إلى يحيى بن أكثم أنه أنكر ذلك، وعن الشافعى فى "الأم": الإشارة إلى تضعيف رواية هشام المصرحة بالاشتراط، لكونه انفرد بها دون أصحاب أبيه، وروايات غيره قابلة للتأويل، وقال الطحاوى: ففى هذا اختلف هشام والزهرى، فإن كان الذى يعتبر فى هذا هو الضبط والإتقان والحفظ، فإن ما روى الزهرى أولى، لأنه أتقن وأضبط وأحفظ من هشام (٢: ٢٢٢).

وأشار غيره إلى أنه روى بالمعنى الذى وقع له، وليس كما ظن، فإنه عبر عن قوله ﷺ: «اشتريها ودعيهم يشترطون ما شاؤوا»، كما هو فى رواية أيمن فى آخر أبواب المكاتب عند البخارى بقوله: "واشترطى لهم الولاء"، وأثبت الرواية آخرون، وقالوا: هشام ثقة حافظ، والحديث متفق على صحته، فلا وجه لرده اهـ ملخصاً من "فتح البارى" (٥: ١٣٩). قلنا: لا ننكر

. . . .

صحة الحديث من جهة الإسناد، وإنما الكلام فى أن قول هشام: "واشترطى لهم الولاء"، رواية باللفظ أو بالمعنى، فالراجح عندنا هو الثانى، دون الأول، بدليل ما فى رواية أيمن من قوله: «اشتريها ودعيهم يشترطون ما شاؤوا»، وهذا أولى من أن ينسب إلى رسول الله ﷺ الإذن فى البيع على شرط فاسد، وإذا كان كذلك فلا حجة فيه لمن جوز البيع بالشرط، وأبطل الشرط)١٢ظ.

واحتج الشافعى بهذا الحديث على أن شرط العتق جائز فى البيع، والجواب عنه أنه ليس فى الحديث شرط العتق، وإنما فيه شرط الولاء، فإن قلت: إن شرط الولاء لا يكون بدون شرط العتق. قلنا: كلا! لأن شرط الولاء كان لأجل أنهم علموا أن عائشة تشتريها للعتق لا لأنهم شرطوا العتق، والفرق بينهما ظاهر.

بقى ههنا شىء، وهو أن رواية عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: «أن النبى ﷺ نهى عن بيع وشرط»، رواه عنه أبو حنيفة هكذا، ورواه عنه غيره: «أنه نهى عن شرطين فى بيع»، وهكذا رواه حكيم بن حزام عن النبى ﷺ، وفسروه بأن بيع الرجل الشىء حالا بألف ونسيئة بألفين، أو إلى شهر بألف وإلى شهرين بألفين، فيكون رواية أبى حنيفة مخالفة لرواية غيره.

والجواب عنه بوجهين: أحدهما: أن يقال: يمكن أن يكون عمرو بن شعيب يروى عن أبيه عن جده كلتى الروايتين، فروى عنه أبو حنيفة رواية، وروى عنه آخرون رواية أخرى. والثانى: أن يقال: أن أصل الرواية كان أنه نهى عن شرطين فى بيع، إلا أن أبا حنيفة رواه بالمعنى، لأن معنى الشرطين فى البيع، هو البيع والشرط، لأن البيع نفسه شرط، فإذا شرط فى البيع شرط آخر اجتمع فيه شرطان، كذا قاله الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢: ٢٢٢)، وما فسروا به الشرطين فى البيع، إنما هو على وجه التمثيل لا على وجه الحصر، وإن سلم الحصر فليس هو تفسيرا منقولا عن النبى ﷺ حتى يلزم أبا حنيفة قبوله، فلا يلزم أن يكون ما رواه مخالفا لما رواه غيره.

وأيضًا: لا وجه لجواز الشرط وعدم جواز الشرطين، وأيضًا: كل شرط متضمن لشرطين: شرط الوجود وشرط العدم، فلا يخلو بيع بالشرط عن الشرطين، فلا يجوز لوجود الشرطين، وفى الباب آثار لعمر وابنه تدل على فساد البيع بالشرط، أخرجها الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢: ٢٢٢)، ومحمد فى "الموطأ" (ص ٢٤٢).

تصحيح حديث أبى حنيفة فى النهى عن بيع وشرط:

وفى "المحلى" لابن حزم من طريق الحاكم: نا جعفر بن محمد الخلدى، نا عبد الله بن أيوب

. . . .

ابن زاذان الفرير، نا محمد بن سليمان الذهلي، نا عبد الوارث هو ابن سعيد، قال: قدمت مكة فوجدت بها أبا حنيفة، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة، فسألت أبا حنيفة عمن باع بيعًا، واشترط شرطا؟ فقال: «البيع باطل والشرط باطل». ثم سألت ابن أبي ليلى عن ذلك؟ فقال: «البيع جائز والشرط باطل». ثم سألت ابن شبرمة عن ذلك؟ فقال: «البيع جائز والشرط جائز»، فرجعت إلى أبي حنيفة فأخبرته بما قالا، فقال: لا أدرى ما قالا، حدثنا عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط»، البيع باطل والشرط باطل، فأتيت ابن أبي ليلى فأخبرته بما قالا، فقال: لا أدرى ما قالا، حدثنا هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة أم المؤمنين: أن رسول الله ﷺ قال: «اشترى بريرة واشترطي لهم الولاء»، (أى دعيهم يشترطون) البيع جائز، والشرط باطل، فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بما قالا، فقال: لا أدرى ما قالا، نا مسعر بن كدام، عن محارب بن دثار، عن جابر بن عبد الله، «أنه باع من رسول الله ﷺ جملا واشترط ظهره إلى المدينة»، البيع جائز، والشرط جائز، لم يعله ابن حزم بشيء، واحتج بحديث أبي حنيفة عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده، وأجاب عن حديث جابر وعائشة بنحو ما ذكرناه.

وقال: وههنا خبر رابع من طريق أحمد بن شعيب (النسائي): أنا زياد بن أيوب، نا ابن علية، نا أيوب السختياني، نا عمرو بن شعيب، ثنى أبى، عن أبيه، حتى ذكر عبد الله بن عمرو ابن العاص، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان فى بيع، ولا ربح ما لم يضمن»، وبه أخذ أحمد بن حنبل، فيبطل البيع بشرطين ويجيزه بشرط واحد، قال ابن حزم: وهذا خطأ، لأن تحريم رسول الله ﷺ الشرطين فى بيع، ليس مبيحا لشرط واحد ولا محرما له، لكنه مسكوت عنه فى هذا الخبر، فوجب طلب حكمه فى غيره، فوجدنا قوله ﷺ: «كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل» فبطل الشرط الواحد، وكل ما لم يعقد إلا به وبالله التوفيق اهـ (٨:٤١٦).

قلت: ولو كان لحديث أبى حنيفة عن عمرو بن شعيب علة لصاح بها ابن حزم ولم يبال، فثبت أنه حديث صحيح صالح للاحتجاج به، فلا يضرنا ما نقل عن ابن أبى الفوارس أنه قال: غريب، كما فى "التلخيص الحبير" (ص٢٣٧). فإن تفرد الثقة بشيء، وهو المراد بالغرابة ههنا ليس بقدح فى الحديث، ولا ما فى "مجمع الزوائد"، رواه الطبرانى فى "الأوسط"، وفى طريق عبد الله ابن عمرو مقال اهـ (٤:٨٥)، فأن حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده إذا رواه الثقات عنه صحيح لم يزل الأئمة يحتجون به، ولا ما قاله القطان: إن علته ضعف أبى حنيفة فى الحديث،

. . . .

كما فى "الزيلعى" (٢: ١٧٨)، فإن قلامة ظفر أبى حنيفة ما لم تفارقه خير من آلاف من أمثال ابن القطان، فالعجب منه أنه كيف أطلق اللسان بهذه الكلمة التى يعافها كل إنسان فى قلبه نور من العلم والتقوى وهو برىء من العصبية والشنآن؟ فهذا ما يغنى حكايته عن الاشتغال بجوابه، ومن أراد الاطلاع على درجة هذا الإمام فى علم الحديث وحفظه وأمانته، فليراجع "مقدمة" هذا الكتاب، فقد أتينا فيه على القدر الضرورى من هذا الباب.

واندحض بما ذكرنا ما قاله ابن قدامة فى "الشرح الكبير" له بما نصه: ولم يفرق الشافعى، وأصحاب الرأى بين الشرط والشرطين، ورووا: «أن النبى ﷺ نهى عن بيع وشرط»، وقال: حديثهم ليس له أصل، وقد أنكره أحمد، ولا نعرفه مرويا فى مسند، فلا يعول عليه اهـ (٤: ٥٣).

أما قوله: "لا أصل له ولا نعرفه مرويا فى مسند" ففيه إشعار لقلة نظره فى الحديث وكتبه، فإن هذا الحديث رواه الحافظ طلحة بن محمد فى "مسنده" للإمام، عن أبى العباس بن عقدة، عن الحسن بن القاسم، عن الحسين البجلى، عن عبد الوارث بن سعيد، وأخرجه الحافظ بن خسرو فى "مسنده" من طريق عبد الله بن أيوب بن الفيروز الخزاعى، عن محمد سليمان الذهلى، عن عبد الوارث، ومن طريق الثقة على بن محمد بن محمد الخطيب، عن أبى بكر عبد القاهر بن محمد بن محمد، عن أبى هارون موسى، عن عبد الله بن أيوب بن زاذان المقرئ عن الذهلى عنه عن أبى حنيفة، وأخرجه القاضى أبو بكر الأنصارى بسنده عن عبد الله بن أيوب القزوينى، عن الذهلى عنه، عن أبى حنيفة، وأخرجه الحافظ أبو نعيم الإصفهانى، عن أبى القاسم الطبرانى، عن عبد الله بن أبى بكر المقرئ، عن الذهلى عنه، عن أبى حنيفة، كما فى "جامع المسانيد" (٢: ٢٢-٢٣)، وبهذا السند أخرجه الطبرانى فى "معجمه الأوسط"، والحاكم فى "علوم الحديث"، ومن جهة الحاكم ذكره عبد الحق فى "أحكامه" وسكت عنه، وسكوته عن شىء فى أحكامه حجة، فكيف يكون الحديث لا أصل له؟ وقد رواه وأخرجه جماعة من الحفاظ فى مسانيدهم ومعاجمهم ومصنفاتهم.

وأما قوله: "وأنكره أحمد"، فقد ذكرنا فى "المقدمة": أن المنكر أطلقه أحمد بن حنبل وجماعة على الحديث الفرد الذى لا متابع له، وتفرد الثقة بحديث ليس بقدح فيه كما مر، وقد ذكرناه فى "المقدمة" أيضًا: إذا قالوا أنكر ما رواه فلان كذا لا يلزم منه ضعف الحديث، ولا ضعف راويه، فإنهم ربما يطلقونه على الحديث الصحيح والحسن أيضًا بمجرد تفرد راويه، فتذكر. فإن قيل: إنكار أحمد هذا الحديث مع تركه العمل به دليل على ضعفه عنده، قلنا: واحتجاج أبى حنيفة

باب البيع إلى أجل مجهول

٤٦٦٧- قال الشافعي: أخبرنا سفيان بن عيينة، عن عبد الكريم الجزري، عن

والشافعي به مع العمل دليل على صحته عندهما، فقد ذكرنا في "المقدمة": أن احتجاج المجتهد بحديث تصحيح له منه، ودرجة أبي حنيفة والشافعي في الحديث ليس بأقل من درجة أحمد فيه مع مالهما من التقدم والسبق، فإن أبا حنيفة من التابعين، والشافعي من أتباعهم، وأحمد بعدهما بكثير، وأما الفقه والاجتهاد فلا يخفى أن أحمد عيال في ذلك عليهما، والله تعالى أعلم.

وقال شمس الأئمة في "المبسوط": والصحيح ما استدل به أبو حنيفة، فإنه حديث مشهور، فأما حديث هشام بن عروة، فقد قال أبو يوسف: أوهم هشام بن عروة، ما قال رسول الله ﷺ: «اشترطي لهم الولاء»، لأن هذا أمر بالغرور، ولا يظن برسول الله ﷺ ذلك، وتأويل حديث جابر رضي الله عنه أن ذلك لم يكن شرطًا في البيع، على أن ما جرى بينهما لم يكن بيعًا حقيقة، وإنما كان ذلك من حسن العشرة والصحبة في السفر، والدليل عليه قصة الحديث فذكرها بنحو ما ذكرنا (١٣: ١٤)١٢ظ.

باب البيع إلى أجل مجهول

قوله: "لا تبيعوا إلخ". أقول: اختلفوا في جواز هذا البيع، فقال أبو حنيفة، ومن وافقه: بعدم جوازه، وتمسكوا برواية المتن، وخالفهم آخرون، واحتجوا بما روى عن عبد الله بن عمرو وغيره، قال سحنون: قال ابن وهب: أخبرني ابن جريج أن عمرو بن شعيب أخبره عن عبد الله بن عمرو بن العاص: «أن رسول الله ﷺ أمره أن يجهز جيشا»، فقال عبد الله: ليس عندنا ظهر، فأمره النبي ﷺ أن يبتاع ظهرا إلى خروج المصدق، فابتاع عبد الله البعير بالبعيرين وبالأبعرة إلى خروج المصدق بأمر رسول الله ﷺ، وقال أيضًا: أخبرني ابن وهب، عن ابن لهيعة، عن ابن أبي جعفر، عن نافع: "أن ابن عمر كان يبتاع البيع ويشترط على صاحبه أن يقضيه إذا خرجت غلته أو إلى عطاءه"، وقال أيضًا: قال ابن وهب: أخبرني سلمة بن علي قال: "كن أمهات المؤمنين يشترين إلى أعطياتهن" (المدونة ٣: ٢١٧).

والجواب عنه: أن حديث عبد الله بن عمرو بن العاص منسوخ، كما سيأتي تفصيله في بيع الحيوان بالحيوان، وأما أثر ابن عمر وأمهات المؤمنين، فالجواب عنه أن المسألة مجتهد فيها، ورجحنا أثر ابن عباس لأنه أقيس وأبعد من النزاع، وتأويل ما روى أبو حنيفة رضي الله عنه عن معنى بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، عن عبد الله بن مسعود، عن النبي ﷺ، أنه قال: «اشتروا على الله،

عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: "لا تبيعوا إلى العطاء، ولا إلى الأندر،

قالوا: وكيف ذاك يا رسول الله؟ قال: يقولون: بعنا إلى مقاسمنا ومغانمنا»، أن لا يكون الأجل المجهول شرطا فى العقد، بل يكون البيع نقدا ويمهل البائع المشترى إلى الميسرة على وجه التبرع.

قال العبد الضعيف: "وهذا هو تأويل ما روى عن ابن عمر وعن أمهات المؤمنين من الاشتراء إلى العطاء، أن الأجل لم يكن مشروطًا فى العقد، بل إمهالا من البائع بعد تمام العقد تبرعا، على أن العطاء فى زمن عمر بن الخطاب رضى لله عنه ومن بعده من الخلفاء الراشدين كان موقتا بوقت معلوم، قال أبو يوسف فى "الخراج" له: حدثنا المجالد بن سعيد، عن الشعبى عمن شهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه، قال: لما فتح الله عليه، وفتح فارس والروم جمع ناسا من أصحاب رسول الله ﷺ، فقال: ما ترون؟ فإنى أرى أن أجعل عطاء الناس فى كل سنة وأجمع المال فإنه أعظم للبركة، قالوا: اصنع ما رأيت، فإنك إن شاء الله موفق اهـ" (ص ٥٢)، وهذا مرسل حسن، فكانوا يقسمون العطاء على تمام السنة.

ثم اختلف الأمور فكانوا يقسمون العطاء بعد تمام السنة مرة، وبعد شهر أو شهرين من تمامها أخرى، فصار وقت العطاء مجهولا بعد ما كان موقتا معلومًا، ولذلك -والله أعلم- نهى ابن عباس عن البيع إلى العطاء، لكونه شبيها بالدياس والأندر فى آخر زمانه، فلا حجة فى أثر أمهات المؤمنين لمن جوز البيع إلى أجل مجهول، فافهم. ثم راجعت "المحلى" لابن حزم فوجدت مالكا رحمه الله قد قال ما قلته بعينه، قال ابن حزم: "وأباح مالك البيع إلى العطاء فيما خلا (ومضى) قال: وأما اليوم فلا، لأنه ليس الآن معروفًا، وكان معروفًا قبل ذلك اهـ" (٨:٤٤٥).

قال ابن حزم: واحتج من أباح البيع إلى العطاء بما رويناه من طريق الحجاج بن أرطاة، عن عطاء، وجعفر بن عمرو بن حريث، قال عطاء: "كان ابن عمر يشترى إلى العطاء"، وقال جعفر عن أبيه: "إن دهقانا بعث إلى على بن أبى طالب ثوب ديباج منسوج الذهب، فابتاعه منه عمرو بن حريث إلى العطاء بأربعة آلاف درهم". قال حجاج: "وكان أمهات المؤمنين يتبايعن إلى العطاء"، ومن طريق إسرائيل، عن جابر الجعفى، عن الشعبى: "لا بأس بالبيع إلى العطاء".

وعن ابن أبى شيبة: نا أبو بكر الحنفى، عن نوع بن أبى بلال: "اشترى منى على بن الحسين طعاما إلى عطائه". قال ابن حزم: كل هذا عن حجاج بن أرطاة، وناهيك به ضعفا، (قلت: كلا! بل هو ثقة، وإنما نقم عليه التدليس) وعن جابر وهو دون حجاج بدرج (قلت: نعم! ولكنه مختلف فيه)، ولا أدرى نوح بن أبى هلال (الصحيح ابن أبى بلال) من هو؟

ولا إلى الدياس" (كتاب الأم ٣:٤٥)، وهذا سندذ صحيح.

الأمان مرتفع من تجهيل ابن حزم أحدا، فإنه جهل كثيرا من المعروفين:

(قلت: قد مر فى "المقدمة" أن الأمان مرتفع من تجهيل ابن حزم أحدا فإنه قد جهل كثير من المعروفين، ونوح بن أبى بلال هذا هو الجرى المدنى مولى معاوية، من رجال النسائى، روى عن ابن عمر، وسعيد بن المسيب، وأبى سلمة بن عبد الرحمن، وعلى بن الحسين، وغيرهم. وعنه الثورى، وإسحاق بن إبراهيم بن نسطاس، وعلى بن ثابت الجزرى، وداود بن إسماعيل بن إبراهيم، وأبو بناتة، وأبو بكر الحنفى، وزيد بن الحباب، قال أحمد وابن معين وأبو حاتم: ثقة. وقال أبو زرعة والنسائى: لا بأس به، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال يعقوب بن سفيان: لا بأس به، كذا فى "التهذيب" (١٠:٤٨١)، وفى "التقريب": ثقة من الخامسة اهـ.

قال ابن حزم: ولقد كان يلزم الحنفيين المحتجين برواية حجاج بن أرطاة فى أن العمرة تطوع أن يحتجوا ههنا بروايته، ولقد كان يلزمهم إذا قلدوا أم المؤمنين فيما خالفها فيه زيد بن أرقم أن يقلدوها ههنا، ومعها صواحبها أمهات المؤمنين، وعلى، وعمرو بن حريث، وأيضًا عمار بن ياسر وغيره، ولكن القوم متلاعبون. (قلت: حاشاهم من ذلك، وإنما هم فقهاء مجتهدون، يفقهون ما لا تفقهون، ويعلمون ما لا تعلمون، فإنهم حملوا هذه الآثار على كون العطاء موقتا معروفا إذ ذلك، وما يخالفها على ما إذا لم يبق موقتا كذلك، فافهم. ولا تعجل بالإنكار على الأئمة الأبرار، والفقهاء الأخيار، فيلحقك الشين والعار).

قال ابن حزم: وروينا من طريق سفيان بن عيينة، عن عبد الكريم الجزرى، عن عكرمة، عن ابن عباس: لا يسلم إلى عصير، ولا إلى العطاء، ولا إلى الأندر يعنى البيدر، ومن طريق وكيع عن سفيان الثورى، عن بكير بن عتيق، عن سعيد بن جبير: "لا تبع إلى الحصاد، ولا إلى الجداد، ولا إلى الدراس" (لعل الصحيح الدياس)، ولكن سمى شهرا، ومن طريق ابن شيبة: نا محمد بن أبى عدى، عن عبد الله بن عون، سئل محمد ابن سيرين عن البيع إلى العطاء؟ قال: "لا أدرى ما هو؟".

ومن طريق ابن أبى شيبة: نا جرير، عن منصور، عن إبراهيم: "أنه كره الشراء إلى العطاء والحصاد، ولكن يسمى شهرا"، ومن طريق ابن أبى شيبة: نا حميد بن عبد الرحمن عن الحسن بن صالح بن حى، عن المغيرة، عن الحكم: "أنه كره البيع إلى العطاء"، وهو قول سالم بن عبد الله بن عمر وعطاء اهـ (٨:٤٤٧). قلت: عطاء هو الذى روى عن ابن عمر أنه كان يشترى إلى العطاء، ثم خالفه، وليس ذلك إلا اختلاف الزمان عندنا كما ذكرنا، والله تعالى أعلم)١٢ظ.

باب بيع ما ليس عنده

٤٦٦٨- عن حكيم بن حزام، قال: يا رسول الله! يأتينى الرجل فيريد منى البيع ليس عندى، أفأبتاعه له من السوق؟ فقال: "لا تبع ما ليس عندك"، أخرجه أبو داود وسكت عنه.

باب بيع ما ليس عنده

قوله: "لا تبع ما ليس عندك"، أقول: معناه لا تبع ما ليس عندك أصلا، أى لا تملكه لا أصالة ولا يدا، وليس معناه لا تبع ما لا تملكه أصالة، وإن كان بيدك وكالةً، فلا يصح الاستدلال به على بطلان بيع الفضولى كما استدل به الشافعى.

والدليل عليه أنه لا يدخل فيه بيع الوكيل إجماعًا، ولا يقال له: إنه بائع ما ليس عنده، ولا فرق بينه وبين الفضولى فى نفس البيع، لأن كل واحد منهما بائع ملك غيره، والفرق إنما هو فى الإذن وعدمه وهو غير مؤثر، فلا يكون بيع الفضولى داخلا فيه، فإن قلت: الإذن للوكيل يجعل المبيع مقدور التسليم، فلا يكون الفضولى مثله، لأنه لا يقدر على التسليم، فالجواب عنه (بالمنع لأنه يقدر عليه لكون المبيع بيده، وإنما لا يقدر على تنفيذ العقد وتصحيحه، وليس فى الأثر ما يد على المنع من بيع ما لا يقدر البائع على تنفيذ العقد فيه، ومن ادعى فعليه البيان، وأيضًا)، أن القدرة على التسليم يجب بحسب البيع، فإن كان البيع باتا يجب أن تكون القدرة أيضًا باتا، وإن كان موقوفًا يجب أن يكون القدرة أيضًا كذلك، والقدرة الموقوفة موجودة هنا، فلم يصح الفرق، بخلاف من يبيع ما ليس عنده لأن بيعه بات ولا قدرة هناك فلا يصح.

حجة من قال بجواز بيع الفضولى:

قال العبد الضعيف: وبعد ذلك فلنذكر حجة من قال بجواز بيع الغضولى، وبه قال أبو حنيفة، ومالك، وأحمد فى إحدى الروايتين عنه، والشافعى فى القديم، وقواه النووى، وهو مروى عن جماعة من السلف، منهم على، وابن عباس، وابن مسعود، وابن عمر.

وقال الشافعى فى الجديد: إن البيع الموقوف والشراء الموقوف باطلان؛ لقوله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك»، واحتج الأولون بحديث عروة البارقى قال: «أعطاه النبى ﷺ دينارا يشترى به أضحية أو شاة، فاشترى شاتين، فباع إحداهما بدينار فأتاه بشاة ودينار، فدعا له بالبركة فى بيعه، فكان لو اشترى ترابا لربح فيه» رواه "أبو داود"، ومثله عن حكيم بن حزام عنده، وزاد: «فتصدق

. . . .

به (أى بالدينار) النبى ﷺ» ويحتمل أنـه تصدق به لأنه قد خرج عنه للقربة لله تعالى في الأضحية فكره أكل ثمنها قـاله فى "النيل"، قال: هذا الحديث مما يحتج به أصحاب الرأى؛ لأنهم يجـيزون بيع مال زيد من عمرو بغير إذن منه أو توكيل به، (لأنه ﷺ لم يأذن لعروة ولا لحكيم بن حزام فى بيع الأضحية، وإنما وكلهما بشرائها).

ويتوقف البـيع على إجازة المالك، فإذا أجازه صـح، إلا أنهم لم يجيزوا الشراء له بغير إذنه، وأجاز مـالك الشراء والبيع معًا، وكان الشافعي لا يجيـز شيئـا من ذلك؛ لأنه غرر، ولا يدرى هل يجيزه أم لا، وكذلك لا يجيز النكاح الموقوف على رضـا المنكوحة أو إجازة الولى، غير أن الخبرين معًا غـير متـصلين، لأن فى أحدهما وهو خـبر حكيم بن حزام رجـلا مجهـولا (وهو شيخ من أهل المدينة عن حكيم) لا يدرى من هو؟ وفى خبر عـروة أن الحى حدثوه (أى شـبيبا عن عـروة)، وما كان هذا سبيله من الرواية لم تقم به الحجـة، وقد ذهـب بعض من لم يجز البـيع الموقوف فى تأويل هذا الحديث إلى أن وكـالته وكالة تفـويض وإطلاق، وإذا كانت الوكالة مطلقـة، فقد حـصل البيع والشراء عن إذن انتهى، قال المنذرى: وفى إسناده مجهول، وأخرجه "الترمذى" من حديث حبيب بن أبى ثابت عن حكـيم بن حزام، وقـال: لا نعرفـه إلا من هذا الوجـه، وحـبيب بن أبى ثابت لم يسمع عندى من حكيم بن حزام، هذا آخر كلامـه، وحكى المزنى عن الشافعي: أن حديث البارقى ليس بثابت عنده، قـال البيـهقى: وإنما ضعف حديث البـارقى لأن شبيب بن غـرقدة رواه عن الحى وهم غـير مـعروفين، وحـديث حكيم بن حزام، إنـما رواه شيخ غـير مـسمى، وليس هذا من شـرط أصحاب حديث فى قبول الأخبار، والله أعلم اهـ ملخصًا من "عون المعبود" (٤:٢٦٥).

قلت: قال صـاحب "الجوهر النقى": علله البيـهقى بما فى سنده من الإرسال، وقـد قدمنا أن مثل هذا لا يسـمى مرسلا عند أهل الشأن، بـل فى سنده جهالة، وقد زالت بأن أبا داود والترمذى أخـرجاه من غـيـر وجـه من حديث سعـيـد بن زيد. (قلت: وأخـرجه البـيـهقى فى "سننه" أيضًا ٦:١١٢)، وهو أخـو حمـاد بن زيد، عن الزبير بن خـريت، عن أبى لبـيـد: حدثنـى عروة فـذكره، وسعيد وإن قال البيهقى عنه: ليس بالقوى، فقـد احتج به مسلم، واستشهد به البخارى، ووثقه ابن معين وغيره، والزبير احتج به الشيخان وأبو لبيد ثقة، روى له أصحاب السنن، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقد تابع سعيد بن زيد على رواية هذا الحديث هارون بن موسى الأعور، قال الترمذى: ثنا أحمد بن سعيد الدارمى، ثنا حبـان بن هلال، ثنا هارون الأعور، ثنا الزبير بن خريت فذكره، وهذا

. . . .

السند على شرط الشيخين، فظهر بهذا أنه حديث ثابت متصل روى من وجوه، وروى أيضًا من حديث حكيم بن حزام من وجهين أخرجه البيهقى من حديث (أبى حصين عن) شيخ من أهل المدينة عن حكيم بن حزام، قال الترمذى: ثنا أبو كريب، ثنا أبو بكر بن عياش، عن أبى حصين، عن حبيب بن أبى ثابت عن حكيم بن حزام فذكره، ورجال هذا السند على شرط البخارى، وقال الترمذى: حبيب لم يسمع عندى من حكيم بن حزام اهـ، ملخصًا (٦:١١٢-١١٣).

قلت: والمرسل إذا تعدد مخرجه فهو حجة عند الكل كما ذكرنا فى "المقدمة"، وهذا يرويه أبو حصين عن شيخ من أهل المدينة، وعن حبيب بن أبى ثابت، وليس من أهل المدينة، بل من أهل الكوفة، كلاهما عن حكيم بن حزام، فهو حجة على الشافعى، وأما قول بعض أصحابه فى تأويله: إن وكالته كانت وكالة تفويض وإطلاق، فاحتمال غير ناشئ عن دليل، ففى سياق الحديث أنه ﷺ أمره باشتراء شاة للأضحية، ولم يكن وكله ببيع ما يشتريه لها، ولذا تصدق بالدينار، ولو كان وكله تفويضا وإطلاقها لم يتصدق به لكونه قد نوى التجارة من أول الأمر، فافهم.

واحتجوا أيضًا بما رواه أبو داود واللفظ له، والشيخان عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من استطاع منكم أن يكون مثل صاحب فرق الأرز، فليكن مثله»، قالوا: ومن كان صاحب الأرز يا رسول الله؟ فذكر حديث الغار حين سقط عليهم الجبل، فقال كل واحد منهم: اذكروا أحسن عملكم، قال: وقال الثالث: اللهم إنك تعلم أنى استأجرت أجيرا بفرق أرز، فلما أمسيت عرضت عليه حقه، فأبى أن يأخذه وذهب، فثمرته له حتى جمعت له بقر ورعائها، فلقينى فقال: أعطنى حقى، فقلت: اذهب إلى تلك البقر ورعائها فخذها، فذهب فاستاقها (عون المعبود ٤:٢٦٦). وترجم له البخارى: إذا اشترى شيئا لغيره بغير إذنه فرضى، قال الحافظ فى "الفتح": هذه الترجمة معقودة لبيع الفضولى، وقد مال البخارى فيها إلى الجواز، وأورد فيه حديث ابن عمر فى قصة الثلاثة الذين انحطت عليهم الصخرة فى الغار، وموضع الترجمة منه قول أحدهم: "إنى استأجرت أجيرا بفرق فأعطيته فأبى فعمدت إلى الفرق فزرعته" الحديث، فإن فيه تصرف الرجل فى مال الأجير بغير إذنه، ولكنه لما ثمره له ونماه وأعطاه أخذه ورضى، وطريق الاستدلال به ينبنى على أن شرع من قبلنا شرع لنا، والجمهور على خلافه، لكن يتقرر بأن النبى ﷺ ساقه مساق المدح والثناء على فاعله وأقره على ذلك، ولو كان لا يجوز لبينه، فبهذا الطريق يصح الاستدلال به لا بمجرد كونه شرع من قبلنا.

. . . .

(قلت: ذهل الحافظ عن لفظ أبى داود ففيه أنه ﷺ قال: «من استطاع منكم أن يكون مثل صاحب فرق الأرز، فليكن مثله»، وفيه الأمر بفعل مثل ما فعله، الاستدلال به لا ينبغى على أن شرع من قبلنا شرع لنا، بل على أمره ﷺ باتباع الرجل فيما فعله) قال: وقد أجيب عن حديث الباب، بأنه يحتمل أنه استأجره بفرق فى الذمة، ولما عرض عليه الحق، فلم يقبضه استمر فى ذمة المستأجر، لأن الذى فى الذمة لا يتعين إلا بالقبض، فلما تصرف فيه المالك صح تصرفه سواء اعتقده لنفسه أو لأجيره، ثم إنه تبرع بما اجتمع فيه على الأجير برضا منه، والله أعلم (٣٤٢:٤). وفيه أن قوله: ولما عرض عليه الفرق فلم يقبضه استمر فى ذمة المستأجر، ينبنى على كون القبض لا يتم إلا بالأخذ باليد، وفيه خلاف شهير.

قال الموفق فى "المغنى": وقبض كل شيء بحسبه، فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه، وبهذا قال الشافعى، وقال أبو حنيفة: التخلية فى ذلك قبض، وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى: أن القبض فى كل شيء بالتخلية مع التمييز، لأنه خلى بينه وبين المبيع من غير حائل فكان قبضا له اهـ (٢٢٠:٤)، وقد وجدت التخلية والتمييز فيما نحن فيه، فلا نسلم كون الأجير لم يقبضه، ويدل على وجود القبض قوله: «فأعطيته» وفى رواية: «عرضت عليه حقه»، وأصرح منه ما وقع فى حديث النعمان بن بشير، ولفظه: كان لى أجراء يعملون فاستأجرت كل رجل منهم بأجر معلوم، فجاءنى رجل نصف النهار فاستأجرته بشرط أصحابه، فعمل فى نصف نهاره كما عمل رجل منهم فى نهاره كله، فرأيت على فى الذمام أن لا أنقصه مما استأجرت به أصحابه لما جهد فى عمله، فقال رجل منهم: تعطى هذا مثل ما أعطيتنى؟ فقلت: يا عبد الله! لم أبخسك شيئا من شرطك، وإنما هو مالى أحكم فيه بما شئت، قال: فغضب وذهب وترك أجره، وكذا فى "فتح البارى" (٣٦٨:٦)، وفيه أنه ترك أجره بعد ما أخذه، وقبض بيده عليه.

الرد على ابن حزم فى إبطاله بيع الفضولى، وإيراده على حجج الجمهور:

وبذلك كله اندحض ما قاله ابن حزم فى "المحلى": هذا خبر لا حجة لهم فيه لوجوه، بل هو حجة عليهم، ومبطل لقولهم، فأولها: أن ذلك كان فيمن قبلنا ولا تلزمنا شرائعهم (قلت: قد مر أن النبى ﷺ أمرنا باتباع الرجل فيما فعله). والثانى: أنه ليس فيه أن الإجارة كانت بفرق بعينه، بل ظاهره أنه كان بفرق فى الذمة فلم يبع له شيئا، بل باع ماله ثم تطوع بما أعطاه، وهذا حسن. (قلت: قد تعين الفرق حين أعطاه وعرض عليه وأخذه، كما فى رواية النعمان بن بشير عند البزار

. . . .

بسند حسن، فلم يبع إلا مال الأجير دون ماله).

قال: والثالث: أنه حتى لو كان فيه أنه كان فرقا بعينه، وأنه كان فى الإسلام لما كان لهم فيه حجة، لأنه أعطاه أكثر من حقه فرضى، وأبرأه من عين حقه، وكلاهما متبرع بذلك من غير شرط، وهذا جائز عندنا حسن جدا، (قلت: بل فيه أنه أعطاه حقه بعد ما ثمره له، ولا دليل على التبرع فى الأثر، وقد أثنى رسول الله ﷺ على تثميره حقه، فدل على جواز بيع الفضولى وتصرفه إذا كان على رجاء من رضا المالك به).

السكوت في باب البيع ليس برضا عند الجمهور خلافا لابن أبي ليلى:

قال: وأما كونه حجة عليهم فإن فيه أنه عرض عليه حقه فأبى من أخذه وتركه ومضى، فعلى أصلهم قد بطل حقه إذ سكت عن أخذه، فلا طلب له فيه بعد ذلك، (قلت: يا سبحان الله! ومتى كان الإباء والتسخط سكوتا؟ ومتى كان السكوت رضا فى البيع؟ فلعله من اختراعات أهل أشبيلية، فإن السكوت فى باب البيع ليس برضا عند الجمهور حاشا ابن أبى ليلى، قال ابن قدامة فى "الشرح الكبير" له: وإن باع سلعة، وصاحبها حاضر ساكت، فحكمه حكم ما لو باع بغير إذنه فى قول الأكثرين، منهم أبو حنيفة وأبو يوسف والشافعى، وقال ابن أبى ليلى: سكوته إقرار، لأنه يدل على الرضا كسكوت البكر فى الإذن فى النكاح، ولنا السكوت محتمل فلم يكن إذنا كسكوت الثيب، وفارق سكوت البكر لوجود الحياء المانع من الكلام فى حقها، وليس ذلك موجودا ههنا اهـ (٤:١٦)، ثم تكلم ابن حزم فى حديث حكيم بن حزام بأنه عن رجل لم يسم، وفى حديث عروة البارقى أن فى أحد طريقيه سعيد بن زيد وهو ضعيف، وأبو لبيد ليس بمعروف العدالة، وقد مر الكلام فيه مستوفى، فتذكر.

قال: ثم لو صح حديث حكيم وعروة لم يكن فيهما حجة؛ لأنه إذ أمره عليه السلام أن يشترى له شاة فاشترى له شاتين، صار الشراء لعروة بلا شك، لأنه إنما اشترى كما أراد لا كما أمره النبى ﷺ، ثم وزن دينار النبى ﷺ إما مستقرضا له ليرده، أو متعديا، فصار الدينار فى ذمته بلا شك، ثم باع شاة نفسه بدينار فصرفه إلى النبى ﷺ كما لزمه وأهدى إليه الشاة، فهذا كله هو ظاهر الخبر، وليس فيه أصلا لا بنص ولا بدليل على أن الشراء جوزه النبى ﷺ والتزمه، فلا يجوز القول بما ليس فى الخبر اهـ (ص ٤٣٧).

قلت: يا سبحان الله! كيف جعل هذا الظاهرى كون عروة مشتريا لنفسه، ومستقرضًا

. . . .

لدينار النبى ﷺ أو متعديا فيه ظاهر الخبر، وهذا مما لا يفهمه من لفظ الحديث جنى ولا إنسى، ولا حضرى ولا بدوى، أ فبمثل هذا التأويل يفرح هذا الظاهرى ويعد نفسه من العاملين بالحديث والمتبعين للأثر، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، ونسأله إن كان عروة مشتريا لنفسه مستقرضا لدينار النبى ﷺ فهل كان ﷺ قد أذن له فى أن يستقرض ديناره ويتصرف فيه كما أراد؟ فإن قال: لا، ولا بد، فقد ثبت جواز تصرف الفضولى من هذا لوجه، وإن كان متعديا فيه فالمتعدى آثم لا يستحق المدح، بل يستحق الملام والزجر، وسياق الحديث صريح فى أنه ﷺ لم يلم عروة ولا حكيم بن حزام ولم يزجرهما، بل فرح بما فعلا ودعا لهما بالبركة، فإن كان هذا هو جزاء المتعدى الآثم فما أبرك هذا التعدى وما أبرده على قلب المتعدى.

وأما قوله: «وأهدى إليه الشاة» فيرده ما فى حديث سعيد بن زيد عند البيهقى من قول عروة: "فأتيت النبى ﷺ، فقلت: يا رسول الله! هذا ديناركم، وهذه شاتكم"، وهذا صريح فى أنه لم يهد هذه الشاة من عنده، بل كان اشتراها للنبى ﷺ، وكذلك قوله: "ليس فيه أصلا لا بنص ولا بدليل على أن الشراء جوزه النبى ﷺ والتزمه" يرده ما في هذا الحديث أيضًا من قوله: «فقال النبى ﷺ: وصنعت كيف؟ قال: فأخبرته، فقال: اللهم بارك له فى صفقة يمينه» الحديث (٦:١١٢)، ففيه أنه ﷺ قد علم بما فعله فأقره عليه ودعا له بالبركة، فأى دليل أكبر من هذا على أن النبى ﷺ جوز الشراء والتزمه؟ فافهم.

قال ابن حزم: وأما خبر حكيم فإنه تعدى فى بيع الشاة فلزمه ضمانها فابتاعها بدينار كما مر، وفضل دينار فأمره عليه السلام بالصدقة إذ لم يعرف صاحبه اهـ (٨:٤٣٧)، قلنا: وكيف جاز التصدق به من غير تعريف؟ ويجب عندك تعريف اللقطة سنة لا يجوز التصرف فيها قبل ذلك، وكيف تقول: بأنه عليه السلام أمره بالصدقة؛ إذ لم يعرف صاحبه؟ وأنت لا تقول بوجوب التصدق على الملتقط، بل تقول بتملكه اللقطة بعد تعريفها سنة، وهل هذا إلا تناقض وتلاعب؟ وكيف يصح قولك: إنه لم يعرف صاحبه ولم يمض على البيع والشراء يوم ولا ليلة، وإنما هو قد جاء من السوق إلى النبى ﷺ بشاة ودينار وأخبره الخبر، فتصدق به النبى ﷺ؟ وفى مثل هذه المدة لا يغيب صاحبه عن المدينة، بل ولا عن السوق إلا أن تبتلعه الأرض، أو يبتغى سلما فى السماء، فلا تكونن من المجادلين، وليت شعرى من أين لك أن ترمى حكيم بن حزام بالتعدى، ولم يرمه النبى ﷺ به، ولو كان قد تعدى لنبهه عليه وزجره، وبين له ما ارتكبه من الإثم، وإذ

باب بيع الماء والكلأ

٤٦٦٩- عن إياس بن عبد المزني قال: «نهى النبي ﷺ عن بيع الماء». قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

لم يكن من ذلك شيء فكل ما قتله كلام لا يعقل، بل هو مخالف لمفهوم كلام رسول الله ﷺ، وغلط مجاهر به بارد غث)١٢ظ.

باب بيع الماء والكلأ

قوله: "عن إياس إلخ"، أقول: قال في "البحر": والماء على أضرب، حق إجماعًا كالأنهار غير المستخرجة والسيول، وملك إجماعا كماء يحرز في الجرة أو نحوها، ومختلف فيه كماء الآبار والعيون والقناة المحتفرة في الملك اهـ ("نيل الأوطار" ٥:١٨٢). فظهر منه أن الحديث ليس على إطلاقه، بل هو مقيد بالماء غير المملوك، فجاز بيع الماء المحرز في الآنية وغيرها بالاتفاق، ولا يجوز بيع ماء الأنهار غير المستخرجة بالاتفاق، وأما بيع ما ء الآبار ففيه اختلاف، فمن قال: إنه مملوك ينبغي أن يجوز بيعه عنده، ومن قال: إنه غير مملوك فلا يجوز بيعه عنده، وهو مذهب الحنفية وهو أمر اختياري، وذهب الشوكاني إلى إطلاق المنع، وقال: لا دليل على الاختصاص، والتخصيص بالقياس غير جائز، قلنا: ليس هذا تخصيصا بالقياس بل هو تقييد لمطلق الكلام بدلالة الحال ومقصود المتكلم، وهو جائز.

قال في "شرح السير الكبير": إن قالوا: نص لحكم على أن تؤمنونا على ألف دينار، ولم يؤمنوا وقتا، فهذا على خروجه إلى دار الإسلام؛ لأن مطلق الكلام يتقيد بدلالة الحال، وبما يعلم من مقصود المتكلم، وبعد ما أحاط بهم السرية يعلم أن مقصودهم من هذا الصلح الأمن من الخوف الذي نزل بهم، وإنما يتم ذلك بخروج السرية إلى دار الإسلام، فكأنهم صرحوا بذلك، وقالوا: آمنونا حتى تخرجوا إلى دار الإسلام اهـ (١:٣٠٣)، وقال في موضع آخر: فإن قيل: أ ليس أن الله تعالى قال: ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾ ثم الأخوات المنفردات يحجبن الأم من الثلث إلى السدس، قلنا: لا بهذه الآية، بل باتفاق الصحابة واعتبار معنى الحجب، وقد بينا ذلك في الفرائض، ولكن اعتبار المعنى في النصوص الشرعية جائز، فأما في ألفاظ العباد يراعى عين الملفوظ به من غير أن يشتغل بتعليله، واسم الإخوة لا يتناول الإناث المنفردات لا حقيقة ولا استعمالا اهـ (١:٢٢٤).

وإذا تقرر ذلك فنقول: العلة في المنع عن البيع هو عدم الملك، كما يدل عليه قوله: «الناس شركاء في ثلاث»، فيتقيد الكلام بمعنى الحكم، ومقصود المتكلم، فلا شك أنهم ليسوا بشركاء في

٤٦٧٠- وعن أبى هريرة: أن النبى ﷺ قال: «لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلأ». قال الترمذى: حديث حسن صحيح.

٤٦٧١- وعن أبى خراش عن بعض أصحاب النبى ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «المسلمون شركاء فى ثلاثة، فى الماء، والكلأ، والنار»، رواه أحمد وأبو داود، قال الحافظ فى "بلوغ المرام": رجاله ثقات (نيل الأوطار ٥:١٨٤).

الماء الذى فى بيوت الناس محرزا بالجرار ونحوها، وإلا ظهر به الفساد فى البر والبحر.

قوله: "وعن أبى هريرة"، أقول: "ليمنع به الكلأ" إشارة إلى إباحة الكلأ وعدم جواز بيعه، وهذا الحكم أيضًا مخصوص بالكلأ الذى هو مباح، فيجوز بيع الكلأ المملوك، وهو يملك بالجز والحش، وأما الإنبات فهو إن كان بالزرع فلا كلام فى كونه مملوكا للزارع، وإن كان بسقى الماء فقط، دون إلقاء البذر، ففيه اختلاف أصحابنا، فقال بعضهم: هو يثبت الملك، وقال بعضهم: لا، وأورده فى "فتح القدير" على من قال بثبوت الملك بالإنبات: أنه يجب عليه أن يكون ماء البير مملوكا للحافر. والجواب أن الحافر لا دخل له فى وجود الماء، وإنما الماء كان مستورا تحت الأرض، فأظهر بالحفر، ورفع الستر عن الشيء، ليس بإحراز له فلا يكون مالكا بالحفر، والسقى[1] له دخل فى وجود الكلأ، كما هو ظاهر، فيكون إحراز له، فثبت الفرق، واندفع الإيراد.

قوله: "الناس شركاء فى ثلاث"، أقول: قد علمت معنى الشركة فى الماء والكلأ، وأما الشركة فى النار فمعناها الانتفاع بضوءها وحرها، وإيقاد السراج والحطب من شعلتها، وليس لهم أخذ الجمرات منها لأنها مملوكة، فتنبه له.

تفصيل القول فى بيع الماء والكلأ:

قال العبد الضعيف: ولكن لا يجوز لأحد الدخول إلى ملك غيره من أرض أو دار بغير إذنه، لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه أشبه ما لو دخل لغير ذلك، وهو ظاهر. وقال ابن قدامة: الأنهار النابعة فى غير ملك كالأنهار الكبار لا تملك بحال، ولا يجوز بيعها، ولو دخل إلى أرض رجل لم يملكه بذلك، كالطير يدخل إلى أرضه ولكل أحد أخذه وتملكه، إلا أن يحتفر منه ساقية فيكون أحق بها من غيره، وأما ما ينبع فى ملكه كالبئر والعين المستنبطة بنفس النهر وأرض العين

---

(١) قلت: يا سبحان الله! وهل يخرج بالسقى إلا ما كان فى بطن الأرض مستورا؟ ولا شك أن الحفر أبلغ من السقى عملا وتأثيراً.

. . . .

مملوكة لمالك الأرض، فالماء الذى فيها غير مملوك فى ظاهر المذهب، وهذا أحد الوجهين لأصحاب الشافعى.

والوجه الآخر يملك لأنه نماء الملك، وقد روى عن أحمد نحو ذلك، والخلاف فى بيع ذلك إنما هو قبل حيازته، فأما ما يحوزه من الماء فى أنائه، أو يأخذه من الكلأ فى حبله، أو يحوزه فى رحله، أو يأخذه من المعادن، فإنه يملكه بذلك بغير خلاف بين أهل العلم، فإن النبى ﷺ قال: «لأن يأخذ أحدكم حبلا، فيأخذ حزمة من حطب فيبيعها فيكفى بها وجهه خير له من أن يسأل الناس أعطى أو منع»، رواه البخارى، (وفيه دلالة على جواز الاحتطاب من الأشجار المباحة التى لا مالك لها، وعلى كون المحتطب يملكه فكذلك الكلأ والماء).

وقد روى أبو عبيد فى "الأموال" (حدثنى نعيم بن حماد، عن بقية بن الوليد، عن أبى بكر ابن عبد الله ابن أبى مريم عن المشيخة: «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الماء إلا ما حمل منه» (وفيه عنعنة ابن الوليد والإرسال مع ما فى أبى بكر من المقال، وكان أحد أوعية العلم، وكان من العباد، وقال الجوزجانى هو متماسك، وقال ابن عدى: أحاديثه صالحة ولا يحتج به، كذا فى "الميزان" (٣:٣٤٥)، وعلى ذلك مضت العادة فى الأمصار ببيع الماء فى الروايا والحطب والكلأ من غير نكير (قلت: وهذا مما يؤيد ما رواه أبو بكر عن المشيخة، فإن عمل الأمة من غير نكير يتنزل منزلة الإجماع، وهو من أقوى دلائل الصحة، والله تعالى أعلم). وليس لأحد أن يشرب منه، ولا يتوضأ ولا يأخذ إلا بإذن صاحبه لأنه ملكه، قال أحمد: إنما نهى عن بيع فضل ماء البئر والعيون فى قراره، ويجوز بيع البئر نفسها والعين ومشتريها أحق بمائها، (فله أن يمنع الاستقامة منها فى الأوعية، وليس له أن يمنع المارة وابن السبيل والدواب من الشرب بأشفة).

وقد روى أن النبى ﷺ قال: «من يشترى بئر رومة يوسع بنها على المسلمين، وله الجنة» (أخرجه "النسائى" و "البخارى" فى باب الوقف وفى مناقب عثمان) فاشتراها عثمان رضى الله عنه من يهودى بأمر النبى ﷺ وسبلها للمسلمين، وروى: "أن عثمان اشترى منه نصفها باثنى عشر ألفا، ثم قال لليهودى: اختر إما أن تأخذها يوما وآخذها يوما، وإما أن تنصب لك عليها دلوا، وأنصب عليها دلوا، فاختار يوما يومًا، فكان الناس يستقون منها فى يوم عثمان لليومين، فقال اليهودى: أفسدت على بئرى فاشتر باقيها، فاشتراه بثمانية آلاف"، (وروى البغوى فى الصحابة أن عثمان اشتراها بخمسة وثلاثين ألف درهم، كما فى "فتح البارى" (٥:٣٠٥).

. . . .

وفى هذا دليل على صحة بيعها وتسبيلها، وملك ما يسقيه منها، وجواز قسمة ماءها بالمهايأة، وكون مالكها أحق بمائها، وجواز قسمة ما فيه حق، وليس بمملوك، قال: فأما المصانع المتخذة لمياه الأمطار تجتمع فيها ونحوها من البرك وغيرها، فالأولى أنه يملك مائها، ويصح بيعه إذا كان معلومًا لأنه مباح حصله بشئ معدله، كالصيد يحصل فى شبكة، والسمك فى بركة معدة له اهـ ملخصًا (٤: ٢٢). قلت: لا فرق بين الحوض والبئر عندنا فإن كليهما معدان للماء، فلما لم يملك ماء البئر مع كون البئر مملوكة فكذلك ماء البركة والحوض، اللهم إذا ملأ شيئا منهما بالدلاء ونحوها فالماء ملك له.

قال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: لا بأس ببيع الماء إذا كان فى الأوعية، هذا ماء قد أحرز، فإذا أحرزه فى وعاءه فلا بأس ببيعه، وإن هيأ له مصنعةً فاستقى فيها بأوعيته، حتى جمع ماء كثير، ثم باع من ذلك فلا بأس، إذا وقع فى الأوعية فقد أحرزه، وقد طاب بيعه، فإذا كان إنما يجتمع من السيول فلا خير فى بيعه، وإن كان فى بئر أو عين يزداد ويكثر، أو لا يزداد ولا يكثر، فلا خير فى بيعه، ولو باعه لم يجز البيع، ومن استقى منه شيئا فهو له، قال: وليس لصاحب العين والقناة والبئر والنهر أن يمنع الماء من ابن السبيل، لما جاء فى ذلك من الحديث والآثار، وله أن يمنع سقى الزرع والنخل والشجر والكرم من قبل أن هذا لم يجئ فيه حديث، وهو يضر بصاحبه، فأما الحيوان والمواشى والإبل والدواب، فليس له أن يمنع من ذلك.

حدثنى محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: كتب غلام لعبد الله بن عمر (الصحيح عبد الله بن عمرو -بالواو-) إلى عبد الله بن عمر (الصحيح بالواو)، أما بعد: فقد أعطيت بفضل مائى ثلاثين ألفا بعد ما أرويت زوعى ونخلى وأصلى، فإن رأيت أن أبيعه وأشترى به رقيقا أستعين بهم فى عملك فعلت، فكتب إليه: قد جاءنى كتابك وفهمت ما كتبت به إلى، وأنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من منع فضل ماء ليمنع به فضل كلأ منعه الله فضله يوم القيامة، فإذا جاءك كتابى هذا فاسق نخلك وزرعك وأصلك، وما فضل فاسق جيرانك الأقرب فالأقرب، والسلام»، (قلت: سند حسن، فإن ابن أبى ليلى ثقة مدلس، وقد حسن له الترمذى غير ما حديث).

قال: وحدثنى حريز بن عثمان الحمصى، عن زيد بن حبان الشرعبى، (انقلب اسمه، وإنما

. . . .

هو حبان بن زيد[1] الشرعبى كما فى الأنساب للسمعانى و الكنى للدولابى، و تهذيب التهذيب.

وفى حاشيته عن "لب اللباب": الشرعبى نسبة إلى شرعب قبيلة من حمير، وهو حمصى يكنى أبا خداش، روى عن عبد الله بن عمرو، ورجل من المهاجرين، روى عنه حريز بن عثمان ذكره ابن حبان فى الثقات، وقد تقدم أن أبا داود قال: شيوخ حريز كلهم ثقات اهـ (٢:١٧٢)، قال: كان منا رجل بأرض الروم نازلا، وكان قوم يرعون حول خبائه فطردهم، فنهاه رجل من المهاجرين عن ذلك وزجره فامتنع، فقال الرجل: لقد غزوت مع رسول الله ﷺ ثلاث غروات أسمعه فيها يقول: «المسلمون شركاء فى ثلاث: الماء، والكلأ، والنار»، فلما سمع الرجل ذكر النبى ﷺ رق فأتى فاعتنقه واعتذر إليه (قلت: سند صحيح).

قال: وحدثنا العلاء بن كثير، عن مكحول، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تمنعوا كلأ ولا ماء ولا نارا، فإنه متاع للمقوين وقوة للمستضعفين»، قلت: مرسل ضعيف، فإن العلاء هذا متروك.

قال: وحدثنا محمد بن إسحاق، عن عائشة، قالت: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الماء»، قال أبو يوسف: وتفسير هذا عندنا -والله أعلم- أنه نهى عن بيعه قبل أن يحرز، والإحراز لا يكون إلا فى الأوعية والآنية، فأما الآبار والأحواض فلا اهـ، ملخصاً (١١٥).

وقال أبو عبيد فى "الأموال": قد جاءت الأخبار والسنن مجملةً، ولها مواضع متفرقة، وأحكام مختلفة، فأول ذلك ما أباحه رسول الله ﷺ للناس كافةً وجعلهم فيه أسوة، وهو الماء والكلأ والنار، وذلك أن ينزل القوم فى أسفارهم وبواديهم بالأرض فيها النبات الذى أخرجه الله للأنعام، مما لم ينصب فيه أحد بحرث ولا غرس ولا سقى يقول: فهو لمن سبق إليه، ليس لأحد أن يحتظره منه شيئا دون غيره، ولكن ترعاه أنعامهم ومواشيهم ودوابهم معًا، وترد الماء الذى فيه كذلك أيضًا، فهذا قوله: «الناس شركاء فى الماء والكلأ»، وكذلك قوله: «المسلم أخو المسلم

---

(١) ولم يتنبه محشى "الخراج" لذلك فزعم أنه زيد بن حبان الرقى المذكور فى "الميزان"، وليس كذلك، فإن الرقى من السابعة فلا يكاد أن يكون من شيوخ حريز وهو من الخامسة، ولم يذكره أحد فى شيوخه، ولم يدرك من الصحابة أحدا، وشيخ حريز هذا قد أدرك رجلا من المهاجرين فى سياق الحديث، فلا يصح القول بأنه زيد بن حبان الرقى، فافهم، والحديث رواه أبو داود عن على بن الجعد: ثنا حريز بن عثمان عن حبان بن زيد الشرعبى، عن رجل من قرن، ح وحدثنا مسدد، ثنا عيسى بن يونس، ثنا حريز بن عثمان، حدثنا أبو خداش، وهذا لفظ على عن رجل من المهاجرين، فذكر المرفوع دون القصة، وأخرجه أبو عبيد فى "الأموال" أطول مما هنا (٢٩٤-٢٩٥)، فليراجع.ظ

....

يسعهما الماء والشجر»، فنهى ﷺ أن يحمى من ذلك شيء إلا ما كانّ من حمى لله ولرسوله فإنه اشترط ذلك، وهو الحديث الذى ذكرناه أول الباب.

قال: وأما قوله: «لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلأ» فغير ذلك، وهو عندى فى الأرض التى لها رب ومالك، ويكون فيها الماء العد الذى وصفناه، والكلأ الذى تنبته الأرض من غير أن يتكلف لها ربها لذلك غرسا ولا بذرا، فأراد أنه ليس بطيب لربها من هذا الماء والكلأ، وإن كان ملك يمينه، إلا قدر حاجته لشفته وماشيته وسقى أرضه، ثم لا يحل له أن يمنع ما وراء ذلك، ومما يبين أنه أراد بهذه المقالة أهل الملك، ذكره فضل الماء وفضل الكلأ، فرخص ﷺ فى نيل ما لا غناء له به عنه، ثم حظر عليه منع ما سوى ذلك، ولو كان غير مالك له ما كان لذك الفضول ههنا موضع، ولكان الناس كلهم فى قليله وكثيره شرعا سواء. (قلت: وإلى ذلك ذهب أبو حنيفة عصره مولانا الكنكوهى، كما رواه عنه الشيخ محمد يحيى فى حاشيته للترمذى، ونصه: وأما ماء البئر وما فى حكمه فصاحبه أحق به من غيره ما احتاج إليه، وليس له بعد ذلك فيه استحقاق، ولذلك منع ﷺ عن بيع فضل الماء دون أصله اهـ (٢:٣٧٤).

ونرى أن هذا الماء الذى جاء فيه النهى فى منع فضله وبيعه، إنما هو ما كان من المياه الأعداد التى ذكرناها مثل ماء العيون والآبار التى لها مادة، يبين ذلك حديث عبد الله بن عمرو[1] الذى فى سقى أرضه، ويبينه أيضًا حديث عائشة: حدثنا يزيد بن هارون، عن محمد بن إسحاق، عن محمد ابن عبد الرحمن، عن عمرة، عن عائشة، قالت: «سمعت رسول الله ﷺ ينهى أن يمنع نقع البئر»، (أى فضل ماءها).

قال أبو عبيد: وإلى هذا التأويل كان سفيان بن عيينة يذهب أنه نهى عن منع الماء، قال: هو الماء فى موضعه يعنى قبل أن يستقى، وكذلك يحكى عن سفيان بن سعيد (الثورى)، ومالك بن أنس، أنهما جميعًا قالا: ليس لرب الماء أن يمنع ابن السبيل الماء لشفته ولا لماشيته، ثم اختلفا فى سقى الأرض، فقال مالك: ليس له أن يمنع جاره فضل مائه، وقال سفيان: ليس يجب ذلك عليه فى الأرض (قلت: وهو قول أبى حنيفة كما مر عن "الخراج" لأبى يوسف)، قال أبو عبيد: وحديث

(١) فإنه قد ورد فى ماء العين أخرج ابن حزم فى "المحلى" من طريق ابن أبى شيبة: نا يحيى بن آدم، نا زهير، عن أبى الزبير، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: "أن غلاما لهم باع فضل ماء لهم من عين بعشرين ألفا، فقال له عبد الله بن عمرو بن العاص: لا تبعه؛ فإنه لا يحل بيعه اهـ" (٩:٧).ظ

. . . .

عبد الله بن عمرو الذى ذكرناه فيه قوة لقول مالك اهـ (٣٠٢).

قلت: ولنا اشتراء عثمان نصف البئر من اليهودى وقسمته بالمهايأة كما تقدم، وما لا يجوز بيعه لا يجوز اشتراؤه، فدل على أنه لا يجب على صاحب البئر والعين أن يأذن للناس فى الاستقاء فى أوعيتهم، فأن لا يجب عليه الإذن لهم فى سقى الأرض أولى، لأن فى إيجاب ذلك عليه إبطال حقه، إذ لا نهاية لذلك فيذهب بذلك منفعته، فيلحقه به ضرر، ولا كذلك الشرب وسقى الدواب لأنه لا يلحقه بمثله ضرر عادة، وإنما أثبتنا حق الشرب لغيره للضرورة، فلا معنى لإثباته على وجه يتضرر به صاحبه إذ به تبطل منفعته، والشفة إذا كانت تأتى على الماء كله، بأن كان جدولا صغيرا، وفيما يرد عليه من المواشى كثرة ينقطع الماء عنه اختلفوا فيه، قال بعضهم: لا يمنع منه لإطلاق الحديث، وقال أكثرهم: له أن يمنع لأنه يلحقه ضرر بذلك كسقى الأرض، كذا فى "حاشية الزيلعى على الكنز".

الرد على قول ابن حزم فى الباب:

وقال ابن حزم فى "المحلى": لا يحل بيع الماء بوجه من الوجوه، لا فى ساقية، ولا من نهر، أو من عين، ولا من بئر ولا فى صهريج، ولا مجموعًا فى قربة ولا إناء، لكن من باع حصته من عنصر الماء، ومن جزء مسمى منها، أو باع البئر كلها، أو جزء مسمى منها، أو باع الساقية كلها، أو الجزء المسمى منها جاز ذلك، وكان الماء تبعا له، ومن ملك بئرا بحفر فهو أحق بمائها ما دام محتاجا إليه، فإن فضل عنه ما لا يحتاج إليه لم يحل له منعه عمن يحتاج إليه، وكذلك فضل النهر والساقية ولا فرق، ثم ذكر الآثار، وقال: فهذا إيا س بن عبد، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمرو، يحرمون بيع الماء جملةً ولا مخالف لهم من الصحابة رضى الله عنهم، واثنان من التابعين القاسم وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وروينا إباحة بيع الماء فى الآنية، وبيعه فى الشرب (بكسر الشين المعجمة) عن عطاء، وأبى حنيفة، والشافعى، وإباحة بيعه كذلك، وفى الشرب عن مالك، وعن مسروق إباحة ثمن الماء جملة، ولا حجة فى أحد مع رسول الله ﷺ اهـ (٨:٩).

قلت: لهم حجة من قول رسول الله ﷺ، فإنه نهى عن منع فضيل الماء، وفيه جواز بيع الماء، لأن المنهى عنه منع الفضل لا منع الأصل، قاله الحافظ فى "الفتح" (٧:٢٤)، ولهم ما فى حديث ابن عباس فى قصة هاجر وزمزم من قوله ﷺ: «وأقبل جرهم فقالوا: أ تأذنين أن ننزل عندك؟ قالت: نعم، ولا حق لكم فى الماء، قالوا: نعم»، وقررها النبى ﷺ على ذلك.

. . . .

قال الخطابي: "فيه أن من أنبط ماء في فلاة من الأرض ملكه ولا يشاركه فيه غيره إلا برضاه، إلا أنه لا يمنع فضله إذا استغنى عنه، وإنما شرطت هاجر عليهم أن لا يتملكوه» "فتح الباري" (٧:٣٣). قلت: وقد تقدم أن الآثار جاءت مجملة مختلفة، ولها مواضع متفرقة، فيحمل النهي عن منع فضل الماء على ما إذا منعه من الشفة، وسقي الدواب، وله منعه من سقي الأرض والنخل.

أتى ابن حزم من ظاهريته بالعجب العجائب:

ثم أتى ابن حزم من ظاهريته بما يتعجب منه فقال: وبرهان زائد على تحريم بيع ماء الشرب، وهو أن الله تعالى يقول: ﴿أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض﴾ وقد صح النهي عن بيع المجهول لأنه غرر فلا يحل بيع الشرب، لأنه لا يدري أ في السماء هو أم لا، فهو أكل مال بالباطل، وأيضًا: فإنه إنما يأتي إلى العين والنهر من خروق ومنافس في الأرض بعيدة هي في غير ملك صاحب المفجر، فإنما يبيع ما لم يملك بعد، وهذا باطل محرم اهـ (٩:٨).

قلنا: وقد قال تعالى: ﴿وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾، فينبغي لك أن تقول بطلان البيع إلى الميسرة، لأنه لا يدري أ في السماء رزقه أم لا، وأنت قائل بجوازه، وأن تقول بطلان السلم جملةً، وقد قام الإجماع على جوازه، وأن تقول ببطلان بيع حائط فيه أنواع من الثمار، قد ظهر صلاح شيء منها من صنف دون سائر أصنافه، ولكنك قائل بأن صلاح حبة واحدة يطلق عليه في اللغة أنه قد بدا صلاح هذا الثمر، ويجعل ما لم يبد صلاحه تابعا لما بدا صلاحه، وتقول بجواز بيع الحائط جملة، فلم لم تقل بجواز بيع ما في منافس الأرض من الماء تبعًا لما هو موجود في البئر والعين وقت البيع؟ ومن ادعى الفرق فعليه البيان، وأن تقول ببطلان المزارعة بالنصف والثلث ونحوه رأسا، فإنك لا تدري هل تنبت الأرض شيئا، أم لا، وببطلان الإجارة شهرا، أو سنة لعدم العلم بحياة الأجير والمستأجر غدا، وبعد غد، هل كفاك أو أزيدك؟

وبالجملة: فإن ملاك الأمر في المعاملات كلها، إنما هي الأسباب التي جعلها الله بأيدينا في الظاهر، وأما في الحقيقة فإن الأمر كله لله، ولا يخفى أن الظاهر من حال البئر والعين والساقية المستنبطة من النهر الكبير جريان مائها، وعدم انقطاعه، فلا غرر في بيع الشرب أصلا، ولا هو من بيع المجهول، ولكن ابن حزم إذا جزم بشيء من المسائل ينسى كل شيء غيره، ويبطل كل أصل ويهدم كل بنيان، وما هكذا يكون كلام أهل هذا الشأن، وأيضًا: فإن أبا حنيفة لم يقل بجواز بيع

. . . .

الشرب إلا تبعا للأرض، قال في "الدر": وكذا بيع الشرب، وظاهر الرواية فساده إلا تبعا، "خانية" و "شرح وهبانية" وفي باب إحياء الموات منه: ولا يباع الشرب ولا يوهب ولا يتصدق به، لأنه ليس بمال متقوم في ظاهر الرواية، وعليه الفتوى، ثم نقل عن "شرح الوهبانية": أن بعضهم جوز بيعه، ثم قال: وينفذ الحكم بصحة بيعه اهـ (٤:١٨٣ مع الشامية).

قلت: فمذهب أبي حنيفة جواز بيع الشرب تبعا للأرض لا قصداً، وهذا مما قاله ابن حزم أيضاً فيمن باع البئر كلها أو جزء منها، أو الساقية كلها أو جزء منها، فإنه قال بجواز ذلك وكون الماء تبعا لهما، فكذا ههنا شرب الأرض تبع لها، فيصح بيعه معها لا بدونها، فافهم.

ويلزم من قال بحرمة بيع الماء ولو محرزا بالآنية أن يقول بحرمة بيع الكلأ أيضاً، لقول النبي ﷺ: «الناس شركاء في ثلاث: الماء، والكلأ، والنار»، وقد قال ابن حزم: بيع الكلأ جائز في أرض، وبعد قلعه، لأنه مال من مال صاحب الأرض، وكل ما تولد من مال المرء فهو من ماله كالولد من الحيوان والثمر والنبات واللبن والصوف وغير ذلك، وأحل الله البيع (٩:٥٤). قلنا: هذا قياس، والقياس كله باطل عندك، وأيضاً: فهو منقوض بالماء فإنه تبع للبئر والبئر مملوكة، فكذلك ما هو تبع له متولد منه، والعجب ممن يدعي اتباع الأثر وترك القياس كيف يستعمل القياس بمعرض النص؟ وأما قوله: "إن الأثر لا شيء، أبو خداش حبان بن زيد الشرعبي مجهول" فهو رد عليه، فقد ذكره ابن حبان في الثقات، وصرح أبو داود بأن شيوخ حريز ثقات كلهم.

وأما قوله: "إنه مخالف للحنفيين لأنهم لا يختلفون في أن صاحب الماء أولى به لا يشاركه غيره فيه، وكذلك صاحب النار، فبطل تعلقهم بهذا الخبر اهـ" ففيه أنهم لم يقولوا ذلك بالرأي، بل جمعوا بين قوله ﷺ هذا، وبين قوله: «نهى عن بيع فضل الماء» كما مر، وهو يدل على أن صاحب الماء أحق به من غيره، وإلا لم يكن لذكر الفضل معنًى، ولكنه ممنوع من بيع فضله للشفة ولسقي الدواب، وأما أنت فقد أخذت بحديث واحد: «نهى عن بيع الماء»، وتركت سائر ما ورد في الباب، وليس هذا من الفقه في شيء.

قال: وأيضاً: فإنهم لا يختلفون في أن من أخذ ماء في إناء، أو كلأ فجمعه، فإنه يبيعهما، ولا يشاركه فيهما أحد، وهذا خلاف عموم الخبر، فعاد حجة عليهم اهـ، قلنا: لم يذهب إلى عمومه أحد فقد مضت العادة في الأمصار ببيع الماء في الروايا والحطب والكلأ من غير نكير، كما مر في كلام الموفق، وراوي الحديث لم ينكر إلا المنع من الكلأ القائم بالأرض فهو المراد، ففي رواية أبي عبيد

باب النهى عن بيع العربان

٤٦٧٢– قال يحيى فى "الموطأ": مالك عن الثقة عنده، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع العربان». قال مالك: وذلك فيما نرى –والله أعلم– يشترى الرجل العبد أو الوليدة أو يتكارى الدابة، ثم يقول للذى

فى "الأموال": أن رجلا من قومه (أى قوم حبان بن زيد) كان فى غزاة فكان يذب الدواب عن رحله، فزجره رجل من المهاجرين عما يصنع فلم يلتفت إليه، فقال: لقد صحبت رسول الله ﷺ ثلاث سنين فسمعته يقول: «الناس شركاء فى الماء، والكلأ، والنار» الحديث (ص٢٩٥).

ولقد كثر إنكار ابن حزم تقاسم أبى حنيفة فى أجوبة المسائل، وقد نبهنا على منشائها فى كتاب الجهاد، أنها لاعتنائه بجمع الأحاديث الواردة فى الباب، وأما ابن حزم فلا يأخذ إلا بحديث واحد منها، ويترك سائرها، فيتوحش من تقاسيمه، كما توحش ههنا، وقال: "قال أبو حنيفة: لا يحل بيع الكلأ إلا بعد قلعه، قال: وما نعلم لهذا القول حجة أصلا، وهو تقسيم فاسد ودعوى ساقطة اهـ" (٩:٥٤)، ولقد صدق القائل: الناس أعداء لما جهلوا، فلو اعتنى بما اعتنى به أبو حنيفة من جمع الأحاديث كلها لم يتوحش من تقسيمه، ولم يقل ما قال، والله أعلم بحقيقة الحال، وهو الكبير المتعال.١٢ظ

باب النهى عن بيع العربان

قوله: "نهى عن بيع العربان"، أقول: قال الزرقانى فى شرح هذا الحديث: هو باطل عند الفقهاء لما فيه من الشرط، والغرر وأكل أموال الناس بالباطل، فإن وقع فسخ، وإن فات مضى، لأنه مختلف فيه، فقد أجازه أحمد، وروى عن ابن عمر وجماعة من التابعين إجازته، ويرد العربان على كل حال، قال ابن عبد البر: ولا يصح ما روى عنه ﷺ من إجازته، فإن صح احتمل أنه يحسب على البائع من الثمن، إن تم البيع، وهذا جائز عند الجميع اهـ (٣:٩٥)، وأجاب المجوزون عن هذا الحديث بأنه ضعيف، والذى روى عنه مالك مجهول.

والجواب عنه: أنه أخرجه ابن وهب عن مالك، عن ابن لهيعة، عن عمرو بن شعيب، وأخرجه الهيثم بن يمان أبو بشر الرازى، عن عمرو بن الحارث، عن عمرو بن شعيب، ورواه حبيب ابن كاتب، عن مالك، عن عبد الله بن عامر الأسلمى، وقال ابن عبد البر فى "الاستذكار": إن الأشبه هو رواية الهيثم، كذا فى "الزرقانى" (٣:٩٤–٩٥).

وقال الشوكانى فى "نيل الأوطار" (٥:١٢): الحديث منقطع، لأنه من رواية مالك أنه بلغه

اشترى منه أو تكارى منه: أعطيك دينارا أو درهما أو أكثر من ذلك أو أقل، على أنى

عن عمرو بن شعيب ولم يدركه، فيتماروا ولم يسم، وسماه ابن ماجة فقال: مالك عن عبد الله بن عامر الأسلمى، وعبد الله لا يحتج بحديثه، وفى إسناد ابن ماجة هذا أيضًا حبيب كاتب الإمام مالك، وهو ضعيف لا يحتج به، وقد قيل: إن الرجل الذى لم يسم هو ابن لهيعة، ذكر ذلك ابن عدى وهو أيضًا ضعيف، ورواه الدارقطنى والخطيب عن عمرو بن الحارث، عن عمرو بن شعيب، وفى إسنادهما الهيثم بن اليمان، وقد ضعفه الأزدى، وقال أبو حاتم: صدوق، ورواه البيهقى موصولا من غير طريق مالك، وأخرج عبد الرزاق فى "مصنفه" عن زيد بن أسلم: «أنه سئل رسول الله ﷺ عن العربان فى البيع فأحله»، وهو مرسل، وفى إسناده إبراهيم بن أبى يحيى وهو ضعيف.

قاعدة أصولية الحظر أرجح من الإباحة:

ثم قال: وحديث الباب يدل على تحريم البيع مع العربان، وبه قال الجمهور، وخالف فى ذلك أحمد فأجازه، وروى نحوه عن عمر وابنه، ويدل على ذلك حديث زيد بن أسلم المتقدم، وفيه المقال المذكور، والأولى ما ذهب إليه الجمهور، لأن حديث عمرو بن شعيب، قد ورد من طريق يقوى بعضها بعضا، وأنه يتضمن الحظر، وهو أرجح من الإباحة كما تقرر فى الأصول، والعلة فى النهى عنه اشتماله على شرطين فاسدين: أحدهما: شرط كون ما دفعه إليه يكون مجانا إن اختار ترك السلعة. والثانى: شرط الرد على البائع إذا لم يقع منه الرضا بالبيع اهـ.

والصحيح عندى أن يقال: إن من رواه عنه مالك كان ثقة عنده، كما صرح هو نفسه، ولا تدرى من كان هو، وتعتمد على توثيق مالك فى هذا الباب، لأنه لو لم يرد فيه الحديث بخصوصه كان الحكم هو فساد البيع أيضًا، لأنه ثبت عنه ﷺ أنه نهى عن بيع وشرط، وصح أيضًا عنه أنه قال: لا يحل شرطان فى البيع، فكيف إذا ورد فيه الحديث أيضًا؟

التوثيق المبهم وفضيلة الإمام مالك:

قال العبد الضعيف: قد ذكرنا فى "المقدمة" اختلاف المحدثين فى التوثيق المبهم، ففى تدريب الراوى، إذا قال: "حدثنى الثقة" أو نحوه من غير أن يسميه لم يكتف به فى التعديل على الصحيح، وقيل: يكتفى بذلك مطلقًا كما لو عينه، لأنه مأمون فى الحالتين معًا، وقيل: إن كان العدل الذى روى عنه لا يروى إلا عن عدل كانت روايته تعديلا وإلا فلا، واختاره الأصوليون كالآمدى وابن الحاجب وغيرهما (١١٣-١١٤).

أخذت السلعة أو ركبت ما تكاريت منك فالذى أعطيتك من ثمن السلعة أو من كراء

قلت: فالأولى أن يكون قوله: "حدثنى الثقة" تعديله، وقد علم الناس أن مالكا لا يحدث إلا عن ثقة، فكيف وقد قال عن الثقة؟ وفى "إسعاف المبطأ": ذكر مالك شيئا فقيل له: من حدثك؟ قال: ما كنا نجالس السفهاء، قال عبد الله بن أحمد: سمعت أبى وذكر هذا الحرف فقال: ما فى الدنيا حرف أجل من هذا فى فضائل العلماء، أن مالك بن أنس ذكر أنه ما جالس سفيها قط، ولم يسلم من هذا أحد غير مالك، وقال: أبو سعيد بن الأعرابى: كان يحيى بن معين يوثق الرجل لرواية مالك عنه، سئل عن غير واحد، فقال: ثقة روى عنه مالك اهـ.

وفيه أيضًا فى "باب المبهمات": مالك عن الثقة عنده، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده، قال ابن عبد البر: قد تكلم الناس فى هذا المبهم، وأشبه ما قيل فيه: إنه ابن لهيعة، وقيل: عبد الله بن عامر الأسلمى، فأما ابن لهيعة فهو الفقيه أبو عبد الرحمن قاضى مصر ومسندها، وثقه أحمد وغيره، وضعفه يحيى القطان وغيره، وأما الأسلمى فهو أبو عامر المدنى القارئ، ضعفه أحمد ويحيى وغير واحد اهـ، ملخصًا (٤٥). وقال البيهقى: ويقال: إن مالكا سمع هذا الحديث من ابن لهيعة، عن عمرو بن شعيب، والحديث عن ابن لهيعة، عن عمرو بن شعيب مشهور. قال أبو أحمد (ابن عدى الحافظ): أخبرناه محمد بن حفص، ثنا قتيبة، ثنا ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب فذكره، قال البيهقى: وقد روى هذا الحديث عن الحارث بن عبد الرحمن بن أبى ذباب عن عمرو بن شعيب، ثم أسنده من طريق عاصم بن عبد العزيز: ثنا الحارث فذكره، وقال: عاصم بن عبد العزيز الأشجعى فيه نظر اهـ (٥: ٣٤٣).

قلت: روى عنه على بن المدينى وإسحاق بن موسى الأنصارى، وإبراهيم بن المنذر وغيرهم، قال إسحاق بن موسى: سألت عنه معن بن عيسى، فقال: ثقة أكتب عنه وأثنى عليه خيرا، كذا فى "التهذيب" (٥: ٤٦)، فهو متابع جيد لابن لهيعة، وقد مر غير مرة أنه حسن الحديث، فإذا تابعه من هو مثله كان أولى بأن يكون حجة، والله تعالى أعلم.

وقال الموفق فى "المغنى": العربون[1] فى البيع هو أن يشترى السلعة (أو يكارى الدابة أو مركوبا سواها)، فيدفع إلى البائع (أو المالك) درهما أو غيره على أنه أخذ السلعة احتسب به من الثمن، وإن لم يأخذها فذلك للبائع، يقال: عربون وأربون وعربان وأربان. قال أحمد: لا بأس به،

(١) يقال له فى الهندية بيعانه.١٢ظ

الدابة، وإن تركت ابتياع السلعة أو كراء الدابة فما أعطيتك لك باطل بغير شيء (زرقانى ٣: ٩٤-٩٥).

وفعله عمر رضى الله عنه، وعن ابن عمر أنه أجازه، وقال ابن سيرين: لا بأس به، وقال سعيد بن المسيب وابن سيرين: لا بأس إذا كره السلعة أن يردها ويرد معها شيئا. (قلنا: هذه إقالة وهى فسخ صورة، وبيع جديد حقيقة فليس ممانحن فيه) وقال أحمد: هذا فى معناه (فيه نظر كما ذكرناه آنفا) واختار أبو الخطاب (من الحنابلة)، أنه لا يصح، وهو قول مالك، والشافعى وأصحاب الرأى، ويروى ذلك عن ابن عباس، والحسن، لأن النبى ﷺ نهى عن بيع العربون رواه ابن ماجه، ولأنه شرط للبائع شيئا بغير عوض، فلم يصح كما لو شرطه لأجنبى، ولأنه بمنزلة الخيار المجهول فإنه اشتراط أن له در المبيع من غير ذكر مدة فلم يصح، كما لو قال: ولى الخيار متى شئت رددت السلعة ومعها درهم، وهذا هو القياس، وإنما صار أحمد فيه إلى ما روى فيه عن نافع بن عبد الحارث: "أنه اشترى لعمر دار السجن من صفوان بن أمية فإن رضى عمر وإلا فله كذا وكذا". قال الأثرم: قلت لأحمد: تذهب إليه، قال: أى شيء أقول هذا عمر رضى الله عنه؟ وضعف الحديث المروى، روى هذه القصة الأثرم بإسناده، فأما إن دفع إليه قبل البيع درهما، وقال: لا تبع هذه السلعة لغيرى، وإن لم أشترها منك فهذا الدرهم لك، ثم اشتراها منه ذلك بعقد مبتدئ وحسب الدرهم من الثمن صح لأن البيع خلا عن الشرط المفسد، ويحتمل أن الشراء الذى لعمر كان على هذا الوجه، فيحمل عليه جمعا بين فعله وبين الخبر، وموافقة القياس، والأئمة القائلين بفساد العربون، وإن لم يشتر السلعة فى هذه الصورة لم يستحق البائع الدرهم، لأنه يأخذ بغير عوض ولصاحبه الرجوع فيه، ولا يصح جعله عوضا عن انتظاره لأن الانتظار بالبيع، لا تجوز المعارضة عنه اهـ، ملخصاً (٤: ٢٨٩)، وبه تبين أن الراجح عند الحنابلة فساد العربون موافقة للأثر الوارد فيه للقياس، وللأئمة القائلين بفساده.

وأثر نافع بن عبد الحارث ذكره البيهقى فى "سننه" من طريق بن عيينة، عن عمرو بن دينار، عن عبد الرحمن بن فروخ مولى نافع بن عبد الحارث، قال: "اشترى نافع بن عبد الحارث من صفوان بن أمية دار صفوان بأربع مائة دار السجن لعمر بن الخطاب إن رضيها، وإن كرهها أعطى نافع صفوان أربع مائة"، قال ابن عيينة: فهو سجن الناس اليوم بمكة (٦: ٣٤)، قلت: وليس هذا من العربون في شيء، فإن العربون لا تكون بكل الثمن بل ببعضه، وههنا ليس كذلك بل نافع اشتراها لعمر بثمن معلوم أولا إن رضيها، ولنفسه بهذا الثمن ثانيا إن كرهها، وهذا مما لا خلاف فى جوازه لوقوع البيع باتا على كل حال، وغاية ما فيه أن نافعا أظهر كونه مشتريا لبيت المال أولا بشرط رضا

باب بيع العينة

٤٦٧٣- قال أحمد: حدثنا أسود بن عامر، ثنا أبو بكر، عن الأعمش، عن عطاء ابن أبى رباح عن ابن عمر، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا ضمن الناس بالدينار والدرهم، وتبايعوا بالعينة، واتبعوا أذناب البقرة، وتركوا الجهاد فى سبيل الله، أنزل الله بهم ذلا فلا يرفعه حتي يراجعوا دينهم». أخرجه ابن القيم فى "أعلام الموقعين"، وقال: رواه أبو داود بإسناد صحيح إلى حيوة بن شريح المصرى، عن إسحاق بن عبد

أمير المؤمنين به، ومشتريا لنفسه ثانيا إن لم يرض به، وهذا مما لا غرر فيه ولا جهالة، ولا شرط، فافهم.

تحقيق اشتراء نافع دار السجن من صفوان:

وأما ما رواه ابن حزم بلا سند أن نافع بن الحارث اشترى دار السجن من صفوان بن أمية بأربعة آلاف، فإن لم يرض عمر فلصفوان أربعمائة اهـ (٨:١٧١)، وظاهره أن أربعمائة كانت عربونا حقيقة أنها إنما تكون عربونا لو كان معناه أن لصفوان أربعمائة مع داره، وإن كان معناه إن رضى بها عمر للسجن فالثمن أربعة آلاف، وإن لم يرض بها، فثمنها أربعمائة والدار لنافع، فلا عربون، كما لا يخفى، على أن البخارى علقه بلفظ: إن رضى عمر، فالبيع بيعه، وإن لم يرض عمر فلصفوان أربعمائة دينار اهـ (٥:٥٤ مع الفتح)، وأربعمائة دينار هى أربعة آلاف درهم سواء، ووجهه ابن المنير بأن العهدة فى ثمن المبيع على المشترى، وإن ذكر أنه يشترى لغيره، لأنه المباشر للعقد اهـ، فأربعمائة دينار هى الثمن الذى اشترى به نافع، ولم تكن عربونا، فإن العربون لا تكون بكل الثمن، بل بجزء منه قليل، كما لا يخفى.

فالحق ما قاله ابن المنير: وما أورد عليه الحافظ فى الفتح (٥:٥٥)، ليس بوارد، وتأويله: "بأنه يحتمل أن يكون جعلها أى أربعمائة دينار فى مقابلة انتفاعه بتلك الدار إلى أن يعود الجواب من عمر اهـ"، وإن كان يخرج العقد من العربون، ولكنه بعيد جدا، فإن مدة عود الجواب من عمر لا تكون أزيد من عشرة أيام، فيبعد أن يجعل أربعمائة دينار فى مقابلة الانتفاع بمثل هذه المدة القليلة كما لا يخفى، فالحق أن نافعا كان وكيلا لعمر، وللوكيل أن يأخذ المبيع لنفسه إذا رده الموكل بالعيب ونحوه، قال المهلب: اشتراها نافع بن صفوان للسجن، وشرط عليه إن رضى عمر بالابتياع فهى لعمر، وإن لم يرض خلى بالثمن المذكور، فالدار لنافع بأربعمائة، وهذا بيع جائز، كذا فى حاشية "البخارى" عن الكرمانى (١:٣٢٧)، وهذا يؤيد قول ابن المنير، ويرد تأويل الحافظ، فافهم.

الرحمن الخراساني أن عطاء الخراساني حدثه أن نافعا حدثه عن ابن عمر. قال شيخنا: وهذان إسنادان حسنان: أحدهما: يشد الآخر ويقويه، فأما رجال الأول فأئمة مشاهير، لكن يخاف أن لا يكون الأعمش سمعه من عطاء: أو إن عطاء لم يسمعه من ابن عمر.

قلت: فى هذه الأحاديث دلالة على كراهة العينة، ولكن لم يقع تفسيرها فى الحديث، وقد فسر فى أثر ابن عباس بأن يبيع الرجل حريرة بمائة، ثم يشتريها بخمسين، وهذا غير جائز عندنا إن كان البيع الثانى قبل نقد الثمن، لأنه شراء بأقل مما باع قبل نقد الثمن، فإن كان بعد نقد الثمن، فإن كان البيع الأول مشروطا بالبيع الثانى فهو غير جائز أيضًا لعدم جواز البيعتين فى بيعة، وإن لم يكن مشروطا فهو مكروه، لأنه بيع مضطر، لأن المشترى لا حاجة له فى الحريرة، وإنما حاجته فى الدراهم، والبائع لا يرضى بالأقراض، وإنما يرضى بالبيع كذلك، فهو مضطر إلى الشراء فيكون مكروها، والوجه فيه أن فيه بخلا مذمومًا وتركا للمبرة والإحسان الذين هما من مكارم الأخلاق، وقد روى عن أنس أنه سئل عن العينة، فقال: «إن الله لا يخدع هذا مما حرم الله ورسوله»، رواه الحافظ محمد بن عبد الله المعروف بمطين فى "كتاب البيوع" له.

وروى أيضًا عن ابن عباس أنه قال: "اتقوا هذه العينة لا تبع درهم بدراهم بينهما حريرة"، وفى رواية أن رجلا باع من رجل حريرة بمائة، ثم اشتراها بخمسين، فسأل ابن عباس عن ذلك، فقال: "دراهم بدراهم متفاضلة دخلت بينهما حريرة"، وسئل ابن عباس عن العينة بمعنى بيع الحريرة، فقال: «إن الله لا يخدع هذا مما حرم الله ورسوله»، وروى ابن بطة بإسناده إلى الأوزاعى قال: قال رسول الله ﷺ: «يأتى على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع يعنى العينة»، أخرجها ابن القيم فى "الموقعين"، ومحمل هذه الأخبار أن يكون الشراء بأقل مما باع قبل نقد الثمن، أو يكون البيع الثانى شرطا للبيع الأول، وتسميته خداعًا لأن فيه تحولا من الربا الظاهر إلى الربا الخفى، فلا دلالة فى هذه الأحاديث والأخبار على حرمة الحيل على الإطلاق، كما فهمه ابن القيم وغيره، لأن حرمة العينة ليس لأجل أنها حيلة، بل لأنها مشتملة على الربا.

الرد على بعض الأحباب فى رده على ابن القيم:

قال العبد الضعيف: إن العدل والإنصاف أولى بأهل العلم من التحكم والاعتساف، ولا يخفى اشتمال العينة على الحيلة كما قاله ابن القيم، ومثل هذه الحيلة لم يقل بجوازها أحد من العلماء، فإنها حيلة لأخذ الربا، وإنما يجوز الحيلة عندنا للتفصى عن الربا، ونحوه ن المنهيات، شتان بينهما كما سيأتى، فإنه من المعلوم أن العينة لا يستعملها إلا من لا يريد الإقراض بدون الربا،

والإسناد الثانى: يبين أن للحديث أصلا محفوظا عن ابن عمر، فإن عطاء الخراسانى ثقة مشهور، وحيوة بن شريح كذلك وأفضل، وأما إسحاق بن عبد الرحمن فشيخ روى عنه أئمة المصريين، مثل حيوة بن شريح، والليث بن سعد، ويحيى بن أيوب وغيرهم، قال: فقد روينا من طريق ثالث من طريق السرى بن سهل الجندساپورى بإسناد مشهور إليه: ثنا عبد الله بن رشيد، ثنا عبد الرحمن، عن ليث، عن عطاء، عن ابن عمر، قال: لقد أتى علينا زمان ومنا رجل يرى أنه أحق بديناره ودرهمه من أخيه المسلم، ولقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا ضمن الناس بالدينار والدرهم، وتبايعوا بالعينة، وتركوا الجهاد، واتبعوا أذناب البقر، أدخل الله عليهم ذلا لا ينزعه عنهم حتى يتولوا ويراجعوا دينهم»، وهذا يبين أن للحديث أصلا عن عطاء.

وهى عند من يستعملها إنما يسميها بيعا، وقد اتفقا على حقيقة الربا الصريح قبل العقد، ثم غيرا اسمها إلى المعاملة وصورتها إلى التبايع الذى لا قصد لهما فيه البتة، وإنما هو حيلة ومكر وخديعة لله تعالى، فمن أسهل الحيل على من أراد فعله أن يعطيه مثلا ألفا إلا درهما باسم القرض، ويبيعه خرقة تساوى درهمًا بخمسمائة درهم، فهذا إنما نوى بالإقراض تحصيل الربح الزائد الذى أظهر أنه ثمن الثوب، وهو فى الحقيقة أعطاه ألفا حالة بألف وخمسمائة مؤجلة، وجعل صورة القرض وصورة البيع محللا لهذا المحرم، ولذلك سماها أنس وابن عباس خديعة، وقالا: "إن الله لا يخدع"، وفيه تصريح باشتمال العينة على الخداع والحيلة، فلا يصح القول بأن حرمة العينة ليس لأجل أنها حيلة، بل الصحيح أن حرمتها لأجل كونها حيلة لأخذ الربا، لا للتفصى عنه، والمباح من الحيل إنما هى الثانية دون الأولى، فافهم.

الفرق بين الحيلة المباحة والحيلة المحرمة:

ونوضح لك الفرق بين الحيلتين بمثال، وهو أن يوكل المسلم الذمى ببيع الخمر، وله صورتان: الأولى: أن يكون المسلم قد ورث الخمر من قريبه الكافر، أو كان له عصير، قد انقلب خمرا من غير صنعه، فوكل ذميا ببيعها. والثانية: أن يشترى المسلم الكرم والعنب للتجارة فى الخمر، ويوكل ذميا ببيعها تحرزا عن التهمة، وتخلصًا عن رمى الناس إياه ببيع الخمر، فكلاهما قد جعل توكيل الذمى حيلة، ولكن الأول جعله حيلة للتفصى عن بيع الخمر، والآخر للتجارة فى الخمر، فلا لوم على الأول، ولكن الثانى آثم.

باب النهى عن بيعتين فى بيعة

٤٦٧٤– عن "أبى هريرة" قال: «نهى النبى ﷺ عن بيعتين فى بيعة»، رواه أحمد والنسائى و الترمذى، وصححه.

والحنفية إنما قالوا بجواز النوع الأول من الحيل دون الثانى، بدلائل من الأحاديث والآثار التى سيأتى ذكرها فى باب الحيل، إن شاء الله تعالى، ولكن ابن القيم، ومن وافقه من المحدثين لم يتنبهوا لهذا الفرق، فوقعوا فيما وقعوا، وشنعوا على الحنفية وطعنوا فأفظعوا، وحاشا أبا حنيفة وأصحابه أن يبيحوا للناس التسبب إلى الحرام، وإنما أباحوا لهم التسبب إلى الحلال بالتخلص عن الحرام، ولهم حجة فى ذلك من الكتاب، ومن حديث سيد الأنام، عليه وعلى آله وأصحابه أفضل الصلاة وأزكى سلام.

وحديث العينة أخرجه أيضًا الطبرانى وابن القطان وصححه، قال الحافظ فى "بلوغ المرام": ورجاله ثقات، وقال فى "التلخيص" وعندى أن إسناد الحديث الذى صححه ابن القطان معلول، لأنه لا يلزم من كون رجاله ثقات أن يكون صحيحا، لأن الأعمش مدلس، ولم يذكر سماعه من عطاء، وعطاء يحتمل أن يكون هو عطاء الخراسانى، فيكون فيه تدليس التسوية بإسقاط نافع بين عطاء وابن عمر (٥:٦٩ نيل).

الرد على الحافظ فى تعليله الحديث الصحيح بمجرد الاحتمال:

قلت: لا يصح تعليل الصحيح بمجرد الاحتمال الناشئ من غير دليل، وقد تقدم من طريق عبد الرحمن (هو ابن مهدى) أن ليثا رواه عن عطاء عن ابن عمر أيضًا، وليث أقعد الناس بابن أبى رباح، فتبين به أن للحديث أصلا عن عطاء، فالحق أن الحديث الذى صححه ابن القطان غير معلوم، وقد حسن ابن تيمية الحديث من طريق عطاء الخراسانى أيضًا كما مر، وسليمان بن مهران الأعمش ذكره الحافظ فى طبقات المدلسين فى الدرجة الثانية عنهم، وهم من احتمل الأئمة تدليسه، وأخرجوا له فى الصحيح لإمامته وقلة تدليسه، ويعضده حديث عائشة المقدم فى "باب النهى عن شراء ما باع بأقل مما باع"، وقد ذهب إلى عدم جواز بيع العينة مالك وأبو حنيفة وأحمد، وجوز ذلك الشافعى وأصحابه، كذا فى "عون المعبود" عن "النيل" (٣:٢٩١).

باب النهى عن بيعتين فى بيعة

قوله: "نهى عن بيعتين فى بيعة"، أقول: اختلفوا فى تفسيره، فقال سماك: هو الرجل يبيع البيع فيقول: هو بنسأ بكذا وبنقد بكذا، ونقل ابن الرفعة عن القاضى: أن المسألة مفروضة أنه قبل

٤٦٧٥- وعن سماك، عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، عن أبيه، قال: نهى النبى ﷺ عن صفقتين فى صفقة»، رواه أحمد، وقال فى "مجمع الزوائد": رجاله

على الإبهام، أما لو قال: قبلت بألف نقد أو بألفين بالنسيئة صح ذلك، ووجه الفساد فى الأول جهالة الثمن، وقد فسر الشافعى بذلك بتفسير آخر، هو أن يقول: بعتك هذا العبد بألف على أن تبيعنى دارك بكذا، أى إذا وجب لك عندى وجب لى عندك، ووجه الفساد فى هذه الصورة هو تعليق البيع على الخطر.

وأخرج "أبو داود" عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من باع بيعتين فى بيعة، فله أوكسهما أو الربا» وفى إسناده محمد بن عمرو بن علقمة، وقد تكلم فيه غير واحد، وقد تفرد به، وأيضًا: هو مخالف لما هو المشهور عنه، وهو: «أنه نهى عن بيعتين فى بيعة» فإنه يدل على فساد البيع بخلاف ما رواه عنه "أبو داود"، فإنه يدل على جوازه بأوكس الثمنين فلا يحتج بما تفرد به، بل المقبول من حديثه ما وافقه عليه غيره، ولو سلم أنها صالحة للاحتجاج، فتفسيره غير متعين، لأنه يحتمل أن يكون معناه ما قال سماك: أن يبيع الرجل بنقد بكذا أو نسيئة بكذا، ويحتمل أن يكون معناه ما قال ابن رسلان، وهو أن يسلف دينارا فى قفيز حنطة إلى شهر، فلما حل الأجل وطالبه بالحنطة قال: بعنى القفيز الذى لك على بقفيزين إلى شهرين، فصار ذلك بيعتين فى بيعة، لأن البيع الثانى قد دخل على الأول فيرد إليه أوكسهما وهو الأول، ويحتمل أن يكون معناه ما قال الأوزاعى: إنه لو باع الرجل سلعة نقدا بكذا، ونسيئة بكذا، فلا ينبغى للمشترى أن يفارقه على ذلك حتى يبانه بأحد البيعين للنهى عن بيعتين فى بيعة، وإن فارقه على الإبهام فهى بأقل الثمنين إلى أبعد الأجلين، ويحتمل أن يكون معناه ما قال مولانا محمد يحيى حكاية عن شيخه: إن فى هذه الصورة إن كان السلعة قائمة، فعليه الفسخ، وإلا فعليه القيمة، وهى أوكس من الثمن فى الغالب، أو المثل إن كان مثليا، ولكن لا يساعده اللفظ، ويحتمل أن يكون معناه أن يقول البائع: بعتك هذا بعشرة دراهم أو بأحد عشر درهما، ويقول الآخر: قبلت أحدهما، أو يقول البائع: بعتك هذا بعشرة دراهم وبأحد عشر، أى بثمنين: أحدهما: أقل، والآخر: أكثر من غير ترديد فى الثمنين، ولا جمع بينهما، ويقول الآخر: قبلته بهما، وإذا كان الحديث محتملا لهذه الوجوه، ولم يكن أحدها معينًا سقط الاحتجاج به ومن أجل ذلك قال الخطابى: لا أعلم أحدا من الفقهاء قال: بظاهر هذا الحديث، وصحح البيع بأوكس الثمنين إلا شيئا يحكى عن الأوزاعى، وهو مذهب فاسد، وذلك لما يتضمنه هذه العقدة من الغرر والجهل.

ثقات، وسكت عنه ابن حجر فى "التلخيص" (نيل الأوطار ٥: ١٢).

وقال الشوكانى: أما فى التفسير الذى ذكره أحمد عن سماك، وذكره الشافعى ففيه تمسك لمن قال: يحرم بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النسأ، وقد ذهب إلى ذلك زين العابدين على بن الحسين، والناصر، والمنصور بالله، والهادويه، والإمام يحيى، وقالت الشافعية، والحنفية، وزيد بن على، والمؤيد بالله، والجمهور: إنه يجوز لعموم الأدلة القاضية بجوازه وهو الظاهر، لأن ذلك المتمسك هو الرواية الأولى من حديث أبى هريرة (يعنى من باع بيعتين فى بيعة، فله أوكسهما أو الربا)، وقد عرفت ما فى راويها من المقال، ومع ذلك فالمشهور عنه اللفظ الذى رواه غيره، وهو النهى عن بيعتين فى بيعة، ولا حجة فيه على المطلوب.

ولو سلمنا أن تلك الرواية التى تفرد بها ذلك الراوى صالحة للاحتجاج لكان احتمالها لتفسير خارج عن محل النزاع كما سلف عن ابن رسلان قادحا فى الاستدلال بها على المتنازع فيه، على أن غاية ما فيها الدلالة على المنع من البيع إذا وقع على هذه الصورة، وهى أن يقول نقدا بكذا، ونسيئة بكذا، لا إذا قال من أول الأمر نسيئة بكذا فقط، وكان أكثر من سعر يومه، مع أن المتمسكين بهذه الرواية يمنعون من هذه الصورة، والحديث لا يدل على ذلك، فالدليل أخص من الدعوى اهـ (نيل الأوطار ٥: ١٣).

أقول: لهم أن يقولوا: إن العلة فى النهى عن بيعتين فى بيعة بالتفسير المذكور هو جعل بعض الثمن بمقابلة الأجل، وقوله: "نقدا بكذا" لا دخل له فى النهى، وإنما هو معرف لكون بعض الثمن فى مقابلة الأجل، فإن علم هذا من وجه آخر يكون منهيا عنه، كما إذا باع شيئا نسيئة بأكثر من سعر يومه، فلا يكون الدليل أخص من الدعوى، ولا يقدح فى الاحتجاج أيضًا ضعف رواية أبى داود.

فالجواب الصحيح أن يمنع كون بعض الثمن فى الصورة المذكورة بمقابلة الأجل، ويقال: إن كل الثمن بمقابلة المبيع إلا أنه فى صورة النقد قابله بثمن أقل، وفى صورة النسيئة بثمن أكثر، كما إذا قال إن اشتريت اليوم أبيعك هذا بعشرة، وإن اشتريت غدا أبيعكه بأحد عشر، ولا شك أن الزيادة ههنا ليس إلا فى مقابلة المبيع فكذا فيما نحن فيه، وإذ كان كذلك فعلة النهى جهالة الثمن لا غير، فتدبر.

باب النهى عن سلف وبيع والشرطين في بيع وربح ما لم يضمن وبيع ما ليس عنده

٤٦٧٦- عن عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل سلف وبيع،

باب النهى عن سلف وبيع، والشرطين في بيع وربح ما لم يضمن، وبيع ما ليس عنده

قوله: "لا يحل سلف وبيع"، أقول: هذا نص على حرمة الجمع بين القرض والبيع في عقد واحد، مثل أن يقول: أسلفتك كذا درهما على أن تبيعني دارك بكذا، أو يقول: بعتك دارى بكذا على أن تسلفنى كذا، ويدخل فيه السلف بشرط الزيادة، لأنه سلف اجتمع بيعه بيع الأجل بالدراهم في عقد واحد، وبيع الأجل نفسه باطل، لأنه ليس بمال متقوم شرعًا، فكيف إذا اجتمع مع السلف الذى يفسد به البيع الصحيح في عقد واحد؟ وهذا الدخول بعبارة النص، إن جرى لفظ البيع على إطلاقه، بحيث يكون شاملا للبيع الصحيح والفاسد والباطل، كما هو الظاهر، وبدلالته إن أريد منه البيع الصحيح أو ما يكون فيه مبادلة المال بالمال، سواء كان صحيحا أو فاسدا.

وإن أنكر أحد دخلوه في النص من حيث العبارة أو الدلالة، وأصر على أنه إلحاق لغير المنصوص بالقياس وهو ظنى، ويقبل من المجتهد لا من غيره، أو لا يقبل من المجتهد، ولا من غيره. يقال له: إن إنكار القياس مطلقًا مكابرة صريحة، فإنه يعرفه البله والصبيان، فإنه لو علم الصبى أن المعلم ضرب صبيا على فعل، علم منه بالضرورة أنه لو فعل هو مثل ذلك، استحق الضرب، ولو علم بدوى أن الحاكم حبس فلانا؛ لأنه شتم فلانا، يعلم منه أنه لو شتمه أو ضربه هو يستحق الحبس، وهل هذا إلا قياس المثل، أو على أشد منه؟ فإنكار القياس أصلا مكابرة للعقل جهارا، ولا كلام مع المكابر والمعاند.

وأما قوله: "إن القياس لا يقبل إلا من المجتهد" فغير صحيح على إطلاقه، فإن القياس الذى يعرفه البله والصبيان لا يحتاج[1] فيه إلى الاجتهاد كما ضربنا لك الأمثال، ومنه يعلم أن ليس كل قياس ظنيا، لأن القياس الجلى يهتدى إليه البله والصبيان قطعى بالضرورة، وإنما الظنى هو القياس

---

(١) قلت: ولكن الحبيب نسى ما قدمت يداه ههنا وقت ترجمته الجزء السابع والثامن من الإعلاء بالهندية، فكم من إيراد له على المؤلف، وعلى جماعة الفقهاء بقوله: "إنهم لا حظ لهم في القياس والاجتهاد"، ونسى أن القياس الذى يعرفه البله والصبيان لا يحتاج إلى الاجتهاد ولم تكن قياساتهم إلا من هذا النوع، كما لا يخفى على من طالع الكتاب، والله أعلم بالصواب. ظ.

ولا شرطان فى بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك». (أخرجه الخمسة إلا ابن ماجة)، وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح، وقال فى "النيل": وصححه ابن خزيمة والحاكم.

الذى فيه خفاء، ويصح فيه المنازعة مع القائس من غير اتباع الهوى والمكابرة واللداد، وقياسنا من قبيل الأول لا من قبيل الثانى، لأن من عرف أن رسول الله ﷺ حرم جمع البيع الصحيح والفاسد مع السلف فى عقد واحد، عرف بالضرورة أنه حرم جمع البيع الباطل معه بالأولى، ولا يحتاج فى هذا العلم إلى الاجتهاد المطلق أو المقيد، كما يعلم استحقاق الحبس على الضرب بعد العلم باستحقاقه على الشتم، وهذا أمر ضرورى لا ينكره إلا من هو ألد الخصام.

قوله: "ولا شرطان فى بيع"، أقول: هكذا رواه غير واحد عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عبد الله بن عمرو، وتفرد أبو حنيفة فرواه عنه بلفظ: «نهى عن بيع وشرط»، واستغربه النووى وابن أبى الفوارس كما فى "النيل" (٥: ٤٠).

قال العبد الضعيف: ولا غرابة فيه، فإن حديث عمرو بن شعيب، ، عن أبيه، عن جده بلفظ: «ولا شرطان فى بيع»، إنما هو فى قصة عتاب بن أسيد، كما يظهر ذلك من طرقه عند البيهقى فى "سننه"، فإنه رواه من طريق الأوزاعى: حدثنى عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: «أن رسول الله ﷺ أرسل عتاب بن أسيد إلى أهل مكة أن أبلغهم عنى أربع خصال: أن لا يصلح شرطان فى بيع، ولا بيع وسلف، ولا بيع ما لا يملك، ولا ربح ما لا يضمن» (٥: ٣٤٠)، وحديث عتاب رواه الإمام أبو حنيفة أيضًا هكذا بلفظ: «فإنهم عن أربع خصال عن بيع ما لم يقبضوا وعن ربح ما لم يضمنوا وعن شرطين فى بيع وعن سلف وبيع»، كما فى "الآثار" لمحمد (١٠٦) عن أبى حنيفة عن يحيى بن عامر، عن رجل، عن عتاب، (والصحيح عن يحيى هو ابن عبيد الله الحميرى، عن عامر الشعبى، عن رجل، قاله الشريف الحسينى فى "التذكرة"، كما فى "عقود الجواهر" ٢: ٢٦).

ورواه الحارثى من طريق بشر بن الوليد، وعلى بن معبد، كلاهما عن أبى يوسف، عنه، عن أبى يعفور، عمن حدثه عن عبد الله بن عمرو، عن النبى ﷺ: «أنه بعث عتاب بن أسيد إلى مكة» فذكره نحو لفظ محمد، كذا فى "عقود الجواهر" ٢: ٢٥)، فقد رأيت أن الإمام قد وافق القوم فى لفظ حديث عبد الله بن عمرو فى قصة عتاب، ثم روى عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده مرفوعًا حديثا آخر بلفظ: «نهى عن الشرط فى البيع»، وبلفظ: «نهى عن بيع وشرط»، وهذا غير

باب في تحريم النجش

٤٦٧٧- عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تناجشوا». أخرجه الترمذي، وقال: "حديث حسن صحيح".

الذي رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده في قصة عتاب، وليس من الغرابة ذكر الرجل ما لم يذكره غيره، ولا روايته حديثا لم يروه غيره، إذا لم يخالف الثقات من أصحابه، وههنا كذلك، فإن الإمام بعد ما وافق القوم فيما رووه تفرد عنهم بحديث آخر حدثه عمرو بن شعيب، ولا شك في كون الإمام ثقة كبير الشأن عظيم المرتبة، فلا يكون ما رواه مما لم يروه غيره غريبا، اللهم إلا أن يراد بالغرابة تفرد الراوي بشيء مطلقًا دون ما خالف فيه الثقات، فافهم، وقد مر الكلام في هذا الحديث مستوفى في "باب النهي عن الشرط في البيع"، فتذكر.١٢ظ

قوله: "ربح ما لم يضمن"، يعني لا يجوز أن يأخذ ربح سلعة لم يضمنها، مثل أن يشتري متاعًا ويبيعه من آخر قبل قبضه، فهذا البيع باطل، وربحه لا يجوز، لأن المبيع في ضمان البائع الأول، وليس في ضمان المشتري منه لعدم القبض، وبسط الكلام فيه في "باب النهي عن بيع الطعام قبل القبض".

قوله: "ولا بيع ما ليس عندك"، أقول: الكلام فيه مذكور في باب، قال العبد الضعيف: وفي "الآثار" لمحمد بعد ما أخرج الحديث ما نصه: قال محمد: وبهذا كله نأخذ، وأما قوله: «سلف وبيع»، فالرجل يقول للرجل: أبيعك عبدي هذا بكذا على أن تقرضني كذا وكذا، أو يقول: تقرضني على أن أبيعك، فلا ينبغي هذا، وقوله: «شرطين في بيع»، فالرجل يبيع الشيء في الحال بألف درهم، وإلى شهر بألفين فيقع عقدة البيع على هذا، فهذا لا يجوز، (ولو اتفقا في العقد على أحد القولين صح لانتفاء الجهالة والغرر).

وأما قوله: «ربح ما لم يضمنوا»، فالرجل يشتري الشيء فيبيعه قبل أن يقبضه بربح، فليس ينبغي له ذلك، وكذلك لا ينبغي له أن يبيع شيئا اشتراه حتى يقبضه، وهذا كله قول أبي حنيفة إلا في خصلة واحدة العقار من الدور والأرضين، قال: لا بأس أن يبيعها الذي اشتراها قبل أن يقبضها؛ لأنها لا يتحول عن موضعها اهـ (١٠٦). قلت: وسيأتي دليل الإمام في استثنائه العقار، فانتظر.ظ

باب في تحريم النجش

قوله: "لا تناجشوا"، أقول: الحديث نص في الباب، ومعنى النجش أن يزيد في الثمن، ولا يريد الشراء، أو يمدحه بما ليس فيه ليروجه، والنهي محمول على ما إذا كانت السلعة بلغت قيمتها،

٤٦٧٨- وعن ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ نهى عن النجش»، أخرجه مسلم.

أما إذا لم تبلغ لا يكره لانتفاء الخداع، وذكر القهستاني، وابن الكمال عن "شرح الطحاوى": أنه فى هذه الصورة محمود، كذا فى "الدر المختار" و "رد المحتار"، وقال ابن همام فى "الفتح": "إن الزيادة جائزة لما فيه نفع المسلم من غير إضرار بغيره إذ كان شراء الغير بالقيمة" انتهى بمعناه.

أقول: القيد ليس بمنقول عن الأئمة أصحاب المذهب، وإنما هو عمن بعدهم، والظاهر الإطلاق، لأن بعد بلوغ الثمن قيمتها فلا كلام فى كون الزيادة ههنا عينا، وأما قبله فلأن فيه خداعا وإضرار، أما الخداع فلأنه أظهر الشراء، وهو لا يريده، ولا خفاء فى كونه خداعا، وأما الإضرار فلأن السلعة لما كانت محتملة الحصول للمشترى بأقل من القيمة على الوجه المشروع، ثم اشتراها بالقيمة بسبب نجشه فكان الناجش أخذ الزائد من المشترى، وأعطاه البائع من غير رضاه، فيكون هذا إضرار بالمشترى لا محالة، ولا يعتبر نفع البائع لأنه لم يكن مكرها على البيع بأقل من القيمة، ولا مخدوعا من المشترى، بل كان مختارا فيه وراضيا بضرره باختياره، فنفى الخداع والضرر غير صحيح فى هذه الصورة، فيكون منهيا عنه، فالصحيح هو الإطلاق، وهو ظاهر المذهب، وهو الظاهر من النصوص، فتدبر فيه.

قال العبد الضعيف: هذا النظر قد سبقه إليه الحافظ فى "الفتح" كما سيأتى، وعجبًا من الحبيب أنه رأى حديث «الدين النصيحة» معارضا لحديث النهى عن التلقى، وعن بيع الحاضر للبادى، وجعل عموم النهى مخصوصا به، وذكر قول مجاهد: إنه أى النهى منسوخ، وكان هذا الحكم إذ كان أهل البادية كفارا، فأراد أن يصيب المسلمون غرتهم، فأما اليوم فلا بأس كما سيأتى، ولم يره معارضا لحديث النهى عن النجش، فلا يخفى أن الناجش قد يكون ناصحا للبائع المضطر إلى بيع سلعته لضيق ذات يده، ومثله إذا لم يجد مشتريا غير واحد يضطر إلى بيع سلعته منه، ولو بأقل من ثمنها بكثير، فلا لوم على من قيد النهى بما إذ كانت السلعة بلغت قيمتها، وقال بجواز النجش إذا لم تبلغ نظرا إلى قوله ﷺ: «إنما الدين النصيحة» كما قيد أبو حنيفة حديث النهى عن التلقى، وعن بيع الحاضر للبادى به، وقال بجوازهما فى بعض الصور كما سيأتى فى بابه.

قال الحافظ فى "الفتح": النجش بفتح النون وسكون الجيم بعدها معجمة، وهو فى اللغة: تنفير الصيد واستثارته من مكانه ليصاد، وفى الشرع: الزيادة فى ثمن السلعة ممن لا يريد شراءها ليقع غيره فيها سمى بذلك لأن الناجش يثير الرغبة فى السلعة، ويقع ذلك بمواطأة البائع، فيشتركان فى الإثم، ويقع ذلك بغير علم البائع، وقد يختص به البائع كمن يخبر بأنه اشترى سلعة بأكثر مما

. . . .

اشتراها به ليغر غيره بذلك، كما سيأتى من كلام الصحابى فى هذا الباب.

قال الحافظ: وقد اتفق أكثر العلماء على تفسير النجش فى الشرع بما تقدم، وقيد ابن عبد البر وابن العربى وابن حزم التحريم بأن تكون الزيادة المذكورة فوق ثمن المثل، قال ابن العربى: فلو أن رجلا رأى سلعة رجل تباع بدون قيمتها، فزاد فيها لتنتهى إلى قيمتها لم يكن ناجشا عاصيا، بل يؤجر على ذلك بنيته، وقد وافقه على ذلك بعض المتأخرين من الشافعية، وفيه نظر، إذ لم تتعين النصحية فى أن يوهم أنه يريد الشراء، وليس من غرضه، بل غرضه أن يزيد على من يريد الشراء أكثر مما يريد أن يشترى به، فللذى يريد النصيحة مندوحة عن ذلك أن يعلم البائع بأن قيمة سلعتك أكثر من ذلك، ثم هو باختياره بعد ذلك، ويحتمل أن لا يتعين عليه إعلامه بذلك حتى يسأله للحديث الآتى: «دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض، فإذا استنصح أحدكم أخاه فلينصحه»، والله أعلم (٤: ٢٩٧-٢٩٨).

قلت: ولكن قد تتعين النصيحة فى أن يوهم أنه يريد الشراء كما إذا كان البائع مضطرا إلى بيع سلعته لضيق ذات يده، وقد علم المشترى باضطراره، وبأنه إذا لم يجد لها مشتريا غيره يبيعها منه بأقل من قيمتها بكثير، فلا وجه لنصح البائع فى هذه الصورة غير أن يوهم هذا المشترى أنه يريد الشراء، ولعل الذين قيدوا تحريم النجش بما قيدوا به، إنما أرادوا مثل هذه الصورة التى ذكرناها، كما يشير إلى ذلك لفظ "البدائع" (٥: ٢٣٣)، ونصه: "وهذا إذا كان المشترى يطلب السلعة من صاحبها بمثل ثمنها، فأما إذا كان يطلبها، بأقل من ثمنها فنجش رجل سلعته، حتى تبلغ إلى ثمنها فهذا ليس بمكروه، وإن كان الناجش لا يريد شرائها اهـ"، فإن المشترى لا يكاد يطلب سلعته، بأقل من ثمنها إلا إذا علم بكون البائع مضطرا إلى البيع، أو بكونه جاهلا بثمن السلعة، فالناجش نصح المضطر فى الأولى، والمغبون فى الثانية، وإنما الدين النصيحة، فالظاهر جوازه والحال هذه.

وأما قول الحبيب: "إن السلعة لما كانت محتملة الحصول للمشترى، بأقل من القيمة على الوجه المشروع، ثم اشتراها بالقيمة بسبب نجشه فكأن الناجش أخذ الزائد من المشترى، وأعطاه البائع من غير رضاه"، ففيه أنه كلام من لم يمارس الفقه، فإن كل ما قاله جار فى بيع المضطر، فإن المشترى يأخذ سلعته، بأقل من القيمة على الوجه المشروع، فينبغى أن لا يكون مكروها، وقد اعترف بكراهته فى باب النهى عن بيع العينة، وإن سلمنا أن الناجش أخذ الزائد من المشترى، وأعطاه البائع من غير رضاه، فإن المشترى كان أراد أن يأخذ منه الزائد من غير رضاه، فجازاه بمثل ما فعله وجزاء سيئة سيئة مثلها.

باب فى النهى عن بيع بعض على بعض

٤٦٧٩- عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: «لا يبيع بعضكم على بيع بعض» أخرجه مسلم.

وأما قوله: "ولا يعتبر نفع البائع؛ لأنه لم يكن مكرها على البيع، بأقل من القيمة، ولا مخدوعا من المشترى إلخ"، فنقول: هل لك أن تقول بجواز النجش، إذا كان البائع مضطرا إلى بيع سلعته، بما وقع له لقلة ذات يده وضيق حاله، وكذا إذا كان جاهلا بثمن سلعته؟ فإن قلت: نعم، فقد اعترفت بكون النص مقيدا غير مطلق، وإن قلت: لا، فقولك: إن البائع لم يكن مكرها ولا مخدوعا فى حيز المنع، فلا يخفى أنه قد يكون كذلك لا سيما إذا كان السلطان قد أمر ببيع داره، أو أرضه، أو مواشيه مصادرةً، أو لانكسار الخراج عنده، وبيعت هذه الأشياء مزايدة، فلو لم يكن ثمه ناجش لراحت سلعة الرجل بلا شيء، كما هو مشاهد، والفقيه من عرف حال زمانه، وعلم بمقاصد الشرع، ومقاطع الحدود وعلل الأحكام، ومن حرم ذلك فلا ينبغى له تخطئة الأئمة الأعلام، ويجب عليه الوقوف عند حده والسلام.

وقال ابن بطال: أجمع العلماء على أن الناجش عاصٍ بفعله (أى مع القيد الذى مر ذكره)، واختلفوا فى البيع إذا وقع عى ذلك، ونقل ابن المنذر عن طائفة من أهل الحديث فساد ذلك البيع، وهو قول أهل الظاهر (حاشا ابن حزم، فإنه قائل بصحة البيع، وللمشترى الخيار، كما فى "المحلى": ٤٤٨:٨)، ورواية عن مالك، وهو المشهور عند الحنابلة إذا كان ذلك بمواطأة البائع أو صنعه، والمشهور عند المالكية فى مثل ذلك ثبوت الخيار، وهو وجه للشافعية قياسًا على المصراة، والأصح عندهم صحة البيع مع الإثم، وهو قول الحنفية، وأخرج عبد الرزاق من طريق عمر بن عبد العزيز أن عامله باع سبيا، فقال له: لولا أنى كنت أزيد (عليهم)، فأنفقه لكان كاسدا، فقال له عمر: هذا نجش لا يحل، فبعث مناديا ينادى أن اليع مردود، وأن البيع لا يحل، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٢٩٧:٤). وهذا نجش من البائع، وهو أن يخبر بأنه اشترى سلعة بأكثر مما اشتراها المشترى به، ومن أنفق سلعته كذلك فهو آثم لكذبه وخديعته، وينبغى له على سبيل الورع أن يرد البيع، كما رده الإمام عمر بن عبد العزيز الخليفة الراشد رضى الله عنه وأرضاه.

باب النهى عن بيع البعض على بيع آخر

قوله: "لا يبيع بعضكم إلخ"، أقول: قال ابن الهمام: "صورته أن يتراضيا على ثمن سلعة فيجيء آخر فيقول: أنا أبيعك مثل هذه السلعة بأنقص من هذا الثمن، فيضر لصاحب السلعة اهـ"

باب فی النہی عن سوم بعض علی بعض

٤٦٨٠- وعن أبی هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «لا يسم المسلم على

أقول: ينبغی أن لا يحرم هذه الصورة على ما قاله فی النجش، لأنه لم يسلب من البائع شيئا ونفع المشترى، فينبغی أن لا يحرم، وهو لا يقول له، فظهر أن ما قاله فی النجش غير صحيح.

قال العبد الضعيف: إن ابن الهمام قد بين السوم على سوم أخيه وبين الفرق بين البيع على بيع أخيه، فقوله: أن يتراضيا على ثمن سلعة، محمول على تمام العقد بوقوع الإيجاب والقبول، ولا يخفى أن المبيع يخرج بتمام العقد من ملك البائع إلى ملك المشترى، ويجب الثمن عليه للبائع، فكيف يجوز لآخر أن يحمل المشترى أو البائع على فسخ البيع من غير رضا الآخر به؟ فقياسه على النجش فاسد، لأنه لا يكون بعد تمام العقد بل قبله، بخلاف البيع على بيع أخيه، فافهم، ولا تكن من الجاهلين.

قال الحافظ فی "الفتح": قال العلماء: "البيع على البيع حرام، وكذلك الشراء على الشراء، وهو أن يقول لمن اشترى فی زمن الخيار: افسخ لأبيعك بأنقص، أو يقول للبائع: افسخ لأشترى منك بأزيد، وهو مجمع عليه اهـ" (٤:٢٩٥). وبمثله قال الموفق فی "المغنی" (٤:٢٧٨): ولما كان العقد لا يتم ولا يلزم عند الشافعية بمجرد الإيجاب والقبول، بل بالتفرق بالأبدان قالوا: ههنا أيضًا بمثل ما قاله ابن الهمام فی النجش، قال الحافظ فی "الفتح": وقد استثنى بعض الشافعية من تحريم البيع والسوم على الآخر ما إذا لم يكن المشترى مغبونا غبنا فاحشا، وبه قال ابن حزم: واحتج بحديث: «الدين النصيحة»، ولكن لم تنحصر النصيحة فی البيع والسوم، فله أن يعرفه أن قيمتها كذا، وأنك إن بعتها (الصحيح إن اشتريتها) بكذا مغبون من غير أن يزيد فيها، فيجمع بذلك بين المصلحتين، وذهب الجمهور إلى صحة البيع المذكور مع تأثيم فاعله، وعند المالكية والحنابلة فی فساده روايتان، وبه جزم أهل الظاهر اهـ (٤:٢٩٦). قلت: وابن حزم مجتهد عند الحبيب كما سيأتی، فليكن استثناؤه صورة غبن المشترى غبنا فاحشا أولى وأقوى عنده، وما تعقبه به الحافظ أضعف وأبطل، لكونه مقلدا غير مجتهد، فلا يخفى على العارف الفقيه تمييز الصحيح من الضعيف، ولا الحق من الباطل. ١٢ ظ

باب النہی عن السوم على سوم آخر

قوله: "لا يسم إلخ"، قال فی "الفتح": "وشرطه أن يتراضيا بثمن ويقع الركون به، فيجیء آخر فيدفع للمالك أكثر، أو مثله غير أنه رجل وجيه، فيبيعه منه لوجاهته اهـ"، وقال فی "الدر

سوم المسلم»، أخرجه مسلم.

المختار": "وهذا بعد الاتفاق على مبلغ الثمن أو المهر وإلا لا يكره، لأنه بيع من يزيد اهـ"، وفي هذا الاشتراط أيضًا نظر، لأن قبل التراضى وانقطاع الكلام الظاهر أنهما يتفقان على ثمن، فالسوم فى هذه الحالة هو كالسوم فى حالة التراضى، وليس هو بيع من يزيد، لأن فيه لا يكون المشترى معينا، وههنا معين فحصل الفرق، فجعل أحدهما عين الآخر، أو مثله غير صحيح، فالظاهر الإطلاق، وهو الظاهر من المذهب، ولا يلتفت إلى تقييد المتأخرين بعلة غير صحيحة، فتنبه له.

قال العبد الضعيف: ما أجرأ الحبيب على تخطئة الأعلام بمجرد رأيه من غير تتبع النصوص المنقولة عن الإمام، قال القاضى ابن رشد فى "بداية المجتهد" له: قال مالك: معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «لا بيع بعضكم على بيع بعض»، ومعنى نهيه عن أن يسوم أحد على سوم أخيه واحد، وهى فى الحالة التى إذا ركن البائع فيها إلى السائم، ولم يبق بينهما إلا شيء يسير، مثل اختيار الذهب أو اشتراط العيوب أو البراءة منها، وبمثل تفسير مالك فسر أبو حنيفة هذا الحديث. وقال الشافعي: معنى ذلك إذا تم البيع باللسان ولم يفترقا، وهذا بناء على مذهبه فى أن البيع، إنما يلزم بالافتراق، ولم يحد الثورى وقت ركون ولا غيره، وفقهاء الأمصار على مذهبه أن هذا البيع يكره، وإن وقع مضى، لأن سوم على بيع لم يتم.

وقال دادو وأصحابه: إن وقع فسخ فى أى حالة وقع، تمسكا بالعموم، وروى عن مالك وعن بعض أصحابه فسخه ما لم يفت، واختلفوا فى دخول الذمى فى النهى عن سوم أحد سوم غيره، فقال الجمهور: لا فرق فى ذلك بين الذمى وغيره، وقال الأوزاعي: لا بأس بالسوم على سوم الذمى، لأنه ليس بأخى المسلم، وقد قال ﷺ: «لا يسم أحدكم على سوم أخيه»، ومن ههنا منع قوم بيع المزايدة، وإن كان الجمهور على جوازه، وسبب الخلاف بينهم هل يحمل هذا النهى على الكراهة أو على الحظر، ثم إذا حمل على الحظر، فهل يحمل على جميع الأحوال أو فى حالة دون حالة اهـ؟ (٢: ١٠٠) ملخصًا. فتبين بذلك كون شرط الركون فى كراهة السوم على سوم غيره منقولا عن الإمام، وكون بيع من يزيد داخلا تحت النهى ظاهرا، ومن أجازه قيد النهى عن السوم على سوم أخيه بالركون، فبطل ما أورده الحبيب على نقلة المذهب رأسًا وأساسًا.

الاعتذار عن حذف إيرادات بعض الأحباب على نقلة المذهب:

وإنما نبهت على ذلك ليعلم بقصور نظره وقلة مخبره فى الباب، ولا أنبهه على ذلك فى

. . . .

سائر الكتاب، بل أحذف جميع ما أورده على نقلة المذهب من البين روما للاختصار، وحذرا من التطويل.

وقال الحافظ فى "الفتح": وأما السوم فصورته أن يأخذ شيئا ليشتريه، فيقول له: رده لأبيعك خيرا منه بثمنه أو مثله بأرخص منه، أو يقول للمالك: استرده لأشتريه منك بأكثر، ومحله بعد استقرار الثمن وركون أحدهما إلى الآخر، فإن كان ذلك صريحًا، فلا خلاف فى التحريم، وإن كان ظاهرا ففيه وجهان للشافعية، ونقل ابن حزم اشتراط الركون عن مالك، وقال: لفظ الحديث لا يدل عليه، وتعقب بأنه لا بد من أمر مبين لموضع التحريم فى السوم، لأن السوم فى السلعة التى تباع فيمن يزيد لا يحرم اتفاقًا، كما نقله ابن عبد البر، فتعين أن السوم المحرم ما وقع فيه قدر زائد على ذلك اهـ (٤:٢٩٥)، ودلالته على ما دل عليه كلام ابن رشد ظاهرة.

وقال الموفق فى "المغنى": روى مسلم عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا يسم الرجل على سوم أخيه»، ولا يخلوا من أربعة أقسام: أحدها: أن يوجد من البائع تصريح بالرضا بالبيع، فهذا يحرم السوم على غير ذلك المشترى، وهو الذى تناوله النهى.

الثانى: أن يظهر منه ما يدل على عدم الرضا، فلا يحرم السوم، لأن النبى ﷺ باع فى من يزيد، وهذا أيضًا إجماع المسلمين يبيعون فى أسواقهم المزايدة. الثالث: أن لا يوجد منه ما يدل على الرضا ولا عدمه، فلا يحرم له السوم أيضًا ولا الزيادة، استدلالا بحديث فاطمة بنت قيس حين ذكرت للنبى ﷺ: أن معاوية وأبا جهم خطباها، فأمر أن تنكح أسامة، وقد نهى عن الخطبة على خطبة أخيه، كما نهى عن السوم على سوم أخيه، فما أبيح فى أحدهما، أبيح فى الآخر. والرابع: أن يظهر منه ما يدل على الرضا من غير تصريح، فقال القاضى: لا تحرم المساومة، وذكر أن أحمد نص عليه فى الخطبة استدلالا بحديث فاطمة، ولو قيل بالتحريم ههنا، لكان وجها حسنا اهـ (٤:٢٧٩)، ودلالته على ما قاله ابن الهمام ظاهرة، وإذا كان قيد الركون متفقا عليه فى الخطبة، فليكن كذا فى السوم، ومن ادعى الفرق، فعليه البيان، والله تعالى أعلم.

وقال الشافعى رحمه الله فى "كتاب الرسالة": وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال: «لا يسوم أحدكم على سوم أخيه»، فإن كان ثابتا -ولست أحفظه ثابتا- فهو مثل: «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه، ولا يسوم على سومه إذا رضى البائع»، قال: ورسول الله ﷺ باع فيمن يزيد، وبيع من يزيد سوم رجل على سوم أخيه، ولكن البائع لم يرض السوم الأول حتى طلب الزيادة اهـ، من

باب فى النهى عن التفريق بين ذوى الأرحام

٤٦٨١- عن أبى أيوب، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة»، أخرجه الترمذى وقال: "حسن صحيح".

٤٦٨٢- وعن على قال: "وهب لى رسول الله ﷺ غلامين أخوين، فبعت أحدهما، فقال لى رسول الله ﷺ: يا على! ما فعل غلامك؟ فأخبرته، فقال: رده رده"، أخرجه الترمذى، وقال: "حسن"، وأخرجه الحاكم وصححه.

"سنن البيهقى" (٥:٣٤٥)، ملخصاً، وهذا إمام مجتهد قد شرط فى السوم ما شرط فى الخطبة، وصرح بكون بيع من يزيد سوما على سوم أخيه، وهو أعراف باللغة ومعانى الشرع من ألوف من أمثال ابن حزم وابن تيمية وغيرهما من المتأخرين، وفى كل ذلك تأييد لابن الهمام، وأى تأييد؟ فما أورده الحبيب عليه بعيد من الفقه، ورد عليه من غير مزيد.١٢ظ

باب فى النهى عن التفريق بين المحارم فى البيع

قوله: "عن أبى أيوب"، أقول: قال فى "النيل" (٥:٢٢): أخرجه أيضاً الدارقطنى، والحاكم وصححه، وحسنه الترمذى، وفى إسناده حيى بن عبد الله المعافرى، وهو مختلف فيه، وله طريق أخرى عند البيهقى، وفيها انقطاع، لأنها من رواية العلاء بن كثير الإسكندرانى عن أبى أيوب ولم يدركه، وله طريق أخرى عند الدارمى اهـ. أقول: رواه الدارمى عن القاسم بن كثير، عن الليث بن سعد، عن عبد الرحمن بن جنادة، عن أبى عبد الرحمن الحبلى، عن أبى أيوب، وفيه عبد الرحمن بن صاده، ولم أقف على ترجمته فى كتب الرجال، والله أعلم.

قوله: "عن على قال: وهب لى إلخ"، أقول: قال فى "النيل": هو من رواية ميمون بن أبى شبيب عنه، وقد أعلمه أبو داود بالانقطاع بينهما، وأخرجه الحاكم وصحح إسناده، ورجحه البيهقى لشواهده اهـ. وقال أيضاً: الأحاديث المذكورة فى الباب فيها دليل على تحريم التفريق بين الوالدة وولدها وبين الأخوين، أما بين الوالدة وولدها، فقد حكى فى "البحر" عن الإمام يحيى أنه إجماع حتى يستغنى الولد بنفسه، وقد اختلف فى انعقاد البيع، فذهب الشافعى إلى أنه لا ينعقد، وذهب أبو حنيفة وهو قول للشافعى: أنه ينعقد، وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنه لا يحرم التفريق بين الأب والابن.

وأجاب عنه صاحب "البحر" بأنه مقيس على الأم، ولا يخفى أن حديث أبى موسى

٤٦٨٣- وعن على رضى الله عنه قال: «أمرنى رسول الله ﷺ أن أبيع غلامين أخوين فبعتهما وفرقت بينهما، فذكرت ذلك له، فقال: أدركهما وارتجعهما ولا تبعهما إلا جميعًا». رواه أحمد، وقال فى "النيل": قد صححه ابن خزيمة، وابن الجارود، وابن حبان، والحاكم، والطبرانى، وابن القطان، وقال الحافظ: رجاله ثقات.

٤٦٨٤- وعن سلمة بن الأكوع، قال: خرجنا مع أبى بكر أمره علينا رسول الله ﷺ، فغزونا فزارة، فلما دنونا من الماء أمرنا أبو بكر فشننا الغارة فقتلنا على الماء من

المذكور فى الباب يشمل الأب، فالتعويل عليه إن صح أولى من التعويل على القياس، وأما بقية القرابة، فذهبت الهادوية والحنفية إلى أنه يحرم التفريق بينهم قياسا، وقال الإمام يحيى والشافعى: لا يحرم، والذى يدل عليه النص هو تحريم التفريق بين الإخوة، وأما بين من عداهم من الأرحام فإلحاقه بالقياس فيه نظر، لأنه لا تحصل منهم بالمقارنة مشقة كما تحصل بالمفارقة من الوالد والولد، وبين الأخ وأخيه، فلا إلحاق لوجود الفارق، فينبغى الوقوف على ما تناوله النص اهـ.

أقول: الوقوف على ما تناوله النص ظاهر البطلان، لأنه لم يرد نص فى الأخ والأخت، فينبغى أن لا يكون حكمهما حكم الأخوين وهو كما ترى، ثم جعل رسول الله ﷺ الخالة بمنزلة الأم والعم بمنزلة الأب، فكيف يجوز التفريق بالرأى بين الخالة وابن أختها، والعم وابن أخيها؟ وما قال من عدم حصول المشقة فممنوع، والفرق بالشدة والضعف غير مؤثر، لأنه موجود بين الوالدة والولد وبين الأخوين كما لا يخفى، فالأول أن يجعل المعيار هو القرابة المحرمة للنكاح، كما هو مذهب أبى حنيفة، لأن حرمة النكاح يدل على كمال الاتصال بين القريبين، ولا يعتبر التفاوت بالشدة والضعف، كما لا يعتبر فى حرمة النكاح، فتدبر.

قوله: "عن سلمة بن الأكوع"، أقول: الحديث ظاهر فى جواز التفريق بالبلوغ، لأن رسول الله ﷺ قال لسلمة: «يا سلمة! هب لى المرأة»، ولا يقال للجارية الصغيرة امرأة، فهو دليل على كونها بالغة، وكذا اعتذار سلمة بأنه لم يكشف لها ثوبا يدل عليه، لأنه لا توطأ الصغيرة غالبا، فإنكار ظهور البلوغ من الحديث كما صدر من الشوكانى عجيب، وقد حكى فى "الغيث" الإجماع على جواز التفريق بعد البلوغ كما قاله الشوكانى، وأيضًا ينبغى حمل الحديث على البلوغ جمعا بين الأدلة، بقى ههنا شبهة قوية، وهى أن قوله ﷺ لعلى: «رده رده، أو أدركهما وارتجعهما»، يدل على وجوب فسخ هذا البيع، ووجوب الفسخ يدل على الفساد، ومذهب الحنفية صحة البيع، فالمذهب يخالف الحديث.

قتلنا، ثم نظرت إلى عنق من الناس فيهم الذرية والنساء نحو الجبل وأنا أعدو فى أثرهم، فخشيت أن يسبقونى إلى الجبل، فرميت بسهم فوقع بينهم وبين الجبل، قال: فجئت بهم أسوقهم إلى أبى بكر، ومنهم امرأة من فزارة عليها قشع من أدم ومعها ابنة لها من أحسن العرب وأجمله، فنفلنى أبو بكر بنتها، فلم أكشف لها ثوبا حتى قدمت المدينة، ثم بت

والجواب: أن حكم البيع الفاسد وجوب الفسخ قضاء وديانة للفساد فى العقد، والحديث لا يدل عليه بخصوصه بل هو يدل على وجوب الفسخ قضاء مطلقًا، فيحمل على وجوب الفسخ ديانة لا قضاء، لوقوع البيع صحيحا لاستجماعه شرائط الصحة، ويرد عليه أن البيع قد يفسد لحق المبيع كما إذا اشترى عبدا على أن يطعمه طعامًا بعينه أو يلبسه لباسا بعينه، وهنا كذلك، لأن الاجتماع مع قريبه حق مستحق للمبيع، فينبغى أن يفسد.

والجواب: أنه فرق بين الحق المستحق بالشرط فى العقد، والحق الفائت بسبب العقد، لأن الحق الأول من متعلقات العقد لكونه مشروطاً فيه بخلاف الحق الثانى، فإنه ليس من متعلقاته، بل من مجاورته المجتمعة معه على وجه الاتفاق، والمجاور لا يؤثر فى فساد العقد بخلاف المتعلق بالعقد، فلو رفعت هذه القضية إلى القاضى لا يحكم فيهما بفسخ البيع قضاء، بل يأمر البائع والمشترى بفسخ البيع على وجه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، كما فعل رسول الله ﷺ إذ باع على رضى الله عنه أحد الأخوين، فتدبر.

قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": لا يجوز أن يفرق فى البيع بين كل ذى رحم محرم، وبه قال أبو حنيفة، وقال مالك: لا يحرم التفريق إلا بين الأم وولدها، لأن النبى ﷺ خصها بذلك فى قوله: «من فرق بين الوالدة وولدها»، وقوله: «لا توله والدة بولدها»، فدل على الإباحة فيما سواه، وقال الشافعى: يحرم بين الوالدين والمولودين وإن سفلوا، ولا يحرم بين من عداهم، لأن القرابة التى بينهم لا تمنع القصاص، ولا شهادة بعضهم لبعض، فلم تمنع التفريق فى البيع كابنى العم، ولنا ما روى أحمد فى المسند، فذكر حديث على فى تفريقه بين الأخوين بالبيع، وقوله ﷺ: «أدركهما فارتجعهما»، وروى عن أبى موسى أن النبى ﷺ قال: «لعن الله من فرق بين الوالدة وولدها، والأخ وأخيه». ولأن بينهما رحما محرما فلم يجز التفريق بينهما كالولد مع أمه، ويفارق ابنى العم، فإنه ليس بينهما رحم محرم، فإن فرق بينهما قبل البلوغ، فالبيع باطل، وبه قال الشافعى فيما دون السبع.

وقال أبو حنيفة: البيع صحيح، لأن النهى لمعنى فى غير البيع، وهو الضرر اللاحق بالتفريق، فلم يمنع صحة البيع كالبيع فى وقت النداء، ولنا حديث على، وأن النبى ﷺ أمره بردهما، ولو لزم

فلم أكشف لها ثوبا، فلقينى النبى ﷺ فى السوق، فقال: يا سلمة! هب لى المرأة، فقلت: يا رسول الله ﷺ! لقد أعجبتنى وما كشفت لها ثوبا، فسكت وتركنى حتى إذا كان من الغد لقينى فى السوق، فقال: يا سلمة! هب لى المرأة لله أبوك، فقلت: هى لك يا رسول الله ﷺ! قال: فبعث بها إلى أهل مكة، وفى أيديهم أسارى من المسلمين، ففدى بتلك المرأة»، رواه أحمد، ومسلم، وأبو داود.

البيع لما أمكن ردهما (قلت: فيه نظر، لأن المتبادر من قوله: «ارتجعهما» الأمر بالاستقالة، وهى لا تكون إلا برضا العاقدين، فدل على تمام البيع ولزومه، ويمكن الرد والإقالة بإرضاء المشترى)، وروى أبو داود فى "سننه" أن عليا فرق بين الأم وولدها، فنهاه النبى ﷺ فرد المبيع، (قلت: رد المبيع قد يكون بالإقالة، فلا دلالة فيه على فساد البيع)، ولأنه بيع محرم لمعنى فيه ففسد كبيع الخمر، (قلت: كلا! فإن الخمر ليست بمال متقوم شرعا، والعبد مال متقوم فافترقا)، ولا يصح ما قاله فإن ضرر التفريق حاصل بالبيع، فكان لمعنى فيه، (قلت: لا يخفى أن البيع غير التفريق، والتفريق غير البيع، وإنكاره مكابرة، فثبت كون النهى لمعنى فى غير البيع، وهو الضرر اللاحق بالتفريق، ألا ترى أنه لو باع الأم من الذى اشترى ولدها فى صفقة أخرى فى يوم واحد لم يبطل البيع الأول لزوال التفريق؟ وظنى أن ذلك مما لا يختلف فيه) قال: وإن كان فرق بينهما بعد البلوغ جاز، لما روى سلمة بن الأكوع، فذكر ما ذكرناه، ولأنه أهدى إلى النبى ﷺ مارية وأختها سيرين، أعطى النبى ﷺ سيرين لحسان بن ثابت، وترك مارية له، ولأنه بعد البلوغ يصير مستقلا بنفسه، والعادة التفريق بين البالغين، فإن المرأة تزوج ابنتها، ويفرق بين الحرة وولدها إذا افترق الأبوان اهـ (٤:٣٠٧).

وقال ابن رشد فى "بداية المجتهد" له: إنهم اتفقوا على منع التفرقة فى المبيع بين الأم وولدها، لثبوت قوله عليه الصلاة والسلام: «من فرق بين والدة وولدها» الحديث، واختلفوا من ذلك فى موضعين، فى وقت جواز التفرقة، وفى حكم البيع إذا وقع، فأما حكم البيع فقال مالك: يفسخ، وقال الشافعى وأبو حنيفة: لا يفسخ وأثم البائع والمشترى، وسبب الخلاف هل النهى يقتضى فساد المنهى إذا كان لعلة من خارج أولا؟ وأما الوقت الذى ينتقل فيه المنع إلى الجواز فقال مالك: حد ذلك الإثغار (أى إسقاط سن الرضاع)، وقال الشافعى: حد ذلك سبع سنين أو ثمان (٢:١٠٢).

وفى "الهداية": فإن فرق كره له ذلك، وجاز العقد، وعن أبى يوسف رحمه الله أنه لا يجوز فى قرابة الولاد، ويجوز فى غيرها، (لقوتها وضعفه)، وعنه أنه لا يجوز فى جميع ذلك لما

باب تلقى الجلب وبيع الحاضر للبادى

٤٦٨٥- عن أبى هريرة، قال: «نهى النبى ﷺ عن التلقى وأن يبيع حاضر لباد». (بخارى).

روينا، فإن الأمر بالإدراك والرد لا يكون إلا فى البيع الفاسد، ولهما أن ركن البيع صدر من أهله فى محله، وإنما الكراهة لمعنى مجاور، فشابه كراهة الاستيام اهـ.

قال المحقق فى "الفتح": وحينئذ يجب تأويل الأمر بالإدراك، والارتجاع على طلب الإقالة، أو أن يبيع الآخر منه، واعلم أن مدة منع التفرق إنما تمتد إلى بلوغ الصغير بالاحتلام أو بالحيض، وفيه حديث عن عبادة بن الصامت، عنه عليه الصلاة والسلام: «لا تفرقوا بين الأم وولدها، فقيل إلى متى؟ فقال: إلى أن يبلغ الغلام وتحيض الجارية»، وهو قول للشافعى: والحديث ذكره الحاكم وصححه، وخطاؤه صاحب "التنقيح"، وقال: الأشبه أنه موضوع لأن فى سنده عبد الله بن عمرو ابن حسان (الواقعى) قال الذهبى: كذاب اهـ (٥:١١٢).١٢ظ

باب تلقى الجلب وبيع الحاضر للبادى

قوله: "نهى النبى إلخ"، أقول: الخبر مشتمل على الحكمين: الأول: النهى عن تلقى الجلب، والثانى: النهى عن بيع الحاضر للبادى. واختلف الناس فى تأويلهما، أما الحكم الأول أعنى النهى عن تلقى الجلب، فقال فيه أبو حنيفة: إنه ليس بمطلق، بل هو مقيد بما إذا أضر بأهل البلد أو لبس السعر على الركبان، وإن لم يوجد الأمران فليس بمكروه، وقال آخرون: بل هو منهى عنه مطلقًا، والصحيح أن هذا الحكم ليس بتعبدى بل هو معلل بعلة الإضرار، فإذا اشتمل التلقى على الإضرار ينهى عنه وإلا لا، ويؤيده ما روى عن ابن عمر: "إنهم كانوا يشترون الطعام من الركبان على عهد رسول الله ﷺ، فيبعث عليهم من يمنعهم أن يبيعوه حيث اشتراه حتى يبلغوه إلى حيث يبيعون الطعام" (طحاوى ٢: ٢٠٠)، وهذا يدل على إباحة التلقى، ووجه الجمع بينهما ما ذكرنا، وجمع بينهما البخارى بأن المباح من التلقى هو ما كان فى أعلى السوق، والمنهى عنه هو ما كان فى غيره، وقال ابن حجر: "لا يخفى رجحان الجمع الذى جمع به البخارى" اهـ، ويرده ما روى عن النبى ﷺ: «أنه نهى أن يتلقى السلع حتى يهبط بهما الأسواق» (طحاوى ٢: ٢٠٠)، فإنه يدل على أن التلقى فى أعلى السوق أيضًا منهى عنه، فالوجه ما ذكرناه من الطحاوى.

ثم اختلفوا فى أن إن تلقى تلقيا منهيا عنه فالحكم ما ذا؟ فقال البخارى: "البيع مردود،

. . . .

لأن صاحبه عاصٍ آثم إذا كان عالما به، وهو خداع فى البيع، والخداع لا يجوز"، ورده ابن حجر وغيره بأن هذا لا تقتضى فساد البيع، لأن النهى لا ترجع إلى نفس العقد، ولا يخل بشيء من أركانه وبشرائطه، وقال الشافعى: البيع صحيح، ولكنه يثبت الخيار لصاحبه، لما روى عن النبى ﷺ: «أنه نهى عن تلقى الجلب فإن تلقاه فاشتراه فصاحبه بالخيار إذا أتى السوق»، أخرجه أبو داود والترمذى، وصححه ابن خزيمة، وأخرجه مسلم بمعناه، كما فى " (فتح البارى ٥:٣١٣).

وقال أبو حنيفة: البيع صحيح، ولا خيار للبائع، لأن غاية ما فى الباب أن المشترى خدع البائع، وهو لا يقتضى الخيار لحديث حبان بن منقذ، فإنه لم يثبت الشارع له الخيار من غير شرط، والقياس أيضاً بنفيه، لأن البائع لم يكن مضطرا إلى الغرور، لأنه كان له أن لا يعتمد على قوله، فلما اعتمد على قوله كان مغترا من غفلته فلا يكون له الخيار، أما ما روى أن له الخيار فمحمول على السياسة ليترك الناس التلقى، هذا ما عندى، والله أعلم بالصواب.

وأجاب عنه الطحاوى بأنه مخالف لما تواتر عن النبى ﷺ: «أن البيعين بالخيار ما لم يتفرقا» لأن النبى ﷺ حد للخيار حدا وهو عدم التفرق فلا يثبت بعده، ثم أورد النقض عليه بخيار الرؤية، وأجاب عنه بأنه ثابت بإجماع الصحابة، فجعلناه خارجا من قوله: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» وعلمنا أنه لم يعن ذلك، وليس كذلك هذا الخيار فافترقا، ثم هو معارض بما روى عن النبى ﷺ، أنه قال: «لا يبيع حاضر لباد، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»، ففى منعه ﷺ الحاضرين من ذلك إباحة الحاضرين التماس غرة البادين فى البيع منهم، والشراء منهم، فتدبر فيه.

وأما الحكم الثانى فالمفهوم من الطحاوى أن معناه أنه نهى أن يتولى حاضر بيع مال البادى، والمفهوم من "الهداية" أن معناه أن لا يبيع حاضر ماله من البادى إذا كان أهل الحضر محتاجين إليه، الصحيح ما فى الطحاوى لقول رسول الله ﷺ: «دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»، وقال فيه مجاهد: إنه منسوخ، وكان هذا الحكم إذ كان أهل البادية كفارا فأراد أن يصب المسلمون غرتهم، فأما اليوم فلا بأس، وأخذ أبو حنيفة بقول مجاهد، وتمسكوا بعموم قوله: «الدين النصيحة»، وزعموا أنه ناسخ بحديث النهى، وذهب الجمهور إلى أنه منهى عنه، وخصصوا بيع الحاضر للبادى من عموم قوله: «الدين النصيحة»،، لأنه خاص، والخاص يقضى على العام، وقالوا: تأويل النسخ ليس بصحيح، لأن النسخ لا يثبت بالاحتمال، وقال البخارى: إن معناه أن لا يبيع له بالأجرة كالسمسار، وأما من ينصحه، فيعلمه بأن السعر كذا، فلا يدخل فى النهى اهـ، ما فى "الفتح" (٥:٣١١) ملخصا.

. . . .

مبحث تعارض الخبرين:

وأجاب العينى عما أورده الجمهور بأن قضاء الخاص على العام، ليس مسلما عندكم أيضًا على الإطلاق، لأنه يجوز أن يكون الخاص منسوخا، أو يكون الخاص ظنيا والعام قطعيا، وأيضًا: يحتمل أن يكون الخاص مقارنا ومتأخرا أو متقدما، فكيف يكون الخاص قاضيا على العام على الإطلاق؟ وأما ما قلتم: إن النسخ لا يثبت بالاحتمال فمسلم لكن لم نقل بالنسخ بالاحتمال، بل الأصل عندنا أنه إذا تعارض الخبران، فإن كان أحدهما مما عمل به جميع الأمة، والآخر مما عمل به البعض يترك الآخر، لأن يدل على النسخ، إذ لو لم يكن منسوخا لعمل به الأمة أيضًا كما عملوا بالأول، وكذا إذا كان أحد الخبرين أشهر من الآخر يقدم الأشهر على غيره، لأن عدم شهرته يدل على كونه منسوخا، لأن مقابله عمل به جميع الأمة بخلافه، وهو أشهر أيضًا اهـ، ما فى العينى بمحصله ومعناه (٥:٥٢١-٥٢٢).

وما قال البخارى فى التطبيق غير كافٍ، لأنه ما ذا يقول إذا كان النصيحة فى التولى للبيع، ولا يكون المشورة كافية؟ فإنه يلزم فى هذه ترك أحد الحدثين لا محالة، فلا يصح هذا الجمع، فالراجح هو ما قال أبو حنيفة إلا إذا كان يضر بأهل البلد فلا يبيع له، لأن النصيحة لأهل البلد راجحة بالنسبة إلى البادى، فتدبر.

الرد على ابن حزم فى إيراده على الحنفية
فى باب النهى عن التلقى، وعن بيع الحاضر للبادى:

قال العبد الضعيف: وقد تبين بذلك كله بطلان ما قاله ابن حزم فى "المحلى" (٨:٤٥٠): "وأباحه أى تلقى الجلب أبو حنيفة جملةً إلا أنه كرهه إن أضر ذلك بأهل البلد دون أن يخطره، وأجازه بكل حال، وهذا خلاف لرسول الله ﷺ، وخلاف صاحبيه لا يعرف لهما من الصحابة مخالف، وما نعلم لأبى حنيفة فى هذا القول أحدا قاله قبله" اهـ، وكل ذلك فرية بلا مرية، فإن أبا حنيفة لم يبح التلقى جملة، وهذه كتب الحنفية مشحونة ملآنة بذكر التلقى فى مكروهات البيع، قال صاحب "البدائع" فى بيان ما يكره من البياعات: ومنها: بيع متلقى السلع، واختلف فى تفسيره، قال بعضهم: هو أن يسمع واحد خبر قدوم قافلة بميرة عظيمة، فيتلقاهم الرجل، ويشترى جميع ما معهم من الميرة ويدخل المصر فيبيع على ما يشاء من الثمن، وهذا الشراء مكروه، لما روى عن رسول الله ﷺ: «لا تتلقوا السلع حتى تهبط الأسواق»، وهذا إذا كان يضر بأهل البلد بأن كان

. . . .

أهله فى جدب وقحط، فإن كان لا يضرهم لا بأس، وقال بعضهم: تفسيره أن يتلقاهم فيشترى منهم بأرخص من سعر البلد وهم لا يعلمون سعر البلد، وهذا أيضًا مكروه، سواء تضرر به أهل البلد أم لا، لأنه غرهم، والشراء جائز (أى صحيح) فى الصورتين جميعًا، لأن البيع مشروع فى ذاته؛ لقوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾، والنهى لغيره، وهو الإضرار بالعامة على التفسير الأول، وتغرير أصحاب السلع على التفسير الثانى اهـ (٥: ٢٣٢).

فتراه قد قيد التحريم بإضرار أهل البلد على التفسير الأول دون الثانى، ووجه التقييد كون التعليل هو الأصل فى الأحكام، فالنهى عن التلقى معلل بالإضرار عند الإمام، وإلا فالمقصود من التجارة إنما هو الربح، فكيف يكون التسبب إلى الربح منهيا عنه مطلقًا ما لم يكن فيه إضرار بالعامة؟ وأما إنه أجازه بكل حال أى قال بجواز البيع بالتلقى وصحته، فهذا ليس بأول قارورة كسرها أبو حنيفة فى الإسلام، بل وافقه على ذلك جماعة من الفقهاء الذين لا يرون النهى لمعنى خارج عن البيع مفسدا له.

قال ابن رشد: وأما نهيه عن تلقى الركبان للبيع، فاختلفوا فى مفهوم النهى ما هو؟ فرأى مالك أن المقصود بذلك أهل الأسواق لئلا ينفرد المتلقى برخص السلعة دون أهل الأسواق، ورأى أنه إذا وقع جاز اهـ (٢: ١٠٠)، وسيأتى مثله عن الشافعى، وقد نهى رسول الله ﷺ عن النجش فى البيع، ولا يقول ابن حزم بفساد البيع به، بل قال: بأن البيع غير النجش، وغير الرضا بالنجش، وإذ هو غيرهما فلا يجوز أن يفسخ بيع صح بفساد شيء غيره، ولم يأت نهى قط عن البيع الذى ينجش فيه الناجش، بل قال الله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ (المحلى ٨: ٤٤٨)، وهذا عين ما قاله أبو حنيفة ههنا: إن البيع غير التلقى، فلا يجوز أن يفسخ بيع صح بفساد شيء غيره، ولم يأت نهى قط عن البيع الذى يقع بالتلقى، وإنما ورد النهى عن التلقى، فحسب، وقد قال الله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾، ومن ادعى الفرق فعليه البيان.

وقد مر دليل أبى حنيفة فى إباحة التلقى إذا لم يضر بأهل البلد من حديث ابن عمر، قال: "كنا نتلقى الركبان"، ورد عليه ابن حزم بوجوه: منها: أن المحتجين بهذا هم القائلون: بأن الصاحب إذا روى خبرا عن النبى ﷺ، ثم خالفه، أو حمله على تفسير ما فهو أعلم بما فسر، وقوله حجة فى رد الخبر، وابن عمر هو راوى هذا الخبر، وقد صح عنه الفتيا بترك التلقى، كما أوردنا آنفا، يشير إلى ما رواه من طريق ابن أبى شيبة: نا ابن المبارك عن أبي جعفر الرازى،

. . . .

عن ليث، عن مجاهد، عن ابن عمر، قال: "لا تلقوا البيوع بأفواه السكك" (٨: ٤٥٠).

قلت: أولا يستحيى ابن حزم من الاحتجاج بهذا الإسناد؟ وفيه ليث بن أبى سليم ضعفه فى "المحلى" غير مرة، ولكن كل ضعيف يصير حجة عنده، إذا أراد به الرد على الحنفية، فإلى الله المشتكى، وفيه أبو جعفر الرازى، وفيه مقال أيضًا، كما مر فى كتاب الجهاد، وإن سلمنا فليس فيه النهى عن التلقى مطلقًا، بل عن التلقى بأفواه السكك، وهى لا تكون إلا فى داخل البلدة، فأين فيه النهى عن التلقى خارج البلد بعيدا منه؟ وحينئذ فلا تعارض بين خبر الراوى وفتياه، بل يحمل الخبر على التلقى خارج البلد والفتيا عليه داخله، أو يحمل الخبر على التلقى بالمعنى الأول من المعنيين الذين ذكرهما صاحب "البدائع" إذا لم يكن فيه إضرارا بأهل البلد، والفتيا عليه بالمعنى الثانى، وهو مكروه بكل حال، وقول الراوى وفعله بخلاف مرويه إنما يكون قدحًا فيه، إذا لم يمكن الجمع بينهما وإلا فلا، كما مر فى "المقدمة"، فليراجع.

قال: وثانيها: أن هذين خبران هم أول مخالف لنا فيهما فلا كراهة عندهم فى بيع الطعام حيث ابتاعه اهـ، قلنا: لا دلالة فيهما على كراهة بيع الطعام حيث ابتاعه، وإنما فيهما النهى عن بيع المشترى قبل القبض، ولما كانت الركبان لا يحطون السلعة عن ظهر الدواب فى الطريق، بل كانوا يحطونها حيث تحط الأثقال من السوق، نهى النبى ﷺ من يتلقاهم ويشترى منهم الطعام أن يبيعه حتى يبلغ به سوق الطعام، ويقبضه وزنا أو كيلا، فتراه لم يمنع الجالبين من البيع، ولا المتلقى من الشراء، وإنما منع المشترى أن يبيع ما اشتراه حتى يقبضه.

قال: والثالث: أنهما موافقان لقولنا، لأن معنى نهى رسول الله ﷺ أن يبيعوه حتى يبلغوا به سوق الطعام هو نهى للبائع أن يبيعه وللمشترى أن يبتاعه حتى يبلغ به السوق، ومشهور غير منكور فى لغة العرب بعت بمعنى ابتعت ويخرج خبر موسى بن عقبة على هذا أيضًا، وأنه عليه السلام نهى البائعين أن يبيعوه فى مكانهم الذى ابتاعه المشترون منهم، وهذا معنى صحيح لا داخلة فيه اهـ.

قلت: بل هو معنى يمجه الذوق السليم، ولا يفرح به إلا ظاهرى محروم عن الفهم القويم، فلا ننكر مجيء البيع بمعنى الشراء تارة، ولكنه إذا ورد فى مقابلة الاشتراء أو مقترنا به فى كلام واحد لا يكون بمعنى الاشتراء قط، وههنا كذلك، فلفظ البخارى من طريق جويرية عن نافع، عن ابن عمر، قال: "كنا نتلقى الركبان فنشترى منهم الطعام، فنهانا النبى ﷺ أن نبيعه حتى يبلغ به سوق الطعام»، فقوله: "فنهانا" صريح فى أنه إنما نهى من يشترى من الركبان عن بيعه حتى يبلغ به

. . . .

. . . .

سوق الطعام، ولم ينه الركبان عن بيعه منهم فى الطريق، ومن أوله على أنه نهى الركبان عن البيع، والمتلقين عن الاشتراء، فقد حرف الكلم عن مواضعه كما لا يخفى، ولفظه من طريقة موسى بن عقبة، عن نافع، عنه: "أنهم (أى ابن عمر ورفقاؤه من أهل لبلد) كانوا يشترون الطعام من الركبان على عهد رسول الله ﷺ، فيبعث عليهم (أى على بن عمر ورفقاؤه) من يمنعهم أن يبيعوه حيث اشتروه حتى ينقلوه حيث يباع الطعام"، فقوله: "اشتروه" صريح فى وقوع الاشتراء وصدوره منهم، فمن أوله على معنى أنهم أرادوا ابتياعه فقد أتى بمعضلة لا تفهم من لفظ الحديث أصلا، وإنما هو تحريف للكلم عن مواضعه تمشية للمذهب، وإن سلمنا صحة دلالة الحديث على هذا التأويل أيضًا، فلا يخفى أنه خلاف المتبادر منه، فكيف يكون حجة على من حمل الحديث على ما يتبادر منه ظاهرا أنه نهى المتلقين عن بيع ما اشتروه من الركبان حتى يبلغ به سوق الطعام أى حتى يقبضوه كما ذكرنا؟ ولم ينه الركبان عن البيع ولا المتلقين عن الاشتراء فى الطريق.

قال: الرابع: أنه حتى لو كان فيهما نص على جواز تلقى الركبان لكان النهى ناسخا، ولا بد بيقين لا شك فيه، لأن التلقى كان مباحا بلا شك قبل النهى، فكان هذان الخبران موافقين للحال المتقدمة بلا شك، فقد بطل حكم هذين الخبرين، ونسخ لو صح فيهما إباحة التلقى، وهذا برهان قاطع لا محيد عنه اهـ.

قلت: عجبا ممن أنكر على الطحاوى وأمثاله من الحنفية إذا ادعوا كون أحد الخبرين ناسخا للآخر لكونه حاظرا، والآخر مبيحا كى لا يلزم النسخ مرتين، بقوله: إن دعوى النسخ لا تقبل إلا بدليل، وليس كون أحد الخبرين حاظرا دليلا على النسخ البتة، ثم يستعمل هذا الأصل، وينسى ما قدمت يداه ويؤيده بما لا مزيد عليه، وبعد ذلك فالجواب أن النسخ إنما يصار إليه إذا لم يدل دليل على كون الراوى عالما بالحاظر، وههنا ليس كذلك، فإن ابن عمر قد علم بالنهى عن التلقى، ومع ذلك روى: أنا كنا نتلقى الركبان، ولم يقل: فنهانا عنه رسول الله ﷺ، بل قال: فنهانا أن نبيعه حيث نشترى حتى ننقله حيث يباع الطعام، فدل على أن النهى عن التلقى ليس على إطلاقه، بل هو مقيد بقيد ما، وهو الذى ذكره أبو حنيفة ومن وافقه، كما مر.

وأيضًا: فإنما يصار إلى النسخ إذا لم يمكن الجمع بين الخبرين، وههنا ليس كذلك، بل الجمع ممكن لما عرفت من اختلاف العلماء فى تفسير التلقى، فيحمل النهى على ما إذا لزم منه تغرير أهل السلع، وهم لا يعلمون سعر البلد، والإباحة على ما إذا لم يغرهم، واشترى ما معهم ودخل المصر

. . . .

وباعه بأى ثمن شاء، ولم يكن أهل البلد فى جدب وقحط، وإعمال الخبرين أولى من إعمال أحدهما، وإهمال الآخر.

قال: وخامسها: أن يضم هذان الخبران إلى أخبار النهى، فيكون البائعون تخيروا إمضاء البيع، فأمر المبتاعون بنقله حينئذ إلى السوق، فتتفق الأخبار كلها، ولا تحمل على التضاد اهـ.

قلت: وفيه أن البائعين إن كانوا تخيروا إمضاء البيع فى الطريق قبل بلوغهم السوق، فقد أثبت لهم الخيار حيث لا خيار لهم، فإن أحاديث الخيار قاضية بأنهم يتخيرون إذا وردت السلعة السوق، كما ورد ذلك فى حديث هشام، عن ابن سيرين، عن أبى هريرة عند مسلم بلفظ: «فمن تلقاه فاشترى منه فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار»، وفى حديث أيوب السختيانى، عن ابن سيرين، عنه عند أبى داود بلفظ: «فإن تلقاه متلق فاشتراه فصاحب السلعة بالخيار إذا وردت السوق» ("المحلى" ٨:٤٤٩)، وإن كانوا تخيروه بعد بلوغهم السوق فلا معنى لأمره المتابعين بنقله حينئذ إلى السوق، فهل أمروا بنقله من سوق إلى سوق آخر؟ وبهذا تبين سخافة فهم ابن حزم، وقلة تدبره فى معانى الحديث، وأيضًا فكما أن له أن يحمل الخبرين على أخبار النهى بالتأويل البارد الذى ذكره، فكذلك لخصمه أن يحملهما على أخبار النهى بالتأويل الصحيح الذى مر ذكره، لكى تتفق الأخبار، ولا تحمل على التضاد، فكيف يكون تأويله حجة علينا، ولا يكون تأويلنا حجة عليه؟

قال: وسادسها: "أننا روينا هذا الخبر ببيان صحيح رافع للإشكال من طريق من هو أحفظ وأضبط من جويرية، كما روينا من طريق البخارى: نا مسدد، نا يحيى هو ابن سعيد القطان، عن عبيد الله هو ابن عمر، حدثه نافع عن عبد الله بن عمر قال: "كانوا يبتاعون الطعام فى أعلى السوق ويبيعونه فى مكانه، فنهاهم النبى ﷺ أن يبيعوه حتى ينقلوه"، ومن طريق مسلم بلفظ: «كنا نشترى الطعام من الركبان جزافا، فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتي ننقله من مكانه»، فهذا يبين أن البيع كان فى السوق إلا أنه فى أعلاه، وفى الجزاف خاصة، فنهى المشترون عن ذلك اهـ.

قلت: فهل البيع أو الاشتراء فى أعلى السوق داخل فى تلقى الجلب؟ فإن قال: نعم! فقد أتى بما لا يساعده لغة، ولا قياس ولا أثر، وبما لم يقل به أحد قبله، وإن قال: لا! فكيف يصح جعله الحديثين حديثا واحدا؟ بل هما حديثان برأسهما، فى أحدهما تلقى الركبان فى الطريق، وفى الآخر الاشتراء فى أعلى السوق، فليس أحد الخبرين محمولا على الآخر، وإلا لزم كون الاشتراء فى أعلى السوق من التلقى، وهو باطل قطعا، وأما لفظ مسلم فلا يضرنا، بل فيه تأييد لما قلنا: إنهم كانوا

. . . .

يشترون من الركبان فى الطريق من غير أن يقبضوا الطعام، فنهوا أن يبيعوه حتى يقبضوه، فقوله: «جزافا» محمول على الشراء بمجرد الإيجاب والقبول، وقوله: «حتى ننقله من مكانه» كناية عن القبض، وبالجملة: فحديث ابن عمر من طريق جويرية وموسى بن عقبة حجة لأبى حنيفة قوية فى إباحة التلقى إذا لم يضر بأهل البلد، وكل ما أورده عليه ابن حزم رد عليه، فافهم.

وكذا ما أورده عليه فى بيع الحاضر للبادى بقوله: وأما أبو حنيفة فلم يحتج إلى تطويل، لكن خالف رسول الله ﷺ فى نهيه أن يبيع حاضر لباد بنقل التواتر، وخالف ما جاء فى ذلك عن الصحابة رضى الله عنهم دون أن يعرف لهم منهم مخالف، فمن أعجب ممن يرد هذه الآثار المتواترة المتظاهرة الصحاح من السنن، وعن الصحابة، وهم يطلقون فى أصولهم أن الأثر، وإن كان ضعيفا، فهو أقوى من النظر اهـ ملخصاً (٨:٤٥٧).

ليس الأخذ بحديث هو ناسخ لحديث آخر عند المجتهد من المخالفة فى شيء:

فقد عرفت أن أبا حنيفة قد تمسك فى ذلك بعموم قوله ﷺ: «الدين النصيحة»، وزعم أنه ناسخ لحديث النهى، وكيف يكون الآخذ بحديث هو ناسخ عنده للحديث الآخر مخالفًا لرسول الله ﷺ وأصحابه؟ فإن كان ذلك هو المخالفة فابن حزم أول مخالف لرسول الله ﷺ وأصحابه، حيث قال بكون حديث النهى عن التلقى ناسخا لحديث ابن عمر: "كنا نتلقى الركبان" وغير ذلك من الأحاديث الكثيرة التى ردها وهى صحاح، كما لا يخفى على من أمعن النظر فى "المحلى" له.

فإن قيل: ما دليل قول الإمام فى هذا الباب، قلنا: دليله ما ذكره ابن حزم نفسه من طريق سعيد بن منصور: نا سفيان، عن ابن أبى نجيح، عن مجاهد، قال: «إنما نهى رسول الله ﷺ أن يبيع حاضر لباد، لأنه أراد أن يصيب المسلمون من غرتهم، فأما اليوم فلا بأس» (٨:٤٥٤). ومن طريق وكيع، عن ابن خيثم، قلت لعطاء: "قوم من الأعراب يقدمون علينا، أفنشترى لهم؟ قال: لا بأس"، ومن طريق وكيع، عن سفيان الثورى، عن المغيرة، عن إبراهيم، قال: "كان يعجبهم أن يصيبوا من الأعراب رخصة" اهـ، وهو قول الأوزاعى، وسفيان الثورى وغيرهم، ومن طريق ابن أبى شيبة: نا وكيع، عن سفيان الثورى، عن أبى موسى، عن الشعبى، قال: كان المهاجرون يكرهون بيع حاضر لباد، قال الشعبى: وإنى[1] لأفعله (٨:٤٥٤).

فهؤلاء فقهاء التابعين لم يروا بأسًا ببيع الحاضر للبادى، ولا بالشراء لهم، وهم أعرف الناس

---

(١) وتأويله بأنى لأكرهه كما فعله ابن حزم تحريف للكلام، كما لا يخفى.

. . . .

بمذاهب الصحابة، وبمعانى حديث رسول الله ﷺ، وروى مسلم فى "الصحيح" عن إسحاق بن إبراهيم وغيره، عن عبد الرزاق، عن معمر، والبخارى من وجهين آخرين عن معمر عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا بيع حاضر لباد، قال: قلت: ما لا يبيع حاضر لباد؟ قال: لا تكن له سمسارا» كذا فى "السنن الكبرى" للبيهقى (٥:٣٤٦)، وترجمه البخارى بقوله: هل يبيع حاضر لباد بغير أجر وهل يعنيه أو ينصحه؟ قال ابن المنير وغيره: حمل البخارى النهى عن بيع الحاضر للبادى على معنى خاص، وهو البيع بالأجر أخذا من تفسير ابن عباس، وقوى ذلك بعموم أحاديث «الدين النصيحة»، لأن الذى يبيع بالأجرة لا يكون غرضه نصح البائع غالبًا، وإنما غرضه تحصيل الأجرة، فاقتضى ذلك إجازة بيع الحاضر للبادى بغير أجرة من باب النصيحة.

قال الحافظ: ويؤيده ما سيأتى فى بعض طريق الحديث المعلق من قوله ﷺ: «دعوا الناس يرزق الله بعضهم على بعض، فإذا استنصح الرجل فلينصح له»، رواه أحمد من حديث عطاء بن السائب، عن حكيم بن أبى يزيد، عن أبيه: حدثنى أبى، قال: قال رسول الله ﷺ: فذكره، والبيهقى من طريق عبد الملك بن عمير، عن أبى الزبير، عن جابر مرفوعا مثله، وقد أخرجه مسلم من طريق أبى خيثمة، عن أبى الزبير بلفظ: «لا يبيع حاضر لبادٍ، دعوا الناس يرزق بعضهم من بعض»، كذا فى "فتح البارى" (٤:٣١).

وقال ابن رشد فى "بداية المجتهد" له: وأما نهيه ﷺ عن بيع الحاضر للبادى، فاختلف العلماء فى معنى ذلك، فقال قوم: لا يبع أهل الحضر لأهل البادية قولا واحدا، واختلف عنه فى شراء الحضرى للبدوى، فمرة أجازه، وبه قال ابن حبيب، ومرة منعه، وأهل الحضر عنده هم أهل الأمصار، وقد قيل عنه: إنه لا يجوز أن يبيع أهل القرى لأهل العمود المنتقلين، وبمثل قول مالك قال الشافعى والأوزاعى، وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا بأس أن يبيع الحاضر للبادى ويخبره بالسعر، وكرهه مالك أى أن يخبر الحضرى البادى بالسعر، وأجازه الأوزاعى، والذين منعوه اتفقوا على أن القصد بهذا النهى هو إرفاق أهل الحضر، لأن الأشياء عند البادية أيسر من أهل الحاضرة، وهى عندهم أرخص بل أكثر ما يكون مجانًا عندهم، أى بغير ثمن، فكأنهم رأوا أنه يكره أن ينصح الحضرى للبدوى، وهذا منافق لقوله عليه الصلاة والسلام: «الدين النصيحة»، وبهذا تمسك فى جوازه أبو حنيفة، وحجة الجمهور حديث جابر أخرجه مسلم وأبو داود، وقال: قال رسول الله ﷺ: «لا يبيع حاضر لبادٍ، ذروا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»، وهذه الزيادة انفرد بها

. . . .

. . . .

أبو داود فيما أحسب (قلت: كلا! بل شاركه فيها مسلم أيضًا) والأشبه أن يكون من باب غبن البدوى، لأنه يرد والسعر مجهول عنده إلا أن تثبت هذه الزيادة، (قلت: قد ثبتت فقد رواها مسلم، كما مر)، واختلفوا إذا وقع، فقال الشافعى: إذا وقع فقد تم وجاز البيع، لقوله عليه الصلاة والسلام: «دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض» اهـ (٢:١٠١).

وقال ابن حزم: "فإن فعل فسخ البيع والشراء أبداً، فإنه بيع محرم من إنسان منهى عن ذلك البيع، وناقض الشافعى ههنا إذا لم يبطل البيع، وأبطل سائر البيوع المنهى عنها" (٨:٤٥٥).

والجواب ما ذكره الحافظ فى "الفتح" ردا على البخارى فى باب النهى عن تلقى الركبان، وقوله: إن بيعه مردود، لأن صاحبه عاصٍ وآثم، بما نصه: جزم المصنف بأن البيع مردود بناء على أن النهى يقتضى الفساد، لكن محل ذلك عند المحققين فيما يرجع إلى ذات المنهى عنه لا ما إذا كان يرجع إلى أمر خارج عنه، فيصح البيع، وأما كون صاحبه عاصيا لا يلزم من ذلك أن يكون البيع مردودا، لأن النهى لا يرجع إلى نفس العقد ولا يخل بشئ من أركانه وشرائطه، وإنما هو لدفع الإضرار بالركبان، وقد تعقبه الإسماعيلى، وألزمه التناقض ببيع المصراة، فإن فيه خداعا (وقد ورد النهى عن التصرية صريحا)، ومع ذلك لم يبطل المبيع اهـ ملخصاً (٤:٣١٣).

فائدة يجب على المحدث معرفتها، والوقوف عندها:

وليعلم ابن حزم ومن تبعه من الظاهرية أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولا عاما يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ فى شيء من سنته دقيق ولا جليل، ولكن إذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلا بد له من عذر فى تركه، كاعتقاده ضعف الحديث باجتهاد قد خالفه فيه غيره، ولذلك أسباب: منها: أن يكون المحدث بالحديث يعتقده أحدهما ضعيفا، والآخر ثقة، ومعرفة الرجال علم واسع، وللعلماء بالرجال وأحوالهم فى ذلك من الإجماع، والاختلاف مثل ما يعزهم من سائر أهل العلم فى علومهم، وكاشتراطه فى خبر الواحد العدل الحافظ شروطا يخالفه فيها غيره، مثل اشتراط بعضهم عرض الحديث على الكتاب والسنة المشهورة، واشتراط بعضهم أن يكون المحدث فقيها إذا خالف الحديث قياس الأصول، واشتراط بعضهم انتشار الحديث، وظهوره إذا كان فيما تعم به البلوى إلى غير ذلك مما هو معروف فى مواضعه، قاله ابن تيمية فى رفع الملام عن الأئمة الأعلام كما مر فى المقدمة، فمن نسب الأئمة المقبولين إلى مخالفة الرسول ﷺ، فقد جاوز الحد وأفرط، وعطى من سفاهته بقول شطط، ومن أمعن النظر فى كتابنا

باب البيع عند أذان الجمعة

٤٦٨٦- حدثنا مهران، عن سفيان، عن إسماعيل السدى، عن أبى مالك: قال: "كان قوم يجلسون فى بقيع الزبير، فيشترون ويبيعون إذا نودى للصلاة يوم الجمعة، ولا يقومون، فنزلت: ﴿إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة﴾" (ابن جرير ٢٨: ٦٦).

٤٦٨٧- وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «حرمت التجارة يوم الجمعة ما بين الأذان الأول إلى الإقامة، أى انصراف الإمام، لأن الله يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾، (الدر المنثور ٦: ٢١٩)، وذكره الحافظ مختصرا فى "الفتح" (٣: ٣٢٤)، فهو حسن أو صحيح على أصله.

هذا أيقن بأن أبا حنيفة رحمه الله من أتبع الناس للأثر، وإذا وجد له قول، قد جاء حديث صحيح بخلافه فله عنده تأويل لا يخالفه، ويساعده حديث آخر أصح منه، ولم ينفرد أبو حنيفة بهذا الصنيع من بين الأمة، بل سائر الأئمة كذلك يفعلون، وكم من حديث صحيح قد تركه ابن حزم ورده بحديث آخر صحيح، أو لآية من كتاب الله عنده صريح، فافهم، ولا تعجل بالإنكار على الأئمة، فتندم.١٢ظ

باب البيع عند أذان الجمعة

قوله: "حرمت التجارة إلخ"، أقول: قال فى "كنز الدقائق" وغيره من متون المذهب: "يجب السعى إليها، وترك البيع بالأذان الأول". وقال فى "العالمگيرية": قال الطحاوى: يجب السعى ويكره البيع عند أذان المنبر، وقال الحسن بن زياد: المعتبر هو الأذان على المنارة، والأصح أن كل أذان يكون قبل الزوال فهو غير معتبر، والمعتبر أول الأذان بعد الزوال، سواء كان على المنبر، أو على الزوراء، كذا فى "الكافى" (١: ٩٥)، وقال فى "شرح المنية": اختلفوا فى المراد بالأذان الأول، فقيل: الأول باعتبار المشروعية، وهو الذى بين يدى المنبر، والأصح أنه الأول باعتبار الوقت، وهو الذى يكون على المنارة بعد الزوال اهـ، ملخصاً.

وقال فى "البحرا الرائق": هذا القول هو الصحيح فى المذهب، وقيل: العبرة للأذان الثانى الذى يكون بين يدى المنبر، لأنه لم يكن فى زمنه عليه السلام إلا هو، وهو ضعيف، لأنه لو اعتبر فى وجوب السعى لم يتمكن من السنة القبلية، ومن الاستماع، بل ربما يخشى عليه فوات الجمعة اهـ (٢: ١٥٦)، فظهر منه أن المنصوص فى المذهب هو الأذان الأول من غير تفصيل بكونه أذان

. . . .

المنبر أو المنارة، واختلفوا فى تعيينه، فقال الطحاوى: هو أذان المنبر، وقال الحسن بن زياد: هو أذان المنارة، ورجح الفقهاء قول الحسن بن زياد.

قال العبد الضعيف: واختار صاحب "البدائع" قول الطحاوى كما سيأتى نظرا إلى أن الأذان عند المنبر، هو الذى كان حرمة البيع منوطا به فى عهد رسول الله ﷺ، ورجح غيره من أصحاب المتون والشروح قول الحسن نظرا إلى أن أذان المنارة يكون فى وقت الأذان الذى كان حرمة البيع منوطا به فى عهد النبى ﷺ، وبيانه أن النبى ﷺ كان يبكر بالصلاة ويعجلها بعد زوال الشمس معًا، كما مر فى الجزء الثانى من الكتاب، حتى ظن أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه أنه ﷺ كان يصليها قبل الزوال أحيانا، ومن هنا قالا بجواز الجمعة قبل الزوال، وحمل الجمهور هذه الأحاديث التى احتجابها على المبالغة فى تعجيلها، فروى البخارى عن أنس بن مالك: «أن رسول الله ﷺ كان يصلى بالجمعة حين تميل الشمس»، ومسلم عن سلمة بن الأكوع، قال "كنا نجمع مع رسول الله ﷺ إذا زالت الشمس"، والطبرانى بسند حسن عن جابر، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا زالت الشمس صلى الجمعة»، وابن أبى شيبة بإسناد قوى عن سعيد بن غفلة: أنه صلى الجمعة مع أبى بكر وعمر حين زالت الشمس، وفى رواية حميد عن أنس: كنا نبكر بالجمعة ونقيل بعدها.

وروى أحمد والدارقطنى عن عبد الله بن سيدان السلمى، قال: "شهدت الجمعة مع أبى بكر، فكانت خطبته وصلاته قبل نصف النهار، ثم شهدتها مع عمر، فكانت صلاته وخطبته إلى أن أقول: انتصف النهار، ثم شهدتها مع عثمان، فكانت صلاته وخطبته إلى أن أقول: زال النهار"، احتج به أحمد لمذهبه، وحمله الجمهور على مبالغة الشيخين فى تعجيلها، حتى يظن من لا خبرة له بحقيقة الزوال أنهما صلياها قبل الزوال، ولم يكن فى نفس الأمر كذلك.

وبالجلمة: فلا شك فى أنه ﷺ والخليفتين بعده كانوا يعجلون صلاة الجمعة فى أول وقتها عند زوال الشمس، فلا بد من كون الأذان بين يدى المنبر علما لدخول وقت الجمعة إذ ذاك، فقوله تعالى: ﴿إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة﴾ كناية عن دخول الوقت، لا عن الأذان المخصوص، ألا ترى أنه لو لم يؤذن للجمعة أصلا، لا على الزوراء، ولا بين يدى المنبر، لكان البيع والشراء بعد الزوال منهيا عنه، ولو أذن بين يدى المنبر قبل الزوال لم يحرم به البيع وغيره؟ وإذا ثبت أن الأذان بين يدى المنبر كان علما لدخول وقت الجمعة كان فى حكمه الأذان الذى أحدثه عثمان على الزوراء، لكونه فى وقت ذلك الأذان الذى كانت حرمة البيع منوطة به فى عهد النبى ﷺ،

. . . .

بخلاف الأذان الثانى، فإنه صار متأخرا عن الوقت المعهود جداً.

قال الحافظ فى "الفتح": قوله: قال ابن عباس: "يحرم البيع حينئذ أى إذا نودى بالصلاة"، وهذا الأثر ذكره ابن حزم من طريق عكرمة عن ابن عباس بلفظ: "لا يصلح البيع يوم الجمعة حين ينادى للصلاة، فإذا قضيت الصلاة فاشتر وبع"، ورواه ابن مردويه من وجه آخر عن ابن عباس مرفوعًا، وإلى القول بالتحريم ذهب الجمهور، وابتداؤه عندهم من حين الأذان بين يدى الإمام، لأنه الذى كان فى عهد النبى ﷺ كما سيأتى قريبًا.

وروى عمر بن شبة فى "أخبار المدينة" من طريق مكحول: "أن النداء كان على عهد رسول الله ﷺ يؤذن يوم الجمعة مؤذن واحد حين يخرج الإمام (ويجلس على المنبر)، وذلك النداء الذى يحرم عنده البيع"، وهو مرسل[1] يعتضد بشواهد تأتى قريبًا.

قال الحافظ: وأما الأذان الذى عند الزوال فيجوز عندهم البيع فيه مع الكراهة، وعن الحنفية: يكره مطلقًا ولا يحرم، (قلت: بل يحرم عندهم مطلقًا، فإن الكراهة تحريمية كما صرح به صاحب "البحر" وسيأتى)، وهل يصح البيع مع القول بالتحريم؟ قولان مبنيان على أن النهى هل مقتضى الفساد مطلقًا أو لا اهـ (٣٢٤:٣). وفى "المهذب": ولا يبطل البيع، لأن النهى لا يختص بالعقد، فلم يمنع صحته كالصلاة فى أرض مغصوبة، وفى شرحه للنووى: فرع فى مذاهب العلماء: إذا تبايعا بيعا محرما بعد النداء مذهبنا صحته، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه، وقال أحمد وداود فى رواية عنه: لا يصح (٤: ٥٠٠-٥٠١).

وفى "المبسوط": لشمس الأئمة السرخسى: واختلفوا فى الأذان المعتبر الذى يحرم عنده البيع، ويجب السعى إلى الجمعة، فكان الطحاوى يقول: هو الأذان عند المنبر بعد خروج الإمام، فإنه الأصل الذى كان للجمعة على عهد رسول الله ﷺ، وهكذا فى عهد أبى بكر وعمر، ثم أحدث الناس الأذان على الزوراء فى عهد عثمان، وكان الحسن بن زياد يقول: المعتبر هو الأذان على المنارة، والأصح أن كل أذان يكون قبل زوال الشمس، فذلك غير معتبر، والمعتبر أول الأذان بعد زوال الشمس سواء كان على المنبر، أو على الزوراء (١٢٤:١).

(١) أى قوله: "إن النداء كان على عهد رسول الله ﷺ يؤذن يوم الجمعة مؤذن واحد حين يخرج الإمام"، فهذا خبر مرسل قد اعتضد بالشواهد، وأما قوله: "وذلك النداء الذى يحرم عنده البيع"، فليس بخبر مرسل، ولا له شواهد، بل هو من رأى مكحول قاله تفقها واجتهادا، فافهم.ظ

. . . .

قلت: ويؤيده قول ابن عباس عند ابن حزم في المحلى من طريق سليمان بن داود: نا سليمان ابن معاذ، نا سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: "لا يصلح البيع يوم الجمعة حين ينادى للصلاة، فإذا قضيت الصلاة فاشتر وبع"، قال: ولا نعلم له مخالفا من الصحابة (٢٧:٩). قلت: "ولا يخفى أن النداء للصلاة إنما هو الأول، وأما النداء بين يدى المنبر، فإنما هو للإنصات. قال المهلب: الحكمة فى جعل الأذان فى هذا المحل ليعرف الناس بجلوس الإمام على المنبر، فينصتون له إذا خطب كذا قال. وفيه نظر، فإن فى سياق ابن إسحاق عند الطبراني وغيره عن الزهرى فى هذا الحديث أى حديث السائب بن زيد: أن بلالا كان يؤذن على باب المسجد". فالظاهر أنه كان لمطلق الإعلام لا لخصوص الإنصات، نعم! لما زيد الأذان الأول كان للإعلام، وكان الذى بين يدى الخطيب للإنصات، قاله الحافظ فى "الفتح" (٣٢٧:٣).

وبالجملة: فالنداء للإعلام هو الأذان الأول بعد الزوال، سواء كان على المنارة أو بين يدى الخطيب، وهو المحرم للبيع الموجب للسعى لقول ابن عباس: "حين ينادى للصلاة"، وقوله: أرجح من رأى مكحول الذى تمسك به الجمهور، وقد تأيد بما ذكرنا قبل أن الأذان الذى أحدثه عثمان كان فى وقت الأذان الذى كان يؤذن به بين يدى الخطيب فى عهد النبى ﷺ والخليفتين بعده، فإن الناس كانوا إذا ذاك يبكرون إلى الجمعة، يتهيأون لها قبل الزوال، فلا تزول الشمس عن شطر النهار إلا والمسجد ملآن من المصلين، فلم يكن لهم حاجة إلى الإعلام بدخول الوقت إلا لقليل منهم، ثم لما كثر المسلمون بالمدينة وغيرها من البلاد، ووقع التساهل فى التبكير، مست الحاجة إلى إعلامهم بدخول الوقت قبل الأذان بين يدى الخطيب، فكان للنداء الأول حكم النداء الثانى الذى هو أول النداء فى عهد النبى ﷺ لكونه فى وقته.

وبذلك اندحض ما ذكره بعض الأحباب فى ترجيح قول الطحاوى والجمهور، فإنه نظر إلى كون الحرمة منوطةً بالأذان بين يدى الخطيب فى عهد النبى ﷺ والخليفتين بعده، وأن أذان المنارة لم يكن عند نزول الآية، ونسى أن وقت أذان المنارة، هو وقت الأذان الذى كانت الحرمة منوطة به فى ذلك الوقت، فافهم، ولا تكن من الغافلين. ١٢ظ

ثم اختلفوا فى حكم هذا البيع، فقال مالك: هو فاسد، وقال أبو حنيفة: صحيح، واحتج مالك بكونه منهيا عنه. والجواب عنه أن ليس كل نهى يوجب فساد العقد، لأنه ﷺ نهى عن البيع فى المسجد، ثم قال: «إذا رأيتم من يبيع فى المسجد فقولوا لا أربح الله تجارتك».

. . . .

فأجاز رسول الله ﷺ هذا البيع مع كونه منهيا عنه، بل النهى الموجب لفساده هو الذى يكون لمعنى فى العقد، وهذا النهى ليس كذلك، لأن العقد صحيح مستجمع لشرائط الصحة، وإنما ورد النهى لكونه مخلا بالسعى، وهذا المعنى خارج عن العقد، فلا يوجب فساد العقد، بل يوجب كراهة الفعل وحرمته.

ثم اختلفوا فى أن الكراهة مطلقة أم مقيدة بما إذا كان مخلا بالسعى؟ فقال بعضهم بالإطلاق، وجعله فى "النهر" معولا عليه، وأقره عليه الشامى، وصرح صاحب "السراج الوهاج" بالثانى، وهو الأقوى من جهة النظر، إذ لو كان كذلك لامتنع كل فعل حتى الكلام فى حالة السعى، إذ لا فرق بينهما، وقال صاحب "عمدة الرعاية": والبيع عند ذلك مكروها تحريما، فإن باع ماشيا إليها فى الطريق لا يكره، حاشية "شرح وقاية" (١٩١:١)، وقال فى "البدائع": يكره البيع والشراء يوم الجمعة إذا صعد الإمام المنبر وأذن المؤذنون من يديه، لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾، والأمر بترك البيع يكون نهيا عن مباشرته، وأدنى درجات النهى الكراهة، ولو باع يجوز، لأن الأمر بترك البيع ليس لعين البيع، بل لترك استماع الخطبة اهـ (٢٧٠:١).

• قال العبد الضعيف: وبالجملة: فالمذهب صحة البيع وقت النداء وبعده مع الكراهة تحريما، وهل يجب على المتبايعين فسخه؟ لم أره صريحا إلا فى كلام صاحب "البحر"، حيث قال ردا على الإسبيجابى: إن كلامه يفيد أن الكراهة تنزيهية، وليس كذلك بل تحريمية اتفاقا، ولهذا وجب فسخه لو وقع اهـ (١٥٦:٢).

ولا يخفى أن صحة العقد مع الكراهة لا ينافى وجوب فسخه برضا العاقدين، ألا ترى أن الصلاة تصح فى وقت الكراهة، ومع ذلك يجب فسخها، فبطل ما أورده عليه بعض الأحباب: "أنه خلاف المعلوم من المذهب أن العقد صحيح، والكراهة فى الفعل، ولا فسخ مع صحة العقد" اهـ، فإنه إن أراد أنه لا فسخ مع صحة العقد قضاء فمسلم، وإن أراد نفى وجوب الفسخ ديانةً برضا المتبايعين فلا، وأما إنه لا يرفع الإخلال بالسعى الذى كان موجبا للنهى فلا يفيد، ففيه أن المتبايعين إذا تبايعا باللسان إيجابا وقبولا، ولم يتقابضا المبيع ولا الثمن، ثم تذكرا كونهما قد تبايعا بعد الأذان وتركا البيع وتفاسخا العقد، فلا شك كونه إقلاعا من الذنب الذى وقعا فيه، وتحرزا عن الإخلال الزائد الذى يلزم من نقد الثمن، ورؤية المبيع ظهر البطن، وربما يكون مما يحتاج إلى النقل والحفظ،

. . . .

فيخل ذلك بالسعى أكثر مما كان قد أخل به الإيجاب والقبول، هذا إذا فسخا العقد قبل الصلاة، وأما إذا فسخاه بعد الصلاة ففائدته الإقلاع من الذنب، والانخلاع من العقد الذى وقعا فيه خلافا لله ورسوله، ومن شأن المؤمن أن ينخلع من مثل ذلك حسبما أمكن، فإن ذلك من توبته، كما لا يخفى، والله تعالى أعلم.

وفى "شرح المهذب" وحيث حرمنا البيع، فهو فى حق من جلس له فى غير المسجد، أما إذا سمع النداء، فقام فى الحال قاصد الجمعة، فتبايع فى طريقه، وهو يمشى ولم يقف، أو قعد فى الجامع فباع فلا يحرم، لكنه يكره، صرح به المتولى وغيره، وهو ظاهر، لأن المقصود أن لا يتأخر عن السعى إلى الجمعة اهـ (٤: ٥٠٠). قلت: فليحمل ما فى "النهر"، وغيره من إطلاق الكراهة على الكراهة تنزيها، وما فى "السراج الوهاج" من جواز البيع والشراء ماشيا فى الطريق على نفى الكراهة تحريما، وأما قول شارح "المهذب": أو قعد فى الجامع فباع فلا يحرم، لا يتمشى على أصلنا لكراهة البيع فى المسجد عندنا، قال فى "البحر" عن "المضمرات": والذى يبيع ويشترى فى المسجد، أو على باب المسجد أعظم إثما وأثقل وزرا اهـ (٢: ١٥٧).

وقد أتى ابن حزم ههنا بطامة لا تطاق ولا تتحمل، فقال: وأما إجازة أبى حنيفة والشافعى البيع فى الوقت المذكور، فخلاف لأمر الله تعالى، ولا نعلم لهم حجة أصلا أكثر من أن قالوا: إنما نهى عن التشاغل عن السعى إلى الصلاة فقط، ولو أن امرء باع فى الصلاة لصح البيع اهـ (٩: ٢٧)، فلا أدرى من أين عزى إليهم القول بأن امرء لو باع فى الصلاة لصح البيع، وبطلان الصلاة بكلام الناس الذى يتعلق بالبيع والشراء مما لا يخفى على جاهل فضلا عن عالم بمذهب الحنفية والشافعية، فإلى الله المشتكى، ثم قال بناء الفاسد على الفاسد، وأما قولهم: "لو باع فى الصلاة لجاز البيع" فتمويه بارد، لأن المصلى بأول أخذه فى الكلام فى المساومة بطلت صلاته، فصار غير مصلٍ اهـ.

قلنا: ليس المموه إلا أنت، فإنهم لم يقولوا قط بما عزوته إليهم، وإن كان قد ورد هذا اللفظ فى كلام أحد منهم، فإنما أراد بالصلاة المشى إليها، لما ورد فى الحديث: «من توضأ فأحسن الوضوء، ثم خرج إلى الصلاة عامدا إليها، فإنه فى صلاة ما كان يعمد إلى صلاة» رواه ابن حبان فى "صحيحه"، كما فى "الترغيب" (١: ٥٤)، والعجب ممن لا يفهم كلام مثله من العلماء أن يجترئ على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، ويورط على جماعة الفقهاء.

قال: وأما قولهم: "إنما أراد الله بذلك التشاغل عن السعى" فعظم من القول جدا، ليت

. . . .

شعرى من أخبرهم بذلك، ولو أن الله تعالى أراد ما قالوا لما نهانا عن البيع مطلقًا، ولا عجز عن بيان مراده إلى آخر ما قال وأطال (٢٧:٩)، قلت: قد بين الله مراده بأوضح بيان، ولكنك لا تفقه ولا تقهم، "ولو ردوه إلى الرسول، وإلى أولى الأمر منهم بالسعى لا يتناوله النهى، ولأن الأصل فى الأحكام التعليل، وتحريم البيع بالنداء معلل بما يحصل به من الاشتغال عن الجمعة، ألا ترى أن المسافر إن كان فى غير المصر، أو كان رجل مقيما بقربة لا جمعة على أهلها لم يحرم له البيع قولا واحدًا؟ وأما ما رواه من طريق حماد بن زيد، عن الوليد بن أبى هشام، عن عبد الرحمن بن القاسم ابن محمد، عن أبيه: "أنه فسخ بيعا وقع بين النساء، وعطار بعد النداء للجمعة" اهـ (٢٨:٩).

واحتج به على عموم التحريم للمخاطبين بالجمعة وغيرهم من النساء والصبيان والمسافرين والكفار، ففيه أن أحد المتبايعين إذا كان مخاطبًا، والآخر غير مخاطب حرم فى حق المخاطب وكره فى حق غيره، وقيل: يحرم عليهما جميعًا، كما فى "شرح المهذب" (٥٠٠:٤) و "المغنى" (١٤٦:٢)، وأثر القاسم وارد فى مثل هذا، فإن العطار كان مخاطبا بالجمعة محرما عليه البيع، فلا يتم به الاحتجاج، وإنما كان يتم إذا كان البيع قد وقع بين النساء بعضهن، وأمر بفسخه، فافهم.

فائدة: قال فى "شرح المهذب": حيث حرمنا البيع حرمت عليه العقود والصنائع، وكل ما فيه تشاغل عن السعى إلى الجمعة، وهذا متفق عليه، ولا يزال التحريم حتى يفرغوا من الجمعة (٥٠٠:٤)، وقال الموفق فى "المغنى": ولا يحرم غير البيع من العقود كالإجارة، والصلح، والنكاح، وقيل: يحرم لأنه عقد معاوضة أشبه البيع، ولنا أن النهى مختص بالبيع، وغيره لا يساويه فى الشغل عن السعى لقلة وجوده، فلا يصح قياسه على البيع (١٤٦:٢)، ولا يخفى أن قلة وجوده لا يقتضى عدم مساواته البيع فى الشغل إذا وجد، ولما كان التحريم معللا بما يحصل به من الاشتغال عن الجمعة فحيثما وجدت العلة وجد التحريم، وليس النهى مختصا بالبيع لكون الشراء محرما أيضًا بالإجماع، قال فى "البحر": والمراد من البيع ما يشغل عن السعى إليها، حتى لو اشتغل بعمل آخر سوى البيع فهو مكروه أيضًا (١٥٦:٢).

وفى "بداية المجتهد" لا بن رشد: وأما سائر العقود، فيحتمل أن تلحق بالبيوع، لأن فيها المعنى الذى فى البيع من الشغل به عن السعى إليها، ويحتمل أن لا يلحق به؛ لأنها تقع فى هذا الوقت نادرًا، بخلاف البيوع (١٠٢:٢)، وفيه ما فيه، فتذكر.

لا ينبغى المنع عن البيع يوم الجمعة:

فائدة: قال مالك: لا ينبغى للإمام أن يمنع أهل الأسواق من البيع يوم الجمعة، قال مالك:

باب النهى عن بيع المضطر

٤٦٨٨- عن على بن أبى طالب، قال: "سيأتى على الناس زمان عضوض يعض

وبلغنى أن بعض أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يكرهون أن يترك الرجل العمل يوم الجمعة، كما تركت اليهود والنصارى فى السبت والأحد (المدونة ١٣٦:١) أى بل يترك العمل بعد النداء للصلاة إلى الفراغ منها: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله﴾، والله تعالى أعلم.١٢ظ

باب النهى عن بيع المضطر

قوله: "عن على إلخ"، أقول: قال الخطابى: فى إسناد الحديث رجل مجهول لا يدرى من هو إلا أن عامة أهل العلم قد كرهوا هذا البيع اهـ، وقال فى "الدر المختار": "وفى النتف بيع المضطر وشراؤه فاسد"، وقال الشامى: هو أن يضطر الرجل إلى طعام وشراب أو غيرها ولا يبيعه البائع إلا بأكثر من ثمنها بكثير، وكذلك فى الشراء منه، كذا فى "المنح": وفيه لف ونشر غير مرتب، لأنه قوله: "وكذا فى الشراء منه" مثال لبيع المضطر أى بأن اضطر إلى بيع شىء من ماله ولم يرض المشترى إلا بشرائه بدون ثمن المثل بغبن فاحش، ومثاله لو ألزمه القاضى ببيع ماله لإيفاء دينه أو ألزم الذمى ببيع مصحف أو عبد مسلم ونحو ذلك، انتهى، "بذل المجهود" (٢٥٢:٤)، وفيه أيضاً ما قال الخطابى: إن عقد البيع مع الضرورة على هذا الوجه جائز فى الحكم، ولا يفسخ إلا أن سبيله فى حق الدين والمروءة أن لا يباع على هذا الوجه، وأن لا يقتات عليه بماله، ولكن يعاون ويقرض ويستمهل له إلى الميسرة، حتى يكون له فى ذلك بلاغ اهـ، بتغير يسير.

وقال الشامى: سيذكر المصنف فى الإكراه، لو صادره السلطان ولم يعين بيع ماله فباع صح، قال الشارح هناك: والحيلة أن يقول: من أين أعطى؟ فإذا قال الظالم: بع كذا، فقد صار مكرها فيه اهـ، فأفاد أنه بمجرد المصادرة لا يكون مكرها، بل يصح بيعه إلا إذا أمره بالبيع مع أنه بدون أمر مضطر إلى البيع حيث لا يمكنه غيره اهـ. ثم أجاب الشامى عن هذا التدافع: بأن هذا ليس فيه أنه باع بغبن فاحش عن ثمن المثل، نعم! العبارة مطلقة، فيمكن تقييدها بأنه إنما يصح لو باع بثمن المثل أو غبن يسير توفيقا بين العبارتين.

وفى "شرح المهذب" للنووى: فيما إذا وجد المضطر الذى يحل له أكل الميتة، ونحوها طعاماً حلالا طاهرا لغيره ما نصه: ثم إن بذل المالك طعامه مجانا لزمه قبوله، ويأكل منه حتى يشبع، وإن بذله بالعوض وقدره فإن كان المقدر ثمن المثل، فالبيع صحيح، وللمضطر ما فضل عن

الموسر على ما فى يديه ولم يؤمر بذلك، قال الله تعالى: ﴿ولا تنسوا الفضل بينكم﴾،

الآخر، وإن كان أكثر من ثمن المثل والتزمه ففيما يلزمه أوجه، أصحها عند القاضى أبى الطيب يلزمه المسمى، لأنه التزمه بعقد لازم، وأصحها عند الرويانى لا يلزمه إلا ثمن المثل فى ذلك الزمان والمكان، لأنه كالمكره، والثالث: وهو اختيار الماوردى إن كانت الزيادة لا تشق على المضطر ليساره لزمته وإلا فلا، قال الرافعى: وقد يفهم من كلامهم القطع بصحة البيع، وأن الخلاف فيما يلزمه ثمنا، لكن الوجه جعل الخلاف فى صحة العقد لمعنى، وهو أن المضطر هل هو مكره أم لا؟ وفى تعليق الشيخ أبى حامد ما يبين ذلك، قد صرح به إمام الحرمين اهـ (٩:٤٦).

وفيه أيضاً: المصادر من جهة ا لسلطان وغيره ممن يظلمه بطلب المال، وقهره على إحضاره، إذا باع ماله ليدفعه إليه للضرورة، والأذى الذى يناله هل يصح بيعه؟ فيه وجهان مشهوران، حكاهما إمام الحرمين، والغزالى، وآخرون. وقد سبقا فى باب الأطعمة مسائل أكل المضطر مال الأجنبى (إشارة إلى ما ذكرناه آنفا)، أحدهما لا يصح كالمكره، وأصحهما يصح، وبه قطع الشيخ إبراهيم المروزى، لأنه لا إكراه على نفس البيع، ومقصود الظالم تحصيل المال من أى جهة كان (من استدانة واستيهاب وسؤال أو بيع ونحوه)، والله تعالى أعلم (٩:١٦٠).

وتبين بذلك أن المراد بالمضطر فى كلام "النتف" هو المضطر إلى سد رمقه وإبقاء مهجعته، وهو الذى حكم بفساد بيعه وشرائه، وهو وجه للشافعية لكون المضطر مكرها، بل هو أسوأ حالا منه، كما لا يخفى، فلما كان بيع المكره فاسداً عندنا فكذلك بيع المضطر لاتحاد العلة، فكما أن الإكراه يعدم الرضا كذلك الاضطرار إلى سد الرمق وإبقاء النفس يعدمه أيضاً، فإن الإكراه إنما يعدم الرضا لخوف المكره على نفسه، وهو أشد منه فى الاضطرار، كما هو ظاهر.

وأما ما ذكره الخطابى فى تفسير حديث على رضى الله عنه أن بيع المضطر يكون على وجهين: أحدهما: أن يضطر إلى العقد من طريق الإكراه عليه فلا ينعقد العقد، (أى عند الشافعية، وأما عندنا فينعقد فاسداً، كما سيأتى). والثانى: أن يضطر إلى البيع لدين أو مؤنة ترهقه، فيبيع ما فى يده بالوكس من أجل الضرورة، فسبيله من حيث المروءة أن لا يترك حتى يبيع ماله، ولكن يعاون ويقرض ويستمهل له إلى الميسرة حتي يكون له فيه بلاغ، فإن عقد البيع على هذا الوجه صح، ولم يفسخ ولكن كرهه عامة أهل العلم، كذا فى "شرح المهذب" (٩:١٦١).

الفرق بين بيع المضطر والمحتاج:

ففيه أن الوجه الثانى ليس من بيع المضطر، بل من بيع المحتاج، فإن المضطر شرعا إنما هو

ويباع المضطرون وقد نهى النبى ﷺ عن بيع المضطر" إلخ، أخرجه أبو داود.

الخائف على نفسه، فلا يلحق به إلا من هو مثله لا من هو دونه، وإنما كره عامة أهل العلم بيع مثل هذا المحتاج لحق الدين والمروءة، لا لكونه فى حكم المضطر، والظاهر أن المراد بالمضطر فى حديث على هو المكره من جهة السلطان، بدليل ما رواه البيهقى فى "سننه" من طريق سعيد بن منصور: ثنا إسماعيل بن زكريا، عن مطرف، عن بشير أبى عبد الله، عن عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يركب البحر إلا حاج، أو معتمر أو غازٍ فى سبيل الله، ولا يشترى من ذى ضغطة سلطان شيئا» (٦:١٨). وبشير بن مسلم الكندى أبو عبد الله الكوفى، قال مسلمة بن قاسم: مجهول، وذكره ابن حبان فى الثقات من أتباع التابعين، وقال: روى عن رجل عن عبد الله بن عمرو، كما فى "التهذيب" (١:٤٦٧). فالإسناد كإسناد حديث على لا يخلو عن مقال، وهو مع ذلك مفسر جيد له، فمعنى قوله: "نهى النبى ﷺ عن بيع المضطر" أى عن مبايعة من أكرهه السلطان على بيع ماله ظلماً ومصادرة، وقد عرفت أن بيع المكره فاسد عندنا، ولا يبعد حمل كلام "النتف" على هذا المعنى. وما قاله بعض الأحباب: "إن حكم الفساد لا يصح بهذا المعنى أيضًا: لأن بيع المكره عندنا، ليس بفاسد حتى يجب فسخه شرعًا، بل هو صحيح نافذ إلا أن للمكره أن يفسخه بعد زوال الإكراه لوقوعه بالاختيار والرضا الفاسدين بالإكراه، فتدبر" اهـ، ففيه أنا قد تدبرنا، فبان لنا قلة معرفتك بالمذهب.

فقد قال فى "البدائع": وأما النوع الذى يحتمل الفسخ فالبيع، والشراء، والهبة، والإجارة ونحوها، فالإكراه يوجب فساد هذه التصريحات عند أصحابنا الثلاثة رضى الله عنهم، وعند زفر رحمه الله يوجب توقفها على الإجازة كبيع الفضولى، وعند الشافعى رحمه الله يوجب بطلانها أصلا، وجه قولهما: إن الرضا شرط البيع شرعًا، قال الله تعالى: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم﴾، والإكراه يسلب الرضا، ولنا ظواهر نصوص البيع عاما مطلقا، ولأن ركن البيع وهو المبادلة صدر مطلقا من أهل البيع فى محل، فيفيد الملك عند التسليم، كما فى سائر البياعات الفاسدة، ولا فرق سوى أن المفسد هناك لمكان الجهالة أو الربا أو غير ذلك، وهنا الفساد لعدم الرضا طبعا، فكان الرضا طبعا شرط الصحة لا شرط الحكم، وإذا فسد البيع والشراء بالإكراه، فلا بد من بيان ما يتعلق به من الأحكام فذكرها (٧:١٨٦). وهو صريح فى فساد العقد بالإكراه، كما قاله صاحب "الدر" وغيره، والخلاف بيننا وبين الشافعية إنما هو بالانعقاد وعدمه، فهو منعقد عندنا مع فساده، وعندهم باطل غير منعقد.

. . . .

فإن قيل: فساد العقد بالإكراه يقتضي وجوب فسخه، كما في سائر البياعات الفاسدة، وليس كذلك عندكم، قلنا: فسادها لحق الشرع من حرمة الربا، ونحو ذلك، فلا يزول برضا العبد، وههنا الفساد لحق العبد وهو عدم رضاه، فيزول بإجازته ورضاه، قاله صاحب "البدائع" أيضًا، ولم يتنبه بعض الأحباب لهذه الدقيقة، فاغتر بعدم وجوب فسخه لصحته، وبمثل ذلك يبتلى من لم يراجع كلام الأئمة، واستشعر من نفسه الاجتهاد، والله الموفق لسبيل السداد.

وقال ابن حزم فى "المحلى": وقد وافقنا الحنفيون والمالكيون والشافعيون على إبطال بيع المكره على البيع، وبالله تعالى التوفيق (٩:٢٢)، ولعله حمل قولنا بالفساد على معنى الإبطال، وقال أيضًا: أما المضطر إلى البيع كمن جاء وخشى الموت، فباع فيما يحيى به نفسه وأهله، وكمن لزمه فداء نفسه، أو حميمه من دار الحرب، أو كمن أكرهه ظالم على غرم ماله بالضغط، ولم يكرهه على البيع لكن ألزمه المال فقط، فباع فى أداء ما أكره عليه بغير حق، فقد اختلف الناس فى هذا، فروينا من طريق سعيد بن منصور: نا هشيم، أنا صالح بن رستم، نا شيخ من بنى تميم، قال: "خطبنا على أو قال: قال على: سيأتى على الناس زمان عضوض"، فذكر حديث المتن، وبه إلى هشيم عن كوثر بن حكيم، عن مكحول، قال: بلغنى عن حذيفة أنه حدث عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إن بعد زمانكم هذا زمانا عضوضًا يعض الموسر على ما فى يديه، ولم يؤمر بذلك، قال الله تعالى: ﴿وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين﴾، ويشهد شرار خلق الله تعالى، ويبايعون كل مضطر إلا أن بيع المضطرين حرام، المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخونه، وإن كان عندك خير فعد به على أخيك، ولا تزده هلاكا إلى هلاكه». قال ابن حزم: لو استند هذان الخبران لقلنا به مسارعين ولكنهما مرسلان، ولا يجوز القول فى الدين بالمرسل، (قلت: هذه بدعة نشأت فى الإسلام بعد المأتين، وقد كانوا يحتجون به قبلها من غير نكير، كما ذكرنا فى "المقدمة").

الجواب عن إيراد ابن حزم على الحنفية فى الباب:

قال: ولقد كان يلزم من رد السنن الثابتة برواية شيخ من بنى كنانة، ويقول: المرسل كالمسند، من الحنفيين والمالكيين أن يقول بهذين الخبرين، ولكنهم قوم مضطربون (٩:٢٢). قلت: قد مر تحقيق احتجاجهم برواية شيخ من بنى كنانة، وذكرنا أن لها طرقا عديدة، وهى سنة مشهورة عندهم، وأنهم لم يردوا هذين الخبرين أيضا بل عملوا بهما، وحملوهما على ما إذا اضطر المسلم إلى الطعام، والشراب لإبقاء نفسه، ووجده عند آخر، وهو غير مضطر، فلا يعطيه مجانا،

. . . .

بل بالعوض، فإن كان العوض، ثمن المثل فالبيع صحيح، وإن كان أكثر من ثمن المثل، والتزمه لاضطراره فالبيع فاسد، ولا يلزمه إلا ثمن المثل، فقوله: «إلا أن بيع المضطرين حرام» أى مبايعتهم بأكثر من ثمن المثل، وقد مر فى كلام "النتف" أى بيع المضطر وشرائه فاسد، وفسره فى "المنح" بما ذكرنا، ويمكن حمل المضطر على المكره على البيع فيعود إلى المسألة التى وافقنا فيه ابن حزم أيضًا.

وأما قوله: "وجدنا كل من يبتاع قوت نفسه وأهله للأكل واللباس، فإنه مضطر إلى ابتياعه بلا شك، فلو بطل ابتياع هذا المضطر لبطل بيع كل من لا يصيب القوت من ضيعته، وهذا باطل بلا خلاف، وبضرورة النقل من الكواف، وقد ابتاع النبى ﷺ أصواعًا من شعير لقوت أهله، ومات عليه السلام، ودرعه مرهونة فى ثمنها، فصح أن بيع المضطر إلى قوته، وقوت أهله، وبيعه ما يبتاعه به القوت بيع صحيح لازم اهـ.

قلنا: لم يكن النبى ﷺ مضطرا قط بالمعنى الذى مر ذكره، وكيف يكون مضطرا من لا يزال عنده من الإبل والنوق خمسة وأربعون، ومن الفرس خمسة عشر، ومن الغنم مائة ونحوها؟ وكان يدخر لأهله قوت سنة بعد ما فتح الله عليه خيبر، فيعطى كل امرأة منهن ثمانين وسقا من التمر، وعشرين وسقا من الشعير، كما هو معروف فى السير، وأيضًا: فلم نقل بفساد بيع المضطر وشراءه مطلقًا، بل إذا لم يعطه البائع الطعام والشراب، إلا بأكثر من ثمن مثله بكثير، أو لم يرض المشترى بشراء سلعته إلا بدون ثمن المثل بغبن فاحش، وليس فساده، والحال هذه لأجل الغبن، كما توهمه الحبيب، بل لكونه لم يرض بالبيع أو الشراء كذلك إلا للاضطرار، وهو يسلب الرضا، كما يسلبه الإكراه، وأما إذا بايعه أحد بثمن المثل أو غبن يسير فهو بيع لازم صحيح.

قال ابن حزم: وأيضًا فهو بيع تراضٍ لم يجبره أحد عليه، فهو صحيح بنص القرآن اهـ، قلنا: هذا مسلم فى بيع المحتاج غير المضطر، وأما المضطر الذى كلامنا فيه، فلا شك أنه لا يرضى بالبيع، أو الشراء بغبن فاحش إلا لكونه مضطرا إليه، فلم يوجد البيع عن تراضٍ أصلا، كما تقدم.

قال ابن حزم: ثم نظرنا فيمن باع فى إنقاذ نفسه أو حميمه من يد كافر أو ظلم ظالم، فوجدنا الكافر والظالم لم يكرها الأسير ولا فادى الأسير ولا المضغوط على بيع ما باعوا فى استنقاذ أنفسهم، أو من يسعون لاستنقاذه، وإنما أكرهوهم على إعطاء المال فقط، ولو أنهما أتوهما بمال من قرض، أو من غير البيع ما ألزموهما البيع، فصح أنه بيع تراضٍ اهـ (٩:٢٣)، قلنا: نعم، هو كذلك،

باب كراهة البيع فى المسجد

٤٦٨٩- عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع فى المسجد فقولوا: لا أربح الله تجارتك، وإذ رأيتم من ينشد فيه ضالة فقولوا: لا رد الله

وليس من بيع المكره، ولا من بيع المضطر، وإنما هو من بيع المحتاج إلى بيع ماله من غير إكراه، ولا اضطرار، وحكمه ما ذكره الخطابى أن سبيله فى حق الدين والمروءة أن لا يباع بأقل من ثمن المثل بكثير، وأن لا يقتات عليه بماله، ولكن يعاون ويقرض، ويستمهل له إلى الميسرة حتى يكون له فى ذلك بلاغ، والله تعالى أعلم.١٢ ظ

باب كراهة البيع فى المسجد

وقال ابن حزم فى "المحلى" (٤:٢٤٩): البيع جائز فى المساجد، قال الله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾، ولم يأت نهى عن ذلك إلا من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وهى صحيفة اهـ.

قلت: اختلف الناس فى حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، فقال بعضهم: إنه ضعيف، لأنه ليس بسماع بل صحيفة، وقال بعضهم: وإن كان صحيفة لكنه صحيح، واختار ابن حزم المذهب الأول، وذلك لأنه مجتهد، ولكنه أخطأ فى الحكم بتفرد عمرو بن شعيب، لأنه رواه أبو هريرة أيضًا كما عرفت.

قال العبد الضعيف: وأنى لابن حزم أن يكون مجتهدا، والقياس كله باطل عنده؟ اللهم إلا أن يكون مجتهدا فى علم الحديث فنعم! هو محدث، حافظ للحديث رواية له، وأما الدراية والفقه فهو بمراحل عنهما، كما لا يخفى على من أمعن النظر فى "المحلى"، واطلع على إيراداته السخيفة الباطلة الركيكة على مذاهب العلماء، مع إقذاعه فى الكلام وحطه ونقيضة وإساءته الأدب مع الأئمة الأعلام، فلو كان مثل ابن حزم مجتهدا لكان الطحاوى وابن الهمام وغيرهما كالبيهقى والنووى من محدثى الحنفية والشافعية فى درجة فوق درجة الاجتهاد، قال الموفق فى "المغنى": ويكره البيع والشراء فى المسجد، وبه قال إسحاق، لما روى أبو هريرة، فذكر حديث المتن، ولأن المساجد لم تبن لهذا (إشارة إلى حديث أبى عبد الله أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «من سمع رجلا ينشد ضالة فى المسجد فليقل: لا ردها الله عليك، فإن المساجد لم تبن لهذا» رواه مسلم (١:٢١٠)، ولا يخفى أن إنشاد الضالة أهون من البيع والشراء، فلما لم تبن المساجد له فبالأولى لم تبن لهذا) ورأى عمر أن القصير رجلا يبيع فى المسجد، فقال: "هذه سوق الآخرة فإن أردت التجارة فاخرج إلى سوق الدنيا"، فإن باع فالبيع صحيح لأن البيع تم بأركانه وشروطه،

عليك»، أخرجه الترمذى، وحسنه (١٥٨:١).

ولم يثبت وجود يفسد له، وكراهة ذلك لا توجب الفساد كالغش فى البيع والتدليس والتصرية، وفى قوله ﷺ: "قولوا: لا أربح الله تجارتك»، من غير إخبار بفساد البيع دليل على صحته، والله أعلم (٣١١:٤).

ومما يدل على كراهة البيع فى المسجد ما رواه الطبرانى فى "الكبير" عن مكحول رفعه إلى معاذ بن جبل، ورفعه معاذ إلى النبى ﷺ، قال: «جنبوا مساجدكم صبيانكم وخصوماتكم، وحدودكم وشرائكم وبيعكم» الحديث. قال الهيثمى فى "مجمع الزوائد": ومكحول لم يسمع من معاذ (٢٦:٢). قلت: ومثله صالح للاعتضاد حتما، وما رواه الطبرانى فى "الكبير" أيضًا عن ثوبان، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأيتموه ينشد شعرا فى المسجد فقولوا: فض الله فاك ثلاث مرات، ومن رأيتموه ينشد ضالة فى المسجد، فقولوا: لا وجدتها ثلاث مرات، ومن رأيتموه يبيع ويبتاع فى المسجد، فقولوا: لا أربح الله تجارتك، كذلك قال لنا رسول الله ﷺ».

قال الهيثمى: رواه من رواية عبد الرحمن بن ثوبان عن أبيه، ولم أجد من ترجمه (٣٥:٢)، قلت: هو أبو محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان القرشى العامرى، ومحمد هذا من رجال الجماعة مأمون، كما فى "التهذيب" (٢٩٤:٩)، والحديث رواه ابن مندة من طريق محمد بن حمير، عن عباد بن كثير، عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، عن أبيه، عن جده، قال: سمعت رسول الله ﷺ فذكره، قال الحافظ فى "الإصابة" وعباد ضعيف (٢١٢:١). قلت: تصديه لعباد وسكوته عن بقية الرواة يدل على كونهم ثقات، والظاهر سلامة طريق الطبرانى عن عباد بن كثير، وإلا لصاح به الهيثمى أولا.

وبالجملة: فليس مدار الحديث على عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، بل له طرق عديدة يقوى بعضها بعضا، وروى البيهقى فى "سننه" من طريق سفيان عن علقمة بن مرثد عن سليمان ابن بريدة، عن أبيه: «أن النبى ﷺ سمع رجلا يقول فى المسجد: من دعا إلى الجبل الأحمر، فقال النبى ﷺ: لا وجدت إنما بنيت المساجد لما بنيت له»، وقال: أخرجه "مسلم" من حديث عبد الرزاق عن الثورى (٤٤٧:٢)، قلت: وفى قوله ﷺ: «إنما بنيت المساجد لما بنيت له»، إشارة إلى قوله فى قصة الأعرابى: «إنما هى أى المساجد لذكر الله والصلاة وقراءة القرآن»، وأو كما قال رسول الله ﷺ، رواه مسلم" (١٣٨:١). وقوله: «إنما هى لذكر الله إلخ» بصيغة الحصر يدل على أنه لا يجوز فيه غير المذكورات إلا ما كان من متعلقاته، فافهم، فإن هذا هو الفقه لا ما قاله ابن حزم، وجعله بعض الأحباب مجتهدا فيه، والله تعالى أعلم.

باب جواز الإقالة وفضلها

٤٦٩٠- عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أقال مسلما بيعته أقاله الله عثرته» رواه أبو داود، وزاد "ابن ماجة": «يوم القيامة». ورواه ابن حبان في "صحيحه" بلفظ ابن ماجة، والحاكم في "المستدرك" بلفظ أبي داود، وقال: صحيح على شرط الشيخين، وعند البيهقي: نادما (مكان مسلما)، كذا في "نصب الراية" (٢:١٨٤)، وروى ابن حزم من طريق أبي داود بسنده بلفظ: من أقال نادما، (الحديث)، كما في "المحلى" (٩:٣)، ولكنه في "السنن" بلفظ مسلما.

باب الإقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق الثالث

٤٦٩١- عن الحجاج بن المنهال: نا الربيع بن حبيب: "كنا نختلف إلى السواد في الطعام، وهو أكداس قد حصد، فنشتريه منهم الكر بكذا وكذا وننقد أموالنا، فإذا أذن لهم العمال في الدراس، فمنهم من يفي لنا بما سمى لنا، ومنهم من يزعم أنه نقص طعامه فيطلب إلينا أن نرتجع بقدر ما نقص رؤوس أموالنا، فسألت الحسن عن ذلك، فكرهه إلا أن يستوفي ما سمى لنا أو نرتجع أموالنا كلها، وسألت ابن سيرين، فقال: إن كانت دراهمك بأعيانها فلا بأس، وسألت عطاء، فقال: ما أراك إلا قد رفقت وأحسنت إليه"، أخرجه ابن حزم في "المحلى" محتجا به (٩:٥).

ثم رأيت ابن حزم، قد صرح بكراهة البيع في المسجد في "المحلى" (٩:٦٣)، ونصه: "البيع في المسجد مكروه، وهو جائز لا يرد، والبيع قبل طلوع الشمس جائز، وابتياع المرء ما ليس عنده ثمنه جائز إلخ"، فيحمل قوله في المجلد الرابع من "المحلى"، البيع جائز في المساجد على هذا المعنى، يعني أنه صحيح لا يرد، ولكنه مكروه، فافهم.

باب جواز الإقالة وفضلها

قوله: "عن أبي هريرة إلخ"، دلالته على معنى الباب ظاهرة، وهو نص فيه.

باب: الإقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق الثالث

قوله: "عن الحجاج إلخ"، قلت: دل اختلاف الفقهاء في الجواب على أن الإقالة ليس بفسخ من كل وجه، ولا بيعا من كل وجه، فلو كان بيعا لاتفق الجميع على النهي عن ارتجاع رأس المال

٤٦٩٢- وعن أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله ﷺ: «من أسلم فى شىء فلا يصرفه إلى غيره» رواه أبو دادو والترمذى، وقال: حديث حسن (زيلعى ٢:١٩٤).

٤٦٩٣- حدثنا محمد بن ميسرة عن ابن جريج، عن عمرو بن شعيب، عن عبد الله بن شعيب، أن عبد الله بن عمرو كان يسلف له فى الطعام، ويقول للذى يسلف له: لا تأخذ بعض رأس مالنا أو بعض طعامنا، ولكن خذ رأس مالنا كله أو الطعام وافيا"، رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (زيلعى ٢:١٩٤). محمد بن ميسرة من رجال البخارى صدوق، وفى "الدراية": إسناد جيد (٢٨٩).

٤٦٩٤- أخبرنا معمر، عن قتادة، عن ابن عمر، قال: "إذا أسلفت فى شىء فلا تأخذ إلا رأس مالك أو الذى أسفلت فيه". رواه عبد الرزاق فى "المصنف"، وفى "الدراية" (٢٨٩) إسناد منقطع.

٤٦٩٥- وروى البيهقى فى "سننه" (٦:٢٧) عن ابن عباس: "إذا أسلمت فى شىء فلا بأس أن تأخذ بعض سلمك وبعض رأس مالك، فذلك المعروف".

قال البيهقى: "والمشهور عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كره ذلك" اهـ، فدل على صحة هذا المنقطع.

٤٦٩٦- عن سعيد بن منصور: ثنا أبو شهاب، عن داود بن أبى هند، عن عكرمة، عن ابن عباس: "أنه كره أن يبتاع البيع ثم يرده ويرد معه دراهم". رواه البيهقى فى "سننه" (٦:٢٧) بسنده واحتج به، وهو سند صحيح، فإن أبا شهاب عبد ربه بن نافع من رجال البخارى صدوق، والباقون لا يسأل عنهم.

بقدر ما نقص المسلم فيه، لكونه من بيع الطعام قبل القبض وتفريق الصفقة، وهو منهى عنه، وإن كان فسخا لاتفق الجميع على قول عطاء، فدل على أن للإقالة شبها بالفسخ والبيع جميعًا.

قوله: "حدثنا محمد بن ميسرة إلى قوله: أخبرنا معمر إلخ"، قلت: فيه أن عبد الله بن عمرو وعبد الله بن عمر كرها الإقالة فى بعض المسلم فيه، وأجازه ابن عباس، فإن كانت الإقالة فسخًا من كل وجه لاتفقا على قول ابن عباس، ولكنهما كرهاه لكون الإقالة لها شبه بالبيع، كما تقدم.

قوله: "عن سعيد بن منصور إلخ"، قال البيهقى: "وفى هذا دلالة على أن الإقالة فسخ فلا تجوز إلا برأس المال" اهـ (٦:٢٧)، وفيه رد على ابن حزم حيث جعل الإقالة بيعًا من كل وجه،

٤٦٩٧- عن عطية العوفى عن أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله ﷺ: «من أسلم فى شيء فلا يصرفه إلى غيره» رواه "أبو داود" و "ابن ماجة" و "الترمذى" وحسنه، وقال: "لا أعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه، وعطية العوفى ضعفه أحمد وغيره، والترمذى يحسن حديثه، فهو مختلف فيه، فحديثه حسن (فتح القدير ٦: ٢٣١)، وفى

وأجازها بأكثر مما وقع به البيع أو لا وبأقل، وبغير ما وقع به البيع، وحالا وفى الذمة، وإلى أجل، فيما يجوز فيه الأجل سواء كانت الإقالة بعد قبض المبيع أو قبله، كما فى "المحلى" (٩: ٥ و ٦)، ولو كانت الإقالة بيعا من كل وجه لجازت برد المبيع، ويرد معه دراهم أو بأقل من الثمن الأول، وقد نص ابن عباس على كراهته ومنعه، فصح أن الإقالة فسخ فى حق المتعاقدين، وهو قول أبى حنيفة، والشافعى، ومالك. وقال أبو يوسف: هى بعد القبض بيع، وقبل القبض فسخ بيع، قال بن حزم: فأما تقسيم أبى يوسف فدعوى بلا برهان وتقسيم بلا دليل، وما كان هكذا فهو باطل (٩: ٣).

قلت: أما دليله فى كونه بعد القبض بيعًا فهو دليلك بعينه، وأما كونه قبل القبض فسخا لا بيعًا، فلكونه مستلزما لبيع المبيع قبل القبض، وقد نهى رسول الله عن بيع ما لم يقبض، كما مر وسيأتى، فليس دعواه بلا برهان، ولا تقسيمه بلا دليل.

قوله: "عن عطية العوفى إلخ"، قلت: لو كانت الإقالة فسخا من كل وجه كما قاله الشافعى وأحمد لكان مقتضى القياس جواز الاستبدال برأس مال السلم من المسلم إليه، وهو قول زفر، فعنده يجوز أن يشترى به ما شاء، ولأنه بالإقالة بطل السلم، وصار رأس المال دينا عند المسلم إليه، فيستبدل به كسائر الديون (فتح القدير ٦: ٢٣٢). والحجة عليه ما رويناه، ولأنه أخذ شبها بالمبيع فلا يحل التصرف فيه قبل القبض، وهذا لأن الإقالة بيع جديد فى حق ثالث غير المتعاقدين والشرع ثالث، ولا يمكن جعل المسلم فيه مبيعا لسقوطه بالإقالة، فجعل رأس المال مبيعًا، لأنه دين مثله، فلم يجز استبداله بشيء قبل القبض (فتح القدير ٦: ٢٣١).

بقى أن يقال: لما ثبت بالنص كون الإقالة بيعًا فلا معنى للقول بكونها فسخا، والجواب أن النص كما دل على حرمة صرف رأس المال إلى عقد آخر قبل القبض دل كذلك على جواز الإقالة فى المسلم، وأصرح منه لفظ الدارقطنى: "فلا يأخذ إلا ما أسلم فيه أو رأس ماله" أى عند الفسخ، وجواز الإقالة فى السلم يقتضى كونها فسخا. قال ابن المنذر: وفى إجماعهم أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه مع إجماعهم على أن له أن يقيل المسلم جميع المسلم فيه، دليل على أن الإقالة ليست بيعًا، كذا فى "المغنى": فثبت قول أبى حنيفة: إن الإقالة فسخ وبيع.

الترغيب (٥٣٠) للمنذرى قال أبو حاتم: ضعيف يكتب حديثه، ووثقه ابن معين وغيره، وحسن له الترمذى غير ما حديث، وأخرج حديثه ابن خزيمة فى "صحيحه"، وقال: فى

واندحض بذلك ما قاله الموفق: "ويدل على أبى حنيفة بأن ما كان فسخا فى حق المتعاقدين كان فسخا فى حق غيرهما" اهـ (٤:٢٢٥). والجواب أن هذا هو القياس، ولكنا تركناه بالنص، فإنه أجاز الإقالة فى المسلم فيه، وهو يقتضى كونها فسخا، وحرم استبدال رأس المال بشىء غير المسلم فيه قبل القبض، فدل على كونها بيعا، ولا يمكن اجتماع معنى البيع مع الفسخ فى حق المتعاقدين للتنافى، فأظهرناه فى حق الثالث، فجعل فسخ فى حقهما حتى يجوز فى السلم، وفى المبيع قبل قبضه بيعًا فى حق ثالث، حتى يجوز للشفيع أخذ الشقص الذى تقايلا فيه بالشفعة، وهذا ليس بممتنع، ألا ترى أنه لا يمتنع أن يجعل الفعل الواحد من شخص واحد طاعة من وجه ومعصية من وجه.

وقال أبو يوسف: إنها بيع جديد فى حق العاقدين وغيرهما، إلا أن لا يمكن أن تجعل بيعًا فتجعل فسخا، وقال محمد: إنها فسخ، إلا أن لا يمكن أن تجعل فسخا فتجعل بيعا ضرورة، وقال زفر: إنها فسخ فى حق الناس كافةً، وهو قول الشافعى وأحمد. وقال مالك: هى بيع، وهو رواية عن أحمد كما فى "المغنى" (٤:٢٢٥). وثمرة هذا الاختلاف إذا تقايلا، ولم يسميا الثمن الأول، أو سميا زيادة على الثمن الأول، أو أنقص من الثمن الأول، أو سميا جنسا آخر سوى الجنس الأول قل أو كثر، أو أجلا الثمن الأول، فالإقالة على الثمن الأول فى قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى، (وفى قول الشافعى وأحمد) وتسمية الزيادة والنقصان والأجل والجنس الآخر باطلة، سواء كانت الإقالة قبل القبض أو بعدها، والمبيع منقول أو غير منقول، لأنها فسخ فى حق العاقدين، والفسخ رفع العقد، والعقد وقع بالثمن الأول، فيكون فسخه بالثمن الأول ضرورة، لأنه فسخ ذلك، وليس كذلك عند محمد وأبى يوسف، بل عندهما فيه تفصيل ذكره فى "البدائع" (٥:٣٠٧)، من أراد الوقوف عليه، فليراجعه، ولعل الفقيه والعارف قد تفطن بما ذكرنا ما فى قول أبى حنيفة من القوة والجمع بين الآثار.

الرد على ابن حزم فى إنكاره الإجماع:

وأما ابن حزم فقد أتى ههنا بطامة ليست كغيرها من الطوام التى حلى بها كتابه "المحلى"، فقال: وأما دعواهم الإجماع على جواز الإقالة فى السلم قبل القبض، فباطل. وإقدام على الدعوى

القلب منه شيء اهـ قلت: ومثله حسن الحديث على الأصل الذى ذكرناه فى المقدمة.

على الأمة، وما وقع الإجماع قط على جواز السلم، (يا سبحان الله! ما أجرأه على القول بما لم يقل به أحد قبله) فكيف على الإقالة فيه، وقد روينا عن عبد الله بن عمرو، وعبد الله بن عمر، والحسن، وجابر بن زيد، وشريح، والشعبى، والنخعى، وابن المسيب، وعبد الله بن معقل، وطاوس، ومحمد ابن على بن الحسن، وأبى سلمة بن عبد الرحمن، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وسالم بن عبد الله، والقاسم بن محمد، وعمرو بن الحارث أخى أم المؤمنين جويرية، أنهم منعوا من أخذ بعض السلم، والإقالة فى بعضه، فأين الإجماع؟ اهـ.

قلت: هل منعوا الإقالة فى جميع السلم أيضًا؟ فإن قال: نعم! فليأت ببرهان، وإن قال: لا، ولا بد، فقد تقدم فى كلام ابن المنذر ما يدل على أنهم إنما ادعوا الإجماع على جواز الإقالة فى جميع المسلم فيه دون بعضه، فلا يضرهم ما قد سردته من الأسماء، لكونهم لم يمنعوا الإقالة إلا فى بعض المسلم فيه دون كله، فكيف ينخرق بقولهم الإجماع الذى ذكروه؟ فهل بمثل هذه الدلائل يفرح الظاهريون؟ وهل يغرر بها إلا الجاهلون؟. ثم قال: فليت شعرى هل تقروا جميع الصحابة أولهم عن آخرهم، حتى أيقنوا بأنهم أجمعوا على ذلك؟ أم تقروا جميع علماء التابعين من أقصى خراسان إلى الأندلس، فما بين ذلك كذلك؟ اهـ.

قلت: هذا كلام من لم يعرف معنى الإجماع الذى هو حجة عند الفقهاء، وإنما معناه أن يقول أحد من الصحابة قولا بمحضر منهم فلم ينكر، وانتشر القول ولم يرده أحد منهم، فليس الإجماع إلا القول المنتشر الذى لم يثبت خلاف أحد له، قاله ابن قدامة فى "الشرح الكبير" (١٧:٤).

وههنا كذلك فقد ثبت عن النبى ﷺ جواز الإقالة فى السلم فى حديث أبى سعيد الذى هو فى المتن، وثبت جوازها فى جميع السلم عن عبد الله بن عمرو، كما هو مذكور فى المتن، ولم يثبت خلافه عن أحد من الصحابة ولا التابعين، وإنما ثبت خلاف بعضهم فى الإقالة فى بعض السلم، فكان إجماعًا.

قال ابن حزم: ثم لو صح لهم هذا فما يختلف مسلمان أبدًا فى أن من الجن قوما صحبوا رسول الله ﷺ وآمنوا به، ومن أنكر هذا فهو كافر لتكذيبه القرآن، فلأولئك الجن من الحق ووجوب التعظيم منا، ومن منزلة العلم والدين ما لسائر الصحابة رضى الله عنهم، هذا ما لا شك فيه عند مسلم فمن له بإجماعهم على ذلك؟ اهـ.

باب التولية والمرابحة

٤٦٩٨- عن سعيد بن المسيب عن النبى ﷺ، قال: «التولية والإقالة سواء لا بأس به» رواه عبد الرزاق فى مصنفه كذا فى نصب الراية وفى فتح القدير(٦:١٢٣). أخرجه عبد الرزاق أخبرنا معمر عن ربيعة بن عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب عن النبى ﷺ، قال: «التولية والإقالة والشركة سواء لا بأس به»، ولا خلاف فى مرسل سعيد.

قلت: يا سبحان الله! وهل يكلف الإنسان بمعرفة أقوال من لا يمكنه رؤيته من الجان؟ وهل هذه إلا مكابرة ومجادلة بالباطل؟ وهل يجب على من قرع سمعه قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ من الجن؟ هذا لا يقوله أحد له مسكة عقل أبدا، وأنشد الله ابن حزم ومن تبعه هل سعى أحد منهم لمعرفة سبيلهم يوما من الدهر؟ وهل عرفوا بشيء من أقوالهم واختلافهم وإجماعهم؟ ولو صح لزومه لبطل قول ابن حزم بعد ذلك بما نصه: لا تحل دعوى الإجماع إلا فى موضعين: أحدهما: ما تيقن أن جميع الصحابة رضى الله عنهم عرفوه بنقل صحيح عنهم وأقروا به اهـ، فإن التيقن بقول الصحابة من الجن، ليس بممكن أصلا، فكان تقسيمه الإجماع إلى قسمين باطلا بالمرة، فهل هذه هى وساوس لا حظ لها من العقل، ولا لها مجاز على القرآن والسنن أم أقوال أبى حنيفة التى لا يكاد يقدر ابن حزم على فهمها، ودرك مأخذها؟ والله المستعان. ١٢ظ.

باب التولية والمرابحة وجوازها

قوله: "عن سعيد بن المسيب إلخ"، قال العبد الضعيف: الحديث نص فى الباب أى فى جواز الإقالة والتولية والشركة، قال الموفق "المغنى": وأما التولية والشركة فيما يجوز بيعه فجائزان، لأنهما نوعان من أنواع البيع، وإنما اختصا بأسماء كما اختص بيع المرابحة والمواضعة بأسماء، وفى حديث عن زهرة بن معبد: "أنه كان يخرج به عبد الله بن هشام إلى السوق، فيشترى الطعام، فيتلقاه ابن عمر وابن الزبير فيقولان له: أشركنا، فإن النبى ﷺ قد دعا لك بالبركة، فيشركهم، فربما أصاب الراحلة، كما هى فيبعث بها إلى المنزل"، ذكره البخارى (٤:٢٢٣).

قلت: وهذا دليل جواز التولية أيضًا، فإن الشركة بيع بعض المبيع بقسطه من ثمنه، والتولية بيع جميعه بمثل ثمنه، قاله الموفق. وقال صاحب "البدائع": وأما الإشراك فحكمه حكم التولية، لا أنه تولية حقيقة لكنه تولية بعض المبيع ببعض الثمن اهـ (٥:٢٢٦).

٤٦٩٩- وروى البخارى عن عائشة فى حديث الهجرة: أن أبا بكر قال للنبى ﷺ: خذ بأبى أنت وأمى إحدى راحلتى هاتين، فقال ﷺ: بالثمن. وفى مسند

دليل مشروعية المرابحة:

وفيه أيضًا: ومنها أى من الشروط المتعلقة بالثمن أن يكون الثمن الأول معلوما فى بيع المرابحة، والتولية، والإشراك، والوضيعة، والأصل فى هذه العقود عمومات البيع من غير فصل بين بيع وبيع، وقال الله عز وجل: ﴿وابتغوا من فضل الله﴾، وقال: ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم﴾.

والمرابحة ابتغاء للفضل من البيع نصا، ثم ذكر قصة الهجرة واشترائه ﷺ من أبى بكر ناقة بالثمن الذى اشتراها. قال: وروى أن سيدنا أبا بكر رضى الله عنه اشترى بلالا فأعتقه، فقال له رسول الله ﷺ: الشركة يا أبا بكر! فقال: يا رسول الله! قد أعتقته، فلو لم تكن الشركة مشروعة لم يكن ليطلبها رسول الله ﷺ، وكذا الناس توارثوا هذه البياعات فى سائر الأعصار من غير نكير، وذلك إجماع على جوازها اهـ (٥: ٢٢٠).

قلت: أما المواضعة، فهى ضد المرابحة، وهى بيع بمثل الثمن الأول مع نقصان شىء معلوم منه كما أن المرابحة بيع بمثل الثمن الأول مع زيادة ربح معلوم، والعلم بالثمن الأول شرط صحة هذه البيعات كلها، فإن لم يكن معلوما، فالبيع فاسد إلى أن يعلم فى المجلس، فيختار إن شاء فيجوز، أو يترك فيبطل، والبسط فى "البدائع" وغيرها من كتب الفقه.

لا يجوز الشركة والتولية قبل القبض:

(فرع) لا تجوز الشركة والتولية (وكذا المرابحة والمواضعة) قبل قبض المبيع فيما يحتاج إلى القبض، وبهذا قال أبو حنيفة، والشافعى، وأحمد. وقال مالك: يجوز هذا كله فى الطعام قبل قبضه، لأنها تختص بمثل الثمن الأول فجازت قبل القبض كالإقالة، ولنا أن هذه أنواع بيع، فتدخل فى عموم النهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفيه، وفارق الإقالة فإنها فسخ للبيع (فى حق العاقدين إجماعًا)، فأشبهت الرد بالعيب، وكذلك لا تصح هبته ولا رهنه ولا دفعه أجرة، ولا ما أشبه ذلك من التصرفات المفتقرة إلى القبض، كذا فى "المغنى" (٤: ٢٢٣)، وفيه أيضًا: معنى بيع المرابحة هو البيع برأس المال وربح معلوم، ويشترط علمهما برأس المال، فيقول: رأس مالى فيه أو هو على بمائة بعتك بها وربح عشرة، فهذا جائز لا خلاف فى صحته، ولا نعلم فيه عند أحد كراهة، وإن قال:

أحمد بلفظ: قال: قد أخذتها بالثمن. وذكر ابن إسحاق فى "السيرة": «فقال رسول الله ﷺ: لا أركب بعيرا ليس لى، قال: فهى لك يا رسول الله! قال: لا! ولكن بالثمن

بعتك برأس مالى فيه وهو مائة، وأربح فى كل عشرة درهما، أو قال ده يازده أو ده دوازده فقد كرهه أحمد، وقد رويت كراهته عن ابن عمر، وابن عباس، ومسروق، والحسن، وعكرمة، وسعيد ابن جبير، وعطاء بن يسار، (قلت: ومحمد عندنا إذا باع بده دوازده ورأس المال غير معلوم للمشترى، وإذا كان معلوما له فلم يقل بكراهته أحد من الصحابة، ومن ادعى فعليه البيان.

وقال إسحاق: لايجوز لأن الثمن مجهول حال العقد فلم يجز، كما لو باعه بما يخرج به فى الحساب، ورخص فيه سعيد بن المسيب، وابن سيرين، وشريح، والنخعى، والثورى، والشافعى، وأصحاب الرأى، وابن المنذر، ولأن رأس المال معلوم، والربح معلوم، فأشبه ما لو قال وربح عشرة دراهم، ووجه الكراهة أن ابن عمر، وابن عباس كرهاه، ولم نعلم لهما فى الصحابة مخالفا، ولأن فيه نوعا من الجهالة والتحرز عنها أولى، وهذه كراهة تنزيه، والبيع صحيح لما ذكرنا، والجهالة يمكن إزالتها بالحساب فلم تضر، كما لو باعه صبرة، كل قفيز بدرهم، وأما ما يخرج به فى الحساب فمجهول فى الجملة والتفصيل اهـ (٤:٢٥٩).

وبالجملة: فالخلاف إنما هو فيما إذا لم يكن الربح أو رأس المال معلوما، وأما إذا كان كل ذلك معلوما مفصلا بأن قال: هو على بمائة، وأبيعكه بمائة وربح عشرة، فلا خلاف فى جوازه، أو معلوما فى الجملة فهو جائز عندنا، والآثار الناهية محمولة على ما إذا لم يكن معلومًا، لا فى الجلمة، ولا التفصيل.

وأخطأ ابن حزم حيث حمل قول ابن عباس وابن عمر وغيرهما على حرمة المرابحة مطلقًا، وهو ما رواه من طريق وكيع: نا سفيان الثورى، عن عبد الأعلى عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: "أنه كره بيع ده دوازده"، معناه أربحك للعشرة اثنى عشرة، وهو بيع المرابحة، وروينا عن ابن عباس أنه قال: "هو ربا"، ومن طريق وكيع وعبد الرزاق قالا جميعا: نا سفيان الثورى، عن عمار الدهنى، عن ابن أبى نعم، عن ابن عمر، أنه قال: "بيع ده دوازده ربا"، وقال عكرمة: هو حرام، وكرهه الحسن، وكرهه مسروق، وقال: "بل أشتريه بكذا وأبيعه بكذا" اهـ (٩:١٤)، فإن كل ذلك محمول على ما إذا لم يكن الثمن الأول معلوما للمشترى وقت العقد، فصار كما لو باعه بما يخرج به فى الحساب، وهو لا يجوز عندنا أيضًا، وأما إذا كان معلومًا فلا خلاف فى جوازه، وهو محمل ما رواه ابن حزم عن ابن مسعود أنه أجازه إذا لم يأخذ للنفقة ربحا، وأجازه ابن

الذى ابتعتها به، قال: كذا وكذا، قال: قد أخذتها بذلك». الحديث.

المسيب وشريح، وقال ابن سيرين: لا بأس بده دوازده، وتحسب النفقة على الثياب (٩: ١٤)، فإن حمل الآثار على الاتفاق أولى من حملها على التضاد.

الجواب عن حجة مالك فى جواز الشركة والتولية فى الطعام قبل القبض:

فائدة: احتج مالك لجواز الشركة والتولية فى الطعام قبل قبضه بما رواه ابن حزم فى المحلى من طريق عبد الرزاق قال ابن جريج: أخبرنى ربيعة بن أبى عبد الرحمن أن رسول الله ﷺ قال حديثا مستفاضا فى المدينة: «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه ويستوفيه إلا أن يشرك فيه أو يوليه أو يقيله»، وقال مالك: إن أهل العلم اجتمع رأيهم على أنه لا بأس بالشركة، والإقالة، والتولية فى الطعام وغيره، يعنى قبل القبض اهـ (٩: ٢).

وأجاب عنه ابن حزم بأن خبر ربيعة مرسل، ولا حجة فى مرسل، ولو كانت استفاضته عن أصل صحيح لكان الزهرى أولى بأن يعرف ذلك من ربيعة، فبينهما فى هذا الباب بون بعيد، والزهرى مخالف له فى ذلك، روينا من طريق عبد الرزاق عن معمر، عن الزهرى، قال: التولية بيع فى الطعام وغيره، وبه إلى معمر، عن أيوب السختيانى، قال: قال ابن سيرين: لا تولية حتى يقبض ويكال، ومن طريق الحجاج بن المنهال: نا الربيع بن صبيح، قال: سألت الحسن عن الرجل يشترى الطعام فيوليه الرجل؟ قال ليس له أن يوليه حتى يقبضه، فقال له عبد الملك بن الشعثاء: يا أبا سعيد! أ برأيك تقوله؟ قال: لا أقوله برأيى، ولكنا أخذناه عن سلفنا وأصحابنا، قال ابن حزم: سلف الحسن هم الصحابة رضى الله عنهم، أدرك منهم خمسمائة صاحب وأكثر، وغزا مع مئين منهم، وأصحابه هم أكابر التابعين، فلو أقدم امرء على دعوى الإجماع ههنا لكان أصح من الإجماع الذى ذكره مالك بلا شك، ومن طريق عبد الرزاق: نا سفيان الثورى، عن زكريا بن أبى زائدة، وفطر بن خليفة، قال زكريا: عن الشعبى، وقال فطر: عن الحكم، ثم اتفق الشعبى والحكم على أن التولية بيع، قال سفيان: ونحن نقول: والشركة بيع، ولا يشرك حتى يقبض، فهؤلاء الصحابة والتابعون، كما ترى.

الرد على ابن حزم فى إيراده على الحنفية بأنهم تركوا مرسل ربيعة مع قولهم بالمرسل:

قال: وأما الحنفيون، فإنهم يقولون بالمرسل، ونقضوا ههنا أصلهم، فتركوا مرسل ربيعة الذى

٤٧٠٠- أخرج البيهقى من طريق ابن عون، عن محمد (هو ابن سيرين): أن عثمان بن عفان كان يشترى العير، فيقول: من يربحنى عقلها من يضع فى يدى دينارا، لم يعله البيهقى (٥:٣٢٩)، ولا ابن التركمانى بشىء، فالحديث حسن، أو صحيح.

٤٧٠١- ومن طريق أحمد بن حنبل: ثنا وكيع، ثنا مسعر، عن أبى بحر، عن شيخ لهم، قال: "رأيت على على رضى الله عنه إزارا غليظا، قال: اشتريت بخمسة

ذكرناه اهـ (٩:٣). قلنا: تركناه لكونه خلاف المسند المشهور عن النبى ﷺ: «أنه نهى عن بيع ما لم يقبض»، وهو حديث أخرجه الأئمة الستة فى كتبهم كما سيأتى، وقد تقدم فى "المقدمة" أن المسند عندنا أولى من المرسل، وإن كان المرسل حجة أيضًا، ولكونه مضطرب المتن، فإن عبد الرزاق أخرجه من طريق معمر، عن ربيعة، عن سعيد بن المسيب، عن النبى ﷺ بلفظ: «التولية، والإقالة، والشركة سواء لا بأس به»، كما هو مذكور فى المتن، ومفهومه جواز هذه الثلاثة فى الجملة دون جوازها فى الطعام المشترى قبل قبضه، وذكره الموفق فى "المغنى": بلفظ: روى عن النبى ﷺ: أنه نهى عن بيع الطعام قبل قبضه، وأرخص فى الشركة والتولية، قال الموفق: وهذا الخبر لا نعرفه، وهو حجة لنا لأنه نهى عن بيع الطعام قبل قبضه، والشركة والتولية بيع فيدخلان فى النهى، ويحمل قوله: "وأرخص فى الشركة والتولية» على أنه أرخص فيهما فى الجملة لا فى هذه المواضع وأما الإقالة فإنها فسخ، وليست بيعًا اهـ (أى فلا بأس بها قبل القبض) (٤:٣٤١-٣٤٢).

ولفظ مالك فى "الموطأ" قال: والأمر عندنا أنه لا بأس بالشرك، والتولية، والإقالة فى الطعام وغيره قبض ذلك، أو لم يقبض، إذا كان ذلك بالعقد، ولم يكن فيه ربح، ولا وضيعة، ولا تأخير، فإن دخل ذلك ربح، أو وضيعة، أو تأخير من واحد منهما صار بيعا، يحله ما يحل البيع، ويحرمه ما يحرم البيع، وليس بشرك، ولا تولية، ولا إقالة اهـ (٢٨٠)، وليس فيه دعوى الإجماع، وإنما فيه بيان مذهبه فحسب، فإن صح ما ذكره ابن حزم عنه، فيحمل على اتفاق أهل المدينة على ذلك عنده، وقد عرفت خلاف الزهرى فبطل الاتفاق، وضعف كون الحديث مستفاضا فى المدينة باللفظ الذى ذكره ابن جريج، والله تعالى أعلم.

كل حديث سكت عنه البيهقى، ولم ينتقده عليه ابن التركمانى فهو صحيح أو حسن:

قوله: "أخرج البيهقى إلى قوله: ومن طريق أحمد بن حنبل إلخ"، قلت: دلالتهما على

دراهم، فمن أربحنى فيه درهما بعته إياه". قلت: وهذا سند صحيح غير أن فيه شيخا لم يسم، وأبو بحر ليس هو البكراوى الضعيف بل هو ثعلبة بن مالك نزيل البصرة مولى أنس بن مالك، وعنه القاسم بن شريح، وابن أبى ليلى، وشعبة، والمسعودى وغيرهم، قال أبو حاتم: صالح الحديث، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، كذا فى "تعجيل المنفعة" (٦٤)، قال البيهقى: وروينا عن شريح وسعيد بن المسيب وإبراهيم النخعى: "أنهم كانوا يجيزون بيع ده دوازده".

٤٧٠٢– ومن طريق سعيد بن منصور: ثنا سفيان، عن عبيد الله بن أبى زياد، أو يزيد: "سمع ابن عباس ينهى عن بيع ده يازده أو دوازده. وقال: إنما هو بيع الأعاجم"، قال البيهقى (٥:٣٣): وهذا يحتمل أن يكون إنما نهى عنه إذا قال: هو لك بده يازده، أو قال: بده دوازده لم يسم رأس المال، ثم سماه عند النقد، وكذلك ما روى عن ابن عمر فى ذلك، والله أعلم.

جواز بيع المرابحة ظاهرة، ثم اعلم أن العلامة الإمام ابن التركمانى قد تكلم على أحاديث "السنن الكبرى" للبيهقى، وانتقدها أتم انتقاد، وفى كتابه "الجوهر النقى" اعتراضات على البيهقى ومناقشات له، ومباحثات معه، كما لا يخفى على من طالعه، فكل حديث سكت عنه البيهقى، ولم يعترض عليه ابن التركمانى فهو حديث صحيح أو حسن، فإنه رحمه الله لا يتركه يسكت عن حديث فيه علة إلا وينتقده عليه، ويبين ما فيه من العلة والاضطراب، والمقال فى الرجال ونحو ذلك، فتنبه، والله يتولى هداك.

قوله: "ومن طريق سعيد بن منصور إلخ" قلت: وهذا الذى ذكره البيهقى فى تأويل أثرى ابن عباس وابن عمر، هو الذى ذكرته فيما مضى قبل الوقوف على كلام البيهقى رحمه الله، فالحمد لله على الموافقة، وبالجملة: فقول ابن حزم: "لا يحل البيع على أن تربحنى للدينار درهما، ولا على أن أربح معك فيه كذا وكذا درهما إلخ"، باطل، بل البيع بالمرابحة مما قد تعامله المسلمون فى سائر الأعصار من غير نكير ولا إنكار.

قال فى "الهداية": "فإن اطلع المشترى على خيانة فى المرابحة، فهو بالخيار عند أبى حنيفة رحمه الله، إن شاء أخذه بجميع الثمن، وإن شاء تركه، وإن اطلع على خيانة فى التولية أسقطها من الثمن، وقال أبو يوسف رحمه الله: يحط فيهما، وقال محمد: يخير فيهما، فلو هلك قبل أن يرده أو حدث فيه ما يمنع الفسخ يلزمه جميع الثمن فى الروايات الظاهرة، لأنه مجرد خيار

باب النهى عن بيع المشترى قبل القبض

٤٧٠٣- عن ابن عباس، قال: «أما الذى نهى عنه النبى ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض» (بخارى ١:٢٨٦).

لا يقابله شيء من الثمن" اهـ (٥:١٢٦ مع "الفتح").

حكم اطلاع المشترى على خيانة البايع فى المرابحة، والجواب عن إيراد ابن حزم عليه:

وأورد عليه ابن حزم ما رواه من طريق ابن أبى شيبة: نا جرير هو ابن عبد الحميد، عن أبى سنان، عن عبد الله بن الحارث، قال: «مر رجل بقوم فيهم رسول الله ﷺ، ومعه ثوب، فقال له بعضهم: بكم ابتعته؟ فأجابه، ثم قال: كذبت، وفيهم رسول الله ﷺ، فرجع، فقال: يا رسول الله! ابتعته بكذا وكذا بدون ما كان، فقال له رسول الله ﷺ: «تصدق بالفضل»، قال: وهم يقولون: المرسل كالمستند، وهذا مرسل قد خالفوه، لأنه لم يرد بيعه ولا حط عنه شيئا من الربح (٩:١٥).

قلت: ولا يخفى على الفقيه العارف أنه لا يرد علينا ولا على جميع القائلين بالمرابحة أصلا، لأنه ليس فيه أن الرجل بايع صاحبه بالمرابحة، وغاية ما فيه أن آخر سأله بكم ابتعته؟ وأنه كذب فى قدر الثمن الذى اشتراه به وليس مثل هذا السؤال والجواب من المرابحة فى شيء ما لم تكن المرابحة مشروطة فى العقد، بأن يقول البائع: بعتكه مرابحة بكذا، وقد اشتريت بكذا، أو يقول المشترى: اشتريته بربح درهم على الثمن الذى اشريته به مثلا، ولم يوجد ذلك فى ما رواه، وإنما فيه أن البائع كذب فى بيان الثمن، والكذب والكتمان لا يبطل العقد، ولا يفسده، وإنما يمحق بركته فندبه النبى ﷺ إلى التصدق بالفضل، سلمنا ولكن الكذب فى المرابحة لا يوجب رد البيع، وإنما يوجب خيار المشترى، فيحتمل أن يكون المشترى استعمل الثوب أو قطعه أو خاطه أو أهلكه وأبطل خياره، أو رحل عن المدينة، ولم يطلع على خيانة البائع، فلذلك أمره ﷺ أن يتصدق بالفضل، فافهم.

باب النهى عن بيع المشترى قبل القبض

قوله: "الذى نهى عنه إلخ"، أقول: دل الحديث على أن ذكر الطعام فى نص رسول الله ﷺ ليس للتخصيص، بل هو اتفاقى، وكل شيء سوى الطعام مثله فى النهى، ويؤيده ما روى عن عبد الله بن عمر أنه قال: "ابتعت زيتا فى السوق فلما استوجبته لقينى رجل فأعطانى فيه ربحا حسنا، فأردت أن أضرب على يده، فأخذ رجل من خلفى بذراعى فالتفت، فإذا زيد بن ثابت قال: لا تبعه حيث ابتعته حتى تحوزه إلى رحلك، فإن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع

. . . .

حتي تحوزها التجار إلى رحالهم"، رواه ابن حبان فى "صحيحه". والحاكم فى "المستدرك" وصححه، وقال فى "التنقيح": سنده جيد، فإن ابن إسحاق صرح فيه بالتحديث، ويؤيده أيضًا ما روى عن حكيم بن حزام أنه قال: "قلت: يا رسول الله! إنى رجل ابتاع هذه البيوع وأبيعها فما يحل لى ههنا، وما يحرم؟ قال: «لا تبيعن شيئا تقبضه»"، أخرجه النسائى فى "سننه الكبرى"، ورواه أحمد فى "مسنده"، وابن حبان فى "صحيحه" ولفظه: "قال: إذا ابتعت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه"، وقال ابن حبان: هذا الخبر مشهور عن يوسف بن ماهك عن حكيم بن حزام، ليس منهما ابن عصمة، وهو خبر غريب، وأخرجه أيضًا قاسم بن إصبغ من رواية يوسف عن حكيم بلا واسطة، وأخرجه النسائى، والدارقطنى، والبيهقى، فأدخلوا بينه وبين حكيم عبد الله بن عصمة، وحسنه البيهقى بهذا السند، ولكن قال عبد الحق فى "إحكامه" عبد الله بن عصمة ضعيف جدا، وتبعه على ذلك ابن القطان، وقال صاحب "التنقيح": كلاهما مخطئ، وقد اشتبه عليهما عبد الله ابن عصمة هذا بالنصيبى، أو غيره ممن يسمى عبد الله بن عصمة، وضعفه أيضًا ابن حزم، ولكن قال: إذا سمعه يوسف بن حكيم، فلا يضره أن يسمعه من غير حكم عن حكيم (زيلعى ملخصاً ٢:١٨٥).

وبالجملة: الحديث حجة، وهو حجة لأبى حنيفة فى منعه عن بيع ما لم يقبض، وخالفه الشافعى، فقال بجوازه، واستدل له ابن الجوزى فى "التحقيق" بما روى عن ابن عمر: "أنه كان يبيع الإبل بالدراهم ويأخذ الدنانير وبالعكس"، وليس فيه حجة له، لأنه استبدال للثمن قبل القبض، ونحن نقول بجوازه، والكلام فى بيع المبيع، إلا أن أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص بالمنقول بعلة النهى، وهو غرر انفساخ العقد بالهلاك قبل القبض، ومحمد أجراها على عمومها، والشافعى خصها بما لم يكن متميزا وهو اختلاف الاجتهاد.

وقد أخرج البخارى عن عبد الله بن عمر أنه قال: "لقد رأيت الناس فى عهد رسول الله ﷺ يبتاعون جزافًا يعنى الطعام، يضربون أن يبيعوه فى مكانهم حتى يؤووه إلى رحالهم" اهـ، قال ابن حجر فى شرحه (٥:٢٩٣): وبه قال الجمهور لكنهم لم يخصوه بالجزاف ولا قيدوه بالإيواء إلى الرحال، أما الأول فلما ثبت من النهى عن بيع الطعام قبل قبضه يدخل فيه المكيل، وورد النص على المكيل من وجه آخر عن ابن عمر مرفوعًا أخرجه "أبو داود".

وأما الثانى فلأن الإيواء إلى الرحال خرج مخرج الغالب، وفى بعض طرق مسلم عن ابن

. . . .

عمر: "كنا نبتاع الطعام فيبعث إلينا رسول الله ﷺ من يأمرنا بانتقاله من المكان الذى ابتعناه فيه إلى مكان سواء قبل أن يبيعه"، وفرق مالك فى المشهور عنه بين الجزاف والمكيل، فأجاز بيع الجزاف قبل قبضه، وبه قال الأوزاعى وإسحاق، واحتج بأن الجزاف مرئى، فيكفى فيه التخلية، والاستيفاء إنما يكون فى مكيل أو موزون، وقد روى أحمد من حديث ابن عمر مرفوعًا: «من اشترى طعاما اشتراء بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه»، ورواه "أبو داود" و "النسائى" بلفظ: «نهى أن يبيع أحد طعاما اشتراه بكيل أو وزن حتى يستوفيه»، و "الدارقطنى" من حديث جابر: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان صاع البائع وصاع المشترى»، ونحوه للبزار من حديث أبى هريرة بإسناد حسن.

وفى ذلك دلالة على اشتراط القبض فى المكيل بالكيل والموزون بالوزن، فمن اشترى شيئا مكايلة، أو موازنة، فقبضه جزافا فقبضه فاسد، وكذا لو اشترى مكايلة فقبضه موازنة وبالعكس، ومن اشترى مكايلة وقبضه، ثم باعه لغيره لم يجز تسليمه بالكيل الأول حتى يكيله على من اشتراه ثانيا، وبذلك كله قال الجمهور، وقال عطاء: يجوز بيعه بالكيل الأول مطلقًا، وقيل: إن باعه بنقد جاز بالكيل الأول، وإن باعه بنسيئة لم يجز بالأول، والحديث المذكور رد عليه، ثم قال: وفى هذا الحديث جواز بيع الصبرة جزافا سواء علم البائع قدرها، أو لم يعلم، وعن مالك التفرقة، فلو علم لم يصح، وقال ابن قدامة: يجوز بيع الصبرة جزافا لا نعلم فيه خلافًا إذا جهل البائع والمشترى قدرها، فإن اشتراها جزافا ففى بيعها قبل نقلها روايتان عن أحمد ونقلها قبضها اهـ. أقول: قد تبين منه أمور، الأول أن النهى عن بيع الطعام قبل القبض غير مقيد، بما إذا كان الشراء جزافا، بل هو عام للأخبار المروية فى النهى عن بيع الطعام قبل القبض، إذا اشتراه مكايلة أو موازنة.

والثانى: أن قيد الإيواء إلى الرحال ليس بلازم فى القبض، بل هو قيد خرج مخرج الغالب، والدليل عليه الأخبار التى رويت فى هذا الباب على الإطلاق من هذا القيد، ويؤيد الإطلاق أن شرط القبض، إنما هو للتحرز عن ربح ما لم يضمن، لأن مبيع ما لم يقبض يكون فى ضمان البائع، وسئل ابن عباس عن سبب هذا النهى، فقال: الدراهم بالدراهم والطعام ربا.

قال الشوكانى: وذلك لأنه إذا اشترى طعاما بمائة دينار، ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام، ثم باع الطعام إلى آخر بمائة وعشرين مثلا فكأنه اشترى منه بذهبه ذهبا أكثر، وقال أيضًا: هذا التعليل أجود مما علل به النهى، لأن الصحابة أعرف بمقاصد الرسول ﷺ، وفيه غرر الانفساخ

. . . .

أيضًا لهلاك المبيع، ولا كذلك بعد القبض فلا يشترط الانتقال، لأن وجوده وعدمه سواء فى هذا المعنى، فاندفع ما قاله الشوكانى فى "النيل" (٥:٢١): إنه لا يخفى أن هذه دعوى تحتاج إلى برهان، لأنها مخالفة لما هو الظاهر، ولا عذر لمن قال: إنه يحمل المطلق على المقيد عند المصير إلى هذه الروايات اهـ، ووجه الاندفاع ظاهر، وحمل المطلق على المقيد عند قائل، إنما هو إذا لم يكن القيد اتفاقيا، وههنا كذلك فلا يتم الإلزام، لا سيما بعد التعليل بما علل به النهى ابن عباس، واستحسنه الشوكانى.

فإن قلت: إن شتراطه لإسقاط خيار المجلس لأن مع بقائه غرر الانفساخ، قلنا: سقوط خيار المجلس لا يتوقف على الانتقال بل هو يسقط أيضًا بالاختيار بعد التخيير، فلا وجه للاشتراط، ثم هو موقوف على ثبوت ذلك الخيار، ولم يثبت عندنا، فإن قلت: إن اشتراط لتمام القبض، لأن القبض لا يكون معتبرا بدون الانتقال للأحاديث الدالة على اشتراط الانتقال، قلنا: القبض معلوم، واشتراط الانتقال لتمامه شرعا محتمل، ولا دليل فى المحتمل فلا يرك به المعلوم.

الثالث: أن الحديث يرد على مالك حيث ذهب إلى جواز بيع الجزاف قبل القبض.

الرابع: أن الحديث يدل على جواز بيع الصبرة جزافا، سواء علم قدرها أو لم يعلم، فهو رد على مالك حيث قال: لو علم القدر لم يصح، ثم أبو حنيفة رحمه الله قصر الحكم على المنقول، وقال صاحباه بعموم الحكم فى المنقول وغير المنقول، واحتج أبو حنيفة بأن الحكم معلل بغرر انفساخ العقد بهلاك المبيع، والهلاك فى غير المنقول نادر، والنادر كالمعدوم. وقال صاحباه: إنه إن لم يكن فيه غرر الانفساخ ففى بيعه قبل القبض ربح ما لم يضمن، وهو منهى عنه، ويجاب عنه بأن الضمان مؤثر فيما لا يندر فيه الهلاك، وأما ما يندر فيه فضمان البائع والمشترى فيه سواء، وليس هذا قياسا بمعرض النص، بل هو تعيين لمحمل النص.

وأجاب عنه المحقق فى "الفتح": بأنه عام مخصوص بالبعض لأنه خص منه أشياء، منها جواز التصرف فى الثمن قبل قبضه، وكذا المهر يجوز لها بيعه وهبته، وكذا الزوج فى بدل الخلع، وكذا رب الدين فى الدين إذا ملكه غيره، وسلطه على قبضه جاز، وكذا أخذ الشفيع قبل قبض المشترى، ولا شك أن تملكه حينئذ شراء قبل القبض، فلو كان العقار قبل القبض لا يحتمل التمليك ببدل لم يثبت للشفيع حق الأخذ قبل اقبض، وهذا يخرج إلى الاستدلال بدلالة الإجماع على جواز بيع العقار قبل القبض (٦:١٣٨)، وهل هذا إلا اختلاف الاجتهاد، وهو غير مضر، فافهم.

. . . .

اختلاف مالك فى البيع مجازفة إذا علم البائع قدر المبيع:

قال العبد الضعيف: وفى "المحلى" لابن حزم: من باع شيئا جزافا يعلم كيله أو وزنه أو ذرعه أو عدده، ولم يعلم المشترى بذلك فهو جائز، ولا كراهة فيه لأنه لم يأت عن هذا البيع فهى فى نص أصلا، ولا فيه غش ولا خديعة، ومنع منه طاوس ومالك، وأجازه أبو حنيفة والشافعى وأبو سليمان، قال ابن حزم: ولا فرق بين أن يعلم كيله أو وزنه، أو ذرعه، أو عدده ولا يعلمه المشترى، وبين أن يعلم من نسج الثوب، ولمن كان ومتى نسج، وأين أصيب هذا البر وهذا التمر، ولا يعلم المشترى شيئا من ذلك، والمفرق بينهما مخطئ وقائل بلا دليل. (قلت: يا سبحان الله! كيف يصح قياس ما يفيد معرفة المبيع على ما علمه وجهله سواء فى ذلك فبينهما بون بعيد)، قال: واحتجوا فى ذلك بما رويناه من طريق عبد الرزاق قال: قال ابن المبارك عن الأوزاعى: إن رسول الله ﷺ قال: «لا يحل لرجل أن يبيع طعاماً جزافا قد علم كيله حتى يعلم صاحبه» وهذا منقطع فاحش الانقطاع (٩: ٣٠)، قلت: ولكن مالكا يرى المرسل والمنقطع حجة إذا أرسله ثقة عدل، والأوزاعى كذلك.

وقال الموفق فى "المغنى": من عرف مبلغ شىء لم يبعه صبرة نص أحمد على هذا فى مواضع، وكرهه عطاء، وابن سيرين، ومجاهد، وعكرمة، وبه قال مالك وإسحاق، وروى ذلك عن طاوس، قال مالك: لم يزل أهل العلم ينهون عن ذلك، وعن أحمد: إن هذا مكروه غير محرم، فإن بكر بن محمد روى عن أبيه أنه سأله عن الرجل يبيع الطعام جزافا، وقد عرف كيله، وقلت له: إن مالكا يقول: إذا باع الطعام ولم يعلم المشترى فإن أحب أن يرده رده، قال: هذا تغليظ شديد، ولكن لا يعجبنى إذا عرف كيله إلا أن يخبره، فإن باعه فهو جائز عليه وقد أساء، ولم ير أبو حنيفة والشافعى بذلك بأساً، لأنه إذا جاز البيع مع جهلهما بمقداره فمع العلم من أحدهما أولى، وجه الأول ما روى الأوزاعى أن النبى ﷺ قال: «من عرف مبلغ شىء فلا يبعه جزافا حتى يبينه»، والنهى يقضى التحريم، وأيضاً: الإجماع الذى نقله مالك، ولأن الظاهر أن البائع لا يعدل إلى البيع جزافا مع علمه بقدر الكيل إلا للتغرير بالمشترى والغش له، فظاهر كلام أحمد فى رواية محمد بن الحكم أن البيع صحيح لازم، وهو قول أبى حنيفة والشافعى، لأن المبيع معلوم لهما ولا تغرير من أحدهما فأشبه ما لو علما كيله أو جهلاه، ولم يثبت ما روى من النهى فيه، وإنما كرهه أحمد كراهة تنزيه لاختلاف العلماء فيه اهـ، ملخصاً (٤: ٢٢٨).

قلت: لو صح ما رواه الأوزاعى معضلا، فمحمله ما رواه الأثرم بإسناده عن الحكم قال:

. . . .

"وقدم طعام لعثمان على عهد رسول الله ﷺ، فقال: اذهبوا بنا إلى عثمان تعينه على طعامه، فقام إلى جنبه، فقال عثمان: فى هذه الغرارة كذا وكذا، وابتعتها بكذا وكذا، فقال رسول الله ﷺ: «إذا سميت الكيل فكل»، قال أحمد: إذا أخبره البائع أن فى كل قارورة منا فأخذ بذلك ولا يكتاله، فلا يعجبنى لقوله لعثمان: «إذا سميت الكيل فكل» كذا فى "المغنى" أيضًا (٤:٢٢٨). وفيه دليل على احتجاج أحمد بالحديث وصحته عنده، فمعنى ما رواه الأوزاعى أن من عرف مبلغ شيء، وسماه للمشترى، فلا يبيعه على التسمية حتى يكيله، أو يزنه ، وإلا فلا تبرأ ذمته، وله الزيادة، وعليه النقصان، كما سيأتى فى الباب الآتى، والأحاديث يفسر بعضها بعضا، وأما إذا عرف مبلغه، ولم يسمه للمشترى فلا بأس بأن يبيعه جزافا كما جهلا قدره، قال ابن قدامة: ويصح بيع الصبرة جزافا مع جهل المتبايعين بقدرها لا نعلم فيه خلافا، وقد نص عليه أحمد، ودل عليه حديث ابن عمر، وهو قوله: "كنا نشترى الطعام من الركبان جزافا" الحديث، متفق عليه (٤:٣٥). قلت: وإذا جاز البيع مع جهلهما بمقداره فمع العلم من أحدهما أولى، والله تعالى أعلم.

مذاهب العلماء فى بيع المبيع قبل القبض:

وقال الإمام النووى فى "شرح المهذب" فى مذاهب العلماء فى بيع المبيع قبل القبض: قد ذكرنا أن مذهبنا بطلانه مطلقًا سواء كان طعاما أو غيره، وبه قال ابن عباس، ثبت ذلك عنه، ومحمد بن الحسن، قال ابن المنذر: أجمع العلماء على أن من اشترى طعاما فليس له بيعه حتى أن يقبضه قال: واختلفوا فى غير الطعام على أربعة مذاهب: أحدها: لا يجوز بيع شيء قبل قبضه سواء جميع المبيعات كما فى الطعام، قاله الشافعى، ومحمد بن الحسن. والثانى: يجوز بيع كل مبيع قبل قبضه إلا المكيل والموزون، قاله عثمان بن عفان، وسعيد بن المسيب، والحسن، والحكم، وحماد، والأوزاعى، وأحمد، وأسحاق. والثالث: لا يجوز بيع مبيع قبل قبضه إلا الدور والأرض، قاله أبو حنيفة، وأبو يوسف، والرابع: لا يجوز بيع كل مبيع قبل قبضه إلا المأكول والمشروب، قاله مالك، وأبو ثور. قال ابن المنذر: وهو أصح المذاهب، لحديث النهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفى، واحتج لمالك وموافقيه بحديث ابن عمر: أن النبى ﷺ قال: «من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه»، رواه "البخارى" و "مسلم" وعنه قال: لقد رأيت الناس فى عهد رسول الله ﷺ يتبايعون جزافا يعنى الطعام، فضربوا أن يبيعوه فى مكانهم حتى يأووه إلى رحالهم» رواه "البخارى" و "مسلم" وعن ابن عباس قال: «أما الذى نهى عنه النبى ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض»، قال ابن عباس:

. . . .

"وأحسب كل شيء مثله"، رواه البخارى ومسلم، وفى رواية لمسلم نحوه، وفيه قال ابن عباس: وأحسب كل شيء مثله، وعن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتى تستوفيه» رواه مسلم، قالوا: فالتنصيص فى هذه الأحاديث يدل على أن غيره بخلافه، قالوا: وقياسًا على ما ملكه بإرث أو وصية وعلى إعتاقه وإجارته قبل قبضه، وعلى بيع الثمر قبل قبضه.

واحتج أصحابنا بحديث حكيم بن حزام أن النبى ﷺ قال: «لا تبع ما لم تقبضه»، وهو حديث حسن كما سبق بيانه فى أول هذا الفصل، وبحديث زيد بن ثابت: «أن النبى ﷺ نهى أن تبتاع السلع حيث تباع حتى تحوزها التجار إلى رحالهم»، رواه أبو داود، بإسناد صحيح إلا أنه من رواية محمد بن إسحاق بن يسار عن أبى الزناد، وابن إسحاق مختلف فى الاحتجاج به، وهو مدلس، وقد قال: عن أبى الزناد، والمدلس إذا قال: "عن" لا يحتج به.

ما لم يضعفه أبو داو فهو حجة عنده:

لكن لم يضعف أبو داود هذا الحديث، وقد سبق أن ما لم يضعفه فهو حجة عنده، فلعله اعتضد عنده أو ثبت عنده بسماع ابن إسحاق له من أبى الزناد، وبالقياس على الطعام (قلت: رواه ابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم فى "مستدركه" وصححه، وفى "التنقيح": إسناده جيد، (فإن ابن إسحاق صرح فيه بالتحديث)، كذا فى حاشية "الموطأ" عن "المحلى" (٢٦٥).

والجواب عن احتجاجهم بأحاديث النهى عن بيع الطعام من وجهين: أحدهما: أن هذا استدلال بداخل الخطاب، والتنبيه مقدم عليه، فإنه إذا نهى عن بيع الطعام مع كثرة الحاجة إليه فغيره أولى. والثانى: أن النطق الخاص مقدم عليه، وهو حديث حكيم وحديث زيد، وأما بيع الميراث والموصى به، فجوابه: أن المالك فيهما مستقر بخلاف المبيع، والله أعلم.

واحتج لأبى حنيفة بإطلاق النصوص، ولأنه لا يتصور تلف العقار بخلاف غيره، واحتج أصحابنا بما سبق فى الاحتجاج على مالك، وأجابوا عن النصوص بأنها مخصوصة بما ذكرناه، وأما قولهم: لا يتصور تلفه، فينتقض بالجديد الكثير، والله سبحانه وتعالى أعلم اهـ، ملخصًا (٩:٢١٧-٢٧٢).

قلت: أما النقض بالجديد الكثير، فالجواب أن الجديد الكثير إنما هو البناء وحده دون العرصة، فإنها قديمة لم تتبدل لم تتلف، والبناء لا يتصور بيعه بدون العرصة إلا نادرا، وإن سلمنا

باب النهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان

٤٧٠٤- قال البزار فى سنده: حدثنا محمد بن عبد الرحيم، ثنا مسلم أبحرى، ثنا مخلد بن حسين، عن هشام بن حسان، عن محمد بن سيرين، عن أبى هريرة، قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان، صاع البائع وصاع المشترى،

فلم نقل بجواز بيعه[1] قبل القبض، وإنما الكلام فى العقار من الأرض والدور مع العرصات.

دليل جواز بيع العقار قبل القبض من السنة:

ومما يدل لقول أبى حنيفة ما رواه ابن أبى مليكة: "أن عثمان رضى الله عنه ابتاع من طلحة أرضًا بالمدينة نافلة بأرض له بالكوفة، فقال عثمان: بعتك ما لم أره، فقال طلحة: إنما النظر لى لأنى ابتعت مغيبًا، وأنت قد رأيت ما ابتعت، فتحاكما إلى جبير بن مطعم، فقضى على عثمان أن البيع جائز، وأن النظر لطلحة لأنه ابتاع مغيبا"، رواه البيهقى بإسناد حسن، لكن فيه رجل مجهول مختلف فى الاحتجاج به، وقد روى مسلم له فى صحيحه كذا فى شرح المهذب أيضًا (٩:٢٨٩).

قلت: ومسلم لا يروى عن مجهول ولا لمجهول، فالحديث حسن حجة، وقد مر فى "باب خيار الرؤية" عن الموفق فى "المغنى": أن هذا اتفاق منهم على صحة البيع (٤:٧٥)، وهو يقتضى جواز بيع العقار قبل القبض، فإن عثمان رضى الله عنه باع أرضا له بالكوفة ولم يرها، وهو ظاهر فى أنه باعها ولم يقبضها، فإن القبض يستلزم الرؤية حتما، فإن قيل: لعله قبضها بواسطة الوكيل. قلنا: فرؤيته أيضًا رؤيته، وقد قال: بعتك ما لم أره، فبطل احتمال رؤيته بواسطة الوكيل، وقبضه بقبضه، فافهم، فإن أبا حنيفة وأصحابه ينالون الإيمان من الثريا، والله سبحانه وتعالى أعلم.

باب النهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان

قوله: "نهى رسول الله ﷺ"، أقول: قال فى "النيل": واستدل بهذه الأحاديث على أن من اشترى شيئا مكايلة، وقبضه ثم باعه إلى غيره، لم يجز تسليمه بالكيل الأول حتى يكيله على من اشتراه ثانيا، وإليه ذهب الجمهور كما حكاه فى "الفتح" عنهم، قال: وقال عطاء: يجوز بيعه بالكيل الأول مطلقًا، وقيل: وإن باعه بنقد جاز بالكيل الأول، وإن باعه بنسيئة لم يجز بالأول،

(١) قال فى "الدر": صح بيع عقار لا يخشى هلاكه قبل قبضه لندرة هلاك العقار، حتى لو كان علوا أو على شط نهر، ونحوه كان كمنقول اهـ (٤:٢٥١).

فيكون لصاحبه الزيادة وعليه النقصان" (نصب الراية ٢:١٨٦)، وقال فى "الدراية": إسناده جيد، وقال الحافظ فى "الفتح": بإسناد حسن. وأخرجه ابن ماجة وغيره عن

والظاهر ما ذهب إليه الجمهور من غير فرق بين بيع وبيع للأحاديث المذكورة فى الباب تفيد بمجموعها ثبوت الحجة اهـ (٥:٢١).

والمشهور عند أصحابنا الحنفية أن يحمل جريان الصاعين هو اجتماع الصفقتين، وأما الصفقة الواحدة فيكفى فيه صائع البائع إذا كان بحضرة المشترى، ونقل العينى الإجماع عليه، ولكنه مخالف لما فى "الهداية"؛ لأنه قال فيه: لوكالة البائع بعد البيع بحضرة المشترى، فقد قيل: لا يكتفى به لظاهر الحديث، والصحيح أنه يكتفى به إلخ، وظاهره يدل على الخلاف فى الصفقة الواحدة، لأن الاكتفاء بالكيل الواحد فى الصحيح من الرواية، إنما هو فى العقد الواحد بشرط الكيل، وأما إذا وجد العقدان بشرط الكيل فالاكتفاء بالكيل الواحد فيهما ليس بصحيح من الرواية، بل الجواب فيه على الصحيح من الرواية وجوب الكيلين، ويدل على ذلك قوله: ومحمل الحديث اجتماع الصفقتين، فإنه يدل على أن فى هذه الصورة التى ذكره فيها الخلاف اجتماع الصفقتين غير منظور إليه فكأنه يقول: الحديث دليل على وجوب الصاعين فيما اجتمعت الصفقتان كما فى أول المسألة، وما سيأتى فى "باب السلم"، وأما فيما نحن فيه "أعنى" الصفقة الواحدة فلا، هذا هو محصل كلام "الهداية"، ويظهر منه أنه لا خلاف فى الصفقتين، وإنما الخلاف فى الصفقة الواحدة، وصاحب "الهداية" رجح قول من قال بكفاية الصاع الواحد فى الصفقة الواحدة، وحمل الحديث على اجتماع الصفقتين.

والحق عندى أنه لا حاجة إلى هذا المحمل، بل الحديث محمول على صفقة واحدة، كما هو ظاهر، إلا أنا نقول: إن البائع إذا كال الطعام بعد البيع بحضرة المشترى يكون ذلك الصاع هو صاع المشترى، لأنه بأمره ورضاه وبحضرته، فعندنا قوله: "حتى يجرى فيه الصاعان" أعم من أن يكون جريان الصاعين حقيقة أو حكما، ويرشد إليه قوله فى حديث أبى هريرة «فيكون لصاحبه الزيادة وعليه النقصان»، لأنه يدل أن العلة فى النهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان: صاع البائع، وصاع المشترى، إنما هو امتياز حق البائع عن حق المشترى، وبالعكس، وذا يحصل بصاع واحد إذا كان بحضرة المشترى، فعلم منه أن المراد من الصاعين أعم من أن يكونا صاعين حقيقة، أو حكما، وذهب البعض إلى وجوب التعدد الحقيقى جريا على الظاهر، والصحيح الراجح هو الأول، وتعدد الصاعين فى الصفقتين لتعدد الصفقتين، لا لأن الصفقتين محمل للحديث، فتدبر فيه حق التدبر، فلعل الحق لا يتجاوز ما قلنا.

جابر بإسناد فيه محمد بن أبى ليلى بدون قوله: "فيكون لصاحبه الزيادة، وعليه النقصان"، وأخرجه ابن أبى شيبة عن الحسن عن النبى ﷺ مرسلا.

تفصيل القول فى معنى القبض وكيفيته:

قال العبد الضعيف: وفى "شرح الوجيز" للرافعى: ما نصه فى بيان أن القبض بم يحصل؟ فينظر إن كان المبيع مما لا ينقل كالدور والأراضى فقبضه بالتخلية بينه وبين المشترى وتمكنه من اليد والتصرف، وإن كان المبيع من المنقولات، فالمذهب المشهور، وبه قال أحمد: إنه لا يكفى فيه التخلية، بل لا بد من النقل والتحويل، وقال مالك وأبو حنيفة: إنه يكفى فيه التخلية، كما فى العقار، وعن رواية حرملة قول مثله، وفيه وجه آخر: أن التخلية كافية لنقل الضمان إلى المشترى غير كافية للتسلط على التصرف.

الحالة الثانية: أن يباع الشيء مع اعتبار تقدير فيه، كما إذا اشترى ثوبا، أو أرضا مذارعة، أو متاعا موازنة، أو صبرة حنطة مكايلة، أو معدودا بالعدد، فلا يكفى للقبض ما مر فى الحالة الأولى، بل لا بد مع ذلك من الذرع، أو الوزن، أو الكيل، أو العدد، وكذا لو أسلم فى آصع، أو أمناء من طعام لا بد فى قبضه من الكيل أو الوزن، فلو قبض جزافا ما اشتراه مكايلةً دخل المقبوض فى ضمانه، وأما تصرفه فيه بالبيع ونحوه، فإن باع الكل لم يصح لأنه قد يزيد على القدر المستحق، وإن باع ما يستيقن أنه له فوجهان، عن أبى إسحاق: أنه يصح، وقال ابن أبى هريرة وساعده الجمهور: لا يصح لعدم القبض المستحق بالعقد، وقبض ما اشتراه كيلا بالوزن أو وزنا بالكيل كقبضه جزافا، ولو قال الدافع: خذه فإنه كذا فأخذه مصدقا له، فالقبض فاسد أيضًا حتى يجرى اكتيال صحيح، فإن زاد رد الزيادة، وإن نقص أخذ الباقى، قال الشيخ أبو حامد وغيره: ومعنى التصديق المذكور فى صورة المسألة أن يحمل خبره على الصدق، ويأخذه بناء عليه، فأما إذا أقر بجريان الكيل لم يسمع منه خلافه اهـ، ملخصًا (٨: ٤٤٨-٤٤٩)، وهو يفيد كفاية كيل البائع بحضرة المشترى عن صاع المشترى، وإنما يلزم المشترى الكيل لنفسه، إذا أخذه مصدقا للبائع فى قوله: «خذه فإنه كذا، وأما إذا لم يأخذه مصدقا له بل جرى بينهما الكيل فلا».

وليس معنى النهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان صاع البائع، وصاع المشترى وجوب جريان الصاعين فى صفقة واحدة، حتى يجب على البائع أن يكيله على المشترى بحضرته مرتين، بل معناه وجوب الكيل على البائع أو لا لنفسه إذا كان ابتاعه مكايلة ووجوب الكيل على المشترى منه إذا ابتاعه مكايلة كذلك، فإن الكيل، والوزن من تمام القبض فى المكيل، والموزون إذا

٤٧٠٥- وقال عبد الرزاق فى "مصنفه": أخبرنا معمر، عن يحيى بن أبى كثير، أن عثمان بن عفان وحكيم بن حزام كانا يبتاعان التمر ويجعلانه فى غرائر ثم يبيعانه

كان البيع مكايلة، فلا يجوز التصرف فيه بالبيع ونحوه قبل الكيل، أو الوزن لكونه من بيع المبيع قبل قبضة، والبيع لا يقتضى وجوب القبض فى مجلس العقد، فلو كاله المشترى بعد البيع فى بيته، أو كاله البائع له بعد البيع بحضرته صح وتم القبض، وجاز له التصرف فيه بالبيع ونحوه.

قال فى "الدر": وكفى كيله من البائع بحضرته أى المشترى بعد البيع لا قبله أصلا أو بعده بغيبته، فلو كيل بحضرة رجل فشراه فباعه قبل كيله لم يجز وإن اكتاله الثانى، لعدم كيل الأول، فلم يكن قابضه "فتح"، قال الشامى: وفى "الخانية": لو اشترى كيليا مكايلة أو موزونا موازنة، فكال البائع بحضرة المشترى قال الإمام ابن الفضل: يكفيه كيل البائع، ويجوز له أن يتصرف فيه قبل أن يكيله اهـ، ثم إن عبارة "الفتح" هكذا: ومن هنا ينشأ فرع، وهو ما لو كيل طعام بحضرة رجل، ثم اشتراه فى المجلس ثم باعه مكايلة قبل أن يكتاله بعد شراءه لا يجوز هذا البيع، سواء اكتاله للمشترى منه، أو لا، لأنه لما لم يكتل بعد شراءه هو لم يكن قابضا، فبيعه بيع ما لم يقبض فلا يجوز اهـ، ومثله فى "البحر" و "المنح"، فقوله: سواء اكتاله للمشترى منه أو لا إلخ صريح فى أن فاعل اكتاله المشترى الأول الذى كيل الطعام بحضرته ثم اشتراه ثم باعه، وقول الشارح: "وإن اكتاله الثانى" صريح فى أن فاعل اكتاله هو المشترى الثانى، وعبارة الفتح أحسن لإفادتها أن هذا الكيل الواقع من المشترى الأول للمشترى الثانى لا يكفيه عن كيل نفسه لوقوعه بعد بيعه الثانى، فكان بيعا قبل القبض لعدم اعتبار الكيل الواقع، أو لا بحضرته قبل شراءه، وأما على عبارة الشارح، فلا شبهة فى عدم الجواز، ثم إن ما أفاده كلام "الفتح" من أن كيله للمشترى منه لا يكفى عن كيل نفسه ظاهر للتعليل الذى ذكره، لكنه مخالف لما شرح به كلام "الهداية" أولا، حيث قال: "وإن كاله بعد العقد بحضرة المشترى مرة كفاه ذلك، حتى يحل للمشترى التصرف فيه قبل كيله، وعند البعض لا بد من الكيل مرتين"، فإن قوله: كفاه أى كفا البائع، وهو المشترى الأول يفيد أنه يكفيه عن الكيل لنفسه، لكن الظاهر عدم الاكتفاء بذلك، وإن وقع من المشترى الأول بعد البيع، لما ذكره من التعلل اهـ (٤:٢٥٥).

قلت: وإرجاع الضمير فى قوله "كفاه": إلى المشترى أولى، والمراد أن كيل المشترى إنما هو ما كان وقت البيع أو بعده، سواء صدر من البائع بحضرته أو من المشترى بنفسه، وأما الكيل الواقع قبل البيع فليس من كيل المشترى، بل هو من كيل البائع، فافهم.

بذلك الكيل، فنهاهم رسول الله ﷺ أن يبيعاه حتى يكيلاه لمن ابتاعه منهما (نصب

وقال صاحب "البدائع": وإن باع مكايلةً أو موازنةً فى المكيل والموزون وخلى فلا خلاف فى أن المبيع يخرج عن ضمان البائع، ويدخل فى ضمان المشترى، حتى لو هلك بعد التخلية قبل الكيل والوزن يهلك على المشترى، وكذا لا خلاف فى أنه لا يجوز للمشترى بيعه[1] والانتفاع به قبل الكيل والوزن، وكذا لو اكتاله المشترى أو اتزنه من بائعه ثم باعه مكايلة، أو موازنة من غيره، لم يحل للمشترى منه أن يبيعه أو ينتفع به حتى يكيله أو يزنه، ولا يكتفى باكتيال البائع أو اتزانه من بائعه، وإن كان ذلك بحضرة هذا المشترى (لكونه صاع البائع دون صاع المشترى).

لما روى عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه صاعان: صاع البائع، صاع المشترى، لكن اختلفوا فى أن حرمة التصرف قبل الكيل أو الوزن لانعدام القبض بانعدام الكيل أو الوزن، أو شرعا غير معقول المعنى مع حصول القبض بتمامه بالتخلية، قال مشايخنا: إنها تثبت شرعا غير معقول المعنى. وقال بعضهم: الحرمة لمكان انعدام القبض على التمام بالكيل، أو الوزن، وكما لا يجوز التصرف فى المبيع المنقول بدون قبضه أصلا لا يجوز بدون قبضه بتمامه، وجه قول الأولين ما ذكرنا أن معنى التسليم والتسلم يحصل بالتخلية، ولهذا يدخل المبيع فى ضمان المشترى بالتخلية نفسها بلا خلاف، دل أن التخلية قبض إلا أن حرمة التصرف مع وجود القبض بتمامه ثبت تعبدا غير معقول المعنى، وجه قول الآخرين تعليل محمد رحمه الله هذه المسألة فى

(١) عدم حل البيع والانتفاع لا يستلزم فساد الشراء المتقدم من غير اكتيال، فمفاده أن من اشترى شيئا موازنة أى على أنه كذا منا، أو مكايلة على أنه كذا قفيزا وقبضه من غير كيل ولا وزن أن شرائه صحيح، ولكن لا يحل له التصرف فيه ببيع وأكل ونحوه إلا بعد الكيل والوزن، وهذا هو معنى كلام محمد فى كتاب البيوع، وفى "الحجج" له، وهو الظاهر من لفظ الحديث، ولكن كلام الشامى فى "رد المحتار" وسيأتى، يدل على فساد هذا البيع والشراء بدون الكيل والوزن، وقال الحافظ فى "الفتح": ومن اشترى مكايلة وقبضه ثم باعه لغيره لم يجز تسليمه بالكيل الأول حتى يكيله على من اشتراه ثانيا، وبذلك كله قال الجمهور، وقال عطاء: يجوز بيعه بالكيل الأول مطلقًا، وقيل: إن باعه بنقد جاز بالكيل الأول، وإن باعه بنسيئة لم يجز بالأول، والأحاديث المذكورة ترد عليه اهـ (٤:٢٥٣).

ولعل الحق هو القول بصحة البيع، وفساد قبض المشترى ما لم يكله البائع بحضرته أو يكيله المشترى بنفسه بعد البيع، وهو المراد بقول عطاء: يجوز بيعه بالكيل الأول، لكون البائع قد تم قبضه بالكيل الأول، فلم يكن بائعا ما لم يقبض، ولكن المشترى منه لا يتم قبضه حتى يكيله البائع عليه ثانيا، أو يكيله هو بنفسه، هذا هو مقتضى ما ذكروه من التعليل، والله سبحانه أعلم، ويحمل كلام الشامى على ما إذا باع الرجل ما اشتراه بشرط الكيل، وقبضه من غير أن يكتاله، فالبيع فاسد لكونه قد باع ما لم يقبضه، وأما إذا باعه بعد ما كاله لنفسه، ولم يكله على المشترى فالبيع صحيح، ولا يتم قبض هذا المشترى بدون الكيل، فافهم.

الراية ٢:١٨٦)، وهو مرسل صحيح، وقال البيهقى: قد روى ذلك موصولا من أوجه

"كتاب البيوع"، فإنه قال: لا يجوز للمشترى أن يتصرف فيه قبل الكيل، لأنه باعه قبل أن يقبضه، ولم يرد به أصل القبض لأنه موجود، وإنما أراد به تمام القبض.

والدليل على أن الكيل والوزن فى المكيل والموزون الذى بيع مكايلة وموازنة من تمام القبض، أن القدر فى المكيل والموزون معقود عليه، ألا ترى أنه لو كيل فازداد لا تطيب له الزيادة، بل ترد أو يفرض لها ثمن ولو نقص يطرح بحصته شىء من الثمن ولا يعرف القدر فيهما إلابالكيل أو الوزن، فكان الكيل والوزن فيه من تمام القبض، ولا يجوز بيع المبيع المنقول قبل قبضه بتمامه، كما لا يجوز قبل قبضه أصلا ورأسا، إلا أنه يخرج عن ضمان البائع بالتخلية نفسها لوجود القبض بأصله، والخروج عن الضمان يتعلق به، لا بوصف الكمال، فأما التصرف فيه فيستدعى قبضا كاملا لورود النهى عن بيع ما لم يقبض، والقبض المطلق هو القبض الكامل اهـ، ملخصاً (٥:٢٤٥).

ودليل تقييد الحديث بما إذا وقع البيع والابتياع مكايلةً أو موازنةً ما رواه مسلم فى صحيحه عن ابن عباس مرفوعا بلفظ: «من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يكتاله»، وما رواه البيهقى (٥:٣١٤) بسنده من طريق أبى داود: ثنا أحمد بن صالح، ثنا ابن وهب، أخبرنى عمرو، عن المنذر بن عبيد المدينى، أن القاسم بن محمد حدثه، أن عبد الله بن عمر حدثه: «أن رسول الله ﷺ نهى أن يبيع أحد طعاما اشتراه بكيل حتى يستوفيه»، فقوله: «طعاما اشتراه بكيل» صريح فى ما قلنا، وقوله: «حتى يستوفيه» مفسر لقوله فى حديث ابن عباس: «حتى يكتاله»، وأصرح منه ما رواه البيهقى من طريق ابن لهيعة: ثنى موسى بن وردان، أنه سمع سعيد بن المسيب يحدث أنه سمع عثمان بن عفان يقول على المنبر: "إنى كنت أشترى التمر كيلا، فأقدم به إلى المدينة من مكان قريب من المدينة بسوق قينقاع، فأربح الصاع والصاعين فأكتال ربحى، ثم أصب لهم ما بقى من التمر، فحدثت بذلك رسول الله ﷺ، فقال: إذا اشتريت يا عثمان! فاكتل وإذا بعت فكل" رواه ابن المبارك، والوليد بن مسلم، وجماعة من الكبار عن عبد الله بن لهيعة اهـ (٥:٣١٥)، موسى بن وردان من رجال الأربعة والبخارى فى "الأدب" صدوق من الثالثة، كما فى "التقريب"، فالحديث حسن.

ورواه أحمد بلفظ: "كنت أبتاع التمر من بطن من اليهود يقال لهم بنو قينقاع وأبيعه بربح، فبلغ ذلك النبى ﷺ، فقال: يا عثمان! إذا ابتعت فاكتل، وإذا بعت فكل، وأخرجه عبد الرزاق، ورواه الشافعى وابن أبى شيبة عن الحسن عن النبى ﷺ مرسلا قال البيهقى: روى من أوجه موصولا إذا انضم بعضها إلى بعض قوى، وفى "مجمع الزوائد": إسناده حسن، كذا فى

إذا ضم بعضها إلى بعض قوى مع ما سبق من الحديث الثابت عن ابن عمر وابن عباس وغيرهما فى هذا الباب.

"النيل" (٥:٢١)، وهو صريح فى بيان المراد من صاع البائع وصاع المشترى، أن البائع لا يجوز له بيع ما اشتراه مكايلة إلا بعد أن يكيله، وإذا باعه مكايلة، فعليه أن يكيله للمشترى يتبرأ ذمته، وإلا كان له الزيادة وعليه النقصان.

وفى رواية البيهقى من طريق إسحاق بن عبد الله بن أبى فروة، (وهو ضعيف) عن سعيد بن المسيب، عن عثمان نحوه بلفظ: "كنت أشترى الأوساق فأجيء بها إلى سوق كذا، فيأخذونها منى بكيلها ويربحوننى، فذكرت ذلك للنبى ﷺ، فقال: «إذا ابتعت كيلا فاكتل وإذا بعت كيلا فكل»"، وروى من وجه آخر مرسلا: "أن عثمان وحكيم بن حزام كانا يجلبان الطعام من أرض قينقاع إلى المدينة، فيبيعانه بكيله، فأتى رسول الله ﷺ فقال: ما هذا؟ فقالا: يا رسول الله! جلبناه من أرض كذا وكذا، ونبيعه بكيله، قال: «لا تفعلا ذلك إذا اشتريتما طعاما فاستوفياه فإذا بعتماه فكيلا» اهـ (٥:٣١٦)، وأصرح منه ما رواه الأثرم بإسناده عن الحكم، وفيه قوله ﷺ لعثمان: «إذا سميت الكيل فكل»، وقد مر أن أحمد قد احتج به، وفى كل ذلك دليل على أن حديث النهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان، مقيد بما إذا وقع البيع والشراء مكايلة.

قال شمس الأئمة فى "المبسوط" فى تفسير قوله ﷺ: «حتى يجرى فيه الصاعان» أى إذا تلقاه من غيره بشرط الكيل ولقاه غيره بشرط الكيل اهـ (١٢:١٦٦).

وقال فى "العناية": فذلك على أربعة أقسام: اشترى مكايلة وباع مكايلة، أو اشترى مجازفة وباع كذلك، أو اشترى مكايلة وباع مجازفة، أو بالعكس. ففى الأول لم يجز للمشترى من المشترى الأول أن يبيعه حتى يعيد الكيل لنفسه، كما كان الحكم فى حق المشترى الأول كذلك، وفى الثانى لا يحتاج إلى كيل لعدم الافتقار إلى تعيين المقدار، وفى الثالث لا يحتاج المشترى الثانى إلى كيل، لأنه لما اشتراه مجازفة ملك جميع ما كان مشار إليه، فكان متصرفا فى ملك نفسه، وفى الرابع يحتاج إلى كيل واحد، إما كيل المشترى أو كيل البائع بحضرته، لأن الكيل شرط لجواز التصرف فيما بيع مكايلة لمكان الحاجة إلى تعيين المقدار الواقع مبيعًا.

وأما المجازفة فلا تحتاج إليه لما ذكرنا، فإن قيل: النهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان يتناول الأقسام الأربعة فما وجه تخصيصه بما فى الكتاب؟ فالجواب: أنه معلول باحتمال الزيادة على المشروط (بدليل ما فى رواية البزار: فيكون لصاحبه الزيادة وعليه النقصان) وذلك إنما يتصور

. . . .

إذا بيع مكايلة (والموازنة مثلها) فلم يتناول ما عداه اهـ (٥:١٣٩-١٤٠). وفسر إمام الحرمين البيع مكايلة بأن يقول: بعتك هذه الصبرة كل صاع بدرهم (فلا يجوز للمشترى بيع كلها أو بعضها قبل الاكتيال)، ومنها أن يقول: بتعكها على أنها عشرة آصع، ومنها أن يقول: بعتك عشرة آصع منها، كذا فى "شرح الوجيز" (٨:٤٤٩)، وقس عليه البيع موازنة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن البائع لو باع مكايلةً ما اشتراه مكايلة بعد ما اكتاله لنفسه قبل البيع، فإذا كاله على مشتريه عند البيع بحضرته، فلا خلاف فى وجود الصاعين، وللمشترى أن يبيعه مكايلةً من غير تجديد الاكتيال منه، ولو لم يكن البائع اكتاله لنفسه، وكان قد اشتراء مكايلة ولكنه كاله على مشتريه، فهذا الكيل وحده لا يكفى عن الصاعين بل البيع فاسد، لكونه باع ما لم يقبضه، فصاع البائع لا بد أن يكون متقدما على بيعه، والكيل الواقع عند البيع أو بعده، ليس من صاع البائع فى شيء، بل هو من صاع المشترى، يدل على ذلك ما ذكرناه عن "الدر" و "الشامية" و "الفتح"، فتذكر. وكلام صاحب "العناية" صريح فيه، حيث قال: ففى الأول لم يجز للمشترى من المشترى الأول أن يبيعه حتى يعيد الكيل لنفسه كما كان الحكم فى المشترى الأول كذلك اهـ.

وفى "رد المحتار" أيضًا: صرح محمد فى "الجامع الصغير" بما نصه: محمد عن يعقوب عن أبى حنيفة قال: إذا اشتريت شيئا مما يكال أو يوزن أو يعد، كيلا ووزنا وعدا، فلا تبعه حتى تكيله وتزنه وتعده، فإن بعته قبل أن تفعله وقد قبضه، فالبيع فاسد فى الكيل والزون اهـ.

قلت: وظاهره أن الفاسد هو البيع الثانى، وهو بيع المشترى قبل كيله، وأن الأول وقع صحيحا لكنه يحرم عليه التصرف فيه من أكل أو بيع حتى يكيله، فإذا باعه قبل كيله وقع البيع الثانى فاسدا، لما مر من أن العلة كون الكيل من تمام القبض، فإذا باعه قبل كيله فكأنه باعه قبل القبض، وبيع المنقول قبل قبضه لا يصح.

والتحقيق: أن يقال: إذا ملك زيد طعاما ببيع مجازفة، أو بإرث ونحوه ثم باعه من عمرو مكايلة سقط هنا صاع البائع، لأن ملكه الأول لا يتوقف على الكيل، وبقى الإحتياج إلى كيل للمشترى فقط، فلا يصح بيعه من عمرو بلا كيل، فههنا فسد البيع الثانى فقط (دون الأول)، ثم إذا باعه عمرو من بكر لا بد من كيل آخر لبكر، فههنا فسد البيع الأول والثانى، لوجود العلة فى كل منهما اهـ (٤:٢٥٣).

وفيه أيضًا: ولا خلاف فى أن النص محمول على ما إذا وقع البيع مكايلة، فلو اشتراه

. . . .

مجازفة له التصرف فيه قبل الكيل، وإذا باعه مكايلة (بأن باعه على أنه كذا قفيزا مثلا) يحتاج إلى كيل واحد للمشترى اهـ، وهو صريح فى عدم وجوب الصاعين فى صفقة واحدة.

وقال المحقق فى "الفتح": وقول الراوى: "حتى يجرى فيه صاعان صاع البائع" معناه صاع البائع لنفسه، وهو محمول على ما إذا كان البائع اشتراه مكايلة، أما لو ملكه بالإرث، أو الزراعة، أو اشترى مجازفة، ثم باعها مكايلة، فالحاجة إلى صاع واحد، وهو صاع هذا المشترى، ولو اشتراها مكايلة، ثم باعها مجازفة قبل الكيل وبعد القبض، فى ظاهر الرواية لا يجوز؛ لاحتمال اختلاط ملك البائع بملك بائعه، وفى "نوادر ابن سماعة" يجوز، وإذا عرف أن سبب النهى أمر يرجع إلى المبيع كان البيع فاسدا، ونص على الفساد فى "الجامع الصغير" اهـ (٥: ١٤٠).

فما فى "البدائع": "ولو كاله البائع أو وزنه بحضرة المشترى كان ذلك كافيا، ولا يحتاج إلى إعادة الكيل؛ لأن المقصود يحصل بكيله مرة واحدة بحضرة المشترى اهـ (٥: ٢٤٥)، محمول على ما إذا كان البائع ملكه بإرث أوببيع مجازفة أو ملكه ببيع مكايلة، وقد اكتاله لنفسه قبل هذا البيع، وإلا فلا يكفى كيله على المشترى منه عن الاكتيال المستحق عليه، بدليل ما فى "البدائع" أيضًا: وما روى عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه صاعان، صاع البائع وصاع المشترى، محمول على موضع مخصوص، وهو ما إذا اشترى مكيلا مكايلة فاكتاله ثم باعه من غيره مكايلة، لم يجز لهذا المشترى التصرف فيه حتى يكيله، وإن كان هو حاضرا عند اكتيال بائعه فلا يكتفى بذلك اهـ (٥: ٢٤٥).

وبدليل ما فى "المبسوط": وإن اشترى المسلم إليه من رجل كرائم قال لرب السلم: اقبضه قبل أن يكتاله من المشترى، فليس ينبغى لرب السلم أن يقبضه حتى يكتاله للمشترى، لأنه فى هذا القبض وكيل المسلم إليه، فكما أن المسلم إليه لو قبض بنفسه كان عليه أن يكيله، فكذلك إذا قبضه وكيله كان عليه أن يكتاله للمسلم إليه بحكم الشراء، ثم يكيله ثانيا للقبض بنفسه بحكم السلم، وليس له أن يأخذه بكيله ذلك، لأنه فى ذلك نائب عن المسلم إليه، فكأن المسلم إليه فعله بنفسه، ثم سلمه إليه، فعليه أن يكتاله لنفسه بحكم السلم، وهو المراد من قوله ﷺ: «حتى يجرى فيه الصاعان» أى إذا تلقاه البائع من غيره بشرط الكيل، ولقاه غيره بشرط الكيل.

قال: واختلفت مشايخنا رحمهم الله فى فصل، وهو ما إذا اشترى طعاما مكايلة، فكاله البائع بمحضر من المشترى، ثم سلمه إليه فمنهم من يقول: ليس للمشترى أن يكتفى بذلك الكيل،

. . . .

ولكنه يكيله مرة أخرى، استدلالا بهذه المسألة، وكيل البائع بحضرته لا يكون أقوى من كيله بنفسه، والأصح أن له أن يكتفى بذلك الكيل، لأن استحقاق الكيل بحكم عقده ففعل البائع بحضرته كفعله بنفسه؛ وفى مسألة السلم استحقاق الأول بالكيل كان بالشراء، فلا ينوب ذلك عن الكيل المستحق بالسلم، فلهذا يلزمه الكيل مرة أخرى اهـ (٢:١٦٦).

الرد على بعض الأحباب:

وبه تبين خطأ بعض الأحباب حيث حمل الحديث على الصفقة الواحدة، وجعل جريان الصاعين أعم من أن يكون حقيقةً أو حكما، وتوهم أن كيل البائع بحضرة المشترى يكفى عن الصاعين، وهو باطل، وإنما هو صاع واحد أى صاع المشترى، وليس هو من صاع البائع فى شىء، فإنه إن كان قد باع ما اشتراه مكايلة قبل الاكتيال فالبيع فاسد لا يصححه كيله على مشتريه بحضرته، وإن كان قد باعه بعد الاكتيال فقد وجد صاع البائع قبل البيع، فكيف يكون كيله على مشتريه قائما مقام الصاعين؟ ويرد وجوب الصاعين فى صفقة واحدة قوله ﷺ لعثمان: «إذا اشتريت فاكتل وإذا بعت فكل»، وفى لفظ: «إذا ابتعت كيلا فاكتل، وإذا بعت كيلا فكل»، وتفسيره ما مر عن "المبسوط" أى إذا تلقاه من غيره بشرط الكيل، ولقاه غيره بشرط الكيل، فتذكر، وهو صريح فى أن وجوب الصاعين إنما هو فى صفقتين إذا كانتا بشرط الكيل.

وأما قوله: وتعدد الصاعين فى الصفقتين لتعدد الصفقتين لا لأن الصفقتين محمل الحديث اهـ، ففيه أن تعدد الصفقتين لا يوجب تعدد الصاعين مطلقًا لما قد عرفت أن البائع لو باع مجازفة ما اشتراه مجازفة لا يحتاج إلى كيل ولو بصاع واحد، بدليل حديث ابن عمر رضى الله عنهما قال: «كنا نشترى الطعام من الركبان جزافا، فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه»، أمرهم بالقبض ولم يأمرهم بالكيل والاكتيال، وأصرح منه قوله لعثمان: «إذا سميت الكيل فكل»، فثبت أن علة وجوب الصاعين إنما هو بيع ما اشتراه بشرط الكيل كذلك بشرط الكيل.

قال محمد فى "الحجج" له: قال أبو حنيفة فى الرجل يشترى الطعام فيكتاله، ثم يأتيه من يشتريه منه، فيخبر الذى يأتيه أنه قد اكتاله لنفسه، واستوفاه فيريد المبتاع أن يصدقه، ويأخذ بكيله، إنه لا ينبغى أن يأخذ منه بكيله، إلا أن يكيله كيلا مستقبلا، ويكون على المشترى (الأول) نقصانه، وقال أهل المدينة: أما ما ابتيع على هذه الصفة بنقد فلا بأس به، وأما ما ابتيع على هذه الصفة إلى أجل، فإنه مكروه حتى يكتاله المشترى الآخر لنفسه، قال محمد: كيف جاز بيعه بكيله بالنقد

باب بيع الصكاك

٤٧٠٦- عن سليمان بن يسار: «أن صكاك التجار خرجت فاستأذن التجار مروان في بيعها فأذن لهم، فدخل أبو هريرة عليه، فقال له: أذنت في بيع الربا وقد نهى رسول الله ﷺ أن يشترى الطعام، ثم يباع حتى يستوفى؟ قال سليمان: فرأيت مروان بعث الحرس، فجعلوا ينتزعون الصكاك من أيدى من لا يتحرج منهم"، رواه أحمد بإسناد صحيح (مسند ٣:٣٢٩).

وجاز له (أى للمشترى) أن يقبضه بغير كيل، ولم يجز ذلك بالنسيئة؟ ليس الأمر، كما قلتم، ولكن رسول الله ﷺ قال: «من اشترى طعاما كيلا (أى بشرط الكيل) فلا يبيعه حتى يكيله»، فهذا قد أخبره كيف اكتاله، وشرط له ذلك الكيل، فعليه أن يكيله، ولا يقبضه المشترى الآخر إلا بكيل مستقبل، لأن الكيل قد يزيد وينقص ما أعيد كيل إلا زاد، أو نقص اهـ، ملخصاً (٢٤١)، وهذا كالصريح فيما قلنا فى تفسير الصاعين صاع البائع وصاع المشترى، فافهم، فلعلك لا تجد تحقيق المقام فى كتاب غير هذا، والعلم لله الملك العلام.

باب بيع الصكاك

أقول: قد تعورف فى زماننا بيع الصكاك، وقد عرفت من هذا الحديث أنه ربا، وهو منهى عنه، قال العبد الضعيف: رواه أحمد عن أبى بكر الحنفي: ثنا الضحاك بن عثمان، حدثنى بكير بن عبد الله بن الأشج عن سليمان بن يسار فذكره، أبو بكر الحنفى من رجال الجماعة ثقة، واسمه عبد الكبير بن عبد المجيد، والضحاك بن عثمان من رجال مسلم والأربعة صدوق بهم، والباقون لا يسأل عنهم فالإسناد صحيح والحديث أخرجه مسلم فى "صحيحه" بهذا السند مختصراً، كما سيأتى.

الفرق بين الصك والبرنامجه:

وقد ترجم الصكاك بعض الأحباب بالهندية "بيجك"، وليس كذلك، وإنما الصك هو الورقة المكتوبة بدين، والمراد ههنا الورقة التى تخرج من ذوى الأمر برزق من الطعام، ونحوه لمستحقة بأن يكتب فيها لفلان كذا من الطعام وغيره، كذا فى حاشية "الموطأ" لمالك ولمحمد، ومثله فى "مجمع البحار" عن "النهاية" (٢٥٦).

تتمة باب بيع الصكوك

٤٧٠٧- مالك: أنه بلغه "أن صكوكا خرجت للناس فى زمان مروان بن الحكم من طعام الجار(١) فتبايع الناس تلك الصكوك بينهم قبل أن يستوفوها، فدخل زيد بن

وأما بيجك فهى البرنامجه(٢) قال محمد: قال أبو حنيفة فى الرجل يقدم له أصناف من البز، فيحضره السوام ويقرأ عليهم بارنامجه ويقول: فى كل عدل كذا وكذا ملحفه مصرية، وكذا وكذا ريطة سابرية، ذرعها كذا وكذا، ويسمى أصناف البز لهم بأجناسه، فيقول: اشتروا منى على هذه الصفة، فيشترون الأعدال على ما وصف لهم، فيفتحونها فيستعملونها ويندمون، إن لهم أن يردوا لأنهم اشتروا ولم يكونا رأوا ما اشتروا، ومن اشترى شيئا ولم يره فهو بالخيار، إذا رآه إن شاء تركه، وقال أهل المدينة: ذلك لازم لهم إذا كان موافقا للبارنامجه الذى باعهم عليه.

قال محمد بن الحسن: الحديث المعروف الذى لا يشك فيه عن النبى ﷺ وعليه أمور المسلمين إلى يومهم هذا فى الآفاق، أن رسول الله ﷺ قال: «ومن اشترى شيئا ولم يره فهو بالخيار، إذا رآه»، وقال أهل المدينة: إذا وجد موافقا للبارنامجه جاز عليه إن ما يجده موافقا للبارنامجه (هو) التسمية، وليس أن يعرفه بالصفة كما يعرفه إذا رآه، فهذا لا يكون أبدا، ربما وصف الرجل الثوبين بصفة واحدة، والذى بينهما مختلف أن الصفة لا تغنى شيئا حتى يرى، فإذا رأى، فهو بالخيار، وبذلك جاءت الآثار، وعليه أمر الناس عامة اهـ ملخصًا (٢٣٦).

قلت: هذا إذا كان البائع قد قبض الأشياء الكتوبة فى البارنامجه، وأما إذا لم تكن وصلت إليه، وإنما وصل إليه البارنامجه وحده، فباعها من السوام على الصفة الى هى مكتوبة فى بارنامجه، فهو من بيع المبيع قبل القبض، ويجرى فيه الخلاف الذى ذكرناه فيما مضى، وأما بيع الصك، فسنذكر مذاهب العلماء فيه.

تتمة باب بيع الصكوك

قوله: "مالك أنه بلغه إلخ"، قال محشى "الموطأ": وفى الأثر دليل على أن المشترى ممن خرج له الصك لو باعه ثانيا قبل أن يقبضه لا يجوز، فالنهى واقع عن البيع الثانى دون الأصل، لأن

---

(١) أى من قوت طعام الجار بالجيم موضع بساحل البحر.

(٢) قال محشى "الحجج": بيرنامجه من مصطلحات التجار، بأنهم إذا أرسلوا صندوقا أو عدلا أو نحوه فيكتبون ما فيها مع اسمه وثمنه ووزنه وعده وسعره، وما يجب اطلاعه للمشترى، ليعلم قبل انفتاحه بما فيه، يسمى فى ديارنا بيجك.

ثابت ورجل من أصحاب النبى ﷺ على مروان بن الحكم، فقالا: أ تحل بيع الربا يا مروان؟ فقال: أعوذ بالله، وما ذاك؟ فقالا: هذه الصكوك تبايعها الناس ثم باعوها قبل أن

الذى له خرجت له الصك مالك ملكا مستقرا، وليس هو بمشترٍ، فلا يمتنع بيعه قبل القبض، كما لا يمتنع بيع ما ورثه قبل قبضه، وما فى مسلم عن أبى هريرة أنه قال لمروان: "أحللت بيع الصكاك، وقد نهى النبى ﷺ عن بيع الطعام حتى يستوفى؟" محمول على ذلك، وإن كان ظاهره النهى عن البيع الأول، ومنهم من منع بيع الصك أول مرة أخذا بظاهر حديث أبى هريرة، قال النووى: والأصح عندنا جواز بيعها وهو قول مالك اهـ.

قلت: هذا الكلام كأنه مأخوذ من النووى فى شرح مسلم له، ولفظ مسلم فى "صحيحه" من طريق الضحاك بن عثمان، عن بكير بن عبد الله بن الأشج، عن سليمان بن يسار، عن أبى هريرة، أنه قال لمروان: "أحللت بيع الربا؟ فقال مروان: ما فعلت، فقال أبو هريرة: أحللت بيع الصكاك، وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يستوفى، فخطب مروان الناس فنهى عن بيعها، قال سليمان: فنظرت إلى حرس يأخذونها من أيدى الناس" اهـ (٢: ٥).

والظاهر المتبادر منه أن أبا هريرة جعل بيع الصكاك نفسها من الربا، وهو الذى خطب مروان للناس بالنهى عنه، وهو الذى فهمه منه محمد بن الحسن الإمام، حيث قال فى "موطئه" بعد ما أخرج من طريق مالك، عن يحيى بن سعيد، عن جميل المؤذن أثر سعيد بن المسيب المذكور فى المتن: "لا ينبغى للرجل إذا كان له دين، أو يبيعه حتى يستوفيه، لأنه غرر فلا يدرى أ يخرج، أم لا يخرج، وهو قول أبى حنيفة" اهـ (٣٥٣)، فجعل بيع الأرزاق من بيع الدين من غير من عليه الدين وهو غير جائز.

الفرق بين بيع الصكوك وبيع الأرزاق:

ويعكر عليه أن زيد بن ثابت كان ممن قد أنكر بيع الصكوك، ومع ذلك كان يقول بجواز بيع الأرزاق التى يخرجها السلطان قبل قبضها، وهذا يؤيد قول من قال بجواز البيع الأول دون الثانى، ولفظ مالك فى الموطأ: هذه الصكوك تبايعها الناس ثم باعوها قبل أن يستوفوها، يفيد جواز بيع الصك، والذى أنكروه إنما هو بيع مشترى الصك ما فيه قبل أن يستوفيه، وهو الذى أخذ به الشعبى حيث لم يكن يرى بأسا ببيع الرزق، ويقول: لا يبيعه الذى اشتراه حتى يقبضه، وكذلك عمر رضى الله عنه لم ينكر على حكيم بن حزام ابتياع الرزق، وإنما أنكر عليه بيعه قبل أن يستوفيه.

يستوفوها، فبعث مروان الحرس ينزعونها من أيدى الناس ويرددونها إلى أهلها"، كذا فى "الموطأ" (٢٦٤)، ولا يخفى أن بلاغات مالك حجة عند القوم، وقد وصله أحمد، كما مر.

والجواب: أن بيع الصك غير بيع الرزق، ومن ادعى الاتحاد فقد أخطأ خطأ مبينا، ألا ترى أن الشعبى قائل بجواز بيع الرزق قبل قبضه، ولا يقول بجواز بيع الصك، فقد أخرج ابن حزم فى "المحلى" من طريق وكيع: نا زكريا بن أبى زائدة، قال: سئل الشعبى عمن اشترى صكا فيه ثلاثة دنانير بثوب؟ قال: لا يصلح، قال وكيع: وحدثنا سفيان، عن عبد الله بن أبى السفر، عن الشعبى قال: "هو غرر" (٦:٩).

قال النووى فى "شرح المهذب" له: قال الرافعى رحمه الله: ووراء ما ذكرناه صور إذا تأملتها عرفت من أى ضرب هى، فمنها ما حكى صاحب "التلخيص" عن نص الشافعى رحمه الله أن الأرزاق التى يخرجها السلطان للناس يجوز بيعها قبل القبض، فمن الأصحاب من قال: إذا أفرزه السلطان فتكون يد السلطان فى الحفظ يد المفرز له، ويكفى ذلك لصحة البيع، ومن الأصحاب من لم يكتف بذلك، وحمل النص على ما إذا وكل وكيلا فى قبضه، فقبضه الوكيل، ثم باعه الموكل، وإلا فهو بيع شىء غير مملوك، وبهذا قطع القفال، قال النووى: والأول: أصح وأقرب إلى النص (أى نص الشافعى)، وقول الرافعى: وبه "قطع القفال" يعنى بعدم الاكتفاء لا بالتأويل المذكور، قال: ومراد الشافعى بالرزق الغنيمة، ولم يذكر غيره، ودليل ما قاله أولا، وهو الأصح أن هذا القدر من المخالفة للقاعدة احتمل للمصلحة والرفق بالجند لمسيس الحاجة، وممن قطع بصحة بيع الأرزاق التى أخرجها السلطان قبل قبضها المتولى وآخرون، وروى البيهقى فيه آثار الصحابة مصرحة بالجواز، قال المتولى: وهكذا غلة الوقف إذا حصلت لأقوام وعرف كل قوم قدر حقه فباعه قبل قبضه صح بيعه كرزق الأجناد، قال الرافعى: ومنها بيع أحد الغانمين نصيبه من الغنيمة على الإشاعة قبل القبض، وهو صحيح إذا كان معلوما (كما إذا كانوا خمسة فلكل واحد منهم الخمس)، وفى حكمنا بثبوت الملك فى الغنيمة، وفيما يملكها به خلاف مذكور فى بابه اهـ (٩:٢٦٧-٢٦٨).

وفى "الدر المختار" مع "الشامية": بيع البراءات التى يكتبها الديوان على العمال لا يصح بخلاف حظوظ الأئمة، لأن مال الوقف قائم ثمه ولا كذلك هنا، أشباه و قنية (البراءات جمع براءة وهى الأوراق التى يكتبها كتاب الديوان على العاملين على البلاد بحظ كعطاء، أو على الأكارين

٤٧٠٨- مالك عن يحيى بن سعيد، أنه سمع جميل بن عبد الرحمن المؤذن يقول لسعيد بن المسيب: إني رجل أبتاع من الأرزاق التي يعطى الناس بالجار ما شاء الله، ثم أريد أن أبيع الطعام المضمون علي إلى أجل، فقاله سعيد: أ تريد أن توفيهم من تلك الأرزاق التي ابتعتها؟ فقال: نعم، فنهاه عن ذلك"، كذا فى "الموطأ" أيضا (٢٦٥).

بقدر ما عليهم، وسميت براءة لأنه يبرأ بدفع ما فيها، وحظوظ الأئمة بالحاء المهملة والظاء المشالة جمع حظ بمعنى النصيب المرتب له من الوقف أى فإنه يجوز بيعه، وهذا مخالف لما فى "الصيرفية"، فإن مؤلفها سئل عن بيع الحظ، فأجاب لا يجوز.

قلت: وعبارة "الصيرفية" هكذا: سئل عن بيع الحظ قال: لا يجوز فإنه لا يخلو: إما أن باع ما فيه، أو عين الحظ، لا وجه للأول، لأنه بيع ما ليس عنده، ولا وجه للثانى لأن هذا القدر من الكاغذ ليس متقوما، بخلاف البراءة لأن هذه الكاغذة متقومة اهـ، وهذا لا يخالف ما ذكره الشارح لأن المراد بحظوظ الأئمة ما كان قائمًا فى يد المتولى من نحو خبز أو حنطة قد استحقه الإمام، وكلام "الصيرفية" فيما ليس بموجود، شامى) ومفاده أنه يجوز للمستحق بيع خبزه قبل قبضه من المشرف (الذى يتولى قبض الخبز، شامى) بخلاف الجندى، بحر وتعقبه فى النهر (أى تعقب ما ذكره من مسألة بيع الاستجرار وما بعدها، حيث قال: أقول: الظاهر أن ما فى "القنية" ضعيف، لاتفاق كلمتهم على أن بيع المعدوم لا يصح وكذا غير المملوك، وحظ الإمام لا يملك قبل القبض فأنى يصح بيعه؟ ولا ينافى ذلك أنه لو مات يورث عنه، لأنه أجرة استحقها، ولا يلزم من الاستحقاق الملك (فالميراث ينبغى على الاستحقاق، والابيع يستدعى ملك البيع)، كما قالوا فى الغنيمة بعد إحرازها بدار الإسلام، فإنها حق تأكد بالإحراز، ولا يحصل الملك فيها للغانمين إلا بعد القسمة، والحق المتأكد يورث كحق الرهن والرد بالعيب، بخلاف الضعيف كالشفعة وخيار الشرط كما فى الفتح، وقدمنا أن معلوم الإمام له شبه الصلة وشبه الأجرة، والأرجح الثانى، وعليه يتحقق الإرث ولو قبل إحراز الناظر، ثم لا يخفى أنها لا تملك قبل القبض فلا يصح بيعها، شامى).

وأفتى المصنف ببطلان بيع الجامكية لما فى "الأشباه": بيع الدين إنما يجوز من المديون (عبارة المصنف فى فتاواه: سئل عن بيع الجامكية وهو أن يكون لرجل جامكية فى بيت المال، ويحتاج إلى دراهم معجلة قبل أن يخرج الجامكية، فيقول له رجل: بعنى جامكيتك التى قدرها كذا بكذا أ نقص من حقه فى الجامكية فيقول له: بعتك، فهل البيع المذكور صحيح أم لا، لكونه بيع الدين بنقد؟

٤٧٠٩- وأخرج البيهقى من طريق سفيان عن معمر عن الزهرى عن ابن عمر وزيد بن ثابت: أنهما كانا لا يريان ببيع الرزق بأسا، وعن سفيان عن إسماعيل بن أبى خالد عن الشعبى أنه لم يكن يرى بأسا ببيع الرزق ويقول: لا يبيعه الذى اشتراه حتى يقبضه، قال البيهقى: وهذا هو المراد إن شاء الله بما روى فى ذلك عن عمر رضى الله عنه وسيأتى قلت: سكت عنه البيهقى وأقره عليه ابن التركمانى فالحديث حسن أو صحيح.

أجاب إذا باع الدين من غير من هو عليه، كما ذكر لا يصح، قال مولانا فى "فوائده": وبيع الدين لا يجوز، ولو باعه من المديون، أو وهبه جاز اهـ (شامى ٤: ١٩-٢٠).

بيع الصك والبراءة والجامكية والنوط:

قلت: حاصله: أن بيع الصك، والبراءة، والجامكية إنما لا يجوز لكونه من بيع الدين من غير من هو عليه، ولا بد من كونه من باب البيع إذا أخذه الآخر بأنقص مما فيه أو بأزيد منه، وأما إذا أخذه بما فيه من غير زيادة أو نقصان فيمكن تصحيح العقد بجعله من باب الاستقراض والحوالة، كما هو المتعارف فى المعاملة بالنوط، فإن صاحب النوط يستقرض من آخر خمسة، أو عشرة، أو مائة، ويعطيه النوط بقدر ما أخذه، وليس معنى ذلك إلا أنه يحيله على الحكومة فى استيفاء حقه منها، هذا إذا كان الصك والبراءة والجامكية قد خرجت بالدراهم، أو الدنانير ونحوها من النقود، وأما إذا كانت خرجت بالطعام ونحوه، فإن كان السلطان قد أفرز الطعام، وسلمه للمتولى، أو المباشر، أو العريف، فلا يخفى أن هؤلاء وكلاء الذين خرجت الصكاك والجامكيات بأسماءهم، وقبض الوكيل قبض الموكل، فيجوز لصاحب الصك بيع ما فيه لكونه من بيع العين بعد الملك والقبض، لا من بيع الدين، وعليه يحمل ما فى "الأشباه" و القنية، ولا يصح ما تعقبه به فى "النهر"؛ لما ذكرنا.

ويؤيد ما قلنا قول محمد فى "السير الكبير": ولو أن الأمير عزل الخمس وأعطاه المساكين، ولم يقسم الأخماس الأربعة، حتى أعتق رجل منهم جارية من الغنيمة أو استولدها لم يصح شيء من ذلك منه، لأن الملك لا يثبت بهذا القسمة للغانمين، وبدون الملك فى المحل لا يثبت الإعتاق والاستيلاد، وإن كان الأمير قسم الأخماس الأربعة بين العرفاء، وأهل الرايات، ثم أعتق بعضهم عبدا، فقد بينا أن عتقه ينفذ ههنا استحسانا، فيكون الحكم فيه كالحكم فى العبد المشترك بعتقه بعضهم، إلى أن قال: لأن الملك كان يثبت لهم بالقسمة بين الأشخاص، أو بين أهل الرايات، حتى ينفذ تصرفهم فيها اهـ (٢: ٣٠٠-٣٠١)، ولما ثبت ملك الغزاة فى الغنيمة بتقسيمها بين

٤٧١٠- أخرج البيهقى من طريق مالك، عن نافع مولى عبد الله بن عمر: أن حكيم بن حزام ابتاع طعاما أمر به عمر بن الخطاب للناس، فباع حكيم الطعام قبل أن يستوفيه، فسمع بذلك عمر بن الخطاب رضى الله عنه فرد عليه، وقال: لا تبع طعاما ابتعته حتى تستوفيه"، سكت عنه البيهقى، وأقره عليه ابن التركمانى، ولم يعله بشىء. قال البيهقى: "فحكيم كان قد اشتراه من صاحبه فنهاه عن بيعه حتى يستوفيه"، والحديث أخرجه محمد فى "الموطأ" عن نافع نحوه، وهذا سند صحيح.

أصحاب الرايات والعرفاء، فثبوته فى عطاء بيت المال بعد تقسيمه كذلك أولى، لأن عطاء إنما يكون من الفىء، وهو فى حكم غلة الوقف، بل فوقها، فمن له حق فى بيت المال إذا ظفر بماله وجه لبيت المال فله أن يتملكه ويأخذه ديانة، كما فى "الشامية" (٣:٣٧٤)، ولا شك أن صاحب الصك من المستحقين، فهو مالك لما فيه، بقى أن ثبوت الملك لا يستلزم وجود القبض، فإن لم يكن من بيع ما لم يملكه، فهو من بيع ما لم يقبض، ولا يبعد أن يقال: إن قبض الوكيل قبض الموكل، فلم يكن من بيع ما لم يقبض، قال الشامى: وينبغى أن تكون الغلة بعد قبض الناظر ملكا للمستحقين، وإن لم تقسم حيث كانوا مائة[1] فأقل قياسا على الغنيمة إذا قسمت على الرايات قبل أن تقسم على الرؤوس، فقد مر قريبًا أنها تملك للشركة الخاصة.

فالحاصل: أن غلة الوقف بعد ظهورها تورث، لأنه تأكد فيها حق المستحقين، وبعد إحرازها بيد الناظر صارت ملكا لهم، وهى فى يده أمانة لهم يضمنها إذا استهلكها، وإذا كانت حنطة، أو نحوها يصح شراء الناظر حصة أحدهم منها، هذا ما ظهر لى، ويؤيده ما سيأتى فى الحوالة، إن شاء الله تعالى عن "البحر"، حيث جعل الحوالة على الناظر من المستحق كالحوالة على المودع، والله سبحانه أعلم (٣:٣٥٨)، فتراه قد صحح بيع حصة أحدهم من غلة الوقف إذا كانت بيد الناظر، وما ذلك إلا لكون قبضه لقبضهم، والنهى عن بيع ما لم يقبض لم يفرق بين البيع بين البيع من الناظر، ومن غيره، فافهم، وإن لم يكن السلطان أفرز الطعام، أو أفرزه ولم يسلمه للعرفاء ونحوهم، فلا يجوز لصاحب الصك والجامكية بيع ما فيها.

وإذا تقرر ذلك فما رواه البيهقى عن ابن عمر وزيد بن ثابت: "أنهما كانا لا يريان ببيع

---

(١) قدروا الشركة الخاصة بما لا تكون بين أزيد من المائة، والحق بأن مبناها على العرف، والأولى تفويضه للإمام كما فيه أيضًا (٣:٣٥٦).

باب استبدال الثمن

٤٧١١- عن ابن عمر قال: أتيت النبى ﷺ فقلت: إنى أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وآخذ الدراهم وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير، فقال: لا بأس أن تأخذ بسعر

الرزق بأسا"، محمول عندنا على بيعه بعد ما أفرزه السلطان، وسلمه إلى العرفاء ونحوهم، وكذا ما رواه مالك عن نافع: "أن حكيم بن حزام ابتاع طعاما أمر به عمر بن الخطاب للناس" أى بعد ما أفرزه وسلمه إلى العرفاء والناظرين، وكذا ما رواه مالك أيضًا: "أن صكوكا خرجت للناس فى زمان مروان من طعام الجار، فتبايع الناس تلك الصكوك بينهم"، أى بعد ما أفرز الطعام وسلمه إلى القاسمين، وإلا فظاهر ما فى مسلم يدل على إنكار أبى هريرة بيع الصكوك أول مرة، وكذا النهى عن بيع الطعام ما لم يقبض يقتضى حرمة بيعها، والله تعالى أعلم.

وأما بيع الغنيمة فقد قدمنا فى "كتاب السير" عن رويفع بن ثابت أن رسول الله ﷺ قال يوم حنين: «لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبتاع مغنما حتى يقسم»، الحديث، رواه أحمد، وأبو داود، وابن حبان. وفى "مجمع الزوائد": رجاله رجال الصحيح غير محمد بن وهب وهو ثقة، وعن ابن عباس قال: «نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن بيع المغانم حتى تقسم»، الحديث، رواه الحاكم وصححه على شرطهما، وأقره عليه الذهبى (٢:١٣٧).

قال المحقق فى "الفتح": وهذا فى بيع الغزاة ظاهر (لأنهم لا يملكونها قبل القسمة)، وأما بيع الإمام لها فذكر الطحاوى أنه يصح اهـ (٥:٢٢٧)، وفى "شرح السير الكبير": لأن حق الغانمين فى المالية دون العين، ألا ترى أن له أن يبيع الكل ويقسم الثمن بينهم؟ اهـ (٢:٢٨٥). والآثار التى ذكرناها حجة على الشافعى حيث قال بجواز بيع الغنيمة قبل القسمة، إلا أن أصحابه حملوا كلامه على ما إذا أفرز السلطان الغنيمة، وعندنا لا يصح بنفس الإفراز، بل بالقسمة على أصحاب الرايات أو على الرؤوس، فاغتنم هذا التحرير، وكن من الشاكربن، والحمد لله رب العالمين.

قوله: "إنى أبيع الإبل"، أقول: تأويل الحديث عندنا أنه إذا ذكر فى الثمن الدينار أو الدرهم، ويكون المقصود تقدير المقدار الخاص من المال لا خصوصية الدينار أو الدرهم، فلا بد فى الاستبدال من رعاية سعر ذلك اليوم، لئلا يزيد على المقدار المقرر المعين بينهما أو ينقص منه، وإن كان المقصود من ذكر الدرهم أو الدينار خصوصية المذكور، ثم شاء أن يستبدله بالآخر على وجه البيع الجديد فلا حاجة إلى رعاية سعر ذلك اليوم، بل يجوز بأقل وأكثر ومساوٍ، لقوله عليه السلام: «إذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم»، فلا يرد على أبى حنيفة أنه خالف الحديث حيث أجاز

يومها ما لم تفرقا وبينكما شيء رواه الخمسة صححه الحاكم (نيل الأوطار٥:١٦-١٧).

الاستبدال بأقل وأكثر ومساوٍ بسعر ذلك اليوم، وفي الحديث أنه لا بأس أن تأخذ بسعر ذلك اليوم، وقال في "عون المعبود" التقييد بسعر ذلك اليوم على طريق الاستحباب، قاله في "فتح الودود" و"عون المعبود" (٣:٢٥٦).

قال العبد الضعيف: والأولى ما قاله في "المبسوط": جوز الاستبدال بالثمن، ولكن بشرط أن يرضى به صاحب الحق (١٤:٩)، فلما كان قول ابن عمر: أبيع بالدنانير، وآخذ الدراهم، وبالعكس، مظنة أن يفعل ذلك بدون رضا صاحبه قيده ﷺ برضاه، فقوله: «لا بأس أن تأخذ بسعر يومها» كناية عن رضا صاحبه، لأن الظاهر أنه لا يرضى بخلاف السعر، فافهم.١٢ظ

قوله: "صححه الحاكم"، أقول: وسكت عليه أبو داود، وقال بعضهم: وروى موقوفا على ابن عمر، والموقوف أصح، ولا دليل عليه إذا لا تعارض بين الوقف والإسناد حتى يرجح الوقف، فإن الراوي قد يروى الحديث موقوفا مرة، وأخرى مسندا، كما هو معلوم عند أهل الفن. قال العبد الضعيف: قال النووي في "شرح المهذب": حديث ابن عمر صحيح، رواه أبو داود، والترمذي، وآخرون بأسانيد صحيحة عن سماك بن حرب، عن سعيد، عن ابن عمر، قال الترمذي وغيره: لم يرفعه غير سماك، وذكر البيهقي في "معرفة السنن والآثار": أن أكثر الرواة وقفوه على ابن عمر.

قلت: وهذا لا يقدح في رفعه، وقدمنا مرات أن الحديث إذا رواه بعضهم مرسلا، وبعضهم متصلا، وبعضهم موقوفا، أو مرفوعا، كان محكوما عليه برفعه ووصله على المذهب الصحيح الذي قاله الفقهاء والأصوليون، ومحققو المحدثين من المتقدمين والمتأخرين اهـ (٩:٢٧٣).

والحديث المذكور حجة على من كره اشتراء شيء بالثمن قبل القبض، كسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وغيرهما، قال محمد في "الموطأ": ذكر هذا القول (أي قول سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار) لسعيد بن جبير فلم يره شيئا، وقال: لا بأس به، وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهاءنا (٣٣٣)، ثم هذا الحكم في غير الصرف، وأما الصرف فلا يجوز فيه الاستبدال قبل القبض، لأن الثمن هناك غير متعين، لأن كل واحد منهما مبيع وثمن، فيلزم استبدال المبيع قبل القبض، وهو لا يجوز، ثم القبض هناك واجب بالنص، كما سيأتي، وبالاستبدال يفوت هذا القبض فلا يجوز.

جواز بيع الدين ممن هو عليه:

قال العبد الضعيف: وفي الحديث دلالة على جواز بيع الدين ممن هو عليه، قال صاحب

. . . .

"البدائع": أما بيع الدين قبل القبض فنقول، وبالله التوفيق: الديون أنواع: منها: ما لا يجوز بيعه قبل القبض، ومنها: ما يجوز. أما الذى لا يجوز بيعه قبل القبض فنحو رأس مال السلم لعموم النهى، ولأن قبضه فى المجلس شرط، (سيأتى دليل كل ذلك فى باب المسلم)، وبالبيع يفوت القبض حقيقة، وكذا المسلم فيه لأنه مبيع لم يقبض، وكذا لو باع رأس مال السلم بعد الإقالة قبل القبض لا يجوز استحسانا، والقياس أنه يجوز، وهو قول زفر، وجه الاستحسان عموم النهى الذى روينا، وفى الباب نص خاص، روى أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال لرب السلم: «لا تأخذ إلا سلمك أو رأس مالك» (مر تخريجه فى باب الإقالة، فليراجع)، نهى النبى ﷺ رب السلم عن الأخذ عاما، واستثنى أخذ السلم أو رأس المال، فبقى أخذ ما ورائهما على أصل النهى.

وأما بدل الصرف فلا يجوز بيعه قبل القبض فى الابتداء، وهو حال بقاء العقد، ويجوز فى الانتهاء، وهو ما بعد الإقالة بخلاف رأس مال السلم، فإنه لا يجوز بيعه فى الحالين، وجه الفرق أن القياس جواز الاستبدال بعد الإقالة فى الأثمان جميعًا إلا أن الحرمة فى باب السلم ثبتت بخلاف القياس، وهو ما روينا، فبقى جواز الاستبدال بعد الإقالة فى الصرف على الأصل، وكذا الثياب الموصوفة فى الذمة المؤجلة لا يجوز بيعها قبل القبض، سواء كان ثبوتها فى الذمة بعقد السلم، أو غيره، كمن آجر داره بثوب موصوف فى الذمة جازت الإجارة، ولا يكون سلما، ولا يجوز الاستبدال به كما لا يجوز بالمسلم فيه، (لأن العين الموصوفة فى الذمة لها شبه بالمبيع، ولا يجوز الاستبدال به، كما لا يجوز بالمسلم فيه، (لأن العين الموصوفة فى الذمة لها شبه بالمبيع، ولا يجوز المبيع قبل القبض، وما سواها من ثمن المبيع، والقرض، وقيمة المغصوب، والمستهلك ونحوها، فيجوز بيعها ممن عليه قبل القبض، وقال الشافعى رحمه الله ثمن المبيع إذا كان عينا لا يجوز بيعها قبل القبض قولا واحدا، وإن كان دينا لا يجوز فى أحد قوليه أيضًا، بناءً على أن الثمن والمثمن عنده من الأسماء المترادفة يقعان على مسمى واحد، فكان كل واحد منهما مبيعًا، فكان بيع المبيع قبل القبض، وكذا النهى عن بيع ما لم يقبض عام لايفصل بين المبيع والثمن، وأما على أصلنا فالمبيع والثمن من الأسماء المتباينة فى الأصل، يقعان على معنيين متباينين على ما نذكر، إن شاء الله تعالى فى موضعه، ولا حجة فى عموم النهى لأن بيع ثمن المبيع ممن عليه صار مخصوصا بحديث عبد الله بن عمر رضى الله عنهما على ما نذكر هـ (٥:١٨٢).

وفيه أيضًا: لا يجوز التصرف فى المبيع المنقول قبل القبض بالإجماع، وفى العقار اختلاف،

. . . .

ويجوز التصرف فى الأثمان قبل القبض إلا الصرف والسلم، وقال الشافعى رحمه الله: إن كان الثمن عينا لا يجوز التصرف فيه قبل القبض، وهذا على أصله مستقيم، لأن الثمن والمبيع عنده من الأسماء المترادفة، فكان كل واحد منهما مبيعا، ولا يجوز بيع المبيع قبل القبض، وإن كان دينا فله فيه قولان: فى قول لا يجوز أيضًا لما روى عنه ﷺ أنه نهى عن بيع ما لم يقبض، فيتناول العين والدين، ولنا ما روى عن عبد الله بن سيدنا عمر رضى الله عنهما -فذكر حديث المتن- وقال: فهذا نص على جواز الاستبدال من ثمن المبيع، ولأن قبض الدين بقبض العين، لأن قبض نفس الدين لا يتصور، لأنه عبارة عن مال حكمى فى الذمة، أو عبارة عن الفعل، وكل ذلك لا يتصور فيه قبضه حقيقة، فكان قبضه بقبض بدله، فيلتقيان قصاصا، هذا هو طريق قبض الدين، وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين أن يكون المقبوض من جنس ما عليه أو من خلاف جنسه، لأن المقاصة إنما تتحقق بالمعنى وهو المالية، والأموال كلها فى معنى المالية جنس واحد.

وبه تبين أن المراد من الحديث العين لا الدين، لأن النهى عن بيع ما لم يقبض يقتضى أن يكون المبيع شيئا يحتمل القبض، ونفس الدين لا يحتمل القبض على ما بينا، (قلت: ولأبى حنيفة أن يخص الحديث بالمنقول بهذا الدليل بعينه، قال فى حاشية "الموطأ" عن "المحلى": وتمسك أبو حنيفة بقوله: «حتى يستوفيه» وما لا ينتقل تعذر استيفاؤه اهـ (٢٦٥).

فالمراد من الحديث العين المنقولة لا الدين، ولا العين غير المنقولة، فافهم) بخلاف السلم والصرف، أما الصرف فلأن كل واحد من بدليه مبيع من وجه وثمن من وجه، (لما سيأتى)، ومن حيث هو بيع لا يجوز التصرف فيه قبل القبض، فرجحنا جانب الحرمة احتياطا، وأما المسلم فيه فهو مبيع بالنص، والاستبدال بالمبيع المنقول قبل القبض لا يجوز، ورأس المال الحق بالمبيع العين فى حق حرمة الاستبدال شرعًا (بالنص وهو حديث أبى سعيد الذى مر ذكره)، فمن ادعى الإلحاق فى سائر الأموال فعليه الدليل، وكذا يجوز التصرف فى القرض قبل القبض، وذكر الطحاوى رحمه الله أنه لا يجوز، وفرق بين القرض وسائر الديون بأن الإقراض إعارة لا مبادلة، والحق أنه مبادلة حقيقة، ولهذا اختص جوازه بما له مثل من المكيل والموزون والعددى المتقارب، دل أن الواجب على المستقرض تسليم مثل ما استقرض لا تسليم عينه، إلا أنه أقيم تسليم المثل فيه مقام تسليم العين، فأشبه دين الاستهلاك وغيره، والله أعلم اهـ ملخصًا (٢٣٤).

لا يقال: إن بيع الدين ممن هو عليه بيع بعين، فينبغى أن لا يجوز ولكنه جائز، كمن له على

. . . .

آخر عشرة دراهم، فباعه دينارا بعشرة دراهم ودفع الدينار، وتقاصا العشرة بالعشرة، ولكنه جاز، كما فى "الهداية" (٩٢:٣).

والجواب أن عقد الصرف على وجه المقاصة جائز، لأن قبض البدلين إنما يكون شرطًا احترازا عن الربا، فإنه إذا كان أحدهما مقبوضا، والآخر غير مقبوض، وافترقا يكون بيع عين بدين، والعين خير من الدين، لأن الدين مما يقع فيه الخطر فى عاقبته، ولا كذلك فى المقاصة، فإنه لا خطر فى دين يسقط، فلا ربا بينه وبين المقبوض فى المجلس، كذا فى حاشية "الهداية" (٩٢:٣)، وروى عبد الرزاق: نا ابن جريج، نا أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يسأل عمن له دين فابتاع به غلاما قال: لا بأس، قال: وحدثنا معمر عن رجل من قريش أن عمر بن عبد العزيز قضى فى مكاتب اشترى ما عليه بعرض، فجعل المكاتب أولى بنفسه، ثم قال: إن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع دينا على رجل فصاحب الدين أولى إذا أدى مثل الذى أدى صاحبه، كذا فى "المحلى" (٦:٩)، وهذا كما ترى إسناد منقطع، ولكنه تأيد بفتوى جابر، ودلالته على جواز بيع الدين ممن هو عليه ظاهرة.

واحتج الموفق فى "المغنى" بحديث ابن عمر هذا على أن ما ليس بمكيل ولا موزون يجوز بيعه قبل قبضه، فقال: ولنا ما روى ابن عمر قال: كنا نبيع الإبل بالبقيع فذكره. وقال: وهذا تصرف فى الثمن قبل قبضه، وهو أحد العوضين اهـ (٢٢١:٤)، قلنا: قياس المبيع على الثمن باطل؛ لكونهما متباينين عندنا، كما قاله صاحب "البدائع"، فلا يلزم من جواز التصرف فى الثمن قبل القبض جوز التصرف فى المبيع قبله، فافهم. قال: وروى ابن عمر: «أنه كان على بكر صعب يعنى لعمر، فقال النبى ﷺ لعمر: بعينه، فقال: هو لك يا رسول الله! فقال النبى ﷺ: هو لك يا عبد الله ابن عمر فاصنع به ما شئت»، وهذا ظاهره التصرف فى المبيع بالهبة قبل قبضه، واشترى من جابر جملة ونقده ثمنه ثم وهبه إياه قبل قبضه اهـ، وقد مر الجواب عن حديث ابن عمر، فتذكر، وحاصله: جواز التصرف فى المبيع بالهبة والصدقة قبل القبض عند محمد لكونهما لا تتمان بدون القبض، فيكون الموهوب له، والمتصدق عليه وكيلا عن الواهب فى قبضه، وعند أبى يوسف لا يجوز التصرف بالهبة والصدقة أيضًا كالبيع، ولكن القبض قد حصل بالتخلية.

وأما حديث جابر فقد ورد فى بعض طرقه ما يدل على القبض صريحا، روى البخارى فى "كتاب الجهاد" من طريق أبى المتوكل عن جابر: «فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة غدوت إليه بالبعير، فدخلت يعنى المسجد إليه وعقلت الجمل، فقلت: هذا جملك، فخرج فجعل يطيف

أبواب بيوع الربا

الربا فى كل ما يكال ويوزن وأن الجيد والردىء فى الربويات سواء

٤٧١٢- عن أبى سعيد الخدرى مرفوعا: «التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والذهب بالذهب الفضة بالفضة يدا بيد عينا بعين مثلا بمثل فمن زاد فهو ربا». ثم قال: وكذلك ما يكال ويوزن أيضا، أخرجه الحاكم فى "المستدرك"

بالجمل، ويقول: جملنا، فبعث إلى أواق من ذهب، ثم قال: استوفيت الثمن؟ قلت: نعم»، ولفظ زكريا عن عامر عن جابر: "فلما قدمنا أتيته بالجمل ونقدنى ثمنه، ثم انصرفت فأرسل على إثرى قال: ما كنت لآخذ جملك، فخذ جملك ذلك فهو مالك".

وفى رواية مغيرة عن الشعبى: «فأعطانى ثمن الجمل، والجمل وسهمى مع القوم» اهـ، من "فتح البارى" (٥:٢٣١)، فقوله: «فخرج فجعل يطيف بالجمل، ويقول: جملنا إلخ» صريح فى القبض، وبالجملة: فالتصرف فى البيع المنقول بالبيع قبل القبض لا يجوز، وهو جائز فى الثمن، والله تعالى أعلم.ظ

باب الربا فى كل ما يكال ويوزن، وأن الجيد والردىء فى الربويات سواء

قوله: "عن أبى سعيد الخدرى"، أقول: صححه الحاكم، وتعقبه الذهبى فى "تلخيص المستدرك"، وقال: حيان فيه ضعف وليس بحجة، وقال البيهقى: تكلموا فيه، وذكره ابن عدى فى الضعفاء، ولكن قال فى الجوهر النقى (٢:٦)، حيان هذا ذكره ابن حبان فى الثقات من أتباع التابعين، وقال الذهبى: فى الضعفاء جائز الحديث، وقال عبد الحق فى "أحكامه": قال أبو بكر البزار: حيان رجل من أهل البصرة مشهور ليس به بأس، وقال أبو حاتم: صدوق، وقال ابن حجر فى "اللسان:: قال إسحاق بن راهويه: حدثنا روح بن عبادة، حدثنا حيان بن عبيد الله، وكان رجل صدق، فثبت أن الرجل مختلف فيه، فلا يسقط حديثه عن درجة الحسن، وهو حجة لا سيما إذا تأيد ما رواه بما روى عنه فى الصحيحين أنه قال: «وكذلك الميزان»، وبما روى الحسن عن عبادة وأنس، عند الدارقطنى والبزار، بسند فيه الربيع بن صبيح وهو مختلف فيه، وثقه أبو زرعة وغيره، وضعفه جماعة، فهو حسن، وبه يسقط ما قال البيهقى، إن الأشبه فى قوله: «وكذلك الميزان» من قول أبى سعيد، لأن رواية الحسن عن عبادة وأنس صريح فى أنه من قول رسول الله ﷺ.

(٤٣:٢) في حديث طويل، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذه السياقة. وقال محمد في "كتاب البيوع" في آخره: "وكذلك كل ما يكال أو يوزن"، رواه من طريق مالك بن أنس، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي (بدائع ٥:١٨٤). "والمبسوط" للسرخسي (١٢:١١٢ ظ).

فثبت من هذا التفصيل أن علة الربا هو الكيل والوزن مع اتحاد الجنس، وما روى عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ قال: «لا ربا إلا في ذهب أو فضة أو ما يكال أو يوزن أو يؤكل أو يشرب»، فليس بثابت، لأنه قال عبد الحق في "أحكامه" مبارك بن مجاهد وهم في رفعه على مالك، وإنما هو قول سعيد، وقال ابن القطان: وإنما علته أن المبارك ضعيف ومع ضعفه قد انفرد عن مالك برفعه، والناس رووه عنه موقوفا، وقال الزيلعي: رواه البيهقي في "المعرفة" من طريق مالك موقوفا على ابن المسيب ولم يتعرض لرفعه أصلا (زيلعي ٢:١٨٣)، وقال في "الدراية" (٢٨٥): وهو في "الموطأ" من قول سعيد بن المسيب، وهو أشبه اهـ.

ولما قالوا: إن العلة في تحريم الربا هو الكيل والوزن قالوا: يجوز التفاضل فيما لا يدخل تحت الكيل والوزن، وقالوا: بجواز بيع الحفنة بالحفنتين، والتفاحة بالتفاحتين، ولكن قال ابن الهمام في "الفتح": لا يسكن الخاطر إلى هذا، بل يجب بعد التعليل بالقصد إلى صيانة أموال الناس تحريم التفاحة بالتفاحتين، والحفنة بالحفنتين، أما إن كانت مكاييل أصغر ههنا كما في ديارنا من وضع ربع القدح وثمن القدح المصري فلا شك، وكون الشرع لم يقدر بعض المقدرات الشرعية في الواجبات المالية كالكفارات وصدقة الفطر بأقل منه (أي من نصف الصاع) لا يستلزم إهدار التفاوت المتيقن، بل لا يحل بعد تيقن التفاضل مع تيقن تحريم إهداره، ولقد أعجب غاية العجب من كلامهم هذا، وروى المعلى عن محمد أنه كره التمرة بالتمرتين، وقال: كل شيء حرم في الكثير، فالقليل منه حرام اهـ (فتح القدير ٦:١٥٢-١٥٣)، وهو كلام في غاية الحسن والمتانة، وهو ليس خلافا للمنقول، بل هو ترجيح لرواية محمد كما في "منحة الخالق" لابن عابدين[1] (حاشية "البحر الرائق" ٦:١٣١)، ثم إطلاق قوله: «التمر بالتمر إلخ» يدل على أن الجيد والرديء في الربويات سواء.

---

(١) قال الشامي: ونقل من بعده كلامه هذا، وأقروه عليه كصاحب "البحر" و "النهر" و "المنح" و "الشرنبلالية" و "المقدسي" (٣٨٠:٤). قلت: ولكن قول أبي حنيفة أقوى دليلا فهو المذهب كما سيأتي، وقول ابن الهمام أحوط.

٤٧١٣- وعن سعيد بن المسيب، أن أبا سعيد الخدرى وأبا هريرة حدثاه: أن رسول الله ﷺ بعث سواد بن غزية وأمره على خيبر، فقدم عليه بتمر جنيب يعنى الطيب، فقال رسول الله ﷺ: أكل تمر خيبر هكذا؟ قال: لا والله يا رسول الله! إنا نشترى الصاع بالصاعين والصاعين بالثلاثة من الجمع، فقال عليه السلام: لا تفعل ولكن بع هذا واشتر بثمنه هذا، وكذلك الميزان». أخرجه الشيخان.

٤٧١٤- وعن الحسن، عن عبادة وأنس بن مالك، أن رسول الله ﷺ قال: «ما وزن مثل بمثل إذا كان نوعا واحدا وما كيل فمثل ذلك فإذا اختلف النوعان

قوله: "عن سعيد بن المسيب"، أقول: هذا نص فى إهدار تفاوت الجودة والرداءة فى الربويات، فلا يجوز بيع الجيد بالردىء إلا مثل بمثل.

قوله: "ما وزن مثلا بمثل إلخ"، أقول: إطلاقه يدل على أن الجيد والردىء فى الربويات سواء. قال العبد الضعيف: وفى "شرح المهذب": ذكر ابن عدى فى ترجمة حيان حديثه فى الصرف هذا بسياقه، ثم قال: وهذا الحديث من حديث أبى مجلز عن ابن عباس تفرد به حيان، قال البيهقى: حيان تكلموا فيه، وأعلم أن هذا الحديث ينبغى الاعتناء بأمره وتبين صحته من سقمه، وقد تكلم فيه بنوعين من الكلام، أحدهما: تضعيف الحديث جملة، وإليه أشار البيهقى، وممن ذهب إلى ذلك ابن حزم أعله بشىء أنبه عليه لئلا يغتر به، وهو أنه أعله بثلاثة أشياء: أحدهما: أنه منقطع من أبى سعيد، وكذا من ابن عباس. والثانى: لذكره أن ابن عباس رجع، واعتقاد ابن حزم أن ذلك باطل لمخالفة سعيد بن جبير. الثالث: أن حيان بن عبيد الله مجهول، فأما قوله: "إنه منقطع" فغير مقبول، لأن أبا مجلز أدرك ابن عباس وسمع منه، وأدرك أبا سعيد، ومتى ثبت ذلك لا تسمع دعوى عدم السماع إلا بثبت.

وأما مخالفة سعيد بن جبير فسنتكلم عليها، وحاصل ما قاله: إن رواية سعيد بن جبير شهادة على النفى فلا تقبل، وقد روى عنه أبو الجوزاء عند ابن ماجة وأحمد بإسناد رجاله على شرط الصحيحين إلى سليمان بن على، وسليمان روى له مسلم، قال: لقيت ابن عباس بمكة، فقلت: إنه بلغنى أنك رجعت، قال: نعم، إنما كان ذلك رأيا منى، وهذا أبو سعيد حدث عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن الصرف.

رجوع ابن عباس فى قوله: "الدينار بالدينارين":

وروينا عن عبد الرحمن بن أبى نعم، «أن أبا سعيد لقى ابن عباس، فشهد على رسول

فلا بأس به»، رواه "الدارقطنى" بسند حسن، كما فى "المنتقى" و "النيل".

الله ﷺ أنه قال: الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، مثلا بمثل فمن زاد فقد أربى، فقال ابن عباس: أتوب إلى الله مما كنت أفتى به ثم رجع»، رواه الطبرانى بسند صحيح، وعن الرحمن بن أبى نعم ثقة، متفق عليه معروف بالرواية عن أبى سعيد وابن عمر وغيرهما من الصحابة.

وعن أبى الشعثاء قال: "سمعت ابن عباس يقول: اللهم إنى أتوب إليك من الصرف، إنما هذا رأيى وهذا أبو سعيد الخدرى يرويه عن النبى ﷺ"، رواه الطبرانى ورجاله ثقات مشهورون مصرحون التحديث فيه من أولهم إلى آخرهم.

وروى الطحاوى فى "معانى الآثار" بإسناد حسن إلى أبى سعيد قال: "قلت لابن عباس: أرأيت الذى تقول: الدينار بالدينارين، ثم قال: قال أبو سعيد: ونزع عنها ابن عباس".

وروى الطحاوى أيضًا عن نصر بن مرزوق بإسناد لا بأس به عن أبى الصهباء: "أن ابن عباس نزل عن الصرف"، وهذا أصرح من رواية مسلم (أنه سأل ابن عباس عنه أى عن الصرف فكرهه) ومفسر له، إلى أن قال:

"وإذا تأملت الروايات المذكورة وجدت أصحها إسنادا قول أبى الصهباء الذى رواه مسلم، لكن لفظ الكراهة ليس بصريح إلا أنى قدمت من رواية الطحاوى عن أبى الصهباء ما ينفى الاحتمال، ويبين أنه نزل عن الصرف صريحا، وإسناده جيد كما تقدم، والحديث الذى أخرجه الحاكم فى "المستدرك" صريح لكن سنده تقدم الكلام عليه، ولا يقصر عن رتبة الحسن، ويكفى فى الاستدلال أنه لم يعارضه ما هو أقوى منه، وحديث ابن ماجه الذى قدمته وبينت أنه على شرط مسلم صريح فى الرجوع، وكذلك رواية ابن أبى نعم بإسناد صحيح عند الطبرانى، فهذه عدة روايات صحيحة وحسنة من جهة خلق من أصحاب ابن عباس تدل على رجوعه، وقد روى فى رجوعه أيضًا غير ذلك، وفيما ذكرته غنية، إن شاء الله تعالى (١٠:٣٨-٣٩).

حيان بن عبيد الله:

قال: وأما قوله: إن حيان بن عبيد الله مجهول، فإن أراد مجهول العين، فليس بصحيح، بل هو رجل مشهور، روى عنه حديث الصرف هذا محمد بن عبادة عند الحاكم وابن حزم، وإبراهيم ابن الحجاج الشامى عند ابن عدى بصرى، ويونس بن محمد عند البيهقى، وهو حبان بن عبيد الله ابن حيان بن بشر بن عدى، سمع أبا مجلز لاحق بن حميد والضحاك وعن أبيه، وروى عن عطاء وابن بريدة، روى عنه موسى بن إسماعيل، ومسلم بن إبراهيم، وأبو داود، وعبيد الله بن موسى،

....

عقد له البخارى وابن أبى حاتم ترجمة، فذكر كل منهما بعض ما ذكرته، وله ترجمة فى كتاب ابن عدى أيضًا كما أشرت إليه، فزال عنه جهالة العين، وإن أراد جهالة الحال فهو قد رواه من طريق إسحاق بن راهويه، فقال فى إسناده: أخبرنا روح، قال: حدثنا حيان بن عبيد الله وكان رجل صدق، فإن كانت هذه الشهادة له بالصدق من روح بن عبادة فروح محدث نشأ فى الحديث عارف به مصنف فيه متفق على الاحتجاج به بصرى بلدى للمشهود له، فتقبل شهادته له، وإن كان هذا القول من إسحاق بن راهويه فناهيك به، ومن يثنى عليه إسحاق، وقد ذكر ابن أبى حاتم حيان بن عبيد الله هذا، وقال: إنه سأل أباه عنه، فقال: صدوق اهـ (١٠: ٣٤-٣٥).

الرد على ابن حزم:

قلت: وقوله: "وكذلك ما يكال ويوزن" مفسر لقوله: «وكذلك الميزان» عند الشيخين، فاندحض بذلك ما قاله ابن حزم: إن قول رسول الله ﷺ: «وكذلك الميزان» قول مجمل مثل قول الله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ نطلب بيانه من نصوص أخر، فوجدنا حديث عبادة، وأبى بكرة، وأبى هريرة قد بين فيها مراده عليه السلام بقوله ههنا: «وكذلك الميزان»، وهو تفسيره عليه السلام هنالك أنه لا يحل الذهب بالذهب إلا وزنا بوزن، ولا الفضة بالفضة إلا وزنا بوزن، فقطعنا أن هذا هو مراد رسول الله ﷺ بقوله: «وكذلك الميزان» اهـ (١٠: ٤٨٠-٤٨١) من المحلى.

وحاصله أن قوله: «وكذلك الميزان»، ليس يعم كل موزون، بل هو مختص بالذهب والفضة لا غير، ووجه البطلان أن تفسير حديث أبى سعيد بحديث غيره، ليس بأولى من تفسير حديثه بحديثه، فلما ورد فى حديثه مرة: «وكذلك الميزان» مجملا وأخرى: «وكذلك ما يكال ويوزن» بعد ما ذكر التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة، كان ذلك دليلا واضحا على أنه لم يرد به الذهب والفضة، بل أراد كل ما يوزن ويكال مما سوى المذكورات، ولعل هذا مما لا يخفى على من له مسكة عقل. والعجب من ابن حزم أنه معترف بكون لفظة «وكذلك الميزان» عند الشيخين من قول رسول الله ﷺ، لا من كلام أبى سعيد، ويتكلم فى لفظة «وكذلك ما يكال ويوزن» عند الحاكم، ويقول: بأنه ليس من كلام رسول الله ﷺ، وإنما هو من كلام أبى سعيد لو صح (٨: ٤٨٣) من "المحلى"، وهل هذا إلا تحكم؟ فإنه لا يخفى على عاقل فضلا عن فقيه محدث أن اللفظتين كلاهما بمعنى واحد، فإذا ثبت كون أحدهما من كلام النبى ﷺ فى حديث أبى سعيد عند الشيخين، فكيف يصح أن تكون الأخرى

٤٧١٥- عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل، ولا تبيعوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا

بمعناها من كلام أبى سعيد فى حديثه عند غيرهما؟ وسيأتى ما يدل على كون الكيل والوزن علة للربا فى آثار كثيرة سنذكرها، إن شاء الله تعالى.

قوله: "عن أبى سعيد إلخ"، إنما ذكرته لما فيه من قوله: «ولا تبيعوا منها غائبا بناجز»، وهو صريح فى أن المراد من قوله: «يدا بيد» فى بعض الروايات كون المبيع والمشترى متعينا لا مقبوضا، لأن الروايات بعضها يفسر بعضا.

فإن قيل: فسر قوله: «يدا بيد» بالقبض فى بيع النقدين من الذهب والفضة، وهذا يقتضى كونه مفسراً بذلك فى الأموال الربوية بأجمعها، وإلا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد، وهو لا يجوز.

ليس التقابض من قاعدة الربا فى شىء
وإنما يجب فى الصرف لكون الأثمان لا تتعين إلا به:

قلنا: فى الحقيقة ليس التقابض عندنا من قاعدة الربا فى شىء لا فى الصرف ولا فى الطعام، وإنما الربا هو الفضل، أو النسيئة، وإذا باع عينا بعين متساويين انتفى الفضل، والنسيئة كلاهما تقابضا، أو لم يتقابضا، وإنما اشترطنا القبض فى الصرف لأجل التعيين، فإن من أصلنا أن الدراهم والدنانير لا تتعين بالتعيين (فى العقود والفسوخ وتتعين فى الأمانات ونحوها)، وإنما تتعين بالقبض (لكونهما أثمانا خلقة)، وهو رواية عن أحمد، والثمن مفسر بما هو فى الذمة.

إقامة الحجة من الحديث على أن الأثمان لا تتعين بالعقد:

واحتجوا له من جهة اللغة بقول الفراء: إن الثمن له شرطان أن يصحبه الباء، وأن يكون فى الذمة، قيل: إنه ذكر ذلك فى معانى القرآن، كذا فى "شرح المهذب" (١٠: ٩٩)، ومن جهة الشرع بحديث ابن عمر أنه قال: «يا رسول الله! إنى أبيع الإبل بالدنانير، وآخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم، وآخذ الدنانير، فقال: لا بأس إذا تفرقتما وليس بينكما شىء»، ولم يفصل بين أن يكون الثمن مطلقا، أو معينا.

وأجاب عنه شارح "المهذب" بأن الحديث محمول على الغالب، وهو كون الأثمان مطلقة، قلنا: تقييد للمطلق بلا دليل تمشية للمذهب، وعن قول الفراء بأن التعيين حكم شرعى لا مجال للغة

مثلا بمثل، ولا تبيعوا[1] بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائبا بناجز» (متفق عليه)، وفى "شرح المهذب" (١٠:٦٣-٦٤)، أما حديث أبى سعيد الخدرى فهو أتمها وأحسنها بعد حديث عبادة، لا سيما وهو المناظر لابن عباس فى ذلك، وهو فى أصله متفق على

فيه. قلنا: مصادرة على المطلوب، فإن كون التعيين فى الأثمان شرعيا محل النزاع بعينه.

وقال القاضى أبو الطيب: إن الفراء خلط فى هذا الكتاب اللغة بالفقه، وعول على فقه الكوفيين أيضًا (شرح المهذب). قلنا: قد اغتر القاضى فى ذلك بنقل الفراء فى كتابه أقوال محمد ابن الحسن وأمثاله من الفقهاء الذين هم من أئمة اللغة أيضًا، فظن أنه خلط اللغة بالفقه، ولم يدر أن محمد بن الحسن كما هو إمام فى الفقه فى اللغة، فلا ينقل اللغوى أقواله فى كتاب اللغة من حيث كونه فقيها، بل من حيث كونه لغويا عارفًا باللسان، مع أن لفظ الفراء ههنا يدفع هذا الاحتمال رأسًا وأساسًا، فإنه قال: الثمن عند العرب ما يثبت دينًا فى الذمة، كما فى "المبسوط" (١٤:٢)، وهذا صريح فى أنه أراد تفسير اللفظ لغةً لا شرعًا، وهو ثقة فى بيان اللغة، فلا يرد قوله بلا حجة تحكما، فكان يجب على القاضى أن ينقل عن أحد من أئمة اللغة قولا يدل على كون الثمن دينا وعينا خلاف ما قاله الفراء، وإذ تأيد دليل اللغة بدليل الشرع فناهيك به حجة، وأى حجة؟

وأما قوله: وحجتنا فى التعيين من الحديث قوله ﷺ فى حديث الربا: «عينا بعين»، ولو كانا لا يتعينان لما كانا عينا بعين، (فهذا إنما يرد على من قال: بأن الأثمان لا تقبل التعيين مطلقًا، وأما نحن فنقول: إنها لا تتعين فى عقود المعاوضات وفسوخها بمجرد العقد، بل بالقبض، وفى غير عقود المعاوضات كالوديعة، وأمثالها من الإرث، والصداق، والوكالة، تتعين بالعقد، لخلوها عن الوجوب فى الذمة رأسًا، فافهم)، ومن جهة النظر أن المحرم فى الآية هو الربا، والربا هو الزيادة، وذلك إما فى المقدار، وإما فى الميعاد للاستحقاق وهو النسأ (أو فى كليهما معًا)، أو الجودة، أما فى الجودة فقد أسقطها الشرع، وكذلك كل مكيل وموزون، لأن قيمة الجودة فى الربويات ساقطة، كما سيأتى.

فالتفاضل فى المقدار، أو فى الميعاد بالاستحقاق هو الربا، فليس بالتقابض من الربا فى شىء، إذ قيمة المقبوض بعد كونه نقدا كقيمة غير المقبوض فى المجلس، بخلاف قيمة المؤجل، فإنه يخالف قيمة الحال، فلو حرم ترك التقابض بحكم الربا لكان زيادة على كتاب الله تعالى، وأيضًا فإن القبض

---

(١) هكذا فى الأصل من "شرح المهذب"، وفى الصحيح: ولا تشفوا بعضها على بعض فى الموضعين.

صحتـه، وقد اعتمد عليـه أبو حنيفة، فإنه رواه عن عطيـة عنه، ولفظه عند مسلم وهو أتم ألفاظه: «قـال رسول الله ﷺ: الذهب بالذهب، والفضـة بالفضة، والبـر بالبر، والشعير

مـوجب للعقـد؛ إذ بالعقـد يجب الإقـباض، فكيف يكون شـرطا فـيه؟ لأن حق الشـرط أن يقتـرن بالعقد، فالواجب التعين فقط لا القبض.

وأما قوله: «يدا بيد»، فالمراد به عينا بعين كما ورد فى بعض روايات عبادة عند مسلم، ورواه الشافعي رحمه الله بالجمع بلفظ «عينا بعين، يدا بيد» بتقديم قوله: «عينا بعين» على قوله: «يدا بيد»، ولفظ "المستدرك" عكسه بتقديم «يدا بيد»، وهذا من تصـرف الرواة كمـا لا يخفى، فـلا يرد أن المفسر (اسم فاعل) لا يكون سابقا على المفسر (اسم مفعول)، ولا أن الصريح فى معنى يستغنى عن التفسير بمحتمل لأن هـذا إنما يرد إذا ثبت التقديم، أو الجمع عن النبى ﷺ، أو عن الـصحابى، وإذا احتمل كونه من تصرف الرواة روايةً بالمعنى فلا، وإذا كان النظر القياسى متأيدا بالدليل، فلا بد من قبوله، فالتعيين هو المقـصود فى الربويات، وفى السلم أيضًا، ذكره فى "شرح المهذب" (١٠: ٧٠)، وقد أشرت فى أثناء التقرير إلى الجواب عما أورده شارح "المهذب" على دليلنا.

وأما قوله: أما الـتعيين فيشارك اليد فـيه الإشارة بالرأس والعين، أى فلا وجه لتـخصيص ذكر اليد فى تفسـير قوله: «عينا بعين»، فـلا يخفى أن اليـد آلة الإحضار والإشـارة والتعين، كـما هو آلة القبض، والإشارة والتعين بها أكثر منها بالرأس والعين، فـيجوز أن يكنى بها عن التعيين، كما يكنى بها عن القبض.

قال: وقد اعتضد أصحابنا فى المسألة بالأثر والمعنى، أما الأثر فحديث عمر رضى الله عنه مع مالك بـن أنس وطلحة لما تصـارفا، وقـوله: "لا تفارقه"، فـلما نهى مـالكا عن مفـارقة طلحـة حتى يقبض منه، واسـتدل على ذلك لقوله ﷺ: إلا ها وها، دل أنه فـهم منه التقابض لا مـجرد الحلول، وأنه أخذه من قـاعدة الربا لا من قاعدة التـعيين، وهذا الحديث سيـأتى مستوفى، إن شـاء الله، وفهم الراوى أولى من فهم غيره لا سـيما مثل عـمر بن الخطاب رضى الله عنه (١٠: ٧١)، (قلنا هـو حجة لنا لا علينا، فإن حديث عمر مع مالك وطلحة إنما ورد فى الصرف أى بيع الذهب بالفضة، وقد قلنا بوجوب التـقابض فيـه لكون النقود لا تتعين فى العـقد والفسـوخ إلا بالقبض عندنا، وتحريم التـفرق قبل التقابض فى بيع الذهب والورق مما لا خلاف فيه، قال ابن المنذر: أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن المتصارفين إذا افترقا قبل أن يتقـابضا أن الصرف فاسد، كما فى "شرح المهذب" أيضًا (١٠: ٦٩).

بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل يدا بيد، فمن زاد واستزاد فقد أربى، الآخذ والمعطى فيه سواء. وكذلك رواه أحمد فى "المسند" اهـ.

الجواب عن تمويهات ابن حزم:

وبهذا كله ظهر الجواب عن تمويهات ابن حزم فى "المحلى" حيث شنع على الحنفية فى قولهم: بأن النقود لا تتعين فى العقود والفسوخ، وأن القبض لا يشترط فى غير الصرف من العقود الربوية، وقال: فهل بعد هذه الفضائح فضائح؟ أو يبقى مع هذا دين أو حياء من عار، أو خوف نار نعوذ بالله من الضلال والدمار، حيث يقولون جهارا: نعم، يجوز غير عين بغير عين، ويجوز عين بغير عين، نعم يجوز بتمرة بتمرتين وبأكثر (٨:٤٨٣).

قلت: إن الرزية كل الرزية أن تنسب إلى أحد قولا لم يقل به، ثم تشنع عليه فيه، فمثله لا يرجع إلى إليك، ومتى قال أبو حنيفة أو أصحابه: إنه يجوز غير عين بغير عين، أو يجوز عين بغير عين؟ وهل هذه إلا فرية بلا مرية، أو رمية بغير رؤية، فإن القوم قد صرحوا بوجوب التعيين فى عقود الربا بأجمعها، وبوجوب التعيين والقبض فى عقد الصرف، ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه، ولا يتأمل فى أقوال خصمه، ولا يمعن النظر فى مأخذه، فالله المستعان، وأما إنهم أجازوا تمرة بتمرتين، فسيأتى برهانهم على ذلك، فانتظر صابرا.

الجواب عن إيراد شارح "المهذب":

قال شارح "المهذب": "وأما المعنى فهو أن ترك التقابض ربا، لأن الربا عبارة عن الفضل المطلق، والفضل يكون من وجوه كثيرة، يكون قدرا فى الصاع بالصاعين، ونقدا فى العين بالنسأ، وقبضها فى المقبوض وغير المقبوض، بل الزيادة من حيث اليد فوق الزيادة من حيث العينية، لأن الأعيان إنما تطلب ليتوصل إليها بالأيدى، ولأن اليد تقصد بنفسها فى كثير من العقود، والعينية لا تقصد بنفسها، وإذا ثبت أنه ربا، فيجب التقابض نفيا للربا" (١٠:٧٢)، قلنا: لو كان ترك التقابض ربا لم يكن قيمة المقبوض كقيمة غير المقبوض فى المجلس، والمشاهدة قاضية بمساواتهما، وبزيادة قيمة المؤجل على قيمة الحال.

فالربا إنما هو فى الفضل قدراً وفى الأجل استحقاقا، وأما إن الأعيان إنما تطلب ليتوصل إليها بالأيدى، فغايته أن القبض موجب للعقد، فكيف يكون شرطا، وحق الشرط أن يقترن بالعقد؟ وأما إن اليد تقصد بنفسها، والعينة لا تقصد بنفسها إلخ، فهذا إنما هو فيما لا تتعين بمجرد العقد،

٤٧١٦- عن عبادة بن الصامت أنه قام فقال: «يا أيها الناس إنكم قد أحدثتم بيوعا ما أدرى ما هى؟ وأن الذهب بالذهب تبره وعينه وزنا بوزن يدا بيد، والفضة بالفضة تبرها وعينها وزنا بوزن يدا بيد، ولا يصلح نسأ، والبر بالبر مدا بمد يدا بيد، والشعير بالشعير مدا بمد يدا بيد، ولا بأس ببيع الشعير بالبر والشعير أكثرهما يدا بيد، ولا يصلح نسئة، والتمر بالتمر، حتى عدا الملح بالملح، مثلا بمثل يدا بيد، من زاد أو ازداد فقد أربى». كذا رواه ابن أبى عروبة، ورواه همام، وهو من الثقات عن قتادة، عن أبى الخليل، عن مسلم، عن أبى الأشعث، عن عبادة موصولا مرفوعا إلى النبى ﷺ فذكره، ثم قال: هذا هو الصحيح الثابت عن أبى قلابة، عن أبى الأشعث، عن عبادة مرفوعا رواه مسلم فى "الصحيح" (سنن البيهقى ٥:٢٧٧). وسنذكر لفظ مسلم فى الحاشية، وليس فيه «مدا بمد»، قلت: ورواه أبو داود (٣:٢٥٤). بلفظ: البر بالبر مدى بمدى، والشعير بالشعير مدى بمدى، والتمر بالتمر مدى بمدى، والملح بالملح مدى بمدى»، الحديث. وفى "المبسوط" للسرخسى بلفظ: «ألا وأن الحنطة بالحنطة مدين بمدين، والشعير بالشعير مدين بمدين، وذكر فى التمر والملح مثل ذلك» اهـ. وهو كذلك فى "كنز العمال" (٦:٢١٥) بلفظ "مدين بمدين"، وعزاه إلى أبى داود والنسائى، وإسناداهما صحيحان على شرط مسلم.

فلم يكن المطلوب إلا التعيين، سلمنا ولكن نعلم بالضرورة أن المساواة من كل الوجوه غير مطلوب شرعًا، وإلا لم يجز بيع الجيد بالردىء للتفاوت فى العينين حسا، فلما أهدر الشرع هذا التفاوت فى العينين، فإهداره التفاوت فى وصف الملك بعد حصول نفس الملك أولى، هذا هو مقتضى النظر، وقد تأيد بما ورد فى حديث عبادة عند مسلم من الاقتصار على قوله: «عينا بعين»، ولا حجة فيما ورد فيه «يدا بيد» مكانه، لاحتمال كونه من تصرف الرواة، ولكونه مقابلا لقوله: «نسيئة»، والنسيئة ما كان دينا فى الذمة، فيكون معنى قوله: «يدا بيد، عينا بعين»، فافهم، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن عبادة بن الصامت إلخ"، قلت: هو أتم الأحاديث وأكملها فى الربا، ولذلك جعله الشافعى العمدة فى هذا الباب، وهو من إفراد مسلم، ورواه معه من أصحاب "السنن" أبو دادو، والترمذى، وابن ماجة، والنسائى، ولفظه فى مسلم من رواية أبى الأشعث عنه قال: «سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر والبر والشعير بالشعير

٤٧١٧- محمد: قال أخبرنا سعيد بن أبى عروبة، عن قتادة، عن سليمان بن يسار، عن أبى الأشعث الصنعانى، قال: "خطبنا عبادة بن الصامت قال: يا أيها الناس!

والتمر بالتمر والملح بالملح إلا سواء بسواء وعينا بعين فمن زاد أو ازداد فقد أربى»، ولم يخرجه بهذا اللفظ هكذا أحد من أصحاب الكتب الستة غيره، وقد اشتبه على ابن معن، فنسبه إلى مسلم، وأبى داود، والترمذى، فأردت التنبيه على ذلك لئلا يغتر به.

فرق ما بين نسبة المحدث حديثا إلى كتاب، وبين نسبة الفقيه إياه إليه:

فإن المحدث إذا نسب الحديث إلى كتاب مراده منه أصل الحديث، فيحتمل منه ذلك، وأما الفقيه فمراده ذلك اللفظ الذى يستدل به فلا بد من الموافقة كذا فى شرح المهذب (١٠: ٦٠-٦١).

وأما قوله: «يا أيها الناس! إنكم قد أحدثتم بيوعا ما أدرى ما هى؟» ففيه قصة رواها مسلم، وأبو داود، والترمذى، وابن ماجة، واللفظ لمسلم فى "صحيحه" قال: غزونا غزاة وعلى الناس معاوية، فغنمنا غنائم كثيرة، فكان فيما غنمنا آنية من فضة، فأمر معاوية رجلا أن يبيعها فى أعطيات الناس، فتسارع الناس فى ذلك، فبلغ عبادة بن الصامت فقام فذكره، فرد الناس ما أخذوا، فبلغ ذلك معاوية فقام خطيبًا فقال: ألا ما بال رجال يتحدثون عن رسول الله ﷺ أحاديث قد كنا نشهده ونصحبه، فلم نسمعها منه، فقام عبادة، فأعاد القصة، وقال: لنحدثن بما سمعنا الحديث، ووقع مثل ذلك لأبى الدرداء مع معاوية حين باع سقاية من ذهب بأكثر من وزنها، وسيأتى.

ومعنى إنكار معاوية أنه كان لا يرى الربا فى بيع العين بالتبر، ولا بالمصوغ، وكان يجيز فى ذلك التفاضل (لكونها أنواعا مختلفة عنده)، ويذهب إلى أن الربا لا يكون فى التفاضل إلا فى التبر بالتبر، وفى المضوغ بالمصوغ، وفى العين بالعين، كذلك نقل عن ابن عبد البر (شرح المهذب ١٠: ٣١)، ثم رجع معاوية عن ذلك إلى ما قاله عبادة وأبو الدرداء حين كتب إليه عمر رضى الله عنه بما قالاه، كما سيأتى، وفيه دليل على أن لا تأثير للصنعة فى الذهب والفضة، بل تبرها وعينها سواء وهو المذهب، وسيأتى ما يدل على ذلك صريحا.

دليل الحنفية فى قولهم: بجواز بيع الحفنة بالحفنتين والتمرة بالتمرتين:

وأما قوله: "والبر بالبر مدا بمد والشعير بالشعير مدا بمد"، وفى رواية: «مدين بمدين»، وفى لفظ «مدى بمدى»، فقال فى "المبسوط": فيه دليل على أن ما يجرى فيه الربا من الأشياء المكيلة نصف صاع، لأن قوله: «مدين بمدين» عبارة عن ذلك اهـ (١٤: ١٠)، وبيانه أن الربا لو كان يجرى

إنكم أحدثتم أمرا ما ندرى ما هو؟"، فذكر الحديث وفيه. «ألا وأن الحنطة بالحنطة مدين بمدين، ولابأس أن يبيع الشعير بالحنطة يدا بيد والشعير أكثرهما، ولا يصلح نسئةً، ألا وأن التمر بالتمر مدين بمدين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى» كتاب الحجج لمحمد (٢٢٠).

فى القليل والكثير من الأشياء المكيلة سواء دخلت تحت الكيل أو لم يدخل، لم يكن للتنصيص على المدين بلفظ التثنية معنى، فلما ورد النص بلفظ المدين وهو نصف صاع دل على أن الربا لا يجرى فيما دونه، ومن هنا قال فى "الهداية": يجوز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين، لأن المساواة بالمعيار، ولم يوجد فلم يتحقق الفضل، وما دون نصف الصاع فهو فى حكم الحفنة، لأنه لا تقدير فى الشرع بما دونه اهـ (٥:١٥٣ مع الفتح) أى لا سيما وقد ورد التنصيص على المدين فى حديث الربا، فدل على انتفائه عما هو دونه، وإلا كان ذكر العدد لغوا وحاشا الشارع ﷺ منه.

بقى الكلام فى تصحيح لفظ المدين فى الحديث فنقول: قد تبين بكلام "المبسوط" أن الحديث رواه محمد فى "الأصل" بلفظ: «مدين بمدين» على صيغة التثنية، لأنه قال: وقد دل على ما قلنا الأخبار التى بدأ (أى محمد) الكتاب بها، فمنها حديث أى سعيد فذكره إلى أن قال بعد ما سرد روايات كثيرة: ثم ذكر (أى محمد) حديث عبادة بن الصامت فى الربا عن رسول الله ﷺ فى الأشياء الستة فذكره (١٤:٩-١٠)، ثم وجدناه فى "الحجج" كما ذكره السرخسى سواء، ومحمد إمام فى الحديث والفقه واللغة، فإذا اختلفت الرواة فى لفظ الحديث كان قوله: أرجح وأولى، لكونه فقيهًا محدثا عارفا باللسان، كيف وقد تأيد بما رواه أبو داود والنسائى، كما عزاه إليهما صاحب "كنز العمال"، وقد ذكرناه فى المتن.

وأما ما فى نسختيهما المطبوعتين بالهند من لفظ: «مدى بمدى» مكان «مدين بمدين» فلعله من تصحيف الناسخين، لأن المدى ليس من مكيال أهل المدينة، بل هو من مكيال أهل الشام، كما فى "عون المعبود" عن الخطابى: المدى مكيال معروف ببلاد الشام وبلاد مصر به يتعاملون، وأحسبه خمسة عشر مكوكا، والمكوك صاع ونصف اهـ (٣:٢٥٤)، ومنه قوله ﷺ: «منعت الشام مديها ودينارها ومنعت العراق درهمها وقفيزها ومنعت مصر أردبها ودينارها وعدتم كما بدأتم» الحديث، رواه أبو داود وأبو عبيد، ويحيى بن آدم فى "الخراج" بسند صحيح (٧١ و ٧٢).

ولا معنى لذكر مكيال الشام عند أهل المدينة والحجاز، لا سيما وقد ثبت منه ﷺ أنه قال: «المكيال مكيال المدينة، والميزان ميزان مكة»، وحمله العلماء على أن المرجع فى معرفة المكيال والميزان إلى عرف الحجاز فى عهد النبى ﷺ، كما سيأتى، وحينئذ فلا وجه لذكر المدى، وليس

. . . .

من مكيال الحجاز فى حديث الربا، فالظاهر -والله أعلم- أن بعض رواة سننى أبى داود والنسائى من أهل الشام رواه بالمعنى تفهيما لأهل بلده، ولا يبعد[1] أن يكون عبادة قد روى الحديث باللفظ مرة، فقال مدين بمدين، وبالمعنى أخرى لتفهيم أهل الشام فقال: مدى بمدى، ويكون ذلك منشأ الاختلاف بين نسخ الكتابين، أو صحفه بعض من لا علم له من الناسخين من مدين إلى مدى.

فإن قيل: إن البيهقى رواه بلفظ «مدا بمد» على صيغة المفرد، دون المثنى، وهو يبطل الاستدلال المذكور لكونه مبنيا على صيغة المثنى؛ قلنا: ولكنه من رواية سعيد بن أبى عروبة عن قتادة كما ذكرناه فى المتن، ومحمد رواه عن سعيد بلفظ: «مدين بمدين»، وفيه زيادة فهو أولى، ورواه أبو داود من طريق همام فى نسخة بلفظ: «البر بالبر مدين بمدين، والشعير بالشعير مدى بمدى» الحديث (٣: ٢٥٤ مع العون)، وبلفظ: «البر بالبر مدين بمدين، والشعير بالشعير مدين بمدين» فى أخرى، وهى نسخة "كنز العمال"، وأخرج النسائى حديث سعيد بن أبى عربة، عن قتادة، عن مسلم بن يسار فى نسخة بلفظ: «ألا إن البر بالبر والشعير بالشعير مديا بمدى، وأن التمر بالتمر مديا بمدى» (٢: ٢٢١)، وفى أخرى بلفظ: «مدين بمدين» فى المواضع كلها كما فى "كنز العمال"، فثبت أن الراجح فى الحديث إما «مدى بمدى» أو «مدين بمدين»، وأما لفظة: «مدا بمد» فلم يوجد إلا فى حديث البيهقى وده، وقد عرفت أن المدى ليس من مكيال أهل المدينة، بل من مكيال أهل الشام، فالظاهر الراجح فى لفظ الحديث «مدين بمدين» بصيغة التثنية، ولفظة «مدى بمدى» إما تصحيف أو تصرف من بعض الرواة روايةً بالمعنى لتفهيم أهل الشام، كما تقدم.

وإن سلمنا صحة الرواية بلفظ: «مدا بمد» مفردا فنقول: إن من رواه بلفظ: «مدين بمدين» فقد زاد أى فى اللفظ، وهو المراد بالزيادة فى اصطلاح المحدثين، والأخذ بالزيادة إذا جاءت من ثقة لازم، وههنا كذلك، فإن هماما ثقة، وكذا محمد بن الحسن الإمام، فالراجح التثنية، ومن رواه بالإفراد فقد قصر، وليس قصور القاصر حجة على من حفظ وزاد، وبعد ذلك كله فلفظ:

---

(١) ولكنه بعيد عند التأمل، فإن التنصيص على المعيار المخصوص يدل على عدم جريان الربا فيما هو دونه، وإلا لم يكن للتنصيص معنى، والمدى مكيال كبير يسع أكثر من اثنتين وعشرين صاعا، وجريان الربا فى نصف صاع فما فوقه إجماع، فلا يكون فى ذكره فائدة يعتد بها، فالراجح كون لفظة المدى من تصحيف الناسخين، ولا يبعد أن يكون الحديث بلفظ التثنية بحذف النون تخفيفا، كما يقال: ثوب بثوب وثوبى بثوبى بحذف النون، فقرأه بعضهم مدى بمدى وحمله على مكيال الشام، والله تعالى أعلم.

. . . .

«مدا بمد» إن لم يكن دليلا لما قالوا من كون ما دون نصف صاع فى حكم الحفنة، فهو دليل لما فى متن "الهداية" أنه يجوز بيع الحفنة بالحفنتين لكون الحفنتين أقل من المد غالبًا، فالتنصيص على المد يدل على عدم جريان الربا فيما هو دونه، وإلا لم يكن للتنصيص معنى، لا سيما وفى "مجمع البحار" عن "النهاية" فى حديث فضل الصحابة: «ما أدرك مد أحدهم» هو بالضم ربع الصاع لغةً، وهو أقل ما كانوا يتصدقون به عادةً اهـ (٢٨٦:٣)، وفيه إشعار بأنه لم يكن بالمدينة مكيال أصغر من المد، فلم يكن ما دون المد داخلا تحت الكيل شرعًا فانعدم المعيار فلم يتحقق الفضل، لأن تحقق الفضل يظهر بعدم وجود المساواة، والمساواة بالكيل، ولا كيل فى الحفنة والحفنتين، فينتفى تحقق الفضل، كذا فى "العناية" (١٥٣:٦).

والأولى أن يقال: إن علة حرمة ربا الفضل هو الكيل أو الوزن مع اتحاد الجنس، والمراد بالكيل والوزن كون الشىء مما يتأتى فيه الكيل، والوزن شرعًا، وعادة، لا ما يكون جنسه مكيلا، أو موزونا، وإن لم يتأت فيه الكيل والوزن، كما سيأتى فى شرح قوله: «المكيال مكيال المدينة»، فإذا انتفى أحد جزئى العلة انتفت الحرمة، ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء العلة، فكل ما خرج عن الكيل والوزن بهذا المعنى جاز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا، كالحيوان بالحيوانين والجوزة بالجوزتين، فكذا الحفنة الحفنتين والتمرة بالتمرتين لهذه العلة بعينها، هذا هو مقتضى النظر القياسى، وإذا تأيد النظر بالدليل السمعى وهو تنصيص الشارع على المد بالمد فناهيك به حجة، وأية حجة؟ فلا بد من قبوله نص عليه شارح "المهذب"، كما مر، والأصوليون قاطبةَ.

وبهذا اندحض بحث ابن الهمام فى هذا المقام، وكذا تحسين بعض الأحباب له، فإن المتون قاطبة متفقة على جواز بيع الحفنة بالحفنتين، وهو المذهب المشهور لأبى حنيفة وأصحابه، عزاه إليهم الموفق فى "المغنى"، وابن حزم فى "المحلى"، وشارح "المهذب" فى "شرح المهذب".

وأما ما رواه المعلى عن محمد أنه كره التمرة بالتمرتين، وقال: كل شىء حرم فى الكثير، فالقليل منه حرام، فيعارضه ما فى "الجامع الصغير" قال محمد رحمه الله: لا يجوز فلس بفلسين، ويجوز تمرة بتمرتين (٩٧)، وظاهر الرواية أقوى وأرجح من "النوادر"، كما لا يخفى، فجواز بيع الحفنة بالحفنتين والتمرة بالتمرتين هو مذهب المنصور، لا سيما وهو قوى من حيث النظر، ومؤيد بما ورد فى حديث عبادة عند محمد فى "المبسوط" من لفظ: «البر بالبر مدين بمدين، والشعير بالشعير مدين بمدين»، وكذا هو عند أبى داود والنسائى فى نسخة "كنز العمال"، ويؤيده أيضًا

. . . .

رواية البيهقى بلفظ: «مدا بمد»، كما ذكرنا، فليس بحث ابن الهمام بعد ذلك وتحسين بعض الأحباب له إلا كهباء منثور، وكيف يظن بأبى حنيفة أن يتساهل فى أحكام الربويات ومذهبه فى هذا الباب أضيق المذاهب وأحوطها وأشدها وأضبطها؟ كما ستعرف كل ذلك مفصلا، إن شاء الله تعالى، نعم! لا شك فى أن التوقى من بيع الحفنة بالحفنتين والتمرة بالتمرتين متفاضلا أولى، لا يكون ما ذهب إليه الإمام ضعيفا من حيث الدليل، بل خروجا من الخلاف، وعملا بقول النبى ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، وبقول عمر بن الخطاب: "إنه كان من آخر القرآن نزولا آيات الربا، فتوفى رسول الله ﷺ قبل أن يبينه لنا فدعوا الربا والريبة»، ولكن ذلك لا يختص بهذه المسألة وحدها، بل يعم الخلافيات كلها، فافهم.

تحقيق علة الربا، ومذاهب العلماء فيها:

ثم اعلم أن حديثى أبى سعيد وعبادة، هما العمدة فى أبواب الربا لكونهما أتم، وأكمل، وأشمل من غيرهما، وغيرهما من الأحاديث يفسر بعض ما أجمل فيهما ويوضح بعض ما أبهم، قال صاحب "البدائع": الأصل المعلول فى هذا الباب بإجماع القائسين الحديث المشهور، وهو ما روى أبو سعيد الخدرى وعبادة بن الصامت فذكره، ثم قال: فهذا النص معلول باتفاق القائسين غير أنهم اختلفوا فى العلة (٥:١٨٣)، وفى "المبسوط": بدأ محمد الكتاب بحديث رواه أبو حنيفة، عن عطية العوفى، عن أبى سعيد، عن رسول الله ﷺ، وهذا حديث مشهور تلقته العلماء بالقبول والعمل به، ولشهرته بدأ محمد ببعضه كتاب البيوع، وببعضه كتاب الإجارات، وببعضه كتاب الصرف، ومثله حجة فى الأحكام تجوز به الزيادة على الكتاب عندنا، ودار هذا الحديث على أربعة من الصحابة، عمر بن الخطاب، وعبادة بن الصامت، وأبى سعيد، ومعاوية (١٢:١١٠).

وقال الموفق فى "المغنى": وقد روى عن النبى ﷺ فى الربا أحاديث كثيرة، ومن أتمها ما روى عبادة فذكره، وقال: فهذه الأعيان المنصوص عليها يثبت الربا فيها بالنص والإجماع، واختلف أهل العلم فيما سواها، فحكى عن طاوس وقتادة أنهما قصرا الربا عليها وقال: لا يجرى فى غيرها، وبه قال داود (الظاهرى)، ونفاة القياس، وقالوا: ما عداها على أصل الإباحة، لقول الله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾.

واتفق القائلون بالقياس على أن ثبوت الربا فيها بعلة، وأنه يثبت فى كل ما وجدت فيه علتها، لأن القياس دليل شرعى، فيجب استخراج علة هذا الحكم وإثباته فى كل موضع وجدت

. . . .

علته فيه، وقول الله تعالى: ﴿وأحل الربا﴾ يقتضى تحريم كل زيادة، إذا الربا فى اللغة: الزيادة، إلا ما أجمعنا على تخصيصه وهذا يعارض ما ذكروه.

ثم اتفق أهل العلم على أن ربا الفضل لا يجرى إلا فى الجنس الواحد إلا سعيد بن جبير، فإنه قال: كل شيئين يتقارب الانتفاع بها لا يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا، كالحنطة بالشعير، والتمر بالزبيب، والذرة بالدخن، لأنهما يتقارب نفعهما فجريا مجرى نوعى جنس واحد، وهذا يخالف قول النبى ﷺ: «بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدا بيد وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم»، فلا يعول عليه، ثم يبطل بالذهب بالفضة، فإنه يجوز التفاضل فيهما مع تقاربهما.

واتفق المعللون على أن علة الذهب والفضة واحدة، وعلة الأعيان الأربعة واحدة، ثم اختلفوا فى علة كل واحد منهما، فروى عن أحمد فى ذلك ثلاث روايات أشهرهن أن علة الربا فى الذهب والفضة كونه موزون جنس، وعلة الأيان الأربعة مكيل جنس.

(قلت: إن الكيل والوزن اختلاف عبارة فى القدر كالصاع والقفيز فى الكيل، فالحق أن العلة فى الكل واحدة، وذلك الجنس والقدر، وبه قالت الحنفية، كما فى "المبسوط" (١٢:١٢٠)، نقلها عن أحمد الجماعة، وذكرها الخرقى وابن أبى موسى وأكثر الأصحاب، وهو قول النخعى، والزهرى، والثورى، وإسحاق، وأصحاب الرأى، لما روى ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين» الحديث، رواه الإمام أحمد فى "مسنده" (وهو حديث حسن، كما ذكرناه فى المتن)، وعن أنس أن النبى ﷺ قال: «ما وزن مثلا بمثل إذا كان نوعا واحدا، وما كيل مثلا بمثل إذا كان نوعا واحدا» رواه الدارقطنى (وسنده حسن أيضًا كما ذكرناه) وعن عمار أنه قال: «العبد خير من العبدين والثوب خير من الثوبين فما كان يدا بيد فلا بأس به إنما الربا فى النسأ إلا ما كيل أو وزن» (أخرجه ابن حزم ولم يعله بشىء، كما ذكرناه)، ولأن قضية البيع المساواة، والمؤثر فى تحقيقهما الكيل، والوزن، والجنس، فإن الوزن، أو الكيل يسوى بينهما صورة، والجنس يسوى بينهما معنى، فكأنه علة، ووجدنا الزيادة فى الكيل محرمة دون الزيادة فى الطعم، بدليل بيع الثقيلة بالخفيفة، فإنه جائز إذا تساويا فى الكيل (٤:١٢٥).

وقال الشافعى رحمه الله: إن العلة فى الأثمان جوهرية الثمنية، وفيما عداها العلة الطعم والجنس شرط، وعلته فى الأثمان قاصرة فتختص بالذهب والفضة دون ما سواهما، وهذا فى قوله الجديد، وفى القديم العلة فيما عدا الذهب والفضة كونه مطعوم جنس مكيلا، أو موزونا، فلا

. . . .

يجرى الربا فى مطعوم، لا يكال ولا يوزن كالتفاح والرمان وغيرهما من العدديات، ولا فيما ليس بمطعوم كالحديد والرصاص ونحوه، وقال مالك مثل قول الشافعى إلا أنه زاد على الطعم إما صفة واحدة، وهو الادخار، كما فى "الموطأ"، وإما صفتين وهو الادخار والاقتيات على ما اختاره البغداديون.

تحقيق أن علة الحنفية أولى العلل، ومذهبهم
فى مسائل الربا أقوى المذاهب وأحوطها:

قال القاضى أبو الوليد بن رشد فى "بداية المجتهد" بعد ذكر المذاهب بنحو ما ذكرناه: وأما الحنفية فعمدتهم فى اعتبار المكيل والموزون أنه ﷺ لما علق التحليل باتفاق الصنف واتفاق القدر، وعلق التحريم باتفاق الصنف واختلاف القدر، فى قوله ﷺ لعامله بخيبر من حديث أبى سعيد وغيره: «إلا كيلا بكيل يدا بيد»، رأوا أن التقدير أعنى الكيل، أو الوزن هو المؤثر فى الحكم كتأثير الصنف، وربما احتجوا بأحاديث ليست مشهورةً فيها تنبيه قوى على اعتبار الكيل والوزن، وهى: «كذلك ما يكال ويوزن» (أخرجه الحاكم وصححه وقد مر الكلام فيه مستوفى)، وفى بعضها: «وكذلك المكيال والميزان»، (رواه البخارى فى حديث أبى سعيد وأبى هريرة بلفظ: "وقال فى الميزان مثل ذلك"، ومحمد بن الحسن الإمام بلفظ: «وكذلك ما يكال ويوزن»، كما تقدم)، وهذا نص لو صحت الأحاديث (قلت: وقد صحت، والحمد لله، كما ذكرناه فى المتن).

قال: ولكن إذا تؤمل الأمر من حيث المعنى ظهر -والله أعلم- أن علتهم أولى العلل، وذلك أنه يظهر من الشرع أن المقصود بتحريم الربا، إنما هو لمكان الغبن الكثير الذى فيه (بدليل قوله تعالى فى آية الربا: ﴿فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾، جعل الربا ظلما)، وأن العدل فى المعاملات إنما هو مقاربة التساوى، ولذلك لما عسر إدراك التساوى فى الأشياء المختلفة الذوات جعل الدينار والدرهم لتقويمها أعنى تقديرها ولما كانت الأشياء المختلفة الذوات أعنى غير الموزونة والمكيلة العدل فيها إنما هو فى وجود النسبة، أعنى أن تكون نسبة قيمة أحد الشيئين إلى جنسه نسبة قيمة الشيء الآخر إلى جنسه، مثال ذلك أن العدل إذا باع إنسان فرسا بثياب هو أن تكونَ نسبة قيمة ذلك الفرس إلى الأفراس هى نسبة قيمة ذلك الثوب إلى الثياب، فإن كان ذلك الفرس من قيمته خمسون، فيجب أن تكون تلك الثياب قيمتها خمسون، فإذا اختلاف هذه المبيعات بعضها ببعض فى العدد (والقدر) واجب فى المعاملة العدلة، (فلا يحرم التفاضل عند اختلاف الأجناس البتة).

وأما الأشياء المكيلة والموزونة فلما كانت ليست تختلف كل اختلاف، وكانت منافعها

. . . .

متقاربة، ولم تكن حاجة ضرورية لمن كان عنده منها صنف أن يستبدله بذلك الصنف بعينه إلا على جهة الصرف، كان العدل فى هذه إنما هو لوجود التساوى فى الكيل، أو الوزن إذا كانت لا تتفاوت فى المنافع، وأيضًا: فإن منع التفاضل فى هذه الأشياء يوجب أن لا يقع فيها تعامل لكون منافعها غير مختلفة، والتعامل إنما يضطر إليه فى المنافع المختلفة، فإذا منع التفاضل فى هذه الأشياء أعنى المكيلة والموزونة (المتحدة الجنس) علتان: إحداهما: وجود العدل فيها. والثانى: منع المعاملة إذا كانت المعاملة بها من باب الصرف، وأما الدينار والدرهم فعلة المنع فيها أظهر إذا كانت هذه ليس المقصود منها الربح، وإنما المقصود بها تقدير الأشياء التى لها منافع ضرورية اهـ (٢:٧٩-٨٠).

وأيضًا: فإن علة الثمنية والطعم قاصرة، أما الثمنية فلقوهم باختصاصها بالذهب والفضة دون غيرهما، وعلة لا تتعدى ليست بعلة كما تقرر فى الأصول، وأما الطعم فلقولهم: بجواز بيع الحيوان بالحيوان متفاضلا مع كونه مطعومًا، فإن قالوا: إنه لا يؤكل إلا بعد الذبح. قلنا: وكذلك اللحم لا يؤكل إلا بعد الطبخ، وكذلك الحنطة والدقيق لا يؤكل إلا بعد الخبز، وقد قلتم بجريان الربا فيها، وأيضًا: فإن الشارع صلوات الله وسلامه عليه، قد نص على الأشياء الستة سواء، وعطف بعضها على بعض، فينبغى أن تكون العلة فى الكل واحدة، وذلك الجنس والقدر، ثم الكيل والوزن اختلاف عبارة فى القدر كالصاع والقفيز ونحوه، فأما إذا كانت العلة فى النقود الثمنية، وفى سائر الأشياء الأربعة الطعم لم يستقم عطف بعضها على بعض، إذ لا موافقة بين الثمنية والطعم، كذا فى "المبسوط" (١٢:١٢٠).

وفيه أيضًا: وإذا ثبت أن الحكم وجوب المماثلة ولا يتصور ثبوت الحكم بدون محله، عرفنا أن المحل الذى لا يقبل المماثلة لا يكون مال الربا أصلا، والحفنة والتفاحة لا تقبل المماثلة بالاتفاق، فلم يكن مال الربا، والدليل عليه أن صاحب الشرح ﷺ ما نص على حكم الربا إلا مقرونا بالمخلص، فكل علة توجب الحكم فى محل لا يقبل المخلص أصلا، فهى علة باطلة، والطعم بهذه الصفة، فإنها توجب الحكم فى الرمان والسفرجل، ولا يتصور فيه المخلص، (لخروجه من الكيل والوزن وهو المخلص)، وكذلك قوله ﷺ: «لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء مثلا بمثل»، كلام مقيد بالاستثناء (وهو المماثلة والمساواة) والمستثنى من جنس المستثنى منه (فثبت أنه لم يرد بالبر إلا ما يتأتى فيه المماثلة والمساواة بالكيل) فإن قال: هو استثناء مقطوع بمعنى لكن أى جعلتموه سواء بسواء، فبيعوا أحدهما بالآخر، قلنا: هذا مجاز ولا يترك الحقيقة إلا عند قيام الدليل، وربما يقول

. . . .

بعضهم: إن الحفنة مقدرة إلا أنه لا يمكن معرفة مقدارها إلا بضم أمثالها إليها، ولا تخرج به من أن تكون مقدره كالصبرة، وهذا فاسد، فإن المقدر ما يمكن معرفة مقداره، فإذا ضم إلى الحفنة أمثالها وكيلت يصير مقدار القفيز معلوما لا مقدار الحفنة، بخلاف الصبرة فإنها إذا فرقت أجزاءها وكيلت يصير مقدار الصبرة معلوما (٢:١١٧-١٢٠).

قال الموفق فى "المغنى": قوله: "ما كيل أو وزن"، أى ما كان جنسه مكيلا أو موزونا، وإن لم يتأت فيه كيل ولا وزن، إما لقلته كالحبة والحبتين والحفنة والحفنتين وما دون الأرزة من الذهب والفضة، أو لكثرته كالزبرة العظيمة، فإنه لا يجوز بيع بعضه ببعض إلا مثل بمثل، ويحرم التفاضل فيه، وبهذا قال الثورى، والشافعى، وإسحاق، وابن المنذر، ورخص أبو حنيفة فى بيع الحفنة بالحفنتين والحبة بالحبتين، وسائر المكيل الذى لا يتأتى كيله، واحتج بأن العلة الكيل ولم يوجد فى اليسير اهـ (٤:١٢٨).

قلت: أما الزبرة العظيمة فهو مكيل إجماعًا، فإن الكيل يتأتى فيه بالتفريق وهو ظاهر، وأما احتجاجهم بقوله ﷺ: «البر بالبر والشعير بالشعير مثلا بمثل» فقد مر فى كلام "المبسوط" أن المراد به البر المكيل بالبر المكيل دون جنس البر، فافهم.

الجواب عن حجة الخصم لكون الطعم علة الربا:

واحتجوا لكون الطعم علة بما رواه مسلم بسنده عن معمر بن عبد الله العدوى قال: «كنت أسمع النبى ﷺ يقول: الطعام[1] بالطعام مثلا بمثل» الحديث، وقالوا: إن الاسم المشتق من فعل إذا علق به الحكم يصير ذلك الفعل علة له، والطعام اسم مشتق من الطعم معنى فكان علة، كما فى قوله تعالى: ﴿الزانية والزانى والسارق والسارقة﴾.

وأجيب أن ذلك إنما هو إذا كان الفعل صالحا لأن يكون علةً كالزنا والسرقة، وههنا ليس كذلك، فإن الثمنية والطعم ينبئان عن شدة الحاجة فلا يصلحان أن يكونا علة للحرمة، كذا فى "المبسوط" (١٢:١٢٠)، وأيضًا: فإن الشارع لم يقتصر على قوله: «الطعام بالطعام» ليجعل الحظر فيه أصلا، بل قرن به قوله: «مثلا بمثل»، فلا يدل على كون الطعم أصلا فى الحرمة، ولم قلتم بأن

(١) قال ابن حزم فى المحلى: وصرفه بعض المتأخرين ممن لا علم له بالحديث فأطلقه إطلاقا بلا إسنادا، فقال: قال رسول الله ﷺ: لا يباع الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل قال: وهذا كذب بحت وما جاء هكذا قط ولا يوجد أبدا من طريق غير موضوعة (٨:٤٧٣).

. . . .

للطعم أثرا فى الحظر؟ وكونه متعلق البقاء لا يكون أثره فى الحظر أولى من الإطلاق، فإن الأصل فيه هو التوسيع دون التضييق على عرف ما اهـ (بدائع ٥:١٨٥).

وأيضًا: فإنما فيه: «الطعام بالطعام مثلا بمثل»، وليس فيه المنع عنه مثلا بأكثر ولا إباحته، إنما هو مسكوت عنه، فوجب طلبه من غير هذا الخبر، كيف؟ وقد قلتم: بجواز بيع الحنطة بالشعير متفاضلا، وأيضًا: فلو كان اقتصاره ﷺ على ذكر الطعام فى هذا الحديث موجبا لحصر الربا فى الطعام، فاجعلوا ولا بد اقتصاره عليه السلام على ذكر الأشياء الستة مانعا من وقوع الربا فيما عداها، لا سيما والطعام لا تطلق فى لغة العرب إلا على البر وحده، كما روينا من طريق أبى سعيد الخدرى: «كنا نخرج على رسول الله ﷺ صدقة الفطر صاعا من طعام أو صاعا من شعير أو صاعا من تمر» الحديث، فلم يوقع اسم الطعام إلا على البر وحده، وأيضًا: فلا يطلق عربى ولا مستعرب على السقمونيا اسم طعام قط، لا بإطلاق ولا بإضافة (فمن أين قلتم بجريان الربا فى بيع بعضه ببعض متفاضلا)، فإن قالوا: قد تؤكل فى الأدوية، قلنا: والصندل قد يؤكل فى الأدوية، وكذلك السبد واللؤلؤ (والفضة والذهب)، وحجر اليهود كذلك، فأوقعوها فى الطعام، وأدخلوا الربا فيها لأنها قد تؤكل أيضًا، من "المحلى" ملخصًا (٨:٤٧٤).

واحتجوا أيضًا بما رواه ابن حزم من طريق عطاء بن يسار وأبى سملة بن عبد الرحمن، كلاهما عن أبى سعيد الخدرى، قال: «قسم رسول الله ﷺ طعاما مختلفا فتبايعناه بيننا بزيادة، فنهانا رسول الله ﷺ أن نأخذه إلا كيلا بكيل» (٨:٤٧٤).

والجواب أن الاختلاف فيه محمول على اختلاف الوصف فى جنس واحد، بدليل ما رواه ابن أبى شيبة عن عطاء بن يسار عنه بلفظ: «قسم فينا رسول الله ﷺ طعاما من التمر مختلفا بعضه أفضل من بعض، فذهبنا نتزايد فيه، فنهانا رسول الله ﷺ إلا كيلا بكيل»، كما فى "المحلى" أيضًا، وسنده حسن (٨:٤٧٥). واحتجوا أيضًا بما رواه من طريق أحمد بن شعيب بسنده عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تباع الصبرة من الطعام بالصبرة من الطعام، ولا الصبرة من الطعام بالكيل المسمى من الطعام».

والجواب أن الحديث رواه مسلم فى "صحيحه" عن جابر بلفظ: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الصبرة من التمر لا يعلم مكيلتها بالكيل المسمى من التمر»، كما فى "المحلى" (٨:٤٧٦)، فهذا هو المتصل الصحيح بخلاف الأول، فإن أحد رواته حجاج بن محمد، لم يذكر سماعه من ابن

. . . .

جريج، بل قال: قال ابن جريج، فظاهره الانقطاع، والمتصل أولى من المنقطع، قال ابن حزم أيضًا، فبطل تعلقهم به جملة، والله تعالى أعلم.

الجواب عن إيراد ابن حزم على علة الحنفية:

وأورد ابن حزم على قول الحنفية: بأن علة الربا هى الكيل والوزن فى جنس واحد، أو جنسين، بأن بعض المتأخرين منهم قد رغب عن هذه العلة بسبب انتقاضها عليهم فى الذهب والفضة بسائر الموزونات (حيث يجوزون أن يباع بهما سائر الموزونات نسيئة مع أن وجود أحد العلتين محرم للنساء عندهم)، فلجأ إلى أن قال: علة الربا هى وجود الكيل، أو الوزن فيما يتعين، فما زادونا بهذا إلا جنونا، وكذبا بدعواهم أن الدنانير والدراهم لا تتعين، وهذه مكابرة العيان، ثم أتوا بتخاليط منها مخالفتهم السنة المتفق عليها من كل من يرى الربا فى غير النسيئة، فأجازوا التمرة بالتمرتين يدا بيد، ويلزمهم أن يجيزوا تسليم ثلاث حبات من قمح فى حبتين من تمر، وهذا خروج عن الإجماع المتيقن اهـ (٤٧٨:٨) ملخصًا.

قلت: لا أدرى من هذا المتأخر الذى رغب عن هذه العلة، وزاد ابن حزم جنونا؟ والذى فى كتب القوم أن بيع سائر الموزونات حاشا الذهب والفضة، إنما جاز بالنقدين لأنهما لا يتفقان فى صفة الوزن ويختلفان فى المعنى، لأن النقود توزن بالصنجات والزعفران ونحوه بالأمناء، فالدراهم مع الزعفران، وإن اتفقا فى الوزن صورة، فقد اختلفا فيما يوزن به صورةً ومعنًى وحكمًا، فيجوز التأخير، أما الاختلاف الصورى فما ذكرناه، وأما الاختلاف فى المعنى فلأن النقود أثمان، والزعفران ونحوه ليس من الأثمان، وأما الاختلاف فى الأحكام فيجوز التصرف فى النقود قبل قبضها بخلاف المثمن، فلم يجمعهما القدر من كل وجه، كذا فى "البحر" (١٢٨:٦).

وحاصله: أن اتحاد القدر ليس باشتراك الشيئين فى مطلق الوزن، كما أن اتحاد الجنس ليس باشتراكهما فى وصف مطلقا، وإلا لكان الحنطة والشعير جنسا واحدا لكونهما من جنس العلة والطعام، بل والحنطة والرمان أيضًا لكونهما من جنس المأكول، ولم يقل به أحد، بل اتحاد الجنس واختلافه يعرف باتحاد الاسم والغرض واختلافهما، فكذا اتحاد القدر إنما يعرف باتفاقهما فى صفة الوزفن ومعناه وحكمه، وإلا فكيف يظن بعاقل أن يقول: بأن الحطب والذهب متحدان قدرًا لكونهما يوزنان، والفرق بينهما فى صفة الوزن أكثر مما بين الحنطة والشعير والتمر والرمان فى الجنس، فافهم.

٤٧١٨- عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين، إنى أخاف عليكم الرماء والرماء هو الربا، فقام إليه رجل فقال: يا رسول الله! أ رأيت الرجل يبيع الفرس بالأفراس، والنجيبة بالإبل؟، قال: لا بأس إذا كان يدا بيد». رواه أحمد، والطبرانى فى "الكبير" بنحوه، وفيه أبو خباب وهو ثقة، ولكنه مدلس (مجمع الزوائد ٤: ١١٢).

قلت: أبوه أبو حية الكلبى اسمه حى، قال أبو زرعة: محله الصدق، كذا فى "التهذيب" (٣: ٧٢). وجهله ابن حزم فى "المحلى"، ولكن أبا زرعة عرفه ووثقه، والعارف مقدم على من لم يعرف، فالحديث حسن.

٤٧١٩- نا ابن أبى زائدة، عن عمرو بن علقمة الليثى، عن أبى سلمة بن عبد

وأما كون الأثمان لا تتعين، فقد مر الكلام فيه مستوفى، وأقمنا الحجة عليه من اللغة والشرع والنظر، ولا يزيد مثله جنونا إلا من حرم الفقه وفهم السنة والكتاب، وكذلك أثبتنا قولهم بجواز بيع التمرة والتمرتين بالدليل المستند إلى الحديث الصحيح غير عليل. وأما إنه خروج عن الإجماع المتيقن فلا يستحسن هذا القول ممن يوجب معرفة أقوال الصحابة من الجن فى تحقق الإجماع، وأيضًا: فإن القرن الأول من الصحابة ومن عاصرهم من التابعين لم يتكلموا فى هذه المسألة بشىء، ومن ادعى فعليه البيان، ومن تكلم فيها ممن تأخر عنهم، وهم أهل القرن الثانى، فأبو حنيفة رحمه الله قد خالفهم معاصرا فلم يتحقق الإجماع، فافهم، فإنه نفيس وهو من المواهب.

قوله: "عن ابن عمر"، وقوله: "نا ابن أبى زائد إلخ"، قلت: دلالة قوله: «ولا الصاع بالصاعين»، وقوله: «ولا صاع بصاعين» على كون القدر علة للربا ظاهرة، وهو نص فى تعدية الحكم إلى سائر الأموال طعاما كان أو غيره، ومن الستة كان أو مما عداها، لأنه لم يرد به عين الصاع، وإنما أراد به ما يدخل تحت الصاع، كما يقال: خذ هذا الصاع أى ما فيه، ووهبت لفلان صاعا أى ما يسعه من الطعام وغيره، فتعين بهذه الآثار قيام الدليل على تعدية الحكم من الأشياء الستة إلى غيرها، وهذا بخلاف قوله ﷺ: «خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم»، فلم يجز قياس ما سوى الخمس على الخمس، لأن التعليل لتعدية حكم النص إلى غير المنصوص لإبطال المنصوص باطل، وقد نص فى الحديث على أن الفواسق خمس، فلو اشتغلنا بالتعليل كان أكثر من خمس فيكون إبطالا للمنصوص، وليس كذلك ههنا، لأنه ليس فى الحديث أن مال الربا ستة، فالاشتغال بالتعليل لا يؤدى إلى إبطال المنصوص عليه، فلذا جوزنا ذلك، وفائدة تخصيص هذه

الرحمن، عن أبى سعيد، عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «لا يصلح درهم بدرهمين

الأشياء بالذكر أن عامة المعاملات يومئذ كان بها، كذا فى "المبسوط" (١٢:١١٣).

الجواب عن حجة الظاهرية فى قصرهم
الربا على الأشياء الستة ونفيه عما عداها:

وبهذا بطل قول ابن حزم: فإذا أحل الله تعالى البيع وحرم الربا فواجب طلب معرفته ليجتنب، وقال تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾، فصح أن ما فصل لنا بيانه على لسان رسوله عليه السلام من الربا أو من الحرام فهو ربا، وما لم يفصل لنا ولا بينه رسوله عليه السلام كان تعالى كاذبا فى قوله: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾، وهذا كفر صريح ممن قال به، ولكان رسول الله ﷺ المأمور بالبيان، وما عدا ذلك فحلال، وما كان ربك نسيا اهـ (٨:٤٦٨-٤٦٩). وهذا كله تمويه وتغرير للعوام كما لا يخفى، فنسأله أن المراد بقوله: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾، تفصيل الأصول أو تفصيل الفروع الجزئية بأسرها؟ فإن قال بالأول فلا يلزم من نصه على أشياء معدودة تمثيلا نفى حكم الربا عن غيرها، وهو داخل تحت الأصول، وإن قال: بالثانى، فما أقر به من الجهل بالشريعة ومن العمى بعد الهداية.

تفسير قوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾
وأن الكتاب والسنة إنما فصلا الأصول دون الفروع:

فقد علم كل من له مسكة عقل، وإلمام بالدراية أن الكتاب والسنة إنما فصلا الأصول دون الفروع، ومن هنا قال النبى ﷺ: «رب مبلغ أوعى من سامع»، وجوز للحاكم أن يجتهد برأيه، وجعل له على خطائه فى اجتهاد الرأى أجرا واحدا إذا كان قصده معرفة الحق واتباعه، وأقر معاذا على اجتهاد رأيه فيما لم يجد فيه نصا عن الله ورسوله، رواه شعبة: ثنى أبو عون، عن الحارث بن عمرو، عن أناس من أصحاب معاذ، عن معاذ: «أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بما فى كتاب الله، قال: فإن لم يكن فى كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن فى سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيى لا آلو، قال: فضرب رسول الله ﷺ صدرى، ثم قال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله ﷺ».

ولا صاع بصاعين». رواه ابن أبى شيبة، وصححه ابن حزم فى "المحلى" (٨: ٤٧٩).

تصحيح حديث معاذ فى الاجتهاد، وفضل شعبة فى حديث:

فهذا، وإن كان عن غير مسمين فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك، لأنه يدل على شهرة الحديث، وأن الذى حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ فى الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمى، كيف؟ وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذى لا يخفى، ولا يعرف فى أصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، لا يشك أهل العلم بالنقل فى ذلك، كيف؟ وشعبة حامل لواء هذا الحديث، وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة فى إسناد حديث فاشدد يديك به، وقال أبو بكر الخطيب: قد قيل: إن عبادة بن نسى رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم، كما وقفنا به على صحة عدة أحاديث لما نقلها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الإسناد له اهـ، من "أعلام الموقعين" لابن القيم (١: ٧٣).

قد اجتهد الصحابة فى كثير من الأحكام:

وفيه أيضًا: قال أسد بن موسى: ثنا شعبة عن زبيد اليامى عن طلحة بن مصرف عن مرة الطيب عن على كرم الله وجهه: كل قوم على بينة من أمرهم ومصلحة من أنفسهم يزرون على من سواهم، ويعرف الحق بالمقايسة عند أولى الألباب، قال: وقد اجتهد الصحابة فى زمن النبى ﷺ فى كثير من الأحكام، ولم يعنفهم فذكر نظائره، وقال الشعبى عن شريح: قال: قال لى عمر: اقض بما استبان لك من كتاب الله، وبما استبان لك من قضاء رسول الله ﷺ، ومن أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كل ما قضت به أئمة المهتدين فاجتهد رأيك، واستشر أهل العلم والصلاح، وقد اجتهد ابن مسعود فى المفوضة وزيد بن ثابت فى مسألة زوج وأبوين وقايس على بن أبى طالب وزيد بن ثابت فى المكاتب، وقايسه فى الجد والإخوة، وقاس ابن عباس الأضراس بالأصابع، وقال المزنى: الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهلم جرًا، استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الأحكام فى أمر دينهم، قال: وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل اهـ ملخصًا (١: ٧٤).

وفى كل ذلك دلالة واضحة على أن الكتاب والسنة لم يفصلا فروع الأحكام، وإنما فصلا أصولها، ورلا لم يحتج إلى الاجتهاد والاستنباط فى شىء، ولم يكن المبلغ أوعى من سامع،

٤٧٢٠- وأخرج ابن حزم في "المحلى" (٨: ٤٩٢): من طريق ابن أبي شيبة: نا عبد الأعلى، عن عمر، عن الزهري، عن سالم، عن ابن عمر: "كان لا يرى بأسًا فيما يكال[١] واحدا باثنين إذا اختلفت ألوانه"، ولم يعله بشيء ورجاله ثقات كلهم.

٤٧٢١- ومن طريقه نا ابن فضيل عن أشعث عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله، قال: "إذا اختلف النوعان فلا بأس بالفضل يدا بيد"، لم يعله بشيء ورجاله ثقات كلهم.

٤٧٢٢- ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن حماد بن أبي سليمان، عن النخعي، وعن رجل، عن الحسن، قالا جميعًا: سلف ما يكال فيما يوزن ولا يكال، وسلف ما يوزن ولا يكال فيما يكال ولا يوزن". سنده إلى إبراهيم صحيح، وفيه إلى الحسن رجل لم يسم.

ولم يجز للحاكم أن يجتهد برأيه، ولم يجعل له الأجر على خطائه في الاجتهاد، ولم يقل معاذ: أجتهد رأيي ولا آلو، وكم من مسائل ذهب إليها ابن حزم ومن وافقه من غير نص من الشارع، كما لا يخفى من طالع ديوانه.

إذا عرفت ذلك، فليس قول من قال بجريان الربا فيما عدا الأشياء الستة خلاف قول الله عز وجل: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾ الآية، لكونه داخلا فيما فصله وبينه رسوله عليه السلام من الأصول، ولو كان اقتصار النبي ﷺ على ذكر الأشياء الستة دليلا على نفي الربا عن غيرها فليكن قوله: «الطعام بالطعام مثلا بمثل» دليلا على جريان الربا في أنواع الطعام مثلا بأكثر وبأقل، ولم يقل به ابن حزم كما مر، فالدليل الدليل، والجواب الجواب.

قوله: "وأخرج ابن حزم إلى قوله: ومن طريق عبد الرزاق إلخ"، قلت: دلالة قول ابن عمر: "لا بأس فيما يكال واحدا باثنين إذا اختلفت ألوانه" على كون الكيل، والجنس علة للربا ظاهرة، وإلا لم يكن للتقييد بالكيل، واختلاف اللون معنى، وكذا دلالة قول جابر: "إذا اختلف النوعان فلا بأس بالفضل" على أن حرمة الفضل ترتفع وتنتفي باختلاف الجنس وحده، وإن اتحد القدر،

---

(١) ولا يضرنا ما رواه عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، بلفظ: "ما اختلفت ألوانه من الطعام فلا بأس به يدا بيد، وكره نسئة". الحديث، ذكره ابن حزم (٨: ٤٧٦) أيضا. فإن العام يقضي على الخاص عندنا، ويمكن أنه قال مرة بالعموم وأخرى بالخصوص، ولا تعارض بين العموم والخصوص كما تقرر في الأصول، فيجرى العام على عمومه، ويحمل الخاص على واقعة بعينها، وهذا هو الجواب عما ورد في حديث عمر الآتي من لفظ الطعام في بعض الآثار.

٤٧٢٣- روى ابن حـــزم فی "المحلی" (٨:٤٨٨): من طریق ابن وهب، عن مخرمة بن بکر، عن أبیه، سمعت عمرو بن شعیب قال: "کتب عمر بن الخطاب إلی أبی موسی الأشعری: أن لا یباع الصاع بالصاعین إذا کان مثله، وإن کان یدا بید، فإن اختلف فلا بأس، وإذا اختلف فی الدین فلا یصلح، وکل شیء یوزن مثل ذلك کهیئة المکیال". رجاله ثقات کلهم، وأعله ابن حزم بالانقطاع، ولیس هو عندنا بعلة لا سیما وهو متأید بالشواهد.

٤٧٢٤- ومن طریق: یحیی بن سعید القطان: نا صدقة بن المثنی، نا جدی هو رباح بن الحرث أن عمار بن یاسر قال فی المسجد الأکبر: العبد خیر من العبدین، والأمة خیر من الأمتین، والبعیر خیر من البعیرین، والثوب خیر من الثوبین، فما کان یدا بید فلا بأس به، إنما الربا فی النسأ إلا ما کیل أو وزن، لم یعله ابن حزم بشیء، ورجاله ثقات.

فافهم، ودلالة قول إبراهیم والحسن علی حرمة النسیئة باتحاد القدر ظاهرة، وهو المذهب.

قوله: "روی ابن حزم إلخ"، دلالة قول عمر علی حرمة التفاضل فیما یکال عند اتحاد الجنس، وعلی جوازه نقدا مع حرمة النسیئة عند اختلافه ظاهرة، وقوله: «وکل شیء یوزن مثل ذلك کهیئة المکیال» صریح فی کون الوزن والکیل علة للربا، فافهم.

وقوله: "لا یباع الصاع بالصاعین" صریح فی أن الربا لا یختص بالأشیاء الستة، ولا بالمطعوم، بل یعم کل مکیل وموزون.

قوله: "ومن طریق یحیی بن سعید إلخ"، دلالة قول عمار علی جواز التفاضل، وحرمة النسیئة عند اتحاد الجنس وانتفاء القدر ظاهرة، وقوله: «إنما الربا فی النسأ إلا ما کیل أو وزن» صریح فی کون الکیل والوزن علة للربا.

حدیث: «إنما الربا فی النسیئة» لیس علی إطلاقه
بل مقید بما لا یکال ولا یوزن:

وهو دلیل علی أن حدیث أسامة بن زید: «إنما الربا فی النسیئة» لیس علی إطلاقه، بل مقید بما لا یکال ولا یوزن، فلا ربا فیه إلا بالنسیئة عند اتحاد الجنس، وأما ما یکال، أو یوزن، فیجری فیه الربا بالنسیئة مرة، وبالتفاضل أخری، وقد تخبط ابن حزم فی معنی قول عمار هذا وغر السفهاء بتمویهه، حیث قال: لا یخلو قوله: «إلا ما کیل أو وزن» من أن یکون استثناء من النسأ الذی هو

٤٧٢٥- ومن طريق عبد الرزاق عن سفيـان الثورى عن موسى بن أبى عائشة عن إبراهيم النخعى قال: ما كان من بيع[1] واحد يكال مثلا بمثل، فإذا اختلفت فزد وازدد يدا بيد وإن كان شيئا واحدا يوزن فمثلا بمثل فإذا اختلفت فزد وازدد يدا بيد سنده صحيح.

٤٧٢٦- ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهرى، قال: كل شيء يوزن، فهو يجرى مجرى الذهب والفضة، وكل شيء يكال فهو يجرى مجرى البر والشعير"، وهذا سند صحيح أيضا.

ربا، أو يكون استثناه مما قال: إنه لا بأس به مـا كان يدا بيـد، ولا سبيل إلى وجـه ثالث (قلت: بلى كما سيأتى)، فإن كان اشتثناه من النسأ الذى هو ربا، فهو ضد مذهبـهم عينا، وموجب أنه لا ربا فيـما يكال أو يوزن فى النسيئة، فـإن كان استثناه مما لا بأس به يدا بيد، فـهو أيضًا ضد مـذهبهم، وموجب أنه لا يجوز ما كيل بما وزن يدا بيد اهـ (٨:٤٨٥).

قلت: بل هو استثناء من مفهـوم الحصر المستفاد من لفظة «إنما»، ومـعناه أن تحقق الربا فيـما ذكر منحـصر فى النسيئة غيـر ما كيل أو وزن، فـتحقـقه فيـه غير منحـصر فى النسيئة، بل يكون بالتفاضل مرة، وبالنسيئة أخرى، وهذا أظهر من أن يخفى على مثـل ابن حزم، ولكنه قد جبل على إدحاض دلائل الخصـوم، وإن كانت صحيحـة صريحة الدلالة على معناه، وأما قـوله: وزاد بعضهم فى هذا الخبر: «فلا يبـاع صنف منه بالصنف الآخـر إلا مثلا بمـثل»، وهـو ضد مذهـبهم عيـانا بكل حال اهـ، ففيـه أن هـذا البعض لو كان ثقـة غير مجهـول لصاح ابن حـزم باسمه، ولكنـه أبهمه، ولم يستح من الاحتجاج بمثله، ولو سلم فالمراد صنف من التمر بصنف آخر منه، وصنف من الحنطة بصنف آخر منها، كمـا فى حديث أبى سعيد: «قسم فينا رسول الله ﷺ طعـاما مختلفًا»، وأراد به أصنافا من التمر بعـضها أفضل من بعض كما تقدم، وهو لا يبـاع عندنا إلا مثلا بمثل، فلم يكن ضد مذهبنا، ولكنه حجة على من حصر الربا فى الأشياء الستـة ونفاه عما عداها، فإن قوله: «إلا ما كيل أو وزن» يفيد جريان الربا فى كل مكيل وموزون لا مخلص له منه أبدًا.

قـوله: "ومن طريق عبـد الـرزاق مـرتين إلخ"، قلت: دلالـة قـول إبراهـيم والزهرى على

---

(١) أخرجه محمد فى "الآثار" (١٠٨) أبسط منه، ولفظه: "وإذا اختلف النوعان فيمـا لا يكال ولا يوزن فلا بأس باثنين بواحد يدا بيد، ولا بأس به نساء، وإذا كان من نوع واحد مما لا يكال ولا يوزن فلا بأس به يدا بيد". رواه عـن أبى حنيفة، عن حـماد، عنه، فلفظة "من بيع واحد" فى نسخة "المحلى" تصحيف من نوع واحد.

٤٧٢٧- عن أبى الزبير المكى، قال: "سألت جابر بن عبد الله عن الحنطة بالتمر بفضل يدا بيد، فقال: لقد كنا على عهد رسول الله ﷺ نشترى الصاع الحنطة بست آصع من تمر يدا بيد، فإن كان نوعا واحدا فلا خير فيه إلا مثلا بمثل"، رواه أبو يعلى، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ٤:١١٤).

٤٧٢٨- عن حنش الصنعانى: كنا مع فضالة فى غزوة، فطارت لى ولأصحابى

كون الكيل والوزن علة للربا ظاهرة، ودل قول إبراهيم: إن اتحاد القدر مع اتحاد الجنس يوجب حرمة الفضل، والنسيئة معًا، واتحاد القدر مع اختلاف الجنس حرمة النسيئة وحدها دون الفضل وهو المذهب.

قوله: "عن أبى الزبير المكى إلخ"، قلت: دلالة قوله: «فإن كان نوعا واحدا» على كون وحدة الجنس محرمة للربا ظاهرة، وقوله: "كنا على عهد رسول الله ﷺ نشترى الصاع الحنطة إلخ" صريح فى أن اتحاد القدر مع اختلاف الجنس محرمة للنسأ دون الفضل، وقول الصحابى: "كنا على عهد رسول الله ﷺ نفعل كذا" فى حكم المرفوع كما تقرر فى الأصول، فبطل ابن حزم: لو صح لكان موقوفا على جابر، واندحض بقول الهيثمى: "رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح" قول ابن حزم: هذا لا شيء لأنه من طريق ابن لهيعة وهو ساقط، فإن ابن لهيعة ليس من رجال الصحيح، فثبت أن سند أبى يعلى سالم منه.

وبما فى متنه: "فإن كان نوعا واحدا فلا خير فيه إلا مثلا بمثل" ارتفع ما يرد على لفظ ابن لهيعة: "فأما سوى ذلك من الطعام فيكره ذلك إلا مثلا بمثل" اهـ، من كونه مخالفا لقول المالكيين والشافعيين والحنفيين جملة، لأنهم لا يمنعون من التفاضل فى التمر مع غير البر، ولا يقصرون فى إباحة التفاضل فى البر مع التمر خاصةً كما فى هذا الخبر، قاله ابن حزم فى "المحلى" (٨:٤٧٦)، فاللفظ الذى رواه أبو يعلى بسند رجاله رجال الصحيح سالم من هذا الإيراد، والآثار يفسر بعضها بعضا، فيحمل الطعام فى لفظ ابن لهيعة على البر خاصةً، فإن لفظة الطعام لا تطلق فى لغة العرب إلا على البر وحده عند ابن حزم، كما صرح به فى "المحلى" (٨:٤٧٣)، فالمعنى أن التفاضل إنما يجوز فى بيع الحنطة بخلاف جنسها، فأما بالحنطة فلا يجوز إلا مثلا بمثل، فافهم.

مسألة مد عجوة أى بيع الربوى بجنسه
ومعهما أو مع أحدهما شيء من غير جنسه:

قوله: "عن حنش الصنعانى إلخ"، قال فى "المبسوط": وعن محمد ابن سيرين أنه كان

قلادة فيها ذهب وورق وجوهر، فأردت أن أشتريها، فسألته، فقال: انزع ذهبها

يكره أن يباع السيف المحلى بالفضة بالنقرة مخافة أن تكون الفضة التى أعطى أقل مما فيه، ويكره أن يبيعه بالنسيئة، ولا يرى بأسا بأن يبيعه بالذهب وبه نأخذ، فنقول: بيعه بالذهب جائز بالنقد، لقوله ﷺ: «إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد»، ولا يجوز بيعه بالنسيئة سواء باعه بالذهب أو بالفضة، لأن العقد فى حصة الحلية صرف، فاشتراط الأجل فيه مفسد، ولا تنزع من السيف إل بضرر ففساد العقد فيها يفسد الكل دفعًا للضرر، أما بيعها بالفضة فعلى أربعة أوجه، إن كان يعلم أن فضة الحلية أكثر فهو فاسد، وكذلك إن كانت الحلية مثل النقد فى الوزن، لأن الجفن والحمائل (والحديد) فضل خال عن العوض، فإن مقابلة الفضة بالفضة فى البيع تكون بالأجزاء (دون القيمة)، وإن كان يعلم أن الفضة فى الحلية أقل جاز العقد على أن يجعل المثل بالمثل، والباقى بإزاء الجفن والحمائل (والحديد) عندنا خلافا للشافعى، وإن كان لا يدرى أيهما أقل فالبيع فاسد عندنا لعدم العلم بالمساواة عند العقد وتوهم الفضل، وعند زفر هذا يجوز، فإن الأصل الجواز والمفسد هو الفضل الخالى عن العوض، فما لم يعلم به يكون العقد محكوما بجوازه اهـ (٥:١٤)، ولنا أن العلم بالمماثلة واجب، لقوله ﷺ: «مثلا بمثل سواء بسواء»، فلا يجوز البيع مجازفة ما لم يتيقن بكون فضة النقد أكثر من فضة الحلية.

الجواب عن إيراد ابن حزم فى بيع السيف المحلى بالفضة بفضة أكثر منها بفوات التعيين:

وأورد عليه ابن حزم بأنكم إن كنتم تخلصتم بهذه النية (أى بجعل المثل بالمثل والباقى بإزاء الجفن والحمائل (والحديد) من الوزن فلم تتخلصوا من التعيين، لأنه لا يعرف أى فضة هذا الدرهم بعتم بفضة ذلك الآخر، وقد افترض رسول الله ﷺ أنه لا يحل ذلك إلا عينا بعين اهـ (٨:٤٩٥).

والجواب ما قاله الشيخ: إن المراد من التعيين كون البدلين حاضرين مشار إليهما، فقد عرفت أن قوله: «عينا بعين» قد ورد فى مقابلة النسيئة، ولا شك فى وجود التعيين إذا بعنا السيف المحلى بالفضة بفضة مفردة هى أكثر من حلية السيف نقدا، فكل من البدلين عين ليس شىء منهما بدين، وأما إن أى فضة هذا الدرهم بعناه بفضة ذلك الآخر؟ فلا يجب معرفته، لعدم توقف التعيين على معرفة مقدار البدلين ولا على تمييزهما، ألا ترى أن بيع الذهب وشىء آخر غير الفضة معه أو مركبا فيه يجوز كما هو بالدراهم أو الدرهم نقدا، ولا يجوز نسيئة اتفاقا؟ كما فى "المحلى" (٨:٥٠٠)،

19

فاجعله فى كفة واجعل ذهبك فى كفة، ثم لا تأخذن إلا مثلا بمثل، فإنى سمعت رسول

مع أنك لا تعرف أن أى فضة هذا الدرهم بعته بالذهب، وأيها بعته بما هو معه أو مركب فيه؟ فإن كان عدم معرفتك بذلك يفوت التعيين لزمك بيع الذهب بالفضة غير عين بغير عين، وهو حرام إجماعًا، وإن كان لا يفوته، فكذلك لا يفوته فيما ذكرنا، وظهر بذلك تمويه ابن حزم، وتغريره للعوام، وإيقاعه الخواص فى المغالطة، والله المستعان.

الجواب عن احتجاج الخصم بحديث فضالة:

وبما ذكرنا عن "المبسوط" من الوجوه الأربعة فى السيف المحلى، وبيعها بالفضة خرج الجواب عن احتجاج الخصم بحديث فضالة بن عبيد هذا، وبما رواه مسلم من طريق على بن رباح، عن فضالة: «أتى رسول الله ﷺ وهو بخيبر بقلادة فيها ذهب وخرز وهى من المغانم تباع، فأمر رسول الله ﷺ بالذهب الذى فى القلادة فنزع وحده، ثم قال لهم عليه السلام: «الذهب بالذهب وزنا بوزن»، وبما رواه أبو داود: نا محمد بن العلاء، نا ابن المبارك، عن سعيد بن يزيد – هو أبو شجاع عن خالد بن أبى عمران، عن حنش، عن فضالة: «أتى رسول الله ﷺ عام خيبر بقلادة فيها ذهب وخرز ابتاعها رجل بتسعة دنانير، فقال رسول الله ﷺ: لا حتى تميز بينه وبينه، فقال: إنما أردت الحجارة، فقال عليه السلام: لا حتى تميز بينهما، فرده حتى ميز بينهما»، قال ابن حزم: فهذا رسول الله ﷺ لم يلتفت إلى نيته فى أنه إنما كان غرضه الخرز، ويكون الذهب تبعا، ولا راعى كثرة ثمن من قلته، وأوجب التمييز والموازنة ولا بد اهـ (٨:٤٩٦)، فكل ذلك محمول عندنا على أن الذهب الذى فى القلادة كان أكثر من الذهب المنفرد، أو لم يدر أيهما أقل وأكثر، ونحن نوجب الفصل والتمييز والموازنة إذا كان الحال هذه ولا بد.

ويؤيد ما قلنا ما رواه مسلم، وأبو داود، والترمذى، والنسائى من طريق خالد بن أبى عمران، عن حنش، عن فضالة: «قال: اشتريت يوم خيبر قلادة باثنى عشر دينارًا فيها ذهب وخرز، ففصلتها فوجدت فيها أكثر من اثنى عشر دينارا، فذكرت ذلك للنبى ﷺ، فقال: لا تباع حتى تفصل» "عون المعبود" (٣:٢٥٥)، وبهذا نقول ونأخذ لا يباع مثله حتى يفصل.

وفيه أيضًا: قال الخطابى: "وما ذهب إليه أبو حنيفة، فإنه يخرج على القياس، لأنه يجعل الذهب بالذهب سواء، ويجعل ما فضل عن الثمن بإزاء السلعة غير أن السنة منعت هذا القياس أن يجرى، ألا تراه يقول: إنما أردت الحجارة، فيقول: لا حتى تميز بينهما"، فدل على أن هذا البيع

الله ﷺ يقول: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يأخذن إلا مثلا بمثل»، رواه مسلم (تيسير الوصول ٣١).

على الوجهين فاسد اهـ مختصرا، قلنا: لم تمنع السنة هذا القياس مطلقًا، وإنما منعته في صورة خاصة، وهي أن الذهب الذي في القلادة كان أكثر من الذهب، أو لم يدر أيها أقل، أو أكثر، وأبو حنيفة يمنع هذا، وسيأتي ما يدل على عدم وجوب الفصل في الأحوال كلها، وجواز البيع من غير فصل في آثار الصحابة وأجلة التابعين، فانتظر، وبه يتبين صحة ما أوله عليه أبو حنيفة، وأصحابه حديث فضالة هذا، فإن الصحابة أعرف الناس بمقاصد الشرع ومعاني كلام النبي ﷺ.

الجواب عن حجة الشوكاني في مسألة بيع القلادة:

خرج بما ذكرنا الجواب عما في "النيل" (٥٨:٥)، وكذلك في مسألة القلادة يتعذر الوقوف على التساوي من دون فصل، ولا يكفي مجرد الفصل بل لا بد من معرفة مقدار المفصول، والمقابل له من جنسه اهـ، فإنا لم نقل بجواز بيع ما لم يفصل إذا تعذر الوقوف على التساوي والتفاضل من غير فصل، والنزاع إنما هو فيما إذا كان الوقوف على ذلك متيسرا بدونه، وأما قوله: "ولا يكفي مجرد الفصل بل لا بد من معرفة مقدار المفصول والمقابل له من جنسه"، فدعوى مجردة عن دليل وقول باطل، فإن الشرع إنما أوجب التساوي والتماثل، وذلك يحصل باعتدال لسان الميزان سواء عرفنا قدرهما أو لم نعرف، روى مالك في "الموطأ" عن يزيد بن عبد الله بن قسيط: "أنه رأى سعيد بن المسيب يراطل الذهب بالذهب فيفرغ ذهبه في كفة، ويفرغ صاحبه ذهبه في كفة، فإذا اعتدل لسان الميزان أخذ وأعطى" (٢٦٢)، هذا هو الواجب في بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان.

وأما إذا بعنا الذهب بالذهب ومعه شيء آخر أو مركب فيه فلا يجب الفصل، ولا معرفة المقدار، وإنما يجب المعرفة بكون الذهب المنفرد أكثر من الذهب الذي معه شيء آخر.

روى ابن حزم في "المحلى" (٤٩٦:٨) من طريق شعبة: نا عمارة بن أبي حفصة، عن المغيرة ابن حنين: "سمعت علي بن أبي طالب وهو يخطب، إذ أتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين! إن بأرضنا قوما يأكلون الربا، قال علي: وما ذلك؟ قال: يبيعون جامات مخلوطة بذهب وفضة بورق فنكس علي رضي الله عنه رأسه، وقال: لا أي لا بأس به".

ومن طريق ابن أبي شيبة: نا شريك بن عبد الله، عن إبراهيم بن مهاجر، عن إبراهيم النخعي

. . . .

قال: "كان خباب قينا وكان ربما اشترى السيف المحلى بالورق"، (مرسل حسن، ومراسيل النخعى مقبولة عند القوم، فهذا على وخباب لم يوجبا الفصل ولا معرفة القدر).

ومن طريق ابن أبى شيبة أيضًا: نا عبد السلام بن حرب، عن يزيد الدالانى، عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب قال: "كنا نبيع السيف المحلى بالفضة ونشتريه"، (طارق بن شهاب قال أبو داود: رأى النبى ﷺ ولم يسمع منه، كما فى "التقريب" ٩١).

وومن طريقه: نا وكيع، عن إسرائيل، عن عبد الأعلى، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: "لا بأس ببيع السيف المحلى بالدراهم"، (سند صحيح، فهذا طارق وابن عباس لم يوجبا فصل ما فى السيف من الفضة، وقول طارق: "كنا نبيع ونشترى" دليل على كون مثل ذلك متعارفا فى الصحابة، وهم أعرف الناس بكلام رسول الله ﷺ، فثبت أن الفصل ليس بواجب، وحديث فضالة محمول على ما قلنا).

وروى ابن حزم من طريق أحمد بن حنبل، عن يحيى بن أبى زائدة، أخبرنى ابن أبى غنية: "سألت الحكم بن عتيبة عن ألف درهم وستين درهما بألف درهم وخمسة دنانير؟ فقال: لا بأس به ألف بألف والفضل بالدنانير"، ومن طريقة شعبة: "أنه سأل الحكم بن عتيبة عن السيف المحلى يباع بالدراهم؟ فقال: إن كانت الدراهم أكثر من الحلية فلا بأس به" (٨:٤٩٧)، وهذا عين ما قاله أبو حنيفة رحمه الله.

وروى محمد فى "الحجج" له: أخبرنا سفيان بن سعيد الثورى، حدثنا عثمان بن الأسود عن مجاهد فى الرجل يكون له على الرجل ديناران موقتين فيعطيه شاميين (الدينار الموقت أنقص من الشامى) فيأخذ فضل ما بينهما دراهم[1] أنه لا يرى بأسًا) (٢١٦).

ورواه الطحاوى فى "معانى الآثار": حدثنا ابن مرزوق، ثنا سفيان، عن عثمان بن الأسود، عن مجاهد، بلفظ: أنه كان لا يرى بأسًا أن يشترى ذهبًا بذهب وفضة، أو فضة بفضة وذهب" (٢:٢٣٩)، والحكم ومجاهد كلاهما من التابعين، ومجاهد أجل منه، وقد صرحا باشتراط كون الذهب المنفرد أكثر من الذهب المجموع،ووافقهما فى ذلك ابن سيرين كما مر عن "المبسوط".

وروى محمد فى "الحجج": أخبرنا ابن أبى عروبة، عن أبى معشر، عن إبراهيم النخعى،

(١) لا يقال: هذا بيع عين بدين، لأنا نقول: إنه كان فى القرض، والقرض ليس من باب البيع، ولو سلمنا، فإنه كان بطريق المقاصة، وقد تقدم فى باب استبدال الثمن وجه جواز بيع الدين بالعين مقاصة، فتذكر.١٢ظ

. . . .

ح وأخبرنا عباد بن العوام، ثنا عمر بن عامر، عن حماد، عن إبراهيم: "فى شراء السيف المحلى، قال: لا بأس إذا كان حليته أقل من الثمن، بلفظ سعيد، وزاد عباد: "أنه كان يكره شراء السيف المحلى بدون الفضة، ولا يرى بأسًا بأكثر من حصته، فيكون الفضة بالفضة والفضل بالفضل" (٢١٤).

قلت: سند صحيح وعمر بن عامر السلمى قاضى البصرة صدوق ثقة من رجال "مسلم"، كذا فى "التهذيب" (٧:٤٦٦)، فعليه يحمل ما روى عن الصحابة من الإطلاق فى بيع السيف المحلى بالفضة، فافهم، فإن أبا حنيفة لا يفسر الحديث إلا بأقوال الصحابة، ولا أقوالهم إلا بأقوال التابعين، فعجبا ممن يرميه بالرأى ويستشعر من نفسه العمل بالحديث، مع كونه يفسر الأحاديث برأيه، ويترك أقوال الصحابة وآثار التابعين سدى ويتخذها ظهريا.

وأما ما رواه ابن حزم من طريق ابن أبى شيبة: نا وكيع، عن محمد بن عبد الله الشعيثى، عن أبى قلابة، عن أنس قال: "أتانا كتاب عمر بن الخطاب ونحن بأرض فارس: لا تبيعوا سيوفا فيها حلقة فضة بالدراهم" (٨:٤٩٩)، فلا يضرنا؛ لكونه محمولا على ما إذا لم يعرف مقدار حلقة الفضة، أو لا يكون الدراهم المنفردة أكثر من وزنها، ولما كانت العامة لا تعرف مقدار الحلقة بدون الفصل أطلق النهى، ولم يقيده بالقلة والكثرة، وهو ظاهر.

ومن طريق سعيد بن منصور: نا مهدى بن ميمون، عن محمد بن عبد الله بن أبى يعقوب، حدثنى يحيى الطويل، عن رجل من همدان، قال: "سألت على بن أبى طالب فقلت: يا أمير المؤمنين! إنه يكسد على الورق، فأصرفه بالزيادة والنقصان، قال: ذلك الربا العجلان" اهـ، فليس من هذا الباب هو من باب بيع الجيد بالرديء متفاضلا، قال: وقد أجمعنا على أن الجود ساقطة فى باب الربويات فيما قوبل بجنسه.

ومن طريق سعيد بن منصور: نا جرير، عن مغيرة بن مقسم، عن أبيه، عن رجل من السمانيين، قال: قال على بن أبى طالب: "إذا كان لأحدكم دراهم لا تنفق، فليبتع بها ذهبا، وليبتع بالذهب ما شاء" محمول على بيع الجيد بالرديء أيضًا أى لا يجوز له صرف الدراهم الكاسدة بالنافقة متفاضلا، بل يبيعها بالذهب ثم يبتاع به ما شاء من الدراهم.

ينبغى للمفتى أن يبين للمستفتى الطريق الذى يحصل به مقصوده مع التحرز عن الحرام:

وفيه أن المفتى إذا بين جواب ما سئل عنه فلا بأس أن يبين للسائل الطريق الذى يحصل به

. . . .

مقصود مع التحرز عن الحرام، ولا يكون هذا مما هو مذموم من تعليم الحيل، بل هو اقتداء برسول الله ﷺ حيث قال لعامل خيبر: «هلا بعت تمرك بسلعة ثم اشتريت بسلعتك هذا التمر؟»، كذا فى "المبسوط" (٤:١٤).

احتجاج ابن حزم بالمجاهيل:

والعجب من ابن حزم أنه يحتج بهذه الآثار على وجوب الفصل فى مسألة القلادة، وفى رواتها مجاهيل، فلا ندرى متى يصير المجهول حجة عنده، ومتى هو مردود؟ وما رواه من طريق وكيع: نا فضيل بن غزوان عن نافع قال: كان ابن عمر لا يبيع سرجا ولا سيفا فيه فضة حتى ينزعه ثم يبيعه وزنا بوزن اهـ (٥٠٠)، محمول على الورع، أو على ما إذا لم يعرف قدر ما فى السرج والسيف من الفضة، وكذلك كل ما روى عن ابن سيرين والشعبى وشريح والنخعى أنهم كرهوا بيع الخاتم فيه فضة بالورق، أو كرهوا أن يشترى ذهب وفضة بذهب أو أمروا فى طوق ذهب فيه فصوص بنزع الفصوص محمول على الورع، أو على ما إذا لم يعرف قدر ما فى الخاتم والسيف والطوق من الفضة والذهب بدون الفصل، وقد قلنا بوجوب الفصل فى هذه الصورة ولا بد.

وأما ما روى من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن قتادة، عن الحسن، وعن سفيان، عن المغيرة، عن إبراهيم النخعى رحمه الله، وعن حيى بن عمر، عن عبد الكريم بن أبى أمية، عن الشعبى، قالوا كلهم: "لا بأس بالسيف فيه الحلية والمنقط والخاتم أن يبتاعه بأكثر مما فيه، أو بأقل ونسيئة (٤٩٧:٨)، فهو خلاف الأحاديث الصحيحة المتواترة فى إيجاب التماثل والمساواة فى بيع الجنس بالجنس من الذهب والفضة وحرمة النسيئة عند اختلاف الجنس، وعليه الإجماع، فلعل زيادة لفظة: "نسيئة أو بأقل" فيه من زيادة حيى بن عمر، عن عبد الكريم بن أبى أمية، عن الشعبى، وحيى لم أعرفه، وعبد الكريم ضعيف فلا حجة فيه. وأما الحسن فروى الطحاوى عنه فى "معانى الآثار": حدثنا ابن مرزوق، ثنا أبو عاصم، عن مبارك، عن الحسن: "أنه كان لا يرى بأسًا أن يباع السيف المفضض بالدراهم بأكثر مما فيه، تكون الفضة بالفضة والسيف بالفضل"، سنده حسن.

وأما النخعى، فقال الطحاوى: حدثنا سليمان بن شعيب، عن أبيه، عن محمد بن الحسن، عن أبى يوسف، عن سعيد بن أبى عروبة، عن أبى معشر، عن إبراهيم: "أنه قال فى السيف المحلى: إذا كانت الفضة التى فيه أقل من الثمن، فلا بأس بذلك" (٢٣٩:٢). وهذا سند جيد، فقد رأيت أنهما قد شرطا كون فضة الثمن أكثر مما فى السيف والخاتم ونحوهما.

. . . .

وأما الشعبي فروى الطحاوي عن سليمان بن شعيب: عن أبيه، عن محمد بن الحسن، عن أبي يوسف، عن حصين بن عبد الرحمن، عن عامر الشعبي، قال: "لا بأس ببيع السيف المحلى بالدراهم، لأن فيه حمائله وجفنه ونصله"، وهذا سند جيد، وليس فيه بأكثر، وبأقل ونسيئة، فهذا هو المحفوظ عن الشعبي، والزيادة التي زادها حيى بن عمر عن عبد الكريم ضعيفة لا حجة فيها.

وما رواه ابن حزم في "المحلى" من طريق سعيد بن منصور، نا هشيم، أنا حصين -هو أبو عبد الرحمن- عن الشعبي: "أنه كان لا يرى بأسا بالسيف المحلى يشترى نقدا ونسيئة، ويقول: فيه الحديد والحمائل" (٨:٤٩٧)، فمعناه: يشترى حصة الحلية نقدا وحصة الحديد والحمائل نسيئة هو جائز عندنا، كما في "المبسوط" (١٤:١٣)، وإن سلمنا أن الشعبي قال بجواز البيع نسيئة، أو بأقل فقد عارضه أقوال غيره من التابعين كما ذكرنا، فلا يكون قوله حجة.

وكذا لا يضرنا ما رواه محمد في "الآثار": عن أبي حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم: "أنه أجاز بيع الخاتم من فضة فيها فص بدراهم أقل منها"، فإن رواية محمد عن أبي يوسف عن ابن أبي عروبة، عن أبي معشر، عنه يعارضه، فإما أن يتساقطا أو يرجح الثاني على الأول لموافقته للقياس دون الأول، فافهم.

وكذلك ما رواه ابن حزم أيضًا من طريق حماد بن سلمة: نا الحجاج بن أرطاة، عن جعفر ابن عمرو بن حريث: "أن أباه اشترى من علي بن أبي طالب ديباجة ملحمة بذهب بأربعة آلاف درهم بنسأ، فأحرقها فأخرج منها قيمة عشرين ألف درهم" (٨:٥٠١)، فمحمول على أن النسأ كان في حصة الثوب من الثوب من الثمن لا في حصة الذهب، فقد روى الحاكم وقال: صحيح غريب، من طريق محمد بن العباس جد الشافعي، عن عمر بن محمد، عن أبيه -وهو من الحنفية- عن جده وهو علي رضى الله عنه مرفوعا: «من كانت له حاجة بورق فليصرفها بذهب وإن كانت له حاجة بذهب فليصرفها بورق والصرف ها وها»، كذا في "شرح المهذب" (١٠:٦٠)، فكيف يسوغ له بيع الذهب بالورق نسيئة، وهو يروى عن رسول الله ﷺ الصرف ها وها؟ فبطل قول ابن حزم: وهذا مما تناقض فيه المالكيون الحنفيون، فخالفوا عمل علي وعمرو بن حريث بحضرة الصحابة رضي الله عنهم اهـ (٨:٥٠١)، لأنا لم نخالف عمله بل حملنا على محمل حسن، لما قد ثبت في الأصول أن القول والفعل إذا تعارضا، فالحجة إنما هو في القول دون الفعل، فإن الفعل واقعة عين يحتمل الوجوه، والقول يعطى حكما كليا لا احتمال فيه، ولكن ابن حزم يلزم القوم بالتناقض من دون معرفته بأصولهم، والله تعالى أعلم.

. . . .

الكلام فى اضطراب حديث بيع القلادة:

(فائدة حديثية) قال الحافظ فى "التلخيص الحبير": له أى لحديث فضالة بن عبيد عند الطبرانى فى "الكبير" طرق كثيرة جدا، فى بعضها: قلادة فيها خرز وذهب، وفى بعضها: "ذهب وجوهر"، وفى بعضها: خرز ذهب، وفى بعضها: "خرز معلقة بذهب"، وفى بعضها: "باثنى عشر دينارا"، وفى أخرى: "بتسعة دنانير"، وفى أخرى: "بسبعة دنانير".

وأجاب البيهقى عن هذا الاختلاف بأنها كانت بيوعًا شهدها فضالة (ولكن مخرج الحديث إذا كان واحدا لا يجوز حمله على وقائع كثيرة مختلفة إلا بدليل ناهض، ولأجل ذلك -والله أعلم-) قال الحافظ: والجواب المسدد عندى أن هذا الاختلاف لا يوجب ضعفا، بل المقصود من الاستدلال محفوظ لا اختلاف فيه، وهو النهى عن بيع ما لم يفصل، وأما جنسها وقدر ثمنها، فلا يتعلق به فى هذه الحالة ما يوجب الحكم بالاضطراب، وحينئذ فينبغى الترجيح بين رواتها، وإن كان الجميع ثقات، فيحكم بصحة رواية أحفظهم وأضبطهم، ويكون رواية الباقين بالنسبة إليه شاذة اهـ (٢: ٢٣٥).

قلت: قوله: "بل المقصود من الاستدلال محفوظ لا اختلاف فيه" محل نظر، لأن بعض طرقه خال عن النهى عن بيع ما لم يفصل، منها ما أخرجه مسلم من طريق على بن رباح عن فضالة «أتى رسول الله ﷺ وهو بخيبر بقلادة فيها خرز وذهب وهى من المغانم تباع، فأمر رسول الله ﷺ بالذهب الذى فى القلادة، فنزع وحده ثم قال لهم رسول الله ﷺ: الذهب بالذهب وزنا بوزن» (٢: ٢٥)، ففيه أن رسول الله ﷺ نزع الذهب فجعله على حدة ثم قال إلخ، وهل نزعه لأن بيع الذهب قبل أن ينزع مع غيره فى صفقة واحدة غير جائز؟ أو ليعلم الناس كيف حكم الذهب بالذهب؟ أو لأن الفصل كان أصلح وأنفع للمسلمين لكون القلادة من المغانم؟ كل ذلك محتمل ليس بعضها أولى من بعض، فمجرد نزعه الذهب لا يكون دليلا على وجوبه، ولا على حرمة بيعها من غير نزع.

ومنها: ما أخرجه مسلم أيضًا من طريق حنش عن فضالة: «قال كنا مع رسول الله ﷺ يوم خيبر نبايع اليهود الأوقية الذهب بالدينارين والثلاثة، فقال رسول الله ﷺ: لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا وزنا بوزن» (٢: ٢٦)، وليس فيه ذكر القلادة ولا الذهب ولا الخرز ولا الأمر بالتفصيل والتمييز ونحوه.

. . . .

ومنها ما رواه من طريق حنش عنه، قال: «اشتريت يوم خيبر قلادة باثنى عشر دينارا فيها ذهب وخرز، ففصلتها فوجدت فيها أكثر من اثنى عشر دينارا، فذكرت ذلك للنبى ﷺ، فقال: «لا تباع حتي تفصل»»، وفيه أنه أمر بالفصل حين علم بزيادة ذهب القلادة على ذهب الثمن، ولا نزاع فيه، وأين الدلالة فيه على وجوب التفصيل مطلقاً؟

ومنها: ما للطحاوى بسند حسن من طريق حنش الصنعاني: "أنه كان فى البحر مع فضالة ابن عبيد، قال حنش: فاشتريت قلادة فيها تبر وياقوت وزبرجد، فأتيت فضالة فذكرت له ذلك، فقال: لا تأخذ التبر بالتبر إلا مثلا بمثل، فإني كنت مع رسول الله ﷺ بخيبر فاشتريت قلادة بسبعة دنانير فيها تبر وجوهر، فسألت رسول الله ﷺ عنها؟ فقال: لا تأخذ التبر بالذهب مثلا بمثل، قال الطحاوى: وفيه أن ما حكى فضالة عن رسول الله ﷺ هو التبر بالذهب مثلا بمثل (أى لا يكون ذهب الثمن أقل من ذهب القلادة)، ولم يذكر فساد البيع فى القلادة المبيعة بذهب إذا كان فيها ذهب وغيره، ثم ذكر الطحاوى حديث المتن من طريق حنش عنه، وفيه أمر فضالة بنزع الذهب وبيعه وحده، ولم يذكر ذلك عن النبى ﷺ، والذى ذكره عن النبى ﷺ هو نهيه عن بيع الذهب بالذهب إلا وزنا بوزن، فهذا مما لا اختلاف فيه، والأمر بالتفصيل من قول فضالة رضى الله عنه، فقد يجوز أن يكون أمر بذلك على أنه لا يجوز عنده بيعها حتى تفصل، وقد يجوز أن يكون أمر بذلك لإحاطة علمه أن تلك قلادة لا يوصل إلى علم ما فيها من الذهب ولا إلى مقداره إلا بعد أن يفصله منها، فقد اضطرب علينا هذا الحديث، فلم يوقف على ما أريد منه، فليس لأحد أن يحتج بمعنى من المعانى التى روى عليها إلا احتج مخالفه عليه بالمعنى الآخر (٢: ٢٣٨).

وصنيع مسلم فى "الصحيح" يشعر بترجيح لفظ الليث عن سعيد بن يزيد، وفيه الأمر بالفصل بعد ما علم النبى ﷺ بزيادة ذهب القلادة من ذهب الثمن، على لفظ ابن المبارك عن سعيد ابن يزيد، وفيه: «أن رجلا ابتاع قلادة فيها ذهب وخرز بتسعة دنانير، أو بسبعة دنانير، فقال النبى ﷺ: لا، حتى تميز بينه وبينه، فقال: إنما أردت الحجر، فقال: لا، حتى تميز بينهما، قال: فرده حتى ميز بينهما» (عون المعبود ٣: ٢٥٥).

وفيه الأمر بالفصل مطلقاً، والنهى عن بيعها قبل التمييز، فإن مسلماً أودع لفظ الليث فى "الصحيح"، وأشار إلى حديث ابن المبارك، ولم يسق لفظه، فقال: حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة وأبو كريب، قالا: نا ابن المبارك، عن سعيد بن يزيد بهذا الإسناد نحوه، (أى نحو حديث

. . . .

الليث عنه) (٢٥:٢)، وابن المبارك وإن كان ثقة فى الحديث ثبتا حجة، ولكن الليث إمام جليل الشأن لا سيما وسعيد بن يزيد إسكندرانى، فالليث أعلم به وبحديثه، لأنه من أهل مصر بلدى له، بخلاف ابن المبارك فإنه من أهل مرو، ليس بلديا لسعيد، ولأجل ذلك -والله أعلم- ساق مسلم فى "الصحيح" سند الليث ولفظه، ولم يسق لفظ ابن المبارك لكونه خالف ليثا فى متن الحديث، وليث أرجح وأولى وأجل وأعلم بحديث سعيد منه وأعرف.

ولايخفى أن الحديث إنما يصلح حجة للخصم بلفظ ابن المبارك فى الجملة، وأما لفظ الليث فلا حجة له فيه أصلا، كما تقدم، والله تعالى أعلم، وعمله أتم وأحكم.

فإن قيل: حديث الليث أخرجه النسائى من طريق هشيم: نا الليث بن سعد، عن خالد بن أبى عمران، عن حنش، عن فضالة، قال: «أصبت يوم خيبر قلادة فيها ذهب وخرز، فأردت أن أبيعها، فذكر ذلك للنبى ﷺ، فقال: فصل بعضها من بعض ثم بعها» (٢٢٢:٢).

قلت: لم يزد هذا إلا اضطرابا فى الحديث أكثر مما كان، فإنه جعل مكان قوله: "اشتريت قلادة إلخ" "أصبت قلادة فأردت أن أبيعها"، وجعله عن الليث عن خالد، وحذف أبا شجاع من البين، فإن حملناه على تعدد الواقعة فنقول: إنما أمره ﷺ بالفصل لكونه قد علم مرة بزيادة الذهب الذى فى القلادة على ذهب الثمن فيما كان فضالة اشتراها، فأمره بالفصل فيما أصابها وأراد بيعها، كى لا يقع ثانيًا فيما وقع أولا، وإن لم يكن محمولا على التعدد، فالراجح ما رواه قتيبة، عن الليث، عن أبى شجاع، عن خالد بن أبى عمران، لا ما رواه هشيم عن الليث عن خالد، فإن الليث وإن كان قد أدرك خالدا، ولكن هذا الحديث ليس من روايته عنه بلا واسطة، وإنما سمعه بواسطة أبى شجاع عنه، ولذا أودع مسلم فى "صحيحه" الأول دون الثانى.

ولعلك قد عرفت بذلك قوة قول الطحاى فى دعواه الاضطراب، وضعف قول السبكى فى "شرح المهذب" له: وليس ذلك باضطراب قادح ولا ترد الأحاديث الصحيحة بمثل هذه الاحتمالات اهـ (٣١٣:١٠)، فلو كان مثل هذا الاضطراب فى حديث، احتج به أحد من الحنفية لاتخذه المحدثون سخريا، ورموه بقلة المعرفة بالحديث والإسناد، وإنما أشبعت الكلام فى المسألة ودلائلها لكونها معترك الأعلام ومزلة الأقدام.

(فائدة ثانية) قال النووى فى "شرح مسلم" له: وقال حماد بن أبى سليمان: يجوز بيعه (أى بيع ذهب مع غيره) بالذهب مطلقًا، سواء باعه بمثله من الذهب، أو أكثر، أو أقل، وهذا غلط

. . . .

مخالف لصريح الحديث اهـ (٢٦:٢). قلت: لا أدرى من أين عزا النووى هذا القول إليه، والذى ذكره ابن حزم فى "المحلى"، إنما هو عن شعبة، قال: سألت حماد بن أبى سليمان عن السيف المحلى يباع بالدراهم؟ فقال: لا بأس به (٤٩٧:٨)، وهذا مجمل يحتمل الوجوه، ثم روى من طريق حماد ابن سلمة، عن حماد بن أبى سليمان، عن إبراهيم النخعى: "أنه كان يكره أن يشترى ذهب وفضة بذهب"، وقال حماد فى من أراد أن يشترى ألف درهم بمائة دينار ودرهم، فمنع من ذلك، وقال: "ولكن اشتر ألف درهم غير درهم بمائة دينار" (٥٠٠:٨)، وهذا صريح فى أنه كان يكره بيع ذهب وغيره بذهب، وإنما يجوز عنده بيع الذهب بالفضة بالذهب.

الرد على شيخ الإسلام ابن تيمية فى قوله: بجواز بيع ما يتخذ من الفضة للتحلى متفاضلا بجعل الزائد مقابلا للصنعة:

وفى "عون المعبود": ذهب الشيخ ابن تيمية إلى جواز بيع ما يتخذ من الفضة للتحلى متفاضلا، وجعل الزائد مقابلا للصنعة، وقد أطال الكلام فى أدلته شيخنا العلامة الفقيه خاتمة المحققين السيد نعمان الشهير بابن الآلوسى البغدادى فى كتابه "جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين" (٢٥٥:٣)، قلت: هذا غلط باطل مخالف لصريح الأحاديث المتواترة عن النبى ﷺ القاضية بإهدار الصنعة والجودة فى الربويات، وعليه الإجماع، قال الموفق فى "المغنى": والجيد والردىء والتبر والمضروب والصحيح والمكسور سواء فى جواز البيع مع التماثل، وتحريمه فى التفاضل، وهذا قول أكثر أهل العلم منهم أبو حنيفة والشافعى، وحكى عن مالك جواز بيع المضروب بقيمته من جنسه، وأنكر أصحابه ذلك ونفوه عنه، ثم استدل لقول الجمهور بما مر عن عبادة: «الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها» الحديث، وهو صريح فى وجوب التماثل بين التبر والمضروب وزنا بوزن، وبما مر عنه أيضًا أنه أنكر على معاوية بيع آنية من فضة إلا وزنا بوزن يدا بيد، وبما سيأتى عن أبى الدرداء أنه أنكر على معاوية بيع سقاية من ذهب، أو ورق بأكثر من وزنها، وقال: «سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن مثل هذا إلا مثلا بمثل»، وموافقة عمر لأبى الدرداء وكتابه إلى معاوية: «لا تبع ذلك إلا مثلا بمثل وزنا بوزن»، وهذا كلها أسانيدها صحاح، أودعها مسلم فى "الصحيح"، ومالك فى "الموطأ".

وروى محمد فى "الآثار" بسند صحيح عن أنس قال: «بعث عمر بإناء من فضة خسروانى قد أحكمت صنعته، فأمر الرسول أن يبيعه، فرجع الرسول فقال: إنى أزاد على وزنه، قال عمر: لا،

. . . .

فإن الفضل ربا»، وهو مذكور فى المتن أيضًا.

وروى مالك فى "الموطأ": عن حميد بن قيس المكى عن مجاهد أنه قال: "كنت مع عبد الله ابن عمر، فجاءه صائغ، فقال: يا أبا عبد الرحمن! إنى أصوغ الذهب ثم أبيع الشيء من ذلك بأكثر من وزنه، فأستفضل من ذلك قدر عمل يدى، فنهاه عبد الله بن عمر، فجعل الصائغ يردد عليه المسألة، وعبد الله ينهاه حتى انتهى إلى باب المسجد أو إلى دابة يريد أن يركبها، ثم قال عبد الله: الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم، لا فضل بينهما، هذا عهد نبينا إلينا وعهدنا إليكم" (٢٦٠)، فهذا أبو الدرداء، وعبادة، وعمر، وابنه رضى الله عنهم، كلهم أوجبوا التماثل بين التبر والمضروب من الفضة والذهب، والمصنوع وغير المصنوع، والمصوغ وغير المصوغ منهما، فما ذا بعد الحق إلا الضلال، ولكن ابن تيمية مجهول على إحداث أقوال يشذ فيها عن الجماعة، ويخالف الإجماع ومذاهب السلف كلها، فإلى الله المشتكى.

وروى الطحاوى فى "معانى الآثار" له: حدثنا بحر بن نصر، قال: قرئ على شعيب، ثنا موسى بن على (هو بالتصغير على وزن حيى كما فى "التقريب" وحاشية "التهذيب" عن يزيد بن أبى منصور، عن أبى رافع، قال: "مر بى عمر بن الخطاب ومعه ورق، فقال: اصنع لنا أوضاحا لصبى لنا، قلت: يا أمير المؤمنين! عندى أوضاح معمولة، فإن شئت أخذت الورق وأخذت الأوضاح، فقال عمر: مثلا بمثل؟ فقلت: نعم، فوضع الورق فى كفة الميزان والأوضاح فى الكفة الأخرى، فلما استوى الميزان أخذ بإحدى يديه وأعطى بالأخرى" (٢:٢٣٥)، بحر بن نصر قد مر توثيقه غير مرة، وشعيب: هو ابن الليث بن سعد ثقة فقيه من رجال مسلم، وموسى بن على: هو ابن رباح اللخمى ثقة متقن من ثقات المصريين، روى له مسلم والأربعة، ويزيد بن أبى منصور من رجال مسلم والترمذى، ذكره ابن حبان فى ثقات أتباع التابعين، وأبو رافع لا يسأل عنه، فالسند صحيح على شرط مسلم.

ورواه البيهقى فى "سننه" من طريق عبد الوهاب بن عطاء، أنا سعيد: هو ابن عروبة عن دينار أبى فاطمة، عن أبى رافع: أنه قال لعمر: "إنى أصوغ الذهب فأبيعه بوزنه، وآخذ لعمالة يدى أجرا، قال: لا تبع الذهب بالذهب إلا وزنا بوزن، والفضة بالفضة إلا وزنا بوزن، ولا تأخذ فضلا" (٥:٢٩٢)، ورواه عبد الرزاق نحوه، كما فى "كنز العمال" (٢:٢٣١)، والحديث احتج به البيهقى، وسكت عنه ابن التركمانى ولم يعله بشيء فهو صحيح أو حسن، وعبد الوهاب بن عطاء

. . . .

صدوق من رجال مسلم، ودينار أبو فاطمة لم أعرفه بجرح ولا تعديل.

وروى عبد الرزاق، وابن راهويه، وابن أبى شيبة، والحارث، وأبو يعلى، عن محمد بن السائب، عن أبى رافع مولى رسول الله ﷺ، قال: "احتجنا فأخذت خلخال امرأتى فى السنة التى استخلف فيها أبو بكر، فلقينى أبو بكر فقال: ما هذا؟ فقلت: احتاج الحى إلى نفقة، فقال: إن معى ورقا أريد بها فضة، فدعا بالميزان فوضع الخلخالين فى كفة، ووضع الورق فى كفة، فشف الخلخالان نحوا من دانق فقرضه، فقلت: يا خليفة رسول الله ﷺ! هو لك حلال، فقال: يا أبا رافع! إنك إن أحللته فإن الله لا يحله، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الذهب بالذهب وزنا بوزن، والفضة بالفضة وزنا بوزن، الزائد والمستزيد فى النار».

قال الحافظ ابن حجر: فيه الكلبى متروك بمرة قال: وكأن ابن راهويه أخرج حديثه لأن له أصلا عن ثابت بن الحجاج، كذا فى "كنز العمال" (٢٣:٢). قلت: وثابت بن الحجاج الكلابى روى عن زيد بن ثابت، وأبى هريرة، وعوف بن مالك، وغزا معه القسطنطينية، وعن زفر بن الحارث، وأبى بردة بن أبى موسى، وثقه ابن سعد وأبو داود، وذكره ابن حبان فى الثقات فى أتباع التابعين، كذا فى "التهذيب" (٢:٤)، فهو متابع جيد لمحمد بن السائب الكلبى، وفى "شرح المهذب": أما حديث أبى بكر رضى الله عنه فمشهور عن محمد بن السائب الكلبى، عن سلمة بن السائب، عن أبى رافع، عنه، وفى سنن أبى قرة عن محمد بن السائب عن أبى رافع، والكلبى ضعيف (٥٩:١٠).

قلت: وهذا ليس من الاختلاف فى شيء، فإن محمد بن السائب قد أدرك أبا رافع، فلعله سمعه أولا بواسطة سلمة ثم سمعه من أبى رافع نفسه، وكونه مشهورا من جهته يدل على تلقى العلماء هذا الحديث بالقبول كما أشار إليه الحافظ ابن حجر أن ابن راهويه أخرجه لأن له أصلا عن ثابت الحجاج، والحديث إذا تلقاه العلماء بالقبول لا يضره ضعف إسناده كما تقرر فى الأصول.

وروى ابن راهويه والطحاوى بسند صحيح عن أبى قيس مولى عمرو بن العاص، قال: "كتب أبو بكر الصديق إلى أمراء الأجناد حين قدموا الشام، إنكم هبطتم أرض الربا، فلا تبتاعوا الذهب بالذهب إلا وزنا بوزن، ولا الورق بالورق إلا وزنا بوزن، ولا الطعام بالطعام إلا مكيالا بمكيال"، وروى ابن أبى شيبة عن مجاهد عن أربعة عشر من أصحاب محمد ﷺ أنهم قالوا: الذهب بالذهب والفضة بالفضة (مثلا بمثل) منهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلى، وسعد،

. . . .

وطلحة، والزبير، كذا فى "كنز العمال" (٢:٢٣١).

ولا يخفى أن الذهب والفضة يعم العين والتبر، والمصوغ وغير المصوغ، فلو لم يرد تصريح بكون تبرها وعينها ومصوغها وغير مصوغها سواء لكان مقتضى قوله ﷺ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل وزنا بوزن» قاضيا على بطلان قول ابن تيمية كافيا لرده عليه كيف؟ وقد ورد التصريح بذلك عن النبى ﷺ فى غير ما حديث.

منها: حديث القلادة، وحديث بيع السعدين آنيةً من فضة أو ذهب بجنسها متفاضلا، وقوله ﷺ لهما: «قد أربيتما فردا»، رواه مالك فى "الموطأ"، وسيأتى فى المتن، ثم جاء عن أصحابه بيان واضح فى إهدار الصنعة والجودة، وإيجاب التماثل فى بيع الذهب بالذهب والورق بالورق مطلقًا، كما ذكرناه آنفا.

وفى "شرح المهذب": قال أصحابنا: لا يجوز بيع الذهب بالذهب متفاضلا، ولا الفضة بالفضة كذلك، سواء كانا مصوغين، أو تبرين، أو عينين، أو أحدهما مصوغا، والآخر تبرا أو عينا، أو جيدين أو رديئين، أو أحدهما جيدا، والآخر رديئا، أو كيف كان، وهو مذهب الأوزاعى وأبى حنيفة، وأحمد، وأكثر العلماء، وعلى ذلك مضى السلف والخلف.

قال الشافعى فى كتاب الصرف من "الأم": ولا خير فى أن يصارف الرجل الصائغ الفضة بالحلى الفضة المعمولة ويعطيه إجارته، لأن هذا الورق بالورق متفاضلا، ولا نعرف فى ذلك خلافا إلا ما روى عن معاوية أنه كان لا يرى الربا فى بيع العين بالتبر ولا بالمصوغ، ويذهب إلى أن الربا لا يكون فى التفاضل إلا فى التبر بالتبر، وفى المصوغ بالمصوغ، وفى العين بالعين، (وقد تقدم أن الصحابة لم يسلموا له هذا الرأى وردوه عليه، فأنكر عليه عبادة بمحضر من الناس، وفيهم الصحابة، وأغلظ له القول، وكذا أبو الدرداء، وأن عامتهم كانوا معهما لا مع معاوية، حتى بلغ ذلك عمر، فكتب إلى معاوية ينهاه عن ذلك، فرجع إلى قوله).

قال: وحكى بعض أصحاب أحمد عن أحمد أنه لا يجوز بيع الصحاح بالمكسرة، لأن للصناعة قيمةً (ولكنه لم يقل بجواز بيع الصحاح بالمكسرة متفاضلة كما قاله ابن تيمية، وشتان بين القولين)، وحكى أصحابنا وغيرهم عن مالك رحمه الله جواز بيع المضروب بقيمته من جنسه، كحلى وزنه مائة يشتريه بمائة وعشرة، وتكون الزيادة فى مقابلة الصياغة، قال الشيخ أبو حامد: قال الأوزاعى: كان أهل الشام يجوزون ذلك، فنهاهم عمر بن عبد العزيز.

. . . .

قال: والمالكية ينكرون هذا النقل عن مالك، قال القاضى عبد الوهاب فى شرح الرسالة، وحكى بعضهم عنا فى هذا العصر أنه يجوز أن يستفضل بينهما قدر قيمة الصياغة، وهذا غلط علينا، وليس هذا بقول لنا ولا لأحد على وجه، والدليل على منع ذلك عموم الظواهر التى قدمناها، وليس فيها فرق بين المصوغ والمضروب، وصرح القاضى عبد الوهاب بأن زيادة قيمة الصنعة إنما لا تراعى إلا فى الإتلاف دون المعاوضات به، فلا وجه لنصب الخلاف معهم وهم موافقون.

ثم ذكر شارح "المهذب" شبهة النقل عن مالك فى ذلك، وهى مسألة نقلها الشافعى عن مالك، ذكرها ابن عبد البر فى الاستذكار، وقال: رواها جماعة من أصحاب مالك عن مالك، وهى مسألة سوء منكرة لا يقول بها أحد من فقهاء المسلمين، وقد روى عن مالك فى غير مسألة ما يخالفها، ثم ذكرها، قال مالك فى التاجر يأتى دار الضرب بورقة، فيعطيهم أجر الضرب، ويأخذ منهم دون ورقة مضروبة، قال: إذا كان ذلك لضرورة فأرجو أن لا يكون به بأس، وقال ابن القاسم: أراه حقيقيا للمضطر ولذى الحاجة، قال ابن وهب: وذلك ربا، ولا يحل شىء منه إلى أن قال نقلا عن ابن رشد: والصواب أن ذلك لا يجوز إلا مع الخوف على النفس الذى يبيح أكل الميتة، وإنما خفف ذلك مالك ومن تابعه مع الضرورة التى تبيح أكل الميتة مراعاة لقول من لا يرى الربا إلا فى النسيئة، روى ذلك عن ابن عباس (ثم رجع عنه، كما مر، وسيأتى).

ثم قال ابن رشد فى آخر كلامه: ولم يجز مالك ولا أحد من أصحابه شراء حلى الذهب والفضة بوزنه من الذهب والفضة وزيادة قدر الصناعة؛ إذ لا ضرورة فى ذلك اهـ.

قال شارح "المهذب": فقد ظهر بذلك تحريم مذهب مالك، ووجه الاشتباه فى النقل عنه، انتهى مختصرا (١٠:٨٣-٨٥)، فالذى قاله ابن تيمية قول سوء منكر لم يقل به أحد من فقهاء المسلمين، وهو خلاف صريح للأحاديث المتواترة فى هذا الباب، وما روى فى ذلك عن أصحاب النبى ﷺ وهم خير أصحاب، والحمد لله الملك الوهاب على توفيقه إيانا لفهم السنة والكتاب.

(**فائدة فقهية**): قال فى "الهداية": ولو تبايعا فضة بفضة أو ذهبًا بذهب، وأحدهما أقل، ومع أقلهما شىء آخر يبلغ قيمته باقى الفضة (والذهب) جاز البيع من غير كراهية، وإن لم تبلغ فمع الكراهة، وإن لم يكن له قيمة كالتراب لا يجوز البيع لتحقق الربا، إذا الزيادة لا يقابلها عوض فيكون ربا اهـ، وفى حاشيتها عن "الفتح" قوله: فمع الكراهة، قيل لمحمد: كيف تجده فى قلبك؟ قال: مثل الجبل، ولم تروا الكراهة عن أبى حنيفة، بل صرح فى الإيضاح أنه لا بأس به عند

٤٧٢٩- عن ابن عمر، عن النبى ﷺ، قال: «المكيال مكيال أهل المدينة، والوزن

أبى حنيفة، قال: وإنما كره محمد ذلك لأنه إذا جاز على هذا الوجه ألف الناس التفاضل، واستعملوه فيما لا يجوز (يعنى كرهه سدا للذريعة)، وهكذا ذكر فى "المحيط"، وقيل: إنما كره لأنهما باشرا الحيلة لسقوط الربا كبيع العينة، فإنه مكروه بهذا، فأورد لو كان مكروها كان البيع فى مسألة الدينار والدرهمين بدرهم ودينارين -وهى المسألة الخلافية- مكروها ولم يذكره، قلت: الذى يقتضيه النظر أن يكون مكروها، إذ لا فرق بينه وبين المسألة المذكورة فى جهة الكراهة، غاية الأمر أنه لم ينص هناك على الكراهة، ثم ذكر أصلا كليا يفيده، وينبغى أن يكون قول أبى حنيفة أيضًا على الكراهة كما هو ظاهر إطلاق المصنف من غير ذكر خلاف اهـ (٣:٩٢)، قلت: والكراهة إذا أطلقت يراد بها التحريم، نص عليه صاحب "الهداية" فى باب الكراهة (٤:٤٣٦).

وعلى هذا فلم يبق مسألة "مد عجوة" خلافية فى التحريم، وصورتها أن يبيع مد عجوة درهمًا بمدى عجوة، فإن كان المدان قيمة كل واحد منهما درهم جاز اتفاقًا، كما فى "شرح المهذب" (١٠:٣٤١)، وإن كان المدان قيمتها درهم لم يجز عندنا ولا عند الشافعى، نعم، يصح العقد عندنا مع الكراهة، ويبطل عنده، وكذا لو باع دينارا، ومد عجوة بدينارين، ومد عجوة لا يساوى دينارا لم يجز، وإن كان يساويه جاز، والله تعالى أعلم.

قوله: "عن ابن عمر إلخ"، قال الموفق فى "المغنى": لا خلاف بين أهل العلم فى وجوب المماثلة فى بيع الأموال التى يحرم التفاضل فيها، وأن المساواة المرعية هى المساواة فى المكيل كيلا، وفى الموزون وزنا، ومتى تحققت هذه المساواة لم يضر اختلافهما فيما سواها، وإن لم يوجد لم يصح البيع، وإن تساويا فى غيرها، وهذا قول أبى حنيفة، والشافعى، وجمهور أهل العلم، لا نعلم أحدا خالفهم إلا مالكا، قال: يجوز بيع الموزونات (غير الذهب والفضة) بعضها ببعض جزافا، ثم رده عليه، وقال: إذا ثبت هذا، فإنه لا يجوز بيع المكيل بالمكيل وزنا، ولا بيع الموزون بالموزون كيلا، لأن التماثل فى الكيل مشترط فى المكيل، وفى الوزن فى الموزون، قال: وأما معرفة المكيل والموزون فالمرجع فى ذلك إلى العرف بالحجاز فى عهد النبى ﷺ، وبهذا قال الشافعى، وحكى عن أبى حنيفة أن الاعتبار فى كل بلد بعادته، ولنا ما روى عبد الله بن عمر مرفوعًا: «المكيال مكيال المدينة والميزان ميزان مكة» والنبى ﷺ إنما يحمل كلامه على بيان الأحكام (٤:١٣٣ و ١٣٦).

فكل ما نص على كونه مكيلا فهو مكيل

وكذا ما نص على كونه موزونا، فهو موزون أبدا:

قلت: أما ما نص رسول الله ﷺ على تحريم التفاضل فيه كيلا فهو مكيل عندنا أبدًا، وإن

وزن أهل المكة». رواه أبو داود والنسائى، وسكت عنه أبو داود والمنذرى، وأخرجه

ترك الناس فيه الكيل، مثل الحنطة، والشعير، والتمر، والملح، وكل ما نص على تحريم التفاضل فيه وزنًا، فهو موزون أبدًا، وإن ترك الناس فيه الوزن، كالذهب والفضة، وأما ما لم ينص عليه فهو محمول على عادات الناس كما فى "الهداية" (٥:١٥٧)، ففى حكاية الموفق مذهب أبى حنيفة تسامح، ولعل شبهة النقل رواية عن أبى يوسف أنه يعتبر العرف على خلاف المنصوص أيضًا، ولكن المتون على قول أبى حنيفة ومحمد وهو المذهب، قوله ﷺ: «المكيال مكيال المدينة إلخ» محمول على ما نص رسول الله ﷺ على كونه مكيلا أو موزونا، ولا دليل على كونه عاما للمنصوص، وغير المنصوص عليه، لا سيما وظاهر الحديث أن لا يعتبر الكيل فى المكيلات إلا بمكاييل كان قد تعارفها أهل المدينة فى عهده من المد والصاع والقفيز ونحوها، ولا يعتبر بمكاييل سواها، وكذلك الوزن، ولا قائل به، بل يجوز بيع المكيل بالمكيل إذ تساويا فى الكيل، وبيع الموزون بالموزون إذا تساويا فى الوزن بأى مكيال وميزان كان اتفاقًا[1] لا نعلم فيه خلافا، فلما كان ظاهر الحديث متروكًا بالإجماع، لم يكن حجة لاعتبار كيل الحجاز ووزنه فى كل مكيل وموزون هناك، بل فى المنصوص عليه وحده، هذا.

وكلام الطحاوى فى "مشكله" يشعر بكون الأصل فى الموزون ما كان يوزن حينئذ بمكة، وفى المكيل ما كان يكال حينئذ بالمدينة، سواء كان منصوصًا عليه أو غير منصوص، وإنما يعتبر العرف فيما لم يعرف كونه موزونا أو مكيلا فى عهده ﷺ، وهذا نصه: روى عن النبى ﷺ أنه قال: «الوزن وزن أهل مكة والمكيال مكيال أهل المدينة»، ومكة أرض متجر ليس فيها زرع، ولا تمر، تباع الأمتعة فيها بالأثمان، ألا ترى إلى قول إبراهيم: ﴿بوادٍ غير ذى زرع﴾ بخلاف المدينة، فإنها دار نخل وزرع، فكانت جل تجاراتهم فى المكيل، فجعل النبى ﷺ الأمصار كلها اتباعًا لهذين المصرين فيما يحتاجون إليه من الكيل والوزن.

ولما كانت السنة منعت من إسلام الموزون فى الموزون، والمكيل فى المكيل، وأجازت عكسهما، ومنعت من بيع الموزون بالموزون إلا مثلا بمثل، كان الأصل فى الموزون ما كان يوزن

---

(١) قال إمام الحرمين: ولو اتخذ مكيال لم يعهد مثله فى عصر الشارع، وكان يجرى التماثل به، فالوجه القطع بجواز التماثل به، فإن النبى ﷺ لم يتعبدنا فى الحديث إلا بالكيل المطلق فيما يكال، ولم يعين مكيالا، قلت: وهذا الذى قاله إمام الحرمين حق لا شك فيه، وإذا تأملت ما قدمته لك من أن التساوى فى مكيال دال على التساوى فى كل مكيال، تنبهت لذلك، فافهم، فإنه المقصود وليس المقصود أعيان المكاييل اهـ، من "شرح المهذب" ملخصًا (١٠:٢٧٤).

أيضا البزار، وصححه ابن حبان والدارقطنى (نيل الأوطار ٥:٥٩).

حينئذ بمكة، وفى المكيل ما كان يكال حينئذ بالمدينة، لا يتغير عن ذلك بمغير، ومن هنا أخذ أبو حنيفة أن ما لزمه اسم مختوم(١) أو اسم قفيز أو مكوك أو مد أو صاع فهو كيلى تجرى فيه أحكام الكيل فى جميع ما وصفنا، وما لزمه اسم الرطل والوقية فهو وزنى كذلك اهـ، من "المعتصر من المختصر" (٢١١)، فقوله: "إن ما لزمه اسم مختوم إلى آخره فهو كيلى، وما لزمه اسم الرطل والوقية فهو وزنى"، يعم كل مكيل وموزون لا يتقيد بالأشياء الستة المنصوص عليها، هذا هو قول أبى حنيفة، ولعل أصحاب المتون خصوه بالمنصوص؛ لأن كون ما سواه مكيلا أو موزونا فى عهده ﷺ غير متيقن به، ولا يجوز إلحاقه بالمنصوص قياسا لكون ذلك خارجًا عن مواضع القياس كما لا يخفى، وعند الماوردى أشياء ادعى فيها أنها كانت فى عهده ﷺ مكيلة أو موزونة، كما فى "شرح المهذب" (١٠:٢٧٧)، ولعله منازع فى أكثر ما ادعاه مما عدا المنصوص عليه.

تحقيق حديث ابن عمر فى مكيال المدينة، ووزن مكة سندا ومتنا وتفسيرا:

ثم اعلم أن حديث ابن عمر هذا ذكر أبو داود فى سنده ومتنه اختلافا، أما السند فقيل: فيه عن ابن عباس عن النبى ﷺ، وهذا لا يضر، فإنه أيا ما كان فهو صحابى، وأما المتن، فإنه رواه باللفظ المذكور فى المتن من حديث سفيان، عن حنظلة، عن طاوس، عن ابن عمر، قال: ورواه الوليد بن مسلم عن حنظلة فقال: «وزن المدينة ومكيال مكة»، قال أبو داود أيضًا: واختلف فى المتن فى حديث مالك بن دينار، عن عطاء، عن النبى ﷺ، وقد ذكره أبو عبيد فى الغريب، فقال: وبعضهم يقول: «والميزان ميزان المدينة، والمكيال مكيال مكة» (هكذا رواه البزار عن ابن عباس أيضًا، ورجاله رجال الصحيح، كما فى "مجمع الزوائد" (٤:٧٨)، قال أبو عبيد: يقال: إن هذا الحديث أصل لكل شيء، والكيل والوزن، إنما يأتم الناس فيها بأهل مكة وأهل المدينة، وإن تغير ذلك فى سائر الأمصار.

قال الخطابى: هذا حديث قد تكلم فيه بعض الناس، وتخبط فى تأويله، وزعم أن النبى ﷺ أراد بهذا القول تعديل الموازين والأرطال والمكاييل، وجعل عيارها أوزان أهل مكة ومكاييل أهل المدينة، فيكون عند الشارع حكمًا بين الناس يحملون عليها إذا تداعوا، فادعى بعضهم وزنا أوفى أو مكيالا أكبر، وادعى الخصم أن الذى لزمه هو الأصغر منهما دون الأكبر، قال: وهذا تأويل

---

(١) هو صاع العراقى سمى به؛ لأن الأمراء كانوا يختمون أعلاه صيانة له عن الزيادة والنقصان.

. . . .

فاسد خارج عما عليه أقاويل أكثر الفقهاء، وذلك أن من أقر لرجل بمكيلة بر أو بغيره أو برطل من تمر أو غيره، فاختلفا فى قدر المكيلة والرطل، فإنهما يحملان على عرف البلد، وعادة الناس فى أوزان البلد الذى هو به، ولا يكلف أن يعطى برطل مكة، ولا بمكيال المدينة، وإنما جاء الحديث فى نوع ما يتعلق به أحكام الشريعة فى حقوق الله تعالى، دون ما يتعامل به الناس فى مبايعاتهم وأمور معاشهم، وقوله: «والوزن وزن أهل مكة» يريد الذهب والفضة خصوصاً دون سائر الأوزان، معناه أن الوزن الذى تتعلق به الزكاة فى النقود وزن أهل مكة، وهى دراهم الإسلام المعدلة منها العشرة بسبعة مثاقيل، فإذا ملك الرجل منها مائتى درهم وجبت فيها الزكاة، وذلك أن الدراهم مختلفة الأوزان فى بعض البلدان، فمنها البغلى، ومنها الطبرى، ومنها الخوارزمى، وأنواع غيرها، فالبغلى ثمانية دوانيق، والطبرى أربعة دوانيق، وهو نقد أهل مكة الجائز بينهم، وكان أهل المدينة يتعاملون بالدراهم عددا وقت مقدم رسول الله ﷺ إياها، والدليل عليه قول عائشة رضى الله عنها فى فضة بريرة: إن شئت أعدها لهم، فأرشدهم ﷺ إلى الوزن فيها، وجعل العيار وزن أهل مكة دون ما يتفاوت وزنه فيها فى سائر البلدان، وأطال الخطابى فى تحقيق الدراهم وضربها.

ثم قال: وأما قوله: «والمكيال مكيال أهل المدينة» فإنما هو الصاع الذى يتعلق به وجوب الكفارات، ويجب إخراج صدقة الفطر به، وتكون بقدر النفقات وما فى معناها معيار، وللناس صيعان مختلفة، فصاع أهل الحجاز خمسة أرطال، وثلث بالعراقى، وصاع أهل البيت فيما يذكره زعماء الشيعة تسعة أرطال وثلث، ينسبونه إلى جعفر بن محمد، وصاع أهل العراق ثمانية أرطال، وهو صاع الحجاج الذى سعر به على أهل الأسواق، فإذا جاء باب المعاملات حملنا العراقى على الصاع المتعارف المشهور عند أهل بلاده، والحجازى على الصاع المعروف ببلاد الحجاز، كذلك أهل كل بلد على عرف أهله، وإذا جاءت الشريعة وأحكامها فهو صاع المدينة، فهو معنى الحديث وتوجيهه عندى، والله أعلم.

وجوز إمام الحرمين فى حمل الحديث احتمالين: أحدهما: ما قاله الخطابى. الثانى: أنه لعل اتحاد المكاييل كان يعم فى المدينة، واتحاد الموازين كان يعم بمكة. فخرج الكلام على العادة، قال شارح "المهذب": وكلا الاحتمالين ممكن، وما قاله الخطابى أقرب إلى تأسيس القواعد الشرعية، وأما انحصاره فى الأشياء التى ذكرها فلا يلزم، بل من جملة الأمور الشرعية التى يجب اندراجها فيه كل ما اعتبر الشرع التقدير فيه بالكيل أو الوزن، ومن ذلك ما يكال ويوزن من الربويات فيعتبر

. . . .

به، والمقصود أن يعتبر بعادة أهل الحجاز فى الكيل والوزن أى فى زمان النبى ﷺ، فهو المعتبر، وأما العادة الحادثة بالحجاز فى غير زمنه ﷺ فلا اعتبار بها اتفاقًا اهـ، ملخصاً (١٠: ٢٦٣-٢٧٤).

قلت: فلا يرد على أبى يوسف أنه خالف الحديث، فقد رأيت اختلاف العلماء فى تأويله، والاحتمال يضر بالاستدلال، إلا أن ما نص رسول الله ﷺ فيه على الكيل فهو مكيل أبدا لا يتغير بمغير، فيشترط فيه التساوى بالكيل، ولا يتلفت إلى التساوى بالوزن، وما نص فيه على الوزن موزون أبدًا، فلا بد فيه من التساوى فى الوزن، حتى لو تساوى الذهب بالذهب كيلا، لا وزنا لم يجز، لأن طاعة رسول الله ﷺ واجبة علينا، ولأن النص أقوى من العرف فلا يترك الأقوى بالأدنى، وما لم ينص عليه فهو محمول على عادات الناس، لأنها دلالة على الجواز فيما وقعت عليه، لأن ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن.

وأجيب عن أبى يوسف بأن النس على ذلك أى على الكيل فى المكيل والوزن فى الموزون ما كان إلا لأن العادة إذ ذاك بذلك، وقد تبدلت فتبدل الحكم.

وأورد عليه بأن تقريره ﷺ إياهم على ما تعارفوه من ذلك بمنزلة النص منه عليه، فلا يتغير بالعرف، لأن العرف لا يعارض النص، قال المحقق فى "الفتح": ولا يخفى أن هذا لا يلزم أبا يوسف، لأن قصاراه أنه كنصه على ذلك، وهو يقول: إن تغير العادة يستلزم تغير النص إذا كان مبناه العادة، فلو تغيرت تلك العادة التى كان النص باعتبارها فى حياة النبى ﷺ لتغير النص، والله أعلم (٥: ١٥٨).

وبالجملة: فظاهر ما فى "الفتح" يفيد ترجيح ما روى عن أبى يوسف حيث انتصر له ورد ما أورد على تعليله، ولا يخفى ما رواه الطحاوى عن أبى حنيفة الإمام أفضل وأحوط، وهو مذهب الشافعى وأحمد، وما اختاره أصحاب المتون أعدل وأضبط، وما روى عن أبى يوسف أوسع وأرفق، فافهم، وكن من الشاكرين.

(تتمة): قال شيخ الإسلام: أجمعوا على أن ما ثبت كيله بالنص إذا بيع وزنا بالدراهم يجوز، وكذلك ما ثبت وزنه بالنص اهـ، من حاشية "البحر" لابن عابدين (٦: ١٢٩)، قلت: فلا يمتنع السلم بالحنطة وزنا، لأن الكيل إنما يجب إذا بيع المكيل بالمكيل، وأما إذا بيع بالدراهم فلا، فافهم، ولا تكن من الحائرين.

٤٧٣٠- عن عبد الله بن مسعود: "أن رجلا من بنى سمح بن فزارة سأله عن رجل تزوج امرأة، فرأى أمها فأعجبته، فطلق امرأته، أيتزوج أمها؟ قال: لا بأس، فتزوجها الرجل، وكان عبد الله على بيت المال، فكان يبيع نفاية بيت المال يعطى الكثير ويأخذ القليل، حتى قدم المدينة فسأل أصحاب محمد ﷺ؟ فقالوا: لا يحل لهذا الرجل هذه المرأة، ولا تصلح الفضة إلا وزنا بوزن، فلما قدم عبد الله انطلق إلى الرجل فلم يجده ووجد قومه، فقال: إن الذى أفتيت به صاحبكم لا يحل، فقالوا: إنه قد نثرت[1] له بطنها، قال: وإن كان، وأتى الصيارفة فقال: يا معشر الصيارفة! إن الذى كنت أبايعكم لا يحل، لا تحل الفضة إلا وزنا بوزن»، رواه البيهقى فى كتابيه "المعرفة" و "السنن" مختصرا ومطولا بإسناد كله ثقات مشهورون، والنفاية بنون مضمومة وفاء وبعد الألف ياء مثناة من تحت، ما نفيته من الشيء لرداءته، قاله الجوهرى (شرح المهذب ١٠ :٢٩).

٤٧٣١- وأخرج ابن حزم من طريق سعيد بن منصور: نا هشيم، عن مجالد، عن الشعبى: "أن عبد الله بن مسعود باع نفاية بيت المال زيوفا وقسيانا[2] بدراهم دون وزنها، فنهاه عمر عن ذلك، وقال: أوقد عليها حتى يذهب ما فيها من حديد أو نحاس وتخلص ثم بع الفضة بوزنها" (المحلى ٨: ٤٩٩)، وسنده حسن مرسل، وفيه تأييد لما اشتهر على ألسنة العلماء والفقهاء جيدها ورديئها سواء.

قوله: "عن عبد الله بن مسعود إلى قوله: ومن طريق الحجاج بن المنهال إلخ"، دلالته على كون الجيد والردىء سواء فى الربويات، وأنه إجماع الصحابة ظاهرة، قال فى "المبسوط": كان من مذهب ابن مسعود فى الابتداء أن اختلاف الصنعة كاختلاف النوع، وكان يجعل النفاية مع الجيد نوعين، فيجوز التفاضل بينهما عملا بقوله ﷺ: «إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد»، (وسيأتى)، ثم سأل عمر رضى الله عنه فبين له أن الكل نوع واحد فإن الكل فضة، فرجع ابن مسعود إلى قوله، لأنه بين له الحق فى مقالته.

معنى قولهم: عالم الكوفة كان يحتاج إلى عالم المدينة:

ومن هذا يقال: عالم الكوفة كان يحتاج إلى عالم المدينة، يراد به ابن مسعود

---

(١) أى ولدت منه ولدا.١٢ظ

(٢) جمع قسى كصبى بمعنى الردى كذا في حاشية "المحلى".١٢ظ

٤٧٣٢- ومن طريق الحجاج بن المنهال: نا يزيد بن إبراهيم هو التسترى نا محمد ابن سيرين قال: خطب عمر بن الخطاب فقال: ألا إن الدرهم بالدرهم والدينار بالدينار عينا بعين سواء بسواء مثلا بمثل، فقال له عبد الرحمن بن عوف: تزيف علينا أوراقنا فنعطى الخبيث ونأخذ الطيب فقال عمر: لا ولكن ابتع بها عرضا فإذا قبضته وكان لك فبعه واهضم ما شئت وخذ أى نقد شئت» أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (٨:٥١٣)، واحتج به وقال: فهذا عمر بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم لا مخالف له منهم.

٤٧٣٣- ومن طريق سعيد بن منصور: نا جرير، عن السماك بن موسى، عن موسى بن أنس بن مالك، عن أبيه: "أن عمر أعطاه آنية خسروانية مجموعة بالذهب، فقال عمر: اذهب فبعها واشترط رضانا، فباعها من يهودى بضعف وزنها ثم أخبر عمر، فقال عمر: اذهب فاردده لا إلا بزنته". أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (٨:٤٩٦)، واحتج به، ورواه محمد فى "الآثار" (١١١) عن أبى حنيفة الإمام: حدثنا الوليد بن سريع، عن أنس بن مالك، قال: "بعث إلى عمر بإناء من فضة خسروانى قد أحكمت صنعته، فأمر الرسول أن يبيعه، فرجع الرسول فقال: إنى أزاد على وزنه، قال عمر: لا، فإن الفضل ربا»، والوليد بن سريع من رجال مسلم ثقة فالحديث صحيح.

(وعمر) رضى الله عنهما، (٨:١٤)، ومفاده أن ابن مسعود لم يكن مذهبه كمذهب ابن عباس، ولكن القصة رواها الطبرانى فى الكبير عن سعيد بن إياس بلفظ: كان ابن مسعود يرخص فى الدرهم بالدرهمين، والدينار بالدينارين، فنهوه عن ذلك، فخرج إلى المدينة فلقى عمر وعليا وأصحاب رسول الله ﷺ، فلما رجع رأيته يطوف بالصيارفة، ويقول: ويلكم يا معشر الناس! لا تأكلوا الربا، ولا تشتروا الدرهم بالدرهمين، ولا الدينار بالدينارين، قال الهيثمى فى "مجمع الزوائد": رجاله رجال الصحيح (٤:١١٦)، ويمكن أن يقال: إن مخرج الحديث واحد، والقصة واحد رواها الرواة بألفاظ مختلفة فيحمل قوله: يرخص فى الدرهم بالدرهمين على بيع الدرهم الجيد بالدرهمين الرديئتين، بدليل ما رواه البيهقى وابن حزم مفسرا والمفسر قاضٍ على المجمل، والله تعالى أعلم.

قوله: "ومن طريق سعيد بن منصور"، قلت: لفظ أبى حنيفة صريح فى كون الإناء فضة، فما فى لفظ سعيد بن منصور: "آنية مجموعة بالذهب" محمول على كون الفضة مشتملة على شيء من ذهب لم يظهر له أثر، ولا يخفى أن المغلوب لا حكم له، أو كان من ذهب قد أحكمت

٤٧٣٤- أبو حنيفة (الإمام) عن مرزوق (التيمى)، عن أبى جبلة، عن ابن عمر، قال: قلت له: إنا نقدم بأرض بها الورق الثقال الكاسدة، ومعنا ورق خفاف نافقة، أنبيع

صنعته، هذا هو المراد بقوله: "مجموعة بالذهب"، قال فى "المبسوط": وهذا الإناء كان من ذهب أو فضة اهـ (٤:١٤).

فاندحض ما أورده ابن حزم علينا بقوله: فهؤلاء عمر وعلى وأنس وابن مسعود وغيرهم لم يخصوا بأكثر مما فيها من الفضة ولا أقل، وعمر راعى وزن الفضة وألغى الذهب اهـ (٤٩٦:٨)، ومنشأ الإيراد حمله قوله: "آنية مجموعة بالذهب" على أنها كانت من ذهب معه فضة متميزة، أو من فضة معها ذهب كذلك، ولا دليل على ذلك أصلا، بل فيه ما ذكرنا من الاحتمال، وأما قوله: إن عمر أجاز الصرف بخيار رضاه بعد افتراق المتصارفين اهـ، فمنشاؤه حمل قوله: "فبعها واشترط رضانا"، وقوله: فباعها من يهودى على الحقيقة، وليس كذلك، بل هو مجاز عن المساومة، بدليل ما فى لفظ أبى حنيفة: "فرجع الرسول فقال: إنى أزاد على وزنه" اهـ، لم يقل: بعته بزيادة، فافهم، فإن الآثار يفسر بعضها بعضًا، وأما ما رواه عن على وابن مسعود فسيأتى الجواب عنه، فإن ابن حزم لم يرو عنهما، غير ما يدل على حرمة التفاضل بين الجيد والردىء من الدراهم، وهو لا يضرنا.

وأما روى من طريق ابن أبى شيبة: نا وكيع، عن إسرائيل، عن عبد الأعلى، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: «لا بأس ببيع السيف المحلى بالدراهم» اهـ، فهو محمول عندنا على ما إذا كانت فضة الدراهم أكثر مما فى السيف، بدليل ما روى عن النبى ﷺ من حرمة التفاضل فى الربويات، وعليه حمله حكم بن عتيبة، والحسن، والنخعى، ومجاهد، وابن سيرين، كما مر ذكره بما لا مزيد عليه.

قوله: "أبو حنيفة الإمام عن مرزوق إلخ"، قلت: أما مرزوق فهو أبو بكر التيمى الكوفى، كما فى "جامع المسانيد" (١٨:٢)، وهو من رجال الترمذى، يروى عن أم الدرداء، عن أبى الدرداء، عن النبى ﷺ، قال: «من رد عن عرض أخيه» الحديث، وعنه أبو بكر النهشلى، وهو مرزوق بن بكر التيمى الكوفى مؤذن لتيم، روى عن سعيد بن جبير، وعكرمة، ومجاهد، وعنه ليث بن أبى سليم، وإسرائيل، وعمر بن محمد بن زيد العمرى، والثورى، وشريك، ذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: أصله من الكوفة وسكن الرى، كذا فى "التهذيب" (٨٧:١٠).

وأما أبو جبلة فهو تصحيف عندى، وإنما هو جبلة بن سحيم التيمى، روى عن ابن عمر، ومعاوية، وابن الزبير، وعنه أبو إسحاق السبيعى، وأبو إسحاق الشيبانى، وشعبة، والثورى،

ورقنا بورقهم؟ قال: لا! بع ورقك بالدنانير واشتر ورقهم بالدنانير، ولا تفارق صاحبك

ومسعر، وحجاج بن أرطاة ثقة صالح الحديث، روى له الجماعة كلهم، كما فى "التهذيب" أيضًا، وليس هو بأبى جبلة حيان بن عبد الله بن حيان الدارمى الذى كذبه الفلاس، فإنه أصغر بكثير من أن يروى عنه مرزوق، فإنه من شيوخ عمر الأنماطى، كما فى "اللسان" (٢:٣٦٩)، متأخر جدا.

وفى شيوخ الإمام واحد يكنى أبا يحيى، وقيل: أبو جبلة، وقيل: أبو عمر، يروى عن سعيد ابن جبير، عن ابن عباس رضى الله عنهما: أن رسول الله ﷺ قال: «إن الرجل إذا أخذ بعض رأس ماله، وبعض سلمه فلا بأس به»، كما فى "جامع المسانيد" (٢:٥٨٧) والحديث، أخرجه البيهقى فى "سننه" من طريق سفيان، عن سلمة بن موسى، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس موقوفا عليه (٦:٢٧)، فإن كان سلمة هذا يكى أبا جبلة فهو ثقة أيضًا، قال عبد الله بن أحمد: سألت أبى عنه، فقال: لا أرى به بأسًا، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، كذا فى "تعجيل المنفعة" (١٦٢)، ولكن فى سماعه من ابن عمر نظر، فالراجح ما ذكرته أولا، والله تعالى أعلم.

جواز تأخير القبض فى الصرف ما لم يتفرقا بأبدانهما:

وفى قول ابن عمر: "فإن صعد فوق البيت فاصعد معه، وإن وثب فثب معه"، دلالة على أن التقابض قبل الافتراق فى الصرف مستحق، وأن القيام من غير افتراق لا يمنع بقاء العقد، فإنه قال: "وإن وثب من السطح فثب معه" للتحرز عن مفارقة أحدهما صاحبه قبل القبض اهـ من "المبسوط" (١٤:٤)، فلو فسد العقد بمواثبتهما معا لم يكن لقوله: "فثب معه" معنى.

وبهذا اندحض إيراد ابن حزم على أبى حنيفة والشافعى أنهما أجازا بيع كل ذلك بغير عينه، وأجازا تأخير القبض ما لم يتفرقا بأبدانهما، ولا حجة لشيء منها، لا من قرآن، ولا من سنة، ولا من رواية سقيمة، ولا من قياس، ولا من قول صاحب، بل هو خلاف أمر رسول الله ﷺ الذى ذكرنا من أمره أن نبيع الفضة بالذهب كيف شئنا يدا بيد (٨:٤٩٣).

قلت: ليس هو خلاف أمر رسول الله ﷺ، فإنه لم يقل كما قلت: إنه لا يجوز التأخير فى القبض طرفة عين فأكثر، وإنما قال: «يدا بيد»، فإذا تقابضا فى المجلس كان البيع يدا بيد، وكذلك إذا تبايعا عينا بدين، وصار الدين عينا فى المجلس فقد تحقق مصداق قوله: «عينا بعين»، والذى قاله أبو حنيفة، والشافعى متأيد بأثر ابن عمر هذا، وليس قولك أنت إلا بمجرد الرأى من غير دليل، وقول عمر فى قصة مصارفة طلحة ومالك بن أوس: "والله لا تفارقه حتى تأخذ منه"، رواه البخارى،

شبرا حتى تستوفى منه، فإن صعد فوق البيت فاصعد معه، وإن وثب فثب معه"، أخرجه

وقوله ﷺ لابن عمر: «إذا بايعت صاحبك فلا تفارقه وبينك وبينه لبس»، رواه النسائى، نص فى المسألة فى الصرف (شرح المهذب ٧٣:١٠)، فهو صريح فى أنه إنما تحرم المفارقة قبل التقابض فحسب، وليس فيه أن يكون زمن العقد قصيرا، ولا يؤخر القبض عن العقد طرفة عين، بل يصح سواء طال المجلس أم قصر، إذا تفارقا عن تقابض، وافقنا على ذلك الشافعية، والحنبلية كما فيه أيضًا (٨٩:١٠)، وفيه دليل على إهدار الجودة فى باب الربا، فلا تجوز بيع الدراهم الجياد النافقة بالدراهم الزيوف الكاسدة متفاضلا، وهو إجماع الفقهاء، صرح به الموفق فى "المغنى" (١٢٩:٤).

حكم بيع الدراهم المغشوشة بالفضة أو بعضها ببعض:

والزيافة قد تكون بغش من جنسها، وقد تكون بغش من غير جنسها، فإن كان بغش من جنسها فلا خلاف فى إهدار الجودة، وأن الجيد والردىء منها سواء، وإن كانت بغش دخلها من غير جنسها فالحكم للغالب، فإن كانت الفضة هى الغالبة فحكمها حكم الفضة الخالصة، لا يجوز بيعها بالخالصة إلا سواء بسواء، وكذا بيع بعضها ببعض لا يجوز إلا مثلا بمثل، لأن اعتبار الغالب وإلحاق المغلوب بالعدم، هو الأصل فى أحكام الشرع، ولأن الدراهم الجياد لا تخلو عن قليل غش، لأن الفضة لا تنطبع بدونه على ما قيل، فكان قليل الغش مما لا يمكن التحرز عنه فكانت العبرة للغلبة، (فقوله ﷺ: «الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما»، رواه الحاكم فى "المستدرك" عن على مرفوعا وصححه، وقوله: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين» رواه مسلم فى صحيحه عن عثمان مرفوعا، وقوله: «الذهب بالذهب تبرها[1] وعينها، والفضة بالفضة تربها وعينها، فمن زاد أو ازداد فقد أربى» رواه أبو داود، والنسائى، والترمذى، وصححه عن عبادة، كما فى "شرح المهذب" (٢٢:١٠)، دليل على أن قليل الغش فى حكم العدم، وقد اعترف بذلك ابن حزم أيضًا، كما فى "المحلى" (٤٩٥:٨)، ونصه: وإنما هذا الذى ذكرنا أى من عدم جواز بيع المخلوط لغير المخلوط كله إذا ظهر أثر الخلط فى شىء مما ذكرنا، وأما ما لم يؤثر ولا ظهر له فيه عين ولا نظر أيضًا، فحكمه حكم المحض، لأن الأسماء إنما هى موضوعة على حسب الصفات التى بها تنتقل الحدود) اهـ.

وإن كان الغش هو الغالب، فإن كانت الفضة لا تخلص بالذوب والسبك، بل تحترق ويبقى

(١) التبر غير المضروب، والعين هو المضروب.

محمد في "الآثار" وقال: به نأخذ وهو قول أبي حنيفة اهـ (١١١). واحتجاج المجتهد

النحاس (أو الصفر) فحكمها حكم النحاس الخالص، لأن الفضة إذا كانت مستهلكة كانت ملحقة بالعدم، فيعتبر كله نحاسا لا يباع بالنحاس إلا سواء بسواء يدا بيد، (ويباع بالفضة كيف شاء)، وإن كانت تخلص من النحاس ولا تحترق ويبقى النحاس على حاله أيضًا، فإنه يعتبر فيه كل واحد منهما على حاله، ولا يجعل أحدهما تبعا للآخر، بل كأنهما منفصلان أحدهما عن صاحبه، لأنه إذا أمكن تخليص أحدهما من صاحبه على وجه يبقى كل واحد منهما بعد الذوب والسبك لم يكن أحدهما مستهلكا، فلا يجوز بيعها بفضة خالصة إلا على طريق الاعتبار، وهو أن تكون الخالصة أكثر من الفضة المخلوطة، فيصرف الفضة إلى الفضة، والزيادة إلى الغش (بدليل حديث القلادة، وقد مر الكلام فيه مستوفى).

فإن كانت الخالصة أقل من المخلوطة أو مثالها، أو لم يدر أيهما أقل أو أكثر لم يجز كما مر، ولو بيعت هذه الدراهم بذهب جاز، لأن المانع هو الربا، واختلاف الجنس يمنع تحقق الربا، ولكن يراعى فيه شرائط الصرف، وإن كانت الفضة والغش سواء، فإن كانت الفضة لا تتميز من الصفر عند الإذابة حتى يحترق الصفر فلا يجوز بيعها بالفضة الخالصة، ولا بيع بعضها ببعض إلا سواء بسواء، كبيع الزيوف بالجياد، لأن الصفر إذا كان يتسارع إليه الاحتراق كان مغلوبا مستهلكا فكان ملحقا بالعدم، وإن يغلب أحدهما على الآخر وبقيا على السواء يعتبر كل واحد منهما على حياله كأنهما منفصلان، ويراعى في بيعهما بالفضة الخالصة طريق الاعتبار، كما في النوع الأول، ويجوز بيع بعضها ببعض متساويًا ومتفاضلا، ويصرف الجنس إلى خلاف الجنس كما في النوع الأول، كذا في "البدائع" (٥:١٩٦).

هذا هو حكم الدراهم المغشوشة عندنا من حيث الفقه، وحاصله: أن الفضة إذا كانت غالبة، فهي في حكم الخالصة، وإن كانت مغلوبة، فهي في حكم الغش إن كانت لا تخلص بالذوب بل تحترق، وإلا فهما كالمنفصلين، وإن كان الغش والفضة مساويين، فإن كانا لا يحترقان كلاهما بالذوب فهما كالمنفصلين، وإن كان الغش هو الذي يحترق، فهي في حكم الفضة، ولا يخفى صحة هذا الكلام، ورزانته على جاهل فضلا من عالم عاقل.

الرد على ابن حزم في إيراده على أبي حنيفة في مسألة الدراهم المغشوشة:

ثم إن محمدا رحمه الله ذكر بعد ذلك في "الجامع" قول الصيارفة في أنه متى تحترق الفضة وتستهلك بالذوب، ومتى يحترق الغش ويستهلك به تسهيلا على العوام لكي يعرفوا بذلك،

بحديث تصحيح له، وسنحقق الإسناد فى الحاشية.

أن الغش والفضة متى يكونان فى حكم المنفصلين؟ ومتى يكونان فى حكم الواحد؟ ولم يقطع الجواب فيه لكونه مما لا يتعلق بالفقه، صرح به صاحب "البدائع" أيضًا، فاغتر ابن حزم بذلك، وظن أن بناء الحكم على كون الغش ثلثين، والفضة ثلثا، أو بالعكس، فقال: وهذه وساوس لو قالها صبى فى أول فهمه لئيس من فلاحه، ولوجب أن يستعدله بغل، وما لهذه الأحكام وجه أصلا، لا من قرآن، ولا من سنة، ولا رأى سديد، ولا رواية سقيمة، ولا احتياط، ولا سمعت عن أحد قبله، والعجب أنه مرة رأى الثلث ههنا قليلا، ومرة رأى الربع كثيرا فيما ينكشف من بطن الحرة فى الصلاة، ومرة رأى مقدار الدرهم البغلى كثيرا فيما ينكشف من فخذها ودبرها، ومرة رأى النصف قليلا، ومرة رأى ثلاثة أصابع من جميع الرأس كثيرا، وهذه تخاليط لا تعقل، وتحكم فى دين الله بالباطل اهـ (٨: ٤٠٩).

قلت: حاشا أبا حنيفة من الوسواس والتخليط، وقد علم المحفوظون من أمة محمد ﷺ أنه كان أعلم الناس وأعقلهم وأفقههم فى زمانه، والناس كلهم عيال عليه فى الفقه، والموسوس المخلط الذى يعدله البغل، إنما هو من حرم الفقه والدراية، ولم يرزق من الفهم ما يدريك به كلام العلماء فضلا عن أن يفهم كلام الله وكلام رسوله ﷺ، فهل رأيتم أو سمعتم بأعجب وأغرب من هذا الذى لا يفرق بين المقصود والمبنى، وبين ما ذكره محمد تبعا واستطرادا من غير قصد إليه توضيحا للمعنى.

ومن تأمل فيما ذكرناه عن "البدائع" لم يخف عليه أن مراد أبى حنيفة رح، ليس إلا ما ذكره ابن حزم نفسه أن الخلط، إنما يعتبر إذا ظهر أثره، وأما ما لم يؤثر ولا ظهر له أثر، فحكمه حكم المحض الخالص، لأن الأسماء إنما هى موضوعة على حسب الصفات التى بها تنتقل الحدود، وأما إنه متى يظهر أثره؟ ومتى لا يظهر؟ ومتى يكون المخلوط فى حكم المنفصلين، ومتى يكون فى حكم الواحد؟ ومتى يكون الاسم على حده، ومتى ينتقل عنه؟ فابن حزم لم يعترض لذلك أصلا؛ لكونه بمعزل عن درجة الاجتهاد، فأى لوم على أبى حنيفة أو محمد لو تعرضا لبيان ذلك، وتفصيله من بين الأنام، لكونهما مرجعًا للخواص والعوام، قد رزقهما الله حظا وافرا من الاجتهاد، وآتاهم منصب الإفتاء فى الأحكام؟

ومذهب أبى حنيفة فى أمثال هذه الأمور تفويضها إلى رأى المبتلى به، ولكن أصحابه تعرضوا لتفاصيلها على مقتضى العرف تفهيمًا للقاصرين، وتحذيرا للعامة عن السلوك فى سبيل

....

الحائرين، بيان ذلك أن الأصل فى ستر العورة كون انكشاف الكثير منها مفسدا للصلاة، والقليل غير مفسد، وهذا مما لا يجحده جاحد، ولا ينكره إلا مكابر معاند، ثم بينوا حد القليل والكثير منها على مقتضى العرف، فقالوا: إن الأعضاء كلها ليست بسواسية فى ذلك، بل القليل فى بعضها كثير فى آخر منها، فانكشاف القليل من الربع لا يمنع الصلاة فى سائر الأعضاء غير الفخذين والوركين، فإن انكشاف مثله منها كثير بل أكثر، وإنما يعفى من ذلك انكشاف قدر الدرهم أو أقل منه على اختلاف الروايتين دون أكثر منه، لأن عورة الفخذين والوركين أشد وأغلظ من عورة الساقين والبطن والظهر، وهو أظهر أن يخفى على صبى فضلا عن عاقل ذكى، فهل هذه وساوس أو تخاليط؟ أو تفصيل ما أحاله الشرع على العرف، ما ظهر لهم من التأمل فى ما تعارفه الناس من اعتبار حد القلة والكثرة فيه؟ ومن ذلك ذكره محمد فى "الجامع" من اعتبار الثلث والثلثين فى الدراهم المغشوشة حسب ما ظهر له من أصحاب المعرفة بها.

وأما إنه رأى مرة مقدار ثلاثة أصابع من جميع الرأس كثيرا، فغلط محض، بل هو أقل ما يجب مسحه من الرأس عنده، بدليل حديث المغيرة بن شعبة المشهور، أنه رأى النبى ﷺ مسح على ناصيته، والناصية لا تزيد على قدر ثلاثة أصابع، كما لا يخفى على من له أدنى مسكة.

واحتج ابن حزم بما رواه من طريق الشعبى: "أن عبد الله بن مسعود باع نفاية بيت المال زيوفا وقسيانا بدراهم دون وزنها، فنهاه عمر عن ذلك، وقال: أوقد عليها حتى يذهب ما فيها من حديد أو صفر وتخلص، ثم بع الفضة بوزنها" اهـ، على ما ذهب إليه من عدم جواز بيع المخلوط من فضة وغيرها بفضة أصلا إلا حتى تخلص الفضة وحدها خالصة (٨:٤٩٤).

ولا حجة له فيه، فإنه مرسل الشعبى لم يدرك عمر، ولا ابن مسعود، ولا حجة عنده فى مرسل أصلا، ولكنه لا يستقر على أصل، فتراه كثيرا ما يحتج لمذهبه بالمراسيل، والمقاطيع، وبروايات المجاهيل، وإن سلمنا فليس أمر عمر بالإيقاد على الزيوف، دليلا على عدم جواز بيعها بالفضة بوزنها، لاحتمال أنه لم يجد من يشتريها زيوفًا بالفضة وزنا بوزن، أو كرهه لما فيه من التغرير بالمسلمين، فإن مشتريها ربما خلطها بدراهم جيدة، واشترى بها ممن لا يعرف حالها، لا لعدم جواز بيعها بالفضة أصلا كما زعمه ابن حزم، ألا ترى أن بيعها بالذهب أو بسلعة جائز اتفاقا بيننا وبين ابن حزم؟ ومع ذلك أمر ابن مسعود بالإيقاد عليها، وتخليص الفضة منها، فهل لأحد أن يستدل بأمره ذلك على أن بيع الدراهم المغشوشة لا يجوز قبل التخليص أصلا، لا بفضة

٤٧٣٥- مالك عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار: "أن معاوية بن أبى سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال له أبو الدرداء: سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن مثل هذا إلا مثلا بمثل. فقال له معاوية: ما أرى بمثل هذا بأسًا، فقال

ولا بذهب ولا بغيرهما؟ كلا، فالظاهر أنه نهى بيع نفاية بيت المال؛ لما فيه من التغرير بالمسلمين.

حكم إنفاق المغشوش من النقود:

وهذه مسألة على حيالها مبنية على إنفاق المغشوش من النقود خارجة من باب الربا، وحكمه أن المغشوش إذا كان شيئا اصطلحوا عليه، كما اصطلحوا الفلوس فلا بأس بإنفاقه، وإن كان مما لم يصطلحوا عليه، وظهر غشه[1]، وبان زيفه بحيث لا يخفى على أحد، ولا يحصل بها تغرير جاز إنفاقه والمعاملة به، إذ ليس فيه أكثر من اشتماله على جنسين لا غرر فيهما، فلا يمنع من بيعهما، كما لو كانا متميزين، ولأن هذا مستفيض فى الأعصار جاز بينهم من غير نكير، وفى تحريمه مشقة وضرر، وليس فى الشراء به غش للمسلمين ولا تغرير لهم، والمقصود منها ظاهر مرئى معلوم، وإن خفى غشه، ويقع اللبس به، فإن ذلك يفضى إلى التغرير بالمسلمين، فيمنع منه لأجل ذلك، (صرح به الموفق فى "المغنى" ٤:١٧٦، وقواعدنا تساعده)، لا لإفضائه إلى الربا، فإن باعه رجل بالفضة بوزنه صح العقد، وأثم البائع، لقوله ﷺ: «من غشنا فليس منا».

وقد صرح ابن حزم بصحة العقد مع الغش، إذا لم يشترط فيه السلامة، وللمشترى الخيار، إذا عرف بالغش فى رد وإمساك، لأن البيع وقع سالما على الجملة، فهو بيع صحيح (المحلى) (٨:٤٤٢)، فماله لا يحمل أثر عمر هذا على ذلك؟ لا سيما وقد رواه البيهقى بلفظ: "فسأل أى ابن مسعود أصحاب محمد ﷺ عن ذلك، أى عن بيع نفاية بيت المال بالدراهم متفاضلا؟ فقالوا: لا تصلح الفضة إلا وزنا بوزن"، كما ذكرناه فى المتن، فجعلوا الزيوف فضة، وأوجبوا بيعها بالدراهم، أو الفضة بوزنها، وفيه تأييد لما قاله محمد بن الحسن الإمام: إن الغش إذا كان يحترق ويستهلك بالإذابة والسبك، فهو حكم العدم، ولا يجوز إذن بيع الدرهم المغشوش بالفضة الخالصة إلا وزنا بوزن، فافهم.

قوله: "مالك عن زيد بن أسلم إلخ"، فيه حجة لما عليه إجماع الفقهاء أن المصنوع، وغير

---

(١) وعليه يحمل ما روى عن عمر أنه قال: «من زافت عليه دراهم فيخرج إلى البقيع فليشتر بها سحق الثياب»، كما فى "المغنى" (٤:١٧٧).

أبو الدرداء: من يعذرنى من معاوية؟ أنا أخبره عن رسول الله ﷺ ويخبرنى عن رأيه، لا أساكنك بأرض أنت بها، ثم قدم أبو الدرداء على عمر بن الخطاب فذكر له ذلك، فكتب عمر إلى معاوية ألا يبيع مثل ذلك إلا مثلا بمثل وزنا بوزن". رواه مالك فى "الموطأ" (٢٦١)، وسنده صحيح.

٤٧٣٦- وأخرج أيضا عن يحيى بن سعيد مرسلا أنه قال: «أمر رسول الله ﷺ السعدين أن يبيعا آنية من المغانم من ذهب أو فضة، فباعا كل ثلاثة بأربعة عينا، أو كل أربعة بثلاثة عينا، فقال لهما رسول الله ﷺ: أربيتما فردا؟»، ومراسيله صحاح.

٤٧٣٧- مالك عن نافع، عن عبد الله بن عمر: أن عمر بن الخطاب قال: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، وكذلك الورق، ولا تبيعوا شيئا منها غائبا بناجز، وإن استنظرك إلى أن يلج بيته فلا تنظره، إنى أخاف عليكم الرماء وهو الربا"، وهذا من أصح الأسانيد.

٤٧٣٨- مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد، أنه قال: قال عمر بن الخطاب: "الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم، والصاع بالصاع، ولا يباع كالئ بناجز" (الموطأ ٢٦١)، وبلاغات مالك صحاح.

المصنوع من الذهب والفضة سواء، فلا يجوز بيعه بجنسه إلا وزنا بوزن، فما قاله ابن تيمية من جواز بيع ما يتخذ من الفضة للتحلى متفاضلا، وجعل الزائد مقابلا للصنعة، رد عليه، كما مر الكلام فيه مستوفى.

قوله: "مالك عن نافع إلخ"، "وإن استنظرك إلى أن يلج بيته" دلالة على وجوب التقابض فى المجلس فى بيع الصرف، وليس كما ظن ابن حزم، أنه لا يجوز التأخير فيه طرفة عين، وإلا لم يكن محلا للاستنظار ورده، ولم يكن لقوله: "وإن استنظرك فلا تنظره" معنى، بل كان حقه أن يقول: وإن استنظرك إلى أن يلج بيته فسد العقد، أ نظرته أو لم تنظر لتحقق التأخير طرفة عين، فافهم، فإن ابن حزم لا يعرف إلا الرواية ولم يؤت حظا من الدراية، فلله در نبيه ﷺ حيث قال: «فرب مبلغ أوعى من سامع»، والله تعالى أعلم.

قوله: "مالك أنه بلغه إلخ"، دلالة قوله: "الصاع بالصاع" على عدم كون الربا مقصورا على الأشياء الستة، ولا على المطعوم، وعلى عمومه كل مكيل وموزون ظاهرة، كما تقدم الكلام

باب جواز بيع الحنطة بالشعير متفاضلا وأن القدر فقط أو الجنس فقط محرم للنسأ

٤٧٣٩- عن عبادة بن الصامت، عن النبى ﷺ، قال: «الذهب بالذهب مثلا بمثل، والفضة بالفضة مثلا بمثل، والبر بالبر مثلا بمثل، والملح بالملح مثلا بمثل، والشعير

فيه مستوفى، وقوله: "ولا يباع كالئ بناجز" محمول على ما دام كالئا إلى أن تفرقا، وإن كان كالئا حين العقد، ثم تعين قبل التفرق فى مجلس العقد، فالبيع جائز، لأن مجلس العقد له حكم العقد، بدليل ما ذكرناه فى أثرى ابن عمر وأبيه رضى الله عنهما، هذا.

وقد طال منا الكلام فى هذا الباب لحاجته إلى نزع القشر عن اللباب، ولم يتيسر لبعض الأحباب الخوض فى لجة هذا العباب، فالحمد لله العلى الوهاب، على ما علمنى وفهمنى من معانى السنة والكتاب، جعله الله تذكرة وتبصرة لأولى الألباب، وقد بقى بعد خبايا فى الزوايا سنظهرها، ونرفع اللثام عن وجهها فى باب الصرف، إن شاء الله تعالى.

باب جواز بيع الحنطة بالشعير متفاضلا وأن القدر فقط أو الجنس فقط محرم للنسأ

قوله: "عن عبادة بن الصامت"، أقول: اختلفوا فى بيع الحنطة بالشعير متفاضلا، فقال بعضهم: لا يجوز، وقال الجمهور: هو جائز، واحتجوا بحديث عبادة المذكور، وهو صريح فى الباب، وتمسك المانعون بما روى عن معمر بن عبد الله: "أنه أرسل غلاما له بصاع من قمح، فقال له: بعه، ثم اشتر به شعيرا، فذهب الغلام فأخذ صاعا، وزيادة بعض صاع، فلما جاء معمر أخبره، فقال له معمر: لم فعلت؟ انطلق فرده، ولا تأخذ إلا مثلا بمثل، فإنى كنت أسمع رسول الله ﷺ يقول: «الطعام بالطعام مثلا بمثل، وكان طعامنا يومئذ الشعير، قيل له: فإنه ليس مثله، قال: إنى أخاف أن يضارعه»، أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢:١٩٧).

والجواب أن معمرا أخبر عن النبى ﷺ أنه كان يسمعه يقول: «الطعام بالطعام مثلا بمثل»، ثم قال معمر: «وكان طعامنا يومئذ الشعير»، فيجوز أن يكون النبى ﷺ أراد بقوله الذى حكاه عنه معمر الطعام الذى كان طعامهم يومئذ، فيكون ذلك على الشعير بالشعير فلا يكون فى هذا الحديث شيء من بيع الحنطة بالشعير مما ذكر فيه عن النبى ﷺ، وإنما هو مذكور عن معمر من رأيه، ومن تأويله ما كان سمع من النبى ﷺ، ألا ترى أنه قيل له: «فإنه ليس مثله» أى ليس من

بالشعير مثلا بمثل، فمن زاد وازداد فقد أربى، بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يدا بيدا»، وفى

نوعه، فلم ينكر ذلك على من قاله؟ وكان جوابه له أنى أخشى أن يضارعه، كأنه خاف أن يكون قول النبى ﷺ على الأطعمة كلها، فتوقى ذلك وتنزه عنه للريب الذى وقع فى قلبه منه اهـ، قاله الطحاوى.

فإن قلت: إن معنى قوله: «الطعام بالطعام» الطعام بجنسه من الطعام، قلنا: نعم، ولكن ما الدليل فى الحديث على أن الحنطة من جنس الشعير؟ وإذ لا دليل فيه عليه، فلا حجة فى الحديث، لا لمعمر بن عبد الله ولا لغيره، فبقى رأى معمر أنها من جنسه ولا حجة فيه، لا سيما إذا كان بناءه على الاحتياط لا على الدليل، وعارضه النص الصريح أعنى حديث عبادة المذكور، فافهم.

قوله: "بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم إلخ"، أقول: هذا يدل على أن تحقق أحد جزئى علة الربا أعنى الجنس أو القدر وحده مبيح للتفاضل ومحرم للنسأ، أما حرمة النسأ مع وجود القدر، واختلاف الجنس فمنصوص، وأما حرمته مع اتحاد الجنس، وانعدام القدر، فثابت بالقياس، لأنه لا فرق فى القدر والجنس فى هذا المعنى، فيثبت لأحدهما ما ثبت للآخر، بل الجنس أولى، لأنه أصل فى هذا الباب، والقدر تابع له، كما لا يخفى على من له طبع سليم.

قال العبد الضعيف: بل هو منصوص أيضًا للنهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، كما سيأتى، والقياس إنما هو فى وجود القدر مختلفا مع اختلاف الجنس كالمكيل بالموزون، أى كبيع اللحم بالبر، فيجوز عندنا الفضل النسيئة كلاهما، وعند بعض الفقهاء يحرم النسأ، كما سيأتى.

وقال محمد فى "الحجج" له: وما بين الحنطة والشعير مثلين بمثل؟ قالوا: لأنه نوع واحد عندنا، قيل لهم: أ رأيتم صدقة الفطر، وغيرها من الصدقات؟ أ ليس قد قيل فيها: نصف صاع من بر أو صاع من تمر أو شعير؟ فلو كان البر والشعير صنفا واحدا كما يكون التمر كله، وإن اختلفت أصنافه صنفا واحداً، ما قيل فى الصدقة فى البر نصف صاع، وفى الشعير صاع، ويجعل ذلك شيئا واحدا، كما جعل ذلك فى التمر شيئا واحد، وأصنافه مختلفة، فهذا يدلكم على أن الشعير صنف غير البر، فإذا كانا صنفين فلا بأس أن يبتاع يدا بيد، وأحدهما أكثر من الآخر، مع ما قد جاء فى ذلك من الآثار، منها حديث عبادة بن الصامت الذى يرويه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا خير فى البر إلا مثلا بمثل يدا بيد ولا بأس بالشعير اثنان بواحد يدا بيد»، (أى صاعان بصاع.٢١٠ظ)، من غيره من الأحاديث، وهذا حديث معروف عن رسول الله ﷺ، ولا نعلم تروون عن رسول الله

الباب عن أبى سعيد، وأبى هريرة، وبلال، حديث عبادة حديث حسن صحيح، كذا فى "الترمذى"، وأخرجه الطحاوى من حديث مسلم بن يسار، عن أبى الأشعث،

ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه، أنه كره ذلك، إلا حديثا واحدا أخبرنا به مالك بن أنس، أن الأسود[1] بن عبد يغوث فنى علف دابته، فقال لغلامه: خذ من حنطة أهلك واشتر به شعيرا، ولا تأخذ إلا مثلا بمثل، وأين هذا من الأحاديث فى ذلك عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه، ومما جاء من السنة أن الشعير جعل ضعف الحنطة فى صدقة الفطر؟ ثم ذكر الآثار من طرق عديدة (٢١٩).

وقال الموفق فى "المغنى": لا خلاف فى جواز التفاضل فى الجنسين نعلمه إلا عن سعيد بن جبير أنه قال: ما يتقارب الانتفاع بهما لا يجوز التفاضل فيهما، وهذا يرده قول النبى ﷺ: «بيعوا الذهب بالفضة، كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا البر بالتمر، كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا التمر بالشعير، كيف شئتم يدا بيد»، وفى لفظ: «إذا اختلفت هذه الأشياء فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد»، رواه مسلم وأبو داود، ولأنهما جنسان فجاز التفاضل فيهما كما لو تباعدت منافعهما، ولا خلاف فى إباحة التفاضل فى الذهب بالفضة مع تقارب منافعهما، فأما النسأ فكل جنسين يجرى بينهما الربا بعلة واحدة كالمكيل بالمكيل، والموزون بالموزون، والمطعوم بالمطعوم، عند من يعلل به، فإنه يحرم بيع أحدهما بالآخر نسأ بغير خلاف نعلمه، وذلك لقوله عليه السلام: «فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم يدا بيد»، إلا أن يكون أحد العوضين ثمنا، والآخر مثمنا، فإنه يجوز النسأ بينهما بغير خلاف، لأن الشرع أرخص فى السلم، والأصل فى رأس المال الدراهم والدنانير (وهى موزونة) فلو حرم النسأ ههنا لا نسد باب السلم فى الموزونات فى الغالب.

فأما إن اختلف علتهما كالمكيل بالموزون مثل بيع البر باللحم، ففيه روايتان: إحداهما: يحرم النسأ فيهما، وهو الذى ذكره الخرقى ههنا، لأنهما مالان من أموال الربا، فحرم النسأ فيهما كالمكيل بالمكيل. والثانية: يجوز النسأ فيهما، وهو قول النخعى، لأنهما لم يجتمعا فى أحد وصفى علة ربا الفضل، فجاز النسأ فيهما كالثياب بالحيوان اهـ (٤: ١٣٠).

قلت: ومذهب الحنفية فى ذلك كقول النخعى، ومفاده أن القدر بانفراده لا يحرم النسأ بخلاف الجنس، فالمراد بقولهم، وعلته القدر، هو القدر المتفق كبيع موزون بموزون، أو مكيل بمكيل، بخلاف المختلف كبيع مكيل بموزون نسيئة، فإنه جائز، ويستثنى من الأول إسلام منقود فى

---

(١) كذا فى الأصل، والصحيح عبد الرحمن بن الأسود، كما سيأتى. ١٢ ظ

21

عن عبادة، وقال فيه: «بيعوا الذهب بالورق، والحنطة بالشعير، والتمر بالملح، يدا بيد كيف شئتم» (معانى الآثار ٢:١٩٨).

موزون للإجماع، كما مر، وعلى هذا جاز إسلام الحنطة فى الزيت لاختلاف القدر، لكون الحنطة مكيلة والزيت موزونا، بقى ما لو أسلم الحنطة فى شعير وزيت أى أسلم المكيل فى مكيل وموزون، وقد نص الحاكم فى "الكافى" على أنه لا يجوز عندهما، ويجوز عند محمد فى حصة الزيت، كذا فى "الدر" و "الشامية" (٤:٢٧٨).

وقول النخعى ذكره محمد فى "الآثار"، قال: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: أسلم ما يكال فيما يوزن، وما يوزن فيما يكال، ولا تسلم ما يكال فيما يكال، ولا ما يوزن فى ما يوزن، وإذا اختلف النوعان فيما لا يكال ولا يوزن فلا بأس باثنين بواحد يدا بيد، ولا بأس به نسأ، وإذا كان من نوع واحد مما لا يكال ولا يوزن، فلا بأس به اثنين بواحد يدا بيد (١٠٨)، وهو صريح فى أن العلة، هو القدر المتفق دون المختلف، وإلا لم يجز إسلام المكيل فى الموزون، وبالعكس.

البر والشعير جنسان:

قال الموفق: والبر والشعير جنسان هذا هو المذهب، وبه يقول الثورى، والشافعى، وأبو ثور، وأصحاب الرأى، وعن أحمد أنهما جنس واحد، وحكى ذلك عن سعد بن أبى وقاص، وعبد الرحمن بن الأسود بن يغوث، وابن معيقيب الدوسى، والحكم، وحماد، ومالك، والليث، لما روى عن معمر بن عبد الله، فذكر الحديث، وقال: أخرجه مسلم (والعجب من الحبيب أنه عزا حديث الصحيح إلى الطحاوى فقط، وليس ذلك من دأب المحدثين"، ولأن أحدهما يغش بالآخر فكانا كنوعى الجنس، ولنا قول النبى ﷺ، فذكر أحاديث المتن، وقال: فهذا صريح صحيح لا يجوز تركه بغير معارض مثله، ولأنهما لم يشتركا فى الاسم الخاص، فلم يكونا جنسا واحدا كالتمر والحنطة، ولأنهما مسميان فى الأصناف الستة، فكانا جنسين كسائرها، وحديث معمر لا بد فيه من إضمار الجنس (أى الطعام بجنس طعامه مثلا بمثل)، بدليل سائر أجناس الطعام، ويحتمل أنه أراد الطعام المعهود عندهم وهو الشعير، فإنه قال فى الخبز: "وكان طعامنا يومئذ الشعير"، ثم لو كان عاما لوجب تقديم الخاص الصريح عليه، وفعل معمر، وقوله لا يعارض به قول النبى ﷺ، وقياسهم ينتقض بالذهب والفضة (لأن أحدهما يغش بالآخر) (٤:١٤٠).

وقال ابن حزم فى "المحلى": واحتج المالكيون بما رويناه من طريق ابن وهب، فذكر حديث

. . . .

معمر بن عبد الله كما ذكرنا، ثم قال: وبما رويناه من طريق مالك، عن نافع، عن سليمان بن يسار، قال: قال عبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث لغلامه: "خذ من حنطة أهلك طعامًا، فابتع بها شعيرا، ولا تأخذ إلا مثله" (قلنا: الطعام محمول فيه على الشعير)، ومن طريق ابن أبي شيبة: نا أبو داود الطيالسي، عن هشام الدستوائي، عن يحيى بن أبي كثير، قال: "أرسل عمر بن الخطاب غلاما له لصاع من بر يشترى له به صاعًا من شعير، وزجره إن زادوه أن يزداد"، ومن طريق ابن أبي شيبة: نا شبابة، عن ليث، عن نافع، عن سليمان بن يسار، عن سعد بن أبي وقاص مثل هذا، ومن طريق مالك: "أنه بلغه عن معيقيب مثله، وهو قول أبي عبد الرحمن السلمي صح عنه ذلك، قالوا: فهؤلاء خمسة من الصحابة: عمر، وسعد، ومعيقيب، وعبد الرحمن بن الأسود، ومعمر بن عبد الله رضى الله عنهم، وجسر بعضهم، فقال: لا يعرف لهم مخالف من الصحابة، وجسر آخر منهم فادعى إجماع السلف فى ذلك.

قال ابن حزم: فأما حديث معمر، فهو حجة عليهم، لأنهم يسمون التمر طعامًا ويبيحون فيه التفاضل بالبر، فقد خالفوا الحديث على تأويلهم بإقرارهم، ولا حجة لهم أصلا فيه، لأنه ليس فيه إلا الطعام بالطعام مثلا بمثل، وهذا مما لا نخالفهم فيه، وفى جوازه، وليس فيه أن الطعام لا يجوز بالطعام إلا مثلا بمثل، بل هذا مسكوت عنه جملة فى خبر معمر، ومنصوص على جوازه فى خبر أبى هريرة وعبادة عن رسول الله ﷺ، وأما قول معمر من رأيه فلا متعلق لهم فيه، لأنه قد صرح بأن الشعير ليس مثل القمح، لكن تخوف أن يضارعه فتركه احتياطًا لا إيجابًا، وأما عن عمر فمنقطع (ومع ذلك فلا يبعد حمله على ما حملنا أثر معمر، وهو محمل ما روى عن سعد[1] ومعيقيب، وعبد الرحمن بن الأسود).

قال: وقد خالف من ذكرنا طائفة من الصحابة، كما روينا من طريق ابن أبي شيبة: نا يزيد ابن هارون، عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن مسلم بن يسار، عن أبي الأشعث: أن عبادة بن الصامت قال: "لا بأس ببيع الحنطة بالشعير، والشعير أكثر منه يدا بيد، ولا يصلح نسيئة"، فهذه عبادة أسنده (وهو أثر متواتر كما قال ابن حزم)، وأفتى به، وعن ابن عمر: "كان لا يرى بأسًا فيما

---

(١) على أن المروى عن سعد، إنما هو كراهة البيضاء بالسلت متفاضلا، وقد اختلفوا فى السلت، هل هو نوع من الحنطة أو نوع من شعير، كما ذكره شارح "المهذب" بأبسط وجه (١٠: ٧٩ و ٨٠)، فلا حجة فيه.

باب اشتراط التعين فى الربويات دون القبض

٤٧٤٠- عن عبادة بن الصامت، أنه قال: «سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواء بسواء عينا بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى». أخرج مسلم (٢: ٤٠)

يكال واحدا باثنين يدا بيد إذا اختلفت ألوانه"، وعن جابر بن عبد الله قال: "إذا اختلف النوعان، فلا بأس بالفضل يدا بيد" (ذكرنا الأثرين فى المتن فى الباب الماضى)، فهذه أسانيد أصح من أسانيدهم بخلاف قولهم، وهو قول ابن مسعود وابن عباس بلا شك صح عنهما.

ثم روى بأسانيد صحاح من طريق عبد الرزاق وابن أبى شيبة، عن الشعبى، وإبراهيم النخعى، والزهرى، وعطاء نحوه، قال: فهؤلاء خمسة من الصحابة، صح عنهم جواز التفاضل فى البر بالشعير، وطائفة من التابعين، وهو قول سفيان، وأبى حنيفة، والشافعى، وأبى ثور، وأحمد بن حنبل، وإسحاق، وأبى سليمان، وإذا اختلف الناس، فالمردود إليه هو القرآن والسنة، وقد صح عن رسول الله ﷺ جواز التفاضل فى البر والشعير، كما ذكرنا، فلا قول لأحد معه، وما علم قط أحد لا فى شريعة، ولا فى لغة ولا فى طبيعة أن الشعير بر، ولا أن البر شعير، بل كل يشهد أنهما صنفان مختلفان كاختلاف التمر والزبيب والتين، والعجب من مالك إذ يجعل ههنا، وفى الزكاة البر والشعير صنفا واحدا، ثم لا يجيز لمن يتقوت البر إخراج الشعير فى زكاة الفطر، ولا يختلفون فى أن من حلف لا يأكل برا فأكل شعيرا، أو لا يأكل شعيرا فأكل برا، أو لا يشترى برا، فاشترى شعيرا، أو لا يشترى شعيرا فاشترى برا، أنه لا يحنث، فهذه تناقضات فاحشة اهـ. ملخصاً (٨: ٤٩٢).ظ

باب اشتراط التعين فى الربويات غير الذهب والفضة دون القبض

قوله: "عينا بعين"، أقول: استدل به الحنفية على اشتراط التعيين دون التقابض فى الربويات غير النقود، وقالوا: هو تفسير لقوله: «يدا بيد»، وأما النقود فلما لم تكن تتعين بدون التقابض أوجبوا فيها التقابض، لكن لا لنفسه، بل لأنه هو التعيين فيها، والشافعى أوجب التقابض فى الكل عملا بظاهر قوله: «يدا بيد»، فترك العمل بظاهر قوله: «عينا بعين»، وقال: معناه يدا بيد، قال فى "الفتح": ويؤيده فهم عمر رضى الله عنه كذلك، فى الصحيحين: «أن مالك بن أوس اصطرف من طلحة بن عبيد الله صرفا بمائة دينار، فأخذ طلحة الذهب يقلبها فى يده، ثم قال: حتى يأتى خازنى من الغابة، وعمر يسمع ذلك، فقال: والله لا تفارقه، حتى تأخذ منه، قال رسول الله ﷺ: الذهب

من طريق أبى الأشعث، وأخرجه أيضا من طريقه بقوله: "يدا بيد" بمكان "عينا بعين".

بالورق ربا إلا هاء وهاء، والبر بالبر ربا إلا هاء وهاء، والشعير بالشعير ربا إلا هاء وهاء، والتمر بالتمر ربا إلا هاء وهاء».

وبهذا استدل ابن الجوزى لاشتراط التقابض على أبى حنيفة، وكيف؟ ومعنى «هاء» خذ، وهو من أسماء الأفعال، ثم قال بعد نقل قياس الشافعى على الصرف ورده: إنه لا حاجة له إليه، لأن الدليل السمعى على الوجه الذى قررناه يستقل بمطلوبه اهـ (٦ : ١٦١).

أقول: هذا لا يستقل بمطلوبه، لأنه يمكن تأويله بحمل على التعيين بإطلاق السبب وإرادة المسبب، فإن القبض من أسباب التعيين، والظاهر أن يقال: إن قوله: «عينا بعين» و «يدا بيد» و «هاء وهاء»، كل واحد منها محمول على معناه الظاهر، إلا أن قوله: «عينا بعين» محمول على الوجوب، وقوله: «يدا بيد» و «هاء وهاء» على الندب والأولوية جمعا بين الأدلة.

وبهذا يندفع شبهة أخرى اختلجت فى صدرى ولم أره منقولا، وهو أنا سلمنا أن بالتعيين يصير البدلان مملوكين للمتعاقدين بحيث يجوز لهما التصرف فيهما، إلا أن القبض متمم للملك، ويخرج به البيع عن احتمال الانفساخ بهلاك المبيع، ويخرج المبيع من ضمان البائع إلى ضمان المشترى، فيكون له مزية على عدمه، فلما قبض أحدهما السلعة، ولم يقبض الآخر تم ملكه فيها، ولم يتم ملك الآخر، فلم يحصل المساواة، ووجه الاندفاع أنا نعلم بالضرورة أن المساواة من كل الوجوه غير مطلوب شرعًا، وإلا لم يجز بيع الجيد بالردىء للتفاوت فى العينين، فإذا أهدر الشرع هذا التفاوت مع كونه فى وصف العينين، فإهداره التفاوت فى وصف الملك بعد حصول نفس الملك أولى، فلهذا حملنا رواية: «عينا بعين» على الوجوب لتحصيل المساواة فى نفس الملك، ورواية: «يدا بيد» و «هاء وهاء» على الأولوية لتحصيل المساواة فى وصف الملك، وقال فى "بذل المجهود": إن قوله: «يدا بيد» مقابل لقوله: «نسيئة»، والنسيئة ما كان دينا واجبا فى الذمة، فيكون معنى قوله: «يدا بيد» عينا بعين، كما ورد فى النص مفسراً.

الجواب عن شبهة بعض الأحباب، و عن إيراد ابن الهمام:

قال العبد الضعيف: وقد تقدم الكلام فى ذلك فى الباب الماضى بأبسط وجه وأكمله، فليراجع، وقد أجاب صاحب "البدائع" عما اختلج فى صدر بعض الأحباب، بأن قولهم: المقبوض خير من غير المقبوض فيتحقق الربا، قلنا: هذا إنما يستقيم أن لو قلنا بوجوب تسليم أحدهما دون

. . . .

الآخر، وليس كذلك اهـ (٥:٢١٩)، ولنذكر تقرير حجة الحنفية عن "البدائع"؛ لكونه مما لا يرد عليه ما أورده ابن الهمام عليهم، مع اشتماله على الجواب عن حجة الخصم بأحسن وجه، فقال:

"وأما التقابض في بيع المطعوم بالمطعوم بجنسه أو بغير جنسه بأن باع قفيز حنطة بقفيز حنطة أو بقفيزى شعير، وعينا البدلين بالإشارة إليهما، فهل هو شرط فيه؟ قال أصحابنا: ليس بشرط، وقال الشافعي رحمه الله: شرط، حتى لو افترقا من غير قبض عندنا يثبت الملك، وعنده لا يثبت ما لم يتقابضا في المجلس، احتج بقوله عليه السلام في الحديث المشهور: «الحنطة بالحنطة يدا بيد»، ولنا عمومات البيع من نحو قوله تعالى: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم﴾ وغير ذلك، نهى عن الأكل بدون التجارة عن تراضٍ منكم، وغير ذلك عن تراضٍ، فيدل على إباحة الأكل في التجارة عن تراضٍ من غير شرط القبض، وذلك دليل ثبوت الملك بدون التقابض، لأن أكل مال الغير، ليس بمباح (والقبض خارج عن مفهوم التجارة لغة وعرفا كما لا يخفى، فلا يزاد على النص إلا بمثله)".

وأما الحديث، فظاهر قوله عليه السلام: «يدا بيد.١٢ظ» غير معمول به، لأن اليد بمعنى الجارحة ليس بمراد بالإجماع: (فصار الحديث ظني الدلالة على مفهومه، وإن كان قطعي الثبوت لشهرته، لا سيما وقد صح في بعض طرقه «عينا بعين» مكان «يدا بيد»)، فلأن حملها الشافعي على القبض، لأنها آلة القبض، فنحن نحملها على التعيين لأنها آلة التعيين، لأن الإشارة باليد سبب للتعيين، وعندنا التعيين شرط، فسقط احتجاجه بالحديث بحمد الله تعالى، على أن الحمل على ما قلنا أولى، لأن فيه توفيقا بين الكتاب والسنة، وهكذا نقول في الصرف: إن الشرط هناك هو التعيين لا نفس القبض، إلا أنه قام الدليل عندنا أن الدراهم والدنانير لا تتعين بالتعيين، وإنما تتعين بالقبض، فشرطنا التقابض للتعيين لا للقبض، وههنا التعيين حاصل من غير تقابض، فلا يشترط التقابض، والله عز وجل أعلم اهـ (٥:٢١٩)، فللّه دره من فقيه قد ألين له الفقه، كما ألين الحديد لداود عليه، وعلى نبينا عليه الصلاة والسلام.

لا يقال: شرط التعيين زيادة على الكتاب أيضًا، لأن كون التعيين مرادا بالحديث مجمع عليه، فلم يكن دلالته عليه ظنية بل قطعية، فلم يتحقق الزيادة على الكتاب إلا بمثله، وهو جائز، ولقائل أن يقول: نص الكتاب وارد في الأعيان؛ لما فيه من النهي عن أكل الأموال المراد به التصرف فيها دون حقيقة الأكل اتفاقا، وغير الأعيان لا يصلح للتصرف، وأما الدين، فإنما يصير محلا

باب بيع الحيوان باللحم

٤٧٤١- أخبرنا مالك، أخبرنا أبو الزناد، عن سعيد بن المسيب، قال: «نهى عن بيع الحيوان باللحم».

للتصرف بعد كونه عينا كما مر كل ذلك فى الباب الماضى مفصلا، فلم يكن شرط التعيين زيادة على الكتاب، فافهم.

باب بيع الحيوان باللحم

أقول: اختلف فى بيع الحيوان باللحم، فقال سعيد بن المسيب: إن كان اشتراها لينحرها، أو ليذبحها فلا خير فيه، كذا فى "الموطأ"، وهذا يدل على أن محمل النهى عنده إذا كان المقصود من الحيوان هو اللحم، وإن لم يكن كذلك فلا نهى، وحمله محمد على أن يكون اللحم من جنس الحيوان، وإن كان من غير جنسه كبيع لحم الشاة بالإبل أو البقر، فلا كراهة ولا فساد، وحمله أبو حنيفة على بيع النسيئة، وقال: لا بأس إذا كان البيع يدا بيد.

واختلف المشايخ فى منشأ هذا الحمل ومبناه، فقال بعضهم: إن منشائه ومبناه هو كون الحيوان جنسا، واللحم جنسا آخر، فلا يتحقق الربا فى البيع يدا بيد، فلا يكون منهيا عنه، وقال آخرون: مبناه على أن الحيوان، وإن كان من جنس اللحم إلا أنه ليس بموزون، فلا يتحقق القدر، والجنس الموجبان لحرمة الفضل.

قال العبد الضعيف: وفى "البدائع": أما الحيوان مع اللحم، فإن اختلف الأصلان، فهما جنسان مختلفان، كالشاة مع لحم الإبل والبقر، فيجوز بيع البعض ببعض مجازفة نقدا ونسيئة لانعدام الوزن والجنس، وإن اتفقا كالشاة الحية مع لحم الشاة، فمن مشايخنا من اعتبرهما جنسين مختلفين، وبنوا عليه جواز بيع لحم الشاة بالشاة الحية مجازفة عندهما، لأنه باع الجنس بخلاف الجنس، ومنهم من اعتبرهما جنسا واحدا، وبنوا مذهبهما على أن الشاة ليست بموزونة، وربا الفضل يعتمد اجتماع الجنس مع القدر، فيجوز بيع أحدهما بالآخر مجازفة ومفاضلة بعد أن يكون يدا بيد، وهو الصحيح على ما عرف فى الخلافيات، وقال محمد: لا يجوز إلا على وجه الاعتبار على أن يكون وزن اللحم الخالص أكثر من قدر اللحم الذى فى الشاة الحية اهـ (١٨٩:٥).

وبهذا التقرير يندفع قياس محمد هذا البيع على المزابنة، والمحاقلة، وبيع الزيت بالزيتون، والحل بالسمسم، موجود القدر والجنس فى المقيس عليه وانعدامهما أو أحدهما فى المقيس، ووافق أبا حنيفة من أصحابه أبو يوسف، ومن أصحاب الشافعي المزنى، والذى يظهر من "فتح القدير" أن

٤٧٤٢- وأخبرنا مالك، أخبرنا داود بن الحصين، أنه سمع سعيد بن المسيب يقول: "كان من ميسر أهل الجاهلية بيع اللحم بالشاة والشاتين". أخرجهما محمد فى "الموطأ" وقال: به نأخذ، من باع لحما من لحم الغنم بشاة حية لا يدرى اللحم أكثر،

مالكا وأحمد مع محمد، وقالا: لا يجوز مع اتحاد الجنس، ويجوز مع اختلافه، وللشافعى فيه قولان، والذى يظهر من "نيل الأوطار" خلافه، لأنه قال: إلى ذلك (أى عدم الجواز) ذهبت القرة، والشافعى إذا كان الحيوان مأكولا، وإن كان غير مأكول جاز عند القرة، ومالك وأحمد والشافعى فى أحد قوليه لاختلاف الجنس، وقال الشافعى فى أحد قوليه: لا يجوز لعموم النهى، ويظهر منه أنه لا اختلاف بين الأئمة فى نفس الحديث، وإنما الاختلاف فى تأويله، ويظهر منه أيضًا أن ما قال ابن القيم: إنهم احتجوا على المنع من بيع الزيت بالزيتون بالنهى عن بيع اللحم بالحيوان، ثم خالفوه نفسه، فقالوا: يجوز بيع اللحم بالحيوان من نوعه وغير نوعه، (أعلام الموقعين ١:٢٢٩) باطل، لأن القائل بجواز البيع مطلقًا هو أبو حنيفة، وأبو يوسف، والمزنى من الشافعية، وهؤلاء لم يجعلوا مبنى عدم جواز بيع الزيت بالزيتون النهى عن بيع اللحم بالحيوان، بل مبناه عندهم نصوص حرمة الربا فى المقدرات المجانسات، فمبنى هذا الإيراد عدم وقوفه على مدارك الفقهاء ومآخذهم، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: ودليل حمل الآثار على النسيئة ما رواه محمد: أخبرنا مالك، أخبرنا داود بن الحصين، أنه سمع سعيد بن المسيب يقول: "وكان من ميسر أهل الجاهلية بيع اللحم بالشاة والشاتين" (٣٣٧)، والميسر مفسر بالقمار، وهو لا يكون إلا نسيئة، وبدليل ما رواه الطبرانى عن عبيد بن نضلة الخزاعى، قال: "أصاب الناس جهد شديد على عهد رسول الله ﷺ، قال: فعشر (أى جعله عشرة أجزاء)، رجل بعيرا له عشرا، ثم قال: من أحب أن يأخذ من هذا اللحم بقلوص إلى حبل الحبلة، قال: فأخذ ناس، فبلغ ذلك النبى ﷺ فأمر أن يرد، فرد البيع"، وهو مرسل، ورجاله رجال الصحيح، وفى رواية له عنه: «أن رجلا نحر جزورا، فاشترى منه رجل عشيرا بحقة، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فرده»، قال أبو نعيم: قال فيه بعض أصحابنا عن سفيان: "إلى أجل"، ورجاله رجال "الصحيح"، كذا فى "مجمع الزوائد" (٤:١٠٤ و١٠٥)، فهذا هو الذى نهى عنه رسول الله ﷺ من بيع اللحم بالحيوان، لا كما قاله والشافعى ومحمد رحمهم الله.

وأما رواه الشافعى فى "الأم" عن إبراهيم بن أبى يحيى، عن صالح مولى التوأمة، عن ابن عباس: "أن جزورا نحرت عهد أبى بكر، فجاء رجل بعناق، فقال: أعطونى منها، فقال أبو بكر: لا يصلح هذا" "التلخيص الحبير" (٢٣٦)، فإبراهيم بن أبى يحيى مكشوف الحال عند المحدثين،

أو ما فى الشاة أكثر فالبيع فاسد مكروه لا ينبغي، وهذا مثل المزابنة، والمحاقلة، وكذا بيع الزيتون بالزيت، ودهن السمسم بالسمسم (موطأ للإمام محمد ٣٣٧).

وإن سلمنا فلعل الجزور كان من إبل الصدقة، فكره أبو بكر بيع لحمه، لأنه إنما نحر ليتصدق به على الفقراء، فلهذا قال: لا يصلح "المبسوط" (١٢:١٨١)، أو كان من الأضحية، ولا يجوز بيع لحم أضحية عندنا كما سيأتى، ورواه البيهقى فى "سننه" عن أبى بكر بهذا الإسناد بلفظ: "أنه كره بيع الحيوان باللحم"، وهو مختصر مما ذكره الشافعى فى "الأم"، وإلا فهو محمول على ما حملنا عليه أثر سعيد بن المسيب، فافهم.

وروى ابن حزم من طريق حماد بن سلمة: ثنا عبد الكريم، عن يزيد بن طلق، "أن رجلا نحر جزورا، فجعل يبيع العضو بالشاة، وبالقلوص إلى أجل، فكره ذلك ابن عمر"، ومن طريق وكيع: نا إسرائيل، عن عبد الله بن عصمة: "سمعت ابن عباس، وسئل عمن اشترى عضوا من جزور قد نحرت برجل عناق، وشرط على صاحبها أن يرضعها حتى تفطم؟ فقال ابن عباس: لا يصلح"، قال: وروينا من طريق عبد الرزاق: نا معمر، عن يحيى بن أبى كثير، عن رجل، عن ابن عباس، قال: "لا بأس أن يباع اللحم بالشاة"، فإن قيل: هذا عن رجل؟ قلنا: وخبر أبى بكر عن أبي يحيى، وليس بأوثق ممن سكت عنه كائنا من كان، ومن طريق عبد الرزاق، عن سفيان الثورى: "لا بأس بالشاة القائمة بالمذبوحة" اهـ (٨:٥١٨)، قال ابن حزم فى "المحلى": وذكر مرسل سعيد ابن المسيب من طريق مالك، عن زيد بن أسلم، عنه: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحيوان باللحم»، إن ذلك مرسل لم يسند قط، والعجب من قول الشافعى: إن المرسل لا يجوز الأخذ به، ثم أخذ ههنا بالمرسل اهـ. قال المحشى: وعجب آخر من الشافعى يقول: إنى تتبعت مراسيل، فوجدتها مسانيد، وهذا مرسل لم يسند قط اهـ (٨:٥١٧).

الرد على ابن حزم، وعلى محشى "المحلى"
فى تعجبهما من احتجاج الشافعى بمرسل ابن المسيب:

قلت: لا عجب من ابن حزم، فإنه لا يراعى حرمة الصغير ولا الكبير، وإنما العجب من المحشى، فكيف ساغ له أن يرد على مثل الإمام بقول ابن حزم وحده، وقلامة ظفر الشافعى خير منه، والأثر قد وصله الدارقطنى فى "سننه" عن يزيد بن مروان (الخلال)، ثنا مالك بن أنس، عن الزهرى، عن سهيل بن سعد، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع اللحم بالحيوان»، تفرد به يزيد،

. . . .

وهو ضعيف جدا، وأخرج ابن خزيمة ومن طريقه البيهقى عن سمرة، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع اللحم بالحيوان» "الدراية" (٢٨٦)، ولفظ البيهقى فى "سننه": نهى أن تباع الشاة باللحم، وقال: هذا إسناد صحيح، ومن أثبت سماع الحسن البصرى من سمرة بن جندب عده موصولا، ومن لم يثبته فهو مرسل جيد يضم إلى مرسل سعيد بن المسيب، والقاسم بن أبى بزة، وقول أبى بكر الصديق رضى الله عنه (٥:٢٩٦)، قلت: قد أثبت البخارى وشيخه على المدينى والترمذى سماع الحسن عن سمرة، كما مر غير مرة.

فاندفع إيراد ابن حزم على الشافعى، وتبين أن تعجب المحشى منه فى غير موضعه، ويكفى لصحة قول الشافعى كون مرسل سعيد موصولا من طريق، ولو بسند ضعيف، فإن المرسل إذا تأيد بموصول ولو ضعيفًا، فهو حجة عنده كما مر بيانه فى المقدمة، وهذا قد تأيد بموصول يزيد بن مروان، وبرواية الحسن عن سمرة، فمن أين لأحد أن يقول: هذا مرسل لم يسند قط؟.

الرد على ابن حزم فى تعجبه من ترك الحنفية مرسل ابن المسيب

قال ابن حزم: وعجب آخر من الحنفيين القائلين: المرسل كالمسند، ثم خالفوا هذا المرسل الذى ليس فى المراسيل أقوى منه، وهم يعظمون هذا اهـ، قلت: قد تقدم منا أن لا اختلاف بين الأئمة فى نفس الحديث وتسليمه، وإنما الاختلاف فى تأويله، فالحنفيون لم يخالفوا المرسل، ولم يتركوا العمل به، ولكنهم حملوه على ما كان من بيع اللحم بالحيوان بطريق الميسرة والقمار، بدليل ما روينا من قول سعيد بن المسيب نفسه، ومن رواية الطبرانى عن عبيد بن نضلة الخزاعى، وبدليل ما ذكرناه من طريق ابن حزم من الآثار عن ابن عمر وابن عباس رضى الله عنهم، وأيضًا: فإن ظاهر هذا المرسل متروك بالإجماع لعمومه كل لحم، وكل حيوان مأكولا كان أو غيره، وإن باعه بحيوان غير مأكول اللحم جاز فى قول عامة الفقهاء، كما فى "المغنى" لابن قدامة (٤:١٥٠)، وإن باعه بمأكول اللحم من غير جنسه، فللشافعى فيه قولان، وعند الحنابلة وجهان، وعن مالك أنه يجوز لغير معد للحم كما فى المغنى أيضًا، فلما كان عمومه مخصوصًا بالإجماع، فلنا أن نخصه بما كان نسيئة فى جنس واحد بدليل ما ورد فى بعض الآثار من التصريح به.

الرد على بعض الأحباب فى قوله: "إن اللحم الذى فى الحيوان حيوان":

ولعلك قد عرفت بنص "البدائع" أن لا خلاف بين أئمتنا فى جواز بيع اللحم بالحيوان من

باب بيع الرطب بالتمر

٤٧٤٣- أخبرنا مالك، أخبرنا عبد الله بن يزيد مولى الأسود بن سفيان، أن زيداً أبا عياش مولى لبنى زهرة أخبره، أنه سأل سعد بن أبى وقاص عمن اشترى البيضاء

غير جنسه مجازفة نقدا ونسيئةً، قال: وقد أجمعوا على أنه لا يجوز بيع الشاة بلحم الشاة نسيئةً لوجود الجنس المحرم للنسأ، لأن اللحم الخالص من جنس اللحم الذى فى الشاة اهـ (٥:١٨٩)، وبهذا ظهر سخافة رأى بعض الأحباب حيث قال: اللحم المفرز جماد، و اللحم الذى فى الحيوان حيوان، واختلاف جنس الحيوان والجماد ظاهر، فالصحيح عندى أن اللحم جنس، والحيوان جنس آخر اهـ، قلت: كون اللحم حيوانا لا يقول به أحد له مسكة عقل، ولو كان كذلك لكان حكم بيع اللحم بحيوان من جنسه، أو بغير جنسه سواء، وهو باطل بالمرة، فإن بيعه بحيوان من جنسه لا يجوز عند أحمد، ومالك، والشافعى، وفيه بغير جنسه قولان للشافعى، ووجهان عند أحمد، أما عندنا فيجوز بيعه بحيوان من جنسه مجازفة ومفاضلة عندهما، وبطريق الاعتبار عند محمد، ولا يجوز نسيئة، وبغير جنسه يجوز مجازفة نقدا ونسيئة بلا خلاف، فافهم.

باب بيع الرطب بالتمر

قوله: "فنهى عنه"، أقول: اختلف فى بيع الرطب بالتمر، فقال أبو يوسف، ومحمد، وأحمد، والشافعى، ومالك، وغيرهم: إنه لا يجوز، وتمسكوا بهذا الحديث، وقال أبو حنيفة: إنه يجوز، وقال ابن المنذر: أظن أن أبا ثور وافقه على ذلك، قاله العينى فى عمدة القارى (٥:٥٣١).

وحكى عن أبى حنيفة أنه لما دخل بغداد سألوه عن هذه المسألة، وكانوا أشداء عليه لمخالفة الحديث، فقال: الرطب إن كان تمرا أو لم يكن، فإن كان تمرا أو جاز لقوله عليه السلام: «التمر بالتمر مثلا بمثل»، وإن لم يكن تمرا جاز لقوله: «إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم»، فأوردوا عليه الحديث، فقال: مداره على زيد بن عياش وهو مجهول، أو قال ممن لا يقبل روايته، (لجهالته)، واستحسن أهل الحديث هذا الطعن منه، حتى قال ابن المبارك: كيف يقال: إن أبا حنيفة لا يعرف الحديث؟ وهو يقول زيد ممن لا يقبل روايته اهـ "التعليق الممجد" على "الموطأ" للإمام محمد.

وقال ابن الهمام فى "الفتح": إنه رد ترديده بين كونه تمرا أولا، بأن بينهما قسما ثالثا، وهو كونه من الجنس، ولا يجوز بيعه بالآخر كالحنطة المقلية بغير المقلية لعدم تسوية الكيل بينهما، فكذا الرطب بالتمر لا يسويهما الكيل، وإنما هو يسوى فى حال اعتدال البدلين، وهو أن يجف الآخر،

بالسلت؟ فقال له سعد: أيهما أفضل؟ قال: البيضاء، قال: فنهانى عنه، وقال: إنى

وأبو حنيفة يمنعه ويعتبر التساوى حال العقد، وأجيب بأن عروض النقص بعد ذلك لا يمنع مع المساواة فى الحال، إذا كان موجبه أمرا خلقيا، وهو زيادة الرطوبة، بخلاف المقلية بغيرها، فإنا فى الحال نحكم بعدم التساوى لاكتناز أحدهما فى الكيل، بخلاف الآخر لتخلخل كثير، وقال أيضًا: لا يجوز بيع الحنطة المقلية بغير المقلية؛ لأن القلى كائن بصنع العباد، فتنعدم اللطافة التى كانت الحنطة بها مثلية، بخلاف التفاوت الحاصل بأصل الخلقة كالرطب مع التمر، والعنب مع الزيت لا يعتبر، فهذا هو الأصل اهـ.

ثم قال: قد نقض أبو حنيفة هذا الأصل، وهو أن التفاوت بصنع العباد معتبر فى المنع، وما بأصل الخلقة لا، بالحنطة المبلولة، فإن الرطوبة الحاصلة، فيها بصنع العباد، وبها يحصل التفاوت مع أنه أجاز العقد اهـ، ثم قال: وأجيب عنه بأن الحنطة فى أصل الخلقة رطبة، وهى مال الربا إذ ذلك، والبل بالماء يعيدها إلى أصل الخلقة فيها، فلم يعتبر بخلاف القلى اهـ، ما فى "الفتح" ملتقطًا.

والصحيح فى الجواب أن يقال: إن المعتبر عنده التساوى فى الحال، ولا دخل فيه لصنع العباد، إذا لم يخل بالتساوى فى الحال، والتخفيف فى التمر، والبل فى الحنطة غير مخل لعدم التخلخل، والقلى مخل؛ لأنه يحدث التخلخل والخلاء بين الأجزاء بإفناء الرطوبة الأصلية المالئة للخلل، (وبالجملة: فمدار التساوى، ليس إلا على كونهما مكتنزين فى الكيل، والتمر والرطب فى ذلك سواء، بخلاف المقلية وغير المقلية فلا مساواة بينهما فى الاكتناز فى الكيل، فكانا كالحنطة والدقيق، فافهم.١٢ظ) فاندفع الإيراد على الترديد المذكور.

وأما ما أجاب عن الحديث، بأن زيدا مما لا يقبل حديثه لأنه مجهول، فأوردوا عليه، بأنه إن أراد أنه مجهول العين فلا يصح، لأنه روى عنه ثقتان، عبد الله بن يزيد، وعمران بن أبى أنس، وهما رجال مسلم، وإن أراد أنه مجهول الحال، فلا يصح أيضًا، لأنه إن لم يعرفه أبو حنيفة، فقد عرفه الأئمة، ذكره ابن حبان فى الثقات، صحح الترمذى، وابن حبان، وابن خزيمة حديثه المذكور، وقال الدارقطنى: ثقة ثبت، وقال الحاكم فى "المستدرك": هذا حديث صحيح لإجماع أئمة أهل النقل على إمامة مالك، وأنه محكم فى كل ما يرويه، إذا لم يوجد فى روايته إلا الصحيح خصوصًا فى حديث أهل المدينة.

والجواب عنه أنه أبا حنيفة لم يتفرد بتجهيله، بل وافقه عليه آخرون، ولم يعتمدوا على رواية مالك عنه فى هذا الباب، وقال الحاكم نفسه فى "المستدرك": لم يخرجاه لما خشيا من جهالة زيد،

سمعت رسول الله ﷺ سئل عمن اشترى التمر بالرطب؟ فقال: أ ينقص الرطب إذا

وقال ابن حزم: إنه مجهول، وقال الطبرى فى "تهذيب الآثار": علل الخبر بأن زيدا انفرد به، وهو غير معروف فى نقلة العلم، وطعن فى الحديث أيضًا عبد الحق، وقال ابن عبد البر: وأما زيد، فقيل: إنه مجهول، وقيل: إنه أبو عياش الزرقى اهـ، فلم يتعين عنده من هو؟ وقال الطحاوى: قيل فيه: أبو عياش الزرقى، وهو محال، لأن أبا عياش الزرقى من أجلة الصحابة لم يدركه ابن يزيد، وقال ابن حجر: قد فرق أبو أحمد الحاكم بين زيد أبى عياش الزرقى الصحابى، وبين زيد أبى عياش الزرقى التابعى، وأما البخارى فلم يذكر التابعى جملة، بل قال: زيد أبو عياش، هو زيد بن الصامت من صغار الصحابة اهـ.

فتلخص منه أن زيدا المذكور لم يتعين عند هؤلاء الأئمة، ولم يعرفوه أنه من هو؟ وإن عرفه الأئمة فحديثه حجة عليهم، لا على أبي حنيفة، فإنه لم يعرفه، وهو إمام مجتهد لا يجب عليه تقليد من عرفه، والذين صححوا حديثه فقد اعتمدوا على مالك فقط، وبعد تسليم أنه معروف، فالجواب عنه من وجوه: أحدها: ما أجاب به الطحاوى، وقال: اختلف فيه على عبد الله بن يزيد، فرواه عنه مالك وأسامة كما فى "الموطأ"، ورواه عنه يحيى بن أبى كثير: «أنه نهى عن بيع الرطب بالتمر نسيئة»، ورواه عمران بن أبى أنس عن مولى بنى مخزوم: «أنه سأل سعد بن أبى وقاص عن الرجل يسلف الرجل الرطب بالتمر إلى أجل؟ فقال سعد: نهانا رسول الله ﷺ عن هذا»، ثم قال: فكان ينبغى فى تصحيح "معانى الآثار" أن يكون حديث عبد الله بن يزيد لما اختلف عنه فيه أن يرتفع، ويثبت حديث عمران هذا، فيكون هذا النهى الذى جاء فى حديث سعد هذا، إنما هو لعلة النسيئة لا بغير ذلك اهـ، وأورد عليه أنه اختلف فيه على عمران أيضًا؟ فإنه رواه مخرمة بن بكير، عن أبيه، عن عمران عن أبى عياش، مثل ما رواه مالك عن عبد الله، أخرجه البيهقى فى "سننه"، فلا يفيده روايته.

وثانيها: ما أجاب به ابن التركمانى فى "الجوهر النقى": أنه مضطرب سندا ومتنا اضطرابًا شديدا، لأن أبا عياش يروى عنه عبد الله بن يزيد، وعمران ابن أبى أنس، وعبد الله يروى عنه مالك بنحو ما ذكرنا، ويخالفه يحيى، فيروى عنه: «أنه نهى عن بيع الرطب بالتمر نسيئة»، وأما عمران فيروى عنه مخرمة بن بكير، عن أبيه ما يرويه مالك، ويروى عنه عمرو بن الحارث عن بكير مثل ما يرويه عنه يحيى، ثم مالك قد يرويه عن عبد الله، وقد يرويه عن داود بن حصين عن عبد الله، ثم إسماعيل قد يرويه عن عبد الله ويقول: عن أبي عياش مولى بنى زهرة، وقد يرويه عنه، ويقول:

يبس؟ قالوا: نعم! فنهى عنه» (الموطأ للإمام محمد ٣٣١).

عن أبى عياش الزرقى، أخرجه الطحاوى، وقال: إنه محال، أبو عياش الزرقى صحابى جليل، وليس فى سن عبد الله بن يزيد لقاء مثله، ثم أسامة بن زيد قد يرويه مثل ما رواه مالك عن عبد الله، وقد يرويه عنه عن أبى سلمة بن عبد الرحمن عن بعض أصحاب النبى ﷺ، وقد يرويه عنه عن أبى عياش عن سعد موقوفًا، ويظهر من هذا كله أن الحديث قد اضطرب اضطرابًا شديدا فى سنده ومتنه، وزيد مع الاختلاف فيه مجهول، كذا قاله ابن حزم وغيره، فالحديث لا يصلح للاحتجاج، انتهى ما فى "الجوهر النقى" ملخصًا (٢:٩).

وأجيب عنه بترجيح ما رواه مالك للاتفاق على إمامته وتثبته، وإحكام ما يرويه، والاختلاف عليه إن ثبت فهو لا يضر، لأنه يمكن أن يكون الرواية عنده من طريقين، ويدل على تثبته، وإحكامه أنه لم يضطرب فى الرواية، كما اضطرب فيه غيره، والجواب عنه أنه يشاركه فيه يحيى أيضًا، فإنه لم يضطرب فى روايته أيضًا.

وأيضًا: فلا نسلم أن مالكا لم يضطرب، فإن مالكا وإسماعيل بن أمية روياه عن عبيد الله بن يزيد، عن زيد بن أبي عياش، عن سعد، وقال مالك مرة: زيادة أبى عياش مولى بنى زهرة، وهو رجل مجهول بالمرة، لا يدرى من هو؟ كذا فى "المحلى" (٨:٤٦٦)، وإن سلمنا صحته فهو محمول عندنا على بيع الرطب فى رؤوس النخل بتمر كيلا، وهو فاسد لانعدام الكيل فى الرطب، ودليل ذلك قيام الإجماع على اشتراط المساواة فى الربويات المجانسات وقت البيع لا فيما بعده، ومن هنا قالوا بجواز بيع التمر الحديث بالتمر القديم كيلا بكيل يدا بيد، وهو ينقص عنه فيما بعد، وكذا ببيع مدين من تمر جيد غاية الجودة بمدين من تمر ردىء غاية الرداءة كيلا بكيل، وهو ينقص فيما بعد، وكذا ببيع صاع من حنطة جيدة رطبة بصاع حنطة قديمة يابسة قد أكلها السوس، وإذا كان كذلك، فلا معنى لقوله ﷺ: «أ ينقص الرطب إذا يبس»، إلا إذا كان محمولا على بيع الرطب فى رؤوس النخل بتمر مجذوذ كيلا.

وحاصله: أن الكيل إذا لم يجر فى الرطب وقت البيع لا يحصل المساواة بينه وبين التمر بكيله بعد الجذاذ لنقصانه فيما بعد بلا شك، وهذا منه تنبيه على ظهور الخطأ فى الخرص والظن فى مثل هذه الصورة قطعًا، فلا دلالة فيه على جواز بيع التمر فى رأس النخل بتمر مجذوذ كيلا، فإن الخرص وإن كان لا يخطئ فيه قطعًا ولكنه يخطئ ظنا، ولا أقل من أن يزيد أحدهما على الآخر فى بيع الربويات المجانسات من العلم بالمساواة كيلا بكيل، يدا بيد، بدليل الآثار المتواترة فى هذا الباب.

. . . .

ويؤيد ما قلنا ما رواه ابن حزم من طريق ابن وهب: أخبرني ابن جريج، عن عطاء وأبي الزبير، عن جابر، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمر، حتى يطيب ولا يباع شيء منه، إلا بالدنانير والدراهم»، ورواه أيضًا من طريق سفيان بن عيينة، عن ابن جريج، عن عطاء، عن جابر، عن رسول الله ﷺ، وقال: هذا خبر في غاية الصحة، وما نعلم أحدا منع من بيع الثمر بغير الدنانير والدراهم اهـ (٨:٤٦٦)، فقوله: «نهى عن بيع الثمر، حتى يطيب» صريح في أنه أراد الثمر في رؤوس النخل، وقوله: «ولا يباع إلا بالدراهم والدنانير» أي لا يباع ما دام في رأس النخل إلا بغير جنسه، ولا يباع بتمر مجذوذ كيلا لقيام الإجماع على جواز بيع الرطب من التمر، والتين، والعنب باليابس من غير جنسه، فخصوصية الدراهم والدنانير ليست بمرادة، وإنما المراد أن لا يباع ما في رؤوس الأشجار من المكيل والموزون بجنسه مجذوذا مكايلة أو موازنةً.

ويؤيدنا أيضًا ما رواه ابن أبي شيبة: نا ابن المبارك، عن عثمان بن حكيم، عن عطاء، عن ابن عباس، قال: التمر بالتمر على رؤوس النخل مكايلة، إن كان بينهما دينار أو عشرة دراهم، فلا بأس به، وهذا خبر صحيح، وعثمان بن حكيم ثقة، وسائر من فيه أئمة أعلام كذا في المحلى (٨:٤٦٠).

وبهذا يخرج الجواب عما رواه البيهقي في "سننه" عن عبد الله بن أبي سلمة، «أن رسول الله ﷺ سئل عن رطب بتمر؟ فقال: أ ينقص الرطب إذا يبس، قالوا: نعم، فقال: لا يباع رطب بيابس»، قال البيهقي: وهذا مرسل جيد شاهد لما تقدم (٥:٢٩٥).

وتقرير الجواب أن عمومه مخصوص بالإجماع، وإلا لم يجز بيع الرطب بعنب يابس، ولا بيع الرطب من التين بيابس من التمر، وهو جائز بلا خلاف، فإن حمله الجمهور على رطب بيابس من جنسه، فلأبي حنيفة أن يحمله على رطب في رأس النخل بتمر مجذوذ، بدليل ما مر من الآثار، وبدليل ما رواه الشيخان عن ابن عمر، عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «لا تبايعوا الثمر حتى يبدو صلاحه، ولا تبيعوا الثمر بالتمر»، وفي لفظ صححه ابن حزم، من طريق ابن عمر: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة، والمزابنة أن يباع ما في رؤوس النخل من ثمر بتمر مسمى بكيل، إن زاد فلي، وإن نقص فعلي» (٨:٩٩).

ورواه مسلم من طريق عبيد الله عن نافع بلفظ: والمزابنة بيع ثمر النخل بالتمر كيلا، وبيع العنب بالزبيب كيلا، وبيع الزرع بالحنطة كيلا (فتح الباري ٤:٣٦٠)، وأخرجه ابن حزم في "المحلى" بلفظ: "والمزابنة اشتراء الثمر بالتمر، واشتراء العنب بالزبيب كيلا"، وبلفظ: "بيع الكرم

. . . .

. . . .

بالزبيب كيلا" (٨:٤٦٠)، فحمله على النهى عن بيع الرطب بالتمر مطلقا، سواء كان فى رأس النخل أولا، ولا يخفى بطلانه، فإن الحديث واحد، فلا بد من أخذ الزيادة التى زادها الثقات، وقد وقع التصريح فى لفظ مسلم بلفظ: «تمر النخل بالتمر كيلا وببيع الزرع بالحنطة كيلا»، وعليه يحمل قوله: « واشتراء العنب بالزبيب كيلا» أى العنب الذى فى رأس الكرم، فبيع الرطب المجذوذ باليابس منه، ليس من المزابنة فى شىء، وإنما المزابنة بيع الرطب فى رؤوس النخل بالتمر، كذا فى "المجمع" عن "النهاية" (١٠:٥٧).

ووقع التصريح بذلك فى حديث أبى سعيد الخدرى، رواه مالك: ثنا داود بن الحصين أن أبا سفيان مولى ابن أحمد أخبره، أنه سمع أبا سعيد الخدرى يقول: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة، والمحاقلة، والمزابنة اشتراء الثمر فى رؤوس النخل بالتمر» الحديث.

قال محمد فى "الموطأ": المزابنة عندنا اشتراء الثمر فى رؤوس النخل بالتمر كيلا اهـ (٣٣٦)، فحديث زيد بن عياش بعد صحته محمول على المزابنة لا غير، وقد يطلق عليها بيع الرطب باليابس، كما روى الدارقطنى من طريق موسى بن عبيدة الربذى، عن عبيد الله بن دينار، عن ابن عمر، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة أن يباع الرطب باليابس» (زيلعى ٢:١٩٠)، وموسى بن عبيدة لا حجة فيه، ولكن المقصود إثبات إطلاق الرطب باليابس على المزابنة، وهو من باب اللغة لا من باب الأحكام، فلا بأس فيه بالاحتجاج بمثله.

وقد ثبت بتصريح ابن عمر، وأبى سعيد، ومحمد بن الحسن -وهو إمام فى اللغة- أن المزابنة لا تكون إلا فى بيع ما فى رؤوس النخل بالتمر كيلا، فيحمل على ذلك كل ما ورد فيه النهى عن بيع الرطب باليابس، أو عن بيع الرطب بالتمر مطلقًا، والعجب من ابن حزم، ومن وافقه أنهم كيف حملوا قوله: «نهى عن بيع الثمر بالتمر» فى حديث ابن عمر، وسهل بن أبى حثمة عند مسلم، وفى حديث رافع بن خديج وأبى هريرة عند غيره، على بيع الرطب بالتمر مطلقًا؟ والثمر لا يطلق إلا على الرطب ما دام فى رأس النخلة، ومنه الحديث: «لا قطع فى ثمر ولا كثر»، وقال فى "النهاية": الثمر الرطب ما دام فى رأس النخلة، فإذا قطع فهو الرطب، فإذا كنز فتمر، والثمرة واحد الثمر، ويقع على كل الثمار، ويغلب على ثمر النخل، والكثر الجمار، كذا فى مجمع البحار (١:١٦٦)، وتأيد ذلك بما وقع فى بعض الطرق عن ابن عمر وغيره تقييده بما فى رأس النخل، فافهم.

قال صاحب "البدائع": ولأبى حنيفة رحمه الله الكتاب الكريم، والسنة المشهورة،

. . . .

أما الكتاب فعمومات البيع (فلا يحكم بحرمة بيع إلا بنص مثله)، وأما السنة المشهورة، فحديث أبى سعيد الخدرى، وعبادة بن الصامت -رضى الله عنهما- حيث جوز رسول الله ﷺ بيع الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، مثلا بمثل عاما مطلقًا، من غير تخصيص وتقييد، ولا شك أن اسم الحنطة والشعير يقع على كل جنس الحنطة والشعير على اختلاف أنواعهما وأوصافهما، وكذلك اسم التمر[1] يقع على الرطب والبسر، لأنه اسم لثمر النخل لغة، فيدخل فيه الرطب، واليابس، والمذنب، والبسر، والمنقع.

وروى أن عامل خيبر أهدى إلى رسول الله ﷺ تمرا جنيبا (والتمر الجنيب هو الرطب)، فقال عليه الصلاة والسلام: أو كل تمر خيبر هكذا؟ (متفق عليه)، وكان أهدى إليه رطبا (بدليل ما ذكرنا، وهو المراد بقول صاحب "الهداية": ولأبى حنيفة أن الرطب تمر، لقوله ﷺ: حين أهدى إليه عامل خيبر رطبا إلخ، لم يرد ورود لفظ الرطب فى الحديث، بل ورود ما يدل على أنه كان أهدى إليه رطبا، فما أورده عليه الحافظ فى "الدراية" ٢٨٧ رد عليه)، فقد أطلق عليه الصلاة والسلام اسم التمر على الرطب، وروى: «أنه نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع التمر حتي يزهو» أى يحمر أو يصفر، وروى «حتى يحمار ويصفار» (لم أجده هكذا، وإما رواه الشيخان بلفظ: «نهى بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، وعن بيع النخل حتى يزهو، قيل: ما يزهو؟ قال: يحمار ويصفار» "زيلعى" ٢:١٧٢)، الاصفرار من أوصاف البسر، فقد أطلق اسم التمر على البسر، فيدخل تحت النص.

وأما الحديث (الذى احتج به الجمهور) فمداره على زيد بن عياش، وهو ضعيف (لجهالته) عند النقلة، فلا يقبل فى معارضة الكتاب والسنة المشهورة، ولهذا لم يقبله أبو حنيفة رحمه الله فى المناظرة فى معارضة الحديث المشهور، مع أنه كان من صيارفة الحديث، وكان من مذهبه تقديم الخبر، وإن كان فى حد الآحاد على القياس، بعد أن كان راويه عدلا ظاهر العدالة، أو يؤوله فيحمل على بيع الرطب بالتمر نسيئة، توفيقا بين الدلائل، والله تعالى أعلم اهـ (٥:١٨٨).

---

(١) كون التمر اسما لتمر النخل، رطبا كان أو بسرا أو يابسًا ثابت لغةً، وإنكاره مكابرة، فلا حاجة إلى إثباته بالنص، وإنما ذكروا الحديث تأييدًا.

. . . .

وجه الجمع بين قول الحنفية: "إن الحديث ولو ضعيفا أو مرسلا مقدم على القياس"، وبين تركهم العمل ببعض الأحاديث الصحيحة من الآحاد:

قلت: ولو قرع سمع ابن حزم هذا الكلام لسكت عن كثير مما تكلم به فى هذا المقام؛ لعدم معرفته بأصول مذهب الإمام، فمنه قوله: والعجب من الحنفيين الآخذين بكل مرسل وضعيف، كالوضوء من القهقهة فى الصلاة، والوضوء بالنبيذ، وغير ذلك، ثم يخالفون هذا المرسل، وهذا الضعيف اهـ (٨:٤٦٦)، فإن حديث الوضوء من القهقهة والوضوء بالنبيذ لم يصادما نص الكتاب، ولا السنة المشهورة، وإنما خالفا القياس فحسب، والحديث ولو ضعيفًا أو مرسلا مقدم عندنا على الرأى، وأما إذا خالف نص الكتاب أو السنة المشهورة فلا يقبل وإن كان صحيحا حسنًا من الآحاد، ومن حيث الإسناد بل يحمل على محمل حسن جميل، ويؤول أحسن تأويل يرتفع به التضاد.

فإن قيل: تأويل حديث زيد بن عياش هذا بحمله على المزابنة يأباه ما فيه من قول سعد بن أبي وقاص فى كراهة بيع البيضاء بالسلت، فإنه لم يخصه ببيع الرطب فى رأس النخل بتمر كيلا، بل هو عام كل رطب بيابس عنده، ولم يعرف له مخالف من الصحابة رضى الله عنهم، قلنا: تأويل سعد متروك بالإجماع، فإن البيضاء مفسر بالحنطة، والسلت بالشعير، قال صاحب "المحكم": السلت ضرب من الشعير، قال: وقيل: فى السلت هو الشعير بعينه، وقيل: هو الشعير الحامض، وقال أبو عبيد الهروى فى هذا الحديث: البيضاء الحنطة وهى السمراء، وإنما كره ذلك، لأنهما عنده جنس واحد، وكلام الشافعى فى "الأم" أيضًا، يدل على أن البيضاء بالسلت هى البر بالشعير، وهو الذى فهمه مالك منه، حيث استدل به على كون الحنطة والشعير جنسا واحدا، لا يجوز التفاضل بينهما (شرح المهذب ١٠:٧٩-٨٠)، وعلى هذا فيحرم بيع كل رطب بيابس من جنسه، أو غير جنسه، ولم يقل به أحد فيما علمنا، فإن القائلين بحرمة بيع الرطب باليابس قيدوها بجنسه، وجوزوه بغير جنسه، كما مر.

الكلام فى حديث النهى عن بيع الرطب باليابس على طريقة المحدثين:

فائدة: طرق هذا الحديث كلها ترجع إلى زيد بن أبى عياش مولى بنى زهرة، ويقال مولى بنى مخزوم، وقيل: غير ذلك، ورواه أبو داود من طريق يحيى بن أبى كثير، روى هذا الحديث عن عبد الله بن عياش عن سعد، قال ابن عبد البر: يقولون: إن عبد الله بن عياش هذا هو أبو عياش الذى قاله مالك، وقال ابن عبد البر فى "كتاب الاستذكار" و "التمهيد" بعد أن ذكر الخلاف فى

. . . .

جهالتـه: وقيل: إن زيدا أبا عياش، هـذا هو أبو عـياش الزرقى، وأبو عياش الزرقى اسمه عند طائفة من أهل العلم بالحديث زيد بن الصامت، وقيل: زيد النعمـان، وهو من صغار الصحابة، وممن روى عنه ﷺ، وشهـد معه بعض مـشاهده، رواه ابن عبـد البر من طريق ابن أبى عمـر وهو العدنى، عن سفيان بن عـيينة، عن إسماعيل بن أميـة، فقال فـيه: الزرقى، وهذه زيـادة من عدل مثبت أنه هو الصحابى، وكذلك رويناه فى سنن الشـافعى عن سفيان بن عيينة، فاجتـماع الشافعى والعدنى، عن سفيـان على ذلك دليل على أنه هو، لكن ذلك مخالف لما اشتهـر فى الروايات أنه مولى بنى زهرة، وأحال الطحاوى أن يكون أبو عياش هو الزرقى، لأنه من جلة أصحاب النبى ﷺ، لم يدركه عبد الله بن يزيد، كذا فى "شرح المهذب" (١٠:٤٢٤).

قال شـارح "المهذب": فإن كان هو إياه فـقد كفـيناه مؤنة الكلام، وإلا فيكفى مـا تقدم من توثيق الدارقطنى له، وحكم الأئمـة بتصحـيح حديثـه اهـ، قلت: وكيف كفـيتـه مؤنة الكلام؟ وإن كان هو الزرقى صـار الحديث منقطعا، لأن عبـد الله بن يزيد لم يدركه، كما قـاله الطحاوى، وهو إمام حافظ للحديث نقاد لصحيحه من الضعيف، فلا يترك قوله ما لم ينص حافظ مثله على سماعه منه، وأما قولك: وإلا فيكفى ما تقدم من توثيق الدارقطنى له، ففيه أن توثيقه يشعر بكون أبى عياش تابعيـا لا صحابيا، فـإن الصحابى مستغنٍ عن التوثيق، وهو خـلاف ما قاله العدنى، والشـافعى عن سفـيان بن عيـينة أنه الزرقى، وقول سـفيان يخـالف قول مالك: إنه مـولى بنى زهرة، وهذا هو عين الاضطراب، مرجعه إلى جهالة أبى عياش هذا.

وأما تصحيح الأئمة حديثه فمبنى على قولهم: إن مالكا لا يروى عن رجل متروك الحديث، وهذا من شأن مالك وعادته معلومة، ولا يخفى أن هذا توثيق صمتى، ومثله لا يكون حجة إلا على من قلد مالكا دون غيره، وقول أبى حنيفة: "إن زيد بن عياش هذا مجهول" جرح مفسر، فلا يقبل معارضـه ما لم يكن مفسـراً مثله، كيف؟ وقد تأيد قولـه باختلاف الثقات فى تعـيين الرجل، فمنهم من يقول: هو الزرقى، ومنهم من يقول: مولى بنى زهرة، وبعضـهم يقول: مولى بنى مخزوم، وأما توثيق الدارقطنى فلا يصلح أن يعارض جرح أبى حنيفـة، وأنى له أن يوثق أحدا من التابعين من غير أن يوثقه أحد من المتقدمين؟ ولم نر لأحد من المتقديمن فيه تعديلا ولا تـوثيقا مبهما ولا مفسرا، غير ما يؤخذ من عادة مالك ضمنا، وقد عارضه قول أبى حنيفة الإمام مفسراً وصريحا.

وظنى أن الدارقطنى إنما وثقـه على أصله الذى ذكـرناه فى المقدمـة، أن من روى عنه ثقتـان، فقـد ارتفعت جهالتـه، وثبتت عدالته، حكاه الـسخاوى عنه فى "فتح المغيث"، وخالفه الجمـهور،

. . . .

فقالوا: برواية عدلين ترتفع جهالة العين، ولا تثبت به العدالة، لا سيما إذا كان الثقتان قد اختلفا عليه، وههنا كذلك، فإن عمران بن أنس خالف عبد الله بن يزيد في موضعين: الأول: أنه جعله مولى بني مخزوم دون مولى زهرة. والثاني: أنه زاد في المتن "نسيئة"، كما رواه يحيى بن أبي كثير، أشار إليه أبو داود في "سننه".

وأخرجه الطحاوي في "مشكله": حدثنا يونس، ثنا ابن وهب، أخبرني عمرو بن الحارث، أن بكير بن عبد الله بن الأشج حدثه عن عمران بن أنس، أن مولى بني مخزوم حدثه: «أنه سأل سعدا عن الرجل يسلف الرجل الرطب بالتمر إلى أجل؟ فقال سعد: نهانا رسول الله ﷺ عن هذا»، وهذا السند أجل من السند الذي يكره البيهقي (وفيه موافقة عمران بن أبي أنس لعبد الله بن يزيد في لفظ الحديث)، فيونس هو ابن عبد الأعلى حافظ احتج به مسلم، وهو أجل من الربيع وهو مرادي، لأنه كان في عقله شيء، حكاه ابن أبي حاتم عن النسائي، ولم يخرج له صاحبا الصحيحين، وعمرو بن الحارث المصري الراوي عن بكير حافظ جليل، وهو أجل من مخرمة بن بكير بلا شك، لأن مخرمة ضعفه ابن معين وغيره، وقال ابن حنبل وابن معين: لم يسمع من أبيه، وإنما وقع له كتابه، كذا في "الجوهر النقي"، وصنيع أبي داود مشعر بأن عمران، إنما وافق يحيى بن أبي كثير في المتن دون عبد الله بن يزيد، فهو الصحيح ولا بد. فاندحض قول المنذري: وكيف يكون مجهولا، وقد روى عنه اثنان ثقتان، عبد الله بن يزيد، عمران بن أنس، وهما ممن احتج به مسلم في "صحيحه" "شرح المهذب" (١٠:٤٢٣)، فإن رواية عمران قد أفسدت رواية ابن يزيد، وزادت في زيد بن عياش جهالة على جهالة، وفي "تهذيب الآثار" للطبري: علل الخبر بأن زيدا انفرد به، وهو غير معروف في نقلة العلم، كما في "الجوهر النقي" أيضاً (٥:٢٩٥)، وبهذا كله تبين قوة ما قاله أبو حنيفة الإمام، أو أنه كما قال الشاعر:

إذا قالت حذام فصدقوها فإن القول ما قالت حذام

ويرد قول المنذري أيضاً: ما ذكرنا في "المقدمة" أن المجهول عندنا، هو من لم يعرف إلا بحديث، أو حديثين وجهلت عدالته، سواء انفرد بالرواية عنه واحد، أم روى اثنان، فصاعداً، ولا يخفى أن زيد بن عياش، ليس له إلا هذا الحديث الواحد، لم يعرف له غيره، فهو مجهول عند أبي حنيفة بكل حال، وإن روى عنه فئة من الرجال، ما لم يثبت عدالته بتصريح أحد من أئمة الفن بأوضح مقال، لا يجدي في ذلك الاعتماد على العادة، ولا الاستناد إلى قرائن الأحوال.

. . . .

قال شارح "المهذب": فإن ثبت (أى حديث يحيى بن أبى كثير عن عبد الله بن يزيد، ورواية عمران بن أبى أنس، كلاهما عن زيد بن عياش عن سعد بلفظ: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الرطب بالتمر نسيئة»)، فيحمل على أنهما حديثان (قلت: احتمال بعيد، لأن مخرج الحديث واحد فلا يحمل على التعدد بمجرد الاحتمال، بل لا بد له من دليل ناهض، وإلا بطل الاستدلال)، قال: وإن لم يكونا حديثين، فالحكم بإسقاط الزيادة متعين.

(قلت: وهل هذا إلا تحكم؟ ويحيى بن أبى كثير إمام جليل، وزيادة الثقة مقبولة، كيف؟ وفى رواية عمران ما يقوى حديثه، وتبين أنه لم ينفرد به، وأما إن مالكا، وإسماعيل بن أمية، وأسامة ابن زيد، والضحاك بن عثمان، خالفوه كما قاله البيهقى، فقد أجاب عنه صاحب "الجوهر النقى" بأن مالكا، قد اختلف عليه فى سند الحديث، كما ذكره البيهقى، واختلف أيضًا على إسماعيل، واختلف أيضًا على أسامة، فرواه عنه ابن وهب نحو رواية مالك، رواه الليث عن أسامة وغيره، عن عبد الله بن يزيد، عن أبى سلمة بن عبد الرحمن، عن بعض أصحاب النبى ﷺ، لم يذكر زيد بن عياش ولا سعدا، ذكره الطحاوى وابن عبد البر، وفى أطراف المزى رواه زياد بن أبى أيوب، عن على بن غراب، عن أسامة بن زيد، عن عبد الله بن يزيد، عن أبى عياش، عن سعد موقوفا، ولم يذكر الدارقطنى، ولا غيره فيما علمنا سند الضحاك لينظر فيه، فكيف يحكم بإسقاط الزيادة التى زادها يحيى بن أبى كثير بحديث هؤلاء، ولم يسلم من الاختلاف؟ ولو سلم منه لكان حديث يحيى أولى بالقبول، لأنه زاد عليهم، وهو إمام جليل، فافهم).

قال البيهقى: الخبر مصرح بأن المنع إنما كان لنقصان الرطب فى المتعقب، وحصول الفضل بينهما بذلك، وهذا المعنى يمنع أن يكون النهى لأجل النسيئة.

(قلنا: لا يراعى حال المتعقب إلا إذا كان المتعقب مشروطًا فى العقد، وإلا فالأصل مراعاة المساواة أو الفضل حال العقد جوازاً وحرمة كما تقدم، فهذا حجة عليك لا لك، وأما إن هذا المعنى يمنع أن يكون النهى لأجل النسيئة، فغير مسلم؛ لما فيه من التنبيه على المعنى الذى لأجله حرم بيع الرطب بالتمر نسيئة، وإن كان المنع لنقصان الرطب فى المتعقب مطلقًا من غير أن يكون المتعقب مشروطًا فى العقد للزم حرمة بيع الرطب بالرطب أيضًا، لأن نقص كل واحد منهما لا يحصل العلم، بأنه مثل نقص الآخر، فإن فى الأرطاب ما ينقص كثيرا، ومنه ما ينقص قليلا، ولم يذهب إلى حرمة بيع الرطب بالرطب أحد من الصحابة ولا التابعين ولا أتباعهم غير الشافعى وأصحابه،

. . . .

وقد خالف الشافعی فی هذه المسألة جمهور العلماء، فذهب مالك، وأبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وأحمد بن حنبل فی المشهور عنه، والمزنی إلى جواز ذلك، واختاره الرويانی من الشافعية، فقال فی "الحلية": وهو القياس والاختيار، حتى قال ابن المنذر: إن العلماء اتفقوا على أن بيع الرطب بالرطب جائز إلا الشافعی، كذا فی "نيل الأوطار" (٥:٦١)، و "شرح المهذب" (١٠:٤٣٤)، واحتجوا له بما رواه الإسماعيلی فی "مستخرجه" فی حديث ابن عمر بلفظ: «نهى ﷺ عن بيع الثمرة بالتمرة»، قالوا: وذلك يشمل بيع الرطب بالرطب.

قلنا: لا حجة فيه أما أولا فلكونه شاذا، والمحفوظ عن ابن عمر فيه بلفظ: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة»، والمزابنة بيع ثمر النخل بتمر كيلا كما مر، وأما ثانيا فلأن الثمرة هی الرطب ما دام فی رأس النخل، فهو محمول على النهی عن بيع ما فی رؤوس النخل بما فی رؤوس النخل، كما نهى عن بيع ثمر النخل بتمر مجذوذ كيلا).

وأما قال شارح "المهذب": "إن ما فی رؤوس النخل لا يكال" فمسلم، ولكنه قد يباع مكايلةً، بأن يبيع قفيزی رطب من نخلة أخرى، وذلك لا يجوز ما لم يحضرا مجذوذين فی مجلس العقد، وإلا لزم بيع التمر بالتمر نسيئة، ولم يقل بجوازه أحد.

بقی الجواب عن إيراد ابن حزم حيث قال: لكن يا هؤلاء! أين كنتم عن هذا الاستدلال الفاسد الذی صححتموه إذ حرمتم برأيكم الفاسد بيع الدقيق بالحنطة أو بالسويق جملة؟ فلم تجيزوه لا متفاضلا ولا متماثلا، ولا نقدا ولا نسيئة، ولا كيلا ولا وزنا، فقال قائل منهم: التفاضل فی الدقيق بالحنطة موجود فی الوقت، وأما فی الرطب بالتمر فلا يوجد إلا بعد الوقت، قلنا: فكان ما ذا لو كان ما قلتم حقا؟ ومن أين وجب مراعاة التفاضل فی الوقت أو بعده، فكيف؟ والذی قلتم باطل، لأن المماثلة بالكيل موجودة فی الرطب بالتمر كما هی موجودة فی الدقيق بالسويق، وفی الدقيق بالحنطة فی الوقت، فلا تفاضل فيهما أصلا اهـ، ملخصاً (٨:٤٦١).

قلت: أما مراعاة التفاضل فی الوقت، فقد أوجبها النصوص المتواترة عن أبی سعيد وعبادة وغيرهما مرفوعا، وفيها: «والفضل ربا»، وأما بعده فلا دليل على وجوب مراعاته فيه، كما مر الكلام فيه مستوفى، وأما قوله: «إن المماثلة بالكيل موجودة فی الرطب بالتمر» فمسلم، وأما إنها موجودة فی الدقيق بالسويق، وفی الدقيق بالحنطة، ففی الدقيق بالسويق وجهان عندنا، وأما الدقيق بالحنطة فلا يجوز قولا واحداً، لأن فی الحنطة دقيقا إلا أنه مجتمع لوجود المانع من التفرق،

. . . .

وهو التركيب، وذلك أكثر من الدقيق المتفرق، عرف ذلك بالتجربة، لأن الحنطة إذا طحنت ازداد دقيقا على المتفرق، ومعلوم أن الطحن لا أثر له فى زيادة القدر، فدل أنه كان أزيد فى الحنطة، فيتحقق الفضل من حيث القدر بالتجربة فيتحقق الربا، بخلاف الرطب بالتمر، فإنما يتساويان فى المعيار الشرعى أى الكيل (البدائع ٥: ١٨٨)، فإن كان فى تجربة ابن حزم مساواة ما فى الحنطة من الدقيق بالدقيق المتفرق فلا مشاحة فى الاصطلاح، وإلا فما قاله فى "البدائع" حق لا يجوز غيره، وقد وافقنا على منع الحنطة بالدقيق مما خالفنا فى جواز الرطب بالتمر أحمد والشافعى.

قال الموفق فى "المغنى" (٤: ١٤٠): القسم الثالث الدقيق، فلا يجوز بيع الحنطة به فى الصحيح، وهو مذهب سعيد بن المسيب، والحسن، والحكم، وحماد، والثورى، وأبى حنيفة، ومكحول، وهو المشهور عن الشافعى، وعن أحمد رواية أخرى أنه جائز، وبهذا قال ربيعة، ومالك، وحكى ذلك عن النخعى، وقتادة، وابن شبرمة، وإسحاق، وأبى ثور، لأن الدقيق نفس الحنطة، وإنما تكسرت أجزائها، فجاز بيع بعضها ببعض، كالحنطة المكسرة بالصحاح، ولنا أن بيع الحنطة بالدقيق بيع للحنطة بجنسها متفاضلا فحرم، كبيع مكيلة بمكيلتين، وذلك لأن الطحن قد فرق أجزائها فيحصل فى مكيالها دون ما يحصل فى مكيال الحنطة، وإن لم يتحقق التفاضل، فقد جهل التماثل، والجهل بالتماثل كالعلم بالتفاضل فيما يشترط التماثل فيه، وتساويهما فى الوزن، لا يلزم منه التساوى فى الكيل، والحنطة والدقيق مكيلان، لأن الأصل الكيل، ولم يوجد ما ينقل عنه، والمكيل لا يقدر بالوزن كما لا يقدر الوزن الكيل اهـ، ملخصاً.

قال ابن حزم: وأيضًا، فإنما أباح رسول الله ﷺ التمر بالتمر مثلا بمثل، وبالمشاهدة ندرى أن الرطب ليس مثلا للتمر فى صفاته اهـ (٨: ٤٦١).

قلت: يا سبحان الله! وهل هذا إلا كالعلكة؟ أى الحنطة الجيدة السالمة من السوس مع المسوسة، ومع ذلك جعلا جنسا واحدا لا يجوز بيع أحدهما بالأخرى إلا كيلا بكيل مثلا بمثل، مع أن المسوسة ليست مثلا للعلكة فى أكثر صفاتها، وقد صرح ابن حزم نفسه بأن من الحلال المحض بيع مدين من قمح جيد غاية بمدين من قمح ردىء غاية، والله تعالى أعلم.

قال فى "البدائع": وأما بيع الحنطة المبلولة أو الندية بالندية، أو الرطبة بالرطبة، أو المبلولة بالمبلولة، أو اليابسة باليابسة، وبيع التمر بالرطب، والرطب بالرطب أو التمر، والمنقع بالمنقع، والعنب بالزبيب اليابس، واليابس بالمنقع، والمنقع بالمنقع متساويا فى الكيل فهل يجوز؟ قال

. . . .

أبو حنيفة رحمه الله: كل ذلك جائز (لحصول المساواة فى الكيل)، وقال أبو يوسف رحمه الله: كله جائز إلا بيع التمر بالرطب، وقال محمد: كله فاسد إلا بيع الرطب بالرطب، والعنب بالعنب، وقال الشافعي: كله باطل، ويجوز بيع الكفرى بالتمر، والرطب بالبسر متساويا متفاضلا بالإجماع، لعدم الجنس والكيل إذ هو اسم لوعاء الطلع، فأبو حنيفة يعتبر المساواة فى الحال عند العقد، ولا يلتفت إلى النقصان فى المآل، ومحمد رحمه الله يعتبرها حالا ومآلا، واعتبار أبى يوسف مثل اعتبار أبى حنيفة إلا فى الرطب بالتمر، فإنه يفسده بالنص، (فلعله صححه كما صححه بعض المتأخرين من المحدثين، ولم يحمله على النسيئة ولا على المزابنة)، وقصره على محل النص لكونه حكما ثبت على خلاف القياس، وأصل الشافعي ما ذكرنا فى مسألة علة الربا أن حرمة بيع المطعوم بجنسه هى الأصل، والتساوى فى المعيار الشرعى مع اليد مخلص، إلا أنه يعتبر التساوى ههنا فى المعيار الشرعى فى أعدل الأحوال، وهى حالة الجفاف اهـ (٥:١٨٨ ملخصاً).

والأصل عندنا الإباحة، والحرمة منوطة بالعلة التى ذكرناها، وهى التفاضل مع الجنس والقدر، فظاهر النصوص يقتضى جواز كل بيع إلا ما خص بدليل، وقد خص البيع متفاضلا على المعيار الشرعى، فبقى البيع متساويا على ظاهر العموم، والسنة المشهورة جوزت بيع التمر بالتمر مثلا بمثل من غير تخصيص وتقييد، واسم التمر يقع على الرطب والبسرلغةً، كما مر، فيدخل فيه الرطب واليابس والمذنب والبسر، وحديث زيد بن عياش لا يصلح معارضا لها، كما مر كل ذلك مفصلا، فالحق أن قول أبى حنيفة الإمام أقوى حجة وأضبط، وقول أبى يوسف أوفق وأحوط، والله تعالى أعلم. ١٢ظ

ثم اعلم أن لابن القيم كلاما فاسدا فى هذه المسألة، فلننقله أولا، ثم لنجب عنه ثانيا، فنقول: قال ابن القيم فى "أعلام الموقعين" (١:٢٧٦): "المثال الثالث والعشرون رد السنة الثابتة المحكمة فى النهى عن بيع الرطب بالتمر بالمتشابه من قوله: ﴿وأحل الله البيع﴾، وبالمتشابه من قياس فى غاية الفساد، وهو قولهم: "الرطب والتمر إما أن يكونا جنسين، وإما أن يكونا جنسا واحدا، وعلى التقديرين فلا يمنع بيع أحدهما بالآخر"، وأنت إذا نظرت إلى هذا القياس رأيته مصادما للسنة أعظم مصادمة، ومع أنه فاسد فى نفسه بل هما جنس واحد، أحدهما أزيد من الآخر قطعا بلينه، فهو أزيد أجزاء من الآخر بزيادة لا يمكن فصلها وتميزها، ولا يمكن أن يجعل فى مقابلة تلك الأجزء من الرطب ما يتساويان به عند الكمال إذ هو ظن وحسبان، فكان المنع من بيع أحدهما بالآخر محض

. . . .

القياس لو لم يأت به سنة، وحتى لو لم يكن ربا، ولا القياس يقتضيه لكان أصلا قائما بنفسه يجب التسليم والإنقياد له، كما يجب لسائر نصوصه المحكمة، ومن العجب رد هذه النسة بدعوى أنها مخالفة للقياس والأصول، وتحريم بيع الكست بالسمسم، ودعوى أن ذلك موافق للأصول، فكل يعلم أن جريان الربا بين الرطب والتمر أقرب إلى الربا نصا وقياسا ومعقولا من جريانه بين الكست والسمسم اهـ.

والجواب عنه أن هذا كلام فاسد، وهو أشبه بكلام المجانين والمجاذيب منه بكلام العقلاء وأهل العلم، وفساده من وجوه: أما أولا: فلأنك قد عرفت أن أبا حنيفة لم يرد حديث النهى عن بيع الرطب بالتمر بالمتشابه من قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾، بل رده بجهالة أبى عياش (وحمله على النسيئة، وعلى المزابنة بدلائل قوية، قد مر ذكرها.١٢ظ)، فدعوى رده بالقول المذكور مردود.

وأما ثانياً: فلأنك قد عرفت أن الحديث المذكور غير ثابت، فدعوى ثبوته غير صحيح. وأما ثالثًا: فلأن قول أبى حنيفة: "الرطب والتمر، إما أن يكون جنسين أو جنسا واحدا، على الثانى يجوز البيع بأول الحديث، وعلى الأول يجوز بآخره"، استدلال بالنص لا بالقياس، فدعوى كونه قياسًا، وكونه مصادما للنص دعوى باطلة، وهو مبنى عن جهالة القائل بمعنى القياس.

وأما رابعًا: فلأن الحديث إن كان ثابتا فهو يدل على أن منشأ النهى هو نقصان الرطب فى المآل لا كونه أزيد من التمر فى الحال، لأن سؤال رسول الله ﷺ: «أ ينقص الرطب بعد ما جف؟» يدل على أنه تسليم المساواة فى الحال، وإنما الكلام فى النقصان بعد الجفاف.

فدعوى زيادة الرطب فى الحال مصادم للنص من وجهين: أما أولا: فلأن رسول الله ﷺ يسلم المساواة فى الحال، وابن القيم لا يسلمه. وثانيًا: أن رسول الله ﷺ يجعل الرطب ناقصا لنقصانه بعد الجفاف، وابن القيم يجعله زائدا بزيادة الرطوبة.

وأما خامسًا: فلأن الأجزاء الرطوبة إن كانت زائدة فى الرطب، ففى مقابلتها أجزاء فى التمر، فالزيادة ليس بخالية عن العوض فى الحال، بل يكون أجزاء التمر بعد فناء رطوبة الرطب زيادة خالية عن العوض، فالحكم على الرطب بالزيادة غير صحيح لا فى الحال، ولا فى المآل.

وأما سادسًا: فلأن قوله: "كان المنع من بيع أحدهما بالآخر محض القياس، لو لم يأت به سنة" باطل، إذ لا وجه له، ولو كان كما قال لم يسأل رسول الله ﷺ عما بعد الجفاف، بل قال: إن فى الرطب زيادة على التمر فى الحال فلا يجوز.

باب الربا في دار الحرب بين المسلم والحربي

٤٧٤٤- عن مكحول، أن رسول الله ﷺ قال: «لا ربا بين أهل الحرب»، وأظنه قال «وبين أهل الإسلام» أخرجه البيهقي من طريق عن أبي يوسف، عن بعض المشيخة، عن مكحول (دراية ١٨٧)، هذا حديث مرسل، والمرسل حجة عندنا، وجهالة بعض المشيخة غير مضر، لأن تلك الجهالة بالنسبة إلينا لا بالنسبة إلى المجتهد.

وأما سابعًا: فلأن قوله: "حتى لو لم يكن ربا، ولا القياس يقتضيه إلخ" فاسد، لأن هذا مبني على ثبوت النص، وعدم كونه مؤولا، وكلاهما ممنوع، وأما ثامنًا: فلأن قوله: إن جريان الربا بين الرطب والتمر أقرب إلى الربا نصا وقياسًا ومعقولا من جريانه بين الكست والسمسم، دعوى مجردة لم يقم عليها دليلا، فكيف ساغ له رد دليل أبي حنيفة بدعوى مجردة؟ فهذه وجوه فساد هذا الكلام، فالعجب من صاحب "الروضة الندية" أنه يمتنع من تقليد الأئمة المجتهدين، ويأبى عنه أشد الإباء، ومع ذلك هو يقلد ابن القيم في أمثال هذه المفهومات، وينقلها في معارضة الإمام من غير أن يتدبر فيها.

باب الربا في دار الحرب بين المسلم والحربي

قوله: "لا ربا بين أهل الحرب"، أقول: قد طال النزاع في هذه المسألة قديما وحديثا، فقال إبراهيم النخعي، وأبو حنيفة، والثوري، ومحمد: إنه لا ربا بين أهل الحرب، وأهل الإسلام في دار الحرب، وقال أبو يوسف، والشافعي، وأحمد، ومالك، بخلافه.

قال العبد الضعيف عفا الله عنه: قال في "المبسوط": ذكر عن مكحول عن رسول الله قال: «لا ربا بين المسلمين، وبين أهل دار الحرب في دار الحرب»، وهذا الحديث وإن كان مرسلا فمكحول فقيه ثقة، والمرسل من مثله مقبول، وهو دليل لأبي حنيفة ومحمد رحمهما الله في جواز بيع المسلم الدرهم بالدرهمين من الحربي في دار الحرب، وعند أبي يوسف والشافعي رح لا يجوز، وكذلك لو باعهم ميتة، أو قامرهم وأخذ منهم مالا بالقمار، فلذلك المال طيب له عند أبي حنيفة ومحمد، خلافا لأبي يوسف والشافعي، وحجتهما حديث ابن عباس رضي الله عنهما أنه وقع للمشركين جيفة في الخندق، فأعطوا بذلك للمسلمين مالا، فنهى رسول الله ﷺ عن ذلك (وقد مر الحديث في باب بيع جثة الكافر، وذكرنا أنه لا حجة لهما فيه، فتذكر).

والمعنى فيه أن المسلم من أهل دار الإسلام فهو ممنوع من الربا بحكم الإسلام حيث كان، ولا يجوز أن يحمل فعله على أخذ مال الكافر بطيبة نفسه، لأنه قد أخذه بحكم العقد،

. . . .

ولأن الكافر غير راضٍ بأخذ هذا المال منه إلا بطريق العقد منه، ولو جاز هذا فى دار الحرب لجاز مثله فى دار الإسلام بين المسلمين على أن يجعل الدرهم بالدرهم والدرهم الآخر هبة.

وحجتنا فى ذلك ما روينا (من مرسل مكحول)، وما ذكر عن ابن عباس رضى الله عنهما وغيره أن رسول الله ﷺ قال فى خطبته: «كل ربا كان فى الجاهلية فهو موضوع، وأول ربا يوضع ربا العباس بن عبد المطلب» (رواه مسلم فى "الصحيح" من حديث جابر فى حجة النبى ﷺ بلفظ: «وربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضع ربانا ربا عباس بن عبد المطلب، فإنه موضوع كله»، قال الطحاوى: وفيه ما قد دل أن ربا العباس كان قائما حتى وضعه رسول الله ﷺ، لأنه لا يضع إلا ما قد كان قائما لا ما قد سقط قبل وضعه إياه، كذا فى "مشكل الآثار" (٤:٢٤٥).

وهذا لأن العباس رضى الله عنه بعد ما أسلم رجع إلى مكة، وكان يربى، وما كان يخفى فعله عن رسول الله ﷺ، فلما لم ينهه عنه دل أن ذلك جائز، وإنما جعل الموضوع من ذلك ما لم يقبض، حتى جاء الفتح وبه نقول، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿وذروا ما بقى من الربا﴾ أخرج ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبى حاتم عن السدى فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا﴾ الآية، قال: نزلت فى العباس بن عبد المطلب، ورجل من بنى المغيرة، كانا شريكين فى الجاهلية يسلفان فى الربا إلى ناس من ثقيف من بنى ضمرة، وهم بنو عمرو بن عمير، فجاء الإسلام (أى الفتح)، ولهما أموال عظيمة فى الربا، فأنزل الله: وذروا ما بقى من فضل كان فى الجاهلية من الربا، كذا فى "الدر المنثور" (١:٣٦٦)، وأخرج ابن جرير: حدثنا بشر، ثنا يزيد، ثنا سعيد، عن قتادة، ذكر لنا أن النبى ﷺ قال فى خطبته يوم الفتح: «ألا إن ربا الجاهلية موضوع كله، أول ربا أبتدئ به ربا العباس بن عبد المطلب» اهـ (٣:٧٢)، وهذا مرسل صحيح، ومعناه وضع ربا العباس عمن كان يرابيه من أهل مكة بعد ما فتحت، لا وضعه عن جميع من كان يرابيه من المشركين من أهل الطائف وغيرها من البلاد التى تأخر فتحها عن فتح مكة، فقد علمت فى قول السدى نزول قوله تعالى: ﴿وذروا ما بقى من الربا﴾ فى العباس بن عبد المطلب وشريكه، وكان نزوله بعد فتح مكة بمدة.

أخرج ابن جرير: ثنا القاسم، ثنا الحسن، ثنى حجاج، عن ابن جريج، قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين﴾، قال: كانت ثقيف قد صالحت النبى ﷺ على أن مالهم من ربا على الناس، وما كان للناس عليهم من ربا فهو موضوع، فلما كان

. . . .

الفتح استعمل عتاب بن أسيد على مكة، وكانت بنو عمرو بن عمير بن عوف يأخذون الربا من بنى المغيرة، وكانت بنو المغيرة يربون لهم فى الجاهلية، فجاء الإسلام، ولهم عليهم مال عظيم، فأتاهم بنو عمرو يطلبون رباهم، فأبى بنو المغيرة أن يعطوهم فى الإسلام، ورفعوا ذلك إلى عتاب بن أسيد، فكتب عتاب إلى رسول الله ﷺ، فنزلت[1]: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا﴾ إلى ﴿ولا تظلمون﴾، فكتب بها رسول الله ﷺ إلى عتاب، وقال: إن رضوا وإلا فآذنهم بحرب، قال ابن جريج عن عكرمة، قوله: ﴿اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا﴾ قال: كانوا يأخذون الربا على بنى المغيرة، يزعمون أنهم مسعود، وعبدياليل، وجيب، وربيعة بنو عمرو بن عمير، فهم الذين كان لهم الربا على بنى المغيرة، فأسلم عبدياليل وجيب وربيعة وهلال ومسعود اهـ (٣: ٧١).

وقد ذكرنا فى أبواب السير أن صلح ثقيف كان مرجع رسول الله من تبوك، وذلك بعد فتح مكة بكثير، فإذا كان نزول قوله: ﴿وذروا ما بقى من الربا﴾ فى ثقيف فيما كان لهم من ربا على بنى المغيرة من قريش، وفى العباس بن عبد المطلب فيما كان له من ربا على بنى عمرو بن عمير من ثقيف، ومحال أن يضع رسول الله ﷺ شيئا، ولا يضعه العباس، فلا بد من القول بما قلنا: إن قوله ﷺ يوم الفتح: «أول ربا أضعه ربا العباس بن عبدالمطلب»، إنما أراد به ما كان له من ربا على أهل مكة، لكونها قد صارت دار الإسلام بالفتح، ولم يرد به وضع ما كان له على ثقيف من الطائف، ونحوهم من المشركين من غير أهل مكة، فكان ذلك باقيا إلى أن أسلمت ثقيف، ونزلت الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا﴾، ولأجل ذلك –والله أعلم– وضع رسول الله ﷺ ربا الجاهلية، وربا العباس ثانيًا فى خطبته يوم عرفة فى حجته، وأراد به وضع ما كان له من ربا على أهل الطائف، وغيرهم الذين تأخر إسلامهم، وفتح بلادهم عن فتح مكة –زادها الله شرفًا وكرامةً–.

الجواب عن إيراد بعض الأحباب على الطحاوى:

فلا يرد على استدلال الطحاوى به ما أورده بعض الأحباب بقوله: إن وضع النبى ﷺ ربا العباس فى حجته، لو دل على جواز الربا بين المسلم، والحربى فى دار الحرب، لدل على جوازه فى دار الإسلام أيضًا، لأن حجته ﷺ كانت بعد فتح مكة بسنتين، ولا يوضع إلا ما كان باقيا، فيدل

---

(١) صريح فى نزول الآية بعد فتح مكة بمدة، فإن عتابا استعمله النبى ﷺ على مكة يوم الفتح.١٢ظ

. . . .

على بقاء ربا العباس بعد فتح مكة سنتين اهـ، وتقرير الجواب ظاهر، فلا نشتغل بإعادته.

واندحض بما ذكرنا من مرسل قتادة قوله: إن الإعلان بوضع الربا، لم يكن فى فتح مكة أصلا، وإنما كان فى حجة الوداع فقط، فلا يصح الاستدلال به على بقاء الربا إلى وقت الإعلان بوضعه، بل لا بد من القول: بأن الربا كان قد سقط بآية الربا، وإنما أعلن ﷺ بوضعه تأكيدا لعدم قدرته على ذلك من قبل اهـ، وهذا كما ترى سخيف جدا، لثبوت قدرته ﷺ على ذلك يوم الفتح بتمام ولايته، فكيف يصح القول: بأن وضع الربا لم يكن فى فتح مكة، وإما كان فى حجة الوداع فقط؟ وبمثل ذلك يبتلى من لم يراجع الآثار كلها، وفسر ما اطلع عليه منها بمجرد الرأى والظن، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا.

والعجب ممن يدعى تقليد أبى حنيفة كيف يضعف دليل الطحاوى هذا؟ وقد أذعن لقوته، وصحته مثل ابن رشد من فقهاء المالكية، حيث قال فى المقدمات له: وقال رسول الله ﷺ فى خطبته: «ألا إن كل ربا كان فى الجاهلية فهو موضوع وأول ربا يوضع ربا العباس بن عبد المطلب»، وفى هذا ما يدل على إجازة الربا مع أهل الحرب فى دار الحرب على ما ذهب إليه أبو حنيفة، لأن مكة كانت دار حرب، وكان بها العباس بن عبد المطلب مسلما، إما من قبل بدر على ما ذكره ابن إسحاق، أو من قبل فتح خيبر على ما دل عليه حديث الحجاج بن علاط من إقراره للنبى ﷺ بالرسالة وتصديقه ما وعده الله به، وقد كان الربا يوم فتح خيبر محرما، فلما لم يرد رسول الله ﷺ ما كان من رباه بعد إسلامه إلى أن ذهبت الجاهلية بفتح مكة، وإنما وضع منه ما كان قائما لم يقبض، دل ذلك على إجازته اهـ ملخصاً (٣:٢٨-٣٢).

وفى "المعتصر من المختصر" من "مشكل الآثار" له (٢١٦): وهذا استدلال صحيح، لأن العباس أسلم قبل الفتح بمدة، فلو كان الربا حراما عليه بمكة لأمر بالرد إلى أربابها، قال تعالى: ﴿وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم﴾ الآية، ويؤيده ما روى عن رسول الله ﷺ: «كل قسم قسم فى الجاهلية فهو على قسم الجاهلية وكل قسم أدركه الإسلام فهو على قسم الإسلام»، (رواه الطحاوى فى "مشكله": حدثنا إسحاق بن إبراهيم بن يونس، ثنا محمد بن عبد الرحيم صاعقة، ثنا موسى بن داود، ثنا محمد بن مسلم الطائفى، عن عمرو بن دينار، عن أبى الشعثاء، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ فذكره (٢٤٧)، وهذا سند صحيح على شرط مسلم)، لأن فيه ما يوجب أن القسمة بمكة لميراث لو وقعت تمضى على حكم الجاهلية، وإن كانت مخالفة لقسم الإسلام،

. . . .

فكذلك حكم الربا الذى كان بين المشركين والمسلمين جائزا عندهم غير جائز عند المسلمين.

ومما يدل على أن حكم الربا، لم يتعد إلى دار الحرب أنه لو تعدى إليها لوجب أن يكون موضوعًا على كل حال، كان أصله قبل تحريم الربا أو بعده، كما يكون موضوعًا فى دار الإسلام كان أصله قبل تحريم الربا أو بعده، لأنه إن كان أصله، قبل تحريم الربا بطل بتحريمه، وإن كان بعده فهو أبطل، فلما أخبر النبى ﷺ أنه وضعه يوم الفتح دل على أنه لم يكن موضوعًا قبل، وأن التحريم لم يلحقه، ولا تعدى إليه اهـ.

وبهذا كله اندحض ما قاله شارح "المهذب": إن العباس كان له ربا فى الجاهلية من قبل إسلامه، فيكفى حمل اللفظ عليه، وليس ثم دليل على أنه بعد إسلامه استمر على الربا، ولو سلم استمراره عليه، فإنه قد لا يكون عالما بتحريمه، فأراد النبى ﷺ إنشاء هذه القاعدة وتقريرها من يومئذ اهـ (١١: ٢٣٠)، فقد ورد فى بعض الآثار، ما يدل على أنه كان يسلف فى الربا إلى أن ذهبت الجاهلية بالفتح، وكان يسلف فى ثقيف إلى أن نزلت الآية: ﴿وذروا ما بقى من الربا﴾ فى شأنه، وذلك بعد فتح مكة بمدة، والظاهر منه استمراره على الربا بعد إسلامه، ويبعد كل البعد أن يخفى عليه تحريم الربا بخيبر، وقد علم بقصة فتحها، وأخبره الحجاج بن علاط بقذها وقذيذها، فالظاهر ما قلنا، وخلافه احتمال غير ناشئ عن دليل، ومثله لا يضر الاستدلال، وحديث الحجاج ابن علاط أخرجه الطحاوى بسند حسن، وعبد الرزاق (كما فى "الإصابة" ١:٣٢٧) بسند صحيح، قال: أخبرنا معمر، عن ثابت، عن أنس بطوله، وفيه قول العباس له: "ويلك ما الذى جئت به؟ فالذى وعد الله ورسوله خير مما جئت به" اهـ، وفيه تصديقه لرسول الله ﷺ بالرسالة من الله وتصديقه ما وعده، فقول بعض الأحباب: إنه لا يدل إلا على كآبته وحزنه من انهزام المسلمين حين أخبر به الحجاج احتيالا لأخذ ماله، دالا على سروره، وفرحه بغلبة المسلمين، وظفرهم بعدوهم حين أخبره بذلك مختليا به، ولا دلالة فيه على إسلامه، بل على مجرد حميته لرسول الله ﷺ محبته له كمثل أبى طالب اهـ، رد عليه، ولعله لم يطلع على الحديث بطوله، ولم يتأمل سياقه، وإلا فدلالته على إسلام العباس أظهر من أن يخفى على جاهل فضلا عن عالم عاقل.

وأما ما أبداه سوى ذلك من الاحتمالات فكلها غير ناشئة عن دليل، ومثلها لا تضر الاستدلال، فإن أمثال هذه الاحتمالات لا ينقطع عرقها فى القطعيات أيضًا، فضلا عن الظنيات.

قال فى "المبسرط": وهذا لأن مال الحربى مباح، ولكن المسلم بالاستئمان ضمن لهم أن

. . . .

لا يخونهم، وأن لا يأخذ منهم شيئا إلا بطيبة أنفسهم، فهو يتحرز عن الغدر بهذه الأسباب، ثم يتملك المال عليهم بالأخذ، لا بهذه الأسباب، وهذا لأن فعل المسلم يجب حمله على أحسن الوجوه ما أمكن، وأحسن الوجوه ما قلنا، والعراقيون يعبرون عن هذا الكلام ويقولون: حل لنا دمائهم طلق لنا أموالهم فما عدا عذر الأمان يضرب سبعا فى ثمان (قلت: وهذا كما ترى صريح فى الإباحة من غير كراهة.١٢ظ).

وأما التاجران من المسلمين فى دار الحرب، فلا يجوز بينهما إلا ما يجوز فى دار الإسلام، لأن مال كل واحد منهما معصوم متقوم، ولا ينعدم ذلك بالاستئمان إليهم، ويتملك كل واحد منهما على صاحبه بالعقد الذى باشره، ولا يجوز إثبات عقد لم يباشراه بينهما من هبة أو غيرها، وإن كانا أسلما، ولم يخرجا، حتى تبايعا بالربا كرهته[1] لهما، ولم أرده له، وهو قول أبى حنيفة، وقالا: يرده والحكم فيهما كالحكم فى التاجرين، ولأبى حنيفة أن بالإسلام قبل الإحراز تثبت العصمة فى حق الآثام دون الأحكام، ألا ترى أن أحدهما لو أتلف مال صاحبه أو نفسه لم يضمن، وهو آثم فى ذلك، إنما تثبت العصمة فى حق الأحكام بالإحراز، والإحراز بالدار لا بالدين، فلثبوت العصمة فى حق الإثم، قلنا: يكره لهما هذا الصنيع، ولعدم العصمة فى حق الحكم، قلنا: لا يؤمران برد ما أخذه، لأن كل واحد منهما، إنما يتملك مال صاحبه بالأخذ.

فإن دخل تجار أهل الحرب دار الإسلام بأمان، فاشترى أحدهم من صاحبه درهما بدرهمين لم أجز ذلك رلا ما أجيزه بين أهل الإسلام، وكذلك أهل الذمة إذا فعلوا ذلك، لأن مال كل واحد منهم معصوم متقوم، ولا يتملكه صاحبه إلا بجهة العقد، وإذا تبايع أهل الحرب بالربا فى دار الحرب، ثم خرجوا فأسلموا، أو صاروا ذمة قبل أن يتقابضوا أو يقبض أحدهما، ثم اختصموا فى ذلك أبطلته، لأن العصمة الثابتة بالإحراز، كما تمنع ابتداء العقد تمنع القبض بحكم العقد، وفوات القبض المستحق بالعقد مبطل للعقد، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿وذروا ما بقى من الربا﴾، وسببه مروى عن مكحول قال: أسلم ثقيف بشرط أن لا يدعوا الربا (فذ[illegible]ه نحو ما ذكرناه من أثر ابن جريج فيما مضى).

فعرفنا أن الإسلام يمنع القبض كما يمنع ابتداء العقد، وكذلك لو اختصموا بعد التقابض فى

---

(١) تصريحه بالكراهة فى هذه الصورة، وعدم تصريحه بها فيما إذ بايع المسلم الحربى الكافر بالربا على إباحته وجوازه، لا سيما وعلة الكراهة، وهى ثبوت العصمة فى حق الآثام منتفية ههنا، فافهم.١٢ظ

. . . .

. . . .

دار الإسلام (متعلق بالتقابض)، فإنهم یؤمرون برد ذلك، لأن التقابض بعد العصمة بالإحراز كان باطلا شرعا، وكذلك المسلم يبايع الحربی بذلك فی دار الحرب، ثم أسلم الحربی، وخرج إلی دارنا قبل التقابض، فإن خاصمه فی ذلك إلی القاضی أبطله، وإن كانا تقابضا فی دار الحرب، ثم اختصما لم أنظر فيه، ويستوی إن كان المسلم أخذ الدرهمين بالدرهم أو الدرهم بالدرهمين، لأنه طيب نفس الكافر بما أعطاه قل ذلك أو كثر، وأخذ ماله بطريق الإباحة، كما قررنا، والله أعلم اهـ. ملخصاً (٥٩:١٤).

وفی "البدائع": وأما شرائط جريان الربا، فمنها أن يكون البدلان معصومين، فإن كان أحدهما غير معصوم لا يتحقق الربا عندنا، وعند أبی يوسف هذا، ليس بشرط، ويتحقق الربا، وعلی هذا الأصل يخرج ما إذا دخل مسلم دار الحرب تاجرا، فباع حربيا درهما بدرهمين، أو غير ذلك من سائر البيوع الفاسدة[1] فی حكم الإسلام أنه يجوز عند أبی حنيفة ومحمد، وعند أبی يوسف لا يجوز، وجه قول أبی يوسف: إن حرمة الربا كما هی ثابتة فی حق المسلمين، فهی ثابتة فی حق الكفار، لأنهم مخاطبون بالحرمات فی الصحيح من الأقوال، فاشتراطه فی البيع يوجب فساده، كما إذا بايع المسلم الحربی المستأمن فی دار الإسلام، ولهما أن مال الحربی ليس بمعصوم، بل هو مباح فی نفسه، إلا أن المسلم المستأمن منع من تملكه من غير رضاه، لما فيه من الغدر والخيانة، فإذا بذله باختياره ورضاه، فقد زال هذا المعنی، فكان الأخذ استيلاء علی مال مباح[2] غير مملوك، وأنه مشروع مفيد للملك كالاستيلاء علی الحطب والحشيش، وبه تبين أن العقد ههنا ليس بتملك، بل هو تحصيل شرط التملك[3]، وهو الرضا، لأن ملك الحربی لا يزول بدونه، وما لم يزل ملكه لا يقع الأخذ تملكا، لكنه إذا زال فالملك للمسلم يثبت بالأخذ والاستيلاء لا بالعقد،

(١) هذا صريح فی إطلاق الفساد عليه نظرا إلی ما هو الأصل فی حكم الإسلام، فلا دلالة فيه علی فساد العقد من حيث جريانه بين المسلم والحربی، وقد خفی ذلك علی بعض الأحباب، فوقع فيما وقع، ولم يتنبه لما بينهما من الفرق، وقوله: "إنه يجوز عند أبی حنيفة ومحمد"، صريح فی الجواز، ونفی الكراهة، وهذا مما قد اتفقت عليه كلمات فقهائنا، وعبارات العلماء ممن صنف فی الخلافيات أن عقد الربا بين المسلم والحربی جائز عند أبی حنيفة فی دار الحرب، وتخبط بعض الأحباب فی تحرير محل النزاع فی المسألة، فنسب إلی أبی حنيفة الجواز مرة، والكراهة أخری.١٢ظ

(٢) فيه تصريح بكون مال الحربی مباحا فی حق المسلم غير مملوك للحربی فی حقه كالحطب والحشيش، فبطل قول بعض الأحباب: إن الاستيلاء علی الحطب والحشيش استيلاء علی غير مملوك، والاستيلاء علی مال الحربی بالعقد استيلاء علی مملوك.١٢ظ

(٣) أی فالعقد صادر منه خدعة، ويجوز خداع أهل الحرب ما لم يكن غدرا أو نقض أمان.١٢ظ

. . . .

فلا يتحقق الربا[1]، لأنه اسم لفضل يستفاد بالعقد، بخلاف المسلم إذا باع حربياً دخل دار الإسلام بأمان، لأنه استفاد العصمة بدخوله دار الإسلام بأمان، والمال المعصوم لا يكون محلا للاستيلاء، فتعين التملك فيه بالعقد، وشرط الربا فى العقد مفسد اهـ (٥:١٩٢)، وبعد ذلك فتحرير محل النزاع بين أبي حنيفة ومحمد، وبين غيرهما من العلماء أن الاعتبار فى وجود الربا، وتحققه عندهما بالدار وعندهم بالعاقد (شرح المهذب ١١:٢٢٨).

قال شارح "المهذب": فإذا أربى الذمى فى بلاد الإسلام مع الذمى لم يفسخ، كذا قال القفال فى "شرح التلخيص"، قال: وهكذا سائر البياعات الفاسدة، والله أعلم (١١:٢٢٨).

ولنا أن حرمة الربا ثابتة فى حقهم، وهو مستثنى من العهد، فإن النبى ﷺ كتب إلى نصارى نجران: «من أربى فليس بيننا وبينه عهد»، وكتب إلى مجوس هجر: «إما أن تدعوا الربا أو تأذنوا بحرب من الله ورسوله»، فالتعرض لهم فى ذلك بالمنع لا يكون غدرا بالأمان كذا فى "المبسوط" (١٤:٥٨). وقد تقدم فى شروط أهل الذمة من كتاب الجهاد ما يدل على نهيه ﷺ والخلفاء الراشدين أهل الذمة عن الإرباء فى دار الإسلام، وأيضًا: فإنما تثبت العصمة فى حق الأحكام بالإحراز، والإحراز بالدار لا بالدين، لأن الدين مانع لمن لا يعتقد لا دون من يعتقده، ولقوة الدار يمنع عن ماله من يعتقد حرمته، ومن لم يعتقده، كما فى "المبسوط" (١٤:٥٨) أيضًا، فالاعتبار بالدار، هو الصحيح، والله تعالى أعلم.

ويؤيد ما قلنا ما فى مرسل مكحول من تقييده ﷺ انتفاء الربا بين المسلم والحربى بدار الحرب، فلو كان الاعتبار بالعاقد لم يكن لتقييده الحكم بدار الحرب معنًى، وبهذا اندحض قول من قال من الشافعية كشارح "المهذب": إن مرسل مكحول محتمل، لأن يكون نهيا، فيكون المقصود به تحريم الربا بين المسلم والحربى، كما بين المسلمين، مثل قوله تعالى: ﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج﴾ اهـ، فإن النهى عنه ليس بمقيد بدار الحرب عندهم، فلا يصح حمله على النهى، وإلا لزم جواز الربا بين المسلم والحربى فى دار الإسلام بطريق المفهوم، وهو حجة عندهم، ويرده أيضًا: ما رواه الطحاوى عن إبراهيم النخعى، قال: "لا بأس بالدينار والدينارين فى دار الحرب بين المسلمين، وبين أهل الحرب"، وهو مفسر جيد لمرسل مكحول، ولم نقف على قول للمتقدمين يؤيد حمله على معنى النهى، ومن ادعى فعليه البيان.

(١) فلا يرد على أبى حنيفة تخصيص عمومات الربا، وهى متواترة بمرسل مكحول، وهو من الآحاد، لأن العمومات لم تتناول ما أخذ بالاستيلاء، وإنما تعم ما أخذ بالعقد، فافهم، وأيضًا: فإنها إنما تتناول الربا، وهذا ليس بربا.١٢ظ

. . . .

وأيضًا: فإن الأصل فى مثل هذا الكلام هو الإخبار عن الانتفاء، فلا يحمل على النهى إلا بدليل ناهض، ومجرد الاحتمال الناشئ عن غير دليل لا يضر الاستدلال، وقد قام الدليل على حرمة الرفث والفسوق والجدال فى الحج وفى غيره، فصح حمله على النهى فى الآية، ولم يقل مثله على حرمة الربا فى دار الحرب، والعمومات لم تتعرض للمكان أصلا، ولو سلم، فمعناها: أن الربا إذا تحقق فهو حرام فى كل مكان، وأما إنه يتحقق فى كل مكان فلا دلالة للعمومات على ذلك أصلا، كما لا يخفى من له مسكة، وليس معنى مرسل مكحول أن الربا يجوز فى دار الحرب بعد تحققه، وإنما معناه: أنه لا يتحقق بين المسلم والحربى هناك، فلا منافاة بينه وبين العمومات المتواترة الواردة فى الربا، فلا يرد على أبى حنيفة تخصيص المتواتر العام بمرسل من الآحاد.

وإذا تحرر محل النزاع أن الاعتبار فى تحقق الربا عندهما بالدار، وعند الجمهور بالعاقد، تفرع عليه كون العقود الفاسدة بين المسلم والحربى فى دار الحرب مباحةً عندهما، لكون الفساد معللا بكونه تصرفا فى المال المعصوم بما ينافى العصمة، ولم توجد علة الفساد ههنا لانعدام العصمة، فانعدام الفساد، وغير مباحة عندهم لكونه معللا بكون المسلم منهيا عنه، فكل ما كان حراما على مسلم فى دار الإسلام كان حراما عليه بكل مكان، ولنا أن أموال الحربى مباحة للمسلم بغير عقد، فبالعقد أولى.

فإن قيل: استباحة أموالهم إذا دخل إليهم بأمان ممنوعة، فكذا العقد فاسد، ولو فرض ارتفاع الأمان لم يصح الاستدلال، لأن الحربى إذا دخل دار الإسلام يستباح ماله بغير عقد، ولا يستباح بعقد فاسد. ثم ليس كل ما استبيح بغير عقد استبيح لعقد فاسد، كالفروج تستباح بالسبى، ولا تستباح بالعقد الفاسد (شرح المهذب ١١:٢٢٩).

قلنا: إن الاستئمان لم يزد شيئا سوى تحريم الغدر بهم، فإباحة أموالهم له على حالها، كما كانت قبل الاستئمان، غير أنه ممنوع عن الغدر والخيانة، فمتى استولى عليها من غير غدر جاز له أخذها، ومن ادعى غير ذلك، فعليه البيان، والحربى إذا دخل دار الإسلام بغير أمان، لا يكون ماله مباحا لكل من أخذه، بل هو فيء للمسلمين لا يجوز لأحد أن يستبد به دون الإمام، قال فى "شرح السير": ومن أصل أبى حنيفة رحمه الله أن الحربى إذا دخل دارنا بغير أمان، فأخذه مسلم يكون فيئا لجماعة المسلمين، وعندهما يكون فيئا للآخذ، وفى إيجاب الخمس فيه روايتان (١:٣٣٩)، سلمنا، ولكن مراعاة جانب الدار أى دار الإسلام مفسد لهذا العقد، والعقد إذا فسد من وجه

. . . .

لأحد، لذلك يكفى فإفساده، وقد تقدم أن المعتبر عندنا فى تحقق الربا بالدار لا بالعاقد.

وقوله: "إن الفروج تستباح بالسبى، ولا تستباح بالعقد الفاسد" ممنوع، قال فى "شرح السير": ولو أن المشركين أسروا أمة مسلمة فأحرزوها، ثم قدر المستأمن منهم على أن يسرقها فيخرجها إلى دار الإسلام، لا ينبغى له أن يفعل ذلك، لأنهم ملكوها بالإحراز، فهو فى هذه السرقة يغدر بهم، والغدر حرام، ولو رغبوا فى بيعها منه بخمر أو خنزير أو ميتة جاز له أن يفعل ذلك، لأنه يأخذها منهم بطيب أنفسهم، فلا يتمكن فيه معنى الغدر، وبعد ما يشتريها بخمر، إذا أخرجها كانت مملوكة له حتى ينفذ عتقه فيها، وإن جاء صاحبها أخذ منه بقيمتها إن شاء، لأنه تملكها بطيب أنفسهم لا بجهة البيع، فيكون بمنزلة ما لو وهبوها له فأخرجها اهـ (٣: ٢٢٧).

لا يقال كما قال بعض الأحباب: ليس هناك استيلاء فقط، بل هو استيلاء من جهة العقد، لأن الحربى لم يسلطه على ماله إلا لأنه اشتراه منه، فيكون استيلاءً فاسدا، وقبضا بالشراء الفاسد، لا استيلاء كالاستيلاء على الحطب والحشيش، لأنه استيلاء على غير مملوك، والاستيلاء على مال الحربى استيلاء على مملوك، فلا يكون مثله اهـ، لأنا نقول: هذا كلام من لم يمارس الفقه، شبيه بهذر الفلاسفة، فإن الاستيلاء لا يكون فاسدا إلا إذا كان على طريق الغدر، وإذا سلم منه، فهو استيلاء صحيح، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان بالبرهان، والمستأمن إنما هو مأمور بإرضاء أهل الحرب فيما يأخذه من أموالهم بأى وجه كان، ومن ادعى تقييده بوجه دون وجه فعليه البيان، ومال الحربى مباح فى حق المسلم (شرح السير ٣: ٢٢٧)، فمن فرق بينه وبين الحطب والحشيش فعليه البيان، وإنما يفترق المسلم المستأمن من غير المستأمن في حرمة الغدر بالأمان، وأما فيما سوى ذلك فمال الحربى مباح لهما على السواء، وأيضًا: فحقيقة العقد غير معتبرة ههنا، ألا ترى إلى قوله: لأنه تملكها بطيب أنفسهم لا بجهة البيع، فإذا انعدم البيع انعدم الفساد، فلا يصح القول بكونه استيلاء بالشراء الفاسد.

وأما قوله: إن كون مال الحربى مباحًا لمعنى أن لنا أن نتملكه، أو نستهلكه قهرا من غير تبعة، أو ضمان لا ينافى التملك بالعقد، فدعوى التملك بالاستيلاء دون العقد بلا دليل، بل هو خلاف دليل. ففيه أن ما كان مباحًا بالاستيلاء بغير العقد، يكون مباحا به بالعقد بالأولى لتمام الولاية، والقهر فى الثانى دون الأول، وليس العقد من المسلم إلا خدعةً لتحصيل رضا الحربى به، واتفقوا على جواز خداع الكفار من أهل الحرب كيفما أمكن إلا أن يكون فيه نقض عهد، أو أمان،

. . . .

. . . .

كما مر فى أبواب الجهاد من هذا الكتاب، ولما كان العقد خدعةً خرج من البين، ويكون الحكم مبنيا على الأخذ والاستيلاء من غير غدر ولا خيانة.

وأما إذا لم يتحقق الاستيلاء، بأن لم يتقابضا الثمن، أو المثمن، حتى أسلم أهل الدار، لم يجز للمسلم أن يطلبه بشيء بحكم هذا العقد، لكونه من المعاملات الفاسدة فيما بين المسلمين من حيث الأصل، فلا يثبت به شيء، وهذا هو معنى قول السرخسى فى "شرح السير": لو كان المسلم باع الحربى خمرا، وسلمها إليه، ولم يقبض الثمن حتى أسلم أهل الدار، فليس للمسلم أن يطالبه بالثمن، بخلاف ما إذا باع الذمى من ذمى خمرا، وسملها إليه، ولم يقبض الثمن حتى أسلم، لأن العقد هناك كان صحيحا بينهما، فكان الثمن دينا مستحقا للمسلم بحكم العقد، والإسلام لا يمنع من قبضه، وههنا أصل العقد لم يكن صحيحا، فإنما كان هذا المسلم أخذ المباح من مالهم بطيب أنفسهم، وقد انعدم ذلك حين أسلم أهل الدار، فلا يكون له أن يطالب بشيء اهـ (٣: ٢٢٥).

واغتر به بعض الأحباب فقال: فيه تصريح بفساد العقد، فيكون نسبة إباحة العقد إليهما ناشئا من قلة التدبر، أو مبنيا على المسامحة فى التعبير، قلت: ليس فساد العقد من حيث الأصل فيما بين المسلمين مستلزما لعدم إباحته بين المسلم والحربى فى دار الحرب، لما بينا أن علة الفساد عندهما، هو التصرف فى المال المعصوم بما ينافى العصمة، وهى منتفية ههنا، وليس العقد من المسلم إلا خدعة لتحصيل رضا الحربى به حذرا عن الغدر، فكيف يحكم بعدم جوازه أو كراهته؟ كلماتهم متفقة على الجواز كما لا يخفى، وأما إذا تفرقا من غير تقابض، ثم أسلم أهل الدار، فإن البقعة إذا صارت دار الإسلام، قبل القبض يمتنع بحكم ذلك العقد الذى كان خدعة للاستيلاء على ماله بالرضا، وانعدم محل الاستيلاء بالإسلام، فافهم.

ويؤيد ما قلنا قول السرخسى فى "شرح السير" أيضًا: ولو كان المسلم فى منعة المسلمين، فكلمه الحربى من حصنه وعامله بهذه المعاملات الفاسدة فيما بين المسلمين، فإن ذلك لا يجوز، لأن مراعاة جانب هو فى منعة المسلمين مفسد لهذا العقد (لكونه فى دار الإسلام، وفيه دليل على عدم فساده إذا لم يكن فى منعة المسلمين لانتفاء الحكم بانتفاء العلة)، والعقد إذا فسد من وجه واحد فذلك يكفى لإفساده، قال: وقد بينا أن كثيرا من مسايخنا يقولون بالجواز ههنا، لأن مال الحربى مباح فى حق المسلمين، فهذا بمنزلة ما لو كان دخل إليهم بأمان اهـ (٣: ٢٢٩)، فتراه قد حكم بكونه من المعاملات الفاسدة فيما بين المسلمين، ولم يقل بفساده من حيث كونه بين

. . . .

المسلم والحربى، وكيف له أن يقول بفساده، أو عدم إباحته نظراً إلى ذلك، وقد صرح فى غير ما موضع من كتابه أن للمستأمن فى دار الحرب أن يأخذ مالهم بأى وجه يقدر عليه بعد أن يتحرز عن الغدر (٣:٢٢٣).

والحاصل: أن المشهور من مذهب أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله جواز المعاملات الفاسدة فى الأصل، وجواز الربا كذلك فى دار الحرب بين المسلم والحربى من غير كراهة حملا لها على التسبب إلى تحصيل الرضا، والتملك بالأخذ والاستيلاء، كما صرح به فى "المبسوط" و"البدائع"، نعم قول السرخسى فى "شرح السير": ولو أن مسلما مستأمنا فيهم اشترى مملوكا منهم بقيمته، فالبيع فاسد بجهالة الثمن، كما لو كانت هذه المبايعة فى دار الإسلام، وهذا لأن المستأمن فيهم، إنما يتمكن من أخذ مالهم بطيب أنفسهم، وعليه ينى أبو حنيفة رضى الله عنه حكم عقد الربا، فيما بينه وبين الحربى، وأما فيما سوى ذلك فالمعاملة فى دار الحرب ودار الإسلام سواء فى حق المسلم، لأنه ملتزم حكم الإسلام حيث ما يكون، فإن قبض المشترى العبد، وأعطى القيمة ثم خرج الحربى مسلما، فأراد أحدهما نقض البيع، فإن القاضى لا يسمع الخصومة فى ذلك، لأنهما تقابضا بالتراضى على وجه التمليك والتملك، فتم الملك فى البيع لكل واحد منهما بطريق التعاطى، وإن كان أصل البيع فاسدا، ولو كان المشترى منهما قبض المملوك، ولم يدافع القيمة حتى أسلم الحربى، فإن القاضى يقضى برد المملوك على البائع، لأن المعاملة ما انتهت ههنا بالتقابض، والمشترى إنما أخذ العبد على أن يعطى صاحبه ثمنه، وهو لا يتمكن من ذلك للجهالة المتفاحشة فى القيمة، فكان عليه رد ما أخذ منه اهـ (٤:١٣٠).

يؤيد بظاهره ما ذكره شيخنا فى رسالته "تحذير الإخوان" عن شيخه مولانا محمد يعقوب -قدس سره- فى تأويل قول الإمام بجواز الربا فى دار الحرب أن معناه: أنه لو أخذ مسلم درهمين بدرهم من الحربى فى دار الحرب، لم يتعرض له الإمام، كما لا يحده إذا زنى فى دار الحرب، هذا هو معنى جواز هذه المعاملة عنده اهـ، وحاصله: الجواز قضاء لا ديانةً، ويعكر عليه أن ما لا يجوز ديانةً، لا يفيد الملك ولا الحل، وقد صرح محمد فى "السير الكبير" و "المبسوط" بحل المال، وحصول الملك له.

لا يقال كما قال بعض الأحباب: إن حل المال لا يقتضى حلّ العقد، لأن حله ليس مستفاداً من العقد، بل من جهة أخرى، لأنا نقول: قد صرح محمد بجواز العقد فى غير ما موضع أيضاً، من "السير الكبير"؛ حيث قال: ولو أن أهل دار من دار الحرب وادعوا أهل الإسلام، فدخل إليهم

٤٧٤٥- قال ابن حزم: روينا من طريق قاسم بن إصبع: نا بكر بن حماد، نا مسدد، نا حفص بن غياث، عن أبى العوام البصرى، عن عطاء: "كان ابن عباس يبيع من غلمانه النخل السنتين والثلاث، فبعث إليه جابر بن عبد الله: أما علمت نهى رسول الله ﷺ عن هذا؟ فقال ابن عباس: بلى! ولكن ليس بين العبد وبين سيده ربا" (المحلى ٨:٥١٤)، ولم يعله بشىء.

٤٧٤٦- أخبرنا سفيان، عن عمرو بن دينار، عن أبى سعيد، أظنه عن ابن عباس،

مسلم، وبايعهم الدرهم بدرهمين لم يكن بذلك بأس، لأن بالموادعة لم يصر دارهم دار الإسلام، وإنما يحرم على المسلمين أخذ مالهم بغير طيب أنفسهم لما فيه من غدر الموادعة، فإذا استرضاهم بهذه المعاملة، فقد انعدم معنى الغدر، ولهذا طاب له ما أخذ، قال: ولو أن مسلما دخل إلى هؤلاء الموادعين، أو دخل دار الحرب بأمان، وبايعهم متاعا إلى أجل معلوم، ثم صالحهم على أن يعجلوا له، ويضع عنهم البعض فذلك جائز، لأن حرمة هذا التصرف فى دار الإسلام لمعنى الربا من حيث إن فيه مبادلة الأجل بالدراهم، وقد بينا أن الربا يجوز بين المسلم والحربى فى دار الحرب، فيجوز هذه المعاملة، واستدل عليه بحديث بنى النضير حين أجلاهم رسول الله ﷺ وقالوا: إن لنا ديونا على الناس لم تحل بعد فقال: ضعوا وتعجلوا، وإنما جوز ذلك لأنهم كانوا أهل حرب فعرفنا أن مثل هذه المعاملة تجوز بين المسلم والحربى، وإن كان لا يجوز بين المسلمين فى دارنا اهـ (٣:٢٢٨-٢٢٩).

وهذا صريح فى جواز عقد الربا، وسائر المعاملات الفاسدة فى دار الحرب بين المسلم والحربى كما لا يخفى، فلا بد من حمل قوله فى مسلم مستأمن فيهم اشترى مملوكا منهم بقيمته: أن البيع فاسد إلخ على أنه إنما حكم بفساده نظرا إلى الأصل، لكونه من المعاملات الفاسدة فيما بين المسلمين، ولم يرد فساده من حيث كونه بين المسلم والحربى، ومعنى قوله: وأما فيما سوى ذلك فالمعاملة فى دار الحرب، ودار الإسلام سواء فى حق المسلم إلخ، أن المعاملة إذا خلت عن معنى الاستيلاء، فهى من حيث المعاملة سواء فى حق المسلم فى دار الحرب، ودار الإسلام، وأما من حيث كونها تسببا لحصول الاستيلاء على مال الحربى برضاه، فجائز فى دار الحرب، وغير جائز فى دار الإسلام، لكون الأولى محلا للاستيلاء دون الأخرى، وإنما نبه محمد على ذلك ليتفرع عليه حكم ما إذا لم يقبض المشترى المملوك، أو قبضه، ولم يدفع القيمة حتى أسلم الحربى، فإن القاضى يقضى برد المملوك على البائع، لخلو العقد عن معنى الاستيلاء إذن، وإذا خلا عن ذلك، فقد مر أن هذه المعاملة من حيث المعاملة لا يثبت بها شىء، والله تعالى أعلم، وعمله أحكم.

قوله: "قال ابن حزم إلى قوله: أخبرنا سفيان إلخ": دلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة،

"أنه كان يبيع الثمر من غلامه قبل أن يطعم، وكان لا يرى بينه وبين غلامه ربا" أخرجه الإمام الشافعى فى "مسنده" (٨٤)، وسنده صحيح، وأبو سعيد هو مولى ابن عباس اسمه نافذ من رجال الجماعة ثقة. "تقريب"، والباقون لا يسأل عنهم.

وفيه دلالة أيضًا على أن عقد الربا إذا خلا عن حقيقته، فلا كراهة فى صورته ولا إثم، ألا ترى جابرا، قد أنكر ذلك على ابن عباس لكونه ربا صورة، فقال ابن عباس: "بلى! ولكن ليس بين العبد وسيده ربا" أى فلا بأس بالصورة إذ خلت عن الحقيقة، وفيه دليل على جواز صورة الربا بين المسلم، والحربى فى دار الحرب لخلوها عن الحقيقة، كما مر ذكره مستوفى، لأن أهل الحرب كلهم عبيد، وأرقاء فى حق المسلم، فقول ابن عباس هذا شاهد جيد لمرسل مكحول، كما لا يخفى، لا يقال: إن مال العبد ملك لسيده بخلاف مال الحربى، فإنه ليس بملك للمسلم، لأنا نقول: مال الحربى مباح فى حق المسلم كالحطب والحشيش، فلم يكن ملكا للحربى حقيقةً، فأشبه مال العبد، وقد وافقنا على ذلك أى على أن ليس بين العبد، وبين سيده ربا الحسن (البصرى)، وجابر بن زيد (أبو الشعثاء)، والنخعى، والشعبى، وسفيان الثورى، وعثمان البتى، والحسن بن حيى، والليث، والشافعى، قاله ابن حزم فى "المحلى".

الرد على ابن حزم فى قوله: إن العبد يملك:

قال: وإنما جرى هؤلاء على أصلهم الذى تقدم إفساده، مآله من أن العبد لا يملك، وذكرنا أن ابن عمر يرى العبد يملك (قلت: إنما سئل ابن عمر عن المملوك، هل عليه زكاة؟ قال: أليس سلما؟ قيل: بلى! قال: فإن عليه فى كل مائتين خمسة، فما زاد فبحساب ذلك، كما فى "المحلى" (٥:٢٠٤)، ولا دلالة فيه على كونه مالكا لاختلاف العلماء فى أن الزكاة واجبة فى ذمة المالك، أو هى حق الملك واجبة فى رقبة المال، فافهم. ولنا ما رواه الشيخان عن ابن عمر: «من باع عبدا، وله مال، فماله للبائع إلا أن يشترط المبتاع»، وهو نص فى أن مال العبد لسيده، ولو كان كما قال ابن حزم لقال فماله له إلا أن ينتزعه منه المولى فللمولى) قال: وهذا جابر قد أنكر ذلك على ابن عباس، (قلت: ورده عليه ابن عباس بأن لا بأس بصورة الربا، إذا خلت عن حقيقته، فلم ينكر ذلك عليه).

قال: وروينا من طريق ابن أبى شيبة: نا إسحاق بن منصور، نا هريم، عن أبى إسحاق، عن عبد الله بن شدّاد، قال: "مر الحسين بن على رضى الله عنهما براعٍ، فأهدى الراعى إليه شاة، فقال له الحسين: حر أنت أم مملوك؟ فقال: مملوك؟ فردها الحسين عليه، فقال له المملوك: إنها لى، فقبلها

. . . .

منه، ثم اشتراه واشترى الغنم فأعتقه، وجعل الغنم له"، فهذا الحسين تقبل[1] هدية المملوك إذ أخبره أنها له، وقد ذكرنا مثل ذلك عن رسول الله ﷺ فيما سلف (إشارة إلى قوله ﷺ هدية سلمان وهو عبد، وكان يجيب دعوة المملوك، ولا حجة له فيه، فإن للعبد أن يأكل يؤكل من طعام سيده بالمعروف إذا كان مأذونا فيه، كالمرأة يجوز لها التصدق والإهداء من مال زوجها بالمعروف بإذنه من غير أن تكون مالكة له، فافهم).

قال: والعجب أن الشافعى وأبا حنيفة لا يجيزان أن يبيع المرء مال نفسه من نفسه، فإن كان مال العبد لسيده، فقد نقضوا أصلهم، وأجازوا له بيع مال نفسه من نفسه، وإن كان مال العبد ليس للسيد أن يبيعه، أو ينتزعه، فقد أجازوا الربا صراحا (قلنا: مال العبد المأذون فى التجارة للعبد صورة، وللسيد حقيقة، فلم يجيزوا الربا إلا صورة لا حقيقة، ومعنى قولهم: لا يجوز بيع المرء مال نفسه من نفسه أنه لا يتعلق به أحكام البيع، لا أنه يتعلق به أحكام البيع، لا أن التكلم ببيع مال نفسه حرام، فافهم).

الجواب عن إيراد ابن حزم على أبى حنيفة فى قوله بجواز الربا فى دار الحرب بين المسلم والحربى:

قال: وأما الكفار، فإن الله تعالى يقول: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾، وقال: ﴿أن احكم بينهم بما أنزل الله﴾، فصح أن كل ما حرم علينا، فهو حرام عليهم (قلت: وحرام علينا الكفر والشرك وترك الصلاة والزكاة والصوم والحج، فهل تجيزهم على الإيمان، وعلى سائر العبادات وأمثالها، فإن قال: قد جاء النص بأن لا نجبرهم على ذلك، وكذلك جاء بأن نحكم بينهم بما أنزل الله، فلا يحل ترك أحد النصين بالآخر، قلنا: قد جاء النص بالتخيير: ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾، وبه نقول: إذا جاءونا فى أمر قد وقع فى دار الإسلام نحكم بينهم بما أنزل الله، ونرد ما عقدوه بالربا ونحوه، وإن جاءونا فى أمر، قد وقع فى دار الحرب نعرض عنهم، ولم ننظر فيه، وأيضًا: فإن النص إنما حرم الربا، وهو اسم لفضل مستحق بالعقد، والذى يأخذه المسلم من الحربى فى دار الحرب من درهمين بدرهم لا يأخذه بجهة البيع، بل إنما يتملكه بطيب أنفسهم، والعقد ليس إلا تسببا إلى حصول الرضا خدعة محضا، وهذا مما لم يتعرض له نص الربا أصلا، كما مر ذكره بما لا مزيد عليه).

---

(١) قلنا: يحتمل أن يكون مكاتبا أو عبدا مأذونا له فى التجارة، ويجوز لهما الإهداء والإطعام بالمعروف.١٢ظ

٤٧٤٧- حدثنا عبد الله بن صالح، عن الليث بن سعد، عن سهيل بن عقيل، عن عبد الله بن هبيرة السبائى، قال: "صالح عمرو بن العاص أهل إنطابلس -وهى من بلاد برقة بين أفريقية ومصر- على الجزية على أن يبيعوا من أبناءهم ما أحبوا فى جزيتهم". رواه أبو عبيد فى "الأموال" (١٤٦)، ورجاله ثقات، ولم أعرف سهيل بن عقيل هذا، ولكن الليث أجل من أن يروى عمن لا يحتج به، وهو إمام مجتهد.

قال: وقال أبو حنيفة: لا بأس بالربا بين المسلم والحربى، وهذا عظيم جداً اهـ (٨:٥١٥)، قلت: ليس ذلك بأعظم من قول ابن عباس: "ليس بين العبد، وبين سيده ربا"، وأهل الحرب كلهم أرقاء فى حق المسلم، وأموالهم مباحة له، كما تقدم، فأبو حنيفة لم ينفرد بما قال، بل له سلف فى ذلك من الصحابة، من التابعين أيضًا، كما سيأتى.

قوله: "حدثنا عبد الله بن صالح إلى قوله: حدثنى محمد بن سعد إلخ" فى الآثار دلالة على جواز بيع أهل الحرب أبناءهم، واشتراء المسلمين منهم، والولد لا يكون عبدا لأبيه، فكان هذا من بيع الحر وشراءه، ومثله لا يجوز فى دار الإسلام أصلا، حتى لو باع حربى مستأمن ولده لم يصح عند أحد من العلماء لا نعلم فيه خلافا، وقد أجاز عمرو بن العاص ذلك فى دار الموادعة، فدل على أن المعاملات الفاسدة فيما بين المسلمين تجوز فى دار الحرب بين المسلم والحربى، وقد تقدم فى كلام السرخسى أن بالموادعة لا تصير الدار دار الإسلام، بل هى دار الحرب، كما كانت قبل الموادعة، حتى جاز للمسلم أن يبايع أهلها درهما بدرهمين، فكذا شراء أبناءهم منهم، وقد اختلفت كلمة أصحابنا الحنفية فيما إذا باع الحربى ابنه، أو ابنته من مسلم مستأمن فيهم، فقال الأكثرون: بأن البيع باطل، وذكر الكرخى أنهم إن كانوا لا يرون جواز البيع بطل، وإن كانوا يرون جوازه جاز، وصححه فى "الغياثية"، قيل: وهو المختار (١٠٢)، وهو الراجح عندنا لتأيده بالآثار.

قال أبو عبيد فى "الأموال": وكذلك كان رأى الأوزاعى (فى دار الموادعة)، قال: لا بأس به، لأن أحكامنا لا تجرى عليهم، وأما سفيان وأهل العراق فيكرهون ذلك، قال أبو عبيد: وهو أحب القولين إلى، لأن الموادعة أمان، فكيف يسترقون؟ (١٤٧)، قلت: هذا إذا كانوا لا يرون جواز هذا البيع مسلم، وأما إذا كانوا يرون جوازه فلا يفضى إلى غدر الموادعة ولا نقض الأمان، لا سيما إذا شرطنا عليهم عند الموادعة أن يبيعوا فى جزيتهم من أبنائهم ونسائهم من أحبوا بيعه، كما فعل عمرو بن العاص لكونه مستثنى من العهد.

قال فى "المبسوط": وإن أراد قوم من أهل الحرب من المسلمين الموادعة على أن لا تجرى

٤٧٤٨- حدثنا عبد الله بن صالح، عن الليث بن سعد قال: "إنما الصلح بيننا وبين النوبة على أن لا نقاتلهم ولا يقاتلونا، وأنهم يعطوننا دقيقا ونعطيهم طعاما، قال وإن باعوا أبناءهم ونسائهم لم أر بأسا على الناس أن يشتروا منهم، قال الليث: وكان يحيى ابن سعد الأنصارى لا يرى بذلك بأسًا". رواه أبو عبيد أيضا (١٤٦)، وفيه دليل على أن الليث ويحيى بن سعيد قد احتجا بما رواه سهيل، عن عبد الله بن هبيرة. عن عمرو ابن العاص، وفيه دلالة على كون سهيل ثقة.

٤٧٤٩- حدثنا أبو عبيد القاسم بن سلام، حدثنا عبد الله بن صالح، عن الليث بن سعد، عن يزيد بن أبى حبيب: "أن عمرو بن العاص كتب فى شرطه على أهل لواتة من البربر من أهل برقة: إن عليكم أن تبيعوا أبنائكم ونسائكم فيما عليكم من الجزية"، رواه البلاذرى فى "الفتوح" (٢٣٣)، وهذا مرسل صحيح رجاله كلهم ثقات، وأخرجه أبو عبيد فى "الأموال" أيضا (١٨٤) عن عبد الله بن صالح، عن الليث، ولم يذكر يزيد.

٤٧٥٠- حدثنى محمد بن سعد، عن الواقدى، عن شرحبيل بن أبى عون، عن عبد الله بن هبيرة، قال: لما فتح عمرو بن العاص الإسكندرية سار فى جنده يريد المغرب، حتى قدم برقة وهى مدينة إنطابلس - فصالح أهلها على الجزية، وهى ثلاثة عشر ألف دينار، يبيعون فيه من أبنائهم من أحبوا بيعه"، رواه البلاذرى فى "الفتوح" (٢٣١)، وشرحبيل هو مولى أم بكر بنت المسور بن مخرمة، ذكره ابن يونس فى المصريين (تعجيل المنفعة ١٧٧)، ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا، وذكرته اعتضادا.

أحكام المسلمين عليهم فى بلادهم لم يفعل ذلك، إلا أن يكون فى ذلك خير للمسلمين، لأنهم بهذه الموادعة لا يلتزمون أحكام الإسلام، ولا يخرجون من أن يكونوا أهل حرب، وترك القتال مع أهل الحرب لا يجوز إلا أن يكون خيرا للمسلمين، فإن وقع الصلح على أن يؤدوا إليهم كل سنة مائة رأس، فإن كانت هذه المائة رأس يؤدونها من أنفسهم وأولادهم لم يصح، لأن الصلح وقع على جماعتهم فكانوا جميعا مستأمنين، واسترقاق المستأمن لا يجوز، ألا ترى أن واحدا منهم لو باع ابنه بعد هذا الصلح (دليل على جوازه قبل الصلح) لم يجز، وإن صالحوهم على مائة رأس بأعيانهم أول السنة، وقالوا: آمنونا على أن هؤلاء لكم، فهذا جائز، لأن المعنيين لا تتاولهم الموادعة، وباعتباره (أى باعتبار التناول) يثبت الأمان، فإذا جعلوهم مستثنين بجعلهم إياهم عوضا للمسلمين صاروا

٤٧٥١- حدثنا محمد بن العباس[1] ثنا على (هو ابن معبد) ثنا محمد بن الحسن. ثنا محمد بن أبان بن صالح، عن حماد، عن إبراهيم، قال: "لا بأس بالدينار بالدينارين فى دار الحرب بين المسلمين وبين أهل الحرب". رواه الطحاوى فى "مشكل الآثار" (٤:٢٤٥)، وسنده حسن.

مماليك للمسلمين بالموادعة اهـ، ملخصا (١٠:٨٨).

قلت: ولا يخفى أنا إذا شرطنا عليهم فى الموادعة أن يبيعوا فى الجزية من أحبوا من نسائهم وأولادهم، فهذا بمنزلة استثناء النساء والولدان من الموادعة، ولو لم نشرط عليهم ذلك، وكانوا يرون بيع النساء والولدان جائزا فى دياناتهم فكذلك، لأن الموادعة إنما تمنع مما يعده أهل الصلح خلاف الأمان ومالا فلا، فإذا رضى أهل الصلح ببيع أولادهم ونساءهم، ولم يعدوا شراءنا إياهم خلاف الأمان والموادعة لا البائع والمبيع، انعدم المعنى الذى لا يجوز به استرقاق المستأمن، هذا هو تحقيق الحكم فى هذا الباب عندى، والله تعالى أعلم بالصواب.

وإذا تقرر ذلك فجواز بيع الحربى ولده هناك، وشراءه منه كما فعل عمرو بن العاص، أوضح دليل على أن لا ربا بين المسلم والحربى فى دار الحرب، لأن بيع الحر والربا فى الحرمة سواء، فجواز أحدهما فى دار الحرب يستدعى جواز الآخر هناك، لا يقال: من أين علمت أنهم أى أهل برقة وأنطابلس كانوا يبيعون نسائهم وأبنائهم فى دارهم؟ فلعلهم كانوا يبيعونهم فى دار الإسلام، لأنا نقول: إن مثل هذا البيع لم يذهب إلى جوازه فى دار الإسلام أحد، فلا بد من القول بأنهم كانوا يبيعونهم فى دارهم، وكذلك الجزية كانت تؤخذ من أهل الذمة وأهل الصلح فى بلادهم، وتجبيها الجباة والمصدقون فى عقر دارهم، كما هو معروف فى سير الخلفاء، فافهم.

قوله: "حدثنا محمد بن العباس إلخ"، فيه دلالة على أن لأبى حنيفة سلفا فى قوله بجواز الربا بين المسلم والحربى فى دار الحرب، وقد مر فى المقدمة أن قول التابعى فيما لا يدرك بالرأى مرفوع مرسل حكما، فهو شاهد جيد لما رواه مكحول عن النبى ﷺ مرسلا، فاعتضد كل منهما بالآخر، وفيه رد على من حمل مرسل مكحول على معنى النهى، فإن قول إبراهيم لا يحتمله أصلا، والآثار يفسر بعضها بعضا.

---

(١) أظنه الإصبهانى المعروف بابن الخرم، كان من الفقهاء الحفاظ المتقنين. كذا فى "اللسان" (٥-٢١٧). فإنه يروى عن طبقة على بن معبد، والله أعلم. وقد احتج الطحاوى بحديث محمد بن العباس فى "مشكله" وناهيك به عارفًا.١٢ظ

٤٧٥٢- حدثنا إبراهيم بن أبي داود، ثنا نعيم، ثنا ابن المبارك، عن سفيان بذلك. رواه الطحاوي في "مشكله" أيضا (٤:٥/٢٤)، وسنده صحيح.

٤٧٥٣- عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «لما أراد رسول الله ﷺ

قوله: "حدثنا إبراهيم بن أبي داود إلخ"، فيه دلالة أيضًا على عدم تفرد الإمام بمسألة الباب، بل وافقه على ذلك سيد المحدثين في زمانه سفيان.

قوله: "عن عكرمة عن عباس إلخ"، قال الموفق في "المغني": إذا كان عليه دين مؤجل، فقال لغريمه: ضع عني بعضه وأعجل لك بقيته، لم يجز، كرهه زيد بن ثابت، وابن عمر، والمقداد، وسعيد بن المسيب، وسالم، والحسن، وحماد، والحكم، والشافعي، ومالك، والثوري، وهشيم، وابن علية، وإسحاق، وأبو حنيفة. وقال المقداد لرجلين فعلا ذلك: كلا كما قد آذن بحرب من الله ورسوله اهـ (٤:١٧٤)، فقد اتفقت الأئمة الأربعة المقتدى بهم في الدين على حرمة هذه المعاملة فيما بين المسلمين، وعدوه من الربا، وروى الطبراني في "الكبير" عن أبي المعارك: "أن رجلا من غافق كان له على رجل من مهرة مائة دينار في زمن عثمان، فغنموا غنيمة حسنة، فقال المهري: أعجل لك سبعين دينارا على أن تمحو عني المائة، وكانت المائة مستأخرة، فرضي الغافقي بذلك، فمر بهما المقداد فأخذ بلجام دابته ليشهده، فلما قص عليه الحديث قال: كلا كما قد آذن بحرب من الله ورسوله، قال الهيثمي: وأبو المعارك لم أجد من ترجمه غير أن المزي ذكره في ترجمة عياش بن عباس، فسماه عليا أبا المعارك الوادي، وبقية رجاله رجال الصحيح (٤:١١٦).

قلت: وكذا سماه أبو بشر في "الكنى"، وقال أبو معارك علي الوداني، وقال السمعاني في "الأنساب": الوادي بفتح الواو، وكسر الدال المهملة، هذه النسبة إلي وادي القرى، وهي مدينة قديمة بالحجاز مما يلي الشام، قال أبو حاتم: أبو المعارك علي الوادي من أهل وادي القرى من الشام، يروي عن رجل عن المقداد، روى عنه عياش بن عباس الغساني، وحزم بن حون العذري من أهل وادي القرى والي مصر توفي رجب سنة مائتين اهـ (٥٧٥)، قلت: وعادة أبي حاتم ذكر الجرح والمجروحين، ولم يجرح أبا المعارك بشيء، فهو ثقة عنده.

قال الهيثمي: وتقدم حديث ابن عمر أن النبي ﷺ نهى عن أشياء فذكرها، ومنها أنه نهى عن بيع آجل بعاجل قال: والآجل بالعاجل أن يكون لك على رجل ألف درهم، فيقول الرجل: أعجل لك خمسمائة ودع البقية، فذكره، وفيه موسى بن عبيدة الربذي، رواه البزار (٤:١٣٠) "مجمع الزوائد"، قلت: هو مختلف فيه، وثقه وكيع، وحدث عنه هو وشعبة، وقال ابن سعد:

أن يخرج بنى النضير قالوا: يا رسول الله! إنك أمرت بإخراجنا ولنا على الناس ديون لم تحل، قال: ضعوا وتعجلوا»، رواه الحاكم فى المستدرك (٢:٥٢). وقال: حديث صحيح

كان ثقة كثير الحديث، وليس بحجة، وقال البزار: موسى بن عبيدة رجل مفيد، وليس بالحافظ، وأحسب إنما قصر به عن حفظ الحديث شغله بالعبادة، كما فى "التهذيب" (١٠:٣٥٩)، فالرجل محله الصدق، ولم يتهمه أحد بالكذب، وحديث مثله حسن، لا سيما وقد تأيد بما روى أبو المعارك عن مقداد، والله تعالى أعلم.

وروى البيهقى فى "سننه" من طريق مالك، عن أبى الزناد، عن بسر بن سعيد، عن أبى صالح مولى السفاح، أنه قال: بعت بزا من أهل السوق إلى أجل، ثم أردت الخروج إلى الكوفة، فعرضوا على أن أضع عنهم وينقدونى، فسألت عن ذلك زيد بن ثابت رضى الله عنه؟ فقال: "لا آمرك أن تأكل هذا ولا تؤكله"، وعن طرق مالك، عن عثمان بن حفص بن عمر بن خلدة، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، عن عبد الله بن عمر "أنه سئل عن رجل يكون له الدين على رجل إلى أجل فيضع عنه صاحبه ويعجل له الآخر، فكره ذلك ابن عمر ونهاه عنه" (٦:٢٨)، والأثران رواهما مالك فى "موطئه" (٢٧٤-٢٧٥).

وروى البيهقى من طريق سعيد بن منصور: ثنا سفيان، عن عمرو بن دينار، عن أبى المنهال، أنه سأل ابن عمر؟ قلت لرجل على دين، فقال لى: عجل لى وأضع عنك، فنهانى عنه، وقال نهى أمير المؤمنين يعنى عمر رضى الله عنه أن نبيع العين بالدين (وهذا سند صحيح)، قال البيهقى: وروى فيه حديث مسند فى إسناده ضعف، ثم أخرج من طريق يحيى بن يعلى الأسلمى، عن عبد الله بن عياش، عن أبى النضر عن بسر بن سعيد، عن المقداد بن الأسود، قال: "أسلفت رجلا مائة دينار، ثم خرج سهمى فى بعث بعثه رسول الله ﷺ، فقلت له: عجل لى تسعين دينارا، وأحط عشرة دنانير، فقال: نعم، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: أكلت ربا يا مقداد وأطعمته (٦:٢٨)، والأسلمى شيعى ضعيف، كما فى "التقريب"، ولكن الطرق يقوى بعضها بعضا، وقد صح النهى عنه عن زيد بن ثابت، وابن عمر، وعمر رضى الله عنهم.

وروى البيهقى من طريق سعيد بن منصور: عن سفيان، عن عمرو بن دينار: "أن ابن عباس كان لا يرى بأسا أن يقول: أعجل لك وتضع عنى" (٦:٢٨)، وهذا سند صحيح أيضًا، رواه ابن أبى شيبة بلفظ: "أنه سئل عن الرجل يكون له الحق على الرجل إلى أجل، فيقول: عجل لى وأضع عنك، لا بأس بذلك، إنما الربا أخر لى، وأنا أزيدك، وليس عجل لى، وأنا أضع لك" كذا فى

الإسناد، وتعقبه الذهبى بأن الزنجى ضعيف، وعبد العزيز ليس بثقة اهـ. قلت: تابع عبد العزيز الحكم بن موسى أبو صالح عند البيهقى فى "سننه" (٢٧:٢)، وهو من رجال

"كنز العمال" (٢٣٥:٢)، وهذا مبنى على مذهبه المعروف أنه كان لا يرى الربا إلا فى النسيئة، وقد صح رجوعه إلى قول الجمهور من الصحابة، كما سيأتى، فلا حجة فيه.

وقد احتج محمد فى "السير الكبير" بحديث بنى النضير حين أجلاهم رسول الله ﷺ، "وقالوا: إن لنا ديونا على الناس لم تحل بعد، فقال: ضعوا وتعجلوا"، على جواز الربا بين المسلم والحربى فى دار الحرب، لأن ديونهم كانت على المسلمين، قال: وإنما جوز ذلك لأنهم كانوا أهل حرب (ودارهم دار حرب قد حاصرهم رسول الله ﷺ فى حصنهم) فعرفنا أن مثل هذه المعاملة تجوز بين المسلم والحربى، وإن كان لا يجوز بين المسلمين فى دارنا اهـ، كما تقدم، ثم فرع عليه أن مسلما لو دخل إلى هؤلاء بأمان، وبايعهم متاعا إلى أجل معلوم، ثم صالحهم على أن يعجلوا ويضع عنهم البعض، فذلك جائز، لأن حرمة هذا التصرف فى دار الإسلام لمعنى الربا من حيث أن فيه مبادلة الأجل بالدراهم، وقد بينا أن الربا يجوز بين المسلم والحربى فى دار الحرب، فيجوز هذه المعاملة، كذا فى "شرح السير" (٢٢٨:٣-٢٢٩).

ورد به بعض الأحباب على ابن الهمام قوله فى "الفتح": إنه قد ألزم أصحاب الدرس أن مرادهم من حل الربا والقمار ما إذا حصلت الزيادة للمسلم نظرا إلى العلة، وإن كان إطلاق الجواب خلافه اهـ، فقال بعد نقله عبارة "شرح السير" المذكورة: فانظر كيف جوز هذه المعاملة مع كون الزيادة فيها للحربى؟ وعلله بجواز الربا بين الحربى والمسلم، فظهر منه صراحة أن قولهم بجواز هذه المعاملة غير مشروط بما إذا حصلت الزيادة للمسلم، بل هو عام اهـ.

قلت: لا نسلم كون الزيادة فيها للحربى، لأن المعجل خير من المؤجل، وقد أشار إليه بقوله: إن فيه مبادلة الأجل بالدراهم (وهو الربا بعينه) فلم تكن الزيادة للحربى بل للمسلم، أو يكونان قد استويا، نعم، فى هذه العبارة دليل على جواز المعاملات الفاسدة فى دار الحرب بين المسلم والحربى، خلاف ما ادعاه بعض الأحباب من حرمة مباشرة العقد على المسلم، وحل المال له، فإن قوله: "فذلك جائز"، وقوله: "فيجوز هذه المعاملة" صريح فى جواز مباشرة العقد مفسر فى معناه، وقد مر عن "المبسوط" قوله: ويستوى إن كان المسلم أخذ الدرهمين بالدراهم أو الدرهم بالدرهمين، لأنه طيب نفس الكافر بما أعطاه قل ذلك أو كثر، وأخذ ماله بطريق الإباحة كما قررنا اهـ (٥٩:١٤)، فكان على بعض الأحباب رد قول ابن الهمام بذلك، لا بعبارة "شرح السير" التى

مسلم، وروى له البخارى تعليقا، وثقه ابن معين، والعجلى، وأبو حاتم، وابن سعد، وقال صالح جزرة: ثقة مأمون (التهذيب ٢: ٤٤٠)، والزنخي مختلف فيه، قد مر توثيقه في

ذكرها، وليس معنى كلام "المبسوط" أنه يجوز للمسلم أن يعطى الحربى الكثير بالقليل مطلقًا، ولو برا وإحسانا، بل معناه جواز ذلك له إذا كان له فيه منفعة، كأن يأخذ درهما بدرهمين إلى أجل، أو يأخذ درهما جيدا برديئين ونحو ذلك، لأن وضع المسألة إنما هو فى البيع، ومبنى البيع على المماكسة دون المسامحة، فجواز مبادلة الكثير بالقليل فى البيع لا يكون من باب الإحسان، كما توهمه بعض الأحباب، وأطال فى ذلك بما لا طائل تحته من القيل والقال.

الجواب عما يرد على استدلال محمد بقصة بنى النضير:

ثم اعلم أن فى استدلال محمد بقصة بنى النضير على جواز الربا بين المسلم، والحربى فى دار الحرب نظرا لكونها قبل خيبر بمدة كانت على رأس ستة أشهر من وقعة بدر، كما فى "الخصائص الكبرى" من رواية البيهقى عن ابن شهاب مرسلا، وعن الزهرى عن عروة عن عائشة موصولا، وأخرج الطريق الموصولة الحاكم، وقال: صحيح (١: ٢١١)، والمشهور عند المحدثين وأرباب السير أن تحريم الربا كان فى وقعة خيبر، بدليل حديث فضالة بن عبيدة، قال: كنا مع رسول الله ﷺ يوم خيبر نبايع اليهود الأوقية الذهب بالدينارين والثلاثة، فقال رسول الله ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا وزنا بوزن»، رواه مسلم (٢: ٢٦).

قال شارح "المهذب": ثم فى حديث عبادة ما يدل على أن التحريم كان يوم خيبر (وفى حديث أبى هريرة مقرونا بحديث أبى سعيد عند البخارى: «أن رسول الله ﷺ استعمل رجلا على خيبر، فجاءه بتمر جنيب، فقال له رسول الله ﷺ: أكل تمر خيبر هكذا؟ قال: لا والله يا رسول الله! إنا لنأخذ الصاع من هذا من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال رسول الله ﷺ: لا تفعل! بع الجميع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا»)، قال: وحديث فضالة ظاهر فى أن التحريم كان يوم خيبر، ثم ذكره من طريق مسلم كما ذكرنا، قال: ولكن النووى قال: إنه يحتمل أنهم كانوا يتبايعون الأوقية من ذهب وخرز وغيره بدينارين، ظنا منهم جوازه للاختلاط، حتى بين النبى ﷺ أنه حرام حتى تميز، ثم ذكر قول عمر وابن عباس: "إن آخر آية نزلت آية الربا"، وقول عائشة رضى الله عنها: «لما نزلت الآيات فى آخر سورة البقرة فى الربا خرج رسول الله ﷺ، فحرم التجارة فى الخمر» متفق عليه، وتحريم الخمر فى السنة الثالثة والرابعة على أنه يحتمل أن يكون المراد جدد تحريم

الكتاب غير مرة، والحديث رواه الواقدی فی سيره عن ابن أخی الزهری، عن الزهری عن عروة بن الزبير، قاله البيهقی، وهذا شاهد جيد؛ لما رواه الزنخی فالحديث حسن.

التجارة فی الخمر، ولا يكون ذلك أول تحريمها (١٠ :٥٣ و ٥٥).

قال الحافظ فی "الفتح": قال القاضی عياض: كان تحريم الخمر قبل نزول آية الربا بمدة طويلة، فيحتمل أنه ﷺ أخبر بتحريمها مرة بعد أخرى تأكيدا، قال الحافظ: ويحتمل أن يكون تحريم التجارة فيها تأخر عن وقت تحريم عينها، والله أعلم اهـ (١: ٤٦١)، قلت: لا يجدی احتمال العقلی فی النقل شيئا، وقد روى مسلم فی "الصحيح" عن أبی سعيد قال: «سمعت رسول الله ﷺ يخطب بالمدينة، قال: يا أيها الناس! إن الله تعالى يعرض بالخمر، ولعل الله سينزل فيها أمرا، فمن كان عنده منها شیء فليبعه ولينتفع به، قال: فما لبثنا إلا يسيرا حتى قال النبی ﷺ: إن الله تعالى حرم الخمر، فمن أدركته هذه الآية، وعنده منها شیء فلا يشرب ولا يبع، قال: فاستقبل الناس بما كان عندهم منها فی طرق المدينة فسفكوها» (٢:٢٢)، وهذا صريح فی تحريم التجارة فی الخمر مقرونا بتحريم عينها، هذا ما احتجوا به على أن تحريم الربا كان بخيبر.

ويعكر على ذلك ما رواه الشيخان عن أبی المنهال، قال: "باع شريك لی ورقا نسيئة إلى الموسم أو إلى الحج، فجاء إلی فأخبرنی، فقلت: هذا الأمر لا يصلح، قال: فقد بعته فی السوق، فلم ينكر ذلك علی أحد[1] فأتيت البراء بن عازب فسألته؟ فقال: قدم النبی ﷺ بالمدينة، ونحن نبيع هذا البيع، فقال: ما كان يدا بيد فلا بأس به، وما كان نسيئة فهو ربا، وائت زيد بن أرقم فإنه (كان) أعظم تجارة منی، فأتيته فسألته؟ فقال: مثل ذلك"، وفی لفظ للبخاری: «سألت البراء بن عازب وزيد بن أرقم عن الصرف؟ فقالا: سألنا رسول الله ﷺ عن الصرف، فقال: إن كان يدا بيد فلا بأس، وإن كان نسأ فلا يصلح»، وفيه دليل على أن ربا النسيئة كان حراما مقدم النبی ﷺ المدينة، وكذلك قوله تعالى فی سورة الروم -وهی مكية- ﴿وما آتيتم من ربا ليربو فی أموال الناس فلا يربو عند الله﴾، يدل على تحريم الربا بمكة.

قال الجصاص فی "أحكام القرآن" له: والربا الذی كانت العرب تعرفه وتفعله، إنما كان قرض الدراهم والدنانير إلى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به، ولم يكونوا يعرفون البيع بالنقد، وإذا كان متفاضلا من جنس واحد ربا، هذا كان المتعارف المشهور بينهم،

---

(١) أی وما كان يجلس فی السوق، ولا يتجربها إلا فقيه، لما صح عن عمر أنه قال: لا يقعد فی سوقنا إلا من تفقه فی الدين.

. . . .

ولذلك قال الله تعالى: ﴿وما آتيتم من ربا ليربو[1] فى أموال الناس فلا يربو عند الله﴾، فأخبر أن تلك الزيادة المشروطة، إنما كانت ربا فى المال العين، لأنه لا عوض لها من جهة المقرض اهـ (١:٤٦٥).

وكذلك قوله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم، وبصدهم عن سبيل الله كثيرا وأخذهم الربا وقد نهوا عنه، وأكلهم أموال الناس بالباطل﴾ الآية، يدل على ذم أهل الكتاب وشناعتهم لأخذ الربا وقد نهوا عنه، وسورة النساء زعم النحاس أنها مكية، ويرد عليه ما أخرجه البخارى عن عائشة، قالت: "ما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده ﷺ"، ودخولها عليه كان بعد الهجرة اتفاقا، وقيل: نزلت عند الهجرة، كما فى "الإتقان" (١:١٣)، وتقرر فى الأصول أن شرائع من قبلنا شرع لنا إذا لم ينكر عليه، فلا بد من القول: بأن الربا كان حراما بمكة، وعند الهجرة وبعدها بالمدينة، لم يحل فى الإسلام قط، كيف؟ وقد سماه الله السحت والظلم، ولم يكن ليحله لرسوله وللمؤمنين.

ربا النسيئة لم يحل فى الإسلام:

فالحق أن الربا ربوان: أحدهما: ربا النسيئة، وربا الدين، وهو ربا الجاهلية. والثانى: ربا النقد، ويسمى ربا الفضل، وربا البيع، وربا الصرف.

فالأول: كان حراما بمكة والمدينة لم يكن حلالا فى الإسلام قط، والثانى: حرم بخيبر، ولذا خفى تحريمه على ابن عباس، فكان يقول دهرا من عمره: «لا ربا إلا فى النسيئة»، حتى أخبره أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه بقول النبى ﷺ: «التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة، يدا بيد، عينا بعين، مثلا بمثل، فمن زاد فهو ربا»، ثم قال: «كذلك ما يكال أو يوزن أيضًا، فقال ابن عباس: جزاك الله يا أبا سعيد الجنة، فإنك ذكرتنى أمرا نسيته، أستغفر الله وأتوب إليه، فكان ينهى عنه بعد ذلك أشد النهى» رواه الحاكم فى "المستدرك"، وقدم تقدم أول أبواب الربا، وهو الذى خفى على زيد بن أرقم، والبراء بن عازب، فقالا: «قدم النبى ﷺ المدينة، ونحن نبيع هذا البيع، فقال: ما كان يدا بيد فلا بأس به وما كان نسيئة فهو ربا».

---

(١) ولا حجة فى قول من قال: أراد به الهدية يهديها الرجل لآخر طلبا لبدل أكثر منه، فإن إطلاق الربا على الهدية لا تعرفه العرب، فلعلهم –والله أعلم– أدخلوا مثل هذه الهدية فى الربا حكما. ١٢ ظ

. . . .

قال شارح "المهذب" (١٠:٤٦) حكاية عن حجة من قصر الربا على النسيئة، وأنكر ربا الفضل، ما نصه: وغاية الأمر أن الأحاديث المقتضية لتحريم ربا الفضل صحيحة صريحة، لكن الأحاديث المقتضية لجوازه أيضًا كذلك، كما سيأتى (إشارة إلى حديث أسامة: «إنما الربا فى النسيئة»، وحديث البراء وزيد بن أرقم الدال على قصر الحرمة فى ربا النسيئة)، والترجيح معنا، فإن القرآن وقوله تعالى: ﴿وذروا ما بقى من الربا﴾، يبين أن الذى نهى عنه ما كان دينا، وكذلك كانت العرب تعقد فى لغتها، وقد دل النبى ﷺ على أن النقد ليس بالربا المتعارف عند أهل اللسان بقوله: «ولا تبيعوا الذهب بالذهب» الحديث، فسماه بيعا، وقد قال تعالى: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا﴾، فذم من قال: إنما البيع مثل الربا، ففى تسمية النبى ﷺ الزيادة فى الأصناف (الستة) بيعا دليل على أن الربا فى النسأ لا فى غيره، ثم أجاب بحمل الآية على ربا الجاهلية، وكون النظر فى حرمة ربا النقد مقصورا على السنة، وأن الأحاديث المبيحة له متقدمة على الحاظرة عنه (١٠:٤٦ و ٥٥)، كما قلنا.

وعلى هذا فمعنى قول عمر: "إن آخر ما نزل من القرآن آية الربا، وأن رسول الله ﷺ قبض، ولم يفسرها لنا، فدعوا الربا والريبة" إن آخر ما نزل من القرآن التشديد فى الربا، لأن المراد بها قوله تعالى: ﴿يا أيها آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا﴾، والآية التى بعده: ﴿واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله﴾ آخر آية نزلت من القرآن كله، كان بين نزولها وبين موت النبى ﷺ أحد وثمانون يوما، أو تسع ليال، على اختلاف الروايات، كما ذكرها السيوطى فى "الإتقان" (١:٢٨)، والمراد بالتشديد إلحاق ربا النقد بربا النسيئة فى الحرمة، لأن ربا النقد هو الذى كان عمر يتمنى بيانه، وأما ربا النسيئة، وهو ربا الجاهلية، فلم يكن مما يخفى على مثله لكونه معروفا متعارفا فى الناس، لا يجهله أحد من أهل اللغة واللسان، كما ذكرناه بما لا مزيد عليه فى[1] رسالتنا الملقبة بـ"كشف الدجى عن وجه الربا"، فلتراجع.

وإذا تقرر ذلك، فاستدلال محمد بن الحسن الإمام بقصة بنى النضير على جواز الربا بين المسلم والحربى فى دار الحرب استدلال صحيح، وكذا احتجاجه لذلك بما قال: «بلغنا أن أبا بكر

(١) قد ألحقنا هذه الرسالة بآخر هذا الجزء من "الإعلاء" أيضًا لكونها حاوية على كثير من مسائل الربا، لعلك لا تجدها فى غيرها، ان شاء الله تعالى.١٢ظ

. . . .

الصديق رضى الله عنه قبل الهجرة حين أنزل الله تعالى: ﴿الم، غلبت الروم فى أدنى الأرض﴾، قال له المشركون: ترون أن الروم تغلب فارس؟ فقال: نعم، فقالوا: هل لك أن تخاطرنا على أن نضع بيننا وبينك خطرا؟ فإن غلبت الروم أخذت خطرنا، وإن غلبت فارس أخذنا خطرك، فخاطرهم أبو بكر رضى الله عنه على ذلك، ثم أتى النبى ﷺ وأخبره، فقال: اذهب إليهم فزد فى الخطر وأبعد فى الأجل، ففعل أبو بكر رضى الله عنه، وظهرت الروم على فارس، فبعث إلى أبى بكر رضى الله عنه أن تعال فخذ خطرك، فذهب وأخذه، فأتى النبى ﷺ، فأمره بأكله»، وهذا القمار لا يحل بين أهل الإسلام، وقد أجازه رسول الله ﷺ بين أبى بكر رضى الله عنه -وهو مسلم- وبين مشركى قريش، لأنه كان بمكة فى دار الشرك، حيث لا يجرى أحكام المسلمين.

قال: «ولقى رسول الله ﷺ ركانة بأعلى مكة، فقال له ركانة: هل لك أن تصارعنى على ثلث غنمى؟ فقال صلوات الله عليه: نعم، وصارعه فصرعه» الحديث، إلى أن أخذ منه جميع غنمه، ثم ردها عليه تكرما، وهذا دليل على جواز مثله فى دار الحرب بين المسلم والحربى»، كذا فى "المبسوط" (١٤:٥٧)، وبلاغات محمد عندنا حجة.

وقصة مخاطرة أبى بكر فى غلبة الروم أخرجها الترمذى عن ابن عباس وقال: حسن صحيح غريب لا نعرفه إلا من حديث سفيان، عن حبيب بن أبى عمرة، ثم أخرجها من طريق بن أبى الزناد، وصححه عن أبيه، عن عروة، عن نيار بن مكرم الأسلمى بزيادة، وذلك قبل تحريم الرهان (٢:١٥٠ و ١٥١)، وليس فى كلا الطريقين قوله: "زد فى الخطر وأبعد فى الأجل"، وهو عند ابن جرير فى حديث الشعبى عن ابن مسعود بسند حسن بلفظ: "وقال: اذهب فزايدهم وازدد سنتين، قال: فما مضت سنتان حتى جاءت الركبان بظهور الروم على فارس، ففرح المسلمون بذلك"، وفى مرسل قتادة عنده أيضًا بلفظ: "زايدوهم فى القمار ومادوهم فى الأجل، ففعلوا ذلك، فأظهر الله الروم على فارس، وكان ذلك مرجعه من الحديبية[1] ففرح المسلمون بصلحهم الذى كان، وبظهور أهل الكتاب على المجوس" (٢١:١٤).

---

(١) اختلفوا فى وقت ظهور الروم على فارس، فقال سفيان: سمعت أنهم ظهروا عليهم يوم بدر، أخرجه الترمذى والحاكم، وقال قتادة: كان ذلك مرجعه من الحديبية، على هذا فكان أخذ أبى بكر قماره بعد تحريمه الربا والقمار قطعًا، كما لا يخفى على من تأمل الآثار التى مر ذكرها، فإن تحريم الأزلام والميسر كان مع تحريم الخمر، والخمر حرمت سنة ثلاث أو أربع، والحديبية وقعت سنته ست بلا خلاف، فافهم.١٢ظ

. . . .

ثم أخرجه عن يونس، قال: قال ابن زيد فى قوله: ﴿الم غلبت الروم﴾ بلفظ: "ارجع إلى القوم فزد فى المناحبة، فرجع إليهم قالوا: فناحبهم فزاد" الحديث، وأخرج بسند حسن عن عكرمة بلفظ: "فزايد فى الخطر وماده فى الأجل، فخرج أبو بكر فلقى أبيا، فقال لعلك ندمت؟ قال: لا، فقال: إنى أزايدك فى الخطر وأمادك فى الأجل، فاجعلها مائة قلوص لمائة قلوص إلى تسع سنين، قال قد فعلت" (٢١: ١٣).

وهذه طرق عديدة تؤيد لفظ محمد رحمه الله، وأما قوله: فذهب (أبو بكر) وأخذه، فأتى النبى ﷺ فأمره بأكله اهـ، فلم أجده فى شىء من طرق الحديث، بل قد أخرج أبو يعلى، وابن حاتم، وابن مردويه، وابن عساكر، عن البراء بن عازب الحديث بطوله، وفيه: «فقمر أبو بكر فجاء به يحمله إلى رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: هذا السحت تصدق به»، كذا فى "الدر المنثور" (٥: ١٥٠)، ولعله لم يصح عند محمد، ولو سلم فهو لا يضر استدلاله، لأنه لو كان القمار فى دار الحرب كمثله فى دار الإسلام لنهاه رسول الله ﷺ عن أخذه، أو أمره بالرد إلى من أخذه منه.

لا يقال: إنما لم ينكره أخذه لكون العقد قبل تحريم الرهان، كما فى لفظ ابن أبى الزناد عند الترمذى، ولفظ قتادة عند ابن جرير، لأنا نقول أولا: لا نسلم حل الربا والقمار فى الإسلام فى حين من الأحيان، لا بمكة ولا المدينة، ولعل قوله: "وذلك قبل تحريم الرهان" ونحوه مدرج فى الحديث من بعض الرواة، ظنًا منه أن الربا والقمار لا يحل فى دار الحرب كما لا يحل فى دار الإسلام، فحمل ما رواه من مخاطرة أبى بكر مع المشركين على أنه كان قبل تحريم الرهان، ولو سلمنا، فنقول ثانيا: إن كون العقد قبل التحريم لا يفيد حل أخذه بعد التحريم، لأن الإسلام يرد الحرام إذا كان غير مقبوض صرح به فى "شرح السير" (٣: ٢٢٥)، وفى "المبسوط": إن الإسلام يمنع القبض كما يمنع ابتداء العقد (١٤: ٥٩)، وكان أخذه بعد التحريم قطعًا، كما دل عليه قوله: «إن هذا السحت فتصدق به»، ففى عدم نهيه ﷺ إياه عن الأخذ وعدم أمره بالرد إلى من أخذه منه دليل على جواز الأخذ، وحل الأخذ يستلزم حل المأخوذ، فلا بد من القول بأن الأمر بالتصدق، إنما كان تورعا وتنزها، لكونه مأخوذا بصورة القمار، وإن كانت حقيقته منتفية؛ لكونه استيلاء على مال الحربى برضاه، وهذا هو معنى قوله: «هذا السحت» أى هو السحت صورةً لا حقيقة، وإلا لنهاه عن أخذه بديا، فافهم.

. . . .

دليل فتوى بعض الأكابر بأخذ الربا من البنك ثم التصدق به:

وليكن هذا هو الحجة لما أفتى به بعض أكابرنا أن للمسلم أن يأخذ الربا من أصحاب البنك أهل الحرب فى دارهم، ثم يتصدق به على الفقراء ولا يصرفه إلى حوائج نفسه، والله تعالى أعلم.

وأما مصارعته ﷺ ركانة على ثلث غنمه، فأخرجه البيهقى عن ركانة نفسه، وفيه: "أن المصارعة كانت ثلاث مرات، كل مرة على شاة من الغنم"، وأخرجه البيهقى، وأبو نعيم عن أبى أمامة كذلك، وفيه: "عشر شياه فى كل مرة، حتى أتى على ثلاثين شاة من غنمه، ثم قال: ليس لى حاجة إلى غنمك إذ أبيت أن تسلم"، وفيه ما يدل على أن ذلك كان بعد نزول قوله تعالى: ﴿والله يعصمك من الناس﴾، كذا فى "الخصائص الكبرى" للسيوطى (١:١٢٩ و١٣٠).

وبالجملة: فقول أبى حنيفة ومحمد بن الحسن فى هذا الباب أقوى ما يكون روايةً ودرايةً، وليس مبناه على مرسل مكحول وحده، كما هو ظن الأكثرين من العلماء والمصنفين، بل له على ذلك دلائل عديدة قوية، واصحة الدلالة على صحة ما قاله، وله سلف فيه من إبراهيم النخعى فى جواز الربا فى دار الحرب، ومن ابن عباس رضى الله عنهما فى جواز الربا بين العبد وسيده، ووافقه على كل ذلك سفيان الثورى، ولولا ثبوت ذلك بالآثار، وأقوال الصحابة والتابعين لما وافقه سفيان على مثل هذا القول أبدا.

مع ذلك فلا شك فى كون التوقى عن الربا، ولو مع الحربى فى دار الحرب أحسن وأحوط وأزكى وأحرى خروجا من الخلاف، وهو الذى ذهب إليه شيخنا حكيم الأمة وأفتى به، واختاره ترجيحا لقول أبى يوسف والجمهور، لا سيما وكون الهند دار الإسلام أو دار الحرب فى قول الإمام بعد تغلب النصارى عليها منذ مائة عام محل تأمل، فإن عنده لا تصير دار الإسلام دار حرب إلا بأمور[1] ثلاثة، بإجراء أحكام أهل الشرك، (أى على الاشتهار، وأن لا يحكم فيها بحكم أهل الإسلام، وظاهره أنه لو أجريت أحكام المسلمين، وأحكام أهل الشرك لا تكون دار حرب ط شامى)، وباتصالها بدار الحرب (بأن لا يتخلل بينهما بلدة من بلاد الإسلام، "هندية" ط، قلت: والهند متصلة بدار الحرب فى بعض الجهات وبدار الإسلام فى بعضها)، وبأن لا يبقى فيها مسلم، أو ذمى آمنا بالأمان الأول على نفسه، كذا فى الدر مع الشامية (٣:٣٩٠)، وفى تحقق بعض هذه الشروط

(١) وقالا بشرط واحد، وهو إظهار حكم الكفر وهو القياس (٣:٣٩٠)، فجواز الربا فى الهندية مع كفارها، لا يتأتى إلا على قول محمد وحده لا على قول أبى حنيفة رح. ١٢ظ

. . . .

فى أرض الهند نظر كما لا يخفى على من له معرفة بحالها، والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

الرد على أبى إسحاق الهندى مؤلف "كشف الغطاء":

هذا، وقد نبغ فى الهند نابغة يكنى أبا إسحاق الهندى، ألف وريقات سماها "كشف الغطاء عن وجه الربا"، تدل على جهل مؤلفها، وتنادى على سخافة رأى مصنفها، رد فيها على شيخنا، وأساء الأدب وجانب الإنصاف، وسلك مسلك الاعتساف، حيث قال: اعلم أن دار الحرب مخصوص بأحكام، وهى جواز الربا فيها مطلقًا الجلى والخفى، وكان بين المسلمين أو بين المسلم والحربى بضرورة، وبغير ضرورة اهـ (٢١).

ولا يخفى ما فى إطلاق القول بذلك من السخافة، فإن المسألة مختلف فيها بين الأئمة المقتدى بهم فى الدين، فالجمهور وأبو يوسف معهم لا يجوزون ذلك أصلا، وإنما قال: بجوازه فى دار الحرب أبو حنيفة ومحمد، ثم اختلفا فأجازه أبو حنيفة بين المسلمين الذين أسلموا فى دار الحرب، ولم يهاجروا كما أجازه بين المسلم والحربى، ولم يقل محمد: بجوازه بين المسلمين أصلا، كما لا يخفى على من نظر فيما ذكرناه عن "المبسوط" و "شرح السير"، فهل قوله: "وكان بين المسلمين أو بين المسلم والحربى إلخ" إلا جرأة شديدة لا يرتكبها إلا من لا يخاف الله وسطوته، ولا يستحيى عن الخيانة فى النقل، وعن الافتراء على أئمة المذهب أولى الفضل.

ثم قال فى الفصل السادس -وموضوعه الجواب عما أورد على ما ذكره من جواز الربا فى دار الحرب- ما نصه: فقال بعض الناس: إن مكة قبل الفتح كانت دار الحرب، فلو كان الربا حلالا لم يمنع الإسلام من استيفاء ما وجب بهذا السبب الحلال، كذمى[1] باع خمرا ثم أسلم، يجوز له قبض الثمن، واللازم منتفٍ فكذا الملزوم، ومن ههنا[2] لا نقر الذميين على المراباة بخلاف بيع الخمر والخنزير، ما فى "الهداية"، لحرمة الأول فى الأديان[3] كلها بخلاف الثانى، فإنهم يستحلونه،

---

(١) قد أشرنا إلى ما بينهما من الفرق، فتذكر، وحاصله أن الربا بين المسلم والحربى عقد صورةً واستيلاء حقيقة، بخلاف ما إذا باع ذمى من ذمى خمرا، فإنه عقد حقيقة، وقد أقررناهم على ذلك، فله قبض الثمن بعد الإسلام، بخلاف الأول لانعدام محل الاستيلاء بالإسلام.١٢ظ

(٢) قد مر ما فيه، فتذكر، وحاصله: أن الربا مستثنى من العهد، فلا يدل عدم إقرارنا أهل الذمة عليه على حرمته فى دار الحرب، وأيضًا: فإن دار الإسلام ليس بمحل الاستيلاء.١٢ظ

(٣) لو ثبت ذلك لكان مؤيدا لما ذكرنا أن ربا النسيئة لم يحل فى الإسلام قط، وكان ردا لما قاله بعضهم: إن الربا إنما حرم بخيبر.ظ

. . . .

وإنا أمرنا أن نتركهم وما يدينون، فكما أنه ممنوع فى حق الذميين ممنوع فى حق الحربيين أيضًا، لأن الديانات لا تتفاوت، وإنا لا نمنع الحربيين لعدم الولاية، فإذا كان ممنوعًا فى حربيين أنفسهم، فمع المسلمين أولى، كما لا يخفى اهـ.

قال: وهذا يصلح للجواب مع كونه ضعيفا فى نفسه، فاعلم أن قوله كذمى إلخ لم يدل عليه القرآن، ولا الحديث، ولا القياس الصحيح، ولا الإجماع، فلنا أن نمنعه، ولا نجوز قبض هذا الثمن الخبيث، والدليل على عدم الجواز أن هذا المسلم لا يقبض الثمن حين كونه مالا حلالا، لأنه التزم بالإسلام أن لا يرتكب شيئا مما منع منه فيه، وهذا القبض منه، فإن سببه حرام إلخ.

قلت: يا قليل الفقه! وهل دل القرآن أو الحديث أو الإجماع على جواز الربا بين المسلمين الذين أسلموا فى دار الحرب ولم يهاجروا؟ فإن كان عندك دليل على ذلك فأرنا نص الكتاب والسنة، أو قول أهل الإجماع، وإلا فمن أين لك أن تجوزه بين المسلمين كما ادعيت؟ فإن قلت: قد صرح بذلك علماء المذهب من الحنفية فى كتبهم، قلنا: فكذلك قد صرحوا بأن الذمى لو باع من ذمى خمرا وسلمها إليه، ولم يقبض الثمن حتى أسلم، فله أن يطالب المشترى بالثمن، لأن العقد كان صحيحا بينهما، فكان الثمن دينا مستحقا للمسلم بحكم العقد، والإسلام لا يمنع من قبضه، كما فى "شرح السير" (٣:٢٢٥).

وتبين بذلك أن قول الشيخ مؤيد بالقياس الصحيح، وقولك: "ولا نجوز قبض هذا الثمن الخبيث" رد عليك، وما ذكرته من الدليل على عدم الجواز باطل، فإن المسلم لا يرتكب هناك شيئا منع منه فى الإسلام، وإنما يطالب دينا مستحقا بحكم العقد، ولا يمنع الإسلام من قبضه، فافهم.

وأما قولك: وكيف يقال بكون ذلك السبب حلالا لهم، وحراما للمسلمين مع أنهم أحباء الله وهم أعداء الله اهـ، ففيه أن ذلك كله كلام جاهل بالشرع، غافل عن مداركه، فإن التحريم لا ينافى المحبة، فإن الله تعالى امتن علينا بتحريم الخبائث، كما امتن بتحليل الطيبات، حيث قال: ﴿الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والإنجيل، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات، ويحرم عليهم الخبائث﴾ الآية، ألا ترى أنه يجوز نكاح المشرك المشركة، وحرم ذلك على المؤمنين؟ فهل هذا التحريم ينافى ولاية الله للمؤمنين، أو يؤكد محبة لهم؟ فافهم، فإن تحريم الخبائث لا ينافى المحبة، والخمر منها، بل هى أم الخبائث بإجماع أهل النقل والعقل.

. . . .

وأما قولك: والكفار مخاطبون بالفروع والأصول جميعًا، كما يدل عليه الكتاب والسنة، واختاره المحققون اهـ، ففيه أن المسألة مختلف فيها، والدلائل متدافعة متنازعة، والترجيح مختلف، وفائدة الخلاف إنما تظهر فى حق المعاقبة، فالقائلون بالتكليف، قالوا: يعاقبون لأجل ترك الاعتقاد والفروع جميعًا، والقائلون بنفيه قالوا: يعاقبون على ترك الاعتقاد فقط (فواتح الرحموت ٦٤).

وأما صحة ما عاملوا به فى الكفر على ديانتهم، فلا نزاع فيه، كيف؟ وقد صح عنه ﷺ أنه قال: «كل قسم قسم فى الجاهلية فهو على قسم الجاهلية» الحديث، وقد مر آنفًا.

وأيضًا: فلو كان ثمرة كون الكفار مخاطبين بالفروع فساد ما يعاملون به ويعقدونه على خلاف حكم الإسلام لزم حرمة إقرارهم على بيع الخمر والخنزير فى دار الإسلام، وعلى عقد النكاح بغير شهود وبمعتدة فى عدتها، وبمن يحرم نكاحها فى الإسلام كالأخت رضاعا ونحوها، ومع ذلك كله فهو حجة عليك لا لك، فلقائل أن يقول: إن الربا حرام فى ا لإسلام، والكفار مخاطبون بأصوله وفروعه، فما كان حراما علينا كان حراما عليهم، فالربا حرام بين المسلم والحربى فى دار الإسلام ودار الحرب جميعا، كما هو حرام بين المسلمين فى دار الإسلام، ومن ادعى الفرق فعليه البيان، وهذا مما لا يتخلص عنه من يدعى أن ثمرة كون الكفار مخاطبين بالفروع تظهر فى أحكام الدنيا غير مختص بأحكام الآخرة وحدها، فافهم، ولا تكن من الجاهلين.

وأما قولك: إن الإسلام قد منع منه أى من استيفاء ما وجب بالربا قبل الإسلام سدا للذريعة، ولا ريب أن سببه كان حلالا على ما قدمناه من الدليل الصحيح القوى إلخ، ففيه أنه لو كان المنع من ذلك سدا للذريعة لم يأذن إليه من لم يترك ما بقى له من الربا بحربه وحرب رسوله، وهذا أشد ما يكون من الوعيد فى التحريم، فكيف يصح القول: بأنه لم يمنع منه قصدا، وإنما منع منه سدا للذريعة؟ وأيضًا: فلو كان المنع سدا للذريعة لأباحه بعد حصول المقصود، كما أذن فى أوانى الخمر، فصح أن المنع كان مقصودا، وأما ما ذكرته من أن الساقط لا يعود، أنه يؤدى إلى الاستهزاء، فكله يدل على سخافة رأى قائله، وقلة عقل المغتر بباطله.

وأما ما قدمته من الدليل الصحيح، وهو حديث وضع ربا العباس فلا دلالة فيه على جواز الربا بين المسلمين فى دار الحرب، وغاية ما فيه جوازه بين المسلم والحربى، ولا يتم الاستدلال به ما لم يثبت وقوع هذا الوضع يوم الفتح، وإلا لزم قيام ربا العباس بمكة سنتين بعد ما صارت دار الإسلام، ولا يجدى قولك فى وجه تخصيص البيان فى حجة الوداع أنه ﷺ ذكر ذلك

. . . .

تأكيدا، فللخصم أن يقول: بسقوطه ووضعه يوم نزلت آية الربا، ولكنه ﷺ إنما أعلن بذلك في حجة الوداع ليكون أوقع في نفوس المخاطبين، لكونه ﷺ قد ودع المسلمين في هذه الحجة، وأوصاهم هناك وصية مودع، فالحق في الجواب ما أشرنا إليه سابقا متنا وحاشية، وهو مما لم تمسه يد لامس، ولم يسبق إليه فكر حادس، فضلا عن مؤلف "كشف الغطاء"، فإنه بمراحل عن دركه وفهمه، كما لا يخفى عن من نظر في رسالته، واطلع على مبلغ علمه ودرايته.

قال: وأما قوله: فلا نقر إلخ، فالجواب أن قوله: "لحرمة الأول" غير مسلم، فإن بعضهم يستحلونه أيضًا، ولو سلم لم يؤثر في حكم الشرع الحق الناسخ لما سواه من الملل السماوية، فما ظنك بالملل المخترعة الباطلة من أصلها اهـ، قلت: فأرنا نصا من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس على أن شريعة الإسلام أحلت شيئا من الربا، قد كان حراما من قبل، ولو تأملت النصوص لبان لك تحريم الشرع أبوابا من الربا لم تكن حراما في شرع سواه، كربا الفضل نقدا، وشراء ما باع بأقل مما باع قبل أن ينقد الثمن، وكالسلم في الحيوان ونحوها مما لا يحصى كثرة، ولما كان الربا عند الله سحتا وظلما، كما يدل عليه قوله: ﴿وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾، ولم يكن الظلم مباحًا في شريعة قط، فالظاهر كون الربا حراما في الملل كلها، وبعد ذلك فلا معنى لقوله: ولو سلم لم يؤثر في حكم الشرع الحق الناسخ إلخ، فإن محل هذا الكلام، إنما هو عند التخالف بين الإسلام وسائر الملل سواء، وأما بعد توافقها للإسلام، كما هو مقتضى التسليم بهذا الكلام في غير محله، كما لا يخفى على من له مسكة عقل وفهم.

قال: وأما قوله: إنا أمرنا إلخ، فجوابه أن مدار الترك على ما يصالح بيننا وبينهم، وكل صلح أحل حراما، وحرم حلالا فهو باطل، وأما ما رواه أبو داود عن ابن عباس قال: «صالح رسول الله ﷺ أهل نجران» الحديث، وفيه: «ما لم يحدثوا حدثا أو يأكلوا الربا»، قال السدي: فقد أكلوا الربا سكت عنه أبو داود فهو صالح للاحتجاج عنده، ويؤيده ما رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" عن الشعبي، قال: «كتب رسول الله إلى أهل نجران -وهم نصارى- أن من بايع منكم بالربا فلا ذمة له»، وإسناده مقارب مرسل، وقد تأيد بالذي قبله، فلا دليل فيه على قول ذلك القائل: لحرمة الأول إلخ.

قلت: وكيف لا يكون فيه دليل لما قاله، وقد اعترفت بأن كل صلح أحل حراما، وحرم حلالا فهو باطل؟ فلا بد من القول بأنه ﷺ لم يحرم عليهم في هذا الصلح ما كان حلالا لهم، وإنما حرم عليهم الربا لكونهم قد نهوا عنه، فلم ينتهوا بغيا وعدوانا، فدل نهيه إياهم عن الربا على

. . . .

كونه حراما فى الديانات كلها.

قال: فقد قال الإمام أبو عبيد فى "كتاب الأموال": وإنما غلظ عليهم أكل الربا دون غيره من المعاصى مع أنهم يمكنون مما هو أعظم منه، كالشرك، وشرب الخمر، وأكل الخنزير، وغير ذلك، لأن فى منعهم كف المسلمين عن أكل الربا، ولولا المسلمون لكانوا فى الربا كسائر ما هم فيه من المعاصى، والله أعلم اهـ، قلت: فهل فى كلام أبى عبيد هذا ما ينافى قول الشيخ؟ وهل فيه أن الربا كان حلالا لهم؟ وإذ ليس فيه شيء من ذلك، فهل نقل كلامه ههنا إلا تشبث الغريق بالحشيش، أو خبط عمياء كالذى يتخبطه الشيطان من المس، وأيضًا: فقول أبى عبيد: "وإنما غلظ عليهم أكل الربا لأن فى منعهم منه كف المسلمين عن أكل الربا"، يؤيد ما ذهب إليه الشيخ ويشيده، فإنه ﷺ لما منع الكفار عن عقد الربا فيما بينهم لأجل صيانة المسلمين عنه، فكيف يرضى به للمسلمين أن يعاملوا به مع الكفار فى دار الحرب، أو مع المسلمين الذين لم يهاجروا؟ وهذا مما لا يتخلص عنه إلا من أمعن النظر فيما قدمناه من أن أبا حنيفة لم يقل: بجواز الربا بين المسلم والحربى بعد تحققه، وإنما قال: بأنه لا يتحقق بينهما هناك حقيقة، بل صورة محضا، لكون الدار وأهلها محلا للاستيلاء، فافهم، ولا تكن من الغافلين.

والحق أن كلام الشيخ فى رسالته "تحذير الإخوان" شبيه بكلام الأئمة المجتهدين، لا يدان لرده عند القاصرين المقلدين، بل ولا عند أحد من الفضلاء الراسخين فضلا عن هذا الهندى الذى لا يعرف يمينه عن شماله، ولا يدرك معنى كلام الشيخ، ولا حقيقة مقاله، هذا، ولم أقدر على تأييد مذهب الإمام فى هذا الباب، ولا على الجواب عما أورد عليه جمهور أولى الألباب إلا بعد الاقتباس من أنوار الشيخ –أدام الله ظله– وبعد الاغتراف من بحار علومه وأحواله –رفعه الله وأجله– والارتشاف من كأس فضله ونواله –سقاه الله وأعله– فتيقظ، ولا تكن من النائمين.

تحقيق كون الهند دار الحرب أو دار الإسلام بعد تغلب النصارى عليها فى هذه الأيام:

قال: ثم أعلم أن بلاد الهند ونحوها لا ريب فى كونها دار الحرب عند المحققين، وقد أفتى به العلامة المحدث الدهلوى مولانا عبد العزيز، والعلامة المولى مولانا رشيد أحمد الجنجوهى رضى الله تعالى عنهما وأرضاهما اهـ، قلت: عجبا لهذا الهندى الذى قد يستشعر من نفسه الاجتهاد مرة، فيرد قول أبى حنيفة وصاحبيه فى مسألة ذمى قد باع الخمر من ذمى، ثم أسلم إلخ، ويقول هو:

. . . .

لم يدل على ذلك القرآن، ولا الحديث، ولا الإجماع، ولا القياس الصحيح، قلنا: أن نمنعه ولا نجوز قبض هذا الثمن الخبيث كما مر، ويتنزل إلى درجة العوام أخرى، فيحتج بأقوال من لو أصابه تراب نعال أبى حنيفة وأصحابه، لكان أرفع لشأنه وأنور لبرهانه، فإلى الله المشتكى، وكيف ساغ له أن يرتاب فى جواز ما صرح بجوازه أئمة المذهب ويرده، ولا يرتاب فى قول المتأخرين من العلماء ويقلده؟

فليعلم هذا الهندى أنا أقرب منه إلى محدث الهند مولانا عبد العزيز، ومسند الوقت مولانا رشيد أحمد -قدس الله سرهما- مسلكا ومحتدا، وطريقا ومهتدى، ومنزلا ومشهدا، وأعرف منه بفضيلتهما علما وعملا، وتفصيلا وجملا، ولكن مبنى قولهما ذلك، إنما هو على قول الصاحبين دون قول الإمام أبى حنيفة رضى الله عنه وأرضاه، فقد مر أن عنده لا تصير دار الإسلام دار حرب إلا بأمور ثلاثة: أحدها: إجراء أحكام أهل الشرك على الاشتهار، وأن لا يحكم فيها بحكم أهل الإسلام، وظاهره أنه لو أجريت أحكام المسلمين، وأحكام أهل الشرك لا تكون دار حرب، وفى شرح "درر البحار" قال بعض المتأخرين: إذا تحققت تلك الأمور الثلاثة فى مصر المسلمين، ثم حصل لأهله الأمان ونصب فيه قاضٍ مسلم ينفذ أحكام المسلمين عاد إلى دار الإسلام اهـ ملخصًا من "الشامية" (٣: ٣٩٠)، وعلى هذا فالرياسات الإسلامية بالهند مثل حيدرآباد، وبوفال، وغيرهما دار الإسلام حتما، وهى متخللة بين ما تغلب عليه النصارى، كما لا يخفى، فانتفى الشرط الثانى قطعا، وهو اتصالها بدار الحرب بأن لا يتخلل بينهما بلدة من بلاد الإسلام (هندية).

وإذ كان كذلك فلا بد أن فتيا من أفتى بكونها دار الحرب محمولة على قول الصاحبين دون قول الإمام، ومع ذلك فأبو يوسف يمنع الربا بين المسلم والحربى فى دار الحرب أيضًا، فلا يتأتى جواز الربا بين المسلم والحربى فى أرض الهند إلا على قول محمد وحده، وقد صرحوا فى رسم المفتى أن الأصح، كما فى "السراجية"، وغيرها أنه يفتى على الإطلاق بقول أبى حنيفة، ثم قول أبى يوسف، ثم قول محمد، ثم قول زفر والحسن بن زياد، وقيل: إذا كان أبو حنيفة فى جانب، وصاحباه فى جانب، فالمفتى بالخيار، والأول أصح، إذا لم يكن المفتى مجتهدا اهـ من "الشامية" و"الدر" (١: ٧٢ و٧٣)، ومفاده أنه إذا اجتمع أبو يوسف مع الإمام أبى حنيفة، فلا يفتى بقول غيرهما، ولو كان المفتى مجتهدا أى أهلا للنظر فى الدليل، ولا شك أنهما قد اجتمعا على حرمة الربا بين المسلم والحربى فى دار الإسلام التى تغلب عليها الكفار، وأجريت فيها أحكام المسلمين،

. . . .

وأحكام أهل الشرك جميعًا، ولم تتصل بدار الحرب، وإن اختلفا في العلة، فلا يجوز الإفتاء بقول غيرهما والحال هذه.

فيا لجرأة هذا الهندي الجاهل بآداب الفتيا وشرائطها، العاري عن الفقه والسنة ودلائلها، القاصر عن درك علل الأحكام ومسائلها، كيف أغمض عينيه عن كل ذلك؟ وقال: إن الأمر لما تحقق فلا معنى للاحتياط والورع في ترك الربا، وإنما الورع حيث اشتبه الأمر، ولم يتميز الحلال من الحرام، ومثل هذا الورع ينبغي أن يسم توهما، وهو مذموم شرعًا، فلا ينبغي أن يترك المال الحاصل بالربا المباح اتباعا للتوهم، فإنه كفران النعمة، إلى آخر ما هذى وهذر وافترى، معرضا عن الحق متبعا للهوى، فضل وأضل، وعصى وغوى، ألم يعلم بأن الله يرى، وأنه يعلم السر وأخفى؟ فلا حول ولا قوة إلا بالله، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، ونسأله الصدق في أقوالنا وأحوالنا، وظني أن كل من له أدنى إلمام بالعلم لا يشك في جهل هذا الهندي أبي إسحاق، ولا يرتاب في قصور نظره عن الفقه على الإطلاق.

فقد اشتهر عن مالك، والشافعي، وأحمد، وأبي يوسف، وغيرهم من جماهير الفقهاء تحريمهم الربا، بين المسلم والحربي في دار الحرب، فهل التوقي عنه خروجا من الخلاف يسمى توهما، أو يحكم بكونه مذموما شرعًا؟ وقد اتفقت[1] الأمة على أن الخروج من الخلاف مستحب قطعًا، لأن خلاف الأئمة لا سيما خلاف جمهورهم يورث شبهة في الجواز، وقد قال النبي ﷺ: «الحلال بين، والحرام بين، وبينهما شبهات، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه» لا سيما وكون الهند دار الحرب عند الإمام محل نظر بعد، فالشبهة إذن قوية غير ضعيفة، والتوقي عنه واجب من غير ريبة.

وأما إن المسلمين يحتاجون إليه احتياجًا شديدا، ويتمندل بهم المخالفون، ولم تبق لهم شوكة ولا عزم، فليعلم هذا الهندي أن الربا وجمع المال وعده لا يفيد شوكةً ولا عزمًا، وإنما يتأتى كل ذلك بإطاعة الله ورسوله، واتباع الأحكام، وبحب الله ورسوله، والنزوع عما سواهما، وباتحاد كلمة القوم واتفاقهم فيما بينهم، واجتماع قلوب بعضهم ببعض، وقيامهم بأمر الله، وإلا فاليهود

(١) وقد أثنى مسند وقته وعلامة عصره مولانا رشيد أحمد الكنكوهي على شيخنا حكيم الأمة أخذه بجانب الاحتياط في هذا الباب، حيث قال: كيف أمنع من أخذ بالتقوى، ولم يأخذ بالفتوى من الاستبراء لدينه؟ اهـ بمعناه فعجبا من هذا الهندي كيف يؤمن ببعض أقوال ذلك القطب ويكفر ببعضها، ويعد ما عده من التقوى توهما مذموما؟ فإلى الله المشتكى.

....

كانوا أكالين للسحت، أخاذين للربا، جماعين للمال، مناعين له أكثر من أهل أو ربا، فلم ينفعهم ذلك كله إذ عصوا و كفروا، وغيروا وبدلوا، وتشتتوا واختلفوا، فكانوا كما قال الله تعالى: ﴿ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا﴾، وقال: ﴿لأنتم أشد رهبةً فی قلوبهم من الله ذلك بأنهم قوم لا يفقهون، لا يقاتلونكم جميعا إلا فی قرى محصنة أو من وراء جدر بأسهم بينهم شديد، تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون﴾.

وذلك هو شأن المسلمين فی هذا الزمان، لا سيما مسلمی الهند، كما لا يخفی علی من امتلأ قلبه من الإيمان، وإذا كان كذلك فكثرة المال لا تنفع قوما لا فقه له، يخاف الناس أشد رهبةً من الله، ولا قوما لا عقل له تحسبهم جميعًا وقلوبهم شتى، أنشدكم الله العظيم، هل كانت الصحابة رضی الله عنهم أكثر مالا ممن نصروا عليهم، وظفروا بهم من أهل فارس والروم والشام؟ أو كانوا أكالين للربا، جماعين للمال من بين الأنام، كلا! كانوا مفاليس فقراء أقل الناس مالا وعددا وعدة، ولكن حب الله وتقواه واتحاد كلمتهم زادهم قوة علی قوة، ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ ﴿يا أيها الذين آمنوا اصبروا، وصابروا، ورابطوا، واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾ هذا هو طريق النجاة والفلاح والفوز بالمراد ﴿فيا قوم اتبعون أهدكم سبيل الرشاد ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيل السداد﴾.

وجزى الله خيرا شيخنا حكيم الأمة مجدد الملة، كاشف الغمة ذا مناقب حجة، حيث أوضح لنا المحجة، وأقام علی حرمة الربا فی الهند حجة، أية حجة؟ فدته نفوس الحاسدين، فإنها معذبة فی حضرة ومغيب، وفی تعب من يحسد الشمس ضوئها، ويجهد أن يأتی لها بضريب، ولمن أفتى بجوازه بين المسلم والحربی فی الهند أن يقول: إنا جعلناها دار الحرب بقول الصاحبين، وإذا كان أبو حنيفة فی جانب، وصاحباه فی جانب، فالمفتی بالخيار علی ما مر، لا سيما وإذا كان مجتهدا له نظر فی الدليل، وأفتينا بجواز الربا فی الحرب علی قول أبی حنيفة ومحمد رحمهما الله، ولا شك فی جواز الإفتاء بقول الإمام منفردا، وإذا كان معه أحد صاحبيه فبالأولى، قلت: نعم، ولكن لا يخفی ما فيه من التلفيق والتخليط، ولو سلمنا جواز الربا بين المسلم، والحربی فی الهند، فلا ريب أن جانب الاحتياط والتوقی عنه أولى وأحرى، كما قاله شيخنا أدام الله ظله، وأفاض بركاته علی الورى، ويرحم الله عبدا قال آمينا، فاحفظ هذا التحقيق، فلعلك لا تجده فی كتاب علی هذا النمط الأنيق، والله تعالى ولی التوفيق، وهو المعين وخير رفيق، وصلى الله تعالى علی سيدنا محمد الهادی إلی سواء الطريق، وعلی آله وأصحابه أهل النهی والنظر العميق. ١٢ظ

باب النهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة

٤٧٥٤- عن ابن عباس: «أن النبى ﷺ نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة»، أخرجه ابن حبان فى "صحيحه"، والبزار فى "مسنده"، وقال: ليس فى الباب أجل[1] إسنادا عن هذا (زيلعى ٢: ١٩٣).

٤٧٥٥- وعن الحسن، عن سمرة: «أن النبى ﷺ نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة»، أخرجه أصحاب السنن الأربعة (زيلعى ٢: ١٩٣).

باب النهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة

قوله: "عن ابن عباس إلخ": قال العبد الضعيف: رواه البيهقى فى "سننه" من طريق إبراهيم ابن طهمان، عن معمر، عن يحيى بن أبى كثير، عن عكرمة، عن ابن عباس موصولا، ثم قال: وكذا رواه داود العطار عن معمر موصولا، وكذا روى عن الزبيرى، وعبد الملك الذمارى، عن الثورى، عن معمر، وكل ذلك وهم، والصحيح عن عكرمة عن النبى ﷺ مرسلا، ثم أخرجه كذلك من حديث الفريابى، عن الثورى، عن معمر، ثم قال: وكذا رواه عبد الرزاق، وعبد الأعلى عن معمر، وكذا رواه على بن المبارك، عن يحيى بن أبى كثير، عن عكرمة، وروينا عن البخارى أنه وهن رواية من وصله، ثم أخرج عن ابن خزيمة قال: الصحيح عند أهل المعرفة هذا الخبر مرسل ليس بمتصل، ثم ذكر عن الشافعى أن حديث النهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة غير ثابت.

قلت: حاصله: أنه اختلف على الثورى فيه، فرواه عنه الفريابى مرسلا، ورواه عنه الزبيرى والذمارى متصلا، واثنان أولى من واحد، كيف؟ وقد تابعهما أبو داود الحفرى، فرواه عن سفيان موصولا، كذا أخرجه عنه أبو حاتم بن حبان فى صحيحه فظهر بهذا أن رواية من رواه عن الثورى موصولا أولى من من رواية من رواه عنه مرسلا واختلف أيضًا على معمر فيه فرواه عنه عبد الرزاق وعبد الأعلى مرسلا، على أن عبد الرزاق رواه عنه متصلا، كذا رأيت فى نسخة جيدة من نسخ المصنف له، ورواه عن معمر بن طهمان والعطار موصولا، وتأيدت روايتهما بالرواية المذكورة عن عبد الرزاق، وبما رجح من رواية الثورى، فظهر أن رواية من رواه عن معمر موصولا أولى، معمر أحفظ من على بن المبارك، فروايته عن يحيى موصولا أولى من رواية ابن المبارك عنه مرسلا.

وبالجملة: فمن وصل حفظ وزاد، فلا يكون من قصر حجة عليه، وقد أخرج البزار هذا

---

(١) رواه الطبرانى فى "الكبير" و "الأوسط"، ورجاله رجال الصحيح، كذا فى "مجمع الزوائد" (٤: ١٠٥). ١٢ظ

٤٧٥٦- وعن محمد بن دينار الطاحى، قال: حدثنا يونس بن عبيد، عن زياد بن جبير، عن ابن عمر: «أن النبى ﷺ نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة»، أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢:٢٢٩).

٤٧٥٧- حدثنا حسين بن محمد، ثنا خلف بن خليفة، عن أبى حباب، عن أبيه، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين، فقال رجل: يا رسول الله! أ رأيت الرجل يبيع الفرس بالأفراس، والنجيبة بالإبل؟ قال: لا بأس إذا كان يدا بيد»، أخرجه أحمد فى "مسنده" (٢:١٠٩).

الحديث، وقال: ليس فى هذا الباب حديث أجل إسنادا منه، كذا فى "الجوهر النقى" (٥:٢٨٩).

فاندحض قول البيهقى: إن وصله وهم، والصحيح الإرسال ولم يبق له حجة فيما روى عن البخارى أنه وهن رواية من وصله، وعن ابن خزيمة أنه صحح إرساله، لأن الذين وصلوه حفاظ متقنون، فلا وجه لتصحيح الإرسال وتوهين الوصل، وبالجملة: فحديث ابن عباس ثابت عنه صحيح لا مغمز فيه.

قال ابن التركمانى: وقد ورد فى هذا الباب حديثان آخران جيدان، وحديث ثالث مرسل، ثم ذكر حديث ابن عمر من طريق الطحاوى، وحديث أبى الزبير عن جابر أخرجه ابن ماجه، والترمذى وقال: حسن، وحديث زياد ابن أبى مريم مولى عثمان مرسلا (وقد رويناه من طريق أحمد موصولا، كما هو مذكور فى المتن)، قال ابن الأثير فى شرحه: يدل على صحة قول من منع النسيئة فى الحيوان بالحيوان لأنه لما قال له: يدا بيد أقره على فعله، فظهر بهذه الأحاديث المختلفة الطرق التى أيد بعضها بعضا أن هذا الحديث ثابت، خلافا للشافعى رحمه الله، وروى عبد الرزاق: أنا الثورى وإسرائيل، عن عبد العزيز بن رفيع: "سمعت محمد ابن الحنفية يكره الحيوان بالحيوان نسيئة"، ورواه عبد الرزاق عن عكرمة، وعن أيوب، وابن سيرين نحوه، وروى ابن أبى شيبة بسنده عن عمار بن ياسر نحوه، كذا فى "الجوهر النقى" (٥:٢٩٠) أيضًا.

وأما حديث الحسن عن سمرة، فقال البيهقى: إنه منقطع، لأنه لم يثبت سماع الحسن عن سمرة فى غير حديث العقيقة عند أكثر الحفاظ. والجواب عنه أن الترمذى حسن هذا الحديث وصححه، وقال: العمل عليه عند أكثر أهل العلم من الصحابة وغيرهم، وهو قول الثورى، وأهل الكوفة، وأحمد وسماع الحسن من سمرة صحيح، هكذا قال على بن المدينى، وفى "الاستذكار": قال الترمذى: قلت للبخارى فى قولهم: لم يسمع الحسن من سمرة إلا حديث العقيقة، قال: سمع

٤٧٥٨- وعن الحجاج بن أرطاة، عن أبى الزبير، عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: «الحيوان اثنين بواحد لا يصلح نسيئا، ولا بأس به يدا بيد». أخرجه الترمذى وقال: حديث حسن (زيلعى ٢:١٩٣).

٤٧٥٩- وأخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢:٢٢٩) بسند آخر. قال: حدثنا محمد ابن إبراهيم الصيرفى، قال: حدثنا عبد الواحد بن عمرو بن صالح الزهرى، قال: حدثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن أشعث، عن أبى الزبير، عن جابر: «أن رسول الله ﷺ لم يكن يرى بأسا ببيع الحيوان بالحيوان اثنين بواحد، ويكرهه نسيئة».

منه أحاديث كثيرة، وجعل روايته عنه سماعًا وصححها، وقال البيهقى فيما بعد فى باب قتل الحر بالعبد: كان شعبة يثبت سماعه منه، وكلامه هذا مخالف لكلامه فى هذا الباب، كذا فى "الجوهر النقى" (٥:٢٨٨).

وفى "التهذيب": وأما سماع الحسن من سمرة، فقد روى عنه نسخة كبيرة غالبها فى السنن الأربع، وعند على بن المدينى أن كلها سماع، وكذا حكى الترمذى عن البخارى، وقال يحيى القطان وآخرون: هى كتاب، وذلك لا يقتضى الانقطاع اهـ، ملخصا (٢:٢٦٩)، فحديث الحسن عن سمرة لا انقطاع فيه، سواء ثبت سماعه منه لغير حديث العقيقة أو لم يثبت، لا سيما والمذهب المنصور أن عنعنة المعاصر محمولة على السماع، خصوصًا إذا وقع التصريح بالسماع منه فى حديث ما، فالحديث ثابت لا مطعن فيه.

وأما حديث محمد بن دينار الطاحى، فأخرجه البيهقى أيضًا فى "كتاب المعرفة"، وقال: تفرد به محمد بن دينار، وسئل ابن معين عنه؟ فقال: ضعيف، انتهى. وقد ذكر الذهبى فى "الكاشف" ابن دينار هذا، فقال: حسنوا حديثه، وفى "الميزان": قال أبو زرعة: صدوق، وقال النسائى: ليس به بأس، وكذا قال ابن معين فى رواية ابن أبى خيثمة عنه، وقال ابن عدى: حسن الحديث "الجوهر النقى" (٥:٢٨٩)، وقال ابن أبى حاتم عن أبيه: لا بأس به، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال العجلى: لا بأس به، كذا فى "التهذيب"، ومع ذلك فلم يتفرد به، بل رواه أيضًا أبو خباب الكلبى عن أبيه، عن ابن عمر، عند أحمد، وهو مدلس ثقة، كما فى "مجمع الزوائد" (٤:١٠٥)، فالحديث جيد كما قاله ابن التركمانى.

وأما رواية الحجاج، فقال ابن حجر: فيه لين، ومجرد اللين ليس بطعن، فالرجل حسن الحديث كما مر غير مرة، وقد حسن الترمذى حديثه هذا، ومع ذلك فلم ينفرد به، بل تابعه

٤٧٦٠- وقال الطبراني في معجمه: حدثنا أحمد بن زهير التستري. ثنا إبراهيم ابن راشد الأدمي، ثنا داود بن مهران، ثنا محمد بن الفضل بن عطية، عن سماك، عن جابر بن سمرة: «أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة» (زيلعي (٢: ١٩٣).

٤٧٦١- وقال عبد الله بن أحمد في زيادات "المسند": حدثني أبو إبراهيم الترجماني -هو إسماعيل بن إبراهيم- ثنا أبو عمر المقرئ، عن سماك، عن جابر بن سمرة: «أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة» (مسند[1] أحمد ٥: ٩٩).

الأشعث، عن أبي الزبير، عن جابر، عند الطحاوي، كما ذكرناه في المتن.

وأما رواية جابر بن سمرة، فأخرجه الهيثمي في "مجمع الزوائد" (٤: ١٠٥) من طريق عبد الله بن أحمد، وقال: فيه أبو عمرو المقرئ، فإن كان هو الدوري، فقد وثق والحديث صحيح، وإن كان غيره فلم أعرفه (ولا أدري من أين عرف بعض الأحباب أنه حفص بن سليمان المقرئ؟) قال: وإسناد الطبراني ضعيف اهـ، لأن فيه محمد بن الفضل بن عطية وهو ضعيف، وقد اتهم بالكذب والوضع، ولكن متابعة أبي عمرو المقرئ له أخرجت حديثه عن درجة السقوط، فلا أقل من أن يكون شاهدا لحديث ابن عباس، وسمرة، وجابر بن عبد الله، وابن عمر رضي الله عنهم.

وبالجملة: فالحديث ثابت حجة على من أنكره، ودلالته على عدم جواز بيع الحيوان بالحيوان نسيئة ظاهرة، وقال الإمام محمد بن الحسن في "الحجج" له: قد جاءت في عدم جواز بيع الحيوان (بالحيوان) نسيئة آثار كثيرة لا يحتاج معها إلى نظر، ولا قياس، ثم ذكر بعض ما ذكرناه في المتن (١٩٦ و ١٩٧).

وقال الموفق في "المغني": يحرم النسأ في كل مال بيع بجنسه، كالحيوان بالحيوان، والثياب بالثياب، ولا يحرم في غير ذلك، وهذا مذهب أبي حنيفة، وممن كره بيع الحيوان بالحيوان نسأ ابن الحنفية، وعبد الله بن عمير، وعطاء، وعكرمة بن خالد، وابن سيرين، والثوري، وروى ذلك عن عمار، وابن عمر، لما روى سمرة: «أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة»، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح، ولأن الجنس أحمد وصفي علة ربا الفضل، فحرم النسأ كالكيل والوزن اهـ (٤: ١٣١).

وفي "الدر": وإن وجد أحدهما أي القدر وحده أو الجنس حل الفضل، وحرم النسأ ولو مع

---

(١) الحديث صححه الهيثمي في "المجمع" (٤: ١٠٥).١٢ظ

٤٧٦٢- عن سعيد بن سالم، عن ابن جريج، عن عبد الكريم الجزرى، أن زياد ابن أبى مريم مولى عثمان أخبره: «أن النبى ﷺ مصدقا له، فجاء بظهر مسنات، فلما نظره النبى ﷺ قال: هلكت وأهلكت، فقال: يا رسول الله! إنى كنت أبيع البكرين والثلاثة

التساوى، حتى لو باع عبدا بعبد إلى أجل لم يجز لوجود الجنسية اهـ، قال الشامى فيه: إن علة الحكم هنا عدم قبول العبد التأجيل لا وجود الجنسية، فلو مثل ببيع هروى بمثله لكان أولى ح (٤:٢٧٧)، وقال محمد فى "الحجج" له عن أبى حنيفة: قال: لا يجوز بيع شىء من الحيوان من الرقيق ولا غيره بشىء من الحيوانات الرقيق ولا غيره نسيئة، لأن الحيوان لا يجوز فيه السلم (أى التأجيل)، وقال عن عبد الله بن مسعود أنه نهى السلم فى الحيوان اهـ (١٩٥).

فاندحض قول بعض الأحباب: إنه يحتمل أن يكون النهى لاتحاد الجنس لا لكونه بيع الحيوان نسيئة، كما هو مصرح فى أثر عمار بن ياسر، حيث قال: "العبد خير من العبدين لا بأس به يدا بيد، إنما الربا فى النسيء"، فإنه صرح بكونه ربا، وبيع الحيوان نسيئة ليس بمنهى عنه لكونه ربا، بل لعدم صلوحه للثبوت فى الذمة لكونه غير مضبوط بالوصف، فيكون بيعا بالجهالة المفضية إلى النزاع اهـ، وليس الأمر كما زعم، فقد ذكر عمرو بن أبى عمرو عن محمد رحمهما الله، قال: قلت له: إنما لا يجوز السلم فى الحيوان لأنه غير مضبوط بالوصف، قال: لا، فإنا نجوز السلم فى الذبائح ولا نجوز فى العصافير، ولعل ضبط العصافير بالوصف أهون من ضبط الذبائح، ولكنه للسنة، كذا فى "المبسوط" (١٢:١٣٣).

وفى "أحكام القرآن" للرازى: وأن النسأ قد يكون ربا فى البيع بقوله ﷺ: «إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد»، وأن السلم فى الحيوان قد يكون ربا بقوله: «إنما الربا فى النسيئة»، وتسمية عمر إياه بالربا اهـ (١:٤٦٧)، فقوله: «إن بيع الحيوان نسيئةً ليس بمنهى عنه لكونه ربا» إلخ، رد عليه، فقد روينا عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال: "إن من الربا أبوابا لا يكدن يخفين على أحد، منها السلم فى السن، كذا فى "المبسوط" (٢:١٣٢).

وإن أصحابنا قد عدوا السلم فى الحيوان، وبيع الحيوان بالحيوان نسيئة من الربا للسنة، لا لكونه غير مضبوط بالوصف، والذين ذكروا عدم ضبطه بالوصف، إنما ذكروه تعليلا للنص لا تعليلا للحكم، وشتان بينهما، وأما إنه يحتمل أن يكون النهى لاتحاد الجنس لا لكونه بيع الحيوان نسيئةً فاحتمال بعيد، لأن حديث الحسن عن سمرة، وحديث عكرمة عن ابن عباس مرفوعا،

بالبعير المسن يدا بيد، وعلمت من حاجة رسول الله ﷺ إلى الظاهر، فقال عليه السلام: فذلك إذا». أخرجه الشافعي الإمام في "مسنده" (الجوهر النقى ٥: ٢٩٠)، وهذا مرسل حسن.

كلاهما إلى النبى ﷺ أنه نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئةً يعم الجنس[1] والجنسين، وأما إن تخصيص النهى عنه بأن يكون بالحيوان يدل على اعتبار الجنس، وإلا لم يكن لهذا التخصيص معنًى، بل كان له أن يقول: نهى عن بيع الحيوان نسيئة، ففيه أن وجه التخصيص به الدلالة على جواز بيع الحيوان بالدرام والدراهم نسيئة، وأما بيعه بالدراهم نقدا وهو نسيئة، فقد دل على عدم جوازه نهيه ﷺ عن السلم فى الحيوان، كما سيأتى.

الجواب عن حجة الجمهور فى جواز الحيوان بالحيوان نسيئة:

واحتج المخالفون بما روى عن أبى رافع وأبى هريرة عند مسلم: «أن رسول الله ﷺ استقرض من رجل سنا، وأعطاه سنا فوقه»، وهذا يدل على جواز استقراض الحيوان، فدل على جواز السلم فيه، وبيع الحيوان بالحيوان نسيئة، لكونه صالحا للثبوت فى الذمة كالمكيل والموزون، وبحديث عبد الله بن عمرو بن العاص: "أنه ابتاع بعيرا ببعيرين وبأبعرة إلى إبل الصدقة بأمر رسول الله ﷺ»، أخرجه الدارقطنى بسند يحتج به (٣١٨)، والبيهقى، ولفظه فى طريق: "إلى خروج المصدق" (٥:٢٨٨).

والجواب عن الأول أن المراد استقراض لبيت المال، وكما يجوز أن يثبت لبيت المال حق مجهول يجوز أن يثبت ذلك على بيت المال أيضًا، كذا فى "المبسوط" (١٢:١٣٢) يدل على ذلك لفظ الطحاوى وأبى داود (٤:٢٤٣ مع "البذل") عن أبى رافع: «استسلف النبى ﷺ من رجل بكرا، فقدمت عليه إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضى الرجل بكره» الحديث، فلا يقضى من إبل الصدقة إلا ما استقرضه لبيت المال لا ما استقرضه لنفسه، فافهم. وعن الثانى أن هذا ابتياع إلى أجل مجهول يتقدم ويتأخر، وهو مفسد للبيع، فيحمل على أنه أمره أن يستسلف الزكاة من أربابها،

---

(١) روى أحمد فى "مسنده": ثنا يحيى بن سعيد، عن ابن أبى عروبة، ح وابن جعفر ثنا سعيد بن أبى عروبة، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة بن جندب، عن النبى ﷺ: «أنه نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة»، قال يحيى: ثم نسى الحسن فقال: إذا اختلف الصنفان فلا بأس (٥:١٩)، فلولا أن الحديث يعم الجنس والجنسين لم يكن لقوله: "ثم نسى الحسن" معنًى، فمن ادعى تخصيصه بالجنس الواحد فعليه البيان.١٢ظ

٤٧٦٣- حدثنا عتاب زياد، ثنا عبد الله بن مبارك، أنا خالد بن سعيد، عن قيس ابن أبى حازم، عن الصنابحي، قال: «رأى رسول الله ﷺ فى إبل الصدقة ناقة مسنة، فغضب وقال: ما هذه؟ فقال: يا رسول الله! إنى ارتجعتها ببعيرين من حاشية الصدقة،

فيأخذ بعيرا يصلح للحمل والقتال ببعيرين من أسنان الصدقات، أو يأخذ ذلك من أهل الحرب (المجاورين للمدينة) على قول من يجوز الربا معهم، أو كان ذلك قبل النهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة (الجوهر النقى ٥:٢٨٧).

وكل ذلك بعد تسليم صحة الحديث، فإن ابن القطان أعله، وقال: هذا حديث ضعيف مضطرب الإسناد، فرواه حماد بن سلمة هكذا عن محمد بن إسحاق، عن يزيد بن أبى حبيب، عن مسلم بن جبير، عن أبى سفيان، عن عمرو بن حريش، عن عبد الله بن عمرو بن العاص: «أن رسول الله ﷺ أمره أن يجهز جيشا، فنفدت الإبل، فأمره أن يأخذ على قلائص الصدقة، وكان يأخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة» (أخرجه أبو داود ٤:٢٤٧)، وليس فيه أنه أمره بابتياع بعير بعيرين إلى أجل، وغايته أنه أمره باستقراض الأبعرة على بيت المال، ونحن نقول بجواز مثل ذلك إذا كان لبيت المال كما تقدم، فقوله: «إنه ابتاع بعيرا ببعيرين وأبعرة إلى إبل الصدقة» من تصرف الرواة بالمعنى، فافهم).

ورواه جرير بن حازم عن ابن إسحاق، فأسقط يزيد بن أبى حبيب، وقدم أبا سفيان على مسلم بن جبير، ذكر هذه الرواية الدارقطنى، ورواه عفان عن حماد بن سلمة، فقال فيه: عن ابن إسحاق، عن يزيد بن أبى حبيب، عن أبى حبيب، عن مسلم، عن أبى سفيان، عن عمرو بن حريش، ورواه عبد الأعلى عن ابن إسحاق، عن أبى سفيان، عن مسلم بن كثير، عن عمر بن حريش، ورواه عن عبد الأعلى أبو بكر بن أبى شيبة، فأسقط يزيد بن أبى حبيب وقدم أبا سفيان كما فعل جرير بن حازم، إلا أنه قال فى مسلم بن جبير مسلم بن كثير، ومع هذا الاضطراب فعمرو بن حريش مجهول الحال، ومسلم بن جبير لم أجد له ذكرا ولا أعلمه فى غير هذا الإسناد، وأبو سفيان فيه نظر، انتهى كلامه.

فلا حجة فيه مع أنه معارض بما هو أقوى منه، وهو حديث ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة»، فقد قال البزار: ليس فى هذا الباب أجل إسنادا من هذا، وحديث سمرة: «أن النبى ﷺ نهى عن بيع الحيوان لحيوان نسيئة» أخرجه الأربعة، وقال الترمذى: حسن صحيح، وحمل هذه الأحاديث على كون النهى فيما إذا كان النسأ من الجانبين حتى يكون

فسكت»، رواه أحمد (٤:٣٤٩)، ورجاله ثقات، غير ما فى نسخة الهيثمى من مجالد ابن سعيد مكان خالد، وابن المبارك قد روى عن كليهما، فأما خالد فمن رجال

بيع الكالئ بالكالئ تقييد للأعم، فإنه أعم من ذلك، فلا يجوز المصير إليه بلا موجب اهـ، ملخصًا من "فتح القدير" (٥:٢١٠ و ٢١١).

وفى "نيل الأوطار": ولكنه أى حمل الأحاديث على النسيئة من الطرفين متوقف على صحة إطلاق النسيئة على بيع المعدوم بالمعدوم، فإن ثبت ذلك فى لغة العرب أو فى اصطلاح الشرع فذاك، وإلا فلا شك أن أحاديث النهى ثبتت من طريق ثلاثة من الصحابة: سمرة، وجابر بن سمرة، وابن عباس، وبعضها يقوى بعضا، فهى أرجح من حديث واحد غير خالٍ عن المقال، وهو حديث عبد الله بن عمرو، ولا سيما وقد صحح الترمذى وابن الجارود حديث سمرة، فإن ذلك مرجح آخر.

تقرر فى الأصول أن دليل التحريم أرجح من دليل الإباحة:

وأيضًا: قد تقرر فى الأصول أن دليل التحريم أرجح من دليل الإباحة، وهذا أيضًا مرجح ثالث اهـ، ملخصًا (٥:٦٧)، قلت: وأيضًا تقرر فى الأصول إذا تعارض الحاظر والمبيح وجهل التاريخ يجعل الحاظر متأخرا كى لا يلزم النسخ مرتين، فافهم.

واحتج البخارى على جواز بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، بأنه اشترى ابن عمر راحلة بأربعة أبعرة مضمونة عليه يوفيها صاحبها بالربذة، وقال ابن عباس: قد يكون البعير خيرا من بعيرين، واشترى رافع بن خديج بعيرا ببعيرين، فأعطاه أحدهما، وقال: آتيك بالآخر غدا وهوا، إن شاء الله تعالى، وقال ابن المسيب: لا ربا فى الحيوان البعير بالبعيرين، والشاة بالشاتين إلى أجل، وقال ابن سيرين: لا بأس ببعير ببعيرين، ودرهم دراهم نسيئة، وبقصة صفية أنها كانت فى السبى فصارت إلى دحية الكلبى، ثم صارت إلى النبى ﷺ اهـ.

والجواب عنه أن شيئا منها لا يدل على مقصوده، أما أثر ابن عمر فلأن ابن أبى شيبة رواه من طريق أبى بشر عن نافع بلفظ: "إن ابن عمر اشترى ناقة بأربعة أبعرة بالربذة، فقال لصاحب الناقة: اذهب فانظر، فإن رضيت فقد وجب البيع"، كما فى "فتح البارى" (٤:٣٤٨)، فقوله: "اشترى ناقة" محمول على المساومة بدليل قوله: "فإن رضيت فقد وجب البيع"سلمنا، ولكن غاية ما فيه أن الأبعرة كانت بالربذة، فهذا بيع غائب بناجز، وليس بنسيئة، وقد جاء عن ابن عمر

البخارى وأبى داود ثقة مأمون، وأما مجالد فمن رجال مسلم والأربعة حسن الحديث،

خلاف هذا، قال عبد الرزاق أنا معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، أخبرنى أنه سأل ابن عمر عن بعير ببعيرين نظرةً؟ فقال: لا وكرهه، وقال ابن أبى شيبة: ثنا ابن أبى زائدة، عن ابن عون، عن ابن سيرين "قلت لابن عمر: البعير بالبعيرين إلى أجل؟ فكرهه"، كذا فى "الجوهر النقى" (٦:٥ و ٢١)، وهذان سندان صحيحان.

فالجواب عن أثر رافع بن خديج بنحو ما مر آنفا أنه اشترى بعيرا ببعيرين عينين: أحدهما: ناجز، والآخر: غائب، ولم يكن نسيئة، فافهم.

وأما أثر ابن عباس فليس فيه ما يدل على جواز النسيئة فى الحيوان، بل غاية ما فيه إباحة التفاضل فيه، وهو متفق عليه بيننا، وبين الخصم، وأما قول ابن المسيب فلا حجة فيه، لأنه روى عن على رضى الله عنه أنه كره بعيرا ببعيرين نسيئة أخرجه عبد الرزاق فى "مصنفه" أخبرنى عبد الله ابن أبى بكير، عن ابن قسيط، عن ابن المسيب فذكره (الجوهر النقى ٢٨٨:٥)، فيحتمل أن يكون قال بجوازه قبل أن يبلغه عن على ما رواه عنه، وإلا فهو محجوج بما روى عن النبى ﷺ وأصحابه فى ذلك، وقد ذكرناه بما لا مزيد عليه.

وأما قول ابن سيرين: فلا حجة فيه أيضاً، وإلا فليكن قوله: «ودرهم بدرهم نسيئة» حجة، وهو ربا بالإجماع، والظاهر أن ما علقه البخارى عنه خطأ من بعض الرواة، والصحيح ما روى غير سعيد بن منصور من طريق يونس عنه: "أنه كان لا يرى بأسا بالحيوان بالحيوان يدا بيد، والدراهم نسيئة، ويكره أن يكون الدراهم نقدا، والحيوان نسيئة، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣٤٨:٤)، وهذا مفسر قاضٍ على المجمل الذى فيه جواز الدرهم بدرهمين أو بدرهم نسيئة، وهو باطل حاشا ابن سيرين أن يقول به.

وأما قصة صفية، فالجواب عنه أنه ليس فيها ما يدل على جواز بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، ففى رواية عبد العزيز عن أنس: (عند البخارى ومسلم) «فجاء دحية فقال: أعطنى يا رسول الله! جارية من السبى، قال: اذهب فخذ جارية، فأخذ صفية، فجاء رجل فقال: يا نبى الله! أعطيت دحية صفية سيدة قريظة والنضير لا تصلح إلا لك، قال: ادعوه بها، فجاء بها فلما نظر إليها النبى ﷺ قال: خذ جارية من السبى غيرها»، وعن ابن إسحاق: «أن صفية سبيت ومعها بنت عمها، وعند غيره بنت عم زوجها، فلما استرجع النبى ﷺ صفية من دحية أعطاه بنت عمها»، قال السهيلى: لا معارضة بين هذه الأخبار، فإنه أخذها من دحية قبل القسم، والذى عوضه عنها

وثقه النسائى وغيره، وضعفه آخرون، فالحديث حسن، وهو شاهد لما قبله، ورواه أبو

ليس على سبيل البيع، بل على سبيل النفل.

قال الحافظ: وقع فى رواية حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس، عند مسلم: «أن صفية وقعت فى سهم دحية»، وعنده أيضًا فيه: «فاشتراها من دحية بسبعة أرؤس»، فالأولى فى طريق الجمع أن المراد بسهمه ههنا نصيبه الذى اختاره لنفسه بإذن النبى ﷺ، فلما قيل: إنها بنت ملك من ملوكهم ظهر له أنها ليست ممن توهب لدحية (وأنه اختار لنفسه ما لا يصلح له، ولم يكن ذلك مرادا بالإذن) فكان من المصلحة العامة ارتجاعها منه، واختصاص النبى ﷺ بها، فإن فى ذلك رضا الجميع، وليس ذلك من الرجوع فى الهبة من شىء (لأنه ﷺ لم يهبه صفية، وإنما أذن له فى أخذ جارية تصلح له، فلما أخذ فوق ما يستحقه عاقبة بالحرمان وعوضه عنها تطييبا لقلبه)، وأما إطلاق الشراء على العوض فعلى سبيل المجاز، ولعله عوضه عنها بنت عمها أو بنت عم زوجها، فلم تطب نفسه، فأعطاه من جملة السبى زيادة على ذلك اهـ، ملخصًا من "فتح البارى" (٧: ٣٦٠).

وقال النووى: إن معناه أى معنى قوله: «وقعت فى سهم دحية فاشتراها منه رسول الله ﷺ بسبعة أرؤوس»، أنها حصلت له بإذن رسول الله ﷺ، فاستردها منه، وأعطاه مكانها سبعة أرؤس تطييبا لقلبه، لا أنه جرى بينهما عقد بيع، وعلى هذا تتفق الروايات اهـ (١: ٤٥٩)، وقوله: "وعلى هذا تتفق الروايات"، إشارة إلى ما رواه أبو داود وغيره عن عائشة: "أن صفية كانت من الصفى"، والله تعالى أعلم، وإن سلمنا أنه كان هناك عقد بيع، فلم يكن نسيئة، بل نقدا، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان.

وقد وقع بعض الأحباب ههنا فى الخبط، حيث قال: ولو كان هذا بيعا وشراء لزم أن تكون صفية مولاة لرسول الله ﷺ، ويكون ولاءها له ولعصابة أو للمسلمين، ولم يقل به أحد، فالحق أن سبعة أرؤس كان فداء لها لا قيمة اهـ، قلت: كونها مولاة لرسول الله ﷺ مما لا شك فيه فقد ثبت فى الصحيح أنها سبيت، وأنه ﷺ أعتقها وجعل عقتها صداقها، وفى لفظ لمسلم: «وأعتقها وتزوجها فقال له أى لأنس ثابت: يا أبا حمزة! ما أصدقها؟ قال: نفسها أعتقها وتزوجها»، وأما ولاؤها فلم يكن لأحد بعد رسول الله ﷺ لكونها قد صارت من أزواج النبى ﷺ، وأزواجه أمهات المؤمنين، فافهم، فإن قصتها شبيهة بقصة جويرية رضى الله عنها، وقد اشتراها النبى ﷺ بلا شك وأعتقها وتزوجها، فكانت مولاة لرسول الله ﷺ وزوجة له، ولم يكن ولاؤها لأحد بعده لما قلنا، والله تعالى أعلم، وأيضًا: فإن المولى إذ أعتق أمته وتزوجها، فهل يكون له ولاءها،

يعلى إلا أنه قال عن الصنابحى الأحمسى وقال: فنعم إذا (مجمع الزوائد ٤: ١٠٥)،

ويكون عصبة لها، أو يرثها كما يرث الزوج من زوجته؟ لم أر من صرح به.

واحتج البيهقى بما رواه من طريق الشافعى، عن مالك، عن صالح بن كيسان، عن الحسن بن محمد بن على، عن على بن أبى طالب: "أنه باع جملا له يدعى عصيفيرا بعشرين جملا إلى أجل"، قال ابن التركمانى: ذكر ابن الأثير فى "شرح مسند الشافعى" أن هذا الحديث مرسل، لأن الحسن لم يلق جده عليا، ويعارضه ما رواه عبد الرزاق فى "مصنفه": أخبرنى عبد الله بن أبى بكر، عن ابن قسيط، عن ابن المسيب، فذكر ما ذكرناه سابقا، وقال ابن أبى شيبة: ثنا وكيع، ثنا ابن أبى ذئب، عن يزيد بن عبد الله بن قسيط، عن أبى الحسن البراد، عن على قال: "لا يصلح الحيوان بالحيوان، ولا الشاة بالشاتين إلا يدا بيد" اهـ (٢: ٦ و ٢١).

وهذا قول، وما رواه الحسن بن محمد حكاية فعل تحمل الوجوه، فيقدم القول عليه ويحمل فعله على أنه فعله فى زمن النبى ﷺ قبل التحريم، أو المراد بالأجل تأخير القبض، لا الوجوب فى الذمة، وإلا فمذهب على تحريم بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، وهو مذهب محمد ابن الحنفية، فقد روى عبد الرزاق: أنا الثورى وإسرائيل، عن عبد العزيز بن رفيع: "سمعت محمد ابن الحنفية يكره الحيوان بالحيوان نسيئة كما مر سابقًا"، وقال ابن أبى شيبة: ثنا على بن مسهر وابن أبى زائدة، عن عبد الله بن المثنى، عن جده رياح بن الحارث، عن عمار بن ياسر، قال: "العبد خير من العبدين لا بأس به يدا بيد، إنما الربا فى النسيء" (أخرجه ابن حزم فى "المحلى" من طريق يحيى بن سعيد القطان، عن صدقة بن المثنى، عن جده رياح بن الحارث، عن عمار أطول منه، ولم يعله بشىء، وصدقة ثقة من السادسة، وجده رياح بالمهملة ثم التحتانية ابن الحارث النخعى أبو المثنى الكوفى ثقة من الثانية، كما فى "التقريب"، فالحديث صحيح).

وقال أيضًا: ثنا ملازم بن عمرو، عن زفر بن يزيد، عن أبيه، قال: "سألت أبا هريرة عن الشاة بالشاتين إلى أجل، فنهانى، وقال: لا إلا يدا بيد"، "الجوهر النقى" (٢: ٢١)، ملازم صدوق من رجال الأربعة، وزفر بن يزيد هو ابن أبى كثير السحيمى، أبو كثير هذا ثقة من الثالثة، كما فى "التقريب" (٢٦٤)، وزفر ابنه ذكره، ولم أجد من ترجمه بجرح ولا تعديل، وهو ثقة على قاعدة ابن حبان المذكورة فى المقدمة، وبالجملة: فمذهب أبى حنيفة وأصحابه ومن وافقهم أقوى ما يكون فى هذا الباب روايةً ودرايةً، وقد تخبط ههنا بعض الأحباب، فأطال الكلام بالقيل والقال، وأبدى فى الدلائل الصحاح بعيد الاحتمال، وخرج عن مسلك الاعتدال، ووقع فى حضيض الباطل المحال

والمرسل إذا تأيد بموصول، فهو حجة عند الكل، كما مر غير مرة.

والعلم عند الملك المتعال، وسيأتى لهذا الباب بقية فى باب السلم فى الحيوان، إن شاء الله تعالى.

واحتج الشافعى رحمه الله على جواز النسيئة فى الحيوان، وصلوحه للثبوت فى الذمة بأنه بيع معلوم مقدور التسليم، فيجوز النسيئة فيه كالثياب والمكيلات والموزونات، والدليل على أنه معلوم، أنه إذا سمى الإبل صار الجنس معلوما، وإذا قال حيوانا صار النوع معلوما، وإذا قال: جذع أو ثنى يصير السن معلوما، وإذا قال سمين تصير الصفة معلومة، وإعلام الشىء من الأعيان بهذه الأشياء، وشرط جواز العقد إعلام العين، ولا يعتبر بعد ذلك جواز تفاوت فى المالية كما فى الذبائح والثياب الفاخرة، والدليل عليه أن بنى إسرائيل استوصفوا البقرة، فوصفها الله تعالى لهم وأدركوها بتلك الصفة، حيث قالوا: ﴿الآن جئت بالحق﴾، وقال ﷺ: «لا يصف الرجل الرجل بين يدى امرأته حتى كأنها تنظر إليه»، فقد جعل الموصوف من الحيوان كالمرئى (الحديث أخرجه الشيخان عن عبد الله مرفوعًا بلفظ: «لا تباشر المرأة المرأة ثم تنعتها لزوجها كأنه ينظر إليه»)، والدليل عليه أنه يثبت فى الذمة مهرا، وأن الدعوى والشهادة فى الحيوان تسمع بذكر الصفة، فدل أنها تصير معلومة بذكر الوصف (واحتج أيضًا بوجوبه فى الذمة فى الديات)، كذا فى المبسوط (١٢:١٣٢).

والجواب أن بعد ذكر الأوصاف التى ذكرها الشافعى رح يبقى تفاوت عظيم فى المالية، فإنك تجد فرسين مستويين فى السن وقيمة أحدهما أضعاف قيمة الآخر لتفاوت بينهما فى المعانى الباطنة، وكذلك فى البعيرين، وهذا فى بنى آدم لا يخفى.

رب واحد يعدل ألفا زائدا　　　والعرف تراهم لا يساوون واحدا

وكما أن العين مقصوده فالمالية أيضًا لأن المقصود هو الاسترباح، بخلاف الثياب؛ فإنها مصنوع بنى آدم إذا نسجت على منوال واحد على هيئة واحدة لا تتفاوت فى المالية إلا يسيرا، ولا معتبر بذلك القدر كالتفاوت بين الجيد والردىء، فأما الحيوان مصنوع الله تعالى، وذلك يكون على ما يريده فقد يكون على وجه لا نظير له، ولو بالغ فاستقصى فى بيان وصفه يصير عديم النظير، ومثله لا يجوز السلم والنسيئة فيه بالاتفاق، واذكر قول محمد، حين قيل له: إنما لا يجوز السلم فى الحيوان، لأنه غير مضبوط بالوصف، قال: لا، ولكنه للسنة، وإنما ذكر الله تعالى لبنى إسرائيل الأوصاف الظاهرة، وذلك يمكن إعلامه عندنا، ثم كان المقصود التشديد عليهم لما استقصوا فى الاستيصاف (حتى صار عديم النظير لم يتيسر لهم إلا بملأ مسكه ذهبا) وذلك يقع بالأوصاف الظاهرة، وكذلك سماع الدعوى والشهادة، لأن الأوصاف الظاهرة منها تصير معلومة،

. . . .

وثبوته فى الذمة مهرا لكون النكاح مبنيا على التوسع، فإن المقصود منه شيء آخر سوى المالية، ولهذا يجوز من غير بيان الوصف هناك بخلاف البيع، كذا فى "المبسوط" ملخصاً (١٢:١٣٣).

وهذا هو الجواب عن القياس بالديات، لأنها ليست من المعاوضات المالية، وليس مبناها على المماكسة والمشاحة، إنما تجرى فى المعاوضات المالية كما لا يخفى، فيجوز ثبوت الحيوان فى الذمة فى الديات والمهور وغيرها التى ليس فيها معاوضة مال بمال، ولا يثبت فى غيرها من البيوع، والقرض للجهالة الفاحشة المفضية إلى النزاع، فتدبر.

سلمنا ولكنا منعنا استعراض الحيوان والسلم فيه، وبيعه نسيئة بالنص لأنه غير مضبوط بالوصف، وبينا أن ما ظنه الشافعي وأصحابه معارضا له لا يصلح للمعارضة أصلا، بل تحريم بيع الحيوان بالحيوان نسيئة أرجح من وجوه شتى.

عدم جواز استقراض الحيوان:

وقال الطحاوى بعد ما ذكر الآثار الناهية عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة: فدخل فى هذا استقراض الحيوان أيضاً، فإن قيل: هذا لا يلزمنا لأنا قد رأينا الحنطة لا يباع بعضها ببعض نسيئة وقرضها جائز، فكذلك الحيوان لا يجوز بيع بعضه ببعض نسيئة وقرضه جائز، فكان من حجتنا عليهم أن نهى النبى ﷺ عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، يحتمل أن يكون ذلك لعدم الوقوف منه على المثل، ويحتمل أن يكون من قبل أنهما نوع واحد، فاعتبرنا ذلك، فرأينا المكيلات لا يجوز بيع بعضها ببعض نسيئة، ولا بأس بقرضها، والموزونات كالمكيلات سواء خلا الذهب والورق، ورأينا غير المكيلات والموزونات مثل الثياب، وأما أشبهها فلا بأس ببيع بعضها ببعض، وإن كانت متفاضلة، وبيع بعضها ببعض نسيئة فيه اختلاف بين الناس، فمنهم من منع النسيئة فى نوع واحد دون نوعين مختلفين، ومنهم من أباحها مطلقًا، فهذه أحكام الأشياء المكيلات والموزونات والمعدودات غير الحيوان، وكان الحيوان لا يجوز بيع بعضه ببعض نسيئة، وإن اختلفت أجناسه، ولو كان النهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، لاتفاق النوعين لجاز بيع العبد بالبقرة نسيئة؛ لأنها من غير نوعه، فلما بطل ذلك فى نوعه، وفى غير نوعه ثبت أن النهى، إنما كان لعدم وجود مثله، لأنه غير موقوف عليه، وإذا كان كذلك بطل قرضه أيضاً، لأنه غير موقوف عليه، ومما يدل على ذلك أيضاً، ما قد أجمعوا عليه فى استقراض الإماء، أنه لا يجوز وهن حيوان، فاستقراض سائر الحيوان فى النظر كذلك.

. . . .

فإن قالوا: كيف يطأها ثم يردها فيكون فرجا معارا، فلذا فرقنا بين الجوارى، وسائر الحيوان فى الاستقراض، قيل لهم كما قال صاحب "المحلى": إنهم يوجبون هذا فى التى يجدبها عيبا، فهلا قاسوا تلك على هذه؟ وليس ذلك فرجا معارا لأن العارية لا تزيل ملك المعير، فحرام وطؤها، وأما المستقرضة فملكها المستقرض وحلت له، فيردها أو يرد غيرها، كذا فى "الجوهر النقى" (٥:٣٥٣)، ولا يخفى أن ذلك لا يرد على الحنفية، فإنهم يمنعون رد الجارية إذا اطلع المشترى على عيب فيها بعد ما وطأها، وإنما يقولون بالرجوع بالنقصان، فافهم).

فإن قال قائل: رأينا رسول الله ﷺ حكم فى الجنين بغرة عبد أو أمة، وحكم فى الدية بمائة من الإبل، وفى أروش الأعضاء بما قد حكم به، وكان كل ذلك حيوانا يجب فى الذمة، قيل له: قد حكم النبى ﷺ بذلك، ومنع من بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، فثبت النهى عن وجوب الحيوان فى الذمة بأموال أبيح وجوبه فى الذمة بغير أموال، فنجعل ما كان بدلا من مال حكمه حكم القرض الذى وصفنا، وما كان بدلا من غير مال، فحكمه حكم الديات والغرة التى ذكرنا، ومن ذلك التزويج أو الخلع على أمة وسط أو عبد وسط.

والدليل على صحة ما قلنا: إن النبى ﷺ قد جعل فى جنين الحرة عبدا أو أمة، وأجمع المسلمون أن ذلك لا يجب فى جنين الأمة، وأن الواجب فيه دراهم أو دنانير على ما اختلفوا، وأجمعوا فى جنين البهائم أن فيه ما نقص أم الجنين، وكذلك الديات من الإبل يجب فى أنفس الأفراد، دون أنفس العبيد، فكان ما حكم فيه بالحيوان فى الذمم، هو ما ليس ببدل من مال، ومنع من ذلك فى الأبدان من الأموال، فثبت بذلك أن القرض الذى هو ببدل من مال لا يجب فيه حيوان فى الذمم، وهذا قول أبى حنيفة، وأبى يوسف، ومحمد رحمة الله عليهم أجمعين، وقد روى ذلك عن نفر من المتقدمين اهـ، ملخصاً (٢: ٢٣٠ و ١٣١).

وفى "الجوهر النقى" عن "الاستذكار" (لابن عبد البر): وممن منع استقراض الحيوان والسلم فيه عبد الله بن مسعود، وحذيفة، وعبد الرحمن بن سمرة، وأبو حنيفة، وأصحابه، والثورى، والحسن بن صالح، وسائر الكوفيين.

وحجتهم أن الحيوان لا يوقف على حقيقة صفته (قلت: بل حجتهم أنه من ذوات القيم دون ذوات الأمثال)، وادعوا نسخ حديث أبى هريرة، وأبى رافع بحديث ابن عمر: «أنه عليه

. . . .

السلام قضى فيمن أعتق نصف عبد مشترك بقيمته نصف شريكه، ولم يوجب عليه نصف عبد»، وعن يحيى بن سعيد قلت لربيعة: حدثنى أهل أنطابلس أن خير بن نعيم[1] كان يقضى عندهم بأن لا يجوز السلف فى الحيوان، وقد كان يجالسك ولا أحسبه قضى به إلا عن رأيك، فقال ربيعة: قد كان ابن مسعود يقول ذلك اهـ (٥:٣٥٣).

قلت: ومعنى حديث ابن عمر أخرجه الشيخان، وأبو داود، والترمذى، من حديث أبى هريرة رفعه بلفظ: «من أعتق شقصا من مملوك فعليه خلاصه فى ماله، فإن لم يكن له مال قوم المملوك قيمة عدل، ثم يستسعى فى نصيب الذى لم يعتق غير مشقوق عليه» (جمع الفوائد ١:٢٦٥)، ورواه الجماعة عن ابن عمر رفعه بلفظ: «من أعتق شركا له فى عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل، فأعطى شركائه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق عليه ما عتق»، والدارقطنى وزاد: «ورق ما بقى»، كذا فى "النيل" (٥:٣٥٤).١٢ظ

باب الحقوق

من اشترى أرضا، فهى له بكل ما فيها من بناء قائم أو شجر نابت، كذلك من اشترى دارا فبناءها كله له، وكل ما كان مركبا فيها من باب أو درج أو غير ذلك، وهذا إجماع متيقن ما زال الناس يتبايعون الدور، والأرضين من عهد رسول الله ﷺ هكذا، لا يخلو يوم من أن يقع فيه بيع دار، أو أرض هكذا، ولا يكون له ما كان موضوعًا فيها غير مبنى، ولا يكون له الزرع الذى يقلع ولا ينبت، بل هو لبائعه، وبالله التوفيق، كذا فى "المحلى" لابن حزم (٩:٨٢).

وقلت: وهذا بخلاف من اشترى منزلا أو بيتًا فوقه منزل أو بيت، فلا يكون له الأعلى إلا أن يشترطه أو يشتريه بكل حق هو له، فالدار اسم لما أدير عليه الحدود، فينتظم العلو والكنيف ونحوهما، والبيت اسم لما يبات فيه، فلا يشمل العلو إلا بالتنصيص لكونه مثله، والمنزل بين الدار والبيت، ومبنى كل ذلك على العرف، فلو صار العرف فى البيت والمنزل، كمثله فى الدار، كان الحكم فى الكل سواء، كما فى "الهداية" وغيرها، والله تعالى أعلم.١٢ظ

---

(١) هو الحضرمى المصرى قاضى برقه، صدوق فقيه من السادسة، روى له مسلم والنسائى، كذا فى "التقريب".١٢ظ

أحكام الاستحقاق

باب يرجع المشترى على البائع بالدرك

٤٧٦٤- عن موسى بن السائب، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة بن جندب، قال: قال رسول الله ﷺ: «من وجد عين ماله عند رجل فهو أحق (به) ويتبع البيع من باعه». رواه أبو داود وسكت عنه، قال المنذرى: وأخرجه النسائى، وقد تقدم الكلام على الاختلاف فى سماع الحسن من سمرة اهـ (عون المعبود ٣:٣١٣). قلت: وقد أثبتنا سماعه منه عن الترمذى والبخارى وغيرهما.

باب يرجع المشترى على البائع بالدرك

قوله: "عن موسى بن السائب إلخ"، قال العبد الضعيف: دلالته على الباب ظاهرة، وهو الأصل لما ذكره الفقهاء فى باب الاستحقاق، فمن اشترى جارية فولدت عنده فاستحقها رجل ببينة، فإنه يأخذها وولدها، ويرجع المشترى على البائع بثمن الجارية، وإن أقربها الرجل لم يتبعها ولدها، لأن البينة حجة مطلقة فى حق الناس كافة، ولهذا إذا أقامها، ولم يجز البيع يرجع المشترى بالثمن على البائع، وترد جميع الباعة بعضهم على بعض، فيظهر بها ملكه من الأصل، والولد كان متصلا بها ويتفرع عنها، وهى مملوكة فيكون له، وأما الإقرار فحجة قصرة، فيثبت الملك فى المخبر به ضرورة صحة الإخبار، والضرورى يتقدر بقدر الضرورة، وهى تندفع بإثباته بعد الانفصال، فيقتصر على الحال، فلا يظهر ملك المستحق من الأصل، ولهذا لا يرجع المشترى على البائع بالثمن ولا الباعة بعضهم على بعض، فلا يكون الولد له، يعنى إذا لم يدع المقر له الولد، أما إذا ادعاه كان له، لأن الظاهر أنه له، كذا فى "العناية" نقلا عن "النهاية" (٥:١٨٢)، فقوله ﷺ: «من وجد عين ماله عند رجل فهو أحق به»، معناه إذا أقام البينة على أنه له، أو يقر به من هو فى يده، وهذا ظاهر، وإلا لادعى من شاء ما شاء، وظهر الفساد فى البر والبحر.

الرد على بعض الأحباب حيث ادعى فى حديث أحمد النكارة:

ثم اعلم أن هذا الحديث أى حديث سمرة أخرجه أحمد فى "مسنده" (٥:١٠): حدثنا عبد الصمد -هو ابن عبد الوارث- ثنا عمر بن إبراهيم ثنا قتادة، عن الحسن عن سمرة عن النبى ﷺ بلفظ: «من وجد متاعه عند مفلس بعينه فهو أحق به» اهـ، فادعى بعض الأحباب أنه حديث منكر، وليس من حديث قتادة، عن الحسن، عن سمرة، بل هو من حديث قتادة، عن النضر بن أنس،

٤٧٦٥- عن الحجاج بن أرطاة عن سعيد بن زيد بن عقبة عن أبيه عن سمرة بن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا ضاع لأحدكم متاع أو سرق له متاع فوجده في

عن بشير بن نهيك، عن أبى هريرة، كما رواه عنه شعبة وغير عند مسلم، والصحيح من رواية قتادة عن الحسن عن سمرة ما رواه عنه موسى بن السائب بلفظ: «من وجد عين ماله عند رجل فهو أحق به، ويتبع البيع من باعه»، لأن موسى أوثق من عمر، ويشهد له رواية سعيد بن زيد بن عقبة عن أبيه عن سمرة، وعمر بن إبراهيم ضعيف فى قتادة، كما فى "التقريب" و "التهذيب"، يروى عن قتادة أحاديث مناكير ينفرد عنه بما لا يشبه حديثه، وذهل ابن حجر عما صرح به هو فى "التقريب"، وعما نقله عن الأئمة فى "التهذيب"، فقال: "إسناده حسن"، وهو سهو منه رحمه الله، ويدل على خطائه أنه عزاه لأبى داود وأحمد، وعزوه لأحمد صحيح بلا شك، وأما عزوه لأبى داود فخطأ فاحش، لأن أبا داود لم يخرج رواية عمر بن إبراهيم، وإنما خرج رواية موسى بن السائب، وبينهما بون بعيد، وأخطاء الشوكانى فى "النيل" فى ا لاعتماد على قوله، وزاد فى الخطأ، فقال: ويشهد لصحته حديث أبى هريرة، لأن حديث أبى هريرة إن صح، يكون حجة مستقلة، ولا يكون شاهدا لصحة ما رواه عمر عن قتادة عن الحسن، فإن الصحيح من رواية عن الحسن عن سمرة، ما هو رواه عنه موسى السائب والذى يرويه عمر عن قتادة إنما يرويه قتادة عن النصر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبى هريرة، لا عن الحسن عن سمرة، فاختلط الأمر على عمر، فركب متن حديث أبى هريرة على سند حديث سمرة، إلى آخر ما قال وأطال.

قلت: ولكن مبنى هذا التحقيق، إنما هو على أن سمرة لم يرد عن النبى ﷺ ما رواه عنه أبو هريرة، ومن لنا بذلك؟ لا سيما وقد قال الترمذى "جامعه" بعد ما أخرج حديث أبى هريرة مرفوعًا بلفظ: «أيما امرئ أفلس ووجد رجل سلعته عنده بعينها فهو أولى به من غيره»، ما نصه: وفى الباب عن سمرة وابن عمر (١٥٢:١)، وإذا ثبت أن سمرة أيضًا روى عن النبى ﷺ حديث: «من أفلس وعنده أبى هريرة بعينها»، كما رواه أبو هريرة، فالحمل على عمر بن إبراهيم بأنه ركب متن حديث أبى هريرة على سند حديث سمرة دعوى بلا بينة ورمية من غير رؤية، بل الأولى أن يقال: إن سمرة قد حدث عن النبى ﷺ مرة ما رواه موسى بن السائب عن قتادة عن الحسن عنه، وأخرى ما رواه عمر بن إبراهيم عن قتادة عن الحسن عنه، وعمر هذا قد وثقه ابن معين، وقال عبد الصمد بن عبد الوارث: ثنا عمر بن إبراهيم، وكان ثقة وفوق الثقة، كما فى "التهذيب" (٤٢٦:٧)، وهذا توثيق مطلق يفيد كونه ثقة فى قتادة أيضًا، وإذا عارضه قول من ضعفه فيه صار مختلفا فيه، ومثله

يد رجل بعينه فهـو أحق به، ويرجع المشترى على البائع بالثمن» رواه البيهقى (٦: ٥١).

حسن الحديث على الأصل الذى ذكرناه فـى المقدمة، فلا يصح نسبة السهـو إلى الحافظ فى تحسينه حديثه، نـعم، قد أخطأ فى عزوه لأبى داود، فإنه لم يخـرج إلا حديث موسى بن السائب عـن قتادة عن الحسن، لا حديث عمر بن إبراهيم فيما علمنا، والله تعالى أعلم.

الجواب عن حجة الجمهور فى مسألة البائع
يجد متاعه عند المشترى بعد ما أفلس:

وقد احتج صاحب "المنتقى" والحافظ فى "الفتح" بحديث عمر هذا على أن من وجد سلعة باعهـا من رجل عنده، وقد أفلس فهـو أحق بها دون الغرماء، ولا حجة لهم فـيه، لكونه مطلقًا عن قيـد البيع، ومـقيدا بأن يكون وجـدها عنده بعينهـا، والمبيع ليس هو عين مـاله (بعد مـا قد دخل فى ضمان المشـترى، فإن الشرع قد حكم بتبـدل العين بتبدل الصفة بالعـقد، ألا ترى إلى قوله ﷺ فى لحم تصدق به على بريرة: «هو لها صدقة، ولنا هديـة»، وإلى المطلقة بالثلث إذا نكحت زوجا غيره ترجع إلى الزوج الأول بالحل الجديد بعد ما كانت محرمة عليه، فكأنها امرأة أخرى، فكذلك المبيع إذا قبضـه المشترى ليس هو عين مال البائع، بل هو مـال المشترى، وليس للبائع إلا الثـمن فى ذمته)، وإنما هو عين مال قـد كان له، وإنما ماله بعينه يقع على الغصوب والعـوارى والودائع (والرهون وما قبض على سوم الشـراء)، وما أشبه ذلك فذلك مـاله بعينه فهو أحق به من سـائر الغرماء، وفى ذلك جاء هذا الحديث عن رسول الله ﷺ، يدل عليه ما رواه الحجاج عن سعيد بن زيد بن عقبة عن أبيه عن سمرة، أن رسـول الله ﷺ قال: «من سرق له متاع أو ضاع له متاع فوجده عند رجل بعينه فهو أحق به، ويرجع المشـترى على البائع بالثمن» (رواه أحمـد كما فى المتن)، وأخرجـه الطبرانى أيضًا، فهذا يبين أن المراد من حديث أبى هريرة (وابن عمـر وسمرة) أنه على الودائع والعوارى والغصوب ونحوها، وليس للغرماء فيه نصيب، لأنه باقٍ على ملكه، لأن يد الغاصب يد التعدى والظلم، وكذا يد السـارق (ويد المودع عنه يد أمانة وحـفظ) بخلاف مـا إذا سلمه إلى المشـترى، فإنه يـخرج عن ملكه، وإن لم يقبض الثمن، فإن قلت: حديث سمرة هذا فيه الحجاج بن أرطاة، فيه مقال.

قلت: ما للحـجاج وقـد روى عنه الإمام أبو حنيفـة، والثورى، وشـعبة، وابن المبـارك، وقال العجلى: كـان فقـيهـا، وكـان أحد مفـتيى الكوفـة، وكان جائز الحـديث، وقال أبو زرعـة: صدوق مدلس، وقال ابن حبـان: صدوق يكتب حديثه، وقال الخطيب: أحد العلمـاء بالحديث والحفاظ له، وفى "الميزان": أحد الأعلام، كذا فى "العمدة" للعينى (٦: ٥٦).

25

وأحمد فى "مسنده" (٥:١٣). وسنده حسن، وقد مر غير مرة أن ابن أرطاة ثقة مدلس

تحقيق الكلام فيمن أفلس أو مات
فوجد رجل عنده سلعته التى باعها منه:

فلما أنجر الكلام إلى المسألة، فلنا أن نتكلم عليها، وإن كان المقام غريبا، فنقول: قد اختلف العلماء فيمن أفلس أو مات فوجد عنده إنسان سلعته التى باعها منه، ولم يقبض الثمن، هل هو أولى بها من الغرماء، وله أن يأخذها، أو هو أسوة الغرماء؟ فقال إبراهيم النخعى، والحسن، والشعبى، وابن شبرمة، وأبو حنيفة، ووكيع، وأهل الكوفة: هو فيها أسوة الغرماء فى الإفلاس والموت جميعًا، وهو قول سيدنا أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه، وقال مالك: هو أحق من الغرماء فى التفليس فى الحياة، وأما بعد الموت فهو أسوة الغرماء، وقال الشافعى: إن وجدها أو بعضها فهو أحق بها أو بالذى وجد منها من الغرماء، ولم يخص حياة من موت، قال: فإن كان قبض من الثمن شيئا فهو أحق بما قابل ما بقى له فقط، وقال أحمد: هو أحق بها فى الحياة، وأما فى الموت فهو أسوة الغرماء، كذا فى "المحلى" (٨:١٧٧).

واحتجوا بما رواه زهير بن معاوية، والليث بن سعد، ومالك، وهشيم، وحماد بن زيد، وسفيان بن عيينة، ويحيى بن سعيد القطان، وحفص بن غياث، كلهم عن يحيى بن سعيد الأنصارى: أخبرنى أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، أن عمر بن عبد العزيز أخبره، أن أبا بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام أخبره، أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «من أدرك ماله بعينه عند رجل أو إنسان قد أفلس فهو أحق به من غيره» (رواه البخارى ومسلم وغيرهما من أصحاب الصحاح) اللفظ لزهير، ولفظ سائرهم نحوه، ومن طريق أبى عبيد: نا هشيم، أنا يحيى بن سعيد الأنصارى بهذا السند، بلفظ: «من وجد عين متاعه عند رجل قد أفلس فهو أحق به ممن سواه من الغرماء» (المحلى ٨:١٧٥)، وهذا ليس فيه ذكر البيع، فيحمل على الغصوب والعوارى والودائع ونحوها، بدليل حديث سمرة الذى أودعناه فى المتن ثانيا، وبدليل قوله: «بعينه»، فلا حجة لهم فيه، بل هو حجة على الشافعى رحمه الله حيث لم يفرق بين تغير السلعة أو بقاءها على حالها (فتح البارى ٥:٤٧)، والحديث مقيد بأن يجدها بعينها، وكذا لم يفرق بين قبض بعض ثمنها، أو عدم قبض شيء منه.

وقد روى ابن أبى شيبة عن عمر بن عبد العزيز أحد رواة هذا الحديث قال: «قضى رسول الله ﷺ أنه أحق به من الغرماء إلا أن يكون اقتضى من ماله شيئا فهو أسوة الغرماء»، وكذلك رواه

وهو حسن الحديث، وسعيد وأبوه ثقتان، كما فى "التقريب".

عبد الرزاق عن عطاء وطاوس صحيحا (فتح البارى أيضًا)، وكذا هو مفهوم مرسل أبى بكر بن عبد الرحمن بن الحرث عند مالك، ورواه إسماعيل بن عياش، عن الزبيدى، عن الزهرى، عنه، عن أبى هريرة موصولا بلفظ: «أيما رجل باع سلعة فأدرك سلعته عند رجل قد أفلس ولم يقبض من ثمنها شيئا فهى له فإن كان قضاءه من ثمنها شيئا فما بقى فهو أسوة الغرماء»، وقول البيهقى: "لا يصح موصولا" رد عليه، فقد صرح بأن ما روى ابن عياش عن الشاميين صحيح، وكذا قال ابن معين وغيره، والزبيدى من أهل الشام، وإذا قبض البائع بعض الثمن لا يجعله الشافعى فيما بقى أسوة الغرماء مصيرا إلى القياس، وهذا مخالف لمنطوق حديث ابن عياش، ومفهوم مرسل مالك، فافهم من "الجوهر النقى" (٤٧:٦).

وبالجملة: فالمحفوظ عن أبى هريرة مرفوعًا إنما هو بلفظ: «من وجد متاعه بعينه عند رجل قد أفلس فهو أحق به من غيره»، من دون ذكر البيع، وإنما وقع ذكر البيع فى مرسل أبى بكر بن عبد الرحمن عند مالك عن ابن شهاب عنه بلفظ: «أيما رجل باع متاعًا فأفلس الذى ابتاعه ولم يقبض البائع من ثمنه شيئا فوجده بعينه أحق به وإن مات المشترى فصاحب المتاع أسوة الغرماء»، ومفهومه أنه إذا قبض من ثمنه شيئا كان أسوة الغرماء، وبه صرح ابن شهاب فيما رواه عبد الرزاق عن معمر عنه (فتح البارى ٤٧:٥)، وهو منطوق رواية ابن عياش عن الزبيدى عن الزهرى موصولا كما مر، وقوله: «وإن مات المشترى فصاحب المتاع أسوة الغرماء» يرد على الشافعى قوله: إنه أحق به بعد الموت أيضًا، فأجاب عنه أولا بأنه مرسل، وأبو بكر بن عبد الرحمن يروى عن أبى هريرة حديثا ليس فيه ما يرويه ابن شهاب عنه مرسلا، ولا أدرى عمن رواه، ولعله روى أول الحديث، وقال برأيه آخره، كذا حكاه البيهقى عنه فى "سننه" (٤٧:٥).

وأجيب بأن الحديث أخرجه أبو داود من طريق ابن عياش، عن الزبيدى، عن الزهرى، عن أبى بكر بن عبد الرحمن، عن أبى هريرة موصولا، وفى آخره: «فإن كان قضاه من ثمنها شيئا فهو أسوة الغرماء وأيما امرئ هلك وعنده متاع امرئ بعينه اقتضى منه شيئا أو لم يقتض فهو أسوة الغرماء» (٣٠٩:٣)، فتبين أن الزهرى رواه عن أبى بكر عن أبى هريرة ولم يقل ذلك برأيه.

ولو ساغ للشافعى رحمه الله أن يرد لفظ الحديث ظنا منه أن الراوى زاده من رأيه فلأبى حنيفة أن يقول: إن المحفوظ من لفظ الحديث إنما هو من دون ذكر البيع، كما هو رواية الجماعة عن يحيى بن سعيد الأنصارى، وكذلك رواه شعبة، عن قتادة، عن النضر بن أنس، عن بشير بن

. . . .

نهيك، عند مسلم ولفظه: «إذا أفلس الرجل فوجد رجل متاعه بعينه فهو أحق به»، وكذا رواه همام، وحماد بن سلمة، وأبان بن يزيد عن قتادة عند أحمد فى "مسنده" (٣٤٧:٣ و ٣٥٨ و٤١٣) لم يذكروا البيع، وكذا رواه عراك بن مالك عن أبى هريرة عند مسلم، ولفظه كلفظ بشير ابن نهيك، ولفظ الحسن عن أبى هريرة عند أحمد: «أيما رجل أفلس فوجد رجل عنده ماله ولم يكن اقتضى من ماله شيئا فهو له» (٥٢٥:٢)، ولفظ هشام بن يحيى عنه: «من وجد ماله عند رجل مفلس فهو أحق به» (مسند أحمد ٢٤٩:٢).

واختلف فيه على أبى بكر بن عبد الرحمن، فروى عنه عمر بن عبد العزيز والزهرى، أما عمر بن عبد العزيز فلم يذكر البيع فى حديثه، إلا ابن أبى الحسين، عن أبى بكر بن حزم، عنه، عند مسلم، ولفظه فى الرجل الذى يعدم: «إذا وجد عنده المتاع، ولم يفرقه أنه لصاحبه الذى باعه»، ورواه يحيى بن سعيد الأنصارى، عن أبى بكر بن حزم، عنه، فلم يذكر البيع فيه فى رواية جماعة من الحفاظ، زهير، وهشيم، وليث بن سعد، وحماد بن زيد، وسفيان بن عيينة، وعبد الوهاب، والقطان، وحفص بن غياث، وأنس بن عياض، وأبى خالد الأحمر، ويزيد بن هارون، ومالك، كلهم قالوا: من أدرك ماله بعينه عند رجل قد أفلس فهو أحق به من غيره، إلا الثورى وحده، فرواه عنه فى "جامعه" بلفظ: «إذا ابتاع الرجل سلعته، ثم أفلس، وهى عنده بعينها فهو أحق بها من الغرماء»، ورواه ابن حبان من طريق يحيى بن هشام المخزومى عن أبى هريرة بلفظ: «إذا أفلس الرجل فوجد البائع سلعته» والباقى مثله (فتح البارى ٤٧:٥)، وبالجملة: فلفظ البيع فى هذا الحديث تفرد به هشام المخزومى عن أبى هريرة، وابن أبى الحسين عن أبى بكر بن حزم، والثورى عن يحيى بن سعيد الأنصارى، والجماعة من أصحاب أبى هريرة وأصحاب أبى بكر بن حزم، ويحيى الأنصارى لا يذكرونه أصلا.

وأما الزهرى فالمحفوظ روايته عن أبى بكر بن عبد الرحمن مرسلا، كذا رواه مالك فى "موطئه" عنه، عن أبى بكر بن عبد الرحمن، عن النبى ﷺ، قال أبو داود: هو أصح ممن رواه عن مالك مسندا، وقال الدارقطنى: ولا يثبت هذا عن الزهرى مسندا، وإنما هو مرسل، وقال أبو بكر: كذا هو مرسل فى جميع الموطآت التى رأينا، وكذلك رواه جماعة الرواة عن مالك فيما علمنا مرسلا، إلا عبد الرزاق، فإنه رواه عن مالك، عن الزهرى، عن أبى بكر، عن أبى هريرة، فأسنده، وقد اختلف فى ذلك عن عبد الرزاق، كذا فى "العمدة" للعينى (٥٨:٦).

. . . .

قلت: وكذلك رواه يونس عن الزهرى مرسلا عند الطحاوى فى "معانى الآثار"، وعند أبى داود فى "سننه"، ورواه الزبيدى عنه، عن أبى بكر بن عبد الرحمن، عن أبى هريرة موصولا، واختلف عليه فى سنده، فرواه إسماعيل بن عياش عنه هكذا، ورواه اليمان بن عدى عنه، عن الزهرى، عن أبى سلمة، عن أبى هريرة عند ابن ماجة (١٧٢)، واليمان بن عدى ليس بدون ابن عياش، فكلاهما مختلف فيهما.

وإذا تقرر ذلك فحديث الزهرى عن أبى بكر بن عبد الرحمن ليس من مسانيد أبى هريرة، بل هو مرسل، ولولا ترجيح الإرسال لزم القول بكونه مضطربا سندا ومتنا، كما لا يخفى على من مارس الحديث وجمع طرقه، فلا يضرنا ما فيه من ذكر البيع، كما لم يضر الشافعى ما فيه من قوله: «وإن كان قبض من ثمنها شيئا فهو أسوة الغرماء، وأيما امرئ هلك وعنده مال امرئ بعينه اقتضى منه شيئا أو لم يقتضِ فهو أسوة الغرماء»، وكذا الراجح من لفظ أبى هريرة عندنا ما اتفق عليه الجماعة، وليس فيه ذكر البيع، دون ما تفرد به واحد من أصحابه أو أصحاب أصحابه.

ويؤيده أن الحديث قد روى من غير طريق أبى هريرة بدون لفظ البيع، فرواه ابن عمر وسمرة عن النبى ﷺ أيضًا، أما لفظ سمرة فقد مر من رواية قتادة عن الحسن عنه، قال: «من وجد متاعه عند مفلس بعينه فهو أحق به»، أخرجه أحمد، وأما ابن عمر فلفظه عند البزار: أن النبى ﷺ قال: «إذا أفلس الرجل فوجد الرجل ماله يعنى عند مفلس بعينه فهو أحق به»، قال الهيثمى فى "مجمع الزوائد" (٤:١٤٤): رجاله رجال الصحيح اهـ، وقال الحافظ فى "الفتح": رواه أيضًا ابن عمر عند ابن حبان بسند صحيح إلا أنه لم يذكر سنده ولا متنه.

وكل ذلك محمول عندنا معشر الحنفية على الغصوب والعوارى والودائع ونحوها، بدليل ما رواه الحجاج عن سعيد بن زيد عن أبيه عن سمرة، وقد أودعناه فى المتن، وهو نص فى أنه ﷺ إنما جعل الذى يجد متاعه عند مفلس أحق من غيره من الغرماء إذا كان المتاع قد سرق منه، أو ضاع، لا إذا كان قد باعه منه.

يؤيد ذلك ما رواه أبو عصمة نوح ابن أبى مريم، عن الزهرى، عن أبى بكر بن عبد الرحمن، عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أفلس الرجل ووجد رجل متاعه فهو بين غرماءه»، وما رواه صدقة بن خالد عن عمر بن قيس سندل عن ابن أبى مليكة عن أبى هريرة عن النبى ﷺ: «من باع بيعا فوجده بعينه، وقد أفلس الرجل فهو ماله بين غرماءه» (المحلى ٨:١٧٨)، وأبو عصمة

. . . .

من رجال الترمذى، قال ابن عدى: مع ضعفه يكتب حديثه (تهذيب ١٠:٤٨٨)، وجرحه آخرون، وعمر بن قيس قال أبو زرعة: لين الحديث، وضعفه آخرون (تهذيب ٧:٤٩١) فالحديثان، إن كانا ضعيفين، ولكنهما يصلحان مؤيدين بحديث الحجاج، وشاهدين للتأويل الذى ذكرناه، فإن تأويل الحديث على معنًى يجوز بالقياس إجماعًا، فبالحديث الضعيف المؤيد بضعيف مثله بالأولى.

فإن قيل: إن قوله: «أفلس» يمنع من هذا الحمل، لأن حكم الوديعة والغصوب سواء فى الإفلاس وغيره. قلنا: هذا إذا كان قوله: «قد أفلس» للاحتراز، وأما إذا كان لتصوير النزاع فلا، لأن النزاع بين المالك والغرماء، لا يكون إلا إذا أفلس من عنده المتاع أو مات، وليس معنى قوله: «أحق به من الغرماء» أن للغرماء فيه حقا، ولكن إذا وقع النزاع بين المالك والغرماء، وادعى كل واحد منهم أن له حقا فيه صح للحاكم أن يقول: إن المالك أحق به، ولو تعلق الخصم بقوله: «قد أفلس وهو أحق به» تعلقنا بقوله: «سلعته، ومتاعه، وماله»، فإن الإضافة ظاهرة فى الملك، وبقوله: «بعينه» فإن المبيع لا يكون عند المشترى كما كان عند البائع بعينه، بل يصير غيره شرعًا، بدليل قوله لبريرة: «هو لها صدقة، ولنا هدية»، كما مر.

قال ابن حزم: روينا من طريق وكيع عن هشام الدستوائى عن قتادة عن خلاس بن عمرو عن على قال: «هو فيها أسوة الغرماء إذا وجدها بعينها، وإذا مات الرجل وعليه دين وعنده سلعة قائمة لرجل بعينها فهو فيها أسوة الغرماء" المحلى" (٨:١٧٦)، وهذا سند صحيح، وقد صحح ابن حزم حديث خلاس عن على فى كتاب الجهاد كما مر، قال: وهو قول إبراهيم النخعى، والحسن "إن من أفلس، أو مات، فوجد إنسان سلعته التى باع بعينها، فهو فيها أسوة الغرماء"، وقال الشعبى فيمن أعطى إنسانا مالا مضاربة فمات فوجد كيسه بعينه فهو والغرماء فيه سواء اهـ (٨:١٧٧).

الجواب عن إيراد ابن حزم علينا فى الباب:

فقول ابن حزم: أما من ذهب إلى قول أبى حنيفة، فإنهم جاهروا بالباطل إلخ رد عليه، وكيف جاهروا بالباطل؟ وقد قلدوا فيه على بن أبى طالب رضى الله عنه، وتأيد ما أولوا عليه حديث أبى هريرة بحديث سمرة صريحا، وازداد قوة على قوة بما ذكرناه من طرق الحديث، وأن عامتها خالية عن ذكر البيع، وهو الراجح المحفوظ، ولو سلمنا ذكر البيع فيه محفوظا، فالمراد به المقبوض على سوم الشراء، ولا يخفى إطلاق البيع على سوم تارةً، كما مر فى قوله ﷺ: «لا يبيع أحدكم على بيع أخيه»، إن الجمهور حملوه على السوم، فافهم.

. . . .

ولعلك قد عرفت بذلك أن أبا حنيفة لم يخالف الحديث، ولم يترك العمل به، وإنما رجح من لفظه ما اتفق عليه الجماعة دون ما شذ به واحد من بينهم، وحمل المحفوظ من لفظه على الغصوب والودائع والعوارى ونحوها، لا بمجرد الرأى، بل بدلالة حديث سمرة عليه، وهو حسن الإسناد، وقد أيده ما ورد فى بعض الطرق الضعيفة عن أبى هريرة نفسه، وأول ما ورد فى بعض الطرق عنه من ذكر البيع على معنى السوم، وليس ذلك من ترك الحديث، ومخالفته فى شىء، ولولا ترجيح بعض الروايات على بعض وصرف المرجوح إلى الراجح بتأويل لزم كون الأئمة كلهم مخالفين للحديث تاركى العلم به.

قال ابن حزم فى "المحلى": وأما من فرق بين الموت والحياة، وبين أن يدفع من الثمن شيئا، أو لا يدفع منه شيئا، فإنهم احتجوا بآثار مرسلة من طريق مالك ويونس بن عبيد عن الزهرى، عن أبى بكر بن عبد الرحمن، أن النبى ﷺ، وإسرائيل، عن عبد العزيز بن رفيع، عن ابن أبى مليكة، أن النبى ﷺ، ومسند من طريق إسماعيل بن عياش، وبقية، كلاهما عن الزبيدى، عن أبى بكر بن عبد الرحمن، عن أبى هريرة، أن النبى ﷺ، وآخر من طريق إسحاق بن إبراهيم بنْ جوتى، عن عبد الرزاق، عن مالك، عن ابن شهاب، عن أبى بكر بن عبد الرحمن، عن أبى هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «أيما رجل باع رجلا متاعًا، فأفلس المبتاع، ولم يقبض الذى باع من الثمن شيئا، فإن وجدا البائع سلعته بعينها فهو أحق بها، وإن مات المشترى فهو أسوة الغرماء»، قال ابن حزم: وبقية وإسماعيل ضعيفان.

(قلت: ولكن إسماعيل ثقة فى حديث أهل الشام وهذا منه)، وإسحاق بن إبراهيم بن جوتى مجهول (٨:١٧٩). قلت: ولكن عبد الرزاق وصله عن مالك فى "مصنفه" كما فى "فتح البارى" (٥:٤٧)، فبرئ إسحاق من العهدة، وأيضًا: فالمرسل حجة عند الشافعى إذا تعددت طرقه، أو ورد من طريق موصولا ولو ضعيفة، ومع ذلك فهذه الآثار كلها مخالفة لقول مالك والشافعى، لأن فى جميعها الفرق بين الموت والحياة، والشافعى لا يفرق بينهما، وفى جميعها الفرق بين أن يكون قبض من الثمن شيئا، وبين أن لا يكون قبض، ومالك لا يفرق بينهما، وفى كلها أن يجد السلعة بعينها، وأما إذا لم يجد إلا بعضها فلم يجدها بعينها، ومالك والشافعى لا يفرقان بينهما، فحصل قولهما مخالفا لكل الآثار، فافهم، ولا تعجل بالإنكار على أبى حنيفة رحمه الله وغيره من الأئمة، فتندم.

. . . .

الجواب عن حجة الشافعي في الباب:

واحتج الشافعي رحمه الله بما أخرجه أبو داود في سننه: حدثنا محمد بن بشار، نا أبو داود هو الطيالسي، نا ابن أبي ذئب عن أبي المعتمر عن عمر بن خلدة قال: "أتينا أبا هريرة في صاحب لنا أفلس فقال: لأقضين بقضاء رسول الله، من أفلس أو مات فوجد رجل متاعه بعينه فهو أحق به"، قال المنذري: وأخرجه ابن ماجة، وحكى عن أبي داود أنه قال: من يأخذ بهذا؟ وأبو المعتمر من هؤلاء لا يعرف اهـ من "عون المعبود" (٣٠٩:٣)، قال الشافعي: أخذت به يعني حديث ابن خلدة من قبل أنه موصول يجمع فيه النبي ﷺ بين الموت والإفلاس، حكاه البيهقي في "سننه" عنه.

ورده في "الجوهر النقي": بأن في سنده أبا المعتمر ليس بمعروف، وذكر عبد الحق في "أحكامه" قول أبي داود المذكور، ثم قال: وقال الطحاوي: لا يعرف من هو؟ ولا سمعنا له ذكرا إلا في هذا الحديث، ويحتمل أن تكون "أو" فيه للشك، فلا يدرى المذكور فيه، هل هو الإفلاس أو الموت، وفي "الإشراف" لابن المنذر: حديث مجهول الإسناد (٤٧:٦).

وأيضًا: فليس فيه ذكر للبيع، فيحمل على الغصوب ونحوها، فقول ابن حزم ردا لما رواه أبو عصمة وعمر بن قيس سندل بما نصه: ثم لو صحا لكان الثابت عن أبي هريرة زائدا، وكان هذان موافقين لمعهود الأصل، والأخذ بالزائد هو الواجب، والعجب من أصلهم أن الصاحب إذا روى رواية، ثم خالفها دل ذلك على بطلانها، وقد صح عن أبي هريرة خلاف هذين الأثرين، إلى آخر ما قال وأطال وأقذع في المقال (١٧٨:٨) رد عليه، أما أولا: فلأنه لم يصح عن أبي هريرة خلاف هذين الأثرين، فقد عرفت أن ما رواه عمر بن خلدة عنه من مذهبه لا ذكر فيه للبيع، والذي رواه عمر بن قيس وارد في البيع، وهو محمل ما رواه أبو عصمة، وأما ثانيًا: فلأن أثر عمر بن خلدة أيضًا لم يصح، لأنه إسناد مجهول كما قاله ابن المنذر، وأما ثالثًا: فلأن رأي الراوي بخلاف مرويه إنما يكون قدحا فيه، إذا عرف تأخره عن الرواية وإلا فلا، كما مر في المقدمة، فلتراجع، وأما رابعًا: فلأنا لم نقصد الاحتجاج بهذين الأثرين، وإنما ذكرناهما تأييدًا، لما دل عليه حديث سمرة من أن حديث أبي هريرة محمول على الغصوب ونحوها.

واحتجوا أيضًا بما رواه أبو عبيد: نا إسماعيل بن جعفر، عن محمد بن أبي حرملة، عن سعيد بن المسيب، قال: أفلس مولى لأم حبيبة، فاختصم فيه إلى عثمان، فقضى أن من كان اقتضى من حقه قبل أن يتبين إفلاسه فهو له، ومن عرف متاعا بعينه، فهو له اهـ، من "المحلى" (١٧٦:٨)،

. . . .

وعلقه البخارى، وقال الحافظ: وصله أبو عبيد والبيهقى بإسناد صحيح إلى سعيد اهـ (٥:٤٧)، ولا حجة لهم فيه لكونه خاليا عن ذكر البيع، فيحمل على ما حمل عليه حديث أبى هريرة من الغصوب والودائع ونحوها، فاندحض قول ابن المنذر، ولا نعلم لعثمان فى هذا مخالفا من الصحابة، كما فى "فتح البارى"، فإن هذا إنما كان يجديهم لو كان فيه ما ذهبوا إليه من كون البائع أحق بما باعه من المفلس وإذ لا فلا، وأيضًا: فقد صح عن على رضى الله عنه أنه قال: "هو فيها أسوة الغرماء إذا وجدها بعينها"، وهذا يرد على ابن المنذر قوله صريحا، وأما قول الحافظ فى "الفتح": وأجيب بأنه اختلف على على فى ذلك بخلاف عثمان اهـ (٥:٤٨)، ففيه أن الحافظ لم يذكر هذا الاختلاف ولم يسنده، ولو كان مسندا عنده لصاح به، فلا حجة فيه والحال هذه.

قال محمد بن الحسن الإمام فى "الحجج" له: وقد جاء الحديث عن على بن أبى طالب أنه قال: إنه أسوة الغرماء، والأثر عن أبى هريرة لا يعدل عندنا ما قال على بن أبى طالب، لأن قول على ابن أبى طالب عندنا أثبت من رواية أبى هريرة اهـ(٢٤٩) أى لما فى رواية أبى هريرة من الاختلاف، فقال فى رواية: «من وجد متاعه بعينه فهو أحق به» بغير ذكر البيع، وفى رواية مع ذكر البيع مقيدا بأنه لم يكن قبض من ثمنه شيئا ولم يفرقه، وإن كان قبض من ثمنه شيئا فهو أسوة الغرماء، وفى رواية: «أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه» وهو رواية ابن خلدة عنه.

وزاد فيه يونس بن حبيب، عن أبى داود الطيالسى عند البيهقى: «إلا أن يدع الرجل وفاء»، قال: وكذلك رواه شبابة بن سوار وعاصم بن على وغيرهما عن ابن أبى ذئب، وقالا: «إلا أن يترك صاحبه وفاء» (٥:٤٦)، والجمهور من الشافعية والمالكية والظاهرية المدعين العمل بحديث أبى هريرة لم يقيدوا الحكم بذلك، وفى رواية: «أيما امرئ مات وعنده مال امرئ بعينه اقتضى منه شيئا أو لم يقتض فهو أسوة الغرماء»، رواه ابن ماجة من طريق اليمان بن عدى: ثنى الزبيدى، عن الزهرى، عن أبى سلمة، عن أبى هريرة مرفوعا (١٧٢)، واليمان قال فيه أبو حاتم: شيخ صدوق، وضعفه آخرون، كما فى "التهذيب" (١١:٤٠٦).

فهذا هو وجه ترجيح قول على على رواية أبى هريرة، لا ما زعمه بعضهم أن الحنفية قالوا: الحديث إذا خالف القياس يشترط فقه الراوى، وأبو هريرة ليس كذلك، فهذا تشنيع منهم عليهم، لأن الكرخى قال: ليس فقه الراوى شرطًا لتقديم خبره على القياس، بل يقبل خبر كل عدل فقيها كان أو غيره إذا لم يكن معارضا بدليل أقوى منه، وتبعه على ذلك جماعة من المشايخ، قال صدر

. . . .

الإسلام: وإليه مال أكثر العلماء، والذى ذكروه هو مذهب عيسى بن أبان، وبعض المتأخرين، مع أن أحدا منهم لم يذكر أبا هريرة بما نسب إليه من قلة الفقه، وكيف لم يكن فقيها، وكان يفتى فى زمن الصحابة ولم يكن الفتوى فى زمانهم إلا للفقهاء؟ كذا فى "العمدة" للعينى (٦:٥٨)، وبالجملة: فقول على رضى الله عنه أثبت وأقوى لم يختلف عليه فيه عندنا، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان.

قال العلامة العينى: وقد تكلم جماعة ممن يلوح منهم لوائح التعصب بما فيه ترك مراعاة حسن الأدب، وهؤلاء كلهم صدروا عن مكرع واحد، أما القرطبى والنووى، فإنهما ادعيا بأن تأول الحنفية ضعيف مردود، ولم يبينا وجه ذلك، وأما ابن بطال فإنه قال: الحنفية دفعوا حديث التفليس بالقياس، ولا مدخل للقياس إلا إذا عدمت السنة، وليس كما قال، لأنهم ما دفعوا الحديث بالقياس، بل عملوا بهما، أما عملهم بالحديث فظاهر قطعا، لأنه قال: «من أدرك ماله بعينه»، وإدراك المال بعينه لا يتصور إلا فيما قالوا نحو الغصوب والعوارى والودائع ونحو ذلك، لأن ماله فى هذه الأشياء محقق، ولم يخرج من ملكه بوجه من الوجوه فلا يشاركه فيه أحد، وأما عملهم بالقياس فظاهر قطعًا، (وتذكر ما أسلفنا لك من أنهم لم يحملوا الأثر على ذلك بمجرد الرأى، بل بدلالة الآثار، من حديث سمرة المودع فى المتن).

وأما صاحب "التوضيح" فقال: حمل أبو حنيفة الحديث على الغَصْب والوديعة، لأنه لم يذكر البيع فيه (أى وهو المحفوظ من رواية الجماعة كما مر الكلام فيه مستوفى)، وأول الحديث بتأويلات ضعيفة مردودة.

(قلت: إنما يكون التأويل مردودا إذا لم يتأيد بالأثر، وأما إذا تأيد به فلا يكون مردودًا أبدا، بل يكون قول من رده مردودا عليه)، وتعلق بشىء يروى عن على وابن مسعود، وليس بثابت عنهما اهـ، وليس كذلك، لأنه قد ذكرنا فيما مضى أن قتادة روى عن خلاس بن عمرو عن على: «أنه أسوة الغرماء إذا وجدها بعينه»، وصححه ابن حزم، وقال بعض الشافعية: قالت الحنفية: هذا الحديث مخالف للأصول الثابتة (أى إذا حمل على ما حمله عليه الجمهور، وأما إذا حمل على ما دل عليه حديث سمرة من الغصوب ونحوها فلا)، فإن المبتاع قد ملك السلعة، وصارت فى ضمانه، فلا يجوز أن ينقض عليه ملكه.

وأجيب بأن كل حديث أصل برأسه، وقد ينقض ملك المالك فى غير موضع، كالشفعة،

. . . .

والطلاق قبل الدخول بعد أن ملكت الصداق، وتقديم صاحب الرهن على الغرماء، واختلاف المتبايعين، وتعجيز المكاتب، وغير ذلك، وقد أخذت الحنفية بحديث القهقهة فى الصلاة مع كونه مخالفا للأصول وضعفه أيضًا.

والجواب أن قولهم: كل حديث أصل برأسه مسلم إذا كان كل واحد متعلقا بأصل غير الأصل الذى يتعلق به الآخر، وأما إذا كان حديثان أو أكثر ومخرجهما واحد فلا يفترق حينئذ بينهما (بل يجعلان حديثا واحدا بالجمع بينهما لو أمكن، أو بترجيح أحدهما على الآخر، كما فعلنا فى حديث أبى هريرة هذا، حيث جمعنا بينه وبين حديث سمرة أو لا بحمله على الغصوب ونحوها، ورجحنا من ألفاظه ثانيا ما خلا عن ذكر البيع لكونه محفوظًا عن الجماعة، ورأينا ما ورد فيه ذكر البيع شاذا، وحملناه على معنى السوم بعد التسليم كما مر بما لا مزيد عليه).

وأما قولهم: وقد ينقض ملك المالك كالشفعة إلى آخره غير صحيح، لأن مشترى الدار لا يثبت له الملك مع وجود الشفيع، ولو قبضها فملكه على شرف السقوط، ولا يتم له الملك إلا بترك الشفيع شفعته، والمرأة لا تملك الصداق قبل الدخول ملكا تاما، وهو أيضًا على شرف السقوط، ولهذا لو قبضت صداقها، وطلقها زوجها يرجع عليها بنصف الصداق، والملك فى الصورتين غير تام، فكيف يقال: وقد ينقض ملك المالك؟ وأما الرهن فيد المرتهن يد استيفاء لا يد ملك، ولهذا ليس له أن يتصرف فيه تصرف الملاك، وأما عند اختلاف المتبايعين، فلا يثبت الملك لأحدهما إلا بعد الاتفاق على الإتمام أو على الفسخ، وأما المكاتب فإنه عبد ما بقى عليه درهم، فمتى يملك نفسه حتى يقال ينقض ملكه عند العجز؟ وأما حديث القهقهة فإنما أخذوا به لكون راويه معروفا بالعدالة، والمعروف بالعدالة يقبل قوله، وإن لم يكن معروفا بالفقه، سواء وافق خبره القياس أو خالفه، وأما تضعيفهم خبر القهقهة فغير صحيح، لأنه رواه جماعة من الصحابة الفقهاء، كأبى موسى الأشعرى، وجابر، وعمران، وسلمة بن زيد -رضى الله عنهم- وقد أتقنا الكلام فيه فى شرحنا "للهداية" اهـ، ملخصاً (٦:٥٧ و ٥٩)، وبهذا يظهر الجواب عما أورده ابن حزم على الحنفية فى هذا الباب، والله تعالى أعلم بالصواب.

الجواب عن إيراد ابن حزم ثانيا:

وأما قوله: ومن جعل للواهب أن يرجع فيما وهب فيقال له: هل ملك الموهوب ما وهب له

. . . .

أم لم يملك؟ فإن كان لم يملكه فلم يحلون به الانتفاع والوطأ والبيع؟ وإن كان ملكه فبأى شيء يرجع فيه من قد بطل ملكه عنه؟ (١٧٨:٨) من "المحلى"، قلنا: هذا ليس بأعجب من قولكم: من اشترى جارية أو دابة أو ثوبا أو دارا أو غير ذلك، فوطأ الجارية أو افتضّها إن كانت بكرا، أو زوجها فحملت أو لم تحمل، أو لبس الثوب، وأنضى الدابة وسكن الدار، واستعمل ما اشترى واستغله، وطال استعماله المذكور أو قل، ثم وجد عيبا، فله الرد كما ذكرنا أو الإمساك، ولا يرد مع ذلك شيئا من أجل استعماله لذلك، لأنه تصرف فى مال نفسه، وفى متاعه بما أباح الله تعالى له، ثم هو كسائر واجدى الغبن فى أن له الرضا، أو الرد اهـ، ملخصًا من "المحلى" (٧٢:٩)، فيا هؤلاء جعلتم للمشترى أن يرد الجارية على البائع إذا طلع على عيب فيها بعد ما وطئها ثيبا أو افتضّها بكرا رضى البائع بردها أو لم يرض، ولا تجعلون الواهب أحق باسترداد جاريته الموهوبة بعد ما وطئها الموهوب له؟ وهل هذا إلا تحكم بالباطل، فإن الواهب متبرع بالهبة بخلاف المشترى، فإنه لم يكن متبرعا بالشراء، فلو جاز للمشترى ردها بعد الوطئ، فالواهب أولى باستردادها بعده، ومن ادعى الفرق فعليه البيان، فالدليل الدليل، والجواب الجواب.

وأما قوله فى "المحلى": روينا من طريق أبى عبيد أنه ناظر فى هذه المسألة محمد بن الحسن، فلم يجد عنده أكثر من أن قال: هذا من حديث أبى هريرة (١٧٨:٨)، ففيه أنه يرده كلام محمد فى "الحجج" له، فهو صريح فى أنه إنما ذهب فى ذلك إلى حديث على بن أبى طالب لكونه أرجح وأثبت عنده من حديث أبى هريرة بوجوه، قد ذكرناها بما لا مزيد عليه، ولم يترك حديث أبى هريرة لأجل كونه متفردا به، فكم من مسائل قد تفرد بها أبو هريرة عن النبى ﷺ وأخذ بها محمد، وأصحابه، ومشايخه، ويرده أيضًا كلام الطحاوى، وحمله حديث أبى هريرة على الغصوب ونحوها بدليل حديث سمرة المودع فى المتن، وفيه دليل صريح على أن الحنفية لم يخالفوا حديث أبى هريرة، ولم يتركوا العمل به، وإنما أولوه على ما ظهر لهم من معناه بدلالة ما رواه غيره عن النبى ﷺ، فإن الآثار يفسر بعضها بعضا، ولكن ابن حزم قد جبل على إقذاع الكلام فى شأن الأئمة الأعلام أركان الدين وأعمدة الإسلام، كما لا يخفى على من طالع ديوانه، ومع ذلك فلا نشنع عليه، ونعظمه وشأنه، ونكل الأمر إلى الله سبحانه، فافهم، وكن من الشاكرين، والحمد لله رب العالمين.١٢ظ

باب بيع الفضولى

٤٧٦٦- عن عروة بن أبى الجعد البارقى: «أن رسول الله ﷺ أعطاه دينارا ليشترى له شاة، فاشترى له شاتين، فباع إحداهما بدينار وأتاه بشاة ودينار، فدعا له رسول الله ﷺ فى بيعه بالبركة، فكان لو اشترى ترابا لربح فيه»، رواه البخارى (مشكاة ٢١٤).

باب بيع الفضولى

قوله: "فاشترى له شاتين إلخ": أقول: دل الحديث على أن عروة تصرف ههنا تصرف فضولى فى مقامين: الأول: فى الشراء الشاة الأخرى مع الشاة المأمور بشرائها. والثانى: فى بيع إحدهما، وأجاز رسول الله ﷺ هذين التصرفين، فدل هذا على جواز بيع الفضولى، وهو مذهبنا، وقال الشافعى رحمه الله: لا يجوز، واستدل بحديث حكيم بن حزام أنه قال له رسول الله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك»، والفضولى يبيع ما ليس عنده، فلا يجوز.

وأجاب عنه فى "فتح القدير": بأن المراد البيع الذى تجرى فيه المطالبة من الطرفين، وهو النافذ، أو المراد أن يبيعه ثم يشتريه فيسلمه بحكم ذلك العقد، وذلك غير ممكن، لأن الحادث يثبت مقصورا على الحال، وحكم ذلك السبب ليس هذا، بل أن يثبت بالإجازة من حين ذلك العقد، ولهذا يستحق المبيع بزوائدة المتصلة والمنفصلة، وسبب ذلك النهى يفيد هذا، وهو قول حكيم: يا رسول الله! إن الرجل يأتينى فيطلب منى حاجة، ليست عندى، فأبيعها منه ثم أدخل السوق فأشتريها فأسلمها، فقال رسول الله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك» اهـ (فتح القدير ٦:١٨٨)، أقول: قال فى "المنتقى": رواه الخمسة، وقال فى "النيل" (٥:١٥): أخرجه أيضًا ابن حبان فى "صحيحه"، وقال الترمذى: حسن صحيح، وقد روى من غير وجه عن حكيم اهـ.

والأولى عندى فى الجواب أن يقال: إن المنهى عنه هو البيع أصالة، وما نحن فيه ليس كذلك، لأن الفضولى يبيع ملك غيره نيابة منه لا أصالة، ولا فرق بينه وبين الوكيل إلا بأن الوكيل مأمور، والفضولى ليس بمأمور، وبيع الوكيل ليس بداخل فى بيع ما ليس عنده بالاتفاق، فكذلك بيع الفضولى ليس بداخل فيه، ووجه الأولوية أنه تقرر فى الأصول أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد، وقد روى عن عبد الله بن عمرو أنه قال رسول الله: «لا يحل سلف وبيع ولا شرطان فى بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك»، أخرجه أبو داود والترمذى وصححه والنسائى وابن ماجه (نيل ٥:١٥)، وليس فيه ذكر السبب فلا يختص به، والتخصيص

. . . .

بالبيع النافذ تخصيص من غير مخصص، وليس هذا فيما قلنا، لأن بيع الوكيل خارج منه بالإجماع، ولا يقال له: إنه بائع بما ليس عنده، لأنه ليس ببائع أصالة، بل هو بائع نيابة، والفضولى أيضاً كذلك، غاية ما فى الباب أنه فضولى فى هذه النيابة، فلا يقال له: إنه بائع لما ليس عنده، كما لا يقال ذلك للوكيل، فتأمل.

بقى ههنا شيء، وهو أنه قال البخارى: قال سفيان: كان الحسن بن عمارة جاء بهذا الحديث (أى حديث شبيب بن غرقدة عن عروة البارقى)، قال: سمعه شعيب بن عروة، فأتيته فقال شعيب: إنى لم أسمعه من عروة، سمعت الحى يخبرونه عنه، ولكنى سمعته يقول: سمعت النبى ﷺ يقول: «الخير معقود بنواصى الخيل» اهـ، ذكره فى كتاب بدء الخلق فى الباب الذى قبل باب فضائل الصحابة (قاله الزيلعى فى "نصب الراية" ٢: ٢١٤).

وهذا يدل على أن البخارى لم يذكره فى كتابه على وجه الاحتجاج به، والتصحيح له، وإنما ذكره للقدح فيه بأنه منقطع بين شعيب وعروة، فعزو صاحب "المشكاة" إياه للبخارى غفلة منه رحمه الله، لكن الحديث حجة عندنا، لأن الانقطاع غير مضر عندنا، ومع ذلك فلم يتفرد به شعيب، بل رواه أبو لبيد أيضاً عند أحمد عن عروة وهو متصل، وقد حسنه المنذرى كما فى "نصب الراية" ٢: ٢١٤)، وقال المنذرى والنووى: إسناده صحيح لمجيئه من وجهين (نيل الأوطار ٥: ١٤٣). وقال الشوكانى: وأجابوا عن حديثى الباب (أى حديث عروة وحكيم بن حزام) بما فيها من المقال، وعلى تقدير الصحة فيمكن أنه كان وكيلا بالبيع بقرينة فهمها منه ﷺ اهـ (نيل الأوطار ٥: ١٤٤).

والجواب عنه أنه قد مر الجواب عن المقال، وأما قوله: يمكن أنه كان وكيلا بالبيع إلخ، فاحتمال ناشئ عن غير دليل، ويمكن أن يقال عن كل فضولى مثل ذلك أنه وكيل، لأنه فهم ذلك منه بقرينة، لأن الذى يتصرف لغيره من غير إذنه فهو إنما يتصرف له لأنه مفيد له عنده، ولا يرد عاقل تصرفا مفيدا له، فإن كان هذا القدر كافيا للوكالة فكل فضولى وكيل، وإذ ليس كذلك، فلا يقال: إن عروة وحكيما كانا وكيلين، لأن بناء تصرفهما كان ذلك فحسب أنهما حسباه مفيدا صرفا، ولم يكن عند النبى ﷺ شيء من ذلك حين أمرهما بشراء الأضحية، كما لا يخفى على من تأمل فى سياق الحديث. قال العبد الضعيف: وقد أشبعنا الكلام فى المسألة فى باب بيع ما ليس عنده، فليراجع. ١٢ظ

أبواب السلم

باب شرائط السلم

٤٧٦٧- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: «قدم النبى ﷺ المدينة وهم يسلفون بالثمر السنتين والثلاث، فقال: من أسلف فى شىء ففى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» (بخارى ١:٩٩).

٤٧٦٨- وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال: لا تسلف إلى العطاء ولا إلى الحصاد واضرب أجلا»، أخرجه ابن أبى شيبة (فتح البارى ٤:٢٥٩).

باب شرائط السلم

قوله: "إلى أجل معلوم"، أقول: احتج به الحنفية على وجوب التأجيل فى السلم وعدم صحته حالا، وخالفهم الشافعية، فقالوا: بصحته حالا، واحتجوا بإطلاق الرخصة فى السلم، والجواب عنه بمنع الإطلاق، واحتجوا أيضًا بأنه لما جاز السلم إلى أجل فجوازه لا إلى أجل أولى، لأنه أبعد عن الغرر، وتعقب بالكتابة، وأجيب بالفرق، لأن الأجل فى الكتابة شرع لعدم قدرة العبد غالبًا، ورد هذا الفرق بأنه كذلك السلم شرع لعدم قدرة المسلم إليه على المسلم فيه فى الحال غالبًا، وإلا لما احتاج إلى السلم.

قوله: "لا يسلف إلى العطاء"، أقول: احتج به الحنفية على اشتراط تعيين الوقت بشىء لا يختلف، فإن من الحصاد يختلف ولو بيوم، وكذلك خروج العطاء، ومثله قدوم الحاج، وأجاز ذلك مالك، ووافقه أبو ثور، والأثر المذكور حجة عليهما، واختار ابن خزيمة من الشافعية توقيته إلى الميسرة، واحتج بحديث عائشة: «أن النبى ﷺ بعث إلى يهودى: ابعث لى ثوبين إلى المسيرة»، وأخرجه النسائى، وطعن ابن المنذر فى صحته بما وهم فيه، والحق: أنه لا دلالة فيه على المطلوب، لأنه ليس فى الحديث إلا مجرد الاستدعاء، فلا يمتنع أنه إذا وقع العقد قيد بشروطه، ولذلك لم يصف الثوبين، كذا قال ابن حجر فى "الفتح" (٤:٣٥٩).

ولكن لا يستريح القلب إلى هذا الجواب، فالصحيح أن يقال: إنه ليس فى الحديث ما يدل على كونه سلما، بل كان شراء الثوبين بثمن مؤجل، لكن على وجه لا يكون التأجيل شرطا فى العقد، بل يكون على وجه التبرع من البائع فقط، لأن لفظ الحديث فى النسائى: «لو أرسلت إليه فاشتريت منه ثوبين إلى الميسرة»، وهو ظاهر فيما قلنا، وإن كان الاستدلال بالقياس على المنصوص، فالجواب عنه أن قوله: «إلى الميسرة» فى الحديث ليس على وجه الاشتراط، بل على وجه الوعد،

٤٧٦٩- عن أبى حسان، قال: قال ابن عباس رضى الله عنهما: أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى قد أحله الله فى الكتاب وأذن فيه، قال الله عز وجل: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ الآية، أخرجه الحاكم فى

ومعنى الحديث أنه أرسل إليه بشراء الثوبين بلا شرط، ولكن وعده إيفاء الثمن إلى الميسرة، وفرق ما بين الشراء بشرط الأجل المجهول، وبينه بلا شرط الأجل، بل بوعد إيفاء الثمن إلى أجل مجهول، لأن فى الأولى الأجل حق للمشترى بخلاف الثانية، فإن الأجل فيه ليس بحق له، وإنما يشترطه ليدفع عنه تهمة المماطلة فقط، فتأمل.

ثم أقول: حديث ابن عباس احتج به الشافعية على عدم وجوب وجود المسلم فيه إلى الأجل المعين، ووجه الاحتجاج به أنه لم يذكر فيه وجوب الوجود المذكور، وهو ضعيف، لأن ما يعلم منه أن ما ذكر فيه هو شرط لا أن ما لم يذكر فيه ليس بشرط، لأنه لم يذكر فيه الوصف أيضًا، فينبغى أن لا يكون شرطا، وكذا لم يذكر فيه الجنس، فينبغى أن لا يكون شرطًا، وهو باطل بالاتفاق، فلا يتم هذا الدليل، وأيضًا احتجوا بما روى البخارى عن ابن أوفى أنه قال: "كنا نصيب الغنائم فى عهد رسول الله ﷺ، فنسلفها فى البر والشعير والزيت والتمر، ولا نسألهم هل لهم زرع أم لا" اهـ، وهو أضعف من الأول، لأن هذا السؤال ليس بضرورى عندنا أيضًا، لأن كون المسلم إليه صاحب زرع بخصوصه، ليس بشرط عندنا، فتنبه له.

واحتجوا أيضًا بأن استحقاق القبض يثبت وقت حلول الأجل، فأما وجوده قبله لغو، والجواب عنه أن الوجود بعد العدم محل خطر، فيدخل السلم فى بيوع الغرر، فلا بد للمسلم فيه أن يكون موجودا من وقت العقد إلى حلول الأجل، ليسلم السلم من كونه بيع المعدوم، وبيع الغرر فاحفظه، ثم الحديث يدل على جواز السلم فى المكيلات والموزونات نصا، وعلى جوازه فى المذروعات والعدديات المتقاربة قياسًا، لأن خصوصية الكيل والوزن لا دخل لهما فى جواز السلم، وإنما المجوز هو كون المسلم فيه معلومًا، وهو متحقق فى المذروعات والعدديات المتقاربة أيضًا، فيجوز فيها السلم أيضًا، ويعلم منه أنه لا يجوز السلم فى العدديات المتفاوتة تفاوتا فاحشا غير مضبوط بالوصف، كالحيوانات والرؤوس والأكارع، ويعلم منه أيضًا اشتراط معلومية القدر، وأما معلومية الجنس والنوع والوصف وغيرها، فمعلوم بالضرورة.

قوله: "عن أبى حسان إلخ"، قال العبد الضعيف: قال البخارى فى باب السلم إلى أجل معلوم، وبه قال ابن عباس، أى باختصاص السلم بالأجل، قال الحافظ فى "الفتح": فأما قول ابن

"المستدرك" (٢٨٦:٢)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبي إلا أنه قال: إبراهيم (الرمادى) ذو زوائد عن ابن عيينة اهـ. وسنجيب عنه فى الحاشية، وأنه ليس من الجرح فى شيء، ورواه ابن حزم فى "المحلى" (١٠٩:٩) من

عباس فوصله الشافعي من طريق أبى حسان الأعرج عن ابن عباس رضى الله عنهما: أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى قد أحله الله فى كتابه فذكره، وأخرجه الحاكم من هذا الوجه وصححه (٣٥٩:٤).

إبراهيم بن بشار الرمادى:

قلت: رواه الشافعي رحمه الله، عن سفيان -هو ابن عيينة- عن أيوب، عن قتادة، عن أبى حسان، عنه، كما فى "سنن البيهقى"، ورواه ابن مرزوق، عن سعيد بن عامر، عن شعبة به، فبرئ إبراهيم بن بشار الرمادى من العهدة، فإن له متابعاً مثل الشافعى، قد رواه عنه إبراهيم، على أن الرمادى ثقة وثقه غير واحد، قال ابن عدي: لا أعلم أنكر عليه إلا هذا الحديث الذى ذكره البخارى أنه حدثه عن ابن عيينة، عن بريد، عن أبى موسى: «كلكم راع»، كان ابن عيينة يرويه مرسلا، وباقى حديثه مستقيم، وهو عندنا من أهل الصدق، وقال ابن حبان فى الثقات: كان ضابطا متقنا، صحب ابن عيينة سنين كثيرة، وسمع أحاديثه مرارا، وقال أبو عوانة: كان إبراهيم بن بشار ثقة من كبار أصحاب ابن عيينة، وممن سمع منه قديما، وقال الحاكم: ثقة مأمون من الطبقة الأولى من أصحاب ابن عيينة، وقال يحيى بن الفضل: كان والله ثقة، كذا فى "التهذيب" ملخصاً (١١٠:١)، فقول الذهبى: "إبراهيم ذو زوائد عن ابن عيينة" لا يقدح فى صحة الحديث، ودلالته على كون الأجل شرطا فى السلم ظاهرة.

وأيضًا: فلو جاز السلم فى الحال، وفى الأجل فما لحديث رسول الله ﷺ معنًى حين نهى أن يبيع الرجل ما ليس عنده، وهو حديث معروف قد رواه أهل العراق وأهل الحجاز، قاله محمد ابن الحسن الإمام فى "الحجج" له (٢٢٣)، وبيانه ما فى "المبسوط": أن الشارع استثنى السلم من بيع ما ليس عند الإنسان، وبالإجماع: المراد بيع ما ليس فى ملكه، فإن ما فى ملكه، وإن لم يكن حاضرا يجوز بيعه إذا كان المشترى رآه قبل ذلك، وما ليس فى ملكه، وإن كان حاضرا لا يجوز بيعه، فعرفنا أن المراد قبول السلم فيما لا يقدر على تسليمه وبالعقد لا يصير قادرا على التسليم، لأن العقد سبب للوجوب عليه لا له، فلا يثبت به قدرته على التسليم، وإنما تكون قدرته بالاكتساب،

طريق الثوري، عن أبي حيان التيمي، عن رجل، عن ابن عباس: " نزلت هذه الآية في السلف في كيل معلوم إلى أجل معلوم" اهـ.

ويحتاج ذلك إلى مدة، فإذا كان مؤجلا لا يظهر المانع، وهو عجزه عن التسليم، وإذ كان حالا يظهر المانع، والدليل عليه أن بالاتفاق يجب تسليم رأس المال أولا، فلو جاز أن يكون المسلم فيه حالا لم يجب تسليم رأس المال أولا، لأن قضية المعارضة التسوية بين المتعاقدين في التمليك والتسليم، وبه يبطل قولهم: إن السلم الحال أبعد عن الغرر من مؤجل، لأن السلم في العين أبعد عن الغرر من السلم في الدين، ومع ذلك اختص السلم بالدين (لأن معناه شرعا بيع آجل بعاجل أو بيع موصوف في الذمة، كما في "فتح الباري" وغيره) بخلاف الكتابة، فإن البدل في الكتاب معقود به لا معقود عليه، والقدرة على تسليم المعقود به، ليس بشرط لجواز العقد كالثمن في المبيع، فأما المسلم فيه معقود عليه، والقدرة على تسليم المعقود عليه شرط لجواز العقد، ولأن الكتابة عقد إرفاق، فالظاهر أن المولى لا يضيق عليه، وأما السلم عقد تجارة مبنى على الضيق، فالظاهر أنه يطالبه بالتسليم عقيب العقد، وهو عاجز عن ذلك، فلهذا لم نجوزه إلا مؤجلا اهـ (١٢:١٢٦).

وأيضاً: فإن الحلول يخرجه عن اسمه ومعناه، أما الاسم فلأنه يسمى سلما وسلفا لتعجل أحد العوضين، وتأخر الآخر، ومعناه ما ذكره الموفق في "المغني" من أن الشارع أرخص فيه للحاجة الداعية، ومع حضور ما يبيعه حالا لا حاجة إلى السلم، فلا يثبت اهـ (٤:٣٢٨).

وقال محمد في "الحجج" له: أخبرنا سفيان بن عيينة، عن عمرو بن دينار، عن نافع بن جبير بن مطعم، قال: "بعت طعاما من عمر بن عثمان، منه ما ليس عندي، ومنه ما عندي، رسول فأتاني من عند ابن عباس، ومن عند ابن عمر فقال: أما ما يكون عندك فأجزه، وما لم يكن عندك فاردده"، وهذا سند صحيح، فلو كان السلم حالا يجوز لم يكن لقولهما: "وما لم يكن عندك فاردده" معنى، قال محمد: أخبرنا سفيان الثوري ثنا محمد بن قيس قال: سئل ابن عمر وأنا أسمع عن السلف؟ فقال: كيل معلوم إلى أجل معلوم اهـ (٢٢٤)، وهذا أيضاً سند صحيح، ومحمد بن قيس هو الهمداني المرهبي، وثقه ابن معين، وأبو حاتم، وابن حبان، وقال أحمد: صالح أرجو أن يكون ثقة، كما في "التهذيب" (٩:٤١٣)، وفيه دلالة واضحة على كون الأجل شرطًا في السلم.

واحتج البيهقي لجواز السلم الحال بما رواه من طريق يحيى بن عمير، عن هشام، عن عروة، عن أبيه، عن عائشة، قالت: «اشترى رسول الله ﷺ جزورا من أعرابي بوسق تمر عجوة، فطلب رسول الله ﷺ عند أهله تمرا فلم يجده، فأرسل إلى خولة بنت حكيم، فاستسلف منها وسق تمرة

٤٧٧٠- عن أبى المنهال، قال: سمعت ابن عباس يقول: «قدم رسول الله ﷺ المدينة وهم يسلفون فى الثمار السنة والسنتين والثلاث، فقال رسول الله ﷺ: من أسلف فى تمر فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم». رواه الأئمة الستة فى كتبهم، ورواه أحمد فى "مسنده" بلفظ: «فلا يسلف إلا فى كيل معلوم» (زيلعى ٢:١٩٢).

عجوة» الحديث، قال ابن التركماني: رواه عبد الرزاق عن معمر، عن هشام، عن أبيه، مرسلا (ولا حجة للشافعي ومن وافقه فى المرسل) كذا ذكره عبد الحق فى "أحكامه"، ومعمر أجل من يحيى بن عمير بلا شك، وذكر صاحب "المحلى"، أنه لا حجة فيه على مذهبهم، لأن البيع لم يتم بينهما، لأنهما لم يفترقا، فاستقرض عليه السلام الوسق، وتم البيع بحضور الثمن، وفى "التجريد للقدورى: التمر ههنا ثمن بدليل أن الباء تصحبه اهـ (٦:٢٠) أى فلم يكن من باب السلم، بل من الشراء بثمن مؤجل، ولا نزاع فيه.

واحتج أيضًا بما رواه من طريق جامع بن شداد، عن طارق بن عبد الله المحاربى، وذكر حديثا طويلا، فيه: "فبينا نحن قعود إذ أتانا رجل عليه ثوبان فسلم علينا، فقال: من أين القوم؟ فقلنا: من الربذة، ومعنا جمل أحمر، فقال: تبيعونى الجمل؟ قلنا: نعم، فقال: بكم؟ فقلنا: بكذا وكذا صاعا من تمر، قال: قد أخذته، وما استقصى فأخذ بخطام الجمل فذهب به"، الحديث، ولا حجة له فيه، لأن التمر كان ههنا ثمنا أيضًا بدليل أن الباء تصحبه، وتأجيل الثمن ليس من باب السلم فى شيء، وإنما هو من باب البيع والشراء بثمن مؤجل، فافهم.

قوله: "عن أبى المنهال إلخ"، فى قوله: «من أسلف فى تمر» رد على ابن حزم، حيث قال بمنع السلم وتحريمه، إلا فى مكيل وموزون، واستدل بكون المذكور فى الحديث من الكيل والوزن تعيينا لهما، وأمرا بخصوصهما على تقدير السلم كما فى "المحلى" (٩:١٠٦)، وليس الأمر، كما زعم، بل حاصله أمر بتعيين الأجل والكيل على تقدير السلم فى المكيل بيانا لشرط الصحة، وهو عدم الجهالة، يدل عليه سياق الحديث أنه ﷺ قدم المدينة، وهم يسلفون فى الثمار السنة والسنتين والثلاث، فقال: «من أسلم يعنى فى هذه الثمار فليكن إلى أجل معلوم وفى كيل معلوم»، ثم زاد ﷺ الوزن ليفيد عدم الاقتصار على الكيل، فإن سبب شرعية بيع ما ليس عنده الحاجة إلى الاسترباح، والتوسعة على المقل الراجى، فأنيط بمظنة ذلك من الإقدام على أخذ العاجل بالآجل وإعطاءه، وشرط الضبط لدفع المنازعة والقدرة على التسليم، ولذا أجمعوا على عدم الاقتصار على

٤٧٧١- عن أبى سعيد الخدرى، قال: "السلم بما يقوم به السعر ربا، ولكن أسلف فى كيل معلوم إلى أجل معلوم". علقه البخاى، ووصله عبد الرزاق من طريق نبيح العنزى عنه "فتح البارى)، ونُبيح من رجال الأربعة مقبول، فالحديث حسن.

٤٧٧٢- وقال ابن عمر: "لا بأس فى الطعام الموصوف بسعر معلوم إلى أجل معلوم، ما لم يكن فى زرع لم يبد صلاحه" علقه البخارى، ووصله مالك فى "الموطأ" عن نافع عنه، (فتح البارى ٤:٣٥٩)، وهو إسناد جليل.

٤٧٧٣- عن ابن عباس، قال: "إذا سميت فى السلم قفيزا وأجلا فلا بأس"، رواه ابن أبى شيبة من طريق سالم بن أبى الجعد عنه (فتح البارى ٥:٣٥٩).

المكيل والموزون، للقطع بأن سبب شرعيته لا تختلف، وهو الحاجة الماسة إلى أخذ العاجل بالآجل، وهى ثابتة من البزازين فى المذروع، كما فى أصحاب المكيلات والموزونات، يفهم ذلك كل من سمع سبب المشروعية المنقول فى أثناء الأحاديث، سواء كان له رتبة الاجتهاد أو لم يكن، فلذا كان ثبوت السلم فى المذروعات بالدلالة، أعنى دلالات النصوص المتضمنة للسبب لمن سمعها، قاله المحقق فى "الفتح" (٦:٢٠٧).

قال الموفق فى "المغنى": قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن السلم جائز فى الثياب بذرع معلوم اهـ (٤:٣٢٦)، فإن قيل: كما قال الكرمانى: ليس ذكر الأجل فى الحديث لاشتراط الأجل، بل معناه إن كان أجل فليكن معلوما، كما أن الكيل ليس بشرط، ولا الوزن، بل يجوز فى الثياب بالذرع، وإنما ذكر الكيل، أو الوزن بمعنى أنه إن أسلم فى مكيل، أو موزون فليكونا معلومين (عمدة ٥:٦١٤)، قلنا: قد قامت الدلالة على أن ذكر الكيل أو الوزن إنما كان بهذا المعنى، وهو قوله ﷺ: «من أسلم فى تمر» الدال على تخصيص الكيل والوزن بالذكر، لكون الكلام فى إسلام الثمار، ولم يقم مثلها فى الأجل، فإنه لا خصوصية له بدينار، فلا بد من القول بكونه قيدا، والقيد شرط، فافهم، وتذكر ما أسلفناه فى اشتراط الأجل للسلم من الدلائل، وفيها رد على قول الكرمانى هذا بما فيه كفاية.

قوله: "عن أبى سعيد الخدرى إلى قوله: عن ابن عباس إلخ": دلالة الآثار على اشتراط الأجل للسلم ظاهرة، وقول ابن عمر: "ما لم يكن فى زرع لم يبد صلاحه" استدل بمفهومه بعضهم على جواز السلم فى الزرع المعين والنخل والمعين بعد بدو صلاحه، وهو استدلال ضعيف،

٤٧٧٤– عن أبي سعيد الخدري، قال: "لا يصلح السلف في الفصيح والشعير والسلت حتى يفرك، ولا في العنب والزيتون وأشباهه حتى يمجج، ولا ذهب عينا بورق دينا، ولا ورق دينا بذهب عينا"، رواه أحمد موقوفا، وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن، وفيه كلام (مجمع الزوائد ٤: ١٠٤).

قال ابن المنذر: اتفاق الأكثر على منع السلم في بستان معين لأنه غرر.

قلت: وهو مذهب الحنفية، والدليل عليه ما رواه ابن حبان، والحاكم، والبيهقي، من حديث عبد الله بن سلام في قصة إسلام زيد بن سعنة، أنه قال لرسول الله ﷺ: «هل لك أن تبيعني تمرا معلوما إلى أجل معلوم من حائط بني فلان؟ قال: لا أبيعك من حائط مسمى، بل أبيعك أوسقا مسماة إلى أجل مسمى» (عمدة القاري ٥: ٦١٩).

قوله: "عن أبي سعيد الخدري برواية أحمد إلخ"، قلت في قوله: "لا يصلح السلف في الفصيح والشعير والسلت حتى يفرك، ولا في العنب والزيتون وأشباهه حتى يمجج" –أي يحلو ويطيب– دليل على قول الحنفية باشتراط وجود المسلم فيه بأيدي الناس عند العقد، ولو كان الشرط وجوده عند المحل لجاز السلم في الشعير ونحوه قبل الفرك، وفي العنب والزيتون وأشباهه قبل أن يحلو ويطيب، وهو ظاهر، وحمله على شعير زرع معين أو على عنب بستان معين ضعيف، لما ذكرنا من الدليل على منع السلم في زرع أو بستان معين، فافهم.

وقوله: "ولا ذهب عينا بورق دينا"، يدل على عدم جواز إسلام الدنانير في الدراهم وبالعكس، وهو إجماع المسلمين، قال المحقق في "الفتح": أما الدراهم والدنانير فإن أسلم فيها دراهم أو دنانير، فالاتفاق أنه باطل، وإن أسلم غيرها من العروض ككر حنطة أو ثوب عشرة دراهم، أو دنانير فلا يصح سلما بالاتفاق، لأن المسلم فيه لا بد أن يكون مثمنا، والنقود أثمان فلا تكون مسلما فيها، وإذا لم يصح (السلم)، فهل ينعقد بيعا في الكر والثوب بثمن مؤجل، أو يبطل رأسا، حكى المصنف فيه خلافا اهـ (٦: ٢٠٦).

وقال شارح "المهذب": إن كل عوضين مجتمعين في علة تحريم التفاضل فلا يجوز إسلام أحدهما في الآخر، كالحنطة مع الشعير، والدراهم مع الدنانير، هذا هو المشهور المنصوص، وكذلك لا يجوز إسلام أحدهما فيما هو من جنسه بطريق أولى، قال الشافعي رحمه الله في "الأم": ولا يجوز أن يسلم ذهب في ذهب، ولا فضة في فضة، ولا ذهب في فضة، ولا فضة في ذهب اهـ (١١: ٩٠).

٤٧٧٥- أخرج البيهقى من طريق سعيد بن منصور: ثنا هشيم، عن يحيى بن سعيد، عن القاسم بن محمد، عن ابن عباس فى السلف فى الكرابيس، قال: «إذا كان ذرع معلوم إلى أجل معلوم فلا بأس»، وهذا سند صحيح (٦:٢٦).

باب النهى عن السلف فى الحيوان

٤٧٧٦- عن ابن عباس رضى الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ نهى عن السلف فى الحيوان»، أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٢:٥٧). وقال: صحيح الإسناد،

قوله: "أخرج البيهقى إلخ"، قلت: هو نص فى جواز السلم فى الثياب بذرع معلوم إلى أجل معلوم، وفيه رد على ابن حزم حيث قال: وعن ابن عمر إباحة السلم فى الكرابيس، وهى ثياب وفى الحرير، وعن ابن عباس فى السبائب وهو الكتان، وكل ذلك يمكن وزنه، وما نعلم عن أحد من الصحابة إجازة سلم حال، ولا فى غير مكيل ولا موزون، إلا ما اختلفوا فيه من السلم فى الحيوان اهـ (٩:١٠٩)، قلت: قد ثبت عن ابن عمر وابن عباس رضى الله عنهم إجازة السلم فى الكرابيس، وهى لا توزن، وإنما تباع ذرعا، وقد صرح ابن عباس بالذرع المعلوم إلى أجل معلوم، فلو كان الوزن شرطًا أيضًا لما أهمله، فدل على جواز السلم فيه بالذرع بغير وزن، وهو أظهر من أن يخفى على عاقل فضلا عن فقيه محدث، وابن عباس أعرف بمعانى كلام رسول الله ﷺ، فثبت أن ذكر الوزن والكيل فى قوله ﷺ: «من أسلم فليسلم فى كيل معلوم أو وزن معلوم إلى أجل معلوم» ليس لحصر السلم فى المكيل والموزون، ونفيه عن المعدود والمذروع، وإنما خص الكيل والوزن بالذكر لكون الكلام فى إسلام الثمار، كما تقدم.١٢ظ

باب النهى عن السلف فى الحيوان

قوله: "عن ابن عباس إلخ"، قال العبد الضعيف: دلالته على معنى الباب ظاهرة، وأعله بعض الأحباب بتفرد إسحاق بن إبراهيم بن جوتى به، وهو ضعيف عن عبد الملك الذمارى، عن سفيان، عن معمر، عن يحيى بن أبى كثير، والمعروف من رواية يحيى بن أبى كثير، «أنه نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة» اهـ.

والجواب: أما عن الأول، فإنه قد اغتر فيه كلام صاحب "التنقيح" الذى ذكره الزيلعى، والذى قال فيه ابن حبان: منكر الحديث جدا يأتى عن الثقات بالموضوعات، وقال الحاكم: روى أحاديث موضوعة، ليس هو إسحاق بن إبراهيم بن جوتى، وإنما هو إسحاق بن إبراهيم الطبرى،

ولم يخرجاه، وأقره على ذلك الذهبى فى "تلخيص المستدرك".

كما فى "الميزان" و "اللسان" (١:٨٣ و ١:٣٤٤)، وصاحب "التنقيح" لم يفرق بينهما.

واستظهره الحافظ فى "اللسان"، وهو خطأ صريح، أما أولا: فلأن الذهبى قد ضعف الطبرى، واتهمه بالوضع فى "الميزان"، وكذا اتهمه به الحاكم فى "المدخل"، فلم يكن ممن يخفى عليهما حاله، فكيف ساغ لهما أن يصححا حديثه، وهو متهم بالوضع عندهما؟ وأما ثانيا: فلأن الذهبى لم يذكر ابن جوتى فى "الميزان" بالمرة، وإنما ذكر الطبرى وحده، وضعفه وجرحه بجرح فظيع، وهذا يدل على التفرقة بينهما، وأما ثالثا: فلأن الطبرى يروى عن ابن عيينة، والفضيل بن عياض، وعن مروان بن معاوية، وعبيد الله بن نافع، وطبقتهم، فهو من أهل الطبقة التاسعة، وهى طبقة الشافعى وعبد الرزاق وأمثالهما، وابن جوتى لا يكاد أن يكون إلا عن الحادية عشر ومن بعدهم، فكيف يمكن أن يكون الطبرى هو ابن جوتى؟

فالحق أنه من الثقات، وليس بالطبرى المتهم، وقد صرح الهيثمى فى مقدمة "مجمع الزوائد" بأن شيوخ الطبرانى الذين لم يضعفوا فى "الميزان" ثقات، وعلى هذا فابن جوتى ثقة، وذكره السمعانى فى "الأنساب"، فقال: الجوتى بضم الجيم، وفى آخرها التاء المنقوطة باثنتين من فوق، هذه النسبة ذكرها بعضهم بغير الألف واللام، وقال: هو اسم يشبه النسبة، وبعضهم ذكرها بالألف واللام، وهو إسحاق بن إبراهيم بن الجوتى من أهل صنعاء، يروى عن عبد الملك بن عبد الرحمن الذمارى، حدث عنه أبو زيد محمد بن أحمد بن إبراهيم بن الجبار، وابنه محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن جوتى، يروى عن أبيه أيضًا، روى عنه محمد بن إسماعيل الفارسى شيخ الدارقطنى، وأبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبرانى اهـ (١٤٠)، لم يذكره السمعانى بجرح وعادته ذكر الجرح والمجروحين، فهو ثقة على أصله، لا سيما قد صحح الحاكم، والذهبى حديثه، فلا شك فى كونه ثقة والحال هذه، وروى عنه عبد الله بن إسماعيل بن أحمد الصنعانى عند الدارقطنى (٢:٣١٩)، والحاكم، فقد وجدنا ثلاثة يروون عنه، فليس بمجهول، كما زعم ابن حزم (لسان ١:٣٤٤).

وأما عن الثانى، فلا منافاة بين قوله: «النهى عن السلف فى الحيوان»، وقوله: «نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة»، بل كل واحد من اللفظين يؤيد الآخر كما لا يخفى، ومن عد المنافاة بين العام والخاص، فقد خلع ربقة العلم عن عنقه، فرواية ابن جوتى عن عبد الملك، عن سفيان، عن معمر، عن يحيى بن أبى كثير، لا ينافى ما رواه الجماعة عن يحيى بن أبى كثير، فلا يرد بل يحمل

٤٧٧٧- ثنا أبو خالد الأحمر، عن الحجاج، عن قتادة، عن ابن سيرين: "أن عمر، وحذيفة، وابن مسعود، كانوا يكرهون السلم فى الحيوان"، أخرجه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (الجوهر النقى ٦: ٢٢)، وسنده حسن.

٤٧٧٨- ثنا وكيع، ثنا سفيان، عن قيس بن مسلم، عن طارق بن شهاب: "أن زيد بن خليدة أسلم إلى عتر ليس فى قلائص، فسأل ابن مسعود فكره السلم فى الحيوان"، رواه أيضا عبد الرزاق عن الثورى (الجوهر النقى ٦: ٢٢).

على أن يحيى رواه مرة كذا، ومرة كذا، فهما حديثان برأسهما، لا يرد أحدهما بالآخر، لا سيما وقد ثبت عن عمر، وحذيفة، وعبد الرحمن بن سمرة، النهى عن السلم فى الحيوان، وكذا عن ابن مسعود، وهذا كله يشهد لحصة ما رواه وابن جوتى، فافهم.

فإن قيل: قد روى عن ابن عباس من رأيه أنه كان لا يرى بأسا بالسلف فى الحيوان، وقول الراوى: بخلاف ما رواه قدح فى روايته عندكم، قلنا: هذا مما رواه البيهقى من طريق هشيم عن عبيدة يعنى ابن حميد، كذا فى أصل المؤلف، وضرب على قوله يعنى ابن حميد، عن عبد الملك بن سعيد بن جبير عن أبيه عنه (٦: ٢٢)، وعبيدة هذا إنما هو ابن متعب الضبى الضرير ضعيف اختلط بآخره، كما فى "التقريب" (١٣٩)، وهو الذى يروى عنه هشيم، لم نر أحدا ذكره فى أصحاب عبيدة بن حميد، والصحيح لا يعلل بالضعيف، فلا يكون قدحًا فى الرواية، وأيضًا: فإن الرأى راوى بخلاف ما رواه إنما يكون قدحا فيه إذا عرف كونه متأخرا عن الرواية وإلا فلا، ولم يعرف ذلك، فيحتمل أن يكون قد قال ذلك قبل أن يبلغه عن رسول الله ﷺ ما رواه عنه، كما أنه كان يقول: «لا ربا إلا فى النسيئة» قبل أن يبلغه حديث رسول الله ﷺ فى الصرف، ثم كان ينهى عن الصرف أشد النهى، كما سيأتى.

قوله: "حدثنا أبو خالد الأحمر"، وقوله: "ثنا وكيع إلخ"، دلالتهما على معنى الباب ظاهرة، وذكر البيهقى أن الشافعى عارضه برواية القاسم بن عبد الرحمن: "أن ابن مسعود أسلم فى وصفاء (٦: ٢٢).

والجواب: أن النهى عن السلف فى الحيوان، قد ثبت عن ابن مسعود موصولا ومرسلا بإرسال مثل ابن سيرين وإبراهيم النخعى الذين إرسالهما صحيح كوصلهما، ولم يثبت إسلامه فى وصفاء إلا عن القاسم منقطعا، والموصول لا يعل بالمنقطع، وأيضًا: فهو حكاية عن فعل تحتمل الوجوه، فلعله أعطى رجلا دراهم ليشترى وصفاء، فظنه الراوى إسلاما فيهم، ولم يكن إلا توكيلا

قلت: وهذا سند صحيح موصول، ورواه محمد فى "الآثار" عن أبى حنيفة: ثنا حماد، عن إبراهيم، فذكره أطول منه، وهو مرسل، ولكن مراسيل إبراهيم عن عبد الله صحاح حجة، كما مر غير مرة، لا سيما وقد رواه الثورى موصولا كما تراه، قال محمد: وبهذا كله نأخذ، لا يجوز السلم فى شيء من الحيوان، وهو قول أبى حنيفة.

٤٧٧٩- عن القاسم بن عبد الرحمن عن عمر أنه ذكر فى أبواب الربا أن يسلم فى سن، رواه البيهقى فى "سننه" وقال: هذا منقطع، قلت: قد تقدم أن ابن سيرين أيضا رواه عن عمر، ومراسيل ابن سيرين صحيحة، كذا ذكر صاحب "التمهيد" (الجوهر النقى ٦:٢٣)، وقال ابن حزم فى "المحلى" (٩:١٠٩) روينا النهى عن ذلك أى عن السلم فى الحيوان عن عمر، وحذيفة، وعبد الرحمن بن سمرة صحيحا اهـ.

بالشراء، سلمنا ولكنه يحتمل أن يكون فعل ذلك قبل أن يسمع من عمر بن الخطاب ما رواه محمد فى "الحجج" له: أخبرنا عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة، عن القاسم[١] بن محمد، عن عبد الله بن مسعود، قال: قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه: "إنكم تزعمون أنا نعلم أبواب الربا، ولأن يكون أعلمها أحب إلى من أن يكون لى مثل مضر وكورها، ولكن منها أبوابا لا يخفين على أحد، أن يبتاع[٢] الثمرة، وهى مغضفة لما تطب، أو يسلم فى سن، أو يبتاع الذهب بالورق، والورق بالذهب نسأ" (١٩٧)، كما كان يقول ببيع نفاية بيت المال بالدراهم الجياد متفاضلا، قبل أن يسمع من عمر وعلى وغيرهما: «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الفضة بالفضة، والذهب بالذهب، إلا وزنا بوزن سواء بسواء»، كما تقدم فى أبواب الربا، فلا يصلح معارضا لما ثبت عنه موصولا ومرسلا من النهى عن السلف في الحيوان، فافهم.

واحتج الشافعى رحمه الله بجواز السلم فى الحيوان بحديث أبى رافع وأبى هريرة: «استسلف رسول الله ﷺ بكرا، فجاءته إبل من الصدقة، فأمر أن يقضى الرجل بكره»، رواه

---

(١) هكذا فى الأصل، والمحفوظ إنما هو القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، فهذا سند صحيح مرسل.١٢ ظ

(٢) أورد علينا ابن حزم هذه اللفظة، وقال: ثم لو صح لكان حجة عليكم، لأن فى هذا الخبر نفسه أنه نهى عن بيع الثمرة، وهى مفضفة لما تطب بعد، وأنتم تجيزونه على القطع اهـ (٩:١٠٧). والجواب: أن المراد بالابتياع الإسلام فى الثمر، وليست بأيدى الناس، بل هى مغضفة بعد، ولا يجوز السلم فى الثمر عندنا إلا فى زمانها بعد بلوغها، ويجعل أجل السلم قبل انقطاعها، قاله محمد فى "الآثار" (١٠٩)، وكيف ينهى عمر عن بيع الثمرة قبل أن تطيب؟ وقد صح عن النبى ﷺ أنه قال: «من باع نخلا مؤبرا فثمرته للبائع إلا أن يشترط المبتاع»، وهو يدل على جواز بيع الثمرة المؤبرة طابت أو لم تطب، فافهم، فإن الفقه عزيز.

٤٧٨٠- حدثنا أبو بشر الرقى، ثنا شجاع بن الوليد، عن سعيد بن أبى عروبة، عن أبى معشر، عن إبراهيم، عن ابن مسعود، قال: "السلف فى كل شيء إلى أجل مسمى لا بأس به ما خلا الحيوان"، رواه الطحاوى فى معانى الآثار (٢: ٢٣١)، وسنده صحيح على شرط مسلم إلا أنه مرسل، ومراسيل إبراهيم عن عبد الله صحاح حجة.

البخارى ومسلم، وفيه ما دل على أنه يجوز أن يضمن الحيوان كله بصفة، قاله البيهقى فى "السنن" (٦: ٢١): وقد مر الجواب عنه، أنه كان قد استقرض لبيت المال، ومثله جائز عندنا أيضًا، فلا حجة فيه على جواز السلم فى الحيوان، وبما روى عن على: "أنه باع جملا له يقال له عصيفير بعشرين بعيرا إلى أجل"، وبما روى عن ابن عمر: "أنه اشترى راحلة بأربعة أبعرة مضمونة يوفيها صاحبها بالربذة"، وتقدم الجواب بأنه قد ثبت عنهما خلافه قولا، والقول مقدم على الفعل لكونه يحتمل الوجوه، فيحمل على بيع غائب بناجز، ولم يكن من النسيئة، ولا من السلم فى شيء.

ثم ذكر البيهقى أن الشافعى عارض محمد بن الحسن بأن ما روى عن ابن مسعود من كراهته السلم فى الحيوان منقطع عنه، ويزعم الشعبى الذى هو أكبر من الذى روى عنه كراهيته، أنه إنما أسلف له فى لقاح فحل إبل بعينه، وهذا مكروه عندنا، وعند كل أحد، هذا بيع الملاقيح، أو المضامين، أو هما اهـ.

قلت: لو صح ذلك عن الشعبى فهذا التأويل، إنما يتمشى فى ما روى عنه من كراهته فعلا، ولا يتأتى فيما روى عنه من كراهته قولا، وهو ما رواه الطحاوى والبيهقى من طريق سعيد عن أبى معشر عن إبراهيم: "أن ابن مسعود كان لا يرى بأسًا بالسلم فى كل شيء إلى أجل مسمى ما خلا الحيوان"، وسنده صحيح مرسل، وعضده مرسل سعيد بن جبير عن ابن مسعود: "أنه كره السلف فى الحيوان"، ومرسل ابن سيرين: "أن عمر وحذيفة وابن مسعود كانوا يكرهون السلم فى الحيوان"، فحمل كل ذلك على بيع الملاقيح والمضامين بعيد كل البعد، ولو ساغ رد السنن بمثل هذا التأويل والاحتمال البعيد، فلقائل أن يقول: إن الرجل الذى استسلف منه رسول الله ﷺ بكرا كان حربيا، ولعله استسلف منه خارج المدينة فى مكان لم يدخل فى ولايته، ومثل ذلك يجوز عندنا، فلا حجة فيه.

ثم ذكر عن الشافعى قال: قلت لمحمد بن الحسن: أنت أخبرتنى عن أبى يوسف، عن عطاء ابن السائب، عن أبى البخترى، "أن بنى عم لعثمان أتوا واديا، فصنعوا شيئا فى إبل رجل قطعوا به لبن إبله، وقتلوا فصالها، فأتى عثمان بن عفان، وعنده ابن مسعود فرضى بحكمه، فحكم أن يعطى

باب اشتراط قبض رأس المال فى السلم

٤٧٨١- عن ابن عمر ورافع بن خديج: «أن النبى ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ». أخرجه الدارقطنى والطبرانى، كما فى "المنتقى" (٥:١٦، ١٧) و "النيل"، قال الحافظ فى "الفتح" (٤:٣٠٦): الحديث ضعيف باتفاق المحدثين اهـ. قلت: وأين الاتفاق؟ وقد صححه الحاكم فى "المستدرك" (٢:٥٧) على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبى، وصححه الطحاوى، كما مر، والعمل عليه عند أهل العلم.

بواديه إبلا مثل إبله وفصالا مثل فصاله، فأنفذ ذلك عثمان، فقضى ابن مسعود فى حيوان بحيوان مثله دينا إلخ".

قلت: أبو البخترى لم يدركهما وابن السائب تغير بآخره، كذا فى "الجوهر النقى" (٦:٢٢) أى ومثله ليس بحجة عند الشافعى، فلا حجة له فيه، وإن أراد الإلزام فإن ذلك ليس من باب البيع والسلم فى شىء، وإنما هو من باب ضمان المتلف، والحيوان وإن كان يضمن بالقيمة عندنا إلا أن للحاكم أن يوجب على الظالم العادى ضمانه بالمثل أحيانا تشديدا عليه سياسة إذا رأى المصلحة فيه واذكر قول الطحاوى: قد ثبت النهى فى وجوب الحيوان فى الذمة بأموال أى فى العقود المالية، وأبيح وجوب الحيوان فى الذمة بغير أموال أى فيما عدا العقود المالية، ولا يخفى أن ضمان الإتلاف أشبه بالدية ونحوها منه بالبيع، هذا قد تقدم بعض دلائل هذا الباب فى باب النهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة مع الجواب عن أكثر ما احتج به من خالفنا فى ذلك فليراجع، والله تعالى أعلم.

باب اشتراط قبض رأس المال فى السلم

قوله: "عن ابن عمر إلخ"، قال العبد الضعيف: قال الحافظ فى "التلخيص": رواه الحاكم والدارقطنى من طريق عبد العزيز الدراوردى، عن موسى بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمر، ومن طريق ذويب بن عمامة، عن حمزة بن عبد الواحد، عن موسى بن عقبة، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، وصححه الحاكم على شرط مسلم فوهم، فإن راويه موسى بن عبيدة الربذى لا موسى ابن عقبة، قال البيهقى: والعجب من شيخنا الحاكم كيف قال فى روايته عن موسى بن عقبة، وهو خطأ، والعجب من شيخ عصره أبى الحسن الدارقطنى حيث قال فى روايته عن موسى بن عقبة، وقد حدثنا به أبو الحسين بن بشران، عن على بن محمد المصرى شيخ الدارقطنى فيه، فقال: عن موسى غير منسوب، ثم رواه المصرى أيضًا بسنده، فقال: عن أبى عبد العزيز الربذى، وهو موسى ابن عبيدة اهـ (٢:٢٤٢).

٤٧٨٢- عن أبى المنهال عن ابن عباس، قال: «قدم النبى ﷺ المدينة وهم يسلفون فى التمر سنتين وثلاث، فقال: من أسلف (وفى رواية من سلف) فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم وإلى أجل معلوم». هكذا رواه البيهقى من طريق الشافعى بالواو فى

قلت: قد بان لنا بمتابعة الدارقطنى للحاكم أنه لم يهم فى قوله: عن موسى بن عقبة، والحاكم لم يروه من طريق على بن محمد المصرى، وإنما رواه أولا من طريق أبى العباس محمد بن يعقوب: ثنا الربيع بن سليمان، ثنا الخصيب بن ناصح، ثنا عبد العزيز بن محمد الدراوردى، عن موسى بن عقبة، ثم أردفه بما حدثه أحمد بن محمد بن إسماعيل بن مهران: ثنا أبى، ثنا المقدام بن داود الرعينى، ثنا ذويب بن عمامة، ثنا حمزة بن عبد الواحد عن موسى بن عقبة، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، فنبه على أن الدراوردى لم ينفرد بقوله: عن موسى بن عقبة، تابعه على تسميته حمزة بن عبد الواحد أيضًا.

لا يقال: ذويب واهٍ، كما قاله الذهبى فى "تلخيص المستدرك" (٢:٥٧)، فقد روى عنه أبو حاتم، وهو لا يروى إلا عن ثقة، وقال أبو زرعة: هو صدوق، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: يعتبر حديثه من غير رواية شاذان عنه (لسان ٢:٤٣٦)، وهذا من غير رواية شاذان عنه، فهو صالح للاعتبار، فالظاهر أن الحديث قد رواه موسى بن عقبة أيضًا، كما رواه موسى بن عبيدة حديث بعضهما يصدق بعضا، وإليه مال الذهبى حيث لم يتعقب الحاكم بشىء، وأقره على قوله: صحيح على شرط مسلم، والله تعالى أعلم.

قال الموفق فى "المغنى": قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن بيع الدين بالدين لا يجوز، وقال أحمد: إنما هو إجماع، وقد روى أبو عبيد فى الغريب: «أن النبى ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ»، وفسره بالدين بالدين. (قلت: بل فسره بذلك نافع عند البيهقى فى "سننه" إلا أن الأثرم روى عن أحمد أنه سئل أ يصح فى هذا حديث؟ قال: لا (٤:١٧٢)، قلت: ومبناه على ظنه بتفرد موسى بن عبيدة به، وفيه ما فيه، على أن نفى الصحة لا يستلزم نفى الحسن، فإن موسى بن عبيدة مختلف فيه، كما مر غير مرة، فافهم.

قوله: "عن أبى المنهال إلخ"، قال ابن حزم فى "المحلى" (٩:١٠٩): لا يجوز أن يكون الثمن فى السلم إلا مقبوضا، فإن تفرقا قبل تمام قبض جميعه بطلت الصفقة كلها، لأن رسول الله ﷺ أمر بأن يسلف فى كيل معلوم أو وزن معلوم إلى أجل معلوم، والتسليف فى اللغة التى خاطبنا عليه السلام هو أن يعطى شيئا فى شىء، فمن لم يدفع ما أسلف فلم يسلف شيئا، لكن وعد بأن يسلف،

الأجل، وأصله عند الشيخين بغيرها، قال الشافعى: قول النبى ﷺ: «من سلف فليسلف» إنما قال: فليعط لا يقع اسم التسليف فيه حتى يعطيه ما سلفه قبل أن يفارقه (سنن البيهقى ٦: ٣٣).

إلى أن قال: وقال أبو حنيفة: يصح السلم فيما قبض ويبطل فيما لم يقبض، وقال مالك: إن تأخر قبض الثمن يوما أو يومين جاز، وإن تأخر أكثر أو بأجل بطل الكل، وهذان قولان فاسدان، كما ذكرنا، لا سيما قول مالك فإنه متناقض مع فساده اهـ.

قلت: أما فساد قول أبى حنيفة فغير مسلم لوجود التسليف فيما قبض، فيصح السلم فيه لوجود الشرط، ويبطل فيما لم يقبض لانتفائه، وأما قوله: "هى صفقة واحدة وعقد واحد والعقد لا يتبعض"، فلا دلالة فى الحديث عليه، وإنما هو قياس، والقياس كله باطل عند ابن حزم، فلا حجة له فيه، وأما قوله: إن التراضى منهما لم يقع حين العقد إلا على الجميع لا على البعض دون البعض، فلا يحل إلزامهما ما لم يتراضيا جميعا عليه إلخ، ففيه أنهما حين تراضيا بقبض بعض رأس المال دون بعضه، فقد تراضيا بعقد السلم فى بعض المسلم فيه دون بعضه، فلم نلزمهما إلا ما تراضيا عليه جميعا، ولم يكن من أكل المال بالباطل فى شىء.

قال فى "الهداية": فإن أسلم مائتى درهم فى كر حنطة، مائة منها دين على المسلم إليه، ومائة نقد، فالسلم فى حصة الدين باطل لفوات القبض، ويجوز فى حصة النقد لاستجماع شرائطه، ولا يشيع الفساد؛ لأن الفساد طارئ إذ السلم وقع صحيحا اهـ.

وقال المحقق فى "الفتح": وهذا لا يشكل على قولهما، لأن الفساد إذا تمكن فى بعض البيع لا يشيع فى الكل عندهما، وأما عند أبى حنيفة رحمه الله فمشكل، لأنه إذا ورد العقد على شيئين، وفسد فى أحدهما-يفسد فى الآخر أيضًا عنده، لأنه يصير قبول الفاسد شرطًا لصحة العقد، فيفسد فى الكل ضرورة إلا أن هذا فى الفساد المقارن الذى تمكن فى صلب العقد لا فى الفساد الطارئ، وهذا فساد طارئ، لأن قبض رأس المال فى المجلس شرط لبقاء العقد على الصحة، أما العقد فى ذاته فقد وقع صحيحا، فلهذا المعنى افترقا اهـ (٦: ٢٢٩) بمعناه، وأما ابن حزم فلم يحفظ إلا قوله: "إن هذا عقد واحد، وكل عقد واحد جمع فاسدا وجائزا، فهو كله فاسد، لأن العقد لا يتبعض"، ولم يفرق بين الفساد المقارن الطارئ، ولا يفرق بينهما إلا فقيه، فافهم.

٤٧٨٣- عن عطاء، أنه سمع ابن عباس يقول: "لا نرى بالسلف بأسا، الورق فى شىء الورق نقدا"، أخرجه البيهقى من طريق الشافعى، عن سعيد بن سالم، عن ابن جريج، عنه، وهذا سند حسن.

باب النهى عن السلم فيما فيه الغرر وفيما ينقطع من أيدى الناس بين العقد ومحل الأجل

٤٧٨٤- عن أبى البخترى، قال: سألت ابن عمر عن السلم فى النخل؟ قال:

قوله: "عن عطاء إلخ"، قلت دلالة قوله: "الورق نقدا" على اشتراط قبض رأس المال فى المجلس ظاهرة، وروى أبو يوسف فى "كتاب الآثار" عن أبى حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، فى رجل يكون له على رجل دين، فيجعله فى السلم؟ قال: "لا، حتى يقبضه"، وأخرجه محمد فى "الآثار" له، وزاد: "لا خير فيه حتى يقبضه"، ثم قال: وبه نأخذ، لأن ذلك بيع الدين بالدين، وهو قول أبى حنيفة اهـ (١٨٨)، قال فى "الهداية": ولا يصح السلم حتى يقبض رأس المال قبل أن يفارقه فيه، أما إذا كان من النقود فلأنه افتراق عن دين بدين، وقد نهى النبى عليه الصلاة والسلام عن الكالئ بالكالئ، وإن كان عينا فلأن السلم أخذ عاجل بآجل، إذا الإسلام والإسلاف ينبئان عن التعجيل، فلا بد من قبض أحد العوضين ليتحقق معنى الاسم، ولأنه لا بد من تسليم رأس ا لمال ليتقلب المسلم إليه فيه فيقدر على التسليم اهـ، (إذا الفرض إفلاسه وحاجته إلى العقد لإفلاسه، لأن السلم بيع المحاويج، كما هو معروف).١٢ ظ

قال المحقق فى "الفتح": وبقولنا: قال الشافعى وأحمد إلا أن مالكا يجيز التأخير (يوما أو يومين)، ويقول: إذا لم يشترط التأجيل لا يخرجه إلى الدين عرفا، هذا إذا كان رأس المال من النقود، وإن كان عينا ففى القياس لا يشترط تعجيله، لأن عدم تسليمه لا يؤدى إلى بيع دين بدين بل بيع عين بدين، وفى الاستحسان يشترط إعمالا لمقتضى الاسم الشرعى، لأن الإسلام والإسلاف فى كذا ينبئ عن تعجيل المسلم دون الآخر لأن وضعها فى الأصل لأخذ عاجل بآجل والشرع قرره كذلك، فيجب أن يثبت على اعتبار المعنى الذى اعتبر فيها، فلزم التعجيل اهـ، ملخصاً (٦:٢٢٧).

باب النهى عن السلم فيما فيه الغرر، وفيما ينقطع من أيدى الناس بين العقد ومحل الأجل

قوله: "عن أبى البخترى إلخ"، قال العبد الضعيف: قال العينى فى "العمدة": احتج بهذا

«نهى رسول الله ﷺ عن بيع النخل حتى يصلح». وسألت ابن عباس عن السلم فى النخل؟ قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع النخل حتى يؤكل منه» رواه البخارى (زيلعى ٢:١٩٣).

٤٧٨٥- عن أبى إسحاق، عن رجل نجرانى، عن ابن عمر: "أن رجلا أسلف

الكوفيون والثورى، والأوزاعى، بأن السلم لا يجوز إلا أن يكون المسلم فيه موجودا فى أيدى الناس فى وقت العقد إلى حين حلول الأجل، فإن انقطع فى شىء من ذلك لم يجز، وهو مذهب ابن عمر، وابن عباس رضى الله عنهم، وقال مالك، والشافعى، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور: يجوز السلم فيما هو معدوم فى أيدى الناس إذا كان مأمون الوجود عند حلول الأجل فى الغالب، فإن كان ينقطع حينئذ لم يجز اهـ (٥:٦١٨).

وقال المحقق فى "الفتح": فقد ثبت عن هذين الصحابيين الكبيرين فى العلم والتتبع، أنهما فهما من نهيه ﷺ عن بيع النخل، حتى يصلح بيع السلم (بدليل قوله ﷺ: «من باع نخلا مؤبرا فثمرته للبائع إلا أن يشترط المبتاع» الدال على جواز بيع الثمرة بعد ما أبرت طابت أو لم تطب، فثبت أن نهيه عن بيع النخل حتى يصلح محمول على السلم كى لا يتضادا)، فقد دل الحديث على اشتراط وجوده وقت العقد، والاتفاق على اشتراطه عند المحل، فلزم اشتراط وجوده عندهما على خلاف قولهم (أى الجمهور)، وأما لزوم وجوده بينهما، فإما لعدم القائل بالفصل، فالقول باشتراطه عندهما لا غير إحداث قول ثالث، أو نقول ذلك بتعليل النص على اشتراطه عند العقد مع أن الأداء يتأخر عنه بأن اشتراطه للقدرة على التسليم ظاهر، وبالاستمرار يتمكن من التحصيل، وبالأخذ بذلك مظنة التحصيل، وبالمظنة تناط الأحكام اهـ، ملخصاً (٦:٢١٤).

وهذا كما ترى كلام لا يشك عاقل فى متانته ورزانته، والعجب من بعض الأحباب حيث نظر فيه بإبداء احتمالات بعيدة تشاكل هذر الفلاسفة، لا تعد من الفقه فى شىء، وهل يرتاب عاقل فى أن سؤال أبى البخترى، إنما كان عن عقد السلم فى النخل؟ فأجابه ابن عمر وابن عباس بأن رسول الله ﷺ نهى عن بيع النخل حتى يصلح أو يؤكل منه، وهل مفاده إلا النهى عن السلم فى النخل قبل أن يوجد فى أيدى الناس؟ هذا هو الظاهر من هذا السؤال والجواب، ليس إلا فكل ما أبداه فيه من الاحتمالات لا يضر استدلال ابن الهمام، لكونها خلاف الظاهر غير نائشة عن دليل، والعلم لله الملك العلام.

قوله: "عن أبى إسحاق إلخ" قال العبد الضعيف: موضع الاستدلال منه قوله ﷺ:

رجلا فى نخل فلم تخرج تلك السنة شيئا، فاختصما إلى النبى ﷺ فقال: بما تستحل ماله؟ اردد عليه ماله ثم قال: لا تسلفوا فى النخل حتى يبدو صلاحه"، رواه

«لا تسلفوا فى النخل حتى يبدو صلاحه»، فهو صريح فى النهى عن السلم فى الثمرة قبل أن يوجد فى أيدى الناس، لأنها قبل بدو الصلاح فى حكم العدم، وهو محمل قول عمر رضى الله عنه: "إن من أبواب الربا أبوابا لا يكدن يخفين على أحد، منها أن يبتاع الثمرة وهى مغضفة (أى مسترسلة) لما تطب"، أراد النهى عن السلم فى الثمرة قبل أن تطيب وتوجد فى أيدى الناس، كما تقدم.

وقال الشوكانى فى "النيل": واستدل أبو حنيفة، ومن معه بما أخرجه أبو داود عن ابن عمر، فذكر حديث المتن، ثم قال: وهذا نص فى التمر، وغيره قياس عليه، ولو صح هذا الحديث لكان المصير إليه أولى، لأنه صريح فى الدلالة على المطلوب، بخلاف حديث عبد الرحمن بن أبزى وعبد الله بن أبى أوفى (الذى احتج به الجمهور، وهو ما رواه أحمد والبخارى عنهما، قالا: "كنا نصيب المغانم مع رسول الله ﷺ، وكان يأتينا أنباط من أنباط الشام فنسلفهم فى الحنطة والشعير والزيت إلى أجل مسمى، قيل: أكان لهم زرع أو لم يكن؟ قالا: ما كنا نسألهم عن ذلك")، فليس فيه إلا مظنة التقرير منه ﷺ مع ملاحظة تنزيل ترك الاستفصال منزلة العموم، (وأيضا: فليس كون المسلم إليه صاحب زرع شرطا، وإنما الشرط وجود المسلم فيه بأيدى الناس وقت العقد، ولا يخفى أن الحنطة والشعير والزيت لا تفقد من الأسواق فى وقت من الأوقات كما هو مشاهد، وقال ابن رسلان: وأما المعدوم عند المسلم إليه، وهو موجود عند غيره، فلا خلاف فى جوازه كما فى "النيل" أيضا)، قال: ولكن حديث ابن عمر هذا فى إسناده رجل مجهول، فإن أبا داود رواه عن محمد بن كثير، عن سفيان، عن أبى إسحاق، عن رجل نجرانى، عن ابن عمر، ومثل هذا لا تقوم به حجة اهـ (٥:٩٥).

قلت: ولكن أبا داود سكت عنه، وسكوته عن شىء فى "سننه" حجة، كما ذكرناه فى المقدمة، والعجب من الشوكانى وأمثاله أنهم يجعلون سكوته حجة مرة إذا وافقهم، وغير حجة أخرى إذا خالفهم، وليس هذا من الإنصاف فى شىء، وأيضا: فقد رواه أبو حنيفة، عن جبلة بن سحيم، عن ابن عمر موصولا كما ذكرنا، وأيضا: فقد تأيد بما رواه أبو البخترى عن ابن عمر، وعن ابن عباس عند البخارى، ورواية المجهول، إذا تأيدت بشاهد صلحت للاحتجاج بها، لا سيما والمجهول فى القرون الفاضلة مقبول عندنا، كما مر فى المقدمة.

وقد تأيد أيضا بما رواه الطبرانى فى "الأوسط"، وفى مسند الشاميين: ثنا أبو زرعة عبد

أبو ادود (٣:٢٩٣) وسكت عنه، وابن ماجة، وغفل المنذرى فى "مختصره" عن ابن ماجه فلم يعزه إليه، وإنما قال: فى إسناده رجل مجهول (زيلعى ٢:١٩٣).

الرحمن بن عمرو، ثنا أبو اليمان، ثنا حريز بن عثمان، ح: وحدثنا أبو زرعة (عن)[1] على بن عباس، ثنا حريز بن عثمان، عن حبيب بن عبيد، عن أبى بشر، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ الحديث بطوله، وفيه: «ولا تسلموا فى ثمرة حتى يأمن عليها صاحبها العاهة»، ذكره الزيلعى (٢:١٩٣)، رجاله كلهم ثقات[2] غير أنى لم أقدر على تعيين أبى بشر هذا، وذكرته اعتضادا.

قال الشوكانى: وقال القائلون بالجواز: ولو صح هذا الحديث لحمل على بيع الأعيان، أو على السلم الحال عند من يقول به، أو على ما قرب أجله (قلت: وفى كل ذلك تقييد للمطلق بلا دليل، ومثل هذا الاحتمال لا يضر الاستدلال)، قالوا: ومما يدل على الجواز ما تقدم من أنهم كانوا يسلفون فى الثمار السنتين والثلاث، ومن المعلوم أن الثمار لا تبقى هذه المدة، ولو اشترط الوجود لم يصح السلم فى الرطب إلى هذه المدة، وهذا أولى مما يتمسك به فى الجواز اهـ (٥:٩٥).

قلت: لا يتم الاستدلال به ما لم يثبت أنه ﷺ أقرهم على بيع السنين، وغاية ما فى حديث ابن عباس أنه سكت عن ذكر إقراره ﷺ على ذلك وعن إنكاره، وقد روى مسلم وأبو داود، والنسائى، وابن ماجة، عن جابر: «أنه ﷺ نهى عن بيع السنين»، ولفظ مسلم: «نهى عن بيع الثمر سنين» (عون المعبود ٣:٢٦٢، والبيهقى ٥:٣٠٢)، وهذا منطوق صريح فى النهى عن بيع الثمرة سنين ثلاثا أو أربعا ونحوها، فيرجح على مفهوم حديث بن عباس، فافهم.

وقال ابن حزم فى "المحلى": واحتج المانعون من هذا أى من الإسلاف فى شيء، ليس بموجود عند العقد بنهى رسول الله ﷺ عن بيع السنبل حتى يشتد، وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه، قال: وهذا لا حجة لهم فيه، أول ذلك أنهم مخالفون له، لأنهم يجيزون السلم فى البر والشعير، وهما بعد سنبل لم يشتد (قلت: أما الحنفية فلا يجيزون السلم فى زرع معين، ولا فى نخل معين، فكيف يصح القول بأنهم يجيزون السلم فى سنبل لم يشتد؟ وإنما يجيزون السلم فى البر والشعير، إذا كانا موجودين بأيدى الناس فى الأسواق، وإن لم يكونا بيد المسلم إليه، وكان

---

(١) هذا هو الظاهر، ولعل لفظة "عن" قد سقطت من الكتابة، سهوًا، فإن على بن عباس، ويقال: ابن عابس بأبى زرعة، ولم نجد فى الرجال أحدا يكنى أبا زرعة اسمه على بن عباس، وأيضًا: فشيخ الطبرانى لا يكاد يروى عن حريز بلا واسطة، فافهم.١٢ظ

(٢) ولا يضر ما فى على بن عباس من المقال، فقد تابعه أبو اليمان، كما ترى.١٢ظ

قلت: ولكنه تأيد بما قدم، ورواه أبو حنيفة، عن جبلة بن سحيم، عن ابن عمر، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن السلم فى النخل حتى يبدو صلاحه». كذا رواه الحارثى فى "مسنده" (عقود الجوهر ٢:٤٤)، وهذا كما ترى سند جيد موصول.

زرعه سنبل لم يشتد أو نخله ثمر لم يبد صلاحه، فلا يضر ذلك إذا كان المسلم فى بر وتمر مطلقين غير مقيدين بزرعه ونخله، كما تقدم).

قال: وأما بيع الثمر قبل بدو صلاحه فلا حجة لهم فيه، لأن السلم عند الحنفيين، وعندنا ليس بيعا، فبطل تعلقهم به جملة اهـ، قلت: ومن أنبأك أنه ليس بيعًا عندهم؟ فقد صرحوا قاطبةً بكونه من أنواع البيوع، ولذا يذكرونه فى باب البيع، كما يذكرون الصرف فى بابه، وإذا بطل المبنى بطل إيرادك عليهم جملةً.

قال: ولو كان بيعًا لما حل لنهى النبى ﷺ عن بيع ما ليس عندك إلا لمن هو عنده حين السلم، فإن خصوا السلم منه، قلنا: فخصوه من جملة بيع الثمر قبل بدو الصلاح فيه، وإلا فقد تحكمتم بالباطل اهـ (٩:١١٤)، قلت: إنما خصوا السلم منه لإجماع المسلمين قاطبةً على جواز السلم، لمن ليس هو عنده حين السلم، إذا كان موجودا عند غيره، وإنما لم يخصوه من جملة بيع الثمر قبل بدو صلاحه لعدم قيام الإجماع على جوازه، فقد ثبت عن ابن عباس، وابن عمر، وعن عمر رضى الله عنهم، أنهم نهوا عن السلف فى الثمر قبل بدو صلاحه، وبه قال إبراهيم النخعى والأوزاعى وغيرهم، كما تقدم، وسيأتى، فانظر من هو المتحكم بالباطل؟.

قال: وقال أبو حنيفة: لا يجوز السلم إلا فيما هو موجود من حين السلم إلى حين أجله لا ينقطع فى شىء من تلك المدة، وما نعلم هذا القول عن أحد قبله، وقال الحسن بن حيى: لا يجوز السلم فى شىء ينقطع، ولو فى شىء من السنة، ولا يعلم أيضًا هذا عن أحد قبله، قلت: وكيف يقول ابن حزم ذلك؟ وقد ذكره نفسه أنهم احتجوا بقول ابن عمر، وابن عباس، وعمر رضى الله عنهم، وذكروا كراهية ذلك عن الأسود، وإبراهيم، وأثر عمر وابنه رواه من طريق البخارى ومن أبى ثور: نا معلى، نا أبو الأحوص، نا طارق، عن سعيد بن المسيب، قال: قال عمر: "لا تسلموا فى فراخ حتى تبلغ"، (وهذا مرسل صحيح، ومراسيل ابن المسيب حجة عند الجمهور)، وأما قوله: إنهم إنما نهوا عن ذلك من أسلم فى زرع بعينه، أو فى ثمر نخل بعينه اهـ، ففيه أنه تقييد للمطلق بلا دليل، فلا يلتفت إليه.

وأما قوله: ونص هذه الأخبار عن ابن عباس، وابن عمر أنهما رأيا السلم بيعا، والحنفيون

٤٧٨٦- محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة، ثنا حماد، عن إبراهيم، فى الرجل يسلم فى الثمر، قال: "لا حتى يطعم"، رواه فى "كتاب الآثار" (١٠٩)، وقال: به نأخذ لا ينبغى أن يسلم فى ثمرة ليست فى أيدى الناس إلا فى زمانها بعد بلوغها، ويجعل أجل السلم قبل انقطاعها، فإذا فعل ذلك فهو جائز وإلا فلا خير فيه، وهو قول أبى حنيفة اهـ.

لا يرونه بيعا اهـ (٩:١١٥)، فكله بناء الفاسد على الفاسد، فقد تقدم أن السلم نوع من أنواع البيوع عندنا، وأما قوله: وقال القمى -وهو من كبار الحنفيين-: السلم ليس بيعا اهـ (٩:١٠٦)، فقول القمى ليس بمختار عندنا، ولا هو بالمعول عليه فى المذهب، كما لا يخفى على من راجع "فتح القدير"، وقوله: تقدم أن البيع ينقسم إلى بيع مطلق، ومقابضة، وصرف، وسلم، إلى أن قال: إن معناه الشرعى بيع آجل بعاجل، وعرف أيضا أنه يصدق على عقده بلفظ البيع، بأن قال المسلم إليه: بعتك كذا حنطة بكذا إلى كذا، ويذكر باقى الشروط، أو يقول المسلم: اشتريت منك إلى آخره اهـ، ملخصا (٦:٢٠٤).

وأما ما رواه البيهقى فى "سننه" من طريق الشافعى: أنبأ إبراهيم بن محمد، عن يحيى بن سعيد، عن نافع، عن ابن عمر: "أنه كان لا يرى بأسا أن يبيع الرجل شيئا إلى أجل ليس عنده أصله"، قال: وأنبأ الشافعى، أنبأ سعيد، عن ابن جريج، عن نافع، عن ابن عمر مثله (٦:٢٠) فلا يضرنا، فإن كون أصل كون المسلم فيه عند المسلم إليه، ليس بشرط عندنا، وإنما الشرط كونه موجودا بأيدى الناس، وهذا هو الجواب عن أثر ابن أبى أوفى وابن أبزى قال: كنا نسلف على عهد رسول الله، وعمر فى الحنطة والشعير والتمر والزبيب إلى قوم ما هو عندهم (البيهقى ٦:٢٠).

الجواب عن إيراد ابن حزم علينا فى الباب:

قوله: "محمد إلخ"، دلالته على عدم جواز السلم فيما ليس بموجود وقت السلم ظاهرة، وفيه رد على ابن حزم حيث قال: وما نعلم هذا القول عن أحد قبله أى قبل أبى حنيفة اهـ، فله سلف فيما قاله من الصحابة والتابعين، كما ذكرنا، ويؤيده النظر القياسى أيضا، فإنه ﷺ إنما نهى عن بيع الثمر قبل بدو الصلاح لأجل الغرر، وفى السلم فى المعدوم غرر أيضا، لأن الوجود عند المحل، وإن كان مظنونا عادة، ولكن العادة قد تتخلف، كما لا يخفى، ولو تحمل السلم مثل هذا الغرر لجاز السلف إلى الأندر، وإلى العصير، ولم يجب ضرب الأجل، وتسمية الشهر، وقد نهى ابن عباس عن ذلك، كما تقدم، ورواه البيهقى من طريق سفيان عن عبد الكريم الجزرى

باب لا يجوز السلف فى زرع معين أو نخل معين

٤٧٨٧- عن عبد الله بن سلام رضى الله عنه، قال: "إن الله لما أراد هدى زيد بن سعنة فذكر الحديث، إلى أن قال: فقال زيد بن سعنة: يا محمد! هل لك أن تبيعنى تمرا معلوما إلى أجل معلوم من حائط بنى فلان؟ قال: لايا يهودى! ولكنى أبيعك تمرا معلوما إلى كذا وكذا من الأجل. ولا أسمى من حائط بنى فلان، فقلت: نعم! فبايعنى، فأطلقت هميانى وأعطيته ثمانين ديناراً فى تمر معلوم إلى كذا وكذا من الأجل"، رواه البيهقى (٦:٢٤) والحاكم فى "المستدرك"، وقال: حديث صحيح الإسناد، وهو من غرر الحديث ومحمد بن أبى أسرى العسقلانى ثقة اهـ (٣:٦٠٥)، ورواه ابن حبان فى "صحيحه" أيضا، كما مر فى حاشية الباب السابق.

عن عكرمة عنه أيضًا (٦:٢٥). وهذا سند صحيح، وبهذا يظهر وجه اشتراط بقاء المسلم فيه إلى المحل، وعدم جواز السلم فى طعام قرية بعينها، وبمكيال رجل بعينه، وبذراعه، لوجود الغرر فى كل ذلك، والله تعالى أعلم.

باب لا يجوز السلف فى زرع معين أو نخل معين

قوله: "عن عبد الله بن سلام إلخ"، قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": ولا يجوز أن يسلم فى ثمرة بستان بعينه، ولا قرية صغيرة لا يوجد فيه إلا نادرا، فلا يؤمن انقطاعه، قال ابن المنذر: إبطال السلم إذا أسلم فى ثمرة بستان بعينه كالإجماع من أهل العلم، وممن حفظنا عنه ذلك الثورى، ومالك، والأوزاعى، والشافعى، وأصحاب الرأى، وإسحاق، قال: وروينا عن النبى ﷺ: «أنه أسلف إليه رجل من اليهود دنانير فى تمر مسمى، فقال اليهودى: من تمر حائط بنى فلان، فقال النبى ﷺ: أما من حائط بنى فلان فلا، ولكن كيل مسمى إلى أجل مسمى» رواه ابن ماجة وغيره، ورواه أبو إسحاق الجوزجانى فى المترجم، وقال: أجمع الناس على الكراهة لهذا البيع، لأنه إذا أسلم فى ثمرة بستان بعينه لم يؤمن انقطاعه وتلفه فلم يصح، كما لو أسلم فى شيء قدره بمكيال معين أو صنجة معينة، أو أحضر خرقة، وقال: أسلمت إليك فى مثل هذه اهـ (٤:٣٣٢).

وفيه أيضًا: ولا نعلم فى اعتبار معرفة المقدار خلافًا، ويجب أن يقدره بمكيال أو أرطال معلومة عند العامة، فإن قدره بإناء معلوم أو صنجة معينة غير معلومة لم يصح، لأنه يهلك فيتعذر معرفة قدر المسلم فيه، وهذا غرر لا يحتاج إليه العقد، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن السلم فى الطعام، لا يجوز بقفيز لا يعلم عياره، ولا فى ثوب بذرع فلان،

باب السلف لا يحول إلى غيره

٤٧٨٨– عن أبي سعيد الخدرى، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أسلف فى شىء فلا يصرفه إلى غيره»، أخرجه أبو داود وسكت عليه، وحسنه الترمذى فى "العلل الكبير"، كما فى "نصب الراية" (٢: ١٩٤).

لأن المعيار لو تلف أو مات فلان بطل السلم، منهم الثورى، والشافعى، وأبو حنيفة وأصحابه، وأبو ثور، وإن عين مكيال رجل أو ميزانه، وكانا معروفين عند العامة (كالصاع الحجاجى) جاز، ولم يختص بهما، وإن لم يعرفا لم يجز اهـ (٤: ٣٢٥).

قال العبد الضعيف: وفىْ حديث المتن دلالة أيضًا على صحة عقد السلم بلفظ البيع، لما فيه من قوله ﷺ: «ولكنى أبيعك تمرا معلوما إلى كذا وكذا من الأجل»، وفيه رد على ابن حزم فى قوله: السلم ليس بيعا، لأن التسمية فى الديانات ليست إلا لله عز وجل على لسان رسوله ﷺ، وإنما سماه رسول الله ﷺ السلف أو التسليف أو السلم إلخ (٩: ١٠٥)، قلنا: قد سماه رسول الله ﷺ بيعا أيضًا كما ترى، فبطل القول بأن السلم ليس بيعا، فاحفظه، وكن من الشاكرين.١٢ظ

باب السلف لا يحول إلى غيره

قوله: "لا يصرفه إلى غيره"، أقول: صرف رأس مال السلم إلى الغير لا يكون إلا بفسخ السلم فى المسلم فيه، فثبت منه أنهما إن تقايلا السلم لم يكن لرب السلم أن يشترى من المسلم إليه برأس المال شيئا حتى يقبضه كله، وهو حجة على الشافعى وزفر حيث جوزا ذلك، وما قال الخطابى: "إن معنى النهى عن صرف السلف إلى غيره، هو أن يصرف قبل الإقالة" فكلام فاسد، لأنه لا معنى للصرف قبل الإقالة، ويؤيد حديث أبى سعيد ما روى عن ابن عمر أنه قال: "إذا أسلفت فى شىء فلا تأخذ إلا رأس مالك الذى أسلفت فيه"، أخرجه عبد الرزاق فى "مصنفه" عن معمر عن قتادة عنه، قال ابن حجر فى "الدراية": إسناده منقطع، ولكن الانقطاع غير مضر عندنا، لا سيما فى مرتبة التأييد.

قال العبد الضعيف: وأخرجه البيهقى من طريق أبى عوانة، عن حصين، عن محمد بن يزيد ابن خليدة، قال: "سألت ابن عمر عن السلف؟ فقال: أسلم فى كل صنف ورقا معلوما، فإن أعطاكه وإلا فخذ رأس مالك، ولا ترده فى سلعته أخرى" (٦: ٣٠)، وهذا سند موصول كما ترى.

وقال عبد الرزاق أيضًا: أخبرنا ابن عيينة، عن عمرو بن دينار، قال: سمعت أبا الشعثاء يقول

. . . .

نحوه، وأبو الشعثاء من كبار التابعين، قال فيه ابن عباس: لو أن أهل البصرة نزلوا عند قول جابر بن زيد لأوسعهم علما من كتاب الله، وقال تميم بن حدير عن الوهاب: سألت ابن عباس عن شيء؟ فقال: تسألوني وفيكم جابر بن زيد؟ وقال جابر بن زيد: لقيني ابن عمر فقال: يا جابر! إنك من فقهاء أهل البصرة (تهذيب التهذيب)، وقد أخرج الدارقطني أيضًا عن عطية بن بقية قال: حدثني أبي، حدثني لوذان بن سليمان، نا هشام بن عروة، عن نافع، عن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال: «من أسلف سلفا فلا يشترط على صاحبه غير قضاءه» (دارقطني ص ٣٠٨)، وهذا وإن كان ضعيفا لأن فيه لوذان بن سليمان، وهو مجهول إلا أنه يصلح للاعتبار، ويتأيد به رواية قتادة عن ابن عمر، لا سيما وقد ذكره ابن حبان في "الثقات"، كما في "اللسان" (٤:٤٩٢).

قال العبد الضعيف: قال الموفق في "المغني": أما بيع المسلم فيه (من غير بائعه) قبل قبضه، فلا نعلم في تحريمه خلافًا، وقد نهى النبي ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه، وعن ربح ما لم يضمن، ولأنه مبيع لم يدخل في ضمانه فلم يجز بيعه كالطعام قبل قبضه، وأما الشركة فيه والتولية فلا تجوز أيضًا، لأنهما بيع ما ذكرنا من قبل، وبهذا قال أكثر أهل العلم، وحكى عن مالك جواز الشركة والتولية (فيه قبل القبض)، لما روى عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع الطعام قبل قبضه وأرخص في التولية والشركة، ولنا أنها معاوضة في المسلم فيه قبل القبض فلم يجز كما لو كانت بلفظ البيع، ولأنهما نوعا بيع، فلم يجوزا في السلم قبل قبضه كالنوع للآخر، والخبر لا نعرفه وهو حجة لنا، لأنه نهى عن بيع الطعام قبل قبضه، والشركة والتولية بيع فيدخلان في النهي، ويحمل قوله: "وأرخص في الشركة والتولية" على أنه أرخص فيها في الجملة لا في هذا الموضع، وأما الإقالة فإنها فسخ، وليست بيعا.

وأما بيع المسلم فيه من بائعه فهو أن يأخذ غير ما أسلم فيه عوضا عن المسلم فيه، فهذا حرام سواء كان المسلم فيه موجودا، أو معدومًا، سواء كان العرض مثل المسلم فيه في القيمة، أو أقل، أو أكثر، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي، وعن أحمد رواية أخرى فيمن أسلم في بر فعدمه عند المحل فرضي المسلم بأخذ الشعير مكان البر جاز، ولم يجز أكثر من ذلك، وهذا يحمل على الرواية التي فيها أن البر والشعير جنس واحد، والصحيح في المذهب خلافه، وقال مالك: يجوز أن يأخذ غير المسلم فيه مكانه يتعجله ولا يؤخره إلا الطعام، قال ابن المنذر: وقد ثبت أن ابن عباس قال: "إذا أسلم في شيء إلى أجل، فإن أخذت ما أسلفت فيه وإلا فخذ عوضا أنقص منه، ولا تربح مرتين"،

باب جواز الإقالة فى السلم سواء كان فى بعض المسلم فيه أو كله

٤٧٨٩– أخبرنا أبو حنيفة، قال: حدثنا أبو عمرو، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس فى السلم يحل فيأخذ بعضه ويأخذ بعض رأس ماله فيما بقى، قال: "هذا المعروف الحسن الجميل"، رواه محمد فى "كتاب الآثار" (١٠٩) ومثله فى "كتاب الآثار" لأبى يوسف (١٠٦) إلا أنه قال: عن أبى حنيفة، عن حماد، عن أبى عمر، بدون

رواه سعيد فى "سننه".

ولنا قول النبى ﷺ: «من أسلم فى شىء فلا يصرفه إلى غيره»، رواه أبو داود وابن ماجة، ولأن أخذ العوض عن المسلم فيه بيع، فلم يجز كبيعه من غيره، فأما إن أعطاه من جنس ما أسلم فيه خيرا منه، أو دونه فى الصفات جاز لأن ذلك ليس ببيع، وإنما هو قضاء للحق مع تفضل من أحدهما اهـ ملخصًا (٤: ٣٤٢)، أى وهو محمل قول ابن عباس: "وإلا فخذ عوضا أنقص منه"، أراد أن يأخذ الأنقص فى الصفات، وأن لا يجبره على أداء الأفضل، فإن أدى أفضل من المسلم فيه من غير جبر، فلا بأس به، والله تعالى أعلم.

هذا هو حكم استبدال المسلم فيه قبل قبضه، وأما الحوالة به فتجوز عندنا لوجود ركن الحوالة مع شرائطه، لكون المسلم فيه دينا فى الذمة (بدائع ٥: ٢١٤)، وقال الموفق فى "المغنى": وأما الحوالة به فغير جائزة، لأن الحوالة إنما تجوز على دين مستقر، والسلم بعرض الفسخ فليس بمستقر، ولأنه نقل للملك فى المسلم فيه على غير وجه الفسخ، فلم يجز كالبيع اهـ (٤: ٣٤٢).

والجواب أن الحوالة شرعًا، إنما هو نقل الدين من ذمة المحيل إلى ذمة المحتال عليه، وليس فيه معنى البيع أصلا، بل هو فى معنى الكفالة إلا أن الحوالة يبرأ المسلم إليه، والكفالة لا تبرأه، ونقل الدين أعم من أن يكون مستقرا أو غير مستقر، فتقييده بالمستقر تقييد للمطلق بلا دليل، ولأن كل دين فهو بمعرض الفسخ لاحتمال موت المديون مفلسا، أو إبراء الدائن إياه من الدين، فلم يبق شىء من الدين مستقرا، فافهم.

باب جواز الإقالة فى السلم سواء كان فى بعض المسلم فيه أو كله

قوله: "أخبرنا أبو حنيفة إلى قوله: عن سفيان إلخ"، قال العبد الضعيف: دلالة الأثر على معنى الباب ظاهرة لا يحتاج إلى التقرير، وجواز الإقالة فى كل المسلم فيه متفق عليه بين فقهاء

الواو، وأرى زيادة حماد بينه وبين أبي حنيفة من غلط الكتابة، وأبو عمر هذا أظنه ذر بن عبد الله المرهبي، فإنه يكنى أبا عمر والإمام يروى عنه بلا واسطة، وهو يروى عن سعيد ابن جبير وغيره، روى له الجماعة ووثقه غير واحد.

٤٧٩٠- عن سفيان، عن سلمة بن موسى، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: "إذا أسلمت في شيء فلا بأس أن تأخذ بعض سلمك وبعض رأس مالك فذلك المعروف"؛ رواه البيهقي (٦: ٢٧) بسنده عنه، ولم يعله بشيء هو ولا ابن التركماني، وسلمة بن موسى قال أحمد: لا أرى به بأسا، وذكره ابن حبان في "الثقات" (تعجيل المنفعة ١٦٢) وهذه متابعة جيدة لما رواه أبو عمر عن سعيد بن جبير، فالحديث صحيح.

الأمصار، واختلفوا في الإقالة في بعضه، قال الموفق في "المغني": فأما الإقالة في المسلم فيه فجائزة لأنها فسخ، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الإقالة في جميع ما أسلم فيه جائزة، فأما الإقالة في بعض المسلم فيه فاختلف عن أحمد فيها، فروى عنه أنها لا تجوز، ورويت كراهتها عن ابن عمر، وسعيد بن المسيب، والحسن، وابن سيرين، والنخعي، وسعيد بن جبير، وربيعة، وابن أبي ليلى، وإسحاق، وروى حنبل عن أحمد أنه قال: لا بأس بها، وروى ذلك عن ابن عباس، وعطاء، وطاوس، ومحمد بن على، (ابن الحسن)، وحميد ابن عبد الرحمن، وعمرو بن دينار، والحكم، والثوري، والشافعي، والنعمان (أبي حنيفة)، وأصحابه، وابن المنذر، ولأن الإقالة مندوب إليها، وكل معروف جاز في الجميع، جاز في البعض كالإبراء والإنظار اهـ ملخصاً (٤: ٣٤٣).

قلت: واختلف عن ابن عمر، فروى جابر الجعفي عن نافع عنه معنى قول ابن عباس، والمشهور عنه أنه كره ذلك، قاله البيهقي في "سننه" (٦: ٢٧)، فيحمل المشهور عن ابن عمر على الكراهة من غير تحريم، بدليل ما رواه جابر عن نافع عنه، وأما ابن سيرين، فأجاز الإقالة في البعض إذا كانت برد عين الثمن كما سيأتي، وأغرب ابن حزم حيث رد الإجماع على جواز الإقالة في جميع المسلم فيه بأقوال من كرهها في بعضه، وهذا ليس من الفقه في شيء، ولم يصبر على ذلك بل أنكر وجود الإجماع في شيء من المسائل بالمرة، لعدم الوقوف على أقوال الصحابة من الجن، وهل هذا إلا مكابرة أو تحكم بالباطل، فإن الإجماع الذي هو حجة علينا، إنما هو إجماع الصحابة من بني آدم دون إجماع الصحابة من الجن لمظنة الاختلاف في أحكام الإنس والجان، وقد فرغنا من الكلام معه في باب الإقالة من هذا الكتاب، فليراجع.

٤٧٩١- عن الحجاج بن المنهال: نا الربيع بن حبيب: "كنا نختلف إلى السواد فى الطعام وهو أكداس قد حصد، فنشتريه منهم الكر بكذا وكذا وننفذ أموالنا، فإذا أذن لهم العمال فى الدراس فمنهم من يفى لنا بما سمى لنا، ومنهم من يزعم أنه نقص طعامه فيطلب إلينا أن نرتجع بقدر ما نقص رؤوس أموالنا، فسألت الحسن عن ذلك؟ فكرهه إلا أن يستوفى ما سمى لنا أو نرتجع أموالنا كلها، وسألت ابن سيرين؟ فقال: إن كانت دراهمك بأعيانها فلا بأس، وسألت عطاء؟ فقال: ما أراك إلا قد رفقت وأحسنت إليه". أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (٩:٥)، ولم يعله بشىء.

قوله: "عن الحجاج بن المنهال إلخ" دلالته على جواز الإقالة فى جميع المسلم فيه بالإجماع، وفى بعض المسلم فيه بقول ابن سيرين وعطاء ظاهرة، وهو أى قول عطاء الراجح عندنا، وقول الحسن محمول على الكراهة من غير تحريم، وتقييد ابن سيرين بكون رأس المال محفوظا بعينه محمول على الندب دون الوجوب، وهذا كله ظاهر لا يخفى على من أراد التوفيق بين الآثار.١٢ظ

قلت: رجاله ثقات كما فى "الفتح" (٤:٣٥٣)، ولم يبين[1] وجه النكارة فلا يقبل، ويظهر من كلام الدارقطنى أن وجه النكارة فيه هو كونه مرفوعا، لأنه أخرجه أولا كما أخرجه النسائى، ثم أخرجه من طريق سويد بن عمرو، عن حماد به سلمة، عن أبى الزبير، عن جابر، أنه قال: "نهى عن ثمن السنور والكلب إلا كلب صيد"، وقال: لم يذكر حماد عن النبى ﷺ، هذا أصح من الذى قبله اهـ.

وهو ليس بشىء، لأن قول جابر: "نهى عن ثمن السنور والكلب إلا كلب صيد"، معناه أن رسول الله ﷺ نهى عنه، فهو مرفوع لا موقوف، ولو سلم فلا نكارة أيضًا، لأن الراوى قد يسند وقد يفتى، ولم يتفرد حجاج بالرفع، بل تابعه عليه الهيثم بن جميل عن حماد عند الدارقطنى، وكذا تابعه عليه عبيد الله بن موسى عنده، لأنه رواه عن حماد عن أبى الزبير عن جابر، وقال فى حديثه: لا أعلمه إلا عن النبى ﷺ، ولم يتفرد به حماد أيضًا، بل تابعه عليه الحسن بن أبى جعفر عند الدارقطنى، فرواه عن أبى الزبير عن جابر عن النبى ﷺ: «أنه نهى عن ثمن الكلب والهر إلا الكلب المعلم»، والحسن بن أبى جعفر وإن كان ضعيفا عند البعض إلا أنه لا يسقط عن درجة

---

(١) قلت: وجه النكارة ذكر السنور فيه مع الكلب، كما سيأتى، وأكثر الرواة لم يذكروه فى الحديث، وإنما هو أى كراهة ثمن السنور موقوف على جابر.١٢ظ

باب جواز بيع الكلب

٤٧٩٢- أخبرنى إبراهيم بن الحسن، قال: أخبرنا حجاج بن محمد، عن حماد بن سلمة، عن أبى الزبير، عن جابر بن عبد الله: «أن النبى ﷺ نهى عن ثمن الكلب،

الاشتهار والاعتبار، فقد قال مسلم بن إبراهيم: كان من خيار الناس، وقال أبو بكر بن أبى الأسود: ترك ابن مهدى حديثه ثم حدث عنه، وقال: ما كان لى حجة عند ربى (وهذا تعديل مفسر)، وقال ابن عدى: أحاديثه صالحة، وهو يروى الغرائب وخاصة عن محمد بن جحادة له عنه نسخة يرويها الجارودى عن أبيه عنه، وله عن محمد بن جحادة غير ما ذكرت أحاديث مستقيمة صالحة، وهو عندى ممن لا يتعمد الكذب، وهو صدوق (تهذيب ٢: ٢٦٠).

قلت: وهذا ليس من حديث الجارودى ولا محمد بن جحادة، وإنما هو من حديث عباد بن العوام عنه عن أبى الزبير (دارقطنى ٣١٩، ظ)، فظهر أن الحديث صحيح، وليس بمنكر كما ظنه النسائى، ويؤيده ما أخرجه الدارقطنى من طريق الوليد بن عبد الله بن أبى رباح، عن عمه عطاء بن أبى رباح، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ، قال: «ثلاث كلهن سحت: كسب الحجام، ومهر البغى، وثمن الكلب، ولا الكلب الضارى» اهـ (٣١٩)، وسنده جيد كما قاله فى "الجوهر النقى"، لأن الوليد بن عبد الله، وإن ضعفه الدارقطنى، فقد أخرجه به ابن خزيمة فى "الثقات"، كما فى "لسان الميزان"، وفى "الجوهر النقى": ولم يضعفه المتقدمون فيما علمت، بل حكى ابن أبى حاتم عن ابن معين أنه ثقة، وأخرج له ابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم فى "مستدركه"، ومع ذلك لم يتفرد به الوليد، بل تابعه عليه المثنى عن عطاء عند الدارقطنى، والمثنى وإن ضعفه الأئمة، لكنه وثقه ابن معين فلا أقل من أن يكون ممن يعتبر به.

ورواه أيضًا أبو المهزم يزيد بن سفيان، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ: «أنه نهى عن بيع الكلب إلا كلب صيد أو ماشية»، أخرجه الترمذى، وقال: لا يصح من هذا الوجه، وأبو المهزم تكلم فيه شعبة، قلت: قد عرفت أنه لم يتفرد به، بل تابعه عليه الوليد والمثنى عن عطاء عن أبى هريرة، وهذه الطرق يتقوى بعضها ببعض، وقد روى ابن عدى فى "الكامل" عن ابن عباس، عن النبى ﷺ: «أنه رخص فى ثمن كلب الصيد»، ولكن فى سنده أبو على الكندى المعروف باللجلاج وهو ضعيف، كذا فى الزيلعى (٢: ١٩٥)، هذا كما عرفت كله من الأحاديث المرفوعة، وأما الآثار فقد أخرج البيهقى بسندين منقطعين عن عثمان أنه أغرم رجلا قيمة كلب، ومذهب الشافعى أن المرسل إذا روى مرسلا من وجه آخر صار حجة، كما فى "الجوهر النقى" (٦: ٨).

والسنور، إلا كلب صيد»، أخرجه النسائى، وقال: هذا منكر.

وأخرج الطحاوى عن عبد الله بن عمرو بن العاص "أنه قضى فى كلب صيد قتله رجل أربعين درهما، وقضى فى كلب ماشية بكبش"، أخرجه من طريق ابن جريج، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، (معانى الآثار ٢:٢٢٨).

وأما قول البيهقى: وابن جريج لا يرون له سماعا من عمر، وقال البخارى: لم يسمعه، فلا يصح على مذهب الجمهور وهو المذهب المنصور، أن عنعنة المعاصر محمولة على السماع، وخالفهم البخارى ورد عليه مسلم فى "مقدمة الصحيح" بما لا مزيد عليه، وأخرجه أيضًا الدارقطنى (٥٢٨)، والبيهقى (٦:٨) من طريق إسماعيل بن جساس عن عبد الله بن عمرو، وإسماعيل وإن ضعفه العقيلى والأزدى، وقال البخارى: لا يتابع على حديثه، لكن ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وكيف يقول البخارى لا يتابع على حديثه، وقد أخرجه البيهقى من حديث عمرو ابن شعيب، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو؟ وذكر ابن عدى فى "الكامل" كلام البخارى ثم قال: لم أجد لما قال البخارى فيه أثر، كذا فى "الجوهر النقى" (٦:٨)، فهذه الأحاديث والآثار تدل على أن الكلب مال متقوم يجوز بيعه، ويجب على متلفه الضمان.

واحتج السرخسى فى "شرح السير الكبير" على جواز بيعه بأنه مال متقوم يجوز الانتفاع به بطريق مباح شرعا، وقال: ولهذا جوز علماؤنا بيعه، واستدل عليه بحديث إبراهيم، قال: «رخص رسول الله ﷺ لأهل البيت القاصى فى الكلب يتخذونه يعنى للحرس»، ثم شبه الكلب بالهرة، وبيع الهرة جائز، لأنه ينتفع به وإن كان لا يحل أكله، فالكلب المنتفع به مثله (٢:٢٧٩)، وهو دليل صحيح، لأن الأصل فى هذا الباب أن ما يجوز الانتفاع به يجوز بيعه، وهذا أصل مطرد، ولا ينتقض بشعر الخنزير، لأن إباحة الانتفاع به للضرورة ولا ضرورة فى البيع، نعم، يجوز شراءه إذا لم يحصل له بدونه للضرورة.

وما روى أبو داود وأحمد عن ابن عباس مرفوعا: «إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه»، فقال فى "الجوهر النقى" (٢:١٩): إن معناه إذا حرم أكل شيء، ولم يبح الانتفاع به حرم ثمنه، ولم يعن ما أبيح الانتفاع به، بدليل إجماعهم على بيع الهر، والفهود، والسباع المتخذة للصيد، والحمر الأهلى اهـ، وقد اغتر صاحب "المنتقى" بهذا الحديث وقال بحرمة بيع الدهن النجس، وليس فيه دلالة على المدعى كما علمت، واغتر به صاحب "النيل" أيضًا، حيث أقره على هذا الخطأ، وقال: إن فى الحديث دليلا على أن كل ما حرمه على العباد فبيعه حرام لتحريم ثمنه،

باب النهى عن بيع الكلب

٤٧٩٣- عن أبى مسعود الأنصارى: «أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب، ومهر البغى، وحلوان الكاهن»، أخرجه البخارى ومسلم.

فلا يخرج من هذه الكلية إلا ما خصه الدليل اهـ (نيل ٥:٣)، لأنه يقال له ما ذا أردت من الدليل؟ فإن أردت النص الخاص فيقال لك: أين النص على جواز بيع الفهد والهر وغيرهما بخصوصها؟ وإن أردت الدليل العام، فهو تتحقق فى الدهن النجس أيضًا، لأنه مال منتفع به فيجوز بيعه، فكيف يقال بحرمة بيعه مع دليل الجواز؟

وبالجملة: حديث ابن عباس المذكور إما مؤول، أو مخصوص فلا يضرنا، وقال الشافعى: لا يجوز بيع الكلب، وبيعه باطل لصحة الأحاديث فيه، وهو مذهب الجمهور، وسيأتى الجواب عنه، واختلف فيه الروايات عن مالك، والمشهور من مذهبه صحة البيع مع الكراهة، لأنه حيوان طاهر مباح الانتفاع، فحكم بيعه ما هو حكم سائر المبيعات، لكن الشرع نهى عن بيعه تنزيها، لأنه ليس من مكارم الأخلاق، كذا فى "الفتح" (٤:٣٥٣)، وهو لا يخالف مذهب أبى حنيفة، لأنه لم يحكم بكونه من مكارم الأخلاق، وإنما قال لصحة البيع فقط، والله أعلم.

باب النهى عن بيع الكلب

أقول: تعلق بهذه الأحاديث الدليل، وأمثالها من قال بعدم جواز بيع الكلب، ونحن نقول: إنا لا ننكر النهى، ولكن الكلام فى محمل النهى، هل هو لبطلان بيعه، أو بغير ذلك؟ فنقول: لم يكن هذا النهى لبطلان بيعه، بل لكونه أمرا خسيسا دنيئا، كما يدل عليه النهى عن كسب الحجام، والزجر عن بيع السنور، وقوله فى حديث جابر: «طعمة جاهلية»، وكون الكلب مالا منتفعا به، وصحة استثناء كلب الصيد كما هو مذكور فى باب آخر من هذا الكتاب، ومن روى: «أن النبى ﷺ حرم ثمن الكلب» أو أنه قال: «لا يحل ثمن الكلب»، أو أنه قال: «ثمن الكلب سحت» إلى غير ذلك من العبارات، فمنشاه حمل النهى على التحريم، وهو تأويل، وتأويل أحد المجتهدين لا يلزم الآخر.

وما روى عن ابن عباس أنه قال: «نهى رسول الله عن ثمن الكلب، وقال: إن جاء يطلب ثمن الكلب فاملأ كفه ترابا»، تفرد به قيس بن جتر، وهو ليس من المعروفين بالرواية، والصدق والعدالة، بل قال ابن حزم: مجهول، وقال أحمد: لا أدرى كيف هو؟ وتوثيق أبى زرعة والنسائى،

٤٧٩٤- وعن رافع بن خديج: «أن رسول الله ﷺ قال ثمن الكلب خبيث ومهر البغى خبيث وكسب الحجام خبيث»، أخرجه مسلم.

وذكره ابن حبان فى "الثقات"، ليس بحجة على الإطلاق، وإنما هو حجة على أنفسهم، ومن قلدهم فى ذلك، فلا يكون حجة على أبى حنيفة ومن تبعه وعلى تقدير الصحة يحمل على التغليظ والتشديد فى النهى عن هذا الفعل الخسيس والدنىء، ولا يكون نصا فى بطلان البيع، ولو سلم أن النهى كان للتحريم، وإبطال البيع يكون محمولا على أنه كان ذلك حين تحريم اقتناء الكلاب، والانتفاع بها جمعا بين الأدلة، وبالجملة مذهب أبى حنيفة ليس مخالفا لهذه الأحاديث لأن غايته اختلاف التأويل، وهو لا يعد مخالفة، وإلا ساغ لأبى حنيفة أن يقول لمن خالفه، إنكم خالفتم الأحاديث أيضًا، لأنكم خالفتم تأويلى بحمل النهى على التحريم، وإبطال البيع، وحمله على التأبيد وترك العمل بالاستثناء، ومخالفة القاعدة الشرعية أن ما يجوز الانتفاع به يجوز بيعه، فافهم.

قال العبد الضعيف: رد البيهقى احتجاجنا بما روى أن عثمان أغرم رجلا قيمة كلب، بما حكى عن الشافعى أنه قال: الثابت عن عثمان خلافه، أخبرنى الثقة، عن يونس، عن الحسن، سمعت[1] عثمان يخطب، وهو يأمر بقتل الكلاب، قلت: لا يكفى بقوله: أخبرنى الثقة، فقد يكون مجروحا عند غيره، لا سيما والشافعى كثيرا ما يعنى بذلك ابن أبى يحيى أو الزنجى وهما ضعيفان (عند المحدثين)، وكيف يأمر عثمان بقتل الكلاب، وآخر الأمر من رسول الله ﷺ النهى عن قتلها إلا الأسود (البهيم) منها؟ فإن صح أمره بقتلها، فإنما كان ذلك فى وقت من الأوقات لمفسدة طرأت فى زمانه، قال صاحب "التمهيد": ظهر بالمدينة اللعب بالحمام، والمهارشة بين الكلاب، فأمر عمر وعثمان بقتل الكلاب، وذبح الحمام، قال الحسن: سمعت عثمان غير مرة يقول فى خطبته: "اقتلوا الكلاب واذبحوا الحمام"، فظهر من هذا أنه لا يلزم من الأمر بقتلها فى وقت لمصلحة أن لا يضمن قاتلها فى وقت آخر، كما أمر بذبح الحمام (الجوهر النقى)، أى وقاتل الحمام ضامن[2] إجماعا، وليس ثمنه بحرام.

---

(١) فيه سماع الحسن من عثمان، فكيف ينكر سماعه من على، وكانا بالمدينة فى خلافة عثمان، وبعد شهادته برهة؟ ثم جاء الحسن البصرة وعلى الكوفة، وليس بينهما إلا مسافة قليلة.١٢ظ

(٢) وأيضًا: فمجرد الأمر بقتل الكلاب لا يدل على تحريم بيع المعلم منها، ما لم يثبت أمره بقتلها كلها، لما سيأتى أن رسول الله ﷺ حين أمر بقتل الكلاب كلها نزل قوله تعالى: ﴿وما علمتم من الجوارح مكلبين﴾، فرخص فى اقتناء كلب الصيد، فكيف يظن بعثمان أن لا يرخص فيما رخص فيه الحق سبحانه ورسوله ﷺ.١٢ظ

٤٧٩٥- وأخرج أيضا عن جابر: «أن النبى ﷺ زجر عن ثمن الكلب والسنور».

وأجاب البيهقى عن استثناء كلب الصيد فى أحاديث النهى عن بيع الكلب، بأن الاستثناء إنما هو فى الأحاديث الصحاح فى النهى عن الاقتناء، ولعله شبه على من ذكره فى حديث النهى عن ثمنه من هؤلاء الرواة الذين هم دون الصحابة والتابعين اهـ، قلت: وهل هذا إلا كما قاله بعض الأحباب: إن من روى: «أن النبى ﷺ حرم ثمن الكلب» أو قال: «لا يحل ثمن الكلب» أو قال: «ثمن الكلب سحت» إلى غير ذلك من العبارات، فمنشاه حمل النهى على التحريم تأويلا، وتأويل الرواة ليس بحجة اهـ، وكلا القولين خطأ عندنا، وإلا لزم ارتفاع الأمن من الأحاديث النبوية ورواتها، والحق ما قاله الطحاوى وغيره: إن النهى عن ثمن الكلب محمول على أنه كان ذلك حين ورود الأمر بقتل الكلاب جملة، والله تعالى أعلم.

ألا ترى إلى عطاء يقول: "لا بأس بثمن الكلب السلوقى؟" أخرجه الطحاوى من طريق إسرائيل، عن جابر، عنه، وقد روى عن أبى هريرة مرفوعًا: «أن ثمن الكلب من السحت»، وإلى الزهرى يقول: "إذا قتل الكلب المعلم، فإنه يقوم قيمة، فيغرمه الذى قتله؟"، أخرجه الطحاوى أيضًا من طريق الليث، عن عقيل، عنه، وقد روى عن أبى بكر بن عبد الرحمن، عن النبى ﷺ: «أن ثمن الكلب سحت»، وأخرج أيضًا من طريق سليمان بن بلال، عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن يحيى بن حبان الأنصارى، قال: "كان يقال يجعل فى الكلب الضارى إذا قتل أربعون درهما"، وأخرج أيضًا من طريق شريك ومحمد بن فضيل، عن مغيرة، عن إبراهيم، قال: "لا بأس بثمن كلب الصيد"، كذا فى "عقود الجواهر" (٢: ٣٣).

وروى أبو حنيفة عن الهيثم، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: «رخص رسول الله ﷺ فى ثمن الكلب للصيد» كذا رواه طلحة من طريق محمد بن المنذر، وابن خسرو، وابن المظفر من طريق الحسين بن الحسين الأنطاكى، كلاهما عن أحمد بن عبد الله الكندى (المعروف باللجلاج)، وهو ضعيف لكن له طريق، ليس فيها الكندى المذكور، روى ابن خسرو عن ابن خيرون، عن أبى على بن شاذان، عن أبى نصر بن أشكاب، عن عبد الله بن طاهر، عن إسماعيل بن توبة القزوينى، عن محمد بن الحسن (عن أبى حنيفة به)، وهذا سند، لا بأس به، كذا فى "عقود الجواهر" (٢: ٣١)، وقال الزيلعى: سند جيد (٢: ١٩٥)، وبالجملة: فمذهب أبى حنيفة فى الباب أقوى ما يكون رواية ودراية، والله تعالى أعلم بالصواب.

وقال محمد فى الحجج له: قال أبو حنيفة: لا بأس بثمن كلب الصيد ولا بأس ببيعه (٢٥٥)

٤٧٩٦- وعن أبى جحيفة: أنه اشترى حجاما فأمر فكسرت مجاحمه، وقال: إن رسول الله ﷺ حرم ثمن الدم وثمن الكلب وكسب البغى». أخرجه البخارى ومسلم.

وقال الطحاوى فى "مشكله": وقد اختلف أهل العلم فيه، فطائفة ذهبت إلى تحريم أثمان الكلاب كلها، وممن ذهب إلى ذلك مالك، والشافعى، وطائفة ذهبت إلى تحريم أثمان ما لا يحل الانتفاع به منها، وإباحة أثمان غيرها، وهو مذهب أبى حنيفة وأصحابه، وهو أولى القولين بالقياس، لأن الكلب المأذون فى الانتفاع به كالحمار الأهلى فى جواز الانتفاع به، وتحريم أكل لحمه، فوجب أن يكون مثله فى جواز بيعه اهـ (٢٣٠ من "المعتصر").

وفيه رد على ابن حزم حيث قال فى "المحلى": ثم لو صح (الاستثناء) لكانوا مخالفين له، لأنه ليس فيه إباحة ثمن شيء من الكلاب غير كلب الصيد، والنهى عن ثمن سائرها، وهم يبيحون أثمان سائر الكلاب المتخذة لغير الصيد اهـ (٩: ١١)، فقد عرفت أن أبا حنيفة لم يقل إلا بإباحة ثمن كلب الصيد، وألحق به المشايخ كلب الماشية والزرع الذى أذن فى الانتفاع به، ولم يقل أحد منهم بإباحة أثمان سائر الكلاب، فافهم. قال الطحاوى: ولما نهى (رسول الله ﷺ) عن ثمن الكلب والسنور، ولا خلاف أن ثمن السنور، ليس بحرام، ولكنه دنىء كان ثمن الكلب المقرون معه فى الحديث مثله اهـ (٢٢٩ من المعتصر).

قلت: وبجواز ثمن الهر قال الجمهور: وهو قول الحسن البصرى، ومحمد ابن سيرين، والحكم، وحماد، ومالك، وسفيان الثورى، وأبى حنيفة، وأصحابه، والشافعى، وأحمد، وإسحاق، وقال ابن المنذر: وروينا عن ابن عباس أنه رخص فى بيعه، قال: وكرهت طائفة بيعه، روينا ذلك عن أبى هريرة، وطاوس، ومجاهد، وبه قال جابر بن زيد. وأجاب القائلون بجواز بيعه عن الحديث (الذى رواه الترمذى والنسائى ومسلم عن جابر: «زجر النبى ﷺ عن ذلك» أى عن ثمن الكلب والسنور) بأجوبة: أحدها: أن الحديث ضعيف، (قال الترمذى: فى إسناده من طريق أبى سفيان عن جابر اضطراب، وهو من طريق أبى الزبير عنه غريب)، وهو مردود (فقد عرفت أن مسلما صححه حيث أودعه فى "الصحيح"). ومنها أن النهى محمول على التنزيه لا على التحريم، ولفظ مسلم «زجر» يشعر بتخفيف النهى، فليس على التحريم بل على التنزيه، وعكس ابن حزم هذا فقال: الزجر أشد النهىء، وفى كل منهما نظر لا يخفى.

وقال النووى: والجواب المعتمد أنه محمول على ما لا نفع فيه، أو على أنه نهى تنزيه حتى يعتاد الناس هبته وإعارته اهـ ملخصا من "عمدة القارى" (٥: ٦١١)، قلت: فليكن النهى عن ثمن

٤٧٩٧- وعن ابن عباس قال: «نهى رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب، وقال: إن جاء يطلب ثمن الكلب فاملأ كفه ترابا»، رواه أحمد وأبو داود، كذا في "المنتقى" و"النيل" (٥:٣-٤).

الكلب كذلك محمولا على ما لا نفع فيه.

قال القرطبى: وأما تسويته أى تسوية ثمن الكلب فى النهى بينه وبين مهر البغى وحلوان الكاهن محمول على الكلب الذى لم يؤذن فى اتخاذه، وعلى تقدير العموم فى كل كلب، فالنهى فى هذه الثلاثة فى القدر المشترك من الكراهة أعم من التنزيه والتحريم، إذ كل واحد منهما منهى عنه، ثم تؤخذ خصوصية كل واحد منهما من دليل آخر، فإنا عرفنا تحريم مهر البغى وحلوان الكاهن من الإجماع، لا من مجرد النهى، ولا يلزم من الاشتراك فى العطف الاشتراك فى جميع الوجوه إذ قد يعطف الأمر على النهى والإيجاب على النفى اهـ ملخصا من فتح البارى (٤: ٣٥٣).

وبهذا اندحض قول ابن حزم: ويلزمهم أيضاً أن ينسخ تحريم مهر الزانية، لأنه ذكر معها اهـ (٩: ١٢)، لأن مجرد الاقتران فى الذكر لا يوجب الاشتراك فى جميع الوجوه، فافهم، وخالف ابن حزم فقهاء الأمصار، فقال بتحريم بيع الهر، وثمنه لمجرد كونه مذكوراً فى الحديث مع ثمن الكلب، وهذا كما ترى استدلال ضعيف، والله تعالى أعلم.

وأخرج البيهقى فى "سننه" من طريق سفيان، عن ابن جريج، عن عطاء، وقال: "لا بأس بثمن السنور"، قال البيهقى: إذا ثبت الحديث، ولم يثبت نسخه لم يدخل عليه قول عطاء اهـ (٦: ١١)، قلت: نعم، ولكن الثابت إنما هو ما رواه مسلم عن أبى الزبير: سألت جابرا عن ثمن الكلب والسنور؟ فقال: «زجر النبى ﷺ عن ذلك»، والزجر أعم من التحريم والنهى تنزيها، فقول عطاء يصلح مفسرا له ومرجحا لأحد المعنيين، فافهم.

قال الموفق فى "المغنى": وبيع الفهد والصقر المعلم جائز، وكذلك بيع الهر وكل ما فيه المنفعة، وجملة ذلك أن كل مملوك أبيح الانتفاع به يجوز بيعه إلا ما استثناه الشرع من الكلب، وأم الولد، والوقف ونحوها، لأن الملك سبب لإطلاق التصرف، والمنفعة المباحة يباح له استيفاؤها، فجاز له أخذ عوضها، وأبيح لغيره بذل ماله فيها توصلا إليها، ودفعا لحاجته بها كسائر ما أبيح بيعه، وسواء فى هذا ما كان طاهرا كالثياب، والعقار، وبهيمة الأنعام، والخيل، والصيود، أو مختلفا فى نجاسته كالبغل، والحمار، وسباع البهائم، وجوارح الطير التى تصلح للصيد كالفهد، والصقر، والبازى، والشاهين، والعقاب، والطير المقصود صوته كالهزار، والبلبل، والببغاء، وأشباه

٤٧٩٨- وعن جابر، عن النبى ﷺ: «أنه نهى عن ثمن الكلب، وقال: طعمة جاهلية». رواه أحمد عن حسين بن محمد، عن أبى أويس، عن شرحبيل، عن جابر (مسند ٣٥٣:٣). قلت: سنده حسن، ونحوه للطبرانى من حديث ميمونة بنت سعد، كذا فى "الفتح" (٣٥٣:٤).

ذلك فكله يجوز بيعه، وبهذا قال الشافعى (وأبو حنيفة، وأصحابه).

وأما الكلب فإن الشرع توعد على اقتناءه، وحرمه إلا فى حال الحاجة، فصارت إباحته ثابتة بطريق الضرورة بخلاف غيره، ولأن الأصل الإباحة بدليل قول الله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾، فبقى على أصل الإباحاحة، وأما الهر فقال الخرقى: يجوز بيعها، وبه قال ابن عباس، والحسن، وابن سيرين (وعطاء) والحكم، وحماد، والثورى، ومالك، والشافعى، وإسحاق، وأصحاب الرأى، وعن أحمد أنه كره ثمنها، وروى ذلك عن أبى هريرة، وطاوس، ومجاهد، وجابر بن زيد، واختاره أبو بكر، لما روى مسلم عن جابر: أنه سئل عن ثمن (الكلب والسنور)، فقال: «زجر النبى ﷺ عن ذلك»، وفى لفظ رواه أبو داود عن جابر: «أن النبى ﷺ نهى عن ثمن السنور»، قال الترمذى: حديث حسن، وفى إسناده اضطراب، ولنا ما ذكر فيما يصاد به من السباع، ويحمل الحديث على غير مملوك منها، أو ما لا نفع فيه منها، بدليل ما ذكرنا، ولأن البيع شرّع طريقا للتوصل إلى قضاء الحاجة، واستيفاء المنفعة المباحة، فما يباح الانتفاع به، فينبغى أن يجوز بيعه اهـ (٣٠٣:٤).

قلت: وهذا هو دليلنا بعينه فى جواز بيع كلب الصيد ونحوه مما أبيح الانتفاع به، وكل ما ورد فيه النهى عن بيعه، أو تحريم ثمنه مطلقًا حملناه على ما لا نفع فيه بهذا الدليل، لا سيما وقد روى الطحاوى من طريق موسى بن عبيدة (وهو مختلف فيه كما تقدم): ثنى أبا بن صالح، عن القعقاع بن حكيم، عن سلمى أم رافع، عن أبى رافع، قال: لما أمر رسول الله ﷺ بقتل الكلاب أتاه ناس، فقالوا: يا رسول الله! ما يحل لنا من هذه الأمة التى أمرت بقتلها؟ فنزلت: ﴿يسألونك ما ذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين﴾ (٢٢٨:٦)، وأخرجه ابن جرير (٥٧:٢)، من طريق الحجاج، عن ابن جريج، عن عكرمة مرسلا، والمرسل إذا تأيد بموصول ولو ضعيفًا صح الاحتجاج به عند الشافعى، ومن وافقه أيضًا، ففيه نزول هذه الآية بعد تحريم الكلاب أى تحريم اقتنائها، وأن هذه الآية أعادت الجوارح المكلبين إلى أن صيرتها أى اقتنائها حلالا، وإذا صارت كذلك، كانت فى سائر الأشياء التى هى حلال كذلك فى حل إمساكها، وإباحة أثمانها، وضمان متلفيها ما أتلفوا منها كغيرها قاله الطحاوى.١٢ظ

باب بيع من يزيد

٤٧٩٩- عن الأخضر بن عجلان، عن أبى بكر الحنفى، عن أنس بن مالك، "أن رجلا من الأنصار أتى النبى ﷺ يسأله فقال: أما فى بيتك شىء؟ قال: بلى! حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه من الماء قال: ائتنى بهما، قال: فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله ﷺ بيده وقال: من يشترى هذين؟ قال رجل: أنا آخذهما بدرهم، قال: من يزيد على درهم مرتين أو ثلاثا، قال رجل: أنا آخذهما بدرهمين، فأعطاهما إياه"، الحديث، أخرجه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى، وقال: وأخرجه الترمذى، والنسائى، وابن ماجة، قال الترمذى: هذا حديث حسن لا نعرفه إلا من حديث الأخضر ابن عجلان، هذا آخر كلامه، والأخضر بن عجلان قال يحيى بن معين: صالح، وقال أبو حاتم الرازى: يكتب حديثه (عون المعبود ٢:٤١)، وأخرجه ابن حزم فى "المحلى" (٤٤٨:٨)، ولم يعله بشىء.

باب بيع من يزيد

قوله: "عن الأخضر بن عجلان إلخ"، قال العبد الضعيف: قال العينى فى "العمدة": ضعفه الأزدى بالأخضر بن عجلان فى سنده اهـ (٤٩٨:٥)، قلت: قال الأزدى: ضعيف لا يصح يعنى حديثه، (ولم يعن ضعيف الأخضر فى نفسه كيف؟) وقد قال النسائى: ثقة، وفى "العلل الكبير" للترمذى: أن البخارى قال: أخضر ثقة، وذكره ابن حبان وابن شاهين فى "الثقات" (١٩٣:١ تهذيب)، وقال ابن القطان فى "كتابه": والحديث معلول بأبى بكر الحنفى فإنى لا أعرف أحدا نقل عدالته فهو مجهول الحال، وإنما حسن الترمذى حديثه على عادته فى قبول المشاهير (زيلعى ٢:١٨١)، فإن الحديث مشهور عن الأخضر بن عجلان، رواه عنه غير واحد، كما يظهر من طرقه التى سردها الزيلعى.

وقال الموفق فى "المغنى": وهذا أيضًا إجماع المسلمين يبيعون فى أسواقهم بالمزايدة (٢٧٩:٤)، وقال عطاء: "أدركت الناس لا يرون بأسًا ببيع المغانم فيمن يزيد" علقه البخارى، ووصله ابن أبى شيبة عن وكيع، عن سفيان، عمن سمع مجاهدا وعطاء، قالا: "لا بأس ببيع من يزيد"، وهذا أعم من تقييدى البخارى ببيع المغانم، كذا فى "العمدة" للعينى (٤٩٩:٥).

قال الحافظ فى "الفتح": وروى هو وسعيد بن منصور، عن ابن عيينة، عن ابن أبى نجيح، عن مجاهد، قال: "لا بأس ببيع من يزيد"، وكذلك كانت تباع الأخماس، وقال الترمذى عقب

٤٨٠٠- ومن طريق وكيع، عن حزام بن هشام الخزاعى، عن أبيه: "شهدت عمر ابن الخطاب باع إبلا من إبل الصدقة فيمن يزيد" (المحلى ٨:٤٤٨).

٤٨٠١- ومن طريق حماد بن سلمة، عن أبى جعفر الخطمى، عن المغيرة بن شعبة: "أنه باع المغانم فيمن يزيد" "المحلى" ولم يعلهما ابن حزم بشيء. واحتج بهما، ولم أقف على حزام بن هشام بجرح ولا تعديل، والسند الثانى صحيح مرسل، فإن أبا جعفر الخطمى من السادسة لم يدرك المغيرة.

حديث أنس المذكور: والعمل على هذا عند بعض أهل العلم لم يروا بأسا ببيع من يزيد فى الغنائم والمواريث، قال ابن العربى: لا معنى لاختصاص الجواز بالغنيمة والميراث، فإن الباب واحد والمعنى مشترك اهـ، وكان الترمذى يقيد بما ورد فى حديث ابن عمر الذى أخرجه ابن خزيمة، وابن الجارود، والدارقطنى، من طريق زيد بن أسلم عن ابن عمر: «نهى رسول الله ﷺ أن يبيع أحدكم على بيع أحد حتى يذر إلا الغنائم والمواريث» اهـ، وكأنه خرج على الغالب فيما يعتاد فيه البيع مزايدة، وهى الغنائم والمواريث، ويلتحق بهما غيرهما للاشتراك فى الحكم، وقد أخذ بظاهره الأوزاعى وإسحاق، فخصا الجواز ببيع المغانم والمواريث، وعن إبراهيم النخعى أنه كره بيع من يزيد اهـ (٤:٢٩٦).

وكأنه ذهب إلى ما أخرجه البزار من حديث سفيان بن وهب: «سمعت النبى ﷺ ينهى عن بيع المزايدة»، وفى إسناده ابن لهيعة وهو ضعيف، قاله الحافظ فى "الفتح": أيضًا، ورواه الدارقطنى من رواية ابن لهيعة: حدثنا عبيد الله بن جعفر، عن زيد بن أسلم، عن ابن عمر، بلفظ: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع المزايدة، ولا يبع أحدكم على بيع أخيه إلا الغنائم والمواريث»، كذا فى "العمدة" للعينى (٥:٤٩٨)، وهو مفسر لما فى حديث سفيان بن وهب من الإجمال، وأن المراد بالمزايدة بيع الرجل على بيع أخيه، وهذا إنما يكون إذا ركن البائع إلى المشترى ولم يطلب الزيادة، فلا يجوز للآخر أن يزيد على ثمنه، وأما إذا لم يركن البائع إلى المشترى، وطلب الزيادة، وقال: من يزيد؟ فليس ذلك من البيع على بيع أخيه، وقد استوفينا الكلام فى ذلك فى باب النهى عن السوم على سوم أخيه، فليراجع، قال العينى: فأما البيع والشراء فيمن يزيد فلا بأس به، وهو قول مالك، والشافعى، وجمهور أهل العلم، كالخطبة على خطبة أخيه إذا رد الخاطب الأول، لأنه لا فرق بين الموضعين اهـ (٥:٤٩٨)، والله تعالى أعلم.

قوله: "ومن طريق وكيع ومن طريق حماد إلخ"، دلالتهما على معنى الباب ظاهرة.

باب الصرف والمراطلة

٤٨٠٢- عن مالك بن أوس: "أنه التمس صرفا بمائة دينار، فدعانى طلحة بن عبيد الله فتراوضنا حتى اصطرف منى، فأخذ الذهب يقلبها فى يده، ثم قال حتى يأتى خازنى من الخابة وعمر يسمع ذلك فقال: والله لا تفارقه حتى تأخذ منه؛ قال رسول الله ﷺ: الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء". رواه البخارى، وقال العينى: ويروى "الذهب بالورق"، وهو رواية أكثر أصحاب ابن عيينة عن الزهرى، وهى رواية أكثر أصحاب الزهرى (عمدة القارئ ٥:٤٨٩).

٤٨٠٣- وعن عمرو بن دينار، أن أبا صالح الزيات أخبره، أنه سمع أبا سعيد الخدرى يقول: "الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم، (أى لا يحل التفاضل).

فقلت له: إن ابن عباس لا يقوله، فقال أبو سعيد: سألته فقلت: سمعته من

باب الصرف والمراطلة

قوله: "عن مالك بن أوس إلخ"، أقول: دلت الأحاديث على أنه لا يجوز بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة إلا مثلا بمثل ويدا بيد، وأما إذا اختلفت الجنس، فالتفاضل جائز لا النسيئة، ولا يجوز بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة مجازفة، ولكنه يستثنى منه ما إذا كان فى أحد الجانبين مع الذهب أو الفضة جنس آخر، ويباع المجموع بالذهب أو الفضة، ويكون هذا الذهب أو الفضة أزيد بيقين مما فى الجانب الآخر، ليكون بيع الذهب بالذهب، أو الفضة بالفضة مثلا بمثل، ويكون بقى الذهب والفضة فى مقابلة الجنس الآخر.

قال العبد الضعيف: وحينئذ فقوله ﷺ: «لا تباع حتى تفصل» مقيد بمعنى النهى، وهو شبهة التفاضل، وقد استوفينا الكلام فيه فيما مضى، فتذكر.١٢ظ

وليس هذا نسخ النص بالقياس، بل هو تأويل للكلام وصرف له عن الظاهر، وتعيين بمحمله بالاجتهاد، فتدبر فيه، فإنه قد اشتبه الأمر على كثير من الناس، وجعلوا كل تقييد للمطلق نسخا للإطلاق، ولم يفرقوا بين النسخ، وتأويل الكلام، وتعيين المحمل مع أن بينهما فرقا ظاهرا، فإن النسخ هو رفع الحكم الثابت، والتأويل هو تعيين المحمل للحكم الوارد على الإطلاق، فافهم.

قال العبد الضعيف: ولا يخفى على من راجع ما ذكرناه فى باب الربا أن أبا حنيفة لم يؤول الحديث بمجرد الرأى، بل له سلف فيه من الصحابة والتابعين.١٢ظ

النبى ﷺ أو وجدته فى كتاب الله؟ فقال: كل ذلك لا أقول، وأنتم أعلم برسول الله منى، ولكنى أخبرنى أسامة أن النبى ﷺ قال: لا ربا إلا فى النسيئة" رواه البخارى.

قوله: "لا ربا إلا فى النسيئة"، أقول: قال العينى: اختلفوا فى الجمع بينه وبين حديث أبى سعيد، فقيل منسوخ، وقيل: معنى «لا ربا» لا ربا أغلظ شديد التحريم المتوعد عليه بالعقاب الشديد، كما تقول العرب: لا عالم فى البلد إلا زيد مع أن فيها علماء غيره، وإنما القصد نفى الأكمل لا نفى الأصل، وأيضًا: نفى تحريم ربا الفضل من حديث أسامة، إنما هو بالمفهوم فيقدم حديث أبى سعيد، لأن دلالته بالمنطوق، ويحمل حديث أسامة على الربا الأكبر، وقال الطبرى: معنى حديث أسامة «لا ربا إلا فى النسيئة»، إذا اختلفت أنواع البيع، وفضل فيه يدا بيد ليس بربا، جمعا بينه وبين حديث أبى سعيد، وقال الكرمانى: فإن قلت: ما التلفيق بين حديث أسامة وحديث أبى سعيد، قلت: الحصر إنما يختلف بحسب اختلاف اعتقاد السامع، فلعله كان يعتقد الربا فى غير الجنس حالا، فقيل ردا لاعتقاده: «لا ربا إلا فى النسيئة» أى فيه مطلقا، وقد أوله العلماء بأنه محمول على غير الربويات، وهو كبيع الدين بالدين مؤجلا، بأن يكون له ثوب موصوف فيبيعه بعبد موصوف مؤجلا، وإن باع به حالا يجوز، أو محمول على الأجناس المختلفة، فإنه لا ربا فيها من حيث التفاضل، بل يجوز متفاضلا يدا بيد، وهو مجمل وحديث أبى سعيد مبين، فوجب العمل بالمبين وتنزيل المجمل عليه، أو هو منسوخ، وقد أجمع المسلمون على ترك العمل بظاهره، انتهى (عمدة القارى ٥:٥٣٧).

قال العبد الضعيف: إن هذه التأويلات كلها متفقة فى الجمع بين الحديثين، ولا يخفى أنه أولى من الترجيح فيما أمكن ولكن كلام ابن الصباغ يقتضى أن ههنا مانعا من الجمع بين الحديثين، فإنه قال "فى كتاب عدة العالم" فى أصول الفقه أنه إن أمكن الجمع بين الحديثين جمع إلا أن يقع الإجماع على تعارضهما مثل حديث ابن عباس: «لا ربا إلا فى النسيئة»، وحديث أبى سعيد، قال: فإنه يمكن أن يحمل حديث ابن عباس الجنسين المختلفين إلا أن الجماعة اتفقوا على تعارض الخبرين، فالأكثر تركوا حديث ابن عباس، والقليل أجروا حديث ابن عباس على العموم، فعلى طريقة ابن الصباغ هذه يعين المصير إلى الترجيح أو النسخ، والله تعالى أعلم (شرح المهذب ١٠:٥٢).

تفسير قوله ﷺ: «لا ربا إلا فى النسيئة»:

ثم اعلم أن ابن عباس وموافقوه تعلقوا فى ذلك بحديثين: أحدهما: حديث أسامة، وقد ورد

٤٨٠٤- وعن أبى سعيد الخدرى، أن رسول الله ﷺ قال: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منها غائبا بناجز»، رواه البخارى.

بألفاظ مختلفة، معناه سواء أو متقارب، منها: «لا ربا إلا فى النسيئة»، ومنها: «إنما الربا فى النسيئة»، ومنها: «لا ربا فيما كان يدا بيد»، وهذه الألفاظ كلها صحيحة، ومنها: «ليس الربا إلا فى النسيئة والنظرة»، ومنها: «لا ربا إلا فى الدين»، رواهما الطبرانى، ومنها: «الربا فى النسيئة»، واتفق الأئمة على حديث أسامة، وإن اختلفوا فى تأويله.

والحديث الثانى حديث البراء بن عازب وزيد بن أرقم، وقد رويناه بطرق مختلفة وألفاظ متباينة، فألفاظه التى فى "الصحيح" لا متعلق لهم بها، ومنها لفظ فى طريق خارج الصحيحين لهم فيه متعلق، وهو ما رواه عبد الله بن الزبير الحميدى صاحب الشافعى، وشيخ البخارى، عن سفيان ابن عيينة، عن عمرو بن دينار، أنه سمع أبا المنهال يقول: «باع شريك لى بالكوفة دراهم بدراهم بينهما فضل، فقلت: ما أرى هذا يصلح، فقال: لقد بعتها فى السوق فما عاب ذلك على أحد، فأتيت البراء بن عازب فسألته؟ فقال: قدم النبى ﷺ المدينة وتجارتنا هكذا، فقال: ما كان يدا بيد فلا بأس، وما كان نسيئا فلا خير فيه، وائت زيد بن أرقم، فإنه كان أعظم تجارة منى، فأتيته فذكرت ذلك، فقال: صدق البراء"، قال الحميدى: هذا منسوخ لا يؤخذ بهذا.

وهذا الإسناد من أصح الأسانيد فإن رواته كلهم أئمة ثقات، ولكن سنذكر ما علل به، فشرط الحكم بصحة الحديث سلامته من التعليل، وقد ادعى بعضهم فى حديث البراء وزيد بن أرقم هذا أنه معلول، فيمتنع الحكم بصحته، وهذه الطريقة سلكها الحافظ أبو بكر البيهقى، وذلك أن لفظه الذى فى "الصحيح" عن أبى المنهال، قال: «سألت البراء بن عازب وزيد بن أرقم عن الصرف؟ فقالا: كنا تجرين على عهد رسول الله ﷺ، فسألنا رسول الله ﷺ عن الصرف؟ فقال: إن كان يدا بيد فلا بأس، وإن كان نسأ فلا يصلح»، رواه البخارى بهذا اللفظ من حديث ابن جريج، عن عمرو بن دينار، وعامر بن مصعب.

ورواه مسلم بلفظ آخر عن أبى المنهال، قال: "باع شريك لى ورقا نسيئة إلى الموسم أو إلى الحج، فجاء إلى فأخبرنى، فقلت: هذا الأمر لا يصلح، قال: فقد بعته فى السوق فلم ينكر ذلك على أحد، فأتيت البراء بن عازب فسألته؟ فقال: قدم النبى ﷺ المدينة، ونحن نبيع هذا البيع، فقال: ما كان يدا بيدا فلا بأس به، وما كان نسيئة فهو ربا، وأت زيد بن أرقم فإنه أعظم تجارة منى، فأتيته

٤٨٠٥- وعن أبى بكرة، قال: «نهى النبى ﷺ عن الفضة بالفضة والذهب بالذهب إلا سواء بسواء، وأمرنا أن نبتاع الذهب بالفضة كيف شئنا، والفضة فى الذهب كيف شئنا»، رواه البخارى.

فسألته؟ فقال مثل ذلك"، وكذلك رواه البخارى عن على بن المدينى، ومسلم عن محمد بن حاتم، والنسائى عن محمد بن منصور، ثلاثتهم عن سفيان.

وهذان اللفظان فى "الصحيح" لا منافاة بينهما ولا إشكال، ولا حجة لمتعلق فيهما، لأنه يمكن حمل ذلك على أحد أمرين، إما أن يكون المراد بيع دراهم بشىء ليس ربويا، ويكون الفساد لأجل التأخير بالموسم أو الحج، فإنه غير محرر، ولا سيما على ما كانت العرب تفعل، والثانى: أن يحمل ذلك على اختلاف الجنس، ويدل له رواية أخرى عن أبى المنهال، قال: سألت البراء بن عازب وزيد بن أرقم عن الصرف؟ فكلاهما يقول: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الذهب بالورق دينا»، ورواه البخارى ومسلم، وهذا لفظ البخارى ومسلم بمعناه، وفى لفظ مسلم: «عن بيع الورق بالذهب دينا»، فهو يبين أن المراد صرف الجنس بجنس آخر، وكلها أسانيد فى غاية الجودة، ولكن حصل الاختلاف فى سفيان، فخالف الحميدى على بن المدينى، ومحمد بن حاتم، ومحمد بن منصور، وكل من الحميدى وعلى بن المدينى فى غاية الثبت، ويترجح أن ابن المدينى هنا بمتابعة محمد بن حاتم، ومحمد بن منصور له، وبشهادة ابن جريج لروايته، وشهادة رواية حبيب بن أبى ثابت لرواية شيخه، ولأجل ذلك قال البيهقى رحمه الله: إن رواية من قال: «إنه باع دراهم بدراهم» خطأ عنده اهـ ملخصًا من "شرح المهذب" (١٠:٥٦-٥٧).

قال الحاوى: ثم فى حديث عبادة ما يدل على أن التحريم أى تحريم الصرف كان يوم خيبر، وذكر حديثا من رواية محمد بن إسحاق عن يزيد بن عبد الله بن قسيط، أنه حدث عن عبادة بن الصامت، قال: «نهانا رسول الله ﷺ(١) يوم خيبر أن نبيع أو نبتاع تبر الذهب بالذهب، وتبر الفضة بالفضة العين» الحديث، قال الحاوى: هذا الحديث بهذا الإسناد، وإن كان فيه مقال من جهة ابن إسحاق غير أن له أصلا من حديث عبادة، ثم يشيده حديث فضالة بن عبيد (وهو مخرج فى "صحيح مسلم"، وهو ظاهر فى أن التحريم كان يوم خيبر، فإنه قال: «كنا مع رسول الله ﷺ يوم خيبر نبايع اليهود أوقية الذهب بالدينارين والثلاثة، فقال رسول الله ﷺ: لا تبايعوا الذهب إلا وزنا

---

(١) سقطت لفظة يوم خيبر من نسخة شرح المهذب ولا بد منها، وهى ثابتة فى سيرة ابن هشام عن ابن إسحاق بسنده (١٨٠:٣).ظ

٤٨٠٦- وعن فضالة بن عبيد، قال: "اشتريت يوم خيبر قلادة باثنى عشر دينارا، فيها ذهب وخرز، ففصلتها فوجدت منها أكثر من اثنى عشر دينارا، فذكرت للنبى ﷺ، فقال: لا تباع حتى تفصل"، قال الترمذى: حسن صحيح.

بوزن»، فإن كان أسامة سمعه من النبى ﷺ، وقبل خيبر فقد ثبت النسخ، وإلا فالحكم ما صار إليه الشافعى جمعا بين الأخبار.

وحاصله ما نقله شارح المهذب من كتاب اختلاف الحديث له بلفظ قيل: الله أعلم قد يحتمل أن يكون سمع رسول الله ﷺ يسأل عن الربا فى صنفين مختلفين، ذهب بفضة، وتمر بحنطة، قال: إنما الربا فى النسيئة، فحفظه فأدى قول النبى ﷺ ولم يؤد مسألة السائل، (لكونه لم يسمعها (١) أو سمعها وظن أن العبرة بعموم اللفظ لا لخصوص المورد١٢ظ) فكان ما أدى عنه من سمع أن لا ربا إلا فى النسيئة، هذا جواب الشافعى رضى الله عنه، وهو مشتمل على الترجيح والتأويل، فهما جوابان يعنى أنه إن كان حديث أسامة جوابا لمن سأل عن صنفين، فهو موافق لبقية الأحاديث لا يخالفها، وإن لم يكن كذلك وكان مخالفا لها فالعمل بالراجح متعين، ورواية الجماعة أرجح من رواية واحد، وهذا التأويل الذى ذكره الشافعى هو الذى ذكره ابن عبد البر، وقال إنه معنى الحديث عند العلماء، قال: والدليل على صحة هذا التأويل إجماع الناس، ما عدا ابن عباس عليه وما صح عن النبى ﷺ، وذكر الأحاديث الدالة على تحريم ربا الفضل اهـ ملخصا (١٠:٥٢).

---

(١) وبهذا اندحض ما أورده بعض الأحباب على هذا التأويل بقوله: وأما ما قال الطبرى: "إن معناه لا ربا إلا فى النسيئة، إذا اختلف الأنواع"، ففيه أنه حينئذ يكون قوله: "إذا اختلف الأنواع"، مقصودا فى الكلام ومحطا للفائدة، فيكون حذفه إما تقصيرا فى الرواية، أو عدم فهم للمقصود اهـ.

وتقرير الجواب ظاهر أن الطبرى لم يرد أن لفظة "إذا اختلف الأنواع" كان جزء للحديث، بل أراد أن قوله ﷺ: «إنما الربا فى النسيئة» كان واردا فى جواب من سأل عن الربا فى صنفين، فأدى أسامة قول النبى ﷺ كما سمعه، ولم يؤد مسألة السائل لكونه لم يسمعها، أو سمعها وظن أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص ا لمورد، ولذلك نظائر لا تخفى على من مارس الحديث، كحديث: «أفطر الحاجم والمحجوم»، «والميت يعذب ببكاء أهله عليه»، و «وولد الزنا شر الثلاثة».

وغير ذلك من الأحاديث التى وقعت فى موارد مخصوصة، فذكر الراوى قول النبى ﷺ، ولم يذكر المورد، وأما ما قاله بعض الأحباب هذا: إن النبى ﷺ كان قد قال: إنما فى النسيئة الربا، أى إنما فى ا لنسيئة ثبوت الربا لا عدمه، وهو قصر القلب، فلم يفهم أسامة مراد رسول الله ﷺ، ورواه على ما فهم من المعنى، وقال: إنما الربا فى النسيئة، أو لا ربا إلا فى النسيئة، فتغير المعنى بتغير العنوان إلى آخر ما قال وأطال، وهذر وافترى، فسخافته مما لا يخفى على جاهل، فضلا عن عالم عاقل، فكيف لا يفهم أسامة مراد الرسول، ويفهمه هندى ظلوم جهول؟ نعوذ بالله من الخذلان، وسوء الأدب.١٢ظ

. . . .

قال شارح "المهذب": روى ذلك أى تحريم ربا الفضل من حديث أبى بكر الصديق رضى الله عنه، وعمر بن الخطاب رضى الله عنه، وعثمان بن عفان، وعلى بن أبى طالب، وسعد بن أبى وقاص، وعبادة بن الصامت، وأبى سعيد الخدرى، وأبى هريرة، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وفضالة بن عبيد، وأبى بكرة، ومعمر بن عبد الله، ورافع بن خديج، وأبى الدرداء، وأبى أسيد الساعدى، وبلال، وجابر بن عبد الله، وأنس بن مالك، ورويفع بن ثابت، وبريدة رضى الله عنهم أجمعين، ثم سرد أحاديثهم حديثا حديثا، وقال: فهذه اثنان وعشرون حديثا، منها فى الصحيحين حديث أبى سعيد، وأبى بكرة، وفى مسلم وحده حديث عبادة وأبى هريرة، وعثمان بن عفان، وفضالة، وعلى الخمسة الأول اقتصر الشافعى رضى الله عنه، ومنها خارج الصحيحين وهو حديث أبى أسيد، وأبى الدرداء وسعد بن أبى وقاص والله أعلم، وفى بقية ذلك ما ينطر فيه اهـ (١٠:٦٨).

قلت: وهى ما بين حسان وضعاف تحتمل، إلا مرسل مالك بن أوس بن الحدثان، فإسناده فى غاية الضعف، فيه رجل وضاع، وآخر مجهول، ومن أراد التفصيل، فليراجع "شرح المهذب"، فقد شفى مؤلفه الغليل، وميز الصحيح عن العليل، جزاه الله عنا وعن سائر المسلمين خير الجزاء (آمين).

ومما يؤيد تأويل الشافعى رحمه الله حديث عمار بن ياسر الذى ذكرناه فى أبواب الربا، ونصه: «العبد خير من العبدين والأمة خير من الأمتين والبعير خير من البعيرين والثوب خير من الثوبين فما كان يدا بيد فلا بأس به إنما الربا فى النسأ إلا ما كيل أو وزن»، أخرجه ابن حزم ولم يعله بشيء، ورجاله ثقات، وهو مفسر جيد لحديث أسامة رضى الله عنه ورافع، لما فيه من الإجمال، وفيه أن قوله ﷺ: «إنما الربا فى النسيئة»، ليس على إطلاقه، بل هو مقيد بما لا يكال، ولا يوزن، فلا ربا فيه إلا بالنسيئة عند اتحاد الجنس، وأما ما يكال أو يوزن فيجرى فيه الربا بالنسيئة مرة، وبالتفاضل أخرى، وقد علم كل من له أدنى إلمام بالحديث أن بعض الرواة يسوق الحديث أتم من غيره، ولذا يحتاج إلى جمع طرقه، وألفاظه المختلفة فى شرحه، و بيان معناه، كما فعله الحافظ فى "الفتح".

ولا يخفى أن تفسير الحديث بالحديث أولى من تفسيره بالرأى، وقد تخبط بعض الأحباب فى هذا الباب، فأتى من رأيه الباطل بالعجب العجاب، بل بطامة تقشعر منها جلود أولى الألباب، والله ولى التوفيق، ومنه الهداية للصواب.

وفى حديث مالك بن أوس دلالة على وجوب تقابض البدلين فى مجلس الصرف، وعليه

. . . .

الإجماع، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن المتصارفين إذا افترقا قبل أن يتقابضا أن الصرف فاسد، والأصل فيه قول النبي ﷺ: «الذهب بالورق ربا إلا هاء هاء»، وقوله عليه السلام: «بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدا بيد»، «ونهى النبي ﷺ عن بيع الذهب بالورق دينا»، «ونهى أن يباع غائب منها بناجز»، وكلها أحاديث صحاح، ويجزى القبض فى المجلس وإن أطال، ولو تماشيا مصطحبين إلى منزل أحدهما أوالى الصراف فتقابضا عنده جاز، وبهذا قال الشافعى (وأبو حنيفة أيضًا كما مر فى أبواب الربا)، وقال مالك: لا خير فى ذلك، لأنهما فارقا مجلسهما، ولنا أنهما لم يفترقا قبل التقابض، فأشبه ما لو كانا فى سفينة تسير بهما، أو راكبين على دابة واحدة تمشى بهما، قاله الموفق فى "المغنى" (٤:١٧٧).

وإذ وجب التقابض فى المجلس لم يجز الاستبدال ببدل الصرف، لأن قبض البدل شرط بقاء العقد على الصحة، وبالاستبدال يفوت قبضه حقيقةً، لأنه يقبض بدله، وبدله غيره، وقال زفر: إن الاستبدال جائز، لأن الشراء لا يقع بعين ما فى الذمة، لأن ما فى الذمة من الدراهم لا يحتمل التعيين بلا خلاف، فكان مشتريا بمثل ما فى الذمة، فيجب لمن عليه الدين فى ذمة المشترى دراهم مثل ما فى ذمته فى النوع والصفة، فلا يفوت قبض البدل بالاستبدال، بل يصير قابضا بطريق المعاوضة، فيصح الاستبدال.

والجواب أن الدراهم والدنانير وإن كانت لا تتعين بالعقد، ولكنها تتعين بالقبض، وقبضها واجب، وبالمقاصة يفوت القبض حقيقة، فلم تصح المقاصة، فبقي الشراء بها إسقاطًا للقبض المستحق حقا للشرع، فلا يصح الشراء، وبقى الصرف صحيحا موقوفا بقائه على الصحة على القبض قبل الافتراق، كذا فى "البدائع" (٥:٢١٨)، ولو راجع بعض الأحباب كلامه لم يقل ما قال، وظهر له الجواب عن دليل زفر رحمه الله العزيز المتعال.

قد ثبت رجوع ابن عباس إلى قول الجمهور:

فائدة: قد ثبت رجوع ابن عباس إلى قول الجمهور، فقال بحرمة التفاضل فى الصرف بعد ما كان يقول بجوازه يدا بيد، وقد أشرنا إلى ذلك فى أبواب الربا إجمالا، وها أنا أسرد الروايات ههنا تفصيلا، روى الطبرانى فى "الكبير" بإسناد حسن عن أبى الزبير المكى، قال: سمعت أبا أسيد

. . . .

الساعدى وابن عباس يفتى بالدينار بالدينارين، فقال أبو أسيد وأغلظ له[١] القول، فقال ابن عباس: ما كنت أظن أن أحدا يعرف قرابتى من رسول الله ﷺ يقول لى مثل ما هذا يا أبا أسيد! فقال أبو أسيد: أشهد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم، وصاع حنطة بصاع حنطة، وصاع شعير بصاع شعير، وصاع ملح بصاع ملح، لا فضل بين شىء من ذلك»، فقال ابن عباس: هذا شىء كنت أقوله برأيى ولم أسمع فيه شيئا (مجمع الزوائد ٤:١١٤)، ورواه الحاكم فى "المستدرك"، وصححه على شرط مسلم.

وعن أبى صالح الزيات أنه سمع أبا سعيد الخدرى رضى الله عنه يقول: "الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم، فقلت له: فإن ابن عباس لا يقوله، فقال ابو سعيد: سألته فقلت: سمعته من النبى ﷺ أو وجدته فى كتاب الله تعالى؟ فقال: كل ذلك لا أقول، وأنتم أعلم برسول الله ﷺ منى، ولكنى أخبرنى أسامة بن زيد أن النبى ﷺ قال: «لا ربا إلا فى النسيئة»"، رواه البخارى ومسلم "شرح المهذب" (١٠:٢٧).

قلت: ولا منافاة بينه وبين قوله فيما مضى: "هذا شىء كنت أقوله برأيى ولم أسمع فيه شيئا"، فإن معناه لم أسمع فيه من النبى ﷺ شيئا، وإنما سمعت أسامة يحدث عنه: «لا ربا إلا فى النسيئة»، فحملته على الإطلاق برأيى، أى وقد بان لى بما رويتموه أنه ليس على إطلاقه، بل مقيد بقيد لم يذكره أسامة رضى الله عنه، وعلى هذا فيصح الجمع بين الحديثين بمثل ما ذكره الشافعى رحمه الله من التأويل، خلافا لما قاله ابن الصباغ أن الجماعة اتفقوا على تعارض الخبرين، فافهم.

وعن أبى صالح ذكوان: "أنه سأل ابن عباس عن بيع الذهب والفضة؟ قال: هو حلال بزيادة، أو نقصان إذا كان يدا بيد، قال أبو صالح: فسألت أبا سعيد بما قال ابن عباس، وأخبرت ابن عباس بما قال أبو سعيد، والتقيا وأما معهما، فابتدأه أبو سعيد الخدرى فقال: يا ابن عباس! ما هذه الفتيا التى تفتى بها الناس فى بيع الذهب والفضة، تأمرهم أن يشتروه بنقصان أو زيادة يدا بيد؟

---

(١) فيه أن الصحابة كانوا يغلظون القول لمن قال برأيه ما يخالف السنة صريحا كائنا من كان، مع أن المجتهد إذا أخطأ استحق الأجر، فلا يصح رد حديث العالية لما فيه من قول عائشة: "أبلغى زيدا أن قد أبطلت جهادك مع رسول الله ﷺ إلا أن تتوب"، ولا يصح قول قائل لو أن رجلا باع شيئا، أو ابتاعه، نراه نحن محرما، وهو يراه حلالا لم نزعم أن الله عز وجل يحبط به من عمله شيئا، بيهقى (٥:٣٣١)، فإن الصحابى الذى قد شهد الوحى، وصحب النبى ﷺ إذا زعم ذلك، وأغلظ القول لمن خالفه كان ذلك دليلا على وجود نص عنده من رسول الله ﷺ.١٢ظ

. . . .

فقال ابن عباس رضى الله عنهما: "ما أنا بأقدمكم صحبة لرسول الله ﷺ، وهذا زيد بن أرقم والبراء بن عازب يقولان: سمعنا رسول الله ﷺ"، رواه الطبراني بسند حسن.

وروينا فى "صحيح مسلم" عن أبى نضرة قال: سألت ابن عمر وابن عباس عن الصرف؟ فلم يريا به بأسا، (أى بصرف النقد بجنسه متفاضلا يدا بيد)، فإنى لقاعد عند أبى سعيد الخدرى، فسألته عن الصرف؟ فقال: ما زاد فهو ربا، فأنكرت ذلك لقولهما، فقال: لا أحدثك إلا ما سمعت من رسول الله ﷺ، جاءه صاحب نخله بصاع من تمر طيب، وكان تمر النبى ﷺ هذا اللون، فقال له النبى ﷺ: أنى لك هذا؟ قال: انطلقت بصاعين فاشتريت به هذا الصاع، فقال رسول الله ﷺ: ويلك! أربيت، إذا أردت ذلك فبع تمرك بسلعة ثم اشتر بسلعتك أى تمر شئت، قال أبو سعيد: فالتمر بالتمر أحق أن يكون ربا أم الفضة بالفضة؟ قال: فأتيت ابن عمر بعد، فنهانى، ولم آت ابن عباس، قال: فحدثنى أبو الصهباء: إنى سألت ابن عباس رضى الله عنهما بمكة فكرهه".

قال شارح "المهذب": وفى هذا الحديث ما يدل على أن أبا سعيد استعمل القياس فى إشارته إلى أن الفضة بالفضة أحق بالربا من التمر بالتمر، وأن تحريم الربا فى الأشياء الستة معلل (١٠:٢٩)، ولا يلزم منه أن أبا سعيد لم يسمع من النبى ﷺ تحريم الفضة بالفضة، والذهب بالذهب متفاضلا يدا بيد، كيف؟ وقد صح عنه عن الشيخين وغيرهما أن رسول الله ﷺ قال: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائبا بناجز»، كما هو فى المتن، ولكنه ربما أيد تحريم التفاضل فى الذهب بالذهب، والفضة بالفضة بالقياس أيضًا، كى لا يقصره السامع على الأشياء المذكورة فى النص، كما فعله الظاهرية، فافهم.

وقد تقدم حديث أبى مجلز: "كان ابن عباس لا يرى بالصرف بأسا زمانا من عمره ما كان منه عينا يعنى يدا بيد، وكان يقول: إنما الربا فى النسيئة، فلقيه أبو سعيد فقال له: يا ابن عباس! إلى متى توكل الناس الربا؟ أما بلغك أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم، الحديث. وفيه فقال ابن عباس: جزاك الله يا أبا سعيد الجنة! فإنك أذكرتنى أمرا كنت نسيته، أستغفر الله وأتوب إليه، فكان ينهى عنه بعد ذلك أشد النهى"، أخرجه الحاكم وقال: هذا حديث صحيح الإسناد.

وعن أبى الجوزاء قال: "سمعت يأمر بالصرف يعنى ابن عباس، وتحدث ذلك عنه ثم بلغنى أنه رجع عن ذلك، فلقيته بمكة، فقلت: إنه بلغنى أنك رجعت، قال: نعم، إنما كان ذلك رأيا منى،

وهذا أبو سعيد حدث عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن الصرف"، رواه ابن ماجة وأحمد بإسناد رجاله على شرط الصحيحين إلى سليمان بن على، وسليمان بن على روى له مسلم، وقال ابن حزم مجهول، وهو غير مقبول منه لما تبين.

وروينا عن عبد الرحمن بن أبي نعيم: "أن أبا سعيد لقى ابن عباس، فشهد على رسول الله ﷺ أنه قال: الذهب بالذهب، والفضة بالفضة مثلا بمثل، فمن زاد فقد أربا، فقال ابن عباس: أتوب إلى الله مما كنت أفتى به، ثم رجع"، رواه الطبراني بإسناد صحيح، وعبد الرحمن بن أبي نعيم تابعي ثقة، متفق عليه معروف بالرواية عن أبي سعيد وابن عمر وغيرهما من الصحابة.

وعن أبي الجوزاء قال: "سألت ابن عباس عن الصرف عن الدرهم بالدرهمين يدا بيد؟ فقال: لا أدري ما كان يدا بيد بأسا، ثم قدمت مكة من العام المقبل، وقد نهى عنه"، رواه الطبراني بإسناد حسن. وعن أبي الشعثاء قال: «سمعت ابن عباس يقول: اللهم أتوب إليك من الصرف، إنما هذا من رأيي، وهذا أبو سعيد الخدري يرويه عن النبي ﷺ»، رواه الطبراني، ورجاله ثقات مشهورون مصيرحون فيه بالتحديث من أولهم إلى آخرهم.

وروى أبو جعفر الطحاوي بإسناد حسن إلى أبي سعيد قال: «قلت لابن عباس: أرأيت الذي تقول: الدينار بالدينارين وذكر الحديث، ثم قال: قال أبو سعيد: ونزع عنها ابن عباس. وروى الطحاوي أيضًا عن نصر بن مرزوق بإسناده لا بأس به عن أبي الصهباء: "أن ابن عباس نزل عن الصرف"، وهذه أصرح من رواية مسلم ومبينة لها.

وروى الطحاوي عن أبي أمية بإسناد حسن إلى عبد الله بن حسين، "إن رجلا من أهل العراق قال لعبد الله بن عمر: إن ابن عباس قال: -وهو أمير علينا- من أعطى بالدرهم مائة درهم فليأخذها، وذكر الحديث إلى أن قال: فقيل لابن عباس ما قال ابن عمر، قال: فأستغفر ربه، وقال: إنما هو رأى مني". وعن أبي هاشم الواسطي -واسمه يحيى بن دينار- عن زياد، قال: "كنت مع ابن عباس بالطائف فرجع[1] عن الصرف قبل أن يموت بسبعين يوما"، ذكره ابن عبد البر في "الاستذكار".

وذكر أيضًا عن أبي حرة قال: "سأل رجل ابن سيرين عن شيء؟ فقال: لا علم لي به، فقال

(١) أي علم زياد برجوعه قبل أن يموت بسبعين يوما، فلا ينافي ما ذكره أبو الصهباء، وأبو الشعثاء وغيرهما أنه رجع عنه بمكة.ظ

. . . .

الرجل: أن يكون فيه برأيك، فقال: إني أكره أن أقول فيه برأى ثم يبدو إلى غيره، فأطلبك فلا أجدك، أن ابن عباس رأى فى الصرف رأيا ثم رجع".

وذكر أيضًا عن ابن سيرين عن الهذيل، قال: "سألت ابن عباس عن الصرف فرجع عنه، فقلت: إن الناس يقولون، فقال: الناس يقولون ما شاءوا".

وإذ تأملت الروايات المذكورة وجدت أصحها إسنادا قول أبى الصهباء عند مسلم: أنه سأل ابن عباس عنه فكرهه، لكنه ليس بصريح إلا أنى قدمت من رواية الطحاوى عن أبى الصهباء ما ينفى الاحتمال، ويبين أنه نزل عن الصرف صريحا، وإسناده جيد، والحديث الذى أخرجه الحاكم صريح، ولا يقصر عن درجة الحسن، وحديث ابن ماجة الذى قدمته وبينت أنه على شرط مسلم صريح فى الرجوع أيضًا، وكذلك رواية ابن أبى نعيم المتقدمة عن الطبرانى بسند صحيح، فهذه عدة روايات صحيحة وحسنة من جهة خلق من أصحاب ابن عباس رضى الله عنهما تدل على رجوعه، وقد روى فى رجوعه أيضًا غير ذلك، وفيما ذكرته غنية، إن شاء الله تعالى.

وأما ما روى فى خلافه فهو ما رواه ابن حزم من طريق أحمد بن حنبل: حدثنا هاشم، أخبرنا أبو بشر، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، أنه قال: "ما كان الربا قط فى ها وهات، وحلف سعيد بن جبير بالله ما رجع عنه حتى مات"، وهذا إسناد متفق على صحته، لكنها شهادة على النفى (فتحمل على عدم علمه بالرجوع، ولا يبعد خفاء شيء على أخص أصحاب الرجل وظهوره لغيره، ألا ترى أنه قد خفى على أبى بكر وعمر رضى الله عنهما، وهما من أخص الناس برسول الله ﷺ وأقربهم إليه كثير مما ظهر لأصغر الصحابة وأحدثهم سنا، كما لا يخفى من مارس الحديث، فترجيح ابن حزم قول سعيد بن جبير على رواية الجماعة لكونه من أخص أصحابه به باطل بالمرة١٢ ظ).

وأصرح منه ما ذكره ابن عبد البر عن ابن عيينة عن فرات القزار، قال: "دخلنا على سعيد ابن جبير نعوده، فقال له عبد الملك بن ميسرة الزراد: كان ابن عباس نزل عن الصرف؟ فقال سعيد: عهدى به قبل أن يموت بستة وثلاثين يوما، وهو يقوله وما رجع عنه"، ذكره هكذا بغير إسناد إلى ابن عيينة (شرح المهذب ١٠: ٣٩).

والجواب عنه مثل الجواب عن رواية أبى بشر عن سعيد بن جبير أنه شهادة على النفى، والمثبت مقدم على النافى لا سيما وفيهم كثرة، فلا يترك قولهم بقول واحد، والله تعالى أعلم.

. . . .

قال ابن المنذر: أجمع عوام (علماء) الأمصار مالك بن أنس، ومن تبعه من أهل المدينة، وسفيان الثورى، ومن وافقه من أهل العراق، والأوزاعى، ومن قال بقوله من أهل الشام، والليث، ومن وافقه من أهل مصر، والشافعي وأصحابه، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، والنعمان (أبو حنيفة) ويعقوب، ومحمد بن على (الصحيح محمد بن الحسن) على أنه لا يجوز بيع ذهب بذهب، ولا فضة بفضة، ولا بر ببر، ولا شعير بشعير، ولا تمر بتمر، ولا ملح بملح، متفاضلا يدا بيد ولا نسيئة، وأن من فعل ذلك فقد أربى، والبيع مفسوخ، قال: وقد روينا هذا القول عن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ، وجماعة يكثر عددهم من التابعين.

قلت: وممن قال بذلك من الصحابة أربعة عشر، منهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلى، وسعد، وطلحة، والزبير، روى مجاهد عنهم الأربعة عشر أنهم قالوا: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، وأربوا الفضل"، روى ذلك ابن أبي شيبة فى "مصنفه" عن ابن فضيل، عن ليث –هو ابن أبى سليم– عن مجاهد، وهؤلاء السبعة من العشرة المشهود لهم بالجنة، وممن صحح ذلك عنه أيضًا غير هؤلاء السبعة عبد الله بن عمر، وأبو الدرداء، وفضالة بن عبيد، وقد تقدم كلام أبى سعيد، وأبى أسيد، وعبادة، وقد رويت أحاديث تحريم ربا الفضل من جهة غيرهم من الصحابة، والظاهر أنهم قائلون بها لعدم قبولها للتأويل، والله أعلم.

وقال الترمذى بعد ذكره حديث أبى سعيد: والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ وغيرهم، إلا ما روى عن ابن عباس، وكذلك روى عن بعض أصحابه شيء من هذا، وقد روى عن ابن عباس أنه رجع عن قوله، والقول الأول أصح، والعمل على هذا عند أهل العلم، وروى عن ابن المبارك أنه قال: ليس فى الصرف اختلاف.

وقال ابن عبد البر: لا أعلم خلافا بين أئمة الأمصار بالحجاز والعراق، وسائر الآفاق فى أن الدنيار لا يجوز بيعه بالدينارين ولا بأكثر منه وزنا، ولا الدرهم بالدرهمين، ولا بشيء من الزيادة عليه، إلا ما كان عليه أهل مكة قديما وحديثا من إجازتهم التفاضل على ذلك إذا كان يدا بيد، أخذوا ذلك عن ابن عباس رضى الله عنهما.

(قلت: بل عن سعيد بن جبير، فإن ابن عباس رجع عن ذلك، ولولا قول سعيد إنه لم يرجع لم يأخذ أحد بقول ابن عباس أبدًا)، قال ابن عبد البر: ولم يتابع ابن عباس على قوله فى تأويله حديث أسامة أحد من الصحابة، ولا من التابعين، ولا من بعدهم من فقهاء المسلمين، (فكلهم

. . . .

لم يجروه على عمومه، بل خصوه بصرف المختلف من الأجناس، أو بما لا يكال، ولا يوزن من المتخذة الأجناس)، إلا طائفة من المالكيين أخذوا ذلك عنه، وعن أصحابه، (قلت: بل عن سعيد بن جبير وحده، كما تقدم)، وهم محجوجون بالسنة الثابتة التى هى الحجة على من خالفها، وليس أحد بحجة عليها، ونقل النووى فى "شرح مسلم" إجماع المسلمين على ترك العمل بظاهر حديث أسامة اهـ ملخصا من "شرح المهذب" (١٠:٤١).

وبالجملة: فتحريم ربا الفضل مما قد أجمع عليه، ولا ينكره منكر، ولا يجحده جاحد، وأما ربا النسيئة مع التفاضل، فهو حرام بنص القرآن: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾، وقوله: ﴿وذروا ما بقى من الربا﴾، فإنه وارد فى ربا الجاهلية، ولم يكن إلا نسيئة، قال شارح "المهذب": وقد أطبقت الأمة على تحريم التفاضل إذا اجتمع مع النسأ، وأما إذا انفرد نقدا، فإنه كان فيه خلاف قديم، وانتدب جماعة من العلماء لتبيين رجوع من قال بذلك من الصدر الأول، والتشرف إلى دعوى الإجماع على التحريم اهـ ملخصًا (١٠:٢٦).

وأما النسيئة بدون التفاضل فهو حرام فى الجنس والجنسين، إذا كان العوضان جميعًا من أموال الربا، كالذهب بالذهب والذهب بالفضة، والحنطة بالحنطة، والحنطة بالتمر، وذلك مجمع عليه بين المسلمين، وممن نقل الإجماع عليه صريحًا الشيخ أبو حامد، ونقل جماعة عدم الخلاف فيه، منهم ابن حزم فى كتاب مراتب الإجماع من الأدلة على التحريم فى ذلك الأحاديث المتقدمة، كحديث أسامة، وحديث البراء، وزيد بن أرقم، وحديث أبى سعيد الخدرى. أما حديث أسامة فقوله: «إنما الربا فى النسيئة» إن جعلناه منسوخًا، فالمنسوخ منه الحصر خاصة، كما قيل مثله فى «إنما الماء من الماء»، فإن الحكم بالإثبات مستمر لم ينسخ، وإن حملناه على أنه جواب عند اختلاف الجنسين، فيكون دالا على تحريم النسأ فى الجنسين، وفى الجنس الواحد بطريق أولى، لأن تحريم[1] النسأ آكد بدليل تحريمه فى الجنسين، فإذا حرم التفاضل فالنسأ أولى، وحديث البراء، وزيد صريح

---

(١) وبهذا اندحض قول بعض الأحباب: إن ربا الفضل أظهر نوعى الربا، ولا يظن أن يشتبه على من يعرف الربا، وأما ربا النسيئة ففيه خفاء، وهو مما يمكن أن يشتبه على الناس إلى آخر ما قال، وأطال ولم يدر أن ربا الفضل كان فى تحريمه خلاف قديم إذا كان يدا بيد، وربا النسيئة مجمع على تحريمه بين المسلمين لم يختلف فيه اثنان، ويدل على أشديته ما ذكره شارح "المهذب" أن ربا الفضل، إنما يحرم فى الجنس الواحد دون الجنسين، والنسيئة حرام فى الجنسين أيضًا، فافهم، فإن الفقه عزيز، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. ١٢ظ

. . . .

فى النهى عن بيع الذهب بالورق دينا، ففى الجنس الواحد أولى، كما تقدم.

وفى حديث أبى سعيد: «ولا تبيعوا منها غائبا بناجز»، وهذا صريح فى منع الآجل فى الجنس الواحد، بل عمومه شامل لكل المذكور سواء كان جنسا، أو جنسين، وقد أخذ هذا الحكم أيضًا من قوله ﷺ: «ها وها» (شرح المهذب ١٠:٦٨).

الرد على إبى إسحاق الهندى فى قوله بإباحة ربا التجارة:

هذا وقد ظهر فى الهند جاهل أو متجاهل ألف وريقات سماها بـ"كشف الغطاء عن وجه الربا"، ادعى فيها أن الربا المعروف الآن بربا التجارة، ولم يكن فى خير القرون ويعبر عنه بالهندية (بتجارتى بياج)، وبالبريطانية (إنترست)، فهو ربا صورةً ولفظًا، لا حقيقةً ومعنى، وهو مثل ربا الجاهلية فى الصورة، وغيره فى الحقيقة، فهذا الربا نوع من التجارة المباحة فى الحقيقة، فلذلك سمى بربا التجارة، فهذا هو القسم الثالث من الربا، وهو الحادث بعد خير القرون المشابهة فى الجملة بالمضاربة وغيرها من العقود، والدليل على ذلك أن الربا المحرم فى الشريعة يهلك به المعطى، ويتمول به الآخذ، ويعطيه الفقراء، ويأخذ الأغنياء، وهذا الربا يعطيه الأغنياء كثيرا، والفقراء قليلا، ويأخذ الفقراء كثيرا، والأغنياء قليلا، وينتفع به الفريقان انتفاعا كثيراً، والمعطى أكثر انتفاعًا من الآخذ، فبين الربا المحرم وربا التجارة بون بعيد، ولا تصح مقابلته بالصدقة، وقد شاع فى الدنيا، واشتغل به الأعلى والأدنى، كما لا يخفى على الماهرين، ينبغى الإعراض عن الجاهلين، ومن لم يعرف حال زمانه فهو جاهل، ولا ريب فى حله، ولم يدل على حرمته، وقد أخطأ من حرم هذا الربا، وأوقع المسلمين بالردىء، فإلى الله المشتكى، انتهى كلامه ملخصًا (١٦:١٧-١٨).

فهل سمعتم أو رأيتم أجهل من هذا الذى يعترف بكون ربا التجارة نوعا من الربا، ثم يجسر على الإفتاء بحله اتباعًا للهوى، ناسيا قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾، ومعرضا عن حديث عمر رضى الله عنه: «فاتقوا الربا والريبة»، وسلمنا أن هذا الربا بهذه الصورة لم يكن فى خير القرون، فهل الحرام بتغير صورته ينقلب من الحرمة إلى الحل؟ لا أظن جاهلا يدعى مثل ذلك فضلا من عاقل، وإلا فليقل هذا المدعى بجواز الزنا بالإيلاج فى الفم، بدليل أن هذا نوع ثالث من الزنا، لم يكن فى خير القرون، وإنما كان الزنا إذ ذاك بالإيلاج فى القبل أو الدبر، ولم يكن بالإيلاج فى الفم أصلا، هذا نوع آخر قد اخترعه ملاحدة أوروبا وفساقها، ولم يدل على حرمته، لكونه لا يفضى إلى اختلاط الأنساب، وبقاء أولاد الزنا بلا ولى مرشد، كما يفضى إليه الإيلاج فى قبل

. . . .

المزنية، ولا إلى الإضرار بالمرأة أو الصبى كما يؤدى إليه الإتيان فى الدبر، وليقل أيضًا: إن الرقص المحرم هو الذى يفعله الرجال وحدهم أو النساء وحدهن، وأما الرقص الذى قد شاع فى هذا الزمان، وهو رقص الرجل آخذا بيد المرأة عارمين كلاهما، فهو نوع ثالث من الرقص، لم يكن فى خير القرون، ولم يدل دليل على حرمته، لأن هذا يفعله أهل الدول، وأرباب الحكومة، والرقص المحرم، إنما كان يرتكبه السفلة من الرجال أو المومسات من النساء، وليقل أيضًا: بجواز شرب الخمر المستقطرة من بخبرة عصير العنب ونحوه، فإن الخمر المستقطرة لم تكن فى خير القرون قط، بل هى من اختراعات هذا الزمان الذى هو مبدع كل شر، وعدو كل خير وأمان، وإنما كانت تتخذ فى سالف الزمان من عصير العنب بنقعه وعصره.

وبعد ذلك فنقول: إن ملاك الأمر فى العقود، إنما هى حدودها وأركانها التى ذكرها الفقهاء رحمهم الله تعالى بعد إمعان النظر فى الكتاب والسنة، فمتى صدق على عقد حده الذى ذكره الفقهاء كان له حكمه، سواء كان فى خير القرون أو لم يكن، ولولا ذلك لم يكن كتاب الله تبيانا لكل شىء، ولا الشرع كافلا لأحكام الحوادث الكائنة إلى يوم القيامة، ولزم الخلف فى قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى﴾، ولا يلتزمه إلا كافر أو منافق أو ملحد زنديق، وإذا عرفت ذلك فسل هذا المدعى المفترى على الله ورسوله عن ربا التجارة التى شاعت فى هذا الزمان وادعى حله أنه ماذا حقيقته؟ فإن قال: ولن يقول غير ذلك أبدا: إن حقيقته أن تقرض البنك أو البوسطة دراهم معدودة مائة أو مائتين، أو ألفا ونحوها، وتأخذ منه كل شهر ربحا معلوما مع كون دراهمك بتمامها دينا على البنك أو البوسطة من غير أن ينقص منها شىء، فسله هل هذا إلا إقراض واستقراض واسترباح بالقرض؟ فإن أجاب نعم، ولا بد قلنا: هذا هو عين الربا ا لذى حرمه القرآن، وأذن بحرب من الله ورسوله من ارتكبه من الإنس والجان.

قال ابن حزم فى "المحلى": الربا لا يكون إلا فى بيع أو قرض أو سلم، وهذا ما لا خلاف فيه من أحد، وهو فى القرض فى كل شىء، فلا يحل إقراض شىء ليرد إليك أقل أو أكثر ولا من نوع آخر أصلا، لكن مثل ما أقرضت فى نوعه ومقداره، وهذا إجماع مقطوع به (٨:٤٦٧)، والاسترباح بالقرض هو ربا الجاهلية الذى نزل تحريمه فى الكتاب، وتوعد عليه بشديد العقاب.

قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: والربا الذى كانت العرب تعرفه وتفعله، إنما كان قرض الدراهم والدنانير إلى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به (١:٤٦٥)،

. . . .

وفيه أيضًا: أنه معلوم أن ربا الجاهلية، إنما كان قرضا مؤجلا بزيادة مشروطة، فكانت الزيادة بدلا من الأجل، فأبطله الله تعالى وحرمه، وقال: ﴿وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم﴾، وقال: ﴿وذروا ما بقى ما الربا﴾ حظر أن يؤخذ للأجل عوض (١:٤٦٧).

وهذا هو الذى ذكره هذا المدعى المبطل عن لباب النقول من طريق عطاء، قال: كانت ثقيف تداين بنى المغيرة فى الجاهلية، فإذا جاء الأجل، قالوا: نربيكم وتؤخرون عنا، فنزلت: ﴿لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفةً﴾، وقال: إسناده مقبول إلى مجاهد وعطاء على قاعدة لباب النقول، وهما إمامان جليلان من تلامذة حبر الأمة سيدنا عبد الله بن عباس، وهذه مراسيل يشد بعضها بعضا، فلا ريب فى (صحة) الاحتجاج بما ورد فيها (ص٤)، بل نقول: إن ربا التجارة المتعارف فى هذا الزمان أشد، وأقبح من ربا الجاهلية، فإنهم لم يكونوا يربون من أول يوم يقرضون فيه، بل إذا لم يقض المديون دينه عند حلول الأجل، بخلاف ربا التجارة، فإنه يلزم المستقرض من أول يوم، ولا يزال يربو يوما فيوما، وأيضًا: فإن هذا المدعى قد نقل عن ابن القيم أن ربا النسيئة لم يبح منه شىء، ولا يشك عاقل فى كون ربا التجارة من ربا النسيئة، فمن أين له أن يدعى حله ما لم يقم الحجة على كونه خارجًا منه؟ ودونه خرط القتاد.

وأما قوله: إن الربا المحرم فى الشريعة يهلك بها المعطى، ويتمول به الآخذ إلخ، فنقول: ليس ذلك من ركن الربا، ولا من حقيقته فى شىء، وإنما ذلك بعض آثاره وعوارضه التى لا يصح بناء الحكم عليها أصلا، وحقيقته ما ذكره هو نفسه عن شرح كنز العمال أنه فضل مال بلا عوض فى معاوضة مال بمال (بيعا كان أو دينا)، وما ذكرناه عن الجصاص أنه أن يؤخذ للأجل عوض اهـ ولا شك فى تحقق هذا المعنى فى ربا التجارة كتحققه فى ربا الجاهلية، بل بزيادة عليه، كما عرفناك آنفا.

ومن كان مبلغ علمه بناء الأحكام على الآثار، دون الحقائق يوشك أن يدعى إباحة الزنا؛ لكونه لا يوجب الذلة ولا المسكنة فى هذا الزمان الذى هو مبدأ كل شر وآفة، كما كان يورثها فى الزمن الماضى، وسقوط فرضية ا لزكاة لكونها لا تورث البركة فى المال والمحبة فى قلوب الرجال، كما كانت تورثها من قبل، ومن سلك هذا الطريق لا يبعد منه تحليل كل حرام، وتحريم كل حلال.

والعجب ممن يرد قول ابن نجيم فى "الأشباه": يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح، وذلك نحو أن يقترض عشرة دنانير مثلا، ويجعل لربها شيئا معلوما فى كل يوم ربحا اهـ، ويقول: معناه عندى أن من اضطر ولا يجد ما يحيى به نفسه من حلال، أو حرام كالميتة، أو ما يتحصل من المال

30

. . . .

بالسؤال، يجوز له الاستقراض بالربح ليستبقى به نفسه، وإلا فلا، ولا بد من التأويل، ولو لم يؤول قول "الأشباه"، لكان رأيا باطلا مخالفا للنص اهـ، كيف ساغ له القول بجواز ربا التجارة، وحقيقته الاستقراض بالربح ليس إلا؟ وهل هذا إلا خبط عشواء أو تحير عمياء.

وبعد ذلك فلا نسلم أن ربا التجارة لا يهلك به المعطى، إذا كسدت تجارته، وانخمدت إجارته، ومن اطلع على ربا أمريكة الذى زلزل أركان الدول العظمى، وأقام على أرباب الخزائن الطامة الكبرى، لم يشك قط فى كون الربا بأنواعه ظلما وعدوانا، قبيحا عقلا وشرعا، وسفكا لدم الإنصاف، ولكن أبا إسحاق الهندى لا يعرف إلا ربح نفسه، ويغمض عينيه عن مضرة غيره، والله سبحانه رحيم بعباده أجمعين.

وأما قوله: إن ربا التجارة مشابه فى الجملة للمضاربة اهـ، فليس إلا كقول من قال: إن ربا الجاهلية، إنما هو من باب الهبة والإحسان، لكون الدائن قد أحسن إلى المديون بتأخير الأجل، فكافأه بزيادة فى قدر الدين، عملا بقوله: ﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾، أو كقول من قال: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾، لكونهما مشتملين جميعا على الاسترباح بالمال، فلو صح ذلك صح كون ربا التجارة من باب المضاربة ونحوها، وإلا فلا يخفى على جاهل فضلا عن عاقل، أن للمضاربة أركانا وشروطا لا تصح بدونها، ولا ينعقد بلفظ الإقراض أصلا، فالمضاربة فى الشرع عبارة عن عقد على الشركة بمال من أحد الجانبين، وعمل من الآخر، وركنها الإيجاب والقبول بألفاظ تدل عليها، مثل أن يقول رب المال: دفعت هذا المال إليك مضاربة أو مقارضة أو معاملة ونحوها، ويقول المضارب: قبلت أو ما يؤدى معناه، وحكمها الإيداع عند الدفع، والوكالة عند العمل، والشركة بعد الربح (فتح القدير ٧: ٤١٤)، وربا التجارة بمعزل عن ذلك كله، ولا ينعقد إلا بلفظ الإقراض والاستقراض، والمستقرض ضامن للمال بكل حال، وإن كان الهلاك من غير تعد منه، وعليه أن يدفع المقرض دراهم معلومة فى كل شهر ربح، أو لم يربح، ولا حق للمقرض فيما يشتريه المستقرض بماله، بل هو ملك خالص للبنك والبوسطة، وإذا كان كذلك فلا يشبهه بالمضاربة، إلا من أعمى الله قلبه وأضله على هواه.

هذا وقد حاول الرد على هذا المدعى الجاهل بعض الأحباب فى رسالة بالهندية سماها "صيانة الورى عن خيانة الربا" فكفى واشتفى، إلا أنه قد جاوز الحد فى إبطال قول الإمام بجواز الربا فى دار الحرب وتوهينه، وإدحاض دلائله وبراهينه، وأخطأ فى قوله: إن ربا الفضل أشد من ربا

تتمة كتاب البيوع
وفيها أبواب متفرقة ومسائل منثورة من غير نظم ولا ترتيب

باب يدخل المبيع فى ضمان المشترى بالقبض
ولا يدخل فى ضمانه قبل القبض

٤٨٠٧- أخرج ابن حزم فى "المحلى" (٣٧٣:٨) من طريق وكيع: نا زكريا -هو ابن أبى زائدة- عن الشعبى، قال: اشترى عمر فرسا واشترط حبسه إن رضيه وإلا فلا بيع بينهما بعد، فحمل عمر عليه رجلا فعطب الفرس، فجعلا بينهما شريحا، فقال شريح لعمر: سلم ما ابتعت (به)، أو زد ما أخذت، فقال عمر: قضيت بمر الحق"، وهو مرسل صحيح.

٤٨٠٨- أخرج البيهقى (٢٦٧:٥) من طريق عبد الرزاق: أنا معمر، عن الزهرى، عن ابن المسيب، قال: قال أصحاب رسول الله ﷺ: "وددنا أن عثمان وعبد الرحمن بن

النسيئة، وقد نبهت على خطائه فى ذلك، وأجبت عما أورده على دلائل الإمام فى ما مضى، فليراجع هنالك، ولعل فيما ذكرته غنية وكفاية، والعاقل تكفيه إشارة وكناية، وكتابنا المسمى بـ"كشف الدجا عن وجه الربا"، حافل لمسائل هذا الباب، كافل للرد على سائر المنتحلين المبطلين المنحرفين عن الحق والصواب، قد ارتضاه الفحول، ونظر إليه بعين القبول جماعة من أولى الألباب، فانتظره صابرا، فستراه ملحقا بآخر هذا الكتاب، والحمد لله الذى بعزته، وجلاله، ونعمته تتم الصالحات، وصلى الله تعالى وسلم علي أشرف المخلوقات، وأفضل الكائنات، سيدنا محمد، وعلى آله، وأصحابه، وأزواجه، وذريته الطيبات الطاهرات.١٢ظ

باب يدخل المبيع فى ضمان المشترى بالقبض
ولا يدخل فى ضمانه قبل القبض

قوله: "أخرج ابن حزم إلخ"، قال العبد الضعيف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، فإن عمر كان قد اشترى الفرس بالخيار، وقضى شريح بدخوله فى ضمانه بالقبض، فلأن يدخل فى ضمانه به، إذا كان البيع باتا أولى، ولا نعلم فيه خلافًا.

قوله: "أخرج البيهقى إلخ"، قد تقدم أن البيع يفسد بشرط لا يقتضيه العقد، وفيه منفعة

عوف قد تبايعا حتى ننظر أيهما أعظم جدا فى التجارة، فاشترى عبد الرحمن من عثمان رضى الله عنهما فرسا بأرض أخرى بأربعين ألف درهم أو نحو ذلك إن أدركتها الصفقة وهى سالمة، ثم أجاز قليلا فرجع، فقال: أزيدك ستة آلاف درهم إن وجدها رسولى[1] سالمة، فقال: نعم، فوجدها رسول عبد الرحمن قد هلكت، فخرج منهما بشرطه الآخر". وهو مرسل صحيح، وقال البيهقى: ورواه غيره وزاد فيه: "ولا أخال عبد الرحمن إلا وقد عرفها".

٤٨٠٩- أخبرنا أبو حرة، عن الحسن، أنه سئل عن رجل ابتاع من رجل طعاما والطعام فى بيت، فأمر به أن يغلق ويدفع المفتاح إليه حتى يستوفيه، فأحرق البيت بما فيه

لأحد المتعاقدين، فلو كان المبيع يدخل فى ضمان المشترى قبل قبضه لم يجز شرط عدم دخوله فى ضمانه قبل القبض، فثبت أن هذا شرط يقتضيه[2] العقد ولا ينافيه، ولذا صح البيع معه ولم يفسد، وفيه دلالة على اتفاق الصحابة على أن المبيع لا يدخل فى ضمان المشترى قبل قبضه، سواء كان مكيلا، أو موزونا، أو غيرهما، وفيه أيضًا جواز الزيادة فى الثمن، وأنها تلتحق بالعقد.

قوله: "أخبرنا أبو حرة إلخ": اسم أبى حرة واصل بن عبد الرحمن، وهو ثقة من السابعة، روى له مسلم وغيره، وكان يدلس عن الحسن، وهو ليس بعلة عندنا، ودلالته على الجزء الثانى من الباب ظاهرة، قال الحافظ فى "الفتح": قال ابن حبيب: اختلف العلماء فيمن باع عبدا، واحتبسه بالثمن فهلك فى يديه قبل أن يأتى المشترى بالثمن، فقال سعيد بن المسيب وربيعة: هو على البائع، وقال سليمان بن يسار: هو على المشترى، ورجع إليه مالك بعد أن كان أخذ بالأول، وتابعه أحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وقال بالأول الحنفية والشافعية.

والأصل فى ذلك اشتراط القبض فى صحة البيع، فمن اشترطه فى كل شيء جعله من ضمان البائع، ومن لم يشترطه جعله من ضمان المشترى، والله تعالى أعلم، وروى عبد الرزاق بإسناد صحيح عن طاوس فى ذلك تفصيلا، قال: "إن قال البائع لا أعطيكه، حتى تنقدنى الثمن،

---

(١) المراد بالرسول الوكيل بالقبض، وقد يطلق الرسول على الوكيل وبالعكس، فافهم.

(٢) لا يقال: إن المبيع، إنما لم يدخل فى ضمان عبد الرحمن لشرطه، ولولاه لدخل فى ضمانه، يدل عليه قول الراوى: "فخرج منهما بشرطه الآخر"، لأنا نقول: قد أجمعنا على أنه لا يدخل فى ضمان المشترى إذا كان هالكا عند العقد، فلم يكن شرطه الأول للاحتراز، فكذا شرطه الثانى، وقول الراوى: "فخرج منها بشرطه الآخر" مبنى على الظاهر، ولا حجة فيه، فافهم. ١٢ظ

من مال، قال: هو من صاحب الطعام، من أجل أنه لم يستوفه"، أخرجه محمد فى "الحجج" له (٢٢٧).

فهلك فهو من ضمان البائع، وإلا فهو من ضمان المشترى" (٤:٢٩٤).

قلت: واحتج محمد فى "الآثار" بما رواه عن أبى حنيفة: حدثنا يحيى، عن عامر[1] عن رجل، عن عتاب بن أسيد، عن النبى ﷺ، أنه قال له: «انطلق إلى أهل الله يعنى أهل مكة، فإنهم عن أربع خصال، عن بيع ما لم يقبضوا، وعن ربح ما يضمنوا، وعن شرطين فى بيع، وعن سلف وبيع» (١٠٦)، وهذا سند صالح مع انقطاعه فيه، ورواه البيهقى من حديث ابن إسحاق، عن صفوان بن يعلى بن أمية، عن أبيه، قال: «استعمل رسول الله ﷺ عتاب بن أسيد»، فذكر نحوه، قال الذهبى فى "اختصار السنن": سنده جيد، وأخرجه أيضًا من حديث إسماعيل بن أمية، عن عطاء عن ابن عباس، قال رسول الله ﷺ لعتاب: «إنى قد بعثتك إلى أهل الله وأهل مكة، فإنهم عن بيع ما لم يقبضوا، وربح ما لم يضمنوا، وعن قرض وبيع، وعن شرط فى بيع، وعن وسلف»، وأخرجه الطبرانى فى "الأوسط" عن أبى عائشة أن النبى ﷺ قال لعتاب، فذكره بلفظه المتقدم.

قال محمد بن الحسن: وأما قوله: "وربح ما لم يضمنوا"، فالرجل يشترى الشيء فيبيعه قبل أن يقبضه بربح، فإن ذلك لا يجوز اهـ من "عقود الجواهر" (٢:٢٦)، قلت: وفيه النهى عن بيع ما لم يقبض أعم من أن يكون طعاما أو غيره، أو مكيلا أو موزونا أو غيره، وفرق أحمد بينهما، فقال ابن قدامة فى "الشرح الكبير": من اشترى مكيلا أو موزونا لم يجز بيعه حتى يقبضه، وإن تلف قبل قبضه، فهو من مال البائع، ثم قال: وما يحتاج إلى القبض إذا تلف قبل قبضه، فهو من ضمان البائع، فإن تلف بآفة سماوية بطل العقد، ورجع المشترى بالثمن، وإن كان بفعل المشترى استقر عليه الثمن وكان كالقبض، لأنه تصرف فيه، وإن أتلفه أجنبى لم يبطل العقد على قياس قوله فى الجائحة، ويثبت للمشترى الخيار بين الفسخ والرجوع (على البائع) بالثمن، لأن التلف حصل فى يد البائع، وبين البقاء على العقد، ومطالبة المتلف بالمثل إن كان مثليا، وبالقيمة إن لم يكن مثليا، وبهذا قال الشافعى (أى وأبو حنيفة أيضًا)، ولا نعلم فيه مخالفا، وإن أتلفه البائع فقال أصحابنا: الحكم فيه، كما لو أتلفه أجنبى وقال الشافعى: ينفسخ العقد، ويرجع المشترى بالثمن لا غير اهـ ملخصًا (٤:١١٦).

---

(١) هذا هو الصحيح كما نبه عليه الحافظ فى "التعجيل"، وفى الأصل يحيى بن عامر، ويحيى هذا هو يحيى بن عبيد الله بن عبد الله بن موهب مختلف فيه،وثقه ابن معين فى رواية، وقال الجوزجانى: أحاديثه متقاربة من حديث أهل الصدق، كما فى "التهذيب"، وضعفه آخرون (١١:٢٥٣).١٢ظ

. . . .

قلت: وقول الشافعى فى إتلاف البائع: هو قولنا معشر الحنفية، وقد ذكر أصحابنا فى كتبهم قول الشافعى، كقول أصحاب أحمد، والله تعالى أعلم.

قال ابن قدامة: وما عد المكيل والموزون يجوز التصرف فيه قبل قبضه، وإن تلف فهو من مال المشترى، وعن أحمد رواية أخرى: لا يجوز بيع شىء قبل القبض، اختارها ابن عقيل، وروى ذلك عن ابن عباس، وهو قول أبى حنيفة والشافعى، إلا أن أبا حنيفة استثنى العقار، وقال أبو حنيفة: كل مبيع قبل قبضه من ضمان البائع غير العقار، وقال الشافعى: هو من ضمان البائع فى الجميع، وحكى أبو الخطاب عن أحمد مثل ذلك، واحتجوا بما روى عن ابن عباس أنه قال: "أرى كل شىء بمنزلة الطعام" (رواه الجماعة)، وروى أن النبى ﷺ لما بعث عتاب بن أسيد إلى مكة قال: «إنهم عن ربح ما لم يقبضوا وعن ربح ما لم يضمنوا»، قال: ولنا على جواز بيعه قبل قبضه ما روى ابن عمر قال: "كنا نبيع الإبل بالدراهم، فنأخذ بدل الدراهم الدنانير"، الحديث.

(قلنا: ليس هذا من باب بيع بالبقيع المبيع قبل القبض، بل من باب الاستبدال بالثمن قبل قبضه، وهو جائز عندنا، وقياس المبيع على الثمن فاسد، لكون الأول محلا للبيع لا يوجد إلا بوجوده، وينعدم بانعدامه، ولا كذلك الثمن).

قال: ولنا على أنه إذا أتلف فهو من ضمان المشترى قول النبى ﷺ: «الخراج بالضمان»، وهذا المبيع نماؤه للمشترى فضمانه عليه، (قلنا: زوائد المبيع مبيعة عندنا تبعا، وليست من الخراج، وإنما الخراج ما وهب له أو تصدق عليه أو حصل من كسبه، وكل ذلك لا يملكه المشترى قبل القبض، بل يملكه البائع)، وقول ابن عمر: "مضت السنة أن ما أدركته الصفقة حيا مجموعًا فهو من مال المبتاع" اهـ (٤:١١٨).

قلت: لا نزاع فيه، بل هو حجة لنا فى كون زوائد المبيع مبيعة، لكونها مما قد أدركته الصفقة حيا مجموعًا مع المبيع، وإنما النزاع فيما هلك فى يد البائع بعد البيع، ولا دلالة فى الأثر على كونه من مال المشترى إلا بطريق المفهوم، وهو ليس بحجة عندنا، كما تقرر فى الأصول.

واحتج البخارى رحمه الله بقوله ﷺ لأبى بكر فى قصة الهجرة: «قد أخذتها بالثمن»، وقد علم أنه لم يقبضها، بل أبقاها عند أبى بكر، فدل على تحقق انتقال الضمان فى الدابة ونحوها إلى المشترى بنفس العقد اهـ، ولا يخفى ما فيه من التعسف، فإن قوله ﷺ: «قد أخذتها بالثمن»، إنما وقع فى جواب قول أبى بكر: "فخذ إحداهما"، ولم يرد الأخذ باليد، بل قبول هديته، فكان

باب لا توضع الجوائح عن المشترى بعد ما قبض المبيع

٤٨١٠- عن أبى سعيد الخدرى، قال: "أصيب رجل فى عهد رسول الله ﷺ فى ثمار ابتاعها فكثر دينه، فقال رسول الله ﷺ: تصدقوا عليه، فتصدق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله ﷺ لغرمائه: خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك"، رواه مسلم (المحلى ٨: ٣٨٥).

٤٨١١- ومن طريق مسلم: نا محمد بن المثنى، نا محمد بن جعفر، نا شعبة، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تبيعوا الثمر حتى يبدو صلاحه»، فقيل لابن عمر: ما صلاحه؟ قال: "تذهب عاهته" (المحلى ٨: ٣٨٧).

معنى قوله: «قد أخذتها بالثمن»، قبلتها به، ولا دلالة فيه على إخراجها من ضمان أبى بكر إلى ضمانه، لأن البائع إذا قال: بعته بكذا، وقال المشترى: أخذته به، لم يستلزم ذلك دخوله فى ضمان المشترى ما لم يقبضه عندنا، فكيف إذ ورد فى جواب من لم يرد البيع، بل أراد الهدية؟ فافهم.ظ

باب لا توضع الجوائح عن المشترى بعد ما قبض المبيع

قوله: "عن أبى سعيد إلخ"، قال العبد الضعيف: قال الطحاوى: فلما لم يبطل دين الغرماء بذهاب الثمار، وفيهم باعتها، ولم يؤخذ الثمن منهم دل على أن الأمر بوضع الجوائح، ليس على عمومه، قال: وما فى هذه الآثار المروية عن رسول الله ﷺ التى ذكرتموها فى وضع الجوائح، فمقبول صحيح على ما جاء، ولسنا ندفع من ذلك شيئا لصحة مخرجه، ولكنا نخالف التأويل الذى تأولتموها عليه، ونقول: إن معنى الجوائح المذكورة فيها، هى الجوائح التى يصاب الناس بها، ويحتاجهم فى الأرضين الخراجية التى خراجها للمسلمين، فوضع ذلك الخراج عنهم واجب لازم، لأن فى ذلك صلاحا للمسلمين، وتقوية لهم فى عمارة أرضيهم، فأما فى المبيعات فلا، فأما حديث جابر الثانى (ولفظه: أن رسول الله ﷺ قال: «إن بعت من أخيك ثمرا، فأصابته جائحة، فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا، بم تأخذ مال أخيك بغير حق»)، فمعناه غير هذا المعنى، لأنه ذكر فيه البيع، ولم يذكر فيه القبض، فذلك عندنا على البياعات التى تصاب فى أيدى بائعيها قبل قبض المشترى لها، فلا يحل للباعة أخذ أثمانها؛ لأنهم يأخذونها بغير حق، فأما ما قبضه المشترون، فذلك كسائر البياعات التى يقبضها المشترون لها، فيحدث بها الآفات فى أيديهم، فكما كان غير الثمار يذهب من أموال المشترى، لا من أموال البائع فكذلك الثمار اهـ ملخصاً (٢: ٢١٥)، فإن القائلين بوضع

٤٨١٢- ومن طريق أبى عبيدة: نا عبد الله بن صالح، عن الليث بن سعد، أخبرنى أبو بكر بن سهل بن حنيف: "أن أهل بيته كانوا يلزمون المشترى الجائحة"، قال الليث: وبلغنى عن عثمان بن عفان: "أنه قضى بالجائحة على المشترى" (المحلى ٨: ٣٨٤).

٤٨١٣- أخبرنا محمد بن عمر بن واقد الأسلمى، أخبرنى موسى بن إبراهيم التيمى، عن أبيه، عن سليمان بن يسار، عن[1] سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه: "أنه باع عنبا له بالعقيق من عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه، فجاء بالبينة أنه كان باعه سالما من الجراد، فاختصما إلى عثمان بن عفان رضى الله عنه، فقضى بالثمن وافيا، وقال: هو من مال الله من هذا وابتلاك به"، رواه محمد فى "الحجج" له (٢٠٨)، وسنده حسن، وفى الواقدى كلام إلا أنه مختلف فيه.

الجوائح لم يقولوا به إلا فى ا لثمار خاصةً، فافهم.

وقال الحافظ فى "الفتح": وقال الشافعى، والليث، والكوفيون: لا يرجع المشترى على البائع بشىء، وقالوا: إنما ورد وضع الجائحة فيما إذا بيعت الثمرة قبل بدو صلاحها، بغير شرط القطع، فيحمل مطلق الحديث فى رواية جابر على ما قيد به فى حديث أنس، والله أعلم (٤: ٣٣٣)، وحديث أنس الذى أشار إليه، رواه البخارى وغيره بلفظ: «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تزهى، فقيل له وما تزهى؟ قال: حتى تحمر، فقال رسول الله ﷺ: أ رأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه» اهـ، فقوله: «أ رأيت إذا منع الله الثمرة» صريح فى أنه أراد ما بيعت من الثمار قبل بدوّ صلاحها، فإذا أصابتها عاهة قبل أن يبدو صلاحها، فقد هلكت قبل قبض المشترى، وقد تقدم أن المبيع لا يدخل فى ضمان المشترى قبل قبضه، بل يهلك على ضمان البائع، فافهم.

وقال ابن حزم فى "المحلى" بعد ما ذكر حديث أبى سعيد: هذا الذى نحن بصدده، فأخرجه رسول الله ﷺ ما ماله كله لغرمائه، ولم يسقط عنه لأجل الجائحة شيئا، فنظرنا فى هذا الخبر مع خبرى جابر المتقدمين (أحدهما: ما رواه مسلم عنه مرفوعًا بلفظ: «أمر بوضع الجوائح»، وثانيهما: ما ذكرناه آنفا عن الطحاوى، ورواه مسلم أيضًا)، فوجدنا خبرين عن جابر وأنس، قد وردا ببيان تتألف به هذه الأخبار كلها بحمد الله تعالى، فروى أولا حديث أنس الذى ذكرناه، ثم روى من

---

(١) وأخرجه ابن حزم فى "المحلى" من طريق الواقدى أيضا بسنده هذا، بلفظ: "باع عبد الرحمن بن عوف من سعد بن أبى وقاص عنبا له، فأصابه الجراد فأذهبه أو أكثره، فاختصما إلى عثمان، فقضى على عبد الرحمن برد الثمن إلى سعد اهـ (٨: ٣٨٦). ظ.

باب النهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصا عان

٤٨١٤- نا شريك، عن ابن أبى ليلى، عن محمد بن بيان، عن ابن عمر: "أنه سئل عمن اشترى الطعام قد شهد كيله؟ قال: لا حتى يجرى فيه الصاعان". أخرجه ابن أبى حزم فى "المحلى" (٨: ٥٢٣) من طريق ابن أبى شيبة، وسنده حسن، ولكنى لم أقف على محمد بن بيان هذا، وليس هو بالمضعّف فى "الميزان"، فإنه أصغر منه بكثير، واحتج ابن حزم بهذا الأثر فهو حجة عنده.

٤٨١٥- نا محمد بن فضيل، عن مطرف -هو ابن طريف- قلت للشعبى: أكون شاهد الطعام وهو يكال فأشتريه آخذه بكليه؟ فقال: مع كل صفقة كيلة"، أخرجه ابن حزم أيضا من طريق ابن أبى شيبة، وسنده على شرط الصحيح.

٤٨١٦- ومن طريق ابن أبى شيبة: نا مروان بن معاوية، عن زياد مولى آل سعيد، قلت لسعيد بن المسيب: رجل ابتاع طعاما فاكتاله أ يصلح لى أن أشتريه بكيل الرجل؟ قال: "لا حتى يكال بين يديك"، وصح عنه أنه قال فيه: "هذا ربا" (المحلى)، زياد مولى آل سعيد لم أعرفه.

طريق النسائى حديث جابر: «أن النبى ﷺ نهى عن بيع الثمر السنين»، فصح بهذين الخبرين أن الجوائح التى لم يسقطها، وألزم المشترى مصيبتها، وأخرجه عن جميع ماله بها هى التى تصيب الثمر المبيع بعد ظهور الطيب فيه، وجواز بيعه، والله تعالى أعلم (٨: ٣٨٥).١٢ظ

قلت: روى البخارى فى "الصحيح" عن الزهرى قال: "لو أن رجلا ابتاع ثمرا قبل أن يبدو صلاحه، ثم أصابته عاهة، كان ما أصابه على ربه" اهـ من "فتح البارى" (٤: ٣٣٣).

تتمة باب النهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصا عان

قوله: "نا شريك إلى آخر الباب"، قال العبد الضعيف: دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة، وقول الشعبى: "لكل صفقة كيلة" صريح فى أن وجوب الصاعين، إنما هو فى صفقتين، كما قاله صاحب "الهداية"، فتذكر، قال ابن حزم فى "المحلى": وهو قول عطاء ابن أبى رباح، وأبى حنيفة، والشافعى، وأحمد بن حنبل، وإسحاق، وأبى سليمان، وقال مالك: إذا بيع بالنقد، فلا بأس بأن يصدق البائع فى كيله ولا يكتاله، ويكره ذلك فى الدين، وهذا قول لا نعلمه عن أحد قبله، وخالف فيه صاحبا لا يعرف له مخالف منهم (أراد به ابن عمر رضى الله عنهما)، وخالف فيه

٤٨١٧- ومن طريق ابن أبي شيبة: نا زيد بن الحباب، عن سوادة بن حيان، سمعت محمد بن سيرين سئل عن رجلين اشترى أحدهما طعاما والآخر معه فقال: قد شهدت البيع والقبض، فقال: خذ منى ربحا وأعطنيه؟ فقال: "لا حتى يجرى فيه الصاعان، فتكون لك زيادته وعليك نقصانه" (وفي نسخة: له زيادته وعليه نقصانه) (المحلى)، سوادة بن حيان لم أعرف من ترجمه.

٤٨١٨- ومن طريقه نا وكيع عن عمر أبي حفص، قال: سمعت الحسن البصرى وسئل عمن اشترى طعاما وهو ينظر إلى كيله؟ قال: "لا حتى يكيله" (المحلى ٨:٥٢٣) سند حسن.

٤٨١٩- ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، قال: "في السنة التي مضت أن من ابتاع طعاما أو ودكا أن يكتاله قبل أن يبيعه، فإذا باعه اكتيل منه أيضا إذا باعه كيلا" (المحلى ٨:٥٢٣) وهذا سند صحيح، وقول ابن المسيب: "في السنة التي مضت" حكم الرفع.

باب جواز بيع العبد الآبق والجمل الشارد إذا كان المشترى يعلم مكانه

٤٨٢٠- روى ابن أبي شيبة: نا عبدة بن سليمان، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر: "أنه اشترى بعيرا وهو شارد" (المحلى ٨:٣٩١)، وسنده صحيح.

جمهور العلماء، وما نعلم لقوله حجة أصلا اهـ (٤:٥٢٣).١٢ظ

باب جواز بيع العبد الآبق والجمل الشارد
إذا كان المشترى يعلم مكانه

قوله: "روى ابن أبي شيبة إلخ"، قال العبد الضعيف: جعل ابن حزم أثر ابن عمر هذا معارضا لحديث أبي سعيد الخدرى: «نهى رسول الله ﷺ عن شراء ما في بطون الأنعام حتى تضع، وعن ما في ضروعها إلا بكيل، وعن شراء العبد الآبق، وعن شراء المغانم حتى تقسم، وعن شراء الصدقات حتى تقبض»، ولا منافاة بينهما، فإن أثر ابن عمر محمول على ما إذا علم المشترى، أو البائع، أو كلاهما مكانته، وكان مقدورا عليه، وحديث أبي سعيد على ما إذا لم يعلم مكانه، بدليل ما في أثر شريح من تقييد الجواز بالعلم.

٤٨٢١- ومن طريق حماد بن سلمة، عن أيوب السختياني، عن محمد ابن سيرين: "أن رجلا أبق غلامه، فقال له رجل: بعنى غلامك، فباعه منه ثم اختصما إلى شريح، فقال شريح: إن كان أعلمه مثل ما علم فهو جائز". (المحلى)، وسنده صحيح.

وأما تعليله حديث أبى سعيد بكون جهضم، ومحمد بن إبراهيم، ومحمد بن زيد مجهولين، وشهر بن حوشب متروكا، فرد عليه، فإن جهضما هذا هو جهضم بن عبد الله ابن أبى الطفيل القيسى مولاهم اليمامى، روى عنه إبراهيم بن طهمان، وحاتم بن إسماعيل، والثورى، ومعاذ بن هانئ، وابن مهدى، ومحمد بن سنان العوفى وغيرهم.

قال الدورى عن ابن معين: ثقة، وقال أبو حاتم: هو أحب إلى من ملازم وهو ثقة، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال أبو داود عن أحمد: كان رجلا صالحا لم يكن به بأس (تهذيب ٢: ١٢٠)، ومن يروى عنه أمثال هؤلاء الأئمة الثقات لا يكون مجهولا قط. وأما محمد بن زيد العبدى، فالظاهر أنه ابن زيد بن على بن القموص الكندى، ويقال العبدى قاضى مرو، روى عنه الأعمش، ومقاتل بن حيان، ومعمر، وداود بن الفرات، وعلى بن الحكم البنانى وغيرهم، قال أبو حاتم: صالح الحديث لا بأس به، وذكره ابن حبان فى "الثقات" (تهذيب ٩: ١٧٣).

وأما شهر بن حوشب، فقال أبو حاتم: ليس بدون أبى الزبير، وقال أبو زرعة: لا بأس به، وقال يعقوب بن شيبة: شهر ثقة طعن فيه بعضهم، ووثقه ابن معين، وأحمد بن حنبل، والعجلى، والفسوى، وروى له مسلم مقرونا، واحتج به غير واحد، قاله المنذرى فى خاتمة الترغيب (٥٢٩)، ومثله لا يكون متروكا، بل هو حسن الحديث، كما مر غير مرة. وأما محمد بن إبراهيم الباهلى فلا نعلم روى عنه غير جهضم اليمامى، ولم نر فيه جرحا ولا تعديلا، إلا أن الترمذى قد حسن حديثه كما مر، ولا يبعد ممن جهل الترمذى أن يجهل من رواته من هو حسن الحديث عنده، والله تعالى أعلم. وقال المحقق فى "الفتح": وعلى كل حال فالإجماع على ثبوت حكمه دليل على أن المضعف بحسب الظاهر صحيح فى نفس الأمر اهـ (٦: ١٠)، قلت: وابن حزم ومن وافقه محجوجون بإجماع من قبلهم.

فإن وجدها المبتاع ذهب من مال البائع بثلاثين دينارا، وإن لم يجدها ذهب البائع منه بعشرين دينارا، وهما لا يدريان كيف يكون حالهما فى ذلك؟ ولا يدريان أيضًا، إذا وجدت تلك الضالة كيف تؤخذ؟ وما حدث فيها من أمر الله مما يكون فيه نقصها وزيادتها؟ فهذا أعظم المخاطرة، (روى) ابن وهب وأنس بن عياض وابن نافع عن عبد العزيز بن أبى سلمة مثله، وقال عبد العزيز:

٤٨٢٢- ومن طريق عبد الرزاق: نا معمر، عن أيوب السختياني، قال: "أبق غلام لرجل، فعلم مكانه رجل آخر فاشتراه منه، فخاصمه إلى شريح بعد ذلك، قال ابن سيرين: فسمعت شريحا يقول له: أ كنت أعلمته مكانه ثم اشتريته؟ فرد البيع، لأنه لم يكن أعلمه" (المحلى ٨: ٣٩١)، وسنده صحيح.

ومما يشبه المخاطرة اشتراء الضالة والآبق، كذا في "المدونة" (٣: ٢٥٤).

قلت: وهو محل ما روى عن بعض السلف من النهى عن بيع الغائب، أراد به غائبا مفقودا لا يعلم مكانه، ولا حياته من موته، ولم يكن مقدورا عليه، وأما الغائب الذى قد علم مكانه، وهو مقدور عليه، فبيعه جائز.

أغرب ابن حزم فى قوله: "إنه لا غرر فى بيع الآبق مطلقًا":

وأغرب ابن حزم حيث ادعى أنه لا غرر فى بيع الآبق، والجمل الشارد، عرف مكانه، أو لم يعرف، لأنه بيع شيء قد صح ملك بائعه عليه، وهو معلوم الصفة والقدر، فعلى ذلك يباع ويملكه المشترى، فإن وجده فذلك، وإن لم يجده فقد استعاض الأجر الذى هو خير من الدنيا وما فيها، وربحت صفقته اهـ (٨: ٣٨٩).

قلت: يا سبحان الله! لو كان مثل هذا يستعيض الأجر لبطل حرمة القمار، وكان كل مقامر مستحقا للأجر، وليت شعرى ما هو الخطر الذى حرم القمار لأجله، وما الفرق بينه وبين الغرر الذى فى بيع الآبق والشارد؟ وأما قوله: ولو كان هذا غررا لكان بيع الحيوان كله حاضره وغائبه غررا، لأنه لا يدرى مشتريه أ يعيش ساعة بعد ابتياعه أن يموت؟ ولا يدرى أ يسلم أم يسقم؟ اهـ، ففيه أن احتمال الموت فيما هو حى سالم نادر، ولا عبرة بالنادر، وإلا لانسد باب البيع، والنكاح وغيرهما من العقود، لاحتمال موت المشترى بعد القبول قبل أداء الثمن، وكذا موت البائع بعد البيع قبل تسليم المبيع، وكذا موت الناكح والمنكوحة بعد الإيجاب والقبول، واحتمال عدم القدرة على الآبق والشارد إذا لم يعرف مكانهما غير نادر، بل هو الظاهر عادة، فليس كل ما يتوقع فى المستقبل غررا إلا إذا كان ظاهرا غير نادر، ولا يفرق بينهما إلا من آتاه الله الحكمة وفقها فى الدين.

وأما قوله: ثم لو صححوه أى حديث أبى سعيد، فهو دمار عليهم؛ لأنهم مخالفون لما فيه، وكلهم يجيزون بيع الأجنة فى بطون الأمهات مع الأمهات اهـ، فكلام لا يصدر إلا عمن حرم الفقه والدراية رأسا، فإن قوله: «نهى عن شراء ما فى بطون الأنعام حتى تضع»، إنما هو فى معنى

باب العقد الفاسد يفيد الملك عند اتصال القبض به

٤٨٢٣- عن رجل من الأنصار، قال: «خرجنا مع رسول الله ﷺ فى جنازة، فرأيت رسول الله ﷺ وهو على القبر يوصى الحافر: أوسع من قبل رجليه، أوسع من قبل رأسه، فلما رجع استقبله داعى امرأة فجاء وجيء بالطعام، فوضع يده ثم وضع القوم

قوله: «نهى عن بيع المضامين والملاقيح»، ولم يكن مع الأمهات، بل بدونها، كما لا يخفى على من مارس الحديث، وأما بيع الحوامل، فالمقصود منه بيع الأمهات، ويدخل فيه ما فى بطونها تبعا كما يدخل فيه كرشها وكبدها، وطحالها، وجلدها تبعا، وفرق بين شراء الحيوان مع جلده وما فى بطنه وبين شراء ما فى بطنه وحده فافهم فإنه لا يرتاب فى الفرق بينهما جاهل فضلا عن عالم عاقل.

وأغرب من ذلك قوله: والحنفيون يجيزون أخذ القيمة عن الصدقة الواجبة، وهذا هو بيع الصدقة قبل أن تقبض اهـ (٨: ٣٩٠)، قلنا: ليس هذا من باب البيع، وإنما هو من باب أداء الصدقة من غير جنسها، وحينئذ يكون غير الجنس صدقة بعينها؛ لكونه مثلها شرعا، وهذا مما يعرفه أطفال الحنفية من طلبة العلم فضلا عن كبارهم ومشايخهم، ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه، فيورد على الخصم من غير معرفة بمذهبه ما لا يرد عليه أصلا.

قال فى "الهداية": ولا يجوز بيع الآبق إلا أن يبيعه من رجل زعم أنه عنده، لأن المنهى عنه بيع آبق مطلق، وهو أن يكون آبقا فى حق المتعاقدين، وهذا غير آبق فى حق المشترى، ولأنه إذا كان عند المشترى انتفى العجز عن التسليم وهو المانع اهـ (٥: ٥٩).

قلت: وقوله: "إلا أن يبيع من رجل زعم أنه عنده"، دليل على اشتراط علم البائع بكون الآبق عند المشترى، أو بكونه عارفا بمكانه، فلو لم يعلم بذلك لم يجز بيعه ولو كان فى نفس الأمر بيد المشترى أو فى علمه، كما دل على ذلك أثر شريح المذكور فى المتن، ووجه ذلك وقوع البيع على آبق مطلق فى حق المتعاقدين ظاهرا، فينقص البائع من ثمنه ما لا ينقصه، إذا علم بكونه فى يد المشترى أو بكونه عارفا بمكانه، فينعقد البيع على الخطر، فافهم، والله تعالى أعلم.

باب العقد الفاسد يفيد الملك عند اتصال القبض به

قوله: "عن رجل من الأنصار إلخ"، قال العبد الضعيف: قوله: «فأرسلت إلى بها» أى بالشاة يفيد أن شراءها وقع فاسدا، لأن إذن زوجته ورضاها غير صحيح، هو كبيع الفضولى المتوقف على إجازة صاحبه، وقوله ﷺ: «أطعميه الأسارى» أفاد الأمر بالتصدق زوال ملك المالك،

فأكلوا، فنظر آباؤنا رسول الله ﷺ يلوك لقمة فى فمه، ثم قال: أجد شاة أخذت بغير إذن أهلها، فأرسلت المرأة قالت: يا رسول الله! إنى أرسلت إلى البقيع يشترى لى شاة فلم أجد، فأرسلت إلى جار لى قد اشترى شاة أن أرسل إلى بها بثمنها فلم يوجد، فأرسلت إلى امرأته فأرسلت إلى بها، فقال رسول الله ﷺ: أطعميه الأسارى»، رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى (عون المعبود ٣:٢٤٩)، وأخرجه البيهقى، ولم يعله بشىء هو، ولا ابن التركمانى.

وتملك المشترى شراءً فاسدا بقبضه إياه، وتصرفه فيه مع الكراهة ما لم يرتفع سبب الفساد، وأما قول البيهقى رحمه الله: "وهذا لأنه كان يخشى عليها الفساد وصاحبها كان غائبا، فرأى من المصلحة أن يطعمها الأسارى، ثم يضمن لصاحبها"، ففيه أن الإمام إذا خاف التلف عل ملك غائب يبيعه، ويحبس ثمنه عليه، ولا يجوز له أن يتصدق به، كذا فى "الجوهر النقى" (٢:٣٣).

وقال المحقق فى "الفتح": وإذا قبض المشترى المبيع فى البيع الفاسد بأمر البائع صريحا، أو دلالة، وفى العقد عوضان كل منهما مال، ملك المبيع ولزمته قيمته، ومعلوم أنه إذا لم يكن فيه خيار شرط، ولا يخفى أن لزوم القيمة، إنما هو بعد هلاك المبيع فى يده (حقيقيةً أو معنى)، أما مع قيامه فى يده، فالواجب رده بعينه، وقال الشافعى: لا يملكه وإن قبض، لأنه أى البيع الفاسد محظور، فلا ينال به نعمة الملك، ولنا أن ركن العقد صدر من أهله فى محله، ولا خفاء فى الأهلية، ولا فى المحلية، وركنه مبادلة المال بالمال.

وفيه الكلام، وقوله: "نعمة الملك لا تنال بالمحظور" ممنوع، بل ما وضعه الشارع سببا لحكم إذا نهى عنه على وضع خاص ففعل مع ذلك الوضع رأينا من الشرع أنه أثبت حكمه وأثمه، أصله الطلاق وضعه لإزالة العصمة، ونهى عنه بوضع خاص، وهو ما إذا كانت المرأة حائضا، ثم رأيناه أثبت حكم طلاق الحائض، فأزال به العصمة، حتى أمر ابن عمر بالمراجعة رفعا للمعصية بالقدر الممكن، وأثم المطلق، فصار هذا أصلا فى كل سبب شرعى نهى عن مباشرته على وضع خاص إذا بوشر معه يثبت حكمه ويعصى به، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن الثابت ركن العقد، بأن لم يكن مالا، بأن عقد على الخمر أو الميتة لعدم الركن، فلم يوجد السبب أصلا، فلا يفيد الملك، فوضعنا الاصطلاح على الفاسد والباطل باعتبار اختلاف حكمهما تمييزا، فسمينا ما لا يفيد حكمه باطلا، وما يفيده فاسدا اهـ، ملخصا (٦:٩٣). ولا خفاء فى حسن هذا التقرير وكفايته ومتانته ورزانته، إن شاء الله تعالى فاندحض ما أورده ابن حزم فى المحلى على أبى حنيفة رحمه الله فى الباب(٨:٤٢١).

باب اعتبار العرف فى البيوع والإجارات والكيل والوزن ونحوها

٤٨٢٤- قال شريح للغزالين: "سنتكم بينكم"، علقه البخارى، ووصله سعيد بن منصور من طريق ابن سيرين: "إن ناسا من الغزالين اختصموا إلى شريح فى شىء كان بينهم، فقالوا: إن سنتنا بيننا كذا وكذا، فقال: سنتكم بينكم" (فتح البارى ٤:٢٣٨).

٤٨٢٥- وقال عبد الوهاب، عن أيوب، عن محمد: -هو ابن سيرين- لا بأس العشرة بأحد عشر، ويأخذ للنفقة ربحا"، علقه البخارى، ووصله ابن أبى شيبة عن عبد الوهاب هذا (فتح البارى).

٤٨٢٦- واكترى الحسن من عبد الله بن مرداس حمارا فقال: بكم قال: بدانقين، فركبه، ثم جاء مرة أخرى، فقال: الحمار الحمار فركبه ولم يشارطه فبعث إليه بنصف درهم علقه البخارى، ووصله سعيد بن منصور عن هشيم عن يونس مثله (فتح البارى).

٤٨٢٧- وقال النبى ﷺ لهند: «خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف»، «وحجم رسول الله ﷺ أبو طيبة فأمر(١) له بصاع من تمر» رواه البخارى وغيره (فتح البارى ٤:٣٣٨).

باب اعتبار العرف فى البيوع والإجارات والكيل والوزن ونحوها

قوله: "قال شريح إلخ"، قال العبد الضعيف: عنوان هذا الباب عند البخارى فى "صحيحه"، من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم فى البيوع والإجارة والكيل والوزن، وسنتهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة، ولله دره من محدث فقيه قد تنبه لما لم يتنبه له أهل الظاهر كابن حزم وأمثاله، قال ابن المنير وغيره: مقصوده بهذه الترجمة إثبات الاعتماد على العرف، وأنه يقضى به على ظواهر الألفاظ، ولو أن رجلا وكل رجلا فى بيع سلعة، فباعها بغير النقد الذى عرف الناس لم يجز، وكذا لو باع بغير الكيل أو الوزن المعتاد، وذكر القاضى الحسين من الشافعية أن الرجوع إلى العرف أحد القواعد الخمس التى يبنى عليها الفقه، ثم فصلها تفصيلا حسنا، من أراد الاطلاع عليه، فليراجع "فتح البارى" (٤:٣٣٨).

(١) وجه دخوله فى الترجمة كونه ﷺ لم يشارطه على أجرته اعتمادا على العرف فى مثله، قاله الحافظ فى "الفتح"، قلت: وفى آثار الباب دليل لما قاله فقهاؤنا إن المعروف كالمشروط.١٢ظ

باب كراهية بيع العصير ممن يتخذه خمرا

٤٨٢٨- عن بريدة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من حبس العنب أيام القطاف

وقال العينى فى "العمدة" فى شرح قوله: "والكيل والوزن" ما نصه: كل شيء لم ينص عليه الشارع أنه كيلى، أو وزنى يعمل فى ذلك على ما يتعارفه أهل تلك البلدة، مثلا لأزر فإنه لم يأت فيه نص من الشارع أنه كيلى أو وزنى، فتعتبر فى عادة أهل كل بلدة على ما بينهم من العرف فيه، فإنه فى البلاد المصرية يكال، وفى البلاد الشامية يوزن، ونحو ذلك من الأشياء، لأن الرجوع إلى العرف جملة من القواعد الفقهية (٥:٥٦٣).

وإذا تقرر ذلك فعلى الفقيه أن يميز من أحكام الشارع ﷺ ما هو شرع عام للأبد، وما هو مبنى على عرف زمانه، ومن لم يميز هذا من ذاك، فلا يتبع إلا ظواهر الألفاظ وصحة الإسناد، ويرمى من الأئمة بمخالفة من الحديث الصحيح، والنص الصريح، ولا يؤتى إلا من قبله، فلا يلومن إلا نفسه، فإن حفظ المتون والأسانيد شيء، والفقه والدراية والفهم يؤتاه الرجل فى الكتاب والسنة شيء، ولكل فن رجال، والعلم لله الملك المتعال.

قال العبد الضعيف: وفى "ثقات ا بن حبان": عبد الكريم البجلى عن عبد الله بن عمر، وعنه جبارة بن المفلس مستقيم الحديث، فالظاهر أنه هو، لعل ما أنكره أبو حاتم من جهة صاحبه جبارة، كذا فى "اللسان" (٤: ٥٠).

قلت: والظاهر سلامة السند من جبارة، وإلا صاح به الهيثمى أولا، فالحديث صالح للاحتجاج به، ولكن لا دلالة فيه على حرمة بيع العنب والعصير ممن يتخذه خمرا على الإطلاق، وغاية ما فيه حرمة حبس العنب، حتى لا يصلح إلا للعصر واتخاذ الخمر، ولا خلاف فى حرمة هذا الفعل لكونه حبسا على قصد الخمرية، وعين هذا الفعل معصية بهذا القصد؛ لأنه إنما يحبسه ليبيعه ممن يعصر ويتخذه خمرا لكونه يشتريه بثمن غالٍ، ولا يبيعه ممن يأكله عنبا، أو يشربه عصيرا، أو يتخذه خلا، لكونه يشتريه بثمن رخيص، فكان حبسه على قصد الخمرية، وهو حرام اتفاقًا.

وأما من لم يحبس العنب والعصير لمن يتخذه خمرا، وباعه ممن جاءه يشتريه، وفيهم من يشتريه للخمر، ومنهم من يشتريه لغيرها، فقال أبو حنيفة بجوازه، لأنه لم يقصد الخمرية، وإنما أراد بيع العنب أو العصير فقط، والمعصية لا تقوم بعينه، بل بعد تغيره، بخلاف من حبسه لمن يتخذه خمرا لا يبيعه إلا منه، فإنه يبيعه على قصد الخمرية، وشتان بينهما، ودليل ذلك إجماعهم على جواز بيع العنب ممن يعلم أنه يعصره، ويتخذ خمرا، وإنما اختلفوا فى بيع العصير منه، والحديث

حتى يبيعه من يهودى أو نصرانى أو من يتخذه خمرا فقد تقحم النار على بصره» رواه

يفيد حرمة بيع العنب منه أيضًا، فإن أولوه على معنى الحبس الذى ذكرنا، فليكن بيع العصير منه حراما على ذلك المعنى أيضًا.

قال الموفق فى "المغنى": إن بيع العصير لمن يعتقد أنه يعْصرها خمرا محرم، وكرهه الشافعى، وحكى ابن المنذر عن الحسن، وعطاء، والثورى: أنه لا بأس ببيع التمر لمن يتخذه مسكرا، قال الثورى: بع الحلال ممن شئت، واحتج لهم بقول الله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾، ولأن البيع تم بأركانه وشروطه، قال: ولنا قول الله تعالى: ﴿ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾.

(قلنا: لا إثم فى بيع العصير، ولا شرائه، وإنما الإثم فى الخمر، والعصير غيرها، ولم يقصد البائع إعانته على اتخاذ الخمر، وإنما قصد بيع ماله الحلال، ولا تعاون إلا بالقصد، أو بأن يكون المبيع مما تقوم المعصية بعينه، وإلا حرم بيع الكروم، وشجر النخيل من الفساق أيضًا، وكذا بيع اللحم، والشواء، والفواكه، لأنهم يتقوون بها على المعصية، فافهم).

قال: وروى عن النبى ﷺ أنه لعن فى الخمر عشرة، وذكر فيهم عاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه، وأشار إلى كل معاون عليها، ومساعد فيها.

(قلنا: أراد عاصرها، ومعتصرها على قصد الخمرية، وإلا فلا خلاف فى جواز الاستئجار لقطف العنب، وعصرها إن لم يكن بهذا القصد).

قال: روى ابن بطة فى تحريم النبيذ بإسناده عن محمد بن سيرين، أن قيما كان لسعد بن أبى وقاص فى أرض له، فأخبره عن عنب أنه لا يصلح زبيبا، ولا يصلح أن يباع إلا لمن يعصره، فأمر بقلعه، وقال: بئس الشيخ أنا إن بعت الخمر.

(قلنا: إنما قلعه مخافة أن يحبسه القيم لمن يتخذه خمرا لا يبيعه إلا منه، ولا خلاف فى حرمته، كما تقدم). قال: وإذا ثبت التحريم بأن علم البائع قصد المشترى ذلك، إما بقوله، أو بقرائن مختصة به تدل على ذلك، فالبيع باطل، لأنه عقد على عين لمعصية الله بها، فلم يصح.

(قلنا: فليكن بيع اللحم، والشواء، والفواكه ممن يعلم أنه يأكله على مائدة الخمر باطلا أيضًا، لكونه عقدا على عين لمعصية الله بها، فإن قيل: إن المعصية لا تقوم بعين اللحم والشواء، قلنا: فكذلك العصير). قال: كإجارة الأمة للزنا والغناء اهـ (٤: ٢٨٤)، قلنا: قياس مع الفارق، فإن هذه إجارة على المعصية قصدا لكون المؤجر قد آجرها للزنا والغناء عمدا، ولا كذلك بيع العصير ممن يتخذه خمرا، إذا كان البائع لم يرد إلا بيع العصير لمن جاءه يشتريه، ولم يحبسه لمن يتخذه خمرا

الطبراني في "الأوسط"، وفيه عبد الكريم بن عبد الكريم، قال أبو حاتم: حديثه يدل على الكذب، كذا في "مجمع الزوائد" (٤: ٩٠).

حيث لا يبيعه إلا منه، فهذا لم يرد إعانته على المعصية، وإنما أراد بيع سلعته وماله الحلال.

قلت: وبهذا يجتمع ما في الشروح من جواز بيع الجارية ممن لا يستبرئها أو يأتيها في دبرها، وبيع الغلام من لوطي، وما في الفتاوى من تحريمه، وأشكل الجمع بينهما على العلامة ابن عابدين كما في "رد المحتار" (٥: ٣٨٦) فما في الفتاوى محمول عندي على من حبس الأمرد، والجارية للبيع من الفساق خاصة طمعا في غلاء الثمن، ولا شك في حرمة هذا الفعل وخامته، وما في الشروح محمول على من أراد بيع الغلام والجارية فقط، ولم يحبسهما للفساق خاصة، بل قصد البيع ممن جاءه يشتريه، فيجوز له أن يبيع ماله لمن اشتراه مطيعا كان أو عاصيا، ونظيره الفرق بين من يبيع اللحم، والشواء، والفواكه لمن اشتراه سواء كان مطيعا أو عاصيا، فلا خلاف في جوازه، وبين من يذهب إلى محل يجتمع فيه الفساق، وقصده أو يشتروا منه الشواء، والبيض، والفواكه إذا قعدوا على مائدة الخمر في بيوت المومسات، فيبذلوا له من الثمن أكثر مما يبذله غيرهم، فذلك حرام لا شك فيه لقصده إعانتهم على المعصية ورضاه بها، وإرادته الانتفاع بمعصيتهم، فافهم.

ولا يبعد أن يحمل ما في الشروح على الجواز بمعنى صحة العقد، ولو مع الكراهة، وما في الفتاوى على الكراهة مع صحة العقد، كالبيع عند النداء، وكبيع المصراة ونحوها، وتذكر قول الحافظ في "الفتح" ردا على البخاري في قوله: إن بيع من تلقى الركبان مردود؛ لأن صاحبه عاص وآثم، بما نصه: جزم المصنف بأن بيعه مردود بناء على أن النهي يقتضي الفساد، لكن محمل ذلك عند المحققين فيما يرجع إلى ذات المنهي عنه لا ما إذا كان يرجع إلى أمر خارج، فيصح البيع، وأما كون صاحبه عاصيا لا يلزم من ذلك أن يكون البيع مردودا (باطلا) لأن النهي لا يرجع إلى نفس العقد، ولا يخل بشيء من أركانه وشرائطه، وتعقبه الإسماعيلي، وألزمه التناقض ببيع المصراة، فإن فيه خداعا، ومع ذلك لم يبطل البيع اهـ، ملخصاً (٤: ٣١٣).

قلنا: وكذلك بيع العصير ممن يتخذه خمرا صحيح غير باطل، لأن النهي لا يرجع إلى نفس العقد، ولا يخل بشيء من أركانه وشرائطه، فكان راجعا إلى أمر خارج، وهو لا يقتضي فساد البيع، ولا بطلانه، وإن كان البائع والمشتري عاصيين، وذهب أبو يوسف ومحمد منا إلى أنه لا يجوز بيع العصير ممن يتخذه خمرا، ولا بيع الغلام من لوطي، ولا بيع الجارية ممن يأتيها في دبرها، سواء حبسها لهم، أو لم يحبسها، وقولهما أحوط، كما لا يخفى، وإن كان قول الإمام

باب كراهية مبايعة من أكثر ماله من الربا أو ثمن المحرم

٤٨٢٩- أخرج البيهقى من طريق سعيد بن منصور: ثنا هشيم عن أبى حمزة عمران بن أبى عطاء، قلت لابن عباس: إن أبى جلاب الغنم وأنه يشارك اليهودى والنصرانى قال: لا تشارك يهوديا ولا نصرانيا، قلت: ولم؟ قال: لأنهم يربون والربا لا يحل" (٥:٣٣٥)، أبوحمزة القصاب من رجال مسلم صدوق له أوهام، فالحديث حسن صحيح.

٤٨٣٠- ومن طريق شعبة، عن مزاحم بن زفر، عن ربيع بن عبد الله، "سمع رجلا سأل ابن عمر أن لى جارا يأكل الربا، أو قال: خبيث الكسب، وربما دعانى بطعامه أفأجيبه؟ قال: نعم!" مزاحم من رجال مسلم ثقة، وربيع بن عبد الله ليس هو ابن خطاف الأحدب، فإنه أصغر من أن يروى عنه شعبة فضلا أن يروى عنه مزاحم، بل هو آخر غيره، وشعبة لا يتحمل من أحاديث مشايخه إلا ما صح كما مر فى "المقدمة".

٤٨٣١- ومن طريق مسعر، عن جواب التيمى، عن الحارث بن سويد، قال: "جاء رجل إلى عبد الله يعنى ابن مسعود فقال: إن لى جارا ولا أعلم له شيئا إلا خبثا أو حراما، وأنه يدعونى فأحرج أن آتيه وأتحرج أن لا آتيه، فقال: ائته وأجبه، فإنما وزره عليه". قال البيهقى: جواب التيمى غير قوى، وهذا إذا لم يعلم أن الذى قدم إليه حرام، فإذا علم حراما لم يأكله كما لم يأكل رسول الله ﷺ من الشاة التى قدمت إليه اهـ. قلت: وقد مر حديث الشاة فى باب العقد الفاسد يفيد الملك عند اتصال القبض به، وجواب التيمى وثقه ابن حبان ويعقوب بن سفيان، وقال ابن عدى: لم أر له حديثا منكرا فى مقدار ما يرويه، كما فى "التهذيب"، فالحديث حسن.

أقيس وأضبط، وله سلف فى ذلك من الحسن وعطاء، ووافقه عليه سفيان الثورى سيد المحدثين فى زمانه، والله تعالى أعلم.

باب كراهية مبايعة من أكثر ماله من الربا، أو ثمن المحرم

دلالة أثر ابن عباس على كراهية مبايعة المرابى، وكل من هو خبيث الكسب ظاهرة، وهو مقتضى قوله ﷺ: «إن الحلال بين والحرام بين وأن بين ذلك مشتبهات فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم كان لما استبان له أترك» الحديث، متفق عليه، وقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الصدق طمأنينة وأن الكذب ريبة»، ورواه أحمد، والترمذى، وابن حبان، قال الشيخ:

أبواب الكفالة

باب الكفالة بالنفس

٤٨٣٢- عن أبى أمامة مرفوعا: «العارية مؤداة، والمنحة مردودة، والدين مقضى، والزعيم غارم»، رواه أبو داود، والترمذى. وقال: حديث حسن، وابن ماجه، وأحمد، والطيالسى، وأبو يعلى، وعبد الرزاق، وابن أبى شيبة، كلهم من حديث إسماعيل بن عياش، عن شرحبيل بن مسلم، عنه، مطولا ومختصرا. قال صاحب "التنقيح": رواية إسماعيل بن عياش من الشاميين جيدة، وشرحبيل من ثقات الشاميين، قاله الإمام أحمد، ووثقه أيضا العجلى وابن حبان، وضعفه ابن معين اهـ (زيلعى ٢:١٩٧).

حديث صحيح، كذا فى "العزيزى" (٢:٦٠)، ومع ذلك لو بايعه أو شاركه أو أجابه إلى ما دعا إليه، ولم يعلم أن الذى قدم إليه حرام جاز، وكان خلاف الأولى.

قال الموفق فى "المغنى": وإذا اشترى ممن فى ماله حلال وحرام كالسلطان الجائر والمرابى، فإن علم أن المبيع من حلال فهو حلال، وإن علم أنه من الحرام فهو حرام، فإن لم يعلم من أيها هو كره، لاحتمال التحريم فيه، ولم يبطل البيع لإمكان الحلال، سواء قل الحرام أو كثر، وهذا هو الشبهة، وبقدر قلة الحرام، وكثرته تقل الشبهة وتكثر، قال أحمد: لا يعجبنى أن يأكل منه لما روى النعمان بن بشير، والحسن بن على، فذكر ما ذكرنا من الحديثين، وهذا مذهب الشافعى اهـ (٤:٢٢)، قلت: وهو مذهب أبى حنيفة وأصحابه أيضًا. قال: وكان أحمد بن حنبل لا يقبل جوائز السلطان، وينكر على ولده وعمه قبولها، ويشدد فى ذلك، وممن كان لا يقبلها سعيد بن المسيب، والقاسم، وبشر بن سعيد، ومحمد بن واسع، والثورى.

(قلت: وأبو حنيفة) وابن المبارك، وكان هذا منهم على سبيل الورع، لا على أنها حرام، فإن أحمد قال: جوائز السلطان أحب إلى من الصدقة، وقال: ليس أحد من المسلمين إلا وله فى هذه الدراهم نصيب، فكيف أقول: إنها سحت؟ وممن كان يقبل جوائزهم ابن عمر، وابن عباس، وعائشة، وغيرهم مثل الحسن،، والحسين، وابن جعفر، ورخص فيه الحسن البصرى، ومكحول، والزهرى، والشافعى، واحتج بعضهم بأن النبى ﷺ اشترى من يهودى طعاما، ورهنه درعه، وأجاب يهوديا دعاه، وأكل من طعامه، وقد أخبر الله تعالى: إنهم أكالون للسحت (٤:٢٣).١٢ظ

باب الكفالة بالنفس

قوله: "عن أبى أمامة إلخ"، قال العبد الضعيف: الزعيم الكفيل، كما زاده ابن أبى شيبة فى

٤٨٣٣- وقال أبو الزناد، عن محمد بن حمزة بن عمرو الأسلمى، عن أبيه: "أن عمر رضى الله عنه بعثه مصدقا، فوقع رجل على جارية امرأته، فأخذ حمزة من الرجل كفلاء حتى قدم على عمر، وكان عمر قد جلده مائة جلدة، فصدقهم وعذرهم بالجهالة". أخرجه البخارى فى الترجمة معلقا، وأخرجه أيضا الطحاوى مفصلا، كما قال ابن حجر فى "فتح البارى".

نفس الحديث، قال الموفق فى "المغنى": الضمان ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه فى التزام الحق، فيثبت فى ذمتهما جميعا، ولصاحب الحق مطالبة من شاء منهما، واشتقاقة من الضم، والأصل فى جوازه الكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾، قال ابن عباس: الزعيم الكفيل، وأما السنة فما روى عن النبى ﷺ قال: «الزعيم غارم»، رواه أبو داود والترمذى، وقال: حديث حسن، وأجمع المسلمون على جواز الضمان فى الجملة، وإنما اختلفوا فى فروع نذكرها، إن شاء الله تعالى، إذا ثبت هذا فإنه يقال: ضمين، وكفيل، وقبيل، وحميل، وزعيم، وصبير، بمعنى واحد، ولا بد فى ضامن عنه، ومضمون له، ولا بد من رضا الضامن، فإن أكره على الضمان لم يصح، ولا يعتبر رضا المضمون عنه لا نعلم فيه خلافًا، ولا يعتبر رضا المضمون له.

وقال أبو حنيفة: يعتبر، لأنه إثبات مال لآدمى فلم يثبت إلا برضاه أو رضا من ينوب عنه، ولنا أن أبا قتادة ضمن من غير رضا المضمون له، ولا المضمون عنه، فأجازه النبى ﷺ اهـ (٥: ٧١).

قلنا: الكفالة عن الميت كفالة مجازا لا حقيقة، لأن الكفالة ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة، ولا مطالبة من الميت، ولا من ورثة إذا لم يترك وفاء، فسقطت ذمته، ولا يصح الضم إلى الساقط كما سيأتى، فافهم. والحديث بعمومه يدل على مشروعية الكفالة بالنفس أيضًا، لأنه يفيد مشروعية الكفالة بنوعيه، والغرام اللازم مالا كان أو غيره ذكره فى المحمل، والكفيل بالنفس يلزمه إحضار النفس، فكان غارما بهذا المعنى، كذا فى "فتح القدير" (٦: ٢٨٥).

قوله: "وقال أبو الزناد إلخ"، أقول: قال ابن حجر فى "الفتح" (٤: ٣٨٤): استفيد من هذه القصة مشروعية الكفالة بالأبدان، فإن حمزة بن عمرو الأسلمى صحابى، وقد فعله، ولم ينكره عليه عمر مع كثرة الصحابة اهـ، وقد نقل فيها صاحب "الهداية" خلاف الشافعى، ولكن قال ابن الهمام: هو قول مخالف للقول الأظهر عندهم، وهو أنها جائزة، وقال ابن حجر: والكفالة بالنفس قال بها الجمهور اهـ، ولم ينقل فيه خلاف الشافعى، والله أعلم.

٤٨٣٤- وقال جرير والأشعث لعبد الله بن مسعود فى المرتدين: "استتبهم وكفلهم، فتابوا وكفلهم عشائرهم"، علقه البخارى، وأخرجه البيهقى بطوله من طريق أبى إسحاق، عن حارثة بن مضرب، قال: "صليت الغداة مع عبد الله بن مسعود، فذكر قصة ابن النواحة وأصحابه وشهادتهم لمسيلمة بالرسالة، وأن عبد الله بن مسعود أمر

الجواب عن إيراد ابن حزم فى الباب:

قال العبد الضعيف: وذهب ابن حزم إلى بطلان الكفالة بالنفس، وقال: "إننا نسألهم أى القائلين بجوازها عمن تكفل بالوجه فقط، فغاب المكفول، ماذا تصنعون بالضامن لوجهه؟ أتلزمونه غرامة ما على المضمون؟ فهذا جور وأكل مال بالباطل، لأنه لم يلتزمه قط، أم تتركونه؟ فقد أبطلتم الضمان بالوجه، وحكمتم بأنه لا معنى له، أم تكفلونه طلبه؟ فهذا تكليف الحرج وما لا طاقة له به".

قلنا: لا نسلم كونه تكليف الحرج، وما لا طاقة له به، ألا ترى أنا نكلف أعوان السلطنة طلب المجرمين، وإحضارهم عند السلطان؟ فهل هذا تكليف الحرج؟ وظنى أن القائل بذلك يريد أن يمتلأ العالم بالفساد والمفسدين، فإن قيل: أعوان السلطنة يكلفون ذلك بالتزامهم إياه، قلنا: فبطل كونه من تكليف الحرج، وإذا كان كذلك فنكلفه الضامن لالتزامه ذلك أيضًا، وعدم إيفائه بما التزمه)، قال: وما لم يكلفه الله تعالى إياه قط. (قلنا: هذا بناء الفاسد على الفاسد، ولما ثبت أنه ليس من تكليف الحرج، وقد أمر الله بإيفاء ما التزمه العبد، بطل القول بأن الله لم يكلفه إياه قط).

قال: ولا منفعة فيه، ولعله يزول عن موضعكم، ولا يطلبه، ولكن يشتغل بما يعنيه (قلنا: يخرج الطالب أو أعوان السلطان معه، فلا يمكنه القعود عن الطلب، ولو تقاعد عنه حبسه الحاكم إلى أن يظهر له عجزه عن إحضاره)، قال: وقولنا: هذا هو أحد قولى الشافعى وأبى سليمان اهـ (٨: ١١٩)، قلنا: ليس هذا بظاهر عن الشافعى، وأظهر قوليه عند أصحابه ما وافق فيه الجمهور، كما تقدم.

ثم رد ابن حزم حديث حمزة بن عمرو الأسلمى، وقال: أما خبر حمزة بن عمرو فباطل، لأنه عن عبد الرحمن بن أبى الزناد، وهو ضعيف (قلت: كلا! بل هو مختلف فيه، قال مصعب: كان أبو الزناد أحب أهل المدينة، وابنه وابن ابنه، وقال مالك: عليك بابن أبى الزناد، وقال ابن معين: أثبت الناس فى هشام بن عروة عبد الرحمن بن أبى الزناد، وقال ابن المدينى: ما حدث بالمدينة فهو صحيح، وقال يعقوب بن شيبة: ثقة صدوق، وقال أحمد فيما حكاه الساجى:

بقتل ابن النواحة، ثم إنه استشار الناس فى أولئك النفر، فقام جرير والأشعث فقالا: استتبهم، وكفلهم عشائرهم، فاستتابهم فتابوا فكفلهم عشائرهم (فتح البارى ٤: ٢٨٤).

أحاديثه صحاح، وقال ابن معين فيما حكاه الساجى أيضًا: عبد الرحمن بن أبى الزناد عن أبيه عن الأعرج عن أبى هريرة حجة، وقال الترمذى والعجلى: ثقة، وصحح الترمذى عدة من أحاديثه، وقال فى اللباس: ثقة حافظ، وضعفه آخرون، كما فى "التهذيب" (٦: ١٧٣).

قال: ثم المحتجون به أول مخالف لما فيه، فليس أحد منهم يرى أن يجلد الجاهل فى وطئ أمة امرأته مائة (قلت: قد تقدم فى باب التعزير أن للإمام أن يبلغه ما رأى، وقد جلد النبى ﷺ رجلا قتل عبده مائة ونفاه سنة، رواه الطحاوى عن ابن أبى داود: ثنا محمد بن عبد العزيز والواسطى، ثنا إسماعيل بن عياش، ثنا الأوزاعى، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده (٢: ٧٩)، وهذا سند صحيح، فإن ابن عياش ثقة فى الرواية عن أهل الشام). قال: ولا أن يدرأ الرجم عن الجاهل (قلت: قال الطحاوى: من زنى بجارية امرأته حد إلا أن يدعى شبهة، مثل أن يقول: ظننت أنها تحل لى، أو تكون المرأة أحلتها له، فيدرأ عنه الحد، ويعزر، ويجب عليه العقر، وهذا قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى (٢: ٨٥)، ولا يدعى الشبهة إلا الجاهل، فبطل قوله: إن أحدا لم يقل بدرء الرجم عن الجاهل).

قال: وأيضًا فكلهم لا يجيزون الكفالة فى شيء من الحدود، وهذا الخبر إنما فيه الكفالة فى حد، فأعجبوا لهذه العجائب اهـ (٨: ١٢١)، قلت: لم يكن ذلك من الكفالة فى الحد، بل من الكفالة فى أن الأمر قد رفع إلى عمر بن خطاب، وأنه قضى فيه بما حكوا عنه، لأن حمزة بن عمرو هذا كان مأمورا بإقامة الحدود، ويدل عليه لفظ الطحاوى: "فقال حمزة: لأرجمنك بأحجارك، فقيل له: أصلحك الله إن أمره قد رفع إلى عمر إلخ"، فلم يكن له حاجة إلى أخذ الكفيل لإقامة الحد، وإنما أخذه لتحقيق ما ادعوه على عمر رضى الله عنه، ولولا ذلك لادعى من شاء على الإمام ما شاء، فافهم.

الرد على ابن حزم فى تضعيفه إسرائيل:

وأعل حديث ابن مسعود بأن ذكر الكفالة فيه تفرد به إسرائيل عن أبى إسحاق، ورواه الأعمش، وشعبة، وسفيان الثورى كلهم عن أبى إسحاق، عن حارثة بن مضرب، عن ابن مسعود بدونها، وإسرائيل ضعيف، ولو كان ثقة ما ضر روايته من خالفها من الثقات، ولكنه ضعيف اهـ،

٤٨٣٥- وروى البيهقى من طريق شعبة، عن سليمان الشيبانى، قال: سمعت حبيبا (هو ابن سليم) الذى كان يقدم الخصوم إلى شريح قال: "خاصم رجل ابنا لشريح إلى شريح كفل له برجل عليه دين، فحبسه شريح، فلما كان الليل قال: اذهب إلى عبد الله بفراش وطعام، وكان ابنه يسمى عبد الله" (٦:٧٧)، وسنده صحيح، لم يعله البيهقى ولا ابن التركمانى بشىء.

٤٨٣٦- ومن طريق إبراهيم بن خيثم بن عراك بن مالك، عن أبيه، عن جده، عن

قلت: هذا من إطلاقاته المردودة، فإن إسرائيل من رجال الجماعة ثقة، وهو أثبت الناس فى حديث جده أبى إسحاق، وإنما تكلم فيه من تكلم لأنه روى عن إبراهيم بن المهاجر ثلاثمائة، وعن أبى يحيى القتات ثلاثمائة، قال ابن معين: ولم يؤت منه أتى منهما جميعا، قال الحافظ فى "التهذيب"، وأطلق ابن حزم ضعف إسرائيل، ورد به أحاديث من حديثه فما صنع شيئا اهـ (١:٢٦٣)، على أنه لم ينفرد بذكر الكفالة فيه، بل تابعه عليه أبو عوانة، فرواه عن أبى إسحاق به عند البيهقى، فسلم الحديث من العلة جملة، وأما قوله: إنهم لا يجيزون الكفالة فى الحد إلخ، ففيه أن هذا ليس من الكفالة فى الحدود فى شىء، لأن ابن مسعود إنما كفلهم عشائرهم بعد ما تابوا، والردة تنعدم وتنتفى بالتوبة، ونفاهم إلى الشام سياسةً وتعزيرا، ولا بأس بتعزير المرتد بعد توبته إذا رآه الإمام مصلحة حتى يظهر فيه سيماء الصالحين.

قوله: "وروى البيهقى إلخ"، دلالته على الكفالة بالنفس، وأن الكفيل بها يحبس إذا لم يحضر المكفول ظاهرة، وفيه الجواب عن قول ابن حزم: إننا نسأل عمن تكفل بالوجه، فغاب المكفول ما ذا تصنعون بالضامن؟ قلنا: نصنع به ما صنع شريح بابنه، وهو أعلم بقضايا رسول الله ﷺ والخلفاء بعده منك، ومن أتباعك أجمعين.

وقوله: "ومن طريق إبراهيم بن خيثم إلخ"، قلت: إبراهيم بن خيثم هذا ضعيف بالمرة، لم يوثقه أحد من أئمة هذا الشأن، وإنما ذكرت الحديث فى المتن تبعا للبيهقى، فإنه احتج به على الكفالة بالبدن مع تصريحه بضعفه، ولعل ذلك أظنه أنه تأيد بأثر شريح المذكور من قبل، ثم راجعت "لسان الميزان"، وفيه أن أبا عبيد روى الحديث عن أبى بكر بن عياش، عن يحيى بن سعيد، عن عراك بن مالك (١:٦٠)، وهذا سند صحيح، وفيه دلالة على أن إبراهيم بن خيثم لم ينفرد به عن أبيه عن جده، بل رواه عن عراك بن مالك يحيى بن سعيد أيضًا، وناهيك به متابعا، والله تعالى أعلم.

أبى هريرة: «أن النبى ﷺ حبس رجلا فى تهمة» وقال مرة أخرى: "أخذ من متهم

دليل صحة الكفالة بالنفس، وبالمال من القرآن:

والأصل فى صحة الكفالة بالنفس قوله تعالى حاكيا عن سيدنا يعقوب عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام: ﴿قال لن أرسله معكم حتى تؤتون موثقا من الله لتأتننى به إلا أن يحاط بكم﴾، فجعلهم كفلاء بنفس أخى يوسف عليه اسلام، كما أن الأصل فى الكفالة بالمال قوله حاكيا عن مؤذن يوسف: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾، قال الموفق فى "المغنى": إن الكفالة بالنفس صحيحة فى قول أكثر أهل العلم، هذا مذهب شريح، ومالك، والثورى، والليث، وأبى حنيفة.

وقال الشافعى فى بعض أقواله: الكفالة بالبدن ضعيفة، واختلف أصحابه، فمنهم من قال: هى صحيحة قولا واحدا، إنما أراد أنها ضعيفة فى القياس، وإن كانت ثابتة بالإجماع والأثر (أو أنها ضعيفة فى الضمان، فإن الكفيل بالنفس لا يلزمه عليها إن لم يسلمها)، ومنهم من قال: فيها قولان: أحدهما: أنها غير صحيحة، لأنها كفالة بعين، فلم تصح كالكفالة ببدن الشاهدين، ولنا قول الله تعالى: ﴿قال لن أرسله معكم حتى تؤتون موثقا من الله لتأتننى به إلا أن يحاط بكم﴾، إذا ثبت هذا فإنه متى تعذر على الكفيل إحضار المكفول به مع حياته أو امتنع من إحضاره لزمه ما عليه، وقال أكثرهم: لا يغرم، ولنا عموم قوله عليه السلام: «الزعيم غارم»، ولأنها أحد نوعى الكفالة، فوجب بها الغرم كالكفالة بالمال (٥:٩٦).

الجواب عن حجة من أوجب الغرم على الكفيل بالنفس:

قلنا: معنى قوله عليه السلام: «الزعيم غارم» أنه ضامن لما تكلفه، ألا ترى أنه لا يضمن كل دين على المكفول عنه، وإنما يضمن الدين الذى تكلفه؟ وإذا ثبت ذلك فإن تكفل بالمال غرمه، وإن تكفل بالنفس لزمه إحضارها، ولا يلزمه غرامة المال بحال، لأنه لم يلتزمه أصلا، فكيف نلزمه ما لم يلتزم، وأيضاً: فإن عموم قوله: «الزعيم غارم» متروك بالإجماع، فقد صرح الموفق نفسه بأن الضمان لا يصح من المجنون والمبرسم، ولا من صبى غير مميز بغير خلاف، ولا يصح ضمان العبد بغير إذن سيده، سواء كان مأذونا له فى التجارة أو غير مأذون له، وبهذا قال ابن أبى ليلى، والثورى، وأبو حنيفة، وكذا لا يصح ضمان المكاتب بغير إذن سيده (٥:٧٨-٧٩)، فلو سلمنا أن عموم قوله: «الزعيم غارم» يفيد كون الكفيل بالنفس غارما للمال، قلنا: أن نخصه منه بدليل القياس الذى ذكرناه، فإن العام المخصوص يجوز تخصيصه بالقياس، كما تقرر فى الأصول، فافهم.

كفيلا تثبتا واحتياطا". إبراهيم بن خيثم ضعيف (البيهقى ٢: ٧٧).

قال الموفق: ثم اعلم أن المضمون عنه فى الكفالة بالمال لا يبرأ بنفس الضمان، كما يبرأ المحيل بنفس الحوالة قبل القبض، بل يثبت الحق فى ذمة الضامن مع بقائه فى ذمة المضمون عنه، فعلى هذا لصاحب الحق مطالبة من شاء منهما فى الحياة، وبعد الموت.

وبهذا قال الثورى والشافعى وأصحاب الرأى (أبو حنيفة وأصحابه)، وأبو عبيد: وحكى عن مالك فى إحدى الروايتين عنه أنه لا يطالب الضامن إلا إذا تعذر مطالبة المضمون عنه، ولأنه وثيقة فلا يستوفى الحق منها إلا مع تعذر استيفائه من الأصل كالرهن، ولنا قوله عليه السلام: «الزعيم غارم»، والغارم مطالب بالغرم، ولأن الكفالة ضم ذمة إلى ذمة، وذلك يسوغ مطالبتهما، أو مطالبة أيهما شاء، وبه فارق الرهن، فإنه لا ذمة له.

الفرق بين الكفالة والحوالة:

وقال أبو ثور: الكفالة والحوالة سواء، وكلاهما ينقل الحق عن ذمة المضمون عنه والمحيل، وحكى ذلك عن ابن أبى ليلى، وابن شبرمة، وداود، واحتجوا بما فى حديث أبى سعيد عند الدارقطنى: «أن عليا ضمن درهمين على ميت، فقال له رسول الله ﷺ: جزاك الله خيرا عن الإسلام، وفك رهانك كما فككت رهان أخيك»، وربما روى جابر عند أحمد: «أن أبا قتادة تحمل دينارين على ميت، فقال له رسول الله ﷺ وجب حق الغريم (عليك) وبرئ الميت منهما، قال: نعم، فصلى عليه، ثم قال بعد ذلك: ما فعل الديناران؟ قال: إنما مات أمس، قال: فعاد إليه من الغد، فقال قضيتهما، فقال رسول الله ﷺ: الآن بردت جلدته»، وهذا صريح فى براءة المضمون عنه لقوله: «وبرئ الميت منهما»، ولأنه دين واحد، فإذا صار فى ذمة ثانية برئت الأولى منه كالمحال به، وذلك لأن الدين الواحد لا يحل فى محلين.

ولنا قول النبى ﷺ: «نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه» (رواه أحمد، والترمذى، وابن ماجه، والحاكم عن أبى هريرة، وإسناده صحيح، كما فى "العزيزى" (٣: ٣٨٤).

وقوله فى خبر أبى قتادة: «الآن بردت جلدته» حين أخبره أنه قضى دينه، ولأنها وثيقة فلا تنقل الحق كالشهادة، وأما صلاة النبى ﷺ على المديون الميت بتحمل أبى قتادة دينه، فلا دلالة فيه على براءته منه بمجرد الضمان، لأنه ﷺ إنما كان يمتنع من الصلاة على مدين لم يخلف وفاء،

باب الكفالة عن الميت

٤٨٣٧- عن سلمة بن الأكوع، قال: كنا عند النبي ﷺ، فأتي بجنازة، فقالوا: يا رسول الله! صل عليها، قال: هل ترك شيئا؟ قالوا: لا! فقال: هل عليه دين؟ قالوا: ثلاثة دنانير، قال: صلوا على صاحبكم، فقال أبو قتادة: صل عليه يا رسول الله وعلى دينه». رواه أحمد والبخاري، والنسائي، وروى الخمسة إلا أبا داود هذه القصة من حديث أبي قتادة، وصححه الترمذي، وقال فيه النسائي وابن ماجه: "فقال أبو قتادة: أنا أتكفل به"، وهذا صريح في الإنشاء ولا يحتمل الإخبار عما مضى.

وبالضمان صار له وفاء، وأما قوله[1] لعلي: «فك الله رهانك كما فككت رهان أخيك»، فإنه كان بحال لا يصلي عليه النبي ﷺ، فلما ضمنه فكه من ذلك أو مما في معناه، وقوله: «برئ الميت منهما» معناه صرت أنت المطالب بهما، وهذا على سبيل الاستيثاق منه لإثبات الحق في ذمته، فلو كان نفس التكفيل يبرئ المضمون عنه لم يكن لهذا السؤال والجواب معنى، ولا إلى الاستيثاق خاجة، ويفارق الضمان الحوالة، فإن الضمان مشتق من الضم، فيقتضي الضم بين الذمتين في تعلق الحق بهما، والحوالة من التحول، فيتقضي تحول الحق من محله إلى ذمة المحال عليه، وقولهم: إن الدين الواحد لا يحل في محلين، قلنا: يجوز تعلقه بمحلين على سبيل الاستيثاق، كتعلق دين الرهن به، وبذمة الراهن اهـ، ملخصا من "المغني" (٥:٨٢)، وبهذا كله اندحض ما ذكره ابن حزم موركا علينا في "المحلى" في هذا الباب، والله تعالى أعلم بالصواب.١٢ظ

باب الكفالة عن الميت

قوله: "عن سلمة بن الأكوع إلخ"، أقول: قال في النيل: أحاديث تدل على أنها تصح الضمانة عن الميت، ويلزم الضمين ما ضمن به، سواء كان الميت غنيا أو فقيرا، وإلى ذلك ذهب الجمهور.

وقال أبو حنيفة: لا يصح الضمان إلا بشرط أن يترك الميت وفاء دينه، وإلا لم يصح اهـ، وقال العيني: قال الكرماني: والحديث حجة على أبي حنيفة رح، حيث قال: لا يجوز الضمان عن الميت إذا لم يترك وفاء، وقال ابن المنذر: خالف أبو حنيفة الحديث.

---

(١) قلت: وهذا كله بعد التسليم، وإلا فحديث علي هذا ضعيف، رواه الدارقطني والبيهقي من طريق عطاء بن عجلان، وهو متروك بالمرة، ومن طريق عبيد الله الوليد الوصافي، وهو ضعيف جدا.١٢ظ

٤٨٣٨- وعن جابر، قال: كان رسول الله ﷺ لا يصلى على رجل مات وعليه دين، فأتى بميت، فسأل عليه دين؟ قالوا: نعم ديناران، قال: صلوا على صاحبكم، فقال أبو قتادة: هما على يا رسول الله، فصلى عليه، ولما فتح الله على رسوله قال: أنا أولى بكل مؤمن من نفسه، فمن ترك دينا فعلى، ومن ترك مالاافلورثته»، رواه أحمد، وأبو داود والنسائى (نيل الأوطار ٥:١٠٥ و ١٠٦).

قلت: هذا إساءة الأدب، وحاشا أبى حنيفة أن يخالف الحديث الثابت عن رسول الله ﷺ عند وقوفه عليه، وكان الأدب أن يقول: ترك العمل بهذا الحديث، ثم تركه فى الموضع الذى ترك العمل به، إما لأنه لم يثبت عنده، أو لم يقف عليه، أو ظهر عنده نسخه، وحديث أبى هريرة التى يأتى بعد أربعة أبواب يدل على النسخ، وهو قوله: «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفى من المؤمنين فترك دينا فعلى قضائه، ومن ترك مالا فلورثته إلخ» "عمدة القارى" (٥:٦٦٦).

وهذا عجيب منه -رحمه الله- فإن الحديث الذى جعله ناسخا للكفالة مقررة للكفالة[1] كما يدل عليه قوله: «من توفى من المؤمنين وترك دينا فعلى قضاءه»، فكيف يكون ناسخا؟ وقال فى "بذل المجهود" (٤:٢٤٢)، قال أبو حنيفة: لا تصحُ الكفالة عن ميت مفلس، لأن الكفالة عن الميت المفلس كفالة بدين ساقط، والكفالة بالدين الساقط باطلة، والحديث يحتمل أن يكون إقرارا بكفالة سابقة، فإن لفظ الإقرار والإنشاء فى الكفالة سواء، ولا عموم لحكاية الفعل، ويحتمل أن يكون عهدا لا كفالة اهـ.

وفيه نظر أيضًا، لأن احتمال الإقرار يبطله قوله: «أنا أتكفل به»، وكذا هو يبطل احتمال العهد، لأن اللفظ صريح فى إنشاء الكفالة، وقوله: لفظ الإقرار والإنشاء سواء فى الكفالة، إطلاقه ممنوع، فإن قوله: «أنا أتكفل به» صريح فى الإنشاء ولا يحتمل، وإن كان قوله: «هما على» محتملا له احتمالا بعيدا، وقوله: لا عموم للحكاية عن الفعل، لا يجديه شيئا، لأن تقرير الاستدلال أن أبا قتادة تكفل عن الميت بدينه، فأجازه رسول الله ﷺ، وهو يدل على صحة الكفالة عن الميت، لأن خصوصية الكفيل، أو الميت، أو الدين ملغاة بداهة، فأى قدح فى هذا الاستدلال،

(١) قلت: وأنا أتعجب من فهم بعض الأحباب هذا، فإن قوله ﷺ: «من ترك دينا فعلى قضائه»، ليس من باب الكفالة عن الميت، بل هو من تعليق الكفالة بديون الأحياء من المسلمين بكونهم من غير وفاء، وشتان بين الكفالة عن الميت، وبين تعليقها بموته، فافهم، ولا تكن من الغافلين.١٢ظ

٤٨٣٩- وعن أبي قتادة: «أن النبي ﷺ أتى برجل ليصلي عليه، فقال النبي ﷺ: صلوا على صاحبكم فإن عليه دينا، قال أبو قتادة: هو علي، فقال رسول الله ﷺ: بالوفاء؟ فقال: بالوفاء، فصلى عليه. رواه الترمذي وقال: حسن صحيح (١٢٧:١).

ثم قول رسول الله ﷺ: «من ترك دينا فعلي قضائه» نص في الباب، واحتمال كون الحكم مخصوصا برسول الله ﷺ دفعه كفالة أبي قتادة، فما ذا يجديه عدم عموم حكاية الفعل.

فالجواب الصحيح أن يقال: إن الأمر المتنازع فيه، هو الكفالة للغريم، بأن يكون الكفالة لتوثيق دينه وحفظه عن التوى، ويكون له حق المطالبة، وهذا لا يصح عند أبي حنيفة، لأنها تصح بضم الذمة إلى الذمة في المطالبة، ولا مطالبة من الميت لسقوط ذمته، فلا يصح الضم إلى الساقط، وأما الكفالة للميت بقضاء دينه لأن يبرأ ذمته عن المطالبة الأخروية من غير أن يكون للغريم حق المطالبة فلا ينكره أبو حنيفة، والحديث يدل على جواز الثانية دون الأولى، فلم يثبت مخالفة أبي حنيفة للحديث، ووجه الفرق بين الكفالتين أن في الأول ضم الذمة إلى الذمة، وهو يقتضي قيام الذمة بخلاف الثانية، فإنه ليس فيه ضم الذمة إلى ذمة الميت، بل فيه تخليص عن ذمته المطالبة الأخروية فقط بالتزام المتبرع بأداء دينه، ولهذا لم يشترط قبول الغريم لصحة هذه الكفالة، ولا يرتد برده بخلاف الأولى، فيجوز الثانية دون الأولى، ويمكن إرجاع ما قال في "بذل المجهود": إنه يحتمل أن يكون عهدا لا كفالة إلى هذا الجواب، بأن يكون نفي الكفالة هناك راجعا إلى القسم الأول من القسمين الذين ذكرناهما، أعني الكفالة للغريم بضم ذمته إلى ذمة المديون في المطالبة، وإثبات العهد راجعا إلى القسم الثاني منهما، أعني التزام أداء دين المديون من غير أن يكون للغريم حق المطالبة، فتدبر.

قال العبد الضعيف: قال الموفق في "المغني": يصح الضمان عن كل من وجب عليه حق، حيا كان، أو ميتا، مليئا، أو مفلسا، لعموم لفظه فيه، وهذا قول أكثر أهل العلم، وقال أبو حنيفة: لا يصح ضمان دين الميت إلا أن يخلف وفاء، فإن خلف بعض الوفاء صح ضمانه بقدر ما خلف، لأنه دين ساقط فلم يصح ضمانه، كما لو سقط بالإبراء، ولأن ذمته قد خربت خرابا لا تعمر بعده، فلم يبق فيها دين، والضمان ضم ذمة إلى ذمة في التزامه.

ولنا حديث أبي قتادة وعلي، فإنهما ضمنا دين الميت ولم يخلف وفاءً، (قلنا: لا نزاع في صحة ضمانة ديانةً، وإنما النزاع في صحته قضاءً، حيث يجبر الكفيل على أداء ما ضمنه، وحديث أبي قتادة إنما يدل على الأول دون الثاني، ألا ترى أنه لما قال: «هو علي» قال له رسول الله ﷺ:

. . . .

«بالوفاء؟» فقال: «بالوفاء»، وفيه دلالة على أن قوله: «هو على»، إنما كان وعدا ولم يكن ضمانا، وإلا لم يكن لقول رسول الله ﷺ له: «بالوفاء؟» معنًى، فافهم).

قال: ولأنه دين ثابت فصح ضمانه، كما لو خلف وفاء، (قلت: الدين الثابت إنما هو ما يطالب به المديون أو نائبه، وإذا مات، ولم يترك وفاءً لا يطالب به أحد فى الدنيا، فلم يكن ثابتًا من كل وجه، بل ساقطا قضاءً ثابتا ديانة، فبطل قياسه بما لو خلف وفاء، لأن الوارث مطالب به)، قال: ودليل ثبوته أنه لو تبرع رجل بقضاء دينه جاز لصاحب الحق اقتضاءه.

(قلنا: إنما هو دليل ثبوته ديانة لا قضاء)، قال: ولو ضمنه حيا ثم مات لم تبرأ ذمة الضامن، ولو برئت ذمة المضمون عنه برئت ذمة الضامن (٥:٧٤)، قلنا: لم نقل ببراءة ذمة الميت بموته مفلسا، وإنما قلنا: بفساد ذمته به، إذا لم يترك وفاء، أو كفيلا، وإذا ترك وفاء، أو كفيلا لم تفسد ذمته، لكون وارثه أو كفيله مطالبا به عند موته، فلا يصح قياسه بمن مات من غير وفاء، ولا كفيل، فافهم، سلمنا ولكن هذا فساد طارئ، وهو لا يمنع صحة الكفالة، وإنما يمنعها الفساد المقارن فافترقا.

ويدل على سقوط الدين بإفلاس المديون، فساد ذمته به قضاء ما رواه مسلم بسنده عن أبى سعيد الخدرى، قال أصيب رجل فى عهد رسول الله فى ثمار ابتاعها فكثر دينه، فقال رسول الله ﷺ: «تصدقوا عليه، فتصدق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله ﷺ لغرمائه: خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك» (المحلى ٨:٣٨٥)، فقوله ﷺ: «خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك» يدل على سقوط الدين قضاء عمن ليس عنده وفاء، ولما كان هذا حكم المفلس فى حياته مع أن المال غاد ورائح فلأن يكون حكمه بعد موته أولى.

لا يقال: إن هذا يفيد صحة القضاء بالتفليس، وأبو حنيفة لا يقول به، لأن الخصم قائل به، فهو حجة عليه، ومعناه عند أبى حنيفة ليس لكم الآن إلا ذلك، وأما الباقى، فتأخذونه بعد النظرة إلى الميسرة لأن المال غاد ورائح ما دام المفلس حيا، وأما إذا مات فلا يرجى له ذلك، فيفسد ذمته فسادا لا تصلح بعده أبدا، فلا تصح الكفالة بدينه بعد الموت قضاءً، وتصح ديانةً، فافهم حق الفهم، ولا تظن بأبى حنيفة أنه خالف الحديث، فإنه أتبع الناس للأثر، كما لا يخفى على من له معرفة بأصول مذهبه، منها تقديمه النص، ولو ضعيفا على القياس، فليس -والحمد لله- فى مذهبه قول خلاف حديث إلا وعنده حديث آخر يؤيد ما قاله، والذى خالفه ظاهرا فله عنده تأويل لا تخالفه، وكذلك الأئمة كلهم، وأصحابهم يفعلون. ١٢ظ

باب فى أن المكفول عنه إنما يبرأ بأداء الكفيل عنه لا بمجرد الكفالة

٤٨٤٠- عن جابر، قال: "توفى رجل فغسلناه، وحنطناه، وكفناه، ثم أتينا به النبى ﷺ، فقلنا: تصلى عليه، فخطا خطوة ثم قال: أعليه دين؟ قلنا: ديناران، فانصرف، فتحملهما أبو قتادة، فقال أبو قتادة: الديناران على. فقال رسول الله ﷺ: أ حق الغريم وبرىء منهما الميت؟ قال: نعم! فصلى عليه، ثم قال بعد ذلك بيوم: ما فعل الديناران؟ فقال إنما مات أمس، قال: فعاد إليه من الغد، فقال: قد قضيتهما، فقال رسول الله ﷺ: الآن بردت عليه جلده" (مسند أحمد ٣: ٣٣٠).

باب فى أن المكفول عنه إنما يبرأ بأداء الكفيل عنه لا بمجرد الكفالة

قوله: "الآن بردت عليه جلده"، أقول: قال فى "النيل": فيه دليل على أن خلوص الميت من ورطة الدين، وبراءة ذمته على الحقيقة، ورفع العذاب عنه، إنما يكون بالقضاء منه لا بمجرد التحمل بالدين بلفظ الضمانة اهـ، أقول: ومثله الكفالة عن الحى، لأنه لا فرق بينهما فى هذا المعنى، بل الكفالة عن الحى أولى به، لأن فى الكفالة عن الميت التزام الدين بخلاف الكفالة عن الحى، فإنه ليس فيه إلا التزام المطالبة فقط، فتدبر فيه.

وهذا الحديث يرد على الخطابى قوله فى شرح حديث سلمة بن الأكوع: إن فيه ما يدل على أن ضمان الدين عن الميت يبرأه إذا كان معلوما، سواء ترك الميت وفاء، أو لم يترك، وذلك أنه ﷺ إنما امتنع عن الصلاة لارتهان ذمته بالدين، فلو لم يبرأ بضمان أبى قتادة لما صلى عليه، والعلة المانعة قائمة اهـ (عمدة القارى ٥:٦٦٦)، ووجه الرد ظاهرة مما قلنا.

والجواب عما قاله: أن العلة المانعة لم تكن بمجرد اشتغال الذمة بالدين، وإلا لزم أن يصلى عليه، ولو ترك مالا قبل الأداء، بل العلة هو اشتغال الذمة من غير رجاء البراءة، وهذه العلة انعدمت بتحمل أبى قتادة الدين عنه، فصلى عليه ﷺ، ويدل على عدم التبرئ بنفس الكفالة أنه لما تكفل أبو قتادة عنه بدينه استوثق منه رسول الله ﷺ بالأداء بقوله: «أحق الغريم وبرئ منهما الميت؟»، فى رواية جابر، وبقوله: «بالوفاء؟» فى رواية غيره، فلو كان نفس التكفل مبرئا؛ لما احتاج إلى هذا الاشتياق، فافهم.

ثم هذا الاشتياق يدل أيضًا على أن هذه الكفالة لم تكن كفالة مصطلحة كالكفالة عن الحى، وإلا لزم ذلك بقوله: «هما على وأنا أتكفل به»، ولم يحتج إلى الاستيثاق.

تتمة أبواب الكفالة

باب صحة الكفالة بحق مجهول قدره

قال الله تعالى: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾

٤٨٤١- عن أبي هريرة في حديث: "فلما فتح الله عليه الفتوح، قال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفى من المؤمنين فترك دينا فعلى قضائه، ومن ترك مالا فلورثته"، أخرجه الشيخان (فتح الباري ٤: ٣٩٠).

باب صحة الكفالة بحق مجهول قدره

قال العبد الضعيف: احتج صاحب "البدائع" لذلك بقوله تعالى: ﴿ولمن جاء به حمل بعير﴾ الآية، وقال: لو كفل عن رجل بمال فلان عليه، أو بما يدركه في هذا البيع جاز، لأن جهالة قدر المكفول به لا تمنع صحة الكفالة، قال الله تعالى جل شأنه: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾، أجاز الله تعالى عز شأنه الكفالة بحمل البعير مع أن الحمل يحتمل الزيادة والنقصان، والله عز وجل أعلم اهـ (٦: ٩)، واحتج به أيضًا لجواز الكفالة بالعين لكون حمل البعير عينا لا دينا، قال: فقد أخبر الله عز شأنه عن الكفالة بالعين عن الأمم السابقة ولم يغير، والحكيم إذا حكى منكرا غيره، ولأن هذا حكم لم يعرف له مخالف من عصر الصحابة والتابعين إلى زمن الشافعي رحمه الله، فكان إنكاره إياه خروجا عن الإجماع اهـ (٦: ٨).

وقال الموفق في "المغني": دلت مسألة الخرقي على أحكام، منها صحة ضمان المجهول، بقوله: ما أعطيته فهو على، وهذا مجهول، فمتى قال: أنا ضامن لك مالك على فلان، أو ما يقضى به عليه، أو ما تقوم به البينة، أو ما يقربه لك، أو ما يخرج في روزنامجك، صح الضمان، وبهذا قال أبو حنيفة، ومالك، وقال الثوري، والليث، وابن أبي ليلى، والشافعي، وابن المنذر: لا يصح؛ لأنه التزام مال فلم يصح مجهولا كالثمن في المبيع، ولنا قول الله تعالى: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾، وحمل البعير غير معلوم لأنه يختلف باختلافه، وعموم قوله عليه السلام: «الزعيم غارم»، ولأنه التزام حق في الذمة من غير معاوضة، فصح في المجهول كالنذر والإقرار اهـ (٥: ٧٢).

قوله: "عن أبي هريرة إلخ"، دلالة قوله: «فمن توفى من المؤمنين فترك دينا فعلى» على ضمان المجهول ظاهرة، لا يقال: إن فيه ضمانا عن المجهول وللمجهول أيضًا، وهو ليس بصحيح عندكم، كما في "البدائع"، وأما الذي يرجع إلى الأصيل فأن يكون معلومًا، بأن كفل ما على فلان، فأما إذا قال على أحد من الناس فلا يجوز، وكذا قال في المكفول له أنه يشترط أن يكون معلوما، حتى إذا

. . . .

كفل لأحد من الناس لا تجوز، لأنه إذا كان مجهولا لا يحصل ما شرع الكفالة وهو التوثيق، ولأن الكفالة جوازها بالعرف و الكفالة بهذا ا لوجه غير معروفة اهـ، ملخصا (٦:٥)، لأنا نقول: إن المانع إنما هو الجهالة الفاحشة، كما إذا ضمن ما على أحد من الناس وهم غير معلومين، أو كفل لأحد من الناس، وهم غير محدودين، وأما إذا ضمن ما على أحد من جماعة معلومة، أو كفل لأحد من الناس، وهم محدودون فيجوز، بدليل احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾، وهو كفالة للمجهول، ولكن الجهالة غير فاحشة، لأن المراد من جاء به منهم، وهم محدودون فكذا ههنا، لأن المراد بمن توفى من المؤمنين من توفى من أهل المدينة، الذين كان رسول الله ﷺ يصلى على جنائزهم، ويتنكب عن الصلاة على من مات منهم مديونا من غير وفاء، وكانوا معلومين محدودين.

ودليل ذلك ما فى حديث أبى هريرة هذا أن رسول الله ﷺ كان يؤتى بالرجل المتوفى عليه الدين، فيسأل هل ترك لدينه فضلا؟ فإن حدث أنه ترك لدينه وفاء صلى، وإلا قال للمسلمين: صلوا على صاحبكم، فلما فتح الله عليه الفتوح، قال: «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم» الحديث، وفى حديث ابن عباس أن النبى ﷺ لما امتنع من الصلاة على من عليه دين جاءه جبريل، فقال: إنما الظالم فى الديون التى حملت فى البغى والإسراف، فأما المتعفف ذو العيال فأنا ضامن له أؤدى عنه، فصلى عليه النبى ﷺ، و قال بعد ذلك: «من ترك ضياعًا» الحديث، وهو ضعيف.

وقال الحازمى بعد أن أخرجه: لا بأس به فى المتابعات اهـ، من "فتح البارى" (٤: ٣٩٠)، فالمراد بقوله: «من ترك ضياعا فإلى»، وبقوله: «من ترك دينا فعلى» ليس إلا من كان كذلك من مسلمى المدينة، فهم الذين كان يؤتى بهم إلى النبى ﷺ ليصلى عليهم، وهم جماعة محدودون معلومون، فلم تكن فى المكفول عنه، وله جهالة فاحشة، وإن كان فيه جهالة ما، ولكن الجهالة اليسيرة لا تمنع صحة الكفالة، لأنه التزام حق فى الذمة من غير معاوضة، فلا تضره شىء ما من الجهالة، كما قدمنا.

وقد استدل صاحب "الهداية" لانعقاد الكفالة بقوله: "هو على" أو "إلى" بقوله ﷺ: «من ترك كلا فإلى»، ولا يتم الاستدلال به إلا بحمله على الكفالة، وبصحة مثل هذه الكفالة عنده، فثبت ما قلنا: إن الجهالة اليسيرة لا تمنع صحة الكفالة، والله تعالى أعلم.

لا يقال كما قال بعض الأحباب: إن الحديث يدل على صحة الكفالة عن الميت، لأنا نقول:

٤٨٤٢- عن قبيصة بن المخارق، قال: «أتيت النبى ﷺ أسأله فى حمالة؟ فقال: إن المسألة حرمت إلا فى ثلث، رجل تحمل بحمالة حلتْ له المسألة حتى يؤديها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة فاحتاجت ماله حلت له المسألة، حتى يصيب قواما من عيش أو سدادا من عيش ثم ليمسك، ورجل أصابته حاجة أو فاقة حتى تكلم ثلاثة من ذوى الحلم من قومه، فقد حلت له المسألة، وما سوى ذلك من المسألة فهو سحت»، أخرجه مسلم فى "الصحيح" (البيهقى ٦:٧٣).

باب رجوع الكفيل على الأصيل بما ضمن بأمره

٤٨٤٣- عن ابن عباس: "أن رجلا لزم غريما له بعشرة دنانير، فقال: والله ما أفارقك حتى تقضينى أو تأتينى بحميل، قال: فتحمل بها النبى ﷺ، فأتاه بقدر ما

ليس فيه كفالة عن الميت بعد موته، بل فيه تعليق كفالته بديون الأحياء من المسلمين بموتهم من غير وفاء، وهو نظير قولك لصاحبك: أن كفيل بكل ما عليك إذا مت من غير وفاء، ولا نزاع فى صحة هذه الكفالة، فشتان بين الكفالة عن الميت، وبين تعليقها بموت أحد مفلسا، فافهم.

قوله: "عن قبيصة إلخ"، قال ابن التركمانى فى قوله: "أسأله فى حمالة"، ولم يذكر مبلغها دليل على جواز الكفالة بالمجهول، كما قال أبو حنيفة، ومالك، وأصحابهما، وأبطلها الشافعى اهـ "الجوهر النقى" (٢:٣٠)، ولا يخفى ما فيه، لأن عدم ذكره مبلغها عند المسألة لا يستلزم عدم ذكره عند الكفالة، والنزاع فى هذا لا فى ذاك، والأولى أن يقال: إن فى قوله ﷺ: «رجل تحمل بحمالة» بالتنكير دلالة على جواز المسألة لكل من تحمل بحمالة معلومة كانت أو مجهولة، فإن الأصل فى النكرة العموم، ومن ادعى التخصيص فعليه البيان، ولا يصح القياس بالبيع لكونه من المعاوضات دونها فافترقا، قال: وإنه عليه السلام أباح له المسألة بنفس الكفالة، ولم يعتبر حال المكفول، ففيه رد على مالك حيث لم يجوز له مطالبة الكفيل، إذا قدر على مطالبة المكفول عنه اهـ، قلت: هذا الاستدلال صحيح، ومن ادعى خلافه فعليه البيان.١٢ظ

باب رجوع الكفيل على الأصيل بما ضمن بأمره

قوله: "عن ابن عباس إلخ"، قال العبد الضعيف: فيه رد على من قال: إن الدين يسقط عن المديون بالضمان، وينتقل إلى الضامن، ولا يرجع الضامن على المضمون عنه، ولا على ورثته أبدا

وعده، فقال له النبي ﷺ: من أين أصبت هذا الذهب؟ قال: من معدن، قال: لا حاجة لنا فيها، ليس فيها خير، فقضاها عنه رسول الله ﷺ"، رواه أبو داود (٣:٢٤٧)، وسكت عنه هو والمنذرى، قال: وأخرجه ابن ماجه اهـ. وعمرو بن أبى عمرو من رجال الجماعة ثقة صدوق، وإنما أنكروا عليه حديث البهيمة وحده، وأفرط ابن حزم حيث أطلق فيه الضعف، كما فى "المحلى" (٨:١١٦).

بشيء أصلا، سواء بأمره ضمن عنه أو بغير أمره، إلا أن يكون المضمون عنه استقرضه، وهو مذهب ابن حزم وأتباعه، واحتجوا بأن الحق قد سقط عنه وبرئ منه، واستقر على الضامن، كذا فى "المحلى" (٨:١١٦)، وهذا كله بناء الفاسد على الفاسد، فإن الضمان لا يسقط الدين عن المضمون عنه، ولا يبرأه منه، بل ينضم به ذمة الكفيل إلى ذمة الأصيل فى المطالبة وحدها، ولصاحب الحق أن يطالب أيهما شاء، كما مر ذكره مستوفى.

وحديث ابن عباس هذا نص فى هذا الباب، فإن الدين لو سقط عن المديون بالضمان لم يأت الرجل بذهب عند رسول الله ﷺ، ولو أتاه به لرده عليه النبى ﷺ من أول الأمر، ولم يسأله من أين أصبت هذا؟ وإذا لم يكن شيء من ذلك، بل أتاه الرجل بذهب تحمل به النبى ﷺ عنه فلم يرده عليه بديا، ولم يقل لا يحل لى أن آخذ منك شيئا لسقوط الحق عنك، وبراءتك منه جملة، وانتقاله إلى، واستقراره على، بل سأله من أين لك هذا؟ فلما أخبره أنه أخذه من معدن رده بسبب علمه رسول الله ﷺ فيه خاصة، لا من جهة استخراجه من المعدن، فإن عامة الذهب والورق مستخرجة من المعادن، وهو عمل المسلمين، وعليه أمر الناس إلى اليوم.

وقد يحتمل أن يكون ذلك من أجل أن أصحاب المعادن يبيعون ترابها ممن يعالجه، فيحصل ما فيه من ذهب أو فضة وهو غرر، وقد يفضى إلى الربا، ولذلك كره بيع تراب المعدن جماعة من العلماء، أو يكون معنى قوله: «لا حاجة لنا فيها ليس فيها خير» أى ليس فيها رواج، ولا لحاجتنا فيها نجاح، لأن الدين الذى كان قد تحمله عنه دنانير مضروبة، والذى جاء به تبر غير مضروب، أو رده لكون المأخوذ من المعدن لم يخمس، والله تعالى أعلم، دل على أن الدين لا يسقط عن المضمون بالضمان، وإن للضامن أن يرجع عليه بما أداه وضمنه بأمره.

قال ابن حزم: ولو صح لما كان لهم فيه حجة، لأن فيه: «فأتاه بقدر ما وعده» فصح أن المضمون عنه وعده عليه السلام بأن يأتيه بما تحمل عنه، وهذا أمر لا تأباه، بل به نقول: إذا قال المضمون عنه للضامن: أنا آتيك بما تتحمل به عنى اهـ، قلنا: ليس معنى قوله: «أنه أتاه بقدر ما

٤٨٤٤- عن ابن عباس، عن الفضّل بن عباس، قال: «أتانى رسول الله ﷺ وهو يوعك وعكا شديدا قد عصب رأسه فقال: خذ بيدى يا فضل! فأخذت بيده حتى قعد على المنبر، ثم قال: فذكر الحديث، وفيه قال: من قد كنت أخذت له مالا فهذا مالى فليأخذ منه، فقام رجل فقال: يا رسول الله! إن لى عندك ثلاثة دراهم، فقال: أما أنا فلا أكذب قائلا ولا أستحلف على يمين، فيم كانت لك عندى؟ قال: أما تذكر أنه مر بك سائل فأمرتنى فأعطيته ثلاثة دراهم؟ قال: أعطه يا فضل»، رواه البيهقى (٦:٧٤)، ولم يعله بشيء هو ولا ابن التركمانى، فهو صحيح أو حسن، ورواه أبو يعلى وفى إسناده عطاء بن مسلم، وثقه ابن حبان وغيره، وضعفه جماعة، وبقية رجاله ثقات (مجمع الزوائد ٩:٢٦). قلت: وسند البيهقى سالم من عطاء بن مسلم هذا.

وعده» أى من الذهب، بل معناه أتاه على الأجل الذى وعده، لما فى لفظ البيهقى «إن الغريم كان قد استنظر صاحبه شهرا فلم ينظره إلا بحميل»، أى فلما تحمل عنه رسول الله ﷺ استنظره شهرا، فأتاه بقدر ما وعده من الأجل، هذا هو الظاهر من سياق الحديث لا ما قاله ابن حزم، قال البيهقى: وفى هذا كالدلالة على أن الحق بقى فى ذمته بعد التحمل، حتى أكد عليه مقدار الاستنظار (٦:٧٤)، قال ابن حزم: ثم العجب الثالث احتجاجهم بهذا الخبر، وهم أول مخالف له، لأن فيه أن ما أخذ من معدن فلا خير فيه، وهم لا يقولون بهذا اهـ (٨:١١٧).

قلت: هذا ثانى لا ثالث، والجواب أن هذا المعنى لا يفهمه من هذا الحديث إلا من قال بجواز التغوط فى الماء الراكد مع حرمة البول فيه، ومن قال ببطلان إذن البكر بالقول مع كون صماتها إذنها، ومن قال بحرمة الصوم فى السفر مطلقا لقوله ﷺ: «ليس من البر الصيام فى السفر»، وأما من آتاه الله الحكمة، وفهم الكتاب والسنة فلا يقولن إلا كما قلناه، فتذكر.

قوله: "عن ابن عباس عن الفضل بن عباس إلخ"، قلت: دلالته على رجوع الكفيل على الأصيل بما أداه عنه بأمره ظاهرة، ولعل ابن حزم يقول: إن هذا ليس من باب الكفالة والضمان، وإنما هو من باب الاستقراض، قلنا: ولكن لفظ القرض والاستقراض غير مذكور فى الحديث، وإنما فيه أمره ﷺ بإعطاء السائل، وأن الرجل أعطاه ثلاثة دراهم، فإن كان ذلك استقراضا فالكفالة بدين أحد بأمره أولى بأن يكون إقراضا واستقراضا من غير حاجة إلى التصريح به، ومن ادعى الفرق فعليه البيان، قال صاحب "البدائع" فى شرائط ولاية الرجوع: منها أن تكون الكفالة بأمر

باب جواز الكفالة فى البيع والسلم والدين

٤٨٤٥- عن ابن عباس، قال: أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى قد أحله

المكفول عنه، لأن معنى الاستقراض لا يتحقق بدونه، ولو كفل بغير أمره لا يرجع عليه عند عامة العلماء، وقال مالك رحمه الله: يرجع، والصحيح قول العامة، لأن الكفالة بغير أمره تبرع بقضاء دين الغير، فلا يحتمل الرجوع، ومنها إضافة الضمان إليه، بأن يقول: اضمن عنى، ولو قال: اضمن كذا، ولم يضف إلى نفسه لا يرجع، لأنه إذا لم يضف إليه، فالكفالة لم تقع إقراضا إياه، فلا يرجع عليه اهـ (١٣:٦).

وبالجملة: فلا نزاع فى أن الكفيل لا يرجع على الأصيل إلا إذا تضمنت الكفالة معنى الاستقراض، وإنما النزع فى أنها متى تتضمنه؟ فقال ابن حزم: إنها تتضمنه إذا قال الذى عليه الحق: اضمن عنى ما لهذا على، فإذا أديت عنى فهو دين لك على، ونحن نقول بتضمنها إياه بمجرد قوله: اضمن عنى ما لهذا على، ولا يخفى دلالته على معنى الاستقراض من غير حاجة إلى قوله: فإذا أديت عنى فهو دين لك على، فإنه نظير قولك لأحد: اعتق عبدك عنى بألف، أى بعه منى ثم أعتقه عنى، فإن إعتاقه لا يكون عنك إلا بتملكك إياه بالشراء، فكذلك قوله: اضمن عنى ما لهذا على، يتضمن معنى الاستقراض عرفا، ولا ينكره إلا من كان غافلا عن المتعارف بين الناس فى مخاطباتهم، والله تعالى أعلم بالصواب.

قال الموفق فى "المغنى": إن قضى الكفيل الدين متبرعا به غيرنا، وللرجوع به فلا يرجع بشىء، لأنه يتطوع بذلك أشبه الصدقة، سواء ضمن بأمره أو بغير أمره (وهذا مما لا خلاف فيه)، فأما إذا أداه بنية الرجوع به، فإن كان ضمن بأمره، وأدى بأمره فإنه يرجع عليه، سواء قال له: اضمن عنى، أو أد عنى، أو أطلق، وبهذا قال مالك، والشافعى، وأبو يوسف، وقال أبو حنيفة، ومحمد: إن قال: اضمن عنى وانقد عنى رجع عليه، وإن قال: انقد هذا لم يرجع إلا أن يكون مخالطا له يستقرض منه، ويودع عنده، لأن قوله: اضمن عنى إقرار منه بالحق (عرفا)، وإذا أطلق ذلك صار كأنه قال: هب لهذا أو تطوع عليه، وإذا كان مخالطا له رجع استحسانا، لأنه قد يأمر مخالطه بالنقد عنه اهـ (٨٦:٥)، قلت: فقول ابن حزم أضيق، وقول مالك والشافعى أوسع، وقول أبى حنيفة أوسط وأحوط، وخير الأمور أوساطها.

باب جواز الكفالة فى البيع، والسلم، والدين

قوله: "عن ابن عباس إلخ"، قال العبد الضعيف: أمر الله بكتابة الدين المؤجل، وهو يعم

الله فى كتابه وأذن فيه، ثم قال: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾. رواه الحاكم فى "المستدرك"، وقال صحيح على شرط الشيخين (زيلعى ٢: ١٩١).

٤٨٤٦- ومن طريق الأعمش، قال: تذاكرنا عند إبراهيم الرهن والقبيل فى السلف، فقال إبراهيم: حدثنا الأسود، عن عائشة رضى الله عنها: «أن النبى ﷺ اشترى من يهودى طعاما إلى أجل ورهنه درعه»، رواه البخارى ومسلم.

السلم أيضًا، كما صرح به ابن عباس، وقال تعالى فى سياق الآية: ﴿فإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة، فإن أمن بعضكم بعضًا فليؤد الذى ائتمن أمانته، وليتق الله ربه﴾ الآية، فأذن فى الرهن عند فقد الكاتب، وأجاز أمن بعضهم بعضًا، وهو يعم أن يكون الذى عليه الحق أمينا عند صاحب الحق أو يكون كفيله أمينا عنده، فثبت به جواز اشتراط الكفيل فى السلم والدين كما ثبت جواز اشتراط الرهن فيهما، ومن أنكر الكفالة فى السلم والدين قصر قوله تعالى: ﴿فإن أمن بعضكم بعضا﴾ على أن يكون الذى عليه الحق أمينا، ولا يخفى ما فيه من قصر العام، وتخصيصه من غير دليل.

قوله: "ومن طريق الأعمش إلخ"، فيه احتجاج إبراهيم بجواز الرهن فى السلم لجواز الكفالة فيه لكونها وثيقة كالرهن، والحاصل: أن الله تعالى إنما أمر بكتابة الدين المؤجل، والإشهاد عليه، أو الرهن به إذا لم يكن الذى عليه الحق أو كفيله أمينا عند صاحب الحق، وإذا كان أمينا عنده هو، أو كفيله فلا يجب الكتابة، ولا الإشهاد، ولا الرهن، وقوله: ﴿على سفر ولم تجدوا كاتبا﴾ خرج على الغالب، فلا مفهوم له، فجواز الرهن فى الحضر مع وجود الكاتب متفق عليه بين فقهاء الأمصار، بدليل رهنه ﷺ درعه فى الحضر مع قدرته على الكاتب، واحتجوا له من حيث المعنى بأن الرهن شرع توثقه على الدين، لقوله تعالى: ﴿فإن أمن بعضكم بعضا﴾، فإنه يشير إلى أن المراد بالرهن الاستيثاق، وخالف فى ذلك مجاهد والضحاك فيما نقله الطبرى عنهما، فقالا: لا يشرع إلا فى السفر حيث لا يوجد الكاتب، وبه قال داود وأهل الظاهر.

وقال ابن حزم: إن شرط المرتهن الرهن فى الحضر لم يكن له ذلك، وإن تبرع به الراهن جاز، وحمل حديث الباب على ذلك اهـ من "فتح البارى" (٤: ٩٩)، قلنا: لما ثبت بالحديث أن الله سبحانه، إنما قيده بالسفر لأنه مظنة، فقد الكاتب فأخرج مخرج الغالب، ولا مفهوم له، فالرهن فى الحضر مثل الرهن فى السفر، فيجوز اشتراطه كاشتراطه ولا فرق، ومن ادعاه فعليه البيان، كيف؟

٤٨٤٧- قال البيهقى: وروينا عن مقسم عن ابن عباس: "أنه كان لا يرى بأسا بالرهن والقبيل فى السلف" (٦:١٩).

٤٨٤٨- وأخرج من طريق ابن وهب: أخبرنى ابن جريج أن عمرو بن دينار أخبره عن عبد الله بن عمر: "أنه كان لا يرى بالرهن والحميل مع السلف بأسا" (سنن البيهقى)، وهذا سند صحيح.

وقد روى أبو رافع: «بعثه النبى ﷺ إلى يهودى ليسلفه طعاما لضيف نزل به، فأبى إلا برهن فرهنه درعه»، قال ابن حزم: هذا خبر انفرد به موسى بن عبيدة الربذى، وهو ضعيف (المحلى ٨:٨٨).

قلت: نعم، ضعفه ابن معين، وأحمد، وغيرهما من أجل ما روى عن عبد الله بن دينار مناكير، قال أحمد: لم يكن به بأس، ولكنه حدث بأحاديث منكرة، وقال ابن معين: ليس بالكذوب، وقال ابن أبى خيثمة: إنما ضعف ابن معين حديثه لأنه روى عن عبد الله بن دينار مناكير، وقال أبو داود أحاديثه مستوية إلا عن عبد الله بن دينار، وقال ابن سعد: كان ثقة كثير الحديث، وليس بحجة، وقال البزار: رجل مفيد، وليس بالحافظ، وقال الساجى: كان رجلا صالحا، كان القطان لا يحدث عنه، وقد حدث عنه وكيع، وقال: كان ثقة، وقد حدث عن عبد الله بن دينار أحاديث لم يتابع عليها، كما فى "التهذيب" (١٠: ٣٦٠)، ومثله لا يرد حديثه بمجرد الرأى، بل لا بد من معارضته بحديث مثله، لا سيما وليس ذلك من حديثه عن عبد الله بن دينار، بل هو مما رواه عن يزيد بن عبد الله بن قسيط عن أبى رافع، ولم ينفرد به، بل رواه عبد الله بن واقد عن يعقوب بن يزيد عن أبى رافع أيضا عند ابن جرير فى تفسيره (١٦:١٦٩).

وعبد الله بن واقد هذا هو العدوى العمرى أو الهروى، وليس بالحرانى، فإنه يصغر عن إدراك يعقوب بن يزيد، وهما ثقتان كلاهما، وظهر بهذا أن الخبر لم ينفرد به الربذى، بل له شاهد فيما رواه، والله تعالى أعلم.

وروى أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، أنه قال: "لا بأس بالرهن والكفيل فى السلم والبيع" أخرجه أبو يوسف فى "الآثار" له، وكذا محمد، وقال: به نأخذ، وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه اهـ (١٨٨).

قوله: "وقال البيهقى وقوله: وأخرج من طريق ابن وهب إلخ"، قلت: وهذان صاحبان لم نعرف لهما مخالفا من الصحابة رضى الله عنهم، وكفى بهما قدوة، ودلالة قولهما على معنى الباب ظاهرة.

٤٨٤٩- وقال البخارى: قال الليث: حدثنى جعفر بن ربيعة، عن عبد الرحمن بن هرمز. عن أبى هريرة رضى الله عنه، عن رسول الله ﷺ، «أنه ذكر رجلا من بنى إسرائيل سأل بعض بنى إسرائيل أن يسلفه ألف دينار. فقال: ائتنى بالشهداء أشهدهم، فقال: كفى بالله شهيدا، قال: فائتنى بالكفيل، قال: كفى بالله كفيلا، قال صدقت فدفعها إليه إلى أجل مسمى، فخرج فى البحر فقضى حاجته، ثم التمس مركبا يركبها يقدم عليه للأجل الذى أجله، فلم يجد مركبا، فأخذ خشبة فنقرها فأدخل فيها ألف دينار وصحيفة منه إلى صاحبه» الحديث. وقع فى نسخة الصنعانى: حدثنا عبد الله بن صالح، حدثنى الليث، ووصله أبو ذر وأبو الوقت فى باب التجارة فى البحر فى آخره. قال البخارى: حدثنى عبد الله بن صالح، حدثنى الليث به. ولم ينفرد عبد الله بن صالح به، فقد أخرجه الإسماعيلى من طريق عاصم بن على وآدم بن أبى إياس، والنسائى من طريق داود بن منصور، كلهم عن الليث، وأخرجه أحمد عن يونس بن محمد عن الليث أيضا، وله طريق أخرى عن أبى هريرة علقها المصنف فى الاستئذان، ووصلها فى "الأدب المفرد"، وابن حبان فى "صحيحه" اهـ من "فتح البارى" (٤:٣٨٥). فتعليل ابن حزم إياه، كما فى "المحلى" (٨:١١٩) بالانقطاع وبضعف عبد الله بن صالح رد عليه. وكذا إطلاقه الضعف على عبد الله بن صالح مردود، فإن الرجل مختلف فيه حسن الحديث صالح، كما لا يخفى على من راجع ترجمته فى "التهذيب" وغيره.

قوله: "وقال البخارى إلخ"، دلالته على جواز اشتراط الكفيل فى الدين ظاهرة، وخالف ابن حزم فقال: ولا يجوز أن يشترط فى بيع، ولا فى سلم، ولا فى مداينة أصلا إعطاء ضامن، وأعل الحديث بأن البخارى ذكره منقطعا غير متصل، وأن هذا خبر لا يصح، لأنه من طريق عبد الله بن صالح، وهو ضعيف جدا اهـ (المحلى ٨:١١٩).

الجواب عن طعن ابن حزم فى حديث علقه البخارى:

وقد رددنا عليه طعنه فى الحديث، قال: ثم لو صح لم يكن لهم فيه حجة، لأنه شريعة غير شريعتنا، ولا يلزمنا غير شريعة نبينا ﷺ اهـ، قلنا: تحديث النبى ﷺ بذلك وتقريره له جعله شريعة لنبينا، وإنما ذكر ذلك ليتأسى به، وإلا لم يكن لذكره فائدة. قال: والعجب أنهم أول مخالف له، فإنهم لا يجيزون البتة لأحد أن يقذف ماله فى البحر لعله يبلغ إلى غريمه، بل يقضون على من فعل

كتاب الحوالة

باب الاتباع إذا أحيل على مليء

٤٨٥٠- عن أبى هريرة، قال: «مطل الغنى ظلم، وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع». رواه الجماعة، وفى لفظ لأحمد: "ومن أحيل على مليء فليحتل".

هذا بالسفه، ويحجرون عليه، ويؤدبونه اهـ، قلنا نجيز مثله لمن صح توكله، فإن من صح توكله تكفل الله بنصره وعونه، وهذا كما أخبرنا للصديق رضى الله عنه التصدق بجميع ماله، وأخبرنا للعلاء بن الحضرمى وسعد بن أبى وقاص الاقتحام فى البحر على متون الخيل، وأخبرنا لخالد بن الوليد تناول سم الساعة، ونحو ذلك مما يطول ذكره، فافهم.١٢ظ

باب الاتباع إذا أحيل على مليء

قوله: "إذا اتبع أحدكم على مليء إلخ"، أقول: الحديث نص فى مشروعية الحوالة والأمر للندب، قال العبد الضعيف: الحوالة ثابتة بالسنة، والإجماع، أما السنة: فما ذكرناه فى المتن، وأما الإجماع: فقال الموفق فى "المغنى": أجمع أهل العلم على جواز الحوالة فى الجملة (أى وإن اختلفوا فى بعض شروطها)، واشتقاقها من تحويل الحق من ذمة إلى ذمة اهـ (٥٤:٥).

ويشترط لصحة الحوالة رضاء المحيل، والمحتال، والمحتال عليه عندنا، وذكر الموفق فى "المغنى" أنه يشترط فى صحتها رضا المحيل بلا خلاف، فإن الحق عليه فلا يلزمه أداؤه من جهة ا لدين الذى له على المحال عليه، ولا خلاف فى هذا، وإذا أحيل على مليء لزم المحال، والمحال عليه القبول، ولم يعتبر رضاهما.

وقال مالك والشافعي: يعتبر رضا المحتال، لأن حقه فى ذمة المحيل، فلا يجوز نقله إلى غيرها بغير رضاه (لأن الذمم متفاوتة، ولقول النبى ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»، رواه أحمد، والنسائى، وأبو داود، والترمذى، وابن ماجه، والحاكم من حديث الحسن عن سمرة، كما فى "التلخيص" (٢٥٣:٢)، وقد أثبتنا سماع الحسن من سمرة، فالحديث صحيح، وفيه دلالة على ثبوت الحق فى ذمة المديون حتى يؤديه، فلا يجوز نقله إلى غيرها بغير رضا المحتال)، وقال أبو حنيفة: يعتبر رضا المحال عليه أيضاً، لا لأنه عقد معاوضة كما ذكره الموفق، بل لأنه يلزمه الدين، ولا لزوم إلا بالتزامه، ولو كان مديونا للمحيل، لأن الناس يتفاوتون فى الاقتضاء من بين سهل ميسر، وصعب معسر، كما قاله المحقق فى "الفتح" (٣٤٧:٦).

٤٨٥١- وعن ابن عمر، عن النبى ﷺ قال: «مطل الغنى ظلم، إذا أحلت على

دليل حمل الأمر على الندب فى قوله: «فليتبع» و «فليحتل»:

واندحض بما ذكرنا قول من حمل الأمر فى قوله ﷺ: «إذا اتبع أحدكم على ملىء فليتبع» على الوجوب، فقد بينا أن معارضته لقوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» تدفع حمله على الوجوب، وتعين إرادة الندب، وأيضًا: لو أجبر المحال على قبول الحوالة لوجب إذا أحاله المحال عليه على آخر آن يجبر على اتباعه، ثم إذا أحاله ذلك على آخر أن يجبر أيضًا على اتباعه، وهكذا أبدا، وقول ابن حزم: "هذه معارضة لأمر رسول الله ﷺ»، رد عليه، بل هو معارضة لرأى من حمل أمره ﷺ على الوجوب، وتأييد لحمله على الندب بالنظر، ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه.

وأما قوله: "فكيف" والذى اعترضوا به فاسد، لأنه مطل من غنى أو حوالة على غير ملىء، ففيه أنه حوالة على ملىء بلا مطل، لأن الحوالة على ملىء ليس من المطل فى شىء، وإلا لم يجز لأحد أن يحيل داينه على مديونه إذا عجز عن الأداء بنفسه، ولا قائل به، بل يجوز له ذلك مع كونه قادرا على الأداء، فيه من التخفيف على المحيل والتيسير عليه.

يدل عليه ما رواه ابن حزم من طريق حماد بن سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن على بن عبيد الله، عن سعيد بن المسيب: "أنه كان لأبيه المسيب دين على إنسان ألفا درهم، ولرجل آخر على على بن أبى طالب ألفا درهم، فقال ذلك الرجل للمسيب: أنا أحيلك على على، وأحلنى أنت على فلان، ففعلا" الحديث (٨: ١٠٩)، وفيه إحالة أحدهما الآخر على مديونه من غير حاجة إليه، بل بمجرد رغبتهما فيه، فلو أحال الأول على ملىء مع قدرته على الأداء وأجبر المحال على القبول فى قولكم، لوجب أيضًا إذا أحاله المحال عليه على آخر ملىء أن يجبر على اتباعه، لعدم الفرق بين الحوالة الأولى والثانية، ثم إذا أحاله ذلك على آخر أن يجبر أيضًا على اتباعه لما بينا، ولا قائل به، فبطل القول بإجبار المحال على القبول مطلقًا، وتعين حمل الأمر على الندب بدليل ما ذكرنا من الأمر والنظر، والله تعالى أعلم.

ثم اعلم أنه قال فى "العناية": إن شرط صحة الحوالة رضا المحتال، لأن الدين حقه، وهو ينتقل بالحوالة، والذمم متفاوتة، فلا بد من رضاه، ولا خلاف فى ذلك لأحد من أهل العلم (٦: ٣٤٦)، فتراه قد حكى الإجماع على اشتراط رضا المحتال، وهو خلاف ما ذكره الموفق من اختلاف أحمد فيه، قال: وأما رضا المحتال عليه فهو شرط عندنا، وقال الشافعى إن كان للمحيل

مليء فاتبعه»، رواه ابن ماجه، والترمذى، وأحمد (نيل الأوطار ٥:٤ ١٠).

دين عليه فلا يشترط، وبه قال مالك وأحمد، لأنه محل التصرف فلا يشترط رضاه لأن الحق للمحيل عليه، فله أن يستوفيه بنفسه وبغيره، كما لو وكل فى الاستيفاء، وأما إذا لم يكن للمحيل دين عليه فيشترط رضاه بالإجماع (وقال الموفق: وإن أحال من عليه دين على من لا دين عليه فليست حوالة، نص عليه أحمد، فلا يلزم المحال عليه الأداء، ولا المحتال قبول ذلك (٥:٥٧).

قلت: ولا يخفى أنه حوالة لغة وهو ظاهر، وشرعا أيضًا، لأنها فى الشرع نقل المطالبة، أو الدين من ذمة المديون إلى ذمة الآخر، ولا يشترط كونه مديونا للمحيل، كما لا يشترط فى الكفالة كون الكفيل مديونا للأصيل، لأن الحوالة والكفالة كلاهما متقاربان، وإنما يفترقان فى أن الأولى تتضمن براءة الأصيل بخلاف الثانية، فإنها لا تتضمنه، وإنما تفيد ضم الذمة إلى الذمة فى المطالبة، فمن شرط فى صحة الحوالة كون المحال عليه مديونا للمحيل، فعليه البيان، وإذا تقرر ذلك ففى قولهم: "إنه لا يلزم المحال عليه الأداء، ولا المحتال القبول إذا لم يكن على المحال عليه دين"، تخصيص لعموم قوله ﷺ: «من أحيل بحقه على مليء فليحتل»، أو تقييد لإطلاقه بالقياس والنظر، فما ذا علينا لو حملنا الأمر على الندب، وقلنا: لا يجبر المحال عليه، ولا المحتال على القبول، بل لا بد من رضاهما، ولو تنبه ابن حزم لهذا المعنى لعرف بطلان ما أورده علينا فى هذا الباب.

قال صاحب "العناية": وأما رضا المحيل فقد شرطه القدورى، وعسى يعلل بأن ذوى المروءات، قد يأنفون بتحميل غيرهم ما عليهم من الدين، وذكر فى الزيادات: أن الحوالة تصح بدون رضاه، لأن التزام الدين من المحال عليه تصرف فى حق نفسه، والمحيل لا يتضرر به، بل فيه نفعه، لأن المحال عليه لا يرجع عليه إذا لم يكن بأمره، والظاهر أن الحوالة قد يكون ابتداؤها من المحيل، وقد يكون من المحتال عليه، والأول: إحالة، وهو فعل اختيارى لا يتصور بدون الإرادة والرضا، وهو وجه رواية القدورى، والثانى: احتيال يتم بدون إرادة المحيل بإرادة المحتال عليه، ورضاه، وهو وجه رواية الزيادات، (أى إذا كان مديونا للمحيل، وإلا فيكون متبرعًا إذا احتال بدون أمره، ولا يتم التبرع إلا برضاع المتبرع عليه، أو مقرضا إذا احتال بأمره، ولا يتصور إلا برضاه)، وعلى هذا اشتراطه مطلقا، كما ذهب إليه الأئمة الثلاثة، أو عدم اشتراطه مطلقًا، كما ذهب إليه بعض الشارحين ليس على ما ينبغى اهـ، ملخصًا (٣٤٧:٦)، ولله دره من فقيه قد أتى بوجه وجيه، وتحقيق بديع نبيه.

قال الموفق فى "المغنى": فإذا اجتمعت شروط الحوالة، وصحت برئت ذمة المحيل فى قول

باب إذا أفلس المحال عليه أو مات
يرجع المحتال على المحيل

٤٨٥٢- أخرج البيهقي من طريق شعبة: أخبرني خليد بن جعفر، قال سمعت أبا إياس، عن عثمان بن عفان، قال: "ليس على مال امرئ مسلم توى يعني حوالة» (٦: ٧١)، وهذا سند صحيح موصول، وليس خليد بن جعفر بمجهول، ولا أبو إياس من الطبقة الثالثة كما زعمه البيهقي، بل خليد ثقة معروف، وأبو إياس من الثانية، كما سنذكره، والأثر ذكره ابن حزم في "المحلى" بلفظ: "قد روى عن عثمان أنه قال في الحوالات، ليس على مال مسلم توا"، ولم يعله بشيء (٨: ١٠٩).

عامة الفقهاء (براءة مقيدة عندنا كما سنذكره، ومطلقة عند الجمهور)، إلا ما يروى عن الحسن أنه كان لا يرى الحوالة براءة إلا أن يبرئه (المحتال)، وعن زفر أنه قال: لا تنقل الحق، وأجرها مجرى الضمان، وليس بصحيح، لأن الحوالة مشتقة من تحويل الحق بخلاف الضمان، فإنه مشتق من ضم ذمة إلى ذمة، فعلق كل واحد مقتضاه، وما دل عليه لفظه اهـ (٥: ٥٨).

أغرب ابن حزم في معنى قول الحسن وابن سيرين الكفالة والحوالة سواء:

وأغرب ابن حزم في "المحلى" (٨: ١١٣) حيث حمل قول الحسن وابن سيرين: أن الكفالة والحوالة سواء على انتقال الدين من ذمة المديون إلى ذمة الضامن في الكفالة، فعكس الأمر، وهكذا اجتهاد أهل الظاهر يحتجون بالمجمل، ويأولونه على آرائهم، وإنما أراد أن الحوالة لا تنقل الحق كالكفالة، كما قاله زفر، وهو أعرف بمذهب الحسن وابن سيرين من ابن حزم وأمثاله، لكونه بلديهما وقد أدرك أصحابهما، فافهم.١٢ظ

باب إذا أفلس المحال عليه أو مات يرجع المحتال على المحيل

قوله: "أخرجه البيهقي إلى آخر الباب"، قال العبد الضعيف: دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة، وذكر البيهقي عن الشافعي أن محمد بن الحسن احتج بأن عثمان قال في الحوالة، أو الكفالة: "يرجع صاحبها لا توى على مسلم"، فسألته عنه فزعم أنه عن رجل مجهول عن رجل معروف منقطع عن عثمان، قال الشافعي: فهو في قوله: يبطل من وجهين، ولو كان ثابتًا لم يكن فيه حجة، لأنه لا يدري أ قال ذلك في الحوالة أو الكفالة؟ قلت: الذي في كتب الحنفية أن محمدا ذكره في "الأصل" عن عثمان في الحوالة من غير شك، كما أخرجه البيهقي أولا، وكذا أخرجه

٤٨٥٣– ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر أو غيره، عنه، عن قتادة، عن على بن أبى طالب، أنه قال فى الذى أحيل، "لا يرجع على صاحبه إلا أن يفلس أو يموت". وهو قول شريح، والحسن، والنخعى، والشعبى، كلهم يقول: إن لم ينصفه رجع على المحيل،

ابن أبى شيبة في "مصنفه" عن وكيع عن شعبة بسنده، وكيف يقال ذلك فى الكفالة والرجوع فيها على الأصيل لا يتوقف على شرط موت الكفيل مفلسا؟ (وهو المراد بالتوى، بل لصاحب الحق مطالبة الأصيل والكفيل أيهما شاء، أو مطالبتهما جميعًا من غير شرط)، وذكر أبو بكر الرازى، وغيره أنه لا يعلم لعثمان فى ذلك مخالف من الصحابة.

خليد بن جعفر:

ثم قال البيهقى: الرجل المجهول فى هذه الحكاية خليد بن جعفر بصرى، لم يحتج به البخارى (قلت: ليس هذا من الجرح شيء كما لا يخفى)، قال: وأخرج مسلم حديثه الذى يرويه مع المستمر، وكان شعبة إذا روى عنه أثنى عليه، قلت: عدم احتجاج البخارى به لا يضره، كما عرف، ومسلم وإن قرنه فى حديث مع المستمر، فقد احتج به فى موضع آخر، وقد ذكر البيهقى ذلك فى "كتاب المعرفة"، وكلامه ههنا يوهم أن مسلما لم يحتج به، وقد روى عنه غزوة بن ثابت، وشعبة كان يعظمه ويثنى عليه، وقال: كان من أصدق الناس وأشدهم إتقانًا، ووثقه ابن معين وغيره، فكيف يجعل مثل هذا مجهولا؟ قال البيهقى: والمعروف معاوية بن قرة وهو منقطع، لأنه من الطبقة الثالثة من تابعى أهل البصرة، لم يدرك عثمان ولا كان فى زمانه، قلت: ذكر ابن عساكر فى "تاريخ دمشق" أن له رؤية، وحكى عن ابن سعد أنه عده فى الطبقة الثانية، وحكى عن خليفة وغيره أنه توفى سنة ثلاث عشرة ومائة، وعن يحيى[1] وغيره أنه بلغ ستا وتسعين سنة، فعلى هذا يكون مولده سنة سبع عشرة، فكيف لم يكن فى زمن عثمان؟ اهـ من "الجوهر النقى" (٦: ٧١).

الجواب عن إيراد ابن حزم علينا فى الباب:

وقال ابن حزم فى "المحلى" بعد ما ذكر أثر على المذكور فى المتن من طريق عبد الرزاق وغيره عن معمر عن قتادة عنه: لا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ (قلت: كلمة حق أريد بها

---

(١) والذى فى "التهذيب" عن يحيى بن معين: مات وهو ابن ست وسبعين سنة، وعلى هذا فمولده سنة سبع وثلاثين، وهو الموافق لما فى "الخلاصة": أن مولده يوم الجمل ومثله لا يدرك عثمان، وبالجملة: فقد اختلف الأقوال فى مولده، والانقطاع فى القرون الفاضلة لا يضرنا، والله تعالى أعلم. ١٢ظ

وعن الحكم: لا يرجع على المحيل إلا أن يموت المحال عليه قبل أن ينتصف، فإنه يرجع إلى المحيل"، ذكره ابن حزم فى "المحلى" (١٠٩:٨)، ولم يعله بشيء من علل الإسناد.

الباطل، فإن قول رسول الله ﷺ: «إذا اتبع أحدكم على ملىء فليتبع»، لا يوجب الاتباع لاحتمال كون الأمر للندب بدليل ما ذكرنا، ولو سلمنا فإنما يوجبه ما دام مليئا، وأما إذا أفلس أو مات مفلسا فلا، ومن أين فيه الدلالة على أن لا رجوع للذى أحيل على الذى أحاله بشيء من حقه، انتصف أو لم ينتصف، أعسر المحال عليه أم لم يعسر؟ وهل هذا إلا تحكم بالرأى؟).

قال فكيف؟ وقد روينا من طريق حماد بن سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن على بن عبيد الله، عن سعيد بن المسيب: "أنه كان لأبيه المسيب دين على إنسان ألفا درهم، ولرجل آخر على على بن أبى طالب ألفا درهم، فقال ذلك الرجل للمسيب: أنا أحيلك على على، وأحلنى أنت على فلان، ففعلا فانتصف المسيب من على، وتلف مال الذى أحاله المسيب عليه، فأخبر المسيب بذلك على بن أبى طالب، فقال له على: أبعد الله"، قال ابن حزم: فهذا خلاف الرواية عن عثمان، والذى ذكرنا عن على، وهذه موافقه لنا إلخ (١٠٩:٨)، قلت: ليس هذا من المخالفة فى شيء، ولا هو مما يوافقكم، لأن معنى قول على: "أبعده الله"، أنه لا يستحق الرجوع عليه، أى على على بعد ما قد أدى الألفين إلى من أحاله عليه، وأما إنه لا يستحق الرجوع على المسيب فلا، ويحتمل أنه أبعده لكونه قد طمع فى غير مطمع حيث خاف المطل من على، فأحال ما كان له عليه إلى المسيب، ولم يخف من فلان ورجا منه القضاء عاجلا، فعوقب بالمطل والتأخير.

وأيضًا: فإن إحالة الرجل مسيبا على على، وإحالة المسيب إياه على فلان لم يكن من إحالة من له الحق على من عليه مثل ذلك الحق، لأن المسيب لم يكن له دين على على، ولا للرجل على فلان، فكان ذلك من باب من أحال من لا دين عليه على آخر له عليه دين، وليس ذلك بحوالة، بل هى وكالة تثبت فيها أحكامها، لأن الحوالة مأخوذة من تحويل الحق، وانتقاله، ولا حق ههنا ينتقل ويتحول، نص عليه الموفق فى "المغنى" (٥٦:٥)، فكان المسيب وكيل الرجل فى اقتضاء الحق من على، والرجل وكيل المسيب فى اقتضاء حقه من فلان، ومثل هذا الوكيل إذا لم يقدر على قبض الدين لمانع ما أى مانع كان رجع على المحيل بحقه الذى أخذه هو من مديون الوكيل اتفاقًا، وصرح ابن حزم فى "المحلى" بأنه إن كان الحق على المحيل من بيع (كما فى ما نحن فيه، لأن إحالة الرجل مسيبا، وإحالة المسيب إياه كان لأجل بيع أحدهما دينه بدين الآخر، لا من قرض ونحوه)، لم يجز إلا بوجه التوكيل، فيوكله على قبض حقه قبله، فإن قبضه للموكل برئ المحيل، وإن لم يقدر على

باب كراهة السفاتج بشرط وجوازها بلا شرط

٤٨٥٤– عن جعفر بن عون، عن أبى عميس، عن ابن جعدبة، عن عبيد –هو ابن السباق– عن زينب، قالت: «أعطانى رسول الله ﷺ خمسين وسقا تمرا بخيبر وعشرين

قبضه رجع على المحيل بحقه (١٠٩:٨)، فلم يكن أثر على هذا موافقا لقول ابن حزم، ولا مخالفا لما روى عن عثمان، وعلى فى هذا الباب.

ولو سلمنا فلا يخفى أن المروى عن عثمان صريح فى الدلالة على أن ليس على مال امرئ مسلم توى فى الحوالة، وكذا ما رواه قتادة عن على فى رجوع المحتال على المحيل إذا مات المحتال عليه أو أفلس، وليس ما رواه ابن المسيب، عن أبيه، عن على صريحا فى نفيه، بل هو مجمل يحتمل الوجوه كما قدمنا، ولا يصح معارضة المجمل للمفسر كما لا يخفى على من له مسكة عقل وفقه، بل يقضى المفسر على المجمل، ويحمل الآخر على محمل حسن أو يرد، وأقل ذلك أن يقال: قولا على متعارضان، فإما أن يرجح أحدهما على الآخر بالطريق الذى ذكرنا، وإلا فقد تساقطا ويبقى قول عثمان بلا معارض، فهو المعول عليه، وكفى به قدوة، ولأجل ذلك –والله تعالى أعلم– لم ير أبو حنيفة رحمه الله قول على رضى الله عنه حجة فى الباب، أى لأجل التعارض بين قوليه.

واقتصر على قول عثمان وحده، فقال: لا يرجع المحتال على المحيل إلا أن يتوى حقه، ولا يتوى إلا بأحد أمرين، وهو إما أن يجحد المحتال عليه الحوالة، ويحلف ولا بينة للمحيل عليه، أو يموت مفلسًا، لأن العجز عن الوصول يتحقق بأحد هذين الوجهين، وهو التوى فى الحقيقة، ولا يرجع عليه بحكم الحاكم بإفلاس المحتال عليه حال حياته، لأن المال غاد ورائح، فلم يوجد التوى حقيقةً بل توهما، وقالا: يرجع فى هذا الوجه أيضًا، لما روى عن على كرم الله وجهه أنه قال فى الذى أحيل: "لا يرجع على صاحبه إلا أن يفلس أو يموت" (مفلسا) فدل على جواز رجوعه على المحيل بإفلاس المحتال عليه حال حياته، والمراد حكم الحاكم بإفلاسه لا مجرد دعواه الإفلاس، وإلا لادعى من شاء ما شاء، وفيه من إضاعة حقوق الناس ما لا يخفى، فافهم، فلعل الحق لا يتجاوز عن قول أبى حنيفة رحمه الله، وقد نبهناك على ما فى قول الصاحبين وغيرهما من الكلام، والعلم لله الملك العلام. ١٢ظ

باب كراهة السفاتج بشرط، وجوازها بلا شرط

قوله: "عن جعفر بن عون إلخ"، قال العبد الضعيف: ابن جعدبة هذا قال أبو حاتم: هو يزيد ابن جعدبة جد يزيد بن عياض، وكذا قاله الذهبى فى "الميزان" حيث ذكر حديث سفيان عن

شعيرا، قالت: فجاءنى عاصم بن عدى فقال لى: هل لك أن أوتيك مالك بخيبر ههنا بالمدينة فاقبضه منك بكيله بخيبر؟ فقالت: لا حتى أسأل عن ذلك، قالت: فذكرت ذلك لعمر بن الخطاب فقال: لا تفعلى، فكيف لك بالضمان فيما بين ذلك؟» رواه البيهقى فى "سننه" (٥:٣٥٢)، ولم يعله هو ولا ابن التركمانى بشىء، وابن جعدبة ليس هو يزيد بن عياض الذى كذبه مالك وضعفه غيره، فإن عمرو بن دينار روى عن ابن عبيد ابن السباق، وقال ابن خزيمة: عمرو أجل وأكبر من أن يروى عن يزيد بن عياض، كذا فى "التهذيب" (١١:٣٥٢).

٤٨٥٥- ومن طريق سعيد بن منصور: ثنا هشيم أنا خالد عن ابن سيرين: أنه كان لا يرى بالسفتجات بأسا إذا كان على الوجه المعروف، رواه البيهقى (٥:٣٥٢) أيضا.

عمرو بن دينار، عن يزيد بن جعدبة، عن عبد الرحمن بن مخراق، عن أبى ذر مرفوعا: «أن الله خلق فى الجنة ريحا» الحديث، قال ابن عدى: يزيد بن جعدبة هو يزيد بن عياض، وعمرو أكبر منه، قلت: ما أظن إلا أن هذا آخر قديم، لعله جد صاحب الترجمة، وكذلك ابن مخراق تابعى كبير، وصاحب الترجمة أى يزيد بن عياض يصبو عن ذلك اهـ (٣:٣١٧).

وقد ذكر الحافظ فى ترجمة عبيد بن السباق من "التهذيب" يزيد بن جعدبة فى الرواة عنه، ولم يذكر يزيد بن عياض (٧:٢٦٦)، ويزيد بن جعدبة لم نر فيه جرحا ولا تعديلا، والحديث رواه مالك فى "الموطأ"، قال: "بلغنى أن عمر سئل فى رجل أسلف طعاما على أن يعطيه إياه فى بلد آخر، فكره ذلك عمر، وقال: أين كراء الحمْل" (جمع الفوائد ١:٢٥١)، وبلاغات مالك صحاح، كما مر فى المقدمة، ودلالته على كراهة السفتجة إذا كانت مشروطة فى القرض ظاهرة، وإن أقرضه بغير شرط، وكتب له سفتجا جاز، كما فى "فتح القدير" (٦:٣٥٦)، فإطلاق القدورى كراهتها مقيد بما إذا كانت مشروطة، قاله محشى الهداية نقلا عن "الدر المختار و رد المحتار" (٣:١١٥).

قوله: "من طريق سعيد بن منصور إلى آخر الباب"، دلالة الآثار على جواز السفتجة من غير شرط ظاهرة، وأثر ابن سيرين أصرح شىء فى هذا الباب، وعليه يحمل ما روى عن ابن عباس وعلى رضى الله عنهما، أنهما لم يريا بها بأسا، أى إذا كانت بغير شروط، وبذلك يجتمع الآثار فى الباب، فلا يبقى فيما بينهما تضاد، والله تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمعاد، وقال الموفق فى "المغنى": فإن شرط أن يعطيه إياه فى بلد آخر لم يجز إن كان لحمله مؤنة، لأنه زيادة، وإن لم يكن لحمله مؤنة، فقد روى عن أحمد أنه لا يجوز أيضًا، ورويت كراهته عن الحسن البصرى، وميمون

٤٨٥٦- وأخرج ابن حزم فى "المحلى" (٧٨:٨) من طريق معمر، عن أيوب، عن ابن سيرين: "وإذا أسلفت طعاما فأعطاكه بأرض أخرى فإن كان عن شرط فهو مكروه، وإن كان على وجه المعروف فلا بأس به". وهذا كما ترى سند صحيح.

٤٨٥٧- ومن طريق سعيد بن منصور ثنا هشيم، أنا حجاج بن أرطاة عن عطاء ابن أبى رباح: "أن عبد الله بن الزبير كان يأخذ من قوم بمكة دراهم، ثم يكتب بها إلى مصعب بن الزبير بالعراق فيأخذونها منه، فسئل ابن عباس ذلك؟ فلم ير به بأسا، فقيل له: إن أخذوا أفضل من دراهمهم؟ قال: لا بأس إذا أخذوا بوزن دراهمهم". رواه البيهقى (٣٥٢:٥)، وقال: وروى فى ذلك أيضا عن على رضى الله عنه، وإنما أراد -والله أعلم- إذا كان ذلك بغير شرط، قلت: وأخرجه أى أثر الزبير وابن عباس رضى الله عنهم ابن حزم فى "المحلى" (٧٨:٨) من طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن عطاء، بلفظ: "كان ابن الزبير يستسلف من التجار أموالا، ثم يكتب لهم إلى العمال: فذكرت ذلك لابن عباس فقال: لا بأس به"، وهذا سند صحيح موصول.

باب كل قرض جر منفعة فهو ربا

٤٨٥٨- عن على أمير المؤمنين مرفوعا: «كل قرض جر منفعةً فهو ربا». أخرجه

ابن أبى شبيب، وعبدة بن أبى لبابة، ومالك، والأوزاعى، والشافعى، لأنه قد يكون فى ذلك زيادة، وقد نص أحمد أن من شرط أن يكتب له سفتجة لم يجز، ومعناه اشتراط القضاء فى بلد آخر، وروى عنه جواز ذلك، حكاه عنه ابن المنذر لكونه مصلحة لهما، وحكاه عن على، وابن عباس، والحسن بن على، وابن الزبير، وابن سيرين، وعبد الرحمن بن الأسود، وأيوب السختيانى، والثورى، وإسحاق واختاره، قال: والصحيح جوازه لأنه مصلحة لهما من غير ضرر بواحد منهما، والشرع لا يرد بتحريم المصالح التى لا مضرة فيها، بل بمشروعيتها، ولأن هذا ليس بمنصوص على تحريمه، ولا فى معنى المنصوص، فوجب إبقاؤه على الإباحة اهـ (٣٦٠:٤)، قلت: ولكنه بالشرط يدخل فى قرض جر منفعة، وهو منصوص على تحريمه، كما سيأتى.١٢ظ

باب كل قرض جر منفعة فهو ربا

قوله: "عن على إلخ"، قال العبد الضعيف: قال ابن حزم فى "المحلى": والربا لا يكون إلا فى بيع، أو قرض، أو سلم، وهذا ما لا خلاف فيه من أحد، لأنه لم تأت النصوص إلا بذلك، إلى

33

الحارث بن أبى أسامة فى مسنده قال الشيخ: حديث حسن لغيره، كذا فى "العزيزى" (٨٧:٣)، وفى سنده سوار بن مصعب وهو متروك (التلخيص الحبير ٢: ٣٤٥). قلت: ولما رواه شواهد كثيرة كما سيأتى ولأجل ذلك -والله أعلم- صححه إمام الحرمين كما فى "التلخيص" أيضًا.

أن قال: وهو فى القرض فى كل شيء، فلا يحل إقراض شيء ليرد إليك أقل، ولا أكثر، ولا من نوع آخر أصلا، لكن ما أقرضت فى نوعه ومقداره، وهذا إجماع مقطوع به اهـ (٨: ٤٦٧ و٤٦٨)، وهذا احتجاج بالإجماع ممن هو قلما يسلم تحقق الإجماع فى المسائل، كما لا يخفى على من راجع "المحلى" (٩: ٤)، فمثله لا يذعن الإجماع إلا إذا جاءه فيه مثل فلق الصبح.

وقال الموفق فى "المغنى": وكل قرض شرط فيه الزيادة فهو حرام بلا خلاف، قال ابن المنذر: أجمعوا على أن المسلف إذا شرط على المستسلف زيادة أو هدية، فأسلف على ذلك أن أخذ الزيادة على ذلك ربا، وقد روى عن أبى بن كعب، وابن عباس، وابن مسعود، أنهم نهوا عن قرض جر منفعةً، ولأنه عقد إرفاق وقربة، فإذا شرط فيه الزيادة أخرجه عن موضوعه، ولا فرق بين الزيادة فى القدر أو فى الصفة، وإن شرط أن يؤجره داره، أو يبيعه شيئا، أو أن يقرضه المقترض مرة أخرى لم يجز، ولأن النبى ﷺ نهى عن بيع وسلف، وإن شرط أن يؤجر داره بأقل من أجرتها، أو على أن يستأجر دار المقرض بأكثر من أجرتها، أو على أن يهدى له أو يعمل له عملا كان أبلغ فى التحريم، وإن فعل ذلك من غير شرط قبل الوفاء لم يقبله، ولم يجز قبوله، إلا أن يكافئه أو يحبسه من دينه، إلا أن يكون شيئا جرت العادة به بينهما قبل القرض، لما روى الأثرم، فذكر قول ابن عباس فى مقاصة السماك، وحديث عمر فى رده هدية أبى بن كعب، وقد كان أسلفه، وقول أبى لزر بن حبيش: "إن أقرضت رجلا قرضا فأتاك به، ومعه هدية فاقبض قرضك واردد عليه هديته"، وقول عبد الله بن سلام لأبى بردة رواه البخارى، وقد ذكرنا كله فى المتن.

قال ابن أبى موسى: ولو أقرضه قرضا ثم استعمله عملا لم يكن ليستعمله مثله قبل القرض كان قرضا جر منفعة، ولو استضاف غريمه، ولم تكن العادة جرت بينهما بذلك حسب له ما أكله، لما روى ابن ماجه فى "سننه" عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أقرض أحدكم قرضا، فأهدى إليه، أو حمله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك»، قال: وهذا كله فى مدة القرض، فأما بعد الوفاء فهو كالزيادة من غير شروط، وحكمه أنه إذا أقرضه مطلقًا من غير شرط فقضاه خيرا منه فى القدر، أو الصفة، أو دونه برضاهما جاز، وكذلك

٤٨٥٩- روى ابن أبى شيبة فى "مصنفه": حدثنا أبو خالد الأحمر، عن حجاج، عن عطاء، قال: "كانوا يكرهون كل قرض جر منفعة" (زيلعى (٢: ١٩٨)، وهذا إسناد حسن، وقول عطاء: "كانوا يكرهون" يريد به الصحابة رضى الله عنهم.

إن كتب له بها سفتجة، ورخص فى ذلك ابن عمر، وابن المسيب، والحسن، والنخعى، والشعبى، والزهرى، ومكحول، وقتادة، ومالك، والشافعى، وإسحاق، وقال أبو الخطاب: إن قضاه خيرا منه، أو زاده زيادة بعد الوفاء من غير مواطأة فعلى روايتين، وروى عن أبى بن كعب، وابن عباس، وابن عمر، أنه يأخذ مثل قرضه، ولا يأخذ فضلا، لئلا يكون قرضا جر منفعة اهـ ملخصا (٤: ٣٦٠ و ٣٦٢).

وبالجملة: فحرمة الزيادة المشروطة فى القرض مجمع عليها، لا خلاف فيها من أحد لكونها منفعة قد جر القرض، وإنما اختلفوا فى زيادة يزيدها المستقرض من غير شرط، فذهب بعض السلف إلى جوازها، وبعضهم إلى عدم جوازها إلا أن يكون شيئا جرت العادة به بينهما قبل القرض، وفى كل ذلك دليل على صحة ما رواه سوار بن مصعب عن على مرفوعا: «كل قرض جر منفعة فهو ربا»، فإن إجماع الأمة، وعمل الأئمة بحديث أكبر دليل على صحته، فقد مر فى المقدمة أنه قد يحكم للحديث بالصحة إذا تلقاه الناس بالقبول، وإن لم يكن له إسناده صحيح، قاله ابن عبد البر وغيره، بل ما تلقاه الناس من أخبار الآحاد بالقبول فهو عندنا فى معنى المتواتر، كما بينه الجصاص فى مواضع من "أحكام القرآن" له.

فقول الشوكانى فى "النيل": ووهم إمام الحرمين والغزالى فقالا: إنه صح، ولا خبرة لهما بهذا الفن اهـ (٥: ١٠٠) خارج عن الأدب، ولو قال كما قلنا: لكان أولى وأصوب، واغتر بكلامه بعض من لا دين له، ولا أمانة من أبناء الزمان، فادعى بطلان هذا الحديث رأسا وأساسا، وأجاز الزيادة المشروطة فى القرض، وأباح الربا العجلان، وزعم أن الربا لا يتحقق فى القرض، وإنما يختص بالبيع والشراء، وأغمض عينيه من شواهد هذا الحديث التى أودعناها فى المتن، ومن إجماع الأئمة الفقهاء، وجعل يحرف كلمهم عن مواضعها، ويتكلم فى بعض الشواهد من غير علم، كما يتكلم السفهاء، فإلى الله المشتكى من الإحداث فى الدين والابتداع، وترك الاعتناء بالتقليد والاتباع، ولو رده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم، ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا، وقد استوفينا الكلام فى ذلك فى رسالتنا كشف الدجى عن وجه الربا.

قوله: "روى ابن أبى شيبة إلى قوله: عن فضالة بن عبيد إلخ"، دلالتهما على ما دل عليه

٤٨٦٠- أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: كل قرض جر منفعة فلا خير فيه. أخرجه محمد فى "الآثار" وقال: به نأخذ وهو قول أبى حنيفة اهـ (١١١) وقوله: "فلا خير فيه" لا ينافى التحريم، كما لا يخفى على من مارس كلام الفقهاء.

٤٨٦١- عن فضالة بن عبيد -صاحب النبى ﷺ- أنه قال: «كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه من الربا» أخرجه البيهقى (٥: ٣٥٠)، ولم يعله هو ولا ابن التركمانى بشىء، وفى سنده عبد الله بن عياش روى له مسلم استشهادا، وقال أبو حاتم. ليس بالمتين صدوق يكتب حديثه، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وتكلم فيه بعضهم، كما فى "التهذيب" (٥: ٣٥١)، ومثله حسن الحديث، كما مر فى "المقدمة" فالحديث حسن.

٤٨٦٢- ومن طريق سعيد بن منصور: ثنا إسماعيل بن عياش، عن عتبة بن حميد الضبى، عن يزيد بن أبى يحيى، قال: سألت أنس بن مالك، فقلت: يا أبا حمزة! الرجل منا يقرض أخاه المال فيهدى إليه؟ فقال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أقرض أحدكم قرضًا فأهدى إليه طبقا فلا يقبله، أو حمله على دابة فلا يركبها، إلا أن يكون بينه وبينه قبل ذلك»، رواه البيهقى (٥: ٣٥٠)، وقال: كذا قال، ورواه هشام بن عمار، عن إسماعيل، عن عتبة، عن يحيى بن إسحاق، وقال المعمرى: قال هشام فى هذا الحديث: يحيى بن إسحاق الهنائى ولا أراه إلا وهم، وهذا حديث يحيى بن يزيد الهنائى عن أنس اهـ.

حديث على رضى الله عنه ظاهرة، وهى شواهد لصحته، وترد على من قال لا أصل له.

قوله: "ومن طريق سعيد بن منصور إلخ"، قال الحافظ فى ترجمة يحيى بن أبى إسحاق الهنائى: عن أنس فى القرض، والمعروف أن الهنائى يحيى بن يزيد، وسيأتى إن شاء الله تعالى (تهذيب ١١: ١٧٨)، فيه ترجيح لقول المعمرى وابن تيمية، ورد على من قال بضعف الحديث لجهالة يحيى بن أبى إسحاق الهنائى، فإن خطأ الرواة فى اسم الراوى لا يوجب ضعف الحديث، ولا جهالة راويه إذا تحقق خطأهم فى ذلك، وقد ذكر السمعانى فى "الأنساب": يحيى بن يزيد الهنائى فى من اشتهر بهذه النسبة، ولم يذكر يحيى بن أبى إسحاق بالمرة، فثبت بذلك ما قاله المعمرى: إن الحديث ليحيى بن يزيد، ووهم من قال فيه يحيى بن إسحاق، كما وهم من قال يزيد ابن يحيى أو يزيد بن أبى يحيى، نص عليه ابن حبان، كما فى "الأنساب" (٥٦٢).

وقال ابن القيم فى "الأعلام" (٢:٧٥) بعد ما عزاه إلى ابن ماجه فى "سننه": قال شيخنا: ويحيى هذا يحيى بن يزيد الهنائى من رجال مسلم، وعتبة بن حميد معروف بالرواية عن (يحيى بن يزيد) الهنائى. قال أبو حاتم: مع تشديده هو صالح الحديث، وقال أحمد: ليس بالقوى، وإسماعيل بن عياش ثقة فى حديثه عن الشاميين، ورواه سعيد فى "سننه" فقال: عن يزيد أبى إسحاق الهنائى، ورواه البخارى فى "تاريخه" عن يزيد بن أبى يحيى الهنائى، قال شيخنا: وأظنه هو ذاك انقلب اسمه اهـ، وبالجملة فالحديث حسن.

والحديث نص فيما ذهب إليه مالك، وأبو حنيفة، وأحمد إذا اقترض رجل من رجل قرضا، فلا يجوز للمقرض أن ينتفع بشىء من مال المقترض ما لم تجر عادة به قبل القرض، فإن قوله ﷺ: «إذا أقرض أحدكم قرضا فأهدى إليه طبقا فلا يقبله، أو حمله على دابة فلا يركبها» مطلق عن الشرط وغيره، وقوله: «إلا أن يكون بينه وبينه قبل ذلك» يأبى حمله على الشرط البتة، فإن شرط الهدية أو الحمل فى القرض لا يحل مطلقا ولو جرى به عادة، كما تقدم بيانه مستوفى، فلا بد من حمله على ما إذا أهدى إليه أو حمله على دابته من غير شرط، فلا يجوز قبوله ما لم تجربه عادة قبل القرض، وهو شاهد جيد لحديث: «كل قرض جر نفعا فهو ربا».

وفيه رد على قول ابن حزم فى "المحلى": بعد ما نص على حرمة هدية الغريم والضيافة إذا كان عن شرط، ولو كانت هدية الغريم والضيافة منه حراما أو مكروها أى من غير شرط لما أغفل الله تعالى بيانه على لسان رسوله ﷺ، وما كان ربك نسيا (٨:٨٦)، قلنا: لم يغفل الله بيانه على لسان رسوله وأصحاب رسوله، ولكن حفظت شيئا، وغابت عنك أشياء، قال: فإذ لم ينه تعالى عن ذلك فهو حلال محض إلا ما كان عن شرط بينهما اهـ، قلنا: بناء الفاسد على الفاسد، فقد نهى رسول الله ﷺ عن قبول هدية الغريم مطلقا إلا أن تكون عن عادة بينهما قبل القرض من غير شرط، وهو يدل على حرمة سلف جر منفعةً، وأما قوله: إنه ليس فى العالم سلف إلا وهو يجر منفعة، وذلك انتفاع المسلف بتضمين ماله، فيكون ماله مضمونا تلف أو لم يتلف مع شكر المستقرض إياه، وانتفاع المستقرض بمال غيره مدة إلخ، ففيه أن هذه منافع قد تضمنها السلف، وأوجبها ولم يجرها، وشتان بين منفعة يوجبها الشىء، وبين منفعة يجرها، ولا يفرق بينهما إلا من أوتى الحكمة، وفهما فى الكتاب وفقها فى الدين.

٤٨٦٣- ومن طريق أبي عبيد: ثنا هشيم، أنا يونس وخالد، عن ابن سيرين، عن عبد الله يعني ابن مسعود: "أنه سئل عن رجل استقرض من رجل دراهم، ثم إن المستقرض أفقر المقرض ظهر دابته؟ فقال عبد الله: ما أصاب من ظهر دابته فهو ربا". قال أبو عبيد: يذهب إلى أنه قرض جر منفعة. رواه البيهقي (٥:٣٥٠)، وقال: هذا منقطع، ورواه عن ابن سيرين ابن عون وأيوب أيضا عنده، قال العبد الضعيف: قد مر غير مرة أن مراسيل ابن سيرين صحاح عند القوم، فلا يضرنا انقطاعه.

٤٨٦٤- ومن طريق مالك، عن نافع، أنه سمع عبد الله بن عمر يقول: "من أسلف سلفا فلا يشترط إلا قضائه". رواه البيهقي (٥:٣٥٠)، وهذا سند صحيح.

٤٨٦٥- وقال ابن وهب، عن رجال من أهل العلم، عن ابن شهاب، وأبي الزناد، وغير واحد من أهل العلم: "إن السلف معروف أجره على الله فلا ينبغي أن تأخذ من صاحبك في سلف أسلفته شيئا، ولا تشترط إلا الأداء" (المدونة لمالك ٣:١٩٥).

٤٨٦٦- مالك أنه بلغه: "أن رجلا أتى عبد الله بن عمر فقال: يا أبا عبد الرحمن! إني أسلفت رجلا سلفا واشترطت عليه أفضل مما أسلفته، فقال عبد الله بن عمر: فذلك الربا" (الموطأ ٢٨٣).

٤٨٦٧- مالك أنه بلغه: "أن عمر بن الخطاب قال في رجل أسلف رجلا طعاما على أن يعطيه إياه في بلد آخر، فكره ذلك عمر، وقال: فأين الحمل؟ يعني حملاته" (الموطأ) وبلاغات مالك صحاح عند القوم.

٤٨٦٨- ومن طريق كلثوم بن الأقمر عن زر بن حبيش قال: قلت لأبي بن

قوله: "ومن طريق أبي عبيد إلخ"، دلالته على حرمة الانتفاع بمال المقترض، ولو من غير شرط ظاهرة، لأن قوله: "ثم إنه المستقرض أفقر المقرض ظهر دابته" صريح في أنه كان من غير شرط في القرض، ويستثنى منه ما كان عن عادة بينهما قبل القرض بدليل ما مر من حديث أنس مرفوعًا.

قوله: "ومن طريق مالك إلى قوله: مالك أنه بلغه أن عمر بن الخطاب إلخ"، دلالة الآثار على حرمة الفضل المشروط في القرض ظاهرة، وهو إجماع المسلمين، كما مر.

قوله: "ومن طريق كلثوم بن الأقمر إلخ"، دلالته على حرمة الانتفاع بهدية الغريم ولو من

كعب: يا أبا المنذر! إنى أريد الجهاد فآتى العراق فأقرض؟ قال: إنك بأرض الربا فيها كثير فاش، فإذا أقرضت رجلا فأهدى إليك هدية فخذ قرضك واردد إليه هدية، رواه البيهقى (٥:٣٤٩) واحتج به، وكلثوم بن الأقمر ليس بمجهول، بل هو معروف، ذكره ابن حبان فى الثقات وقال: روى عن جماعة من الصحابة، روى عنه أهل الكوفة، وهو أخو على بن الأقمر (لسان ٤:٤٨٩)، قلت: على بن الأقمر من رجال الجماعة معروف.

٤٨٦٩– ومن طريق ابن عون، عن محمد بن سيرين: "أن أبى بن كعب أهدى إلى عمر بن الخطاب من ثمرة أرضه، فردها، فقال أبى: لم رددت على هديتى وقد علمت أنى من أطيب أهل المدينة ثمرة؟ خذ عنى ما ترد على هديتى، وكان عمر رضى الله عنه أسلفه عشرة آلاف درهم"، رواه البيهقى (٥:٣٤٩)، ولم يعله بشىء غير الانقطاع، وقد عرفت أن مراسيل ابن سيرين صحاح عند القوم، صرح به ابن عبد البر فى أوائل "التمهيد" كما فى "الجوهر النقى" (١:٣٤٣)، ورواه ابن حزم فى "المحلى" (٨:٨٦) من طريق عبد الرزاق، عن سفيان الثورى، عن يونس بن عبيد وخالد الحذاء، كلاهما عن محمد بن سيرين، فذكره واحتج به.

غير شرط ظاهرة، وهو محمول على ما إذا كان عن غير عادة بينهما قبل القرض، بدليل ما سيأتى عن أبى بن كعب نفسه: أنه أهدى إلى عمر بن الخطاب ثمرة حائطه، وقد كان استسلفه عشرة آلاف درهم.

قوله: "ومن طريق ابن عون إلخ"، قال العبد الضعيف: ليس فيه عند ابن حزم قوله: "خذ عنى ما ترد على هديتى"، ولفظه: "فقال له أبى بن كعب: لا حاجة لى بما منعك طيب ثمرتى، فقبلها عمر، وقال: إنما الربا على من أراد أن يربى وينسئ"، فاغتر به، وزعم أن هدية الغريم والضيافة منه، إذا كان من غير شرط حلال مطلقا، سواء جرت به عادة بينهما قبله، أو لم تجر، ولم ير أن عمر إنما قبل هديته بعد ما رد عليه ما استقرضه منه، ولو كانت هدية الغريم من غير شرط تحل مطلقا لم يكن لرد عمر هديته معنًى، للقطع بأن هدية أبى إنما كان من غير شرط البتة، وأما قوله: "إنما الربا على من أراد أن يربى وينسئ" فلا ينفى كون هدية الغريم ربا إذا كان عن غير عادة، وإنما أراد تبرئة أبى بن كعب، وأنه لم يرد بهديته الإرباء ولا الإنساء، وإنما أهدى إليه لعادة بينهما قبل القرض، وأن عمر رد هديته، أو لا ليراجعه أبى فى ذلك، ويبين للناس أن هدية الغريم

٤٨٧٠- ومن طريق الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي صالح عن ابن عباس: "أنه قال في رجل كان له على رجل عشرون درهما فجعل يهدي إليه، وجعل كلما أهدى إليه هدية باعها حتى بلغ ثمنها ثلاثة عشر درهم، فقال ابن عباس: لا تأخذ منه إلا سبعة دراهم"، رواه البيهقي (٥:٣٤٩)، ولم يعله بشيء والحديث صحيح، كما سنذكره.

٤٨٧١- ومن طريق شعبة، عن عمار الدهني، عن سالم بن أبي الجعد، قال: "كان لنا جار سماك عليه لرجل خمسون درهما، فكان يهدي إليه السمك، فأتى ابن عباس فسأله عن ذلك؟ فقال: قاصه بما أهدى إليك"، رواه البيهقي (٥:٣٤٩) ولم يعله بشيء، وصححه ابن حزم في "المحلى" ٨:٨٦)، كما سيأتي.

٤٨٧٢- صح عن ابن عباس: "إذا أسلفت رجلا سلفا فلا تقبل منه هدية قراع، ولا عارية ركوب دابة، وأنه استفتاه رجل فقال له: أقرضت سماكا خمسين درهما وكان يبعث إلي من سمكه؟ فقال له ابن عباس: حاسبه، فإن كان فضل فرد عليه، وإن كان كفافا فقاصصه" (المحلى لابن حزم ٨:٨٦).

٤٨٧٣- وصح عن ابن عمر: "أنه سأله سائل فقال له: أقرضت رجلا فأهدى لي هدية؟ فقال: أثبه أو احسبها له مما عليه أو ارددها عليه". وعن علقمة نحو هذا، وصح النهي عن سلف جر منفعة عن ابن سيرين، وقتادة، والنخعي، (المحلى ٨:٨٦) أيضا.

لا تحل إلا إذا كانت كهدية أبي عن عادة، أو ردها عليه تورعا كي لا يظن الناس حل هدية الغريم مطلقا، وبذلك يظهر التوفيق بين قول أبي، وفعله كما أشرنا إليه آنفا.

قوله: "ومن طريق الأوزاعي إلخ"، أخرجه الدولابي في "الكنى": حدثنا محمد بن بشار، ثنا يحيى بن سعيد، ثنا علي بن المبارك، ثنا يحيى بن أبي كثير، عن أبي صالح، قال: "كان له على علج عشرون درهما، فأهدى لنا هدية قومتها اثني عشر درهما، فسألت ابن عباس؟ فقال: قاصه وخذ ما بقي" (٢:١٠).

يحيى بن أبي كثير لا يروي إلا عن ثقة:

وفيه رد على من قال من أبناء الزمان: إن أبا صالح هذا لم يسمع من ابن عباس، وسند الدولابي صحيح إلى يحيى بن أبي كثير، وأبو صالح هذا ثقة، وإن لم أقدر على تعيينه، لأن يحيى

٤٨٧٤- عن سعيد بن أبى بردة عن أبيه، قال: "أتيت المدينة فلقيت عبد الله بن سلام، فقال: ألا تجيء فأطعمك سويقا وتمرا، وتدخل فى بيت؟ ثم قال: إنك بأرض الربا بها فاش إذا كان لك على رجل حق فأهدى إليك حمل تبن أو حمل شعير أو حمل قت فلا تأخذه، فإنه ربا". رواه البخارى[1] فى "الصحيح" من وجهين (فتح البارى ٦:٩٩)، وكلاهما صحيح وأعله بعض من لا علم له ولا خبرة بهذا الفن بالاضطراب،

ابن أبى كثير إمام لا يحدث إلا عن ثقة، قاله أبو حاتم، كما فى "التهذيب" (١١:٢٦٩) ودلالته، وكذا دلالة ما بعده إلى آخر الباب على حرمة الانتفاع بهدية الغريم، وكونها ربا ظاهرة، وهو مقيد بما إذا كان عن غير عادة به قبل القرض، بدليل ما مر من حديث أنس مرفوعًا، ولأن المستقرض إذا أهدى إلى المقرض من غير عادة به، فالظاهر لم يهد إلا بسبب القرض، وليس كذلك إذا أهدى عن عادة به قبله، فافهم، فإن الظاهرية لا يفقهون.

الجواب عن حجج ابن حزم لجواز الزيادة فى مقدار القرض من غير شرط:

تتمة: احتج ابن حزم لجواز الزيادة فى مقدار القرض عند القضاء تطوعا من غير شرط بحديث جابر، قال: «كان لى على رسول الله ﷺ دين، فقضانى وزادنى» اهـ، وليس ذلك من باب الزيادة فى القرض، بل من باب الزيادة فى ثمن المبيع لأنه ﷺ كان قد اشترى منه جملا بأوقية، ولم يكن استقرضه شيئا.

ثم احتج بحديث أبى هريرة قال: «استقرض رسول الله ﷺ سنا، فأعطاه سنا فوق سنه» اهـ وهذا من باب الزيادة فى الوصف دون القدر على أن استقراض الحيوان منسوخ عندنا، كما مر.

ثم احتج بما رواه سفيان بن عيينة ووكيع، عن إسماعيل بن أبى خالد، عن أبيه، قال:

---

(١) وقد أغرب العلامة ابن الأمير اليمانى الذى أبلغه القاضى الشوكانى درجة الاجتهاد المطلق، وعده من حفاظ الحديث، حيث قال فى "سبل السلام": لم أجده فى البخارى فى باب الاستقراض، ولا نسبه المصنف أى الحافظ ابن حجر فى "التلخيص" إلى البخارى، بل قال: رواه البيهقى فى "السنن الكبرى" عن ابن مسعود، وأبى بن كعب، وعبد الله بن سلام، وابن عباس، موقوفا عليهم انتهى، فلو كان فى البخارى لما أهمل نسبته إليه فى "التلخيص" (٢:٢٩)، ولو راجع هذا الشيخ (فتح البارى ٧:٩٩) لعرف أن البخارى أخرجه فى مناقب عبد الله بن سلام، وفى كتاب الاعتصام، ولو راجع البيهقى لعرف أن البخارى أخرجه من وجهين، ولو راجع "الصحيح" لوجده فى الموضعين، ولكن قلة المراجعة للكتب يوقع الرجل فيما هو أشد من ذلك، والله تعالى أعلم.١٢ظ

فلم يصنع شيئا، قال ابن حزم فى "المحلى" (٥:٨٦)، وصح عن عبد الله بن سلام أنه

"تقاضيت الحسن بن على دينا لى عليه، فوجدته قد خرج من الحمام فقضانى، ولم يزنه، فوجدته قد زادنى على حقى سبعين درهمًا" اهـ، وليس نصا فى القرض لاحتمال أن يكون دينا من ثمن المبيع، فيكون من باب الزيادة فى الثمن ولا نزاع فيه.

ثم احتج بقول ابن عمر: "فإن أعطاك مثل الذى أسلفته قبلته، وإن أعطاك دون ما أسلفته فأخذته أجرت، وإن أعطاك أفضل مما أسلفته طيبة به نفسه، فذلك شكر شكره لك" اهـ، وليس نصا فى الزيادة فى القدر، بل الظاهر أنه أراد الأفضل، أو الأدون وصفًا، بدليل ما رواه ابن حزم نفسه من طريق ابن أبى شيبة: نا وكيع، نا هشام عن القاسم ابن أبى بزة عن عطاء بن يعقوب قال: "اقترض منى ابن عمر ألف درهم، فقضانى أجود من دراهمى، وقال لى: ما كان فيها من فضل، فهو نائل منى لك أ تقبله؟ قلت: نعم" (٨:٧٨)، وفيه إطلاق الفضل على الجودة، فكذا فيما قبله.

قال: وحكى شعبة أنه سأل الحكم بن عتيبة، وحماد بن أبى سليمان عمن اقترض دراهم فرد عليه خيرا منها؟ فقالا جميعا: إذا كان ليس من نيته (أى شرطه) فلا بأس، وصح عن قتادة عن الحسن البصرى، وسعيد بن المسيب، قالا جميعا: لا بأس أن تقرض دراهم بيضا، وتأخذ سودا، وتقرض سودا وتأخذ بيضا، ومن طريق ابن أبى شيبة: نا قطرى بن عبد الله، عن أشعث الحمرانى، قال سألت الحسن إن لى جارات، ولهن عطاء على فيقترضن منى، وينتهى فى فضل دراهم العطاء على دراهمى، قال: لا بأس به (٨:٧٨)، قلنا: أراد فضلها على دراهمه جودةً.

وبالجملة: فلا خوف فى جواز اقتضاء الأفضل مما أقرضه وصفا بلا شرط، إلا ما روى عن إبراهيم النخعى: فى رجل أقرض رجلا ورقا فجاءه بأفضل منها، قال: "الورق بالورق أكره الفضل فيها حتى يأتى بمثلها"، رواه محمد فى "الآثار" عن أبى حنيفة، عن حماد عنه، وقال: لسنا نأخذ بهذا ما لم يكن شرطا اشترطه عليه، فإذا كان شرطا اشترطه فلا خير فيه (١١١)، وكذا لا نزاع فى حرمة الفضل المشروط فى القرض، سواء كان وصفًا أو قدرًا، كما مر، واختلفوا فيما إذا تطوع المقترض عند قضاء ما عليه، فأعطى أكثر مما أخذه قدرا، أو عددا من غير شرط، وقد ذكرنا أقوال الفقهاء فى ذلك فى رسالتنا "كشف الدجى"، فلتراجع، وكل ما احتج به من أجاز التطوع بالزيادة قدرا، أو عددا عند القضاء، ليس بصريح فيه، كما ذكرنا.

القرض لا يتأجل بالتأجيل:

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": للمقرض المطالبة بحقه فى الحال، لأن القرض سبب يوجب

قال: "إذا كان لك على رجل مال فأهدى لك حملة من تبن فلا تقبلها، فإنها ربا، اردد

رد المثل فى المثليات، فأوجبه حالا كالإتلاف، ولو أقرضه تفاريق ثم طالبه بها جملةً فله ذلك، لأن الجميع حال، وإن أجل القرض لم يتأجل وكان حالا، وبهذا قال أحد، وإن أجل فى غصب غصبه إياه، أو فى سائر الحقوق ما عدا القرض لزمه التأجيل، وقال مالك والليث: يتأجل الجميع بالتأجيل، قال ابن بطال: اختلف العلماء فى تأخير الدين فى القرض إلى أجل، فقال أبو حنيفة وأصحابه: سواء كان القرض إلى أجل أو إلى غير أجل له أن يأخذه متى أحب، وكذلك العارية وغيرها، لأنه عندهم من باب العدة والهبة غير مقبوضة، وهو قول الحارث العكلى وأصحابه، وإبراهيم النخعى. وقال ابن أبى شيبة: به نأخذ، وقال مالك وأصحابه: إذا أقرضه إلى أجل، ثم أراد أخذه قبل الأجل لم يكن له ذلك اهـ، ولا خلاف بين العلماء فى لزوم الآجال فى البيع، لأنه من باب المعاوضات، فلا يأخذه قبل محله، وقال الشافعى: إذا أخر الدين الحال فله أن يرجع فيه متى شاء سواء كان ذلك من قرض أو غيره.

وقال أبو حنيفة: كل دين يصح تأجيله إلا القرض، فإن تأجيله لا يصح، كذا فى "عمدة القارى" (٦١:٦)، ولنا أن الأجل يقتضى جزاء من العوض، والقرض لا يحتمل الزيادة والنقص فى عوضه، وبدل المتلف الواجب فيه المثل من غير زيادة، ولا نقص، فلذلك لم يتأجل، وبقية الأعواض تجوز الزيادة فيها، فجاز تأجيلها، واحتج مالك بقول النبى ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»، وهو يقتضى وجوب العمل بالشرط فى كل دين قرضا كان أو غيره، ولنا أن الحق يثبت فى القرض حالا، والتأجيل تبرع منه ووعد، فلا يلزم الوفاء به، كما لو أعاره شيئا وأجله، وهذا لا يقع عليه اسم الشرط فلم يتناوله الحديث، ولو سمى فالخبر مخصوص بالعارية، فيلحق به ما اختلفنا فيه لأنه مثله، ولأن القرض صدقة، وتبرع ابتداء، ولهذا لا يجوز الإقراض إلا من أهل التبرع، ولو جاز أى لزم تأجيله لزم أن يمنع المقرض عن مطالبته قبل الأجل، ولا جبر على المتبرع، بهذا ظهر أن الخلاف إنما هو فى لزوم التأجيل لا فى الصحة، والجواز، كما فى "الأشباه" (٢٦٩).

دليل كون القرض صدقة ابتداءً:

قلت: والدليل على كون القرض صدقة ابتداءً، ما رواه الطبرانى والبيهقى بإسناد حسن عن عبد الله بن مسعود أن النبى ﷺ قال: «كل قرض صدقة»، وعن أبى أمامة رضى الله عنه عن

عليه هديته أو أثبه" اهـ.

النبي ﷺ، قال: «دخل[١] رجل الجنة، فرأى مكتوبا على بابها الصدقة بعشر أمثالها، والقرض بثمانية عشر»، رواه الطبراني والبيهقي، كلاهما من رواية عتيبة بن حميد، ورواه ابن ماجة والبيهقي أيضًا عن خالد بن يزيد بن أبي مالك عن أنس، قال المنذري: وعتبة بن حميد عندي أصلح حالا من خالد.

(قلت: وقد مر توثيقه في الكتاب من قريب، فالحديث حسن)، وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «ما من مسلم يقرض مسلما قرضا مرة إلا كان كصدقتها مرتين»، رواه ابن ماجة، وابن حبان في صحيحه، والبيهقي مرفوعًا وموقوفًا، كذا في "الترغيب" (١٥٥).

التنبيه على وهم المنذري في الترغيب

قلت: أخرجه البيهقي من طريقين مرفوعًا بلفظ: «من أقرض ورقا مرتين كان كعدل صدقة مرة»، وأعل الأولى بسليمان بن يسير، فقال: قال البخاري: ليس بالقوي، والثانية بأبي حريز قاضي سجستان، وقال: ليس بالقوي، ولكن ابن حبان أخرج الحديث في "صحيحه" من طريق أبي حريز هذا فهو ثقة عنده، وأخرج الترمذي في أبواب النكاح حديثا في سنده أبو حريز هذا، وقال: حسن صحيح، كذا في "الجوهر النقي" (٥:٣٥٤)، وأخرجه موقوفا على عبد الله بلفظ: «لأن أقرض مرتين أحب إلي من أن أتصدق مرة»، وروى نحوه عن أبي الدرداء، وابن عباس رضي الله عنهم من قولهما (٥:٣٥٣)، ولفظ ابن ماجة في "سننه": «ما من مسلم يقرض مسلما قرضًا مرتين إلا كان كصدقتها مرة» (١٧٧)، فإن كان ابن حبان أخرجه باللفظ الذي ذكره المنذري، وإلا فالوهم متعين، وبالجملة: فكون القرض صدقة مما لا ينكر، ولا جبر على المتبرع، فلا يلزم تأجيله.

الرد على ابن حزم في إيراده على الحنفية في هذا الباب:

وقد خفي ذلك كله على ابن حزم، فقال: واحتج بعضهم بأن قال: إن التأجيل في أصل القرض لا يصح، فما زاد هذا المحتج على خلاف الله تعالى في قوله: ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى﴾ اهـ (٨:٨٤)، ولم يدر المسكين أن لا دلالة فيه على جواز التأجيل، أو لزومه في الديون، لأن الآية ليس فيهما بيان جواز التأجيل في سائر الديون، وإنما فيها الأمر بالإشهاد إذا كان مؤجلا،

---

(١) هو النبي ﷺ دخلها ليلة أسري به، كما في رواية أخرى عن أنس.١٢ظ

. . . .

ثم يحتاج أن يعلم بدلالة أخرى جواز التأجيل فى الدين وامتناعه، ألا ترى أنها لم يقتض جواز دخول الأجل على الدين بالدين، حتى يكونا جميعًا مؤجلين؟ (ولا لزوم الأجل فى دين حال أو مؤجل قد حل أجله فرغب الذى عليه الحق أن ينظره أيضًا إلى أجل مسمى ففعل أو أنظره كذلك، فقد نص ابن حزم نفسه بأنه لا يلزمه شيء من ذلك، والدين حال يأخذه به متى شاء (٨: ٨٤) مع أن قوله تعالى: ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى﴾ ينتظمه إذا سلمنا عمومه للقرض، لكونه عاما لكل قرض مؤجل، سواء كان مؤجلا فى أول عقده، أو فى ثانيه، ومن ادعى اختصاصه بالأول، فعليه البيان وهو بمنزلة قوله: «من أسلم فليسلم فى كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم»، لا دلالة فيه على جواز السلم فى سائر المكيلات والموزونات.

وإنما ينبغى أن يثبت جوازه بدلالة أخرى، وإذا ثبت أنه مما يجوز فيه السلم احتجنا بعد ذلك إلى أن نسلم فيه فى كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم، (ألا ترى أنه لا يجوز إسلام الذهب فى الفضة وإسلام الفضة فى الذهب إجماعًا)؟، وكما تدل الآية على جواز عقود المداينات، ولم يصح الاستدلال بعمومها فى إجازة سائر عقود المداينات، لأن الآية إنما فيها الأمر بالإشهاد إذا صحت المداينة، كذلك لا تدل على جواز شرط الأجل فى سائر الديون، وإنما فيها الأمر بالإشهاد إذا صح الدين والتأجيل فيه.

وقد احتج بعضهم فى جواز التأجيل فى القرض بهذه الآية، إذ لم تفرق بين القرض، وسائر عقود المداينات، وقد علمنا أن القرض مما شمله الاسم، وليس ذلك عندنا كما ذكر، لأنه لا دلالة فيها على جواز كل دين، ولا على جواز التأجيل فى جميعها، وإنما فيها الأمر بالإشهاد على دين قد ثبت فيه التأجيل، لاستحالة أن يكون المراد به الإشهاد على ما لم يثبت من الديون، ولا من الآجال، فوجب أن يكون مراده إذا تداينتم بدين، قد ثبت فيه التأجيل فاكتبوه، فالمستدل به على جواز تأجيل القرض مغفل فى استدلاله.

ومما يدل على أن القرض لم يدخل فيه أن قوله تعالى: ﴿إذا تداينتم بدين﴾ قد اقتضى عقد المداينة، وليس القرض بعقد مداينة، إذ لا يصير دينا بالعقد دون القبض، فوجب أن يكون عقد القرض خارجًا منه، كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (١: ٤٨٣)، فليس القائل بعدم تأجل القرض بالتعجيل مخالفا لقوله تعالى: ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى﴾، ومن رماه بذلك، فقد أخطأ فى تأويل الآية ووضعها فى غير موضعها.

. . . .

الأمر بكتابة الديون، والبيوع المؤجلة، والإشهاد عليها للندب لا للوجوب، والجواب عن حجة ابن حزم في هذا الباب:

فائدة: قال ابن حزم: إن كان القرض إلى أجل ففرض عليهما أن يكتباه، وأن يشهدا عليه، واحتج بالاية، قال: ومن قال: إنه ندب فقد قال الباطل، ولا يجوز أن يقول الله تعالى: ﴿فاكتبوه﴾، فيقول قائل: لا أكتب إن شئت ويقول الله تعالى: ﴿وأشهدوا﴾ فيقول قائل: لا أشهد إلخ (٨: ٨٠).

(قلت: لا يقول القائل بالندب: لا أكتب ولا أشهد، وإنما يقول: يستحب، وينبغي أن يكتب ويشهد عليه، وما ذا يقول ابن حزم فى قوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾؟ وفى قوله: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض﴾؟ هل يجب عنده على المحرم الاصطياد إذا حل من إحرامه؟ وعلى المصلين الانتشار فى الأرض، إذا قضوا صلاتهم؟ فإن قال: لا يجب عليهم ذلك فكيف جاز له أن يقول الله تعالى: ﴿اصطادوا﴾ ويقول: هو لا أصطاد؟ ويقول: ﴿فانتشروا فى الأرض﴾، ويقول: هو لا أنتشر؟ وإن قال: قد قام الدلالة على كون الأمر فى ذلك للإباحة أو الندب، قلنا: فكذلك قد قام عندنا الدلالة على كون الأمر فى قوله: ﴿فاكتبوه واستشهدوا شهيدين﴾ للندب، فكيف يكون قولنا باطلا، وقولك هو الحق؟

وقد روى عن الحسن والشعبى: إن شاء أشهد، وإن شاء لم يشهد، لقوله تعالى: ﴿فإن أمن بعضكم بعضا﴾، وروى ليث عن مجاهد: أن ابن عمر كان إذا باع أشهد ولم يكتب، وهذا يدل على أنه رآه ندبا، لأنه لو كان واجبا، لكانت الكتابة مع الإشهاد، لأنهما مأمور بهما فى الآية، قال الجصاص: لا يخلو قوله تعالى: ﴿فاكتبوه﴾ إلى قوله: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم، وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ من أن يكون موجبا للكتابة الإشهاد على الديون الآجلة فى حال نزولها، وكان هذا حكما مستقرا ثابتا إلى أن ورد نسخ إيجابه بقوله تعالى: ﴿فإن أمن بعضكم بعضًا فليؤد اؤتمن أمانته﴾ (وإليه ذهب أبو سعيد الخدرى، كما سنبينه)، أو أن يكون نزول الجميع معًا، فإن كان كذلك، فغير جائز أن يكون المراد بالكتاب والإشهاد الإيجاب، لامتناع ورود الناسخ والمنسوخ معا فى شيء واحد، إذ غير جائز نسخ الحكم قبل استقراره، ولما لم يثبت عندنا تاريخ نزول هذين الحكمين وجب الحكم بورودهما معًا، فلم يرد الأمر بالكتاب والإشهاد إلا مقرونا بقوله تعالى: ﴿فإن أمن بعضكم بعضًا فليؤد اؤتمن أمانته﴾، فثبت بذلك أن الأمر بالكتابة، والإشهاد ندب غير واجب.

. . . .

وما روى عن ابن عباس من: "أن آية الدين محكمة لم ينسخ منهما شيء"، لا دلالة فيه على أنه رأى الإشهاد واجبا، لأنه جائز أن يريد أن الجميع ورد معًا، فكان فى نسق التلاوة ما أوجب أن يكون الإشهاد ندبا، وهو قوله تعالى: ﴿فإن أمن بعضكم بعضًا﴾، وما روى عن ابن عمر أنه كان يشهد، وعن إبراهيم وعطاء أنه يشهد على القليل، كله عندنا أنهم رأوه ندبا لا إيجابا، وما روى[1] عن أبى موسى: "ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم، أحدهم من له على رجل دين ولم يشهد"، فلا دلالة له على أنه رآه واجبا ألا ترى أنه ذكر معه: «من له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها».

ولا خلاف أنه ليس بواجب على من له امرأة سيئة الخلق أن يطلقها، وإنما هذا القول منه على أن فاعل ذلك تارك للاحتياط، والتوصل إلى ما جعل الله تعالى له فيه المخرج والخلاص، ولا خلاف بين فقهاء الأمصار أن الأمر بالكتابة، والإشهاد، والرهن المذكور جميعه فى هذه الآية ندب، وإرشاد إلى ما لنا فيه الحظ، والصلاح، والاحتياط للدين والدنيا، وأن شيئا منه غير واجب إلى آخر ما قال، وأطال، وأفاد وأجاد (١: ٤٨٢).

وأخرج الطبرى بطريق عديدة صحاح عن الشعبى أنه قال فى هذه الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾، حتى بلغ هذا المكان: ﴿فإن أمن بعضكم بعضًا فليؤد الذى اؤتمن أمانته﴾، قال: رخص فى ذلك فمن شاء أن يأتمن صاحبه فليأتمنه، وبسند حسن عن ابن جريج قال: قال غير عطاء: نسخت الكتاب والشهادة، فإن أمن بعضكم بعضا، وبسند صحيح عن ابن زيد قال: نسخ ذلك قوله: ﴿فإن أمن بعضكم بعضًا فليؤد الذى اؤتمن أمانته﴾، قال: فلولا هذا الحرف لم يبح لأحد أن يدان بدين إلا بكتاب، وشهداء أو برهن، فلما جاءت هذه نسخت هذا كله صار إلى الأمانة، قال: وحدثنا عمرو بن على، ثنا محمد بن مروان العقيلى، ثنا عبد الملك بن أبى نضرة، عن أبى سعيد الخدرى، أنه قرأ: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾، قال: هذه نسخت ما قبلها (٣: ٧٨).

قلت: سند حسن، فإن محمد بن مروان وثقه ابن معين، وقال أبو داود: صدوق، وذكره ابن حبان فى الثقات، وعبد الملك ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال الدارقطنى: لا بأس به، والحديث أخرجه ابن ماجة فى "سننه" (١٧٢)، وفيه: ثنا عبد الملك بن أبى نضرة، عن أبيه، عن

---

(١) أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (٨: ٧٩).١٢ظ

. . . .

أبى سعيد الخدرى الحديث، وهو الصحيح، فإن عبد الملك لا يروى إلا عن أبيه عن أبى سعيد، لم يدرك أبا سعيد، لأنه من السابعة يصغر عن إدراكه، وأبو نضرة المنذر بن مالك ثقة من الثالثة من رجال مسلم والأربعة، وليس المراد بالنسخ النسخ الاصطلاحى، فإن هذه الشرطية لا يرفع الحكم السابق، لأنها مقرونة بشرط الأمن، فالنسخ ههنا بمعنى التخصيص، أى أن الأحكام السابقة لمن لم يثق بأمانة المدينون، ومن يثق بها فهو فى مندوحة عن الكتابة والشهود، والرهن.

وأغرب ابن حزم حيث قال: الظاهر من قول أبى سعيد رضى الله عنه أنها أى ﴿فإن أمن بعضكم بعضًا﴾، إنما نسخت الأمر بالرهن، لأنه هو الذى قبلها متصلا بها، ولا يجوز أن يظن بأبى سعيد أنه يقول: إنها نسخت كل ما كتب قبلها من القرآن إلخ (٣٤٦:٨)، ولو راجع لفظ الحديث عند ابن ماجة، أو الطبرى يعرف أن أبا سعيد لم يرد الرهن فقط ولا جميعما كتب قبلها من القرآن، وإنما أراد الأمر بالكتابة، والإشهاد، والرهن، لأنه قرأ: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ إلى أن قرأ: ﴿فإن أمن بعضكم بعضًا﴾، فتعين ما قلنا، وبه صرح الشعبى وابن زيد، وذهب إلى ذلك جماهير التابعين غير عطاء، وأما قوله: دعوى النسخ لا يجوز إلا ببرهان، لأن كلام الله، إنما ورد ليؤتمر له، والنسخ يوجب الترك اهـ، فقد أجبنا عنه بأن المراد بالنسخ تخصيص الحكم لا تبديله، والتخصيص يجوز عندهم بخبر الواحد، فبآية من الكتاب بالأولى، فافهم، والله تعالى أعلم.

لا يجوز قرض ما لا مثل له من الحيوانات والمعدودات:

فائدة: قال صاحب "البدائع" فى شرائط القرض: منها أن يكون مما له مثل، كالمكيلات، والموزونات والعدديات المتقاربة، فلا يجوز قرض ما لا مثل له من المذروعات، والمعدوات غير المتقاربة، لأنه لا سبيل إلى إيجاب رد العين، ولا إلى إيجاب رد القيمة، لأنه يؤدى إلى المنازعة لاختلاف القيمة باختلاف المقومين، فتعين أن يكون الواجب فيه رد المثل، فيختص جوازه بما له مثل اهـ (٣٩٥:٧).

وقال الموفق فى "المغنى": يجوز قرض المكيل والموزون بغير خلاف، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن استقراض ما له مثل من المكيل، والموزون، والأطعمة

. . . .

جائز، قال الموفق: ويجوز قرض كل ما يثبت فى الذمة سلما سوى بنى آدم، وبهذا قال الشافعى. وقال أبو حنيفة: لا يجوز قرض غير المكيل، والموزون، لأنه لا مثل له أشبه الجواهر، ولنا أن النبى ﷺ استسلف بكرا، وليس بمكيل ولا موزون إلخ (٤:٣٥٥). قلت: ولنا ما روينا أنه ﷺ نهى عن السلم فى الحيوان، وصح النهى عنه عن عمر وابن مسعود رضى الله عنهما، وقصة استسلاف البكر، قد أجبنا عنها فى باب النهى عن السلم فى الحيوان، فليراجع.

وإذا جاز قرض الحيوان فكذا الجوارى، والإماء لعموم الدليل، وبذلك قال المزنى ومحمد بن جرير، والظاهرية كما فى السلم، ومن منع قرض الجوارى، قال: كيف يطؤها ثم يردها؟ فيكون فرجا معارا، وأجاب عن ذلك صاحب "المحلى" بما ملخصه: أنهم يوجبون هذا فى التى يجد بها عيبا، فهلا قاسوا تلك على هذه؟ وليس ذلك فرجا معارا، لأن العارية لا تزيل ملك المعير، فحرام وطئها، وأما المستقرضة فملكها المستقرض وحلت له فيردها أو يرد غيرها، كذا فى الجوهر النقى.

تحقيق حكم القرض فى الخبز وزنا أو عددا:

فائدة: قال صاحب "البدائع": ولا يجوز القرض فى الخبز، لا وزنا، ولا عددا عند أبى حنيفة وأبى يوسف -رحمها الله تعالى- وقال محمد: يجوز عددا، وما قالاه هو القياس لتفاوت فاحش بين خبز وخبز، لاختلاف العجن، والنضج، والخفة، والثقل فى الوزن، والصغر، والكبر فى العدد، ولهذا لم يجز السلم فيه بالإجماع (أى بإجماع أصحابنا)، فالقرض أولى، لأن السلم أوسع جوازا، من القرض والقرض أضيق منه، ألا ترى أنه يجوز السلم فى الثياب، ولا يجوز القرض فيها؟ فلما لم يجز السلم فيه فلأن لا يجوز القرض أولى، إلا أن محمدا -رحمه الله- استحسن فى جوازه لعرف الناس، وعادتهم فى ذلك، وترك القياس لتعامل الناس فيه، وهكذا روى عن إبراهيم النخعى -رحمه الله- أنه جوز ذلك اهـ (٧:٣٩٥).

وقال الموفق فى "المغنى": يجوز قرض الخبز، ورخص فيه أبو قلابة ومالك، ومنع منه أبو حنيفة، ولنا أنه موزون، فجاز قرضه كسائر الموزونات (فيه ما مر، فتذكر) ووجه الجواز ما روت عائشة رضى الله عنها قالت: "قلت: يا رسول الله! إن الجيران يستقرضون الخبز، والخمير، ويردون زيادة ونقصانا، فقال: لا بأس، إن ذلك من مرافق الناس لا يراد به الفضل"، ذكره أبو بكر فى

. . . .

الشافى بإسناده، وفيه أيضًا بإسناده عن معاذ بن جبل: "أنه سئل عن استقراض الخبز، والخمير؟ فقال: سبحان الله! إنما هذا من مكارم الأخلاق، فخذ الكبير، وأعط الصغير، وخذ الصغير، وأعط الكبير، خيركم أحسنكم قضاء، سمعت رسول الله ﷺ يقول ذلك".

(قلت: رواه الطبرانى فى "الكبير" أيضًا، وفيه سلمان سلمة الخبائرى، ونسب إلى الكذب، كما فى "مجمع الزوائد" (٤:١٣٩)، ولم أطلع على سند حديث عائشة، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا)، قال: فإن شرط أن يعطيه أكثر مما أقرضه أو أجود، أو أكبر، أو أعطاه مثل ما أخذ وزاده كسرة كان حراما، لأن الأصل التحريم، وإنما أبيح لمشقة إمكان التحرز منه، فإذا قصد، أو شرط، أو أفردت الزيادة حرم بحكم الأصل، كما لو فعل ذلك فى غيره اهـ، ملخصا (٤:٣٥٩).

لا يجوز تعجيل بعض الدين المؤجل بشرط الإبراء عن الباقى:

فائدة: لا يجوز تعجيل بعض الدين المؤجل على أن يبرئه من الباقى، وقد مر ذكره فى أبواب الربا، وهذا إذا كان بطريق الشرط، فلو عجل الذى عليه الحق بعض ما عليه بغير شرط، ثم رغب إلى صاحب الحق أن يضع عنه الباقى أو بعضه، فأجابه إلى ذلك، أو وضعه عنه أو بعضه بغير رغبة، فكل ذلك جائز حسن، وكلاهما مأجور لأنه ليس ههنا شرط أصلا، لكن أحدهما سارع إلى الخير فى أداء بعض ما عليه فهو محسن، والآخر سارع إلى الإبراء من حقه فهو محسن، قال الله عز وجل: ﴿وافعلوا الخير﴾، وهذا كله خير "المحلى" (٨:٨٤)، وقواعدنا لا تأباه.

كل دين مؤجل يحل بالموت سواء كان له أو عليه:

فائدة: كل من مات، وله ديون على الناس مؤجلة، أو للناس عليه ديون مؤجلة، فكل ذلك سواء، وقد بطلت الآجال كلها، وصار كل ما عليه، وله من دين حالا، سواء فى ذلك القرض، والبيع وغير ذلك.

وقال مالك: أما الديون التى عليه مؤجلة فقد حلت، وأما التى له على الناس فإلى أجلها، ولنا ما رواه ابن حزم من طريق أبى عبيد: نا إسماعيل بن إبراهيم —هو ابن علية— عن الشعبى والنخعى، قالا جميعًا: "من كان له دين إلى أجل، فإذا مات فقد حل"، ومن طريقه عن معاذ بن معاذ

. . . .

العنبرى، عن أشعث، عن الحسن: "أنه لا يرى الدين حالا إذا مات وعليه دين"، ومن طريق محمد بن المثنى، ثنى عبد الرحمن بن مهدى، عن سفيان الثورى، عن المغيرة بن مقسم، عن إبراهيم، قال: "إذا مات الميت فقد حل دينه"، وهذا عموم لما عليه وله (٨:٨٥).

قلت: وهذه أسانيد كلها صحاح، ولا نعلم لمالك فى تفريقه بين ما عليه، وما له حجة من نظر وعقل، ولا من أثر ونقل.١٢ظ

وليكن هذا آخر كتاب البيوع من "إعلاء السنن"، والحمد لله العلى الوهاب ذى الطول والمنن، والصلاة والسلام على رسوله سيدنا محمد أشرف الخلائق المبعوث فى أشرف الزمن، وعلى آله وأصحابه وأتباعه الذين حفظوا كتاب الله، وسنة رسوله، وأماتوا البدعة، وأحيوا وأعلوا السنن، والحمد لله الذى بعزته، وجلاله، ونعمته تتم الصالحات، وقع الفراغ من تأليفه ضحوة السبت لتاسع عشر من صفر الخير سنة ألف وثلاثمائة وست وخمسين، من هجرة أفضل الكائنات، عليه وعلى آله وأصحابه أزكى صلوات، وأبهى تحيات.

خاتمة الكتاب

وأنا العبد الضعيف ظفر أحمد بن لطيف العثمانى التهانوى، المتمم لما فات فى تأليف هذا الجزء من بعض أحبابه الكيرانوى، حفظهما الله جميعًا من شر كل غبى وغوى، وتجاوز عن ذنبهما الجلى والخفى، ورزقهما فى الدنيا والآخرة الحسنة والعيش الهنيء، والفضل السنى، آمين.

ويتلوه الرسالة المسماة بـ"كشف الدجى عن وجه الربا" ألحقناها به لكونها مناسبة لبعض أبواب هذا الجزء المبارك الميمون، كاشفة عن شبهات يغتر بها كل قاصر مفتون، بما يعرضه عليه بعض من تصدى للإفتاء بغير علم وهم ضالون مضلون، والله خبير بما يعلمون.

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة "كشف الدجى عن وجه الربا"

فى

جواب الاستفتاء عن الربا
الوارد علينا من المحكمة الشرعية ببلدة حيدرآباد دكن
وهى جزء من كتاب البيوع لإعلاء السنن

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، وبعد: فقد اطلعنا على الاستفتاء الذى ورد علينا من الصدارة العالية، المحكمة الشرعية للدولة الآصفية، فى حقيقة الربا، فأردنا أن نخرج للمستفتى ما عندنا من العلم وفق طلبه، ونوضح له طريق الحق ومحجة الصدق إنجاحا لمراده ومأربه، وبالله أعتضد فيما أعتمده وهو حسبى ونعم الوكيل، ولنذكر قبل الشروع فى الجواب أصولا موضوعة، ليتسير لنا بها طريق الإيجاز فى بيان الصواب.

الأصل الأول

إن إجماع المجتهدين حجة لا يجوز لأحد خلافه، والأئمة المجتهدون إذا اختلفوا فى مسألة فى أى عصر كان على أقوال كان إجماعًا منهم على أن ما عداها باطل، ولا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر (نور الأنوار ٢٢٣)، وكذا صرح به الأصوليون قاطبةً، ومن أراد التفصيل، فليراجع "التوضيح والتلويح" و "إحكام الأحكام" و "فواتح الرحموت" وغيرها.

الأصل الثانى

العامى ومن ليس له أهلية الاجتهاد –وإن كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة فى الاجتهاد– يلزمه اتباع قول المجتهدين، والأخذ بفتواهم عند المحققين من الأصوليين، (إحكام الأحكام) للآمدى ٤:٣٠٦) أى ولا يجوز له الاجتهاد فى القرآن والحديث والعمل باجتهاده، ما لم يظهر موافقته لقول مجتهد من المجتهدين.

الأصل الثالث

الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا، وليس المراد به معناه اللغوى الموضوع له، بل معناه الالتزامى كالإيلام من التأفيف، والحاصل: أنه إذا وجد فى معنى النص علة يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم فى المنطوق لأجلها فدلالة نص، والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والإشارة، فى الثبوت بالنظم والقطعية، وهو فوق القياس، لأن المعنى فى القياس مدرك رأيًا، لا لغةً بخلاف الدلالة اهـ (نور الأنوار) (١٤٨) و (التوضيح مع التلويح ١٣٦ مصر).

الأصل الرابع

مدار التصحيح والتصنيف للحديث ليس على الإسناد فقط، فإذا قيل: هذا حديث صحيح، فمعناه قبلناه عملا بظاهر الإسناد، لا أنه مقطوع به فى نفس الأمر، لجواز الخطأ والنسيان على الثقة، وإذا قيل: هذا حديث ضعيف، فمعناه لم يصح إسناده على الشرط المذكور، لا أنه كذب فى نفس الأمر، لجواز صدق الكاذب، وإصابة من هو كثير الخطأ اهـ (تدريب الراوى ١٨ و ١٩) المجتهد إذا استدل بحديث كان ذلك تصحيحا له منه، كذا فى "التحرير" (لابن الهمام) وغيره اهـ "شامى" (٤:٥٧)، قال أبو الحسن بن الحضار فى "تقريب المدارك على موطأ مالك": قد يعلم الفقيه صحة الحديث إذا لم يكن فى سنده كذاب بموافقة آية من كتاب الله أو بعض أصول الشريعة، فيحمله ذلك على قبوله والعمل به اهـ، كذا فى "تدريب الراوى" (١٦)، وقال المحقق ابن الهمام فى "الفتح": إذا تأيد الضعيف بما يدل على صحته من القرائن كان صحيحا اهـ (١:٣٨٣).

وقد يحكم للحديث بالصحة إذا تلقاه الناس بالقبول، وإن لم يكن له إسناد صحيح، قال ابن عبد البر فى "الاستذكار" لما حكى عن الترمذى أن البخارى صحح حديث: «البحر هو الطهور ماءه»، وأهل الحديث لا يصححون مثل إسناده، لكن الحديث عندى صحيح، لأن العلماء تلقوه بالقبول اهـ من "تدريب الراوى" (١٥).

والقبول يكون تارة بالقول، وتارة بالعمل عليه، قال المحقق فى "الفتح": وقول الترمذى: "العمل عليه عند أهل العلم يقتضى قوة أصله، وإن ضعف خصوص هذا الطريق (١:١٨٨)، وقال السيوطى فى التعقبات: الحديث (أى حديث ابن عباس «من جمع بين الصلاتين من غير عذر، فقد أتى بابا من الكبائر»)، أخرجه الترمذى، وقال: حسن ضعفه أحمد وغيره، والعمل عليه عند أهل العلم، فأشار بذلك إلى أن الحديث اعتضد بقول أهل العلم، وقد صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث قول أهل العلم به، وإن لم يكن له إسناد يعتمد على مثله اهـ.

الأصل الخامس

الحديث المرفوع الضعيف إذا تأيد بأقوال الصحابة، أو قول أكثر العلماء، فهو مقبول محتج به، كالمرسل عند من لا يحتج به إذا تأيد بشيء من ذلك كان حجة اتفاقا، ومن أراد التفصيل، فليراجع "تدريب الراوى"، ورسالتنا المسماة بـ"إنهاء السكن"، وقد مر فى الأصل الرابع ما يؤيده ويشيده.

الأصل السادس

أن الأجل لا قيمة له منفردا فى نفسه عند الشارع، صرح به الفقهاء قاطبةً، واعترف به المستفتى فى هذا الاستفتاء أيضًا (ص ٨).

الأصل السابع

علة حرمة الربا كونه ظلما وغبنا لقوله تعالى: ﴿فإن تبتم فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾ الآية، فما كان من معاملات المال بحيث يكون الظلم فيه أكثر كان أولى بكونه ربا من غيره، لضرورة وجود المعلول مع وجود العلة، قال ابن رشد فى "بداية المجتهد": وذلك أنه يظهر من الشرع أن المقصود بتحريم الربا، إنما هو لمكان الغبن الكثير الذى فيه، وأن العدل فى المعاملات، إنما هو مقاربة التساوى اهـ (٢:٧٩).

الأصل الثامن

أقوال الناس فى تفسير الآيات حجة، قال ابن القيم فى "الأعلام": ومن تأمل كتب الأئمة، ومن بعدهم وجدها مشحونة بالاحتجاج بتفسير التابعى اهـ (٢:٢٣٢).

وبعد ذلك فلنشرع فى الجواب، وبيان الحق والصواب فيما سئلنا عنه، فنقول: الفضل المشروط فى القرض ربا محرم، لا يجوز للمسلم أخذه من أخيه المسلم أبدا، لإجماع العلماء المجتهدين على حرمته، فلم يقل أحد منهم بجواز الفضل المشروط فى القرض، ومن ادعى غير ذلك نسأله، هل هو مجتهد أو غير مجتهد؟ فإن ادعى الاجتهاد وتيسر آلاته -ودونه خرط القتاد- فليجعل نفسه عرضة للامتحان، لكى يكرم أو يهان، وأيضًا: فلا يجوز له وإن كان مجتهدا، إحداث قول قد أجمع السابقون من المجتهدين على بطلانه، فقد قال فى "رحمة الأمة": وإذا افترض رجل من رجل قرضا، فهل يجوز أن ينتفع بشيء من المال المقترض أو لا يجوز ذلك ما لم تجر عادة به قبل القرض؟ قال أبو حنيفة، ومالك، وأحمد: لا يجوز، وإن لم يشرطه، وقال الشافعى: إن كان من غير شرط جاز، والخبر محمول على ما شرط اهـ (٧٣)، وهذا هو مختار الكرخى منا،

وقال شمس الأئمة الحلوائى بمثل ما قال الثلاثة، كما سيأتى.

فقد أجمعوا على حرمة الفضل المشروط فى القرض، واتفقوا على الاحتجاج بحديث النهى عن كل قرض جر نفعا، وإنما اختلفوا فى تأويله، واستدلال المجتهد بحديث تصحيح له، كما تقدم فى الأصل الرابع، فبطل ما زعمه المستفتى أنه غير ثابت، ولا أصل له (ص ١٣)، وأنه متروك العمل باتفاق الأمة (ص ١٥)، وإن اعترف بقصوره عن درجة الاجتهاد، قلنا له: فلا يجوز لك الاستنباط من القرآن والحديث، بل يلزمك اتباع أقوال المجتهدين المتقدى بهم فى الدين، فأرنا نصا منهم على جواز ما ادعيت جوازه، وإن لم تفعل ولن تفعل أبدا فاتق الله، ولا تلق بيديك إلى التهلكة بالقول فى دين الله بغير علم، ولا هدى، ولا كتاب منير.

ولم يأت المستفتى بدليل على جواز الفضل المشروط فى القرض من أقوال المجتهدين، بل حاصل كلامه كله أن لا دليل على حرمته من القرآن والحديث، وحيثما اطلع فى كلام الفقهاء على حرمته، وأنه ربا، يرده بقوله: أن لا دليل عليه ونحوه، ولم يدر المسكين أن قول المجتهد بمجرده دليل فى حق العامى، وإن كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة، وهو حجة ملزمة لا يجوز للعامى خلافه، كما تقرر فى الأصل الثانى، ولعل هذا القدر كافٍ لجواب هذا الاستفتاء بطوله، وافٍ للمستفتى فى إنجاز سؤله، وإنجاح مأموله، ولكن نريد أن نتكلم على ما أبداه من الدلائل بالتفصيل، حيث يشفى به الغليل، ويتميز الصحيح من العليل.

فنقول[1]: قد زعم المستفتى أن الأمة بعد اتفاقها على أن المعنى اللغوى للربا، ليس مرادا فى الآية تشعبت فرقتين، فالأئمة وجمهور العلماء عينوا هذه الأفراد بالسنة، فالربا عندهم منحصر فى البيع لا غير، وذهب البعض إلى أن اللام فى الربا للعهد، والمردا به ربا الجاهلية إلخ.

قلت: أما الأئمة فلم يرد منهم تصريح بإجمال الآية أصلا، ومن ادعى فليرنا نصوصهم، وأما المتأخرون من العلماء فقد ذهب بعضهم إلى ما قال المستفتى، وقد بقى قول آخر ذكره ابن العربى فى "أحكام القرآن" له، وصححه، ونصه: قال علماؤنا: الربا فى اللغة هو الزيادة، ولا بد فى الزيادة من مزيد عليه تظهر الزيادة به، فلأجل ذلك اختلفوا، هل هى عامة فى تحريم كل ربا، أو مجملة، لا بيان لها إلا من غيرها؟ والصحيح أنها عامة، وكان الربا عندهم معروفًا، إلى أن قال: إن من زعم أن هذه الآية مجملة، فلم يفهم مقاطع الشريعة، فإن الله تعالى أرسل رسوله ﷺ إلى قوم هو منهم بلغتهم، وأنزل عليه كتابه تيسيرا منه بلسانه ولسانهم، والربا فى اللغة الزيادة، والمراد به فى الآية

(١) أطال فى بيان الإجمال من (ص ١) إلى (ص ٥).

كل زيادة لم يقابلها عوض اهـ، ملخصاً (١:١٠١-١٠٢).

فإن قيل: لو كان الربا باقيا على حكمه فى أصل اللغة لما خفى على عمر، لأنه كان عالما بأسماء اللغة لكونه من أهلها، قلنا: لفظ الربا كالميسر فالميسر اشتقاقه فى اللغة من اليسر(١) أو اليسار، سمى به اللعب بالأزلام أى القمار عرفا، لما فيه من أخذ المال بيسير وسهولة من غير كد، ولا تعب، أو لأنه سبب اليسار والغنى اهـ، فكذلك الربا كان اللغة عاما لكل زيادة ولكن خص فى العرف بكل زيادة لا يقابلها عوض بدليل تفرقتهم بين البيع والربا، كما يشعر به قولهم: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾، ولا شك أن البيع، والتجارة يقصد بهما الربح والزيادة، فثبت أن مطلق الزيادة لم يكن ربا عندهم، فبقاء لفظ الربا على حكمه فى أصل اللغة لا يتصور أصلا، بل المراد بقاؤه عاما لكل ما كان يطلق عليه الربا عرفا، لو كان الشارع اقتصر فى تحريم الربا على ما كان يطلق عليه فى العرف، لما خفى على عمر لكونه من أهل العرف، ولكنه حرم مع ذلك، وأدخل فيه صورا أخرى ما كان يطلق عليه لفظ الربا فى العرف، فاستشكله عمر رضى الله عنه لخفاء العلة الجامعة بين تلك الصور.

ولأجل ذلك اختلف العلماء المجتهدون فى علة الربا، فقال أبو حنيفة: علتها اتحاد الجنس والقدر، وقال الشافعى: الجنس، والطعم، والثمنية. وقال مالك: القوت والادخار مع الجنس، فهذا هو سبب خفائه على عمر رضى الله عنه لا ما زعمه بعضهم من الإجمال فى الآية.

فإن قيل: فما معنى قول من قال بإجمال فى آية الربا، قلنا: ليس معناه أنها مجملة من أصلها، وأن الرب لم تعرف الربا إلا ببيان الرسول ﷺ، كيف؟ وقد حكى الله قولهم: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾ الدال على تفرقتهم بينهما، وأمرهم بترك ما بقى لهم من الربا الدال على أخذهم إياه، ويمتنع الأخذ بدون المعرفة، بل معناه أنها صارت مجملة حين أدخل الشارع فيه أشياء لم يكن يطلق عليهما الربا عرفا، فقد قال ﷺ: «الربا ثلاثة وسبعون بابا» الحديث، وسيأتى، ونظيره قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾، فإنه ظاهر فى وجوب المسح على الرأس مجمل فى مقداره، ولا يصح القول بأنه مجمل من كل وجه، ولا بيان له إلا من السنة، بل لو لم يرد بيان المقدار من السنة لوجب المسح على كل الرأس، أو على أدنى ما يصح إطلاق مسح الرأس عليه، فكذا ههنا، فالآية ظاهرة فى تحريم الربا العرفى، ومجملة فى تحريم غيره من أنواع الربا الشرعية، هكذا ينبغى أن يفهم المقام.

فالربا اثنان: عرفى، وشرعى، كما قال الرازى: ونصه: اعلم أن الربا قسمان: ربا النسيئة،

---

(١) قاله الإمام الفخر الرازى فى تفسير قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر﴾.

وربا الفضل. أما ربا النسيئة[1] فهو الأمر الذى كان مشهورا متعارفا فى الجاهلية، وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرا معينا، ويكون رأس المال باقيا، ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال، فإن تعذر عليه الأداء زادوا فى الحق والأجل، فهذا هو الربا الذى كانوا فى الجاهلية يتعاملون به، وأما ربا النقد فهو أن يباع من الحنطة بمنوين منها، وما أشبه ذلك، إذا عرفت هذا فنقول: المروى عن ابن عباس أنه كان لا يحرم إلا القسم الأول، فكان يقول: «لا ربا إلا فى النسيئة»، وكان يجوز ربا النقد، ثم إنه رجع عنه اهـ (٢: ٣٥١).

قلت: وخلاف ابن عباس فى ربا النقد دليل على أن الربا الحقيقى هو الأول دون ربا النقد، وإلا لزم كون الحقيقى مختلفا فيه مخفيا عن مثل ابن عباس، وذلك بعيد وأبعد، وإنما يتصور الاختلاف والخفاء فى غير الحقيقى الملحق بالحقيقى، وقال الجصاص الرازى: فمن الربا ما هو بيع، ومنه ما ليس ببيع، وهو ربا أهل الجاهلية، وهو القرض المشروط فيه الأجل، وزيادة مال على المستقرض اهـ (١: ٤٢٩).

وبه ظهر بطلان قول المستفتى: (قد تقدم ذكر هذا القول)، فالربا عندهم (أى عند الجمهور من الأئمة) منحصر فى البيع لا غير، وهذه والله فرية بلا مرية، وكيف يجوز القول بحصره فى البيع، وسياق الآية يدل على التفرقة بينهما؟ قال تعالى حاكيا عن المشركين: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا﴾، (وهل يمثل الشيء ويشبه إلا بغيره) ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾، فكل من سمع هذه الآية من أهل اللسان تبادر إلى فهمه التغاير بين البيع والربا، وأن الربا الذى نعاه الله إلى أهله وذمهم لأجله، ليس عين البيع، ولا منحصرا فيه، وبالجرأة هذا المستفتى كيف عزى القول بحصر الربا فى البيع إلى الأئمة والجمهور؟ وهذا الجصاص الرازى وهو من الحفاظ للحديث، ومن طبقة القدماء من فقهاء الحنفية، وهذا الفخر الرازى وهو من أفاضل المتأخرين، كلاهما مصرحان

(١) أورد عليه المستفتى أن ربا النسيئة لا يكون إلا فى البيع، وهو الثمن المؤجل، أى والفضل المشروط فى القرض ليس بربا النسيئة لكون القرض غير البيع (ص ٢٤ و ص ٤٠ و ص ٦).

قلت: لا شك أن لفظ النسيئة قد يطلق مقيدا بالبيع على البيع إلى أجل أيضًا، وأما إنه لا يطلق على القرض فباطل، لأن النسأ والنسيئة هو التأخير لغةً، وعرفًا، والنسيئة الآخرة، واستنساه سأله أن ينسئه دينه (أى يؤخره)، كذا فى "القاموس"، وهو يعم البيع والقرض جميعًا، يقال: النقد خير من النسيئة، أى العاجل خير من الآجل، ولا يجوز تخصيصه بالبيع كما لا يخفى على من له مسكة باللسان، واحتج الجصاص فى "أحكام القرآن" له على عدم جواز التأجيل فى القرض لقوله ﷺ: «إنما الربا فى النسيئة»، وقال: ولم يفرق بين البيع والقرض فهو على الجميع اهـ (١: ٤٦٨)، وهذا صريح فى عموم النسيئة البيع والقرض جميعًا، فبطل ما زعمه هذا المستفتى بمجرد رأيه.

بكون الربا المتعارف فى الجاهلية (الذى نهى القرآن عنه) غير البيع، ولم نر أحدا من القدماء، ولا المتأخرين رد عليهما ما قالاه غير هذا المستفتى الذى نشأ فى الهند فى المائة الرابعة عشر، وهو زمان انقراض العلم، وقبض العلماء، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، ولا ريب أن الجصاص والفخر الرازيين أعلم الناس بأقوال الجمهور من العلماء فى عصرهما، فكيف يجوز أن ينسب إلى جمهور ا لقول بحصر الربا فى البيع مع تصريح هؤلاء بخلافه؟.

وقال الحافظ فى "الفتح": وأصل الربا الزيادة، إما فى نفس الشيء كقوله تعالى: ﴿اهتزت وربت﴾ وإما فى مقابلة كدرهم بدرهمين: فقيل: هو حقيقة فيهما، وقيل: حقيقة فى الأول مجاز فى الثانى، زاد ابن سريج أنه فى الثانى حقيقة شرعية[1]، ويطلق الربا على كل بيع محرم اهـ (٤:٢٦٤)، ولا يخفى أن الزيادة فى المقابلة تعم البيع والقرض وغيرهما جميعا، وهذه حقيقة شرعية، وعرفية، وقد يطلق الربا على كل بيع محرم سواء كان فيه زيادة أو لا، كبيع حبل الحبلة، وبيع ما لم يضمن ونحوهما، وإطلاق الربا عليه مجاز شرعًا، ولغةً، وعرفًا.

وقال الفقيه أبو الوليد القاضى ابن رشد فى "بداية المجتهد" له: اتفق العلماء على أن الربا يوجد فى شيئين: فى البيع، وفيما تقرر فى الذمة من بيع أو سلف، أو غير ذلك، فأما الربا فيما تقرر فى الذمة فهو صنفان: صنف متفق عليه، وهو ربا الجاهلية الذى نهى عنه، وذلك أنهم كانوا يسلفون بالزيادة وينظرون، فكانوا يقولون: أنظرنى أزدك، وهذا هو الذى عناه عليه الصلاة والسلام بقوله فى حجة الوداع: «ألا! وأن ربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضعه ربا العباس بن عبد المطلب»، والثانى: ضع وتعجل، وهو مختلف فيه (والجمهور على حرمته أيضًا).

وأما الربا فى البيع فإن العلماء أجمعوا على أنه صنفان: نسيئة وتفاضل، وإنما صار جمهور الفقهاء إلى أن الربا فى هذين النوعين لثبوت ذلك عنه ﷺ اهـ (٢:٧٧). وهل بعد إجماع العلماء على كون الربا فى البيع، وفيما تقرر فى الذمة من سلف أو غيره القول بحصر الربا فى البيع فقط، إلا جرأة على الله وشريعته؟ وعلم من ذلك أن جريان الربا فى النوعين أى القرض والبيع ثابت عنه ﷺ، فبطل ما زعمه المستفتى من عدم ثبوت ا لربا فى القرض عنه ﷺ، وسيأتى الكلام فيه بالبسط، وفيه دليل أيضًا على أن الربا الذى يكون فيما تقرر بالذمة من البيع من ربا البيع، بل هو قسيمه، وسيأتى تفصيل الكلام فيه، فانتظر، فالفضل المشروط فى القرض ربا منصوص محرم قطعا، قد اتفق العلماء على كونه ربا الجاهلية، ففهم، ولا تكن من الغافلين.

---

(١) قلت: بل حقيقة عرفية يدل عليه تفرقة المشركين بين الربا والبيع، وإليه يشير كلام ابن العربى، كما تقدم ذكره.

وقال فى المقدمات الممهدات له: الربا فى الصرف، وفى جميع البيوع، وفيما تقرر فى الذمة من الديون حرام محرم بالكتاب والسنة وإجماع الأمة اهـ (٣:٢)، وتفسير الدينون بالأثمان الواجبة فى البيوع لا يصح فى كلامه، لفصله الديون عن البيوع، ولقوله فى "بداية المجتهد": وفيما تقرر فى الذمة من بيع أو سلف أو غير ذلك اهـ.

فعلم أن المراد بالدين كل ما تقرر فى الذمة، سواء كان بالبيع أو بالقرض ونحوه، والربا يجرى فيهما جميعا، وأن كل ذلك محرم بالكتاب والسنة وبالإجماع، والعجب من المستفتى كيف لم يفتح عينيه، ولم ينظر إلى هذا الكلام الواضح؟ وجعل ينقل من أقوال[1] ابن رشد ما لا تضرنا ولا ينفعه شيئا، وأيضًا[2] فتخصيص الدين بالواجب فى الذمة بالبيوع باطل، بل هو يعم القرض لغةً وعرفًا، قال فى "القاموس": الدين ما له أجل[3]، وما لا أجل له فقرض، والموت وكل ما ليس حاضرا، وأدنته أعطيته إلى أجل أو أقرضته، ودان هو أخذه، ورجل مديان يقرض كثيرا ويستقرض كثيرا، ضد وداينته أقرضته وأقرضنى اهـ (٨٧٦).

وأما ما ذكره المستفتى عن الفخر الرازى أن القرض لا يجوز فيه الأجل، والدين يجوز فيه الأجل، وكذا ما نقله عن "الكليات" لأبى البقاء (٤٠)، فلا حجة فيه لكونهما ليسا فى معرفة اللغة كصاحب "القاموس"، وأيضًا فبحثهما عن جواز الألج فى القرض، وعدم جوازه فيه مشعر بأنهما ليسا بصدد بيان اللغة على طريقة اللغويين، بل بصدد بيان الحكم الشرعى لهما عند الفقهاء.

وأما قوله صاحب "المغرب": القرض مال يقطعه الرجل من أمواله، فيعطيه عينا، فأما الحق الذى يثبت له دينا فليس بقرض اهـ، فلا دلالة فيه على أن الدين لا يطلق على القرض، بل معناه أن القرض لا يطلق على كل دين، فإن من الدين ما هو حق يثبت للدائن على المديون من غير أن يعطيه عينا، كدين المهر للزوجة، ولا يصح إطلاق القرض عليه، فبينهما عموم وخصوص مطلقا، فكل قرض دين، ولا عكس، فإن المديون إذا استهلك العين التى استقرضها صار حقا واجبا فى ذمته، فهو دين عليه، وأما من قال: إن القرض لا يجوز فيه الأجل، فإن أراد عدم جوازه فى مذهبه فمسلم، وإن زعم عدم جواز لغةً، فهو محجوج بقول الشافعى ومالك، فإنهما قائلان بجواز الأجل

---

(١) إشارة إلى ما ذكره فى صفحة ١٦ من قول ابن رشد فى تفسير قول ابن عمر: "من أسلف سلفا فلا يشترط أفضل منه، وإن كان قبضته من علف فهو ربا" اهـ، أى أنه مقيس على الربا المحرم بالقرآن ربا الجاهلية اهـ، وسيأتى الكلام فيه بالبسط.

(٢) قال المستفتى فى (ص ٤٠ وص ٤١): إن القرض غير الدين، والقرض لا يندرج فى الدين المؤجل، وبنى عليه أن الآثار الواردة فى تفسير ربا الجاهلية لا تشمل القرض، قلت: وهذا كله بناء الفاسد على الفاسد، كما ستعلم.

(٣) سيأتى جواز التأجيل فى القرض عند مالك والشافعى، فقوله: "ما له أجل" يعم الدين المؤجل والقرض المؤجل جميعًا، منه.

فى القرض ولزومه.

قال فى حاشية ""الهداية" نقلا عن "الكفاية": واعلم أن القرض مال يقطعه من أمواله فيعطيه، وما ثبت عليه دينا، فليس بقرض، والدين يشمل كل ما وجب فى ذمته بعقد أو استهلاك، وما صار فى ذمته دينا باستقراضه فهو أعم من القرض، وقال مالك: التأجيل فى القرض لازم، لأنه صار دينا فى ذمته بالقبض، فيصح التأجيل فيه كسائر ا لديون اهـ (٣: ٦٠)، وفى "أحكام القرآن" للجصاص: وأجاز الشافعى التأجيل فى القرض اهـ (١: ٤٦٩)، ومالك والشافعى أعلم الناس باللغة فى عصرهما، وأعرف بها ممن تأخر عنهما.

فبطل قول المستفتى: إن شرط الأجل منافٍ لحقيقة القرض، فالقرض لا يندرج فى الدين المؤجل، فلا يجوز أن يراد بالدين القرض إذا كان فيه أجل إلخ (٤٠ و٤١)، بل الحق ما ذكره الراغب الإصفهانى، وابن الأثير، والقاضى محمد أعلى التهانوى: أنه أى الدين تشمل القرض، وهو التحقيق الأنيق، وبالقبول حقيق.

قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: قوله تعالى: ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى﴾ ينتظم سائر عقود المداينات التى يصح فيها الآجال، ولا دلالة فيه على جواز التأجيل فى سائر الديون، لأن الآية ليس فيها بيان جواز التأجيل فى سائر الديون، وإنما فيها الأمر بالإشهاد إذا كان دينا مؤجلا، ثم يحتاج أن يعلم بدلالة أخرى جواز التأجيل فى الدين وامتناعه، وقد احتج بعضهم فى جواز التأجيل فى القرض بهذه الآية، إذ لم تفرق بين القرض، وسائر عقود ا لمداينات، وقد علمنا أن القرض مما شمله الاسم، وليس ذلك عندنا كما ذكر، لأنه لا دلالة فيها على جواز كل دين، ولا على جواز التأجيل فى جميعها، وإنما فيها الأمر بالإشهاد على دين، قد ثبت فيه التأجيل، فالمستدل به على جواز التأجيل فى القرض مغفل فى استدلاله، ومما يدل على أن القرض لم يدخل فيه أن قوله تعالى: ﴿إذا تداينتم بدين﴾، قد اقتضى عقد المداينة، وليس القرض بعقد مداينة، إذ لا يصير دينا بالعقد دون القبض اهـ (١: ٤٨٣)، وفيه تصريح بأن القرض شمله اسم الدين لغةً، وأنه يصير دينا بعد القبض، وأن عدم جواز التأجيل فيه، إنما هو لدليل آخر قد أفاده شرعًا. قال المستفتى: وذهب البعض إلى أن اللام فى الربا للعهد، والمراد به ربا الجاهلية، فالمآل على هذا التفسير أن القرآن حرم ربا الجاهلية، ولما لم يثبت صورة ربا الجاهلية من حديث مرفوع متصل إلى الآن، لم يلتفت الأئمة والجمهور إليه، وقالوا: إن ربا القرآن مجمل، والحديث مفسر له اهـ (ص ٢).

قلت: كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا، وهل يقدر المستفتى على أن

يرينا نصا من واحد من العلماء يفيد أن علة قولهم بالإجمال فى آية الربا عدم ثبوت ربا الجاهلية عندهم، ولذا لم يلتفتوا إليه؟ وإن لم يفعل، ولن يفعل أبدا، فليتق النار التى أعدت لأهل الربا، وكيف يجوز لهم القول بأن الربا مجمل رأسًا يحتاج إلى بيان الرسول ﷺ من أصله؟ وقد كان الربا فاشيا فى مشركى العرب، وأهل الكتاب قبل نزول الآية، وبيان الرسول، فحكى الله عن المشركين: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا﴾، وقال فى أهل الكتاب: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم، وبصدهم عن سبيل الله كثيرا وأخذهم الربا وقد نهوا عنه، وأكلهم أموال الناس بالباطل﴾ الآية، فلو كان الربا لا يعرف إلا ببيان الرسول فكيف أخذه أهل الكتاب وذموا لأجله؟ وكيف فرق المشركون بين البيع والربا، وقاسوا أحدهما بالآخر قبل علمهم ببيان الرسول؟ فإن بيان الرسول متأخر عن[1] نزول الآية قطعا، فلا بد من القول بأن الربا كان معلوما عند العرب وأهل الكتاب قبل نزول الآية، وبيان الرسول، وهو الذى نعاه الله إلى أهله، وذمهم لأجله فى القرآن، واتفقت الأمة وأجمعت الأئمة على حرمة الربا الذى كان عليه أهل الجاهلية، وبينوا صورتها، كما مر ذكره فى كلام ابن رشد، والإمام الحافظ الجصاص، والفخر الرازيين، وهل بعد الإجماع حاجة إلى السند المتصل؟

ومن الذين بينوا صورة ربا الجاهلية، وذهبوا إلى عدم الإجمال فى الآية الإمام العلامة الطحاوى، حيث قال فى "شرح الآثار" له فى تأويل حديث ابن عباس رضى الله عنهما عن أسامة رضى الله عنه «إنما الربا فى النسيئة»: إن ذلك الربا إنما عنى به ربا القرآن الذى كان أصله فى النسيئة[2]، وذلك أن الرجل[3] كان يكون له على صاحبه الدين فيقول له: أجلنى منه إلى كذا وكذا، بكذا وكذا درهما أزيدكها فى دينك، فيكون مشتريا لأجل بمال، فنهاهم الله عز وجل عن ذلك بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين﴾، ثم جاءت السنة بعد ذلك بتحريم الربا فى التفاضل فى الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، وسائر الأشياء المكيلات والموزونات، فكان ذلك ربا حرم بالسنة، وتواترت به الآثار عن رسول الله ﷺ، حتى

(١) ضرورة تأخر البيان عن المبين كما هو ظاهر، وصرح به الطحاوى أيضًا، كما سيأتى، منه.

(٢) قلت: فى جزم مثل الطحاوى الحافظ الناقد الحجة الإمام المجتهد بذلك أكبر دليل على ثبوت تفسير ربا الجاهلية عنده، فاندحض قول المستفتى: إن تفسير ربا الجاهلية لم يثبت إلى الآن.

(٣) المراد بالدين القرض، وكل ما ثبت فى الذمة، بدليل ما مر عن الجصاص والفخر الرازيين أن ربا الجاهلية كان فى القرض، وقد فرغنا من تحقيق معنى الدين، فلا دليل للمستفتى فى حمله على الثابت فى الذمة لأجل البيع، وكذا حمله النسيئة على البيع بالنسيئة لغو باطل، بل المراد به ما هو عام من ذلك، وقد ذكرنا عموم النسيئة للقرض، فتذكر، منه.

قامت به الحجة.

والدليل على أن ذلك الربا المحرم في هذه الآثار، هو غير الربا الذى رواه ابن عباس عن أسامة رضى الله عنهم عن رسول الله ﷺ، رجوع ابن عباس رضى الله عنهما إلى ما حدثه به أبو سعيد رضى الله عنه عن رسول الله ﷺ، فلو كان ما حدثه به أبو سعيد رضى الله عنه من ذلك فى معنى الذى كان أسامة حدثه به إذا لما كان حديث أبى سعيد رضى الله عنه عنده بأولى[1] من حديث أسامة رضى الله عنه، ولكنه لم يكن علم بتحريم رسول الله ﷺ هذا الربا حتى حدثه به أبو سعيد رضى الله عنه، فعلم أن ما كان حدثه به أسامة عن رسول الله ﷺ كان فى ربا غير ذلك الربا اهـ (٢: ٢٣٢).

وقال شارح "المهذب" فى الفصل الرابع الذى عقده لبيان أن تحريم ربا الفضل مجمع عليه أم لا، ما نصه: فإن قلت: ليس القول بذلك أى بتحريم ربا الفضل نقدا خاليا عن وجه، وغاية الأمر أن الأحاديث المقتضية لتحريم ربا الفضل صحيحة صريحة، لكن الأحاديث المقتضية لجوازه أيضًا كذلك (وهو حديث أسامة: «لا ربا إلا فى النسيئة»، وحديث البراء وزيد بن أرقم بمعناه) كما سيأتى، وقد مضى شيء منه، والترجيح معنا، فإن القرآن وقوله تعالى: ﴿وذروا ما بقى من الربا﴾ يبين أن الذى نهى عنه ما كان دينا، وكذلك كانت العرب تعقد فى لغتها، وقد دل النبى ﷺ على أن النقد ليس بالربا المتعارف عند أهل اللسان بقوله: «ولا تبيعوا الذهب بالذهب» الحديث، فسماه بيعا، وقد قال تعالى: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا، وأحل الله البيع وحرم الربا﴾، فذم من قال: إنما البيع مثل الربا، ففى تسمية النبى ﷺ الزيادة فى الأصناف بيعا دليل على أن الربا فى النسأ، لا فى غيره.

قلت: أما التعارض (بين الأحاديث المحرمة لربا الفضل، وبين حديث أسامة فى ربا النسأ) فسنبين إن شاء الله تعالى الجواب عنه، ووجه الجمع بينهما بأوضح شيء يكون، وكون الآية الكريمة وردت فى تحريم نوع من الربا إن سلم اقتصارها عليه لا يدل على نفى غيره إلخ (١٠: ٤٦) إلى أن قال بعد تفصيل الكلام فى أن الآية محمولة على ربا الجاهلية أو على العقود الربوية كلها، إما عامة

---

(١) لا يقال: حديث أبى سعيد متواتر بخلاف حديث أسامة فكان أولى منه، لأنا نقول: إن تواتره إنما هو بالنسبة إلينا لكوننا جمعنا آثار الصحابة كلها فى الباب، وأما بالنسبة إلى ابن عباس فلا، فإنه رجع عن الإفتاء بحديث أسامة بمجرد قول أبى سعيد وروايته، كما دلت عليه الآثار، فافهم، منها ما ذكره الحافظ فى "الفتح" عن أبى مجلز أن أبا سعيد لقى ابن عباس فذكر الحديث، فقال ابن عباس: أستغفر الله وأتوب إليه، فكان ينهى عنه أشد النهى اهـ (٤: ٣١٩).

فيها، وإما مجملة، ما نصه: والظاهر الأول فتكون الآية مرادا بها تحريم النسأ، والأحاديث المبنية المتقدمة (أى حديث أسامة: «لا ربا إلا فى النسيئة»، وحديث البراء وزيد بن أرقم بمعناه) تقتضى حكمين، أحدهما: تحريم النسأ (بمنطوقها)، وهو موافق للآية، والثانى: إباحة النقد (متفاضلا بالمفهوم فى حديث أسامة، وبالمنطوق فى بعض ألفاظ حديث البراء وزيد)، وهو ثابت بالسنة الخاصة، وهو المنسوخ بالسنة (المشهورة مع كون الآية باقية على كون المراد بها النسيئة، ولا يستدل بها فيما عداه، وتحريم النقد (متفاضلا) بالسنة زائد عليها.

معنى كون الزيادة على النص نسخا عند الحنفية:

وقد يقال: إنه يأتى بحث الحنفية فى أن الزيادة على النص، إذا كان لها تعلق به نسخ عندهم، والصواب أن ذلك لا يأتى ههنا، لأن إباحة النقد لم تفهم من الآية، وهم إنما يقولون، ذلك فيما كانت الزيادة تدفع مفهوم اللفظ اهـ، ملخصاً (١٠:٥٥ و٥٦).

قلت: إذا كان ربا الفضل الذى حدث به أبو سعيد غير ربا القرآن الذى حدث به أسامة، لم يكن حديث أبى سعيد بيانا للآية، ولا هى مجملة، لكون البيان عين المبين لا غيره كما تقرر فى الأصول، بل ربا الفضل الذى جاءت السنة ملحق بربا القرآن الذى كان عليه أهل الجاهلية، ولا دليل على حرمته إلا بالسنة المتواترة دون القرآن، فثبت أن الفضل المشروط فى القرض حرام محرم بآية الربا المفسرة بربا الجاهلية.

لا يقال: إن معنى حديث أسامة: «إنما الربا فى النسيئة» أن لا تبيعوا غائبا بناجز فى المكيلات، والموزونات، ولا دليل فيه على حرمة الفضل المشروط فى القرض، لأنا نقول: قصره على البيع بالنسيئة لا يصح لوجوه: الأول: ما قدمنا عن الجصاص وغيره أن لفظ النسيئة عام لغةً، وعرفًا، وشرعًا للثمن المؤجل فى البيع، وللقرض جميعًا، لكونه بمعنى الدين، وعمومه للقرض ظاهر، كما مر، يقال: النقد خير من النسيئة.

والثانى: أن حديث أسامة رواه البعض بلفظ النسيئة، ورواه بعضهم بلفظ: «لا ربا إلا فى الدين»، أخرجه الطحاوى بسند صحيح (٢:٢٣٢)، ولا يطلق الدين[1] على البيع أصلا، كما

(١) فإن الدين ضد العين، فالعين عند العرب ما كان حاضرا، والدين ما كان غائبا، قال الشاعر:

وعدتنا بدرهمينا طلاء وشواء معجلا غير دين

ولا يطلق الدين على البيع أصلا، وإنما يطلق على الثمن المؤجل أنه دين، والنسيئة بمعنى الدين، فلا يصح إطلاقه على البيع، وإنما يقال: باعه نسيئة، وهذا البيع بالنسيئة مقيداً، فافهم.

لا يخفى، وعمومه للقرض ظاهر، والأحاديث يفسر بعضها بعضا.

فالمراد بالنسيئة فى حديث أسامة إنما هو الدين لا غير، أو أعم منه، ومن البيع بالنسيئة، ومعنى حديث أسامة: «لا ربا إلا فى النسيئة» أى الربا الأغلظ الشديد التحريم المتوعد عليه بالعقاب الشديد، كما تقول العرب لا عالم فى البلد إلا زيد مع أن فيها علماء غيره، وإنما القصد نفى الأكمل، لا نفى الأصل، قاله الحافظ فى "الفتح" (٤:٣١٩).

وفيه أيضًا: يحمل حديث أسامة على الربا الأكبر، والله أعلم - قلت: ولا يستقيم هذا المعنى لو حملناه على البيع بالنسيئة فى المكيل والموزون، فإن بيع الذهب بالذهب مثلا بمثل نسيئة ليس بأشد من بيعهما متفاضلا، بل البيع متفاضلا أشد لتحقق معنى الربا فيه صريحًا وحقيقةً، بخلاف البيع بالنسيئة متماثلا، فإن تحقق الربا فيه ليس إلا شرعا، فلا يجترئ عاقل على حمل قول النبى ﷺ: «لا ربا إلا فى النسيئة، وإنما الربا فى النسيئة» على الربا الأصغر الذى كان يتحقق فيه معنى الربا حقيقةً، فلا بد من حمله على الربا الأكبر، وليس هو بيع المكيل بالمكيل، الموزون بالموزون متفاضلا، لعدم إطلاق النسيئة عليه، ولكون ابن عباس كان ينكره أولا، ولا يحرمه، فلم يبق إلا الربا الذى كان عليه أهل الجاهلية، وهو الزيادة فى الديون والقروض.

وبالجملة: فلا يصح قصر قوله ﷺ: «لا ربا إلا فى النسيئة» على البيع بالنسيئة، بل المراد به الربا فى الدين لا غير، أو أعم منه ومن البيع بالنسيئة، كما قلنا أولا، فافهم، ولا تكن الغافلين.

فظهر مما ذكرنا أن الربا المذكور فى القرآن ليس بمجمل رأسًا، بل كان معلوم المعنى واضح المراد عند العرب، وإنما حدث الإجمال فيه عند من قال بالإجمال فى آية الربا بعد ما أدخلت السنة فيه أشياء لم يكن العرب يعرفها بالربا، ودليل ذلك اتفاق القائلين بالإجمال، وغيرهم على بيان ربا الجاهلية فى تفسير الآية، وعلى حرمته قطعا، منهم الجصاص والفخر الرازيان وابن الهمام، حيث فسر قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا﴾ بقوله: أى الزائد فى القرض والسلف على القدر المدفوع، والزائد فى بيع الأموال الربوية عند بيع بعضها بجنسه، وتبعه فى ذلك الشيخ ثناء الله فى "تفسيره المظهرى"، قاله المستفتى (٢٤) فهؤلاء مع كونهم قائلين بالإجمال فى الآية متفقون على تفسير الربا فى الآية بالزائد فى القرض والسلف، ومجمعون على أنه هو الربا الذى كان عليه أهل الجاهلية، كما تقدم ذكره عن ابن رشد وغيره؟ فلو كان الربا مجملا غير معلوم المراد عند العرب لم يذكروا ربا الجاهلية فى تفسيره، بل اقتصروا على تفسيره بالسنة فقط.

والمستفتى حيث لم يعرف بمرادهم جعل يورد عليهم ما لا يرد إلا عليه، فقال موردا على

ابن الهمام فى تفسير الآية: هذا خلاف ما قال أولا من أن الربا بيع، وأيضًا: هو صرح بنفسه فى التحرير أن الآية مجملة والحديث يفسرها، فكيف يصح منه هذا القول اهـ (٢٤)، ولم يدر المسكين أن الفقهاء والمصنفين إذ ذكروا الربا فى باب البيوع يريدون به ربا البيع، دون المعنى العام الشامل لربا الدين أيضًا، ولذا يقولون فى باب البيوع هو أى الربا من البيوع المنهية قطعًا، ويعرفونه بما يشعر بكون الربا بيعًا، فظن المستفتى أن الربا لا يتحقق إلا بالبيع، وهذا باطل قطعًا، فإن الربا الذى هو فرد من أفراد البيع يسمى بربا البيع، ويقال له: ربا السنة أيضًا.

وأما ربا الدين، ويقال له: ربا القرآن، وربا الجاهلية أيضًا، فليس من أفراد البيع، وهذا هو معنى قول الفقهاء: إن الربا خص من قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾، بقوله: ﴿وحرم الربا﴾ أى خص ربا البيوع من قوله: ﴿وأحل الله البيع﴾، ولا يلزم من كون قسم من الربا داخلا فى البيوع أن يكون جميع أقسامه من أفراد البيع داخلا فيه، كما زعمه المستفتى، والمراد بكون الآية مجملةً ما ذكرناه مرارا، فلا نعيده، فتذكر.

ويرشد[١] إلى ما قلنا قول الشاه ولى الله حكيم الأمة فى "حجة الله البالغة": وكذلك الربا، وهو القرض على أن يؤدى إليه أكثر وأفضل مما أخذ سحت باطل، إلى أن قال: واعلم أن الربا على وجهين: حقيقى، ومحمول عليه.

وأما الحقيقى: فهو فى الديون، والثانى: ربا الفضل، والأصل فيه الحديث المستفيض: «الذهب بالذهب» الحديث، وهو مسمى بربا تغليظا، وتشبيها له بربا الحقيقى، وبه يفهم معنى قوله ﷺ: «لا ربا إلا فى النسيئة» ثم كثر فى الشرع استعمال الربا فى هذا المعنى حتى صار حقيقة شرعية فيه أيضًا اهـ، وقال ابن الهمام فى "الفتح" باب الصرف: إن اسم الربا تضمن الزيادة من الأموال الخاصة فى أحد العوضين فى قرض أو بيع اهـ، وفى "الملتقى" الربا هو فضل مالٍ خالٍ عن عوض شرط لأحد العاقدين فى معاوضة مال بمال، وذكر العلامة شيخ زاده فى "شرح العاقدين البائعين أو المقترضين" اهـ.

ومن فهم منه كون القرض بيعا كما ذكره المستفتى عنه –وعده من الأعلام– فقدسها[٢] سهوا ظاهرا، بل معناه ما حققناه أن الربا منه ما يكون فى البيع، ومنه ما يكون فى القرض، كما قاله

---

(١) ذكر الأقوال كلها المستفتى فى ص٢٣ و ص ٢٤ و ص ٢٥.

(٢) فإن القرض غير البيع حتما، نعم إن أراد أن القرض المشروط بالفضل فى حكم البيع فصحيح، لكون شرط الفضل فيه مؤديا إلى كونه معاوضة ابتداء، وانتهاءً، والقرض ليس كذلك، فيبطل العقد، ويلغو الشرط صونًا للعقد عن الانقلاب عن حقيقته.

35

الجصاص، وابن رشد، ونقل اتفاق الكل عليه، وذكره الطحاوى أيضًا، وصرح به الشاه ولى الله، وقبله ابن الهمام وغيره، كابن القيم والفخر الرازى.

وأورد عليه المستفتى (فى حاشية ص٢٤) أن هذا ليس بصحيح، لأن جمهور العلماء قالوا بإجمال الآية، وبكون الحديث مفسرا للآية، فهذا يكون ربا حقيقيا، لأنه ليس فى القرآن ربا سوى ما ثبت كونه ربا بالسنة، فلا نجترئ على أن نقول: إن ما ثبت كونه ربا من القرآن والحديث هو ربا غير حقيقى، ولا الذى لم يرد فيه حديث، ولا أثر خالٍ عن العلة يكون ربا حقيقيا اهـ.

والجواب أن قوله: "ليس فى القرآن ربا سوى ما ثبت كونه ربا بالسنة" غلط ظاهر كما حققناه قبل، وذكر أن الطحاوى صرح بكون ربا القرآن غير الربا الذى ورد به السنة، وهذا هو الحق، وإلا لزم كون العرب، وأهل الكتاب غير عارفين بمعنى الربا قبل علمهم بالسنة، وهذا لا يقوله من له أدنى معرفة باللسان والشرع، وأما قوله: "إن الربا الذى جعلوه ربا حقيقيا لم يرد به أثر خالٍ عن العلة"، فأبطل وأبطل، وسنتكلم عليه فيما سيأتى، وإن سلمنا فقيام الإجماع على كونه ربا الجاهلية الذى نهى الله عنه فى القرآن أغنانا عن تحقيق سنده.

وأورد عليه (فى حاشية ص٢٣) أيضًا بقوله: والعجب أن ما يدعى أنه ربا حقيقى، فلا ذكر له على لسان الشرع، وأما المحمول عليه، والمشبه به فهو مروى عن جماعة من الصحابة، وكذلك الفقهاء لا يذكرون الربا الحقيقى إلا تبعا واستطرادًا، ويأتون جميع الفروع والتفاصيل فى باب الربا غير الحقيقى.

والجواب عنه أولا أن الشرع لم يذكر من أحكام البول والعذرة إلا حكم النجاسة، ولم يتعرض لحرمة أكلهما وشربهما، وكذلك الفقهاء لم يتعرضوا لها، وإنما ذكروا جميع الفروع والتفاصيل فى باب النجاسة فقط، فهل يجترئ أحد من الجهلاء فضلا عن العقلاء على القول بحل تناولهما أكلا وشربا، كلا! لن يجترئ أحد على القول بمثل ذلك أبدا، فكذا الربا فى القرض إن سلمنا قلة تعرض الشارع والفقهاء له، فليس ذلك لكونه جائزا أو أقل من ربا البيع حرمةً، بل سببه عدم الحاجة إلى التعرض به، لكون الربا فى القرض والدين معلوما كونه ربا عرفًا، بل هو الذى كانت العامة تعرفه بالربا، وربا البيع كان خافيا على الناس لم يكونوا يعدونه ربا، فلذا تعرض له الشارع والفقهاء أكثر من الأول، فافهم، ولا تكن من المكابرين، فإن حرمة الربا ليست مختصة بالشريعة الإسلامية، بل هى محرمة فى الأديان والملل كلها.

فأنشدك الله أن تسأل أهل الأديان والملل والجهلاء من المسلمين عن الربا ما هو عندهم؟ فلا تجد[1] أحدا ينكر كون القرض المشروط بالزيادة ربا، نعم ربا البيع لا يعده كثير منهم ربا، وإذا كان كذلك فالشارع الحكيم، وكذا نوابه الفقهاء لا يتعرضون إلا لتفصيل ما كان خافيا دون ما كان ظاهرا باديا.

وثانيا: أنا لا نسلم قلة تعرض الشارع، ونوابه الفقهاء لربا القرض الذى هو ربا حقيقى، فقد صح عنه ﷺ أنه قال: «لا ربا إلا فى النسيئة»، وهو حديث صحيح أخرجه البخارى ومسلم وغيرهما عن ابن عباس عن أسامة، وقد ذكرنا أنه محمول على الربا الأكبر، وقال ﷺ: «كل قرض جر منفعةً فهو ربا»، وهو حديث حسن لغيره، صرح به العزيزى فى شرح "الجامع الصغير" للسيوطى (٣:٨٧)، والحسن لغيره حجة أيضًا، كما لا يخفى على من مارس الحديث والفقه، وسيأتى ذكر الآثار فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

وأما الفقهاء فقد تعرضوا لكلا القسمين من الربا، ولكنهم يبحثون عن ربا البيع فى أبواب البيوع، وعن ربا الدين فى باب القرض، ولما كان ربا البيع طويل الذيل دقيق المباحث كثر بحثهم عنه، واشتغلوا بتفصيل أحكامه وتفريع شعوبه، بخلاف ربا الدين، فلم يطولوا فى ذكره لضبط أحكامه، وقلة فروعه، وظهور حقيقته على الناس كلهم كما لا يخفى، وأكثر الفقهاء عرفوا الربا بما يعم كلا القسمين، ربا المبايعة وربا الدين، فقد قال فى "الهداية": الربا هو الفضل المستحق لأحد المتعاقدين فى المعاوضة، وفى "الملتقى": الربا فضل مال خالٍ عن عوض، شرط لأحد العاقدين فى معاوضة مال بمال.

وفى "العالمكيرية": الربا فى الشريعة عبارة عن فضل مال لا يقابله عوض فى معاوضة مال بمال، وفى "النقاية": الربا هو فضل خالٍ عن عوض بمعيار شرعى بشرط أحد المتعاقدين فى المعاوضة، ذكر الأقوال كلها المستفتى نفسه (ص١٠ و٢٥)، وفى "تنوير الأبصار": هو فضل خالٍ

(١) (تنبيه) قال المستفتى فى آخر الاستفتاء بوجوب اعتبار العرف، والعادة، وحال الزمان فى الأحكام، فنقول: إن عرف أهل الإسلام يقتضى تخصيص آية الربا بربا لقرض لا غير، فإنهم لا يعرفون غير ذلك بالربا، وكذا حال الزمان تقتضى تحريم ربا القرض أشد تحريم، لفشو الإفلاس، وكثرة الإعسار فى المسلمين، واضطرارهم إلى الاستقراض من أرباب الأموال، وقليل ما هم، وبتجويز الاسترباح على القرض لا يزول إفلاس المفاليس، بل يفضى ذلك إلى استباحة بيضتهم، وخروج الديار والعقار من أيديهم كما هو شاهد، ففيه ترك مصالح العامة لمراعاة الخاصة، وليس ذلك من العدل فى شىء، وإنما العدل ترجيح مصالح الأكثرين على الأقلين، فافهم.

عن عوض بمعيار شرعي مشروط لأحد المتعاقدين في المعاوضة.

والمستفتي حمل تلك التعريفات كلها على البيع، حمل المتعاقدين على البائع والمشترى، وزعم أن القرض ليس من المعاوضة، هذا باطل قطعا، فقد قال في "رد المحتار" تحت تفسير صاحب "الدر" للمتعاقدين بقوله: أي بائع ومشتر، ما نصه: أي مثلا، فمثلهما المقرضان والراهنان، "قهستاني" اهـ (٤:٢٧٤)، وكذا فسر العلامة الشيخ زاده لفظ المتعاقدين في "شرح الملتقى" بالبائعين أو المقترضين، كما ذكره المستفتي (ص٢٥).

قلت: فكل من ذكر لفظ البيع، أو البائع، والمشترى من الفقهاء في حد الربا فهو تمثيل، وليس مراده قصر الربا، وحصره في البيع كما زعمه المستفتي، ووجه ذكرهم البيع أو البائعين في حد الربا تمثيلا لكثرة بحث الفقهاء عن ربا الفضل، لكثرة شعوبه ودقة أحكامه، يدل عليه قول ابن عابدين موردا على حد الربا الذى ذكره في تنوير الابصار بما نصه: وهذا لا يدخل ربا النسيئة، ولا البيع الفاسد إلا إذا كان فساده لعلة الربا ثم أجاب عن هذا الإيراد بقوله: فالظاهر من كلام المصنف تعريف رِبّا الفضل، لأنه هو المتبادر عند الإطلاق اهـ (٤:٢٧٢) أي في كلام الفقهاء لكثرة بحثهم عنه لما ذكرنا، وبهذا ظهر لك صدق ما قلنا آنفًا، إن الحدود التي ذكرها الفقهاء في معنى الربا، منها ما هو حد لأحد قسميه أي رِبا البيع، ومنها ما هو حد حقيقي له يعم كلا القسمين له، وقد اغتر المستفتي برؤية لفظ البيع في بعض الحدود، فزعم أن الربا مختص بالبيع منحصر فيه لا غير.

وأما قوله: "إن القرض ليس من المعاوضات" فباطل، كيف؟ وقد صرح الفقهاء بكونه معاوضةً انتهاءً، فكيف لا يكون داخلا في المعاوضة المذكورة في حد الربا؟ إلا أن يقيم الدليل على أن المراد بالمعاوضة فيه المعاوضة ابتداءً، وانتهاءً، فإن قدر على ذلك فليرنا نصًا من واحد من الفقهاء المقتدى بهم في الدين يفيد تخصيص المعاوضة بالمعنى الذى ذكره، وأما نحن فقد أريناه ما يشعر صريحا بأن ذكر البيع، والبائعين في حد الربا، إنما هو للتمثيل لا للقصر، فكون القرض غير اليع، لا يستلزم خروجه عن المعاوضة أيضًا، لا سيما القرض المشروط بالفضل، فإنه معاوضة ابتداء وانتهاءً، فإن الهبة لما تغيرت عن كونها تبرعا محضا باشتراط العوض فيها إلى كونها معاوضة انتهاءً في حكم البيع بعد التقابض كما في "الهندية"، لا بد أن يتغير القرض عن كونه معاوضة انتهاءً إلى كونه معاوضة ابتداء وانتهاءً بشرط الفضل فيه، ومن ادعى غير ذلك فليأت ببرهان من كلام الفقهاء، ولا يقبل دعواه وحده، فقد بينا فساد قياسه، وسيأتي الإشارة إلى كون القرض المشروط بالفضل في حكم البيع في كلام الإمام مالك والشافعي.

وأما ما نقله المستفتي من تصريحات الفقهاء بكون القرض تبرعا ابتداء بخلاف البيع (في ص٢٦ و٢٧)، فكلها في القرض غير المشروط بالفضل والمنفعة، وهو عند الجمهور معاوضة انتهاءً، ولا عبرة بقول من جعله عارية، وقال: إنه من باب الإرفاق لا من باب المعاوضات مطلقًا، فغلطه بين، لكونه خلاف المشاهد، وخلاف غرض العاقدين، ولكونه منافيا لحد القرض، فإن العارية مردودة بعينها، ولذلك لا يصح عارية الأثمان والمكيل، والموزون ضرورة استهلاك عينها، ولا كذلك القرض، ولو لم يكن من باب المعاوضات لم يستحق الدائن المطالبة عن المديون إذا أعسر، ولم يبق عنده شيء كالعارية إذا هلكت بلا تعد، وإطلاق المنيحة عليه في الحديث للترغيب والتحضيض عليه، كإطلاق الصدقة، فهل يستدل بإطلاق الصدقة عليه على عدم وجوب الرد على المديون أصلا؟

وأما القرض المشروط بالفضل والمنفعة فلم يقل أحد: إنه من باب الإرفاق، بل اتفقوا على كونه مثل البيع، ثم اختلفوا فقال الشافعي ومالك ببطلان عقد القرض، أما قول الشافعي: فذكره العزيزي في شرح حديث: «كل قرض جر منفعة فهو ربا» أي فهو حرام، وعقد القرض باطل اهـ (٣:٨٧)، وقول مالك ذكره في "المدونة"، وسيأتي.

وقال الحنفية: يبطل الشرط لكونه منافيا للعقد، ويبقى القرض صحيحا، وقولهم ببطلان الشرط لكونه منافيا للعقد: فيه تصريح بأن القرض إذا كان مشروطا بالمنفعة يلزم منه انقلابه بيعًا، ولذا أبطلوا الشرط حفظا للعقد عن الانقلاب، وإلا لم يكن لإبطاله معنى، ومرادهم بكون القرض صحيحا، والشرط باطلا، أن المستقرض إذا قبض الدراهم التي استقرضها بالمشرط يصير دينا عليه، ولا تكون أمانة غير مضمونة، وأما إن الإقراض والاستقراض بالشرط جائز فكلا، فقد صرح في "الدر" عن "الخلاصة" القرض بالشرط حرام، والشرط لغو، وفيه أيضًا: واعلم أن المقبوض بقرض فاسد كمقبوض ببيع فاسد سواء اهـ (٤:٢٦٦ و٢٧٠)، فثبت بذلك أن القرض المشروط بالنفع كالبيع عندهم، ولذا أبطلها الشافعي ومالك عقد القرض، والحنفية أبطلوا الشرط صونا له عن معنى البيع، فافهم.

فقول المستفتي: إن القرض من التبرعات دون المعاوضات عند الفقهاء، غلط بين إن أراد به أنه من التبرعات المحضة، وليس من المعاوضة في شيء، فإنهم لما عرفوا الربا بفضل خالٍ عن عوض لأحد من المعاقدين في المعاوضة، وفسروا المتعاقدين بالبائعين والمقترضين، وصرحوا بأن ذكر بعضهم البائع والمشتري في تفسير المتعاقدين، إنما هو مجرد تمثيل، ظهر بذلك كون القرض

والاقتراض من المعاوضة، وإلا كان قيد المعاوضة منافيا لتعميم المتعاقدين للمقترضين، ولا يلزم من كونه معاوضة كونه بيعا، فإن الرهن أيضًا من المعاوضة، وليس من البيع، فافهم.

فقد ظهر بذلك بطلان ما أراده المستفتى بإثبات المغايرة بين القرض والبيع (فى ص٢٦ و٢٧ و٢٨ و٢٩ و٣٠)، وحاصله: أن الربا مختص بالبيع، والقرض ليس منه، وهذا كله بناء الفاسد على الفاسد، فقد بينا أن الربا لا ينحصر فى البيع، بل يجرى فى المعاوضات بأسرها، والقرض من المعاوضات، لا سيما القرض المشروط بالنفع، فإنه مثل البيع، وأكبر ما استدل به المستفتى على عدم جريان الربا فى القرض وقصره على البيع، أن تحقيق الربا لا يتوف على الشرط، بل الزيادة بلا شرط ربا أيضًا، كما صرح به ابن عابدين فى "شرح الدر" (٤:٢٧٤).

قال: ودليله ما فى "المدونة": إن أبا بكر الصديق رضى الله عنه راطل أبا رافع الحديث (ص٧)، قال المستفتى: فيه دلالة على أن الزيادة فى القرض ليست بربا، لأنه لو كانت ربا لحرمت بدون شرط أيضًا، ولم يقل به الفقهاء، على أنه ثبت بالأحاديث الصحيحة أن النبى ﷺ زاد وقت الأداء فى القرض اهـ (ص٨).

أقول: أما استدلاله بأثر الصديق على أن الربا لا يتوقف تحققه مطلقا على الشرط، فغير تام لوجوه: الأول: ضعف الأثر وشدة وهنه، فإن فى سنده محمد بن السائب الكلبى متروك بالمرة، متهم بالكذب، ورمى بالرفض، كما فى التقريب (ص١٨٢)، و "تهذيب التهذيب" (٩:١٧٨)، وهو يروى عن أخيه سلمة أو أبى سلمة بن السائب، وهو مجهول لا يعرف له راوٍ غير أخيه محمد ابن السائب الكلبى، ولم يثبت سماع سلمة بن السائب عن أبى رافع، والعجب من الذى يضعف حجة الجمهور بحديث: «كل قرض جر منفعةً فهو ربا»، كيف يؤسس بنيان دعواه على مثل هذا الأثر الواهى؟ فلم يبق له دليل فى عدم توقف الربا على الشرط سوى قول ابن عابدين، فإن كان قول ابن عابدين فى ذلك حجة له، فليكن قوله فى تفسير المتعاقدين مثل المقترضين والراهنين حجة عليه أيضًا، وهو يفيد جريان الربا فى القرض، وكونه من المعاوضة خلاف ما زعمه المستفتى.

وثانيا: لو سلمنا صحة الأثر فغاية ما فيه أن تحقق الربا فى المراطلة (أى الذهب بالذهب والورق بالورق) لا يتوقف على الشرط، فإن الأثر إنما ورد فى ربا البيع، وربا الفضل، ولا يلزم منه عدم توقف تحققه على الشرط فى ربا الدين أيضًا.

وثالثا: أنا لا نسلم أن تحقق الربا فى القرض موقوف على الشرط عند الفقهاء مطلقا، بل فيه تفصيل عندهم، حاصله: أن المنفعة الحاصلة من المقترض لا تخلو إما أن تكون قبل أداء الدين، أو بعده، كأن يهدى الغريم إلى الدائن، أو يطعمه الطعام ونحوه، أو تكون وقت الأداء، وهذا

الأخير على وجهين: إما أن تكون المنفعة الحاصلة من جنس الجودة، أو من جنس الزيادة فى الوزن والكيل، فهذه صور ثلاث، الأولان[1]: يتوقف حرمتهما على الشرط عند البعض، والثالث: حرام مطلقا، سواء كان مشروطا أو لا، إلا أن تكون الزيادة قليلة لا تظهر فى موازين الوازنين، كزيادة دانق فى مائة درهم ونحوها، أو تكون الزيادة بطريق الهبة والعطية[2]، والنائلة، ويعتبر فيه شروط الهبة من صحتها فى المشاع فيما لا يقسم، وعدم صحتها فى مشاع يقسم، وصرح مالك باشتراط أن تكون هبة الزيادة فى غير مجلس قضاء الدين، ولا تجوز إن لم تتبدل المجلس.

وقال الشامى فى "رد المحتار" تحت قول "الدر": فلو استقرض الدراهم المكسورة على أن يؤدى صحيحا كان باطلا، وكذا لو أقرضه طعاما بشرط رد فى مكان آخر، وكان عليه مثل ما قبض، فإن قضاه أجود بلا شرط جاز ويجبر الدائن على قبول الأجود، وقيل: لا "بحر" اهـ، ما نصه: وذكر الشارح أعطاء الأجود، ولم يذكر الزيادة، وفى "الخانية": وإن أعطاه المديون أكثر مما عليه وزنا، فإن كانت الزيادة تجرى بين الوزنين أى بأن كانت تظهر فى ميزان دون ميزان جاز، وأجمعوا على أن الدانق فى المائة يسير يجرى بين الوزنين، وقدر الدرهم والدرهمين كثير لا يجوز، واختلفوا فى نصف الدرهم، قال الدبوسى: إنه فى المائة كثير يرد على صاحبه، فإن كانت كثيرة لا تجرى بين الوزنين إن لم يعلم المديون بها ترد على صاحبها، وإن علم وأعطاها اختيارا، إن كانت الدرهم المدفوعة مسكرة أو صحاحا لا يضرها التبعيض لا يجوز إذا علم الدافع والقابض، وتكون هبة المشاع فيما يحتمل القسمة، وإن كان يضره التبعيض وعلما جاز، وتكون هبة المشاع فيما لا يحتمل القسمة اهـ (٤: ٢٧٠)، ومثله فى "الخلاصة" (٣: ١٠٢).

وفى "العالمكيرية" فى قبول هدية الغريم، وإجابة دعوته بعد ذكر الاختلاف بين الكرخى، وشمس الأئمة الحلوائى، فقال الأول: لا بأس به إذا لم يكن مشروطا فى القرض، وقال الثانى: إنه حرام، ما نصه: قال شمس الأئمة ما ذكر محمد (فى كتاب الصرف أنه لا بأس به) محمول على ما إذا كان يدعوه قبل الإقراض أما إذا كان لا يدعوه أو يدعوه قبله فى كل عشرين يوما، وبعد الإقراض جعل يدعو فى كل عشرة أيام، أو زاد فى الباجات فإنه لا يحل، ويكون خبيثا، وإذا رجح

---

(١) أى المنفعة الحاصلة قبل الأداء أو بعده، والحاصلة وقت الأداء من جنس الجودة.

(٢) وهذا هو معنى قول الشافعى فى "الأم": إن أسلفه شيئا، ثم اقتضى منه أقل فلا بأس، لأنه متطوع له بهبة الفضل، وكذلك إن تطوع له القاضى بأكثر من وزن ذهبه فلا بأس، إلى أن قال: فلا بأس إذا كان هذا متطوعا، وإن كان هذا عن شرط، فلا خير فيه، لأن هذا حينئذ ذهب بذهب أكثر منها اهـ (٣: ٢٧ و ٣٠)، وفيه دلالة على أن القرض ينقلب بيعًا بالاشتراط، فافهم.

فى بدل القرض، ولم يكن الرجحان[1] مشروطا فى القرض فلا بأس به، كذا فى "المحيط".

وإن أعطاه المديون أكثر مما عليه وزنا، فإن كانت الزيادة تجرى بين الوزنين جاز، وأجمعوا على أن الدانق فى المائة يسير يجرى بين الوزنين، وقدر الدرهم والدرهمين كثير لا يجوز، واختلفوا فى نصف الدرهم، قال الدبوسى: نصف الدرهم فى المائة كثير يرد على صاحبه، فإن كانت الزيادة كثيرة لا تجرى بين الوزنين إن لم يعلم المديون بالزيادة يرد على صاحبها، وإن علم المديون بالزيادة، فأعطاه الزيادة اختيارا هل يحل الزيادة للقابض؟ إن كانت الدراهم المدفوعة مكسورة، أو صحاحا لا يضره التبعيض لا يجوز - إذا علم الدافع والقابض، وأما إذا كانت الدراهم صحاحا يضرها الكسر، فإن كان الرجحان زيادة يمكن تمييزها بدون الكسر، بأن كان يوجد فيها درهم خفيف يكون مقدار الزيادة لا يجوز، وإن كان الرجحان زيادة لا يمكن تمييزها بدون الكسر يجوز بطريق الهبة، كذا فى "المحيط" اهـ (٤: ١١١).

وبهذا التفصيل اندفع ما عسى يتوهم أن مدار جواز الرجحان فى الوزن فى بدل القرض على اشتراط الرجحان، وعدم اشتراطه، كلا، بل الرجحان إن كان مشروطا لا يجوز مطلقا لا قليلا، ولا كثيرا، وإنما الكلام فى غير المشروط، فيجوز بطريق الهبة إذا كان مشاعا فيما لا يقسم، ولا يجوز فيما يقسم إلا مفرزا متميزا، فلو كان مدار الجواز على عدم الاشتراط لم يحتاجوا إلى مثل هذا التطويل والتفصيل فيما يقسم ولا يقسم، وفيما يجرى بين الوزنين، وفيما لا يجرى بينهما، فافهم.

وصرح ابن القاسم فى "المدونة" عن مالك فى الرجل يتسلف الدراهم فيقضى أوزن، أو أكثر، قال: لا يعجبنى أن يقضيه فضل عدد، لا فى ذهب، ولا فى طعام عند ما يقضيه، ولو كان ذلك بعد ذلك لم أر بذلك بأسًا إذا لم يكن فى ذلك[2] عادة ولا موعد، ومعنى قوله: "بعد

---

(١) المراد الرجحان القليل أو ما يكون هبة بدليل ما سيأتى.

(٢) عرف متعارف، ولا بد من هذا القيد عندنا أيضًا، فإن المعروف كالمشروط كما صرح به فقهاؤنا فى غير ما موضع، وأما ذكره الحموى تحت قول "الأشباه": لو جرت عادة المقترض برد أزيد مما اقترض هل يحرم إقراضه تنزيلا لعادته بمنزلة الشرط اهـ، ما نصه: قيل: الذى يؤدى إليه نظر الفقيه أنه لا يحرم، لأنه يحمل على المكافأة على المعروف، وهو مندوب إليه شرعًا، حيث دفعه المقرض قرضا محضا، فجازاه عليه، ولم يشترط، ودفعه المستقرض لا على وجه الربا اهـ (ص٨٢)، ففيه أنه لا يحل الإفتاء من القواعد والضوابط، وإنما على المفتى حكاية النقل الصريح كما صرح به الحموى بعد ذلك بقليل، فالقول الذى حكاه بقيل لا حجة فيه، مع كونه خلاف القاعدة المشهورة، المشروط عرفا كالمشروط شرعًا، وإن سلم، فلا راحة فيه للمستفتى، لاتفاق هذا القائل على حرمته إذا كان مشروطًا، والله أعلم.

ذلك" أى بعد مجلس القضاء الذى يقضيه فيه يزيده بعد ذلك، وأما حين يقضيه فلا يزيده فى ذلك المجلس اهـ (٣:١٠٧).

قلت: والزيادة بطريق الهبة يجوز فى بيع الصرف أيضًا، كما سنذكره، وعلى هذا فأثر أبى بكر الصديق الذى نقله المستفتى عن "المدونة" محمول عندنا على التورع والتنزه على تقدير صحته، لأن أبا رافع كان قد أحل له الزيادة أى وهبها له، والخلخال مما يتضرر بالكسر وينتقض به، وهبة المشاع فيما لا يقسم جائزة، ومع ذلك لم يرض بها الصديق، وردها عليه، فذلك[1] من ورعه رضى الله عنه وتقواه.

قال فى "الدر": فليس الفضل فى الهبة بربا، فلو شرى عشرة دراهم فضة بعشرة دراهم، وزاده دانقا إن وهبه منه انعدم الربا، ولم يفسد الشراء، وهذا إن ضرها الكسر، لأنه هبة مشاع لا يقسم، كما فى "المنح" عن "الذخيرة" عن محمد، وفى "الخلاصة": لو باع درهما بدرهم، وأحدهما أكثر وزنا، فحلله زيادته جاز، لأنه هبة مشاع لا يقسم اهـ، قال ابن عابدين تحت قوله: "وزاده دانقا" أى ولم يكن مشروطا فى الشراء، كما هو فى عبارة "الذخيرة" المنقول عنها إلى أن قال: فلو مشروطة وقع العقد على الكل، ووجب نقض العقد حقا للشرع، ثم قال: وإن الزيادة إنما تصح إذا صرح بكونها هبة، فتكون هبة بشروطها، ومع عدم التصريح فهى باطلة، وهو الذى فى "المجمع" اهـ (٤:٢٨٥ و ٢٨٦).

قلت: وبعد ذلك ظهر لك بطلان قول المستفتى: إن الفضل فى البيع أى بيع الصرف، ونحوه ربا مطلقا، لا دخل فيه لتراضى العاقدين إلخ (ص٧٠)، وكذا تفرقته بين ربا البيع، وربا الدين، بأن الأول لا يتوقف تحققه على الشرط، والثانى يتوقف تحققه عليه، بل الحق إن الزيادة الذى لا تجوز فى البيع الربوى مطلقا لا تجوز فى الدين كذلك، والتى تجوز فى الدين بلا شرط كقبول الهدية، وإجابة الدعوة قبل أدائه أو بعده لا مع الأداء، تجوز فى بيع الصرف كذلك أيضًا، وكذا المنفعة الحاصلة من جهة الجودة والوصف تجوز بلاشرط فى الصورتين.

وكل ما استدل به المستفتى من الآثار على جواز الزيادة على القرض (فى ص١٨ وص١٩)،

---

(١) قال الشافعى فى مسألة مراطلة الذهب بالذهب أى بيعهما بالوزن، ما نصه: وإن رجحت إحدى الذهبين فلا بأس أن يترك صاحب الفضل فضله لصاحبه لأن هذا غير الصفقة الأولى اهـ(٣:٢٩) أى لكونه هبة والهبة صفقة أخرى غير البيع والله أعلم.

لا حجة له فيه، أما حديث جابر إنه ﷺ قال لبلال: «زن فارجح فى الميزان، فأعطانى أوقية من ذهب وزادنى قيرطا»، ففيه أنها زيادة قليلة لا تظهر فى الوزنين، فإن القيراط هو نصف عشر الدينار فى أكثر البلاد، وعند أهل الشام جزء من أربعة وعشرين منه، كذا فى "مجمع البحار" (٢:١٣٤)، والأوقية وزن أربعين درهما، كما فيه أيضًا (٢:٤٥٩)، قلت: هذا أوقية الفضة، وأما أوقية الذهب فهى قد تساوى مائتى درهم المساوية بعشرين دينارا، كما ورد فى رواية عند البخارى عن أبى نضرة عن جابر رضى الله عنه: "اشتراه بعشرين دينارا" (١:٣٧٥)، فنسبة القيراط إلى الأوقية أقل من نسبة نصف درهم إلى مائة درهم، ومثل هذه الزيادة جائزة، وإنما اختلفوا فى نصف الدرهم، وأيضًا: فإن تلك الزيادة إنما كانت فى ثمن الإبل، وهى ملحقة بالعقد إذا كان المبيع قائما، وجائزة بالاتفاق فى غير الصرف، لا سيما فيما نحن لعدم جريان الربا فى الأوقية والحيوان، فافهم.

وأما ما روى أبو هريرة: "أن رجلا أتى النبى ﷺ يتقاضاه، قد استسلف منه شطر وسق، فأعطاه وسقا، فقال: نصف وسق لك، ونصف وسق من عندى إلخ"، وفى رواية: "جاء صاحب الوسق يتقاضاه، فأعطاه وسقين، فقال: وسق لك ووسق نائل من عندى إلخ"، ونحوه من الآثار ففيه تصريح من النبى ﷺ بكون الزيادة هبة، ونائلا من عنده، وما لا تصريح فيه به يحمل عليه، لكون الأحاديث بعضها يفسر بعضها، وهو محمول على أنه ﷺ وهبه الزيادة مفرزة متميزة عن حقه الذى قضاه، ومالك يزيد فيه قيد تبدل المجلس أيضًا، بأن قضاه حقه أولا، ثم لما قبضه واستوفاه وأراد أن يذهب به وهبه الزيادة بعده.

فإن قيل: وأين الدلالة فى الآثار على مثل تلك القيود؟.

قلنا: ومن أين الدلالة فى هذه الآثار على كون القضايا وقعت بعد نزول أحكام الربا وتشريعها؟ لم لا يجوز أن تكون[1] قبله؟ كما قالت الحنفية فى استقراضه ﷺ الإبل: إن ذلك كان قبل تحريم الربا، ثم نهى ﷺ عن الحيوان بالحيوان نسيئة، قاله الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢:٢٢٩)، فإن سلمنا كون تلك القضايا وقعت بعد تحريم الربا، نقيدها بقيود عرفناها من نصوص أخر غيرها، وإلا فلا لوم علينا إن قلنا بنسخها بآية الربا، وبالأحاديث الواردة فيه، فافهم.

وأما ما نقله المستفتى عن العينى بلفظ: وفيه ما يدل أن المقرض إذا أعطاه المستقرض أفضل مما

---

(١) وأما تأخير إسلام الراوى فلا ينافى ذلك، لاحتمال أن يكون رواه بالإرسال عن صحابى قديم الإسلام، كما قلنا مثل ذلك فى حديث أبى هريرة عن قصة الكلام فى الصلاة.

اقترض جنسا، أو كيلا، أو وزنا أن ذلك معروف، وأنه يطيب له أخذه إلخ (ص ١٧)، فهو محمول على الزيادة القليلة التى لا تجرى بين الوزنين، أو على ما تكون بطريق الهبة والنائلة من المستقرض، وإلا فنقول: إن إطلاق هذا الحكم منسوخ، بدليل نسخ استقراض الحيوان الوارد فى هذا الحديث، وإذا كان جزء من الحديث منسوخا لا يصح الاستدلال بباقيه، لحدوث احتمال النسخ فيه.

والعجب من المستفتى كيف يحتج باستدلال العينى هذا؟ ولا حجة فيه على أحد، ولا يحتج بنقله الإجماع بقوله: وقد أجمع المسلمون نقلا عن النبى ﷺ أن اشتراط الزيادة فى السلف ربا اهـ، مع كونه حجة فى النقل لكونه ثقة فيه، عارفا بمذاهب العلماء، بل قدح فيه (فى حاشية ص ١٧) بأن العلامة العينى شرح "الهداية" بعد "شرحه" للبخارى بكثير من الزمان، واعترف فيه بأنه لم يثبت فى هذا الباب النهى عن النبى ﷺ، وهو المعتبر لأنه آخر أقواله إلخ.

ومنشأ القدح عدم إدراكه بمراد العينى، ولذا ظن قوليه متعارضين، ولا تعارض بينهما، فإن كلامه فى "شرح الهداية" على سند حديث: «كل قرض جر نفعا» معناه بعد صحة النقل أن هذا الحديث لم يثبت بهذه الطريق عن النبى ﷺ على طريقة علم الإسناد، ومعنى كلامه فى "شرح البخارى" أن النهى ثبت عن النبى ﷺ بطريق إجماع المسلمين عليه نقلا عنه، ولا يلزم من عدم ثبوت النقل بطريق الإسناد عدم ثبوته بطريق الإجماع والتلقى، فقد مر فى الأصل الرابع أن مدار الصحة ليس على الإسناد فقط، بل قد يصح بالتلقى، واستدلال المجتهد به، وإن لم يكن له سند يعول عليه.

فيا لتلبيس هذا المستفتى! كيف يحرف الكلم عن مواضعه، ويخدع الجهلاء بتناقض هذا الكلام وتدافعه، مع أنه برىء من كل ذلك، وأبعد عنه بمراحل، أو نقول: حاصل كلامه فى "شرح الهداية" عدم ثبوت النهى عن كل منفعة، مشروطة كانت أو غير مشروطة، وفى شرح "البخارى" ثبوت النهى عن اشتراط الزيادة فى القرض، وكونه ربا بإجماع المسلمين نقلا عن النبى ﷺ، فافهم، ولا تعجل فى رد بعض الكلام ببعض ونقضه به.

وأما استدلال المستفتى بكون آية الربا مجملة، والأحاديث بيانا لها، فقد فرغنا عن الجواب عنه.

فإن قيل: حاصله: أن الربا كان معلوم المراد عند العرب، ثم صار مجملا حين أدخل الشارع فيه أشياء لم يكن العرب يعرفه بالربا، ومقتضاه حدوث الإجمال فى الآية بسبب الأحاديث، مع أن

الفقهاء جعلوا السنة بيانا لها، ولا يجوز كون البيان سببا للإجمال، قلنا: سبب الإجمال من الأحاديث بعضها، وهى التى تدل على أن للربا معنى شرعيا أعم من العرفى، كحديث: «إن الربا بضع وسبعون شعبة»، والبيان منها بعضها كحديث أبى سعيد وعبادة، ومثل ذلك جائز حتما، وحاصله: كون الآية مجملة فى الربا الشرعى، ظاهرة فى العرفى الذى كان أهل الجاهلية يتعارفونه ويتعاملون به، وهو الذى نعاه الله إليهم.

ثم نقول: لو سلمنا الإجمال فى ربا القرآن مطلقا، فلا نسلم كون ربا البيع ربا منصوصًا، وربا الدين ربا قياسيًا، بل نقول: بأن كلاهما منصوص، أما الأول: فببيان السنة المشهورة، والثانى: بدلالة النص، وبالإجماع، بالآثار الواردة فى تفسير ربا الجاهلية، وبحديث: «كل قرض جر نفعا فهو ربا»، أما دلالة النص فبيانها أن الأمة والأئمة قد أجمعت على كون حرمة الربا معللة، سوى من شذ من أهل الظاهر، فلا عبرة بقولهم، ولا يقدح به الإجماع، لكون مذهبهم فى إنكار القياس، وتعليل النصوص باطلا بالكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، ومن بعدهم، ولتفصيل هذا البحث موضع آخر.

وعلة حرمة الربا إنما هو كونه ظلما خلاف العدل، كما تقرر فى الأصل السابع، وإذ كانت الزيادة مع الحلول فى بيع مد جيد بمدين رديئين، وبيع درهم مضروب بدرهمين مكسورين، وبيع حلى من الفضة بأكثر من وزنها، وإن كانا يساويانه فى المعنى حيث تكون الزيادة فى مقابلة جودة أو صفة أو سكة ونحوها، ربا محرمًا، فكون الزيادة المشروطة فى القرض حيث لا مقابل لها إلا مجرد الأجل أولى بكونها ربا محرما ممنوعا، وكذا إذا كانت زيادة الأجل فى بيع الدرهم بدرهم مثله نسيئة ربا محرما، فالزيادة الحقيقية على دراهم القرض بأن يأخذ المقرض مكان المائة مائة وعشرين أولى بكونها ربا محرما، لكون الزيادة ليست إلا لأجل الزمان، والأجل لا قيمة له شرعا، كما تقرر فى الأصل السادس، وهذا مما لا ينكره إلا مكابر معاند، فإن كون ذلك ربا، وظلما مما لا يخفى على آحاد من المسلمين، بل ولا على أحد من أهل الملل، بل هذا هو الربا عند الناس كلهم، دون الزيادة نقدا، ودون بيع الدرهم بالدرهم نسيئة، فالعامة لا تعده من الربا، ولا تتهم من يفعل ذلك بأكل الربا.

قال العلامة الحافظ ابن القيم فى "الأعلام": إنه أى الشارع حرم التفرق فى الصرف، وبيع الربوى بمثله قبل القبض، لئلا يتخذ ذريعة إلى التأجيل الذى هو أصل باب الربا، فحماهم من قربانه باشتراط التقابض فى الحال، ثم أوجب عليهم فيه التماثل، وأن لا يزيد أحد العوضين على الآخر إذا

كان من جنس واحد، حتى لا يباع مد جيد بمدين رديئين -وإن كانا يساويانه- سدا لذريعة ربا النسأ الذى هو حقيقة الربا، وأنه إذا منعهم من الزيادة مع الحلول حيث تكون الزيادة فى مقابلة جودة أو صفة أو سكة أو نحوها، فمنعهم منها حيث لا مقابل لها إلا مجرد الأجل أولى، فهذه حكمة تحريم ربا الفضل، التى خفيت على كثير من الناس حتى قال بعض المتأخرين: لا يتبين لى حكمة تحريم ربا الفضل، وقد ذكر الشارع هذه الحكمة بعينها، فإنه حرمه سدا لذريعة ربا النسأ، فقال فى تحريم ربا الفضل: فإنى أخاف عليكم الرما، والرما هو الربا، فتحريم الربا نوعان: نوع حرم لما فيه من المفسدة، وهو ربا النسيئة، ونوع: حرم تحريم الوسائل، وسد الذرائع اهـ (٢:٦٩ و ٧٠).

وهذا، والله كلام فى غاية القوة، والعجب من المستفتى أنه كيف قلب الأمر؟ فجعل ربا القرض -الذى هو أصل الربا وظهرت حكمة حرمته للناس- ربا قياسا، وسعى لتحليله أشد السعى، وجعل ربا الفضل -الذى خفيت حكمة تحريمه على بعض العلماء- ربا حقيقيا منصوصا قطعيا، مع كونه مختلفا فيه بين الصحابة أولا، وهل هذا إلا الضلال؟ فمن قال بتحريم ربا الفضل لزمه القول بتحريم ربا الدين بالأولى، لما فيه من الظلم، والعدوان، وسفك دم العدل، ما ليس فى ربا الفضل، كما لا يخفى على من شم رائحة من العقل والدين.

وأيضًا: فالقول بجواز ربا الدين يقتضى أن لا يكون فى تحريم ربا الفضل حكمة سوى تضييع الزمان وإتعاب النفوس بلا فائدة، فإنه لا يشاء أحد أن يبتاع ربويا بأكثر منه من جنسه إلا قال: أقرضتك مائة درهم بمائة وعشرين من الصبح إلى العصر أو إلى الغد ونحوه، وإذا كان هذا جائزا، وبيع مائة درهم بمائة وعشرين حراما، فهل يبتاع هذا بذلك إلا أحمق أو مجنون؟ وأى حاجة له إلى البيع إذا كان يتخلص من الربا بالإقراض والاستقراض؟ فلا يعجز أحد عن استحلال ما حرمه الله قط بأدنى حيلة.

فيا سبحان الله! أ يعود الربا الذى قد عظم الله شأنه فى القرآن، وأوجب محاربة مستحله ولعن آكله، وموكله، وشاهديه، وكاتبه، وجاء فيه من الوعيد ما لم يجئ فى غيره إلى أن يستحل بأدنى حيلة لا كلفة فيها أصلا؟ فكيف يستحسن أن ينسب نبى من الأنبياء فضلا عن سيد الأنبياء، بل أن يسنب رب العالمين إلى أن يحرم هذه المحرمات العظيمة، ويتوعد بأغلظ العقوبات، وأنواع الوعيد على بيع درهم جيد بدرهمين رديئين حالا، مع كونهما يساويانه معنى، ولا ظلم فيه على أحد، ثم يبيح تلك المحرمات والزيادات كلها بحيلة الإقراض والاستقراض، مع وجود الفضل والزيادة فى ذلك حقيقة، وفيه من الظلم ما لا يخفى، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم. فإذا

كانت آية الربا محرمة لربا الفضل في البيع فهى محرمة بدلالة النص لربا القرض والدين بالأولى، كدلالة تحريم القول بأف للوالدين على تحريم إيلامهما بالضرب والشتم بأولى، ودلالة النص ليست من القياس بل هى فوقه، وأنها قطعية كعبارة النص ونحوها، كما تقرر فى الأصل الثالث.

وأما الإجماع فقد ذكره القاضى أبو الوليد بن رشد فى "بداية المجتهد" له، وابن حزم والموفق وغيرهم، وقد ذكرناه قبل، وحاصله: أن العلماء قد اتفقوا على أن الربا يوجد فى شيئين فى البيع، وفيما تقرر فى الذمة من بيع أو سلف أو غير ذلك، فأما الربا فيما تقرر فى الذمة فهو صنفان، صنف متفق عليه، وهو ربا الجاهلية الذى نهى عنه، وذلك أنهم كانوا يسفلون بالزيادة وينظرون، وكانوا يقولون: أنظرنى أزدك إلخ، وذكره العلامة العينى أيضًا فى "شرح البخارى" بقوله: وقد أجمع المسلمون نقلا عن النبى ﷺ أن اشتراط الزيادة فى السلف ربًا اهـ.

وقد صرح الطحاوى بكون ربا الدين الذى كان متعارفا بين أهل الجاهلية ربا القرآن، وكذا صرح به الفخر الرازى وابن حجر الهيثمى فى تقرير حجة ابن عباس، وسيأتى، وكذا صرح الجصاص الرازى رح بكون الربا نوعين: منه ما هو فى القرض، ومنه ما هو فى البيع، وكذا صرح ابن القيم والشاه ولى الله بكون ربا الدين ربا حقيقيا أولى بالتحريم، وربا البيع ربا غير حقيقى، حرمه الشارع ﷺ سدا للذرائع، وفى كل ذلك دليل على إجماع الأمة والأئمة كلهم على تحريم ربا القرض قطعًا، لم يقل أحد منهم بجوازه أصلا.

وأما الآثار الواردة فى تفسير ربا الجاهلية الذى هو ربا القرآن، فمنه ما رواه مالك فى "الموطأ" عن زيد بن أسلم فى تفسير الآية، قال: كان الربا فى الجاهلية أن يكون للرجل على الرجل حق إلى أجل، فإذا حل قال: أ تقضى أم تربى؟ فإن قضاه أخذه، وإلا زاده فى حقه، وزاده الآخر فى الأجل"، وروى الطبرى من طريق عطاء ومن طرق مجاهد نحوه، كذا قاله الحافظ فى "فتح البارى" (٤:٢٦٤)، وقد التزم الصحة أو الحسن فى الأحاديث المزيدة فى الشرح، فهذه الآثار كلها صحاح أو حسان، ولفظ مجاهد عند الطبرى قال: "الربا الذى نهى الله عنه كانوا فى الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدين، فيقول: لك كذا وكذا، وتؤخر عنى فيؤخر عنه اهـ (٣:٦٧).

وروى عن قتادة: أن ربا أهل الجاهلية يبيع الرجل البيع إلى أجل مسمى، فإذا حل الأجل، ولم يكن عند صاحبه قضاء زاده وأخر عنه اهـ، إسناده صحيح أو حسن أيضًا، لكون الحافظ ذكره فى "الفتح"، وقد تقدم فى الأصل الثامن أن أقوال التابعين فى تفسير القرآن حجة، لا سيما زيد بن أسلم، ومجاهد، وعطاء، وقتادة، فهؤلاء أجلة التابعين، رؤوس علماء التفسير فى زمانهم، وقد

صرح العلماء بأن مراسيل "موطأ" مالك، ومقاطيعه وبلاغه كلها مسندة من غير طريق مالك إلا أربعة، كما فى "تزيين الممالك" للسيوطى عن ابن عبد البر (٥٧)، وهذا ليس منها، فاندحض بذلك قدح المستفتى فى هذه الآثار بالانقطاع، وعدم الاتصال.

وقد أغرب المستفتى حيث قال: إن هذه الآثار كلها مختصة بربا البيع، لما فى أثر قتادة من ذكر البيع (ص ٣٦، ٣٧،٣٨،٣٩،٤٠)، ولم يدر المسكين أن ذكر شيء لا يستلزم نفى غيره لا سيما إذا لم يكن بينهما منافاة، وههنا كذلك، فإن أثر زيد بن أسلم، ومجاهد، وغيرهما عام للبيع، والقرض جميعا، وأثر قتادة خاص بالبيع، ولا تنافى بين العام والخاص، بل[1] يجرى العام على عمومه، ويحمل الخاص على التمثيل، كيف؟ وأن سياق القرآن يأبى قصر الربا المذكور فيه على ربا البيع، لدلالة القول المحكى عن المشركين فيه: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾ على تفرقتهم بين البيع والربا، كما لا يخفى.

وأيضًا: فالربا الذى ذكره قتادة ليس بربا البيع الذى ورد به السنة المشهورة: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة» الحديث، فإن ربا البيع منحصر فيما يكون مع البيع فى وقت العقد، كما لا يخفى على من عرف حده وأنواعه، وليس فى أثر قتادة تقييد الربا بوقت البيع، بل فيه تصريح بأنهم إنما كانوا يربون إذا حل الأجل، ولم يكن عند المشترى قضاء، ولا يخفى أن البيع يتم بالإيجاب والقبول، ويتفرق العاقدين عن مجلس العقد إجماعًا، فالربا الذى يوجد بعد تمام البيع عند حلول الأجل، ليس من ربا البيع فى شيء، وإنما هو من ربا الدين الذى لم يبينه السنة المشهورة، ولا فرق بينه وبين ربا القرض أصلا، بل كلاهما غير ربا البيع الذى ورد بيانه فى السنة، فذكر لفظ البيع فى أثر قتادة لا يجدى المستفتى شيئا، وقد صرح الجصاص فى "أحكام القرآن"، بأن العرب لم يكونوا يعرفون البيع بالنقد، إذا كان متفاضلا من جنس واحد ربًا، إلى أن قال، ولم يكن تعاملهم بالربا إلا على الوجه الذى ذكرنا من قرض[2] دراهم أو دنانير إلى أجل مع شرط الزيادة اهـ (١: ٤٦٥)، ومن ادعى خلافه فعليه البيان، وإلا فالجصاص ومثله من العلماء الذين قصروا ربا الجاهلية على ربا الدين حجة على من ناواهم.

---

(١) ذكر الزيلعى فى "نصب الراية" عن السغناقى قاعدة، محصلها: أنه إذا ورد حديثان، أحدهما: عام، والآخر: خاص، فإن علم تقديم العام على الخاص، خص العام بالخاص، وإن علم تأخير العام كان العام ناسخا للخاص، هذا إذا علم التاريخ، أما إذا لم يعلم فإن العام يجعل آخرا لما فيه من الاحتياط اهـ (١: ٤٠٨).

(٢) والقرض المؤجل، والدين كلاهما واحد.

والعجب من المستفتى أنه كيف يصرح قتادة، وبتفسير سعيد بن جبير، والشافعى، وابن العربى المالكى، وبتفسير الواحدى، وغيرهم من المفسرين؟ ولا راحة له فى شىء من ذلك، فإن هؤلاء جميعا، بل كل من ذكر لفظ البيع فى تفسير ربا الجاهلية متفقون على أن العرب كانوا يقولون إذا حل الأجل: أ تقضى أم تربى؟ فإن لم يقض زادوا فى الثمن على أن يؤخروا، وهذا لا يصدق عليه حد الربا الذى ذكره المستفتى بقوله: الربا هو الفضل الخالى عن العوض فى البيع (ص٤٤) فإن الزيادة فى الثمن المؤجل عند حلول الأجل، ليس بالفضل الخالى عن العوض فى البيع، بل هو الفضل الخالى عن العوض بعد انقراض البيع وقد تقدم عن ابن رشد فى بداية المجتهد له اتفق العلماء على أن الربا يوجد فى شيئين فى البيع وفيما تقرر فى الذمة من بيع أو سلف إلخ، وفيه تصريح بأن الربا الموجود فيما تقرر فى الذمة من بيع، ليس من ربا البيع الذى هو النوع الأول، بل هو من النوع الثانى الذى يكون فيما تقرر فى الذمة، فبطل ما زعمه المستفتى من دخوله فى ربا البيع.

فإن قيل: إن الزيادة فى الثمن، والحط منه يلتحقان بأصل العقد، قلت: ذلك مشروط[1] بقيام المبيع، وبغير الصرف، وبأن لا تكون الزيادة والحط فى مقابلة الأجل، وأما بعد هلاك المبيع، ولو حكما، وكذا إن كانت الزيادة والحط فى مقابلة الأجل، فلا يلتحق بالعقد، كما لو قال المشترى: أخر عنى وأزيدك، أو قال البائع: عجل وأضع عنك، فكلاهما باطل صرح به غير واحد من علمائنا، ومنهم الجصاص فى "أحكام القرآن" له (١:٤٦٧).

فظهر بما ذكرنا أن الزيادة التى كانت العرب تزيدها عند حلول الأجل فى مقابلة التأخير لم تكن ملحقة بالعقد أصلا، وإلا لم تكن ربا، بل كانت جائزة والمبيع قائم، ولكن الآثار وأقوال المفسرين كلها مطبقة على كون هذه الزيادة التى كانت العرب تفعله ربا محرما، فإدخال هذه الزيادة فى الثمن وإلحاقها بالعقد باطل قطعا، بل إنما هو من ربا الدين، وإذا كان كذلك، وآية الربا مجملة عند المستفتى لا بيان لها إلا بالسنة المشهورة، وهى واردة فى ربا البيع عنده لا غير، فمن أين قال المستفتى بحرمة الربا الذى ورد ذكره فى أثر قتادة، وسعيد بن جبير، وقول الشافعى، وابن العربى، والواحدى وغيرهم من المفسرين؟ فإن قال: قلت بحرمته لكونه داخلا فى ربا المبيع الذى ورد بيانه فى السنة، فقد ظهر بطلان ذلك بما ذكرنا، وإن قال: قلت بحرمته ودخوله فى

(١) صرح بالأولين فى "الدر" و "رد المحتار" وغيره فى باب التصرف فى الثمن، ولزم الثالث ببطلان: أخر عنى وأزيدك، وعجل وأضع عنك.

الربا بأثر قتادة، وبأقوال المفسرين، قلنا: فيلزمك كون الأثر الموقوف غير القطعي بيانا للآية[1]، وقد أنكرته في (ص ١٦).

وأيضًا: يلزمك القول بحرمة الفضل المشروط في القرض بالآثار الخالية عن ذكر البيع العامة للقرض وغيره وبأقوال العلماء الذين فسروا ربا الجاهلية بالزيادة في القرض، وأيضًا: نطالبك بالفرق بين الزيادة في الثمن المؤجل عند حلول الأجل بشرط التأخير، والزيادة المشروطة في القرض، فإن قلت: إن الزيادة في الأول بمقابلة المبيع، فقد ظهر بطلانه، وإن قلت: إنها بعد[2] الأجل لا في ابتداء العقد، وفي الثاني تكون الزيادة مشروطة من أول العقد.

قلنا: فالثاني أولى بالحرمة، لأن أهل الجاهلية كانوا يزيدون في الدين عوض الأجل، إذا لم يقضه المديون عند حلوله، وارتكب[3] المطل الذي هو ظلم شرعا وعرفا، بخلاف المقرض إذا اشترط الزيادة على القرض من أول الأمر من غير أن يوجد من المديون مطل، فإن هذه الزيادة ليست إلا في مقابلة الأجل.

وأيضًا: فلو تبايع الرجلان بثمن مؤجل، واشترطا من أول العقد أن المشتري إذا لم يقض الثمن عند حلول الأجل يزاد عليه درهم في كل شهر، فهل يقول المستفتي بجواز ذلك لكون الزيادة مشروطة من أول العقد؟ فإن اجترأ على ذلك فقد جعل نفسه سخرة للصبيان، حيث أدخل الزيادة في الثمن عند حلول الأجل بعد انقراض البيع، وانتهائه في ربا البيع، ولا يجعل الزيادة المشروطة في العقد داخلا فيه، وإن قال بحرمته فقد أبطل الفرق الذي أبداه في ربا الجاهلية، والفضل المشروط في القرض.

وأيضًا: فلو استقرض رجل من آخر مائة درهم إلى شهر، ولم يشترطا الزيادة من أول الأمر، فإذا مضى الشهر، قال المقرض للمستقرض: أ تقضي أم تربي؟ هل يجوز ذلك أم هو ربا محرم؟ فإن قال بالأول نطالبه بالفرق بينه، وبين ربا الجاهلية، فإن هذه زيادة بعد حلول الأجل أيضًا، لا في

---

(١) ولا يصح القول بأن المجمل لا يصير مفسرا بخبر الواحد، فقد صرح في "التوضيح" بجواز التفسير للكتاب بخبر الواحد، وكذا جعل في "نور الأنوار" أخبار الآحاد بيانا لمجمل الكتاب، وقال الآمدي: لا يمتنع أن يكون البيان: إما بدليل قاطع، أو ظني اقترن به من القرائن ما أوجب العلم بمدلول كلامه اهـ (٣:٦٥).

(٢) ذكر المستفتي هذا الفرق في (٤٣).

(٣) حاصله: أن ربا الجاهلية كان في مقابلة الأجل مع كونه عقوبة المطل، والفضل المشروط في القرض، ليس إلا عوض الأجل من غير عقوبة أصلا، فحرمة الثاني أولى من الأول، لا بالقياس، بل بدلالة النص، كما أن حرمة إيلام الأبوين بالضرب والشتم أولى من حرمة قول أف لهما، فافهم.

ابتداء العقد، وإن قال بالثاني، فقد أبطل الذى أبداه، وبالجملة فلم يأت المستفتى فى رسالته إلا بالأباطيل والأغلوطات التى يتعجب منها كل عاقل لبيب، أو عالم أريب هذا.

ونقول ثالثا فى جواب الاستدلال بالإجمال: بأنا لو سلمنا إجمال الآية، فلا نسلم أن بيانها حديث أبى سعيد وعبادة: «الذهب بالذهب، الفضة بالفضة إلخ» فقط، بل بيانها هذا الحديث مع حديث: «كل قرض جر نفعا فهو ربا»، ومع حديث: «إنما الربا فى النسيئة»، وغيرهما، ولا يلزم من ذكر أهل الأصول حديث أبى سعيد وعبادة، وجعلهم إياه بيانا للآية، أن لا يكون غيره بيانا لها، فإن ذكره شيء لا يستلزم نفى ما عداه، فيحمل ذكرهم له على التمثيل، وأما إن خبر الواحد لا يصلح بيانا للقطعى كما زعمه المستفتى، فقد رددناه، وبينا أن الحق جوازه، كيف؟ وأكثر ما ذكروه من أمثلة البيان من أخبار الآحاد، فافهم.

وأما حديث «كل قرض جر منفعةً فهو ربًا»، فبيانه أن المنفعة فيه عامة لكل منفعة، سواء كانت من قبيل الوصف كالجودة ونحوها، أو من قبيل الزيادة كالإرجاح فى الوزن، أو غيرهما كالهدية والدعوة ونحوها، أما المنفعة الى هى من قبيل الوصف، أو من جنس الهدية والدعوة، فاختلفت أقوال العلماء فى حرمتها مع اتفاقهم عليها إذا كانت مشروطة، وذهب شمس الأئمة الحلوائى منا إلى حرمة قبول الهدية، وإجابة الدعوة من غير شرط أيضًا، إذا لم يجر بها عادة قبل الإقراض، وقامت قرينة على كونها لأجله، وهو الحق عندنا، لكونه مؤيدا بالآثار، وقال الكرخى: لا بأس بها إذا لم تكن مشروطة، وأما التى من جهة الإرجاح فى الوزن، والعدد، فاتفقوا على حرمتها، سواء كانت مشروطة أو لا، إلا ما قل منها كدانق فى مائة درهم، أو تكون بلفظ الهبة، أو ما يجرى مجراه، وقد مر تفصيل الأقوال فى هذه المسألة من قبل.

ووجه الفرق فى أحكام هذه الأنواع من المنفقة ظاهر على كل من مسكة فقه، وعقل، فإن الجودة والرداءة ونحوهما من الأوصاف هدر فى الأموال الربوية، فإن الشارع قد جعل الدرهم الردىء والجيد سواء، وكذا الصاع الردىء من التمر والجنيب منه كلاهما سواء، فإذا قضى المديون درهما جيدا مكان درهم ردىء، من غير شرط لا يصدق عليه أنها منفعة جرها القرض، لكون الوصف هدرا فى الأموال الربوية، نعم، إذا اشترط المقترضان الجودة مثلا صارت مقصودة لهما، فيصدق عليها أنها منفعة جرها القرض، وهدية الغريم ودعوته منفصلا كلاهما، عن مجلس القضاء ووقته أجنبى عن القرض ظاهرا، لكونه من غير جنس الدين منفصلا عن قضائه، ووصل الأجنبى بالأجنبى لا يكون إلا برابط، فلا يقال فى كل هدية ودعوة: إن القرض جرهما، إلا إذا كانتا

مشروطتين عند الإقراض، أو قامت قرينة على جره لهما، بخلاف الزيادة والرجحان في دراهم القرض عند قضائه، فإن جر القرض لهما ظاهر لكونها مقرونة بقضائه ومن جنسه، فلا تجوز مطلقا إلا إذا كانت قليلة لا يعتد بها، أو كان قد صرح المديون بكونها هبةً، فإن القليل يتعذر الاحتراز منه، والتصريح بالهبة ينفي الربا، لكونها عقدا مستقلا أجنبيا عن الإقراض إلا إذا كانت الهبة مشروطة، فيصدق عليها أنها منفعة قد جرها القرض فلا تجوز.

وإذا علمت ذلك ظهر لك بطلان قول المستفتي: إن الفقهاء لم يتمسكوا بهذا الحديث والأثر من لدن رسول الله ﷺ إلى زمننا هذا، ولم يفتوا بحرمة أمثال هذه المنافع، بل اتفقوا على أنه لا يكون ربا إلا أن يكون مشروطة في العقد، وهذا خلاف ما دلت عليه هذه الآثار، والأحاديث الواردة في هذا الباب على ما فيها، لأنها تدل على حرمة كل منفعة، سواء شرطت أو لم تشترط، مع أنها بدون الشرط جائزة بالاتفاق اهـ (ص ١٦ و ١٧).

فهذه والله فرية بلا مرية، فإن الفقهاء من الصحابة والتابعين، وأتباعهم لم يزالوا يستدلون على حرمة منافع القرض بهذا الحديث ومعناه، وصرح بعضهم كشمس الأئمة منا، ومالك، وأحمد بحرمتها مطلقا، سواء شرطت أو لم تشترط، والذين قيدوا الحرمة بالاشتراط، فإنما قيدوها به عملا بهذا الحديث، لا إعراضا عنه، لما فيه من لفظ الجر، فقالوا: إن القرض لا يجر إلى نفسه منفعة أجنبية، كالهدية والدعوة، أو منفعة قد هدرها الشارع كالجودة، ونحوها إلا بالاشتراط.

فمنشأ الاختلاف في التقييد بالاشتراط النظر إلى لفظ الجر، وإلى صدق مفهومه بدون الاشتراط أو عدمه، وقول المستفتي: "مع أنها بدون الشرط جائزة بالاتفاق" باطل، منشأه قلة المراجعة إلى مذاهب العلماء، فقد ذكرنا عن "رحمة الأمة" أن أبا حنيفة، ومالكا، وأحمد ذهبوا إلى حرمتها مطلقا، إلا إذا جرت العادة بها بين المقترضين من قبل، وهو قول شمس الأئمة الحلوائي، وذهب الشافعي إلى جوازها من غير شرط، وهو قول الكرخي منا، ويشير إليه كلام محمد في بعض كتبه، وهذا الاختلاف، إنما هو في المنافع التي هي من جنس الجودة أو الهدية والدعوة، وأما ما كان من جنس الزيادة في الوزن، والعدد فلا اختلاف في حرمتها[1] مطلقا كما قدمناه، ومن ادعى الاختلاف فيه فعليه البيان.

وظهر بذلك بطلان قول المستفتي: إن الفضل المشروط في القرض، ليس ربا منصوصًا لأن الفقهاء استدلوا على حرمته بحديث: «كل قرض جر منفعة»، وجعله الفقيه أبو الوليد مقيس على

---

(١) أي إلا إذا كانت قليلة لا يعتد بها، أو كانت بطريق العطاء والهبة، كما مر.

الربا المحرم بالقرآن ربا الجاهلية، وكذا جعله العلامة الكاسانى[١] شبيها بالربا، وأطلق محمد عليه الكراهة لا الحرمة، فلو كان الفضل المشروط فى القرض ربا منصوصا لم يستدلوا عليه بمثل هذا الحديث غير المشهور، الذى ضعفه بعض المحدثين، ولم يجعلوه مقيسا على الربا، وشبيها له، ولصرحوا بحرمته اهـ، ملخصاً بمعناه (ص ١٢ و ١٣).

فإن استدلالهم بالحديث، ليس على حرمة الفضل الذى يكون بالزيادة فى الوزن والعدد، بل على حرمة المنفعة التى تكون من جهة الوصف كالجودة، أو من جنس والهدية، والدعودة ونحوهما، وهذا لا ننكر كونه شبيها للربا الحقيقى ومكروها، مع أن إطلاق الكراهة لا ينفى الحرمة، فإن إطلاق المكروه على الحرام شائع فى كلام الفقهاء، ألا ترى محمد بن الحسن يقول فى "موطائه" فى بيع المضامين والملاقيح، وحبل الحبلة، هذه البيوع كلها مكروهة ولا ينبغى اهـ، وقد أجمع العلماء على حرمتها لثبوت النهى عنها على لسان الشارع ﷺ، ومثل ذلك فى كلامه كثير، وكذا فى كلام غيره من الفقهاء، وفى "الدر": كل قرض جر نفعا حرام، وفيه أيضاً عن "الخلاصة": القرض بالشرط حرام اهـ (٤: ٢٧٠)، باب القرض فمن أطلق عليه المكروه يراد به الحرام، لا سيما إذا كان هذا الإطلاق فى كلام الصحابة، فإنهم كانوا لا يفرقون بين المكروه والحرام، والواجب والفرض، لكون الاصطلاح حادثا بعدهم.

فاندحض قول المستفتى: إن الصحابة اتفقوا على كراهته، وهو دليل على عدم كونه ربا، وإلا كان حراما (ص ١٤)، فالفرق بين المكروه والحرام فى كلامهم باطل لما قلنا.

وأما الفضل المشروط فى القرض من جهة الوزن والعدد فلم يستدلوا على حرمته بحديث «كل قرض جر نفعا» فقط، بل استدلوا عليها بآية الربا التى فى القرآن، وجعلوه من ربا الجاهلية، واحتجوا عليها بالإجماع أيضاً، كما مر كل ذلك مفصلا، فافهم، ولا تكن من الغافلين.

وإذا عرفت ذلك فقد علمت أنا لا نحتاج إلى تصحيح حديث: «كل قرض جر نفعا» فى جواب هذا الاستفتاء الذى ورد علينا، لما بينا أن حرمة الفضل المشروط فى القرض لا تتوقف عليه، ولكن نتكلم على ذلك تبرعا فنقول: قد مر نقلا عن "العزيزى" شارح "الجامع الصغير" للسيوطى أن حديث: «كل قرض جر منفعة فهو حرام» حسن لغيره، فاندحض بذلك قول المستفتى: إنه غير ثابت، ولا أصل له.

---

(١) وفيه أن ملك العلماء قد صرح بأن الاحتراز عن شبهة الربا واجب أيضاً، فلا ندرى كيف فرح المستفتى بنقل كلامه، وأيضاً: صرح محمد بأن الكراهة بمعنى الحرمة، قال فى "الهداية: والمروى عن محمد نصا أن كل مكروه حرام اهـ (٤: ٤٣٦).

قال ابن حجر فيه[1]: الحارث بن أسامة، وإسناده ساقط، وأعله عبد الحق بسوار بن مصعب، وقال: إنه متروك إلخ (١٣)، فإن الكلام فى طريق لا ينفى حسن الحديث، ولا صحته لغيره، فإن الحديث بتعدد الطرق قد يصل إلى رتبة الصحيح مرة، وإلى درجة الحسن أخرى، وهذا الحديث قد بلغ بتعدد طرقه، وبشواهده درجة الحسن كما قاله السيوطى، فالقول بأنه غير ثابت، ولا أصل له، لا يجترئ عليه إلا من لا علم له، ولا مساس بالحديث، بل نقول: إن الحديث قد بلغ الصحة والشهرة لتلقى الأئمة له بالقبول، ولما له من الشواهد، ولاحتجاج الأئمة المجتهدين له، وذكر الفقهاء إياه فى معرض الاستدلال، وأما شواهده فمنها ما ذكره ابن تيمية فى "المنتقى"، وعزاه إلى ابن ماجة عن أنس: وسئل الرجل منا يقرض أخاه المال، فيهدى إليه فقال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أقرض أحدكم قرضًا فأهدى إليه، أو حمله على الدابة، فلا يركبها ولا يقبله، إلا أن يكون جرى بينه وبينه ذلك» اهـ.

وأشار الشوكانى فى "النيل" إلى تضعيفه (٥:٩٩)، واغتر بكلامه المستفتي، فقال: والراوى عن أنس مجهول، وكذا فيه عتبة بن حميد الضبى البصرى، قال أبو طالب عن أحمد: هو ضعيف ليس بالقوى، وفيه إسماعيل بن عياش الحمصى، وهو مختلف فيه، وضعيف بالإجماع، إذا روى عن غير أهل بلده اهـ (٢٠ و ٢١).

والجواب عنه ما ذكره ابن القيم فى "الأعلام" (١:٧٥)، وهو أعرف بالفن من الشوكانى، ومن ألف مثله، بما نصه: قال شيخنا رضى الله عنه: (ويحيى) هذا (الراوى عن أنس) يحيى بن يزيد الهنائى من رجال مسلم، وعتبة بن حميد معروف بالرواية عن الهنائى، قال أبو حاتم: مع تشديده هو صالح الحديث[2]، وإسماعيل بن عياش ثقة فى حديثه على الشاميين، (فيه دلالة على كونه عتبة من أهل الشام، ولكن صرح الحافظ فى "التقريب" و "التهذيب" بكونه بصريا).

قلت: وقد وثق بعضهم إسماعيل بن عياش مطلقا، وفصل أكثرهم روايته عن أهل بلده عن

---

(١) قلت: ولا يخفى ما فى هذا النقل من التحريف، فإن الحافظ لم يقل فيه: الحارث بن أسامة المشعر بضعف الحارث، وإنما قال: رواه الحارث بن أسامة (وهو صاحب "المسند" كما فى "كنز العمال" فى ذكر الكتب التى استمد بها فى تأليف "جمع الجوامع" (١:٦)، وثقه ابن حبان، وأبو حاتم، وإبراهيم، والدارقطنى وغيرهم من أئمة الحديث، كما فى "بستان المحدثين" للمحدث الدهلوى، وإنما قال الحافظ: إسناده ساقط، لأن فيه سوار بن مصعب، ومع ذلك لم يقل: إن الحديث غير ثابت، ولا أصل له، بل قال: وله شاهد ضعيف عن فضالة بن عبيد رضى الله عنه عند البيهقى: وآخر موقوف عن عبد الله بن سلام رضى الله عنه عند البخارى اهـ، أى والإسناد الضعيف إذا تأيد بالشواهد تقوى كما لا يخفى على من مارس علم الإسناد.

(٢) وذكر ابن حبان فى "الثقات"، كما فى "تهذيب التهذيب".

روايته عن غيرهم، كما يظهر من "تهذيب التهذيب"، وقال السيوطى فى "اللآلئ المصنوعة" نقلا عن القول المسدد للحافظ ابن حجر: وقد وثقه (أى إسماعيل بن عياش) بعضهم مطلقا اهـ (٥٦:١)، فبطل الإجماع الذى ذكره المستفتى، وبالجملة: فحديث أنس هذا إن لم يكن صحيحا، فلا أقل من أن يكون حسنا.

وأما قول المستفتى: ومع هذا هو خلاف ما عليه الأمة من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا (٢١)، فجرأة شديدة، وفرية بلا مرية، فقد ذكرنا عن "رحمة الأمة" أن قول أبى حنيفة، ومالك، وأحمد موافق لما فى حديث أنس هذا، وهو مختار شمس الأئمة الحلوائى، كما ذكره فى "الهندية"، نعم ذهب الشافعى إلى جواز قبول هدية الغريم، ودعوته إذا كان من غير شرط، وإليه مال الكرخى منا.

وقال الشوكانى فى "النيل" فى شرح حديث أبى هريرة: فى استقراض النبى ﷺ سنا من الإبل، وقضائه سنا فوقه، ما نصه: وفيه جواز رد ما هو أصل من المثل المقترض إذا لم تقع شرطية ذلك، وبه قال الجمهور، وعن المالكية إن كانت الزيادة بالعدد لم يجز، وإن كانت بالوصف جازت، ويرد عليهم حديث جابر المذكور فى الباب، فإنه صرح بأنه ﷺ زاده قيراطا.

(قلت: لا يرد ذلك عليهم، فإنهم إنما منعوا الزيادة عددا فى القرض، وحديث جابر وارد فى الزيادة فى ثمن الإبل، ولا خلاف فى جوازها، والعجب من المستفتى أنه مع تفرقته بين القرض والدين بجعل الأول من التبرعات، والثانى من مبادلة المال بالمال، كيف يستدل بحديث جابر هذا على جواز الزيادة فى أداء القرض؟).

قال الشوكانى: وأما إذا كانت الزيادة مشروطة فى العقد، فتحرم اتفاقا، (فيه رد صريح على المستفتى، حيث جوز الفضل المشروط فى القرض، وخالف الإجماع)، قال: والحاصل: أن الهدية والعارية ونحوهما إذا كانت لأجل التنفيس فى أجل الدين، أو لأجل رشوة صاحب الدين، أو لأجل أن يكون لصاحب الدين منفعة فى مقابل دينه، فذلك محرم، لأنه إما نوع من الربا أو رشوة، (فيه رد صريح على المستفتى، فإن الفضل المشروط فى القرض لا يخلو من أحد هذه الأغراض)، وإن كان ذلك لأجل عادة جارية بين المقرض والمستقرض قبل التداين فلا بأس، وإن لم يكن ذلك لغرض أصلا، فالظاهر المنع، لإطلاق النهى عن ذلك (فيه دليل على كون حديث أنس معمولا به، خلاف ما ذكره المستفتى جرأة على دين الله، وتقولا بالرأى).

قال: وأما الزيادة على مقدار الدين عند القضاء بغير شرط، ولا إضمار، فالظاهر الجواز من

غير فرق بين الزيادة فى الصفة والمقدار، والقليل والكثير، (قلت: لم ينسبه الشوكانى إلى أحد من الأئمة، بل ذكر من قبل خلاف المالكية فى الزيادة بالعدد والمقدار، وقول الحنفية مثل قولهم، كما ذكرناه قبل، فلا حجة لأحد فى قول الشوكانى وحده، ما لم يظهر موافقته لقول واحد من المجتهدين، اللهم إلا أن يحمل على الزيادة بطريق الهبة فتجوز وإلا فلا، وإن سلمناه بلا تأويل، فلا راحة للمستفتى فيه، لكونه قد قيد الجواز بأن يكون من غير شرط، ولا إضمار).

قال الشوكانى: قال المحاملى وغيره من الشافعية: يستحب للمستقرض أن يرد أجود مما أخذ (قلت: هذا من الزيادة فى الوصف، ولا خلاف فى ذلك إذا كان من غير شرط)، قال: ومما يدل على عدم حل القرض الذى يجر إلى المقرض نفعا، ما أخرجه البيهقى فى "المعرفة" عن فضالة بن عبيد موقوفًا بلفظ: "كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا"، ورواه فى "السنن الكبرى" عن ابن مسعود، وأبى بن كعب وعبد الله بن سلام وابن عباس موقوفا عليهم اهـ (٥: ٩٩ و ١٠٠).

قلت: فى كلامه دلالة على صلاحية الآثار كلها للاحتجاج به، وأنها بأجمعها بمعنى أثر فضالة بن عبيد، وقد مر ذكرها فى متن "الإعلاء" فى "باب كل قرض جر نفعا فهو ربا"، فبطل ما ذكر المستفتى من الكلام فى بعض هذه الآثار، وإأن بعضها خالٍ عن ذكر الربا (٢١ و ٢٢)، فإن جميع هذه الآثار مشتمل على المنع من منفعة جرها القرض، والنهى أصله التحريم، ولما ورد فى بعضها مفسرا أن علة المنع كونها ربا والأحاديث يفسر بعضها بعضا يحمل الكل على ذلك حتما.

قال المستفتى: أما أثر أبى بن كعب أنه قال لزر بن حبيش: "إنك بأرض الربا فيها كبير فاش، فإذا أقرضت رجلا فأهدى إليك هدية، فخذ قرضك، واردد هديته"، ففيه كلثوم بن الأقمر مجهول اهـ (٢١)، قلت: كلا، بل هو معروف، ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: روى عن جماعة من الصحابة، روى عنه أهل الكوفة، وهو أخو على بن الأقمر، كذا فى "اللسان" (٤: ٤٨٩)، وكذا جزم عمران بن محمد بن عمران الهمدانى فى "طبقات رجال همدان" بأنه أخوه، وتبع فى ذلك ابن سعد كما فى "التهذيب" (٧: ٢٨٤)، وعلى بن الأقمر من رجال الجماعة معروف.

وقال: وكذلك ما روى ابن سيرين: "أن أبى بن كعب أهدى إلى عمر بن الخطاب من تمر أرضه، فردها، فقال أبى: لم رددت على هديتى؟ وقد علمت أنى من أطيب أهل المدينة تمرة، فخذ عنى ما ترد على هديتى، وكان عمر أسلفه عشرة آلاف درهم"، قال البيهقى: هذا منقطع اهـ (ص٢١)، قلت: وما له؟ فإن مراسيل ابن سيرين صحاح عندهم، صرح به ابن عبد البر فى أوائل "التمهيد"، كما فى "الجوهر النقى" (١: ٣٤٣).

قال: وكذلك ما روى أبو صالح عن ابن عباس، قال فى رجل كان له على رجل عشرون

درهما، فجعل يهدى إليه، فجعل كلما يهدى إليه هدية باعها، حتى إذا بلغ ثمنها ثلاثة عشر درهما فقال ابن عباس: "لا تأخذ منه إلا سبعة دراهم"، لأن أبا صالح لم يسمع عن ابن عباس، وكذلك ما روى سالم بن أبي الجعد: "كان لنا جار سماك عليه لرجل خمسون درهما، فكان يهدى إليه السمك، فأتى ابن عباس، فقال: قاصه بما أهدى إليك اهـ (ص ٢١).

قلت: أما قوله: إن أبا صالح لم يسمع من ابن عباس، فإن كان أبو صالح هذا اسمه ميزان البصرى، فقد صحح ابن حبان حديثه عن ابن عباس فى زيارة النساء للقبور، وأورده فى "صحيحه" كما فى "التهذيب" (١٠:٣٨٥)، والمنقطع ليس بصحيح عندهم، ففيه دليل على سماع أبى صالح عن ابن عباس، وإن كان هو باذام أو باذن مولى أم هانئ بنت أبى طالب، فعدم سماعه من ابن عباس ليس بمجمع عليه، وإنما هو قول البعض، قال الشوكانى فى "النيل": قد قيل: إنه لم يسمع من ابن عباس اهـ (٣:٣٣٣).

وقد تابعه سالم بن أبى الجعد على رواية مثل تلك القصة عن ابن عباس، وعدم سماع سالم منه لم نر أحدا قاله غير المستفتى، كيف؟ وقد صح سماعه من ابن عمرو عند البخارى، وعبد الله ابن عمرو أقدم موتا من ابن عباس، كما فى "دول الإسلام" للذهبى، وسمع جابر بن عبد الله عندهما، كما فى "كتاب الجمع بين رجال الصحيحين" (ص١٨٨)، وهو أى سالم أقدم موتا من عكرمة مولى ابن عباس، كما يظهر من "التقريب"، فكيف لا يسمع ابن عباس؟ وأيضًا: فإن المرسل إذا تأيد بمرسل آخر فهو حجة عند الكل، كما فى "تدريب الراوى" وغيره، وأيضًا: فقد ذكرنا فى حاشية "الإعلاء": أن الحديث أخرجه الدولابى فى "الكنى"، وفيه تصريح بسماع أبى صالح من ابن عباس، وأنه صاحب القصة، وهو الذى سأل ابن عباس عن ذلك.

قال المستفتى: وأثر فضالة بن عبيد مع ضعفه أيضًا، ليس فيه لفظ "الربا"، بل لفظه: "كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا"، فظاهره يدل على أنه ليس بربا، بل له شبه من الربا اهـ، وقال فى الحاشية: أخرجه البيهقى بسند إبراهيم بن سعد، عن إدريس بن يحيى، عن عبد الله بن عياش، وعبد الله بن عياش منكر الحديث، وإبراهيم لم يعرف حاله، وكذا حال إدريس، ويمكن أن يكون إدريس بن يحيى الخولانى، ذكره ابن حبان فى "ثقاته" اهـ (ص ٢١).

قلت: عبد الله بن عياش روى له مسلم استشهادا، وقال أبو حاتم: ليس بالمتين صدوق يكتب حديثه، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، كما فى "التهذيب" (٥:٣٥١)، ومنكر الحديث ليس

بجرح فى كلام غير البخارى، ما لم يعرف أن النكرة منه، أو ممن هو فوقه، أو دونه، وما لم يعرف قلتها من كثرتها، فعبد الله هذا[1] حسن الحديث البتة، لا سيما وقد استشهد به مسلم فى "صحيحه"، وإبراهيم بن سعد، وإدريس بن يحيى لم يضعفهما الذهبى فى "الميزان"، مع التزامه أن لا يحذف اسم أحد ممن له ذكر بتليين ما فى كتب الأئمة، فهما ثقتان، ومن هنا قال الهيثمى فى "مجمع الزوائد" (٣:١)، إن شيوخ الطبرانى الذين لم يضعفوا فى "الميزان" ثقات اهـ. فالحديث حسن.

وأما قوله: فظاهره يدل على أنه ليس بربا، بل له شبه من الربا، ففيه أن هذا الظاهر خفى عندنا، بل الظاهر أن المراد بوجه الربا، ما رواه عبد الله بن مسعود رضى الله عنه، عن النبى ﷺ، قال: «الربا ثلاث وسبعون بابا، أيسرها مثل أن ينكح الرجل أمه»، رواه الحاكم، وقال: صحيح على شرطهما، كذا فى "الترغيب" للمنذرى، وروى بمعناه آثارا عديدة (ص٣٣١)، فالمعنى أن كل قرض جر منفعة فهو باب من أبواب الربا، التى أدناها أن يزنى الرجل بأمه، وأيضًا: فإن الاحتراز عن شبهة الربا واجب أيضًا، وهذا إذا لم تكن المنفعة مشروطة، وإلا فهى أشد الربا وأعظمه، لكونه من ربا الجاهلية الذى نهى عنه القرآن.

ومن شواهده ما رواه مالك فى "الموطأ" أنه بلغه "أن رجلا أتى عبد الله بن عمر، فقال: يا أبا عبد الرحمن! إنى أسلفت رجلا سلفا، واشترطت عليه أفضل مما أسلفته، فقال عبد الله بن عمر: فذلك الربا"، وقال مالك: إنه بلغه، "أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال فى رجل أسلف رجلا طعاما على أن يعطيه إياه فى بلد آخر، فكره ذلك عمر، وقال: فأين الحمل يعنى حملانه"، قال المحشى نقلا عن "المحلى": أى أجرة الطعام، وصار ذلك قرضا جر منفعة، وهو ربا بالنص، قال مالك: إنه بلغه أن ابن مسعود كان يقول: "من أسلف سلفا فلا يشترط أفضل منه، وإن كان قبضة من علف فهو ربا" اهـ (ص ٢٨٣)، قلت: وبلاغات مالك كلها مسندة صحاح، سوى أربعة ليست هذه منها، كما تقدم.

ومن شواهده أيضًا، ما أخرجه البخارى عن عبد الله بن سلام، أنه قال لأبى بردة بن أبى موسى: "إنك بأرض فيها الربا فاش، فإذا كان لك على رجل حق، فأهدى إليك حمل تبن، أو حمل شعير، أو حمل قت، فلا تأخذه فإنه ربا"، كذا فى "النيل" (٩٩:٥)، وقول المستفتى: إنه متروك العمل باتفاق الأمة (ص١٥ باطل قطعا، وفرية بلا مرية حتما، كما ذكرناه غير مرة، وقوله:

(١) فإن قلت: فلم ضعف الحافظ ابن حجر أثر فضالة فى "بلوغ المرام"؟ قلت: لعله رجح قول من ضعف عبد الله بن عياش هذا، ولكنه لا يتمشى على أصلنا، فإن التعديل مقدم عندنا على الجرح، إذا كان غير مفسر، وإن كان عدد المضعفين أكثر.

إنه مضطرب، كما فى (ص٤٣)، فدعوى بلا بينة منشأها الغفلة عن معنى الاضطراب.

ومن شواهده أيضًا ما رواه حماد بن سلمة فى "جامعه" (عن أبى هريرة مرفوعًا) بلفظ: «إذا ارتهن شاة شرب المرتهن من لبنها بقدر علفها، فإن استفضل من اللبن بعد ثمن العلف فهو ربا»، كذا فى "نيل الأوطار" (٥:٢٠٢)، ومعناه إذا أذن الراهن للمرتهن فى شرب لبنها بالنفقة، وإلا فقال الشافعى، وأبو حنيفة، ومالك، وجمهور العلماء: لا ينتفع[1] المرتهن من الرهن بشىء، بل الفوائد للراهن والمؤن عليه كما فى "النيل" أيضًا، وإذ كان ما استفضل من اللبن بعد ثمن العلف ربا -مع كونه فى مقابلة العلف، ويصح مقابلة اللبن الكثير بالعلف القليل فى البيع، وإنما منع منه فى الرهن لكون الراهن لا يرضى بذلك إلا لما عليه من ثقل الدين، وضلع القرض- كان الفضل المشروط فى القرض ربا حتما، لكونه ليس فى مقابلة شىء غير الأجل، فافهم.

وأما تلقى الأئمة لهذا الحديث بالقبول، فدليل ذلك اتفاق فتاوى المجتهدين على حرمة المنفعة التى جرها القرض، وعدهم إياها من الربا، قال محمد فى "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: «كل قرض جر منفعة فلا خير فيه»، وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة اهـ (ص١١١)، وقوله: «لا خير فيه» لا ينافى الحرمة لما مر أن الفقهاء ربما أطلقوا «المكروه» و «لا خير فيه» على الحرام، وأصحاب المتون، والشروح من العلماء أعرف بمراد صاحب المذهب من غيرهم، وقد صرح فى "الدر" و "الخلاصة" بحرمته، كما مر فهى المرادة.

وقال فى "المدونة الكبرى" لمالك: وقد سئل عن رجل على رجل دين، أ يصلح له أن يقبل منه هديته؟ قال مالك: لا يصلح أن يقبل منه هديته إلا أن يكون رجلا كان ذلك بينهما معروفا، وهو يعلم أن هديته ليس بمكان دينه فلا بأس بذلك، قال: ابن وهب عن محمد بن عمرو، عن ابن جريج، أن عطاء بن أبى رباح، قال له رجل: إنى أسلفت رجلا فأهدى لى، قال: لا تأخذه، قال: قد كان يهدى إلى قبل سلفى، قال: فخذ منه، قال عطاء: إلا أن يكون رجلا من خاصة أهلك أو خاصتك، لا يهدى لك لما تظن، فخذ منه، وعن يحيى بن سعيد أنه قال: أما من كان يتهادى هو وصاحبه، وإن كان عليه دين أو سلف، فإن ذلك لا يتقابحه أحد، ثم ذكر أثر أبى بن كعب فى

(١) وما ذكر فى بعض كتب الفتاوى من جواز الانتفاع بالمرهون بإذن الراهن، فلا يصح أصلا، وإنما هو قول بعض المتأخرين، ولا عبرة به إذا كان خلاف المنقول عن الإمام، ومعارضا للحديث، وإن سلم فلا راحة للمستفتى فيه لاتفاقهم على حرمة الانتفاع به، إذا كاه مشروطًا، قال الطحاوى: والغالب من أحوال الناس أنهم إنما يريدون عند الدفع الانتفاع، ولولاه لما أعطاه الدراهم، وهذا بمنزلة الشرط، فإن المعروف كالمشروط، وهو مما يعين المنع، والله تعالى أعلم، كذا فى "رد المحتار" (٥:٤٧٨).

إهداءه إلى عمر هدية فردها إليه، وقد مر اهـ (٣:١٩٩).

وقال في باب السلف الذي يجر منفعةً: وكذلك إن أقرضته دنانير أو دراهم، طلب المقرض المنفعة بذلك لنفسه، ولم يعلم بذلك صاحبه إلا أنه كره أن يكون في بيتة، وأراد أن يحرزها في ضمان غيره، فأقرضها رجلا، قال مالك: لا يجوز هذا، قلت: أرأيت إن قال المقرض: إنما أردت بذلك منفعة نفسي، أيصدق في قول مالك، ويأخذ حقه قبل الأجل، قال: لا يصدق، ولكنه قد حرج فيما بينه، وبين خالقه، قلت: وإن كان أمرا معروفًا ظاهرا يعلم أنه إنما أراد المنفعة لنفسه، أخذ حقه حالا، ويبطل الأجل في قول مالك؟ قال: نعم، لأنه ليس بسلف[1] والتمام إلى الأجل حرام، وإنما مثل ذلك الذي يبيع البيع الحرام إلى أجل، فيفسخ الأجل، ويكون عليه قيمته نقدا، إذا فاتت السلعة، ولا يؤخر القيمة إلى الأجل.

قال: وسمعت مالكا يحدث: "إن رجلا أتى عبد الله بن عمر فقال: يا أبا عبد الرحمن، إني أسلفت رجلا سلفا، واشترطت عليه أفضل مما أسلفته، فقال عبد الله: ذلك الربا، فقال: كيف تأمرني يا أبا عبد الرحمن؟ قال: السلف على ثلاثة وجوه: سلف تريد به وجه الله، فلك وجه الله، وسلف تريد به وجه صاحبك[2]، فليس لك إلا وجه صاحبك، وسلف تسلفه لتأخذ خبيثا بطيب، فذلك الربا، قال: فكيف تأمرني يا أبا عبد الرحمن! فقال: أرى أن تشق[3] الصحيفة، فإن أعطاك مثل الذي أسلفته قبلته، وإن أعطاك دون ما أسلفته، فأخذته أجرت"، الحديث. قال ابن عمر: "إنما القرض منحة"، وقال القاسم وسالم: "إنه لا بأس به (أي بأن يستسلف بأفريقية دينارا جرجريا ويرده بمصر منقوشا) ما لم يكن بينهما شرط".

وقال ابن عمر: "من أقرض قرضا فلا يشترط إلا قضاؤه"، وقال ابن وهب عن رجال من أهل العلم، عن ابن شهاب، وأبي الزناد، وغير واحد من أهل العلم: "أن السلف معروف أجره على الله، ينبغي لك أن تأخذ من صاحبك في سلف أسلفته شيئا، ولا تشترط إلا الأداء، قال عبد الله بن مسعود: "من أسلف سلفا واشترط أفضل منه، وإن كان قبضة من علف فإنه ربا"، ذكره عنه مالك ابن أنس، قلت: أ رأيت إن أقرضتك حنطة بالفسطاط على أن توفنيها بالإسكندرية؟ قال: قال مالك: ذلك[4] حرام، قال مالك: نهى عنه عمر بن الخطاب اهـ(٣:١٩٤ و ١٩٥)، وقال عطاء:

---

(١) فيه دليل على أن القرض إذا أريد به المنفعة، فليس هو بقرض، وإنما هو كالبيع.

(٢) أي تريد إرضائه لمصالح دنيوية لا لكونه أخاك في الإسلام.

(٣) الذي كتبت فيه الشرط أي وأخبر صاحبك بإبطالك الصحيفة وتمزيقها.

(٤) قلت: فيه دلالة على إرادة الحرام بلفظ الكراهة، فإن الرواية عن عمر، إنما هي بلفظ الكراهة، كما تقدم عن الموطأ.

كانوا (أى الصحابة) يكرهون كل قرض جر منفعة، أخرجه ابن أبى شيبة بسند صحيح عنه، كما ذكره المستفتى، وقد مر.

وقال المستفتى: إن جمهور الفقهاء يستدلون على حرمة منافع القرض بحديث: «كل قرض جر منفعة فهو ربا» اهـ (ص٣١)، قلت: فقد اعترف بأن الأئمة والأمة تلقوه بالقبول، وقد ذكرنا فى الأصل الرابع، أن مدار تصحيح الحديث ليس على الإسناد فقط، بل قد يكون صحيحا، إذا تأيد بما يدل على صحته من القرائن، أو تلقاه الناس بالقبول، إما بالقول، وإما بالعمل عليه، والإفتاء به، وأى قرينة أقوى من موافقة أجلة الصحابة له، ومطابقة فتاوى الفقهاء إياه، واتفاق الصحابة، ومن بعدهم على كون اشتراط الزيادة، والمنفعة فى القرض ربا؟ كما قاله عطاء، والعلامة العينى، وابن رشد المالكى، وغيرهم من العلماء، وإذاتقرر ذلك فقول إمام الحرمين، والغزالى: إنه (أى حديث: «كل قرض جر منفعة فهو ربا»)، صح كما ذكره الحافظ فى "التلخيص" (٢:٢٤٥)، ولم يرده عليهما صحيح لا غبار عليه.

وأما قول الشوكانى فى "نيل": "لا خبرة لهما بالفن"، منشأه عدم الفهم لوجه قولهما، فإنهما لم يصححاه على طريقة الإسناد، وإنما صححاه لتلقى الناس له بالقبول، واتفاق عملهم، وفتاواهم عليه، فافهم، ولا تكن من الغافلين، والحديث إذا تلقاه الأمة بالقبول يصير بذلك مشهورا فوق الآحاد، حتى يجوز به الزيادة على الكتاب، كما صرح به الأصوليون فى غير ما موضع، منهم الجصاص فى "أحكام القرآن" له (١:٣٨٦).

هذا، ومما يدل على كون الربا غير البيع خلاف ما زعمه المستفتى من حصره فى البيع، ما رواه الأوزاعى عن النبى ﷺ، أنه قال: «يأتى على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع»، قال ابن القيم: والحديث وإن كان مرسلا، فإنه صالح للاعتضاد به بالاتفاق، وله من المسندات[1] ما يشهد له كذا فى "النيل" (٥:٧٠)، فلو كان الربا بيعا لم يكن لاستحلاله بالبيع معنى، فإن الشىء إنما يستحل باسم غيره من المباحات، كما فى حديث عن أبى مالك الأشعرى رضى الله عنه، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «تشرب ناس من أمتى الخمر يسمونها بغير اسمها، يخسف الله بهم الأرض، ويجعل الله منهم القردة والخنازير»، رواه ابن ماجه، وابن حبان فى "صحيحه"، كما فى

(١) منه ما مر فى قول ابن القيم من هذا الكتاب ولفظه: وقد ذكر الشارع هذه الحكمة بعينها، فإنه حرمه سدا لذريعة ربا النسأ، فقال فى تحريم ربا الفضل: "فإنى أخاف عليكم الذما، والذما هو الربا" اهـ، واللفظ رواه مالك فى "موطائه" عن عمر، وفيه: "إنى أخاف عليكم الرماء" بالراء (٢٦١).

"الترغيب" (٤١٧).

فعلم بذلك أن الربا الحقيقى هو غير البيع التى عدها الشارع عليه السلام من الربا، فهى ربا غير حقيقى، ألحقت بالحقيقى سدا للذرائع، وهذا هو الذى يدل عليه لفظ القرآن: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا، وأحل البيع وحرم الربا﴾، فإنه مشعر بالتفرقة بينهما خلاف ما زعمه المستفتى من كون الربا من البيع، ومعنى الآية، وأحل الله البيع لذاته (إلا ما حرمه لعارض سد الذريعة إلى الربا)، وحرام الربا لذاته (وهو ما تعارفه أهل الجاهلية)، فالربا والبيع شيئان مفترقان، هذا حرام لذاته، وهذا حلال لذاته، فافهم، فإن الحق لا يتجاوز عنه، وهو الذى صرح به غير واحد من العلماء، كما تقدم.

قال المستفتى: وإذا كان القرض عبادة وصدقة، فحكم الاستئجار والاستنفاع عليه كحكم الاستئجار على الصدقات والعبادات، كالاستئجار على تعليم القرآن، وتعليم الفقه والحديث، والاستئجار[1] على قرآن التراويح، وسائر أمور الدين، من الوعظ، والتذكير، والإفتاء إلخ (٤٣).

والجواب: أن البغاث بأرضنا لا يستنسر، وهذا كله من الأغلوطات والأباطيل التى لا يلتفت إليها مسلم فى قلبه حب الله ورسوله أبدا، فإن القرض فى الأصل من المعاوضات، ولذا يذكره الفقهاء فى المعاوضات، والمعاملات، لا فى العبادات، والطاعات، وإنما هو تبرع ابتداء فقط، كما مر مفصلا.

وأيضًا: فإن حرمة الاستئجار على الطاعات ليس بمتفق عليه بين الأمة والأئمة، ولم يرد فى حرمته نص قاطع، بل النصوص فيها مختلفة، بعضا تفيد حله، وبعضها حرمته، قال النبى ﷺ: «إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله»، أخرجه البخارى فى "صحيحه" عن ابن عباس مرفوعا، وبه احتج الأئمة الثلاثة على جواز الاستئجار على الطاعات، وحملوا ما يعارضه إن ثبت على من تعين عليه التعليم، ولذا أفتى المتأخرون من الحنفية بقول الأئمة الثلاثة فى مثل ذلك، لتعذر حفظ الدين والأحكام بدونه، بخلاف الاستئجار والاستنفاع على القرض، فحرمته متفق عليها قد أجمعت الأمة والأئمة عليها كما قدمناه مفصلا، فقياس الحرمة المجمع عليها على الحرمة المختلف فيها قياس مع الفارق، باطل لا محالة.

وإنما أفتى المتأخرون من الحنفية بجواز الاستئجار على بعض الطاعات لضرورة دينية، لما شاهدوا فى الناس من التكاسل والتقاعد فى أمور الدين، وتعذر بقاء الدين، وحفظه بدون الإفتاء

(١) لا يخفى ما فيه، فإن الاستئجار على قرآن التراويح لم يجوزه الحنفية أصلا.

بمذهب الغير، ولا ضرورة للدين إلى إجازة الاستئجار على القرض والاستنفاع منه، بل فيه توهين الإسلام، وتحقيره فى عيون المخالفين، وجعله أضحوكة بين الأنام، فإن حرمة هذا الاستئجار واستقباحه مما جبلت عليه أهل الأديان كلها، والناس كلهم يعدونه ظلما وعدوانا، وينسبون فاعله إلى البخل الذى لا داء أدوأ منه، ولا يرضى به إلا طائفة قليلة من الأغنياء الذين جعله المال وعددوه، وقليل ما هم، وأما المعسرون والمفاليس –وهم أكثر الناس عددا– والموسرون الذين لا يجمعون المال، فلا يرضون بربا القرض أبدا، والواجب على واضع القانون مراعاة الأكثرين دون الأقلين، فتحريم الربا من محاسن الشريعة الإسلامية ومناقبها، التى جذبت القلوب إليها، فالضرورة الدينية داعية إلى تحريم ذلك حرمة أبدية.

والعجب من المستفتى، ومن جرأته على الاجتهاد ومن غير علم، كيف يرضى بجعل الإسلام أضحوكة بين الأنام، وبذلته فى عيون العقلاء أولى الأفهام، بتجويز الظلم الصريح الذى لا يجوزه إلا طائفة من اللئام الطعام الذين قالوا: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾، وذهلوا أن الله أحل البيع، وحرم الربا، هذا، ولنجب بعد ذلك عن الأسئلة التى عرضها علينا المستفتى فى خاتمة الكتاب مع الجواب، وإلى الله المشتكى من تخليطه ولبسه الحق بالباطل، والخطأ بالصواب.

١– فنقول: لفظ الربا فى آية: ﴿وأحل البيع وحرم الربا﴾، ليس بمجمل عرفا، كانت العرب تعرفه وتفعله قبل نزول الآية، وكذلك أهل الكتاب، فإن الله تعالى قد ذم المشركين، وأهل الكتاب لأكلهم الربا، وقد نهوا عنه، ولم يكونوا يعرفون حديث عبادة، ولا غيره، كما هو مصرح فى قوله: ﴿فإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم﴾، وهو يقتضى وقوع الربا قبل نزول الآية حتما، والسنة متأخرة عن الآية قطعًا، فلو كانت لفظه الربا فى القرآن مجملة لا بيان لها إلا بالسنة، لكان أكلهم الربا قبل نزول الآية، وقبل معرفتهم بالسنة مستحيلا، ولا يقول بذلك، ولا يحمل كلا العلماء عليه إلا من أعمى الله قلبه، وجعل على بصره غشاوة، بل مراد من قال بالإجمال فيها: إن لفظ الربا معروف المعنى، وظاهر المراد عند أهل العرب، ولكنه صار مجملا لما ألحق الشارع به بعض ما لم يكن يعرفه بالربا، قال ﷺ: «الربا ثلاث وسبعون بابا»، كما تقدم.

وقد ذهب الطحاوى من الحنفية –وهو أعرف الناس بمذهبهم ومذاهب العلماء– إلى أن ربا القرآن غير ربا السنة، كما قدمناه، فالقول بأن الربا المذكور مجمل عند الأحناف وغيرهم من الأئمة، حتى يصح أن يقال: اتفقت عليه الأمة، كما قاله المستفتى (٤٤) باطل قطعا، كيف؟ وقد صحح ابن العربى المالكى فى "أحكام القرآن" له كونه غير مجمل، كما مر مفصلا،

ولو سلمنا كونه مجملا لا نسلم أن بيانه حديث: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة إلخ» فقط، بل بيانه هذا، وحديث: «كل قرض جر منفعة إلخ»، و «إنما الربا فى النسيئة» أيضًا.

٢- الربا أن يؤخذ للأجل عوض، هذا هو الربا الحقيقى الذى كان العرب يعرفه بالربا، صرح به الجصاص فى "أحكام القرآن" له (٤٢٧:١)، والطحاوى فى "معانى الآثار" (٢٣٣:٢) بلفظ: فيكون مشتريا لأجل بمال اهـ، واتفقت الآثار على كونه ربا أهل الجاهلية الذى نهى الله عنه، كما ذكره مالك فى "الموطأ"، وابن جرير فى تفسيره، واتفق العلماء على ذلك أيضًا، كما حكاه ابن رشد المالكى فى "بداية المجتهد" له، وأما ما ذكره الفقهاء: أن الربا هو الفضل الخالى عن العوض فى البيع، فهو حد لربا البيع الذى هو ربا السنة، أو يقال: إن زيادة لفظ البيع فيه تمثيل، وليس للحصر، كما تقدم بيان ذلك عن ابن عابدين وغيره.

٣- الفضل المشروط فى القرض ربا منصوص، وهو الربا الحقيقى الذى كانت العرب تعرفه بالربا، ونهى عنه القرآن، دون ربا البيع الذى ورد بيانه فى السنة، فإن العرب لم تكن تعرفه ربا، صرح به الجصاص وغيره من العلماء، كالطحاوى، وابن رشد، والفخر الرازى وغيرهم، ودل عليه الآثار الواردة فى تفسير ربا الجاهلية.

٤- الدليل على حرمة الفضل المشروط فى القرض إجماع العلماء على أن ربا الجاهلية الذى نهى الله عنه فى القرآن بقوله: ﴿وأحل البيع وحرم الربا﴾، هو هذا الفضل المشروط فى القرض والدين، كما تقدم تفصيله مستوفى، وقال الهيثمى فى "الزواجر" (١٨٧:١)، وهو أى الربا ثلاثة أنواع، ربا الفضل، وهو البيع مع زيادة أحد العوضين المتفق الجنس على الآخر، وربا اليد، وهو البيع مع تأخير قبضهما أو قبض أحدهما عن المجلس بشرط اتحادهما علة، وإن اختلف الجنس، وربا النسأ، وهو البيع للمطعومين أو للنقدين المتفقى أو المختلفية لأجل، وزاد المتولى نوعا رابعا، وهو ربا القرض، ولكنه فى الحقيقة يرجع إلى ربا الفضل، لأنه الذى فيه شرط يجر نفعا للمقرض، فكأنه أقرضه هذا الشىء بمثله مع زيادة النفع الذى عاد إليه.

وكل من هذه الأنواع الأربعة حرام بالإجماع بنص الآيات المذكورة، والأحاديث الآتية، وكل ما جاء من الوعيد شامل للأنواع الأربعة، وربا النسيئة هو الذى كان مشهورا فى الجاهلية، لأن الواحد منهم كان يدفع ماله لغيره، إلى أجل على أن يأخذه منه كل شهر قدرا معينا، ورأس المال باق بحاله، فإذا طالبه برأس ماله، فإن تعذر عليه الأداء، فى الحق والأجل.وهذا النوع مشهور الآن بين الناس وواقع كثيرا، وكان ابن عباس رضى الله عنهما لا يحرم إلا ربا النسيئة محتجا بأنه

المتعارف بينهم، فينصرف النص إليه، لكن صحت الأحاديث بتحريم الأنواع الأربعة السابقة من غير مطعن ولا نزاع لأحد فيها، ومن ثم أجمعوا على خلاف قول ابن عباس على أنه رجع عنه اهـ.

قال المستفتي: النفع المشروط في القرض لما لم يثبت كونه ربا القرآن والحديث، استدل على كونه ربا تارة بالقياس، وتارة بحديث: «كل قرض جر نفعا» إلخ (٤٥).

قلت: إن أراد بالنفع المشروط اشتراط الجودة والسكة ونحوها، أو اشتراط الأداء ببلد المقرض ونحوه، فاستدلال الفقهاء على حرمته بهذا الحديث مسلم، وقد قدمنا أنه حديث صحيح لتلقي الأمة له بالقبول، وإن كان حسنا لغيره من حيث الإسناد، ولا حاجة إلى القياس بعد وجود النص، وربما يذكر الفقهاء العلة القياسية مع النص تأييدا له، لا احتجاجا به، كما هو دأب صاحب "الهداية" و "البدائع" والطحاوي وغيرهما، فمن فهم من ذلك كون الحكم قياسا، فقد خلع ربقة الفقه عن عنقه، لكون ذلك مفضيا إلى أن لا يوجد حكم منصوص في الشرع أصلا، فإنهم لا يذكرون النص في مسألة إلا ويذكرون معه علة قياسية أيضًا، وإن أراد بالنفع المشروط الفضل، والزيادة المشروطة فيه وزنا أو عددا، فقوله: "إنهم يستدلون على كونه ربا تارة بالقياس، وتارة بحديث: «كل قرض جر منفعة» غير مسلم، بل باطل قطعا، فإن دليله عندهم الإجماع على حرمته، وكونه من ربا الجاهلية الذي نهى الله تعالى عنه مع الآثار الواردة في تفسير ربا الجاهلية، كما تقدم، وإنما يذكرون هذا الحديث والقياس تأييداً.

قال المستفتي: ولو سلم صحة القياس، ففيه أن الأحكام القياسية تقبل التغير بتغير الأزمان إلخ (٤٥)، قلت: هذا كله بناء الفاسد على الفاسد، فقد بينا أن حرمة الفضل المشروط في القرض، ليست بقياسية، بل هي منصوصة، ومجمع عليها بين الأئمة، والأمة كلهم، وأيضًا فقوله: "إن الأحكام القياسية تقبل التغير بتغير الأزمان" على الإطلاق باطل، بل إذا تغيرت العلة بتغير الزمان، ومثل ذلك يقبله الحكم المنصوص أيضًا، كما في خروج النساء إلى الأعياد، والجمعات، والجماعات، فكان جائزا في الصدر الأول، أي زمان النبي ﷺ لعلة الأمن من الفساد إلا نادراً، ثم تغير الحكم بتغير الزمان لتغير العلة.

وكوقوع الطلقة الواحدة بقول الرجل للمدخول بها: أنت طالق، طالق، طالق في الصدر الأول لعلة سلامة اللسان، وقلة الافتراق إذ ذاك، فإذا قال الرجل: ما أردت به إلا واحدة، قبل قوله: قضاء وديانة، ثم لما تتابع الرجال في الطلاق، ولم يبق فيهم سلامة الصدر، وصدق اللسان، كما كان قبل، قضى عمر بإيقاع الثلاث قضاءً، وأن لا يقبل نية الواحدة إلا ديانة، ومن زعم أن الأحكام

القياسية تتغير بتغير الزمان مع بقاء العلة، فقد افترى على الأئمة كذبا، وليس منه الإفتاء بمذهب غير إمامه فى مسألة للحاجة، فبذلك لم يتغير مذهب الإمام بتغير الزمان، بل هو على حاله، وإنما غايته ترك تقليد الإمام فى المسألة، واختيار قول الآخرين من المجتهدين فيها، لكون اختلاف الأمة رحمة، فلم يتغير الحكم، وإنما تغير التقليد.

وأما ما نقله المستفتى هناك فى الحاشية عن بعض الفقهاء من اعتبار العرف، والزمان، واختلاف الأحكام باختلافه، فإنه لم يدرك مرادهم، ولم يفهمه حق الفهم، وحاصل ما ذكروه، أن ما كان من الأحكام مبنيا على ألفاظ المتعارفة، كاليمين، والطلاق، فلا بد فيه من اعتبار عرف كل قوم فى كل زمان، فلو قال: لا أضع قدمى فى دار فلان، المتعارف عندهم به الدخول، يحكم بالحنث بالدخول، لا بوضع القدم من غير دخول، وقس على ذلك ألفاظ الطلاق وغيره، فلو تعارف قوم بلفظ البتة الثلاثة المغلظة، يفتى بوقوع الثلاث حتما، وما كان منها لا يبتنى على الألفاظ المتعارفة، بل على الدلائل الفقهية، فاختلفوا فى كون العرف دليلا بها أو لا،

فزعم بعضهم أن تعارف المسلمين عملا فى ديارهم من زمان من غير نكير دليل على جوازه شرعا، لكونه داخلا فيما رآه المسلمون حسنا، ولكونه نوعا من أنواع الإجماع العملى.

ولا شك فى أن تعامل الصحابة، وتعارفهم عملا من غير نكير حجة، لكونهم عدولا خيارا لا يخالفون النص فى عملهم عمدا أصلا، وأما تعامل غيرهم لا سيما تعامل من بعد القرون الثلاثة المشهودة لها بالخير، ففى اعتباره تفصيل، ذكره ابن عابدين فى رسالته "نشر العرف"، والعجب من المستفتى أنه ذكر منه شيئا يسيرا، وترك منه ما يخالفه، وهل هذا إلا اتباع الهوى الذى من اتبعه فقد غوى؟ وهل هذا إلا لبس الحق بالباطل، وبيع العاجل بالآجل؟ أعاذنا الله منه.

قال ابن عابدين رحمه الله: قد صرحوا بأن الرواية إذا كانت فى كتب ظاهرا لرواية لا يعدل عنها، إلا إذا صحح المشايخ غيرها، كما أوضحت ذلك فى شرح الأرجوزة، فكيف يعمل بالعرف المخالف لظاهر الرواية؟ وأيضًا: فإن ظاهر الرواية قد يكون مبنيا على صريح النص، من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، ولا اعتبار للعرف المخالف للنص، لأن العرف قد يكون على باطل بخلاف النص كما قاله ابن الهمام، وقد قال فى "الأشباه": العرف غير معتبر فى المنصوص عليه، قال فى "الظهيرية" من الصلاة: وكان محمد بن الفضل يقول: السرة إلى موضع نبات الشعر من العانة ليست بعورة، لتعامل العمال فى الإبداء عن ذلك الموضع عند الاتزار، وفى النزع عن العادة الظاهرة نوع حرج، وهذا ضعيف وبعيد، لأن التعامل بخلاف النص لا يعتبر.

وفى "الأشباه" أيضًا: الفائدة الثالثة: المشقة والحرج إنما يعتبران فى موضع، لا نص فيه، وأما مع النص بخلافه فلا، إلى أنِ قال: فنقول: إن العرف نوعان: خاص، وعام، وكل منهما، إما أن يوافق الدليل الشرعى، والمنصوص عليه فى كتب ظاهر الرواية أو لا، فإن وافقهما فلا كلام، وإلا فإما أن يخالف الدليل الشرعى، أو المنصوص عليه فى المذاهب، فنذكر ذلك فى بابين: الباب الأول: إذا خالف العرف الدليل الشرعى، فإنه خالفه من كل وجه، بأن لزم منه ترك النص، فلا شك فى رده، كتعارف الناس كثيرا من المحرمات من الربا، وشرب الخمر، ولبس الحرير، والذهب، وغير ذلك مما ورد تحريمه نصا، وإن لم يخالفه من كل وجه، بأن ورد الدليل عاما، والعرف خالفه فى بعض أفراده، أو كان الدليل قياسًا، فإن العرف[1] معتبر إن كان عاما، فإن العرف العام يصلح مخصصا، ويترك به القياس، كما صرحوا به فى مسألة الاستصناع، ودخول الحمام، والشرب من السقاء، وإن كان العرف خاصا، فإنه لا يعتبر، وهو المذهب كما ذكره فى "الأشباه"، قال: هل المعتبر فى بناء الأحكام العرف العام، أو مطلق العرف، ولو كان خاصا؟ المذهب الأول انتهى.

ويتفرع على ذلك لو استقرض ألفا، واستأجر المقرض لحفظ مرأة، أو ملعقة كل شهر بعشرة، وقيمتها لا يزيد على الأجر، ففيها ثلاثة أقوال:

١- صحة الإجازة بلا كراهة، اعتبارا لعرف خواص بخارى.

٢- والصحة مع الكراهة للاختلاف.

٣- والفساد لأن صحة الإجازة بالتعارف العام ولم يوجد، وقد أفتى الأكابر بفسادها إلى أن قال، وحاصله: أن ما ذكروا فى حيلة[2] أخذ المقرض ربحا من المستقرض، بأن يدفع المستقرض إلى المقرض ملعقة مثلا، ويستأجره على حفظها فى كل شهر بكذا، غير صحيح، لأن الإجارة مشروعة

---

(١) انظر إلى هذا القيد فيما إذا كان الدليل قياسيا أنه لا بد من كون العرف عاما من غير نكير، وحرمة الفضل المشروط فى القرض ليس بالقياس، بل بالنص والإجماع، وليس فى التعامل به عرف عام من المسلمين، بل إنما يرتكبه بعض الفساق والجهال من العوام الذين جمعوا مالا وعددوه، وهؤلاء شرذمة قليلون، وأما المفاليس وكثير ما هم، وكذا الأغنياء الذين لا يجمعون المال فلا يرضون به أبدا، ولا يتعاملون إلا مضطرين، وينكره الصلحاء والعلماء إلا من كان العلماء قد باع دينه بالدنيا، وزل حماره فى الطين.

(٢) قلت: ولو كان الاستئجار والاسترباح على القرض جائزا، ولو عند أحد من المجتهدين، لم يحتاجوا إلى مثل تلك الحيلة، والويل كل الويل لأهل الربا أن تلك الحيلة أيضًا لا تجوز فى المذهب، فيا لجرأة هذا المستفتى كيف أغمض عينيه عن كل ذلك، وقال: بجواز الاسترباح والاستئجار على القرض نفسه، فخالف الإجماع، ولم يخش الله فى تحليل الربا المحرم؟ نعوذ بالله من الخذلان.

على خلاف القياس، لأنها بيع المنافع المعدومة وقت العقد، وإنما جازت بالتعارف العام، وقد تعارفوها سلفا وخلفا.

ولا يخفى أنه لا ضرورة إلى الاستئجار[1] على حفظ ما لا يحتاج إلى حفظه بأضعاف قيمته، فإنه ليس مما يقصده العقلاء، ولذا لم يجز استئجار دابة ليجنبها، أو دراهم ليزين بها دكانه، كما صرحوا به أيضًا، فتبقى على أصل القياس، ولا يثبت جوازه بالعرف الخاص، فإن العرف الخاص لا يترك به القياس في الصحيح، على أن هذا العرف لم يشتهر في بلدة، بل تعارفه بعض أهل بخارى دون عامتهم، ولا يثبت التعارف بذلك (٢:١١٦-١١٨).

هذا آخر ما أردنا إيراده في جواب هذا الاستفتاء، الذي وصل صاحبه في تحريم الأحكام، وتبديل الشرع غاية الفتراء، ولعمري أن الذين كانوا يجوزون الربا في الهند مع الكفار؛ لكونها دار الحرب هم أحسن حالا من هذا المستفتي، وخير مآلا، لكونهم آخذين بقول إمام من الأئمة، ولو ضعيفا لا يجوز الإفتاء به عندنا إلا لضرورة شديدة، وأما هذا المستفتي، فقد أتى بالعجب العجاب من تحليل الحرام، وإلى الله المشتكى مما أحدثه المنتسبون إلى العلم في الأحكام، وغيروا من شرع الله، وشرع رسوله أفضل الأنام، عليه صلاة الله وسلامه إلى يوم القيام، وعلى آله وأصحابه البررة الكرام، والحمد لله رب العالمين، اللهم توفنا مسلمين، وألحقنا بالصالحين، وإذا أردت بقوم فتنة فتوفني غير مفتون، حرره المفتقر إلى رحمة ربه الصمد، عبده المذنب ظفر أحمد.

النزيل بالخانقاه الإمدادية بتهانه بهون ٢٤ / ذي الحجة ١٣٤٧ من الهجرة النبوية

---

(١) وكذا لا ضرورة إلى استئجار الدراهم، بل ولا يتحقق فيه معنى الإجارة أصلا، لضرورة بقاء المستأجر بالفتح، والانتفاع بمنافعه، وأما الإجارة على استهلاك العين، فباطلة قطعا.

تتمة الكلام

قد أورد المستفتي في آخر رسالته على قول الشيخ ثناء الله: ونصه: إن المراد بالربا معناه اللغوي، وهو الزيادة، وهي عبارة عن فضل يعلو على المماثلة، والمساواة، فأوجب تعالى في المبايعة، والمقارضة، المماثلة، والمساواة، فالمعتبر فيها المماثلة بالأجزاء كيلا، أو وزنا إن اتحد جنس البدلين، وكان من ذوات الأمثال، وعند اختلاف الجنس تكتفي المماثلة المعنوية، وهي القيمة، وجعلت القيمة مماثلا للبدل، لأن مالكي البدلين رضيا عليه عند المبادلة، فيصير كل من البدلين مثلا لمجموع البدل الآخر باصطلاحهما انتهى، بأن المماثلة لا يوجد في القرض، لأنه ليس فيه وجود الطرفين، وبأن القرض ليس فيه المبادلة عند الشرع، وهذا الشيخ أيضًا، أقام عليه الأدلة، ثم قال: أعطى الشرع لمثله حكم عينه، وبأنه على هذا لا يجوز للمشتري أن يبيع ما اشتراه بأكثر من الثمن الذي اشتراه به، لأنه الفضل لغة مع أنه جائز باتفاق الأمة، وعند الشيخ أيضًا اهـ (٤٧).

والجواب عن الأول والثاني بأن القرض معاوضة انتهاء، كيف لا يوجد فيه المبادلة، والمماثلة من هذه الجهة؟ وهذا هو مراد الشيخ -قدس الله سره- نعم، لا مبادلة، ولا مماثلة في القرض ابتداءً، لكونه تبرعا من هذه الجهة، فلا يصح القول بنفي المماثلة، والمبادلة عن القرض مطلقا، بل لا بد من تقييده بالابتداء، وهذا لا يضر الشيخ، ولا ينفع المستفتي، على أن القرض كالبيع عند محمد رحمه الله، كما صرح به ملك العلماء في "البدائع"، ونصه: أما ركنه فهو الإيجاب والقبول، وهذا قول محمد وإحدى الروايتين عن أبي يوسف، وروى عن أبي يوسف أخرى: أن الركن فيه الإيجاب، والقبول ليس بركن، وجه قول محمد: إن الواجب في ذمة المستقرض مثل المستقرض، فلهذا اختص جوازه بماله مثل، فأشبه البيع، فكان القبول ركنا فيه، كما في البيع اهـ (٧: ٣٩٤).

ويؤيده قول الهيثمي في "الزواجر": بأن ربا القرض يرجع في الحقيقة إلى ربا الفضل إلخ، كما مر ذكره، وعلى هذا فما حكاه المستفتي عن بعض الأعلام أن القرض ليس غير البيع، ومباينا له، بل داخل فيه، (الصواب أن يقال، بل هو مثله) لأن القرض مبادلة انتهاء فهو قسم من أقسام البيع لا غير (الأصوب القول بأنه في حكم البيع) صحيح على قول محمد، ومن وافقه، فإنه قاسه على البيع لأجل المبادلة التي فيه، وجعل الإيجاب القبول ركنين له كالبيع، فافهم.

وعن الثابت بأن المماثلة المعنوية، وهي القيمة عند اختلاف جنس البدلين، لما كان مدارها على اصطلاح العاقدين ورضاهما، لا بد وأن تختلف باختلاف العاقدين والعقد، فالثمن الذي اصطلح عليه العاقدان هو مثل بدله في هذا العقد، والثمن الذي تراضى عليه الآخران هو مثل هذا

الشيء في ذلك العقد، فيجوز للمشتري بيع ما اشتراه بأكثر من الثمن الذي اشتراه به لغير البائع الأول، ولهذا البائع أيضًا بعد أداء الثمن في العقد الأول لاختلاف العقد والعاقدين، لكون البائع مشتريا، والمشتري بائعا في الثاني، وليس ذلك من الفضل لغةً، ولا عرفًا، فإن الفضل والزيادة لا يظهر لغةً، وعرفًا إلا في المتحدة الأجناس، فلا يقال: إن مائة درهم أزيد من الثوب، ولا أن الدينار أزيد من الفلوس، فإذا تراضى العاقدان في المختلفة الأجناس على ثمن كان مثل بدله مماثلة معنوية، فافهم، وكن من الشاكرين، هذا جوابنا عن إيراد المستفتي على كلام الشيخ ثناء الله.

وأما دعواه أن الشيخ إنما قال ذلك –أي أن المراد بالربا معناه اللغوي– بعد ما تنبه على أن نفع القرض المشروط لا يدخل في الربا المحرم بالنص على المسلكين إلخ، فدعوى بلا بينة، فإن كلام الشيخ –رحمه الله– في تفسير آية الربا صريح في كون ربا القرض داخلا في ربا القرآن، محرما بالنص، كما تقدم ذكره، واعترف المستفتي بذلك نفسه، ولكنه نسي ما قدمت يداه، فذكر ثانيا خلاف ما أولا أبداه، وذلك من ديدن المخلطين الملبسين، يخبطون دائما خبط عشواء، ولا يستقيمون ساعة على منهج سواء، والله تعالى أعلم.

تقاريظ
العلماء الكرام السادة القادة الأجلة الأعلام

ثم لما استراح القلم من تسويد هذه الرسالة، واهتم مدير مجلة "النور" بطبع هذه العجالة، وشاعت فى الأقطار - ووقعت موقع القبول من أولى البصائر والأبصار، وقرظها جماعة من العلماء الكرام بتقاريظ عالية، فى كلمات ثمينة غالية، كأنها جنة قطوفها دانية، أردنا أن نزين الكتاب، بما وصل إلينا من آراء أولى الألباب، فخذها بقوة، وأمر قومك يأخذوا بأحسنها، وقطع دابر القوم الذين ظلموا، والحمد لله رب العالمين، فهذه هى تقاريظ العلماء الكرام، السادة القادة الأجلة الأعلام، جعلها الله تعالى نافعة لأهل التقى، دافعة لأغاليط أهل الهوى، وأباطيل من ضل وأضل وغوى، هادية لمن طلب الحق، والنجاة من ورطة العمى والردئ، والحمد لله رب العالمين. مؤلف

هذا ما قرظ به هذا الكتاب

سلالة من أوتى الحكمة، وفضل الخطاب، شمس سماء التحقيق، مركز دائرة التدقيق

حلال المعضلات، وكشاف المغلقات، مخزن العلوم، ومنبع الكمالات

المولى الحبر النبيل ذو المجد المنيف، الأستاذ المتبحر مولانا السيد عبد اللطيف

ناظم الجامعة الإسلامية المشتهرة بمظاهر علوم فى سهارنفور

حفظها الله وحماها من جميع الفتن والشرور

مع تقاريظ بقية الأفاضل من العلماء، بتلك المدرسة العالية ذات بهجة وبهاء

حمدا لمن قال: «صلوا عليه وسلموا تسليما» مؤتمرا بأمره، وبعد: فيا ويل عصرنا الفتن، وعصر الضلال والإضلال! فإن العلوم الدينية والأحكام الشرعية قد كسدت اليوم أسواقها، وقد خبت الآن نيرانها، فو الله غلا العلوم فيه والتقوى، وقد ترخص الاجتهاد والفتوى، كل من حصل حرفا أو حرفين، أو تكلم بكلمة أو بكلمتين، فلا يزال يرتدى برداء الاجتهاد، ويأتزر بإزار رأيه المرتاد، والذى نفسى بيده هذا العصر، هو عصر إعجاب كل ذى رأى برأيه، ومن أهون أنموذجاته ما اخترعه بعض المعتزين إلى العلوم فى مسألة الربا، من المتوطنين بدار الإسلام والمسلمين حيدرآباد

دكن -صانه الله تعالى عن مثل هذه الفتن- وقد زياه بزى الاستفتاء والجواب، فأحجبه بحجاب فوق حجاب، واخترع فيه صورا أثبت فيها جوازه، وقد زاغ عن الحق واجتازه.

فاحتاجت المسألة -مسألة الربا وإن كانت بالحرمة فى أعالى الرتبى- إلى توضيح، وتفصيل، وتنقيح، وتهذيب، ورفع الستور عن وجوه الحق، وإظهار تلميح وتزوير فى التقرير والتحرير، فجزى الله عنا، وعن سائر المسلمين أفاضل الخانقاه الأشرفية بتهانه بهون -التى هى من أعالى مراكز العلم والعمل فى مثل ذيوك عصر الفتن- قد شمروا ذيل جهدهم، وأدوا من الحق الواجب عليهم، فجاء مفتيها الفاضل الأوحد مولانا "ظفر أحمد" برد الباطل وهزله، وتأييد جد الحق وجزله، وسرد الكلام فيها سردا كان يرتجئ من مثل تلك الخانقاه بسطا، وتفصيلا، وتهذيبا، وتنقيحا، إحقاقا، وإبطالا، فللّه دره ودرهم، وقد سرحنا النظر فى بعض مواضعه، فقسنا عليها جل مباحثه، وأى فضل له بعد الانتماء إلى الخانقاه، فوفقهم الله وإيانا لمرضاته، وعلينا أن ننادى بأعلى صوت أنه يجب على سائر علماء العصر إحقاق الحق، وإبطال الباطل فى تلك الفتنة الربوية، وقد أتى الكلية مظاهر علوم بسهارنفور بحق صريح، وفتوى صحيح فى هذا الباب، وهو قريب الطبع.

وأنا العبد الضعيف عبد اللطيف

ناظم المدرسة العالية مظاهر العلوم الواقعة بسهارنفور

سنة ثمانية وأربعين بعد الألف وثلاثمائة، الثالثة والعشرون خلت من رجب من السنة المذكورة

العبد الأحقر عبد الرحمن

المدرس بالمدرسة العالية مظاهر العلوم ببلدة سهارنفور

٢٣ / رجب ١٣٤٨هـ

محمد زكريا الكاندهلوى

المدرس بالمدرسة العالية الشهيرة بمظاهر علوم بسهارنفور

سعيد أحمد

المدرس بمدرسة مظاهر علوم بسهارنفور

العبد الضعيف ضياء أحمد عفا الله عنه

المفتى بالمدرسة العالية مظاهر العلوم

صورة ما قرظه البحر الزاخر، سلالة النسب الطاهر حضرة الإمام الهمام، الحبر العلامة المقدام، منبع الفضائل والأنوار، البحر الزخار والغيث المدرار، إمام أهل الحفظ والرواية، شيخ المحدثين والفقهاء أهل الدراية، الأستاذ الكامل مولانا السيد أنور شاه - غفر الله له وبلغه أقصى ما يتمناه صدر المدرسين والعلماء بدارالعلوم الديوبندية أولا، وبدارالعلوم الدابهلية آخرا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى خلق الإنسان، وعلمه البيان، وجعله خليفة فى الأرض، حاكما على الطول والعرض، وآتاه تقوى من نفسه ونورا، وهدى، يحكم بين الناس بالحق، ولا يتبع الهوى، وأعطاه بلج الجبين، وثلج اليقين عند وضوح الحق والصواب، فالصدق طمأنينة يرتاح له المهتدى بدون اضطراب وارتياب، أفاض ببسط الحق، والعدل فى البسيطة بركات، وثمرات، ورفع الذين آمنوا منكم، والذين أوتوا العلم درجات، أضاء نورا، ونور برهانا، وأنزل القرآن والفرقان، وأنار حجة، وأبان محجة، ووضع الميزان، والصلاة والسلام على سيد البرايا، وكريم السجايا، الذى بعث متمما لمكارم الأخلاق، ومحاسن الأفعال، صاحب اللواء، وخاتم الأنبياء، خير الخليقة، وإمام الطريقة، الذى أنافت شريعته على كل الشرائع فى تمام الحقيقة، وكمال الأعمال، فلن ترى نورا إلا هو فيها، ولا ظلمة إلا هو فيما عداها، رحمة من ربه الكريم، وعناية من الملك المتعال، وعلى آله وأصحابه خير أصحاب وآل، ما دام الحق يعلو، ولا يعلى فى تباشير الصبح، وظلم الليال.

وبعد: فقد وصلت إلى رسالة "كشف الدجى عن وجه الربا" للمولى المحقق العارف العلامة، غرة عصره، وطراز دهره، مسند الوقت، وشيخ الورى، الفقيه المحدث المفسر المفتى للأنام، والهادى للصواب فى كل ما سنح وانبرى، المخصوص بالفضل، والفيض الخفى والجلى، مولانا المحقق "أشرف على" -أدام الله ظله وفضله- فطالعتها واطلعت على ما فيها من الأصول والفروع، والمسائل والدلائل، فرأيتها كلها حقا حقيقا يهدى الراشد، ويكفى القاصد، يهدم الباطل، ويدمغ الفائل، ورأيت فيها سوى هذه المسألة أن أشار المولى المجيب إلى مسائل من علم الأصول فقها وحديثا، يرتاح لها الناظر، ويقع على طرف الحصول فى ذلك الحاصل والمحصول، وأمورا أخر يرتاح لها اللبيب، وللأرض من كأس الكرام نصيب، هذا.

وقد تلخص من الرسالة أن آية الربا قطعية فى ربا الجاهلية، يخاف على جاحده، وقد ألحقت

الشريعة به أبوابا اشتهرت فيها الأحاديث، وتبينت لقاصد الحق، ورائده، ومن قال بإجمالها أراد إجمالا يكون فى ما ألحق بعد تقرر الأصل ولا بد، لا يطلع على تفاصيل تلك الملحقات إلا رقاء على الثنايا وطلاع أنجد، وهذا مما لا يزيغ به هالك، فإن الإجمال كما يكون بالغرابة وبازدحام المعانى فى أصل الموضوع، كذلك قد يطلقونه على ما ألحق بتنقيح المناط أو القياس على المشروع عند تفريع الفروع، وأن قول الفقهاء: "إن الربا فضل خالٍ عن العوض فى المعاوضات" يريدون به إخراج محض المبرات، والصلات، والتبرعات، والهبات، لا إخراج ربا النسيئة الذى هو المخرب للعمرانات، والمصطلم للديانات، وأن الفرض للاستزادة هو ربا النسيئة، وهو ربا الجاهلية، وهو المراد الأولى بالآيات البينات، فجزى الله المستعان مولانا المؤلف، وشكر سعيه وزاد رعيه بأفضل درجات، وأسنى بركات، فقد أوضح المنار للسارى، وأنار المحجة للدارى، وبين الصواب للمهتدى، الذى آتاه الله سبيل الاستقامة والنجاة، فخذه منه صدقة جارية، وحسنة باقية، يمحق الله الربا ويربى الصدقات، ولا ترض بنسيئة أو تسويف فيه، فإنما الصرف حيث هات وهات، والله الموفق للحق، وعنده الأعمال بالنيات، والنيات بالحسنات الصالحات.

وأنا العبد الحقير الكسير البال الشتيت الحال

محمد أنور الكشميرى -عفا الله عنه-

المدرس بمدرسة تعليم الدين فى قصبة دابهيل من مضافات سورت

٨ / شعبان ١٣٤٨ هـ.

هذا ما حرره العلامة النحرير، صاحب القلم، شمس فلك التحرير، فريد دهره ووحيد عصره، الفاضل الحبر النبيل، خليفة إمام العارفين المحدثين مولانا السيد الخليل جامع الظاهر والباطن، قامع البدعات عن سائر المواطن ومولانا محمد عاشق إلهى خصه الله تعالى باللطف اللا متناهى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى لا تدركه الأبصار، ولا الظنون، ولا تحويه الأبصار، ولا العيون، ولا تناله الآفات، ولا المنون، الذى أخرج رطب الثمار من يابس الغصون، وخلق الإنسان من صلصال من حمأ مسنون، وإذ قضى أمرا، فإنما يقول له كن فيكون، أحمده حمدا يتقرب به المتقربون، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده شهادة تنفع قائلها يوم لا ينفع مال ولا بنون، والصلاة والسلام الأتمان والأكملان على سيد الإنس والجان، أفضل الخليقة بالبرهان، محمد النبى الأمين المأمون، وعلى آله وصحبه الذين أوضحوا سبيل الرشاد ومسالكه، وأسبغوا على العباد نعم الله المتداركة، وكشفوا القناع عن وجوه الشرائع، فهى مسفرة ضاحكة، لا يحزنهم الفزع الأكبر، وتتلقاهم الملائكة، هذا يومكم الذى كنتم توعدون.

أما بعد: فقد تشرفت بمطالعة هذه الرسالة المنيفة المسماة بـ"كشف الدجى عن وجه الربا" فوجدت ما فيه قولا حقا مطابقا للواقع، وكلاما صادقا يقبله القانع والمانع، كيف لا؟ وقد نمقها من هو فلك العلوم النقلية، وشمس سماء الفنون العقلية، نور الحقيقة، وإمداد الطريقة، رشيد الملة البيضاء، وخليل الخلة الغراء، محمود الزمان، وأشرف الأقران، مقدام الشريعة المصطفوية، وحكيم الأمة المرحومة المحمدية، الذى أضحت رياض العلم والهداية بسحاب فيضه زاهرة، وأمست حياض الجهل والغواية بصواعق نقمته غائرة، حامل لواء السنة السنية، قامع البدعة السيئة الشنيعة، الحاج الحافظ التقى النقى الولى، مولانا المولوى أشرف على التهانوى، لا زالت شموس فيوضاته بازغة للمسترشدين، ودامت أشعة بركاته ساطعة للسالكين – آمين.

فلله در مجيب فاضل أديب عارف أريب، حيث تصدى لحماية الدين الحنيف، وصيانة المذهب المنيف، فأنار سبيل الهدى، وألبس الملبس ثوب الهم والردىء، ميز الخبيث من الطيب، وكشف الدجى عن وجه الربا، ثم لله دره حيث نطق بالصواب فى كل باب، ووافق السنة والكتاب، أزال العمى، وأزاح الارتياب، أتى بدلائل ساطعة، وبراهين قاطعة، وأظهر العجب

العجاب، إن فـي ذلك لذكرى لأولى الألباب، والعجب كل العـجب، والأسف غاية الأسف، على المستفـتى الذى يدعى العلم والاجتهاد، وتصـدى بتحليل ما يعتـقد حرمته كل حـاضر وبادٍ، حيث يخرج ربا القـرض من الربا المحرم الشـرعى، ودونه خرط القـتاد، وما مـثله إلا كمـثل رجل قال: إن لفظ أهل البيت فى أية التطهـير مجمل، وفسره الحديث بالبنت وزوجها، فـلا يصدق على الزوجة إلا بالقياس، والقياس ينتقض بمقابلة أخبار الآحاد، مع أن أهل كل لسان فى كل أوان وزمان يدعون أن الزوجة هى المعنى الحقيـقى المشهـور غير المحتاج إلى التفـسيـر المأثور، وإنما ذكر البنت البـتول، وزوجها وابنيها فى كلام الرسول، فإلحاقا لهم بها شـفقة ورحمة، فأعاذنا الله من مثل هذا الاجتهاد –الذى لا ينبت منه إلا الفسـاد– ولا يغتر بقول من قال: لا ربا بين المسلم والحربى فى دار الحرب، فإن مبنى قول الإمام أن لا عبرة بالعقود بينهما فيه إذا حصل المال بالتراضى، لا أنه يحرف فى معنى الربا، ويخـرج ربا القرض عن مـفهـوم الربا الشـرعى، فلا يتـمسك بـهذا فى تحليل ربا القـرض بين المسلمين إلا من تخبطه الشيطان من المس، وإن هذا إلا ضلال مـبين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد، وآله وصحبه أجمعين.

وأنا الراجى إلى الفضل اللا متناهى
محمد المدعو بعاشق إلهى الميرتهى عفى عنه
٢٩ / رجب سنة ١٣٤٨هـ

هذا ما قرظه به المقدام الذى لا يجارى، والهمام الذى لا يبارى ولا بدع فإنه فارس الميدان، ذو المجد والكرم والعرفان، صاحب القدر الرفيع والفخر المنيع، "مولانا العلامة محمد شفيع رئيس الإفتاء بدارالعلوم الديوبندية" لا زالت رياضها خضرة ندية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، ولا سيما سيدنا ومولانا محمد المجتبى، ومن بهديه اهتدى، وبأسوته ائتسى، ما أظلم ليل أو أشرق ضحى.

أما بعد: فإنى قد تشرفت بالنظر فى الرسالة الغراء "كشف الدجى عن وجه الربا"، فوجدتها بحمد الله تعالى كاسمها كاشفة لدياجى التلبيس والتخليط، كاشفة لأغاليط التخبيط، ولا ريب أن المستفتى فى ضمن استفتائه جاء بكل ما يتشبث به المحرفون المارقون عن الدين، فى غاية من الزخرفة والتزيين، حتى كاد أن يفتتن به من لم يجرب الأقوال، ومن قال، وإن كان مكره لتزول منه الجبال، حتى أظهر الله تبارك وتعالى تصديق رسوله ﷺ فى قوله: «إن الله ليغرس لهذا الدين غرسا»، فقام الحبر المقدام، الفاضل العلام، ظفر الحق الأوحد، مولانا ظفر أحمد، كثر الله تعالى فينا أمثاله، وأدام على المسلمين أفضاله، بفصل خطاب مميز بين الغث والسمين، فأبان اليسار عن اليمين، وبين من يصدق عمن يمين، ليحيى من حى عن بينة، ويهلك من هلك عن بينة، ولا ريب أن قصر مفهوم الربا على ما كان فى البيع والشراء، والحكم بحل ما يعتاضه عن القرض -كما زعم المستفتى- فما لا يجترأ عليه إلا متجاسر متهالك، ولن يهلك على الله إلا هالك، فإنه خلاف ما أجمعت عليه الأمة، وصدعت به النصوص، ونطقت به الروايات، ولا ريب أن الاعتياض عن الأجل، وأخذ الزيادة فى القرض حرام، وهو المدلول الصريح للربا المنهى عنه فى الكتاب، وهو مما لا يخالف فيه اثنان، بل لا ينتطح فيه عنزان، فلله در المؤلف قد أفاد وأجاد، وقطع عرق الفساد، وكشف كل غمة غماء، وليلة ليلاء، وأتى من النصوص والشواهد بما لا مزيد عليه، والأمر على الله وإليه، والقلوب بين إصبعيه، نسأل الله الاقتصاد فى العلم والعمل، ونعوذ وبه عن طرفيه.

كتبه العبد الضعيف
محمد شفيع عفا الله عنه
المفتى بدارالعلوم الديوبندية

وهذا تقريظ صاحب التحرير والقلم، محيي دولة الأدب بعد العدم صاحب التصانيف الكثيرة، والتآليف الشهيرة، العلامة الفهامة الفاضل الأديب الحبيب الأريب ذى القلب المنيب، فرع السلالة النبوية طراز العصبة الهاشمية القرشية، الناظم الناثر الألمعى مولانا السيد سليمان الندوى حفظه الله عن شر كل غبى و غوى-

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله صاحب النعمة، والصلاة على نبيه نبى الرحمة، وعلى آله وأصحابه أولى العزيمة وذوى الهمة.

وبعد: فقد أنعمت النظر فيما خط يراع الفاضل الجليل المولى ظفر أحمد، فألفيته قد أصاب المرمى، وأحاط بالمعنى، وأجاد فيما أفاد، وسدد فيما حدد، فليست الحاجة ماسة إلى إطالة البحث، وإسهاب الكلام في الرد، بل يكفينى مؤنة الأخذ والرد، الكشف عن لثام الكلمة، وإزاحة ما غشاها من حجاب الظلمة، الربا كلمة تطلق بالوضع، أو بالعرف العام على ما يؤخذ من المستدين من المال زيادة على ما آتاه الدائن، وهذا المعنى قد اتفقت كلمة أهل الأرض من الأمم المتباينة، وسكان البلاد المتنائية، والمتكلمين باللغات المتخالفة، لا يختلف فيه اثنان، فالربا هو ما يرادفه "سود" فى الأردوية، و "بياج" فى الهندية، و "يوزرى" فى إنكليزية، وقس على ذلك ما يساويه من الكلمات فى اللغات الأخرى، نزل القرآن وقد كان الربا فاشيا فى العرب، والروم، واليهود، والنصارى، من الأمم المتجاورة، فأحل الله البيع وحرم الربا، فلم يكن ليريد الله بهذه الكلمة إلا ما كان يتعارفه الناس ويتداولونه، فلم يكن الربا يومئذ مقصورا فى البيع، ولكن كان أكثره فى القرض والدين، كما يدل عليه تاريخ الأمم وأخبارها.

فهل لرجل أن يقول: إن الربا فى العرب لم يكن إلا فى البيع؟ فعليه أن يدلنا على كلمة عربية تعبر عن الزيادة فى القرض غير الربا، بل لما لم تكن السكك المضروبة بأيدى العرب إلا قليلا، وكل ما كان لهم من الدراهم والدنانير المضروبة، كانت تأتيهم من جهة الفرس والروم المجاورتين لهم، فلذلك كانت مبايعاتهم، ومعاملاتهم، وديونهم، وقروضهم بالثمار، والغلات -التى كانت تنبت بلادهم- فكانوا يستقرضون الثمار فى أيام الإعار، ويدفعونها زمن بدو الثمار، وإدراك الغلات، وقد أطلق على هذا النوع من معاملتهم كلمة السلف، والحق، والدين، والبيع المؤجل،

وتلك الكلمات كلها تشمل كل ما آتيت رجلا ساعة حاجته وإعاره، ليرده إليك عند يساره، فلذلك فسر المفسرون ربا الجاهلية بالسلف، والحق، والدين، والبيع المؤجل، كما حكاه الثقات من المفسرين، وأهل الشأن من الرواة، فالمراء فى هذا الربا، أو ادعاء بعض الناس أنه بيع ولا قرض، شيء لا يقارب الحق، فلذلك أتلو عليك ما رووه عن الربا فى الجاهلية، فهو المعنى الذى كان يعرفه العرب، ونهى القرآن يشمله ويحتويه، وقول المستفتى: "إنه لم يتبين إلى الآن بسند صحيح مرفوع ربا الجاهلية فى أى شيء كان"، مدفوع بأن ذلك لإثبات حكم أو أمر من النبى ﷺ أو أصحابه، لا لإثبات شيء من عوائد العرب وآراءهم، فالتابعون قد علموا ذلك بالتناقل، والاشتهار لقرب عهدهم به، وبلغنا عنهم بالسند الصحيح.

١- فأخرج آدم، وعبد بن حميد، وابن أبى حاتم، وابن جرير، والبيهقى فى "سننه"، عن مجاهد، قال: كانوا فى الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدين، فيقول: لك كذا، وتؤخر عنى، فيؤخر عنه، "الدر المنثور" (١:٣٦٦) للسيوطى.

٢- وأخرج ابن أبى حاتم عن مقاتل: وكانوا يداينون بنى المغيرة فى الجاهلية فى الربا (السيوطى فى "دره").

٣- وأخرج ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبى حاتم عن السدى، قال: نزلت هذه الآية فى العباس بن عبد المطلب، ورجل من بنى المغيرة، كان شريكين فى الجاهلية أن يسلفان فى الربا (السيوطى فى "دره").

٤- وأخرج مالك، والبيهقى فى "سننه" عن زيد بن أسلم، قال: كان الربا فى الجاهلية أن يكون للرجل على الرجل الحق إلى أجل، فإذا حل الحق قال: أ تقضى أم تربى؟.

٤- وأخرج الطبرى عن قتادة، أن ربا أهل الجاهلية يبيع الرجل البيع إلى أجل مسمى، فإذا حل الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاء زاده، وأخر عنه.

فترى أنهم ذكروا ربا الجاهلية فى الدين، والمداينة، والسلف، والحق، والبيع المؤجل، وكل هذه الكلمات يحتوى معانى منها القرض الذى نحن بصدده، وإنهم يعبروه بلفظة القرض، لأن هذا العقد كانت الزيادة مشروطة فيه عند حلول أجله، والقرض براء ساكت عن شرط الزيادة التى هى الربا، وشرط الأجل الذى هو من أركانه، فهو تبرع محض، ولم يكن هذا العقد الذى كانوا يعقدونه فى الجاهلية كذلك، فعبروه بالدين، والسلف، والحق، والبيع المؤجل، وذلك هو منشأ خطأ المستفتى.

الدين والمداينة:

قال صاحب "لسان العرب": ودنت الرجل أقرضته، ومديان إذا كان عادته أن يأخذ بالدين ويستقرض، وأدان واستدان استقرض، واستدانه طلب منه الدين، واستدانه استقرض منه، ودنته استقرضت منه، وأدان فلان الناس أعطاهم الدين، وأدنت الرجل إذا أقرضته، وغير ذلك من الاستعمالات (ملتقطًا)، ومنه قوله تعالى: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾، وما ذكره المستفتى للتفريق بين الدين والقرض، فإنما هو بين الدين، والقرض الذى هو التبرع، لا القرض الذى فيه أجل، ومنفعة وزيادة، فهو ليس بقرض عندهم، بل من العقود الفاسدة، أو قل من البيوع الفاسدة، ومن لم يبطل القرض أبطل الشروط والزيادة، وأثبت القرض تبرعًا بلا شرط، وزيادة، وأجل.

السلف:

قال صاحب "لسان العرب": ويجيء السلف على معانٍ: السلف القرض والسلم، والسلف القرض، ولفعل أسلفت، يقال: أسلفته مالا أقرضته، وقال الأزهرى: والسلف فى المعاملات له معنيان: أحدهما: القرض الذى لا منفعة للمقرض فيه غير الأجر والشكر، وعلى المقترض رده كما، والعرب تسمى القرض سلفا كما ذكر الليث، والمعنى الثانى فى السلف: هو أن يعطى مالا فى سلعة إلى أجل معلوم بزيادة فى السعر الموجود عند السلف، وهو فى المعنيين معا اسم من أسلفت، وفى الحديث: «استسلفت من أعرابى بكرا» أى استقرضت (ملتقطا)، وفى الحديث الذى رواه ابن ماجة: «أنه ﷺ استسلف حين غزا حنينا ثلاثين أو أربعين ألفا»، أى استقرض.

الحق:

والحق ما يجب لرجل على رجل، كما فى القرآن: ﴿وليملل الذى عليه الحق﴾، وفى الحديث رووه: «أن أعرابيا جاء يتقاضاه ﷺ، فاشتد عليه، فانتهره أصحابه، فقال: «هلا مع صاحب الحق كنتم» (ابن ماجه ١٧٦)، فى رواية: «دعه فإن لصاحب الحق مقالًا».

البيع المؤجل:

فعلم بهذا الذى أوردناه أن الربا فى الجاهلية لم يكن فى البيع خاصة، دون غيره من المعاملات من الدين والقرض. فالسلف، والدين، والحق الذى فسر به الربا فى الجاهلية، يعم البيع المؤجل، والدين، والقرض بالتفسير اللغوى، ثم كون الشيء بيعا من جهة لا ينافى كونه دينا، أو حقا، بل قرضا من جهة أخرى إن كان مؤجلا، فكلما ابتعته وما أديت ثمنه يدا بيد، بل أخرته إلى أجل فهو دين وحق، بل قرض عليك، فإنه تبرع بالإمهال، فيجوز أن تملك الشيء بيعا، وثمنه

قرض عليك ودين، أو تقدم الثمن والسلعة يؤخر دفعها إليك إلى أجل قد قدر، فهو لك مدين ومقروض بهذا المعنى، فالقرض فى اللغة ما يتجازى به الناس بينهم ويتقاضونه، ويقال: أقرضت فلانا وهو ما تعطيه ليقضيه، والقرض ما يعطيه من المال ليتقاضاه، (راجع كلمة القرض فى "لسان العرب")، وذلك ما فسر قتادة: الربا فى الجاهلية فى البيع الذى لم يعجل ثمنه، وبقى دينا أو قل قرضا حتى حل الأجل، ولم يكن عند المشترى قضاء زاد فى رأس المال، وأخر الأجل، فلذلك قال: ولم يكن عند صاحبه قضاء.

ولذلك ترى الله تبارك وتعالى ذكر فى آية الربا كلمات نظرة، وميسرة، وذو عسرة، وهذه الكلمات لا تستعمل إلا فيما لم يؤد ولم يوف من الحق، ولا سيما فى القرض والدين، وإذا اتبعت أحاديث إنظار المعسر إلى اليسار، أتاك الثلج من اليقين أن هذه الكلمات تعم الديون كلها، ومنها القرض المبحوث عنه، العمدة فى هذا البحث أن تقول: إن العرب كانوا يتعاملون بالربا، ويفهمون معناه، ويحسبونه غير البيع، وكانوا يفرقون بينهما، ولذلك قالوا: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾، ولا تجهل أن المشبه غير المشبه به، فكان أصل الربا غير البيع، وهما معاملتان متباينتان تباينا ما، فكيف لك أن تقول: إن الربا لم يكن فى الجاهلية إلا فى البيع، ثم الربا لم يكن مختصا بأهل الجاهلية من العرب، فكان اليهود يتعاملون به، ويأكلون السحت، وقد نهوا عنه، وهم كانوا أعظم تجارة فى العرب، وآكل للربا، فقال الله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا وأخذهم الربا وقد نهوا عنه﴾ الآية.

فعلم بذلك أن الربا المنهى عنه فى التوراة هو منهى عنه فى القرآن، فإن الكلمة واحدة فى الموضعين (النساء ٢٤)، فحق لنا أن نفحص عن الربا المنهى عنه فى التوراة، ليستبين معناه[١] فى القرآن، ففى الإمحاح الثانى والعشرين من سفر الخروج من التوراة:

إن أقرضت فضة لشعبى الفقير الذى عندك، فلا تكن له كالمرابى لا تضعوا عليه ربا (٢٥).

وفى الإمحاح الخامس والعشرين من سفر الأحبار:

وإذا افتقر أخوك وقصرت يده عندك، ولا تأخذ منه ربا ولا مرابحة.

فضتك لا تعطه بالربا، وطعامك لا تعطه بالمرابحة (٣٥-٣٨).

---

(١) ولا يندفع بقول المستفتى أن شرائع من قبلنا حجة بشرط النقل فى شرعنا، وعدم الرد عليها عند الحنفية (٤٢)، فإن الذى يعيننى هنا هو إيضاح معنى الكلمة لا نقل الحكم، ولكن لى أن أجترأ وأقول: إن هذا الحكم قد نقل فى شرعنا، ولم يرد عليه، كما ترى فى الآية ﴿قد نهوا عنه﴾ أى فى التوراة، كدأب الحنفية فى أمر النفس بالنفس الذى نقله القرآن عن التوراة، ولم يرده فقبلوه (سليمان).

وفى الإمحاح الثالث والعشرين من سفر التثنية:

لا تقرض أخاك بربا، ربا فضة، أو ربا طعام، أو ربا شيء ما، مما يقرض بربا للأجنبى[1] تقرض بربا، ولكن لأخيك لا تقرض بربا يباركك الرب إلهك (١٩).

الآن حصحص الحق، واستبان الأمر، أن الربا المنهى عنه يعم ربا القرض، وربا الطعام، وكل ما يقرض ربا، وصالح رسول الله ﷺ نصارى نجران على ألفى حلة، ما لم يحدثوا حديثا، أو يأكلوا الربا (كما رواه أبو داود فى أبواب الإمارة والفيء)، فلم يبين لهم الربا، ولم يسألوه عنه، فإن النصرانية أيضًا قد جاءت بتحريمه، والعرف قد أغناهم عن السؤال، وأغناه ﷺ عن البيان.

وتعلم أن الأحكام فى المعاملات ليست تعبدية محضة، بل لها مصالح وحكم تقتضى ذلك، وقد حرم الله الربا، ونهى عن أخذ ما زاد على رأس المال، وعلله بكونه ظلما للعباد، وإتلافا للحق، فقال فى آخر آية الربا: ﴿لا تظلمون ولا تظلمون﴾ فظهر بذلك أن علة حرمة الربا هى الظلم، فأسألك بالله العظيم، هل التفاضل فى البيع -على اختلاف أوصافه من الجودة والرداءة، واتحاد جنسه- أظلم عندك أو أخذ الربا على القرض من الرجل المعسر المعدم؟ ولا يختلجن فى صدرك أن قول عمر بن الخطاب: "إن النبى ﷺ توفى ولم يبينه لنا" حجة على أن الربا لا يعرف معناه باللغة، والعرف العام.

فقد أصاب المجيب فى دحضها، وأزيدك بيانا أو الربا فى الجاهلية كان معروفا، لم يرتب فى فهمه أحد من العرب، واليهود، والنصارى القاطنين ببلاد العرب، فضلا عن سيدنا عمر وهو عربى قح عارف بأسماء اللغة حق معرفة، بل إنما الإشكال فى إلحاق بعض المعاملات المالية التى ألحقها النبى ﷺ بالربا، ولم يكن من جنسه لا لغة، ولا عرفا، وذلك ما حمله رضى الله عنه أن يقول: "فدعوا الربا والريبة" فالربا ما كان ربا معروفا فى الجاهلية فى القرض المشروط بالأجل، والزيادة، والدين، والسلف، والريبة ما ألحقه رسول الله ﷺ بالربا لتشابهه به، فإن الربا إن لم يكن معروفا، فكيف كان له أن يأمر الناس بترك ما يجهله ويجهلونه، ويطالبهم بما لم يعرفه ولم يعرفوه؟ فافهم.

ولا يغرنك قول بعض الفقهاء: إن الربا مجمل، فيحتاج إلى البيان، فإن الربا فى معناه اللغوى والعرفى، ليس بمجمل، بل إنما الإجمال فى إلحاق بعض البيوع التى لم تكن من الربا فى اللغة

(١) أراد بالأجنبى -والله أعلم- الكفار، وفيه تأييد لما روى مكحول مرسلا: «لا ربا بين المسلم والحربى فى دار الحرب»، فإن شرائع من قبلنا شرع لنا إذا لم ينكرها الشارع، ولم ينسخها، فدل مرسل مكحول على أن هذا الحكم لم ينسخ فى شرعنا، بل هو على ما كان عليه من قبل.

والعرف، فالربا فى الشرع يقع على معانٍ لم يكن موضوعا لها فى اللغة، ولا معروفا فى العرف العام الشائع فى الجاهلية، فالربا كما فى الخبر: «ثلاث وسبعون بابا»، وأن النبى ﷺ سمى النسأ ربا، فقال: «إنما الربا فى النسيئة»، وقال: «إن من أربى الربا الاستطالة فى عرض المؤمن».

وقال عمر بن الخطاب: "إن من الربا أبوابا لا تخفى"، وكيف يقول: لا تخفى وهو لا يعلم حق العلم؟ ويدل عليه أن العرب لم تكن تعرف بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة نسأ ربا، ولا كانوا يعدون التفاضل فى مبايعة الأشياء الستة ربا، وغير ذلك من أبواب الربا التى هى ربا فى الشرع، وليست فى اللغة والعرف الشائع فى الجاهلية منه، وهذه هى جهة إجماله.

هناك أمر آخر يستحق العناية، هو أن القرض معناه فى العرف العام، وعرف الشرع ما تعطيه رجلا يحتاج إليه، ويطلبه منك، ولا ترجو منه غير رده إليك بدلا بلا زيادة، وإنما تبغى به وجه الله، كما قال الله تعالى: ﴿وأقرضوا الله قرضا حسنا﴾، فالقرض بهذا المعنى لم يكن مظنا للربا، فلذلك لم يذكره أحد فى أبواب الربا، بل لم يخطر ببال أحد أهن يتعرض لذكره فى صدد الربا، بل غاية ما قالوا: إن هذا القرض إن جر منفعة من المقروض، فهو ربا، حتى الاستظلال بظله، وإجابة دعوته، وقبول الهدية منه، وهذه المنافع هى التى كرهوها وقدروها، لا آخذك أكثر مما أعطيت شرطا، وعقدا، فقد حرموه وعلموه عين الربا، ولذلك استعار الله تعالى كلمة الربا للهدية والعطية، التى تهدى إلى الناس أو تعطيهم، وتريد بها ثواب الدنيا، أو ترجو منها أكثر مما أهديت وأعطيت، كما قال الله تعالى: ﴿وما آتيتم من ربا ليربو فى أموال الناس فلا يربو عند الله﴾، وذلك على ما فسره التابعون، ويدل عليه سياق الآية وسباقها، فترى الربا أطلق على عطية تريد بها ثواب الدنيا، أو أكثر مما أعطيت، فكيف لا يطلق على قرض تريد به ثواب الدنيا، وأكثر مما أعطيت.

وقال أبو إسحاق اللغوى النحوى فى تفسير الآية المذكورة آنفا: يعنى به دفع الإنسان الشىء ليعوض به ما هو أكثر منه، وذلك فى أكثر التفسير ليس بحرام، ولكن لا ثواب لمن زاد على ما أخذ[1]، قال: والربا ربوان، فالحرام كل قرض يؤخذ به أكثر منه، أو يجر به منفعة، والذى ليس بحرام أن يهبه الإنسان يستدعى به ما هو أكثر، أو يهدى الهدية ليهدى له ما هو أكثر منها ("لسان العرب" كلمة الربا).

فلذلك لم يستعمل الفقهاء كلمة القرض هو تبرع محض فى الأصل فى المعاملات، بل أكثر ما استعملوا كلمة الدين الذى على الحق، وكلمة البيع الذى يدل على التبادل، فلا يستدل

(١) ذلك فى العطية والهدية، كما يأتى متصلاً، (سليمان).

أحد بصنيعتهم هذه أن القرض الذى زيد فيه ليس بربا، بل إنه بهذه الزيادة خرج من جنس القرض، ودخل فى جنس الدين، والحق، والبيع المؤجل الذى فيه الربا، واتفقوا على أنه يصير بذلك عقدا منسوخا، أو بيعا فاسدا، حتى يزول موجب فسخه أو فساده.

ثم انظر أن القرض ليس إلا مبادلة درهم بدرهم نسيئة، فأنت تعلم أن مبادلة ذهب بذهب نسيئة ربا حرام، وإنما حلله الشرع لاضطرار الناس إليه، فحلله بشرط التبرع وعدم الظلم، فإذا زال التبرع ولزمه الظلم عاد الشيء حراما، ويزيد الطين بلة، إذا اشترط فيه الزيادة، فهو إذًا عين الربا.

وقد صرح به الفقهاء كما ذكره صاحب "الهداية"، فقال: وكل دين حال إذا أجله صاحبه صار مؤجلا إلا القرض، فإن تأجيله لا يصح، لأنه إعارة وصلة. فى الابتداء، حتى يصح بلفظة الإعارة، ولا يملكه من لا يملك التبرع، كالوصى والصبى، ومعاوضة ةفى الانتهاء، فعلى اعتبار الابتداء لا يلزم التأجيل فيه كما فى الإعارة، إذ لا جبر فى التبرع، وعلى اعتبار الانتهاء لا يصح، لأن يصير بيع الدراهم بالدراهم نسيئة، وهو ربا، (باب المرابحة والتولية)، وكلما ذكره المستفتى فى الرد عليه (ص٢٩ و ٣٠)، فليس بشيء، وفسر كلام الإمام ابن القيم بتفسير لا يرضى به قائله، فإنه فرق بين البيع والقرض الذى هو التبرع، لا القرض المشروط بالزيادة، فكما فى البيع يكون الغرض من المبادلة تحصيل النفع لا غير، فكذلك يكون غرض المقرض المستزيد تحصيل النفع لا غير، والاستشهاد بالسفتجة ليس بنافع، فإن الانتفاع فيها لا يكون بالزيادة، بل بنوع من المنافع التى كرهها أهل التقوى، واستحلها أهل الفتوى، فيستغنى كل واحد من المقرض والمستقرض عن الحمل إلى بلده وموضعه، فمثل هذه المنفعة التى تحصل للمقرض والمستقرض هو الذى أجازه ابن القيم، لا الزيادة فى رأس المال.

وفذلكة ما أسلفت من الكلام، أن القرض اللغوى بمعنى دفع شيء، إلى إنسان آخر، ليرده إليه بعد حين عينا أو بدلا، يقع على معنيين: **أولهما**: ما تدفعه تبرعا لا تشترط فيه الزيادة والأجل، هو قرض شرعى ترجو به الأجر من الله، والشكر من العبد، وهو ليس بمحل للربا طبعًا، ولذلك لم يذكروه فى أبواب الربا.

وثانيهما: قرض فيه زيادة وأجل، هو ين ومحل الربا، وذكروه فيها، فأجازوا الأول، وكرهوا فيه المنافع التى ليست من جنس الزيادة المحرمة، أجازها الآخرون إن لم تكن ذات بال، كالاستظلال بظل جدار المستقرض، أو قبول الهدية منه حبا، أو إجابة دعوته إكراما، أو قبول شيء طفيف أكثر مما أعطاه، أو أُفضل مما أعطاه، إن وهبه المستقرض عند القضاء عن طيب نفس، أو ما

ينفع الطرفين المقرض، والمستقرض على السواء، مثل السفاتج والصكوك التى تغنى كل واحد منهما عن مؤنة الحمل.

وأما الثانى: فقد اتفقت كلمتهم على تحريمه، وهو الذى فسر بالدين والبيع المؤجل، الذين إذا حل أجلهما قال الذى له الحق: أ تقضى أم تربى؟ فيزيد أحدهما فى رأس المال، والآخر فى الأجل، والتبس المعنيان على صاحب الاستفتاء، فتقرق به سبيلا، والله يهدى سواء الطريق، ومنه التوفيق، هذا، وإنى أعرضت عن الأخذ بأطراف الروايات وآراء الفقهاء، فإن المجيب -أكرمه الله تعالى- قد قضى منه الوطر، وتتبع فيه العين والأثر، ولم يدع عرقا تنبض للشك إلا قطعها، ولا مادة للريب إلا حسمها، وأسأل الله تعالى العصمة، ولا أدعيها، والحمد لله أولا وآخراً.

سليمان الندوى

١٦ / شعبان ١٣٤٨ هـ

صورة ما قرظه جامع المعقول والمنقول، عالم الفروع والأصول العلامة المفضال، صاحب الفضل والكمال، وارث المجد كابرا عن كابر ومورثه للأقران والأصاغر، ذو القلب المنيب الأواه مولانا السيد مختار الله -المدعو بـ"ميرك شاه"- أطال الله بقاءه وبلغه ما يتمناه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، أما بعد: فلا يخفى على ولى البصيرة والنهى، أن الربا الذى نطق بحرمته كتاب الله، محله أولا وبالذات إنما هو القرض، وثانيا: وبالتبع البيع وما يتبعه من العقود الفاسدة، وهذا هو الذى وقع عليه إجماع الأئمة، وتواتر فى الأمة، والمسلمون لم يزالوا على بصيرة، وثلج يقين من هذا بلا ريب وشبهة، ولم يخطر ببالى قط أن أحداً -ممن له أدنى ممارسة بالديانة الإسلامية، فضلا عن مس ومناسبة ما بالعربية، ومعرفة الأصول العلمية، والقواعد الشرعية، والضوابط الفرعية- يقوم قائلا بالعكس، ويأتى بلبس هو صريح الدنس، زاعما أن الربا محله فى الأصل إنما هو البيع، ولا يصدق على غيره إلا بالمجاز، ثم يترقى فى الذهول، والتبلد، والغفلة عن اللغة، والنصوص الناطقة، والآثار المستفيضة، فينبغى الربا عن القرض ويجعله منحصرا فى العقود لا غير.

هذا كلام أستحيى أن أذكره، فضلا عن أن أعزوه إلى من ينتحل كونه من أهل العلم والمعرفة، ولكن الزمان أبو العجب، ولا سيما هذا البرهة التى وقعنا فيها، وضاع فيها الدين والديانة والأدب، ولم يبق لبنيها إلا آمال طلب الجاه والأرب، وقام جمع منهم باسم الحسية الملية أو القومية -التى ليست حقيقتها إلا الحمية الجاهلية- وأرادوا نسخ الدين، ومسخ الأصول والقوانين، ليكون دينهم ما نطقت به ألسنة ملاحدة أوربا، من استحلال نحو الخمر، والخنزير، والربا، ولما كانوا يعلمون أن الكلمة المعزوة إلى الدين لا يصغى إليها إلا بعد أن يعرف قائلها بالعلوم ا لإسلامية، والدراية الشرعية، تشدقوا أولا بما يوهم أنهم من أهل العلم والفتيا، بل خيلوا إلى أذنابهم بإغواءهم أنهم هم العلماء، ثم نهضوا لمخالفة الدين بل لمحوه، وإقامة شيء باسمه فى محله، ومن هذا القبيل ما ينسب إلى الذى قال فيه: إنه سمى نفسه بالمستفتى، فى تأليف أفرده لإثبات أن الربا الذى ذكره الله تعالى فى كتابه، إنما هو ما يوجد فى عقود البيوع، ولا وجود له فى القرض، هو بجميع صوره مباح ومشروع.

فرحم الله المولى الكريم الأمجد، الشيخ الفاضل الأوحد، مولانا ظفر أحمد، فإنه شمر عن ساعد الجد، وقام بالحجج الدامغة لما شيد به المستفتى ما اخترعه من الدعوى، وأقام عليه الطامة الكبرى، وأثبت فيما كشفه من الدجى عن وجوه الربا، أن كل شيء تعلق به المستفتى بعيد كل البعد من الحق، ووجود الهدى، ومبنى على محض الوساوس والهوى، لا يقول به إلا ممن اتبع النفس وطغى، وخلع ربقة الشرع عن عنقه، فهوى فى مهارى الغى وغوى، ولا شك أن المولى الموصوف لم يتصد لشيء فى رسالته من هذا الباب إلا أتى فيه بما كفى وشفى، فليس بعده للمخالف إلا الرجوع عن مزعوماته إن كان منشأ قوله: الجهل وعدم الرواية، مع قلة العلم والدراية، وهو المظنون الذى ينبغى أن يظن بالمسلم ما لم يأت بصريح الغواية، وإن كان منشأه -والعياذ بالله- قلة الدين وهوى النفس، فليس له أيضًا إلا العناد الصريح، والاستنكاف عن اتباع الحق الصحيح، لأن صاحب "الكشف" قد أوضح له المحجة، ولم يدع لأحد فى هذا الموضوع حجة، جزاه الله خيرا، وهدى المرتابين بما أتى، فإن هدى الله هو الهدى.

وأنا العبد الأواه

مختار الله المدعو ميرك شاه عفا الله عنه وعافاه

٢٥ / رمضان سنة ١٣٤٨هـ

تقاريظ علماء حيدرآباد دكن

تعريب ما قرظه به الفاضل المقدام، الأديب الكامل العلام
مولانا عبد الحى السهارنفورى
ناظر الجامعة العثمانية، تغمده الله برحمته ورضوانه

صنف هذه الرسالة "كشف الدجى" -التى شاعت وذاعت من تهانه بهون- مولانا ظفر أحمد العثمانى بأمر سيدى حكيم الأمة -متع الله بفيضه القاصى والدانى- وهى جواب عن استفتاء قد أشاعته محكمة الأمور المذهبية (بحيدرآباد دكن) بذل المستفتى جهده فى جعل ربا القرض غير منصوص على حرمته، وادعى أن الربا المحرم فى القرآن، إنما هو ربا البيع والشراء فقط، وأن الفقهاء جعلوا ربا القرض قياسا على ربا البيع، فحكموا بحرمتهما جميعًا، وإذ الأمر كذلك وسع لنا تغيير هذا القياس بتغير الزمان، فإن الأحكام القياسية تقبل التغير بتبدل الأحوال.

فأجاب المصنف عن كل ذلك، وتكلم كلام المحققين، وأثبت أن الربا الذى نص القرآن على حرمته هو ربا القرض والنسيئة، وأن ربا البيع ملحق به، وشيد ذلك بأقوال الفقهاء والمفسرين، فللّه در المؤلف لقد أجاد فى تحقيق الحق وأفاد، وأتى ببراهين قاطعة تشفى الغليل، وتميز الصحيح من العليل، وهى كافية لطالب الحق إن كان منصفا، وما توفيقى إلا بالله، انتهى بمعناه

(مولانا) عبد الحى عفى عنه (غفر الله له، وأعلى درجاته)
ناظر الجامعة العثمانية (بحيدرآباد دكن).

تعريب ما قرظه به صدر الأفاضل، وفخر الأماثل مولانا محمد يعقوب صدر المدرسين بالمدرسة النظامية (بحيدرآباد دكن)

كل ما اشتملت عليه مجلة "النور" (الحاملة لـ"كشف الدجى عن وجه الربا") من الأجوبة المؤيدة بأقوال المفسرين والفقهاء، قد بلغ من التحقيق والإنصاف، والتجنب عن الاعتساف غايتها، ومن طالع كلام المستفتي، وفهمه يجد أسلوب بيان المجيب مستحقا للثناء عليه، والترحيب، قد أحاط بأطراف الاستفتاء، وما يتعلق بها من كل وجه، وناهيك به كافلا لرد ما يشاهد فى الناس عامة، من التخبط فى الدين، وتخليط الحق بالباطل، وتدنيس أحكام الملة البيضاء بتأويلات باطلة، أخذوها من فلاسفة أوربا، وتركوا مقاصد الشرع ورائهم ظهريا، لا سيما ما فعلوه فى مسألة الربا، وبذلوا جهدهم فى تحريف نصوص الشريعة ا لمتعلقة بها، فقد أبطل المصنف جل مساعيهم فى هذا الباب، وكشف الدجى عن وجه الربا، وسد طرق الباطل بأسرها، وأظهر الحق والصواب، (انتهى بحاصله).

محمد يعقوب عفا الله عنه صدر المدرسين بالمدرسة النظامية

تعريب ما قرظه به الأديب الكامل، اللبيب الفاضل، سلالة العترة النبوية فرع الشجرة الهاشمية القرشية، مولانا السيد شاه محمد الشطارى القادرى أديب المدرسة النظامية بحيدرآباد دكن.

تشرفت بمطالعة مجلة "النور" المشتملة على "كشف الدجى عن وجه الربا"، فللّه در مؤلفها الفاضل، ما أبرك مساعيه، وما أجدرها للترحاب، فقد أتى بما لم تر العيون نظيره من التحقيق الأنيق فى هذا الباب، ولو أن المستفتي -الذى أجاب مؤلف "كشف الدجى" عن سؤاله- ترك طريق الجدل والخلاف، وجانب التعنت والاعتساف، ومال إلى الحق والإنصاف، لوجد كشف الدجى تبصرة له كافية، وتذكرة له شافية، وإلا فليعلم هؤلاء المتزيون بزىّ العلماء، أن اجتهاداتهم هذه المتجددة، وتحقيقاتهم المخترعة فى الملة البيضاء، تفتح للناس أبواب استحلال الحرام، وهى فتنة دهماء، لو انفتحت أبوابها فلا يدان لغلقها، ولا رتق لها بعد فتقها، لا سيما فى هذا الزمان الذى هو منشأ الشر والآفات، لا يمضى يوم، إلا وفيه حملة، بل حملات على الإسلام، والمسلمين من جميع الجهات، يبذل أعداء الله جهدهم فى تعطيل أحكام الإسلام، وإبطال ما جاء به

سيد الأنام، عليه وعلى آله وأصحابه أفضل الصلاة والسلام، فعلى المستفتى أن يرجع عن استفتاءه، ويتوب عما بذل جهده فى ترويج باطل رأيه، إن كان فى قلبه حرمة للإسلام، والمسلمين، وعزة للدين المتين، الذى جاء به سيد المرسلين، انتهى بملخصه.

الإمضاء بخط حضرة مولانا السيد شاه محمد الشطارى القادرى
أديب المدرسة النظامية بحيدرآباد دكن

الجواب صحيح
نور محمد أبو الفداء عفى عنه
صدر المدرسين بمدرسة الدينيات بحيدرآباد دكن
٣ / شعبان ١٣٤٨ هـ

رأيت جواب الاستفتاء
الذى أجاب به العلامة[1] مولانا أشرف على -دام مجده وعلاه-
فوجدته جوابا شافيا، ولسد باب الفتنة كافيا، جزاه الله خير الجزاء
محمد عبد القدير
الناظر الأول لشعبة الدينيات - بكلية الجامعة العثمانية (حيدرآباد دكن)

(١) قد عزا صاحب المطبع هذا الجواب إلى حضرة سيدى حكيم الأمة استحسانا، فاغتر بذلك بعض العلماء من المقرظين، وهم معذورون فى ذلك، كما لا يخفى، فليعلم أن الجواب، إنما هو من أقل خدامه ظفر أحمد عفا الله عنه - وليتنبه لذاك.

تعريب ما قرظه به فخر الأماثل والأقران، طراز عزة الدهر وسواد عين الزمان مولانا مناظر أحسن الكيلانى متع الله بعلومه القاصى والدانى

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الله وبحمده، والصلاة والسلام على نبيه وعبده، وعلى آله وصحبه (الموفين بعهده) "كشف الدجى عن وجه الربا" كتاب مدلل مبرهن مبسوط، قاطع للشبهات مبكت مسكت للخصم، جواب عن استفتاء أشاعته الصدارة العالية فى (تحيل) ربا القرض والنسيئة، ولقد أجاد المؤلف جزاه الله عنا، وعن المسلمين خير الجزاء فيما قاله: إن الأمة والأئمة إذا أجمعوا على تحريم ربا القرض، فليس لمقلد بعد ذلك أن يطالبنا بدليل حرمته من القرآن، والحديث، والقياس، فإن هذا السؤال لو سلمنا جدواه وإفادته درسا وتعليما، فلا ريب أنه اشتغال بما لا يعنيه عملا، وتسليما، وإذا قد صرحت جماعة من علماء الإسلام بكون ربا القرآن هو ربا القرض بعينه، وأن ربا الجاهلية لم يكن إلا فى القرض والدين، كما قاله الجصاص، ونصه: فمن الربا ما هو بيع، ومنه ما ليس ببيع، وهو ربا الجاهلية، وهو القرض المشروط فيه الأجل، وزيادة مال على المستقرض.

وقال (الفخر) الرازى: إن الربا قسمان: ربا النسيئة، وربا الفضل، أما ربا النسيئة، فهو الأمر الذى كان مشهورا متعارفا فى الجاهلية. وقال ابن الهمام فى تفسير آية الربا: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا﴾ أى الزائد فى القرض والسلف على القدر المدفوع اهـ، وقال الشاه ولى الله: واعلم أن الربا على وجهين: حقيقى، ومحمول عليه، أما الحقيقى، فهو الديون، والثانى: ربا الفضل اهـ، والتفصيل فى "الكشف"، فليراجع.

ففى كل ذلك دليل واضح على تحريم ربا القرض بنص الكتاب، بل وبنص الحديث الصحيح أيضًا، وهو قوله ﷺ: «لا ربا إلا فى النسيئة»، وبالحديث المتلقى بالقبول عملا: «كل قرض جر نفعا فهو ربا»، وقد حمله علماء الإسلام على ربا القرض قاطبةً، ويدل على حرمته القياس أيضًا، كما ذكره المؤلف مد ظله العالى فى رسالته هذه بأبسط وجه، وأكمله.

ثم قيام الإجماع على حرمته المنصوصة الثابتة بالقرآن، والسنة، والقياس جعلها حرمة قطعية فوق القطعيات، ولأجل ذلك نص العلماء فى حد الربا بما يعم ربا القرض بالأولى، كما فى "الهداية": الربا هو الفضل المستحق لأحد المتعاقدين فى المعاوضة اهـ.

وفى الملتقى: الربا فضل مال خالٍ عن عوض شرط لأحد العاقدين فى معاوضة مال بمال اهـ،

وفى "العالمكيرية": الربا فى الشريعة عبارة عن فضل مال لا يقابله عوض فى معاوضة مال بمال اهـ.

وفى "النقابة": الربا هو فضل خالٍ عن عوض بمعيار شرعى يشرطه أحد المتعاقدين فى المعاوضة اهـ، فهذه وأمثالها من الحدود تشتمل ربا القرض قطعا، ولأجل ذلك قال أعلم الناس بمذاهب الأئمة، وعمدتهم فى معرفتها، ومستندهم فى نقلها، القاضى أبو الوليد بن رشد: إن الربا فى الصرف، وفى جميع البيوع، وفيما تقرر فى الذمة من الديون، حرام محرم بالكتاب، والسنة، وإجماع الأمة اهـ ("المقدمات الممهدات" له).

هذا هو القول الفصل، وما هو بالهزل، ولم يبق بعد ذلك إلا إشكال علمى ذكره صاحب الاستفتاء أنه إذا كان الأمر كذلك، فلم جعل أرباب الفقه والأصول من الفقهاء آية الربا من القرآن مجملة؟ وقد حل حضرة المؤلف عقدة هذا الإشكال فى رسالته "كشف الدجى" بأحسن تفصيل، وأجاب عن هذا السؤال بأبسط جواب يشفى الغليل، إن فى ذلك لذكرى للذاكرين فقط، انتهى بمحصله.

حرره بيراعه العبد الجانى

مناظر أحسن كيلانى غفر الله له، ولمن رباه

تعريب ما قرظه به العالم الفاضل العامل الرافل، فى حلة العز والقبول معلم الفقه والأصول، بكلية الجامعة العثمانية مولانا محمد عبد الواسع لا زال راقيا فى المعارج الإيمانية

تفصيل حرمة ربا القرض بأدلتها الشرعية يطلب من رسالتى "كشف الغطاء[1] عن مسألة الربا" ومن رسالة "كشف الدجى عن وجه الربا" التى ألفها المولوى ظفر أحمد، فقد كشف اللثام عن كل ما خفى على الأنام فى هذه المسألة، التى هى من مزال الأقدام، ومحصله أن حرمة ربا القرض ثابتة بالكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، فهو حرام قطعى، حكم جاحده، ما هو حكم منكر القطعيات، وكل ما ذكره المستفتى فى استفتائه من الأقوال، والأدلة فقد رده عليه مؤلف "كشف الدجى" بما أغنانا عن الاشتغال به، فلا حاجة إلى إعادته، انتهى بمعناه.

محمد عبد الواسع عفى عنه
معلم الفقه وأصول الفقه بكلية الجامعة العثمانية

العبد الضعيف متفق ومصدق لما فى رسالة "كشف الدجى"
من الحكم الشرعى أن ربا القرض داخل فى ربا القرآن،
وهو أحسن جواب للاستفتاء الذى طبعته دائرة المعارف
فقط
محمود حسن التونكى مؤلف "معجم المصنفين"

---

(١) قد طبعت مطبعة الجامعة الإسلامية (المعروفة بمسلم يونيورستى) بعلى كره رسالة سمتها بـ"كشف الدجى عن وجه الربا" ومؤلفها بأبى إسحاق الهندى، فلا أدرى هل مولانا عبد الواسع هذا هو المكنى بأبى إسحاق أم هو آخر غيره؟ وأيا ما كان فإن أبا إسحاق الهندى هذا، قد جسر جسارة عظيمة، واجترأ جرأة عظيمة، واجترأ جرأة وخيمة، حيث قسم الربا إلى أنواع ثلاثة: ربا القرض، وربا البيع، وربا التجارة.
وادعى حل النوع الثالث بدليل أنه لم يكن فى خير القرون فهو خارج عن ربا القرآن، والسنة كليهما، وقد رددنا ذلك عليه فى كتابنا "إعلاء السنن" بأبسط وجه وأكمله، وبينا الحق للناس بأحسن بيان وأجمله، فليراجع.

تقاريظ علماء جالندهر

هذا ما قرظه به العارف الكامل، العلامة الفاضل، الحبر المتبحر المحدث الأوحد مولانا الشيخ خير محمد ناظم التعليم بالمدرسة المعروفة بـ"فيض محمدى" جالندهر

قد طالعت هذه العجالة المنيفة، فوجدتها مشحونة بتحقيقات لطيفة، وتدقيقات أنيقة، فليؤخذ عليها بالنواجذ، فإن الحق لا يتجاوز عنها، ومما يؤيد عمومية الدين للقرض ما نص عليه الحافظ ابن تيميةرح فى "كتاب الاختيارات العلمية"، حيث قال: والدين الحال يتأجل بتأجيله، سواء كان قرضا أو غيره إلخ ص٧٧ (انتهى بلفظه).

العبد خير محمد
ناظم التعليمات بمدرسة فيض محمدى جالندهر

تعريب ما قرظه به بقية المدرسين بالمدرسة المذكورة

تشرف العبد الضعيف بمطالعة كشف الدجى، فوجدتها مدللة مبرهنة جامعة عديم النظير فى هذا الباب، قد أقام المصنف الحجة البالغة على حرمة الربا بنوعيه، سواء كان ربا القرض، أو ربا البيع، وشيدها بأقوال الفقهاء والمحدثين، ولا سلامة للإيمان، ولا خير إلا فى اتباع السلف الصالحين، لا سيما فى هذا الزمان الذى قد تتابع فيه الفتن، وظهر الفساد فى البر والبحر، فالله يرزق الرسالة (ومؤلفها) قبولا عاما من المسلمين، وجعلها نافعة لجميع العالمين، وشكر مساعى مؤلفها الجميلة الحسنة، آمين.

العبد أحمد بخش -عفا الله عنه-
صدر المدرسين بمدرسة فيض محمدى جالندهر

طالع العبد الضعيف تلك الرسالة بالإجمال، فإذا هى عديمة النظير فى حسن البيان، وبلاغة المقال، قد أقام مؤلفها الدلائل، والبراهين القاطعة على حرمة الربا مطلقًا، فمن على المسلمين بتأليف

مثل هذه الرسالة عند اشتداد الحاجة إليه، وأحسن إليهم إحسانا عظيما، فجزاه الله عنى، وعن سائر المسلمين أحسن الجزاء.

الأحقر غلام محمد -غفر له-

المدرس بمدرسة فيض محمدى جالندهر

"كشف الدجى" المشتمل على تحقيق حرمة الربا بأبسط وجه، وأكمله، سواء كان فى القرض، أو فى البيع، كله حق، والحق أحق أن يتبع.

محمد على -عفا الله عنه-

المدرس بمدرسة فيض محمدى جالندهر

تعريب ما خطه يراع الفاضل والأديب، الباع الفطن اللبيب مولانا محمد عماد الدين الأنصارى -لا زال محفوفا بنعمة ربه البارى-

قد صارت مسألة الربا فى هذه الأعصار سبب الحيرة والانتشار، لقلوب المسلمين من أهل الديار، فقام بعض من انتصب لكسب قوة الاجتماع والاتحاد، لتحليل الربا أو لإباحة بعض أنواعه، وادعى الاجتهاد، فاشتدت الحاجة إلى العلماء الراسخين أن يصرفوا همتهم إلى هذه الفتنة التى قد دهمت المسلمين، وستكون ا لرسالة "كشف الدجى" التى ألفها حكيم الأمة المحمدية -عم فيضه- شمس الهداية كاشفة لظلمات الغواية تطمئن بها القلوب المنتشرة، وتزول بها الشكوك، والشبهات المنكرة المتبكره، فإنها كافية لمن عنده بصيرة من العلم والدين، وافية لمن فى قبله حرمة للدين المتين، ومن كان مسلما للأصول الأربعة، مذعنا بكونها حجة، فهذه الرسالة تشفى غليله، وتصح عليله، وتوضح له المحجة، وبالجملة: فقد قضى مؤلفه ضرورة الوقت عند اشتداد الحاجة، أطال الله بقاء أمثال هؤلاء الراسخين لرفع العجاجة، فقط بمعناه.

محمد عماد الدين الأنصارى -غفر له-

أستاذ العربيات، وناظم الدينيات بإسلاميه هائى سكول جالندهر

تعريب ما قرظه به العالم العامل، العارف الزاهد الكامل الذى لا يخاف فى الله لومة لائم لإيقاظ النائم، وإرشاد الهائم مولانا الشيخ فقير الله -بلغه الله فى الدنيا والآخرة ما يتمناه-

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده ونصلى على رسوله الكريم، أما بعد: فقد اقتربت الساعة، وغلب الشر وحب الدنيا على قلوب الجماعة، كل امرئ يدعى الاجتهاد، لغلبة الهوى والإلحاد، تركوا اتباع السلف الصالحين وراءهم ظهريا، وجعلوا النصوص تابعة لهوى النفس، واتخذوها سخريا، لا يخافون الله، ولا اليوم الآخر، قل فقههم للدين، وأعلنوا بذم الأكابر، اللهم ألهمنا رشدنا، واحفظنا من شرور أنفسنا، وارزقنا اتباع السلف الصالحين، وكان من فتن هذا العصر الجديد فتنة عظيمة ظهرت من المحكمة الشرعية بحيدرآباد دكن، أن الربا المحرم إنما هو فى البيع دون القرض، فيا لها فتنة من أشد الفتن! ولأجل ذلك شمر غزالى العصر حكيم الأمة، مولانا التهانوى عن ساق الجد فى تسكينها، وفى رد دلائل تمسك بها أصحاب الفتنة وتوهينها، فألف رسالة سماها "كشف الدجى" مدللة، مبرهنة بأبسط وجه، وأحسن تفصيل فدرأ بها فى نحورهم، وجعل كيدهم فى تضليل، كيف لا؟ ولا يزال طائفة من هذه الأمة ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله، ولنذكر ههنا آثارا عديدة صحيحة تبركا بها وتيمنا.

مالك عن زيد بن أسلم أنه قال: كان الربا فى الجاهلية أن يكون للرجل على الرجل الحق إلى أجل، فإذا حل الحق، قال: أتقضى أم تربى؟ فإن قضى أخذ، وإلا زاده فى حقه، وأخر عنه الأجل، (الموطأ لمالك ص٢٧٩، قلت: إطلاق الحق على القرض أكثر من إطلاقه على الثمن المؤجل فى البيع).

(ما لا يجوز فى السلف) مالك أنه بلغه: أن رجلا أتى عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، فقال: يا أبا عبد الرحمن! إنى أسلفت رجلا سلفا، واشترطت عليه أفضل مما أسلفته، فقال عبد الله ابن عمر: فذلك الربا (الموطأ ٢٨٣)، قوله: "أسلفته" أى أقرضته.

حدثنا سليمان بن حرب، ثنا شعبة، عن سعيد بن أبى بردة، عن أبيه، قال: أتيت المدينة،

فلقيت عبد الله بن سلام، فقال: ألا تجيء فأطعمك سويقا وتمرا، وتدخل في بيت؟ ثم قال: إنك بأرض الربا فيها فاش، إذا كان لك على رجل حق، فأهدى إليك حمل تبن، أو حمل شعير، أو حمل قت فلا تأخذه، فإنه ربا (بخارى ١:٥٣٨).

هذا، وقد كان التبس بعض صور الربا على مولانا "ناظر حسن" الديوبندى -غفر الله له- ببعض صور المضاربة (فأفتى بجوازه)، ثم رجع إلى الحق حين ناظره علماء يوبند فى ذلك (فأفتى بحرمته)، وكذلك فليتب هذا المستفتى الذى أشاعت الصدارة العالية بحيدرآباد دكن استفتاءه إن كان فى قلبه طلب الحق، وشيء من خشية الله، وليراجع الحق عجلا، ولا يطلب له مهلة وأجلا، وأما اتباع الهوى والعناد، فلا داء أدوأ منه، ولبئس المهاد، فقط بمعناه، والله تعالى أعلم.

العبد الراقم "فقير الله" -عفى عنه-

مدرس مدرسة العربية براى بور كوجران من مضافات جالندهر

(المصدق) عبد العزيز عفى عنه رائيبور جالندهر

تقاريظ علماء كانفور

تعريب ما نمقه الفاضل المحقق العلام، الكامل المدقق عمدة الأعلام مولانا محمد خان زمان لا زال محفوفا بالحفظ والأمان

تشرف العبد الضعيف بمطالعة "كشف الدجى" فوجدت مؤلفه قد بالغ فى تحقيق الحق، وهداية طالبيه إلى الصراط المستقيم، ورأيته قد استأصل الشكوك، والشبهات الركيكة التى آفتها من الفهم السقيم، وإنما يرتكب تحريف معانى القرآن من كان أقصى مراده الصعود، والرقى فى المعارج الدنيوية من أبناء الزمان، نسوا الله واليوم الآخر، فسقط فى أيديهم، ووقعوا فى بئر الضلالة والخسران، فيا أسفى على تغير الأحوال!

اللهم افتح أقفال قلوبهم، فارحمهم، وارزقهم البصيرة، ونور الإيمان، على وجه الكمال والسلام، انتهى بمعناه.

محمد خان زمان

(المدرس الأول) بمدرسة جامع العلوم فى كانفور

١٩ / رجب سنة ١٣٤٨ هجرى

تعريب ما قرظه به صاحب العلم والعمل، كامل الإخلاص بالجهد الأجل مولانا محمد عثمان -تغمده الله بالرحمة والرضوان-

بسم الله والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، أما بعد: فقد قرأت هذه الرسالة (أي "كشف الدجى") بغاية رغبة، واشتياق، فوجدتها بفضل الله جامعة نافعة، ودافعة للشبهات، قامعة لها على الإطلاق، مدحضة لدلائل قد تمسك بها المستفتي لترويج ضلالته فى الآفاق، فهى كافية لرد أقوال الملحدين فى آيات الربا عامة، ولإبطال أغاليط المستفتي، وهفواته خاصة، فخص الله مؤلفها بالأجر الجزيل، حيث قطع عرق الإلحاد، والزندقة بهذا التأليف الجليل، ولو نظره إخواننا الذين تراهم سكارى فى حب الصعود والرقى، يحلون الحرام، ويبيعون الآخرة بالدنىء، بعين العدل والإنصاف لصاحوا قائلين لله در المؤلف، ثم لله در المؤلف فقط (انتهى بمعناه).

الأحقر محمد عثمان -عفى عنه-
(المدرس الأول والناظر) لمدرسة أشرف العلوم، كانفور

تقاريظ علماء لاهور

تعريب ما قرظه به دبير اللجنة النعمانية، ومدير مجلتها الشهرية مولانا تاج الدين أحمد -لا زال محفوفا بألطاف رب البرية-

وصلت إلينا فى شهر رجب الماضى مجلة "النور" المشتملة على ("كشف الدجى") من أحد تلامذة العلامة مولانا أشرف على التهانوى؛ لنظهر ما عندنا من الرأى فى هذا الباب، فأرسلناه إلى مدرسى المدرسة النعمانية إظهارا للحق، والصواب، فقرظها منهم اثنان، ثم ضاعت المجلة من يد الثانى، فيا لها من خسران! فكتبنا إلى حضرة المولف أن يرسل إلينا نسخة أخرى، فلم نتشرف[1] بجوابه إلى الآن، وقد مضى على ذلك شهران، فرأينا أن نبرئ الذمة بإشاعة ما وصل إلينا من رأى الاثنين، ونقضى بذلك ما علينا من الدين، وقد كنت رأيتها من أولها إلى آخرها حين وصلت إلى، فتأسفت على ضياعها من بين يدى.

---

(١) لعل صحيفتكم لم تصل إلينا، والله تعالى أعلم.

والحق أنها عديمة النظير لم تر العيون مثلها من تحرير، فهى أحسن جواب، وأجمله فى رد ما أشاعه أصحاب التعليم الجديد، وطالبوا الرقى فى الدنيا الدنيئة، والصعود من تحليل الربا (الذى نطق القرآن بتحريمه، وأفصح الرسول بلعن آكله وموكله، أجمعت الأئمة على تفسيقه وتأثيمه) لم نر قبله مثله من تحرير مدلل، مبرهن، جامع، مانع، واضح، صريح فى هذا الباب، خص الله مؤلفه بالأجر الجزيل فى الدنيا، يوم الحساب، والاستفتاء الذى أجاب عنه المؤلف فى هذه الرسالة، قد غرت العامة، وأوقعتهم فى حضيض الغواية والضلالة، ادعى المستفتى أن ربا القرآن مختص بربا البيع والشراء، فرد ذلك عليه مؤلف "كشف الدجى"، وأقام الحجة على أن الربا المحرم فى القرآن، إنما هو ربا النسأ، وأوضح المحجة، وكشف عن وجه الربا كل غطاء، والأسف كل الأسف أن الرسالة المذكورة ليست الآن هنالك، وإلا أظهرت محاسنها بأزيد من ذلك، (انتهى بمعناه).

الفقير تاج الدين أحمد

دبير اللجنة النعمانية بلاهور و "مدير مجلتها الشهرية"

تعريب ما قرظه به العلامة الأوحد، ذو الرأى الثاقب كدرى يوقد مولانا سراج الدين أحمد مدرس دارالعلوم المتعلقة باللجنة النعمانية لا زالت محفوفة بالأنوار الإيمانية-

رأيت مجلة "النور" المشتملة على "كشف الدجى"، فالحق أن مؤلفها قد أقام على حرمة الربا براهين قاطعة، ودلائل واضحة ساطعة، لم نر فى رسالة قبلها مثلها، فهى مغنية عن كل رسالة فى هذا الباب، والله عنده علم الكتاب اهـ بالمعنى.

العبد سراج الدين أحمد

مدرس دارالعلوم باللجنة النعمانية بلاهور

تعريب ما قرظه به صاحب الفضل والكمال، الذى حفه من العلم جمال وجلال مولانا جمال الدين مدرس دارالعلوم المذكورة

لقد طالعت مجلة "النور" المشتملة على "كشف الدجى" بنظر عميق، فعجبت لما فيها من التحقيق الأنيق، ولعمرى أن لسانى فى ثنائها قاصر، ولقد صدق القائل كم ترك الأول للآخر، فالرسالة جديدة فى شأنها، عديمة النظير فى زمانها، مزينة بالدلائل مع الاختصار، مسكتة مبكتة لحماة تحليل الربا فى الأقطار، عجبًا لإيجازها كأن الكأس محيطة بالبحر الزاخر، ظاهرها بجل المحاسن عامر باطنها خزينة البصائر، ومجمع المعارف والسرائر، دونت فيها دلائل حرمة الربا من الكتاب، والسنة الصحيحة بأحسن ترتيب، لا يمكن الثناء كما كان حقها فيا لها من عجيب.

تتضح بها مسألة الربا لقارئها وضوحا لا يخشى عليه بعده من الضلال، ويصير مأمونا من التباس الحق عليه بالباطل من القيل والقال، والعبد العاصى قاصر عن الإحاطة بمحاسن هذه الرسالة، فليكتفِ الناظرون منى بهذه العجالة، (انتهى بمعناه).

حرره
العبد جمال الدين
مدرس دارالعلوم باللجنة النعمانية لاهور

* * * * * * *

* * * * *

* * *

*

فهرس مباحث الجزء الرابع عشر من إعلاء السنن

الموضوع الصفحة

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوي رحمه الله

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث في
أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة في الطبعة السابقة

الجزء الخامس عشر

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية
أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايست، كراتشي٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٥ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشی

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

٤٣٧/D گارڈن ایسٹ کراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلی لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب القضاء

باب كيفية القضاء وجواز الحكم بالرأى فيما لا نص فيه

٤٨٧٥- عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: أكثروا على عبد الله ذات يوم، فقال عبد الله: إنه قد أتي علينا زمان ولسنا هنالك، ثم إن الله عز وجل قدر علينا أن بلغنا ما ترون، فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم فليقض بما فى كتاب الله، فإن جاءه أمر ليس فى

باب كيفية القضاء وجواز الحكم بالرأى فيما لا نص فيه

أقول: قد علم من الأثر المذكور كيفية القضاء بأنه يقضى أولا بما فى كتاب الله ثم بما فى سنة رسول الله ﷺ ثم بما قضى به الصالحون ثم بما يؤدى إليه اجتهاده، وهو مذهب أبى حنيفة رحمه الله .

مشروعية القضاء بالكتاب والسنه والإجماع :

قال العبد الضعيف : الأصل فى القضاء ومشروعيته الكتاب والسنة والإجماع ، أما الكتاب : فقول الله تعالى : ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ﴾، وقوله : ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ﴾، وقوله : ﴿وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم﴾، وقوله: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾.

وأما السنة : فما روى عمرو بن العاص عن النبى ﷺ أنه قال : «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر» متفق عليه فى آى وأخبار سوى ذلك كثيرة، وأجمع المسلمون على مشروعية نصب القضاء والحكم بين الناس. قاله الموفق فى "المغنى" (١١:٣٧٣).

الرد على ابن حزم فى احتجاجه بالآيات على تحريم الحكم بالقياس:

واحتج ابن حزم بما تلونا من الآيات على بطلان الحكم بقياس ورأى، أو استحسان، وقال: لا يحل الحكم إلا بما أنزل الله على لسان رسوله ﷺ وهو الحق، وكل ما عدا ذلك، فهو جور وظلم لا يحل الحكم به اهـ (٩:٢٠٣) .

كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ، فإن جاءه أمر ليس فى كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاءه أمر ليس فى كتاب الله ولا قضى نبيه

قلت: اللهم نعم ولكن الحكم بالقياس المستنبط من الكتاب والسنة فيما لم يوجد حكمه فى كتاب الله وسنة رسوله صريحًا ليس إلا حكمًا بما أنزل الله على لسان رسوله ﷺ، ومن أنكر القياس محتجًا بقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾. وقوله: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾، فقد خلع ربقة الفقه من عنقه، فإن ذلك لا يقتضى وجود حكم كل نازلة فى كتاب الله صريحًا، وإلا لم نحتج إلى سنة الرسول ﷺ ولا إلى أقوال الصحابة، وبطلان ذلك مما لا يخفى على جاهل فضلا عن عالم عاقل؛ وإذا أثبت الاحتياج إلى السنة ثبت أن قوله تعالى: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾ وقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ محمول على تكميل الأصول المحتوية على الفروع الحادثة إلى يوم القيامة، ومن تلك الأصول مشروعية الاجتهاد والاستنباط من الكتاب والسنة، ومنها لزوم العمل بما أجمعت عليه الأمة، فإن تفريع الفروع من الأصول لا يتيسر إلا باجتهاد الرأى فى الكتاب والسنة وأقوال الصحابة رضى الله عنهم: ودليل ذلك أثر ابن مسعود المذكور حيث قال: فإن جاءه أمر ليس فى "كتاب الله"، ولا قضى به نبيه ﷺ ولا قضى به الصالحون فليجتهد رأيه.

الرد على ابن حزم فى قوله: إن رسول الله ﷺ وأصحابه لم يحكموا بالرأى قط:

وأما قول ابن حزم: ولا سبيل لهم البتة إلى وجود حكم طول مدة رسول الله ﷺ بقياس أصلا ولا برأى البتة ولا إلى أن يوجد عن أحد من الصحابة الأمر بالقياس فى الدين من طريق صحيحة أبدا اهـ. فما أدله على جهل قائله أو قلة مراجعته السنة أو تغريره العوام بتمويهاته الباطلة ! فأنشدكم الله! هل كان حكم رسول الله باستحياء أسارى بدر بأخذ الفدية منهم إلا بالرأى؟ وهل لأحد قد شم رائحة من العلم والحياء أن يدعى أن حكمه ذلك كان بالنص؟ وهل كان سوقه الهدى فى حجته إلا بالرأى؟ بدليل قوله ﷺ: «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى».

إثبات القياس والحكم بالرأى من الصحابة:

وهل كان قتال أبى بكر أهل الردة الذين منعوا الزكاة ولم يجحدوا رسالة سيدنا محمد ﷺ وقالوا: لا إله إلا الله إلا بالرأى؟ وهل كان جمعهم القرآن فى المصحف إلا بالرأى؟

ولا قضى به الصالحون فليجتهد رأيه ولا يقول: إنى أخاف، فإن الحلال بين والحرام بين،

ولو كان كل ذلك بنص من رسول الله ﷺ صريح لم يقل له عمر: يا أبا بكر! كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله فمن قال: لا إله إلا الله عصم، منى ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله، فقال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فان الزكاة حق المال (كما أن الصلاة حق النفس)، والله لو منعونى عناقًا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها. قال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبى بكر للقتال، فعرفت أنه الحق. رواه البخارى وغيره (فتح البارى ١٢:٢٤٦).

وكذلك لم يقل أبو بكر لعمر حين أشار عليه بجمع القرآن فى مصحف واحد: كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ، فقال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعه حتى شرح الله صدره لذلك، ورأى فى ذلك الذى رأى عمر، رواه الشيخان وغيرهما، وفى كل ذلك دليل على مشروعية الاجتهاد فى النوازل وردها إلى الأصول، ولم يكن قتال أبى بكر أهل الردة وجمعه القرآن فى مصحف إلا بطريق الاجتهاد السائغ الناشئ عن النصح منه لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم، ولعل من أنكر القياس والاجتهاد وأبطل الحكم بهما يوجه الاعتراض على أبى بكر فى ذلك، ويقول كقول الروافض: كيف جاز له أن يفعل شيئًا لم يفعله الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام؟ وكيف ساغ له قتال من قال لا إله إلا الله بمجرد الرأى؟ فان قوله: إن الزكاة حق المال (كما أن الصلاة حق النفس)، وقول عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبى بكر للقتال فعرفت أنه الحق صريح فى أنه لم يكن عندهما نص من رسول الله ﷺ فى ذلك أصلا: فبطل. قول ابن حزم: ولا سبيل البتة إلى أن يوجد عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم الأمر بالقياس فى الدين من طريق صحيحة أبدًا (المحلى ٩:٣٦٥).

قتال على وأهل الجمل وقتال على ومعاوية لم يكن إلا عن اجتهاد:

وهذا لو قاله جاهل بالسنة لعذرناه ولكن كيف بابن حزم فى حفظه وجمعه للآثار؟ فنسأله أن قتال على وأهل الجمل وقتال على ومعاوية هل كان بنص أو بقياس ورأى؟ لا سبيل إلى الأول لما فى الصحيح عن أبى وائل لما قدم سهل بن حنيف من صفين أتيناه نستخبره فقال: اتهموا الرأى فلقد رأيتنى يوم أبى جندل (أراد يوم الحديبية) ولو أستطيع أن أرد على رسول الله ﷺ أمره لرددت، والله ورسوله أعلم ما وضعناه أسيافنا على عواتقنا لأمر يفظعنا إلا أسهلنّ بنا إلى أمر نعرفه

وبين ذلك أمور مشتبهات، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك. أخرجه النسائى، وقال: هذا الحديث حديث جيد، وأخرج نحوه عن عمر (نسائى ٢:٣٠٥).

قبل هذا الأمر ما نسد منها خصما إلا انفجر علينا خصم ما ندرى كيف نأتى له أى وذلك لشدة المعارضة بين حجج الفريقين، إذ حجة على ومن معه ما شرع لهم من قتال أهل البغى، حتى يرجعوا إلى الحق، وحجة معاوية ومن معه ما وقع من قتل عثمان مظلوما ووجود قتلته بأعيانهم فى العسكر العراقى، فعظمت الشبهة، حتى اشتد القتال وكثر القتل فى الجانبين إلى أن وقع التحكيم، فكان ما كان، كذا فى "فتح البارى" (٧:٣٥١ و ١٣:٢٤٤).

وسئل على رضى الله عنه عن مسيرته إلى صفين هل كان بعهد عهده إليه رسول الله ﷺ أم رأى رآه؟ قال: بل رأى رأيته (إعلام الموقعين ١:٢٢ لابن القيم، وعن قيس بن عباد قال: كنا مع على قال: فكان إذا شهد مشهدًا، أو رقى على أكمة، أو هبط واديا قال: سبحان الله صدق الله ورسوله، فقلت لرجل من بنى يشكر: انطلق بنا إلى أمير المؤمنين حتى نسأله عن قوله: صدق الله ورسوله فانطلقنا إليه، فقلنا: يا أمير المؤمنين! رأيناك إذا شهدت مشهدًا أو هبطت واديا أو أشرفت على أكمة قلت: صدق الله ورسوله فهل عهد إليك رسول الله ﷺ شيئا فى ذلك؟ قال: فأعرض عنا وألحنا عليه، فلما رأى ذلك قال: ما عهد إلى رسول الله ﷺ عهدا إلا شيئا عهده إلى الناس ولكن الناس وقعوا فى عثمان فقتلوه فكان غيرى فيه أسوأ حالا أو فعلا منى (أشار إلى طلحة والزبير)، ثم إنى رأيت أنى أحقهم بهذا الأمر فوثبت عليه، فالله أعلم أصبنا أم أخطأنا، رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح غير على ابن زيد، وقد يحسن حديثه (مجمع الزوائد ٧:٢٤٥).

وفيه ما يدل على أن قتال أهل الجمل وصفين كان عن اجتهاد ورأى واتفق أهل السنة على وجوب منع الطعن على أحد من الصحابة بسبب ما وقع لهم من ذلك لأنهم لم يقاتلوا فى تلك الحروب إلا عن اجتهاد وقد عفا الله تعالى عن المخطئ فى الاجتهاد، بل ثبت أنه يؤجر أجرا واحدا وأن المصيب يوجر أجرين. قاله الحافظ فى "الفتح" (١٣:٢٨).

وثبت فى الصحيح من طريق شعبة أخبرنى عمر وهو ابن مرة سمعت أبا وائل يقول: دخل أبو موسى وأبو مسعود على عمار حيث بعثه على إلى أهل الكوفة يستنفرهم فقالا: ما رأيناك أتيت أمرأ أكره عندنا من إسراعك فى هذا الأمر منذ أسلمت، فقال عمار: ما رأيت منكما منذ أسلمتما أمرأ أكره عندى من إبطالكما عن هذا الأمر (فتح البارى ١٣:٥٠).

وهل هذا إلا اختلاف اجتهاد ورأى؟ وهل كان إسراع من أسرع فى هذا الأمر، وإبطاء من

. . . .

أبطأ عنه بنص من رسول الله ﷺ؟ كلا لن يقول بذلك إلا من خلع ربقة الفقه والعلم من عنقه، فمن أين لابن حزم أن يقول: لا سبيل البتة إلى أن يوجد عن أحد من الصحابة الأمر بالقياس فى الدين من طريق صحيحة أبدا، وهل هذا إلا غفلة عن سير الصحابة واتخاذها وراءه ظهريا.

لا شك فى أنه ﷺ ربما عمل بالرأى:

بل ولا يشك كل من مارس الأخبار فى أنه ﷺ ربما عمل بالرأى من أمر الحرب وتنفيذ الجيوش وإعطاء المؤلفة، وأخذ الفداء من الأسارى، ومن ذلك إذنه للمنافقين فى القعود عن غزوة تبوك وتحريمه على نفسه مارية أو العسل بالرأى، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾، وقوله تعالى: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾، وغير ذلك مما يطول ذكره.

وأما ابن حزم فلم يحفظ من القرآن إلا قوله: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ وقوله: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ ونسى قوله: ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾؛ لأن المراد بقوله: ﴿بما أراك الله﴾ ليس محصوراً فى المنصوص، بل فيه إذن فى القول بالرأى، ولا يعارضه قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ فإن رأى الأنبياء وحى باطن مثل رؤياهم، ومن ادعى الفرق بين الرأى والرؤيا فعليه البيان.

وقد شرع ﷺ لأمته القياس وأعلمهم كيفية الاستنباط فيما لا نص فيه حيث قال للتى سألته: هل نحج عن أمها؟ : أرأيت لو كان على أمك دين أ كنت قاضيته؟ قالت: نعم. قال: فالله أحق بالقضاء. وهذا هو القياس فى لغة العرب، وقد شبه الحمر بالخيل فأجاب من سأله عن الحمر بالآية الجامعة: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره﴾ إلى آخرها، وهذا هو القياس عند العلماء.

قد اجتهد الصحابة فى زمن النبى ﷺ وبعده:

وقد اجتهد الصحابة فى زمن النبى ﷺ فى كثير من الأحكام، ولم يعنفهم كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر فى بنى قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاها فى الطريق وقال: لم يرد منا التأخير وإنما أراد سرعة النهوض فنظروا إلى المعنى، ولما كان على باليمن أتاه ثلاثة نفر يختصمون فى غلام فقال كل منهم: هو ابنى. فأقرع بينهم فجعل الولد للقارع وجعل عليه للرجلين ثلثى الدية، فبلغ النبى ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه؛ واجتهد سعد بن معاذ فى بنى قريظة وحكم فيهم باجتهاده فصوبه النبى ﷺ؛ واجتهد الصحابيان اللذان خرجا فى سفر فحضرت الصلاة

. . . .

وليس معهما ماء فصليا ثم وجدا الماء فى الوقت فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر فصوبهما، وقال للذى لم يعد: أصبت السنة وأجزأتك صلاتك. وقال للآخر: لك الأجر مرتين.

وقال الصديق رضى الله عنه فى الكلالة: أقول: فيها برأيى، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد. وقد اجتهد ابن مسعود فى المفوضة، وسأل ابن عباس زيد بن ثابت عن زوج وأبوين فقال: للزوج النصف وللأم ثلث ما بقى، وللأب بقية المال فقال: تجده فى كتاب الله أو تقوله: برأيك؟ قال: أقوله: برأيى، ولا أفضل أما على أب.

ولما باع سمرة بن جندب خمر أهل الذمة وأخذه فى العشور الذى عليهم، وبلغ ذلك عمر قال: قاتل الله سمرة أما علم أن رسول الله ﷺ قال: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها» وهذا محض القياس من عمر رضى الله عنه، فإن تحريم الشحوم على اليهود كتحريم الخمر على المسلمين، وكما يحرم ثمن الشحوم المحرمة فكذلك يحرم ثمن الخمر الحرام، ومن ذلك أن الصحابة رضى الله عنهم جعلوا العبد على النصف من الحر فى النكاح والطلاق والعدة قياسا على ما نص الله عليه من قوله: ﴿فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنت من العذاب﴾.

وقدموا الصديق فى الخلافة، وقالوا: رضيه رسول الله ﷺ لديننا أ فلا نرضاه لدنيانا؟ فقاسوا الإمامة الكبرى على الصغرى؛ وكذلك اتفاقهم على جمع الناس على مصحف واحد وترتيب واحد وحرف واحد فى زمن عثمان، وكذلك تسوية الصديق بين الناس فى العطاء برأيه وتفضيل عمر برأيه، وكذلك إلحاق عمر حد الخمر بحد القذف برأيه وأقره الصحابة، وكذلك توريث عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه المبتوتة فى مرض الموت برأيه، ووافقه الصحابة، وكذلك قول ابن عباس فى نهى النبى ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه، وقال: أحسب كل شىء بمنزلة الطعام.

فهل نسى ابن حزم هذه الآثار وهى صحاح كلها؟ فما أبعده من حافظ مثله أو أراد بما قاله تغرير العوام، وتمويه القول بالباطل من الكلام، كفاك أم أزيدك؟

ومن ذلك أخذ الصحابة فى الفرائض بالعول، وإدخال النقص على جميع ذوى الفروض قياسا على إدخال النقص على الغرماء إذا ضاق مال المفلس عن توفيتهم وهذا محض العدل؛ ومن ذلك قول أبى بكر وعمر بالرأى: إن الجد أولى من الأخ، وقد أنكر ابن عباس على زيد ابن ثابت مخالفة القياس فى مسألة الجد والإخوة، فقال : ألا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن ابنا، ولا يجعل

. . . .

أب الأب أبا؟ وهذا محض القياس.

وهل مع زيد بن ثابت فى مسائل الجد والإخوة، والمعادة والأكدية نص من قرآن أو سنة أو إجماع إلا مجرد الرأى؟ ومن ذلك اختلافهم فى قول الرجل لامرأته: أنت على حرام. فقال شيخا الإسلام -أبو بكر وعمر-: هو يمين . وقال سيف الإسلام على كرم الله وجهه: هو طلاق ثلاث. وقال ابن مسعود: طلقة واحدة. وهذا من الاجتهاد والرأى، ومن أراد تفصيل الآثار وتحقيق أسانيدها فى هذا الباب، فليراجع "إعلام الموقعين" لابن القيم (١: ٧٢ و ٧٨).

فقد أتينا على القدر الضرورى منه ولم نقصد الاستيعاب مخافة طول الكتاب، وبالجملة فالصحابة رضى الله عنهم مثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالها، وردوا بعضها إلى بعض فى أحكامها، وفتحوا للعلماء بأب الاجتهاد ونهجوا لهم طريقه وبينوا لهم سبيله، وهل يستريب عاقل فى أن النبى ﷺ لما قال: «لا يقضى القاضى بين اثنين وهو غضبان»، إنما كان ذلك لأن الغضب يشوش عليه قلبه وذهنه، ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين استيفاء النظر ويعمى عليه طريق العلم، فمن قصر النهى على الغضب وحده دون الهم المزعج والخوف المقلق والجوع والظمأ الشديد، وشغل القلب المانع من الفهم فقد قل فقهه وفهمه كما فعلت الظاهرية فى باب الربا، حيث قصروه على الأشياء الستة التى ورد ذكرها فى نص الحديث تمثيلا، وقالوا: لو كان الربا يجرى فى غيرها لبينه الرسول ﷺ.

الجواب عن قول ابن حزم: إن النبى ﷺ ما عجز قط عن أن يبين لنا مراده وحاشاه أن يكلنا إلى الآراء والظنون:

وما عجز قط عن أن يبين لنا مراده، وما كان ربك نسيا، وحاش له من أن يكلنا فى أصعب الأشياء من الرباء إلى الظنون الكاذبة ظلمات بعضها فوق بعض، كما فى "المحلى" (٨: ٤٨٥)، ولم يدر هؤلاء المساكين أن القرآن والسنة قد نزلا فى بلاغة قد أعجزت من رامها وأسلوب هو أعلى وأرفع من أساليب كلام الملوك والسلاطين، وقد عرف كل من له مسكة عقل أن كلام الملوك ملوك الكلام لا يدرك كنهه، وإن كان لسنانا عربيا مبينا كل بدوى ولا قروى ولا كل سخيف، بل لا بد لإدراكه من فهم سليم وفكر مستقيم ومناسبة وذوق بأسلوب كلام السلاطين، فالله ورسوله لم يعجزا قط عن أن يبينا لنا مرادهما ولكنهما بيناه لنا كبيان السلاطين والملوك البلغاء لا كبيان أهل

. . . .

الحاجة المساكين. وشتان ما بين البيانين فلا بد لفهم الكتاب والسنة من قريحة نابغة واقدة، وفطرة سليمة قاصدة.

سيوف حداديا لوى بن غالب مواض ولكن أين للسيف ضارب

ودليل ذلك كله قوله تعالى: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾، وقول النبى ﷺ: «نضر الله أمرأ سمع مقالتى فوعاها وأداها كما سمعها، فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، ولا يرى علل الأحكام التى ذكرها الفقهاء كهانات كاذبة وظنونا آفكة إلا كل من اقتصر الحكم على اللفظ وحرم فقه المعانى ودراية المقاصد والمبانى.

فكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم

فلا يستريب عاقل فى أن التعويل فى الحكم على قصد المتكلم، والألفاظ لم تقصد لنفسها وإنما هى مقصودة للمعانى المتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة ومن عموم المعنى الذى قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون اللفظ أقوى، وقد يتقاربان، وقد يكون فهمه متوقفا على رؤية لهجة المتكلم، وعلى معرفة قرائن الأحوال.

لا بد لفهم كلام الرسول من الرجوع إلى
أقوال الصحابة؛ فإنهم أعرف الناس بمراده:

ومن هنا كان رأى أفقه الأمة وأبرها قلوبا وأعمقهم علما وأقلهم تكلفا وأكملهم فطرة وأتمهم إدراكا وأصفاهم أذهانا الذين شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل وفهموا مقاصد الرسول خيرا لنا من رأينا لأنفسنا، فنسبة آراءهم وعلومهم وقصودهم إلى ما جاء به الرسول ﷺ كنسبتهم إلى صحبته، والفرق بينهم وبين من بعدهم فى ذلك كالفرق بينهم وبينهم فى الفضل، وأن أحدا ممن بعدهم لا يساويهم فى رأيهم، وكيف يساويهم وقد كان أحدهم يرى الرأى فينزل القرآن بموافقته، فلا بد لمن أراد فهم كلام الرسول من الرجوع إلى أقوال الصحابة، وأفعالهم فى كل باب، ولكن ابن حزم ومن وافقه من الظاهرية لم يحفظوا من العلم إلا قولهم: لا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ، وإنما هى كلمة حق أريد بها بالباطل، فإن كلام النبى ﷺ لم يبلغنا إلا من جهتهم، فكيف يتبين لنا مراده برأينا دونهم وكيف وهو الرأى الصادر من قلوب ممتلئة نورا وإيمانا وحكمة

. . . .

وعلما ومعرفة وفهما عن الله ورسوله، ونصيحة للأمة وقلوبهم على قلب نبيهم لا واسطة بينهم وبينه وهم يتلقون العلم والإيمان من مشكاة النبوة غضا طريا لم يشبه إشكال، ولم يختلط به اختلاف، ولم تدنسه معارضة؟ ومن هنا ترى أبا حنيفة رضى الله عنه، قد اعتنى بآثار الصحابة أشد الاعتناء، وبها يفسر كلام النبى ﷺ لا برأيه، بخلاف ابن حزم ومن وافقه من أهل الظاهر فإنهم يفسرون كلام الله وكلام رسوله بما استقر عليه رأيهم، ويتخذون آثار الصحابة وراءهم ظهريا.

تقسيم الرأى إلى محمود ومذموم:

والحاصل: أن الرأى إن كان مستندا للنقل من الكتاب أو السنة فهو محمود، وإن تجرد عن علم فهو مذموم، وعليه يدل حديث عبد الله بن عمرو: «إن الله لا ينزع العلم انتزاعا ولكن ينتزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى أناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون». رواه البخارى وغيره. فالرأى المذموم إنما هو رأى الجهال من غير علم بمجرد ظن، وتخمين بلا دليل لا رأى العلماء والفقهاء المستند للكتاب والسنة، ومن هنا قال علماءنا: إن القياس مظهر لا مثبت.

أبو حنيفة أتبع الناس للأثر وأبعدهم من الرأى:

هذا وقد علم المحفوظون من أمة سيدنا محمد ﷺ أن أبا حنيفة أتبعهم للأثر وأقلهم قياسا فى الدين وأبعدهم منه، فإن جميع الحنفية مجمعون على أن مذهب أبى حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من الرأى، صرح به ابن حزم نفسه فى غير ما موضع واحد من "المحلى"، وابن القيم فى "إعلام الموقعين" (١:٢٧). ومن هنا احتج أبو حنيفة بالمراسيل والمقاطيع وروايات المستورين من أهل القرون الفاضلة وترك بها القياس، وأيضا فقول الصحابى المجتهد فيما لا نص فيه حجة عنده يترك به القياس، فإذا شاع وسكتوا مسلمين يجب تقليده إجماعا ولا يجب إجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم، فيجوز لمن بعدهم بالعمل بأيهما شاء؛ ولا يجوز التعدى إلى الشق الثالث لكونه باطلا بالإجماع المركب من الخلافين.

وأيضا فقول التابعى الكبير الذى ظهر فتواه فى زمن الصحابة حجة عنده كقول الصحابى يترك به القياس، كما ذكرنا كل ذلك فى "المقدمة"، فأبو حنيفة رضى الله عنه لا يستعمل القياس، إلا فى ما لا نص فيه من الكتاب، ولا من السنة صحيحة كانت، أو ضعيفة، أو موصولة، أو مرسلة، ولا من أقوال الصحابة، ولا من أقوال الأجلة من التابعين، ومع ذلك فلم يستعمل من الأنواع

. . . .

الأربعة للقياس إلا نوعا واحدا وهو القياس المؤثر بأن يكون بين الأصل والفرع معنى مشترك مؤثر، وأما القياس المناسب: وهو أن يكون بين الأصل والفرع معنى مناسب، وقياس الشبه وهو أن يكون بين الأصل والفرع مشابهة صورة فى الأحكام الشرعية، وقياس الطرد وهو أن يكون بين الأصل والفرع معنى مطرد فليس بحجة عنده، أجمع أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله على أن قياس الشبه والمناسبة باطل، واختلف هو وأصحابه فى قياس الطرد فأنكره بعضهم، قال أبو زيد الكبير رحمه الله: بأن القياس المؤثر حجة والباقى ليس بحجة؛ وقال الشافعى رحمه الله: بأن الأنواع الأربعة من القياس كلها حجة، ويستعمل قياس الشبه كثيرا، كذا فى "جامع المسانيد" (١:٤٢).

أو ليس عجيبا أن يكون من يرد الحديث الضعيف، والمرسل والمقطوع ورواية المستور، ويرجح القياس عليه ويستعمل الأنواع الأربعة من القياس أبعد من الرأى، وأتبع للأثر عندكم، ويكون أبو حنيفة مع قبوله الضعاف، والمراسيل، والمقاطيع، وأحاديث المستورين، وأقوال الصحابة، وأجلة التابعين، وتركه القياس بها ولا يستعمل من القياس عند الضرورة إلا نوعا واحدا، أو نوعين عاملا بالرأى تاركا للأثر، هل هذا هو الإنصاف والعدل؟ ولو أنصفوا لقالوا: إن أبا حنيفة من أعلم الناس بالأخبار وأتبعهم للآثار، هذا هو القول الفصل وما هو بالهزل، وكتابنا "إعلاء السنن" على ذلك شاهد عدل؛ والحمد لله ذى الطول والفضل.

قال ابن عبد البر فى بيان العلم: ليس أحد من علماء الأمة يثبت عنده حديث عن رسول الله ﷺ بشىء ثم يرده إلا بادعاء نسخ أو معارضة أثر غيره أو إجماع أو عمل يجب على أصله الانقياد إليه (لكونه كالإجماع عنده)، أو طعن فى سنده، ولو فعل ذلك بغير ذلك لسقطت عدالته فضلا عن أن يتخذ إماما وقد أعادهم الله تعالى من ذلك اهـ من "فتح البارى" (١٣:٢٤٦).

الرد على من أنكر القياس بقول تعالى: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾:

وأما من أنكر القياس بقوله تعالى[1]: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾، (وقوله تعالى:

---

(١) وقال الجصاص فى تفسير قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شىء﴾ أن فى هذه الآية دلالة واضحة على القول بالقياس وذلك لأنا إذا لم نجد للحادثة حكمًا منصوصًا فى الكتاب ولا فى السنة، ولا فى الإجماع، وقد أخبر الله تعالى أن فى الكتاب تبيان كل شىء من أمور الدين ثبت أن طريقه النظر، والاستدلال بالقياس على حكمه إذ لم يبق هناك وجه يوصل إلى حكمها من غير هذه الجهة، ومن قال بنص خفى أو بالاستدلال فإنما خالف فى العبارة، وهو موافق فى المعنى، ولا ينفك من استعمال اجتهاد الرأى والنظر والقياس من حيث لا يشعر اهـ (٣:١٩٠) ظ.

. . . .

﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾، فقد رد عليه ابن بطال بأن قد علم الجميع بأن النصوص لم تحط بجميع الحوادث (نصًا)، فعرفنا أن الله تعالى قد أبان حكمها بغير طريق النص وهو القياس، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ لأن الاستنباط هو الاستخراج وهو بالقياس، لأن النص ظاهر، ثم ذكر فى الرد على منكرى القياس وألزمهم التناقض، لأن من أصلهم إذا لم يوجد النص الرجوع إلى الإجماع، قال: فيلزمهم أن يأتوا بالإجماع على ترك القول ولا سبيل لهم إلى ذلك، فوضح أن القياس إنما ينكر إذا استعمل مع وجود النص أو الإجماع وأما عند فقدهما فلا اهـ من "فتح البارى" (١٣:٢٥٤) أيضًا.

وفيه أيضًا: قال ابن بطال: التشبيه والتمثيل هو القياس عند العرب، قد احتج المزنى بهذين الحديثين (حديث أعرابى قال: إن امرأتى ولدت غلامًا أسود وأنى أنكرته فقال له رسول الله ﷺ: «هل لك من إبل؟» الحديث وفيه قوله: «لعل عرقًا نزعها». وحديث ابن عباس فى قصة المرأة التى ذكرت أن أمها نذرت الحج فماتت أفأحج عنها؟ قال: نعم حجى عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أ كنت قاضيته؟ قالت: نعم، قال: فإن الله أحق بالوفاء) على من أنكر القياس.

أول من أنكر القياس إبراهيم النظام:

قال: وأول من أنكر القياس إبراهيم النظام وتبعه بعض المعتزلة، وممن ينسب إلى الفقه داود ابن على، وما اتفق عليه الجماعة هو الحجة، فقد قاس الصحابة ومن بعدهم من فقهاء الأمصار وبالله التوفيق. قال الحافظ: وتعقب بعضهم الأولية التى ادعاها ابن بطال بأن إنكار القياس ثبت عن ابن مسعود من الصحابة ومن التابعين عن عامر الشعبى من فقهاء الكوفة وعن ابن سيرين من فقهاء البصرة اهـ (١٣:٢٥٢).

الرد على الحافظ ابن حجر حيث سكت على قول من قال: إن إنكار القياس ثبت عن ابن مسعود:

والعجب من الحافظ أنه كيف سكت على هذا التعقب ولم يرده على قائله، فإن القياس الذى أنكره ابن مسعود إنما هو قياس الجهلاء دون رأى الفقهاء. قال البخارى: حدثنا جنيد ثنا يحيى بن زكريا عن مجاهد عن الشعبى عن مسروق عن عبد الله قال: لا يأتى عليكم عام إلا وهو شر من الذى قبله، أما إنى لا أقول: أمير خير من أمير، ولا عام أخصب من عام، ولكن فقهاءكم

. . . .

يذهبون ثم لا يجدون منهم خلفا ويجيء قوم يقيسون الأمور برأيهم. ولفظ ابن أبى شيبة عن أبى خالد الأحمر عن مجالد عن الشعبى عن مسروق عنه: علماءكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم (إعلام الموقعين" ٢: ٢٠) أى من غير استناد للكتاب والسنة وأقوال الصحابة لكونهم جاهلين غافلين عن ذلك كله، ومثل هذا الرأى لا يشك مسلم فى بطلانه وذمه، وهذا هو الذى أنكره الشعبى وابن سيرين، وإلا فقد صح عن ابن مسعود فى المفوضة أنه قال: أقول فيها برأيى فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى، ومن الشيطان، والله ورسوله برىء. وصح عنه الأمر باجتهاد الرأى فيما لا نص فيه عن رسول الله ﷺ، ولا عن الأئمة الصالحين، وقد ذكرناه فى المتن، وكذلك صح عن الشعبى وابن سيرين استعمال القياس فى مسائل لا تحصى، كما لا يخفى على من راجع "المصنف" لابن أبى شيبه وعبد الرزاق، و "الآثار" لمحمد بن الحسن و"المحلى" لابن حزم و،غيرها من الكتب المدونة فى الآثار والأخبار.

الرد على ابن حزم حيث أنكر القياس
بأنه حكم بغالب الظن والظن أكذب الحديث:

ولم يتنبه ابن حزم لهذه الدقيقة، فجعل يرد القياس والرأى بقوله تعالى: ﴿إن الظن لا يغنى من الحق شيئا﴾ وقوله: ﴿إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس﴾ وقوله ﷺ: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث» وقال: إن الحكم بالقياس والرأى كل ذلك حكم بغالب الظن اهـ (المحلى ٩: ٣٦٣) أى والحكم بالظن باطل بالنص، ولم يدر أن المذموم[١] إنما هو الظن الغير المستند لدليل، كما هو شأن ظن المشركين والجاهلين. وأما الظن المستند لدليل من الكتاب والسنة فليس بمذموم بل هو محمود بل مأمور به، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا وقالوا هذا إفك مبين﴾ وقوله: ﴿الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون﴾ وقوله ﷺ: «عن ربه تعالى: أنا عند ظن عبدى بى فليظن بى خيرا»، وغير ذلك من الآيات والأخبار.

(١) ثم رأيت الأمير محمد بن إسماعيل اليمانى قد رد على ابن حزم قوله هذا بما رددته به وزاد فأجاد وأفاد حيث قال: الظن لفظ مشترك بين معان يطلق على الشك كما صرح أئمة اللغة، ففى "القاموس": الظن التردد والراجح بين طرفى الاعتقاد الغير الجازم، ويطلق على اليقين وعلى التهمة، وإذا عرفت هذا عرفت أن المذموم من الظن هو ما كان بمعنى الشك وهو التردد بين طرفى الأمر فهذا يحرم العمل به اتفاقا، وهو الذى هو أكذب الحديث، وهو بعض الإثم الذى أراد تعالى بقوله: ﴿إن بعض

. . . .

التنبيه على تمويه ابن حزم وتغريره:

ثم أتى ابن حزم ههنا بتمويه لم أكن أظن به أن يغرر العوام بمثله حيث قال: فإن قيل: فإنكم فى أخذكم بخبر الواحد متبعون للظن؟ قلنا: كلا بل للحق المتيقن، قال الله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ وقال تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى﴾ فإن قيل: فإنكم فى الحكم بالبينة واليمين حاكمون بالظن؟ قلنا: كلا بل بيقين أن الله تعالى أمرنا بذلك نصا، وما علينا من مغيب الأمر شيء اهـ (٩:٣٦٣).

قلنا: لا نزاع فى أن من صحب الرسول وشاهد التنزيل وسمع كلامه وفهم مراده متبع للحق المتيقن لكونه قد علم أن الرسول ﷺ نطق بهذا القول: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ وإنما الكلام فيمن ولد بعد النبى ﷺ بثلاثمأة سنين فصاعدا، وحدثه واحد عن واحد أن رسول الله ﷺ قال كذا، فهل هو على يقين من صدق من حدثه به، أو صدق شيخه ومن فوقه؟ أو على يقين من حفظهم وعصمتهم من الخطأ والنسيان؟ أو على يقين من أنهم حدثوا الحديث باللفظ الذى نطق به الرسول ﷺ لا بالمعنى الذى فهموه؟ أم على يقين من أن من وثقه من أئمة الجرح والتعديل وكذا من وثق شيخه وشيخ شيخه إنما وثقه لاطلاعه على حقيقة الأمر لا لما شهد له الظاهر؟ فإن ادعى أنه فى خبر الواحد على يقين من كل ذلك فما أجدره بأن يعدله بغل، وإن كان هذا هو اليقين فنحن فى الأخذ بالرأى فيما لا نص فيه متبعون للحق المتيقن أيضا، لأن الله تعالى أمرنا بذلك نصا حيث

الظن إثم﴾، وذلك لما نقرر فى الفطرة وقررته الشريعة أن لا عمل إلا براجح يستفاد من علم أو ظن.

وأما الظن بمعنى الطرف الراجح: فهو متعبد به قطعا بل أكثر الأحكام الشرعية دائرة عليه وهو البعض الذى ليس فيه إثم المفهوم من قوله: إن بعض الظن إثم فإن خبر الآحاد معمول به فى الأحكام، وهو لا يفيد بنفسه إلا الظن، وقد تقدم عن ابن حزم أن الجاهل يسأل العالم عن الحكم فيما يعرض له فإذا أفتاه وقال: هذا حكم الله ورسوله عمل به أبدا، ومعلوم أن هذه رواية آحادية من العالم بالمعنى، ولا تفيد إلا الظن وقد أوجب قبولها، وكذلك أمر الله بإشهاد ذوى عدل، وشهادتهما لا تفيد إلا الظن بل كونهما ذوى عدل لا يكون إلا بالظن، بل قال ﷺ: «إنكم تختصمون إلى» إلى قوله: «فإنما أقطع له قطعة من نار» صريح فى أنه ﷺ حكم بالظن الحاصل بالبينة، إذ لو كان بالعلم لما كان المحكوم به قطعة من نار، وفى حديث ابن مسعود فى سجود السهو؛ إذا كنت فى صلاة، وشككت فى ثلاث أو أربع وأكثر ظنك على أربع الحديث، فاعتبر الظن فى أشرف العبادت، فهذا كله عمل بالظن الراجح الصادر عن إمارة صحيحة.

وأما ما صدر لا عن إمارة صحيحة (بل عن جهل) نحو ظن الكفار فهذا ظن باطل فظنهم مستند إلى الجهل، وبهذا نعلم أن ابن حزم أخل بما يذكره هو فى هذا الكتاب أى "المحلى" - فإنه لا يزال يستدل فيه بأخبار الآحاد وبعموم ألفاظها وألفاظ القرآن، والكل لا يخرج عن الأدلة الظنية، فاعرف قدر هذه الفائدة السنية اهـ من حاشية "المحلى" (١:٧١-٧٢) ظ.

. . . .

قال: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ وقال: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ وقال: ﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾.

وبعد ذلك نسأله الفرق بين خبر الواحد والمشهور والمتواتر، وهل القرآن والخبر الذى تفرد به البخارى أو مسلم أو أبو داود مثلا عن واحد عن واحد إلى النبى ﷺ كلاهما عنده فى حد سواء؟ فإن قال: نعم، ولا أظنه قائلا فما أبعده من منزلة العلماء والعقلاء وما ألحقه بطبقة الجهلاء والبله والصبيان والسفهاء، وإن قال: ليسا سواء، فقد أبطل قوله بأنه فى الأخذ بخبر الواحد متبع للحق المتيقن وثبت أنه فى ذلك آخذ بالظن.

وأيضًا لا نزاع فى أن الله تعالى أمرنا بالحكم بالبينة أو اليمين، فهل قد أمرنا بأن نتيقن بصدق كل من أقام البينة على دعواه، وكذب من لم يقمها، وكذا بصدق كل من حلف على يمين، وكذب كل من نكل عنها، وهل الأمر الذى علمناه بالخبر والبيان كالأمر الذى نعلمه بالعيان؟ فإن قال: نعم، ولا أظنه قائلا فليأت على ذلك ببرهان، وإن قال: لا ولا بد فلأى شيء يغرر العوام بهذه التمويهات الباطلة والتلبيسات الغائلة، ولم لا يقول: إن الحكم بالظن المستند للدليل الشرعى واجب عملا كالحكم باليقين عملا وعلمًا؟ وكيف يدعى ابن حزم أنه فى الأخذ بخبر الواحد، بل بنص القرآن متبع للحق المتيقن لأن كون النص صحيحًا، أو متواترًا متيقنًا به لا يستلزم كون المعنى الذى فهمه منه حقًا متيقنًا، وإلا لزم القول بتعدد الحق فى مسألة واحدة إذا كان كل واحد من المجتهدين آخذًا بالنص، وهو لا يقول به بل صرح فى "كتاب الأحكام" بخلافه حيث قال بعد تفسير الاجتهاد بما هو عنده: فهذا هو الاجتهاد الصحيح الذى يؤجر من فعله على كل حال، فإن وافق الحق عند الله عز وجل أجر أجرًا ثانيًا على الإصابة، فحصل له الأجران، وإن لم يوافق لإدراك الحق لم يأثم وقد حصل له أجر الطلب اهـ (٤: ١٣٠).

وهذا صريح فى أن الأخذ بالنص لا يوجب كونه متبعًا للحق المتيقن، فإن الحق المتيقن لا يحتمل الخطأ، وإن احتمله لم يبق فرق بين الأخذ بالنص وبالرأى أصلا، ولكن ابن حزم وحزبه من أهل الظاهر قد جبلوا على رد دلائل الخصوم بكل حيلة ضعيفة أو ركيكة ولو كانت دلائلهم قوية صحيحة لا يدان لردها. وليس ذلك من العلم والتحقيق فى شيء وإنما هو شأن المجادلين، والعجب ممن يدعى أنه فى الحكم بالبينة حاكم باليقين دون الظن كيف ينازع أبا حنيفة فى قوله: بنفاذ قضاء القاضى ظاهرًا وباطنًا فى العقود والفسوخ، فإن مقتضى الحكم باليقين ليس إلا نفاذه من كل وجه. وهل هذا إلا تناقض من القول وتهافت وتلاعب بالدين.

. . . .

الرد على ابن حزم فى نفيه القياس:

وفى قول ابن مسعود: فإن جاءه أمر ليس فى كتاب الله ولا قضى به نبيه ولا قضى به الصالحون فليجتهد رأيه إلخ رد على ابن حزم فى قوله: لا يخلو ما أوجبه القياس، أو الرأى، أو الاستحسان أو تقليد قائل من أحد أوجه ثلاثة لا رابع لها ضرورة، إما أن يكون ذلك موافقًا لقرآن، أو لسنة صحيحة عن رسول الله ﷺ، أو مخالفًا للقرآن، أو لسنة رسول الله ﷺ، وإما أن لا يوجد فى القرآن، والسنة ما يوافقه نصًا ولا ما يخالفه، فهذا معدوم من العالم لا سبيل إلى وجوده قال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وقال تعالى: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾ (٩: ٣٦٤ من المحلى).

قلنا: إن كان ذلك معدومًا من العالم لم يكن لقول ابن مسعود هذا معنى بل ولا لقول رسول الله ﷺ لمعاذ: فإن لم يكن فى "كتاب الله"، وقوله: فإن لم يكن فى سنة رسول الله ﷺ، كما سيأتى. ومن اطلع على المسائل التى أجاب عنها الفقهاء المجتهدون، وهى تزيد على ألف ألف مسائل لم يشك قط فى أن النصوص لم تحط بجميع الحوادث نصًا وتفصيلا، وإنما أحاطت به اعتبارًا وتأويلا حيث مهدت لنا أصولا تحتوى على الجزئيات تفريعًا، وتفريع الفروع من الأصول هو القياس بعينه، ومن ادعى أن النصوص قد أحاطت بجميع الحوادث نصًا فليحب عن تلك المسائل مسألة مسألة بالحديث الصريح أو بآية من "كتاب الله" صريح الدلالة عليها، وإن لم يفعل ولن يفعل أبدًا فلا يغرن الجهلاء بتمويهاته، ولا يلبس الحق بخزعبلاته، ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه ولا يبالى حين يرد على خصمه أنه قد أنكر طلوع الشمس فى نصف النهار ليس دونها سحاب ولا غبار.

الرد على ابن حزم فى إنكاره الإجماع على حجية القياس:

ثم حاول الرد على من ادعى الإجماع على حجية القياس بعد الكتاب والسنة والإجماع، حيث قال: وأيضًا فمدعى الإجماع على ما لا يتيقن أن كل مسلم قد عرفه وقال به كاذب على الأمة كلها، وقد نص الله تعالى على أن نفرًا من الجن آمنوا وسمعوا القرآن، فهم صحابة وفضلاء فمن لهذا المدعى بالباطل بإجماع أولئك؟ فكيف وإحصاء أقوال الصحابة رضى الله عنهم لا تحصر إلا حيث لا يشك فى أن كل مسلم فقد عرفه، وقد قال أحمد بن حنبل رحمه الله: من ادعى الإجماع فقد كذب، وما يدريه لعل الناس اختلفوا اهـ؟ (المحلى ٩: ٣٦٢).

وهذا من تمويهاته الباطلة التى لا يزال يغرر بها العوام قد شحن بها ديوانه كأنه يفتخر بها

. . . .

على علماء الإسلام، ونحن قد رددنا كل ذلك عليه، وأدحضنا حجة فيه غير مرة، والآن نريد استيفاء الكلام معه فى المسألة بأبسط وجه، وأكمله لنقطع به شغب الشاغبين، ونرفع الستر عن وجه الحقيقة تسكينًا للطالبين.

فنقول: قد اعترف ابن حزم فى "المحلى" وفى "الأحكام" له بحجية الإجماع، فقال: إن الإجماع الذى هو الإجماع المتيقن، ولا إجماع غيره ينقسم قسمين: أحدهما: كل ما لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام فى أن من لم يقل به فليس مسلما كشهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وكوجوب الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان، وكتحريم الميتة والدم والخنزير والإقرار بالقرآن وجملة الزكاة، فهذه أمور من بلغته فلم يقر بها فليس مسلما، فقد صح أنها إجماع من جميع أهل الإسلام، والقسم الثانى شىء شهده جميع الصحابة من فعل رسول الله ﷺ أو تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه عليه السلام منهم كفعله فى خيبر إذ أعطاها يهودا بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر يخرجهم المسلمون إذا شاءوا، ملخصا (٤ : ١٥٠ من "الأحكام").

فلو كان معرفة أقوال الصحابة من الجن واستقصاء أقوال الصحابة من الإنس شرطا لصحة الإجماع لم يسلم له نوع من النوعين البتة، فمن أين له أن يدعى إجماع الصحابة من الجن على تحريم الميتة والدم والخمر الخنزير؟ هل لقيهم[1] ابن حزم أو صحبهم وروى عنهم أم حكى كل ذلك عنهم بالظن والتخمين؟ ومن أين له أن يدعى علمهم بما فعله عليه السلام فى خيبر؟ بل ومن أين له أن يدعى معرفة جميع الصحابة من الإنس بذلك، فبالضرورة ندرى يقينا لا مرية فيه أنهم كانوا عشرات ألوف، فقد غزا عليه السلام حنينا فى اثنى عشر ألف إنسان، وغزا تبوك فى أكثر من ذلك، وحج حجة الوداع فى أضعاف ذلك، ووفد عليه من كل بطن من بطون قبائل العرب وفود أسلموا وسألوه عن الدين، وأقرأهم القرآن وصلوا معه، كلهم يقع عليه اسم الصحبة، فمات ﷺ عن نيف ومائة ألف صحابى، فهل تقصى ابن حزم كلهم، وتقرى أقوال جميعهم، وروى عن كل صحابى صحابى منهم أنه قد علم بما فعله عليه السلام فى خيبر؟ فإن قال: نعم ولا أراه قائلا فليرنا

---

١) فإن قيل: وكيف يسوغ لهم إنكار ذلك وقد ورد بتحريمه القرآن؟ قلنا: وكم من مسائل قد ورد بها القرآن وهى غير مجمع عليها كوجوب الإنصات عند قراءة القرآن، فمجرد كونه فى القرآن لا يكفى لصحة دعوى الإجماع ما لم يثبت قول أهل الإجماع به، وإذا لم نعرف بقول الصحابة من الجن فقد بطل دعوى الإجماع وآل الأمر إلى إثبات المسألة بنص الكتاب لا غير، فافهم. ظ

....

نصوصهم، وإن قال: لا ولكن الأمر قد اشتهر وهو أظهر من أن يخفى على مسلم، قلنا: فما لهذا التمويه الباطل والتغرير بما ليس تحته طائل حيث تعد القول المنتشر والأمر الظاهر إجماعا حيث تحوى وتدحض دعوى خصمك الإجماع بذلك وتقول، فيا هؤلاء هبكم جسرتم على دعوى العلم بقول عشرات ألوف من الناس من الصحابة أتراكم يمكنكم الجسر على دعوى إجماع أولئك الصحابة من الجن على ما تدعون بظنكم الكاذب الإجماع عليه، كما فى "الأحكام" (٤:١٧٧).

قلنا: فهل لك أن تجسر على العلم بقول عشرات ألوف من الناس من الصحابة وعلى العلم بإجماع أولئك الصحابة من الجن فى أى نوع من النوعين الذين قسمت الإجماع إليهما؟ وإذ لا يمكنك الجسر على ذلك فلم تلزم الخصم بما لا تلتزمه، فليعلم ابن حزم وأتباعه أن البغاث بأرضنا لا يستنسر.

بيان معنى الإجماع عند أهل الأصول:

فليس معنى الإجماع أن يدون فى كل مسألة إجماعية مجلدات تحتوى على أسماء مائة ألف صحابى مات عنهم النبى ﷺ بالرواية عن كل واحد منهم فيها، فإن ذلك لا يتيسر لأحد ولا فى مسألة أبدا، مع أن حجية الإجماع مما اتفق عليه فقهاء الأمة جميعا وعدوه من الأدلة ووافقهم عليه الظاهرية على بعدهم من الفقه، فاعترفوا بحجية إجماع الصحابة رضى الله عنهم كما مر، فإذا ذكر أهل العلم الإجماع فإنما يريدون به إجماع من بلغ رتبة الاجتهاد من بين العلماء باعترافهم مع ورع يحجزه عن محارم الله ليكون من الشهداء على الناس، فمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد باعتراف العلماء فهو خارج من أن يعتد بكلامه فى الإجماع ولو كان من الصالحين الورعين، وكذلك من ثبت فسقه أو خروجه عن معتقد أهل السنة لا يتصور أن يعتد بكلامه فى الإجماع لسقوطه من درجة الشهداء على الناس، على أن المبتدعين كالخوارج وغيرهم لا يعتدون بروايات الثقات من أهل السنة فى جميع الطبقات، فكيف يتصور أن يوجد فيهم من العلم بالآثار ما يؤهلهم لدرجة الاجتهاد.

ومن المحال فى جارى العادة بين هذه الأمة نظرا إلى نشاط علماء الإسلام فى جميع الطبقات لتدوين أحوال من له شأن فى العلم وتسابقهم فى كتابة العلوم وتسجيلها، وإفشاء ما يلزم الجمهور علمه فى أمر دينهم ودنياهم أن لا تكون جماعة العلماء فى كل عصر يعلمون من هم مجتهدون فى ذلك العصر القائمون لواجبهم، فإذا ذاع رأى رآه جمهور الفقهاء فى أى قرن من القرون من

. . . .

غير أن يعلم أهل هذا الشأن مخالفة أحد من الفقهاء لهذا الرأى لا يستريب عاقل قط فى أن هذا الرأى مجمع عليه، وهو الذى يعول عليه المحققون من أئمة الأصول، وهذا مما لا يمكن حوله الثرثرة بما ذكره ابن حزم تغريرا للعوام وتمويها للباطل.

نعم! ومن الإجماع ما يشترك فيه العامة مع الخاصة لعموم بلواهم كإجماعهم على أن الفجر ركعتان والظهر أربع ركعات والمغرب ثلاث ركعات. ومنه ما ينفرد به الخاصة، وهم المجتهدون كإجماعهم على الحق الواجب فى الزرع والثمار، وتحريم الجمع بين العمة وبنت الأخ وتحريم التفاضل بين جيد الفضة ورديئها فى البيع والقرض مثلا، فلا تنزل مرتبة هذا الإجماع عن ذاك؛ لأن المجتهدين لا يزدادون حجة إلى حججهم بإنضمام العوام إليهم، وما ذا على الإجماع من كون بعض أنواعه ظنيا، فإن جحد ما هو يقينى منه كفر، وإنكار ما جرى مجرى الخبر المشهور منه ضلال وابتداع، وجاحد ما دون ذلك كجاحد ما صح من أخبار الآحاد.

وقد اعترف ابن حزم بأنه فى الأخذ بخبر الواحد متبع للحق المتيقن دون الظن، فما له لا يأخذ بهذا النوع من الإجماع وهو أقوى من خبر الواحد بيقين؟ ولكن قول بعض الأئمة بتجويز الزيادة على الكتاب بخبر الآحاد أداه إلى القول بأن خبر الآحاد يفيد العلم مطلقا، وبأنه لا حجة فى الظن أصلا كما أن قوله فى الإجماع السكوتى بأن الساكت لا ينسب إليه قول مع أن الشرع ينسب إليه القول فى كثير من المواضع كالبكر والمأموم، والسكوت فى معرض البيان وغيرها أدى به وبأتباعه إلى التوسع فى نفى الاحتجاج بالإجماع، وكذلك قوله فى قول الصحابى: لا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ، وفى رد الحديث المرسل شجعهم على الإعراض عن أقوال الصحابة وعن الأحاديث المرسلة بالمرة، ففاتهم شطر الشرع، ثم ما أورده على الاستحسان جرأهم على الإعراض من القياس؛ وزاد على ذلك تشكيك إبراهيم بن سيار النظام فى الإجماع والقياس، فإنه أول من قام بنفيهما، وسرعان ما تابعه حشوية الرواة والداودية والخرمية وطوائف الشيعة والخوارج فى نفى الاحتجاج بهما، فهؤلاء وأذنابهم من نفاة الإجماع والقياس تراهم إنما يرددون مدى القرون فى نفيهما كلام النظام المدون فى كتب الأقدمين ليس إلا، ويا ليتهم حينما حاولوا أن يتابعوا أحد المعتزلة تابعوا من لا يتهم منهم فى دينه، لكن الطير على أشكالها تقع، فقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النظام كان فى الباطن على مذهب البراهمة الذين ينكرون النبوة، وأنه لم يظهر ذلك خوفا من السيف، فكفره معظم العلماء، بل كفره جماعة من المعتزلة– كأبى الهذيل والأسكافى

. . . .

وجعفر بن حرب، وصنف كل منهم كتابا فى تكفيره، وكان مع ذلك فاسقا مدمنا على الخمر.

قال ابن أبى الدم فى "الملل والنحل": كان فى حداثة سنه يصحب الثنوية، وفى كهولة يصحب ملاحدة الفلاسفة، وهذا هو إمام نفاة الإجماع والقياس نسأل الله السلامة، فمن أصابه بعض شظايا من تشكيكهم فى الإجماع والقياس، فليراجع "أصول الجصاص" إن كان له حظ من النظر، أو إلى الفقيه والمتفقه للخطيب إن كان ميله إلى الأثر ففيهما ما يشفى غلته، وأما القول الشاذ إزاء القول المجمع عليه فكالقراءة الشاذة فى جنب القرآن المتواتر بل هو أنزل من القراءة الشاذة، فإن القراءة الشاذة قد تعلم بها صحة التاويل فى الكتاب، بخلاف القول الشاذ فإنه لا يصلح لغير الهجر اهـ ملخصا من "الإشفاق فى أحكام الطلاق" للأستاذ الكوثرى (ص٨٦-٨٧).

تفسير قول أحمد: من ادعى الإجماع فقد كذب:

وأما قول أحمد بن حنبل: من ادعى الإجماع فقد كذب، وما يدربه لعل الناس اختلفوا؟ معناه ما فهمه ابن حزم وأتباعه من نفى الإجماع رأسا بل معناه: لا ينبغى لأحد أن يطلق دعوى الإجماع فى الإجماع السكوتى الذى هو نوع منه، بل ينبغى له أن يقول: لا أعلم فيه خلافا، قال ابن القيم فى "إعلام الموقعين": قال الإمام أحمد فى رواية ابنه عبد الله: من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، ولكن يقول: لا أعلم الناس اختلفوا وقال فى رواية أبى طالب: هذا كذب ما علمه أن الناس مجمعون ولكن يقول: ما أعلم فيه اختلافا فهو أحسن من قوله: إجماع الناس اهـ (١:٢٣٨).

وهذا كما ترى من تعليم الأدب فى الكلام لا من نفى وجود الإجماع مطلقا كما فهمه ابن حزم من بين الأنام وإلا للزم كون ابن حزم نفسه كاذبا فى دعوى الإجماع على ما فعله عليه السلام فى خيبر، وما يدريه لعل الناس اختلفوا، فافهم.

قال الإمام الشافعى فى كتاب اختلافه مع مالك: والعلم طبقات: الأولى: الكتاب والسنة، الثانية: الإجماع فيما ليس كتابا ولا سنة؛ الثالثة: أن يقول الصحابى قولا فلا يعلم له مخالف من الصحابة؛ الرابعة: اختلاف الصحابة؛ الخامسة: القياس. كذا فى "الإعلام" أيضا (١:٢٣٨)، فالنوع الثالث هو الذى منع أحمد إطلاق الإجماع عليه تورعا فى الكلام تحسينا للعبارة دون النوع الثانى، ولكن ابن حزم وأتباعه لا يفقهون؛ وفيه أيضا: إذا قال الصحابى قولا فلم يخالفه آخر فإما أن يشتهر قوله فى الصحابة أو لا يشتهر، فإن اشتهر فالذى عليه جماهير

....

الطوائف من الفقهاء أنه إجماع وحجة، وإن لم يشتهر قوله أو لم يعلم هل اشتهر أم لا فالذى عليه جمهور الأمة أنه حجة، هذا قول الجمهور الحنفية، صرح به محمد بن الحسن، وذكر عن أبى حنيفة نصا وهو مذهب مالك وأصحابه وتصرفه فى موطأه دليل عليه، وهو قول إسحاق وأبى عبيد وهو منصوص الإمام أحمد فى غير موضع عنه، واختيار جمهور أصحابه، وهو منصوص الشافعى فى القديم والجديد اهـ (٢:٢١٧).

وذكر أصحابنا أن قول الصحابى المجتهد فيما لا نص فيه حجة عندنا يترك به القياس، فإذا شاع، وسكتوا مسلمين يجب تقليده إجماعا، كذا فى "نور الأنوار" و "التوضيح مع التلويح" وغيرهما من كتب الأصول، كما ذكرناه فى "المقدمة"، وقال الموفق فى "المغنى": وهذا قول عمر فى المهاجرين والأنصار بمحضر سادة الصحابة وأئمتهم فلم ينكر فكان إجماعا، ولا سبيل إلى وجوه إجماع أقوى من هذا وشبهه، إذ لا سبيل إلى نقل قول جميع الصحابة فى مسألة، ولا إلى نقل قول العشرة ولا يوجد الإجماع إلا القول المنتشر اهـ (٢:٥٨٥)، فالإجماع: هو القول المنتشر إذا لم يعرف له مخالف، وهذا مما لا يحوم حوله الثرثرة بأن فى الإجماع كلاما من جهة إمكانه ووقوعه وإمكان العلم به وإمكان نقله، فاحفظ هذا التحقيق فلعلك لا تجده فى كتاب بهذا النمط الأنيق، وبالله التوفيق، وهو الهادى إلى سواء الطريق.

الرد على ابن حزم فى دعواه الإجماع على استصحاب الحال:

قال ابن حزم: فأما الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم أربعة أقسام كلها أنواع من أنواع الإجماع غير خارجة عنه وهى استصحاب الحال، وأقل ما قيل إلخ (٥:١٠٦)، وهذا كله دعوى بلا دليل ورمية من غير رام، فهل يجبسر ابن حزم على دعوى العلم بقول عشرات ألوف من الناس من الصحابة وعلى العلم بإجماع الصحابة من الجن، بل وعلى العلم بقول عشرة المبشرة، أو بقول الخلفاء الأربعة بصحة الاستدلال باستصحاب الحال، وأقل ما قيل؟

وقد علم كل من له علم بالآثار اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فى امرأة المفقود؛ فقال عمر رضى الله عنه بالتربص أربعة أعوام، ثم تعتد وتزوج زوجا آخر بعد العدة، وقال على رضى الله عنه: هى امرأته حتى يأتيها البيان. فلو كان استصحاب الحال حجة بالإجماع لاتفقوا كلهم على قول على ولم يختلفوا، وقد علم كل من له إلمام بالفقه باختلاف العلماء المجتهدين فى حجية الاستصحاب أيضًا، فقال الشافعية: هو حجة. ونفاه كثير من الحنفية، والمتكلمون مطلقًا،

٤٨٧٦- أخبرنا محمد بن بشار ثنا أبو عامر ثنا سفيان عن الشيبانى عن الشعبى عن شريح أنه كتب إلى عمر يسأله، فكتب إليه أن اقض بما فى كتاب الله، فإن لم يكن فى فى كتاب الله فبسنة رسول الله، فإن لم يكن فى كتاب الله ولا فى سنة رسول

وهو المختار، فهل زمام الإجماع بيد ابن حزم يدعيه فيما شاء وينفيه متى شاء؟ وإذ قد بطل دعوى الإجماع على الاستدلال باستصحاب الحال، وأقل ما قيل ثبت كونه فى الاستدلال بالنصوص متبعا للظن دون اليقين، بل تابعا للظن الضعيف الباطل الذى هو أضعف، وأبطل من القياس المؤثر بلا شك، فافهم.

قوله: أخبرنا محمد بن بشار إلخ.

قال العبد الضعيف: فى قوله: فإن لم يكن فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله ﷺ فاقض بما قضى به الصالحون دليل على أنه لا يجوز الاجتهاد بالرأى فيما قضى به السلف، فإن كان قد قضى به الصالحون كلهم فهو إجماع لا يجوز مخالفته لمن بعدهم، وإن كان قد قضى به بعضهم وسكت غيره مسلمين فكذلك، وإن اختلفوا بينهم لا يجوز التعدى إلى الشق الثالث لكونه باطلا بالإجماع المركب من الخلافين ويجوز لمن بعدهم العمل بأيهما شاء وهو المذهب كما مر ذكره، وفى قوله: فإن لم يكن فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله ولا فيما قضى به أئمة الهدى فأنت بالخيار إن شئت أن تجتهد رأيك وإن شئت أن تؤامر فى دليل على مشروعية الاجتهاد، والقياس فيما لا نص فيه، وإن مؤامرة العلماء فى مثله أولى من القول برأيه وحده وهذا هو دأب أبى حنيفة رضى الله عنه وطريقته فى الاجتهاديات.

أثبت أبو حنيفة الأصول شورى ولم يتفرد بها كغيره من الأئمة:

فقد اشتهر واستفاض أن أبا حنيفة حين أمره شيوخه بالإفتاء جلس فى مجلس فى جامع الكوفة فاجتمع معه ألف من أصحابه أجلهم وأفضلهم أربعون قد بلغوا حد الاجتهاد فقربهم وأدناهم وقال لهم: وأنتم أجلة أصحابى ومسار قلبى، وإنى ألجمت هذا الفقه فأعينونى. فكان رحمه الله إذا وقعت واقعة شاورهم وناظرهم وحاورهم وسألهم فيسمع ما عندهم من الأخبار والآثار ويقول ما عنده حتى يستقر أحد الأقوال فيثبته أبويوسف رحمه الله حتى أثبت الأصول على هذا المنهاج شورى لا أنه تفرد بذلك كغيره من الأئمة ذكره الخوارزمى فى "جامع المسانيد" (١:٣٣)

الله ﷺ فاقض بما قضى به الصالحون، فإن لم يكن فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله ﷺ ولم يقض به الصالحون فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك والسلام عليكم. رواه النسائى (٢:٣٠٥)، ورجاله رجال الصحيح.

وذكر من طريق الحارثى، والخطيب بأسانيدهما ما يؤيد ذلك ويشيده، وهذا مما نقله الكافة عن الكافة من أصحابنا الحنفية فأغنانا عن الإسناد؛ وفى الأثر وفى ما قبله من أثر ابن مسعود دلالة ظاهرة على مشروعية الحكم بالرأى، والاجتهاد فيما لا نص فيه.

الرد على ابن حزم فى قوله: إن اجتهاد الرأى هو مشاورة أهل العلم:

وأجاب ابن حزم عنه وعن حديث معاذ ما فى معناه بأجوبة: أحدها ما رواه من طريق الحق عن سفيان بن عيينة قال: اجتهاد الرأى هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول برأيه (كتاب الأحكام ٦:٣٦)، وهذا يرده قول عمر: فأنت بالخيار إن شئت أن تجتهد رأيك وإن شئت أن تؤامرنى إلخ، فإنه صريح فى أن اجتهاد الرأى غير المؤامرة، يرده أيضا قول ابن مسعود: فليجتهد رأيه ولا أقول: وإنى أخاف كما لا يخفى على من له مسكة.

الرد عليه فى قوله: إن الفقهاء مخالفون لما فى حديث معاذ:

وثانيها: أنهم -أى الفقهاء- مخالفون لما فيه تاركون له لأن فيه أنه يقضى أولا بما فى كتاب الله، فإن لم يجد فى كتاب الله فحينئذ يقضى بسنة رسول الله ﷺ، وهم كلهم على خلاف هذا، بل يتركون نص القرآن إما لسنة صحيحة، وإما لرواية فاسدة كما تركوا مسح الرجلين، وهو نص القرآن لرواية جاءت بالغسل.

(قلت: كلا! بل نص القرآن هو الغسل لتواتر القراءة فى قوله: ﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾ بالنصب عطفا على قوله: ﴿وجوهكم﴾، وقراءة الجر محمولة على الجر بالجوار لا على العطف المجرور فى قوله: ﴿برؤسكم﴾، وإنما قالوا بجواز المسح على الخفين للحديث المشهور فى ذلك اشتهار الشمس فى نصف النهار، والعجب من ابن حزم أنه كيف يغرر العوام بتمويهاته مع علمه ومعرفته بمذاهب العلماء وأقوالهم فى ذلك؟ وإلى الله المشتكى).

قال: وكما تركوا الوصية للوالدين والأقربين لرواية جاءت: «لا وصية لوارث»، (قلت: بل بقيام الإجماع على كون الوصية للوالدين والأقربين منسوخة بآية المواريث، وحديث: «لا وصية لوارث»، سند لهذا الإجماع، ولا يستريب عاقل قط فى أن من القرآن ناسخا ومنسوخا، قال

ورواه سعيد بن منصور عن سفيان بهذا السند بلفظ: فإن لم يكن فى كتاب الله عز وجل ولا فى سنة رسول الله ﷺ ولا فيما قضى به أئمة الهدى فأنت بالخيار إن

تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها﴾، ولا سبيل إلى معرفة النسخ إلا بالسنة أو الإجماع، وإذا ثبت النسخ فلا يقال: إنهم تركوا القرآن بالسنة، بل يقال: تركوا منسوخ القرآن بناسخه، وهذا أظهر من أن يخفى على طالب فضلا عن حافظ للحديث عارف به) قال: وكما تركوا جلد المحصن وهو نص القرآن لظن كاذب فى تركه اهـ (٦:٣٦).

قلت: كلا! بل نص القرآن محمول بالإجماع على الزانى الغير المحصن، وأما حد المحصن وهو الرجم فثابت بالأحاديث المشهورة فى الباب، ولا ذكر للجلد فيها ولا أثر كما ذكرنا كل ذلك فى أبواب الحدود واستوفينا الكلام مع ابن حزم هناك، فليراجع. وبالجملة فالأئمة لا سيما أبو حنيفة منهم لا يترك نص القرآن بالسنة أصلا إلا أن تقوم الحجة على كونه منسوخا.

الرد عليه فى قوله: إن اجتهاد الرأى هو استنفاذ الجهد
حتى يرى الحق فى القرآن والسنة لا يزال يطلب ذلك أبدا:

قال: وثالثها: أنه لو صح لكان معنى قوله: اجتهد رأيى استنفد جهدى حتى أرى الحق فى القرآن والسنة، ولا أزال أطالب ذلك أبدا اهـ. وهذا يرده قوله: فإن لم يكن فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله ولا فيما قضى أئمة الهدى فأنت بالخيار إن شئت أن تجتهد رأيك إلخ، فإن ذلك صريح فى أن التخيير بين الاجتهاد بالرأى وبين المؤامرة إنما هو بعد التيقن بكونه مما لا نص فيه، وإذا كان كذلك فلا يكون قوله: اجتهد رأيى بمعنى استنفد جهدى، حتى أرى الحق فى القرآن والسنة لكونه خلاف المفروض أولا، ولكونه من الحرج المفضى إلى تعطيل القضاء رأسا، بل معناه ما بينه كتاب عمر إلى أبى موسى: اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك إلخ.

وحاصله: أن الأمر إذا لم يكن فى الكتاب والسنة وفيما قضى به الصالحون صريحا فعلى القاضى أن يعرف أمثاله وأشباهه من الكتاب والسنة، ثم يقيس هذا الأمر على أمثاله وأشباهه ويعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق عنده، وهذا هو القياس الذى يستعمله المجتهدون من الفقهاء، والآثار يفسر بعضها بعضا، فلا يصح تفسير كلام عمر إلا بكلامه لا برأى ابن حزم وأمثاله.

والعجب من هؤلاء أنهم يبطلون القول بالرأى رأسا ثم لا يزالون يفسرون حديث رسول الله ﷺ وقول أصحابه بالرأى، وهل هذا إلا تناقض من القول وتلاعب بالدين، وأما إن قوله: فإن

شئت أن تجتهد رأيك وإن شئت أن تؤامرنى ولا أرى مؤامرتك إياى إلا خيراً لك (كتاب الأحكام لابن حزم ٦: ٢٩).

لم تجد فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله ﷺ معاوض بقوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم﴾ وقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ فقد أجبنا عنه فيما مضى؛ وحاصله: أن الحكم بالقياس المستنبط من الكتاب والسنة فيما لا نص فيه ليس إلا حكما بما أنزل الله على رسوله ﷺ، وأما من أنه معارض لما ثبت عنه عليه السلام من تحريم القول بالرأى من قوله عليه السلام: «فاتخذ الناس رؤساء جهالا فأفتوا بالرأى فضلوا وأضلوا»، فقد أجبنا عنه أيضا بأن الرأى المحترم، إنما هو ما كان غير مستند لدليل كما هو شأن رأى الجهال دون ما كان مستندا لدليل من الكتاب والسنة مستنبطا منهما، وهذا هو الجواب عن المعارضة بقوله عليه السلام: «من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» أن المراد بالرأى ما كان صادراً عن جهل لا ما كان صادراً عن علم بدليل ما رواه ابن حزم نفسه بسند صحيح عن ابن عباس مرفوعا: «من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ» الحديث (٤: ٣٩ من "كتاب الأحكام").

الرد عليه فى قوله: إن المراد اجتهاد الرأى
فى أمور الدنيا لا فى أمور الدين:

قال: ورابعها: أن النبى ﷺ بين لنا ما تقع فيه المشورة منه وفرق بينه وبين الدين حيث أشار إلى ترك التأبير أولا، فأمسكوا عنه فصار شيصا، فقال: إذا كان شيئًا من أمر دنياكم فشأنكم، وإن كان شيئًا من أمر دينكم فإلى (٤: ٣٧).

قلنا: لا يصح حمل قول معاذ: اجتهد رأيى ولا آلو، ولا قول ابن مسعود وعمر: فليجتهد رأيه على الاجتهاد فى أمور الدنيا، لما لا يخفى على جاهل فضلا عن عاقل أن القضاة لا يراجعون فى أمور الدنيا من تلقيح النخل ونحوها وإنما يراجعون فى أمور الدين من النكاح والطلاق والرجعة والعتاق وامرأة المفقود والبيع والشراء والشفعة والإجارات والحدود والقصاص والنسب والوصية والمواريث والأوقاف ونحوها، فليس معنى قوله: اجتهد رأيى إلا الاجتهاد برأيه فى الدين، وهذا أظهر من أن يخفى على طالب فضلا عن عالم متبحر فى الحديث، ولكن ابن حزم قد جبل على تغرير العوام بتمويهاته وليس الحق بالباطل تلبيساته، منها قوله فى "المحلى": إن كل رأى روى عن بعض الصحابة كان على سبيل صلح صلح بين المسلمين لا على أنه إلزام ولا أنه حق لكنه إشارة

٤٨٧٧- نا محمد بن مخلد نا عبد الله بن أحمد بن حنبل ثنى أبى نا سفيان بن عيينة نا إدريس الأودى عن سعيد بن أبى بردة وأخرج الكتاب فقال: هذا كتاب عمر إلى أبى موسى الأشعرى فذكر الحديث بطوله وفيه: الفهم الفهم فيما يختلج فى صدرك

بعفو أو صلح أو تورع فقط لا على سبيل الإيجاب (١:٦٢).

قلنا: هذا فى القضاء غير مسلم، فإن القضاء لا يكون إلا بطريق الإلزام والإيجاب، ومن المعلوم يقينا أنه لم يأت فى كل حادثة نص يحكمها فباليقين ندرى أنه اتفقت قضايا اختلفت فيها الصحابة برأيهم لعدم النص، وهم أعرف الناس بالنصوص، فإنهم اختلفوا فى مسائل من المواريث كميراث الجد ومسائل العول، ومسألة بيع أمهات الأولاد، واختلفوا فى معاوية وعلى رضى الله عنهما أيهما على الحق وأدى ذلك إلى تقاتل الفئتين، وغير ذلك من مسائل لا تنحصر فى التنوع من الطلاق والعدد، وحكموا فيها تحليلا وتحريما بالآراء.

وقد اعترف ابن حزم بأنه وقع الحكم بالرأى فى القرن الأول، وهو قرن الصحابة، فكيف يقول: فأى حاجة إلى القياس؟ فهل يرى ابن حزم أن هداياهم هذه كانت على سبيل الصلح والمشورة كلها؟ كلا بل كانت على سبيل الإلزام والإيجاب، على أننا حققنا لك أن القياس على العلة المنصوصة هو من النص، فالرجوع إليه عند التنازع رجوع إلى الله ورسوله، وليس هذا القياس من ضرب الأمثال فى الدين، بل هو من الدين، ومن أراد البسط فى رد ما احتج به على نفى القياس وإبطال الرأى، فليراجع تتمة "مقدمة الإعلاء" لبعض الأحباب فإنه قد كشف الغطاء عن تلبيساته وأوضح الحق والصواب.

الرد على ابن حزم فى حكمه على كتاب عمر إلى أبى موسى بالكذب والوضع:

قوله: نا محمد بن مخلد إلخ.

قال العبد الضعيف: وأحسن الله عزاءنا فى ابن حزم، حيث قال: لا سبيل إلى وجود حديث عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم أنه أطلق الأمر بالقول بالقياس أبدا إلا فى الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر رضى الله عنه فإن فيها: واعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور؛ وهذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وهو ساقط بلا خلاف وأبوه أسقط منه أو من هو مثله فى السقوط اهـ (١:٥٩ من "المحلى").

مما يبلغك فى القرآن والسنة، اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى، الحديث أخرجه الدارقطنى (٢: ٥١٢)، ورجاله ثقات كلهم، وفى "أعلام الموقعين" (١: ٣٠) من طريق سفيان ثنا إدريس قال: أتيت سعيد بن أبى بردة فسألته عن رسل عمر بن الخطاب التى كان يكتب بها إلى أبى موسى

فهل رأيتم وسمعتم بأجرأ منه على تكذيب الأحاديث والحكم يوضعها بمجرد وصولها إليه بسند واه أو ضعيف مع احتمال أن يكون لها سند آخر أقوى من هذا السند الذى هو عنده، فهذه رسالة عمر قد رواها الدارقطنى فى "سننه": بسندين ليس فى واحد منهما عبد الملك بن الوليد بن معدان، فأخرجه أولا: عن أبى جعفر محمد بن سليمان النعمانى نا عبد الله بن عبد الصمد بن أبى خداش نا عيسى بن يونس نا عبيد الله بن أبى حميد عن أبى المليح الهذلى قال: كتب عمر إلى أبى موسى الحديث. ثم أخرجه عن محمد بن مخلد نا عبد الله بن أحمد بن حنبل ثنى أبى نا سفيان بن عيينة نا إدريس الأودى عن سعيد بن أبى بردة وأخرج الكتاب فقال: هذا كتاب عمر إلى أبى موسى فذكره، وفى الأول عبيد الله بن أبى حميد ضعيف، وأما الثانى: فليس فيه أحد من الضعفاء، بل رجاله ثقات كلهم، وإدريس الأودى: هو إدريس بن يزيد بن عبد الرحمن ثقة من رجال الجماعة، قال: إن سعيد بن أبى بردة بن أبى موسى أراه الكتاب وقرأه لديه، وهذه وجادة جيدة فى قوة الإسناد الصحيح إن لم تكن أقوى منه، فإن القراءة من الكتاب أوثق من التلقى عن الحفظ لا سيما وقد تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة وغيرها؛ فهل قول ابن حزم: إنها رسالة مكذوبة موضوعة على عمر إلا تحكم بالرأى الباطل من غير دليل، لا سيما وعبد الملك بن الوليد بن معدان ليس كما قال ابن حزم ساقطا بلا خلاف، بل قال فيه يحيى بن معين، وهو أقعد الناس بهذا الشأن صالح، كما فى "الميزان" و "التهذيب" (٦: ٤٢٨)، فكيف يكون ساقطا بلا خلاف من يوثقه ابن معين ويصلحه، وأبوه الوليد بن معدان، ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: يعتبر بحديثه من غير رواية ابنه، كذا فى "اللسان" (٦: ٢٢٧)، وإنما قال: من غير رواية ابنه ضعيفا لكون ابنه عند ابن حبان، وأما عند ابن معين فيعتبر بحديثه من رواية ابنه وغيره من الثقات.

وبالجملة: فعبد الملك مختلف فيه انفرد ابن حزم بتضعيفه إلى النهاية، وإنما هو متوسط وأبوه الوليد لم يضعفه أحد غير ابن حزم فيما علمنا، وأنى له تضعيف القدماء من المحدثين من غير أن يأخذ ذلك عمن سبقه من أئمة الجرح والتعديل. وأخرجه أبو عبيد والبيهقى من طريق كثير بن هشام عن جعفر بن برقان عن معمر عن أبى العوام قال: كتب عمر إلى أبى موسى فذكره، وهذا

الأشعرى وكان أبو موسى قد أوصى إلى أبى بردة فأخرج إليه كتبًا، فرأيت فى كتاب منها فذكره. قال ابن القيم: وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتى أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه اهـ. وقد ذكرنا فى المقدمة أن من دليل صحة الحديث تلقى العلماء له بالقبول.

شاهد جيد لما رواه عبد الملك بن الوليد، ولكن ابن حزم يحكم برأيه فى الحديث يصحح ما يشاء ويكذب ما يشاء مع كون الحكم بالرأى والظن باطلا عنده بالمرة، لأن الظن أكذب الحديث، فيا للعجب كيف جاز له قبول الحديث ورده بالرأى والظن، ولا يجوز له العمل بالسنة والكتاب بالقياس والرأي، وهل هذا إلا مكابرة وتحكم بالباطل.

الجواب عن قول ابن حزم: إن أصحاب القياس كلهم مختلفون فى قياساتهم:

وبهذا ظهر الجواب عما أورده على القائلين بالقياس بقوله: لا سيما وجميع أصحاب القياس مختلفون فى قياساتهم لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتى بقياس تدعى صحته تعارض به قياس الأخرى وهم كلهم مقرون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأى حقا، فقلنا لهم: فهاتوا أحد العلة الصحيحة التى لا تقيسون إلا عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا، وهذا مكان إن زم عليهم فيه ظهر فساد قولهم جملة اهـ (١: ٥٨ من "المحلى").

وحاصل الجواب أن جميع أصحاب الحديث مختلفون فى أصولهم لتصحيح الحديث وتضعيفه وتوثيق الرواة وتزييفهم لا يكاد يوجد حديث إلا وكل طائفة منهم تأتى بكلام فى رواته يعارض به كلام الأخرى، وهم كلهم مقرون مجمعون على أنه ليس كل حديث صحيحا ولا كل راوٍ ثقة حجة، فقلنا لهم: فهاتوا حد الحديث الصحيح والرواى الثقة الحجة الذى لا تصححون الحديث إلا عليها من الحد الفاسد فلجلجوا، وإن اتفقوا على بيان الحد مرة اضطربوا فى إعماله أخرى كما لا يخفى على من مارس اختلاف المحدثين وتباين مشروطهم وتجاذب أقوالهم فى تصحيح الأحاديث وتزييفها، وتوثيق الرجال، وتضعيفها فلم يسلم منهم من الجرح إلا قليل، وهذا مكان إن زم على ابن حزم فيه ظهر فساد قوله أنه فى الأخذ بخير الواحد على الحق المتيقن جملة، فافهم.

الجواب عن قوله: إن فى هذه الرسالة أشياء خالفوا فيها عمر:

وأما قوله: فكيف وفى هذا الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر رضى الله عنه، منها قوله

٤٨٧٨- قال شعبة: حدثنى أبو عون عن الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ عن معاذ أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بما فى كتاب الله، قال: فإن لم يكن فى كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم يكن فى سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيى لا آلو قال: فضرب رسول الله ﷺ صدرى ثم قال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضى رسول الله ﷺ. رواه أحمد وأبو داود والترمذى وابن عدى والطبرانى والبيهقى (التلخيص الحبير ٣: ٤٠١).

فيها: والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا فى حد، أو ظنينًا فى ولاء، أو نسب، وهم لا يقولون بهذا: يعنى جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفيهم وشافعيهم ومالكيهم إلخ (١: ٦٠ من "المحلى") ففيه: أن هذه فرية بلا مرية، فقد أجمع المسلمون على رد شهادة المحدود فى القذف وهو المراد بالمجلود ههنا ثم اختلفوا، فقال أبو حنيفة: لا تقبل شهادته وإن تاب. وقال آخرون: تقبل شهادته إذا تاب. قال ابن القيم فى "الإعلام": وقول أمير المؤمنين: أو مجاودا فى حد المراد به القاذف إذا حد للقذف لم تقبل شهادته بعد ذلك، وهذا متفق عليه بين الأمة قبل التوبة، والقرآن نص فيه، وأما إذا أناب ففى قبول شهادته قولان مشهوران للعلماء اهـ (١: ٤٤).

وأما الظنين فى الولاء والنسب: فقد اتفق فقهاء الأمصار على رد شهادته، كما سيأتى فى باب الشهادة، وليس مراد عمر أن من لا يكون ظنينًا فى ولاء أو نسب ويكون متهما فى غير ذلك من أمور الدين تقبل شهادته، كما فهمه ابن حزم، بل المراد أنه لا يجوز شهادة كل متهم فى دينه سواء كان متهما فى النسب، والولاء، أو غير ذلك من المحرمات، وإنما ذكر الظنين فى الولاء، والنسب تمثيلا لكثرة ابتلاء الناس بمثل هذه، فقول أبى حنيفة أن الخصم إذا طعن فى الشاهد توقف فى شهادته حتى تثبت عدالته ليس بخلاف قول عمر هذا، ولكن ابن حزم لاحظ له من الدراية والفقه فيجعل ما ليس بمخالف مخالفا، والظن أكذب الحديث، وإذ قد ثبتت صحة هذه الرسالة واندحض كل ما أورده ابن حزم عليها فدلالتها على جواز الحكم بالقياس فيما لا نص فيه ظاهرة.

الجواب عن طعن ابن حزم فى إسناد حديث معاذ:

قوله: قال شعبة إلخ رده ابن حزم بأنه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه وذلك أنه لم يرد قط إلا من طريق الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى أحد من هو؟ ثم هو عن رجال من أهل حمص

وقال الخطيب: قد قيل: إن عبادة بن نسى رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة أحاديث لا تثبت من جهة الإسناد ولكن لما نقلها الكافة عن الكافة غنوا لصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها،

لا يدرى من هم وهو باطل، لا أصل له (كتاب الأحكام ٦:٣٥).

قلت: ومن أنباك أن رواية من لا تعرفه أنت تكون باطلة لا أصل لها؟ هل ورد بذلك نص فى القرآن، أو أثر فى الحديث؟ أم هذا كله تحكم منك بالرأى الذى تبطله من غيرك وتستعمله، ولا تبالى؟ كفاك أم أزيدك؟.

قال الحافظ فى "التهذيب": قال ابن عدى: هو معروف بهذا الحديث، وذكره ابن حبان فى "الثقات" اهـ (٢:١٥٢)، وقال ابن القيم فى "الإعلام": فهذا حديث وإن كان عن غير مسمين فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك. لأنه يدل على شهرة الحديث وإن الذى حدث به الحارث بن عمرو جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ فى الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمى، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم، والدين، والفضل، والصدق بالمحل الذى لا يخفى، ولا يعرف فى أصحابه منهم، ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم لا يشك أهل العلم بالنقل فى ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث، وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة فى إسناد حديث فاشدد يديك به اهـ (١:٧٣).

وقد ذكرنا قول الخطيب فى المتن: أنه حكم بصحة هذا الحديث فانظروا إلى اختلاف المحدثين فى تصحيح الأحاديث وتزييفها، فالذى يقول فيه ابن حزم: إنه باطل لا أصل له يجعله غيره حديثا جليلا مشهورا متلقى بالقبول مستغنيا عن الإسناد لشهرته عند أهل العلم، وتلقيهم له، ولا يخفى ما فى ابن حزم من التهور فى رد الأحاديث الصحيحة بمجرد رأيه، والجرأة على تضعيف الرجال، وترهينهم لعدم معرفته بهم وجهله عن حالهم، فالأمان مرتفع من تضعيفه للأحاديث وتزييفه للرواة، ودلالة الحديث على الحكم بالرأى فيما لا نص فيه ظاهرة.

قال الحافظ فى "التلخيص": قال ابن طاهر فى تصنيف له مفرد فى الكلام على هذا الحديث: إن أقبح ما رأيت فيه قول إمام الحرمين فى "كتاب أصول الفقه"، و "العمدة" فى هذا الباب على حديث معاذ قال: وهذه زلة منه، ولو كان عالما بالنقل لما ارتكب هذه الجهالة، قلت:

فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعًا غنوا عن طلب الإسناد له انتهى كلامه ملخصًا من "أعلام الموقعين" (١:٧٣).

أساء الأدب على إمام الحرمين، وكان يمكنه أن يعبر بألين من هذه العبارة، مع أن كلام إمام الحرمين أشد مما نقله عنه فإنه قال: والحديث مدون فى الصحاح[1] متفق على صحته[2] لا يتطرق إليه تأويل كذا قال رحمه الله، وقد أخرجه الخطيب فى "كتاب الفقيه والمتفقه" من رواية (عبادة بن نسى عن) عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بن جبل، فلو كان الإسناد إلى عبد الرحمن ثابتا لكان كافيا فى صحة الحديث، وقد استند أبو العباس بن القاص فى صحته إلى تلقى أئمة الفقه والاجتهاد له بالقبول، قال : وهذا القدر مغن غن مجرد الرواية، وهو نظرى أخذهم بحديث: «لا وصية لوارث» مع كون رواية إسماعيل بن عياش اهـ (٢:٤٠١ و٤٠٢) وأنشد ابن عبد البر لأبى محمد اليزيدى النحوى المقرئ المشهور برواية أبى عمرو بن العلاء من أبيات طويلة فى إثبات القياس.

لا تكن كالحمار يحمل أسفارا كما قد قرأت فى القرآن
إن هذا القياس فى كل أمر عند أهل العقول كالميزان
لا يجوز القياس فى الدين إلا لفقيه لدينه صوان
ليس يغنى عن جاهل قول راو عن فلان وقوله عن فلان
إن أتاه مسترشد أفتاه بحديثين فيهما معنيان
إن من يحمل الحديث ولا يعرف فيه المراد كالصيدلانى
حكم الله فى الجزاء ذوى عدل الذى الصيد بالذى يريان
لم يوقت ولم يسم ولكن قال فيه فليحكم العدلان
ولنا فى النبى صلى عليه الله والصالحون كل أوان
أسوة فى مقالة لمعاذ: اقض بالرأى إن أتى الخصمان
وكتاب الفاروق يرحمه الله إلى الأشعرى فى تبيان
قس إذا أشكلت عليك أمور ثم قل بالصواب والعرفان

---

(١) أراد به الصحاح الست، ولا ريب فى صحة هذا الكلام فإن الحديث أخرجه أبو داود والترمذى وهما من الصحاح.

(٢) أراد به اتفاق المجتهدين من الفقهاء ولا شك فى استقامة هذا الكلام فإن الفقهاء كلهم يذكرونه فى كتبهم ويعتمدون عليه، وقد مر غير مرة أن احتجاج المجتهد بحديث تصحيح له فكيف باحتجاج المجتهدين كلهم به.

باب فى تقسيم قضاء القاضى

٤٨٧٩- عن بريدة عن النبى ﷺ قال: «القضاة ثلاثة: واحد فى الجنة واثنان فى النار، فالذى فى الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق وجار فى الحكم

باب فى تقسيم القاضى

قوله: القضاة ثلاثة إلخ أقول: هذا تقسيم للقضاء بحسب القضاء فالتقسيم فى الحقيقة تقسيم للقضاء، وتوضيحه: إن القضاء لا يخلو من أن يكون عن معرفة الحق أو عن جهله، والثانى حرام. والأول لا يخلو من أن يكون موافقا للعلم أو مخالفا له، والثانى حرام. والأول جائز وموجب للثواب. ومعرفة الحق أعم من أن يكون مطابقا للواقع أو مخالفا له للخطأ فى الاجتهاد كما يدل عليه حديث عمرو بن العاص وأبى هريرة أن للمخطئ أجرا واحدا. والمطابق للواقع أعم من أن يكون حاصلا بالاجتهاد أو بتقليد العالم المجتهد، واستدل ابن تيمية فى "المنتقى" بحديث بريدة على أنه لا يصح قضاء المرأة. ووجه الاستدلال أنه ﷺ جعل القضاة منحصرة فى ثلاثة. ثم جعل كل واحد منهم رجلا فعلم منه أن المرأة لا تصلح للقضاء. والجواب عنه أنه ليس المقصود منه حصر القضاة فى الرجال بل المقصود هو حصر قضاء القضاة فى ثلاثة أنواع. والقضاة أعم من أن يكونوا رجالا أو نساء، أو رجالا ونساء. وتخصيص الرجل بالذكر إما لأن الرجل أصل فى الأحكام والمرأة تابعة له، أو خرج الكلام مخرج الغالب والعادة، أو ذكر الرجل واقع على سبيل التمثيل فلا يتم الاستدلال. واحتج ابن حجر وتبعه الشوكانى لهذا المطلب لقوله ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

والجواب عنه: أنه لا يدل على عدم الصحة وإنما يدل على عدم الاستحسان، ولو سلم فهو يدل على عدم جواز الإمامة الكبرى لا على عدم جواز القضاء مطلقا. ثم المنقول من أبى حنيفة أنه لا يجوز قضاء المرأة فيما دون الحدود والقصاص، والمنقول من ابن جرير أنه يجوز قضاء المرأة مطلقا. وقال ابن العربى المالكى فى "أحكام القرآن": أنه لم يصح ذلك عنه، ولعله كما نقل عن أبى حنيفة أنها تقضى فيما تشهد فيه، وليس بأن يكون قاضية على الإطلاق ولا بأن تكتب لها منشور بأن فلانة مقدمة على الحكم إلا فى الدماء والنكاح، وإنما ذلك كسبيل التحكيم أو الاستنابة فى القضية الواحدة بدليل قوله ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» وهذا هو الظن بأبى حنيفة وابن جرير، وقد روى أن عمر قدم امرأة على حسبة السوق، ولم يصح فلا تلتفتوا إليه، فإنما هو من دسائس المبتدعة فى الأحاديث اهـ وهذا توجيه حسن لمذهب أبى حنيفة، وابن جرير فى المسألة،

فهو فى النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار». رواه ابن ماجة وأبو داود، وأخرجه أيضا الترمذى والنسائى والحاكم وصححه، قال الحاكم فى علوم الحديث:

وإن دفع به ما أورد أبو بكر بن الطيب الشافعي عليهما بقوله: ليس كلام الشيخين (أبى حنيفة وابن جرير) فى هذه المسألة بشيء؛ فإن المرأة لا يتأتى منها أن تبرز إلى المجالس، ولا تخالط الرجال، ولا تفاوضهم معروضة النظير للنظير لأنها إن كانت فتاة حرم النظر إليها واستماع كلامها وإن كانت بتحالة برزة لم يجمعها والرجال مجلس تزوحم فيه معهم وتكون منظرة لهم؛ ولا يفلح قط من تصور هذا ولا من اعتقده اهـ. ووجه الاندفاع أن هذه المفاسد إنما تلزم لو قال الشيخين بأنه يجوز تفويض منصب القضاء للمرأة ولم يقولا بذلك وإنما قالا بصحة قضاءها فيما تشهد فيه لو وليت أو تغلبت بشوكتها وحينئذ لا يلزمهما ما ألزم من المفاسد، ثم مقصودهما أن المرأة أهل لذلك لا أنه يجوز تفويض ذلك ابا لأن الأهلية لا تستلزم الإباحة كما لا يخفى، فلا يرد عليهما ما أورد فتنبه له. ولا يبعد أن يكون مبنى الإجماع على أنه لا يجوز تولية المرأة للإمارة هو ترتيب المفاسد على إمارتها لا كونها غير أهل ذلك إذ لم يظهر لى دليل على عدم أهليتها، بل ظاهر قوله: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة يدل على صحة التولية مع ترتب عدم الفلاح عليه والله أعلم، فإن كان كذلك فلو ولوا امرأة، أو تغلبت بشوكتها، ينبغى أن يصح إمارتها ولكن يجب عليها إن تولى من يصلح لها فى أمور لا تصلح المرأة لها بنفسها كالإمامة فى الصلاة والقضاء فى الحدود والقصاص، ولكن لا ينبغى أن يفعل ذلك للمفاسد التى تترتب على إمارتها.

ثم لما كان مبنى الإمارة والقضاء على الإلزام فلا يصح لها من لا ولاية له على الإلزام كالصبى والعبد والكافر وما روى عنه ﷺ أنه قال: «اسمعوا وأطيعوا وإن أمر عليكم عبد حبشى ما أقام فيكم كتاب الله» لا يدل على أهلية العبد للولاية وإنما يدل على وجوب السمع والطاعة، ووجوب السمع والطاعة لا يستلزم الولاية، لأن كل من أمر بالمعروف أو نهى عن المنكر وجب له السمع والطاعة، وإن لم يكن أهلا للإمارة، ثم الأمر بوجوب السمع والطاعة مبنى على التحرز عن فتنة القيام عليه، فلا يدل على أهلية العبد للولاية فتنبه، وبالتفسير الذى فسرنا به حديث بريدة يعلم أنه لا يشترط الاجتهاد فى القضاء ولا دليل لمن اشترطه لأن مقصود القضاء، كما يحصل بالاجتهاد يحصل بالتقليد أيضا فلا وجه للاشتراط، وما قال الشوكانى فى هذا الباب فى "النيل" (٨:٢١٥): إن كان لإثبات أولوية الاجتهاد فلا كلام، وإن كان لإثبات الاشتراط، كما هو الظاهر فالجواب عنه أنه منقوض بعمل غير المجتهد بالشريعة فإنه مكلف به، وتقرير الإشكال جار فيه، فما كان جوابه فى عمله يكون هو جوابنا فى قضاءه، فافهم.

تفرد به الخراسانيون ورواته مراوزة. وقال الحافظ: له طرق غير هذه جمعتها في جزء مفرد اهـ (نيل الأوطار ٨:٩،١٠).

قال العبد الضعيف: وقال ابن حزم في "المحلى": وجائز أن تلي المرأة الحكم وهو قول أبي حنيفة (وليس معناه أن يجوز توليتها الحكم) وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه ولي الشفاء امرأة من قومه السوق (قد تقدم في كلام ابن العربي أنه لم يصح، فلا تلتفتوا إليه) فإن قيل: قد قال رسول الله ﷺ «لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى أمرأة» قلنا: إنما قال ذلك رسول الله ﷺ في الأمر العام الذي هو الخلافة، برهان ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «المرأة راعية على مال زوجها وهي مسؤولة عن رعيتها» وقد أجاز المالكيون أن تكون وصيته ووكيلته ولم يأت نص من منعها أن تلي بعض الأمور اهـ (٩: ٤٣٠).

وقال المحقق في "الفتح": والجواب أن ما ذكر غاية ما يفيد منع أن تستقضى وعدم حله والكلام فيما لو وليت وأثم المقلد بذلك، أو حكمها خصمان فقضت قضاء موافقا لدين الله أ كان ينفذ أم لا؟ لم ينتهض الدليل على نفيه بعد موافقة ما أنزل الله إلا أن يثبت شرعا سلب أهليتها وليس في الشرع سوى نقصان عقلها، ومعلوم أنه لم يصل إلى حد سلب ولايتها بالكلية، ألا ترى أنها تصلح شاهدة وناظرة في الأوقاف ووصية على اليتامى، ثم النقصان منسوب إلى الجنس فجاز في الفرد خلافه، ألا ترى إلى صدق قولنا: الرجل خير من المرأة مع جواز كون بعض أفراد النساء خيرا من بعض أفراد الرجال، ولذلك النقص الغريزي نسب ﷺ من يوليهن لعدم الفلاح، فكان الحديث متعرضا للمولين ولهن بنقص الحال، وهذا حق ولكن الكلام فيما لو وليت فقضت بالحق لما ذا يبطل ذلك الحق اهـ (٦: ٣٩١)، ولو راجع بعض الأحباب هذا الكلام لعرف بحقيقة قول الإمام من نصوص أئمة المذهب الأعلام ولم يحتج إلى القيل والقال، والتعويل على التأويل الذي ذكره من عند نفسه، أو حكاه عن غيره من توجيه المقال.

حجة الحنفية في جواز قضاء المرأة وإمارتها:

والأولى أن يستدل لمذهب الحنفية في جواز قضاء المرأة وإمارتها بقصة عائشة رضي الله عنها في وقعة الجمل، فقد ثبت في الصحيح عن أبي بكرة قال: لقد نفعني الله بكلمة أيام الجمل لما بلغ النبي ﷺ أن فارسا ملكوا ابنة كسرى قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» وهذا يدل على أن أصحاب الجمل كانوا قد ولوا أمرهم عائشة رضي الله عنها، وأصرح منه ما رواه أبو بكر بن أبي

٤٨٨٠- عن عمرو بن العاص وأبى هريرة عن النبى ﷺ قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر» أخرجه الشيخان -البخارى ومسلم- كما فى "النيل" (٨:٥٠٥).

شيبة من طريق عمر بن الهجنع عن أبى بكرة وقيل له: ما منعك أن تقاتل مع أهل البصرة يوم الجمل؟ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يخرج قوم هلكى لا يفلحون قائدهم امرأة فى الجنة» (فتح البارى ١٣:٤٦)، وأخرج عمر بن شبة من طريق مبارك بن فضالة عن الحسن أن عائشة أرسلت إلى أبى بكرة فقال: إنك أم وإن حقك عظيم، ولكن سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لن يفلح قوم تملكهم امرأة» اهـ. فتح البارى أيضا، فيه أصرح دلالة على كون عائشة قائدة القوم أميرا عليهم وفى القوم عدد عظيم من الصحابة كما لا يخفى، وكلهم لم يحمل الحديث على بطلان إمارة المرأة وعدم صحتها بل حمله من حمله على أن ذلك مما لا ينبغى، لأنه لا يوجب الفلاح غالبا، ولم ينقل عن الصحابة أنهم أنكروا إمارة عائشة رضى الله عنها من حيث الإمارة وحكموا ببطلانها، وإنما أنكرها من أنكرها لكون الحق مع على رضى الله عنده، فافهم، فإنه من المواهب.

قوله: وعن عمرو ابن العاص وأبى هريرة إلخ. فيه جواز الحكم بالاجتهاد وهو القياس فيما لا نص فيه، وروى ابن حزم من طريق سعيد بن منصور ثنا فرج بن فضالة ثنا محمد بن عبد الأعلى عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن أبيه قال: جاء خصمان يختصمان إلى رسول الله ﷺ فقال لى: يا عمرو! اقض بينهما. قلت: أنت أولى بذلك منى يا نبى الله! قال: وإن كان قلت: على ما ذا أقضى؟ قال: إن أصبت القضاء بينهما فلك عشر حسنات، وإن اجتهدت فأخطأت فلك حسنة (كتاب الأحكام ٦:٢٥ و٢٦)، فرج بن فضالة ليس بذلك قد ضعفوه، ولكن حديث الباب يشهد له ورده ابن حزم بقوله: وأما حديث عمرو بن العاص فأعظم حجة عليهم لأن فيه أن الحاكم المجتهد يخطئ ويصيب، فإذ ذلك كذلك فحرام الحكم فى الدين بالخطأ، وما أحل الله تعالى قط إمضاء الخطاء، فبطل تعلقهم به اهـ.

ولا يخفى ما فيه من التمويه وليس الحق بالباطل، فكما أن فى الحديث أن الحاكم المجتهد يخطئ ويصيب كذلك فيه أنه مأجور فى الحالتين فإن أصاب فله أجران أو عشرة أجور، وإن أخطأ فله أجر، وفيه أن خطأ المجتهدين فى الاجتهاديات معفو عنه غير مواخذ به، وهو صريح فى جواز الحكم بالرأى وإلا لم يستحق المجتهد أجرًا على خطأه فى الاجتهاد، وأيضًا فما ذا يقول ابن حزم فى الذى يحكم بالنص: هل لا يخطئ هو فى حكمه أبدًا؟ فإن قال: نعم ولا أظنه قائلا فما أجدره

. . . .

بأن يعدله بغل، كيف وقد صرح بخلافه في الأحكام بقوله: وليس أحد بعد النبي ﷺ إلا وهو يخطئ ويصيب، فليس خطأه بمانع من قبول صوابه، ولا يوجد مفت في الديانة وفي الطب أبداً إلا أحد ثلاثة أناسي، أما عالم فيفتي بما بلغه من النصوص بعد البحث والتقصي كما يلزمه فهذا مأجور أخطأ أو أصاب، وواجب عليه أن يفتي بما علم إلخ (١٢٨:٥)، وقال في باب الدليل والاجتهاد: والاستدلال هو غير الدليل، لأنه قد يستدل من لا يقع على الدليل، وقد يوجد الاستدلال وطلب الدليل ممن لا يجد ما طلب، كما قال الشاعر:

وما كل موصوف له الحق يهتدي   وما كل من أم الصوى يستبينها

اهـ، (١٠٧:٤، ١٣٠).

وإذا قد أقررت بأنه ليس أحد بعد النبي ﷺ إلا وهو يخطئ ويصيب وإن كان عالمًا بالنصوص حق العلم فمن أين أوجبت على العالم أن يفتي بما علم وقد علمت بأنه يخطئ ويصيب، وحرام الحكم في الدين بالخطأ وما أحل الله قط إمضاء الحكم بالخطأ؟ فبطل الحكم بالنص بالدليل الذي أبطلت به الحكم بالقياس، واندحض إيرادك على أصحاب القياس جملة، ويجب عليك القول بأنه لا يجوز الحكم ولا الإفتاء إلا لمن هو معصوم من الخطاء باليقين، وليس المعصوم إلا النبي عند أهل السنة، أو الأئمة من أهل البيت عند الروافض، فانظر ما ذا ترى، هذا مع قولك بأن الصحيح أن أبا حنيفة ومالكًا رحمهما الله اجتهدا، وكانا ممن أمر بالاجتهاد، إذ كل مسلم، ففرض عليه أن يجتهد في دينه وجريا على طريق من سلف في ترك التقليد، فأجرا فيما أصابا فيه أجرين وأجرا فيما أخطأ فيه أجراً واحداً، وسلما من الوزر في ذلك على كل حال، وهكذا حال كل عالم ومتعلم غيرهما ممن كان قبلهما وممن كان معهما وممن أتى بعدهما ولا فرق اهـ (١٢٠:٢).

وقد علمت أن أبا حنيفة ومالكًا والشافعي قد اجتهدوا وأفتوا بالقياس والرأي أيضًا كما قد اجتهدوا وأفتوا بالنصوص، وقد اعترفت بصحة اجتهادهم وكونهم مأمورين به مأجورين عليه، وفيه رد على ما ذكرته من نفي القياس وإبطال الحكم والإفتاء به من حيث لم تشعر، وكذلك أهل الباطل لا يسلمون من التناقض في الكلام والتهافت فيه.

دلائل جواز القضاء والإفتاء بالتقليد:

فائدة: قال العبد الضعيف: يجوز الحكم والقضاء بالتقليد كما يجوز الإفتاء به وهو المذهب بدليل قول عمر لشريح: فإن لم يكن في كتاب الله عزوجل ولا في سنة رسول الله ولا فيما قضى

. . . .

به أئمة الهدى فأنت بالخيار، إن شئت أن تجتهد رأيك وإن شئت أن تؤامرني ولا أرى مؤامرتك إياى إلا خيراً لك، وسنده صحيح كما تقدم، وأمره إياه بمؤامرته ليس إلا أمرا بالتقليد كما لا يخفى على من له مسكة عقل، وقال تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾، فأمر سبحانه من لا علم له أن يسأل من هو أعلم منه، وقد أرشد النبى ﷺ من لا يعلم إلى سؤال من يعلم فقال: «ألا سألوا إذ لم يعلموا إنما شفاء العى السؤال».

وهذا عالم الأرض عمر قد قلد أبا بكر فى الكلالة وفى قتال أهل الردة، فروى شعبة عن عاصم الأحول عن الشعبى أن أبا بكر قال: أقضى فيها برأى فإن يكن صوابًا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله منه برىء، هو ما دون الولد والوالد. فقال عمر بن الخطاب: إنى لأستحيى من الله أن أخالف أبا بكر، ولا يرد عليه النقض بما خالفه فيه من المسائل فإنه إما إن كان من الخلاف المباح كالمفاضلة فى العطاء فإن أبا بكر لم يكن يرى التسوية واجبة، وإما إن كان فيما لاح له الحق فى غير ما قاله أبو بكر لكون عمر عالمًا مجتهدًا لا يجوز له تقليد غيره إلا فيما لم يتبين له الصواب فيه من الخطأ فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون، وصح عن عمر أنه قال لأبى بكر: رأينا لرأيك تبع، وصح عن ابن مسعود أنه كان يأخذ بقول عمر -أى فى الاجتهاديات- دون ما كان عنده علم به بالنص، وقال الشعبى عن مسروق: كان ستة من أصحاب النبى ﷺ يفتون الناس (أراد الرجال وإلا فقد كانت عائشة رضى الله عنها تفتى النساء، وكذا أم سلمة رضى الله عنها) ابن مسعود وعمر بن الخطاب وعلى وزيد ابن ثابت وأبى بن كعب وأبو موسى، وكان ثلاثة منهم يدعون قولهم (أى فى الاجتهاديات التى لا نص فيها) لقول ثلاثة: كان عبد الله يدع قوله لقول عمر، وكان أبو موسى يدع قوله لقول على (وإنما لم يتابعه فى قتال أهل الجمل وصفين لكون رأى على عنده مصادما للنص الوارد وفى قتال المسلمين بينهم، ولم يتحقق عنده كون هؤلاء من البغاة) وكان زيد يدع قوله لقول أبى بن كعب (وفيه دلالة على أن من عدا هؤلاء الستة كانوا يقلدونهم فيما يفتونهم به).

وقال جندب: ما كنت لأدع قول ابن مسعود (فى الاجتهاديات) لقول أحد من الناس، وقد أمر الله تعالى بطاعته وطاعة رسوله وأولى الأمر وهم العلماء والأمراء، وطاعتهم تقليدهم فيما يفتون به، فإنه لو لا التقليد لم يكن هناك طاعة تختص بهم، وقال تعالى: ﴿والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه﴾، وتقليدهم اتباع لهم، ففاعله ممن رضى الله عنهم،

. . . .

وقال ابن مسعود بعد ما أثنى على أصحاب النبى ﷺ: فاعرفوا لهم حقهم، تمسكوا بهديهم فإنهم كانوا على هدى مستقيم، وقد روى عن النبى ﷺ: «عليكم بسنتى وسنة الخفاء الراشدين المهديين من بعدى»، وقال: «اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر، واهتدوا بهدى عمار وتمسكوا بعهدى ابن أم عبد» اهـ من "الإعلام" (١: ٢١٩ و٢٢٠)، والحديثان صحيحان، وأخطأ ابن حزم حيث ادعى بطلان الثانى فقد رواه الترمذى وحسنه ورواه الحاكم بأسانيد عديدة وصححه، وأقره الذهبى على تصحيحه (٣: ٧٥).

الجواب عن إيراد ابن حزم على من احتج للتقليد بحديث: عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين:

وأما قوله: إنا وجدنا الخلفاء الراشدين بعده عليه السلام قد اختلفوا اختلافًا شديدًا فإما أن نأخذ بكل ما اختلفوا فيه وهذا ما لا سبيل إليه إذ فيه الشيء وضده، أو يكون مباحًا لنا أن نأخذ بأى ذلك شئنا، وهذا خروج عن الإسلام لأنه يوجب أن يكون دين الله موكولا إلى اختيارنا إلخ (٦: ٧٦ "من الأحكام")، فالجواب أن هذا وارد بعينه فيما إذا اختلف أهل اللسان واللغة فى تفسير لفظ مشترك أو مجمل من القرآن والسنة، فإما أن نأخذ بكل ما اختلفوا فيه وهذا ما لا سبيل إليه، أو يكون مباحًا لنا أن نأخذ بأى ذلك شئنا، وهذا خروج عندك عن الإسلام، فلم يبق إلا الوجه الثالث، وهو أخذ ما أجمعوا عليه وترك ما اختلفوا فيه، وهذا يفضى إلى ترك العمل بكثير من الآيات والسنن المشتملة على الألفاظ المشتركة بين معان عديدة أو الجملة المحتاجة إلى البيان، وكذلك إذا اختلف المحدثون فى تصحيح الأحاديث وتزييفها فإما أن نأخذ بكل ما اختلفوا فيه وهذا ما لا سبيل إليه، أو يكون مباحًا لنا أن نأخذ بقول أيهم شئنا وهذا عندك خروج عن الإسلام، فلم يبق إلا أن نأخذ بما أجمعوا عليه ونترك ما اختلفوا فيه جملة، هذا يؤدى إلى ترك العمل بكثير من الأحاديث وإضاعة معظم السنن كما لا يخفى، فالجواب والدليل ولكن الظاهرية لا يفقهون.

وأما المجتهدين قد خالفوا فى كثير من المواضع أبا بكر وعمر رضى الله عنهما فالجواب أن ذلك إنما يكون لضعف فى الرواة أو الخطأ فى الفهم ممن حمل قولهم على الخلاف. وهذا هو الغالب، فإن أهل الظاهر يرمون الأئمة المجتهدين فى كثير من المسائل بمخالفة الحديث، ولم يخالفوه فى الحقيقة، وإنما نشأت المخالفة من قلة فهم الظاهرية حيث حملوا الحديث على غير ما حمله عليه

. . . .

المجتهدون، وهم متعبدون باتباع الرسول لا باتباع أهل الظاهر فيما يفسرون به كلامه ﷺ، فافهم.

وقال العلامة السندى فى حديث عبد الله بن مسعود عند النسائى: قوله: فليجتهد رأيه أى إن كان له أهلا، وهذا الحديث دليل على جواز الاجتهاد، نعم! أنه موقوف لكنه فى حكم الرفع على مقتضى القواعد، بقى أنه يدل على تقديم التقليد بالسلف الصالحين كالخلفاء الأربعة على الرأى والقياس ولذا حمله المصنف على صورة الاتفاق ليكون إجماعًا اهـ (٢:٣٠٥).

قلت: وسبب حمله على الاتفاق لكونه لا يرى قول الصحابى حجة يترك به القياس وأما عندنا –معشر الحنفية– فهو حجة، وإذا اختلفوا فكل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به، وإذا لم يعلم فيه خلافهم من وفاقهم فهو حجة عندنا لاحتمال السماع، ولئن سلم أنه ليس مسموعًا منه ﷺ بل هو رأيه فرأى الصحابى أقوى وأحد من رأى غيرهم، كذا فى "نور الأنوار" و "التوضيح" وغيرهما من كتب الأصول، وروى ابن أبى شيبة وسعيد بن منصور قالا: ثنا سفيان بن عيينة ثنى عبيد الله بن أبى يزيد قال: شهدت ابن عباس، إذا سئل عن شيء فإن كان فى كتاب الله تعالى قال به، فإن لم يكن فى كتاب الله عز وجل وحدث به عن رسول الله ﷺ قال به، فإن لم يكن، فعن أبى بكر وعمر، فإن لم يكن قال برأيه، كذا فى "كتاب الأحكام" لابن حزم (٦:٢٨)، وسنده صحيح، وهذا صريح فى جواز الحكم والإفتاء بالتقليد، وأذا كان ذلك لمن هو أهل للاجتهاد فلأن يجوز لمن ليس له بأهل أولى، ولو لا ذلك لانسد باب القضاء والإفتاء فإن شروط الاجتهاد التى ذكرها الموفق فى "المغنى" (١١:٣٨٣)، وغيره من الفقهاء فى كتبهم لا تكاد تجتمع اليوم فى أحد من العلماء فكيف يجوز اشتراطها؟ وأما قول الموفق: ليس من شرط المجتهد أن يكون محيطًا بهذه العلوم أحاطة تجتمع أقصاها وأنما يحتاج إلى أن يعرف من ذلك ما يتعلق بالأحكام من الكتاب والسنة ولسان العرب، ولا أن يحيط بجميع الأخبار الواردة فى هذا الباب، ولا يشترط معرفة المسائل التى فرعها المجتهدون فى كتبهم، وليس من شرط الاجتهاد فى مسألة أن يكون مجتهدا فى كل المسائل، بل من عرف أدلة مسألة، وما يتعلق بها فهو مجتهد فيها، وإن جهل غيرها، وإنما المعتبر أصول هذه الأمور وهو مجموع مدون فى فروع الفقه وأصوله، فمن عرف ذلك ورزق فهمه كان مجتهداً له الفتيا وولاية الحكم اهـ ملخصاً (١١:٣٨٤). فاصطلاح جديد لم يسبق إليه ولا مشاحة فى الاصطلاحم وعلى هذا فكل مقلد صنف فى مسألة فهو مجتهد، ولم يبق للاجتهاد مزية، فإن كان هذا هو الاجتهاد فعلى الاجتهاد السلام، وكيف يكون مجتهداً من يقلد غيره فى الأصول التى دونها فى الفقه والأصول؟ وإنما المجتهد من يؤسس لنفسه

باب الترهيب عن القضاء لمن هو ليس بأهل له

٤٨٨١- عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من جعل قاضيًا بين الناس فقد ذبح بغير سكين» رواه الخمسة إلا النسائى وأخرجه أيضا الحاكم والبيهقى والدارقطنى،

أصول الاجتهاد والاستنباط كما أسسها المجتهدون قبله، وهذا مزلفة نزل فيها أقدام المتبحرين من العلماء، وبها يلوح للقاصر أن منصب الاجتهاد ليس بشحيمة، بل دونه خرط القتاد، ولما ادعى العلامة الحافظ السيوطى تيسر آلات الاجتهاد له، واستشعر من نفسه أنه مجتهد فى زمانه اقترح العلماء عليه تأسيس الأصول لنفسه بنفسه كما أسسها المجتهدون قبله، فلم يجبهم إلى ذلك ورجع عن دعوى الاجتهاد المطلق إلى الاجتهاد المقيد، كذا رأيته فى كتاب موثوق به ولم أجد الآن موضع التصريح به والله تعالى أعلم، ومن هنا قال الغزالى: اجتماع هذه الشروط من العدالة والاجتهاد وغيرهما متعذر فى عصرنا لخلو العصر عن المجتهد العدل، فالوجه تنفيذ قضاء كل من ولاه سلطان ذو شوكة ويحكم بفتوى غيره، ذكره المحقق فى "الفتح" (٦:٣٥٧).

وقال ابن هبيرة فى الإفصاح: والصحيح فى هذه المسألة أن من شرط الاجتهاد إنما عنى به ما كان الحال عليه قبل استقرار هذه المذهب الأربعة التى اجتمعت الأمة على أن كل واحد منها يجوز العمل به، لأنه مستند إلى سنة رسول الله ﷺ، (فليس مقلد واحد منها إلا متبعًا لرسول الله ﷺ) فالقاضى الآن وأن لم يكن من أهل الاجتهاد ولا سعى فى طلب الأحاديث وانتقاد طرقها لكن عرف من لغة الناطق بالشريعة ﷺ ما لا يعوزه معه معرفة ما يحتاج إليه فيه، وأما غير ذلك من شروط الاجتهاد فإن ذلك مما قد فرغ له منه ودأب له فيه سواه، وانتهى الأمر من هؤلاء الأئمة المجتهدين إلى ما أراحوا به من بعدهم (كما أراحهم المحدثون من تنقيد الرجال وتصحيح الأحاديث وتضعيفها بما دونوا من الكتب فى الرجال، والصحاح من الأحاديث وغيرها) وانحصر الحق فى أقاويلهم، وتدونت العلوم، وانتهى إلى ما اتضح فيه الحق، وإنما على القاضى فى أقضية أن يقضى بما يأخذه عنهم (وعن الواحد منهم اهـ ملخصًا) من "رحمة الأمة" (ص١٥٣)، وكلام ابن هبيرة هذا فى غاية الحسن والرزانة من أراد الاطلاع عليه بتمامه، فليراجع "رحمة الأمة".

باب الترهيب عن القضاء لمن هو ليس بأهل له.

قوله: عن أبى هريرة إلخ. أقول: الحديثان نصان فى الباب، قال العبد الضعيف: وجه حمل الآثار على من ليس له بأهل أن القضاء من فروض الكفايات، لأن أمر الناس لا يستقيم بدونه، فكان

وحسنه الترمذى وصححه ابن خزيمة وابن حبان، وفى الباب عن ابن مسعود وعائشة وأبى أمامة وعبادة بن الصامت أخرجها فى "المنتقى".

واجبًا عليهم كالجهاد والإمامة، قال أحمد: لا بد للناس من حاكم، أتذهب حقوق الناس؟ وفيه فضل عظيم لمن قوى على القيام به وأداء الحق فيه ولذلك جعل الله فيه أجرًا مع الخطأ فى الاجتهاد، وأسقط عنه حكم الخطأ، ولأن فيه أمرًا بالمعروف ونصرة المظلوم، وأداء الحق إلى مستحقه وردًا للظالم عن ظلمه، وإصلاحًا بين الناس وتخليصًا لبعضهم من بعض، وذلك من أبواب القرب، ولذلك تولاه النبى ﷺ والأنبياء قبله، فكانوا يحكمون لأممهم وبعث عليًا إلى اليمن قاضيًا، وبعث أيضًا معاذًا قاضيًا.

قال الحافظ فى "الفتح": ومن ثم اتفقوا على أنه من فروض الكفاية، لأن أمر الناس لا يستقيم بدونه، فقد أخرج البيهقى بسند قوى أن أبا بكر لما ولى الخلافة ولى عمر القضاء، وبسند آخر قوى أن عمر استعمل عبد الله بن مسعود على القضاء، وكتب عمر إلى عماله: استعملوا صالحيكم على القضاء وأكفوهم، وبسند آخر لين أن معاوية سأل أبا الدرداء وكان يقضى بدمشق :من لهذا الأمر بعدك؟ قال: فضالة بن عبيد، وهؤلاء من أكابر الصحابة وفضلائهم، وإنما فر منه من فر خشية العجز عنه وعند عدم المعين عليه، وقد يتعارض الأمر حيث يقع تولية من يشتد به الفساد إذا امتنع المصلح والله المستعان، وهذا حيث يكون غيره، ومن ثم كان السلف يمتنعون منه ويفرون إذا طلبوا، واختلفوا هل يستحب لمن استجمع شرائطه، وقوى عليه أولا؟ والثانى قول الأكثر لما فيه من الخطر والغرر ولما فيه من التشديد، وقال بعضهم: إن كان من أهل العلم، وكان خاملا بحيث لا يحمل عنه العلم أو كان محتاجًا وللقاضى رزق من جهة ليست بحرام استحب له ليرجع إليه فى الحكم بالحق، وينتفع بعلمه، وإن كان مشهورًا، فالأولى له الإقبال على العلم والفتوى، وأما إن لم يكن فى البلد من يقوم مقامه فإنه يتعين عليه لكونه من فروض الكفاية لا يقدر على القيام به غيره فيتعين عليه.

لا يجب على المرأ إذا أضربه نفع غيره:

وعن أحمد لا يأثم لأنه لا يجب عليه إذا أضربه نفع غيره، ولا سيما من لا يمكنه عمل الحق لانتشار الظلم اهـ (١٣:١٠٨). وقال الموفق فى "المغنى" : والناس فى القضاء على ثلاثة أضرب، منهم من لا يجوز له الدخول فيه، وهو من لا يحسنه، ولم تجتمع فيه شروطه، ومنهم من يجوز،

٤٨٨٢- وعن أبي ذر أن النبي ﷺ قال: «يا أبا ذر! إني أراك ضعيفًا وإني أحب لك ما أحب لنفسي لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم» رواه أحمد ومسلم منتقى.

ولا يجب عليه وهو من كان من أهل العدالة والاجتهاد ويوجد غيره مثله، فله أن يلي القضاء بحكم حاله وصلاحيته ولا يجب عليه، لأنه لم يتعين له، وظاهر كلام أحمد أنه لا يستحب له الدخول فيه لما فيه من الخطر والغرر وفي تركه من السلامة، ولما ورد فيه من التشديد والذم، ولأن طريقة السلف الامتناع منه والتوقي، ثم ذكر عن ابن حامد الفرق بين الخامل، فالأولى له توليه، وبين من هو مشهور في الناس بالعلم فالأولى له التوقي، وعن أصحاب الشافعي الفرق بين من كان ذا حاجة، وبين من هو في غنى عنه، ثم قال: الثالث من يجب عليه، وهو من يصلح للقضاء، ولا يوجد سواه فهذا يتعين عليه، لأنه فرض كفاية لا يقدر على القيام به غيره فيتعين عليه كغسل الميت وتكفينه، وقد نقل عن أحمد أنه لا يتعين عليه (وإن لم يوجد سواه) فإنه سئل هل يأثم القاضي إذا لم يوجد غيره؟ قال: لا يأثم فهذا يحتمل أن يحمل على ظاهره في أنه لا يجب عليه لما فيه من الخطر بنفسه فلا يلزمه الإضرار بنفسه لنفع غيره، ولذلك امتنع أبو قلابة منه، وقد قيل له: ليس غيرك، ويحتمل أن يحمل على من لم يمكنه القيام بالواجب لظلم السلطان أو غيره، فإن أحمد قال: لا بد للناس من حاكم أتذهب حقوق الناس اهـ (١١:٣٧٦).

قلت: ولا يخفى أن الجمع بين القولين أولى من حملهما على التضاد، ودليل كونه من فروض الكفاية قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ وقوله: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ وقوله ﷺ: «كيف تقدس أمة لا يؤخذ لضعيفهم من شديدهم» رواه ابن خزيمة وابن ماجة وابن حبان من حديث جابر (التلخيص الحبير ٢:٤٠٢).

ويؤيد من قال بوجوب الدخول فيه حيث يقع تولية من يشتد به الفساد إذا امتنع المصلح ما رواه عمر بن شبة في كتاب السلطان له: نا محمد بن حاتم نا إبراهيم بن المنذر نا إبراهيم بن محمد ابن عبد العزيز عن أبيه عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال: اجتمعت أنا ونفر من أبناء المهاجرين فقلنا: لو رحلنا إلى معاوية، ثم قلنا: لو استشرنا من أمنا عائشة فدخلنا عليها فذكرنا لها العيال والدين، فقالت: سبحان الله! ما للناس بد من[1] سلطانهم قلنا: إنا نخاف أن يستعملنا، قالت: سبحان الله! فإذا لم يستعمل خياركم يستعمل شراركم، ذكره الحافظ في التلخيص أيضًا.

---

(١) فيه جواز قبول جوائز السلاطين.

٤٨٨٣- عن عبد الله بن موهب أن عثمان قال لابن عمر: اذهب فاقض. قال: أو تعافيني يا أمير المؤمنين؟ قال: عزمت عليك إلا ذهبت فقضيت. قال: لا تعجل، أما سمعت رسول الله ﷺ يقول: من عاذ بالله فقد عاذ بمعاذ؟ قال: نعم، قال: فإني أعوذ بالله أن أكون قاضيا، قال: وما يمنعك وقد كان أبوك يقضى؟ قال: لأنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من كان قاضياً فقضى بالجور كان من أهل النار، ومن كان قاضياً عالمًا يقضى بحق أو بعدل سألت التفت كفافًا» رواه الترمذى وأبو يعلى وابن حبان واللفظ له (التلخيص الحبير ٢:٤٠٢) ولفظ الترمذى (١:١٥٨): فبالحرى أن ينقلب منه كفافًا، فما أرجو بعد ذلك؟ وفى "مجمع الزوائد" (٤:١٩٣)، رواه الطبرانى فى "الكبير" و "الأوسط" والبزار وأحمد كلاهما باختصار، ورجاله ثقات، وزاد أحمد: فأعفاه وقال: لا تخبرن أحداً.

وفى "الهداية": والصحيح أن الدخول فيه رخصة طمعة فى إقامة العدل والترك عزيمة فلعله يخطئ ظنه ولا يوفق له أو لا يعينه عليه غيره، ولا بد من الإعانة إلا إذا كان هو أهلا للقضاء دون غيره، فحينئذ يفترض عليه التقلد صيانةً لحقوق العباد وإخلاء للعالم عن الفساد اهـ. وفى "العناية": فإذا كان فى البلد قوم يصلحون للقضاء فامتنع كل واحد منهم عن الرخول فيه أثموا إن كان السلطان بحيث لا يفصل بينهم وإلا فلا، ولو امتنع الكل حتى قلد جاهل اشتركوا فى الإثم لأدائه إلى تضييع أحكام الله تعالى اهـ (٦:٣٦١).

تنبيه: قوله: ذبح بغير سكين، قال ابن الصلاح: معناه ذبح من حيث المعنى (وإن لم يذبح فى الظاهر) لأنه بين عذاب الدنيا إن رشد وبين عذاب الآخرة إن فسد، وقال الخطابى ومن تبعه: إنما عدل عن الذبح بالسكين ليعلم أن المراد ما يخاف من هلاك دينه دون بدنه.

والثانى: أن الذبح بالسكين يريح، وبغيرها كالخنق وغيره يكون الألم فيه أكثر، فذكر ليكون أبلغ فى التحذير، ومن الناس من فتن بمحبة القضاء فأخرجه عما يتبادر إليه الفهم من سياقه فقال: إنما قال: ذبح بغير سكين يشير إلى الرفق به، ولو ذبح بالسكين لكان أشق عليه، ولا يخفى فساد هذا، (التلخيص الحبير ص ٤٠٢). لأنه لو أراد الإشارة إلى الرفق به لم يذكر الذبح أصلا، لا بالسكين، ولا بغيرها، فافهم.

قوله: عن عبد الله بن موهب إلخ. قال الحافظ فى "التلخيص": وقع فى روايته -أى ابن حبان- عبد الله بن وهب وزعم أنه عبد الله بن وهب بن زمعة بن الأسود وهم فى ذلك وإنما هو

باب كراهية طلب القضاء
وجواز الدخول فيه من غير طلب له

٤٨٨٤- عن أبي موسى قال: دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من بني عمي فقال أحدنا: يا رسول الله! أمرنا على بعض ما ولاك الله عز وجل، وقال الآخر مثل ذلك، فقال: أما والله لا نولي هذا العمل أحدا يسأله أو أحداً حرص عليه (متفق عليه).

عبد الله بن موهب، وقد شهد الترمذي وأبو حاتم تبعاً للبخاري أنه غير متصل، ورواه أحمد من وجه آخر عن ابن عمر وعثمان بغير تمامه اهـ.

قلت: فيه إشعار بكون هذا الوجه الآخر متصلا يؤيده قول الهيثمي: رجاله ثقات وسكوته عن علة الانقطاع، والله تعالى أعلم.

وفيه دلالة على ما قاله أصحابنا أن الدخول فيه رخصة طمعاً في إقامة العدل والترك عزيمة فلعله يخطئ ظنه بنفسه(١) وقول عثمان: ولا تخبرن أحداً، معناه لا تخبره بإعفائي إياك من القضاء فيستعفي منه كل واحد منهم ويضيع حقوق العباد، وليس المراد النهي عن الإخبار بالحديث الذي سمعه من النبي ﷺ، فافهم.

باب كراهية طلب الإمارة والقضاء
وجواز الدخول فيهما من غير طلب

قوله: عن أبي موسى إلخ أقول: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة لا يحتاج إلى التقرير. قال بعض الأحباب: لكن بقي ههنا أمران، يجب التنبيه عليهما.

الأول: أن السؤال الذي ورد النهي عنه هو أعم من أن يكون بالقلب أو باللسان كما يدل عليه قوله: أما والله إنا لا نولي أحداً يسأله أو حرص عليه، وحينئذ يكون معنى قوله: لا تسأل الإمارة إلخ أن لا تشته الإمارة ولا ترغب فيها فإنك إن أعطيتها من غير اشتهاء ورغبة وطلب من نفسك أعنت عليها، وإن أعطيتها عن طلب ورغبة وحرص عليها وكلت إليها، ومعنى قول في حديث أنس: من سأل القضاء إلخ أن من طلب القضاء واشتهاه ورغب فيه، وكل إلى نفسه سواء سأله بلسانه أيضاً أم لا، ومن أعطيها من غير رغبة واشتهاء من نفسه ينزل عليه ملك يسدده، وحمل ابن رسلان والشوكاني السؤال والإجبار على المعنى المتبادر (نيل الأوطار ٨:١٠٥).

---

(١) وبهذا القيد اندفع ما توهمه بعضهم أن خطأ المجتهد معفو عنه ويؤجر عليه أجراً واحداً فلا معنى لكون الترك عزيمة لمظنة الخطأ، ووجه الدفع أن الخطأ في القضاء ليس بمراد بل المراد الخطأ فيما ظنه من نفسه أنه يريد التقليد لإقامة العدل ظ.

٤٨٨٥- وعن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: «يا عبد الرحمن ابن سمرة! لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها» (متفق عليه).

فأشكل عليهما أنه من السؤال والإكراه قسم ثالث وهو أن يعطى من غير مسألة وإكراه، وحديث عبد الرحمن يدل على أنه يعان في هذه الصورة، وحديث أنس يدل على أنه لا يعان في هذه الصورة، فوقع التعارض بين الحديثين، فأجاب عنه ابن رسلان بحمل المطلق الذى في حديث عبد الرحمن على المقيد الذى في حديث أنس، وأجاب عنه الشوكاني بأن الإعانة أعم من نزول الملك، فالإعانة مبنية على عدم السؤال، ونزول الملك مبنى على الإجبار فلا تعارض. وقد علمت أن هذا كله مبنى على عدم فهم المراد لأن بعد تعيين المعنى الصحيح لا يرد الإشكال، ولا يحتاج إلى الجواب. قال العبد الضعيف: ويعكر على ما قاله بعض الأحباب ما رواه البخاري وغيره عن عبد الله مرفوعًا: «ولاحسد إلا في اثنين رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق، وآخر آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها». والمراد بالحسد الغبطة ولا تكون إلا بالقلب، ففيه الترغيب في ولاية القضاء لمن استجمع شروطه وقوى على إعمال الحق ووجد له أعوانا (فتح الباري ١٣:١٠٨).

والذى رغب فيه الشارع لا محذور في الرغبة إليه فبطل قول بعض الأحباب أن معنى قوله: لا تسأل الإمارة أي لا تشتهها ولا ترغب فيها، ومعنى قوله في حديث أنس: من سأل القضاء أي طلبه واشتهاه ورغب فيه وكل إلى نفسه سواء سأله بلسانه أم لا، ويعكر عليه أيضًا ما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة رفعه: من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جوره فله الجنة، ومن غلب جوره عدله فله النار، سكت عنه أبو داود والمنذرى وسنده لا مطعن فيه ("نيل الأوطار" ٨:٤٩٨). أو أقل درجات الطلب الرغبة بالقلب، وقد بشر طالب القضاء بالجنة إذا غلب عدله جوره فدل على أنه طلبه بالقلب ليس بمنهى عنه، ويؤيد من حمل السؤال على السؤال باللسان ما في حديث أنس عند الطبراني وأبي داود بلفظ: "من طلب القضاء واستعان عليه وكل إلى نفسه"، ولفظ ابن المنذر والترمذى فيه: "من طلب القضاء واستعان عليه بالشفعاء وكل إلى نفسه" (نيل الأوطار أيضًا)، والآثار يفسر بعضها بعضا.

وجه الجمع بين الأحاديث الناهية عن طلب الولاية والمحرضة عليه:

ولا يبعد أن يقال: إن طلب الإمارة والقضاء من حيث الإمارة والحكومة لحب المال

٤٨٨٦- وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «من سأل القضاء وكل إلى نفسه

والرياسة، والشرف منهى عنه مطلقًا سواء كان بالقلب وحده أو باللسان أيضًا لكونه من ناحية الدنيا لا الدين، وأما طلبها لا من حيث الإمارة، بل إرادة الإصلاح بين الناس، وإقامة العدل فيهم والقضاء بالحق لما فى العدل من الأجر الجزيل فليس بمنهى عنه لا بالقلب، ولا باللسان بدليل قوله ﷺ: «لا حسد إلا فى اثنين» الحديث. ولما كان الغالب فى العادة أن طلب الولاية وإرادتها والرغبة فيها لا تكون إلا من حيث الولاية والإمارة لحب المال والشرف والرياسة، وطلبها لمصحلة الناس وحاجتهم لا لحظ النفس نادر أشد النكرة، ومبنى الأحكام إنما هو الغالب من أحوال الناس دون النادر منها نهى رسول الله ﷺ عن سؤالها وإرادتها، والحرص عليها، وحضهم على أن لا يدخلوا فيها إلا كارهين مكرهين، وقال: إنا والله لا نولى هذا العمل أحدًا يسأله، أو أحدًا حرص عليه، وليس معناه أن سؤالها، والحرص عليها محظور مطلقًا، وبهذا تجتمع الآثار فى الباب، ولا يبقى بينها تضاد، والله الملهم للحق والصواب.

ومع ذلك فلا يخفى أن من تعاطى أمرًا وسولت له نفسه أنه قائم بذلك الأمر، فإنه يخذل فيه فى أغلب الأحوال، لأن من سأل الإمارة لا يسألها إلا وهو يرى نفسه أهلا لها إلا من عصمه الله، ومن دعى إلى عمل أو إمامة فى الدين فقصر نفسه عن تلك المنزلة وهاب أمر الله رزقه الله المعونة، قال النبى ﷺ: «من تواضع لله رفعه الله»، فمن كان على قدم التواضع لله مع سؤاله الإمارة، كما هو شأن الأنبياء والكمل من الأولياء يجوز له سؤالها وطلبها، ومن لم يقدر على الجميع بينهما لم يجز له إرادتها ولا طلبها، ولا الحرص عليها فضلا عن سؤالها باللسان، والاستعانة عليها بالشفعاء، قال المهلب: الحرص على الولاية (أى من حيث الولاية، كما هو الغالب) هو السبب فى اقتتال الناس عليها حتى سفكت الدماء، واستبيحت الأموال والفروج وعظم الفساد فى الأرض بذلك قال: ويستثنى من ذلك من تعين عليه كأن يموت الوالى ولا يوجد بعده من يقوم بالأمر غيره، وإذا لم يدخل فى ذلك يحصل الفساد بضياع الأحوال.

قلت: وهذا لا يخالف ما فرض فى الحديث من الحصول بالطلب أو بغير طلب، بل فى التعبير بالحرص إشارة إلى أن من قام بالأمر عند خشية الضياع يكون كمن أعطى بغير سؤال لفقد الحرص غالبا عمن هذا شأنه، وقد يغتفر الحرص فى حق من تعين عليه لكونه يصير واجبا عليه (فتح البارى ١٣: ١١٢).

وقال ابن العربى فى "أحكام القرآن" له فى قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام:

ومن أجبر عليه ينزل عليه الملك يسدده»، رواه الخمسة إلا النسائى.

اجعلنى على خزائن الأرض: كيف سأل الإمارة وطلب الولاية وقد قال النبى ﷺ لسمرة: لا تسأل الإمارة الحديث وقال: إنا لا نولى على عملنا من أراده؟ والجواب أنه سأل ذلك ليوصل إلى الفقراء حظوظهم لا لحظ نفسه، ولأنه رأى ذلك فرضا متعينا عليه لأنه لم يكن هناك غيره اهـ. ملخصا (٤٤٣:١)، وذكر مثله فى قوله تعالى: حكاية عن سليمان عليه السلام: «رب هب لى ملكا لا ينبغى لأحد من بعدى» كيف سأل سليمان الملك وهو من ناحية الدنيا؟ قال علماءنا: إنما سأله ليقيم فيه الحق ويستعين به على طاعة الله، كما قال يوسف عليه السلام: ﴿اجعلنى على خزائن الأرض﴾ اهـ (١٩٩:٢).

يجوز للإنسان أن يصف نفسه بالفضل عند من لا يعرفه:

وفى قول يوسف عليه السلام: ﴿إنى حفيظ عليم﴾ دلالة على أنه يجوز للإنسان أن يصف نفسه بالفضل عند من لا يعرفه وأنه ليس من المحظور من تزكية النفس فى قوله تعالى: ﴿فلا تزكوا أنفسكم﴾. قاله الجصاص فى "أحكام القرآن" له (١٧٤:٣)، والحق أن المحظور من تزكية النفس ما كان منشأه رؤية النفس والمأذون فيه ما كان تحدثا بالنعمة، والله تعالى أعلم.

والأمر الثانى: أن حديث أنس رواه الترمذى أولا من طريق إسرائيل عن عبد الأعلى عن بلال عن أبى موسى عن أنس ثم أخرجه من طريق أبى عوانة عن عبد الأعلى عن بلال بن مرداس عن خيثمة عن أنس وقال: حسن غريب، وهو أصح من حديث إسرائيل عن عبد الأعلى اهـ. واعترض عليه ابن القطان بأنه كيف يكون أصح من حديث إسرائيل، وفيه بلال بن مرداس وهو مجهول الحال، وخيثمة بن أبى خيثمة وقال فيه ابن معين: ليس بشىء اهـ. وتبعه من جاء بعده وقالو: إن حديث إسرائيل أصح، وهو خطأ من هؤلاء الأعلام، لأن بلال بن أبى موسى الذى هو فى رواية إسرائيل، إن كان هو بلال بن مرداس، كما يظهر من "التهذيب" و"التقريب" و"الميزان" أنهما واحد، فهو مشترك بين الحديثين، وأما خيثمة: فتركه إسرائيل فى حديثه، وأثبته أبو عوانة، وهو حافظ ثقة، فيكون زيادته حجة، فيكون حديثه أصح من حديث إسرائيل من هذه الجهة لا محالة، وإن كان هو بلال ابن أبى بردة بن أبى موسى، كما وقع فى رواية الطبرانى والبيهقى مصرحا، فهو وإن ذكره ابن حبان فى "الثقات" إلا أنه قدح فيه عمر بن عبد العزيز، وكتب إلى عامله على الكوفة أن بلالا غرنا بالله فكدنا أن نغتر به، ثم سبكناه فوجدناه خبث كله. وقال جويرية بن

. . . .

أسماء: لما ولى عمر بن عبد العزيز الخلافة وفد عليه بلال بن أبى بردة فهنأه ثم لزم المسجد يصلى، ويقرأ ليله ونهاره فدس إليه ثقة له فقال: إنه إن عملت لك فى ولاية العراق أتعطينى؟ فضمن له مالا جزيلا فأخبر بذلك عمر فنفاه، وأخرجه وقال : يا أهل العراق! إن صاحبكم أعطى مقولا ولم يعط معقولا (تهذيب التهذيب)، يكون رواية أبى عوانة أصح من رواية إسرائيل الذى هو منقطع بين بلال وأنس، وفيه أيضا بلال بن مرداس أو بلال بن أبى بردة الذى هو أضعف من بلال بن مرداس.

وظهر منه أنهم أخطأوا فى هذه التخطئة من وجوه: الأول: أنهم اغتروا برواية الطبرانى والبيهقى، وزعموا أن بلال بن أبى موسى هو ابن أبى بردة، وإنما هو بلال بن مرداس، كما صرح به فى "الميزان" و "التقريب" و "التهذيب، والثانى: أنهم زعموا أن بلال ابن أبى بردة أوثق من بلال بن مرداس، وليس كما زعموا، والثالث: أنهم زعموا أن معنى قول الترمذى: إنه أصح من حديث إسرائيل أن رواته أوثق من رواته وليس كما زعموا، وإنما معناه: أنه اختلف إسرائيل وأبو عوانة فى ترك خيثمة وإثباته، والإثبات أصح. ثم إنهم اختلفوا فى نسبة بلال، فقال إسرائيل: ابن موسى، وقال أبو عوانة: ابن مرداس، وهو أرجح لأن فى رواية إسرائيل إيهاما، أو تصريحا بأن عبد الأعلى يرويه عن غير ابن مرداس، فافهم.

قال العبد الضعيف: والحديث أخرجه الحاكم فى "المستدرك" من طريق إسرائيل عن عبد الأعلى عن بلال بن أبى موسى عن أنس وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأقره الذهبى على تصحيحه (٤: ٩٢).

وفيه تأييد لما قاله ابن القطان: إن حديث أبى عوانة ليس بأصح من حديث إسرائيل، أى بل حديث إسرائيل أصح منه، وأما الاحتمالات التى أبداها بعض الأحباب فإن هذا العلم لا يؤخذ بالعقل وإنما ملاك الأمر فيه النقل أو ذوق المحدث العارف بالعلل، وإذا تعارض الذوقان، فلا يحكم بينهما واحد من أمثالنا، بل يرجع إلى ثالث عارف بالحديث وعلله وأحوال رواته؛ وقد وقع التصريح فى "الأوسط" للطبرانى بأن عبد الأعلى يرويه عن بلال بن أبى بردة الأشعرى عن أنس، كما فى "التلخيص الحبير" (٢: ٤٠١).

وفيه رد على من زعم أن بلال بن أبى موسى هو بلال بن مرداس الفزارى، فإن المفسر قاضٍ على المبهم، وأما أن بلال بن مرداس أوثق من بلال بن أبى بردة فغير مسلم لأن الحاكم أخرج فى "مستدركه" للثانى، وصحح حديثه هو والذهبى كما أن ابن خزيمة أخرج للأول، ووثقهما ابن

باب صحة تقلد القضاء من السلطان الجائر

٤٨٨٧- عن عبد الله بن مسعود قال: قال لنا رسول الله ﷺ: إنكم سترون بعدى أثرة وأموراً تنكرونها، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله! قال: «أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم» رواه البخارى، (٢:٤٥ ١٠).

حبان جميعا، فلم يبق إلا قول عمر بن عبد العزيز فى بلال بن أبى بردة، ومبناه على قول الرجل الذى دسه إليه وهو نكرة لا تعرف وبمثله لا يجرح الثقات، ومع ذلك فهو معارض بقول الأزدى فى بلال بن مرداس: لم يصح حديثه. وقول ابن القطان: إنه مجهول الحال. وبلال بن أبى بردة أعرف من أن يجهله جاهل فضلا عن عالم كان أمير البصرة وقاضيها، روى عنه قتادة وثابت البنانى ومعاوية بن عبد الكريم وعبيد الله بن الوازع وغيرهم، وأما إن رواية إسرائيل منقطعة بين بلال وأنس ففيه أن إسرائيل رواه عن عبد الأعلى عن بلال بن أبى موسى الأشعرى لا عن بلال بن مرداس، وبلال الأشعرى لا عن بلال بن مرداس، وبلال الأشعرى قد وفد على عمر بن عبد العزيز وهنأه بالخلافة وأنس رضى الله عنه حى بين أظهرهم، فكيف لا يسمع أنسا ولا يدركه، وقد أدركه من هو أصغر منه بكثير؟ فالظاهر والله أعلم أن عبد الأعلى يرويه عن بلال بن أبى بردة عن أنس وعن بلال بن مرداس عن خيثمة عنه، لأن إسرائيل وأبا عوانة كلاهما ثقتان حافظان فلا يعل حديث أحدهما بالآخر، قال ابن القطان: وإسرائيل أحد الحفاظ، ولولا ضعف عبد الأعلى كان هذا الطريق خيرا من طريق أبى عوانة الذى فيه خيثمة وبلال (زيلعى ٢:٣ و ٢).

قلت: عبد الأعلى قد حدث عنه شعبة (ولا يروى إلا عن ثقة) وغيره من الثقات، وإنما تكلموا فى حديثه عن ابن الحنفية يقولون: إنما هى صحيفة. قال العقيلى: فى حديثه لين وهو ثقة صحح له الطبرى حديثا فى الكسوف وحسن له الترمذى وصحح له الحاكم، كما فى "التهذيب" (٦:٩٥)، والله تعالى أعلم.

باب صحة تقلد القضاء من السلطان الجائر

قوله: إنكم سترون إلخ أقول: دل الحديث على صحة إمارة الإمام الجائر، لأنه ﷺ ندب الناس إلى إطاعتهم لقوله: أدوا إليهم حقهم، فإذا صح إمارة الجائر وجب عليه ما يجب على الإمام العادل من تقليد القضاة والولاة فى مملكة لإقامة العدل وحفظ نظام السلطنة، وهذا لا يكون بدون صحة التقلد منهم، لأن وجوب التقليد لا يجتمع مع عدم صحة التقليد، كما لا يخفى، فوجب

٤٨٨٨- نا محمد بن حاتم نا إبراهيم بن المنذر نا إبراهيم بن محمد بن عبد العزيز عن أبيه عن ابن شهاب عن أبى سلمة بن عبد الرحمن قال: اجتمعت أنا ونفر من أبناء المهاجرين فقلنا: لو رحلنا إلى معاوية، ثم قلنا: لو استشرنا أمنا عائشة فدخلنا عليها

القول بالصحة، ويمكن أن يقرر الاستدلال بأنه ﷺ أوجب أطاعة الأمراء فيما هو ليس بمعصية على جورهم، وعلى هذا ينبغى أن يجب على الناس التقلد للقضاء أن دعاهم السلطان إليه إن لم يمنع منه مانع مثل أن يعلم أنه إن تقلد لا يمكنه السلطان من العدل، ويحمله على الجور، أو يعلم أنه لا يقوى على تحمل أعباء القضاء لضعفه، وحينئذ يسوغ له أن يمتنع من قبوله ويعتذر أليه بأنه ليس بأهل لهذا المنصب، وعليه يحمل ما نقل عن الإمام أبى حنيفة أنه امتنع من التقلد للقضاء من المنصور، ويقال: إنه امتنع إما لأنه رأى فيه ضعفًا أو لأنه ظن أنه لا يمكنه من العدل، ولما كان هذا الامتناع لعذر شرع لا يكون خروجًا عن طاعة الإمام التى وجبت عليه بقوله: أدوا إليهم حقهم، قال فى ذيل "الجواهر المضيئة" (٢:٤٩٢).

ذكر المرغينانى عن الحميدى عن أبيه: لما أشخصه المنصور إلى بغداد شخصت معه فلما خرج من عند المنصور تنقع اللون سألته عن ذلك فقال: دعانى إلى القضاء فقلت: لا أصلح لذلك، لأنه ليس لى قلب أحكم به عليك وعلى أولادك وقوادك إلخ، وهذا حجة على ما قلنا، فلما ثبت وجوب التقلد فى جملة ثبت الجواز والصحة بالأولى، ويمكن أن يستدل عليه بأنه سأل رجل أمير المؤمنين عثمان بن عفان عن الصلاة خلف إمام الفتنة قال: إذا أحسن الناس فأحسن معهم وإذا أساءوا فاجتنب إساءتهم.

ووجه الاستدلال أن عثمان أمر باتباع فعله الحسن واجتناب فعليه السيء، وكذلك الإمام الجائر يفعل أفعالا حسنة وسيئةً، وتقليد القضاء لإقامة العدل فى الرعية من أفعاله الحسنة فلا بأس باتباعه فى ذلك وتقلد القضاء منه، فتدبر.

قوله: نا محمد بن حاتم ألخ.

قال العبد الضعيف: لا يتم الاستدلال به ما لم يثبت وقوع القصة فى أيام محاربة معاوية وعلى رضى الله عنهما قبل اجتماع الناس على معاوية رضى الله عنه، والظاهر من صنيع الحافظ فى "التلخيص" حمله على ذلك لكونه قد ذكر الأثر فى تأييد قول الرافعى أن عائشة سئلت عن القاضى العادل إذا استقضاه الأمير الباغى هل يجيبه إلى ذلك؟ فقالت: أن لم يقض لكم خياركم قضى لكم شراركم اهـ. فذكرت الأثر فى هذا الباب اعتمادا عليهما والله تعالى أعلم.

فذكرنا لها العيال والدين، فقالت: سبحان الله ما للناس بد من سلطانهم. قلنا: إنا نخاف أن يستعملنا، قالت: سبحان الله فإذا لم يستعمل خياركم يستعمل شراركم. رواه عمر ابن شبة فى كتاب السلطان له وسكت عنه الحافظ فى "التلخيص" (٢:٤٠٣).

قال صاحب "الهداية": ويجوز التقلد من السلطان الجائر كما يجوز من العادل لأن الصحابة رضى الله عنهم تقلدوه من معاوية رضى الله عنه، والحق كان بيد على رضى الله عنه فى نوبته، والتابعين تقلدوه من الحجاج وكان جائراً، قال المحقق فى الفتح: وهذا تصريح بجور معاوية.

(قلت: كلا! بل كناية عن خطأه فى الاجتهاد، فإن كون الحق بيد على لا يسلزم جور مخالفيه إلا إذا ثبت تركهم للحق بعد وضوحه عمداً ودونه خرط القتاد)، والمراد فى خروجه لا فى أقضيته، ثم أنما يتم إذا ثبت أنه ولى القضاء قبل تسليم الحسن له، وأما بعد تسليمه فلا، ويسمى ذلك العام عام الجماعة. (قلت: قد ثبت بقاء الصحابة على تقلد القضاء منه أيام محاربته قبل تسليم الحسن له كما ذكرناه فى المتن، والبقاء عليه مثل ابتدائه حكما ونوبة على التى ذكرها المصنف هى كونه رابعاً بعد عثمان).

كان الحق بيد على فى نوبته وكان مخالفوه
من أهل الجمل وصفين على خطأ فى الاجتهاد:

وإنما كان الحق معه فى تلك النوبة لصحة بيعته وانعقادها فكان على الحق فى قتال أهل الجمل وقتال معاوية بصفين (قلت: ولكن معاوية وأصحابه أنكروا صحة البيعة وانعقادها لزعمهم أن المهاجرين والأنصار من أهل المدينة إنما بايعوه كارهين مكروهين خوفًا من قتلة عثمان الذين كانوا بأعيانهم فى عسكر على، واحتجوا لذلك بقول طلحة والزبير: بالغياه واللج على أعناقنا، وقول عبيد بن أبى سلمة لعائشة: قتل عثمان وبقوا ثمانيا، قالت: ثم صنعوا ما ذا؟ فقال: أخذوا أهل المدينة بالإجماع على على والقوم الغالبون على المدينة يعنى قتلة عثمان، وقال عبدالله بن الحسن: لم يبايعه من الأنصار حسان بن ثابت وكعب بن مالك ومسلمة بن مخلد وأبو سعيد الخدرى ومحمد ابن مسلمة والنعمان بن بشير وزيد بن ثابت ورافع بن خديج وفضالة بن عبيد وكعب بن عجرة، وقال الزهرى: هرب قوم من المدينة إلى الشام ولم يبايعوا علياً ولم يبايعه قدامة بن مظعون وعبد الله[1] بن سلام والمغيرة بن شعبة.

---

(١) لعله لم يبايعه أولا ثم بايعه.

٤٨٨٩– وقال ابن حبان: ولى معاوية أبا الدرداء قضاء دمشق فى خلافة عمر،

وقال محمد بن سعد بن أبى وقاص: بايع الناس علياً بالمدينة وتربص سبعة نفر منهم سعد بن أبى وقاص ومنهم ابن عمر وصهيب وسلمة بن وقش وأسامة بن زيد اهـ. وحين اجتمت إليه الصحابة فى عدتهم بعد ما بايعوه وقالوا: إنا قد اشترطنا إقامة الحدود وإن هؤلاء قد اشتركوا فى دم هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم قال لهم على: يا إخوتاه! إنى لست أجهل ما تعلمون، ولكنى كيف أصنع بقوم يملكونا ولا نملكهم، ها هم هؤلاء قد ثارت معهم عبدانكم وثابت إليهم أعرابكم وهم خلالكم يسومونكم ما شاءوا فهل ترون موضعا لقدرة على شىء مما قلتم؟ قالوا: لا. قال: فلا والله لا أرى إلا رأيا ترونه، إن شاء الله إلخ ذكر ذلك كله الطبرى فى "تاريخه" (٥:١٥٨).

وهذا صريح فى كون قتلة عثمان هم الغالبين على المدينة ومن فيها من المهاجرين والأنصار قالوا: فالبيعة التى قد أخذت من الناس وأهل الفتنة غالبون عليهم لم تكن صحيحة ولا منعقدة (وقوله عليه السلام لعمار: ستقتلك الفئة الباغية وقد قتله أصحاب معاوية يصرح بأنهم بغاة)، قلت: نعم! كان هذا هو والله قاصمة الظهر لأصحاب معاوية وبذلك انكشف الغطاء وارتفع الستر، وبطل القيل والقال وتبين خطأهم فى اجتهادهم، وظهر أمر الله بكون الحق بيد على وهم كارهون.

وزاده إيضاحا ما رواه أبو سعيد رفعه: تكون إمتى فرقتين فيخرج من بينهما مارقة يلى قتلهم أولاهم بالحق، وفى لفظ له: تمرق مارقة عند فرقة من المسلمين يقتلها أولى الطائفتين بالحق، رواه أحمد ومسلم كما فى "النيل" (٧:٧٢)، والمارقة هم الخوارج الذين رفضوا عليا ومعاوية جميعاً حين رجعا إلى التحكيم وتولى قتلهم على بن أبى طالب وأصحابه دون معاوية وأصحابه رضى الله عنهم أجمعين فافهم وكن من الشاكرين)، ولقد أظهرت رضى الله عنها الندم كما أخرجه ابن عبد البر فى "الاستيعاب" قال: قالت عائشة رضى الله عنها لابن عمر: يا أبا عبد الرحمن! ما منعك أن تنهانى عن مسيرى؟ قال: رأيت رجلا غلب عليك –يعنى ابن الزبير– فقالت: أما والله لو نهيتنى ما خرجت اهـ (٦:٣٦٥).

قلت: وكذلك طلحة والزبير أظهر الندم فانصرفا عن المعركة حين عرفا أن الحق بيد على فقتلا غيلة، وذلك أمر قد عرفه كل من له ممارسة بعلم الأيام وتاريخ الخلفاء والله تعالى أعلم.

قوله: وقال ابن حبان إلخ: دلالته على تقلد الصحابة القضاء من معاوية وهو محارب علياً ظاهرة.

وقال ابن السكن: وولى معاوية قضاء دمشق بعد أبى الدرداء فضالة بن عبيد، وكان ذلك بمشورة من أبى الدرداء قاله خالد بن يزيد بن أبى مالك عن أبيه، وقال ابن عبد البر: مات أبو الدرداء بعد صفين والأصح عند المحدثين أنه مات فى خلافة عثمان (الإصابة ٥:٤٦،١٠ ٢١). قلت: ولكن فضالة بقى على قضاء دمشق أيام حارب معاوية عليًا، وفى الطبقات لابن سعد: أن معاوية لما رجع من صفين إلى الشام أقرّ فضالة بن عبيد الأنصارى على قضاء بالشام (زيلعى ٢:٢٠٣).

٤٨٩٠- حدثنا حسن بن رافع ثنا ضمرة قال: استقضى الحجاج أبا بردة بن أبى موسى وأجلس معه سعيد بن جبير، ثم قتل سعيد بن جبير ومات الحجاج بعده بستة أشهر ولم يقتل بعده أحدًا، رواه البخارى فى تاريخه الوسط (زيلعى ٢:٢٠٣).

٤٨٩١- وقال الحافظ أبو نعيم فى تاريخ إصبهان: إن عبد الله ابن أبى مريم الأموى ولى القضاء بإصبهان للحجاج ثم عزله الحجاج، وقال ابن القطان فى كتابه فى باب الاستسقاء: طلحة بن عبد الله بن عوف أبو محمد الذى يقال له: طلحة الندى ابن أخى عبد الرحمن بن عوف تقلد القضاء من يزيد بن معاوية على المدينة وهو تابعى يروى عن ابن عباس وأبى هريرة وأبى بكرة رضى الله عنهم (زيلعى ٢:٢٠٣).

قوله: حدثنا الحسن بن رافع إلخ دلالته على تقلد التابعين القضاء من أئمة الجور ظاهرة. ومقتضى النظر أن يكون تقلده من أئمة الجور أوجب على أهل العلم والصلاح منه من أئمة العدل تقليلا للفساد وترويحًا للعباد، فإن إئمة العدل لا يستعملون الأشرار المفسدين لعدلهم، وأئمة الجور لا يبالون أيهم عمل لهم، فإن لم يتقلده الصالحون استعملوا الجائرين المفسدين وقلدوهم أمر الأمة ولا يخفى ما فى ذلك من تفاهم الأمر وتضايق الحال وتراكم الأهوال والفقيه من عرف حال زمانه.

تقلد الولاية والقضاء من كافر:

ولأجل ذلك -والله أعلم- طلب سيدنا يوسف عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام الولاية والعمل من ملك كافر فقال: ﴿اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم﴾، وفيه دليل على جواز التقلد من الكافر فمن المسلم الجائر بالأولى، وأما قول ابن العربى فى "أحكام القرآن" له: كيف استجاز أن يقبلها بتولية كافر وهو مؤمن نبى؟ قلنا: لم يكن سؤال ولا ية إنما كان سؤال تخل وترك لينتقل إليه إلخ (١:٤٤٣)، فتكلف وتعسف، وتأويل يمجه الطبع السليم، ودلا لة ما ذكره

٤٨٩٢- عن عوف بن مالك مرفوعا فى حديث: ألا من ولى عليه وال فرآه يأتى شيئًا من معصية الله فليكره ما يأتى من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعته (رواه مسلم ٣:١٢٩).

٤٨٩٣- عن أنس رضى الله عنه رفعه: «ثلاث من أصل الإيمان» فذكر الحديث وفيه: «والجهاد ماض مذ بعثنى الله إلى أن يقاتل آخر أمتى الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل» الحديث رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى وله شواهد، كذا فى "النيل" (٧:١١٨)، وهذا الحديث فتحنا به أبواب السير، فليراجع.

٤٨٩٤- عن مكحول عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرًا الحديث. رواه أبو داود وسكت عنه، وفى العزيزى: رواته ثقات لكن فيه انقطاع اهـ. وقد مر الحديث فى كتاب السير ويؤيده حديث عمرو بن النعمان عند الشيخين: «إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر».

باب فى جواز القضاء فى المسجد

٤٨٩٥- عن أبى هريرة قال: أتى رجل رسول الله ﷺ وهو فى المسجد، فناداه

أبو نعيم وابن القطان على ما دل عليه أثر أبى بردة ظاهرة.

قوله: عن عوف بن مالك إلخ دلالة قوله ﷺ: «فليكره ما يأتى من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعته» على جواز تقلد القضاء من وال فاسق ظاهرة، فإن تقلد العمل منه من طاعته أيضًا، كما مر.

قوله: عن أنس وقوله: عن مكحول إلخ. دلالتهما على وجوب الجهاد ولو كان الإمام جائرًا ظاهرةً، والإمام قد يغزو بنفسه وقد يؤمر على العسكر غيره، والحديث بعمومه يفيد وجوب الجهاد فى الصورتين جميعًا، فدل على وجوب تقلد العمل منه إذا لم يغز بنفسه، والوجوب على الكفاية إذا لم يتعين عليه، وكان فى القوم مثله إذا فضل منه وعلى العين إذا تعين عليه ولم يقم غيره مقامه، ولا فرق فى تقلد الولاية على العسكر للجهاد، وفى تقلد الولاية على البلد للقضاء، فدل على وجوب تقلد القضاء من الإمام الجائر بهذا التفصيل الذى ذكرناه، والله تعالى أعلم.

باب فى جواز القضاء فى المسجد

قوله: عن أبى هريرة إلخ.أقول: لا خلاف فى جواز القضاء فى المسجد وإنما الخلاف فى

فقال: يا رسول الله! إنى زنيت، فأعرض عنه، فلما شهد على نفسه أربعًا قال: «أ بك جنون؟» قال: لا، قال: «اذهبوا به فارجموه» رواه "البخارى".

الجلوس للقضاء فى المسجد وبينهما فرق لا يخفى فاستحسنه أبو حنيفة وكرهه الشافعى، واحتج أبو حنيفة بما روى عن النبى ﷺ والصحابة والتابعين أنهم قضوا فى المسجد، فظهر أن القضاء فيه ليس مخالفًا لآداب المسجد كالبيع والشراء، وإذا لم يكن مخالفًا له، فجاز الجلوس فيه له، وقال الشافعى: سلمنا أن نفس القضاء ليس مخالفًا لآداب المسجد إلا أن الجلوس فيه له يكره لعارض، وهو أن اللذين يحضرون مجلس القضاء منهم مؤمن و منهم كافر، ومنهم جنب وحائض ومنهم طاهر، ومنهم عالم ومنهم جاهل، ومنهم صالح ومنهم فاسق، فالجلوس فيه للقضاء فيه يفضى إلى دخول هؤلاء فيه، وهو يفضى إلى انتهاك حرمة المسجد فيكره، فالخلاف عندى خلاف لفظى فقط لأن أبا حنيفة رضى الله عنه لا يجوز المفاسد إن تحققت والشافعى لا يمنع نفس القضاء بدون المفاسد.

وقال فى "كنز الدقائق" : ويقضى فى المسجد أو داره اهـ. وقال فى "البدائع" : ومنها أن يجلس للقضاء فى أشهر المجالس ليكون أرفق بالناس، وهل يقضى فى المسجد؟ قال أصحابنا: يقضى، وقال الشافعى رحمه الله: لا يقضى بل يقضى فى بيته اهـ. وهذه التنصيصات تدل على أن ليس فى المذهب أولوية المسجد للقضاء بل هو فى حد الجواز فقط، ويقيد بما إذا خلا عن المفاسد بالضرورة، فتدبر.

قال العبد الضعيف: ولكن لفظ "المبسوط" صريح فى أولوية المسجد للقضاء، قال: ولا بأس بأن يقضى فى منزله وحيث أحب لأن عمل القضاء لا يختص بمكان ولأنه فى كونه طاعة لا يكون فوق الصلاة، وقد قال رسول الله ﷺ: جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً، فأحسن ذلك وأحب إلى أن يقضى حيث تقام جماعة الناس يعنى فى المسجد الجامع أو غيره من مساجد الجماعات، لأن ذلك يكون أبعد عن التهمة، ولأنه يتمكن كل واحد من أن يحضر مجلسه عند حاجته، ولا يشتبه عليه موضعه ولا يحتاج إلى من يهديه إلى ذلك من الغرباء كان أو من أهل المصر اهـ (١٦: ٨٢).

وفى "الهداية": ويجلس جلوساً ظاهراً فى المسجد كى لا يشتبه مكانه على الغرباء وبعض المقيمين، والمسجد الجامع أولى لأنه أشهر اهـ. قال المحقق فى "الفتح": ويجوز أن يحكم فى بيته وحيث كان، إلا أن الأولى ما ذكرنا، وبقولنا قال أحمد ومالك فى الصحيح عنه اهـ (٦: ٣٦٩).

وقال مالك: القضاء فى المسجد من أمر الناس القديم، فعل ذلك شريح والحسن والشعبى ومحارب بن دثار ويحيى بن يعمر وابن أبى ليلى وابن خلدة قاض لعمر بن عبد العزيز رضى الله

٤٨٩٦- عن سهل بن سعد أن رجلا من الأنصار جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: أ رأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا أ يقتله فتلاعنا فى المسجد وأنا شاهد أخرجه البخارى.

عنه، وروى عن عمر وعثمان وعلى أنهم كانوا يقضون فى المسجد، وبه قال مالك وإسحاق وابن المنذر، وقال الشافعي: يكره ذلك إلا أن يتفق خصمان عنده فى المسجد، لما روى أن عمر[1] كتب إلى القاسم بن عبد الرحمن أن لا تقض فى المسجد لأنه تأتيك الحائض والجنب، ولأن الحاكم يأتيه الذمى والحائض والجنب، وتكثر غاشيته، ويجرى بينهم اللغط والتكاذب والتجاحد، وربما أدى إلى السب، وما لم تبن له المساجد، ولنا إجماع الصحابة بما قد رويناه عنهم، وقال الشعبى: رأيت عمر وهو مستند إلى القبلة يقضى بين الناس، وقال مالك: هو من أمر الناس القديم، ولأن القضاء قربة وطاعة وإنصاف بين الناس، ولا نعلم صحة ما رووه عن عمر، وقد روى عنه خلافه.

وأما الحائض: فإن عرضت لها حاجة إلى القضاء وكلت أو أتته فى منزله (أو وقفت خارج المسجد وخرج القاضى إليها أو نائبه)، والجنب يغتسل ويدخل والذمى يجوز دخوله بإذن مسلم، وقد كان النبى ﷺ يجلس فى مسجده مع حاجة الناس إليه للحكومة والفتيا وغير ذلك من حوائجهم (وهو أقرب إلى التواضع كما لا يخفى)، وكان أصحابه يطالب بعضهم بعضا بالحقوق فى المسجد، وربما رفعوا أصواتهم فقد روى عن كعب بن مالك أنه قال: تقاضيت ابن حدر دينا فى المسجد حتى ارتفعت أصواتنا فخرج النبى ﷺ فأشار إلى أن ضع من دينك الشطر، فقلت: نعم يا رسول الله! قال: فقم فاقضه، كذا فى " المغنى" (١١:٣٨٩). وقال الكرابيسى: كره بعضهم الحكم فى المسجد من أجل أنه قد يكون الحكم بين مسلم ومشرك، فيدخل المشرك المسجد قال: ودخول المشرك المسجد مكروه.

(قلنا: لا كراهة فى دخوله بإن المسلم، فقد أنزل رسول الله ﷺ وفد ثقيف فى المسجد وهم مشركون) قال: ولكن الحكم بينهم لم يزل من صنيع السلف فى مسجد رسول الله ﷺ وغيره، ثم ساق فى ذلك آثارًا كثيرة، كذا فى "فتح البارى"(١٣:١٣٧).

وذكر الحافظ هناك والمحقق فى "الفتح" (٦:٣٦٩ و٣٧٠) جملة كبيرة من الآثار من أراد

---

(١) قلت: ليس هو عمر بن الخطاب، وإنما هو عمر بن عبد العزيز، كما صرح به الحافظ فى "الفتح" (١٣:١٣٧)، وقول التابعى لا يقاوم أقوال الصحابة وأفعالهم كما.

٤٨٩٧- وقال البخارى أيضا: لاعن عمر عند منبر النبى ﷺ، وقضى شريح والشعبى ويحيى بن معمر فى المسجد.

الاطلاع عليها، فليراجعهما، قال: ويمكن أن يكون جلوس القاضى فى الرحبة المتصلة وقيام الخصوم خارجًا عنها أو فى الرحبة المتصلة اهـ. فلا يلزم المحذور الذى ذكر الشافعى رحمه الله.

فقد أخرج مالك فى "الموطأ" من طريق سالم بن عبد الله بن عمر أن عمر بنى إلى جانب المسجد رحبة فسماها البطحاء فكان يقول: من أراد أن يلفظ أو ينشد شعرًا أو يرفع صوتًا فليخرج إلى هذه الرحبة (فتح البارى ١٣: ١٣٨).

فإن صح ما روى عن عمر بن عبد العزيز أنه نهى القاسم بن عبد الرحمن عن القضاء فى المسجد، فهو محمول على النهى عن إدخال الخصوم فيه، فيجلس القاضى فى المسجد، ويقوم الخصوم فى الرحبة المتصلة مثلا، والله تعالى أعلم.

ذكر ما فى القضاء فى المسجد من المصالح:

ولا يخفى ما فى القضاء فى المسجد من المصالح الدينية والدنيوية، أما الدنيوية فقد مر ذكرها فى عبارة "المبسوط" و "المغنى". وأما الدينية فمنها مواظبة القضاة وغاشيتهم، وأهل الخصومة على الصلاة وهذه من أكبر مصالح الإسلام والمسلمين، ومنها تعظيم شأن المساجد فى قلوبهم، فإن محل القضاء لا يزال معظمًا فى القلوب، ومنها تعمير المساجد ورم ما شعث منها، فإن محل القضاء مما يهتم القضاة والحكام بتعميره، ويعتنون بتطهيره وتنظيفه.

ولا يخفى ما فى عمارة المساجد من الفضيلة وصيانتها عن الخراب، ولو تركوا القضاء فى المساجد لانعكس الأمر كما هو مشاهد، فترى بيوت القضاء وقصور العدالة عامرة عالية البنيان والمساجد غامرة خاوية على عروشها خالية عن العمران والسكان، ولا يخفى ما فى ذلك من المفاسد، ومنها وضع الإصر عن بيت مال المسلمين فإن بلاد المسلمين لا تخلو عن المساجد عادة، ويجب على الإمام بناءها فى موضع الحاجة، فلو تركنا القضاء فى المسجد، وبنينا دار القضاء، ودار العدالة منفصلة عنها أدى ذلك إلى إضاعة المال فى التراب والطين وإخلاء بيت مال المسلمين بلا منفعة تعود إلى دنيا أو دين، فافهم، والله يتولى هداك.

باب احتجاب الإمام أو الوالى دون حاجات الناس

٤٨٩٨- عن عمرو بن مرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من إمام أو وال يغلق بابه دون ذوى الحاجة والخلة والمسكنة إلا أغلق الله أبواب السماء دون خلته وحاجته ومسكنه» رواه أحمد والترمذى.

٤٨٩٩- وعن أبى مريم الأزدى مرفوعا: «من تولى شيئًا من أمر المسلمين فاحتجب عن حاجتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته». أخرجه أبو داود والترمذى. قال الحافظ فى "الفتح": إن سنده جيد (نيل الأوطار ٨:٥١٥).

باب احتجاب الإمام أو الوالى دون حاجات الناس

أقول: دل الحديثان على حرمة الاحتجاب دون حاجة الناس، وهو لا يدل على حرمة اتخاذ الحاجب، لأن اتخاذ الحاجب لا يستلزم الاحتجاب المذكور ألا ترى أنه اتخذ رسول الله ﷺ حاجبًا فى بعض الأحيان كما يدل عليه قصة قف البير وقصة حلفه أن لا يدخل على نسائه شهرا، وكذا اتخذ عمر حاجبا، كما يدل عليه قصة تخاصم على والعباس فى صدقات النبى ﷺ.

ولعل من منع اتخاذ الحاجب إنما منع الاتخاذ الذى يستلزم الاحتجاب كما هو عادة أهل الإسراف والإتراف من الأمراء والحكام، فافهم.

قال العبد الضعيف: قال المهلب: لم يكن للنبى ﷺ بواب راتب يعنى فلا يرد ما تقدم فى المناقب من حديث أبى موسى أنه كان بوابا للنبى ﷺ لما جلس على أسقف قال: فالجمع بينهما أنه إذا لم يكن فى شغل من أهله ولا انفراد شيء من أمره أنه كان يرفع حجابه بينه وبين الناس ويبرز لطالب الحاجة إليه، وقال الطبرى: دل حديث عمر حين استأذن له الأسود -يعنى فى قصة حلفه ﷺ- أن لا يدخل على نسائه شهرًا كما تقدم فى النكاح أنه ﷺ فى وقت خلوته بنفسه يتخذ بوابًا، ولو لا ذلك لاستأذن عمر لنفسه، ولم يحتج إلى قوله: يا رباح! استأذن لى.

وقد اختلف فى مشروعية الحجاب للحكام، فقال الشافعى وجماعة: ينبغى للحاكم أن لا يتخذ حاجبًا، وذهب آخرون إلى جوازه، وحمل الأول على زمن سكون الناس واجتماعهم على الخير وطواعيتهم للحاكم، وقال آخرون: بل يستحب ذلك حينئذ ليرتب الخصوم ويمنع المستطيل ويدفع الشرير. ونقل ابن التين عن الداودى قال: الذى أحدثه بعض القضاة من شدة الحجاب وإدخال بطائق الخصوم لم يكن من فعل السلف انتهى. فأما اتخاذ الحاجب فقد ثبت فى قصة عمر فى منازعة العباس وعلى أنه كان له حاجب يقال له: يرفأ، ومضى ذلك فى فرض الخمس واضحًا،

باب الرشوة

٤٩٠٠- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لعنة الله على الراشى والمرتشى» رواه أبو داود وأحمد والترمذى وحسنه وابن حبان وصححه.

ومنهم من قيد جوازه بغير وقت جلوس للناس لفصل الأحكام، ومنهم من عمم الجواز كما مضى، وأما البطائق فقال ابن التين: إن كان مراده البطائق التى فيها الأخبار بما جرى فصحيح، يعنى أنه حادث. قال: وأما البطائق التى تكتب للسبق ليبدأ بالنظر فى خصومة من سبق فهو من العدل فى الحكم (قلت: وهو حادث أيضًا فإن السلف إنما كانوا يكتفون بالسؤال عمن حضر المجلس أيهم أسبق لقلة من يعرف الكتابة إذ ذاك، ثم أحدثوا لذلك البطائق فهو كإحداث كتابة العلم وتدوين الأحاديث، فافهم).

وقال غيره: وظيفة البواب أو الحاجب أن يطالع الحكام بحال من حضر ولا سيما من الأعيال لاحتمال أن يجىء مخاصمًا، والحاكم يظن أنه جاء زائرًا، فيعطيه حقه من الإكرام الذى لا يجوز لمن يجىء مخاصما، وإيصال الخبر للحاكم بذلك إما بالمشافهة وإما بالمكاتبة، ويكره دوام الاحتجاب وقد يحرم بدليل ما أخرجه أبو داود والترمذى فذكر ثانى الباب، وقال: ففى هذا الحديث وعيد شديد لمن كان حاكمًا بين الناس فاحتجب عنهم لغير عذر لما فى ذلك من تأخير إيصال الحقوق أو تضييعها، واتفق العلماء على أنه يستحب تقديم الأسبق فالأسبق والمسافر على المقيم، ولا سيما إن خشى فوات الرفقة، وأن من اتخذ بوابا أو حاجبا أن يتخذه ثقة عفيفًا أمينًا حسن الأخلاق عارفًا بمقادير الناس اهـ من "فتح البارى" ملخصًا (١٣:١١٨).

وقال الموفق فى "المغنى" : ولا يتخذ حاجبًا يحجب الناس عن الوصول إليه لما روى القاسم ابن مخيمرة عن أبى مريم صاحب رسول الله ﷺ فذكر ثانى الباب وقال: ولأن حاجبه ربما قدم المتأخر وأخر المتقدم لغرض له، وربما كسر هم بحجبهم والاستئذان لهم، ولا بأس باتخاذ حاجب فى غير مجلس القضاء اهـ (١١:٣٨٩).

وبالجملة فالآثار فى الباب مختلفة، وفى الأمر سعة لكن بشرط أن لا يستلزم اتخاذ الحاجب حجب الناس عن حوائجهم ولا التضييق عليهم، والله تعالى أعلم.

باب الرشوة

أقول: إعطاء الرشوة إن كان للظلم فهو متفق على حرمته، وإن كان لدفع المظلم، فهو مختلف فيه، فقيل: جائز. وقيل:لا. وأما الأخذ فحرام مطلقًا لأنه لا يتصور فيه الأخذ لدفع الظلم،

وعن عبد الله بن عمرو أيضاً مثل ذلك. رواه الخمسة إلا النسائى، وصححه الترمذى وقال الشوكانى فى "النيل" (٨:٥١٤): إسناده لا مطعن فيه.

وما قال المغربى فى شرح "بلوغ المرام" أنه يجوز للمرتشى أن يرتشى إذا كان فى حق لا يلزمه فعله اهـ فباطل لأن عدم لزوم الفعل لا يقتضى جواز الارتشاء عليه لأن الرخصة له إنما هو فى الترك لا فى أخذ المال فيكون أخذ المال على الفعل بالباطل، وبغير حق فلا يكون جائزا، بخلاف الإعطاء لدفع الظلم فإنه يدفع عن نفسه ظلماً هو أشد، فبتحمل ظلم هو أخف، وله دفع الظلم عن نفسه بدون تحمل ظلم أصلا، فبتحمل الظلم أولى. فقد علم منه أن المراد من الراشى فى الحديث هو الذى يرشى ليظلم الغير لا الذى يرشى لدفع الظلم عنه، لأنه مظلوم وليس بظالم فكيف يكون مستحقا للعنة؟ فاندفع ما قال الشوكانى فى "النيل" (٨:٥١٥): إن التخصيص لطالب الحق بجواز تسليم الرشوة منه إلى الحاكم لا أدرى بأى تخصيص؟ والحق التحريم مطلقا أخذا بعموم الحديث، ومن زعم الجواز فى صورة من الصور فإن جاء بدليل مقبول وإلا كان تخصيصه ردا عليه، فإن الأصل فى مال المسلم التحريم «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل»، ولا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه انضم إلى هذا الأصل كون الدافع إنما دفعه لأحد الأمرين: إما لينال به حكم الله إن كان محقا وذلك لا يحل لأن المدفوع فى مقابلة أمر واجب أوجب الله على الحاكم الصدع به، فكيف لا يفعل حتى يأخذ عليه شيئا من الحطام، وإن كان الدفع للمال من صاحبه لينال به خلاف ما شرع الله إن كان مبطلا فذلك أقبح لأنه مدفوع فى مقابلة أمر محظور اهـ.

الجواب عن إيراد الشوكانى على الجمهور القائلين
بجواز الرشوة لدفع الظلم عن نفسه وماله:

قال العبد الضعيف: والمخصص للحديث والله أعلم ما رواه ابن إسحاق فى المغازى ثنى عاصم بن حمزة ومن لا أتهم عن الزهرى قال: لما اشتد على الناس البلاء (فى يوم الأحزاب) بعث رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن وإلى الحارث بن أبى عوف المزنى وهما قائدا غطفان فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه، فجرى بينه وبينهما الصلح ولم تقع الشهادة الحديث ذكره الحافظ فى "التلخيص" مفصلا (٢:٣٨١)، وسكت عنه وهو مرسل قوى تلقاه العلماء بالقبول واحتجوا به لجواز مصالحة الكفار بدفع شىء من المال إليهم إذا كان ذلك أصلح للمسلمين، وفيه دفع ظلم الظالم بإعطائه شيئا من المال، وهو شبيه بالرشوة ليس بالرشوة،

. . . .

وما رواه الطبرانى فى "الأوسط" بسند رجاله ثقات عن جبير بن مطعم أنه افتدى يمينه بعشرة آلاف درهم ثم قال: ورب هذه الكعبة لو حلفت حلفت صادقا إنما هو شيء افتديت به يمينى كذا فى "مجمع الزوائد" (٤:١٨١)، وعن الأشعث بن قيس مثله بسند ضعيف، ولا يخفى أن افتداء اليمين بالمال إذا كان المدعى مبطلا والمنكر محقا صادقا شبيه بالرشوة وقد أجمعت الأمة على افتداء أسارى المسلمين ببذل المال للمشركين، وهل هو إلا رشوة لدفع الظلم.

قال الموفق فى "المغنى": وروى عبد الله بن عمر قال: لعن رسول الله ﷺ الراشى والمرتشى قال الترمذى: حديث حسن صحيح، ورواه أبو هريرة وزاد: فى الحكم . قال ابن رسلان وزاد الترمذى والطبرانى بإسناد جيد: فى الحكم (نيل ٨:٥١٤)، ورواه أبو بكر فى زاد المسافر، وزاد: والرائش وهو السفير بينهما.

(قلت: وهو كذا عند أحمد من رواية ثوبان وأخرجه أيضا الحاكم، وفى إسناده ليث بن أبى سليم (نيل ٨:٥١٤)، (وهو حسن الحديث كما مر غير مرة) قال: ولأن المرتشى إنما يرتشى ليحكم بغير الحق أو ليوقف الحكم عنه وذلك من أعظم الظلم، فأما الراشى فإن رشاه ليحكم له بباطل أو يدفع عنه حقا فهو ملعون، وإن رشاه ليدفع ظلمه ويجزئه على واجبة فقد قال عطاء وجابر بن زيد والحسن: لا بأس أن يصانع عن نفسه. قال جابر بن زيد: ما رأينا فى زمن زياد أنفع لنا من الرشا، ولأنه يستنقذ ماله، كما يستنقذ الرجل أسيره اهـ (١١:٤٣٨).

وقال ابن حزم فى "المحلى": ولا تحل الرشوة وهى ما أعطاه المرأ ليحكم له بباطل أو ليولى ولاية أو ليظلم له إنسان فهذا يأثم به المعطى والآخذ؛ فأما من منع من حقه فأعطى ليدفع عن نفسه الظلم فذلك مباح للمعطى؛ وأما الآخذ فآثم، وفى كلا الوجهين فالمال المعطى باق على ملك صابحه الذى أعطاه كما كان كالغصب ولا فرق، ومن جملة هذا ما أعطيه أهل دار الكفر فى فداء الأسرى وفى كل ضرورة وكل هذا متفق عليه إلا ملك أهل دار الكفر ما أخذوه فى فداء الأسير وغير ذلك فمختلف فيه: قال قوم: قد ملكوه.

فإن قيل: لم أبحتم إعطاء المال فى دفع الظلم وقد رويتم من طريق أبى هريرة قال: جاء رجل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! إن جاء رجل يريد أخذ مالى قال: فلا تعطه مالك. قال: أرأيت إن قاتلنى؟ قال: قاتله قال: أريت إن قتلنى؟ قال: فأنت شهيد. قال أرأيت إن قتلته؟ قال: فهو فى النار. وبالخبر المأثور: لعن الله الراشى والمرتشى، قال أبو محمد: خبر لعنة

. . . .

الراشى إنما رواه[١] الحارث بن عبد الرحمن وليس بالقوى. وأيضا فإن المعطى فى ضرورة دفع الظلم ليس[٢] راشيًا، وأما الخبر فى المقاتلة فهكذا نقول: من قدر على دفع الظلم عن عن نفسه لم يحل له إعطاء فلس فما فوقه فى ذلك، وأما من عجز فالله تعالى يقول: «لا يكلف الله نفسا إلا وسعها». وقال عليه السلام: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» فسقط فرض المقاتلة والدفاع وصار فى حد الإكراه على ما أعطى فى ذلك. وقد قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[٣]، وقد ذكرناه بإسناده فيما سلف.

(قلت: وهو حديث صحيح الإسناد كما ذكرناه فى باب طلاق المكره) قال: وقد صح عن رسول الله ﷺ من طريق أبى موسى الأشعرى: «أطعموا الجائع وفكوا العانى»، وهذا عموم لكل عانٍ عند كل كافر أو مؤمن بغير حق، روينا من طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى ومعمر، قال معمر: عن الحسن البصرى، وقال سفيان عن إبراهيم النخعى ثم اتفق الحسن وإبراهيم قالا جميعا: ما أعطيت مصانعة على مالك ودمك فإنك فيه مأجور اهـ ملخصا (٨:١٥٧ و ١٥٨).

وفى "الدر المختار": ولا بأس بالرشوة إذا خاف على دينه والنبى عليه الصلاة والسلام كان يعطى الشعراء، لمن يخاف لسانه وكفى بسهم المؤلفة[٤] من الصدقات دليلا على أمثاله اهـ قال الشامى: فقد روى الخطابى فى الغريب عن عكرمة مرسلا قال: أتى شاعر النبى ﷺ فقال: «يا بلال! اقطع لسانه عنى»، فأعطاه أربعين درهما اهـ (٥:٤١٨).

وقال القارى: لعن رسول الله ﷺ الراشى والمرتشى -أى معطى الرشوة وآخذها- وهى

---

(١) قلت: لم يضعفه أحد فيما علمنا؛ قال الفضيل بن عياض: ولا يخيل إلى أنى رأيت قرشيا أفضل منه. وقال النسائى: ليس به بأس. وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: غزا مع جماعة من الصحابة، وقال ابن معين: يروى عنه وهو مشهور. (فيه رد على ابن المدينى حيث جهله) وقال أحمد: لا أرى به بأسا كذا فى "التهذيب"، ولعل الحارث بن عبد الرحمن هذا، وهو خال ابن أبى ذئب اشتبه على ابن حزم بالحارث بن عبد الرحمن بن أبى ذباب، قال فيه أبو حاتم: ليس بالقوى، كما فى "التهذيب" (٢:١٤٨)، وهو أيضا ليس بضعيف، فقد أخرج له مسلم وعلق له البخارى، فافهم

(٢) وفيه أن تخصيص الرشوة بما يعطى للظلم يستلزم تخصيص الإرتشاء بما يؤخذ بطريق الظلم أيضا وقد صرحوا بأنه يحرم على القاضى والحاكم أن يقبل هدية من لم يكن يهدى إليه قبل ولايته وجعلوه فى حكم الرشوة والارتشاء مع أنه لم يؤخذ ظلما ولا يطلب من القاضى أو الحاكم وإنما أهداه الذى أهداه إليه ابتداء من غير ظلم.

(٣) قلت: وهذا مخصص آخر لحديث: لعن الله الراشى والمرتشى.

(٤) لله دره من فقيه فإلى مثل ذلك لا يهتدى إلا من خلقه الله للفقه فى الدين، وأما أهل الظاهر ومنهم الشوكانى فبمعزل عن ذلك.

. . . .

الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، قيل: الرشوة ما يعطى لإبطال حق أو لإحقاق باطل. أما إذا أعطى ليتوصل به إلى حق أو ليدفع به عن نفسه ظلما فلا بأس به، وكذا الآخذ إذا أخذ ليسعى فى إصابة صاحب الحق (حقه) فلا بأس به، لكن هذا ينبغى أن يكون فى غير القضاة والولاة، لأن السعى فى إصابة الحق إلى مستحقه ودفع الظلم عن المظلوم واجب عليهم، فلا يجوز لهم الأخذ عليه. قال القارى: كذا ذكره ابن الملك، وقوله: وكذا الآخذ بظاهره ينافيه حديث أبى أمامة أن رسول الله ﷺ قال: من شفع لأحد شفاعة فأهدى له هدية عليها فقبلها فقد أتى بابا عظيما من أبواب الربا، (رواه أبو داود وسكت عنه (٣١٦:٣). قال المنذرى: والقاسم بن عبد الرحمن أبو عبد الرحمن الأموى مولاهم الشامى فيه مقال) وفى "مجمع البحار": ومن يعطى توصلا إلى أخذ حق أو دفع ظلم ، فغير داخل فيه، روى أن ابن مسعود[1] أخذ بأرض الحبشة فى شيء فأعطى دينارين حتى خلى سبيله، وروى عن جماعة من أئمة التابعين قالوا: لا بأس أن يصانع عن نفسه وماله إذا خاف الظلم، انتهى من "عون المعبود" (٣٢٧:٣).

تحقيق معنى الرشوة لغة وشرعا:

قال العبد الضعيف: ولا بد من تحقيق معنى الرشوة، ففى "المنتخب": الرشوة بالكسر والضم اسم من الرشوة بالفتح كما فى "القاموس" فهى لغة: ما يتوصل به إلى الحاجة بالمصانعة بأن تصنع له شيئا ليصنع لك شيئا آخر، قال ابن الأثير: وشريعة: ما يأخذه الآخذ ظلما بجهة يدفعه الدافع إليه من هذه الجهة كذا فى "جامع الرموز"، وفى البرجندى: الرشوة مال يعطيه بشرط أن يعينه، وفى "المصباح": الرشوة بالكسر ما يعطيه رجل حاكما أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد؛ وفى "البحر": حد الرشوة بذل المال فيما هو مستحق على الشخص، وقالوا: بذل المال لاستخلاص حق له على آخر رشوة.

والحاصل: أن حد الرشوة هو ما يؤخذ عما وجب على الشخص سواء كان واجبا على العين أو على الكفاية، وسواء كان واجبا حقا للشرع، كما فى القاضى وأمثاله، وفى ولى امرأة لا يزوجها إلا أن يدفع إليه كذا، وفى شاعر يخاف منه الهجو، لأن الكف عن عرض المسلم واجب ديانة، أو كان واجبا عقدا كمن آجر نفسه لإقامة أمر من الأمور المتعلقة بالمسلمين فيما لهم، أو عليهم كأعوان القاضى، وأهل الديوان وأمثالهم، كذا فى "الكشاف" للتهانوى (٥٩٦:٧).

---

(١) لم أقف على من خرجه، وإن صح فلا حجة فيه لكونه محمولا على أنه كان قبل النهى عن الرشوة والارتشاء.

. . . .

وعلى هذا فلا يصح القول بأن المعطى فى ضرورة دفع الظلم ليس راشيا كما ذهب إليه ابن حزم وتبعه بعض الأحباب منا، لو صح القيل الذى ذكره القارى أن الرشوة ما يعطى لإبطال حق أو لإحقاق باطل لكان لما قاله ابن حزم وجه وجيه، ولكن ذلك يقتضى تقييد الارتشاء بمثل هذا القيد أيضا، فيقال كما قال ابن الأثير: هو ما يأخذه الآخذ ظلما بجهة يدفعه الدافع إليه من هذه الجهة، ويأباه تقسيم الفقهاء الرشوة إلى أربعة أوجه، وإدخالهم الدفع خوفا على نفسه وماله فيها، وهم أعرف الناس بمعانى الكتاب والسنة وتصاريف الكلام.

ففى الخانية[1] الرشوة على وجوه أربعة: ما هو حرام من الجانبين وذلك فى موضعين: أحدهما: إذا تقلد القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا وهى حرام على القاضى والآخذ، والثانى: إذا دفع الرشوة إلى القاضى ليقضى له، حرام على الجانبين، سواء كان القضاء بحق أو بغير حق، ومنها: إذا دفع الرشوة خوفا على نفسه أو ماله، فهذه حرام على الآخذ غير حرام على الدافع، وكذا إذا طمع ظالم فى ماله فرشاه ببعض المال، ومنها: إذا دفع الرشوة ليسوى أمره عند السلطان حل للدافع، ولا يحل للآخذ.

وهذا إذا أعطى الرشوة بشرط أن يسوى أمره عند السلطان، وإن طلب منه أن يسوى أمره ولم يذكر له الرشوة ولم يشترط أصلا ثم أعطاه بعد ما سوى أمره اختلفوا فيه، قال بعضهم: لا يحل له، (وهو ظاهر حديث أبى أمامة وقد مر ذكره) وقال بعضهم: يحل، وهو الصحيح لأنه من مجازاة الإحسان بالإحسان فيحل (ولعلهم حملوا حديث أبى أمامة على أعوان السلطان وأهل الديوان الذين يجب عليهم تسوية أمور المسلمين عند السلطان عقدا لكونهم قد آجروا أنفسهم لإقامة أمور المسلمين فيما لهم أو عليهم، وأما من لا يجب عليه هذه التسوية عقدا فيحل له ما يعطيه المشفوع له من غير شرط فافهم، فإن عموم الحديث مرجح لقول من ذهب إلى حرمته والله تعالى أعلم. وفى نصاب الاحتساب ما يفيد ترجيحه أيضا) قال: ولم أر قسما يحل الأخذ فيه دون الدفع اهـ من "الكشاف" للتهانوى (٧: ٥٩٥). وفيه أيضا عن "القنية": الظلمة تمنع الناس من الاحتطاب فى المروج إلا بدفع شيء إليهم، فالدفع والأخذ حرام لأنه رشوة إلا عند الحاجة فيحل للدافع دون الآخذ، وفى "البحر": إذا كان ولى امرأة لا يزوجها إلا أن يدفع إليه كذا فدفع له، فزوجه إياها فللزوج أن يسترده منه قائما أو هالكا لأنه رشوة اهـ.

---

(١) ومثله فى "الشامية" عن "الفتح".

باب هدايا العمال من القضاة وغيرهم

٤٩٠١– عن أبى حميد الساعدى قال: استعمل النبى ﷺ رجلا من بنى أسد يقال له: ابن اللتيبة على صدقة فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدى لى، فقام النبى ﷺ على منبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: ما بال العامل نبعثه فيأتى فيقول: هذا لك وهذا

قلت: والظاهر حرمة الدفع والأخذ معا، ولا يخفى أن الدفع للاحتطاب فى المروج أو للتزوج بامرأة ليس من الإعطاء لإبطال حق أو لإحقاق باطل بل هو من الدفع لاستخلاص حق والتوصل إلى سنة ومع ذلك عدوه من الرشوة.

فالحق فى حدها ما ذكره صاحب "البحر" أنه بذل المال فيما يجب على شخص، فيدخل فيه ما يعطى ليتوصل به إلى حق أو ليدفع به عن نفسه ظلما، فلا بد من دليل لتخصيصه من عموم قوله ﷺ: «لعن الله الراشى والمرتشى» وهو ما ذكرناه من سهام المؤلفة قلوبهم وكانوا ثلاثة أقسام: قسم كفار كانوا يعطون للتألف على الإسلام، وقسم كانوا يعطون ليدفع شرهم، وقسم أسلموا وفيهم ضعف فى الإسلام، كما فى الشامية عن "الفتح" (٣:٩٧).

لا يقال: سهام المؤلفة قد سقطت عندكم وما بقيت فمن أين لكم أن تقيسوا عليها غيرها؟ لأنا نقول: إنما سقطت لزوال العلة فلو وجدت العلة لبقيت ومثل هذا الساقط يصلح محلا للقياس نظرا إلى العلة، فافهم، ومن فداء الأسرى بالمال وهو متفق عليه، ومن مصالحة الكفار ببذل شيء من المال لهم إذا كان خيرا للمسلمين وهو متفق عليه أيضا، هذا ولا يجوز نسبة الرشوة إلى النبى ﷺ، كما لا يجوز نسبة الفقر والإفلاس إليه لما فيه من الاستخفاف بشأنه عرفا، فإن لفظ الرشوة لا يطلق فى عرفنا إلا فى موضع الذم، فيجب الاحتراز عن إبهام ما لا يليق بشأنه، وهو –بأبى وأمى– أكرم الناس عند الله منزلة وأفضلهم وأشرفهم فى الدارين مرتبة، وأرفعهم شأنا ومكرمة صلى الله تعالى عليه وعلى آله وأصحابه غدوة وعشية.

باب هدايا العمال من القضاة وغيرهم

قوله: فهلا جلس فى بيت أبيه إلخ أقول: دل هذا القول على أن كل هدية يهدى إلى القاضى لا لقرابة أو معرفة سابقة بل لحكومة فهو حرام، وأما الذى لا دخل فيه للحكومة بل كان يهدى إليه أيضا لو لم يكن حاكما فهو حلال، هذا هو الأصل الكلى فى الباب، ويتفرع منه مسائل جزئية مذكورة فى كتب الفقه.

لى، فهلا جلس فى بيت أبيه أو أمه فينظر أ يهدى له أم لا، والذى نفسى بيده لا يأتى

قال العبد الضعيف: وفى الحديث منع العمال من قبول الهدية ممن لهم عليه حكم، وفى "فتح البارى" (١٣: ١٤٧) أن محل ذلك إذا لم يأذن له الإمام فى ذلك لما أخرجه الترمذى من رواية قيس بن أبى حازم عن معاذ بن جبل وحسنه (١: ١٥٩)، قال: بعثنى رسول الله ﷺ إلى اليمن فقال: «لا تصيبن شيئا بغير إذنى فإنه غلول» اهـ. وثبت عنه ﷺ أنه قال: «هدايا الأمراء غلول» رواه أحمد والبيهقى وابن عدى من حديث أبى حميد وإسناده ضعيف، والطبرانى فى "الأوسط" من حديث أبى هريرة وإسناده أشد ضعفا وفيه عن جابر أخرجه سعيد بن داود فى "تفسيره" عن عبدة بن سليمان عن إسماعيل بن مسلم عن الحسن عن جابر، وإسماعيل ضعيف، كذا فى "التلخيص الحبير" (٤٠٤).

قلت: إسماعيل مختلف فيه حسن الحديث كما مر غير مرة، ورواه الخطيب فى "تلخيص المتشابه" بلفظ: «هدايا العمال سحت» من حديث أنس، كما فى "التلخيص" أيضًا، ورواه أبو يعلى عن حذيفة بلفظ: «هدايا العمال حرام كلها» (العزيزى ٣: ٤١٠)، وهذه طريق عديدة ينجبر بها ما فى كل واحد منها من الضعف على أن الهيثمى قد حسن طريق جابر عند الطبرانى فى "مجمع الزوائد" (٤: ١٥١) وقال: إسناده حسن، وحديث أبى حميد إنما ضعفه من ضعفه لأنه من طريق إسماعيل بن عياش عن أهل الحجاز وقد ذكرنا فى الاستدراك أن ابن معين قد وثق إسماعيل هذا مطلقًا، وحديث أبى هريرة قال الهيثمى:فيه حميد بن معاوية الباهلى وهو ضعيف، وحميد بن معاوية لم أجده فى التهذيب ولا فى الميزان ولا فى اللسان فإن كان مصحفًا عن حميد بن مسعدة الباهلى فهو من رجال مسلم والأربعة ثقة، لم نر أحداً ضعفه وترجمته فى التهذيب (٣: ٤٩).

وأما ما رواه الطبرانى فى "الكبير" عن عبد الله بن صخر بن لودان قال: قال النبى ﷺ لمعاذ ابن جبل حين بعثه معلما إلى اليمن: «إنى قد عرفت بلاءك فى الدين وقد ظننت لك الهدية فإن أهدى لك شيء فاقبل، فرجع حين رجع بثلاثين رأسًا أهدوا له»، ففيه سيف بن عمر التميمى، وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٤: ١٥١)، وهو صاحب الفتوح ولا يقبل حديث فى الأحكام، وأيضًا فهو معارض لرواية الترمذى من طريق قيس بن أبى حازم عن معاذ فإنه ﷺ لو كان قد أذن له فى قبول الهدية لم يكن لقوله: لا تصيبن شيئًا بغير إذنى معنى وهو ظاهر.

تحقيق هدايا الأمراء:

قال الموفق فى "المغنى" : ولا يقبل هدية من لم يكن يهدى إليه قبل ولايته، وذلك لأن

بشيء إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته، إن كان بعيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو

الهدية يقصد بها في الغالب استمالة قلبه ليعتني به في الحكم فتشبه الرشوة، قال مسروق: إذا قبل القاضى الهدية أكل السحت، وإذا قبل الرشوة بلغت به الكفر ثم ذكر حديث الباب وقال: متفق عليه، ولأن حدوث الهدية عند حدوث الولاية يدل على أنها أجلها ليتوصل بها إلى ميل الحاكم معه على خصمه، فلم يجز قبولها منه كالرشوة.

فأما إن كان يهدى إليه قبل ولايته جاز قبولها منه بعد الولاية لأنها لم تكن من أجل الولاية لوجود سببها قبل الولاية بدليل وجودها قبلها، قال القاضى: ويستحب له التنزه عنها، وإن أحس أنه يقدمها بين يدى خصومة أو فعلها حال الحكومة حرام أخذها في هذه الحال، لأنها كالرشوة، وهذا كله مذهب الشافعى، وروى عن أبى حنيفة وأصحابه أن قبول الهدية مكروه غير محرم وفيما ذكرنا دلالة على التحريم اهـ (٤٣٧:١١).

قلنا: قد اعترفت بأن الهدية تشبه الرشوة –أى وليست برشوة– فلا بد من الفرق بينهما، وأيضاً فإن الرشوة تجب ردها على أربابها والنبى ﷺ لم يأمر ابن اللتبية برد الهدايا على أربابها، والظاهر أنه جعلها في بيت المال وإنما استحقها بيت المال لكون الوالى عاملا للمسلمين فالإهداء إليه إهداء إليهم كما إذا أهدى البطريق إلى صاحب الجيش عيناً أو فضة لم تكن له دون سائر الجيش، بل يكونون فيه سواء، بخلاف الرشوة فإن بيت المال لا يستحقها بل تبقى على ملك المعطى كما كانت، على أن الكراهة المطلقة عندنا هى كراهة التحريم، وإنما لم يطلق الأئمة عليه الحرام فرقاً بين المنصوص على حرمته وبين ما هو ملحق به فافهم. وفي قوله ﷺ في حديث الباب: «هلا جلس فى بيت أبيه وأمه فينظر أيهدى له أم لا» جواز قبول الهدية ممن كان يهاديه قبل ذلك. ولا يخفى أن محل ذلك إذا لم يزد على العادة ولم يقدمها بين يدى خصومة أو حال الحكومة.

قال السرخسى فى "شرح السير" للإمام محمد بن الحسن: قالوا: لو أهدى إلى مفت أو واعظاً شيئاً فإن ذلك سالم له خاصة، لأن الذى حمل المهدى إلى الإهداء إليه والتقرب إليه معنى فيه خاصة، بخلاف الهدية إلى الحكام فإن ذلك رشوة لأن المعنى الذى حمل المهدى على التقرب إليه ولايته الثابتة بتقليد الإمام إياه، والإمام فى ذلك نائب المسلمين، والأصل فى ذلك قول النبى ﷺ: «هدايا الأمراء غلول» يعنى إذا حبسوا ذلك لأنفسهم فذلك بمنزلة الغلول منهم، والغلول اسم خاص لما يؤخذ من المغنم، فعرفنا أن ذلك بمنزلة الغنيمة (فيكون لبيت المال)، وفى الحديث: أن رسول الله ﷺ بعث عاملاً فجاء بمال فقال: هذا لكم وهذا أهدى إلى،

شاة تبعر، ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي إبطيه: ألا هل بلغت ثلاثًا. (أخرجه البخارى).

فقال رسول الله ﷺ فى خطبته: «فهلا جلس فى بيت أمه وأبيه حتى يهدى إليه»، وفى هذا إشارة إلى ما قلنا اهـ (٣:٧٣).

وقال المحقق فى "الفتح": والحاصل أن المهدى إما له خصومة أو لا، فإن كانت لا يقبل منه وإن كان له عادة بمهاداته أو ذا رحم محرم، وإن لم يكن خصومة فإن لم يكن له عادة بذلك قبل القضاء بسبب قرابة أو صداقة لا ينبغى أن يقبل، وإن كان له عادة بذلك جاز بشرط أن لا يزيد على المقدار المعتاد قبل القضاء، فإن زاد لا يقبل الزيادة، وذكر فخر الإسلام: إلا أن يكون مال الهدى قد زاد فبقدر ما زاد ماله إذا زاد فى الهدية لا بأس بقبولها، ثم إذا أخذ الهدية فى موضع لا يباح أخذها قيل: يضعها فى بيت المال لأنها بسبب عمله لهم، وعامتهم على أنه يردها على أربابها إن عرفهم، وإليه أشار فى "السير الكبير"، وإن لم يعرفهم أو كانوا بعيدًا حتى تعذر الرد ففى بيت المال، ويكون حكمها حكم اللقطة، فإن جاء المالك يومًا أعطاها، وكل من عمل(١) للمسلمين عملاً حكمه فى الهدية حكم القاضى، وفى "شرح الأقطع": الفرق بين الرشوة والهدية أن الرشوة يعطيه بشرط أن يعينه، والهدية لا شرط معها، انتهى ملخصاً (٦: ٣٧١).

قلت: ليس فى شرح السير ردها على أربابها مطلقا، بل فيه تفصيل حيث قال: وكذلك لو بعث الخليفة عاملاً إلى زكاة فأهدى إليه فإن علم الخليفة أنه أهدى إليه(٢) طوعًا أخذ ذلك منه فجعله فى بيت المال لأنه أهدى إليه لعلمه الذى قلده وقد كان هو نائبًا فى ذلك عن المسلمين، فهذه

---

(١) أى بأجرة أو رزق من بيت المال.

(٢) قلت: وهذه واقعة الفتوى سئلت عن سفير للمدرسة بعثه مديرها لجمع الزكاة وأخذ الجعل من المسلمين للمدرسة فأهدى إليه شيء فأجبت إن لم يكن للمهدى عادة بالإهداء إلى هذا السفير قبل العمل فهو حق المدرسة ليس للسفير منه شيء، فأورد عليه بعض الناس أن قياسه على هدايا الأمراء باطل، لأن الأمير والعامل يهدى إليه لأجل الإمارة والعمل، والسفير لا يهدى إليه إلا لعلمه أو وعظه، فأجبت أن العمل للمدرسة كالعمل لبيت المال وقد جعلوا ما يهدى إلى المصدق حقًا لبيت المال فكذا هذا، وأيضًا فقد روى عن عمر رضى الله عنه أن امرأته أم كلثوم بنت على لما أهدت إلى امرأة ملك الروم فأهدت إليها هدايا فأعطاها عمر من ذلك مثل هديتها وأخذ ما بقى من ذلك فجعله فى بيت المال فكلمه فى ذلك عبد الرحمن ابن عوف رضى الله عنه فقال له عمر: قل لصاحبتك فلتهد إليها حتى تنظر أتهدى إليها مثل هذا أم لا؟ (شرح السير ٣:٧٣).
ولا يخفى أن امرأة الخليفة لم تكن حاكمة على امرأة هرقل ولا لها عليها ولاية ولم يكن إلا أنها كانت معظمة فى قلوب الناس لكونها امرأة أمير المؤمنين فثبت أن العمل والولاية ليس بشرط لرد الهدايا إلى بيت المال بل يكفى لذلك تعلق الرجل به نسبة أليه، فافهم.

. . . .

الهدايا حق المسلمين توضع فى بيت مالهم فإن علم أنهم أهدوا إليه مكرهين فينبغى أن يأخذه فيرده على أهله وإن لم يقدر على ذلك عزله فى بيت المال حتى يأتى أهله بمنزلة اللقطة اهـ (٣:٧٣ و٧٤).

قال المحقق فى "الفتح": واستعمل عمر رضى الله عنه أبا هريرة فقدم بمال فقال له: من أين لك هذا؟ قال: تلاحقت الهدايا فقال عمر رضى الله عنه: أى عدو الله! هلا قعدت فى بيتك فتنظر أيهدى لك أم لا، فأخذ ذلك منه وجعله فى بيت المال اهـ (٦:٣٧٢).

قلت: لم أقف على لفظ الهدايا فى هذا الأثر -والله أعلم- من أين أخذه المحقق؟ والأثر أخرجه أبو عبيد فى الأموال: حدثنا معاذ عن ابن عون عن ابن سيرين قال: لما قدم أبو هريرة من البحرين قال له عمر: يا عدوالله وعدو كتابه! أسرقت مال الله؟ قال: لست بعدوالله ولا عدو كتابه ولكنى عدو من عاداهما ولم أسرق مال الله، قال: فمن أين اجتمعت لك عشرة آلاف؟ فقال: خيلى تناسلت وعطائى تلاحق وسهامى تلاحقت، فقبضها منه، قال أبو هريرة: فلما صليت الصبح استغفرت لأمير المؤمنين (ص ٢٦٩).

وأخرجه عبد الرزاق فى "المصنف": أخبرنا معمر عن أيوب عن ابن سيرين أن عمر استعمل أبا هريرة على البحرين فقدم بعشرة آلاف فقال له عمر: استأثرت بهذه الأموال فمن أين لك؟ قال: خيل نتجت وأعطية تتابعت وخراج رقيق لى، فنظر فوجدها كما قال، ثم دعاه ليستعمله فأبى، كذا فى "الإصابة" (٧:٢٠٦)، وهذا أصح من الأول إسنادا، والمراد بالأعطية ما كان له من العطاء فى ديوان الخلافة دون الهدايا بدليل ما فى الأول من قوله: وعطائى تلاحق، فافهم. وأخرج الطبرى فى التاريخ: حدثنى عمر حدثنا على بن محمد عن محمد بن صالح عن عبد الملك بن نوفل بن مساحق قال: استعمل عمر عتبة بن أبى سفيان على كنانة فقدم معه بمال فقال: ما هذا يا عتبة؟ قال: مال خرجت به معى واتجرت فيه قال: ومالك تخرج المال معك فى هذا الوجه فصيره فى بيت المال، فلما قام عثمان قال لأبى سفيان: إن طلبت ما أخذ عمر من عتبة رددته عليه.

قول أبى سفيان هذا حرى بأن يكتب بماء الذهب:

فقال أبو سفيان: إنك إن خالفت صاحبك قبلك ساء رأى الناس فيك، إياك أن ترد على من كان قبلك فيرد عليك من بعدك اهـ (٥:٢٩). وهو محمول على أنه ترك له رأس المال وأخذ الربح لأن الأمير يحابى فى البيع والشراء يحتشمه الناس ويزيدون له فى الثمن تقربا إليه فلا ينبغى له أن يتجر إلا أن يأذن له الإمام، فافهم، والله تعالى أعلم.

باب عيادة المريض واتباع الجنازة للقاضى

٤٩٠٢- عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «حق المسلم على المسلم رد السلام وتشميت العاطس وإجابة الدعوة واتباع الجنازة وإذا استنصحك

أمره ﷺ فى الهدايا قد خالف أمر الأمة:

فائدة: وهذا بخلاف ما كان يهدى إلى رسول الله ﷺ فكان له خاصة ولم يكن لبيت المال، سواء أهداه إليه أهل الحرب لأن قوته ومنعته لم يكن بالمسلمين على ما قال الله تعالى: ﴿وقاتل فى سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرض المؤمنين﴾، وقال: ﴿والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدى القوم الكافرين﴾ أى إليك وقال ﷺ: «نصرت بالرعب مسيرة شهر» متفق عليه.

قال الطحاوى: إنما خالف أمر الأمة فى الهدايا أمر النبى ﷺ لأن الله تعالى اختصه فى أموال أهل الحرب بخاصة خالف بها غيره من أمته فقال: ﴿ما أفاء الله على رسوله منهم فما أو جفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء﴾ الآية، من ذلك أموال بنى النضير كانت له خالصة فكان ينفق على أهله، منها نفقة سنة ويجعل الباقى فى الخيل والكراع فى سبيل الله، ومن ذلك الهدايا لأنه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، والذى يروى من رده هدايا المشركين بقوله: «إنا لا نقبل زبد المشركين» كان قبل أن تنزل عليه هذه الآية، فلما نزلت أباحت له من أموالهم ما صار إليه بغير إيجاف خيل عليه ولا ركاب اهـ من المختصر من "مشكل الآثار" (ص١٤٤)، أو أهداه إليه أهل الإسلام لأنهم لم يكونوا يهدون إليه لولايته وإمارته، بل لكونه محبوبًا لهم بنبوته ورسالته كما لا يخفى على من مارس سيرته وسير أصحابه وعرف تفانيهم فى محبته، ولذا قال عمر بن عبد العزيز لما قيل له: ألم يكن رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر يقبلون الهدية: إنها لأولئك هدية وهى للعمال بعدهم رشوة (ورواه ابن سعد بقصة فيه وعلقه البخارى، كما فى فتح البارى٥: ١٦٢).

باب عيادة المريض واتباع الجنازة للقاضى

قوله: اتباع الجنازة وعيادة المريض: أقول: استدل به على جواز عيادة المريض، واتباع الجنازة للقاضى لالتماس حقوق المسلم على المسلم وليس فيها تهمة، بخلاف إجابة الدعوة فإن فيه تهمة فيمنع منه القاضى، قال العبد الضعيف: وكذا المريض إنما يعوده إذا لم تكن له خصومة عند القاضى وإلا لا يعوده، صرح به المحقق فى "الفتح".

فانصح له» رواه مسلم، ورواه البخارى أيضًا ولكن ليس فيه: «إذا استنصحك فانصح له». بل فيه: «وعيادة المريض».

وصرح أيضًا بأنه لا فرق بين الهدية وإجابة الدعوة، فلا يحضر دعوة إلا إذا كانت عامة ولا خصومة للداعى لأن الخاصة لأجل القضاء فيتهم بالإجابة، وعن محمد: يجيب قريبه وأن كانت خاصة هكذا حكى الخلاف الطحاوى، وقال الخصاف: يجيب الخاصة لقريبه بلا خلاف لصلة الرحم، وعلى تقدير الخلاف طولب بالفرق فى القريب بين الهدية فقال: يقبل منه مطلقًا، ولم يفصل بين جرى العادة وغيره، وفى الدعوة فصل بين العامة والخاصة، كما ذكر فى المتن، قال شيخ الإسلام قالوا: ما ذكر فى الضيافة محمول على ما إذا كان المحرم لم يجرى بينهما الدعوة والمهاداة وصلة القرابة وأحدث بعد القضاء ذلك، فإذا كانت الحالة هذه فهو والأجنبى سواء، وما فى الهدية محمول على أنه كان جرى بينهما المهاداة وصلة القرابة قبل القضاء فإذا أهدى بعد القضاء لا بأس بقبوله انتهى، فقد آل الحال إلى أنه لا فرق بين القريب والغريب فى الهداية والضيافة سوى ذلك الإمكان الذى قدمناه. وهو أن يكون سبب عدم إهدائه قبل القضاء فقره ثم أيسر بعد ولاية قريبة، فصار يهدى إليه اهـ، (وهذا كما ترى يعم القريب والغريب معًا، فلا يصلح سببًا للتخصيص).

واختلف فى الخاصة والعامة، والأصل فيه ما ذكره فى "الهداية": إن الخاصة ما لو علم المضيف أن القاضى لا يحضرها لا يتخذها، ولكن الأضبط ما حكى عن القاضى أبى على النسفى أن العامة دعوة العرس والختان وما سواهما خاصة، فإن معرفة كون الرجل لو لم يحضر القاضى لم يصنع أو يصنع غير محقق فإنه أمر مبطن وإن كان عليه لوائح فليس كضبط هذا، ويكفى عادة الناس فى ذلك، وعادة الناس هى ما ذكره النسفى، والله أعلم.

وعند الشافعى وأحمد يحضر الولائم مطلقا (عامة كانت أو خاصة) لأنه ﷺ كان يحضرها وهو الذى كان يقضى. قلنا: كان ﷺ معلوم العصمة عند الكل (وما كانوا يهدون إليه ويضيفونه إلا بإخلاص المحبة لا غائلة فيها أصلاً) فلا يضره حضور وليمة ولا قبول هدية (فتح القدير ٦: ٣٧٢) بدليل ما مر من قبول عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه فى آخر الباب الماضى، فتذكر، فإن كثرت الولائم العامة وازدحمت تركها كلها ولم يجب أحدا لأن ذلك يشغله عن الحكم الذى قد تعين عليه لكنه يعتذر إليهم ويسألهم التحليل، ولا يجيب بعضًا دون بعض لأن فى ذلك كسر القلب من لم يجبه إلا أن يختص بعضها بعذر يمنعه دون بعض مثل أن يكون فى

باب رزق القاضى والعاملين عليها

٤٩٠٣- عن عبد الله بن السعدى أنه قدم على عمر فى خلافته فقال له عمر: ألم أحدث أنك تلى من أعمال الناس أعمالا فإذا أعطيت العمالة كرهتها؟ فقلت: بلى، فقال عمر: ما تريد إلى ذلك؟ فقلت: إن لى أفراسًا وأعبدًا وأنا بخير، وأريد أن تكون

إحداهما منكرًا وتكون فى مكان بعيد أو يشتغل بها زمنًا طويلاً والأخرى بخلاف ذلك فله الإجابة إليها دون الأولى، لأن عذره ظاهر فى التخلف عنها، قاله الموفق فى "المغنى" (١١:٤٤٤) وقواعدنا تساعده قال: وله إتيان مقدم الغائب وزيارة إخوانه والصالحين من الناس أى بشرط أن لا يكون لأحد منهم خصومة عنده، لأنه قربة وطاعة وإن كثر ذلك فليس له الاشتغال به عن الحكم لأن هذا تبرع فلا يشتغل به عن الفرض وله حضور البعض دون البعض لأن هذا يفعله لنفع نفسه لتحصيل الأجر والقربة له، وكذا فى عيادة المرضى وشهود الجنائز، وأما الولائم فيراعى فيها حق الداعى فينكسر قلب من لم يجبه إذا أجاب غيره اهـ (١١:٤٤١).

وعلق البخارى رحمه الله عن عثمان أنه أجاب عبدًا للمغيرة بن شعبة ووصله أبو محمد بن الصاعد فى "فوائده"، وابن المبارك فى زوائده بسند صحيح إلى أبى عثمان الهندى أن عثمان بن عفان رضى الله عنه أجاب عبدا للمغيرة بن شعبة دعاه وهو صائم فقال: أردت أن أجيب الداعى وأدعو للبركة، قال ابن بطال عن مالك: لا ينبغى للقاضى أن يجيب الدعوة إلا فى الوليمة خاصة (أى وهى عامة)، ثم إن شاء أكل وإن شاء ترك، والترك أحب إلينا لأنه أنزه إلا أن يكون لأخ فى الله أو خالص قرابة أو مودة، وكره مالك لأهل الفضل أن يجيبوا كل من دعاهم ذكره الحافظ فى "الفتح" (١٣:١٤٤).

قلت: وقد تقدم الجواب عن احتجاج الشافعية ومن وافقهم بحديث أبى موسى مرفوعا: «فكوا العانى» «وأجيبوا الدعى» وربما ورد من الوعيد فى تركه من قوله ﷺ: «ومن لم يجب الدعوة فقد عصى الله ورسوله» بأنه ليس على أطلاقه لجواز ترك الدعوة إذا كان هناك منكر اتفاقا فكذا إذا كان فى إجابتها مظنة التهمة ألا ترى أنه ﷺ قد أمر بالتهادى فى قوله: تهادوا تحابو، ومع ذلك لم يطلقوا للقاضى قبول كل هدية، فافهم.

باب رزق القاضى والعاملين عليها

قوله: عن عبد الله بن السعدى إلخ. قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": يجوز

عمالتي صدقة على المسلمين، قال عمر: لا تفعل فإني كنت أردت الذى أردت وكان رسول الله ﷺ يعطيني العطاء فأقول: أعطه أفقر إليه مني حتى أعطاني مرة مالا فقلت: أعطه أفقر إليه مني، فقال النبي ﷺ: «خذه فتموله وتصدق به فما جاءك من هذا المال وأنت غير مشرف ولا سائل فخذه وإلا فلا تتبعه نفسك»، رواه البخارى ومسلم (فتح البارى ١٣٤:١٣).

للقاضي أخذ الرزق ورخص فيه شريح وابن سيرين والشافعي وأكثر أهل العلم، وروى عن عمر أنه استعمل زيد بن ثابت على القضاء وفرض له رزقا (رواه ابن المنذر بلفظ: أن زيد بن ثابت كان يأخذ الأجر على القضاء، "فتح البارى" ١٣٦:١٣)، ورزق شريحًا فى كل شهر مائة درهم (قال الحافظ فى "التلخيص": لم أره هكذا ص٤٠٦) وبعث إلى الكوفة عمارًا وعثمان بن حنيف وابن مسعود ورزقهم كل يوم شاة نصفها لعمار ونصفها لابن مسعود وعثمان، وكان ابن مسعود قاضيهم ومعلمهم. (رواه أبو عبيد فى "الأموال" بسند صحيح (ص٦٨) أتم وأطول).

وكتب إلى معاذ بن جبل فذكر ثاني الباب وقال: قال أبو الخطاب: يجوز له أخذ الرزق مع الحاجة فأما مع عدمها فعلى وجهين، وقال أحمد: ما يعجبني أن يأخذ على القضاء أجرًا (لا نزاع فيه وإنما الكلام فى الرزق)، وإن كان فبقدر شغله مثل والى اليتيم، وكان ابن مسعود والحسن يكرهان الأجر على القضاء (لا دليل فيه على كراهة الرزق)، وكان مسروق وعبد الرحمن بن القاسم لا يأخذان عليه أجرًا وقالا: لا نأخذ أجرًا على أن نعدل بين اثنين (وفيه ما قد تقدم)، وقال أصحاب الشافعي: إن لم يكن متعينًا جاز له أخذ الرزق عليه، وإن تعين لم يجز إلا مع الحاجة، والصحيح جواز أخذ الرزق عليه بكل حال (بدليل حديث عمر وهو أول الباب) لأن أبا بكر رضى الله عنه لما ولى الخلافة فرضوا له الرزق كل يوم درهمين (لم أره هكذا، وسيأتى بيان الاختلاف فى مقداره)، ولما ذكرناه من أن عمر رزق زيدًا وشريحًا وابن مسعود أمر بفرض الرزق لمن تولى من القضاة (من غير تقليد بالحاجة وغيرها ولا بأن يكون ممن تعين له أو لا) ولو لم يجز فرض الرزق لتعطل القضاء وضاعت الحقوق، فأما الاستئجار عليه فلا يجوز.

قال عمر رضى الله عنه: لا ينبغى لقاضى المسلمين أن يأخذ على القضاء أجرًا وهذا مذهب الشافعي ولا نعلم فيه خلافًا قال: فإن لم يكن للقاضى رزق فقال للخصمين: لا أقضى بينكما حتى تجعلا لى رزقًا عليه جاز ويحتمل أن لا يجوز اهـ ملخصًا (٣٧٧:١١).

٤٩٠٤- وأخرجه البخارى من طريق سالم عن عبد الله بن عمر عن عمر قصة دون قصة ابن السعدى وزاد سالم: فمن أجل ذلك كان ابن عمر لا يسأل أحدًا شيئًا ولا يرد شيئًا أعطيه (فتح البارى أيضًا).

وقال الطبرى: ذهب الجمهور إلى جواز أخذ القاضى الأجرة[1] على الحكم لكونه يشغله الحكم عن القيام بمصالحه غير أن طائفة من السلف كرهت ذلك ولم يحرموه مع ذلك، وقال أبو على الكرابيسى: لا بأس للقاضى أن يأخذ الرزق على القضاء عند أهل العلم قاطبة من الصحابة ومن بعدهم، وهوقول فقهاء الأمصار لا أعلم بينهم اختلافًا، وقد كره ذلك قوم منهم مسروق، ولا أعلم أحدًا منهم حرمه.

وقال المهلب: وجه الكراهة أنه فى الأصل محمول على الاحتساب لقوله تعالى لنبيه: ﴿قل لا أسئلكم عليه أجرًا﴾ فأرادوا أن يجرى الأمر فيه على الأصل الذى وضعه الله لنبيه ولئلا يدخل فيه من لا يستحقه، فيتحيل على أموال الناس. وقال غيره: أخذ الرزق على القضاء إذا كانت جهة الأخذ من الحلال جائز إجماعا، ومن تركه إنما تركه تورعًا، وأما إذا كانت هناك شبهة فالأولى الترك جزمًا ويحرم إذا كان المال يؤخذ لبيت المال من غير وجهه.

واختلف إذا كان الغالب حرامًا، وأما من غير بيت المال ففى جواز الأخذ من المتحاكمين خلاف، ومن أجازه شرط فيه شروطًا لا بد منها، وقد جر القول بالجواز إلى إلغاء الشروط وفشا ذلك فى هذه الأعصار بحيث تعذر إزالة ذلك والله المستعان، وأثر شريح وصله عبد الرزاق وسعيد ابن منصور من طريق مجالد عن الشعبى بلفظ: كان مسروق لا يأخذ على القضاء أجرًا، ،كان شريح يأخذ، وأثر عائشة وصله ابن أبى شيبة من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة فى قوله تعالى: ﴿ومن كان فقيرًا فليأكل بالمعروف﴾ قالت: أنزل الله ذلك فى والى مال اليتيم يقوم عليه بما يصلحه إن كان محتاجًا أن يأكل منه، وأثر أبى بكر أسنده البخارى فى البيوع من طريق الزهرى من عروة عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: لما استخلف أبو بكر الصديق قال: لقد علم قومى أن حرفتى لم تكن تعجز عن مؤنة أهلى وشغلت بأمر المسلمين فسيأكل آل أبى بكر من هذا المال وأحترف للمسلمين فيه، ورى ابن سعد بإسناد مرسل رجاله ثقات قال: لما استخلف أبو بكر أصبح غاديًا إلى السوق على رأسه أثواب يتجربها فلقيه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح، فقالا:

---

(١) لو قال: الرزق بدل الأجرة لكان أصوب، فإن أخذ الأجرة مختلف فيه جدا.

٤٩٠٥- وذكر البخارى تعليقًا كان شريح القاضى يأخذ على القضاء أجرًا وأكل أبو بكر وعمر وقالت عائشة: يأكل الوصى بقدر عمالته (فتح البارى ١٣:١٣٣).

كيف تصنع هذا وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالى؟ قالوا: نفرض لك ففرضوا له كل يوم شطر شاة، وزاد الإسماعيلى فى أثر أبى بكر من طريق معمر عن الزهرى: فلما استخلف عمر أكل هو وأهله من المال -أى مال المسلمين- واحترف فى مال نفسه (فتح البارى ١٣: ١٣٢ و ١٣٣ و ٤: ٢٥٨).

وأما أثر عمر فوصله ابن أبى شيبة وابن سعد من طريق حارثة بن مضرب قال: قال عمر: إنى أنزلت نفسى من مال الله بمنزلة قيم اليتيم، إن استغنيت عنه تركت، وإن افتقرت إليه أكلت بالمعروف، وسنده صحيح، وأخرج الكرابيسى بسند صحيح عن الأحنف قال: كنا بباب عمر فذكر قصة وفيها: فقال عمر: أنا أخبركم بما أستحل، ما أحج عليه وأعتمر، وحلتى الشتاء والقيظ، وقوتى وقوت عيالى كرجل من قريش ليس بأعلاهم ولا أسفلهم. ورخص فيه الشافعى وأكثر أهل العلم، وعن أحمد لا يعجبنى، وإن كان فبقدر عمله مثل ولى اليتيم، واتفقوا على أنه لا يجوز الاستئجار عليه، رجعنا إلى حديث الباب.

قال الطبرى فى حديث عمر: الدليل الواضح على أن لمن شغل بشىء من أعمال المسلمين أخذ الرزق على عمله ذلك كالولاة والقضاة وجباة الفيء وعمال الصدقة وشبههم لإعطاء رسول الله ﷺ عمر العمالة على عمله، واحتج أبو عبيد فى جواز ذلك بما فرض الله للعاملين على الصدقة وجعل لهم منها حقا لقيامهم وسعيهم فيها، وحكى الطبرى عن العلماء هل الأمر فى قوله فى هذا الحديث: خذه وتموله للوجوب أو للندب؟ وقال ابن بطال: فى الحديث أن أخذ ما جاء من المال من غير سؤال أفضل من تركه لأنه يقع فى إضاعة المال وقد ثبت النهى عن ذلك، وتعقبه ابن المنير بأنه ليس من الإضاعة فى شىء لأن الإضاعة التبذير بغير وجه صحيح، وأما الترك توفيرًا على المعطى تنزيهًا عن الدنيا وتحرجا أن لا يكون قائمًا بالوظيفة على وجهها فليس من الإضاعة ثم قال: والوجه فى تعليل الأفضلية أن الأخذ أعون فى العمل وألزم للنصيحة من التارك، لأنه إن لم يأخذ كان عند نفسه متطوعًا بالعمل فقد لا يجد جد من أخذ ركونا إلى أنه غير ملتزم، بخلاف الذى يأخذ فإنه يكون مستشعرا بأن العمل واجب عليه فيجد جده فيها، وقال ابن المنذر: حديث ابن السعدى حجة فى جواز أرزاق القضاة من وجوهها، كذا فى "فتح البارى" (١٣: ١٣٦) أيضًا.

٤٩٠٦- وكتب عمر إلى عماله: استعملوا صالحيكم على القضاء واكفوهم، أخرجه البيهقي بسند قوى (فتح البارى ١٣:١٠٨)، وذكره الموفق فى "المغنى" (١١:٣٧٧) بلفظ: وكتب عمر إلى معاذ بن جبل وأبى عبيدة حين بعثهما إلى الشام أن انظرا رجالا من صالحى من قبلكم فاستعملوهم على القضاء وأوسعوا عليهم وارزقوهم واكفوهم من مال الله اهـ.

٤٩٠٧- عن بريدة مرفوعًا: أيما عامل استعملناه وفرضنا له رزقًا فما أصاب بعد رزقه فهو غلول. رواه أبو داود والحاكم (التلخيص الحبير ٢:٤٠٣)، وسكت عنه أبو داود والمنذرى (عون المعبود ٣:٩٤).

٤٩٠٨- عن ميمون الجزرى والد عمرو قال: لما استخلف أبو بكر جعلوا له ألفين، قال: زيدونى فإن لى عيالا وقد شغلتمونى عن التجارة فزادوه خمس مائة، رواه ابن سعد بسند صحيح إلى ميمون (التلخيص ٢:٤٠٦) أيضًا.

قوله: وكتب عمر إلى عماله إلخ. دلالته على رزق القضاء من بيت المال بقدر الكفاية من غير تضييق عليهم ظاهرة.

قوله: عن بريدة إلخ. دلالته على فرض الرزق للعمال من بيت المال ظاهرة.

قوله: عن ميمون الجزرى إلخ. قد اختلفت الروايات فى قدر ما فرضوه لأبى بكر ففى رواية: أنهم فرضوا له نصف شاة كل يوم، وفى رواية: أنهم فرضوا له ألفين ثم زادوه خمس مائة وروى الطبرى بسند فيه الواقدى وبقية ثقات أنهم فرضوا له فى كل سنة ستة آلاف درهم (٤:٥٤).

وذكر الموفق أنهم فرضوا له كل يوم درهمين، ويمكن الجمع بأنهم فرضوا له فى الابتداء قليلا لقلة المال فى بيت المال ثم زادوه حين وسع الله على المسلمين وأعطاهم من غنائم الكفار والمشركين، ومع ذلك فإن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما حين حضرهما الوفاة ردا على بيت المال ما كان أخذ منه فى حياتهما، فقد روى أبو عبيد فى الأموال: حدثنا أبو النضر عن سليمان بن المغيرة عن ثابت البنانى عن أنس بن مالك أن أبا بكر قال لعائشة وهى تمرضه: أما والله لقد كنت حريصًا على أن أوفر فىء المسلمين، على أنى قد أصبت من اللحم واللبن، فانظرى ما كان عندنا فأبلغيه عمر، قال: وما كان عنده دينار ولا درهم وما كان إلا خادما ولقحة ومحلبا، فلما رجعوا

٤٩٠٩– عن المستورد بن شداد قال: سمعت النبى ﷺ يقول: من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة، فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادمًا، فإن لم يكن له مسكن

من جنازته أمرت به عائشة إلى عمر فقال: رحم الله أبا بكر لقد أتعب من بعده. (وهذا سند صحيح) قال: وحدثنا يزيد بن هارون عن ابن عون عن ابن سيرين قال: لما حضرت أبا بكر الوفاة قال لعائشة: إنى لم أرد أن أصيب من هذا المال شيئًا فلم يدعنى ابن الخطاب حتى أصبت منه ستة آلاف، وإن حائطى الذى بمكان كذا وكذا فيها (أى جعلته فى هذه الستة آلاف) قال: فلما قبض بعثت عائشة إلى عمر فذكرت له ذلك فقال: رحم الله أباك لقد أحب أن لا يدع لأحد مقالا، وإنى ولى الأمر بعده وقد رددتها إليكم (ص٢٦٧).

وهذا مرسل صحيح ولعل ابن سيرين سمعه من أنس رضى الله عنه. وهذا لا ينافى ما رواه الطبرى أنهم فرضوا له فى كل سنة ستة آلاف، فلعلهم فرضوا ذلك توسعة عليه وعلى عياله حين وسع الله على المسلمين ولكنه لم يأخذ من بيت المال إلا بقدر الكفاية –أى ألفين وخمس مائة– وكانت مدة خلافته سنتين وأشهرًا، فأخذ بها ستة آلاف، وفى رواية الطبرى المذكورة: فلما حضرته الوفاة قال: ردوا ما عندنا من مال المسلمين فإنى لا أصيب من هذا المال شيئًا، وإن أرضى التى بمكان كذا وكذا للمسلمين بما أصبت من أموالهم، فدفع ذلك إلى عمر ولقوحًا وعبدًا صيقلا وقطيفة ما تساوى خمسة دراهم، فقال عمر: لقد أتعب من بعده، وفى لفظ له: قال أبو بكر: أنظروا كم أنفقت منذ وليت من بيت المال فاقضوه عنى، فوجدوا مبلغه ثمانية آلاف درهم فى ولايته اهـ (٤: ٥٤).

وروى البخارى عن عمرو بن ميمون فى قصة البيعة، والاتفاق على عثمان بن عفان أن عمر حين حضرته الوفاة قال: يا عبد الله بن عمر! أنظر ما ذا على من الدين، فحسبوه فوجدوه ستة وثمانين ألفًا أو نحوه، قال: إن وفى له مال آل عمر فأده من أموالهم وإلا فسل فى بنى عدى بن كعب، فإن لم تف أموالهم فسل فى قريش ولا تعدهم إلى غيرهم اهـ. قال الحافظ فى "الفتح": وفى حديث جابر (عند ابن سعد): ثم قال: يا عبد الله! أقسمت عليك بحق الله وحق عمر إذا مت فدفنتنى أن لا تغسل رأسك حتى تبيع من رباع آل عمر بثمانين ألفًا فتضعها فى بيت مال المسلمين، فسأله عبد الرحمن بن عوف فقال: أنفقتها فى حجج حججتها وفى نوائب كانت تنوينى، وعرف بهذا جهة دين عمر قال ابن التين: قد علم عمر أنه لا يلزمه غرامة ذلك إلا أنه أراد أن لا يتعجل من عمله شيء فى الدنيا، وبهذا يجتمع ما روى عمر بن شبة فى "كتاب المدينة" بإسناد صحيح

فليكتسب مسكنًا، قال أبو بكر: أخبرت أن النبى ﷺ قال: «من اتخذ غير ذلك فهو

أن نافعًا قال: من أين يكون على عمردين وقد باع رجل من ورثة ميراثه بمائة ألف؟ انتهى (٧:٥٣)، ولقد صدق لم يكن عليه دين يلزمه غرامته، ولكنه عد ما كان له من الحق فى بيت المال، وأخذه عند الحاجة دينًا عليه تورعًا كيلا يتعجل من عمله شيء فى الدنيا، ولعل الرباع التى أمر ببيعها كانت لا تزيد على الثلث، والله تعالى أعلم.

وحديث جابر هذا ذكره المتقى فى "كنز العمال" مطولا وفيه: فقال له عبد الرحمن بن عوف وكان عند رأسه: يا أمير المؤمنين! وما قدر هذه الثمانين ألفًا فقد أضررت بعيالك أو بآل عمر (أى لم توسع عليهم فى مدة ولايتك فلا تبعة عليك فيها)، فقال: إليك عنى يا ابن عوف! فقال له عبد الرحمن بن عوف: يا أمير المؤمنين! أبشر وأحسن الظن بالله فإنه ليس أحد منا من المهاجرين والأنصار إلا وقد قبض مثل الذى أخذت من الفيء الذى جعله الله لنا وقد قبض رسول الله ﷺ وهو عنك راض وقد كانت لك معه سوابق (أى فلم يكن الذى أخذته من بيت المال عمالة العمل الذى عملته للمسلمين، بل كان حقًا لك تستحقه مثل الذى يستحقه كل مسلم فى الفيء) فقال: يا ابن عوف! ودّ عمر أنه خرج منها كما دخل فيها، إنى أود أن ألقى الله فلا تطالبونى بقليل ولا كثير اهـ (٦:٣٦٣).

قلت: فامتثل أبو بكر وعمر رضى الله عنهما قول رسول الله ﷺ فى العمالة: «خذه فتموله أو تصدق[1] به، فما جاءك من هذا المال وأنت غير مشرف ولا سائل فخذه وإلا فلا تتبعه نفسك» فأخذا رضى الله عنهما العمالة ثم تصدقا به على بيت المال، وهذا أفضل من إيثار المرأ بعطائه عن نفسه من هو أفقر إليه منه فإن أخذه للعطاء ومباشرته للصدقة بنفسه أعظم لأجره، وهذا يدل على عظيم فضل الصدقة بعد التمول لما فى النفوس من الشح على المال قاله ابن بطال، كما فى "فتح البارى" (١٣:١٣٤).

أخذ أبى بكر وعمر الرزق على الولاية
كان أشد وأحمز على النفس من تركه:

قلت: ولا يخفى أن مثل هذا التسبب أشد على النفس وأحمز من ترك التسبب رأسًا، فكان الشيخان رضى الله عنهما سيدى التاركين وإن كانا فى الظاهر من المتسببين فعجبا ممن رأى أخذهما

(١) هكذا فى رواية سالم بن عبد الله عن أبيه عن عمر: أو تصدق به بلفظ أو بدل الواو، كما فى "فتح البارى" (١٣:١٣٤).

غال أو سارق» رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى (عون المعبود ٣:٩٥).

الرزق من بيت المال حين وليا الأمر وأغمض عينيه عن ردهما كل ما أخذاه على بيت مال المسلمين فى آخر العمر.

حكم الهدية إذا كانت فيه شبهة:

فائدة: وما فى رواية سالم من قوله: فمن أجل ذلك كان ابن عمر لا يسأل أحدا شيئا، ولا يرد شيئا أعطيه، بعمومه ظاهر فى أنه كان لا يرد ما فيه شبهة وقد ثبت أنه كان يقبل هدايا المختار بن أبى عبيد الثقفى، وهو أخو صفية زوج ابن عمر، وكان المختار غلب على الكوفة، وطرد عمال عبد الله بن الزبير وأقام أميرا عليها مدة فى غير طاعة(١) خليفة وتصرف فيما يتحصل منها من المال على ما يراه، ومع ذلك فكان ابن عمر يقبل هداياه(٢) وكان مستنده (والله أعلم) أن له حقّا فى بيت المال فلا يضره على أى كيفية وصل إليه، أو كان يرى أن التبعة فى ذلك على الآخذ الأول، أو أن للمعطى المذكور مالا آخر فى الجملة وحقا ما فى المال المذكور، فلما لم يتميز وأعطاه له عن طيب نفس دخل فى عموم قوله: ما أتاك من هذا المال من غير سؤال ولا استشراف فخذه، فرأى أنه لا يستثنى من ذكل إلا ما علمه حراما محضا، قاله الحافظ فى "فتح البارى" (١٣:١٣٦).

قلت: ويحتمل أنه كان يأخذه ثم يتصدق به على الفقراء والمساكين وغيرهم من مصارف بيت المال، والله تعالى أعلم.

من أعطى شيئا من غير مسألة لا يجب عليه قبوله:

فائدة: فى قول عمر: وكان رسول الله ﷺ يعطينى العطاء فأقول: أعطه أفقر إليه منى حتى أعطانى مرة مالا فقلت: أعطه أفقر إليه منى، فقال النبى ﷺ: «خذه فتموله وتصدق به»، الحديث

---

(١) وفيه أن مذهب ابن عمر أنه كان لا يبايع أحدا فى الفرقة، ولذلك لم يبايع عليا ولا معاوية وهما متحاربان، ثم بايع معاوية حين سلم له الحسين، وبايع يزيد لاتفاق الناس عليه فى الابتداء ثم لم يبايع ابن الزبير ولا مروان ولا غيرهما، حتى اجتمع الناس على عبد الملك بن مروان فبايعه فلم يكن الخليفة عنده إلا من اجتمع عليه الناس، والله تعالى أعلم.

(٢) أى لكونه لم يكن عاصيا عنده بالخروج على ابن الزبير لما مر من أن الخليفة عنده من اجتمع الناس عليه، وإذا عدم الخليفة فكل متغلب أمير على ما فى يده وتصرفه فيه صحيح نافذ ما لم يخالف الشرع، ولعل ابن عمر لم يتحقق عنده ما تحقق عند غيره من سوء مذاهب المختار ودعواه النبوة والوحى لنفسه، فإنه كان فى أول أمره ينتحل أخذ ثارات الحسين رضى الله عنه والتعصب لأهل بيت النبوة.

. . . .

دليل على أن من أعطى شيئا من غير مسألة لا يجب عليه قبوله لأن عمر رضى الله عنه رده غير مرة فلم ينكره النبى ﷺ، ورده مرة فقال: «خذه فتموله وتصدق به»، ولو كان القبول واجبا لأمره بالأخذ فى أول الأمر وهو ظاهر.

الرد على ابن حزم حيث قال: فرض عليه قبوله:

ولكن ابن حزم لم يتأمل سياق البخارى، فقال: ومن أعطى شيئا من غير مسألة فرض عليه قبوله وله أن يهبه بعد ذلك إن شاء للذى وهبه له، وهكذا القول فى الصدقة والهدية وسائر وجوه النفع اهـ (٩:١٥٤ من "المحلى")، ويرده حديث حكيم بن حزام أنه قال: يا رسول الله! والذى بعثك بالحق لا أرزأ أحدا بعدك شيئا حتى أفارق الدنيا، فكان أبو بكر رضى الله عنه يدعو حكيما إلى العطاء فيأبى أن يقبله منه، ثم إن عمر رضى الله عنه دعاه ليعطيه فأبى أن يقبل منه شيئا فقال: إنى أشهدكم معشر المسلمين على حكيم أنى أعرض عليه حقه من هذا الفىء فيأبى أن يأخذه فلم يرزأ حكيم أحدا من الناس بعد رسول الله ﷺ حتى توفى، رواه البخارى (٣:٢٦٦ مع "الفتح").

وأما قول ابن حزم: إنه علم من نفسه الإشراف إلى المال فلم يستجز أخذه اهـ. فرد عليه لأنه بعيد من الصحابى أن يشرف نفسه إلى المال بعد ما سمع النبى ﷺ يقول: إن من أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذى يأكل ولا يشبع، اليد العليا خير من اليد السفلى. فلو كان فيه شىء من الإشراف إليه حين سأل النبى ﷺ فأعطاه ثم سأله فأعطاه، ثم سأله فأعطاه، فلم يكن ليبقى فيه ذلك بعد ما نصحه فى الثالثة، وخاطبه بما خاطبه به، هذا هو اللائق بالصحابى لا سيما بمثل حكيم بن حزام فى شرفه وكرمه وجوده وحسبه ونسبه، فافهم.

الاحتجاج بحديث: «ثلاث لا ترد»:

ولو كان قبول الهدية واجبا مطلقا لم يكن لقوله ﷺ: «ثلاث لا ترد: الوسائد والدهن واللبن» معنى. قال الترمذى: يعنى بالدهن الطيب، وإسناده حسن ولا لقوله: «من عرض عليه طيب فلا يرده فإنه خفيف المحمل طيب الرائحة» رواه أبو داود والنسائى وأبو عوانة عن أبى هريرة، وأخرجه مسلم إلا أنه قال: ريحان بدل الطيب (فتح البارى ٥:١٥٣)، فإن قوله: «ثلاث لا ترد» صريح فى جواز رد ما سواها وإلا لم يكن لتخصيصها بالذكر وجه، وكذا ورود النهى عن رد الطيب مقرونا بقوله: فإنه خفيف المحمل طيب الرائحة يدل على جواز رد ما لم يكن

. . . .

كذلك فى الخفة، فافهم.

فإن أهل الظاهر لا يفقهون، وقال الطبري: اختلفوا فى قوله: فخذه بعد إجماعهم على أنه أمر ندب فقيل: هو ندب لكل من أعطى عطية أبى قبولها كائنا من كان، وهذا هو الراجح يعنى بالشرطين المقدمين (أن يكون بلا إشراف نفس ولا مسألة)، وقيل: هو مخصوص بالسلطان فلا يرد عطيته ندبا)، ويؤيده حديث سمرة فى السنن إلا أن يسأل ذا سلطان (فمن جاز سؤاله لا ينبغى رد ما أعطاه من غير سؤال ولا إشراف نفس)، وكان بعضهم يقول: يحرم قبول العطية من السلطان وبعضهم يقول: يكره وهو محمول على ما إذا كانت العطية من السلطان الجائر، والكراهة محمولة على الورع وهو المشهور من تصرف السلف، والله أعلم.

تحقيق المسألة وبيان الإجماع على أن الأمر فى حديث عمر للندب لا للوجوب:

قال الحافظ فى "الفتح": والتحقيق فى المسألة أن من علم كون ماله حلالا، فلا ترد عطيته، ومن علم كون ماله حراما فتحرم عطيته، ومن شك فيه فالاحتياط رده وهو الورع، ومن أباحه أخذ بالأصل اهـ (٣:٢٦٧).

وأغرب ابن حزم حيث قال: وأما من طريق النظر فإنه لا يخلو من أعطاه سلطان أو غير سلطان كائنا من كان من بر أو ظالم من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها: إما أن يوقن المعطى أن الذى أعطى حرام، وإما أن يوقن أنه حلال، وإما أن يشك، فإن كان موقنا أنه حرام وظلم وغصب فإن رده فهو فاسق عاص لله تعالى ظالم لأنه يعين به ظالما على الإثم والعدوان بإبقائه عنده، ولا يعين على البر والتقوى فى انتزاعه منه وقد نهى الله تعالى عن ذلك وأمره بخلاف ما فعل، فإن كان يعرف صاحبه الذى أخذ منه بغير حق فهنا زاد فسقه وتضاعف ظلمه، وصار أظلم من ذلك الظالم لأنه قدر على رد المظلمة إلى صاحبها فلم يفعل بل أعان الظالم على المظلوم، وإن كان لا يعرف صاحبه فكل مال لا يعرف صاحبه، فهو فى مصالح المسلمين، فالقول فى هذا القسم كالقول فى الذى قبله سواء؛ إذ منع المساكين والفقراء حقهم وأعان على هلاكهم وقوى الظالم بما لا يحل له وهذا عظيم جدا، نعوذ بالله منه اهـ (٩:١٥٤ من "المحلى").

الرد على ابن حزم فى قوله: إن قبول الهدية فرض حلالا كان أو حراما أو مشتبها وبرا كان المهدى أو ظالما:

قلنا: ما للنظر ولأهل الظاهر؟ والقياس كله باطل عندهم فمن أين لابن حزم أن يحرم شيئا،

. . . .

أو يحله بالقياس؟ وقد علم كل من له إلمام باللغة ومعرفة باللسان أن رد هدية الظالم ليس من الظلم فى شيء وإنما الظلم أن نأخذ مال أحد من غير طيب نفس منه سرقة، أو غصبا، أو خيانة، أو تؤذيه فى جسمه وعرضه، ولو وجب علينا قبول هديته لرد المظلمة إلى صاحبها وانتزاعها من الظالم فليقل ابن حزم بوجوب سرقتها على القادر عليها أيضا، وبأن من لم يسرقها منه بكون فاسقا عاصيا لله تعالى ظالما لأنه قدر على رد المظلمة إلى صاحبها وعلى إزالتها عن الظالم فلم يفعل حيث ألقاها عنده ولم ينتزعها منه بالسرقة، وكذلك فليقل لوجوب السؤال وطلب المال منهم بهذا الوجه بعينه، فأنشدكم الله أهل الظاهر هل أفتى زعيمكم أو أحد من علماءكم بوجوب سرقة المظالم على القادر عليها من الظالم؟ أو بوجوب المسألة والطلب منه؟ فإن قلتم: نعم، فهاتوا برهانكم إن كنتم صادقين، وإن قلتم: لا؛ ولا بد فما الفرق بين انتزاع المظالم بالسرقة والسؤال وبين انتزاعها بقبول الهدية من الظالم إذا كان كلاهما مقدورين على السواء؟ وما الذى أوجب حرمة الأول أو عدم وجوبه واقتضى فرضية الثانى وحرمة تركه؟ ولو تأملتم لرأيتم السرقة أهون من قبول الهدية، لما فى قبول هدية الظالم من التعظيم لشأنه لأن المهدى لا يزال معظما فى القلوب فإن اليد العليا خير من اليد السفلى، واليد العليا هى المعطية والسفلى هى الآخذة كما ثبت فى الحديث، وفى رد هديته استخفاف بشأنه وتصغير له فى عيون الناس وقد أمرنا بتحقير الظلمة وترك تعظيمهم، والتباعد عن أبواب السلاطين فقد روى ابن ماجة عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ قال: «إن ناسا من أمتى سيتفقهون فى الدين ويقرأون القرآن يقولون: فأتى الأمراء فنصيب من دنياهم وتعتزلهم بديننا. ولا يكون ذلك، كما لا يجتنى من القتاد إلا الشوك كذلك لا يجتنى من قربهم إلا»، قال ابن الصلاح: كأنه يعنى الخطايا رواته ثقات.

وعن ثوبان مولى رسول الله ﷺ أن رسول الله دعا لأهله، فذكر عليا وفاطمة وغيرهما ما لم تقم على باب سدة أو تأتى أميرا تسأله، رواه الطبرانى فى "الأوسط" ورواته ثقات، والمراد بالسدة هنا باب السلطان ونحوه، قال المنذرى: ويأتى فى باب الفقراء ما يدل له، كذا فى "الترغيب" (ص ٣٩٤)، ومن كان قربه مذموما كيف يكون قبول هديته محمودا فضلا عن أن يكون واجبا، أو فرضا، فانظروا فساد النظر الذى احتج به ابن حزم ههنا، وهكذا قياس أهل الظاهر فإنهم بمراحل عن الفقه والدراية، وماذا يقول ابن حزم فى حديث المغيرة بن شعبة وكان قد صحب قوما فى الجاهلية فقتلهم وأخذ أموالهم ثم جاء فأسلم فقال النبى ﷺ: «أما الإسلام فأقبل وأما المال

. . . .

فلست منه في شيء». أخرجه البخارى من طريق المسور بن مخرمة ومروان فى قصة الحديبية مطولا (٥: ٢٤٨ مع "الفتح")، ولفظ أبى داود: أما الإسلام فقد قبلنا، وأما المال، فإنه مال غدر لا حاجة لنا فيه (٣: ٤٠ مع "العون").

فهل يقول: إن قبول هذه الهدية كان فرضا على النبى ﷺ وإن كان ما أعطاه المغيرة حراما؟ لأنه لا يخلو من أن يكون صاحبه الذى أخذ منه بغير حق معلوما أو غير معلوم فإن كان يعرفه فقد قدر على رد المظلمة إلى صاحبها وعلى إزالتها عن الظالم فلم يفعل، وإن كان لا يعرف صاحبه فهو فى مصالح المسلمين ولا يجوز منع المساكين والفقراء والضعفاء حقهم، فالجواب الجواب، والدليل الدليل، وإن ادعى كونه منسوخا بحديث عمر هذا فإن النسخ لا يثبت إلا بدليل لا بمجرد الرأى واحتمال. وأيضا فماذا يقول فى حديث أبى هريرة قال: أمر رسول الله ﷺ بصدقة فقيل: منع ابن جميل وخالد بن الوليد والعباس، فقال: ما نقم ابن جميل إلا أنه كان فقيرا فأغناه الله ورسوله الحديث، والمشهور أن اسمه ثعلبة وحكى المهلب أنه كان منافقا ثم تاب بعد ذلك كما فى الإصابة (٢: ٥٠).

وروى الحسن بن سفيان وابن المنذر وابن أبى حاتم وأبو الشيخ والعسكرى فى الأمثال والطبرانى وابن منده والباوردى وأبو نعيم فى معرفة الصحابة، وابن مردويه والبيهقى فى الدلائل، وابن عساكر عن أبى أمامة الباهلى رضى الله عنه قال: جاء ثعلبة بن حاطب إلى رسول الله ﷺ، فذكر الحديث بطوله، وفيه أنه منع الصدقة فأنزل الله: ﴿ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله﴾ الآية، فقدم ثعلبة على رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! هذه صدقة مالى فقال رسول الله ﷺ: إن الله قد منعنى أن أقبل منك، قال: فجعل يبكى ويحثى التراب على رأسه، فلم يقبل منه رسول الله ﷺ حتى مضى ثم أتى أبا بكر فلم يقبلها، ثم ولى عمر بن الخطاب فأتاه وقال: يا أمير المؤمنين! اقبل منى صدقتى، وتوسل إليه بالمهاجرين والأنصار وأزواج النبى ﷺ، فأبى أن يقبلها، ثم ولى عثمان فهلك فى خلافة عثمان كذا فى "الدر المنثور" ملخصا (٣: ٢٦١).

ولا يخفى أن الصدقة حق[1] الفقراء فهل يقول ابن حزم: إن الله ورسوله والخلفاء بعده كانوا

---

(١) فإن قال: كان هذا المتصدق منافقا؛ قلنا: فكان ماذا؟ وقد أمر رسول الله ﷺ أن يعاملهم معاملة المسلمين، وأما كلام ابن حزم فى رواته فيرده شهرة القصة عند المحدثين، وأما قوله: إن ثعلبة بدرى معروف (٧: ٢٠٨) من "المحلى" وكون أحد من البدريين منافقا بعيد بل باطل بالمرة ففيه: أن الحافظ قد فرق فى "الإصابة" بين ثعلبة بن أبى حاطب وهو بدرى وبين ثعلبة بن حاطب وليس بدريا، فليراجع.

. . . .

ظالمين -والعياذ بالله- فى رد هذه الصدقة إذ منعوا المساكين والفقراء والضعفاء حقهم وأعانوا الظالم على منعها؟ كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا، وماذا يقول فى حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ إذا أصاب غنيمة أمر بلالا فنادى فى الناس فيجيئون بغنائمهم فيخمسه ويقسمه، فجاء رجل يوما بعد النداء بزمام من شعر فقال: يا رسول الله! هذا كان فيما أصبناه من الغنيمة فقال: «سمعت بلالا ينادى ثلاثا»؟ قال: نعم، قال: «فما منعك أن تجيء به»؟ فاعتذر إليه فقال: «كن أنت تجيء به يوم القيامة فلن أقبله عنك»، رواه أبو داود وابن حبان فى "صحيحه" (الترغيب ص٢٣٧).

فهل لأحد بعد ذلك أن يقول كما قال ابن حزم: أن قبول ما أعطى من غير مسألة فرض على المسلم صدقة كانت أو هدية أو عطية، من سلطان أو غير سلطان، بر أو ظالم، حلالا كان أو حراما أو مشتبها؟ هذا والله لا يقول أحد له مسكة عقل فضلا أن يكون عالما ذا فضل.

قال: فإن كان يوقن أنه حلال فإن الذى أعطاه مكتسب بذلك حسنات جمة بلا شك، فهو فى رده عليه غير ناصح له، إذ منعه الحسنات الكثيرة وقد قال رسول الله ﷺ: «الدين النصيحة فمن لم ينصح لأخيه المسلم فى دينه فقد عصى الله عز وجل»، ولعله إن رده لا يحضر المردود عليه نية أخرى فى بذله، فيكون قد حرمه الأجر وصد عن سبيل من سبل الخير اهـ.

قلت: ومن أنبأك بحصر النصيحة للمسلم فى قبول هديته وصدقته وعطيته؟ وما المانع من كون توفير المال على المعطى نصيحة له؟ وكيف يكون رادها عليه غير ناصح له مانعا إياه الحسنات الكثيرة وقد قال رسول الله ﷺ: «دينار أنفقته فى سبيل الله ودينار أنفقته فى رقبة، ودينار تصدقت به على مسكين، ودينار أنفقته على أهلك أعظمها أجرا الذى أنفقته على عيالك» رواه مسلم عن

وأما قوله: فلا يخلو ثعلبة من أن يكون مسلما ففرض على أبى بكر وعمر قبض زكاته ولا بد، وإن كان كافرا ففرض أن لا يقر فى جزيرة العرب اهـ فنقول: كان منافقا ولا يجب إخراج المنافقين منها لكونهم مسلمين فى الظاهر، وقد روى البخارى عن حذيفة أنه كان يعرف المنافقين وقال: لم يبق من المنافقين إلا أربعة؛ ومع ذلك لم يخرجوهم من الجزيرة، وأيضا فالظاهر من حال ثعلبة أنه كان قد تاب من نفاقه ولذلك توسل إلى عمر بالأنصار والمهاجرين وأزواج النبى ﷺ فشفعوا له ولم يكونوا يشفعوا إلا لمن صح توبته عندهم؛ فمن أنبأك أن أخذ صدقات المسلمين فرض على الإمام لا يجوز له ردها عليهم ليفرقوها على الفقراء بأنفسهم؟ بل غاية الأمر أنه لا يجوز لأهل الأموال منع صدقاتهم إذا طلبها الإمام، ولو منعوا جاز له قتالهم، ولكن ابن حزم لا يزال يغرر العوام بدعاوى لا دليل له عليها، فافهم.

. . . .

أبى هريرة، وقال رسول الله ﷺ: ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلأهلك، فإن فضل عن أهلك شيء فلذى قرابتك، فإن فضل عن ذى قرابتك شيء فهكذا وهكذا يقول بين يديك وعن يمينك وعن شمالك (١: ٣٢٢)، وقال لسعد بن أبى وقاص حين أراد أن يوصى بماله كله فى سبيل الله: فما تركت لولدك؟ قال: هم أغنياء بخير فقال: «أوص بالعشر»، فما زال يناقصه حتى قال: أوص بالثلث والثلث كثير» رواه الترمذى وزاد الشيخان: «إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس، وإنك لن تنفق نفقة تبتغى بها وجه الله إلا أجرت بها حتى اللقمة ترفعها إلى فى امرأتك» (مشكاة ص ٢٢٤).

فالذى يرد هدية أخيه المسلم أو صدقته إنما يرده عليه لينفقه على نفسه وأهله وعياله فيؤجر عليه أفضل مما يؤجر على إهدائه، أو تصدقه على من سواهم، وأيضا فمن أنبأك أن الذى أعطاك، أو أهدى إليك، أو تصدق عليك يكتسب بذلك حسنات كثيرة بلا شك، وإنما يؤجر الرجل على نفقة يبتغى بها وجه الله، ومن لك بهذا؟ فهل قد شققت قلبه وأيقنت بأنه لم يرد بها إلا وجه الله، ولم يرد التقرب إليك ولا المن عليك؟

وإذ لا سبيل إلى العلم بذلك فكيف يكون قبول هديته فرضا وردها حراما وصدا له عن سبيل الخير؟ قال: وإن كان لا يدرى أحلال هو أم حرام؟ فهذه صفة كل ما يتعامل به الناس إلا فى اليسير الذى يوقن فيه أنه حلال أو أنه حرام، فلو حرم أخذ هذا لحرمت المعاملات كلها. (قلنا: خروج عن المبحث، فإن الكلام إنما هو فى جواز قبول الهدية ممن هذا شأنه أو فى وجوبه ولم يقل أحد بحرمته، فقولك: لو حرم أخذ هذا لحرمت المعاملات مجرد تمويه وتغرير للعوام).

قال: وقد كان على عهد رسول الله ﷺ سرقات ومعاملات فاسدة غير مشهورة، فما حرم عليه الصلاة والسلام من أجل ذلك أخذ مال يتعامل به الناس، (قلنا: فأخبرنا بالذى حرم هذا؟ فقد مر أن أحدا لم يقل بحرمة المعاملات من البيع والشراء وقبول الهدية ممن لا يدرى أحلال ماله أو حرام، وغاية ما قاله أهل الورع أن ما يشك فيه فالاحتياط رده عملا بقول النبى ﷺ: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه» ومن أين لك أن تقول بوجوب قبول الهدية ممن يشك فى ماله؟ فهل عدم تحريمه ﷺ إياه يستلزم وجوبه؟ فإن كان هذا هو فقه الحديث فعلى مثل هذا الفقه السلام).

قال: وإن من الجهل المفرط والعمل بغير علم أن يكون المرأ يستسهل بلا مؤنة أخذ مال زيد بالبيع والإجارة، ثم يتجنب أخذ ماله بعينه إذا أعطاه إياه طيبة النفس به، فهذا عجب عجيب

. . . .

لا مدخل له فى الورع أصلا لأنه إن كان يتقى كون ذلك المال خبيثا فقد أخذه فى البيع والإجارة، فهذا يكاد يكون رياء مشوبا بجهل اهـ (١٥٤:٩).

قلت: وأعجب من هذا أن قوما من أهل الظاهر يتقاتلون ويتفانون على رفع الأيدى فى الصلاة عند الركوع وعند الرفع منه وعلى الجهر بآمين، وأمثالها من السنن المختلف فيها ولا يتجنبون عن الغش والخيانة فى البيع والشراء وأمثالهما من المحرمات المجمع عليها فى الدين، فإن كان ذلك يدلى إلى ابن حزم وأمثاله من العلماء شيئا، وإلا فلا حجة فى ما يعمل به الجاهلون من الفريقين.

ثم احتج بما روى البخارى عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: «لو دعيت إلى ذراع أو كراع لأجبت، ولو أهدى إلى ذراع أو كراع لقبلت». (قلت: فهل فيه أن الإجابة والقبول فرض عليه ولو كان الداعى والمهدى برا أو فاجرا، ظالما أو مظلوما، وماله حراما أو مشتبها؟ وإذ ليس ذلك فأى حجة لك فيه؟ وإنما معناه أن لا يحتقر أحد هدية أخيه ولو قليلة، فافهم. كيف وقد صح أنه ﷺ نهى عن طعام المتباريين أن يؤكل، رواه أبو داود والحاكم عن ابن عباس، كما فى العزيزى (٤٠٢:٣)، وإذا نهى عن طعام المتباريين المتفاخرين ولو كان مالهما حلالا باليقين فكيف بمن كان ماله حراما أو مشتبها فى حله، فثبت أن الإجابة والقبول فى الحديث ليس على إطلاقه.

قال: وروينا من طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن سلمة بن كهيل عن ذر بن عبد الله المرهبى عن عبد الله بن سمعود أن رجلا سأله فقال: لى جار يأكل الربا وإنه لا يزال يدعونى، فقال له ابن مسعود: مهناه لك وإثمه عليه، قال سفيان: إن عرفته بعينه فلا تأكله (قلنا: وأى حجة فيه على وجوب الإجابة وفرضية القبول؟ وإنما غايته الجواز إذا لم يعرف حراما بعينه وبه نقول).

قال: ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن أبى إسحاق السبيعى عن الزبير هو ابن الخريت عن سلمان الفارسى قال: إذا كان لك صديق عامل أو جار عامل أو ذو قرابة عامل، فدعاك إلى طعامه فاقبله، فإنه مهناه لك، وإثمه عليه، (قلنا: لا حجة فيه على الوجوب، وغايته الجواز إذا لم يعرف حراما بعينه وبه نقول).

قال: وبه إلى عبد الرزاق عن معمر قال: كان عدى بن أرطاة هو عامل البصرة يبعث إلى الحسن كل يوم بجفان ثريد فيأكل الحسن منها ويطعم أصحابه. (قلنا: وهل فيه أنه كان يرى القبول فرضا عليه أو واجبا؟ كلا! ويحتمل أن عديا كان يبعثها إليه من بيت المال لا من عنده).

قال: وبعث عدى إلى الحسن والشعبى وابن سيرين فقبل الحسن والشعبى ورد ابن سيرين

. . . .

(قلت: فهل كان ابن سيرين فاسقا عاصيا لله فى رده؟ والعياذ بالله).

قال: وسئل الحسن عن طعام الصيارفة فقال: قد أخبركم الله عن اليهود والنصارى أنهم يأكلون الربا وأحل لكم طعامهم (قلت: فهل فرض الله علينا أكل طعامهم وحرم علينا رده أم كان ذلك على الإباحة فقط؟ أو لا يستحيى ابن حزم من الخلط فى المبحث فيدعى الوجوب ويحتج بما لا يدل عليه بل على الإباحة والجواز فحسب؟ وهكذا قياس من حرم الفقه والدراية جملة).

قال: وبه إلى معمر عن منصور بن المعتمر؛ قلت لإبراهيم النخعى: عريف لنا يهمط[1] ويصيب من الظلم فيدعونى فلا أجيبه، فقال إبراهيم الشيطان عرض بهذا ليوقع عداوة، وقد كان العمال يهمطون ويصيبون، ثم يدعون فيجابون، قلت له: نزلت بعامل فنزلني وأجازني قال: اقبل. قلت: فصاحب ربا؟ فقال: اقبل مالم تره بعينه، قال ابن حزم: وهكذا أدركنا من يوثق بعلمه، وبالله تعالى التوفيق (٩:١٥٧).

قلت: أو لا يستحيى ابن حزم أنه يرد أقوال الصحـ[illegible] اذا خالفت غرضه، ويقول بملء فمه: لا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ ثم يحتج بقول إبراهيم ومن أدركه من العلماء إذا وافق غرضه، هل هذا هو العمل بالسنة واتباع ما جاء به الرسول ﷺ؟ وقد روى أبو داود وسكت عنه عن سفينة أبى عبد الرحمن أن رجلا ضاف[2] على بن أبى طالب فصنع له طعاما، فقالت[3] فاطمة: لو دعونا رسول الله ﷺ فأكل معنا فدعوه فجاء فوضع يده على عضادتى الباب، فرأى القرام قد ضرب به فى ناحية البيت فرجع فقالت فاطمة لعلى: الحقه انظر ما رجعه فتبعته فقلت: يا رسول الله! ما ردك؟ فقال: إنه ليس لى أو لنبى أن يدخل بيتا مزوقا. قال المنذرى: فيه سعيد بن جمهان وثقه ابن معين وقال أبو حاتم: شيخ يكتب حديثه ولا يحتج به اهـ (٣:٤٠٢).

قلت: فالحديث حسن الإسناد صالح، وفيه دلالة على أنه لا يجوز قبول دعوة يكون فيها منكر مما نهى الله ورسوله لما فى ذلك من إظهار الرضا به، قاله ابن بطال ونقل مذاهب القدماء فى

---

(١) أى يأخذ المال من غير وجهه.

(٢) أى صار ضيفا له.

(٣) كثيرا ما كان يختلج فى قلبى أنا إذا نزل بنا ضيف وصنعنا له طعاما جيدا أحببنا أن ندعو شيخنا ليأكل معنا هل فى ذلك إساءة الأدب معه؟ حيث دعونا إلى الطعام الذى لم يصنع له بل صنع لغيره، فلما اطلعت على هذا الحديث، زال به ما كان يختلج فى صدرى، وحمدت الله عليه، وعلمت أنه ليس من إساءة الأدب فى شيء.

. . . .

ذلك، وأى منكر أشد من أن يكون الداعى صاحب ربا أو ظالما يغصب أموال الناس ويدعو إلى أكلها؟؟ فلا يشك عاقل فى كونه أقبح من البيت المزوق بالقرام، ولكن ابن حزم ينسى كل شىء إذا كان بصدد الاحتجاج لغرضه. رواه أبو داود والترمذى وحسنه (٢: ١٣٠) عن ابن مسعود رفعه: إن أول ما دخل النقص على بنى إسرائيل أنه كان الرجل يلقى الرجل فيقول: يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد وهو على حاله فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض ثم قال: ﴿لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل .....إلى ..... فاسقون﴾ الحديث. وفيه دلالة صريحة على حرمة مؤاكلة الفاسقين الظالمين وأهل الربا ومشاربتهم ومجالستهم، فلا بد من حمل أثر إبراهيم على ما إذا ترتب على رد الدعوة وعدم الإجابة فتنة بدليل قوله: ليوقع عداوة، وأى حجة على جواز الإجابة مطلقا فضلا عن أن تكون فريضة أو واجبة؟ هذا وقد روى أبو داود والترمذى والنسائى من طريق سلمة بن الفضل ثنى محمد بن إسحاق عن سعيد بن أبى سعيد المقبرى عن أبيه عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «وأيم الله لا أقبل بعد يومى هذا من أحد هدية إلا أن يكون مهاجريًا قرشيًا أو أنصاريًا أو دوسيًا أو ثقفيًا» (عون المعبود ٣: ٣١٤).

قال المنذرى: فى إسناده محمد بن إسحاق (قلت: فكان ما ذا؟ فلم يزل المحدثون يحتجون بحديثه)، وذكر الترمذى أن حديث سعيد عن أبيه عن أبى هريرة حديث حسن اهـ قلت: فهو حجة فى الباب وفيه دلالة صريحة على أنه لا يجب على المرأ قبول كل هدية تهدى إليه وإنما يقبل الهدية ممن عرف فيه سخاوة النفس وعلو الهمة وخلوص المحبة وقطع النظر عن الأعواض، فبطل إطلاق ابن حزم بوجوب قبول ماجاءه من غير مسألة من هدية أو صدقة أو عطية، وأما قوله[1]: فيه سلمة

---

(١) وأغرب من ذلك قوله: أما حديث: «لقد هممت أن لا أقبل هبة إلا من قريش أو أنصارى أو ثقفى أو دوسى» فإنما فيه أنه عليه السلام هم ذلك لا أنه أنفذه، وهو موافق لمعهود الأصل أن المعطى مخير إن شاء قبل وإن شاء رد، وحديث عمر وارد بإبطال الحال الأول، فصح أن هذا الهم قد صح نسخه اهـ (٩: ٥٥).

وكل ذلك من بناء الفاسد على الفاسد، فإن حديث عمر إنما يكون ناسخًا للحال الأول إذا ثبت كون الأمر فيه للوجوب، ومن له بذلك؟ وقد ورد فى حديث سلمة بن الفضل وأحمد بن خالد الحمصى عن ابن إسحاق حلفه ﷺ على هذا الهم. وقوله: وأيم الله لا أقبل بعد يومى هذا من أحد هدية إلخ وهو صريح فى إنفاذه ﷺ همه ذلك وفى عدم قبوله النسخ، لكونه مشتملا على الحلف مع التابيد والحديث واحد لاتحاد المخرج، ولكن ابن جزم قد جبل على جعل الحديث الواحد حديثين، فافهم.

. . . .

بن الفضل الأبرش وهو ساقط مطرح، فبطل التعلق به جملة اهـ (١٥٦:٩) فمن إطلاقه المردودة.

سلمة بن الفضل الأبرش:

فإن سلمة بن الفضل وثقه ابن معين، وقال: ثقة كتبنا عنه، كان كتب مغازيه أتم ليس في الكتب أتم من كتابه وفي رواية: كتبنا عنه وليس به بأس وفي رواية عنه: سمعت جريرًا يقول: ليس من لدن بغداد إلى أن يبلغ خراسان أثبت في ابن إسحاق من سلمة وقال ابن سعد: كان ثقة صدوقًا وكان يقال: إنه من أخشع الناس في صلاته، وقال ابن عدي: أحاديثه متقاربة محتملة. وذكره ابن حبان في الثقات وقال أبو داود: ثقة. وقال أحمد: لا أعلم إلا خيراً كما في "التهذيب" (١٥٤:٤)

فهل مثل من وثقه هؤلاء الأئمة الأعلام يكون ساقطًا مطرحا؟ ولو رجح ابن حزم إلى نفسه لوجده يحتج كثيراً بمن هو دونه إذا وافق غرضه، فإلى الله المشتكى، على أن سلمة لم ينفرد به، بل تابعه على ذلك أحمد بن خالد الحمصي، فرواه عن محمد بن إسحاق عن سعيد بن أبي سعيد عن أبيه عن أبي هريرة نحوه عند الترمذي (٢٣٣:٢)، وقال: هذا أصح من حديث يزيد بن هارون (عن أيوب عن سعيد عن أبي هريرة لم يذكر أباه).

أحمد بن خالد الحمصي:

وأحمد بن خالد الحمصي من رجال الأربعة، روى عنه البخاري في جزء القراءة والذهلي وأبو زرعة، ونقل عن ابن معين أنه ثقة. وقال الدارقطني: لا بأس به، وأخرج له ابن خزيمة في صحيحة، وذكره ابن حبان في "الثقات" (تهذيب ٢٦:١)، وإنما أطلنا الكلام في هذا الباب لكونه معترك الأفهام عند أولي الألباب قد أتى فيه ابن حزم بالعجب العجاب، وقد غر كلامه هذا كثيراً من الظاهرية فخلعوا ربقة التقوى عن أعناقهم ولم يبالوا بالشبهات واستسهلوا أمرها حتى ارتكبوا كثيراً من المحرمات في البيع والشراء وغيرها من المعاملات، ولقد صدق رسول الله ﷺ: «من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ومن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه»، فرحم الله طائفة قد عدت الورع جهالة، واستبراء المرأ لدينه ضلالة وجعلت أكل الشبهات فضيلة، وقبول الهدايا برمتها وجمع الصدقات والعطايا بجملتها إلى الحسنات وسيلة، وأيم الله لقد كاد ابن حزم أن يحرم الحلال ويحلل الحرام فالحمدلله الذي رزقنا الفهم في الكتاب والسنة والسلامة والعافية من غوائل ترك التقليد فله الفضل والمنة.

باب حكم التجارة للقاضي والوالي

٤٩١٠- روى أبوالأسود المالكى عن أبيه عن جده أن النبى ﷺ قال: ما عدل وال اتجر فى رعيته أبدا، ذكره الموفق فى "المغنى" (ص ٤٣٩)، واحتج به، ولم أقف له على سند، ولا على من خرجه.

باب حكم التجارة للقاضي والوالي

قوله: روى أبو الأسود إلخ. قال الموفق فى "المغنى": ولا ينبغى للقاضى أن يتولى البيع والشراء بنفسه لما روى أبو الأسود فذكر الحديث، ولأنه يعرف فيحابى فيكون كالهدية، ولأن ذلك يشغله عن النظر فى أمور الناس، وإن احتاج إلى مباشرته ولم يكن له من يكفيه جاز ذلك ولم يكره، لأن أبا بكر رضى الله عنه قصد السوق ليتجر فيه حتى فرضوا له ما يكفيه، ولأن القيام بعياله فرض عين فلا يتركه لوهم مضرة، وأما إذا استغنى عن مباشرته ووجد من يكفيه ذلك كره له لما ذكرناه من المعنيين، وينبغى أن يوكل فى ذلك من لا يعرف أنه وكيله لئلا يحابى.

وهذا مذهب الشافعى، وحكى عن أبى حنيفة أنه قال: لا يكره له البيع والشراء وتوكيل من يعرف، لما ذكرنا من قضية أبى بكر رضى الله عنه، ولنا ماذكرناه.

(قلت: لم نقف له على سند ولم نعرف أبا الأسود المالكى من هو؟ ولا أباه ولا جده، وإن صح فهو محمول على من منعه التجارة عن العدل بين الناس ولا خلاف فى كراهة ما يفضى إلى ترك العدل) وروى عن شريح أنه قال: شرط على عمر حين ولانى القضاء أن لا أبيع ولا أشترى ولا أبتاع ولا أرتشى ولا أقضى وأنا غضبان.

(قلت: قال الحافظ فى "التلخيص": لم أجده (٢: ٤٠٦) فلا حجة فيه، وأيضًا فلا نزاع فى كراهته إذا منع منه الإمام وشرط تركه) قال: وقضية أبى بكر حجة لنا فإن الصحابة أنكروا عليه فاعتذر بحفظ عياله عن الضياع، فلما أغنوه بما فرضوا له قبل قولهم وترك التجارة، فحصل الاتفاق منهم على تركها عند الغنى عنها اهـ (١١: ٤٤٠).

قلت: ولكن ليس فى اتفاقهم ذلك أن التجارة مكروهة للإمام، وغاية ما فيه أنه يتعذر الجمع بينها وبين النظر فى أمور المسلمين عادة لا سيما لمثل أبى بكر وقد اشتعلت نار الفتنة والفرقة والردة فى قبائل العرب حين قام بالأمر فاستحبوا له تركها، ولا نزاع فى الأولوية، ولا يكون خلاف الأولى مكروها لا سيما إذا لم يتعذر الجمع بينهما وهو المراد بقول أبى حنيفة: لا يكره له البيع والشراء فافهم. وقال المحقق فى الفتح عن فتاوى قاضيخان: لا ينبغى للقاضى أن يبيع ويشترى

٤٩١١- عن ابن عمر قال: شهدت جلولاء، فابتعت من المغنم بأربعين ألفًا، فلما قدمت على عمر فقال: كأنى شاهد الناس حين تبايعوا، فقالوا: عبد الله بن عمر صاحب رسول الله ﷺ وابن أمير المؤمنين وأحب الناس إليه! وأنت كذلك؟ فكان أن يرخصوا عليك بمائة أحب إليهم من أن يغلوا عليك بدرهم وإنى قاسم مسؤول، وأنا معطيك أكثر ما ربح تاجر من قريش، لك ربح الدرهم درهم، ثم دعا التجار فابتاعوا منه بأربعمائة ألف فدفع إلى ثمانين ألفا، وبعث بالبقية إلى سعد بن أبى وقاص فقال: اقسمه فى الذين شهدوا الوقعة، ومن كان مات منهم فادفعه إلى ورثته، رواه أبو عبيد (كنز العمال ٦:٣٥٧). ورواه مالك فى الموطأ مختصراً والشافعى عنه عن زيد بن أسلم عن أبيه أتم منه، وإسناده صحيح (التلخيص الحبير ٢:٢٥٤).

٤٩١٢- عن إبراهيم أن عمر بن الخطاب كان يتجر وهو خليفة، وجهز عيراً إلى الشام فبعث إلى عبد الرحمن بن عوف يستقرضه أربعة آلاف درهم فقال للرسول: قل له: يأخذها من بيت المال ثم ليردها، فلما جاءه الرسول فأخبره بما قال، فشق* عليه فلقيه عمر فقال: أنت القائل: ليأخذها من بيت المال؟ فإن مت قبل أن تجيء قلتم: أخذها أمير المؤمنين دعوها له وأواخذ بها يوم القيامة، لا ولكن أردت أن آخذها من رجل شحيح مثلك فإن مت أخذها من ميراثى. رواه أبو عبيد فى الأموال، وابن سعد والحاكم فى "تاريخه" (كنز العمال ٦:٣٥٤).

بنفسه بل يفوض ذلك إلى غيره، وبه قالت الأئمة الثلاثة. وعن أحمد: يتخذ وكيلا لا يعرف أنه وكيل القاضى تحرزاً عن المحاباة، وعن محمد لا بأس أن يبيع ويشترى فى غير مجلس القضاء اهـ (٦:٣٧٥)، ومفاده كراهة التجارة للقاضى والوالى عند أبى حنيفة والأئمة الثلاثة، وإباحتها له عند محمد مع الكراهة تنزيهًا، كما يشعر به لفظة: لا بأس غالبًا.

قوله: عن ابن عمر إلخ. فيه كراهة عمر التجارة لابنه لمظنة المحاباة، ولا يخفى أن ذلك فى تجارة الأمير بنفسه أشد منه فى تجارة ابنه، ولكنه محمول على الورع والاحتياط بدليل أن ابن عمر رضى الله عنه لم يبال بذلك ولم يكرهه، وأن عمر رضى الله عنه لم يبطل تجارته رأسًا، بل أعطاه ربح درهم درهمًا، ولو كانت محرمة لأبطلها ولم يعطه من الربح شيئًا، فافهم.

قوله: عن إبراهيم إلخ. فيه جواز التجارة للأمير إذا لم يباشرها بنفسه وباشرها وكيله،

قلت: سند أبى عبيد فى "الأموال" (٣٦٨:١٢) حسن صالح وليس فيه: أن عمر كان يتجر وإنما ذكر قصة الاستسلاف فقط.

٤٩١٣- روى الطبرى (٥٤٠:١٢) بسند فيه الواقدى عن عائشة رضى الله عنها. قالت: كان منزل أبى بالسنح عند زوجته ابنة خارجة، فأقام هنالك بالسنح بعد ما بويع له ستة أشهر يغدو على رجليه إلى مدينة، وربما ركب على فرس له وكان رجلا تاجرا، فكان يغدو كل يوم إلى السوق فيبيع ويبتاع، فمكث كذلك بالسنح ستة أشهر، ثم نزل إلى المدينة فأقام بها ونظر فى أمره فقال: لا والله ما تصلح أمور الناس التجارة وما يصلحهم إلى التفرغ لهم والنظر فى شأنهم، ولا بد لعيالى مما يصلحهم، فترك التجارة واستنفق من مال المسلمين ما يصلحه ويصلح عياله يوما بيوم ويحج ويعتمر، وكان الذى فرضوا له فى كل سنة ستة آلاف درهم اهـ ملخصا وبقية رواته ثقات، والواقدى مقبول فى المغازى، والعمل على توثيقه عندنا، كما مر فى "المقدمة".

والظاهر أن أهل الشام لم يكونوا يعرفون وكيله بأنه وكيل الإمام، وفيه أيضا كراهة استقراض الأمير من بيت المال خشية أن يموت فيحابى ويقول الناس: أخذها الأمير دعوها له، وفى حكمه الوالى والقاضى كما هو ظاهر، والله تعالى أعلم.

قوله: روى الطبرى إلخ. فيه أن أبا بكر رضى الله عنه اشتغل بالتجارة ستة أشهر بعد ما ولى واسخلف وبايعه الناس، فإن صح فهو حجة لأبى حنيفة ظاهرة ولكنه معارض لما روى ابن سعد بإسناد مرسل رجاله ثقات، قال: لما استخلف أبو بكر أصبح غاديا إلى السوق على رأسه أثواب يتجر بها، فلقيه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وفرضوا له، كما مر مفصلا فى (باب رزق القاضى).

ومفاده: أنهم فرضوا له فى الغد من يوم استخلافه، ولا يخفى أن المرسل الصحيح ليس بأولى من الموصول الذى فيه الوقدى، فإما أن يقال بالترجيح لأمور أخر، أو يحمل قوله فى المرسل: أصبح غاديا إلى السوق على أنه أصبح يوما غاديا إليه، فيتحصل الاتفاق ويرتفع الاختلاف من البين. والله تعالى أعلم.

وظنى أن الخلاف فى المسألة لفظى لا حقيقى، فمن جوز التجارة للأمير والوالى والقاضى نظر إلى نفس الفعل فأباحها، ومن كرهها نظر إلى العوارض التى تترتب عليها من خشية المحاباة

باب التسوية بين الخصمين فى الضيافة

٤٩١٤– عن الحسن عن على أن النبى ﷺ نهى[1] أن نضيف الخصم إلا ومعه خصمه، رواه إسحاق بن راهويه وعبد الرزاق والدارقطنى (نصب الراية ٢:٢٠٥).

وترك العدل بين الناس إذا كان تاجراً، وتركه النظر فى أمور المسلين ومصالحهم للاشتغال بها، ولا نزاع فى كراهة هذه العوارض فكذا ما أفضى إليها، ولا يخفى أنها مفضية إليها فى زماننا، فالأولى أن يفتى بالكراهة، وهو ظاهر كلام قاضيخان، فافهم وتأمل.

باب التسوية بين الخصمين فى الضيافة

قوله: عن الحسن عن على إلخ. أقول: اختلفوا فى سماع الحسن من على، فمنهم من أنكره ومنهم من أثبته، والذين أثبتوه قالوا: قال فى "التهذيب الكمال": قال يونس بن عبيد: سألت الحسن قلت: يا أبا سعد! إنك تقول: قال رسول الله ﷺ وإنك لم تدركه؟ قال: يا ابن أخى! لقد سألتنى عن شيء ما سألنى أحد قبلك، ولو لا منزلتك منى ما أخبرتك، أنى فى زمان كما ترى (وكان فى عمل الحجاج) كل شيء سمعتنى أقول: قال رسول الله ﷺ فهو عن على بن أبى طالب غير أنى فى زمان لا استطيع أن أذكر علياً، وهذا دليل جليل على سماع الحسن من على المرتضى وأكثاره عنه كرم الله وجهه، ووجه من رأى وجهه، والرواة ليس فيهم كلام للثقات اهـ. قاله فخر الدين النظامى فى فخر الحسن كما نقله عنه أحمد حسن السنبهلى وجدته بخطه على هامش "تهذيب التهذيب".

قال العبد الضعيف: ولو راجع بعض الأحباب التعليق الحسن (٢:١٠٩) لم يحتج إلى النقل بالواسطة فإن السنبهلى أخذه من التعليق. وقالوا أيضًا: قال أبو يعلى فى "مسنده": حدثنا حوثرة ابن أشرس قال: أخبرنا عقبة بن أبى الصهباء الباهلى قال: سمعت الحسن يقول: سمعت علياً يقول: قال رسول الله ﷺ: «مثل أمتى مثل مطر» إلخ.

قال السيوطى فى "إتحاف الفرقة بوصل الخرقة": قال محمد بن الحسن الصيرفى شيخ شيوخنا: هذا نص صريح فى سماع الحسن من على ورجاله ثقات، حوثرة وثقه ابن حبان، وعقبة وثقه أحمد وابن معين انتهى. نقله أحمد حسن المذكور عن التعليق الحسن (قال العبد الضعيف: وفيه مثل ما تقدم فيا لقلة مراجعته للكتب حتى احتاج إلى النقل عمن لا يعتد به).

---

(١) فى الأصل نهانا.

٤٩١٥- وعن حرب بن أبى الأسود عن أبيه عن على قال: نهى النبى ﷺ أن

قال بعض الأحباب: أما ما ذكر عن يونس فكلام منكر فإن الناس كانوا يروون عن على فى زمن الحجاج وغيره من غير نكير عليهم.(قال العبد الضعيف: هذه دعوى بلا دليل فلا تسمع)، ولم ينقل عن أحد أن الحجاج عاقب أحداً على روايته عن على، فكيف يسلم أن الحسن لم يذكر عليا خوفًا من الحجاج؟

قال العبد الضعيف: هذا كله كلام من لم يمارس تاريخ الأيام وأحوال الرجال، سلمنا أن الحجاج لم يكن يعاقب أحداً على مجرد الرواية عن على رضى الله عنه ولكنه كان عثمانياً شديداً على أصحاب على وشيعته، والحسن كان يتهم بالتشيع له، ولذا كان يتقى ذكره كيلا يحتجوا بذلك على ما اتهموه به من التشيع، فافهم.

قال: ولو سلم الرواية فهو لا يدل على السماع لأنه يمكن أن يكون سمعها منه بواسطة (قلت: يا سبحان الله! وهل هذا إلا احتمال كاحتمال الفلاسفة يفرضون المحال وإلا فلا يخفى على جاهل فضلا عن عالم عاقل أن سؤال يونس لم يكن إلا عن الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ ليصير مراسيله عنده مسندةً، فكيف يسوغ حمل كلام الحسن: كل شيء سمعتنى أقول: قال رسول الله ﷺ فهو عن على بن أبى طالب، على أنه سمعه منه بواسطة، وهل هذا إلا حمل الكلام على غير محمله وصرفه عن الظاهر بلا دليل) قال: إذ لو سلم أنه سمعها منه من غير واسطة كان يجب أن يكون مراسيله أصح المرسيل ولم يقل به أحد.

(قلت: وأى ملازمة بين المقدمتين؟ فإن الظاهر أن يونس بن عبيد لم يذكر قول الحسن هذا إلا لخواص أصحابه فلم يشتهر ذلك عند المحدثين، على أن بعض المحدثين -كابن المدينى وأبى زرعة وغيرهما- قد صححوا مراسيله، فافهم).

قال: وأما رواية أبى ليلى فلا يصح عندى أيضًا، إذ لو صح سماعه منه لكان أخص أصحاب الحسن الذين رووا عنه كثيراً أولى بروايته من عقبة بن أبى الصهباء الذى هو غير معروف فى أصحاب الحديث (قلت: وهذا أيضًا كما ترى علة لا تقوم على رجليه، فقد خص النبى ﷺ حذيفة وأبا هريرة رضى الله عنهما بأحاديث لم يخص بها أبا بكر وعمر رضى الله عنهما، وهما أخص الناس به ﷺ وأقربهم إليه منزلة، كما لا يخفى).

قال: ولا أدرى من أين نقل السيوطى توثيقه عن أحمد وابن معين، وكذا حوثرة بن أشرس غير معروف فى أهل العلم. (قلت: ما أعجل ما نسى ما قدمت يداه فإن السيوطى قد صرح بأنه

نضيف أحد الخصمين دون الآخر. رواه الطبرانى فى معجمه الوسط، وقال: تفرد به الواسطى (نصب الراية).

نقل ذلك عن شيخ شيوخه محمد بن الحسن الصيرفى، ومنزلته فى الحديث ورجاله مما لا يخفى على من له إلمام بهذا الفن، فمن أين لبعض الأحباب أن يشك فى توثيق ابن معين وأحمد لعقبة وفى توثيق ابن حباب لحوثرة، وأنى لمن كان مبلغ عمله فى الرجال (التقريب والتهذيب واللسان لابن حجر) و (الميزان للذهبى) أن يطعن عقبة بأنه غير معروف عند المحدثين، فإن كثيراً من المعروفين اللذين أخرج لهم عبد الرزاق وابن أبى شيبة وأبو يعلى وغيرهم ذكرهم الذهبى فى "الكاشف" وابن سعد فى "الطبقات" وابن حبان فى "ثقاته" كما لا يخفى على من له إلمام بهذا الفن). قال: فلا يعتمد على روايتهما فى معارضة الحفاظ من المحدثين الذين أنكروا سماعه فالرواية مرسلة.

(قلت: قد أثبت سماعه منه طائفة من المحدثين واتفق عليه السادة الصوفية الكرام حيث وصلوا خرقتهم من طريق الحسن بعلى كرم الله وجهه، والمثبت مقدم على النافى فالرواية متصلة غير مرسلة). قال: وروى عن الحسن إسماعيل بن مسلم ولم يتحقق لى من هو؟ لأنه عبدى ومكى كلاهما يروى عن الحسن، والعبدى ثقة والمكى ضعيف. قلت: بل مختلف فيه حسن الحديث، كما مر غير مرة. قال: وروى عن إسماعيل بن مسلم محمد بن الفضل ولم يتعين لى أيضاً لأنه عبسى وسدوسى، والأول ضعيف والثانى ثقة. (قلت: محمد بن الفضل هذا هو عارم السدوسى لأن إسحاق بن راهويه وعبد الرزاق روايا هذا عنه ولا يرويان إلا عن عارم).

قال: رواه عنه أيضاً يحيى بن العلاء وجارية بن مصرم وهما ضعيفان. (قلت: وأيش يضره ضعفهما وقد رواه عنه ثقتان إسحاق وعبد الرزاق، وكثرة المتابعين إنما تفيد قوةً لا ضعفاً).

قال: وأما طريق الحرب بن أبى الأسود فرواه عن حرب داود بن أبى هند وهو ثقة وعنه القاسم بن معن. (قلت: بل قاسم بن غصن) وهو أيضاً ثقة. (قلت: بل مختلف فيه). وعنه محمد ابن عبد العزيز الواسطى وهو مختلف فيه، ضعفه أبو زرعة وأبو حاتم ووثقه ابن حبان والعجلى، فهو حسن الحديث، روى عنه البخارى ثلاثة أحاديث وروى عنه موسى بن سهل الرملى وهو ثقة، وعنه على بن سعيد الرازى وقد ضعفوه، ووثقه سلمة بن القاسم. (قلت: فالحديث حسن).

قال: ولا ضير فإن مضمون الرواية ثابت بالأصول لأنه من فروع العدل الذى هو مأمور به.

قال العبد الضعيف: وهم بعض الأحباب فى قوله: وعنه القاسم بن معن وهو أيضاً ثقة. وإنما هو القاسم بن غصن، كما فى "التلخيص الحبير" (٢:٤٠٥-٤٠٦).

باب التسوية بين الخصمين فى النظر و غيره

٤٩١٦- عن أم سلمة قالت: قال رسول الله ﷺ: «من ابتلى بالقضاء بين المسلمين فليساو بينهم فى المجلس والإشارة والنظر، ولا يرفع صوته على أحد الخصمين

وقال: والقاسم بن غصن مضعف، وفى "مجمع الزوائد" (٤:١٩٧): رواه الطبرانى فى "الأوسط"، وفيه الهيثم بن غصن ولم أجد من ذكره وبقية رجاله ثقات اهـ.

قلت: إنما لم يجده لتصحيف وقع فى اسمه وإنما هو القاسم بن غصن وترجمته فى "الميزان" و"اللسان" ناقض فيه ابن حبان، فذكره فى الثقات مرةً وفى الضعفاء أخرى، وغمزه أحمد، وضعفه أبو حاتم، وقال ابن عدى: له أحاديث صالحة وغرائب ومناكير، وقال أبوزرعة: ليس بالقوى. وقال أبو داود: سئل عنه وكيع فقال: لا بأس به اهـ (٤:٤٦٤).قلت: ومثله حسن الحديث عندنا على الأصل الذى مر ذكره غير مرة.

باب التسوية بين الخصمين فى النظر و غيره

قوله: عن أم سلمة إلخ. أقول: روى عنها من طريقين: إحداهما: طريق بقية عن إسماعيل بن عياش عن أبى بكر التيمى عن عطاء بن يسار عن أم سلمة، والأخرى: طريق عباد بن كثير عن أبى عبد الله عن عطاء بن يسار عنها، أما طريق بقية ففيه بقية وإسماعيل وهما ضعيفان (قلت: كلا بل بقية ثقة مدلس، وإسماعيل ثقة فى حديث أهل الشام، ووثقه بعضهم مطلقا). وأما طريق عباد: ففيه أبو عبد الله، قال الذهبى: لا يعرف، وضعفه الشوكانى بعباد بن كثير. (قلت: وكذا ضعفه به الهيثمى فى "مجمع الزوائد" ٤:١٩٧).

قال بعض الأحباب: ولكن هذا غير مضر أيضًا فإن الرواية ليست مما يحتاج إلى التنقير لأن مدلوله عقلى ثابت بالأصول، لأن هذه الأمور من فروع العذل المأمور به، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: والأولى أن يقول: إن حكم الباب ثابت بالإجماع، وضعف الآثار منجبر بكثرة الطريق. قال لموفق فى المغنى: إن على القاضى العدل بين الخصمين فى كل شيء من المجلس والخطاب واللحظ واللفظ والدخول عليه والإنصات إليها والاستماع منهما، وهذا قول شريح وأبى حنيفة والشافعى، ولا أعلم فيه مخالفا. (وهذا منه حكاية الإجماع)، وقد روى عمر ابن شبة فى كتاب قضاة البصرة بإسناده عن أم سلمة فذكر حديث المتن بلفظ: أن النبى ﷺ قال: «من بلى بالقضاء بين المسلمين فليعدل بينهم فى لفظه وإشارته ومقعده ولا يرفع صوته على أحد

أكثر من الآخر، رواه إسحاق بن راهويه والطبراني، ولفظ الدارقطني: «من ابتلى بالقضاء بين المسلمين فيعدل بينهم في لحظه وإشارته ومقعده» (نصب الراية ٢: ٢٠٥).

الخصمين ما لا يرفعه على الآخر» وفي رواية فليسو بينهم في النظر والمجلس والإشارة وكتب عمر إلى أبي موسى سو بين الناس في مجلسك وعدلك حتى لا ييأس الضعيف من عدلك ولا يطمع شريف في حيفك وقد مر أن هذا الحديث رواه الدارقطني بسند رجاله ثقات وتلقاه الأمة بالقبول.

تحاكم عمر وأبي إلى زيد بن ثابت:

وقال سعيد: ثنا هشيم ثنا سيار ثنا الشعبي قال: كان بين عمر بن الخطاب وأبي بن كعب بدار في شيء، فجعلا بينهما زيد بن ثابت، فأتياه في منزله فقال له عمر: أتيناك لتحكم بيننا، وفي بيته يوتى الحاكم[1] فوسع له زيد عن صدر فراشه فقال: ههنا يا أمير المؤمنين! فقال له عمر: جرت في أول القضاء، ولكن أجلس مع خصمي، فجلسا بين يديه، فادعى أبي وأنكر عمر فقال زيد لأبي: اعف أمير المؤمنين من اليمين وما كنت لأسألها لأحد غيره، فحلف عمر ثم أقسم: لا يدرك زيد باب القضاء حتى يكون عمر ورجل من عرض المسلمين عنده سواء. (قلت: وهذا مرسل صحيح).

ورواه عمر بن شبة وفيه: فلما أتيا باب زيد خرج فقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين! لو أرسلت إلي لأتيتك، قال: في بيته يؤتى الحكم، فلما دخلا عليه قال: ههنا يا أمير المؤمنين! قال: بل أجلس مع خصمي. فادعى أبي وأنكر عمر ولم تكن لأبي بينة فقال زيد: اعف أمير المؤمنين من اليمين، فقال عمر: تالله إن زلت ظالما السلام عليك يا أمير المؤمنين! ههنا يا أمير المؤمنين! اعف أمير المؤمنين! ولم يعفى أمير المؤمنين؟ كان لي حق استحققته بيميني وإلا تركته، والله الذي لا إله إلا هو إن النخل لنخلي وما لأبي فيها حق. ثم أقسم عمر: لايصيب زيد وجه القضاء حتى يكون عمر وغيره من الناس عنده سواء، فلما خرجا وهب النخل لأبي، فقيل له: يا أمير المؤمنين! فهلا كان هذا قبل أن تحلف؟ قال: خفت أن أترك اليمين فتصير سنة، فلا يحلف الناس على حقوقهم.

وقال إبراهيم (النخعي): جاء رجل إلى شريح وعنده السرى بن وقاص فقال الرجل لشريح: أعدني على هذا الجالس عندك، فقال شريح للسرى: قم فاجلس مع خصمك، قال: إني أسمعك من مكاني، قال: لا قم فاجلس مع خصمك، فأبى أن يسمع منه حتى أجلسه مع خصمه، وفي رواية قال: إن مجلسك يريبه وإني لا أدع النصرة وأنا عليها قادر.

---

(١) وفي نسخة: الحكم.

باب كتاب القاضى إلى القاضى

٤٩١٧- إن عمر كتب إلى عامله فى الحدود أخرجه البخارى تعليقًا.

٤٩١٨- وقال إبراهيم: كتاب القاضى إلى القاضى جائز إذا عرف الكتاب والخاتم.

حاكم على يهوديًا إلى شريح:

ولما تحاكم على رضى الله عنه واليهودى إلى شريح قال على: إن خصمى لو كان مسلمًا لجلست معه بين يديك اهـ (١١:٤٤٣) وتمامه: ولكنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تساووهم فى المجالس. رواه أبو أحمد الحاكم فى "الكنى" فى ترجمة أبى سمير عن الأعمش عن أبراهيم التيمى قال: عرف على درعًا له مع يهودى، فقال: يا يهودى! درعى سقطت منى. فذكره مطولا وقال: منكر. وأورده ابن الجوزى فى العلل من هذا الوجه، وقال: لا يصح. تفرد به أبو سمير. ورواه البيهقى من وجه آخر من طريق جابر عن الشعبى فذكره بغير سياقه، وفى رواية له: لو لا أن خصمى نصرانى لجثيت بين يديك كذا فى التلخيص الحبير(٢:٤٠٥) أبو سمير هذا اسمه: حكيم بن حزام، قال القواريرى: لقيته وكان من عباد الله الصالحين، وذكر له ابن عدى أحاديث ثم قال: وهو ممن يكتب حديثه، وضعفه أبو حاتم والبخارى والنسائى والساجى كما فى اللسان (٢:٣٤٢). وبالجملة: فهذه عدة آثار بعدة طرق يقوى بعضها بعضا، ودلالتها على معنى الباب ظاهرة.

باب كتاب القاضى إلى القاضى

أقول: اختلف فيه فى موضعين: الأول أنه هل يجوز ذلك فى الحدود والقصاص أم لا؟ فقال أبو حنيفة ومن وافقه: لا. وقال البخارى ومن وافقه: نعم. واحتج البخارى بقوله: إن عمر كتب إلى عامله فى الحدود، والجواب عنه أنه قال ابن حجر فى "الفتح": استعمل عمر قدامة بن مظعون فقدم الجارود -سيد عبد القيس- على عمر فقال: إن قدامة شرب فسكر فكتب عمر إلى قدامة فى ذلك فذكر القصة بطولها فى قدوم قدامة وشهادة الجارود وأبى هريرة عليه، وفى احتجاج قدامة بآية المائدة، وفى رد عمر عليه وجلده الحد وسنده صحيح اهـ (١٣:١٢٤).

فظهر منه أن كتاب عمر إلى عامله كان لإحضاره لكشف الحال ولم يكن من كتاب القاضى إلى القاضى فى الحدود الذى هو المتنازع فيه، لأن المتنازع فيه هو أن يشهد عند القاضى شهود على حد ويكتب بشهادتهم إلى القاضى الآخر ليحكم بشهادتهم على المشهود عليه بالحد.

٤٩١٩- وكان الشعبى يجيز الكتاب المختوم بما فيه من القاضى.

وليس فيما ذكر البخارى شيء من هذا، فلعل البخارى لم يعرف المذهب المتنازع فيه بل زعم أن الحنفية يمنعون من مطلق الكتابة فى الحدود، وليس كما زعم.

ثم أورد البخارى على الحنفية وقال: قال بعض الناس: كتاب الحاكم جائز إلا فى الحدود، ثم قال: إن كان القتل خطأ فهو جائز لأن هذا مال بزعمه، وإنما صار مالا بعد أن ثبت القتل، فالخطأ والعمد واحد اهـ. وقال ابن بطال: حجة البخارى على من قال ذلك من الحنفية واضحة، لأنه إذا لم يجز الكتاب بالقتل فلا فرق بين الخطأ والعمد فى أول الأمر، وإنمايصير مالا بعد الثبوت عند الحاكم، والعمد أيضًا ربما آل إلى المال فاقتضى النظر التسوية اهـ.

وأجاب العينى عنه بأنا لا نسلم أن الخطأ والعمد واحد، وكيف يكونان واحدًا ومقتضى العمد القصاص، ومقتضى الخطأ عدم القصاص، ووجوب المال لئلا يكون دم المقتول خطأ هدرًا، وسواء كان هذا قبل الثبوت وبعده اهـ. وهذا الجواب وإن كان صحيحًا فى نفسه إلا أنه لا يدفع منشأ الإيراد، فإن منشأ الإيراد هو أن نفس القتل موجب للقصاص وإنما يصير موجبًا للمال إذا ثبت أنه كان خطأ فهو فى أول الأمر ليس بمال، فكيف يجوز فيه أبو حنيفة كتاب القاضى إلى القاضى.

والجواب عنه أن الإيراد مبنى على زعم أن أبا حنيفة لا يجوز كتاب القاضى إلى القاضى مطلقًا فى الحدود والقصاص، سواء كان لإحضار المدعى عليه أو للحكم عليه، وقد علمت أن هذا زعم باطل فالإيراد غير وارد، ثم المدعى إذا ادعى على رجل أنه قتل فلانًا فإن كان دعواه أنه قتل خطأ فهو فى الحقيقة دعوى المال من أول الأمر، وإن كان دعواه أنه قتل عمدًا أو أطلق فى الدعوى فإن كتب القاضى إلى قاض آخر لإحضاره للجواب فهذا جائز عند أبى حنيفة، وإن شهد الشهود عنده بقتله وثبت عنده من الشهادة أن القتل كان عمدًا ويكتب فيه إلى القاضى الآخر بأخذ القصاص عنه أو ليحكم عليه بالقصاص بهذه الشهادة فهو غير جائز عنده، وإن ثبت عنده أن القتل كان خطأ وكتب إليه ليحكم بهذه الشهادة على المشهود عليه بالدية فهو جائز، لأنه قضاء بالمال فيكون حكمه كسائر الأموال، وبعد هذا التفصيل لا يرد عليه ما أورد.

والموضع الثانى: أنه هل يجب الشهادة على كتاب القاضى أم لا؟ فقال أبو حنيفة ومن وافقه: نعم. وقال البخارى ومن وافقه: لا. واحتج لقوله بفتاوى التابعين وقال: أول من سأل البينة على كتاب القاضى ابن أبى ليلى وسوار بن عبد الله اهـ. وقال ابن بطال: وما ذكره من القضاة من التابعين من إجازة ذلك حجتهم فيه ظاهرة من الحديث، لأن النبى ﷺ كتب إلى الملوك، ولم ينقل

٤٩٢٠- وقال معاوية بن عبد الكريم الثقفي: شهدت عبد الملك بن يعلى -قاضي البصرة- وإياس بن معاوية والحسن وثمامة بن عبد الله بن أنس وبلال بن أبي بردة وعبد الله بن بريدة الأسلمي وعامر بن عبدة وعباد بن منصور يجيزون كتب القضاة بغير محضر من الشهود؛ فإن قال الذي جيء عليه بالكتاب: إنه زور، قيل له: اذهب فالتمس المخرج. أخرجه البخاري تعليقًا، ثم أسند من طريق أبي نعيم: حدثنا عبيد الله بن محرز جئت بكتاب من موسى بن أنس قاضي البصرة وأقمت عنده البينة أن لي عند فلان كذا وكذا وهو بالكوفة، وجئت به القاسم بن عبد الرحمن فأجازه (فتح الباري ١٣:١٢٦).

أنه أشهد أحدًا على كتابه اهـ. والجواب عنه ما قال ابن بطال نفسه: ثم أجمع فقهاء الأمصار على ما ذهب إليه سواء، وابن أبي ليلى من اشتراط الشهود لما دخل الناس من الفساد فاحتيط للدماء والأموال، وقد روى عبد الله بن نافع عن مالك قال: كان من أمر الناس القديم إجازة الخواتيم حتى إن القاضي ليكتب إلى الرجل الكتاب فما يزيد على ختمه ويعمل به حتى اتهموا فصار لا يقيس إلا بشاهدين اهـ.

والجواب عما احتج به للتابعين من الحديث أن كتب رسل الله ﷺ إلى الملوك كانت من باب التبليغ لا من باب القضاء في الحقوق، فلا حجة لهم فيه.

ثم اختلف في أنه هل يجب الشهادة على المكتوب أو على الكتاب؟ فقال أبو حنيفة ومحمد بالأول، وقال أبو يوسف بالثاني، واختار شمس الأئمة السرخسي قول أبي يوسف وهو الراجح عندي، لأنه أرفق وقولهما أحوط، وقال في "فتح القدير": وقيل: أصل كتاب القاضي ما روى الضحاك بن سنان أنه عليه السلام كتب أن ورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها. رواه أبو داود والترمذي. وليس هذا من كتاب القاضي إلى القاضي المتنازع فيه بل هو إما فتوى من رسول الله ﷺ ليقضي به الضحاك، أو كتاب له لإنفاذ ما قضى به رسول الله ﷺ، والظاهر هو الأول.

ومن هذا القبيل ما روى أبو بكر الخلال من طريق عبد الله ابن المبارك عن حكيم بن زريق عن أبيه قال: كتب أبي عمر بن عبد العزيز كتابا أجاز فيه شهادة رجل على سن كسرت. (فتح القدير ١٣:١٢٤) لأنه ليس من باب كتاب القاضي إلى القاضي بل هي من باب تعديل الشاهد، أو الفتوى، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: قال الموفق في "المغني": ثم الأصل في كتاب القاضي إلى القاضي والأمير إلى الأمير الكتاب والسنة الإجماع، أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿إني ألقي إلي كتاب

باب قضاء القاضى بعلمه فى غير الحدود الخالصة حقا لله تعالى

٤٩٢١- عن أم سلمة أن النبى ﷺ قال: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلى ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضى بنحو ما أسمع، فمن قضيت له

كريم، إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم، ألا تعلوا على وأتونى مسلمين﴾ (وفيه أنه ليس من باب القضاء وإنما هو من باب الدعوة والتبليغ ولا كلام فية) وأما السنة: فإن النبى ﷺ كتب إلى كسرى وقيصر والنجاشى وملوك الأطراف (فيه ما تقدم) وكان يكتب إلى ولاته ويكتب لعماله وسعاته، (فيه أنه كان يكتب إلى ولاته وعماله ما يتعلق بهم أو بمن معهم من المسلمين من الأحكام والمصالح العامة والمواعظ والنصائح، ولم يكن يكتب إليهم شهادة الشهود، وحكمه بشهادتهم فى قضايا معينة والكلام إنما فى هذا لا فى ذلك) قال: وروى الضحاك بن سفيان قال: كتب إلى رسول الله ﷺ أن ورث امرأة أشيم الضيابى من دية زوجها.(رواه الترمذى وأبو داود والنسائى وابن ماجه، وقال الترمذى: حسن صحيح. قاله المنذرى، كما فى "العون" (٣:٩١).

قال أبو داود: وقال أحمد بن صالح: نا عبد الرزاق بهذا الحديث عن معمر عن الزهرى عن سعيد وقال فيه: وكان النبى ﷺ استعمله على الأعراب اهـ.

قلت: وهذا من كتاب القاضى إلى القاضى، وأما قول بعض الأحباب: بل هو إما فتوى من رسول الله ﷺ ليقضى به الضحاك، أو كتاب له لأنفاذ ما قضى به رسول الله ﷺ، الظاهر وهو الأول اهـ ففيه أن الظاهر هو الثانى، لأن الفتوى إنما تكون عامة غير مختصة برجل معين ولا امرأة معينة عادة، وإنما ذلك شأن القضاء، وكتاب الحاكم إلى نائبه لأنفاذ ما قضى به هو كتاب القاضى إلى القاضى بعينه، فتأمل. قال: وأجمعت الأمة على كتاب القاضى إلى القاض، ولأن الحاجة إلى قبوله داعية، فإن من له حق فى بلد غير بلده ولا يمكنه إتيانه والمطالبة به إلا بكتاب القاضى فوجب قبوله اهـ (١١:٤٥٧). قلت: والآثار التى علقها البخارى، وصلها الحافظ فى "الفتح"، فليراجع، ودلالتها على اتفاق القضاة من التابعين على جواز كتاب القاضى إلى القاضى ظاهرة.

باب قضاء القاضى بعلمه فى غير الحدود الخالصة حقا لله تعالى

قوله: أقضى بنحو ما أسمع إلخ. أقول: استدل به من يمنع قضاء القاضى بعلمه، وتقرير الاستدلال أنه قال: أقضى بنحو ما أسمع، ولم يقل: بما أعلم، وأجاب عنه الشوكانى بأن التنصيص على السماع لا ينفى كون غيره طريقاً للحكم، على أنه يمكن أن يقال: إن الاحتجاج بهذا الحديث

من حق أخيه شيئًا فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار» رواه الجماعة، كذا فى "المنتقى" (نيل ٨:٥٣٣)، ووقع فى رواية لأبى داود: أتى رسول الله ﷺ رجلان يختصمان فى مواريث لهما لم تكن لهما بينة إلا دعواهما إلخ، وفى رواية له: فى مواريث وأشياء قد درست إلخ.

للمجوزين أظهر فإن العلم أقوى من السماع، لأنه يمكن بطلان ما سمعه الإنسان ولا يمكن بطلان ما يعلم، ففحوى الحديث تقتضى جواز القضاء بالعلم اهـ (نيل الأوطار ٨:٥٥١).

والأقرب عندى أن يقال: إن قوله: أقضى بنحو ما أسمع يدل على جواز القضاء بالعلم الحاصل من سماع حجة أحد الخصمين من غير بينة وإقرار، وهو من أفراد القضاء بالعلم المتنازع فيه، فثبت المدعى من عبارة النص، ولا حاجة إلى القول بالفحوى ولا إلى أن يقال: إن التنصيص على السماع لا ينفى كون غيره طريقًا للحكم فتنبه له، ويدل على جواز القضاء بالعلم أيضًا قضاء سليمان عليه السلام بين المرأتين لأنه عليه السلام تفطن من بيان الصغرى أن الصبى الذى تنازعتا فيه ابن لها فقضى لها بذلك العلم الاستدلالى، ولما جاز القضاء بالعلم الاستدلالى فجوازه بالعلم العيانى أولى.

قال العبد الضعيف: ولا يخفى ما فيه، فإنه يستلزم القضاء والحكم بالعلم الاستدلالى، ولا قائل به، والذين اختلفوا فى قضاء القاضى بعلمه إنما اختلفوا فى القضاء بعلمه المستند إلى المشاهدة والعيان دون الاستدلال بالعقل والبرهان.

والحق أن سليمان عليه السلام لم يحكم فى ذلك بعلمه بل باعتراف الكبرى بأن الولد للصغرى، فقد أخرج النسائى هذا الحديث من طريق مسكين بن بكير عن شعيب، وفيه: فقال: اقطعوه نصفين، لهذه نصف، ولهذه نصف، فقالت الكبرى: نعم اقطعوه، فقالت الصغرى: لا تقطعوه هو ولدها. ثم ساقه من طريق بشير بن نهيك عن أبى هريرة مختصرًا وقال فى آخره: فقال: سليمان -يعنى للكبرى-: لو كان ابنك لم ترض أن يقطع، كما فى "فتح البارى" (١٢:٤٧ و٤٨)، فقول الكبرى: نعم اقطعوه اعتراف منها بأن الولد ليس لها وألزمها بذلك سليمان عليه السلام، فمن حمله على الحكم بالعلم فقد سها سهوًا ظاهرًا.

وأيضًا فإن الحديث قد أشكل على العلماء قديما وحديثا، فقيل فيه: كيف ساغ لسليمان أن ينقض قضاء داود؟ فقال بعضهم: كان ذلك على سبيل الفتيا منهما لا الحكم، وتعقب بأن فى لفظ الحديث أنه قضى وأنهما تحاكما، ثم قيل: كيف ساغ لداود أن يحكم للكبرى؟ فقال بعضهم:

٤٩٢٢- وعن أبى هريرة رفعه: كانت امرأتان معهما ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما فقالت لصاحبتها: إنما ذهب بابنك. وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكما إلى داود، فقضى به للكبرى، فخرجتا به على سليمان بن داود فأخبرتاه، فقال:

استويا عند داود فى اليد فقدم الكبرى للسن، وقيل: كان من شرع داود أن يحكم للكبرى وهو فاسد، لأن الكبر والصغر وصف طردى -كالطول والقصر والسواد والبياض- ولا أثر لشىء من ذلك فى الترجيح، وهذا مما يكاد يقطع بفساده.

والذى ينبغى أن يقال: إن الولد الباقى كان فى يد الكبرى وعجزت الأخرى عن إقامة البينة، وهذا تأويل حسن جاز على القوعد الشرعية، وكونه لم يذكر فى الحديث اختصاراً لا يلزم منه عدم وقوعه، فليس فى السياق ما يأباه ولا يمنعه، فكذلك الحق أن يقال: إن سليمان استقر الكبرى، فأقرت بعد ما قالت: نعم اقطعوه. وألزمها سليمان بأنه لو كان ابنك لم ترض أن يقطع بأنه ليس لها وأنما هو ولد الصغرى، وهذا وإن لم يكن مذكوراً فى الحديث صريحًا، ولكنه مقتضى سياقه، فافهم.

وقد ذهب أبو حنيفة فى جواز القضاء بعلمه إلى قول شريح، فإنه كان يرى للقاضى أن يقضى بعلمه فقد أخرج عبد الرزاق بسند صحيح عن ابن سيرين قال: اعترف رجل عند شريح بأمر ثم أنكره فقضى عليه باعترافه فقال: أتقضى على بغير بينة؟ فقال: شهد عليك ابن اخت خالتك -يعنى نفسه- ووافقه على ذلك مطرف وابن الماجشون وأصبغ وسحنون من المالكية، قال ابن التين: وجرى به العمل، كذا فى "الفتح البارى" (١٣:١٤١).

وعلق البخارى عن القاسم (وهو ابن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، كما فى "الفتح" (١٣:١٤١) لا ينبغى للقاضى أن يقضى قضاء بعلمه دون علم غيره، مع أن علمه أكثر من شهادة غيره، ولكن فيه تعرضًا لتهمة نفسه عند المسلمين وإيقاعا لهم فى الظنون وقدكره النبى ﷺ الظن فقال: إنما هذه صفية اهـ. ولا خلاف فى الأولوية فإن الأولى أن لا يقضى بعلمه مطلقًا ما لم يشهد الشهود عنده، وإنما الكلام فى الجواز، ولا يخفى أن فى قول القاسم مع أن علمه أكثر من شهادة غيره ودلالة عليه، فلم يخالف القاسم فى ذلك أصحابه الكوفيين، ولا وافق أهل المدينة، كما زعمه الحافظ فى "الفتح" (ص مذكور).

وقال أبو على الكرابيسى: قال الشافعى بمصر فيما بلغنى عنه: إن كان القاضى عدلا لا يحكم بعلمه فى حد ولا قصاص إلا ما أقربه بين يديه، ويحكم بعلمه فى كل الحقوق مما علمه

ائتونى بالسكين أشقه بينهما، فقالت الصغرى: لا تفعل –يرحمك الله– هو ابنها، فقضى به للصغرى، فقال أبو هريرة: والله إن سمعت السكين إلا يومئذ، وما كنا نقول إلا المدية. رواه الشيخان والنسائى (جمع الفوائد ٢:١٧٥).

قبل أن يلى القضاء أو بعد ما ولى اهـ. وهذا هو عين مذهب أبى يوسف ومحمد رحمهماالله، قال بعض الأحباب: إلا أن أبا حنيفة قيد ذلك الجواز بأن يكون العلم حاصلا بعد الولاية وفى حدود ولايته، وخالفه صاحباه فلم يقيداه بذينك القيدين، وحجة أبى حنيفة أن العلم الحاصل قبل الولاية أو فى غير حدود الولاية ليس بعلم القاضى، بل هو علم الشاهد لأنه ليس بقاض إذ ذاك بل هو من العامة. والجواب عنه أنه وإن كان ذلك العلم علم الشاهد فى أول الأمر إلا أنه صار علم القاضى إذ صار قاضيًا أو رجع إلى حدود ولايته والحدود الخالصة حقًا لله تعالى مستثناة منه بالإجماع لقوله ﷺ: «لو كنت راجما أحدا من غير بينة لرجمتها» وقوله: «لو لا الأيمان لكان لى ولها شأن».

واحتجوا أيضًا لحديث أم سلمة على عدم جواز القضاء باطنًا على الإطلاق وتعلقوا فيه بقوله: «فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار» ولا حجة لهم فيه، لأن النزاع إنما هو فى العقود والفسوخ، والحديث إنما ورد فى المواريث والأموال التى هى ليست منها، فلا تعلق له بمحل النزاع، فإن قلت: العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص الموارد؟ قلنا: نحن لا نقول بخصوصه بالمورد بل نقول لعمومه إلا أنا نقول: إنه عام لما هو من نوعه أعنى ما ليس من جنس العقود والفسوخ –كالمواريث والأملاك المرسلة– وليس شامل للعقود والفسوخ، وإنهما نوعان مختلفان من جهة النظر لكل واحد منهما حكم يخصه، فإن قلت: هذا نسخ للإطلاق وتخصيص للعام بالقياس؟ قلنا: ليس هذا نسخًا للإطلاق وتخصيصًا للعام بل هو تأويل لما هو محتمل للتأويل بالقياس.

الفرق بين التخصيص والتأويل:

والفرق بينهما أن النسخ والتخصيص إنما يكون برفع الحكم الثابت، والتأويل لا يرفع الحكم الثابت، وإنما يمنعه من الثبوت، وهذا فرق قد خفى على كثير من أهل العلم وجعلوا التأويل تخصيصا فى كثير من المواضع، ويرشدك إلى ما قلنا قول السرخسى فى "شرح السير": إن مطلق الكلام يتقيد بدلالة الحال ربما يعلم من مقصود المتكلم اهـ. فإنه يدل على أن هذا التقيد من قبيل التأويل لا من قبيل التخصيص، وإلا لم يجز بدلالة الحال ربما يعلم من مقصود المتكلم فتدبر،

باب امتناع القضاء بعلم القاضي في الحدود الخالصة

٤٩٢٣- عن القاسم بن محمد قال: ذكر ابن عباس المتلاعنين فقال عبد الله بن

ولو سلم عموم قوله ﷺ فلا حجة فيه أيضًا، لأنه لا يدل على نفي الملك، وإنما يدل على عدم جواز الأخذ لهذا الطريق المحرم، وأما الملك وعدمه فمسكوت عنه ويعلم حكمه بدلائل أخرى.

ثم اعلم أنه قال في التمهيد: إنه بما يحتج به على جواز القضاء بالعلم الحاصل قبل الولاية ما رويناه من طرق عن عروة وعن مجاهد جميعا بمعنى واحد أن رجلا من بني مخزوم استعدى عمر ابن الخطاب على أبي سفيان بن حرب أنه ظلمه حدا في موضع كذا وكذا من مكة، فقال عمر: إني لأعلم الناس بذلك وربما لعبت أنا وأنت فيه ونحن غلمان، فإذا قدمت مكة فائتني بأبي سفيان، فلما قدم مكة أتاه المخزومي بأبي سفيان فقال له عمر: يا أبا سفيان! انهض بنا إلى موضع كذا، فنهض ونظر عمر فقال: يا أبا سفيان! خذ هذا الحجر من ههنا، فقال: والله لا أفعل، فقال: والله لتفعلن، فقال: لا أفعل، فعلاه عمر بالدرة فقال: خذه -لا أم لك- وضعه ههنا فإنك ما علمت قديم الظلم، فأخذ الحجر أبو سفيان، فوضعه حيث قال عمر إلخ ثم قال: قال أبو عمرو: ففي هذا قضاء عمر بما علمه قبل ولايته، وإلى هذا ذهب أبو يوسف ومحمد والشافعي اهـ (جوهر النقي ٢: ٢٤٣).

والجواب عنه من جانب أبي حنيفة أن هذا لم يكن من باب القضاء، بل من باب النهي عن المنكر ممن يقدر على تغييره باليد. قال في الدر المختار عن الإمام: إن علم القاضي في طلاق وعتاق وغصب يثبت الحيلولة على وجه الحسبة لا القضاء اهـ (٤: ٥٥١).

ويظهر منه أن النزاع في المسألة لفظي والله أعلم. وهذا التفصيل إنما هو لأصل المذهب ولكن المتأخرين أفتوا بعدم الجواز مطلقا لفساد الزمان وتغير حال القضاة والعوام، فتنبه له.

قال العبد الضعيف: وقال الحافظ في "الفتح" نقلا عن الكرابيسي قال الشافعي: لو لا قضاة السوء لقلت: إن للحاكم أن يحكم بعلمه. انتهى. وإذا كان هذا في الزمان الأول فما الظن بالمتأخر؟ فيتعين حسم مادة تجويز القضاء بالعلم في هذه الأزمان المتأخرة لكثرة من يتولى الحكم ممن لا يؤمن على ذلك اهـ (١٣: ١٤١). قلت: ولذا اختار المتأخرون منا الإفتاء بعدم الجواز مطلقًا لفساد الزمان وتغير الحال والعلم لله العزيز المتعال.

باب امتناع القضاء بعلم القاضي في الحدود الخالصة

قوله: لو رجمت أحدًا إلخ. وقوله: لو لا ما مضى من كتاب الله إلخ أقول: هذان النصان

شداد: هى التى قال رسول الله ﷺ: «لو كنت راجماً امرأةً من غير بينة؟ قال: لا، تلك امرأة أعلنت» رواه البخارى وفى رواية أخرى له: «لو رجمت أحداً بغير بينة لرجمت هذه» قال: «لا، تلك امرأة كانت تظهر فى الإسلام السوء».

صريحان فى الباب، لأنه يعلم منهما أنه ﷺ كان على علم من زنا المرأتين ولكن لم يحدهما لعدم البينة أو الإقرار، فلا يجوز للقاضى أن يقضى بعلمه فى الزنا وما هو مثله فى كونه حداً خالصاً لله تعالى. قال العبد الضعيف: وقال عمر لعبد الرحمن بن عوف: لو رأيت رجلا على حد زنا أو سرقة وأنا أمير؟ فقال: شهادتك شهادة رجل من المسلمين. قال: صدقت. علقه البخارى ووصله الثورى فى "الجامع" وابن أبى شيبة فى "المصنف"، وقال أبو على الكرابيسى: أظن مالكا ذهب إلى ما رواه ابن شهاب عن زبيد بن الصلت أن أبا بكر الصديق قال لو وجدت رجلا على حد ما أقمته عليه حتى يكون معى غيرى، ثم ساقه بسند صحيح عن ابن شهاب، ذكره الحافظ فى "الفتح" (١٣: ١٣٩ و ١٤١).

وفى كل ذلك برهان واضح على أن القاضى والإمام لا يقضى بعلمه فى الحدود، والمراد بها الحدود الخالصة لله تعالى بدليل قول عمر على حد زنا أو سرقة، لأن مبناها على الإسقاط بالشبهات، وفى القضاء بعلمه السعى فى إثباتها، ولأن القاضى نائب عن الله تعالى فى استيفاءها، فقضاءه فيها بعلمه يكون كالقضاء لنفسه، وقد أطال بعض الأحباب ههنا بما لا طائل تحته، فرأينا حذفه أولى، فإن موضوع الكتاب ليس إلا تائيد المذهب بالنقل لا بتعليل دليل العقل، فإن الفقهاء قضوا منه الوطر، والله تعالى أعلم.

ومن أفضل ما يحتج به فى أن القاضى لا يقضى بعلمه ما أخرجه النسائى وأبو داود واللفظ له من حديث عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن عروة عن عائشة أن رسول الله ﷺ بعث أبا جهم ابن حذيفة مصدقاً فلاحه رجل فى صدقة، فضربه أبو جهم فشجه، فأتوا النبى ﷺ فقالوا: القود يا رسول الله! فقال رسول الله ﷺ: لكم كذا وكذا فلم يرضوا، فقال: لكم كذا وكذا فلم يرضوا، فقال: لكم كذا وكذا. فرضوا، فقال النبى ﷺ: إنى خاطب العشية على الناس ومخبرهم برضاكم؟ قالوا: نعم. فخطب رسول الله ﷺ فقال: إن هؤلاء الليثيين أتونى يريدون القود فعرضت عليهم كذا وكذا فرضوا، أرضيتم؟ فقالوا: لا فهم المهاجرون بهم فأمرهم رسول الله ﷺ أن يكفوا عنهم فكفوا، ثم دعاهم فزادهم فقال: أرضيتم؟ فقالوا: نعم. فقال: إنى خاطب على الناس ومخبرهم برضاكم. قالوا: نعم. فخطب رسول الله ﷺ فقال: أرضيتم؟ قالوا: نعم. قال

٤٩٢٤- وعن ابن عباس أن النبى ﷺ قال فى امرأة هلال بن أمية: «لولا ما مضى من كتاب الله لكان لى ولها شأن»، رواه البخارى.

صاحب التمهيد: إن هذا الحديث بين، لأنه لم يؤاخذهم بعلمه فيهم ولا قضى بذلك عليهم وقد علم رضاهم، كذا فى "الجوهر النقى" (٢٤٣:٢) قلنا: لا نزاع فى أن القاضى لا يقضى بعلمه على قوم يتهمونه ويكذبونه وإنما الكلام فيما إذا أمن ذلك، فافهم.

قال العبد الضعيف: وقول أبى حنيفة: إنه لا يقضى بعلمه فيما علمه قبل أن يتقلد القضاء، أو علمه فى غير موضع ولايته مروى عن شريح، فقال: وسأله إنسان الشهادة: ائت الأمير، وأنا أشهد لك، علقه البخارى ووصله سفيان فى جامعه عن عبد الله بن شبرمة عن الشعبى قال: أشهد رجل شريحًا، ثم جاء فخاصم إليه، فقال: ائت الأمير أنا أشهد لك (فتح البارى ١٣٩:١٣)، وقد تقدم عن شريح أنه قضى على من اعترف عنده ثم أنكر باعترافه من غير بينه، فيحمل هذا على أنه كان قد تحمل الشهادة قبل أن يتقلد القضاء، ومن طريق الضحاك أن عمر اختصم إليه فى شيء يعرفه فقال للطالب: إن شئت شهدت ولم أقض، وإن شئت قضيت ولم أشهد، وصح عن الشعبى: لا أكون شاهدا وقاضيا، كذا فى "المحلى" (٤٢٧:٩).

والمعنى فيه أنه حين عاين السبب فقد استفاد به علم الشهادة، وبأن استقضى بعد ذلك لا يزداد علمه بذلك، وعلم القضاء فوق علم الشهادة، فإن علم القضاء ملزم والشهادة بدون القضاء لا تكون ملزمة، بخلاف ما إذا رأى وهو قاض لأنه استفاد علم القضاء بمعاينة السبب، والدليل على الفرق أن ما يستفيد بمعاينة السبب وما يستفيده بشهادة الشهود عنده فى الحكم سواء، ثم شهادة الشهود عنده بعد ما استقضى تفيده علم القضاء، وقبل أن يستقضى لا تفيد له ذلك. (فعلمه قبل القضاء كسماعه شهادة الشاهدين قبله، فكما لا يجوز له أن يقضى بتلك الشهادة ما لم يشهد الشهود عنده بعد ما صار قاضيًا فكذا لا يجوز له أن يقضى بما علمه قبل القضاء، فافهم).

وعلى هذا الخلاف لو عاين السبب بعد ما استقضى لكن فى غير مصره، لأنه حين عاين السبب لم يكن له أن يقضى به فى ذلك الموضع، فهو وما علم به قبل أن يستقضى سواء، كذا فى "المبسوط" (١٠٥:١٦)، ولو تأمل ابن حزم هذا المعنى لأمسك عن إقذاعه فى الكلام فى هذا المقام، والعلم لله الملك العلام.

والأصل فى أن القاضى لا يقضى بعلمه فى الحدود الحديث الثابت عن رسول الله ﷺ أن عيسى عليه السلام رأى رجلا يسرق، قال له عيسى عليه السلام: سرقت؟ قال: كلا، والله الذى

باب امتناع القضاء على الغائب

٤٩٢٥- عن على، قال: بعثنى رسول الله ﷺ إلى اليمن قاضيًا فقلت: يا رسول الله! ترسلنى وأنا حديث السن ولا علم لى بالقضاء؟ فقال: «الله سيهدى قلبك ويثبت لسانك. فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء»، فما زلت قاضيًا وما شككت فى قضاء بعد، رواه أبو داود وسكت عنه.

لا إله إلا هو. فقال عيسى عليه السلام: آمنت بالله وكذبت عينى. وشرع من قبلنا شرع لنا إذا قصه الله أو رسوله علينا من غير إنكار، فافهم.

باب امتناع القضاء على الغائب

قوله: عن على إلخ. أقول: وجه الاستدلال بحديث على الباب أنه لما نهى رسول الله ﷺ عن القضاء من غير سماع كلام الآخر حضور الخصمين فعند غيبة أحدهما أولى أن لا يقضى عليه، ووجه الاستدلال بحديث ابن الزبير أنه لما قضى رسول الله ﷺ بإقعاد الخصمين بين يدى الحكم لزم منه حضورهما، ولزم منه امتناع القضاء على الغائب، وامتناع القضاء على الغائب أمر عقلى أيضًا، لأن فى القضاء على الغائب فسادًا عظيمًا، كما لا يخفى.

واستدل البخارى على جوازه بقوله ﷺ لهند زوجة أبى سفيان: «خذى ما يكفيك وولدك». ولا حجة له فيه، لأن قوله ﷺ لم يكن من باب القضاء بل من باب الفتوى، وإلا لزم أن يجوز القضاء من غير بينة ويمين، ومن غير استماع كلام الآخر أصلا، وهو غير جائز.

قال العبد الضعيف: وقال ابن المنير: كان ينبغى للشارح أن يتعقب ذلك بأن لا دليل فيه لأنه خرج مخرج الفتيا، وكلام المفتى يتنزل على تقدير صحة إنهاء المستفتى، فكأنه قال: إن ثبت أنه يمنعك حقك جاز لك استيفاءه مع الإمكان اه من "فتح البارى" (١٢٣:١٣).

وقال ابن التركمانى فى "الجوهر النقى": ذكر جماعة من المحققين أن ذلك كان فتوى لا قضاء، وقال النووى فى "شرح مسلم": استدل به جماعات من أصحابنا وغيرهم على جواز القضاء على الغائب، ولا يصح الاستدلال به، لأن هذه القضية كانت بمكة، وكان أبو سفيان حاضرًا بها، وشرط القضاء على الغائب أن يكون غائبًا عن البلد، أو مستترا لا يقدر عليه أو متعززًا، ولم يكن هذا الشرط فى أبى سفيان موجودًا، فلا يكون قضاءً على الغائب، بل هو إفتاء انتهى

٤٩٢٦- وعن عبد الله بن زبير قال: قضى رسول الله ﷺ أن الخصمان يقعدان بين يدى الحكم، رواه أبو داود، وسكت عنه.

كلامه. وأيضًا فإنه ﷺ لم يستحلفها أنها لم تأخذ النفقة، ولم يقدر النفقة بل قال لها: خذى من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف. فجعل التقدير إليها فيما تأخذه، ومعلوم أن ما كان من فرض النفقة على وجه القضاء لا يكون تقديره إلى مستحقه اهـ (٢: ٧١).

وبهذا اندحض كل ما ذكره الحافظ فى "الفتح" فى حمله على القضاء من قوله: ولأنه لو كانت فتيا لقال مثلا: تأخذ. فلما أتى بصيغة الأمر بقوله: فخذى، دل على الحكم اهـ فإن دلالته على الحكم أضعف من دلالة قوله: خذى من ماله ما يكفيك، وولدك بالمعروف على الفتيا، فإن القضاء لا يكون إلا بالتقدير لا بتفويضه إلى المستحق فافهم. ومن أين للحافظ أن يستدل بلفظ الأمر فى قوله: فخذى وقد ورد فى رواية شعيب عن الزهرى فى المظالم عند البخارى: لا حرج عليك أن تطعميهم بالمعروف مكان قوله: فخذى.

ومع ذلك فقد اعترف الحافظ نفسه بأن قول النووى: إن أبا سفيان كان حاضرًا بمكة حق، وقد سبقه إلى الجزم بذلك السهيلى، بل أورد أخص من ذلك ، وهو أن أبا سفيان كان جالسًا معها فى المجلس. لكن لم يسق إسناده، وقد ظفرت به فى طبقات ابن سعد أخرجه بسند رجاله رجال الصحيح إلا أنه مرسل عن الشعبى أن هذا لما بايعت، وجاء قوله: ولا يسرقن. قالت: قد كنت أصبت من مال أبى سفيان، فقال أبو سفيان: فما أصبت من مالى فهو حلال لك.

وأخرج ابن منده فى "المعرفة" من طريق عبد الله بن محمد بن زازان عن هشام بن عروة عن أبيه عن هند فذكر الحديث. وفيه: فلما فرغت قالت: يا رسول الله! إن أبا سفيان رجل بخيل الحديث. قال: ما تقول يا أبا سفيان! قال: أما يابسًا فلا، وأما رطبًا فأحله. قال أبو نعيم: تفرد به بهذا السياق عبد الله وهو ضعيف. (قلت: نعم ولكن قد تأيد بمرسل الشعبى المذكور آنفا وبما يأتى) فقد أخرجه الحاكم فى تفسير الممتحنة من المستدرك عن فاطمة بنت عتبة أن أبا حذيفة ابن عتبة ذهب بها وبأختها هند يبايعان فلما اشترط: ولا يسرقن قالت هند: لا أبا يعك على السرقة إنى أسرق من مال زوجى، فكف حتى أرسل إلى أبى سفيان يتحلل لها منه، فقال: أما الرطب فنعم، أما اليابس فلا، كذا فى "فتح البارى" (٩: ٤٤٥ و٤٤٧).

والحديث أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٢: ٤٨٦) مطولا وفيه: فقالت هند: لا أبايعك على السرقة إنى أسرق من مال زوجى، فكف النبى ﷺ يده وكفت يدها حتى أرسل إلى أبى

باب نفاذ قضاء القاضي ظاهرًا وباطنًا فى العقود والفسوخ

٤٩٢٧- قال محمد فى "الأصل": بلغنا عن على كرم الله وجهه أن رجلا أقام عنده بينة على امرأة أنه تزوجها فأنكرت، فقضى له بالبينة فقالت: إنه لم يتزوجنى. فأما إذا قضيت على فجدد نكاحى. فقال: لا أجدد نكاحك، الشاهدان زوجاك. وقال: وبهذا نأخذ، (شامى ٤:٥١٦، نقلا عن رسالة القاسم المؤلفة فى هذه المسألة).

سفيان فتحلل لها منه، فقال أبو سفيان: أما الرطب فنعم، أما اليابس فلا. ولا نعمته. الحديث. قال: حديث صحيح الإسناد وأقره الذهبى على تصحيحه. وبعد ذلك فلا حجة فيه على جواز القضاء على الغائب بوجه ما. والعجب من الحافظ كيف نسى كل ما ذكره فى كتاب النفقات حين وصل إلى باب القضاء والأمر كله بيد الله سبحانه.

وقال الموفق فى "المغنى": وقد ناقض أبو حنيفة أصله فقال: إذا جاءت امرأة فادعت أن لها زوجًا غائبًا وله مال فى يد رجل حاضر وتحتاج إلى النفقة فاعترف لها بذلك فإن الحاكم يقضى عليه بالنفقة، وكذلك لو ادعى على حاضر أنه اشترى من غائب ما فيه شفعة وأقام بينة بذلك حكم بالبيع والأخذ بالشفعة إلخ (١١:٤٥٦).

قلت: لم ينا قض ولكن الموفق لم يتأمل كلامه ولم يمعن النظر فيه فقد قال فى "الهداية" ولا يقضى القاضى على الغائب إلا أن يحضر من يقوم مقامه، ومن يقوم مقامه قد يكون نائبا عنه بإنابته كالوكيل أو بإنابة الشرع كالوصى من جهة القاضى، وقد يكون حكمًا بأن كان ما يدعى على الغائب سببًا لما يدعيه الحاضر اهـ. وتفصيله فى "الفتح" و "العناية" و "الكفاية" (٦:٤٠٢)، فليس القضاء فى الصور المذكورة إلا على الحاضر قصدًا، وإن استلزم القضاء على الغائب ضمنًا، وقد يتحمل فى التبع ما لا يتحمل فى الأصل، فافهم.

باب نفاذ قضاء القاضي ظاهرًا وباطنًا فى العقود والفسوخ

قوله: قال محمد ألخ. أقول: احتج برواية محمد القاسم فى "رسالته"، وقال: لو لم ينعقد النكاح بينهما بالقضاء لما امتنع على من تجديد العقد عند طلبها ورغبة الزوج فيها، وقد كان فى ذلك تحصينها من الزنا وصيانة مائه، واحتج الجصاص برواية أبى يوسف، ولم يذكر وجه الاستدلال بها.

قال العبد الضعيف: موضع الاستدلال منه قوله: قد زوجك الشاهدان. لدلالته على انعقاد

٤٩٢٨- وقال الجصاص: ذكر أبو يوسف عن عمرو بن أبى المقدام عن أبيه أن رجلا من الحى خطب امرأة وهو دونها فى الحسب، فأبت أن تزوجه، فادعى أنه تزوجها وأقام شاهدين عند على، فقالت: إنى لم أتزوجه، فقال: قد زوجك الشاهدان، فأمضى عليها النكاح اهـ (أحكام القرآن ١:٢٥٣).

النكاح بينهما بقضاء القاضى بالشهادة، وأما أنه لم يقل: قد زوجتك بقضائى بل قال: الشاهدان زوجاك. ومعناه أنهما أثبتا نكاحك بشهادتهما فباطل بالمرة، لأن الشهادة لا تعمل ما لم يتصل القضاء بها، فقوله: الشاهدان زوجاك، وقوله: قد زوجتك بقضائى كلاهما سواء. والمعنى أنهما ألزمانى القضاء بالنكاح بينكما، فثبت النكاح بقضائى، وقوله: قد زوجك الشاهدان قد ورد فى جواب قولها: إنى لم أتزوجه، فلا يصح حمله على معنى أنهما أثبتا نكاحك بشهادتهما لكون المرأة مدعية كذب الشاهدين قادحة فى عدالتهما، وشهادة الزور لا تصلح للإثبات، فلا يستقيم الجواب بأنهما قد أثبتا نكاحك ما لم يجب عن قدحها، فلا بد من حمله على معنى الإنشاء.

وحاصله: أن القضاء بالشهادة قد أنشأ النكاح بينكما عادلة كانت الشهادة أو غير عادلة، ولو لا ذلك لأرشدها على كرم الله وجهه إلى تجديد النكاح بمحضر من شاهدين بعد انصرافهما من مجلس القضاء تحصيناً لها من الزنا وصيانة لمائه، فافهم.

فإن بعض الأحباب قد تخبط ههنا خبط عشواء. وقول على فى هذا الباب كالمرفوع إلى رسول الله ﷺ، إذ لا طريق إلى معرفة ذلك حقيقة بالرأى، كما فى "المبسوط" (١٢:٨٢).

فبطل قول بعض الأحباب أنه لا نص عند أحد فى هذه المسألة لا عند الحقيقة ولا عند غيرهم، بل هى من المسائل الاجتهادية التى وقع فيها الخلاف بالاجتهاد، فإن مثل هذه المسألة إن كان يدرك بالرأى لم يبق لما لا يدرك به مثال، كيف ولم يزل الحنفية يحتجون له بالآثار، وأقوال الرسول وأصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم ورضى عنهم، ومن قصر نظره عن مآخذ الإمام، أو فهمه عن مداركه، فلا يلومن إلا نفسه والسلام.

وأما قول الحافظ فى "الفتح": واحتج (أبو حنيفة) بأثر عن على فى نحو هذا، قال فيه: شاهداك زوجاك، وخالفه صاحباه، وأجيب أن الأثر عن على لا يثبت وبأنه موقوف، وإذا اختلف الصحابة لم يكن قول بعضهم حجة بغير مرجح اهـ (١٢:٣٠٢)، ففيه أن أبا حنيفة قد أدرك زمن الصحابة ورأى أصحاب على وابن مسعود، فلا يكون قول متأخر مثلك حجة عليه، بل احتجاجه بهذا الأثر حجة على كل متأخر، وقول محمد فى "الأصل": بلغنا عن على، ثم قوله: وبهذا بأخذ

٤٩٢٩- قال أبو يوسف: وكتب إلى شعبة بن الحجاج يرويه عن زيد أن رجلين شهدا على رجل أنه طلق امرأته بزور، ففرق القاضى بينهما، ثم تزوجها أحد الشاهدين. قال الشعبى: ذلك جائز (أحكام القرآن ١:٣٥٣).

دليل على ثبوت الرواية عنده بوجه يحتج به، والعجب ممن يجعل ذكر ابن حزم شيئًا جازما به حجة كيف لا يجعل احتجاج مجتهد مثل أبى حنيفة ومحمد بشىء حجة؟ فإن قيل: عمرو بن أبى المقدام شيخ أبى يوسف فى الطريق الثانية رمى بالرفض، تركه الأئمة لسوء مذهبه قلنا: ومع ذلك قال أبو داود: ليس حديثه أحاديث الشيعة، وإن أحاديثه مستقيمة، وليس فى حديثه نكارة، وزاد فى رواية ابن الأعرابى: ولكنه كان صدوقا فى الحديث. وقال[1] يحيى: كان لا يكذب فى حديثه، وزاد أبو حاتم، كما فى "تهذيب التهذيب" (٨:٩): فهو نظير جابر الجعفى، وقد مر غير مرة أن مثله حسن الحديث عندنا وعند المحدثين، وأما قول الحافظ: وخالفه صاحباه، فمبنى على ما ذكر بعض الحنفية فى المسألة من خلاف محمد، ولكن ظاهر مبسوط أبى سليمان يفيد أن قول محمد كقول الإمام حيث قال فى "كتاب الحيل": بعد ما ذكر هذا الأثر "وبهذا نأخذ".

بلا ذكر خلاف، وفى أول "المبسوط" ما نصه: أبو سليمان الجوزجانى عن محمد بن الحسن قال: قد بينت لكم قول أبى حنيفة وقول أبى يوسف وقولى ما لم يكن فيه اختلاف، فهو قولنا[2] جميعا، وفى "رد المحتار": وقوله: بهذا نأخذ دليل لما حكاه الطحاوى من أن قول محمد كقول أبى حنيفة اهـ، كذا فى بعض الناس (ص ١٣).

وأما قوله: وإذا اختلف الصحابة لم يكن قول بعضهم حجة بغير مرجح قلنا: نعم ولكن أين الاختلاف؟ بل وافق عليا على ذلك عمر وابنه كما سيأتى، ولم نعلم لهم مخالفًا من الصحابة، ومن ادعى فعليه البيان.

قوله: قال أبو يوسف: وكتب إلى شعبة إلخ. قلت: شعبة لا يروى إلا عن ثقة وهو يروى عن زيد بن جبير بن حرمل ثقة من رجال الجماعة، وعن زيد بن الحوارى العمى البصرى وهو من رجال الأربعة مختلف فيه حسن الحديث، وعن زيد بن محمد العمرى العدوى ثقة من رجال

---

(١) قول يحيى هذا ذكره الذهبى فى "الميزان" (٢:٢٨٢).

(٢) لا يقال: قول محمد فى "الأصل": وبهذا نأخذ من غير ذكر الخلاف يدل على أنه قول أبى يوسف أيضًا لأنا نقول: كان أبو يوسف يقول به أولا: ثم رجع عنه، صرح به فى "المبسوط" (٦١:١٨٠)، وأما ما فيه من خلاف محمد فلا يعول عليه فقد وقع التصريح فى مبسوط أبى سليمان بأن قول محمد فيه هو قول الإمام، وبه صرح الطحاوى، وهو أعلم الناس بالمذهب.

٤٩٣٠- مالك عن يحيى بن سعيد عن سالم عن أبيه أن ابن عمر باع عبداً بثمان مائة درهم بشرط البراءة، فأصاب المشترى به عيبًا، فأراد رده على ابن عمر فلم يقبله وترافعا إلى عثمان. فقال لابن عمر: أ تحلف أنك لم تعلم بهذا العيب؟ فقال: لا، فرده عليه فباعه ابن عمر بألف وخمس مائة درهم. رواه مالك فى "الموطأ"، وصححه البيهقى (التلخيص الحبير ٢: ٢٤١).

مسلم والنسائى، وأيا ما كان فالأثر حسن صحيح صالح للاحتجاج به، ودلالته على نفاذ قضاء القاضى ظاهرا وباطنا فى العقود، والفسوخ ظاهرة، وفيه دلالة أيضًا على أن الإمام لم ينفرد بما قال، بل له سلف فى ذلك من الشعبى، وهو تابعى كبير قد أدرك جماعة من الصحابة كبيرة، ومثله لا يقال بالرأى، فهو مرسل مرفوع حكما، كما مر فى "المقدمة" نقلا عن "التدريب"، وفيه تأييد للأثر المروى عن على كرم الله وجهه، فإن الضعيف إذا تأيد بفتوى عالم من الصحابة، أو التابعين صار حجة كالمرسل عند الشافعى، فافهم.

قوله: مالك عن يحيى بن سعيد إلخ. قال العبد الضعيف: قد تقدم فى أبواب البيوع أن ابن عمر كان يرى جواز البيع بالبراءة من كل عيب، ولم يكن يرى للمشترى القيام بعيب أصلا علمه البائع أو لم يعلمه، ولذلك لم يسترد العبد حين أراد المشترى رده عليه لكونه لا يرى له حق الرد أصلا، فلما قضى عليه عثمان بالنكول وارتجع العبد استجاز ابن عمر بيع العبد مع علمه بأن باطن ذلك الحكم خلاف ظاهره، وأن عثمان لو علم منه مثل ما علم ابن عمر لما رده، فثبت بذلك أنه كان من مذهبه أن فسخ الحاكم العقد يوجب عوده إلى ملكه، وإن كان فى الباطن خلافه، وإلا لم يستجز بيعه، ولو استجازه لم يستجز الربح لنفسه ، بل رده على المشترى، فافهم.

قال الجصاص: ومما يدل على نفاذ حكم الحاكم بما وصفنا من العقود وفسخها اتفاق الجميع على أن ما اختلف فيه الفقهاء إذا حكم الحاكم بأحد وجوه الاختلاف نفذ حكمه، وقطع ما أمضاه تسويغ الاجتهاد فى رده، ووسع المحكوم له أخذه ولم يسع المحكوم عليه منعه وإن كان اعتقادهما خلافه كنحو الشفعة بالجوار والنكاح بغير ولى (والتفريق بالزنا، ودواعيه الموجبة لحرمة الصاهرة، أو التفريق بإعسار الزوج أو تعنته أو فقده أو إيقاع الطلقات الثلاث بقوله: حرام أو البتة مثلا)، ونحوها من اختلاف الفقهاء اهـ (١: ٢٥٤) أى وما ذلك إلا لصيانة القضاء عن البطلان فيما للقاضى ولاية إنشاءه ابتداء، فكذا فيما نحن فيه، وبهذا اندحض استبعادهم قول الإمام بأنه كيف أباح المرأة للمدعى وهو علم بكذبه وكذب شهوده؟ قلنا: كما تبيحون المرأة التى نكحت بلا ولى

٤٩٣١- عن عمر رضى الله عنه أنه قضى للمفقود فى امرأته بالخيار بين أن ينزعها من الثانى وبين أن يتركها ويأخذ الصداق. رواه عبد الرزاق من طريق عبد الرحمن بن أبى ليلى ومن طريق مجاهد عن الفقيد الذى أفقد، وابن أبى شيبة من طريق يحيى بن جعدة عن عمر، والبيهقى من طريق سعيد عن قتادة عن أبى نضرة عن ابن أبى ليلى مطولا (التلخيص الحبير ٢: ٣٢٩).

٤٩٣٢- عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال فى امرأة هلال ابن أمية وقد جاءت بالولد على الصفة المكروهة: لولا ما مضى من الأيمان لكان لى ولها شأن. رواه البخارى وغيره وقد تقدم فى الباب الذى قبل هذا الباب، وفى اللعان أيضًا.

لأحد منكم إذا قضى القاضى بجوازه مع أنكم لا ترون صحة النكاح بلا ولى أصلا، وكما تجوزون للمرأة التى فرقها القاضى من زوجها لأسباب توجب حرمة المصاهرة عنده أن تنكح زوجا غيره، ولو كان واحد منكم مع أنكم لا ترون [illegible] حرام يحرم الحلال ولا يحل الحرام، ولعمرى أن هذه حجة لأبى حنيفة قوية لو تأملها الخصوم لأذعنو لإمامته، ونكسوا رؤوسهم لجلالته.

فما نطقوا ولو نطقوا لقالوا صدقت وكنت ذا رأى مصيب

قوله: عن عمر إلخ. قال العبد الضعيف: قد تقدم فى كتاب المفقود ذكر اختلاف عمر وعلى فى امرأة المفقود إذا قدم وقد تزوجت امرأته فقال على: هى امرأة الأول، وقال عمر: يخير بينها، وبينَ الصداق فإن اختارها أخذها، وإن لم يخترها، واختار الصداق فإنهما تكون مع الثانى. ولم يذكروا لها عقدا جديدا، بل قد صرح عطاء وهو ممن قلد عمر فى هذا الباب بأن الأول إن اختار صداقها غرمته هي من مالها ولم تعتد من الآخر وقرت عنده، كما هى، وهذا هوالمتبادر من الآثار المروية عن عمر رضى الله عنه، وليس ذلك إلا لكون قضاء القاضى بالفرقة نافذا ظاهرا وباطنا عنده. لأنها بانت منه بفرقة الحاكم، فأشبه ما لو فسخ نكاحها لعسرته عند القائل به، ولو لا ذالك لوجب أن يستأنف الثانى لها عقدا بعد طلاق الأول وانقضاء عدته، لأنا تبينا بطلان[1] عقده بمجىء الأول حيا، وباليقين ندرى أن زوجة الإنسان لا تصير زوجة لغيره بمجرد تركه لها ما لم يتزوجا بعد العدة فافهم، فإن مدارك الإمام أبى حنيفة دقيقة حدا، ينال الإيمان من الثريا إذ لم ينله غيره من الثرى.

قوله: عن ابن عباس وعن ابن عمر ألخ. قال الجصاص: ومما يدل على صحة قول أبى حنيفة فى الباب حديث ابن عباس فى قصة هلال بن أمية فذكره، وقال: فلم يبطل الفرقة الواقعة بينهما

---

(١) قد اعترف الموفق فى المغنى بكون المسألة مبنيا على نفاذ قضاء القاضى ظاهراً وباطنًا، وهو رواية عن أحمد.

٤٩٣٣- وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال: فرق النبى ﷺ بين أخوى بنى العجلان وقال: الله يعلم أن أحدكما كاذب، فهل منكما تائب؟ فأبيا فقال: الله يعلم أن

بلعانهما مع علمه بكذب المرأة وصدق الزوج، فصار ذلك أصلا فى أن العقود وفسخها متى حكم بها الحاكم مما لو ابتدأ أيضا بحكم الحاكم وقع اهـ (١:٢٥٣).

وقال السرخسى فى "المبسوط" (١٦:١٨٢): وكذلك يثبت له ولاية إنشاء التفريق بين المتلاعنين لقطع المنازعة مع يقينه بكذب أحدهما كما قال عليه السلام: الله يعلم أن أحدكما كاذب. فكذلك يثبت له ولاية الإنشاء مع كذب الشهود ليتوجه الأمر بالقضاء عليه شرعا. (وأجاب عنه الحافظ فى "الفتح" بأن الفرقة فى اللعان ثبتت بالنص اهـ قلنا فكان ما ذا؟ فإن القضاء بالشهادة ثبت بالنص أيضا فإن القاضى مأمور بالقضاء إذا شهد عنده شهود عدول. قال: والذى حكم بالملاعنة لا يعلم أن الملاعن حلف كاذبا اهـ (١٢:٣٠٢).

قلنا: ولكنه يعلم باليقين أن أحدهما كاذب، ومع ذلك ينفذ قضاءه بالفرقة ظاهرا وباطنا إجماعا، وفى محل النزاع لا يعلم القاضى بكذب واحد من الشهود بل كلهم عدول عنده، فنفاذ قضاءه ظاهرا وباطنا أولى، ولا بد لمن يقول: إنه فى الحكم بالبينة واليمين حاكم باليقين، لأن الله تعالى أمرنا بذلك نصا وما علينا من مغيب الأمر شيء من القول بنفاذ قضاء القاضى ظاهرا وباطنا، لأن الحكم باليقين لا يكون باطلا بل حقا، فلا بد من ثبوت مقتضاه باطنا، كما هو ثابت ظهرا، ولكن ابن حزم ومن وافقه ينسون ما قدمت أيديهم، فيقولون فى باب عدم جواز الحكم بالقياس والرأى، إنهم فى الحكم بالبينة واليمين حاكمون باليقين دون الظن، وفى باب حكم القاضى بالعقود وفسخها أنه منفذ على الممتنع فقط لا مزية له سوى هذا، وليس ذلك من شأن الحكم باليقين، كما لا يخفى، فمن أين له أن يشنع على أبى حنيفة بأنه أتى بطوام ما نعلم مسلما أتى بها، ولم يدر أن قوله بأن الحكم بالبينة واليمين حكم باليقين دون الظن مؤيد لأبى حنيفة، ولكن أهل الظاهر لا يفقهون.

قال فى "المبسوط": وأمر القبلة على هذا، فإنه لما توجه عليه الأمر بالصلاة إلى جهة القبلة وأتى بما فى وسعه ثبت له ولاية نصب القبلة حتى أن الجهة التى أدى إليها اجتهاده تنتصب قبلة فى حقه فيجوز صلاته إليها وإن تبين له الخطأ بعد ذلك، وبهذا تبين فساد ما قالوا: إن المدعى عالم بما لو علمه القاضى امتنع من القضاء، ففى اللعان الكاذب منهما عالم بما لو علمه القاضى امتنع من التفريق، ومع ذلك ينفذ القضاء فى حقه لتوجه الأمر على القاضى، وتوجه الأمر بالانعقاد واتباع أمر القاضى فى حقه الناس اهـ. وأيضا فما ذا يقول ابن حزم وغيره فى هذه المرأة التى أشهد عليها

أحدكم كاذب فهل منكما تائب؟ فأبيا ففرق بينهما، رواه البخارى (٢: ٨٠٠).

بنكاح وحكم به الحاكم هل لها أن تتزوج غيره؟ فإن قال: تحل لزوج ثان ويصح النكاح. قلنا: هذا يفضى إلى الجمع بين الوطئ للمرأة من اثنين، أحدهما يطؤها بحكم الظاهر والآخر بحكم الباطن، وهذا فساد يجب صون الشرع والقضاء عنه فلا يشرع، ولأنّها منكوحة لهذا الذى قامت له البينة عند القاضى وعند الناس فكيف يجوز تزويجها لغيره، كالمتزوجة بغير ولى إذا قضى القاضى بصحة نكاحها ومن هنا قال أحمد فى رواية أبى الخطاب عنه مثل مذهب أبى حنيفة أن حكم الحاكم يزيل الفسوخ والعقود كما فى المغنى (١١: ٤٠٩)، وإن قال: لا تحل لغيره ولا يصح النكاح فهذا عين ما قلنا وبالجملة فقول أبى حنيفة فى التحقيق مشتمل على حكمة بالغة وهو أن لا يجتمع رجلان على امرأة واحدة أحدهما بنكاح ظاهر له والآخر بنكاح باطن، ففى ذلك من القبح ما لا يخفى، والدين مصون عن مثل هذا القبح، ولا يكون القاضى بقضاءه ممكنا من الزنا ففيه من الفساد ما لا يخفى.

وقال ابن التين: قال أبو حنيفة: إذا شهدا بزور على الطلاق فحكم القاضى بها تصير المرأة مطلقة بحكم الحاكم ويجوز لها أن تتزوج حتى بأحد الشاهدين، وقال فيما لو أقام شاهدى زور على محرم أنها زوجته: إن الحكم لا ينفد فى الباطن، ولا يحل له وطؤها وهو يعلم، وكذا لو شهدا له بمال، قال: وفرق بين الموضعين، فإن كل شيء جاز أن يكون للحاكم فيه ولاية ابتداء أنه ينفذ حكمه فيه ظاهرا وباطنا، وما لا فلا ينفد فيه إلا فى الظاهر دون الباطن، فلما أن كان للحاكم ولاية فى عقد النكاح وولاية فى أنه يطلق على غيره نفذ حكمه ظاهر أو باطنا، ولما لم يكن له ولاية فى تزويج ذوات المحارم ولا فى نقل الأموال نفذ ظاهرا لا باطنا. قال: والحجة للجمهور قوله ﷺ: «فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه»، وهذا عام فى الأموال والأبضاع، فلو كان حكم الحاكم يحيل الأمور عما هى عليه لكان حكم النبى ﷺ أولى اهـ من "فتح البارى" (١٢: ٣٠٢).

قلنا: قوله ﷺ فى هذا الحديث: «فإنما أقطع له قطعة من النار» ظاهر فى إرادته القضاء بالأملاك المرسلة، فإن القطع للقطعة أنما يكون فى الأموال لا فى العقود والفسوخ بمجردها، فعمومه للأموال والعقود والفسوخ ممنوع.

وأيضا فإن الحديث قد ورد فى أخوين اختصما إليه فى مواريث درست بينهما، ولم يكن لهما بينة إلا دعواهما، كذا ذكره أبو داود عن أم سلمة، والميراث ومطلق الملك سواء فى الدعوى وبه نقول، مع أنه ليس فيه ذكر السبب والكلام فى القضاء بسبب على أنا نقول بموجبه لكن لم قلتم: إن القضاء بسبب قضاء له من مال آخر بغير حق، بل هو قضاء له من مال نفسه وبحق، لأن القضاء بسبب الملك صحيح عندنا، فقد قلنا بموجب الحديث، والحمد لله وحده، كذا فى البدائع (٧: ١٦).

. . . .

قال الشيخ : ويمكن أن يقال: إن نفى الحل لا يستلزم نفى الملك ونفى الحل لا بمعنى حرمة الانتفاع، بل بمعنى كونه سببا للمعصية وعقوبة النار بالكذب والخداع والإضرار اهـ. وفى "المبسوط" : وأبو حنيفة رحمه الله يقول: المراد الأملاك المرسلة (قال الحافظ فى "الفتح" : وحملوا حديث الباب على ما ورد فيه وهو المال، فإن الخصومة كانت فى مواريث وأشياء قد درست ١٣: ١٥١ و١٥٣)، والمراد بيان الوعيد لمن يدعى الباطل، ويقيم عليه شهود الزور، فالوعيد يلحقه بذلك عندنا وإن كان الملك يثبت له بقضاء القاضى بسببه اهـ (١٦: ٨٥).

فإن قيل: هذا يستدعى جرأة الناس على إبطال الأنكحة وإثباتها بشهادة الزور بأدنى حيلة؟ قلنا: وكذلك التفريق باللعان إذا هو رجل زوجة أخيه أو صديقه زين لها أن يدعى على زوجها أنه قذفها بالزنا وأنها تطلب اللعان، وإذا تلاعنا -والله يعلم أنها كاذبة- فرق الحاكم بينهما وحل لها التزوج بغيره وهى تعلم بكذبها، فإن قيل: فرق بين القضاء بين المتلاعنين وبين القضاء بشهادة الزور، لأن الأول قضاء بحق والثانى قضاء بغيرحق؟ قلنا: لا نسلم كون الثانى قضاء بغير حق، وإنما يكون كذلك لو علم القاضى بكذب الشهو، وأما إذا قضى وهو لا يراهم إلا عدولا فقضاءه حق، وإن كان الشهود كاذبين فى نفس الأمر فما عليه من مغيب الأمر شيء.

قال الطحاوى: وقد حكم رسول الله ﷺ فى المتبايعين إذا اختلفا فى الثمن، والسلعة قائمة أنهما يتحالفان ويترادان، فتعود الجارية إلى البائع، ويحل له فرجها، ويحرم على المشترى، (وهذا بالإجماع)، ولو علم الكاذب منهما بعينه إذا لقضى بما يقول الصادق، ولم يقض بفسخ بيع، ولا بحرمة فرج الجارية المبيعة على المشترى، فلما كان ذلك على ما وصفنا كان كذلك كل قضاء بتحريم، أو تحليل، أو عقد نكاح، أو حله على ما حكم القاضى فيه فى الظاهر لا على حكمه فى الباطن، وهذا قول أبى حنيفة ومحمد[1] رحمهما الله اهـ (٢: ٢٨٨).

وأجاب الحافظ عنه فى "الفتح" بأن مسألة البيعين فإنما كان الحكم فيها كذلك للتعارض (١٢: ٣٠٢) قلنا: فكان ماذا؟ فإن البيعين إذا تعارضا يكون أحدهما كاذبا حتما، ومقتضى كذبه أن لا يحل له ما رجع إليه بالقضاء وأنتم قائلون بحله له، وهذا هو القول بنفاذ قضاء القاضى ظاهرا وباطنا، وحديث اختلاف المتبايعين أخرجه أصحاب السنن الأربعة من حديث ابن مسعود، وله

---

(١) قلت: والطحاوى أعلم الناس باختلاف العلماء لا سيما باختلاف أصحاب أبى حنيفة فالقول ما قاله: إن محمدا قوله كقول الإمام فى هذا الباب، والله أعلم بالصواب.

. . . .

طرق عديدة عندهم، ورواه الحاكم فى المستدرك من طريقين و صحيحهما، وقال فى "التنقيح": والذى يظهر أن حديث ابن مسعود بمجموع طرقه له أصل، بل هو حديث حسن يحتج به لكن فى لفظه اختلاف: ويدل على ذلك أن مالكا أخرجه فى "الموطأ" بلاغا اهـ من "الزيلعى" (٢:٢٢٢).

وفى "مبسوط السرخسى": بعد الاحتجاج لأبى حنيفة بأثر على رضى الله عنه ما نصه: ويتبين بهذا أن ما استدلوا به من الآية: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام﴾ (الدالة على النهى عن أكل مال الغير بالباطل محتجا بحكم الحاكم) والحديث (كلاهما) فى الأملاك المرسلة وبه نقول؛ والمعنى فيه أنه قضى بأمر الله تعالى فيما له فيه ولاية الإنشاء وقضاءه بأمر الله تعالى يكون نافذا حقيقة لاستحالة القول بأن يأمر الله تعالى بالقضاء ثم لا ينفذ ذلك القضاء منه، وبيان الوصف أنه لما تفحص عن أحوال الشهود وزكوا عنده سرا وعلانية وجب عليه القضاء بشهادتهم، حتى لو امتنع من ذلك يأثم ويجرح ويعزل ويعزر؛ فعرفنا أنه صار مأمورا بالقضاء، وهذا لأنه لا طريق إلى إلى معرفة حقيقة الصدق والكذب من الشهادة، لأن الله تعالى لم يجعل لنا طريقا إلى معرفة حقيقة الصدق من خبر من هو غير معصوم عن الكذب، ولا يتوجه عليه شرعا الوقوف على ما لا طريق له إلى معرفته لأن التكليف بحسب الوسع والذى فى وسعه التعريف عن أحوال الشهود، فإن استقصى ذلك غاية الاستقصاء فقد أتى بما فى وسعه وصار مأمورا بالقضاء، لأن ما وراء هذا ساقط عنه.

ثم إنما يتوجه عليه الأمر بحسب الإمكان، والمأمور به أن يجعلها بقضاءه زوجته (مثلا) ولذلك طريقان: إظهار نكاح إن كان، وإنشاء عقد بينهما، فإذا لم يسبق منهما عقد تعذر إظهاره بالقضاء، فيتعين الإنشاء إذ ليس هنا طريق آخر، فيثبت له ولاية الإنشاء بهذا النوع من الدليل الشرعى، ويجعل إنشاءه كإنشاء الخصمين، فيثبت به الحل بينهما حقيقة بل قضاءه أولى وأقوى من إنشاء الخصمين عن اتفاق.

ألا ترى أن فى المجتهدات صفة اللزوم يثبت بإنشاء القاضى، ولا يثبت بإنشاء[1] الخصمين فعرفنا أن قضاءه أقوى من إنشاء الخصمين، وشرط صحة الإنشاء الشهادة والمحل القابل له، ولا شك

(١) كما لو تزوج شافعى شافعية بغير إذن وليها لم يصح النكاح، ولو قضى به قاض يرى ذلك صح النكاح بالإجماع، وبذلك اندحض إيراد الخصم علينا بأن قضاء القاضى لا يحل حرامًا، ولا يحرم حلالا، فإنه قائل بذلك فى ما إذا قضى فى المجتهدات بما لا يراه الخصمان، ولا يعتقدانه، فافهم.

. . . .

أن المحل شرط، حتى إذا كانت المرأة منكوحة الغير، أو محرمة عليه بسبب لا ينفذ قضاءه لانعدام المحل وكذلك الشهادة شرط إلا أن مجلس القضاء لا يخلو عن شاهدين فلهذا لم يذكر الشهادة، فأما الولى ليس بشرط عندنا ولا حاجة إلى ذكر المهر، وإذا كان يثبت له ولاية إنشاء التفريق بين العنين وامرأته ليعفها به عن الزنا ويثبت له ولاية تزويج الصغيرة لمعنى النظر لهما فلأن يثبت له ولاية إنشاء العقد ههنا ليعفها به عن الزنا أولى، وكذلك يثبت له ولاية إنشاء التفريق بين المتلاعنين لقطع المنازعة مع يقينه بكذب أحدهما كما قال ﷺ: الله يعلم أن أحد كما كاذب. فكذلك يثبت ولاية الإنشاء مع كذب الشهود (فى نفس الأمر) لتوجه الأمر بالقضاء عليه شرعا (لكون الشهود عدو لا عنده).

وهذا بخلاف ما إذا ظهر أن الشهود عبيد أو كفار أو محدودون فى قذف فإن هذه أسباب يمكن الوقوف عليها عند الاستقصاء فلا يتوجه الأمر بالقضاء بدونها حقيقة، فأما حقيقة الصدق فلا طريق إلى الوقوف عليه، والأمر بالقضاء يتوجه بدونه وهو بمنزلة ما لو قضى باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه أو توضأ بماء أو صلى فى ثوب ثم تبين أنه كان نجسا فإنه يلزمه الإعادة، فأما الأملاك المرسلة فليس للقاضى هناك ولاية الإنشاء لأن تمليك المال من الغير بغير سبب ليس فيه ولاية القاضى ولا لصاحب المال أيضا، وفى أسباب تمليك المال كثرة، فلا يمكن تعيين شئ منها، فعرفنا أنه ليس له فى ذلك الموضع إلا ولاية إظهار الملك (لا إنشاءه)، فإذا لم يكن هناك ملك سابق فلا تصور لإظهاره بالقضاء والتكليف بحسب الوسع، ويوضحه أن هناك لا يقول القاضى للمدعى: ملكتك هذا المال وإنما يقصر يد المدعى عليه عن المال ويأمره بالتسليم إليه ليأخذه على أنه ملكه كما يدعيه، وقضاءه بهذا نافذ، فأما هنا يقول: قضيت بالنكاح بينكما وجعلتها زوجة لك. فينبغى أن يثبت النكاح بينهما بقضائه إلى أن قال: فعرفنا أن الوجه بطريق الفقه ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله واتبع فيه عليا رضى الله عنه وأن قضاء القاضى ينفذ، وأنها تحل بالنكاح للثانى اهـ ملخصا (١٦: ١٨٢ و ١٨٤).

وقال العلامة العينى فى "العمدة" (١٠: ٢٧١): أبو حنيفة إمام مجتهد أدرك صحابة، ومن التابعين خلقا كثيرا، وقد تكلم فى هذه المسألة بأصل وهو أن القضاء لقطع المنازعة بين الزوجين من كل وجه، فلو لم ينفذ القضاء بشهادة الزور باطنا كان تمهيدا للمنازعة بينهما اهـ. وعليه اعتمد بعض الأحباب، وإن لم يعز الكلام إلى قائله ولم يدر أن ذلك وارد بعينه فى القضاء بالأملاك

باب الحكم بين أهل الذمة

٤٩٣٤- عن ابن عمر أن اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ، فذكروا أن رجلا

المرسلة فإن القضاء إنما شرع لقطع المنازعة بين كل مدعيين من كل وجه، فليقولوا بنفاذ القضاء ظاهرا وباطنا في الأملاك المرسلة أيضا بهذا الدليل ولا قائل به، فالحق أن المسألة ليست من المسائل الاجتهادية التي وقع فيها الخلاف بالاجتهاد، بل من المسائل السمعية التي لا طريق إلى معرفتها حقيقة بالرأي، وقد ذكرنا في المتن من النصوص وأقوال الصحابة ما يصلح حجة للإمام، وكل ما ذكره صاحب "المبسوط" وغيره من الفقهاء من العلة فليست بعلة للحكم بل هي من باب تعليل النصوص، ولا يخفى على الفقيه ما بينهما من الفرق، فافهم، والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

قال الشيخ في "بوادر النوادر" نقلا عن "الهداية" قبيل باب الأولياء والأكفاء لأبي حنيفة: إن الشهود صدقة عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق بخلاف الكفر والرق لأن الوقوف عليهما متيسر، وإذا ابتني القضاء على الحجة، وأمكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذ قطعا للمنازعة، بخلاف الأملاك المرسلة لأن في الأسباب تزاحما فلا إمكان اهـ. وفي الحاشية لعبد الغفور: قوله: أمكن تنفيذه إما بأن يجعل هذا القول من القاضي إنشاء النكاح أو يثبت بالاقتضاء إذا كان محمولا على الخبر (وفيه رد على بعض الأحباب حيث حمله على الإنشاء فقط).

قال الشيخ: وبهذا ظهر الجواب عما عسى أن يرد أن الفقهاء قالوا: إن القضاء مظهر لا مثبت؛ والإظهار يتوقف على التحقق في الواقع ولم يكن، فبطل الإظهار فبطل القضاء، وجه الجواب أن كونه إظهارا حيث لا تمس الحاجة إلى كونه إثباتا وههنا قد مست فيجعل إنشاء، ولو سلم كونه إظهارا مطلقا حكم بكونه واقعا على سبيل الاقتضاء بضرورة الدليل، ثم يجعل هذا القضاء إظهارا له فلذا بنى المحشي الحكم على كلا الاحتمالين، فافهم. وأيضا في الحاشية له: قوله: لأن في الأسباب تزاحما أي إنما لا يوجب الملك الباطني ههنا لأن وجود الملك الذي هو مسبب بدون السبب محال، والسبب متعدد كالهبة والإرث والشراء، ولها أحكام مختلفة، ولا يجوز أن يثبت سبب باقتضاء حكم القاضي لمعارضة بعض الأسباب بعضا، فيلزم الترجيح من غير مرجح، ولما لم يمكن تقدير السبب لم يمكن تقدير المسبب بحسب الواقع اهـ.

باب الحكم بين أهل الذمة

واحتج به أصحابنا على أن للإمام أن يحكم بين أهل الذمة حكموه أم لا، لأن الزانية والزاني

منهم وامرأة زنيا فقال لهم رسول الله ﷺ: ما تجدون في التوراة في شأن الزنا؟ فقالوا: نفضحهم ويجلدون، فقال عبد الله بن سلام: كذبتم، إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة،

يوجد بينهما التحكيم، واللذين رفعوا الأمر لم يكن التحكيم إليهم وقوله تعالى: ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾ ليس منه اشتراط التحكيم، وإنما فيه التخيير بين الحكم والإعراض بعد رفع القصة إليه، وليس في هذا التخيير اشتراط التحكيم، بل معناه: أنهم إن رفعوا إليك القصة فاحكم بينهم إن رأيت قوة إنفاذ الحكم، أو أعرض عنهم إن لم تر ذلك، فإن قيل: إنه قد علق الحكم بالمجيء، فينتفي بانتفاءه قلنا: ليس في الشرط دلالة على انتفاء المعلق به بانتفاءه فلا حجة للقائل باشتراط التحكيم في الآية، ولا حاجة إلى القول بالانتساخ، فاعرف ذلك.

قال العبد الضعيف: وهذا كله كلام من لم يطلع على مذهب الحنفية في الباب، والذي ذكره إنما هو مذهب أصحابنا في عقود المعاملات من البيوع والتجارات والمواريث والحدود؛ أهل الذمة والمسلمون فيها سواء إلا أنهم لا يرجمون لكونهم غير محصنين. (ورجمه ﷺ اليهوديين إنما كان بحكم التوراة، بدليل ما في حديث أبي هريرة عند أبي داود من قوله ﷺ: فإني أحكم بما في التوراة، وأما قول الحافظ في "الفتح": إن في سنده رجلا مبهما فلا يضرنا، لأن المجهول في القرون الفاضلة مقبول عندنا.

وأيضا فإن سياق الحديث عند الشخين مؤيد لما صرح به هذا المبهم لا سيما وقوله تعالى: ﴿وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله﴾ صريح في أنه ﷺ حكم بينهم بحكم التوراة فافهم) وأما سوى ذلك من المناكحة وما يتعلق بها من الطلاق والعدة فقال أبو حنيفة: هم مقرون على أحكامهم لا يعترض عليهم فيها إلا أن يرضوا بأحكامنا، فإن رضى بها الزوجان حملا على أحكامنا وإن أبى أحدهما لم يعترض عليهم، فإذا تراضيا جميعا حملهما على أحكام الإسلام إلا في النكاح بغير شهود والنكاح في العدة، فإنه لا يفرق بينهم، وكذلك إن أسلموا، وقال محمد: إذا رضى أحدهما حملا جميعا على أحكامنا. وإن أبى الآخر إلا في النكاح بغير شهود خاصة، وقال أبو يوسف: يحملون على أحكامنا وإن أبوا، إلا في النكاح بغير شهود، نجيزه إذا ترضوا بها، فأما أبو حنيفة فإنه يذهب في إقرارهم على مناكحاتهم إلى أنه قد ثبت أن النبي ﷺ أخذ بالجزية من المجوس مع علمه بأنهم يستحلون نكاح ذوات المحارم، ومع علمه بذلك لم يأمر بالتفرقة بينهم حين عقد لهم الذمة من أهل نجران ووادي القرى وسائر اليهود والنصارى الذين دخلوا في الذمة يستحلون كثيرا من عقود المناكحات المحرمة، ولم يأمر بالتفرقة بينهم وفي ذلك دليل على أنه أقرهم على مناكحاتهم كما أقرهم على مذاهبهم الفاسدة، واعتقاداتهم التي هي

فنشروها فجعل أحدهم يده على آية الرجم ثم جعل يقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفعها فإذا فيها آية الرجم، فقالوا: صدق يا محمد! فيها آية

ضلال وباطل، ألا ترى أنه لما علم استحلالهم للرباء كتب إلى أهل نجران: إما أن تذروا الرباء، وإما أن تأذنوا بحرب من الله ورسوله، فلم يقرهم عليه. (وهذا يدل على التفرقة بين المناكحات وسائر المعاملات.

وأما ما روى عن عمر أنه أمر بالتفريق بين ذوى المحارم من المجوس فكان قبل أن يسمع من عبد الرحمن بن عوف أنه ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر كما مر ذكره مفصلا فى كتاب الجهاد فلا يفيده) وإنما اعتبر أبو حنيفة تراضيهما جميعا بأحكامنا فيما هم مقرون فيه على أحكامهم لا يعترض عليهم فيه من قبل قول الله تعالى: «فإن جاءوك فاحكم بينهم» فشرط مجيئهم، فلم يجز الحكم على أحدهما بمجيء الآخر.

فإن قيل: إذا رضى أحدهما بأحكامنا فقد لزمه حكم الإسلام فيصير بمنزلته لو أسلم فيحمل الآخر معه على حكم الإسلام؟ قلنا: هذا غلط لأن رضاه بأحكامنا لا يلزمه ذلك إيجابا، ألا ترى أنه لو رجع عن الرضا قبل الحكم عليه لم يلزمه إياه، وبعد الإسلام يلزمه الرضاء بأحكامنا، وأيضا إذا لم يجز أن يعترض عليهم إلا بعد الرضا بحكمنا فمن لم يرض به مبقى على حكمه لا يجوز إلزامه حكما لأجل رضا غيره، وذهب محمد إلى أن رضا أحدهما يلزم الآخر حكم الإسلام كما لو أسلم، وذهب أبو يوسف إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم﴾ اهـ ملخصا من "أحكام القرآن" للجصاص (٢:٤٣٨).

وفيه أيضا قال الله تعالى: ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾ ظاهر ذلك يقتضى معنيين: أحدهما تخليتهم وأحكامهم من غير اعتراض عليهم، والثانى: التخيير بين الحكم والإعراض إذا ارتفعوا إلينا، وقد اختلف السلف فى بقاء هذا الحكم فقال قائلون منهم: إذا ارتفعوا إلينا فإن شاء الحاكم حكم بينهم وإن شاء أعرض عنهم وردهم إلى دينهم، وقال آخرون: التخيير منسوخ فمتى ارتفعوا إلينا حكمنا بينهم من غير تخيير، فمن أخذ بالتخيير عند مجيئه إلينا: الحسن والشعبى وإبراهيم رواية وروى عن الحسن خلوا بين أهل الكتاب وبين حاكمهم وإذا ارتفعوا إليكم فأقيموا عليهم ما فى كتابكم ورى سفيان بن حسين عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس[1] قال: آيتان نسختا من سورة المائدة: آية القلائد وقوله تعالى: ﴿فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾، فكان

(١) رواه أبو داؤد من طريق يزيد النحوى عن عكرمة عن ابن عباس مختصراً (٣:٣٣٠).

الرجم، فأمر لهما رسول الله ﷺ فرجما، قال عبد الله بن عمر: فرأيت الرجل يحفى على المرأة يقيها الحجارة. رواه أبو داود، وسكت عنه، قلت: بل هو صحيح، أخرجه الشيخان وغيرهما.

رسول الله ﷺ مخيرا إن شاء حكم بينهم أو أعرض عنهم فردهم إلى أحكامهم، حتى نزلت: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم﴾ فأمر رسول الله ﷺ أن يحكم بينهم بما أنزل الله فى كتابه.

وروي عثمان عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى قوله: ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾ قال: نسخها قوله تعالى: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾، وروى سعيد بن جبير عن الحكم عن مجاهد مثله، روى سفيان عن السدى عن عكرمة مثله، قال الجصاص: فذكر هؤلاء أن قوله: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ ناسخ للتخيير المذكور فى قوله: ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾ومعلوم أن ذلك لا يقال من طريق الرأى لأن العلم بتواريخ نزول الآى لا يدرك بالرأى والاجتهاد، وإنما طريقه التوقيف.

ويحتمل أن يكون قوله تعالى: ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾ قبل أن تعقد لهم الذمة، ويدخلوا تحت أحكام الإسلام بالجزية، فلما أمر الله بأخذ الجزية منهم وجرت عليهم أحكام الإسلام أمر بالحكم بينهم بما أنزل الله، فيكون حكم الآيتين جميعا ثابتا التخيير فى أهل العهد الذين لا ذمة لهم ولم يجبر عليهم أحكام المسلمين، كأهل الحرب إذا هادناهم يؤيده ما روى محمد[1] بن إسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس أن الآية إنما نزلت فى الدية بنى قريظة والنضير، ومعلوم أن بنى قريظة والنضير لم تكن لهم ذمة قط، وإنما كان بينه وبينهم عهد وهدنة فنقضوها فأجلوا وقتلوا.

وروى عن ابن عباس وعن الحسن ومجاهد والزهرى أنها نزلت فى شأن الرجم حين تحاكموا إليه وهؤلاء أيضا لم يكونوا أهل ذمة، فجائز أن يكون حكمهما باقيا فى أهل الحرب من أهل الصلح، وحكم الآية الأخرى فى وجوب الحكم بينهم بما أنزل الله ثابتا فى أهل الذمة، فلا يكون فيها نسخ، وهذا تأويل سائغ لولا ما روى عن السلف من نسخ التخيير بالآية الأخرى والذى ثبت نسخه من ذلك هو التخيير فأما شرط المجيء منهم فلم تقم الدلالة على نسخه فينبغى أن يكون

---

(١) رواه أبو داود والنسائى، وسنده حسن (عون المعبود ٣: ٣٣٠).

باب فى القضاء فى حالة الغضب

٤٩٣٥- عن أبى بكرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يقضين حاكم بين

حكم الشرط باقيا (فى الأحكام التى أقررناهم عليها، ولا نعترض عليهم فيها كالنكاح والعدة ونحوها)، فيكون تقديره مع الآية الأخرى: ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم بما أنزل الله﴾ اهـ ملخصا.

وبه تبين أن الحق هو القول بنسخ التخيير، وهو المروى عن السلف، وأن أبا حنيفة قائل بتعليق الحكم بالمجىء فى الأحكام التى أقررنا أهل الذمة عليها ولم نعترضهم فيها، فلا نحكم عليهم فيها بحكم شرعنا ما لم يتحاكموا إلينا، فكلام بعض الأحباب ههنا لا يخلو عن تمحّل، فافهم.

وممن ذهب إلى بقاء التخيير مالك رحمه الله فإنه قال: الحاكم مخير إذا اختصموا إليه بين أن يحكم بينهم بحكم الإسلام أو يعرض عنهم فلا يحكم بينهم، وكذلك قوله فى العقود والمواريث وغيرها، قاله الجصاص فى "أحكام القرآن" له (٢: ٤٣٦)، وهو قول أحمد أيضا، فقد قال الموفق فى "المغنى: وإذا تحاكم إلينا مسلم مع ذمى وجب الحكم بينهم. (ولا يحكم إلا بحكم الإسلام وهذا بالإجماع) لأن علينا حفظ الذمى من ظلم المسلم وحفظ المسلم منه، وإن تحاكم بعضهم مع بعض، أو استعدى بعضهم على بعض خير الحاكم بين الحكم بينهم والإعراض عنهم، لقول الله تعالى: ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾، فإن حكم بينهم لم يحكم إلا بحكم الإسلام لقول الله تعالى: ﴿وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾، وقال: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ اهـ (١٠: ٦٢٤).

وفى "تفسير الجلالين": هذا التخيير منسوخ بقوله: ﴿وأن احكم بينهم﴾ الآية، فيجب الحكم بينهم إذا ترافعوا إلينا، وهو أصح قولى الشافعى. (وكذا إذا لم يترافعوا إلينا بل استعدى بعضهم على بعض فى عقود المعاملات والتجارات والمواريث والحدود، وإنما يشترط الترافع إلينا فى المناكحات وما يتعلق بها مما أقررناهم فيها على دينهم وهذا قول أبى حنيفة. قال: ولو ترافعوا إلينا مع مسلم وجب إجماعا اهـ من "عون المعبود" (٣: ٣٣٠) هذا، ولله الحمد على ما علم وفهم.

باب فى القضاء فى حالة الغضب

قوله: لا يقضين إلخ أقول: قال الشوكانى فى "النيل": قال المهلب: سبب هذا النهى أن الحكم حالة الغضب قد يتجاوز بالحاكم إلى غير الحق فمنع، وبذلك قال فقهاء الأمصار، وقال ابن دقيق العيد: النهى عن الحكم حالة الغضب لما يحصل بسببه من التغير الذى يختل به النظر،

اثنين وهو غضبان»، رواه الجماعة، كذا فى "المنتقى" (نيل ٨:٥٢٣).

فلا يحصل استيفاء الحكم على الوجه قال: وعداه الفقهاء بهذا المعنى إلى كل ما يحصل به تغير الفكر كالجوع والعطش المفرطين وغلبة النعاس وسائر ما يتعلق به القلب تعلقا يشغله عن استيفاء النظر، وهو قياس مظنة، وكان الحكمة فى الاقتصار على ذكر الغضب لاستيلائه على النفس وصعوبة مقاومته بخلاف غيره.

ثم قال: وظاهر النهى التحريم، ولا يوجب لصرفه عن معناه الحقيقى إلى الكراهة، فلو خالف الحاكم فحكم فى حالة الغضب فذهب الجمهور إلى أنه يصح إن صادف الحق لأنه ﷺ قضى للزبير بعد أن أغضبه الأنصارى، فكأنهم جعلوا ذلك قرينة صارفة للنهى إلى الكراهة، ولا يخفى أنه لا يصح إلحاق غيره ﷺ به فى مثل ذلك، لأنه معصوم عن الحكم بالباطل فى رضائه وغضبه، وأما غيره فلا عصمة تمنعه عن الخطأ فى الحكم، ولهذا ذهب بعض الحنابلة إلى أنه لا ينفذ الحكم فى حال الغضب لثبوت النهى عنه، والنهى يقتضى الفساد، وفصل بعضهم بين أن يكون الغضب طرأ عليه بعد أن استبان له الحكم فلا يؤثر، وإلا فهو محل الخلاف.

قال الحافظ ابن حجر: وهو تفصيل معتبر؛ وقيد إمام الحرمين والبغوى الكراهة بما إذا كان الغضب لغير الله واستغرب الرديانى هذا واستبعده غيره لمخالفته بظاهر الحديث وللمعنى الذى لأجله نهى عن الحكم حال الغضب، ثم قال: وقد تعقب القول بالتحريم وعدم انعقاد الحكم بأن النهى الذى يفيد فساد المنهى عنه هو ما كان لذات المنهى عنه أو جزئه أو لوصفه اللازم له لا المفارق كما مضى، وكما فى النهى عن البيع حال النداء للجمعة، وهذه قاعدة مقررة فى الأصول مع اضطراب فيها وطول نزاع وعدم اطراد اهـ. والحق أن الغضب لا يبطل القضاء؛ لأنه إن وقع حقا، ظهر أنه لا دخل فيه للغضب، وإن وقع باطلا، فبطلانه لكونه باطلا لا للغضب - والنهى عنه إرشادى فقط، والله أعلم. قال العبد الضعيف: ولا خلاف فى كراهة القضاء فى حال الغضب. قال الموفق فى "المغنى". لا خلاف بين أهل العلم فيما علمناه فى أن القاضى لا ينبغى له أن يقضى وهو غضبان، كره ذلك شريح وعمر بن عبد العزيز وأبو حنيفة والشافعى، وكتب أبو بكرة، فذكر حديث المتن متفق عليه.

وكتب عمر إلى أبى موسى: إياك والغضب، والفلق، والضجر، والتأذى بالناس، والتنكر لهم عند الخصومة، فإذا رأيت الخصم يتعمد الظلم، فأوجع رأسه. ولأنه إذا غضب تغير عقله، ولم يستوف رأيه وفكره، وفى معنى الغضب كل ما شغل فكره من الجوع المفرط والعطش الشديد ونحوهما. (فقد أخرج البيهقى بسند ضعيف عن أبى سعيد رفعه: «لا يقض القاضى إلا وهو شبعان

باب فی بقية آداب القضاء

٤٩٣٦- قال الحسن: أخذ الله على الحكام أن لا يتبعوا الهوى ولا يخشوا الناس ولا يشتروا بآياته ثمنًا قليلا، ثم قرأ: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة فی الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾ وقرأ: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور﴾ إلى قوله: ﴿فلا تخشوا الناس واخشونی ولا تشتروا بآياتی ثمنًا قليلا﴾. وقرأ:

ريان» اهـ (فتح البارى ١٣: ١٢١)، فإن حكم فی الغضب أو ما شاكله فحكى عن القاضی أنه لا ينفذ قضاؤه؛ وقال فی المجرد: ينفذ قضاؤه، وهو مذهب الشافعی، ثم ذكر قضاءه ﷺ فی شراج الحرة وقد أغضبه الأنصارى متفق عليه (١١: ٣٩٥).

باب فی بقية آداب القضاء

قوله: قال الحسن إلخ. قال العبد الضعيف: ذكر الحافظ فی "الفتح" عن أبی علی الكرابيسی -صاحب الإمام الشافعی- فی كتاب آداب القضاء له قال: لا أعلم بين العلماء ممن سلف خلافا أن أحق الناس أن يقضی بين المسلمين من بان فضله وصدقه وعلمه وورعه قارئا لكتاب الله عالما بأكثر أحكامه عالما بسنن رسول الله ﷺ حافظا لأكثرها، وكذا أقوال الصحابة عالما بالوفاق والخلاف وأقوال فقهاء التابعين يعرف الصحيح من السقيم يتبع فی النوازل الكتاب؛ فإن لم يجد فالسنن، فإن لم يجد عمل بما اتفق عليه الصحابة، فإن اختلفوا فما وجده أشبه بالقرآن ثم بالسنة ثم بفتوى أكابر الصحابة عمل به، ويكون كثير المذاكرة مع أهل العلم والمشاورة لهم مع فضل وورع، ويكون حافظا للسانه وبطنه وفرجه، فهما بكلام الخصوم، ثم لا بد أن يكون عاقلا مائلا عن الهوى، وهذا وإن كنا نعلم أنه ليس علی وجه الأرض أحد يجمع هذه الصفات ولكن يجب أن يطلب من أهل كل زمان أكملهم وأفضلهم، وقال المهلب: لا يكفی فی استحباب[1] القضاء أن يرى نفسه أهلا لذلك بل أن يراه الناس (من أصحاب المعرفة) أهلا لذلك.

وقال ابن حبيب عن مالك: لا بد أن يكون القاضی عالما عاقلا، قال ابن حبيب: فإن لم يكن علم فعقل وورع لأنه بالورع يقف وبالعقل يسأل، وهو إذا طلب العلم وجده، وإذا طلب العقل لم يجده اهـ (١٣: ١٢٩).

---

(١) وهو كما قال الشاعر:

بنمای بصاحب نظری گوهر خود را عيسی نتوا گشت بتصديق خری چند

﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث﴾ إلى قوله: ﴿ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكماً وعلماً﴾، فحمد سليمان ولم يلم داود، ولولا ما ذكر الله من أمر هذين لرأيت أن القضاة هلكوا، فإنه أثنى على هذا بعلمه -أي فهمه- وعذر هذا باجتهاده. علقه البخاري ووصله أبو نعيم في "الحلية"، وبعضه في تفسير ابن أبي حاتم وفي المجالسة للدينوري، وفي الأمالي للصولي يزيد بعضهم على بعض من طريق حماد بن سلمة عن حميد الطويل عن الحسن (فتح الباري) (١٣: ٣٠).

وفي "الخراج" للإمام أبي يوسف رحمه الله قال: حدثنا مسعر عن رجل عن عمر رضي الله عنه قال: لا يقيم أمر الله إلا رجل لا يضارع ولا يصانع، ولا يتبع المطامع، ولا يقيم أمر الله إلا رجل لا ينتقص غربه ولا يكظم في الحق على خربه اهـ (ص١٧).

اجتهاد النبي في الأحكام:

وفي قول الحسن: ولو لا ما ذكر الله من أمر هذين -أي داود وسليمان- لرأيت أن القضاة هلكوا إلخ. دليل على أن للنبي أن يجتهد في الأحكام ولا ينتظر نزول الوحي؛ لأن داود عليه السلام على ما ورد اجتهد في المسألة المذكورة قطعا، لأنه لو كان قضى فيها بالوحي ما خص الله سليمان بفهمها دونه، ومن تأمل القصة ظهر له أن الاختلاف بين الحكمين كان في الأولوية لا في العمد والخطأ، ويكون معنى قول الحسن: حمد سليمان أي لموافقة الطريق الأرجح، ولم يذم داود لاقتصاره على الطريق الراجح (فتح الباري ١٣: ١٣٠).

ومما يدل على اجتهاد النبي في الأحكام حديث أم سلمة عند الشيخين وغيرهما مرفوعا: «إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صادق فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو ليتركها» قال الحافظ في "الفتح" : وفيه أنه ﷺ كان يقضي بالاجتهاد فيما لم ينزل عليه فيه شيء، وخالف في ذلك قوم (منهم ابن حزم ومن تبعه) وهذا الحديث من أصرح ما يحتج به عليهم، وفيه: أنه ربما أداه اجتهاده إلى أمر فيحكم به يكون في الباطن بخلاف ذلك، لكن مثل ذلك لو وقع لم يقر عليه ﷺ لثبوت عصمته، واحتج من منع مطلقا بأن الإجماع معصوم من الخطأ، فالرسول أولى بذلك لعلو مرتبته، والجواب أن الملازمة مردودة فإن الإجماع إذا فرض وجوده دل على أن مستندهم ما جاء عن الرسول، فرجع الاتباع إلى الرسول لا إلى نفس الإجماع اهـ (١٣: ١٥٢) ملخصا. قلت: وكما

٤٩٣٧- عن عمر رضى الله عنه أنه قال: ردوا الخصوم حتى يصطلحوا، فإن فصل القضاء يورث الضغائن. أحسن طرقه محارب بن دثار عن عمر، قال: ابن حزم: ومحارب لم يدرك عمر (المحلى ٩: ٤٢٣)، وقد أدرك ابنه وعبد ا لله بن يزيد الخطمى وجابراً، وهو حجة مطلقًا تابعى ثقة مأمون من رجال الجماعة قد كملت فيه خصال السؤدد. وقال سفيان: ما يخيل إلى أنى رأيت زاهداً أفضل من محارب اهـ من "التهذيب" (١: ٥٠)، وإرسال مثله حجة عندنا وعند الجمهور، فقول ابن حزم لا يصح رد عليه وله شاهد.

يرجع الاتباع فى الإجماع إلى الرسول كذلك يرجع إليه فى قياس المجتهد أيضًا.

مقلد الإجماع متبع للرسول وكذا مقلد المجتهد:

فكما أن مقلد الإجماع متبع للرسول كذلك مقلد المجتهد، فإن الجاهل مأمور باتباع العالم والسؤال عنه كما أن الأمة مأمورة بتقليد إجماع الصحابة والمجتهدين بعدهم. قال تعالى: ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾، ومن ادعى الفرق، فعليه البيان.

يستحب للحاكم أن يدعو الخصم إلى الصلح
لا سيما فى موضع الاشتباه:

قوله: عن عمر إلى قوله: وقد وقع لعمر إلخ. دليل على أن القاضى مندوب إلى أن يدعو الخصم إلى الصلح خصوصا فى موضع اشتباه الأمر، وذكر محمد فى "الأصل" من طريق عامر هو الشعبى قال: كتب عمر بن الخطاب إلى معاوية رضى الله عنهما كتابا فى القضاء وفيه: وعليك بالصلح بين الناس ما لم يستبين لك فصل القضاء، وفى كتابه" إلى أبى موسى: والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما، وفيه دليل على جواز الصلح وإشارة إلى أن القاضى مأمور بدعاء الخصمين إلى الصلح، وقد وصف الله تعالى الصلح بأنه خير وذلك دليل النهاية فى الخيرية، كذا فى "المبسوط" (١٦: ٦١ و ٦٢).

وبوب البخارى فى "الصحيح" : هل يشير الإمام بالصلح؟ وأشار به إلى الخلاف فإن الجمهور استحبوا للحاكم أن يشير بالصلح وإن اتجه الحق لأحد الخصمين، ومنع من ذلك بعضهم وهو عن المالكية، واحتج البخارى لترجمة الباب بحديث عائشة رضى الله عنها تقول: سمع رسول الله ﷺ صوت خصوم بالباب عالية أصواتهم، وإذا أحدهما يستوضع الآخر ويسترفقه فى شىء

٤٩٣٨- كتب عمر إلى أبى موسى فى رسالته المشهورة: اجعل لمن ادعى حقًا غائبًا أو بينة أمدًا ينتهى إليه، فإن أحضر بينة إلى ذلك الأمد أخذت له بحقه، وإلا أوجبت عليه القضاء، فإنه أبلغ للعذر وأجلى للعمى. وقد مر أنه رسالة تلقاها العلماء بالقبول. رواه الدارقطنى بسندين أحدهما ضعيف والآخر رجاله ثقات. ١

وهو يقول: والله لا أفعل، فخرج عليهما رسول الله ﷺ فقال: أين المتألى على الله لا يفعل المعروف، فقال: أنا يا رسول الله! فله أى ذلك أحب، وفيه: أنه ﷺ أشار بالصلح بعد معرفته باتجاه الحق لأحد الخصمين لكون الأخر يستوضعه ويسترفقه فيه، وهو اعتراف منه بأن الخصم يستحق عليه ما يطلبه إلا أنه استدعى منه الوضيعة والرفق به، فافهم.

ثم احتج بحديث كعب بن مالك أنه كان له على عبد الله بن أبى حدرد الأسلمى مال، فلقيه فلزمه حتى ارتفعت أصواتهما، فمر بهما النبى ﷺ فقال: يا كعب! فأشار بيده كأنه يقول: النصف، فأخذ نصف ما له عليه وترك نصفا. وفيه أيضا إشارته ﷺ بالصلح بعد معرفته باتجاه الحق لأحدهما، واحتج أيضا بحديث سهل بن الساعدى قال: كان قتال بين بنى عمرو، فبلغ ذلك النبى ﷺ فصلى الظهر ثم أتاهم[1] يصلح بينهم الحديث.

قال ابن المنير: فقه الحديث التنبيه على جواز مباشرة الحاكم الصلح بين الخصوم ولا يعد ذلك تصحيفا فى الحكم كذا فى "فتح البارى" (١٣: ١٥٩)، وقال الموفق فى "المغنى" : وممن رأى الإصلاح بين الخصمين: شريح وعبد الله بن عتبة وأبو حنيفة والشعبى والعنبرى، وروى عن عمر أنه قال: ردوا الخصوم حتى يصطلحوا، فإن فصل القضاء يحدث بين القوم الضغائن. قال أبو عبيد: إنما يسعه الصلح فى الأمور المشكلة، أما إذا استنارت الحجة لأحد الخصمين وتبين له موضع الظالم فليس له أن يحملها على المصلح، ونحوه قول عطاء، واستحسنه ابن المنذر اهـ (١١: ٣٩٩).

قلت: والحق أنه يسعه الحمل على الصلح بعد استنارة الحجة لأحدهما أيضا كما يسعه الحكم، فإن الصلح خير كله، وإن كان فيها لبس يجب عليه حملها على الصلح فإن أبيا أخر هما إلى البيان، فإن عجلها قبل البيان لم يصح حكمه، هذا هو مدلول قول عمر، ويؤيده ما احتج به البخارى على جواز إشارة الإمام بالصلح من الأحاديث، وهو مذهب أبى حنيفة فى الباب، قال ابن حزم فى المحلى: ولا يحل التأنى فى إنفاذ الحكم إذا ظهر وهو قول الشافعى وأبى سليمان وأصحابنا.

---

(١) لم يقل: ثم أتاهم يقضى بينهم، فدل على جواز إشارة القاضى بالصلح ابتداءً.

٤٩٣٩- وقد وقع لعمر رضى الله عنه قريب مما وقع لسليمان عليه السلام وذلك أن بعض أصحابه مات وخلف مالا له نماء وديونًا، فأراد أصحاب الديون بيع المال فى وفاء الدين لهم، فاسترضاهم عمر بأن يؤخروا التقاضى حتى يقبضوا ديونهم من النماء، ويتوفر لأيتام المتوفى أصل المال، فاستحسن ذلك من نظره. ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣١:١٣) جازمًا به، فهو صحيح أو حسن على أصله.

وقال أبو حنيفة: إذا طمع القاضى أن يصطلح الخصمان فلا بأس أن يردهما المرة والمرتين، فإن لم يطمع فى ذلك فصل القضاء، وقال مالك: لا بأس بترديد الخصوم. (قلت: قد مر فى قول الحافظ أن الجمهور استحبوا للحاكم أن يشير بالصلح وإن اتجه الحق لأحد الخصمين، ولم يذكر خلاف الشافعى، فقوله فى ذلك قول أبى حنيفة سواء، وهو أعرف بمذهب الشافعى من ابن حزم، فالقول قوله، وإنما حكى فيه الاختلاف عن المالكية دون مالك، وقول ابن حزم يدل على أن مالكا نفسه لم يخالف أبا حنيفة، بل وافقه عليه، فافهم).

الرد على ابن حزم فى إيراده على أبى حنيفة فى مسألة الصلح:

قال ابن حزم: أما قول أبى حنيفة ففاسد لأنه لا فرق بين ترديد مرتين وثلاث مرار أو أربع، وهكذا ما زاد إلى انقضاء العمر، وإلا فهاتوا برهانكم إن كنتم صادقين اهـ قلت: برهانه فى كلامه ولكن ابن حزم لا يفقه ولا يفهم، فإن أبا حنيفة إنما يقول برد الخصوم إذا طمع القاضى أن يصطلح الخصمان، وباليقين ندرى أن الطمع فى ذلك لا يمتد إلى انقضاء العمر، بل يبطل وينقطع إذا لم يصطلحا بالرد مرة أو مرتين، ثم قال: واحتج بعضهم بالرواية عن عمر: ردوا الخصوم حتى يصطلحوا إلخ، قال: وهذا لا يصح عن عمر لأن أحسن طرقه محارب بن دثار أن عمر، ومحارب لم يدركه اهـ. قلت: ولكن خصمك يرى مراسيل الثقات حجة وأنت أيضا إذا وافق غرضك، كما لا يخفى على من أمعن النظر فى "المحلى".

قال: ومعاذ الله أن يصح هذا عن عمر لأن فيه المنع جملة من إنفاذ الحق لأن علة توريث الضغائن موجودة فى ذلك أبدا، فإن وجب أن يراعى وجب ذلك أبدا، وإن لم يجب أن يراعى، فلا يجب ذلك طرفة عين اهـ.

قلت: قد اعترفت بالحق من حيث لا تشعر، فقد قلت بأن علة توريث الضغائن موجودة فى فصل القضاء أبدا، ولا يشك عاقل فى أن التحرز مما يورث الضغائن مندوب إليه، كيف لا؟

٤٩٤٠- وقال مزاحم بن زفر: قال لنا عمر بن عبد العزيز: خمس إذا أخطأ القاضى منهن خطة كانت فيه وصمة أن يكون فهماً حليماً عفيفاً صليباً عالماً سؤولا عن العلم. علقه البخارى ووصله ابن سعد فى الطبقات عن محمد بن عبد الله الأسدى هو أحمد الزبيرى عن سفيان هو الثورى عن يحيى بن سعيد عن عمر بن عبد العزيز قال:

وقد قال الله تعالى: ﴿والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح﴾ ولم نقل بأن مراعاة ذلك واجبة أبدا، وإنما تجب إذا لم نستنر الحجة وكان فيها لبس، وأما إذا استنارت يسعه فصل القضاء ويجوز له أن يحملهما على الصلح، فما أعجل ما نسيت قول أبى حنيفة إذا طمع القاضى أن يصطلح الخصمان فلا بأس أن يردهما إلخ وهو صريح فى عدم الوجوب، فعجيب من مثلك أن يحكى عن خصمه الجواز، ويورد عليه ما يرد على القول بالوجوب وقول عمر: ردوا الخصوم حتى يصطلحوا. محمول على الندب عندنا، فليس فيه المنع من إنفاذ الحق جملة، فافهم.

قال: ولم يأت قط عن رسول الله ﷺ أنه رد خصوما بعد ما ظهر الحق، بل قضى بالبينة على الطالب وألزم المنكر اليمين فى الوقت وأمر المقر بالقضاء فى الوقت اهـ.

قلنا: هذا كله كلام من قصر نظره عن أحاديث الأحكام أو فهمه عن درك معانيها، ألا ترى أنه ﷺ قال للزبير حين خاصمه رجل فى شراج الحرة: اسق يا زبير -فأمره بالمعروف- ثم أرسله إلى جارك، ثم قال حين أحفظه الأنصارى: اسق ثم احبس حتى يرجع الماء إلى الجدر، واستوعى له حينئذ حقه، وفيه أن للحاكم أن يشير بالصلح بين الخصمين ويأمر به ويرشد إليه ولا يلزمه به إلا إذا رضى، وأن يستوفى لصاحب الحق حقه إذا لم يتراضيا، وأن يحكم بالحق لمن توجه له ولو لم يسأله صاحب الحق، كذا فى "فتح البارى" (٥:٣١). وهذا هو قول أبى حنيفة بعينه، ورد الخصوم فى كلامه وفى أثر عمر كناية عن حملهما على الصلح، فإن اصطلحا بدون الرد فلا حاجة إليه وإلا ردهما ليتراضيا على شيء يصلح بينهما ويتراوضا فيه.

قال: وقال الله تعالى: ﴿كونوا قوامين بالقسط﴾ وقال: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ وقال: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾ فمن حكم بالحق حين يبدو إليه فقد قام بالقسط، وأعان على البر وسارع إلى مغفرة من ربه، ومن تردد فى ذلك، فلم يسارع إلى مغفرة من ربه، ولا قام بالقسط ولا أعان على البر والتقوى اهـ (١١:٤٢٣).

قلت: هذا كلام ظاهرى قد حرم الفقه والدراية رأسا، فمن أنبأه أن الحمل على الصلح ليس من القسط ولا من البر والتقوى، والمسارع إليه ليس بمسارع إلى مغفرة من ربه؟ وقد قال الله

لا ينبغى للقاضى أن يكون قاضيًا حتى يكون فيه خمس خصال: عفيف، حليم، عالم بما كان قبله. يستشير ذوى الرأى، لا يبالى بملامة الناس (فتح البارى ١٣: ١٣٢).

تعالى: ﴿والصلح خير﴾ فإن ادعى ذلك فعليه البيان ودونه خرط القتاد. وهل له أن يقول: بأن رسول الله ﷺ حين أشار على الزبير بالصلح، ولم يحكم له بالحق، لم يسارع إلى مغفرة من ربه؟ وإنما سارع إليها حين أغضبه الأنصارى وحكم بالحق واستوعى للزبير حقه، هذا لا يقوله قط جاهل فضلا عن عالم عاقل، فافهم ولا تعجل فى الإنكار على أئمة الهدى فتندم، والله تعالى أعلم.

والأصل فى هذا الباب: قوله تعالى فى داود وسليمان: ﴿إذ يحكمان فى الحرث أذ نفشت فيه غنم القوم ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما﴾، فأخرج عبد الرزاق بسند صحيح عن مسروق قال: كان حرثهم عنبا نفشت فيه الغنم أى رعت ليلا فقضى داود بالغنم لهم فمروا على سليمان فأخبروه الخبر، فقال سليمان: لا ولكن أقضى بينهم أن يأخذوا الغنم فيكون لهم لبنها وصوفها ومنفعتها، ويقوم هؤلاء على حرثهم حتى إذا عاد كما كان ردوا عليهم غنمهم. وأخرجه الطبرى من وجه آخر لين فقال فيه عن مسروق عن ابن مسعود، وأخرجه ابن مردوية والبيهقى عن ابن مسعود وسنده حسن اهـ من "فتح البارى" (١٣: ١٣١).

وفيه أيضا: قال ابن المنير: والأصح فى الواقعة أن داود أصاب الحكم وسليمان أرشد إلى الصلح اهـ، ولا يخفى ما فى مدح الله سليمان من ترجيح الإرشاد إلى الصلح على فصل القضاء وقد وقع لعمر رضى الله عنه مثله فاستحسن ذلك من نظره، وقصة نفش الغنم حرث القوم محمولة عندنا على أن أهل الغنم كانوا أرسلوها لترتعى ليلا أو كانوا معها فأفسدت الحرث فضمنوا قيمة المتلف والغنم لتساويها، ولم يكن عندهم شىء سواها، فقضى داود عليهم بدفعها، ولولا ذلك لم يضمنوها لما روى الشيخان من قوله ﷺ: «جرح العجماء جبار»، وسياق القصة يدل على أن ما حكم به سليمان فيها غير منسوخ فى شريعتنا، فتحمل على ما ذكرنا، وهذا إولى مما قاله الجصاص فى "أحكام القرآن": إن حكمها منسوخ، والله تعالى أعلم.

ولا يرد عليه أن القاضى لا يجوز له أن ينقض من حكم غيره ما خالف اجتهاده، فإن سليمان لم ينقض قضاء داود، وإنما قال حين أخبروه الخبر أن غير هذا أرفق بالجانبين، فسمعه داود عليه السلام فدعاه فقال له: بحق النبوة والأبوة ألا أخبرتنى بالذى هو أرفق؟ فقال: أرى أن تدفع الغنم إلى صاحب الأرض لينتفع بدرها ونسلها وصوفها، والحرث إلى صاحب الغنم ليقوم عليه حتى يعود كما كان ثم يترادا، فكان داود هو الذى نقض قضاءه، وقال: القضاء ما قضيت،

٤٩٤١- عن الشعبى قال: من سره أن يأخذ بالوثيقة من القضاء فليأخذ بقضاء عمر فإنه كان يستشير، أخرجه يعقوب بن سفيان بسند جيد عنه (فتح البارى ١٣:١٣٢) أيضًا.

٤٩٤٢- عن ابن عباس أن الحر بن قيس بن حصن كان من النفر الذين يدنيهم عمر وكان القراء أصحاب مجلس عمر ومشاورته، كهولا كانوا أو شبانًا. رواه البخارى فى حديث (فتح البارى ١٣:٢١٨).

وأمضى الحكم. فكان هذا مما تغير فيه اجتهاد القاضى قبل الحكم، كما ورد فى بعض الآثار أن داود عليه السلام لم يكن بت الحكم فى ذلك حتى سمع من سليمان لما سمع أو بعد الحكم قبل أن يتبدل مجلس الحكم، فإن سليمان عليه السلام كان يجلس على الباب الذى يخرج منه الخصوم (روح المعانى ١٧:٦٥ و٦٨) فلعله قال ما قال قبل أن يخرج كلهم من مجلس القضاء والله تعالى أعلم. قوله: وقال مزاحم بن زفر إلخ، دلالته على أدب القاضى ظاهرة، وقد مر فى كلام الكرابيسى ما يدل على أنه مما أجمع عليه السلف.

لا يجلس القاضى فى مجلس القضاء وحده:

قوله: عن الشعبى وقوله: عن ابن عباس إلخ. فيهما دلالة على ما ذكره فقهاءنا أن القاضى لا يجلس فى مجلس القضاء وحده، لأن فى جلوسه وحده تهمة، كذا فى "الهداية".

وقال الموفق فى "المغنى": وروى أن عمر كان يكون عنده جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ -منهم عثمان وعلى وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف- (والحر بن قيس كما فى أثر المتن وابن عباس وغيرهم) إذنزل به الأمر شاورهم فيه، ولا مخالف فى استحباب ذلك. قال أحمد: لما ولى سعد بن إبرهيم قضاء المدينة كان يجلس بين القاسم وسالم يشاورهما، وولى محارب بن دثار قضاء الكوفة فكان يجلس بين الحكم وحماد يشاورهما، ما أحسن هذا لو كان الحكام يفعلونه يشاورون وينتظرون! ولأنه قد يتنبه بالمشاورة ويتذكر ما نسيه بالمذاكرة، ولأن الإحاطة بجميع العلوم متعذرة، وقد ينتبه لإصابة الحق ومعرفة الحادثة من هو دون القاضى، فكيف بمن يساويه، أو يزيد عليه؟ فقد روى أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه جاءته الجدتان فورث أم الأم، وأسقط أم الأب، فقال له عبد الرحمن بن سهل: يا خليفة رسول الله! لقد أسقطت التى لو ماتت ورثها وورثت التى لو ماتت لم يرثها، فرجع أبو بكر فأشرك بينهما.

٤٩٤٣- عن سعيد بن المسيب قال: كان عمر يتعوذ بالله من معضلة ليس لها أبو الحسن -يعنى على بن أبى طالب- أخرجه الحميدى فى كتاب النوادر وابن سعد فى الطبقات (فتح البارى ١٣: ٢٨٦)، وهو حسن أو صحيح على أصله.

وروى عمر بن شبة عن الشعبى أن كعب بن سوار كان جالسا عند عمر فجاءته امرأة فقالت: يا أمير المؤمنين! ما رأيت رجلا قط أفضل من زوجى، والله إنه ليبيت ليله قائما ويظل نهاره صائما فى اليوم الحار ما يفطر، فاستغفر لها وأثنى عليها وقال: مثلك أثنى الخير. قال: واستحيت المرأة فقامت راجعة، فقال كعب: يا أمير المؤمنين! هلا أعديت المرأة على زوجها؟ قال: وما شكت؟ قال : شكت زوجها أشد الشكاية. قال: أو ذاك أردت؟ قال: نعم. قال ردوا على المرأة، فقال: لا بأس بالحق أن تقوليه، إن هذا زعم أنك جئت تشكو زوجك أنه يجتنب فراشك، قالت: أجل! إنى امرأة شابة وإنى أبتغى ما يبتغى النساء، فأرسل إلى زوجها، فجاء فقال لكعب: اقض بينهما. قال: يا أمير المؤمنين! أحق أن يقضى بينها، قال: عزمت عليك لتقضين بينهما فإنك فهمت من أمرهما ما لم أفهم. قال: فإنى أرى كأنها عليها ثلاث نسوة هى رابعتهن، فأقضى له بثلاثة أيام بلياليهن يتعبد فيهن، ولها يوم وليلة، فقال عمر: والله ما رأيك الأول أعجب إلى من الآخر، إذهب فأنت قاض على البصرة[1]. إذا ثبت هذا، فإنه يشاور أهل العلم والأمانة، لأن من ليس كذلك، فلا قول له فى الحادثة ولا يسكن إلى قوله قال سفيان: وليكن أهل مشورتك أهل التقوى وأهل الأمانة، ويشاور الموافقين والمخالفين ويسألهم عن حجتهم ليبين له الحق اهـ (١١: ٣٩٧).

وقال المحقق فى الفتح عن المبسوط: فإن دخله حصر فى قعودهم عنده أو شغله عن شىء من أمور المسلمين جلس وحده، فإن طباع الناس تختلف، فمنهم من يمنعه حشمة الفقهاء من فصل القضاء، ومنهم من يزداد قوة على ذلك، فإذا كان ممن يدخله حصر جلس وحده اهـ (٦: ٣٧١).

لا يدع القاضى مشاورة العلماء:

قوله: عن سعيد بن المسيب إلى قوله: عن ميمون بن مهران إلخ. فيه دليل على أن القاضى وإن كان عالما فقيها فينبغى له أن لا يدع مشاورة العلماء وقد كان رسول الله ﷺ أكثر الناس مشاورة لأصحابه رضى الله عنهم، ولأن المشورة تلقح العقول وقال ﷺ: «ما هلك قوم عن

---

(١) والقصة ذكرها الحافظ فى الإصابة مختصرة فى ترجمة كعب وقال: إنها مشهورة، ولا يخفى ما فيه من حكم كعب بالقياس والرأى وتصويب عمر إياه فيه، فمن أين لابن حزم ومن تبعه أن يقول: لم يثبت عن أحد من الصحابة الحكم بالقياس، فافهم.

٤٩٤٤- عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم قال: جاء رجل إلى معاوية فسأله عن مسألة، فقال: سل عنها عليًا، قال: ولقد شهدت عمر أشكل عليه شيء، فقال: ههنا علي؟ قال الحافظ في "الفتح" (١٣: ٢٨٦): رويناه في القطعيات اهـ وهو صحيح، أو حسن على أصله.

مشورة قط». (وقال: «ما خاب من استخار وما ندم من استشار») وكان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما يستشيران الصحابة مع فقههما وفضلهما حتى كان عمر إذا رفعت إليه حادثة قال: ادعوا لي عليا، وادعوا لي زيد بن ثابت وأبي بن كعب رضي الله عنهم، فكان يستشيرهم ثم يفصل بما اتفقوا عليه، فعرفنا أنه لا ينبغي للقاضي أن يدع المشاورة وإن كان فقيها ولكن في غير مجلس القضاء، لأن الاشتغال بالمشورة في مجلس القضاء ربما يحول بينه وبين فصل القضاء، ويكون سببا لازدراء بعض الجهال به ونسبتهم إياه إلى الجهل، كذا في "المبسوط" (١٦: ٧١).

وفيه أيضا عن الشعبي قال: كانت القضية ترفع إلى عمر رضي الله عنه، وربما يتأمل شهرا، ويستشير أصحابه، وحديث ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة معروف، فإنه ردهم شهرا، ثم قال: أقول فيه برأي فإن يك صوابا فمن الله ورسوله، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان الحديث. فعرفنا أنه ينبغي للقاضي أن يتأنى ويشاور عند اشتباه الأمر اهـ (١٦: ٨٤). وقد أخرج البخاري في "الأدب" وابن أبي حاتم بسند قوي عن الحسن قال: ما تشاور قوم قط بينهم إلا هداهم الله لأفضل ما يحضرهم، وفي لفظ: إلا عزم الله لهم بالرشد أو بالذي ينفع.

تحقيق مشاورة النبي ﷺ ومتعلقها:

وأما قوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وشاورهم في الأمر﴾، فأخرج ابن أبي حاتم بسند حسن عن الحسن أيضا قال: قد علم أنه ما به إليهم حاجة، ولكن أراد أن يستن به من بعده، وقال البخاري: إن المشاورة قبل العزم والتبين لقوله تعالى: ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾، وكانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح الكتاب، أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداء بالنبي ﷺ.

وقال الحافظ في "الفتح" : قد اختلف في متعلق المشاورة -أي مشاورة النبي ﷺ أصحابه- فقيل: في كل شيء ليس فيه نص. وقيل: في الأمر الدنيوي فقط. وقال الداودي: إنما كان يشاورهم في أمر الحرب مما ليس فيه حكم لأن معرفة الحكم إنما تلتمس منه، قال: ومن زعم

٤٩٤٥- عن على قال: ما فعل عثمان الذى فعل فى المصاحف إلا عن ملأ منا، أخرجه ابن أبى داود فى كتاب المصاحف من طرق عنه وسنده حسن (فتح البارى ١٣: ٢٨٦)، ومشاورة عثمان الصحابة أول ما استخلف فيما يفعل بعبيد الله بن عمر لما قتل الهرمزان وغيره ظنًا منه أن لهم فى قتل أبيه مدخلا، رواها ابن سعد وغيره بسند حسن (فتح البارى ١٣: ٢٨٦).

٤٩٤٦- عن أبى هريرة قال: ما رأيت أحدًا أكثر مشورةً لأصحابه من النبى ﷺ رجاله ثقات إلا أنه منقطع وقد أشار إليه الترمذى فى الجهاد (فتح البارى ١٣: ٢٨٣).

أنه كان يشاورهم فى الأحكام فقد غفل غفلة عظيمة. وأما فى غير الأحكام فربما رأى غيره أوسمع ما لم يسمعه أو يره كما كان يستصحب الدليل فى الطريق، وقال غيره: اللفظ وإن كان عاما لكن المراد به الخصوص للاتفاق على أنه لم يكن يشاورهم فى فرائض الأحكام ووقع فى الأدب من رواية طاؤس عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿وشاورهم فى الأمر﴾ قال: فى بعض الأمر، قيل: وهذا تفسير لا تلاوة. ونقله بعضهم قراءة عن ابن مسعود.

قال الحافظ: وفى هذا الإطلاق نظر، فقد أخرج الترمذى وحسنه، وابن حبان وصححه من حديث على قال: لما نزلت: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول﴾ الآية، قال لى النبى ﷺ: ما ترى؟ دينار؟ قلت: لا يطيقونه، قال: فنصف دينار؟ قلت: لا يطيقونه، قال: فكم؟ قلت: شعيرة، قال: إنك لزهيد، فنزلت: ﴿أأشفقتم﴾ الآية قال: فبى خفف الله عن هذه الأمة. ففى هذا الحديث المشاورة فى بعض الأحكام.

قلت: بل فى ما يتعلق بالخبرة من أحوال الناس لأنه ﷺ إنما شاوره فى قدر الصدقة التى تقدم بين يدى النجوى، وكان القرآن قد نزل فيه بالإطلاق من غير تقييد بقدر معلوم ولكن النبى ﷺ رأى أن يقدرها بقدر تسكينا لقلوب العامة كيلا يترددوا فى براءة ذمتهم عن امتثال الأمر بأداء، فشاور عليا فى قدر ما يطيقونه من غير حرج، فكان ذلك من المشاورة فيما يتعلق بالخبرة من أحوال الناس لا فيما يتعلق بالأحكام.

والحق أنه ﷺ كان يشاورهم فى الأحكام أيضا فى كل شىء ليس فيه نص إذا أراد أن يحكم فيه باجتهاده، فقد ثبت أنه شاورهم فى أسارى بدر وقال: «أشيروا على فى هؤلاء القوم»، فأشار عليه أبو بكر وعمر برأيين مختلفين، فاختار رأى أبى بكر ونزل الوحى بموافقة عمر، وكان ذلك من المشاورة فى الأحكام قطعا.

٤٩٤٧- عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق رضى الله عنه إذا ورد عليه أمر نظر فى كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله ﷺ قضى به، وإن لم يعلم خرج، فسأل المسلمين عن ا لسنة، فإن أعياه ذلك

وفى "فضائل الصحابة" لأسد بن موسى و "المعرفة" ليعقوب بن سفيان بسند لا بأس به عن عبد الرحمن بن غنم -بفتح المعجمة وسكون النون- وهو مختلف فى صحبته أن النبى ﷺ قال لأبى بكر وعمر[1]: لو أنكما تتفقان على أمر واحد ما عصيتكما فى مشورة أبدا، وقد وقع فى حديث أبى قتادة فى نومهم بالوادى إن تطيعوا أبا بكر وعمر ترشدوا.

قال: واختلفوا فى وجوب المشاورة فنقل البيهقى فى "المعرفة" الاستحباب عن النص، وبه جزم أبو نصر القشيرى فى تفسيره وهو المرجح اهـ ملخصا (١٣:٢٨٣)، وقال الموفق فى "المغنى": إن المشاورة ههنا لاستخراج الأدلة، ويعرف الحق بالاجتهاد، ولا يجوز أن يقلد غيره ويحكم بقول سواه، سواء ظهر له الحق فخالفه غيره فيه أو لم يظهر له شيء وسواء ضاق الوقت، أولم يضق، وبهذا قال الشافعى وأبو يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى.

يجوز للمجتهد ترك رأيه لرأى من هو أفقه منه:

وقال أبو حنيفة: إذا كان الحاكم من أهل الاجتهاد جاز له ترك رأيه لرأى من هو أفقه منه عنده، وإذا صار إليه فهو ضرب من الاجتهاد، لأنه يعتقد أنه أعرف منه بطريق الاجتهاد اهـ (١١:٣٩٨). قلت: وهذا متفرع على تقليد المجتهد مجتهدا غيره هو أفقه منه، وقد تقدمت منا الإشارة إليها فى دلائل جواز القضاء الإفتاء بالتقليد، فهذا عالم الأرض عمر قد قلد أبا بكر رضى الله عنه فى الكلام، وفى قتال أهل الردة، وصح عن ابن مسعود أنه كان يأخذ بقول عمر (أى فى الاجتهاديات).

وقال الشعبى عن مسروق: كان ستة من أصحاب النبى ﷺ يفتون الناس: ابن مسعود وعمر بن الخطاب وعلى وزيد بن ثابت وأبى بن كعب وأبو موسى، وكان ثلاثة منهم يدعون قولهم لقول ثلاثة: كان عبد الله يدع قوله لقول عمر، وكان أبو موسى يدع قوله لقول على، وكان زيد يدع قوله لقول أبى بن كعب، وقال جندب: ما كنت لأدع قول ابن مسعود لقول أحد من

---

(١) فيه دليل لما قاله أصحابنا ومر ذكره فى "المقدمة" أن الصحابة إذا اختلفوا فى أمر فكل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به، فتذكر.

دعا رؤوس المسلمين وعلماؤهم واستشارهم، وإن عمر بن الخطاب كان يفعل ذلك، أخرجه البيهقى بسند صحيح عنه (فتح البارى ١٣: ٢٨٥).

الناس، كذا فى "الإعلام" (١: ٢٢٠)، وقد تقدم قول عمر لشريح: فإن لم يكن فى كتاب الله، ولا فى سنة رسول الله، ولا فيما قضى به أئمة الهدى، فأنت بالخيار: إن شئت أن تجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرنى ولا أرى مؤامرتك إياى إلا خيرالك. وسنده صحيح، وأمره إياه بمؤامرته ليس إلا أمرا بالتقليد كما لا يخفى.

وقال أبو يوسف الإمام فى "الخراج" له: حدثنا سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن سالم بن الجعد عن معدان بن أبى طلحة اليعمرى أن عمر بن الخطاب خطب يوما فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: اللهم إنى أشهدك على أمراء الأمصار، فإنى إنما بعثتهم ليعلموا الناس دينهم، وسنة نبيهم ﷺ، ويقسموا فيهم فيأهم ويعدلوا بينهم، فمن أشكل عليه شىء رفعه إلى اهـ (ص١٦)، وهذا سند صحيح على شرط مسلم، ودلالته على ما دل عليه أثر شريح ظاهرة. ولا يخفى أن المجتهد إنما يقلد مجتهدا آخر فيما لم يتبين له خطأه وأما ما تبين له فيه خطأه فلا، فما أورده الموفق على أبى حنيفة لا يرد عليه أصلا فإنه لا يقول بتقليد الأفقه إذا اعتقد أن ما قاله خطأ، وإنما يقول به إذا لم يبين له خطأه، وأما أنه مما يجوز أن يبين له خطأه إذا اجتهد فكيف يجوز له أن يحكم به، ففيه أن هذا الإمكان معرض باعتقاده فيه الآن أنه أفقه منه، فالظاهر كون الحق والصواب معه، فافهم.

قال فى البدائع: ولو أفضى رأيه إلى شىء وهناك مجتهد آخر أفقه منه له رأى آخر فأراد أن يعمل برأيه من غير النظر فيه ويرجح رأيه بكونه أفقه منه هل يسعه ذلك؟ ذكر فى كتاب الحدود أن عند أبى حنيفة يسعه ذلك وعندهما لا يسعه إلا أن يعمل برأى نفسه، وهذا يرجع إلى أن كون أحد المجتهدين أفقه منه هل يصلح مرجحا من غير النظر فى رأيه؟ من قال: يصلح مرجحا قال: يسعه، ومن قال: لا يصلح قال: لا يسعه وجه قول من لا يرى الترجيح بكونه أفقه، أن الترجيح يكون بالدليل، وكونه أفقه ليس جنس الدليل فلا يقع به الترجيح، ولهذا لا يصلح دليل الحكم بنفسه، وجه قول من يرى به الترجيح أن هذا من جنس الدليل لأن كونه أفقه يدل على أن اجتهاده أقرب إلى الصواب، فكان من جنس الدليل، فيصلح للترجيح وإن لم يصلح دليل الحكم بنفسه، وأبدا يكون الترجيح بما لا يصلح دليل الحكم بنفسه، ولهذا قيل فى حده زيادة لا يسقط بها التعارض حقيقة كما علم فى أصول الفقه، ولهذا أوجب أبو حنيفة تقليد الصحابة الكرام رضى الله تعالى عنهم ورجحه على القياس لما أن قولهم أقرب إلى إصابة الحق من

٤٩٤٨– عن عمر أنه حكم فى المشركة بإسقاط الإخوة من الأبوين ثم شرك بينهم بعد ذلك، فقال له رجل: إنك لم تشرك بينهم عام كذا؟ فقال: تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضى. ولم ينقض قضاءه الأول، رواه الدارمى والدارقطنى والبيهقى من حديث الحكم بن مسعود، ووقع فى "النهاية" و "الوسيط" على العكس، قال ابن الصلاح: وهو سهو قطعًا وإنما هو شرك بعد أن لم يشرك. كذا رواه البيهقى والناس (التلخيص الحبير ٢:٤٠٦) قلت: وفيه دلالة على كون الأثر مشهوراً عن عمر، وسكوت الحافظ عنه يشعر بكونه صحيح الإسناد عنده.

٤٩٤٩– ويروى عن عمر وعلى وزيد بن ثابت وابن مسعود فى الجد قضايا مختلفة، علقه البخارى، وذكر الخطابى فى الغريب بسند صحيح عن ابن سيرين عن

قول القائس كذا هذا اهـ (٧:٤ و٥).

قلت: وقد رأيت شيخى المولى الخليل –غشاه الله برحمته ورضوانه– قد ترك رأيه فى مسائل برأى شيخه القطب الربانى قدس الله سره، ولم يجسر على الإفتاء بما يخالف رأيه فى الاجتهاد التى قد اختلفت نصوص المذهب فيها أو اشتبهت، فاختار شيخه أحد الوجوه وكان المختار عنده وجه آخر سواه فلم يفت برأيه بل برأى شيخه لكونه يراه أفقه منه وأعلم، فافهم ذلك، والله يتولى هداك.

إذا تغير اجتهاد القاضى بعد القضاء
أو خالف اجتهاده اجتهاد من قبله لم ينقضه:

قوله: عن عمر، وقوله: ويروى عن عمر إلخ. فيه دلالة على أن القاضى إذا تغير اجتهاده من غير أن يخالف نصا ولا إجماعا أو خالف اجتهاده من قبله لم ينقضه لمخالته، قال الموفق فى "المغنى" (١١:٤٠٥): لأن الصحابة رضى الله عنهم أجمعوا على ذلك، فإن أبا بكر حكم فى مسائل باجتهاده وخالفه عمر ولم ينقض أحكامه وعلى خالف عمر فى اجتهاده فلم ينقض أحكامه فإن أبا بكر سوى بين الناس فى العطاء وأعطى العبيد وخالفه عمر ففاضل بين الناس وخالفهما على فسوى بين الناس وحرم العبيد، ولم ينقض واحد منهم ما فعله من قبله، وجاء أهل نجران إلى على فقالوا: يا أمير المؤمنين! كتابك بيدك وشفاعتك بلسانك فقال: ويحكم! إن عمر كان رشيد الأمر ولن أرد قضاء قضى به عمر رواه سعيد قلت وقد تقدم كل ذلك فى أبواب السير من هذا لكتاب، فليراجع.

عبيدة قال: ما تصنع بالجد؟ لقد حفظت عن عمر فيه مائة قضية[1] يخالف بعضها بعضاً (التلخيص الحبير ٢:٢٦٦).

ومن ذلك ما روينا فى المتن أن عمر حكم فى المشتركة بإسقاط الإخوة من الأبوين ثم شرك بينهم بعد، وقال: تلك على ما قضينا وهذه على ما قضينا، وقضى فى الجد بقضايا مختلفة ولم يرد الأولى، ولأنه يفضى إلى نقض الحكم بمثله، وهذا يؤدى إلى أن لا يثبت الحكم أصلا، لأن الحاكم الثانى يخالف الذى قبله والثالث يخالف الثانى فلا يثبت حكم، (وهذا هو الذى أشار به أبو سفيان على عثمان بن عفان رضى الله عنهما حين أراد أن يرد على عتبة بن أبى سفيان ما أخذه منه عمر وأدخله فى بيت المال، فقال أبو سفيان: إنك إن خالفت صاحبك قبلك ساء رأى الناس فيك، إياك أن ترد على من كان قبلك فيرد عليك من بعدك اهـ، أخرجه الطبرى فى التاريخ وقد ذكرناه فى تحقيق هدايا الأمراء).

قال الموفق: فإن قيل: فقد روى أن شريحا حكم فى ابنى عم، أحدهما أخ لأم أن المال للأخ، فرفع ذلك إلى على رضى الله عنه، فقال: على بالعبد يجىء به، فقال: فى أى كتاب الله وجدت ذلك؟ فقال: قال الله تعالى: ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله﴾، فقال له على: قد قال الله تعالى: ﴿وإن كان رجل يورث كلالة أوامرأة وله أخ أو أخت (أى من الأم)، فلكل واحد منهما السدس﴾، ونقض حكمه، قلنا: لم يثبت عندنا أن عليا نقض حكمه، ولو ثبت فيحتمل أن يكون على رضى الله عنه، اعتقد أنه خالف نص الكتاب فى الآية التى ذكرها فنقض حكمه لذلك اهـ (١١:٤٠٦). قلت: ومقتضى ذلك أن للقاضى أن ينقض قضاء غيره إذا كان مخالفا لنص الكتاب أو السنة عنده وإن كان مجتهدا فيه، فتأمل.

فإن قيل: كتب عمر إلى أبى موسى: لا بد عن قضاء قضية ثم راجعت فيه نفسك فهديت لرشدك أن تنقضه، فإن الحق قديم لا ينقضه شىء والرجوع إلى الحق خير من التمادى فى الباطل إلخ. وهو يدل على نقض القضاء بتغيير الاجتهاد قلنا: معناه أن القاضى ينقض قضاءه إذا تبين له أنه قضى بالرأى فى معرض النص بدليل ما مر عنه أن القضاء لا ينقض بتغيير الاجتهاد، فافهم. قال المحقق فى "الفتح": وأوكد الأمور فى هذا حكم شريح بما يخالف رأى على كثيرا، وهو يعلم ويوافقه، (ولا ينقض قضاءه)، كما علم فى رده شهادة الحسن له وعمر قبله، فقيل: صح عن عمر رضى الله عنه أنه قلد أباالدرداء القضاء فاختصم إليه رجلان فقضى لأحدهما، ثم لقى المقضى

---

(١) محمول على المبالغة، وإلا فهو ظاهر البطلان.

٤٩٥٠- عن عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «من أحدث فى

عليه عمر فسأله عن حاله، فقال: قضى على، فقال: لو كنت مكانه قضيت لك، قال: فما يمنعك؟ فقال: ليس هنا نص، والرأى مشترك اهـ (٦:٣٩٦).

إذا قضى القاضى بما يخالف نص الكتاب أو السنة أو الإجماع فهو باطل:

قوله: عن عائشة إلخ. فيه دلالة على أن القاضى إذا قضى بما يخالف الكتاب، أو السنة، أو الإجماع بأن يكون قولا لا دليل عليه فهو رد، أى باطل منقوض يجب على من رفع إليه من القضاة أن ينقضه كما إذا قضى بالقياس فيما فيه نص يخالف رأيه.، قال فى "الهداية": وأذا رفع إلى القاضى حكم حاكم أمضاه إلا أن يخالف الكتاب أو السنة أو الإجماع بأن يكون قولا لا دليل عليه، وفى "الجامع الصغير": وما اختلف فيه الفقهاء فقضى به القاضى ثم جاء قاض آخر يرى غير ذلك أمضاه.

والأصل أن القضاء متى لاقى فصلا مجتهدا فيه ينفذه ولا يرده غيره (وإلا نقضه ورده) والمراد بالسنة المشهورة منها، وفيما اجتمع عليه الجمهور لا يعتبر مخالفة البعض، وذلك خلاف وليس باختلاف، والمعتبر الاختلاف فى الصدر الأول، والمجتهد فيه أن لا يكون مخالفا لما ذكرنا اهـ أى من الكتاب والسنة المشهورة والإجماع، فإذا حكم حاكم بخلاف ذلك ورفع إلى آخر لم ينفذه بل يبطله، حتى لو نفذه ثم رفع إلى قاض نقض لأنه باطل وضلال، والباطل لا يجوز عليه الاعتماد بخلاف المجتهد فيه (وهو ما لا يكون مخالفا لصـ يح الكتاب أو السنة أو الإجماع) فإنه إذا رفع إلى الثانى نفذه كما مر، فإن نقضه فرفع إلى ثالث فإنه ينفذ القضاء الأول ويبطل الثانى، لأن الأول كان فى محل الاجتهاد وهو نافذ بالإجماع، والثانى مخالف للإجماع اهـ من "العناية".

وقال المحقق فى "الفتح": فشرط حل الاجتهاد أن لا يكون مخالفا للكتاب أو السنة -يعنى المشهورة- (وهى ما تلقاه الأمة بالقبول لا ما اصطلح عليه المحدثون) مثل: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر»، فلو قضى بشاهد ويمين لا ينفذ ويتوقف على إمضاء قاض آخر كذا فى أقضية الجامع، وفى بعض المواضع ينفذ مطلقا، ثم يراد بالكتاب: المجمع على مراده أو ما يكون مدلول لفظه ولم يثبت نسخه ولا تأويله بدليل مجمع عليه، فالأول مثل: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ الآية، لو قضى قاض بحل أم امرأته (أو بحل موطوءة الأب منكوحة كانت أو جارية)

أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد»، وفي لفظ: «من صنع أمرًا على غير أمرنا فهو رد». رواه

كان باطلا لا ينفذ، والثاني: مثل ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ فلا ينفذ الحكم بحل متروك التسمية عامدا، ولقائل أن يقول: إن النص مأول بالمذبوح للأنصاب فيقع الخلاف في أنه مأول أو ليس بمأول فلا يكون حكم أحد المتناظرين بأنه غير مأول قاضيا على غيره بمنع الاجتهاد فيه، نعم قد يترجح أحد القولين على الآخر بثبوت دليل التأويل (ومنعه)، فيقع الاجتهاد في بعض أفراد هذا القسم أنه مما يسوغ فيه الاجتهاد أولا ولذا نمنع نحن نفاذ القضاء في بعض الأشياء ويجيزونه وبالعكس، وفي الخلاصة من أدب القاضي قال: وأما القضاء بحل متروك التسمية عمدا فجائز عندهما، وعند أبي يوسف لا يجوز.

وأما عدم تسويغ الاجتهاد بكونه مخالفا للإجماع سواء كان ذلك على الحكم أو على تأويل السمعي أو بنقل عدم تسويغ فقهاء العصر اجتهاده وذلك مثل اجتهاد ابن عباس رضي الله عنهما في جواز ربا الفضل لم يقبله الصحابة منه، فلو قضى به قاض لا ينفذ وهذا هو المراد بقول المصنف: وفيما اجتمع عليه الجمهور لا يعتبر مخالفة البعض ولا يعني أنه لا يعتبر في انعقاد الإجماع، بل لا يعتبر في جواز الاجتهاد، فالمراد إذا اتفق أهل الإجماع على حكم فخالفهم واحد لا يُصير المحل بذلك محل اجتهاد، حتى لا ينفذ القضاء، بقول ذلك الواحد، والذي صححه شمس الأئمة واختاره أن الواحد المخالف إن سوغوا له اجتهاده لا يثبت حكم الإجماع، وإن لم يسوغوا لا يصير المحل مجتهدا فيه، قال: وإليه أشار أبو بكر الرازي، لأن ذلك كما قال المصنف خلاف لا اختلاف.

ثم المعتبر الاختلاف في الصدر الأول يعني إنما يكون المحل محل اجتهاد بتحقيق الخلاف فيه بين الصحابة، وقد يحتمل بعض العبارات ضم التابعين، وعليه فرع الخصاف أن للقاضي أن ينقض القضاء ببيع أم الولد لأنه مخالف لإجماع التابعين، وقد حكى في هذا الخلاف عندنا فقيل: هذا قول محمد أما على قول أبي حنيفة وأبي يوسف فيجوز قضاءه ولا يفسخ، وفي النوازل عن أبي يوسف: لا ينفذ القضاء به فاختلف الرواية عن أبي يوسف.

وقال شمس الأئمة السرخسي: هذه المسألة تبتني على أن الإجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم عند محمد، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف لا يرفع، يعني اختلف الصحابة في جواز بيعهن: فعن على الجواز، وعمر وغيره على منعه. ثم أجمع التابعون على عدم جواز بيعهن، فكان قضاء القاضي به على خلاف الإجماع عند محمد فيبطله الثاني، وعند هما لما لم يرفع اختلاف الصحابة وقع في حمل الاجتهاد فلا ينقضه الثاني، ولكن قال القاضي أبو زيد في التقويم: إن محمدا روى

أبو داود واللفظ له، وأخرجه البخارى ومسلم وابن ماجة بنحوه (عون ٤: ٤٢٩).

عنهم جميعا أن القضاء يبيع أم الولد لا يجوز اهـ ملخصا (٦: ٣٩٤)، وهو يفيد أن الإجماع اللاحق يرفع الاختلاف السابق عندهم جميعا والله تعالى أعلم.

وظهر بهذا التفصيل الجواب عما أورده الموفق على أبى حنيفة ومحمد من التناقض فى القول حيث قال: وعن مالك وأبى حنيفة أنهما قالا: لا ينقض الحكم إلا إذا خالف الإجماع ثم ناقضا فقال مالك: إذا حكم بالشفعة للجار نقض حكمه. وقال أبو حنيفة: إذا حكم ببيع متروك التسمية أو حكم بين العبيد بالقرعة نقض حكمه. وقال محمد بن الحسن: إذا حكم بالشاهد واليمين نقض حكمه، وهذه مسائل خلاف موافقة للسنة اهـ (١١: ٤٠٤).

قلنا: إن مالكا اعتمد فى الشفعة على عمل أهل المدينة وهو كالإجماع عنده، فكان الحكم بالشفعة للجار خلاف الإجماع على أصله، وفى نقض الحكم ببيع متروك التسمية خلاف عندنا، كما مر، ولو صح القول بالنقض فإن هذا الحكم مخالف لصريح النص عندنا، وكونه مأولا عند الخصم ليس بحجة علينا، فإن محل التأويل إنما هو المجمل دون الصريح، والحكم بالقرعة منسوخ عندنا، والقضاء بالمنسوخ باطل إجماعا، وكون الخصم لا يلتزم النسخ لا يكون حجة على من ثبت عنده، أو هو محمول على الصلح دون القضاء، والحكم بالشاهد واليمين خلاف للسنة المشهورة: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» ولنص الكتاب: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾ إلى قوله: ﴿ذلك أدنى أن لا ترتابوا﴾، ولم يقل: فإن لم يكونا رجلين فرجل ويمين المدعى، ومثل هذا إنما يذكر لقصر الحكم عليه، ولما قال: ﴿ذلك أدنى أن لا ترتابوا﴾، فلا مزيد على الأدنى (كذا فى الكفاية ٦: ٣٩٣) وعن الزهرى قال: هى أى القضاء بشاهد ويمين بدعة، أول من قضى بها معاوية. فالحديث المروى فى القضاء بالشاهد واليمين وإن رواه مسلم، لكنه ضعيف لا يعمل به بهذا الانقطاع، فلا يقبل عند المعارضة بما هو أقوى منه فافهم. كذا فى "فواتح الرحموت" (ص ٦١٩)، وسنبين علة الحديث فى باب الدعوى إن شاء الله تعالى، وقد مر أن خلاف الواحد لا يجعل المحل اجتهاديا ما لم يسوغوا له اجتهاده، وأيضا فنقض القضاء بشاهد ويمين مختلف فيه عندنا، ففى بعض المواضع من الجامع: ينفذ مطلقا، كما مر.

ليس على القاضى تتبع قضايا من كان قبله:

فائدة: ليس على القاضى تتبع قضايا من كان قبله لأن الظاهر صحتها وصوابها، فإن تتبع

٤٩٥١- عن الزهرى عن سالم عن أبيه قال: بعث النبى ﷺ خالد بن الوليد إلى بنى جذيمة فدعاهم إلى الإسلام فلم يحسنوا أن يقولوا: أسلمنا فجعلوا يقولون: صبأنا صبأنا، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر حتى قدمنا على النبى ﷺ فذكرناه له، فرفع النبى ﷺ يديه فقال: اللهم إنى أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين، رواه البخارى مختصراً وزاد الباقر فى رواية عند ابن إسحاق: ثم دعا رسول الله ﷺ علياً فقال: اخرج إلى هؤلاء القوم فاجعل أمر الجاهلية تحت قدميك، فخرج حتى جاءهم ومعه مال فلم يبق أحد إلا وداه، (فتح البارى ٨:٤٦).

نظر فى الحاكم قبله فإن كان ممن يصلح للقضاء فما وافق من أحكامه الصواب أو لم يخالف كتابا ولا سنة ولا إجماعا لم يسغ نقضه وإن كان مخالفا لأحد هذه الثلاث (بالمعنى الذى مر ذكره فى كلام المحقق)، وكان فى حق الله تعالى -كالعتاق والطلاق- نقضه، لأن له النظر فى حقوق الله سبحانه، وإن كان يتعلق بحق آدمى لم ينقضه إلا بمطالبة صاحبه، وإن كان القاضى قبله لا يصلح للقضاء نقضت قضاياه المخالفة للصواب كلها، سواء كانت مما يسوغ فيه الاجتهاد أو لا يسوغ، لأن حكمه غير صحيح، وقضاءه كلا قضاء لعدم شرط القضاء فيه، وليس فى نقض قضاياه نقض الاجتهاد بالاجتهاد لأن الأول ليس باجتهاد، ولا ينقض ما وافق الصواب لعدم الفائدة فى نقضه، فإن الحق وصل إلى مستحقه. وقال أبو الخطاب: تنقض قضاياه كلها ما أخطأ فيه وما أصاب، وهو مذهب الشافعى، لأن وجود قضائه كعدمه، ولا أعلم فيه فائدة، فإن الحق لو وصل إلى مستحقه بطريق القهر من غير حكم لم يغير ذلك، وكذلك إذا كان بقضاء وجوده كعدمه والله تعالى أعلم، كذا قاله الموفق فى "المغنى"، وقواعدنا تساعده.

قوله: عن الزهرى عن سالم إلخ. قال العبد الضعيف: ترجم له البخارى إذا قضى الحاكم بجور أو خلاف أهل العلم فهو رد. قال العينى: أى مردود ينقض، وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم، فإن كان على وجه الاجتهاد والتأويل كما صنع خالد بن الوليد رضى الله عنه فإن الإثم فيه ساقط، والضمان لازم فى ذلك عند عامة أهل العلم إلا أنهم اختلفوا فيه، فقالت طائفة: إذا أخطأ الحاكم فى حكمه فى قتل أو جراح فدية ذلك فى بيت المال. وكذا عند الثورى وأبى حنيفة وأحمد وإسحاق، وعند الأوزاعى وأبى يوسف ومحمد والشافعى على عاقلة الإمام. وموضع الترجمة قوله ﷺ: اللهم أبرأ إليك مما صنع خالد -يعنى من قتله الذين قالوا: صبأنا قبل أن يستفسرهم عن مرادهم بذلك القول- فإن فيه إشارة إلى تصويب فعل ابن عمر ومن تبعه فى تركهم متابعة خالد

باب يجوز للحاكم ترجمان واحد

٤٩٥٢- وقال خارجة بن زيد بن ثابت عن زيد بن ثابت: إن النبي ﷺ أمره أن يتعلم كتاب اليهود، قال: فتعلمته في نصف شهر حتى كتبت للنبي ﷺ كتبه وأقرأته كتبهم إذا كتبوا إليه. علقه البخاري في الصحيح ووصله مطولا في كتاب التاريخ عن إسماعيل بن أبي أويس ثنى عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن خارجة به، وأخرجه أبو داود والترمذي من رواية عبد الرحمن بن أبي الزناد. قال الترمذي: حسن صحيح. وقد رواه الأعمش عن ثابت بن عبيد عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ أمره أن يتعلم السريانية، وله طريق أخرى أخرجها ابن سعد، وفي كل ذلك رد على من زعم أن عبد الرحمن بن أبي الزناد تفرد به، نعم! لم يروه عن أبيه عن خارجة إلا هو، فهو تفرد نسبي (فتح الباري ١٢:١٦٢).

على قتل من أمرهم بقتلهم من المذكورين. وقال الخطابي: الحكمة في تبريه ﷺ من فعل خالد مع كونه لم يعاقبه على ذلك لكونه مجتهدا أن يعرف أنه لم يأذن له في ذلك خشية أن يعتقد أحد أنه كان بإذنه، ولينزجر غير خالد بعد ذلك عن قتل مثله، وقال ابن بطال: الإثم وإن كان ساقطا عن المجتهد في الحكم إذا تبين أنه بخلاف جماعة أهل العلم لكن الضمان لازم للمخطئ عند الأكثر مع الاختلاف، وقد بيناه الآن اهـ (١١:٤١٥)، وقال الحافظ في "الفتح" : والذي يظهر أن التبرأ من الفعل لا يستلزم إثم فاعله ولا إلزامه للغرامة. فإن إثم المخطئ مرفوع وإن كان فعله ليس بمحمود اهـ (١٣:١٥٩). قلت: ولكن إيجاب الله تعالى الدية على القاتل خطأ يشعر بأن الضمان غير ساقط عن المخطئ ويؤيده ما رواه ابن إسحاق في القصة من طريق الباقر رضي الله عنه أنه ﷺ أدى ديات المقتولين من بيت المال أو من عنده، وفيه حجة لما ذهب إليه الثوري وأبو حنيفة ومن تبعهما رضي الله عنهم.

باب يجوز للحاكم ترجمان واحد

قوله: وقال خارجة إلخ. قال العبد الضعيف: قال ابن البطال: أجاز الأكثر ترجمة واحد. وقال محمد بن الحسن رحمه الله: لا بد من رجلين أو رجل وامرأتين. وقال الشافعي رحمه الله: هو كالبينة. وعن مالك روايتان، قال: وحجة الأول ترجمة زيد بن ثابت وحده للنبي ﷺ وأبي جمرة لابن عباس، وأن الترجمان لا يحتاج إلى أن يقول: أشهد بل يكفيه مجرد الإخبار، وهو تفسير ما

٤٩٥٣- وقال أبو جمرة: كنت أترجم بين ابن عباس وبين الناس، ذكره البخارى فى حديث أخرجه فى العلم من رواية شعبة عن أبى جمرة فذكر (فتح البارى ١٢:١٦٢).

يسمعه من الذى يترجم عنه، ونقل الكرابيسى عن مالك والشافعي: الاكتفاء بترجمان واحد، وعن أبي حنيفة: الاكتفاء بواحد، وعن أبي يوسف: اثنين، وعن زفر: لا يجوز أقل من اثنين.

وقال الكرماني: الحق أن البخارى لم يحرر هذه المسألة إذ لا نزاع لأحد أنه يكفى ترجمان واحد عند الإخبار، وأنه لا بد من اثنين عند الشهادة، فيرجع الخلاف إلى أنها إخبار، أو شهادة، فلو سلم الشافعى أنها إخبار لم يشترط العدد، ولو سلم الحنفى أنها شهادة لقال بالعدد، والصور المذكورة فى الباب كلها أخبارت، أما المكتوبات فظاهر، وأما قصة المرأة وقول أبى جمرة فأظهر، فلا محل لأن يقال على سبيل الاعتراض، وقال بعض الناس: بل الاعتراض عليه أوجه، فإنه نصب الأدلة فى غير ما ترجم عليه وهو ترجمة الحاكم إذ لا حكم فيما استدل به، انتهى.

قال الحافظ فى الفتح : وهو أولى بأن يقال فى حقه: إنه ما حرر فإن (البخارى ذهب إلى أن الترجمة من جنس الإخبار مطلقا سواء كان من ترجمان الحاكم عند الحكم أو من غيره، وإن) أصل ما احتج به اكتفاء النبى ﷺ بترجمة زيد بن ثابت واكتفاء به وحده، وإذا اعتمد عليه فى قراءة الكتب التى تردد فى كتابة ما يرسله إلى من يكاتبه التحقيق به اعتماده عليه فيما يترجم له عمن حضر من أهل ذلك اللسان. (ولو لم يعتمد على ترجمان واحد لنقل ولو مرة أنه اتخذ ترجمانين عند الحكم، وإذ لم ينقل ذلك ولا فى رواية سقيمة ولا مرسلة دل على جواز الاكتفاء بترجمان واحد مطلقا) فإذا اكتفى بقوله فى ذلك وأكثر تلك الأمور يشتمل على الأحكام وقد يقع فيما طريقه منها الإخبار ما يترتب عليه الحكم فكيف لا تتجه الحجة به وكيف يقال: إنه ما حرر المسألة وقد ترجم المحب الطبرى فى الأحكام ذكر اتخاذ مترجم والاكتفاء بواحد وأورد فيه حديث زيد ابن ثابت، وما علقه البخارى عن عمر وعن ابن عباس ثم قال: احتج بظاهر هذه الأخبار من ذهب إلى جواز الاقتصار على مترجم واحد ولم يتعقبه، وما قصة المرأة مع عمر فظاهر السياق أنها كانت فيما يتعلق بالحكم، لأنه درأ الحد عن المرأة لجهلها بتحريم الزنا بعد أن ادعى عليها، وكاد يقيم عليها الحد، واكتفى فى ذلك بإخبار واحد بترجم عن لسانها، وكان ذلك بمحضر من على وعثمان وعبد الرحمن رضى الله عنهم ولم ينكروه ولم ينقل عن غيرهم خلافه، فقوى الاحتجاج به.

وأما قصة أبى جمرة مع ابن عباس (فإن أبا جمرة كان ترجمانا له وهو وال على البصرة

٤٩٥٤- وقال عمر وعنده على وعبد الرحمن وعثمان: ماذا تقول هذه؟ قال عبد الرحمن بن حاطب: فقلت: تخبرك بصاحبها الذى صنع بها، علقه البخارى مختصراً

فالظاهر أنه كان يترجم له عند الحكم وغيره كما هو مقتضى الإطلاق، ومن ادعى التقييد بغير الحكم فعليه البيان وأما) قصة هرقل فإنها وإن كانت فى مقام الأخبار المحض فلعله إنما ذكرها استظهارا وتاكيدا. وقد قال ابن المنذر: القياس يقتضى اشتراط العدد فى الأحكام، لأن كل شىء غاب عن الحاكم لا يقبل فيه إلا البينة الكاملة، والواحد ليس ببينة كاملة حتى يضم إليه كمال النصاب، غير أن الحديث إذا صح سقط النظر، وفى الاكتفاء بزيد بن ثابت وحده حجة ظاهرة لا يجوز خلافها، انتهى. قال الحافظ: ويمكن أن يجاب أن ليس غير النبى ﷺ من الحكام فى ذلك مثله، لإمكان اطلاعه على ما غاب عنه بالوحى بخلاف غيره بل لا بدله من أكثر من واحد، فمهما كان طريقه الإخبار يكتفى فيه بالواحد، ومهما كان طريقه الشهادة لا بد فيه من استيفاء النصاب.

قلت: إن الخصوصية لا تثبت إلا بدليل، وإلا جاز لنا أن نقول: إن قصاءه ﷺ بشاهد ويمين مختص به، وليس غيره من الحكام فى ذلك مثله. وأيضا فإمكان إطلاعه على ما غاب عنه بالوحى يغنى عن الواحد كما يغنى عن الاثنين، فلم يكن له حاجة إلى زيد بن ثابت ولا غيره، ولكنه إنما اتخذ الترجمان العارف بلسان القوم إقامة للحجة عليهم، فكان اكتفاءه بالواحد دليلا ظاهرا لا يجوز خلافه. وقد نقل الكرابيسى أن الخلفاء الراشدين والملوك بعدهم لم يكن لهم إلا ترجمان واحد اهـ (١٣: ١٦٣ و ١٦٤)، وهو منه حكاية الإجماع على ذلك. وفيه أنهم لم يحملوا اكتفاءه ﷺ بترجمة زيد على الخصوصية بل أجروه على العموم، وأورد بعض الأحباب على ابن المنذر أن قوله: كل شىء غاب عن الحاكم لا تقبل فيه إلا البينة غير صحيح على الإطلاق، لأن قول الشاهد: رأيته يفعل كذا وسمعته يقول كذا، شىء غاب عن الحاكم ينبغى أن لا يقبل إلا بالبينة فيلزم التسلسل فى الشهود وهو باطل، فكذلك قوله المذكور، اهـ.

قلت: وهذا بهذر الفلاسفة أشبه منه بكلام العلماء، فإن قول الشاهد إن كان مما يتعلق بدعوى المدعى ويؤيدها فلم يقبل إلا ما قال المدعى. وهذا شاهد له والآخر شاهد ثان. وإن كان مما لا يتعلق بدعواه كان لغوا لا يلتفت إليه فأين التسلسل؟

قال: وأما ثانيا: فلأن الحديث لا يتعلق بالشهادات بل هو يتعلق بالأخبار، فكيف يترك به القياس فى الشهادات اهـ.

قلت: فيه تقييد للمطلق من غير دليل، ومن أنبأك أنه ﷺ لم يكن يكتب فى الأحكام؟

ووصله عبد الرزاق وسعيد بن منصور من طرق عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب عن أبيه مطولا (فتح الباری ٣:١٦٢). قلت: وهو فی قصة لعمر وعثمان فی جارية زنت

وقد يقع فيما طريقه منها الإخبار ما يترتب عليه الحكم فكيف لا تتجه الحجة به؟ وقوله: فكيف يترك به القياس فی الشهادات إنما يتم لو ثبت كون الترجمة من جنس الشهادة، وظاهر الآثار فی هذا الباب أن الترجمان كان يجری عند الأمم مجری الخبر لا مجری الشهادة، فقوله: إن الاستدلال لا يتم بما روينا على المدعی بل المسألة اجتهادية فقط رد عليه كما لا يخفی على من أمعن النظر فی الدلائل وتأمل تقرير الاستدلال الذی ذكرناه.

وفی "المبسوط" عن أبی حنيفة وأبی يوسف أنهما قالا: المترجم مخبر غير ملزم، وخبر الواحد مقبول بشرط العدالة والإسلام وإن كان ملزما، كما فی رواية الأخبار وكما فی الشهادة على هلال رمضان، والدليل عليه أنه لا يعتبر فيه لفظة الشهادة (بالإجماع) ولو كان هذا فی معنی الشهادة لاختص بما اختص به الشهادة من بين سائر الأخبار بلفظ الشهادة، فإذا لم يجعل هذا الخبر بمنزلة الشهادة فيه ففی العدد أولی، واشتراط الإسلام والعدالة هنا بمنزلة اشتراط ذلك فی رواية الأخبار واشتراط الحرية، لأنه يلزم الغير ابتداء من غير أن يلتزم شيئا، وكان من باب الولاية، والرق ينافی الولاية على الغير، بخلاف رواية الأخبار والشهادة على هلال رمضان فإنه يلتزم ذلك بنفسه ثم يتعدی إلى غيره، فلا تشترط الحرية فيه لذلك، ومع أن الواحد يكفی لذلك، ولكن الرجلان، أو رجل وامرأتان أوثق لأنه فی الاحتياط أقرب اهـ (١٦: ٩٠).

وفی حكم الترجمان المزكی ورسول القاضی إلى المزكی، ولكن ذكر صاحب "الهداية" وتبعه المحقق فی "الفتح": أن الخلاف فی تزكية السر (فيكتفی بالواحد عندهما فيها، ولا بد من اثنين عند محمد) . فأما تزكية العلانية فيشترط فيها العدد بالإجماع على ما ذكره الخصاف مع أن الوجه المذكور يجری فيه، وقدمنا أنه زيادة شبه لها بالشهادة من حيث اشتراط مجلس القضاء لها اتفاقا اهـ (٦: ٤٦١) .

قلت: ومقتضی ذلك أن يشترط فی الترجمان العدد بالإجماع لأنه يترجم للقاضی كلام الشاهد فی مجلس القضاء فكان كالمزكی علانية، وإلا لزم القول بالفرق بين الترجمان والمزكی وقد صرحوا بالتسوية بينهما كما فی "الهداية" مع "فتح القدير" (٦: ٤٦٠)، فليتأمل.

ثم رأيت صاحب "العناية" قد بحث فيه بأن اشتراط العدد فی تزكية العلانية ينافی عدم اشتراط ذلك فی تزكية السر، لأن المزكی فی السر هوالمزكی فی العلانية، ثم أجاب بأن الخصاف

وهى أعجمية وادعت أنها لم تعلم تحريمه فأشار عليه عثمان بأن ليس الحد إلا على من

شرط أن يكون المزكى فى السر غير المزكى فى العلانية، فيجوز أن يكون العدد شرطا فى أحدهما دون الآخر، قال فى الخلاصة: شرط الخصاف أن يكون المزكى فى العلانية غير المزكى فى السر، أما عندنا فالذى يزكيهم فى السر يزكيهم فى العلانية اهـ (٦:٤٦١)، وفيه إشعار بأن ما ذكره الخصاف ليس بظاهر الرواية عن أصحاب المذهب والله تعالى أعلم.

الكلام فى مراد البخارى ببعض الناس فى مسألة الترجمان:

فائدة: قال البخارى: وقال بعض الناس: لا بد للحاكم من مترجمين اهـ قال الكرمانى: قال مغلطائى: كأنه يريد ببعض الناس الشافعى وهو رد لقول من قال: إن البخارى إذا قال: بعض الناس، أراد به أبا حنيفة، ثم قال الكرمانى: غرضهم بذلك: غالب الأمر، أوفى موضع تشنيع عليه وقبح الحال، أو أراد به ههنا أيضا بعض الحنيفة، لأن محمد بن الحسن قال بأنه لا بد من اثنين، غاية ما فى الباب أن الشافعى أيضا قائل به لكن لم يكن مقصودا بالذات انتهى. وقال بعضهم: (هو الحافظ ابن حجر فى الفتح): المراد ببعض الناس محمد بن الحسن، فإنه الذى اشترط أنه لا بد فى الترجمة من اثنين ونزلها منزلة الشهادة، ووافقه الشافعى فتعلق بذلك مغلطائى فقال: فيه رد لقول من قال إلخ.

قلت: سبحان الله! ما هذا التعصب الباطل حتى يوقعوا به أنفسهم فى المحذور. فمآله الكرمانى الذى طرح جلباب الحياء ويقول: أوفى موضع تشنيع عليه وقبح الحال، وما التشنيع وقبح الحال إلا على من يتكلم فى الأئمة الكبار الذين سبقوهم بالإسلام وقوة الدين كثرة العلم وشدة الورع والقرب من زمن النبى ﷺ، ومع هذا فالكرمانى لم يجزم بأن مراد البخارى ببعض الناس أبو حنيفة ومحمد بن الحسن، لأنه ردد فى كلامه.

والعجب من بعضهم الذى جزم بأن المراد به محمد بن الحسن، فهروبهم عن كون المراد به الشافعى مثل ما ذكره الشيخ علاء الدين مغلطائى، لماذا؟ والحال أن المراد به لو كان الشافعى لما يلزم به النقض للشافعى (لأنه لا يرمى إلا شجر فيه ثمر) ولا ينقص من جلالة قدره شيء، على أن البخارى لا يراعى الشافعى قط، والدليل عليه أنه ما روى عنه قط فى جامعه "الصحيح"، ولو كان يعترف به لروى عنه كما روى عن الإمام مالك جملة مستكثرة، وكذلك روى عن أحمد بن حنبل فى آخر المغازى فى مسند بريدة أنه "غزا مع النبى ﷺ ست عشرة غزوة، وقال فى كتاب الصدقات: حدثنا محمد بن عبد الله الأنصارى حدثنا أبى حدثنا ثمامة الحديث. ثم قال عقبة:

علمه، وقد تقدم بتمامه فى كتاب الحدود.

وزادنى أحمد بن حنبل عن الأنصارى، وقال فى كتاب النكاح: قال لنا أحمد بن حنبل. كذا فى "العمدة" للعينى (١١: ٤٢١).

قلت: ولا راحة لهم فى أن البخارى ذكر الشافعى فى موضعين من صحيحه فى (باب الركاز الخمس) وفى تفسير العرايا من البيوع، كما فى "الطبقات" للسبكى (٢: ٤) أما أولا: فلأنه إنما ذكر قوله فى ترجمة الباب تعليقا وقد علق عن جماعة هم ضعفاء عنده كما لا يخفى على من راجع مقدمة "الفتح" للحافظ ورأى أسماء من علق عنهم البخارى فى الصحيح، وأما ثالثا: فلأنه لم يعلق عنه شيئا من الحديث، وإنما ذكر قوله فى تفسير الركاز والعرية. وأما رابعا: فلأنه لم يذكره باسمه وإنما قال: قال ابن إدريس. ويحتمل أن يكون أراد به عبد الله بن إدريس الأودى الكوفى، كما جزم به ابن التين فى الموضع الثانى. ومن تأمل طريق البخارى فى التفقه لعرف بأنه برئ من التقليد لا يقلد مالكا ولا الشافعى ولا أحدا من الناس، وأنما يتبع ما لاح له من الكتاب والسنة أنه الحق باجتهاده، وليس ذكره أقوال مالك أو الشافعى فى الصحيح ولا سماعه من الزعفرانى وأبى ثور والكرابيسى والحميدى من أصحاب الشافعى دليلا على كونه مقلدا لواحد منهم، فإنه سمع من كثير من أصحاب أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد أيضا، وحفظ كتب ابن المبارك ووكيع وغيرهما من أصحاب أبى حنيفة، كما لا يخفى على من وقف على سيرته وأحواله رضى الله عنه.

العجب من الحافظ فى جزمه بأن المراد
ببعض الناس محمد بن الحسن دون الشافعى:

والعجب من الحافظ ابن حجر أنه كيف جزم بأن المراد ببعض الناس محمد بن الحسن فإنه الذى اشترط أنه لا بد فى الترجمة من اثنين ووافقه الشافعى إلخ ولم يدر أن موافقة الشافعى إياه إن كان تقليدا له فتلك مزية لمحمد بن الحسن لا يوزن اعتراض البخارى عليه بجنبها بشىء. وإن كان اجتهادا منه بغير تقليد فلا معنى لجعله محمد بن الحسن فيه أصلا والشافعى تبعا له، وقاتل الله التعصب الباطل الذى ألجأ القوم إلى تفصيل ما أجمله البخارى رحمه الله وتفسير ما أبهمه، فوقعوا فى ورطة الغيبة التى سلم منها البخارى بإجماله وإبهامه، فما كان ضرهم لو أجملوا ما أجمله وأبهموا ما أبهمه؟ لا سيما والأقوال التى عزاها إلى بعض الناس لم ينفرد بها الإمام أبو حنيفة بل له سلف فى بعضها من أجلة التابعين ووافقه على البعض منها الثورى وغيره من فقهاء العراق وأئمة

. . . .

المسلمين كما لا يخفى على من عرف باختلاف العلماء وتتبع مذاهب الفقهاء.

لا يضر أبا حنيفة وأصحابه إعراض البخارى عن الرواية عنهم:

وأيضا فما ذا يضر أبا حنيفة ومحمد بن الحسن والشافعى رحمهم الله إعراض البخارى عن الرواية عنهم أو اعتراضه عليهم وقد أعرض عن الرواية عن بعض أئمة أهل البيت فى صحيحه -كالإمام جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه- وأخرج فيه لعمرو بن عبيد شيخ المعتزلة ولم يسمه (فتح البارى ١٣:٢٦)، وأخرج لعمران بن حطان[1] رأس الخوارج الذى أثنى على ابن ملجم الشقى فى قتله أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه بقوله:

ياضربة من كمى ما أراد بها ... إلا ليبلغ عندالله رضوانا
إنى لأذكره يوما فأحسبه ... أوفى البرية عند الله ميزانا

إلى آخر ما هذى وهذر وافترى، فأخزى الله قائل هذه الأبيات وأبعده، وقبحه ولعنه.

ما أجراه على الله! ولقد أحسن وأجاد بكر بن حماد فى معارضته بقوله فرضى الله عنه وعنا وأرضاه وأرضانا حيث يقول:

قل لابن ملجم والأقدار غالبة ... هدمت ويلك للإسلام أركانا
قتلت أفضل من يمشى على قدم ... وأول الناس إسلاما وإيمانا
وأعلم الناس بالقرآن ثم بما ... سن الرسول لنا شرعا وتبيانا
صهر النبى ومولاه وناصره ... أضحت مناقبه نورا وبرهانا
وكان منه على رغم الحسود له ... مكان هرون من موسى بن عمرانا
وكان فى الحرب سيفا صار ما ذكرا ... ليثا إذا لقى الأقران[2] إقرانا
ذكرت قاتله والدمع منحدر ... فقلت: سبحان رب الناس سبحانا
إنى لأحسبه ما كان من بشر ... يخشى المعاد ولكن كان شيطانا

---

(١) قال الحافظ فى مقدمة "الفتح": وهوالذى رثى عبد الرحمن بن ملجم قاتل على رضى الله عنه بتلك الأبيات السائرة اهـ ثم اعتذر عن البخارى أنه إنما أخرج حديثه فى المتابعات، فللحديث عنده طرق غير هذه اهـ قلنا: وأى حاجة للصحيح إلى المتابعة وإلى مثل هذه المتابعة؟ لا سيما وللحديث عنده طرق عديدة، وأيضا فهل جعفر بن محمد الصادق وغيره من أئمة أهل البيت كزيد بن على وأمثاله أنزل رتبة عنده من عمران بن حطان حيث لم يخرج لهم فى الصحيح شيئا ولا متابعة فإلى الله المشتكى.

(٢) الأول جمع قرين، والثانى مصدر من الإفعال بمعنى القوة،ظ.

كتاب الشهادات

باب الترغيب فى أداء الشهادة

٤٩٥٥- عن زيد بن خالد الجهنى أن رسول الله ﷺ قال: ألا أخبركم بخير

أشقى مرادا إذا عدت قبائلها وأخسر الناس عند الله ميزانا
كعاقر الناقة الأولى التى جلبت على ثمود بأرض الحجر خسرانا
قد كان يجزهم أن سوف يخضبها قبل المنية أزمانا فأزمانا
فلا عفا الله عنه ما تحمله ولا سقى قبر عمران بن حطانا
بقوله بيت شعر ظل مجترما ونال ما ناله ظلما وعدوانا
من ضربة من كمى ما أراد بها إلا ليبلغ عند الله رضوانا
بل ضربة من غوى أو ردته لظى مخلدا قد أتى الرحمن غضبانا
كأنه لم يرد قصدا بضربته إلا ليصلى عذاب الخلد نيرانا

وقال أبو الطيب الطبرى:

إنى لأبرأ مما أنت ذاكره عن ابن ملجم الملعون بهتانا
إنى لأذكره يوما فألعنه دينا وألعن عمران بن حطانا
عليك ثم عليه من جماعتنا لعائن كثرت سرا وإعلانا
فأنتما من كلاب النار جاء به نص الشريعة إعلانا وتبيانا

وقد أخطأ من زعم أن عمران بن حطان صحابى فليس بصحابى وإنما هو رجل من الخوارج، عده الحافظ فى "التقريب" من الثالثة (ص:١٦٢) ومن أراد الإطلاع على ما رد به علماء الأمة على عمران هذا فليراجع طبقات الشافعية للسبكى (١٥٢:١) فليت البخارى رحمه الله لم يخرج له فى الصحيح شيئا ولا لعمرو بن عبيد، وأخرج فيه للإمام جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه كما فعله مسلم رحمه الله فإنه أخرج فى صحيحه لهذا الإمام ولم يخرج للأولين شيئا، ولكن السيف قد ينبو والجواد قد يكبو، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، ودلالة بقية الآثار على معنى الباب ظاهرة، وقد مر تقريرها فى غضون الكلام على الحديث الذى فتحنا به الباب والله تعالى أعلم بالحق والصواب، ظ.

باب الترغيب فى أداء الشهادة و عدم كتمانها

أقول: سيق الحديث للترغيب فى أداء الشهادة لئلا يتساهل الناس فيه، فقال: خير الشهداء

الشهداء؟ الذى يأتى بشهادته قبل أن يسألها، رواه أحمد ومسلم وأبو داود وابن ماجه

من يتسارع فى أداء ما عليه من الشهادة، ولا ينتظر أن يسأله صاحب الحق أن يشهد له، ولا يعارضه ما فى الصحيحين عن عمران بن حصين عن النبى ﷺ قال: «خير إمتى قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم -قال عمران: فلا أدى أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة- ثم إن من بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن» (نيل الأوطار ٨:٥٦٢)؛ لأن هذا الحديث مسوق لعدم اعتناء الشهود بالدين، ولا تعارض عند اختلاف الغرض، والمسابقة إلى الشهادة قد يكون للاهتمام بالدين وقد يكون لعدم الاعتناء به، فليس هو محمودا مطلقا ولا مذموما مطلقا، بل هو تابع فى المحمودية والمذمومية لمنشائه إن محمودا فمحمودٌ كما فى حديث زيد بن خالد الجهنى، وإن مذموما فمذموم كما فى حديث عمران، وقيل فى دفع التعارض غير ذلك، كما فى "نيل الأوطار"، والأحسن ما قلنا.

قال العبد الضعيف: وفيه أن التسارع إلى الشهادة إن كان محمودا شرعا فكيف تكون الشهادة قبل الطلب علما على قلة اعتناء الشهود بالدين؟ فإن العلم على المذموم لا يكون إلا مذموما، ألا ترى أن الصلاة قد تكون لله وقد تكون للنفس رياء وسمعة، ومع ذلك فلم يجعلها الشارع علما على مذموم قط.

وكذلك الأعمال الصالحة كلها لا تكون علما على مذموم، فالأولى فى الجمع بين الحديثين أن يحمل حديث زيد بن خالد على شاهد قد حضر الواقعة وشهدها، فيستحب له أن يأتى بشهادته قبل أن يسألها، وحديث عمران على شاهد قد غاب عن الواقعة ولم يشهدها، فقوله: يشهدون ولا يستشهدون، معناه: يشهدون من غير أن يدعوا لتحمل الشهادة فيشهدون بمجرد السماع من غير مشاهدة وعيان.

ولا يبعد أن يحمل حديث زيد بن خالد على شهادة الحسبة مما يتعلق بحق الله أو فيه شائبة منه -كالعتاق والوقف والوصية العامة والعدة والطلاق والحدود (إذا لم يتعين استحباب سترها) ونحو ذلك- وحديث عمران على الشهادة فى حقوق الآدميين، فإن الأصل فى أداء الشهادة عند الحاكم أن لا يكون إلا بعد الطلب من صاحب الحق لقوله تعالى: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾ اللهم إلا أن يكون عند أحدَ شهادة لإنسان بحق لا يعلم بها صاحبها، وليس له إلا شاهد واحد سواه فيأتى إليه فيخبره بها، وهذا أحسن الأجوبة، وبه أجاب يحيى بن سعيد شيخ مالك ومالك وغيرهما، كذا فى "فتح البارى" ملخصا (٥:١٩٠).

وفى لفظ: الذين يبدأون بشهادتهم من غير أن يسألوا عنها.

وذكر الترمذى عن بعض أهل العلم أن المراد بالذى يشهد ولا يستشهد شاهد الزور، واحتج بحديث عمر عن النبى ﷺ أنه قال: «ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل ولا يستشهد» والمراد بحديث زيد بن خالد: الشاهد على الشيء فيؤدى شهادته ولا يمتنع من إقامتها اهـ من "العمدة" للعينى (٦:٣٤٦) وقال الطحاوى: قالوا: فقد ذم النبى ﷺ فى هذا الحديث من يشهد ولا يستشهد، قيل لهم: هذا على الذى لا يستشهد فى بدأ الأمر فيكون فى شهادته عند الحاكم شاهدا بما لم يشهد عليه ولا يعلمه اهـ (٢:٢٨٥)، وهذا راجع إلى ما ذكرته أولا ومؤيد له، ولله الحمد على الموافقة.

حكم تحمل الشهادة وأداءها:

قال الموفق فى "المغنى": وتحمل الشهادة وأداءها فرض على الكفاية لقول الله تعالى: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾، وقال تعالى: ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾ ولأن الشهادة أمانة، فلزم أداءها كسائر الأمانات، فإن دعى إلى تحمل شهادة فى نكاح، أو دين، أو غيره لزمته الإجبة، وإن كانت عنده شهادة فدعى إلى أدائها لزمه ذلك، فإن قام بالفرض فى التحمل، أو الأداء اثنان سقط عن الجميع، وإن امتنع الكل أثموا، وإنما يأثم الممتنع إذا لم يكن عليه ضرر، وكانت شهادته تنفع، فإن كان عليه ضرر فى التحمل، أو الأداء، أو كان ممن لا تقبل شهادته، أو يحتاج إلى التبذل فى التزكية ونحوها لم يلزمه لقول الله تعالى: ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾، وقول النبى ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» ولأنه لا يلزمه أن يضر بنفسه لنفع غيره، وإذا كان ممن لا تقبل شهادته لم يجب عليه، لأن مقصود الشهادة لا يحصل منه.

وهل يأثم بالامتناع إذا وجد غيره ممن يقوم مقامه؟ فيه وجهان: أحدهما: يأثم، لأنه قد تعين بدعاءه، ولأنه منهى عن الامتناع بقوله: ﴿ولا يأب الشهداء أذا ما دعوا﴾ والثانى: لا يأثم، لأن غيره يقوم مقامه فلم يتعين فى حقه، كما لو لم يدع إليها اهـ، ملخصا (٤:١٢).

وقال المحقق فى "الفتح" : وسبب وجوبها طلب ذى الحق، أو خوف فوت حقه فإن من عنده شهادة لا يعلم بها صاحب الحق وخاف فوت الحق يجب عليه أن يشهد بلا طلب، وسببية الطلب ثبتت بقوله تعالى: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾، وسببية خوف الفوت بالمعنى، وهو أن سببية الطلب إنما ثبتت كى لا يفوت الحق قال: وقوله تعالى : ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾

. . . .

محتمل أن يراد النهى عن الإباء عن التحمل إذا دعى إليه، ويكون اسم الشهداء مجازا فيمن سيتصف بالشهادة، فيكون النهى لكراهة الإباء عن التحمل كراهة[1] تنزيه، ومرجعها خلاف الأولى، ويحتمل أن يراد نهى مسمى الشهداء عن الإباء، حقيقة الشهداء من اتصف بالشهادة، فيكون نهى من اتصف بالشهادة حقيقة عن الإباء إذا دعى ولا اتصاف قبل الدعاء إلا بالتحمل، فيلزم كون النهى عن إباء الأداء وهو الراجح لما فيه من المحافظة على حقيقة اللفظ، فقد فرض الله سبحانه وتعالى على المتحمل أن يذهب إذا دعى إلى الحاكم للأداء، فالأداء المفروض لا يكون إلا عند الحاكم، وقال تعالى: ﴿ولا تكتموا الشهادة﴾ وهو تحريم الكتمان عن القاضى، فيكون الإظهار للقاضى وهو الأداء فرضا عليهم، قالوا: يلزم إذا كان مجلس القاضى قريبا، فإن كان بعيدا، فعن نصر إن كان بحال يمكنه الرجوع إلى أهله فى يومه يجب، لأنه لا ضرر عليه، ولو كان شيخا لا يقدر على المشى فأركبه الطالب لا بأس به، وعند الفقيه أبى بكر فيمن لا يعرفه القاضى إن علم أن القاضى لا يقبله نرجو أن يسعه أن لا يشهد وفى العيون: إن كان فى الصك جماعة تقبل شهادتهم وسعه أن يمتنع، وإن لم يكن أو كان لكن قبولها مع شهادته أسرع وجب اهـ، ملخصا (٦:٤٤٨).

أخذ الأجرة للشاهد:

وقال ابن قدامة فى "الشرح الكبير" : من له كفاية فليس له أخذ الجعل –أى الأجرة على الشهادة– لأنها أداء فرض، فإن فرض الكفاية إذا قام به البعض وقع منهم فرضا، وإن لم تكن له كفاية ولا تعينت عليه حل له أخذ الجعل، لأن النفقة على عياله فرض عين، فلا يشتغل عن بفرض الكفاية، فإذا أخذ الرزق جمع بين الأمرين، فإن تعينت عليه الشهادة احتمل ذلك أيضا، واحتمل أن لا يجوز، لئلا يأخذ العوض عن أداء فروض الأعيان، وقال أصحاب الشافعى: لا يجوز أخذ الأجرة لمن تعينت عليه وهل يجوز لغيره؟ على وجهين اهـ (١٢:٥). ومذهب الحنفية فى الباب يوافق ما ذكره أصحاب الشافعى رحمه الله، قال فى "الدر" عن البزازية": كل ما يجب على القاضى والمفتى لا يحل لهما أخذ الأجر به كنكاح صغير لأنه واجب عليه، وكجواب المفتى بالقول، وأما بالكتابة فيجوز لهما على قدر كتابتهما لأن الكتابة لا تلزمها اهـ (٤:٥٧٢).

---

(١) قلت: وهذا إذا لم يتعينا للتحمل، وأما إذا تعينا فيحرم عليهما الإباء عنه. قال فى "الدر": لأنها –أى الشهادة– فرض كفاية تتعين لو لم يكن إلا الشاهدان لتحمل أو أداء، وكذا الكاتب إذا تعين اهـ (٤:٥٧٤) مع الشامية.

باب شهادة الزور

٤٩٥٦- عن أنس رضى الله عنه قال: ذكر رسول الله ﷺ الكبائر أو سئل عن الكبائر فقال: الشرك بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين وقال: ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قول الزور أو قال: شهادة الزور.

٤٩٥٧- وعن أبى بكرة قال: قال رسول الله ﷺ: ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله! قال: الإشراك بالله وعقوق الوالدين وكان متكأ، فجلس وقال: ألا وقول الزور وشهادة الزور، فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت، متفق عليهما (نيل الأوطار ٨:٥٦٥).

قال ابن عابدين: وليس ذلك خاصا بهما (أى بالقاضى والمفتى بل يعمهما وغيرهما) بدليل ما ذكروه من أن غاسل الأموات إذا تعين لا يحل له أخذ الأجر فتأمل اهـ (٤:٥٧٤)، ومفاده أنه يحل له إذا لم يتعين وكذا الشاهد، والله تعالى أعلم.

باب شهادة الزور

أقول: قد عرفت من هذه الأحاديث والآثار إن شهادة الزور كبيرة من الكبائر وليس فيها حد، وإنما يعزر، والتعزير مفوض إلى رأى الحاكم، فإن شاء ضربه كما ضرب عمر وشريح، وإن شاء اكتفى بالتشهير كما اكتفى به عمر وشريح، وقال أبو حنيفة: أشهره فى السوق، ولا أعزره من دون أن يحرم الضرب، وقال صاحباه: نضربه ونحبسه من دون تحريم الاكتفاء بالتشهير، فلا خلاف بينهم، وما قالوه ليس مبنيا على الروايات المذكورة فقط بل هو ثابت بالأصول الصحيحة، لأنه ثبت أن شهادة الزور من المنكرات، فيكون للحاكم الزجر عليه، ولما لم يكن طريقه متعينة من الشارع يكون مفوضا إلى رأى الحاكم من الضرب والتشهير وغيرهما والله أعلم.

قال العبد الضعيف: كل ذلك من تأويل القول بما لا يرضى به قائله، فإن قول أبى حنيفة أشهره فى السوق ولا أعزره. ولفظ الجامع الصغير: شاهدان أقرا أنهما شهدا بزور لم يضربا، وقالا: يعزران صريح فى أن أبا حنيفة لا يرى للحاكم أن يعزرهما بالضرب، بل يجب عليه الاكتفاء بتشهيرهما فحسب، هذا هو الذى فهمه علماء المذهب من عبارة "القدورى" و"الجامع" فالحق أن أبا حنيفة إنما احتج بما رواه هو نفسه عن الهيثم عمن حدثه عن شريح، وقد علمت أنه قد روى عنه من طريق أخرى صحيحة موصولة، وروى مثله عن عمر رضى الله عنه بسند حسن

٤٩٥٨– وقال ابن أبى شيبة: حدثنا أبو خالد عن الحجاج عن مكحول عن الوليد ابن أبى مالك أن عمر كتب إلى عماله بالشام فى شاهد الزور يضرب أربعين سوطًا ويسخم وجهه ويحلق رأسه ويطال حبسه (زيلعى ٢:٢١٢)، قلت: مرسل وفى الحجاج كلام لكنه غير مضر عندنا.

٤٩٥٩– وقال عبد الرزاق: أخبرنا ابن جريج قال: حدثت عن مكحول أن عمر ابن الخطاب ضرب شاهد الزور أربعين سوطًا، قلت: هو مرسل، وشيخ ابن جريج مجهول، ولعله الحجاج. وقال أيضًا: أخبرنا يحيى بن العلاء أخبرنى الأحوص بن حكيم عن أبيه أن عمر بن الخطاب أمر بشاهد الزور أن يسخم وجهه ويلقى عمامته فى عنقه ويطاف به فى القبائل (زيلعى). قلت: هو مرسل، والأحوص متكلم فيه وهو غير مضر عندنا.

موصول، ففى الجعديات للبغوى قال: نا على بن الجعد نا شريك عن عاصم بن عبيد الله عن عبد الله[1] بن عامر قال: أتى عمر بشاهد زور فوقفه للناس يوما إلى الليل يقول: هذا فلان شهد بزور فاعرفوه، ثم حبسه، وعاصم فيه لين كذا فى "التلخيص الحبير" (ص:٣٦٢).

ولم يكن الحبس للتعذيب بل لمزيد التشهير ليقفه الناس أياما عديدة، هذا هوالصحيح الثابت عن عمر وشريح رضى الله عنهما، وعدى ذلك لا يخلو عن مقال كما لا يخفى على العارف بالأسانيد وأحوال الرجال، وإن صح بتعدد الطرق فهو محمول على المصر دون الذى رجع عن شهادته تائبا، قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: وقد اختلف فى حكم شاهد الزور، فقال أبو حنيفة: لا يعزر، وهذا عندنا على أنه إن جاء تائبا فإما إن كان مصرا فإنه لا خلاف عندى بينهم فى أنه يعزر اهـ (٣:٢٤١).

وقال المحقق فى "الفتح": وقيل: لا خلاف بينهم، فجواب أبى حنيفة رحمه الله فى التائب لأن المقصود من التعزير الانزجار، وقد انزجر بداعى الله تعالى، وجوابهما فيمن لم يتب، ولا يخالف فيه أبو حنيفة اهـ (٦:٥٣٥)، هكذا فليكن التوفيق بين القولين، لا كما قاله بعض الأحباب، ولا يخفى أن لتعزير شاهد الزور ولو كان تائبا يكون صارفا له عن الرجوع وحاملا على التمادى، فوجب أن يترك ويكتفى بما ذكرنا من التشهير، لا سيما وقد علمنا أن التعزير بالضرب

---

(١) هو عبد الله بن عامر بن ربيعة أدرك النبى ﷺ صغيرا وروى عن أبيه وعن عمر وغيرهما من أجلة الصحابة كما فى التهذيب.

٤٩٦٠- وقال محمد بن الحسن فى "كتاب الآثار": أخبرنا أبو حنيفة عن الهيثم ابن أبى الهيثم عمن حدثه عن شريح أنه إذا أخذ شاهد زور فإن كان من أهل السوق قال لهم: إن شريحًا يقرئكم السلام ويقول لكم: إنا وجدنا هذا شاهد زور فاحذروه، وإن كان من العرب أرسل به إلى مسجد قومه أجمع ما كانوا فقال للرسول مثل ما قال فى المرة الأولى. قلت: شيخ الهيثم مجهول، وهو غير مضر عندنا لا سيما واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له. وقد روى من طريق أخرى موصولة، وقال ابن أبى شيبة: حدثنا وكيع ثنا سفيان عن أبى حصين قال: كان شريح يبعث بشاهد الزور إلى مسجد قومه، أو إلى سوقه، ويقول: إنا قد زيفنا شهادة هذا. وفى لفظ: يكتب اسمه عنده، فإن كان من العرب بعث به إلى مسجد قومه، وإن كان من الموالى بعث به إلى سوقه يعلمهم ذلك منه (زيلعى)، وهذا سند صحيح متصل، فإن أبا حصين عثمان بن عاصم الأسدى الكوفى روى عن جابر بن سمرة، وابن الزبير، وابن عباس وأنس، وأبى سعيد الخدرى وزيد بن أرقم، وأبى عبد الرحمن السلمى، وأبى وائل، وسويد بن غفلة، وغيرهم ومثله لا يفوته شريح .

٤٩٦١- وقال عبد الرزاق: أخبرنا الثورى عن الجعد بن زكوان قال: أتى شريح بشاهد زور فنزع عمامته عن رأسه وخفقه بالدرة خفقات، وبعث به إلى المسجد يعرفه الناس (زيلعى)، ولم أر ترجمة الجعد بن زكوان ولكنه ليس بمضر.

والتسخيم ونحوه إنما كان منه بطريق الاجتهاد لا بالنقل عن رسول الله ﷺ، فجاز أن يجتهد فى نفيه باعتبار ثبوت معنى آخر، فإن الفقيه من عرف بحال أهل زمانه وقد علمنا بأن أهل القرن الأول لم يكن التعزير ولا الحد ولا الرجم صارفا لهم عن الاعتراف بالحق ولا حاملا لهم على التمادى بالباطل، ثم تغير الحال يعزر شاهد الزور إذا جاء تائبا ويعزر إذا كان مصرا، فافهم.

وروى أبو حنيفة قال: كنت عند محارب بن دثار وهو قاضى الكوفة فجاء رجل فادعى على رجل حقا فأنكره فأحضر المدعى شاهدين فشهدا له فقال المشهود عليه: والذى به تقوم السماء والأرض لقد كذبا على فى الشهادة وكان محارب بن دثار متكئا، فاستوى جالسا وقال: سمعت ابن عمر يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الطير لتخفق بأجنحتها وترمى ما فى حواصلها من هول يوم القيامة، وإن شهدا لزور لا تزول قدماه حتى يتبوأ مقعدة من النار،

باب أفضلية الستر فى الحدود

٤٩٦٢- عن ابن هزال عن أبيه أنه ذكر شيئًا من أمر ماعز للنبى ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «لو سترته بثوبك كان خيراً لك» رواه أحمد ورواه أيضًا أبو داود

فإن صدقتما فاثبتا، وإن كذبتما فغطيا رؤوسكما وانصرفا، فغطيا رؤوسهما وانصرفا، ذكره الموفق فى "المغنى" (١١: ٤٢٨).

والحديث أخرجه الحافظ محمد بن المظفر فى مسنده عن أبى بكر مكرم بن أحمد وعن عبد الله بن أحمد كلاهما عن أبى حازم عن شعيب بن أيوب عن الحسن بن زياد مختصرا بلفظ المرفوع، والحافظ ابن خسرو فى مسنده للإمام مفصلا مع القصة كما فى "جامع المسانيد" (٢: ٢٧٩)، روى ابن ماجة بعضه، ورواه الطبرانى فى الأوسط، قال الهيثمى فى "مجمع الزوائد": وفيه من لا أعرفه (٤: ٢٠٠)، وروى البيهقى عن على بن الحسين قال: كان على إذا أخذ شاهد زور بعثه إلى عشيرته فقال: إن هذا شاهد زور فاعرفوه ثم خلى سبيله. (كنز العمال ٣: ٧).

وفيه تائيد لقول الإمام صريح، وفى أثر محارب دلالة على أن من ثبت عليه شهادة الزور من غير بينة ولا إقرار به صريحا لا يعزر ولا يشهر، فإن محاربا لم يعزر الشاهدين ولم يشهرهما، لأنهما لم يقرا على أنفسهما بالزور وإنما غطيا رؤوسهما وانصرفا فافهم، قال الموفق فى "المغنى": وإن ادعى على شاهدين أنهما شهدا عليه بزور أحضرهما، فإن اعترفا أغرمهما، وإن أنكرا وللمدعى بينة على إقرارهما بذلك فأقامها لزمهما ذلك، وإن أنكرا لم يستحلفا لأن إحلافهما يطرق عليهما الدعاوى فى الشهادة والامتهان، وربما منع ذلك إقامة الشهادة، وهذا قول الشافعى ولا نعلم فيه مخالفا اهـ (١١: ٤١٤)، وأيضا فإن هذا ليس من مواضع الاستحلاف عند الإمام أبى حنيفة، كما لا يخفى على من له ممارسة بالفقه.

باب أفضلية الستر فى الحدود

قوله: إنه ذكر شيئا من أمر ماعز إلخ. أقول: معناه: أن هذا لا ذكر عنده أنه هو الذى حمل ماعزا على أنه أقر عنده بالزنا -لأنه كان زنى بجارية فاطمة فقال له النبى ﷺ: لو سترته بثوبك كان خيرا لك- ولما كان هذا شهادة من هزال على أنه زنى بجارية، قال صاحب الهداية: والستر أفضل لقوله عليه السلام للذى شهد عنده: «لو سترته بثوبك لكان خيرا لك» فاندفع ما قال الزيلعى: إن الذى قال له النبى ﷺ هذا القول لم يشهد عنده بشىء، ولكنه حمل ماعزا على أنه اعترف

والنسائى وعبد الرزاق وغيرهم بأسانيد صحيحة وبألفاظ مختلفة.

عند النبى ﷺ بالزنا اهـ لأنه ظهر من رواية أحمد أنه ذكر للنبى ﷺ شيئا من أمر ماعز. وهذا هو المراد فى قول صاحب "الهداية" من الشهادة فافهم.

قال العبد الضعيف: ولا يخفى ما فيه فإن صاحب "الهداية" قال أولا: إن الشاهد فى الحدود يخير بين الستر والإظهار والستر أفضل، ثم احتج لذلك بأنه ﷺ قال للذى شهد عنده: «لو سترته بثوبك» الحديث، وذلك يستدعى كون الذى قال له النبى ﷺ هذا شاهد فى الحد، والمعروف أنه لم يكن شاهدا لإن ماعزا إنما حد بالإقرار، والظاهر من طرق الحديث أن هزالا إنما ذكر من أمر ماعز للنبى ﷺ ما ذكره بعد ما رجم ومات، ولا يكون مثل هذا الذكر من الشهادة فى شيء، فلا يندفع، ما قاله الزيلعى بما ذكره بعض الأحباب، فالحق حمل الكلام على المسامحة، والمعنى أن الستر أفضل؛ لقوله عليه السلام للذى اعترف ماعز عنده بالزنا أولا، فصار شاهدا على إقراره به: «لو سترته بثوبك لكان خيرا لك». فدل أن الشاهد فى الحد سواء كان شاهد الواقعة، أو شاهدا على اعتراف مرتكب الحد به يخير بين الستر والإظهار والستر أفضل له. والله تعالى أعلم.

وقد مرت دلائل مندوبية الستر فى أبواب الحدود فلتراجع، فإن قيل: هذا معارض لإطلاق قوله تعالى: ﴿لا تكتموا الشهادة﴾ وغيره من النصوص المقتضية لوجوب الشهادة قلنا: هذه الآية محمولة على الشهادة فى حقوق العباد بدليل سياقها وهو قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى﴾ إلى أن قال: ﴿ولا يأب الشهداء﴾ إلى ﴿ولا تكتموا الشهادة﴾، فكان الحديث والدليل العقلى الذى ذكره صاحب "الهداية" أنه بين حسبتين: إقامة الحد والتوقى عن الهتك سالمين عن المعاوضة، والمعنى فيه أن الستر والكتمان إنما يحرم لخوف فوت حق المدعى المحتاج إلى إحياء حقه، وذلك فى حقوق العباد. وأما الحدود فحق الله تعالى وهو موصوف بالكرم والغنى، وليس فيه فوت حقه لقدرته على الاستيفاء فى الدنيا والآخرة، فجاز لذلك أن يختار الشاهد جانب الستر وكان هو أفضل صيانة لهتك عرض أخيه المسلم، وأيضا فإن هذه الأخبار الواردة فى طلب ستر الحدود قد بلغت مبلغا لا تنحط به عن درجة الشهرة لتعدد متونها مع قبول الأمة لها فصح التخصيص بها، أو هى مستند الإجماع على تخيير الشاهد فى الحدود، فثبوت الإجماع دليل ثبوت المخصص، كذا فى "فتح القدير" (٦:٤٤٩). وقال صاحب "العناية": والحق أن يقال: القدر المشترك فيما نقل عن النبى ﷺ وأصحابه فى الستر والدرأ متواتر فى المعنى، فجازت الزيادة به اهـ.

باب تلقين الدرء

٤٩٦٣- عن أبى هريرة أن النبى ﷺ أتى بسارق سرق شملة فقال عليه السلام: ما أخاله سرق، فقال السارق: بلى يا رسول الله! فقال: «اذهبوا به فاقطعوه». رواه الحاكم فى "المستدرك" وقال: صحيح على شرط مسلم. ورواه أبو داود فى المراسيل عن يزيد بن خصيفة مرسلا، وفى الباب عن السائب بن يزيد عند الطبرانى وعن أبى أمية المخزومى عند أبى داود وغيره بسند فيه مجهول.

٤٩٦٤- وروى البخارى عن النبى ﷺ أنه قال لماعز: «لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت».

٤٩٦٥- وعن أبى بكر الصديق قال: كنت عند النبى ﷺ جالسًا فجاء ماعز فاعترف عنده مرة، ثم جاء فاعترف عنده الثانية فرده، ثم جاء فاعترف الثالثة فرده، فقلت له: إنك إن اعترفت الرابعة يرجمك، قال: فاعترف الرابعة فحبسه ثم سأل عنه فقالوا: لا نعلم إلا خيراً، فأمر به فرجم، أخرجه أحمد فى مسنده بسند فيه جابر الجعفى وهو مختلف فيه.

باب فى تلقين الدرء

قوله: عن أبى هريرة إلخ. أقول: الحديثان نصان فى جواز التلقين وقد ورد فى هذا الباب آثار من الصحابة كعمر وعلى وغيرهما، ذكرها الزيلعى فى "نصب الراية"، وقد مر هذا البحث فى كتاب الحدود فارجع إليه، قال العبد الضعيف: وأما فى غير الحد فيكره تلقين الشاهد وهو أن يقول له القاضى كلاما يستفيد به الشاهد علما، هذا هو قول الإمام أبى حنيفة ومحمد، وعليه الأئمة الثلاثة، وعن أبى يوسف وهو وجه للشافعى رحمه الله: لا بأس به لمن استولته الحيرة أو الهيبة فترك شيئا من شرائط الشهادة فيعينه بقوله: أتشهد بكذا وكذا بشرط كونه فى غير موضع التهمة، أما فيها بأن ادعى المدعى ألفا وخمسمأة والمدعى ينكر الخمس مائة وشهد الشاهد بألف فيقول القاضى: يحتمل أنه أبرأه من الخمس مائة، واستفاد الشاهد بذلك فوفق به الشاهد فى شهادته، فهذا لا يجوز بالاتفاق كما فى تلقين أحد الخصمين، وفى "المبسوط": ما قالاه عزيمة، لأن القاضى منهى عن اكتساب ما يجر إليه تهمة الميل، وتلقين الشاهد لا يخلو منه، وقول أبى يوسف رخصة فإنه لما ابتلى بالقضاء شاهد الحصر عند أداء الشهادة، لأن مجلس القضاء مهاب فيضيع الحق إذا

باب السؤال عن الشهود إذا كان القاضي لا يعرفهم بالعدالة والاكتفاء بتزكية الواحد

٤٩٦٦- عن داود بن رشيد عن الفضل بن زياد عن شيبان عن الأعمش سليمان ابن مسهر عن خرشة بن الحر قال: إن شاهدين شهدا عند عمر فقال لهما: إني

لم يعنه على أداء الشهادة، وأيضا أمر بإكرام الشهود فإن الله يحيي بهم الحقوق وهذا التلقين إعانة وإكرام حيث لا ينسب إليه القصور، كذا في "الهداية" مع "فتح القدير" (٢:٣٧٤).

حديث: أكرموا الشهود:

قلت: حديث إكرام الشهود رواه البانياسي أبو عبد الله مالك بن أحمد في جزئه والخطيب وابن عساكر في تاريخه عن ابن عباس، قال المناوي: قال الخطيب: تفرد به عبد الله ابن موسى كذا في "العزيزي" (١:٢٧٥)، وفي "المقاصد الحسنة" بعد عزوه إلى النقاش والعقيلي والديلمي: وبالجملة فقد قال العقيلي: إنه غير محفوظ بل صرح الصنعاني بأنه موضوع، ولم يستدرك ذلك العراقي اهـ (ص ٣٨)، وفي "رحمة الأمة": اتفق الأئمة على أن الشهادة شرط في النكاح، وأما سائر العقود -كالبيع- فلا تشترط الشهادة فيها، (أي لثبوتها وصحتها في نفس الأمر، وأما لإثباتها عندالقاضي فلا بد من البينة إذا أنكرها الخصم) واتفقوا على أن القاضي ليس له أن يلقن الشهود بل يسمع ما يقولون اهـ (ص ١٦٠).

باب السؤال عن الشهود إذا كان القاضي لا يعرفهما بالعدالة والاكتفاء بتزكية الواحد

قوله: عن داود بن رشيد إلخ. قال العبد الضعيف: الفضل بن زياد هذا هو البغدادي يباع الطساس قد وثقه أبو زرعة وحدث عنه، كما في "اللسان" (٤:٤٤١)، وقد روى عنه داود بن رشيد أثر المتن، ومن روى عنه ثقتان ارفعت جهالة عينه عند المحدثين وإذا وثقه أحد من الناقدين ارفعت جهالة حاله، فالأثر صحيح كما قاله ابن السكين، وذكره الموفق في "المغني" بلفظ: إنه إتى بشاهدين فقال لهما عمر: لست أعرفكما ولا يضركما إن لم أعرفكما. جيئا بمن يعرفكما، فأتيا برجل فقال له عمر تعرفهما؟ فقال: نعم. فقال عمر: صحبتهما في السفر الذى تبين فيه جواهر الناس؟ قال: لا، قال: عاملتهما في الدنانير والدراهم التي تقطع فيها الرحم؟ قال: لا. قال: كنت جارا لهما تعرف صباحهما ومساءهما؟ قال: لا. قال: يا ابن أخي! لست تعرفهما. جيئا بمن يعرفكما (١١:٤١٦).

لا أعرفكما ولا يضركما إن لا أعرفكما ائتيا بمن يعرفكما، فأتاه رجل فقال: بم تعرفهما؟ قال: بالصلاح والأمانة، قال: كنت جاراً لهما؟ قال: لا، قال: صحبتهما ى السفر الذى

وبالجملة فإن الشاهد يعتبر فيه أربعة شروط إجماعا: الإسلام والبلوغ والعقل والعدالة وليس فيها ما يخفى ويحتاج إلى البحث إلا العدالة فيحتاج إلى البحث عنها لقول تعالى : ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾، ولا نعلم أنه مرضى حتى نعرفه أو نخبر عنه، فإن عرفهما عدلين حكم بشهادتهما، وإن عرفهما فاسقين لم يقبل قولهما، وإن لم يعرفهما سأل عنهما، لأن معرفة العدالة شرط فى قبول الشهادة بجميع الحقوق، وبهذا قال الشافعى وأبو يوسف ومحمد وأحمد، وعن أحمد رواية: يحكم بشهادتهما إذا عرف إسلامهما بظاهر الحال إلا أن يقول الخصم: هما فاسقان. وهذا قول الحسن، والمال والحد فى هذا سواء لأن الظاهر من المسلمين العدالة. ولهذا قال عمر(فى رسالته إلى أبى موسى الأشعرى، وقد تقدم أنها متلقاة بالقبول احتج بها العلماء فى كل زمان، ورواه الدارقطنى بسندين أحدهما جيد رجاله ثقات): المسلمون عدول بعضهم على بعض، ولأن العدالة أمر خفى سببها الخوف من الله تعالى، ودليل ذلك الإسلام، فإذا وجد فليكتف به ما لم يقم على خلافه دليل، وقال أبو حنيفة فى الحدود والقصاص كالرواية الأولى عن أحمد، وفى سائر الحقوق كالثانية، لأن الحدود والقصاص مما يحتاط لها وتندرئ بالشبهات بخلاف غيرها، كذا فى "المغنى" (١١:٤١٥).

وإذا عرفت ذلك، فلا يرد على أبى حنيفة ما روينا عن عمر فى المتن، وليس لقائل أن يقول كما قال الموفق: وأما قول عمر: المسلمون عدول بعضهم على بعض، فالمراد به أن الظاهر العدالة، ولا يمنع ذلك وجوب البحث ومعرفة حقيقة العدالة، فقد روى عنه أنه أتى بشاهدين فسأل عنهما، وهذا بحث يدل على إنه لا يكتفى بدونه اهـ فلأبى حنيفة أن يحمله على الشهادة فى الحدود والقصاص، ولا يخفى أن قوله: المسلمون عدول بعضهم على بعض بصيغة الجمع المحلى باللام يدل على كونهم عدولا أجمعين، والحكم بعدالتهم ينافى وجوب البحث عنها، وإلا لم يصح الحكم بها، هذا هو الظاهر وما أوله عليه الموفق بعيد جدا وصرف للكلام عن ظاهره، ومثل هذا الاحتمال لا يضر الاستدلال.

وفى "الهداية": وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: لا بد أن يسأل عنهم فى السر والعلانية فى سائر الحقوق، لأن القضاء مبناه على الحجة، وهى شهادة العدول، فيتعرف عن العدالة وفيه صون قضاءه عن البطلان، قال المحقق فى "الفتح": ولا يخفى قوة دليل أبى حنيفة، وكونه

يسفر عن أخلاق الرجال؟ قال: لا. قال: فأنت لا تعرفهما، ائتيا بمن يعرفكما، أخرجه العقيلي والخطيب في "الكفاية" والبيهقي، فذكره أتم من هذا، قال العقيلي: الفضل

لا بد أن يثبت العدالة لم يخالف فيه أبو حنيفة، ولكن يقول: طريق الثبوت هو البناء على ظاهر عدالة المسلم خصوصا مع ما روينا عن النبي ﷺ (وهو ما أخرجه ابن أبي شيبة في "مصنفه": حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدودا في فرية»، كذا في "الزيلعي" (٢:٢٠٩)، وهذا إسنادحسن)، والصحابة والسلف فإن السلف لم يكونوا يسألون قبل، وأول من سأل ابن شبرمة، ومع ذلك الفتوى على قولهما لاختلاف حال الزمان، ولذلك قالوا: هذا الخلاف خلاف عصر وزمان لا حجة وبرهان، فإن الغالب في زمان أبي حنيفة الصلاح بخلاف زمانهما اهـ (٦:٤٥٨).

وفي أثر عمر حجة لأبي حنيفة في الاكتفاء بتعديل الواحد فإنه قال: ائتيا بمن يعرفكما. فأتيا برجل فلم يرده لكونه واحدا، وإنما رده لكونه لم يكن يعرفهما، والمسألة خلافية شهيرة قال الموفق في "المغني": ولا يقبل الجرح والتعديل إلا من اثنين، وبهذا قال مالك والشافعي ومحمد ابن الحسن وابن المنذر، وروى عن أحمد: يقبل ذلك من واحد، وهو اختيار أبي بكر وقول أبي حنيفة لأنه خبر لا يعتبر فيه لفظ الشهادة فقبل من واحد كالرواية، قال: ولنا أنه إثبات صفة من يبني الحاكم حكمه على صفته فاعتبر فيه العدد، وفارق الرواية فإنها على المساهلة، ولا نسلم أنها لا تفتقر إلى لفظ الشهادة ويعتبر في التعديل والجرح لفظ الشهادة فيقول في التعديل: أشهد أنه عدل اهـ (١١:٤٢١).

قلنا: اعتبار لفظ الشهادة في الجرح والتعديل والتزكية والترجمة لم يقل به أحد من السلف، ومن ادعى فعليه البيان، وهذا عمر رضي الله عنه عدل عنده رجل ولم يقل: أشهد، وإنما قال: أعرفهما بالصلاح والأمانة، ولما جاءه أبو جميلة بمنبوذ فاتهمه عمر، وقال: عسى الغوير أبوسا. قال له عريفه: يا أمير المؤمنين! إنه رجل صالح، قال: كذلك؟ قال: نعم، فقال عمر: اذهب به فهو حر وعلينا نفقته. رواه عبد الرزاق (الزيلعي ٢:١٦٢)، فاكتفى بقول العريف: إنه رجل صالح ولم يقل له: أتشهد بذلك؟ وأيضا: فقياسه على شهادة الشاهد غير صحيح، فإن التعدية تكون بجامع يعلم اعتباره، واشتراط العدد في الشهادة أمر تحكمي -أي تعبدي- وفي "المبسوط": هو بخلاف القياس، إذ في القياس يكفي الواحد العدل لأن خبره موجب للعمل لا علم اليقين، وكما لا يثبت العلم بخبر الواحد لا يثبت بخبر الاثنين فلا يتعداها إلى التزكية قاله المحقق في "الفتح" (٦:٤٦١).

مجهول، وما في هذا الكتاب حديث لمجهول أحسن من هذا، وصححه أبو على بن

وأذا ثبت هذا فالحق قول أبى حنيفة رحمه الله: إن التعديل والجرح إخبار لا شهادة، فيقبل من واحد، وقد مر الكلام فيه فى (باب الاكتفاء بترجمان واحد) مستوفى، فليراجع، وفيه دلالة أيضا على الاكتفاء بتعديل العلانية، قال المحقق فى "الفتح": وقد كانت العلانية فى الصدر الأول لأنهم كان يغلب عليهم الصبر للحق، ووقع الاكتفاء بالسر فى زماننا لغلبة النفوس فيه، وقد روى عن محمد أنه قال: تزكية العلانية بلاء وفتنة اهـ (٦:٤٥٩).

وفيه دلالة أيضا أن التعديل لا يقبل إلا من أهل الخبرة الباطنة والمعرفة المتقادمة، وهذا مذهب الشافعي وبه قال أصحاب أحمد، لأن عادة الناس إظهار الصالحات وإسرار المعاصى، فإذا لم يكن ذا خبرة باطنة ربما اغتر بحسن ظاهره وهو فاسق فى الباطن، وهذا يحتمل أن يريدوا به أن الحاكم إذا علم أن المعدل لا خبرة له لم تقبل شهادته بالتعديل، كما فعل عمر رضى الله عنه، ويحتمل أنهم أرادوا أنه لا تجوز للمعدل الشهادة بالعدالة إلا أن تكون له خبرة باطنة، فأما الحاكم إذا شهد عنده العدل بالتعديل ولم يعرف حقيقة الحال فله أن يقبل الشهادة من غير كشف، وإن استكشف الحال، كما فعل عمر رضى الله عنه فلا بأس. قاله الموفق فى "المغنى" (١١:٤٢٣).

قلت: وقد مر فى المقدمة عن فواتح الرحموت: أنه لا بد للمزكى أن يكون عدلا عارفا بأسباب الجرح والتعديل وأن يكون منصفا ناصحا لا متعصبا ولا معجبا بنفسه اهـ.

حكم قضاء القاضى بشهادة الفاسق:

فائدة: هل العدالة شرط لأهلية الشهادة أو لقبولها وجوبا؟ ذهب الشافعي رحمه الله إلى الأول، وقلنا بالثانى. وجه قوله: أن مبنى قبول الشهادات على الصدق، ولا يظهر الصدق إلا بالعدالة، لأن خبر من ليس بمعصوم عن الكذب يحتمل الصدق والكذب، ولا يقع الترجيح إلا بالعدالة، واحتج بقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل» ولنا: عمومات، منها قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ ﴿واستشهدوا عليهن أربعة منكم﴾ والفاسق شاهد لقوله سبحانه: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ قسم الشهود إلى مرضيين وغير مرضيين، فيدل على كون غير المرضى وهو الفاسق شاهدا، وأما الحديث فقد روى عن بعض نقلة الحديث أنه لم يثبت (مرفوعا والمحفوظ وقفه على ابن عباس وقد صح عنه. «لا نكاح إلا بأربعة خاطب وولى وشاهدين» من غير تقييد بالعدل، وإن سلمنا فقد صح عنه: «لا نكاح إلا بولى مرشد وشاهدى عدل»، فليكن

السكن (التلخيص الحبير ٢:٤٠٧) قلت: وهو مذكور بتمامه فى "كنز العمال" وعزاه إلى الملخص فى أماليه والبيهقى.

رشد الولى شرطا لصحة النكاح ولم يقل به أحد وإنما هو شرط الكمال فكذلك عدالة الشاهدين) وإن ثبت فلا حجة له فيه بل هو حجة عليه، لأنه لم يجعل العدالة فيه صفة للشاهد، لأنه لو كان كذلك لقال: لا نكاح إلا بولى وشاهدين عدلين، بل فيه إضافة الشاهدين إلى العدل[1] وهو كلمة التوحيد، فكأنه قال: لا نكاح إلا بولى وقائلى كلمة العدل وهى كلمة الأسلام، والفاسق مسلم فينعقد النكاح بحضرته، ثم النكاح يشتهر بعد وقوعه فيمكن دفع الجحود، والإنكار بالشهادة بالتسامع وحضرة الشهود فى النكاح لدفع تهمة الزنا لا لدفع الجحود، والتهمة تندفع بحضرة الفاسق فينعقد النكاح بحضرتهم، وأما قوله: الركن فى الشهادة هو صدق الشاهد فنعم لكن الصدق لا يقف على العدالة لا محالة، فإن من الفسقة من لا يبالى بارتكابه أنواع من الفسق ويستنكف عن الكذب، والكلام فى فاسق قد تحرى القاضى الصدق فى شهادته فغلب على ظنه صدقه، ولو لم يكن كذلك لا يجوز القضاء بشهادته عندنا، كذا فى "البدائع" (٦:٢٧١).

والمعنى أن القاضى إن قضى بشهادة الفاسق وقد تحرى االصدق فى شهادته يصح وينفذ عندنا ويكون القاضى عاصيا، ولا يصح قضاؤه من غير تحر بالإجماع، قال فى "الهداية": ولا بد فى ذلك من العدالة ولفظة الشهادة، أما العدالة فلقوله تعالى: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ ولقوله: ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾ وعن أبى يوسف: أن الفاسق إذا كان وجيها فى الناس ذا مروءة تقبل شهادته لأنه لا يستأجر لشهادة الزور لوجاهته ويمتنع عن الكذب لمروءته، والأول أصح، لأن هذا التعليل فى مقابلة النص فلا يقبل إلا أن القاضى إن قضى بشهادة الفاسق ينفذ عندنا ويكون القاضى عاصيا، وقال الشافعى: لا يصح والمسألة معروفة اهـ من "فتح القدير" (٦:٢٥٥).

ومفاده أنه لا يجوز للقاضى القضاء بشهادة الفاسق اتفاقا، وإنما الخلاف فى صحته ونفاذه لو قضى بها وقد تحرى الصدق فيها، ولا يصح من غير تحر بالإجماع فافهم، وهذا كقولنا: إن العدالة ليست بشرط لأهلية القضاء حتى لو قلد الإمام فاسقا صار قاضيا عندنا، وصح قضاءه إذا

---

(١) لا يخفى ما فيه من البعد، والأسلم أن يقال: إن وصف العدالة فى الشاهدين كوصف الإرشاد فى الولى، فكما أن المراد بالإرشاد هنا العقل والبلوغ دون درجة الكمال من الورع والتقوى كذلك المراد بالعدالة فى الشاهدين الإسلام دون درجة الكمال، فافهم.

باب شهادة النساء

٤٩٦٧– عن جرير بن حازم عن الزبير بن خريت عن أبى لبيد أن عمر أجاز شهادة النساء فى طلاق، أخرجه الجصاص فى "أحكام القرآن" (١٠٥:١).

لم يخالف الكتاب والسنة والإجماع، وعند الشافعى لا يصير قاضيا، وكان قضاءه كلا قضاء؛ ولا يخفى على من له معرفة بالأيام أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يصلون خلف أئمة الجور ويجاهدون معهم ويتحاكمون إليهم فى النوائب ولم يجعلوا حكمهم كلا حكم ولا قضاءهم كلا قضاء، وأيضا ففى إبطال قضاء الفاسق مطلقا من الفساد ما لا يخفى لكون العدل اليوم كالكبريت الأحمر، فأكثر الحكام والقضاة فسقة جائرون راشون ومرتشون، فلو أبطلنا قضاياهم كلها لتعطلت الأحكام وضاقت الأرض على أهل الإسلام، وإذا صح قضاء الفاسق ونفذ فلأن يصح القضاء بشهادته وينفذ أولى وإن كان القاضى بها عاصيا، كما أن مقلد الفاسق القضاء عاص أيضا، فافهم فإن بعض الأحباب قد طوى عن هذه المسألة كشحا ولم يتعرض لها أصلا، وكانت من أهم المسائل عقلا ونقلا فاستدركتها عليه ولله الحمد شكرا وله المن فضلا.

باب شهادة النساء

قلت: رجاله ثقات إلا أنه معلق ولكن لا ضير لأن من عادة المحدثين أن ما يسقطونه من أولى السند لا يكون فيه كلام.

وأخرج الجصاص أيضا فقال: حدثنا عبد الباقى بن قانع قال: حدثنا بشر بن موسى قال: حدثنا يحى بن عباد قال: حدثنا شعبة عن الحجاج بن أرطاة عن عطاء بن أبى رباح أن عمر أجاز شهادة رجل وامرأتين فى نكاح، وفيه الحجاج بن أرطاة وهو مختلف فيه، ورواه الدار قطنى فى سننه (ص:٥٢٤) من طريق بقية عن شعبة عن الحجاج عن عطاء عن عمر فقال: أجاز رسول الله ﷺ شهادة رجل وامرأتين فى النكاح، وبقية فيه مقال، وأخرج الجصاص معلقا عن الحجاج عن عطاء أن ابن عمر كان يجيز شهادة النساء مع الرجال فى النكاح، وفيه الحجاج أيضا، وأخرج الجصاص أيضا من طريق إسرائيل عن عبد الأعلى عن محمد بن الحنفية عن على قال: يجوز شهادة النساء فى العقد، ويعل بالانقطاع بين عبد الأعلى ومحمد بن الحنفية، لأن عبد الأعلى لم يسمع من ابن الحنفية، وإنما هو كتاب من رواية عامر بن هنى، وعامر ضعيف وكذا عبد الأعلى، كما فى "التهذيب".

. . . .

والجواب عنه أن عبد الأعلى قال في "التقريب": صدوق بهم، وعامر قال في اللسان: ذكره أبو حاتم في الثقات، ثم الروايات بعضها يشد بعضا، وفي هذه الروايات حجة لأبي حنيفة في قوله: إن شهادة النساء مقبولة فيما دون الحدود والقصاص، ومن قال: إنها لا تقبل إلا في الأموال ولواحقها وفيما لا يطلع عليه غيرهن كالولادة فلا حجة له لا من جهة الرواية ولا من جهة الدراية، أما الرواية فلأن ما احتجوا به في هذا الباب هو قول الزهري: مضت السنة بأن لا تجوز شهادة امرأتين مع الرجل في القتل والطلاق والنكاح والحدود، أخرجه سحنون عن ابن وهب عن يونس ابن يزيد عن الزهري، ورواه سحنون أيضا عن ابن وهب عن عقيل عن ابن شهاب وقال: مضت السنة من رسول الله ﷺ، ورواه أيضا سحنون عن ابن وهب عن إسماعيل بن عياش عن الحجاج عن الزهري وقال: مضت السنة من رسول الله ﷺ والخليفتين بعده، كما في "المدونة" (٤:٨٤).

ولا حجة لهم فيه، لأنه من مراسيل الزهري، ومراسيله ليس بشيء. قال في "التهذيب": قال أحمد بن سنان: كان يحيى بن سعيد لا يرى إرسال الزهري وقتادة شيئا ويقول: هؤلاء قوم حفاظ إذا سمعوا الشيء علقوه اهـ ثم يحتمل أن يكون مراد الزهري من السنة سنة أهل المدينة، وزعمه عقيل وغيره سنة النبي ﷺ فرواه بالمعنى؛ ثم ما روينا عن النبي ﷺ وعمر وابن عمر وعلى مقدم على قول الزهري كما لا يخفى، فلا حجة لهم في هذه الرواية، وأما الدراية فلا، فهم قبلوا شهادة النساء في الولادة ومثلها مع كونها غير مالي، فكيف لا يقبلون شهادتهن في النكاح والطلاق مع كونهما غير مالي؟ والفرق بالضرورة وعدمها فرق باطل، لأن شهادتهن لم تقبل في الأموال إلا للضرورة كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ فلما كان في الأموال ضرورة فكيف لا يكون في النكاح والطلاق ضرورة؟

ثم قوله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ يدل على أن المرأتين مثل رجل واحد في الشهادة، فما يقبل فيه شهادة الرجل ينبغي أن يقبل فيه شهادة المرأتين إلا أنه خص منه الحدود والقصاص بالإجماع لأن فيها شبهة البدلية، والحدود والقصاص يؤثر فيها الشبهة، فلا تقبل شهادتهن فيها، بخلاف غير الحدود والقصاص، فإنه لا يؤثر فيه الشبهة، فتقبل فيه شهادتهن لكونهن كالرجال في أهلية الشهادة، ويظهر منه أنه لو لم تكن في الباب رواية كان مقتضى النظر قبول شهادتهن في النكاح والطلاق، فكيف إذا كان مؤيدا بالروايات هذا هو التحقيق فاحفظه.

قال العبد الضعيف: الإنصاف أولى بأهل العلم فكيف يقول بعض الأحباب: لا حجة لهم

. . . .

فيه لأنه مرسل ومراسيل الزهرى ليس بشىء، وقد احتج الإمام أبو يوسف بمرسله هذا فى الخراج له على عدم جواز شهادة النساء فى الحدود، فقال: وحدثنا الحجاج عن الزهرى قال: مضت السنة من لدن رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده أن لا تجوز شهادة النساء فى الحدود (ص ١٩٦).

وقد ذكرنا فى المقدمة أن رد مراسيل الزهرى لا يتأتى على أصلنا وإنما يتأتى على مذهب المحدثين الذين لا يحتجون بالمرسل، وهو مذهب الشافعى وأصحابه، وأما مالك فقد أكثر الاحتجاج بمراسيله فى المؤطا وكذا أحمد لا يرد المرسل، فكان على بعض الأحباب أن يقول: ومراسيل الزهرى ليس بشىء عند المحدثين ثم يجيب عنه بعد تسليم كونها حجة لكون الحنفية يرونها حجة فالأشبه أن يقال –والله أعلم– إن هذا الأثر معلول فقد رواه ابن وهب عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب عن ابن المسيب أنه قال: الأثر لا تجوز شهادة النساء فى الحدود ولا فى الطلاق ولا فى القتل، قال ابن شهاب: مضت السنة بذلك بأن لا تجوز شهادة النساء فى القتل والنكاح والطلاق والحدود. كذا فى "المدونة" (٤: ٨٤) فالأثر هذا وهو يدل على أن ابن شهاب روى ذلك أولا من قول ابن المسيب ثم قال: مضت السنة بذلك؛ وهو يرجح كون المراد بالسنة عمل أهل المدينة، ولو كان المراد عمل النبى ﷺ وخلفاءه لم يذكره ابن شهاب من قول ابن المسيب أولا ثم يعقبه بقوله: مضت السنة بذلك، بل عكس الأمر، ويونس بن يزيد أثبت فى الزهرى من الحجاج وليس عقيل دونه، ولكن يونس قد زاد وميز، فيرجح لفظه على لفظ غيره، على أن الحجاج قد روى عن عطاء عن عمر ما يرد على الزهرى قوله: مضت السنة من رسول الله ﷺ والخليفتين بعده إلخ فإن عمر أجاز شهادة النساء مع الرجال فى الطلاق والنكاح كما سيأتى، وروى سحنون فى "المدونة" من طريق ابن مهدى عن شعبة عن الحكم عن إبراهيم قال: لا تجوز شهادة النساء فى الحدود، والطلاق من أشد الحدود؛ ومن طريق ابن مهدى عن سفيان الثورى عن أبى حصين عن إبراهيم قال: لا تجوز شهادة النساء فى الفرقة والنكاح، وقال الحسن: لا تجوز فى الحدود والطلاق من الحدود (٤: ٨٤).

وهذا يدل على أنهم إنما منعوا شهادة النساء فى الطلاق لكونهم قاسوه بالحدود، فلو كانت السنة مضت بذلك من رسول الله ﷺ والخليفتين بعده لم يكن لهم حاجة إلى القياس، وتبين بذلك أن عدم قبول شهادتين فى الحدود كان مجمعا عليه عندهم، وإلا لم يصح قياس الطلاق عليها، وأيضا: فلم يقل أحد بقبول شهادتهن فى الحدود فالحجة فى ذلك الإجماع دون أثر حجاج الذى ذكره أبو يوسف، وإنما ذكره من ذكره من أصحابنا تأييدا لا احتجاجا به، ودليل الإجماع ما قاله

. . . .

فى رحمة الأمة: والنساء لا يقبلن فى الحدود والقصاص (ص: ١٦٠) ويذكر فيه خلافا، وقال ابن المنذر: أجمع العلماء على القول بظاهر هذه الآية، أى قول الله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ فأجازوا شهادة النساء مع الرجال، وخص الجمهور ذلك بالديون والأموال وقالوا: لا تجوز شهادتهن فى الحدود والقصاص.

وقال أبو عبيد: أما اتفاقهم على جواز شهادتهن فى الأموال فالآية المذكورة، وأما اتفاقهم على منعها[1] فى الحدود والقصاص فلقوله تعالى: ﴿فإن لم يأتوا بأربعة[2] شهداء﴾ وأما اختلافهم فى النكاح ونحوه فمن ألحقها بالأموال، فذلك لما فيها من المهور والنفقات ونحو ذلك، ومن ألحقها بالحدود فلأنها تكون استحلالا للفروج وتحريمها بها اهـ من "فتح البارى" (٥:١٩٦) وفيه دلالة على أن من منع شهادتهن فى النكاح، والرجعة، والطلاق، والعتاق، ونحوها إنما منعها إلحاقا بالأموال قياسا، ولو كان عندهم سنة من رسول الله ﷺ وخلفائه ماضية لم يحتاجوا إلى القياس. وقال الموفق فى "المغنى": إن العقوبات وهى الحدود والقصاص لا يقبل فيه إلا شهادة رجلين إلا ما روى عن عطاء وحماد أنهما قالا: يقبل فيه رجل وامرأتان قياسا على الشهادة فى الأموال، ولنا: أن هذا مما يحتاط لدرئه وإسقاطه، ولهذا يندرئ بالشبهات ولا تدعو الحاجة إلى إثباته، وفى شهادة النساء شبهة (البدلية) بدليل قوله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ لاحتمال أن يكون ذلك كقوله: ﴿فإن لم تجدوا ماءا فتيمموا صعيدا﴾، وقوله: ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين﴾ وما جرى مجرى ذلك فى الأبدال التى أقيمت مقام أصل الفرض عند عدمه وشبهة القصور بدليل قوله: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ (الدال على نقصان شهادتهن)، وأنه لا تقبل شهادتهن وإن كثرن ما لم يكن معهن رجل (بالإجماع؛ خلافا لابن حزم وأمثاله من الظاهرية، ولا يعتد بخلافهم) فوجب أن لا تقبل شهادتهن فيه، ولا يصح قياسه على المال لما ذكرنا من الفرق، وبهذا قال سعيد بن المسيب والشعبى والنخعى وحماد والزهرى وربيعة ومالك والشافعى وأبو عبيد وأبو ثور وأصحاب الرأى اهـ (٦:١٢).

---

(١) وقال ابن حزم فى "المحلى": فإن ادعوا إجماعا على أن لا يقبلن فى الحدود أكذبهم عطاء، فإن قالوا: خالف جمهور العلماء؟ قلنا: وأنتم خالفتم فى أن لا يقبلن النساء متفردات فى الرضاع جمهور العلماء اهـ (٩:٤٠١). قلت: كلا فقد روينا عن عمر وعلى والمغيرة بن شعبة وابن عباس أنهم لم يفرقوا بشهادة امرأة واحدة فى الرضاع، كما ذكره ابن حزم نفسه. (٩:٤٠٠) وبه قال الجماهير من العلماء، كما نذكره.

(٢) الصحيح: ﴿ثم لم يأتوا بأربعة شهداء﴾.

. . . .

قال الموفق، وما ليس بعقوبة من غير الأموال كالنكاح والرجعة والطلاق والعتاق والإيلاء والظهار والنسب والتوكيل والوصية والولاء والكتابة وأشباه هذا -فالمعول عليه فى المذهب أن هذا لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين ، ولا تقبل فيه شهادة النساء، وهو قول النخعى والزهرى ومالك وأهل المدينة والشافعى، وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وربيعة فى الطلاق، ورواية أخرى عن أحمد: تقبل فيه شهادة رجلين ورجل وامرأتين، روى ذلك عن جابر بن زيد وإياس بن معاوية والشعبى والثورى وإسحاق وأصحاب الرأى، وروى ذلك فى النكاح[1] عن عطاء، واحتجوا بأنه لا يسقط بالشبهة فيثبت برجل وامرأتين اهـ.

قلت: وفى "المحلى" لابن حزم: صح عن شريح أنه أجاز شهادة امرأتين فى عتاقة مع رجل، وصح عن الشعبى قبول شهادة رجل وامرأتين فى الطلاق وجراح الخطأ، ولم يجز شهادة النساء فى جراح العمد ولا فى حد، وصح عن أبى الشعثاء جابر بن زيد قبول النساء مع رجل فى الطلاق والنكاح، وصح عن أياس بن معاوية قبول امرأتين فى الطلاق -أى مع رجل- ومن طريق أبى عبيد نا هيثم عن حجاج بن أرطاة عن عطاء قال: أجاز عمر بن الخطاب شهادة النساء مع الرجال فى الطلاق والنكاح، ومن طريق أبى عبيد نا يزيد عن حجاج عن عطاء أنه أجاز شهادة النساء فى النكاح، ومن طريق عبد الرزاق نا ابن جريج عن عطاء بن أبى رباح قال: تجوز شهادة النساء مع الرجال فى كل شىء وتجوز على الزنا امرأتان وثلاثة رجال اهـ ملخصا (٩:٣٩٨). قلت: قوله: وتجوز على الزنا امرأتان وثلاثة رجال قياس فى مقابلة النص، فإن النص أوجب فيه أربعة شهداء، ولا يقال: أربعة شهداء إلا على أربعة رجال، فإن ظاهر إتيان التاء فى العدد مشعر باشتراط كونهم كذلك، فلا يصح القول بجواز شهادتهن فى الحدود إلا بنص مثله لا بمجرد الرأى.

الرد على ابن حزم فى قوله بجواز شهادة النساء فى الحدود مجتمعات ومنفردات:

والعجب من ابن حزم أنه مع ادعائه بطلان الرأى والقياس فى الدين جملة كيف أقدم على القوم بجواز ثلاثة رجال وامرأتين، أو رجلين وأربع نسوة، أو رجل واحد وست نسوة، أو ثمان نسوة فقط فى شهادة الزنا (كما فى "المحلى" ٩:٣٩٦) وخالف نص الكتاب برأيه وقال: إن شهادة

---

(١) قلت: بل فى كل شىء، كما سيأتى.

. . . .

ثلاثة رجال وامرأتين فى الزنا يقع عليهم وعلى واحدة منهما أربعة شهداء. قلنا: لا يقع ذلك إلا مجازا وتغليبا، ولا يقع على أربع من ثمان نسوة ليس معهن رجل أبعة شهداء قط، فمن أين قلت بجواز ثمان نسوة فيها؟ وإن سلمنا أن شهادة ثلاثة رجال مع امرأة يقع عليها أربعة شهداء، فأى حاجة لك ألى امرأة أخرى معها؟

فإن قلت: أخذت ذلك من قوله: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأ تان﴾ قلنا: إنما ذلك حكم ما يكفى فيه بشهادة رجلين، فمن أين لك أن تقيس عليه ما يجب فيه شهادة أربعة شهداء، وأيضا قوله: ﴿فرجل وامرأتان﴾ يدل على أنه لا بد من رجل مع النساء، ولو جازت شهادتهن منفردات لقيل: فإن لم يكونا رجلين فامرأتان مكان كل واحد منهما، فمن أين قلت بجواز شهادتهن منفردات؟ وهل هذا إلا القياس الذى لا تزال تبطله وتذمه، بل هو من القياس بمعرض النص الذى لم يقل أحد بجوازه فإلى الله المشتكى.

فإن قال: روينا من طريق محمد بن المثنى نا أبو معاوية هو محمد بن خازم الضرير عن أبيه عن عطاء قال: لو شهد عندى ثمان نسوة على امرأة بالزنا لرجمتها. (٩:٣٩٨) من "المحلى" قلنا: لا يليق بمثلك وقد شحنت ديوانك "المحلى" بقولك: لا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ أن تحتج بقول عطاء وتترك به نص الكتاب، وكيف لك بقوله ، وقد خالف فى ذلك الجمهور، ولم يقل بما قاله أحد ممن تقدمه ولا ممن تأخر عنه، ولكن ابن حزم وأتباعه الظاهر لا يزالون يتتبعون الغرائب من الأقوال ليغروا بها العوام، ويفتنوهم عن دينهم، وأيضا فخازم أبو محمد بن خازم غير معروف فى الرواة لم نر له رواية غير هذه التى رواها عنه ابنه، ولم يذكره أحد ممن صنف فى الرجال، فلا ندرى متى يكون المجهول حجة عند ابن حزم متى هو ليس بحجة؟ كيف وقد صرح ابن حزم نفسه أنه صح عن عطاء وعن عمر بن عبد العزيز أنه لا تجوز شهادة النساء بحتا حتى يكون معهن رجل (٩:٣٩٦).

فكيف يصح ما رواه محمد بن خازم عن أبيه عنه: لو شهد عندى ثمان نسوة على امرأة بالزنا لرجمتها، ولوصح فإنه إنما قال بذلك إذا شهد ثمان نسوة على امرأة لا إذا شهدن على رجل، فمن أين قلت بجواز ثمان نسوة فى الزنا مطلقا على رجل أو على امرأة؟ وهل هذا إلا اختراع قول لم يقل به أحد ممن تقدم وتأخر؟ ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه والله المستعان. فإن قيل: روى أبو عبيد نا يزيد هو ابن هارون عن جرير بن حازم عن الزبير بن الخريت عن أبى لبيد

. . . .

قال: إن سكرانا طلق امرأته ثلاثا فشهد عليه أربع نسوة فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب فأجاز شهادة النسوة وفرق بينهما (كما فى " المحلى" ٩:٣٩٧) قلنا: أراد بذلك أنه أجاز شهادتهن مع رجل بدليل ما مر عن عطاء قال: أجاز عمر شهادة النساء مع الرجال فى الطلاق والنكاح، وإنما اقتصر الراوى على ذكر النساء ردا على من قال: لا تقبل شهادتهن فى غير الأموال، فذكر أن عمر أجاز شهادتهن فى الطلاق وليس بمال، وعليه يحمل ما رواه ابن أبى شيبة نا حفص بن غياث عن أبى طلق عن أخته هند بنت طلق قالت: كنت فى نسوة وصبى مسيحى، فقامت امرأة فمرت فوطأته، فقالت أم الصبى: قتلته والله! فشهد عند على عشر نسوة أنا عاشرتهن فقضى عليها بالدية وأعانها بألفين، (المحلى ٩:٣٩٨).

ولا يبعد أن تكون المرأة قد اعترفت بالوطأ فكان القضاء عليها باعترافها، والحديث إنما سيق لبيان أن القتل بالوطئ يوجب الدية دون القصاص، فاقتصرت الرواية على ذلك، ولم تتعرض لنصاب الشهادة، ولا لاعتراف المشهود عليها، وهذا كله بعد التسليم، وإلا فأبو طلق هذا وأخته كلاهما مجهولان لم نقف لهما على ترجمة، ولا جرح ولا تعديل، ولكن ابن حزم لا يبالى بالاحتجاج بالمجاهيل ولا بالضعفاء إذا وافق غرضه، وليس ذلك من أهل الظاهر ببعيد، فإن قيل: إن اعتبار النساء فى الشهادة إنما ثبت على خلاف القياس لكون المرأة عورة يجب سترها، وشهادتها بمحضر من القاضى والشهود وأعوان القضاء ينافى الستر، فلتكن مقتصرة على مورد النص، وهو عقد المداينة وهو من باب الأموال فلا تقبل شهادتهن فى غير الأموال. قلنا: لا نسلم أن ذلك ينافى الستر فإن المرأة إذا كانت من المخدرات تشهد مجلس القضاء متنقبة ويعرفها للقاضى واحد من معارفها عدل أو يرسل القاضى إليها من يسمع شهادتها فى بيتها ويعرفها له عدل من معارفها.

وأيضا: فإن كان ذلك علة الاقتصار على مورد النص فلتكن شهادتها مقتصرة على عقود المداينة إذ هى مورد النص حتما لا تتعداها إلى غيرها من عقود الأموال -كالبيع والشراء والإجارة إذا خلت عن الدين- والخصم لا يقول به، فظهر أنه قائل فيها بالتعدية، وأذا كان كذلك فلاوجه لاقتصارها على الأموال، فإن غير الأموال -من النكاح والطلاق والرجعة والظهار والإيلاء والنسب والوصية- أولى بشهادة النساء من عقود الأموال، فإنهن بغير الأموال مما ذكرنا أعرف منهن بعقود الأموال، كما لا يخفى.

وأما قول الشافعى رحمه الله ومن وافقه أن شهادة النساء حجة ضرورة لأنها جعلت حجة

. . . .

فى باب الديانات عند عدم الرجال، ولا ضرورة فى الحقوق التى ليست بمال لاندفع الحاجة فيها بشهادة الرجال، ولهذا لم تجعل حجة فى باب الحدود والقصاص وكذا لم تجعل حجة بانفرادهن فيما يطلع عليه الرجال. فالجواب أن قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ الآية جعل لرجل وامرأتين شهادة على الإطلاق أنه سبحانه جعلهم من الشهداء، والشاهد المطلق من له شهادة على الإطلاق، فاقتضى إن يكون لهم شهادة فى سائر الأحكام إلا ما قيد بدليل، وروى عن سيدنا عمر رضى الله عنه أنه أجاز شهادة النساء مع الرجال فى النكاح والطلاق، ولم ينقل أنه أنكر عليه منكر من الصحابة بل روى عن ابنه عبد الله أنه وافق أباه فى ذلك، ولم نعلم لهما مخالفا من الصحابة فكان إجماعا منهم على الجواز، ولأن شهادة رجل وامرأتين فى إظهار المشهود به مثل شهادة رجلين لرجحان جانب الصدق فيها على جانب الكذب بالعدالة إلا أنها لم تجعل حجة فيما يدرأ بالشبهات لنوع قصور وشبهة فيها لما ذكرنا، وهذه الحقوق مما لا تدرأ بالشبهات. وأما قوله: بأنها ضرورة، فلا نسلم فإنها مع القدرة على شهادة الرجال فى باب الأموال مقبولة إجماعا، فدل أنها شهادة مطلقة لا ضرورة، وبه تبين أن نقصان الأنوثة يصير مجبورا بالعدد فكانت شهادة مطلقة اهـ من "البدائع" (٦: ٢٨٠).

وأيضا: فظاهر آية المداينة يقتضى جواز شهادتهن مع الرجال فى سائر عقود المداينات، وهى كل عقد واقع على دين سواء كان بدله مالا أو بضعا أو منافع أو دم عمد، لأنه عقد فيه دين، إذ المعلوم أنه ليس مراد الآية أن يكون المعقود عليهما من البدلين دينين لامتناع جواز ذلك إلى أجل مسمى، فثبت أن المراد وجود دين عن بدل أى دين كان بأى بدل كان، فاقتضى ذلك جواز شهادة النساء مع الرجال على عقد نكاح فيه مهر مؤجل، وكذا على الطلاق بمال، وكذلك الصلح من دم العمد والخلع على مال والإجارات، إذ كل ذلك من عقد المداينة، فمن ادعى خروج شىء من هذه العقود من ظاهر الآية لم يسلم له ذلك إلا بدلالة، إذ كان العموم مقتضيا لجوازها فى الجميع.

وأيضا: لما ثبت أن اسم الشهيدين واقع فى الشرع على الرجل والمرأتين وقد ثبت أن اسم البينة يتناول الشهيدين وجب بعموم قوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» القضاء بشهادة الرجل والمرأتين فى كل دعوى لشمول اسم البينة لهم، ألا ترى أنها بينة فى الأموال؟ فلما وقع عليها الاسم وجب بحق العموم قبولها لكل مدع إلا أن تقوم الدلالة على تخصيص شىء منه، وإنما خصصنا الحدود والقصاص لما ذكرنا، وأيضا: لما اتفق الجميع على قبول

باب شهادة الأعمى

٤٩٦٨- عن محمد بن سليمان بن مشمول ثنا أبي ثنا عبيد الله بن مسلمة بن

شهادتهن مع الرجل في الديون والأموال وجب قبولها في كل حق لا تسقط الشبهة، إذ كان الدين حقا لا يسقط بالشبهة.

ومما يدل على جوازها في غير الأموال من الآية أن الله تعالى قد أجازها في الأجل بقوله: ﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ ثم قال: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾، فأجاز شهادتها مع الرجل على الأجل، وليس بمال كما أجازها في المال، فإن قيل: الأجل لا يجب إلا في المال؟ قيل له: هذا خطأ لأن الأجل قد يثبت في منافع الأحرار التي ليست بمال، وأيضا فإن البضع لا يستحق إلا بمال (بدليل قوله تعالى: ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾)، ولا يقع النكاح إلا بمال، فينبغي أن تجيز فيه شهادة النساء، قاله الجصاص في "أحكام القرآن" له (١:٥٠٢) هذا هو الفقه. فلله دره من فقيه! والله أعلم بالصواب.

باب شهادة الأعمى

قوله: عن محمد بن سليمان إلخ. أقول: قال الزيلعي بعد نقل التصحيح من الحاكم: تعقبه الذهبي في "مختصره"، وقال: بل هو حديث واه فإن محمد بن سليمان بن مشمول ضعفه غير واحد اهـ. ثم قال: ورواه كذلك ابن عدي في "الكامل"، والعقيلي في كتابه، وأعلاه بمحمد بن سليمان بن مشمول وأسند ابن عدي تضعيفه عن النسائي، ووافقه وقال: عامة ما يرويه لا يتابع عليه لا إسنادا ولا متنا اهـ، ولكن قال ابن حجر في "لسان الميزان": ذكره ابن حبان وابن شاسن في "الثقات"، وزعم أن يحيى بن معين وثقه، وذكره العقيلي والساجي والدولابي وابن الجارود في "الضعفاء"، وقال ابن حزم: منكر الحديث اهـ. فقد علم منه أن الرجل مختلف فيه والحديث حسن على أصولنا، واستدل به الحنفية على عدم قبول شهادة الأعمى، والأوجه الاستدلال بقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ لأن الشهاة والاستشهاد والشهيد مأخوذ من المشاهدة، ولا مشاهدة للأعمى، فلا تقبل شهادته سواء كان أعمى عند التحمل، أو عند الأداء، أو عند القضاء، أما عند التحمل والأداء فظاهر، وأما عند القضاء، فلأن الشهادة إنما يقر شهادة بالقضاء، فوجب أن يبق الأهلية إلى ذلك الوقت.

قال العبد الضعيف: ولقائل أن يقول: إن شهادة الأعمى إنما أجازها من أجازها في الأقوال

دهرام عن أبيه عن طاوس عن ابن عباس أن رجلا سأل النبى ﷺ عن الشهادة، فقال:

فقط دون الأفعال، ومشاهدة الأقوال إنما تكون بالسماع دون البصر، والأعمى يعرف الصوت كما يعرف البصير الصورة، فينبغى أن تقبل شهادته إذا تيقن الصوت، وجواز اشتباه الأصوات كجواز اشتباه الصور، وملاك الأمر فى الشهادة إنما هو غلبة الظن دون اليقين، ألا ترى أنه يجوز الشهادة بالنسب والموت والنكاح والدخول بالتسامع؟ ومن كان فى يده شيء سوى العبد والأمة وسعك أن تشهد أنه له، والأعمى إذا تيقن الصوت يحصل له غلبة الظن حتما، ومن هنا جاز له وطأ امرأته إذا عرفها بصوتها، وسيأتى الجواب عن ذلك فانتظر، وقال البخارى بجواز شهادته، واستدل له بأحاديث: منها أنه ﷺ عرف عبادا بصوته، وكذا عائشة عرفته به.

ووجه الاستدلال به أنه كما عرفه ﷺ هو وعائشة بصوته من غير أن يرياه كذلك يمكن للأعمى المعرفة بالصوت والشهادة به، وهو استدلال غير صحيح لأنا لا ننكر حصول المعرفة بالصوت، ولكنا نقول: إن كل معرفة لا يكفى للشهادة بل لا بد فيه من المشاهدة.

ومنها: أن ابن أم مكتوم كان لا يؤذن حتى يقول له الناس: أصبحت. ووجه الاستدلال به أن ابن أم مكتوم كان يعرف الصبح بقول الناس ثم يؤذن، وكان هذا التأذين شهادة منه بطلوع الصبح، ويقبلها رسول الله ﷺ وغيره، ويقاس عليه غيره، والجواب عنه أن هذا من جملة الأخبار لا من قبيل الشهادة المتنازع فيها، وليس كل من يقبل خبره يقبل شهادته –لأن الشهادة تبتنى على المشاهدة وليس الخبر كذلك، ثم الشهادة من باب الإلزام والخبر ليس كذلك، ثم الشهادة يشترط فيها أن تكون عند القاضى، والخبر ليس كذلك، ثم الشهادة متعلق بما يدخل تحت القضاء والخبر ليس كذلك، ثم الشهادة يشترط فيه لفظ: أشهد بخلاف الخبر فلما ظهر الفرق بينهما بطل القول بكون التأذين شهادة وقياس غيره عليه، ومنها: أن رسول الله ﷺ عرف مخرمة بصوته من غير رؤيته، ووجه الاستدلال به والجواب عنه ما مر.

قال العبد الضعيف: واحتج البخارى أيضا بما علقه عن القاسم والحسن وابن سيرين والزهرى وعطاء أنهم أجازوا شهادة الأعمى، وكان ابن عباس يبعث رجلا إذا غابت الشمس أفطر ويسأل عن الفجر فإذا قيل: طلع، صلى ركعتين، ووجه التعلق به كونه يعتمد على خبر غيره مع أنه لا يرى شخصه وإنما سمع صوته، وقال الزهرى: أرأيت ابن عباس لو شهد على شهادة أكنت ترده؟ واحتجوا أيضا بجواز نكاح الأعمى زوجته وهو لا يعرفها إلا بصوتها. (فدل أن الصوت فى الشرع قد أقيم مقام الشهادة، فإن الإقدام على استباحة الفرج أعظم من الشهادة فى الحقوق. قاله

هل ترى الشمس؟ قال: نعم، قال: على مثلها فاشهد أو دع، أخرجه الحاكم فى

ابن القصار اهـ من "العمدة" للعينى (٦: ٣٥٢).

وقال الإسماعيلى: ليس فى أحاديث الباب دلالة على الجواز مطلقا، لأن نكاح الأعمى يتعلق بنفسه لأنه فى زوجته وأمته وليس لغير فيه مدخل، وأما قصة عباد ومخرمة ففى شىء يتعلق بهما لا يتعلق بغيرهما، وأما التأذين فقد قال فى بقية الحديث: كان لا يؤذن حتى يقال له: أصبحت. فالاعتماد على الجمع الذين يخبرونه بالوقت، وكفى بخبر سيدنا رسول الله ﷺ شاهدا له أنه لا يؤذن حتى يصبح، قال: وأما ما ذكره الزهرى فى حق ابن عباس، فهو مجرد تهويل لا احتجاج تقوم به حجة، لأن ابن عباس كان أفقه من أن يشهد فيما لا تجوز فيه شهادته فإنه لو شهد لأبيه أو ابنه أو مملوكه لما قبلت شهادته وقد أعاذه الله من ذلك اهـ من "فتح البارى" (٥: ١٩٥).

قلت: وهذا هوالجواب عن قول ابن حزم فى "المحلى": وما نعلم فى الضلالة بعد الشرك والكبائر أكبر ممن دان الله برد شهادة جابر بن عبد الله وابن أم مكتوم وابن عباس وابن عمر. ونعوذ بالله من الخذلان اهـ (٩: ٤٣٤).

قلنا: وما نعلم فى الضلالة بعد الشرك والكبائر أكبر ممن دان الله بأن هؤلاء الأجلة يشهدون فيما لا تجوز فيه شهادتهم، وهل نسى ابن حزم أن عمر رضى الله عنه جلد أبا بكرة ومن معه حد القذف ورد شهادته، فهل يدين الله برد شهادة هذا الصحابى ولا يدينه برد شهادة غيره من الصحابة إذا شهد فيما لا تجوز فيه شهادته؟ وهل هذا إلا مجرد تهويل تغريرا للعوام وتمويها بالباطل؟ ونعوذ بالله من إساءة الأدب.

بقى الجواب عن قول القائل أن مشاهدة الأقوال إنما تكون بالسماع دون البصر، والأعمى يعرف الصوت ويسمعه كما يعرف البصير الصورة ويراها، فنقول: إن آلة السماع إنما تفيد العلم بالقول دون القائل، ولا بد فى الشهادة من معرفة القول مع القائل، والأعمى لا يشاهد القائل البتة وإنما يشاهد عليه بالاستدلال، قال فى "البدائع": إن الشرط هوالسماع من الخصم (لا مجرد السماع) لأن الشهادة تقع له (أو عليه) ولا يعرف كونه خصما إلا بالرؤية، لإن النغمات يشبه بعضها بعضا اهـ (٦: ٢٦٦)، فلا تصح شهادته ألا ترى أن الصوت قد يشبه الصوت وأن المتكلم قد يحاكى صوت غيره ونغمته حتى لا يغادر منها شيئا، ولا يشك سامعه إذا كان بينه وبينه حجاب أنه المحكى صوته، فغير جائز قبول شهادته على الصوت، إذا لا يرجع منه إلى يقين بالقائل يبنى أمره على غالب الظن، والشاهد مأخوذ عليه بأن يأتى بلفظ الشهادة ولو عبر بلفظ غير لفظ الشهادة بان

"المستدرك" وصححه (زيلعى ص ٢١٠).

يقول: أعلم أو أتيقن لم تقبل شهادته، فعلمنا أنها حين كانت مخصوصة بهذا اللفظ، هذا اللفظ يقتضى مشاهدة المشهود به ومعاينته فلم تجز شهادة من خرج من هذا الحد وشهد عن غير معاينة، قاله الجصاص فى "الأحكام" له (١:٤٩٨).

وبهذا خرج الجواب عن قول القائل: إن ملاك الأمر فى الشهادة إنما هو غلبة الظن دون اليقين إلخ. فهذا مما لا نقول به ولا نذهب إليه، كيف وقد احتج أصحابنا بحديث ابن عباس مرفوعا: سئل النبى ﷺ عن الشهادة، «فقال: هل ترى الشمس؟ قال: نعم، قال: على مثلها فاشهد أودع». وقالوا: إن الشهادة لا بجوز إلا على ما حضره الشاهد وشاهده ولم يشك فيه. وأما جواز الشهادة بالنسب والموت والنكاح ونحوه بالتسامع فمعناه جواز الشهادة بالخبر المستفيض فيما ليس شرط الشهادة فيه معاينة المشهود به، لأنها أمور تختص بمعاينة أسبابها خواص من الناس كولاية السلطان القاضى لا يحضرها إلا الخواص، وإنما تحضر العامة جلوسه وتصديه للأحكام، والحاسم لمادة الشغب الإجماع على وجوب الشهادة بأن عائشة بنت أبى بكر رضى الله عنهما وأنها زوجة النبى ﷺ، وأنه دخل بها، وأن عليا رضى الله عنه ابن أبى طالب، وعمر رضى الله عنه ابن الخطاب، وأنهما كانا من أصحاب النبى ﷺ وخلفائه، وأن شريحا كان قاضيا، فالشهادة بالخبر المستفيض والمتواتر فى تلك الأمور بمنزلة الشهادة بالمعاينة بل فوقها، وأما أن من كان فى يده شىء سوى الأمة والعبد وسعك أن تشهد أنه له، فلأن اليد أقصى ما يستدل به على الملك، إذ هى مرجع الدلالة فى الأسباب كلها، ولا دليل سواه لأن غاية ما يمكن فيه أن يعاين سبب الملك من الشراء والهبة، وموت المورث، وشىء من هذه الأسباب لا يفيد ملك الثانى، حتى يكون ملك الأول، ولا دليل له سوى اليد بلا منازع، فالشهادة بها ليس من الشهادة بالظن بل باليقين، فافهم.

وأما قوله: إن جواز اشتباه الأصوات كجواز اشتباه الصور. فالجواب أن اشتباه الصور نادر لا عبرة بالنادر، بخلاف اشتباه الأصوات فإن فيه كثرة، وأيضا فهذا إنما يرد على من أجاز الشهادة حال الاشتباه فى الصور، ولم نقل بجوازه، فلا يجوز لأحد أن يشهد على أحد بشىء عندنا ما لم يتقين بأنه هو الذى رآه وشاهده يفعل كذا أو يقول كذا، فافهم.

وأما قول القائل: يجوز للأعمى إقدامه على وطأ امرأته إذا عرف صوتها فعلمنا أنه يقين ليس بشك إذ غير جائز لأحد الإقدام على الوطأ بالشك، فالجواب أنه يجوز له الأقدام على وطئ امرأته بغالب الظن إذا شهد قلبه بصدق المخبر، فمن زفت إليه امرأة وقيل له: هذه امرأتك، وهو لا يعرفها

. . . .

من قبل يحل له وطؤها، وكذلك جائز له قبول هدية الجارية بقول الرسول، ويجوز له الإقدام على وطئها (وأما قول ابن حزم: لا يجوز لأحد وطأ من زفت عليه أول مرة حتى يوقن أنها التى تزوج بها، فباطل بالمرة، لأنه لا سبيل إلى التيقن بذلك غير الاعتماد على من يخبره بذلك من واحد، أو اثنين، وهو لا يفيد إلا غلبة الظن، فإن قال بأنه لا بد فى ذلك من شهادة جماعة عظيمة يستحيل العقل تواطأهم على الكذب فهذا ما لم يقل به أحد، ولن يقول به إلا ظاهرى قد حرم الفقه والدراية جملة، كيف وقد قبل النبى ﷺ هدية المقوقس أرسلها على يد حاطب وفيها جارية مارية، فقبلها اعتمادا على خبر الواحد، وكذلك الصحابة كلهم والتابعون لم يقل أحد منهم أنه يشترط فى قبول هدية الجارية شهادة جماعة عظيمة بأن فلانا أهداها إليه، فافهم) ولو أخبره مخبر عن أحد بإقرار أو بيع أو قذف لما جاز له إقامة الشهادة على المخبر عنه، لأن سبيل الشهادة اليقين والمشاهدة وسائر الأشياء التى ذكرها الخصم يجوز فيها استعمال غلبة الظن وقبول قول الواحد، فليس ذلك إذا أصلا للشهادة اهـ من "أحكام القرآن" للجصاص (١:٤٩٨).

وقد روى عن على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه: لا تقبل شهادة الأعمى. رواه الأسود بن قيس عن أشياخ من قومه، ورواه الحجاج بن أرطاة أيضا، والأسود بن قيس ثقة من التابعين صدوق عظيم الأمانة كما فى "التهذيب"، والأشياخ من قومه لا يكونون إلا من التابعين الكبار، وجهالة الراوى فى القرون الفاضلة لا يضرنا لا سيما وله طريق أخرى من الحجاج بن أرطاة، فقول ابن حزم فى "المحلى" (٩:٤٣٤): إنه لا يصح، رد عليه، وكم من حديث صحيح قد رده إذا خالف غرضه، وكم من ضعيف قد احتج به إذا وافقه.

وأما قوله: وقد روى عن ان عباس خلاف ذلك فسقط هذا القول اهـ قلنا: إن أراد به ما علقه البخارى فى هذا الباب عن ابن عباس أنه كان يبعث رجلا إذا غابت الشمس أفطر ويسأل عن الفجر فإذا قيل: طلع صلى ركعتين اهـ. فلا دلالة فيه على أن الأعمى يجوز له الشهادة بالسماع، وغاية ما فيه أنه يجوز له الاعتماد على خبر الواحد فى الديانات، ولا نزاع فيه، وإن كان أراد غيره فليأتنا ببيان. وقال الجصاص فى الأحكام له: واختلف فى شهادة الأعمى فقال أبو حنيفة ومحمد: لا تجوز شهادة الأعمى بحال. وروى نحوه عن على بن أبى طالب رضى الله عنه، وروى عمرو بن عبيد عن الحسن قال: لا تجوز شهادة الأعمى بحال، وروى عن أشعث مثله إلا أنه قال: إلا أن تكون فى شىء رآه قبل أن يذهب بصره، ورى ابن لهيعة عن أبى طعمة عن سعيد بن جبير قال: لا تجوز شهادة الأعمى.

. . . .

عبد الرحمن بن سيما:

وحدثنا عبد الرحمن بن سيما (بغدادى وثقه الخطيب، كما فى "اللسان" (٣:٤١٨)، ولا يصح القول بأن الدار قطنى ضعفه بمجرد تضعيفه سندا هو فيه ولم يستثنه فإن ضعف السند إنما يستلزم ضعف واحد منه فقط قاله الحافظ) قال: حدثنا عبد الله بن أحمد (هو ابن حنبل[1] ثنى أبى ثنى حجاج بن[2] جبير بن حازم عن قتادة قال: شهد أعمى عند إياس بن معاوية على شهادة، فقال له إياس: لا نرد شهادتك أن لا تكون عدلا ولكنك أعمى لا تبصر قال: فلم يقبلها اهـ (١:٤٩٨).

وقال ابن حزم فى "المحلى": وقالت طائفة: لا تقبل -أى شهادة الأعمى- جملة رويناه ذلك عن على بن أبى طالب عن أياس بن معاوية، وعن الحسن والنخعى أنهما كرها شهادة الأعمى، وقال أبو حنيفة: لا تقبل فى شيء أصلا، لا فيما عرف قبل العمى ولا فيما عرف بعده اهـ (٩:٤٣٣). قال ابن حزم: وقالت طائفة: لا تقبل فى شيء أصلا إلا فى الأنساب، وهو قول زفر، رويناه من طريق عبد الرزاق عن وكيع عن أبى حنيفة ولا يعرف أصحابه هذه الرواية اهـ.

قلت: بل قد عرفوا، ففى الهداية: وقال زفر رحمه الله وهو رواية عن أبى حنيفة رحمه الله: تقبل فيما يجرى فيه التسامع، لأن الحاجة فيه إلى السماع ولا خلل فيه اهـ.

قال المحقق فى "الفتح": وهو قول الشافعى ومالك وأحمد والنخعى والحسن البصرى والثورى، تقبل فى الترجمة عند الكل؛ لأن العلم يحصل بالسماع، وقال أبو يوسف: تجوز فيما طريقه السماع، وفيما لا يكفى فيه السماع إذا كان بصيرا وقت التحمل ثم عمى عند الأداء إذا كان يعرفه باسمه ونسبه، وهو قول الشافعى ومالك وأحمد، لأنه إذا كان يعرفه باسمه ونسبه كفى كالشهادة على الميت اهـ (٦:٤٧٤).

وإنما قلنا: إذا استشهد وهو بصير، ثم عمى لم نقبل شهادته، لأنا قد علمنا أن حال تحمل الشهادة أضعف من حال الأداء، والدليل عليه أنه جائز أن يتحمل الشهادة، وهو كافر، أو عبد، أو صبى ثم يؤديها وهو حر مسلم بالغ تقبل شهادته، ولو أداها وهو صبى أو عبد أو كافر لم تجز، فعلمنا أن حال الأداء أولى بالتاكيد من حال التحمل، فوجب أن يمنع صحة الأداء.

---

(١) صرح به الجصاص فى "أحكامه" (١:٥٠٩).

(٢) لعل لفظة بن تصحيف عن لفظة عن، فإن حجاج بن جبير لم نجده فى شيوخ أحمد، وإنما شيخه حجاج بن محمد، وهو لا يروى عن قتادة إلا بواسطة.

باب شهادة العبد

٤٩٦٩– وعن حفص عن حجاج عن عطاء عن ابن عباس قال: لا تجوز شهادة العبد، أخرجه الجصاص فى أحكام القرآن تعليقًا، وفى سنده حجاج، وهو مختلف فيه

والجواب عن القياس بالشهادة على الميت من وجهين: أحدهما: أنه إنما يجب اعتبار الشاهد فى نفسه، فإن كان من أهل الشهادة قبلنا، وإن لم يكن من أهل الشهادة لم نقبلها، والأعمى قد خرج من أن يكون من أهل الشهادة، وأما الغائب والميت فإن شهادة الشاهد عليهما صحيحة، إذ لم يعترض فيه ما يخرجه من أن يكون من أهل الشهادة، وغيبة المشهود عليه، وموته لا تؤثر فى شهادة الشاهد، فذلك جازت شهادته، والوجه الآخر: أنا لا نجيز الشهادة على الميت والغائب إلا أن يحضر عنه خصم فتقع الشهادة عليه فيقوم حضوره مقام حضور الغائب والميت، والأعمى فى معنى من يشهد على غير خصم حاضر فلا تصح شهادته.

وأما قول زفر: أنه تجوز شهادة الأعمى فى النسب أن يشهد أن فلانا ابن فلان، فيشبه أن يكون ذهب فى ذلك إلى أن النسب قد تصح الشهادة عليه بالخبر المستفيض وأن يشاهده الشاهد، فلذلك جائز إذا تواتر عند الأعمى الخبر بأن فلانا ابن فلان أن يشهد به عند الحاكم وتكون شهادته مقبولة، ويستدل على صحة ذلك بأن الأعمى والبصير سواء فيما ثبت حكمه بالتواتر (كخلافة الخلفاء وإمارة الأمراء وولاية الحكام قضاء القاضى ونحوها) وإن لم يشاهد المخبرين من طريق المعاينة، وإنما يسمع أخبارهم فتجوز إقامة الشهادة به وتكون شهادته مقبولة فيه، إذ ليس شرط هذه الشهادة معاينة المشهود به، قاله الجصاص أيضا فى "الأحكام" له (١:٥٠٠). واندحض بذلك قول ابن حزم بما نصه: وأما من قبله فى الأنساب فقط فقسمة فاسدة، لأنه لا يعرف الأنساب إلا من حيث يعرف المخبرين بغير ذلك والمشهدين له منهم فقط اهـ (٩:٤٣٣ من المحلى). قلنا: إن الأنساب مما يشتهر الخبر به ويتواتر، ولا كذلك غيرها، ألا ترى أن العلم بكون سيدنا محمد ﷺ ابن عبد الله بن عبد المطلب، وكون على رضى الله عنه ابن أبى طالب، وكون فاطمة رضى الله عنها بنت سيدنا محمد ﷺ، وكون الحسن والحسين ابنى فاطمة وعلى رضى الله عنهم مما يشترك فى العلم به الصغير والكبير والعالم والجاهل لتواتر الخبر به، فكذا الأعمى والبصير، فالفرق فى الأنساب وغيرها أظهر من أن يخفى على جاهل فضلا عن عالم عاقل، فافهم، والله يتولى هداك.

باب شهادة العبد

أقول: قال العينى: للعلماء فى شهادة العبد ثلاثة أقوال: أحدها جوازها كالحر روى عن على

وذكره ابن حزم أيضًا فى المحلى (٩:٤١٢) وقال: لا يصح لأنه عن الحجاج بن أرطاة اهـ

كقول أنس وشريح. وبه قال أحمد وإسحاق وأبو ثور، ثانيها: جوازها فى الشيء التافة، روى عن الشعبى كقول الحسن والنخعى، وثالثها: لا يجوز فى شيء أصلا، روى عن عمر وابن عباس، وهو قول عطاء ومكحول، وإليه ذهب الثورى والأوزاعى ومالك وأبوحنيفة والشافعى، وذهب إلى القول الأول البخارى، واستدل له بما رواه عن عقبة بن الحارث أنه تزوج أم يحيى بنت أبى إهاب قال: فجاءت أمة سوداء فقالت: قد أرضعتكما. فذكرت ذلك للنبى ﷺ فأعرض عنى قال:فتنحيت فذكرت ذلك له. قال: وكيف وقد زعمت أنها قد أرضعتكما؟ فنهاه عنها اهـ.

ولا حجة لهم فيه، لأن قول الأمة ذلك كان من باب إخبار العدل لا من باب الشهادة، وقول رسول الله ﷺ لعقبة كان من باب الفتوى لا من باب القضاء، ومال ابن الهمام فى "الفتح" أيضا إلى هذا القول وقال: المعول عليه فى المنع عدم ولايته على نفسه، وما هو إلا معنى ضعيف بعد ثبوت عدالة العبد وتمام تميزه، وعدم ولايته على نفسه معارض يخصه من حق المولى لا لنقص فى عقله، ولا خلل فى تحمله وضبطه فلا مانع، والجواب عنه أن المعول عليه فى هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿من رجالكم﴾ لأن الله تعالى أضاف الرجال إلى المخاطبين الذين خوطبوا بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين﴾ وهم الأحرار البالغون، لأن العبيد لا يملكون عقود المداينات، ولأنه قال الله تعالى: ﴿وليملل الذى عليه الحق﴾ وفحوى الخطاب يدل على أن المراد من يصح منه الإقرار على الإطلاق، والعبد ليس كذلك، لأنه لا يصح منه الإقرار بدون إذن المولى.

ثم قوله تعالى: ﴿من رجالكم﴾ يدل بفحواه على أن المخاطبين به هم الأحرار كقوله تعالى: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم﴾ وفسره أيضا مجاهد بالأحرار، كذا قال الجصاص فى "أحكام القرآن"، واستنبط أيضا هذا المعنى من آيات أخرى، وعدم الولاية هو لنقصان الأهلية فى نفسها لا لحق المولى فقط، ولو سلم أنه لحق المولى فخروجه عن أهلية الشهادة أيضا لحق المولى، لأن الشهداء مأمورون بأداء الشهادة عند الطلب، وفيه إضاعة حق المولى، وأيضا الشهود مغرمون بما أتلفوا على الناس بشهادتهم، وفيه إضاعة حق المولى، ولا نسلم أن كل من هو عدل كامل العقل وتام الضبط وصحيح التحمل وصحيح الأداء أهل للشهادة، لأنه لا بد فيه من أهلية الإلزام أيضًا. وهى الأصل فى الباب وهى ليست فى العبد، سواء كان هذا لنقصان أهليته فى نفسها أو لحق المولى، فاندفع ما قال ابن الهمام رحمه الله تعالى.

وقال ابن عابدين فى منحة الخالق: قال فى الحواشى السعدية: الوكالة ولاية كما يعلم من

قلت: هذا من إطلاقاته المردودة فقد مر غير مرة أنه حسن الحديث صالح للاحتجاج.

أوائل عزل الوكيل، والعبد محجورا كان أو مأذونا تجوز وكالته فتأمل فى جوابه اهـ. ومثله توكيل صبى يعقل، وقد يقال: ولايتهما فى الوكالة غير أصلية فتأمل اهـ. أقول: فى هذا الجواب نظر، فإن الولاية الغير الأصلية لا تثبت بدون الولاية الأصلية، لأن الوكيل لا يتصرف لغيره إلا فيما يتصرف لنفسه.

فإن قلت: إن العبد يمكن أن يبيع شيئا لغيره، ويشترى شيئا لغيره، ولا يمكن أن يبيع، أو يشترى لنفسه قلنا: ليس هذا لأنه لا يملك البيع والشراء لنفسه، بل لأنه لا يملك شيئا لنفسه، ثم لا نسلم أنه لا يملك البيع والشراء لنفسه لأن العبد المأذون يملكهما، كما لا يخفى، وانتقال الملك من العبد إلى المولى لا ينافيه، كما لا ينافى انتقال الملك من الوكيل إلى الموكل فتأمل، فالجواب الصحيح أن يقال: إن ولاية التصرفات -مثل البيع والشراء- ليس من باب ولاية الإلزام، والكلام فيه لا فى مطلق الولاية، فتدبر.

قال العبد الضعيف: قد اشتبه على سعدى جلبى وابن عابدين ولاية التمليك بولاية التصرف، والمنفى عن العبد فى (باب الشهادة) هو الأول، والثابت له فى (باب الوكالة) هو الثانى، بشرط أن يكون ماذونا له فى التجارة دون الأول، وولاية التصرف لا تغنى فى (باب الشهادة) شيئا بل لا بد لها من ولاية التمليك، والصبى والعبد كلاهما بمعزل عنها، فلا يصلحان للشهادة، قال فى "الهداية": ومن شرط الوكالة أن يكون الموكل ممن يملك التصرف وتلزمه الأحكام، ويشترط أن يكون الوكيل ممن يعقل العقد ويقصده اهـ.

فلا يشترط فى الوكيل ولاية التمليك، بل يكفى كونه من أهل العبارة، فلو وكل عبدا، أو صبيا عاقلا مأذونين صح، ويتعلق بهما الحقوق، وإن وكل صبيا محجورا يعقل العقد، أو عبدا محجورا جاز، ولا يتعلق بهما الحقوق وتتعلق بموكلهما، ويكونان سفيرين محضا، كما فى "الهداية" أيضا، وفى صحة وكالة الصبى والعبد المحجورين وعدم صحة توكيلهما أحدا رد على بعض الأحباب فى قوله: إن الولاية الغير الأصلية لا تثبت بدون الولاية الأصلية، لأن الوكيل لا يتصرف لغيره إلا فيما يتصرف لنفسه اهـ فإن الصبى والعبد الحجورين لا يتصرف أحد منها لنفسه ويتصرف لغيره كما هو ظاهر، فكان عليه أن يقيد الولاية بولاية التمليك ولا يطلقها، فالحق أن يقال: إن ولاية التصرف ليس من جنس ولاية التمليك والكلام فيه.

قال فى "البدائع": ومنها أى من شرائط الشهادة الحرية، فلا تقبل شهادة العبد،

٤٩٧٠- عن ابن وهب عن يونس عن الزهرى عن سعيد بن المسيب أن عثمان بن عفان قضى فى الصغير يشهد بعد كبره، والنصرانى بعد إسلامه، والعبد بعد عتقه أنها جائزة إن لم تكن ردت عليهم.

ولقوله تعالى: ﴿ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء﴾ (ومعلوم أنه لم يرد نفى القدرة رأسا لأن الرق والحرية لا تختلف بهما القدرة العرفية، فدل أن مراده نفى حكم أقواله وعقوده تصرفه وملكه، وقد روى عن ابن عباس أنه استدل بهذه الآية على أن العبد لا يملك الطلاق، ولولا احتمال اللفظ لذلك لما تأوله ابن عباس عليه، فدل على أن شهادة العبد كلا شهادة كعقده وإقراره وسائر تصرفاته التى هى من جهة القول، فلما كانت الشهادة قوله وجب أن ينتفى وجوب حكمه) فلا يقدر على أدائها بظاهر الآية الكريمة، ولأن الشهادة تجرى مجرى الولايات والتمليكات، أما معنى الولاية فلأن فيه تنفيذ القول على الغير وأنه من باب الولاية، وأما معنى التمليك فإن الحاكم يملك الحكم بالشهادة، فكان الشاهد ملكه الحكم، والعبد لا ولاية له على غيره ولا يملك اهـ (٦:٢٦٨).

قوله: عن ابن وهب إلخ.قال العبد الضعيف: دلالته على أن شهادة العبد لا تجوز قبل العتق وإنما تجوز بعده ظاهرة، كشهادة الصبى قبل البلوغ وشهادة النصرانى قبل الإسلام اتفاقا، وأما قوله: إن لم تكن ردت عليهم، يحتمل الرد قبل الإسلام والبلوغ والعتق والرد بعدها، والراجح عندنا الثانى دون الأول، وهو قول الحسن والحكم، وبه قال مالك والشافعى وغيرهما من الجمهور.

لا تقبل شهادة من ردت شهادته لتهمة الفسق مرة:

قال الموفق فى "المغنى": إن الحاكم إذا شهد عنده فاسق فرد شهادته لفسقه ثم تاب وأصلح وأعاد تلك الشهادة لم يكن له أن يقبلها، وبهذا قال الشافعى و(مالك) أصحاب الرأى، لأنه متهم فى أداءها، لأنه يعير بردها ولحقته غضاضة لكونها ردت بسبب نقص يتعير به، وصلاح حاله بعد ذلك من فعله ليزول به العار، فلحقته تهمة فى أنه قصد إظهار العدالة وإعادة الشهادة لتقبل، فيزول ما حصل بردها، ولأن الفسق يخفى فيحتاج فى معرفته إلى بحث واجتهاد، فعند ذلك نقول: شهادة مردودة بالاجتهاد، فلا تقبل بالاجتهاد، لأن ذلك يؤدى إلى بعض الاجتهاد بالاجتهاد. (وقد مر إجماع الصحابة على أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد).

لو ردت شهادة الكافر لكفره والصبى لصباه والعبد لرقه
ثم أعادوها بعد الإسلام والبلوغ والعتق تقبل:

وفارق ما إذا ردت شهادة كافر لكفره، أو صبى لصغره، أو عبد لرقه، ثم أسلم الكافر، وبلغ

٤٩٧١- وروينا من طريق عمرو بن شعيب وعطاء عن عمر بن الخطاب مثل ذلك، وروينا ذلك في شهادة العبد من طريق عبد الرزاق عن أبي بكر عن عمرو بن سليم عن ابن المسيب عن عمر، كذا في "المحلى" (٩:٤١٢)، وسند الأول موصول صحيح، والبقية تعضده وتشيده، ولفظ أثر عمر عند عبد الرزاق أنه قال: تجوز شهادة الكافر والصبي والعبد إذا لم يقوموا بها في حالهم تلك، وشهدوا بها بعد ما يسلم الكافر ويكبر الصبي ويعتق العبد إذا كانوا حين يشهدون بها عدولا، قال ابن شهاب: إن ذلك سنة اهـ (كنز العمال ٤:٥).

الصبي وعتق العبد، وأعادوا تلك الشهادة، فإنها لا ترد لأنها لم ترد أولا بالاجتهاد، بل باليقين، وقد حصل اليقين بزوال سبب الرد) ولأن البلوغ والحرية ليسا من فعل الشاهد فيتهم في أنه فعلهما لتقبل شهادته، والكافر لا يرى كفره عارا ولا يترك دينه من أجل شهادة ردت عليه، وهذه كلها أمور تظهر بخلاف الفسق، فقياسها على شهادة الفاسق قياس مع الفارق اهـ ملخصا (١٢:٨٣).

وفي "أحكام القرآن" للجصاص: وإنما قال أصحابنا أنها أذا ردت لتهمة لم تقبل أبدا من قبل أن الحاكم قد حكم بإبطالها، وحكم الحاكم لا يجوز فسخه إلا بحكم، ولا يصح فسخه بما لا يثبت من جهة الحكم، وأما الرق والكفر والصغر فإن المعاني التي ردت من أجلها وحكم الحاكم بإبطالها محكوم بزوالها، لأن الحرية والإسلام والبلوغ كل ذلك مما يحكم به الحاكم، فلما صح حكم الحاكم بزوال المعاني التي من أجلها بطلت شهادتهم وجب أن تقبل، ولما لم يصح أن يحكم الحاكم بزوال التهمة لأن ذلك معنى لا تقوم به البينة ولا يحكم به الحاكم كان حكم الحاكم بإبطالها ماضيا اهـ (١:٥١١).

الجواب عن إيراد ابن حزم في هذا الباب على الجمهور:

وبهذا كله اندحض ما قاله ابن حزم في "المحلى": إن قول عمر وعثمان هو على الحنفيين والمالكيين والشافعيين لا لهم، لأنهم خالفوهما في الصبي يشهد، فيرد ثم يبلغ فيشهد، فقالوا: يقبل، ومن الباطل أن يكون بعض قول عمر وعثمان حجة وبعضه غير حجة، وهذا تلاعب بالدين ممن سلك هذا الطريق اهـ. قلنا: ولا شك في أنه حجة عليك، فإنه يدل على أن شهادة العبد إنما تجوز بعد العتق لا قبله، وأما أنها إذا ردت قبل العتق فهل تقبل بعده أم لا؟ ففيه وجهان يحتملهما كلامهما، وإنما يكون عليهم لو حملوه على المعنى الذي حملته عليه، وليس بنص فيه، كما ذكرنا،

٤٩٧٢- عن وكيع عن سفيان الثورى عن ابن أبى نجيح عن مجاهد قال: ﴿شهيدين من رجالكم﴾ قال: من الأحرار، قال وكيع: لا يجيز سفيان شهادة عبد وهو قول وكيع (المحلى ٩:٤١٢) وأخرج الطبرى فى تفسيره (٣:١٨) من طريق هشيم عن داود بن أبى هند قال: سألت مجاهدا عن الظهار من الأمة فقال: ليس

فالأثر حجة لهم وقد أعاذهم الله من التلاعب بالدين، وإنما هو شأن من حرم الفقه والدراية جملة وحمل الكلام على غير محمله.

قوله: عن وكيع إلخ. دلالته على معنى الباب ظاهرة، وقد مر فى المقدمة أن قول التابعى فيما لا يدرك بالرأى مرفوع مرسل حكما، ولا يخفى أن تفسير الكتاب لا يجوز بالرأى، فأقوال التابعين فى التفسير محمولة على السماع، لا سيما إذا وردت فيما لا يدرك بالرأى أصلا. قال ابن القيم فى "الإعلام": ومن تأمل كتب الأئمة ومن بعدهم وجدها مشحونة بالاحتجاج بتفسير التابعي اهـ (٢:٢٣٢).

الجواب عن إيراد ابن حزم على مجاهد
فى تفسير ﴿من رجالكم﴾ بالأحرار:

فقول ابن حزم فى "المحلى": وأما قول مجاهد ومن اتبعه ﴿شهيدين من رجالكم﴾ من الأحرار فباطل وزلة عالم وتخصيص لكلام الله تعالى بلا برهان اهـ (٩:٤١٤) رد عليه، فإن مجاهدا أجل وأرفع من أن يقول فى كتاب الله برأيه ما ليس منه، كيف وقد صح عن عمر وعثمان وابن عباس ما يدل على عدم جواز شهادة العبد قبل العتق، فالظاهر أن مجاهدا أخذ ذلك عن ابن عباس رضى الله عنهما، وتفسير الصحابى حجة اتفاقا، قال ابن حزم: وبالضرورة بدرى كل ذى حس سليم أن العبيد رجال من رجالنا، وأن الإماء نساء من نسائنا، قال تعالى: ﴿نساءكم حرث لكم﴾ فدخل فى ذلك بلا خلاف الحرائر والإماء، فظهر فساد هذا القول اهـ، قلنا: هذا دليل لنا على أن مجاهدا لم يقل ما قال برأيه لكونه مما لا يدرك بالرأى بل قاله سماعا، فهو تأييد لمن احتج بقوله لا رد عليه.

وأيضا: فلو قال ابن حزم: إن العبيد رجال من الرجال والإماء نساء من النساء لكان مسلما، وأما إنهم رجال من رجالنا أو نساء من نساءنا فلا، ألا ترى إلى قوله سبحانه: ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم﴾ أراد بهم الأحرار وقال: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم﴾ وفيه خطاب للأحرار

بشيء. قلت: أ ليس الله يقول: ﴿الذين يظاهرون من نسائهم﴾ أ فلسن من النساء؟ فقال: والله تعالى يقول: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ أفتجوز شهادة العبيد؟ (الدر المنثور ١ :٣٧١).

بدليل قوله: ﴿والصالحين من عبادكم وإمائكم﴾ فلو اشتمل قوله: ﴿منكم﴾ العبيد والإماء لم يكن حاجة إلى قوله: ﴿والصالحين من عبادكم وإمائكم﴾ فثبت أن دليل الخطاب خصه بالأحرار، وأما قوله: ﴿نساءكم حرث لكم﴾ فالمراد به الأزواج، فإن الزوجة هى الحرث وهى التى تقصد للوطأ دون الأمة، فإنها تقصد للخدمة دون الوطأ فلا تشملها الآية، وإنما حل وطيها بقوله: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾، ونحوه من الآيات.

وجواز نكاح الإماء إنما ثبت بآية النساء: ﴿فمن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم﴾ وهى متأخرة عن البقرة كما لا يخفى على من له معرفة بترتيب نزول السور، ولما جاز التزوج بها كان لها من أحكام الحرث ما للأزواج الحرائر بالإجماع، فافهم. قال: وأنما خاطب الله تعالى فى أول الآية ﴿الذين آمنوا﴾ والعبيد بلا خلاف منهم، فهم فى جملة المخاطبين بالمداينة والإشهاد والشهادة اهـ.

قلت: يا سبحان الله! كيف عكس الأمر، فجعل دليل تخصيص الآية بالأحرار دليل عمومها للعبيد، فإن قوله تعالى: ﴿إذا تداينتم بدين﴾ وقوله: ﴿وليملل الذى عليه الحق﴾ يدل بفحوى الخطاب على أنه فى الأحرار دون العبيد، لأن العبد لا يملك عقود المداينات، وإذا أقر بشيء لم يجز إقراره إلا بإذن مولاه، والخطاب إنما توجه إلى من يملك ذلك على الإطلاق، فدل ذلك على أن من شرط هذه الشهادة الحرية.

قال ابن حزم: ونقول لهم: هل يلزم العبيد الصلاة والصيام والطهارة ويحرم عليهم من المآكل والمشارب والفروج كل ما يحرم على الأحرار؟ فإن قالوا: نعم. فقد أكذبوا أنفسهم وشهدوا بأنهم يقدرون على أشياء كثيرة اهـ قلنا: ومن قال لك أن قوله تعالى: ﴿عبدا مملوكا لا يقدر على شيء﴾ أريد به نفى القدرة العرفية عن العبد، وإنما أريد به نفى حكم أقواله وعقوده وتصرفه وملكه، كما مر، والصلاة والصيام والطهارة ليست من العقود والتصرفات، كما لا يخفى. قال: وقالوا: لا يقدر العبد على أداء الشهادة لأنه مكلف خدمة لسيده فقلنا: كذب من قال هذا، بل هو قادر على أداء الشهادة، كما يقدر على الصلاة اهـ.

قلت: فهل تقول بوجوب الجمعة والجماعة والحج والجهاد عليه؟ فإن قلت: نعم، فهذا مما

٤٩٧٣- ومن طريق ابن أبى شيبة نا عيسى بن يونس ووكيع وعبد الرحمن بن مهدى ومعاذ بن معاذ، وقال عيسى: عن الأوزاعى عن الزهرى، وقال وكيع: عن شعبة عن الحكم بن عتيبة عن إبراهيم النخعى، وقال عبد الرحمن بن مهدى: عن حماد بن سلمة وأبى عوانة، قال أبو عوانة: عن عمر بن أبى سلمة عبد الرحمن بن عوف عن أبيه، وقال حماد: عن قتادة عن شريح، وقال معاذ بن معاذ: عن أشعث عن الحسن البصرى قالوا كلهم فى العبد يؤدى الشهادة فترد ثم يعتق فيشهد بها أنها لا تجوز إلا الحسن والحكم فإنهما قالا: إنها تجوز (المحلى ٩: ٤١٢).

٤٩٧٤- ومن طريق أبى عبيد عن عبد الرحمن بن مهدى عن إسرائيل بن يونس عن مجاهد قال: أهل مكة وأهل المدينة لا يجيزون شهادة العبد (المحلى ٩: ٤١٢)، وهذا سند صحيح.

لا يخفى سخافته وبطلانه، وإن قلت: لا، فما الفرق بين الصلاة والصيام والطهارة حيث وجبت عليه، وبين الجمعة والجماعة والحج والجهاد حيث لم تجب؟ وهل هذا إلا لكون الأولى لا تؤدى إلى فوات حق المولى بخلاف الثانية، فإنها تؤدى إلى فوات حقه، وكذلك الشهادة فإن لو كان من أهل الشهادة لوجب أن لو شهد بها فحكم بشهادته ثم رجع عنها أنه يلزم غرم ما شهد به لأن ذلك من حكم الشهادة، فلما لم يجز أن يلزمه الغرم بالرجوع علمنا أنه ليس من أهلها وأن الحكم بشهادته غير جائز، فافهم.

قوله: ومن طريق ابن أبى شيبة نا عيسى إلخ. اختلف الفقهاء فى شهادة العبد إذا شهد بها بعد العتق وقد ردت قبله، الراجح عندنا قول الحكم والحسن بدليل ما ذكرناه من قبل، وبالجملة فقد اتفقوا على أنها لا تجوز قبل العتق، وهذا حجة على ابن حزم ومن تبعه.

قوله: ومن طريق أبى عبيد عن عبد الرحمن إلخ. دلالته على إجماع أهل الحرمين على أن شهادة العبد لا تجوز ظاهرة، وقال محمد بن الحسن: لو أن حاكما حكم بشهادة عبد ثم رفع إلى أبطلت حكمه، لأن ذلك مما أجمع الفقهاء على بطلانه كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (١: ٤٩٦)، وهذا يدل على إجماع فقهاء العراق والشام على ذلك أيضا، وحكى عن محمد بن سلمة رضى الله عنه قال: كان يحيى بن أكثم رحمه الله أعلم الناس باختلاف العلماء، وكان إذا قال فى شيء: اتفق العلماء على كذا نزل أهل العراق على قوله، وقد قال: اتفق العلماء على أن العبد لا شهادة له، كذا فى "المبسوط" (١٦: ١٣٤).

٤٩٧٥- ومن طريق شعبة عن مغيرة عن إبراهيم قال: لا تجوز شهادة المكاتب ولا يرث (المحلى ٩:٤١٢).

٤٩٧٦- ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن قتادة: إذا شهد العبد فردت شهادته ثم أعتق فشهد بها لم تقبل، وروى ذلك عن فقهاء المدينة السبعة وهو قول أبى الزناد، وبه يقول أبو حنيفة ومالك والشافعى وابن أبى ليلى والحسن بن حى وأبو عبيد وأحد قولى ابن شبرمة اهـ "المحلى" أيضًا (٩:٤١٢).

٤٩٧٧- ومن طريق أبى عبيد عن حسان بن إبراهيم الكرمانى عن إبراهيم الصائغ عن نافع عن أبى عمر: لا تجوز شهادة المكاتب ما بقى عليه درهم (المحلى ٩:٤١٢) حسان بن إبراهيم الكرمانى من رجال الشيخين، وإبراهيم الصائغ من رجال أبى داود والنسائى، علق له البخارى، صدوق من السادسة (تقريب ص ١١، ٣٧).

قوله: ومن طريق شعبة إلى قوله: ومن طريق عبد الرزاق إلخ. دلالته على أن شهادة العبد لا تجوز قبل العتق ظاهرة.

قوله: ومن طريق عبيد عن حسان إلخ. دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهة، وقد مر عن عمر وعثمان وابن عباس ما يدل على بطلان شهادة العبد قبل العتق، فوجب التعويل عليه لا سيما وقد أجمع عليه فقهاء الأمصار، وقال ابن حزم: فلم يبق لهم إلا ابن عمر، وقد صح خلافه عن أنس، فبطل تعلقهم بالآثار اهـ (٩:٤١٤).

قلت: بل سلم لنا عمر وعثمان وابن عباس أيضا كما ذكرنا ووافقهم ابن عمر، فهؤلاء أربعة، منهم اثنان من الخلفاء الراشدين الذين أمرنا باتباعهم، فالحق ما ذهب إليه الجمهور وهوالقول المنصور. وأما ما روى عن أنس فإنما رواه عنه المختار بن فلفل، وهو وإن كان ثقة فيما يروى عن غير أنس، فقد تكلم فيه السليمانى وعده فى رواة المناكير عن أنس مع أبان بن أبى عياش وغيره، كما فى "التهذيب" (١٠:٦٩).

ولا يبعد أن يكون أراد أنه بجوز شهادة العبد إذا تحملها وهو عبد وأداها وهو حر، ألا ترى إلى قول عمر: تجوز شهادة الكافر والصبى والعبد إذا لم يقوموا بها فى حالهم تلك إلخ، فلعل بعض الناس ترددوا فى شهادة العبد إذا تحملها وهو عبد، وزعموا أنها لا تقبل ولو أداها وهو حر لكونه ضعيف التحمل، والأداء يبتنى عليه، فلا يعتبر أداءه والحال هذه، فرد ذلك أنس وقال: شهادة العبد جائزة أى بهذا المعنى الذى ذكرناه.

٤٩٧٨- ومن طريق ابن أبى شيبة عن ابن المبارك ووكيع قال ابن المبارك: عن ابن جريج عن عطاء، وقال وكيع: عن زكريا بن أبى زائدة عن الشعبى قالا جميعا: لا تجوز شهادة العبد (المحلى ٩:٤١٢).

٤٩٧٩- ومن طريق ابن أبي شيبة عن ابن المبارك عن محمد بن راشد عن مكحول: لا تجوز شهادة العبد (المحلى ٩:٤١٢) أيضاً.

فإن قيل: روى ابن حزم من طريق وكيع نا سفيان الثورى عن عمار الدهنى قال: شهدت شريحا شهد عنده عبد على دار فأجاز شهادته فقيل: إنه عبد، فقال شريح: كلنا عبيد وإماء، ومن طريق ابن أبى شيبة نا حفص بن غياث عن أشعث عن الشعبى قال: قال شريح: لا تجوز شهادة العبد، فقال على: لكنا نجيزها، فكان شريح بعد ذلك يجيزها إلا لسيده اهـ (٩:٤١٣).

قلنا: لا حجة فيه لابن حزم ومن تبعه، فإنهم يجيزون شهادته لسيده ولغيره، ومن الباطل أن يكون بعض قول شريح حجة وبعضه غير حجة، وهذا تلاعب بالدين، وأيضا فإن المراد بالعبد هوالمولى -أى المعتق- بدليل ما ذكره الرافعى عن على أنه نقض قضاء شريح بأن شهادة المولى لا تقبل بالقياس الجلى وهو أن ابن العم تقبل شهادته مع أنه أقرب من المولى، كذا فى "التلخيص الحبير" (٢:٤٠٦).

ولا أقل من أن يكون ضعيفا، فالتطبيق بين القولين يجوز بالرأى فبالحديث الضعيف بالأولى. وقد يروى أن عليا وزيدا رضى الله عنهما اختلفا فى المكاتب إذا أدى بعض بدل الكتابة، فقال على رضى الله عنه: يعتق بقدر ما أدى منه، وقال زيد: لا يعتق ما بقى عليه درهم، فقال زيد لعلى رضى الله عنهما: أرأيت لو شهدا كان يقبل بعض شهادته دون البعض، فهذا دليل الاتفاق منهما على أن لا شهادة للعبد اهـ من "المبسوط" (١٦:١٢٤).

قلت: رواه الحاكم فى تاريخه من طريق جابر عن عامر الشعبى عن زيد بن ثابت قال: المكاتب عبد ما بقى عليه درهم، وقال عبد الله: إذا أدى الثلث أو النصف فهو غريم، وقال على: يعتق بحسابات ما أدى ويرثه ولده بحساب ذلك، قال جابر: بلغنى أن عمر بن الخطاب جمع عليا وعبد الله وزيدا فى المكاتب، فقال زيد: نقيس لهم، فقال: أرأيتم إن أصاب حدا؟ وكيف يدخل على أمهات المؤمنين؟ فجعل يقيس لهم بنحو هذا، ففضله عمر عليهما فى المكاتب اهـ من "كنز العمال" (٥:٢٥٥)، فلعله ذكر فى ما ذكر من قياسه، أرأيت لو شهدا كان يقبل بعض شهادته دون البعض؟ فإن الراوى قد يختصر ما يأتى به غيره أتم وأكمل.

باب شهادة المحدود فى القذف

٤٩٨٠- قال ابن أبى شيبة: حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن حجاج عن عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: « المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً فى فرية»، أخرجه "الزيلعى" (٢:٢٠٩)، وحجاج حسن الحديث، فالحديث حسن هو مفسر جيد لما ورد فى بعض الروايات عن عبد الله بن عمرو وعن

وأما ما رواه ابن حزم من طريق أحمد بن حنبل نا عفان بن مسلم نا حماد بن سلمة قال: سئل إياس بن معاوية عن شهادة العبد؟ قال: أنا أرد شهادة عبد العزيز ابن صهيب؟ على الإنكار لردها (٩:٤١٣)، فحجة لنا لا علينا، فإن عبد العزيز ابن صهيب لم يكن عبدا مملوكا، وإنما كان من الموالى كما فى "التهذيب"، وهو دليل لما قلنا: إنهم أرادوا بالعبد المولى ولا نزاع فى قبول شهادته، فافهم.

وأما قول الموفق: وقد يكون منهم أى من العبد الأمراء والعلماء والصالحون والأتقياء كعبد العزيز بن صهيب وزياد بن أبى زياد مولى ابن عباس كان عمر بن عبد العزيز يرفع قدره ويكرمه، ومنهم عكرمة مولى ابن عباس أحد العلماء الثقات، وكثير من العلماء الموالى كانوا عبيدا أو أبناء عبيد لم يحدث فيهم بالإعتاق إلا الحرية والحرية لا تغير طبعا ولا تحدث علما ولا مروءة اهـ (١٢:٧١). فمجرد تهويل لا احتجاج، فإن الصبى المراهق إذا شهد قبل البلوغ ردت شهادته، ولو شهد بعد البلوغ وإن كان قد احتلم فى اليوم الذى ردت فيه شهادته قبلناها، وباليقين ندرى أن الاحتلام لم يغير طبعه ولم يحدث فيه علما ولا مروءة فى يومه ذلك، ومع ذلك أجمعنا على أنه لم يكن أهلا للشهادة قبل البلوغ بساعة وصار أهلا لها بالبلوغ فى ساعة هذه فكذلك العبد يصير أهلا للشهادة بعتقه [illegible] اعة العتق فافهم فإن الفقه من المواهب ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا.

باب شهادة المحدود فى القذف

قوله: قال ابن أبى شيبة إلخ. أقول: احتج به المتأخرون من أصحابنا الحنفية على عدم قبول شهادة المحدود فى القذف قبل التوبة وبعده، قال العبد الضعيف: والحديث رواه ابن ماجة (ص١٧٢) من طريق معتمر بن سليمان، ويزيد بن هارون عن حجاج بن أرطاة بسنده بلفظ: لا تجوز شهادة خائن وخائنة ولا محدود فى الإسلام ولا ذى غمر على أخيه اهـ. ولا منافاة بينه وبين ما رواه عبد الرحيم بن سليمان عن حجاج، فإن مخرج الحديث واحد، وزيادة الثقة مقبولة،

عائشة من إطلاق المحدود، وفى بعضها بلفظ المحدود فى الإسلام، فإن الروايات يفسر بعضها بعضًا، لا سيما وقد اتفقوا على أنه ليس من المحدودين فى الإسلام من يسقط شهادته بالحد غير المحدود فى القذف، ولما أخرجه أبو داود[1] سكت عنه، وهذا دليل الصحة عنده (عمدة القارئ ٦: ٣٤٢).

وليس بين اللفظين منافاة فلا بد من العمل بكليهما فكأنه قال: ولا محدودا فى فرية فى الإسلام، وبه نقول كما فى الآثار لمحمد: أخبرنا أبو حنيفة حدثنا حماد عن إبراهيم فى نصرانى قذف مسلمة فضرب الحد، ثم أسلم أنه جائز الشهادة، قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة، لأنه لم يضرب حدا فى الإسلام اهـ (ص: ٩٤).

لا منافاة بين الإطلاق والتقييد إذا كان مخرج الحديث واحدا:

وبالجملة فلا منافاة بين الإطلاق والتقييد إذا كان مخرج الحديث واحدا فيحمل على أن بعض الرواة سمع ما لم يسمعه غيره، وليس ذلك من الاضطراب فى شىء ما توهمه بعض الأحباب ولا حاجة إلى الترجتح، قال ابن القيم فى "الإعلام" فى شرح رسالة أمير المؤمنين عمر إلى أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه ما نصه: وقول أمير المؤمنين رضى الله عنه فى كتابه: أو مجلودا فى حد، المراد به القاذف إذا حد للقذف لم تقبل شهادته بعد ذلك، وهذا متفق عليه بين الأمة قبل التوبة، والقرآن نص فيه، وأما إذا تاب ففى قبول شهادته قولان مشهوران للعلماء اهـ (١: ٤٤). فكيف رأيته قد فسر المطلق بالمقيد، لأن رد الشهادة بالحد لم يعرف فى الإسلام إلا للحدود فى القذف وحده.

---

(١) قال الحافظ فى "الفتح": واحتجوا -أى الحنفية- بأحاديث، أشهرها: حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعًا: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا محدود فى الإسلام» أخرجه أبو داود وابن ماجة، ورواه الترمذى عن عائشة نحوه اهـ (٥: ١٨٨) وأورد عليه بعض الأحباب بأنه وهم فى عزوه رواية المحدود فى الإسلام لأبى داود، فإنه ليس فى روايته هذا اللفظ، وإنما هو فى رواية ابن ماجة وغيره اهـ.

قلت: وما يدرك بأنك لم تهم فى نسبتك الوهم إليه بمجرد الاعتماد على نسخة للسنن رائجة فى بلادك، فعسى أن يكون الحافظ يرى فى نسخة أخرى لها، فإن للسنن نسخا عديدة كما لا يخفى على من له إلمام بهذا الفن، وأيضًا فإن المحدث إذا عزا الحديث إلى جماعة من المخرجين فإنما يريد أصل الحديث دون السياق، وقد ثبت بقول الحافظ كون حديث عمرو بن شعيب أشهر الأحاديث فى الباب، فلا يضرنا اختصار من اختصره ولا جرح من جرحه بالكلام فى بعض الرواة، فإن شهرة الحديث تغنى عن الإسناد.

٤٩٨١– عن ابن عباس فى حديث اللعان: فما لبثوا إلا يسيراً حتى جاء هلال بن أمية، وهو أحد الثلاثة الذين تيب عليهم فجاء من أرضه عشاء، فوجد عند أهله رجلا، فرأى بعينيه وسمع بأذنيه فلم يهجه حتى أصبح، فغدا على رسول الله ﷺ فكره رسول الله ﷺ ما جاء به واشتد عليه، واجتمعت الأنصار وقالوا: قد ابتلينا بما قال سعد بن عبادة، الآن يضرب رسول الله ﷺ هلال بن أمية، ويبطل شهادته فى المسلمين، فو الله إن رسول الله ﷺ ليريد أن يأمر بضربه إذ نزل على رسول الله ﷺ الوحى فنزلت: ﴿والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم﴾ الآية، فذكر الحديث. قلت: حديث ابن عباس فى الصحيح باختصار، وقد رواه أبو يعلى والسياق له وأحمد باختصار عنه، ومداره على عباد بن منصور وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٥:١٣).

وأما ما روى عن الأوزاعى أن المحدود فى الخمر لا تقبل شهادته وإن تاب، ووافقه الحسن بن صالح فقد خالفا فى ذلك جميع فقهاء الأمصار "فتح البارى" (٥:١٨٩)، ولعلهما ذهبا فى ذلك إلى أن الصحابة جعلوا حد الخمر ثمانين جلدة قياسا على حد القذف، فينبغى قياسه عليه فى رد الشهادة أيضا وإن تاب، ولا يخفى ما فيه، فإن حد الخمر ثمانين قد ثبت بإجماعهم ولا إجماع فى رد شهادة الشارب بل لم يقل به أحد ممن تقدمهما فكانا محجوجين بالإجماع السابق، ولا مجال للقياس فى الحدود فلا عبرة به، ولا يكون مثله قادحا فى الإجماع اللاحق.

وأما قول ابن حزم: هذه صحيفة، وحجاج هالك. فرد عليه فلم يزل الأئمة يحتجون بصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده كما ذكرناه غير مرة، والحجاج حسن الحديث احتج به مسلم فى الصحيح مقرونا بغيره، ووثقه غير واحد، وقد مر فى كلام الحافظ كون الحديث مشهورا فاستغنى عن الإسناد، وأما قوله: ثم هم أول مخالفين له لأنهم لا يقبلون الأبوين لا بينهما، ولا الابن لأبويه، ولا أحد الزوجين للآخر، ولا العبد، وهذا خلاف مجرد لهذا الخبر اهـ (٦:٤٣٢). فالجواب أنا لم نسقط شهادة هؤلاء لفوات العدالة، بل لكونهم شهداء لأنفسهم، ولا يجوز شهادة المرء لنفسه إجماعا، ولكون العبد لا يستاهل للشهادة كالصبى.

والحاصل أن العدالة وحدها لا تكفى، وانتفاءها يمنع الشهادة، فلما نفى عليه السلام العدالة عن المحدود فى القذف مطلقا دل على أن شهادته لا تقبل أبدا، ولو كان المراد أن شهادته لا تقبل إلا إن تاب لم يكن لتخصيصه بالذكر معنى، فإن كل غير عادل من الفساق كذلك، فافهم.

قوله: عن ابن عباس فى حديث اللعان وقوله: أخرج الطبرانى عن عبادة بن الصامت إلخ

قلت: كلا بل هو صدوق حسن الحديث، قال يحيى القطان: ثقة لا ينبغى أن يترك حديثه لرأى أخطأ فيه -يعنى القدر- كذا فى "التقريب" (ص:٩٦) و "الخلاصة"، وهو من رجال الأربعة قد علق له البخارى وسكت عنه أبو داود فى سننه فهو حسن الحديث صالح للاحتجاج به ولما رواه شاهد.

٤٩٨٢- أخرج الطبرانى من حديث عبادة بن الصامت: لما نزلت آية الرجم قال النبى ﷺ: «إن الله قد جعل لهن سبيلا» الحديث، وفيه: فقال أناس لسعد بن عبادة: يا أبا ثابت! قد نزلت الحدود، أ رأيت لو وجدت مع امرأتك رجلا كيف كنت صانعًا؟ قال: كنت ضاربه بالسيف حتى يسكنا، فأنا أذهب وأجمع أربعة؟ فإلى ذلك قد قضى الخائب حاجته، فأنطلق وأقول: رأيت فلانًا فعل كذا وكذا فيجلدونى ولا يقبلون لى شهادة أبدًا، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ فقال: كفى بالسيف شاهدًا ثم قال: لولا أنى أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران، ذكره الحافظ فى "الفتح" (١٣:١٥٥)، فهو حسن، أو صحيح على أصله.

وأخرجه ابن ماجه (ص:١٩٠) من طريق سلمة بن المحبق وفيه الفضل بن دلهم ثقة أنكر عليه هذا الحديث من هذه الطريق، وبقية رجاله ثقات اهـ من "مجمع الزوائد" (٦:٢٥٦) قال العبد الضعيف: وإنما أنكروه عليه لأنه رواه عن الحسن عن قبيصة عن سلمة بن المحبق، وهو قد رواه قتادة وغيره عن الحسن عن حطان بن عبد الله الرقاشى عن عبادة بن الصامت وصحح البخارى حديث حطان، كما فى "التهذيب" (٨:٢٧٧)، وقد رأيت أن الفضل بن دلهم قد وافق الجماعة مرةً، فرواه من طريق عبادة أيضًا، فلا وجه للإنكار، والحديث صحيح بلا غبار.

قول الأنصار: الآن يضرب رسول الله ﷺ هلال بن أمية ويبطل شهادته فى المسلمين وقول سعد ابن عبادة: فيجلدونى ولا يقبلون لى شهادة أبدا دليل على ما قاله أصحابنا أن رد شهادة القاذف من تمام عقوبته وحده، وإن ذلك كان معروفا عند الصحابة وإلا لم يكن لذكرهم إياه مع الجلد معنى، وما كان من الحدود ولوازمها فإنه لا يسقط بالتوبة، ولهذا لو تاب القاذف لم تمنع توبته إقامة الحد عليه فكذلك شهادته، فاندحض بذلك ما قاله ابن حزم فى "المحلى" بما نصه: ثم لو صح لما كان لهم فيه متعلق، لأنه ليس فيه أنه إن تاب لم تقبل شهادته، نحن لا نخالفهم فى أن القاذف لا تقبل

٤٩٨٣– وروى ابن جرير بإسناد صحيح عن شريح أنه كان يقول فى القاذف: يقبل الله توبته ولا أقبل شهادته (فتح البارى ٥:١٨٨).

٤٩٨٤– وقال ابن جريج عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس: شهادة القاذف لا تجوز وإن تاب، (المحلى لابن حزم ٦:٣٤١)، وقال العينى فى "العمدة" (٦:٣٤٢): سند

شهادته اهـ. قلنا: وليس فيه أيضا أنه إن تاب لم يسقط جلده، فهل ذلك أن تحتج بعدم ذكرهم ذلك على سقوط الجلد بالتوبة، وإلا فما الفرق بين الجلد ورد الشهادة وقد ذكروهما معا، وهو يدل على كون رد الشهادة من تمام الحد فلا يسقط أحدهما بالتوبة مثل الآخر.

قال: وأيضا: فليس من كلام النبى ﷺ، ولا حجة إلا فى كلامه عليه السلام (٩:٣٤٢). قلنا: ولكن كلامهم قد ذكر للنبى ﷺ كما هو الظاهر، وقد وقع فى حديث عبادة صريحا أنهم ذكروا قول سعد للنبى ﷺ فلم ينكر بل قرره، وقال: «كفى بالسيف شاهدا» الحديث وتقريره ﷺ حجة مثل قوله كما تقرر فى الأصول.

قوله: وروى ابن جرير إلخ. دلالته على رد شهادة المحدود فى القذف ولو تاب ظاهرة، وشريح من أجل قضاة المسلمين استقضاه ثلاثة من الخلفاء الراشدين وهو مخضرم قد عده بعض المحدثين فى الصحابة، وقد قضى برد شهادة المحدود فى القاذف وكانت قضاياه تنتشر، ولا تكاد تخفى على الخلفاء الراشدين، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فكان بمنزلة إجماعهم على ذلك، كما لا يخفى.

قوله: وقال ابن جريج إلخ. الحديث أخرجه عبد الرزاق فى "مصنفه"، كما فى "فتح البارى" (٥:١٨٩).

الجواب عن كلام الحافظ فى حديث عطاء الخراسانى:

قال الحافظ: وهو منقطع ولم يصب من قال: إنه سند قوى اهـ. قلت: أما انقطاعه فإنما يتأتى على مذهب البخارى وقد اشترط فى قبول عنعنة المعاصر اللقاء، وأما على مذهب مسلم ومذهب الجمهور فعنعنة المعاصر الممكن اللقاء محمولة على السماع إذا لم يكن مدلسا، وعطاء الخراسانى لم يتهم بالتدليس ولم يذكره الحافظ نفسه فى طبقات المدلسين، وقد ولد عطاء سنة خمسين ومات ابن عباس سنة ثمان وستين كما فى "التقريب" (ص:١٠٥). فلا يبعد سماعه من ابن عباس وهو عند وفاته ابن ثمانية عشر قد بلغ الحلم وأدرك ابن عمر قال مالك: عطاء بن عبد الله ولد سنة

جيد. وهذا واحد يساوى هؤلاء المذكورين (الذين ذكرهم البخارى أنهم أجازوا شهادته إذا تاب) بل يفضل عليهم وكفى به حجة اهـ.

خمس ومات سنة ثلاث وثمانين ورأى ابن عمر كما فى "الميزان" (٢:١٩٨). وأما قول من قال: إنه سند قوى فهو نظير قولك فى على ابن أبى طلحة عن ابن عباس، وقد قال قوم: لم يسمع من ابن عباس التفسير وإنما أخذه عن مجاهد، أو سعيد بن جْبير، فقلت بعد أن عرفت الواسطة وهو ثقة: فلا ضير فى ذلك كما فى "الإتقان" (٢:١٩٥) مع أن على بن أبى طلحة ليس محمود المذهب كان يرى السيف، ضعفه يعقوب بن سفيان، وقال: ضعيف الحديث منكر. وقال أحمد: له أشياء منكرات، كما فى "التهذيب" (٧:٣٣٩).

وعطاء الخراسانى لم يتهم بسوء المذهب قط وهو من كبار العلماء روى عنه مالك، وناهيك بمالك. قال أحمد ويحيى والعجلى وغيرهم: ثقة. وقال يعقوب بن شيبة: ثقة معروف بالفتوى والجهاد. وقال أبو حاتم: ثقة محتج به، وقال الترمذى: عطاء ثقة روى عنه مثل مالك ومعمر، ولم أسمع أن أحدا من المتقدمين تكلم فيه، وهو من رجال الجماعة أخرج له الشيخان وغيرهما، كما فى "الميزان" (٢:١٩٩). وفى قول الترمذى رد على من تكلم فيه من المتأخرين بلاحجة، فكيف يكون قول من قال: إنه سند قوى غير صواب، وقد عرف أن الواسطة بينه وبين ابن عباس ثقة، فإنه يروى عن عكرمة وعطاء بن أبى رباح وعروة وسعيد بن المسيب وغيرهم من ثقات أصحاب ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم.

تضعيف ما رواه على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى الباب
والجمع بينه وبين ما رواه عطاء الخراسانى عنه:

وبهذا تبين ضعف ما رواه على بن أبى طلحة عن ابن عباس: القاذف إذا تاب فشهادته عند الله عز وجل فى كتابه تقبل. كما فى "المحلى" (٩:٤٣١). فإن عطاء بن أبى مسلم الخراسانى فوق على بن أبى طلحة بدرجات، فلا يعل حديثه بحديث من هو أضعف منه، وإن صح فلا نسلم المنافاة بينهما بل يحمل ما رواه على بن أبى طلحة عنه على قبول شهادته فى الديانات والروايات دون أحكام القضاء، وفى قوله عند الله عز وجل وفى كتابه دلالة على ذلك، كما لا يخفى، أى شهادته مقبولة عند الله وفى حقوقه وإن لم تكن مقبولة عند الناس وفى حقوقهم، وقد أجزنا شهادة المحدود لرؤية هلال رمضان، وقد قلنا بجواز النكاح بشهادة محدودين، فإن شهادة هلال رمضان

٤٩٨٥- وروى ابن أبى شيبة فى مصنفه: حدثنا أبو داود الطيالسى عن حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن وسعيد بن المسيب قالا: لا شهادة له وتوبته فيما بينه وبين

أجراها أبو حنيفة مجرى الخبر، إذ لو كانت شهادة حقيقة لما جاز الحكم بشهادة واحد فيه مع أنه يكتفى بشهادة واحد عند اعتلال المطلع بشىء، والعدالة لا تشترط فى شهود النكاح لأن الغرض شهرته دفعا لتهمة الزنا، وذلك حاصل بالعدل وغيره عند التحمل، وأما عند الأداء، فلا يقبل إلا العدل، ويمكنه الشهادة عليه بالتسامع وبهذا كله اندحض ما أورده الإمام البخارى على بعض الناس فى هذا الباب إن ... د به أبا حنيفة الإمام من بين الأنام والعلم لله الملك العلام، والأولى ترك ما أبهمه على الإبهام كما قلنا فى (باب الترجمان) والسلام.

قوله روى ابن أبى شيبة فى "مصنفه" إلخ. دلالته على رد شهادة القاذف المجلود وإن تاب ظاهرة، وفيه ... ضعف ما تمسك به الشافعية وغيرهم وهو ما ذكره البخارى تعليقا ووصله الشافعى فى الأم عن سفيان بن عيينة، قال: سمعت الزهرى يقول: زعم أهل العراق[1] أن شهادة المحدود لا تجوز، فأشهد لأخبرنى فلان أن عمر بن الخطاب قال لأبى بكرة: تب وأقبل شهادتك. قال سفيان: سمى الزهرى الذى أخبره، فحفظته ثم نسيته، فقال لى عمر بن قيس -هو ابن المسيب- كذا فى "فتح البارى" (١٨٧:٥).

وفيه ثلاثة أشياء: أحدها: أنه تقدم غير مرة أن مالكا وابن معين أنكرا سماع ابن المسيب من عمر وقد اعترف البيهقى بأن روايته عنه مرسلة. (ولا حجة فى المرسل عند المحدثين لا سيما عند ابن حزم ولكنه خلع ربقة الحياء من عنقه ههنا، فاحتج بهذا المرسل ولم يبال بمرسل على بن أبى طلحة عن ابن عباس أيضا فانظروا من هو المتلاعب؟) الثانى: أن ابن عيينة رجع فى تعيين اسم من أخبر الزهرى- وهو ابن المسيب- إلى عمر بن قيس فكأنه روى ذلك عنه (عن الزهرى) وعمر هذا ضعيف (وهو المعروف بسندل كذبه مالك وغيره). وأشار الشافعى إلى الجواب عن هذه العلة، وهو أن ابن عيينة تذكر بقول عمر بن قيس أنه ابن المسيب.

(قلت: لم يتذكر بل لم يزل مترددا فيه فقد أخرج الطبرى فى التفسير: حدثنا أحمد بن حماد الدولابى ثنى سفيان عن الزهرى عن سعيد إن شاء الله أن عمر قال لأبى بكرة: إن تبت قبلت

(١) والعجب من البخارى أنه مع احتجاجه بهذا الأثر نسب إلى شريح، ومحارب بن دثار ومعاوية بن قرة والشعبى وهم من أهل العراق أنهم أجازوا شهادة القاذف المجلود إذا تاب، والزهرى يقول: زعم أهل العراق أن شهادته لا تجوز فلا بد أن يكون أحد القولين خطأ، فتدبر.

الله، وهذا سند صحيح على شرط مسلم (الجوهر النقى ٢:٢٤٩).

شهادتك أو رديت[1] شهادتك (١٨:١٦٠). ففى قول سفيان: إن شاء الله دلالة على تردده فى سعيد، سلمنا ولكن قول عمر: قبلت شهادتك أو رددت شهادتك يحتمل أمرين: الأول أن الإمام فى القاذف المحدود إذا تاب بالخيار بين قبول شهادته وردها، ولم يقل به أحد، والثانى أن يكون معناه: إن تبت لم أجلدك واستعفيت لك من المغيرة فيترك حقه وقبلت شهادتك، وإن لم تتب جلدتك ورددت شهادتك. وهذا مما لم يختلف فيه اثنان. فالواجب حمل الحديث على ذلك دون الأول، وإذا كان كذلك فلا حجة فيه للخصم، فافهم) الثالث أن ابن السيب الذى (يقال فيه: إنه) روى عن عمر قبول شهادته إذا تاب خالقه فى ذلك، كذا فى "الجوهر النقى" (٢:٢٤٥).

فإن قيل: قد روى الطبرى فى تفسيره من طريق معمر عن قتادة عن سعيد بن المسيب قال: تقبل شهادة القاذف إذا تاب (٨:٦١). قلنا: إذا تعارض القولان وجهل التاريخ فإما أن يجمع بينهما لو أمكن وهو أولى، أو يعمل بالترجيح، وإلا فيتساقطان، ويمكن الجمع ههنا بما مر ذكره فى الجمع بين حديث عطاء الخراسانى عن ابن عباس وبين حديث على بن أبى طلحة عنه، وأيضا فإن التاريخ وإن كان مجهولا ولكن الظاهر أن قوله بعدم القبول متأخر، لأن القول بقبول شهادته هو مذهب أهل المدينة كما علقه البخارى عن أبى الزناد وهو مدلول هذا الأثر ايضا، فالظاهر أن ابن المسيب كان على مذهب أهل بلده أولا ثم رجع عنه إلى قول أهل العراق، ويبعد عكسه كل البعد، كما لا يخفى، وفى رجوعه إلى قول أهل العراق عن قول أهل المدينة قدح فى ما رواه عنه عن عمر بن الخطاب فى هذا الباب، وإلا لم يخالفه سعيد إلى غيره، فافهم.

وإن عملنا بالترجيح فمعمر إنما هو حجة فى الزهرى وابن طاوس حديثه عنهما مستقيم، فأما إذا حدث عن العراقيين من الكوفة والبصرة فلا، قاله يحيى بن معين، كما فى "التهذيب" (١٠:٢٤٥)، وقتادة من أهل البصرة، فالقول فيه قول حماد بن سلمة دون معمر والله تعالى أعلم.

ومن الدليل على ضعف ما رواه معمر عن قتادة ما ورد فى لفظ لعبد بن حميد عن سعيد قال: شهدت عمر بن الخطاب حين جلد قذفة المغيرة بن شعبة ثم دعا أبا بكرة فقال: إن تكذب نفسك نجز شهادتك. فأبى أن يكذب نفسه، كذا فى "الدر المنثور" (٥:٢١)، والحفاظ لا يثبتون له سماعا من عمر إلا رؤية رآه على المنبر ينعى النعمان بن مقرن، وأيضا فقد روى أبو داود الطيالسى:

---

(١) لغة فى ردت، ظ.

٤٩٨٦- محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة ثنا حماد عن إبراهيم قال: إذا جلد القاذف لم تجز شهادته أبداً، وقال فى قول الله تعالى: ﴿إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا﴾ قال: يرفع عنه اسم الفسق، فأما الشهادة فلا تجوز أبداً (كتاب الآثار ص:٩٤)، وهذا

حدثنا قيس عن سالم الأفطس عن قيس بن عاصم قال: كان أبو بكرة إذا أتاه رجل يشهده قال: أشهد غيرى، فإن المسلمين قد فسقونى كذا فى "عمدة القارى" (ص:٣٤١)، ورواه إسماعيل القاضى نا أبو الوليد الطيالسى نا قيس عن سالم هو الأفطس عن قيس بن عاصم نحوه، كما فى "المحلى" (٤٣١:٩)، وهذا سند حسن صحيح فإن سالما من رجال البخارى وغيره، وقيس هو ابن الربيع وثقه شعبة والثورى وغيرهما، وقيس بن عاصم لا يسأل عنه.

ومعنى قوله: فسقونى، أى ردوا شهادتى. فقول ابن حزم: ما سمعنا أن مسلما فسق أبا بكرة ولا امتنع من قبول شهادته على النبى ﷺ فى أحكام الدين اهـ (٤٣٣:٩). لا يقدح فى صحة الحديث أصلا، لأنه لا يلزم من قبول روايته قبول شهادته ولا يلزم من عدم تفسيق المسلمين إياه أنه لم يردهم شهادته تفسيقا، ولا يخفى أن أبا بكرة كان من أزهد الناس وأتقاهم وأورعهم وأعبدهم لله بعد ما جلده عمر الحد، ومع ذلك ردوا شهادته ولم يردوا روايته فكان فى قبولهم روايته دلالة على كونه عدلا صالحا، وفى ردهم شهادته دلالة على أن المجلود فى القذف لا تقبل شهادته أبدا وإن تاب وحسنت حالته، فافهم.

قوله: محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة إلخ. فيه تصريح بأن قوله تعالى: ﴿إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا﴾ استثناء من قوله: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ دون قوله: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا﴾، ويدل على ذلك أن قوله تعالى: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا﴾ كل واحد منهما أمر وخطاب للأئمة، ورد الشهادة يصلح جزاء فيكون مشاركا للأول فى كونه حدا. وقوله: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ خبر، والاستثناء داخل عليه ولا يصلح جزاء، لأنه ليس بخطاب للأئمة بل هو أخبار عن صفة قائمة بالقاذفين، فلا يصلح أن يكون من تمام الحد لأنه كلام مبتدأ على سبيل الاستيناف منقطع عما قبله لعدم صحة عطفه على ما سبق. لأنه جملة إخبارية ليس بخطاب للأئمة، وقوله: ﴿فاجلدوهم﴾ جملة إنشائية خطاب للأئمة، فيصلح أن يكون عطفا على قوله: ﴿فاجلدوا﴾، ولا يصلح قوله: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ أن يكون عطفا عليه، لأنه غير جائز أن ينتظم لفظ واحد الأمر والخبر، ألا ترى أنه لا يصح جمعهما فى كناية، ولا فى لفظ واحد؟

سند صحيح، وروى عبد الرزاق عن الثورى عن واصل عن إبراهيم نحوه، قال الثورى:

وأما قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ إلى قوله: ﴿وذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم﴾ ثم قال: ﴿إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم﴾ فإن أوله وإن كان أمرا فى الحقيقة فإن صورته صورة الخبر، فلما كان الجمع فى صورة الخبر جاز رجوع الاستثناء إلى الجميع، وأيضا فقوله: ﴿من قبل أن تقدروا عليهم﴾ يمنع رجوع الاستثناء إلى القريب، فإن التوبة ترفع الخزى والعذاب من غير تقييد بأن تكون قبل القدرة عليهم، فافهم.

بخلاف آية القذف فإن ابتداءها أمر وآخرها خبر، ولا يجوز أن ينتظمهما جملة واحدة، فلذلك كانت الواو فى قوله: ﴿وإولئك هم الفاسقون﴾ للاستئناف دون العطف، وأيضا فقد اتفقنا على أن التوبة لا تسقط الحد، ولم يرجع الاستثناء إليه، فوجب أن يكون رد الشهادة مثله لأنهما جميعا أمران قد تعلقا بالقذف، فحيث لم يرجع الاستثناء إلى الحد وجب أن لا يرجع إلى الشهادة، وأما التفسيق فهو خبر ليس بأمر، فلا يلزم على ما وصفنا.

والعجب من الشافعى رحمه الله أنه قال: الثنايا على أول الكلام وآخره فى جميع ما يذهب إليه أهل الفقه، ذكره البيهقى فى "السنن"، وكيف يقول هذا وهو لم يرجع الثنيا إلى أول الكلام، وإنما أرجعه إلى وسطه، ولو كان راجعا إلى أول الكلام لزمه سقوط الحد بالتوبة، وهو لا يقول به، والذى عرفناه من مذاهب أهل الفقه واللغة أن الثنيا يرجع إلى ما يليه أو إلى أول الكلام وآخره، وأما إرجاعه إلى وسط الكلام فلم يقل به أحد، وإنما هو تحكم بلا دليل، وكيف يقول الشافعى هذا وقد ذكره البيهقى عن جماعة من السلف أنهم أعادوا الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، وذكر أبو عمر فى "التمهيد": أنه قول الحكم ومعاوية ابن قرة وحماد بن أبى سليمان ومكحول، وهو رواية عن ابن المسيب وعكرمة، وإليه ذهب أكثر أهل العراق، وفى "المحلى" لابن حزم: وصح عن الشعبى والنخعى وابن المسيب فى أحد قوليه والحسن البصرى ومجاهد فى أحد قوليه ومسروق وعكرمة فى أحد قوليه أن القاذف لا تقبل شهادته أبدا وإن تاب. وعن شريح: المحدود فى القذف لا تقبل شهادته أبدا وهو قول أبى حنيفة وأصحابه وسفيان، كذا فى "الجوهر النقى" (٢:٢٤٥).

وفى "الأحكام" للجصاص: روى ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا، وأولئك هم الفاسقون﴾ ثم استثنى فقال: ﴿إلا الذين تابوا﴾، فتاب عليهم من الفسق، وأما الشهادة فلا تجوز اهـ (٣:٢٧٣). وفيه تصريح برجوع الثنيا إلى ما يليه دون

ونحن على ذلك (فتح البارى ٥:١٨٩).

أول الكلام وآخره، خلافا لما قاله الشافعي رحمه الله، وفيه تأييد لما قاله إبراهيم النخعي وإشعار بأنه لم ينفرد بما قال، بل له سلف فيه من ترجمان القرآن ابن عباس رضى الله عنهما، وقد تقدم الجواب عما رواه على بن أبى طلحة عنه بخلافه فلا يفيده.

وحجتنا فى ذلك أيضا من حيث الظاهر قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا﴾، والأبد ما لا نهاية له، فالتخصيص عليه فى بيان رد شهادته دليل على أنه يتناول الشهادة على التأبيد. وأنه حكم برأسه غير متعلق بسمة الفسق ولا بترك التوبة، لأن كل كلام حكمه قائم بنفسه وغير جائز تضمينه بغيره إلا بدلالته، وفى حمله على ما ادعاه الخصم تضمينه بغيره وإبطال حكمه بنفسه وذلك خلاف مقتضى اللفظ، وأيضا فحمله على ما ادعى يوجب أن يكون الفسق المذكور فى الآية علة لما ذكر من إبطال الشهادة، فيكون تقديره: "ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا" لأنهم فاسقون، وفى ذلك إزالة اللفظ عن حقيقته وصرفه إلى مجاز لا دلالة عليه، لأن حكم اللفظ أن يكون قائما بنفسه فى إيجاب حكمه وأن لا يجعل علة لغيره مما هو مذكور معه ومعطوف عليه، فثبت بذلك أن بطلان الشهادة بعد الجلد حكم قائم بنفسه على وجه التأبيد غير موقوف على التوبة. (الأحكام للجصاص ٣:٢٧٧).

ومعنى قوله: ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ أى للمحدودين فى القذف بالتوبة لا يخرج من أن يكون محدودا فى القذف، بخلاف قوله تعالى: ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبدا﴾، فإن معناه (لا تصل على أحد) من المنافقين (مات على نفاقه أبدا) وبالتوبة يخرج من أن يكون منافقا (فافترقا) والمراد بالآية شهادته أى شهادة المجلود فى القذف لا ما يأتى به من الشهود على صدق مقالته، فالصحيح من المذهب عندنا أنه إذا أقام المحدود أربعة من الشهداء على صدق مقالته بعد إقامة الحد عليه تقبل[1]، ويصير هو مقبول الشهادة، كذا فى "المبسوط" (١٦:١٢٦).

ووجه ذلك قوله تعالى: ﴿ثم لم يأتوا بأربعة شهداء﴾ وثم للتراخى فى أصل اللغة، فاقتضى ذلك أنهم متى أتوا بأربعة شهداء متراخيا عن القذف أن يكونوا غير مردودى الشهادة بالقذف،

---

(١) أى ولا تقبل فى حق المقذوف، فلا يقام عليه الحد بهذه الشهادة، لأن الحدود تدرأ بالشبهات، وهذه شهادة لا تخلو عن شبهة، ورد شهادة القاذف وإن كان من تتمة الحد عندنا ولكنه ليس مما يدرأ بالشبهات، أما أولا: فلكونه تتمة للحد لا حدا برأسه، وأما ثانيا: فلاختلاف العلماء فى كونه تتمة للحد، فلوا أقام المحدود أربعة من الشهداء على صدقه تقبل ويصير مقبول الشهادة، فافهم.

٤٩٨٧- وقال سعيد بن جبير: تقبل توبته فيما بينه وبين الله من العذاب العظيم ولا تقبل شهادته (إعلام الموقعين لابن القيم ١:٤٤) أخرجه سعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن المنذر، كما فى "الدر المنثور" (٥:٢١) وجزم ابن القيم به دليل على صحته عنده.

٤٩٨٨- حدثنا ابن المثنى ثنا ابن الوليد ثنا شعبة قال المغيرة: سمعت إبراهيم يحدث عن شريح قال: قضاء من الله لا تقبل شهادته أبدًا، توبته فيما بينه وبين ربه. قال

والتراخى يعم ما قبل الجلد وبعده على حد سواء، فمن خصه بما قبل الجلد فعليه البيان.

اندحض بذلك كله ما قاله الحافظ فى "الفتح" أن الجمهور تأولوا قوله تعالى: ﴿أبدا﴾ على أن المراد ما دام مصرا على قذفه لأن أبد كل شيء على ما يليق به كما لو قيل: لا تقبل شهادة الكافر أبدا، فإن المراد ما دام كافرا اهـ (٥:١٨٧). فإن قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ كناية عن المجلودين، فكان معناه: لا تقبلوا للمجلودين شهادة أبدا، وبالتوبة لا يزول عنهم اسم المجلود بخلاف الكافر، فإن التوبة تزيل عنه اسم الكفر، وأما الإصرار على القذف فلا ذكر له فى النص فلا يجوز تعليق الحكم عليه أصلا، والدليل على كون قوله: ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ كناية عن المجلود ما ذكرناه فى المتن من قوله ﷺ: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدودا فى فرية»، وكذا قول عمر رضى الله عنه فى رسالته إلى أبى موسى الأشعرى: «والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا فى حد أو ظنينا فى ولاء أو قرابة» الحديث. فالتنصيص على المحدود والمجلود يدل أن رد الشهادة إنما يبتنى على الحد والجلد دون الإصرار، ونحوه مما ذكره الخصم.

قوله: وقال سعيد بن جبير: إلخ. يعارضه ما علق عنه البخارى ووصله الطبرى بلفظ: تقبل شهادة القاذف إذا تاب. قال الحافظ فى "الفتح": وروى ابن حاتم من وجه آخر عنه: لا تقبل، لكن إسناده ضعيف اهـ (٥:١٨٨).

قلت: ولكن فى حكمه بضعفه نظرا، فإن ابن أبى حاتم قد التزم أن يخرج أصح ما ورد، كما فى "الإتقان" (٢:١٩٥). فالظاهر أن الذى هو ضعيف عند الحافظ من رواته ثقة عنده، ويدل على ذلك أيضا أن الحافظ ابن القيم ذكره فى "الإعلام" جازما به، ولا يجزم مثله بضعيف، ودلالة الأثر على رد شهادة المحدود فى القذف وإن تاب ظاهرة.

قوله: حدثنا ابن المثنى إلخ. قول شريح: قضاء من الله لا تقبل شهادته أبدا دليل على أنه قال ذلك سماعا وتوقيفا لا اجتهادا، لأنه لا يجوز لأحد أن يقضى على الله سبحانه برأيه.

أبو موسى: يعنى القاذف. أخرجه الطبرى فى "تفسيره" (١٨:٦٢)، وهذا سند كما ترى رجاله رجال الصحيح.

٤٩٨٩- عن مكحول فى القاذف: إذا تاب لم تقبل شهادته، أخرجه عبد بن حميد.

٤٩٩٠- وعن محمد بن سيرين قال: القاذف إذا تاب فإنما توبته فيما بينه وبين الله، فأما شهادته فلا تجوز أبدًا، أخرجه عبد بن حميد.

٤٩٩١- وأخرج عن عكرمة أيضًا قال: لا شهادة له، (الدر المنثور ١٨:٦٢).

قوله: عن مكحول وعن محمد بن سيرين إلخ. لم أقف لهما على سند ولكن قد تقدم فى قول ابن عبد البر أن مذهب مكحول فى ذلك مذهب أهل العراق، ولا يخفى أن ابن سيرين منهم، وفى كل ذلك دلالة على قوة مذهبنا فى الباب، فإن سعيد بن المسيب إمام أهل المدينة فى زمانه، وابن عباس إمام أهل مكة، وسعيد بن جبير إمامهم بعده، ومكحول والأوزاعى أئمة أهل الشام فى الفقه والحديث، وهؤلاء كلهم وافقوا أهل العراق فى أن شهادة المحدود فى القذف لا تقبل أبدا وإن تاب. وهو ظاهر نص الكتاب، ومدلول حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا، ومدلول قول عمر رضى الله عنه فى رسالته المشهور المتلقاة بالقبول، ويؤيده قول الأنصار فى حديث الملاعنة: الآن يضرب رسول الله ﷺ هلال بن أمية ويبطل شهادته فى المسلمين، وقول سعد بن عبادة: فيجلدونى ولا يقبلون لى شهادة أبدا.

والعجب من بعض الأحباب أنه أغمض عينيه عن كل ذلك وقال: لا حجة لهم -أى للحنفية- فى الحديث فى هذا الباب، ثم قصر حجتهم على نص الكتاب، ولا يخفى على الفقيه العارف أن نص الكتاب والاستثناء الذى فيه هو عمدة من أجاز شهادته إذا تاب، وبه تمسكوا لمذهبهم. كما قاله الحافظ فى "الفتح" (٥:١٨٧). فلا يتم حجة الحنفية به إلا إذا ضمت إليها الأحاديث المرفوعة وأقوال الصحابة والتابعين كيلا يلزم رد التأويل بالتأويل، والاجتهاد بالاجتهاد، والخصم ليس عنده حديث مرفوع فى الباب، وإنما عمدته ترجيح ما أول عليه نص الكتاب بما رواه سفيان بن عيينة وغيره عن الزهرى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وما رواه عن جماعة من التابعين مثله، والجواب عن ذلك كله أن تأويل النص بالحديث المرفوع أولى من تأويله بغيره، وقول عمر فى رسالته المشهورة بعارض ما رواه الزهرى عنه مع علل أخرى فيه قد ذكرناها، وإذا اختلف التابعون، فإنما يؤخذ من أقوالهم ما كان أقرب إلى ظاهر النص متأيدا بالحديث المرفوع.

٤٩٩٢- حدثنى يعقوب ثنا هشيم أخبرنا إسماعيل (هو ابن أبى خالد) عن الشعبى أنه كان يقول فى القاذف إذا شهد قبل أن يضرب الحد: قبلت شهادته.

ولا يخفى أن قول من قال: لا تقبل شهادته أبدا أشبه بالحق وأقرب إلى ظاهر الكتاب وألصق به، وهو المؤيد بالأحاديث المرفوعة فى الباب، كما تقدمت الإشارة إليه، وذكرنا أن حديث عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده مشهور عند أولى الألباب، فالحق فى تأويل الكتاب ما ذهبنا إليه لا ما ذكره الخصم، والله تعالى أعلم.

شهادة القاذف لا تبطل بنفس القذف بل بإقامة الحد عليه:

قوله: حدثنى يعقوب إلخ. فيه دلالة على أن شهادة القاذف لا تبطل بنفس القذف، بل بإقامة الحد عليه، واختلف أهل العلم فى ذلك فقال بعضهم: قد بطلت شهادته ولزمته سمة الفسق قبل إقامة الحد، وهو قول الليث بن سعد والشافعى، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك: شهادته مقبولة ما لم يحد، (وهو قول الشعبى كما علمت) وهذا يقتضى من قولهم: إنه غير موسوم بسمة الفسق ما لم يقع به الحد لإنه لو لزمته سمة الفسق لما جازت شهادته إذا كانت سمة الفسق مبطلة لشهادة من وسم بها إذا كان فسقه من طريق الفعل لا من جهة الاعتقاد، والدليل على صحة ذلك قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء﴾ إلى قوله: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ فأوجب بطلان شهادته عند عجزه عن إقامة البينة، وثم للتراخى فى حقيقة اللغة، فاقتضى ذلك أنهم متى أتوا بأربعة شهداء متراخيا عن حال القذف أن يكونوا غير فساق، فمن حكم بفسقهم بنفس القذف فقد خالف حكم الآية.

وأيضا: فلو كانت شهادته تبطل بنفس القذف لما كان تركة إقامة البينة على زنا المقذوف مبطلا لشهادته، وهى قد بطلت قبله، وأيضا: فلو كان القاذف محكوما بكذبه بنفس القذف لوجب أن لا تقبل بعد ذلك ببينته على زنا المقذوف، إذ قد وقع الحكم بكذبه فى قذفه حكم ببطلان شهادة من شهد بصدقه، فلما لم يختلفوا فى قبول بينته على المقذوف بالزنا وإن ذلك يسقط عنه الحد ثبت أن قذفه لم يوجب أن يكون كاذبا، فواجب أن لا تبطل شهادته إذ لم يحكم بكذبه، ألا ترى أن قاذف امرأته بالزنا لا تبطل شهادته بنفس القذف، ولا يكون محكوما بكذبه بنفس قذفه، ولو كان كذلك لما جاز إيجاب اللعان بينه وبين امرأته، ولما أمر أن يشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين مع الحكم بكذبه، ولما قال النبى ﷺ بعد ما لاعن بين الزوجين: الله يعلم

٤٩٩٣- قال: ثنا هشيم أخبرنا عبيدة عن إبراهيم، وإسماعيل بن سالم عن

أن أحدكما كاذب فهل منكما تائب؟ فأخبر أن أحدهما بغير عينه هو الكاذب، ولم يحكم بكذب القاذف بنفس قذفه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿لو لا جاءوا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾ فلم يحكم بكذبهم بنفس القذف فقط بل إذ لم يأتوا بالشهداء، ومعلوم أن الشهداء إنما يقيمون الشهادة عند الإمام بطلب المقذوف، فمن حكم بتفسيقه وأبطل شهادته بنفس القذف فقد خالف الآية.

فإن قيل: لما قال تعالى: ﴿لو لا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا وقالوا هذا إفك مبين﴾ دل ذلك على أن على الناس إذا سمعوا من يقذف آخر أن يحكموا بكذبه ورد شهادته.

(قلت: كلا، وغاية ما فيه الأمر بتكذيب الخبر دون المخبر وإنما يحكم بكذب المخبر عند عجزه عن الإتيان بالشهداء) وقيل له لما قال فى نسق التلاوة: ﴿فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾ علمنا أنه لم يرد بقوله: ﴿وقالوا هذا إفك مبين﴾ أيجاب الحكم بكذبهم بنفس القذف، بل معناه: وقالوا: هذا إفك مبين إذا سمعوه ولم يأت القاذف بالشهود، وأيضا فمعلوم أن الآية نزلت فى شأن عائشة رضى الله عنها وقذفتها، وقد كانت بريئة الساحة غير متهمة بذلك، وقاذفوها أيضا لم يقذفوها برؤية منهم لذلك، وإنما قذفوها ظنا منهم وحسبانا حين تخلفت، ومن أخبر عن ظن فى مثله فعلينا إكذابه والنكير عليه (بمجرد السماع)، والشافعى رحمه الله يزعم أن شهود القذف إذا جاءوا متفرقين قبلت شهادتهم، فإن كان القذف قد أبطل شهادته، فوجب أن لا يقبلها بعد ذلك وإن شهد معه ثلاثة، لأنه قد فسق بقذفه وحده، فوجب الحكم بتكذيبه، وفى قبول شهادتهم إذا جاءوا متفرقين ما يلزمه أن لا تبطل شهادتهم بنفس القذف، كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (٣:٢٧٢ و ٢٧٣).

ويدل لصحة قولنا من جهة السنة قوله ﷺ : «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدودا فى فرية» حيث علق انتفاء العدالة بالحد ويلزمه بقاء العدالة ما لم يحد، وكذا قول عمر فى "رسالته" مثله، وقول الأنصار: أيجلد هلال وتبطل شهادته فى المسلمين فأخبروا أن بطلان شهادته معلق بوقوع الجلد به ولو بطلت بنفس القذف لقالوا: قد بطلت شهادة هلال فى المسلمين فهل يجلد ظهره أيضا، فافهم.

وإذا ثبت أن شهادة القاذف لا تبطل بنفس القذف عندنا، بل بتمام الحد عليه، فلنا أن نحمل

الشعبى أنهما قالا فى القاذف إذا شهد قبل أن يجلد فشهادته جائزة، رواه الطبرى فى

قول من قال: إن شهادة القاذف تقبل إذا تاب على قبولها قبل إقامة الحد عليه، لأنه قبل إقامة الحد قاذف وليس بمحدود، فلا حجة للخصم فيما ذكره من أقوال التابعين ما لم يرد التصريح منهم بقبول شهادته إذا تاب بعد إقامة الحد، ودون إثباته خرط القتاد، والله تعالى أعلم بالصواب.

قال الحافظ فى الفتح: وعن الحنفية: لا ترد شهادته حتى يحد، وتعقبه الشافعى بأن الحدود كفارة لأهلها فهو بعد الحد خير منه قبله فكيف يرد فى خير حالتيه ويقبل فى شرهما اهـ (١٨٧:٥). قلنا: لا نسلم كونه بعد الحد خيرا منه قبله لما بينا أن الحكم بكذبه وتفسيقه لا يلزمه قبل الحد ولو لم يتب وأقام على قذفه كان عدلا مقبول الشهادة كما كان قبل القذف، وإنما يلزمه سمة الفسق مرتبا على وقوع الحد به، ولا يخفى أن العدل خير من الفاسق المحتاج إلى الكفارة والتطهير ووجه ذلك أن من سمعناه يخبر بخبر لا نعلم فيه صدقه من كذبه لا يحكم بفسقه ما لم يتحقق كذبه ولا يتحقق ذلك إلا بوقوع الحد به ألا ترى أن قاذف امرأته لا يكون محكوما بكذبه بنفس قذفه. إلا لم يجز إيجاب اللعان بينه وبينها، ولم يؤمر بأن يشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين مع الحكم بكذبه، فافهم. مع أن كون الحدود كفارة مطلقا من غير تقييد فى محل النزاع، كما ذكره الأصوليون، وأيضا: فإن رد الشهادة تتمة للحد عندنا فلا يثبت قبله، وأيضا فإن القذف لا يثبت قبل القضاء فلا يثبت ما هو مبنى عليه قبله، والحد من تمام القضاء فلا بد أن لا يسقط عدالته قبل الحد.

فإن قيل: إذا كان رد شهادة القاذف من تتمة الحد عندكم فما بالكم تقبلون شهادة الذمى المحدود فى القذف إذا أسلم بعد الحد؟ قلنا: لأن الذمى لم يدخل فى الآية وذلك لأن الآية إنما اقتضت بطلان شهادة من جلد وحكم بفسقه من جهة القذف، والذمى قد تقدمت له سمة الفسق لكفرة فلما لم يستحق هذه السمة بالجلد لم يدخل فى الآية، وإنما جلدناه بالاتفاق ولم يحصل الاتفاق على بطلان شهادته بعد إسلامه بالجلد الواقع فى حال كفره، فأجزناها كما نجيز شهادة سائر الكفار إذا أسلموا.

وأيضا: فإن الحد فى القذف يبطل العدالة من وجهين: أحدهما عدالة الإسلام والآخر عدالة الفعل، والذمى لم يكن مسلما حين وقوع الحد به فلا يكون الحد مبطلا لعدالة إسلامه، وإنما بطلت عدالته من جهة الفعل فقط، فإذا أسلم فأحدث توبة فقد حصلت له عدالة من جهة الإسلام ومن طريق الفعل أيضا بالتوبة، فلذلك قبلت شهادته، وأما المسلم: فإن الحد قد أسقط عدالته من طريق

"التفسير" (١٨:٦٠)، وسنده صحيح.

الدين ولم يستحدث بالتوبة عدالة أخرى من جهة الدين إذا لم يستحدث بتوبة دينا، وإنما استحدث عدالته من طريق الفعل، فلذلك لم تقبل شهادته، إذ شرط قبول الشهادة وجود العدالة من جهة الدين والفعل جميعا، قاله الجصاص فى "أحكام القرآن" (٣:٢٧٨)، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فأولئك عند الله[1] هم الكاذبون﴾ وقوله ﷺ: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدودا[2] فى الإسلام فتدبر وهذا أولى مما ذكره بعض الأحباب فى هذه المسألة من الجواب والله أعلم بالصواب.

فإن قيل: إذا كان التائب من الكفر مقبول الشهادة فالتائب من القذف أحرى به، قلنا: عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الأجرام، ألا ترى أن القاذف بالكفر لا يجب عليه الحد والقاذف بالزنا يستحق الحد؟ فغلظ أمر القذف من هذا الوجه بما لم يغلظ به أمر الكفر فى أحكام الدنيا وإن كانت عقوبة الكفر فى الآخرة أعظم، وأيضا فإن التائب من الكفر يزول عنه حكم القتل ولا يزول عن التائب من القذف حد القذف اتفاقا، فجاز أن لا يزول عنه الحكم برد الشهادة أيضا لكونه من تتمة الحد كما مر، فإن قيل: فإذا تاب وأصلح فهو عدل ولى لله تعالى وقد كان بطلان شهادته أولا على وجه العقوبة، والتوبة تزيل العقوبة وتوجب العدالة والولاية، فغير جائز بطلان شهادته بعد توبته.

قلنا: لا يكون بطلان شهادته بعد توبته على وجه العقوبة بل على وجه المحنة كما لا تكون إقامة الحد عليه بعد التوبة على جهة العقوبة بل على وجه المحنة، ولله أن يمتحن عباده بما شاء على وجه المصلحة، (والسر فيه أن الحدود إنما شرعت لزجر العباد وحسم مادة الفساد، فلو درئت بالتوبة لم يحصل الزجر ولم تنحسم مادة الفساد، فإن إظهار التوبة لا يعجز عنه أحد، والوقوف على حقيقتها متعسر جدا، وأيضا: بطلان الشهادة لا يتوقف على وجه العقوبة) ألا ترى أن العبد(المملوك) قد يكون عدلا مرضيا عند الله تعالى وليا له، وهو غير مقبول الشهادة، وكذلك الأعمى والوالد لولده ومن جرى مجراه، فليس بطلان الشهادة فى الأصل موقوفا على الفسق ولا على وجه العقوبة حتى يعارض بما ذكرت.

---

(١) أى فى حكمه وشرعه وإن كانوا صادقين فى نفس الأمر، ولكن يجب على أهل الشرع الحكم بكذب القاذف إذا عجز عن الإتيان بالشهود، ففيه إشارة إلى سقوط عدالتهم من جهة الدين.ظ.

(٢) دل بطريق المفهوم على أن المحدود فى الكفر لا تسقط عدالته إذا أسلم لأنه لم يكن حين وقوع الحد به محدودا فى الإسلام، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك أول الباب.

. . . .

ومما يدل على أن توبة القاذف لا توجب جواز شهادته أن شهادته إنما بطلت بحكم الحاكم عليه بالجلد وجلده إياه، ولم تبطل بنفس القذف كما بيناه، فلما تعلق بطلان شهادته بحكم الحاكم لم يجز إجازتها إلا بحكم الحاكم بجوازها، وقد تقرر فى الأصول أن كل ما تعلق ثبوته بحكم الحاكم لم يزل ذلك الحكم عنه إلا بما يجوز ثبوته من طريق الحكم، فلما لم تكن توبته مما تصح الخصومة فيه، ولا يحكم بها الحاكم لم يجز لنا إبطال ما قد ثبت بحكم الحاكم، (وإليه أشار إبراهيم النخعى حين سأله الشعبى: ألا تقبل شهادته إذا تاب؟ فقال: لأنى لا أدرى أ تاب أم لا؟ رواه الطبرى بسند صحيح (٦١:١٨) أى فلا يبطل الحكم برد شهادته بما لا يدخل تحت الحكم).

فإن قيل: فلو أن رجلا زنى فحده الحاكم ثم تاب جازت شهادته بعد التوبة، وكذلك السارق، ولم يكن حكم الحاكم مانعا من قبولها بعد التوبة، قلنا: إن الزانى والسارق، وكذلك الشارب لم يتعلق بطلان شهادتهم بحكم الحاكم، وإنما بطلت بزناه وسرقته ونحوه قبل أن يحده الحاكم لظهور فسقه بفعله، فلما لم يتعلق بطلان شهادته بحكم الحاكم؛ بل بفعله جازت عند ظهور توبته بفعله، وشهادة القاذف لم تبطل بقذفه لما بينا لأنه جائز أن يكون صادقا وإنما يحكم بكذبه وفسقه عند جلد الحاكم إياه، فأما قبل ذلك فهو فى حكم من لم يقذف، كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (٢٧٩:٣). ومما يدل أن رد شهادة القاذف من تمام حده لا من لوازم فسقه أنه تعالى حكم بالفسق على طوائف فى مواضع من كتابه، ولم يصرح فى موضع ما بعدم قبول شهادتهم، وإنما قال: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ فدل تخصيص هذا المقام بالتصريح، واقترانه بالحد على أنه من تمام الحد، ولو كان من آثار الفسق لكان حكمه التوقف فى شهادته إلى التبين لا ردها على وجه التأبيد، فافهم.

وأيضا: فلو كان كما قال الخصم لكان الوجه فى الكلام أن يقال: فاجلدواهم ثمانين جلدة وأولئك هم الفاسقون فلا تقبلوا لهم شهادة أبدا. أو يقال: فاجلدواهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا لأنهم فاسقون، ليدل الكلام على كون رد الشهادة مترتبا على الفسق متسببا منه، وإذ لم يفعل ذلك دل هذا الصنيع البديع من الحكيم العليم الخبير على أن ليس المراد ترتب رد الشهادة على الفسق بل هو من تتمة الحد، والحكم بالفسق أمر مستأنف، وقوله: ﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا﴾، إما استثناء من ذلك الحكم المستأنف إن كان متصلا أو استدراك منه إن كان منقطعا، وقد مرت الإشارة إلى ذلك فيما مضى، فتذكر.

. . . .

وقال ابن المنير: اشتراط توبة القاذف(لقبول شهادته) إذا كان عند نفسه محقا فى غاية الإشكال بخلاف ما إذا كان كاذبا فى قذفه، فاشتراطها واضح، ويمكن أن يقال: إن المعاين للفاحشة مأمور بأن لا يكشف صاحبها إلا إذا تحقق كمال النصاب معه، فإذا كشفه قبل ذلك عصى، فيتوب من المعصية فى الإعلان لا من الصدق فى علمه، قال الحافظ فى "الفتح": ويعكر عليه أن أبا بكرة لم يكشف حتى تحقق كمال النصاب معه كما تقدم، ومع ذلك فأمره عمر بالتوبة لتقبل شهادته، ويجاب عن ذلك بأن عمر لعله لم يطلع على ذلك فأمره بالتوبة، ولذلك لم يقبل منه أبو بكرة ما أمره به لعلمه بصدقه عند نفسه اهـ (١٨٩:٥).

قلت: يا سبحان الله! قد علم عمر وأبو بكرة نفسه وسائر المسلمين حين نكل زياد عن الشهادة بمثل ما شهد به أصحابه بأن أبا بكرة وأصحابه قد أخطأوا فى كشفهم ستر المسلم قبل تحقق كمال النصاب، وإن ظنهم بكمال النصاب أولا كان باطلا آخرا، فكان على أبى بكرة أن يتوب من معصية الإعلان حين تحقق له خطأه بنكول زياد، وبذلك أمره عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فكيف يصح أن يقال: إن عمر لعله لم يطلع على ذلك إلخ. فالظاهر أن أبا بكرة إنما أبى واستنكف من التوبة، لأن توبة القاذف عند عمر إكذابه نفسه، فلم يرض أبو بكرة بإكذابه، وهو فى زعمه صادق، فقد أخرج عبد بن حميد بن سعيد بن المسيب قال: شهدت عمر بن الخطاب حين جلد قذفة المغيرة بن شعبة منهم أبو بكرة وماتع وشبل، ثم دعا أبا بكرة فقال: إن تكذب نفسك نجز شهادتك فأبى أن يكذب نفسه، ولم يكن عمر يجيز شهادته حتى هلكا، فذلك قوله: ﴿إلا الذين تابوا﴾ وتوبتهم إكذابهم أنفسهم، كذا فى "الدر المنثور" (٢١:٥)، وهو مذهب الشافعى وأحمد أن توبة القاذف أن يكذب نفسه، ذكره الموفق فى "المغنى" (٧٧:١٢).

ويعكر عليه أن أبا بكرة لم يكذب نفسه قط، فلو كان أكذاب القاذف نفسه شرطا فى قبول توبته لم يقبل المسلمون روايته ولم يعملوا بها، ولذا قال المهلب: إن إكذاب القاذف نفسه ليس شرطا فى قبول توبته، لأن أبا بكرة لم يكذب نفسه، ومع ذلك فقد قبل المسلمون روايته وعملوا بها، كذا فى "فتح البارى" (١٨٨:٥)، فاعلم ذلك والله يتولى هداك، ولعل تائيد الحنفية فى هذا الباب بمثل هذا التحقيق العجب العجاب لا تجده فى كتاب غير هذا الكتاب، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

. . . .

خلاصة الكلام فى هذا الباب:

فائدة: قال ابن القيم فى "الإعلام": وهذا -أى رد شهادة القاذف- متفق عليه بين الأمة قبل التوبة، والقرآن نص فيه، وأما إذا تاب، ففى قبول شهادته قولان مشهوران للعلماء: أحدهما: لا تقبل، وهو قول أبى حنيفة وأصحابه وأهل العراق، والثانى: تقبل، وهو قول الشافعى وأحمد ومالك، وقال ابن جريج عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس: شهادة القاذف لا تجوز وإن تاب، وقال القاضى إسماعيل ثنا أبو الوليد-هوالطيالسى- ثنا قيس عن سالم عن قيس بن عاصم قال: كان أبو بكرة إذا أتاه رجل يشهده قال: أشهد غيرى فإن المسلمين قد فسقونى. وهذا ثابت عن مجاهد وعكرمة والحسن ومسروق والشعبى فى إحدى الروايتين عنهم، وهو قول شريح، واحتج أرباب هذا القول بأن الله سبحانه أبد المنع من قبول شهادتهم بقوله: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا﴾ وحكم عليهم بالفسق، ثم استثنى التائبين من الفاسقين، وبقى المنع من قبول الشهادة على إطلاقه وتأبيده، قالوا: وقد روى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا محدود فى الإسلام ولا محدودة ولا ذى غمر على أخيه»، وله طرق إلى عمرو، وروى يزيد بن أبى زياد عن الزهرى عن عروة عن عائشة نحوه، وروى عن سعيد بن المسيب عن النبى ﷺ مرسلا، قالوا: ولأن المنع من قبول شهادته جعل من تمام عقوبته، ولهذا لا يترتب المنع إلا بعد الحد، فلو قذف ولم يحد لم ترد شهادته، ومعلوم أن الحد إنما زاده طهرة وخفف عنه إثم القذف أو رفعه، فهو بعد الحد خير منه قبله، ومع هذا فإنما ترد شهادته بعد الحد فردها من تمام عقوبته وحده، وما كان من الحدود ولوازمها فإنه لا يسقط بالتوبة، ولهذا لو تاب القاذف لم تمنع توبته إقامة الحد عليه (مع أن التوبة كفارة للإثم بالاتفاق)، فكذلك شهادته.

وقال شريح: لا تجوز شهادته أبدا وتوبته فيما بينه وبين ربه، وسر المسألة أن رد شهادته جعل عقوبة لهذا الذنب فلا يسقط كالحد، قال الآخرون واللفظ للشافعى: أن التنيا فى سياق الكلام على أول الكلام وآخره فى جميع ما يذهب إليه أهل الفقه إلا أن يفرق بين ذلك(قلنا: فارجعه رحمك الله إلى قوله: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾، فإنه أول الكلام ولكنك خالفت جميع ما يذهب إليه أهل الفقه، فرجعته إلى وسط الكلام)، قال: وأنبأنا ابن عيينة سمعت الزهرى فذكر قصة عمر مع أبى بكرة (وقد تقدم ما فيها، فتذكر).

قالوا: والاستثناء عائد على جميع ما تقدم سوى الحد، فإن المسلمين مجمعون على أنه

. . . .

لا يسقط عن القاذف بالتوبة (قلنا: فلما منع هذا الإجماع من رجوع الاستثناء إلى أول الكلام فليكن راجعا إلى ما يليه لا إلى وسط الكلام، فإن هذا هو الأصل فى اللغة، وهو المستعمل فى القرآن بدليل قوله تعالى: ﴿إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته﴾ فكانت المرأة مستثناة من المنجين، ولو قال رجل: لفلان على عشرة دراهم إلا ثلاثة دراهم إلا درهم كان عليه ثمانية دراهم وكان الدرهم مستثناة من الثلاثة. وأيضا: قوله تعالى: ﴿فإن لم تكونوا دخلتم بهن﴾ فى معنى الاستثناء وهو راجع إلى الربائب دون أمهات النساء، فثبت بذلك ما ذكرنا من الاقتصار بحكم الاستثناء على ما يليه دون ما تقدمه. قاله الجصاص فى "الأحكام" له (٣:٢٧٤)، وقال أبو عبيد فى "كتاب القضاء": وجماعة أهل الحجاز ومكة على قبول شهادته.

(قلت: ولكن أئمتهما كابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة وسعيد بن المسيب على عدم قبولها كما مر) وأما أهل العراق فيأخذون بالقول الأول أن لا تقبل أبدا، وكلا الفريقين إنما تأولوا القرآن فيما يرى. (قلت: ولكن أهل العراق تأولوه على ما أوله عليه الحديث المرفوع الذى هو مشهور عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وله شاهد من حديث عائشة ومرسل سعيد، وغيرهم تأولوه برأيهم لا حجة لهم فى الحديث أصلا كما مر، فانظر ما ذا ترى؟)، فجعل أهل العراق الاستثناء من الفسق خاصة دون الشهادة، وأما الآخرون الكلام يتبع بعضه بعضا على نسق واحد فقال: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا﴾ (قلت: بل قال: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا﴾ الآية)، فانتظم الاستثناء كل ما كان قبله (قلت: ولكنه لم ينتظم الجلد إجماعا فلم ينتظم كل ما كان قبله، فليكن مقتصرا على ما يليه فقط، كما هو الأصل فى اللغة).

قال أبو عبيد: وهذا عندى هو القول المعمول به لأن من قال به أكثر (قلت: كلا فإن أهل العراق كلهم قائلون بخلاف ما ذهبت إليه من روى عنه من أهل الحرمين ما يوافق رأيك، فقد روى عنه ما يخالفه كما لا يخفى على من أمعن النظر فى الآثار) قال: وهو أصح فى النظر ولا يكون القول بالشىء أكثر من الفعل وليس يختلف المسلمون فى الزانى المجلود أن شهادته مقبولة إذا تاب. (قلت: قد يكون القول بالشىء أكثر من الفعل، فإن قول الزور أشد من فعل الزور، روى أبو داود والترمذى عن أيمن بن خريم رفعه: «أيها الناس عدلت شهادة الزور إشراكا بالله تعالى»، ثم قرأ النبى ﷺ: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾ الآية (جمع الفوائد ١:٢٦١)، وقد رأيت الله قد حكم على طوائف بالفسق فى مواضع من كتابه، ولم يصرح فى موضع برد

. . . .

شهادتهم، وخص القاذف بذلك، وأجمعت الأمة على شهادته قبل التوبة، وفى ذلك ما يدلك على كون القذف بالزنا أشد من الزنا لما فيه من الاستطالة على عرض المسلم، فافهم.

قال المانعون: القذف متضمن للخيانة على حق الله تعالى وحق الآدمى وهو من أوفى الجرائم، فناسب تغليظ الزجر، ورد الشهادة من أقوى أسباب الزجر، لما فيه من إيلام القلب والنكاية فى النفس، إذا هو عزل لولاية لسانه الذى استطال به على عرض أخيه وإبطال لها، ثم هو عقوبة فى محل الجناية، فإن الجناية حصلت بلسانه، فكان أولى بالعقوبة فيه، وقد رأينا الشارع قد اعتبر هذا حيث قطع يد السارق، فإنه حد مشروع فى محل الجناية.

ولا ينتقض هذا بأنه لم يجعل عقوبة الزانى بقطع العضو الذى جنى به لوجوه: أحدها: أنه عضو مستور لا تراه العيون، فلا يحصل الاعتبار المقصود من الحد بقطعه، الثانى: أن ذلك يفضى إلى إبطال التناسل وانقطاع النوع الإنسانى، الثالث: أن لذة البدن جميعه بالزنا كلذة العضو المخصوص، ولهذا كان حد الخمر على جميع البدن. الرابع: أن قطع هذا العضو مفض إلى الهلاك غالبا، وغير المحصن لا يستوجب الهلاك، والمحصن يستحق أشنع القتلات فلا حاجة فى قطع بعض أعضائه اهـ ملخصا (١: ٤٤ و ٤٥). قلت: وهذا الذى ذكره ابن القيم آخرا ليس من العلل، بل من الحكم والأسرار الموجبة لترجيح ما اختاره أبو حنيفة وأصحابه وأهل العراق فى تأويل الكتاب، ذكرته تنشيطا للأذهان وتفريحا للأصحاب، فافهم، وكن من الشاكرين.

فائدة: أخرج الإمام محمد فى "الآثار" له عن أبى حنيفة قال: حدثنا الهيثم عن عامر الشعبى عن شريح قال: أتاه أقطع بنى أسد فقال: أتقبل شهادتى؟ —وكان من خيارهم— فقال: نعم وأراك لذلك أهلا، قال محمد: وبه نأخذ كل محدود فى سرقة أو زنا وغير ذلك إذا تاب قبلت شهادته إلا المحدود فى القذف خاصة لقول الله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا﴾ اهـ (ص٩٤)، وهو كذلك فى "الآثار" لأبى يوسف (ص١٦٣)، وأخرج الإمام أبو يوسف فى "الآثار" له عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال فى مسلم ضرب حدا فى قذف وارتد عن الإسلام ثم أسلم أن شهادته لا تجوز اهـ (ص١٦٢)، وروى محمد فى "الآثار": عن الإمام عن حماد عن شريح قال: المكاتب فى الحدود والشهادة عبد ما بقى عليه درهم، قال محمد: وبه نأخذ وهو قول أبى حنيفة اهـ. قلت: فلو شهد المكاتب فى شىء، فردت شهادته ثم شهد به بعد العتق قبلت، كما هو الحكم فى العبد، وقد مر ذكره، والله تعالى أعلم.

باب شهادة الصبيان

٤٩٩٤- أخبرنا سفيان عن عمرو بن دينار عن ابن أبى مليكة عن ابن عباس فى شهادة الصبيان: لا تجوز. وزاد ابن جريج عن ابن أبى مليكة عن ابن عباس: لأن الله تعالى قال: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ قال: ومعنى الكتاب مع ابن عباس، أخرجه

باب شهادة الصبيان

أقول: أثر ابن عباس المذكور فى المتن يدل على عدم جواز شهادة الصبيان، وقال عثمان بن عفان أيضا مثل ما قال ابن عباس إلا أنه قال: يقبل شهادته بعد البلوغ إن لم يكن ردت قبل ذلك، قال سخنون: إن ابن وهب عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن عثمان بن عفان أنه قضى فى شهادة المملوك والصبى والمشرك أنها جائزة إذا شهد به المملوك بعد عتقه والصغير بعد كبره والمشرك بعد إسلامه إلا أن يكونوا ردت عليهم قبل ذلك (المدونة الكبرى ٤:٨٠)، وبه قال أبو حنيفة إلا أنه قال: إنه تقبل شهادة الصبى بعد البلوغ والمملوك بعد العتق سواء ردت قبله أم لا، بخلاف المشرك فإنه لا تقبل شهادته بعد الإسلام لو ردت قبله، وهو قول إبراهيم النخعى.

وحجة أبى حنيفة فى الباب أنه قال الله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ إلخ، والصبى ليس من الرجال ولا النساء فلا تقبل شهادته، لأن الله تعالى أخرجه عن الأهلية للشهادة، ولما خرج عن الأهلية فيقال: إن ما ردت من شهادته فى الصبا لم تكن شهادة فتقبل بعد البلوغ، وكذا العبد لم يكن أهلا للشهادة فشهادته المردود -ولم تكن شهادة- فتقبل أيضا، بخلاف المشرك فإنه أهل للشهادة فشهادته يكون شهادة، فإذا ردت مرة واحدة لا تقبل أبدا.

فإن قلت: إن قوله: ﴿من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ كما يدل على اشتراط الحرية والبلوغ فى الشهادة كذلك يدل على اشتراط الإسلام، فينبغى أن يكون حكم للصبى والمملوك والمشرك سواء، قلنا: الآية تدل على عدم أهلية الصبى والعبد مطلقا، أما المشرك فلا تدل على عدم أهليته مطلقا، بل بالنسبة إلى المسلمين فقط، وأما بالنسبة إلى الكافرين، فهو أهل له، وإذا كان كذلك، فيكون شهادته عند القاضى فى حال الكفر شهادة فى الجملة، فإذا ردت مرة لا تقبل أبدا، وهذا هو الفرق.

قال العبد الضعيف: لا أدرى من أين أخذ هذا الفرق بعض الأحباب؟ والمنصوص فى "الفتح" (٦:٤٧٩) و"البدائع" و"البحر" (٧:٧٨) خلاف ذلك، فلم يفرقوا بين الصبى والعبد

الشافعى فى "كتاب الأم" (٧: ٨١)، قال العبد الضعيف: وهذا سند صحيح.

والكافر فى هذا الحكم، قال فى "البدائع": لو شهد الفاسق فردت شهادته لتهمة الفسق أو شهد أحد الزوجين لصاحبه، فردت لتهمة الزوجية، ثم شهدوا فى تلك الحادثة بعد التوبة والبينونة لا تقبل، ولو شهد العبد، أو الصبى العاقل، أو الكافر على مسلم فى حادثة فردت، ثم أسلم الكافر، وعتق العبد، وبلغ الصبى، فشهدوا فى تلك الحادثة تقبل، وجه الفرق أن الفاسق والزوج لهما شهادة فى الجملة وقد ردت، فإذا شهدوا بعد التوبة، وزوال الزوجية، فقد أعادوا تلك الشهادة، والشهادة المردودة لا تحتمل القبول بخلاف الكافر والعبد والصبى لأنه لا شهاده للكافر على المسلم أصلا، وكذا الصبى والعبد لا شهادة لهما أصلا، فإذا أسلم الكافر، وعتق العبد، وبلغ الصبى، فقد حدثت لهم بالإسلام والعتق والبلوغ شهادة وهى غير المردودة فقبلت فهو الفرق اهـ (٦: ٢٦٦).

قلت: وإنما قيد شهادة الكافر بأن تكون على المسلم لتصوير الرد فإنها لا ترد إذا كانت على الكافر بعلة الكفر والكلام فى ذلك، وليس المراد أنها تقبل فى حق المسلمين فقط (بحر)، فافهم، وقد قدمنا الجواب عن أثر عثمان فى باب شهادة العبد، فتذكر.

وما أخرجه الجصاص عن على فى "أحكام القرآن": أنه قال: شهادة الصبى على الصبى والعبد على العبد جائزة فمحمول على تحقيق الحال من إخبارهم، وليس المراد الشهادة بمعنى الإلزام كما يدل عليه ما روى عن على نفسه أنه كان يستثبت الصبيان فى الشهادة، أخرجه الجصاص فى "أحكام القرآن" بسند متصل صحيح لأن[1] معنى قوله: يستثبت أنه كان يسألهم ويستفيد منهم لتحقيق الحال، وكذا ما روى مالك عن هشام بن عروة أن عبد الله بن الزبير كان يقضى بشهادة الصبيان فيما بينهم من الجراح (موطأ مالك ص ٣٠٣) محمول على قبول خبرهم للتأديب، لا للقضاء، إذ لا فرق فى الجراح وغيره لو كانوا أهلا للشهادة، فافهم، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: وفى "الدر المختار": لا تقبل من أعمى مطلقا، ومرتد ومملوك وصبى ومسجون فى حادثة تقع فى السجن، وكذا لا تقبل شهادة الصبيان فيما يقع فى ملاعبهم، ولا شهادة النساء فيما يقع فى الحمامات وإن مست الحاجات، لمنع الشرع عما يستحق به السجن وعن ملاعب الصبيان وحمامات النساء فكان التقصير مضافا إليهم لا إلى الشرع (بزازية وصغرى وشرنبلالية) لكن فى "الحاوى القدسى": تقبل شهادة النساء وحدهن فى القتل فى الحمام

---

(١) قال العبد الضعيف: ويحتمل أن يحمل على أنه كان ينتظر ثباتهم عليها حتى يبلغوا، كما روى عن عطاء وابن سيرين والشعبى وشريح أنهم كانوا يقبلونها إذا ثبتوا عليها حتى يبلغوا.

٤٩٩٥- محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن شريح قال: كتب هشام إلى ابن هبيرة يسأله عن خمس: عن شهادات الصبيان، وعن جراحات النساء والرجال، وعن دية الأصابع، وعن عين الدابة، وعن الرجل يقر بولده عند الموت فكتب إليه: أن شهادة الصبيان بعضهم على بعض جائزة إذا اتفقوا وجراحات الرجال

بحكم الدية كيلا يهدر الدم اهـ، فليتنبه عند الفتوى، وقدمنا قبول شهادة المعلم فى حوادث الصبيان اهـ (٤:٥٨٧).

وعلى هذا فشهادة الصبيان وحدهم تقبل أيضا فى شجاجهم بينهم بحكم الدية كيلا يهدر الدم، وهذا وإن كان ضعيفا فى المذهب رواية، ولكنه قوى دراية لكونه متأيدا بأثر على وابن الزبير رضى الله عنهما، وعلى هذا فوجه تخصيص ابن الزبير قبول شهادة الصبيان بالجراح إنما هو لأجل مساس الحاجة كيلا يهدر الدم، ولا حاجة فى غيرها إلى قبول شهادتهم وشهادتهن وحدهن، فمعنى أثر على وابن الزبير أنهما كانا يقبلان شهادة الصبيان وحدهم فى الجراح والشجاج بحكم الدية دون القصاص بها، فافهم.

قوله: محمد إلى آخر الباب إلخ دلالة "الآثار" على أن شهادة الصبيان لا تجوز فى شىء ظاهرة. هذا هو ظاهر المذهب وعليه المتون، قال ابن حزم فى "المحلى": لا تقبل شهادة من لم يبلغ من الصبيان، ولا ذكورهم ولا إناثهم، ولا بعضهم على بعض، ولا على غيرهم، لا فى نفس، ولا جراحة ولا فى مال، ولا يحل الحكم بشىء من ذلك لا قبل افتراقهم ولا بعد افتراقهم، وبمثل قولنا يقول مكحول وسفيان الثورى وابن شبرمة وإسحاق بن راهويه وأبو عبيد وأبو حنيفة والشافعى وأحمد بن حنبل وأبو سليمان وجميع أصحابنا، وقال مالك: تجوز شهادة الصبيان على الصبيان فقط، ولا تجوز شهادتهم على صغير أنه جرح كبيرا، وعلى كبير أنه جرح صغيرا، ولا تجوز إلا فى الجراح خاصة (دون الأموال والعقود)، ولا تجوز شهادة الصبايا فى شىء من ذلك أصلا، ولا تجوز فى شىء من ذلك من كان منهم عبدا، فإن اختلفوا لم يلتفت إلى شىء من قولهم، وقضى على جميعهم الدية سواء، قال ابن حزم: ما نعلم عن أحد قبله فرقا بين صبى وصبية، ولا بين عبد منهم من حر، ولم نجد لمن أجاز شهادة الصبيان حجة أصلا، لا من قرآن، ولا من سنة، ولا رواية سقيمة، ولا قياس، ولا نظر ، ولا احتياط، بل هو قول متناقض لأنهم فرقوا بين شهادتهم على كبير، أو لكبير، وبين شهادتهم لصغير، أو على صغير، وفرق مالك بين الجراح وغيرها، وفرق بين الصبايا والصبيان، وهذا كله تحكم وخطأ لا خفاء به.

والنساء يستويان فى السن والموضحة وتختلفان فيما سوى ذلك، ودية أصابع الرجلين واليدين سواء، وفى عين الدابة ربع ثمنها والرجل يقر بولده عند الموت أنه أصدق ما يكون عند الموت. كذا فى "الآثار" (ص:٩٥) وسنده صحيح، قال محمد: وبهذا كله نأخذ إلا فى خصلتين: أحدهما شهادة الصبيان عندنا باطلة، اتفقوا أو اختلفوا، لأن الله تعالى يقول فى كتابه: ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾ ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾ فالصبيان ليسوا ممن يوصف أن يكونوا عدولا، ولا ممن[1] يرضى به من الشهداء. والخصلة الأخرى: جراحات النساء على النصف من جراحات الرجال فى السن والموضحة وغير ذلك، وهو قول أبى حنيفة اهـ.

وقد اختلفت الصحابة فى ذلك، فصح عن[2] ابن الزبير أنه قال: إذا جىء بهم عند المصيبة جازت شهادتهم، قال ابن أبى مليكة: فأخذ القضاة بقبول ابن الزبير، وروينا عن قتادة عن الحسن قال: قال على بن أبى طالب: شهادة الصبى على الصبى جائزة، وشهادة العبد على العبد جائزة. قال الحسن: وقال معاوية: شهادة الصبيان على الصبيان جائزة ما لم يدخلوا البيوت فيعلموا، وعن على مثل هذا أيضا، ومن طريق ابن أبى شيبة عن وكيع نا عبد الله[3] ابن حبيب بن أبى ثابت عن الشعبى عن مسروق أن ستة غلمان ذهبوا يسبحون، فغرق أحدهم فشهد ثلاثة على اثنين أنهما غرقاه، وشهد اثنان على ثلاثة أنهم غرقوه، فقضى على بن أبى طالب على الثلاثة خمسى الدية

---

(١) سبقه إلى هذا الاستدلال حبر الأمة ابن عباس رضى الله عنهما كما رواه الحاكم عنه فى "المستدرك" (٤:٩٩) وصححه على شرطهما وأقره عليه الذهبى.

(٢) فيه وفيما روى عن على ومعاوية رد على الزهرى فى قوله: إن أول من قضى بذلك مروان.

(٣) قال الجصاص فى "أحكامه": إن عبد الله بن حبيب غير مقبول الحديث عند أهل العلم، ومع ذلك فإن معنى الحديث مستحيل لا يصدق مثله عن على رضى الله عنه، لأن أولياء الغريق إن ادعوا على أحد الفريقين فقد أكذبوهم فى شهادتهم على غيرهم، وإن ادعوا عليهم كلهم فهم يكذبون الفريقين جميعا، فهذا غير ثابت عن على كرم الله وجهه اهـ (١:٤٩٧).

قلت: أما عبد الله بن حبيب فمن رجال مسلم ثقة وثقه ابن معين وغيره لم نر فيه جرحا لأحد إلا ما قال أبو حاتم لا يحتج به، كما فى "الميزان" (٢:٣٠). ولكن الحافظ ذكر توثيقه عن جماعة فى "التهذيب" (٥:١٨٣)، ولم يذكر قول أبى حاتم هذا، فكأنه لم يعبأ به، وأما معنى الحديث فيحتمل أن يكون أولياء الغريق كانوا قد ادعوا على واحد من الخمسة من غير تعيين، فلما اختلف الصبيان فى شهادتهم جعل على الدية على كلهم خمسين وثلاثة أخماس، خلاف قول مالك فى صورة الاختلاف. ظ

٤٩٩٦- عن عمر وعثمان فى الصغير والعبد والكافر: لا تقبل شهادتهم قبل البلوغ والعتق والإسلام وإنما تقبل إذا شهدوا بها بعد أن يسلم الكافر ويكبر الصبى ويعتق العبد إذا كانوا حين يشهدون بها عدولا، وقد مر فى (باب شهادة العبد).

٤٩٩٧- وصح عن ابن عباس من طريق ابن أبى مليكة: لا تقبل شهادة الصبيان فى شىء.

٤٩٩٨- وعن عطاء: لا تجوز شهادة الغلمان حتى يكبروا. وعن القاسم بن محمد وسالم والنخعى مثل قول عطاء.

٤٩٩٩- وعن الحسن: لا تقبل شهادة الغلمان على الغلمان.

وعلى الاثنين ثلاثة أخماس الدية. وروينا عن يحيى بن سعيد القطان: نا سفيان الثورى عن فراس عن الشعبى عن مسروق: أن ثلاثة غلمان شهدوا على أربعة، وشهد الأربعة على الثلاثة، فجعل مسروق على الأربعة ثلاثة أسباع الدية، وعلى الثلاثة أربعة أسباع الدية. (وهذا خلاف قول مالك، فإنه جعل الدية على كلهم سواء إذا اختلفوا، كما مر).

وروينا أيضا عن ابن المسيب والزهرى جواز شهادة الصبيان مع أيمان المدعى ما لم يتفرقوا، وعن أبى الزناد: السنة أن يؤخذ فى شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الجراح مع أيمان المدعين (أراد بالسنة عمل أهل المدينة، وهو حجة عند مالك وأقوى من خبر واحد صحيح)، وعن عمر بن عبد العزيز أنه أجاز شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الجراح المتقاربة، فإذا بلغت النفوس قضى بشهادتهم مع أيمان الطالبين وعن ربيعة: جواز شهادة بعض الصبيان على بعض مالم يتفرقوا. وعن شريح: أن شهادة الصبيان تقبل إذا اتفقوا، ولا تقبل إذا اختلفوا. (وإنما تقبل عنده إذا ثبتوا عليها حتى يبلغوا كما فى المتن) وأنه أجاز شهادة صبيان فى مأمومة. وعن ابن قسيط وأبى بكر بن حزم: قبول شهادة الصبيان فى ما بينهم مالم يتفرقوا. وعن عووة بن الزبير: تجوز شهادة الصبيان فيما بينهم وفى الجراح خاصة ويؤخذ بأول قولهم؛ وعن عطاء والحسن: تجوز شهادة الصبيان على الصبيان. (قلت: قد روينا عنهما فى المتن خلافه) وعن إبراهيم النخعى: تجوز شهادة الصبيان بعضهم على بعض، وقال: كانوا يجيزونها بينهم اهـ (٩: ٤٢٠).

قلت: قد روى عنه خلافه كما فى المتن، والمذهب أن شهادتهم لا تقبل فى شىء لأنهم ليسوا من العدول ولا ممن يرضى من الشهداء. وقال تعالى: ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾، فأخبر أن الشاهد الكاتم لشهادته آثم والصبى لا يأثم، فدل على أنه ليس بشاهد،

٥٠٠٠- وعن ابن سيرين: لا تقبل شهادتهم حتى يبلغوا.

٥٠٠١- وعن الشعبى وشريح أنهما كانا يقبلانها إذا ثبتوا عليها حتى يبلغوا.

٥٠٠٢- وعن عبد الرزاق عن ابن جريج عن الزهرى فى غلمان شهد بعضهم على بعض بكسر يد صبى منهم فقال: لم تكن شهادة الغلمان فيما مضى من الزمان تقبل، وأول من قضى بذلك مروان، كذا فى "المحلى" (٩: ٤٢١).

ولأن الصبى لا يخاف من مأثم الكذب فينزعه عنه ويمنعه منه، فلا تحصل الثقة بقوله ومن عادة الصبى إذا كان منه جناية أحالته بها على غيره خوفا من أن يؤاخذ بها، كما هو معلوم مشاهد، فكيف تجوز شهادة من هو غير مأخوذ بكذبه وليس له حاجز يحجزه عن الكذب، ولا حياء يردعه ولا مروءة تمنعه، وقد يضرب الناس المثل بكذب الصبيان فيقولون: هذا أكذب من الصبى، ومن ظن أنهم لا يتعمدون الكذب دون تلقين غيرهم فليس ذلك كما ظن، لأنهم يتعمدون الكذب من غير مانع يمنعهم وهم يعرفون الكذب، كما يعرفون الصدق إذا بلغوا الحد الذى يقومون فيه بمعنى الشهادة، وقد يتعمدون الكذب لأسباب عارضة، منها: خوفهم من أن تنسب إليهم الجناية، أو قصدا للمشهود عليه بالمكروه ومعان غير ذلك معلومة من أحوالهم؛ ولما لم يجز أن يلحقهم ضمان بالرجوع دل على أنهم ليسوا من أهل الشهادة، لأن كل من صحت شهادته لزمه الضمان عند الرجوع، كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (١: ٤٩٧).

ولأن من لا يقبل قوله على نفسه فى الإقرار لا تقبل شهادته على غيره كالمجنون، يحقق هذا أن الإقرار أوسع، لأنه يقبل من الكافر والفاسق والمرأة، ولا تصح الشهادة منهم، ولأن من لا تقبل شهادته فى المال لا تقبل فى الجراح كالفاسق، ومن لا تقبل شهادته على من ليس بمثله لا تقبل على مثله كالمجنون، قاله الموفق فى "المغنى" (١٢: ٢٨).

وفى "بداية المجتهد" لابن رشد: وأما البلوغ فإنهم اتفقوا على أنه يشترط حيث تشترط العدالة، واختلفوا فى شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الجراح وفى القتل، فردها جمهور فقهاء الأمصار لما قلناه من وقوع الإجماع على أن من شرط الشهادة العدالة، ومن شرط العدالة البلوغ، ولذلك ليست فى الحقيقة شهادة عند مالك، وإنما هى قرينة حال، ولذلك اشترط فيها أن لا يتفرقوا لئلا يجنبوا (أو يعلموا).

واختلف أصحاب مالك هل تجوز إذا كان بينهم كبير أم لا؟ واختلفوا هل يشترط فيها

باب رد الشهادة للتهمة والفسق

٥٠٠٣– عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول ا لله ﷺ رد شهادة الخائن والخائنة، وذى الغمر على أخيه، وشهادة القانع لأهل البيت وأجازها لغيرهم،

الذكورة أم لا؟ واختلفوا أيضا هل تجوز فى القتل الواقع بينهم؟ ولا عمدة لمالك فى هذا إلا أنه[1] مروى عن ابن الزبير، قال الشافعى: فإذا احتج محتج بهذا قيل له: إن ابن عباس قد ردها والقرآن يدل على بطلانها؛ وقال يقول مالك ابن أبى ليلى وقوم من التابعين، وإجازة مالك لذلك من باب إجازته قياس المصلحة اهـ (٢:٢٧٩).

قلت: والحق أنها ليست فى الحقيقة شهادة عند مالك، وإنما هى قرينة حال، وقد قبل الجمهور أيضا إخبارهم إذا انضمت إليها قرينة. قاله الحافظ فى "الفتح" (٥:٢٠٣): وهو محمل ما ذكره فى "الحاوى" من كتبنا: تقبل شهادة النساء وحدهن فى القتل فى الحمام بحكم الدية كى لا يهدر الدم، فافهم، ولا تكن من الغافلين.

باب رد الشهادة للتهمة والفسق

أقول: الروايات نص فى الباب، ولا خلاف فى أن التهمة والفسق مانعان من قبول الشهادة، لكن التهمة أمر يختلف باختلاف الاجتهاد، فأبو حنيفة يتهم الأب فى شهادته لابنه، وبالعكس، لأن الابن جزء من الأب، فشهادة أحدهما للآخر شهادة لنفسه من وجه، ولا يتهم الأخ فى شهادته للأخ لعدم علاقة الجزئية الموجبة للشهادة لنفسه؛ نعم، أن التهمة للقاضى باجتهاده، فله أن يرد شهادته، كما له أن يرد شهادة الأجنبى للولاء، أو العداوة الموجبين للتهمة.

فحاصل مذهب أبى حنيفة أن نفس علاقة الأخوة ليست بموجبة لرد الشهادة، نعم إن تحقق بينهما موالاة موجبة للتهمة ترد للموالاة لا للأخوة نفسها، كما ترد شهادة العدو للعداوة الموجبة للتهمة، وقال ابن رسلان: إنه قال أبو حنيفة: لا تمنع العداوة لأنها لا تخل بالعدالة، فلا تمنع الشهادة كالصداقة اهـ (٨:٥٥٦)، فليس بصحيح على إطلاقه، بل للعداوة والصداقة مراتب، بعضها يوجب رد الشهادة وبعضها لا، وهذا أمر اجتهادى مفوض إلى رأى الحاكم.

قوله: عن عمرو بن شعيب إلخ. قال العبد الضعيف: قيد سيدى المولى الخليل قوله: ولا زان

---

(١) قلت: بل وعن على ومعاوية أيضا وبه عمل قضاة المدينة، وعملهم حجة عند مالك.

رواه أبو داود وسكت عليه. وقال الشوكاني: هذا إسناد لا مطعن فيه. قلت: وزاد في رواية أخرى له: ولا زان ولا زانية. وفي "التلخيص الحبير" (٢:٤٠٧): رواه أبو داود وابن ماجه والبيهقي، وليس فيه ذكر الزاني والزانية إلا عند أبي داود وسنده قوي.

٥٠٠٤- وعن سفيان عن جابر عن عامر عن شريح قال: لا يجوز شهادة الابن لأبيه ولا الأب لابنه، ولا المرأة لزوجها، ولا الزوج لامرأته، ولا الشريك لشريكه في شيء بينهما لكن في غيره، ولا الأجير لمن استأجره، ولا العبد لسيده، أخرجه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق (نصب الراية ٢:٢١٠).

ولا زانية بالمحدودين في الزنا، كما في "بذل المجهود" (٤:٣١٢)، وأورد عليه بعض الأحباب أنه ليس بوجيه، لأن رد شهادتهما للفسق لا للحد، وليس كل زان محدودا، لأن الحدود تندرئ بالشبهات، ولا يثبت الحد بدون معاينة أربعة شهداء، بخلاف الفسق[1] فإنه لا يتوقف على المعاينة ولا يندرئ بالشبهات. قلت: قد ورد في بعض ألفاظ الحديث: «ولا محدودا في الإسلام ولا محدودة» مكان قوله: «ولا زان ولا زانية» والآثار يفسر بعضها بعضا، فحمله الشيخ على الزاني والزانية المحدودين حملا للمطلق على المقيد، ولا بعد فيه وإن كان الحق في تفسير المحدود حمله على المحدود في القذف عندنا بدليل ما ورد في حديث حجاج بن أرطاة عند أبي شيبة بلفظ: إلا محدودا في فرية، كما قدمناه.

قوله: وعن سفيان إلخ قال بعض الأحباب: هو مذهب أبي حنيفة ولعله سمعه من عامر الشعبي بدون توسط جابر، لأن جابرا وإن وثقه سفيان ولكن كذبه أبو حنيفة، فيبعد أن يعتمد على روايته، فالظاهر أنه سمعه من الشعبي لأنه من مشايخه اهـ. قلت: وكم لقلة المراجعة من آفات، فلو رجع "كتاب الآثار" لمحمد و "جامع المسانيد" للخوارزمي لم يقع فيما وقع، ولم يتقيد بلعل وعسى.

---

(١) قال الجصاص في "الأحكام" له عن أبي يوسف: فإن قالوا: نتهمه بالفسق والفجور نظن ذلك به ولم نره، فإني أقبل ذلك ولا أجيز شهادته (١:٥٠٤) وفي "الخانية": من اتهم بالفسق لا تبطل عدالته، والمعدل إذا قال للشاهد: هو متهم بالفسق لا تبطل عدالته، كذا في "رد المحتار" (٤:٥٨٤) فالذي ذكره الجصاص عن أبي يوسف يؤيد بعض الأحباب ولكن عبارة الخانية تؤيد الشيخ وعليه الفتوى، وترد على من قال: إن الفسق لا يتوقف ثبوته على المعاينة، وأما القذف بالزنا فلا يجوز ما لم يكن أربعة شهداء يشهدون بذلك معاينة وإلا جلد القاذف حد القذف ثمانين جلدة.

٥٠٠٥- محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة: حدثنا الهيثم عن عامر الشعبى[1] عن شريح قال: أربعة لا تجوز شهادة بعضهم لبعض: المرأة لزوجها، والزوج لامرأته، والأب لابنه، والابن لأبيه، والشريك لشريكه، والمحدود حداً فى قذف. قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة إلا أنا نقول: تجوز شهادة الشريك لشريكه فى غير شركتهما (كتاب الآثار ص ٩٥)، وهذا سند صحيح.

٥٠٠٦- محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة حدثنا الهيثم عن عامر الشعبى أنه قال: لا تجوز شهادة المرأة لزوجها، ولا الزوج لامرأته، ولا الأب لابنه، ولا الابن لأبيه، ولا الشريك لشريكه. والله أعلم (كتاب الآثار ص ٩٥)، وسنده صحيح أيضاً.

٥٠٠٧- أبو يوسف عن أبى حنيفة عن الهيثم عن عامر عن شريح أنه كان لا يجيز شهادة الرجل لامرأته، ولا المرأة لزوجها، ولا الشريك لشريكه، ولا السيد لعبده، ولا رجل لأبيه، ولا أبا لابنه، ولا الأعمى، ولا المحدود فى قذف (كتاب الآثار لأبى يوسف ص:١٦٢).

قوله: محمد قال: أخبرنا إلى قوله: أبو يوسف عن أبى حنيفة إلخ.

تصحيح حديث شريح والرد على ابن حزم فى تضعيفه:

قال العبد الضعيف: الهيثم هذا هو الهيثم بن حبيب ويقال: الهيثم بن أبى الهيثم الصراف وثقه ابن معين وغيره، أثنى عليه أحمد، وقال: ما أحسن أحاديثه وأسد استقامتها. وقال أبو زرعة وأبو حاتم: ثقة في الحديث صدوق. وذكره ابن حبان فى "الثقات"، روى عنه أبو حنيفة والمسعودى وشعبة وأبو عوانة، وقال: قال لى شعبة: الزم الهيثم الصيرفى. كذا فى "التهذيب" (١١: ٩١)، والباقون لا يسأل عنهم.

فاندحض بذلك قول ابن حزم فى "المحلى": روينا من طريق لا تصح عن شريح أنه لا يقبل الأب لابنه، ولا الابن لأبيه، ولا أحد الزوجين. وصح هذا كله عن إبراهيم النخعى وعن الحسن والشعبى فى أحد قوليهما اهـ (٩: ٤١٥)، فقد رأيت أنه قد صح عن شريح أيضا، ولعل ابن حزم

---

(١) هذا ساقط من نسخة الآثار لمحمد عندنا ولكنه ثابت فى نسخته عند صاحب "جامع المسانيد" للإمام (٢: ٢٧٦)، وكذا هو ثابت فى نسخة الآثار لأبى يوسف، كما سيجىء.

٥٠٠٨- ثنا صالح بن رزيق -وكان ثقة- ثنا مروان بن معاوية الفزارى عن يزيد بن زياد الشامى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها عن النبى ﷺ أنه قال: «لا جوز شهادة الوالد لولده، ولا الولد لوالده، ولا المرأة لزوجها، ولا الزوج لامرأته، ولا العبد لسيده، ولا السيد لعبده، ولا الشريك لشريكه، ولا الأجير لمن استأجره» أخرجه الخصاف، وشهد له أكابر المشايخ أنه كبير فى العلم (فتح القدير ٦:٤٧٧).

لم يطلع إلا على طريق سفيان عن جابر الجعفى عن الشعبى عن شريح، ولم يطلع على سند أبى حنيفة الإمام، ولا يعارضه ما رواه عبد الرزاق نا سفيان بن عيينة عن شبيب بن غرقدة قال: سمعت شريحا أجاز لامرأة شهادة أبيها وزوجها، فقال الرجل: إنه أبوها وزوجها. فقال شريح: فمن شهد للمرأة إلا أبوها وزوجها؟ كما فى "المحلى". (٩:٤١٦) فإنه واقعة حال لا عموم لها، وما رواه أبو حنيفة عنه قول يفيد الحكم الكلى، ويحتمل أن يكونَ الأب والزوج قد شهدا لها فيما لا يطلع عليه الرجال غالبا، وفى مثله تجوز شهادة عدلة من النساء أيضا، فشهادة الزوج والأب بالأولى، يدل على ذلك قول شريح: فمن يشهد للمرأة إلا أبوها وزوجها؟ أي فى مثل ما شهدا به.

ولا حجة فى مارواه أبو عبيد من طريق الحسن بن عازب عن جده شبيب نحوه، وفيه: فقال له شريح: هل تعلم شيئا تجرح به شهادتهما؟ كل مسلم شهادته جائزة. فإن الحسن بن عازب غير معروف فى الرواة لم نر أحدا ممن صنف فى الرجال ذكره، والله تعالى أعلم. وفى قوله: أربعة لا تجوز شهادة بعضهم لبعض دليل على رد شهادتهم مطلقا، سواء كانوا متهمين فى الشهادة، أو لا، وإلا لم يكن لتخصيصهم بالرد معنى، فافهم.

قوله: ثنا صالح بن رزيق إلخ قال العبد الضعيف: صالح بن رزيق هذا لم نر من وثقه غير الخصاف، والحديث رواه الترمذي من طريق الفزارى عن يزيد بن زياد الدمشقى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها رفعته بلفظ: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا مجلود حدا، ولا ذى غمر على أخيه، ولا مجرب بشهادة زور، ولا القانع بأهل البيت، ولا ظنين فى ولاء ولا قرابة». كذا فى "فتح القدير" قال المحقق: فهذا الحديث لا ينزل عن درجة الحسن اهـ. (٦:٤٧٨) أى لما له من الشواهد التي قد ذكرها، وبهذا اللفظ رواه أبو عبيد نا مروان ابن معاوية عن يزيد الجزرى قال: أحسبه يزيد بن سنان عن الزهرى عن عروة عن عائشة عن النبى ﷺ: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا ظنين فى ولاء أو قرابة، ولا مجلود فى حد». الحديث، كما فى "المحلى" (٩: ٤١٦).

وقال: "الزيلعي" عن الخلاصة: إن الخصاف رفعه، وكذا قال الحافظ في "الدراية" ويقال: إن الخصاف أسنده مرفوعًا. قلت: ولكن يزيد بن زياد الدمشقي ضعفه غير واحد. وقال ابن شاهين في الثقات: قال وكيع: كان رفيعًا من أهل الشام في الفقه والصلاح (تهذيب ١١:٣٢٩).

الجواب عن قول ابن حزم: هذا عليهم لا لهم في حديث عائشة: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة» إلخ:

قال ابن حزم: وهذا عليهم لا لهم لوجوه: أولها: أنه لا يصح، لأنه عن يزيد وهو مجهول، فإن كان يزيد بن سنان فهو معروف بالكذب اهـ. قلت: لا يعرف بالجزري إلا هو، وليس بمجهول ولا متهم بالكذب، روى عنه شعبة ولا يروى إلا عن ثقة عنده، ومروان ابن معاوية وأبو خالد الأحمر وعيسى بن يونس وأبو عقيل وأبو أسامة ووكيع ويحيى بن سعيد الأموي وآخرون، ومن روى عنه أمثال هؤلاء لا يكون مجهولا قط، وكان مروان بن معاوية يثبته، وقال أبو حاتم: محله الصدق يكتب حديثه ولا يحتج به. وقال البخاري: مقارب الحديث (وناهيك بمن جعله البخاري مقاربا) إلا أن ابنه محمد يروى عنه مناكير، كذا في "التهذيب" (١١ - ٣٣٦)، والحديث ليس من رواية ابنه عنه بل من رواية مروان بن معاوية، كما لا يخفى، وأيضا فقد تابع يزيد بن زياد الدمشقي عند الترمذي، كما ذكرناه.

وهذا يصدق قول ابن الهمام: إن الحديث لا ينزل عن درجة الحسن. قال: ثم لو صح لكانوا أول مخالف له في موضعين: أحدهما تفريقهم بين الأخ والأب، وبين العم وابن الأخ، وبين الأب والابن. وكلهم سواء، إذهم متقاربون في التهمة بالقرابة، وكلهم يجيز المولى لمولاه وهو خلاف الخبر، وكلهم يجيز المجلود في الحد إذا تاب وهو خلاف هذا الخبر، فمن أضل سبيلا أو أفسد دليلا ممن يحتج بخبر هو حجة عليه وهو مخالف له اهـ؟

قلت: الأضل سبيلا إنما هو من حرم الفقه والدراية جملة، فسوى بين الأخ والأب وبين الابن وابن الأخ. وقد قال ﷺ: أنت ومالك لأبيك، ولم يقل: لأخيك ولا لعمك، وبين الأصول والفروع من البعضية ما يمنع قبول الشهادة كما منع من إعطائهم من الزكاة، فكما أن من أعطاهم من الزكاة فقد أعطي نفسه، فكذلك من شهد لهم فقد شهد لنفسه، وشهادة المرأ لنفسه باطلة إجماعا، ولا كذلك الأخ والعم ولا ابن العم وسائر الأقارب. وقال تعالى: ﴿وجعلوا له من عباده جزءًا﴾ -أي ولدا- فالولد جزء فكيف تقبل شهادة الرجل في جزئه، وقد قال ﷺ: إن أطيب ما

٥٠٠٩- وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجربا عليه شهادة زور أو مجلوداً في حد أو ظنيناً في ولاء أو قرابة. وهو كتاب تلقاه الأمة بالقبول، ورواه "الدارقطني" بسندين أحدهما رجاله ثقات، كما مر.

أكل الرجل من كسبه، والإنسان متهم في ولده مفتون به كما قال تعالى: ﴿إنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾، فكيف تقبل شهادة المرأ لمن قد جعل مفتونا به، فهذا وجه الفرق بين الأب والابن وبين غيرهما من الأقارب، وأيضا فقد ورد تفسير قوله: «ولا ظنين في ولاء ولا قرابة»، في ما رواه الخصاف عن صالح بن رزيق بسنده عن عائشة مرفوعا وغيره عن شريح موقوفا بقوله: «لا تجوز شهادة الوالد لولده، ولا الولد لوالده، ولا المرأة لزوجها، ولا الزوج لامرأته، ولا العبد لسيده، ولا السيد لعبده، لم يذكر الأخ ولا العم، ولا ابن العم ولا المولى. وتفسير الحديث بالمنقول أولى من تفسيره بالمعقول، وأبو حنيفة لم يفرق بين الأب والابن، بل رد شهادة بعضهما لبعض مطلقا، ولم يقل بقبول شهادة القاذف المجلود بعد توبته، فانظر من هو المتلاعب المتجازف؟

قوله: وقال عمر بن الخطاب إلخ قال ابن حزم: وذكروا ما رويناه عن وكيع عن عبد الله بن أبي حميد، قال: كتب عمر إلى أبي موسى فذكره، وقال: القول في هذا كالذي قبله من أنه لم يصح قط عن عمر ثم قد خالفوه كما ذكرنا سواء اهـ. (٩: ٤١٧) قلت: قد اغتر ابن حزم بطريق عبيد الله بن أبي حميد وهو ضعيف وغفل عن طريق أحمد بن حنبل عن سفيان بن عيينة عن إدريس الأودي عن سعيد بن أبي بردة عند الدار قطني رجاله كلهم ثقات، وعن طريق جعفر بن برقان عن معمر عن أبي العوام البصري عند البيهقي في "المعرفة"، كما في "التعليق المغني" (٢: ٥١٢)، وهو مرسل قوي، وأما المخالفة، فقد ذكرنا أن الحنفية لم يخالفوه في شيء قط.

الرد على ابن حزم في قوله: إن الأثبت عن عمر قبول الأب لابنه واحتجاجه بسند فيه متهم بالوضع:

قال ابن حزم: والأثبت عن عمر قبول الأب لابنه اهـ. قلت: أشار بذلك إلى ما رواه من طريق عبد الرزاق عن أبي بكر بن أبي سبرة عن أبي الزناد عن عبد الله بن عامر بن ربيعة قال: قال عمر بن الخطاب: تجوز شهادة الوالد لولده والولد لوالده والأخ لأخيه اهـ (٩: ٤١٥)، ولم يستح عن إثباته وفيه أبو بكر بن أبي سبرة متهم بالوضع. قال أحمد: كان يضع الحديث ويكذب، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه غير محفوظ، وهو في جملة من يضع الحديث، كذا

. . . .

فى "التهذيب" (١٢: ٢٧و ٢٨) لم يوثقه أحد من أهل هذا الشان، فمن أين لابن حزم أن يجعل ما رواه أثبت ما روى عن عمر؟ ولكنه لا يدرى ما يخرج من رأسه، فيجعل كتاب عمر إلى أبى موسى. وله إسناد قوى موصول. وطريق أخرى قوية مرسلة وقد تلقاه الأمة بالقبول موضوعا مكذوبا على عمر غير صحيح، ويجعل ما رواه متهم بالوضع والكذب صحيحا ثابتا عن عمر، بل أثبت ما روى عنه، فهل هذا هو الإنصاف؟ هل بمثل هذا النقد المشتمل على الجور والاعتساف يفرح ابن حزم وأتباعه عند البحث والاختلاف، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، نسأل الله السلامة، ونعوذ به من الخذلان.

الرد على ابن حزم فى احتجاجه بأثر واه ساقط مكذوب فى مسألة فدك:

وأغرب من ذلك قوله: وروى أن على بن أبى طالب رضى الله عنه شهد لفاطمة رضى الله عنها عند أبى بكر الصديق رضى الله عنه ومعه أم يمن، فقال أبو بكر: لو شهد معك رجل أو امرأة أخرى لقضيت لها بذلك اهـ. ولا يحتج بمقل هذا الأثر الساقط المكذوب المختلق إلا من خلع ربقة الحياء والعلم عن عنقة جملة، فإنا لم نعرفه إلا من طريق عبد الله بن ميمون المكتب (إن كان هو القداح المخرومى فهو ذاهب الحديث واه جدا، يروى عن الأثبات الملزوقات، روى عن عبيد الله بن عمر أحاديث موضوعة، كما فى "التهذيب" (٦: ٤٩) وإلا فلا أدرى من هو؟) قال: أخبرنا الفضل ابن عياض عن مالك بن جعونة (نكرة لا تتعرف).

ولا يبعد أن يكون محمد بن سعيد المصلوب الشامى، فقد غيروا اسمه على وجوه سترا له، قلبوا اسمه على مائة اسم وزيادة كما فى "الميزان" (٣: ٦٤) وهو هالك اتهم بالزندقة والوضع) عن أبيه (مجهول لم يذكره أحد ممن صنف فى الرجال والرواة) قال: قالت فاطمة لأبى بكر: إن رسول الله ﷺ جعل لى فدك فأعطنى إياها وشهد لها على بن أبى طالب، فسألها شاهدا آخر فشهدت له أم أيمن، فقال: قد علمت يا بنت رسول الله! إنه لا تجوز إلا شهادة رجلين أورجل وامرأتين فانصرفت، أخرجه البلاذرى فى الفتوح، قال: وحدثنى روح[1] الكرابيسى ثنا زيد بن الحباب

---

(١) لم أجد أحدا يسمى روحا يلقب بالكرابيسى، فالظاهر أنه روح بن الفرج البزاز أبو الحسن البغدادى من شيوخ ابن ماجة، أو روح بن حاتم البزاز البغدادى يروى عن هشيم وطبقته، والأول صدوق ولكن يصغر عن إدراك زيد بن الحساب، والثانى ليس بشىء، كما فى "الميزان"، ظ.

. . . .

أخبرنا خالد بن طهاما (ضعفه ابن معين وغيره، وقال أبو حاتم: كان من عنق الشيعة محله الصدق، كذا في "التهذيب" ولكن مثله يحتج به فيما يؤيد مذهبه، كما لا يخفى) عن رجل حسبه روح جعفر بن محمد (وهذا ظاهره الجهالة، وقد روى عن زيد بن علی ما يخالف[1] هذا) أن فاطمة رضی الله عنها قالت لأبی بكر الصديق رضی الله عنه: أعطنی فدك، فقد جعلها رسول الله ﷺ لی. فسألها البينة فجاءت بأم أيمن ورباح مولى النبی ﷺ، فشهدا لها بذلك فقال: إن هذا الأمر لا تجوز فيه إلا شهادة رجل وامرأتين اهـ (ص ٣٨).

وهذا خلاف ما صح وتواتر عند القوم أن فاطمة رضی الله عنها إنما جاءت أبا بكر تطلب ميراثها عن رسول الله ﷺ، فقد روى الشيخان من طريق معمر عن الزهری عن عروة عن عائشة رضی الله عنها أن فاطمة والعباس رضی الله عنهما أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله ﷺ، وهما حينئذ يطلبان أرضه من فدك وسهمه من خيبر، فقال لهما أبو بكر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا نورث، ما تركناه صدقة، إنما يأكل آل محمد من هذا المال الحديث.

وروى البخاری من طريق شعيب بن أبی حمزة عن الزهری ثنی عروة أن عائشة رضی الله عنها أخبرته أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ أرسلت إلى أبی بكر رضی الله عنه تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ مما أفاء الله على رسوله ﷺ، وفاطمة حينئذ تطلب صدقة النبی ﷺ التی بالمدينة وفدك وما بقی من خمس خيبر الحديث. وفيه: فوجدت فاطمة على أبی بكر رضی الله عنهما من ذلك، فقال أبو بكر لعلی رضی الله عنهما: والذی نفسی بيده لقرابة رسول الله ﷺ أحب إلی أن أصل من قرابتی، فأما الذی شجر بينی وبينكم من هذه الصدقات فإنی لا آلو فيها عن الخير، وإنی لم أكن لأترك فيها أمرا رأيت رسول الله ﷺ يصنعه إلا صنعته اهـ.

وروى الشيخان من طريق إبراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب يسنده أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ سألت أبا بكر بعد وفاة رسول الله ﷺ أن يقسم لها ميراثها مما ترك رسول الله ﷺ، فكانت فاطمة تسأل أبا بكر رضی الله عنهما نصيبها مما ترك رسول الله ﷺ من خيبر وفدك وصدقته بالمدينة، فأبى أبو بكر رضی الله عنه عليها ذلك، قال: لست تاركا شيئا كان رسول الله ﷺ يعمل به إلا عملت، فإنی أخشى إن تركت شئا من أمره أن أزيغ، فأما صدقته بالمدينة فدفعنا عمر إلى علی والعباس، فغلب علی عليها، وأما خيبر وفدك فأمسكها عمر وقال: هما صدقة

(١) وسنذكره فيما بعد وأثر جعفر بن محمد هذا لا حجة فيه لابن حزم، أما أولا فلكونه مرسلا ضعيفا، وأما ثانيا فلأنه لم يذكر علی بن أبی طالب، فلا دلالة فيه على شهادة الرجل لأهله،ظ.

. . . .

رسول الله ﷺ كانت لحقوقه التي تعروه ونوائبه وأمرهما إلى ولي الأمر، فهما على ذلك اليوم اهـ.

وقصة مخاصمة العباس وعلى رضي الله عنهما عند عمر بن الخطاب بمحضر من الصحابة قول عمر للعباس: فجئت أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك، وقوله لعلي: وجئت أنت تطلب نصيب امرأتك من أبيها مشهورة في الصحاح والسنن والمسانيد لا يجهلها طالب فضلا عن عالم، وفي كل ذلك دلالة صريحة على أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ لم تكن تطلب فدك ملكا لها لكونه ﷺ وهبه لها، وإنما كانت تطلبه ميراثا من رسول الله ﷺ، فمن روى أنها ادعت فيه الهبة من رسول الله ﷺ لنفسها فقد أتى بزور وبهتان، يرده ما تواتر وصح فيه من الحديث عند القوم.

فقد روى أبو داود في سننه ومن طريق البيهقي: حدثنا عبد الله بن الجراح (ثقة محدث كبير كما في "التهذيب") نا جرير (هو ابن عبد الحميد من رجال الجماعة ثقة صحيح الكتاب) عن المغيرة (الضبي لا يسئل عنه) قال: جمع عمر بن عبد العزيز بني مروان حين استخلف فقال: إن رسول الله ﷺ كانت له فدك، فكان ينفق منها، ويعود منها على صغير بني هاشم ويزوج منها أيمهم، وأن فاطمة سألته أن يجعلها لها (لفظ البلاذري في الفتوح من طريق عثمان بن أبي شيبة عن جرير عن مغيرة عنه: وأن فاطمة سألته أن يهبهالها) فأبى فكانت كذلك في حياة رسول الله ﷺ حتى مضى لسبيله، فلما أن ولي أبو بكر عمل فيها بما عمل النبي ﷺ في حياته، حتى مضى لسبيله، فلما أن ولي عمر عمل فيها بمثل ما عملا حتى مضى لسبيله، ثم أقطعها مروان، ثم صارت لعمر بن عبد العزيز (يريد نفسه) قال عمر: -يعني ابن عبد العزيز- فرأيت أمرا منعه النبي ﷺ فاطمة ليس لي بحق، وإني أشهدكم أني قر رددتها على ما كانت يعني على عهد رسول الله ﷺ اهـ (٣:١٠٤)، وهذا سند كما ترى، صحيح لا مطعن في رجاله.

فالعجب من ابن حزم أنه كيف أغمض عينيه عن ذلك وهو صريح في أنه ﷺ لم يهب لفاطمة فدك بل منعها حين سألته، واغتر بأثر لا يقوم على رجل ولا أساس وجعل يحتج به على جواز شهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها، وهل هذا إلا مجرد تمويه للباطل تغيرا للعوام نسأل الله السلامة، أو لم يدر ابن حزم أن الأثر الذي ذكره في شهادة علي لفاطمة إنما هو من وضع الروافض

---

(١) ولا غضاضة عليها في ذلك أصلا فقد خفي كثير من الأحكام على كثير من أكابر الصحابة وعمله أصاغرهم، ويمكن لو كانت علمت بذلك أن تكون اعتقدت أن عموم: «لا نورث» مخصوص بأعيان ما خلفه دون منافعه، ورأت أن منافع ما خلفه من أرض وعقار لا يمتنع أن يورث عنه، وتمسك أبو بكر بالعموم واختلفا في أمر محتمل التأويل، كذا في "فتح الباري" (٥:١٤٠) ظ.

. . . .

وضعوه لدفع ما توهموه من الغضاضة(١) على فاطمة رضى الله عنها فى سؤالها أبا بكر ميرثها من رسول الله ﷺ مع أن الأنبياء لا يورثون مالا ولا درهما، وللطعن(١) فى أبى بكر رضى الله عنه حيث لم يقبل قول فاطمة بنت رسول الله ﷺ وسألها البينة، ولما أقامت البينة ردها بقوله: إن هذا الأمر لا تجوز فيه إلا شهادة رجل وامرأتين، مع أن ابن حزم والجمهور يرون القضاء بشاهد واحد مع اليمين، فأنشد الله ابن حزم ومن تبعه فى الاحتجاج بهذا الأثر الواهى المختلق المكذوب أنه لو صح فما ذا يقولون فى امتناع أبى بكر من القضاء بالشاهد الواحد مع اليمين مع أنهم يرونه سنة ماضية من رسول الله ﷺ والخلفاء بعده؟ كما سيأتى فى موضعه، إن شاء الله تعالى، ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه ولا يشعر أنه قد احتج بما هو حجة عليه.

وروى أبو داود(٢) من طريق الوليد بن جميع عن أبى الطفيل قال: جاءت فاطمة إلى أبى بكر تطلب ميراثها من النبى ﷺ قال: فقال أبو بكر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله إذا أطعم نبيا طعمة فهى للذى يقوم من بعده» اهـ. أى يعمل فيها ما كان النبى ﷺ يعمل، لا أنها تكون له ملكا، قاله العزيزى، وحمله عثمان إلى أن للإمام أن يتصرف فيها برأيه، ولذا أقطع مروان فدك. قال المنذرى: فى إسناده الوليد بن جميع، قد أخرج له مسلم وفيه مقال اهـ. قلت: فهو صحيح على شرط مسلم.

وإخرج البيهقى من طريق أبى الوليد الطيالسى: ثنا حماد بن سلمة عن محمد بن عمرو عن أبى سلمة عن أبى هريرة أن فاطمة رضى الله عنها جاءت إلى أبى بكر، فقالت: من يرثك؟ قال: أهلى وولدى. قالت: فمالى لا أرث النبى ﷺ؟ قال: إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنا لا نورث، ولكنى أعول من كان النبى ﷺ يعوله، وأنفق على من كان ينفق عليه (٦: ٣٠٢)، وهذا سند صحيح رواه الترمذى أيضا وصححه، كما فى "النيل" (٥: ٣٣٨).

---

(١) لا وجه للطعن فيه إذا كان متمسكا بالكتاب والسنة، ألا ترى أن شريحا رد شهادة الحسن رضى الله عنه ولم يكن ذلك سبب غضاضة لأحد منهما، بل أذعن على رضى الله عنه لحكمه، وهذا من أجل محاسن الإسلام التى جذب قلوب أعدائه إليه، كما سيأتى،ظ.

(٢) وأخرجه البيهقى من هذا الطريق بلفظ: جاءت فاطمة إلى أبى بكر رضى الله عنهما، فقالت: يا خليفة رسول الله! أنت ورثت رسول الله ﷺ أم أهله؟ قال: لا بل أهله، قالت: فما بال الخمس؟ فقال: إنى سمعت فذكره وزاد: فلما وليت رأيت أن اردّه على المسلمين، قالت: أنت ورسول الله أعلم ثم رجعت اهـ (٦–٣٠٣) وفيه لفظة منكرة، وهو قول أبى بكر: بل لا أهله، والمشهور عنه أن النبى لا يورث، ظ.

. . . .

وأخرج من طريق ابن أبي داود عن فضيل بن مرزوق قال: قال زيد بن علي بن الحسين بن علي: أما أنا فلو كنت مكان أبي بكر رضي الله عنه لحكمت بمثل ما حكم به أبو بكر رضي الله عنه في فدك اهـ.

وبالجملة فقد تواترت الآثار بأن فاطمة رضي الله عنها إنما كانت تطلب من أبي بكر ميراثها لا ما وهب لها النبي ﷺ، ولو كان عند أهل البيت أن النبي ﷺ كان قد وهب لها فدك لم يقل زيد بن علي: لو كنت مكان أبي بكر لحكمت بمثل ما حكم به أبو بكر في فدك. فأحسن الله عزاءنا فيك يا ابن حزم! حيث سكت عن هذا الأثر الواهي المكذوب، وذكرته في موضع الاحتجاج به فلم نكن نظن بك مثل هذا.

وبعد التسليم فالجواب ما أشار إليه السرخسي في "المبسوط" أنه كان لرد هذه الشهادة وجهان: الزوجية ونقصان العدد، فأشار أبو بكر إلى أبعد الوجهين تحرزا عن الوحشة (١٦:١٢٤) مع ما روى أنه شهد لها رباح وأم أيمن، ولم يشهد لها علي رضي الله عنه، وهذا اضطراب يقتضي طرح الروايتين جميعا، ولو لم يكن لها علة سواه، فكيف وكلاهما لا يخلو عن ضعيف متهم بالوضع، أو متهم بالغلو في التشيع، كما مر؟ ومثل هذا الأثر الواهي ما روى في عكسه عن عمر رضي الله عنه؟ قال: لما قبض رسول الله ﷺ جئت أنا وأبو بكر إلى علي فقلنا: ما تقول فيما ترك رسول الله ﷺ؟ قال: نحن أحق الناس برسول الله ﷺ، قال: فقلت: والذي بخيبر؟ قال: والذي بخيبر، قلت: والذي بفدك؟ قال: والذي بفدك،. فقلت: أما والله حتى تحزوا رقابنا بالمناشير فلا. رواه الطبراني في "الأوسط"، وفيه موسى بن جعفر ابن إبراهيم وهو ضعيف، كما في "مجمع الزوائد" (٩:٤٠) وأنه تفرد عن مالك بخبر منكر جدا، كما في "اللسان" (٦:١١٥)، ومثله لا يعتد به.

إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه ترضى
فاطمة بنت رسول الله ﷺ حتى رضيت:

وأخرج البيهقي في سننه بسند صحيح إلى الشعبي قال: لما مرضت فاطمة رضي الله عنها أتاها أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فاستأذن عليها، فقال علي رضي الله عنه: يا فاطمة! هذا أبو بكر يستأذن عليك، فقالت: أتحب أن آذن له؟ قال: نعم، فأذنت له فدخل عليها يترضاها،

. . . .

وقال: والله ما تركت الدار والمال والأهل والعشيرة إلا ابتغاء مرضاة الله ومرضاة رسوله ومرضاتكم أهل البيت، ثم يترضاها حتى رضيت. قال البيهقي: هذا مرسل حسن بإسناد صحيح اهـ. (٦: ٣٠١) وأخلق بالأمر أن يكون كذلك لما علم من وفور عقلها، وكمال دينها عليها السلام، وأنها بنت أبيها بضعة خاتم النبيين صلى الله تعالى عليه وعلى آله وأصحابه وأهل بيته البررة الكرام وسلم تسليما كثيرا.

وقال المحقق في "الفتح": لا تقبل شهادة أحد الزوجين للآخر. وقال الشافعي رحمه الله: تقبل، وبقولنا قال مالك وأحمد. وقال ابن أبي ليلى والثوري والنخعي[1]: لا تقبل شهادة الزوجة لزوجها لأن لها حقا في ماله لوجوب نفقتها. وتقبل شهادة الزوج لها لعدم التهمة، وجه الشافعي رحمه الله أن الأملاك بينهما متميزة والأيدي متحيزة، فلا اختلاف فيها، ولهذا يجري بينهما القصاص والحبس بالدين، ولا معتبر بما بينهما من المنافع المشتركة لكل منها بمال الآخر، لأنه غير مقصود بالنكاح وإنما يثبت ذلك تبعا للمقصود عادة، وصار كالغريم إذا شهد لمديونه المفلس بمال له على آخر تقبل مع توهم أنه يشاركه في منفعته.

ولنا ما روينا من قوله ﷺ: ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته. وقد سمعت أنه من قوله شريح، ومرفوع من رواية الخصاف، ولو لم يثبت فيه نص كفى المعنى فيه، وإلحاقه بقرابة الولاد في ذلك الحكم بجامع لشدة الاتصال في المنافع، حتى يعد كل غنيا بمال الآخر، ولذا قال تعالى: ﴿ووجدك عائلا فأغنى﴾ قيل[2]: بمال خديجة رضي الله عنها، بل ربما كان الاتصال بينهما في منافع والانبساط فيها أكثر مما بين الآباء والأبناء، بل قد يعادي أبويه لرضا زوجته وهي لرضاه، ولأن الزوجية أصل الولاد، لأن الولادة عنها تثبت، فيلحق بالولاذة فيما يرجع إلى معنى اتصال المنافع. (ولذا لا يجوز لأحد منهما أن يدفع زكاة ماله إلى الآخر) كما أعطى كسر بيض الصيد حكم قتل الصيد عندنا، بخلاف القصاص لأن بعد القتل لا زوجية، ولو شهد أحدهما للآخر فردت فارتفعت الزوجية فأعاد تلك الشهادة تقبل، بخلاف ما لو ردت لفسق، ثم تاب وأعاد لا تقبل، وبه قال مالك وأحمد والشافعي في الأصح اهـ ملخصا (٦: ٤٧٩).

---

(١) صح عن النخعي أنه لا يقبل أحد الزوجين للآخر كما مر عن ابن حزم، فتذكر، ظ.

(٢) روى أحمد من حديث مسروق عن عائشة رفعته: أنها -أي خديجة- أمنت بي إذ كفر بي الناس، وصدقتني إذ كذبني الناس، وواستني بما لها إذ حرمني الناس ورزقني الله ولدها إذ حرمني أولاد النساء اهـ من "فتح الباري" (٧: ١٠٣).

. . . .

قصة تحاكم على إلى شريح فى درع له وجدها عند يهودى:

ومما يؤيدنا فى رد شهادة الابن لأبيه ما رواه الشعبى قال: ضاع درع لعلى يوم الجمل، فأصابها رجل فباعها فعرفت عند رجل من اليهود فخاصمه إلى شريح، فشهد لعلى الحسن ومولاه قنبر، فقال شريح لعلى: زدنى شاهدا مكان الحسن، فقال: أترد شهادة الحسن؟ قال: لا، ولكنى حفظت عنك أنه لا تجوز شهادة الولد لوالده. كذا فى "كنز العمال" (٤:٦)، وعزاه السيوطى إلى الحاكم فى "المستدرك"، ولم يتعقبه بشىء، وأحاديث الحاكم كلها صحاح عنده إلا ما تعقب، كما صرح به فى خطبة "كنز العمال"، وعزاه أيضا إلى الترمذى والحاكم فى التاريخ وإلى أبى أحمد الحاكم فى الكنى وإلى عبد الله بن أحمد بن حنبل، وذكره أتم من ذلك وأطول، وعزاه الحافظ فى "التلخيص" إلى أبى أحمد الحاكم فى الكنى فى ترجمة أبى سمير عن الأعمش عن أبراهيم التيمى (عن أبيه كما فى "الكنز") قال: فذكره مطولا وقال: منكر تفرد به أبو سمير، ورواه البيهقى من وجه آخر من طريق جابر عن الشعبى، وفيه عمرو بن شمر عن جابر وهما ضعيفان اهـ (٢:٥٠٤). قلت: أبو سمير اسمه حكيم بن حزام كما فى "الكنى" للدولابى، وله ذكر فى اللسان ضعفه غير واحد، وقال القواريرى: لقيته وكان من عباد الله الصالحين، وذكر له ابن عدى أحاديث، ثم قال: وهو ممن يكتب حديثه اهـ (٢:٣٤٢).

وبالجملة فالحديث حسن لا سيما وله طرق وهو فوق ما رواه ابن حزم فى شهادة على لفاطمة رضى الله عنهما بدرجات، وأيضا: فإذا ردت شهادة القانع بأهل البيت لكونه كالتابع لهم وإن كان عدلا فالولد للوالد والزوج للزوجة والعبد للسيد ونحوهم أولى بالرد، لأن قرابة الولاد والزوجية ونحوها أعظم فى ذلك، فيثبت حينئذ رد شهادتهم بدلالة النص، وقد عرفت أن الحديث رواه أبو داود فى سننه، وإسناده لا مطعن فيه، وصرح الحافظ بأنه سند قوى، فيكون دليلا على صحة حديث الترمذى أيضا، وفيه: ولا ظنين فى ولاء ولا قرابة. وإن كان راويه مضعفا، إذ ليس كل ما يرويه الراوى المضعف باطلا، وإنما يرد لتهمة الغلط لضعفه، فإذا قامت دلالة أنه أجاد فى هذا المتن وجب اعتباره صحيحا والله تعالى أعلم، قاله المحقق فى "الفتح". (٦:٤٧٨).

فإن قيل: إذا كان الشاهد عدلا فواجب قبول شهادته لهؤلاء كما تقبل للأجنبى، وإن كانت شهادته لهؤلاء غير مقبولة لأجل التهمة فغير جائز قبولها للأجنبى، لأن من كان متهما فى الشهادة لابنه بما ليس بحق له فجاز عليه مثل هذه التهمة للأجنبى، قيل له: ليست التهمة المانعة

. . . .

من قبول شهادته لابنه ولأبيه تهمة فسق ولا كذب، وإنما التهمة فيه من قبل أنه يصير فيها بمعنى المدعى لنفسه.

لا يكوّن أحد من الناس مصدقا فيما يد عيه لنفسه:

ألا ترى أن أحدا من الناس وإن ظهرت أمانته وصحت عدالته لا يجوز أن يكون مصدقا فيما يدعيه لنفسه؟ لا على جهة تكذيبه ولكن من جهة أن كل مدع لنفسه فدعواه غير ثابتة إلا ببينة تشهد له بها، فالشاهد لابنه بمنزلة المدعى لنفسه ما بينا، وكذلك قال أصحابنا: إن كل شاهد يجر بشهادته إلى نفسه مغنما أو يدفع بها عن نفسه مغرما فغير مقبول الشهادة، لأنه حينئذ يقوم مقام المدعى، والمدعى لايجوز أن يكون شاهدا فيما يدعيه، ولا أحد من الناس أصدق من نبى الله ﷺ، إذ دلت أعلام المعجزة على أنه لا يقول إلاحقا، وإن الكذب غير جائز عليه، ومع ذلك لم يقتصر فيما ادعاه لنفسه على دعواه دون شهادة غيره حين طالبه الخصم بها، وهو قصة خزيمة بن ثابت الأنصارى حين ابتاع ﷺ فرسا من أعرابى، فطفق الأعرابى يقول: هلم شهيدا يشهد أنى قد بايعتك، فقال خزيمة:أنا أشهد أنك بايعته، فأقبل النبى ﷺ على خزيمة فقال: بم تشهد؟ فقال: بتصديقك يا رسول الله! فجعل النبى ﷺ شهادته بشهادة رجلين، (وهو حديث صحيح، كما سيأتى فى موضعه) فلم يقتصر النبى ﷺ فى دعواه على ما تقرر وثبت بالدلائل أنه لا يقول إلا حقا، (وكذالك لم يقتصر خلفاء فيما ادعوه على أحد من الناس أو نازعوه فى شىء على ما تقرر بالنصوص أنهم شهداء الله فى الأرض عدول هداة مهديون، بل تحاكموا فيه إلى القضاة، وطولبوا بالبينة واليمين، فقد تحاكم عمر رضى الله عنه حين خاصمه أبى بن كعب إلى زيد بن ثابت، وتحاكم عثمان وعبد الرحمن بن عوف إلى جبير بن مطعم كما مر فى (باب البيوع والقضاء) وتحاكم على مع يهودى إلى شريح القاضى كما ذكرناه آنفا، ولم يقل النبى ﷺ للأعرابى حين قال: هلم شهيدا: أنه لا بينة عليه، وكذلك سائر المدعين، فعليهم إقامة بينة، وشهادة الوالد لولده يجر بها إلى نفسه أعظم المغنم، فهى كشهادته لنفسه، والله تعالى أعلم. كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (١: ٥١٠).

وفى "البدائع": وأما العمومات فنقول بموجبها لكن لم قلتم أن أحد الزوجين فى الشهادة لصاحبه عدل ومرضى، بل هو مائل ومتهم (مدع لنفسه) لما قلنا لا يكون شاهدا، فلا تتناوله العمومات اهـ (٦: ٢٧٢).

٥٠١٠- عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تجوز شهادة ذى الظنة ولا ذى الجنة»، أخرجه الحاكم فى "مستدركه" (٤:٩٩) صححه على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبى.

قوله: عن العلاء بن عبد الرحمن إلى آخر الباب. قال العبد الضعيف: الظنين وذو الظنة هو المتهم فى ولاء أو قرابة، كما فى أثر عائشة رضى الله عنها من التصريح بها، وأما المتهم بالفسق فلا تسقط عدالته، كما مر فى الحاشية عن "الخانية" أول الباب، اللهم إلا أن يكون قد اشتهر بذلك بين العامة وتواتر عندهم الخبر بفسقه، فلا تقبل شهادته، وهو المراد بقول أبى يوسف. فإن قالوا: نتهمه بالفسق والفجور، ونظن ذلك به ولم نره فإنى أقبل ذلك، ولا أجيز شهادته اهـ. وعلى هذا فلا منافاة بينه وبين ما فى "الخانية"، فافهم. فمن فسر الظنين بالمتهم فى دينه يحمل كلامه علي من اشتهر بذلك، وتواتر فسقه عند الناس.

الخصم نوعان

والخصم نوعان: أحدهما كل من خاصم فى حق فلا تقبل شهادته فيه، كالوكيل لا تقبل شهادته فيما هو وكيل فيه، ولا الوصى فيما هو وصى فيه، ولا الشريك فيما هو شريك فيه، وكذلك ما أشبه هذا لأنه خصم فيه، فلم تقبل شهادته به كالمالك.

الجواب عما عسى أن يتوهم من رد شهادة الزوج إذا شهد على امرأته بالزنا مع ثلاث لكونه خصما فى شهادته:

وعلى هذا فينبغى أن لا تقبل شهادة الزوج على زوجته بالزنا ما لم يأت بأربعة شهداء سواه، وهو قول مالك والشافعى وسائر المدنيين فى ذلك، واختاره الطحاوى فى "مشكل الآثار"، وروى فيه أثرا عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: حدثنا صالح بن عبد الرحمن حدثنا سعيد بن منصور حدثنا عبد الرحمن بن أبى الزناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس فى أربعة شهدوا امرأة بالزنا أحدهم زوج، قال: إنه يلاعن الزوج، قال أبو الزناد: وذلك رأى أهل بلدنا، ثم أخرجه من طريق أخر بلفظ: يلاعن الزوج ويجلد الثلاثة اهـ. (١:٤٠٣). ومذهب الحنفية أن شهادتهم جائزة، ويقام الحد على المرأة وقالوا: إن الزوج إنما يكون خصما إذا قذف امرأته عند القاضى وحده، فيجب عليه اللعان أو يجىء بأربعة شهداء سواه، وإذا جاء مجىء الشهود مع ثلاثة غيره، فليس بخصم، ولا قاذف، ولا لعان عليه، كالأجنبى إذا قذف وحده وجب عليه الحد،

٥٠١١- مالك أنه بلغه أن عمر بن الخطاب قال: لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين، (الموطأ ص: ٣٠٠) وبلاغاته حجة. وقال الحافظ فى "التلخيص" (٢: ٤٠٩): ليس له إسناد صحيح لكن له طرق يقوى بعضها ببعض.

أو يأتى بأربعة غيره يشهدون بالزنا، ولو جاء مع ثلاثة، فشهدوا بالزنا لم يكن قاذفا وكان شاهدا، فكذلك الزوج، ومن ادعى الفرق فعليه البيان، وأثر ابن عباس محمول على إذا جاء الزوج والثلاثة الشهداء متفرقين، فافهم.

تحقيق مذهب الحنفية فى شهادة العدو:

والثانى: العدو. فشهادته غير مقبولة على عدوه فى قول أكثر أهل العلم، روى ذلك عن ربيعة والثورى وإسحاق ومالك والشافعى وأحمد، ويريدون بالعداوة ههنا العداوة الدنيوية، فأما العداوة فى الدين كالمسلم يشهد على الكافر، أو المحق من أهل السنة يشهد على مبتدع، فلا ترد شهادته، لأن العدالة بالدين، والدين يمنعه من ارتكاب محظور دينه، ذكره الموفق فى "المغنى". وقال: قال أبو حنيفة: لا تمنع العداوة الشهادة لأنها لا تخل بالعدالة، فلا تمنع الشهادة كالصداقة اهـ (١٢: ٥٦).

قلت: وهذا الذى ذكره إنما هو رواية القنية ولكن المشهور على ألسنة فقهائنا هو التفصيل فى العداوة الدنيوية والدينية تبعا "للمختصر" و"الكنز" وغيره، وقد جزم به المتأخرون. وفى الخيرية ما نصه: فتحصل من ذلك أن شهادة العدو على عدوه لا تقبل وإن كان عدلا، وصرح يعقوب باشا فى حاشيته بعدم نفاذ قضاء القاضى بشهادة العدو على عدوه والمسألة دوارة فى الكتب اهـ. ملخصا من "رد المحتار" (٤: ٥٩٠).

وفى "الدر": وتقبل من عدو بسبب الدين، لأنها من التدين، بخلاف الدنيوية فإنه لا يأمن من التقول عليه كما سيجيىء، وأما الصديق لصديقه فتقبل إلا إذا كانت الصداقة متناهية بحيث يتصرف كل فى مال الآخر اهـ. (٤: ٥٨٣) وفيه أيضا عن "الأشباه": ولو العداوة للدنيا لا تقبل سواء شهد على عدوه أو على غيره، لأنه فسق وهو لا يتجزى اهـ. قلت: وإنما يكون فسقا إذا أدى إلى الحقد والضغينة والله تعالى أعلم. ثم اعلم أن أصحابنا وكذلك الشافعية والحنابلة ذكروا فى حد العدل أنه من كان الأغلب والأظهر من أمره الطاعة والمروءة، وإذا كان الأغلب من أمره المعصية وخلاف المروءة، فهو غير عدل لا تقبل شهادته.

٥٠١٢- وروى أبو داود فى "المراسيل" من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف أن رسول الله ﷺ بعث مناديًا أنه لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين.

الجواب عن إيراد ابن حزم على الجمهور فى اشتراطهم المروءة فى عدالة الشاهد:

وأورد عليه ابن حزم أنه كان يجب أن يكتفى بذكر الطاعة والمعصية، وأما ذكر المروءة ههنا ففضول من القول وفساد فى القضية، لأنها إن كانت من الطاعة فالطاعة تغنى عنها، وإن كانت ليست من الطاعة، فلا يجوز اشتراطها فى أمور الديانة، إذ لم يأت بذلك نص قرآن ولا سنة، قال: والعدل هو من لم تعرف له كبيرة ولا مجاهرة لصغيرة، والكبيرة هى ما سماها رسول الله ﷺ كبيرة أو ما جاء فيه من الوعيد. والصغيرة ما لم يأت فيه وعيد، وليس إلا فاسق أو غير فاسق، فالفاسق هو الذى يكون منه الفسوق، والكبائر كلها فسوق، فسقط قبول خبر الفاسق، فلم يبق إلا العدل، وهو من ليس بفاسق، وأما الصغائر فإن الله عزوجل قال: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم﴾، فصح أن ما دون الكبائر مكفرة باجتناب الكبائر، وما كفره الله تعالى وأسقطه، فلا يحل لأحد أن يذم به صاحبه، ولا أن يصفه به اهـ (٩:٣٩٣ و ٣٩٥).

قلت: والمذكور فى "الهداية" من معنى العدل هو ما ذكره ابن حزم بعينه فلفظه: وإن كانت الحسنات أغلب من السيآت والرجل ممن يجتنب الكبائر قبلت شهادته وإن ألم بمعصية. هذا هو الصحيح فى حد العدالة المعتبرة، إذ لا بد من توقى الكبائر كلها، وبعد ذلك يعتبر الغالب اهـ. وأورد عليه المحقق أن فيه قصورا حيث لم يتعرض لأمر المروءة، بل اقتصر على ما يتعلق بالمعاصى، والمروى عن أبى يوسف هو قوله: أن لا يأتى بكبيرة ولا يصر على صغيرة، ويكون ستره أكثر من هتكه، وصوابه أكثر من خطأه، ومروءته ظاهرة، ويستعمل الصدق، ويجتنب الكذب ديانة ومروءة اهـ (٦:٤٩٠).

دليل اشتراط المروءة فى عدالة الشاهد:

وحجة من اشترط المورعة فى العدالة قوله ﷺ: «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت»». رواه أحمد والبخارى وأبو داود وابن ماجة عن ابن مسعود، كما فى العزيزى (٢:٢٨) يعنى من لم يستح صنع ماشاء، والمروءة أكبر دليل على حياء المرء وقلته على قلة حيائه، ومن فاته الحياء يصنع ما يشاء، فلا تحصل الثقة بقوله، ولأن المروءة تمنع الكذب، وتزجر

٥٠١٣- وروى أيضًا والبيهقى من طريق الأعرج مرسلا أن رسول الله ﷺ

عنه، ولهذا يمتنع منه ذو المروءة وإن لم يكن ذا دين، ألا ترى إلى قول أبى سفيان حين سأله قيصر عن النبى ﷺ وصفته: والله لو لا أنى كرهت أن يؤثر عنى الكذب لكذبته ولم يكن يومئذ ذا دين، وإذا كانت المروءة مانعة من الكذب اعتبرت فى العدالة كالدين.

وأيضا: فقوله تعالى: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ يدل على أن أمر تعديل الشهود موكول إلى اجتهاد رأينا، وما يغلب فى ظنوننا من عدالتهم وصلاح طرائقهم، وجائز أن يغلب فى ظن بعض الناس عدالة شاهد ، وأمانته فيكون عنده رضيا، ويغلب فى ظن غيره أنه ليس برضى. روى الجصاص فى أحكامه عن أشعث الجدانى أنه شهد عند أياس بن معاوية رجل من أصحاب الحسن فرد شهادته، فبلغ الحسن، وقال: قوموا بنا إليه. قال: فجاء إلى أياس فقال: يا لكع! أترد شهادة رجل مسلم؟ فقال: نعم. قال الله تعالى: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ وليس هو ممن أرضى. قال: فسكت الحسن، فقال: خصم الشيخ.

وروى ابن لهيعة عن أبى الأسود محمد بن عبد الرحمن قال: قلت لأياس بن معاوية: أخبرت أنك لا تجيز شهادة الأشراف بالعراق ولا البخلاء ولا التجار الذين يركبون البحر. قال: أجل. أما الذين يركبون إلى الهند(وكان إذ ذلك دار الحرب) حتى يغرروا بدينهم ويكثروا عددهم من أجل طمع الدنيا، فعرفت أن هؤلاء لو أعطى أحدهم درهمين فى شهادة لم يتحرج بعد تغريره بدينه، وأما الأشراف فإن الشريف[1] بالعراق إذا أنابت أحد منهم نائبة أتى إلى سيد قومه فيشهد له ويشفع، فكنت أرسلت إلى عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر أن لا يأتينى بشهادة، وقد روى عن السلف رد شهادة قوم ظهر منهم أمور لا يقطع فيها بفسق فاعليها، إلا أنها تدل على سخف، أو مجون. روى الجصاص بسنده عن بلال بن أبى بردة ومكان على البصرة أنه كان لا يجيز شهادة من يأكل الطين وينتف لحيته.

وبسنده عن ابن جريج أن رجلا من أهل مكة شهد عند عمر بن عبد العزيز وكا ينتف عنفقته ويحفى لحيته وحول شاربيه فقال: ما اسمك؟ قال: فلان، قال: بل اسمك ناتف، ورد شهادته، وبسنده عن الجعد بن ذكوان قال: دعا رجل شاهدا له عند شريح اسمه ربيعة فقال: يا ربيعة! ياربيعة! فلم يجب، فقال: يا ربيعة الكويفر! فأجاب، فقال له شريح: دعيت باسمك

---

(١) لعلهم كانوا روافض لا يبالون بالكذب، ويسمون تقية، كما سمو الزنا متعة، ظ.

قال: لا تجوز شهادة ذى الظنة والجنة -يعنى الذى بينك وبينه عداوة- وفى الترمذى من

فلم تجب، فلما دعيت بالكفر أجبت؟ فقال: أصلحك الله إنما هو لقب، فقال له: قم. وقال لصاحبه، هات غيره.

شهادة الأقلف وإمامته:

قال: وحدثنا عبد الباقى قال: حدثنا عبيد الله بن أحمد حدثنى إسماعيل بن إبراهيم حدثنا سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس قال: الأقلف لا تجوز شهادته.

(وهذا سند صحيح لا مطعن فيه، ومحمله إذا ترك الختان من غير عذر أو استخفافا بالدين أو رغبة عن السنة فلا تقبل شهادته. وأما إذا تركه بعذر كمن أسلم كبيرا وخاف على نفسه فتقبل شهادته وتجوز صلاته وإمامته، وكل من يراه واجبا يبطل به شهادته، وعندنا هو سنة. قال المحقق فى "الفتح": وما روى عن ابن عباس أنه قال: لا تقبل شهادته ولا تقبل صلاته ولا توكل ذبيحته إنما أراد به المجوسى، ألا ترى إلى قوله: ولا توكل ذبيحته اهـ (٦: ٤٩١).

وروى عن حماد بن أبى سلمة عن أبى المهزم عن أبى هريرة: لا تجوز شهادة أهل الحمر يعنى النخاسين. وروى عن شريح: أنه كان لا يجيز شهادة صاحب حمام[1] ولا حمام وروى مسعر: أن رجلا شهد عند شريح وهو ضيق كم القبا فرد شهادته، وقال: كيف يتوضأ وهو على هذه الحال؟ وحدثنا عبد الباقى بن قانع حدثنا معاذ بن المثنى ثنا سليمان بن حرب ثنا جرير بن حازم عن الأعمش عن تميم بن سلمة قال: شهد رجل عند شريح فقال: اشهد بشهادة الله، فقال: شهدت بشهادة الله لا أجيز لك اليوم شهادة. قال الجصاص: لما رآه تكلف من ذلك ما ليس عليه لم يره أهلا لقبول شهادته.

فهذه الأمور التى ذكرناها عن هؤلاء السلف من رد الشهادة من أجلها غير مقطوع فيها بفسق فاعليه ولا سقوط العدالة، وإنما دلهم ظاهرها على سخف من هذه حاله فردوا شهادتهم من أجلها لأن كلا منهم تحرى موافقة ظاهر قوله تعالى: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ على حسب ما أداه إليه اجتهاده، فمن غلب فى ظنه سخف من الشاهد، أو مجونه، أو استهانته بأمر الدين أسقط شهادته، قال محمد فى كتاب أدب القاضى: من ظهرت منه مجانة لم أقبل شهادته اهـ. (١: ٥٠٥)

فهذا دليلهم فى اشتراط المروءة فى العدالة من السنة والكتاب لا يهتدى إليه إلا من أوتى الحكمة

(١) بتشديد الأول وتخفيف الثانى، والمراد بالأول الحمامى وبالثانى من يطير الحمام ويطلع على عورات الناس.

حديث عائشة فى حديث أوله: «لا تجوز شهادة خائن» الحديث. وفيه: ولا ذى غمر

وفصل الكتاب، وأما من حرم الفقه والدراية جملة فلا يهتدى إليه سبيلا؛ ومرادهم بالمروءة التصاون والسمت الحسن وحفظ الحرمة وتجنب السخف والمجون.

ولعل ابن حزم حيث أنكرها حملها على نظافة الثوب وفراهة المركوب وجودة الآلة والشارة الحسنة، فإن كان كذلك فقد أبعد، لأن هذه الأمور ليست من شرائط الشهادة عند أحد من المسلمين، وأيضا: فماذا يقول ابن حزم فى التيقظ والحفظ وقلة الغفلة هل تشترط فى الشاهد أم لا؟ فإن قال: لا، فقد خالف الإجماع، فإن الفقهاء والمحدثين قاطبة اعتبروا فى الشاهد أن يكون موثوقا بقوله غير معروف بكثرة الغلط والغفلة، يدل على ذلك اشتراطهم ذلك فى الراوى، فلا يقبلون إلا حديث عدل تام الضبط، ولا يخفى أن أمر الشهادة أضيق من أمر الرواية، وإن قال: نعم، فقد خالف قوله: وليس إلا فاسق، أو غير فاسق، فسقط قبول خبر الفاسق، فلم يبق إلا العدل وهو من ليس بفاسق اهـ. فإن كثرة الغلط والغفلة ليس من الفسق فى شيء، فدليل اشتراط التيقظ، الحفظ وقلة الغفلة فى الشاهد هو دليل اشتراط المروءة بعينه، وهو قوله تعالى: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ فإن المغفل ليس ممن يرضى، وكذلك قليل المروءة. قال ابن رستم: وعن محمد بن الحسن فى رجل أعجمى صوام قوام مغفل يخشى عليه أن يلقن فيأخذ به. قال: هذا شر من الفاسق فى شهادته، ذكره الجصاص فى "الأحكام" له (١: ٥٠٣).

قول أبى يوسف فى صفة العدل:

وفيه أيضا: ذكر بشر بن الوليد عن أبى يوسف فى صفة العدل أشياء منها: أنه قال: من سلم من الفواحش التى تجب فيها الحدود وما يشبه ما تجب فيه من العظائم وكان يؤدى الفرائض وأخلاق البر فيه أكثر من المعاصى الصغار قبلنا شهادته، لأنه لا يسلم عبد من ذنب، وإن كانت ذنوبه أكثر من أخلاق البر رددنا شهادته، ولا تقبل شهادة من يلعب بالشطرنج يقامر عليها، ولا من يلعب بالحمام ويطيرها، وكذلك من يكثر الحلف بالكذب لا تجوز شهادته؛ قال: وإذا ترك الرجل الصلوات الخمس فى الجماعة استخفافا بذلك، أو مجانة، أو فسقا، فلا تجوز شهادته، وإن تركها على تأويل (بأن كان الإمام ممن لا يصلح للإمامة لبدعة ونحوها)، وكان عدلا فيما سوى ذلك قبلت شهادته. قال: وإن داوم على ترك ركعتى الفجر لم تقبل شهادته، وإن كان معروفا بالكذب الفاحش لم أقبل شهادته، وإن كان لا يعرف بذلك، وربما ابتلى بشيء منه، والخير فيه أكثر من الشر قبلت شهادته، ليس يسلم أحد من الذنوب.

على أخيـه اهـ. قلت: وهو من طريق يزيد بـن زياد الشـامى عن الزهرى عن عـروة عن

قال: وقال أبو حنيفة وأبو يوسف وابن أبى ليلى: شـهادة أهل الأهواء جائزة إذا كانوا عدولا إلا صنفا من الرافضـة يقال لهم: الخطابية، فإنه بلغنى أن بعضـهم يصدق بعضا فـيما يدعى إذا حلف له، ويشـهد بعضهم لبعض، فلذلك أبطلت شـهادتهم، وقـال أبويوسف: أيما رجل أظهـر شتيمـة أصحاب النبى ﷺ لم أقبل شهادتهم، لأن رجـلا لو كان شتامـا للناس والجيران لم أقبل شـهادته، فأصحاب النبى ﷺ أعظم حرمة.

دليل قبول شهادة أهل الأهواء إذا كانوا عدولا فى أفعالهم:

وقال أبو يوسف: ألا ترى أن أصحاب رسول الله ﷺ قد اختلفوا واقتتلوا، وشهادة الفريقين جائزة لأنهم اقـتتلوا على تأويل، فكذلك أهل الأهواء من المتـأولين، وذكر ابن رستم عن محـمد أنه لما قـال: لا أقبل شـهـادة الخوارج إذ كـانوا قـد خرجـوا يقـاتلون المسلمين قـال: قلت: ولم لا تجيـز شهادتهم وأنت تجيز شـهادة الحرورية؟ قال: لأنهم لا يستحلون أموالنا ما لم يخـرجوا، فإذا خرجوا استحلوا أموالنا، فتجوز شهادتهم ما لم يخرجوا اهـ ملخصا (١:٤٠٥).

والسر فيه: أن خروجهم[1] من فسق الأفعـال، ولا خلاف فى رد شهادة من كان فـسقه من حيث الأفعال، وأما قبل الخروج ففسقهم من جهة الاعتقاد، وهو اختلاف لم يخرجهم عن الإسلام أشبـه الاختلاف فى الفروع، ولأن فـسقهم هذا لا يدل على كذبهم لـكونهم ذهبوا إلى ذلك تدينا واعتقادا أنه الحق، ولـم يرتكبـوه عالمين بتحريمه، بخلاف فسق الأفـعال، يؤيد ذلك قوله ﷺ: «فإذا خرجـوا فاقـتلوهم» وحكى الطبرى الإجـماع على ذلك فى حق من لا يكفـر باعتقـاده، وأسند عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب فى الخوارج بالكف عنهم مالم يسفكوا دما حراما أو يأخذوا مالا، فإن فعلوا فـقاتلوهـم، ولو كـانوا ولدى، ومن طريق ابن جريج قلت لعطاء: مـا يحل لى قتـال الخوارج؟ قال: إذا قطعوا السـبيل وأخافوا الأمن. وأسند الطبرى عن الحـسن أنه سئل عن رجل كان يرى رأى الخوارج ولم يخرج، فقال: العمل أملك بالناس من الرأى، كذا فى "فتح البارى" (١٢:٢٦٨).

ويؤيده ما رواه كثيـر بن نمر قال: دخلت مسجد الكوفة عشيـة جمعة وعلى يخطب الناس، فقاموا فى نواحى المسـجد يحكمون (أى يقولون: لا حكم إلا الله) فقال بيـده هكذا ثم قال: كلمة حق يبـتغى بهـا باطل: حكم الله أنتظر فـيكم، أحكم بينكم بكتـاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأقـسم

---

(١) ثم راجعت "فتح القدير" وفيه: فإذا قاتلوا ردت شهادتهم لإظهار الفسق بالفعل اهـ (٦:٤٨٧)، فالحمد لله على الموافقة.

عائشة ونذكره بتمامه فى الحاشية.

بينكم بالسوية ولا نمنعكم من هذا المسجد أن تصلوا فيه ما كانت أيديكم مع أيدينا ولا نقاتلكم حتى تقاتلونا. رواه الطبرانى فى "الأوسط"، وفيه محمد بن كثير الكوفى، وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٦:٢٤٢).

قلت: ولكن ابن معين وثقه ورأى أن المنكرات التى رواها إنما الحمل فيها على غيره قال: وإلا فإنى قد رأيت حديث الشيخ مستقيما اهـ. ومن أنكر ما روى عنه حديث: من لم يقل على خير الناس فقد كفر، كذا فى "التهذيب" (٩:٤١٩)، ولعل الحمل فيه على غيره أيضا، والله تعالى أعلم، وفيه دلالة على أن حكمهم قبل الخروج حكم المسلمين، ومن أحكامنا قبول الشهادة، فتقبل منهم قبل الخروج.

وقال الموفق فى "المغنى": لا تقبل شهادة الفاسق لقوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾ ولقوله: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾، فأمر بالتوقف عن نبأ الفاسق، والشهادة نبأ فيجب التوقف عنه، وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة» الحديث، رواه أبو عبيد (وغيره كما مر)، وكان أبو عبيد لا يراه، خص بالخائن والخائنة أمانات الناس، بل جميع ما افترض الله تعالى على العباد والقيام به، أو اجتنابه من صغير ذلك، وكبيره، قال الله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال﴾ الآية، وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال: لا يؤسر رجل بغير العدول. (رواه ابن حزم فى "المحلى" من طريق ابن أبى شيبة بسند صحيح بلفظ: ألا لا يؤسر أحد فى الإسلام بشهود الزور فإنا لا نقبل إلا العدول ٩:٣٩٤)، ولأن دين الفاسق لم يزعه عن ارتكاب محظورات الدين فلا يؤمن أن لا يزعه عن الكذب، فلا تحصل الثقة بخبره.

وإذا تقرر هذا فالفسوق نوعان: أحدهما: من حيث الأفعال فلا نعلم خلافا فى رد شهادته، والثانى: من جهة الاعتقاد فيوجب رد الشهادة أيضا، وبه قال مالك وشريك وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور وقال شريك: أربعة لا تجوز شهادتهم: رافضى يزعم أن له إماما مفترضة طاعته. وخارجى يزعم أن الدنيا دار حرب وقدرى يزعم أن المشيئة إليه، ومرجئ يرى أن المعاصى لا تضر والطاعات لا تنفع، (قلت: ومعتزلى يرى الأعمال جزأ من الإيمان ويكفر المسلمين بالذنوب والمعاصى.

الجواب عن رد شريك شهادة أبى يوسف:

فمن رد شهادة يعقوب أو محمد بن الحسن وقال: ألا أرد شهادة من يزعم أن الصلاة ليست

. . . .

من الإيمان. كان أحق برد شهادته منهما لكونه يحكم بكفر المسلم بالذنب لكون الأعمال داخلة في الإيمان عنده، والعجب من الموفق أنه كيف رضي بحكاية مثل هذه، وأبو يوسف أول من تقدم إليه أحمد بن حنبل يطلب الحديث، ومحمد أول من أخذ هو الدقائق من كتبه كما ذكرناه في "المقدمة"، وهل وضع حكم بن داود القاضي ومن وافقه من العلماء والقضاة على أحمد بن حنبل بالكفر والزندقة من شأنه؟ حتى يضع رد شريك شهادة أبي يوسف من شأنه شيئا، كلا، بل كلاهما قد ارتفع بذلك شأنهما، حتى صار أبو يوسف قاضي القضاة في الإسلام، وهو أول من دعي بذلك، وصار أحمد بن حنبل إمام أهل السنة بعد الابتلاء من بين الأنام، وقاتل الله العصبية فإنها تورد صاحبها الموارد).

وقال أبو حامد من أصحاب الشافعي: المختلفون على ثلاثة أضرب: ضرب اختلفوا في الفروع، فهؤلاء لا يفسقون بذلك، ولا ترد شهادتهم، وقد اختلف الصحابة في الفروع ومن بعدهم من التابعين؟ الثاني: من نفسقه ولا نكفره، وهو من سب القرابة كالخوارج، أو سب الصحابة كالروافض، فلا تقبل لهم شهادة لذلك.

(قلت: رد الشهادة لسب السلف متفق عليه إذا أظهر بخلاف ما لو كتمه، كما قدمنا لكونه من فسق الأفعال وإنما النزاع في فسق الاعتقاد فقط) الثالث: من نكفره وهو من قال بخلق القرآن ونفي الروية أضاف المشيئة إلى نفسه، فلا تقبل لهم شهادة. (قال في "الدر": تقبل من أهل الأهواء أي أصحاب بدع لا تكفر اهـ. فمن وجب إكفاره منهم، فالأكثر على عدم قبوله، كما في تقريره في "المحيط البرهاني" هو الصحيح (شامي ٤:٥٨٢).

وقال أحمد: ما تعجبني شهادة الجهمية والرافضة والقدرية المعلنة، وظاهر قول الشافعي وابن أبي ليلى والثوري وأبي حنيفة وأصحابه قبول شهادة أهل الأهواء، وأجاز سوار شهادة ناس من بني العنبر ممن يرى الاعتزال، قال الشافعي: إلا أن يكونوا ممن يرى الشهادة بالكذب بعضهم لبعض كالخطابية، وهو رواية عن أحمد، ولنا: أنه أحد نوعي الفسق، فترد به الشهادة كالنوع الآخر، ولأن المبتدع فاسق فترد شهادته للآية والمعنى اهـ ملخصا (١٢:٣٠).

الجواب عن حجة من رد شهادة أهل الأهواء مطلقًا:

قلنا: إن الفاسق إنما لا تقبل شهادته لتهمة الكذب، والفسق من حيث الاعتقاد لا يدل على

. . . .

ذلك، لأنه إنما وقع فى الهوى للتعمق فى الدين، ألا ترى أن منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفرا؟ فيكون ممتنعا عن الكذب، كمن تناول المثلث، أو متروك التسمية عمدا معتقدا إباحته، فإنه لا يصير به مردود الشهادة، وأما الآية فمخصوصة بالفسق من جهة الاعتقاد مع الإسلام، فكان المراد منها الفسق العمل، والدليل على التخصيص اتفاقنا على قبول روايتهم للحديث، وفى صحيح البخارى كثير منهم مع اعتماده الغلو فى الصحة مع أن قبول الرواية أيضا مشروط بعدم الفسق، كذا فى "فتح القدير" (٦:٤٨٧).

لا تقبل شهادة أهل الإلهام:

قال فى "البدائع": ولا عدالة لأهل الإلهام[1] (أى لا تقبل شهادتهم) لأنهم يحكمون بالإلهام فيشهدون لمن يقع فى قلوبهم أنه صادق فى دعواه، ومعلوم أن ذلك لا يخلو عن الكذب اهـ (٦:٢٦٩). قلت: والمحققون من الصوفية على أن الإلهام ليس بحجة فى الأحكام، وأما إلهام الخضر عليه السلام فكان وحيا لكونه نبيا عند الجمهور، ويدل عليه حديث أبى أمامة الباهلى عند الطبرانى، وسنده حسن إلا أن فيه عنعنة بقية بن الوليد، كما فى "الإصابة" (٢:١٢٠)، ومن أراد البسط فى أحوال الخضر، فليراجعها، فإن الحافظ قد أتى على القدر الضرورى من أحواله.

الغناء والسماع:

قال فى "البدائع": وأما المغنى فإن كان يجتمع الناس عليه الفسق بصوته، فلا عدالة له، وإن كان هو لا يشرب لأنه رأس الفسقة، وإن كان يفعل ذلك مع نفسه (أو مع جماعة من الصلحاء) لدفع الوحشة لا تسقط عدالته، لأن ذلك مما لا بأس به، لأن السماع مما يرقق القلوب لكن لا يحل الفسق به.

الغناء بالآلات:

وأما الذى يضرب شيئا من الملاهى فإنه ينظر، إن لم يكن مستشنعا كالقصب والدف ونحوه، لا بأس به، ولا تسقط عدالته، وإن كان مستشنعا كالعود، ونحوه سقطت عدالته، لأنه لا يحل بوجه من الوجوه اهـ (٦:٢٦٩). قال المحقق فى "الفتح": قيل: ولا يكره لاستماع الناس

---

(١) هم طائفة من الصوفية يرون الإلهام حجة.

. . . .

إذا كان فى العرس والوليمة، وإن كان فيه نوع لهو بالنص فى العرس اهـ. قال: وفى «مغنى ابن قدامة»: الملاهى نوعان: محرم، وهو الآلات المطربة بلا غناء كالمزمار والطنبور ونحوه، لما روى أبو أمامة أنه عليه السلام قال: «إن الله تعالى بعثنى رحمة للعالمين، وأمرنى بمحق المعازف والمزامير»، (رواه أحمد بلفظ: «إن الله أمرنى أن أمحق المزامير والكبارات»، يعنى البرابط والمعازف، وهو ضعيف قاله العراقى فى "تخريج الإحياء" (٢٤٠:٢).

والنوع الثانى: مباح وهو الدف فى النكاح، وفى معناه ما كان من حادث سرور، ويكره غيره لما روى عن عمر رضى الله عنه أنه كان إذا سمع صوت الدف بعث ينظر، فإن كان فى وليمة سكت، وإن كان فى غيره عمل بالدرة اهـ (٤٨٢:٦).

قلت: أخرجه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" من حديث ابن سيرين: نبئت أن عمر كان إذا سمع صوتا أنكره، فإن كان عرسا أو ختانا أقره، كذا فى "التلخيص" (٤١٠:٢).

اللعب بالشطرنج حرام ومسقط للعدالة إلا إذا فعله أحيانا ولم يقامر به:

فائدة: قال فى "البدائع": ومن يلعب بالنرد، فلا عدالة له. وكذلك من يلعب بالشطرنج ويعتاده، فلا عدالة له، وإن أباحه بعض الناس لتشحيذ الخاطر، وتعلم أمر الحرب، لأنه حرام عندنا لكونه لعبا، قال عليه الصلاة والسلام: «كل لعب حرام إلا ملاعبة الرجل أهله وتأديبه فرسه ورميه عن قوسه». وكذلك إذا اعتاد ذلك يشغله عن الصلاة والطاعات، فإن كان يفعله أحيانا ولا يقامر به لا تسقط عدالته اهـ (٢٦٩:٦).

قلت: أما حديث: «كل لعب حرام» فأخرجه أصحاب "السنن الأربعة" من حديث عقبة بن عامر بلفظ كل شيء يلهو به الرجل فهو باطل إلا تأديبه فرسه، ورميه بقوسه، وملاعبته زوجته. قال العراقى: وفيه اضطراب (تخريج الإحياء ٢٥٢:٢)، وأما اللعب بالنرد فروى مالك وأحمد وأبو داود وابن ماجه والحاكم والدارقطنى والبيهقى من حديث أبى موسى الأشعرى رفعه: «من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله» ووهم من عزاه إلى تخريج مسلم، وإنما أخرجه مسلم من حديث بريدة بلفظ: «من لعب بالنردشير فكأنما غمس يده فى لحم خنزير» (التلخيص الحبير ٤٠٨:٢).

وقال النووى فى "شرح مسلم": هذا الحديث حجة للشافعى والجمهور فى تحريم اللعب

. . . .

بالنرد، وفيه رد على البيهقى حيث أطلق فيه الكراهية دون التحريم، وهو خلاف مذهب للشافعى والجمهور، وإذا ثبت أن اللعب بالنرد محرم يقاس عليه الشطرنج، فلا نسلم للشافعية كراهية اللعب به. قال المازرى فى "شرح مسلم": مالك ينهى عن اللعب بالنرد والشطرنج ويرى أن الشطرنج شر من النرد وألهى منها، وهذا الحديث حجة له وإن كان ورد فى النرد، فقيست الشطرنج عليها لاشتراكهما فى كونهما شاغلين عما يفيد فى الدين والدنيا، موقعين فى القمار والتشاجر الحادث فيهما عند التغالب مع كونهما غير مفيدين؛ وقد نبه على هذا بقوله: الشطرنج ألهى. وقد ذكر البيهقى فى (باب اللعب بالشطرنج) عن ابن عمر قال: شر من النرد. وعن أبى موسى: لا يلعب بالشطرنج إلا خاطئ. وفى التمهيد: قال بعضهم: الشطرنج شر من النرد. وممن قال ذلك الليث بن سعد وذكر البيهقى فى (باب من كره كل ما لعب الناس به) أنه قيل للقاسم بن محمد: أرأيت الشطرنج أميسر هى؟ قال: كل ما ألهى عن ذكر الله وعن الصلاة فهو ميسر، كذا فى "الجوهر النقى" (٢:٢٥٤).

وقال الموفق فى "المغنى": فأما الشطرنج فهو كالنرد فى التحريم إلا أن النرد آكد منه فى التحريم، لورود النص فى تحريمه، لكن هذا فى معناه فيثبت فيه حكمه قياسا عليه؛ وذكر القاضى أبو حسين ممن ذهب إلى تحريمه: على بن أبى طالب وابن عمر وابن عباس وسعيد بن المسيب والقاسم وسالما وعروة ومحمد بن على بن الحسين ومطر الوراق ومالكا، وهو قول أبى حنيفة، وذهب الشافعى إلى إباحته (مع الكراهة، وأما لو شغل عن الصلاة أو قامر به فحرام إجماعا). وحكى ذلك أصحابه عن أبى هريرة وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير، واحتجوا بأن الأصل الإباحة، ولم يرد بتحريمها نص، ولا هى فى معنى المنصوص عليه، ويفارق النرد من وجهين: أحدهما أن فى الشطرنج تدبير الحرب، فأشبه اللعب بالحراب والرمى بالنشاب والمسابقة بالخيل، والثانى أن المعول فى النرد على ما يخرجه الكعبتان فأشبه الإزلام، والمعول فى الشطرنج على حذقه وتدبيره، فأشبه المسابقة بالسهام. ولنا قول الله تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾، قال على رضى الله عنه: الشطرنج من الميسر. (وللشافعى أن يحمله على ما إذا قامر به) ومر على رضى الله عنه على قوم يلعبون بالشطرنج فقال: ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون؟

قال أحمد: أصح ما فى الشطرنج قول على رضى الله عنه. وروى واثلة بن الأسقع رضى الله

باب شهادة أهل الذمة

٥٠١٤- عن مجالد عن الشعبى عن جابر بن عبد الله أن النبى ﷺ أجاز شهادة أهل الكتاب بعضهم على بعض. أخرجه ابن ماجة، قال فى "نصب الراية": ومجالد فيه مقال. قلت: قال البخارى: صدوق. وأخرج له مسلم مقرونًا، وأخرج له الأربعة، وقال

عنه مرفوعا: «إن الله عز وجل ينظر فى كل يوم ثلاثمائة وستين نظرة ليس لصاحب الشاة فيها نصيب». رواه أبو بكر (الخلال) بإسناده، ولأنه لعب يصد عن ذكر الله وعن الصلاة، فأشبه اللعب بالنرد، وفيه رد على قولهم: لا نص فيها فقد ذكرنا فيها نصا (وهو ما رواه الخلال عن واثلة)، وهى أيضا فى معنى النرد، وقولهم: إن فيها تدبير الحرب؟ قلنا: لا يقصد هذا منها، وأكثر اللاعبين إنما يقصدون منها اللعب أو القمار، وقولهم: إن المعول فيها على حذقه وتدبيره فهو أبلغ فى اشتغاله بها وصدها عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة وإذا ثبت تحريمها فقال القاضى: هو كالنرد فى رد الشهادة، وهذا قول مالك وأبى حنيفة، لأنه محرم مثله، وقال أبو بكر: إن فعله من يعتقد تحريمه فهو كالنرد فى حقه، وإن فعله من يعتقد إباحته لم ترد شهادته إلا أن يشغله عن الصلاة فى أوقاتها، أو يخرجه إلى الحلف الكاذب ونحوه من المحرمات، أو يلعب بها على الطريق، أو يفعل فى لعبه ما يستخف به من أجله، ونحو هذا مما يخرجه عن المروءة وهذا مذهب الشافعى، وذلك لأنه مختلف فيه فأشبه سائر المختلف فيه اهـ ملخصا (١٢: ٣٧).

والعجب من بعض الأحباب أنه ترك دلائل هذه المسائل التى استدركتها عليه، مع أن صاحب "الهداية" قد تعرض لها. وأما غير هؤلاء ممن ترد شهادتهم كآكل الربا، والمخنث فى الردىء من الأفعال والنائحة والمغنية وشارب الخمر ومدمن الشرب من غيرها على اللهو، ومن يدخل الحمام من غير مئزر، ومن يأتى بابا من الكبائر، فلا خلاف فى رد شهادتهم، لكونهم فاسقين فى أفعالهم، كما هو ظاهر، والله تعالى أعلم بالصواب.

باب شهادة أهل الذمة

أقول: شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض جائز عندنا بالحديث الذى رويناه، وأما شهادتهم على المسلمين فلا يجوز عندنا ولا عند أحد من فقهاء الأمصار، لقوله تعالى: ﴿ولم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾، وأورد عليه أن أبا داود والدارقطنى قد أخرجا عن الشعبى أن رجلا من المسلمين حضرته الوفاة مدقوقا ولم يجد أحدا من المسلمين يشهده على وصيته، فأشهد رجلين من أهل الكتاب فقدما الكوفة فأتيا الأشعرى -يعنى أبا موسى- فأجزاه، فقدما بتركته ووصيته، فقال الأشعرى: هذا أمر لم يكن بعد الذى كان فى عهد رسول الله ﷺ، فأحلفهما بعد

ابن عدى: له عن الشعبى عن جابر أحاديث صالحة وعن غير جابر، وعامة ما يرويه غير محفوظة. وقال يعقوب بن سفيان: تعلم الناس فيه، وهو صدوق، فظهر منه أن الحديث

العصر: ما خانا، ولا كذبا، ولا بدلا، ولا كتما، ولا غيرا، وأنها لوصية الرجل وتركته. فأمضى شهادتهما. وإن أبا داود والبخارى أخرجا عن ابن عباس قال: خرج رجل من بنى سهم مع تميم الدارى وعدى بن بداء، فجاب السهمى بأرض ليس بها مسلم، فلما قدموا بتركته فقدوا جاما من فضة مخوصبا بذهب، فأحلفهما رسول الله ﷺ، ثم وجد الجام بمكة فقالوا: اتبعناه من تميم وعدى ابن بداء؛ فقام رجلان من أوليائه فحلفا: لشهادتنا أحق من شهادتهما، وأن الجام لصاحبهم، قال: وفيهم نزلت هذه الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم﴾ اهـ.

وهذان الحديثان يدلان على جواز شهادتهم على المسلمين، والجواب عنه أنه لا دلالة فى شىء من الحديثين على المدعى لشهادة لا توجد بدون الدعوى والمدعى والمدعى عليه، ولم يوجد شىء من ذلك، بل الكافران فى هاتين القضيتين كانتا وصيين ورسولين إلى الورثة من مورثهما يوصلان إليهما ما ترك، ويخبرانهم بما أوصى، فأين الدعوى؟ ومن المدعى والمدعى عليه؟ وهذا قبل أن يتهمهما الورثة، وبعد الاتهام صارا مدعى عليهما، فمتى صارا شاهدين حتى يقال: إن الحديثين يدلان على قبول شهادة أهل الذمة على المسلم؟ والذى أوقعهم فى هذه الشبهة هو لفظ الشهادة، ففهموا منه الشهادة المعروفة، وإنما هو بمعنى الإخبار فقط.

وما أورد عليه أن الإخبار لا يشترط فيه العدد ولا العدالة واشترط فى القصة المذكورة، والجواب عنه: أنه ليس على وجه الاشتراط بل على وجه الاحتياط فقط، ألا ترى أنه إذا حضر أحدهم الموت، ومعه مال، وليس هناك عدلان فما ذا يفعل؟ أله أن يوصى إلى واحد ليوصل ماله إلى ورثته أم لا؟ إن كان له ذلك، فقد علم أنه لا اشتراط، وإن قلتم: إنه ليس ذلك، فقد خالفتم البداهة، فاندفع الإيراد.

وقال الكرابيسى والطبرى وآخرون: إن الشهادة فى القصة بمعنى الحلف، ولا أفهمه، لأنه لا قرينة عليه فى الحديثين ولا فى الآية، بل الظاهر خلافه، لأنه تعالى قال: ﴿فيقسمان بالله لشهادتنا أحق﴾، وظاهر أن معناه: أنهما يقسمان بأن ما نقول[1] ونخبر أحق مما قالا وأخبرا به، فافهم.

---

(١) قلت: وهذا لا ينافى كون الشهادة بمعنى اليمين فإن اليمين تكون لتأكيد الخبر تارة كما فى اللعان قال الله تعالى: ﴿فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين﴾.

حسن صحيح على شرط مسلم، وعلله البيهقى بأن غير مجالد رواه عن الشعبى عن

وأخرج الدارقطني بسند فيه عمر بن راشد اليمامى عن أبى هريرة: أن النبى ﷺ قال: «لا تجوز شهادة ملة على ملة إلا ملة محمد»، وقال عبد الحق فى "أحكامه": عمر بن راشد ليس ما يقوى، ضعفه أحمد بن حنبل وأبو زرعة وابن معين، وقال الزيلعي: أخرجه ابن عدى فى "الكامل"، وأعله بعمر بن راشد، وأسند تضعيفه عن البخارى وأحمد والنسائى وابن معين اهـ. فلا حجة فيه، ولو سلم فيقال: إن الملة ملتان: ملة الإسلام، وملة الكفر، فتأويل الحديث أنه لا يجوز شهادة إحدى هاتين الملتين على الأخرى إلا ملة محمد، وليس معناه أنه لا يقبل شهادة فرقة من ملة الكفر على فرقة أخرى منها، فبطل الاحتجاج. وقال السحنون فى "المدونة" (٤:٨١): ابن الحارث بن نبهان عن محمد بن عبيد الله عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه قال: لا تجوز شهادة أهل الملل بعضهم على بعض، وتجوز شهاداة المسلمين عليهم ولا تجوز شهاداتهم على المسلمين اهـ. وهو ليس بثابت، لأن الحارث بن نبهان ضعيف فى الغاية وكذا محمد بن عبد الله إن كان هو العزرمى، ولو صح فهو محمول على ما حملنا عليه حديث أبى هريرة من طريق عمر بن راشد، فتذكر.

قال العبد الضعيف: ومما يدل على أن الشهادة المذكورة فى قوله تعالى: ﴿شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم﴾ ليست من الشهادة المتنازع فيها، وإنما هى شهادة بمعنى الإخبار عن وصاية أو رسالة أنه تعالى أوجب على الشاهدين اليمين، ولا يمين على الشاهد ولا على المدعى فى الشهادة المتنازع فيها كما لا يخفى، وإنما اليمين على المدعى عليه.

ولكن يعكر عليه أن الفقهاء جعلوها شهادة ثم اختلفوا فى قبولها وردها، قال الموفق فى "المغنى": إذا شهد بوصية المسافر الذى مات فى سفره شاهدان من أهل الذمة قبلت شهادتهما إذا لم يوجد غيرهما، قال ابن المنذر: وبهذا قال أكابر الماضين يعنى الآية التى فى سورة المائدة، وممن قاله شريح والنخعى والأوزاعى ويحيى بن حمزة، وقضى بذلك ابن مسعود وأبو موسى رضى الله عنهما، وقال أبو حنيفة ومالك والشافعى: لا تقبل، لأن من لا تقبل شهادته على غير الوصية لا تقبل فى الوصية -كالفاسق- ولأن الفاسق لا تقبل شهادته فالكافر أولى، واختلفوا فى تأويل الآية، فمنهم من حملها على التحمل دون الأداء، ومنهم من قال: المراد بقوله: من غيركم أى من غير عشيرتكم، ومنهم من قال: المراد بالشهادة فى الآية اليمين اهـ (١٢:٥١).

وأيضا فقوله تعالى: ﴿حين الوصية﴾ يدل على قبول قولهما فى حق الوصية ولو كافرين،

شريح من قوله. قلت: يحمل على أن الشعبى رواه عن جابر مرفوعًا وكان شريح فقيها

وعلى هذا فقولهما: إن الميت أوصى بكذا وكذا يوجب على الورثة العمل بوصيته وصرف المال إليهما وليس هذا إلا شهادة ملزمة، وإنما يكون من الإخبار والرسالة إذا لم يجب على الورثة العمل به، فإذا اختلفوا فى وجوب العمل به دل على أنه شهادة على الميت عندهم، كما إذا شهد اثنان من الورثة أنه أوصى بكذا وكذا وهو شهادة عندهم جميعا، فكذا هذا، فالجواب ما ذكره محمد فى "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم فى قوله تعالى: ﴿شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم﴾ قال: منسوخة. ولفظ أبى يوسف فى "الآثار" له: نسخت شهادة أهل الكتاب فى السفر (ص ١٦٦)، قال محمد: وبهذا نأخذ، وهو قول أبى حنيفة، وإنما يعنى بهذه الشهادة فى السفر عند حضرة الموت على وصيته، فلا تجوز على وصية المسلم ولا غير ذلك من أمره إلا المسلمين، والله أعلم اهـ (ص ٩٤).

قلت: وروى ابن جرير القول بالنسخ عن زيد بن أسلم بسند صحيح قال: كان ذلك فى رجل توفى وليس عنده أحد من أهل الإسلام، وذلك فى أول الإسلام والأرض حرب والناس كفار إلا أن رسول الله ﷺ وأصحابه بالمدينة، وكان الناس يتوارثون بالوصية، ثم نسخت الوصية وفرضت الفرائض وعمل المسلمون بها اهـ (٧:٦٨)، وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم من طريق العوفى عن ابن عباس فى حديث طويل أنه قال: وهى منسوخة، كذا فى "الدر المنثور" (٢:٣٤٢)، وعطية العوفى حسن الحديث، قال السيوطى فى "الإتقان": والعوفى ضعيف ليس بواه، وربما حسن له الترمذى (٩:١٩٦).

فاندحض بذلك قول ابن حزم: أما دعوى النسخ فباطل إلخ (٩:٤٠٩)، وكيف يكون باطلا، وقد ذهب إليه ابن عباس وزيد بن أسلم وإبراهيم النخعى وكفى بهم قدوة فإن الصحابة والتابعين لا يدعون النسخ بمجرد الرأى ما لم يكن عندهم نص فيه مسموع.

وادعى بعض المحققين أن الشهادة ههنا لا يمكن أن تكون بمعناها المتبادر بوجه ولا تتصور، لأن شهادتهما إما على الميت[1] ولا وجه لها بعد موته وانتقال الحق إلى الورثة أو على الوارث[2] المخاصم، وكيف يشهد الخصم على خصمه، فلا بد من التاويل، وذكر أن الظاهر أن تحمل الشهادة

(١) فيه أن الشهادة على الميت يجيزها من أجاز الشهادة على الغائب، كما مر، ظ.

(٢) فيه أن شهادة بعض الورثة على الميت بأنه أوصى بكذا جائزة، وهى شهادة على الوارث المخاصم الذى ينكرها، ظ.

يرى ذلك فأفتى به فسمعه الشعبى منه فرواه مرة أخرى عنه "الجوهر النقى" (٢:٢٤٦).

فى قوله سبحانه: ﴿شهادة بينكم﴾ على الحضور والإحضار إذا حضر الموت المسافر، فليحضر من يوصى[1] إليه بإيصال ماله لوارثه مسلما، فإن لم يجد فكافرا، والاحتياط أن يكونا اثنين، فإذا جاء بما عندهما وحصل ريبة فى كتم بعضه فليحلفا، لأنهما مودعان مصدقان بيمينيهما، فإن وجد ما خانا فيه وادعيا أنهما تملكاه منه بشراء ونحوه ولا بينة لهما على ذلك يحلف المدعى عليه على عدم العلم بما ادعياه من التملك، وأنه ملك لمورثهما لا نعلم انتقاله عن ملكه، والشهادة الثانية بمعنى العلم المشاهد أو ما هو بمنزلته، لأن الشهادة، المعاينة، فالتجوز بها عن العلم صحيح قريب، والشهادة الثالثة إما بهذا المعنى أو بمعنى اليمين، وعلى هذا فلا نسخ فى الآية ولا إشكال، وهو مما أفاضه الله على ببركة كلامه سبحانه، وسبب النزول وفعل الرسول ﷺ مبين لما ذكر اهـ من "روح المعانى" (٧:٤٦)، وفيه ما فيه، فتذكر.

وقال الجصاص فى "الأحكام" له: والذى يقتضيه ظاهر الآية جواز شهادة أهل الذمة على وصية المسلم فى السفر سواء كان فى الوصية بيع أو إقرار بدين أو وصية بشىء أو هبة أو صدقة، هذا كله يشتمل عليه اسم الوصية إذا عقده فى مرضه، وعلى أن الله تعالى أجاز شهادتهما عليه حين الوصية لم يخصص بها الوصية دون غيرها، وحين الوصية قد يكون إقرار بدين أو بمال عين وغيره لم تفرق الآية بين شىء منه.

ثم قد روى أن أية الدين من آخر ما نزل من القرآن، وإن كان قوم قد ذكروا أن المائدة من آخر ما نزل، وليس يمتنع أن يريدوا بقولهم: من آخر ما نزل، من آخر سورة نزلت فى الجملة، لا على أن كل آية منها من آخر ما نزل، وإن كان كذلك فآية الدين لا محالة ناسخة لجواز شهادة أهل الذمة على الوصية فى السفر لقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم﴾ إلى قوله: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾، وهم المسلمون لا محالة، لأن الخطاب توجه إليهم باسم الإيمان، ولم يخصص بها حال الوصية دون غيرها فهى عامة فى الجميع، قال: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾، وليس الكفار بمرضيين فى الشهادة على المسلمين، فتضمنت آية الدين نسخ شهادة أهل الذمة على وصية المسلم، ومن حيث دلت على جوازها على وصية المسلم فى السفر، فهى دالة

---

(١) فيه أن تخصيص قوله: حين الوصية بالإيصاء بإيصال المال تقييد للمطلق بلا دليل، بل يجوز أن يوصى إليهما بإيصال المال إلى الورثة مع ما أوصى إليهم أن يفعلوا فى تركته من الإنفاق فى وجوه الخير، وأداء الدين ورد الوديعة ونحوها.

٥٠١٥- عن أحمد بن أبي عمران ثنا أبو خيثمة ثنا أبو خالد الأحمر عن مجالد عن الشعبي عن جابر أن اليهود جاؤوا إلى رسول الله ﷺ برجل وامرأة منهم زنيا،

أيضا على وصية الذمي، ثم نسخ في جوازها على وصية المسلم بأية الدين وبقي حكمها على الذمي في السفر وغيره إذ كانت حالة السفر والحضر سواء في حكم الشهادات. ولا يخفى متانة هذا الكلام ورزانته ولكن ابن حزم مجبول على قصر النصوص على ظواهرها ينكر تعديتها إلى غير مواردها لعلة جامعة مشتركة بينها، ويرمي الفقهاء بالكذب على الله جهارا.

وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم:

ودلت الآية على جواز شهادة الوصيين على وصية الميت لأن في التفسير أن الميت أوصى إليهما وأنهما شهدا على وصيته، ودلت على أن القول قول الوصي فيما في يده للميت مع يمينه، لأنهما على ذلك استحلفا، ودلت على أن دعواهما شرى شيء من الميت غير مقبولة إلا ببينة، وأن القول قول الورثة: إن الميت لم يبع ذلك منهما مع أيمانهم اهـ (٢: ٤٩١).

تأويل ما ورد في بعض الآثار: إن سورة المائدة لم ينسخ منها شيء:

وتبين بذلك أن الحنفية ليسوا بقائلين بنسخ الاية جملة، وإنما قالوا بنسخ جزء منها وهو شهادة الكافرين على وصية المسلم، فلا يرد عليهم ما رواه ابن حزم من طريق عائشة رضي الله عنها أن سورة المائدة آخر سورة نزلت، فما وجدتم فيها حلالا فحللوه، وما وجدتم فيها حراما فحرموه، ومن طريق أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل قال: لم ينسخ من سورة المائدة شيء (٩: ٤٠٧)، فإن الحلال والحرام أكثر ما يطلق في المآكل والمشارب، ومراد أبي ميسرة أن عامتها محكمة لم ينسخ منها آية كاملة، ولا ينافيه نسخ شيء يسير منها، وقد ذكر من صنف في الناسخ والمنسوخ أن من المائدة قوله تعالى: ﴿ولا الشهر الحرام﴾ منسوخ بإباحة القتال فيه، وقوله تعالى: ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾ منسوخ بقوله: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ وقوله تعالى: ﴿أو آخران من غيركم﴾ منسوخ بقوله: ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾، كما في "الإتقان" (٢: ٢٤).

قلت: واتفقت الأمة على نسخ قوله: ﴿ولا الشهر الحرام﴾ بإباحة القتال فيه، كما تقدم في الجهاد، فلا بد من التأويل في قول عائشة رضي الله عنها وأبي ميسرة، فافهم.

قوله: عن أحمد بن أبي عمران إلخ. قال المحقق في "الفتح": ثم قول القائل لا يقبل ما تفرد به مجالد، يجري فيه ما ذكرنا من أن الراوي المضعف إذا قامت دلالة على صحة ما رواه حكم به

فقال لهم رسول الله ﷺ: «ائتونى بأربعة منكم يشهدون»، رواه الطحاوى وهذا سند جيد، ابن أبى عمران وثقه ابن يونس، وباقى السند على شرط الشيخين خلا مجالداً فإن مسلما انفرد به (الجوهر النقى ٢:٢٤٦).

لارتفاع وهم الغلط، ولا شك أن رجمه عليه السلام اليهوديين كان بناء على ما سأل من حكم التوراة فيهما وأجيب به من أن حكمها الرجم شهادة أربعة، فلا بد من كونه بنى على شهادة أربعة منهم، وإن لم يذكر فى الرواية المشهورة، لأن القصة كانت فيما بين يهود فى محالهم وأماكنهم، فهذه دلالة على أن مجالدا لم يغلط فى هذه وأنت علمت فى مسألة أهل الأهواء أن مراد الآية فسق الأفعال، لأنه الذى يتهم صاحبه بالكذب لا الاعتقاد (جواب عن استدلال الخصم بقوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ والكافر أشد من الفاسق، فلا يقبل شهادته أصلا.) إلا أن شهادتهم على المسلمين نسخت بقوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ فبقيت على بعضهم بعضا، وأيضا فإن الذمى من أهل الولاية على جنسه بدليل ولايته على أولاده الصغار ومماليكه، فجازت شهادته على جنسه، بخلاف المرتد المقيس عليه؛ إذ لا ولاية له أصلا، فلا شهادة له اهـ ملخصا (٦:٤٨٩).

مجالد بن سعيد:

فاندحض بذلك قول ابن حزم: مجالد هالك إلخ (٩:٤١١)، وكيف يكون هالكا، وقد استشهد به مسلم فى الصحيح ووثقه النسائى مرة، وقال يعقوب بن سفيان: تكلم الناس فيه وهو صدوق. وقال العجلى: جائز الحديث، وهو أرفع من أشعث بن سوار. وقال البخارى: صدوق، كذا فى "التهذيب" (١٠:٤١) وسرد أقوال الجارحين والسكوت عن أقوال المعدلين بعيد من الإنصاف، هذه عادة ابن حزم فى "المحلى"، كما لا يخفى على من أمعن النظر فيه، واحتج من رد شهادة أهل الذمة مطلقا بقوله تعالى: ﴿واشهدوا ذوى عدل منكم﴾، وقوله: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾، وقوله: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾.

قال الشافعى رحمه الله: ففى هاتين الآيتين دلالة على أن الله تعالى إنما عنى المسلمين دون غيرهم، قلنا: نعم! إنما عنى المسلمين على المسلمين لأن الخطاب فى الآيتين للمسلمين، قال الله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم﴾ إلى قوله: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ فلما أمرنا بذلك إذا تداينا علمنا أن المراد الشهادة على المسلمين، وقال: ﴿يا أيها النبى إذا طلقتم النساء﴾ ثم قال: ﴿وأشهدوا

٥٠١٦- نا زيد بن الحباب عن عون بن معمر عن إبراهيم الصائغ قال: سألت نافعًا -هو مولى ابن عمر- عن شهادة أهل الكتاب بعضهم على بعض، فقال: تجوز. رواه ابن أبى شيبة (المحلى ٩: ٤١٠).

٥٠١٧- ومن طريق أبى عبيد عن أبى الأسود عن ابن لهيعة عن عمرو بن الحارث عن قتادة أن على بن أبى طالب قال: تجوز شهادة النصرانى على النصرانى (المحلى ٩: ٤١٠) وأعله بالانقطاع وبابن لهيعة، أما الانقطاع فليس بعلة عندنا فى القرون الفاضلة، وأما ابن لهيعة فحسن الحديث، كما مر غير مرة.

٥٠١٨- ومن طريق يحيى بن سعيد القطان عن الثورى عن عمرو بن ميمون عن عمر بن عبد العزيز أنه أجاز شهادة نصرانى على مجوسى أو مجوسى على نصرانى. (المحلى ٩: ٤١٠)، وصححه ابن حزم.

٥٠١٩- قال: وصح من طريق شعبة عن حماد بن أبى سليمان أنه قال: تجوز شهادة النصرانى على اليهودى واليهودى على النصرانى، هم كلهم أهل الشرك، وصح أيضًا هذا عن الشعبى وشريح وإبراهيم النخعى اهـ.

ذوى عدل منكم﴾، فهذا أيضا على طلاق المسلمين، فلا دلالة فيه على رد شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض (الجوهر النقى ٢: ٢٤٦).

قوله: نا زيد بن الحباب إلى آخر الباب: دلالة الآثار على جواز شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض ظاهرة. وقول على رضى الله عنه: تجوز شهادة النصرانى على النصرانى لا يفيد ردها على اليهودى والمجوسى وغيرهما، كما لا يخفى.

الجواب عن حجة من لم يقبل شهادة أهل ملة على أهل ملة أخرى من الكفار:

وقد قال بعض الفقهاء من التابعين بقبول شهادة النصرانى واليهودى على اليهودى دون النصرانى على اليهودى وعكسه كما ذكره ابن حزم واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة﴾ قلنا: هذا يستلزم رد شهادة النصرانى على النصرانى أيضا، وكذلك اليهودى على اليهودى، فإن معنى الآية: أغرينا بين الذين قالوا: إنا نصارى العداوة والبغضاء. وقال فى اليهود: ﴿بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى﴾ وأنتم لا تقولون برد شهادة أهل

باب شهادة الخصى

٥٠٢٠– قال ابن أبى شيبة: حدثنا ابن علية عن ابن عون عن ابن سيرين أن عمر أجاز شهادة علقمة الخصى على ابن مظعون (نصب الراية).

٥٠٢١– وأخرج أبو نعيم فى "الحلية" عن أبى المتوكل أن الجارود شهد على قدامة فى شرب الخمر فقال عمر رضى الله عنه: هل معك شاهد آخر؟ قال: لا. فقال عمر: يا جارود! ما أراك إلا مجلوداً قال: يشرب ختنك وأجلد أنا؟ فقال العلقمة الخصى لعمر: أ تجوز شهادة الخصى؟ قال: ما بال الخصى لا يقبل شهادته؟ قال: فإنى أشهد أنى رأيته يقيء، فقال عمر: ما قاءها حتى شربها. فأقامه ثم جلده الحد (نصب الراية).

ملة على جنسهم، وأيضا فقد تقدم أن العداوة الدينية وهى المرادة بالعداوة والبغضاء ههنا لا توجب رد شهادة الشاهد، وإنما توجبه العداوة الدنيوية ولا نزاع فيها، فلو شهد نصرانى على يهودى وبالعكس بل ونصرانى على نصرانى واتهم بالعداوة الدنيوية لم تقبل شهادته كما إذا اتهم بها مسلم على مسلم، فافهم.

وقد تقدم الجواب عن احتجاجهم بحديث أبى هريرة رفعه: «لا تجوز شهادة ملة على ملة إلا ملة محمد ﷺ» فتذكر. وبهذا خرج الجواب عن بحث ابن الهمام رحمه الله فى هذا المقام حيث قال بعد تعليله رد شهادة المرتد بأنه لا ولاية له أصلا، وبأنه يتقول على المسلم لغيظه بقهره فكان متهما فيه، بخلاف أهل ملة على أهل ملة أخرى، لأنه وإن عاداه ليس أحدهم تحت قهر الآخر، فلا حامل على التقول عليه، قال: ولا يخفى ما فيه، إذ مجرد العداوة مانع من القبول، كما فى مسلم يعادى مسلما إلخ.

الجواب عن بحث ابن الهمام فى هذا المقام:

وحاصل الجواب: أن المرتد متهم بالعداوة الدنيوية، وهى الموجبة لرد الشهادة، بخلاف أهل ملة أخرى، فإنه ليس بمتهم بها، بل بالعداوة الدينية، وليست بمانعة من قبول الشهادة كما فى مسلم يعادى مسلما، فإن العداوة الدينية لا تحمل على التقول على الخصم كما مر، والله تعالى أعلم، ظ.

باب شهادة الخصى

أقول: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة ولكنه معارضة ما أخرجه عبد الرزاق أن عمر حد قدامة بشهادة جارود وأبى هريرة وتصديق امرأة قدامة، وليس فيه ذكر لعلقمة الخصى، كما فى

باب شهادة ولد الزنا

٥٠٢٢- عن عروة بن الزبير قال: بلغ عائشة رضى الله عنها أن أبا هريرة رضى الله عنه يقول: إن رسول الله ﷺ قال: لأن أمتع بسوط فى سبيل الله أحب إلى من أن أعتق ولد الزنا، وإن رسول الله ﷺ قال: «ولد الزنا شر الثلاثة» و «أن الميت يعذب ببكاء الحى»، فقالت عائشة: رحم الله أبا هريرة! أساء سمعًا فأساء إصابةً. أما قوله: لأن أمتع بسوط فى سبيل الله أحب إلى من أن أعتق ولد الزنا أنها لما نزلت: ﴿فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة﴾ قيل: يا رسول الله! ما عندنا ما نعتق إلا أن أحدنا له جارية سوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهن فزنين فجئن بالأولاد فأعتقناهم؟ فقال رسول الله ﷺ: «لأن أمتع بسوط فى سبيل الله أحب إلى من أن آمر بالزنا، ثم أعتق الولد».

"نصب الراية" (٢١٢:٢)، وقال ابن حجر فى "الفتح": سنده صحيح (فتح القدير ٢٤:١٣) فإن أمكن التوفيق فبها، وإلا فالترجيح لما رواه ابن سيرين، لأنه تابعه عليه أبو المتوكل، ولم يتابع رواية عبد الرزاق. ثم المسألة ثانية من الأصول، لأن الخصا لا دخل له فى رد الشهادة، فالأثر المذكور للاستشهاد لا للإثبات، فافهم.

قال العبد الضعيف: وقد أخرج أبو على بن السكن من طريق على بن عاصم عن أبى ريحانة عن علقمة الخصى يقول: لما قدم الجارود على عمر قال: إن قدامة شرب الخمر، قال: من يشهد معك؟ قال: علقمة الخصى، قال: فأرسل إلى عمر فقال: أتشهد على قدامة؟ فقلت: إن أجزت شهادة خصى، قال: أما أنت فإنا نجيز شهادتك، فقلت: أنا أشهد على قدامة أنى رأيته تقيأ الخمر، قال عمر: لم يقأها حتى شربها الحديث، كذا فى "الإصابة" (٢٣٣:٥)، وأخرج ابن حزم فى "المحلى" من طريق سحنون: ثنا ابن وهب أنا السرى بن يحيى حدثنا الحسن البصرى فذكر نحوه (١٤٨:١١)، فهذه طرق عديدة تؤيد أثر ابن سيرين، ودلالتها على جواز شهادة الخصى إذا كان عدلا ظاهرة، ولا دلالة فيها على جواز إقامة الحد بمجرد الشهادة على تقيء الخمر، لما سنذكره إن شاء الله تعالى، ظ.

باب شهادة ولد الزنا

قوله: عن عروة إلخ. قال العبد الضعيف: ذهب أكثر أهل العلم إلى أن شهادة ولد الزنا جائزة فى الزنا وغيره إذا كان عدلا، منهم عطاء والحسن والشعبى والزهرى والشافعى وإسحاق

وأما قوله: «ولد الزنا شر الثلاثة»، فلم يكن الحديث على هذا، إنما كان رجل من المنافقين يؤذى رسول الله ﷺ، فقال: من يعذرنى من فلان؟ قيل: يا رسول الله! مع ما به ولد زنا. فقال رسول الله ﷺ: «هو شر الثلاثة» والله عز وجل يقول: ﴿ولا تزر وازرة أخرى﴾، الحديث أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٢:٢١٥)، وقال: صحيح علي شرط مسلم. وقال الذهبى: كذا قال، وفيه سلمة بن الفضل (الأبرش)، لم يحتج به مسلم وقد وثق اهـ.

قلت: وثقه ابن معين وهو أقعد الناس بهذا الشأن وثبته جرير فى ابن إسحاق. وقال ابن سعد: كان ثقة صدوقًا. وقال أبو داود: ثقة. وقال أحمد: لا أعلم إلا خيراً. وقال ابن عدى: أحاديثه متقاربة محتملة. وقال أبو حاتم: محله الصدق، يكتب حديثه ولا يحتج به، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وتكلم فيه ابن المدينى وإسحاق بن راهويه، كما فى "التهذيب" (٤:١٥٣).

وأبو عبيد وأبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى، وقال مالك والليث: لا تجوز شهادته فى الزنا وحده، لأنه متهم، فإن العادة فى من فعل قبيحا أنه يحب أن يكون له نظراء، وحكى عن عثمان أنه قال: ودت الزانية أن النساء كلهن زنين. ولنا: عموم الآيات، وأنه عدل مقبول الشهادة فى غير الزنا، فقبل فى الزنا كغيره ومن قبلت شهادته فى القتل كولد الرشدة. قال ابن المنذر: وما احتجوا به غلط من وجوه: أحدها أن ولد الزنا لم يفعل قبيحا يحب أن يكون له نظراء فيه.

والثانى: أننى لا أعلم ما ذكر عن عثمان ثابتا عنه، وأشبه ذلك أن لا يكون ثابتا عنه، وغير جائز أن يطلق عثمان كلاما بالظن عن ضمير امرأة لم يسمعها تذكره. (وفيه أنه لم يقل ذلك عن امرأة بعينها وإنما ذكر عادة أهل السوء أنهم يودون أن يكون الناس كلهم أهل السوء أمثالهم، وهذا مما لا ينكره من وقف على العادات، فإن كل إناء يترشح بما فيه).

الثالث: أن الزانى لو تاب لقبلت شهادته، وهو الذى فعل القبيح، فإذا قبلت شهادته مع ما ذكروه فغيره أولى، فإنه لا يجوز أن يلزم ولده من وزره أكثر مما لزمه، وما يتعدى الحكم إلى غيره من غير أن يثبت فيه مع أن ولده لا يلزمه شيء من وزره لقول الله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾، وولد الزنا لم يفعل شيئا يستوجب به حكما، كذا فى "المغنى" (١٢:٧٣).

وقال ابن حزم فى "المحلى": وقال مالك والليث: يقبل فى كل شيء إلا فى الزنا، وهذا فرق لا نعرفه عن أحد قبلهما، قال الله عز وجل: ﴿فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم فى الدين

باب قبول شهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع عليه الرجال من عورات النساء

٥٠٢٣- أخبرنا ابن جريج عن ابن شهاب الزهرى قال: مضت السنة أن تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن من ولادات النساء وعيوبهن، رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (زيلعى ٢:٢٠٨)، وسنده صحيح.

٥٠٢٤- ثنا عيسى بن يونس عن الأوزاعى عن الزهرى قال: مضت السنة أن تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن من ولادات النساء وعيوبهن وتجوز شهادة القابلة وحدها فى الاستهلال، رواه ابن أبى شيبة (الجوهر النقى ٢:٢٤٤). قال: وفى "المحلى" لابن حزم: وصح عن ابن عباس وعن عثمان وعلى أمير المؤمنين وابن عمر والحسن البصرى والزهرى اهـ.

ومواليكم﴾، وإذا كانوا إخواننا فى الدين فلهم ما لنا وعليهم ما علينا، فإن قيل: قد جاء «ولد الزنا شر الثلاثة»، قلنا: هذا عليكم لأنكم تقبلونه فيما عدا الزنا، ومعنى هذا الخبر عندنا أنه فى إنسان بعينه للآية التى ذكرنا اهـ (٩: ٤٣٠).

قلت: قد أول ابن حزم الحديث برأيه ولم يذكر له مستندا من السنة وقد ظفرت به -لله الحمد- عن عائشة رضى الله عنها عند الحاكم فى "المستدرك" وهو صريح فى أن قوله: «ولد الزنا شر الثلاثة» كان فى إنسان بعينه، وفيه دلالة على عظيم منزلة عائشة رضى الله عنها فى فقه الحديث وأنها كانت منه بمكان فلله درها.

باب قبول شهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع عليه الرجال من عورات النساء

قوله: أخبرنا ابن جريج إلخ. قال العبد الضعيف: وروى محمد بن الحسن الإمام فى أول باب شهادات النساء من الأصل عن أبى يوسف عن غالب بن عبد الله (الصحيح: ابن عبيد الله، كما فى "الميزان") عن مجاهد وعن سعيد بن المسيب وعن عطاء بن أبى رباح وطاوس قالوا: قال رسول الله ﷺ: شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر إليه، قال المحقق فى "الفتح": وهذا مرسل يجب العمل به اهـ. قلت: وكيف يجب العمل به، وغالب ضعيف لم يوثقه أحد فيما علمنا، وترجمته مستوفاة فى "الميزان" و "اللسان" (٤:٤١٤) اللهم إلا أن يقال: إنه قد تأيد

٥٠٢٥- عن الثورى عن أشعث عن الحسن والشعبى قالا: يجوز شهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع عليه الرجال، رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" (الجوهر النقى ٢: ٢٤٤)، وسنده صحيح.

٥٠٢٦- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه كان يجيز شهادة المرأة على الاستهلال فى الصبى. قال محمد: وبه نأخذ إذا كانت عدلا مسلمة. وكان أبو حنيفة يقول: لا تقبل على الاستهلال إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، فأما الولادة من الزوجة فتقبل فيها شهادة المرأة، إذا كانت عدلا مسلمة، فهذا عندنا سواء (كتاب الآثار ص ٩٥).

بما رواه الدارقطنى فى "سننه" من طريق محمد ابن عبد الملك الواسطى عن الأعمش عن أبى وائل عن حذيفة عن النبى ﷺ أنه أجاز شهادة القابلة.

قال الدارقطنى: محمد بن عبد الملك لم يسمع من الأعمش، بينهما رجل مجهول وهو أبو عبد الرحمن المدائنى اهـ من الزيلعى (٢: ٢٠٩) قلت: وكيف يكون مجهولا وقد روى عنه ثقتاه: أحدهما محمد بن عبد الملك هذا والثانى حبرول بن جيفل أبو توبة النميرى، وهو صدوق، كما فى "اللسان" (٢: ١٠١ و ٦: ٤٠٦)، ومذهب الدارقطنى أن من روى عنه ثقتان ارتفعت جهالة حاله وثبتت عدالته كما مر فى المقدمة، فالحديث صالح للاحتجاج، ولا أقل من أن يستشهد به. وأيضا فقول الدارقطنى أن محمد بن عبد الملك لم يسمع من الأعمش محل تأمل، فيحتمل أن يكون هذا هو محمد بن عبد الملك عبد الواسطى الكبير أبو إسماعيل وهو يروى عن إسماعيل بن أبى خالد ويحيى بن أبى كثير وغيرهما من طبقة الأعمش، ذكره ابن حبان فى "الثقات"، كما فى "التهذيب" (٩: ٣١٨)، وقد تأيد هذا المرفوع بمرسل ابن شهاب المذكور فى المتن، وله طرق عديدة، كما فى الزيلعى وبما رويناه عن على وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما، ورويناه ذلك عن أبى بكر، وهو قول الزهرى والنخعى والشعبى والحسن البصرى وشريح وأبى الزناد ويحيى بن سعيد الأنصارى وحماد بن أبى سليمان قال: وإن كانت يهودية، كل ذلك قالوه فى الاستهلال إلا الشعبى وحمادا فقالا فى كل ما لا يطلع عليه إلا النساء وهو قول الليث بن سعد، وقال الثورى: يقبل فى عيوب وما لا يطلع عليه إلا النساء المرأة الواحدة، وهو قول أبى حنيفة وأصحابه، وصح عن ابن عباس رضى الله عنهما، كما فى "المحلى" (٩: ٣٩٩)، وفى كل ذلك دليل على صحة ما روى فى الباب مرفوعا، والله تعالى أعلم.

٥٠٢٧- عن جابر عن عبد الله بن نجى عن على قال: شهادة القابلة جائزة فى الاستهلال، لفظ "الدارقطنى" (٢:٥٢٤). ولفظ عبد الرزاق عن الثورى به: أن عليًا أجاز شهادة المرأة القابلة وحدها فى الاستهلال (زيلعى ٢:٢٠٨)، وقال: هذا سند ضعيف، فإن الجعفى وابن نجى فيهما مقال اهـ.

وجه الاستدلال بقوله عليه السلام: «شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر إليه» أن الجمع المحلى باللام يراد به الجنس إذا لم يكن ثمه معهود، والكل ليس بمراد قطعا، فيراد به الأقل ضرورة بطلان العدد بواسطة الجنسية، وهو حجة على الشافعى رحمه الله فى اشتراط الأربع، وعلى ابن أبى ليلى فى اشتراط الثنتين. ذكره فى "المبسوط"، وذكر فى الإيضاح مالكا. مكان ابن أبى ليلى، ولمالك أن المعتبر فى الشهادة أمران: العدد والذكورة، فبقى العدد. ولنا ما ذكرنا من الحديث مرفوعا ومن أقوال الصحابة والتابعين موقوفة عليهم، وفيه دلالة على كفاية المرأة[1] الواحدة فى ما لا يطلع عليه الرجال.

وفى "نوادر الفقهاء" لابن بنت نعيم: أجمع الصحابة على أن المرأة الواحدة مقبولة على الولادة. (الجوهر النقى ٢:٢٤٤)، وقال الموفق فى "المغنى": يقبل فيما لا يطلع عليه الرجال مثل الرضاع[2] والولادة والحيض والعدة وما أشبهها شهادة امرأة عدل، لا نعلم بين أهل العلم خلافا فى قبول شهادة النساء المنفردات فى الجملة، وقد روى عن على رضى الله عنه أنه أجاز شهادة القابلة وحدها فى الاستهلال. رواه الإمام أحمد وسعيد بن منصور، إلا أنه من حديث جابر الجعفى، وأجازة شريح والحسن والحارث العكلى وحماد اهـ (١٢:١٧).

وأما شهادتهن على استهلال الصبى فتقبل فى حق الصلاة عليه بالاتفاق، أما فى حق الإرث فعندهما كذلك، وعند أبى حنيفة: لا تقبل إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، لأن الاستهلال صوت مسموع والرجال والنساء فيه سواء، فكان مما يطلع عليه الرجال، بخلاف الولادة فإنها

---

(١) فإن شهد الرجل بذلك تقبل شهادته وحده لأنه أكمل من المرأة، فإذا اكتفى بها وحدها فلأن يكتفى به أولى، ولأن ما قبل فيه قول المرأة الواحدة قبل فيه قول الرجل كذا فى "المغنى" (١٢:١٨) ولو شهد بالولادة فقال: فأجأتها فاتفق نظرى إليها تقبل إذا كان عدلا، ولو قال: تعمدت النظر اختلف المشائخ فيه، فقال بعضهم: تقبل، وبعضهم: لا، قاله المحقق فى "الفتح" (٦:٤٥٥)، وذهب الأصطخرى من الشافعية إلى أن شهادة الرجال لا تقبل فيما لا يطلع عليه غير النساء، كذا فى "فتح البارى" (٥:١٩٨)، ظ.

(٢) فيه خلاف أبى حنيفة وأصحابه، ظ.

قلت: أما جابر فوثقه الثورى وشعبة، وأما ابن نجى فقال النسائى: ثقة، وذكره ابن حبان فى "الثقات" مع تعنتهما فى الجرح، وقال البزار: سمع هو وأبوه من على، كذا

انفصال الولد من الأم، فلا يطلع عليه الرجال، وهما يقولان: صوته يقع عند الولادة، وعندها لا يحضر الرجال، فصار كشهادتهن على نفس الولادة، وبقولهما قال الشافعى وأحمد وهو أرجح كما فى "فتح القدير" (٦:٤٥٥) ويؤيدهما ما ذكره ابن حزم فى "المحلى": روينا ذلك عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وأن عمر ورث بذلك اهـ (٩:٣٩٩).

لا يثبت الرضاع قضاء إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين:

فائدة: لا تقبل شهادة النساء منفردات على الرضاع عندنا، لأنه يجوز أن يطلع عليه محارم المرأة من الرجال، فلم يثبت بالنساء منفردات، بل لا بد من رجلين أو رجل وامرأتين. قال الحافظ فى "الفتح": وذهب الجمهور إلى أنه لا يكفى فى ذلك شهادة المرضعة لأنها شهادة على فعل نفسها. وقد أخرج أبو عبيد من طريق عمر والمغيرة ابن شعبة وعلى بن أبى طالب وابن عباس أنهم امتنعوا من التفرقة بين الزوجين بذلك، فقال عمر: فرق بينهما إن جاءت ببينة، وإلا فخل بين الرجل وامرأته إلا أن يتنزها، ولو فتح هذا الباب لم تشأ امرأة أن تفرق بين الزوجين إلا فعلت اهـ (٥:١٩٨)، سكت الحافظ عنه فهو حسن أو صحيح عنده على أصله الذى مر ذكره غير مرة، والبينة إنما هو رجلان أو رجل وامرتان. واحتج من قبل شهادة المرضعة وحدها ومنهم أحمد وهو قول الأوزاعى، ونقل عن عثمان وابن عباس رضى الله عنهم والزهرى والحسن وإسحاق بحديث عقبة بن الحارث عند البخارى وغيره أنه تزوج أم يحيى بنت أبى إهاب، فجاءت أمة سوداء فقالت: قد أرضعتكما، فذكت ذلك للنبى ﷺ، فأعرض عنى. قال: فتنحيت فذكرت ذلك له، قال: وكيف وقد زعمت أنها قد أرضعتكما؟ فنهاه عنها.

وروى عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب قال: فرق عثمان بين ناس تناكحوا بقول امرأة سوداء أنها أرضعتهم. قال ابن شهاب: الناس يأخذون بذلك من قول عثمان اليوم، وأجيب بأنه ﷺ لم يلزم عقبة بفراق امرأته بل قال له: دعها عنك. وفى رواية: «كيف قد زعمت». زاد الدارقطنى فى رواية أيوب فى آخره: لا خير لك، فأشار إلى أن ذلك على التنزيه. كذا فى "فتح البارى" أيضا. وعليه يحمل ما روى عن عثمان ومعناه: أنه أمر ناسا تناكحوا أن يفارقوا أزواجهم تنزها بقول امرأة سوداء زعمت أنها أرضعتهم.

فى "التهذيب" (٦:٥٥)، فالحديث حسن. وروى عبد الرزاق عن الأسلمى عن إسحاق

قال ابن حزم فى "المحلى": وروينا عن عمر وعلى والمغيرة بن شعبة وابن عباس أنهم لم يفرقوا بشهادة امرأة واحدة فى الرضاع، وهو قول أبى عبيد قال: أفتى فى ذلك بالفرقة، ولا أقضى بها. وروينا عن عمر: أنه قال: لو فتحنا هذا الباب لم تشأ امرأة أن تفرق بين رجل وامرأته إلا فعلت. قال ابن حزم: وأما الرواية عن عمر: لو فتحنا هذا الباب. فهو عن الحارث الغنوى وهو مجهول. وأيضا فإن هذا كلام بعيد عن عمر قول مثله، لأنه لا فرق بين هذا وبين أن لا يشاء رجلان قتل رجل وإعطاء ماله لآخر وتفريق امرأته عنه إلا قدرا على ذلك بأن يشهدا عليه بذلك، وبضرورة العقل يدرى كل أحد أنه لا فرق بين امرأة وبين رجل، وبين رجلين وبين امرأتين، وبين أربعة رجال وبين أربعة نسوة فى جواز تعمد الكذب والتواطئ عليه، وهذا كله لا معنى له، إنما هو القرآن والسنة ولا مزيد اهـ ملخصا (٩:٤٠٣).

قلت: أما الكلام فى السند فإن ابن حزم قد جهل كثيرا من المعروفين، فالأمان مرتفع عن تجهيله ما لم يوافقه غيره، ولم نر أحدا قبله تكلم فى هذا الحديث لأجل الحارث هذا، وأيضا فإن أبا عبيد حين أخرج الحديث احتج به وهو إمام فى الفقه والحديث لا يحتج إلا بما هو صحيح عنده، وأما الكلام فى المعنى فقد صح عن عمر أنه كان لا يرى شهادة امرأة واحدة فى الرضاع، روى ابن وهب عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه أن رجلا جاء إلى عمر بن الخطاب بامرأة، فقال: يا أمير المؤمنين! إن هذه تزعم أنها أرضعتنى وأرضعت امرأتى، فقال: فأما إرضاعها امرأتى فمعلوم، وأما إرضاعها إياى فلا يعرف ذلك، فقال عمر: كيف أرضعتيه؟ فقالت: مررت وهو ملقى يبكى وأمه تعالج خبزا لها، فأخذته إلى، فأرضعته وسكته، فأمر بها عمر فضربت أسواطا وأمره أن يرجع إلى امرأته، كذا فى "المدونة" (٢:٢٩٢).

وهذا مؤيد لما رواه أبو عبيد كما لا يخفى. وأما قوله: إن هذا كلام بعيد عن عمر قول مثله إلخ. فإنما يستبعده من لم يقف على جبلة النساء وعادتهن فى إضرار من عادينه لا سيما إذا عادين ضرائرهن، فلا يألون عن جهد فى تفريقهن عن الزوج ولو بدعوى الإرضاع. وأما قوله: لا فرق بين امرأة وبين رجل وبين رجلين وبين امرأتين وبين أربعة رجال وبين أربع نسوة إلخ فيرده قوله تعالى: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحدهما الأخرى﴾ وقوله ﷺ: «جعلت شهادة النساء على النصف من شهادة الرجال» وهو يفيد أن الرجل خير من المرأة، والمرأتان خير من امرأة، وأن ضلال امرأتين أبعد من ضلال واحدة، فكيف يصح القول بالتسوية بين المرأة والرجل وبين المرأتين وواحدة؟ وفى المثل

عن ابن شهاب عن عمر رضى الله عنه نحوه (زيلعى ٢:٢٠٩)، وهو مع انقطاعه صالح للاعتبار.

السائر: إذا كان السر بين اثنين شاع، وبمثل هذا الكلام لا ترد الأخبار، وإلا لا نفتح باب الزندقة والإلحاد، ورد من شاء من الأحاديث ما شاء برأيه، وادعى أن هذا كلام بعيد عن النبى ﷺ قول مثله، لكون عقله القاصر يستبعده ويعجز عن دركه، ولو كنا رددنا شيئا من السنة بمثل هذا الاستبعاد لكان ابن حزم أول من زمانا بمصادمة الشرع بالرأى الفاسد والقياس الكاسد، لأن القذاة فى عين غيره جبل، فافهم، ولا تكن من الغافلين.

وأيضا: فإن الأصل فى باب الشهادة أن لا يقبل أقل من رجلين أو رجل وامرأتين لقوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾، وقوله: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾، ولا يترك هذا الأصل إلا بنص قاطع مثله أو إجماع، ولا نص فى قبول شهادة المرضعة وحدها، والذى ذكروه من حديث عقبة بن الحارث ليس بنص على وجوب الحكم بها كما مر، بل الظاهر كونه محمولا على التورع، ألا ترى أنه ﷺ أعرض عنه فى المرة الأولى، وقبل فى الثانية أيضا، وإنما قال له: «دعها عنك» فى الثالثة، لو كان حكم ذلك الإخبار وجوب التفريق لأجابه به من أول الأمر، إذ الإعراض قد يترتب عليه ترك السائل المسألة بعد ذلك، ففيه تقرير على المحرم.

مما يؤيد حمله على التورع أنه ﷺ أمر عقبة بفراق امرأته بقول الأمة، ولا شهادة للعبد، ولا للأمة، كما تقدم، فقد ورد التصريح فى الحديث بأنها كانت أمة سوداء، كما فى "الفتح البارى" (٥:١٩٧)، واحتجاج الخصم به على قبول شهادة الإماء والعبيد مصادرة على المطلوب، فإن كونها شاهدة فى محل النزاع، فعلم أنه قال له ذلك لظهور اطمئنان نفسه بخبرها لا من باب الحكم، وقد قلنا: أنه إذا وقع فى القلب صدقها يستحب التنزه ولو بعد النكاح، وكذا إذا شهد به رجل واحد (فتح القدير ٣:٣٢٤).

وأما انتفاء الإجماع: فظاهر لا ينكره إلا مجادل مكابر، فإن ابن حزم ومن تبعه لا يقدرون على إنكار اختلاف الصحابة والتابعين فى شهادة المرضعة وحدها، وإنما أجمعوا على أن شهادة النساء وحدهن تجوز فيما لا يحل للرجال النظر إليه من عورات النساء، صرح به الشافعى رحمه الله فى "الأم" (٥:٢٩)، والموفق فى "المغنى" (١٢:١٥) ولذا قال أبو حنيفة بقبول شهادتهن منفردات فى الولادة دون الاستهلال، لكون الأول مما لا يحل للرجال النظر إليه، ويتعذر اطلاعهم

باب شهادة البدوى على القروى

٥٠٢٨- روى سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال: شهد أعرابى عند رسول الله ﷺ على رؤية الهلال، فأمر بلالا ينادى فى الناس: فليصوموا غداً، رواه أبو داود (١: ٢٢٧) وسكت عنه، وفى "المرقاة" (٢: ٥٠٧): وصححه الحاكم والبيهقى اهـ، وقد مر فى كتاب الصوم من هذا "الكتاب" (٩: ٧٤).

٥٠٢٩- عن ربعى بن خراش عن رجل من أصحاب النبى ﷺ قال: اختلف

عليه، بخلاف الثانى، فكذلك الإرضاع بقى حكمه فى الشهادة على الأصل الذى قد ورد به النص، ولم يرد بخروجه منه نص ولا إجماع. وقولهم: إن الرضاع لا يطلع عليه أحد من الرجال ممنوع فإن المحارم من الرجال يطلعون عليه، فافهم، والله تعالى أعلم.

باب شهادة البدوى على القروى

قوله: روى سماك بن حرب وقوله: عن ربعى بن خراش إلخ. دلالتهما على جواز شهادة الأعراب وهم أهل البدو ظاهرة، والشهادة على هلال رمضان وإن كانت مختلفا فى كونها شهادة فالشهادة على هلال الفطر شهادة إجماعا، واختلف العلماء فى شهادة البدوى على القروى: فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والليث والأوزاعى والشافعى: هى جائزة إذا كان عدلا. وروى نحوه عن الزهر، وروى ابن وهب عن مالك قال: لا تجوز شهادة بدوى على قروى إلا فى الجراح. وقال ابن القاسم عنه: لا تجوز شهادة بدوى على قروى فى الحضر إلا فى وصية القروى فى السفر أو فى بيع، فتجوز إذا كانوا عدولا، كذا فى "الأحكام" للجصاص (١: ٥٠٠).

وظاهر كلام الخرقى من الحنابلة أن شهادة البدوى على من هو من أهل القرية وشهادة أهل القرية على البدوى صحيحة إذا اجتمعت شروط الشهادة، وهو قول ابن سيرين وأبى ثور، واختاره أبو الخطاب، وقال الإمام أحمد: أخشى أن لا تقبل شهادة البدوى على صاحب القرية، فيحتمل هذا أن لا تقبل شهادته، وهو قول جماعة من أصحابه ومذهب أبى عبيد. وقال مالك كقول أصحاب أحمد فيما عدا الجراح، وكقول الباقين فى الجراح احتياطا للدماء، واحتجوا بما روى أبو داود فى سننه عن أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قال: «لا تجوز شهادة بدوى على صاحب قرية» ولأنه متهم حيث عدل عن أن يشهد قرويا وأشهد بدويا. كذا فى "المغنى" (١٢: ٣١)، والبدوى هو الذى يسكن البادية فى المضارب والخيام، ولا يقيم فى موضع خاص بل يرتحل من مكان إلى

الناس فى آخر يوم من رمضان، فقدم أعرابيان فشهدا عند النبى ﷺ: بالله لأهل الهلال أمس عشية. فأمر رسول الله ﷺ الناس أن يفطروا وأن يغدوا إلى مصلاهم، رواه الدارقطنى وقال: هذا إسناد حسن ثابت، والبيهقى، وقال: الصحابة كلهم ثقات سموا أو لم يسموا، والحاكم فى "المستدرك"، وسمى الصحابى ابن مسعود فذكره، وقال: صحيح على شرطهما، (نصب الراية ١:٣٢١)، ورواه أحمد وأبو داود وسكت عنه هو

مكان، وصاحب القرية هو الذى يسكن القرى، وهى المصر الجامع.

قال فى "النهاية": إنما كره شهادة البدوى لما فيه من الجفاء فى الدين والجهالة بأحكام الشرع، ولأنهم فى الغالب لا يضبطون الشهادة على وجهها. قال الخطابى: يشبه أن يكون إنما كره شهادة أهل البدو لما فيهم من عدم العلم بإتيان الشهادة على وجهها، ولا يقيمونها على حقها لقصور علمهم عما يغيرها عن وجهها، وكذلك قال أحمد، وذهب إلى العمل بالحديث جماعة من أصحابه، وذهب الأكثر إلى القبول. قال ابن رسلان: وحملوا هذا الحديث على من لم تعرف عدالته من أهل البدو، والغالب أنهم لا تعرف عدالتهم. كذا فى "النيل" قال المنذرى: وأخرجه ابن ماجة ورجال إسناده احتج بهم مسلم فى "صحيحه". وقال البيهقى: هذا الحديث مما تفرد به محمد بن عمرو بن عطاء عن عطاء بن يسار، فإن كان حفظه فالوجه ما قاله الخطابى رحمه الله اهـ ملخصا من "عيون المعبود" (٣:٣٣٦).

قلت: ولا يخفى ما فى قول الخطابى، فإن أهل البدو كانوا معروفين بجودة الحفظ وكمال الضبط وحسن الأداء وفصاحة الكلام، ولا يشترط فى الشاهد أن يكون عالما بما يغير الشهادة عن وجهها، وإلا لزم رد شهادة الجهلاء من أهل الحضر ولا قائل به. وأما قول ابن رسلان أنهم لا تعرف عدالتهم فإنما يستقيم على قول من شرط فى الشاهد أن يكون معروف العدالة، وأما على قول من اكتفى بظاهر الإسلام كما دل عليه حديث ابن عباس فى شهادة الأعرابى على هلال رمضان وفيه: فقال رسول الله ﷺ: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم، قال: أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال! أذن فى الناس فليصوموا غدا اهـ. أى ولم يبحث عن العدالة فلا، فإن إسلام أهل البدو وإسلام أهل الحضر سواء فى طريق حصول المعرفة به لا يحتاج أحدهما إلى البحث والتنقير عنه بأزيد من الآخر. وأيضا: فإن كان رد شهادة البدوى لطعن فى دينه فإن هذا غير مختلف فى بطلان شهادته، ولا يختلف فيه حكم البدوى والقروى، وإن كان الجهل منه بأحكام الشهادات فوجب أن لا تقبل شهادته على بدوى مثله، وأن لا تقبل شهادته فى الجراح أيضا

والمنذرى ورجاله رجال الصحيح وجهالة الصحابى غير قادحة. (نيل الأوطار ١:٧٣)، وقد مر الحديث فى الجزء الثامن والتاسع من هذا "الكتاب".

كما لا تقبل شهادة القروى إذا كان بهذه الصفة، ويجب أن يقبل شهادة البدوى إذا كان عدلا عالما بأحكام الشهادة على القروى وعلى غيره لزوال المعنى الذى من أجله امتنع قبول شهادته، وأن لا يجعل لزوم سمة البدو إياه علة لرد شهادته، كما لا تجعل نسبة القروى إلى القرية علة لجواز شهادته إذا كان مجانبا للصفات المشروطة لجواز الشهادة، فالحق ما قاله الجصاص فى "الأحكام" له: إن نص الكتاب يوجب التسوية بين شهادة القروى والبدوى لأن الخطاب توجه إليهم بذكر الإيمان بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم﴾، وهؤلاء من جملة المؤمنين ثم قال تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ أى رجال المؤمنين الأحرار، وهذه صفة هؤلاء. ثم قال: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ وإذا كانوا عدولا فهم مرضيون. وقال: ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾ هذه الصفة شاملة للجميع إذا كانوا عدولا.

وفى تخصيص القروى بها دون البدوى ترك العموم بغير دليل، ولم يختلفوا أنهم مرادون بالنص، لأنهم يجيزون شهادة البدوى على بدوى مثله على شرط الآية، وإذا كانوا مرادين بها، فقد اقتضت جواز شهادتهم على القروى من حيث اقتضت جواز شهادة بعضهم على بعض، ومن حيث اقتضت جواز شهادة القروى على البدوى. (ولأن رد شهادته لعلة كونه بدويا غير مناسب لقواعد الشريعة، لأن المساكن لا تأثير لها فى الرد والقبول لعدم صحة جعل ذلك مناطا شرعيا ولعدم انضباطه، فالمناط هو العدالة الشرعية، وهو مما لا يختص بمكان دون مكان، فعند وجود العدالة يوجد القبول وعند عدمها ينعدم).

وأما الحديث فجائز أن يكون فى أعرابى بخصوصه أبطل النبى ﷺ شهادته لعلمه بخلافها، فأخبر به، فنقله الراوى من غير ذكر السبب (كما فعله أبو هريرة فى حديث: «ولد الزنا شر الثلاثة». وفى حديث: «لأن أمتع بسوط فى سبيل الله أحب إلى من أن أعتق ولد الزنا». (وقد مر وجهه عن قريب). وجائز أن يكون قاله فى الوقت الذى كان الشرك والنفاق غالبين على الأعراب، كما قال عز وجل: ﴿وممن حولكم من الأعراب منافقون﴾، وقال: ﴿ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر﴾، فإنما منع قبول شهادة من هذه صفته من الأعراب، وقد وصف الله قوما آخرين من الأعراب بعد هذه الصفة ومدحهم بقوله: ﴿ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول﴾ الآية، فمن كانت هذه صفته، فهو

٥٠٣٠– حدثنا ابن أبى داود ثنا الوهبى ثنا إسحاق عن صالح بن كيسان عن عروة عن عائشة قالت: قدمت أم سنبلة الأسلمية ومعها رطب من لين تهديه لرسول الله ﷺ فوضعته عندى ومعها قدح لها، فدخل النبى ﷺ فقال: مرحبًا وسهلا بأم سنبلة، قالت: بأبى وأمى أهديت لك رطبا من لبن قال: بارك الله عليك صبى لى فى هذا القدح، فصببت له فى القدم فلما أخذه قلت: قد قلت: لا أقبل هدية من أعرابى، قال: أعراب أسلم يا عائشة! إنهم ليسوا بأعراب ولكنهم أهل باديتنا ونحن أهل حاضرتهم إذا دعوناهم أجابوا وإذا دعونا أجبناهم، ثم شرب.

٥٠٣١– حدثنا ابن أبى داود ثنا محمد بن عبد الله بن نمير ثنا يونس بن بكير ثنا ابن إسحاق فذكر بإسناد مثله، رواه "الطحاوى" (٢:٢٩٦)، وسنده حسن.

٥٠٣٢– قال: وحدثنا الربيع بن سليمان الجيزى ثنا سعيد بن كثير بن عفير ثنا سليمان بن بلال عن عبد الرحمن بن حرملة عن عبد الله بن نيار عن عروة عن عائشة عن النبى ﷺ بنحوه. وزاد فى آخره: فليسوا بأعراب. وهذا سند صحيح رجاله كلهم ثقات من رجال الصحيح خلا شيخ الطحاوى، وهو ثقة.

باب شهادة المختبئ والشهادة على الخط

٥٠٣٣– فيه حديث ابن عباس أن رجلا سأل النبى ﷺ عن الشهادة فقال: "هل

مرضى عند الله وعند المسلمين مقبول الشهادة اهـ ملخصا (١:٥٠٠).

قوله: حدثنا ابن أبى داود إلخ. فيه تأييد صريح لما قاله الجصاص أن أهل البدو الذين عناهم رسول الله ﷺ فى حديث أبى هريرة هم الذين لا يجيبون إذا دعوا، وأما من كان منهم يجيب إذا دعى وفيه من أسباب العدالة ما فى أهل العدالة من أهل الحضر فشهادته مقبولة وهو كأهل الحضر سواء، والله تعالى أعلم بالصواب.

باب شهادة المختبئ والشهادة على الخط

قوله: فيه حديث ابن عباس إلخ. قال العبد الضعيف: فيه أمره ﷺ بالشهادة عند العلم يقينا، فدل على رد شهادة المختبئ، وهو الذى يخفى نفسه عن المشهود عليه ليسمع إقراره، ولا يعلم به، فلو سمع كلامه، وهو لا يرى شخصه من وراء حجاب كثيف لا يشف لا يجوز له أن يشهد،

ترى الشمس؟ قال: نعم، قال: على مثلها فاشهد أو دع». أخرجه الحاكم فى "المستدرك" وصححه، وتعقبه الذهبى، والحق أنه حديث حسن فى الدرجة الثانية، وقد مر ذكره فى (باب شهادة الأعمى).

٥٠٣٤- وروى ابن أبى شيبة من طرق الشعبى عن شريح أنه كان لا يجيز شهادة المختبئ قال: وقال عمرو بن حريث: كذلك يفعل بالخائن الظالم أو الفاجر، كذا فى "فتح البارى" (٥: ١٨٣)، وعلقه البخارى مختصراً.

ولو شهد وفسره للقاضى بأن قال: سمعته باع أو أقر ولم أر شخصه حين تكلم لا يقبله، لأن النغمة تشبه النغمة إلا إذا أحاط بعلم ذلك، لأن المسوغ هو العلم غير أن رؤيته متكلما بالعقد طريق العلم به، فإذا فرض تحقق طريق أخر جاز، وذلك بأن يكون دخل البيت فرأه فيه وعلم أنه ليس به أحد غيره ولا منفذ غير الباب، وهو قد جلس عليه وسمع الإقرار أو البيع فإنه يجوز له الشهادة عليه بما سمع، لأنه حصل به العلم فى هذه الصورة وكذلك إذا أقرت المرأة من وراء حجاب لا يجوز لمن سمع أن يشهد على إقرارها إلا إذا رأى شخصها فحينئذ يجوز، كذا فى "فتح القدير" (٦: ٤٦٣).

وبهذا تبين أن بناء رد شهادة المختبئ عندنا على أن شرط الشهادة هو السماع من الخصم، ولا يعرف كونه خصما إلا بالرؤية لا بمجرد سماع الكلام، لأن النغمة تشبه النغمة، فلم يحصل للمختبيء العلم وكان فى ذلك بمنزلة الأعمى لا على ما ذكره الموفق فى "المغنى" من قول الله تعالى: ﴿ولا تجسسوا﴾، ومن قوله ﷺ: «من حدث بحديث ثم التفت فهى أمانة» يعنى أنه لا يجوز لسامعه ذكره عنه لالتفاته وحذره اهـ(١٢: ١٠١)، فإن تجسس الظالم الخائن لإحياء حق المظلوم غير ممنوع شرعا، وإذا سمع رجلا يقول بحضرته لآخر: بقى لك على كذا. ثم التفت لا يكون ذلك أمانة وجاز للسامع، بل يجب أن يشهد عليه بذلك، ولو لم يجز الشهادة بشيء حتى يقول المشهود عليه: اشهد على بهذا لأدى ذلك إلى سد باب الشهادة بالكلية، فإن الغاصب لا يقول لأحد: اشهد على أنى أغصب ولا السارق ولا الزانى ولا القاتل ولا قاطع الطريق وأشباه هؤلاء، وقد شهد الصحابة بعضهم على بعض، فلم يقل له الخلفاء: هل أشهدكم على ذلك أو لا؟ ولم يقل هذا أحد من الصحابة ولا من غيرهم، وقد اغتر ابن حزم بقول أبى حنيفة: لا يجوز شهادة المختبئ فظن أن معناه: لا يجوز الشهادة على أحد بشيء حتى يقال له: اشهد علينا، كما فى "المحلى" (٩: ٤٣٤)، وهذا لم يقل به أبو حنيفة قط، وكتب أصحابه مشحونة بخلافه.

قال فى "الهداية": وما يتحمله الشاهد على ضربين: أحدهما ما يثبت حكمه بنفسه مثل

٥٠٣٥- وروى سعيد بن منصور من طرق عن شريح أنه كان يرد شهادة المختبئ، وكذلك الشعبى (فتح البارى ٥:١٨٣).

البيع والإقرار والغصب والقتل وحكم الحاكم، فإذا سمع ذلك الشاهد أو رآه وسعه أن يشهد به وإن لم يشهد عليه، لأنه علم ما هو الموجب بنفسه وهو الركن فى إطلاق الأداء قال الله تعال: ﴿إلا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾ (أفاد أن من شهد عالما بحق كان ممدوحا فلزم أن ذلك مطلق شرعا) ومنه ما لا يثبت الحكم فيه بنفسه مثل الشهادة على الشهادة، فإذا سمع شاهدا يشهد بشيء لم يجز له أن يشهد على شهادته إلا أن يشهد عليها، لأن الشهادة غير موجبة بنفسها، وإنما تصير موجبة بالنقل إلى مجلس القضاء فلا بد من الإنابة والتحميل ولم يوجد اهـ (٦:٤٦٣ مع "الفتح")، فهذا كما ترى صريح فى أن أبا حنيفة لا يقول بتوقف الشهادة على الإشهاد إلا فى الشهادة على الشهادة لكون شاهد الفرع غير عالم بالواقعة مشاهدة، وأما الذى شهد الواقعة بنفسه فله أن يشهد بما رآه وسمعه وإن لم يشهد عليه.

وإذا عرفت ذلك فما علقه البخارى عن الشعبى وابن سيرين وعطاء وقتادة أن السمع شهادة اهـ. لا يدل على جواز شهادة المختبئ، ولا يرد علينا، فإن معناه جواز الشهادة بالسماع من غير قصد، وإن لم يشهد عليه، ويؤيد ذلك ما فى الجعديات قال: حدثنا شريك عن الأشعث عن عامر وهو الشعبى قال: تجوز شهادة السمع إذا قال: سمعته يقول، وإن لم يشهده، وكذا لا يرد علينا قول الحسن: لو أن رجلا سمع من قوم شيئا، فإنه يأتى القاضى فيقول: لم يشهدوا لى، ولكن سمعت كذا وكذا، كما فى "فتح البارى" (٥:١٨٤) فإن معناه أن للشاهد أن يشهد على من سمعه يقر بحق وإن لم يقل له: اشهد على. وليس هذا من باب شهادة المختبئ بل من باب جواز الشهادة من دون الإشهاد، ولا نزاع فيه.

واحتج البخارى رحمه الله بحديث ابن عمر فى قصة ابن صياد وفيه قوله: وهو يختل أن يسمع من ابن صياد شيئا قبل أن يراه اهـ. ولا حجة له فيه، لأن معناه قبل أن يرى ابن صياد رسول الله ﷺ لا قبل أن يراه النبى ﷺ، وأيضا فإن النبى ﷺ لم يرد بذلك إلا تحقيق الأمر ديانة فهو خارج عن الموضوع، نعم يرد ذلك على من بنى رد شهادة المختبئ على النهى عن التجسس، وله أن يقول: إن ذلك ليس من التجسس المنهى عنه، كما لا يخفى.

واحتج أيضا بحديث عائشة فى قصة امرأة رفاعة وأبو بكر جالس عند النبى ﷺ وخالد بن سعيد بالباب ينتظر الإذن له، فقال: يا أبا بكر! ألا تسمع إلى هذه ما تجهر به عند النبى ﷺ، وفيه

٥٠٣٦- وروى عن أبى معاوية النخعى عن الشعبى فيمن عرف الخط والخاتم، ولا يذكر الشهادة أنه لا يشهد به حتى يذكرها. ذكره الجصاص فى الأحكام له (١:٥١٤)، وأبو معاوية اسمه: عمرو بن عبد الله بن وهب وهو ثقة من رجال الصحيح، والمحدث لا يحذف الإسناد إلا ما كان سالمًا من الكلام.

إنكار خالد على امرأة رفاعة مع كونه محجوبا عنها خارج الباب، ولم ينكره النبى ﷺ عليه ذلك اهـ. ولا حجة له فيه أيضا فإن إنكار خالد لم يكن من باب الشهادة بل من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولا نزاع فى جوازه بالسماع وإن كان السامع محتجبا، ألا ترى أنه يجوز للمرأة أن تحدث بالحديث، وللسامع أن يرويه عنها بالسماع من وراء حجاب، فإن الرواية قد سومح فيها ما لم يسامح مثله فى الشهادة، وكذلك الأمر بالمعروف فافهم. ويحتمل أن يكون خالد ابن سعيد قد رأى المرأة حين دخلت بيت النبى ﷺ وعرفها، ثم سمع صوتها وهو جالس على الباب، وليس ذلك من شهادة المختبئ فى شىء.

قوله: وروى عن أبى معاوية النخعى إلخ. قال العبد الضعيف: قد اختلف الفقهاء فى الشهادة على الخط فقال أبو حنيفة وأبو يوسف: لا يشهد بها حتى يذكرها، وهذا هو المشهور من قولهم: وروى ابن رستم قال: قلت لمحمد: رجل يشهد على شهادة، وكتبها بخطه وختمها، أو لم يختم عليها وقد عرف خطه قال: إذا عرف خطه وسعه أن يشهد عليها ختم عليها أو لم يختم. وقال أبو حنيفة: ما وجد القاضى فى ديوانه لا يقضى به إلا أن يذكره، وقال أبو يوسف: يقضى به إذا كان فى قمطره وتحت خاتمه، لأنه لو لم يفعله أضر بالناس، وهو قول محمد، ولا خلاف بينهم أن لا يمضى شيئا منه إذا لم يكن تحت خاتمه، وأنه لا يمضى ما وجده فى ديوان غيره من القضاة إلا أن يشهد به الشهود على حكم الحاكم الذى قبله. وقال ابن أبى ليلى مثل قول أبى يوسف فيما يجده فى ديوانه، وقال مالك فيمن عرف خطه ولم يذكر الشهادة: أنه لا يشهد على ما فى الكتاب، ولكن يؤدى شهادته إلى الحاكم كما علم، وليس للحاكم أن يجيزها، فإن كتب الذى عليه الحق شهادته على نفسه فى ذكر الحق ومات الشهود فأنكر فشهد رجلان أنه خط نفسه فإنه يحكم عليه بالمال ولا يستحلف رب المال، كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (١:٥١٣).

وقال الموفق فى "المغنى": إذا عرف الشاهد خطه ولم يذكر أنه شهد به فهل يجوز له أن يشهد بذلك؟ فيه روايتان: إحداهما: لا يجوز أن يشهد بها.

وفى رواية: إذا عرف خطه ولم يحفظ فلا يشهد إلا أن يكون منسوخا عنده موضوعا تحت

باب جواز تزكية المرأة وقول المزكى: لا أعلم إلا خيرًا

٥٠٣٧- عن ابن شهاب: أخبرنى عروة بن الزبير وابن المسيب وعلقمة بن وقاص وعبيد الله بن عبد الله عن حديث عائشة رضى الله عنها حين قال لها أهل الإفك ما قالوا فدعا رسول الله ﷺ عليًا وأسامة حين استلبث الوحى يستأمرهما فى فراق أهله، أما

ختمه وحرزه فيشهد، ولا يشهد إذا لم تكن كذلك بمنزلة القاضى فى إحدى الروايتين إذا وجد حكمه بخطه تحت ختمه أمضاه، ولا يمضيه إذا لم يكن كذلك اهـ (١٢:٢٢).

قال الجصاص أبو بكر الرازى فى "الأحكام" له: قد ذكرنا دلالة قوله تعالى: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ ودلالة قوله تعالى بعد ذكر الكتاب: ﴿ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا﴾ على أن من شرط الشهادة ذكر الشاهد لها (وأن لا يكون مرتابا فيها) وأنه لا يجوز الاقتصار على الخط، إذا الخط والكتاب مأمور به لتذكر به الشهادة، ويدل عليه أيضا قوله تعالى: ﴿إلا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾ فإذا لم يذكرها فهو غير عالم بها، وقول تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ يدل على ذلك أيضا، ويدل عليه حديث ابن عباس مرفوعا: إذا رأيت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع. وقد تقدم ذكر سنده، وأما الخط فقد يزور عليه وقد يشتبه على الشاهد فيظن أنه خطه وليس بخطه، ولما كانت الشهادة من مشاهدة الشيء، وحقيقته العلم به فمن لا يذكر الشهادة فهو بخلاف هذه الصفة فلا تجوز له إقامة الشهادة به، وقد أكد أمر الشهادة حتى صار لا يقبل فيها إلا صريح[1] لفظها ولا يقبل ما يقوم مقامها من الألفاظ، فكيف يجوز العمل على الخط الذى يجوز عليه التزوير والتبديل اهـ (١:٥١٤).

ولعلك قد تفطنت بذلك أن حديث ابن عباس المذكور فى المتن مفسر للشهادة المذكورة فى النص، وبمجموعهما تبين اشتراط العلم اليقينى لجواز الشهادة وهو الأصل لكثير من الفروع التى ذكرها الفقهاء فى باب قبول الشهادة وردها، والله تعالى أعلم.

باب جواز تزكية المرأة وقول المزكى: لا أعلم إلا خيرا

قوله: عن ابن شهاب إلخ. قال العينى فى "العمدة": روى الطحاوى عن أبى يوسف أنه إذا

---

(١) قال الموفق فى "المغنى" (١٢:١٠٠): ويعتبر لفظ الشهادة فى أداءها فيقول: أشهد أنه أقر بكذا ونحوه. ولو قال: أعلم أو أتيقن أو أعرف لم يعتد به، وهذا مذهب الشافعى، ولا أعلم فيه خلافا اهـ قلت: وخلاف ابن حزم ومن تبعه ليس مما يلتفت إليه، فافهم.

أسامة فقال: أهلك ولا نعلم إلا خيراً. وقالت بريرة: إن رأيت عليها أمراً أغمصه أكثر من أنها جارية حديثة السن تنام عن عجين أهلها، فتأتى الداجن فتأكله. فقال النبى ﷺ: من يعذرنا فى رجل بلغنى أذاه فى أهل بيتى؟ فو الله ما علمت من أهلى إلا خيراً، ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه إلا خيراً. رواه البخارى واللفظ له (فتح البارى ٥:١٨٣).

قال ذلك (أى لا أعلم إلا خيرا) قبلت شهادته ولم يذكر خلافا عن الكوفيين فى ذلك واحتجوا بحديث الإفك وعن محمد لا بد أن يقول المعدل: هو عدل جائز الشهادة والأصح أنه يكتفى بقوله: هو عدل وذكر ابن التين عن ابن عمر أنه كان إذا أنعم مدح الرجل قال: ما علمنا إلا خيرا. وروى ابن القاسم عن مالك أنه أنكر أن يكون قوله: لا أعلم إلا خيرا تزكية. وقال: لا يكون تزكية حتى يقول: رضا، وأراه عدلا رضا وذكر المزنى عن الشافعى قال: لا تقبل فى التعديل إلا أن يقول: عدل على ولى. ثم لا يقبله حتى يسأله عن معرفته فإن كان يعرف حاله الباطنة يقبل وإلا لم يقبل ذلك.

وفى التوضيح: والأصح عندنا يعنى الشافعية أنه يكفى أن يقول: هو عدل ولا يشترط على ولى اهـ (٦:٣٢٥)، وقال ابن المنير: التعديل إنما هو تنفيذ للشهادة، وعائشة رضى الله عنها لم تكن شهدت ولا كانت محتاجة إلى التعديل لأن الأصل البراءة، وإنما كانت محتاجة إلى نفى التهمة عنها حتى تكون الدعوى عليها بذلك غير مقبولة ولا شبهة، فيكفى فى هذا القدر هذا اللفظ، فلا يكون فيه لمن اكتفى فى التعديل بقوله: لا أعلم إلا خيرا حجة اهـ (فتح البارى ٥:١٨٣).

قلت: هذه مصادرة على المطلوب، وحاصلها: التفرقة بين تزكية متهم ومتهم، وأنه يجب فى تعديل الشاهد ما لا يجب فى تعديل غيره من المتهمين، وهذا هو محل النزاع، ونحن نقول: إن الأصل فى الشاهد المسلم العدالة، فلا يسأل القاضى عن الشهود ما لم يطعن الخصم فيهم، فإذا طعن سأل عنهم، ويكفى فى تزكيتهم ما يكفى فى تزكية كل متهم، وقد ثبت بالنص كفاية قوله: لا نعلم إلا خيرا، ووالله ما علمت إلا خيرا تزكية، ومن ادعى الفرق فعليه البيان.

وفى الحديث دلالة على جواز تعديل النساء أيضا لما فيه من سؤاله ﷺ بريرة عن حال عائشة بعد ما قال له على: واسأل الجارية تصدقك، فقال له: يا بريرة! هل رأيت فيها شيئا يريبك؟ فقالت: لا والذى بعثك بالحق إن رأيت منها أمرا أغمصه عليها قط الحديث. فاعتمد النبى ﷺ قولها حتى خطب فاستعذر من عبد الله بن أبى، وكذلك سأل زينب بنت جحش عن أمرها فقال: يا زينب! ما علمت؟ ما رأيت؟ فقالت: يا رسول الله! أحمى سمعى وبصرى والله ما علمت عليها إلا خيرا. قالت عائشة: وهى كانت تساميني فعصمها الله بالورع.

باب الشهادة على الشهادة

٥٠٣٨- عن حسين بن ضميرة عن أبيه عن جده عن علي قال: لا يجوز على شهادة الميت إلا رجلان رواه عبد الرزاق في مصنفه عن الأسلمي عنه (زيلعي ٢:٢١٢)، وسنده ضعيف.

٥٠٣٩- قال ابن حزم في "المحلى" (٩:٤٣٩): روينا عن علي من طريق ابن ضميرة وهو مطرح أنه لا يقبل على شهادة واحد إلا اثنان اهـ. قلت: وهذا قريب من لفظ "الهداية"، فليس ما رواه بغريب، كما زعمه الحافظ الزيلعي.

قال ابن بطال: فيه حجة لأبي حنيفة في جواز تعديل النساء، وبه قال أبو يوسف ووافق محمد الجمهور. وقال الطحاوي: التزكية خبر وليست شهادة فلا مانع من القبول اهـ من "فتح الباري" (٥:١٩٩)، وفي "الهداية": ولا يشترط أهلية الشهادة في المزكي في تزكية السر حتى صلح العبد مزكيا، فأما تزكية العلانية فهو شرط وكذا العدد بالإجماع على ما قاله الخصاف رحمه الله لاختصاصها بمجلس القضاء، قالوا: ويشترط الأربعة في تزكية شهود الزنا عند محمد رحمه الله (٦:٤٦١)، وقد مر ما فيه، فتذكر، والله أعلم.

باب الشهادة على الشهادة

قوله: عن حسين بن ضميرة إلخ. قال العبد الضعيف: الشهادة على الشهادة جائزة بإجماع العلماء وبه يقول مالك والشافعي وأحمد. قال أبو عبيد: أجمعت العلماء من أهل الحجاز والعراق على إمضاء الشهادة في الأموال، ولأن الحاجة داعية إليها، فإنها لو لم تقبل لبطلت الشهادة على الوقف وما يتأخر إثباته عند الحاكم ثم يموت شهوده وفي ذلك ضرر على الناس ومشقة شديدة فوجب أن تقبل كشهادة الأصل ولا تقبل في حد، وهذا قول النخعي والشعبي وأبي حنيفة وأصحابه، وقال مالك والشافعي في قول وأبو ثور: تقبل في الحدود وكل حق، لأن ذلك يثبت شهادة الأصل فيثبت بشهادة الفرع.

ولنا: أن الحدود منبية على الستر والدرء بالشبهات والإسقاط بالرجوع عن الإقرار، وفي الشهادة على الشهادة شبهة لما يتطرق إليها احتمال الغلط والسهو والكذب في شهود الفرع مع احتمال ذلك في شهود الأصل، وهذا احتمال زائد لا يوجد في شهادة الأصل، وهو معتبر بدليل أنها لا تقبل مع القدرة على شهود الأصل، فوجب أن لا تقبل في ما يندرئ بالشبهات، ولأنها إنما

٥٠٤٠- حدثنا وكيع عن إسماعيل الأزرق عن الشعبى قال: لا يجوز شهادة الشاهد على الشاهد حتى يكون[1] اثنين، رواه ابن أبى شيبة فى "المصنف" (زيلعى ٢:٢١٢)، والأزرق هذا ضعيف ضعفه غير واحد، وذكره ابن حبان فى "الثقات" روى له البخارى فى "الأدب"، وابن ماجة فى "السنن" (التهذيب ١:٣٠٣).

تقبل للحاجة ولا حاجة إليها فى الحد، لأن ستر صاحبه أولى من الشهادة عليه، ولأنه لا نص فيها، ولا يصح قياسها على الأموال لما بينهما من الفرق فى الحاجة والتساهل فيها، ولا يصح قياسها على شهادة الأصل لما ذكرنا من الفرق، فبطل إثباتها.

وظاهر كلام أحمد أنها لا تقبل فى القصاص أيضا ولا حد القذف، لأنه قال: إنما تجوز فى الحقوق، أما الدماء والحد فلا، وهذا قول أبى حنيفة لأنه عقوبة بدنية تدرا بالشبهات وتبتنى على الإسقاط، فأشبهت الحدود، فأما ما عدا الحدود والقصاص والأموال كالنكاح والطلاق، وسائر ما لا يثبت إلا بشاهدين فنص أحمد على قبولها فى الطلاق والحقوق، فيدل على قبولها فى جميع الحقوق، وهو قول الخرقى (وقول أبي حنيفة رحمه الله). ويشترط لها أن تتعذر شهادة الأصل لموت أو غيبة، أو مرض، أو خوف من سلطان، أو غيره.

وبهذا قال مالك وأبو حنيفة والشافعى. وحكى عن[2] أبى يوسف ومحمد جوازها مع القدرة على شهادة الأصل قياسا على الرواية وأخبار الديانات، وروى عن الشعبى أنها لا تقبل إلا أن يموت شاهد الأصل لأنهما إذا كانا حيين رجى حضورهما، ويمكن تأويل قول الشعبى على أن ذكر الموت كناية عن تعذر شهادة الأصل تمثيلا، وفى معناه الغيبة البعيدة والمرض والحبس والخوف، كما لا يخفى.

ووجه اشتراط التعذر أنه إذا أمكن الحاكم أن يسمع شهادة شاهدى الأصل استغنى عن البحث عن عدالة شاهدى الأصل، وكان أحوط للشهادة، فإن سماعه منهما معلوم وصدق شاهدى الفرع مظنون، والعمل باليقين مع إمكانه أولى من اتباع الظن، ولأن شهادة الأصل تثبت نفس الحق، وهذه إنما تثبت الشهادة عليه، ولأن فى شهادة الفرع ضعفا لأنه يتطرق إليها احتمالان:

---

(١) كذا هو فى "فتح القدير": عن المصنف بصيغة التثنية يكونا، ونسخة الزيلعى عندنا كثيرة الأغلاط والتصحيف وفيه: حتى يكون بالمفرد.

(٢) هكذا قاله الموفق، والذى فى كتب أصحابنا حكاية ذلك عن محمد فقط. نعم لم يقيد أبو يوسف التعذر بغيبة الشاهد مسافة السفر، بل بما لو غدا إليه لم يستطع المبيت فى أهله، كما سيأتى.

٥٠٤١- وصح عن الشعبى وقتادة والنخعى: لا تجوز شهادة على شهادة فى

احتمال غلط شاهدى الأصل، واحتمال شاهدى الفرع. (وكلما كثرت[1] الوسائط كثر الاحتمال) فيكون ذلك وهنا فيها، ولذلك لم تنتهض لإثبات الحدود والقصاص فينبغى أن لا تثبت إلا عند عدم شاهدى الأصل كسائر الأبدال، ولا يصح قياسها على أخبار الديانات لأنه خفف فيها، ولهذا لا يعتبر فيها العدد ولا الذكورية ولا الحرية ولا اللفظ. (وأوضح دليل على الفرق بين شهادة الأصل والفرع أن شاهدى الفرع لو شهدا على شهادة رجلين أن هذا المملوك لهذا الرجل بعينه وشهدا على شهادة رجلين آخرين أن هذا المملوك بعينه لآخر غيره لم يكونا شاهدى زور وإنما أديا قول غيرهما، لو كانا شاهدين على الأصل كانا شاهدى زور، قاله الإمام الشافعى رحمه الله فى "الأم" (٦:٢٤٤).

فلله دره من فقيه مجتهد! ولم يتنبه ابن حزم لذلك، وأخلق به أن لا يتنبه له لظاهريته فسوى بين شهادة الأصل والفرع من كل وجه وأتى بما لا يساعده النقل ولا العقل. وإذا ثبت فلا تقبل شهادة شهود الفرع إلا أن يموت شهود الأصل أو يغيبوا مسيرة ثلاثة أيام ولياليها فصاعدا أو يمرضوا مرضا لا يستطيعون معه حضور مجلس الحاكم، لأن جوازها للحاجة وإنما تمس عند عجز الأصل. وبهذه الأشياء يتحقق العجز، وإنما اعتبرنا السفر لأن المعجز بعد المسافة، فقدرت بمسافة اعتبرها الشرع بعيدة حتى أثبت رخصا عندها -من الفطر والقصر وامتداد مسح الخف وعدم وجوب الأضحية والجمعة- فكذا سبيل هذا الحكم، وعن أبى يوسف رحمه الله أنه إن كان فى مكان لو غدا لأداء الشهادة لا يستطيع أن يبيت فى أهله صح الإشهاد إحياء لحقوق الناس، لأن الشاهد تشق عليه المطالبة بمثل هذا السفر، وقد قال الله تعالى: ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾ وإذا لم يكلف الحضور تعذر سماع شهادته، فاحتيج إلى سماع شهادة الفرع، قلنا: هذا مطلق، وقيده

(١) قلت: وهذا مما لا يخفى على محدث له ممارسة بالأسانيد، والعجب من ابن حزم أنه مع كونه محدثا حافظا للحديث كيف جعل شهادة الفرع كشهادة الأصل سواء، وهل هذا إلا مكابرة للعيان؟ فقال: لم نجد لمن منع من قبول الشهادة على شهادة الحاضر حجة أصلا، لا من قرآن ولا من سنة ولا قول أحد من السلف ولا قياس ولا معقول، وقد أمرنا الله بقبول شهادة العدل والشهادة على الشهادة عدول فقبولها واجب اهـ (٩:٤٣٩). قلت: يا سبحان الله! وهل أمر إلا بقبول شهادة من شهد بالحق وهو عالم به، والشاهد على الشاهد لم يشهد بالحق ولم يعلم به، وإنما شهد على شهادة من شهد بالحق وعلمه، فأين الأمر بقبول هذه الشهادة؟ وإنما قلنا به للحاجة وللإجماع، ولا حجة إذا أمكن الحاكم أن يسمع شهادة الأصل، ولا إجماع لما ذكرنا عن الشعبى أنها لا تقبل إلا أن يموت شاهد الأصل فافهم. ظ.

حد. وهو قول الأوزاعى ورويناه أيضًا عن شريح ومسروق والحسن وابن سيرين (المحلى ٩:٤٣٩).

السنة بالسفر فجلعت ما دون ذلك فى حكم الحاضر فى الترخص وغيره، فلم يكن مضارا فى المطالبة بما دون مسافة السفر شرعا، كذا فى "فتح القدير" (٦:٥٢٨) بمعناه. ويعتبر دوام هذا الشرط إلى الحكم، فلو شهد شاهدا الفرع فلم يحكم بشهادتهما حتى حضرا شاهدا الأصل وقف الحكم على سماع شهادتهما، لأنه قدر على الأصل قبل العمل بالبدل، فلم يجز العمل به كالمتيمم يقدر على الماء قبل الصلاة، كذا فى المغنى (١٢:٩٠)، وفى "فتح القدير": ولو شهدا على شهادة رجلين بشىء ولم يقض بشهادتهما حتى حضر الأصلان ونهيا الفروع عن شهادة صح النهى عند عامة المشائخ، وقال بعضهم: لا يصح. والأظهر الأول اهـ (٦:٥٢٨)، وتقييده بقوله: ونهيا الفروع عن الشهادة يدل على أنه يقضى بشهادة الفرعين لو لم ينههما الأصلان، والله تعالى أعلم.

قال الموفق فى "المغنى": ويشترط أن يتحقق شروط الشهادة من العدالة وغيرها كل واحد من شهود الأصل والفرع، لأن الحكم يبتنى على الشهادتين جميعا، فاعتبرت الشروط فى كل واحد منهما، ولا خلاف فى هذا نعلمه، فإن عدل شهود الفرع شهود الأصل فشهدا بعدالتهما وعلى شهادتهما جاز بغير خلاف نعلمه، وإن لم يشهدا بعدالتهما جاز ويتولى الحاكم ذلك، فإن علم عدالتهما حكم فإن لم يعرفها بحث عنهما، وبهذا قال الشافعى (وأبو حنيفة). وقال الثورى وأبو يوسف: (قلت: بل محمد بن الحسن كما فى "الهداية"، وأما أبو يوسف فقوله كقول الإمام) إن لم يعدل شاهدا الفرع شاهدى الأصل لم يسمع الحاكم شهادتهما، لأن ترك تعديله يرتاب به الحاكم، وليس بصحيح، لأنه يجوز أن لا يعرفا ذلك فيرجع فيه إلى بحث الحاكم اهـ (١٢:٩٠).

قال العبد الضعيف: ودل الأثران الذين أو دعناهما فى المتن على أنه لا تقبل على شاهد واحد إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، وعن ربيعة مثله وهو قول أبى حنيفة ومالك إلا أنهما أجازا شهادة ذينك الاثنين أيضا على شهادة العدل الآخر (المحلى ٩:٤٣٩)، فتجوز شهادة شاهدين على شهادة شاهدين إذا شهدا على شهادة كل من الشاهدين، فيكون لهما شهادتان، شهادتهما معا على شهادة هذا وشهادتهما أيضا على شهاد الآخر، أما لو شهدا على شهادتهما بأن شهد واحد على شهادة الأصل والآخر على شهادة الأصل الآخر فلا يجوز إلا على قول أحمد وعلى قول مالك على ما نقل عنه فى كتب أصحابنا، لكن فى كتب أصحابه أنه لا يجوز، كذا فى "فتح القدير" (٦:٥٢٣).

. . . .

ونقل أصحابنا عن الشافعي رحمه الله أنه قال: لا يجوز إلا الأربع على كل اثنان لأن كل شاهدين قائمان مقام شاهد واحد، فصار كالمرأتين. وكذا حكاه ابن حزم عنه في "المحلى" (٩: ٤٣٩)، والذى ذكره الشافعي في "الأم" يدل على جواز الشاهدين على شاهدين، ونصه: وإذا شهد رجلان على شهادة رجلين فقد رأيت كثيرا من الحكام والمفتين يجيزه، فمن أجازه فينبغي أن يكون من حجة أن يقول: ليسا بشاهدين على شهادة أنفسهما وإنما يشهدان على شهادة رجلين، فهما رجلان كل واحد منهما على رجل ورجل وقد سمعت من يقول: لا أقبل على رجل إلا شهادة رجلين وعلى آخر شهادة آخرين غيرهما اهـ (٦: ٢٤٤)، فنسبه القول الأول إلى كثير من الحكام والمفتين دون الثاني تدل على ترجيح الأول عليه والله تعالى أعلم.

ولنا ما روى عن علي رضي الله عنه وهو وإن كان ضعيفا بهذا الإسناد الذى ذكرناه ولكنه تأيد بقول الشعبي نحوه، وقد تقدم في المقدمة أن المرسل ضعيف عند الشافعي ومن وافقه من المحدثين، وإذا تأيد بفتيا عالم من الصحابة أو التابعين صار حجة، والشعبي تابعي كبير أدرك جماعة من الصحابة وأفتى في زمنهم، فإذا تأيد الحديث الضعيف بقوله صار حجة.

ويحتمل أن يكون حديث علي قد بلغ الإمام بسند غير هذا فلا لوم عليه في الاحتجاج، لأن الإمام قد سمع جماعة من أصحاب علي وأدركهم، كما لا يخفى على من تتبع مشائخه، وهذا يرد على إسحاق بن راهويه وأحمد قولهما: لم يزل أهل العلم على هذا، أي على جواز أن يشهد على كل واحد من شاهدى الأصل شاهد فرع حتى جاء هؤلاء أي أبو حنيفة وأصحابه، كما في "المغني" (١٢: ٩٥)، وكيف يقول: لم يزل أهل العلم على هذا وقد قال ربيعة كقول أبي حنيفة كما ذكره ابن حزم، وقد ثبت عن الشعبي بإسناد حسن قال: لا تجوز شهادة الشاهد على الشاهد حتى يكونا اثنين. وهو مؤيد لما روى عن علي في هذا المعنى، فكيف يصح دعوى الإجماع مع خلاف هؤلاء وقد عرفت أن قول مالك كقولنا. وهو لا يخالف عمل أهل المدينة ويتحرى موافقة العمل ما لا يتحراه غيره.

فالظاهر أن عمل أهل المدينة على عدم جواز شهادة واحد على شهادة واحد، وبالجملة فإن الشعبي وربيعة ومالكا وأبا حنيفة والشافعي لم يكونوا ليخالفوا الإجماع البتة، فقولهم بعدم جواز شاهد على شاهد، وبأنه لا بد من اثنين على واحد دليل على أن الإجماع لم يصح على خلاف ذلك عندهم، ولو صح لم يخالفوه إلى غيره ولو قلنا: إن ربيعة ومالكا وأبا حنيفة والشافعي

. . . .

مقدمون على أحمد وإسحاق وقد أجمع هؤلاء وأصحابهم على عدم جواز شاهد على شاهد فأحمد وإسحاق محجوجان بإجماع من تقدمها لكان له وجه، كما لا يخفى.

وأما ما رواه ابن حزم فى "المحلى" من طريق عبد الرحمن بن مهدى نا عبد الله بن المبارك عن حكيم بن رزيق قال: قرأت فى كتاب عمر بن عبد العزيز إلى أبى أن أجز شهادة رجل على شهادة رجل آخر، وذلك فى كسر سن. ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان ومعمر قال سفيان: عن المغيرة ومقسم: عن إبراهيم النخعى أنه كان يجيز شهادة رجل على شهادة رجل، وقال معمر: عن أيوب السختيانى عن محمد بن سيرين عن شريح أنه كان يجيز شهادة رجل على شهادة رجل ويقول له: أشهدنى ذوى عدل. وروينا عن الزهرى والقضاة قبله اهـ (٩: ٤٣٩)، فمعناه أنهم كانوا يجيزون الشهادة على الشهادة. والمراد بالرجل ورجل فى كلامهم الجنس دون الواحد، فلا دلالة فيه على كفاية واحد على واحد، ألا ترى أن شاهد الفرع كان يقول لشريح: أشهدنى ذوى عدل. فدل على أنه لا يكفى شهادة واحد من شهود الفرع أن يشهد على كل واحد من شهود الأصل، ولأن شاهد الفرع لا يشهد على ما شاهده هو بنفسه، وإنما يشهد على الشهادة، ولا يكون شاهدا على الشهادة مالم يسمع كلام شاهدى الأصل جميعا، ولو سمع كلام واحد منهما فإنما هو شاهد على خبر لا على شهادة، فإن الشهادة لا تتحقق إلا بكمال نصابها.

وأما قول رسول الله ﷺ: «بينتك أو يمينه»، فإنما ورد فى البينة التى هى الأصل وأما البينة التى هى الفرع فلم يرد بها نص، وإنما قلنا بها للإجماع وللحاجة والقياس، فاندحض قول ابن حزم قال رسول الله ﷺ: «بينتك أو يمينه» ولا فرق بين واحد وبين اثنين فى تبيين الحق بذلك، كلاهما يجوز عليه ما يجوز على الواحد (٩: ٤٣٩)، فقد بينا ما هو الفرق بينهما، وأن قوله ﷺ هذا إنما ورد فى بينة الأصل دون الفرع، والقياس يقتضى أن لا تجوز شهادة واحد على واحد بل لا بد من شهادة رجلين على كل واحد من شهود الأصل؛ وهذا هو المروى عن على رضى الله عنه، وهو وإن كان سنده ضعيفا ولكن تأييد القياس الصحيح له قد جبر ضعفه، فافهم، فإن مدار صحة الحديث ليس على السند فقط، بل على ذوق المجتهد والمحديث، فكم من حديث بسند رجاله سلسلة الذهب وهو موضوع عند العارف بعلل الحديث، وكم من ضعيف ليس فى سنده كذاب يعلم الفقيه المجتهد صحته بموافقة آية من كتاب الله أو بعض أصول الشريعة فيحمله ذلك على قبوله والعمل به، كما ذكرناه فى "المقدمة"، فلتراجع.

. . . .

وذهب أبو عبيد وابن حامد (من الشافعية) وأبو بكر (الخلال من الحنابلة) إلى أن الشهادة على الشهادة لا تقبل إلا فى الأموال ولا تقبل فى النكاح والطلاق ونحوها (المغنى ١٢:٨٨) واحتجوا بما رواه الحارث بن نبهان عن الحسن بن عمارة عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قال: لا تجوز شهادة على شهادة فى حد، ولا فى دم، ولا فى طلاق، ولا نكاح، ولا عتق إلا فى المال وحده، قال ابن حزم فى "المحلى": وروينا ذلك عن إبراهيم النخعى اهـ (٩:٤٣٩)، والحارث ابن نبهان هالك وابن عمارة ضعيف، ولا يساعده القياس لأنه حق لا يدرأ بالشبهات فيثبت بالشهادة على الشهادة كالمال، وبهذا فارق الحدود والقصاص، والله تعالى أعلم.

واختلفوا فى اشتراط الذكورية فى شهود الفرع، فعن أحمد أنها شرط فلا يقبل فى شهود الفرع نساء بحال سواء كان الحق مما تقبل فيه شهادة النساء أولا، وبهذا قال مالك والثورى والشافعى، والثانية للنساء مدخل فيما لو كان المشهود به يثبت بشهادتهن فى الأصل (وهو ماعدا الحدود والقصاص عندنا) قال حرب: قيل لأحمد: فشهادة امرأتين على امرأتين تجوز؟ قال: نعم. يعنى إذا كان معهما رجل، وذكر الأوزاعى قال: سمعت نمير[١] بن أوس يجيز شهادة المرأة على المرأة (يعنى إذا كان معها رجل وامرأة) لأن شهود الأصل يدخل فيهم النساء فيجوز أن يشهد رجلان على شهادة رجل وامرأتين فى كل حق يثبت بشهادتهن مع الرجال فى قول أكثر أهل العلم (فكذا بالعكس) ذكره الموفق فى "المغنى" (١٢:٩٤).

ويشترط فى شاهد الفرع أن يسترعيه شاهد الأصل الشهادة فيقول: أشهد على شهادتى أنى أشهد أن لفلان على فلان كذا أو أقر عندى بكذا لأن الفرع كالنائب عنه فلا بد من التحميل والتوكيل، بخلاف شهادة الأصل تجوز على المقر وإن لم يحمله، وكذا كل من شاهد أمرا غير الشهادة له أن يشهد به وإن لم يحمل كالإقرار والبيع والغصب، وهذا كله لم نعلم فيه خلافا؛ وأما لو سمع شاهدا ليسترعى آخر شهادة يشهده عليها، فهل يجوز لهذا السامع أن يشهد بها لحصول الاسترعاء؟ قال أبو حنيفة: لا يجوز له أن يشهد إلا أن يسترعيه بعينه، وبه قال أحمد: لا تكون شهادة إلا أن يشهدك. فأما إذا سمعته يتحدث، فإنما ذلك حديث. قال الموفق: وبما ذكرناه قال الشافعى وأصحاب الرأى وأبو عبيد: لأن الشهادة على الشهادة فيها معنى النيابة فلا ينوب عنه

---

(١) هو الأشعرى قاضى دمشق، روى عن مالك بن مسروح وأبى الدرداء وأم الدرداء وأبى موسى الأشعرى، وأرسل عن معاذ بن جبل وحذيفة ثقة قليل الحديث من الثالثة.

باب الرجوع عن الشهادة

٥٠٤٢- عن الشعبى أن رجلين شهدا عند على بن أبى طالب رضى الله عنه على رجل بالسرقة فقطع يده، ثم أتيا بعد ذلك بآخر فقالا: أوهمنا، إنما السارق هذا. فقال على رضى الله عنه: لا أصدقكما على هذا الآخر وأضمنكما دية يد الأول، ولو أنى

إلا بإذنه اهـ ملخصا (١٢: ٩١-٩٢)، ومثله فى "فتح القدير" (٦: ٥٢٥)، ظ.

باب الرجوع عن الشهادة

قوله: عن الشعبى إلخ قال العبد الضعيف: يجب على كل مسلم الاجتناب عن شهادة الزور بجهده والتوبة عنها متى وقع فيها عمدا، أو خطأ، وذلك بأن يرجع عن الشهادة وليكن رجوعه فى مجلس القضاء، لأنه فسخ للشهادة التى أداها وقد اختصت بمجلس القضاء، فالرجوع عنها كذلك، لأن التوبة بحسب الجريمة، السر بالسر والعلانية بالعلانية فإذا كانت جريمته فى مجلس القضاء جهرا فلتكن توبته بالرجوع كذلك، ولا يمنعه الاستحياء من الناس وخوف اللائمة من إظهار الرجوع فى مجلس القضاء، فلأن يراقب الله خير له من أن يراقب الناس، وهل إذا أظهر الرجوع للناس وأشهدهم عليه وبلغ ذلك القاضى بالبينة عليه يصح الرجوع؟ فالذى فى متون المذهب وشروحها أنه لا يصح.

ومال المحقق ابن الهمام فى "الفتح" إلى صحته (٦: ٥٣٨)، ورجوعه صحيح مقبول فى حقه وإن كان مردودا فيما يرجع إلى حق غيره، حتى إذا رجع قبل القضاء لم يقض القاضى بشهادته لبطلانها بالرجوع، وسقوطها عن الاعتبار لأن كلامه متناقض، والثانى ليس بأولى من الأول، ولا الأول من الثانى فتعارضا، ولا ترجيح قبل الحكم لأحد الكلامين، فلا يحكم بأحدهما، لأن القاضى لا يقضى بكلام متناقض، ولا ضمان عليه لأنه ما أتلف شيئا لا على المدعى ولا على المشهود عليه، فإن حكم بشهادتهم، ثم رجعوا لم يفسخ الحكم ولم يبطل برجوعهم حق المقضى له، لأنه بعد الحكم ترجح الأول لاتصال القضاء به لأنه مؤكد لحكمه ووقع فى حال لا معارض له فيه، فلا ينقض الأقوى بالأدنى وكما أن القاضى لا يقضى بكلام متناقض، فكذلك لا ينقض الأقوى بالأدنى، وكما أن القاضى لا يقضى بكلام متناقض، فكذلك لا ينقض ما قضاء بالكلام المتناقض. وأيضا: فلو أبطل القضاء باعتبار هذا المعنى أدى إلى ما لا يتناهى، لأنه قد يأتى بعد ذلك فيرجع عن هذا الرجوع فيجب إعادة القضاء الأول فيتسلسل الحكم وفسخه وذلك خارج عن

أعلمكما فعلتما ذلك عمداً قطعت أيديكما. ذكره محمد فى "الأصل"، واحتج به (المبسوط للسرخسى ١٦:١٧٨)، وأخرجه الإمام الشافعى، وقال: بهذا نقول: (فتح

موضوعات الشرع.

وقد دل قول على رضى الله عنه: لا أصدقكما على هذا الآخر على ما قلنا: إنهم لو رجعوا بعد الحكم لم يفسخ الحكم ويتعين كذبهم فى الرجوع شرعا، لأن صدقهم قد تعين فى الشهادة وتأكد بقضاء القاضى فى حق المقضى له، ولكن يجب الضمان عليهم لإقرارهم عند الرجوع بأنهم أتلفوا المال على المشهود عليه بشهادتهم بغير حق، والتناقض لا يمنع ثبوت حكم إقرارهم على أنفسهم، والإتلاف وإن كان قد حصل بقضاء القاضى فسبب القضاء شهادة الشهود، وإنما يحال بالحكم على أصل السبب.

وهذا لأن القاضى بمنزلة[1] الملجأ من جهتهم، فإن بعد ظهور عدالتهم يجب عليه القضاء شرعا حتى لو امتنع منه يأثم ويعزل ويعزر، ثم السبب إذا كان تعديا بمنزلة المباشرة فى إيجاب ضمان المال وقد أقر الشهود بالتعدى فى السبب الذى كان منهم، وبهذا السبب سلط المشهود له على مال المشهود عليه، ولو تسلطا عليه لأنفسهما ضمنا فكذلك إذا سلطا الغير عليه ولا يمكن إيجابه على القاضى، لأنه غير متعد فى القضاء، بل هو مباشر لما فرض عليه ظاهرا، فتعين الشهود لإيجاب الضمان عليهم، وهو معنى قول على: وأضمنكما دية يد الأول.

وقد كان أبو حنيفة يقول أولا كقول شيخه حماد بن أبى سليمان أن الشاهدين إذا رجعا عن الشهادة بعد قضاء القاضى ينظر إلى حالهما يوم رجعا فإن كان حالهما أحسن منه يوم شهدا صدقهما القاضى فى الرجوع ورد القضاء وأبطله. وإن كان حالهما يوم رجعا مثل حالهما يوم شهدا أو دون ذلك لم يصدقهما القاضى، ولم يقبل رجوعهما ولم يضمنهما شيئا، وكان قضاء الأول ماضيا ثم رجع فقال: لا أبطل القضاء بقولهما الآخر وإن كانا أعدل منهما يوم شهدا لما ذكرنا ولكن أضمنهما المال الذى شهدا به، وهو قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى، كذا فى "المبسوط" (١٦:١٧٨-١٧٩) بمعناه، وفى "رحمة الأمة": إذا شهد شاهدان بمال ثم رجعا بعد الحكم به قال أبو حنيفة ومالك والشافعى فى القديم وأحمد: عليهما الغرم. وقال الشافعى فى

(١) ولم يقل: إنه ملجأ لأنه لو صار ملجأ حقيقة لوجب القصاص على الشاهدين فى الشهادة بالقتل العمد إذا ظهر كذبهم كما فى المكره، وليس كذلك لأن الملجأ حقيقة هو من يخاف عقوبة الدنيا، والقاضى إنما يكون ملجأ إلى القضاء بالشهادة مخافة عقوبة الآخرة، ولا يصير به مكرها لأن كل أحد يقيم الطاعة خوفا من العقوبة على تركها فى الآخرة، ولا يصير به مكرها،ظ.

القدير ٦:٥٣٩)، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له، كما ذكرناه في "المقدمة".

الجديد: لا شيء عليهما. واتفقوا على أنه لا ينقض الحكم الذى حكم بشهادتهما فيه وأنهما إذا رجعا قبل الحكم لم يحكم بشهادتهما اهـ (ص١٦٣).

ثم الشافعى رحمه الله استدل بحديث على فى فصلين أحدهما فى وجوب القصاص على الشهود إذا رجعوا بعد ما استوفى العقوبة بشهادتهم وزعموا أنهم تعمدوا ذلك فى شهادتهم، وفى أن اليدين تقطعان بيد واحدة فقد قال: ولو أنى أعلمكما فعلتما ذلك عمدا قطعت أيديكما، فإذا جاز قطع اليدين فى يد واحدة بطريق الشهادة فبالمباشرة أولى ولكنّا نقول: هذا اللفظ منه على سبيل التهديد بدون التحقيق، وقد يهدد الإمام بما لا يحقق، قال عمر رضى الله عنه: ولو تقدمت فى المتعة لرجمت والمتعة لا توجب الرجم بالاتفاق.

ثم لم يكن هذا من على رضى الله عنه كذبا لأنه بما لا طريق إليه، وهو العلم بأنهما فعلا ذلك عمدا، فلم يكن هذا كذبا بهذا التعليق ويحصل المقصود وهو الزجر، وهو نظير قوله تعالى (حكاية عن إبراهيم صلوات الله عليه) ﴿بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم إن كانوا ينطقون﴾ ولم يكن هذا من إبراهيم عليه السلام كذبا لأنه علقه بما لا يكون ومعناه: إن كانوا ينطقون فقد فعله كبيرهم؛ والدليل عليه أن من مذهب على رضى الله عنه أن اليدين لا تقطعان بيد واحدة فقد روى ذلك (محمد) عنه فى الكتاب فبهذا تبين أن مراده التهديد، كذا فى "المبسوط" (١٦:١٧٨) أيضا، وفيه دلالة على كون الأثر محتجا به عند المجتهدين، والله تعالى أعلم.

وقول على رضى الله عنه: لا يقطع يدان بيد رواه إبراهيم النخعى رحمه الله عنه، كما فى "المبسوط" (١٧:٢٢) أيضا، ومراسيل إبراهيم صحاح عندنا وعند القوم، واحتجاج محمد به دليل على صحة إسناده عنده، فافهم.

الرد على ابن حزم فى قوله بنقض القضاء برجوع الشاهد عن شهادته:

وقال ابن حزم فى "المحلى": وإذا رجع الشاهد عن شهادته بعد أن حكم بها أو قبل أن يحكم بها فسخ ما حكم بها فيه، واحتج بأن عدلين لو شهدا بجراحته حين شهدا لوجب رد ما شهد به، وإقراره على نفسه بالكذب أو الغفلة أثبت عليه من شهادته غيره عليه بذلك اهـ (٩:٤٢٩) قلنا: هذا احتجاج بما هو مختلف فيه بيننا وبينه، فإن القاضى لا يسمع الشهادة على جرح عندنا ولا يحكم بذلك لأن الفسق مما لا يدخل تحت الحكم: لأن له الدفع بالتوبة، فلا يتحقق الإلزام، ولأنه هتك الستر، والستر واجب والإشاعة حرام، كما فى "الهداية" (٦:٤٩٥)،

٥٠٤٣– وعن إبراهيم –هو النخعى رحمه الله– قال: إذا شهد شاهدان على قطع يد فقضى القاضى بذلك ثم رجعا عن الشهادة فعليهما الدية، وإن رجع أحدهما فعليه نصف الدية. وبه نأخذ. وذكره محمد فى "الأصل" كما فى "المبسوط" (١٦: ١٨٠).

٥٠٤٤– وعن الشعبى أن رجلين شهدا على رجل أنه طلق امرأته ثلاثا وفرق القاضى بينهما ثم تزوجها أحد الشاهدين ثم رجع عن شهادته فلم يفرق بينهما الشعبى، وبه كان يأخذ أبو حنيفة رحمه الله، ذكره محمد فى "الأصل" (المبسوط ١٦: ١٨٠) وقال أبو يوسف: كتب إلى شعبة بن الحجاج يرويه عن زيد فذكر الحديث. وفيه: قال الشعبى: ذلك جائز، ذكره الجصاص فى "أحكام القرآن" له، وقد مر فى (باب نفاذ قضاء القاضى ظاهراً وباطنًا)، وسنده صحيح.

٥٠٤٥– قال أبو يوسف: وحدثنى ابن جريج عن عطاء قال: أتى على رضى الله

وإنما يرخص ضرورة فى أن يخبر القاضى سرا تفاديا من إشاعة الفاحشة والتعادى، والضرورة إنما هى قبل الحكم لا بعده، فلا يسمع القاضى جرح الشهود بعد ما حكم بشهادتهم لكون الجارح متهما فى تاخيره الجرح عن وقت الحاجة، وكذلك الشاهد متهم فى رجوعه عن الشهادة لاحتمال أن يكون المدعى عليه رشاه وأطمعه فى المال أو هدده بما يضره فى جسمه أو ماله إن لم يرجع مع ما ذكرنا أن القاضى كما أنه لا يقضى بكلام متناقض كذلك لا ينقض قضاءه بكلام متناقض لكون الكلامين معا محتملين للصدق والكذب جميعا، وقد ترجح الأول بالسبق، وباتصال القضاء به، فلا ينقض الأقوى بالأدنى، والعجب ممن يقول بأن القياس كله باطل كيف يحتج على المجتهدين بمثل هذا القياس الذى لا رجل له ولا رأس.

قوله: وعن إبراهيم إلخ دلالته على وجوب الضمان على الشهود إذا رجعوا عن الشهادة ظاهرة.

قوله: وعن الشعبى إلخ فيه دلالة على أن القاضى لا يبطل قضاءه برجوع الشهود عن شهادتهم.

قوله: قال أبو يوسف إلخ. دلالته على أن الشهود إذا رجعوا عن شهادتهم قبل الحكم لا يحكم بها ظاهرة، والله تعالى أعلم بالصواب. قال الموفق فى "المغنى": إن الشهود إذا رجعوا عن شهاتهم بعد أداءها لم يخل من ثلاثة أحوال: أحدها: أن يرجعوا قبل الحكم بها، فلا يجوز الحكم بها فى قول عامة أهل العلم. وحكى عن أبى ثور أنه شذ عن أهل العلم، وقال: يحكم بها،

عنه برجل فشهد عليه رجلان أنه سرق، قال: فأخذ فى شيء من أمور الناس ثم هدد شهود الزور فقال: لا أوتى بشاهد زور إلا فعلت به كذا وكذا. ثم طلب الشاهدين فلم يجدهما فخلى سبيل الرجل (كتاب الخراج ص٢١٠)، وهذا سند صحيح مع انقطاع فيه وهو لا يضرنا فى القرون الفاضلة.

لأن الشهادة قد أديت، فلا تبطل برجوع من شهد بها كما لو رجعا بعد الحكم، وهذا فاسد، لأن الشهادة شرط الحكم فإذا أزالت قبله لم يجز كما لو فسقا، ولأنه زال ظنه فى أن ما شهد به حق، فلم يجز له الحكم به، وفارق ما بعد الحكم فإنه تم بشرطه، ولأن الشك لا يزيل ما حكم به كما لو تغير اجتهاده. الثانى: أن يرجعا بعد الحكم وقبل الاستيفاء، فينظر، فإن كان المحكوم به عقوبة كالحد والقصاص لم يجز استيفاءه، لأن الحدود تدرأ بالشبهات ورجوعهما من أعظم الشبهات، وإن كان المشهود به مالا استوفى ولم ينقض حكمه فى قول أهل الفتيا من علماء الأمصار، وحكى عن سعيد ابن المسيب والأوزاعى أنهما قالا: ينقض الحكم وإن استوفى الحق، لأن الحق ثبت بشهادتهما، فإذا رجعا زال ما ثبت به الحكم فنقض الحكم، كما لو تبين أنهما كانا كافرين.

ولنا: أن حق المشهود له وجب له فلا يسقط بقولهما، كما لو ادعياه لأنفسهما، تحقيق هذا أن حق الإنسان لا يزول إلا ببينة أو إقرار، ورجوعهما ليس بشهادة، ولهذا لا يفتقر إلى لفظ الشهادة، ولا هو إقرار من صاحب الحق، وفارق ما إذا تبين أنهما كانا كافرين لأننا تبينا أنه لم يوجد شرط الحكم وهو شهادة العدول. وفى مسألتنا لم يتبين ذلك، لجواز أن يكونا عدلين صادقين فى شهادتهما كاذبين فى رجوعهما، ويفارق العقوبات حيث لا تستوفى فإنها تدرأ بالشبهات.

الثالث: أن يرجعا بعد الاستيفاء فإنه لا يبطل الحكم ولا يلزم المشهود له شيء، كان المشهود به مالا أو عقوبة، لأن الحكم قد تم باستيفاء المحكوم به ووصول الحق إلى مستحقه ويرجع به على الشاهدين. ثم ينظر فإن كان المشهود به إتلافا فى مثله القصاص -كالقتل والجرح- نظرنا فى رجوعهما فإن قالا: عمدنا الشهادة عليه بالزور ليقتل أو يقطع فعليهما القصاص. وبهذا قال ابن شبرمة وابن أبى ليلى والأوزاعى والشافعى وأبو عبيد، واحتجوا بحديث على المذكور فى المتن أولا، قالوا: ولا مخالف له فى الصحابة، فيكون إجماعا. وقال أصحاب الرأى: لا قود عليهما (وإنما عليهما الدية) لأنهما لم يباشرا الإتلاف، فأشبها حافر البئر، وناصب السكين إذا تلف بهما شيء اهـ ملخصا (١٢ :١٣٨)، وقد تقدم الجواب عن قول على: لو علمت أنكما تعمدتما لقطعتكما. أنه محمول على التهديد دون التحقيق كقول عمر: لو تقدمت فى المتعة لرجمت، فتذكر، وبقولنا قال إبراهيم النخعى، كما ذكرناه.

باب الشهادة على ما تظاهرت به الأخبار بالتسامع كالنسب

قول الله تعالى: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبنائهم﴾

٥٠٤٦- عن يزيد بن شريك بن طارق التميمي قال: رأيت عليا رضى الله عنه على المنبر يخطب فسمعته يقول، فذكر الحديث ورفعه وفيه: ومن ادعى إلى غير أبيه، أو انتمى إلى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفًا ولا عدلا رواه الشيخان والأربعة إلا ابن ماجه، ورواه أحمد وابن ماجه وابن حبان

باب الشهادة على ما تظاهرت به الأخبار بالتسامع كالنسب

قوله: عن يزيد بن شريك إلخ فى هذا الحديث أن الانتساب إلى أبيه ومولاه واجب على كل حر وعبد، ولا يجوز لهما التحول عنهما إلى غيرهما، وهذا يقتضى وجوب التصديق بأمر الولادة والنسب بالتسامع لعدم إمكان المشاهدة بذلك كما لا يخفى، والولاء لحمة كلحمة النسب، ومقتضاه: صحة الشهادة بالتسامع فيها وما فى معناها.

قال الموفق فى "المغنى": وما تظاهرت به الأخبار واستقرت معرفته فى قلبه شهد به كالشهادة على النسب والولادة، وهذا النوع الثانى من السماع وهو ما يعلمه بالاستفاضة، وأجمع أهل العلم على صحة الشهادة بها فى النسب والولادة (وإن اختلفوا فيما يلحق بهما) قال ابن المنذر: أما النسب فلا أعلم أحدا من أهل العلم منع منه، ولو منع ذلك لاستحالت معرفة الشهادة به إذ لا سبيل إلى معرفته قطعا بغيره، ولا تمكن المشاهدة فيه، ولو اعتبرت المشاهدة لما عرف أحد أباه ولا أمه ولا أحدا من أقاربه، وقد قال الله تعالى: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ اهـ (١٢: ٢٣).

وقال الحافظ فى الفتح: واختلف العلماء فى ضابط ما تقبل فيه الشهادة بالاستفاضة، فتصح عند الشافعية فى النسب قطعا والولادة. (لأمر من إجماع العلم عليه) وفى الموت والعتق والولاء والوقف والولاية والعزل والنكاح وتوابعه (من الخلوة والدخول بها ونحوهما) والتعديل والتجريح والوصية والرشد والسفه والملك على الراجح فى جميع ذلك، وبلغها بعض المتأخرين من الشافعية بضعة وعشرين موضعا وهى مستوفاة فى قواعد العلائى. وعن أبى حنيفة: تجوز فى النسب والموت والنكاح والدخول وكونه قاضيا (أو واليا أو أميرا) زاد أبو يوسف: والولاء، وزاد محمد: والوقف.

قال صاحب "الهداية": وإنما أجيز استحسانا وإلا فالأصل أن الشهادة لا بد فيها من المشاهدة؛ وشرط قبولها أن يسمعها من جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب وقيل: أقل ذلك أربعة أنفس. وقيل: يكفى من عدلين، وقيل: يكفى من عدل واحد إذا سكن القلب إليه اهـ (٥: ١٨٦)،

فى "صحيحه" عن ابن عباس، وأبو داود عن أنس، وله طرق عن جماعة من الصحابة عند أصحاب السنن والمسانيد وابن حبان وغيرهم، كما فى "الترغيب" (ص٣٥٥).

وقال مالك: ليس عندنا من يشهد على أحباس أصحاب رسول الله ﷺ إلا بالسماع. وقيل لأحمد: تشهد أن فلانة امرأة فلان، ولم تشهد النكاح؟ فقال: نعم إذا كان مستفيضا فأشهد. أقول: إن فاطمة ابنة رسول الله ﷺ وأن خديجة وعائشة زوجاه، وكل أحد يشهد بذلك من غير مشاهدة اهـ من "المغنى" (١٢:٢٤).

وفى "البدائع": فلا تطلق الشهادة بالتسامع إلا فى أشياء مخصوصة، وهى النكاح والنسب والموت، لأن مبنى هذه الأشياء على الاشتهار فقامت الشهرة فيها مقام المعاينة، وكذا إذا شهد العرس والزفاف يجوز له أن يشهد بالنكاح، لأنه دليل النكاح. وكذا فى الموت إذا شهد جنازة رجل، أو دفنه حل له أن يشهد بموته.

واختلفوا فى تفسير التسامع، فعند محمد: هو أن يشتهر ذلك ويستفيض وتواتر به الأخبار عنده من غير تواطئ، لأن الثابت بالتواتر والمحسوس بحس البصر والسمع سواء. فكانت الشهادة بالتسامع شهادة عن معاينة، فعلى هذا إذا أخبره بذلك رجلان أو رجل وامرأتان لا يحل له الشهادة ما لم يدخل فى حد التواتر، وذكر الخصاف أنه يحل له الشهادة بذلك استدلالا بحكم الحاكم وشهادته، فإنه بحكم بشهادة شاهدين من غير معاينة منه، ويجوز له أن يشهد بذلك بعد المعزل كذا هذا اهـ ملخصا (٦:٢٦٦)، قال الموفق: فإن كان فى يد رجل دار أو عقار يتصرف فيها تصرف الملاك بالسكنى والإجارة والعمارة والهدم والبناء من غير منازع (والناس ينسبونها إليه) فقال أبو عبد الله بن حامد: يجوز أن يشهد له بملكها وهو قول أبى حنيفة والأصطخرى من أصحاب الشافعى.

قال القاضى: ويحتمل أن لا يشهد إلا بما شاهده من (دليل) الملك واليد والتصرف، لأن اليد ليست منحصرة فى الملك، قد تكون بإجارة وإعارة وغصب، وهذا قول بعض أصحاب الشافعى. ووجه الأول أن اليد دليل الملك، واستمرارها من غير منازع يقويها (بل لا دليل يشاهد فى الأموال أقوى منها. بدائع)، فجرت مجرى الاستفاضة فجاز أن يشهد بها اهـ (١٢:٢٥)، وزاد أبو يوسف فقال: لا تحل له الشهادة حتى يقع فى قلبه أيضا أنه له، وينبغى أن يكون هذا قولهم جميعا، واستثنى فى "الجامع الصغير" العبد والأمة، فيقتضى أن لا تحل الشهادة بالملك لصاحب اليد فيهما إلا إذا أقرا بأنفسهما وهما كبيران يعبران عن أنفسهما، إذ الأصل فى بنى آدم الحرية والرق عارض، فكانت

باب التحكيم

٥٠٤٧– أخبرنا قتيبة ثنا يزيد –وهو ابن المقدام بن شريح– عن شريح[1] بن هانئ عن أبيه أنه لما وفد إلى رسول الله ﷺ وسمعهم وهم يكنون هانئا أبا الحكم فدعاه رسول الله ﷺ، فقال له: إن الله هو الحكم وإليه الحكم، فلم تكنى أبا الحكم؟ قال: إن قومى إذا اختلفوا فى شيء أتونى فحكمت بينهم فرضى كلا الفريقين، قال: ما أحسن من هذا[2]! فما لك من الولد؟ قال: لى شريح وعبد الله ومسلم، قال: فمن أكبرهم؟ قال:

يده إلى نفسه أقرب من يد غيره فلم تصلح يد غيره دليل الملك فيه، ولأن الحر قد يخدم كأنه عبد عادة وهذا أمر ظاهر فى معارف الناس وعاداتهم فتعارض الظاهران فلم تصلح اليد دليلا فيه، أما إذا كان صغيرا لا يعبر عن نفسه كان حكمه حكم الثوب والبهيمة، لأنه لا يكون له فى نفسه يد، فيلحق بالعروض والبهائم فتحل للرائى الشهادة بالملك فيه لصاحب اليد، والله سبحانه وتعالى أعلم اهـ من "البدائع" ملخصا (٦: ٢٦٧).

باب التحكيم

قوله: أخبرنا قتيبة إلخ، قال العبد الضعيف: والتحكيم جائز بالكتاب قوله تعالى: ﴿فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها﴾، وبالسنة فقد قال رسول الله ﷺ لأبى شريح: «ما أحسن هذا حين أخبره أن قومه إذا اختلفوا فى شيء فأتوه فحكم بينهم رضى عنه الفريقان»، وقد أجمع على أنه ﷺ عمل بحكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة، فإذا تحاكم رجلان إلى رجل حكماه بينهما ورضياه وكان ممن يصلح للقضاء فحكم بينهما جاز ذلك ونفذ حكمه عليهما.

وبهذا قال أبو حنيفة (ومالك وأحمد) وللشافعى قولان: أحدهما: لا يلزمهما حكمه إلا بتراضيهما لأن حكمه إنما يلزم بالرضاء به ولا يكون الرضاء إلا بعد المعرفة، ولنا ما رويناه فى المتن، ولو لا أن حكمه يلزمهما لما لحقه هذا الذم الذى ورد به الحديث، ولأن التحكيم لا يكون دون الصلح، وبعد ما تم الصلح ليس لواحد أن يرجع)، وما ذكروه يبطل بما إذا رضى بتصرف وكيله فإنه يلزمه قبل المعرفة به، كذا قال الموفق فى "المغنى" (١١: ٤٨٤)، وأيضا: فلو لم يكن حكم

---

(١) ليس هو بشريح القاضى الكندى، بل هو غيره، قد اشتبه ذلك على بعض المحشين فظنهما واحدا، وقد فرق بينهما الحافظ فى "التهذيب"، فليراجع.

(٢) وفى نسخة: ما أحسن هذا.

شريح، قال: فأنت أبو شريح. فدعا له ولولده. رواه "النسائى" (٢:٣٠٣) وأبو داود، وقال: حدثنا الربيع بن نافع عن يزيد بن المقدام بن شريح عن أبيه عن جده شريح عن أبيه هانئ فذكر الحديث وسكت عنه هو والمنذرى (عون المعبود ٤:٤٤٤).

الحكم لازما على الفريقين لأنكر رسول الله ﷺ على سعد بن معاذ قوله: عليكم بذلك عهد الله وميثاقه أن الحكم فيهم لما حكمت، وحيث لم ينكره بل قرره دل على أن حكم الحكم لازم نافذ إلا أن يرجع المحكمان قبل حكمه لأنه مقلد من جهتهما فلا يحكم إلا برضاهما، كما أن للسلطان أن يعزل القاضى قبل أن يحكم، ولو حكم قبل عزله نفذ وعزله بعد ذلك لا يبطله فكذا هذا، قاله المحقق فى "الفتح" (٦٠٧:٤٠).

لا يجوز التحكيم فى الحدود والقصاص:

ولا يجوز التحكيم فى الحدود والقصاص لما فى كتاب الحدود: كان أبو عبد الله رجل من الصحابة يقول: الزكاة والحدود والفيء والجمعة إلى السلطان، وذكرنا هناك آثارا عديدة تؤيده، والقصاص قياس على الحدود، لكونه مما يندرأ بالشبهات، والحكم ليس بسلطان، ولا مولى منه، فلا يملك الحكم فيما هو إلى السلطان شرعا. وأيضا فإن حكم الحكم بمنزلة الصلح ولا يجوز استيفاء الحدود والقصاص بالصلح، ولأن حكم المحكم ليس بحجة فى حق غير المحكمين فكانت فيه شبهة، لأنه حكم فى حقهما لا فى حق غيرهما، وأى شبهة أعظم من هذا؟ والحدود والقصاص يندريئان بالشبهات.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أنه إذا رفع حكمه إلى القاضى فإن وافق مذهبه أمضاه لأنه لا فائدة فى نقضه. ثم فى إبرامه، وإن خالفه لم يجب على القاضى تنفيذ حكمه بل له أن يبطله أو ينفذه إلا أن يكون جورا بينا لم يختلف فيه أهل العلم فعليه أن يبطله، وذلك لقصور ولاية الحكم عن ولاية القاضى، فإن ولاية القاضى عامة على الناس لعموم ولاية الخليفة المقلد له، بخلاف المولين له إنما لهما ولاية على أنفسهما فقط لا على القاضى، فلا يلزم حكمه القاضى لأنه لم يحكمه، ولأن تقليدهما إياه بمنزلة اصطلاحهما على شيء فى المجتهدات، وللقاضى أن يبطل اصطلاحهما هذا، أو ينفذه، فكذا هذا اهـ من "فتح القدير" (٦:٤٠٨) ملخصا.

وبهذا ظهر الجواب عما ذكره الموفق فى "المغنى": أن هذا حكم صحيح لازم فلم يجز فسخه لمخالفته رأيه كحكم من له ولاية اه (١١:٤٨٤)، فإنا لا نسلم كون حكمه لازما غير

٥٠٤٨- وعن النبى ﷺ أنه قال: «من حكم بين اثنين تراضيا به فلم يعدل بينهما فهو ملعون» ذكره الموفق فى "المغنى" (١١:٤٨٤) واحتج به.

٥٠٤٩- وصح أن النبى ﷺ عمل بحكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة لما اتفقت اليهود على الرضاء بحكمه، وقال سعد لمن فى الناحية التى ليس فيها رسول ا لله ﷺ: عليكم بذلك عهد الله وميثاقه أن الحكم فيهم لما حكمت، قالوا: نعم. قال: وعلى من ههنا فى الناحية التى فيها رسول ا لله ﷺ وهو معرض عنه إجلالا له، فقال رسول الله ﷺ: نعم. قال سعد: فإنى أحكم فيهم. الحديث ذكره ابن إسحاق فى المغازى كما فى "سيرة ابن هشام" (٢:١١٠)، وأصله فى "الصحيحين" وغيرهما.

٥٠٥٠- وعن عائشة رضى الله عنها قالت: كان بينى وبين النبى ﷺ كلام فقال: اجعل بينى وبينك عمر فقلت: لا. قال: اجعل بينى وبينك أباك.

قلت: نعم. رواه الطبرانى فى الأوسط وفيه صالح بن أبى الأسود وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٤:١٩٦). قلت: وهو غير ابن أبى الأخضر وله ترجمة فى "اللسان" (٣:١٦٦).

٥٠٥١- وإن عمر وأبيًا تحاكما إلى زيد وحاكم عمر أعرابيا إلى شريح قبل أن يوليه، وتحاكم عثمان وطلحة إلى جبير بن مطعم ولم يكونوا قضاةً، وقد مرت الآثار بذلك فى أبواب البيوع وفى (باب التسوية بين الخصمين) من كتاب القضاء.

المحكمين فلا يكون لازما على القاضى أو الوالى، وقد ذكرنا الفرق بين حكمه وحكم القاضى فلا يصح القياس مع الفارق، والله تعالى أعلم.

قوله: وعن النبى ﷺ إلخ. دلالته على لزوم حكم الحكم من حكمه من الفريقين ظاهرة، وكذا دلالة قصة سعد على ذلك أيضا كما مر، فتذكر.

قوله: عن عائشة وقوله: وإن عمر وأبيا إلخ. دلالة الآثار على مشروعية التحكيم ظاهرة، وهو أجماع المسلمين، وإنما أنكره الخوارج على على رضى الله عنه حين رضى بتحكيم الحكمين بينه وبين معاوية رضى الله عنهما فقالوا: لا حكم إلا لله، كلمة حق أرادوا بها الباطل فقاتلهم على رضى الله عنه حين خرجوا عليه واستحلوا دماء المسلمين فشتتهم وبددهم وكفى الله شرهم فلا يعتد بخلافهم.

باب حبس المديون و غيره ممن يتهم بالفساد

٥٠٥٢- عن عمرو بن الشريد عن أبيه عن رسول الله ﷺ قال: «لىّ الواجد يحل عرضه وعقوبته». قال ابن المبارك: يحل عرضه: يغلظ له. وعقوبته: يحبس له.

ليس للإمام أن يحكم لنفسه:

وفيها دلالة أيضا على أن ليس للإمام أن يحكم لنفسه، كما لا يجوز أن يشهد لنفسه، فإن عرضت له حكومة مع بعض الناس، جاز أن يحاكمه إلى بعض خلفاءه من القضاة، والحكام، أو بعض رعيته، فإن عمر حاكم أبيا إلى زيد، وحاكم عمر عراقيا إلى شريح، وحاكم عثمان طلحة إلى جبير بن مطعم ولم يكونوا قضاة، وحاكم على اليهودى إلى شريح وهو قاض إذ ذاك، فافهم، والله يتولى هداك. فإن عرضت حكومة لوالديه أو ولده أو من لا تقبل شهادته له، يجوز له الحكم فيها بنفسه، وإن حكم لم ينفذ حكمه، وهذا قول أبى حنيفة والشافعى وبه قال أحمد فى رواية، وقال أبو يوسف وابن المنذر وأبو ثور: ينفذ حكمه لأنه حكم لغيره لا لنفسه، فأشبه الأجانب، كذا فى "المغنى" (١١:٤٨٣).

باب حبس المديون و غيره ممن يتهم بالفساد

قوله: عن عمرو بن الشريد إلخ. قال العبد الضعيف: أحكام القضاء كثيرة ومنها الحبس، وهو مشروع بالكتاب؛ لأنه المراد بالنفى المذكور بقوله تعالى: ﴿أو ينفوا من الأرض﴾ قال الطبرى. وقال آخرون: معنى النفى من الأرض فى هذا الموضع الحبس، وهو قول أبى حنيفة وأصحابه اهـ (٦:٦٤١) وفى "أحكام القرآن" للجصاص: قال أبو حنيفة وأحمد وإسحاق: النفى هو الحبس، لأن النفى عن جميع الأرض غير ممكن، وإلى بلدة أخرى استضرار بالغير، ومعلوم أن المراد بالنفى زجره عن إخافة السبيل، وكف أذاه عن المسلمين، وهو إذا صار إلى بلد آخر فكان هناك مخلى كانت معرته قائمة، وإن كان هناك محبوسا كما قاله مالك والشافعى فى رواية ، ففيه أن الحبس يستوى فى اليد الذى أصاب فيه وفى غيره، فلا معنى لحبسه فى غير بلده (مع ما فيه من إرادة معنيين بلفظ مشترك فيهما :أى الطرد والحبس - معا وهو غير جائز) ويمتنع أن يكون المراد نفيه عن دار الإسلام إلى دار الحرب، لما فيه من تعريض المسلم للردة، فثبت أن المراد بالنفى نفيه عن سائر الأرض إلا موضع حبسه الذى لا يمكنه فيه العبث والفساد اهـ (٢:٤١٢)، وبالسنة وهى ما فى المتن أنه ﷺ حبس رجلا فى تهمة. وذكر الخصاف أن ناسا من أهل الحجاز اقتتلوا فقتلوا بينهم قتيلا، فبعث عليهم رسول الله ﷺ وحبسهم، كذا فى "فتح القدير" (٦:٣٧٥).

رواه أبو داود (٣٤٩:٣) وسكت عنه هو والمنذرى، وأخرجه النسائى وابن ماجة وعلقه

قلت: روى أبو داود فى "سننه" وأحمد فى مسنده من طريق عبد الرزاق عن معمر عن بهز ابن حكيم عن أبيه عن جده قال: أخذ النبى ﷺ ناسا من قومى فى تهمة، فحبسهم فجاء رجل من قومى إلى النبى ﷺ وهو يخطب، فقال: يا محمد! علامَ تحبس جيرانى؟ فأعرض عنه مرتين، ثم ذكر شيئا فقال النبى ﷺ: خلوا له عن جيرانه، كذا فى "عون المعبود" (٣٥٠:٣)، فهذا يدل على أنهم كانوا محبوسين. وأخرج ابن حزم عن الحسن أن قوما اقتتلوا: فقتل بينهم قتيل فبعث إليهم رسول الله ﷺ فحبسهم ولم يعله بشىء سوى الإرسال (١٦٩:٨).

وقال فى "البحر": يجب حبس من عليه الحق للإيفاء إجماعا إن طلب لحبسه ﷺ من أعتق شقصا فى عبد حتى غرم لشريكه قيمته ، وكذلك التقييد.

قال الشوكانى فى "النيل": والحديث الذى ذكره (صاحب البحر) أخرجه البيهقى وهو منقطع اهـ (٦١:٧)، قلت: وسيأتى تحقيقه ولم يكن فى عهده ﷺ وأبى بكر سجن، إنما كان يحبس فى المسجد أو الدهليز حتى اشترى عمر رضى الله عنه دارا بمكة بأربعة آلاف درهم واتخذه محبسا، وقيل: بل لم يكن فى زمن عمر ولا عثمان أيضا إلى زمن على رضى الله عنهم فبناه وهو أول سجن بنى فى الإسلام، قال فى الفائق: إن عليا بنى سجنا من قصب فسماه: نافعا، فنقبه اللصوص وتسيب الناس منه، ثم بنى سجنا من مدر فسماه: مخيسا، وفى ذلك يقول على رضى الله عنه:

ألا ترانى كيسا مكيسا
بنيت بعد نافع مخيسا[1]
بابا حصينا وأمينا كيسا

قاله المحقق فى "الفتح" (٣٧٥:٦).

وفى الحديث الذى فتحنا به الباب دلالة على جواز الحبس فى الدين، لأنه ﷺ جعل مطل الغنى ظلما، والظالم لا محالة مستحق العقوبة وقد وقع التصريح به فى قوله: «لى الواجد يحل عرضه وعقوبته»، وفسره سفيان ووكيع وابن المبارك: يحل عرضه: يغلظ له، عقوبته: حبسه، وهو كذلك لاتفاق الجميع على أنه لا يستحق العقوبة بالضرب، فوجب أن يكون حبسا لاتفاق الجميع

(١) أى موضع التخييس وهو التذليل.

البخارى. وقال: قال سفيان: عرضه: يقول: مطلتنى، وعقوبته حبسه، قال الحافظ فى

على أن ما عداه من العقوبات ساقط عنه فى الدنيا، ويؤيده حديث هرماس بن حبيب عن أبيه عن جده وفيه قوله ﷺ للطالب: الزمه ثم قال: يا أخا تميم! ما تريد تفعل بأسيرك؟ وهذا يدل على أن له حبس الغريم لأن الأسير يحبس، فلما سماه أسيرا له دل على أن له حبسه، وأيضا فإن تسليط ذى الحق عليه وملازمته له نوع من الحبس أيضا، وقال ابن المنذر: أكثر من نحفظ عنه من علماء الأمصار وقضاتهم يرون الحبس فى الدين، منهم مالك والشافعى والنعمان وأبو عبيد وسوار وعبيد الله بن الحسن، وروى عن شريح والشعبى، وكان عمر بن عبد العزيز يقول: يقسم ماله بين الغرماء ولا يحبس، وبه قال عبد الله بن جعفر والليث ابن سعد، كما فى "المغنى" (٤: ٥٠٣).

قلنا: إنما يقسم ماله بين الغرماء إذا كان عنده مال من جنس حقهم، كأن يكون لهم عليهم دراهم وعنده دراهم أو دنانير مثلا، وأما إذا كان عليه دراهم أو دنانير، وعنده عروض، أو عقار، فكيف يجوز قسمته بينهم، أو يباع عليه غير الجنس ما لم يبعه هو نفسه؟ لأن حق الغرماء إنما تعلق بذمته لا بعين ماله، ولا يجوز بيع مال الرجل العاقل البالغ إلا بإذنه، وأما ما ورد فى حديث معاذ أن رسول الله ﷺ باع ماله فى دين لزمه، فإن ذلك كان من رسول الله ﷺ برضا معاذ بل بأمره، كما فى "مجمع الزوائد": من طريق كعب بن مالك وفيه: قال معاذ: يا رسول الله! ما جعلت فى نفسى حين أسلمت أن أبخل بمال ملكته، وإنى أنفقت مالى فى أمر الإسلام، فأبقى ذلك على دينا عظيما، فادعو غرمائى فاسترفقهم فإن أرفقونى فسبيل ذلك، وإن أبوا فاجعل لهم من مالى الحديث (٤: ١٤٣)، وبهذا تبين أن احتجاج من احتج به على جواز حجر المديون وبيع الحاكم ماله ليس على ما ينبغى. كما سيأتى تفصيله فى (باب الحجر)، إن شاء الله تعالى.

وأما ابن حزم: فقد عكس الأمر، وقال: من ثبت للناس عليه حقوق من مال، أو مما يوجب غرم مال ببينة عدل أو بإقرار منه صحيح بيع عليه كل ما يوجد له، وأنصف الغرماء، ولا يحل أن يسجن إلا أن يوجد له من نوع ما عليه، فينصف الناس منه بغير بيع، كمن عليه دراهم ووجدت له دراهم أو عليه طعام، ووجد له طعام. واحتج بأنه لم يكن لرسول الله ﷺ سجن، وبأن الله إنما أوجب علينا وعلى كل أحد إنصاف ذى الحق من أنفسنا ومن غيرنا، ومنع تعالى من السجن بقوله: ﴿فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه﴾ وافترض حضور الجمعة والجماعات، والذين أجازوا الحبس منعوا المدين من حضور الصلوات فى الجماعة ومن حضور الجمعة ومن المشى فى مناكب الأرض.

قال: فإن لم يوجد له مال فإن كانت الحقوق من بيع أو قرض ألزم الغرم وسجن حتى يثبت

الفتح (٥:٤٦): والحديث وصله أحمد وإسحاق وأبو داود والنسائى من حديث عمرو

العدم اهـ (٨:١٧٢)، قلنا: فهل كان لرسول الله ﷺ سجن لحبس المعدمين ولم يكن له سجن لحبس الواجدين؟ وهل فرض الله تعالى الجمعة والجماعات على الواجدين فقط ولم يفترضها على المعدمين حيث أجزت منع المعدمين منها بالسجن ولم تجز منع غيرهم؟ وهل قوله تعالى: ﴿فامشوا فى مناكبها﴾ خاص بالواجدين حيث لا يجوز منعهم من المشى، ويجوز منع المعدمين منه؟ وهل هذه إلا وساوس يضحك منها البله والصبيان. وأيضا فمن لم يوجد له مال أصلا ظاهر حاله الفقر والعدم، ومثله لا يكون ظالما فى المطل، بخلاف من وجد له مال من غير نوع ما عليه من الدين فظاهر حاله الغناء، ومثله ظالم فى المطل لقول رسول الله ﷺ: «مطل الغنى ظلم»، فهل سمعتم بأعجب من تحريم حبس الظالم وإيجاب حبس المظلوم؟ هذا هو قياس أهل الظاهر، فإلى الله المشتكى.

قال ابن حزم: فإن صح أن له مالا غيبه أدب وضرب حتى يحضره أو يموت لقول رسول الله ﷺ: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه» الحديث. فأمر رسول الله ﷺ بتغيير المنكر باليد، ومن المنكر مطل الغنى، فمن صح غناه ومنع خصمه فقد أتى منكرا وظلما فواجب على الحاكم تغييره باليد، قلنا: هذا هو دليلنا بعينه فى حبس من وجد له مال من غير نوع ما عليه، فإن غناه أظهر ممن ثبت غناه بالبينة ولا مال يوجد له، ومطله أجلى من مطله، فمن أين حرمت حبس هذا وأوجبت ضرب هذا؟ ومن أين علمت جواز ضرب المديون وحرمة حبسه؟ فإن قوله ﷺ: «فليغيره بيده،» لا يدل على الضرب، ومن التغيير باليد أن تكف الظالم عن الضرب وتأخذ بيده وتحبسه فى بيتك حتى يقر المظلوم ويبلغ مأمنه، ومنه أيضا حبسه فى السجن، ومن ادعى الفرق فعليه البيان، وأيضا: فقوله ﷺ: «لى الواجد يحل عرضه وعقوبته» يدل بصراحته على مشروعية عقوبة الواجد وأنت تحرم عقوبة المعدم وهل هذا إلا خلاف نص رسول الله ﷺ صريحا.

وأيضا: فقد ثبت حبس المديون عن الصحابة والتابعين ولم يثبت عنهم ضربه، وهو مدلول قوله ﷺ لجد هرماس: الزمه، وقوله له: ما تفعل بأسيرك؟ ولم يثبت عنه ﷺ ضرب المديون بحديث صحيح ولا سقيم، فهل القول بذلك إلا القول بالرأى الذى تذمه بملأ فمك دائما، فإلى الله المشتكى.

ومن أمعن النظر فى كلام الأئمة المجتهدين يجدهم أتبع الناس للأثر، وأهل الظاهر أبعدهم منه، لأن أهل الظاهر يأخذون بالعمومات فى الغالب، وما من عام إلا وقد خص منه البعض، كما

ابن الشريد عن أبيه، وإسناده حسن، وذكر الطبرانی أنه لا يروى إلا بهذا الإسناد اهـ.

لا يخفى، فإن قيل: قوله ﷺ: «مطل الغنى ظلم ولى الواجد يحل عرضه وعقوبته» يدل على أن شرط استحقاق العقوبة وجود المال الذى يمكنه أداءه منه، فينبغى أن لا يجوز حبسه وعقوبته إلا بعد أن يثبت أنه واجد ممتنع من أداء ما وجب عليه، وأنتم قائلون بحبس المديون بعد ثبوت الدين عليه إذا طلبه الغريم موسرا كان المديو أو معسرا، وليس ثبوت الدين عليه علما لإمكان أدائه على الدوام لجواز أن يحدث الإعسار بعد ثبوت الدين.

قلنا: أما الديون التى حصلت إبدالها فى يده فقد علمنا يساره بها يقينا ولم نعلم إعساره بها، فوجب كونه باقيا على حكم اليسار، حتى يثبت الإعسار، وأما ما كان لزمه منها من غير بدل فإن دخوله فى العقد الذى ألزمه ذلك اعتراف بلزوم أدائه وتوجه المطالبة عليه بقضاءه،وهذا اعتراف منه بيساره لأدائه، ودعواه الإعسار به بمنزلة دعوى التأجيل للموسر فهو غير مصدق عليه، لأن كلا المتعاقدين دخلا فى عقد، فدخولهما فيه اعتراف منهما بلزوم موجب العقد من الحقوق وغير مصدق بعد العقد على نفى موجبه، ولا نعلم خلافا بين أهل العلم فى أن مدعى الفساد منهما بعد وقوع العقد وصحته فى الظاهر غير مصدق عليه، وأن القول قول مدعى الصحة منهما، فكذلك من ألزم نفسه دينا بعقد عقده على نفسه أنه يلزمه أداءه، ومحكوم عليه بأنه موسر به وغير مصدق على الإعسار، كما لا يصدق على التاجيل بعد ثبوته عليه حالا.

وإنما قال أصحابنا: إن القاضى يحبسه فى أول ما يرفعه الطالب إلى القاضى، وطلب منه ذلك ولا يسأل عنه لأنه قد توجهت عليه المطالبة بأداءه وهو محكوم عليه باليسار فى قضاءه، فالواجب أن يستبرئ أمره بديا، إذ جائز أن يكون له مال قد خبأه لا يقف عليه غيره، فلا يوقف بذلك على إعساره، فينبغى له أن يحبسه استظهارا لما عسى أن يكون عنده، إذ كان فى الأغلب أنه إن كان عنده، شيء آخر أضجره الحبس وألجاه إلى إخراجه، فإذا حبسه هذه المدة (أى شهرين أوثلاثة) فقد استظهر فى الغالب، فحينئذ يسئل عنه، لأنه جائز أن يكون هناك من يعلم يساره سرا، فإذا ثبت عنده إعساره خلاه من الحبس، كذا فى " أحكام القرآن " للجصاص (١:٤٧٥) ملخصا.

وبالجملة فلم نقل بحبس المعسر أصلا، وإنما قلنا يحبس الموسر أعم من أن يكون موسرا ظاهرا أو محكوما عليه باليسار كما مر، وإذا ثبت الإعسار بالحبس والبينة العادلة وجب على القاضى الإنظار فليس قول الحنفية خلافا لقوله تعالى: ﴿فإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾، فإن معناه من تحقق كونه ذا عسرة لا من ادعى العسرة، وإلا لم يبق فى الدنيا غريم موسر، لأن أكثر

. . . .

المديونين يدعى الإعسار إذا طولب بالحق، ولا من كان فى الظاهر معسرا لجواز أن يكون له مال مخبوء، وقد أظهر الإعسار، فلا بد لتحقيق الإعسار من الاستظهار وهو بما قلنا، فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون.

الرد على ابن حزم فى إنكاره الحبس والسجن:

وأما ما رواه ابن حزم من طريق أبى عبيد القاسم بن سلام: نا أحمد بن خالد الوهبى عن محمد بن إسحاق عن محمد بن على بن الحسين قال: قال على بن أبى طالب رضى الله عنه: حبس الرجل فى السجن بعد ما يعرف ما عليه من الدين ظلم (٨:١٦٩)، فلا ندرى أنه متى يكون المرسل حجة عند ابن حزم، ومتى هو ليس بحجة؟ فإن محمد بن على بن الحسين لم يدرك عليا هو ولا أبوه، وأيضا فأين فيه المنع من حبس المديون فى دينه إذا طلبه الغريم؟ وإنما معناه: منع الولاة من حبس المديونين فى السجن بأدنى جريمة صدرت عنهم لما فى حبسهم من الإضرار بالغرماء، ولا كذلك إذا كان حبسهم يطلب الغرماء، فافهم.

وهذا كقول القارى: حبس ذى العيال فى السجن ظلم. أى لكونه إضرارا بعياله، وكذلك إذا طلب عياله حبسه. وأيضا قد عارض هذا المرسل ما رواه إسماعيل بن إبرهيم بن المهاجر عن عبد الملك بن عمير قال: كان على بن أبى طالب إذا أتاه رجل بغريمه قال: هات بينة على مال أحبسه فإن قال: فإنى إذا ألزمه قال: ما أمنعك من لزومه. أخرجه الجصاص فى "الأحكام" له (١:٤٨٠)، وهذا وإن كان ضعيفا لأجل إسماعيل ولكن المرسل ضعيف أيضا عند المحدثين فتساويا. وأما عندنا فإن أبا يوسف قد احتج بإسماعيل هذا فهو ثقة عنده، وكفى بذلك حجة، وفيه دلالة على جواز حبس المديون إذا ثبت بالبينة أن له مالا يماطله عن الغرماء.

ثم رأيت ابن حزم قد احتج بأثر أسماعيل هذا عن عبد الملك بن عمير قال: كان على بن أبى طالب إذا أتاه رجل برجل له عليه دين فقال: أحبسه. قال له على: أله مال؟ فإن قال: نعم، قد لجأه -أى أخفاه وغيبه- قال: أقم البينة على أنه لجأه، وإلا أحلفناه بالله ما لجأه اهـ (٨:١٧١) ولا دلالة فيه على نفى الحبس، بل مفهومه أنه لو أقام البينة على أن له مالا قد لجأه لحبسه، وقد وقع التصريح به فى لفظ رواه الجصاص، ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه، فيورد على خصمه ما لا يرد عليه، ولا يبالى أنه قد احتج بما لا حجة له فيه، قال ابن حزم: والرواية عن على أنه حبس فى

. . . .

دين هى من طريق جابر الجعفى وهو كذاب اهـ قلت: قد مر غير مرة أنه مختلف فيه، وثقه شعبة وسفيان ووكيع وشريك وضعفه آخرون ومثله حسن الحديث، ولا أقل من أن يعتبر به، ويؤيده ما رواه سعيد بن المسيب أن عمر رضى الله عنه حبس عصبة منفوس ينفقون عليه الرجال دون النساء، كما فى "المحلى" (٨:١٧١).

وأما قول ابن حزم: إن حبس عمر للعصبة للنفقة على الصبى إنما هو إمساك، وحكم وقصر لا سجن، لأن من الباطل أن يسجنهم أبدا ولم يذكر عنهم امتناع، ثم هم لا يقولون بإيجاب النفقة على العصبة فقد خالفوا عمر، فكيف يحتجون به فى شىء هم أول مخالف له؟ ففيه أن تفسير الحبس بالإمساك والقصر دعوى بلا بينة، والمتبادر من حبس الحاكم رجلا حبسه فى السجن أو فى ما هو فى معنى السجن، وبعيد من مثل عمر أن يحبس أحدا ما لم يمتنع عن امتثال الواجب، ونحن لا نقول أنه سجنهم للأبد، سلمنا أنه سجنهم يوما أو يومين فذلك يكفينا، ويرد عليك كل ما ذكرته فى إنكار الحبس والسجن ومن أخبرك أن الحنفية لا يقولون بإيجاب النفقة على العصبة؟ فقد حكى ابن المنذر إجماع أهل العلم على أن نفقة الوالدين الفقيرين الذين لا كسب لهما ولا مال واجبة فى مال الولد قال: وأجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن على المرأ نفقة أولاده الأطفال الذين لا مال لهم.

قال الموفق فى "المغنى": ويجب الإنفاق على الأجداد والجدات وإن علوا وولد الولد وإن سفلوا. وبذلك قال الشافعى والثورى وأصحاب الرأى لقول الله سبحانه: ﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾ وإن امتنع الميراث مع وجود القرابة كأن يكون القريب محجوبا عن الميراث بمن هو أقرب منه فينظر: فإن كان الأقرب موسرا فالنفقة عليه ولا شىء على المحجوب، وإن كان الأقرب معسرا (والقريب مرسرا) وجبت نفقته على الموسر. ذكر القاضى فى أب معسر وجد موسر أن النفقة على الجد. وقد قال أحمد: لا يدفع الزكاة إلى ولد ابنته لقول النبى ﷺ: «إن ابنى هذا سيد». فسماه ابنا وهو ابن بنته، وإذا منع من دفع الزكاة إليهم لقرابتهم يجب أن تلزمه نفقتهم عند حاجتهم، وهذا مذهب الشافعى اهـ ملخصا (٩:٢٥٩).

وفى "الهداية": والنفقة لكل ذى رحم محرم إذا كان صغيرا فقيرا، أو كانت امرأة بالغة فقيرة، أو كان ذكرا بالغا فقيرا زمنا أو أعمى، لأن الصلة فى القرابة القريبة واجبة دون البعيدة، والفاصل أن يكون ذا رحم محرم. وقد قال الله تعالى: ﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾، ويجب ذلك

. . . .

على مقدار الميراث ويجبر عليه اهـ (٢:٤٢٦)، وقد مر كل ذلك فى باب النفقة مفصلا، فليراجع، ويؤيد الجمهور القائلين بالحبس ما ذكرناه فى المتن عن عمر رضى الله عنه أنه اشترى دار صفوان بمكة للسجن.

وأما قول ابن حزم: إن كلهم لا يراه بيعا صحيحا بل فاسدا مفسوخا، فكيف يستجيز مسلم أن يحتج بحكم يراه باطلا؟ والمحفوظ عن عمر مثل قولنا على ما نذكره بعد هذا، إن شاء الله تعالى اهـ (٨-١٧١)، فحاشاهم أن يروا بيع عمر رضى الله عنه فاسدا غير صحيح، بل كلهم قد احتج به ورأه صحيحا. فالجمهور حملوه على أن نافعا كان وكيلا لعمر، وللوكيل أن يأخذ المبيع لنفسه إذا رده الموكل بالعيب ونحوه. قال المهلب: اشتراها نافع من صفوان للسجن وشرط عليه: إن رضى عمر بالابتياع فهى لعمر، وإن لم يرض فله بالثمن المذكور، فالدار لنافع بأربعمأة، وهذا بيع جائز. وحمله أحمد على بيع العربون وقال بجوازه كما مر كل ذلك مفصلا فى أبواب البيوع. والعجب من ابن حزم أنه كيف خفى عليه ذلك ومن أين قال: إن كلهم لا يراه بيعا صحيحا بل فاسدا مفسوخا؟ فهل قاس الجميع على نفسه، وزعم أنهم يردون آثار الصحابة، كما يردها هو بقوله: لا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ؟ ولم يدر أن آثار الصحابة شارحة مبينة لمعنى حديث النبى ﷺ كما أن حديث النبى ﷺ بيان لكتاب الله عز وجل، فافهم.

وأما ما رواه من طريق مالك عن عمر[1] بن عبد الرحمن بن دلاف عن أبيه أن رجلا من جهينة كان يشترى الرواحل إلى أجل، فيغالى بها فأفلس، فرفع إلى عمر بن الخطاب فقال: أما بعد! أيها الناس! فإن الأسفع أسفع بنى جهينة رضى من دينه وأمانته بأن يقال: سبق الحاج، وأنه أدان معرضا فأصبح قد دين به، فمن كان له عليه شيء فليفد بالغداة فإنا قاسمون ما له بالحصص اهـ فأين فيه أن غرماءه طلبوا من عمر حبسه فامتنع من حبسه؟ وإنما نقول بحبس المديون إذا طلبه الغرماء، وأين فيه أنه قسم ماله بين الغرماء من غير نوع ما هو عليه؟ سلمنا فأين فيه أنه فعل ذلك من غير رضا المديون؟

---

(١) قلت: وهذا حديث مضطرب الإسناد جدا فقال بعضهم هكذا. وقال زبير بن معاوية عن عبد الله بن عمرو: ليس دون مالك فى الحفظ والإتقان عن عمر بن عبد الرحمن عن أبيه عن بلال بن الحارث. وكذا رواه ابن أبى شيبة عن عبد الله بن إدريس عن العمرى. وروى الدارقطنى فى غرائب مالك بن طريق بن مهدى عن مالك عن عمر بن عبد الرحمن بن عطية بن دلاف عن أبيه عن جده، كذا فى "التلخيص" (٢:٢٤٨)، ولكن ابن حزم لا يبالى بالإرسال، ولا بالاضطراب ولا بشىء، إذا وافق غرضه، ظ.

. . . .

وأما ما رواه من طريق أبى عبيد نا أحمد بن عثمان عن عبد الله بن المبارك عن محمد بن سليم عن غالب القطان عن أبى المهزم عن أبى هريرة أن رجلا أتاه بآخر فقال له: إن لى على هذا دينا. فقال للآخر: ما تقول؟ قال: صدق. قال: فاقضه. قال: إنى معسر. فقال للآخر: ما تريد؟ قال: احبسه. قال أبو هريرة: لا ولكن يطلب لك ولنفسه ولعياله. قال غالب القطان: وشهدت الحسن وهو على القضاء قضى بمثل ذلك اهـ (٨: ١٧١).

ففيه أبو المهزم تركه ابن مهدى والقطان وضعفه ابن معين وغيره واتهمه شعبة بالوضع، كما فى "التهذيب" (١٢: ٢٤٩) أولا يستحيى ابن حزم من الاحتجاج بمثله؟ ولكنه لا يبالى بشىء إذا وافق غرضه. وأيضا فأين فيه الدلالة على تحريم حبس المديون؟ بل غاية ما فيه أن أبا هريرة لم يحبسه، وهذا لا يضرنا ولا يفيد الخصم، فإنا لم نقل بوجوب الحبس، وإنما قلنا بجوازه إذ رأه القاضى، وله أيضا أن يحمل الخصمين على الصلح وهو محمل حديث أبى هريرة هذا بدليل أن الغريم لم يذكر له مقدار الدين، ولا يجوز القضاء قبل معرفته، فالظاهر أن أبا هريرة حملها على الصلح وهذا مما لا ننكره، ويحتمل أن يكون دينا لم ير أبو هريرة حبس الرجل به، وهذا وجه قد ذهب إليه متأخرو أصحابنا، منهم محمد بن شجاع قالوا: إن كل دين كان أصله من مال وقع فى يد المدين -كأثمان البياعات والعروض ونحوها- فإنه يحبسه به، وما لم يكن أصله من مال وقع يده مثل المهر والجعل من الخلع والصلح من دم العمد والكفالة (ونحوها) لم يحبسه به حتى يثبت وجوده وملاءه، كذا فى "الأحكام" للجصاص (١: ٤٧٥).

وأيضا: فإن الحبس إنما هو لاستظهار الحال، فلو علم القاضى بحال المديون أنه لم يخبئ شيئا لا يحبسه، فلعل أبا هريرة كان قد علم بذلك من حال الرجل. وأما قول ابن حزم: إن السجن مطل وظلم لما فيه من منع الذى له الحق من تعجيل حقه ففيه أنا لم نقل بحبس المديون إلا إذا طلبه الغريم، وهو إنما يطلبه إذا رأه سببا لتعجيل حقه، فكيف يكون مطلا وظلما؟ قال: ثم ترك من صح إفلاسه لا يؤاجر لغرمائه مطل وظلم فلا يجوز، وهو مفترض عليه إنصاف غرمائه وإعطاءهم حقهم، فإن امتنع من ذلك وهو قادر عليه بالإجارة أجبر على ذلك. واحتج بما روى من طريق عمرو بن ميمون أن عمر بن عبد العزيز كان يؤاجر المفلس فى شر صنعته وهو قول الليث بن سعد اهـ (١٠: ١٧٢).

قلنا: هذا خلاف الآية والآثار المروية عن رسول الله ﷺ، أما الآية فقوله تعالى: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾ ولم يقل: فليؤاجر بماعليه، وسائر الأخبار المروية عن رسول الله ﷺ

٥٠٥٣- عن هرماس بن حبيب -رجل من أهل البادية- عن أبيه عن جده: قال:

ليس فى شىء منها إجارته وإنما فيها لزومه أو حبسه، وفى حديث أبى سعيد الخدرى عند مسلم أن رجلا أصيب فى عهد رسول الله ﷺ فكثر دينه فقال رسول الله ﷺ: «تصدقوا عليه» فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه فقال رسول الله ﷺ: «خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك» فهذا نص جلى على أنه ليس للغرماء غير ما وجدوا له، وليس لهم مؤجرته.

وبهذا اندحض قول ابن حزم: إن قول الله تعالى: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾ لا يمنع من استجاره بل يوجبه لأن الميسرة لا تكون إلا بأحد وجهين: إما بسعى، أو بلا سعى، وقد قال تعالى: ﴿وابتغوا من فضل الله﴾، فنحن نجبره على ابتغاء فضل الله إلخ (١٧٣:٨).

قلنا: لم يجعل الله ابتغاء فضله محصورا فى الإجارة فمن أين لك أن تجبره عليها ولا تأذن له فى الغزو وابتغاء الفضل بالغنيمة؟ ومن أين لك أن تمنعه من الزراعة والتجارة وغيرهما؟ ولا يشك عاقل فى أن إجبار المعسر على المؤاجرة للغرماء، ليس من الإنكار فى شىء، وإنما الإنظار أن يخلى سبيله ويترك وشانه حتى يغنيه الله من فضله، إن شاء.

وأيضا: فلو كان ذلك من الإنظار لم يقل النبى ﷺ لغرماء الذى أصيب فى ثمار ابتاعها: «خذوا ما وجدتم ليس لكم إلا ذلك» حين لم يجدوا غير ما أخذوا، بل قال لهم: «خذوا ما وجدتم وواجروه فيما بقى لكم» والعجب من ابن حزم أنه رأى قوله ﷺ: «ليس لكم إلا ذلك» نصا جليا على نفى الحبس ولم يشعر بأنه دليل صريح على نفى المؤاجرة أيضا، ولم يدر أنه ليس بوارد على خصمه لأنه لا يقول بحبس المديون إلا إذا طلبه الغرماء، وليس فى الحديث أنهم طلبوه، وإذا طلبوه فلا يحبسه الحاكم إلا استظهارا، وأما إذا كان عالما بحاله وعارفا بشانه فلا، ورسول الله ﷺ كان عالما بإعسار الرجل بدليل أنه أمر الناس بالتصدق عليه، ومعنى قوله: ليس لكم إلا ذلك. أى ليس لكم الآن إلا هذا، وخذوا ما بقى لكم إذا آتاه الله من فضله، لأنا لا نختلف فى ثبوت حقوقهم فيما يكسبه فى المستقبل فقوله: ليس لكم إلا ذلك. لم ينف بقاء حقوقهم فيما يستفيده، فافهم.

وبالجملة فلا حجة لابن حزم على إنكار الحبس والسجن ولا تحريمه، وكل ما زعمه حجة، فهو رد عليه، كما ذكرنا. وبعد ذلك فلنذكر حجة ما ذهبنا إليه ليتبين الحق ويتضح الصدق، فمنها حديث عمرو بن الشريد الذى فتحنا به الباب، وفيه قوله ﷺ: «لى الواجد يحل عرضه وعقوبته»، وقد مر تقريره.

قوله: عن هرماس بن حبيب إلخ. فى قوله ﷺ: الزمه وفى قوله: يا أخا تميم! ما تريد أن

أتيت النبى ﷺ بغريم لى فقال لى: الزمه. ثم قال لى: يا أخا تميم! ما تريد أن تفعل بأسيرك؟ رواه أبو داود (٣٤٩:٣)، وسكت عنه. وحكى المنذرى عن أبى حاتم أن هرماس شيخ أعرابى لم يرو عنه غير النضر بن شميل ولا يعرف أبوه ولا جده اهـ. والحديث أخرجه ابن ماجه فى "الأحكام" أيضًا، وسكوت أبى داود يشعر بكونه صالحًا للاحتجاج عنده.

تفعل بأسيرك؟ دلالة على جواز حبس المديون كما مر تقريره، ويؤيده ما رواه البيهقى من طريق أبى مجلز أن عبدا كان بين رجلين فأعتق أحدهما نصيبه فحبسه النبى ﷺ حتى باع غنيمة له، وقال: هذا منقطع. وروى من وجه آخر عن القاسم بن عبد الرحمن عن جده عبد الله بن مسعود وهوضعيف لأنه من طريق الحسن بن عمارة كذا فى "التلخيص" (٢٤٧:٢).

قلت: قد مر فى "المقدمة" أن المرسل إذا تعدد مخرجه صلح للاحتجاج به عند الكل، وقد مر أيضا أن ابن حبان قد صرح بقبول مراسيل كبار التابعين فإنهم لا يرسلون إلا عن صحابى، وأبو مجلز لاحق بن حميد من كبار التابعين جل روايته عن الصحابة، فاندحض قول ابن حزم. وحديث الحبس: حتى باع غنيمته مرسل، ولا حجة فى المرسل اهـ (١٧٠:٨).

قلنا: ولكنك تحتج به إذا وافق غرضك كما نبهنا على ذلك غير مرة قال: ولو صح لما كان لهم فيه حجة، لأنه قد يخاف عليه الهرب بغنيمته فحبس ليبيعها. قلنا: وأى حجة أقوى من أنه ﷺ حبسه، ولم يبع عليه ماله، وهو يرد عليك قولك: من ثبت للناس عليه حقوق من مال، أو غرم بيع عليه كل ما وجد له. قال: وليس فيه الحبس الذى يرون هم ولا أنه امتنع من بيعها، قلنا: نعم، لم يحبسه فى السجن لأنه لم يكن يومئذ سجن فكان ماذا؟ فهل الحبس فى المسجد، أو الدهليز، أو فى السجن إلا سواء، والظاهر من حبسه ﷺ إياه أنه كان قد امتنع من بيع ماله، وإلا لم يكن للحبس معنى، ومن يخاف عليه الهرب بماله كيف لا يكون ممتنعا من بيعه، وهل هذا إلا تناقض من القول وتهافت فيه.

قال: وقد يكون الضمير فى قوله: باعها راجعا إلى النبى ﷺ قلنا: لو راجعت فيه نفسك لم تصدقك فى هذا التأويل، وكذبتك لتحريفك الكلم عن مواضعه، وهل بأمثال هذه التأويلات الباردة يفرح الظاهريون ويعدون أنفسهم من المتبعين للأثر؟ فإن كان هذا هو الاتباع، وفهم الحديث فعلى هذا الاتباع والفهم السلام -قال: وقد يكون هذا الحبس إمساكا فى المدينة، وليس فيه أصلا أنه حبس فى سجن فلا حجة لهم فيه أصلا اه، قلنا: وأى فرق بين الحبس فى السجن وبين الحبس

٥٠٥٤- عن طلق بن معاوية قال: كان لى دين على رجل فخاصمته إلى شريح فقال له: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ وأمر بحبسه. رواه ابن أبى شيبة، وسكت عنه الحافظ فى "الفتح" (٥:٤١)، فهو حسن أو صحيح على أصله.

٥٠٥٥- حدثنا إبراهيم بن موسى الرازى أنا عبد الرزاق عن معمر عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أن النبى ﷺ حبس رجلا فى تهمة. رواه أبو داود وسكت

فى بيت من المدينة؟ وهل هذا إلا كقول القائل: لا حق لأحد من المسلمين فى بيت المال بل كل ما فيه للخليفة وحده، لأنه لم يكن فى عهد النبى ﷺ بيت مال قط، ونحن إنما نقول بحبس المديون سواء كان فى بيت أو فى سجن ونحوه، فافهم.

وبالجملة فمرسل أبى مجلز صالح للاحتجاج به وهو حجة لمن قال بحبس المديون فى دينه إذا امتنع من أداءه، وهو شاهد لحديث هرماس بن حبيب أيضا، فانجبر به ما عسى أن يتوهم فيه من الضعف، والله تعالى أعلم.

قوله: عن طلق بن معاوية إلخ: قلت: دلالته على معنى الباب ظاهرة وشريح من أجلة التابعين الكبار استقضاه عمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم وكانت قضاياه تشتهر ولا تكاد تخفى على الخلفاء، فلو كان حبس المديون بدينه ظلما وعدوانا، كما زعمه ابن حزم لأنكروا عليه، وإذا لم يثبت ذلك فكان بمنزلة إجماعهم عليه، كما ذكره صاحب "البحر". وأما قول ابن حزم: وأما شريح والشعبى فما علمنا حكمهما حجة (أى إذا خالف غرضه، وأما إذا وافق غرضه فقولهما بل قول من دونهما حجة عنده، وإلا فلما ذا شحن ديوانه "المحلى" بأقوال التابعين وأتباعهم لا يزال يسردها كسرد الأحاديث؟).

وأقرب ذلك أنهما قد ثبت عنهما أن الأجير والمستأجر كل واحد منهما يفسخ الإجارة إذا شاء وإن كره الآخر وهم كلهم مخالف لهذا الحكم، فالشعبى وشريح حجة إذا اشتهوا، وليسا حجة إذا اشتهوا، أف لهذه العقول والأديان اهـ (٨: ١٧١)، ففيه أن قول التابعى الكبير حجة عندنا إذا لم يخالفه أقوى منه نص أو قول صحابى ونحوه، وإلا فلا يترك الأعلى بالأدنى. ومسألة الإجارة التى ذكرها من هذا النوع كما سنذكره إن شاء الله تعالى، والعجب ممن يجعل المرسل ورواية المجهول والمتهم بالوضع كأبى المهزم وغيره حجة إذا اشتهى، ولا يجعله حجة إذا اشتهى أن يلزم خصمه بأقل من ذلك، فأف لمن الجبل فى عينه قذاة عنده والقذاة فى عين غيره جبل، وإلى الله المشتكى.

قوله: حدثنا إبراهيم بن موسى إلخ. قال الشوكانى فى "النيل": فيه دليل على أن الحبس

عنه. قال المنذرى: وأخرجه الترمذى والنسائى، وقال الترمذى: حسن وزادا: ثم خلى عنه، وسئل يحيى بن معين عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده فقال: إسناد صحيح إذا كان من دون بهز ثقة. كذا فى "عون المعبود" (٣: ٣٥٠) عن "أسد الغابة". وأخرجه الحاكم فى "المستدرك" وصححه.

كما يكون حبس عقوبة يكون حبس استظهار فى غير حق، بل ليكشف به بعض ما وراءه، وقد بوب أبو داود على هذا الحديث فقال: باب فى الحبس فى الدين وغيره. وذكر معه حديث عمرو بن الشريد، وحديث الهرماس بن حبيب، وأخرجه أيضا ابن ماجة.

قال فى "البحر": مسألة: وندب اتخاذ سجن للتأديب واستيفاء الحقوق لفعل أمير المؤمنين على رضى الله عنه عمر وعثمان ولم ينكر، وكذلك الدرة والسوط لفعل عمر وعثمان.

فرع: ويجب حبس من عليه الحق للإيفاء إجماعا إن طلب، لحبسه ﷺ من أعتق شقصا فى عبد حتى غرم لشريكه قيمته، وكذلك التقييد اهـ (٧: ٦١). وأما قول ابن حزم: وحديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده ضعيف اهـ فرد عليه بقول ابن معين، وقد ذكرناه فى المتن. واذكر قول الحاكم فى تقسيم الحديث الصحيح إلى عشرة أقسام إلى أن قال: الخامس: أحاديث جماعة من الأئمة عن آباءهم عن أجدادهم لم تتواتر الرواية عن آباءهم عن أجدادهم إلا عنهم كعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وبهز بن حكيم عن أبيه عن جده وأياس بن قرة عن أبيه عن جده، أجدادهم صحابة وأحفادهم ثقات، فهذه أيضا محتج بها إلخ، ذكرناه فى "المقدمة" (٢: ١٧).

الظاهرية يردون أحاديث كثيرة برأيهم:

قلت: وتلك أحاديث كثيرة قد ردها ابن حزم ولم يحتج بها لو جمعت لكان مجلدا ضخما، فانظروا من هو المتبع للأثر ومن الذى يرد الأحاديث الصحيحة برأيه؟ وأما قوله: ومن هذه الطريق بعينها فيمن منع الزكاة إنا آخذوها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا، فإن احتجوا به فى الحبس فى تهمة فليأخذوا بروايته هذه، وإلا فالقوم متلاعبون بالدين اهـ (٨: ١٦٩)، ففيه أن المتلاعب ليس إلا من حرم الفقه والدراية جملة، وإنما نحتج بحديث بهز بن حكيم إذا كان من دونه نفسه وإلا فلا، فكان على ابن حزم توثيق من دونه أولا، ثم إلزامنا به ثانيا، والجواب عن ذلك ما أجاب به إبراهيم الحزلى فإنه قال فى سياق هذا المتن لفظة وهم فيها الراوى، وإنما هو: فإنا آخذوها من شطر ماله أى نجعل ماله شطرين، فيتخير عليه المصدق ويأخذ الصدقة من خير

٥٠٥٦- ثم أخرج له شاهداً من حديث أبى هريرة وفيه: أن النبى ﷺ حبس فى تهمة يوماً وليلةً اهـ، (نيل الأوطار ٧: ٦٠).

الشطرين عقوبة لمنعه الزكاة، فأما ما لا يلزمه فلا، نقله ابن الجوزى فى "جامع المسانيد": عن الحزلى، وقال البيهقى وغيره: حديث بهز هذا منسوخ، كذا فى "التلخيص الحبير" (١:١٧٧).

وأورد عليه ابن حزم بما نصه: فإن قالوا: هذا منسوخ قيل لهم: أ ترون خصمكم يعجز عن أن يقول لكم: والحبس فى التهمة منسوخ بقوله ﷺ: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث» ومنسوخ بوجوب حضور الجمعة والجماعات؟ اهـ قلنا: نعم! هو يعجز عن أن يقول بذلك لثبوت الحبس فى التهمة عن الخلفاء بعده ﷺ وما كانوا ليعملوا بالمنسوخ، بخلاف أخذ الزكاة مع شطر المال ممن منعها فلم يعمل به أحد منهم ومن ادعى فعليه البيان، على أن هذا إنما يرد على جواب البيهقى ومن تبعه، ولا يرد على جواب إبراهيم الحزلى وهو حافظ للحديث عارف بعلله فقوله حجة، هذا وقال الحافظ فى "التلخيص" أيضا (٢:٢٤٧): فى مشروعية الحبس حديث أخرجه أبو داود والنسائى من طريق بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أن النبىّ ﷺ حبس رجلا فى تهمة ساعة من نهار ثم خلى سبيله اهـ قلت: ويؤيده ما رواه أبو بكر بن عياش عن أنس أن رسول الله ﷺ حبس فى تهمة. وما رواه الحسن (مرسلا) أن قوما اقتتلوا فقتل بينهم قتيل فبعث إليهم رسول الله ﷺ فحبسهم، كذا فى "المحلى" (٨:١٦٩).

قال ابن حزم: وأبو بكر بن عياش ضعيف وحديث الحسن مرسل اهـ قلت: يا سبحان الله! أيحتج بأبى المهزم، ويضعف أبا بكر بن عياش، وهو من رجال البخارى، والأربعة أخرج له مسلم فى مقدمة الصحيح أثنى عليه الثورى وابن المبارك وابن مهدى، ووثقه أحمد وابن معين وغيرهما، كما فى "التهذيب" (١٢:٣٥) نعم، تغير حفظه لما كبر سنه لكونه من المعمرين وكان أصح أصحابه كتابا، فالصواب فى أمره مجانبة ما علم أنه أخطأ فيه والاحتجاج بما يرويه، سواء وافق الثقات، أو خالفهم، والخطأ والوهم شيئان لا ينفك عنهما البشر، فمن كان لا يكثر منه ذلك، لا يستحق ترك حديثه بعد تقدم عدالته، كما فى "التهذيب" أيضا، وأما مرسل الحسن فلا علة له سوى الإرسال، ولو كانت لصاح بها ابن حزم ولم يسكت، وهو ليس بعلة عندنا لا سيما ومراسيل الحسن صححها بغض المحديثين كما مر غير مرة، كيف وقد تأيد بشواهد عديدة منها ما ذكره الحاكم عن أبى هريرة، كما فى المتن.

وأما قوله: وأيضا فإنما هو حبس فى قتيل، وحاش لله أن يكون عليه السلام يحبس من

٥٠٥٧- عن نافع بن عبد الحارث أنه اشترى من صفوان بن أمية دار السجن لعمر بن الخطاب بأربعة آلاف، رواه البيهقى، وعلقه البخارى (التلخيص

لم يصح عليه قتل بسجن فيسجن البرىء مع النطف، هذا فعل أهل الظلم والعدوان لا فعله عليه السلام اهـ (٨: ١٧٠).

قلنا: فعل أهل الظلم أن يحبس من حضر القتال ومن لم يحضره مطلقا، وأما إذا اقتتل قوم فقتل بينهم قتيل فحبس من حضر القتال ليس بظلم أصلا لكون كل واحد منهم حريصا على قتل صاحبه، ولأجل ذلك قال النبى ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار» قيل: فما بال المقتول؟ قال: «إنه كان حريصا على قتل صاحبه». رواه البخارى وغيره فكيف يكون حبس المقتتلين ظلما وكلهم ظالمون وعقوبة الظالم مشروعة نقلا وعقلا. قال: والله لقد قتل عبد الله ابن سهل رضى الله عنه وهو من أفاضل الصحابة فيما بين أظهر شر الأمة، وهم اليهود لعنهم الله، فما استجاز عليه السلام سجنهم اهـ.

قلت: لم يقتل عبد الله بن سهل جهرة وإنما قتل غيلة فلم يتهم بقتله إلا أهل خيبر كلهم وفيهم البرئ والنطف، فلأجل ذلك لم يستجز النبى ﷺ حبسهم، فافهم، فإن الفقه عزيز، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا.

قوله: عن نافع بن عبد الحارث إلخ دلالته على مشروعية الحبس فى السجن ظاهرة باتفاق ثلاثة من الصحابة: عمر بن الخطاب ونافع بن عبد الحارث وصفوان رضى الله عنه ولم ينكر ذلك منكر فكان إجماعا.

قال الحافظ فى "الفتح": كان البخارى أشار بذلك إلى رد ما ذكر عن طاؤس، فعند ابن أبى شيبة من طريق قيس بن سعد عنه أنه كان يكره السجن بمكة ويقول: لا ينبغى لبيت عذاب أن يكون فى بيت رحمة، فأراد معارضة قوله بأثر عمر وابن الزبير وصفوان ونافع وهم من الصحابة، وقوى ذلك بقصة ثمامة وقد ربط فى مسجد المدينة وهى أيضا حرم (عند الجمهور ولا خلاف فى كونه بيت رحمة)، فلم يمنع ذلك من الربط فيه اهـ (٥: ٥٤).

قلت: أثر ابن الزبير وأنه سجن بمكة وصله حليفة بن خياط فى "تاريخه" وأبو الفرج الأصبهانى فى "الأعانى" وغيرهما من طرق؛ منها ما رواه الفاكهى من طريق عمرو بن دينار عن الحسن بن محمد -يعنى ابن الحنفية- قال: أخذنى ابن الزبير فحبسنى فى دار الندوة فى سجن عارم فانفلت منه، فلم أزل، أتخطى الجبال حتى سقطت على أبى بمنى، وفى ذلك يقول كثير عزة

الحبير ٢:٤٠٧).

٥٠٥٨- عن أزهر بن عبد الله الحرازى أن قوماً من الكلاعيين سرق لهم متاع، فاتهموا أناسا من الحاكة فأتوا النعمان بن بشير -صاحب النبى ﷺ- فحبسهم أياماً، ثم خلى سبيلهم فأتوا النعمان فقالوا: خليت سبيلهم بغير ضرب ولا امتحان؟ فقال النعمان: ما شئتم؟ إن شئتم أن أضربهم فإن خرج متاعكم فذاك وإلا أخذت من ظهوركم مثل ما أخذت من ظهورهم، فقالوا: هذا حكمك؟ فقال: هذا حكم الله وحكم رسول الله ﷺ. رواه أبو داود وسكت عنه، قال المنذرى: وأخرجه النسائى وفى إسناده بقية بن الوليد وفيه مقال اهـ (عون ٤:٢٣٥). قلت: ولكنه صرح بالتحديث فزالت علة

يخاطب ابن الزبير:

تخبر من لاقيت أنك عابد بل العابد المظلوم فى سجن عارم

كذا فى "فتح البارى" (٥:٥٥): وقد مر الجواب عما أورد ابن حزم على الجمهور فى احتجاجهم بأثر عمر هذا على مشروعية السجن فتذكر عن أزهر بن عبد الله إلخ فيه دلالة على حبس المتهم من فعل النعمان بن بشير وهو من أجلة الصحابة وفقهاءهم. قال أبو داود: أى لا يجب الضرب إلا بعد الاعتراف قال السندى: أراد أنه لا يحل ضربهم، فإنه لو جاز لجاز ضربكم أيضا قصاصا اهـ وفى الحديث دليل أنه لا يجوز امتحان السارق (ولا المتهم بالسرقة) بالضرب بل يحبس. كذا فى "العون" (٤:٢٣٥)، وقد تقدم فى أبواب الحدود عن إبراهيم بن خيثم بن عراك عن أبيه عن جده عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ حبس فى تهمة احتياطا أو قال استظهارا يوما وليلة.

وأما قول ابن حزم: من قال بسجنه -أى المتهم- لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون متهما لم يصح قبله شيء أو يكون قد صح قبله شيء من الشر، فإن كان متهما بقتل أو زنا أو سرقة أو شرب أو غير ذلك فلا يحل سجنه، لأن الله تعالى يقول: ﴿إن الظن لا يغنى من الحق شيئا﴾ وقال رسول الله ﷺ: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث» وقد كان فى زمن رسول الله ﷺ المتهمون بالكفر، وهم المنافقون فما حبس رسول الله ﷺ منهم أحدا اهـ (١١:١٣٣)، ففيه أن المراد بالظن ههنا الظن الناشئ من غير دليل أما فى الآية فلقوله: ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾ وكان ظن المشركين كذلك، وأما فى الحديث فبقرينة قوله: «فإن الظن أكذب الحديث» وهذه إنما هى شان الظنون التى لا منشأ لها فى الظاهر، وأما الظنون التى لها مناشئ ظاهرة فلا تكون فى الأغلب إلا

التدليس، وإذا قال بقية: حدثنا، أو سمعته فهو ثقة.

٥٠٥٩- قال أبو يوسف: حدثنى إسماعيل بن مهاجر عن عبد الملك بن عمير قال: كان على بن أبى طالب إذا كان فى القبيلة أو القوم الرجل الداعر حبسه، فإن كان له مال أنفق عليه من ماله، وإن لم يكن له مال أنفق عليه من بيت مال المسلمين. وقال: يحبس عنهم شره وينفق عليه من بيت مالهم (كتاب الخراج ص١٧٩)، وهذا إسناد حسن، وعبد الملك رأى عليًا رضى الله عنه، كما فى "التهذيب".

صادقة غير كاذبة، وكيف يصح حمل الآية والحديث على ذم مطلق الظن ومن الظن ما هو مأمور به قال تعالى: ﴿لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا﴾ الآية، وقال: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾ أراد به الظن دون اليقين بدليل قوله: ﴿الله أعلم بإيمانهن﴾.

وأما عدم حبسه ﷺ المنافقين فلأنه كان مأمورا بأن يعاملهم معاملة المسلمين وبأن يعرض عنهم كما قال الله تعالى: ﴿يحلفون بالله لكم لتعرضوا عنهم فأعرضوا عنهم إنهم رجس ومأواهم جهنم﴾ الآية. ولأن النفاق مما يتعلق ويختص بالباطن دون الظاهر، وليس شره بمتعد ما دام نفاقا وقد أمرنا بأن نكل السرائر إلى الله تعالى بخلاف القتل والزنا والسرقة والشرب فإنها تتعلق بالظاهر، ويمكن الوقوف عليها بدلائل الأعمال، وشرها متعد إلى العباد من النساء والرجال فافترقا.

والحاصل: أن الحبس وقع فى زمن النبوة وفى أيام الصحابة والتابعين فمن بعدهم إلى الآن، لا ينكره إلا جاحد، فقد وقع ذلك فى جميع الأعصار فى سائر الأمصار والأقطار من دون إنكار، وفيه من المصالح ما لا يخفى لو لم يكن منها إلا حفظ أهل الجرائم المنتهكين للمحارم الذين يسعون فى الإضرار بالمسلمين ويعتادون ذلك ويعرف من أخلاقهم ولم يرتكبوا ما يوجب حدا ولا قصاصا حتى يقام عليهم أو ارتكبوا، ودرئت حدود عنهم بالشبهات فهؤلاء إن تركوا وخلى بينهم وبين المسلمين بلغوا من الإضرار بهم كل غاية وإن قتلوا كان سفك دماءهم بغير حق فلم يبق إلا حفظهم فى السجن والحيلولة بينهم وبين الناس بذلك حتى تصح منهم التوبة أو يقضى الله أمرا كان مفعولا وقد أمرنا الله تعالى بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والقيام بهما فى حق من كان كذلك، ولا يمكن بدون الحيلولة بينه وبين الناس بالحبس، كما يعرف ذلك من عرف أحوال هذا الجنس.

قوله: قال أبو يوسف: وقوله: قال: وحدثنا إلخ قلت: دلالتهما على مشروعية الحبس ظاهرة وفيه دلالة أيضا على حبس المتهم، فإن المطلوب بالدم لا يحبس إذا ثبت عليه القتل بل يقتص منه،

٥٠٦٠- قال: وحدثنا بعض أشياخنا عن جعفر بن برقان قال: كتب إلينا عمر بن عبد العزيز: لا تدعن فى سجونكم أحدًا من المسلمين فى وثاق لا يستطيع أن يصلى قائمًا ولا تبيتن فى قيد إلا رجلا مطلوبًا بدم، وأجروا عليهم من الصدقة ما يصلحهم فى طعامهم وأدمهم والسلام (كتاب الخراج ص١٧٩) أيضًا. وجعفر بن برقان من رجال مسلم والأربعة صدوق، كما فى "التقريب". واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له، فلا يضر جهالة بعض الأشياخ هذا.

٥٠٦١- ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج قال: كتب عمر بن عبد العزيز كتابًا قرأته: إذا وجد المتاع مع الرجل المتهم فقال: ابتعته فاشدده فى السجن وثاقًا، ولا تحد بكتاب أحد حتى يأتيه فيه أمر الله تعالى. قال ابن جريج: فذكرت ذلك لعطاء

أو يؤدى، وإنما يحبس إذا كان متهما به ولم يقم عليه البينة ولا الاعتراف، وكذلك الرجل الداعر، كما لا يخفى.

قوله: من طريق عبد الرزاق إلخ دلالته على حبس المتهم ظاهرة، ولا يضرنا أن عطاء أنكره فلم يزل المجتهدون ينكر بعضهم على بعض، وإنما الحجة فى إنكار الجميع ولم يوجد، قال الإمام أبو يوسف فى أمر أهل الدعارة والفسق والتلصص: إذا أخذوا فى شيء من الجنايات (التى لا حدود فيها، كمن دخل دار قوم تلصصا، وأخذ قبل إخراج المتاع من الدار ونحوه)، وحبسوا هل يجرى عليهم ما يقوتهم فى الحبس؟ قال: لا بد لمن كان فى مثل حالهم إذا لم يكن له شيء يأكل منه لا مال، ولا شيء يقيم به بدنه أن يجرى عليهم من الصدقة، أو من بيت المال، وأحب إلى أن تجرى من بيت المال على كل واحد منهم ما يقوته، فإنه لا يحل ولا يسع إلا ذلك، والأسير من أسرى المشركين لا بد أن يطعم ويحسن إليه حتى يحكم فيه، فكيف برجل مسلم قد أخطأ، أو أذنب أيترك يموت جوعا؟ ولم تزل الخلفاء تجرى على أهل السجن ما يقوتهم فى طعامهم وأدمهم وكسوتهم الشتاء والصيف، وأول من فعل ذلك على بن أبى طالب كرم الله وجهه بالعراق، ثم فعله معاوية بالشام، ثم فعل ذلك الخلفاء بعده.

قلت: وأبو يوسف أعرف بحال الخلفاء وقضاياه من ابن حزم وغيره من العلماء لكونه قاضى القضاة فى عصره، وهو عصر أتباع التابعين، فقوله حجة فى الباب كما لا يخفى) قال: وأغنهم عن الخروج فى السلاسل يتصدق عليهم الناس، فإن هذا عظيم أن يكون قوم من المسلمين قد أذنبوا

فأنكره، كذا فى "المحلى" (١١: ١٣٢).

٥٠٦٢- عن جندب بن مكيث قال: بعث رسول الله ﷺ عبد الله بن غالب الليثى فى سرية وكنت فيهم، وأمرهم أن يشنوا الغارة على بنى الملوح بالكديد لقينا الحارث بن البرصاء الليثى فأخذناه فقال: إنما جئت أريد الإسلام وإنما خرجت إلى رسول الله ﷺ. فقلنا: إن تك مسلما لم يضرك رباطنا يوماً وليلة، وإن تك غير ذلك نستوثق منك فشددناه وثاقاً. رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى، وقال: الصواب: غالب

وأخطأوا يخرجون فى السلاسل يتصدقون، وما أظن أن أهل الشرك يفعلون هذا بأسارى المسلمين الذين فى أيديهم، فكيف ينبغى أن يفعل هذا بأهل الإسلام؟ ولو أمرت بإقامة الحدود لقل أهل الحبس ولخاف الفساق وأهل الدعارة ولتناهوا عما هم عليه، وإنما يكثر أهل الحبس لقلة النظر فى أمرهم إنما هو حبس وليس فيه نظر، فمر ولاتك جميعا بالنظر فى أمر أهل الحبوس فى كل أيام، فمن كان عليه أدب وأطلق، ومن لم يكن له قضية خلى عنه ولا يسرفوا فى الأدب ولا يتجاوزوا بذلك إلى ما لا يحل، ولا يصح ظهر المؤمن حمى إلا من حق يجب بفجور، أو قذف، أو سكر، أو تعزير لأمر أتاه لا يجب فيه حد.

ومن كان منهم أتى ما يجب عليه قود أو حد أو تعزير أقيم عليه ذلك، وكذلك من كان منهم سرق ما يجب فيه القطع قطع، إن الأجر فى إقامة الحدود عظيم والصلاح فيه لأهل الأرض كثير، حدثنى الحسن بن عمارة عن جرير بن يزيد سمعت أبا زرعة بن عمرو يحدث أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: حد يعمل به فى الأرض خير لأهل الأرض من أن يمطروا ثلاثين صباحا اهـ ملخصا (ص١٨٠) وقد ذكر المحقق فى "الفتح" جملة من آداب الحبس، فيراجع.

قوله: عن جندب بن مكيث إلخ. دلالته على حبس المتهم ظاهرة لقولهم: إن تك مسلما لم يضرك رباطنا يوما وليلة، وإن تك غير ذلك نستوثق منك، فشدده وثاقا. فهل يرى ابن حزم أن هؤلاء الصحابة قد خالفوا قول الله تعالى: ﴿فامشوا فى مناكبها﴾، وقول رسول الله ﷺ فى حضور الجماعة عملوا بالظن الذى ذمه الله وأهله وجعله رسول الله ﷺ أكذب الحديث؟ كلا! بل هم أعرف الناس بمقاصد الشرع ومقاطع الحدود ولكن أهل الظاهر لا يفقهون.

ابن عبد الله (عون ٣:٩).

باب للقاضي أن يفرق بين الشهود إذا ارتاب بشهادتهم

٥٠٦٣- عن ابن عباس في قصة طويلة لسليمان بن داود على نبينا وعليهما الصلاة والسلام في الأربعة الذين شهدوا على المرأة بالزنا لكونها امتنعت منهم أن يزنوا بها، فأمر داود برجمها، فمروا على سليمان ففرق بين الشهود ودرأ الحد. رواه الحسن ابن سفيان في "مسنده" وابن عساكر في ترجمة سليمان من طريقه (التلخيص الحبير ٢:٤٠٦)، سكت عنه الحافظ فهو صحيح، أو حسن عنده، وذكره الحافظ في "الفتح" (١٣:١٣١) أيضًا، وسكت عنه.

باب للقاضي أن يفرق بين الشهود إذا ارتاب بشهادتهم

قوله: عن ابن عباس وقوله: عن أبي إدريس إلخ: قلت: دلالتهما على الباب ظاهرة، لأن شرائع من قبلنا شرع لنا إذا لم ينكرها نبينا ﷺ ولا ورد نص من الله بخلافها، وههنا كذلك، فدل على جواز التفريق بين الشهود. قال في "الأشباه": وللقاضي أن يفرق بين الشهود إلا في شهادة النساء. قال في الملتقط: حكى أن أم بشر شهدت عند الحاكم فقال: فرقوا بينهما. فقالت: ليس لك ذلك، قال الله تعالى: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾، فسكت الحاكم اهـ.

تفقه أم الشافعي رحمهما الله وفرط ذكاءها:

قال الحموي: وفي الطبقات التاجية قبيل الطبقة الثانية: أن أم الشافعي شهدت هي وأم بشر المريسي عند القاضي، فأراد أن يفرق بينهما ليسألهما منفردتين عما شهدتا به استفسارا، فقالت له أم الشافعي: أيها القاضي! ليس لك، لأن الله تعالى يقول: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾، فلم يفرق بينهم. قال التاج السبكي بعد نقل هذه الحكاية: وهذا فرع حسن واستنباط جيد ومنزع غريب، والمعروف في مذهب ولدها رضي الله تعالى عنها إطلاق القول بأن الحاكم إذا ارتاب بالشهود استحب له التفريق بينهم، وكلامها رضي الله عنها صريح في استثناء النساء للمنزع الذي ذكرته ولا بأس به، انتهى. أقول: وما في الملتقط من الحكاية المذكورة ليس صريحا في أن المذهب عندنا عدم التفريق في شهادة النساء إذا ارتاب القاضي اهـ (ص٢٢١).

قلت: وجدت الحكاية في "الطبقات" (١:٢٨٥)، قال: وكانت أم الشافعي رضي الله عنها

٥٠٦٤- عن أبى إدريس قال: كان دانيال أول من فرق بين الشهود شهد عنده بالزنا على امرأة ففرقهم وسألهم فقال أحدهم: زنت بشاب تحت شجرة كمثرى وقال

باتفاق النقلة من القانتات العابدات ومن أذكى الخلق فطرة. ثم ذكر الحكاية، وذكرها الحافظ فى "الفتح" أيضا عن الشافعى عن أمه (٥:١٩٦).

قلت: ولما كانت شهادة المرأتين بمنزلة شهادة رجل واحد وجاز لإحداهما أن تذكر الأخرى فالظاهر عدم التفريق بينهما لفوات التذكير والتذكر من إحداهما للأخرى، فهذا وإن لم يكن منصوص عليه فى المذهب ولكن قواعدنا لا تأباه ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

تفقه فتاة من بغداد:

ومن اللطائف ما ذكره ابن الجوزى فى "الأذكياء" أن أبا بكر بن العربى قال: سمعت فتاة من بغداد تقول لجارتها: لو كان مذهب ابن عباس فى الاستثناء صحيحا لما قال الله تعالى لأيوب عليه السلام: ﴿وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث﴾، بل كان يقول: استثن. حكاه أبو العباس القرافى، كذا فى "الطبقات التاجية" (١:١٤٦).

اختلاف داود وسليمان عليهما السلام فى قضايا مختلفة:

هذا وقد تقدم فى (باب اللقيط) شرح القصة التى وقعت لداود وسليمان عليهما السلام فى المرأتين التين أخذ الذئب ابن إحديهما واختلاف حكم داود وسليمان فى ذلك، وكذلك تقدم اختلاف حكمهما فى قصة أصحاب الحرث والغنم أول القضاء، فليراجع.

ووقعت لهما قصة ثالثة -وهى المذكورة فى المتن- أن امرأة اتهمت بأنها تحمل على نفسها فشهد عليها أربعة بذلك، فأمر داود برجمها، فعمد سليمان وهو غلام، فصور مثل قصتها بين الغلمان، ثم فرق بين الشهود وامتحنهم فتخالفوا، فدرأ عنها، ووقعت لهما رابعة فى قصة المرأة التى صب فى دبرها ماء البيض وهى نائمة وقيل: إنها زنت. فأمر داود برجمها. فقال سليمان: يشوى ذلك الماء فإن اجتمع فهو بيض وإلا فهو منى، فشوى فاجتمع، ذكر كله الحافظ فى "الفتح" (١٣:١٣١).

ففيه رد على أهل الظاهر فى إنكارهم القياس والرأى جملة، وهل كان اختلاف سليمان على أبيه داود عليهما السلام إلا بالرأى، فحمد الله سليمان ولم يلم داود حيث قال: ﴿ففهمنها سليمان وكلا أتينا حكما وعلما﴾.

الآخر: تحت شجرة تفاح. فعرف كذبهم (التلخيص الحبير أيضاً ٢:٤٠٦).

٥٠٦٥- عن على رضى الله عنه أن سبعة نفر خرجوا ففقد واحد منهم، فأتت

قوله: عن على إلخ: دلالته على تفريق القاضى بين الشهود إذا ارتاب بهم ظاهرة.

جواز التحيل على إظهار الحق:

وفيه جواز التحيل على إظهار الحق، فإن عليا كرم الله وجهه احتال بحيلة لطيفة أظهرت ما فى نفس الأمر. وهذا نظير احتيال سليمان عليه السلام فى قصة المرأتين أخذ الذئب ابن إحداهما فإنهما لما أخبرتا سليمان بالقصة دعا بالسكين يشقه بينهما ولم يعزم على ذلك فى الباطن، وإنما أراد استكشاف الأمر، فحصل مقصوده لذلك بجزع الصغرى، وفيه استعمال الحيل فى الأحكام لاستخراج الحقوق ولا يتأتى ذلك إلا بمزيد الفطنة وممارسة الأحوال، والفطنة والفهم موهبة من الله لا تتعلق بكبر سن ولا صغره، والعلم لله العزيز المتعال.

اختلاف الشهود فى الشهادة يبطلها:

وفى قصة سليمان ودانيال دلالة على أن اختلاف الشهود فى الشهادة زمانا، أو مكانا، أو وصفا، أو فعلا ونحوه يبطل الشهادة إذا لم يمكن التوفيق، لأن من شرط الشهادة اجتماع الشهود على فعل واحد، فإن لم يجتمعوا لم تكمل الشهادة، فلو شهد اثنان أنه زنى بها فى هذا البيت، واثنان أنه زنى بها فى بيت آخر، أو شهدا أنه زنى بها فى يوم وآخران أنه زنى بها فى يوم آخر، أو يشهدان أنه زنى بها ليلا وآخران أنه زنى بها نهارا، أو يشهدان أنه زنى بها غدوة وآخران أنه زنى بها عشيا وأشباه هذا فإنهم لم يجتمعوا على الشهادة بزنا واحد، فلم تكمل شهادتهم، ويدرأ الحد عن المشهود عليه.

وقال أبو بكر -الخلال-: تكمل شهادتهم ويحد المشهود عليه. واستبعده أبو الخطاب وقال: هذا سهو من الناقل، لأنه يخالف الأصول والإجماع، والحد يدرأ بالشبهات فكيف يجب بها؟ وهل يحد الشهود ويحكم بكونهم قذفة؟ قال مالك وأحمد والشافعى فى أحد قوليه: نعم. وقال النخعى وأبو حنيفة وأصحابه وأبو ثور والشافعى فى قول: لا حد على الشهود لأنهم كملوا أربعة، ولا على المشهود عليه لأنهم لم يشهدوا بزنا واحد يجب الحد به، كذا فى " المغنى" (١٢:١٢٩).

قلت: ولنا أن الشبهة دارئة للحد وقد وجدت فى حق الشهود أيضا، لأنهم شهدوا ولهم

زوجته عليًا فدعا الستة فسألهم عنه فأنكروا، ففرقهم وأقام كل واحد عند سارية، ووكل به من يحفظه، ودعا واحدًا منهم فسأله، فأنكر، فقال: الله أكبر. فظن الباقون أنه قد

أهلية كاملة وعدد كامل على زنا واحد في زعمهم لنسبتهم الزنا إلى امرأة واحدة، وبذلك حصل شبهة اتحاد الزنا المشهود به، فيندرئ الحد عنهم، والحاصل أن في الزنا شبهة أوجبت الدرأ عن المشهود عليه، وفي القذف شبهة أوجبت الدرأ عن الشهود. قاله المحقق في "الفتح" (٥:٦١) ومقتضاه: أنه لو شهد اثنان أنه زنى بامرأة وآخران أنه زنى بأخرى فالأربعة قذفة، وعليهم الحد. لأنهم لم يشهدوا على زنا واحد لا في نفس الأمر ولا في زعمهم، لكونهم لم ينسبوه إلى امرأة واحدة، فلم يحصل شبهة اتحاد الزنا المشهود به بالمرة، فافهم، والله تعالى أعلم.

الرد على ابن حزم حيث لم يبطل الشهادة بالاختلاف:

وخالف ابن حزم الإجماع حيث قال: إذا تمت الشهادة من أربعة عدول بالزنا على إنسان بامرأة يعرفونها أجنبية ثم اختلفوا في المكان أو في الزمان أو في المزني بها فقال بعضهم: أمس بامرأة سوداء، وقال بعضهم: بامرأة بيضاء اليوم. فالشهادة تامة والحد واجب، لأن الزنا قد تم عليه، ولا يحتاج الشهادة إلى ذكر مكان ولا زمان ولا ذكر التي زنى بها، فالسكوت عن ذكر ذلك وذكره سواء، وكذلك في السرقة لو قال أحدهما: أمس. وقال الآخر: عام أول. أو قال أحدهما: بمكة. وقال الآخر: ببغداد. فالسرقة قد صحت وتمت الشهادة فيها. وكذلك في شرب الخمر وفي القذف، فالحد قد وجب ولا معنى لذكر المكان والمقذوف في ذلك، والمسكوت عنه وذكره والاتفاق عليه والاختلاف فيه سواء اهـ (١١:١٤٧).

وهذا كله ظاهرة محضة لا يشك عاقل في سخافتها وبطلانها، فإن المقصود بالشهادة علم الحاكم بالقضية على وجهها، ولا يتأتى ذلك إلا بصدق الشهود في شهادتهم، ولا يخفى أن اختلافهم في الشهادة على عمل واحد بحيث يتعذر التوفيق بين الكلامين يدل على كذب أحدهما، أنشد الله ابن حزم! أنه لو شهد عليه اثنان بأنه باع داره الفلانية من فلان ابن فلان، فقال أحدهما: إنه فعل ذلك بعد صلاة الفجر يوم الجمعة. وقال آخر: إنه باعه يوم السبت بعد العصر. فهل كلاهما صادقان عنده؟ لا أظنه يقول ذلك أبدا. أو شهد عليه اثنان بأنه كسر هذه الجوهرة وهي لفلان بن فلان، فقال أحدهما: كسرها بعد الصبح قبل طلوع الشمس. وقال الآخر: كسرها بعد العصر قبل غروبها، فهل يحكم عاقل بصدقهما جميعا. كلا، لن يقول بذلك إلا سخيف قد

اعترف، فدعاهم فاعترفوا، فقال للأول: قد شهدوا عليك وأنا قاتلك، فاعترف فقتلهم.

حرم العقل واستحق أن يعدله البغل، فكيف يحكم بصدق الشهود إذا اختلفوا فى الشهادة على فعل واحد زمانا ومكانا ومحلا ووصفا، وإذا لم يكونوا محكومين بالصدق كلهم فلا بد من صدق بعضهم وكذب الآخرين كما قال ﷺ للمتلاعنين: الله يعلم أن أحدكما كاذب، فهل منكما تائب؟ وإذا تيقنا بكذب بعض الشهود لم يصح الحكم بتمام الشهادة ولا بوجوب الحد على المشهود عليه، وهذا أظهر من أن يخفى على جاهل فضلا عن عالم عاقل.

وأما قوله: ومن ادعى الخلاف فى ذلك فيلزمه أن يراعى اختلاف الشهود فى لباس الزانى والسارق والقاذف كما إذا قال أحدهما: كان فى رأسه قلنسوة. وقال الآخر: عمامة. أو قال أحدهما: كان عليه ثوب أخضر، وقال الآخر: بل أحمر. وقال أحدهما: فى غيم، وآخر: فى صحو. فهذا كله لا معنى له (١١:١٤٧)، ففيه أن هذا كله ممكن التوفيق، ولا يدل على الشهادة بفعلين مختلفين كما لا يخفى. وقياس ما يحتمل التوفيق من الاختلاف على ما لا يحتمل التوفيق منه باطل قطعا. ثم احتج بما رواه من طريق سحنون ثنا ابن وهب أنا السرى بن يحيى قال: حدثنا الحسن البصرى قال: شهد الجارود على قدامة بن مظعون أنه شرب الخمر، وكان عمر قد أمر قدامة على البحرين، فقال عمر للجارود: من يشهد معك؟ قال: علقمة الخصى. فدعا علقمة فقال له عمر: بم تشهد؟ فقال علقمة: وهل تجوز شهادة الخصى. قال عمر وما يمنعه أن تجوز شهادته إذا كان مسلما؟ قال علقمة: رأيته يقىء الخمر فى طست. قال عمر: فلا وربك ما قاءها حتى شربها، فأمر به فجلد الحد.

قال ابن حزم: فهذا حكم عمر بحضرة الصحابة رضى الله عنهم لا يعرف له منهم فى إقامة الحد بشهادتين مختلفتين: إحداهما: أنه رآه يشرب الخمر، والأخرى أنه لم يره يشرب الخمر. والأخرى: أنه لم يره يشربها لكن رآه يتقيأها اهـ (١١:١٤٨). ففيه أنه مرسل، فإن الحسن لم يدرك الجارود ولا قدامة ولا علقمة الخصى، فلا ندرى متى يصير المرسل حجة عند ابن حزم ومتى هو ليس بحجة؟ وعهدنا به أن خصمه إذا احتج عليه بمرسل يرده بقوله: إنه مرسل ولا حجة فى مرسل قط، وأيضا فإن هذا الاختلاف ممكن التوفيق، كما صرح به عمر فى قوله: فلا وربك ما قاءها حتى شربها. فجعل الشهادة على تقيئها شهادة على شربها بخلاف ما ذكرنا من الاختلاف الذى يبطل الشهادة فإنه غير ممكن التوفيق، وقياس أحدهما على الآخر باطل.

ذكره الموفق فى "المغنى" (١١:٤٥٣)، ولم أقف على سنده.

ولو راجع ابن حزم المصنف لعبد الرزاق لعلم أن عمر رضى الله عنه لم يحد قدامة بمجرد الشهادة على تقيئه الخمر، وإنما حده حين شهد عليه الجارود وأبو هريرة وعلقمة وابنة الوليد امرأة قدامة، واعترف به قدامة نفسه، وقال: لو شربت كما تقول ما كان لكم أن تحدونى. فقال عمر: لم؟ قال قدامة: قال الله عز وجل: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصلحات جناح فيما طعموا﴾ فقال عمر: أخطأت التأويل، إنك إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله. ثم أقبل عمر على الناس. الحديث، كما فى "الإصابة" (٥:٢٣٣)، وبعد ذلك فانهدم استدلال ابن حزم به على إقامة الحد بشهادة مختلفة.

لا حجة لأحد فى قصة قدامة على إقامة الحد بتقىء الخمر:

وكذا احتجاج من احتج به على إقامة الحد بتقىء الخمر من غير أن يشهد الشاهدان عليه بشرب الخمر، فافهم، وكن من الشاكرين.

إذا شهد شاهد بألف، والآخر بألف وثلاثمائة:

فائدة: أخرج البيهقى رحمه الله فى "سننه": من طريق حفص وسليمان بن حرب قالا: ثنا شعبة عن الحاكم عن شريح قال: شهد عنده رجلان، شهد أحدهما على ألف وثلاثمائة، وشهد الآخر على ألف، فقضى عليه بألف، فقال: تقضى على وقد اختلف شهادتهما، قال: استقامت على ألف، وقال سليمان: إنهما قد اجتمعا على ألف (٦:٨٦)، وهذا سند صحيح، وبه نقول إذا كان المدعى يدعى ألفا وثلاثمائة لاتفاق الشاهدين على الشهادة لفظا ومعنى، لأن الألف وثلاثمائة معطوف أحدهما على الآخر والعطف يقرر الأول بخلاف ما إذا شهد أحدهما بألف والأخر بألفين، والمدعى يدعى ألفين، لم تقبل الشهادة عنده، وعندهما تقبل على الألف لحصول الاتفاق عليه، وله: أنهما اختلفا لفظا لأن الألف لا يعبر به عن الألفين، فهما لفظان متباينان فحصل على كل واحد منهما شاهد واحد، فصار كما إذا اختلف جنس المال، والبسط فى "الهداية" (٣:١٥٠)، وغيرهما من كتب الفروع.

* * *

كتاب الوكالة
باب الوكالة فى البيع والشراء والنكاح وغيرها

باب الوكالة فى البيع والشراء والنكاح وغيرها

أقول: قال الشوكانى فى "نيل الأوطار" (١٤١:٥): وهذه الأحاديث تدل على صحة الوكالة -وهى بالفتح وقد تكسر- : التفويض الحفظ، تقول: وكلت فلانا إذا استحفظته ووكلت الأمر إليه -بالتخفيف- إذا فوضته إليه، وهى فى الشرع: إقامة الشخص وغيره مقام نفسه مطلقا أومقيدا، وقد استدل على جواز الوكالة من القرآن بقوله تعالى: ﴿فابعثوا أحدكم بورقكم﴾، وقوله: ﴿اجعلنى على خزائن الأرض﴾، وقد دل على جوازها أحاديث كثيرة منها: ما ذكره المصنف فى هذا الكتاب، وقد أورد البخارى فى "كتاب الوكالة" بستة وعشرين حديثا، ستة معلقة والباقية موصولة. وقد حكى صاحب "البحر" الإجماع على كونها مشروعة وفق كونها نيابة، أو ولاية وجهان: فقيل: نيابة لتحريم المخالفة وقيل: ولاية، لجواز المخالفة إلى الأصلح كالبيع بمعجل، وقد أمر بمؤجل اهـ.

قلت: القول بكونها ولاية باطل، والتعليل لجواز المخالفة إلى الأصلح غير صحيح، لأن معنى الولاية هو إنفاذ القول على الغير شاء، أو لم يشأ، وجواز المخالفة ليس كذلك، لأنه برضاه دلالة، وإن صرح بالمنع لا يجوز المخالفة.

قال العبد الضعيف: هذا كله من آفة الاجتهاد من غير أهلية له. ولو قال: إن الوكالة ولاية فى بعض المعاملات نيابة فى بعضها لكان أولى، فإن الموكل به نوعان: نوع لا حقوق له إلا ما أمر به الموكل كالوكيل بتقاضى الدين والتوكل بالملازمة ونحوه، ونوع له حقوق كالبيع والشراء والنكاح والخلع ونحوه، فكل عقد لا يحتاج الوكيل فيه إلى إضافته إلى الموكل ويكتفى فيه بالإضافة إلى نفسه فحقوقه راجعة إلى الوكيل، كالبياعات والأشربة والإجارات والصلح الذى هو فى معنى البيع، فيكون الوكيل فى حقوقها كالمالك، والمالك كالأجنبى، حتى لا يملك الموكل مطالبة المشترى من الوكيل بالثمن، ولو طالبه فأبى لا يجبر على تسليم الثمن إليه، ولو أمره الوكيل بقبض الثمن ملك المطالبة، ولو نهاه عنه صح نهيه، ولو نهى الموكل الوكيل عن قبض الثمن لا يعمل نهيه، وكذا الوكيل هو المطالب بتسليم المبيع إذا نقد المشترى الثمن ولا يطالب به الموكل، والوكيل بالخصومة يملك الإقرار على موكله فى الجملة عند أصحابنا الثلاثة.

. . . .

وقال الشافعى: لا يملك. وقال: لا يرجع شىء من الحقوق إلى الوكيل، وإنما يرجع إلى المؤكل. وجه قوله: أن الوكيل متصرف بطريق النيابة، وتصرف النائب تصرف المنوب عنه، ألا ترى أن حكم تصرفه يقع للموكل فكذا حقوقه. ولنا: أن الوكيل هو العاقد حقيقة، لأن عقده كلامه القائم بذاته حقيقة، ويستحل أن يكون الإنسان فاعلا بفعل الغير حقيقة، وهذه حقيقة مقررة بالشرع. قال الله عز وجل: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾، وقال: ﴿لها ما كسبت وعليها ماااكتسبت﴾ وكان ينبغى أن يكون أصل الحكم له أيضا، لأن السبب وجد منه حقيقة وشرعا إلا أن الشرع أثبت أصل الحكم للموكل، لأن الوكيل إنما فعله له بأمره وإنابته، وفعل المامور مضاف إلى الآمر، فتعارض الشبهان، فوجب اعتبارهما بقدر الإمكان، ولأن الأصل فى نفاذ تصرف الوكيل هو الولاية، لأنها علة نفاذه، إذ لا ملك له، والموكل أصل فى الولاية والوكيل تابع، لأنه لا يتصرف بولاية نفسه لعدم الملك، بل بولاية مستفادة من قبل الموكل، فكان إثبات أصل الحكم للموكل. وإثبات التوابع للوكيل وضع الشىء فى موضعه، بخلاف النكاح وأخواته مما يحتاج الوكيل فيه إلى إضافة العقد إلى الموكل فحقوقه ترجع إلى الموكل، لأن الوكيل هناك سفير محض ومعبر بمنزلة الرسول، ألا ترى أنه لا يضيف العقد إلى نفسه، فلم يكن علة نفاذ العقد ولايته بل عبارته. وإنما ترجع الحقوق إلى الوكيل وتلزمه العهدة فى البيع وأخواته إذا كان من أهل العهدة، فأما إذا لم يكن بأن كان صبيا محجورا ينفذ بيعه وشراءه،وتكون العهدة على الموكل لا عليه، فيقع سفارة محضا لحصول التجربة والممارسة فى التصرفات اهـ ملخصا من "البدائع" (٦:٣٤).

وقد نسى بعض الأحباب ههنا ما قدمت يداه فى (باب شهادة الصبى) حيث أورد على قولهم بعدم صحة شهادة العبد والصبى المحجورين، وتعليلهم ذلك بأن الشهادة من باب الولاية، ولا ولاية للعبد ولا للصبى أن العبد محجورا كان أو مأذونا تجوز وكالته والوكالة ولاية إلخ. فكيف جاز له بعد ذلك القول بأن كون الوكالة ولاية باطل، وبمثل هذا يبتلى من يستشعر من نفسه الاجتهاد ويجزئ على تخطئة الفقهاء السادة الأمجاد من غير علم، ولا هدى ولا فهم ولا رشاد.

وقد نسى بعض الأحباب ما سيأتى أيضا من جواز توكيل المسلم الذمى ببيع الخمر، أو شراءه. وما مر من جواز إعطاء المسلم الذمى ماله مضابة ليتجر فى الخمر عند أبى حنيفة، وهل هذا إلا لكون الوكالة ولاية عنده، فتصح بتصرف يملكه الوكيل وإن لم يملكه الموكل بنفسه، ولو كانت نيابة محضة لم يصح توكيل المسلم الذمى بعقد لا يصح من الموكل، فافهم.

٥٠٦٦- عن حكيم بن حزام أن النبى ﷺ بعثه ليشترى له أضحية بدينار فاشترى أضحية فأربح فيها ديناراً، فاشترى أخرى مكانها، فجاء بالأضحية والدينار إلى رسول الله ﷺ فقال: «ضح بالشاة وتصدق بالدينار» رواه الترمذى وقال: لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وحبيب بن أبى ثابت لم يسمع عندى من حكيم، ولأبى داود نحوه من حديث أبى حصين عن شيخ من أهل المدينة عن حكيم (منتقى لا بن تيمية).

قلت: رواه أبو داود وأحمد من حديث الزبير من فريت عن أبي لبيد عن عروة البارقى ورجاله ثقات.

وقد صرحوا فى (باب العزل) أن الوكيل إذا لم يبلغه العزل فهو على وكالته، وتصرفه جائز حتى يعلم لأن فى العزل إضرارا به من حيث إبطال ولايته اهـ من "الهداية". وأيضا فإن الوكالة فى اللغة تذكر ويراد بها الحفظ، وتذكر ويراد بها الاعتماد، وتفويض الأمر. وفى الشريعة تستعمل فى هذين المعنيين أيضا على تقرير الوضع اللغوى، كما فى "البدائع" (١٩:٦)، ولا يخفى: أن الاعتماد والتفويض يتضمن معنى الولاية، وأن الوكيل يتصرف بولاية مستفادة من قبل الموكل، كما صرح به فى "البدائع" فى غير ما موضع واحد.

قوله: عن حكيم بن حزام إلخ. قال العبد الضعيف: قد تقدم الكلام فيه فى (باب جواز بيع الفضولى)، وفى (باب بيع ما ليس عنده) مستوفى، وأجبنا هناك عن قدح بعض المحدثين فى حديث عروة البارقى بالانقطاع بأن شبيبا لم ينفرد به، بل رواه أبو لبيد أيضا عند أحمد عن عروة وهو متصل. وقد حسنه المنذرى. وفى "نيل الأوطار": وقال المنذرى والنووى: إسناده صحيح لمجيئة من وجهين. فاندحض به قول ابن حزم فى "المحلى": من أمره موكله بأن يبتاع له شيئا بثمن مسمى، أو يبيعه له بثمن مسمى فباعه، أو ابتاعه بأقل أو أكثر، ولو بفلس فما زاد لم يلزم الموكل، ولم يكن له البيع أصلا، وكذلك من ابتاع لآخر، أو باع له بغير أن يأمره لم يلزم فى البيع أصلا، ولا جاز للأخر إمضاءه لأن إمضاءه باطل، واحتج قوم بإجازة ذلك بحديث عروة البارقى وحكيم بن حزام وهما خبران منقطعان لا يصحان اهـ (٢٤٦:٨).

قلنا: هذا كله بناء الفاسد على الفاسد، فإن حديث عروة صحيح متصل، وحديث حكيم روى من وجهين، والمرسل إذا تعدد مخرجه حجة عند الكل، ولا يخفى: أن الوكيل بالبيع بدينار لو باعه بدينار ودرهم والوكيل بالشراء بدينار لو اشتراه بأقل من دينار فهو ناصح للمؤكل، والدين النصيحة، فمن أين لابن حزم إبطال مثل هذا البيع، والشراء أو القول بعدم نفاذه؟ وأما قوله: إنه

٥٠٦٧- وعن أم سلمة رضى الله عنها أن النبى ﷺ بعث إليها يخطبها، فأرسلت إليه أنى امرأة مصبية، وأنى أغير، وأنى ليس أحد من أوليائى شاهدًا، فقال النبى ﷺ: «أما كونك أغير فسأدعو إليه فيذهب غيرتك، وأما كونك مصبية، فإن الله سيكفيك صبيانك، وأما إن أحدًا من أوليائك، ليس شاهدا، فليس أحد من أوليائك، لا شاهد ولا غائب إلا سيرضانى، فقالت أم سلمة: قم يا عمر! فزوج رسول الله ﷺ. أخرجه النسائى وأحمد وابن راهويه، وابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم فى "المستدرك"، وصححه زيلعى.

لم يؤمر بذلك، قلنا: لم يؤمر به صراحة ولكنه قد أمر به دلالة كدلالة قوله: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ على تحريم الضرب والشتم، ومثل هذه الدلالة لا ينكره إلا مكابر جاحد، والله تعالى أعلم.

وقد تنبه الإمام البخارى لذلك حيث ذكر فى كتاب الوكالة حديث كعب بن مالك أنه كانت له غنم ترعى بسلع فأبصرت جارية له بشاة منها موتا فكسرت حجرا فذبحتها به، فذكر ذلك للنبى ﷺ فأمره بأكلها وبوب عليها: باب إذا أبصر الراعى أو الوكيل شاه تموت أو شيئا يفسد ذبح أو أصلح ما يخاف عليه الفساد، مع أن الراعى إنما هو وكيل فى الرعى، وليس بوكيل فى الذبح، وإنما جاز له ذلك لكونه مأذونا فيه دلالة، فافهم. وفى الحديث دلالة على جواز التوكيل بشراء الأضحية وجواز تصرف الفضولى إذا رضى به المالك، وأن الجهالة اليسيرة لا يبطل الوكالة، والقياس أن يمنع قليلها وكثيرها، ولا تجوز إلا بعد بيان النوع والصفة ومقدار الثمن، لأن البيع والشراء لا يصحان مع الجهالة اليسيرة، فكذا التوكيل بهما أيضا.

وجه الاستحسان أن رسول الله ﷺ دفع دينارا إلى حكيم بن حزام ليشترى له به أضحية، ولو كانت الجهالة القليلة مانعة من صحة التوكيل بالشراء لما فعله رسول الله ﷺ، لأن جهالة الصفة لا ترفع بذكر الأضحية ولا بقدر الثمن، كذا فى "البدائع" (٦:٢٣)، فرحم الله من رمى الحنفية بالرأى والقياس وهم أتبع الناس للأثر، وإنما أهل الرأى من تراهم يردون الأحاديث الصحاح بظنونهم الفاسدة وآراءهم الكاسدة، يعللونها بالانقطاع مرة وبالإرسال أخرى من غير مراجعة لطرقها، ولا التفات إلى ما حصل لها من القوة بمجموعها، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

قوله: عن أم سلمة إلخ: فى سنده ابن عمر بن أبى سلمة عن أبيه، واسمه سعيد سماه غير حماد بن سلمة (فتح القدير ٦:٥٥٥).

٥٠٦٨- وقال ابن أبى أوفى: أتيت النبى ﷺ بصدقة مال أبى فقال: «اللهم صل على آل أبى أوفى» (منتقى لابن تيمية).

وفى "التهذيب": كان اسمه محمد فإن يعقوب بن محمد الزهرى روى عن عبد الرحمن عن محمد بن عمر بن أبى سلمة أحاديث اهـ (١٢: ٣٠٥). قلت: ولكن الصحيح ما قاله المحقق لقول الحاكم فى المستدرك بعد ما روى الحديث أن ابن عمر بن أبى سلمة الذى لم يسمه حماد بن سلمة فى هذا الحديث سماه غيره سعيد بن عمر بن أبى سلمة، وأقره عليه الذهبى (٤: ١٧).

ونظر ابن الجوزى فى هذا الحديث لعلة باطنة، وهى أن عمر كان إذ ذاك يعنى حين تزوجها عليه السلام ابن ثلاث سنين، فكيف يقال لمثله: زوج. واستبعده صاحب "التنقيح" ابن عبد الهادى قال: وإن كان الكلاباذى وغيره قاله فإن ابن عبد البر قال: إنه ولد فى السنة الثانية من الهجرة إلى الحبشة (دون المدينة) ويقوى هذا ما أخرجه مسلم عن عمر بن أبى سلمة أنه سأل رسول الله ﷺ عن القبلة للصائم، فقال ﷺ: سل هذه فأخبرته أم سلمة أنه عليه السلام يصنع ذلك، فقال عمر: يا رسول الله ! قد غفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر. فقال ﷺ: «أما والله إنى لأتقاكم لله وأخشاكم له» وظاهر هذا أنه كان كبيرا. وأخرج البيهقى من طريق الواقدى أنه ﷺ خطب أم سلمة إلى ابنها عمر بن أبى سلمة، فزوجها رسول الله ﷺ وهو يومئذ غلام صغير.

ليس الواقدى بضعيف عندنا -معشر الحنفية-:

إلا إنهم يضعفون الواقدى خلافا لنا، وفيه دليل على وكالة الصبى العاقل خلافا لهم إن نظرنا إلى حديث الواقدى فظاهر، وإلى الحديث الصحيح فلأنه لم يزوجها بحكم الولاية على أمه لأن الصبى لا ولاية له، فيكون تزويجه بحكم الوكالة. قاله المحقق فى "الفتح" (٦: ٥٥٥).

قلت: ولعل الراجع ما رواه هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الزبير، كنت أنا وعمر بن أبى سلمة يوم الخندق مع النسوة. وفى رواية عنه: كان أكبر منى بسنتين، كما فى "التهذيب" (٧: ٤٥٦)، اتفقوا على أن عبد الله الزبير ولد فى السنة الأولى من الهجرة، فكان عمر بن سلمة حين تزوج رسول الله ﷺ أمها ابن ست أو سبع سنين، فإنه ﷺ تزوجها فى ليال بقين من شوال سنة أربع، كما فى "المستدرك" (٤٠: ١٨)، ولعل سؤاله عن قبلة الصائم كان بعد ما بلغ من العمر اثنى عشر عاما أو نحوه، فإن فى مثل هذا السن يصير الصبى مراهقا، كما لا يخفى. وبالجملة: فدلالة الحديث على وكالة الصبى العاقل ظاهرة.

قوله: وقال ابن أبى أوفى إلخ. دلالته وكذلك دلالة ما بعده على جواز التوكل فى الصدقة

٥٠٦٩- وقال النبى ﷺ: «إن الخازن الأمين الذى يعطى ما أمر به كاملا موفرا طيبة به نفسه حتى يدفعه إلى الذى أمر له به أحد المتصدقين» (منتقى).

٥٠٧٠- وقال على رضى الله عنه أمرنى النبى ﷺ أن أقوم على بدنه، وأقسم جلودها وجلالها (منتقى).

٥٠٧١- وقال أبو هريرة: وكلنى النبى ﷺ بحفظ زكاة رمضان (منتقى).

٥٠٧٢- وأعطى النبى ﷺ عقبة بن عامر غنمًا يقسمها من أصحابه (منتقى).

٥٠٧٣- وقال النبى ﷺ: «اغد يا أنيس! إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها (منتقى).

ودلالة حديث أبى هريرة على جواز التوكيل بحفظ الصدقات وجمعها ودلالة حديث عقبة على جواز التوكيل بقسمة الصدقات ونحوها ظاهرة.

وقول: وقال النبى ﷺ: اغد يا أنيس إلخ. فيه دلالة على جواز توكيل الإمام فى استيفاء الحدود وهو مجمع عليه، وقد أمر النبى ﷺ برجم ماعز فرجموه، ووكل عثمان عليا فى إقامة حد الشرب على الوليد بن عقبة، ووكل على الحسن فى ذلك فأبى، فوكل عبد الله بن جعفر فأقامه وعلى يعد. رواه مسلم. ولأن الحاجة تدعوا إلى ذلك، لأن الإمام لا يمكنه تولى ذلك بنفسه، ويجوز التوكيل فى إثباتها أيضا. وقال أبو الخطاب: لا يجوز فى أثباتها. وهو قول الشافعى، لأنها تسقط بالشبهات وقد أمرنا بدرئها بها، والتوكيل يوصل إلى الإيجاب.

ولنا: حديث أنيس، فإن النبى ﷺ وكله فى إثباته واستيفاءه جميعا، فإنه قال: «فإن اعترفت فارجمها». وهذا يدل على أنه لم يكن ثبت وقد وكله فى إثبات الحد واستيفائه جميعا، ولأن الحاكم إذا استناب دخل فى ذلك الحدود، فإذا دخلت فى التوكيل بطريق العموم وجب أن تدخل بالتخصيص بها أولى، والوكيل يقوم مقام الموكل فى درئها بالشبهات، كذا فى "المغنى" (٥:٢٠٦)، وقواعدنا تساعده، وما ذكر فى "الهداية" من الخلاف بين أبى حنيفة -حيث أجاز الوكالة بإثبات الحدود والقصاص- وبين أبى يوسف حيث منعه، فالمراد به التوكيل بالخصومة فى إثباتها بأن يوكل مدعى السرقة والزنا والقصاص مثلا غيره، ليثبتها عند القاضى بإقامة الشهود ونحوها، وأما توكيل الحاكم، وإنابته أحدا فى قضايا الحدود والقصاص يسمع الدعوى والبينة، فلا خلاف فى جوازه عندنا، والله تعالى أعلم.

جزء نمبر15 فارم نمبر 20 B

باب الوكالة بالخصومة

٥٠٧٤- عن ابن عباس فى قصة قدوم مسيلمة الكذاب: فأقبل إليه رسول الله ﷺ ومعه ثابت بن قيس بن شماس، وفى يد رسول الله ﷺ قطعة جريد حتى وقف على مسيلمة فى أصحابه فقال: «لو سألتنى هذه القطعة ما أعطيتكها، ولن تعدو أمر الله فيك، ولئن أدبرت ليعقرنك الله وإنى لأريك الذى أريت فيه ما رأيت، وهذا ثابت يجيبك عنى» الحديث، رواه البخارى (٢: ٦٢٨).

٥٠٧٥- ومن طريق عبد الله بن إدريس عن محمد بن إسحاق عن جهم بن أبى الجهم عن عبد الله بن جعفر قال: كان على بن أبى طالب رضى الله عنه يكره الخصومة، فكان إذا كانت له خصومة، وكل فيها عقيل بن أبى طالب، فلما كبر عقيل وكلنى.

باب الوكالة بالخصومة

قوله: عن ابن عباس إلخ. قال العبد الضعيف: فيه جواز الاستعمال بأهل البلاغة فى جواب الخصم، وإنما قال ﷺ: «وهذا ثابت يجيبك عنى». لأنه كان خطيب الأنصار، وكان النبى ﷺ قد أعطى جوامع الكلم، فاكتفى بما قاله لمسيلمة، وأعلمه أنه إن كان يريد الإسهاب فى الخطاب والجواب فهذا الخطيب يقوم عنى فى ذلك، قاله الحافظ فى "الفتح" (٨: ٧٠)، وفيه دلالة على جواز التوكيل فى الخصومة لما فيه من الاستعانة أيضا بأهل البلاغة، وأيضا فليس كل أحد يهتدى إلى وجوه الخصومات، ففيه من الحاجة ما فى سائر الحقوق، فافهم.

قوله: ومن طريق عبد الله بن إدريس إلخ: دلالته على التوكيل بالخصومة ظاهرة إلا أن أبا حنيفة قال: التوكيل بالخصومة بغير رضا الخصم صحيح، لكن للخصم أن يطلب الخصم أن يحضر بنفسه ويجيب إذا كان صحيحا غير غائب. وقال صاحباه والجمهور: ليس له أن يطلبه. وبالجملة فالتوكيل بالخصومة لا يلزم الخصم إلا برضاه عنده وبرضاه وبغير رضاه عندهم، فلا خلاف فى الجواز، وإنما الخلاف فى اللزوم، لهم: أن التوكيل تصرف فى خالص حقه فلا يتوقف على رضا غيره كالتوكيل بتقاضى الديون، وله: أن الجواب الخصم مستحق على خصمه ولاستحقاقه عليه يستحضره الحاكم قبل أن يثبت له عليه ليجيبه عما يدعيه عليه.

وغاية ما ذكرتم أنه تصرف فى خالص حقه، لكن تصرف الإنسان فى خالص حقه إنما ينفذ إذا لم يتعد إلى الإضرار بغيره، كالعبد المشترك إذا كاتبه أحد الشريكين فإنه تصرف فى خالص حقه، ومع هذا لما كان متضمنا الإضرار بالآخر كان له فسخها، وكمن استأجر دابة ليركبها،

٥٠٧٦- ومن طريق أبى عبيد ثنا عباد بن العوام عن محمد بن إسحاق عن رجل من أهل المدينة يقال له: جهم عن على رضى الله عنه أنه وكل عبد الله بن جعفر بالخصومة فقال: إن للخصومة قحمًا. قال أبو عبيد: قال أبو الزياد: القحم المهالك، رواه "البيهقى" (٦: ٨١) فى "سننه"، والجهم بن أبى الجهم ذكره ابن حبان فى "الثقات"،

وإجارته إياها تصرف فى حقه، ومع ذلك لا يجوز لما فيه من الإضرار بالمؤجر إذ الناس مختلفون فى الركوب، ولا شك أن الناس يتفاوتون فى الخصومة، كما صرح به قوله ﷺ: «إنكم تختصمون إلى، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من الأخر فأقضى له، فمن قضيت له بحق أخيه فإنما هى قطعة من النار» ومعلوم أن الوكيل إنما يقصد عادة لاستخراج الحيل والدعوى الباطلة ليغلب وإن لم يكن الحق معه، وفى هذا إضرار بالآخر، فلا يلزم إلا بالتزامه إلا إذا كان معذورا، وذلك بسفره أو مرضه فإنه يعجز عن الخصومة بنفسه مع غيبته أو مرضه، وتوكيل على رضى الله عنه وغيره بالخصومة إن لم ينقل فيه استرضاء الخصم لم ينقل عدمه فهو جائز الوقوع، فلا يدل لأحد، قاله المحقق فى "الفتح" (٦: ٥٦٠).

وأيضا: فإن عليا رضى الله عنه كان أقضى الصحابة بشهادة الحديث وبدلائل ما نقل إلينا من قضاياه، فكان أهدى إلى الخصومات من أخيه عقيل وابن أخيه عبد الله بن جعفر، فالظاهر رضا خصومه بوكالتهما، والكلام فيما إذا كان الوكيل ألحن من الموكل وأبلغ وأهدى منه إلى وجوه الخصومات لا سيما إذا كان المؤكل صالحا يتقى عن استخراج الحيل والدعاوى الباطلة للغلبة والوكيل بضده، فلا بد أن فى وكالته ضرارا بالآخر، فلا يلزم إلا بالتزامه، ومن شاهد حال وكلاء الزمان فى إحقاقهم الباطل، وأبطالهم الحق لم يشك قط فى صحة قول أبى حنيفة رحمه الله ودقة فهمه فى السنة، فباليقين ندرى أن لو انسد باب الوكالة بالخصومات وسمع الولاة كلام المدعى والمدعى عليه من غير واسطة وشهد شهود عندهم من غير أن يتلقنوا الشهادة من الوكلاء لوضح لهم الحق من أول يوم ترفع فيه الخصومة إليهم، وأكثر ما يقع التاخير فى معرفة الحق من الباطل إنما هو من تلبيسات الوكلاء وتحيلهم على الحق ولبسهم الباطل بالصواب، والفقيه من عرف بحال زمانه، والسلام.

وأورد ابن حزم على أبى حنيفة ما أخرجه الشيخان وغيرهما عن بشير بن يسار عن سهل ابن أبى حثمة ورافع بن خديج فى حديث القسامة، وقد قتل عبد الله بن سهل بخيبر فاتهموا اليهود فجاء أخوه عبد الرحمن بن سهل، وابنا عمه حويصة ومحيصة إلى رسول الله ﷺ، فتكلم عبد

روى عن أبى بردة بن نيار والمسور بن مخرمة وعبد الله بن جعفر، وعنه ابن إسحاق وعبد الله والعمرى والوليد بن عبد الله بن جميع (تعجيل المنفعة ص٧٤)، وليس بمجهول من روى عنه ثلاثة ثقات، فالحديث حسن.

الرحمن فى أمر أخيه وهو أصغرهم، فقال رسول الله ﷺ: «الكبر الكبر»، أو قال: «ليبدأ الأكبر»، فتكلما فى أمر صاحبهما الحديث. قال: وقال أبو حنيفة: لا أقبل توكيل خاضر ولا من كان غائبا على أقل من مسيرة ثلاث إلا أن يكون الحاضر أو من ذكرنا مريضا إلا برضا الخصم، وهذا خلاف السنة وتحديد بلا برهان وقول لا نعلم أحدا قاله قبله اهـ من "المحلى" (٨:٢٤٥).

قلت: قد تقدم برهان أبى حنيفة وبه تبين أنه لم يخالف السنة بل اتبعها، وأما هذا الحديث فلو خليناه وظاهره لدل على أن صاحب الحق إذا كان أصغر القوم يجب عليه توكيل الأكبر لقوله ﷺ: «الكبر الكبر» فى رواية: كبر الكبير ولم يقل بوجوبه أحد، وأيضا فحيث قال أبو حنيفة بجواب توكيل الحاضر إذا كان مريضا فقوله بجواز توكيله إذا كان صبيا أولى، والظاهر أن عبد الرحمن بن سهل كان إذ ذاك صبيا لم يبلغ الحلم. وأيضا فإن عبد الرحمن وحويصة ومحيصة جاءوا إلى رسول الله ﷺ وتكلموا فى الأمر بغير محضر من الخصم فلو سلمنا عن عبد الرحمن وكل أخويه فى الكلام فلم يكن ذلك من التوكيل بالخصومة فى شيء، فإن كلام الوكيل بالخصومة لا يكون إلا بمحضر من الخصم أو من وكيله كما لا يخفى، ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه فيورد على الخصم ما لا يرد عليه أصلا.

قال فى الهداية: وتجوز الوكالة بالخصومة فى سائر الحقوق وكذا بإيفاءها واستيفاءها إلا فى الحدود والقصاص، فإن الوكالة لا تصح باستيفاءها مع غيبة المؤكل عن المجلس، لأنها تندرئ بالشبهات، وشبهة العفو ثابتة حال غيبة الموكل، بل هو الظاهر للندب الشرعى، بخلاف غيبته الشاهد لأن الظاهر عدم الرجوع، لأن الأصل صدقه خصوصا مع العدلة بل هو نادر، فمن نحو ثمان مائة عام لا يعرف إلا ما وقع عند على كرم الله وجهه فهو بمنزلة ما لا وجود له فلا يصير شبهة يدرأ باعتبارها حكم (فتح). وبخلاف حضرة المؤكل لانتفاء هذه الشبهة، وليس كل أحد يحسن الاستيفاء، فلو منع عنه ينسد باب الاستيفاء أصلا اهـ قال المحقق: إن التعليل بثبوت شبهة العفو حالة الغيبة إنما يستقيم فى القصاص دون الحدود لأن العفو فيها لا يتحقق أصلا، فالوجه أن يضم ما يجرى فيه من إمكان ظهور شبهة أو غلط، فبعد الاستيفاء لا يمكن تداركه، فيؤخر إلى أن يحضر نفس المستحق احتياطا للدرأ اهـ ملخصا (٦:٥٥٨).

باب التوكيل فى عقد النكاح من الزوج

٥٠٧٧- عن سليمان بن يسار أن النبى ﷺ بعث أبا رافع -مولاه- ورجلا من الأنصار، فزوجاه ميمونة بنت الحارث -وهو بالمدينة- قبل أن يخرج. رواه مالك فى "الموطأ"، وأعله ابن عبد البر بالانقطاع بين سليمان بن يسار وأبى رافع، لأنه لم يسمع منه، ورجح ابن القطان اتصاله (نيل الأوطار ٥:١٤٢).

٥٠٧٨- عن أم حبيبة -أم المؤمنين- أنها كانت تحت عبيد الله بن جحش فمات بأرض الحبشة، فزوجها النجاشى النبى ﷺ وأمهرها عنه أربعة آلاف، وبعث

وقال الموفق فى "المغنى": لا نعلم خلافا فى جواز التوكيل فى البيع والشراء، وقد ذكرنا الدليل عليه من الآية والخبر، ويجوز التوكيل فى الحوالة والرهن والضمان والكفالة والشركة والوديعة والمضاربة والجعالة والمساقاة والإجارة والقرض والصلح والوصية والهبة والوقف والصدقة والفسخ والإبراء، لأنها فى معنى البيع فى الحاجة إلى التوكيل فيها، فيثبت فيها حكمه، ولا نعلم فى شيء من ذلك اختلافا اهـ (٥:٢٠٣). قلت: ولا يعتد بخلاف ابن حزم فى بعض ذلك فإنه محجوج بإجماع من تقدمه.

باب التوكيل فى عقد النكاح من الزوج

قوله: عن سليمان إلخ. قال العبد الضعيف: حديث أم سلمة فى الباب الماضى لم يكن صريحا فى التوكيل فى عقد النكاح من الزوج وحديث الباب صريحان فى ذلك فلذا استدركتهما على بعض الأحباب، ودلالتهما على معنى الباب ظاهرة. والصحيح أن وكيل النبى ﷺ فى عقد النكاح على أم حبيبة كان هو النجاشى دون عمرو بن أمية الضمرى كما فى المغنى، فإن عمرو بن أمية إنما كان رسولا إلى النجاشى ليخطب أم حبيبة على النبى ﷺ فتولى النجاشى الخطبة وإيجاب العقد، كما هو معروف فى السير.

تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو محرم:

فائدة: قال ابن تيمية فى "المنتقى": وفيه -أى فى حديث سليمان بن يسار- دليل على أن تزوجه ﷺ بميمونة سبق إحرامه وأنه خفى على ان عباس اهـ قلت: الإنصاف أولى بأهل العلم، فإن حديث سليمان هذا منقطع ظاهرا، وإن سلمنا اتصاله فإنما يكون دليلا على ما ذكره لو كان

بها إلى النبى ﷺ مع شرحبيل بن حسنة، رواه أبو داود، وهذا الخبر منقول نقل الكافة (المحلى ٨: ٢٢٤).

قوله وهو بالمدينة قبل أن يخرج ظرفا لقوله: فزوجاه[1]، لم لا يجوز أن يكون ظرفا لقوله: بعث؟ فهذا الأمر إن كان يؤخذ من طريق صحة الإسناد واستقامته كما هو مذهبهم فإن حديث أبى رافع إنما وصله مطر الوراق ومطر عند هم ليس ممن يحتج به، ورواه مالك وهو أضبط منه وأحفظ فقطعه، وحديث يزيد بن الأصم أن النبى ﷺ نكح خالته ميمونة وهو حلال، ضعفه عمرو بن دينار حين حدثه الزهرى به فقال: وما يدرى يزيد بن الأصم أعرابى بوال، أتجعله مثل ابن عباس؟ فسكت الزهرى ولم ينكره عليه، وهم يضعفون الرجل بأقل من هذا الكلام، وبكلام من هو دون عمرو بن دينار والزهرى، فكيف وقد أجمعا جميعا على الكلام فى يزيد بن الأصم، وأما حديث ميمون ابن مهران عن يزيد بن الأصم عن ميمون بنت الحارث قالت: تزوجنى رسول الله ﷺ بسرف، ونحن حلالان بعد أن رجع من مكة (فمع كونه محمولا على البناء للإجماع على أنه تزوجها قبل الرجوع من مكة)، فإن أثبت الناس عندهم فى ميمون بن مهران هو جعفر بن برقان.

وقد روى هذا الحديث منقطعا، قال الطحاوى: حدثنا فهد ثنا أبو نعيم ثنا جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران قال: كنت عند عطاء فجاءه رجل فقال: هل يتزوج المحرم؟ فقال عطاء: ما حرم الله عز وجل النكاح منذ أحله. قال ميمون: فقلت له: إن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أن سل يزيد بن الأصم: أكان رسول الله ﷺ حين تزوج ميمونة حلالا أو حراما؟ فقال يزيد: تزوجها وهو حلال. فقال عطاء: ما كنا نأخذ هذا إلا عن ميمونة، كنا نسمع أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو محرم. فأخبر جعفر بن برقان عن ميمون بالسبب الذى وقع إليه هذا الحديث عن يزيد بن الأصم

---

(١) ويؤيد هذا الاحتمال ما رواه ابن سعد بسند فيه الواقدى (وهو ثقة عندنا ومقبول فى المغازى والسير إجماعا) إلى على بن عبد الله بن عباس قال: لما أراد ﷺ الخروج إلى مكة للعمرة بعث أوس بن خولى وأبا رافع إلى العباس ليزوجه ميمونة فأضلا بعيربهما، فأقاما أياما ببطن رابغ إلى أن قدم رسول الله ﷺ فوجدا بعيريهما فسارا عنه حتى قدما مكة، فأرسل إلى العباس يذكر ذلك له، فجعلت أمرها إلى رسول الله ﷺ فجاء إلى منزل العباس فخطبها إلى العباس فزوجها إياه اهـ من "الإصابة" (٨: ١٩٢)، فهذا صريح فى أنهما لم يزوجاه وهو بالمدينة قبل أن يخرج، وإنما بعثهما قبل خروجه من المدينة، وأما التزوج فإنما كان بمكة وهو محرم. قال الحافظ: قد جزم ابن عباس بأنه تزوجها وهو محرم، وهو فى صحيح البخارى، وقد انتشر الاختلاف فى هذا الحكم بين الفقهاء ومنهم من جمع بأنه عقد عليها وهو محرم وبنى بها بعد أن أحل من عمرته بالتنعيم وهو حلال فى الحل، وذلك بين من سياق القصة عند ابن إسحاق اهـ.

باب الوكالة فى الصرف
وأن الوكيل إذا باع بيعًا فاسدًا وجب عليه رده

٥٠٧٩- أخرج سعيد بن منصور من طريق موسى بن أنس عن أبيه أن عمر أعطاه آنية مموهة بالذهب، فقال له: اذهب فبعها. فباعها من يهودى بضعف وزنه، فقال له .

وإنما كان ذلك من قول يزيد لا عن ميمونة ولا عن غيرها، ولو كان عنده ممن هو أبعد منه لاحتج به على عطاء ليؤيد به حجته، فهذا هو أصل هذا الحديث عن يزيد بن الأصم لا عن غيره، والذين رووا أن النبى ﷺ تزوجها وهو محرم أهل علم وأثبت أصحاب ابن عباس: سعد بن جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد، وهؤلاء كلهم أئمة فقهاء يحتج برواياتهم وآرائهم والذين نقلوا عنهم فكذلك أيضا، منهم: عمرو بن دينار وأيوب السختيانى وعبد الله بن أبى نجيح، فهؤلاء أيضا أئمة يقتدى برواياتهم.

ثم قد روى عن عائشة أيضا ما قد وافق ما روى عن ابن عباس روى ذلك عنها من لا يطعن أحد فيه أبو عوانة عن مغيرة عن أبى الضحى عن مسروق، فكل هؤلاء أئمة يحتج برواياتهم، فما رووا من ذلك أولى مما روى من ليس كمثلهم فى الضبط والثبت والفقه والأمانة، وأما حديث عثمان مرفوعا قال: «المحرم لا ينكح ولا ينكح»، فإنما رواه نبيه بن وهب، وليس كعمرو بن دينار ولا كجابر بن زيد ولا كمن روى عن مسروق عن عائشة، ولا لنبيه أيضا موضع فى العلم كموضع أحد ممن ذكرنا، فلا يجوز أن يعارض به جميع من ذكرنا.

(وأيضا: فقد ثبت فيه قوله: ولا يخطب. وقد اتفقوا على جواز خطبة المحرم، فالجواب الجواب والدليل الدليل) وأما النظر فى ذلك فإنهم قد أجمعوا أنه لا بأس للمحرم بأن يبتاع جارية ولكن لا يطأها حتى يحل، ولا بأس بأن يشترى طيبا ليتطيب به بعد ما يحل، ولا بأس بأن يشترى قميصا ليلبسه بعد الحل، وذلك الجماع والتطيب واللباس حرام عليه كله وهو محرم، فلم يكن حرمة ذلك عليه تمنعه عقد الملك عليه، فكذا النكاح. وقد صح عن ابن مسعود أنه كان لا يرى بأسا أن يتزوج المحرم، وكذلك عن ابن عباس وأنس بن مالك ذكره الطحاوى فى "معانى الآثار" بسند قوى (١ :٤٤٤)، وقد سبق الكلام فى المسألة فى باب النكاح مستوفى، وذكرت ههنا ما لم أذكره هناك فاعلم ذلك والله يتولى هداك.

باب الوكالة فى الصرف

قوله: أخرج سعيد بن منصور إلى أخر الباب. دلالتها على الباب ظاهرة، قال ابن المنذر:

عمر: اردده. فقال له اليهودى: أزيدك؟ فقال له عمر: لا إلا بوزنه. وعلقه البخارى مختصراً، وإسناده صحيح، كما فى "فتح البارى" (٤: ٣٩٢).

٥٠٨٠- وأخرج سعيد بن منصور أيضًا من طريق الحسن بن سعد قال: كانت لى عند ابن عمر دراهم، فأصبت عنده دنانير فأرسل معى رسولا إلى السوق، فقال: إذا قامت على سعرٍ فأعرضها عليه، فإن أخذها وإلا فاشتر له حقه ثم اقضه إياه، وعلقه البخارى مختصراً، وإسناده صحيح (فتح البارى ٤: ٣٩٢).

٥٠٨١- وعن أبى سعيد وأبى هريرة رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ استعمل رجلا على خيبر فجاءهم بتمر جنيب فقال: أكل تمر خيبر هكذا؟ فقال: إنا لنأخذ الصاع بالصاعين والصاعين بالثلاثة. فقال: لا تفعل، بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبًا، وقال فى الميزان مثل ذلك. رواه البخارى ولفظ مسلم: «بيعوا تمرها واشتروا لنا من هذا» (فتح البارى ٤: ٣٩٣) و "المحلى" (٨: ٤٤٤).

أجمعوا على أن الوكالة فى الصرف جائزة حتى لو وكل رجلا يصرف له دراهم ووكل آخر يصرف له دنانير فتلاقيا وتصارفا صرفا معتبرا بشرطه جاز ذلك. كذا فى "فتح البارى". وفى الحديث دلالة أيضا على أن الوكيل إذا باع بيعا فاسدا فبيعه مردود لما فى بعض طرق الحديث عند مسم من طريق أبى نضرة عن أبى سعيد فقال: هذا الربا فرده. وعند الطبرى من طريق سعيد بن المسيب عن بلال قال: كان عندى تمر دُون فابتعت منه تمرا أجود منه الحديث. وفيه: فقال النبى ﷺ: هذا الربا بعينه فرده على صاحبه وخذ تمرك وبعه بحنطة إو شعير ثم اشتر به من هذا التمر ثم جئنى به اهـ، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٤: ٣٩٩)، وهذا لا يرد على ما فى "الفتاوى الهندية" أن الوكيل بالبيع المطلق إذا باع بيعا فاسدا لا يضمن بالبيع والتسليم وللوكيل أن يسترده، والمأمور بالبيع الفاسد إذا أتى بالبيع الجائز جاز استحسانا، كذا فى "الخلاصة" اهـ (٤: ٣٠٣)، فإن حديث أبى سعيد وبلال لا دلالة فيها على كون الوكيل ضامنا، وغاية ما فيهما وجوب فسخ البيع ورده على الوكيل، ووجوب ذلك عليه يستدعى بقاءه على الوكالة، ولا ضمان على الوكيل ما دام وكيلا لكونه أمينا، فافهم.

***

باب للوكيل أن يصدق رسول الموكل إذا علم بصدقه بعلامة بينهما

٥٠٨٢- نا عبيد الله بن سعد بن إبراهيم نا سعد نا عمى هو يعقوب بن إبراهيم نا أبى هو إبراهيم بن سعد عن محمد بن إسحاق عن أبى نعيم وهب بن كيسان قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: أردت الخروج إلى خيبر فقال لى رسول الله ﷺ: «إذا

باب للوكيل أن يصدق رسول الموكل إذا علم بصدقه بعلامة بينهما

قوله: نا عبيد الله إلخ. فيه دليل صحة الوكالة وفيه دليل أيضا على جواز اتخاذ علامة بين الوكيل ومؤكله لا يطلع عليها غيرهما ليعتمد الوكيل عليها فى تصديق الرسول لأنها سهل من الكتاب، فقد لا يكون أحدهما ممن يحسنها، ولأن الخط يشبه الخط، وهل إذا دفع الوكيل بالعلامة يبرأ بالدفع إليه ولا يضمن؟ قال فى "الدر" عن "الأشباه": إذا قال الدائن لمديونه: من جاءك بعلامة كذا فادفع مالى عليك إليه لم يصح، لأنه توكيل مجهول ولا يبرأ وعن الوهبانة، ومن قال:

اعط المال قابض خنصر فأعطاه لم يبرأ وبالمال يخسر (٤:٦٤٥)

وفى "الأشباه": ومن التوكيل المجهول قول الدائن لمديونه: من جاءك بعلامة كذا، ومن أخذ إصبعك، أو قال: لك كذا فادفع مالى عليك إليه لم يصح لأنه توكيل مجهول فلا يبرأ بالدفع إليه كما فى القنية اهـ قال الحموى: وفيها من باب الوكالة بقضاء الدين وكل بعض الورثة إنسانا ليستوفى نصيبه من ديون مورثه على الناس ولا يعلم المؤكل والوكيل بعض من عليهم الديون يصح، أفتى به تاج الدين أخو الحسام الشهيد بعد التأمل والمباحث الكثيرة، وفيها آخر الكتاب فى المسائل التى لم يجد فيها رواية منصوصة ولا جوابا من المتأخرين إذا قال المودع للمودع: من جاءك بعلامة كذا بأن أخذ من إصبعك وقال لك كذا فادفع إليه الوديعة هل يصح هذا التوكيل أم لا يصح لكون الوكيل مجهولا ويضمن بالدفع؟ فقد جزم هنا بعدم صحة الوكالة لكونه توكيل مجهول وتردد هناك مع أن فى كل منهما توكيل مجهول، فليتأمل اهـ (ص٢٥٠).

قلت: ولا يخفى أن حديث المتن ليس بنص فى جواز توكيل المجهول، فليس فيه أنه ﷺ كان قال لوكيله: من جاءك بعلامة كذا فادفع إليه المال، بل غاية ما فيه أنه اتخذ علامة بينه وبين وكيله ليعتمد الوكيل عليها فى تصديق الرسول، فدل على جواز اتخاذ مثل هذه العلامة، وعلى أن للوكيل تصديق الرسول بها إذا شهد قلبه بصدقه، وأما أنه يبرأ بالدفع إليه ولا يضمن فالحديث ساكت عنه فللمجتهد أن يميل إلى أحد الجانبين باجتهاده، والمسألة لا نص فيها عن الإمام وأصحابه

أتيت وكيلى بخيبر فخذ منه خمسة عشر وسقًا، فإن ابتغى منك آية فضع يدك على ترقوته». رواه أبو داود، كما فى "المحلى" (٨:٢٤٤)، ولم يعله بشىء، وفى "عون المعبود" (٣:٣٥١): قال المنذرى: فى إسناده محمد بن إسحاق اهـ. أى وفيه مقال لا سيما إذا لم يصرح بالتحديث فالحديث حسن، كما يدل عليه سكوت أبى داود عنه.

ولا عن المتأخرين من مشائخ المذهب كما قاله صاحب "القنية". وقال الموفق فى "المغنى": وإذا كان على رجل دين وعنده وديعة فجاءه إنسان فادعى أنه وكيل صاحب الدين والوديعة فى قبضهما وأقام بذلك بينة وجب الدفع إليه، وإن لم يقم بينة لم يلزمه دفعهما إليه سواء صدقه فى أنه وكيل (بعلامة أو بغير ها)، أو كذبه. وبهذا قال الشافعى.

وقال أبو حنيفة: إن صدقه لزمه وفاء الدين وفى دفع العين إليه روايتان: أشهرهما: لا يجب تسليمها، واحتج بأنه أقر له بحق الاستيفاء فلزمه إيفاءه، كما لو أقر له أنه وارثه. ولنا: أنه تسليم لا يبرئه فلا يجب، وفارق الإقرار بكونه وارثه، لأنه يتضمن براءته فإنه أقر بأنه لا حق لسواه، فإن دفع إليه مع التصديق أو مع عدمه فحضر المؤكل وصدق الوكيل برئ الدافع، وإن كذبه فالقول قوله مع يمينه، فإذا حلف وكان الحق عينا قائمة فى يد الوكيل (المدعى الوكالة) فله أخذها، وله مطالبة من شاء ردها، لأن الدافع دفعها إلى غير مستحقها، وإن تلفت العين أو تعذر ردها فلصاحبها الرجوع ببدلها على من شاء منهما، لأن الدافع ضمنها بالدفع، والمدفوع إليه قبض ما لا يستحق قبضه، وأيهما ضمن لم يرجع على الآخر إلا أن يكون الدافع دفعها إلى الوكيل من غير تصديقه فيما ادعاه من الوكالة. وإن كان المدفوع دينا لم يرجع إلا على الدافع وحده، لأن حقه فى ذمة الدافع لم يبرأ منه بتسليمه إلى غير وكيل صاحب الحق، ويرجع الدافع فيما أخذ منه الوكيل، ويكون قصاصا مما أخذ منه صاحب الحق، وإن كان قد تلف فى يد الوكيل لم يرجع عليه بشىء لأنه مقر بأنه أمين لا ضمان عليه إلا أن يتلف بتعديه وتفريطه، فيرجع عليه اهـ ملخصا (٥:٢٣٤).

والأشبه بمذهب أبى حنيفة أن لا يجب على المديون ولا على المودع دفع الدين أو الوديعة إلى من جاءه يدعى كونه وكيلا عن الدائن أو المودع بعلامة بينهما لا يطلع عليها غيرهما، كما قال فى اللقطة أن الملتقط لا يجبر على دفعها إلى من وصفها بصفاتها، نعم! يجوز له دفعها إليه إذا غلب على ظنه صدقه ولا يبرأ بالدفع إليه ما لم يصدقه الدائن أو المودع فافهم. وأما ما ذكره الموفق ومثله فى "الكنز" وغيره أن من ادعى أنه وكيل الغائب فى قبض دينه فصدقه الغريم أمر بدفعه إليه، والمراد بأمره جبره عليه، كما فى "البحر" عن السراج (٧:١٨٣)، فهذا إذا كان الغريم صدقه لعدالة

باب يصح إقرار الوكيل
على الموكل عند الحاكم دون غيره

٥٠٨٣- عن مروان بن الحكم والمسور بن مخرمة فى قصة وفد هوازن أن رسول الله ﷺ قال: «أما بعد! فإن إخوانكم قد جاؤوا تائبين وإنى قد رأيت أن أرد عليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب بذلك فليفعل ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه إياه من أول ما يفيء الله علينا فليفعل» فقال الناس: قد طيبنا ذلك لرسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «إنا لا ندرى من أذن منكم فى ذلك ممن لم يأذن فارجعوا حتى يرفعوا إلينا عرفائكم أمركم»، فرجع الناس فكلمهم عرفاءهم ثم رجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا. رواه البخارى فتح البارى(٤: ٣٩٤).

عنده لا بمجرد الاعتماد على العلامة، وأما إذا صدقه اعتمادا على العلامة فحكم المديون والمودع فيه سواء أنهما لا يجبران على الدفع، لأن الاعتماد على العلامة ليس بحجة، هكذا ينبغى فهم المقام، والله تعالى أعلم بالصواب.

باب يصح إقرار الوكيل
على الموكل عند الحاكم دون غيره

قوله: عن مروان بن الحكم إلخ. قال الخطابى: فيه أن إقرار الوكيل على الموكل مقبول، لأن العرفاء بمنزلة الوكلاء فيما أقيموا له من أمرهم. وبهذا قال أبو يوسف، وقيده أبو حنيفة ومحمد بالحاكم أى قالا: إقراره جائز عليه عند الحاكم ولا يجوز عند غيره (عينى)، قال: وقال مالك: لا يقبل إقراره ولا إنكاره إلا أن يجعل ذلك إليه موكله (٥: ٦٩٣)، وقال الشافعى وابن أبى ليلى: لا يصح إقرار الوكيل على الموكل. قال الحافظ فى "الفتح": وليس فى الحديث حجة للجواز لأن العرفاء ليسوا وكلاء وإنما هم كالأمراء عليهم فقبول قولهم فى حقهم بمنزلة قبول قول الحاكم فى حق من هو حاكم عليه، والله أعلم اهـ (٤: ٣٩٤).

قلت: ولا يخفى أن العرفاء بالوكلاء أشبه منهم بالأمراء، سلمنا ولكن قبول قول الحاكم فى حق من هو حاكم عليه مسبب من وصف نيابة عنهم لا من حكومة عليهم، ألا ترى أن السجان حاكم على المسجونين، ولا يصح إقراره عليهم لكونهم لم يؤمروه، وكذلك الباغى إذا تغلب على

٥٠٨٤– وفيه أيضًا: أخرج ابن إسحاق من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبى ﷺ قال لوفد هوازن: نصيبى لكم، وعلقه البخارى.

أهل العدل لا يكون قوله مقبولا فى حقهم، وظنى أن لا حجة لأحد فى الحديث، لأن الناس كانوا[١] قد وكلوا عرفاءهم بأن يبلغوا رسول الله ﷺ إذنهم ويطيبهم، أو كانوا رسلا منهم إليه، ولا نزاع فى ذلك، وإنما النزاع فيما إذا لم يجعل الموكل أمر الإقرار والإنكار إلى الوكيل، واستدل به بعضهم على جواز القرض إلى أجل مجهول لقوله: حتى نعطيه أياه من أول ما يفىء الله علينا، ولا يرد عليه جواز استقراض الحيوان لأن ذلك كان استقراضا على بيت المال، وقد قلنا بجوازه، كما مر عن "المبسوط" فى بابه.

وقال ابن المنير: قوله ﷺ للوفد: «نصيبى لكم» قد يوهم أن الموهبة وقعت للوسائط وليس كذلك، بل المقصود هم وجميع من تكلموا بسببه، فيستفاد منه أن الأمور تنزل على المقاصد لا على الصور، وأن من شفع لغيره فى هبة فقال المشفوع عنده للشفيع: قد وهبتك ذلك فليس للشفيع أن يتعلق بظاهر اللفظ ويخص بذلك نفسه، بل الهبة للمشفوع له، ويلتحق به من وكل على شراء شىء بعينه فاشتراه الوكيل، ثم ادعى أنه إنما نوى نفسه فإنه لا يقبل منه ويكون المبيع للمؤكل. قال الحافظ فى "الفتح": وهذا قاله أى ابن المنير على مقتضى مذهبه وفى المسألة خلاف مشهور اهـ (٤:٣٩٥). قلت: مذهبنا فى ذلك ما ذكره ابن المنير سواء، كما فى "الهداية" (٣:١٦٨).

حكم ما يهبه الناس لسفراء المدارس:

وعرف بمسألة الهبة للشفيع حكم ما يهبه الناس لسفراء المدارس ويقولون: هذا لكم فليس لهم أن يتعلقوا بظاهر اللفظ ويخصوا به أنفسهم بل الهبة للمدارس لا لهم، إلا أن يكون الواهب من معارفهم، وقد جرت عادته بالإهداء إليهم من قبل، وهذه واقعة الفتوى قد سئلت عنها فأجبت بما قاله ابن المنير سواء من غير سابقة الاطلاع عليه فلله الحمد على الموافقة.

(١) بدليل قوله ﷺ: «فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاءكم أمركم» وهو يشتمل الأمر بتوكيلهم العرفاء فى ذلك أو جعلهم إياهم رسلا إليه أو يقال: إن رسول الله ﷺ وكل العرفاء فى تحقيق الحال، فاعتمدهم فيما أخبروه به كما يعتمد القاضى على المزكين فى تعديل الشهود ونحوه.

باب التوكيل بحفظ الصدقة وأدائها
وأنه يجوز للوكيل التصدق بها على غير من أمره الموكل
بالتصدق عليه أو بالحفظ له من الفقراء والمساكين إذا أجازه الموكل

٥٠٨٥- كتب عبد الله بن عمرو إلى قهرمانه وهو غائب عنه أن يزكى عن أهله الصغير والكبير علقه البخارى (فتح البارى ٤: ٣٩٣).

باب التوكيل بحفظ الصدقة وأدائها
وأنه يجوز للوكيل التصدق بها على غير من أمره الموكل
بالتصدق عليه أو بالحفظ له من الفقراء والمساكين إذا أجازه الموكل

قوله: كتب عبد الله بن عمر إلخ. قال العبد الضعيف: دلالته على التوكيل بأداء الصدقة ظاهرة.

جواز أداء الزوج عن زوجته والأب عمن هو فى عياله من الأولاد الكبار صدقة الفطر والزكاة بدون إذنهم وكذلك التضحية:

فيه أيضا جواز أداء الزوج صدقة الفطر عن زوجته بدون إذنها وكذا الأب عن أولاده الكبار بدون إذنهم إذا كانوا فى عياله، لأن عبد الله بن عمرو أمر قهرمانه بأداء الزكاة أى زكاة الفطر عن أهله صغيرهم وكبيرهم، ولم يأمره بأن يستأذن أهله فى ذلك، أو يخبرهم بأمره، قال فى "الدر": لا عن زوجته وولده الكبير العاقل، ولو أدى عنهما بلا إذن أجزاه استحسانا للإذن عادة، أى لو فى عياله، وإلا فلا. "قهستانى" عن "المحيط" فليحفظ اهـ قال الشافعى: وقال فى "البحر": وظاهر "الظهيرية" أنه لو أدى عمن فى عياله بغير أمره جاز مطلقا بغير تقييد بالزوجة والولد اهـ. وأشار بقوله: للإذن عادة. أى وجود النية حكما وإلا فقد صرح فى "البدائع" بأن الفطرة لا تتأدى بدون النية تأمل اهـ (٢: ١٢٠).

قلت: وقس على ذلك دفع الزكاة والتضحية عنهم بغير أمرهم والله تعالى أعلم، ويشهد لذلك أنه ﷺ ذبح عن عائشة رضى الله عنها بقرة يوم النحر، وفى رواية: أن رسول الله ﷺ نحر عن نسائه رواه مسلم (١: ٤٢٤) ولم يثبت أنه استأذنهن فى ذلك، ولو وقع لنقل ولو فى رواية كما هو مقتضى العادة.

٥٠٨٦- عن أبي هريرة قال: وكلني رسول الله ﷺ بحفظ زكاة رمضان فأتاني آتٍ، فجعل يحثو من الطعام فأخذته. وقلت: لأرفعنك إلى رسول الله ﷺ قال: إني محتاج وعلى عيال ولي حاجة شديدة، قال: فخليت عنه فأصبحت فقال النبي ﷺ: «يا أبا هريرة ما فعل أسيرك البارحة» قال: قلت: يا رسول الله شكا حاجة شديدة وعيالا، فرحمته فخليت سبيله، قال: «أما إنه قد كذبك وسيعود»، الحديث رواه البخاري.

٥٠٨٧- وفي رواية الروياني عن معاذ بن جبل فقلت: يا عدو الله! وثبت إلى تمر الصدقة فأخذته وكانوا أحق به منك، الحديث (فتح الباري ٤:٣٩٦).

قوله: عن أبي هريرة إلخ. قلت: فيه أن أبا هريرة خلى سبيل الآتي حين شكا إليه الحاجة والعيال، وكان قد عرف أنه ليس ممن أمر النبي ﷺ بحفظ الصدقة لهم لما فيه من قوله : لأرفعنك إلى رسول الله ﷺ، وفي حديث معاذ من قوله: وكانوا -أي فقراء المدينة- أحق منك، فدل على أن لوكيل الصدقة أن يتصدق بها على غير من أمر بالتصدق عليهم، أو بحفظ الصدقة لهم. وبوب البخاري على ذلك إذا وكل رجلا فترك الوكيل شيئا فأجازه المؤكل فهو جائز. قال المهلب: مفهوم الترجمة أن المؤكل إذا لم يجز ما فعله الوكيل مما لم يأذن له فيه فهو غير جائز، كذا في "فتح الباري" (٤:٣٩٦).

وفي "رد المحتار" تحت قول "الدر": وللوكيل أن يدفع لولده الفقير وزوجته لا لنفسه إلخ مانصه: وهذا حيث لم يأمره بالدفع إلى معين، إذ لو خالف ففيه قولان حكاهما في "القنية"، وذكر في "البحر" أن القواعد تشهد للقول بأنه لا يضمن لقولهم: لو نذر التصدق على فلان له أن يتصدق على غيره اهـ. أقول: وفيه نظر لأن تعيين الزمان والمكان والدراهم والفقير غير معتبر في النذر، لأن الداخل تحته ما هو قربة وهو أصل التصدق دون التعيين فيبطل وتلزم القربة كما صرحوا به، وهنا الوكيل إنما يستفيد التصرف من المؤكل وقد أمره بالدفع إلى فلان يملك الدفع إلى غيره، كما لو أوصى لزيد بكذا ليس للوصي الدفع إلى غيره، فتأمل اهـ (٢:١٧).

وقد كنت ذهبت إلى ترجيح قول صاحب "البحر" في ذلك، ورأى شيخنا حكيم الأمة ترجيح قول ابن عابدين فرجعت إلى قوله وفي القلب منه شيء حتى وقفت على ما ذكره الموفق في "المغني" بما نصه: ولا يملك الوكيل من التصرف إلا ما يقتضيه إذن مؤكله من جهة النطق، أو من جهة العرف، لأن تصرفه بالإذن فاختص بما أذن فيه، والإذن يعرف بالنطق تارة وبالعرف أخرى إلى أن قال: وإن عين له المشترى فقال: بعه من فلان. لم يملك بيعه لغيره بغير خلاف علمناه سواء قدر

باب إذا قال الموكل للوكيل: أعط فلانًا شيئا
أو قال: اقضه حقه وزده، يحمل على المتعارف

٥٠٨٨- عن جابر بن عبد الله فى قصة اشتراء النبى ﷺ جمله وفيه أنه قال: بل بعنيه قد أخذته بأربعة دنانير ولك ظهره إلى المدينة قال: فلما قدمنا المدينة قال: يا بلال! اقضه وزده. فأعطاه أربعة دنانير وزاده قيراطًا. رواه الشيخان[1] (فتح البارى ٤:٣٩٥).

له الثمن أو لم يقدره، لأنه قد يكون له غرض فى تمليكه إياه دون غيره إلا أن يعلم الوكيل بقرينة، أو صريح أنه لا غرض له فى عين المشترى اهـ (٥:٢٥٢).

وهذا عين ما قاله الشيخ فى مسألة التعيين فى الزكاة: إنه قد يكون قصد المؤكل إيصال النفع إلى معين (لقرابة، أو صدقة، أو زهد، أو حاجة) مع سقوط الواجب اهـ فلا يجوز للوكيل الدفع إلى غيره، فحمدت الله على الموافقة فلا يجوز لأهل المدارس دفع ما جاءهم من الصدقات باسم المدرسة إلى من لا علاقة له بها، أو باسم الطلبة إلى من ليس هو منهم فليحفظ ذلك، ظ.

دليل جواز إخراج صدقة الفطر قبل العيد:

فائدة: وفى الحديث دلالة أيضا على جواز إخراج صدقة الفطر قبل العيد، لأن المراد بزكاة رمضان صدقة الفطر ليس إلا وكانوا يجمعونها قبل ليلة الفطر ويؤكلون البعض لحفظها وتفرقتها.

باب إذا قال الموكل للوكيل: أعط فلانًا شيئا
أو قال: اقضه حقه وزده، يحمل على المتعارف

قوله: عن جابر إلخ. قال ابن بطال: فيه الاعتماد على العرف، لأن النبى ﷺ لم يعين قدر الزيادة فى قوله: وزده. فاعتمده بلال على العرف فاقتصر على قيراط، فلو زاده مثلا دينارا لتناوله مطلق الزيادة لكن العرف يأباه كذا قال، ونازعه الحافظ فى ذلك باحتمال أن يكون هذا القدر كان النبى ﷺ أذن فى زيادة، وذلك القدر الذى زيد عليه كأن يكون أمره أن يزيد من يأمر له بالزيادة على كل دينار ربع قيراط، فيكون عمله فى ذلك بالنص، لا بالعرف اهـ (٤:٣٩٦).

قلت: ولكن مجرد الاحتمال العقلى لا يجدى فى النقل شيئا، ولو كان بناء فعل بلال هذا

---

(١) من عادة الحافظ أنه ينص فى آخر كل كتاب على عدد الروايات التى اشتمل عليها، وعلى أن مسلما وافقه على تخريجها سوى أحاديث بينهما، فليعلم ذلك.

. . . .

على النص لنقل ولو فى رواية كما هو مقتضى عادة الصحابة رضى الله عنهم فى ذكر كل قليل وكثير مما يتعلق بالقصة، وإذ لم يكن من ذلك شيء بالظاهر ما قاله ابن بطال، وإليه مال البخارى رحمه الله حيث بوب عليه: إذا وكل رجل رجلا أن يعطى شيئا ولم يبين كم يعطى فأعطى على ما يتعارفه الناس. وإذا لم يكن هناك عرف بطلت الوكالة لفحش الجهالة، فإن الجهالة الفاحشة لا تتحمله الوكالة إلا إذا قيل للوكيل: اعمل برأيك أو افعل ما شئت فتصح، وللوكيل أن يعمل برأيه لأن الجهالة الفاحشة لا تضر مع تفويض الرأى إليه.

قال فى "البدائع": والأصل فيه أن الجهالة إن كانت كثيرة تمنع صحة التوكيل، وإن كانت قليلة لا تمنع، وهذا استحسان. وفيه أيضا أن التوكيل بالشراء نوعان: عام وخاص، فالعام أن يقول له: اشتر لى ما شئت أو ما رأيت. ويصح مع الجهالة الفاحشة من غير بيان النوع والصفة والثمن، لأنه فوض الرأى إليه فيصح مع الجهالة الفاحشة، والخاص أن يقول: اشتر لى ثوبا أو حيوانا أو دابة أو جوهرا ونحوه، فلا يجوز التوكيل إلا بعد بيان النوع، أو الصفة، أو الثمن، أو جميعا لتقل الجهالة اهـ ملخصا (٦:٢٣)، هذا ما ظهر لى فى حكم مسألة الباب من القواعد، ولم أره صريحا، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

إذا وكله بشراء شاة بدينار فاشترى به شاتين:

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": وإن وكله فى شراء شاة بدينار فاشترى شاتين تساوى كل واحدة منهما أقل من دينار لم يقع[١] للموكل، وإن كانت كل واحدة منهما تساوى دينارا أو إحداهما تساوى دينارا والأخرى أقل من دينار صح ولزم الموكل. هذا المشهور من مذهب الشافعى. قال أبو حنيفة: يقع للموكل إحدى شاتين بنصف دينار والأخرى للوكيل، لأنه لم يرض إلا بالزامه عهدة شاة واحدة. ولنا: أن النبى ﷺ أعطى عروة بن الجعد دينارا، فقال: اشتر لنا به شاة. فاشترى شاتين بدينار ثم باع منه شاة بدينار فأتى النبى ﷺ بالدينار وبالشاة، الحديث اهـ ملخصا (٥:٢٥٩).

قلت: هذا حجة لأبى حنيفة لا عليه وإنما كان حجة عليه لو كان أتى النبى ﷺ

---

(١) لأن شاة بدينار أعلى مما هى بأقل من دينار، فلعله كان يريد الأعلى دون الأدنى.

باب التوكيل بالجعل المسمى

٥٠٨٩- أخرج البيهقى (٦: ٣٣): من طريق سفيان الثورى يحدث عن سماك ابن حرب عن سويد بن قيس قال: جلبت أنا ومخرفة العبدى بزًا من حجر، أو البحرين،

بشاتين[٢] وأما إذا باع واحدة منهما وأتى بشاة فهو يؤيد قول أبى حنيفة يقع للموكل إحدى الشاتين بنصف دينار والأخرى للوكيل، وإقدام عروة على بيعها دليل على أن الأخرى لم تقع للنبى ﷺ عنده، بل وقعت له، فافهم. قال الموفق: فإن باع الوكيل إحدى الشاتين بغير أمر الموكل ففيه وجهان: أحدهما: البيع باطل، لأنه باع مال موكله بغير أمره فلم يجز كبيع الشاتين. والثانى: إن كانت الباقية تساوى دينارا جاز لحديث عروة البارقى ولأنه حصل له المقصود وزيادة. ولو كانت غير الشاة جاز فجاز له إبدالها بغيرها. وظاهر كلام أحمد صحة البيع، لأنه أخذ بحديث عروة وذهب إليه (وهذا هو الصحيح لوجوب حمل فعل الصحابى على الصحة لا سيما وقد قرره النبى ﷺ عليه) اهـ ملخصا (٥: ٢٦٠).

باب التوكيل بالجعل المسمى

قوله: أخرج البيهقى إلخ. قلت: اختلف سفيان وشعبة فى سنده فقال سفيان: عن سماك عن سويد بن قيس. وقال شعبة: فقال عن سماك عن أبى صفوان بن عميرة وفى رواية: قال: سمعت أبا صفوان مالك بن عميرة. ذكره أبو داود والبيهقى رجحا قول سفيان وأخرجه الحاكم فى "المستدرك" وقال أبو صفوان: كنية سويد بن قيس هما واحد صحابى من الأنصار، والحديث صحيح على شرط مسلم وقال الحاكم أبو أحمد فى "الكنى": أبو صفوان مالك بن عميرة، ويقال: سويد بن قيس، وقال أبو عمر -ابن عبدالبر-: أبو صفوان مالك بن عميرة، ويقال: سويد ابن قيس. وذكر له الحديث، وهذا يدل على أنه عندهما رجل واحد كنيته أبو صفوان، واختلف فى اسمه قاله المنذرى، كما فى "العون" أيضا.

---

(١) وأيضًا: فأبو حنيفة لم يقل بفساد البيع، ولا ببطلان الولاكة، وإنما قال: بأن الأخرى لا يلزم الموكل ما لم يرض بها، فلو أتى عروة بشاتين، ورضى بهما النبى ﷺ كان ذلك أيضًا حجة له، لا عليه، وإنما كان ذلك يرد عليه لو أنكر النبى ﷺ على عروة بيعه إحدى الشاتين، وإذا فلا، فافهم.

فلما كنا بمنى أتانا رسول الله ﷺ فاشترى منى سراويل قال: وثم وزان يزن بالأجر، فدفع إليه رسول الله ﷺ الثمن. ثم قال له: «زن وارجح»، وكذلك رواه قيس بن الربيع عن سماك اهـ. وأخرجه أبو داود فى السنن. قال المنذرى: وأخرجه الترمذى والنسائى وابن ماجة. وقال الترمذى: حسن صحيح اهـ. ومخرفة هذا بفتح الميم وسكون الخاء المعجمة بعدها راء مهملة وفاء وتاء تأنيث (عون المعبود ٣: ٢٥٠) ومن التوكيل بالأجر بعث العاملين على الصدقات وإعطائهم العمالة وهو جائز بالنص. ومعروف من فعل النبى ﷺ ولهذا قال له ابنا عمه: لو بعثتنا على هذه الصدقات فنؤدى

قلت: فليس خطأ شعبة فيه بمتعين، ولم أر موضعا نسبوه فيه إلى الخطأ إلا وجدت له ما يبرئه من الخطأ، كيف لا وهو أمير المؤمنين فى الحديث فارس هذا الميدان، قال أحمد: كان أمة وحده فى هذا الشأن يعنى فى الرجال وبصره بالحديث وتثبته وتنقيته للرجال، وقال الشافعى: لولا شعبة ما عرف الحديث بالعراق اهـ من "التهذيب" (٤: ٤٤٣).

قلت: وهو الذى كتب إلى أبى حنيفة الإمام أن يحدث يأمره به وشعبة شعبة، قاله ابن معين، كما مر فى المقدمة، ودلالة الحديث على جواز التوكيل بالأجر ظاهرة، فإن الوزان كان وكيلا عن المشترين فى الوزن وكان يزن بالأجر ولم ينكره النبى ﷺ، ثم بعث النبى ﷺ العاملين وأعطاهم العمالة وكانوا نوابا له ﷺ فى ذلك، وهو ظاهر. قال بن قدامة: ويجوز التوكيل بجعل وغيره لأنه تصرف بغيره لا يلزمه، فجاز أخذ الجعل عليه كرد الآبق، ويجوز بغيره بغير خلاف قال: ولو قال (المؤكل): بع ثوبى بعشرة فما زاد فلك، صح نص عليه (أحمد). وروى ذلك عن ابن عباس وهو قول ابن سيرين وإسحاق، وكرهه النخعى وحماد وأبو حنيفة والثورى والشافعى وابن المنذر، لأنه أجر مجهول يحتمل الوجود وعدمه.

ولنا: أن عطاء روى عن ابن عباس أنه كان لا يرى بأسا أن يعطى الرجل الرجل الثوب، أو غيره فيقول: بعه هكذا فما ازددت فهو لك. و لا يعرف له مخالف فى عصره فكان إجماعا[1] ولأنها عين تنمى بالعمل عليها أشبه دفع ما له مضاربة اهـ (٥: ٢٥٨)، قلنا: إن كان هذه إجارة فيشترط فى عوض الإجارة كونه معلوما بالإجماع لا نعلم فى ذلك مخالفا، وقد روى عن

---

(١) قلنا: لم يكن النخعى ولا حماد ولا أبو حنيفة والثورى والشافعى وابن المنذر ليخالفوا الإجماع، فالظاهر ثبوت الخلاف فى ذلك بدليل ما سيأتى.

إليك ما يؤدى الناس ونصيب ما يصيبه الناس -يعنيان العمالة- (٩:٤٩) رواه مسلم، وقد ذكرناه فى كتاب الزكاة.

باب إذا وكل المسلم حربيا فى دار الحرب أو فى دار الإسلام جاز

٥٠٩٠- عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه قال: كاتبت أمية بن خلف

النبى ﷺ: «من استأجر أجيرا فليعلمه أجره» صرح به الموفق فى "المغنى" (١١:٦)، وسيأتى بسطه فى الإجارات، وإن كان مضاربة فقد قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على إبطال القراض (وهو المضاربة) إذا شرط أحدهما أو كلاهما لنفسه دراهم معلومة، وممن حفظنا ذلك عنه مالك والأوزاعى والشافعى وأبو ثور وأصحاب الرأى ذكره الموفق فى "المغنى" أيضا (١٤٨:٥)، ونص على أن من شرط صحة المضاربة تقدير نصيب العامل لأنه يستحقه بالشرط فلم يقدر إلا به (١٤٢:٥)، وههنا قد شرط صاحب المتاع لنفسه دراهم معلومة ولم يقدر للعامل أجره وهو ظاهر فلا بد من حمل أثر ابن عباس على أنه لم يقل ذلك فيما إذا كان قول صاحب المتاع: فما ازددت فهو لك شرطا فى العقد، بل إذا كان وعدا منه على طريق التبرع والإحسان، وإذا كان كذلك فالربح ملك المؤكل وينبغى له أن يهبه للوكيل، إيفاء لما وعده ولا يجب عليه ذلك لأنه لا جبر فى التبرع، فافهم.

باب إذا وكل المسلم حربيا فى دار الحرب أو فى دار الإسلام جاز

قوله: عن عبد الرحمن بن عوف إلخ: قال العبد الضعيف: موضع الاستدلال من الحديث عن عبد الرحمن بن عوف وهو مسلم فى دار الإسلام فوض إلى أمية بن خلف وهو كافر فى دار الحرب ما يتعلق بأموره، والظاهر اطلاع النبى ﷺ ولم ينكره. قال ابن المنذر: توكيل المسلم حربيا مستأمنا وتوكيل الحربى المستأمن مسلما لا خلاف فى جوازه، كذا فى "فتح البارى" (٣٩٢:٤).

قلت: ولكن ظاهر الحديث يدل على جواز توكيل الحربى فى دار الحرب أيضا، وبه قال الأئمة الفقهاء فإن أمية بن خلف قتل ببدر وكاتبه عبد الرحمن بن عوف بعد الهجرة وكانت مكة إذ ذاك دار حرب كما هو ظاهر. قال الموفق فى "المغنى": وإن وكل مسلم كافرا فيما يصح تصرفه فيه صح توكيله سواء كان ذميا أو مستأمنا أو حربيا أو مرتدا، لأن العدالة غير مشترطة فيه وكذلك الدين كالبيع، وإن وكل مسلما فارتد (والعياذ بالله) لم تبطل وكالته سواء لحق بدار الحرب أو أقام.

كتاباً أن يحفظنى فى صاغيتى بمكة، وأحفظه فى صاغيته بالمدينة، الحديث رواه

وقال أبو حنيفة: إن لحق بدار الحرب بطلت وكالته لأنه صار منهم[1] ولنا: أنه يصح تصرفه لنفسه فلم تبطل وكالته، كما لو لم يلحق بدار الحرب، ولأن الردة لا تمنع ابتداء وكالته فلم تمنع استدامتها كسائر الكفر، وإن ارتد المؤكل لم تبطل الوكالة فيما له التصرف فيه. فأما الوكيل فى ماله فيبنى على تصرفه نفسه، فإن قلنا: يصح تصرفه لم يبطل توكيله، وإن قلنا: هو موقوف، فوكالته موقوفة، وإن قلنا: يبطل تصرفه بطل توكيله، وإن وكل فى حال ردته ففيه الوجوه الثلاثة أيضا اهـ (٥: ٢٤٥)، فتراه إنما ذكر الاختلاف فى توكيل المرتد وكالته ولم يذكره فى توكيل المسلم الكافر، ولو حربيا. وفى "البحر الرائق": وما يرجع إلى الوكيل فالعقل،فلا يصح توكيل مجنون وصبى لا يعقل، لا البلوغ والحرية وعدم الردة، فيصح توكيل (المسلم) المرتد ولا يتوقف لأن المتوقف ملكه اهـ (٧: ١٤٠)، وفيه أيضا فى بيان شروط الموكل: لا يصح توكيل مجنون وصبى لا يعقل مطلقا، وصبى يعقل بنحو طلاق وعتاق من التصرفات الضارة، فيصح توكيله بالنافعة بلا إذن وليه كقبول الهبة إلى أن قال: وأما توكيل المرتد (أحدا) فموقوف، إن أسلم نفذ وإلا بأن قتل أو مات أو لحق عنده، وقالا: نافذ اهـ (٧: ١٤٢).

وحاصله: أن عدم الردة ليس بشرط للوكيل وإنما هو شرط فى المؤكل، فإن لحق الوكيل بدار الحرب مرتدا لم يجز له التصرف إلا أن يعود مسلما، ولو عاد الموكل مسلما بعد اللحاق لا تعود الوكالة فى الظاهر -أى ظاهر الرواية- والفرق أن مبنى الوكالة فى حق الموكل على الملك وقد زال فى حق الوكيل على معنى قائم به، ولم يزل باللحاق، كذا فى "الهداية" (٣: ١٨٤)، ومقتضاه: صحة توكيل المسلم الحربى فى دار الحرب، لأنه إذا لم يزل مبنى الوكالة فى حق الوكيل بلحاقه بدار الحرب مرتدا فلأن لا يزول بكونه فى دار الحرب حربيا أولى، ولكن فى "الهندية" عن "الحاوى": وإن وكل مسلم حربيا فى دار الحرب والمسلم فى دار الإسلام فالوكالة باطلة. وكذا لو وكل حربى فى دار الحرب مسلما فى دار الإسلام، وإذا وكل المسلم أو الذمى حربيا مستأمنا فى دار الإسلام جاز، وإذا التحق بدار الحرب بطلت وكالته اهـ (٤: ٢٩١)، فانظر ما هو الفرق بين لحاق المرتد بدار الحرب حيث لم تبطل الوكالة به وبين لحاق المستأمن حيث بطلت به؟ وإن صح فى المذهب ما ذكره الحاوى فلعلهم يحملون أثر عبد الرحمن بن عوف على أنه كان قبل نزول الحكم بقطع الولاية عن أهل دار الحرب.

(١) قلت: بل لأن اللحاق بدار الحرب والمراد به حكم الحاكم بلحاقه حكم بموته عندنا، فافهم.

البخارى (٤: ٣٩٢).

٥٠٩١- عن ابن إسحاق عن عيسى بن معمر عن عبد الله بن علقمة بن الفغواء عن أبيه قال: بعثنى رسول الله ﷺ بمال إلى أبى سفيان بن حرب فى فقراء قريش وهم مشركون يتألفهم فقال لى: التمس صاحبا. فلقيت عمرو بن أمية فقال: أنا أخرج معك الحديث وفيه: فدفعت المال إلى أبى سفيان فقال أبو سفيان: ما رأيت أبر من هذا ولا أوصل! إنا نجاهده ونطلب دمه وهو يبعث إلينا بالصلات يبرنا بها. أخرجه عمر بن شبة والبغوى وهو عند أبى داود وغيره من طريق ابن إسحاق لكن قال: عن عبد الله بن عمرو بن الفغواء عن أبيه (الإصابة ص٢٩٠).

وأخرجه أبو داود فى باب الحذر من الناس، كما فى "عون المعبود" (٤: ٤١٥)، وفيه: دعانى رسول الله ﷺ وقد أراد أن يبعثنى بمال إلى أبى سفيان يقسمه فى قريش بمكة بعد الفتح. الحديث، وقوله: بعد الفتح يرده ما فى لفظ ابن شبة والبغوى: وهم مشركون، وقول أبى سفيان: إنا نجاهده ونطلب دمه وهو يبعث إلينا بالصلات فلم يكن بعد الفتح فى قريش مشرك ولا من يجاهد رسول الله ﷺ ويطلب بدمه، ولفظ أبى داود مختصر، وجاء ابن شبة والبغوى بالحديث على وجهه وساقاه أتم منه، فالترجيح له، كما مر فى المقدمة، قال المنذرى: وفى سنده ابن إسحاق، وقد تقدم الكلام عليه اهـ.

وأما القول بأنه ﷺ لم يطلع على ذلك فبعيد، وفى "الأشباه" عن "الولوالجية" ومثله فى "الهندية" عن المبسوط أن تصرفات المرتد على أربعة أوجه: نافذ بالاتفاق كقبول الهبة والاستيلاد وتسليم الشفعة والطلاق والحجر على المأذون، وباطل بالاتفاق كالنكاح والذبائح والإرث، وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة مع المسلم، وما اختلفوا فى توقفه كالبيع والشراء والعتق والتدبير والكتابة والوصية وقبض الدين عند الإمام هذه التصرفات موقوفة، إن أسلم نفذ، وإن قتل، أو مات على الردة، وقضى القاضى بلحاقه بدار الحرب بطل، وعندهما ينفذ إلا أن عند أبى يوسف ينفذ، كما ينفذ من الصحيح، حتى تعتبر من جميع المال، وعند محمد تنفذ كما تنفذ من المريض حتى تعتبر من الثلث انتهى (ص٣٩٢)، فانظر أن الوكالة والتوكيل بأى هذه التصرفات أشبه؟ وقد قدمنا فى أحكام المرتدين من المجلد الثانى عشر دليل كون لحاق المرتد فى حكم الموت شرعا، فتذكر.

قوله: عن ابن إسحاق إلخ. قال العبد الضعيف: ويمكن الجمع بين ما رواه أبو داود وبين ما رواه ابن شبة والبغوى بالحمل على تعدد الواقعة لكون أبى داود رواه من حديث عمرو ابن الفغواء

باب التوكيل بالاستقراض

٥٠٩٢- أخرج "البيهقى" (٦: ٨٠): من طريق أبى توبة ثنى معاوية بن سلام عن زيد بن سلام أنه سمع أبا سلام حدثنى عبد الله الهوذنى -يعنى أبا عامر الهوذنى- قال: لقيت بلالا مؤذن النبى ﷺ بحلب فقلت: يا بلال! حدثنى كيف كانت نفقة النبى ﷺ؟ فقال: ما كان له شيء إلا أنا الذى كنت إلى ذلك منه مذ بعثه الله إلى أن توفى، فكان إذا أتاه الإنسان المسلم فرآه عاريا يأمرنى فأنطلق فأستقرض - فأشترى البردة والشيء فأكسوه وأطعمه حتى اعترضنى رجل من المشركين فقال: يا بلال! إن عندى سعة فلا تستقرض من أحد إلا منى ففعلت، فلما كان ذات يوم توضأت ثم قمت لأؤذن بالصلاة فإذا المشرك فى عصابة من التجار، فلما رآنى قال: يا حبشى! قال: قلت: يا لبيه؟ فتهجمنى وقال قولا غليظًا فقال: أ تدرى كم بينك وبين الشهر؟ قال قلت: قريب. قال: إنما بينك وبينه أربع ليال، فآخذك بالذى لى عليك فإنى لم أعطك الذى أعطيتك من كرامتك ولا من كرامة صاحبك ولكن أعطيتك لتجب لى عبداً فأردك ترعى الغنم كما كنت قبل ذلك الحديث. قلت: سند صحيح. وقال ابن حزم فى "المحلى" (٨: ٢٤٤): قد كان بلال على نفقات رسول الله ﷺ ذكره جازمًا به.

وغيره رواه من حديث علقمة بن الفغواء وهما أخوان، فيحتمل أن رسول الله ﷺ بعث أحدهما بالمال قبل الفتح وثانيها بعد الفتح، والله تعالى أعلم بالصواب، وفيه توكيل النبى ﷺ أبا سفيان بقسمة المال بين فقراء قريش وهو إذ ذاك حربى فى دار الحرب، فافهم.

باب التوكيل بالاستقراض

قوله: أخرج البيهقى إلخ. قال العبد الضعيف: ظاهر الحديث جواز التوكيل بالاستقراض لأن بلالا كان يستقرض للنبى ﷺ ويستدين عليه بدليل ما فى الحديث من قول المشرك: فإنى لم أعطك الذى أعطيتك من كرامتك ولا من كرامة صاحبك، وأيضا فإن الناس كانوا قد عاموا من حال بلال أنه لم يكن ليستقرض لنفس هذه الأموال العظيمة وهو لا يأوى إلى أهل ولا مال، وأنما يستقرض للنبى ﷺ، ولأجل ذلك قال له المشرك: يا بلال! إن عندى سعة فلا تستقرض عن

٥٠٩٣- عن عمر رضى الله عنه قال: جاء رجل إلى النبى ﷺ فسأله أن يعطيه، فقال النبى ﷺ: «ما عندى شيء ولكن استقرض حتى يأتينا شيء فنعطيك» الحديث. رواه الترمذى فى "الشمائل" (ص٢٦)، ولفظه: «ولكن ابتع على». والبزار وابن جرير والخرائطى وسعيد بن منصور (كنز العمال). قلت: سند الترمذى حسن صحيح.

أحد إلا منى، لمعرفته بأن النبى ﷺ من أوفى الناس بذمته ودينه وأداهم للأمانة، وكذا الظاهر من قوله ﷺ فى حديث عمر للسائل: «استقرض» أنه أراد استقرض على، لأن السائل لا يجد من يقرضه غالبا إلا إذا استقرض على ملىء أو على عظيم.

فدل على جواز التوكيل بالاستقراض وهو المذكور فى "البدائع" من غير ذكر خلاف فيه فقال: ويجوز (التوكيل) بالإقراض والاستقراض إلا أن فى التوكيل بالاستقراض لا يملك الموكل ما استقرضه الوكيل إلا إذا بلغ على وجه الرسالة بأن يقول: أرسلنى فلان إليك ليستقرض كذا اهـ (٦: ٢٣)، بخلاف ما إذا قال: أقرضى أو أقرضنى كذا لفلان، فلا يملك الموكل ما استقرضه الوكيل بل يملكه الوكيل ويكون قرضا فى ذمة يطالب به، وليس للمقرض أن يطالب الموكل فافهم. قال فى حاشية "البحر" عن "نور العين": بعث رجلا (إلى آخر) ليستقرضه فأقرضه فضاع فى يده فلو قال (له): أقرض للمرسل ضمن مرسله ولو قال: أقرضنى للمرسل، ضمن رسوله. والحاصل أن التوكيل بالإقراض جائز لا بالاستقراض، والرسالة بالاستقراض تجوز، ولو أخرج وكيل الاستقراض كلامه مخرج الرسالة يقع القرض للآمر ولو مخرج الوكالة بأن أضافه إلى نفسه يقع للوكيل، وله منعه من أمره، يقول الحقير: إنما لم يجوز التوكيل بالاستقراض ظنا منهم أنه لا محل فيه لعقد الوكالة، وقد أطال شراح "الهداية" الكلام فى هذا المقام.

ولنا: أن نقول: إن محل العقد فيه عبارة الموكل كما فى التوكيل بالنكاح ونحوه مما يكون الوكيل فيه سفيرا محضا فلا بأس أصلا فى أن تسمى الرسالة بالاستقراض وكالة كما تسمى الرسالة بالنكاح ونحوه وكالة، ويؤيد ما ذكرناه ما قال الإمام الكاسانى فى "البدائع": ويجوز التوكيل فى القرض والاستقراض. وما قال الإمام الزيلعى فى "شرح الكنز": وعن أبى يوسف أن التوكيل بالاستقراض جائز اهـ (٦: ١٤٣)، فلا يقال: إن الوكالة غير موضوعة لنقل عبارة الموكل بل العبارة للوكيل، فلا يمكننا تصحيح هذا الأمر باعتبار العبارة كما نص عليه فى "الذخيرة"، لإن ذلك منقوض بجواز التوكيل بالاستيهاب والاستعارة (وكذا بجواز التوكيل بالنكاح، كما مر) اهـ من تكملة "فتح القدير" (٧: ٣).

باب جواز التوكيل بالعبادات المالية مطلقًا وبما هو بين البدنية والمالية عند العجز ولا يجوز بالبدنية المحضة مطلقًا

٥٠٩٤- إن النبى ﷺ بعث عماله لقبض الصدقات وتفريقها (هو معروف مستفيض) وقال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنياءهم فترد فى فقراءهم» الحديث، متفق عليه، كما فى "المغنى" (٥:٢٠٧).

٥٠٩٥- وعن الفضل بن عباس أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله! إن فريضة الله على عباده فى الحج أدركت أبى شيخًا كبيرًا لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه؟ قال: نعم. وذلك فى حجة الوداع. متفق عليه، وقد مر فى كتاب الحج، ومثله عن ابن عباس فى امرأة من جهينة سألت رسول الله ﷺ أن أمها نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت.

٥٠٩٦- وعن عمرة بنت عبد الرحمن: قلت لعائشة رضى الله عنها: إن أمى

باب جواز التوكيل بالعبادات المالية مطلقًا وبما هو بين البدنية والمالية عند العجز ولا يجوز بالبدنية المحضة مطلقًا

قوله: إن النبى ﷺ إلخ. دلالته على جواز التوكيل بالصدقات ظاهرة، فإن الصدقة كانت على الأغنياء وكان المصدقون وكلاء عنهم فى ردها على الفقراء، ويلتحق بالزكاة صدقة الفطر والعشر والكفارات وغيرها من العبادات المالية كالأضحية.

قوله: عن الفضل بن عباس إلخ. دلالته على جواز الاستنابة فى الحج عند العجز عنه بالمرض أو الموت ظاهرة، وفى حكمه العمرة والطواف، وأما السعى فليس بمشروع منفردا وإنما يشرع فى ضمن الحج أو العمرة، فلا يجوز الاستنابة والنيابة فيه منفردا. وكذلك رمى الجمار والوقوف بعرفة ونحوها مما لم يشرع منفردا لا فرضا ولا نفلا، فافهم.

قوله: عن عمرة بنت عبد الرحمن إلخ. دلالته على عدم جواز الاستنابة والنيابة فى العبادات البدنية المحضة ظاهرة، وأما ما روى عنها مرفوعا: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه» متفق عليه، فمعناه: قضى عنه وليه صومه. وتفسير القضاء هو ما ذكرته عائشة لعمرة بنت عبد الرحمن أن يتصدق عنه مكان كل يوم على مسكين، أو يحمل المرفوع على ما إذا لم يكن الميت أوصى بقضاء

توفيت وعليها صيام رمضان أ يصلح أن أقضى عنها؟ فقالت: لا، ولكن تصدقى عنها مكان كل يوم على مسكين خير من صيامك، رواه الطحاوى وسنده صحيح (الجوهر النقى).

٥٠٩٧- وعن ابن عباس قال: "لا يصلى أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد" رواه النسائى فى الكبرى بإسناد صحيح (الجوهر النقى)، وكذلك رواه عبد الرزاق فى "المصنف" عن ابن عمر وزاد: ولكن إن كنت فاعلا تصدقت عنه أو أهديت (زيلعى)، وسنده صحيح على شرط مسلم.

٥٠٩٨- وعن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «من مات وعليه صوم شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكينًا» فقال القرطبى فى "شرح الموطأ": إسناده حسن (عمدة القارئ)، وقد مرت الأحاديث فى الجزء التاسع من الكتاب (٩:٩٢).

صلاته وصومه عنه، فيصوم الولى عن الميت لكن لا بطريق النيابة، بل يصوم لنفسه ويهب ثوابه له، ويؤيد الحمل على ذلك لفظ البزار فيه: فليصم عنه، وليه إن شاء، وبالاتفاق لا يتخير الولى إلا إذا لم يكن الميت أوصى بقضاء ما عليه من الصلاة والصيام. وإذا كان قد أوصى بذلك ويسعه الثلث، فلا خيار له بل عليه أن يقضى عنه صلاته وصيامه ولا بد، وإذا تعين حمل الحديث على الولى المتطرع عن الميت فلا دلالة فيه على إجزاء صومه وصلاته عن الميت إذا كان قد أوصى بقضاءهما عنه ولم يكن الولى متطوعا.

وباليقين ندرى أن محل الوصية إنما هو مال الميت دون بدن الوارث، فينفذ وصيته فى الثلث ويتصدق منه مكان كل يوم أو كل صلاة على مسكين. وأيضا: فإن قوله تعالى: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ يبطل الوكالة فى العبادات كلها فلا تجوز تخصيص شيء منها إلا بنص مثله متواتر أو مشهور، وقد وجد فى الماليات وفيما هو بين البدنية والمالية، ولم يوجد فى البدنية المحضة إلا حديث عائشة هذا وقد خالفته بنفسها، وأفتى ابن عباس وابن عمر بخلافه، وروى ابن عمر عن النبى ﷺ مرفوعا: «من مات وعليه صوم شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكين» فلا يصح القول بجواز الاستنابة والنيابة فى البدنيات المحضة بمثل هذا الخبر الذى قد اشتبه مراده وأشكل معناه، ومفاده لتلك العلل التى ذكرناها فيجب العمل فى ذلك على مقتضى النص وإرجاع الحديث إليه بالتاويل الذى ذكرته عائشة رضى الله عنها نفسها، والله تعالى أعلم، وقد مر الكلام فى المسألة مستوفى فى كتاب الصيام، فليراجع.

باب جواز تعليق الوكالة

٥٠٩٩- عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: أمر رسول الله ﷺ فى غزوة موتة زيد بن حارثة فقال رسول الله ﷺ: «إن قتل زيد فجعفر، وإن قتل جعفر فعبد الله ابن رواحة» الحديث، رواه البخارى.

قال ابن قدامة فى "المغنى": فأما العبادات فما تعلق منها بالمال كالصدقات والزكاة والمنذورات والكفارات جاز التوكيل فى قبضها وتفريقها ويجوز للمخرج التوكيل فى إخراجها ودفعها إلى مستحقها ويجوز أن يقول لغيره: أخرج زكاة مالى من مالك، لأن النبى ﷺ بعث عماله لقبض الصدقات وتفريقها، ويجوز التوكيل فى الحج إذا أيس المحجوج عنه من الحج بنفسه وكذلك العمرة، ويجوز أن يستناب من يحج عنه بعد الموت.

فأما العبادات البدنية المحضة، كالصلاة والصيام والطهارة من الحدث، فلا يجوز التوكيل فيها فإنها تتعلق ببدن من هى عليه فلا يقوم غيره مقامه، إلا أن الصيام المنذور يفعل عن الميت ليس ذلك بتوكيل، لأنه لم يوكل فى ذلك ولا وكل فيه غيره. قلنا: فكيف يكون عاملا عن غيره من غير استنابة ولا نيابة لم لا يقال: إنه عامل لنفسه، وإنما يهب ثواب عمله لغيره؟ وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما النزاع فى أن يجوز قول أحد على غيره أو حكمه على غيره أو يكون عمله عن غيره لقول الله تعالى: ﴿ولا تكسب كل نفس إلا عليها﴾ وفعل الصوم عن الميت كسب على غيره، كما لا يخفى.

وأيضا: فما الفرق بين المنذور والصوم الواجب وحديث عائشة الذى احتججتم به يعمها سواء مع ما قدمنا أن حديث عائشة لا يصلح ناسخا لنص الكتاب ولا مخصصا له لكونه من أخبار الآحاد قد خالفه راويه مع غيره من الصحابة فافهم. قال: ولا يجوز فى الصلاة إلا فى ركعتى الطواف تبعا للحج. (وعندنا لا نيابة فيهما أصلا ولا تبعا)، ولا فى الطهارة إلا فى صب الماء، وإيصاله إلى الأعضاء اهـ (٥:٢٠٨).

باب جواز تعليق الوكالة

قوله: عن عبد الله بن عمر إلى آخر الباب، قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": ويجوز تعليقها -أى الوكالة- على شرط، نحو أن يقول: إذا قدم الحاج فبع هذا الطعام، وإذا جاء الشتاء، فاشتر لنا فحما، وإذا جاء الأضحى، فاشتر لنا أضحية، وإذا طلب منك أهلى شيئا فادفعه

٥١٠٠- عن أبي قتادة قال: بعث رسول الله جيش الأمراء وقال: «عليكم زيد بن حارثة، فإن أصيب زيد فجعفر». الحديث، رواه أحمد والنسائي، وصححه ابن حبان، وفي حديث عبد الله بن جعفر عند أحمد والنسائي بإسناد صحيح: إن قتل زيد فأميركم جعفر (فتح الباري ٧:٣٩٣).

إليهم، وإذا دخل رمضان فقد وكلتك في هذا أو فأنت وكيلي. وبهذا قال أبو حنيفة رحمه الله، وقال الشافعي رحمه الله: لا يصح، لكن إن تصرف صح تصرفه لوجود الإذن، وإن كان وكيلا بجعل فسد المسمى وله أجر المثل، لأنه عقد يملك به التصرف في الحياة، فأشبه البيع.

ولنا: أن النبي ﷺ قال: أميركم زيد، فإن قتل فجعفر، فإن قتل فعبد الله بن رواحة، وهذا في معناه (لأن التأمير توكيل أيضا)، ولأنه لو قال: وكلتك في شراء كذا، في وقت كذا صح بلا خلاف ومحل النزاع في معناه اهـ ملخصا (٥: ٢١٠).

وروى البخاري عن أنس أن النبي ﷺ نعى زيدا وجعفرا وابن رواحة قبل أن يأتيهم خبرهم. فقال: «أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذ جعفر فأصيب، ثم أخذ ابن رواحة فأصيب وعيناه تذرفان، حتى أخذ الراية سيف من سيوف الله حتى فتح الله عليهم». وفي حديث أبي قتادة (عند أحمد والنسائي وابن حبان): ثم أخذ اللواء خالد بن الوليد ولم يكن من الأمراء وهو أمير نفسه الحديث. والمراد نفي كونه منصوصا عليه وإلا فقد ثبت أنهم اتفقوا عليه. قال الحافظ في "الفتح": وفيه تعليق الإمارة. (قلت: والوكالة مثلها) بشرط وتولية عدة أمراء بالترتيب.

وقد اختلف هل تنعقد الولاية الثانية في الحال أو لا؟ والذي يظهر أنها في الحال (ولكن معلقة). وفيه جواز التأمر في الحرب بغير تأمير (من الإمام) قال الطحاوي: وهذا أصل يؤخذ منه أن على المسلمين أن يقدموا رجلا إذا غاب الإمام يقوم مقامه إلى أن يحضر اهـ (٧:٣٩٥).

تحقيق فتح الله على المسلمين بمؤتة:

قلت: وحديث الصحيح صريح في أن المسلمين غلبوا على المشركين في مؤتة، وهذا موهم بها، وأما ما في رواية عند ابن إسحاق: فحاش خالد الناس ودافع وانحاز وانحيز عنه ثم انصرف بالناس، ومثله في بلاغ سعيد بن أبي هلال، فمع كونه لا يصلح معارضا لحديث الصحيح محمول على حال يوم تأمر فيه خالد، ثم لما حاز المسلمين وبات ثم أصبح وقد غير هيئة العسكر فجعل مقدمته ساقة وميمنته ميسرة أنكر العدو حالهم وقالوا: جاءهم مدد فرعبوا، وحمل عليهم خالد

باب جواز توكيل المسلم الذمى ببيع الخمر

٥١٠١– روى أحمد بسنده عن سويد بن غفلة عن عمر قال: ولو هم بيع الخمر

حينئذ فانكشفوا منهزمين ولم يتبعهم خالد، ورأى الرجوع بالمسلمين هى الغنيمة الكبرى خشية أن يتكاثر العدد عليهم راجعا فقد قيل: إنهم كانوا أكثر من مائة ألف، ولما قفل المسلمون مروا على طريقهم بقرية بها حصن كانوا فى ذهابهم قتلوا رجلا من المسلمين فحاصروهم، حتى فتح الله عليهم عنوة وقتل خالد مقاتلتهم فسمى ذلك المكان نقيع الدم إلى اليوم. كذا فى "فتح البارى (٣٩٥:٧) ملخصا.

باب جواز توكيل المسلم الذى ببيع الخمر

قوله: روى أحمد إلخ. قال العبد الضعيف: قول عمر: ولوهم بيع الخمر والخنزير بعشرها. يعم الرخصة فى أخذ العشر من أثمانها سواء كان البيع قبل أن يشعر العين أو بعد أن يعشرها العاشر ويوليهم بيعها. ومن ادعى تخصيص الحكم بأحد الوجهين فعليه البيان، فإن قوله: ولوهم. وقوله: بعشرها. يؤيد جواز توليتهم بيعها بعد تعشير العين، وإذا كان كذلك لزم جواز توكيل الذمى ببيع الخمر ونحوها مما لا يجوز للمسلم بيعه بنفسه. وأيضا فإن المسلم إنما هو ممنوع من العقد على الخمر والخنزير وتناولهما ليس بممنوع من التملك بلا عقد. ألا ترى أنه لو تخمر عصيره لم يخرج من ملكه، ولو مات قريبه الكافر، وترك خمرا، أو خنزيرا دخل كل ذلك فى ملكه وإن حرم عليه بيعه وتناوله.

فكذلك إذا وكل ذميا ببيع الخمر لم يوجد العقد من المسلم وهو المحظور، وإنما وجد الملك فقط، والعاقد هو الذمى ولا محظور فيه، لأنها من أموالهم التى نقرهم على اقتنائها والتصرف فيها، فكما جاز لنا أخذ العشر من أثمانها جاز لنا أخذ ما كسبه الذمى من أثمان الخمر التى اتجر فيها بأمرنا. ومن ادعى الفرق فعليه البيان، فإن قول عمر المذكور فى المتن يدل على جواز أن يعين الوالى فى كل قرية من قرى أهل الذمة رجلا منهم يجمع عشر ما عند تجارهم من الخمر والخنزير ثم يبيعها ويؤدى ثمنها إلى الوالى، وفيه تأييد ظاهر؛ لما قاله أبو حنيفة الإمام.

قال الموفق فى "المغنى": وإذا اشترى الوكيل لموكله شيئا بإذنه انتقل الملك من البائع إلى الموكل، ولم يدخل فى ملك الوكيل. وبهذا قال الشافعى. وقال أبو حنيفة: يدخل فى ملك الوكيل ثم ينتقل إلى الموكل، لأن حقوق العقد تتعلق بالوكيل بدليل أنه لو اشتراه بأكثر من ثمنه دخل فى

والخنزير بعشرها قال أحمد: إسناد جيد. ورواه أبو عبيد بلفظ: لا تأخذوها منهم، ولكن ولو هم بيعها وخذوا أنتم من الثمن (كذا فى "المغنى") (١٠:٦٠٠-٦٠١).

ملكه ولم ينتقل إلى الموكل. ويتفرع عن هذا أن المسلم لو وكل ذميا فى شراء خمر، أو خنزير (أو بيعهما) فاشتراه له (أو باع) لم يصح الشراء (ولا البيع) وقال أبو حنيفة: يصح ويقع للذمى، لأن الخمر مال لهم لأنهم يتمولونها ويتبايعونها فصح توكيلهم فيها كسائر أموالهم (من الثياب ونحوها) قال الموفق: ولنا أن كل ما لا يجوز للمسلم العقد عليه لا يجوز أن يؤكل فيه كتزويج المجوسية. (قلنا: ممنوع وإنما لم يجر التوكيل بتزويج المجوسية لأن حقوق العقد ترجع إلى الموكل فى النكاح دون الوكيل فافترقا) اهـ (٥:٣٦٣).

قلت: وليس جواز توكيل الذمى ببيع الخمر وشراءها متفرعا على ما ذكره الموفق أن الملك يثبت للوكيل أولا وللموكل ثانيا عند ابى حنيفة بل هو متفرع على ما ذكرنا أن المسلم ممنوع من العقد عليها لا من تملكها بغير العقد، فإذا وكل ذميا ببيعها وشراءها لم يكن المسلم عاقدا، لما مر أن كل عقد يضيفه للوكيل إلى نفسه فحقوقه تتعلق بالوكيل، ويكون هو العاقد فيه حقيقة دون الموكل، ولا يلزم منه أن يكون أبو حنيفة قائلا بثبوت الملك للوكيل أولا وانتقاله إلى الموكل ثانيا، لأنه لا محظور فى ثبوت الملك للمسلم إذا لم يكن عاقدا. قال فى "الهداية": والملك يثبت للموكل خلافة عنه اعتبارا للتوكيل السابق أى يثبت له ابتداء بدلا عنه، لا أن يثبت للوكيل ثم ينتقل إلى الموكل كالعبد يتهب ويصطاد ويحتطب، فإن مولاه يقوم مقامه فى الملك بذلك السبب هو الصحيح احترازا عن طريقة الكرخى، وهى أن الملك يثبت للوكيل لتحقق السبب من جهته، ثم ينتقل إلى الموكل، وإنما كان الأول هو الصحيح لأن المشترى (اسم مفعول) إذا كان منكوحة الوكيل أو قريبه لا يفسد النكاح ولا يعتق عليه، ولو ملك المشترى -أى الوكيل- لكان ذلك اهـ (٣:١٦٤ مع "الحاشية")، ومن أراد البسط فى تحقيق المسألة، فليراجع شروح "الهداية".

ولا يرد على أبى حنيفة أمره ﷺ بإهراق خمر كانت لليتامى، فإن غاية ما فيه أن توكيل الذمى ببيعها ليس بواجب وبه يقول: وليس فيه دليل على نفى الجواز. وأيضا فإن ذلك كان حين وجوب التشديد فى أمر الخمر حتى حرم أوانيها. ولا ما روى عن على أنه حرق قرية كان يلحم فيها، ويباع فيها الخمر، لأنا لا نقول بإطلاق بيع الخمر لأهل الذمة فى قرى المسلمين علانية وإنما يجوز لهم ذلك فيما بينهم سرا، ولا ما روى عن عمر فيمن أثرى فى تجارة الخمر أنه أمر بكسر كل شىء له وبتسيير مواشيه، لأن الرجل كان مسلما وليس للمسلم بيعها بنفسه إجماعا. وقد مر

باب إذا تصرف الموكل بنفسه فيما وكل به بطلت الوكالة علم به الوكيل أو لم يعلم

٥١٠٢- عن ابن مبارك عن داود بن أبى الفرات عن محمد بن زيد قال: قضى عمر فى أمة غزا مولاها وأمر رجلا ببيعها، ثم بدا لمولاها فأعتقها وأشهد على ذلك، وقد بيعت الجارية فحسبوا، فإذا عتقها قبل بيعها فقضى عمر رضى الله عنه أن يقضى بعتقها

الكلام فى المسألة مستوفى فى باب العشر من كتاب الجهاد وفى باب توكيل الذمى بالبيع من كتاب البيوع، فليراجع. وتذكر ما أسلفناه فى كتاب الشركة عن "المبسوط" أن جواز توكيل المسلم الذمى ببيع الخمر ونحوها إنما هو فى القضاء عند أبى حنيفة، وأما فى الديانة فلا يجوز له ذلك بل يكره، فالنزاع إنما هو فى صحة هذا التوكيل فى الحكم لا فى جوازه بمعنى الإباحة والحل، فإن عدم الجواز بهذا المعنى مجمع عليه[1] فافهم والله يتولى هداك.

باب إذا تصرف الموكل بنفسه فيما وكل به بطلت الوكالة علم به الوكيل أو لم يعلم

قوله: عن ابن المبارك إلخ. قال العبد الضعيف: دلالته على معنى الباب ظاهرة، لأن المولى حين أعتقها لم تبق الأمة محلا لتصرف الوكيل فيها بالبيع، وخروج محل الوكالة عن صلاحيته للتصرف عزل حكمى -كالموت- فلا يتوقف على علم الوكيل كالوكيل ببيع العبد إذا باعه الموكل يصير الوكيل معزولا حكما لفوات محل تصرف الوكيل، كذا فى "الهداية مع الحاشية" (١٨٤:٣)، وعلم الوكيل إنما يشترط عندنا فى العزل القصدى دون الحكمى، فاحتجاج البيهقى بهذا الأثر على أن الوكيل ينعزل إذا عزل وأن لم يعلم به ليس على ما ينبغى، وإنما كان له أن يبوب عليه إذا تصرف الموكل فيما وكل به تصرفا يخرجه عن صلاحيته للتصرف انعزل الوكيل علم به أو لم يعلم، وهذا مما لا خلاف فيه لكونه عزلا حكما، وإنما الخلاف فى العزل القصدى.

قال الموفق فى "المغنى": إن الوكالة عقد جائز من الطرفين فللموكل عزل وكيله متى شاء وللوكيل عزل نفسه لأنه إذن فى التصرف، فكان لكل واحد منهما إبطاله، كما لو أذن فى أكل

---

(١) وأما أثر عمر فليس بصريح فى جواز التوكيل كما أشرنا إليه، وإنما يحتمله ويشتمله بعمومه، فقلنا: بالجواز قضاء، لا ديانة عملا بالدلالتين.

ويرد ثمنها ويؤخذ صداقها لما كان قد وطئها. رواه البيهقى بسنده وقال: وأنبأ أبو الوليد ثنا الحسن بن سفيان عن حبان عن ابن المبارك فذكر نحوه وقال فيه: فقضى عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه اهـ سكت عنه البيهقى وابن التركمانى كلاهما، فهو حسن، أو صحيح.

طعامه، وتبطل أيضا بموت أحدهما أيهما كان وجنونه المطبق، ولا خلاف فى هذا كله فيما نعلم، فمتى تصرف الوكيل بعد فسخ الموكل أو موته فهو باطل إذا علم ذلك، فإن لم يعلم الوكيل بالعزل ولا موت الموكل فعن أحمد فيه روايتان، للشافعى فيه قولان، وظاهر كلام الخرقى أنه ينعزل علم أو لم يعلم ومتى تصرف فبان أن تصرفه بعد عزله أو موت موكله فتصرفه باطل، وعن أحمد لا ينعزل قبل علمه بموت الموكل وعزله، نص عليه فى رواية جعفر بن محمد؛ لأنه لو انعزل قبل علمه كان فيه ضرر لأنه قد يتصرف تصرفات فتقع باطلة، وربما باع الجارية فيطأها المشترى والوكيل، ولأنه يتصرف بأمر الموكل ولا يثبت حكم الرجوع فى حق المأمور قبل علمه كالنسخ، فعلى هذا متى تصرف قبل العلم نفذ تصرفه، وعن أبى حنيفة أنه إن عزله الموكل فلا ينعزل قبل علمه لما ذكرنا، وإن عزل الوكيل نفسه لم ينعزل إلا بحضرة الموكل، لأنه متصرف بأمره فلا يصح رد أمره بغير حضرته كالمودع فى رد الوديعة اهـ (٥:٢٤٣).

وأما فى موت الموكل فقول أبى حنيفة أن الوكيل ينعزل به علم أو لم يعلم، كما قدمناه عن "الهداية" بدليل ما فى المتن من أثر عمر بن عبد العزيز، لأنه لما انعزل بخروج محل الوكالة عن صلاحية التصرف فخروج الموكل عن أهلية التوكيل أولى، لأن التوكيل تصرف غير لازم، فيكون لدوامه حكم ابتدائه، فلا بد من قيام الأمر أى أمر الموكل بالتوكيل فى كل ساعة، وبالموت والجنون والردة يبطل الأمر فلا تبقى الوكالة من هؤلاء كما لا تنعقد منهم ابتداء، كذا فى العناية (٧:١٣٢).

وكيل السلطان على بيت المال ونحوه لا ينعزل بموته:

وهذا إذا كان الموكل قد وكله لنفسه، وأما إذا كان وكله لمصلحة العامة كوكيل السلطان على بيت المال ونحوه، فلا ينعزل بموت السلطان، لأن المال كان قد انتقل بموت الموكل إلى ورثته فى الأول، فلا يجوز فى مالهم حكم من لم يوكلوه، وليس كذلك فى الثانى، لأن بيت المال لا ينتقل إلى ورثة الإمام بموته، وهذا نظير قولهم: تبطل الإجارة بموت أحد العاقدين إذا عقدها الموجر لنفسه، وإن عقدها لغيره لم تنفسخ. وقد مات عليه السلام وولاته باليمن ومكة والبحرين

كتاب الدعوى

باب البينة على المدعى واليمين على من أنكر ولا يرد اليمين على المدعى ولا يقضى بشاهد ويمين المدعى

٥١٠٣– عن وائل بن حجر قال: جاء رجل من "حضر موت" ورجل من كندة إلى النبى ﷺ فقال الحضرمى: يا رسول الله! إن هذا غلبنى على أرض لى، فقال الكندى: هى أرضى وفى يدى ليس له فيها حق، فقال النبى ﷺ للحضرمى: ألك بينة؟ قال: لا. قال فلك يمينه، قال: يا رسول الله! إن الرجل فاجر لا يبالى على ما حلف عليه، وليس يتورع من شىء، قال: ليس لك منه إلا ذلك، قال: فانطلق الرجل ليحلف له، فقال رسول الله ﷺ لما أدبر: «لئن حلف على ماله ليأكله ظلماً ليلقين الله وهو عنه معرض»، رواه الترمذى وقال: حسن صحيح.

٥١٠٤– عن الأشعث بن قيس قال: كان بينى وبين رجل أرض باليمن فخاصمته إلى رسول الله ﷺ فقال: شاهداك أو يمينه، قلت: إذاً يحلف ولا يبالى، فقال عليه السلام: «من حلف على يمين يستحق بها مالا هو فيها فاجر لقى الله وهو عليه غضبان» فأنزل الله تصديق ذلك: ﴿إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلا﴾ إلى قوله: ﴿ولهم عذاب عظيم﴾ (متفق عليه).

٥١٠٥– وعن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لو يعطى الناس بدعواهم

وغيرها فنذت أحكامهم وتصرفاتهم قبل أن يبلغهم موته عليه السلام ولم يختلف فى ذلك أحد من أصحابه، والله تعالى أعلم.

باب البينة على المدعى واليمين على من أنكر ولا يرد اليمين على المدعى ولا يقضى بشاهد ويمين المدعى

وقوله: عن وائل ابن حجر وقوله: عن الأشعث وقوله: عن ابن عباس إلخ: قال العبد الضعيف: حديث البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه مشهور تلقته الأمة بالقبول، لم يختلف فيه اثنان، قال النووى: هذا الحديث قاعدة كبيرة من قواعد الشرع اهـ (٢:٧٤)، وقد قدمنا أن كتاب عمر إلي أبى موسى كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم

لادعى رجال أموال قوم ودمائهم لكن البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه»، أخرجه البيهقى فى سننه قاله الزيلعى، وقال أيضًا: والحديث فى الصحيحين بلفظ: لكن

والشهادة، وصرح به ابن القيم فى "الإعلام" (١:٣٠)، وهو مشتمل على قوله: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» وأيضا فقد روى هذا اللفظ مرفوعا ابن عباس وسنده حسن أو صحيح، كما قاله الحافظ فى "الفتح" والنووى فى شرح مسلم، وعن ابن عمر عند الطبرانى وغيره وسنده صحيح أو حسن، وعن عبد الله بن عمرو بن العاص عند الدارقطنى وفيه مسلم بن خالد الزنجى مختلف فيه، قد تابعه محمد بن عبيد الله العزرمى عند الترمذى وفيه مقال، ورواه أبو هريرة عند الدارقطنى أيضا وفيه مسلم بن خالد المذكور، ورواه الواقدى فى "المغازى": من طريق منصور الحجبى عن أمه صفية بنت شيبة عن برة بنت نجران بلفظ: «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر» (زيلعى ٢:٢١٧) الجصاص فى "أحكام القرآن" له. وهذا الخبر وإن كان وروده من طريق الآحاد، فإن الأمة قد تلقته بالقبول والاستعمال، فصار فى حيز المتواتر، وفى معناه قوله ﷺ فى حديث الأشعث بن قيس: «شاهداك أو يمينه» وفى حديث وائل: «ليس لك إلا ذلك»، فنفى النبى ﷺ أن يستحق المدعى شيئا بغير شاهدين وأخبر أنه لا شيء له غير ذلك اهـ (١:٥١٥).

فاندحض بذلك قول الموفق فى "المغنى": وحديثهم ضعيف (١٢:١١)، والعجب منه أنه يضعف الحديث فى موضع إذا ورد عليه ويحتج به فى موضع إذا وافق غرضه، فإن الموفق نفسه قد احتج بهذا الحديث على الشافعى ورد به قوله برد اليمين على المدعى إذا لم يحلف المدعى عليه وأراد تحليف المدعى فقال: ولنا قول النبى ﷺ: ولكن اليمين على المدعى عليه فحصرها فى جانب المدعى عليه وقوله: البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه، فجعل جنس اليمين فى جنبة المدعى عليه كما جعل جنس البينة فى جنبة المدعى اهـ (١٢:١٢٤) وبعد ذلك فنقول: إن قوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» وقوله: «شاهداك أو يمينك» يدل بمنطوقه على أن اليمين لا ترد على المدعى مطلقا، وإنما عليه البينة وعلى المنكر اليمين، لأنه قسم والقسمة تنافى الشركة، وجعل جنس الأيمان على المنكرين وليس وراء الجنس شيء. (هداية) لأن لام التعريف تحمل على استغراق الجنس إذا لم يكن هناك معهود، كما تقرر فى "الأصول".

وقد ذهب بعض السلف إلى رد اليمين على المدعى استظهاراً وهو أن المدعى إذا أثبت ما يدعيه ببينة فللحاكم أن يستحلفه أن بينته شهدت بحق لما روى ابن أبى ليلى عن الحكم عن الحسن أن عليا رضى الله عنه استحلف عبد الله بن الحر مع بينة (قلنا: قضية حال لا عموم لها، فلعله

اليمين على المدعى عليه، وقال الحافظ فى "الفتح" (٥:٢٠٨): أخرجه البيهقى من طريق عبد الله بن إدريس عن ابن جريج وعثمان بن الأسود عن أبى مليكة فذكر قصة المرأتين

استراب من الشهود لكونهم مستورين ولم يجد من يزكيهم أو غير ذلك مما قد ألجأه إلى استخلافه، فلا حجة فيه ولا يصلح معارضا للأصل الكلى الذى تظاهرت به النصوص) وذهب مالك والكوفيون والشافعى وأحمد إلى أنه لا يمين عليه بعد ما أقام البينة، والحجة لهم قوله ﷺ للأشعث: «شاهداك أو يمينه» ولم يقل له: تحلف مع البينة، فلم يوجب على المدعى غير البينة، وأيضا قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء﴾ فبرأه الله تعالى من الجلد بإقامة أربعة شهداء من غير يمين (ولم يزد: ولم يحلفوا على شهادتهم، كذا فى "العمدة" للعينى (٦:٣٧٧) ملخصا.

وذهب مالك والشافعى إلى رد اليمين على المدعى إذا لم يكن له بينة ونكل المدعى عليه عن اليمين، فقال مالك: ترد اليمين فى الأموال ولا يرى ردها فى النكاح والطلاق والعتاق، وقال الشافعى وأبو ثور وأصحابه: ترد اليمين فى كل شىء (المحلى ٩:٣٧٧)، واختاره أبو الخطاب من الحنابلة أن له -أى للمدعى عليه- رد اليمين على المدعى إن ردها حلف المدعى وحكم له بما ادعاه، ونص أحمد على أنه المدعى عليه إذا نكل فإن كان مالا أو المقصود منه المال قضى عليه بنكوله، ولم ترد اليمين على المدعى، قال أحمد: أنا لا أرى رد اليمين إن حلف المدعى عليه وإلا دفع إلى المدعى حقه، وبهذا قال أبو حنيفة (المغنى ١٢:١٢٤).

واحتج الخصم بما رواه الدارقطنى (٢:٥١٥) عن نافع عن ابن عمر أن النبى ﷺ رد اليمين على طالب حق اهـ. ولا حجة فيه فإنه من طريق محمد بن مسروق ولا يعرف عن إسحاق بن الفرات مختلف فيه، رواه تمام فى "فوائده": من طريق أخرى عن نافع (التلخيص ٢:٤١٢) أى عن نافع من قوله كما هو الظاهر، وبما رواه أيضا عن على بن أبى طالب قال: المدعى عليه أولى باليمين فإن نكل أحلف صاحب الحق، وفيه حسين بن عبد الله بن ضمرة كذبه مالك، وقال أبو حاتم: متروك كذاب وتركه آخرون، وبما رواه عبد الملك بن حبيب (وهو مالك) عن أصبغ عن ابن وهب عن حيوة بن شريح أن سالم بن غيلان التجيبى أخبره أن رسول الله ﷺ قال: «من كانت له طلبة عند أحد فعليه البينة المطلوب أولى باليمين فإن نكل حلف الطالب وأخذ»، وهو مرسل وسالم بن غيلان قال الدارقطنى: متروك. ووثقه آخرون، وبما رواه الشافعى عن مالك عن ابن شهاب عن سليمان بن يسار أن رجلا من بنى سعد بن ليث أجرى فرسا فوطىء على إصبع رجل من جهينة

وقال: فكتبت إلى ابن عباس فكتب إلى أن رسول الله ﷺ قال فذكر الحديث وفيه: ولكن البينة على المدعى واليمين على من أنكر، وهذه الزيادة ليست فى "الصحيحين"،

فنزا منها فمات، فقال عمر للذى ادعى عليهم: تحلفون خمسين يمينا ما مات منها؟ فأبوا وتحرجوا، فقال للآخرين: احلفوا أنتم فأبوا. (التلخيص ص ٤١٢) زاد البيهقى: فقضى عمر بشطر الدية على السعديين (الجوهر النقى ٢: ١٧٠).

ولا حجة فيه للشافعى ولا لمالك بل حجة عليهما لأن هذا الأثر قد عرف فيه الجانى لكن لم يدر هل مات من جنايته أو من غيرها، فأمكن أن يجعل فى حال قتيلا فتجب الدية وفى حال غير قتيل فقضى بالنصب، وليس هذا من محل القسامة فى شيء، لأن القسامة إنما هى فى قتيل وجد فى محلة ولم يدر من قتله، وإذا عرف القاتل فإنما على المدعى البينة وعلى المنكر اليمين مرة، وليس عليه ولا على عاقلته خمسون يمينا بالاتفاق، ولكن عمر جعله قسامة مع علمه بالقاتل، ومذهب الشافعى أنه لو أبى المدعى عليه والمدعى أن يحلفا لا يقضى بنصف الحق ولا يقضى بشيء حتى يحلف المدعى، فترك هذا الأثر فى نكول الفريقين فلم يقض بالنصف بل أبطل الحق كله (الجواهر النقى ٢: ١٧٠)، فالجواب الجواب والدليل الدليل، وبالجملة فهو مؤول عند الكل.

وبما رواه الشعبى أن المقداد استسلف من عثمان سبعة آلاف درهم فلما قضاه أتاه بأربعة آلاف، فقال عثمان: إنها سبعة آلاف، فقال المقداد: ما كانت إلا أربعة آلاف، فارتفعا إلى عمر، فقال المقداد: يا أمير المؤمنين! ليحلف أنها كما يقول ويأخذ هما، فقال له عمر: أنصفك، احلف أنها كما تقول وخذها، فأبى عثمان أن يحلف فقال له عمر: خذ ما أعطاك (المحلى ٩: ٣٧٧) وأخرجه أبو الوليد فى كتاب المخرج بإسناد صحيح عن الشعبى مرسلا، ورواه الشافعى بلاغا وزاد: فافتداها عثمان بمال وقال: أخاف أن يوافق قدر بلاء فيقال: هذا بيمينه (زيلعى ٢: ٢٢٠)، وأخرجه البيهقى فى "السنن" وقال: إسناده صحيح إلا أنه منقطع (الجوهر النقى ٢: ٢٥١).

والجواب أن عثمان كان مدعى عليه مفتديا يمينه بمال لأن المقداد كان يدعى عليه إيفاء تمام الدين بما أداه وهو ينكر ذلك ويقول: بل أوفيت البعض منه وهو أربعة آلاف، وبقى البعض فى ذمتك وهو ثلاث آلاف، فلم يكن فيه رد اليمين على المدعى، ولكنه لما كان بالنظر إلى أصل مقدار القرض مدعيا اغتر به الخصم وظن أن فيه رد اليمين على المدعى، لم يدر أنه كان مدعى عليه نظرا إلى دعوى المقداد عليه الإيفاء بما أداه، وافتداء المدعى عليه يمينه بمال جائز عندنا، فالحديث لنا لا علينا (تكملة فتح القدير ٧: ١٩٠).

وإسنادها حسن اهـ. وفى "النيل" (٨:٥٨٤): بإسناد صحيح، وفى "شرح مسلم" (٢:٧٤) للنووى: بإسناد حسن، أو صحيح.

وفى "البدائع": وأما حديث المقداد فلا حجة فيه لأن فيه ذكر الرد من غير نكول المدعى عليه وهو خارج عن أقاويل الكل فكان مؤولا عند الكل، ثم تأويله أن المقداد رضى الله عنه ادعى الإيفاء فأنكر سيدنا عثمان رضى الله عنه، فتوجهت اليمين عليه ونحن به نقول اهـ (٦:٢٣٠).

وتخبط بعض الأحباب ههنا فحمل الأثر على أن رد اليمين على عثمان كان على سبيل المصالحة دون القضاء، واستدل على ذلك بأنه لو كان رد اليمين على المدعى بعد إباء المدعى عليه واجبا لما احتاج المدعى عليه أن يرد اليمين على عثمان، فهذا الصنيع منه يدل على أنه كان يعلم أنه إن لم يرد اليمين على المدعى يقضى عليه بالنكول وهو عين ما ادعينا اهـ، وهذا غفلة منه عن مذهب الخصم وعن مذهبه جميعا، فإن الخصم لا يقول برد اليمين على المدعى إلا إذا ردها المدعى عليه على المدعى وطلب تحليفه كما مر، فلم يكن فى قول المقداد: يا أمير المؤمنين! ليحلف أنها كما يقول إلخ دليل على ثبوت المصالحة ولا على نفى القضاء.

وأما غفلته عن مذهبه، فلأنه لم يفرق بين افتداء المدعى عليه يمينه بمال وبين افتداء المدعى، فالأول جائز عندنا دون الثانى، لكون اليمين واجبة على المنكر، ويصح الافتداء من الواجب، ولا تجب على المدعى، فلا معنى للافتداء مما لا يجب، فلو حملنا أثر عثمان على المصالحة مع كونه مدعيا لزم افتداء المدعى يمينه بمال وهو غير صحيح عندنا، ومن ادعى فعليه البيان. قال فى "البدائع": وبهذا يتبين بطلان مذهب الشافعى رحمه الله فى رده اليمين إلى المدعى عند نكول المدعى عليه، لأن النبى ﷺ ما جعل اليمين حجة إلا فى جانب المدعى عليه، فالرد إلى المدعى يكون وضع الشيء فى غير موضعه وهذا حد الظلم اهـ (٦:٢٢٥). وفيه أيضا: وأما رد اليمين على المدعى فليس بمشروع لما قلنا من قبل (٦:٢٣٠). وفى "البحر" عن الواقعات الحسامية قبيل الرهن: وعن محمد من قال لآخر: لى عليك ألف درهم فقال له الآخر: إن خلفت أنها لك على أديتها إليك، فحلف فأداها إليه المدعى عليه إن كان أداها على الشرط الذى شرطا فهو باطل، وللمؤدى أن يرجع فيما أدى لأن ذلك الشرط باطل لأنه على خلاف حكم الشرع، لأن حكم الشرع أن اليمين على من أنكر دون المدعى اهـ (٧:٢٠٤).

واجترأ بعض الأحباب جرأة شديدة حيث قال: والظاهر أنه رواية شاذة مخالفة لأصول المذهب لأنه ﷺ قال: المسلمون عند شروطهم. (ولم يدر أن المراد الشروط الجائزة شرعا، ألا ترى

. . . .

أن الدائن والمديون لو تصالحا على أن يؤدى المديون مكان عشرة دراهم عشرين بطل الصلح والشرط كلاهما). وقال أيضا: الصلح جائز فيما بين المسلمين ما لم يحلل حراما أو يحرم حراما (ولم يدر أن هذا الشرط كذلك، فإنه يوجب اليمين على المدعى، وهو غير مشروع عندنا). قال: ألا ترى أنهما لو اصطلحا على شيء من غير بينة ولا يمين أفلا يكون جائزا؟ بلى، فإذا جاز الصلح بلا بينة ولا يمين فكيف لا يجوز بيمين المدعى؟

قلنا: لأن الصلح بلا بينة ولا يمين ليس فيه شرط غير مشروع بخلافه بيمين المدعى، وأيضا فمن أين لك أن تحمل قول محمد: إن كان أداها على الشرط الذى شرطا فهو باطل إلخ على ما إذا كان أداها على سبيل الصلح برضاه؟ وما منعك أن تحمل قول محمد هذا على ما إذا كان المدعى عليه رد اليمين على المدعى لا على سبيل الصلح بل على سبيل التعجيز اعتمادا على صدقه ظنا منه أنه ليس ممن يقدم على الحلف كاذبا، فحلف المدعى وخالف فيه ظنه فأدى إليه المدعى عليه الألف على الشرط الذى شرطا وظن الأداء واجبا عليه للشرط ولم يؤدها إليه باذلا برضاه، فلا شك فى بطلان الأداء وبطلان الشرط، فله أن يرجع فيما أدى.

وأيضا فما منعك أن تحمل قول محمد على حكم الديانة؟ ألا ترى أن افتداء المدعى عليه يمينه بمال جائز عندنا، ومع ذلك لا يحل للمدعى أخذ المال فى الفداء والصلح عن اليمين إلا إذا كان محقا ليكون المأخوذ فى حقه بدلا، صرح به فى "البحر" (٧:٢١٨)، فكيف يحل للمدعى أخذ المال بيمينه إذا كان مبطلا، فالمعنى أنه كان أداها على مجرد الشرط مع علمه ببراءة ذمته وكذب المدعى فى حلفه كان للمدعى أن يرجع فيما ادعى، لأن الشرط الباطل لا يصلح موجبا لما ليس بواجب عليه فى نفس الأمر.

وهذا مما أجمع الأئمة عليه، فإن الشافعى ومالكا، وإن قالا بصحة رد اليمين على المدعى، فلم يقولا قط بأن يأخذ المدعى بيمينه ما ليس له، فافهم، ولا ترد كلام الفقهاء بمجرد قصور فهمك عن دركه، ولا تجعل روايتهم شاذة مخالفة للأصول لعجزك عن فهم مراد الفحول، ولا ينبغى للمرأ أن يعدو قدره والسلام. هذه وإنما تركنا الآثار الواردة فى رد اليمين على المدعى مع أن المرسل حجة عندنا، ولا يضر الاختلاف فى التوثيق، لأنها جاءت مخالفة للأحكام الظاهرة والسنن القائمة كحديث: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» وهو مشهور متلقى بالقبول، كما مر، وكحديث الأشعث وفيه قوله ﷺ: «شاهداك أويمينه» أخرجه الشيخان وقد قضى عثمان بن عفان

. . . .

وأبو موسى الأشعرى وغيرهما من الصحابة بإباء اليمين، فإن احتج الشافعى فى ردها بحديث القسامة يقال: أنت تزعم أن القسامة مخالفة لغيرها، فإن عندك أن رسول الله ﷺ بدأ بأيمان المدعين ثم ردها منهم إلى المدعى عليهم، وعندك فى غيرها لا يحلف المدعى إلا إذا أبى المدعى عليه، فكيف احتججت بها فيما لا يشبهها بزعمك؟ فكما لا تجوز أن يقضى للمدعى بلا بينة ولو حلف خمسين يمينا، فكذا فى رد اليمين بعد نكول[1] المدعى عليه " (الجوهر النقى ٢: ١٧٠).

وقد صح عن الشعبى قال: كان بين أبى بن كعب وعمر بن الخطاب منازعة وخصومة فى حائط فقال: بينى وبينك زيد بن ثابت، فأتياه فقال زيد لأبى بن كعب: بينتك، وإن رأيت أن تعفى أمير المؤمنين من اليمين فأعفه الحديث. وقد تقدم فى (باب التحكيم) فهذا زيد لم يذكر رد يمين، بل أوجب اليمين على المنكر قطعا إلا أن يسقطها الطالب، ولو كان للمدعى عليه رد اليمين على المدعى لم يكن لقوله: وإن رأيت أن تعفى أمير المؤمنين من اليمين فأعفه معنى، وصح عن ابن عباس أنه كتب إلى ابن أبى مليكة أن رسول الله ﷺ قضى أن اليمين على المدعى عليه (المحلى ٩: ٣٨١)، ولم يقل: فإن نكل فعلى المدعى. وأخرجه الزيلعى عن عثمان وشريح بأسانيد صحاح القضاء بالنكول من دون رد اليمين (٢: ٢١٩).

وأخرج ابن حزم بأسانيد صحاح عن الحكم بن عتيبة وابن أبى ليلى كانا لا يريان رد اليمين أى ردها على الطالب إذا نكل المطلوب(٩: ٣٨٢). وأيضا لو مات من لا وارث له، فوجد الإمام فى دفتره دينا له على إنسان فطالبه به، فأنكره وطلب منه اليمين فأنكره، فإنه لا خلاف أن اليمين لا ترد، وقد ذكر أصحاب الشافعى فى هذا أنه يقضى بالنكول فى أحد الوجهين، وفى الآخر يحبس المدعى عليه حتى يقر أو يحلف، وكذلك لو ادعى رجل على ميت أنه أوصى إليه بتفريق ثلاثة وأنكر الورثة ونكلوا عن اليمين قضى عليهم (بالنكول ولم ترد اليمين على المدعى) قاله الموفق فى "المغنى" (١٢: ١٢٥).

قال: والخبر (الذى رواه الدارقطنى عن ابن عمر أنه ﷺ رد اليمين على الطالب) لا تعرف صحته، ومخالفة ابن عمر له تدل على ضعفه، قال أحمد: قدم ابن عمر إلى عثمان فى عبد له، فقال له: احلف أنك ما بعته وبه عيب علمته، فأبى ابن عمر أن يحلف، فرد العبد عليه ولم يرد ابن عمر اليمين على المدعى ولا ردها عثمان اهـ، وقد تقدم تصحيح الحديث فى (باب البيع بالبراءة)،

---

(١) أى لا يقضى له باليمين، بل يقضى له بنكول المدعى عليه.

. . . .

وسيأتي في (باب القضاء بالنكول).

قلت: فلما أجمعوا على أن اليمين لا ترد على المدعى في بعض الأحوال فلا يصح الاحتجاج بما روى في رد اليمين عليه في بعضها ما لم يتبين أنه ﷺ في أى الأحوال ردها عليه، وروى ابن ماجة في السنن حدثنا محمد بن يحيى (هو الذهلي الإمام الحافظ الحجة) ثنا عمرو بن أبي سلمة وأبو حفص التنيسي (من رجال الجماعة صدوق) عن زهير (هو ابن محمد التميمي من رجال الجماعة ثقة) عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

شهادة ابن القيم على أن ابن حزم لم يكن فقيها:

قال ابن القيم في الإعلام: وقد احتج الأئمة الأربعة والفقهاء قاطبة بصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ولا يعرف في أئمة الفتوى إلا من احتاج إليها واحتج بها، وإنما طعن فيها من لم يتحمل أعباء الفقه والفتوى كأبي حاتم البستي وابن حزم وغيرهما (١:٣٥) عن النبي ﷺ قال: إذا ادعت المرأة طلاق زوجهافجاءت على ذلك بشاهد عدل استحلف زوجها[1]، فإن حلف بطلت شهادة الشاهد، وإن نكل فنكوله بمنزلة شاهد آخر وجاز طلاقه(ص١٤٨)، وأخرجه الدارقطني في "سننه" (٢:٤٥٢) بهذا السند هكذا بهذا اللفظ سواء. وهو صريح في وجوب القضاء بنكول المدعى عليه من غير ذكر رد اليمين على المدعى، وهذا حديث قولي صحيح الإسناد فهو أقوى مما احتج به الخصم، فإنه إما واقعة عين لا عموم لها، أو مرسل ضعيف الإسناد لا تقوم به حجة عنده ولا عندنا إذا عارض ما هو أقوى منه.

التنبيه على سهو ابن القيم:

ولا تغتر بصنيع ابن القيم في الإعلام حيث ذكر الحديث بلفظ: أن المرأة إذا أقامت شاهدا واحدا على الطلاق فإن حلف الزوج أنه لم يطلق لم يقض عليه وإن لم يحلف حلفت المرأة ويقضى عليه اهـ (١:٣٥) فإن لفظة: وإن لم يحلف حلفت المرأة لا أثر لها في هذا الحديث، ولو صحت أو ثبتت في طريق ولو ضعيفة لم يدعها الدارقطني ولا الحافظ ابن حجر البتة، فالله أعلم من أين أخذها ابن القيم؟ وظني أنه كتب الحديث حين كتبه بالحفظ من غير مراجعة الأصول، فأخطأ في لفظه.

---

(١) لا خلاف في الاستحلاف في الطلاق، وإنما خالف أبو حنيفة الجمهور في الأشياء الستة، وليس الطلاق منها، والفتوى على قولهما: إنه يستحلف المنكر في الأشياء المذكورة أيضا، كما في "العيني" (٦:٣٧٨) و "فتح القدير".

. . . .

رد القضاء بشاهد ويمين:

والحديث صريح فى رد القضاء بشاهد ويمين المدعى، لأنه ﷺ أمر بالقضاء بنكول المدعى عليه من غير أن يرد اليمين على المدعى ويرده أيضا قوله: البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه لكونه يفيد حصر جنس الأيمان فى جنبة المدعى عليه كما يفيد حصر جنس البينة فى جنب المدعى، وكذا قوله فى حديث الأشعث: شاهداك، أو يمينه بالتقرير الذى مر ذكره.

الرد على ابن القيم فى قوله: إن البينة لا تختص بالشاهدين:

وأما قول ابن القيم: إن البينة فى كلام الله ورسوله وكلام الصحابة اسم لكل ما يبين الحق فهى أعم من البينة فى اصطلاح الفقهاء حيث خصوها بالشاهدين فيقع بذلك الغلط فى فهم النصوص، لم يختص لفظ البينة بالشاهدين بل ولا استعمل فى الكتاب فيهما البتة، فقول النبى ﷺ للمدعى: ألك بينة؟ وقول عمر: البينة على المدعى. وإن كان هذا قد روى مرفوعا المراد به: ألك ما يبين الحق من شهود أو دلالة أى فيعم الشاهدين والشاهد واليمين سواء (١:٣٢) فكله رد عليه، سلمنا أن البينة لم يختص بالشاهدين فى كلام الله ورسوله مطلقا، ولكنه قد اختص بهما إذا ورد فى أحاديث القضاء والشهادات، وقد قام الإجماع على أن المراد بالبينة فى قوله: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» إنما هو الشاهدان لا غير.

قال الجصاص فى "الأحكام" له: ويدل عليه -أى على بطلان الشاهد واليمين- قوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» وفرق بين اليمين والبينة، فغير جائز أن تكون اليمين بينة، لأنه لو جاز أن تسمى اليمين بينة لكان بمنزلة قول القائل: البينة على المدعى. والبينة اسم جنس فاستوعب ما تحتها، فما من بينة إلا وهى التى على المدعى (وليس اليمين كذلك فإنها على المدعى عليه بنص الحديث)، فلا يجوز أن يكون على المدعى اليمين، وأيضا: لما كانت البينة لفظا مجملا وقد يقع على معان مختلفة واتفقوا أن الشاهدين والشاهد والمرأتين مرادون بهذا الخبر وأن الاسم يقع عليهم صار كقوله: الشاهدان، أو الشاهد والمرأتان على المدعى، فغير جائز الاقتصار على ما دونهم (١:٥١٥).

وبالجملة: فقد وقع الإجماع على كون الشاهدين أو الشاهد والشاهدتين مرادا بالبينة فى هذا الحديث. واختلفوا فى كون الشاهد واليمين مرادا به، فيجب تفسير الحديث بالمجمع عليه دون

. . . .

المختلف فيه. وأيضا: فلما كان لفظ البينة مجملا لكونه مشتركا يقع على معان عديدة لا يجوز استعماله ههنا إلا في واحد منها، لأنه لا عموم للمشترك كما تقرر في الأصول، وقد ثبت بالإجماع كون الشاهدين أو رجل وامرأتين مرادا به، فلا يجوز إرادة غيره من المعاني. وأيضا: فإن الأشعث بن قيس ووائل بن حجر كلاهما روى قصة خصومة الكندى والحضرمى عند رسول الله ﷺ فقال وائل: إنه ﷺ قال للمدعى منهما: «ألك بينة؟» قال: لا. قال: «فلك يمينه، ليس لك إلا ذلك» قال الأشعث: إنه ﷺ قال للمدعى: شاهداك أو يمينه إلخ فالحديث واحد قد رواه الراويان بلفظين فيجب حمل أحدهما على الآخر لأن الآثار يفسر بعضها بعضا، فتبين بذلك أن المراد بالبينة فى حديث وائل إنما هو الشاهدان كما وقع التصريح به فى حديث الأشعث فلا يصح حمل البينة على غير ذلك، كما فعله ابن القيم. قال فى "النيل": قد تقدم فى كتاب الغصب أن الأشعث بن قيس قال: إن رجلا من كندة ورجلا من حضر موت اختصما إلى النبى ﷺ، وهكذا وقع فى رواية أبى داود وذلك يقتضى أن الخصومة بين رجلين غيره، ورواية حديث الباب تقتضى أنه أحد الخصمين وكذلك حديث وائل المذكور ههنا بأن الخصومة فيه لقصة الكندى والحضرمى وهما المذكوران فى حديث الأشعث فلعل الرواية لقصة الكندى والحضرمى من طريق الأشعث ومن طريق وائل (كليهما) وأما المخاصمة بين الأشعث وغريمه فقصة أخرى رواه الأشعث (وحده) (٨: ٥٧٠).

الرد على الحافظ ابن حجر فى جعله
قوله: شاهداك أو يمينه عاما للشاهد الواحد مع اليمين:

وأغرب من صنيع ابن القيم صنيع الحافظ فى "الفتح" حيث حمل قوله: شاهداك، أو يمينه على معنى بينتك سواء كانت رجلين، أو رجلا وامرأتين، أو رجلا ويمين الطالب قال: فالمعنى: شاهداك أو ما يقوم مقامهما اهـ (٥: ٢٠٩).

قلت: إطلاق الشاهدين على الشاهد الواحد مع يمين المدعى لا يصح لغة ولا شرعا، أما من حيث اللغة، فلأن لفظة الشاهدين تستدعى التعدد فى الشاهد، وهو معدوم ههنا، أما من حيث الشرع فلأنه يستلزم كون المدعى شاهدا وهو باطل قطعا لا يجيزه أحد من الفقهاء. وظنى أن الحافظ لا يجيزه أيضا ولكن نصرة المذهب جرته إلى هذا التاويل الباطل الذى يمجه الطبع السليم.

ويرده أيضا قوله ﷺ: «لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودماءهم»،

. . . .

ولا يخفى أن يمين المدعى من دعواه مخبرها ومخبر دعواه واحد، فلو استحق بيمينه كان مستحقا بدعواه، وقد منع النبى ﷺ ذلك، لأنه منع استحقاق المدعى شيئا بقوله ويمينه من قوله، فلم يجز أن يستحق بها شيئا، وهذا أظهر من أن يخفى على عاقل فضلا عن فقيه عالم. قال الحافظ: ولو لزم من ذلك رد الشاهد واليمين لكونه لم يذكر للزم رد الشاهد والمرأتين لكونه لم يذكر اهـ. قلنا: إن التنصيص على العدد إنما يمنع النقصان منه دون الزيادة عليه، فإن قول القائل: عندى عشرون درهما يصح إذا كان عنده أحد وعشرون فصاعدا، ولا يصح إذا كان عنده أقل من عشرين. فقوله: شاهداك، أو يمينه نفى أن يستحق المدعى شيئا بأقل من شاهدين، فلزم منه رد الشاهد واليمين، ولم ينف الزيادة فلم يلزم رد الشاهد والمرأتين.

وأيضا فكفاية الشاهدين لإثبات الدعوى تستلزم كفاية ما فوقها بالأولى، ولا يستلزم كفاية ما دونهما، كما لا يخفى. وقال العينى فى "العمدة": هذا تأويل غير صحيح، فسبحان الله! كيف يدل قوله: شاهداك على رجل ويمين الطالب؟ وأى دلالة هذا من أنواع الدلالات واللفظ صريح، فمن أين يأتى هذا التأويل البعيد اهـ؟ (٦:٣٨٤).

وأيضا فكون الشاهد والمرأتين بمنزلة الشاهدين قد عرف بالنص والإجماع قال تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾، ولم يثبت كون الشاهد واليمين بمنزلتهما بنص الكتاب ولا بنص خبر صحيح صريح فى الدلالة على ذلك، ولا بالإجماع، وإنما هو مجرد دعوى لم يقم عليها دليل ناهض. فقولك: إن المراد بقوله ﷺ: شاهداك أى بينتك سواء كانت رجلين، أو رجلا وامرأتين، أو رجلا يمين الطالب مصادرة على المطلوب وصرف للكلام عن ظاهره من غير دليل. وقولك: إن الملجأ إليه ثبوت الخبر باعتبار الشاهد واليمين اهـ عين النزاع، كما سيأتى تفصيله لك، إن شاء الله تعالى.

ويرده أيضا السنة المجمع عليها، وهى أن لا يحكم، ولا يقضى بشهادة جار إلى نفسه مغنما، ولا دافع عنها مغرما بشهادته، فالحكم للمدعى بيمينه، حكم لجار إلى نفسه مغنما بيمينه فهذه سنة متفق عليها تدفع الحكم باليمين والشاهد، فأولى الأشياء بنا أن نصرف حديث رسول الله ﷺ إذا ورد بطريق الآحاد وسلم من العلة إلى ما يوافق كتاب الله والسنة المتفق عليها لا إلى ما يخالفهما، أو يخالف أحدهما (الطحاوى) (٢:٢٨٣).

. . . .

حديث القضاء بالشاهد واليمين ليس متلقى بالقبول بل أنكره جماعة من الفقهاء والمحدثين:

وبعد ذلك فنقول: إن خبر القضاء بشاهد ويمين لم يتلقه الأمة بالقبول، بل رده أجلة الفقهاء والمحدثين فى كل طبقة، فهذا الزهرى يقول : هذا شىء قد أحدثه الناس، هى بدعة وأول[1] من قضى معاوية، والزهرى من أعلم أهل المدينة فى وقته بالحديث وقضايا الخلفاء، فلو كان هذا الخبر ثابتا واجب العمل عنده لم يخف مثله عليه، وهو أصل كبير من أصول الأحكام، ولم يقل: إنه بدعة أحدثها الناس، وهذا عطاء يقول: أدركت هذا البلد -يعنى مكة- وما يقضى فيه فى الحقوق إلا بشاهدين حتى كان عبد الملك بن مروان. وهذا عمر بن عبد العزيز ترك العمل به بعد ما كان يقضى به، وقال: إنا وجدنا الناس على غير ذلك ونهى عامله أن يقضى إلا بشهادة رجلين أو برجل وامرأتين.

وهذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد أبى أن يأخذ باليمين مع الشاهد. ذكرنا كل ذلك فى المتن بأسانيد صحاح. وهذا ابن شبرمة وكافة علماء العراق قد تركوا العمل به، وقد سبق أن عمر بن عبد العزيز وجد أهل الشام على خلافه، فثبت بذلك أن أهل الشام والعراق لم يعملوا به قط، وإنما عمل به أهل الحجاز من لدن معاوية وعبد الملك بن مروان لا قبلهما. وأعجب بسنة أظهرها معاوية وعبد الملك فى الشام فلم يأخذ بها أهل بلدهما وكانوا أحق بأخذها من غيرهم وأخذ بها أهل الحجاز.

---

(١) قال الجصاص: حدثنا عبد الرحمن بن سيما ثنا عبد الله بن أحمد ثنى أبى ثنا عبد الرزاق وروح ومحمد بن بكر أخبرنا ابن جريج أخبرنى ابن أبى مليكة أن علقمة بن أبى وقاص أخبره أن أم سلمة زوج النبى ﷺ شهدت لمحمد بن عبد الله بن زهير وإخوته أن ربيعة بن أبى أمية أعطى أخاه زهير بن أبى نصيبه من ربعه ولم يشهد على ذلك غيرها، فأجاز معاوية شهادتها وحدها وعلقمة حاضر. ذلك من قضاء معاوية (وهذا سند صحيح رجاله ثقات) قال الجصاص: فإن كان قضاء معاوية بالشاهد واليمين جائزا فينبغى أن يجوز أيضا قضاءه بشهادة امرأة واحدة فى المال من غير يمين الطالب، فاقضوا بمثله وأبطلوا حكم الكتاب والسنة اهـ (٥١٧:١).

قلت: وروى مثل ذلك عن مروان فقد أخرج البخارى من طريق عبد الله بن عبد الله بن أبى مليكة أن بنى صهيب مولى بنى جدعان ادعوا بيتين وحجرة وأن النبى ﷺ أعطى ذلك صهيبا فقال مروان: من يشهد لكم على ذلك؟ قالوا: ابن عمر. فقضى مروان بشهادته لهم (جمع الفوائد ١: ٢٦١)، وكل ذلك محمول عندنا على أن الدعوى لم تكن على رجل معين بل جماعة المسلمين، كما سيأتى بيانه.

. . . .

علل ابن معين حديث ابن عباس الذى أخرجه مسلم وقال: ليس بمحفوظ:

وقال ابن معين فى حديث ابن عباس الذى هو أمثل ما ورد فى الباب إسنادا: أخرجه مسلم فى "صحيحه": أنه ليس بمحفوظ. ذكره ابن عدى فى "الكامل"، وذكر الترمذى فى "العلل الكبير": سألت محمد بن إسماعيل البخارى عنه فقال: عمرو بن دينار لم يسمع عندى هذا الحديث من ابن عباس (العمدة للعينى ٦: ٣٨٠).

لم يذهب البخارى إلى حديث القضاء بشاهد ويمين:

وصنيع البخارى فى صحيحه يدل على أنه لم يذهب إلى حديث القضاء بشاهد ويمين لأنه ذكر فى باب اليمين على المدعى عليه قوله ﷺ: «شاهداك أو يمينه» وقصة رد ابن شبرمة على أبى الزناد قوله بشهادة الشاهد ويمين المدعى بنص الكتاب، ثم أسند عن ابن عباس أن النبى ﷺ قضى باليمين على المدعى عليه، يشير بكل ذلك إلى الرد على المالكية والشافعية والحنابلة وأهل الظاهر القائلين بالحكم بشاهد واحد ويمين المدعى. والعجب من الحافظ أنه كيف سكت فى الفتح عن ذكر إشارته هذه وصنيعه كالصريح فى ذلك.

علل أبو حاتم حديث أبى هريرة فى القضاء بشاهد ويمين:

وقال ابن أبى حاتم فى "علله" فى حديث أبى هريرة: إن النبى ﷺ قضى باليمين مع الشاهد وهو عند أصحاب السنن رجاله مدنيون ثقات. رواه الدراوردى عن ربيعة عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عنه قال أبو داود: ثم سأل الدراوردى سهيلا عنه فلم يعرفه.

قلت: وهو أمثل ما روى[١] فى الباب بعد حديث ابن عباس) قيل لأبى: يصح حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ فى اليمين مع الشاهد؟ فوقف وقفة فقال: ترى الدراوردى ما يقول؟ يعنى قوله: قلت: سهيل فلم يعرفه، قلت: فليس نسيان سهيل دافعا لما حكى عنه ربيعة وربيعة ثقة والرجل يحدث بالحديث وينسى، قال: أجل هكذا هو، ولكن لم نر أن يتبعه متابع على روايته، وقد روى عن سهيل جماعة كثيرة ليس عند أحد منهم هذا الحديث، قلت: إنه يقول بخبر الواحد، قال: أجل غير أنى لا أدرى لهذا الحديث أصلا عن أبى هريرة أعتبر به.

---

(١) ذكر البيهقى عن أحمد بن حنبل أنه قال: ليس فى هذا الباب حديث أصح من هذا أى من حديث أبى هريرة وقال ابن عبد البر: أصح إسناد لهذا الحديث ابن عباس (الجوهر النقى ٢: ٢٤٨)، ولكن صنيع مسلم يدل على ترجيح قول ابن عبد البر، فافهم.

. . . .

موافقة أبى حاتم للحنفية فى رد خبر الواحد فيما تعم به البلوى:

وهذا أصل من الأصول لم يتابع عليه ربيعة اهـ[1] (١:٤٦٣-٤٦٤)، فهذا حال الطريقين اللتين هما أمثل الطريق لهذا الحديث قد طعنهما جهابذة المحدثين من القدماء والمتأخرين ولم يعتبروا بهما. فما بال غيرهما من الطرق التى لا تخلو عن ضعف وعلة قادحة عندهم كما سيأتى ذكره؟ وقد ذكرنا فى المقدمة أنه يشترط عندنا لصحة الحديث مع عدالة الراوى وضبطه كون الحديث بحيث لا يخالف قطعى الكتاب ولا السنة المشهورة وأن لا يكون معرضا عنه فى الصدر الأول، فالحديث المروى فى القضاء بالشاهد واليمين وإن رواه مسلم لكنه ضعيف لا يعمل به لهذا الانقطاع فلا يقبل عند المعارضة بما هو أقوى منه، كذا فى "فواتح الرحموت" (ص ٦١٩).

الجواب عن ما توهم بعضهم أن أبا حاتم
صحح حديث أبى هريرة وزيد بن ثابت فى هذا الباب:

فإن قيل: قال ابن أبى حاتم فى "علله": سألت أبى وأبا زرعة عن حديث رواه ربيعة عن سهيل بن أبى سهيل عن أبيه عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قضى بشاهد ويمين، فقالا: هو صحيح.

قلت: يعنى أنه يروى عن ربيعة هكذا، قلت: فإن بعضهم يقول: عن سهيل عن أبيه عن زيد ابن ثابت، قالا: هو أيضا صحيح، جميعا صحيحين اهـ (ص٤٦٩).

قلت: قد مر ما يعارضه فى تصحيح حديث أبى هريرة ويعارضه فى تصحيح حديث زيد ابن ثابت قوله: سألت أبى عن حديث حدثنا به بحر بن نصر عن ابن وهب عن عثمان بن الحكم الحزامى عن زهير بن محمد عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن زيد بن ثابت عن رسول الله ﷺ أنه قضى باليمين مع الشاهد فسمعت أبى يقول: إنما هو سهيل عن أبيه عن أبى هريرة عن النبى ﷺ وعثمان بن الحكم ليس بالمتقن اهـ (١:٤٧٤). فليس معنى قولهما: جميعا صحيحين أنهما صححا الحديثين عن رسول الله ﷺ، بل معناه أن سند الروايتين إلى ربيعة صحيح، وإلى هذا أشار ابن أبى حاتم بقوله: يعنى أنه يروى عن ربيعة هكذا، وأيضا فجرح أبى حاتم فى حديث أبى هريرة وزيد بن ثابت مفسر وتصحيحه لهما مبهم ومذهب الفقهاء والمحدثين أن الجرح المفسر أولى من التعديل

---

(١) يعنى أن ربيعة قد تفرد برواية تعم بها البلوى فلا يقبل تفرده به، وفيه تأييد لما قاله الحنفية: إنه يشترط لصحة الحديث مع عدالة الراوى وضبطه أن لا يكون شاذا فيما تعم به البلوى، فافهم.

. . . .

والتصحيح المبهم، أما كون الجرح مفسرا فلقوله فى حديث أبى هريرة: ترى الدراوردى ما يقول؟ وقوله: لم نر أن يتبعه متابع على روايته، وقد روى عن سهيل جماعة كثيرة ليس عند أحد منهم هذا الحديث. وقوله: لا أدرى لهذا الحديث أصلا عن أبى هريرة أعتبر به، وهذا أصل من الأصول لم يتابع عليه ربيعة اهـ. قد ناظره ابنه فى ذلك فرد عليه كل ما شيد به هذا الحديث وأصر على كونه غير ثابت.

وقال فى حديث زيد بن ثابت عن عثمان بن الحكم: ليس بالمتقن، أى أنه قد وهم فى الإسناد حيث جعل زيد بن ثابت مكان أبى هريرة، فالراجح فى السند أبو هريرة مع كونه غير ثابت عن أبى هريرة أيضا، فما قاله ابن رسلان فى شرح أبى داود، وتبعه الحافظ فى "التلخيص"، والشوكانى فى "النيل" أنه صحح حديث الشاهد واليمين الحافظان أبو زرعة وأبو حاتم من حديث أبى هريرة وزيد بن ثابت (نيل ٨:٢٤٥) غفلة من ابن رسلان وممن تبعه فى ذلك حيث اعتمدوا كلامه المجمل ولم يعرجوا على جرحه المفسر، فالحق أن أبا حاتم برىء مما نسب إليه ، وقد ألقينا عليك كلامه برمته فتأمل وأنصف، ولا يبعد أن يقال: إن أبا حاتم صحح الحديثين مرة قبل الوقوف على العلة، فلما وقف عليها رجع عن تصحيحه لهما، والله تعالى أعلم.

تفصيل الكلام فى حديث ابن عباس الذى أخرجه مسلم فى "صحيحه":

وأما حديث ابن عباس فرواه قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس وقال ابن القطان: وهذا الحديث وإن كان مسلم قد أخرجه فى "صحيحه" فهو يرمى بالانقطاع فى موضعين. قال الترمذى: قال البخارى: عمرو بن دينار لم يسمع من ابن عباس هذا الحديث. وقال الطحاوى: قيس بن سعد لا نعلمه يحدث عن عمرو بن دينار بشىء. وقد أخرج الدارقطنى فى "سننه" ما يوافق قول البخارى عن عبد الله بن محمد بن ربيعة ثنا محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال: قضى عليه السلام باليمين مع الشاهد. ولكن هذه الرواية لا تصح من جهة عبد الله بن محمد بن ربيعة وهو القدامى يروى عن مالك وهو متروك قاله الدارقطنى (زيلعى ٢:٢١٨)، وضعف ابن حنبل محمد بن مسلم وقال: ما أضعف حديثه! (الجوهر النقى ٢:٢٤٧).

وفى الزيلعى أيضا: قال البيهقى فى "المعرفة": قال الطحاوى: لا أعلم قيس بن سعد يحدث عن ابن دينار بشىء وهذا مدخول، فإن قيسا ثقة أخرج له الشيخان فى "صحيحيهما".

. . . .

(قلت: قد علق له البخارى ولم يخرج له فى الأصول ولم يخرجا له عن عمرو بن دينار شيئا فيما نعلم) وابن المدينى هو أثبت، وإذا كان الراوى ثقة وروى حديث عن شيخ يحتمله سنه ولقيه وكان غير معروف بالتدليس وجب قبوله.

حكم من لم يوصف بالتدليس إذا روى عمن لقيه أو عمن عاصره من غير تصريح بالسماع:

(قلت: ليس ذلك مما أجمع عليه، بل فيه تفصيل عند بعضهم. قال الحافظ فى "طبقات المدلسين": ومن لم يوصف بالتدليس من الثقات إذا روى عمن لقيه بصيغة محتملة حملت على السماع، وإذا روى عمن عاصره بالصيغة المحتملة لم يحمل على السماع الصحيح المختار وفاقا للبخارى وشيخه ابن المدينى (ص٣)، وقيس وإن عاصر عمرو بن دينار فلم يثبت لقيه منه، فقول الطحاوى مبنى على الصحيح المختار وليس اجتهاد البيهقى وغيره حجة عليه) قال: قد روى قيس ابن سعد عمن هو أكبر سنا وأقدم موتا من عمرو بن دينار كعطاء بن أبى رباح ومجاهد بن جبير، وقد روى عن عمرو بن دينار من كان فى قرن قيس وأقدم لقيا منه -كأيوب السختيانى- فإنه رأى أنس بن مالك، وروى عن سعيد بن جبير ثم روى عن عمرو بن دينار فكيف ينكر رواية قيس بن سعد عن عمرو بن دينار؟ (قلت: لم يأت البيهقى بما يثبت لقاءه منه، وكل ما ذكره إنما يدل على إمكان اللقاء وهو لا يجدى، ألا ترى أن الحسن لقى على ابن أبى طالب وعثمان، ومع ذلك جعلوا روايته عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وأمثالهما من أصاغر الصحابة الذين وفاتهم متأخرة عن عثمان وعلى رضى الله عنهما بكثير مرسلة؟ فافهم).

قال: وقد روى جرير بن حازم وهو ثقة عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار(لفظه فى الخلافيات: سمعته يحدث عن عمرو بن دينار) عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن رجلا وقصته ناقة وهو محرم فذكر الحديث، فقد علمنا أن قيسا روى عن ابن دينار غير حديث اليمين والشاهد) قلت: مراد الطحاوى أنه لا يعلم قيسا يحدث عن ابن دينار بشىء بلا واسطة، ورواية جرير هذه لا يدل على سماعه منه. قال صاحب "الجوهر النقى": لم يصرح أحد من أهل هذا الشان فيما علمنا بأن قيسا سمع من عمرو بن دينار، ولا يلزم من قول جرير: سمعت قيسا يحدث عن عمرو أن يكون قيس سمع ذلك منه، فقد روى البيهقى فى باب التأذين من حديث أبى حمزة السكرى سمعت الأعمش يحدث عن أبى صالح عن أبى هريرة رفعه: «الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن»

. . . .

ثم لم يجعل البيهقى ذلك سماعا للأعمش من أبى صالح، بل قال: هذا الحديث لم يسمعه الأعمش من أبى صالح، إنما سمعه من رجل عن أبى صالح (٢٤٧:٢)، فكيف يجعل مثله سماعا لقيس من عمرو بن دينار؟ غير أنه أراد نصرة مذهبه ولم يجد ما يشهد له غير حديث ابن عباس هذا فى ثقة الرواة، فجعل يشيده ويدفع طعن الصحاوى عنه بمالا يدفعه) قال: ثم قد تابع قيسا على روايته هذه محمد بن مسلم الطائفى عن عمرو بن دينار عن ابن عباس بلفظ حديث قيس (قلنا: قد مر أن أحمد قد ضعف محمد بن مسلم هذا وإن سلمنا فطعن البخارى بالانقطاع بين ابن دينار وابن عباس قائم لم يرتفع بعد، وقد أشار الحاكم فى علوم الحديث إلى أنه كان يدلس، كما فى "طبقات المدلسين" (ص ٦)، وقد عنعن فى الرواية فلا يقبل، ثم قال: وقد روى من وجه آخر ثم ساق من طريق الشافعى ثنا إبراهيم بن محمد الأسلمى عن ربيعة بن عثمان عن معاذ بن عبد الرحمن عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد اهـ.

قلنا: إبراهيم مكشوف الحال رماه غير واحد بالكذب، وربيعة هذا قال أبو زرعة: ليس بذلك. وقال أبو حاتم: منكر الحديث (الجوهر النقى ٢٤٧:٢)، فقول الشافعى رحمه الله: إن هذا الحديث ثابت لا يرده أحد من أهل العلم لو لم يكن غيره مع أن معه غيره مما يشده، وكذا ما قال ابن عبد البر أنه لا مطعن لأحد فى إسناده، وكذا قول النسائى أن إسناده جيد كما فى النيل وغيره معارض بقول ابن معين: إنه ليس بمحفوظ، وقول البخارى والطحاوى وابن القطان أن فى سنده انقطاعا فى موضع أو موضعين، وقول الحاكم أن عمرو بن دينار كان يدلس، ويقول الزهرى أن القضاء بيمين وشاهد بدعة أحدثه الناس، وأول من قضى به معاوية، ويقول عطاء: كان هذا البلد أى مكة، لا يقضى فيه فى الحقوق إلا بشاهدين، حتىٰ كان عبد الملك يقضى بشاهد ويمين، ويقول عمر بن عبد العزيز: قد كنا نقضى كذلك، وإنا وجدنا الناس على غير ذلك، فلا تقضين إلا بشهادة رجلين أو برجل وامرأتين، كما مر، وهذا قدح من هؤلاء الثلاثة فى كل ما روى فى القضاء بشاهد ويمين، ومنه حديث ابن عباس هذا، فلا يكون إخراج مسلم إياه فى الصحيح حجة والحال هذه.

تفصيل الكلام فى حديث أبى هريرة:

ثم ذكره البيهقى من وجه آخر من حديث مغيرة بن عبد الرحمن (الحزامى) عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة (الجوهر ٢٤٨:٢).

قلت: عده ابن عدىّ فى مفاريده (ومنكراته) قال: ينفرد بأحاديث، وأورد منها جملة،

. . . .

ثم قال: عامتها مستقيمة أى وبعضها ليس بمستقيم، أورد له عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة مرفوعا فى القضاء باليمين والشاهد، وقد رواه ابن عجلان وغير واحد عن أبى الزناد عن ابن أبى صفية عن شريح قوله، كذا فى "التهذيب" (١٠:٢٦٦) و "الميزان" (٣:١٩٢)، فالسند هذا واختلط الأمر على مغيرة فجعله عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة وسلك الجادة، لأن أبا الزناد روى كثيرا عن الأعرج عن أبى هريرة، فجعل هذه الرواية منها أيضا، والصواب ما رواه ابن عجلان وغير واحد عن أبى الزناد عن ابن أبى صفية عن شريح من قوله، ومغيرة وإن كان من رجال الجماعة وثقوه، ولكن قال فيه ابن معين: ليس بشىء. وقال النسائى: ليس بالقوى. (تهذيب) وقال الجصاص فى "الأحكام" له: حدثنا عبد الرحمن بن سيما (قد مر توثيقه) حدثنا عبد الله بن أحمد(ابن حنبل) حدثنى أبى قال: حدثنا إسماعيل (ابن علية) عن سوار بن عبد الله قال: سألت ربيعة الرائى قلت: قولكم: شهادة الشاهد ويمين صاحب الحق؟ قال: وجدت فى كتاب سعد. فلو كان حديث سهيل عن أبيه عن أبى هريرة أو حديث أبى الزناد عن الأعرج عنه صحيحا عند ربيعة لذكره ولم يعتمد على ما وجد فى كتاب سعد اهـ (١:٥١٧) لأن الرواية مقدمة على الوجادة حتما، وقد تقدم أن سهيلا لما سئل عن هذا الحديث قال: ما أعرفه. ومثل هذا الحديث لا تثبت به شريعة مع إنكار من روى عنه إياه وفقد معرفته به. فإن قيل: يجوز أن يكون رواه ثم نسيه؟ قلنا: ويجوز أن يكون قد وهم بديا فيه وروى مالم يكن سمعه، وقد علمنا أنه كان آخر أمر جحوده، وفقد العلم به فهو أولى، ويؤيده اعتماد ربيعة على ما وجد فى كتاب سعد، وإعراضه عن حديث سهيل وغيره ممن رواه عن أبى هريرة (الأحكام للجصاص).

الكلام فى حديث وجد فى كتاب سعد:

وحديث كتاب سعد ذكره الحافظ فى "الإصابة" (٤:٢٧٥): ونصه روى أحمد وأبو عوانة وابن قانع من طريق سعيد بن عمرو بن شرحبيل بن سعيد بن سعد بن عبادة قال: وجدت فى كتاب سعيد بن سعد بن عبادة عن عمارة بن حزم شهد أن النبى ﷺ قضى باليمين مع الشاهد. وقال الشوكانى: قال فى "مجمع الزوائد": رجاله ثقات (٨:٥٤٣)، وهو حديث مضطرب سندا، لأن ربيعة بن أبى عبد الرحمن قد يرويه عن إسماعيل بن عمرو بن قيس بن سعد بن عبادة عن أبيه أنهم وجدوا فى كتاب سعد بن عبادة أن النبى ﷺ قضى باليمين مع الشاهد أخرجه أحمد، وسنده ليس بذاك، فإن إسماعيل وأباه لا يعرفان، قاله الحافظ فى "تعجيل المنفعة" (ص ٣١٥).

. . . .

وقد يرويه عن سعيد بن عمرو بن شرحبيل بن سعيد بن سعد بن عبادة قال: وجدت في كتاب سعيد بن سعد بن عبادة أن عمارة بن حزم شهد الحديث، كما في "تعجيل المنفعة" و"الإصابة"، وقد يرويه عن ابن سعد بن عبادة أنه قال: وجدنا في كتاب سعد رواه الترمذي والدارقطني. فتراه يجعله من مسند سعد بن عبادة مرة ومن مسند عمارة بن حزم أخرى، وينسب الوجادة إلى كتاب سعيد بن سعد بن عبادة تارة وإلى كتاب سعد بن عبادة أخرى، وهل هذا إلا اضطراب. ومع ذلك فهو وجادة ليس برواية فلا حجة فيه. وقال بعض الأحباب: إن حديث عمارة ابن حزم قد عزاه صاحب "المنتقى" والحافظ ابن حجر لأحد ولكني تصفحت المسند صفحة صفحة ولم أجد فيه ذكر العمارة ولا لحديثه فليحقق. قلت: وأما حديث الوجادة من كتاب سعد، فموجود في "المسند" (٥:٢٨٥).

الجواب عن أحاديث القضاء بالشاهد واليمين بعد تسليم صحتها:

وبعد تسليم الصحة فالجواب أن الحديث لا يفيد العموم لكونه حكاية عن الفعل ولا عموم له اتفاقا. قال الإمام فخر الدين -الرازي-: قول الصحابي: نهى النبي ﷺ عن كذا، وقضى بكذا، لا يفيد العموم، لأن الحجة في المحكي لا في الحكاية، والمحكي قد يكون خاصا (زيلعي ٢:٢١٨).

وقال الجصاص: إن أكثر ما فيه أن النبي ﷺ قضى بشاهد ويمين، وهذه حكاية قضية من النبي ﷺ ليس بلفظ عموم في إيجاب الحكم بشاهد ويمين حتى يحتج به في غيره اهـ (٢:٥١٨).

وإذا كان كذلك فيحتمل أن يكون النبي ﷺ قضى بذلك في قضية يجوز فيها الاكتفاء بشاهد إجماعا واستحلف المدعى مع ذلك لمزيد التثبت، قال في "البدائع": وقد روى عن بعض الصحابة أنه قضى بشاهد، ويمين في الأمان.

يجوز القضاء في بعض أحكام الأمان بشاهد واحد:

وعندنا يجوز القضاء في بعض أحكام الأمان بشاهد واحد إذا كان عدلا بأن شهد أنه آمن هذا الكافر تقبل شهادته، حتى لا يقتل لكن يسترق، والأمان من باب ما يحتاط فيه، فحمل على هذا توفيقا بين الدلائل صيانة لها عن التناقض اهـ (٦:٢٢٥)، ويشهد له ما رواه أحمد والترمذي، وقال: حديث حسن عن ابن مسعود، قال: لما كان يوم بدر وجيء بالأسارى قال رسول الله ﷺ: «لا ينفلتن منهم أحد إلا بفداء أو ضرب عنق» قال عبد الله بن سعود: فقلت: يا رسول الله!

. . . .

إلا سهيل بن بيضاء، فإني سمعته يذكر الإسلام، قال: فسكت رسول الله ﷺ فما رأيتني في يوم أخوف أن يقع على حجارة من السماء مني في ذلك اليوم، حتى قال رسول الله ﷺ: إلا سهيل بن بيضاء الحديث، وفيه أنه يجوز فك الأسير من الأسر بغير فداء إذا ادعى الإسلام قبل الأسر ثم شهد له بذلك شاهد، وكذلك إذا لم تقع منه دعوى وشهد له شاهد أنه كان قد أسلم قبل الأسر، كما وقع حديث الباب (نيل ٧:٢٠٦).

وفي "شرح السير": عن محمد أن الإمام إذا فتح حصنا فشهد رجل مسلم عدل (على أسير) أنه كان حربيا فأسلم قبل أن يوسر قال: إن شهد قبل أن يقسم أو يباع تقبل شهادته، وإن شهد بعد ما قسم أو بيع لا تقبل شهادته، والوجه أنه وإن ثبت فيه حق المسلمين بالأسر فإنه ليس بالحق لرجل خاص بل الحق فيه لجماعة المسلمين، فهو بشهادته ليس يبطل حقا خاصا لرجل معين، فجعل بمنزلة الشهادة في أمر من أمور الدين فيقبل، إذ حرمة الاسترقاق من أمور الدين، بخلاف ما بعد القسمة لأنه يبطل ملكا خاصا لرجل معين، فلا يقبل في ذلك إلا بما يقبل في الأحكام من شهادة رجلين، أو رجل وامرأتين اهـ (٤:٢٢٧).

قلت: وأما قول محمد: إن شهادة العدل مقبولة على إسلام الأسير الميت إذا شهد أنه أسلم قبل أن يموت فيصلي عليه المسلمون، ولو كان حيا فشهد له شاهد أنه أسلم قبل أن يوسر لم يكن حرا بشهادة الواحد حتى يشهد مسلمان ممن يجوز شهادتهما في الحقوق اهـ. فهو محمول على ما إذا شهد بإسلامه بعد القسمة. قاله السرخسي في "شرح السير" (٤:٢٢٦)، وهو الراجع عندنا لكونه متأيدا بالأثر، فإن حديث ابن مسعود هذا يدل أن شهادة الواحد العدل على إسلام الأسير قبل أسره مقبولة قبل القسمة.

حديث القضاء باليمين والشاهد محمول على ما لم يكن فيه إبطال حق خاص لرجل معين أو على أنه جعله سببا للصلح دون القضاء بالدعوى:

فحديث قضاء النبي ﷺ بشهادة الواحد ويمين المدعى محمول على مثل هذا مما لم يكن فيه إبطال حق خاص لرجل معين، ولعله استحلف المدعى لكون الشاهد مستورا غير ظاهر العدالة، ولا بأس بذلك فيما لم يكن الدعوى على معين فأمره إلى الإمام، ألا ترى أنه لم يستحلف سهيل بن البيضاء لكون الشاهد على إسلامه عدلا ظاهر العدالة، ولا يبعد أن يقال: إنه ﷺ جعل اليمين مع الشاهد سببا للصلح دون القضاء بالدعوى على وجه الإلزام، يؤيده ما رواه أبو داود في سننه

. . . .

وسكت عنه: حدثنا أحمد بن عبدة نا عمار بن شعيب بن عبد الله بن الزبيب العنبرى حدثنى أبى سمعت جدى الزبيب يقول: بعث رسول الله ﷺ جيشا إلى بنى العنبر فأخذوهم بركبة من ناحية الطائف فاستاقوهم إلى نبى الله ﷺ فركبت فسبقتهم إلى النبى ﷺ فقلت: السلام عليك يا نبى الله ورحمة الله وبركاته أتانا جندك فأخذونا وقد كنا أسلمنا وخضرمنا[1] آذان النعم فلما قدم بلعنبر قال لى نبى الله ﷺ: هل لكم بينة[2] على أنكم أسلمتم قبل أن تؤخذوا فى هذا لأيام؟ قلت: نعم. قال: من بينتك؟ قلت: سمرة رجل من بنى العنبر[3] ورجل آخر سماه له، فشهد الرجل وأبى سمرة أن يشهد، فقال نبى الله ﷺ: قد أبى أن يشهد لك فتحلف مع شاهدك الآخر، فقلت: نعم فاستحلفنى فحلفت بالله لقد أسلمنا يوم كذا وكذا وخضرمنا آذان النعم. فقال نبى الله ﷺ: «اذهبوا فقاسموهم أنصاف الأمول ولا تمسوا ذرايهم لو لا أن الله تعالى لا يحب ضلالة العمل ما رزيناكم عقالا» الحديث.

قال المنذرى: قال الخطابى: إسناده ليس بذلك، وقال أبو عمر النمرى(هو الحافظ ابن عبد البر): إنه حديث حسن، هذا آخر كلامه. قال فى "فتح الودود": هذا يدل على أنه ﷺ جعل اليمين مع الشاهد سببا للصلح والأخذ بالوسط بين المدعى والمدعى عليه لا أنه قضى بالدعوى بهما اهـ من "عون المعبود" (٣٤٣:٣).

قلت: ولا نزاع فى ذلك فيجوز للإمام أن يجعل الشاهد مع يمين المدعى أو الشاهد وحده سببا للصلح، لأن الصلح خير كله لا سيما إذا لم يكن الدعوى على معين ولا مبطلة لحق خاص لرجل معين، كما وقع فى حديث الباب.

وأما قول بعض الأحباب: قال الخطابى: ليس إسناده بذاك ومع ذلك فهو ليس مما نحن فيه لأنه لم يكن ثم مدع ولا مدعى عليه بل كان ما وقع من زبيب أخبار رسول الله ﷺ أن الأسر والاغتنام من المسلمين وقع فى غير محله، لأن قومه أسلموا قبل ذلك إلخ فكلام من لم يعرف

---

(١) قال الخطابى: يقول: قطعنا أطراف آذانها، وكان ذلك فى الأموال علامة بين من أسلم وبين من لم يسلم.

(٢) فيه دليل على أن شهادة الواحد على إسلام الأسير قبل أن يؤسر تقبل فى حق إسلامه دون ما أخذ ماله، بل لا بد فيه من شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، سواء شهد بها قبل القسمة أو بعدها، لأنه ﷺ سألهم البينة قبل القسمة، فلما عجزوا عن البينة أطلق ذراريهم، وقاسم أموالهم.

(٣) فيه دليل على أن اسم البينة إذا أطلق فى باب الأحكام والشهادات، يراد به الشاهدان خلاف ما زعمه ابن القيم، فتذكر.

. . . .

الدعوى، ولا الشهادة، وكيف يقول: لم يكن ثم مدع وزبيب كان مدعيا إسلام قومه قبل أن يؤخذوا، والمدعى عليهم هم المسلمون الذين أسروهم وغنموهم، ولو لم يكن هناك مدع، ولا مدعى عليهم ولا دعوى لم يسألهم النبى ﷺ البينة على ذلك، فطلبه البينة منهم دليل على وجود الدعوى والمدعى والمدعى عليه. وقول الخطابى: ليس إسناده بذاك معارض بقول ابن عبد البر: إسناده حسن، وبسكوت أبى داود عنه، فافهم.

الجواب عن حديث عمرو بن شعيب
فى هذا الباب وفيه حكاية عن القول:

فإن قلت: إن هذا التأويل إنما يتمشى فى حديث ورد فيه أنه ﷺ قضى بشاهد ويمين حكاية عن الفعل لا يجرى فى حديث عمرو بن شعيب، وفيه حكاية عن القول رواه الدارقطنى وغيره بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «قضى الله ورسوله فى الحق بشاهدين، فإن جاء بشاهدين أخذ حقه وإن جاء بشاهد واحد حلف مع شاهده» اهـ (٢: ٥١٥). وما رواه الطبرانى عن جابر بن عبد الله: قال قال رسول الله ﷺ: «أمرنى جبريل عليه السلام أن أقضى باليمين مع الشاهد». قلنا: إنما يلزمنا تأويل ما يحتمل الصحة دون ما لا يحتملها أصلا، وحديث أنه ﷺ قضى بشاهد ويمين قد ورد بطرق كثيرة مجموعها يفيد العلم بأن للحديث أصلا وإن كان كلها مدخولا بانفراده.

وأما ما رواه الدارقطنى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده والطبرانى عن جابر حكاية عن القول فلا يحتمل الصحة. أما حديث عمرو فلأن فيه محمد بن عبد الله الكنانى، وهو لا يتابع على حديثه، قال البخارى. وقال أبو حاتم: مجهول، كذا فى "الميزان"، وظنى أنه محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير الليثى، فإنه من ولد ليث بن كنابة، نسبه بعضهم إلى الليث وبعضهم إلى كنانة، ونسبته إلى الليث بن كنانة، ذكره السمعانى فى "الأنصاب" (ص٤٩٧) ضعفه ابن معين. وقال البخارى: منكر الحديث. وقال النسائى: متروك. وقال أبو داود: ليس بثقة.

وقال ابن عمار: ضعيف . وقال النسائى أيضا: ليس بثقة، ولا يكتب حديثه. وعن ابن مهدى ما يدل على أنه كان متهما بالكذب كان يلقن فيتلقن كما فى "اللسان" (٥: ٢١٧)، وفيه أيضا إسحاق بن جعفر بن محمد وهو مجهول. وفى "اللسان": إسحاق بن جعفر بن محمد على ابن الحسين ذكره ابن عقدة فى رجال الشيعة فإن كان هو هذا فالحديث مجروح بجرح قادح.

٥١٠٦- وأخرج الطبرانى من رواية سفيان عن نافع عن ابن عمر (مرفوعًا) بلفظ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه». وقال: لم يروه عن سفيان إلا الفريابى. وأخرجه الإسماعيلى من رواية ابن جريج بلفظ: ولكن البينة على الطالب واليمين على المطلوب. كذا فى "فتح البارى" (٥:٢٠٨)، وسكوت الحافظ عنه دليل على صحته، أو حسنه.

٥١٠٧- حدثنا محمد بن مخلد نا عبد الله بن أحمد بن حنبل ثنى أبى نا سفيان ابن عيينة نا إدريس الأودى عن سعيد بن أبى بردة وأخرج الكتاب فقال: هذا كتاب عمر إلى أبى موسى الأشعرى وفيه: «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر» الحديث رواه "الدارقطنى" (٢:٥١٢)، ورجاله ثقات كلهم، وهذه وجادة جيدة، وقد تقدم أنه كتاب عظيم تلقاه الأمة بالقبول وجعلوه عمدة "أحكام القضاء" قاله ابن القيم فى "الإعلام".

٥١٠٨- ثنا سويد بن عمرو ثنا أبو عوانة عن مغيرة عن إبراهيم والشعبى فى الرجل يكون له الشاهد مع يمينه قالا: لا يجوز إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين. قال عامر -هو الشعبى-: إن أهل المدينة يقبلون شهادة الشاهد مع يمين الطالب. رواه ابن أبى شيبة وهذا السند رجاله على شرط مسلم (الجوهر النقى ٢:٢٤٩).

وفيه يعقوب بن محمد الزهرى، وقد تكلم فيه الحفاظ، وأما حديث جابر ففيه إبراهيم بن أبى حية وهو متروك (مجمع الزوائد ٤:٢٠٢).

وبالجملة: فالحديث القولى فى هذا الباب ليس مما يقوم به حجة فلا حاجة لتاويله ولا يندفع به ما ذكرنا من التأويل فى الحديث الفعلى.

قوله: وأخرج الطبرانى.

وقوله: حدثنا محمد ين مخلد إلخ دلالته على ما دل عليه ما قبله ظاهرة.

قوله: حدثنا سويد بن عمرو ألخ. دلالته على أنه لا يجوز القضاء بشاهد ويمين ولا يجوز إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين ظاهرة. قال صاحب التمهيد: وقال أبو حنيفة وأصحابه والثورى والأوزاعى: لا يقضى باليمين مع الشاهد. وهو قول عطاء والحكم وطائفة. وزاد فى "الاستذكار" النخعى، وفى "المحلى": أشار إلى إنكاره الحكم بن عتيبة وابن شبرمة، وفى "التمهيد": تركه يحيى

٥١٠٩- ثنا حماد بن خالد عن ابن أبي ذئب عن الزهرى قال: هى بدعة (أى اليمين مع الشاهد) وأول من قضى بها معاوية. رواه ابن أبى شيبة، وهذا السند على شرط مسلم أيضاً (الجوهر النقى ٢: ٢٤٩).

ابن يحيى بالأندلس وزعم أنه لم ير الليث بن سعد يفتى به ولا يذهب إليه، وقوله عليه السلام فى "الصحيحين": «شاهداك أو يمينه» وكذا قوله فى "الصحيحين": «اليمين على المدعى عليه» وفى رواية: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» يرده مع ظاهر القرآن (الجوهر النقى ٢: ٢٥٠).

قلت: وأثر النخعى أخرجه الإمام أبو يوسف فى كتاب الآثار له وكذا محمد عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال: البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وكان لا يرد اليمين. قال محمد: وبه نأخذ. وهو قول أبى حنيفة. كان أبو حنيفة لا يستحلف مع البينة ولا يرد اليمين، وأن حمادا كان لا يفعل شيئا من ذلك اهـ (ص١٦١-١٦٢).

قوله: حدثنا حماد بن خالد إلى قوله: وروى الليث بن سعد إلخ. قلت: فى قول الزهرى: هى بدعة أحدثه الناس، وفى قول عطاء: لا يجوز شهادة على دين ولا غيره دون شاهدين إلخ، وفى قول عمر بن عبد العزيز: قد كنا نقضى كذلك وإنا وجدنا الناس على غير ذلك، فلا تقضين إلا بشهادة رجلين إلخ تأييد لما حكى عن محمد بن الحسن: إن حكم به قاض نقض حكمه، وهو بدعة، كما فى "العمدة" (٦: ٣٨٣) للعينى.

الرد على الموفق بن قدامة فى تشنيعه على الإمام محمد بن الحسن:

وقد أفرط الموفق فى "المغنى" وأخذته أريحته العصبية حيث قال: وقول محمد[1] فى نقض قضاء من قضى بالشاهد واليمين يتضمن القول بنقض قضاء رسول الله ﷺ والخلفاء الذين قضوا

(١) وذكر أبو عمر مذهبنا فى "التمهيد"، ثم رده علينا أشد الرد ولم يكن هذا الإنكار دأبه فذكر نظائر فى مذهبنا فيها الزيادة بخبر الواحد على النص وقد ذكرنا منشأ الخطأ فى ذلك، ثم أظهر أبو عمر الغضب على قول محمد: إن حكم به قاض نقض حكمه. فقال: أو ليس مذهبنا مجتهدا فيه أيضا أى وقضاء القاضى فى الاجتهاديات نافذ، لا يجوز نقضه ولكنه أخطأ فى معنى قولنا: إن قضاء القاضى فى الاجتهاديات نافذ، فإن هذا إذا لم يكن القضاء نفسه مجتهدا فيه بل ما يتعلق به القضاء، وإذا كان نفس القضاء مجتهدا فيه فإنه لا يصير مجمعا عليه ومحكما بنفس القضاء بل لا بد له من الإمضاء حتى إذا رفع إلى قاض آخر فنفذه لا يقبل النقض بعد ذلك لاتصال الإمضاء به، صرح به فى الهداية (٣: ٣٣٨) (كتاب الحجر)، فمعنى قول محمد: إن القضاء بالشاهد واليمين يقبل النقض ما لم يتصل الإمضاء به فليس فيه إنكار كونه من المسائل المجتهد فيها فافهم (٢: ٦٤٩).

٥١١٠- ثنا معمر سألت الزهرى عن اليمين مع الشاهد، فقال: هذا شيء أحدثه الناس، لا بد من شاهدين. رواه عبد الرزاق فى مصنفه، وفى الاستذكار: هو الأشهر عن الزهرى (الجوهر النقى ٢:٢٤٩).

٥١١١- ثنا وهبان[1] ثنا أبو حمام ثنا ابن المبارك عن ابن أبى ذئب عن الزهرى أن معاوية أول من قضى باليمين مع الشاهد وكان الأمر على غير ذلكَ، رواه الطحاوى (٢:٢٨٣)، رجاله ثقات وسنده صحيح.

به. قد قال الله تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ الأية. والقضاء بما قضى به محمد بن عبد الله ﷺ أولى من قضاء محمد بن الحسن المخالف له اهـ (١١:١٢).

قلت: يا سبحان الله! هل يكون محمد بن الحسن الإمام مخالفا لرسول الله ﷺ ومن كتبه أخذ أحمد بن حنبل المسائل الدقيقة وتكون أنت موافقا له؟ لا والله! بل محمد بن الحسن وشيخه أتبع الناس لقول رسول الله ﷺ وأشدهم أخذا بالقرآن والسنة، كما لا يخفى على من أمعن النظر فى كتابنا هذا، إن شاء الله تعالى.

والعجب ممن يرد على الشافعى قوله برد اليمين على المدعى إذا نكل المدعى عليه عن اليمين، ويحتج عليه بقوله ﷺ: ولكن اليمين على المدعى عليه، ويقول: فحصرها فى جانب المدعى عليه وبقوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» ويقول: فجعل جنس اليمين فى جنبة المدعى عليه كما جعل جنس البينة فى جنبة المدعى ولم يكن بذلك مخالفا لرسول الله ﷺ، وإذا احتج عليه محمد بن الحسن بعين ذلك الدليل فى رد القضاء بشاهد ويمين المدعى ورد قوله عليه بما رد هو على الشافعى قوله يجعله مخالفا لرسول الله ﷺ، فهذا لعمرى فى الفعال عجيب.

فإن قال: إنما رددنا على الشافعى قوله لكون حجته ضعيفة وحجتنا قوية، قلنا: وهل ذلك إلا دعوى محضة تدعيها والشافعى ينازعك فيها ولا يلزم من ضعفها عندك ضعفها عنده، فهل جاءكم وحى من السماء، أو قال لكم رسول الله ﷺ: إن حجتكم قوية وحجة الشافعى ضعيفة؟ وإذا ليس شيء من ذلك فهل للشافعى وأصحابه أن يقولوا فيك وفى أصحابك جميعا: أنكم مخالفون لرسول الله ﷺ؟ وإلا فمن أين لك أن ترى محمد بن الحسن بما هو برىء منه قطعا لا سيما وقد اعترفت بقوة حجته حيث احتججت بها على الشافعى، ومحمد بن الحسن لا يعترف

---

(١) هو وهب بن بقية بن عثمان أبو محمد يقال له: وهبان، ثقة، كذا فى "كشف الأستار" (ص١١٢).

٥١١٢- وروى محمد بن الحسن عن ابن أبى ذئب قال: سألت الزهرى عن شهادة شاهد ويمين الطالب فقال: ما أعرفه وإنها لبدعة، وأول من قضى به معاوية، الزهرى من أعلم أهل المدينة فى وقته، فلو كان هذا الخبر (أى قضاؤه ﷺ وقضاء خلفائه بشاهد واحد مع يمين المدعى) ثابتًا كيف كان يخفى مثله عليه، وهو أصل كبير من أصول الأحكام، على أنه قد علم أن معاوية أول من قضى به وأنه بدعة. كذا فى "الأحكام" للرازى (١:٥١٧)، وذكره محمد فى "الموطأ" مختصراً (ص٣١٦).

٥١١٣- ومن طريق عبد الرزاق أخبرنا ابن جريج قال: كان عطاء يقول: لا يجوز شهادة على دين ولا غيره دون شاهدين حتى إذا كان عبد الملك بن مروان جعل مع شهادة الرجل الواحد يمين الطالب.

بقوة حجتك فيما احتججت به عليه، أما الأحاديث فقد وقفت على حالها.

وأما ما ذكرته عن الخلفاء فقال أبو عمر-ابن عبد البر-: وروى عن أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وأبى كعب وعبد الله بن عمرو القضاء باليمين وإن كان فى الأسانيد عنهم ضعف (عينى ٦:٣٨٣) فإن كان هؤلاء قد روى ذلك عنهم بأسانيد ضعيفة فقد روى عن غيرهم بأسانيد صحاح أنه لا يجوز، ولو كان ذلك صح عن الخلفاء لما جعله الزهرى بدعة، ولا قال عطاء: كان الأمر على غير ذلك، حتى جاء عبد الملك بن مروان. ولم يقل عمر بن عبد العزيز- وهو الخليفة الراشد أتبع الناس للسنة فى زمانه وأعلمهم بقضايا الخلفاء- : كنا نقضى كذلك وإنا وجدنا الناس على غير ذلك، فلا نقضين إلا بشهادة رجلين. وقد مر أن الأوزاعى وأهل الشام والثورى وابن شبرمة وأهل العراق كلهم منعوا منه، فهل ترى أن هؤلاء كلهم مخالفون لرسول الله ﷺ وأنت موافق له؟

قال النووى: واختلف العلماء فى ذلك، فقال أبو حنيفة والكوفيون والشعبى والحكم والأوزاعى والليث والأندلسيون من أصحاب مالك لا يحكم بشاهد ويمين فى شىء من الأحكام (عون المعبود ٣:٣٤٢)، وهل ترى محمدا قد قال غير ما قاله الزهرى أن القضاء بذلك بدعة وقد أجمعنا نحن وأنت على أن القضاء بالبدعة منقوض مفسوخ. وأيضا: فمن أين لك أن تكون موافقا لرسول الله ﷺ، وأنت لا تقضى بالشاهد واليمين فى غير الأموال فهل عندك نص من رسول الله ﷺ أنه قضى به فى الأموال خاصة دون غيرها؟ فإن قلت: قال عمرو بن دينار: هو فى الأموال. قلنا: هو قول عمرو بن دينار ومذهبه وليس فيه أن النبى ﷺ قضى بها فى الأموال خاصة، فإذا أنت موافق لعمرو ومخالف لرسول الله ﷺ.

٥١١٤- وروى مطرف بن مازن -قاضى أهل اليمن- عن ابن جريج عن عطاء ابن أبى رباح قال: أدركت هذا البلد -يعنى مكة- وما يقضى فيه فى الحقوق إلا بشاهدين حتى كان عبد الملك بن مروان يقضى بشاهد ويمين. أخرجه الجصاص فى "الأحكام" له (١:٥١٧)، وذكره محمد فى "الموطأ"[1] بلفظ: وكذلك (روى) ابن جريج أيضًا عن عطاء بن أبى رباح قال: إنه كان القضاء الأول لا يقبل إلا شاهدان، فأول من قضى باليمين مع الشاهد عبد الملك بن مروان اهـ. ومطرف بن مازن قال فيه ابن عدى: ما رأيت له متنًا منكرًا. وذكر عن صاحب ابن سليمان قال: كان مطرف بن مازن رجلا صالحًا، ونسبه هشام بن يوسف إلى الكذب ووافقه ابن معين على ذلك، ولم يثبت عليه. قاله الحافظ فى "التعجيل" (ص٤٠٥)، ولما رجع الحديث إلى محمد بن الحسن الإمام أغنى عن مطرف، فإن احتجاج المجتهد بحديث تصحيح له.

فإن قلت: راوى الحديث أعلم بمعناه من غيره. قلنا: ثبت الجدار فانقش، فإن هذا الأصل لا تأخذ به أنت ولا إمامك، فالعبرة عندكم بالرواية لا برأى الراوى وفتواه، سلمنا ولكن عطاء وعمر بن عبد العزيز والزهرى أولى بمعرفة معناه من عمرو بن دينار وحده، وقد أنكروه وجعلوه بدعة وأعرضوا عن العمل به، فكيف تكون أنت بتقليد عمرو بن دينار موافقا لرسول الله ﷺ ويكون محمد بن الحسن بتقليد هؤلاء الأئمة مخالفا له؟ وإنما المخالف من خالف حديث رسول الله ﷺ بعد ثبوت الحديث عنده، وأما من خالفه أو تركه لكونه غير ثابت عنده فلا، وإلا فأنتم أشد الناس مخالفة لرسول الله ﷺ حيث تركتم أحاديث كثيرة قد أخذ بها أبو حنيفة وأصحابه وتركتموها يعلة الإرسال مرة وبعلة الضعف أخرى، وأيضا فكما أخذتم بحديث القضاء بالشاهد واليمين فى الأموال فكذا أخذ به محمد بن الحسن وأصحابه فى الحقوق التى تتعلق بجماعة المسلمين ولا تختص برجل معين كما قدمنا، فكنتم أنتم ومحمد بن الحسن سواء فى الأخذ به فى بعض الحقوق وتركه فى البعض، فكيف جاز لك أن تجعله مخالفا لرسول الله ﷺ وتجعل نفسك

---

(١) فإن قيل: روى الدارقطنى عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قال: استشرت جبريل فى القضاء باليمين والشاهد، فأشار على بالأموال لا تعدو ذلك، كما فى "التلخيص" (ص٤١٠).

قلنا: لم نجده فى "السنن" له وإنما وجدناه فى "مجمع الزوائد" من طريق جابر وليس فيه: فأشار على بالأموال إلخ، وفى سنده إبراهيم بن أبى حية متروك بالمرة، ومع ذلك فقد صرح الحافظ بتضعيفه له، فلا حجة فيه.

٥١١٥- وروى الليث بن سعد عن زريق بن حكيم أنه كتب إلى عمر بن عبد العزيز وهو عامله أنك كنت تقضى بالمدينة بشهادة الشاهد ويمين صاحب الحق؟ فكتب إليه: إنا قد كنا نقضى كذلك وإنا وجدنا الناس على غير ذلك، فلا تقضين إلا بشهادة رجلين أو برجل وامرأتين، ذكره الجصاص (١:٥١٧) أيضًا، وهو حجة حافظ ثقة فى النقل.

موافقا له؟

وأيضا فالذى ثبت عن رسول الله ﷺ فى كيفية القضاء بالشاهد واليمين هو ما رواه أبو داود من حديث زبيب وفيه أنه ﷺ جعل اليمين والشاهد سببا للصلح والأخذ بالوسط بين المدعى والدعى عليه، وهو موافق لما ذهب إليه محمد بن الحسن لا أنه قضى بالدعوى بهما، ولو كان قضى بهما بالدعوى لرد على بنى العنبر أموالهم كلها، كما هو قولكم، فانظروا من هو الموافق لرسول الله ﷺ ومن هو المخالف له؟

أيضا فقد روى معاذ عن رسول الله ﷺ أنه قال له حين بعثه إلى اليمن: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بما فى كتاب الله. قال: فإن لم يكن فى كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ الحديث. وقد تقدم أنه حديث مشهور متلقى بالقبول، وصح عن عمر أنه كتب إلى شريح أن اقض بما فى كتاب الله، فإن لم يكن فى كتاب الله فبسنة رسول الله ﷺ، وصح نحوه عن ابن مسعود كما مر فى أوائل كتاب القضاء.

وفى كل ذلك دليل على أنه لا يقضى بالسنة إلا فيما لم يكن فيه نص الكتاب، وإذا كان الحكم منصوصا عليه فى الكتاب فلا يؤخذ إلا به ما لم يكن منسوخا، وإن ورد فى السنة ما يخالفه ويعارضه لزم إرجاعه إليه. وهذا مما أجمع عليه الأمة لا نعلم فيه خلافا، وحكم الشهادة منصوص عليه فى الكتاب، فما ذا على محمد بن الحسن إن أخذ به، وأرجع السنة إليه؟ وكيف يكون بهذا الصنيع مخالفا لرسول الله ﷺ وهو فى ذلك متبع لما أوصى به معاذا أن يأخذ بالكتاب أولا فإن لم يكن فيه فبالسنة، وسيأتى تقرير احتجاجه بالكتاب فى هذا الباب[1].

---

(١) ومتبع أيضا ما رواه الدارقطنى عن أبى هريرة وعلى بن أبى طالب والطبرانى عن ابن عمر مرفوعا. لفظ الدارقطنى: «سيأتيكم عنى أحاديث مختلفة فما جاءكم موافقا لكتاب الله ولسنتى فهو منى، وما جاءكم مخالفا لكتاب الله ولسنتى فليس منى» (٢:٥١٣). قال السخاوى فى "المقاصد": سئل شيخنا عن هذا الحديث فقال: إنه جاء من طريق لا تخلو من مقال. وقد جمع البيهقى طرقه فى المدخل وبين معناه اهـ(ص١٧)، قلت: والمراد بالسنة السنة المشهورة، كما لا يخفى.

٥١١٦– وقال قتيبة: حدثنا سفيان عن ابن شبرمة كلمنى أبو الزناد فى شهادة الشاهد ويمين المدعى فقلت: قال الله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن

احتجاج ابن شبرمة على أبى الزناد بالآية الكريمة وتقرير الاستدلال بها:

قوله: وقال قتيبة إلخ. قال الحافظ فى "الفتح": وكان مذهب أبى الزناد القضاء بذلك كأهل بلده، ومذهب ابن شبرمة خلافه كأهل بلده فاحتج عليه أبو الزناد بالخبر الوارد فى ذلك فاحتج عليه ابن شبرمة بما ذكر فى الآية الكريمة (٥:٢٠٧)، قال العينى: مذهب ابن شبرمة ومذهب أبى ليلى وعطاء والنخعى والشعبى والأوزاعى والكوفين والأندلسيين من أصحاب مالك وهم يقولون: نص الكتاب العزيز فى باب الشهادة رجلان فإذا لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، والحكم بشاهد ويمين مخالف للنص، (لأنه إذا وجد شاهد واحد، فالرجلان معدومان، ففى قبوله مع اليمين نفى ما اقتضته الآية)، فلا يجوز، والأخبار التى وردت بشاهد ويمين أخبار آحاد فلا يعمل بها عند مخالفتها النص، لأنه يكون نسخا ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز (٦:٣٧٩).

وقال الجصاص: ووجه النسخ منه أن المفهوم من النص الذى لا يرتاب به أحد من سامعى الآية من أهل اللغة حظر قبول أقل من شاهدين أو رجل وامرأتين، وفى استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية والاقتصار على أقل من العدد المذكور، إذ غير جائز[1] أن ينطوى تحت ذكر العدد المذكور فى الآية الشاهد واليمين، كما كان المفهوم من قوله تعالى: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ وقوله: ﴿فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ منع الاقتصار على أقل منهما فى كونها حدا، فكما أن القائل بجواز أن يكون حد القاذف أقل من ثمانين وحد الزانى أقل من مائة مخالف للآية كذلك من قبل شهادة رجل واحد قد خالف أمر الله تعالى فى استشهاد شاهدين(نصا) وهو مخالف لمعنى الآية، كذلك من وجه آخر وهو ما أبان الله تعالى به عن المقصد فى الكتابة واستشهاد الشهود فى قوله: ﴿ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا﴾، وقوله: ﴿ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الآخرى» فأخبر أن المقصد فيه الاحتياط والتوثق لصاحب الحق والاستظهار بالكتابة والشهود لنفى الريبة والشك والتهمة عن الشهود، وفى الحكم بشاهد ويمين رفع هذه المعانى كلها وإسقاط اعتبارها لما فى قبول يمينه من أعظم الريب والشك وأكبر التهمة، ولا يجوز أن يكون رضى فيما يدعيه لنفسه فثبت بما وصفنا أن الحكم بها خلاف الآية (١:٥١٧، ٥١٨).

(١) رد على تأويل الحافظ الشاهدين بالبينة وتعميمها للرجلين ورجل وامرأتين، وشاهد ويمين، كما تقدم، ظ.

لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر

الجواب عن إيراد الحافظ في "الفتح" على حجة ابن شبرمة:

فبطل بذلك ما أورده الحافظ على حجة ابن شبرمة أنها لا تنتهض حجة لأنه يصير معارضة للنص بالرأي وهو غير معتبر به اهـ فيا سبحان الله! كيف يكون الاحتجاج بكتاب الله بمعرض السنة احتجاجا بالرأي؟ فهل نص الكتاب داخل عنده في الرأي؟ وأما قوله: وإنما تتم له الحجة بذلك على أصل مختلف فيه بين الفريقين وهو أن الخبر إذا ورد متضمنا لزيادة على ما في القرآن هل يكون نسخا والسنة لا تنسخ القرآن؟ أو لا يكون نسخا بل زيادة مستقلة بحكم مستقل إذا ثبت سنده وجب القول به؟ والأول مذهب الكوفيين والثاني مذهب الحجازيين اهـ.

قال: وقد أجاب عنه الإسماعيلي فقال: الحاجة إلى إذكار إحداهما الأخرى إنما هو إذا شهدتا، وإن لم تشهد أقامت مقامهما يمين الطالب ببيان السنة (قلنا: هذا هو نسخ الكتاب بالسنة فإن نص الآية ظاهر في لزوم العدد في الشهود حيث قال: ﴿فاستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾، ولم يكتف فيما إذا لم يكونا رجلين بأقل من رجل وامرأتين، فتجويز الاكتفاء بأقل من ذلك هو النسخ ليس إلا) قال: ولو لزم إسقاط القول بالشاهد واليمين لأنه ليس في القرآن للزم إسقاط الشاهد والمرأتين، لأنهما ليستا في السنة، لأنه ﷺ قال: «شاهداك أو يمينه» اهـ (قلنا: هذا هو خلط المبحث بعينه فإنا لم نسقط القول بالشاهد واليمين، لأنه ليس في القرآن، بل لأنه مخالف لنص القرآن، فلا يلزمنا إسقاط الشاهد والمرأتين لكونه ليس في السنة، لأنه لا يخالف السنة ويوافق القرآن.

وأيضا فالممنوع إنما هو الزيادة على النص المتواتر بالسنة دون الزيادة على السنة بالقرآن، وقد مر الكلام في ذلك كلا مستوفى فيما تقدم فتذكر، ثم أجاب الحافظ عن قولنا: إن الزيادة على القرآن نسخ بأن النسخ رفع الحكم ولا رفع هنا. (قلنا: مكابرة صريحة لأن المفهوم من النص الذي لا يرتاب به أحد من سامعي الآية من أهل اللغة حظر قبول أقل من شاهدين أو رجل وامرأتين، وفي استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية والاقتصار على أقل من العدد وهو رفع الحكم بعينه، كما إذا قال قائل بجواز الاقتصار على أقل من ثمانين في حد القاذف أو على أقل من مائة في حد الزاني فافهم) قال: وأيضا فالناسخ والمنسوخ لا بد أن يتواردا على محل واحد وهذا غير متحقق في الزيادة على النص، وغاية ما فيه أن تسمية الزيادة كالتخصيص نسخا اصطلاح، فلا يلزم منه نسخ الكتاب بالسنة لكن تخصيص الكتاب بالسنة جائز، وكذلك الزيادة عليه اهـ. قلنا: مبناه على الغفلة

إحداهمـا الأخرى﴾ قلت: إذا كـان يكتفى بشـهادة شاهد ويمين المدعى فـما يحـتاج أن

عن معنى الزيادة التى منعتها الحنفية، وعن الفرق بينها وبين التخصيص.

تحقيق معنى الزيادة على الكتاب:

فالزيادة التـى منعوها بخبـر الواحد إنما هى الزيادة التى تدفـع معنى اللفظ لا الزيادة مـعنى ما ذكر مـا لم يتعـرض له النص لا نفـيا ولا إثباتـا، فالزائد على النص إذا كـان حكما مـستقلا بنفسه مـسكوتا عنه فى النص لا يضـرو لأنه لا يغـيـر ولا يبـدل فـلا يسمى نـسخـا، صـرح به العـينى فى "العـمدة" (٦: ٣٨٠)، والإمام السـبكى الشافعى فى "شـرح المهذب" (١٠: ٥٦)، ونصه: أن المراد بآية الربا تحريم النساء وتحريم النقد زائد عليها بالسنة. وقد يقال: إنه يأتى بحث الحنفية فى أن الزيادة عـلى النص إذا كـان لها تعلق به نـسخ عنـدهم، والصواب أن ذلك لا يأتى هـهنا، لأن إباحـة النقـد لم تفهم من الآية وهم إنما يقولون ذلك فيما كانت الـزيادة تدفع مفهوم اللفظ اهـ. والتخصيص هو بيان عدم إرادة بعض ما يتناوله اللفظ، فيبقى الباقى بذلك النظم بعينه، فإن العام إذا خص منه البعض بقى الحكم فيـما وراءه بلفظ العام بـعينه، فلم يكن التخـصيص نسخـا؛ لأن النسخ بيان انتهـاء مدة الحكم الثابت، والتخـصيص بيان أن المخصوص لم يكـن مرادا بالعـدم، فلا يكون رفعا بعـد الثبوت، بل منعا عن الدخـول فى حكـم العام، ولهذا قلنا: التخـصيص لا يكون إلا مقارنا لأنه بـيان محض، وشـرط النسخ أن يكون مـتأخـرا فـيكون تبـديلا لا بيـانا محـضـا، فلا نسـلم أن الزيادة على النص كالتخصيص مطلقا (عينى ٦: ٣٨٠).

ولا شك أن الحكم بشاهد ويمين رفع لحكم الشاهدين والشاهد والمرأتين، أى رفع لزوم العدد الذى اقـتضـاه لفظ النص، فكيف يقـول الحافظ: إنه لا رفع ههنـا وأن الناسخ والمنسوخ لم يتـواردا على مـحل واحد؟ قال: كـما فى قـوله تعالى: ﴿وأحل لـكم ما وراء ذلكم﴾ وأجـمعوا عـلى تحريم نكاح العـمـة مع بنـت أخـيـهـا، وسـند الإجـمـاع فى ذلك السنة الثـابتـة اهـ قلـنا: فـالزيادة إنما هى بالإجمـاع دون خبر الواحد، والخبر لم يكن ظنيا عند أهل الإجـماع بل قطعيا وإن كـان قد وصل إلينا بخبـر الآحاد، قال: وكـذلك قطع رجل السارق فى المرة الثانيـة، وأمثلة ذلك كثـيرة اهـ. قلنا: هذه زيادة حكـم مستـقل بنفسه لم يتعرض له النص نفيـا ولا إثباتا، فليس من الزيادة التى منعناها مع أن ذلك مما قد أجمع عليه أيضا، ويجوز الزيادة على النص بالأجماع مطلقا لكونه قطعيا فافهم.

الجواب عن إيراد الحافظ على الحنفية أنهم زادوا على النص فى مسائل كثيرة:

قال: وقـد أخذ من رد الحكم بالشاهد واليمين لكـونه زيادة على القرآن بأحاديث كثـيرة فى

تذكر إحداهما الأخرى ما كان يصنع بذكر هذه الأخرى؟ رواه البخارى (٥:٢٠٦).

أحكام كثيرة كلها زائدة على ما فى القرآن، ثم ذكر لها أمثلة تشتمل على نحو من خمسة عشر مسائل تتضمن الزيادة على الكتاب ظاهرا، والجواب ما قدمناه أنا لا نمنع زيادة حكم مستقل بنفسه لم يعرض النص له لا إثباتا ولا نفيا، وإنما نمنع الزيادة التى تدفع معنى اللفظ بخبر الواحد، ولا نمنع الزيادة على النص بالإجماع أو السنة المتواترة مطلقا، وكل ما ذكره الحافظ لا يخلو من أحد هذين الوجهين، كمسألة الوضوء بالنبيذ فإن النص إنما ورد بوجوب غسل الأعضاء بالماء، وأما أن النبيذ إذا كان رقيقا سائلا غير مسكر ماء أم لا؟ فلم يتعرض له مع ما مر فى الخبر، والأول من رجوع أبى حنيفة عن ذلك، وكذا الوضوء من القهقهة، ومن القىء حكم مستقل بنفسه لم يتعرض له النص لا نفيا ولا إثباتا.

وأما إيجاب المضمضة والاستنشاق فى الغسل فلأن قوله: ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ بصيغة المبالغة يدل على وجوب غسل ما يمكن غسله من البدن من غير مشقة، فلم يكن زائدا على النص بالسنة بل ثابتا بدلالة النص، وزيد الاستبراء فى المسبية لأن قوله: ﴿والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾ إنما يفيد جواز وطى المسبية فى الجملة لا بمجرد ثبوت الملك معا بل بشرط ارتفاع الموانع من الحيض والنفاس مثلا، فهو عام فى أفراد المسبيات لا فى أوقات جواز الوطى وأحواله، فهذه أيضا زيادة حكم لم يتعرض له النص، وإنما لا يقطع من سرق ما يسرع إليه الفساد، لأن النص إنما تعرض لحكم السارق، وأما إن السارق من هو؟ فلم يتعرض له، فيجوز الرجوع فيه إلى السنة كما يجوز إلى اللغة.

وإنما جازت شهادة المرأة الواحدة فى الولادة لأن نص الاستشهاد لم يتعرض لما يطلع عليه الرجال، وإنما تعرض لما يستوى فى الاطلاع عليه الرجال والنساء جميعا، وإنما لم يجز القود إلا بالسيف لأن نص القصاص لم يتعرض لكيفيته أصلا، ولم تجز الجمعة إلا فى مصر جامع لكون النص ساكتا عن المحل بالمرة، وإنما تعرض لإيجابها إذا نودى لها، وأما أنها فى أى موضع ينادى لها وفى أى وقت؟ فمسكوت عنه، وكذا لم يتعرض النص لكيفية قطع اليدين فى السرقة، والأمر لا يفيد الفور فلم يكن النهى عن القطع فى الغزو زيادة عليه.

وكذلك آية الميراث إنما تعرضت لأحكام ميراث المسلمين لقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله فى أولادكم﴾ الآية، ولم يتعرض لميراث الكفار ولا لميراث المسلم والكافر، فقوله ﷺ: «لا يرث الكافر المسلم» ليس بزيادة على النص بالمعنى الذى منعناها به، وكذا قولنا: لا يؤكل الطافى من

. . . .

السمك، لأن النص إنما تعرض لإباحة صيد البحر، وما مات بنفسه ليس من الصيد فى شىء، وتحريم كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير والنهى عن قتل الوالد بالولد وحرمان القتيل من ميراث المقتول ثابت بالإجماع، كما لا يخفى. قال: وأجابوا بأنها أحاديث شهيرة فوجب العمل بها لشهرتها. (قلنا: لا نقول بذلك ولا تلتزم الشهرة فى جميعها، فالأصل الذى نحن عليه فيه الكفاية).

الجواب عن دعوى الحافظ الشهرة فى حديث القضاء باليمين والشاهد:

قال: فيقال لهم: وحديث القضاء بالشاهد واليمين جاء من طرق كثيرة كمشهورة بل ثبت من طريق صحيحة متعددة، (قلنا: إن كان المراد بهذه الشهرة الشهرة عندهم فلا يلزمنا ذلك، وإن كان المراد الشهرة عند الكل فلا نسلم ذلك، لأن الشهرة عند الكل ممنوعة، كيف وقد أنكرها الزهرى وجعلها بدعة وأنكرها عطاء وقال: أول من قضى بها عبد الملك ورجع عنها الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، ومنع من القضاء بها وترك العمل بها فقهاء العراق والشام والليث بن سعد الإمام والأندلسيون من أصحاب مالك، وأشار البخارى إلى تركها كما تقدم. وأما وروده من طرق كثيرة فمسلم، ولكنها بمجموعها لا تفيد الشهرة، وإنما تفيد أن للحديث أصلا، وقد تقدم أنها حكاية فعل لا تفيد العموم، والخصم لم يجرها على العموم أيضا وإنما أخذ بها فى الأموال خاصة، ونحن أخذنا بها فى قضايا لا تختص برجل معن بل تتعلق بجماعة المسلمين، وجعلناها فى الأموال وفيما يختص برجل معين سببا للصلح بدليل حديث زبيب، كما تقدم).

قال: فمنها: ما أخرجه مسلم من حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد (قلنا: قد تقدم عن ابن معين أنه قال: ليس بمحفوظ وأن البخارى رماه بالانقطاع، وكذا الطحاوى وابن القطان. فقول من صححه معارض بقول من تكلم فيه) قال: ومنها: حديث أبى هريرة أن النبى ﷺ قضى باليمين مع الشاهد (قد تقدم ما فيه وأن أبا حاتم أنكر صحته، وربيعة الرأى أيضا لم يعتمد عليه وهو الذى تفرد بروايته).

الكلام على حديث جابر فى هذا الباب:

قال: ومنها حديث جابر مثل حديث أبى هريرة أخرجه الترمذى وابن ماجة وصححه ابن خزيمة وأبو عوانة (قلنا: قد اختلف فيه على جعفر، فعبد الوهاب الثقفى يرويه عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر عن النبى ﷺ، وعبد العزيز بن سلمة وغيره يروونه عن جعفر عن أبيه عن على

. . . .

عن النبى ﷺ. ومالك وسفيان وإسماعيل بن جعفر وغيرهم يروونه عن جعفر عن أبيه عن النبى ﷺ مرسلا، فالحديث مضطرب سندا، ورجح صاحب التمهيد والترمذى الإرسال. وقال البيهقى فى المعرفة: إن الشافعى لم يحتج بهذا الحديث فى هذه المسألة لذهاب بعض الحفاظ إلى كونه غلطا، كذا فى "الجوهر النقى" (٢:٢٤٨)، وقال أبو حاتم فى "العلل": أخطأ عبد الوهاب فى هذا الحديث إنما هو جعفر عن أبيه أن النبى ﷺ مرسل (١:٤٦٧).

الجواب عن قول الحافظ: إن فى الباب عن نحو من عشرين من الصحابة:

قال: وفى الباب عن نحو من عشرين[1] من الصحابة فيها الحسان والضعاف، وبدون ذلك تثبت الشهرة اهـ. قلنا: قد بلغوا طرقه هذا العدد بجعلهم الحديث الواحد عدة أحاديث، مثلا حديث جابر هذا قد اضطربت الرواة فيه، يرويه بعضهم عن جعفر عن أبيه عن على، وبعضهم يقول: عن جعفر عن أبيه عن جابر، وبعضهم عن جعفر عن أبيه عن النبى ﷺ مرسلا فجعلوه ثلاثة أحاديث، وفى الحقيقة هو حديث واحد قد اختلف فيه على جعفر.

وكذا حديث سعد بن عبادة قد اختلف فيه على ربيعة، فروى بعضهم عنه: أخبرنى ابن سعد بن عبادة قال: وجدنا فى كتاب سعد أن النبى ﷺ قضى باليمين مع الشاهد. رواه الترمذى هكذا غير مسمى، وفى رواية عند أحمد وغيره عن سعيد بن عمرو بن شرحبيل بن سعيد بن سعد ابن عبادة قال: وجدت فى كتاب سعيد بن سعد بن عبادة أن عمارة بن حزم شهد الحديث. وفى رواية عند البيهقى فى سننه من رواية سعيد بن عمرو بن شرحبيل بن سعد أنه وجد فى كتاب آباءه هذا ما وقع أو ذكر عمرو بن حزم والمغيرة بن شعبة قالا: بينا نحن عند رسول الله ﷺ فجعل رسول الله ﷺ يمين صاحب الحق مع شاهده فاقتطع بذلك حقه (عينى ٦:٣٨٢)، فالحديث واحد قد اختلف فيه على رواته جعله مرة من مسانيد سعد بن عبادة وأخرى من مسند عمارة بن حزم، وتارة من مسند عمرو بن حزم والمغيرة، وأخرى من مسند سعيد بن سعد بن عبادة فإنه صحابى

---

(١) قال فى "التلخيص" (ص٤١٠): ذكر ابن الجوزى فى التحقيق عدد من رواه فزاد على عشرين صحابيا، وأصح طرقه حديث ابن عباس ثم حديث أبى هريرة وعدهم فى "النيل" (٨:٥٤٤)، فقال: ابن عباس وجابر وعمارة بن حزم وعلى بن أبى طالب وأبو هريرة وسرق وسعد بن عبادة وزبيب وعمر بن الخطاب والمغيرة وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله ن عمر بن الخطاب وأبو سعيد الخدرى وبلال بن الحارث وسلمة بن قيس وعامر بن ربيعة وسهل بن سعيد وتميم الدارى وأم سلمة وأنس هؤلاء أحد وعشرون رجلا من الصحابة.

. . . .

أيضا فقالوا: هذه خمسة أحاديث وليس في الحقيقة إلا واحد قد اضطربوا في إسناده.

وكذا حديث زيد بن ثابت قد اختلف فيه على سهيل بن أبي صالح فرواه ربيعة عنه عن أبيه عن أبي هريرة، ورواه زهير بن محمد عنه عن زيد بن ثابت عند ابن عدي والبيهقي، قال ابن عدي: لم يقل: عن سهيل عن أبيه عن زيد غير زهير. وقال أبو عمر في التمهيد: هذا خطأ، والصواب: عن أبيه عن أبي هريرة. وقال ابن حبان: زيد بن ثابت وهم من زهير بن محمد (عيني ٦:٣٨٢)، وقدم تقدم مثله عن أبي حاتم، فالحديث واحد وهم الراوي فيه فجعله عن زيد فقالوا: هذان حديثان. وكذلك حديث الزبيب رواه أبو داود عن أحمد بن عبدة عن عمار بن شعيب بن عبد الله الزبيب ثني أبي سمعت جدي الزبيب فصحفه بعض الرواة فقال: عن أحمد بن عبدة حدثنا عباد عن شعيب بن عبد الله بن الزبير عن أبيه عن جده الزبير بن العوام أن النبي ﷺ قضى بيمين مع الشاهد. ذكره الحافظ أبو سعيد في "كتاب الشهود" (عيني ٦:٣٨٣)، فجعلوه حديثين: أحدهما: عن زبيب وآخر عن الزبير بن العوام، وليس هو إلا حديثا واحدا قد صفحه بعض من لا معرفة له بالإسناد، فجعل الزبيب (بباءين) زبير: بباء (وراء في آخره)، وزعموا أن في الباب عن نحو من عشرين من الصحابة، فإن كان هذا هو طريق الشهرة وتعدد الطرق فعلى الشهرة السلام.

وأما حديث سرق فأخرجه ابن ماجة من رواية عبد الله بن يزيد مولى المنبعث عن رجل من أهل مصر عن سرق أن رسول الله ﷺ أجاز شهادة الرجل مع يمين الطالب وهذا فيه مجهول (عيني ٦:٣٨٢)، وأما حديث عبد الله بن عمرو فرواه محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير الليثي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وهو غير ثقة تركه غير واحد وضعفوه كما مر. وأما حديث زبيب بن ثعلبة فرواه أبو داود وقد تقدم أنه حجة لنا لا علينا، وقد صحفه[1] بعضهم فقال: زينب بنت ثعلبة، وزادوا بها عدد الرواة. وليس ذلك من الإنصاف في شيء. وأما حديث عبد الله بن عمر فأخرجه ابن عدي من رواية أبي حذافة السهمي عن مالك عن نافع عن ابن عمر. وقال: هذا بهذا الإسناد باطل. قال أبو عمر: حديث أبي حذافة منكر. وأما حديث رجل له صحبة، فأخرجه البيهقي في سننه من حديث الشافعي: أخبرنا إبراهيم بن محمد عن ربيعة بن عثمان عن معاذ بن عبد الرحمن عن ابن عباس، وآخر له صحبة، وقد ذكرنا أن إبراهيم بن محمد مكشوف الحال يرمى بالكذب، وربيعة منكر الحديث. قاله أبو حاتم، والبسط في "العمدة" للعيني (٦:٣٨٣).

---

(١) كما في رواية عند الطبراني، ذكره الهيثمي في "مجمع الزوائد".

.....

وحديث بلال بن الحارث رواه الطبراني بلفظ: أن النبي ﷺ قضى باليمين والشاهد، ورجاله ثقات، وحديث أبي سعيد رواه أيضا بهذا اللفظ وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وهو ضعيف، كما في "مجمع الزوائد" (٤: ٢٠٢)، والستة الباقون لم أقف على أحاديثهم ومن خرجها وحديث عمر ذكره ابن حزم موقوفا عليه من قوله ولم يذكر سنده، وقد صح عنه خلافه، كما سيأتي.

الجواب عن قول الحافظ: إن دعوى نسخه مردودة:

قال الحافظ: ودعوى نسخه مردودة لأن النسخ لا يثبت بالاحتمال اهـ. ورده العيني بأن قوله ﷺ: «اليمين على المدعى عليه» وقوله: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» يرد ما قاله، وكذا قوله: «شاهداك أو يمينه» مع ظاهر القرآن لأنه أوجب عند عدم الرجلين قبول رجل وامرأتين. وإذا وجد شاهد واحد فالرجلان معدومان ففي قبوله مع اليمين نفي ما اقتضته الآية (وهي غير منسوخة إجماعا. فلا بد أن يكون معارضها منسوخا أو مؤولا) ويؤيد من يدعي النسخ أن الأشعث إنما وفد سنة عشرة وقد قال له رسول الله ﷺ: «شاهداك أو يمينه» وأيضا فإنه تعالى قال: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ (واحتجوا به على وجوب عدالة الشاهد وأن لا يكون متهما في شهادته كما مر)، وليس المدعي بشاهد واجد ممن يرضى باستحقاق ما يدعيه بقوله ويمينه اهـ.

وقال الجصاص: وأيضا فلما كان حكم القرآن في الشاهدين والرجل والمرأتين مستعملا ثابتا وكانت أخبار الشاهد واليمين مختلفا فيها وجب أن يكون خبر الشاهد واليمين منسوخا بالقرآن، لأنه لو كان ثابتا لاتفق على استعمال حكمه كاتفاقهم على استعمال حكم القرآن اهـ (١: ٥١٨)، والحق أنه لا حاجة بنا إلى القول بالنسخ، بل هو خاص عندنا بقضايا تتعلق بجماعة المسلمين دون رجل معين، والخصم لا يقول بعمومه أيضا بل يخصه بالأموال، أو نقول: إن رسول الله ﷺ جعل اليمين مع الشاهد سببا للصلح دون القضاء بالدعوى بدليل حديث زبيب بن ثعلبة عند أبي داود وقد مر الكلام فيه مستوفى.

الجواب عن قول الإمام الشافعي رحمه الله: إن القضاء بشاهد ويمين لا يخالف نص القرآن:

قال الحافظ: وقال الشافعي: القضاء بشاهد، ويمين لا يخالف ظاهر القرآن لأنه لم يمنع

. . . .

أن يجوز أقل مما نص عليه (قلنا: وكيف يقول الشافعي رحمه الله ذلك وقد أجمعنا على أن قوله تعالى: ﴿فاستشهدوا عليهن أربعة منكم﴾، وقوله: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم﴾ الآية، يمنع أن يجوز في الشهادة على الزنا أقل مما نص عليه. وكذا قوله: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ وكذا قوله: ﴿فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ يمنع أن يجوز في حد القاذف والزاني أقل مما نص عليه، فكيف لا يدل قوله: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾، وقوله: ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾ على المنع من أن يجوز في الشهادة أقل مما نص عليه لا سيما وقد نص على العدد أيضا فيما إذا لم يكونا رجلين مع أن الحال تقتضى التوسع وجواز التقليل فقال: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ ولم يقل: فرجل ويمين، ولم يكتف بذلك بل نص على علة التعدد في قوله: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾، فالحق ما قاله الجصاص وغيره أن المفهوم منه الذى لا يرتاب به أحد من سامعى الآية من أهل اللغة حظر قبول أقل من شاهدين، أو رجل وامرأتين، كما مر.

الجواب عن قول الحافظ: إن الحنفية لا يقولون بالمفهوم فضلا عن مفهوم العدد:

قال: يعنى والمخالف لذلك لا يقول بالمفهوم فضلا عن مفهوم العدد، والله أعلم (٥: ٢٠٨).

قلت: لو عكس الإضراب لكان أولى فإن عدم قولنا بالمفهوم أى مفهوم الصفة والشرط مسلم، وأما عدم قولنا بمفهوم العدد ففيه خلاف. قال في "شرح مسلم الثبوت": واختلف الحنفية فيه أى في مفهوم العدد فمنهم منكر له– كالإمام فخر الإسلام وشمس الأئمة– ومنهم قائل كالطحاوى[1] وأبى بكر الرازى. قال الشيخ أبو بكر: قد كنت أسمع كثيرا من شيوخنا يقولون في المخصوص بالعدد أنه يدل على أن ما عداه حكمه بخلافه، ويؤيده ما في الهداية ردا على الشافعي: القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من إبطال العدد اهـ. وأيضا فإن النزاع في مفهوم العدد إنما هو في نفى الحكم الثابت بعدد معين عما زاد عليه كما فيه أيضا (ص٣٠٦) لا في خطر التقليل منه فيجوز عند البعض الزيادة على الخمس الفواسق المذكورة في الحديث، ولا يجوز التقليل منها اتفاقا، فلو قال أحد بحرمة قتل واحد من الخمس لكان قولا باطلا، فافهم، على أن خطر أقل من شاهدين، أو رجل وامرأتين ليس ثابتا بمفهوم العدد فقط بل بعبارة النص وفحواه ودلالته، كما مر.

---

(١) قلت: والطحاوى أعرف الناس بمذاهب العلماء لا سيما بمذهب الحنفية، فافهم.

. . . .

الجواب عن قول الإمام الشافعي في "الأم":

وقال الإمام الشافعي في الأم وغيره ما ملخصه: أنه لو كان القضاء بشاهد ويمين مخالفا للكتاب لأنه شرط في الاستشهاد أن يكون رجلين أو رجلا وامرأتين يكون إجازة شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض مخالفا له أيضا، لأنه شرط أن يكونا من رجال المؤمنين، وكذا يكون إجازة شهادة المرأة الواحدة في الولادة وغيره (من عيوب النساء) مخالفا له أيضا، وكذا يكون القضاء بالدية للمدعى في القسامة بالأيمان أيضا مخالفا اهـ.

والجواب أن الآية لم تتعرض للعقود الواقعة بين الكفار فيما بينهم أو بين المسلمين والكفار لقوله في الابتداء: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين﴾ الآية، فكيف يكون شهادة الكفار فيما سكتت عنه ولم تتعرض له مخالفا لما نطقت به، وكذا لم تتعرض لأمور لا يمكن فيه الاستشهاد لدلالة قوله: ﴿فاستشهدوا﴾ على أنه حكم ما يمكن فيه الاستشهاد من المعاملات والقسامة خارجة عنه كما لا يخفى، لأنها لا تكون إلا في قتيل وجد في محلة أو قربة ولم يدر قاتله، وكذا قوله: ﴿فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ صريح في أنه حكم ما يكون الرجال والنساء في الاطلاع عليه سواء، فلم يتعرض لما لا يمكن فيه استشهاد الرجال، ولا يطلع عليه غير النساء بل النص ساكت عنه، فليس قولنا بالقضاء بيمين المدعى في القسامة وبشهادة القابلة في الولاد مخالفا للكتاب، بل هو زيادة حكم مستقل بنفسه لم يتعرض له النص لا إثباتا ولا نفيا، بخلاف القضاء بيمين وشاهد فإنكم تجوزونه في عين تلك المعاملات التي شرط الله فيها استشهاد رجلين، أو رجل وامرأتين، فيكون مخالفا للكتاب لا محالة، ولما ثبت التعارض فالسبيل الترجيح. وترجيح الكتاب والسنة المشهورة المتفق عليها ظاهر، فيرجحان عليه، ويؤول حديث القضاء باليمين، والشاهد على ما ذكرناه سابقا.

الرد على الموفق وابن القيم في قولهما: إن الآية واردة في التحمل دون الأداء:

وقال الموفق في "المغني" (١٢:١١) وتبعه ابن القيم في "الأعلام" (٣٢:١): إن الآية واردة في التحمل دون الأداء، ولهذا قال: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾، والنزاع في الأداء اهـ. والجواب أنا أجمعنا نحن أنتم على أن حال الأداء أقوى من حال التحمل بدليل كون الكافر والعبد والصبي أهلا للتحمل دون الأداء كما مر في باب الشهادات، فإذا كان العدد شرطا عند التحمل، وهو أدنى فلأن يكون شرطا عند الأداء، وهو أقوى أولى، وهذا من باب دلالة النص

. . . .

لا من باب القياس، كما عرف في الأصول، وأيضا فيلزمكم أن لا تتفقوا باليمين والشاهد إلا لمن كان استشهد عند التحمل شهيدين أو رجلا وامرأتين وأنتم لا تلتزمونه، فلم تكن الآية واردة عندكم في شيء لا في التحمل ولا في الأداء وفيه إبطال حكم النص رأسا، ولا يخفى وهنه وبطلانه، فالقضاء بما قضى الله به ورسوله أولى من قضاء من أبطل قضاءهما.

وأيضا فلا يخفى أن الغرض من الإشهاد على العقد إنما هو إثباته عند التجاحد فقد تضمن لا محالة استشهاد الشاهدين أو الرجل والمرأتين على العقد عند الحاكم وإلزامه الحكم به، وإذا كان كذلك، فظاهر اللفظ يقتضى الإيجاب لأنه أمر فقد ألزم الله الحاكم الحكم بالعدد المذكور لقيام الإجماع على كون الأمر للوجوب ههنا. وأيضا فلو كانت الآية واردة في التحمل دون الأداء لزم رد شهادة مسلم أو حر أو بالغ أو عدل كان كافرا عند التحمل، أو عبدا، أو صبيا، أو غير عدل، ثم أسلم، أو عتق، أو بلغ، أو صار عدلا وقت الأداء لكون الإسلام والحرية والبلوغ والعدالة شرطا في الاستشهاد لقوله: ﴿فاستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ (أى الأحرار البالغين المسلمين بدليل الخطاب كما مر في باب الشهادات) ولقوله: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ وقد حملتموه على التحمل فلا بد من اشتراط كل ذلك عنده، وهو خلاف الإجماع، لأن شهادة هؤلاء المذكورين مقبولة إجماعا كما تقدم، فبطل حملكم الآية على التحمل فقط.

وأيضا: قد انتظمت الآية شيئين من أمر الشهود: أحدهما العدد والآخر الصفة، وهى أن يكونوا أحرارا مرضيين لقوله تعالى: ﴿من رجالكم﴾ وقوله: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ وبالإجماع لا يجوز إسقاط الصفة المشروطة لهم والاقتصار على ما دونها عند الأداء، فلا يجوز إسقاط العدد أيضا إذا كانت الآية مقتضية لاستيفاء الأمرين في تنفيذ الحكم بها وهو العدد والعدالة، فغير جائز إسقاط واحد منهما عند الأداء، والعدد أولى بالاعتبار من العدالة والرضا لأن العدد معلوم من جهة اليقين، والعدالة إنما نثبتها من طريق الظاهر لا من طريق الحقيقة، فلما لم يجز إسقاط العدالة المشروطة من طريق الظاهر لم يجز إسقاط العدد المعلوم من جهة الحقيقة واليقين، قاله الجصاص (١: ٥١٤).

وأيضا فقوله: ﴿ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا﴾ يدل على كون الآية واردة في الشهادة–أى أداءها– دون الاستشهاد والتحمل فقط، لأن الشهادة غير التحمل، ولأن نفى أسباب التهمة والريب ونحوه إنما يحتاج إليه عند الأداء والتجاحد، كما لا يخفى.

. . . .

وأيضا: فلما أراد الله الاحتياط فى إجازة شهادة النساء، أوجب شهادة المرأتين ثم قال: ﴿ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا﴾ فنفى ذلك أسباب التهمة والريب والنسيان، وفى مضمون ذلك ما ينفى قبول يمين الطالب والحكم به بيمينه لما فيه من الحكم بغير ما أمر به من الاحتياط والاستظهار ونفى الريب والشك. وفى قبول يمينه أعظم الريب والشك وأكبر التهمة وذلك خلاف مقتضى الآية، فافهم (الأحكام للجصاص).

الرد على ابن حزم فى قوله: إن الحنفية
يحتجون بالمرسل والضعيف، فكيف لم يحتجوا به ههنا؟

واندحض بذلك كله ما قاله ابن حزم فى "المحلى": والعجب من أصحاب أبى حنيفة يقولون دهرهم كله: المسند[1] والمرسل سواء فى كل بلية يقولون بها، ثم يردون حديث جابر بأن هذا أرسله غير الثقفى وأنه روى مرسلا من طريق سعيد بن المسيب وغيره فأعجبوا لعدم الحياء ورقة الدين إلخ (٩:٥٠٤).

قلنا: لا يعدم الحياء إلا من حرم الفقة وليس رقيق الدين إلا من فاته الدراية، فإن الحنفية إنما يقبلون المرسل، وكل حديث ضعيف إذا كان فيه حكم مستقل بنفسه لم يتعرض له النص لأن الحديث الضعيف مقدم عندهم على آراء الرجال، وأما إذا كان فيه زيادة على النص تدفع لفظه ومعناه، فلا يقبلون فيه خبر الآحاد مطلقا، ولو كان مسندا بأصح الأسانيد، لأن خبر الواحد لا يصلح معارضا للقطعى وقد أمرنا الله ورسوله بمراعاة الحدود وأن ننزل الأشياء منازلها، والذى ذكرنا من علة الإرسال والانقطاع، وضعيف الرواة فى أحاديث الباب كله لإلزام الخصم، وإلا فقد بينا أنها لو صحت وسلمت من العلل كلها لم تصلح للزيادة على النص لكونها آحادا، وإنما العجب ممن يرد المراسيل، والأحاديث الضعاف برأيه مطلقا سواء عارضت الكتاب، والسنة المشهورة، أو لم تعارض، فانظر من هو عديم الحياء ورقيق الدين؟

قال: وعجب آخر وهو أنهم يقضون بالنكول فى الدماء (كلا! فإنهم لا يقضون بالنكول فى الحدود والقصاص) والأموال فيعطون المدعى بلا شاهد ولا يمين لكن بدعواه المجردة (كلا! بل بنكول المدعى عليه عن اليمين) وإن كان يهوديا أو نصرانيا برأيهم الفاسد (كلا! بل بالنصوص،

---

(١) لم نقل بذلك قط، بل المسند أولى عندنا من المرسل وكان المرسل حجة أيضا إذا لم يعارض أقوى منه، كما مر فى المقدمة.

٥١١٧- أنبأنا ابن عيينة أخبرنى عمرو بن دينار عن أبى جعفر أن العباس بن عبد المطلب قال لعمر بن الخطاب: إن رسول الله ﷺ أقطع لى البحرين. فقال له عمر: شهودك من؟ قال: المغيرة بن شعبة، قال: ومن معه؟ قال: ليس معه أحد. قال عمر:

كما سيأتى) ويردون الحكم باليمين والشاهد اهـ. قلنا: إنما نقضى بالنكول لكونه إقرارا من المدعى عليه بحق المدعى والمرأ يؤخذ بإقراره إجماعا، ولو كان خصمه يهوديا، أو نصرانيا، أو مجوسيا، أو وثنيا، وليس الحكم بالنكول مخالفا للنص لكونه ساكتا عما إذا لم يحلف المدعى عليه، وقد ورد فى الأخبار ما يدل على القضاء بالنكول فقضينا به، وذلك عين الاتباع للنص والأثر، ولكن أهل الظاهر لا يفقهون.

وأيضا: فمن أخبرك أن الحنفية تركوا حديث القضاء بالشاهد واليمين؟ فقد مر أنا عملنا به فى بعض القضايا وجعلنا الشاهد واليمين سببا للصلح فى بعضها كما فعله النبى ﷺ، ولا دليل فى لفظ الحديث على العموم وكل ما رميت الحنفية به من العظائم فى زعمك فقد ارتكبت ما هو أشد منها فى عملك بحديث الشاهد واليمين، فإنك لا تعمل به فى الحدود والقصاص ولا معنى له، لأن تخصيص للخبر بلا دليل مع أنك قائل بعمومه، وأيضا فقد ألغيت قول الله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ لأن أحدا لا يعجز عن أن يحلف مع الشاهد الواحد، فأى حاجة إلى شاهد آخر؟ فكان ذكره لغوا عندك.

وأيضا: فقد رجحت اليمين على الشاهد، لأن المرأة إذا ادعت تقضى لها بيمينها مع الشاهد مع أنها لو كانت شاهدة لم تقض بشهادتها مع الواحد. وأيضا يلزمك جواز شهادة الكافر على المسلم إذا كان المدعى كافرا والمدعى عليه مسلما وقضيت عليه بشاهد واحد ويمين المدعى، وهذا لو كان شاهدا وحلف على شهادته خمسين يمينا لم تقبل شهادته ولا يمينه على المسلم. وإذا ادعى لنفسه وحلف استحق ما ادعى بقوله ويمينه مع أنه غير مرضى ولا مأمون لا فى شهادته ولا فى أيمانه، وكذلك شهادة الفاسق مردودة بالنص، ولو كان مدعيا معه شاهد واحد استحق ما ادعاه بيمينه مع أن لا عبرة بشهادته ولا يمينه، وفى كل ذلك دليل على بطلان قولك وتناقض مذهبك، فافهم، ولا تجعل بالإنكار على الأئمة الهدى، فتندم.

قوله: أنبأنا ابن عيينة إلخ. دلالة قوله: فأبى عمر أن يأخذ باليمين مع الشاهد على أنه لا يقضى بالشاهد مع يمين المدعى فى الأموال ظاهرة، وتبين بذلك ضعف ما ورد فى بعض الروايات أن عمر قضى باليمين مع الشاهد الواحد، كما فى "المحلى" بلا سند (٩:٣:٤٠٣).

فلا إذن، فأبى عمر أن يأخذ باليمين مع الشاهد، فقال له العباس شيئًا، فقال عمر لابن عباس: يا عبد الله! خذ بيد أبيك فأقمه، رواه عبد الرزاق فى "المصنف" (كنز العمال)، وسنده صحيح مع إرساله (٢: ٣٠٨).

وأما ما رواه الدارقطنى من طريق جعفر بن محمد عن أبيه عن على رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى. قال جعفر: والقضاة يقضون بذلك عندنا اليوم (٢: ٥١٦). ومن طريق أبى بكر بن أبى سبرة عن أبى الزناد عن عبد الله بن عامر قال: حضرت أبا بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم يقضون باليمين مع الشاهد اهـ. ففى الأول طلحة بن زيد قد تركه الأئمة ورموه بالوضع، كما فى "التهذيب" (٤: ١٦)، وفى الثانى أبو بكر بن أبى سبرة رماه أحمد وابن عدى بالوضع وضعفه آخرون، وقد ذكرنا أن حديث جعفر بن محمد عن النبى ﷺ فى هذا الباب مضطرب جدا، فلا حجة فيه، كيف وفى سنده متهم بالوضع والكذب.

قال البيهقى: ورواه أبو بكر بن أبى سبرة عن أبى الزناد عن عبد الله بن عامر حضرت أبا بكر وعمر وعثمان يقضون باليمين مع الشاهد ثم قال: والرواية فيه عنهم ضعيفة وهى عن على وأبى مشهورة اهـ. ورده صاحب "الجوهر النقى" وقال: من نظر فى الرواية عنهما عرف أنها عنهما أيضا ضعيفة. ثم قال البيهقى: وفيما روى سليما عن ربيعة أن عمر بن الخطاب كتب بذلك إلى شريح وهو وإن كان منقطعا (قلت: بل معضلا) ففيه تاكيد لرواية ابن أبى سبرة.

قلت: ابن أبى سبرة ضعفه البيهقى رماه أحمد بالوضع، وذكره الذهبى فى كتاب الضعفاء ومثل هذا كيف يتقوى بهذا المنقطع. وأيضا فرواية ابن أبى سبرة فيها ذكر الثلاثة وهذا الأثر المنقطع مقصور على عمر وحده اهـ (٢: ٢٤٩).

قلت: وقول ربيعة هذا يعارضه قول الزهرى: إنه بدعة أول من قضى به معاوية، وقول عطاء: كان الأمر على غير ذلك حتى كان عبد الملك، وقول عمر بن عبد العزيز: أنا وجدنا الناس على غير ذلك ومنع من القضاء بالشاهد واليمين، وقول جعفر بن محمد فى حديث المتن: فأبى عمر أن يأخذ باليمين مع الشاهد وهو مرسل صحيح الإسناد. فهؤلاء فى عددهم أولى بمعرفة قضايا الخلفاء من ربيعة وحده، وبعد التسليم فإنها حكاية فعل لا عموم لها، وقد قلنا بجواز القضاء بالشاهد واليمين فى بعض القضايا وبجعلها سببا للصلح فى بعضها، كما تقدم، وهذا هو الجواب عما رواه النسائى من حديث أبى الزناد عن ابن أبى صفية الكوفى أنه حضر شريحا فى مسجد

٥١١٨- وقال ابن حزم: وروينا إنكار الحكم به عن الزهرى وقال: هو بدعة مما أحدثه الناس وأول من قضى به معاوية.

الكوفة قضى باليمين مع الشاهد اهـ عينى (٦:٣٨٣).

وأما ما روى عن عمر بن عبد العزيز أنه قضى باليمين مع الشاهد وأنه كتب إلى عامله بالمدينة أن يقضى به فقد صح عنه رجوعه عن ذلك ومنعه من القضاء إلا بشاهدين أو رجل وامرأتين كما مر، وأما قول الموفق: وليس هو أى قوله ﷺ: ﴿البينة على المدعى واليمين على من أنكر﴾ للحصر اهـ (١٢:١١)، فقد رده هو نفسه فى (باب رد اليمين) (١٢:١٢٤)، وسلم كونه للحصر، ورد به على الشافعى قوله برد اليمين على المدعى إذا نكل المدعى عليه، وهل هذا إلا تهافت من القول وتناقض فيه، وأما قوله: بدليل أن اليمين تشرع فى حق المودع إذا ادعى رد الوديعة وتلفها وفى حق الأمناء لظهور جناياتهم وفى حق الملاعن وفى القسامة وتشرع فى حق البائع والمشترى إذا اختلفا فى الثمن والسلعة قائمة اهـ فمبناه الغفلة عن معنى المدعى والمدعى عليه.

قال فى "الهداية": المدعى من لا يجبر على الخصومة إذا تركها، والمدعى عليه من يجبر على الخصومة. ومعرفة الفرق بينهما من أهم ما يبتنى عليه مسائل الدعوى. قال محمد رحمه الله فى الأصل: المدعى عليه هو المنكر. وهذاصحيح لكن الشان فى معرفته والترجيح بالفقه عند الحذاق من أصحابنا رحمهم الله، لأن الاعتبار للمعانى دون الصور، فإن المودع إذا قال: رددت الوديعة فالقول له مع اليمين، وإن كان مدعيا للرد صورة لأنه ينكر الضمان اهـ.

وأما اللعان والقسامة فكلاهما وردا على خلاف القياس، ألا ترى ما فى اللعان من تكرار الأيمان أربع مرات والخامسة باللعنة والغضب وما فى القسامة من عدد الخمسين، وأن الأيمان فى اللعان قامت مقام حد الفرية فى حق الزوج ومقام حد الزنا فى حق المرأة، فوجب أن يقتصر على مورد الحديث، ولا يقاس عليه، وإن أبيتم إلا القياس فابدأوا فى سائر القضايا بيمين المدعى ثم ردوها على المدعى عليه، فإذا نكل ردوها على المدعى كما هو الحكم فى اللعان حيث يبدأ بيمين الزوج اتفاقا ثم بيمين المرأة وفى القسامة عندكم وعند الشافعية حيث قلتم بالبداءة بأيمان المدعين، فإن لم يحلفوا رددتم اليمين على المدعى عليهم، فإن نكلوا حلفتم المدعين وإلا فقد أبطلتم القياس.

قال ابن حزم: وإنما فى هذا الحديث تحليف المدعين أولا خمسين يمينا بخلاف جميع الدعاوى ثم رد اليمين على المدعى عليهم بخلاف قولهم، فمن أين رأوا أن يقيسوا عليه ضده من تحليف المدعى عليه أولا، فإن نكل حلف المدعى ولم يقيسوا عليه فى تبدية المدعى فى سائر

٥١١٩- وقال عطاء: أول من قضى به عبد الملك بن مروان وأشار إلى إنكاره الحكم بن عتيبة.

الدعاوى وأن يجعلوا الأيمان فى كل دعوى خمسين يمينا، فهل فى التخليط وخلاف السنن وعكس القياس وضعف النظر أكثر من هذا؟ (٩: ٣٧٩).

وأما مشروعية اليمين فى حق البائع والمشترى إذا اختلفا فى الثمن والسلعة قائمة فلكون كل واحد منهما مدعيا ومدعى عليه كما سيأتى، وبالجملة فقول أبى حنيفة وأصحابه أقوى ما يكون رواية ودراية فى هذا الباب، وعمدتهم فى ذلك نص الكتاب والسنة المشهورة المتلقى بالقبول عند أولى الألباب، وحديث القضاء بالشهادة واليمين مع ما فيه من كلام المتقدمين والمتأخرين من أئمة الفقهاء وأجلة المحدثين ليس بمشهور ولا متلقى بالقبول، فلا يصلح معارضا لما هو أقوى منه كما تقرر فى الأصول، وظنى أن تائيد الإمام بهذا النمط بأبسط وجه فى هذا الباب مما قد تفردت به من بين الأصحاب، فاغتنم هذا التحقيق الأنيق، فعسى أن لا تجد مثله فى غير هذا الكتاب، والحمد لله العلى الوهاب الملهم الموفق للحق والصواب، وصلى الله على سيدنا النبى محمد أفضل من أوتى الحكمة وفصل الخطاب، وعلى آله خير آل وأصحابه خير أصحاب.

تتمة: روى الدارقطنى من طريق محمد بن الحسن نا حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» (وسنده حسن)[1].

وروى من طريق عبد العزيز بن عبد الرحمن (الجزرى وهو ضعيف وتابعه عبد الله بن عبد الرحمن القرشى وإسحاق بن خالد بن يزيد عند ابن خسرو فى "مسنده" قالا، نا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن شريح عن عمر عن النبى ﷺ قال: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» زاد ابن خسرو: إذا أنكر (٢: ٥١٧) (دارقطنى ٢: ٢٧١ جامع المسانيد).

وأخرج الدارقطنى من طريق طلحة بن مصرف عن مجاهد عن ابن عمر أن النبى ﷺ قال: «المدعى عليه أولى باليمين إلا أن تقوم بينة». والحديث أخرجه ابن حبان فى صحيحه أيضا من طريق مجاهد عن ابن عمر (التعليق المغنى ٢: ٥١٧).

ولا شك أن الشاهد الواحد لا يسمى بينة، كما مر بما أغنانا عن الإعادة، فعلى مقتضى

---

(١) ورواه أبو حنيفة أيضا عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده هكذا، كما فى "جامع المسانيد" (٢: ٢٧٠).

٥١٢٠- وروى عن عمر بن عبد العزيز الرجوع إلى ترك القضاء به لأنه وجد أهل الشام على خلافه، ومنع منه ابن شبرمة وأبو حنيفة وأصحابه اهـ من "المحلى" ولم يعل شيئا من تلك الآثار بشيء، ففيه تصحيح لبعض ما ذكرنا من الآثار عن الجصاص تعليقًا، فإن جزم ابن حزم بشيء حجة عند المحدثين، كما مر ذكره في "المقدمة".

الحديث يكون المدعى عليه أولى باليمين دون المدعى ولو شهد له شاهد، لأن مفاده أنه إذا لم يكن بينة فالمدعى عليه أحق باليمين. وأخرج من طريق مروان بن معاوية عن حجاج بن الصواف ثنى حميد بن هلال عن زيد بن ثابت قال: قضى رسول الله ﷺ أن من طلب عند أخيه طلبة من غير شهداء[1] فالمطلوب أولى باليمين وسنده صحيح.

قلت: فلا يكون المدعى أولى باليمين مع الشاهد الواحد لكونه طالبا من غير شهداء. وأخرج أيضا من طريق ابن وهب أخبرني يزيد بن عياض (ضعيف بالمرة ومع ذلك روى عنه الأجلة الثقات كأنس بن عياض وابن وهب ويزيد بن هارون وابن أبي فديك وغيرهم. وليس أدنى حالا من محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير الليثي بل هو أرفع منه) عبد الملك بن عمر (وفي نسخة ابن عبيد وهو من رجال النسائي) عن خرنيق بنت الحصين (صحابية ذكرها الحافظ في "الإصابة" وهي أخت عمران بن الحصين أسلمت وبايعت) عن عمران بن الحصين قال: أمر رسول الله ﷺ بشاهدين على المدعى واليمين على المدعى عليه اهـ (٢:٥١٨).

وفيه رد على من فسر البينة في حديث: البينة على المدعى بما يبين الحق أعم من أن يكون شاهدا واحدا مع اليمين، والحديث ذكرناه اعتضادا لا احتجاجا به، ولا شك أنه صالح للاعتضاد، زاد به عدد رواة الحديث، وفيه رد للقضاء بشاهد واحد مع يمين المدعى لما فيه من التصريح بأنه ﷺ أمر المدعى بشاهدين، ويؤيده حديث زيد بن ثابت المتقدم. وبالجملة فحديث: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» حديث مشهور متلقى بالقبول، وقاعدة كبيرة من قواعد الشرع، وهو ينفي القضاء بيمين وشاهد ورد اليمين على المدعى بعد نكول المدعى عليه، والذي روى في القضاء باليمين والشاهد، أو في رد اليمين ليس متلقى بالقبول، ولا مشهورا، فلا يصلح معارضا للسنة المشهورة والكتاب. فهو إما مؤول، أو متروك بالمعارضة، وقد تقدم تأويله، فتذكر.

---

(١) أقل الجمع اثنان اتفاقًا.

باب القضاء بالنكول وأنه كالإقرار

٥١٢١- حدثنا محمد بن يحيى ثنا عمرو بن أبى سلمة أبو حفص التنيسى عن زهير عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ قال: «إذا ادعت المرأة طلاق زوجها فجاءت على ذلك بشاهد عدل استحلف[1] زوجها، فإن حلف بطلت شهادة الشاهد، وإن نكل فنكوله بمنزلة شاهد آخر وجاز طلاقه. رواه ابن ماجه فى "سننه" (ص١٤٨) والدارقطنى (٢:٤٥٢) بهذا السند هكذا بلفظه، وسنده إلى عمرو بن شعيب صحيح على شرط البخارى، فإن محمد بن يحيى هو الذهلى الإمام الحافظ الحجة أخرج له الجماعة إلا مسلم، وعمرو بن أبى سلمة من رجال الجماعة صدوق، وثقه ابن سعد ويونس وغيرهما، وزهير هو ابن محمد التميمى من رجال الجماعة ثقة، وابن جريج من رجال الجماعة لا يسأل عنه.

باب القضاء بالنكول وأنه كالإقرار

قوله: حدثنا محمد بن يحيى إلخ. قال العبد الضعيف: ولا يخفى على الحاذق الفطن أن أحاديث الباب كما توجب القضاء بالنكول كذلك ترد القضاء باليمين والشاهد ورد اليمين على المدعى أيضا، وقوله ﷺ: «إذا ادعت المرأة طلاق زوجها فجاءت على ذلك بشاهد عدل استحلف زوجها» صريح في أن الشاهد الواحد لا يوجب استحقاق المدعى شيئا بيمينه، ولو كان كذلك لقال: استحلف المدعية ولم يستحلف الزوج. وأصرح منه قوله: فإن حلف بطلت شهادة الشاهد، ففيه دلالة على أن الشاهد الواحد لا يفيد المدعى شيئا مع حلف المدعى عليه.

وقوله: وإن نكل فنكوله بمنزلة شاهد آخر وجاز طلاقه، صريح فى القضاء بالنكول، وأنه كشهادة المدعى عليه للمدعى بحقه، وليس معناه أنه لا يقضى بنكوله إذا لم يكن للمدعى شاهد، لأنه ﷺ حيث جعل نكول المدعى عليه بمنزلة شهادته للخصم، وشهادة الخصم لخصمه إقرار منه بحقه، والمرأ يؤخذ بإقراره إجماعا فلا بد من القضاء بانكول مطلقا، سواء كان للمدعى شاهد

---

(١) واذكر ما كتبنا فى حاشية الباب السابق أن الاستحلاف يجرى فى الطلاق عندنا بلا خلاف، سواء ادعت الطلاق قبل الدخول أو بعده صرح به فى "البحر" (٧:٢٠٩)، وقد أغرب صاحب إنجاح الحاجة حيث قال: الحديث مخالف لمذهب الحنفية فإن عندهم نصاب الشهادة فى الحقوق من المال والنكاح والطلاق رجلان أو رجل وامرأتان، انتهى. فحمل الحديث على القضاء بشاهد واحد وليس كذلك، بل فيه القضاء بنكول المدعى عليه عن اليمين وهو عين مذهب الحنفية، فافهم.

صحيفة عمرو بن شعيب

وقال ابن القيم في "الإعلام": قد احتج الأئمة الأربعة والفقهاء قاطبة بصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ولا يعرف في أئمة الفتوى إلا من احتاج إليها واحتج بها، وإنما طعن فيها من لم يتحمل أعباء الفقه والفتوى، كأبي حاتم وابن حزم وغيرهما اهـ. فالحديث حسن صحيح صالح للاحتجاج به.

٥١٢٢- حدثنا يزيد بن هارون عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أن أباه باع عبداً له بثمانمائة درهم بالبراء، ثم إن صاحب العبد خاصم فيه ابن عمر إلى عثمان فقال عثمان لابن عمر: احلف بالله لقد بعته وما به من داء. فأبى ابن عُمر من أن يحلف، فرد عليه عثمان العبد، رواه أبو عبيد (المحلى)، وسنده صحيح رجاله رجال الجماعة.

أولا. قال الموفق في "المغني": إن الأئمة أجمعت على صحة الإقرار، ولأن الإقرار إخبار على وجه ينفي عنه التهمة والريبة، فإن العاقل لا يكذب على نفسه كذبا يضربها، ولهذا كان آكد من الشهادة، فإن المدعى عليه إذا اعترف لا تسمع عليه الشهادة وإنما تسمع إذا أنكر اهـ (٥: ٢٧١).

وبالجملة فجعل النبي ﷺ نكول المدعى عليه بمنزلة شاهد آخر للمدعي دليل على كونه بمنزلة الإقرار، وبالإجماع لا حاجة في الإقرار إلى التكرار فلا مفهوم لقوله: شاهد آخر. وإنما ذكر لفظ الآخر اتفاقا لكون القضية مفروضة في مدع له شاهد واحد والله تعالى أعلم. واندحض بذلك قول ابن حزم في "المحلى" أنه لم يأت نص بكون النكول بمنزلة الإقرار لا في كتاب ولا في سنة اهـ. فهذا نص من السنة صريح في ما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه ومن تبعهم ولكن أهل الظاهر لا يفقهون.

قوله: حدثنا يزيد بن هارن إلخ. دلالته على القضاء بنكول المدعى عليه من اليمين ظاهرة، فإن عثمان رضي الله عنه رد العبد على ابن عمر رضي الله عنهما حين أبى أن يحلف. وأورد عليه ابن حزم أنه من العجب أن يكون حكم عثمان بعضه حجة وبعضه ليس بحجة؛ لأنه لم يجز البيع بالبراءة إلا في عيب لم يعلمه البائع وهذا خلاف قولكم اهـ ملخصا (٩: ٣٧٦). قلنا: لا عجب فيه فإنا أخذنا فيه بقول ابن عمر لكونه أشبه بالسنة وأقرب إلى القياس، كما مرت الإشارة إلى ذلك في (باب البيع بالبراءة) وأخذنا في القضاء بالنكول بقول عثمان، لكون أشبه بالسنة التي فتحنا بها الباب ولم يعرف له مخالف في ذلك من الصحابة.

٥١٢٣- حدثنا حفص بن غياث عن ابن جريج عن ابن أبى مليكة عن ابن عباس أنه أمر ابن أبى مليكة أن يستحلف امرأة فأبت أن تحلف فألزمها ذلك. رواه ابن أبى شيبة (زيلعى ٢:٢١٩)، والمحلى (٩:٣٧٣)، واللفظ له: وزاد أبو نعيم فيه عن إسماعيل بن عبد الملك الأسدى عن ابن أبى مليكة: فإن لم تحلف فضمنها اهـ وإسماعيل هذا من رجال أبى داود والترمذى وابن ماجه روى عنه الثورى والحمانى وعيسى بن يونس ووكيع وأبو نعيم وغيرهم، تركه يحيى القطان ثم كتب عن سفيان عنه وقال ابن معين: ليس به بأس، وهو توثيق منه، ولينه أبو حاتم، وقال البخارى: يكتب حديثه. وقال ابن عدى: هو ممن يكتب حديثه، وضعفه آخرون (تهذيب ١:٣١٦)، فهو حسن الحديث، وزيادة مثله مقبولة، وجهله ابن حزم، والأمان مرتفع من تجهيله كما مر فى المقدمة.

وأما قوله: إن مالك بن أنس روى هذا الخبر عن يحيى بن سعيد الأنصارى عن سالم بن عبد الله فقال فيه عن أبيه فأبى أن يحلف وارتجع العبد، فدل هذا على أنه اختار أن يرتجع العبد فرده إليه عثمان برضاه، فبطل بهذا أن يصح عن عثمان القضاء بالنكول اهـ فلا راحة له فيه لأن الارتجاع بمعنى الاسترداد وهو مطاوع للرد، يقال: رده عليه فاسترده، وارتجعه سواء كان بالرضا أو بدونه، فلا منافاة بينه وبين ما رواه يزيد بن هارون عن يحيى بن سعيد أن عثمان رده عليه، ولا دلالة فى لفظ الاسترداد والارتجاع على الرضا أصلا، ومن ادعى فعليه البيان، وإنكار ابن عمر من ارتجاعه أولا حتى احتاج خصمه إلى الاستعداء عليه من عثمان دليل على عدم رضاه به، فالظاهر أنه ارتجع العبد لحكم عثمان لا برده عليه برضاه، ولا يجوز صرف الكلام عن الظاهر بمجرد الاحتمال، وإلا لم يصح لأحد أبدا استدلال.

قوله: حدثنا حفص بن غياث، إلخ. دلالته على القضاء بالنكول ظاهرة، وأغرب ابن حزم حيث قال: ليس فيه أن ابن عباس ألزم الغرامة بالنكول، إذ ليس للغرامة فى الخبر ذكر أصلا اهـ (٩:٣٧٦). قلنا: لا حاجة إلى ذكره لأنه هو المفهوم من سياق الخبر وحمله على أنه ألزمها اليمين تأويل بعيد لا يرتضيه أحد من له إلمام باللسان ومسكة بالعلم. لا سيما وقد وقع التصريح بإلزام الغرامة فيما رواه أبو نعيم عن إسماعيل بن عبد الملك الأسدى وقول ابن حزم: إنه مجهول لا يدرى أحد من هو؟ رد عليه، فقد روى عنه الثورى والحمانى ووكيع وأبو نعيم وغيرهم، ولا يكون مجهولا من روى عنه الأجلة من الثقات، وقد أخرج له أصحاب السنن ولكن ابن حزم مسرف فى تجهيل المعروفين.

٥١٢٤- وأخرج الطحاوى فى "مشكله" عن عبد الله بن عون من أهل فلسطين قال: أمرت امرأة وليدة لها أن تضطجع عند زوجها، فحسب أنها جاريته فوقع عليها وهو لا يشعر، فقال عثمان: حلفوه أنه ما يشعر، فإن أبى أن يحلف فارجموه، وإن

قوله: وأخرج الطحاوى إلخ. قال بعض الأحباب: إن فى حديث عثمان ما هو خلاف مذهب الحنيفة، وهو الاستحلاف فى حدود القضاء بالنكول فيها وحد الزوجة الآمرة اهـ.

قلت: ولكنه مع ذلك موافق لمذهب الحنفية فى وجوب الحد بوطئ امرأة وجدها على فراشه خلافا للأئمة الثلاثة، قال المحقق فى "الفتح" تحت قول الهداية: ومن وجد امرأة على فراشه فرطئها فعليه الحد اهـ، خلافا للأئمة الثلاثة -مالك والشافعى وأحمد- قاسوها على المزفوفة بجامع ظن الحل.

لنا: أن المسقط شبهة الحل ولا شبهة ههنا أصلا سوى أن وجدها على فراشه، ومجرد وجود امرأة على فراشه لا يكون دليل الحل ليستند الظن إليه، وهذا لأنه قد ينام على الفراش غير الزوجة من حبائبها الزائرات وقراباتها، فلم يستند إلى ما يصلح دليل حل فكان كما لو ظن المستأجر للخدمة أو المودعة حلالا فوطئها فإنه يحد اهـ (٥: ٤٠). أى ولو ادعى عدم الشعور بأن قال: ظننتها امرأتى، أو جاريتى، كما فى حديث الباب، فإن الرجل لم يقل: ظننت أن جارية امرأتى تحل لى، ولا أنها أحلتها له، وإنما ادعى عدم الشعور بها، ودعوى عدم الشعور غير مسموعة، لأنه لا اشتباه بعد طول الصحبة ولو أعمى، ولأنه يمنكه التمييز بالسؤال وغيره، فعلى مذهب الحنفية يجب الحد ولا حاجة إلى الاستحلاف ولا إلى النكول، ولا حد عليه عند الثلاثة ولا يستحلف. وبالجملة فحديث الباب يوافقنا فى إيجاب الحد على من وطئ امرأة وجدها على فراشه، وفى كون النكول بمنزلة الإقرار فى الجملة يخالفنا فى الاستحلاف، وفى القضاء بالنكول فى هذا الموضع بخصوصه، ويخالف الجمهور فى إيجاب الحد والاستحلاف والشافعية فى القضاء بالنكول مطلقا.

قال الموفق فى "المغنى": الضرب الثانى حقوق الله تعالى، وهى نوعان: أحدهما: الحدود فلا تشرع فيها يمين ولا نعلم فى هذا خلافا، لأنه لو أقر ثم رجع عن إقراره قبل منه وخلى من غير يمين، فلأن لا يستخلف مع عدم الإقرار أولى، ولأنه يستحب ستره والتعريض للمقربه بالرجوع عن إقراره وللشهود بترك الشهادة والستر عليه. قال عليه السلام لهزال فى قصة ماعز: «يا هزال! لو سترته بثوبك لكان خيرا لك» فلا تشرع فيه يمين بحال اهـ (١٢: ١٢٨)، فاستحلاف الواطئ فى حديث الباب لم يقل به أحد من أئمة المذاهب، وإذا كان كذلك فلا يتم به الاستدلال على كون

حلف فاجلدوه مائة جلدة واجلدوا امرأته مائة جلدة، وجلدوا الوليدة الحد. قال الطحاوى: لا نعلم له مخالفًا من الصحابة ولا منكرًا عليه، يعنى فى الحكم بالنكول وأنه كالإقرار (زيلعى ٢:٢١٩).

النكول بمنزلة الإقرار فى غير هذا الموضع، لأنه فرع جواز القضاء بالنكول فى هذا الموضع ولا قائل به، ولكنا ذكرناه فى المتن تبعا لبعض الأحباب، وقد تبع فى ذلك الطحاوى حيث قال: فحكم عثمان فى هذا الحديث للنكول بحكم الإقرار ولا نعلم له مخالفا من الصحابة ولا منكرا عليه منهم إياه وفى ذلك ما قد شد ما وصفناه اهـ (١:٢٣٧) من "المختصر من مشكل الآثار".

ولا حجة له فيه، لأنه لو صح به الإجماع على كون النكول بحكم الإقرار يصح به الإجماع على الاستحلاف فى الحدود والقضاء بالنكول فيها أيضا، وهو خلاف ما ذهب إليه فقهاء الأمصار، كيف والحد فى مثل ذلك مختلف فيه بين الصحابة، فقد روى عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرنى عمرو بن دينار أنه سمع طاوسا يقول: قال ابن عباس: إذا أحلت امرأة الرجل أو ابنته أو أخته له جاريتها فليصبها وهى لها فليجعل به بين وركيها. قال ابن جريج: وأخبرنى ابن طاوس عن أبيه أنه كان لا يرى به بأسا وقال: هو حلال فإن ولدت فولدها حر والأمة لامرأته ولا يغرم الزوج شيئا. قال ابن حزم فى "المحلى": أما قول ابن عباس فهو عنه وعن طاوس فى غاية الصحة ولكنا لا نقول به اهـ (١١:٢٥٨). ولا يخفى أن أمر الزوجة وليدتها بأن تضطجع عند زوجها إحلال[1] له وطئ أمتها وهو صحيح عند ابن عباس كإعارة ما سواها من الأموال فى إباحة الانتفاع بها، فلم يجب به الحد على الزوج ولا على الوليدة ولا على المرأة، وإذا لم يصح الإجماع على وجوب الحد لم يصح على ما سواه مما اشتمل عليه الخبر.

فالحق أن ذلك اجتهاد من عثمان رضى الله عنه حيث رأى الحد واجبا على الواطئ والموطوئة جميعا وقد أصاب فى ذلك لأن إعارة الفروج لا تحل عند الجمهور، وشذ ابن عباس

---

(١) ولو نوزع فى وجود الإحلال فلا شك أنه وطئ جارية امرأته بإذنها ولا إجماع فى وجوب الحد عليه. قال الموفق فى "المغنى" (١٠:١٥٧): إذا وطئ جارية امرأته بإذنها فإنه يجلد مائة ولا يرجم إن كان ثيبا، وحكى عن النخعى أنه يعزر ولا حد عليه، لأنه يملك امرأته فكانت له شبهة فى مملوكتها، وعن عمر وعلى وعطاء وقتادة والشافعى ومالك أنه كوطئ الأجنبية سواء أحلتها له، أو لم تحلها، لأنه لا شبهة له فيها لأنه إباحة لوطئ محرمة عليه. وعن ابن مسعود والحسن: إن كان استكرهها فعليه غرم مثلها وتعتق، وإن كانت طاوعته فعليه غرم مثلها ويملكها، لأن هذا يروى عن النبى رواه ابن عبد البر وقال: هذا حديث صحيح اهـ.

٥١٢٥- حدثنا شريك عن مغيرة عن الحارث قال: نكل رجل عند شريح عن

بالقول بإباحتها، ورأى أن دعوى عدم الشعور بها غير مسموعة، وهو كذلك عندنا، ورأى الاستخلاف احتيالا للدرء، فإن الحدود تندرئ بالشبهات، وهو منازع في ذلك، لأن دعواه به عدم الشعور بها إن كان شبهة يندرئ بها الحد، فلا معنى للاستحلاف لما فيه من معنى الإثبات وهو ينافي الدرء والإسقاط ولا معنى للقضاء بالنكول ههنا، لأنه وإن كان بمنزلة الإقرار، فليس كصريح الإقرار، فلا يصح الحكم به فيما يندرئ بالشبهات فافهم، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

قوله: حدثنا شريك إلخ. دلالته على القضاء بالنكول ظاهرة، وبه تبين أن ما روى عن شريح أنه كان يرد اليمين على المدعى بعد نكول المدعى عليه أو كان يقضى بشاهد ويمين ليس على عمومه بل حكاية قضية حال تحتمل وجوها عديدة قد تقدمت الإشارة إليها.

تقبل البينة لو أقامها المدعى بعد يمين المدعى عليه
وإذا نكل المدعى عليه عن اليمين وقضى عليه بالنكول لا تسمع يمينه بعده:

وفى الأثر دلالة على أن المدعى عليه إذا نكل، وقضى عليه بالنكول، ثم أراد أن يحلف لا يلتفت إليه والقضاء على حاله "در" (٤:٦٥٣ مع الشامية)، وفيه أيضا: وتقبل البينة لو أقامها المدعى بعد يمين المدعى عليه وإن قال قبل اليمين: لا بينة لى. "سراج" خلافا لما فى شرح المجمع عن المحيط (لأن حكم اليمين انقطاع الخصومة للحال) إلى غاية إحضار البينة وهو الصحيح. قيل: انقطاعها مطلقا. (شامى) كما تقبل البينة بعد القضاء بالنكول عند العامة وهو الصحيح لقول شريح: اليمين الفاجرة أحق أن ترد من البينة العادلة، ولأن اليمين كالخلف عن البينة فإذا جاء الأصل انتهى الخلف كأنه لم يوجد أصلا (بحر) اهـ.

قال ابن حزم فى "المحلى": روينا من طريق وكيع نا سفيان الثورى عن هشام بن حسان عن ابن سيرين قال: كان شريح يستحلف الرجل مع بينته ويقبل البينة بعد اليمين ويقول: البينة العادلة أحق من اليمين الفاجرة. وقال البخارى: وقال طاوس وإبراهيم وشريح: البينة العادلة أحق من اليمين الفاجرة. قال الحافظ: أما قول شريح فوصله البغوى فى الجعديات من طريق ابن سيرين عنه قال: من ادعى قضائى فهو عليه حتى يأتى ببينة، الحق أحق من قضائى، الحق أحق من يمين فاجرة. وذكر ابن حبيب فى الواضحة بإسناد له عن عمر قال: البينة العادلة خير من اليمين الفاجرة اهـ (٥:٢١٢).

اليمين، فقضى شريح عليه، فقال الرجل: أنا أحلف، فقال شريح: قد قضى قضائى. رواه

قال ابن حزم: وبالحكم على الحالف إذا أقام الطالب بينة بعد يمين المطلوب يقول سفيان الثورى والليث بن سعد وبه يقول أبو حنيفة والشافعى وأحمد وإسحاق. وقال مالك: إن عرف الطالب أن له بينة فاختار تحليف المطلوب فقد سقط حكم بينة ولا يقضى له بها إن جاء بها بعد ذلك، وأما إن لم يعرف أن له بينة فاختار تحليف المطلوب فحلف ثم وجد بينة فإنه يقضى له بها. وقد روى عنه أنه قال: إن قال الطالب: إن له بينة بعيدة ولكن أحلفه لى الآن ثم إن حضرت بينتى أتيت بها فإنه يجاب إلى ذلك ويحلف له المطلوب ثم يقضى له بينة إذا أحضرها، وقد روى نحو هذا عن شريح. قال ابن حزم: ولا متعلق لأبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بشريح، لأنهم قد خالفوه فى تحليفه مقيم البينة مع بينة، ومن الباطل أن يكون قول شريح حجة فى موضع وغير حجة فى موضع. قلنا: لا بدع فى أن يؤخذ من قول الرجل ما وافق السنة ويترك ما خالفها.

وأيضا: فإن الجمهور لم يعتمدوا فى ذلك قول شريح فقط بل عمدتهم فى ذلك قول النبى ﷺ للمدعى: «بينتك أو يمينه، ليس لك إلا ذلك» فحملته على منع الجمع وحملوه على منع الخلو، وهو الصحيح لتأيده بقول عمر وشريح وعامة العلماء فيجوز للمدعى إقامة البينة بعد يمين المدعى عليه، لأن البينة هى الأصل فى الحجة لأنها كلام الأجنبى، فأما اليمين فكالخلف عن البينة لأنها كلام الخصم صير إليها للضرورة، فإذا جاء الأصل انتهى حكم الخلف فكأنه لم يوجد أصلا، (بدائع ٦:٤٢٩)، وجملته أن المدعى إذا ذكر أن بينته، بعيدة منه أولا يمكنه إحضارها أولا يريد إقامتها فطلب اليمين من المدعى عليه أحلف له فإذا حلف ثم أحضر المدعى عليه بينة حكم له، وبهذا قال شريح والشعبى ومالك والثورى والليث والشافعى وأبو حنيفة وأبو يوسف وإسحاق (وعامة العلماء).

وحكى عن ابن أبى ليلى[1] وداود أن بينته لا تسمع لأن اليمين حجة المدعى عليه فلا تسمع بعدها حجة المدعى كما لا تسمع يمين المدعى عليه بعد بينة المدعى. ولنا قول عمر رضى الله عنه:

(١) وهو قول ابن حزم أيضا، ولما أورد عليه أنكم تجوزون للقاضى أن يقضى للمدعى بعلمه بعد يمين المدعى عليه أو بإقراره أجاب، نعم وكل هذا ليس ببينة لكنه بيقين الحق ويقين الحق فرض إنفاذه اهـ (٩:٣٧٢). قلنا: نسيت ما قدمت يداك فقد جعلت خبر الواحد والبينة من يقين الحق فى باب عدم جواز القضاء بالقياس والاستحسان والرأى، وأيضا فكيف يكون علم القاضى يقين الحق والقضاء به مختلف فيه بين العلماء فمنهم من ذهب إلى عدم جواز القضاء بعلمه، كما ذكرته غير مرة، والقضاء بالبينة لا خلاف فيه فهو أولى بكونه من القضاء بيقين الحق من القضاء بالعلم، فافهم.

ابن أبى شيبة (زيلعى ٢:٢١٩)، وسنده حسن.

البينة الصادقة أحب إلى من اليمين الفاجرة. وظاهر هذه البينة الصدق (لكونه كلام الأجنبى، وظاهر اليمين الفجور لكونها كلام الخصم يجربها لنفسه مغنما ويدفع عنها مغرما).

وبهذا اندحض قول ابن حزم: إن قولهم: البينة العادلة خير من اليمين الفاجرة صحيح لو أيقنا أن البينة عادلة عند الله عزوجل وأن يمين الحائف فاجرة بلاشك، وأما إذا لم يوفق فليست الشهادة أولى من اليمين إذ الصدق فى كليهما ممكن، وكذا الكذب اهـ. فإن الإيقان بكون أحدهما صادقا عند الله او كاذبا عنده ليس بواجب، وإنما الواجب الحكم على الظاهر، ولا شك فى ظهور صدق الشاهدين لكونهما أجنبيين على المدعى والمدعى عليه، وقد علم القاضى بعدالتهما بالتزكية أو بمعرفته بمالهما، ولا كذلك يمين المدعى عليه، فإن الظاهر كونه متهما فيهما ، فافهم. لا سيما إذا شهد الشاهدان على الحالف بأنه أقر بخلاف ما حلف عليه فيتبين به أن يمينه كانت فاجرة لأن كذب المدعى عليه أهون من كذب الشاهدين لما ذكرنا) ويلزم من صدقها فجور اليمين المتقدمة (فيه خلاف بين محمد وأبى يوسف ذكره فى "البحر" (٦:٢٠٦)، فتكون أولى، ولأن كل حالة يجب عليه الحق فيها بإقراره يجب عليه بالبينة كما قبل اليمين، وما ذكروه لا يصح، لأن البينة الأصل واليمين بدل عنها، ولهذا لا تشرع إلا عند تعذرها، والبدل يبطل بالقدرة على الأصل كبطلان التيمم بالقدرة على الماء، ولا يبطل الأصل بالقدرة على البدل.

ويدل على الفرق بينها أنهما حال اجتماعهما وإمكان سماعهما تسمع البينة ويحكم بها ولا تسمع اليمين ولا يسأل عنها. "المغنى" (١٢:١١٠)، ولو قال المدعى: لا بينة لى ثم جاء بالبينة هل يقبل؟ روى الحسن عن أبى حنيفة رحمهما الله تقبل. وعن محمد: لا تقبل. وجه قول محمد أن قوله: لا بينة لى إقرار على نفسه، والإنسان لايتهم فى إقراره على نفسه، فالإتيان بالبينة بعد ذلك رجوع عما أقر به، فلا يصح. وجه رواية الحسن عن أبى حنيفة أن من الجائز أن تكون له بينة لم يعلمها المدعى بأن أقر المدعى عليه بين يدى هؤلاء وهو لا يعلم به، ثم علم بعد ذلك بها، فأمكن التوفيق، فلا يكون الإتيان بالبينة بعد ذلك رجوعا فتقبل (بدائع ٦:٢٢٤).

قلت: يؤيد قول أبى حنيفة ما ذكره الموفق فى "المغنى" بما نصه: ومن ادعى شهادة عدل فأنكر أن تكون عنده شهادة ثم شهد بها بعد ذلك وقال: كنت أنسيتها. قبلت منه، ولم ترد شهادته. وبهذا قال الثورى والشافعى وإسحاق، ولا أعلم فيه مخالفا، وذلك لأنه يجوز أن يكون نسيها، وإذا كان ناسيا لها فلا شهادة عنده، فلا نكذبه مع إمكان صدقه اهـ (١٢:١٥٧).

. . . .

قلت: وكذلك المدعى إذا لم يعلم بالبينة كان صادقا فى قوله: لا بينة لى ثم علم بها بعد ذلك، فلا نكذبه مع إمكان صدقه، والفرق بينهما بما ذكره الموفق لا يخلو عن التحكم والتعسف، والله تعالى أعلم.

لا يستحلف المدعى عليه إلا بعد طلب المدعى يمينه:

فائدة: استدلوا بقوله ﷺ للمدعى: «ألك بينة؟» قال: لا. قال: «فلك يمينه». على أن القاضى يسأل المدعى البينة أولا، فإن أحضرها قضى بها، وإن عجز عنها لم يستحلف المدعى عليه إلا إذا طلب المدعى يمينه، لأن اليمين حقه. ألا ترى أنه أضيف إليه بحرف اللام فلا بد من طلبه. واستدل أبو حنيفة بما فيه من ترتيب اليمين على فقد البينة أن المدعى لو قال: لى بينة حاضرة أى فى المصر وطلب اليمين لم يستحلف المدعى عليه. وقال أبو يوسف: يستحلف لأن اليمين حقه، فإذا طالبه به يجيبه. ولأبى حنيفة أن ثبوت[1] حق المدعى فى اليمين مرتب على العجز عن إقامة البينة لما روينا، فلا يكون حقه دونه (هدايه مع "الفتح" ٧: ١٦٠).

فائدة: قال: فى "المبسوط": نكول المدعى عليه عن اليمين وجب للقضاء عليه بالمال عندنا (احتراز عن الحد والقصاص ونحوهما)، ولكن ينبعى للقاضى أن يعرض عليه اليمين ثلاث مرات ويخبره فى كل مرة أن من رأيه القضاء بالنكول إبلاء لعذره (وهذا على سبيل الندب، فلو قضى عليه بالنكول بعد العرض مرة جاز لكون النكول إقرار أو بدلا، وليس التكرار بشرط فى شىء منهما هو الصحيح، والأول أولى)، (هداية).

دليل عرض اليمين على الناكل ثلاثا:

لما ثبت أنه ﷺ كان إذا تكلم أعاد ثلاثا، وفى حديث: كان لا يراجع بعد ثلاث رواه أبو داوو وابن أبى شيبة عن عائشة، قال الشيخ: حديث حسن لغيره (العزيزى ٣: ١٤٧)، وقد روى أحمد من حديث ابن أبى حدرد الأسلمى أن النبى ﷺ قال له: أعطه حقه -أى اليهودى الذى استعدى عليه رسول الله ﷺ فى أربعة دراهم- فقال: والذى بعثك بالحق ما أقدر عليها. قال: أعطه حقه. قال: والذى بعثك بالحق ما أقدر عليها. قال: أعطه حقه، قال: وكان النبى ﷺ إذا قال

(١) فلا يرد عليه أن اليمين حجة المدعى عليه فكيف يكون حق المدعى؟ لأنه يقول: إنما تكون حجة المدعى عليه بعد عجز المدعى عن البينة وطلبه اليمين، فافهم.

. . . .

ثلاثا لم يراجع الحديث. قال في "مجمع الزوائد": وجاله ثقات إلا أن محمد بن أبي يحيى لم أجد له رواية عن الصحابة فيكون مرسلا صحيحا كذا في "النيل" (٨: ٥٣٠)، واستدل به ابن تيمية في المنتقى على أن الحاكم يكرر[١] على الناكل وغيره ثلاثا، وعند الشافعي يرد اليمين على المدعى، فإن حلف أخذ المال وإن أبى انقطعت المنازعة بينهما، وحجته في منع القضاء بالنكول أنه سكوت في نفسه فلا يكون حجة القضاء عليه لأنه محتمل قد يكون للتورع عن اليمين الكاذبة وقد يكون للترفع عن اليمين الصادقة كما فعله عثمان رضى الله عنه وقال: خشيت أن يوافق قدر يميني، فيقال: أصيب بيمينه. (وقد أجبنا حجته في رد اليمين على المدعى في الباب السابق).

الجواب عن الحجة العقلية للشافعي
في رد اليمين على المدعى بعد نكول المدعى عليه:

ولا عبرة للاحتمال في النكول لأن الشرع ألزمه التورع عن اليمين الكاذبة دون الترفع عن الصادقة (ألا ترى أن عمر حلف حين قضى زيد عليه باليمين وقد مر) فيترجح هذا الجانب في نكوله، ولأنه لا يتمكن من الترفع عن اليمين إلا ببذل المال، فإنه إنما يترفع ملتزما الضرر على نفسه لا ملحقا الضرر بالغير بمنع الحق. وأما قوله: إن اليمين في جانب المدعى عليه في الابتداء لكون الظاهر شاهدا له بنكوله صار الظاهر شاهدا للمدعى، فيعود اليمين إلى جانبه اهـ فلا يكون ذلك إلا بترجح جانب الصدق في دعوى المدعى، وذلك موجب للقضاء.

ثم اليمين مشروعة للنفي لا الإثبات وحاجة المدعى إلى الإثبات فلا تكون اليمين حجة له. ولنا في المسألة حديث عمر رضى الله عنه فإنه قضى على الزوج بالطلاق في قوله: حبلك على غاربك عند نكوله عن اليمين على إرادة الطلاق، وقضى شريح بالنكول بين يدى على فقال له: قالون. وهي بالعربية: أصبت. وقضى أبو موسى الأشعرى بصحة الرجعة عند نكولها عن اليمين على أنها كانت بعد حل الصلاة اهـ (١٧: ٣٤).

قال العبد الضعيف: وتتبعت هذه الآثار في مظانها فلم أقف لها على أثر، ولعلى أطلع عليه في أصل محمد إذا تبع وشاع، وما ذلك على الله بعزيز. وقد روى مالك في الموطأ أنه بلغه أنه

---

(١) وبهذا اندحض قول ابن حزم: لا حجة لهم في ترديد دعائه إلى اليمين ثلاث مرات ولا صحح ذلك قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة إلخ (٩: ٣٧٣)، فقد أثبتنا ذلك بالسنة ولم نقل بوجوبه، وإنما هو أمر ندب، كما مر.

. . . .

كتب إلى عمر بن الخطاب من العراق أن رجلا قال لامرأته: حبلك على غاربك. فكتب عمر بن الخطاب إلى عامله أن مره أن يوافينى بمكة الموسم، فبينما عمر يطوف بالبيت إذ لقيه الرجل فسلم عليه[1] فقال عمر: من أنت؟ قال: أنا الرجل الذى أمرت أن أجلب عليك. قال عمر: أسألك برب هذا البيت ما أردت بقولك: حبلك على غاربك؟ فقال الرجل: يا أمير المؤمنين! لو استحلفتنى فى غير هذا الموضع ما صدقتك، أردت بذلك الفراق. فقال عمر بن الخطاب: هو ما أردت اهـ (ص٢٠٠). وليس فيه القضاء بالنكول بل فيه القضاء بإقرار المدعى عليه. والأثر وصله البيهقى فى "سننه" (٣٤٣:٧).

وقال الطحاوى فى مشكل الآثار: على الحاكم أن لا يحول بين المدعى والمدعى عليه حتى يعينه على الذى يدعى عليه، يحلفه، وإذا حلفه خلى بين المطلوب وبين ذلك الشيء، وإن نكل يستحقه المقضى له على المقضى عليه بذلك. وهو قول أبى حنيفة والثورى ومن تبعهما. وقال بعض: يحلف المدعى ثم يقضى به عليه وكان قبل النكول لا يستحقه بحلفه وإنما استحقه بذلك بعد نكول المدعى عليه عن اليمين، فقد أجمعوا على أن النكول حجة للمدعى على المدعى عليه، وإذا ثبت كونه حجة كان من المعقول أن لا يسئل معها حجة أخرى كما لا يسئل مع الإقرار والبينة، فالحق أن يقضى بالنكول الذى هو حجة ولا يكلف إقامة حجة أخرى سواها اهـ ملخصا من "المختصر" (٢٣٦:١).

بينة الخارج أولى من بينة ذى اليد:

فائدة: احتج أصحابنا بقوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه»، على أن بينة الخارج أولى من بينة ذى اليد، لأنه ﷺ جعل البينة حجة المدعى واليمين حجة المدعى عليه، فلو أقاما البينة لا تقبل بينة ذى اليد، لأنها جعلت حجة للمدعى وذو اليد ليس بمدع بل هو مدعى عليه، فلا تكون البينة حجة له، فالتحقت بينة بالعدم فخلت بينة المدعى عن المعارض فيعمل بها "بدائع" (٢٢٥:٦)، وفيه تفصيل وخلاف ذكره الموفق فى "المغنى" (١٦٧:١٢)، وسيأتى فى بابه إن شاء الله تعالى.

---

(١) فيه جواز الكلام فى الطواف.

باب كيفية الاستحلاف

٥١٢٦- عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من كان حالفًا

باب كيفية الاستحلاف

قوله: عن ابن عمر إلخ. قال العبد الضعيف: لا خلاف فى أن الاستحلاف بغير الله غير مشروع لقوله ﷺ: «من كان حالفا فليحلف بالله»، وللنهى عن الحلف بغير الله، قال فى "الهداية": واليمين بالله دون غيره، وقد يؤكد بذكر أوصافه وهو التغليظ، والقاضى بالخيار إن شاء غلظ، أو لم يغلظ ولا يستحلف بالطلاق ولا العتاق لما روينا، ويستحلف اليهودى: بالله الذى أنزل التوراة على موسى عليه السلام والنصرانى: بالله الذى أنزل الإنجيل على عيسى عليه السلام، ولا يحلفون فى بيوت عبادتهم، ولا يجب تغليظ اليمين على المسلم بزمان ولا مكان اهـ.

وفى المبسوط مثله (١٦: ١١٨) وزاد: والشافعى رحمه الله يقول: فى المال العظيم يستحلف بمكة عند البيت وبالمدينة بين الروضة والمنبر، وفى بيت المقدس عند الصخرة، وفى سائر البلاد فى الجوامع اهـ. وقال الحافظ فى "الفتح" فى (باب يحلف المدعى عليه حيث وجبت عليه اليمين، ولا يصرف من موضع إلى غيره) أى وجوبا وهو قول الحنفية والحنابلة، وذهب الجمهور إلى وجوب التغليظ، ففى المدينة عند المنبر، وبمكة بين الركن والمقام وبغيرها بالمسجد الجامع، واتفقوا على أن ذلك فى الدماء والمال الكثير لا فى القليل، واختلفوا فى حد القليل والكثير فى ذلك اهـ (٥: ٢٠٩).

وافق البخارى الحنفية فى مسألة الاستحلاف أيضا:

هذا مما وافق البخارى فيه الحنفية وترك مرافقة الشافعية كمثل فعله فى مسألة القضاء بالشاهد واليمين وليته كان كما قال القائل:

أقلى اللوم عاذل والعتابن وقولى إن أصبت لقد أصابن

قال العينى: وقال ابن عبد البر كك جملة مذهب مالك فى هذا أن اليمين لا تكون عند المنبر من كل جامع ولا فى الجامع حيث كان إلا فى ربع دينار فصاعدا، وفى ما دون ذلك حلف فى مجلس الحاكم، أو حيث شاء من المواضع، وليس عليه التوجه إلى القبلة قال: ولا يعرف ملك منبرا إلا منبر المدينة فقط، قال: ومن أبى أن يحلف عنده، فهو كالناكل عن اليمين قال: وذهب الشافعى إلى نحو قول مالك إلا أن الشافعى لا يرى اليمين عند المنبر بالمدينة ولا بين الركن والمقام بمكة إلا فى عشرين دينارا فصاعدا. وقال أبو حنيفة وصاحباه: لا يجب الاستحلاف عند منبر النبى ﷺ على أحد،

فليحلف بالله وكانت قريش تحلف بآبائها فقال: لا تحلفوا بآبائكم». أخرجه الشيخان (زيلعى ٢:٦٧).

ولا بين الركن والمقام على أحد فى قليل الأشياء، ولا كثيرها، ولا فى الدماء، ولا غيرها، لكن الحكام يحلفون من وجب عليه اليمين فى مجالسهم اهـ (٦:٣٧٩).

قلت: وقد توهم بعضهم من قول صاحب "الهداية" فى حق المسلم: وقد يوكد بذكر أوصافه وهو التغليظ، وقوله: ويستحلف اليهودى والنصرانى بما ذكره فى حق الذمى أن مفهومه أن تغليظه بالأوصاف على الذمى واجب وليس كذلك فقد صرح صاحب البدائع أن الحالف إن كان كافرا فإنه يحلف بالله عزوجل أيضا ذميا كان أو مشركا لأنهم لا ينكرون الصانع ويعتقدون حرمة الآلة، إلا الدهرية والزنادقة وأهل الإباحة، وهؤلاء لم يتجاسروا على إظهار نحلتهم فى عصر من الأعصار إلى يومنا هذا ونرجوا[1] من فضل الله عز وجل على أمة حبيبه ﷺ أن لا يقدرهم على إظهار ما انتحلوه إلى انقضاء الدنيا، وإن رأى القاضى ما يكون تغيظا فى دينه فعل اهـ (٦:٢٦٨).

وإذا تحقق أن التغليظ غير واجب عندنا لا على المسلم ولا على الذمى ثبت أنه لا يقضى على أحد بالنكول إذا حلف بالله ونكل عن التغليظ كما وقع التصريح به فى "الدر" فى حق المسلم.

وقال فى البحر: فإن قلت: إذا حلف الكافر بالله فقط ونكل عما ذكر (من التغليظ) هل يكفيه أم لا؟ قلت: لم أره صريحا وظاهر قولهم أنه يغلظ به أنه ليس بشرط. (قلت: قد صرح صاحب "البدائع" بهذا الظاهر) وأنه من باب التغليظ فيكتفى بالله ولا يقضى عليه بالنكول عن الوصف المذكور اهـ (٦:٢١٤).

وذكر الموفق فى "المغنى" عن ابن المنذر أنه قال: لا أعلم حجة توجب أن يستحلف (الذمى) فى مكان بعينه ولا بيمين غير الذى يستحلف بها المسلمون، وعلى كل حال فلا خلاف بين أهل العلم فى أن التغليظ بالزمان والمكان والألفاظ غير واجب إلا أن ابن الصباغ ذكر أن فى وجوب التغليظ بالمكان قولين للشافعى(وكذا ذكر ابن عبد البر عن مالك أن من أبى أن يحلف عند المنبر

---

(١) والأسف كل الأسف أنهم تجاسروا على ذلك فى زماننا هذا وهو زمان حربة الشياطين من عبودية رب العالمين فترى الاشتراكيين من الروسية قد تجاسروا بإنكار الصانع الحكيم وكذا دهرية اليابان واتبعتهم ذرية من هنود هندستان لا سيما قائدهم ورئيس لجنتهم السياسية فإنهما أعدما المذاهب والمذهبية رأسا ورافع لواء الدهرية جهارا، وغاية الأسف على طائفة من علماء هذا الزمان حيث دخلوا فى هذه اللجنة الاشتراكية السياسة الدهرية وأذعنو لرياسة هذا الدهرى اللعين وجاهروا بتعظيمه وتفخيم أمره وشأنه تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا.

. . . .

بالمدينة، فهو كالناكل عن اليمين)، وخالفه ابن العاص فقال: لا خلاف بين أهل العلم فى أن القاضى حيث استحلف المدعى عليه فى عمله وبلد قضاءه جاز، وإنما التغليظ بالمكان فيه اختيار، فيكون التغليظ عند من رآه اختيارا واستحسانا.

قال ابن المنذر: ولم نجد أحدا يوجب اليمين بالمصحف وقال الشافعى: رأيتهم يؤكدون بالمصحف. ورأيت ابن مازن (هو مطرف)، وهو قاض بصنعاء يغلظ اليمين بالمصحف. قال أصحابه (أى أصحاب الشافعى): فيغلظ عليه بإحضار المصحف لأنه يشتمل على كلام الله تعالى وأسماءه، وهذا زيادة على ما أمر به رسول الله ﷺ فى اليمين (أى لو كان على سبيل الوجوب والتحتم)، فعله الخلفاء الراشدون وقضاتهم من غير دليل[1] ولا حجة يستند إليها ولا يترك فعل رسول الله ﷺ وأصحابه لفعل ابن مازن ولا غيره اهـ (١٢: ١١٨).

قلت: قد اعترف الموفق ههنا الزيادة على النص نسخ له لأنه حمل الزيادة على المامور تركا، ولم يقل كما قال فى (باب القضاء بالشاهد واليمين) إن قولهم الزيادة فى النص نسخ له غير صحيح لأن النسخ الرفع، والزيادة فى الشيء تقرير له لا رفع اهـ (١٢: ١١)، وكفى بالحق أن تذعن له الضمائر، وتعترف به القلوب، وإن أنكرته الألسنة، وشقت عليه الجيوب.

حسبى بقلبك شاهدا لى فى الهوى　　　والقلب أعدل شاهد يستشهد

الرد على بعض الأحباب فى قوله: إن كلام الحنيفة غير منقع فى الباب:

وبعد ذلك كله فقول بعض الأحباب: إن كلام الحنفية غير منقع فى هذا الباب رد عليه لكونه بعيدا عن الصواب، بناءه على عدم مراجعته كتب الأصحاب، وأما قول صاحب "البحر": ظاهر ما فى الهداية أن المنقى وجوب التغليظ بهما فيدل على مشروعيته (وجوازه) وإن لم يجب، وظاهر ما فى الكتاب عدم المشروعية، وظاهر قوله فى الكافى لأن التغليظ بالزمان تأخير حق المدعى فى اليمين إلى ذلك الزمان أنه غير مشروع، ولذا قال الشارح: فلا يشرع. وظاهر ما فى المحيط أن التغليظ به ليس بحسن عندنا أصلا فيفيد الإباحة. ولكن ذكر بعده أنه لا يجوز التغليظ بالمكان اهـ (٦: ٢١٣)، فلا يفيد كون المسألة غير منقح فى المذهب، لأن بناء ذلك كله على ما

---

(١) لقائل أن يقول أنه من جنس التغليظ بالأوصاف لاشتمال المصحف على كلام الله وهو صفة له لا سيما على مذهب أحمد من أنكار لمسألة اللفظ، والتغليظ بالأوصاف ثابت بالحديث فكذا هذا، فافهم.

٥١٢٧- وعنه عن النبى ﷺ قال: «من حلف بالله فليصدق، ومن حلف له بالله فليرض، ومن لم يرض فليس من الله» رواه ابن ماجه، قال فى "النيل": رجال إسناده رجال الصحيح غير محمد بن إسماعيل بن سمرة وهو ثقة (٨:٥٧٩).

٥١٢٨- وعن البراء بن عازب أن رسول الله ﷺ دعا رجلا من علماء اليهود فقال له: نشدتك بالله الذى أنزل التوراة على موسى أ هكذا تجدون حد الزانى فى

ذكره صاحب "المبسوط" أن فيه الزيادة على النصوص الظاهرة وهى تعدل النسخ عندنا، وفيه أيضا بعض الحرج على القاضى اهـ (١٦:١١٩).

ولا يخفى أن الزيادة لا تلزم على القول بوجوب هذا التغليظ، لا على القول بجوازه، وإلا لم يجز التغليظ بالصفات أيضا، وكذا ما فيه من بعض الحرج على القاضى أو من تأخير حق المدعى فى اليمين إنما هو على القول بالوجوب دون الجواز إذا رضى القاضى بحرجه، والمدعى[1] بتأخير حقه لمصلحة نفسه، فالحق ما فى "الهداية" أن المنفى وجوب التغليظ بهما دون مشروعيته، ومعنى قول المحيط: إنه لا يجوز التغليظ بالمكان أى إذا كان على سبيل الإيجاب والإلزام، وبهذا تجتمع الآثار الواردة فى الباب، وإلا تعسر الجمع بينها وتعذرت وأشكلت على أولى الألباب، وعهدنا بالحنفية أنهم لا يردون شيئا من صحيح الآثار، ويجمعون بين النصوص المشهورة والآحاد من الأخبار جمعا يتحير له جماعة الأخيار من أهل الآثار والأنظار، ويعترفون بأن الحنفية من أولى الأيد والأبصار الذين أخلصهم الله بخالصة ذكرى الدار فافهم ولا تكن من الغافلين.

قوله: وعنه عن النبى ﷺ إلخ. استدل به الشوكانى فى "النيل" (٨:٥٨١) على عدم جواز التغليظ مطلقا لا بالصفة ولا بالمكان ولا بالزمان لقوله ﷺ: «من لم يرض فليس من الله»، وفيه الأمر بالرضا لمن حلف بالله ووعيد لمن لم يرض، وهو استدلال فاسد لكون الحديث مسوقا لنفى الحلف بغير الله، والمعنى أن من لم يرض بالحلف بالله وطلب الحلف بغير الله فليس من الله وليس فيه نفى للتغليظ، لأنه من الحلف بالله مؤكدا، نعم! لو استدل به على تحريم الاستحلاف بالطلاق والعتاق الذى أحدثه القضاء لكان أشبه.

قوله: عن البراء بن عازب. وقوله: عن الزهرى إلخ. فيه دليل جواز التغليظ على أهل الذمة

---

(١) وأما إذا لم يرض بتأخير حقه وطلب اليمين عاجلا فإنه يجاب إلى ذلك ولا يجبر على التأخير كما إذا نكل المدعى عليه عن الحلف بمكان معين أو زمان معين فإنه لا يجبر على ذلك أيضا كما تقدمت الإشارة إليه، وسيأتى التصريح به إن شاء الله تعالى.

كتابكم؟ فقال: اللهم لا. أخرجه مسلم فى حديث (زيلعى ٢: ٢٢٠)، والبخارى أيضًا (المحلى ٩: ٣٨٧)، وعن أبى هريرة نحوه.

٥١٢٩- وعن الزهرى عن رجل من مزينة عن أبى هريرة قال: قال النبى ﷺ

فى اليمين لمن أراد الاختصار ومن أراد الزيادة فيه قال كما رواه أبو داود عن عكرمة مرسلا أن النبى ﷺ قال له -يعنى ابن صوريا-: أذكر كم بالله الذى نجاكم من آل فرعون وقطعكم البحر وظلل عليكم الغمام وأنزل عليكم المن والسلوى وأنزل التوراة على موسى أتجدون فى كتابكم الرجم؟ قال: ذكرتنى بعظيم، ولا يسعنى أن أكذبك. قال الشوكانى فى "النيل": هو مرسل. وقد سكت عنه أبو داود والمنذرى وجال إسناده رجال الصحيح اهـ (٨: ٥٧٩).

وفيه أيضا: وقد روى ابن رسلان أنهم لم يختلفوا فى جواز التغليظ على الذمى، فإن صح الإجماع فذلك عند من يقول بحجيته، وإن لم يصح فغاية ما يجوز التغليظ به هو ما ورد فى حديث الباب وما يشابهه من التغليظ باللفظ، وأما التغليظ بزمان معين أو مكان معين على أهل الذمة مثل أن يطلب منه أن يحلف فى الكنائس أو نحوها فلا دليل على ذلك اهـ (٨: ٥٨٢).

قلت: إن أراد به نفى الطلب على وجه الإلزام فصحيح، وإن أراد نفى الطلب مطلقا ففيه كلام لكونه ثابتا عن كعب بن سور وهو معدود فى الصحابة ولاه عمر قضاء البصرة لخبر عجيب مشهور جرى له مع امرأة شكت زوجها إلى عمر، وله طرق كما فى "الإصابة" (٥: ٣٢٢).

روى ابن حزم فى "المحلى" من طريق وكيع عن سفيان الثورى عن عبد الله بن أبى السفر عن الشعبى عن شريح قال: يستحلف أهل الكتاب بالله حيث يكرهون، وبه إلى سفيان عن أيوب السختيانى عن ابن سيرين أن كعب بن سور أدخل يهوديا الكنيسة ووضع التوراة على رأسه واستحلفه بالله، ومن طريق عند الرزاق عن سفيان الثورى عن أيوب عن ابن سيرين أن كعب بن سور كان يحلف أهل الكتاب يعنى النصارى يضع الإنجيل على رأسه ثم يأتى به المذبح فيحلفه بالله. ومن طريق أبى عبيد نا محمد بن عبيد عن إسحاق بن أبى ميسرة قال: اختصم إلى الشعبى مسلم ونصرانى، فقال النصرانى: أحلف بالله. فقال له الشعبى: لا يا خبيث! قد فرطت فى الله ولكن اذهب إلى البيعة فاستحلفه بما يستحلف به مثله.

وقد روى أن عمر بن عبد العزيز أحلف عمال سليمان عند الصخرة فى بيت المقدس، ومن طريق عبد الرزاق عن إسرائيل عن سماك بن حرب عن الشعبى أن أبا موسى الأشعرى أحلف يهوديا بالله تعالى، فقال الشعبى: لو أدخله الكنيسة اهـ (٩: ٣٨٤). وفيه أن أبا موسى لم يدخله

لليهود: أنشدكم بالله الذى أنزل التوراة على موسى ما تجدون فى التوراة على من زنى؟ رواه أبو داود وفيه انقطاع (زيلعى ٢: ٢٢٠).

الكنيسة. قال ابن حزم: فهذا عن شريح والشعبى استحلاف الكفار حيث يعظمون، وكذلك كعب بن سور وزاد وضع التوراة على رأس اليهودى والإنجيل على رأس النصرانى، وعن عمر بن عبد العزيز استحلاف العمال عند صخرة بيت المقدس، وعن ابن عمر وعلى وزيد بن ثابت وأبى موسى الأشعرى الاستحلاف بالله حيث كان من مجلس الحاكم وهو عن ابن عمر وزيد فى غاية الصحة، كذلك عن أبى عبيدة بن عبد الله بن مسعود ثم روى من طريق أبى عبيد عن مروان بن معاوية الفزارى عن يحيى بن ميسرة عن عمرو بن مرة قال: كنت مع عبيدة بن عبد الله بن مسعود هو قاضى فاختصم إليه مسلم ونصرانى فقضى باليمين على النصرانى فقال له المسلم: استحلفه لى فى البيعة، فقال له أبو عبيدة: استحلفه بالله وخل سبيله. ونحوه عن عطاء اهـ (٩: ٣٨٥).

وأما ما ذكره علماءنا: ولا يحلفون فى بيوت عباداتهم لأن القاضى لا يحضرها بل هو ممنوع عن ذلك كما فى "الهداية". ولو قال: المسلم لا يحضرها لكان أولى لما فى التتارخانية: يكره للمسلم الدخول فى البيعة والكنيسة وإنما يكره من حيث أنه مجمع الشياطين لا من حيث إنه ليس له حق الدخول، والظاهر أنها تحريمة لأنها المرادة عند إطلاقهم، وقد أفتيت بتعزير مسلم لازم الكنيسة مع اليهود (بحر ٦: ٢١٤)، فمحمول على ما إذا لم تكن حاجة إلى دخولها، وأما عند الحاجة بأن يكون المدعى عليه قليل المبالاة باليمين بالله تعالى فلا بأس بدخول الكنيسة والبيعة لإحلافه فيها، ألا ترى أن عمر رضى الله عنه شرط على أهل الذمة من نصار الشام أن لا يمنعوا كنائسهم من المسلمين وأن ينزلوها فى الليل والنهار وأن يوسعوا أبوابها للمارة وابن السبيل كما ذكرنا فى شروط أهل الذمة من كتاب الجهاد، وشروط عمر هذه مجمع عليها لا يعرف لها مخالف من الأئمة، فلو كان دخول الكنائس والبيع محظورا عنه مطلقا لم يكن لهذا الشرط معنى.

وأما أن فى إحلافه فيها تعظيما لها والمسلم ممنوع من تعظيم الكنائس والبيع ففيه أن القاضى لا يستحلف أهل الكتاب فى بيعهم وكنائسهم لعظمتها فى قلبه بل لعظمتها فى قلوبهم، ولا أثر فيها لفعل القاضى، فإنها معظمة عندهم قبل التحليف وبعده، وإنما يستحلفهم فيها لاستجلاب الصدق، فإنهم لا يكذبون فى معابدهم، ويمتنعون من الكذب فى اليمين هناك غالبا.

وبالجملة فلا يجب تغليظ اليمين على الذمى لا بالصفات ولا بالمكان ولا بالزمان، ولو رآه القاضى جاز له أن يغلظ بما شاء، وأما ابن حزم فقد أنكر التغليظ مطلقا سواء كان بالصفات،

. . . .

أو بالمكان أو بالزمان، وسواء كان على المسلم أو على الذمي، وأجاب عن أحاديث الباب، وفيها قوله ﷺ: أنشدك بالله الذى أنزل التوراة على موسى إلخ. أن هذا لم يكن فى خصومة وإنما كان فى مناشدة ونحن لا نمنع المناشد أن ينشد بما شاء من تعظيم الله عز وجل، وليس فيها أن رسول الله ﷺ أمر أن يحلف هكذا اهـ (٣٨٧:٩). وهذا كما ترى جمود على الظاهر، فإن المنا شدة هو التحليف والاستحلاف، ومعنى قول: أنشدك بالله الذى أنزل التوراة أى أطلب منك الحلف هكذا (قاموس ١:٢١٢).

وإذا ثبت منه الاستحلاف هكذا دل على جوازه مطلقا سواء كان فى خصومة، أو فى غيرها، لأنه لا دليل على تخصيصه بموضع دون موضع، ومن ادعى فعليه البيان. والعجب ممن يذم القياس ويقول دهره: القياس كله باطل أن يخص الحديث برأيه من غير دليل، وإذا جاز تغليظ اليمين فى المناشدة لاستجلاب الصدق فلأن يجوز ذلك فى الخصومة أولى لشدة الحاجة فيها إلى استجلاب الصدق صيانة لحق المدعى، كما لا يخفي.

وأيضا فقوله: إن ذلك لم يكن فى خصومة غفلة عن طريق الحديث، فإن فى بعضها أن اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا، فقال لهم رسول الله ﷺ: «ما تجدون فى التوراة فى شأن الزنا»؟ قالوا: نفضحهم ويجلدون. فقال عبد الله بن سلام: كذبتم، إن فيها الرجم، فلما اختلفوا فى حكم التوراة قال: «إيتونى بأعلمكم». فأتى بفتى شاب وهو عبد الله بن صوريا فنشده رسول الله ﷺ بما مر ذكره، فهل كان ذلك إلا فى خصومة؟ وهل أنشده بما أنشد إلا لاستبانة وجه القضاء فيما ترافعوا وتحاكموا إليه؟ فقول ابن حزم: فكان من ألزم ذلك فى التحليف شارعا ما لم يأذن به الله تعالى، رد عليه بل من ادعى خصوصه بالمناشدة فى غير الخصومة مخصص بأريه ما لم ينص الله ورسوله على خصوصه، فافهم.

الجواب عن قول ابن حزم: إن أبا حنيفة زاد فى أسماء الله الطالب الغالب:

وأما قوله: إن أبا حنيفة قال: يستحلف المسلم بالله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم الطالب الغالب الذى يعلم من السر ما يعلم من العلانية، وهو قول الشافعى إلا أنه لم يذكر الطالب الغالب، فلا ندرى من أين أخذاه ولا متعلق لهم فيه لا بقرآن، ولا بسنة صحيحة ولا سقيمة ، ولا بقول أحد قبل أبى حنيفة، ثم أغرب شيء زيادة أبى حنيفة فى أسماء الله تعالى: الطالب الغالب، فما ندرى من أين وقع عليه؟ ومن كثر كلامه بما لم يؤمر به، ولا ندب إليه كثر

. . . .

خطأه ونعوذ بالله من الضلال اهـ، ملخصا (٩:٣٨٦).

ففيه أنه قد علم المحفوظون من أمة محمد ﷺ أن أبا حنيفة كان كثير الصمت قليل الكلام دائم الفكرة متواصل الأحزان، ولم يكن يسرد الحديث كسردكم له يا هؤلاء! ولم يكن يسب أهل العلم ولا يشم حامله كمثل سبكم وشتمكم إياه يا أعداء العلماء والفقهاء! وبعد ذلك فثبت الجدار أولا فانقش وأرنا نص أبي حنيفة أنه أين قال ما قلته؟ وفي أى كتاب زاد: الطالب الغالب كما ذكرته؟ فهذه كتب أصحابه من "المبسوط والهداية والبدائع والدر والبحر" وغيرها كلها خالية من الزيادة التى عزوتها إليه رحمه الله لم نر لها فيها أثرا ولا عينا وهم أعرف الناس بنصوصه ومذهبه، فانظر من هو كثير الكلام كثير الخطاء؟ ولو سلم فإن أبا حنيفة لم يزد فى صفات الله إلا ما نطق به القرآن والسنة قال الله تعالى: ﴿والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ ومن هنا ذكره الحافظ فى أسماء الله الحسنى التى تتبعها من الكتاب العزيز، كما فى "التلخيص" (٢:٣٩٨).

وقال تعالى -أى الغالب-: ﴿إن ربك لبالمرصاد﴾، وهو بمعنى الطالب سواء. وأيضا: فإن ابن حزم منازع فى دعوى حصره أسماء الله تعالى فى العدد[1] المذكور أى التسعة والتسعين. ويدل على صحة ما خالفه حديث ابن مسعود فى الدعاء الذى فيه: أسألك بكل اسم سميت به نفسك، أو أنزلته فى كتابك، أو علمته أحدا من خلقك، أو استأثرت به فى الغيب عندك. وقد صححه ابن حبان وغيره (وفيه دليل على أن الله أسماء قد علمها أحدا من خلقه نبيا كان، أو وليا، محدثا كان، أو فقيها، إماما كان، أو مأموما، فافهم)، ويدل على عدم الحصر أيضا اختلاف الأحاديث الواردة فى سردها وثبوت أسماء غير ما ذكرته فى الأحاديث الصحيحة، فقد ورد فى دعاء النبى ﷺ: يا حنان يا منان. وليس شيء من الأحاديث التى وردت فى سرد الأسماء، ولا فى القرآن. كذا فى "التلخيص" ملخصا (٢:٣٩٧، ٣٩٨).

الرد على ابن حزم فى قوله: إن تحليف النصرانى بالله الذى أنزل الإنجيل على عيسى جهل محض فإنهم لا يقرون بكونه منزلا من الله على عيسى:

قال ابن حزم: وأما قوله وقول الشافعي أن يحلف النصرانى بالله الذى أنزل الإنجيل على

---

(١) والحديث محتمل أن يكون المراد به أن الأسماء التى يدخل العبد بإحصاءها الجنة هى تسعة وتسعون وليس معناه أن ليس لله اسم سواها.

. . . .

عيسى فعجب، ولا ندرى من أين أخذه؟ فما فى الأمر لهم بهذه اليمين قرآن ولا سنة صحيحة، ولا سقيمه ولا قول صاحب أصلا اهـ. قلنا: كفى بالمرء إذا لم يعلم شيئا أن يكله إلى عالمه، فإن تحليفه ﷺ اليهود بالله الذى أنزل التوراة على موسى يدل على تحليف النصرانى بما ذكراه لا ينكره إلا من جبل على الجمود على الظاهرية المحضة. قال: وأعجب شيء جهل من يحلفهم بهذا وهم لا يعرفونه ولا يقرون به ولا قال نصرانى قط: إن الله أنزل الإنجيل على عيسى وإنما الإنجيل عند جميع النصارى أربعة تواريخ ألف أحدها: متى. والآخر: يوحنا، وهما عندهم حواريان.

والثالث: ماركش. والرابع: لوقا. وهما تلميذان لبعض الحواريين عند كل نصرانى على ظهر الأرض، ولا يختلفون أن تأليفها كان على سنين من رفع عيسى عليه السلام اهـ (٩:٣٨٧).

قلت: وأعجب من ذلك كله جهلك بكتاب الله تعالى وقوله: ﴿وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾، فهل ترى قد خاطب الله بذلك قوما لم يقروا قط بإن الله أنزل الإنجيل على عيسى؟ أو أمرهم بالحكم بهذا الإنجيل الذى ألفه الحواريون بعد عيسى ولم ينزله الله عليهم من السماء. وأغرب من ذلك جهلك بقوله تعالى: ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب﴾، وقوله تعالى: ﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم﴾، فهل تراه قد أمرهم بإقامة هذه الأناجيل التى ألفها الحواريون؟ وهل تراه قد خاطب بذلك أقواما لم يقروا قط بأن الله أنزل الإنجيل على عيسى؟ وما أغفلك عن قوله تعالى: ﴿الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والإنجيل﴾، وعن قول سلمان الفارسى رضى الله عنه فى قصة إسلامه ولقائه بالموصل قسا من النصارى أنه حمد الله وأثنى عليه، ثم ذكر من أرسل الله من رسله وأنبياءه حتى ذكر عيسى ابن مريم، ثم وعظهم، وقال: اتقوا الله وألزموا ما جاء به عيسى ولا تخالفوه فيخالف بكم. أخرجه الحاكم والبيهقى.

وعن قول عائشة: إن النبى ﷺ مكتوب فى الإنجيل: لا فظ ولا غلظ، ولا سخاب فى الأسواق، ولا يجزئ بالسيئة مثلها ولكن يعفو ويصفح. أخرجه ابن سعد والبيهقى وأبو نعيم والحاكم وصححه. وعن قول ابن عباس قال: قدم الجارود بن عبد الله فأسلم وقال: والذى بعثك بالحق لقد وجدت وصفك فى الإنجيل ولقد بشر بك ابن البتول. أخرجه البيهقى.

وعن قول عداس وورقة بن نوفل لخديجة قال أحدهما: قدوس قدوس: ما شان جبرئيل

٥١٣٠– وعن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: «لا يحلف عند هذا المنبر عبد ولا أمة على يمين آثمة ولو على سواك رطب إلا أوجب الله له النار» رواه أحمد وابن ماجة والحاكم فى "المستدرك" (نيل الأوطار ٨:٥٧٩)، وسكت عليه فى "النيل".

٥١٣١– وعن أبى هريرة عن النبى ﷺ:«ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم

يذكر بهذه الأرض التى أهلها أهل الأوثان فقالت: أخبر نى بعلمك فيه. فقال: إنه أمين الله بينه وبين النبيين وهو صاحب موسى وعيسى. قال الآخر: لعل صاحبك النبى الذى ينتظر أهل الكتاب يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والإنجيل. أخرجه البيهقى وأبو نعيم. وعن حديث الفلتان بن عاصم، قال: كنا مع النبى ﷺ فجاء رجل فقال له النبى ﷺ: أتقرأ التوراة؟ قال: نعم، قال: والإنجيل؟ قال: نعم. فناشده: هل تجدنى فى التوراة والإنجيل؟ قال: نجد نعتا مثل نعتك. الحديث أخرجه الطبرانى والبيهقى وأبو نعيم وابن عساكر.

فهل تراه ﷺ ناشده الإنجيل وضعه الحواريون ولم يقر أحد من النصارى بكونه منزلا من الله على عيسى بن مريم، ولو أردنا ذكر كل ما ورد فى هذا الباب لطال الكتاب ومن أراد البسط فى ذلك فليراجع الخصائص الكبرى للسيوطى ودلائل النبوة للبيهقى ولأبى نعيم. ومن أين لابن حزم إن لم يجد فى نصارى أندلس من يقول أو يعرف أو يقر بأن الله أنزل الإنجيل على عيسى أن يجهل من وجد من يقول به ويعرفه ويقر به، وهل هذا إلا تحكم بالباطل وتجهيل من هو فوقه فى العلم والمعرفة درجات بغير علم ولا برهان مع اعترافه بأن كعب بن سور كان يحلف النصارى ويضع الإنجيل على رؤوسهم فهل تراه كان يضع على رؤوسهم ما لم يقروا بكونه كتابا من الله منزلا؟ كلا لا يظن به ذلك أصلا.

والحق أن النصارى كلهم يعتقدون فى الإنجيل أنه كتاب من الله منزل على عيسى بن مريم صلوات الله وسلامه عليه ونسبتهم الإناجيل إلى الحواريين إنما هى على سبيل الرواية لا على سبيل التاليف. نعم! والمحققون منهم يعترفون بأن أصل الإنجيل المنزل من الله على عيسى مفقود من العالم. والموجود بأيديهم من الأناجيل إنما هو تاليف بعض الحواريين أو تلاميذهم ألفوه بعد عيسى عليه السلام بمدة فافهم ومن أراد البسط فى الباب، فليراجع "إظهار الحق" للعلامة رحمت الله الهندى فهو كتاب كافل لبيان معتقد النصارى فى الإنجيل وأقوال علمائهم وهو كتاب عديم النظير فى هذا الباب.

قوله: عن أبى هريرة مرتين إلخ. قال العبد الضعيف: احتج به مالك ومن تبعه على وجوب

القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم، وعد منهم رجلا باع سلعة بعد العصر فحلف بالله لأخذها بكذا وكذا فصدقه وهو على غير ذلك». رواه الجماعة إلا الترمذى (نيل ٨:٥٧٩).

التغليظ على الحالف بمكان معين كالحرم والمسجد ومنبره ﷺ وبالزمان كبعد العصر ويوم الجمعة ونحو ذلك، وقد ذهب إلى ذلك الجمهور كما حكاه صاحب " الفتح" وقد تقدم كلامه، وذهبت الحنفية إلى عدم وجوب التغليظ، بذلك، وليس فى أحاديث الباب ما يدل على مطلوب القائل بوجوب التغليظ، لأن الأحاديث الواردة فى تعظيم ذنب الحالف على منبره ﷺ وفى تعظيم ذنب الحالف بعد العصر لا تدل على أنها تجب إجابة الطالب للحلف فى ذلك الزمان أو ذلك المكان.

وجملة ما استدل به البخارى على عدم وجوب التغليظ حديث شاهداك أو يمينه، ووجه ذلك أن الذى أوجبه النبى ﷺ هو مطلق اليمين وهى تصدق على من حلف فى أى زمان وأى مكان، فمن بذل لخصمه أن يحلف له حيث هو ولم يجبه إلى مكان مخصوص ولا إلى زمان مخصوص فقد بذل ما أوجبه عليه الشارع، ولا يلزمه الزيادة على ذلك، لأن الذى تعبد به هو اليمين على أى صفة كانت ولم يتعبد بأشد الأيمان جرما وأعظمها ذنبا، على أنه قد ورد فى اليمين التى يقتطع بها حق امرئ مسلم من الوعيد ما ليس عليه مزيد، فقد روى أحمد ومسلم وابن ماجة والنسائى عن أبى أمامة أن رسول الله ﷺ قال: «من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة» فقال رجل: وإن كان شيئا يسيرا؟ قال: «وإن كان قضيبا من أراك».

وروى أحمد والبخارى والنسائى عن عبد الله بن عمرو عن النبى ﷺ قال: الكبائر: الاشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، واليمين الغموس جعلها من الكبائر وأنها من موجبات النار. وليس فى الحلف على منبره ﷺ وبعد العصر زيادة على هذا. قال صاحب "الجوهر النقى": ذكر البيهقى فى باب تأكيد اليمين بالمكان حديث جابر: «لا يحلف أحد على يمين آثمة» الحديث، وليس فيه إلا تعظيم اليمين عند منبره ﷺ، ولا خلاف فيه، وليس فيه أنه عليه السلام أمر أن لا يحلف المطلوب إلا عنده ولو كان ذلك فيه فظاهره أنه يحلف عنده فى القليل أيضا، والشافعى لا يحلف عنده فى القليل كما ذكره البيهقى فى الباب بعد، ثم ذكر عن المهاجر كتب إلى أبو بكر ابعث إلى بقيس إلى آخره، وهذا الأثر على تقدير صحته خالفه الشافعى، فإن عنده لا يجلب أحد إلى مكة ولا إلى المدينة ولكن يحكم عليه حاكم بلده (وهذا هو الجواب عن حديث، رواه مالك فى "الموطأ" بلاغا أنه كتب إلى عمر بن الخطاب عامله من العراق أن رجلا قال

. . . .

لامرأته: حبلك على غاربك. فكتب عمر إليه أن يوافيه الرجل بمكة فى الموسم إلى آخره.

وما رواه البيهقى عن الشافعى أن عمر كتب إلى عامله فى قتيل وجد بين خيوان أو وداعة أن ابعث بهم إلى بمكة، وأنه استحلفهم فى الحجر الحديث. فإن كل ذلك لا حجة فيه للشافعية لأنهم لا يقولون بجلب الشهود إلى مكة أو المدينة. وإنما يقولون: تدفع إلى أقرب القضاة ويستحلفون فى جوامع بلادهم كما مر، وإنما فعل عمر ذلك لأنه أراد أن يتولى الحكم بنفسه وأن عامله لا يقوم فيه مقامه لينتشر فى البلاد ويعمل به من بعده، ولهذا فعله فى أشهر المواضع وهو الحجر ليراه أهل الموسم وينقلوه إلى الآفاق، ولا شك أن نوابه كانوا يقضون فى البلاد النائية، ولو وجب حمل كل أحد إليه لم يكتب إلى أبى موسى وغيره فى الأحكام، ولهذا لم يستحلف عمر والأئمة بعده أحدا فى الحجر، وإنما كتب عمر أن لا يقتل نفس دونه احتياطا واستعظاما للدم، وأراد استشارة أهل الفضل من الصحابة فى قول الرجل لامرأته: حبلك على غاربك. فقد جاء فى رواية عند البيهقى أنه أرسله إلى على بن أبى طالب رضى الله عنه وهو يطوف بالبيت (٧: ٣٤٣)، وإنما استحلفه عند البيت لأنه وافاه طائفا، والله تعالى أعلم.

ثم ذكر البيهقى أن عبد الرحمن بن عوف رأى قوما يحلفون عند الكعبة إلى آخره ثم قال: قال الشافعى: فذهبوا إلى أن العظيم من الأموال ما وصفت من عشرين دينارا فصاعدا، قال: وقال مالك: يحلف على المنبر على ربع دينار.

قلت: ذكر ابن حزم فى "المحلى" أن الرواية عن عبد الرحمن ساقطة لا يدرى لها أصل، ولا مخرج، ثم لوصحت لم يحد عبد الرحمن فى كثير المال ما حد مالك والشافعى وما نعلم أحدا سبقهما إلى ذلك اهـ (٢: ٢٥٠).

قلت: حديث عبد الرحمن هذا رواه الشافعى من طريق عكرمة بن خالد أن عبد الرحمن بن عوف رأى قوما يحلفون بين المقام والبيت فقال: أعلى دم؟ قالوا: لا. قال: فعلى عظيم من الأموال؟ قالوا: لا. قال: خشيت أن يتهاون الناس بهذا المقام. وإسناده منقطع، كما فى "التلخيص" (٢: ٤١٢).

فسقط قول ابن حزم: لا يدرى لها أصل ومخرج، وأما أن عبد الرحمن لم يحد فى كثير المال فقوله: فعلى عظيم من الأموال؟ وقولهم لا يدل على أن العظيم من الأموال كان معلوما لهم متعارفا بينهم، وإلا لم يكن لهذا السوال والجواب معنى والشافعى من أهل مكة عارف بمتعارف بلده. وقد روى ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن سعيد بن المسيب أن

٥١٣٢- حدثنا مسدد نا أبو الأحوص نا عطاء بن السائب عن أبى يحيى عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال -يعنى لرجل حلفه-: احلف بالله الذى لا إله إلا هو ما له عندك شىء يعنى المدعى. قال أبو داود: أبو يحيى اسمه زياد كوفى ثقة أخرجه أبو داود والنسائى، وفى عطاء بن السائب مقال. وقد أخرج له البخارى مقرونًا (عون المعبود ٣:٣٤٧) قلت: فالحديث حسن لا سيما وقد سكت عنه أبو داود، وأشار إلى تصحيحه ووهم ابن حزم فقال: أبو يحيى هذا هو مصدع المعرقب. ورده المزى وقال: بل اسمه زياد كذا سماه أحمد والبخارى وأبو داود فى هذا الحديث (التلخيص ٢:٤١١).

معاوية أحلف مصعب بن عبد الرحمن بن عوف وأصحابه فى دم إسماعيل بن هبار بين الركن والمقام (٩:٣٨٤)، وهؤلاء مدنيون استجلبهم إلى مكة، والشافعى لا يقول بالاستجلاب، فلعله فعل ذلك للوجه الذى ذكرناه فى استجلاب عمر أهل خيوان ووداعة وغيرهم والله تعالى أعلم.

قوله: حدثنا مسدد إلخ. فيه أنه ﷺ قال للرجل الذى حلفه: احلف بالله الذى لا إله إلا هو ما له عندك شىء-يعنى المدعى- فدل على جواز تغليظ اليمين بصفات الله تعالى. ورده ابن حزم بوجهين: أحدهما: أنه عن أبى يحيى وهو مصدع المعرقب وقد أجبنا عنه فى المتن.

والثانى: أن أبا الأحوص لم يسمع من عطاء بن السائب إلا بعد اختلاطه، وإنما سمع منه قبل اختلاط سفيان وشعبة وحماد بن زيد والأكابر المعروفون.

قلت: لا ضير، فقد تابع سفيان الثورى عنه عن أبى يحيى عن ابن عباس قال: جاء رجلان يختصمان إلى رسول الله ﷺ فقال للمدعى: أقم البينة فلم يقم. وقال للآخر: احلف فحلف بالله الذى لا إله إلا هو. فقال له النبى ﷺ: ادفع حقه وستكفر عنك لا إله إلا هو ما صنعت. ذكره ابن حزم أيضا (٩:٣٨٨)، وروى أبو داود نحوه من طريق حماد عن عطاء بسنده وفيه: فقال رسول الله ﷺ: بلى! قد فعلت. ولكن قد غفر لك بإخلاص قول لا إله إلا الله "عون" (٣:٢٢٥).

فإن قيل: ليس فيه أن رسول الله ﷺ أمره أن يحلف كذلك. قلنا: لا منافاة بينه وبين ما رواه أبو الأحوص، فالظاهر أن الرجل إنما حلف بالله الذى لا إله إلا هو بعد ما أمره النبى ﷺ بذلك، سلمنا أنه ﷺ لم يأمره بذلك فقد قرره عليه. وتقريره على شىء حجة أيضا. فلما جاز للحالف أن يحلف كذلك جاز للمستحلف أن يستحلفه كذلك أيضا. ومن ادعى الفرق فعليه البيان. قال ابن حزم: ثم هو حديث منكر مكذوب فاسد، لأن من الباطل المحال أن يكون رسول الله ﷺ يأمره باليمين الكاذبة وهو عليه السلام يدرى أنه كاذب، فيأمره بالكذب؟ حاش لله من هذا اهـ.

٥١٣٣- ومن طريق أبى عبيد نا أزهر السمان عن عبد الله بن عون عن نافع أن ابن عمر كان وصى رجل، فأتاه رجل بصك قد درست السماء شهوده. فقال ابن عمر: يا نافع! اذهب به إلى المنبر. فاستحلفه فقال: يا ابن عمر! أ تريد أن تسمع بى الذى يسمعنى ثم يسمعنى هنا؟ فقال ابن عمر: صدق، فاستحلفه مكانه وأعطاه إياه (المحلى ٩:٣٨٥)، وقال الحافظ فى "الفتح" (٥:٢١٠) بإسناد صحيح اهـ.

قلت: يا لها من جرأة على رد الصحاح من الأحاديث! أ فبمثل هذا الفقه والفهم يعارض أهل الظاهر الفقهاء أهل الدراية؟ فإن كان هذا هو فهم السنة والكتاب فعلى الفهم السلام، فمن أنبأك أنه ﷺ حين أمره باليمين كان يدرى أنه يحلف كاذبا البتة؟ ولا يتقى الله ولا يتحاشى من الكذب بين يدى رسوله، وإذا لم يكن ﷺ يدرى ذلك فلم يكن أمره إياه باليمين إلا للتعجيز كقوله تعالى: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ لا لطلب الامتثال به، وهذا أظهر من أن يخفى على من له أدنى إلمام باللسان والشرع، فكيف يكون الحديث منكرا مكذوبا فاسدا.

وأيضا فمن أخبرك أنه ﷺ كان يدرى قبل حلفه أنه كاذب فى الإنكار؟ لم لا يجوز أن يكون قد علم بكذبه بعد ما حلف بالله كاذبا؟ يؤيده ما رواه أحمد عن ابن عباس قال: اختصم إلى النبى ﷺ رجلان فوقعت اليمين على أحدهما، فحلف بالله الذى لا إله إلا هو ما له عنده شىء قال: فنزل جبرئيل عليه السلام على النبى ﷺ فقال: إنه كاذب، إن له عنده حقه فأمره أن يعطيه حقه وكفارة يمينه معرفته أن لا إله إلا الله أو شهادته. وأخرج عن ابن عمر نحوه، كما فى "العون" (٢:٢٢٥، وفى "التلخيص الحبير" ٢:٤١١). وهذا صريح فيما قلنا: إنه ﷺ لم يكن يعلم بكذبه حين أمره بالحلف وإنما علم به بعده حين نزل عليه جبرئيل عليه السلام فانهدم بناء[1] الإشكال رأسا وأساسا، وظهرت سلامة الحديث عن العلل رواية ودراية، وإسنادا وقياسا.

قوله: ومن طريق أبى عبيد إلخ. دلالته على عدم وجوب الحلف فى مكان معين ظاهرة. قال ابن حزم: وليس فى هذا أن ابن عمر كان يرى رد اليمين على الطالب، وقد يكون ذلك الصك

---

(١) ولا يعارض ذلك ما ورد فى اليمين الغموس من الوعيد الشديد لاحتمال أن يكون الرجل قد حلف على ما قد كان عنده كما حلف عليه لأنه ذهب عنه ما قد كان تقدم منه، وهو فى الحقيقة على غير ما كانت يمينه عليه أحصاه الله ونسبه ثم أعلمه رسول الله ﷺ بإخبار جبرئيل أنه قد كان منه غير ما حلف عليه الكفارة قد تجب فى الأشياء التى لا آثام فيها، كما فى الحديث عن أنس مرفوعا: «من نسى صلاة أو نام عنها فإن كفارتها أن يصليها إذا ذكرها» وبسط الكلام فى ذلك الإمام الطحاوى فى "مشكله" (١:١٨٣، ١٨٨).

٥١٣٤- مالك فى "الموطأ" عن داود بن الحصين عن أبى غطفان المزى قال: اختصم زيد بن ثابت وابن مطيع -يعنى عبد الله- إلى مروان فى دار فقضى باليمين على زيد بن ثابت على المنبر فقال: احلف له مكانى. فقال مروان: لا والله: إلا عند مقاطع الحقوق، فجعل زيد يحلف أنه حقه لحق وأبى أن يحلف على المنبر، فجعل مروان يعجب منه (فتح البارى ٥: ٢١٠). وعلقه البخارى مختصراً وقال: قال النبى ﷺ: شاهداك أو يمينه ولم يخص مكانًا دون مكان، والحديث أخرجه محمد فى "موطأه" (ص٣٦٢) عن مالك بسنده نحوه ثم قال: ولو رأى زيد بن ثابت أن ذلك يلزمه ما أبى أن يعطى الحق الذى عليه ولكنه كره أن يعطى ما ليس عليه، فهو أحق أن يؤخذ بقوله، وفعله ممن استحلفه اهـ.

براءة من حق على ذلك الرجل فحقه اليمين إلا أن يقيم بينة بالبراءة اهـ (٩: ٣٨٥). قلت: فيكون معنى قوله: فأعطاه إياه أى أعطاه البراءة ونحوها.

قوله: مالك فى الموطأ إلخ. قال الحافظ فى الفتح: وكان البخارى احتج بأن امتناع زيد بن ثابت من اليمين على المنبر يدل على أنه لا يراه واجبا، والاحتجاج بزيد بن ثابت أولى من الاحتجاج بمروان، وقد جاء عن ابن عمر نحو ذلك، فذكر الأثر السابق، كما ذكرناه فى المتن سواء (٥: ٢١٠) قال الحافظ: وقد وجدت لمروان سلفا فى ذلك فأخرج الكرابيسى بسند قوى إلى سعيد ابن المسيب قال: ادعى مدع على آخر أنه اغتصب له بعيرا فخاصمه إلى عثمان، فأمره عثمان أن يحلف عند المنبر فأبى أن يحلف وقال: أحلف حيث شاء غير المنبر. فأبى عليه عثمان أن لا يحلف إلا عند المنبر، فغرم له بعيرا مثل بعيره ولم يحلف اهـ.

قلت: ولا يرد ذلك إلا على من لم ير التغليظ بالمكان جائزا، وأما من رآه جائزا غير واجب، كما هو مذهب الحنفية، فلا يرد عليهم أصلا، وليس فيه أنه لو حلف فى مجلس الحاكم، ونكل عن اليمين عند المنبر قضى عليه بالنكول، لأن الرجل لم يحلف البتة لا عند المنبر ولا بين يدى الحاكم، ولو فعل كما فعل زيد بن ثابت فحلف عند عثمان فى مجلس حكمه وأبى أن يحلف عند المنبر، فالظاهر أنه فعل به، كما فعل مروان بزيد ولم يقض عليه بالنكول، فالحق أنه لا حجة للخصم فى أثر عثمان ولا فى قول مروان. وأما قول صاحب التوضيح: واحتج الشافعى عليه أى على أبى حنيفة فقال: لو لم يعلم زيد أن اليمين عند المنبر سنة لأنكر ذلك على مروان، وقال له: لا والله لا أحلف إلا فى مجلسك انتهى. فهذا عجيب كيف يقول هذا، فلو علم زيد أنه سنة لما أصر على أنه لا يحلف

. . . .

إلا فى مجلسه، وعدم سماعه كلام مروان أعظم من الإنكار عليه صريحا. قاله العينى (٦:٣٨٩).

سلمنا أن زيدا لم ينكر عليه لعلمه بإن ذلك سنة، فعدم سماعه كلام مروان، وإصراره على الحلف فى مجلسه دليل على أن الحلف عند المنبر ليس بسنة مؤكدة ولا واجبا وإنما هو من الأمر المباح الذى لا يجبر عليه المدعى عليه، وأقره على ذلك مروان حيث لم يقض عليه بالنكول، ولم يزد على أن تعجب منه. وقد مر عن عثمان أنه استحلف ابن عمر فى الخصومة فى عبد باعه بالبراءة، ولم يستحلفه عند المنبر، فدل على أن عثمان لم يكن يرى ذلك واجبا، وكذلك وقع الحلف على عمر بن الخطاب حين تحاكم هو وأبى إلى زيد بن ثابت فى بيته ولم يستحلفه زيد على المنبر، ولا طلب منه أبى ذلك. وهو الثابت عن على وأبى موسى الأشعرى وأبى عبيدة بن عبد الله ابن مسعود، كما مر ذكره، فالحق أن مذهب الحنفية فى الباب أقوى ما يكون رواية ودراية.

قال الموفق فى "المغنى": واحتجوا بقول الله تعالى: ﴿تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان بالله﴾ قيل: أراد بعد العصر، ولنا: قول الله تعالى: ﴿فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان فيقسمان بالله﴾ الآية، ولم يذكر مكانا، ولا زمنا، ولا زيادة فى اللفظ. واستحلف النبى ﷺ ركانة فى الطلاق فقال: آلله ما أردت إلا واحدة؟ قال: آلله ما أردت إلا وحدة. (أخرجه مسلم وأبو داود وغيرهما) ولم يغلظ يمينه بزمن ولا مكان ولا زيادة لفظ. وحلف عمر لأبى حين تحاكما إلى زيد فى مكانه، فكانا فى بيت زيد. وقال عثمان لابن عمر: تحلف بالله لقد بعته وما به داء تعلمه؟ وفى ما ذكروه تقييد لمطلق هذه النصوص ومخالفة الإجماع، فإن ما ذكرنا عن الخليفتين عمر وعثمان مع من حضرهما لم ينكر وهو فى محل الشهرة، فكان إجماعا. وقوله تعالى: ﴿تحبسونهما من بعد الصلاة﴾ إنما كان فى حق أهل الكتاب فى الوصية فى السفر، وهى قضية خولف فيها القياس فى مواضع: منها: قبول شهادة أهل الكتاب على المسلمين، ومنها: استحلاف الشاهدين، ومنها: استحلاف خصومهما عند العثور على استحقاقهما الإثم. وهم لا يعلمون بها أصلا فكيف يحتجون[1] بها؟ اهـ (٦:١١٦). قلت: وقد تقدم أن حكم الآية منسوخ عندنا وأيضا فلا دلالة فيها على وجوب هذا الحبس، والله تعالى أعلم.

---

(١) قلت: كما احتججت بها علينا فى القضاء باليمين مع الشاهد وقلت: إن استحلاف المدعى ليس مخالفا للكتاب، ولا للسنة المشهورة، فتذكر.

باب افتداء اليمين

٥١٣٥- عن أبي قلابة أن عمر بن عبد العزيز سأله عن حديث القسامة فذكره وقال فيه: وقدم رجل منهم من الشام فسألوه أن يقسم فافتدى يمينه منهم بألف درهم فأدخلوا مكانه رجلا آخر أخرجه الشيخان (زيلعي ٢: ٢٢١).

٥١٣٦- عن حذيفة أنه عرف جملا له سرق فخاصم فيه إلى قاضي المسلمين فصارت على حذيفة يمين، فأراد أن يفتدي يمينه بعشرة دراهم، فأبى الرجل فقال: عشرون. فأبى فقال: ثلاثون. فأبى فقال: أربعون. فأبى فقال حذيفة: أ أترك جملي؟ فحلف أنه جمله ما باعه ولا وهبه. أخرجه الدارقطني بسند فيه حسان بن ثمامة، ولم أقف على ترجمته عن قوم لا يعرفون. وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه: حدثنا إسماعيل ابن عياش عن شريك بن عبد الله ثنا الأسود بن قيس عن رجل من قومه فذكره، وفيه رجل لم يسم، وبقية ثقات مع اختلاف في بعض وتأيد كلا الطريقين بعضهما ببعض.

باب الافتداء باليمين

قال العبد الضعيف: قال في "الهداية": ومن ادعى على آخر مالا فافتدى يمينه، أو صالحا منها على عشرة فهو جائز. وهو ماثور عن عثمان رضي الله عنه، والماثور عن عثمان رضي الله عنه ما ذكره الشافعي رحمه الله بلاغا. ورواه ابن حزم من طريق أبي عبيد عن عفان بن مسلم عن مسلمة ابن علقمة عن داود بن أبي هند عن الشعبي قال: استسلف المقداد من عثمان سبعة آلاف درهم، فلما قضاه أتاه بأربعة آلاف. فقال عثمان: إنها سبعة آلاف. فارتفعا إلى عمر فقال المقداد: يا أمير المؤمنين! ليحلف أنها كما يقول ويأخذها. فقال له عمر: أنصفك! احلف أنها كما تقول وخذها (المحلى ٩: ٣٧٧).

وزاد الطبراني في "الكبير": فأبى عثمان أن يحلف وأخذ ما أعطاها ثم قال لعمر: والله الذي لا إله إلا هو أنها سبعة آلاف. قال: فما منعك أن تحلف؟ قال: إن هذا ليل وهذا نهار اهـ، وقد ثبت مثل ذلك عن جبير بن مطعم والأشعث بن قيس ومسروق، وروى نحوه عن عبيد السهام، وذكر الزهري أن ذلك كان والصحابة بالمدينة كثير أي ولم يعرف لهؤلاء مخالف من الصحابة، وهذه قضايا تنتشر غالبا ولا تخفى، فكان بمنزلة الإجماع. وأورد بعض الأحباب على من احتج بأثر أبي قلابة على معنى الباب بأنه ليس من فعل من يحتج بفعله لأنه مجهول ولا الذين قبلوه ممن يحتج بأفعالهم، ولم يثبت أن عمر بن الخطاب علم ذلك فأقره اهـ.

٥١٣٧- وعن جبير بن مطعم أنه فدى يمينه بعشرة آلاف درهم. أخرجه الطبرانى فى "معجمه الأوسط"، وفى سنده معاوية بن يحيى الصدفى ضعفوه (زيلعى ٢: ٢٢١)، وفى "مجمع الزوائد": رجاله ثقات.

٥١٣٨- وعن الأشعث بن قيس قال: لقد افتديت يمينى مرة بسبعين ألف درهم. أخرجه الطبرانى فى معجمه. قال الزيلعى: ولم يذكر له سنداً وفى "مجمع الزوائد" (٤: ١٨١): فيه عيسى بن المسيب البجلى ضعيف اهـ.

قلت: هو قاضى الكوفة أخرج له الحاكم فى "المستدرك" وصحح حديثه. وقال: إن عيسى صدوق لم يجرح قط. وقال أبو حاتم: محله الصدق. وقال الدارقطنى: صالح الحديث. وكذا قال ابن عدى، كما فى "اللسان" (٤: ٤٠٥)، فالحديث حسن.

٥١٣٩- وسئل الزهرى عن الرجل يقع عليه اليمين فيريد أن يفتدى يمينه، فقال: كانوا يفتدون ذلك، وقد افتدى عبيد السهام -وكان من الصحابة- يمينه بعشرة آلاف وكان ذلك فى إمارة مروان والصحابة بالمدينة كثير. أخرجه عبد الرزاق فى "مصنفه" عن معمر عن الزهرى (زيلعى ٢: ٢٣١)، قلت: مرسل صحيح الإسناد.

٥١٤٠- وعن الشعبى أن مسروقا افتدى يمينه بخمسين درهمًا. أخرجه ابن سعد فى "الطبقات" بسند فيه جابر الجعفى (زيلعى). قلت: وقدمنا غير مرة أنه مختلف فيه حسن الحديث.

قلت: مجرد الاحتمال العقلى لا يجدى وسياق الخبر يدل على أن عمر قد علم بذلك ولفظه: فقال-أى عمر-: يقسم خمسون من هذيل ما خلعوا قال: فأقسم منهم تسعة وأربعون رجلا، وقدم رجل منهم من الشام فسألوه أن يقسم فافتدى يمينه منهم بألف درهم، فأدخلوا مكانه رجلا آخر الحديث. وظاهره: أن عمر بعد ما حلف تسعة وأربعون كان منتظر اليمين رجل يتم به عدد الخمسين وإنما أخرها لكون الرجل ذاهبا إلى الشام، فلما جاء ولم يحلف وأدخلوا مكانه رجلا آخر ممن لم يكن غائبا عن الحلف الأول لا بد أن يعلم عمر بسبب تخلف القادم عن اليمين وإقدام الحاضر مكانه. هذا هو الظاهر من عادة عمر وسيرته وتحفظه فى باب القضاء، سلمنا ولكن أبا قلابة حين حدث بالحديث بين يدى عمر بن عبد العزيز وقد أبرز سريره للناس وأذن لهم بالدخول

٥١٤١ – قال الشافعي رحمه الله: بلغني أن عثمان بن عفان ردت عليه اليمين فافتداها بمال، وقال: أخاف أن يوافق قدر بلاء فيقال: هذا بيمينه. ذكره البيهقي في "المعرفة" في أدب القاضي (زيلعي ٢: ٢٢٠).

قلت: بلاغ مثل الشافعي رحمه الله حجة –كما ذكرناه في "المقدمة"– والقصة أخرجها الطبراني في "الكبير" مطولةً، وقال الهيثمي في "مجمع الزوائد" (٤: ١٨٢): رجاله رجال الصحيح.

كافة فلم ينكر أحد منهم افتداء اليمين ولو كان ذلك منكرا شرعا لردوه عليه كما أنكروا عليه نفي القود في القسامة. واحتجوا بحديث أنس بن مالك في قصة العرنيين، فكان ذلك إجماعا من هؤلاء التابعين على جواز الافتداء باليمين، وهو حجة أيضا، كما لا يخفى. قال: وباقي الأخبار لم تثبت بطرق صحيحة اهـ.

قلت: ولكنها ثبتت بطرق حسان رجالها ثقات. وفي بعضهم كلام لا يضر، كما ذكرنا. قال: ولكن أصل الافتداء ثابت بحجة صحيحة لأن النكول عن اليمين صحيح بالإجماع، والنكول افتداء بكل المال، فإذا جاز الافتداء بكل المال فببعضه أولى فافهم.

قلت: وأين الإجماع والشافعي لا يقول بالقضاء بالنكول بل يرد اليمين على المدعي كما مر، ونحن إنما قلنا بجواز افتداء المدعى عليه عن يمينه دون المدعي، كما تقدم الكلام فيه بما لا مزيد عليه.

وبالجملة فإن روايات المتن صريحة في جواز الافتداء عن اليمين، وهي صالحة للاحتجاج بها على حيالها عندنا وبمجموعها عند الكل، والنظر يقتضي جوازه أيضا، لأن حقيقته الصلح، والصلح جائز بين المسلمين ما لم يحرم حلالا أو يحلل حراما كما سيأتي في بابه، فإذا كان بلفظ الافتداء أو الصلح لم يكن للمدعي أن يستحلفه على تلك اليمين أبدا لأنه أسقط حقه بخلاف ما لو اشترى يمينه بعشرة دراهم مثلا حيث لا يجبر وكان له أن يستحلفه، لأن الشراء عقد تمليك المال بالمال واليمين ليست بمال. كذا في الشروح وسائر المعتبرات (تكملة فتح القدير ٧: ١٩١).

ولم يتنبه أهل الظاهر لهذا الفرق فأنكروا لافتداء مطلقا وحملوه على البيع والشراء وغفلوا عن معنى الصلح فيه فافهم والله يتولى هداك.

باب اختلاف المتبايعين

٥١٤٢- حدثنى محمد بن إدريس الشافعى أنا سعيد بن سالم -يعنى القداح- أنا ابن جريج أن إسماعيل بن أمية أخبره عن عبد الملك بن عمير أنه قال: حضرت أبا عبيدة ابن عبد الله بن مسعود أتاه رجلان يتبايعان سلعة، فقال هذا: أخذت بكذا وكذا. وقال هذا: بعت بكذا وكذا. فقال أبو عبيدة: أتى عبد الله بن مسعود فى مثل هذا فقال: حضرت رسول الله ﷺ أتى فى مثل هذا فأمر بالبائع أن يستحلف، ثم يخير المبتاع إن شاء أخذ وإن شاء ترك، أخرجه أحمد (مسند أحمد ١:٤٦٦)، وصححه ابن السكن والحاكم (نيل ٥:٩٠).

وقال ابن حجر فى "التلخيص" (ص٢٢٤): فيه انقطاع على ما عرف من اختلافهم فى صحة سماع أبى عبيدة من أبيه. واختلف فيه على إسماعيل بن أمية، ثم على ابن جريج فى تسمية والد عبد الملك هذا الراوى عن أبى عبيدة فقال يحيى بن سليم: عن إسماعيل بن أمية عن عبد الملك بن عمير كما قال سعيد بن سالم، ووقع فى النسائى: عبد الملك بن عبيد: ورجح هذا أحمد -وقال صاحب "التنقيح": هكذا وقع فى رواية النسائى عبد الملك بن عبيد وهو لا يعرف (زيلعى ٢:٢٢٢).

وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه: أخبرت عن هشام بن يوسف فى اليمين فى حديث ابن جريج عن إسماعيل بن أمية عن عبد الملك بن عبيدة (زيلعى ٢:٢٢٢).

باب اختلاف المتبا يعين

قوله: حدثنى محمد بن إدريس الشافعى إلى آخر الباب.

قال العبد الضعيف: لعلك قد عرفت بما ذكرنا من طرق الحديث وكلام الأئمة صلاحيته للاحتجاج به لثبوته بطرق عديدة مرسلة وموصولة إذا ضم بعضها إلى بعض تقوى. كما قاله صاحب التنقيح. وأما قوله: ولكن فى لفظه اختلافا فسيعرف الناظر فى كتب أصحابنا أنهم عملوا به بجميع ألفاظه ولنذكر أولا مذاهب الفقهاء فى هذا الباب ثم نتكلم على لفظ الحديث وطرقه إن شاء الله تعالى. قال فى "البحر": اختلف البائع والمشترى فى قدر الثمن أو المبيع قضى لمن برهن أى وأقام أحدهما بينة قضى له، لأن فى الجانب الآخر مجرد الدعوى والبينة أقوى منها. وإن برهنا فللمثبت الزيادة، لأن البينات للإثبات، ولا تعارض فى الزيادة، فبينة البائع أولى فى الثمن، وبينة

٥١٤٣- وعن يحيى بن سعيد عن ابن عجلان حدثنى عون بن عبد الله عن ابن مسعود قال: سمعت رسول الله ﷺ: «إذا اختلف البيعان فالقول ما قال البائع، والمبتاع بالخيار» أخرجه أحمد (مسند ١:٤٦٦) وقال ابن حجر وغيره: فيه انقطاع بين عون وابن مسعود (تلخيص ص٢٤٤).

٥١٤٤- وقال أحمد: حدثنا وكيع عن المسعودى عن القاسم عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا اختلف البيعان وليس منهما بينة فالقول ما يقول صاحب السلعة أو يترادان» (مسند أحمد ١:٤٦٦)، وقال ابن حجر وغيره: فيه انقطاع بين القاسم وابن مسعود (تلخيص ص٢٤٤).

٥١٤٥- وقال أحمد: ثنا ابن مهدى قال: ثنا سفيان عن معن عن القاسم عن عبد الله عن النبى ﷺ قال: «إذا اختلف البيعان والسلعة كما هى فالقول ما قال البائع أو يترادان» (مسند أحمد ١:٤٦٦)، وهو أيضًا منقطع، كما عرفت.

٥١٤٦- وأخرج الدارقطنى عن عمر بن قيس الماصر عن القاسم عن عبد الرحمن عن أبيه قال: باع عبد الله بن مسعود سبيا من سبى الإمارة بعشرين ألفًا -يعنى من الأشعث بن قيس- فجاء بعشرة آلاف فقال: إنما بعتك بعشرين ألفًا. قال: إنما أخذتهم بعشرة آلاف وأنا أرضى فى ذلك برأيك. فقال ابن مسعود: إن شئت حدثتك عن رسول الله ﷺ قال: أجل! قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تبايع المتبايعان بيعًا ليس بينهما شهود فالقول ما قال البائع أو يترادان البيع» قال الأشعث: قد رددت عليك (دارقطنى ص٢٩٧)، قال ابن حجر فى "التلخيص" (ص٢٤٤): رجاله ثقات إلا أن عبد الرحمن اختلف فى سماعه من أبيه اهـ قلت: الراجح عندى السماع. وقال الدارقطنى (ص٢٩٧): عن أبى العميس قال: سمعت القاسم تذكر عن عبد الله والأشعث مثل هذا سواء، ورفعه إلى النبى ﷺ.

المشترى أولى فى المبيع نظرا إلى زيادة الإثبات، وإن عجزا ولم يرضيا بدعوى أحدهما تحالفا أى استحلف الحاكم كل واحد منهما على دعوى صاحبه، فإن كان قبل القبض، فهو قياسى، لأن كلامنهما منكر، وأما بعده فاستحسانى فقط. لأن المشترى لا يدعى شيئا، لأن المبيع سالم له. (وقد اتفقا على نقل السلعة إلى المشترى)، فبقى دعوى البائع فى زيادة الثمن والمشترى ينكره،

٥١٤٧- وأخرج الدارقطني (ص٢٩٨) عن هيثم قال: نا محمد بن أبي ليلى عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه قال: باع عبد الله بن مسعود من الأشعث رقيقًا من رقيق الإمارة، فاختلفا في الثمن، فقال عبد الله: بعتك بعشرين ألفًا. وقال الأشعث: اشتريت منك بعشرة آلاف. فقال عبد الله: إن شئت حدثتك بحديث سمعته من رسول الله ﷺ؟ قال: هات. قال سمعت رسول الله ﷺ: «إذا اختلف البيعان والمبيع قائم بعينه وليس منهما بينة فالقول ما قال البائع أو يترادان البيع» قال الأشعث: أرى أن نرد البيع.

٥١٤٨- وأخرجه أيضًا الدارقطني (ص٢٩٧): عن إسماعيل بن عياش عن موسى بن عقبة عن ابن أبي ليلى بألفاظ مختلفة. فرواه أحمد بن إبراهيم أبو عبد الملك الدمشقي عن هشام بن عمار عن ابن عياش وقال: إذا اختلف المتبايعان في البيع والسلعة كما هي لم تستهلك فالقول قول البائع أو يترادان. وقال أبو الأحوص القاضي عن هشام: إذا اختلف البيعان والمبيع مستهلك كان المبتاع بالخيار إن شاء أخذ وإن شاء ترك. قال الدارقطني: تفرد بهذا اللفظ أبو الأحوص القاضي عن هشام. ورواه أبو الأحوص القاضي عن إبراهيم عن عمار عن ابن عياش مثل ما رواه عبد الملك عن هشام. وقال ابن حجر: فيه إسماعيل بن عياش عن موسى بن عقبة (تلخيص ص٢٤٤)، قلت: هو حسن الحديث، كما مر غير مرة.

فيكتفي بحلفه. لكنا عرفنا بالنص وهو قوله عليه السلام: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا» قيد بعدم رضاهما للإشارة إلى أن القاضي يقول لكل منهما: إما أن ترضى بدعوى صاحبك وإلا فسخناه، لأن المقصود قطع المنازعة وهذا جهة فيه، لأنه ربما لا يرضيان بالفسخ فإذا علما به بتراضيان وبدأ بيمين المشتري.

وهذا قول محمد وأبي يوسف آخرا، وهو رواية عن أبي حنيفة وهو الصحيح، لأن المشتري أشدهما إنكارا لأنه يطالب أولا بالثمن، أو لأنه يتعجل فائدة النكول. وكان أبو يوسف يقول: أولا يبدأ بيمين البائع؛ لقوله عليه السلام: «إذا اختلف المتبايعان فالقول ما قاله البائع» خصه بالذكر وأقل فائدته التقديم. (قال الرملي: قول المصنف: وبدأ بيمين المشتري هذا إذا كان الاختلاف في الثمن، أما لو كان في المبيع يبدأ بيمين البائع) وفي شرح "التلخيص" من باب الاختلاف فيما يجب للبائع على المشتري وبالعكس: الأصح فيهما تقديم يمين البائع، وفسخ القاضي بطلب أحدهما، فلا ينفسخ

٥١٤٩- وأخرجه الدارقطني من طريق أبى العميس عن عبد الرحمن بن قيس بن محمد بن الأشعث عن أبيه عن جده: أن عبد الله بن مسعود باع للأشعث بن قيس رقيقًا

البيع بحلفهما ولا يفسخه بدون طلب أحدهما ولو فسخاه انفسخ بلا توقف على القاضى، وإن فسخ أحدهما لا وإن اكتفى القاضى بطلب أحدهما، ومن نكل لزمه دعوى الآخر، هذا إذا اختلفا والمبيع قائم، وإن اختلفا بعد هلاك المبيع أو بعضه لم يتخالفا والقول للمنكر اهـ ملخصا (٢:٢١٨، ٢٢٠)، وقال محمد: يتحالفان ويفسخ البيع على القيمة اهـ (ص: ٢٢٢).

وقال الموفق فى "المغنى": اختلف المتبايعان والسلعة قائمة فقال البائع: بعتك بعشرين. وقال المشترى: بل بعشرة. ولأحدهما بينة حكم بها، وإن لم يكن لهما بينة تحالفا. وبهذا قال شريح وأبو حنيفة والشافعى ومالك فى رواية. (وهى المذكورة فى المدونة) وعنه القول قول المشترى مع يمينه. وبه قال أبو ثور وزفر لأن البائع يدعى عشرة زائدة ينكرها المشترى والقول قول المنكر، وقال الشعبى: القول قول البائع أو يترادان البيع. وحكاه ابن المنذر عن أحمد والمشهور فى المذهب الأول.

ويحتمل أن يكون معنى القولين واحدا وأن القول قول البائع مع يمينه، فإذا حلف فرضى المشترى بذلك أخذ به وإن أبى حلف أيضا وفسخ البيع بينهما، لأن فى بعض ألفاظه حديث ابن مسعود: تحالفا، ولأن كل واحد منهما مدع ومدعى عليه، فإن البائع يدعى عقدا بعشرين ينكره المشترى، والمشترى يدعى عقد العشرة ينكره البائع، والعقد بعشرة غير العقد بعشرين، فشرعت اليمين فى حقهما. وهذا الجواب عما ذكروه والمبتدى باليمين البائع، وبهذا قال الشافعى، وقال أبو حنيفة: يبتدأ بيمين المشترى (هو قول محمد وأبى يوسف آخرا لأنه منكر واليمين فى جنبته أقوى، ولأنه يقضى بنكوله ويفصل الحكم وما كان أقرب إلى فصل الخصومة أولى).

ولنا: قول النبى ﷺ: «فالقول ما قال البائع»، وقد بينا أن كل واحد منهما منكر فيتساويان من هذا الوجه والبائع إذا نكل فهو بمنزلة نكول المشترى عن اليمين يحلف الآخر ويقضى له فهما سواء، وإذا حلف البائع فنكل المشترى عن اليمين قضى عليه، وإن نكل البائع حلف المشترى وقضى له، وإن حلفا جميعا لم ينفسخ البيع بنفس التحالف، لأنه عقد صحيح لا يفسخه تعارضهما كما لو أقام كل واحد منهما بينة لكن إن رضى أحدهما بما قال صاحبه أقر بينهما، وإن لم يرضيا فلكل واحد منهما الفسخ.

هذا ظاهر كلام أحمد (وهو قولنا لكن بشرط رضا الآخر بالفسخ) ويحتمل أن يقف الفسخ على الحاكم وهو ظاهر مذهب الشافعى، (وهو قولنا إذا فسخ أحدهما ولم يفسخ الآخر)، ولنا:

من رقيق الخمس وساق الحديث عن أبيه إلى أن قال: قال ابن مسعود: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا اختلف المتبايعان ليس بينهما بينة، فالقول ما يقول رب السلعة،

قول النبى ﷺ: «أو يترادان البيع» (أى برضاهما جميعا) وفى القصة أن الأشعث قال لابن مسعود: فإنى أرد البيع. وفى رواية: إذا اختلف المتبايعان استحلف البائع ثم كان المشترى بالخيار إن شاء أخذ وإن شاء ترك، وهذا ظاهر فى أنه يفسخ من غير حاكم لأنه جعل الخيار إليه (قلنا: معناه أن المشترى بالخيار إن شاء أخذ بما قال البائع، وإن شاء ترك برضاه، ألا ترى أنه لا خيار له أن يأخذ بدون ما قال البائع، فكذا ليس له أن يترك من غير رضاه به، وأيضا فغاية ما فى الحديث أن الخيار للمشترى، فمن أين أثبتم الخيار للبائع وقول ﷺ: «أو يتردان» صريح فى وجود الفسخ من الجانبين وقول الأشعث: فإنى أرد البيع محمول على ذلك أنه رده برضا ابن مسعود لما فى بعض طرقه: أرى أن نرد البيع وهو ظاهر فيما قلنا.

قال: وإذا اختلفا فى ثمن السلعة بعد تلفها فعن أحمد فيها روايتان: إحداهما: يتحالفان مثل ما لو كانت قائمة، وهو قول الشافعى وإحدى الروايتين عن مالك (وهو قول محمد منا) والأخرى: القول قول المشترى مع يمينه اختارها أبو بكر، وهذا قول النخعى والثورى والأوزاعى وأبى حنيفة لقوله عليه السلام فى الحديث: «والسلعة قائمة» فمفهومه أنه لا يشرع التحالف عند تلفها (ولأنه ﷺ قال: وترادا. والتراد لا يكون إلا حال قيام السلعة، فدل بمنطوقه على اشتراط قيام السلعة للتحالف، ولما فى بعض ألفاظ الحديث: فإذا استهلك فالقول قول المشترى، كما فى المتن) ولأنهما اتفقا على نقل السلعة إلى المشترى واستحقاق عشرة فى ثمنها، واختلفا فى عشرة زائدة، البائع يدعيها والمشترى ينكرها، والقول قول المنكر اهـ (٤: ٢٦٨). ولأنهما لا يكونان متبايعين إلا حال قيام المبيع لكون البيع قائما به دون الثمن، ولذا كان هلاك المبيع يمنع الإقالة دون هلاك الثمن، صرح به فى "الهداية" (٣: ٥٤) فلم يكن كل واحد منهما مدعيا عقدا ينكره الآخر لبطلان العقد، أو انتهاءه بهلاك محله.

وأيضا فإن التحالف حال قيام السلعة يفضى إلى الفسخ، ولا كذلك بعد هلاكها لارتفاع العقد بالهلاك، فلم يكن حال هلاك السلعة فى معنى حال قيام السلعة فلا يصح الإلحاق بالدلالة ("هداية") هذا هو الوجه فى مشروعية التحالف عند قيام المبيع، وعدمه عند هلاكه.

وأما ما ذكروه أن التحالف عند قيام المبيع قبل القبض قياسى وبعده استحسانى فقط لأن المدعى لا يدعى شيئا إلخ، فلا وجه له لما علمت أن كلا من المتبايعين مدع ومدعى عليه حال قيام

أو يتتاركان. وقال الحاكم: صحيح الإسناد وحسنه البيهقى (تلخيص ص٢٤٤).

٥١٥٠- وأخرج الدارقطنى من طريق حسن بن عمارة عن القاسم بن عبد

المبيع والقبض لا ينافيه، لأن نفس القبض لا يستلزم البيع بالثمن الذى ادعاه، ولا براءة ذمته، ولا استحقاقه القبض بأدائه، فكيف ينهدم دعواه بمجرد القبض؟ وإنما يكون المبيع سالما له إذا كان هالكا لأنهما اتفقا على نقل السلعة إلى المشترى وكونه هالكا على ملكه ولا يتصور قيام البيع بعد هلاك المحل، فلا يصح كون كل منهما مدعيا عقدا غير ما يدعيه الآخر، فلم يبق إلا أن البائع يدعى استحقاق زيادة فى الثمن قد أنكرها المشترى فلا يتحالفان ، بل يكون القول للمشترى والبينة على البائع كما هو القياس، ولا يعارضه النص لكونه واردا فى اختلاف المتبايعين حيث يتصور التراد، ولا تراد بعد هلاك المبيع وهو ظاهر، ولم يبقيا متبايعين بعده إلا مجازا باعتبار ما كانا.

وبهذا ظهر الجواب عما ذكروه أن المشترى لما لم يدع شيئا بعد القبض لم يكن البائع منكرا له، فوجوب اليمين عليه مخالف لقوله ﷺ: «واليمين على من أنكر اهـ» فقد عرفناك أن كلا من البائع والمشترى مدع ومدعى عليه حال قيام المبيع سواء اختلفا قبل القبض، أو بعده.

ولا حاجة إلى ما ذكره صاحب نتائج الأفكار فى الجواب من أن حديث التحالف يدل بعبارته على وجوب اليمين على البائع وحديث اليمين على من أنكر يدل بإشارته على نفيه فقدمنا العبارة على الإشارة (٧:٢٠٢) مع أن فيه خللا من وجوه: الأول ما مر ذكره أن حديث: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» يدل على التقسيم والحصر وهو ينفى يمين المدعى بعبارته دون إشارته، وإلا لزمكم أن تقدموا عبارة حديث القضاء بالشاهد واليمين على إشارته.

والثانى: أن هذا حديث مشهور متلقى بالقبول وحديث التحالف لا يصلح معارضا له. ومع ذلك فهو ساكت عن القبض وعدمه، فكان يجب حمله على ما قبل القبض كيلا يعارض المشهور، لا أن يقال بعمومه لما قبل القبض وبعده، ثم يرجع خبر الواحد على المشهور[1] عند المعارضة.

فالحق أن حديث التحالف حين قيام المبيع لا يعارض حديث: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر»، بل هو يوافقه كما قال الطحاوى فى "مشكل الآثار" له.

---

(١) لا يقال: حديث ابن مسعود مشهور أيضا لما سيأتى، لأن شهرته إنما حدثت بعد ابن مسعود لتلقى العلماء له بالقبول فهو خبر واحد فى الأصل مداره على ابن مسعود وحده، بخلاف حديث: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه»، فإنه مروى عن جماعة من الصحابة مع تلقى العلماء له بالقبول، فهو قوى.

الرحمن عن أبيه عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا اختلف البيان فالقول ما قال

ذكرت هـــذا الباب لأحمد[1] بن أبى عمران، وقلت له: هل عندك فيه شيء يتصل عن رسول الله ﷺ؟ فقال لى: أما أن أجده منصوصا عن رسول الله ﷺ فلا، ولكن الحجة قد قامت به من قول رسول الله ﷺ: «اليمين على المدعى عليه» لأن المتبايعين إذا اختلفا فى ثمن المبيع فقد ادعى كل واحد منهما بيعا بثمن غير البيع الذى ادعاه به، فكانا بذلك متداعيين، فوجب التحالف لينفى كل واحد منهما دعوى صاحبه.

فإن قيل: قد اتفقا على أن المبيع ملك المبتاع وإنما الاختلاف فى الثمن، فوجب أن يكون المبيع له ويلزم المشترى ما أقر به ويحلف على ما ينكره كرجل ادعى على رجل مالا، فصدقه فى بعضه وأنكر البعض، قلنا: ليس الأمر كما ذكر لأن الاختلاف فى الثمن موجب لاختلاف العقد، ألا ترى إذا ادعى على آخر ألف درهم وخمس مائة فأنكر المدعى عليه فأقام شاهدا بألف وآخر بألف وخمس مائة يقضى بالألف التى اتفق الشاهدان عليه، ولو ادعى البيع بألف وخمس مائة فشهد أحدهما بألف والآخر بألف وخمسمائة لا يقضى بشيء، فعقلنا بذلك افتراق الحكم فى المسألتين، كما ذكرنا اهـ ملخصا (١:٢٢٥ من المعتصر).

وبهذا ظهر الجواب عن قول الزيلعى: أنه لا معنى لقولهما: إن كل واحد منهما يدعى عقدا غير ما يدعيه الآخر، فإن العقد لا يختلف باختلاف الثمن من جنس واحد، ألا يرى أن الوكيل بالبيع بألف يبيعه بألفين، وأن المبيع بألف يصير بألفين بالزيادة فى الثمن وبخمسمائة بالحط، انتهى. فإن الوكيل بالبيع بألف أنما يجوز له البيع بألفين دلالة كما سبق تفصيله ولا يلزم منه اتحاد البيعين (حواشى سعدية على العناية (٧:٢٠٢) هذا وأما بعض الأحباب فليس من العير ولا من النفير حيث قال: وأما الحنفية فلم أر للمتقدمين منهم فيه كلاما أى فى حديث ابن مسعود، وأما المتأخرون كصاحب "الهداية" وغيره، فهم يثبتون الحديث، ويتمسكون به لمذهبهم اهـ.

قلت: وكم لقلة المراجعة من آفات، قال الطحاوى: وقد كان أبو حنيفة وأبو يوسف يذهبان إلى ما قال هذا القائل ويقولان: إذا اختلفا فى ثمن المبيع تحالفا وترادا إذا كان قائما وإذا كان فائتا فالقول قول المشترى، لأن الذى يوجبه القياس أن يكون القول قول المشترى (لقوة جنبة الإنكار فيه

(١) هو شيخ الطحاوى وقاضى الديار المصرية من أكابر الحنفية تفقه على محمد بن سماعة عن أبى يوسف ومحمد، وحدث عن على بن الجعد وابن الصباح وغيرهما، وثقه ابن يونس فى تاريخه للمصر ذكره السيوطى فى "حسن المحاضرة" (١:١٩٧) وقال: وروى الكثير، مات سنة ٢٨٥هـ.

البائع، فإذا استهلك فالقول قول المشترى»، وقال: حسن بن عمارة متروك (ص٢٩٧).

وقوة جنبة الدعوى فى البائع)، ولكنه ترك فى القائم لمكان الحديث المروى (الذى جعل كلا منهما مدعيا، ومدعى عليه لكون المشترى مدعيا من وجه، وكون البائع منكرا من وجه أيضا، كما لا يخفى)، وفى الفائت لم يوجد نص فأجرى على القياس (لتعذر جعل كل واحد منهما مدعيا عقدا غير العقد الذى يدعيه الآخر لبطلان العقد، أو انتهاءه بهلاك المبيع) قال ابن أبى عمران: ولو لم يكن نص كان القياس يوجب ما قد روى عنه ﷺ، وإذا كان كذلك وجب استعماله[1] فى الباقى والفائت لأن الذى يوجب رده إذا كان باقيا هو الذى يوجب رد قيمته إذا كان فائتا، وهذا استخراج لطيف ومعنى حسن، والله أعلم اهـ (١:٢٢٥ من "المعتصر").

فهذا ابن أبى عمران والطحاوى من قدماء الحنيفة وهما يرويان عن أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد أنهم أخذوا بحديث التحالف كلهم إلا أن الشيخين أخذا به فى الباقى فقط، ومحمد أخذ به فى الباقى والفائت جميعا، وقد تقدم عن "المغنى" أن قول الشيخين هو قول النخعى والثورى والأوزاعى ومالك فى رواية عنه، وأنهم احتجوا بما فى حديث ابن مسعود من لفظة: والمبيع قائم، فتذكر. قال بعض الأحباب: وأنا فى غاية العجب من صنيعهم هذا لأن الحديث مخالف لمذهبهم من وجوه: أما أولا: فلأن الحديث مصرح بأن القول هو قول البائع وهم لا يقولون به. قلت: كلا، بل هو قول أبى حنيفة، كما فى "البدائع" ونصه: ويبدأ بيمين المشترى فى ظاهر الرواية، وهو قول محمد وأبى يوسف الآخر، وفى قوله الأول: يبدأ بيمين البائع، ويقال: إنه قول أبى حنيفة رحمه الله اهـ (٦:٢٥٩).

وقد تقدم عن "البحر" عن شرح التلخيص: الأصح تقديم يمين البائع[2] اهـ. فظاهر الرواية إنما هو قول الصاحبين دون قول الإمام، فافهم.

قال: وأما ثانيا: فلأنهم لا يجعلون الخيار إلى المشترى بل يقولون: لا ينفسخ البيع بفسخ أحدهما، بل بفسخهما، أو بفسخ القاضى بطلبهما، أو طلب أحدهما اهـ.

قلت:[3] لم يذهب أحد إلى خيار المشترى بالمعنى الذى ذهبت إليه لا من الحنفية ولا من

(١) قد أشرنا إلى الفرق بين الباقى والفائت وهو يفيد التحالف عند قيام المبيع دون هلاكه.

(٢) والحديث محمول فى ظاهر الرواية على ما إذا كان الاختلاف فى قدر المبيع دون الثمن.

(٣) هذا الجواب على سبيل التنزل وإلا فالمحفوظ فى الحديث: فالقول قول البائع أو يتردان البيع، وأما خيار المشترى فلم يرد إلا فى حديث إسماعيل بن أمية عن عبد الملك بن عمير أو ابن عبيد، أو فى حديث عون عن ابن مسعود أو فى لفظ أبى الأحوص القاضى عن هشام، كما مر فى المتن، وفى كل ذلك مقال.

28

قلت: كلا بل هو مختلف فيه. تابعه ابن أبي ليلى فرواه عن القاسم عن أبيه عن جده نحوه بمعناه.

غيرهم، فإن الذين ذهبوا إلى اسبداد العاقدين بالفسخ قالوا بتخييرهما جميعا، وإن لكل واحد منهما الفسخ إذا لم يرضيا وتحالفا، والذين ذهبو إلى أن الفسخ يقف على الحاكم قالوا بأنه يخير المشترى إن شاء أخذ بما قال البائع أو ترك، وبهذا نقول، وهذا لا ينفى خيار البائع أن يأخذ بقول المشترى، ولكنه مستغنى عن البيان، وإنما الحاجة إلى ذكر خيار المشترى كما هو ظاهر، فبطل القول بأن الحنفية لا يجعلون الخيار إلى المشترى إذا تخالفا فافهم. قال: وأما ثالثا فلأنهم يجعلون قوله: «والسلعة قائمة» للاحتراز وهو مخالف لأصلهم، أما أولا : فلأنهم لا يحتجون بالمفهوم. وأما ثانيا: فلأنهم لا يحملون المقيد على المطلق، وههنا يلزم الحمل اهـ.

قلت: قد أشرنا إلى الجواب عن الأول: بأن أبا حنيفة لم يحتج بالمفهوم(١) والمنطوق جميعا، فإن قول ﷺ: «وتراد» يدل على قيام السلعة لأن التراد لا يكون إلا حال قيامها والمفهوم إذا تأيد بالمنطوق كان حجة عند الكل، وبه ظهر الجواب عن الثانى، لأن قوله: «تراد» موجود فى طرق الحديث كلها أو أكثرها وهى المحفوظة، فأين الإطلاق والتقييد؟ وأيضا إذا كان مخرج الحديث واحدا قد ساقه بعض الرواة أتم من غيره يوخذ بما هو أتم سياقا، ولا يكون ذلك من الإطلاق والتقييد فى شيء، بل هو من باب الأخذ بالزيادة، ويحمل ما سواه على اختصار الراوى، كما لا يخفى على من له إلمام بالفقه والحديث.

ولا شك فى اتحاد المخرج ههنا لكونه يدور على ابن مسعود وحده، قال: وأما رابعا: فلأنهم يشترطون التحالف، وليس فى شيء من طرق الحديث ذكر التحالف اهـ.

قلت: قال صاحب التعليق الممجد: وهذه الزيادة أى ذكر التحالف وإن لم يقع فى حديث ابن مسعود فيما أخرجه الشافعى والنسائى والدارقطنى ولم يقع فى روايتهم ذكر التراد أيضا ووقع عند الترمذى وابن ماجة وأحمد ومالك والطبرانى وأبى داود والحاكم والبيهقى والنسائى والدارقطنى من طريق آخر ذكر التراد دون التحالف، ولكنه ورد فى ما أخرجه عبد الله بن أحمد فى زيادات المسند من طريق القاسم بن عبد الرحمن عن جده والطبرانى والدارمى من هذا الوجه

---

(١) وأيضا: فقد بينا أن التحالف عند هلاك المبيع لا يساعده القياس، فلا يصح القول بأن أبا حنيفة نفاه احتجاجا بالمفهوم بل العدم الأصلى وهذا أظهر من أن يخفى على من له أدنى مسكة بالأصول.

. . . .

فقال عن القاسم عن أبيه عن ابن مسعود مرفوعا: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة ولا بينة لأحدهما على الأخر تحالفا» اهـ (ص: ٣٤٠).

وقال الشوكاني في "النيل": ورواه عبد الله بن أحمد في زيادات المسند من طريق القاسم ابن عبد الرحمن عن جده بلفظ: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة ولا بينة لأحدهما تحالفا» ورواه من هذا الوجه الطبراني والدارمي إلخ (٥: ٩٠).

وأما قولك: إن الشوكاني أخذه من كلام ابن حجر في "التلخيص" وأخطأ في فهمه، وليس هذا اللفظ في زيادات المسن ولا في الطبراني والدارمي اهـ فيحتمل أن يكون الأمر كذالك ولكن الجزم بذلك متعذر، لأن الرواية التي وجدناها خالية عن هذا الكلمة في المسند ليست من زيادات عبد الله بل هي من روايته عن أبيه، فلا يبعد وجود رواية رواها عن غير أبيه من طريق القاسم عن جده بلفظ: تحالفا، ولو ادعى أحد تصفح المسند صفحة صفحة فلا يبعد أن تكون في نسخة أخرى اطلع عليها الشوكاني ولم يطلع عليها المتصفح، وأيضا: فقد اعترف الحافظ في "التلخيص" أن رواية التحالف إنما توجد في كتب الفقه، وهذا الحديث لم يصلح للاحتجاج به إلا لتلقي الفقهاء إياه بالقبول، فلا بد من قبول هذه الزيادة اللتي ذكرها من صار الحديث حجة بتلقيه له.

قال ابن عبد البر: إن هذا الحديث منقطع إلا أنه مشهور الأصل عند جماعة تلقوه بالقبول وبنوا عليه كثيرا من فروعه، وأعله ابن حزم بالانقطاع، وتابعه عبد الحق، وأعله هو وابن القطان بالجهالة في عبد الرحمن وأبيه وجده. وقال الخطابي: هذا حديث قد اصطلح الفقهاء على قبوله وذلك يدل على أن له أصلا. وإن كان في إسناده مقال، كما اصطلحوا على قبول: «لا وصية لوارث»، وإسناده فيه ما فيه، انتهى من " النيل" (٥: ٩١).

وقد عرفت بما تقدم عن الموفق أنه قد ذهب إلى التحالف شريح وأبو حنيفة والشافعي وأحمد ومالك في رواية (المدونة)، وذكرنا في المتن أنه قول من ينتهي إليه من فقهاء المدينة، ولم ينكر التحالف إلا زفر وأبو ثور، ففي إجماع هؤلاء الفقهاء على ذلك دليل على أن للحديث أصلا عندهم بلفظ: تحالفا. وأيضا فقد تبين بقول الطحاوي وابن أبي عمران أن أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمدا كلهم ذهبوا إلى التحالف عند قيام المبيع لمكان الحديث المروي في ذلك، وفي الفائت لم يوجد نص، فأجراه الشيخان على القياس، وفيه دليل على أن الحديث بلغهم بلفظ: تحالفا.

واحتجاج المجتهد الواحد بحديث تصحيح له، فكيف باحتجاج المجتهدين. وأيضا

٥١٥١- وقال الدارقطني (ص٢٩٧): نا أبو القاسم بدوين الهيثم نا محمد بن عبيد بن عبد نا أحمد بن مسيح الجمال نا عصمة بن عبد الله نا إسرائيل عن الأعمش عن أبي وائل عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: إذا اختلف البيعان والمبيع مستهلك فالقول قول البائع، ورفع الحديث إلى النبي ﷺ في ذلك.

٥١٥٢- وقال الطبراني في "الكبير": نا محمد بن هشام المستملي نا عبد الرحمن بن صالح نا فضيل بن عياض نا منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله مرفوعًا: البيعان إذا اختلفا في البيع ترادا. قال ابن حجر في "التلخيص" (ص٢٤٤): رواته ثقات، لكن اختلف في عبد الرحمن بن صالح وما أظنه حفظه فقد جزم الشافعي أن طرق هذا الحديث عن ابن مسعود ليس فيها شيء موصول. ذكر الدارقطني علله، فلم يعرج على هذه الطريق اهـ.

فقد صرح ابن أبي عمران أن التحالف في هذا الباب قد قامت به الحجة من قول رسول الله ﷺ: «اليمين على المدعى عليه، والبينة على المدعي» أي لكونهما جميعا مدعيين ومدعى عليهما، كما مر، فأيش يضر اشتراطهم التحالف أنه ليس في طرق هذا الحديث عند المحدثين. فاندحض قول بعض الأحباب أن استدلال المتأخرين بحديث ابن مسعود على المسألة غير صحيح والحديث عليهم لا لهم، والجواب عنه أنه إما غير ثابت كما قال الحفاظ، أو ثابت ومتروك لمعارضته الحديث المشهور، أو مؤول بتأويل صحيح، وهو أنه محمول على المصالحة وهو الراجح عندي. ومسألة التحالف مبنية على أصول القضاء «كالبينة على المدعي واليمين على من أنكر» اهـ. ولا يخفى ما في هذا الكلام من التناقض والتهافت فيجعل حديث ابن مسعود معارضا للحديث المشهور مرة، ويجعل التحالف مبنيا على هذا الحديث المشهور بعينه أخرى. ومن أين له أن يرد حديث ابن مسعود وقد صرح ابن عبد البر بكونه مشهور الأصل لتلقي بالقبول، والخطابي بكونه مما اصطلح عليه الفقهاء، فهل تراه أراد بهم المتأخرين منهم دو المتقدمين؟ كلا بل أراد الفقهاء قاطبة، ومنهم الحنفية متقدموهم والمتأخرون، وقد بينا أن الحديث لنا لا علينا بأبسط وجه وأكمله، فتدبر.

قوله: وقال الدارقطني نا أبو القاسم بدر بن الهيثم إلخ قال الشوكاني: أبو وائل هو عبد الله ابن بحير شيخ عبد الرزاق الصنعاني القاص وثقه ابن معين، قال ابن حبان: يروي العجائب التي كأنها معمولة لا يحتج به، وليس هذا المذكور عبد الله بن بحير بن ريشان، فإنه ثقة، وعلى هذا

٥١٥٣- أبو حنيفة عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن عبد الله بن مسعود أن الأشعث بن قيس اشترى من عبد الله رقيقًا من رقيق الإمارة، فتقاضاه عبد الله فقال الأشعث: اشتريت منك بعشرة آلاف درهم. وقال عبد الله: بعتك بعشرين ألفًا. فقال عبد الله: اجعل بيني وبين نفسك رجلا. فقال الأشعث: فإني قد جعلتك بيني وبين نفسك. فقال عبد الله: فإني سأقضي بيني وبينك بقضاء سمعته من رسول الله ﷺ، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا اختلف البيعان ولم تكن لهما بينة فالقول ما قال البائع أو يترادان» رواه الحارثي من طريق عبد الله بن يزيد وأبي عبد الرحمن المقرئ وخارجة بن مصعب وإسماعيل بن حماد عن أبيه والقاسم بن معن كلهم عنه.

٥١٥٤- وروى الحارثي أيضًا من طريق المقرئ عنه عن حماد عن إبراهيم أن أشعث بن قيس اشترى من عبد الله بن مسعود رقيقًا فذكر الحديث زاد بعد قوله: بينة، والسلعة قائمة، وقال المنذري: قد روى هذا الحديث من طرق عن ابن مسعود، وفي بعضها: إذا اختلف البيعان والبيع قائم بنفسه، وفي لفظة: والسلعة قائمة، ولا تصح، وإنما جاءت من رواية ابن أبي ليلى، ولا يحتج به اهـ. قلت: هذه اللفظة قد جاءت في رواية الإمام من طريق المقرئ، وليس في السند ابن أبي ليلى، ولا من يتكلم فيه.

وقال البيهقي: أصح إسناد روى في هذا الباب رواية أبي العميس عن عبد الرحمن ابن قيس عن أبيه عن جده، قلت: كأنه لم يطلع على طريق الإمام عن حماد عن إبراهيم، فإنه رواية فقيه عن فقيه، وكلهم ثقات أثبات، وعبد الرحمن بن قيس مجهول الحال، كما في "التقريب"، وجده محمد بن الأشعث ليس بصحابي على الصحيح، وإنما الصحبة لأبيه اهـ من "عقود الجواهر" (٢: ٦١، ٦٢) ملخصا.

فلا يقبل ما تفرد به أبو وائل المذكور اهـ (٥: ٩١).

قلت: وهذا عجيب من الشوكاني يقضي عليه بقلة المعرفة بطبقات الرجال، فمن أين لشيخ عبد الرزاق أن يكون شيخ الأعمش؟ وأنى له أن يروى عن ابن مسعود؟ وإنما هو شقيق بن سلمة الأسدي أبو وائل الكوفي روى عن الخلفاء الأربعة وابن مسعود وغيرهم من الصحابة وأجلة التابعين. هو أعلم الناس بحديث عبد الله روى عنه الأعمش ومنصور والثوري وحماد بن أبي سليمان ومغيرة بن مقسم وغيرهم من الأجلة، فلا يعل الحديث به، نعم! عصمة بن عبد الله

قلت: وقد مر غير مرة أن ابن أبي ليلى حسن الحديث حسن له الترمذى وغيره ولم يتفرد بها بل تابعه عليها معن عن القاسم عند أحمد أيضًا كما ذكرنا، وتابعه على قوله: عن القاسم عن أبيه عمر بن قيس الماصر عند الدارقطنى والحسن بن عمارة عنده أيضًا، وأبو حنيفة الإمام فى مسنده للحارثى فالحديث صحيح موصول.

٥١٥٥- وأخرج البيهقى (٥:٣٢٣) من طريق إسماعيل القاضى، ثنا ابن أبى أويس ثنا ابن أبى الزناد عن أبيه عن الفقهاء الذين ينتهى إلى قولهم من أهل المدينة كانوا يقولون: إذا تبايع الرجلان بالبيع واختلفا فى الثمن احتلفا جميعًا فأيهما نكل لزمه القضاء، فإن حلفا جميعًا كان القول ما قال البائع، وخير المبتاع، إن شاء أخذ بذلك الثمن وإن شاء ترك (قال) روينا عن شريح أنه قال: فإن نكلا عن اليمين ترادا البيع اهـ قلت: سند صحيح صالح للاحتجاج به.

والراوى عنه لم أقف لهما على ترجمة، فلا حجة فيما فيه من قوله: «إذا اختلف البيعان والمبيع مستهلك فالقول قول البائع» وإنما الراجح أن القول قول المشترى إذا استهلك المبيع. ولو صح فهو محمول على ما إذا اختلفا فى قدر المبيع دون الثمن كما مر.

قوله: وأخرج البيهقى إلخ. قال الشافعى رحمه الله فى "الأم": ولو هلكت السلعة ترادا قيمتها إذا خلفا معا، وإذا كانت السنة تدل على أنهما يتصادقان فى أن السلعة مبيعة يختلفان فى الثمن، فإذا حلفا ترادا، وهما يتصادقان أن أصل البيع كان حلالا، فلا يختلف المسلمون فيما علمت أن ما كان مردودا لو وجد بعينه فى يدى من هو فى يديه ففات أن عليه قيمته إذا كان أصله مضمونا، ولو جعلنا القول قول المشترى إذا فاتت السلعة كنا قد فارقنا السنة ومعنى السنة، وليس لأحد فراقهما، وقد صار بعض المشرقيين إلى أن رجع إلى هذا القول فقال به وخالف صاحبه فيه. (٦:٢٣٨)، وحاصله: إيجاب التحالف المتبايعين عند قيام المبيع، وهلاكه سواء بالسنة التى أوجبنا به التحالف عند قيامه، وفيه دليل على ثبوت حديث التحالف عند الشافعى وبعض المشرقيين الذى رجع إلى قوله، وخالف صاحبه فيه وهو محمد بن الحسن الإمام كما لا يخفى، ودل على ثبوت التحالف بالسنة أيضا إجماع من ينتهى إلى قولهم من فقهاء المدينة عليه كما هو فى حديث المتن. وناهيك به من حجة، فزفر وأبو ثور محجوجان بإجماع من تقدمهما، وأما قول الشافعى رحمه الله: إنا لو جعلنا القول قول المشترى إذا فاتت السلعة كنا قد فارقنا السنة ومعناها. فعجيب منه رحمه الله لأنه أول قائل بالمفهوم، وقد ثبت فى الحديث.

٥١٥٦- وقال الموفق فى "المغنى" (٤:٢٦٦): إن فى بعض ألفاظ حديث[1] ابن مسعود أن النبى ﷺ قال: إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة ولا بينة لأحدهما تحالفا، قال: وقال أحمد: ولم يقل فيه: والمبيع قائم إلى يزيد بن هارون، وقد أخطأ رواة الحلف عن المسعودى لم يقولوا هذه الكلمة ولكنها فى حديث معن اهـ.

قلت: لم يتفرد به فقد وافقه عليها أبو حنيفة وابن أبى ليلى وغيرهما كما مر، وقد تأيد ثبوت التحالف بإجماع فقهاء المدينة عليه، وقال صاحب "التنقيح": والذى يظهر أن حديث ابن مسعود بمجموع طرقه له أصل بل هو حديث حسن يحتج به لكن فى لفظه اختلافًا (زيلعى ٢:٢٢٢).

باب تعارض الدعويين فيما هو فى يد أحدهما وكل يدعى ملكًا مطلقًا

٥١٥٧- عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لو يعطى الناس بدعواهم

قوله: والمبيع قائم بعينه وفى لفظ: «والسلعة كما هى لم تستهلك». وفى لفظ: «والسلعة قائمة». ومفهومه أنهما لا يتحالفان إذا كانت السلعة هالكة، وقد ورد التصريح بذلك فى رواية عند الدارقطنى بلفظ: فإذا استهلك فالقول قول المشترى، فكيف يكون القائل بأن القول للمشترى إذا فاتت السلعة مفارقا السنة أو معناها، وقد ذكرنا فى المتن أن هذه الزيادة ثابتة فى طرق عديدة يقوى بعضها بعضا، وثبتت فى رواية الإمام أبى حنيفة بسند صحيح ليس فيه من يتكلم فيه، فلا بد من قبولها ولا مرد لها، والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم.

باب تعارض الدعويين فيما هو فى يد أحدهما وكل يدعى ملكا مطلقا

قول: عن ابن عباس إلخ. قال العبد الضعيف: قال ابن حزم فى "المحلى": من ادعى شيئا فى

---

(١) لا يقال: يعارضه قول الموفق فيما بعد: ليس فى الحديث تحالفا وليس ذلك بثابت فى شيء من الأخبار (٥:٢٦٨) لأن عدم الثبوت لا ينفى وجوده فى بعض الطرق الغير الثابتة عنده، ولو لم يكن موجودًا فى شيء من الأخبار لم يجز له أن يقول: إن فى بعض ألفاظ حديث ابن مسعود تحالفا، ولم يجز له أن يحتج به على مشروعية التحالف مع أنه ذكر هذا اللفظ فى مقام الاحتجاج، كما لا يخفى على من راجع كلامه.

لادعى رجال أموال قوم ودمائهم لكن البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه»، أخرجه البيهقى فى "سننه"، وقال الحافظ فى "الفتح": إسناده حسن أو صحيح، وقد

يد غيره فإن أقام البينة أو أقام كلاهما البينة قضى به للذى ليس الشىء فى يده إلا أن يكون فى بينة من الشىء فى يده بيان زائد بانتقال الشىء إليه، أو يلوح بتكذيب بينة الآخر (وسيأتى بينه فى الباب الآتى) وهو قول سفيان وأبى حنيفة وأحمد بن حنبل وأبى سليمان، وقال مالك والشافعى: يقضى به للذى هو فى يده، وحجتهم أنه قد تكاذبت البينتان فوجب سقوطهما، وليس كما قالوا، بل بينة من الشىء فى يده غير مسموعة، لأن الله تعالى لم يكلفه البينة إنما حكم الله تعالى على لسان رسوله عليه الصلاة والسلام بأن «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه». قال عليه الصلاة والسلام: «ليس لك»، فصح أنه لا يلتفت إلى بينة المدعى عليه وبالله التوفيق اهـ (٩:٤٣٦).

الجواب عن حجة البيهقى لمذهبه:

واحتج البيهقى للشافعى بحديثين عن جابر وكلاهما فى دعوى النتاج فى سند، الأول ابن أبى يحيى، وهو مكشوف الحال وشيخه ابن أبى فروة ضعفه البيهقى نفسه، وفى سند الثانى زيد ابن نعيم لا يعرف حاله، ثم على تقدير صحة الحديثين فالبينتان فيهما قامتا على أمر زائد على اليد لا تدل اليد عليه، فاستوت البينتان فى ذلك وترجحت بينة ذى اليد لكون المدعى عنده، بخلاف ما إذا قامت البينتان على الملك، لأن بينة الخارج أكثر إثباتا لأنها تظهر الملك، بخلاف بينة ذى اليد لأن الملك كان ظاهرا له بيده (الجوهر النقى ٢:٢٥٥).

وفى "البدائع": إن البينة حجة المدعى لقوله ﷺ: «البينة على المدعى»، وذو اليد ليس بمدع. فلا تكون البينة حجة، والدليل على أنه ليس بمدع ما ذكرنا من تحديد المدعى أنه اسم لمن يخبر عما فى يد غيره لنفسه، والموصوف بهذه الصفة وهو الخارج لا ذو اليد، لأنه يخبر عما فى يد نفسه لنفسه فلم يكن مدعيا، فالتحقت بينه بالعدم، فبقيت بينة الخارج بلا معارض فوجب العمل بها، ولأن بينة الخارج أظهرت له سبق الملك فكان القضاء بها أولى، بيانه أنها أظهرت له سبق اليد لأنهم شهدوا له بالملك المطلق، ولا تحل لهم الشهادة بالملك المطلق إلا بعلمهم به، ولا يحصل العلم بالملك إلا بعد العلم بدليل الملك، ولا دليل على الملك المطلق سوى اليد، فإذا شهدوا للخارج، فقد أثبتوا كون المال فى يده، وكون المال فى يد ذى اليد ظاهرا ثابت للحال، فكانت يد الخارج سابقة على يده، فكان ملكه سابقا ضرورة ، وإذا ثبت سبق الملك للخارج يقضى

تقدم فى أول كتاب الدعوى وتقدم أيضًا قوله ﷺ للحضرمى وقد غلبه رجل من كندة على أرض له: أ لك بينة؟ قال: لا. قال: «فلك يمينه، ليس لك إلا ذلك»، رواه الشيخان وغيرهما.

ببينة، لأنه لما ثبت له الملك واليد فى هذا العين فى زمان سابق علم أنها انتقلت من يده إليه، فوجب إعادة يده ورد المال إليه حتى يقيم صاحب اليد الحجة أنه بأى طريق انتقل إليه، كما إذا عاين القاضى كون المال فى يد انسان يدعيه لنفسه ثم رأه فى يد غيره فإنه يأمره بالرد إليه إذا ادعاه ذلك الرجل إلى أن يبين سببا صالحا للانتقال إليه اهـ (٦:٢٣٢).

وقال الموفق فى "المغنى": لا تقبل بينة الداخل إذا لم تفد إلا ما أفادته يده رواية واحدة، واحتج من ذهب إلى تقديم بينة المدعى عليه (وهو الداخل ويقال للمدعى: الخارج) بأن جنبة المدعى عليه أقوى لأن الأصل معه ويمينه تقدم على يمين المدعى، فإذا تعارضت البينتان وجب إبقاء يده على ما فيها وتقديمه كما لو لم تكن بينة لواحد منهما، وحديث جابر يدل على هذا فإنه إنما قدمت بينته ليده، ولنا قول النبى ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» فجعل جنس البينة فى جنبة المدعى، فلا يبقى فى جنبة المدعى عليه بينة، ولأن بينة المدعى أكثر فائدة، فوجب تقديمها كتقديم بينة الجرح على التعديل، دليل كثرة فائدة أنها تثبت شيئا لم يكن وبينة المنكر إنما تثبت ظاهرا تدل عليه اليد، فلم تكن مفيدة، ولأن الشهادة بالملك يجوز أن يكون مستندها رؤية اليد والتصرف، فإن ذلك جائز عند كثير من أهل العلم فصارت البينة بمنزلة اليد المفردة فتقدم عليها بينة المدعى، كما تقدم على اليد.

وقال الشافعى فى أحد قوليه: يستحلف صاحب اليد مع بينته لأن البينتين سقطتا بتعارضهما فصارا كمن لا بينة لهما فيحلف الداخل، ولنا أن إحدى البينتين راجحة فيجب الحكم بها منفردة كما لو تعارض خبران خاص وعام أو أحدهما أرجح بوجه من الوجوه، ولا نسلم أن البينة الراجحة تسقط، وإنما ترجح ويعمل بها وتسقط المرجوحة، فإن كانت البينة لأحدهما دون الآخر نظرت، فإن كانت البينة للمدعى وحده حكم بها ولم يحلف بغير خلاف فى المذهب، وهو قول أهل الفتيا من أهل الأمصار، منهم الزهرى وأبو حنيفة ومالك والشافعى وقال شريح وعن بن عبد الله والنخعى والشعبى وابن أبى ليلى: يستحلف الرجل[1] مع بينته.

---

(١) أخذوا ذلك عن على كرم الله وجهه ولا حجة لهم فى فعله لأنه كان يرى استحلاف الراوى أيضا إذا روى له حديثا عن رسول الله ﷺ، كما فى "تذكرة الحفاظ" بسند حسن (١٠:١)، ولا قائل به.

باب المتداعيين يتنازعان فيما هو في يد أحدهما وكل يدعي النتاج في ملكه أو سببًا لا يتكرر مثل النتاج

٥١٥٨- أبو يوسف عن أبي حنيفة عن الهيثم عن رجل عن جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ أن رجلين اختصما إليه في ناقة ادعاها كل واحد منها وأقام البينة أنها ناقته أنتجها، فقضى بها رسول الله ﷺ للذي هي في يده. كذا "كتاب الآثار" لأبي يوسف (ص١٦٠).

ولنا قول النبي ﷺ للحضرمي: «بينتك أو يمينه، ليس لك إلا ذلك» وقول النبي ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه».

(قلت: ولكن الموفق نسي كل ذلك حين احتج به محمد بن الحسن على رد القضاء بالشاهد واليمين، فجعله مخالفا لرسول الله ﷺ، وهل هذا إلا تحكم) ولأن البينة إحدى حجة الدعوى فيكتفي بها كاليمين، وإن لم تكن للمدعي بينة وكانت للمنكر سمعت بينته ولم يحتج إلى الحلف معها لأنا إن قلنا بتقديمها مع التعارض وأنه لا يحلف معها فمع انفرادها أولى، وإن قلنا بتقديم بينة المدعي فيجب أن يكتفي بها عن اليمين لأنها أقوى من اليمين، فإذا اكتفى باليمين فيما هو أقوى منها أولى (قلت: وهو قولنا معشر الجنفية) ويحتمل أن يشرع اليمين أيضا، لأن البينة ههنا يحتمل أن يكون مستندها اليد والتصرف فلا تفيد إلا ما أفادته اليد، وذلك لا يغني عن اليمين فكذلك ما قام مقامه اهـ (١٦٩:١٢). قلنا: إن الشهادة تشتمل على اليمين لأن قول الشاهد: أشهد على كذا يمين عندنا، ويمين الشاهدين أقوى من يمين المدعى عليه وحده لكونه متهما في يمينه دون الشاهدين لكونهما أجنبيين قد عدلا، فافهم.

باب المتداعيين يتنازعان فيما هو في يد أحدهما وكل يدعي النتاج في ملكه أو سببا لا يتكرر مثل النتاج

قوله: أبو يوسف إلخ. قال العبد الضعيف: قال صاحب "المبسوط": دابة في يد رجل ادعاها آخر أنها دابته نتجها عنده وأقام البينة على ذلك وأقام ذواليد البينة على مثل ذلك قضى بها لذي اليد استحسانا، وفي القياس يقضى للخارج وهو قول ابن أبي ليلى رحمه الله، ووجهه أن مقصود كل واحد منهما إثبات الملك حتى لا يصير خصما إلا بدعوى الملك لنفسه وفيما هو المقصود بينة ذي اليد لا تعارض بينة الخارج كما بينا في دعوى الملك المطلق إلا إنا استحسنا للأثر،

٥١٥٩- وأخرجه الدارقطني (٢:٥١٣): من طريق يزيد بن نعيم (الصحيح زيد) عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن الهيثم الصيرفي عن الشعبي عن جابر نحوه إلا أنه قال: فقال كل واحد منهما: نتجت هذه الناقة عندي وأقام بينة الحديث. وزيد بن نعيم هذا قال الذهبي: لا يعرف في غير هذا الحديث. وقال ابن القطان: لا يعرف حاله،

وهو ما رواه أبو حنيفة رحمه الله، فذكر حديث المتن وقال: ولأن يد ذي اليد لا تدل على أولوية الملك فهو يثبت ببينته ما ليس بثابت بظاهر يده، فوجب قبول بينته ثم تترجح بيده، بخلاف الملك المطلق فإن هناك لا يثبت ببينته إلا ما هو ثابت له بظاهر يده، وكذلك لو كانت الدعوى في العبد والأمة، وأقام كل واحد منهما البينة على الولادة في ملكه فهذا والنتاج في الدابة سواء، وكذلك إذا أقام كل واحد منهما البينة أنه ثوبه نسجه، فإن النسج في الثوب يوجب أولوية الملك فيه، وهو لا يتكرر، كالنتاج في الدابة إلا أن يكون الثوب بحيث تنسج مرة بعد مرة كالخز ينسج ثم ينكث، فيغزل ثانيا، فحينئذ يقضي به للخارج.

والحاصل أن النتاج مخصوص من القياس بالسنة فلا يلحق به إلا ما في معناه من كل وجه، فما لا يتكرر فهو في معنى النتاج من كل وجه فيلتحق به، ويكون إثبات الحكم فيه بدلالة النص، وما يتكرر ليس في معنى النتاج من كل وجه فيعاد فيه إلى أصل القياس اهـ ملخصا (١٧:٦٤، ٦٥) وهذا صريح في أن ترجيح بينة ذي اليد في دعوى النتاج مبني على السنة التي رواها أبو حنيفة رحمه الله وأن القياس ينافيه، وإنما قالوا بذلك استحسانا للأثر ولكن بعض الأحباب من لم يحفظ من علم الحديث إلا الاضطراب ولا من الفقه إلا المصالحة، فإذا رأى حديثا يخالف أبا حنيفة ظاهرا تخلص عنه بأن يقول: الحديث ورد على طريق المصالحة، وقول أبي حنيفة مبني على الأصول، وإذا تعذر عليه الجمع بين مختلف الأحاديث رد الجميع بدعوى الاضطراب فيها، وهكذا فعل ههنا حيث قال: والذي عندي أن مسائل هذا الباب قياسية مبنية على أصول القضاء وليست بمبنية على الروايات المذكورة في الباب، لأن الروايات المذكورة مع كونها مضطربة ومتعارضة لم ترد على القانون الكلي وإنما وردت حسب حكاية الحال التي لا عموم لها، ثم هي مجملة من جهة القيود التي تختلف بها الأحكام إلى آخر ما قال وأطال، ومن لم يمعن النظر في أقوال الفقهاء ودلائلهم يبتلي بمثل هذا، أو أشد منه، وأتى بما يتعجب منه الرجال.

وقال الشافعي في "الأم": أخبرنا ابن أبي يحيى عن إسحاق بن أبي فروة عن عمر بن الحكم عن جابر بن عبد الله أن رجلين تداعيا دابة، فأقام كل واحد منهما البينة أنها دابته نتجها فقضى بها

(لسان) قلت: إنما ذكرته لتعريف المبهم فى هذه الرواية إنه هو الشعبى ويكتفى بالسند الضعيف فى مثل ذلك على أن ابن خسرو رواه من طريق أبى بكر بن حمدان عن بشر ابن موسى عن المقرئ عن أبى حنيفة عن الهيثم عن الشعبى عن جابر، ورواه طلحة وابن

رسول الله ﷺ للذى هى فى يديه قال: وهذا قول من حفظت عنه ممن لقيت فى النتاج، وفيما لا يكون إلا مرة، وخالفنا بعض المشرقيين فيما سوى النتاج وفيما يكون مرتين فقال: إذا أقاما عليه بينة كان للذى ليس هو فى يديه اهـ (٦: ٢٥٠).

وهذا صريح فى أن بعض المشرقيين إنما ذهب إلى ترجيح بينة ذى اليد فى دعوى النتاج لهذا الحديث، وذهب فى غيره مما يتكرر إلى الأصل المستنبط من قوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» وأما الشافعى رحمه الله فإنه يذهب إلى ترجيح بينة ذى اليد مطلقا فى النتاج وغيره كما مر، وظن أن ترجيح النبى ﷺ بينة ذى اليد فى النتاج لأجل يده لا غير، فليكن كذلك فيما سوى ذلك، وظن غيره أن ذلك مختص بدعوى النتاج وما أشبهها مما لا يتكرر، لأن البينة القائمة على النتاج قائمة على أولية الملك وأولويته، فأثبتت ما ليس بثابت بظاهر اليد، فكانت بينته بمثابة بينة الخارج، وقد استوت البينتان فتترجح بينة ذى اليد باليد لأجل ذلك لا بمجرد اليد، فيقضى ببينته، وليس كذلك فى دعوى الملك المطلق أو المقيد بسبب لا يتكرر، والفرق ما ذكرناه عن "المبسوط". قال الموفق فى "المغنى": قد اختلفت الرواية عن أحمد فيما إذا تعارضتا، فالمشهور عنه تقديم بينة المدعى ولا تسمع بينة المدعى عليه بحال. وهذا قول إسحاق.

(قلت: وهذا هو مقتضى القياس كما مر فى الباب السابق) وعنه رواية ثانية: إن شهدت ببينة الداخل بسبب الملك وقالت: نتجت فى ملكه أو اشتراها أو نسجها أو كانت بينة أقدم تاريخا قدمت، وإلا قدمت بينة المدعى وهو قول أبى حنيفة وأبى ثور فى النتاج والنساج فيما لا يتكرر نسجه، فأما ما يتكرر نسجه كالصوف والخز، فلا تسمع بينته، لأنها إذا شهدت بالسبب (وهو لا يتكرر أو كان تاريخها متقدمة) فقد أفادت ما لا تفيده اليد (فكانت مظهرة مفيدة للزيادة كبينة المدعى) وقد روى جابر بن عبد الله، فذكر الحديث، كما ذكرناه فى المتن (١٢: ١٦٧) وتبين بما ذكرنا أن حديث النتاج وما فيه من تقديم بينة ذى اليد على بينة الخارج ليس بخلاف لقوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» لما عرفت أن كلا من المتنازعين مدع ههنا، فأى البينتين رجحت لم يلزم إلا ترجيح بينة المدعى ولا شك أن بينة ذى اليد أرجح من بينة الخارج بعد استواءهما فى الإفادة، بخلاف ما إذا لم تستويا فى ذلك، فالترجيح لمثبت الزيادة المفيد للأولوية،

عبد الباقي عن أبي بكر بن حمدان عن بشر بن موسى عن المقرئ عنه عن أبي الزبير عن جابر. وله طرق أخرى عند أصحابنا، ذكرها صاحب "عقود الجواهر" (٢:٦٢،٦٣)، و"جامع مسانيد الإمام" (٢:٢٦٨-٢٦٩)، فالحديث حسن صالح للاحتجاج به.

أو الأولية، وأيضا: فقد ثبت بقول الإمام الشافعي ونصه: هذا قول من حفظت عنه ممن لقيت فى النتاج وفيما لا يكون إلا مرة إلخ أن تقديم بينة ذى اليد على بينة الخارج فى دعوى النتاج إجماع الفقهاء فى عصره لم يعرف لهم مخالفا، وهو قول شريح والشعبى والنخعى والحكم وأبى حنيفة وأصحابه وأبى عبيد، وهو قول أهل المدينة وأهل الشام وروى عن طاوس (المغنى ١٢:١٦٧) إلا أن بعضهم أجرى حديث النتاج على عمومه وقال: إن بينة ذى اليد تقدم على كل حال وتركوا العمل بقوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» وأبو حنيفة ومن وافقه لم يجروه على العموم بل خصوه بدعوى النتاج وما فى معناه، ولا يخفى أن إعمال الحديثن أولى من إعمل أحدهما وإهمال الآخر، فقول أبى حنيفة وأصحابه أقوى ما يكون فى هذا الباب. وأما ما ذكره عيسى بن أبان أن الطريق فى النتاج تهاتر البينتين لتيقن القاضى بكذب أحدهما، إذ لا يتصور نتاج دابة من دابتين، فإنما يقضى بها لذى اليد قضاء ترك لتهاتر البينتين، فليس بصحيح على مذهب أصحابنا فقد ذكروا فى الخارجين أقام كل واحد منهما البينة على النتاج أنه يقضى بها بينهما نصفين، ولو كان الطريق ما قال لكان يترك فى يد ذى اليد اهـ، من "المبسوط" (١٧:٦٤).

قلت: وسيأتى دليل ما ذكروه فى الخارجين من قول أبى الدرداء فانتظر.

فائدة: وإن ادعى الخارج أن الدابة ملكه وأنه أودعها للداخل أو أعاره إياها أو آجرها منه ولم يكن لواحد منهما بينة فالقول قول المنكر مع يمينه لا نعلم فيه خلافا، وإن كان لكل واحد منهما بينة فبينة الخارج مقدمة وهذا قول الشافعى (وهو قولنا) لأن اليمين فى حق المدعى عليه فتكون البينة للمدعى، كما لو لم يدع الإيداع، يحققه أن دعواه الإيداع زيادة فى حجته وشهادة البينة تقوية لها، فلا يجوز أن تكون مبطلة لبينته، وإن ادعى الخارج أن الداخل عقبه إياها وأقاما بينتين فهى للخارج (المغنى ١٢:١٧٠) وإذا كان فى يد رجل شاة فادعاها رجل أنها له منذ سنة وأقام بذلك بينة وادعى الذى هى فى يده أنها فى يده منذ سنتين وأقام بذلك بينة فهى للمدعى بغير خلاف، لأن بينته تشهد له بالملك، وبينة الداخل تشهد باليد خاصة، فلا تعارض بينهما لإمكان الجمع بأن تكون اليد على غير ملك فكان بينة الملك أولى، فإن شهدت بينة بأنها ملكه منذ سنتين فقد تعارض ترجيحان تقدم التاريخ من جهة بينة الداخل، وكون الأخرى بينة الخارج ففيه روايتان:

باب المتداعيين يتازعان شيئًا فى أيديهما أو فى يد غيرهما ويقيم كل واحد منهما بينة أو لم يكن لهما بينة قضى به بين كل واحد منهما نصفين

٥١٦٠- أخرج النسائى قال: أخبرنا على بن محمد بن على أبى المضاء -قاضى المصيصة- نا محمد بن كثير عن حماد بن سلمة عن قتادة عن النضر بن أنس عن أبى

إحداهما تقدم بينة الخارج، وهو قول أبى يوسف ومحمد وأبى ثور لقوله ﷺ: «البينة على المدعى» ولأن بينة الداخل يجوز أن يكون مستندها اليد فلا تفيد أكثر مما تفيده اليد أشبهت الصورة التى قبلها. والثانية تقدم بينة الداخل وهو قول أبى حنيفة والشافعى لأنها تضمنت زيادة (المغنى ١٢: ١٧٢).

أى فكانت كبينة المدعى سواء وترجحت باليد، فأما إن شهدت إحدى البينتين بأن العين لهذا وشهدت الأخرى أنها لهذا الآخر نتجت فى ملكه فقد ذكرنا فى الترجيح بهذا روايتين، إحداهما: لا يرجح به. وهو اختيار الخرقى. والثانية: تقدم بينة النتاج وما فى معناه، وهو مذهب أبى حنيفة لأنها تتضمن زيادة علم وهو معرفة السبب والأخرى خفى عليها ذلك، فيحتمل أن تكون شهادتهما مستندة إلى مجرد اليد والتصرف، فتقدم الأولى عليها كتقدم بينة الجرح على التعديل (المغنى ١٢: ١٧٥)، فإن شهدت إحداهما أنها له منذ سنة وشهدت الأخرى أنها له منذ سنتين فظاهر كلام الخرقى التسوية بينهما، وهو أحد قولى الشافعى.

وقال القاضى: قياس المذهب تقديم أقدمهما تاريخا. وهو قول أبى حنيفة والقول الثانى للشافعى، لأن المتقدمة التاريخ أثبتت الملك له فى وقت لم تعارضه الأخرى فيه، فيثبت الملك فيه، ولهذا له المطالبة بالنماء فى ذلك الزمان، وتعارضت البينتان فى الملك فى الحال فسقطتا وبقى ملك السابق تحت استدامته وأن لا يثبت لغيره ملك إلا من جهته اهـ (المغنى ١٢: ١٧٥). ولم يتنبه ابن حزم ومن وافقه لهذا المعنى، وأخلق بهم أن لا يتنبهوا له لجمودهم على الظاهر، وينبغى للمرأ إذا لم يعلم شيئا أن يكله إلى عالمه، ولكن الناس أعداء لما جهلوا، فإلى الله المشتكى.

باب المتداعيين يتنازعان شيئا فى أيدهما وفى يد غيرهما ويقيم كل واحد منهما بينة أو لم يكن لهما بينة قضى به بينهما نصفين

قوله: أخرج النسائى إلخ. قال العبد الضعيف: وبما ذكرنا فى المتن عن "الجوهر النقى" اندفع

بردة ابن أبى موسى الأشعرى عن أبيه أن رجلين ادعيا دابة وجداها عند رجل فأقام كل واحد منهما شاهدين أنها دابته فقضى النبى ﷺ بينهما نصفين. ذكره ابن حزم فى "المحلى" (٩:٤٣٧)، وقال: فهذا نص على إقامة البينة من كل واحد منهما وليس فى أيديهما اهـ وتابعه حفص بن عمير الضرير والنضر بن شميل عند البيهقى وإسحاق بن راهويه فروياه عن حماد عن قتادة عن النضر بن أنس عن أبى بردة عن أبى موسى متصلا. وابن كثير هذا هو المصيصى وثقه ابن معين وغيره، وقال النسائى: هذا خطأ

ما ذكره البيهقى فيه من الاختلاف على قتادة وأصل الحديث به. قال: وقال البخارى: قال سماك ابن حرب: أنا حدثت أبا بردة بهذا الحديث فعلى هذا لم يسمع أبو بردة هذا الحديث من أبيه، كما فى "التلخيص" (٢:٤١٢).

قلت: لم يتهم أبو بردة بالتدليس فلما رواه عن أبيه موصولا يحمل على أنه سمع الحديث من سماك وسمعه من أبيه أيضا، فلا بعد فى أن يسمع الراوى حديثا واحدا من شيخين عال ونازل، وأما أبا كامل مظفر بن مدرك روى عن حماد عن قتادة عن النضر بن أنس عن أبى بردة مرسلا اهـ، فإن الفقيه قد يسند الحديث إذا قصد الرواية وقد يفتى به، فلا يعل الموصول بالمرسل.

وبالجملة: فقد صححه الحاكم وغيره موصولا فالحكم للوصل وقد تقرر فى الأصول أن الوصل زيادة لا تنافى الوقت والإرسال، فهى مقبولة إذا كان الواصل ثقة، وقد عرفت أن ابن كثير وصله ووافقه على ذلك النضر بن شميل وحفص بن عمير، فلا بد من ترجيح الوصل وتصحيحه، ودلالته على الجزء الثانى من معنى الباب ظاهرة.

وبالجملة فحديث أبى موسى إنما هو فى ادعاء الرجلين شيئا ليس فى أيديهما بل فى يد ثالث غيرهما لا يدعيه، لما فى رواية النسائى من التصريح بأن رجلين ادعيا دابة وجداها عند رجل وهو نص فى أن كل واحد منهما أقام بينة على ما ليس فى أيديهما فقضى به النبى ﷺ بينهما، وزيادة الثقة مقبولة فيحمل ما فى بعض الروايات عن أبى موسى من غير هذه الزيادة أن رجلين ادعيا بعيرا فبعث كل واحد منهما شاهدين فقسمه رسول الله ﷺ بينهما نصفين على اختصار الراوى، فافهم، وهو الحكم فى ما إذا لم يكن لأحدهما بينة لأنه إذا لم يكن فى أيديهما فأقام كل واحد منهما فيه البينة فقد شهد به لهما، وليست إحدى البينتين أولى من الآخر، فالواجب قسمته فى كل ذلك بينهما، وكذا إذا لم تكن لهما بينة لاستواءهما فى الدعوى، ولا مرجح فيقضى به بينهما

وابن كثير صدوق إلا أنه كثير الخطأ. قال عبد الحق: إنما خطأه فى هذا الحديث؛ لأنه إنما يروى عن قتادة عن سعيد بن أبى بردة كما تقدم. قلت: قد تقدم أن النضر بن شميل وحفص بن عمير وافقا ابن كثير على رواية عن قتادة كذلك، فيحمل على أن لقتادة فيه سندين (الجوهر النقى ٢: ٢٥٥).

نصفين، ولما فى رواية أبى داود من طريق سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن سعيد بن أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى عن أبيه عن جده أبى موسى أن رجلين ادعيا بعيرا أو دابة فأتيا به النبى ﷺ ليس لواحد منهما بينة فجعله النبى ﷺ بينهما (٢: ١٥٣) لم يقل فى حديث أبى موسى: ليس لواحد منها بينة غير سعيد بن أبى عروبة فيما علمت، فإما أن يحمل ذلك على اختلاطه لأنه كان قد اختلط آخرا ولكن سماع يزيد بن زريع منه قبل الاختلاط وهذا من روايته عنه، أو يقال: إن البينتين لما تعارضتا تساقطتا، وصارتا كالعدم، فاعتبر الراوى صورة الحال مرة ورواها كما هى وقال: فبعث كل واحد منهما شاهدين، واعتبر المعنى مرة وقال: ليست لواحد منهما بينة ويحتمل أن يكون أحدهما أى رواية ابن أبى عروبة فى عين كانت فى يديهما والآخر أى رواية غيره من أصحاب قتادة وفيها: فبعث كل واحد منهما بشاهدين فى عين كانت فى يد ثالث لا يدعيها بدليل ما فى رواية النسائى: ادعيا دابة وجداها عند رجل فأقام كل واحد منهما شاهدين. قال ابن رسلان: وهذا أظهر لأن حمل الإسنادين على معنيين متعددين أرجح من حملهما على معنى واحد لأن القاعدة ترجيح ما فيه زيادة علم على غيره اهـ (عون ٣: ٣٤٤).

قلت: نعم! ولكن سعيد بن أبى عروبة قد اضطرب فى إسناد هذا الحديث فأفحش، كما سيأتى فالظاهر عندى هو الاحتمال الأول أو الثانى، وأن سلمنا صحة الروايتين فقد قلنا بهما جميعا. قال ابن حزم فى "المحلى": قال أبو حنيفة: إذا أقام كل واحد منهما البينة فسواء كان الشىء فى أيديهما معا، أو لم يكن فى يد واحد منهما هو بينهما نصفين مع أيمانهما (لكون كل واحد منهما مدعيا ومدعى عليه)، وكذلك إذا لم يقيما بينة والشىء فى أيديهما معا، أو ليس فى أيديهما، ولا مدعى له سواهما، فأيهما نكل قضى به للذى حلف اهـ (٣: ٤٣٨).

وهذا إذا كان الثالث ذو اليد لا يدعيه وإن كان يدعيه أيضا فهو المدعى عليه، والمتنازعان كلاهما مدعيان، وحكمه ما ذكره الموفق فى "المغنى" أن الرجلين إذا تداعيا عينا فى يد غيرهما، ولا بينة لهما فأنكرهما فالقول قوله مع يمينه بغير خلاف نعلمه، وأما من كانت لأحدهما بينة حكم بها بغير خلاف نعلمه، وإن كانت لكل واحد منهما بينة ففيه روايتان إحداهما تسقط البينتان

وبالجملة: فالحديث صحيح الإسناد رواه أيضًا أحمد فى مسنده والحاكم فى "المستدرك"، وصححه على شرطهما. وقال المنذرى فى إسناده: كلهم ثقات (زيلعى ٢:٢٢٣).

ويقترع المدعيان على اليمين، كما لو لم تكن لهما بينة، والثالث لا يدعيها بل يعترف بأنه لا يملكها أو قال: لا أعرف صاحبها، أو قال: هى لأحد، كما لا أعرف عينا أقرع بينهما فمن قرع صاحبه حلف أنها له وسلمت إليه، وروى هذا عن ابن عمر وابن الزبير وبه قال إسحاق وأبو عبيد، وهو رواية عن مالك وقديم قول الشافعى لما روى ابن المسيب أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ فى أمر وجاء كل منهما بشهود عدول على حدة سواء قاسم النبى ﷺ بينهما، رواه الشافعى فى مسنده.

قلت: رواه من طريق ابن أبى يحيى. قال عبد الحق فى أحكامه: هذا مرسل وضعيف فإن إبراهيم بن أبى يحيى متروك اهـ (زيلعى ٢:٢٢٣)، وليس فيه أن المدعى كان فى يد ثالث غيرهما، فيحتمل أن يكون فى أيديهما جميعا، وأنتم لا تقولون بالقرعة إلا إذا كان فى يد غير المتنازعين، وسيأتى بسط الكلام فيه فانتظر. ولأن البينتين حجتان تعارضتا من غير ترجيح لإحداهما على الأخرى فسقطتا كالخبرين (قلنا: إن البينة دليل من أدلة الشرع وحجة من حججه والعمل بالدليلين واجب بالقدر الممكن، فإن أمكن العمل بهما من كل وجه يعمل بهما من كل وجه، وإن لم يمكن العمل بهما من كل وجه يعمل بهما من وجه كما فى سائر دلائل الشرع من ظواهر الكتاب والسنن المشهورة وأخبار الآحاد، والأقيسة الشرعية إذا تعارضت[1] لا يسقط شيء منها ما أمكن الجمع، وههنا إن تعذر العمل بالبينتين بإظهار الملك فى كل المحل أمكن العمل بهما بإظهار الملك فى النصف، فيقضى لكل واحد منهما بالنصف (بدائع ٦:٢٣٦).

وقال: والرواية الثانية تستعمل البينتان وفى كيفية استعمالهما روايتان إحداهما: تقسم العين بينهما وهو قول الحارث العكلى وقتادة وابن شبرمة وحماد وأبى حنيفة وقول الشافعى لما روى أبو موسى فذكر حديث المتن، ولأنهما تساويا فى دعواه فيتساويان فى قسمته. والرواية الثانية تقدم إحداهما بالقرعة، وهو قول الشافعى وله قول رابع: يوقف الأمر حتى يتبين، وهو قول أبى ثور لأنه اشتبه الأمر فوجب التوقف. ولنا: أن تعارض الحجتين لا يوجب التوقف كالخبرين. بل إذا تعذر الترجيح أسقطناها ورجعنا إلى دليل غيرهما.

---

(١) وبهذا يظهر لك مزية الحنفية على غيرهم فى العمل بالأحاديث والأخبار، فإن عملهم على الجمع بينهما أمكن، وعمل غيرهم على القول بتساقط المتعارضين، فافهم.

٥١٦١- أخبرنا عبد الصمد ثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبى هريرة أن رجلين ادعيا دابة فأقام كل واحد منهما بينة فقضى بها رسول الله ﷺ بينهما نصفين. أخرجه إسحاق بن راهويه وابن حبان فى "صحيحه" (زيلعى ٢:٢٢٤)، وفى "الدراية" (ص:٣٠٠): إسناده صحيح.

(قلت: وقد تقدم عن "البدائع" أن الجمع بينهما ممكن فلا مصير إلى الترجيح ولا إلى الإسقاط) فإن أنكرهما من العين فى يده وكانت لأحدهما بينة حكم له[1] بها اهـ (١٨٤:١٢)، وسيأتى الجواب عن حجة من ذهب إلى الاقتراع، فانتظر.

قوله: أخبرنا عبد الصمد إلى قوله: أخرجه الطبرانى. قال العبد الضعيف: الآثار كلها محمولة على أن المدعى لم يكن بيد واحد من المتداعيين بل كان فى أيديهما جميعا.

ويحتمل كونه فى يد ثالث غيرهما لا يدعيه، لأنه إن كان فى يد واحد منهما لم يكن لإقامة كل منهما البينة معنى لكون ذى اليد مدعى عليه والآخر مدعيا فى هذه الصورة، والبينة على المدعى واليمين على المدعى عليه كما تقدم فى باب تعارض الدعويين فيما هو فى يد أحدهما.

والأولى حملها على أن المدعى كان فى أيديهما جميعا، لأن كونه فى يد ثالث غيرهما خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا بدليل وقد قام الدليل على ذلك فى حديث أبى موسى حيث وقع التصريح به فى رواية عند النسائى، ولم يقم فى حديث أبى هريرة ولا فى حديث جابر بن سمرة، ولا فى مرسل تميم، فلم يرد فى شيء من طرقها أن الرجلين ادعيا دابة أو بعيرا وجداها عند رجل، وإذا تنازع رجلان فى عين فى أيديهما ادعى كل واحد منهما أنها ملكه دون صاحبه ولم تكن لهما بينة حلف كل واحد منهما لصاحبه، وجعلت بينهما نصفين لا نعلم فى هذا، خلافا؛ لأن يد كل واحد منهما على نصفها، والقول قول صاحب اليد مع يمينه، وإن نكلا جميعا، فهى بينهما أيضا لأن كل واحد منهما يستحق ما فى يد الآخر بنكوله، وإن نكل أحدهما وحلف الآخر قضى له بجميعها لأنه يستحق ما فى يده بيمينه وما فى يد صاحبه إما بنكوله (عندنا وعند الحنابلة) وإما بيمينه التى ردت عليه عند نكول صاحبه (عند الشافعى) وإن كانت لأحداهما بينة دون الآخر حكم له بها لا نعلم فى هذا خلافا، وإن أقام كل واحد منهما بينة وتساوتا تعارضت البينتان وقسمت العين بينهما نصفين، وبهذا قال الشافعى وأبو ثور وأصحاب الرأى لما روينا.

---

(١) أى بلا خلاف نعلمه، كما مر، ظ.

٥١٦٢- حدثنا أبو الأحوص عن سماك عن تميم بن طرفة أن رجلين ادعيا بعيراً، فأقام كل واحد منهما البينة أنه له فقضى النبي ﷺ به بينهما. أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، ورواه عبد الرزاق أيضًا في مصنفه أخبرنا سفيان الثوري وإسرائيل عن سماك به. ورواه البيهقي في كتاب المعرفة عن الحاكم بسنده عن أبي عوانة ثنا سماك بن حرب به وقال: هذا منقطع. (زيلعي ٢:٢٢٣). وقال: قال الشافعي في القديم: تميم مجهول. قلت: روى عنه سماك وعبد العزيز بن رفيع وغيرهما وأخرج له مسلم، والحاكم في "المستدرك"، وابن حبان في "صحيحه"، وذكره في "الثقات" من التابعين (الجوهر النقي ٢:٢٥٦)، وله شاهد موصول.

ولأن كل واحد منهما داخل في نصف العين خارج عن نصفها، فتقدم بينة كل واحد منها فيما في يده عند من يقدم بينة الداخل، وفيما في يد صاحبه عند من يقدم بينة الخارج، فيستويان على كل واحد من القولين، واختلفت الرواية (عند الحنابلة) هل يحلف كل واحد منهما على النصف المحكوم له به أو يكون له من غير يمين؟ فروى أنه يحلف، وهذا أحد قولي الشافعي بناء على أن اليمين تجب على الداخل مع بينة وكل واحد منهما داخل في نصفها، والرواية الأخرى أن العين تقسم بينهما من غير يمين وهو قول مالك وأبي حنيفة وأحد قولي الشافعي وهو أصح للخبر والمعنى ملخصا من "المغني" (١٢:١٧٤).

وبالجملة فقد اتفقوا على قسمة العين بين المدعيين إذا كانت في أيديهما سواء، وأما أنه متى يكون بأيديهما على السواء، فيطلب بيانه من كتب الفروع، ولم يقل أحد بالاقتراع في هذه الصورة إلا رواية ذكرها أبو الخطاب من الحنابلة أنه يقرع بينهما فمن خرجت قرعته حلف أنها لا حق للآخر فيها وكانت العين له.

ورده الموفق وقال: الأول أصح للخبر والمعنى (ص مذكور) وإنما اختلفوا في الشيء يكون في يد الرجل فيتداعاه اثنان ويقيم كل واحد منهما بينة فقال أحمد وإسحاق: يقرع بينهما فمن خرجت له القرعة صار له، وكان الشافعي يقول به قديما ثم قال في الجديد فيه قولين: أحدهما: يقضى به بينهما نصفين (وهو الراجح عند أصحابه كما يدل عليه كلام البيهقي وسيأتي)، وبه قال أصحاب الرأي وسفيان الثوري. والقول الآخر: يقرع بينهما وأيهما خرج سهمه حلف: لقد شهد شهوده بحق ثم يقضى له به. وقال مالك: لا أحكم به لواحد منهما إذا كان في يد غيرهما (بل يترك في يد صاحب اليد وهو وقول للشافعي أيضا ذكره ابن الملك) حكى عنه أنه قال هو لأعدلهما

٥١٦٣- أخرج الطبرانى عن سويد بن عبد العزيز عن الحجاج بن أرطاة عن سماك بن حرب عن تميم بن طرفة عن جابر بن سمرة أن رجلين اختصما إلى النبى ﷺ فى بعير فأقام كل واحد منهما بشاهدين أنه له فجعله النبى ﷺ بينهما (زيلعى).

شهودا وأشهرهما بالصلاح. وقال الأوزاعى: يؤخذ بأكثر البينتين عددا. وحكى عن الشعبى أنه قال: هو بينهما على حصص الشهود انتهى من العون نقلا عن الخطابى وغيره (٣٤٤:٣).

وقد تقدم عن "المغنى" اختلاف الروايات عن أحمد فيما إذا أقام كل منهما بينة وإنما ذهب إلى الاقتراع بينهما إذا لم يكن لأحدهما بينة رواية واحدة وهو قول ابن حزم أيضا وقال بمثل قولنا إذا أقام كلاهما البينة أنه يقضى به بينهما.

واحتجوا بما رواه أبو داود حدثنا محمد بن منهال نا يزيد بن زريع نا ابن أبى عروبة عن قتادة عن خلاس بن عمرو عن أبى رافع عن أبى هريرة أن رجلين اختصما فى متاع إلى النبى ﷺ ليس لواحد منهما بينة، فقال النبى ﷺ: «استهما على اليمين ما كانا أحبا أو كرها»، حدثنا أبو بكر ابن أبى شيبة نا خالد بن الحارث عن سعيد بن أبى عروبة بإسناد ابن منهال مثله قال فى دابة، وليس بينهما بينة فأمرهما رسول الله ﷺ أن يستهما على اليمين اهـ (٣٤٤:٣، ٣٤٦ مع العون). ولا حجة لهم فيه لأنه ليس فيه أن العين لم يكن فى أيديهما وكانت فى يد غيرهما وهم لا يقولون بالاقتراع إلا كذلك، وحديث أبى موسى الذى وقع فيه التصريح بأنهما وجداه عند رجل ليس فيه القضاء بالاقتراع، بل فيه أنه قضى به بينهما، فلا يتم لهم الاحتجاج بحديث أبى هريرة هذا ما لم يرد فيه أنهما وجداه عند رجل غيرهما، ودون إثباته خرط القتاد، ولا يجوز حمله على ذلك بمجرد الرأى والاحتمال.

وأيضا فغاية ما فيه أنه ﷺ أمرهما بالاستهام على اليمين وهذا لا نزاع فيه، فأين فيه أنه قضى به لمن خرج سهمه، كما قاله أحمد وإسحاق وابن حزم ومن تبعهم، فيجوز أنه ﷺ حين أمرهما بالحلف، وتسارع كل منهما إلى اليمين اقترع بينهما ليبدأ بيمين من خرجت له القرعة.

هذا هو معنى الحديث، وأما كيفية القضاء فالحديث ساكت عنه بالمرة فيحتمل أن يكون قضى به لمن خرجت له القرعة، ويحتمل أن يكون قسمه بينهما نصفين بعد ما حلفا، وبالجملة فلم يكن الاقتراع إلا للبداءة باليمين لا للقضاء به لمن خرج سهمه. قال القارى: ويمكن أن يكون معناه: استهما نصفين على يمين كل واحد منكما (عون المعبود ٣٤٦:٣) حملا للاستهام على اقتسام، وقد كثر استعماله فى هذا المعنى، كما لا يخفى على من مارس اللغة، وأساليب الكلام.

وقال الحافظ فى "التلخيص" (٢: ٤١٢): إن سويداً والحجاج ضعيفان اهـ قلت: سويد والحجاج كلاهما مختلف فيهما وثق رحيم سويداً. وقال أبو حاتم: لين الحديث. وقد مر غير مرة أن الحجاج حسن الحديث، وتابعه ياسين الزيات فروى عن سماك به

وقال البيهقى فى بيان معنى الحديث: إن القرعة فى أيهما تقدم حين إرادة تحليف القاضى لهما، وذلك أنه يحلف واحد ثم يحلف الآخر فإن لم يحلف الثانى بعد حلف الأول قضى بالعين كلها للحالف أولا، وإن حلف الثانى فقد استويا فى اليمين فتكون العين بينهما كما كانت قبل أن يحلفا. كذا فى "العون" (٣: ٣٤٥)، والمحفوظ عن أبى هريرة رضى الله عنه الاستهام ما رواه البخارى من طريق عبد الرزاق أخبرنا معمر عن هشام عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ عرض على قوم اليمين فأسرعوا فأمر أن يسهم بينهم فى اليمين أيهم يحلف اهـ، ليس فيه أن رجلين اختصما فى متاع.

وأخرجه أبو داود عن أحمد وسلمة بن شبيب ثنا عبد الرزاق نا معمر عن همام عن أبى هريرة رفعه بلفظ: إذا كره الاثنان اليمين أو استحباها فليستهما عليها اهـ، والمعنى: إذا توجهت اليمين على اثنين وأراد الحلف سواء كانا كارهين لذلك بقلبهما وهو معنى الإكراه الوارد فى لفظ سلمة عند أبى داود، لأن الإنسان لا يكره على اليمين حقيقة، أو مختارين لذلك بقلبهما، وهو معنى الاستحباب وتنازعا أيهما يبدأ فلا يقدم أحدهما على الآخر بالتشهى بل بالقرعة، وهو المراد بقوله: فليستهما أى فليقترعا، وظاهره كون القوم المذكورين مدعى عليهم بعين فى أيديهم وأنكروا ولا بينة للمدعى عليهم فتوجهت عليهم اليمين فتسارعوا إلى الحلف فقطع النزاع بينهم بالقرعة، فمن خرجت له بدأ به اهـ ملخصا من "فتح البارى" (٥: ٢١١).

والمحفوظ عن أبى هريرة فى اختصام الرجلين ما رواه حماد بن سلمة عن قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عنه أن رجلين ادعيا دابة فأقام كل واحد منهما بينة فقضى بها رسول الله ﷺ بينهما نصفين كما ذكرناه فى المتن وسنده صحيح، فخلط سعيد بن أبى عروبة بين الحديثين، فذكر الاستهام على اليمين فى قصة اختصام الرجلين وقال: ولا بينة لواحد منهما.

واختلف على قتادة فى متن الحديث وإسناده، فمرة يرويه عن قتادة عن سعيد بن أبى بردة عن أبيه عن جده ويقول: إن رجلين ادعيا بعيرا أو دابة إلى النبى ﷺ ليست لواحد منهما بينة فجعله النبى ﷺ بينهما. وغيره يرويه عن قتادة عن النضر بن أنس عن أبى بردة عن أبى موسى، أو عن قتادة عن سعيد بن أبى بردة عن أبيه عن جده بلفظ: فأقام كل واحد منهما شاهدين،

نحوه سواء اهـ. وياسين وإن كان ضعيفًا فلا أقل من أن يعتبر به لأنه كان من كبار فقهاء الكوفة ومفتيها ومثله لا يضعف إلا من جهة الحفظ والإتقان والمرسل إذا جاء موصولا

أو بعث كل واحد منهما شاهدين (أبو داود ٢:١٥٣) ويرويه أخرى عن قتادة عن خلاس بن عمرو عن أبى رافع عن أبى هريرة وهو هذا الذى نحن بصدده، وتارة يرويه عن قتادة عن سماك بن حرب عن تميم بن طرفة كما فى "التلخيص الحبير" (٢:٤١٢).

فالحق أن حديث سعيد بن أبى عروبة عن قتادة لا تصلح للاحتجاج به لشدة اختلافه على قتادة فيه سندا ومتنا وإنما الحجة هو ما رواه غيره عن قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبى هريرة أو ما رواه معمر عن همام عن أبى هريرة، وليس فى شيء منهما أن رسول الله ﷺ أمر المتداعيين بالاستهام على اليمين، وإن سلمنا صحة ما رواه سعيد عن قتادة عن خلاس عن أبى رافع عن أبى هريرة فقد عرفت أنه ليس فيه أن العين لم تكن بأيدى المتداعيين ولا أنه ﷺ قضى بها لمن خرجت له القرعة، وغاية ما فيه أنه اقترع بينهما ليبدأ بيمين من خرجت له.

الطحاوى لا يقول بنسخ القرعة مطلقا
بل بنسخ القضاء بها فى إثبات الحق أو إبطاله

قال الطحاوى فى مشكله: فكان الذى تأولنا من وجهه الذى أريد به أن ذينك الخصمين كان بينهما شيء كان كل واحد منهما فيه مدعيا دعوى على صاحبه يوجب عليه اليمين فيها فتكافيا فى ذلك، فلم يقدم رسول الله ﷺ واحدا منهما فى أخذ اليمين له من صاحبه كراهية الميل إلى أحدهما بمعنى لا يميل به إلى الآخر منهما، فرد ذلك إلى الإقراع بينهما لتكون أمورهما تجرى على ما يكون عن تلك القرعة مما يوجب تقديم أحدهما على الآخر كما كان ﷺ يفعل فى أزواجه إذا أراد سفرا فى الإقراع بينهن فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه، وهكذا ينبغى للحكام فيما يستعملونه من أمور الناس وتقديمهم إليهم فى خصوماتهم عندهم إذا احتاجوا إلى أن يقدم بعضهم على بعض فيما لا يستطيعون استعماله فيهم معا أن يقرعوا بينهم فيه ثم يقدموا من قرع على من سواه منهم حتى لا يقع فى القلوب ميلهم إلى بعض دون بعض اهـ (٤:٥٥، ٥٦)، وبهذا بطَل قول من عزى إلى الطحاوى القول بنسخ القرعة مطلقا فإنه قائل بها لقطع النزاع بتقديم أحد المستحقين المتساويين على الآخر بالقرعة فى اليمين ونحوها، وإنما يقول بنسخ استعمالها لإثبات ما لم يثبت بحجة أو لترجيح أحد المستحقين وإبطال حق الآخر بها، فافهم.

ولو من طريق ضعيف فهو حجة عند الكل فكيف وهذا الموصول ليس بضعيف بل

حجة الطحاوى فى نسخ القضاء بالقرعة

وحجته فى ذلك ما روى عن على رضى الله عنه أنه أتى باليمين فى ثلاثة وقعوا على امرأة فى طهر واحد فأقرع بينهم، فألحق الولد بالذى أصابته القرعة وجعل عليه ثلثى الدية فذكر ذلك للنبى ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه، رواه الخمسة إلا الترمذى ورواه النسائى وأبو داود موقوفا على على بإسناد أجود من إسناد المرفوع وكذلك رواه الحميدى فى مسنده وقال: فأغرمه ثلثى قيمة الجارية لصاحبيه كذا فى "النيل" (٦:٢١٢)، ثم روى عنه ما أخرجه عبد الرزاق عن الثورى عن قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه عن على أنه أتاه رجلان فوقعا على امرأة فى طهر واحد فقال: الولد بينكما وهو للباقى منكما. ورواه ابن أبى شيبة فى المصنف عن حسين بن على عن زائدة عن سماك عن حنش عن على وهذا السند على شرط مسلم "الجوهر النقى" (٢:٢٥٦).

قال الطحاوى: ولا يظن بعلى ترك الإقراع الذى حكم به واستحسنه النبى ﷺ إلا لما هو أولى بالعمل فانتهى القضاء بالقرعة وانتسخ اهـ (١:٤٦٦ من المعتصر)، فقول الحافظ فى "الدراية": ادعى الطحاوى أن القرعة كانت فى الإسلام ثم نسخت ولم يقم عليه دليلا مقبولا اهـ، ليس على ما ينبغى، فإن الطحاوى لم يدع انتساخها مطلقا وإنما ادعى انتساخ القضاء بها وقد أقام على ذلك حجة قوية لا يدان لردها.

واحتجوا أيضا بما رواه أبو داود فى مراسيله وقال: حدثنا قتيبة بن سعيد عن ليث بن سعد ثنا بكير بن عبد الله بن الأشجع أنه سمع سعيد بن المسيب قال: اختصم رجلان إلى رسول الله ﷺ فجاء كل واحد منهما بشهود عدل فى عدة واحدة فسألهم بينهما رسول الله ﷺ وقال: «اللهم اقض بينهما» (زيلعى ٢:٢٢٢) ووصله الطبرانى فى الأوسط بذكر أبى هريرة فيه وفيه شيخه على بن سعيد الرازى وهو من أوهامه ورواه البيهقى مرسلا وقال: اعتضد هذا المرسل بطريق أخرى ثم ساقه من طريق ابن لهيعة عن أبى الأسود عن عروة وسليمان بن يسار نحوه. وأخرج أيضا من جهة أبان عن قتادة عن خلاس عن أبى رافع عن أبى هريرة نحوه موقوفا "التلخيص الحبير" (٢:٤١٢).

ولا حجة لهم فيه لأنه لا دلالة فيه على أن العين كانت فى يد غير المتنازعين وهم لا يقولون بالاقتراع إلا كذلك ولا يقولون به إذا كانت العين فى أيديهما، فلا يتم لهم الاستدلال به إلا إذا ثبت أنها لم تكن فى أيديهما بل فى يد غيرهما، ودون ذلك خرط القتاد.

حسن الإسناد وسندا ابن أبي شيبة وعبد الرزاق صحيحان مرسلا.

وأيضا فقول: فساهم بينهما لا يدل على الاستهام على اليمين بل يحتمل أن يكون اقتراع على المقسوم بعد القسمة. وأما ابن حزم فعهدنا به أنه لا يحتج بمرسل سعيد ولا بابن لهيعة وكذلك عامة المحدثين. و أما الموصول فقد عرفت أن ذكر أبي هريرة فيه من أوهام على بن سعيد الرازى فلا حجة فيه، وبالجملة فليس عند الخصم إلا مرسل سعيد بن المسيب وقد اعتضد بمرسل عروة وسليمان من طريق ابن لهيعة، وأما رواية أبي هريرة من طريق سعيد بن المسيب فضعيفة من جهة على بن سعيد الرازى شيخ الطبرانى كما قاله الحافظ، ومن طريق أبان عن قتادة موقوفة، ومن طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة وإن كانت موصولة إلا أن سعيدا كان قد تغير بآخره، فالظاهر أنه وهم فيه والصحيح موقوف كما رواه عنه أبان بن يزيد العطار، وإن كانت موصولة فيعارضها ما رواه حماد بن[1] سلمة عن قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ جعله بينهما نصفين.

ومع كل ذلك فلا دلالة فى شيء من هذه الطرق على أن العين كانت فى يد ثالث، فالحق أن حجة من ذهب إلى التقسيم بين المتداعيين أرجع ثبوتا وأصح قياسا، أما الأول فلأن حديث أبي موسى رواه همام عن قتادة عن سعيد بن أبي بردة عن أبي بردة عنه مرفوعا بلا اختلاف ولا اضطراب فى السند ولا فى المتن، وتابعه عليه حماد أيضا فى رواية وسعيد بن أبي عروبة فى رواية وفيه أن كلا منهما أقام البينة وهو مؤيد بتصحيح الحاكم له وتوثيق المنذرى لرواته، وقد ورد فيه التصريح بأن المختصمين وجدا لعين فى يد ثالث كما هو فى رواية عند النسائى، وفى بعض طرقه عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة أن المختصمين لم يكن لهما بينة. ومع ذلك قضى رسول الله ﷺ به بينهما نصفين. فلم يبق صورة من صور التقسيم إلا وقد ورد التصريح به فى الروايات، بخلاف ما ذهب إليه الخصم من الاقتراع بين المدعيين إذا لم يكن العين فى أيديهما ولم يكن لهما بينة، فلم يرد التصريح به فى شيء من الروايات.

أما حديث سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن خلاس عن أبي رافع عن أبي هريرة فليس فيه إلا الاقتراع على اليمين أيهما يحلف أولا، وليس فيه القضاء بالقرعة كما قاله الخصم. وأما مرسل

---

(١) فإن قيل: إن حماد بن سلمة أيضا قد اختلف على قتادة قلنا: نعم! ولكنه لم يتهم بالاختلاط ولم يضطرب فى متن الحديث وقد تابعه غيره على ما رواه كما لا يخفى على من مارس الأسانيد،ظ.

. . . .

سعيد بن المسيب وموصوله فليس فيه أنهما لم يكن لهما بينة بل فيه خلاف ذلك أن كل واحد منهما أقام شهودا عدلاء، ولأن حديث أبى هريرة الذى ذكرناه فى المتن قد صححه ابن حبان والحافظ فى " الدراية"، وهو مؤيد بمرسل تميم بن طرفة وموصولة وبأثر أبى الدرداء رضى الله عنه بسند صحيح على شرط الشيخين، وأما رجحانه من جهة القياس فلأن فى الاقتراع إهدارا لإحدى البينتين وترجيحا للأخرى أو إهدار يمين البعض وترجيح يمين الآخر من غير مرجح، لأن القرعة لا تدل على أن البينة أو اليمين التى خرجت لها القرعة أعدل وأوثق وأصدق من الآخرى فكيف تكون مرجحة؟.

الجواب عن حجة مالك فى الباب

وأما قول مالك أنه يقضى بأعدل البينتين فرده ابن حزم فى "المحلى" (٤٣٨:٩) بأنه لم يأت به برهان قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا عن أحد من الصحابة ولا يؤيده قياس وإنما كلفنا عدالة الشهود فقط، ولا فضل فى ذلك لأعدل البرية على عدل، وهذا قول خالف فيه كل من روى عنه فى هذه المسألة لفظة من الصحابة إنما روى القول بأعدل البينتين عن الزهرى وقال: فإن تكافأت فى العدالة أقرع بينهما وهم لا يقولون بهذا (بل يقولون: إذا تكافأت البينتان لا يحكم به لواحد منهما بل يترك فى يد صاحب اليد، وهذا خلاف قول الزهرى) وقال: وجاء عن عطاء والحسن وروى عن على بن أبى طالب تغليب أكثر البينتين عددا، وقال به الأوزاعى إذا تكافأ عددهما[1] اهـ.

وفى "الهداية": إن أقام أحدهما شاهدين والآخر أربعة فهما سواء لأن شهادة كل شاهدين علة تامة، ولا يقع الترجيح بكثرة العلل بل لقوة فيها اهـ، وقال الموفق فى "المغنى": ولا ترجح إحدى البينتين بكثرة العدد ولا اشتهار العدالة، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى، ويتخرج إن ترجح بذلك ما خوذا من قول الخرقى ويتبع الأعمى أوثقهما فى نفسه، وهذا قول مالك، لأن أحد الخبرين يرجح بذلك فكذلك الشهادة لأنها خبر، ولأن الشهادة إنما اعتبرت لغلبة الظن بالمشهود به، وإذا كثر العدد أو قويت العدالة كان الظن به أقوى.

وقال الأوزاعى: يقسم على عدد الشهود فإذا شهد لأحدهما شاهدان وللآخر أربعة قسمت العين بينهما أثلاثا، لأن الشهادة سبب الاستحقاق فيوزع الحق عليها. ولنا أن الشهادة مقدرة

(١) كذا فى الأصل والظاهر: إذا تكافأت عدالتهما.

. . . .

بالشرع فلا تختلف بالزيادة كالدية، وتخالف الخبر فإنه مجتهد فى قبول خبر الواحد دون العدد فرجح بالزيادة، والشهادة يتفق فيها على خبر الاثنين فصار الحكم متعلقا بهما دون اعتبار الظن، ألا ترى أنه لو شهد النساء منفردات وإن كثرن حتى صار الظن بشهادتهن أغلب من شهادة الذكرين لا تقبل شهادتهن، وعلى هذا لا ترجح شهادة الرجلين على شهادة الرجل والمرأتين فى المال لأن كل واحدة من البينتين حجة، فإذا اجتمعتا تعارضتا. قال: فأما إن كان لأحدهما شاهدان وللآخر شاهد فبذل يمينه معه ففيه وجهان: أحدهما يتعارضان. والثانى: يقدم الشاهدان لأنهما حجة متفق عليها، والشاهد واليمين مختلف فيهما. ولأن اليمين قوله لنفسه والبينة الكاملة شهادة الأجنبيين، فيجب تقديمها كتقديمهما على يمين المنكر. وهذا الوجه أصح إن شاء الله. وللشافعى قولان كالوجهين (١٢: ١٧٧).

اعتراف الخصم بكون القضاء بالشاهد واليمين زيادة على الكتاب والسنة المشهورة

قلت: وفيه تسليم لما ادعينا أن قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ وكذا قوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» وقوله: «شاهداك أو يمينه» لم يشتمل الشاهد واليمين بل ينفى القضاء بهما ولو لا ذلك لم يجب تقديم الشاهدين على الشاهد واليمين، وإذا كان كذلك كان القضاء بالشاهد واليمين زيادة على نص الكتاب والسنة المشهورة مغيرا لحكمهما، وهذا هو النسخ بعينه، فلا يجوز بخبر الواحد بل يؤول ويحمل على محمل حسن كما بينا.

واحتج الأوزاعى بما روى عن حنش بن المعتمر قال: أتى على رضى الله عنه ببغل وجد فى السوق يباع فقال رجل: هذا بغلى لم أهب ونزع على ما قال بخمسة يشهدون قال: وجاء آخر يدعيه يزعم أنه بغله وجاء بشاهدين، فقال على رضى الله عنه: إن فيه قضاء وصلحا وسوف أبين لكم ذلك كله، أما صلحه أن يباع البغل فيقسم ثمنه على سبعة أسهم: لهذا خمسة ولهذا سهمان وإن لم يصطلحوا إلا القضاء فإنه يحلف أحد الخصمين أنه بغله ما باعه ولا وهبه فإن تشاححتما أيكما يحلف أقرعت بينكما على الحلف فأيكما قرع حلف قال: قضى بهذا وأنا شاهد. وذكره الخطابى هكذا بلا سند كما فى "عون المعبود" (٣: ٣٤٥).

٥١٦٤- أخبرنا وكيع ثنا سفيان عن علقمة بن مرثد عن عبد الرحمن بن أبى ليلى قال: جاء رجلان يختصمان إلى أبى الدرداء فى فرس أقام كل واحد البينة أنها نتجت عنده فقضى به بينهما نصفين ثم قال: ما أحوجكما إلى مثل سلسلة بنى إسرائيل كانت تنزل فتأخذ عنق الظالم. رواه إسحاق بن راهويه فى سنده (زيلعى ٢: ٢٢٤)، وسنده صحيح على شرط الشيخين.

ولا حجة فيه للأوزاعى لأن عليا رضى الله عنه إنما اعتبر عدد الشهود فى الصلح دون القضاء ولا نزاع فى أن للمتخاصمين أن يصطلحا على أى وجه يتراضيان به وإنما النزاع فى الطريق القضاء، ولا حجة فيه لأحمد ولا للشافعى فى أحد قوليه لأنه لا دلالة فى قوله: أقرعت بينكما على الحلف فأيكما قرع حلف إلخ على أنه يأخذ العين كلها، فيحتمل أن يكون أراد أن أيهما قرع حلف أولا أى ثم حلف الآخر بعده، فإن نكل أخذ الحالف الكل، وإن تحالفا جميعا قسمت العين بينهما نصفين، ولا ينبغى لأحد أن يأتى إلى خبر يحتمل تأويلين فيعطفه على أحدهما بلا دليل، فأولى الأشياء بنا أن نصرف الأخبار إلى ما يوافق الكتاب والسنة المتفق عليهما لا إلى يخالفهما أو يخالف أحدهما.

وقد ثبت بحديث أبى موسى وأبى هريرة وتميم بن طرفة وجابر بن سمرة قسمة العين بين المدعيين نصفين إذا أقام كل واحد منهما بينة والعين بأيديهما، فكذلك إذا وجداه فى يد رجل غيرهما، وهذا هو العدل المامور به فى الكتاب لأمره بالاستشهاد وقبول الشهادة إذا كان الشهود عدولا ولا وجه لقبول إحدى البينتين ورد الأخرى فيجب إعمالهما جميعا وهو فيما قلنا، وكذا إذا لم تكن لهما بينة فليس يمين أحدهما بأولى من يمين الآخر فمقتضى العدل قسمة العين بينهما نصفين، وبالجملة فقول أبى حنيفة وأصحابه أقوى ما يكون فى هذا الباب والحمد لله العلى الوهاب الذى رزق هذا الإمام فهم السنة وعلم الكتاب وصلى الله على سيدنا النبى محمد والآل والأصحاب.

قوله: أخبرنا وكيع إلخ. محمول على أن الفرس كان بأيديهما جميعا أو فى يد ثالث غيرهما، لأنه لو كان فى يد واحد منهما لترجحت بينة ذى اليد كما مر فى الباب السابق، وفيه دليل لما ذكره أصحابنا فى الخارجين أقام كل واحد منهما البينة على النتاج أنه يقضى بها بينهما نصفين، وكذا إذا كانت الدابة فى أيديهما جميعا لتكافؤ الدعويين والمتداعيين من كل وجه، والله تعالى أعلم بالحق والصواب وهو المستعان فى كل باب.

باب اعتبار القيافة و عدمه فى النسب

٥١٦٥- حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا الليث عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أنها قالت: اختصم سعد بن أبى وقاص وعبد بن زمعة فى غلام فقال سعد: هذا يا رسول الله إن أخىْ عتبة بن أبى وقاص عهد إلى أنه ابنه. انظر إلى شبهه. وقال عبد بن زمعة: هو أخى يا رسول الله! ولد على فراش أبى من وليدته. فنظر رسول الله ﷺ إلى شبهه بيناً بعتبة فقال: «هو لك يا عبد! الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجبى منه يا سودة بنت زمعة» قالت: فلم ير سودة قط، أخرجه البخارى (٢:١٠٠١).

باب اعتبار القيافة و عدمه فى النسب

أقول: استدل ابن القيم على ثبوت النسب بالقيافة بوجوه: أحدها أنه قال: حكم رسول الله وقضاءه باعتبار القيافة وإلحاق النسب بها ثبت فى الصحيحين من حديث عائشة ثم ذكر قصة زيد وأسامة وقال: ولو كانت كما يقول المنازعون من أمر الجاهلية كالكهانة ونحوها لما سربها ولا أعجب بها، ولكانت بمنزلة الكهانة وقد صح عنه وعيد من صدق كاهنا قال الشافعى: والنبى ﷺ أثبته علما ولم ينكره، ولو كان خطأ لأنكره، لأن فى ذلك قذف المحصنات ونفى الأنساب اهـ "زاد المعاد" (ص:٣١٣).

الجواب عنه أنا لا نقول بنفى القيافة وكونهما من قبيل الكهانة بل نقول: إنها ليست من أدلة النسب، لأن مدار النسب على الفراش لا على المخلوقية من الماء، ألا ترى أنه ﷺ أثبت نسب ابن وليدة زمعة مع علمه أنه ليس من مائه بل من ماء عتبة وقال: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» والقيافة إنما يستدل بها على الثانى لا على الأول، فكيف يكون دليلا للنسب. وثانيها: أنه قال: وقال ﷺ فى ولد الملاعنة: إن جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن أمية، وإن جاءت به كذا وكذا فهو لشريك ابن سحماء فلما جاءت به على شبه الذى رميت به قال: «لو لا الإيمان لكان لى ولها شان». وهل هذا إلا اعتبار للشبه وهو عين القيافة اهـ "زاد المعاد" (٢:٣١٤).

والجواب عنه ما مر أن غايته أنه استدل بالشبه على أنه مخلوق من ماء شريك بن سحماء وقد علمت أنه لا تعلق له بالنسب لأن النسب إنما يثبت بالفراش لا المخلوقية من الماء فلا حجة له فيه. وثالثها: أنه قال: أخبر فى الحديث الصحيح أن ماء الرجل إذا سبق ماء المرأة كان الشبه له، وإذا سبق ماءها ماءه كان الشبه لها، فهذا اعتبار منه للشبه شرعا وقدرا اهـ "زاد المعاد" (٢:٣١٤).

والجواب عنه أيضا ما مر أنه لا حجة فيه على ثبوت النسب بالقيافة، لأن الشبه إنما يدل على

٥١٦٦– وعن عائشة بالسند المذكور قالت: إن رسول الله ﷺ دخل على مسرورًا تبرق أسارير وجهه فقال: ألم تر أن مجرزًا نظر آنفا إلى زيد بن حارثة وأسامة ابن زيد فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض. (بخارى (٢:١٠٠١).

المخلوقية من الماء لا على الفراش، ودليل النسب هو الفراش لا المخلوقية من الماء. ورابعها: أنه قال: روى عن عمر فى امرأة وطيها رجلان فى طهر واحد فقال القائف: قد اشتركا فيه جميعا فجعله بينهما وروى عن على نحوه رواهما سعيد بن منصور. ولا يعرف فى الصحابة من خالفهما فى ذلك، مع أنه وقع ذلك بمحضر عن الصحابة "زاد المعاد" (٢:٣١٤).

والجواب عنه أولا أنه لا يعلم من هذه القصة أن الواقعة المذكورة من واقعات الجاهلية أو الإسلام والرجلان كانا مالكين للمرأة أو غير مالكين أو أحدهما مالك دون الآخر، وإذ لم يعلم ذلك لا يتم الاستدلال به، لأنه يمكن أن يكون القصة من الواقعة الجاهلية ففصلها عمر وعلى بقانون الجاهلية. وأما ثانيا: فلأنه روى عن عمر وعلى خلافه فروى الطحاوى عن عمر أنه قال للغلام: وآل أيهما شئت معانى الآثار (٢:٢٩٢) وفى رواية أخرى: اتبع أيهما شئت معانى الآثار (٢:٢٩٢).

وهذا مخالف لما روى عنه أنه جعله منهما. وروى عن على أنه جعله بينهما من غير رجوع إلى القيافة "معانى الآثار" (٢:٢٩٤) وإذا تعارضا تساقطا. وأما ثالثا: فلأنه قال الصحاوى: حدثنا أبو بكرة قال: ثنا سعيد بن عامر قال: حدثنى عوف بن أبى جميلة عن أبى المهلب أن عمر قضى فى رجل ادعاه رجلان كلاهما يزعم أنه ابنه وذلك فى الجاهلية فدعا القافة فقالوا: إن هذا لمن هذين فقال عمر: فهما أبواك اهـ، ملخصا "معانى الآثار" (٢:٢٩٣)، وهذا نص فى أن القضية كان من قضايا الجاهلية. ففصلها عمر بقانون الجاهلية لأن أولاد البغايا كانوا يلحقون بآبائهم بقول القافة كما أخبرت به عائشة رضى الله عنها رواه البخارى (٢:٧٦٩).

خطأ الناسخ فى معانى الآثار

وفى "معانى الآثار" (٢:٢٩٢): حدثنا ابن داود قال: أخبرنى عروة بن الزبير أن عائشة أخبرته إلخ. وهذا خطأ، فإن ابن داود لا يروى عن عروة بل بينهما مفازة وقد وقع أيضا الخطأ فى قوله: ابن داود، لأنه ابن أبى داود الفريس واسمه إبراهيم لا ابن داود فتنبه له. وأما رابعا: فلأنه كيف ساغ لهم الاحتجاج لقول عمر وعلى مع أن رسول الله ﷺ قال: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وهذا يدل على عدم اعتبار قول القافة لأنه ﷺ جعل مبنى النسب الفراش لا المخلوقية من

٥١٦٧- وعن سهل بن سعد الساعدى فى حديث اللعان أن رسول الله ﷺ قال: إن جاءت به أحمر قصيراً كأنه وحرة فلا أراها إلا وقد صدقت وكذب عليها،

الماء وقول القافة إنما يمكن جعله دليلا على المخلوقية من الماء لا الفراش فكيف يعتبر لقولهم فى هذا الباب.

ثم قال ابن القيم: قال أهل الحديث: من العجب أن ينكر علينا القول بالقافة ويجعلها من باب الحدس والتخمين من يلحق ولد المشرقى بمن فى أقصى المغرب مع القطع بأنهما لم يتلاقيا طرفة عين، ويلحق الولد باثنين مع القطع بأنه ليس ابنا لأحدهما، ونحن إنما ألحقنا الولد بقول القائف المستند إلى الشبه المعتبر شرعا وقدرا، فهو استناد إلى ظن غالب ورأى راجح وأمارة ظاهرة بقول من هو من أهل الخبرة فهو أولى بالقبول من قول المقومين، وهل ينكر مجىء كثير من الأحكام مستندا إلى الأمارات الظاهرة والظنون الغالبة اهـ "زاد المعاد" (٢:٤:٣١٤).

وفيه نظر من وجوه: أما أولا: فلأن أهل الحديث يتعجبون من إلحاق ولد المشرقى بمن هو فى أقصى المغرب مع احتمال العلوق بخرق العادة وعدم حكم القيافة بخلافه، فلا يعجبون من صنع رسول الله ﷺ أنه ألحق ابن وليدة زمعة بزمعة مع حكم القيافة بأنه ليس من مائه بل من ماء عتبة، واعتباره ﷺ هذا الحكم حيث أمر سودة بالاحتجاب منه. فإن قلت: إنه ألحقه به بالفراش. قلنا: فكذلك أبو حنيفة ألحق ولد المشرقى بالمغربى بالفراش فما ذا تنكرون عليه؟ فاعتبروا يا أولى الأبصار من حال هؤلاء أهل الحديث كيف يطعنون على رسول الله ﷺ ويدعون العمل بالحديث. وأما ثانيا: فلأنا لا ننكر القيافة بالكلية بل نعتبرها فى باب المخلوقية من الماء كما اعتبرها الشارع ولكن لا تعتبر فى باب النسب ولا فى جواز القذف بها لأنه لم يعتبرها الشارع فى هذا الباب بل جعل النسب للفراش سواء كان مخلوقا من ماء صاحبه أم لا، فلا يرد علينا ما أورد أن القيافة حجة ظنية معتبرة شرعا وعرفا، وأما قوله ﷺ فى ولد الملاعنة: إن جاءت به كذا فهو لشريك وإن جاءت به كذا فهو لهلال بن أمية، فيحتمل أن يكون قاله بالوحى فلا يقاس عليه غيره.

وأما ثالثا: فلأنه أنكر إلحاق الولد باثنين على أبى حنيفة مع القطع بأنه ليس ابنا لأحدهما مع أنه لا وجه للإنكار فيه، لأن القاضى إذا لم يتعين عنده أنه ابن من هو منهما فهو مضطر إلى جعله ابنا لهما، مثلا ادعى رجلان نكاح امرأة فى وقت واحد وأقام كل واحد شاهدين على دعواه وادعيا ابنا لها فبما ذا يقضى القاضى؟ فإن قلتم: يحكم القيافة قلنا: الولد للفراش والقيافة لا يمكن لهم الشهادة على الفراش بل غاية ما فى الباب أنهم يحكمون بالشبه. ويحتمل أن يكون من به

وإن جاءت به أسود أعين ذا إليتين فلا أراه إلا وقد صدق عليها. فجاءت به على المكروه من ذلك.

الشبه زانيا والآخر صاحب الفراش، فلا دليل فى قولهم على النسب، فكيف يحكمون؟ ولو سلمنا فإن قالوا يشبههما فبم يحكم القاضى؟ فإن قلتم: إنه يجعله ابنا لهما كما فعل عمر قلنا: فقد جعلتم ابن أحدهما ابنا لهما، لأن المرأة الواحدة لا تكون منكوحة لرجلين فى وقت واحد، فيكون أحدهما صاحب فراش والآخر زانيا، والولد للفراش وللعاهر الحجر، فلزمكم القول بما أنكرتم على أبى حنيفة، فما هو جوابكم فهو جوابه.

وإن قلتم: إنا نستعمل القرعة قلنا: هو أسخف من القيافة لأن القيافة إنما يدل على المخلوقية وإن كان لا يدل على الفراش، والقرعة لا يدل على هذا ولا على هذا، ثم قد تركتم حكم القيافة وهودليل النسب عندكم بما هو ليس بدليل النسب، وإنما هو لقطع النزاع فقط، بالجملة فيما قاله أهل الحديث فى هذا الباب فاسد كله.

وأورد الحنفية على أهل الحديث من وجوه: أحدها أن القيافة أمر ظنى فالحكم بها حكم بالظن والتخمين. وأجاب عنه ابن القيم بأن كثيرا من أحكام الشرع مبنى على الظن وهذا منه. والجواب عنه أنا لا نسلم أنه منه لأنه لم يدل دليل شرعى على اعتباره فى باب النسب وما استدل به ابن القيم فقد عرفت ما فيه. وثانيها: أن الشبه يوجد من الأجانب وينتفى عن الأقارب. وأجاب عنه ابن القيم بأن هذا من النوادر، والأحكام لا تناط لها. والجواب عنه أن هذا يصح إذا ثبت من الشارع اعتباره فى باب النسب ولم يثبت، فلا يفيده هذا الجواب.

وثالثها: أنكم نسيتم قصة الذى ولدت امراته غلاما أسود يخالف لونهما فلم يمكنه ﷺ من نفيه ولا جعل للشبه وعدمه أثرا، وأجاب عنه ابن القيم بأن هذه القصة حجة عليكم لا لكم، لأنها دليل على أن العادة التى فطر الله عليها الناس اعتبار الشبه وأن خلافه يوجب ريبة وأن فى طباع الخلق إنكار ذلك، ولكن لما عارض ذلك دليل أقوى منه وهو الفراش كان الحكم بدليل القوى ولذلك نقول نحن وسائر الناس: إن الفراش الصحيح إذا كان قائما فلا يعارض بقيافة ولا شبه لمخالفة ظاهر الشبه لدليل أقوى منه وهو الفراش غير مستنكر، وإنما المستنكر مخالفة هذا الدليل الظاهر بغير شيء، والجواب عنه أنه إن صح الاستدلال بالعادة التى فطر الله عليها الناس باعتبار الشبه وأن خلافه يوجب ريبة وأن فى طباع الخلق إنكار ذلك لزم أن يكون القيافة أقوى دليل من الفراش، لأن الرجل لم يعد الفراش شيئا إذا رأى الولد لا يشبهه وهم بالإنكار، فلا يصح أن يقال:

٥١٦٨- وفى رواية أخرى لابن عباس: فقال النبى ﷺ: اللهم بين. فجاءت شبها

إن الفراش دليل أقوى من القيافة، ثم أى دليل عندكم على كون الفراش أقوى من الشبه مع أن الشبه يدل على المخلوقية من الماء، بخلاف الفراش فإنه لا يدل عليه.

فالجواب الصحيح أنه ليس فى الحديث إنكار للقيافة بل فيه تائيد وتقوية لها، لأنه لما احتج الرجل بالقيافة بنفى الولد جعله رسول الله ﷺ محجوجا لها وقال: لعله نزعه عرق. ففيه تسليم للقيافة لا إنكار لها ولكن لا دليل فيه على أنه حجة لثبوت النسب. ورابعها: أنه لو كان للشبه أثر لاكتفى به فى ولد الملاعنة ولم يحتج إلى اللعان ولكان ينتظر ولادته ثم يلحق لصاحب الشبه ويستغنى بذلك عن اللعان بل كان لا يصح نفيه مع وجود الشبه بالزوج.

وأجاب عنه ابن القيم بأن تقديم اللعان على الشبه إنما هو من تقديم أقوى الدليلين على أضعفهما، وذلك لا يمنع العمل بالشبه مع عدم ما يعارضه كالبينة تقدم على اليد والبراءة الأصلية ويعمل لهما عند عدمهما. والجواب عنه أن هذا مبنى على كون الشبه دليلا ولو أضعف ولم يثبت بعد. ثم أى دليل عندكم على قوة دلالة اللعان بالنسبة إلى دلالة الشبة. وأجاب الحنفية عن قصة زيد وأسامة بأن المنافقين كانوا يطعنون فى نسبه من زيد بمخالفة لونه لون أبيه ولم يكونوا يكتفون بالفراش، وحكم الله ورسوله فى أنه ابنه، فلما شهد القائف وافقت شهادته حكم الله ورسوله، فسربه النبى ﷺ لموافقتهما حكمه ولتكذيبها قول المنافقين لا لأنه أثبت نسبه بها، فأين فى هذا إثبات النسب بقول القائف، وهذا معنى الأحاديث التى ذكر فيها اعتبار الشبه فإنها إنما اعتبر الشبه بنسب ثابت بغير القيافة ونحن لا ننكر ذلك.

وأجاب عنه ابن القيم بأنا لم نثبت نسبه بالقيافة ولكنا نقول: إن القيافة دليل آخر، فسرور النبى ﷺ كان لتظاهر أدلة النسب وتعاضدها، ولو لم يكن القيافة دليلا لم يفرح ولم يسر.

والجواب عنه أن ليس فى الحديث ما يدل عل أن القيافة من أدلة النسب، نعم فيه دليل على أنها من أدلة المخلوقية من الماء، والنسب والمخلوقية أمران متغايران ينفك أحدهما من الآخر، كما شهد به قصة تخاصم سعد بن أبى وقاص وعبد بن زمعة فإن رسول الله ﷺ أثبت نسب ابن وليدة زمعة من زمعة وجعله مخلوقا من ماء عتبة وأمر سودة بالاحتجاب منه، وأما سرور رسول الله ﷺ بقول القائف فلأنه ثبت عنده من قول القائف أن أسامة مخلوق من ماء زيد أيضا كما أنه ابن له من حيث النسب للفراش، فالنسب كان ثابتا بالفراش ولكن المخلوق من مائه لم يكن ثابتا به، والمخلوقية من الماء ثبتت من قول القائف لا النسب، فإذا ثبت كلاهما سر بذلك رسول الله ﷺ لأنه لم يبق

بالرجل الذى ذكر زوجها أنه وجده (بخارى ٢: ٨٠٠).

للطاعنين مجال فى الطعن.

ولعلك تفطنت من هذا التفصيل أن منشأ الشغب بين الفريقين هو عدم الفرق بين النسب والمخلوقية من الماء، وبعد الفرق لا مجال للشغب، ولله در أبى حنيفة أنه ابتدى لهذا الفرق فجمع بين الأحاديث كلها ووضع كل حديث فى محله فلم ينكر القيافة بالكلية ولم يجعلها حجة فى باب النسب، فالقول الفصل فى هذا البحث أن القيافة معتبرة فى باب المخلوقية من الماء وليست بمعتبرة فى باب النسب ولا فى جواز القذف بها.

والفرق بين المخلوقية من الماء والنسب ظاهر، لأن المخلوقية من الماء يتحقق فى ولد الزنا بالنسبة إلى الزاني بدون النسب، والنسب يتحقق فيه بالنسبة إلى صاحب الفراش بدون المخلوقية من الماء فافترقا. وقد يجتمعان كما فى المخلوق من ماء صاحب الفراش.

ثم اعلم أن القيافة إنما تدل على اتصال البعض بالبعض كما قال المجزر: إن هذه الأقدام بعضها من بعض. ولا يدل على المخلوقية من الماء بخصوصه وإنما هو يستفاد من خارج. وأيضا عدم المشابهة لا يدل على عدم المخلوقية من الماء وأشار إليه النبى ﷺ بقوله: «لعله نزعه عرق» فتحكيم القيافة لا معنى له، لأنه لما ادعى رجلان رجلا فلا يخلو إما أن يحكم القيافة بالمشابهة بكليهما، أو بأحدهما أو ينفيان المشابهة عن كل منهما، على الأول ينبغى أن يكون ابنا لهما، وهذا هو الحكم عندنا عند عدم التحكيم فلا فائدة فيه، وعلى الثانى لا يلزم أن يكون ابنا للذى منه الشبه، لأنه يحتمل أن يكون من منه الشبه زانيا والآخر صاحب الفراش، أو يكون كلاهما صاحب فراش. ولكن نزعه أحدهما إلى نفسه والآخر إلى قريب من أقربائه، فما ذا تفيد التحكم؟ وعلى الثالث يحتمل أن يكون كلاهما صادقين ونزعه كل واحد منها إلى قريب من أقربائه، ويحتمل أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا.

ويحتمل أن يكون كلاهما كاذبين فماذا يفيد التحكيم؟ فثبت أن تحكيم القيافة لا شيء. وما روى عن عمر رضى الله عنه فقد عرفت أنه كان من قضية من قضايا الجاهلية على قانونهم لا على قانون الإسلام، وكذا القرعة ليست بشيء بل هى أسخف من تحكيم القيافة لأن حكم القيافة إن لم يكن دليلا على النسب فهو دليل على المخلوقية من الماء فى الجملة، والقرعة ليست بدليل لا على هذا ولا على هذا فهو أسخف وأبعد.

وما رواه أبو داود عن على فى قرعة ففيه أنه حديث مضطرب فإنه رواه الأملح عن الشعبى

. . . .

عن عبد الله بن الخليل عن زيد بن أرقم مرفوعا، ورواه صالح الهمدانى عن الشعبى عن عبد خير عن زيد بن أرقم مرفوعا، ورواه سلمة بن كهيل عن الشعبى عن الخليل أو ابن الخليل عن على موقوفا. ورواه النسائى عن إسحاق بن شاهين عن خالد عن الشيبانى عن الشعبى عن رجل من حضر موت عن زيد بن أرقم مرفوعا. ورواه أيضا عن سلمة عن الشعبى فقال عن أبى الخليل أو ابن أبى الخليل عن على موقوفا. وقال: رواية سلمة عن الشعبى عن أبى الخليل أو ابن أبى الخليل عن على هو الصواب. وقال المنذرى: أما حديث عبد خير فرجاله ثقات غير أن الصواب فيه الإرسال، اهـ. ولا أدرى ما وجه الصواب فى الإرسال، فالحق أن الحديث مضطرب.

خطأ الشوكانى فى النقل

وقال الشوكانى: قد رواه أبو داود من طريقين: الأول من طريق عبد الله بن الخليل عن زيد ابن أرقم عنه. والثانية من طريق عبد خير عن زيد بن أرقم عنه قال المنذرى: أماحديث عبد خير فرجاله ثقات غير أن الصواب فيه الإرسال اهـ، وعلى هذا لم تخل كل واحدة من طريقين عن علة فالأولى فيه الأجلح والثانية معلولة بالإرسال، والمراد بالإرسال ههنا الوقف كما عبر عن ذلك المصنف لا ما هو الشائع فى الاصطلاح من أنه قول التابعى: قال رسول الله ﷺ اهـ (نيل ٦:٢١٢) وفيه نظر من وجهين: الأول أنه قال: رواه أبو داود من طريقين مع أن أبا داود رواه من طرق ثلاثة كما عرفت، والثانى أنه أعلى طريق عبد خير بالإرسال وقال: المراد به الوقف مع أن طريق عبد خير مرفوع أيضا كطريق ابن الخليل، والوقف إنما هو فى طريق سلمة عن الشعبى عن الخليل أو ابن الخليل أو أبى الخليل أو ابن أبى الخليل لا فى طريق عبد خير فتدبر.

خطأ ابن القيم فى النقل

وقال ابن القيم فى "زاد المعاد" (٢:٣١٧): قد أعل هذا الحديث بأنه روى عن عبد خير بإسقاط زيد بن أرقم فيكون مرسلا. قال النسائى: وهذا أصوب وهذا أعجب، فإن إسقاط زيد بن أرقم من هذا الحديث لا يجعله مرسلا، فإن عبد خير أدرك عليا وسمع منه، وعلى صاحب القصة فهب أن زيد بن أرقم لا ذكر له فى السنن فمن أين يجيء الإرسال ؟ اهـ.

وفيه أيضا نظر فإنك قد عرفت أن أبا داود رواه عن عبد خير عن زيد بن أرقم مرفوعا، فلا إرسال فى روايته ولا وقف، وإنما الإرسال والوقف فى رواية سلمة عن الشعبى عن الخليل أو أبى

. . . .

الخليل أو ابن الخليل أو ابن أبى الخليل عن على، والنسائى إنما صوب هذه الرواية لا رواية عبد خير عن على، فإنه لا أثر لهذه الرواية فى النسائى، وهو المراد من قول ابن تيمية فى المنتقى أنه رواه النسائى وأبو داود موقوفا على على بإسناد أجود من إسناد المرفوع لا ما ظنه الشوكانى أن المراد منه طريق عبد خير لأن عبد خير رواه عن زيد بن أرقم مرفوعا لا موقوفا على على تنبه له.

وقال فى بذل المجهود فى الجواب عن حديث محرز المدلجى: محصل الجواب عن استدلالهم بأن استدلالهم ليس مبناه إلا على استبشاره ﷺ وسروره لقول القائف، واستبشاره ﷺ يحتمل أمرين أحدهما أن يكون رضى بقول القائف مثبتا لنسب أسامة به. وثانيهما: أن يكون استبشاره ردعا لزعم أهل الجاهلية بإبطال نسب أسامة من زيد، ولا شك أن استبشاره ﷺ بقول القائف لم يكن على الاحتمال الأول بل على الثانى، لأنه ﷺ لم يكن فى شك من نسبه بل كان على يقين منه، فلا يجوز الاستدلال باستبشاره ﷺ اهـ بمحصله (١٠٢:٣).

واحتج البيهقى بقصة تخاصم سعد بن أبى وقاص وعبد بن زمعة على صحة إقرار الوارث بالوارث. وقال ابن التركمانى فى "الجوهر النقى" أنه باعتراف أحد الوارثين لا يثبت النسب فى حق الوارثين بالاتفاق ولم تقربه سودة بل علق الحكم بإقرار عبد، فعلم أنه ﷺ أثبت النسب فى حقه بإقراره لا فى حق أبيه، ولو ثبت النسب فى حق أبيه كان أمرها بالاحتجاب قطعا للرحم، ويؤيده قوله: فإنه ليس لك بأخ "الجوهر النقى" (٣١:٢).

الرد على بعض الأحباب والشوكانى

فإن قيل: كما قال بعض الأحباب: لا معنى لسروره بقول القائف ردا لما زعم أهل الجاهلية، لأن حاصل زعمهم أن الولد يشبه الوالد وكان ذلك هو منشأ نفيهم مخلوقية أسامة من ماء زيد، وليس فى قول القائف نفى لهذا الزعم بل تائيد وتقوية له.

قلت: كلا لأنه حكم بكون الأقدام بعضها من بعض مع تخالف اللونين وانتفاء الشبه بينهما، فدل على أن مخلوقية الولد من ماء أبيه لا تدور على الشبه وحده كما زعمه أهل الجاهلية الطاعنون فى نسب أسامة، بل قد تكون ثابتة مع انتفاء الشبه، وهذا هو الرد على هؤلاء بعينه، فإن قيل كما قال الشوكانى: لو كانت القيافة لا يجوز العمل بها إلا فى مثل هذه المنفعة مع مثل أولئك الذين قالوا مقالة السوء لما قرره ﷺ على قوله: هذه الأقدام بعضها من بعض وهو فى قوة هذا ابن هذا، فإن ظاهره أنه تقرير للإلحاق بالقافة مطلقا لا إلزام الخصم بما يعتقده اهـ. (٢١٥:٦) قلنا: أما

. . . .

العمل بالقيافة فلم يوجد منه ﷺ فى قصة أسامة أصلا، وغاية ما فيه أنه استبشر بقول القائف.

وأما أن فيه تقريره ﷺ على قوله: هذه الأقدام بعضها من بعض فلا يلزم من تقريره على قول قد صدق فيه شرعا وحقيقة تقريره على كل قول يقوله بالقيافة فإن الكذوب قد يصدق كما قال ﷺ فى عفريت كان يسرق من تمر زكاة رمضان.

وبالجملة فهذه حكاية حال لا عموم لها وغاية ما فيها أن القائف قد يصدق كما صدق المدلجى فى قوله فى أسامة. ولا دليل فيه على صدقهم وتصديقهم بالعموم فافهم.

وأما قول بعض الأحباب: سلمنا أنه ﷺ لم يكن فى شك من نسب أسامة لكن كان بناء هذا اليقين على مجرد حسن الظن بأمه، ولم يكن عنده دليل غير حسن الظن بها، فلما وقف على دليل ظاهر بقول القائف سر به، فسروره كا ن بناء على الاحتمال الأول دون الثانى اهـ فأسخف من كل باطل وأضعف من ظل زائل، فحاشا رسول الله ﷺ أن يستدل بقول قائف لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر على أمر ثابت شرعا، وأى حاجة لمن يأتيه الوحى من السماء غدوة وعشية إلى تحصيل اليقين من عند كافر هو أضل من بعيره؟ وكيف يقول هذا المدعى أن بناء سروره ﷺ كان على الاحتمال الأول وقد اعترف بأنه لا عبرة بالقيافة فى باب النسب، وأجمعوا على أنه لا يجوز قذف المحصنات بها، وأما قول الشوكانى: إن النبى : ﷺ لم ينقل عنه إنكار كونه طريقا يثبت بها النسب حتى يكون تقريره لذلك من باب التقرير على مضى كافر إلى كنيسة ونحوه مما عرف منه إنكاره قبل السكوت عنه اهـ ففيه أنه قد ثبت عنه أنكاره فى قوله: «لعل عرقا نزعه» وفى شرع الله اللعان بين الزوجين وإهدار القيافة والشبه جملة، ولم نقل أن تقريره لذلك من باب التقرير على مضى كافر إلى كنيسة بل من باب قوله: إن الكذوب قد يصدق كما مر أو كان تعجبا من إصابته وصدقه فى هذا القول مع كونه كافرا من حزب الطاعنين.

وأما قوله ﷺ لأم سليم حين قالت: أو تحتلم المرأة؟ «فبم يكون الشبه» فإنما أراد به إثبات الاحتلام للنساء وأن لهن منى كمنى الرجال لا غير،فالاحتجاج به على معنى الباب لا معنى له: وأما أن قوله: إن ماء الرجل إذا سبق ماء المرأة كان الشبه له الحديث يستلزم أنه مناط شرعى وإلا لما كان للأخبار فائدة اهـ (٦: ٢١٥). فلا يقول ذلك إلا من غفل عن أسباب الحديث وموارده فقد أخرج البخارى عن أنس قال: سمع عبد الله بن سلام بقدوم رسول الله ﷺ فأتاه فقال: إنى سائلك عن ثلاث لا يعلمهن إلا نبى فذكر الحديث وفيه: وما ينزع الولد إلى أبيه وإلى أمه؟ قال: «أخبرنى

. . . .

بهن جبريل آنفا». إلى أن قال: وإذا سبق مـاء الرجل ماء المرأة نزع الولد إلى أبيه، وإذا سبق ماء المرأة نزعت قـال: أشهد أن لا إله إلا الله الحـديث وفيـه ما يدل على بطـلان القيافـة وأن علم الشبه مما لا يعلمه إلا الله أو من يأتيـه الوحى من الله تعالى. وفيه أنه ﷺ لم يقل ذلك لبـيان المناط الشرعى وإنما قاله فى جواب سائل سأله عن ذلك اختبارا لنبوته وهذا أظهر من أن يخفى على عاقل.

ثم أورد بعض الأحباب على صاحب "الجوهر النقى" بأن ابن الوليـدة المذكورة كان معروفا بالنسب من زمعـة بإقراره ولم يكن ينكـره أحد لا عـبد ولا سـودة ولا غـيرهمـا اهـ. وهل هذه إلا دعوى مجردة عن دليل لا رجل ولا رأس فـمن أنبأه أنه كـان معـروف النسب؟ ومن أخبـره بإقرار زمعة به؟ وقد قال المازرى: يتعلق بهذا الحديث استلحاق الأخ لأخيه وهو صحيح عند الشافعى إذا لم يكن له وارث سواه، وقد تعلق أصحابه بهذا الحديث لأنه لم يرد أن زمعة ادعاه ولدا ولا اعترف بوطأ أمه فكان المعول فى هذه القصة على استلحاق عبد بن زمعة "فتح البارى" (١٢: ٣٠).

وفيه أيضا: واستدل بهذه القصة على أن الاستلحـاق لا يختص بالأب بل للأخ أن يستلحق وهو قول الشافعية بشرط أن يكون الأخ جائزا أو يوافقه باقى الورثة، وتعقب بأن زمعة كان له ورثة غير عـبد. وأجيب بأنه لم يخلف وارثا غيـره إلا سودة فإن كان زمـعة مات كافرا فلـم يرثه إلا عبد وحـده، وعلى تقـدير أن يكون أسلم وورثتـه سودة فـيحـتـمل أن تكون وكلت أخـاها فى ذلك أو ادعت أيضا (١٢: ٢٨) فـهؤلاء أهل العلم بالحـديث والأخبار يـتكلمون بالاحـتمال، فـمن أين لهذا المدعى أن يجزم بكون ابن الوليدة معروفا بالنسب من زمعة بإقراره وإقرار ورثته؟

وأغرب من ذلك قوله: إن أمره ﷺ لسودة بالاحـتجاب وقوله: «ليس هو لك بأخ» لم يكن لنفى النسب فى حـقهـا بـل لأنه كان خلق من ماء عـتبـة ولذا لم يكن بينهمـا رحم، ونفى الرحم لا يستلزم نفى النسب اهـ. فهل سـمعـتم بأسخف ممن يقـول بأن نفى الرحم لا يسـتلزم نفى النسب، وهل الرحم إلا النسب والقرابة بعينهما؟ ثم قال: ومنشأ خطأ ابن التركمانى أنه زعم أن المتخاصمين كانا سعدا وعبدا. وهو خطأ، فإن المتخاصمين فى الحقيقـة هما زمعة وعتبة، وسعد كان خصما من أخيه، عبد كان خصما من أبيـه، فقضى رسول الله ﷺ لزمعة وأثبت النسب فى حق جميع الورثة لا فى حق عبد خاصة اهـ. وهل هذا إلا هذر كهذر الفلاسفة لا إلمام له بعلم ولا فقه، وكيف يصح القـول بأن المتخـاصمين فى الحـقـيقـة زمعـة وعتـبة ولم يثـبت إقـرار زمعـة بهذا الولد ولا وصـيتـه باسـتلحاقـه. ولو ثبت ذلك لارتفع النزاع من البين، وكـان الحـديث من باب استلحـاق الأب دون الأخ اتفاقا.

. . . .

قال: فالمسألة ليس من قبيل إقرار الوارث بالوارث كما ظنه البيهقى وابن التركمانى، بل من قبيل إقرار المورث بالوارث فتنبه له اهـ.

قلت: لا يتنبه له إلا من كان مجهولا على الدعاوى المجردة من غير دليل رجما بالغيب. قال: ولو كان من قبيل إقرار الوارث فسعد وعبد كلاهما كانا مقرين بكونه أخا لهما، فكان ينبغى أن يكون أخا لهما بإقرارهما اهـ. قلنا: كان ينبغى ذلك على طريق الجاهلية دون الإسلام، لأن الولد للفراش وللعاهر الحجر شرعا، فلم تكن الدعويان متكافيتين، فعبد كان يدعى أخوته لكونه ولد جارية أبيه ولد على فراشه، وسعد كان يدعيه لكون عتبة كان قد زنى بأمه، فكيف كان ينبغى أن يكون أخا لهما شرعا؟ ومن استشعر من نفسه الاجتهاد وليس له بأهل يبتلى بمثل ذلك وأشد منه وأتى بما يستضحك منه البله والصبيان، هذا وقد مر الكلام فى مسألة القيافة والاستلحاق فى باب النسب والاستيلاد من هذا الكتاب مستوفى فليراجع.

فائدة: قوله ﷺ: «الولد للفراش» يؤيد قول أبى حنيفة فى شرقى تزوج غربية بالكتاب فأتت بالولد لستة أشهر بعد النكاح فالولد للفراش عند أبى حنيفة وأن لم يتصور اجتماعهما ظاهرا. واستبعد النووى وقال: إن أبا حنيفة جمد على محض ظاهر الحديث، قلنا: قد غفل رحمه الله عن باب اللعان وهو باب عظيم من الفقه فنقول: إذا ولدت المغربية ولم ينف المشرقى ولدها فكيف يمكن لأحد أن ينفيه عنه ولو جاز ذلك لم يبق حاجة إلى اللعان، ولو علم الزوج أن الولد ليس له فعليه أن ينفيه باللعان.

والعجب من الشافعية أنهم استبعدوا هذه المسألة وهم يقولون بمثلها فى مسألة أخرى وهى أن مذهب مالك فى امرأة مقيمة غير غربية ظهر بها الحبل ولا زوج لها ولا سيد: إن عليها الرجم لو محصنة والجلد لو غير محصنة، ومذهب الجمهور أن لا حد عليها بمجرد ظهور الحبل ما لم يكن بينة على زناها أو اعتراف. ثم قالت الشافعية ردا على المالكية أن المرأة إذا حبلت ولم نعلم لها زوجا ولا سيدا لا يجب عليها الحد لاحتمال أنها كانت قد نكحت سرا ولم نعلم به أو وطئت بشبهة أو مكرهة ولا يجب علينا الاستفسار عن ذلك كله قبل رفع القضية إلينا بالإقرار أو البينة، فإذن ليس قول أبى حنيفة من الاستبعاد فى شىء، فإنه أيضا لا يقول إلا ذلك فى ولد المغربية أنه للفراش ولا يجب علينا الاستفسار عن الحال ما لم ترفع القضية إلينا بالبينة أو الاعتراف أو اللعان فافهم.

فائدة: لا تتعلق بهذا الباب ولكن الشىء بالشىء يذكر، أخرج العقيلى عن محجن مولى

باب ولد المغرور حر بالقيمة

٥١٦٩- حدثنا أبو بكر بن عياش عن مطرف عن عامر عن علي في رجل اشترى جارية فولدت منه أولادًا ثم أقام رجل البينة أنها له قال: ترد عليه ويقوم عليه ولدها يغرم الذى باعها ماعز وهان. رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" (زيلعى)، ورجاله ثقات وقد أثبتنا سماع الشعبى من على فى الاستدراك وغيره، فليراجع.

عثمان قال: كنت مع عثمان فى أرضه فدخلت عليه أعرابية بضر فقالت: إنى قد زنيت فقال: أخرجها يا محجن! فأجرجتها ثم رجعت فقالت: إنى قد زنيت فقال: أخرجها يا محجن! فأخرجتها ثم رجعت فقالت: إنى قد زنيت فقال عثمان: ويحك يا محجن! أراها بضر وإن الضر يحمل على الشر، فاذهب بها فضمها إليك فأشبعها واكسها، فذهبت بها ففعلت ذلك بها حتى رجعت إليها نفسها ثم قال عثمان: أوقر لها حمارا من تمر ودقيق وزبيب ثم اذهب بها فإذا مر قوم يغدون بادية أهلها فضمها إليهم ثم قل لهم: يؤدوها إلى أهلها. ففعلت ذلك فبينا أنا أسير بها إذ قلت لها: أتقرين بما أقررت به بين يدى أمير المؤمنين قالت: إنما فعلت ذلك من ضر أصابنى، "كنز العمال" (٦:٣٧٢). لم أقف له على سند وبجانبه علامة الحسن، وفيه دلالة على حكمة الاستفسار عن المقر بالزنا لاحتمال أن يكون قد أقر بذلك لضر أصابه فاستعجل الموت. وفيه أيضا اشتراط الإقرار أربع مرات فى أربع مجالس، ولو وجب الحد بالإقرار مرة لم يكن لإخراج عثمان إياها ثلاث مرات معنى، وفيه من صدق فراسة عثمان ما لا يخفى فإنه كان ينظر بنور الله رضى الله عنه وعن أصحاب النبى ﷺ أجمعين.

باب ولد المغرور حر بالقيمة

قوله: حدثنا أبو بكر بن عياش إلى آخر الباب. قال العبد الضعيف: ذكر محمد رحمه الله فى الأصل عن يزيد بن عبد الله بن قسيط قال: أبقت أمة فأتت بعض القبائل فانتمت إلى بعض قبائل العرب، فتزوجها رجل من بنى عذرة فنثرت له ذا بطنها ثم جاء مولاها فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على أبى الولد أن يفدى الأولاد، الغلام بالغلام والجارية بالجارية، قال: وفى هذا دليل على أن ولد المغرور يكون حرا بعوض يأخذه المستحق من المغرور فأخذ بعض العلماء رحمهم الله بظاهره فقالوا: مضمون بالمثل، الغلام بالغلام والجارية بالجارية. وعندنا هو مضمون بالقيمة، وتأويل الحديث: الغلام بقيمة الغلام والجارية بقيمة الجارية والمراد المماثلة فى المالية دون الصورة.

٥١٧٠- حدثنا سفيان بن عيينة عن أيوب بن موسى عن ابن قسيط عن سليمان ابن يسار أن أمة أتت قوماً فغرتهم وزعمت أنها حرة فتزوجها رجل فولدت له أولاداً فوجدها أمة فقضى عمر بقيمة أولادها فى كل مغرور غرة. رواه ابن أبى شيبة أيضاً (زيلعى ٢:٢٢٤)، ورجاله ثقات وصححه ابن حزم فى "المحلى" (٨:١٣٩).

قال السرخسى رحمه الله: فإنه ثبت بالنص أن الحيوان لا يكون مضمونا بالمثل كما قال ﷺ فى العبد بين اثنين يعتقه أحدهماك إن كان موسرا ضمنه نصف قيمته، وهكذا روى عن عمر رضى الله عنه. وهو تأويل حديث على رضى الله عنه الذى ذكره (محمد) بعد هذا عن الشعبى أن رجلا اشترى جارية فولدت منه فاستحقها رجل ورفع ذلك إلى على رضى الله عنه، فقضى بالجارية لمولاها وقضى للمشترى على البائع أن يفك ولده بما عز وهان، ولم يرد بقوله: قضى بأولادها لمولاها أن يسلم الأولاد إليه، وإنما المراد جعل الأولاد فى حقهم كأنهم مملوكين له حيث أوجب له القيمة على المغرور، وأضاف ذلك إلى البائع بطريق أن قود الضمان عليه، فإن المشترى يرجع على البائع بما عزم من قيمة الأولاد، ومعنى قوله: عزوهان بالقيمة بالغة ما بلغت وهو الأصل عندنا فى ولد المغرور فإنه فى حق المغرور هو حر الأصل وفى حق المستحق كأنه رقيق مملوك له بملك الأصل أى الجارية لأنه لا وجه لإيجاب الضمان له إلا هذا، ولأن النظر من الجانبين واجب والنظر فى جانب المغرور فى حرية الولد، لأنه لم يرض برق مائه والنظر فى جانب المستحق فى رق الولد لكونه لا يبطل ملكه عما هو جزء من ملكه فيجب ضمان المالية على المغرور ويعتبر قيمته وقت الخصومة اهـ ملخصا (١٧:١٧٦). وفى "الهداية": وولد المغرور حر بالقيمة بإجماع الصحابة رضى الله عنهم اهـ وقد بينا معنى الإجماع فى المتن.

قلت: وقد صح عن عمر أنه قضى فى أولاد الغارة بالقيمة، وفى رواية: أنه قضى بقيمة أولادها فى كل مغرور غرة، (المحلى ٨:١٣٨). فثبت أنه لم يقض بالمثل وقوله: فى كل مغروة غرة بيان للقيمة أى يغرم فى كل مغرور قيمة غرة. وهذا ظاهر ولكن ابن حزم تجشم حملها على المثل تمشية لمذهبه لكون الحيوان مضمونا بمثله عنده وقد استوفينا الكلام معه فى (باب السلم والسلف فى الحيوان) فليراجع. وقول على رضى الله عنه: ترد إليه ويقوم عليه الولد فيغرم الذى باعه بما عز وهان صريح فى ضمان الولد بالقيمة.

وأما قول ابن حزم: إنهم تعلقوا بهذه وقد كذبوا لأنهم لا يغرمون البائع ما يفدى به ولده، (٨:١٣٩) اهـ فلا يرد علينا لأنا قائلون بغرامة البائع ما يفدى به ولده. صرح به السرخسى فى

٥١٧١- حدثنا عبد الأعلى عن سعيد عن قتادة عن خلاس أن أمة أتت طيًا فزعمت أنها حرة فتزوجها رجل ثم إن سيدها ظهر عليها فقضى عثمان أنها وأولادها لسيدها وجعل لزوجها ما أدرك من متاعها وجعل فيهم الملة[1] والسنة فى كل رأس رأسين. رواه ابن أبى شيبة أيضًا (زيلعى)، رجاله ثقات ولكن خلاسًا لم يسمع من عثمان، وسماع عبد الأعلى من سعيد بعد الاختلاط.

"المبسوط" ونصه: فإن المشترى يرجع على البائع بما غرم من قيمة الأولاد كما مر. وأما رجوعه عليه بثمن الجارية فلا خلاف فيه. قال الموفق فى "المغنى" بعد ما ذكر اختلاف الروايات عن أحمد فى كيفية الضمان ما نصه، وعن أحمد رواية أنه يفديهم بقيمتهم. وهو قول أبى حنيفة والشافعى، وهو أصح إن شاء الله تعالى، لأن الحيوان ليس[2] بمثلى فيضمن بقيمته كسائر المتقومات، ورجع بذلك كله على الغاصب يعنى بالمهر[3] وما فدى به الأولاد لأن المشترى دخل على أن يسلم له الأولاد وإن يتمكن من العطأ بغير عوض فإذا لم يسلم له ذلك فقد غره البائع فرجع به عليه، فأما الجارية إذا ردها لم يرجع ببدلها لأنها ملك المالك رجعت إليه لكنه يرجع على الغاصب أى البائع بالثمن الذى أخذه منه اه ملخصا (٥:٤١١).

وذهب ابن حزم إلى أن ولد المغرور رقيق لسيد الجارية لا يجبر على قبول الفداء وقال: لا يمكن البتة أن تكون الأولاد إلا أحرارا أو مماليك. لا سبيل إلى قسم ثالث، فلعمرى لإن كانوا أحررا مذ ولدوا فما يحل لسيد أمهم أخذ قيمة حر ولا يحل أن يغرم أبوهم فى قيمتهم ثمنا أصلا، وإن كانوا مماليك فما يحل لأحد إجبار إنسان على بيع مماليكه بغير نص من قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ اهـ. قلنا: أو سنة عن أصحابه مجمع عليها. وأيضا فكل ما ذكرته قياس والقياس كله باطل عندك، فلا ندرى متى هو حجة عندك ومتى هو ليس بحجة، ولا نسلم أنه لا سبيل إلى قسم ثالث فقد ذكرنا أن ولد المغرور حر الأصل فى حق المغرور لأنه ولده ولا ملك قرابة الولاد وفى حق المستحق كأنه رقيق مملوك له بملك الأصل، ولذلك نظائر فى الشرع كالمكاتب والمدبر وأم الولد فكلهم رقيق من وجه حر من وجه.

---

(١) لفظ الملة ذكره ابن حزم فى هذا الحديث كما فى "المحلى" (٨:١٣٧)، وهى الدية والعوض.

(٢) نقضوا ههنا أصلهم فإنهم يقولون بجواز السلف فى الحيوان وادعوا هناك أنه مثلى فافهم.

(٣) لا يرجع عندنا بالمهر أى العقر.

٥١٧٢- مالك فى "الموطأ" أنه بلغه أن عمر بن الخطاب أو عثمان بن عفان قضى أحدهما فى أمة غرت رجلا بنفسها فذكرت أنها حرة فتزوجها فولدت له أولادًا فقضى

والعجب ممن يجوز للقاضى بيع أموال المديون فى دينه جبرا من غير رضاه أن ينكر إجبار إنسان على بيع مماليكه لحق المغرور فإن المغرور أحق بالنظر من الغرماء الذين دفعوا أموالهم إلى المديون برضاهم، والمغرور لم يدفع ثمن الجارية إلى البائع راضيا بتعلق حق الغير فيها. والعجب ممن يلزم المشترى الذى اشترى مصراة فلما حلبها افتضح له الأمر وأراد ردها أن يردها ويرد معها صاعا من تمر مع أن البائع غار خادع غاش لا يستحق النظر، ولا يلزم مولى الغارة بيع أولادها للمغرور لكونه مظلوما مخدوعا فى البيع أو النكاح فإن قال: إن مولاها لم يغره، وإنما غره الغاصب أو الجارية. قلنا: فليأخذ جاريته وصداقها فإنها هى المغصوبة وبضعها، وأما أولادها فلم يتحقق فيهم الغصب. لأن الغصب إثبات اليد على مال الغير على وجه يزيل يد المالك، ويد المالك ما كانت ثابتة على الأولاد قط، فمن أين له أن يأخذ ما لم يتحقق فيه الغصب أصلا؟

فإن قال: إنها نماء ملكه. قلنا: فهى نماء ملك المشترى أيضا، لأنه لم يطأ الجارية إلا معتمدا على ملكه فيها ملك يمين أو نكاح، فإن قال: إن اعتماد المشترى على الملك مبنى على ظن قد أخطأ فيه. قلنا: فمن أنبأك بإهدار مثل هذا الظن شرعا، ألا ترى أنه يسقط الحد عن الواطئ والولد لاحق به نسبا، وعليه الصداق لها كما ذكرت كل ذلك فى باب النكاح (٩: ٤٩١) وقلت: إن رسول الله ﷺ أتى بالحق ولم يزل الناس يسلمون وفى نكاحهم الصحيح والفاسد كالجمع بين الأختين ونكاح أكثر من أربع وامرأة الأب ففسخ عليه السلام كل ذلك، وألحق فيه الأولاد، فالولد لاحق بالجاهل اهـ. وإذا كان كذلك فلا بد من النظر للجانبين وهو فيما قلنا.

وبهذا ظهر الجواب عن قوله: إن هذه الغارة أو المبيعة بغير إذن مالكها أهى زوجة للذى ولدت له أو ملك يمين له أم ليست له زوجة أو ملك يمين ولا بد له من أحدهما اهـ. (١٠: ٣٧) قلنا: هى زوجة جاهل أو ملك يمين جاهل وقد اعترفت بمراعاة مثل هذا الجهل فكما لا بد من إلحاق أولاده به لجهله كذلك لا بد من إجبار مولى الأمة على قبول فدئ أولاده ومن ادعى الفرق فليأت ببرهان وليعلم ابن حزم ومن تبعه أنهم لا حظ لهم فى الدراية والقياس فما لهم وله، وأولى لهم أن لا يزاحموا الفقهاء فيه.

وبهذا بطل احتجاجه بقول الله تعالى: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ لأنا نقول: إن المغرور لم يطأ إلا زوجته أو بملك يمينه ولا يكلف المرأ ما غاب

أن ولده بمثلهم. قال مالك: وتلك القيمة عندى. (زيلعى ٢٢٤:٢)، وقال الحافظ فى التلخيص وإطلاق (الرافعى) الإجماع باعتبار أنهما لا يعرف لهما فى ذلك مخالف اهـ.

عن علمه، فلو ظهر فى يوم من الأيام بطلان هذا النكاح أو فساد الملك لا يعد وطأه زنا إجماعا، فكيف يصح القول بأن أولاده عبيد لمولى الأمة لا يجبر على بيعهم، بل يجب إعطاء كل شيء من الصورة والمعنى حقه، فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره.

وأما قولك: فهؤلاء عمر وعثمان وعلى أئمة الهدى قد قضوا بأولاد المستحقة رقيقا لسيد أمهم ولا يعرف لهم مخالف من الصحابة رضى الله عنهم اهـ، قلنا: فهذا لا يضرنا؛ لأنا نقول بكونهم رقيقا فى حق المستحق، ولكنه يجبر على قبول الفداء لما فى حديث عمر أنه قضى بقيمة أولادها فى كل مغرور غرة، ولو كانوا رقيقا من كل وجه لم يقض بذلك ولما فى حديث على: ترد عليه ويقوم عليه ولدها فيغرم الذى باعه بما عز وهان.

وأما قولك: إن ابن عياش ضعيف. فرد عليك، فإنه من رجال البخارى والأربعة أخرج له مسلم فى مقدمته والناس على توثيقه والاعتراف بجلالته، ومن وثقه أكثر ممن ضعفه، وقد رويت من طريق حماد بن سلمة عن حميد قال: باع رجل جارية لأبيه فتسراها المشترى فولدت له أولادا فجاء أبوه فخاصمه إلى عمر بن الخطاب فردها وولدها إليه فقال المشترى: دع لى ولدى. فقال: دع له ولده، وهذا يدل على أن المولى مأمور بأن يدع للمشترى ولده إما فضلا وإما بالقيمة.

فإن قلت: هذه شفاعة من عمر. فقلنا: دعوى بلا دليل بل هو قضاء منه بدليل ما ورد فى حديث المتن من أنه قضى بقيمة أولادها وبدليل ما رويت من طريق سعيد بن منصور نا هشيم أنا حميد الطويل عن الحسن أن رجلا باع جارية لأبيه وأبوه غائب فلما قدم أبى أن يجيز بيع ابنه وقد ولدت من المشترى فاختصموا إلى عمر بن الخطاب فقضى للرجل بجاريته وأمر المشترى أن يأخذ بيعه بالخلاص فلزمه، فقال أبو البائع: فليخل عن ابنى. فقال عمر: وأنت فخل عن ابنه. (٣٦:١٠) من "المحلى". وهذا صريح فى أنه لم يقل ذلك شفاعة بل كان قد قضى على البائع بالخلاص أى خلاص الثمن وأولاده فلما اشتدت على أبى البائع ملازمته لابنه أمره عمر بأن يخلى عن ابن المشترى فرجع إلى حديث ابن يسار أن عمر قضى بقيمته أولادها على البائع.

واندحض به قولك: إن الحنفيين والمالكيين والشافعيين خالفوا هؤلاء الصحابة بإيجاب القيمة التى لم تأت من أحد نعلمه قبل أبى حنيفة ثم أتبعه مالك والشافعى اهـ (٣٩:١٠) وكيف تقول ذلك وقد ورد التصريح بالقضاء بالقيمة عن عمر وعن على رضى الله عنهما؟ وليس تأويلك القيمة

باب لا يثبت نسب الحميل إلا ببينة

٥١٧٣- روى الشعبى أن عمر رضى الله عنه كتب إلى شريح أن لا توارث حميلا حتى تقوم به بينة رواه سعيد.

بالمثل حجة على خصمك ولا تضعيفك لأبى بكر بن عياش مما يلتفت إليه، وقد نسبت مع ذلك ما أخرجته من طريق سعيد بن منصور نا هشيم أنا مطرف هو ابن طريف والمغيرة قال: مطرف عن الشعبى. وقال مغيرة: عن أبراهيم قالا فى ولد الغارة أن على أبيهم أن يفديهم بما عز وهان (أى بالقيمة بالغة ما بلغت) وقلـ فى بيان المذاهب: إن إبراهيم قال: على أبيهم قيمتهم ويهضم عنه من القيمة شىء اهـ (١٣٨:٨).

فهؤلاء سلف أبى حنيفة فى إيجاب القيمة التى زعمت أنها لم تأت عن أحد قبله، ويدل على أن الإنسان لا يفدى بالمثل بل بالقيمة ما رويته من طريق عبد الرزاق عن سفيان ابن عيينة عن زكريا -هو ابن أبى زائدة- عن الشعبى قال: قضى رسول الله ﷺ فى سبى العرب فى الجاهلية أن فداء الرجل ثمان من الإبل وأن فى الأنثى عشر. وما رويته من طريق عبد الرزاق عن أبى بكر بن عياش قال قال أبو حصين عن الشغبى: لما استخلف عمر بن الخطاب قال: ليس على عربى ملك ولسنا بنازعين من يد أحد شيئا أسلم عليه ولكنا نقومهم الملة اهـ (٣٩:١٠).

وأما قولك: أنتم أول مخالف لهذا فتوجبون الملك للعلج على أولاد العربى والقرشى إذا تزوج أمته بإذنه اهـ قلنا: لا يخالف بينهما بين القولين إلا من حرم الفقه والدراية جملة، فإن الحديث وقول عمر إنما وردا فى سبى العرب فدلا على أن العرب لا يسترقون بالسبى، وأما أن أولادهم لا يسترقون بنكاح الإماء أو بردة الآباء فلا، ولو لا ذلك لم يكن عدم استطاعة طول الحرة شرطا فى نكاح الإماء ولم يكن لقوله تعالى: ﴿ذلك لمن خشى العنت منكم وأن تصبروا خير لكم﴾ معنى. فانظر من هو ينحو من الخط الصواب؟ وقد ثبت عن الصحابة استرقاق ذرية المرتدين من العرب كما مر فى كتاب السير من هذا الكتاب وهو قول أبى حنيفة رحمه الله مع الأصحاب.

باب لا يثبت نسب الحميل إلا ببينة

قال فى "المبسوط": الأصل أن إقرار الرجل يصح بأربعة: بالأب والابن والمرأة ومولى العتاقة. وإقرار المرأة يصح من ثلاثة: بالأب والزوج ومولى العتاقة، ولا يصح إقرارها بالولد لأن إقرار المرء على نفسه مقبول قال الله تعالى: ﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة﴾ وعلى الغير مردود

٥١٧٤- حدثنا سفيان عن ابن جدعان عن سعيد بن المسيب قال: كتب عمر ابن الخطاب أن لا توارث حميلا إلا ببينة، رواه سعيد بن منصور أيضًا، كذا في "المغني" (١٢: ٢٢٤)، وهو مرسل حسن، فإن ابن جدعان مختلف فيه حسن الحديث كما ذكرنا في غير ما موضع واحد.

للتهمة فالرجل بالإقرار مقر بالولد على نفسه، لأن الولد ينسب إليه والمرأة تقر على الغير وهو صاحب الفراش، لأن الولد ينسب إليه لا إليها فلم يصح إقرارها بالولد لهذا، وفي الثلاثة هي مقرة على نفسها كالرجل فيصح الإقرار، والإقرار بما سوى هذه الأربعة من القرابات كالإخوة والأعمام لا يصح، لأنه يحمل نسبه على غيره، فإن ثبوت النسب بينهما لا يكون إلا بواسطة وفي تلك الواسطة إقرار على الغير فلم يكن صحيحا. والأصل فيه حديث عمر رضي الله عنه: «لا يوارث الحميل إلا ببينة».

وبيانه: ما روى عن الشعبي رحمه الله أن امرأة سبيت ومعها صبي فأعتقا وكبر الصبي واكتسب مالا ثم مات فقالوا للمرأة: خذي ميراث ابنك، فقالت: ليس هو ابني ولكنه ابن دهقان القرية وكنت ظئرا له فكتب بذلك إلى عمر فكتب أن لا يورث الحميل إلا ببينة.

قال محمد رحمه الله: الحميل عندنا كل نسب كان في أهل الحرب وليس هذا بشيء يختص بأهل الحرب، فإن الحميل من يحمل النسب على الغير فعيل بمعنى فاعل أو من يحمل نسبه على الغير فعيل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى المقتول، إلا أنه إنما وضعه في أهل الحرب بناء على العادة لأنه لا يمكن إثبات أنسابهم بالبينة في دار الإسلام، وقل ما يتعذر ذلك فيما بين المسلمين فلهذا وضعه في أهل الحرب، فقال: إذا سبي صبيان فأعتقا وكبرا فأقر كل واحد منهما أن الآخر أخوه لأبيه وأمه لم يصدقا في ذلك، لأنهما يحملان النسب على الأب، وكذلك لو كان مع المسبي امرأة فأعتقت وادعت أنه ابنها وصدقها في ذلك لم يصدقا، بخلاف ما إذا كان مع المسبي رجل فأعتق ثم ادعى أن الصبي ابنه يثبت نسبه منه لأنه يقر بالنسب على نفسه، ولأن سبب ثبوت النسب من الرجل خفي لا يقف عليه غيره، فمجرد قوله فيه مقبول، وسبب ثبوت النسب من المرأة ولادة يطلع عليها غيرها فلا يقبل بمجرد قولها، فإن كان الصبي ممن يعبر عن نفسه أو كان بالغا لم يثبت النسب إلا بتصديقه، لأن الإقرار يتوقف على تصديق المقر له إذا كان التصديق متأتيا، ولأنه من وجه يدعى عليه وجوب الانتساب إليه فلا يثبت المدعا عليه إلا بتصديقه، وإنما يثبت عند التصديق إذا كان محتملا في نفسه بأن لم يكن الولد معروف النسب من غيره، وإذا أقرت المرأة

٥١٧٥- وأخرجه محمد فى "الموطأ" (ص٣١٩) عن مالك: أخبرنا بكير بن عبد الله الأشج عن سعيد بن المسيب قال: أبى عمر بن الخطاب أن يورث أحدًا من الأعاجم إلا ما ولد فى العرب، وقال: بهذا نأخذ اهـ.

بولد وصدقها لم يثبت النسب، ولكنهما يتوارثان إن لم يكن لهما وارث معروف، لأن المقر يعامل فى حق نفسه بإقراره كان ما أقر به حقا أولا، وإنما لا يتصدق فى حق الغير لتمكن التهمة، وإذا لم يكن هناك وارث معروف لا تتمكن تهمة على إبطال حق وارث، ولأن كل واحد منهما متمكن من إنشاء سبب يجعل ماله لصاحبه كالوصية فى عقد الموالاة فلا تتمكن فيه التهمة اهـ ملخصا (١٧: ١١٩).

قلت: فقول عمر: لا تورث حميلا إلا ببينة محمول على ما إذا كان للمقر وارث. قال الموفق فى "المغنى": ويحتمل أن لا يثبت النسب بدعوتها بحال. وهذا قول الثورى والشافعى وأبى ثور وأصحاب الرأى. قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن النسب لا يثبت بدعوة المرأة لأنها يمكنها إقامة البينة على الولادة فلا يقبل قولها بمجرد اهـ (٦: ٣٩٣). وقال الحافظ فى "الفتح": قال ابن بطال: أجمعوا على أن الأم لا تستلحق بالزوج ما ينكره (إذا لم يكن ولد على فراشه) فإن أقامت البينة قبلت حيث تكون فى عصمته، فلو لم تكن ذات زوج وقالت لمن لا يعرف له أب: هذا ابنى ولم ينازعها فيه أحد فإنه يعمل بقولها وترثه ويرثها ويرثه إخوته لأمه، ونازعه ابن التين فحكى عن ابن القاسم: لا يقبل قولها إذا ادعت اللقيط اهـ (١٢: ٤٧).

وذكر الموفق فى "المغنى" رواية عن أحمد أن دعوتها تقبل ويلحقها نسبه لأنها أحد الأبوين فثبت النسب بدعوتها كالأب، ونصرها الموفق واحتج لها بما فى قصة داود وسليما عليهما السلام حين تحاكم إليهما امرأتان كان لهما أبنان فذهب الذئب بأحدهما فادعت كل واحدة منهما أن الباقى ابنها، فحكم به داود للكبرى وسليمان للصغرى بمجرد الدعوى منهما، ولا حجة له فيه، لأن الحديث ليس من باب دعوة النسب لأن كل واحد منهما كانت ذات ولد عند أهل بلدها وعشيرتها، وإنما كان النزاع فى الباقى من الولدين أنه لأيتهما فافهم. وقد تقدم بسط الكلام فى ذلك فى باب اللقيط فليراجع.

وقال محمد فى "الموطأ": لا يورث الحميل الذى يسبى وتسبى معه امرأة فتقول: هو ولدى أو تقول: هو أخى. أو يقول: هى أختى. ولا نسب من الأنساب يورث إلا ببينة إلا الوالد والولد، فإنه إذا ادعى الوالد أنه ابنه وصدقه فهو ابنه. ولا يحتاج فى هذا إلى بينة إلا أن يكون الولد عبدا

. . . .

فيكذبه مولاه بذلك فلا يكون ابن الأب ما دام عبدا حتى يصدقه المولى، والمرأة إذا ادعت الولد وشهد امرأة حرة مسلمة على أنها ولدته وهو يصدقها وهو حر فهو ابنها وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهاءنا رحمهم الله تعالى (ص:٣١٩).

وقال الموفق فى دعوة أهل الحرب: نسب بعضهم من بعض أنهم إذا دخلوا إلينا مسلمين أو غير مسلمين (بالاستيمان) فأقر بعضهم بنسب بعض ثبت نسبهم كما يثبت نسب أهل دار الإسلام من المسلمين وأهل الذمة بإقرارهم، ولأنه إقرار لا ضرر على أحد فيه فقبل كإقرارهم بالحقوق المالية ولا نعلم فى هذا خلافا، وإن كانوا سبيا فأقر بعضهم نسب بعض وقامت بذلك بينة من المسلمين ثبت أيضا سواء كان الشاهد أسيرا عندهم أو غير أسير ويسمى الواحد من هؤلاء حميلا. وإنما لم يقبل إقرارهم لما فى ذلك من الضرر على السيد بتفويت إرثه بالولاء على تقدير العتق. وإن صدقهما معتقهما قبل لأن الحق له، وإن لم يصدقهما ولم تقم بذلك بينة لم يرث بعضهم من بعض وميراث كل واحد منهما لمعتقه.

وهذا قول الشافعى فيما إذا أقر بنسب أو أخ أو جد أو ابن عم وإن أقر بنسب ابن ففيه ثلاثة أوجه: أحدها: لا يقبل، والثانى: يقبل لأنه يملك أن يستولد فملك الإقرار به، والثالث: إن أمكن أن يستولد بعد عتقه قبل لأنه يملك الاستيلاد بعد عتقه، وإلا لم يقبل، لأنه لا يملك أن يستولد قبل عتقه، ويروى عن ابن مسعود ومسروق والحسن وابن سيرين أن إقراره يقبل فيما يقبل فيه الإقرار من الأحرار الأصليين. وبه قال أبو حنيفة لأنه مكلف أقر بنسب وارث مجهول النسب يمكن صدقه فيه ووافقه المقر له فيه فقبل، كما لو أقر من له أخ بنسب ابن وبهذا يبطل ما ذكروه (١٢:٤٢٤).

قال: ولنا ما روى الشعبى فذكر ما ذكرناه فى المتن من الآثار، قلنا: ليس الحميل فيه بمعنى المحمول من دار الكفر بل هو من يحمل نسبه على الغير كما قال محمد وهو إمام فى اللغة مسلم، وإلا لزم أن لا يثبت نسب اللقيط من غير بينة أيضا لكونه أولى فى وصف المحمولية ممن يسبى من أهل الحرب. وقد تقدم أن إقرار الرجل بالولد إقرار على نفسه ليس هو فى ذلك بحامل النسب على غيره فلم يكن أحد من المقر والمقر له حميلا، إذا كان كذلك فأثر عمر دليل لنا لا علينا كما بينا.

قال: ولأن إقراره يتضمن إسقاط حق معتقه من ميراثه فلم يقبل كما لو أقر أنه مولى لغيره، قلنا: مولى العتاقة آخر العصبات، وإذا صح إقرار من له أخ بنسب ابن فإقرار المعتق بالابن أولى بالصحة، لأن النسب أقوى من الولاء. وأما قوله: إن الولاء ثبت عن عوض بخلاف الإخوة فكان

باب اختلاف الزوجين فى متاع البيت عند الفرقة أو اختلاف ورثتهما بعد موتهما أو موت أحدهما

٥١٧٦- أخرج ابن حزم من طريق سفيان الثورى عن عبيدة بن معتب عن إبراهيم النخعى أنه قال فى الرجل: إذا مات فادعت المرأة متاع البيت أجمع قال: إن كان من متاع الرجل فهو للرجل، وما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان مما يكون للرجل والمرأة فهو للباقى منهما، فإن كان فرقة وليس موتًا فهو للرجل (المحلى ١٠:٣١٣) عبيدة بن معتب تغير بآخره قال الساجى: صدوق سيّء الحفظ. وقال ابن عدى: هو مع ضعفه يكتب حديثه و كره حفص بن غياث قول من اتهمه (تهذيب ٧:٨٧).

أقوى منها، وتقديم النسب فى الميراث لقربه لا لقوته فممنوع لثبوت ميراث النسب بكتاب الله وثبوت الولاء بالسنة فهو أقوى والله أعلم. وقد تقدم الكلام فى قصة ولد زمعة والجواب عن استدلال من استدل بها على جواز استلحاق الأخ، وقد ذكر أبو يوسف الإمام فى الأمالى أن وليدة زمعة كانت أم ولد له كما فى "المبسوط" (١٧:١٠١) وقد بينا حجته فى باب الاستيلاد من هذا الكتاب فليراجع فلم يكن قضاء رسول الله ﷺ بالولد للفراش إلا لكون الوليدة أم ولد لسيدها لا بمجرد دعوى أخيه فافهم.

باب اختلاف الزوجين فى متاع البيت عند الفرقة أو اختلاف ورثتهما بعد موتهما أو موت أحدهما

قوله: أخرج ابن حزم إلى آخر الباب قال محمد: ولسنا نأخذ بهذا ولكن ما كان من متاع الرجل فهو للرجل، وما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان يكون لهما جميعا فهو للرجل على كل حال إن مات أو طلق أو لم يطلق (أى إلا أن يقيم الآخر بينة أنه له وهو قول ابن شبرمة وابن أبى ليلى فيما رواه ابن حزم من طريق سعيد بن منصور نا هشيم عنهما قالا جميعا: ما كان للرجال فهو للرجل وما كان للنساء فهو للمرأة، وما كان مما يكون للرجال والنساء فهو للرجل. قال ابن حزم: وهو قول الحكم وهو قول المالك، الفرقة والموت سواء فى ذلك عنده، ويحلف كل واحد منهما فى كل ذلك. (١٠:٣١٣) قال محمد: وقال ابن أبى ليلى[1]: المتاع كله متاع الرجل

---

(١) ذكره ابن حزم قولا لابن أبى ليلى، ولم يذكر سنده.

٥١٧٧- أبو يوسف عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال فى الرجل إذا مات: فما كان فى البيت من متاع الرجال فهو للرجل، وما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو للباقى بعد منهما إلا أن يقيم الآخر بينةً.

ما كان يكون للرجال والنساء وغير ذلك إلا لباسها.

وقال غيره من الفقهاء: ما كان يكون للرجال فهو للرجل، وما يكون للنساء فهو للمرأة، وما كان يكون لهما جميعا فهو بينهما نصفان. وقد قال ذلك زفر. وقد يروى عن إبراهيم النخعى (رواه ابن حزم من طريق سعيد بن منصور ثنا سويد بن عبد العزيز قال: سألت ابن شبرمة عن تداعى الزوجين فذكره قال: وسالت ابن أبى ليلى عن ذلك فقال مثل قول ابن شبرمة وزاد: فى الحياة والموت اهـ) قال محمد: وقال بعض الفقهاء أيضا: جميع ما فى البيت من متاع الرجال والنساء وغير ذلك بينهما نصفين (عزاه ابن حزم إلى سفيان الثورى وشريك بن عبد الله القاضى والشافعى وأبى سليمان وأصحابهما. قال: وهو أحد قولى زفر بن الهذيل.

وقول الطحاوى (١٠: ٣١٤) قال محمد وقال بعض الفقهاء أيضا: البيت بيت المرأة، فما كان من متاع الرجال والنساء فهو للمرأة. (رواه ابن حزم عن الزهرى من طريق عبد الرزاق عن معمر عنه أنه قال فى تداعى الزوجين: البيت بيت المرأة إلا ما عرف للرجل وروى نحوه عن الحسن باختلاف فيه فقال مرة: للمرأة ما أغلق عليه بابها إذا مات زوجها. وقال مرة: ليس للرجل إلا سلاحه وثياب جلده. وقال مرة: لها ما أغلقت عليه بابها إلا سلاح الرجل ومصحفه) قال محمد: وقال بعض الفقهاء أيضا: تعطى للمرأة من متاع النساء ما يجهز به مثلها وجميع ما بقى فى البيت فهو كله للرجل إن مات أو ماتت. وهو قول أبى يوسف اهـ (ص: ١٠١) إلا قوله، وهو قول أبى يوسف. فليس فى الآثار لمحمد وهو فى حاشية الآثار لأبى يوسف (ص: ١٥٨).

ورواه ابن حزم عن ابن سيرين من طريق سعيد بن منصور نا هشيم أنا منصور عنه قال: ما كان من صداق فهو لها وما كان من غير صداق فهو ميراث هـ (١٠: ٣١٣) وإنما اختار الإمام أبو حنيفة قول إبراهيم النخعى لكونه لسان ابن مسعود وأصحابه كما مر فى المقدمة، ولكونه مؤيدا بالقياس لأن البينة للمدعى واليمين على المدعى عليه، والمدعى عليه من يشهد له الظاهر، فرجحنا الرجل فيما يصلح له وجعلنا القول قوله مع يمينه، والمرأة فيما يصلح لها، والقول قولها مع يمينها. وجعلنا فيما يصلح لهما قول الباقى منهما فى الموت، لأنه صاحب اليد، لأن اليد للحى دون الميت وصاحب اليد هو المدعى عليه، فالقول قوله مع يمينه، والبينة على ورثة الميت، فإن كان فرقة وليس

وإذا طلق فهو كذلك غير أن ما كان للنساء والرجال فهو للرجل، لأنه صاحب البيت فله كل ما كان فى البيت إلا ما كان من متاع النساء، وإذا اختلفا ولم يطلق فهو كذلك، "كتاب الآثار" لأبى يوسف وأخرجه محمد فى "الآثار" (ص١٠٠) عنه مفصلا ثم قال: وبهذا كله يأخذ أبو حنيفة اهـ، وسنده صحيح.

موتا فالقول للرجل فيما يصلح لهما لأن المرأة وما فى يدها فى يد الزوج، والقول فى الدعاوى لصاحب اليد، بخلاف ما يختص بها لأنه يعارضه ظاهر أقوى منه، والذى يصلح لهما: الفرش والأمتعة والأوانى والرقيق والمنزل والعقار والمواشى والنقود كما فى "الكافى". وبه علم أن البيت للزوج إلا أن يكون لها بينة وعزاه فى خزانة الأكمل للإمام الأعظم، ولو أقام البينة يقضى ببينتها لأنه خارجة معنى كذا فى "البحر" (٦:٢٢٦) وفيه أيضا قالوا: والصالح له: العمامة والقباء والقلنسوة والطيلسان والسلاح والمنطقة والكتب والفرس والدرع الحديد فالقول فى ذلك له مع يمينه، وما يصلح لها: الخمار والدرع والأساورة وخواتم[1] النساء والحلى والخلخال ونحوها فالقول لها فيها مع اليمين. قالوا: إلا إذا[2] كان الزوج يبيع ما يصلح لها فالقول له لتعارض الظاهرين، وكذا إذا كانت تبيع ما يصلح له لا يقبل قوله لما ذكرنا، ولو اختلفا فى متاع النساء وأقاما البينة يقضى للزوج اهـ (٦:٢٢٥).

قال ابن حزم: ولا يختلف المخالفون لنا من الحنفيين والماكيين فى أخ وأخت ساكنين فى بيت فتداعيا ما فيه أنه بينهما بنصفين مع أيمانهما ولم يحكموا فى ذلك بما حكموا به فى الزوجين، وكذلك لم يختلفوا فى عطار ودباغ أو بزاز ساكنين فى بيت أن كل ما فى البيت بينهما ولم يحكموا أن ما كان من عطر فللعطار، وما كان من ألة الدباغ فللدباغ وما كان من آلة البز فللبزاز، فظهر تناقضهم وفساد قولهم بيقين اهـ (١٠:٣١٤).

قلت: لم يتنبه ابن حزم لما ذكرنا أن المرأة وما بيدها فى يد الزوج، فكان مقتضى القياس أن يكون القول قوله فى الجميع إلا أنه يعارض ظاهره باليد ظاهر أقوى منه وهو الاختصاص بالاستعمال فيما يختص بها. وأما الأخ والأخت والعطار والدباغ فليس أحد منهم فى يد الآخر،

---

(١) يقال لها بالهندية: آرسى.

(٢) وفى "النهاية" و"العناية": إذا كانت المرأة تبيع ثيات الرجال وما يصلح لهما كالآنية والذهب والفضة والأمتعة والعقار فهو للرجل، لأن المرأة وما فى يدها فى يد الزوج والقول لصاحب اليد، بخلاف ما يختص بها، لأنه يعارض ظاهر الزوج باليد ظاهر أقوى منه وهو الاختصاص بالاستعمال، كذا فى "منحة الخالق". فلعل فى المسألة قولين (٦:٢٢٥).

باب الظفر بجنس حقه عند غيره وهو يمنعه ولا بينة له

٥١٧٨- عن عائشة رضى الله عنها قالت: جاءت هند بنت عتبة بن ربيعة فقالت: يا رسول الله! إن أبا سفيان رجل مسيك فهل على حرج أن أطعم من الذى له عيالنا؟ فقال: «لا حرج عليك أن تطعميهم بالمعروف». رواه البخارى وغيره.

ولا ينظر إلى ما يصلح لأحدهما لأنه قد يتخذه لنفسه أو للبيع أو لزوجته أو لزوجها فلا يصلح مرجحا، وإذا اختلف الزوجان فى غير متاع البيت وما كان فى أيديهما فإنهما كالأجنبيين يقسم بينهما كما فى "البحر" (٦:٢٢٦) ومن أراد تفصيل أقوال السلف فى مسألة الباب فليراجع "المحلى" (١٠:٣١٣، ٣١٤ و٩:٤٢٣) ولم أر قولا أبين وأوضح و أجمع من قول إبراهيم النخعى فإنه جمع الصور كلها وذكر ما يتعلق بكل واحد منها من الحكم، بخلاف غيره من الفقهاء فإنهم قد أجملوا الأمر ولم يشرحوه، فبعضهم اقتصر على ذكر حكم التنازع فى حياة الزوجين وبعضهم على ذكر موت الزوج ولم يتعرض لموتها، وبعضهم ذكر حكم موتهما وحياتهما ولم يذكر موت أحدهما ولم يتعرض لحكم الفرقة أحد منهم صريحا والله تعالى أعلم.

باب الظفر بجنس حقه عند غيره وهو يمنعه ولا بينة له

قوله: عن عائشة إلخ. قال الموفق فى المغنى: إذا كان لرجل على غيره حق وهو مقر باذل له لم يكن له أن يأخذ من ماله إلا ما يعطيه بلا خلاف بين أهل العلم، فإن أخذ من ماله شيئا بغير إذنه لزمه رده إليه وإن كان قدر حقه ومن جنس حقه، لأنه لا يجوز أن يملك عليه عينا من أعيان ماله بغير اختياره لغير ضرورة، وإن كان مانعا له لأمر يبيح المنع كالتأجيل والإعسار لم يجز أخذ شيء من ماله بغير خلاف، وإن أخذ شيئا لزمه رده إن كان باقيا أو عوضه إن كان تالفا، وإن كان مانعا له بغير حق وقدر على استخلاصه بالحاكم أو السلطان لم يجز له الأخذ أيضا بغيره، لأنه قدر على استيفاء حقه بمن يقوم مقامه فأشبه ما لو قدر على استيفائه من وكيله. وإن لم يقدر على ذلك لكونه جاحدا له ولا بينة له به أو لكونه لا يجيبه إلى المحاكمة ولا يمكنه إجباره على ذلك أو نحو هذا فالمشهور فى المذهب (أى مذهب أحمد) أنه ليس له أخذ قدر حقه وهو أحدى الروايتين عن مالك.

قال ابن عقيل: وقد جعل أصحابنا المحدثون لجواز الأخذ وجها فى المذهب أخذ من حديث هند حين قال لها النبى ﷺ: «خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف» وقال أبو الخطاب: ويتخرج لنا جواز ذلك، فإن كان المقدور عليه من جنس حقه أخذ بقدره، وإن كان من غير جنسه تحرى

. . . .

واجتهد فى تقويمه. وقال الشافعى: إن لم يقدر على استخلاص حقه ببينة فله أخذ قدر حقه من جنسه أو من غير جنسه. وقال أبو حنيفة: له أن يأخذ بقدر حقه إن كان عينا أو ورقا أو من جنس حقه، وإن كان المال عرضا لم يجز لأن أخذ العرض عن حقه اعتياض، ولا تجوز المعاوضة إلا برضا من المتعاوضين قال الله تعالى: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾. واحتج الموفق لمشهور مذهبه بقول النبى ﷺ: «أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك» رواه الترمذى وقال: حديث حسن. ومتى أخذ منه قدر حقه من ماله بغير علمه فقد خانه فيدخل فى عموم الخبر.

(قلت: كلا بل هو من باب المعاقبة بالمثل ولم نقل بجواز أخذه من الأمانة، فمعنى الحديث: لا تخن من خانك إذا قبلت له أمانة. وبه نقول: لا يجوز له أن ينقص من هذه الأمانة شيئا عوضا عن خيانة، لأنه بالائتمان التزم أداء هذه الأمانة بعينها إليه، ولا يلزم منه أن لا يجوز له أخذ حقه من غير هذه الأمانة) ولأنه إن أخذ من غير جنس حقه كان معاوضة بغير تراض، وإن أخذ من جنس حقه فليس له تعيين الحق بغير رضا صاحبه. فإن التعيين إليه ألا ترى أنه لا يجوز له أن يقول: اقضى حقى من هذا الكيس دون هذا؟ (١٢: ٢٣٠).

قلنا: نعم ليس له تعيين حقه بغير رضاه إذا كان على رجاء منه، وإذا تيقن بظلمه جاز له أن يعاقبه بمثله لسقوط حق تعيينه بالظلم. وقال الحافظ فى "الفتح": استدل به أى بحديث عائشة على أن من له عند غيره حق وهو عاجز عن استيفائه جاز له أن يأخذ من ماله قدر حقه بغير إذنه.

مسألة الظفر

وهو قول الشافعى وجماعة وتسمى مسألة الظفر. والراجح عندهم: لا يأخذ غير جنس حقه إلا إذا تعذر جنس حقه. وعن أبى حنيفة المنع، وعنه يأخذ جنس حقه ولا يأخذ من غير جنس حقه إلا أحد النقدين بدل آخر. وعن مالك ثلاث روايات كهذه الآراء، وعن أحمد المنع[1] مطلقا. قال الخطابى: يؤخذ من حديث هند جواز أخذ الجنس وغير الجنس لأن منزل الشحيح لا يجمع كل ما يحتاج إليه من النفقة والكسوة وسائر المرافق اللازمة وقد أطلق لها الإذن فى أخذ الكفاية من ماله.

---

(١) ولكن أبا الخطاب أخذ جوازه من قول أحمد فى المرتهن يركب ويحلب بقدر ما ينفق، والمرأة تأخذ مؤنتها وبائع السلعة يأخذها من مال المفلس بغير رضاه كما فى "المغنى" (١٢: ٢٣٠). قلت: ومن أجاز للقاضى بيع مال المديون المفلس لقضاء دينه سواء كان من جنسه أو من غير جنسه أولى بأن يقول بجواز أخذ الغريم حقه من ماله، فإن لصاحب الحق يدا ولسانا.

٥١٧٩- عن عقبة بن عامر قال: قلنا للنبى ﷺ: إنك تبعثنا فننزل بقوم لا يقروننا فما ترى فيه؟ فقال لنا: إن نزلتم بقوم فأمر لكم بما ينبغى للضيف فاقبلوا، فإن لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضيف رواه البخارى وغيره.

ويدل على صحة ذلك قولها فى رواية أخرى: وأنه لا يدخل على بيتى ما يكفينى وولدى وأجيب بأن دعواه أن منزل الشحيح كذلك مسلمة (فى الشحيح الفقير). لكن من أين له أن منزل أبى سفيان كان كذلك. والذى يظهر من سياق القصة أن منزله كان فيه كل ما يحتاج إليه إلا إنه كان لا يمكنها إلا من القدر الذى أشارت إليه فاستأذنت أن تأخذ زيادة على ذلك بغير علمه. ووجه ابن المنير قوله: إن لصاحب الحق أن يأخذ من غير جنس حقه بحيث يحتاج إلى التقويم، لأنه عليه الصلاة والسلام أذن لهند أن تفرض لنفسها وعيالها قدر الواجب، وهذا هو التقويم بعينه بل هو أدق منه وأعسر اهـ (٩:٤٤٦).

قلت: لا يتعسر معرفة الواجب بالمعروف على ربة المنزل التى تعرف قدر ما تحتاج إليه هى وعيالها من الطعام والكسوة وغيرهما فى كل شهر وعام، ولا حاجة إلى التقويم إذا كانت تأخذ من جنس حقها. قال الحافظ: وجوزه الحنفية فى المثلى دون المتقوم لما يخشى فيه من الحيف، واتفقوا على أن محل الجواز فى الأموال لا فى العقوبات البدنية لكثرة الغوائل فى ذلك، ومحل الجواز فى الأموال أيضا إذا أمن الغائلة كنسبة إلى السرقة ونحو ذلك اهـ (٦:٧٨).

قوله: عن عقبة بن عامر إلخ. ظاهر هذا الحديث أن قرى الضيف واجب وأن المنزول عليه أو امتنع من الضيافة أخذت منه قهرا، وقال به الليث مطلقا. وخصه أحمد بأهل البوادى دون القرى.

وقال الجمهور: الضيافة سنة مؤكدة، وأجابوا عن حديث الباب بأجوبة ذكرها الحافظ فى "الفتح"، أحسنها عندى أنه مخصوص بالعمال المبعوثين لقبض الصدقات من جهة الإمام، فكان على المبعوث إليهم إنزالهم فى مقابلة عملهم الذى يتولونه لأنه لا قيام لهم إلا بذلك حكاه الخطابى قال: وكان هذا فى ذلك الزمان إذا لم يكن للمسلمين بيت مال، فأما اليوم فأرزاق العمال من بيت المال قال: وإلى نحو هذا ذهب أبو يوسف فى الضيافة على أهل نجران خاصة قال: ويدل له قوله: إنك تبعثنا. وتعقب بأن فى رواية الترمذى: إنا نمر بقوم.

٥١٨٠- وروى عبد بن حميد فى تفسيره من طريق خالد الحذاء عن ابن سيرين: إن أخذ أحد منك شيئا فخذ مثله. وعلقه البخارى بلفظ: قال ابن سيرين: يقاصه. وقرأ: ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾ كل ذلك من "فتح البارى" (٦:٧٧-٧٨).

قلت: لم يزل التصرف فى الألفاظ من دأب الرواة، فيحمل هذا على ذلك أو يقال: إنه خاص بأهل الذمة، وقد شرط عمر حين ضرب الجزية على نصارى الشام ضيافة من نزل بهم وتعقب بإنه تخصيص يحتاج إلى دليل خاص ولا حجة فيما صنعه عمر، لأنه متأخر عن زمان سؤال عقبة أشار إلى ذلك النووى اهـ (٦:٧٨).

قلت: ولكن اشتراط الضيافة على أهل نجران ليس بمتأخر بل كان رسول الله ﷺ هو الذى شرطها عليهم كما فى كتاب الأموال (ص:١٨٨) وليكن هذا هو الأصل لما شرطها عمر رضى الله عنه على أهل الشام. وبالجملة فقوله ﷺ: «فإن لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضيف يدل على مسألة الظفر» وهو مقيد بالأخذ من جنس حقه من الطعام والشراب.

قوله: وروى عبد بن حميد إلخ. فيه دلالة على أن الأخذ بما ظفر به من جنس حقه عند غيره ليس من الخيانة، بل هو من باب المعاقبة بالمثل والله تعالى أعلم. قال فى "الدر": ليس لذى الحق أن يأخذ غير جنس حقه وجوزه الشافعى وهو الأوسع اهـ (٥:٤١٧). وفى "الشامية": قال الحموى فى شرح "الكنز" عن العلامة المقدسى عن جده الأشقر عن شرح القدورى للأخصب أن عدم جواز الأخذ من غير الجنس كان فى زمانهم لمطاوعتهم فى الحقوق، والفتوى اليوم على جواز الأخذ عند القدرة من أى مال كان، لا سيما فى ديارنا لمداومتهم العقوق قال الشاعر:

عفاء على هذا الزمان فإنه زمان عقوق لا زمان حقوق
وكل رقيق فيه غير مرافق وكل صديق فيه غير صدوق

اهـ (٥:١٤٥).

وهذه المسألة ذكرها فقهاءنا فى باب الحظر والإباحة وبعضهم فى باب الحجر وذكرتها فى كتاب الدعوى لمنا سبتها إياه. وأما بعض الأحباب فلم يتعرض لها لا ههنا ولا هناك فافهم والله يتولى هداك.

كتاب الإقرار

باب صحة الإقرار و عدم صحة الرجوع عنه في غير الحدود

٥١٨١- عن ابن عمر مرفوعًا: «اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله تعالى عنها، فمن ألم بشيء منها فليستتر بستر الله وليتب إلى الله، فإنه من يبدلنا صفحته نقم عليه كتاب الله». رواه الحاكم في "المستدرك" (٤:٣٨٣). وسكت عنه، وصححه الذهبي على شرط الشيخين وصححه ابن السكن (التلخيص الحبير ٢:٣٥٣).

باب صحة الإقرار و عدم صحة الرجوع عنه في غير الحدود

قوله: عن ابن عمر إلخ قال العبد الضعيف: قوله ﷺ: فإنه من يبدلنا صفحته في معنى قوله: من أقر بشيء من الحدود كما هو ظاهر من سياق الحديث، فدل على صحة الإقرار وقد تقدم رجمه ﷺ ماعزا بإقراره والغامدية بإقرارها، وهو مشهور لا يجهله أحد له إلمام بالعلم، فلما جعل الإقرار حجة في الحدود التي تدرأ بالشبهات فلأن يكون حجة في غيرها أولى.

والإقرار هو الاعتراف، والأصل فيه الكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقوله تعالى في ميثاق النبيين: ﴿قال أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا﴾. وقال تعالى: ﴿وآخرون اعترفوا بذنوبهم﴾ وقال تعالى: ﴿وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾. في آي كثيرة مثل هذا. وأما السنة فما ذكرناه وقال ﷺ: «اغد يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها» رواه الشيخان وغيرهما. وأما الإجماع فإن الأمة أجمعت على صحة الإقرار كما ذكره الموفق في "المغني" (٥:٢٧١).

ولأن الإقرار إخبار على وجه ينفي عنه التهمة والريبة، فإن العاقل لا يكذب على نفسه كذبا يضر بها، ولهذا كان آكد من الشهادة، فإن المدعى عليه إذا اعترف لا تسمع عليه الشهادة، وإنما تسمع إذا أنكر، ولو كذب المدعي بينة لم تسمع، وإن كذب المقر ثم صدقه سمع، ولا يصح الإقرار إلا من عاقل مختار، فأما الطفل والمجنون والنائم والمغمى عليه فلا يصح إقرارهم لا نعلم في هذا خلافا. قاله الموفق وقد تقدم قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ». فنص على الثلاثة، والمبرسم والمغمى عليه في معنى المجنون والنائم، ولأنه قول من غائب العقل فلم يثبت له حكم، كالبيع والطلاق، وأما الصبي المميز فإن كان محجورا عليه لم يصح إقراره، وإن كان ماذونا له صح إقراره في قدر ما أذن له فيه، وقال الشافعي: لا يصح إقراره بحال لعموم الخبر، ولأنه غير بالغ فأشبه الطفل، ولأنه لا تقبل شهادته ولا

٥١٨٢- أخرج البيهقى (٦: ٨٤): من طريق سعيد بن منصور ثنا هشيم أنبأنا ابن عون عن إبراهيم النخعى أن رجلا أقر عند شريح ثم ذهب ينكر، فقال له شريح: شهد عليك ابن أخت خالتك. قال: وحدثنا ابن سيرين أن شريحًا قال له: شهد عليك ابن أخت خالتك اهـ. وسنده صحيح.

روايته فكذا إقراره.

ولنا: أنه عاقل مختار يصح تصرفه فصح إقراره، وإلا لانسد باب الإذن له، فإنه لا يعامله أحد إذا لم يقبل إقراره فيما إذن له فيه. ومن زال عقله بسبب مباح أو معذور فيه فهو كالمجنون لا يسمع إقراره بلا خلاف، قاله الموفق.

وإن كان بمعصية كالسكران بخمر ومن شرب ما يزيل عقله عامدا لغير حاجة لم يصح إقراره عند أحمد، وعندنا يصح إلا فى حد الزنا[1] وشرب الخمر صرح به فى "البحر" (٦: ٢٥٠) وهو منصوص الشافعى بناء على وقوع طلاقه، لأن أفعاله تجرى مجرى الصاحى. وأما المكره فلا يصح إقراره بما أكره على الإقرار به، وهو مذهب الشافعى وأحمد كما فى "المغنى" (٥: ٢٧٢) وصرح به فى "البحر" و"البدائع" وغيرهما من كتبنا لأن الإقرار إنما كان حجة لما مر من أنه إخبار على وجه ينفى عنه التهمة والريبة، فإن العاقل لا يكذب على نفسه كذبا يضر بها، وكونه كاذبا فى الإقرار بالإكراه ظاهر فلو أقر بالطلاق والعتاق مكرها لم يصح.

وأما قوله ﷺ: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». فإنما يدل على رفع الإثم دون رفع الفعل عندنا كما مر فى أبواب الطلاق، والحرية شرط لتنفيذ الإقرار للحال لا مطلقا وصح إقرار العبد للحال فيما لا تهمة فيه كالحدود والقصاص ويؤخر ما سواهما إلى ما بعد العتق، وصح إقرار العبد المأذون بما كان من التجارة للحال لكونه ملحقا بالحر فى ذلك، وتأخر بما ليس منها إلى العتق كإقراره بجناية ومهر موطوءة بلا إذن كذا فى "البحر" (٦: ٢٥٠).

قوله: أخرج البيهقى إلخ. دلالته على بطلان رجوع المقر عن إقراره ظاهرة. قال الموفق فى المغنى: ولا يقبل رجوع المقر عن إقراره إلا فيما كان حدا لله تعالى يدرأ بالشبهات ويحتاط لإسقاطه، فأما حقوق الآدميين وحقوق الله تعالى التى لا تدرأ بالشبهات كالزكاة والكفارة فلا يقبل رجوعه عنها، ولا نعلم فى هذا خلافا اهـ (٥: ٢٨٨).

---

(١) ودليل هذا الاستثناء قوله ﷺ لماعز بعد إقراره: أشربت خمرا؟ فقام رجل فاستنهكه فلم يجد منه ريح خمر. رواه مسلم فدل على أن السكر من الخمر مانع من صحة الإقرار بالزنا ونحوه.

باب إقرار المريض بالدين للوارث

٥١٨٣- نا أحمد بن كامل نا عبيد بن كثير نا عباد بن يعقوب نا نوح بن دراج عن أبان بن تغلب عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا وصية لوارث ولا إقرار بدين» أخرجه الدارقطني (ص٤٨٩).

وقال ابن حزم في "المحلى": وأما الرجوع عن الإقرار فكلهم متفق على ما قلنا. (من أنه إن رجع لم ينتفع برجوعه وقد لزمه ما أقر به على نفسه) إلا في الرجوع عن الإقرار بما يوجب الحد، فإن الحنفيين والمالكيين (قلت: والشافعيين والحنبليين أيضا) قالوا: إن رجع لم يكن عليه شيء وهذا باطل. والقوم أصحاب قياس بزعمهم، فهلا قاسوا الإقرار بالحد على الإقرار بالحقوق سواه.

(قلت: لكنهم لا يجيزون القياس بمعرض النص وقد ورد النص بصحة الرجوع عن الإقرار بالحد. وأما ابن حزم ومن تبعة من أهل الظاهر فلا الآثار يتبعون ولا القياس يحسنون) قال: وأيضا فإن الحد قد لزمه بإقراره، فمن ادعى سقوطه برجوعه فقد ادعى ما لا برهان له به (قلت: كلا) واحتجوا بشيئين: أحدهما حديث ماعز. والثاني أن قالو: إن الحدود تدرأ بالشبهات اهـ (٨:٢٥٢).
قلت: فمن أين لك أن نقول: إنهم ادعوا ما لا برهان لهم به؟ وأما قولك: إن قول رسول الله ﷺ في ماعز حين ذكروا له هروبه: «هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه» لا يدل على صحة الرجوع فمكابرة وتحكم بارد، وأما قولك: إن قولهم: ادرأوا الحدود بالشبهات فما جاء عن النبي ﷺ قط من طريق فيها خير اهـ. فقد رددناه عليك في أبواب الحدود بما لا مزيد عليه والله تعالى أعلم.

باب الإقرار بالدين للوارث

قوله: لا إقرار بدين. أقول: احتج به صاحب "الهداية" لعدم جواز الإقرار بدين للوارث، وأورد عليه أولا أنه مرسل. والجواب أنه لا ضير فإن المرسل عندنا حجة. وثانيا أن فيه نوح بن دراج وقد كذبه ابن معين. وقال أبو داود: كذاب يضع الحديث. وقال ابن حبان والحاكم: يروي الموضوعات عن الثقات. وضعفه الدار قطني وغيره. والجواب أنه قال جعفر الفريابي عن محمد بن عبد الله بن نمير: ثقة. وقال أبو زرعة: كان قاضي الكوفة، وأرجو أن لا تكون به بأس. وقال ابن عدي: ليس هو بالمكثر يكتب حديثه. فظهر أن الرجل مختلف فيه، والاختلاف غير مضر عندنا. وثالثا أن قوله: لا إقرار بدين غير مقيد بالوارث، بل هو مطلق، والإطلاق غير مسلم عندكم أيضا، فكيف تحتجون به؟.

٥١٨٤- وقال أبو نعيم: حدثنا أبو محمد بن حبان ثنا أبو عبد الرحمن المقدمي ثنا أشعث بن شداد الخراساني ثنا يحيى بن يحيى ثنا نوح بن دراج عن أبان بن تغلب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ فذكره إلخ وزاد: قال أبو عبد الرحمن: وحدثنا به في موضع آخر فلم يذكر جابراً، وقال ابن القطان في "كتابه": وهو الصواب (زيلعي ٢: ٢٢٥).

والجواب أن قوله: لا إقرار بدين من قبيل عطف المفرد على المفرد، لا من عطف الجملة على الجملة، وإن كان من عطف الجملة على الجملة فالخبر المحذوف هو قوله للوارث بقرينة السابق لا قوله: صحيح أو جائز، ثم الاحتمال إنما يضر في القطعيات دون الاجتهاديات الظنيات، وإلا لم يصح الاستدلال بظني لأحد من الأئمة، فإن كل ظني يحتمل خلافه.

فتدبر في هذا التحقيق فإنه ينفعك في كثير من المباحث، وليعلم أيضا أن الكلام في نوح بن دراج، وإسناد الحديث وإرساله إنما يفيد إذا كانت الرواية عند المجتهد من رواية نوح، وإن كان عنده عن أبان أو عن جعفر بن محمد أو عن أبيه الباقر فلا يفيد، وهو محتمل فإن أبا حنيفة من أقران الباقر وكان يفتي في حياته كما صرح به ابن تيمية في "المنهاج" في الجواب عن قول الرافضي أن أبا حنيفة من تلاميذ جعفر الصادق وهو من مشائخ أبي حنيفة أيضا كما صرح به ابن حجر في "التهذيب" فاحفظه.

قال العبد الضعيف: وفي "المغني" لابن قدامة: قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن إقرار المريض في مرضه لغير الوارث جائز، فإن أقر لأجنبي في مرضه وعليه دين ثبت ببينة أو إقرار في صحة وفي المال سعة لهما فهما سواء، وإن ضاق عن قضائهما فظاهر كلام الخرقي أنهما سواء وبه قال مالك والشافعي وأبو ثور وذكر أبو عبيد أنه قول أكثر أهل المدينة وقال أبو الخطاب: لا يحاص غرماء الصحة. قال القاضي: وهو قياس المذهب لنص أحمد في المفلس أنه إذا أقر وعليه دين ببينة يبدأ بالدين الذي بالبينة، وبهذا قال النخعي والثوري وأصحاب الرأي، لأنه أقر بعد تعلق حقه بتركته، فوجب أن لا يشارك المقر له من ثبت دينه ببينة اهـ (٥: ٣٤٢).

وفيه أيضا: وإن أقر لوارث لم يلزم باقي الورثة قبوله إلا ببينة وبهذا قال شريح وأبو هاشم وابن أذينة والنخعي ويحيى الأنصاري وأبو حنيفة وأصحابه وروى ذلك عن القاسم وسالم، وقال عطاء والحسن وإسحاق وأبو ثور: يقبل. لأن من صح الإقرار له في الصحة صح في المرض كالأجنبي. وللشافعي قولان كالمذهبين. وقال مالك: يصح إذا لم يتهم ويبطل إن اتهم. ولنا أنه

٥١٨٥- أخرج الدارمى من طريق قتادة قال: قال ابن سيرين عن شريح: لا يجوز إقرار لوارث. قال: وقال الحسن: أحق ما جاز عليه عند موته أول يوم من أيام الآخرة وآخر يوم من من أيام الدنيا. ذكره الحافظ فى "الفتح" (٥:٢٨١)، وصححه.

إيصال لما له إلى وارثه بقوله فى مرض موته، فلم يصح بغير رضا بقية ورثته كهبته، ولأنه محجور عليه فى حقه، فلم يصح إقراره له كالصبى فى حق جميع الناس، وفارق الأجنبى، فإن هبته له تصح. (والسر فيه أن الإقرار وإن كان إخبارا فى الحقيقة فقد جعل كالإيجاب والإنشاء من وجه، حتى أن من أقر لإنسان بجارية لا يستحق أولادها، بخلاف ما لواستحقها بالبينة فإقراره للوارث بمال إيجاب لا يقابله مال، والمريض ممنوع من ذلك، لأن حق الورثة قد تعلق بماله بمرضه، فيكون إقرارا لبعضهم إيثارا منه للمقر له بعد ما تعلق حقهم جميعا به فلا يصح، ويجعل إقراره له كالوصية له، وهذا لأن محل الوصية وهو الثلث خالص حقه، ثم لم يجز وصيته به للوارث إجماعا مع أنه خالص حقه، فيكون ذلك دليلا على أنه محجور عن إيصال المنفعة إلى الوارث، وإقرار المحجور لا يصح إلا أن هذا الحجر لحق الورثة، فلو أجازوه نفذ كما إذا أجازوا وصيته، هذا ملخص ما فى "المبسوط" (١٨:٣١).

قال الموفق: وما ذكره مالك لا يصح فإن التهمة لا يمكن اعتبارها بنفسها، (لأنه لا يعلمها أحد إلا الله تعالى) فوجب اعتبارها بمظنتها وهو الإرث، وكذلك اعتبر فى الوصية والتبرع وغيرهما اهـ (٥:٣٤٤). ولعلك قد عرفت بذلك أن ما رواه نوح بن دراج عن أبان عن جعفر عن أبيه عن جابر مرفوعا مؤيد بالقياس الصحيح أيضا، وهو من أمارات صحة الحديث كما فى المقدمة فتذكر.

الجواب عن تشنيع البخارى على بعض الناس

وهذه المسألة من إحدى المسائل التى شنع بها البخارى على بعض الناس وقالوا: أراد به أباحنيفة أوالحنفية فقال: باب قول الله تعالى: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾ قال الحافظ فى "الفتح" (٥: ٢٨٠): وجه الدلالة أنه سبحانه وتعالى سوى بين الوصية والدين فى تقديمها على الميراث، ولم يفصل بين وارث وغيره، فخرجت الوصية للوارث بالدليل، وبقى الإقرار بالدين على حاله انتهى.

قلت: كما خرجت الوصية للوارث للدليل وهو قوله ﷺ: «لا وصية لوارث» فكذلك خرج الإقرار بالدين للوارث بقوله: ولا إقرار له بدين. وقد بينا أنه حديث حسن الإسناد على

٥١٨٦- روينا عن شريح أنه كان يجيز اعتراف المريض عند موته بالدين

أصلنا، ولو سلم ضعفه فقد انجبر بموافقة قول ابن عمر وفتيا أجلة التابعين له مع كونه مؤيدا بالقياس الصحيح، لما عرفت أن الإقرار خبر صورة إنشاء معنى، فكان فى معنى الوصية فافهم، قال: ويذكر أن شريحا وعمر بن عبد العزيز وطاوسا وعطاء وابن أذينة أجازوا إقرار المريض بدين.

قلت: لا يرد هذا إلا على من أبطل إقرار المريض بالدين مطلقا، وأما نحن فقد قلنا بجوازه لغير الوارث وللوارث أيضا إذا صدقه الورثة أو قام به بينة وهذا هو قول شريح وابن أذينة وإبراهيم النخعي والحكم والشعبى كما قاله ابن حزم، وأما أثر عمر بن عبد العزيز فقال الحافظ: لم أقف على من وصله وأما عطاء فقد روينا عنه وفى المتن ما يؤيدنا.

قال: وقال الحسن: أحق ما تصدق به الرجل آخر يوم من الدنيا وأول يوم من الآخرة. قلت: مفاده أنه ينبغي للورثة أن يصدقوا المريض فى إقراره لوارث بدين وبه نقول يجب عليهم ديانة تصديقه إذا شهد قلوبهم بصدقه، وأين فيه وجوب ذلك عليهم قضاء أو وجوب تصديقه على القاضى. قال: وقال إبراهيم والحكم: إذا أبرأ الوارث من الدين برئ.

قلنا: وبه نقول: إذا قال: لا حق لى عليه. كما فى "الدر" فيبرأ قضاء لا ديانة. وأما إذا قال: أبرأته مما لى عليه من الدين لم يبرأ قضاء ولا ديانة (٤: ٧١٠) فقول إبراهيم والحكم محمول على الأول دون الثانى «لما مر أنهما قائلان بعدم صحة إقرار المريض لوارثه بدين، والإبراء مثله فى إيثار بعض الورثة على بعض، بل أشد[1]، فكان معنى الوصية فيه أظهر وهو ممنوع من الوصية للوارث إجماعا فافهم. قال: وأوصى رافع بن خديج أن لا تكشف امرأته الفزارية عما أغلق عليه بابها. وقال الحافظ فى "الفتح": لم أقف على هذا الأثر موصولا بعد اهـ.

قلنا: ومع ذلك فهو ظاهر فى الوصية وهى باطلة للوارث اتفاقا فيجب حمله على أن للورثة أجازوها، وكذلك لو حملناه على الإقرار حملناه على أن الورثة كانوا قد صدقوه فيه وهو الظاهر فى إقرار مثل رافع بن خديج الصحابى فى جلاله وأمانته، ونحن نقول بجواز إقرار المريض للوارث إذا صدقه الورثة فيه. قال: وقال الحسن: إذا قال لمملوكة عند الموت: كنت أعتقتك جاز اهـ.

قلنا: نعم ولكنه يسعى[2] فى قيمته للورثة قال: وقال الشعبى: إذا قالت المرأة عند موتها: إن

(١) لما فى الإقرار بالدين من احتمال الصدق، فلا يكون إيثارا وأما الإبراء فهو تمليك لما عليه من الدين حتما .ظ

(٢) عن القاسم قال: سئل ابن مسعود عن رجل أعتق عبده عند الموت وليس له مال غيره وعليه دين فقال: يسعى فى قيمته. رواه الطبرانى فى الكبير والقاسم لم يدرك ابن مسعود مجمع الزوائد (٤: ٢١١) قلت: ولكنه أدرى بما فى بيته والمرسل حجة عندنا. ظ

لغير الوارث، ولا يجيزه للوارث إلا ببينة، وهو قول إبراهيم وابن أذينة صح ذلك

زوجى قضانى وقبضت منه جاز اهـ قلنا: نعم إذا صدقها الورثة وإلا فهو برئ ديانة إذا كان قضاها، لا قضاء إذا لم يعلم ذلك إلا بقولها، ليس للزوج بينة، ولنا: قول مرجوح بصحة إقرارها بأن ليس لها على زوجها مهر كما مر فى الشامية (٤: ٧١٠) فأثر الشعبى لا يخالفنا فقد قلنا بقوله فى بعض الأحوال، وقد تقدم أنه قائل بعدم صحة إقرار المريض لوارثه بدين، فكذا لا يصح إقراره بالاستيفاء منه، لأن الإقرار بالاستيفاء إقرار بالدين بطريق المقاصة كما حققه صاحب "البدائع" (٦: ٢٢٧).

وبالجملة فكل ما ذكره البخارى من أقوال السلف قضايا مطلقة لا عموم لها، فلا يرد إلا على من أبطل إقرار المريض لوارثه للقا لا على من أجازه مرة وأبطله أخرى، قال: وقال بعض الناس: لا يجوز إقراره لسوء الظن به للورثة اهـ قلنا: لم يعلل الحنفية عدم جواز إقرار المريض لبعض الورثة بهذه العبارة بل قالوا: لا يجوز ذلك، لأنه إضرار لبقية الورثة وإيثار بعضهم على بعض، لأن الإقرار إخبار من وجه إيجاب وإنشاء من وجه، فكان فى معنى الوصية مع ورود قوله ﷺ: «لا وصية لوارث ولا إقرار له بدين».

ومذهب مالك كمذهب أبى حنيفة إذا اتهم، وهو اختيار الردياني من الشافعية وهو أحد القولين للشافعى كما تقدم، وعن شريح والحسن بن صالح: لا يجوز إقرار المريض لوارثه إلا لزوجته بصداقها (لأن سببه معلوم، والأصل بقاءه فى الذمة) وعن القاسم وسالم والثورى (والشعبى والحكم وابن أذينة وعطاء): لا يجوز إقرار المريض لوارثه مطلقا، وزعم ابن المنذر أن الشافعى رجع إلى قول هؤلاء، وبه قال أحمد، والعجب من (شراح) البخارى (أنهم من أين قالوا): إنه خصص الحنفية بالتشنيع عليهم وماهم بمنفردين فيما ذهبوا إليه ولكن ليس هذا إلا بسبب أمر سبق فيما بينهم والله أعلم كذا فى "عمدة القارى" (٦: ٤٨٨). قال البخارى: استحسن أى بعض الناس فقال: يجوز إقراره بالوديعة والبضاعة والمضاربة اهـ. قال ابن التين: إن أراد هذا القائل ما إذا أقر بالمضاربة مثلا للوارث لزمه التناقض وإلا فلا. "فتح البارى" (٥: ٢٨١).

قلت: قد أخطأ البخارى رحمه الله فى فهم مذهب الحنفية، إن كان قد أرادهم بعض الناس فإن ظاهره يفيد أن إقرار المريض بأن هذا العين وديعة لوارثه فلان أو مضاربة أو بضاعة له جائز عندهم ولو لم يصدقه الورثة فى ذلك وما هم بقائلين بذلك وإنما قالوا بجواز إقراره لوارثه بعين مستهلكة وصورته أن يقول: كانت عندى وديعة لهذا الوارث فاستهلكتها والوديعة معروفة قبل إقراره بالاستهلاك لأنا لو لم نعتبر إقراره وجعلناه كمن سكت ومات مجهلا لا يدرى ما صنع كان

عنهما، ورويناه أيضًا عن الحكم والشعبى وهو قول أبى حنيفة اهـ ذكره ابن حزم فى "المحلى" (٨:٢٥٤).

ضمانها فى ماله، فإذا أقر بإتلافه فأولى. والحاصل أن مدار الإقرار هنا على استهلاك الوديعة المعروفة لا عينها.

قال فى "الأشباه": وأما مجرد الإقرار للوارث فهو موقوف على الإجازة سواء كان بعين أو دين أو قبض منه أو إبراءه إلا فى ثلث لو أقر بإتلاف وديعته المعروفة أو أقر بقبض ما كان عنده أى عند وارثه وديعة أو بقبض ما قبضه الوارث بالوكالة من مديونه. كذا فى تلخيص الجامع. وينبغى أن يلحق بالثانية إقراره بالأمانات كلها ولو مال الشركة والعارية، والمعنى فى الكل أنه ليس فيه إيثار البعض قال الشامى فى رد المحتار: قوله: إقراره بالأمانات أى بقبض الأمانات التى عند وارثه لا بأن هذا العين لوارثه، فإنه لا يصح كما صرح به الشارح قريبا وصرح به فى الأشباه، وهذا مراد صاحب الأشباه بقوله: ينبغى أن يلحق بالثانية إقراره بالأمانات كلها فتنبه لهذا فإنا رأينا من يخطئ فيه ويقول: إن إقراره لوارثه بها جائز مطلقا مع أن النقول مصرحة بأن إقراره له بالعين بدين كما قدمناه عن الرملى اهـ ملخصا (٤:٧١٢).

وأيضا فإن مبنى الإقرار بالدين على اللزوم، ومبنى الإقرار بهذه الأشياء المذكورة على الأمانة، وبين اللزوم والأمانة فرق عظيم، فلو سلمنا(١) جواز إقراره بالعين أنها وديعة أو بضاعة لم يلزم التناقض كما توهمه البخارى. وأيضا فإن ربح المال فى المضاربة مشترك بين العامل والمالك فلم يكن كالدين المحض كذا فى "العمدة" و"فتح البارى". قال البخارى: وقد قال النبى ﷺ: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث» اهـ قلنا: إنما يصح الاحتجاج به علينا إذا ثبت أن الحنفية لم يعلل الجواب بسوء الظن به للورثة وقد منعنا هذا عن قريب، ولئن سلمنا أن هذا ظن فلا نسلم أنه ظن فاسد والمحذور عنه هو هذا دون مطلق الظن ألا ترى أنه يجب علينا العمل بخبر واحد ظننا صحته، وأيضا فغاية ما فيه أن الورثة مأمورن بحسن الظن بمورثهم فينبغى لهم أن يحسنوا الظن به إذا أقر لوارث بدين، وليس فيه أن على القاضى الحكم بإقراره إذا لم يصدقه الورثة فيه وادعوا كذبه فى إقراره له. قال: ولا يحل مال المسلمين لقول النبى ﷺ: «آية المنافق إذا ائتمن خان». وقال الله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ فلم يخص وارثا ولا غيره

---

(١) كما ذهب إليه صاحب "الدر" تبعا لصاحب الأشباه مخالفا للمنقول وخالفه فيه العلماء الفحول شامى (٤:٧١٢).

٥١٨٧- روينا من طريق عبد الرزاق نا بعض أصحابنا عن الليث بن سعد عن نافع مولى ابن عمر عن ابن عمر قال: إذا أقر المريض فى مرضه بدين لرجل فإنه جائز. رواه ابن حزم فى "المحلى" وزاد فيه محمد: لرجل غير وارث فإنه جائز وإن أحاط ذلك بماله. وإن أقر لوارث فهو باطل. كما فى "المبسوط" (١٨:٢٤-٣١).

٥١٨٨- روينا عن ابن أبى شيبة نا وكيع عن سفيان عن ابن جريج عن عطاء قال: لا يجوز إقرار المريض بالدين.

اهـ. أى لم يفرق بين الوارث وغيره فى ترك الخيانة ووجوب أداء الأمانة عليه، فيصح الإقرار سواء كان للوارث أو غيره اهـ.

قلنا: وكذلك أمر الله تعالى بأداء الزكاة وإيفاء النظر وتكفير الأيمان، فلو أقر المريض بأن عليه من الزكاة والصدقات المنذورة وكفارات الأيمان ما يحيط بتركته كلها، فهل تجيزون هذا الإقرار وتتصدقون بتركته كلها؟ وإلا فما الفرق بين أمره بأداء الأمانات وأمره بأداء الزكاة ونحوها؟ وأيضا: لو أقر العبد المحجور عليه فى مرضه بعين أنها لفلان هل تجيزون إقراره من غير تصديق المولى؟ لا أظنكم قائلين به فتبين أن معنى الآية إنما هو الأمر بأداء الأمانات مطلقا، وأما أن الأداء متى يصح ومتى هو غير صحيح فلم تتعرض له الآية أصلا وقد تقرر بالدلائل أن تصرف المحجور عليه لا يصح إلا بإذن من له الحجر، فكذلك المريض لما صار محجورا عليه فى الوصية والإقرار ونحوهما لتعلق حق الورثة بماله لا يصح إقراره بشيء لوارثه إلا بتصديق بقية الورثة. وأيضا فمن أين علم أن ذمة المقر للوارث كانت مشغولة حتى إذا لم يقر كان خائنا؟.

فإن قيل: إقراره عند توجهه إلى الآخرة يدل على ذلك: قلنا: وفيه مع ذلك احتمال تخصيصه بذلك بعض الورثة أنه فعل ذلك قصدا لنفعه وفى ذلك ضرر لغيره والضرر مدفوع شرعا، ولئن سلمنا اشتغال ذمة فى نفس الأمر بما أقر به فهذا لا يكون إلا دينا مضمونا فلا يطلق عليه الأمانة، فلا يصح الاستدلال بالآية الكريمة على ذلك مع أن كون الدين فى ذمته مظنون بحسب الظاهر، والضرر لباقى الورثة عند ذلك محقق فكيف يترك العمل بالمحقق ويعمل بالمظنون. كذا فى "عمدة القارى" (٦:٤٨٨) مع زيادات عليه.

قوله: روينا من طريق عبد الرزاق إلخ. قال العبد الضعيف: وفى "المبسوط" السرخسى قال رحمه الله: روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال: إذا أقر الرجل فى مرضه بدين لرجل غير وارث فإنه جائز وإن أحاط ذلك بماله، وإن أقر لوارث فهو باطل اهـ. والظاهر أن القائل هو محمد

٥١٨٩- ومن طريقه نا زيد بن الحباب نا حماد بن سلمة عن قيس بن سعد عن عطاء فيمن أقر لوارث بدين قال: جائز (المحلى ٨:٢٥٥).

فالأول محمول على المريض مرض الموت أقر لوارث، والثانى على الصحيح أو المريض فى مرض الموت يقر له بدين وإلا فابن جريج يقدم على قيس فى عطاء قاله أبو داود كما فى "التهذيب".

٥١٩٠- وفى "الجوهر النقى": قال ابن أبى شيبة: ثنا وكيع عن سفيان عن ابن جريج عن عطاء قال: لا يجوز إقرار المريض وهذا بسند صحيح جليل اهـ.

٥١٩١- عن شريح: إذا أقر فى مرض الموت لوارث بدين لم يجز إلا ببينة وإذا أقر لغير وارث جاز. رواه ابن أبى شيبة وفى إسناده جابر الجعفى وهو ضعيف (فتح البارى). قلت: قد مر غير مرة أنه حسن الحديث مع أن معنى الأثر قد ثبت عن شريح بسند صحيح كما تقدم. وفى كل ذلك دليل لصحة ما رواه نوح بن دراج عن أبان بن تغلب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر مرفوعًا: «لا وصية لوارث ولا إقرار بدين» وقد ذكرنا فى الحاشية أن نوح بن دراج مختلف فيه وثقه ابن نمير وقال أبو زرعة: أرجو أن لا يكون به بأس، وقال ابن عدى: ليس هو بالمكثر، يكتب حديثه كما فى التهذيب، فالحديث حسن ولا أقل من أن يعتضد به.

ابن الحسن الإمام رحمه الله تعالى بل هو المتعين لقول الزيلعى فى "نصب الراية" غريب ذكره محمد فى "الأصل" (٢:٢٢٤) والأثر ليس بغريب من أصله لما عرفت أن عبد الرزاق أخرجه فى "مصنفه" نعم هو غريب بهذا اللفظ الذى ذكره محمد رحمه الله ولا ضير فإن محمد إمام مجتهد وبلاغاته حجة عندنا واحتجاجه بحديث تصحيح له كما مر فى المقدمه.

الجواب عن إيراد صاحب نتائج الأفكار

فإن قيل كما قال صاحب نتائج الأفكار إن كل واحد من الحديث الذى رواه الدار قطنى عن رسول الله ﷺ وأثر الذى روى عن ابن عمر إنما يدل على بطلان إقرار المريض بالدين لوارثه بدون تصديق الورثة ومسألتنا تعم بطلان الإقرار له بالدين وبالعين كما صرحوا به فكان الدليل قاصرا عن إفادة تمام الدعوى. (٧:٣٦٢) قلنا: إذا بطل الإقرار بالدين وليس إلا اعترافا بالوجوب فى الذمة فكيف يصح إقراره بعين هى فى يده لأن أقضى ما يستدل به على الملك اليد، وإذا لم يصح

باب إقرار ا' ارث بوارث

٥١٩٢- أخرج البيهقى من طريق جرير بن عبد الحميد عن منصور عن مجاهد عن يوسف بن الزبير عن عبـ الله بن الزبير رضى الله عنهما قال: كانت لزمعة جارية يطأها (وفى نسخة بخطه: تبطنها)، وكان رجل يتبعها يظن بها، فمات زمعة والجارية

إقرار المريضة فى المهر بالاستيفاء على الصحيح مع أن الأصل براءة الذمة، فكيف يصح فيما فيه الملك مشاهد بيد[1] المقر؟ "رد المحتار" (٤: ٧١٠) فبطلان الإقرار بالعين مستفاد من النص بدلالته كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب، فلا حاجة إلى ما قاله صاحب النتائج اللهم إلا أن يلتزم ذلك بناء على إفادة دليل العقلى الآتى كلية المدعى فتأمل اهـ.

واندحض به قول بعض الأحباب أن قوله ذلك مبنى على كونه المسألة قياسية وإن كان مخالفا لما قال شمس الأئمة أنه خلاف القياس كما يدل عليه قوله: إن قول الواحد من فقهاء الصحابة عندنا مقدم على القياس اهـ فإن الحق ما قاله شمس الأئمة، وأما ما ذكروه من التعليل فهو من تعليل النص لا من تعليل الحكم وشتان بينهما.

الجواب عما يرد على قول الحنفية بتقديم قول الصحابى على القياس

فإن قيل: كيف يصح قول شمس الأئمة أن قول الواحد من فقهاء الصحابة مقدم عندنا على القياس، قد رددتم أحاديث مرفوعة صحيحة من أخبار الآحاد لمخالفتها القياس كحديث المصراة وغيره؟ قلنا: حاشا الحنفية أن يردوا حديثا واحدا ولو مرسلا أو ضعيفا بالقياس، نعم إذا ورد حديث من أخبار الآحاد معارضا لحكم الكتاب أو السنة المشهورة أو لأصل مجمع عليه يقدمون حكم الكتاب والسنة المشهورة والأصل المجمع عليه على خبر الواحد ويحملونه على محمل حسن مراعاة للحدود وتنزيلا للأشياء على منازلها كما لا يخفى على من أمعن النظر فى كتابنا هذا إن شاء الله تعالى.

باب إقرار الوارث بوارث

قوله: أخرج البيهقى إلخ. قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": إن أحد الوارثين إذا أقر بوارث ثالث مشارك لهما فى الميراث لم يثبت النسب بالإجماع. لأن النسب لا يتبعض فلا

---

(١) ولو كانت العين بيد الوارث صح إقراره بها، لأن يد الوارث دليل لملكه فكان إقرار المريض مؤيدا بدليل الظاهر ولم يكن من باب الإيثار صرح بذلك الشامى.

حبلى فولدت غلاماً يشبه الرجل الذى كان يظن بها، فسألت سودة رضى الله عنها رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: أما الميراث فهو له وأما أنت فاحتجبى منه، فإنه ليس لك بأخ. أعله البيهقى بيوسف بن الزبير وأن جريراً قد نسب فى آخر عمره إلى سوء الحفظ، وفى "الجوهر النقى": أخرج النسائى هذا الحديث عن إسحاق بن إبراهيم عن جرير، وهذا سند صحيح، وذكره صاحب الميزان من طريق أبى يعلى ثنا أبو خيثمة ثنا جرير ثم قال: صحيح الإسناد. وكذا قال الحاكم فى "المستدرك"، ويوسف معروف العدالة روى عنه مجاهد وبكر بن عبد الله المزنى وأخرج له الحاكم وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وفى الكاشف للذهبى: هو ثقة. ولعل يوسف هذا اشتبه على البيهقى رحمه الله بآخر يقال له: يوسف بن الزبير يروى عن أبيه عن مسروق هو وأبوه مجهولان اهـ.

يمكن إثباته فى المقر دون المنكر، ولا يمكن إثباته فى حقهما، لأن أحدهما منكر ولم توجد شهادة يثبت بها النسب ولكنه يشارك المقر فى الميراث فى قول أكثر أهل العلم.

وقال الشافعى: لا يشاركه. وحكى ذلك ابن سيرين. وقال إبراهيم: ليس بشىء حتى يقروا جميعا لأنه يثبت نسبه فلا يرث كما لو أقر بنسب معروف النسب. ولنا: أنه أقر بسبب مال لم يحكم ببطلانه فلزمه المال كما لو أقر ببيع أو أقر بدين فأنكر الآخر، وفارق ما إذا أقر بنسب معروف النسب فإنه محكوم ببطلانه. ولأنه يقر بمال يدعيه المقر له ويجوز أن يكون له فوجب الحكم له به كما لو أقر بدين على أبيه أو أقر له بوصية فأنكر سائر الورثة اهـ (٥:٣٢٥).

الجواب عن استدلال من استدل
بقصة وليدة زمعة على مسألة استلحاق الأخ

واستدل بقصة وليدة زمعة على أن الاستلحاق لا يختص بالأب بل للأخ أن يستلحق. وهو قول الشافعية وجماعة بشرط أن يكون الأخ جائزا (كل ميراث لا يشاركه فيه أحدا) أو يوافقه باقى الورثة، وإمكان كونه من المذكور وأن يوافق على ذلك إن كان بالغا عاقلا وأن لا يكون معروف الأب (وتعقب بأن زمعة كان له ورثة غير عبد وأن سودة لم تقر به كما سيأتى). واستدل به على أن الأمة تصير فراشا بالوطأ لأنه لم ينقل أنه كان لزمعة من هذه الأمة ولد آخر قاله الحافظ فى "الفتح" (١٢:٢٩).

وتعقب بما ورد فى حديث ابنة زمعة رضى الله عنها أنها كانت أم ولد له. وجملة الكلام أن

٥١٩٣- وعن ابن الزبير عن النبى ﷺ أنه جعل لابن وليدة زمعة الميراث لأنه ولد على فراش زمعة. رواه النسائى باختصار ورواه الطبرانى فى "الأوسط"، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ٥:١٥).

٥١٩٤- وعن ابنة زمعة قالت: أتيت النبى ﷺ فقلت: إن أبى مات وترك أم ولد له وإنا كنا نظنها برجل وأنها ولدت، فخرج ولدها يشبه الرجل الذى ظنناها به قال: فقال لها: أما أنت فاحتجبى منه، فليس بأخيك وله الميراث. رواه أحمد وتابعيه لم يسم وبقية رجاله ثقات (مجمع الزوائد). قلت: لا يضرنا المجهول فى القرون الفاضلة.

وليدة زمعة كانت أم ولد له توفى عنها وهى حبلى، فلما ولدت بعده ولدا أقر به وارث وهو عبد وأنكرته ابنة زمعة كما يدل عليه قولها، وأنها ولدت فخرج ولدها يشبه الرجل الذى ظنها به، فقال رسول الله ﷺ: «هو لك يا عبد هو أخوك». وقال لابنة زمعة: «أما الميراث فهو له وأما أنت فاحتجبى منه فإنه ليس لك بأخ» وهذا صريح فيما قال أبو حنيفة أن الاستلحاق يختص بالأب وليس للأخ أن يستلحق بأبيه أحدا.

وبذلك اندحض ما قاله الحافظ فى الفتح أن زمعة لم يخلف وارثا غير عبد إلا سودة، فيحتمل أن تكون وكلت أخاها فى ذلك أو ادعت أيضا على تقدير أن يكون زمعة مات مسلما وإن كان مات كافرا فلم يرثه إلا عبد وحده اهـ ملخصا (٢٨:١٢) فقد تبين برواية البيهقى وأحمد أن سودة لم تدعه بل أنكرت كونه لأبيه، واختلاف الملة إنما يؤثر فى حق الميراث ولا يؤثر فى حق النسب، فلو سلمنا أن زمعة مات كافرا لم يلزم منه أن لا يكون لسودة حق نفى ما ولدته أم ولده بعده. فإن قيل: إذا مات الرجل عن أم ولده أو أعتقها فولدت لدون سنتين لزمه عندكم كما فى "الدر" (١٠٤:٢). ومثله فى الهندية.

إذا مات الرجل عن أم ولده فولدت بعده لزمه إلا أن ينفيه الوارث

قلنا: نعم لأن ولد أم الولد لا يحتاج إلى الدعوة لكنه ينتفى بالنفى. قال الشامى عن الرحمتى: فهل يصح نفيه هنا يراجع اهـ. والظاهر أنه يصح لأن الوارث خليفة عن مورثه فيثبت له ما كان ثابتا له من الإقرار والنفى، وهو ظاهر قوله ﷺ لسودة: «احتجبى منه فإنه ليس لك بأخ» وتأويله بأنه ليس لك بأخ شبها لا يجرى على أصلنا فإنا لا نعتبر الشبه فى باب النسب أصلا. فإن قيل: ظاهر قوله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» يفيد إلحاق الولد بفراش زمعة، ومفاده جواز استلحاق الأخ.

٥١٩٥- وعن محمد بن إسحاق قال: ادعى نصر بن الحجاج بن علاط السهمى عبد الله بن رباح مولى خالد بن الوليد فقال خالد بن الوليد: مولاى ولد على فراش مولاى. وقال نصر: أخى أوصانى (أنى) بمنزله. قال: فطالت خصومتهم فدخلوا معه

قلنا: لا دلالة فيه على جواز استلحاقه بل فيه ترجيح دعوى عبد على دعوى سعد لكون الفراش مؤيدا للأول دون الثانى، ولكن فراش أم الولد ليس كفراش المنكوحة فلا يكون حجة إلا على المقر دون النافى، فمن هنا قال ﷺ: «هو لك يا عبد هو أخوك» أى فى الميراث ونحوه وليس هو بأخ لأولاد أبيك كلهم إذا تفوه وقد صرح بذلك ابن الزبير فى رواية الطبرانى أنه ﷺ جعل لابن وليدة زمعة الميراث لأنه ولد على فراش زمعة أى لا لاستلحاق عبد أياه فافهم.

قال الحافظ فى "الفتح": وجرى المزنى على القول بأن الإلحاق يختص بالأب فقال: أجمعوا على أنه لا يقبل إقرار أحد على غيره والذى عندى فى قصة عبد بن زمعة أنه ﷺ أجاب عن المسألة فأعلمهم أن الحكم كذا بشرط أن يدعى صاحب الفراش، لا أنه قبل دعوى سعد عن أخيه عتبة ولا دعوى عبد عن زمعة بل عرفهم أن الحكم فى مثلها يكون كذلك، قال: ولذلك قال: «احتجى منه ياسودة!» قال الحافظ: وتعقب بأن قوله لعبد ابن زمعة: هو أخوك يدفع هذا التاويل اهـ (١٢:٢٩).

قلت: ولكن قوله ﷺ لسودة: «فإنه ليس لك بأخ» يؤيده. فإن أولتموه على أنه أراد ليس لك بأخ شبها حملنا قوله: هو أخوك أى فى الميراث دون النسب وليس أحد التاويلين بأولى من الآخر فإما أن يتساقطا ويترك العمل بهما جميعا أو يجمع بينهما بما قلنا: إنه يكون أخا للمدعى فقط ولا يكون أخا لغيره من أولاد أبيه، وهو الظاهر من السياق ولا معنى لكونه أخا للمدعى إلا مشاركته فى الميراث، وهذا هو قول أبى حنيفة وأكثر أهل العلم كما مر فى كلام الموفق.

قال صاحب "الجوهر النقى": ثم إنه باعتراف أحد الوارثين لا يثبت النسب فى حق الميت بالاتفاق ولم تقر به سودة (بل قد نفته كما تقدم) بل قد علق الحكم بإقرار عبد، فعلم أنه ﷺ أثبت النسب فى حقه بإقراره لا فى حق أبيه، ولو ثبت النسب فى حق أبيه كان أمره بالاحتجاب قطعا للرحم، ويؤيده قوله فى هذه الرواية: فإنه ليس لك بأخ اه ـ. قلت: وما أورده عليه بعض الأحباب رددناه كله عليه فيما تقدم من قريب فتذكر.

قوله: عن محمد بن إسحاق إلخ. قلت: إنما ذكرته كيلا يحتج أحد ممن لا خبرة له بالحديث والفقه ولا إلمام له بالعلم بقصة استلحاق معاوية زيادا بأبى سفيان على جواز استلحاق الأخ، فإن الأمة أنكرت ذلك من معاوية ولم يرض به أحد من أئمة الفقه والحديث. قال السيوطى فى تاريخ

على معاوية وفهر تحت رأسه فادعيا فقال معاوية: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الولد

الخلفاء: وفيها أى فى عام الجماعة استلحق معاوية زياد بن أبيه: وهى أول قضية غير فيها حكم النبى ﷺ اهـ (ص: ٧٥).

قلت: ولكن أثر ابن إسحاق هذا يدل على رجوع معاوية من قضائه إلي قضاء رسول الله ﷺ صريحا وهو وإن كان منقطعا فإحسان الظن بالصحابى وجب على كل حال لا سيما إذا كان له وجه منقول ولو مرسلا أو منقطعا فافهم. فإن قيل: هذا الأثر لا يفيد حسن الظن به فإنه لولاه لحملنا فعله على أنه فعل ذلك لعدم علمه بقضاء رسول الله ﷺ فى مثله، وأما هذا الأثر فإنه يدل على أنه معاوية رضى الله عنه تعمد تغيير حكم النبى ﷺ بعد ما علمه وسمعه. قلت: لا يصح القول بأن معاوية لم يكن يعلم قضاء النبى ﷺ فى مثل ذلك لكون هذا الحكم متواترا قد جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة. قاله المناوى كما فى العزيزى (٣: ٤١٩).

عذر معاوية رضى الله عنه فى استلحاقه زيادا
ثم رجوعه من قضائه إلى قضاء رسول الله ﷺ

وثبت إنكار الصحابة على معاوية استلحاقه زيادا كما ذكره أصحاب السير قاطبة، وأما أنه تعمد تغيير حكم النبى ﷺ بعد ما علمه فحاشاه من ذلك بل الظاهر أنه حمل قول النبى ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» على ما إذا ادعاه صاحب الفراش كما ادعا عبد بن زمعة ابن وليدة أبيه فى مورد الحديث، وأما إذا لم يدعه وأقر آخر بأنه ابنه فكان عند معاوية إلحاقه بالمقر لا سيما إذا ثبت أنه أقر به فى الجاهلية قبل الإسلام، وزياد ابن أبيه كانت أمه مولاة صفية بنت عبيد بنت أسد الثقفى، وكانت من البغايا بالطائف، ولد زياد على فراش عبيد مولى ثقيف. وكان عبدا فاشتراه زياد بألف درهم وأعتقه، وكان يقال له قبل استلحاق معاوية إياه: زياد بن أبيه، كما رواه محمد بن عثمان بن أبى شيبة فى تاريخه بإسناد صحيح عن ابن سيرين.

وفيه دلالة على أن صاحب الفراش لم يكن ادعاه ولا أقر به، وقد تقدم عمل أهل الجاهلية فى أولاد البغايا وإلحاقهم بمن ادعاهم بقول القافة مرة وبقول البغايا أخرى. ويقول المستلحق تارة وقد أقرهم الإسلام على ذلك ولم ينف أحدا عمن ألحقه أهل الجاهلية به قبل الإسلام، وأبطل ذلك فيما يستقبل به من الأمور وشهد عند معاوية زياد بن أسماء الحرمازى ومالك بن ربيعة السلولى والمنذر بن الزبير فيما ذكر المدائنى بأسانيده، وزاد فى الشهود جويرية بنت أبى سفيان والمستورد

للفراش وللعاهر الحجر» قال نصر: فأين قضاءك هذا يا معاوية فى زياد؟ فقال معاوية:

ابن قدامة الباهلى وابن أبى نصر الثقفى وزيد بن نفيل الأزدى وشعبة بن العلقم المازنى ورجل من حى عمر بن شيبان ورجل من بنى المصطلق شهدوا كلهم على أبى سفيان أن زيادا ابنه، إلا ابن المنذر فشهد أنه سمع عليا يقول: أشهد أن أبا سفيان قال ذلك (أى فى الجاهلية قبل إسلامه) فخطب معاوية فاستلحقه. "الإصابة" (٤٣:٣) فتكلم زياد فقال: إن كان ما شهد الشهود به حقا فالحمد لله وإن يكن باطلا فقد جعلتهم بينى وبين الله اهـ. فكان استلحاق معاوية إياه بناء على ما ثبت عنده عن أبيه أنه ألحقه به فى الجاهلية وأن الإسلام أقرهم على ما سلف منهم ثم رجع عن ذلك إلى الحق، وتبين له خطأ اجتهاده فى ذلك وعلم أنه لم يكن له إلحاق من لم يشتهر نسبته إلى أبى سفيان ولا إقراره به فى الجاهلية بشهادة قامت عنده بذلك فى الإسلام وعرف أن الولد للفراش ولو لم يدعه صاحب الفراش بشرط أن لا ينفيه ولا يجوز إلحاقه بالعاهر أبدا فقال: قضاء رسول الله ﷺ خير من قضاء معاوية فافهم. والله تعالى أعلم.

فروع فى الإقرار مجمع عليها

١- إذا قال: لفلان على شيء أو كذا صح إقراره ولزمه تفسيره وهذا لا خلاف فيه، ويفارق الدعوى حيث لا تصح مجهولة لكون الدعوى له والإقرار عليه فلزمه ما عليه مع الجهالة دون ما له، ولأن المدعى إذا لم يصحح دعواه فله داع إلى تحريرها والمقر لا ادعى إلى التحرير ولا يؤمن رجوعه عن إقراره فيضيع حق المقر له فألزمناه إياه مع الجهالة، فإن امتنع من تفسيره حبس حتى يفسر. "المغنى" (٣١٣:٥) قلت: وفى الحبس خلاف كما ذكره.

٢- استثناء بعض ما دخل فى المستثنى منه جائز بغير خلاف علمناه فإن ذلك فى كلام العرب، وقد جاء فى الكتاب والسنة فإذا أقر بشيء واستثنى منه كان مقرا بالباقى بعد الاستثناء أيضا (٢٨٠:٥) ولا يصح استثناء الكل بغير خلاف لأن الاستثناء رفع بعض ما تناوله اللفظ، واستثناء الكل رفع الكلام فلو صح صار الكلام كله لغوا غير مفيد أيضا (٢٨٢:٥).

٣- لا يصح الاستثناء فى الإقرار من غير الجنس، وبهذا قال زفر ومحمد بن الحسن، وقال أبو حنيفة: إن استثنى مكيلا أو موزونا (عينا من ورق أو ورقا من عين) جاز، وإن استثنى عبدا أو ثوبا من مكيل أو موزون لم يجز. وقال مالك والشافعي: يصح الاستثناء من غير الجنس مطلقا. وقال: لا يصح مطلقا إلا أن يستثنى عينا من ورق أو ورقا من عين أيضا

قضاء رسول الله ﷺ خير من قضاء معاوية الحديث، رواه أبو يعلى وإسناده منقطع، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ٥: ١٤).

(٥: ٢٧٧).

٤- لا يصح استثناء ما زاد على النصف عند أحمد وقال مالك وأبو حنيفة والشافعي: يصح ما لم يستثن الكل (٥: ٢٧٧).

٥- لا يصح الاستثناء إلا أن يكون متصلا بالكلام، فإن سكت سكوتا يمكنه الكلام فيه أو فصل بين المستثنى والمستثنى منه بكلام لم يصح لأنه إذا سكت أو عدل عن إقراره إلى شيء آخر استقر حكم ما أقر به فلم يرتفع، بخلاف ما إذا كان في كلامه فإنه لا يثبت حكمه وينتظر ما يتم به كلامه ويتعلق به حكم الاستثناء والشرط والعطف والبدل نحوه. (أيضا) (٥: ٢٨٢) ولم يذكر فيه خلافا.

٦- لا يقبل رجوع المقر عن إقراره في حقوق الآدميين وحقوق الله تعالى التي لا تدرأ بالشبهات. ولا نعلم في هذا خلافا. (أيضا) (٥: ٢٨٨).

وإن قال: له علي تسعة وتسعون درهما فالجميع دراهم لا أعلم فيه خلافا، وإن قال: مأة وخمسون درهما فكذلك، (٥: ٣٠٦) وإذا قال: له عندي عشرة دراهم ثم قال: وديعة. كان القول قوله لا نعلم فيه اختلافا بين أهل العلم سواء فسره بكلام متصل أو منفصل. لأنه فسر لفظه بما يقتضيه فقبل، ولو قال: له علي ألف ثم قال: وديعة لم يقبل قوله. وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي. وقيل عن الشافعي يقبل قوله: إنها وديعة. لأنه يجوز أن يستعمل على بمعنى عندي.

ولنا أن على للإيجاب، وذلك يقتضي كونها في ذمته والوديعة ليست في ذمته ولا هي عليه، وإنما هي عنده، وما ذكروه مجاز والإقرار يؤخذ فيه بظاهر اللفظ بدليل أنه لو قال: له علي دراهم لزمه ثلاثة دراهم. وإن جاز التعبير بلفظ الجمع عن اثنين وعن واحد اهـ. (٥: ٣٠٨ و ٣٠٩).

٧- وإن أقر جميع الورثة بنسب من يشاركهم في الميراث ثبت نسبه سواء كان الورثة واحدا أو جماعة ذكرا أو أنثى. وبهذا قال الشافعي وأبو يوسف وحكاه عن أبي حنيفة لأن الوارث يقوم مقام الميت في ميراثه وديونه، والديون التي عليه وبيناته ودعاويه وكذلك في النسب. والمشهور عن أبي حنيفة أنه لا يثبت إلا بإقرار رجلين أو رجل وامرأتين.

وقال مالك: لا يثبت إلا بإقرار اثنين اهـ (٥: ٣٢٦) ثم إن كان المقر به يرث شارك المقر في

. . . .

الميراث، وإن كان غير وارث لوجود أحد الموانع فيه ثبت نسبه ولم يرث سواء كان المقر مسلما أو كافرا (٥:٣٢٨) ولم يذكر فيه خلافا.

نظير مسألة شرقية تزوجت غربيا فيلحقه ولدها عند الحنابلة وغيرهم

٨- ولو قدمت امرأة من بلد الروم معها طفل فأقربه رجل لحقه لوجود الإمكان وعدم المنازع، لأنه يحتمل أن يكون دخل أرضهم أو دخلت هى دار الإسلام ووطئها (بسبب أو شبهة) والنسب يحتاط لإثباته ولهذا لو ولدت امرأة رجل وهو غائب عنها بعد عشرين سنة من غيبته لحقه، وإن لم يعرف له قدوم إليها ولا عرف لها خروج من بلدها اهـ (٥:٣٢٥). ولم يذكر فيه خلافا، فالعجب ممن يطعن الحنفية فى مسألة شرقية تزوجت غربيا كما مر.

إن الوارث إذا أقر بدين على مورثه قبل إقراره بلا خلاف نعلمه، ويتعلق ذلك بتركته فإن لم يخلف تركة لم يلزم الوارث بشيء، لأنه لا يلزمه أداء دينه إذا كان حيا مفلسا فكذلك إذا كان ميتا، وإن خلف تركة تعلق الدين بها، فإن أحب الوارث تسليمها فى الدين لم يلزمه إلا ذلك، وإن أحب استخلاصها وإيفاء الدين فله ذلك، ويلزمه أقل الأمرين، فإن كان الوارث واحدا فالحكم ما ذكرنا، وإن كانا اثنين أو أكثر وثبت الدين بإقرار الميت أو ببينة أو إقرار جميع الورثة فكذلك، وإن أقر أحدهم لزمه من الدين بقدر ميراثه والخيرة إليه فى نصيبه فى الدين أو استخلاصه اه ـ ملخصا (٥:٢٣٨). وإن أقر المريض لامرأته بمهر مثلها أو دونه صح فى قولهم جميعا لا نعلم فيه مخالفا إلا للشعبى قال: لا يجوز إقراره لها لأنه إقرار لوارث.

ولنا: أنه إقرار بما تحقق سببه وعلم وجوده ولم تعلم البراءة منه، فأشبه ما لو كان عليه دين ببينة فأقر بأنه لم يوفه وكذلك إن اشترى من وارثه شيئا فأقر له بثمن مثله (والشراء معروف صح) لأن القول قول المقر له فى أنه لم يقبض ثمنه، وإن أقر لامرأته بدين سوى الصداق لم يقبل اهـ (٥:٣٤٤).

تم الجزء الخامس عشر من إعلاء السنن فالحمد لله

ويليه الجزء السادس عشر

وأوله: كتاب الصلح باب جواز الصلح.

* * *

فهرس مباحث الجزء الخامس عشر من إعلاء السنن

الموضوع | الصفحة

* * * * *

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوي رحمه الله

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء السادس عشر

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گارڈن ایسٹ، کراتشی ٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٥ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشي

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D/٤٣٧ گارڈن ایسٹ کراتشي ٥ باکستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصلح

باب جواز الصلح

٥١٩٦- قال الدارقطني: ثنا أبو عبد الله الفارسي من أصله نا عبد الله بن الحسين المصيصي نا عفان نا حماد بن زيد عن ثابت عن أبي رافع عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «الصلح جائز من المسلمين»، كذا في أصله، انتهى (الدارقطني ص٣٠٠)، ورجاله ثقات.

باب جواز الصلح

قوله: «الصلح جائز» أقول: هذا القدر من الإجمال متفق عليه، واختلفوا في بعض تفاصيله، فقال الشافعي: لا يجوز الصلح على الإنكار، واحتج بما ورد في بعض طرق الحديث المذكور: «إلا صلحا أحل حراما أو حراما حلالا».

والجواب عنه: أن ليس في الصلح على الإنكار تحليل الحرام، ولا تحريم الحلال، إذ المراد من الحلال والحرام ما هو معلوم الحل والحرمة، وليس المال الذي يعطيه المنكر على وجه الصلح معلوم الحرمة، إذ يحتمل أن يكون كاذبا في إنكاره، فلا يحكم عليه بأنه صلح حلل حراما، وبأنه غير جائز. ولو سلم أنه صادق فيجوز أن يعطي المال لافتداء اليمين، وهو جائز، نعم! لا يجوز في هذه الصورة الأخذ للمدعي إلا أنه حكم الديانة لا القضاء، وكلامنا في القضاء لا الديانة، فتدبر.

تحقيق معنى الصلح وتقسيمه:

قال العبد الضعيف: الصلح معاقدة يتوصل بها إلى إصلاح بين المختلفين، ويتنوع أنواعا صلح بين المسلمين وأهل الحرب وصلح بين أهل العدل وأهل البغي وصلح بين الزوجين إذا خيف الشقاق بينهما قال الله تعالى: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾ وقال: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾، وقال: ﴿وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير﴾، وصلح بين المختلفين في الأموال، وهو

٥١٩٧- وأخرجه أيضًا من طريق كثير بن زيد عن الوليد بن رباح عن أبى هريرة، أن النبى ﷺ قال: «المسلمون على شروطهم، والصلح جائز من المسلمين». وأخرجه أيضًا أبو داود بهذه الطريق، وسكت عليه. وأخرجه أيضًا أحمد من طريق سليمان بن بلال عن العلاء عن أبيه عن أبى هريرة، كما فى "النيل" (٥:١٢٦)، وله شواهد من حديث عمرو بن عوف، أخرجه الترمذى، وغيره من طريق كثير بن عبد الله

جائز بالسنة، قال النبى ﷺ: «الصلح بين المسلمين جائز إلا صلحا حرم حلالا أو أحل حراما». رواه الترمذى، وقال: حديث حسن صحيح، ولا يضر ما تعقب به، فإن البخارى حسن حديث كثير بن عبد الله هذا فى الساعة التى ترجى يوم الجمعة، كما فى "التهذيب" (٨:٤٢٢).

تحقيق حديث الصلح جائز بين المسلمين والجواب عن جرح ابن حزم فى راويه:

وأيضا فالحديث رواه أبو داود من طريق كثير بن زيد عن الوليد بن رباح عن أبى هريرة، وهما اثنان اشتركا فى الاسم وسياق المتن، واختلفا فى النسب والسند، ولكن ابن حزم ظنهما واحدا، فقال: كثير بن عبد الله، وهو كثير بن زيد ساقط متفق على إطراحه، وأن الرواية لا تحل عنه، ورده عليه الخطيب ففرق بينهما، وقال: كثير بن زيد لم يوصف بشىء مما قال (التهذيب ٨:٤١٥)، بل وثقه ابن معين، فقال: ليس به بأس، وقال مرة: صالح، وقال ابن عمار الموصلى: ثقة، وقال أبو زرعة: صدوق فيه لين، وقال أبو حاتم: صالح ليس بالقوى يكتب حديثه، وقال ابن عدى: لم أر به بأسا، وأرجو أنه لا بأس به، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، كما فى "التهذيب" أيضا: وروى عن عمر فى كتابه إلى أبى موسى الأشعرى رضى الله عنهما مثل ذلك. وقد تقدم أنه كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول.

وهذا الباب للصلح بين المتخاصمين فى الأموال، وهو نوعان: صلح على إقرار، وصلح على إنكار، ولم يسلم الخرقى الصلح إلا فى الإنكار خاصة، وقال: من اعترف بحق فصالح على بعضه لم يكن ذلك صلحا، لأنه مضم للحق، لأنه صالح عن بعض ماله ببعض، وهذا باطل، سواء كان بلفظ الصلح أو بلفظ الإبراء، أو بلفظ الهبة المقرون بشرط، مثل أن يقول: أبرأتك عن خمس مائة، أو وهبت لك خمس مائة بشرط أن تعطينى ما بقى، ولم لم يشترط إلا أنه لم يعط بعض حقه إلا بإسقاط بعضه، فهو حرام أيضا، لأنه هضمه حقه.

قال ابن أبى إسحاق: الصلح على الإقرار هضم للحق، فمتى ألزم المقر له ترك بعض حقه

ابن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده، وصححه. ونوقش تصحيحه بأن فيه كثير بن عبد الله، وقد رمى بالكذب.

فتركه عن غير طيب نفس منه، لم يطب الأخذ، وإن تطوع المقر له بإسقاط بعض حقه بطيب من نفسه جاز، غير أن ذلك ليس بصلح، فإذا اعترف بشيء وقضاه من جنسه فهو وفاء، وإن قضاه من غير جنسه فهي معاوضة، وإن أبرأه من بعض اختيارا منه فهو إبراء، وإن وهب له بعض العين بطيب نفس فهي هبة، فلا يسمى ذلك صلحا.

ولأجل ذلك قال الخرقي: والصلح الذي يجوز هو الصلح على الإنكار، بإن يكون للمدعى حق لا يعلمه المدعى عليه، فيصطلحان على بعضه فإن كان يعلم ما عليه فجحده فالصلح باطل. قال ابن أبي موسى: وسماه أي الصلح على الإقرار القاضي وأصحابه صلحا، وهو قول الشافعي، والخلاف في التسمية، أما المعنى فمتفق عليه، وهو فعل ما عدا وفاء الحق وإسقاطه على وجه يصح، كذا في "المغني" (٩:٥ و ١٠).

الصلح على الإنكار صحيح، وإقامة الحجة على ذلك:

وبالجملة إن الصلح على الإنكار صحيح، وبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد، وقال الشافعي: لا يصح. وهو قول ابن أبي ليلى، ولكنهما جوزا الصلح على السكوت الذي لا إقرار معه، ولا إنكار، وجوزه الشافعي على إسقاط اليمين، وأن يقر إنسان عن غيره ويصالح عنه بغير أمره.

وقال أبو سليمان بجواز الصلح على إسقاط اليمين، وقال مالك وأبو حنيفة: الصلح على الإنكار وعلى السكوت الذي لا إقرار معه ولا إنكار جائز، وقال ابن حزم: لا يصح الصلح البتة على الإنكار، ولا على السكوت، ولا على إسقاط يمين قد وجبت، ولا على أن يصالح مقر على غيره وهو منكر، وإنما يجوز الصلح مع الإقرار بالحق فقط (المحلى ٨: ١٦٠).

واحتجوا بأنه عاوض على ما لم يثبت له فلم تصح المعاوضة. كما لو باع مال غيره، ولأنه عقد معاوضة خلا عن العوض في أحد جانبيه فبطل، كالصلح على حد القذف، ولنا عموم قوله عليه السلام: «الصلح بين المسلمين جائز». فيدخل هذا في عمومه ولأن الصلح يجب أن يكون معاوضة، وإنما هو عقد يتوصل به إلى إصلاح بين المتخاصمين، سواء كان معاوضة أو لا، بل الأصل في الصلح أن لا يكون معاوضة، كما مر في كلام الخرقي لأن عقد المعاوضة يسمى بيعا، أو إجارة، والصلح غيرهما، لدلالة افتراق اللفظ على افتراق المعنى.

ومن حديث أنس وعائشة عند الدارقطني (ص٣٠٠)، وفى إسنادهما عبد العزيز ابن عبد الرحمن، ضعفه أحمد والنسائي وابن حبان، وقال ابن حجر: "إسنادهما واهٍ".

فإن قالوا: فقد قال ﷺ: «إلا صلحا أحل حراما» وهذا داخل فيه، لأنه لم يكن له أن يأخذ من مال المدعى عليه، فحل بالصلح.

قلنا: لا نسلم دخوله فيه ولا يصح حمل الحديث على ما ذكروه لوجهين: أحدهما: أن هذا يوجد فى الصلح على الإقرار بمعنى البيع أيضا، فإنه يحل لكل واحد منهما، ما كان محرما عليه قبله، وكذلك الصلح بمعنى الهبة فإنه يحل للموهوب له ما كان حراما عليه، والصلح بمعنى الإسقاط لأنه يحل له ترك أداء ما كان واجبا عليه.

والثانى: أنه لو حل به المحرم لكان الصلح صحيحا. فإن هذا هو شأن العقود الشرعية الصحيحة. ألا ترى أن البيع يحل للبائع والمشترى ما كان حراما عليهما قبله، والنكاح الصحيح يحل للزوجين من التمتع ما كان حراما عليهما.

إنما معنى الحديث ما يتوصل به إلى تناول المحرم مع بقاءه على تحريمه. كما لو صالحه على استرقاق حر، أو إحلال بضع محرم، أو صالحه بخمر أو خنزير، وليس ما نحن فيه كذلك. على أنهم لا يقولون بهذا، فإنهم يبيحون لمن له حق يجحده غريمه أن يأخذ من ماله بقدره، أو دونه. كما مر فى باب مسألة الظفر. فإذا حل له ذلك من غير اختياره ولا علمه فلأن يحل برضاه وبذله بالصلح أولى. وكذلك إلى حل مع اعتراف الغريم، فلأن يحل مع جحده وعجزه عن الوصول إلى حقه إلا بذلك أولى. ولأن المدعى ههنا يأخذ عوض حقه الثابت له، والمدعى عليه يدفعه لدفع الشر عنه، وقطع الخصومة، ولم يرد الشرح بتحريم ذلك فى موضع. ومن ادعى فعليه البيان. ولأنه صلح يصح مع الأجنبى فصح مع الخصم كالصلح مع الإقرار. بيانه أنه إذا صح مع الأجنبى مع غناه عنه فلأن يصح مع الخصم مع حاجته إليه أولى.

وقولهم: إنه معاوضة، قلنا: فى حقهما أم فى حق أحدهما؟ الأول ممنوع، والثانى مسلم. وهذا لأن المدعى يأخذ عوض حقه من المنكر لعلمه بثبوت حقه عنده فهو معاوضة فى حقه. والمنكر يعتقد أنه يدفع المال لدفع الخصومة واليمين عنه، ويخلصه من شر المدعى، فهو إبراء فى حقه. وغير ممتنع ثبوت المعاوضة فى حق المتعاقدين دون الآخر. كما لو اشترى عبدا شهد بحريته، فإنه يصح. أو اشترى مسلما أسيرا فى دار الحرب ممن أسره واسترقه، ويكون معاوضة فى حق البائع، واستنقاذا له من الرق فى حق المشترى، كذا ههنا.

(النيل ٥:١٢٦)، ومن حديث عمر موقوفا، أخرجه الدارقطني في كتاب الأقضية (ص,٥١٢). ومن حديث عطاء مرسلا، أخرجه ابن أبي شيبة (نيل الأوطار ٥:١٢٦).

إذا ثبت هذا فلا يصح هذا الصلح في الباطن، إلا أن يكون المدعي معتقدا أن ما ادعاه حق. والمدعى عليه يعتقد أنه لا حق عليه، فيدفع إلى المدعي شيئا، افتداء ليمينه، وقطعا للخصومة، وصيانة لنفسه عن التبذل وحضور مجلس الحاكم، فإن ذوي النفوس العالية الشريفة، وأصحاب المرؤة يصعب عليهم ذلك، ويرون دفع ضررها عنهم من أعظم المصالح، والشرع لا يمنعهم من وقاية أنفسهم وصيانتها، ودفع الشر عنهم ببذل أموالهم، كما مر في باب افتداء اليمين بمال. والمدعي يأخذ ذلك عوضا عن حقه الثابت له فلا يمنعه الشرع من ذلك أيضا، سواء كان الماخوذ من جنس حقه، أو من غير جنسه بقدر حقه، أو دونه، فإن أخذ من جنس حقه بقدره فهو مستوف له، وإن أخذ دونه فقد استوفى بعضه وترك بعضه، وإن أخذ من غير جنس حقه فقد أخذ عوضه، ولا يجوز أن يأخذ من جنس حقه أكثر مما ادعاه. لأن الزائد لا مقابل له، فيكون ربا، والآخذ ظالما بأخذه. وإن أخذ من غير جنسه جاز، ويكون بيعا في حق المدعي لاعتقاده أخذه عوضا، فيلزمه حكم إقراره من الشفعة ونحوها، ويكون في حق المنكر بمنزلة الإبراء، لأنه دفع المال افتداء ليمينه ودفعا للضرر عنه، لا عوضا عن حق يعتقده.

فأما إن كان أحدهما كاذبا، مثل أن يدعي المدعي شيئا يعلم أنه ليس له، أو ينكر المنكر حقا يعلم أنه عليه، فالصلح باطل في الباطن، لأن المدعي إذا كان كاذبا فما يأخذه أكل مال بالباطل. أخذه بشره وظلمه وبدعواه الباطلة، لا عوضا عن حق له، فيكون حراما عليه كمن خوف رجلا بالقتل حتى أخذ ماله. وإن كان صادقا، والمدعى عليه يعلم صدقه وثبوت حقه، فجحده لينتقص حقه أو يرضيه عنه بشيء، فهو هضم للحق، وأكل مال بالباطل، فيكون حراما. والصلح باطل. ولا يحل له مال المدعي بذلك، وأما الظاهر لنا فهو الصحة، لأننا لا نعلم باطن الحال، وإنما يبنى الأمر على الظاهر، والظاهر من المسلم السلامة، قاله الموفق في "المغني" (٥:١٢). وهو قولنا معشر الحنفية سواء.

الرد على ابن حزم في إبطاله الصلح على الإنكار مطلقا:

وبهذا ظهر بطلان احتجاج ابن حزم على إبطال الصلح بالإنكار مطلقا، بقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾. فقد عرفت أنه إنما يكون أكل مال بالباطل إذا ادعى المدعي شيئا يعلم أنه ليس له، أو يجحد المنكر حقا يعلم أنه عليه، فيكون الصلح باطلا في الباطن، وأما إذا

وقال فى "النيل": لا يخفى أن الأحاديث المذكورة، والطرق يشهد بعضها لبعض، فأقل أحوالها أن يكون المتن الذى اجتمعت عليه حسنا (١٢٦:٥).

ادعى المدعى شيئا يعتقد أنه له، وأنكره المدعى عليه لكونه لا يعلمه، فكيف يكون الصلح باطلا؟ وكيف يكون ذلك من أكل المال بالباطل؟ وبهذا اندحض قول ابن حزم: إن الصلح على الإنكار أو السكوت لا يخلو ضرورة من أحد وجهين: إما أن يكون الطالب طالب الحق، والمطلوب مانع حق، أو مما طلا لحق. أو يكون الطالب طالب باطل اهـ. قلنا: فاتك قسم ثالث. وهو أن يكون الباطل طالب حق، والمطلوب ناسيا لحقه، فلا يكون مانع حق ولا مماطلا له، وإذا كان الظاهر من المسلم السلامة، نحمل الصلح مع الإنكار على ذلك، ونكل الباطن إلى الله. ولعمرى! إننا يطول عجبنا كيف خفى هذا الذى هو أظهر من الشمس على من أنكر الصلح بغير إقرار.

من العجائب احتجاج ابن حزم بقصة العسيف على إبطال الصلح:

ومن العجائب احتجاجه بقصة العسيف، الذى زنى بامرأة من كان عسيفا عليه، فقالوا لأبيه: على ابنك الرجم، ففداه منه بمائة من الغنم، ووليدة. (وفى رواية أبى بكر الحنفى: فقال لى بالإفراد. وكذا عند أبى عوانة من رواية ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب. فإن ثبتت فالضمير فى قوله: «فافتديت منه» لخصمه. وكأنهم ظنوا أن ذلك حق له يستحقه، وله أن يعفو عنه على مال يأخذه. وهذا ظن باطل. كذا فى "فتح البارى" (١٢٣:١٢). فقال رسول الله ﷺ: «أما الوليدة والغنم فرد عليك وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام» الحديث. قال ابن حزم: فأبطل رسول الله ﷺ هذا الصلح وفسخه اهـ (١٦١:٨).

قلت: ومن الذى يقول بجواز مثل هذا الصلح من خصومك؟ فقد اتفقوا على بطلان المصالحة عن الحدود، سواء كانت مع إقرار المدعى عليه، أو إنكاره. وأين فيه إبطال صلح المتخاصمين فى الأموال مع إنكار المدعى عليه؟ أفبمثل هذا تجارى العلماء وتعارض الأئمة الفقهاء؟ فانظروا معاشر من أنكر تقليد الأئمة من السلف إلى رئيسكم إمام أهل الظاهر، ودرجته فى فهم الحديث وفقهه، فما ظنكم بغيره من علمائكم الذين هم فى الحقيقة مقلدون لابن حزم وتبع له فيما ينبحون على منواله.

وأما قوله: إن قوله تعالى: ﴿والصلح خير وأوفوا بالعقود﴾ ليسا على عمومهما بإجماع المخالفين لنا. وأن الله تعالى لم يرد قط كل صلح، ولا كل عقد. وإن امرأ لو صالح على إباحة فرجه،

. . . .

أو فرج امرأته، أو على خنزير، أو على خمر، أو على ترك صلاة، أو على إرقاق حر، لكان هذا صلحا باطلا لا يحل، وعقدا فاسدا مردودا اهـ. ففيه أن قوله تعالى ذلك إنما يعم كل ما يحتمل الخيرية بدليل قوله: خير، وما يصلح محلا، فعقد من أهل الإسلام بدليل الخطاب، وأما ما لا يحتمل الخيرية ولا يصلح محلا للعقد من المسلمين، فلا يعمه أصلا. وقد صح عنه ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا حرم حلالا، أو حلل حراما». وقد أجبنا عن جرحك فيه، وهو يعم الصلح على الإقرار، وعلى الإنكار، والسكوت سواء.

وأما قوله: إن الصلح على ترك اليمين لا تخلو تلك اليمين التي يطلب بها المنكر من أن تكون صادقة إن حلف بها، أو تكون كاذبة إن حلف بها، ولا سبيل إلى ثالث. قلت: بل فيه سبيل إلى ثالث ورابع كما سنبينه. فإن كان المطلوب كاذبا إن حلف، فقد قدمنا أنه آكل مال خصمه بالباطل، والظلم، والكذب قلت: نعم، هو كذلك عندنا في الباطن. وإن كان المطلوب صادقا إن حلف فحرام على الطالب أن يأخذ منه فلسا فما فوقه بالباطل اهـ. قلنا: نعم! إذا كان المدعي يعلم كذبه وصدقه خصمه، ويحتمل أن يكون المطلوب صادقا في زعمه إن حلف، وكاذبا عند المدعي، فكيف يحرم على الطالب أن يأخذ منه حقه؟ ويحتمل أن لا يكون المطلوب صادقا في زعمه إن حلف، ولا كاذبا، بل يكون مترددا، والطالب يعتقد أن له عليه حقا، فكيف يكون الطالب آكلا ماله بالباطل والمطلوب آثما في تركه اليمين للتردد، وافتداءه منه بما بذله من المال؟ والعجب ممن يتوحش من تقاسيم أبي حنيفة ومنشأها الجمع بين مختلف الأحاديث، كيف يفرح بهذه التقاسيم المخترعة التي لا يخفى فسادها على من له أدنى مسكة بالعلم وإلمام بالعقل، فاظروا معاشر من أنكر تقليد الأئمة الفقهاء! اجتهاد رئيسكم من علماء أهل الظاهر ودرجته في الفهم والعقل.

الجواب عن احتجاجه بأثر شريح:

وأما ما رواه من طريق حماد بن زيد عن أيوب السختياني عن محمد بن سيرين، فقال: كان لرجل على رجل حق فصالحه عنه، ثم رجع فيه، فخاصمه إلى شريح فقال له شريح: شاهدان ذوا عدل أنه تركه، ولو شاء أديته إليه. فأين فيه إبطال الصلح على الإنكار؟ فيحتمل أن يكون المدعي كان قد ادعى الصلح على الإقرار، فقال له شريح: شاهدان ذوا عدل أنه تركه إلخ. وكذا لا حجة له فيما رواه من طريق ابن أبي شيبة نا ابن أبي زائدة عن اسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي عن شريح، قال: أيما امرأة صولحت عن ثمنها ولم يبين لها ما ترك زوجها فتلك الريبة كلها. فأين فيه

٥١٩٨- روينا من طرق كثيرة، منها: عن سفيان بن عيينة ووكيع وهشيم وابن أبى زائدة كلهم عن إسماعيل بن أبى خالد عن الشعبى، قال: أتى على بن أبى طالب فى شيء، فقال: إنه لجور، ولولا أنه صلح لرددته (المحلى ٨: ١٦٢) وسنده صحيح، والشعبى قد رأى على بن أبى طالب. وأخرج البخارى فى الرجم عنه عن على حين رجم المرأة قال: "رجمتها بسنة النبى ﷺ". وذكر الخطيب: أن الشعبى سمع من على رضى الله عنه، وقد روى عنه عدة أحاديث. قاله المنذرى فى "مختصره". وقد نفى بعضهم سماعه من على، والمثبت مقدم على النافى. وقد مر غير مرة أن مراسيل الشعبى صحاح.

إبطال هذا الصلح؟ وغاية ما فيه أنه ريبة. وأما إن الريبة تبطل الصلح، فالأثر ساكت عنه، وقد اعترفت بصحة البيع مع التصرية، وهى غش وغرور. فمن أين لك أن تبطل الصلح مع الريبة؟ ومن ادعى فعليه البيان.

قوله: روينا من طرق كثيرة إلخ. قال العبد الضعيف: ومعنى الحديث أن المدعى كان يدعى على خصمه حقا وهو ينكره، ولم يكن للمدعى بينة، فصالحه المدعى عليه بشيء من المال، فقال على: إنه لجور. أى لم يكن للمدعى فى القضاء أن يأخذ من خصمه شيئا ولا بينة له، ولو لا أنهما تصالحا، وزال الجور بالصلح لرددته.

تخطئة ابن حزم فى معنى قول على فى الصلح:

ولم يتنبه ابن حزم لهذا المعنى فرد الحديث، لكونه غير معقول المعنى عنده، فقال: هو خبر سوء يعيذ الله عليا فى سابقته وفضله وإمامته من أن ينفذ الجور، وهو يقر أنه جور، ويا سبحان الله! هل يجوز لمسلم أن ينفذ الجور؟ (٨: ١٦٤).

قلت: كلا ! ولكنه إنما أنفذه لزوال الجور بالصلح وبرضا المتخاصمين. ومن عرف معنى الجور والصلح علم أنهما لا يجتمعان فى شيء أبدا، لكون الجور أخذ ملك الرجل من غير رضاه، وانعقاد الصلح بتراضى المتخاصمين. قال: والآفة فى هذا الخبر والبلية من قبل الإرسال، لأن الشعبى لم يسمع من على كلمة. قلت: هذا من إطلاقاته المردودة. فقد روى البخارى عنه عن على قصة رجم المرأة وسماعه منه قوله: رجمتها بالسنة. فكيف يصح القول بأنه لم يسمع منه كلمة؟ وقد ذكرنا عن الخطيب: أنه سمع منه روى عنه عدة أحاديث. قال: وإنما أخذ هذا الخبر بلا شك من قبل الحارث وأشباهه. قلت: لم يتهم الشعبى أحد بالتدليس عن الضعفاء. أفلا يستحق ابن حزم من

٥١٩٩- عن محارب بن دثار عن عمر، أنه قال: ردوا الخصوم حتى يصلطحوا، فإن فصل القضاء يورث بين القوم الضغائن (المحلى ٨:١٦٢ و١١:٤٢٣)، وقال: هو أحسن طرقه. ثم أعله بالإرسال، لأن محاربا لم يدرك عمر اهـ. قلت: ولكنه أدرك ابن

اتهامه مثل الشعبى فى جلالته وإمامته بما لم يتهمه به أحد قبله؟ نعم، كان يرسل ولا يكاد يرسل إلا صحيحا. وقد مر غير مرة قول العجلى: إن مرسل الشعبى صحيح، وذكرناه فى "المقدمة" أيضا. فجزم ابن حزم بكونه أخذه من الحارث وأشباهه رد عليه. فإن ذلك ليس بمحتمل، فضلا أن يجزم به من غير دليل، وهذا هو الظن الذى هو أكذب الحديث، وكم من أحاديث قد ردها ابن حزم بظنه ولا يبالى، ثم يطعن خصمه إذا رد حديثا لمخالفته الأصول القطعية الثابتة بنص الكتاب، أو السنة المشهورة، فإلى الله المشتكى.

يستحب للقاضى أن يدعو الخصوم إلى الصلح، لا سيما فى موضع الاشتباه:

قوله: عن محارب إلخ: قد مر فى أدب القاضى أن فيه دليلا على أن القاضى مندوب إلى أن يدعوا الخصم إلى الصلح، خصوصا فى موضع الاشتباه. فقد كتب عمر إلى معاوية رضى الله عنهما: عليك بالصلح بين الناس ما لم يستبن لك فصل القضاء. وقال الحافظ فى "الفتح": أشار البخارى بقوله: هل يشير الإمام بالصلح؟ إلى الخلاف فى ذلك فالجمهور استحبوا للحاكم أن يشير بالصلح وإن اتجه الحق لأحد الخصمين، ومنع من ذلك بعضهم، وهو عن المالكية. وحجة الجمهور حديث عائشة رضى الله عنها قالت: سمع رسول الله ﷺ صوت خصوم بالباب عالية أصواتهم، وإذا أحدهما يستوضع الآخر ويسترفقه فى شيء، وهو يقول: والله لا أفعل. فخرج عليهما رسول الله ﷺ، فقال: «أين المتألى على الله لا يفعل المعروف؟ فقال: أنا يا رسول الله! فله أى ذلك أحب». وفيه أنه ﷺ أشار بالصلح بعد معرفته باتجاه الحق لأحدهما، لكون الآخر يستوضعه ويسترفقه فيه، وهو اعتراف منه بأن الخصم يستحق عليه ما يطلبه. وبحديث كعب بن مالك: «أنه كان له على عبد الله بن أبى حدرد الأسلمى مال، فلقيه، فلزمه، حتى ارتفعت أصواتهما، فقال رسول الله ﷺ: «يا كعب! فأشار بيده كأنه يقول النصف فأخذ نصف ماله عليه وترك نصفا»، أخرجهما البخارى، وفيه أيضا إشارته ﷺ: بالصلح بعد معرفته باتجاه الحق لأحدهما (١٣:١٥٩). وممن رأى الإصلاح بين الخصمين شريح، وعبد الله بن عقبة، وأبو حنيفة، والشعبى، والعنبرى، وروى عن عمر رضي الله عنهم. قاله الموفق فى "المغنى" (١١:٣٩٩).

عمر، وعبد الله بن يزيد الخطمى، وجابرا، وهو ثقة حجة مطلقا، ثقة مأمون، من رجال الجماعة، قد كملت فيه خصال السؤد وقال سفيان: "ما يخيل إلى أنى رأيت زاهدا أفضل من محارب" اهـ (التهذيب ١٠ : ٥٠). وإرسال مثله ليس بعلة عندنا، لا سيما ولم يتهمه أحد بالتدليس عن الضعفاء، ورواه البيهقى فى "السنن" (٦ : ٦٦) من رواية على بن بذيمة الجزرى عن عمر، والمرسل إذا تعدد مخرجه فهو حجة عند الكل.

الرد على ابن حزم فى إنكاره قول عمر ردوا الخصوم حتى يصطلحوا:

وأنكره ابن حزم، وقال: هذا لا يصح عن عمر أصلا، لأنه عن محارب عن عمر، ومحارب لم يدرك عمر، ومحارب ثقة فهو مرسل، اهـ. قلنا: فهو مرسل صحيح الإسناد لكون رواته كلهم ثقات، فبطل قولك: أنه لا يصح عن عمر أصلا، لا سيما وله طرق عديدة. وعهدنا بك أنك تحتج بالمرسل إذا وافق غرضك، كما نبهنا على ذلك غير مرة.

وأما قولك: ما حد هذا الترديد؟ قلنا: هو موكول إلى رأى الحاكم إذا طمع أن يصطلح الخصمان يردهما المرة والمرتين، فإن لم يطمع فى ذلك فصل القضاء، وأما قولك: يعيذ الله عمر من أن يقول بترديد ذى الحق ولا يقضى له بحقه، هذا الظلم والجور اللذان نزه الله تعالى عمر فى إمامته ودينه وصرامته فى الحق من أن يفوه به اهـ، فمن أنبأك أنه قال برد الخصوم بعد ثبوت الحق لأحدهما بالبينة ونحوها؟ وإنما معناه ردهم قبل إقامة المدعى البينة أو يمين[1] المدعى عليه، وليس فى ذلك ترديد ذى الحق لعدم تعيينه بعد.

ولا يخفى أن القاضى ليس على يقين من إيصال الحق إلى مستحقه بفصل القضاء بالبينة، أو يمين المنكر، لاحتمال كذب الشهود، وكذب المدعى عليه فى يمينه، بدليل قوله ﷺ: «إنكم تختصمون إلى وإنما أنا بشر، فلعل أحدكم أن يكون أعلم بحجته من بعض، فأقضى له بما أسمع وأظنه صادقا، فمن قضيت له بشىء من حق صاحبه فإنما هى قطعة من النار، فليأخذها أو ليدعها»، رواه النسائى واللفظ له، فلما لم يكن رسول الله ﷺ على يقين فى حكمه وقضائه من إيصال الحق إلى مستحقه، فكيف بمن هو دونه؟ فليس فى ترديد الخصوم حتى يصطلحوا ترديد ذى الحق، ولا ترك القضاء بحقه.

---

(١) قال فى "البحر": والصلح بعد الحلف لا يصح، كالصلح مع المودع بعد دعوى الاستهلاك اهـ (٦ : ٢٥٦)، وما مشى عليه فى "الأشباه" من أنه يصح رواية محمد عن أبى حنيفة، وما مشى عليه فى "البحر" قولهما، وهو الصحيح، كما فى "منح الخالق عن معين المفتى".

٥٢٠٠- عن عروة عن عبد الله بن الزبير رضى الله عنهما: أنه حدثه أن رجلا من الأنصار خاصم الزبير عند النبى ﷺ فى شراج الحرة التى يسقون بها النخل، فقال

بل حاصله حملهما على إصلاح ذات البين، ورفع الخصومة بتراضى الطرفين، يدل على ذلك قول عمر عند البيهقى: ردوا الخصوم لعلهم أن يصطلحوا فإنه أبرأ للصدق وأقل للخيات اهـ (٦٦:٦)، أى أقل للعداوة، وليس شيء من ذلك ظلما وجورا، كما لا يخفى على عاقل، وفيه الاجتناب عن فصل القضاء بشهادة شهود لا سبيل إلى العلم بصدقهم، فتحتمل الشهادة الصدق والكذب سواء، أو بيمين المطلوب، وهو غير مأمون عليها.

وإنما يجب فصل القضاء على الحاكم إذا تحققت الخصومة واستقرت. وإلا فلو كان على رجا من ارتفاعها وزوالها بغير ذلك فلا يجب عليه، ومن ادعى فعليه البيان، وما ذا يقول ابن حزم فى حديث عائشة وكعب بن مالك وفيهما إشارته ﷺ بالصلح بعد معرفته باتجاه الحق لأحد الخصمين؟ فاندحض بذلك قوله: إن ترك الحكم بينهم حتى ينزل المحق على حكم المبطل، أو بترك الطلب، أو يمل من طلب المبطل، فيعطيه ماله بالباطل، أشد توريثا للضغائن بين القوم من فصل القضاء بلا شك اهـ (١٦٤:٨).

فإن ذلك خلاف المشاهد من أحوال الخصوم. فإنهم إذا اصطلحوا وتراضوا بينهم على شيء، تزول ما فى قلوبهم من الضغائن. فهل ترى رسول الله ﷺ أنه أنزل المحق على حكم المبطل، أو ترك الطلب فيعطيه ماله بالباطل؟ وإلا فما الفرق بين هذا وبين ما قاله الجمهور من استحباب أن يشير الحاكم على المتخاصمين بالصلح؟ ومن قال منهم بوجوب هذه الإشارة وترك الحكم وإنزال المحق على حكم المبطل حتى يترك الطلب، أو يمل من الطلب؟ فلم يقولو قط بترك الحكم إذا احتمل فيه ذلك، بل قالوا بوجوب فصل القضاء بينهم إذًا فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون.

وبعد ذلك ففى قول عمر دليل على جواز الصلح مع الإقرار والإنكار سواء، لأنه أمر برد الخصوم حتى يصطلحوا مطلقا من غير تقييد بالإقرار، فالحمد لله الذى رزق الفقهاء علم الكتاب وفقها فى الدين، وآتاهم الحكمة وفصل الخطاب، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا.

الرد على ابن حزم:

قوله: عن عروة عن عبد الله بن الزبير إلخ. فيه رد على قول ابن حزم ونصه: لم يأت قط عن رسول الله ﷺ أنه رد خصوما بعد ما ظهر الحق، بل قضى بالبينة على الطالب وألزم المنكر اليمين

الأنصارى: سرح الماء يمر، فأبى عليه، فاختصما عند النبى ﷺ، فقال رسول الله للزبير: «اسق يا زبير! ثم أرسل الماء إلى جارك»، فغضب الأنصارى، فقال: أن كان ابن عمتك، فتلون وجه رسول الله ﷺ، ثم قال: «اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر»، الحديث رواه البخارى فزاد فى التفسير من وجه آخر عن معمر «ثم أرسل الماء إلى جارك». واستوعى النبى ﷺ للزبير حقه فى صريح الحكم حين أحفظه الأنصارى». وفى رواية شعيب فى الصلح «فاستوعى للزبير حينئذ حقه. وكان قبل ذلك أشار على الزبير برأى فيه سعة له وللأنصارى». قال الخطابى: هذه الزيادة يشبه أن تكون من كلام الزهرى. ورده الحافظ بأن الأصل فى الحديث أن يكون حكمه كله واحدا، حتى يرد ما يثبت ذلك ولا يثبت الإدراج بالاحتمال اهـ (فتح البارى ٥:٢٩).

فى الوقت، وأمر المقر بالقضاء فى الوقت اهـ، فإن رسول الله ﷺ قـ . للزبير حين خاصمه الأنصارى فى الشراج: «أسق يا زبير!»، فأمره بالمعروف، ثم قال: «أرسله إلى جارك»، ثم قال حين أحفظه الأنصارى: «أسق ثم أحبس حتى يرجع الماء إلى الجدر»، استوعى له حقه حينئذ، وفيه أن للحاكم أن يشير بالصلح بين الخصمين، ويأمر به ويرشد إليه، ولا يلزمه به إلا إذا رضى، وأن يستوفى لصاحب الحق حقه إذا لم يتراضيا قاله الحافظ فى "الفتح" (٥:٣١).

الرد على ابن حزم:

وفيه رد أيضا على قول ابن حزم: لا يجوز الصلح فى غير ما ذكرنا من الأموال الواجبة المعلومة بالإقرار والبينة إلا فى أربعة أوجه فقط: فى الخلع، أو فى كسر سن عمدا فيصالح الكاسر فى إسقاط القود، أو فى جراحة عمدا عوضا من القود، أو فى قتل نفس عوضا من القود. لأن الصلح شرط فهو باطل إلا حيث أباحه نص ولا مزيد، ولم يبح النص إلا حيث ذكرنا فقط اهـ (٨:١٦٦).

قلنا: قد أباحه النص فى سقى الأرض أيضا، وليس هو بمال عندك، حتى لا يجوز بيعه منفردا، ولا مع الأرض، إلا أن يبيع النهر أو الساقية بعضها أو كلها، كما صرحت به فى "المحلى" (٩:٧)، فانظر ما ذا ترى؟ وأيضا فقد مر إشارته ﷺ بالصلح بعد معرفته باتجاه الحق لأحد الخصمين بإقرار الآخر فى غير ما حديث واحد، فالحق ما ذهب إليه الجمهور، وهو المذهب المنصور، وقد بسطنا الكلام فى ذلك فى باب آداب القضاء، فليراجع.

٥٢٠١- أخرج عبد الرزاق بسند صحيح عن مسروق في قوله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم﴾، قال: كان حرثهم عنبا نفشت فيه الغنم أي رعت ليلا، فقضى داود بالغنم لهم. فمروا على سليمان، فأخبروه الخبر، فقال سليمان: «لا، ولكن أقضي بينهم أن يأخذوا الغنم، فيكون لهم لبنها، وصوفها، ومنفعتها. ويقوم هؤلاء على حرثهم، حتى إذا عاد كما كان ردوا عليهم غنمهم». وأخرجه الطبري من وجه آخر لين. فقال فيه: "عن مسروق عن ابن مسعود"، وأخرجه ابن مردويه، والبيهقي عن ابن مسعود، وسنده حسن (فتح الباري ١٣: ١٣١).

٥٢٠٢- وقد وقع لعمر رضي الله عنه قريب مما وفق لسليمان عليه السلام، وذلك أن بعض الصحابة مات، وخلف مالا له نماء، وديونا، فأراد أصحاب الديون بيع المال في وفاء الدين لهم، فاسترضاهم عمر بأن يؤخروا التقاضي حتى يقبضوا ديونهم من النماء، ويتوفر لأيتام المتوفى أصل المال، فاستحسن ذلك من نظره، ذكره الحافظ في "الفتح" (١٣: ١٣١) جازما به فهو صحيح، أو حسن على أصله.

قوله: "أخرج عبد الرزاق"، وقوله: وقع لعمر رضي الله عنه إلخ. قال الحافظ في "الفتح": قال ابن المنير: والأصح في الواقعة أن داود أصاب الحكم، وسليمان أرشد إلى الصلح اهـ، وقال في قصة عمر: ولو أن الخصوم امتنعوا لما منعهم من البيع، وعلى هذا التفصيل يمكن تنزيل قصة أصحاب الحرث والغنم، والله أعلم (١٣: ١٣٠ و ١٣١).

قلت: فاندحض بذلك قول من ذهب إلى نسخ ما في قصة داود وسليمان عليهما السلام. ولا يخفى ما في مدح الله سليمان من ترجيح الإرشاد إلى الصلح على فصل القضاء وقد وقع مثله لعمر رضي الله عنه، فاستحسن ذلك من نظره. وكان بعد معرفة الحاكم باتجاه الحق لأحد الخصمين. فبطل قول ابن حزم: لا يحل التأني في إنفاذ الحكم إذا ظهر، ولا حمل الخصوم على الصلح، فافهم، والله تعالى أعلم.

***

باب الصلح عن دين بأقل منه من جنسه
وصحة الإبراء من المجهول

٥٢٠٣- عن جابر أن أباه توفى، وترك عليه ثلاثين وسقا لرجل من اليهود، فاستنظره جابر، فأبى أن ينظره، فكلم جابر رسول الله ﷺ يشفع له إليه، فجاء رسول الله ﷺ، وكلم اليهودى ليأخذ ثمر نخله بالذى له فأبى، فدخل النبى ﷺ، فمشى

باب الصلح عن دين بأقل منه من جنسه
وصحة الإبراء من المجهول

أقول: الحديث يدل على أن ثمر الحائط كان أقل من الحق بيقين. والزيادة كانت معجزة لرسول الله ﷺ، فلم يكن من المزابنة المنهى عنها. لأن حقيقة هذه المعاملة هو استيفاء بعض الحق والعفو عن البعض، لا بيع ثلثين وسقا بأقل منه. وقال الشوكانى فى "النيل" (١٢٧:٥): والحديث فيه دليل على جواز المصالحة بالمجهول عن المعلوم، ذلك لأن النبى ﷺ سأل الغريم أن يأخذ ثمر الحائط، وهو مجهول القدر، فى الأوساق التى له وهى معلومة. ولكنه ادعى فى "البحر" الإجماع على عدم الجواز، فقال ما لفظه: مسألة: ويصح بمعلوم عن معلوم اتفاقا. ولا يصح بمجهول إجماعا، ولو عن معلوم كان يصالح بشىء عن شىء، أو عن ألف بما يكسبه هذا العام فينبغى أن ينظر فى صحة هذا الإجماع، فإن الحديث مصرح بالجواز، اهـ. وهو خطأ، لأن ثمر الحائط كان معلوما بالمشاهدة فلم يكن صلحا بمجهول عن معلوم، بل صلحا بمعلوم عن معلوم. إلا أنه كان مجهول القدر. وهذا لا يجعله الصلح بمجهول عن معلوم اتفق على عدم جوازه، كما لا يخفى. لأن الجهالة المانعة عن الجواز هى الجهالة المفضية إلى النزاع، وجهالة القدر مع معلومية العين فيما نحن فيه ليست كذلك. فكلام "البحر" صحيح، والإشكال إنما نشأ من سوء الفهم.

ثم قال الشوكانى: وقال المهلب: لا يجوز عند أحد من العلماء أن يأخذ من له دين تمر، تمرا مجارفة. لما فيه من الجهل والغرر. وإنما يجوز أن يأخذ مجارفة فى حقه أقل من دينه، إذا علم الآخذ بذلك ورضى اهـ. وهكذا قال الدمياطى، وتعقبهما ابن المنير فقال: بيع المعلوم بالمجهول مزابنة. فإن كان تمرا نحوه فمزابنة وربا. لكن اغتفر ذلك فى الوفاء. تبعه الحافظ على ذلك، فقال: إنه يغتفر فى القضاء من المعاوضة ما لا يغتفر ابتداء لأن بيع الرطب بالتمر لا يجوز فى غير العرايا، ويجوز فى المعاوضة عند الوفاء. قال: وذلك بين فى حديث الباب اهـ.

منهـا، ثم قال لجابـر: «جد له فأوف لـه الذى له»، فجـده بعد ما رجـع رسول الله ﷺ، فأوفاه ثلاثين وسقا وفضلت سبعة عشر وسقا، أخرجه البخارى (نيل الأوطار ٥: ١٢٧).

والحـاصل أن هـذا الحـديـث مخـصص للعـمـومـات المقـدمـة فى البيع القـاضية لوجـوب معرفـة مقدار كل واحـد من البدلين المتسـاويين جنسا وتقـديرا. فيـجوز القضاء مع الجـهالة إذا ما وقع الرضا اهـ (٥: ١٢٧).

وهو أيضـا فاسد، لأن العـمومـات المقدمـة فى البيع باقـية على عـمومـها، غـير مـخصـصة. ومدلول الحديث ليس بمناف للعمومات المذكورة، حتى يقال بتخصيصها به، لأن حاصله جواز بيع قدر من الـدين، وهو القدر المسـاوى لثمر الحـائط، بثمـر الحائط، والعـفو عن البـاقى. وهو لا ينافى العمـومات المذكورة، لأن غاية مـا فى الباب أنه لا يعلم قدر البـدلين بخصوصـه، وهذا ليس بشرط لجواز البيع، لأنه يجوز بيع تمر بتمر بإناء بعينه لا يعلم قـدرهٌ، فيكون كل واحد من البدلين مجهول القدر مع العلم بالمسـاواة، وهـذا موجود فـيما نحن فـيه، يظهر من كـلامه أن الجهالة فى المعـاوضة تجـوز عند الوفـاء مطلقا، وهو خـطأ، لأن الجهـالة المفـضيـة إلى الربا غـير جائزة عنـد الوفاء أيضـا، والجهـالة فيما نحن فـيه ليس كذلك لأنه مـعلوم قطعا أن ثمر الحـائط أقل من الدين، وهو لا يفضى إلى الربا، كما عرفت.

ثم قال الشوكانى: ويؤيد هذا حديث أم سلمة السالف، فإنها وقعت فيه المصالحة بمعلوم عن مجـهول، والمواريث الدارسة تطلق علـى الأجناس الربوية وغيرها، فـهو يقضى بعـمومه أنهـا تجوز المصالحة مع جهالة أحد العوضين، وإن كان المصالح به والمصالح عنه ربويين، ولكن لا بد من وقوع التـحليل كمـا هو مصـرح به فى الحديثـين اهـ. وهذا الكلام أيضا فـاسد لأن المواريث الدارسـة فى حديث أم سلمة متعينة، فلا عموم لها حتى يستدل لعمومها. غاية ما فى الباب أنها تحتمل أن تكون ربوية، لأنه لم يقع بيـان أجناسـها فى الحـديث والمحتمل لا يـصلح للاستـدلال كـما لا يخـفى. ثم الحـديث لا يـدل على أنه كـان هـناك صلح مع جـهـالة أحـد العـوضين بأى وجـه، فكـيف يصح الاسـتدلال به على جـوازه؟ بالجمـلة جل مـا قـال الشـوكـانى فى هـذا المبحـث منشأه قلة التـدبر، وسـوء الفهم.

والحق فى هذا المقام هو مـا قال صاحـب "البـحر": إنه لا يجوز الصلح بمجـهول اتفاقـا، وما قال المهلب: إنه لا يـجوز أن يأخذ من له دين تمر، تمرا مـجازفة بدينه، إلا أن يـكون المأخوذ أقل من دينه بيقين، إلا أنه أخطأ فى التعليل، لأنه علل عدم الجواز بالجهل والغرر، وهو غير صحيح، لأنه إذا

باب التحلل من المظلمة المالية
أو العرضية وجواز الصلح عن مجهول

٥٢٠٤- عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من كانت عنده مظلمة لأخيه من عرضه أو شىء فليتحلل منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه»، رواه البخارى، وكذلك أحمد والترمذى، وصححه، قالا فيه: «مظلمة من مال أو عرض» اهـ (منتقى الأخبار).

كان معلوما ومشارا إليه فلا جهل ولا غرر بل هو معلل بلزوم الربا. لأنه يحتمل أن يكون أكثر من الدين، فيلزم بيع التمر بتمر أكثر منه فاحفظه وفى الحديث دليل أيضا على صحة الإبراء من المجهول، لأن عمر الحائط كان غير معلوم المقدار، وبجهالته صار باقى الدين المطلوب أبرأه مجهولا أيضا، فثبت صحة الإبراء من المجهول. قال البعد الضعيف: وصحة الإبراء عن المجهول تفيد جواز الصلح عن حق مجهول أيضا، فإن غايته الإبراء، كما لا يخفى، وسيأتى بسط الكلام فيه، فانتظر.

باب التحلل من المظلمة المالية
أو العرضية وجواز الصلح عن مجهول

أقول: دل الحديث على جواز التحلل وقال الشوكانى: فيه دليل على صحة الإبراء من المجهول لإطلاقه اهـ (النيل ٥:١٢٩).

قال العبد الضعيف: وأغرب بعض الأحباب حيث قال: إن الحديث ساكت عن طريق التحلل لا مطلق فيه. ولا يخفى على من له إلمام بالفقه، إنما قوله ﷺ: «من كانت عنده مظلمة لأخيه، أو شىء» ولفظ أحمد والترمذى وصححه، «مظلمة من مال أو عرض» مطلق فى كل مظلمة معلومة كانت أو مجهولة. وكذا قوله: «فليتحلل منه اليوم» مطلق فى طلب التحلل من كل مظلمة.ولا يضره اختلاف طرقه بما يناسبها، فإنكار الإطلاق مكابرة. منشأها الغفلة عن معنى الإطلاق. قال الحافظ فى "الفتح": وإطلاق الحديث يقوى قول من ذهب إلى صحته أى صحة الإبراء من المجهول. زعم ابن بطال: أن فى حديث الباب حجة لاشتراط التعين. لأن قوله: «مظلمة» يقتضى أن تكون معلومة القدر مشارا إليها اهـ. ولا يخفى ما فيه، قال ابن المنير: إنما وقع التقدير حيث يقتص المظلوم من الظالم حتى يأخذ منه بقدر حقه، وهذا متفق عليه، والخلاف إنما هو فيما

٥٢٠٥- عن أم سلمة، قالت: كنت عند النبى ﷺ جالسة، فجاءه رجلان من الأنصار يختصمان فى أشياء قد درست وبادت. فقال النبى ﷺ: «إنما أقضى بينكما فيما لم ينزل على فيه شيء (برأيي). فمن قضيت له بشيء بحجة أراها، فأقتطع بها من مال أخيه ظلما، أتى بها[1] أسطا ما فى عنقه يوم القيامة». فبكى الرجلان. وقال كل واحد منهما: حقى له يا رسول الله! الذى أطلب، قال: «لا، ولكن اذهبا فاستهما، وتوخيا، ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه. رواه البيهقى فى "سننه" (٦٦:٦) من طريق زيد بن الحباب عن أسامة بن زيد عن عبد الله بن رافع، مولى أم سلمة، عنها.

إذا أسقط المظلوم حقه في الدنيا هل يشترط أن يعرف قدره أم لا؟ وقد أطلق ذلك فى الحديث. نعم! قام الإجماع على صحة التحليل من المعين المعلوم. فإن كانت العين موجودة صحت هبتها دون الإبراء منها اهـ (٧٣:٥).

وقد ورد فى حديث الفضل بن عباس فى ما رواه من خطبة النبى ﷺ فى مرضه، أنه قال: «يا أيها الناس! إنى قد دنامنى خفوق من بين أظهركم، فمن كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهرى، فليستقدمنه» ألا ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضى، فليستقدمنه، ومن كنت أخذت منه مالا فهذا مالى، فليستقدمنه، لا يقولن رجل: إنى أخشى الشحناء[2] من قبل رسول الله ﷺ، ألا وإن الشحناء ليست من طبيعتى، ولا من شأنى، ألا وإن من أحبكم إلى من أخذ حقا إن كان له أو حللنى، فلقيت الله وأنا طيب النفس» الحديث بطوله، رواه الطبرانى فى "الكبير"، و "الأوسط"، وأبو يعلى بنحوه، وفى إسناد أبى يعلى عطاء بن مسلم، وثقه ابن حبان، وغيره، وضعفه جماعة وبقية رجاله ثقات (مجمع الزوائد ٢٦:٩). فقوله: «وإن من أحبكم إلى من أخذ حقا إن كان له أو حللنى» صريح فى جواز التحليل والتحلل من المجهول، فإنه لم يقل أو عرفنى به وحللنى، وأنه ﷺ طلب التحلل من كل حق لأحد لم يكن يعلمه هو، فداه أبى وأمى، ما كان أتقاه لربه وأداه للأمانة، جزاه الله من نبى خيرا، كان لنا كالأب الرحيم، وأفضل ناصح شفيق، أدى رسالات الله عز وجل، وأبلغنا وحيه، ودعانا إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة، فجزاه الله عن أفضل ما جازى نبيا عن أمته وصلى عليه وسلم تسليما كثيرا.

قوله: "عن أم سلمة" إلخ: قال العبد الضعيف: قوله ﷺ: «لكن اذهبا فاستهما» أى اقتسما،

---

(١) هو مسعار حديدة مفتوحة يحرك بها النار، قاموس.

(٢) البغض والعداوة.

٥٢٠٦- ورواه أبو داود من طريق ابن المبارك وعيسى، كلاهما عن أسامة به. لفظ الأول: قالت: أتى رسول الله ﷺ رجلان يختصمان فى مواريث لهما، لم تكن لهما بينة إلا دعواهما، فذكر مثله، وفيه: فقال لهما النبى ﷺ: «أما إذا فعلتما ما فعلتما فاقتسما، وتوخيا الحق، ثم استهما، ثم تحالا» ولفظ الثانى: قال: يختصمان فى مواريث وأشياء قد درست، فقال: «إنى إنما أقضى بينكم برأيى فيما لم ينزل على فيه» اهـ، سكت عنه أبو داود والمنذرى (عون ٣: ٣٢٩).

«وتوخيا الحق» أى تحريا إصابته. «ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه»، أى عما عساه أن يكون قد بقى عليه.

جواز البراءة عن الديون المجهولة:

وفيه أيضا دليل على ما ذكرنا من جواز البراءة عن الديون المجهولة. إذا الاشياء الدارسة الأظهر أنها تكون مجهولة، ولأن الناس ما زالوا قديما وحديثا يتحاللون عند المعاقدات وعند الموت مع جهالة قدر ما يقع التحلل منه. وبالجملة فعمومات القرآن والآحاديث تدل على جوازه، وكذا هذا الحديث (الجوهر النقى ٢: ٢٩). وفيه دلالة أيضا على جواز القضاء بالرأى فيما لا نص فيه، خلافا لابن حزم والظاهرية. وقد تقدم الكلام فيه مستوفى أول باب القضاء، ولا دلالة فيه على عدم نفاذ القضاء ظاهرا وباطنا فى العقود والفسوخ، لورود الأثر فى المواريث، وهى من الأملاك المرسلة، فافهم. وتذكر ما قدمناه فى كتاب القضاء.

قال الموفق فى "المغنى": ويصح الصلح عن المجهول، سواء كان عينا أو دينا، إذا كان مما لا سبيل إلى معرفته، نقل عن أحمد: إذا اختلط قفيز حنطة بقفيز شعير، وطحنا، فإن عرف قيمة دقيق الحنطة ودقيق الشعير بيع هذا، وأعطى كل واحد منهما قيمة ماله، إلا أن يصطلحا على شىء ويتحالا. وقال ابن أبى موسى: الصلح الجائز هو صلح الزوجة من صداقها الذى لا بينة لها به، ولا علم لها ولا للورثة بمبلغه، وكذلك الرجلان، يكون بينهما المعاملة والحساب الذى قد مضى عليه الزمان الطويل، لا علم لكل واحد منهما بما عليه لصاحبه، فيجوز الصلح بينهما، وكذلك من عليه حق لا علم له بقدره، جاز أن يصالح عليه، وسواء كان صاحب الحق يعلم قدره ولا بينة له، أو لا علم له، ويقول القابض: إن كان لى عليك حق فأنت فى حل منه، ويقول الدافع: إن كنت أخذت منى أكثر من حقك فأنت منه فى حل. وقال الشافعى: لا يصح الصلح على مجهول لأنه فرع

باب وضع بعض الدين قبل حلول الأجل بالنقد منه

٥٢٠٧- قال ابن وهب: قال مالك: عن أبي الزناد عن بشر بن سعيد عن أبي صالح عبيد مولى السفاح، أنه أخبره أنه باع بزا من أصحاب دار بحلة إلى أجل، ثم أراد

البيع، ولا يصح البيع على مجهول، ولنا ما روى عن النبي ﷺ، فذكر حديث المتن، وفيه: «ليحلل أحدكما صاحبه»، وهذا صلح على المجهول، ولأنه اسقاط حق، فصح في المجهول، كالعتاق والطلاق، ولأنه إذا صح المصلح مع العلم وإمكان أداء الحق بعينه، فلأن يصح مع الجهل أولى، لأنه إذا كان معلوما فلهما طريق إلى التخلص، وبراءة أحدهما من صاحبه بدون الصلح، ومع الجهل لا يمكن ذلك، فلو لم يجز الصلح أفضى إلى ضياع المال على تقدير أن يكون بينهما مال لا يعرف كل واحد منهما قدر حقه منه، ولا نسلم كونه بيعا ولا فرع بيع، وإنما هو إبراء، وإن سلمنا كونه بيعا، فإنه يصح في المجهول عند الحاجة، بدليل بيع أساسات الحيطان وطي الآبار، ولو أتلف رجل صبرة طعام لا يعلم قدرها فقال صاحب الطعام لمتلفه: بعتك الطعام الذي في ذمتك بهذه الدراهم أو بهذا الثوب، صح اهـ. ملخصا (٥: ٢٦).

تفسد الصلح جهالة البدل لا جهالة المصالح عنه:

وفي "الكنز": وتفسده أي الصلح جهالة البدل لا جهالة المصالح عنه اهـ. وفي "البحر": والجهالة فيه إن كانت تفضي إلى المنازعة كوقوعها فيما يحتاج إلى التسليم، منعت صحته، وإلا لا، فبطل إن كان المصالح عليه، أو عنه مجهولا يحتاج إلى التسليم كصلحه بعد دعواه مجهولا على أن يدفع له مالا، ولم يسمه اهـ (٦: ٢٥٦).

وقال الموفق في "المغني": فإن كان العوض في الصلح مما لا يحتاج إلى تسليمه، ولا سبيل إلى معرفته، كالمختصمين في مواريث دارسة وحقوق سالفة، أو في عين من المال لا يعلم كل واحد منهما قدر حقه منها، صح الصلح مع الجهالة من الجانبين، لما ذكرناه من الخبر والمعنى، وإن كان مما يحتاج إلى تسليمه، لم يجز مع الجهالة، ولا بد من كونه معلوما لأن تسليمه واجب، والجهالة تمنع التسليم وتفضي إلى التنازع فلا يحصل مقصود الصلح اهـ (٥: ٢٦).

باب وضع بعض الدين قبل حلول الأجل بالنقد منه

قوله: لا آمرك إلخ. أقول: دل هذا الأثر على عدم جواز ذلك. كما هو مذهب أبي حنيفة. وقال في "المدونة": إن ابن عمر وأبا سعيد الخدري وابن عباس والمقداد، من عمر، ومن أصحاب رسول الله ﷺ، وسليمان بن يسار وقبيصة بن ذويب كلهم ينهى عنه. وقال ابن عمر: أتبيع

الخروج، فسألهم أن ينقدوه ويضع عنهم، فسأل زيد بن ثابت عن ذلك، فقال: لا آمرك أن تأكل ذلك ولا توكله (مدونة مالك ٣: ١٩١).

ستمائة بخمس مائة، وقال مقداد لرجلين صنعا ذلك: كلاهما قد آذن بحرب من الله ورسوله. وإن عمر بن الخطاب كره ذلك. وقال سليمان بن يسار: "إذا حل الأجل فليضع له إن شاء". قال يحيى: ربيعة يكرهه. وقال ابن وهب عن الليث بن سعد: وكان عبيد الله بن أبي جعفر يكره ذلك. ولا يعارضه ما روى عن النبى ﷺ أنه قال لبنى النضير حين أراد إجلائهم: «ضعوا وتعجلوا» كما مر فى البيوع أن محمدا وشمس الأئمة السرخسى استدلا به على جواز الربا فى دار الحرب. وأما قول بعض الأحباب: إنه لا يصح هذا الاستدلال، لأن الرواية لم تصح. وبعد تسليم الصحة، فإنه لا يدل على جواز الربا فى دار الحرب، بل يدل على جوازه فى دار الإسلام. لأنه لما أمرهم بالخروج عن بقعتهم، وجد الاستيلاء عليها من رسول الله ﷺ، فصارت دار الإسلام ولم يبق دار الحرب، وصار بنو النضير فى حكم المستأمنين فى دار الإسلام إلى الخروج، ففيه أن الرواية صحيحة كما بيناه فى باب الربا فى دار الحرب. وبالأمر بالخروج لم يوجد الاستيلاء على البقعة ما لم يخرجوا، وبنو النضير لم يكونوا مستأمنين، بل موادعين إلى وقت معلوم، وبالموادعة لا تصير البقعة دار الإسلام. كما قدمناه، ولكن بعض الأحباب مجهول على عدم مراجعة كلام الفقهاء، يفسر الحديث برأيه، كما شاء فيجعل ما يؤيد المذهب مخالفا له، بسوء فهمه وخطأ رأيه. فإلى الله المشتكى.

تنبيه:

قد ذكر رواية المتن فى "موطأ" الإمام محمد هكذا: أخبرنا مالك أخبرنا أبو الزناد عن بسر ابن سعيد عن أبى صالح بن عبيد مولى السفاح، إلخ. وما فى "المدونة" أصح لأنه رواه يحيى عن مالك موافقا لما فى "المدونة"، عن عبيد أبى صالح. وقال ابن بطال: اتفق العلماء على أنه صالح غريمه عن دراهم بدراهم أقل منها جاز إذا حل الأجل. فإذا لم يحل الأجل لم يجز أن يحط عنه شيئا، قبل أن يقبضه مكانه، وإن صالحه بعد حلول الأجل عن دراهم بدنانير، أو عن دنانير بدراهم جاز، واشترط القبض اهـ من "فتح البارى" (٥:٢٢٨). وقد تقدم حكم الوضع عن الدين بشرط التعجيل، وبسط الكلام فيه، فى باب الربا من البيوع، فليراجع.

باب التوكيل بالصلح

٥٢٠٨- حدثنا: عبد الله بن محمد ثنا سفيان عن أبي موسى، قال: سمعت الحسن يقول: استقبل والله الحسن بن على معاوية بكتائب أمثال الجبال. فقال عمرو بن العاص: "إنى لأرى كتائب لا تولى حتى تقتل أقرانها". فقال له معاوية، وكان والله خير الرجلين: "أى عمرو! إن قتل هؤلاء هؤلاء وهؤلاء هؤلاء، من لى بأمور الناس؟ من لى بنسائهم؟ من لى بضيعتهم؟" فبعث إليه رجلين من قريش من بنى عبد الشمس، عبد الرحمن بن سمرة وعبد الله بن عامر، فقال: اذهبا إلى هذا الرجل، فأعرضا عليه، وقولا له، واطلبا إليه فأتياه، فدخلا عليه فتكلما وقالا له، وطلبا إليه، فقال لهما الحسن بن على: إنا بنو عبد المطلب، قد أصبنا من هذا المال، وأن هذه الأمة قد عاثت فى دمائها. قالا: فإنه يعرض عليك كذا وكذا، ويطلب إليك، ويسألك. قال: فمن لى لهذا؟ قالا: نحن لك[1] به، فما سألهما شيئا إلا قالا: نحن لك به، فصالحه (البخارى ١: ٣٧٢).

باب التوكيل بالصلح

أقول: الحديث يدل على جواز التوكيل بالصلح. ويدل أيضا على أن الوكيل لا يلزمه ما صولح عليه إلا بالضمان إذ لو كان يلزم بدون الضمان أيضا، لم يقل الحسن: من لى بهذا؟ فتدبر، والله أعلم.

دليل الاعتياض عن الوظائف:

قال العبد الضعيف: وفيه نزول الحاكم أو الوالى عن وظيفة الحكومة لأخر، بعوض مال يؤديه إليه. ثم رأيت ابن التين قد وافقنى على ذلك حيث قال: وفيه جواز خلع الخليفة نفسه إذا رأى فى ذلك صلاحا للمسلمين، والنزول عن الوظائف الدينية والدنيوية بالمال، وجواز أخذ المال على ذلك، وأعطائه بعد استيفاء شرائطه، بأن يكون المنزول له أولى من النازل (بحسب المصلحة، لا من حيث الفضيلة). وأن يكون المبذول من مال الباذل، فإن كان فى ولاية عامة، وكان المبذول من بيت المال اشترط أن تكون المصلحة فى ذلك عامة، أشار إلى ذلك ابن بطال اهـ من "فتح البارى"

---

(١) قال الحافظ فى الفتح عن الطبرى: إنهما صالحاه على أن يأخذ من بيت مال الكوفة خمسة آلاف ألف فى أشياء اشترطها، وفى رواية له: وكان الحسن صالح معاوية على أن يجعل له ما فى بيت مال الكوفة، وأن يكون له خراج دارا بجرد اهـ (١٣: ٥٥).

. . . .

(٥٧:١٣). وفى النزول عن الوظائف بعوض خلاف عندنا كما ذكره ابن عابدين فى حاشية الدر (٤: ٢٠ و ٢١ و ٢٢) بأبسط وجه وأكمله، ولم يذكر لمن ذهب إلى الجواز وجها وجيها، ولعل هذا الأثر أقوى حجة على ذلك. كما ذكره ابن بطال، ووافقه عليه ابن التين، والله تعالى أعلم.

قال فى "الكنز": ومن وكل رجلا بالصلح عنه، فصالح، لم يلزم الوكيل ما صالح عليه ما لم يضمنه بل يلزم المؤكل، وإن صالح عنه بلا أمر صح إن ضمن المال أو أضاف إلى ماله أو قال: على ألف، وسلم، وإلا توقف، فإن أجازه المدعى عليه جاز وإلا بطل اهـ (٦: ٢٥٩). مع "البحر". وقال الموفق فى "المغنى": وإن صالح عن المنكر أجنبى صح سواء اعترف للمدعى بصحة دعواه أو لم يعترف، وسواء كان بإذنه أو غير إذنه. وقال أصحاب الشافعى: إنما يصح إذا اعترف للمدعى بصدقه، وهذا مبنى على صلح المنكر وقد ذكرناه.

ثم لا يخلوا الصلح إما أن يكون عن دين أو عين، فإن كان عن دين صح سواء كان بإذن المنكر، أو بغير إذنه لأن قضاء الدين عن غيره جائز بإذنه وبغير إذنه. فإن عليا وأبا قتادة رضى الله عنهما قضيا عن الميت، فأجازه النبى ، وإن كان الصلح عن عين بإذن المنكر، فهو كالصلح منه لأن الوكيل يقوم مقام المؤكل، وإن كان بغير إذنه، فهو افتداء للمنكر من الخصومة، وإبراء له من الدعوى، وذلك جائز. وفى الموضعين إذا صالخ عنه بغير إذنه لم يرجع عليه بشىء، لأنه أدى عنه ما لا يلزمه أداءه، ولأنه أدى عنه ما لا يجب عليه، فكان متبرعا كما لو تصدق عنه، (وبهذا كله اندحض ما أورده ابن حزم على الصلح عن الغير مع إنكاره، فإن غايته التبرع والتصدق عنه، ولم يرد نص بتحريمه قط، فافهم).

وأما إذا صالح عنه بإذنه، فهو وكيله، والتوكيل فى ذلك جائز، ثم إن أدى عنه بإذنه رجع عليه، وهذا قول الشافعى (قولنا معشر الحنفية)، وإن أدى عنه بغير إذنه متبرعا لم يرجع بشىء، وإن قضاه محتسبا بالرجوع خرج على الروايتين فيمن قضى دين غيره بغير إذنه، لأنه قد وجب عليه أداءه بعقد الصلح بخلاف ما إذا صالح، وقضى بغير إذنه، فإنه قضى ما لا يجب على المنكر قضاءه اهـ (٥: ١٣).

قلت: وعندنا لا يرجع عليه بشىء سواء نوى التبرع أو قضاءه محتسبا بالرجوع إلا أنه لو رد عليه ما أداه يجوز له أخذه فى الثانى دون الأول، والله تعالى أعلم.

باب النهى عن منع الجار جاره
أن يغرز خشبه فى جداره ديانة لا قضاء

٥٢٠٩- عن أبى هريرة، أن النبى ﷺ قال: «لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه فى

باب النهى عن منع الجار جاره
أن يغرز خشبه فى جداره ديانة لا قضاء

أقول: قال الشوكانى: الأحاديث تدل على أنه لا يحل للجار أن يمنع جاره من غرز الخشب فى جداره، ويجبره الحاكم إذا امتنع. وبه قال أحمد وإسحاق وابن حبيب من المالكية، والشافعى فى القديم، وأهل الحديث، وقالت الحنفية والهادوية ومالك والشافعى فى أحد قوليه، والجمهور: إنه يشترط إذن المالك وإلا يجبر صاحب الجدار إذا امتنع، وحملوا النهى على التنزيه جمعا بينه وبين الأدلة القاضية بأنه لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه، وتعقب بأن هذا الحديث أخص من تلك الأدلة مطلقا فيبنى العام على الخاص. قال البيهقى: لم نجد فى السنن الصحيحة ما يعارض هذا الحكم إلا عمومات لا يستنكر أن يخصها، وحمل بعضهم الحديث على ما إذا تقدم استئذان الجار. كما وقع فى رواية لأبى داود، بلفظ: «إذا استأذن أحدكم أخاه». وفى رواية لأحمد: «من سأله جاره» وكذا فى رواية لابن حبان. فإذا تقدم الاستئذان لم يكن للجار المنع، لا إذا لم يتقدم اهـ. وقال أيضا: قيل: وهذا الحكم مشروط عند القائلين بأنه يجب ذلك على الجار لحاجة من يريد الغرز إليه، وعدم تضرر المالك، فإن تضرر لم يقدم جاره على حاجته، ولكنه لا يخفى أن إطلاق الأحاديث قاض بعدم اعتبار تضرر المالك، ولكنه يجب على من يريد الغرز أن يتوقى الضرر بما أمكن، فإن لم يكن إلا بإضرار، وجب على الغارز إصلاحه وذلك كما يقع عند فتح الجدار لغرز الجذوع، وأما اعتبار حاجة الغارز إلى الغرز فأمر لا بد منه اهـ (النيل ٥:١٣٢).

أقول: لا دلالة فى الحديث على أن المذكور فيه هو حكم القضاء والحاكم يجبره عليه إذا امتنع، ولا على أن الحكم عام لكن صورة، سواء يتضرر به المالك أو لم يتضرر. فادعاء هذه الأمور ادعاء مجرد، لا دليل عليه فى الحديث. ثم ادعاء أن اعتبار حاجة الغارز إلى الغرز أمر لا بد منه، مع عدم اعتبار تضرر المالك، بادعاء إطلاق الحديث، تحكم ظاهر، لأنه كما ليس فى الحديث ما يدل على اعتبار عدم التضرر، كذلك ليس فيه ما يدل على اعتبار الحاجة. فإن كان الحديث مطلقا فى التضرر وعدمه يكون مطلقا أيضا فى الحاجة وعدمه، وإن لم يكن مطلقا فى الحاجة، وعدمه لا يكون مطلقا فى التضرر وعدمه، كما لا يخفى. فاعتبار الإطلاق فى الأول، وعدم اعتباره فى

جداره»، ثم يقول أبو هريرة: "ما لى أراكم عنها معرضين، والله لأرمين بها بين

الثانى، لا بد أن يكون تحكما، وكذا ليس فى الحديث ما يدل على اشتراط إصلاح ما أفسده بالغرز فاشتراط الإصلاح ينبغى أن يكون مخالفا لإطلاق الحديث. فكيف يجوز للشوكانى تقييده؟ فظهر أن ما قاله الشوكانى فى هذا البحث فاسد، وفساده ظاهر بأدنى تأمل، والحق أن النهى محمول على حكم الديانة لا القضاء، ومشروط بحاجة الغارز وعدم ضرر المالك. جميعا بين الادلة، وفى الحديث ما يدل عليه أيضا، لأنه لو كان الغرز حقا له لم يحتج إلى الاستيذان والسؤال. فلما احتج إلى الاستيذان والسؤال دل على أنه ليس بحق له فى القضاء، وإنما نهى رسول الله ﷺ المالك عن المنع، لأن من حق المسلم على المسلم قضاء حاجته وإيصال النفع إليه لقوله تعالى: ﴿ولا تنسوا الفضل بينكم﴾ إلى غير ذلك من النصوص. فظهر أن الحديث ليس بمخالف لمذهب الحنفية، بل هو موافق له.

قال العبد الضعيف: وفى "المغنى" لابن قدامة: لا يجوز أن يفتح فى الحائط المشترك طاقا، ولا بابا، إلا بإذن شريكه. لأن ذلك انتفاع بملك غيره وتصرف فيه بما يضر به، ولا يجوز أن يغرز فيه وتدا، ولا يحدث عليه حائطا، ولا يستره، ولايتصرف فيه نوع تصرف، ولا يجوز له فعل شيء من ذلك فى حائط جاره بطريق الأولى. لأنه إذا لم يجز فيما له فيه حق ففيما لا حق له فيه أولى، وإن صالحه عن ذلك بعوض جاز، (ولأجل ذلك ذكرناه فى كتاب الصلح)، وأما الاستناد إليه، وإسناد شيء لا يضره إليه، فلا بأس به. لأنه لا مضرة فيه، ولا يمكن التحرز منه فأشبه الاستظلال به. فأما وضع خشبة عليه، فإن كان يضر بالحائط لضعفه عن حمله، لم يجز بغير خلاف[1] نعلمه لما ذكرنا، ولقول رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» (فى الإسلام) وإن كان لا يضر به إلا أن به غنية عن وضع خشبة عليه لإمكان وضعه على غيره، فقال أكثر أصحابنا: لا يجوز أيضا، وهو قول الشافعى وأبى ثور. لأنه انتفاع بملك غيره بغير إذنه من غير حاجة، فلم يجز كبناء حائط عليه، أشار ابن عقيل إلى جوازه، لما روى أبو هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة على جداره» متفق عليه اهـ.

قلنا: لا حجة لكم فيه فإن فى بعض ألفاظه: «لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة فى جداره» كما فى المتن. وقد أنكرتم جواز الغرز ولو كان وتدا فقد خالفتم الحديث، وهو بلفظ الوضع

---

(١) قلت: فالشوكانى ومن وفقه محجوجون بإجماع من تقدمهم فى القول بعدم اعتبار تضرر المالك، فافهم.

أكتافكم"، رواه الجماعة إلا النسائى، أخرجه فى "المنتقى" (النيل ٥: ١٣١).

يحتمل الوضع من غير بناء أو تسقيف. فمن أين لكم أن تحتجوا به على جواز وضع الجذوع على جدار الجار لأجل البناء عليها والتسقيف بها؟ يؤيد ما قلنا ما رواه الطحاوى عن جماعة من المشايخ أنهم رووه، أى لفظ خشبة فى الحديث بالإفراد، أى «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة على جداره». وأنكر ذلك عبد الغنى بن سعيد، فقال: الناس كلهم يقولونه بالجمع إلا الطحاوى. ورده العينى فى "العمدة" والحافظ فى "الفتح"، لأن الطحاوى[1] ما انفرد به، وإنما رواه عن المشايخ. وقال ابن عبد البر: قد روى اللفظان، يعنى الإفراد والجمع فى "الموطأ"، والإفراد أحسن. لأن أمره أخف فى مسامحة الجار، بخلاف الجمع لأنه أشق عليه، اهـ (٦: ١٢٨). وإذا اختلفت الروايات فى لفظ الحديث، فلنا أن نرجع الواحد على الجمع، ولفظ الوضع على الغرز، ونحمله على النهى عن منع الجار، من أين يضع جداره خشبة لتجفيف الثياب ونحوه مما لا يضرر فيه للجدار ولا لصاحبه، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

وأيضا فقد استدل المهلب من المالكية بقول أبى هريرة: "مالى أراكم عنها معرضين" بأن العمل. كان فى ذلك العصر على خلاف ما ذهب إليه أبو هريرة، قال: لأنه لو كان على الوجوب لما جهل الصحابة تأويله، ولا أعرضوا عن أبى هريرة حين حدثهم به، فلو لا أن الحكم قد تقرر عندهم بخلافه لما جاز عليهم جهل هذه الفريضة. فدل على أنهم حملوا الأمر فى ذلك على الاستحباب، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٥: ٨٠). وإيراد الحافظ عليه: بأنه من أين له أن المعرضين كانوا صحابة، وأنهم كانوا عددا لا يجهل مثلهم الحكم؟ ولم لا يجوز أن يكون الذين خاطبهم بذلك كانوا غير فقهاء؟ بل ذلك هو المتعين وإلا فلو كانوا صحابة أو فقهاء ما واجههم بذلك اهـ. مدفوع، بأن ذلك هو الظاهر، فلم يكن للأصاغر أن يعرضوا عن الصحابى حين يحدثهم عن رسول الله ﷺ، وإنما ذلك للأقران، لعلمهم بما حدثهم، ومعرفتهم بأنه وضعه فى غير موضعه، وأما قوله: فلو كانوا صحابة أو فقهاء ما واجههم بذلك اهـ. فقد واجه أبو ذر معاوية، وعثمان بأشد من ذلك، وقد كان أبو هريرة جريئا قوى الجاش، كان يواجه الأمراء بما لا يواجه به أحد من

---

(١) وفى التلخيص الحبير: لم يقله الطحاوى إلا ناقلا عن غيره، قال: سمعت يونس بن عبد الأعلى يقول: سألت ابن وهب عنه فقال: سمعت من جماعة خشبة على لفظ الواحد قال: وسمعت روح بن الفرج يقول: سألت أبا يزيد والحرث بن مسكين ويونس بن عبد الأعلى عنه، فقالوا: "خشبة" بالنصب والتنوين واحدة اهـ (٢: ٢٥).

. . . .

عرض الناس كما لا يخفى على من طالع ترجمته من الإصابة وغيرها، وسيأتى الجواب عن دلائله التى قوى بها قول الشافعى فى القديم. وقد روى الطبرانى فى "الكبير" عن أبى شريح الكعبى، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما يرجو الجار من جاره إذا لم يرفع له خشبا فى جداره؟» وفيه عبد الله ابن سعيد المقبرى، وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٤: ١٦٠). ومثله يصلح لتفسير الحديث الصحيح، فهو أولى من تفسيره بالرأى عندنا. وهذا نص فى ما ذهبنا إليه من حمل الأمر على الندب والاستحباب، وأن المراد مجرد وضع الخشبة على الجدار، لا غرزها فيه، قال محمد فى "الموطأ": هذا عندنا على وجه التوسع من الناس بعضهم على بعض، وحسن الخلق، فأما فى الحكم فلا يجبرون على ذلك، بلغنا أن شريحا اختصم إليه فى ذلك فقال للذى وضع الخشبة: ارفع رجلك عن مطية أخيك، فهذا الحكم فى ذلك والتوسع أفضل اهـ (ص٣٤٦).

قال الموفق فى "المغنى": فأما إن دعت الحاجة إلى وضعه على حائط جاره، أو الحائط المشترك، بحيث لا يمكنه التسقيف بدونه، فإنه يجوز له وضعه بغير إذن الشريك، وبهذا قال الشافعى فى القديم، وقال فى الجديد: ليس له وضعه، وهو قول أبى حنيفة ومالك، لأنه انتفاع بملك غيره من غير ضرورة فلم يجز، كزراعته، قال: ولنا الخبر ولأنه انتفاع بحائط جاره على وجه لا يضر به، أشبه الاستناد إليه، والاستظلال به، ويفارق الزرع فأنه يضر، ولم تدع إليه حاجة اهـ (٥:٣٧).

قلت: لا نسلم أنه انتفاع بحائطه على وجه لا يضر به، وأى ضرر أشد من أن الناس يجعلون ذلك دعوى الملك فى الجدار؟ ولذا قلنا له أن يمنع إذا خاف مفسدة على نفسه أو ملكه، قال الخطابى: عامة الفقهاء يذهبون فى تأويل الحديث إلى أنه ليس بإيجاب يحمل عليه الناس من جهة الحكم، وإنما هو من باب المعروف وحسن الجوار، كذا فى "بذل المجهود". وقال النووى: ومن قال بالندب قال: ظاهر الحديث أنهم توقفوا عن العمل به، فلهذا قال: ما لى أراكم عنها معرضين. وهذا يدل على أنهم فهموا منه الندب، دون الإيجاب ولو كان واجبا لما أطبقوا على الإعراض عنه، حاشية "ابن ماجة" (ص١٧٠).

ولا نسلم أن الزرع بضر بالأرض مطلقا، فإنه بالإكراب والسقى والسرقنة ينفعها جدا كما يعرفه الزراع وأهل الحرث، فهل تجيزه كذلك فى أرض الغير بدون إذنه؟ وكذا لا نسلم أن الحاجة لم تدع إليه. فإنها داعية إليه فى القرى والبوادى، وإن لم تدع إليه فى الأمصار، فهل تجيز لأهل

. . . .

القرى والبوادى أن يزرعوا أرض الغير بدون إذنه إذا كان فى غنى عنها، والزارع محتاج إلى زرعها؟ وأيضا فإن قوله ﷺ: «لا ضرر ولاضرار فى الإسلام» دليل على تحريم الضرار على أى وجه كان من غير فرق بين الجار وغيره، فلا يجوز فى صورة من الصور، إلا بدليل يخص به هذا العموم، فنطالب من جوز المضارة فى بعض الصور بالدليل، فإن جاء به قبلناه، وإلا ضربنا بهذا الحديث وجهه، فإنه قاعدة من قواعد الدين، تشهد له كليات وجزئيات، قاله الشوكانى فى "النيل" (٥:١٣٣). ولا يخفى أن حديث وضع الخشبة على جدار الجار، لا يصلح مخصصا له لما فيه من الاحتمالات التى ذكرناها، أقواها احتمال حمله على الندب والتوسع بالدليل الذى قدمناه.

وضع الجذوع على جدار المسجد:

قال الموفق: فأما وضعه فى جدار المسجد إذا وجد الشرطان (من عدم تضرر الجدار به، ودعاء الحاجة إلى وضعه عليه) فعن أحمد فيه روايتان إحداهما الجواز، لأنه إذا جاز فى ملك الجار مع أن حقه مبنى على الشح والضيق، ففى حقوق الله تعالى المبنية على المسامحة والمساهلة أولى. والثانية لا يجوز، نقلها أبو طالب، لأن القياس يقتضى المنع فى حق الكل ترك فى حق الجار للخبر الوارد فيه، فوجب البقاء فى غيره على مقتضى القياس، وهذا اختيار أبى بكر، وخرج أبو الخطاب من هذه الرواية وجها للمنع من وضع الخشب فى ملك الجار. لأنه إذا منع من وضع الخشب فى الجدار المشترك بين المسلمين، وللواضع فيه حق، فلأن يمنع من الملك المختص بغيره أولى (قياس صحيح وتخريج قوى)، ولأنه إذا منع فى حق الله تعالى مع أن حقه على المسامحة والمساهلة، لغنى الله تعالى وكرمه، فلأن يمنع فى حق آدمى، مع شحه وضيقه أولى، والمذهب الأول اهـ (٥:٣٧).

وهذا يدل على اختلاف الحنابلة فى هذا الباب، لاختلاف الروايات فيه عن أحمد، وإن كان الموفق قد رجح الجواز، وجعله المذهب، وإليه ذهب الشافعى فى القديم، ثم رجع عنه فى الجديد إلى المنع، وظنى أن أحمد أيضا قد رجع عن قوله المشهور إلى ما رجع إليه الشافعى رحمه الله، كما يدل عليه كلام أبى الخطاب.

حكم إجراء الماء فى أرض الغير بدون إذنه:

قال الحافظ فى "الفتح": وقد قوى الشافعى فى القديم القول بالوجوب بأن عمر قضى به، ولم يخالفه أحد من أهل عصره، فكان اتفاقا منهم على ذلك إنتهى، وأشار الشافعى إلى ما أخرجه

. . . .

مالك ورواه هو عنه بسند صحيح، أن الضحاك بن خليفة سأل محمد بن مسلمة أن يسوق خليجا له فيمر به فى أرض محمد بن مسلمة، فامتنع فكلمه عمر فى ذلك، فأبى فقال عمر: "لم تمنع أخاك ما ينفعه، وهو لك نافع، تشرب به أولا وآخرا ولا يضرك؟" قال محمد: لا والله، فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك. فحمل عمر الأمر على ظاهره، وعداه إلى كل ما يحتاج الجار إلى الانتفاع به، من دار جاره وأرضه اهـ (٥: ٨٠).

قلت: رد الموفق فى "المغنى" بأن قول عمر يخالفه قول محمد بن مسلمة، وهو موافق للأصول فكان أولى (٥: ٣٠). فأين الاتفاق الذى ادعاه الشافعى رحمه الله؟ وإعراض الناس عن أبى هريرة حين حدثهم بالحديث يدل على أن محمد بن مسلمة لم ينفرد بالإنكار، بل وافقه العامة فى حملهم الحديث على الندب دون الوجوب، والظاهر من قول عمر: والله، ليمرن به. أنه لم يكن قضاء منه. لأن القاضى لا يحلف على ما يقضى به، وإنما قال ذلك حملا له على الأفضل، وحلف على ذلك ثقه بأنه لا يحنثه ولا يخلفه.

وقال مالك: كان يقال: تحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور فلو كان الشان معتدلا فى زماننا، كاعتداله فى زمن عمر، رأيت أن يقضى له بإجراء مائه فى أرضك. لأنك تشرب به أولا وآخرا ولا يضرك. ولكن فسد الناس، فأخاف أن يطول، وينسى ما كان عليه جرى الماء، فيدعى به جارك فى أرضك. كذا فى "شرح الموطأ" للباجى (التعليق الممجد ص:٣٥٦). وأيضا فقد اتفق القائلون بظاهر حديث أبى هريرة أنه وارد على خلاف القياس. فكيف يصح القول بأن عمر حمله على الوجوب وعداه إلى كل ما يحتاج الجار إلى الانتفاع به من دار جاره وأرضه؟ فلو صح تعديته لجاز زرع أرض الجار، والبناء فيها، والغرس بغير إذنه أيضا عند الحاجة، إذا كان ذلك لا يضره، ولم يقل به أحد من فقهاء الأمصار، لا أحمد ولا الشافعى، فالحق فى تأويل حديث عمر ما ذكرناه، إن شاء الله تعالى.

الجواب عن دليل الحافظ فى تأييد القول القديم للشافعى:

وأما قول الحافظ: وفى دعوى العمل على خلافه أى خلاف حديث أبى هريرة، نظر. فقد روى ابن ماجة، والبيهقى من طريق عكرمة بن سلمة أن أخوين من بنى المغيرة أعتق أحدهما (أى حلف بالعتق) إن غرز أحد فى جداره خشبا. فأقبل مجمع بن جارية ورجال كثير من الأنصار، فقالوا: نشهد أن رسول الله ﷺ قال الحديث، فقال الآخر: يا أخى! قد علمت أنك

باب إذا تنازع رجلان فى جدار أو خص
هل يقضى للذى إليه الدواخل ومعاقد القمط؟

٥٢١٠- عن حذيفة، قال: اختصم قوم فى خطائر بينهم، فبعثنى رسول الله ﷺ، فقضيت للذى وجدت معاقد القمط تليه. فأتيت النبى ﷺ، فأخبرته فقال: «أصبت»، رواه البيهقى فى السنن (٦: ٦٧)، وقال: تفرد به وهثم بن قران اليمامى، وهو ضعيف.

مقضى لك على، وقد حلفت فاجعل أسطوانا دون جدارى فاجعل عليه خشبك (قلنا: إنما ذلك مثل قوله ﷺ: «من المتالى على الله لا يفعل المعروف»؟ ولم يكن على الإيجاب، فكذا هذا. وحاصله الإرشاد إلى الاجتناب من جعل الله عرضة ليمينه أن يبر، ويتقى، ويصلح بين الناس).

قال: وروى إسحاق[1] فى "مسنده"، والبيهقى من طريقه، عن يحيى بن جعدة أحد التابعين، قال: أراد رجل أن يضع خشبة على جدار صاحبه بغير إذنه فمنعه. فإذا من شئت من الأنصار يحدثون عن رسول الله ﷺ أنه نهاه أن يمنعه فجبر على ذلك اهـ (٥: ٨٠). قلنا: معناه جبروه على حسن الجوار، والتوسع، والكرام. كما قال عمر لمحمد بن مسلمة: والله، ليمرن به ولو على بطنك، ثقة بأنه لا يخلفهم. ألا ترى أنه أراد الوضع بغير إذنه، وهو خلاف ما ورد فى بعض طرق الحديث من التقليد باستئذان الجار، وهو فى رواية ابن عيينة عند أبى داود، وعقيل أيضا. ولأحمد عن عبد الرحمن بن مهدى عن مالك من سأله جاره، وكذا لابن حبان من طريق عكرمة عن أبى هريرة "فتح البارى" (٥: ٨٠). وعن أنس بن مالك، عند الطبرانى فى "الأوسط"، عن رسول الله ﷺ قال: «من سأله جاره أن يغرز خشبة فى جداره فلا يمنعه». رجاله رجال الصحيح خلا شعيب بن يحيى وهو ثقة (مجمع الزوائد ٤: ١٦٠). وهذه زيادة من الثقات صحيحة، فلا بد من قبولها، فمن أين لأحد أن يضع، أو يغرز خشبة فى جدار جاره بغير إذنه؟ فافهم.

باب إذا تنازع رجلان فى جدار أو خص
هل يقضى للذى إليه الدواخل ومعاقد القمط؟

قوله: عن حذيفة إلخ. قال العبد الضعيف: قد عرفت ما فى سند الحديث من الكلام، وأنه لا يصلح حجة، ولذا لم يذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله. وقال: لو كان وجه الحائط إلى أحدهما

---

(١) فى الأصل: ابن إسحاق، وهو من تصحيف الكاتب. فليس لابن إسحاق مسند، ولم ير والبيهقى هذا الحديث إلا من طريق إسحاق بن إبراهيم الحنظلى.

واختلفوا عليه فى إسناده: فروى هكذا عن عبد الله بن أبى سعيد الأنصارى عن حذيفة، وروى مروان بن معاوية عنه ثنا عقيل بن دينار مولى جارية ابن ظفر، عن جارية ابن ظفر، ورواه سلمة بن الحسن الكوفى عنه عن نمران بن جارية بن ظفر عن أبيه اهـ.

وظهره إلى الآخر، أوكان أنصاف اللبن أو الطاقات إلى أحدهما، فلا حكم لشيء من ذلك، والحائط بينهما إلا أن يقيم أحدهما بينة، وكذا إذا ادعيا بابا مغلقا على حائط بين دارين، والغلق إلى أحدهما، فالباب لهما عنده وعندهما لمن إليه الغلق، ولو كان للباب غلقان من الجانبين فهو لهما إجماعا. وعلى هذا الخلاف، خص بين دارين، أو بين كرمين، والقمط إلى أحدهما فالخص بينهما عند أبى حنيفة رحمه الله. ولا ينظر إلى القمط، وعندهما الخص لمن عليه القمط. وجه قولهما فى هذه المسائل اعتبار العرف والعادة فإن الناس فى العادات يجعلون وجه البناء وأنصاف اللبن والطاقات، والغلق، والقمط إلى صاحب الدار. فيدل على أنه بناءه، فكان فى يده كذا فى "البدائع" (٦:٢٥٨). أى فكان ذلك من تعارض الدعويين فيما هو فى يد أحدهما، وحكمه أن البينة على المدعى واليمين على صاحب اليد، فإن لم يكن بينة، فالقول قول صاحب القمط، والغلق، والطاقات، وأنصاف اللبن، ونحوها. وعند أبى حنيفة ليس هذا دليل اليد، وإن كان فهو دليلها فى الماضى لا وقت الدعوة، واليد فى الماضى لا تدل على اليد وقت دعوة. فكان من باب التنازع فى شيء هو فى أيديهما جميعا، أو ليس فى يد واحد منهما، وحكمه أن يقضى به بينهما نصفين إذا لم يكن بينة، أو أقام كل واحد منهما بينة كما تقدم فى باب الدعوى.

قال الموفق فى "المغنى": ولا ترجح الدعوى بكون الدواخل إلى أحدهما، والخوارج ووجوه الأجر والحجارة إلى الآخر، ولا كون الآجرة الصحيحة مما يلى ملك أحدهما وأقطاع الآجر إلى ملك الآخر، ولا بمعاقد القمط فى الخص، يعنى عقد الخيوط التى يشد بها الخص، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى، وقال أبو يوسف ومحمد: يحكم به لمن إليه وجه الحائط ومعاقد القمط. لما روى نمر بن جارية عن أبيه، فذكر حديث المتن. وعزاه إلى ابن ماجة. قال: وروى نحوه عن على (أخرجه البيهقى فى "السنن" من طريق أسباط عن سماك عن رجل من أهل البصرة "أن قوما اختصموا فى خصالهم إلى على فقضى بينهم أن ينظر أيهم كان أقرب إلى القماط فهو أحق به" وهذا منقطع أى فيه راو مجهول، وقد رواه الوليد بن أبى ثور عن سماك عن حنش عن على رضى الله عنه، وليس بقوى (٦:٦٨).

قلت: زكاه شريك، وجاء إلى هشيم فأكرمه وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به،

٥٢١١- قلت: رواه ابن ماجه (ص ١٧٠) من طريق أبى بكر بن عياش عن وهثم عن نمران ابن جارية عن أبيه: "أن قوما اختصموا إلى النبى ﷺ فى خص كان بينهم، فبعث حذيفة يقضى بينهم" الحديث.

كما فى "التهذيب" (٦٨:٦) فالرجل مختلف فيه، ولأن العرف جار بأن من بنى حائطا جعل وجه الحائط إليه. ولنا عموم قوله عليه السلام: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر». (قلت: وبه احتج أبو يوسف ومحمد أيضا، فقالا: صاحب الوجه وصاحب القمط منكر، لكونه ذا اليد. فالقول قوله مع يمينه. وعلى الآخر البينة، فهو المدعى)، ولأن وجه الحائط ومعاقد القمط إذا كان شريكين فيه، لا بد من أن يكون إلى أحدهما إذ لا يمكن كونه إليهما جميعا. فبطلت دلالته كالتزويق. (قلت: نعم! لا بدل من ذلك إذا كانا شريكين، ولكن الكلام فى ثبوت الشركة، إذا كان كل واحد منهما يدعى الجدار، أو الخص لنفسه وحده).

قال: وحديثهم لا يثبته أهل النقل، وإسناده مجهول، قاله ابن المنذر. (قلت: كلا، بل فيه دهثم بن قرآن ضعيف، وبقية رجاله ثقات، ودهثم ليس بمجهول، فقد روى عنه أبو بكر بن عياش ومروان بن معاوية وعبد الرحمن بن سليمان بن أبى الجون وسلمة بن الحسن الكوفى وغيرهم، وذكره ابن حبان فى الثقات، وفى الضعفاء أيضا، وقال أحمد مرة: كان شيخا ليس به بأس تهذيب) قال الشالنجى: ذكرت هذا الحديث لأحمد فلم يقنعه، (لا دليل فيه على سقوطه عن الاعتبار بالمرأة، غايته أنه لم يصححه، وذلك لا ينافى الحسن) وذكرته لإسحاق فقال: ليس هذا حديثا، لم يصححه. قلت: نعم! ولكن ذلك لا ينافى الحسن) قال: وحديث على فيه مقال. (قلت: نعم! وليس كل ما فيه مقال ساقطا).

قال: ومما ذكروه من العرف، وليس بصحيح، فإن العادة وجه الحائط إلى خارج ليراه الناس، كما يلبس الرجل أحسن أثوابه أعلاها الظاهر للناس، ليروه، فيتزين به، فلا دليل فيه اهـ (٤٣:٥، ٤٤). قلت: هذا نادر فى الجدار والغالب فيه ما ذكره أبو يوسف ومحمد، وهو العرف القديم، كما يدل عليه حديث حذيفة هذا، وأيده قضاء على بنحوه، وبالجملة فقول أبى حنيفة والشافعى وأحمد، أقيس وأحوط، وقولهما أقوى وأحسن وأضبط لتأيده بالأثر، والله تعالى أعلم.

إذا تنازعا فى جدار، ولأحدهما خشب موضوع عليه:

فإن تنازعا فى جدار ولأحدهما خشب موضوع عليه، ترجح به الدعوى، وهو قول مالك،

. . . .

لأنه منتفع به بوضع ماله عليه، وورود الشرع بالنهى عن المنع منه. لا يمنع كونه دليلا على الاستحقاق، وأما السماح به، فإن أكثر الناس لا يتسامحون به، ولهذا لما روى أبو هريرة الحديث عن النبى ﷺ، طأطأوا رؤوسهم، كراهة لذلك. فقال: ما لى أراكم عنها معرضين، والله، لأرمينكم بها بين أكتافكم، رواه ابن ماجة. وأكثر الفقهاء لا يوجبون التمكين من هذا، ويحملون الحديث على كراهة المنع، لا على تحريمه، ولأن الحائط يبنى لذلك، فيرجح به.

ولو كان لكل واحد منهما جذوع فإن كانت ثلاثة أو أكثر، فهى بينهما نصفان سواء استوت جذوع كل واحد منهما أو كانت لأحدهما أكثر، بعد أن كانت لكل واحد منهما ثلاثة جذوع، لأنهما استويا فى استعمال الحائط، فاستويا فى ثبوت اليد عليه، ولو كان لأحدهما ثلاثة جذوع، للآخر جذع، أو جذعان، فالقياس أن يكون الحائط بينهما نصفين وفى الاستحسان لا يكون، بل القول قول صاحب الثلثة. وجه القياس أن زيادة الاستعمال بكثرة الجذوع، زيادة من جنس الحجة، ولا يقع بها الترجيح، ألا ترى أنه لو كان لأحدهما ثلثة وللآخر أربعة كان الحائط بينهما نصفين، دل أن المعتبر أصل الاستعمال، لا قدره، وقد استويا فيه وجه الاستحسان أن أصل الاستعمال لا يحصل بما دون الثلاثة[1] لأن الجدار لا يبنى له عادة، وإنما يبنى لأكثر من ذلك إلا أن الأكثر مما لا نهاية له. والثلاثة أقل الجمع الصحيح، فقيد به، فكان ما وراء موضع الجذوع لصاحب الكثير، وأما موضع الجذع الواحد، فكذلك على رواية كتاب الإقرار، وإنما لصاحب القليل حق وضع الجذع. لا أصل الملك، وعلى رواية كتاب الدعوى له موضع الجذع من الحائط، وما وراءه لصاحب الكثير (البدائع ٦:٢٥٧).

وقال أصحاب أحمد: لا ترجح الدعوى بوضع الجذوع، وهو قول الشافعى رحمه الله لأن هذا مما يسمح به الجار، وقد ورد الخبر بالنهى عن المنع منه، وعند الحنابلة هو حق يجب التمكين منه. فلم ترجح به الدعوى، كإسناد متاعه إليه وتجصيصه وتزويقه، كذا فى "المغنى" (٥:٤٢). وقد تقدم الجواب عما احتجوا به، فتذكر.

وإذا تداعى رجلان جدارا معقودا ببناء كل واحد منهما، وهو أن يكون متصلا بهما اتصالا

---

(١) وحكى الموفق فى "المغنى" عن أصحاب أبى حنيفة أن الحائط لا يبنى لواحد ويبنى لاثنين فيرجح الدعوى بالجذعين ولا ترجح بالجذع الواحد (٥:٤٣).

. . . .

لا يمكن إحداثه بعد بناء الحائط تحالفا، وكان بينهما. وكذلك إذا تساويا فى كونه محلولا من بناءهما، أى غير متصل ببناءهما الاتصال المذكور، بل بينهما شق مستطيل، كما يكون بين الحائطين اللذين ألصق أحدهما بالآخر، فهما سواء فى الدعوى، فإن لم يكن لواحد منهما بينة تحالفا، ويجعل بينهما نصفين. وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى وأحمد وأبو ثور وابن المنذر، ولا أعلم فيه مخالفا، لأن المختلفين فى العين إذا لم يكن لواحد منهما بينة فالقول قول من هى فى يده مع يمينه. فإذا كانت فى أيديهما كانت يد كل واحد منهما على نصفهما، فيكون القول قوله فى نصفها مع يمينه. وإن كان لأحدهما بينة حكم له بها، وإن كان لكل واحد منهما بينة قضى بها بينهما نصفين، فإن لم يكن لهما بينة ونكلا عن اليمين كان الحائط فى أيديهما على ما كان، وإن حلف أحدهما ونكل الآخر، قضى على الناكل، فكان الكل للآخر، وإن كان الحائط متصلا ببناء أحدهما دون الآخر، فهو له مع يمينه، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى وأحمد.

وقال أبو ثور: لا يرجح بالعقد ولا ينظر إليه. ولنا: أن الظاهر أن هذا البناء بنى كله بناء واحد. فإذا كان بعضه لرجل، كان بقيته له، والبناء الآخر المحلول، الظاهر أنه بنى وحده، فإنه لو بنى مع هذا كان متصلا به، فالظاهر أنه لصاحب الاتصال فوجب أن يرجح بهذا كاليد والأزج. فإن كان لأحدهما عليه بناء كحائط مبنى عليه، أو عقد معتمد عليه، أو قبة ونحوها فهو له. وبهذا قال الشافعى وأحمد. لأن وضع بناءه عليه بمنزلة اليد الثابتة عليه، لكونه منتفعا به مستعملا له، ولأن الظاهر أن الإنسان لا يترك غيره يبنى على حائطه، وكذلك إن كان له عليه سترة كذا فى "المغنى" (٥:٤٢)، ومثله فى "البدائع" (٦:٢٥٧).

وإن كان لأحدهما اتصال تربيع، وللآخر جذوع عليه فالحائط لصاحب التربيع، ولصاحب الجذوع حق وضع الجذوع، وهذا على قول الطحاوى، وعلى قول الكرخى: صاحب الجذوع أولى، ومنشأه اختلاف فى معنى التربيع، والبسط فى "البدائع"، فليراجع.

وهذه المسائل محل ذكرها كتاب الدعوى، وإنما ذكرناها ههنا استطرادا لما ذكره بعض الأحباب من مسألة وضع الجذوع على جدار الجار بغير إذنه، ولذكر الموفق فى "المغنى" فى كتاب الصلح، ولا يخفى على المتأمل المتفطن دلالة آثار الباب على تلك المسائل مع دلائل ذكرناها فى كتاب الدعوى.

باب يجوز إخراج الميازيب إلى الطريق الأعظم
أو إلى السكة النافذة ما لم يتقدم إليه أحد بالرفع والنقض

٥٢١٢- عن عبيد الله بن عباس، قال: كان للعباس ميزاب على طريق عمر، فلبس ثيابه يوم الجمعة، فأصابه منه ماء بدم. فأمر بقلعه، فأتاه العباس، فقال: والله إنه للموضع الذى وضعه رسول الله ﷺ. فقال: أعزم عليك لما صعدت على ظهرى حتى تضعه فى الموضع الذى وضعه رسول الله ﷺ، رواه أحمد، وذكر ابن أبى حاتم أنه سأل أباه عنه، فقال: هو خطأ، ورواه البيهقى من أوجه أخر ضعيفة أو منقطعة، وأورده الحاكم فى "المستدرك".

باب يجوز إخراج الميازيب إلى الطريق الأعظم
أو إلى السكة النافذة، مالم يتقدم إليه أحد بالرفع والنقض

قوله: "عن عبيد الله بن عباس إلخ"، قال العبد الضعيف: كلام الحافظ فى "التلخيص" يوهم بظاهره أن أبا حاتم خطأ إسناد أحمد، وليس كذلك لأنه قال: سألت أبى عن حديث رواه السقطى عن أسباط بن محمد عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم، وعن عبدالله بن عبيد الله بن عباس عن أبيه، قال: كان للعباس ميزاب على ظهر الطريق فمر عمر، فذكر الحديث، قال أبى: هذا خطأ، الناس لا يقولون هكذا (١:٤٦٥).

وهذا كما ترى فيه تخطئة ذكر عبد الله بن عبيد الله عن أبيه فى الإسناد، وجعله موصولا، والناس يقولون: عن هشام بن سعد عن عبيد الله بن عباس. منقطعا لا يذكرون عبد الله بينهما. وهكذا رواه أحمد كما صرح به الهيثمى فى "مجمع الزوائد" فإسناد أحمد ليس من الخطأ فى شيء. وقد عرفت أن الإرسال والانقطاع فى القرون الفاضلة ليس بعلة عندنا، لا سيما إذا تعدد مخرجه، فهو حجة عند الكل وههنا كذلك، فإن للأثر طرقا عديدة عند البيهقى وغيره، كما يظهر ذلك من مراجعة "وفاء الوفاء" للسمهودى.

قال الموفق فى "المغنى": ولا يجوز إخراج الميازيب إلى الطريق الأعظم ولا يجوز إخراجها إلى درب نافذ إلا بإذن أهله. وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي: يجوز إخراجه إلى الطريق الأعظم، لأن عمر رضى الله عنه اجتاز على دار العباس، وقد نصب ميزابا إلى الطريق، فذكر حديث المتن، قالوا: وما فعله رسول الله ﷺ فلغيره فعله، ما لم يقم دليل على اختصاصه به، ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك، ولا يمكنه رد مائه إلى الدار. ولأن الناس يعملون ذلك فى جميع بلاد الإسلام من غير

وفى إسناده عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وهو ضعيف (التلخيص الحبير ٢٤٩:٢)، وفى "وفاء الوفاء" (٣٤٧:١): روى يحيى بسند جيد عن سفيان بن عيينة عن موسى بن أبى عيسى، فذكره وأخرج له طرقا عديدة يقوى بعضها بعضا، وفى "مجمع الزوائد" (٢٠٦:٤) بعد ما ذكر الأثر مفصلا: رواه أحمد، ورجاله ثقات إلا أن هشام بن سعد لم يسمع من عبيد الله اهـ.

نكير. قال الموفق: ولنا أن هذا تصرف فى هواء مشترك بينه وبين غيره بغير إذنه، فلم يجز كما لو كان الطريق غير نافذ. ولأنه يضر بالطريق وأهلها، فلم يجز كبناء دكة فيها، أو جناح يضر بأهلها، ولا يخفى ما فيه من الضرر. فإن ماءه يقع على المارة وربما جرى فيه البول أو ماء نجس فينجسهم، ويزيق الطريق ويجعل فيها الطين، والحديث قضية فى عين، فيحتمل أنه كان فى درب غير نافذ، أو تجددت الطريق بعد نصبه، قال: ويحتمل أن يجوز ذلك، لأن الحاجة داعية إليه، والعادة جارية به مع ما فيه من الخبر المذكور اهـ (٣٦:٥).

قلت: سلمنا أن فيه ضررا بأهل الطريق، ولكنه حل له الانتفاع بذلك قبل أن يتقدم إليه أحد بالرفع والنقض، بوجود الإذن منهم دلالة، وهى ترك التقدم، والتصرف فى حق الغير بإذنه مباح فإذا وقعت المطالبة بصريح النقض بطلت الدلالة، فبقى تصرفا فى حق مشترك بين الكل من غير إذنهم ورضاهم، فلا يحل "البدائع" (٢٦٥:٦). قلت: وفيه الجمع بين ما فعله النبى ﷺ، وبين ما فعله عمر رضى الله عنه، فإن فعله ﷺ دل على إخراج الميازيب إلى طريق العامة وفعل عمر دل على أن لكل واحد من المسلمين أن يتقدم إليه بالرفع والنقض، ولو كان ذلك حقا لصاحب الدار لم يأمر بقلعه فلما أخبره العباس أنه عليه السلام نصبه، رده لأن الإمام له أن يأذن فى ذلك ويقوم إذنه مقام إذن جميع المسلمين. كذا فى "التجريد" للقدورى "الجوهر النقى" (٦٦:٦ مع البيهقى).

وقال أبو يوسف ومحمد: لو أراد رجل أن يشرع إلى الطريق جناحا(١) أو ميزابا، فإن كانت السكة نافذة ينظر إن كان ذلك يضر بالمارة فلا يحل له أن يفعل ذلك فى دينه. لقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام». ولو فعل فلكل واحد(٢) أن يقلع عليه ذلك، وإن كان ذلك مما لا يضر بالمارين، حل له الانتفاع، سواء تقدم إليه أحد بالرفع والنقض أو لم يتقدم وكذلك الحكم فى

---

(١) بالهندية: چهجه. (المؤلف).
(٢) وهذا هو محمل أثر عمر عندهما، (المؤلف).

. . . .

غرس الأشجار، وبناء الدكاكين، والجلوس للبيع والشراء على قارعة الطريق لأن حرمة التصرف في حق الغير ليس لعينه، بل للتحرز عن الضرر والإضرار بالمارة. فاستوى فيه حال ما قبل التقدم وبعده هذا إذا كانت السكة نافذة. فأما إذا كانت غير نافذة، فإن كان له حق في التقديم، فليس لأهل السكة حق المنع لتصرفه في حق نفسه، وإن لم يكن له حق في التقديم فلهم منعه سواء كان لهم في ذلك مضرة أولا، كذا في "البدائع" ولم يذكر في الأخيرة خلافا (٦: ٢٦٥).

وقال الموفق في "المغني": لا يجوز أن يشرع إلى طريق نافذ جناحا، وهو الروشن[1] يكون على أطراف خشبة مدفونة في الحائط وأطرافها، خارجة في الطريق سواء كان ذلك يضر بالمارة، أو لا يضر، ولا يجوز أن يجعل عليها ساباطا بطريق الأولى، وهو المستوفي لهواء الطريق كله، على حائطين سواء كان الحائطان ملكه أو لم يكونا، وسواء أذن الإمام في ذلك أو لم يأذن. وقال ابن عقيل: إن لم يكن فيه ضرر جاز بإذن الإمام. لأنه نائبهم فجرى إذنه مجرى إذن المشتركين في الدرب الذي ليس بنافذ. وقال أبو حنيفة: يجوز من ذلك ما لا ضرر فيه، وإن عارضه رجل من المسلمين وجب قلعه. وقال مالك والشافعي والأوزاعي وإسحاق وأبو يوسف ومحمد: يجوز ذلك إذا لم يضر بالمارة، ولا يملك أحد منعه. لأنه ارتفق بما لم يتعين فيه ملك أحد من غير مضرة، فكان جائزا كالمشي في الطريق والجلوس فيها بدليل قوله ﷺ: «منى مناخ سبق».

قال: ولنا أنه بناء في ملك غيره بغير إذنه فلم يجز كبناء الدكة أو بناء ذلك في درب غير نافذ بغير إذن أهله، قلنا: فرق بين النافذ وغير النافذ، فإن الأول لم يتعين فيه ملك لأحد بخلاف الثاني. وما لم يتعين فيه ملك لأحد، يجوز التصرف فيه بحيث لا يضر بغيره، ولا يجعل جزوا منه مختصا بنفسه ففارق الدكة. فإنها تجعل محلها مختصا بالباني. ولا كذلك الروشن ونحوها، فإن الرجل ينصبها في جدار نفسه. ولا يشغل شيئا من الطريق غير الهواء.

قال: ولا نسلم أنه لا مضرة فيه، لأنه يظلم الطريق ويسد الضوء إلخ (٥: ٣٣). قلنا: هذا خروج عن المبحث، فإن الكلام فيما إذا لم يكن فيه مضرة بأن يكون الطريق واسعا لا يظلمه الروشن، ولا يسد ضوءه، فافهم. قال: ولا يجوز أن يبنى في الطريق دكانا بغير خلاف نعلمه، سواء كان الطريق واسعا، أو غير واسع، سواء أذن الإمام فيه، أو لم يأذن. ولا يجوز أن يبنى

---

(١) اللفظ الصحيح في الهندية: "روشندان" معناه نافذة للضوء (محمد إبراهيم خليل).

باب جواز قطع النزاع بين الخصمين بالإصلاح بينهما

٥٢١٣- عن كعب بن مالك، أنه تقاضى ابن أبى حدرد دينا كان له عليه فى المسجد. فارتفعت أصواتهما حتى سمعها رسول الله ﷺ وهو فى بيته فخرج إليهما حتى كشف بسحف حجرته، فنادى: يا كعب! فقال: لبيك. فقال: «ضع من دينك هذا» وأومأ إليه أى الشطر، قال: قد فعلت يا رسول الله! قال: «قم فاقضه». رواه الجماعة إلا الترمذى.

دكانا، أو يخرج روشنا، أو ساباطا على درب غير نافذ إلا بإذن أهله. وبهذا قال الشافعى (٥:٣٤). قلت: وهو قولنا معشر الحنفية، كما فى "البدائع".

باب جواز قطع النزاع بين الخصمين بالإصلاح بينهما

أقول: دل الحديث على أن للحاكم أن يقطع النزاع بالإصلاح، لأن حكم القضاء فى الباب كان إلجاء ابن أبى حدرد إلى قضاء دينه كاملا. ولكن لم يفعل ذلك رسول الله ﷺ بل أشار على كعب أن يضع شطر دينه فلما فعل ذلك، قال لأبى حدرد «قم فاقضه».

وقال ابن تيمية فى "المنتقى" بعد إخراج هذا الحديث: وفيه من الفقه جواز الحكم فى المسجد، وأن من قيل له بع، أو هب، أو أبرأ، فقال: قد فعلت صح ذلك منه، وأن الإيماء المفهوم يقوم مقام النطق اهـ. وفيه نظر، أما أولا، فلأنه ليس فى الحديث ما يدل على جواز الحكم فى المسجد، لأن رسول الله ﷺ إنما قضى فى بيته لا فى المسجد إلا أن يقال: إنه يدل على جواز التخاصم فى المسجد، وهو يدل على جواز القضاء منه، لأن القضاء هو قطع النزاع، فلا معنى لجواز الخصومة فى المسجد وعدم جواز قطعها فيه.

وأما ثانيا، فلأنه لا يصح قياس البيع والهبة على الإبراء، لأنه الإبراء يتم بفعل الواحد بخلاف البيع والهبة، فإنهما لا يتمان إلا بالإيجاب والقبول. فلما قال البائع: بعت، فى جواب قوله: بع، لا يخفى لصحة البيع بل يجب على المشترى أن يقول: قبلت، وكذا الهبة.

وأما ثالثا، فلأن كون الإيماء فى حكم النطق غير مسلم على الإطلاق، لأن فى الإيماء شبهة، فلا يكفى فيما يندرئ بالشبهات. فانظر أيها الناظر! لما كان حال أئمة أهل الحديث فى فهم الحديث والعمل به ما قد رأيت، فما ظنك بالذين هم من مقلديهم فى الحقيقة والكتم يدعون الاجتهاد لأنفسهم ومع ذلك هم يطعنون إمام الأئمة أبا حنيفة بمخالفة الحديث، والعمل بالرأى،

باب التخارج

٥٢١٤– قال البخارى: وقال ابن عباس: "يتخارج الشريكان وأهل الميراث، فيأخذ هذا عينا، وهذا دينا، فإن توى لأحدهما لم يرجع على صاحبه"، قال الحافظ فى "الفتح" (٤: ٣٨١): وصله ابن أبى شيبة بمعناه.

فإلى الله المشتكى من ضلالهم وإضلالهم.

وفى الحديث دليل على أن أقضية رسول الله ﷺ لم يكن كلها على وجه القضاء والإجبار، بل بعضها كانت كذلك، وبعضها على وجه الإصلاح والمشورة، وله نظائر كما لا يخفى فتعيين قضية أنها على وجه القضاء أو على وجه الإصلاح مفوض إلى اجتهاد المجتهد. فاحفظ هذا التحقيق، فإنه ينفعك فى كثير من مواقع الخلاف، والله أعلم. قال العبد الضعيف: وقد تقدم الجواب عن إيراد ابن حزم على الجمهور فى مسألة الباب أول الصلح، فليراجع.

باب التخارج

قوله: قال البخارى إلى آخر الباب. قال العبد الضعيف: دلالة الآثار على جواز التخارج، وهو أن يصطلح الورثة على إخراج بعضهم من الميراث بمال معلوم ظاهرة. لأن حق الوارث قبل القسمة غير متأكد، يحتمل السقوط بالإسقاط. ولا يشترط أن تكون أعيان التركة معلومة له، ولا يجوز إخراجه عن نقدين وغيرهما بأحد النقدين، إلا أن يكون ما أعطى له أكثر من حصته من ذلك الجنس ولا بد من حضور النقدين عند الصلح، وعلمه بقدر نصيبه، ولو بعرض، جاز مطلقا لعدم الربا، وكذا لو أنكروا إرثه، لأنه حينئذ ليس ببدل، بل لقطع المنازعة كذا فى "الدر مع الشامية" (٤:٧٣٧).

وقول ابن عباس: "فإن توى لأحدهما" إلخ. أراد أن يفلس من عليه الدين، أو يموت أو يجحد فيحلف حيث لا بينة، ففى كل ذلك لا رجوع لمن رضى بالدين. قال ابن المنير: ووجهه أن من رضى بذلك فهلك، فهو فى ضمانه اهـ من "فتح البارى".

واعلم أن امرأة عبد الرحمن بن عوف، وهى تماضر الكلبية كان طلقها عبد الرحمن تطليقة ثالثة فى مرضه فتوفى، وهى فى عدتها، فورثها عثمان برأى على رضى الله عنهما، وأنكر ورثة عبد الرحمن إرثها لكونها قد بانت منه قبل موته، فلأجل ذلك، والله أعلم، أخرجوها بأحد النقدين. وفى التركة نقدان وغيرهما، أو أعطوها من أحد النقدين أكثر من حصتها من ذلك الجنس، وقد مر

٥٢١٥- ومن طريق سعيد بن منصور، ثنا هشيم، ثنا داود بن أبى هند عن عطاء عن ابن عباس: أنه كان لا يرى بأسا بالمخارجة فى الميراث، رواه البيهقى (٦: ٥٦)، وسنده صحيح. قال: أى ابن نجدة.

٥٢١٦- وحدثنا سعيد بن منصور، ثنا أبو عوانة عن عمر بن أبى سلمة عن أبيه، قال: صولحت امرأة عبد الرحمن من نصيبها ربع الثمن على ثمانين ألفًا، وهو سند صحيح أيضًا.

٥٢١٧- وروى عبد الرزاق فى "مصنفه": أخبرنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار: أن امرأة عبد الرحمن بن عوف أخرجها أهله من ثلث الثمن، بثلاثة وثمانين ألف درهم (الزيلعى ٢: ٢٢٥)، وهذا مرسل.

٥٢١٨- أخبرنا عارم بن الفضل، ثنا حماد بن زيد عن أيوب[1] عن محمد[2] أن عبد الرحمن بن عوف توفى، وكان فيما ترك ذهب قطع بالفؤوس، حتى مجلت عنه أيدى الرجال وترك أربع نسوة فأخرجت منهن امرأة عن ثمنها بثمانين ألفا اهـ، أخرجه ابن سعد فى "الطبقات" (الزيلعى ٢: ٢٢٥)، وسنده صحيح مرسل.

دليل ذلك فى باب طلاق المريض. فليراجع، وأما أحكام التخارج فمحل بسطها كتب الفروع، وفيما ذكرنا من الآثار كفاية إن شاء الله تعالى.

وأما ما رواه الشعبى عن شريح، كما فى "المحلى" (٨: ١٦١)، قال: «أيما امرأة صولحت عن ثمنها ولم يبين لها ما ترك زوجها فتلك الريبة كلها» فمحمول على إخراجها عن نقدين وغيرهما بأحد النقدين، أو على الكراهة ديانة، لا على بطلان الصلح قضاء، فافهم.

* * * * * *

---

(١) هو السختيانى (المؤلف).

(٢) هو ابن سيرين (المؤلف).

كتاب المضاربة

باب من المضاربة

٥٢١٩– قال مالك عن زيد بن أسلم عن أبيه: إنه قال: أخرج عبد الله وعبيد الله ابنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى جيش إلى العراق، فلما قفلا، مرا على أبى موسى الأشعرى، وهو أمير البصرة، فرحب بهما وسهل، ثم قال: لو أقدر لكما على أمر أنفعكما به لفعلت.

ثم قال: بلى، ههنا مال من مال الله، أريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين، فأسلفكما، فتبتاعان به متاعا من متاع العراق، ثم تبيعانه بالمدينة، فتؤديان رأس المال إلى أمير المؤمنين فيكون لكما الربح، فقالا: وددنا، نفعل، وكتب إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يأخذ منهما المال، فلما قدما باعا، فأربحا فلما رفعا ذلك إلى عمر بن الخطاب، قال: أكل الجيش أسلفه مثل ما أسلفكما؟ قالا: لا، فقال عمر بن الخطاب: ابنا أمير المؤمنين فأسلفكما، أديا المال وربحه، فأما عبد الله فسكت، وأما عبيد الله فقال: "ما ينبغى لك يا أمير المؤمنين هذا، لو نقض المال أو هلك لضمناه". فقال عمر: "أدياه"، فسكت عبد الله وراجعه عبيد الله، فقال رجل من جلساء عمر: "يا أمير المؤمنين! لو جعلته قراضا"، فقال عمر: "قد جعلته قراضا"، فأخذ عمر رأس المال ونصف ربحه، وأخذ عبد الله وعبيد الله نصف ربح المال. (الموطأ ص ٢٨٥)

٥٢٢٠– وقال مالك: عن علاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن جده أن عثمان بن عفان أعطاه مالا قراضا يعمل فيه على أن الربح بينهما. (الموطأ ص ٢٨٥)

باب من المضاربة

أقول: الآثار المذكورة تدل على أن المضاربة كانت مستفيضة بين الصحابة من غير نكير. وقال ابن حزم فى مراتب الإجماع: كل أبواب الفقه فلها أصل من الكتاب أو السنة حاشا القراض، فما وجدنا له أصلا منهما ألبتة، ولكنه إجماع صحيح مجرد، والذى نقطع به أنه كان فى عصره ﷺ فعلم به وأقره، ولو لا ذلك لما جاز اهـ "التلخيص الحبير" (ص٢٥٥). ورواية زيد بن أسلم عن أبيه، أخرجه البيهقى فى "السنن"، وتعقبه ابن التركمانى فى "الجوهر النقى" (٢:٣٧).

٥٢٢١- وعن وكيع وابن أبي زائدة عن عبد الله بن حميد بن عبيد عن أبيه عن جده: "أن عمر دفع إليه مال يتيم مضاربة"، أخرجه ابن أبي شيبة (التلخيص الحبير ص ٢٥٤).

٥٢٢٢- وعن قيس بن الربيع عن أبي حصين عن الشعبي عن علي في المضاربة: "الوضيعة على المال والربح على ما اصطلحوا عليه" أخرجه عبد الرزاق (التلخيص الحبير ص٢٥٥).

٥٢٢٣- وعن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن ابن مسعود، "أنه أعطى زيد بن جليدة مالا مقارضة"، أخرجه الشافعي في كتاب اختلاف العراقيين، والبيهقي في "المعرفة" (التلخيص الحبير ص٢٥٥).

٥٢٢٤- وعن حكيم بن حزام: أنه كان يشترط على الرجل إذا أعطاه مالا مقارضة يضرب له به، "أن تجعل مالي في كبد رطبة، ولا تحمله في بحر، ولا تنزل به في بطن مسيلي، فإن جعلت شيئا من ذلك فقد ضمنت مالي"، أخرجه "الدارقطني" (ص ٣١٥).

وقال: ذكر هذا الأثر في الباب، وجهله قراضا مشكل. وقد قال عبيد الله: لو هلك المال ضمناه. ولم ينكره عمر، ولا أحد من الصحابة، والمقارض أمين لا ضمان عليه إلا إذا استهلك وضيع، ذكره صاحب الاستذكار، وقد ذكر البيهقي في آخر الباب التالي لهذا الباب: أن المزني أوله بطيب أنفسهما بذلك وفيه بعد.

وفي اختلاف العلماء للطحاوي: قال أبو حنيفة: من غصب شيئا فربح فيه، ضمنه وتصدق بالربح. وقال مالك: يطيب له الربح لأنه ضامن للمال. ثم ذكر الطحاوي هذا الأثر. ثم قال: يحتمل أن عمر عاقبهما بذلك كما شاطر عما له أموالهم، وكما روى أو رفقاء لحاطب سرقوا ناقة فنحروها، فسأل صاحبها عن ثمنها. فقال: أربعمأة درهم. فقال: أعطه ثمان مأة درهم اهـ. ولكن هذا التعقب غير صواب، لأن وجه إخراج البيهقي هذا الأثر في الباب، أنه قال صاحب من أصحاب عمر لعمر: يا أمير المؤمنين! لو جعلته قراضا، فقال عمر: قد جعلته قراضا.

والحاصل أن المال كان لبيت المال، وأقرضه أبو موسى عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمر نيابة عن عمر، لكونه عاملا له. فلو أجاز عمر تصرف أبي موسى هذا كان المال قرضا عليهما

كتاب العارية

باب مشروعية العارية

٥٢٢٥- عن أنس قال: كان فزع بالمدينة، فاستعار النبى ﷺ فرسا من أبى طلحة، يقال له: "المندوب" فركبه، فلما رجع، قال: «ما رأينا من شىء، وإن وجدناه لبحرا»، أخرجه البخارى.

٥٢٢٦- وعن أيمن قال: دخلت على عائشة، وعليها درع قطر، فقالت: ارفع بصرك إلى جاريتى، أنظر إليها، فإنها تزهى أن تلبسه فى البيت، وقد كان لى منهن درع على عهد رسول الله ﷺ، فما كانت امرأة تقين بالمدينة إلا أرسلت إلى تستعيره، أخرجه البخارى.

والربح كله ملكا لهما، ولكن لم يجزه عمر، فبقى المال ملكا لبيت المال، وصار الربح لبيت المال. فلما استشفع رجل من أصحابه أن يجعله قراضا، جعله قراضا فصار المال لبيت المال والربح مشتركا. هذا هو حقيقة اجتهاد عمر فى المسألة، ولا يتمشى فيه تأويل المزنى، ولا تأويل الطحاوى لأن عمر نص على جهله قراضا بقوله: قد جعله قراضا، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: ولكن فيه انقلاب العقد من القرض إلى المضاربة بعد ربح المديون، وعمله فى الدين وتجارته فيه، وما هكذا تكون المضاربة. فإنها عقد على الشركة بمال من أحد الجانبين، والعقد على الشركة إنما يكون قبل العمل لا بعده. فلا بد من التأويل، نعم! ثبت بقول عمر: جعلته قراضا، جواز عقد المضاربة، وأنه يكون على الشركة بمال من أحد الجانبين والربح بينهما، والأحسن فى التأويل أن يقال: إن المال كان دينا فى الأصل لا قراضا. بدليل قول عبيد الله: لو هلك المال لضمناه. ومعنى قول رجل من جلساء عمر: لو جعلته قراضا، أى لو عاملتهما كمعاملة رب المال مع المضارب. فقال عمر: جعلته قراضا، أى رضيت لكما بما يرضى به أرباب الأموال للمضاربين، وهو التشريك فى الربح على النصف. لا أنه جعل الدين مضاربة، فإن ذلك لا يكون، فافهم. وقد تقدم بسط الكلام فى أحكام المضاربة فى كتاب الشركة، فليراجع، فإن بعض الأحباب لم يشف منها الغليل.

باب مشروعية العارية

أقول: الحديثان نصان فى الباب. قال العبد الضعيف: العارية إباحة الانتفاع بعين من أعيان

٥٢٢٧- عن ابن مسعود، قال: كنا نعد الماعون على عهد رسول الله ﷺ عارية الدلو، والقدر، والفأس، والميزان، وما تتعاطون بينكم، أخرجه أبو داود والنسائي وسعيد ابن منصور وابن أبي شيبة والبزار وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم، والطبراني في "الأوسط" وابن مردوي، والبيهقي في "سننه" من طرق عنه (الدر المنثور ٦: ٤٠٠)، وفي "مجمع الزوائد" (٧: ١٤٣): ورجال الطبراني رجال الصحيح اهـ.

قلت: رواه أبو داود، غير قوله: "الفأس"، ورجال ابن أبي شيبة رجال الصحيح أيضًا، فإنه رواه من طريق أبي معاوية عن الأعمش عن إبراهيم التيمي عن الحارث بن سويد عن مسعود، كما في "المحلى" (٩: ١٦٨).

٥٢٢٨- ومن طريق يحيى بن سعيد القطان عن جابر[1] صبح، حدثتني أم شراحيل، قالت: قالت لي أم عطية: اذهبي إلى فلانة فاقرئيها السلام. وقولي لها: إن أم عطية توصيك بتقوى الله عز وجل ولا تمنعي الماعون. قالت: فقلت: ما الماعون؟ فقالت: بي هبلت هي المهنة يتعاطاها الناس بينهم، أخرجه ابن حزم في "المحلى" (٩: ١٦٨)، وسنده حسن، غير أني لم أقف لأم شراحيل على ترجمة، وليس في النساء من اتهمت أو تركت.

المال، مشتقة من عار الشيء، إذا ذهب وجاء. ومنه قيل للبطال "عيار" لتردده في بطالته، والعرب تقول: أعاره وعاره مثل أطاعه وطاعه، والأصل فيها الكتاب والسنة، والإجماع. أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿ويمنعون الماعون﴾ روى عن ابن عباس وابن مسعود أنهما قالا: "العوارى" وفسرها ابن مسعود فقال: "القدر والميزان والدلو". وأما السنة فما روى عن النبي ﷺ، أنه قال في خطبة حجة الوداع: «العارية مؤداة والزعيم غارم» أخرجه أبو داود، وحسنه الترمذي وصححه ابن حبان (فتح الباري ٥: ١٧٨). وروى الأربعة، وصححه الحاكم من حديث الحسن عن سمرة رفعه «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» فتح الباري أيضا.

وقال الموفق في "المغني" (٥: ٣٥٤): أجمع المسلمون على جواز العارية واستحبابها. ولأنه لما جازت هبة الأعيان جازت هبة المنافع. ولذلك صحت الوصية بالأعيان والمنافع جميعا.

---

(١) صدوق من السابعة (المؤلف).

٥٢٢٩- ومن طريق يحيى بن سعيد أيضًا وعبد الرحمن بن مهدى، قال ابن مهدى: عن سفيان الثورى وقال يحيى: عن شعبة، ثم اتفقا عن أبى إسحاق السبيعى عن سعيد[1] بن عياض عن أصحاب رسول الله ﷺ قالوا: الماعون منع القدر والفأس والدلو (المحلى ٩:١٦٨) أيضًا، وهذا سند صحيح.

٥٢٣٠- ومن طريق ابن علية وسفيان الثورى كلاهما عن ابن أبى نجيح عن مجاهد عن ابن عباس فى تفسير الماعون المذكور فى الآية، قال ابن علية فى رواية: "متاع البيت"، وقال سفيان: "هى العارية"، والمعنى واحد (المحلى ٩:١٦٨) أيضًا.

وفى "الدر المنثور" (٦:٤٠١): أخرج آدم وسعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبرانى والحاكم وصححه، والبيهقى والضياء فى "المختارة" من طرق عن ابن عباس فى قوله: ﴿ويمنعون الماعون﴾، قال: "عارية متاع البيت" اهـ، وفى "مجمع الزوائد" (٧:١٤٣): رواه الطبرانى، ورجاله رجال الصحيح اهـ.

قال ابن حزم: ورويناه أيضًا عن على بن أبى طالب من طريق ابن أبى شيبة عن ابن علية عن ليث عن أبى إسحاق، وهؤلاء كلهم حجة فى اللغة (المحلى ٩:١٦٨).

إذا ثبت هذا، فإن العارية مندوب إليها. وليست واجبة فى قول أكثر أهل العلم. وقيل: هى واجبة للآية، قال ابن حزم فى "المحلى": ومن سألها محتاجا ففرض عليه إعارته إياه إذا أوثق بوفاءه، (٩:١٦٨). ولما روى أبو هريرة: أن النبى ﷺ قال: «ما من صاحب إبل لا يؤدى حقها» الحديث. قيل: يا رسول الله! وما حقها؟ قال: «إعارة دلوها، وإطراق فحلها، ومنحة لبنها يوم وردها» فذم الله تعالى مانع العارية، وتوعده رسول الله ﷺ بما ذكر فى الخبر.

ولنا قول النبى ﷺ: «إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك». رواه ابن المنذر وابن ماجة من طريق دراج أبى السمح عن ابن حجيرة عن أبى هريرة رفعه، وسنده حسن. فإن دراجا مختلف فيه). وروى عن النبى ﷺ، أنه قال: «ليس فى المال حق سوى الزكاة»، رواه ابن ماجة من طريق شريك عن أبى حمزة عن الشعبى عن فاطمة بنت قيس مرفوعا (ص ١٢٩)، وسنده حسن. وفى حديث الأعرابى الذى سأل فيه رسول الله ﷺ: ما ذا فرض الله على من الصدقة؟ قال: «الزكوة. فقال: هل على غيرها؟ قال: «لا، إلا تطوع شيئا» (متفق عليه)، أو كما قال.

---

(١) وفى "التقريب" (ص ٣٨): سعيد بن عياض، بدون الياء، الثمالى الكوفى صدوق من الثانية.

٥٢٣١- وفى "الدر المنثور" (٦: ٤٠٠): أخرج ابن قانع عن على بن أبى طالب رضى الله عنه سمعت رسول الله ﷺ يقول: «المسلم أخو المسلم إذا لقيه حياه بالسلام ويرد عليه ما هو خير منه. ولا يمنع الماعون». قلت: يا رسول الله! ما الماعون؟ قال: «الحجر والحديد والماء وأشباه ذلك»، وأخرجه ابن أبى حاتم وابن مردويه عن قرة بن دعموص النميرى مرفوعًا، والباوردى عن الحارث بن شريح مرفوعًا نحوه، وفسر الحديد بقدر النحاس، وحديد الفأس الذى يمتهنون به، والحجر بالقدر من الحجارة اهـ.

والآية قال عكرمة فى تفسيرها: إذا جمع ثلاثتها فله الويل: إذا سها عن الصلاة، ورأى، ومنع الماعون، رواه الفريابى وابن المنذر والبيهقى عنه: أنه سئل عن الماعون، فقال: «هى العارية فقيل فمن يمنع متاع بيته فله الويل قال لا ولكن إذا جمعهن ثلاثتهن فله الويل» الحديث (الدر المنثور ٦: ٤٠١). وقال ابن حزم فى "المحلى" بعد ما ذكر الآثار فى تفسير الماعون بالعارية: وهو قول عكرمة وإبراهيم وغيرهما. وما نعلم عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم خلافا لهذا.

فإن قيل: قد روى عن على رضى الله عنه أنها الزكاة. قلنا: نعم! ولم يقل: ليست العارية. ثم قد جاء عنه، أنها العارية فوجب جمع قوليه، وأخرج ابن أبى حاتم عن عكرمة قال: «رأس الماعون زكاة المال، وأدناه المنخل والدلو والإبرة»، كما فى "الدر المنثور". فإن قيل: قد روى عن ابن عباس: لم يأت أهلها (أى مصداق هذه الآية) بعد من طريق ليث عن مجاهد. قلنا: نعم، وهذا غير مخالف لما صح عنه من طريق مجاهد، لأن معنى قوله: لم يأت أهلها بعد، أى أن الناس اليوم يتباذلون ولا يمنعون، وسيأتى زمان يمنعونه. ولا يحتمل ألبتة قول ابن عباس إلا هذا الوجه، وبالله التوفيق اهـ (٩: ١٦٩).

وفي "أحكام القرآن" للجصاص بعد ذكر الاختلاف فى تفسير الماعون، ما نصه: قال أبوبكر: يجوز أن يكون جميع ما روى فيه مراد لأن عارية هذه الآلات قد تكون واجبة فى حال الضرورة إليها (إذاخيف على المستعير الضرر فى النفس أو المال لو منع منها، كما إذا كان عطشان يخاف عليه لو منع الماء أو الدلو، أو جائعا يخاف عليه لو منع القدر والفأس ونحوهما، أو حمل عليه سبع يخاف عليه منه لو منع العصا والحربة ونحوها) . ومانعها مذموم، مستحق للذم . وقد يمنعها المانع لغير ضرورة ، فينبئ ذلك عن لؤم ومجانبة أخلاق المسلمين. وقال النبى ﷺ : «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» اهـ (٣: ٤٧٥).

وفى "البحر": ومن محاسنها (أى العارية) النيابة عن الله تعالى في إجابة المضطر. لأنها

باب أن العارية مؤداة

٥٢٣٢- عن الحسن عن سمرة عن النبي ﷺ قال: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه». رواه الخمسة إلا النسائي. زاد أبو داود والترمذي: قال قتادة: ثم نسي الحسن فقال: هو أمينك لا ضمان عليه، أخرجه في "المنتقى" (نيل الأوطار ٥:١٧٦).

لا تكون إلا لمحتاج كالقرض. فلذا كانت الصدقة بعشرة والقرض بثمانية عشرة اهـ (٦:٢٧٩).
وأخرج البخاري عن أبي هريرة: «أن رسول الله ﷺ قال: «نعم المنيحة اللقحة الصفي منحة. والشاة الصفي تغدو بإناء وتروح بإناء». وفي لفظ له "نعم الصدقة" اهـ. قال الحافظ في "الفتح": والمراد بها في أحاديث الباب هنا عارية ذوات الألبان ليؤخذ لبنها، ثم ترد هي لصاحبها اهـ (٥:١٧٩)، والله تعالى أعلم.

باب أن العارية مؤداة

أقول: الأحاديث يقوى بعضها بعضا، وهي صريحة في الباب. واستدل قوم بحديث سمرة أن العارية مضمونة وليس فيه ما يدل عليه لأن الحديث إنما يدل على وجوب تأدية عين ما أخذ. وقال ابن القطان: وهذا يمكن الاستدلال به لإغرام القيم في المتلفات من العواري. وقال: وقد رواه ابن أبي شيبة عن عبدة بن سليمان عن سعيد بن أبي عروبة بإسناده فقال فيه: «حتى يؤديه»، فهو زيادة الهاء موجب لرد العين بحسب ما كانت قائمة، كقوله: «العارية مؤداة» . ذكر ذلك البزار انتهى كلامه (الزيلعي ٢:٢٩٩) .

وقال في ضوء النهار: إن الحديث إنما يدل على وجوب تأدية غير التالف، والضمان عبارة عن غرامة التالف اهـ (النيل ٥:١٧٦) وأورد عليه الشوكاني بأن تقدير التأدية غير صحيح. لأنه قال في آخره: «حتى توديه» . والشيء لا يكون غاية لنفسه، فينبغي أن يقدر الضمان، أو الحفظ.

وهذا كلام فاسد لأن قوله: «حتى تؤديه» غاية لوجوب التأدية المستفاد من قوله "على"، لا لنفس التأدية. والمعنى أن ذمة الآخذ مشتغلة بأداء ما أخذ إلى أن يوديه فلما أدى برئ ذمته.

فلا يلزم كون الشئ غاية لنفسه، وتقدير الضمان غير صحيح، لأنه لا ضمان مع بقاء العين، والكلام فيه، ولا تقدير الحفظ لأن الكلام مسوق لإيجاب التأدية لا لإيجاب الحفظ، كما لا يخفى على من له ذوق صحيح ومعرفة بأساليب الكلام.

ولما كان معنى الحديث وجوب تأدية عين ما أخذ لا يكون لقول قتادة: ثم نسي الحسن معنى، لأنه لا معارضة بين الحديث وبين ما قال الحسن، حتى ينسب النسيان إليه وظهر منه أيضا

٥٢٣٣- وعن أبى أمامة، أنه سمع النبى ﷺ يقول فى حجة الوداع: «العارية مؤداة». أخرجه أبو داود، وحسنه الترمذى، وصححه ابن حبان (النيل ٥:١٧٦)، وأخرجه أيضًا الطبرانى فى سند الشاميين من حديث أنس بن مالك (الزيلعى ٢:١٩٧)، وأخرجه أيضًا البزار فى "مسنده" عن ابن عمر (الزيلعى ٢:٢٢٨).

سقوط ما قال الشوكانى: أما مخالفة رأى الحسن لروايته، فقد تقرر فى الأصول أن العمل بالرواية لا بالرأى اهـ (النيل ٥:١٧٧). ووجه السقوط أنه لا مخالفة بين الرأى والرواية. والعجب منهم أنهم يعترفون بأن العبرة للرواية دون الرأى، ومع ذلك هم يحتجون برأى ابن عمر فى خيار المجلس، ويقولون: الراوى أعلم بما رواه. ثم يخالفونه ههنا، ويقولون: إنما العبرة للرواية لا للرأى، ولا يقولون: إن الراوى أعرف بما رواه فتدبر. قال العبد الضعيف: ولا يخفى ما فى جواب بعض الأحباب من الوهن، لأن لفظة "على" إنما تدل على الوجوب فقط. وأما أن وجوب أى شئ مراد ههنا؟ ففيه النزاع. فقال بعضهم: وجود التأدية هو المراد. ورده الشوكانى: بأنه يستلزم كون الشيء غاية لنفسه، فيكون المعنى، يجب على اليد تأدية ما أخذت حتى تؤديه، ولا معنى لوجوب التأدية إلى التأدية. وهو ظاهر لكل من له ذوق سليم ومعرفة باللسان، ولو قال بعض الأحباب: إنا لا نقول بتقدير التأدية، بل نقول: معناه يلزم اليد ما أخذته حتى تؤديه، أى تكون الذمة مشتغلة بها إلى غاية الأداء، لكان أحسن وأولى، ولا دلالة فيه على وجوب الضمان.

وفى "الجوهر النقى": ثم ذكر البيهقى عن الحسن عن سمرة عنه عليه السلام: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه». ثم إن الحسن نسى حديثه فقال: هو أمينك لا ضمان عليه. قلت: لم يسمع الحسن من سمرة هذا الحديث (أى عند البيهقى ومن وافقه، لأنه لم يسمع منه غير حديث العقيقة عندهم. وسماع الحسن من سمرة فيه خلاف مشهور والحديث صححه الحاكم لثبوت سماعه منه عنده، وهو قول الجمهور، كما تقدم). وأيضا الأداء فرض ولا يلزم منه الضمان ولو لزم من هذا اللفظ الضمان للزم البيهقى أن يضمن الرهون والودائع، لأنها مما قبضت اليد، وإذا لم يدل الحديث على الضمان فلم يخالفه الحسن فى قوله: لا ضمان عليه، ولم ينسه أيضا اهـ (٦:٩٠).

والحاصل أن قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت» إنما يفيد اشتغال الذمة بعين ما أخذ لا بعوضه. ولا يلزم من وجوب رد العين حال قيامها، وجوب رد المثل أو القيمة حال هلاكها، وقولهم: قيمتها معناها ممنوع. لأن القيمة هى الدراهم والدنانير، وهى عين أخرى لها صورة ومعنى غير العين الأولى، فالعجز عن رد أحد العينين، لم يوجب رد العين الأخرى. وفى باب الغصب لا يجب عليه

٥٢٣٤- وعن عطاء بن أبى رباح، قال: أسلم قوم وفى أيديهم عوارى المشركين، فقالوا: قد أحرز لنا الإسلام ما بأيدينا من عوارى المشركين، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «إن الإسلام لا يحرز لكم ما ليس لكم، العارية مؤداة»، فأدى

ضمان القيمة بهذا الطريق، بل بطريق آخر، وهو إتلاف المغصوب معنى، كما علم فى بابه، وهنا لم يوجد حتى لو وجد يجب الضمان، كذا فى "البدائع" (٦:٢١٧).

وقال الحافظ فى "الفتح": حكم العارية إذا تلفت فى يد المستعين أن يضمنها، إلا فيما إذا كان ذلك من الوجه المأذون فيه. هذا قول الجمهور، وعن المالكية والحنفية إن لم يتعد لم يضمن. وفى الباب عدة أحاديث، ليس فيها شيء على شرط البخارى أشهرها حديث أبى أمامة، أنه سمع النبى ﷺ فى حجة الوداع يقول: «العارية مؤداة والزعيم غارم». أخرجه أبو داود، وحسنه الترمذى، وصححه ابن حبان. قلت: فى الاستدلال به نظر، وليس فيه دلالة على التضمين لأن الله تعالى قال: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ وإذا تلفت الأمانة لم يلزم ردها، نعم، روى الأربعة، وصححه الحاكم من حديث الحسن عن سمرة رفعه «على اليد ما أخذت حتى تؤديه». وسماع الحسن من سمرة مختلف فيه، فإن ثبت ففيه حجة لقول الجمهور اهـ (٥:١٧٨). قال العبد الضعيف: ولا حجة لهم فيه كما تقدم، فإنه ليس فيه إلا الأداء، وهكذا نقول، والأداء غير الضمان فى اللغة والحكم، وليس فيه أنها مضمونة أصلا فبطل تعلقهم به.

وقال الموفق فى "المغنى" (٥:٣٥٥): ويجب رد العارية إن كانت باقية، بغير خلاف (قلت: وهو معنى قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت») ويجب ضمانها إن كانت تالفة، تعدى فيها المستعير أولم يتعد. روى ذلك عن ابن عباس وأبى هريرة، وإليه ذهب عطاء والشافعى وإسحاق. وقال الحسن والنخعى والشعبى وعمر بن عبد العزيز والثورى وأبو حنيفة ومالك والأوزاعى وابن شبرمة: هى أمانة لا يجب ضمانها إلا بالتعدى، لما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن النبى ﷺ قال: «ليس على المستعير غير المغل ضمان». ولأنه قبضها بإذن مالكها فكانت أمانة كالوديعة. قالوا: وقول النبى ﷺ: «العارية مؤادة» يدل على أنها أمانة لقول الله تعالى: ﴿إن الله يامركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ قال: ولنا قول النبى ﷺ فى حديث صفوان: «بل عارية مضمونة». وروى الحسن عن سمرة عن النبى ﷺ، أنه قال: «على اليد ما أخذت» الحديث، رواه أبو داود والترمذى، وقال: حديث حسن غريب (قلت: قدم تقدم الجواب عن حديث سمرة، وسيأتى الكلام فى حديث صفوان فى الباب الآتى). قال: ولأنه أخذ ملك غيره لنفع نفسه منفردا بنفعه، من غير

القوم ما بأيديهم من العوارى، أخرجه الدارقطنى والبيهقى، وقال الدارقطنى: هذا مرسل ولا يقوم به حجة (الزيلعى ص ٢٢٨)، قلت: المرسل حجة عندنا، ومع ذلك قد تأيد بمسانيد.

استحقاق ولا إذن فى الإتلاف.

قلنا: خروج عن المبحث، فإن الكلام فى التلف دون الإتلاف، لكونه من التعدى، والمتعدى ضامن إجماعا.

وأما قوله: إنه أخذ ملك غير لنفع نفسه إلخ. فنقول: لم يوجد من المستعير سبب وجوب الضمان، لأن الضمان لا يجب على المرأ بدون فعله، وفعله الموجود منه ظاهرا هو العقد والقبض، وكل واحد منهما لا يصلح سببا لوجوب الضمان. أما العقد فلأنه عقد تبرع بالمنفعة تمليكا، أو إباحة على اختلاف الأصلين. وأما القبض فلوجهين، أحدهما أن قبض مال الغير بغير إذنه لا يصلح سببا لوجوب الضمان، فبالإذن أولى. لأن قبض مال الغير بغير إذنه هو إثبات اليد على مال الغير وحفظه وصيانته عن الهلاك، وهذا إحسان فى حق المالك. وما على المحسنين من سبيل، فمع الإذن أولى. والثانى أن القبض المأذون فيه لا يكون تعديا، لأنه لا يفوت يد المالك، ولا ضمان إلا على المتعدى. قال تعالى: ﴿ولا عدوان إلا على الظالمين﴾ بخلاف قبض الغصب، فإنه غير مأذون فيه، ويفوت يد المالك (البدائع ٦:٢١٧). قال: فكان مضمونا كالغاصب، (قلنا: قياس مع الفارق كما ذكرناه آنفا) والمأخوذ على سوم الشراء، (قلنا: المقبوض على وجه السوم غير مضمون بالقبض، بل بالعقد بطريق التعاطى بشرط الخيار الثابت دلالة، كما علم فى بابه).

قال: وحديثهم يرويه عمرو بن عبد الجبار عن عبيدة بن حسان عن عمرو بن شعيب، وعمرو وعبيدة ضعيفان، قاله الدارقطنى اهـ. قلنا: الجرح المبهم لا يقبل إلا بتبين السبب، وعبيدة هذا لم يضعفه أحد من أهل هذا الشان فيما علمت، ولا ذكر له فى كتاب ابن عدى أصلا، وذكره البخارى فى تاريخه ولم يذكر فيه جرحا. (وعادته ذكر الجرح والمجروحين) وعمرو بن عبد الجبار أيضا لم يضعفه أحد فيما علمت، وذكره ابن عدى ولم يزد علي قوله: له مناكير، "الجوهر النقى" (٦:٩١). أى وهذا لا يوجب الضعف، لأن المنكر قد يطلق فى كلام المتقدمين على مطلق التفرد، وليس من الجرح فى شيء.

قلت: ولكن عبيدة بن حسان ذكره الذهبى فى "الميزان"، فقال: قال أبو حاتم: منكر الحديث. وقال ابن حبان: يروى الموضوعات عن الثقات، روى عنه خالد بن حبان الرقى وابن أخيه عمرو بن عبد الجبار بن حسان. وقال الدارقطنى: ضعيف (٢:١٧٥).

باب العارية المضمونة وغير المضمونة

٥٢٣٥- حدثنا يزيد بن هارون، قال: أنا شريك عن عبد العزيز بن رفيع عن أمية بن صفوان بن أمية عن أبيه، أن رسول الله ﷺ استعار منه يوم حنين أدراعا، فقال: أغصبا يا محمد؟ فقال: «بل عارية مضمونة». قال: فضاع بعضها، فعرض عليه رسول الله ﷺ أن يضمنها له، فقال: أنا اليوم يا رسول الله ﷺ في الإسلام أرغب، أخرجه أحمد (المسند ٣: ٤٠١).

فعلم بذلك أن الدارقطني لم ينفرد بتضعيفه بل له سلف في ذلك، فالأثر لا يصح[1] مرفوعا، وإنما هو قول شريح رويناه من طريق عبد الرزاق، سمعت هشام بن حسان يذكر عن محمد بن سيرين عن شريح هذا القول (المحلى ٩: ١٧٠). رواه البيهقي من طريق حماد بن سلمة عن أيوب وقتادة وحبيب ويونس عن ابن سيرين، أن شريحا قال: ليس على المستودع غير المغل ضمان ولا على المستعير، كما سيأتي. فلا يصح القول بوجوبه إلا بدليل، ولا دليل عند الجمهور، وكل ما احتجوا به لا ينتهض للاحتجاج به، كما سنذكره إن شاء الله تعالى، فانتظر.

قال الموفق: ويحتمل أنه أراد ضمان المنافع والأجزاء اهـ. قلنا: فيحتمل أن يكون ﷺ أراد بقوله في حديث صفوان: «بل عارية مضمونة» ضمان الرد، وبه نقول فلا يحمل على ضمان الغير مع الاحتمال يؤيد ما قلنا ما روى عن رسول الله ﷺ في هذه القصة، أنه قال: «بل عارية مؤداة» قال: وقياسهم منقوض بالمقبوض على وجه السوم (٥: ٣٥٦) قلت: كلا! فإن المقبوض على وجه السوم ليس بمضمون بالقبض، بل بالعقد بالطريق التعاطي بشرط الخيار الثابت دلالة، كما مر.

باب العارية المضمونة والعارية المؤداة

أقول: الأحاديث تدل على أن للمستعير أن يلتزم ضمان العارية تبرعا. وهذا الالتزام إنما يكون بحسب الديانة لا القضاء. لأن هذا وعد بالضمان، ويجب إيفاء الوعد ديانة لا قضاء. وهذا لا يخالف مذهب أبي حنيفة، لأنه إنما يبطل شرط الضمان قضاء لا ديانة، وهذا التفصيل وإن لم نجد في كتب المذهب إلا أنه يجب حمل كلامهم عليه بالنظر إلى الأدلة، لأن الأحاديث تدل على

---

(١) ورواه ابن ماجة من طريق المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا بلفظ «من أودع وديعة فلا ضمان عليه» (ص١٧٥). فالحديث هذا وذكر العارية فيه من بلايا عبيدة بن حسان. اللهم إلا أن يقال: إن روايته تأيدت بقول شريح بنحوها، والضعيف إذا تأيد بقول صحابي أو فتيا عالم تقوى، والله تعالى أعلم.

٥٢٣٦- وأخرج الحاكم من طريق ابن إسحاق، حدثني عاصم بن عمر بن قتادة عن عبد الرحمن بن جابر عن جابر بن عبد الله، أن النبي ﷺ لما أراد المسير إلى حنين بعث إلى صفوان بن أمية، فسأله أدراعا، مائة درع وما يصلحها من عدتها فقال: أغصبا يا محمد؟ فقال: بل عارية مضمونة حتى نؤديها إليك (الزيلعي ٢:٢٢٧). قال الحاكم: صحيح الإسناد.

جواز التزام الضمان، ثم هو تبرع من المستعير كما أن الإعارة تبرع من المعير والشرع لا يمنع التبرع وقد يحتاج إليه، لأن المعير قد لا يرضى بالإعارة لخوف الهلاك وعدم الضمان، ويتضرر به الناس.

وقال فى "الدر المختار": وشرط الضمان باطل كشرط عدمه فى الرهن خلافا للجوهرة، وقال فى "رد المحتار": قوله: خلافا للجوهرة، حيث جزم فيها بصيرورتها مضمونه بشرط الضمان. ولم يقل: فى رواية، مع أن فيها روايتين. كما يؤخذ من عبارة الزيلعى اهـ (٤:٥٢٥). ويظهر منه أن فى وجوب الضمان بالشرط روايتين فى المذهب، جزم بإحداهما فى الجوهرة والأخرى فى غيرها. يمكن التطبيق بين الروايتين بما قلنا: إن الوجوب بالنظر إلى الديانة وعدم الوجوب بالنظر إلى القضاء.

ثم اعلم أن ما قال فى "رد المحتار": إن صاحب الجوهرة جزم بصيرورتها مضمونة بشرط الضمان ولم يقل: فى رواية، مع أن فيها روايتين كما يؤخذ من عبارة الزيلعى، فيه نظر، لأن صاحب الجوهرة قال: إن شرط فيها الضمان كانت مضمونة بالشرط، بقوله عليه السلام لصفوان ابن أمية حين استعار منه أدرعا قال له صفوان: أغصبا تأخذ يا محمد؟ فقال: «بل عارية مضمونة نأخذها بشرط الضمان» وفى "الينابيع": أعرفى دابتك أو ثوبك، فإن ضاع فإنا ضامن له فالشرط لغو لا يضمن، انتهى (الجوهرة ٢:٤١). وهذا يدل على أنه لم يكتف برواية واحدة بل ذكر الرواية الأخرى أيضا، وعبارة رد المحتار يدل على أنه لم يتعرض للرواية الثانية أصلا، وهو خلاف الواقع، فكان الأولى أن يقول: كما يؤخذ من الجوهرة نفسها، لأنه جزم أولا بالضمان، ثم نقل عن الينابيع خلافا، فتدبر.

فائدة: قال العظيم آبادى فى "التعليق المغنى": وأعلى ابن حزم وابن القطان طرق حديث صفوان بن أمية، وقال ابن حزم: أحسن ما فيها حديث يعلى بن أمية (الدارقطنى ص٣٠٦). أقول: أما ابن القطان فأعله بشريك، وهو مردود، بأن شريك لم يتفرد به بل تابعه عليه قيس بن الربيع عند "الدارقطنى" (ص ٣٠٥). ولكن زاد فى الإسناد ابن أبى مليكة، فرواه عن عبد العزيز عن ابن أبى

٥٢٣٧- وأخرج الحاكم من طريق خالد بن عبد الله عن خالد الحذاء عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ استعار من صفوان بن أمية أدراعا وسلاحا فى غزوة حنين، فقال: يا رسول الله! أعارية مؤداة؟ قال: «نعم، عارية مؤداة» (المستدرك (٢:٤٧)، وصححه على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبى.

مليكة عن أمية عن أبيه صفوان، وله شاهد أيضا من رواية جابر كما ذكرناه فى المتن، وأما ابن حزم فلا أدرى بأى شيء أعله، ويمكن أن يكون أعله بالاضطراب فى السند والمتن.

أما الاضطراب فى السند، فلأن عبد العزيز قد يرويه عن أمية كما رواه عنه شريك. وقد يرويه عن ابن أبى مليكة عن أمية كما يرويه عنه قيس، وقد يرويه عن عطاء عن أناس من آل عبد الله بن صفوان كما رواه عنه جرير. وقد يرويه عن عطاء عن ناس من آل صفوان كما يرويه عنه أبو الأحوص. وقد يرويه عن ابن مليكة عن عبد الرحمن بن صفوان كما رواه عنه إسرائيل.

وأما الاضطراب فى المتن، فلأنه قد يروى "عارية مضمونة" وأخرى "عارية مؤداة" أما العارية المضمونة، فرواه شريك وقيس عن عبد العزيز ومحمد بن إسحاق عن عاصم عن عبد الرحمن من جابر عن أبيه. وأما العارية المؤداة، فرواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بسند فيه حجاج عند الدارقطنى وابن عياش عند الدارقطنى والحاكم وجرير عن عبد العزيز. ومثل هذا الاضطراب موجود فى رواية يعلى بن أمية أيضا، فإن هما ما قد يرويه "أنه قال: قلت: أعارية مضمونة أو عارية مؤداة"؟ فقال: بل عارية مؤداة. وقد يرويه أنه قال: قلت: والعارية مؤداة؟ قال: نعم، والروايتان عند الدارقطنى، فلا يصح فيه أيضا، أن يقال: أنه أحسن ما فى الباب إلا أن يقال: إنه قال: إنه أحسن، لأنه سالم عن جرح السند من ضعف الرواة والجهالة والاضطراب، والله أعلم.

الرد على بعض الأحباب فى دعواه الاضطراب
فى حديث يعلى بن أمية، وهو أحسن شيء فى الباب:

قال العبد الضعيف: قد تقدم أن بعض الأحباب لم يحفظ من علم الحديث إلا الاضطراب ونسى أن مجرد الاختلاف ليس من الاضطراب فى شيء، إذا أمكن الجمع والتوفيق، والعجب أنه ادعى الاضطراب فى حديث يعلى بن أمية أيضا، لمجرد أنه قال مرة: "أعارية مضمونة أو عارية مؤداة"؟ فقال: بل عارية مؤداة، وأخرى: قلت: والعارية مؤداة قال: نعم، ولا يخفى أنهما متحدان معنى، وليس إلا أنه اختصر اللفظ مرة وطوله أخرى فإن كان هذا هو الاضطراب، لم يسلم لنا

٥٢٣٨- وأخرج أبو داود من طريق جرير عن عبد العزيز بن رفيع عن أناس من آل عبد الله بن صفوان: أن رسول الله ﷺ قال: «يا صفوان! هل عندك من سلاح؟» قال: عارية أم غصبا؟ قال: «لا، بل عارية». فأعاره ما بين الثلاثين إلى الأربعين درعا، وغزا رسول الله ﷺ حنينا، فلما هزم المشركون جمعت دروع صفوان، ففقد منها درعا، فقال النبي ﷺ لصفوان: «إنا فقدنا من أدراعك أدراعا، فهل نغرم له؟ قال: لا، يا رسول الله! لأن في قلبي اليوم ما لم يكن يومئذ» (أبو داود ٢: ١٤٥).

حديث رواه البخاري في "صحيحه" من الاضطراب البتة لما عرف من عادته أنه يسوق الحديث بأتم سياق مرة، وأخصره أخرى، والحديث أخرجه ابن حزم في "المحلى" (٩: ١٧٣) من طريق النسائي، أنا إبراهيم بن المستمر نا حبان بن هلال نا همام بن يحيى نا قتادة عن عطاء بن أبي رباح عن صفوان بن يعلى بن أمية عن أبيه، قال: قال لي رسول الله ﷺ: «إذا أتتك رسلي فاعطهم ثلاثين درعا وثلاثين بعيرا». فقلت: يا رسول الله! أ عارية مضمونة أم عارية مؤداة؟ قال: «بل عارية مؤداة».

قال ابن حزم: فهذا حديث حسن ليس في شيء مما روى في العارية خبر يصح غيره. وأما ما سواه فلا يساوي الاشتغال به. وقد فرق فيه بين الضمان والاداء وأوجب في العارية الأداء فقط دون الضمان، فبطل كل ما تعلقوا به من النصوص اهـ، قال عبد الحق في "أحكامه": حديث يعلى ابن أمية أصح من حديث صفوان بن أمية (الزيلعي ٢: ٢٢٨).

أعل ابن حزم حديث صفوان في إعارة الدرع بجميع طرقه:

وأعل ابن حزم حديث صفوان بجميع طرقه، بالإرسال مرة وبضعف الرواة أخرى. فأخرجه من طريق شريك عن عبد العزيز بن رفيع عن أمية بن صفوان بن أمية، وقال: شريك مدلس للمنكرات إلى الثقات. قد روى البلايا والكذب الذي لا يشك فيه. ثم أخرجه من طريق الحارث ابن أبي أسامة، نا يحيى بن أبي بكير نا نافع عن صفوان بن أمية. وقال: الحارث متروك، ويحيى بن أبي بكير لم يدرك نافعا. ومن طريق ابن وهب عن أنس بن عياض عن جعفر بن محمد عن أبيه، أن صفوان بن أمية أعار رسول الله ﷺ، الحديث. وأعله بالانقطاع، لأن محمد بن علي لم يدرك صفوان ولا ولد إلا بعد موته بدهر، ومن طريق مسدد، نا أبو الأحوص نا عبد العزيز بن رفيع عن عطاء بن أبي رباح عن ناس من آل صفوان بن أمية، قال: وهذا عن ناس لم يسموا، ومن طريق

٥٢٣٩- وأخرج عبد الرزاق، أخبرنا معمر عن بعض بنى صفوان عن صفوان، أن رسول الله ﷺ استعار منه عاريتين: إحداهما بضمان، والأخرى بغير ضمان (الزيلعى ٢٢٨:٢).

إسرائيل عن عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبى مليكة عن عبد الرحمن بن صفوان بن أمية أن رسول الله ﷺ.

وقال: إسرائيل ضعيف. ثم ليس فى قوله ﷺ: «إن شئت غرمناها لك»، لو صح بيان بوجوب غرمها، ومن طريق ابن وهب عن ابن جريج ويونس وعبيد الله بن عمر قال: ابن جريج عن عطاء ويونس عن ربيعة وابن عمر عن الزهرى فذكر دروع صفوان وأن النبى ﷺ قال: «بل طوعا وهى علينا ضامنة»، وأعله بالإرسال.

ثم أخرجه من طريق ابن أبى شيبة نا جرير بن عبد الحميد عن عبد العزيز بن رفيع عن إياس بن عبد الله بن صفوان أن رسول الله ﷺ فذكر الحديث. وفيه: فقال له أى لصفوان رسول الله ﷺ: «إنا فقدنا من أدراعك أدراعا فهل نغرم لك؟». فقال: لا يا رسول الله! إن فى قلبى اليوم ما لم يكن. وقال: هذا مرسل كتلك، وهو يبين أنها غير مضمونة فى الحكم (١٧١:٩ و ١٧٢).

تصحيح حديث صفوان فى العارية والجواب عن إشكال وارد فيه:

والحق أن الحديث فى استعارته ﷺ من صفوان صحيح أيضا، لا سيما، وقد أخرجه الحاكم من طريق ابن إسحاق عن عاصم بن عمر بن قتادة عن عبد الرحمن بن جابر عن جابر بن عبد الله وصححه. ومن طريق إسحاق بن عبد الواحد القرشى عن خالد بن عبد الله عن خالد الحذاء عن عكرمة عن ابن عباس وصححه على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبى، وإسحاق بن عبد الواحد كثير الحديث. رجال فيه كتب وصنف وكتب عنه الناس. وقال الخطيب: لا بأس به. وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وتكلم فيه آخرون، كما فى "التهذيب" (٢٤٢:١). فحاله كحال ابن إسحاق ونظرائه. وقد عرفت أن له طرقا عديدة، مرسلة وموصولة، يقوى بعضها بعضا. فلا بد من القول بأن له أصلا، فيقال: إن رسول الله ﷺ كان قد استعار من صفوان بن أمية دروعا، ومن أخيه يعلى بن أمية دروعا.

نعم، بقى فى حديث صفوان إشكال، وهو أنه قال مرة بل عارية مضمونة، وأخرى بل عارية مؤداة. والروايتان عند أبى دواد والنسائى والحاكم كلاهما فى عارية صفوان.

٥٢٤٠- وأخرج أبو داود عن صفوان بن يعلى عن أبيه، قال: قال لى رسول الله ﷺ: «إذا أتتك رسلى فأعطهم ثلاثين درعا وثلاثين بعيرا» قال: قلت: يا رسول الله!

قال صاحب "التنقيح" بعد ذكره الروايتين: وهذا دليل على أن العارية منقسمة إلى مؤداة ومضمونة. قال: ويرجع ذلك إلى المعير. فإن شرط الضمان كانت مضمونة، وإلا فهى أمانة. قال: وهو مذهب أحمد. (وهو رواية عن أبى حنيفة، كما سنذكره) وعن أحمد أنها مضمونة بكل حال، وقال أبو حنيفة: لا يضمن إلا إذا فرط فيها، وقال الزيلعي: بل هما واقعتان يدل عليه ما رواه عبد الرزاق فى البيوع: أخبرنا معمر عن بعض بنى صفوان عن صفوان، أن النبى ﷺ استعار منه عاريتين، إحداهما بضمان والأخرى بغير ضمان، انتهى (٢٢٨:٢). وهذا وإن كان فيه راو لم يسم فإنه يصلح للجمع بين الروايات ورفع الاضطراب عنها كما لا يخفى.

إذا ثبت هذا، فالظاهر أنه ﷺ استعار منه بضمان حين عرف بعدم دخول الإيمان فى قلبه، واستعار منه بغير ضمان حين عرف بدخول الإيمان فى قلبه، والظاهر من عادته ﷺ أنه كان لا يستعير من الكفار شيئا إلا بضمان، يدل عليه ما رواه أبو عبيد فى الأموال من كتاب العهد الذى كتبه رسول الله ﷺ لأهل نجران حين صالحهم، قال: حدثنى أيوب الدمشقى ثنى سعدان بن أبى يحيى عن عبيد الله بن أبى حميد عن أبى المليح الذهلى، فذكر نسخة طويلة، وفيها: وعلى أهل نجران مقرى رسلى عشرين ليلة فما دونها. وعليهم عارية ثلاثين فرسا وثلاثين بعيرا وثلاثين درعا إذا كان كيد باليمن ذو معذرة. وما هلك مما أعاروا رسلى فهو ضامن على رسلى حتى يؤدوه إليهم، الحديث. قال: وحدثنا عثمان بن صالح عن عبد الله بن لهيعة عن أبى الأسود عن عروة بن الزبير نحو هذه النسخة اهـ (ص١٨٨ و ١٨٩) قلت: الأول مرسل ضعيف والثانى مرسل صحيح، ورواه سعيد بن منصور، نا سفيان عن عمرو بن دينار: شرط رسول الله ﷺ على أهل نجران عارية ثلاثين فرسا وثلاثين درعا وثلاثين رمحا. فإن ضاع منها شيء فهو ضامن على رسله. شهد المغيرة بن شعبة وأبو سفيان بن حرب والأقرع بن حابس. كذا فى "المحلى" (١٧٢:٩).

قال ابن حزم: هذا منقطع لم يدرك عمرو ومن هؤلاء أحدا. قلت: نعم! ولكن المرسل إذا تعدد مخرجه فهو حجة عند الكل. كما مر فى المقدمة، وفيه أيضا عن يحيى بن سعيد قيل له: مرسلات مجاهد أحب إلى اهـ. وبعد ذلك، فلا حجة لأحد فى حديث صفوان على إيجاب ضمان العارية مطلقا، وغاية ما فيه أنه ﷺ لم يستعر من الكفار المسالمين شيئا إلا بالضمان؛ لأنه كان لا يقبل زبد المشركين وكان يكره أن تكون لفاجر عنده نعمة لم يكافئه بها. وهذا لا نزاع فيه

أ عارية مضمومة أو عارية مؤداة؟ قال: «بل مؤداة» (أبو داود ٢: ١٤٦).

فإنه من كرم الأخلاق، وينبغي للمسلم أن يضمن عوارى الكفار إذا ضاعت عنده، كيلا يتهموه بالخيانة لا سيما إذا لم يرضوا بالإعارة إلا بالضمان وإنما النزاع فى وجوبه قضا، ولا دلالة فيه على ذلك أصلا.

قال فى "الجوهر النقى": ذكر البيهقى قوله عليه السلام: «بل عارية مضمونة» من وجوه: فى الأول: ابن إسحاق، وفى الثانى: شريك، وفيهما كلام، وأخرج الثانى أبو داود، وقال: هذه رواية يزيد ببغداد، وروايته بواسطة على غير هذا. وفى الثالث: قيس بن الربيع ضعفه البيهقى، وفى الرابع: مجهول ولفظه «إن شئت غرمناها لك».

وهذا يدل على أنها غير مضمونة، إذ لو كانت مضمونة لغرم عليه السلام ما ضاع منها بدون أن يرد المشيئة إليه، وفى "الإشراف" لابن المنذر: وفى بعض الأخبار أنه عليه السلام قال لصفوان: «إن شئت غرمناها لك» وفى هذا دليل على أنها ليست بمضمونة (ولو كانت[1] كالقرض كما قاله من أوجب ضمانها، لم يكن لقوله: إن شئت غرمناها لك معنى، فإن القرض مضمونة إجماعا، ولم يثبت قط أنه ﷺ قال لمن له عليه دين معلوم: «إن شئت غرمناه لك»، بل كان يقضيه له شاء أو أبى، فافهم).

قال: ولا أعلم مع من رأى تضمينها حجة توجب ذلك، انتهى، كلامه. وأيضا لو كانت مضمونة لغنى عليه السلام عن ذكر الضمان، ولقال: «وهل تكون العارية إلا مضمونة»؟.

ثم كثر البيهقى وجوه الحديث ثم قال: بعض هذه الأخبار وإن كان مرسلا فإنه يقوى بشواهد هذه والموصولة قبله. قلت: بهذا الحديث اضطرب سندا ومتنا، وجميع وجوهه لا يخلو عن نظر. ولهذا قال صاحب التمهيد: الاضطراب فيه كثير، ولا حجة فيه عندى فى تضمين العارية.

---

(١) وبهذا ظهر الجواب عن دليل القياس الذى احتج به الخصم حيث قال: وجدنا كل ما يقبضه بعض الناس من بعض الناس من بعض الأموال على ثلثة أقسام، أحدها قسم منفعته للدافع دون المدفوع إليه، كالوديعة والوكالة، فهذا غير مضمونة، وثانيها قسم منفعته للدافع والمدفوع إليه معا كالقراض. وقد اتفقنا على أنه غير مضمونة، فوجب أن يكون الرهن وكل ما فى الباب كذلك، وثالثها ما منفعته للمدفوع إليه دون الدافع، كالقرض وقد صح الإجماع على أنه مضمون، فوجب أن تكون العارية وكل ما فى هذا الباب كذلك، "المحلى" (٩: ١٧٣). والجواب أن العارية تفارق القرض، لكون المستقرض يملك ما استقرضه بعوض ولا يملك المستعير ما استعاره، ولنا أن نعارض هذا القياس بالصدقة، ونقول: إن العارية نصدق بالمنفعة فلا ضمان. ويؤيده إطلاق المنيحة على العارية، وهى العطية. (المؤلف)

. . . .

انتهى كلامه (قلت: قد أشرنا إلى رفع الاضطراب من المتن، وهو من طريق جابر وابن عباس عند الحاكم سالم من الاختلاف، وإذا صح للحديث طريق واحد وسلم من شوائب الطعن تعين المصير إليه، ولا عبرة باختلاف الباقين، قاله "الزيلعى" (١: ٣٥). وفى "الجوهر النقى": وإذا أقام ثقة إسنادا اعتمد، ولم يبال بالاختلاف، وكثير من أحاديث الصحيحين لم تسلم من مثل هذا الاختلاف اهـ (١: ٤٠). وقد عرفت أن الاضطراب إنما هو فى طريق عبد العزيز بن رفيع، ولا أثر له فى طريق ابن إسحاق عن عاصم بن عمر بن قتادة عن عبد الرحمن بن جابر عن جابر بن عبد الله، ولا فى طريق خالد الحذاء عن عكرمة عن ابن عباس، كما لا يخفى). قال: ثم على تقدير صحة قوله: مضمونة، المراد مردودة أى مضمونة الرد عليك، بدليل قوله: حتى نوديها إليك. ويحتمل أن يريد اشتراط الضمان والعارية بشرط الضمان مضمونة فى رواية للحنفية اهـ (٦: ٩٠).

يملك المستعير أن يعير غيره:

فائدة: حديث استعارته ﷺ أدرعا من صفوان ومن يعلى بن أمية يدل على أن للمستعير أن يعيرها غيره، لأنه ﷺ كان هو المستعير، ثم أعارها من لم يكن له درع من المسلمين. فإن قيل: كان ذلك معلوما لصفوان وأخيه أنه ﷺ استعارها لغيره لا نفسه، فلم يكن فيه دليل لجواز إعارة المستعير غيره مطلقا، قلنا: ولكنه ﷺ لم يقل لهما: إنى استعيرها لغيرى، ولو لم يملك المستعير أن يعير غيره لصرح بذلك، ولم يكتف بعلمهما، كما هو الظاهر من عادته ﷺ فى المعاملات، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، وأصرح من ذلك ما رواه البخارى عن أنس بن مالك أن أمه أم سليم، كانت أعطت رسول الله ﷺ عذاقا. قال: وكان الرجل يجعل للنبى ﷺ النخلات، فأعطاهن النبى ﷺ أم ايمن مولاته.

فلما فرغ من قتل أهل خيبر فانصرف إلى المدينة، رد المهاجرون إلى الأنصار منائحهم التى كانوا منحوهم من ثمارهم، فرد النبى ﷺ إلى أمه عذاقها. وفى رواية له: أن أهلى أمرونى أن أسأل النبى ﷺ الذى كانوا أعطوه وكان قد أعاطاه أم أيمن فجعلت الثوب فى عنقى تقول: لا نعطيكم وقد أعطانيه، قال: والنبى ﷺ يقول: لك كذا، حتى أعطاها عشرة أمثاله، أو كما قال، فتح البارى (٥: ١٨٠). ولا يخفى أن عذاق أم سليم كانت منيحة عارية للنبى ﷺ ولم تكن هبة، وإلا لم تستردها منه، فأعارها النبى ﷺ أم أيمن، ولم يثبت فى طريق ما، ولو ضعيفة أن ذلك كان بإذن أم سليم فثبت أن المستعير يملك أن يعير غيره إذا لم يشترط المعير انتفاعه بنفسه، والله تعالى أعلم.

٥٢٤١- نا وكيع: عن على بن صالح بن حى عن عبد الأعلى عن محمد ابن الحنفية عن على بن أبى طالب، قال: العارية ليست بيعا ولا مضمونة، إنما هو معروف، إلا أن يخالف فيضمن، رواه ابن أبى شيبة (المحلى ٩:١٧٣)، قال ابن حزم: وهذا صحيح عن على.

٥٢٤٢- نا: قيس بن الربيع عن الحجاج بن أرطاة عن هلال الوزان عن عبد الله بن عكيم، قال عمر بن الخطاب: العارية بمنزلة الوديعة، ولا ضمان فيها إلا أن يتعدى، رواه عبد الرزاق (المحلى ٩:١٧٣) أيضا، قال ابن حزم[1]: وهو قول إبراهيم النخعى وعمر بن عبد العزيز والزهرى وغيرهم اهـ. قلت: سند عبد الرزاق حسن فإن قيسا والحجاج كلاهما مختلف فيهما، والباقون ثقات.

٥٢٤٣- عن شريح أنه قال: ليس على ا لمستودع غير المغل ضمان، ولا على

قوله: نا وكيع إلخ. قال العبد الضعيف: قوله: "العارية ليست بيعا" ينفى شبهها بالمقبوض على سوم الشراء، كما نبهنا على ذلك فيما مضى. ودلالته على كون العارية غير مضمونة ظاهرة، وكذا دلالة أثر عمر بعده.

قوله: عن شريح إلخ. قال العبد الضعيف: حمل المالكية قوله: المغل، على المتهم. فقالوا: أما ما غيب عليه كالحلى والثياب نحو ذلك، فيضمن جملة، وأما ما ظهر كالحيوان ونحوه، فلا ضمان فيه ما لم يتعد. قالوا: يتهم المستعير فيما غاب، قلنا: ليس بالتهمة تستحل أموال الناس، ويلزمكم أن تضمنوا الوديعة أيضا بهذه التهمة (المحلى ٩:١٦٩). ولستم بقائلين به فالأولى حمل المغل فى قول شريح على الخائن المتعدى، لأنه نفى الضمان عن غير المغل فى الوديعة والعارية سواء، وبالإجماع لا يضمن المستودع ما لم يتعد فكذلك المستعير وهو قول على وعمر رضى الله عنهما.

الجواب عما احتج به الخصم على تضمين العارية:

واحتج من قال بتضمين العارية بما رواه عبد الرزاق: نا ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن مليكة وعبد الرحمن بن السائب، قال ابن أبى مليكة: عن ابن عباس، وقال ابن السائب: عن أبى هريرة، قالا جميعا: العارية تغرم (المحلى ٩:١٧٠). قلت: لا حجة لهم فيه، لأنا نقول بغرامة العارية

---

(١) والعجب من ابن حزم: أنه يحتج بقيس والحجاج إذا وافق الأثر غرضه، ويطرحهما إذا خالفه.

المستعير غير المغل ضمان، قال البيهقي (٦: ٩١): هذا هو المحفوظ عن شريح من قوله،

أيضا إذا تعدى المستعير فيها، فيحمل قولهما على ذلك، لكونه مجملا، وقول علي وعمر مفسرا، والمفسر قاض على المجمل، كما تقرر في الأصول. واحتجوا بما روى من طريق ابن وهب عن رجال من أهل العلم عن ابن عمر أنه كان يضمن العارية (المحلى أيضا). قلنا: نعم! إذا قصر في الحفظ أو تعدى فيها بدليل ما مر عن عمر، وهو أجل ممن روى عنه خلافه، وبما روى من طريق عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه، قال في قضية معاذ بن جبل: العارية مؤداة، اهـ. قلنا: لا حجة فيه على وجوب الضمان، وإنما هو في رد العين إذا كانت قائمة، كما تقدم.

قالوا: وكان شريح يضمن العارية. قلت: كلا، وإنما كان يضمن الخائن المتعدي كما مر، قالوا: وضمنها الحسن ثم رجع عن ذلك، قلت: فلا حجة لكم فيه بل هو حجة لنا. قالوا: وصح عن مسروق أيضا وعن عطاء بن أبي رباح، وذكره ابن وهب عن يحيى بن سعيد الأنصاري وربيعة، وذكرا أنه قول علمائهم الذين أدركوا وبه كانوا يقضون اهـ. قلنا: عمر وعلي وشريح أجل من هؤلاء، وقد تقدم عن الموفق أن الحسن والنخعي والشعبي وعمر بن عبد العزيز والثوري وأبا حنيفة ومالك والأوزاعي وابن شبرمة قالوا: هي أمانة لا يجب ضمانها إلا بالتعدي، وليسوا بأقل ممن أدركهم يحيى بن سعيد وربيعة من العلماء. قال محمد في الآثار: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، أنه قال في العارية من الحيوان والمتاع ما لم يخالف المستعير إلى غير الذي قال فسرق المتاع أو أضله أو نفقت الدابة فليس عليه ضمان، اهـ (ص ١١٣)، قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة، والله تعالى أعلم.

قول الرجل: أخدمتك هذه الجارية عارية، والجواب عن قول البخاري فيه:

فائدة: إذا قال الرجل: أخدمتك هذه الجارية أو هذا العبد فهو عارية، وليس بتمليك ولا هبة إلا أن تقوم بذلك قرينة، واحتج البخاري على أنه للتمليك، بقصة هاجر. وفيها قوله ﷺ «هاجر إبراهيم بسارة فأعطوها آجر فرجعت، فقالت: أشعرت أن الله كبت الكافر وأخدم وليدة» اهـ.

ولا حجة له فيه، فقد قال ابن بطال: لا أعلم خلافا أن من قال: أخدمتك هذه الجارية، أنه قد وهب له الخدمة خاصة، فإن الإخدام لا يقتضي تمليك الرقبة، كما أن الإسكان لا يقتضي تمليك الدار. قال: واستدلاله بقوله: فأخدمها هاجر، على الهبة لا يصح وإنما صحت الهبة في هذه القصة من قوله: فأعطوها هاجر، اهـ من "فتح الباري" (٥: ١٨١).

ورواه عبد الرزاق قال: سمعت هشام بن حسان يذكر عن محمد بن سيرين عن شريح به (المحلى ٩:١٧)، وهذا سند صحيح.

قال الحافظ: والذى يظهر أن البخارى لا يخالف ما ذكره عند الإطلاق، وإنما مراده إن وجدت قرينة تدل على العرف، حمل عليها. فإن كان جرى بين قوم عرف فى تنزيل الإخدام منزلة الهبة، فأطلقه شخص وقصد التمليك نفذ. ومن قال: هى عارية فى كل حال فقد خالفه اهـ. قلت: الذى قال: هى عارية فى كل حال إنما ذكر ما يتبادر منه فى متعارف الناس عنده، ولم يرد أنه لو جرى عرف باستعماله فى معنى الهبة أو قامت قرينة على إرادتها به لم يجز استعماله فى معنى الهبة أبدا، ولا إرادتها به، فهذا مما لا يصح نسبته إلى عامى، فضلا عن فقيه قد أذعنت الأمة لجلالته فى الفقه والعلم.

ثم أورد البخارى على بعض الناس أنه قال فى قول الرجل: كسوتك هذا الثوب، إنه هبة اهـ. أى وهو كالإخدام فى إفادته تمليك المنفعة وضعا دون تمليك العين. فالقول بكون الأول عارية والثانى هبة تناقض، قلنا: لا يجوز القياس فى اللغة لأن بناءها على السماع والعرف. قال ابن بطال: لم يختلف العلماء فيمن قال: كسوتك هذا الثوب مدة معينة إن له شرطه، وإن لم يذكر أجلا، فهو هبة. وقد قال تعالى: ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم﴾ ولم تختلف الأمة أن ذلك تمليك للطعام والكسوة انتهى، من "فتح البارى" أيضا، فثبت أن قول الحنفية فى هذا الباب هو قول جمهور العلماء لم يختلفوا فى ذلك، فمن شنع عليهم فيه هو أحق بالتشنيع دونهم.

الجواب عن إيراد البخارى على بعض الناس
فى قول الرجل: حملتك على هذا الفرس:

ثم بوب البخارى رحمه الله: "إذا حمل على فرس فهو كالعمرى والصدقة. وقال بعض الناس: له أن يرجع فيها" وذكر فيه حديث عمر: حملت على فرس فى سبيل الله، فرأيته يباع فسألت رسول الله ﷺ، فقال: «لا تشتره ولا تعد فى صدقتك». فإن أراد بهم الحنفية وأنهم حملوه على العارية ففيه أن عندنا قول الرجل: حملتك على هذا الفرس، إن نوى به الهبة فهو هبة وإلا فعارية. قال الزيلعى: إنه مستعمل فيهما، يقال: "حمل فلان فلانا على دابته" يراد به الهبة تارة والعارية أخرى، فإذا نوى أحدهما صحت نيته، وإن لم تكن له نية حمل على الأدنى كيلا يلزمه الأعلى بالشك انتهى. والأدنى هو العارية وعلى التقديرين يصح الرجوع عندهم إذا لم يكن صدقة

كتاب الوديعة

باب لا ضمان على المؤتمن

٥٢٤٤- عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن رسول الله ﷺ قال: «لا ضمان على مؤتمن»، أخرجه الدارقطنى (ص٢٠٦) وفيه محمد بن عبد الرحمن الحجبى ذكر ابن حبان فى "الثقات"، وذكره البخارى فى "التاريخ"، فلم يذكر فيه جرحا.

وقال ابن عدى: "ضعيف يسرق الحديث"، وقال الدارقطنى: "متروك" (التهذيب ٩: ٢٩٩)، ويزيد بن عبد الملك ضعفه الأئمة، واختلف فيه قول ابن معين، فقال مرة: "ليس به بأس"، وأخرى: "ليس حديثه بذاك".

على الفقير، أو هبة لذى رحم محرم منه، لما سيأتى فى باب الهبة. والظاهر من حديث الباب أنه كان قد تصدق بالفرس على الذى حمله عليه فلذا أقدم على الشراء. ولا يلزم منه أن مجرد الحمل يكون تمليكا، أو وقفا.

وفى "العمدة" للعينى (٦: ٣٢١): قال الداودى: قول البخارى: هو كالعمرى والصدقة، تحكم بغير تأمل، وقول من ذكر من الناس أصح لأنهم يقولون: المسلمون على شروطهم.

قلت: عند الحنفية قول الرجل: "حملتك على هذا الفرس" لا يكون هبة إلا بنية. لأن الحمل هو الإركاب حقيقة، فيكون عارية، ولكنه يحتمل الهبة. يقال: "حمل الأمير فلانا على الفرس" معناه ملكه إياه، فيحمل على التمليك عند نيته، لأنه نوى ما يحتمله لفظه، وفيه تشديد عليه فتعتبر نيته اهـ.

وفى "الهداية": وتصح بقوله: منحتك إرادته هذا الثوب، وحملتك على هذه الدابة، إذا لم يرد به الهبة، لأنهما لتمليك العين. وعند عدم إرادته الهبة يحمل على تمليك المنافع تجوزا اهـ (٣: ٢٦٣)، والبسط فى حاشية "البحر" لابن عابدين، وفى "الكفاية"، وغيرها من شروح "الهداية".

باب لا ضمان على المؤتمن

أقول: الأحاديث والآثار المذكورة بمجموعها تدل على المطلوب، والذين قالوا بوجوب الضمان على المستودع، ليس لهم حجة غير الاجتهاد والرأى. وهو معارض باجتهاد المخالف فينبغى النصوص والآثار سالمة عن المعارض. قال العبد الضعيف: قد غير بعض الأحباب الترتيب، فأدخل أحكام الوديعة فى أحكام العارية.

والأصل فى الوديعة الكتاب والسنة والإجماع. أما الكتاب، فقول الله تعالى: ﴿إن الله

٥٢٤٥- وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ، قال: «من أودع وديعة فلا ضمان عليه»، أخرجه ابن ماجة، ورواه ابن حبان فى "كتاب الضعفاء" من حديث ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب الزيلعى ٢: ٢٢٧)، وفى "مسند ابن ماجه": مثنى ابن الصباح، ومثنى وثقه ابن معين،.

وقال ابن عدى: له حديث صالح عن عمرو بن شعيب. وقد ضعفه الأئمة المتقدمون، والضعف على حديثه بين اهـ، وضعفه آخرون (التهذيب)، وابن لهيعة مختلف فيه، ويحتمل أن يكون ابن لهيعة سمعه من مثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب، ورواه عن عمرو بن شعيب، لأنه كان يفعل ذلك، كما فى "التهذيب".

٥٢٤٦- وعن عمر بن عبد الجبار عن عبيدة بن حسان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ، قال: «ليس على المستعير غير المغل ضمان، ولا على المستودع غير المغل ضمان»، أخرجه الدارقطنى وقال: "عمرو وعبيدة ضعيفان" (الدارقطنى ص٣٠٦)، قلت: الطرق يقوى بعضها بعضا وله شواهد.

يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾. وقوله تعالى: ﴿فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته﴾. وأما السنة، فقول رسول الله ﷺ: «أد الأمانة إلى من أئتمنك، ولا تخن من خانك».

وروى عنه عليه السلام أنه كانت عنده ودائع، فلما أراد الهجر أودعها عند أم أيمن(١)، وأمر عليا أن يردها على أهلها. (رواه ابن إسحاق بسند قوى، فذكر حديث الخروج إلى الهجرة.

قال: فأقام على بن أبى طالب خمس ليال وأيامها حتى أدى عن النبى ﷺ الودائع التى كانت عنده للناس، كذا فى "التلخيص" (٢: ٢٧٠).

وفيه دليل على جواز حفظ الوديعة عند أهل بيته ومن هو فى عياله، وكذا جواز ردها على أيديهم، وأما الإجماع، فأجمع علماء كل عصر على جواد الإيداع والاستيداع، والقياس يقتضيها، فإن بالناس إليها حاجة، فإنه يتعذر على جميعهم حفظ أموالهم بأنفسهم، ويحتاجون إلى من يحفظ لهم. والوديعة فعلية من يدع الشىء إذا تركه، أى هى متروكة عند المودع، وقبولها مستحب لمن يعلم من نفسه الأمانة، لأن فيه قضاء حاجة أخيه المؤمن ومعاونته، وهى عقد جائز من الطرفين، متى أراد المودع أخذ وديعته لزم المستودع ردها لقوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا

---

(١) وقع فى نسخة الرافعى عند أم المؤمنين فأشكل على الحافظ فى "التلخيص" (٢: ٢٧٠). (المؤلف)

٥٢٤٧- وحدثنا: إسماعيل بن محمد الصفار ثنا عباس بن محمد نا روح نا عوف عن محمد، أن شريحا قال: ليس على المستعير غير المغل ولا على المستودع غير المغل ضمان (الدارقطني ص٣٠٦).

٥٢٤٨- وروى: سفيان الثوري في جامعه عن جابر الجعفي عن القاسم بن عبد الرحمن، أن عليا وابن مسعود قالا: «ليس على المؤتمن ضمان» (التلخيص الحبير ص٢٧١)، وجابر مختلف فيه مع ما من الانقطاع، وهو لا يضرنا.

الأمانات إلى أهلها﴾، وإن أراد المستودع ردها على صاحبها لزمه قبولها، لأن المستودع متبرع بإمساكها، فلا يلزمه التبرع في المستقبل، قاله الموفق في "المغني" (٧: ٢٨٠).

قال: والوديعة أمانة، فإذا تلفت بغير تفريط من المودع، فليس عليه ضمان سواء ذهب معها شيء من مال المودع، أو لم يذهب، هذا قول أكثر أهل العلم، روى ذلك عن أبي بكر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم، وبه قال شريح والنخعي ومالك وأبو الزناد والثوري والأوزاعي والشافعي وأصحاب الرأي. وعن أحمد رواية أخرى: إن ذهبت الوديعة من بين ماله غرمها لما روى عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، أنه ضمن أنس بن مالك وديعة ذهبت من بين ماله

قال القاضي: والأولى أصح، لأن الله تعالى سماها أمانة والضمان ينافي الأمانة، ويروى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن النبي ﷺ قال: «ليس على المستودع ضمان».

ويروى عن الصحابة الذين ذكرناهم ولأن المستودع مؤتمن فلا يضمن ما تلف من غير تعديه وتفريطه، كالذي ذهب مع ماله، ولأن المستودع إنما يحفظها لصاحبها متبرعا، فلو لزمه الضمان، لامتنع الناس من قبول الودائع، وذلك مضر لما بيناه من الحاجة إليها، وما روى عن عمر محمول على تفريط من أنس في حفظها، فلا ينافي ما ذكرنا. (ولأنها قضية عين لا عموم لها، فلعل عمر رضي الله عنه قد علم بأن السارق واحد من أهل بيته، وإلا لم يأخذ الوديعة فقط من بين ماله، فضمنه إياها، وما رويناه عنه في المتن، حكم عام يعطي قانونا كليا مقتضاه أن الوديعة أمانة لا ضمان فيها إلا أن يتعدى). قال الموفق: فأما إن تعدى المستودع فيها، أو فرط في حفظها فتلفت ضمن بغير خلاف نعلمه، لأنه متلف مال غيره فضمنه، كما لو أتلفه من غير استيداع اهـ (٧: ٢٨١).

فروع في الوديعة أكثرها مجمع عليها:

فائدة: قال في "الهداية": وللمودع أن يحفظها بنفسه وبمن في عياله، لأنه لا يجد بدا من

٥٢٤٩- وقال سعيد بن منصور: حدثنا أبو شهاب عن الحجاج بن أرطاة عن أبى الزبير عن جابر: أن أبا بكر قضى فى وديعة كانت فى جراب فضاعت، أن لا ضمان منها (التلخيص الحبير ص٢٧١)، وقال الحافظ: إسناده ضعيف، ولعله لأجل الحجاج، وقد مر غير مرة أنه حسن الحديث.

الدفع إلى عياله، لأنه لا يمكنه ملازمة بيته ولا استصحاب الوديعة فى خروجه، فكأن المالك راضيا به اهـ. قلت: قد مر دليله فى قصة خروجه ﷺ للهجرة، وكانت عنده ودائع، فأودعها عند أم أيمن وأمر عليا أن يردها على أهلها، فتذكر. وفيه أيضا: أنه إذا رد الوديعة أو العارية إلى المالك مع عبده أو أمته أو أجيره أو بمن هو فى عياله جاز ولم يضمن. قال فى الهداية: فإن حفظها بغيرهم أو أودعها غيرهم ضمن اهـ.

قال الموفق فى المغنى: إذا أودعها غيره لغير عذر، فعليه الضمان بغير خلاف فى المذهب، هو قول شريح ومالك والشافعى وأبى حنيفة وإسحاق. وقال ابن أبى ليلى: لا ضمان عليه، لأن عليه حفظها وإحرازها، وقد أحرزها عند غيره وحفظها به، ولأنه يحفظ ماله بإيداعه فإذا أودعها فقد حفظها بما يحفظ به ماله، ولنا أنه خالف المودع فضمنها، كما لو نهاه عن إيداعها، وهذا صحيح فإنه أمره بحفظها بنفسه ولم يرض لها غيره، قال: ولو أن رب الوديعة أمر المستودع بحفظها فى مكان عينه فحفظ فيه ولم يخش عليه فلا ضمان عليه بغير خلاف، لأنه ممتثل لأمره غير مفرط فى ماله، وإن خاف سيلا وتوى يعنى هلاكا فأخرجها منه إلى حرزها، فتلفت فلا ضمان عليه بغير خلاف أيضا، لأن نقلها فى هذه الحال تعين حفظالها، وهو مأمور بحفظها اهـ.

والمودع أمين، والقول قوله فيما يدعيه من تلف الوديعة بغير خلاف، قال ابن المنذر: أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن المودع إذا أحرز الوديعة ثم ذكر أنها ضاعت، أن القول قوله، وقال الأكثر: مع يمينه، وإن ادعى ردها على صاحبها فالقول قوله مع يمينه أيضا، وبه قال الثورى والشافعى وإسحاق وأصحاب الرأى. وقال مالك: إن كان دفعها إليه بغير بينة، وإن كان أودعه إياها ببينة لم يقبل قوله فى الرد إلا ببينة اهـ (٧: ٢٩٢).

حكم السفر بالوديعة:

وهل للمودع أن يسافر بالوديعة؟ إن كان المودع نهاه عن ذلك لم يكن له ذلك، وضمنهما إن خرج بها، لأنه مخالف لصاحبها، وإن لم يكن نهاه لكن الطريق مخوف أو البلد الذى يسافر إليه مخفوف ضمنها، لأنه فرط فى حفظها (لا نعلم فيه خلافا)، وإن لم يكن كذلك فله السفر بها.

٥٢٥٠- وأخرج عبد الرزاق فى "مصنفه" عن عمر بن الخطاب، قال: "العارية بمنزلة الوديعة، لا ضمان منها إلا أن يتعدى".

٥٢٥١- وأخرج عن على، قال: "ليس على صاحب العارية ضمان" (الزيلعى ٢: ٢٢٩)، وقد مر أن إسناده حسن.

نص عليه أحمد سواء كان به ضرورة إلى السفر أو لم يكن، وبهذا قال أبو حنيفة، وقال الشافعى: إن سافر بها مع القدرة على صاحبها (أى على الرد إليه أو وكيله أو الحاكم أو أمين ضمنها. لأنه يسافر بها من غير ضرورة، أشبه ما لو كان السفر مخوفا. ورجحه الموفق، لأنه يفوت على صاحبها إمكان استرجاعها، ويخاطر بها، فإن النبى ﷺ قال: «إن المسافر وماله لعلى قلت (أى هلاك) إلا ما وقى الله». ولنا أنه نقلها إلى موضع مأمون، لأنه سافر بها سفرا غير مخفوف كما لو نقلها فى البلد، وأما الحديث فرواه السلفى فى أخبار أبى العلاء المعرى من طريقه (ولا خير فيه).

وأسنده الديلمى فى "مسند الفردوس" من غير طريقه (وأحاديث الديلمى أكثرها ضعاف كما مر فى المقدمة). وقد أنكره النووى فى "شرح المهذب"، فقال: ليس هذا خبرا عن النبى ﷺ، وإنما هو من كلام بعض السلف. قيل: إنه على بن أبى طالب رضى الله عنه. قال الحافظ فى "التلخيص": وذكره ابن قتيبة فى غريب الحديث عن الأصمعى عن رجل من الأعراب اهـ (٢: ٢٧١). ولو حمل المسافر فى ذلك الزمان لم يبعد كما حمل عليه قوله ﷺ: «الواحد شيطان، والاثنان شيطانان، والثلاثة ركب». فإن السفر فى ذلك الزمان لم يكن يخلو من خطر غالبا، والكلام فيما إذا كان الطريق آمنة، والله تعالى أعلم.

حكم خلط الوديعة بغيرها:

قال الموفق: وإذا خلط الدراهم الغلة أى المكسرة فى صحاح، أو صحاحا فى غلة، لم يضمنها بالخلط، لأنها تتميز منها فلا يعجز بذلك عن ردها على صاحبها فلم يضمنها، كما لو تركها فى صندوق وفيه أكياس له، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى ومالك. ولا نعلم فيه اختلافا، وكذلك الحكم إذا خلط دراهم بيضا بسود يضمنها. ولعله قال ذلك لكونها تكتسب منها سوادا، أو يتغير لونها فتنقض قيمتها. فإن لم يكن فيها ضرر فلا ضمان عليه. والله أعلم اهـ (٧: ٢٨٤).

إذا مات المستودع مجهلا للوديعة:

قال: وإذا مات وثبت أن عنده وديعة لم توجد بعينها ولم تتميز من ماله فهى دين عليه، يغرم

كتاب الهبة

باب فى قبول الهبة

٥٢٥٢- عن خالد بن عدى الجهنى، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من

من تركته لأنه مات مجهلا وهو سبب الضمان. فإن كان عليه دين سواها فهى والدين سواء، فإن وقت تركته بهما وإلا اقتسماها بالحصص. وبهذا قال الشعبى والنخعى وداود بن أبى هند ومالك والشافعى وأبو حنيفة وأصحابه وإسحاق وروى ذلك عن شريح ومسروق وعطاء وطاوس والزهرى وأبى جعفر محمد بن على، وروى عن النخعى: الأمانة قبل الدين. وقال الحارث العكلى: الدين قبل الأمانة، ولنا أنهما حقان وجبا فى ذمته فتساويه كالدينين، وسواء وجد فى تركته من جنس الوديعة أو لم يوجد. وهذا إذا أقر المودع أن عندى وديعة لفلان، أو ثبت ببينة أنه مات، وعنده وديعة اهـ (٧: ٢٩٠).

وفى رحمة الأمة: اتفق الأئمة على أن الوديعة أمانة محضة، وأن الضمان لا يجب على المودع إلا بالتعدى، وأن القول قوله فى التلف والرد على الإطلاق مع يمينه. واختلفوا فيما إذا كان قبضها ببينة فالثلاثة (الأئمة) على أنه يقبل قوله فى الرد بلا بينة، وقال مالك: لا يقبل إلا ببينة.

إذا تصرف المستودع فى الوديعة ثم ردها إلى مكانها:

وإذا استودع دنانير أو دراهم، ثم أنفقها، أو أتلفها، ثم رد مثلها إلى مكان الوديعة، ثم تلف المردود بغير فعله، فلا ضمان عليه عند مالك، فإن عنده لو خلط دراهم الوديعة، أو الدنانير، أو الحنطة بمثلها حتى لا تتميز لم يكن عنده ضامنا للتلف، وقال أبو حنيفة: إن رده بعينه لم يضمن تلفه، وإن رد مثله لم يسقط عنه الضمان. وقال الشافعى وأحمد: هو ضامن على كل حال بنفس إخراجه لتعديه. ولا يسقط عنه الضمان سواء رده بعينه إلى حرزه أو رد مثله اهـ (ص ٨٢).

ولنا قول النبى ﷺ: «عفى عن أمتى الخطأ والنسيان وما حدثت به أنفسها ما لم تكلم به أو تعمل»، فإذا نوى الخيانة فى الوديعة بالجحود، أو الاستعمال، ولم يفعل شيئا إلا أنه أخذها، أو بعضها، ثم رده بعينه ولم ينفق شيئا، ولم يغير لم يصر ضامنا لأنه لم يحدث فى الوديعة قولا، ولا فعلا، فكان كما إذا عد دراهم الوديعة ثم وضعها.

باب فى قبول الهبة

أقول: اضطرب كلمات الحنفية فى أن ركن الهبة ما هو؟ فقال شيخ الإسلام خواهر زاده فى

جاءه معروف من أخيه من غير مسألة ولا إشراف نفس فليقبله ولا يرده، فإنما هو رزق ساقه الله إليه»، رواه أحمد، قال فى "مجمع الزوائد": رجاله رجال الصحيح (نيل الأوطار ٤ :٤٩).

٥٢٥٣- وعن أم كلثوم بنت أبى سلمة، قالت: لما تزوج النبى ﷺ أم سلمة قال لها: «إنى أهديت إلى النجاشى حلة وأوانى من مسك، ولا أرى النجاشى إلا قد ملت، ولا أرى هديتى إلا مردودة، فإن ردت على فهى لك»، قالت: وكان كما قال رسول الله ﷺ، وردت عليه هدية، فأعطى كل امرأة من نسائه أوقية مسك، وأعطى أم سلمة بقية المسك والحلة، رواه أحمد ٦ :٤٠٤). وقال فى "الفتح": إسناده حسن (١٦٤:٥).

وقال فى "مجمع الزوائد": فى إسناده أم موسى بن عقبة ولا أعرفها (نيل ٢٣٢:٥)، وفيه أيضًا حديث أم كلثوم هذا أخرجه الطبرانى والحاكم، وحسن صاحب "الفتح" إسناده اهـ.

"ميسبوطه": هو مجرد إيجاب الواهب وهو قوله: وهبت، ولم يجعل قبول الموهوب له ركنا، لأن العقد ينعقد بمجرد أيجاب الواهب. وقال صاحب "التحفة": ركنها الإيجاب والقبول، ووجهه أن الهبة عقد والعقد هو الإيجاب والقبول، وقال فى "البدائع": أما ركن الهبة فالإيجاب من الواهب. فأما القبول من الموهوب له فليس بركن استحسانا والقياس أن يكون ركنا، هو قول زفر، وفى قول قال: القبض أيضا ركن، كذا فى "نتائج الأفكار" (٧ :٤٨٠)، لكن هذا الاضطراب والاختلاف إنما هو فى حقيقة الهبة فقط، ولم يختلفوا فى أن الملك للموهوب له لا يثبت بدون قبول الموهوب له وقبضه.

قال صاحب "النهاية" تحت قول صاحب "الهداية": وتصح بالإيجاب والقبول أى تصح بالإيجاب وحده فى حق الواهب وبالإيجاب والقبول فى حق الموهوب له. لأن الهبة عقد تبرع فيتم بالمتبرع. فصار هو عندنا بمنزلة الإقرار والوصية. ولكن لا يملكه الموهوب له إلا بالقبول والقبض، هكذا فى "نتائج الأفكار" (٧ :٤٨٠). فظهر من هذا التفصيل أن ما يظهر من كلام الشوكانى، أن الموهوب له يملك بالإيجاب فقط عند بعض الحنفية، ناش من قلة التدبر فى كلامهم. لأن النزاع منهم إنما هو فى حقيقة الهبة لا فى ثبوت الملك بالإيجاب فقط.

٥٢٥٤– عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ قال: «تهادوا تحابوا»، رواه البخارى فى "الأدب"، والبيهقى وابن طاهر فى "مسند الشهاب"، وإسناده حسن (التلخيص الحبير ٢:٢٥٩).

قال العبد الضعيف: إن الهبة والصدقة والهدية والعطية معانيها متقاربة. وكلها تمليك فى الحياة بغير عوض (فى الحال). واسم العطية والهبة شامل لجميعها.

الفرق بين الصدقة والهدية:

والصدقة والهدية متغائران. فإن النبى ﷺ كان يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة، وقال فى اللحم الذى تصدق به على بريرة: «هو عليها صدقة ولنا هدية». فمن أعطى شيئا يتقرب به إلى الله تعالى للمحتاج فهو صدقة، ومن دفع إلى أحد شيئا للتقرب إليه والمحبة له فهو هدية كما وقع التصريح به فى حديث عبد الرحمن بن علقمة، وجميع ذلك مندوب إليه ومحثوث عليه. فإن النبى ﷺ قال: «تهادوا تحابوا» وإسناده حسن، وأما الصدقة فما ورد فى فضلها أكثر من أن يحصر. وذكر القاضى وأبو الخطاب من الحنابلة أن الهبة والعطية لا تصح كلها إلا بالإيجاب والقبول، ولا بد منهما، سواء وجد القبض أو لم يوجد وهذا قول أكثر أصحاب الشافعى لأنه عقد تمليك فافتقر إلى الإيجاب والقبول، كالنكاح وغيره.

الصحيح أن المعاطاة كافية لصحة الهبة ولا حاجة إلى الإيجاب والقبول لفظا:

والصحيح أن المعاطاة والأفعال الدالة على الإيجاب والقبول كافية، ولا يحتاج إلى لفظ. وهذا اختيار ابن عقيل، فإن النبى ﷺ كان يهدى ويهدى إليه، ويعطى ويعطى، ويفرق الصدقات، ويأمر سعاته بتفريقها وأخذها، وكان أصحابه يفعلون ذلك ولم ينقل عنهم فى ذلك إيجاب ولا قبول لفظا، ولا أمر به ولا تعليمه لأحد. ولو كان ذلك شرطا لنقل عنهم نقلا مشهورا، كما هو مقتضى العادة، وكان ابن عمر على بعير لعمر فقال النبى ﷺ لعمر: "بعينه"، فقال: "هو لك يا رسول الله"، فقال رسول الله ﷺ: «هو لك يا عبد الله ابن عمر! فاصنع به ما شئت».

ولم ينقل قبول النبى ﷺ من عمر، ولا قبول ابن عمر من النبى ﷺ لفظا. ولو كان شرطا لفعله النبى ﷺ وعلمه ابن عمر، ولم يكن ليأمره أن يصنع به ما شاء قبل أن يقبله، وروى أبو هريرة: أن النبى ﷺ كان إذا أتى بطعام سأل عنه. فإن قالوا: صدقة، قال لأصحابه: «كلوا»، ولم يأكل. وإن قالوا: هدية ضرب بيده فأكل معهم».

٥٢٥٥- عن عائشة رضى الله عنها، قالت: «كان رسول الله ﷺ يقبل الهدية ويشيب عليها»، رواه البخارى (الزيلعى ٢: ٢٣٠).

تقديم الطعام بين يدى الضيف إذن فى الأكل

ولا خلاف بين العلماء فيما علمناه فى أن تقديم الطعام بين يدى الضيفان إذن فى الأكل، وأنه لا يحتاج إلى قبول بقوله ولأنه وجد ما يدل على التراضى بنقل الملك فاكتفى به، كما إذا وجد الإيجاب والقبول، قال ابن عقيل: إنما يشترط الإيجاب والقبول لفظا مع الإطلاق وعدم العرف القائم بين المعطى والمعطى لأنه إذا لم يكن عرف يدل على الرضا فلا بد من قول دال عليه، أما مع قرائن الأحوال والدلائل فلا وجه لتوفيقه على اللفظ، ألا ترى أنا اكتفينا بالمعاطاة فى البيع، واكتفينا بدلالة الحال فى دخول الحمام، وهو إجارة وبيع أعيان، فإذا اكتفينا فى المعاوضات مع تأكدها بدلالة الحال، وأنها تنقل الملك من الجانبين، فلأن نكتفى به فى الهبة أولى، ذكره الموفق فى "المغنى" (٦:٢٥٣).

قلت: وهذا هو مذهبنا معشر الحنفية. قال ابن عابدين: إن التلفظ بالإيجاب والقبول لا يشترط، بل تكفى القرائن الدالة على التمليك، كمن دفع لفقير شيئا وقبضه، ولم يتلفظ واحد منهما بشىء، وكذا يقع فى الهدية ونحوها، فاحفظه. ومثله ما يدفعه لزوجته أو غيرها قال: وهبت منك هذه العين، فقبضها الموهوب له بحضرة الواهب ولم يقل: قبلت، صح لأن القبض فى باب الهبة جار مجرى الركن، فصار كالقبول "ولوالجية". قال: وتصح الهبة بقبول أى ولو فعلا، ومنه "وهبت جاريتى هذه لأحدكما فليأخذها من شاء" فأخذها رجل منهما تكون له، وكان أخذه قبولا، (وكذا لو وضع ما لا فى طريق ليكون ملكا للرافع جاز ويكون لمن رفعه). وما فى "المحيط" من أنها تدل على أنه لا يشترط فى الهبة القبول مشكل "بحر". قلت: يظهر لى أنه أراد القبول قولا، وعليه يحمل كلام غيره أيضا، وبه يظهر التوفيق بين القولين باشتراط القبول وعدمه، والله الموفق، وقدمنا نظيره فى العارية. نعم! القبول شرط لو كان الموهوب فى يده أى يد الموهوب له، كما يأتى اهـ (٤:٧٧٨). وبهذا ارتفع الاضطراب الذى ادعاه بعض الأحباب فى كلمات الحنفية.

اغتر بعض الفقهاء بمسألة اليمين:

واغتر من قال بعدم ركنية القبول بما ذكروه فى باب الأيمان: "إذا حلف أن لا يهب فوهب ولم يقبل، حنث. ولو قال: لا أبيع فباع ولم يقبل المشترى لم يحنث". ولا حجة لهم فيه، لما عرف

٥٢٥٦- عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «لو دعيت إلى كراع لأجبت، ولو أهدى إلى ذراع لقبلت»، رواه البخاري، وأخرجه الترمذي من حديث أنس وصححه (التلخيص الحبير ٢:٢٥٩).

أن مبنى الأيمان على العرف، ويقال لمثله واهبا عرفا ولو لم يقبل الموهوب له، ولا يقال له بائعا ما لم يقبل المشترى. ولهذا يقال: وهب ولم يقبل. ولا يقال: باع ولم يقبل. ولا يلزم من صحة إطلاق الهبة بدون القبول عرفا صحته بدونه شرعا، فالحق أن القبول ركن من أركان الهبة، لا تصح بدونه، سواء كان بالقول، أو الفعل.

قال في "الكفاية": وركنها الإيجاب والقبول، لأن ملك الإنسان لا ينتقل إلى الغير بدون تمليكه، وإلزام الملك على الغير لا يكون بدون قبوله اهـ. ومثله في "الكافي"، وبه صرح صاحب "النهاية" و "معراج الدراية": أن ركن الهبة هو الإيجاب والقبول.

وقول صاحب "الهداية": أما الإيجاب والقبول فلأنه عقد والعقد ينعقد بالإيجاب والقبول. بمنزلة الصريح في أن عقد الهبة لا يتم إلا بالإيجاب والقبول كسائر العقود، ويشهد لهذا أيضا قوله: والقبض لا بد منه لثبوت الملك، إذ لو كان مراده أن الهبة عقد تبرع فيتم بالمتبرع، ولكن لا يملكه الموهوب له إلا بالقبول والقبض، لقال: والقبول والقبض لا بد منهما لثبوت الملك (لا لصحة العقد). وهذا كله مما لا سترة به عند من له ذوق صحيح (نتائج الأفكار ٧: ٤٨٠).

فإن قيل: إذا لم يثبت الملك للموهوب له بدون القبض، فما فائدة صحة الهبة بالإيجاب والقبول وجعلها ركنين لها؟ قلنا: فائدته ثبوت استحقاق الملك له، ولذا كان له قبض الموهوب بلا إذن الواهب في المجلس، فافهم.

دلائل اشتراط القبول للهبة:

ولا يخفى أن حديث خالد بن عدى يدل على أن الهدية تفتقر إلى القبول. لقوله ﷺ فيه: «فليقبله»، ولو كانت الهبة والهدية تتم بمجرد الإيجاب لم يكن حاجة إلى القبول، وكذا حديث عائشة: كان رسول الله ﷺ يقبل الهدية ويثبت عليها. وكذا حديث أبي هريرة «لو أهدى إلى ذراع لقبلت» وغير ذلك من الأحاديث التي ذكرها صاحب "المتنقى" و "نيل الأوطار"، كلها مشعرة بأن الهبة والهدية تفتقر إلى القبول، وإلا لم يكن لذكره معنى، وهذا هو المطلوب، لا ما زعمه بعض الأحباب أن المطلوب توقف ثبوت الملك للموهوب له على القبول. ثم قال: إن هذه

٥٢٥٧- عن عبد الرحمن بن علقمة الثقفى قال: لما قدم وفد ثقيف قدموا معهم بهدية، فقال النبى ﷺ: «أ هدية أم صدقة؟ فإن كانت هدية، فإنما يبتغى بها وجه رسول الله ﷺ وقضاء الحاجة، وإن كانت صدقة فإنما يبتغى بها وجه الله»، قالوا: لا، بل هدية، فقبلها منهم، الحديث رواه النسائى، وسكت عنه الحافظ فى "التلخيص" (٢:٢٥٩).

الأحاديث لا تتعرض للملك. قلنا: ثبوت الملك يتوقف على القبض، وأما الإيجاب والقبول فإنما يتوقف عليهما صحة العقد وإفادة الاستحقاق للموهوب له، ولا يخفى دلالة أحاديث الباب على هذا المعنى، أما حديث خالد ابن عدى فلما ذكرنا فيه من قوله: «فليقبله».

وأما حديث أم كلثوم بنت سلمة فلما فيه من قبض النبى ﷺ الهداية التى بعث بها إلى النجاشى بعد رجوعها إليه، دل ذلك على أن الهدية لا تتم بمجرد الإهداء بل لا بد من القبول ولو كانت تتم بمجرد ذلك ويستحقها الموهوب له بالإهداء لما قبضها ﷺ، لأنها قد صارت للنجاشى عند بعثه ﷺ بها، ولورثته من بعده.

الجواب عن إيراد بعض الأحباب:

وأورد عليه بعض الأحباب أنه لا دليل فى الحديث على أن النجاشى كان حيا حين الإهداء إذا يمكن أن يكون إهداءه ﷺ إليه لظنه حيا ثم علم بعده أنه قد مات قبل الإهداء، ولهذا ارتجع هديته. قلت: مجرد الاحتمال العقلى لا يجدى فى هذا العلم ولو راجع الأصول الصحاح لعلم أن النبى ﷺ كان قد نعى النجاشى فى اليوم الذى مات فيه، وأخرج بهم إلى المصلى فصف بهم وكبر عليه أربع تكبيرات. رواه الجماعة عن أبى هريرة، كما فى "نيل الأوطار" (٣:٢٨٣). وحديث أم سلمة صريح فى عدم تيقنه ﷺ بموته حين قال لها ما قال لقوله: «ولا أرى النجاشى إلا قد مات». بدون الجزم به، فلا بد أن يكون ذلك قبل اليوم الذى مات فيه، أو قبل موته بساعة، أو ساعات، فافهم.

وفى ترجمة البخارى: إذا وهب هبة فقبضها الآخر ولم يقل: قبلت، إشارة إلى صحة الهبة بدون القبول بالقول، ونقل ابن بطال اتفاق العلماء، وأن القبض فى الهبة هو غاية القبول، قال الحافظ فى "الفتح": وغفل رحمه الله عن مذهب الشافعى، فإن الشافعية يشترطون القبول (لفظا) فى الهبة دون الهدية إلا إن كانت الهبة ضمنية، كما لو قال: أعتق عبدك عنى، فعتقه عنه، فإنه يدخل فى ملكه هبة ويعتق عنه ولا يشترط القبول، ومقابل إطلاق ابن بطال قول الماوردى. قال الحسن البصرى: لا يعتبر القبول فى الهبة كالعتق. قال: وهو قول شذ به عن الجماعة وخالف فيه

باب انعقاد الهبة بقوله: نحلت

٥٢٥٨- عن النعمان بن بشير، أن أباه أتى به إلى رسول الله ﷺ فقال: إنى نحلت ابنى هذا غلاما، فقال: «أ كل ولدك نحلت مثله؟» قال: لا، قال: «فارجعه» (البخارى).

الكافة إلا أن يريد الهدية فيحتمل اهـ. على أن فى اشتراط القبول فى الهدية وجها عند الشافية. واحتج البخارى بحديث أبى هريرة فى قصة المجامع فى رمضان، وفيه أنه ﷺ أعطى الرجل التمر فقبضه ولم يقل: قبلت، ثم قال له: «اذهب، فأطعمه أهلك». ولمن اشترط القبول أن يجيب عن هذا بأنها واقعة عين فلا حجة فيها، ولم يصرح فيها بذكر القبول ولا بنفيه، وقد اعترض الإسماعيلى بأنه ليس فى الحديث أن ذلك كان هبة بل لعله كان من الصدقة، فيكون قاسما، لاواهبا اهـ، وقد تقدم فى الصوم التصريح بأن ذلك كان من الصدقة، وكان البخارى يجنح إلى أنه لا فرق فى ذلك، (بين الهبة والصدقة والهدية لا شتراك الجميع فى كونها تمليكا بلا عوض) اهـ (٥:١٦٤)، وأما حكم القبض فى الهبة، فسنذكره فى بابه، وغفل بعض الأحباب حيث ذكره فى باب القبول وخلط بينهما.

تنبيه: احتج ابن حزم بما فى حديث خالد بن عدى من قوله ﷺ: «من جاءه معروف من أخيه من غير مسألة ولا إشراف نفس فليقبله ولا يرده» الحديث. على أن قبول الهدية والصدقة والهبة فرض لا يجوز رد شيء منها، وهكذا سائر وجوه النفع، ثم أغرب وقال بوجوب قبولها ولو علم وتيقن بأن الذى أعطى حرام، أو شك فلم يدر أ حلال هو أم حرام؟ (٩:١٥٢ و١٥٣)، وهذا ما لم يقله أحد قبله من جماعة العلماء، وقد رددناه عليه فى باب رزق القاضى من باب القضاء، فليراجع.

باب انعقاد الهبة بقوله: نحلت

أقول: احتج صاحب "الهداية" بقوله ﷺ: «أكل ولدك نحلت مثله»؟ على انعقاد الهبة بقوله: نحلت، ولا حجة له فيه، لأنه قد ورد فى رواية للبخارى أخرى فى هذه القصة بعينها قوله: «أعطيت سائر ولدك مثل هذا»؟ فلا يدرى أى لفظ قال رسول الله ﷺ، فلا يصح الاحتجاج بلفظ خاص. فالصحيح الاحتجاج فيه باللغة والعرف، ولا حاجة فيه إلى الاحتجاج بالنص، لأن كون النحل بمعنى الإعطاء والهبة أمر لغوى وعرفى وليس بشرعى، ومعلوم أن الشرع لا يعتبر خصوص

باب القبض فى الهبة

٥٢٥٩- عن عائشة رضى عنها زوج النبى ﷺ أنها قالت: "إن أبا بكر الصديق كان نحلها جاد عشرين وسقا من ماله بالغاية، فلما حضرته الوفاة قال: والله يا بنية! مامن الناس أحد أحب إلى غنى بعدى منك، ولا أعز على فقرا بعدى منك، وإنى كنت نحلتك جاد عشرين وسقا، فلو كنت جددتيه واحتزتيه كان ذلك لك، وإنما هو اليوم مال وارث، وإنما هما أخواك وأختاك، فاقتسموه على كتاب الله. قالت عائشة: فقلت: يا أبت، والله لو كان كذا وكذا لتركته، إنما هى أسماء فمن الأخرى؟ قال: ذو بطن ابنة خارجة أراها جارية (موطأ مالك ٣١٤).

الألفاظ فى العقود، بل هو يعتبر المعانى فقط. وغاية الاعتذار عنه أن يقال: إن استدلال صاحب الهداية بهذا اللفظ على وجه الاستحسان والأولوية، لأنه يحتمل كونه من كلام رسول الله ﷺ، بخلاف ما لو استدل بكلام صاحب "القاموس" أو "الصحاح" أو غيرهما.

قال العبد الضعيف: قد تقرر فى الأصول أن الروايات يفسر بعضها بعضا، فلما ورد فى بعض ألفاظ الحديث "نحلت" مكان قوله: "وهبت" أو "أعطيت" ثبت أن النحلة والهبة والعطية كلها سواء ومعناها واحد، هذا هو مراد صاحب "الهداية"، فلا شك فى صحة احتجاجه على انعقاد الهبة بقوله: "نحلت" بما ذكره من لفظ الحديث، فلا أدرى فى أى واد ذهب بعض الأحباب فتخبط خبط عشواء، ولو راجع طرق الحديث عند البيهقى والدارقطنى والطحاوى لعلم أن أكثرها بلفظ: "نحلت و"نحلنى" و"نحلت" ولم يرد "أعطيت" أو "وهبت" إلا فى طريق، فالظاهر أن المحفوظ هو الأول، وأما الثانى والثالث فمن تصرف الرواة رواية بالمعنى، فافهم.

باب القبض فى الهبة

أقول: الآثار المذكورة تدل على أن الهبة لا يصح إلا مقبوضة، والدلالة ظاهرة لا تحتاج إلى التقرير.

الجواب عن إيراد بعض الأحباب وابن حزم على الحنفية فى استدلالهم بأثر الصديق على اشتراط القبض:

قال العبد الضعيف: فإن قيل كما قال بعض الأحباب: إن فى الاستدلال بأثر الصديق نظرا، لأنه كان وهب مشاعا، وهبة المشاع فاسدة تعود إلى الصحة بالقسمة والقبض عند أبى حنيفة،

٥٢٦٠- وعن عبد الرحمن بن عبد القارئ، عن عمر بن الخطاب قال: ما بال رجال ينحلون أبناءهم نحلا ثم يمسكونها، فإن مات ابن أحدهم قال: مالى بيدى لم أعطه أحدا، وإن مات هو قال: هو لابنى قد كنت أعطيته إياه من نحل نحلة، فلم يحزها الذى نحلها حتى يكون إن مات لورثته فهى باطل (موطأ مالك ص ٣١٤).

٥٢٦١- وعن أبى موسى الأشعرى، أنه قال: قال عمر: الإنحال ميراث ما لم تقبض. أخرجه عبد الرزاق وابن أبى شيبة (كنز العمال ٨:٣٢٧).

٥٢٦٢- وعن النضر بن أنس، قال: قضى عمر بن الخطاب فى الإنحال ما قبض منه فهو جائز، وما لم يقبض منه فهو ميراث، أخرجه ابن أبى شيبة والبيهقى (كنز العمال ٨:٣٢٧).

فيجوز أن يكون اعتبار القبض هناك لفساد الهبة قبل الجداد والإحراز، فلا يدل على اشتراط القبض فى الهبة الصحيحة، أو كما قال ابن حزم: إن أبا بكر إما أن يكون أراد نخلا تجد منها عشرين وسقا وإما أن يكون أراد تمرا يكون عشرين وسقا مجدودة، لا بد من أحدهما، وأى الأمرين كان فإنما هى عدة، ولا يلزم هذه القضية عندهم ولا عندنا، لأنها ليست فى معين من النخل ولا معين من التمر اهـ (٩:١٢٤).

قلنا: لا يجوز حمله على محل النزاع أى هبة المشاع، و أقل أحواله الكراهة وفساد العقد، والظاهر من حال أبى بكر اجتناب المكروهات، والحق أنه كان قد وهبها أرضا معلوماة يقال لها ثمرد، فيها نخل كان جدادها عشرين وسقا، كما وقع التصريح به فى حديث القاسم عند البيهقى، وقد ذكرناه فى المتن، فعبر عنها بعض الرواة بأنه نحلها جداد عشرين وسقا، وبعضهم بأنه نحلها نخلا، وبعضهم بأنه نحلها أرضا يقال لها ثمرد. فلم يكن وهبها مشاعا بل أرضا معلومة متعينة، وإنما لم تتم الهبة لكونها لم تقبضها، وكانت عند أبى بكر رضى الله عنه بعد الهبة كما كانت قبلها. فقال: لو كنت جددتيه واحترتيه كان ذلك. لكونه طريقا لقبض الأرض، وإنما هو اليوم مال وارث لأنك لم تخريها إليك. وفيه دلالة ظاهرة على أن الهبة لا تتم إلا بالقبض، هذا هو المتبادر من سياق الحديث، وهو الذى أخذه الفقهاء والمحدثون منه، وكلهم قد اتفقوا على أنه كان هبة لا عدة، كما زعمه ابن حزم.

كيف وقد ورد فى أثر ظنه موافقا له قول أبى بكر: فرديه على ولدى، ولو لم يكن هبة لم يكن لقوله: فرديه، معنى، كما لا يخفى، والأثر رواه عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرنى ابن أبى

٥٢٦٣- ثنا: يزيد بن زريع ثنا سعيد بن عروبة عن قتادة عن يحيى بن يعمر عن أبى موسى الأشعرى، قال: قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه: "الإنحال ميراث ما لم يقبض"، رواه البيهقى (٦: ١٧٠) بسنده، وهو صحيح.

٥٢٦٤- قال: وروينا عن عثمان وابن عمر وابن عباس رضى الله عنهم أنهم قالوا: "لا تجوز صدقة حتى تقبض".

٥٢٦٥- وعن معاذ بن جبل وشريح "أنهما كانا لا يجيزانها حتى تقبض" اهـ.

٥٢٦٦- ومن طريق مالك ويونس بن يزيد وغيرهما من أهل العلم أن ابن شهاب أخبرهم عن عروة بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها. فذكر قصة نحلة أبى بكر لها جداد عشرين وسقا من مال بالغاية، قال[1]: وأنبأ ابن وهب أخبرنى عبد الله بن عمر عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة بذلك.

مليكة أن القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق أخبره: أن أبا بكر الصديق قال لعائشة: يا بنية! إنى نحلتك نخلا من خيبر، وإنى أخاف أن أكون آثرتك على ولدى. وإنك لم تكونى احتزتيه، فرديه على ولدى. فقالت: يا أبتاه! لو كانت لى خيبر بجدادها لرددتها. قال ابن حزم: وهذه السياقة موافقة لقولنا لا لقولهم اهـ (٩: ١٢٤).

قلت: وكيف يكون موافقا له؟ وفيه قوله: وإنك لم تكونى احتزتيه، وهويدل على أنها لو كانت احتازته لملكته، ولم يكن لأبى بكر أن يسترده منها.

فإن قيل: إنما استرده لكونه قد خالف أن يكون أثرها على ولده. قلنا: بل استرده منها لأجل هذه المخافة ولكونها لم تكن حازته، وإذا كان الحكم معللا بعلتين لم يجز قصره على علة واحدة إلا بدليل، لا سيما والقاسم لم يذكر مخافة الإيثار إلا فى هذه الرواية الفردة، وعامة الروايات ليس فيها إلا قوله: فلو كنت جددتيه واحتزتيه كان لك ذلك، ولو كان علة الاسترداد مخافة الإيثار لم يكن لقوله ذلك معنى، لكون الاسترداد واجبا عليه ولو بعد الجداد والاحتياز عند ابن حزم ومن وافقه فإنه يقول: لا يحل أن يفضل ذكرا على أنثى ولا أنثى على ذكر، فإن فعل فهو مفسوخ مردود أبدا ولا بد (٩: ١٤٢). وأثر الصديق صريح فى أنها لو كانت جدته أو حازته لم يسترده منها، وكان ذلك لها، فافهم.

---

(١) ابن الحكم. (المؤلف)

٥٢٦٧- قال: وأخبرنى ابن وهب سمعت حنظلة بن أبى سفيان يحدث أنه سمع القاسم بن محمد يحدث بذلك أيضًا، إلا أنه قال: أرضا يقال لها ثمرد، وكانت عنده لم تقبضها، أخرجه البيهقى (٦: ١٧٠) أيضًا، وسنده صحيح.

وأيضا: فإن التسليم كالتمليك المبتدأ عندنا، لأن أبا بكر رضى الله عنه امتنع من ذلك لمرضه، فإن المريض ممنوع من إيثار بعض ورثته بشىء من ماله بطريق التبرع، فالمعنى أنك لو جددتيه واحترتيه قبل مرضى كان ذلك لك ولا يجوز لى أن أسلمه إليك الآن، لأن التسليم فى المرض كالتمليك ابتداء، وفيه مخافة الإيثار فى المرض وهو غير جائز.

قال الموفق فى "المغنى": إن المكيل والموزون لا تلزم فيه الصدقة والهبة إلا بالقبض، وهو قول أكثر الفقهاء، منهم النخعى والثورى والحسن بن صالح وأبو حنيفة والشافعى.

وقال مالك: يلزم ذلك بمجرد العقد، ولنا: إجماع الصحابة رضى الله عنهم، فإن ما قلنا مروى عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما، ولم يعرف لهما مخالف فى الصحابة، فروى عروة عن عائشة رضى الله عنها: أن أبا بكر رضى الله عنه نحلها جذاد عشرين وسقا، الحديث.

وروى ابن عيينة عن الزهرى عن عروة عن عبد الرحمن بن عبدالقارى: أن عمر بن الخطاب قال: ما بال أقوام ينحلون، الحديث.

رووى عن عثمان: أن الوالد يحوز لولده إذا كانوا صغارا (ومفهومه أن لا بد للكبير أن يحوز بنفسه) قال المروزى: اتفق أبو بكر وعمر وعثمان على أن الهبة لا تجوز إلا مقبوضة. ولأنها هبة غير مقبوضة فلم تلزم، كما لو مات قبل أن يقبض، فإن مالكا يقول: لا يلزم الورثة التسليم، والخبر أى قوله ﷺ: «العائد فى هبة كالعائد فى قيئه» محمول على المقبوض اهـ.

قال: وأما غير المكيل والموزون فتلزم الهبة فيه بمجرد العقد، ويثبت الملك فى الموهوب قبل قبضه. روى ذلك عن على وابن مسعود، وهو قول مالك وأبى ثور. وعن أحمد رواية أخرى، لا تلزم الهبة فى الجميع إلا بالقبض، وهو قول أكثر أهل العلم.

قال المروزى: اتفق أبو بكر وعمر وعثمان وعلى على أن الهبة لا تجوز إلا مقبوضة، ويروى ذلك عن النخعى والثورى والحسن بن صالح والعنبرى والشافعى وأصحاب الرأى، لما ذكرنا فى المسألة الأولى اهـ ملخصا (٦: ٢٤٦ و ٢٥١).

٥٢٦٨- روينا: من طريق شعبة عن قتادة عن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن أبيه: قال: لما نزلت ﴿ألهاكُم التكاثر﴾ قال رسول الله ﷺ: «يقول ابن آدم: مالى مالى. وهل لك من مالك إلا ما أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت، أو أعطيت فأمضيت» (المحلى ٩: ١٢١)، وسنده صحيح.

٥٢٦٩- ومن طريق أبى داود الطيالسى نا هشام هو الدستوائى عن قتادة عن

قوله: روينا من طريق شعبة، وقوله: ومن طريق أبى داود الطيالسى إلخ. احتج بهما من ذهب إلى اشتراط القبض فی صحة الهبة ولزومها. قالوا: فشرط رسول الله ﷺ فی العطية والصدقة الإمضاء، وهو الإقباض.

الجواب عن أيراد ابن حزم:

وأورد عليه ابن حزم أنه ﷺ لم يقل: إن الإمضاء هو شیء آخر غير التصدق والإعطاء، ولا جاء ذلك قط فی لغة. بل كل تصدق وإعطاء فاللفظ بهما إمضاء لهما اهـ.

قلت: دعوى مجردة عن دليل. وقد تقرر فی الأصول أن العطف يقتضى المغائرة، ولا يجوز عطف الشیء على نفسه، والفاء للتعقيب، فلا بد لها من شيئين، متقدم ومتأخر يعقبه. فقوله ﷺ: «أو أعطيت فأمضيت، أو تصدقت فأمضيت» صريح فی أن الإمضاء شیء آخر غير التصدق والإعطاء يعقبهما، كما أن الإفناء والإبلاء يعقبان الأكل واللبس، ويتفرعان عليهما. فإن الثوب لا يبلى بمجرد اللبس بل بتكرره. فقول ابن حزم: إن الإفناء والإبلاء هو الأكل واللباس لا غير، رد عليه. فكذلك الإمضاء لا يتحقق بمجرد الإعطاء والتصدق لفظا، بل لا بد له من شیء آخر يقرره وليس إلا نقل الواهب الموهوب من يده إلى يد الموهوب له، دل على ذلك قول الشعبى: الواهب أحق بهبته ماكانت فی يده. فإذا أمضاها أی نقلها من يده فقبضت فهی للموهوب له، كما ذكرناه فی المتن. وهو صريح فی أن الإمضاء غير الهبة، وهو إخراج الواهب الموهوب من يده، والشعبى أعرف باللغة واللسان ومعانی الحديث من ألوف أمثال ابن حزم. قال فی القاموس: مضى فی الأمر مضاء ومضوا نفذ والسيف مضاء قطع وأمضاه أنفذه (٢: ٩٧٤)، فالإمضاء تنفيذ الأمر وتحقيقه قطعا. ولا يشك عاقل فی أن الهبة شیء، وتنفيذها شیء آخر، فمن قاله إن الإمضاء هو الهبة نفسها فقد سها سهوا بينا.

قال ابن حزم: وأيضا فإن من قال: هذا صدقة على فلان أو قال: قد تصدقت عليك بهذا

الشيء، أو قال: مالى هذا هبة لفلان أو قد وهبته فلا يختلف اثنان ممن يحسن اللغة العربية فى أنه يقال قد تصدق فلان بكذا على فلان، وقد وهب له كذا. فلو لم تكن الصدقة كاملة تامة باللفظ لكان المخبر عنه بأنه تصدق أو وهب كاذبا اهـ. قلنا: نسلم أنه يقال له قد تصدق بكذا على فلان، أو وهب له كذا، ولكن لا نسلم كون الصدقة كاملة تامة باللفظ وحده ألا ترى أنه لو لم يسلم الصدقة والموهوب للمتصدق عليه والموهوب له يقال له: تصدق فلان بكذا فلم يمضه، ووهب فلان لفلان كذا ولم يمضه فيثبت أن الهبة والصدقة لا تتم باللفظ بل بالإمضاء وبه نقول إن الهبة تثبت بالإيجاب والقبول ولا تتم إلا بالقبض.

قال: فوجب حمل الحكم على ما توجبه اللغة ما لم يأت نص بحكم زائد لا تقتضيه اللغة فيوقف عنده ويعمل به اهـ (١٢٣:٩). قلنا: وأى نص أقوى من قوله ﷺ: «أو تصدقت فأمضيت، أو أعطيت فأمضيت»؟ وقد مر وجه دلالته على لزوم القبض لتمام الصدقة والهبة، وأجبنا عن إيرادك جملة، ورددناه عليك، وأى دليل أقوى من إجماع الخلفاء على ذلك أيضا؟ كما تقدم.

الجواب عن قول ابن حزم: إن عمر و عثمان مختلفان فى اشتراط القبض للهبة:

وأما قوله: إن عمر وعثمان مختلفان. فباطل بالمرأة. لأنهما متفقان على أن الهبة لا تتم إلا بالقبض. وزاد عثمان أن أحق من يحوز على الصبى أبوه، وهذا ليس منه إنكارا للقبض. بل معناه أن قبض الولى كقبض الصغير فتتم الهبة بقبضه له. فلم يقل بتمامهما بدون القبض. ولكن ابن حزم مجبول على إنشاء الخلاف بين الرويات إذا لم توافق غرضة، وينسى طريق الجمع بينهما، فقول عمر رضى الله عنه: "الإنحال ميراث ما لم يقبض"، متفق عليه بينه وبين عثمان، وأما إن قبض الولى عن الصبى قبض له أم لا؟ فلم ينفه عمر وأثبته عثما، وليس ذلك من الاختلاف فى شيء. فبطل قوله: إن عمر عم كل موهوب وعثمان خص من ذلك صغار الولد (١٢٥:٩). فقد عرفت أنه لم يخصهم، وإنما جعل قبض الولى كقبضهم. وليس هذا من العموم والخصوص فى شيء.

وأما قوله: وقد صح عن أبى بكر وعائشة خلاف ذلك. فأبطل وأبطل، فقد ذكرنا اتفاقهما على أن الهبة لا تتم، ولا تلزم إلا بالقبض. وما أورد عليه ابن حزم فقد رددناه عليه جملة، كما مر.

الجواب عما احتج به ابن حزم على جواز الصدقة بدون القبض:

وأما ما احتج به على جواز الصدقة بدون القبض، وهو ما رواه من طريق الحجاج بن

التكاثر﴾ ويقول: يقول ابن آدم: مالى مالى. وهل لك من مالك إلا ما أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت» (المحلى ٩: ١٢١)، وسنده صحيح أيضًا.

المنهال، نا المعتمر بن سليمان التيمى سمعت عيسى بن المسيب يحدث أنه سمع القاسم بن عبد الرحمن بن مسعود عن أبيه عن جده عبد الله، قال: "الصدقة جائزة قبضت أو لم تقبض" اهـ. ففيه عيسى بن المسيب ضعفه يحيى والنسائى والدارقطنى وأبو حاتم وأبو زرعة وابن حبان وأبو داود، كما فى "الميزان" (٢: ٣١٧).

العجب من احتجاج ابن حزم بعيسى بن المسيب:

فالعجب ممن لا يحتج بابن أرطاة وابن لهيعة وابن إسحاق وغيرهم ممن اختلف فيهم أن يحتج بعيسى بن المسيب. قال: ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن جابر الجعفى عن القاسم بن عبد الرحمن، قال: كان على ابن أبى طالب وابن مسعود يجيزان الصدقة وإن لم تقبض. قال: فهذا إسناد كإسناد حديث معاذ، وتلك المتقطعات اهـ (٩: ١٢٥).

قلت: كلا، بل لما رواه جابر عن معاذ بن جبل شواهد من قول أبى بكر وعمر وعثمان وعائشة رضى الله عنهم، وليس لما رواه عن القاسم على وابن مسعود شاهد أصلا، وضعيف له شاهد، أقوى وأرجح منه إذا لم يكن له شاهد، كما تقرر فى الأصول، ولو سلم، فهو محمول على الوقف لكثرة إطلاق الصدقة عليه، كما لا يخفى وبه نقول: إن الوقف يتم بقوله: وقفت كذا على كذا، وإن لم يقبض، أو على صدقة الرجل على ولده الصغير، وذلك بالإعلام يتم، لأنه يصير قابضا له كما مر "المبسوط" (١٢: ١٤٨).

قال: ومن طريق ابن أبى شيبة، نا وكيع عن همام عن قتادة عن الحسن البصرى عن النضر ابن مالك، قال: نحلنى أبى نصف داره، فقال أبو بردة: إن سرك أن تحوز ذلك فاقبضه، فإن عمر قضى فى الإنحال ما قبض منه فهو جائز، وما لم يقبض منه، فهو ميراث، قال: فهذا أنس بأصح سند لا يرى الحرز شيئا اهـ.

قلت: وأين فيه ذلك؟ فهل قال أنس: إن النحلة تجوز بدون القبض، وغاية ما فيه أنه نحل ابنه نصف الدار، وهذه قضية فعل لا عموم لها، وتحتمل الوجوه، منها أن يكون وهبه لنضر وهو صبى لم يبلغ الحلم فظن أن قبضه له كقبضه وظن أبو بردة أنه وهبه له بعد البلوغ، ومنها أن يكون قد أخر القبض لعذر، ولم تقل بوجوب إمضاء الهبة على الفور، بل للواهب أن يمضيها متى شاء،

٥٢٧٠- ومن طريق ابن وهب عن الحارث بن نبهان عن محمد بن عبيد الله هو العزرمی عن عمرو بن شعيب وابن أبی مليكة وعطاء بن أبی رباح قال عمرو: عن سعيد بن المسيب ثم اتفق سعيد وعطاء وابن أبی مليكة، أن أبا بكر وعمر وعثمان وابن عباس وابن عمر رضی الله عنهم، قالوا: لا تجوز صدقة حتى تقبض (المحلی ٩: ١٢٢).

والحارث والعزرمی ضعيفان من قبل الحفظ، وكانا صالحين، ولم يتهما بالكذب، وقال ابن عدی فی الحارث: "هو ممن يكتب حديثه"، وأما العزرمی فقد روى عنه الأجلة مثل شعبة والثوری وشريك وأبی الأحوص وغيرهم، ولما رواه شواهد.

وبالجملة فلم يثبت عن أنس ما يدل صريحا على خلاف ما ثبت عن أبی بكر وعمر وعثمان رضی الله عنهم، فقول الجمهور أقوى ما يكون فی هذا الباب، والله أعلم بالصواب.

قوله: ومن طريق ابن وهب إلخ، دلالته على معنى الباب ظاهرة.

الجواب عن إيراد ابن حزم:

ورده ابن حزم لما فی الحارث والعزرمی من الضعف. وقد عرفت صحة الرواية بذلك عن أبی بكر وعمر وعثمان رضی الله عنهم، والضعيف إذا تأيد بشاهد تقوى وصلح للاحتجاج به، ويشهد له أيضا ما رواه الطبرانی فی "الأوسط" عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «أيما رجل نحل ابنه فبان به الابن، فاحتاج الأب فالابن أحق به. إن لم يكن بان به الابن فالأب أحق به»، وفيه رشد بن كريب ضعيف "مجمع الزوائد" (٤: ١٥٣). قلت: هو مختلف فيه، قال ابن عدی: أحاديثه مقاربة لم أر فيها منكرا جدا، ومع ضعفه يكتب حديث (التهذيب ٣: ٢٧٩). ودلالته على اشتراط القبض لتمام الهبة ولزومها ظاهرة، وإلا لم يكن لقوله: فبان به الابن معنى.

قوله: ومن طريق عبد الرزاق إلى آخر الباب، دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة، وشريح ومسروق والشعبی من أجلة التابعين الكبار، وهم أعرف الناس بقضايا أبی بكر وعمر وعثمان وعلی رضی الله عنهم، مسروق من أخص الناس بعبد الله بن مسعود فالظاهر أنهم أخذوا ذلك عن هؤلاء، وفيه تأييد لما رواه العزرمی وغيره عن الخلفاء وغيرهم من الصحابة، والله تعالى أعلم.

بحث هبة المشاع:

فائدة: فی هبة المشاع: قال فی "المبسوط": إذا وهب الرجل للرجل نصيبا مسمى من دار غير مقسومة، وسلمه إليه مشاعا، أو سلم إليه جميع الدار لم يجز. وهذا فيما يحتمل القسمة.

٥٢٧١- ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن جابر الجعفى عن القاسم

وأما ما لا يحتملها تجوز هبته مشاعا اهـ ملخصا (١٢: ٦٤ و٦٥)، واحتجوا له بقول أبى بكر لعائشة رضى الله عنهما: «فلو كنت جددتيه واحتزتيه كان ذلك لك»، وفيه دليل على أن الهبة لا تتم إلا بتمام القبض، لأبا بكر رضى الله عنه أبطل هبة لعدم القبض والحيازة جميعا، والمراد بالحيازة القسمة والإفراز، لأنه يقال حاز كذا، أى جعله فى حيزه بقبضه وحاز كذا، أى جعله فى حيزه بالقسمة، ولو حملناه على القبض هنا كان تكرارا لدلالة قوله: جددتيه على القبض، وحمل اللفظ على ما يستفاد به فائدة جديدة أولى من حمله على التكرار، ولما كان أكثر الروايات بلفظ أن أبا بكر كان نحل عائشة جداد عشرين وسقا من ماله بالغابة، وظاهره أنه وهبها مشاعا.

هبة المشاع لا تكون باطلة عند الإمام بل متوقفة على القسمة:

قال صاحب المبسوط: فيه دليل على أن هبة المشاع فيما يحتمل القسمة لا تكون باطلة. لأن أبا بكر رضى الله عنه باشرها، ولكن لا يحصل الملك إلا بعد القسمة. كما لا يحصل الملك إلابعد القبض. ولا نقول: الهبة قبل القبض باطلة[1]. قال: وفيه دليل أن التسليم كالتمليك المبتدأ، لأن أبا بكر رضى الله عنه امتنع من ذلك لمرضه، فإن المريض ممنوع من إيثار بعض ورثته بشىء من ماله بطريق التبرع. (لا يقال: إيثار الأب بعض ولده بشىء من ماله لا يجوز فى الصحة أيضا. لأنا نقول: يجوز بالإجماع أن يخص بعضهم لمعنى تخصيصه، مثل اختصاصه بحاجة، أو زمانة، أو كثرة عائلة، أو اشتغاله بالعلم، أو نحوه. فالظاهر أن أبا بكر رضى الله عنه أنما خصها فى الصحة بهبة لحاجتها، وعجزها عن الكسب والتسبب فيه، وحظرها عن النكاح بعد النبى ﷺ، مع اختصاصها بفضلها، وكونها أم المؤمنين زوج رسول الله ﷺ، وغير ذلك من الفضائل). وفيه دليل على أن حق الوارث يتعلق بمال المريض مرض الموت اهـ (١٢: ٥٠).

وبقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه: "ما بال أقوام ينحلون أولادهم فإذا مات الابن قال الأب: مالى وفى يدى، وإذا مات الأب قال: قد كنت نحلت ابنى كذا وكذا، لا نحل إلا لمن حازه وقبضه عن أبيه". رواه عبد الرزاق عن عمر عن الزهرى عن عروة، أخبرنى المسور بن مخرمة وعبد الرحمن ابن عبد القارى أنهما سمعا عمر يقول، فذكره، (المحلى ٩: ١٢٢). فقوله: "لا نحل إلا لمن حازه وقبضه" دليل على أن الهبة لا تصح إلا بتمام القبض وكماله بالتقرير الذى مر ذكره، والقبض

(١) وهذا أولى مما قاله بعض الأحباب: إن هبة المشاع فاسدة. (المؤلف)

ابن عبد الرحمن، "كان معاذ بن جبل لا يجيز الصدقة حتى تقبض"، ورويناه من طريق

مع الشيوع ثابت من وجه دون وجه، لأن القبض أن يصير الشيء فى حيض القابض، والمشاع فى حيزه من وجه، وفى حيز شريكه من وجه، فلا يتم القبض إلا بأن يقبضه محوزا مفرزا لا مشاعا. وأيضا فإن شرط القبض منصوص عليه فى الهبة، فيراعى وجوده على وجه أكمل، كشرط استقبال القبلة فى الصلاة لما كان منصوصا عليه يشترط ذلك فيه، حتى لو استقبل الحطيم لا تجوز صلاته، والحطيم من البيت من وجه دون وجه، وهذا لأن الثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا. وبدون الإطلاق لا يثبت الكمال "المبسوط" (١٢:٦٥). وهذا بخلاف ما لا يحتمل القسمة كالعبد والرحا ونحوهما. فإن كمال قبضه بالمهاياة بين الشريكين عرفا، فلا يعد قبضه بالقسمة قبضا كاملا بل مفسدا ناقصا، كما لا يخفى.

ويدل على اشتراط كمال القبض قوله ﷺ: «أيما رجل نحل ابنه نحلا فبان به الابن، فالابن أحق به، وإن لم يكن بان به الابن، فالأب أحق به»، رواه الطبرانى فى "الأوسط" عن عباس، وسنده حسن كما مر، ولا يخفى أن البينونة بالموهوب لا تتصور إلا إذا كان محوزا مفرزا، وهو يحتمل القسمة، وهو القياس فى المشاع الذى لا يقسم إلا أن هناك ضرورة، لأن الواهب يحتاج إلى هبة بعضه، ولا حكم للهبة بدون القبض، والشياع مانع من القبض الممكن للتصرف، ولا سبيل إلى إزالة المانع بالقسمة، لعدم احتمال القسمة. فمست الحاجة إلى الجواز، وإقامة صورة التخلية مقام القبض الممكن من التصرف، ولا ضرورة هنا، لأن المحل محتمل للقسمة، فيمكن إزالة المانع من القبض الممكن بالقسمة (البدائع ٦:١٢).

الجواب عن حجة الخصم فى جواز هبة المشاع:

واحتج الشافعى رحمه الله ومن وافقه بما رواه ابن أبى شيبة، نا وكيع نا شريك عن إبراهيم ابن المهاجر عن قيس بن أبى حازم، قال: أتى رجل رسول الله ﷺ بكبة شعر من الغنيمة، فقال: يا رسول الله! هبها لى، فإنا أهل بيت نعالج الشعر، فقال عليه الصلاة والسلام: «نصيبى منها لك»، قال ابن حزم: وهم أى الحنفية يحتجون بالمرسل، وبرواية شريك وإبراهيم بن المهاجر، فما صرفهم عن هذا الخبر؟ (٩:٢٥١).

قلت: ولكنك لا تحتج بالمرسل ولا بهؤلاء، فأى حجة لك فى هذا الأثر؟ والحديث أخرجه أبو داود وابن حبان بسند صحيح عن عبد الله بن عمرو، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أصاب

وكيع عن سفيان بإسناده وزاد فيه: "إلا الصبى بين أبويه"، وفيه جابر الجعفى مختلف فيه، والقاسم لم يسمع من معاذ.

غنيمة أمر بلالا، فنادى فى الناس، فيجيئون بغنائمهم، فيخمسه ويقسمه، فجاء رجل بعد ذلك بزمام من شعر. فقال: يا رسول الله! هذا فيما كنا أصبناه من الغنيمة. فقال: «أسمعت بلالا ينادى ثلاثا؟» قال: نعم، قال: «وما منعك أن تجىء به؟» فاعتذر إليه، فقال: «كن أنت تجىء به يوم القيامة فلن أقبله عنك» مع "العون" (٢١:٣). وكتب يزيد بن معاوية إلى أهل البصرة: "سلام عليكم، أما بعد فإن رجلا سأل رسول الله ﷺ زماما من شعر من مغنم. فقال رسول الله ﷺ: «سألتنى زماما من نار لم يكن لك أن تسألنى، ولم يكن لى أن أعطيه»، رواه أبى داود فى "المراسيل" (الترغيب ص ٢٣٨).

وهذه كانت عادته ﷺ أنه كان لا يعطى أحدا شيئا من الغنيمة قبل أن تقسم. روى أحمد عن عبادة بن الصامت أنه أخبر معاوية حين سأله عن الرجل الذى سأل رسول الله ﷺ عقالا قبل أن يقسم، فقال النبى ﷺ: «أتركه حتى يقسم أو نقسم. ثم إن شئت أعطيناك عقالا، وإن شئت أعطيناك مرارا» وفيه راو لم يسم (مجمع الزوائد ٥:٣٣٨) قلت: وله شواهد فهو صالح للاعتضاد.

وكل ذلك خلاف ما رواه إبراهيم بن المهاجر عن قيس بن أبى حازم مرسلا، أنه ﷺ قال فى كبة الشعر: «نصيبى منها لك»، فلعله وهم فيه، والصحيح ما رواه أبو داود ابن حبان عن عبد الله بن عمرو متصلا بسند رجاله ثقات، ولو سلم فإنما قال ذلك رسول الله ﷺ على وجه المبالغة فى النهى عن الغلول، أى لا أملك إلا نصيبى فكيف أطيب لك هذه الكبة من الغنيمة، ألا ترى أنه ليس لواحد من الغانمين أن يهب نصيبه قبل القسمة، لأنه لا يدرى أين يقع نصيبه؟ أو كان ذلك مما لا يحتمل القسمة، فالكبة من الشعر إذا قسمت على جند عظيم لا يصيب كل واحد منهم ما ينتفع به (المبسوط ١٢:٦٦)، ويؤيده ما رواه أبو داود من طريق ابن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فى هذه القصة: فقام رجل فى يده كبة من الشعر فقال: أخذت هذه لأصلح بها برذعة لى فقال ﷺ: «ما كان لى ولبنى عبد المطلب فهو لك». فقال: أما إذا بلغت ما أرى فلا إرب لى فيها، ونبذها، اهـ (٣:١٥). فهذا صريح فى أن الرجل لم يفهم من قوله هذا إرادة الهبة له مشاعا، بل فهم المبالغة فى النهى عن أخذ شىء من الغنيمة قبل القسمة، والله تعالى أعلم.

وبما روى البخارى تعليقا عن أسماء بنت أبى بكر الصديق أنها قالت للقاسم بن محمد بن أبى بكر ولعبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن أبى بكر: "إنى ورثت عن أختى عائشة رضى الله

٥٢٧٢- ومن طريق سعيد بن منصور نا هشيم أنا مجالد عن الشعبى: "أن

عنها مالا بالغابة، وقد أعطانى معاوية بها مأة ألف، فهو لكما". قال ابن حزم بعد ما صحح الأثر: فهذه هبة تعيين مكثرين مشاعة، اهـ (١٥١:٩). ولا حجة له فيه لأن المال الذى كان بالغابة يحتمل أن يكون مما يقسم، ويحتمل أن يكون مما لا يقسم وعلى كلا التقديرين لا يرد علينا. لأنه إن كان مما لا يقسم فلا نزاع، لأننا نجوزه وإن كان مما يقسم فالعبرة للشيوع عند القبض لا وقت العقد. حتى لو وهب مشاعا وسلم مقسوما يجوز (العينى فى شرح البخارى ٢٩٠:٦). فلا حجة فيه للخصم ما لم يثبت أن أسماء سلمته إليهما مشاعا، ودونه خرط القتاد، فمعنى قولها "هو لكما" أى جعلته لكما، فاقسماه بينكما على السوية واقبضاه مقسوما.

قال ابن حزم: وصدقات الصحابة على بنيهم و بنى بنيهم بغلة أوقافهم أشهر من الشمس صدقة أو هبة بمشاع اهـ. قلنا: ولكن الموقوف لم يكن مشاعا بل عقارا معلومة أو أرضا متعينة، وهذا هو شرط صحة الوقت لا كون غلته مقسومة. كيف؟ والغلة تكون معدومة عند الوقف، والهبة والتصدق بالمعدوم باطل اتفاقا، فالموقوف إنما هو العقار والعرض، وهى غير مشاعة، فافهم. وأيضا فالوقف شبيه الوصية عندنا وشتان بين الهبة والوصية، فإن الهبة تمليك بلا عوض فى الحال، والوصية فى المآل، ولكل منهما أحكام مختلفة، فلا يصح قياس إحداهما على الأخرى.

الجواب عن احتجاج الخصم بقصة سبى هوازن على جواز هبة المشاع:

وبما ورد فى قصة وفد هوازن من قوله ﷺ: «ما كان لى ولبنى عبد المطلب فهو لكم» قال البخارى: وقد وهب النبى ﷺ وأصحابه لهوازن ما غنموا منهم وهو غير مقسوم "فتح البارى" (١٦٦:٥). قلنا: إن كان المراد أنهم وهبوا قبل القسمة السبى بينهم، فليس هذا من الهبة فى شىء، لأن ملك الغانمين لا يثبت فى الغنيمة قبل قسمتها وإنما يثبت لهم الاستحقاق فقط. ولهذا لم يجز بيعها قبل القسمة، كما تقدم فى باب بيع المغانم من الجهاد، إنما هو رد سبيهم إليهم على وجه المن، ورد الشىء لصاحبه لا يسمى هبة، وإن كان المراد أنهم وهبوا الجملة للجملة، أى جملة السبى لجملة القوم من غير أن يفرز نصيب كل واحد من الموهوب لهم على حدة، فالجواب أن الوفد كانوا وكلاء للقوم، فوهب كل واحد من المسلمين ما كان عنده من السبى لمن هو له، وسلمه إلى الوفد لكونهم وكلاء، وليس هذا من هبة المشاع فى شىء بل هو هبة محوز مفرز لرجل معلوم، وغاية ما فيه أنهم لم يسلموا الموهوب إلى الموهوب له بل سلموه إلى وكيله. وهذا لا يستلزم

شريحا ومسروقا كانا لا يجيزان صدقة إلامقبوضة، وكان الشعبى يقضى بذلك".

الشيوع، كما لا يخفى، وإنما الشيوع أن يوهب جزء شائع من المجموع، كالنصف والثلث والربع ونحوه، ولم يكن هبة النبى ﷺ وأصحابه لهوازن ما غنموا منهم كذلك، بل رد كل واحد منهم ما أصابه من السبى، وهو معلوم متعين إلى من هو له، وهو معلوم أيضا، ولكنه لم يحضر مجلس الرد وحضره وكيله، فكان ماذا؟ وقد صرح الحافظ فى "الفتح": بأن وفد هوازن إنما أتوا بعد ما قسم النبى ﷺ السبى والأموال بين المسلمين، ذكره عن موسى بن عقبة وابن إسحاق والواقدى (٨: ٢٦ و٢٧).

قال: وورى مسلم من طريق ابن وهب عن جرير بن حازم أن أيوب حدثه أن نافعا حدثه أن عبد الله بن عمر حدثه: أن عمر بن الخطاب سأل رسول الله ﷺ وهو بالجعرانة بعد أن رجع من الطائف فقال: يا رسول الله! إنى نذرت فى الجاهلية أن اعتكف يوما فى المسجد الحرام فكيف ترى؟ قال: «اذهب فاعتكف يوما، وكان رسول الله ﷺ أعطاه جارية من الخمس فلما أعتق رسول الله ﷺ سبايا الناس قال عمر: يا عبد الله! اذهب إلى تلك الجارية فخل سبيلها». وفى المغازى لابن إسحاق عن أبى وجرة يزيد بن عبيد السعدى، أن رسول الله ﷺ أعطى من سبى هوازن على بن أبى طالب جارية يقال لها ريطة بنت حبان بن عمير. وأعطى عثمان جارية يقال لها زينب بنت خناس وأعطى عمر قلابة، فوهبها لابنه، قال ابن إسحاق فحدثنى نافع عن ابن عمر، قال: بعثت جاريتى إلى أخوالى فى بنى جمح ليصلحوا لى منها، فإذا الناس يشتدون. قلت: ما شانكم؟ قالوا: رد علينا رسول الله ﷺ نساءنا وأبناءنا. فقلت: دونكم صاحبتكم فهى فى بنى جمح، فانطلقوا فأخذوها، اهـ (٨: ٢٨ و٢٩).

فهل هذا هبة السبى وهو غير مقسوم؟ كلا! بل هو هبة محوز مفرز معلوم، لو سلمنا أن الرد كان بطريق هبة. والحق أنه كان بطريق المن وحقيقته الإطلاق ورفع الملك كالإقالة فى البيع، كما قال رسول الله ﷺ لأهل مكة يوم الفتح: «اذهبوا فأنتم الطلقاء». والأسير إذا أطلقه الإمام بطريق المن لا يكون موهوبا لأحد ولا مملوكا له، بل يبقى حرا كما كان، وإنما من رسول الله ﷺ على هؤلاء السبى لإسلام آباءهم وأزواجهم، دل على ذلك قوله ﷺ: «هؤلاء قد جاءوا مسلمين أو تائبين فردوا عليهم سبيهم»، ولا بأس بالمن على الأسير إذا أسلم قومه، لزوال المانع، وهو خشية عودته حربا علينا، كما مر فى كتاب الجهاد بالجملة، فإنه ﷺ كان قد ندب أصحابه إلى المن على هؤلاء أو أخذ الفداء، فرضوا بالمن، وليس هذا من الهبة فى شىء، وإلا لزم كون النساء المردودات

٥٢٧٣- قال: هشيم وأخبرني مطرف هو ابن ظريف عن الشعبي قال: الواهب

إليهم إماء لهم لا أزواجا، ولم يقل به أحد، والعجب من البخارى وابن حزم وغيرهما من العلماء كيف خفى ذلك عليهم وهو أظهر من الشمس؟ والله يهدى من يشاء على صراط مستقيم.

وقد احتج محمد رحمه الله فى "السير الكبير" بقصة سبى هوازن على اعتبار رضاء المسلمين فى المفاداة، بقوله ﷺ: «هؤلاء قوم قد جاءوا مسلمين فردوا عليهم سبيهم ومن أبى ذلك فله علينا مكان كل رأس ستة فرائض، نعطيه من أول غنيمة نصيبها»[1] "شرح السير" (٣:٣٣٩). قال: ألا ترى أنه طلب رضاءهم، ومن أبى التزم له عوضا، حتى ردهم على قومهم اهـ. وفيه دلالة على أن الرد إليهم كان على وجه المن دون الهبة ولا الإعتاق.

الفرق بين المن والهبة والإعتاق والمفاداة والبيع:

والفرق أن فى المن امتناعا من التملك إن لم يكن ثبت الملك للغانمين، أو فسخا للملك، ورفعا له إن كان ثبت بالقسمة، بخلاف الهبة، فإن فيه إثباتا لملك الغير برفع ملك نفسه بخلاف الإعتاق، فإن فيه إزالة الملك بعد ثبوته، لا رفعه من الأصل، وبهذا ظهر الفرق بين المفاداة والبيع. فإن البيع معاوضة المال بالمال تمليكا، وتملكا بالتراضى، بخلاف المفاداة، فلا يشترط فيه تمليك ولا تملك، وإنما هو تخليص واستخلاص، لأن المفاداة قد تقع بما ليس بمال كالحر، وقد يكون بمال، والذى يفدى لا يملك من يفديه، ألا ترى أن عباسا فأدى عقيلا فى البدر ولم يملكه، والمشركون فأدوا أنفسهم، ولم يكن ذلك إعتاقا بالمال، بل امتناعا من التملك وردا لأنفسهم كما كانوا من قبل، قاله بعض الأحباب، وقد أحسن وأجاد وأصاب.

الجواب عن احتجاج البخارى لهبة المشاع بحديث سهل بن سعد:

واحتج البخارى على صحة هبة المشاع بحديث سهل بن سعد: أن النبى ﷺ أتى بشراب فشرب، وعن يمينه غلام وعن يساره أشياخ، فقال للغلام: «أتأذن لى أن أعطى هؤلاء؟»، فقال الغلام: لا أوثر بنصيبى منك أحدا، فتله فى يده. قال الحافظ فى "الفتح": وقد اعترض الإسماعيلى بأنه ليس فى حديث سهل ما ترجم به وإنما هو من طريق الإرفاق، وأطال فى ذلك، والحق كما قال

---

(١) رواه البخارى ومسلم نحوه إلا قوله: ومن أبى ذلك فله علينا إلخ، فأخرجه ابن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، كما فى "الفتح البارى" (٨:٢٧).

أحق بهبته ما كانت فى يده، فإذا أمضاها فقبضت فهى للموهوب له، ذكر الآثار كلها

ابن بطال: إنه ﷺ سأل الغلام أن يهب نصيبه للأشياخ، وكان نصيبه منه مشاعا غير متميز، فدل على صحة هبة المشاع اهـ (١٦٦:٥).

قلنا: لم يستأذنه النبى ﷺ فى هبة نصيبه من المشروب، لأنه لا يكون له نصيب فيه إلا بعد الإعطاء، وقد وقع الاستئذان قبله، وإنما استأذنه فى أن يترك نوبته للأشياخ، ويسقط حقه فى الأولية، فامتنع منه الغلام، وليس ذلك منه الهبة فى شىء، فإن الهبة تمليك المال بلا عوض، والنوبة الأولية ليست من الأموال، وتركها من جنس الإسقاط لا من جنس التمليك، كما لا يخفى، فغاية ما يدل عليه الحديث أن للرجل أن يعطى نوبته لغيره، ولا نزاع فيه، فإن للمرأة أن تهب يومها من الزوج لضرتها، ولا دلالة فيه على هبة المشاع أصلا، والعجب من العينى أنه لم يتنبه لهذا المعنى، وأجاب بأن غير المقسوم غير متميز، ولا يتصور فيه القبض أصلا، ومن شرط صحة الهبة الشرعية القبض (عمدة القارى ٢٩٢:٦)، ولا يخفى ما فيه، لأن الخصم لا يسلم اشتراط القبض لصحة الهبة، وإن سلم فلا يسلم كون الشيوع مانعا من القبض، فالحق ما قلنا -إن شاء الله تعالى- وقد حام بعض الأحباب حوله، فعجز أن يدركه ويناله.

الجواب عن احتجاج ابن حزم على هبة المشاع بحديث جابر وأبى موسى:

واحتج ابن حزم على صحة هبة المشاع بما رواه مسلم من حديث جابر رضى الله عنه، قال: بعثنا رسول الله ﷺ وأمر علينا أبا عبيدة نتلقى عير القريش، وزودنا جرابا من تمر، لم يجد لنا غيره، فكان أبو عبيدة يعطينا تمرة تمرة. قال: فهذه عطية تمر مشاعة اهـ (١٥١:٩).

قلت: كلا! بل هو من باب التوكيل فى الهبة، فإنه ﷺ أعطى أبا عبيدة الجراب ووكله فى هبته للقوم برأيه، فكان أبو عبيدة يهب لهم ما فيه بالقسمة، ولكن أهل الظاهر لا يفقهون، وأيضا فالعبرة فى الشيوع وقت القبض لا وقت العقد حتى لو وهب مشاعا وسلم مقسوما جاز، كما مر. فلو سلمنا أنه ﷺ وهبهم مشاعا، فلا نسلم أنه سمله إليهم مشاعا بل مقسوما، وقد مر أن هبة المشاع جائزة عندنا، ولكنها لا تتم بدون القسمة، فافهم.

وهذا هوالجواب عن احتجاجه بما رواه مسلم عن أبى موسى الأشعرى أتيت النبى ﷺ فى نفر من الأشعريين نستحمله فأمر لنا بثلاث ذود غر الذرى اهـ نقول: أمر لهم بثلاث ذود مشاعة وسلمها إليهم مقسومة يدل على ذلك اختلاف الروايات فى عدد الإبل التى أعطاها إياهم،

ابن حزم فى "المحلى" (٩:١٢٢)، وأسانيدها صحاح، إلا ما فيه جابر الجعفى فحسن.

فقد وقع فى "باب المغازى للبخارى" أنه أمر لهم بخمس ذود، وفى رواية له ستة أبعرة، كما فى "فتح البارى" (١١:٥٢٣)، فالظاهر أنه أمرلهم أولا بثلث ذود لثلثة منهم، ثم أتى بغنيمة، فأمر لرجلين منهم باثنين آخرين، ثم زادهم سادسا، فأعطى كل واحد منهم واحداً واحداً.

الرد على ابن حزم فى البحث العقلى منه:

قال ابن حزم: وما نعلم لهم شغبا إلا أن قالوا: قبض المشاع لا يمكن، فقلنا لهم: كذبتم بل هو ممكن اهـ (ص ١٥٠).

قلت: ومن قال منا: إن قبض المشاع لا يمكن؟ وإنما قلنا: إنه لا يتم، ويشترط فى الهبة كمال القبض، وهو بالقسمة والإفراز فيما يحتمل القسمة وإنكاره مكابرة، قال: وهبك أنه غير ممكن، فلم أجزتم بيعه؟ والبيع عند كم يحتاج فيه إلى القبض اهـ. قلنا: لا بل يصح البيع عندنا بالإيجاب والقبول، ولا يتوقف ثبوت الملك فيه على القبض، ولكن ابن حزم ينسب إلينا ما لم نقل به، وينقل من مذهبنا ما شاء من غير تحرير، ولا وقوف على مدركه، وهذه جرأة وعدم إنصاف.

قال: ولم أجزتم إصداقه؟ والصداق واجب فيه الإقباض، قال الله تعالى: ﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة﴾ ولم أجزتم الوصية به؟ ولم أجزتم إجارة المشاع من الشريك ومنعتم الرهن فيه من الشريك؟ (٩:١٥٠). قلنا: ومن أخبرك أنا نقول بوجوب الإقباض فى الصداق؟ كيف وقد عقبه تعالى بذكر جواز قبول إبرائها وهبتها له، لئلا يظن أن عليه إيتاءها مهرها وإن طابت نفسها بتركه (أحكام القرآن (٢:٥٧ للجصاص). وأيضا، فإن صحة التسمية بالمهر المشاع لا تستلزم براءة الزوج قبل تسليمة إليها مقسوما. وأما الوصية فلا يشترط لصحتها القبض كيف وهى تمليك فى الحال فتصح بالمشاع، وإنما صحت إجازة المشاع من الشريك لكونها كالبيع لا يشترط لها القبض، وتتم بالإيجاب والقبول. وإنما منعنا رهن المشاع من الشريك لكون الرهن وثيقة.

وفى ارتفاع القبض ارتفاع معنى الرهن وهو الوثيقة، فلزم أن لا يصح رهن المشاع. لأن المعنى الموجب لاستحقاق القبض وإبطال الوثيقة مقارن للعقد وهو الشركة التى يستحق بها رفع القبض للمهاياة أو القسمة، فلم يجز أن يصح مع وجود ما يبطله، ألا ترى أنه متى استحق ذلك القبض للمهاياة عاد إلى يد الشريك، فقد بطل معنى الوثيقة، وكان بمنزلة الرهن الذى لم يقبض (أحكام القرآن ١:٥٢٤) أيضا.

. . . .

قال: وأقرب ذلك لم أجزتم هبة المشاع فيما لا ينقسم والعلة واحدة؟ اهـ، قلت: كلا! فإن العلة نقصان القبض فى المشاع. وإنما يكون ناقصا إذا احتمل القسمة وإلا فلا كما أشرنا إليه سابقا.

ثم أورد علينا أن هبة أبى بكر رضى الله عنه لعائشة رضى الله عنها جذاذ عشرين وسقا من ماله بالغابة مخالف لقولهم جهارا، لأنه نحلها وأمضى لها ذلك المقدار وهو مجهول القدر والعدد والعين فى مشاع فرأياه معا بحضرة الصحابة جائزا، ولا مخالف لهما منهم ولم يبطله أبو بكر رضى الله عنه لذلك، وإنما أبطله بنص قوله: "لأنها لم تحزه" فقط ولو جددته وحازته لكان نافذا، فعاد حجة عليهم اهـ.

قلت: كلا! فإنا لا نقول: بأن هبة المشاع باطلة، وإنما نقول: إنها لا توجب الملك ما لم يسلمه إلى الموهوب له مقسوما، وهذا هو معنى أثر الصديق بعينه، لأنه أبطله بنص قوله: "إنها لم تحزه"، والحيازة جعل الشيء فى حيزه وقبضته، ولا تتأتى إلا بالقسمة فيما يحتملها، فانظر من هو المموه؟ وقد صدق رسول الله ﷺ: «الحياء من الإيمان» فسقط كل ما احتجت به وأوردته علينا، ولله الحمد وله الثناء الحسن.

الجواب عن احتجاج الموفق لهبة المشاع:

واحتج الموفق فى "المغنى" بما روى عمرو بن سلمة الضمرى، قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ حتى أتينا الروحاء. فرأينا حمار وحش معقورا، فأردنا أخذه فقال رسول الله ﷺ «دعوه فإنه يوشك أن يجيء صاحبه» فجاء رجل من بهز، وهو الذى عقره، فقال: يا رسول الله! شانكم والحمار، فأمر رسول الله ﷺ أبا بكر أن يقسمه بين الناس، رواه الإمام أحمد والنسائى (٦: ٥٤ ٦).

قلنا: لا يرد ذلك علينا أصلا، لأن الظاهر أنه أهدى الحمار لرسول الله ﷺ، ووهبه رسول الله ﷺ للقوم مقسوما لا مشاعا. أو كان الرجل أباحه(١) للقوم، وشتان بين الهبة والإباحة.

الفرق بين الهبة والإباحة:

فإن الهبة تمليك، والإباحة إذن وتمكين. ولذا لا يكفى فى الزكاة الإطعام إلا بطريق التمليك والهبة، دون الإباحة، فلو أطعم الفقير عنده ناويا الزكاة لا تكفى (رد المحتار ٢: ١٠٠). ويجوز

---

(١) ثم رأيت صاحب الجوهر النقى قد قال بمثل ما قلته، فلله الحمد على الموافقة ونصه: وحديث البهزى كان على وجه الإباحة ولا يؤثر فيها الشيوع والقسمة فيها بأن تفرد لكل ما يأكله على ملك المبيح، والممتنع هو القسمة على وجه التمليك اهـ (٢: ٤١).

. . . .

إباحة المشاع عندنا، وكذا الإباحة مجهول من قوم معلومين، قال فى "الخلاصة": رجل قال لآخر: أدخل كرمى وخذ من العنب، فله أن يأخذ قدر ما يشبع به إنسان واحد، رجل قال: أذنت للناس فى تمر نخلى، ومن أخذ شيئا فهو له فبلغ الناس، وأخذوا من ذلك شيئا كان لهم ذلك (٤:٤٠٥).

وعليه يحمل[1] ما رواه البخارى عن أنس، قال: «أتى النبى ﷺ بمال من البحرين فقال: انثروه فى المسجد، إذ جاءه العباس، فقال: يا رسول الله! أعطنى، فإن فاديت نفسى وعقيلا. قال: خذ، فحثى فى ثوبه، ثم ذهب يقله فلم يستطع، فقال: مر بعضهم يرفعه، إلى، قال: لا، قال: ارفعه أنت على، قال: لا، فنثر منه ثم ذهب يقله فلم يرفعه، الحديث، فكان قوله: "خذ" إباحة لا هبة، فلم يضرها الشيوع ولا الجهالة، على أن المال المذكور فى الحديث لم يكن للنبى ﷺ، حتى يكون الدفع منه إلى العباس من باب الهبة، بل هو من مال الخراج أو الجزية كما عرفت، والنبى ﷺ إنما تولى قسمته بين مصارفه، فافهم، والله تعالى أعلم.

وأما قول ابن حزم: إن قول أبى حنيفة: إن قبضها الموهوب له أو المتصدق عليه بغير إذن الواهب أو المتصدق فليس قبضا، فلا يعرف عن أحد قبله. وهو مخالف للرواية عن عمر وعثمان فى ذلك لأنهما رضى الله عنهما لم يقولا: حتى يقبض بإذنه لكن قالا: حتى يقبض اهـ (١٢٦:١). فمنشأه الغفلة عن مذهب أبى حنيفة رحمه الله. فإنه إنما يقول بذلك إذا قبضها بعد المجلس، وأما فى المجلس فلا حاجة إلى الإذن بالقبض صريحا. لأن قوله: وهبت لك هذا إذن به دلالة، لتسليطه عليه بها، فلو وهب من رجل ثوبا فقال: قبضته صار قابضا عند أبى حنيفة، ولو لم يقبضه باليد جعل تمكنه من القبض كالقبض، كالتخلية فى البيع (البحر ٧:٢٨٦).

وأما بعد المجلس فلا بد من الإذن بالقبض صريحا، لكون الهبة عقدا ركنها الإيجاب والقبول، وشرط تمامها القبض. فلا بد من القبض فى المجلس، كما لا بد من القبول فى مجلس الإيجاب فإذا لم يقبض فى المجلس لا قولا ولا فعلا لم تتم الهبة، ولم يبق من الواهب تسليط عليه دلالة، فلا بد من التسليط ثانيا، فافهم.

---

(١) وعليه يحمل ما رواه الشيخان عن أنس: إن رسول الله ﷺ قال له دحية يوم خيبر: أعطنى جارية من السبى. قال: «اذهب فخذ جارية»، فأخذ صفية بنت حيى الحديث. وإنما ارتجعها رسول الله ﷺ منه لكونه أراد جارية تصلح له. ولم تكن صفية تصلح له، ولم تكن تصلح إلا للنبى ﷺ فوقع أخذه فى غير المحل فارتجعها، وأعطاه جارية غيرها.

باب جواز تفضيل بعض الأولاد على البعض فى العطية

٥٢٧٤- قال الطحاوى: حدثنا يونس قال: ثنا سفيان عن عمرو قال: أخبرنى صالح بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف: أن عبد الرحمن فضل بنى أم كلثوم بنحل قسمه بين ولده (معانى الآثار ٢:٢٤٥).

باب جواز تفضيل بعض الأولاد على البعض فى العطية

أقول: الآثار المذكورة تدل على أن الصحابة فضلوا بعض أولادهم على بعض فى العطية، وهو يدل على جوازه. وقال ابن حجر: أجاب عروة عن قصة عائشة رضى الله عنها بأن إخوتها كانوا راضين بذلك، ويجاب بمثل ذلك عن قصة عمر (فتح البارى ٥:١٥٩).

والجواب عنه أن جواب عروة ليس بكاف لدفع الاحتجاج، لأن إخوتها إن كانوا راضين فذو بطن ابنة خارجة لم يكن راضيا، وهو من أهل الاستحقاق، كما لا يخفى، ولو سلم فما الدليل على أنه لو لم يكونوا راضين لم يفعل أبو بكر ذلك، ولما كان جائزا. وبالجملة تأثير رضاء الإخوة فى جواز هذا الفعل دعوى لا بد لها من دليل. وبهذا خرج الجواب عما أجاب به عن قصة عمر. ويقال: إن رضا الإخوة فى قصة عائشة ثبت من رواية عروة. فما الدليل على رضا إخوة عاصم؟ ولو ثبت فما الدليل على تأثير رضاهم فى جواز هذا الفعل؟ ومجرد الاحتمال لا يكتفى للمدعى، فتدبر.

قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": لا خلاف بين أهل العلم فى استحباب التسوية بين الأولاد وكراهة التفضيل. قال إبراهيم: كانوا يستحبون أن يسووا بينهم حتى فى القبل. وذهب أحمد إلى وجوب التسوية بينهم إذا لم يختص أحدهم بمعنى يبيح التفضيل، فإن خص بعضهم بعطية، أو فاضل بينهم فيها أثم، ووجبت عليه التسوية بأحد أمرين، إما رد ما فضل به البعض، وإما إتمام نصيب الآخر. قال طاوس: لا يجوز ذلك، ولا رغيف محترق، وبه قال ابن المبارك. وروى معناه عن مجاهد وعروة، وكان الحسن يكرهه، ويجيزه فى القضاء.

وقال مالك والليث وأبو حنيفة والثورى والشافعى وأصحاب الرأى: ذلك جائز، وروى معنى ذلك عن شريح وجابر بن زيد والحسن بن صالح، لأن أبا بكر رضى الله عنه نحل عائشة ابنته جداد عشرين وسقا دون سائر ولده. (وكذا نحل عمر عاصما ابنه دون سائر ولده، وكذا عبد الرحمن بن عوف نحل بنى أم كلثوم، وفضلهم على سائر ولده، كما فى المتن، وروينا من طريق ابن وهب عن ابن لهيعة عن بكر بن الأشجع عن نافع عن ابن عمر قطع ثلاثة أرؤس أو أربعة لبعض

٥٢٧٥- وأن عمر نحل ابنه عاصما دون سائر ولده، ذكره الطحاوى وغيره (فتح الباري ٥:١٥٩).

ولده دون بعض. قال بكير: وحدثنى القاسم بن عبد الرحمن الأنصارى أنه كان مع ابن عمر إذا اشترى أرضا من رجل من الأنصار ثم قال له ابن عمر: هذه الأرض لابنى واقد، فإنه مسكين، نحله إياها دون ولده، ذكره ابن حزم فى "المحلى" (٩:١٤٤). وسنده حسن، وإعلال ابن حزم إياه بابن لهيعة باطل، فقد مر غير مرة أنه حسن الحديث احتجت الأئمة بحديثه.

وأما قوله: "ليس فيها أنه لم ينحل الآخرين قبل وبعد بمثل ذلك"، ففيه أن قوله: "قطع ثلاثة أرؤس أو أربعة لبعض ولده دون بعض" وقوله: "نحله إياها دون ولده" صريح فى أنه لم ينحل الآخرين بمثله، وكل ما أبديته من الاحتمال غير ناشئ من دليل، ومثله لا يضر الاستدلال، فإن القطعيات أيضا لا تخلو من مثل هذا الاحتمل البعيد الغير الناشى عن دليل، فافهم.

قال الموفق: واحتج الشافعى بقول النبى ﷺ فى حديث النعمان بن بشير: أشهد على هذا غيرى. فأمره بتأكيدها دون الرجوع فيها، ولأنها عطية تلزم بموت الأب (اتفاقا)، فكانت جائزة، كما لو سوى بينهم.

الجواب عن احتجاج الموفق لوجوب التسوية بين الأولاد بحديث النعمان:

قال: ولنا ما روى النعمان بن بشير، فذكر حديث المتن الذى أودعناه فى متن الباب الآتى. قال: وفى لفظ قال: "فاردده"، وفى لفظ قال: "فارجعه"، وفى لفظ: "لا تشهدنى على جور"، وفى لفظ: "فأشهد على هذا غيرى"، وفى لفظ: "سو بينهم". وهو حديث صحيح متفق عليه، وهو دليل التحريم، لأنه سماه جورا، وأمر برده، وامتنع من الشهادة عليه، والجور حرام. (قلت: وقد يطلق على المكروه من باب ظلم دون ظلم). قال: والأمر يقتضى الوجوب. (قلنا: فليكن الأمر فى قوله: "أشهد على هذا غيرى" للوجوب أيضا. فالذى صرفه عنه هو الذى صرف قوله: "سووا بين أولادكم" عن الوجوب). قال: ولأن تفضيل بعضهم يورث بينهم العداوة والبغضاء وقطعية الرحم، فمنع منه، كتزويج المرأة على عمتها أو خالتها اهـ.

(قلنا: هذا إذا كان قصد الإضرار لهم، وإلا فلا. وأيضا، فأوجبوا التسوية بين سائر الأقارب من الإخوة والأخوات وأولاد البنين والبنات، ولم يقل بذلك أحد، مع أن التفضيل بينهم يورث الوحشة والعداوة أيضا كما فى الأولاد، وأيضا فلو كانت العلة هذه فقولوا بجواز التفضيل بينهم سرا، حتى لا يطلع عليه غير الموهوب له، ولا كذلك تزويج المرأة على عمتها، أو خالتها.

٥٢٧٦- عن أبى بكر أنه وهب عائشة رضى الله عنها جاد عشرين وسقا، أخرجه مالك، وقد مر.

فإن المنافسة بين الضرائر مما لا بد منها عادة، وأمر النكاح مبنى على الاشتهار والإعلان).

قال: وقول أبى بكر لا يعارض قول النبى ﷺ ولا يحتج به معه. (قلنا: لم نجعله معارضا له ولم نحتج به معه، بل جعلناه مفسرا لقول النبى ﷺ، فإنه أعرف منا ومنك بقضية النعمان بن بشير ونحوها. فلو كان قوله ﷺ فيها: «سووا بين أو لادكم» للوجوب لم يفضل بعض ولده على الآخرين، وكذا عمرو بن عوف وعبد الله بن عمر وغيرهم من أجلة الصحابة، ولا يجوز أن تخفى هذه السنة على كل هؤلاء ويعرفها النعمان وحده. فعرفنا بذلك أن قوله ﷺ محمول على الندب دون الوجوب). قال: ويحتمل أن أبا بكر رضى الله عنه خصها بعطيته لحاجتها وعجزها عن الكسب والتسبب فيه، مع اختصاصها بفضلها، وكونها أم المؤمنين زوج رسو ل الله ﷺ، وغير ذلك من فضائلها، ويحتمل أن يكون قد نحلها ونحل غيرها من ولده، أو نحلها وهو يريد أن ينحل غيرها فأدركه الموت قبل ذلك.

(قلنا: احتمال غير ناشئ من دليل، ومثله لا يضر الاستدلال). قال: ويتعين حمل حديثه على أحد هذه الوجوه، لأن حمله على مثل محل النزاع منهى عنه، وأقل أحواله الكراهة، والظاهر من حال أبى بكر اجتناب المكروهات.

(قلنا: ترتفع الكراهة إذا كان القصد بين الجواز)، قال: وقول النبى ﷺ: «فاشهد على هذا غيرى». ليس بأمر، وإنما هو تهديد له على هذا، فيفيد ما أفاده النهى اهـ (٦:٢٦٤). قلنا: نعم! ولكن التهديد بمثل ذلك يدل على الكراهة دو التحريم، كما لا يخفى.

وأيضا فالخصم لا يقول بوجوب التسوية فى جميع الأحوال، ويقول بجواز التفضيل إذا كان لمعنى يقتضيه مثل اختصاص واحد من الأولاد بحاجة، أو زمانة، أو كثرة عائلة، أو اشتغاله بالعلم، أو نحوه من الفضائل، أو صرف عطيته عن بعض ولده لفسقه أو بدعته، أو لكونه يستعين بما يأخذه على معصية الله، أو ينفقه فيها، واحتج على ذلك بحديث أبى بكر هذا. وقال فى حديث بشير: إنها قضية فى عين لا عموم لها، كما فى "المغنى" (٦:٢٦٥) أيضا. مع أن قول النبى ﷺ: «سووا بين أولادكم» مطلق فى جميع الأحوال، وعام للأولاد كلهم، سواء كانوا مساوين، أو متفاضلين فى الحاجة وغيرها. فالعجب أن يجوز له تخصيص قول النبى ﷺ وتقييده بحديث أبى بكر، ولا يجوز لنا تأويل ما فيه من الأمر على معنى الندب دون الوجوب بهذا الحديث بعينه؟

. . . .

فمن أين له أن يرده علينا بأن قول أبى بكر لا يعارض قول النبى ﷺ ولا يحتج به معه؟ فافهم.

الرد على ابن حزم فى إعماله القياس فى هذا الباب:

وقال ابن حزم: وإنما هذا أى وجوب التسوية فى التطوع، وأما فى النفقات الواجبات فلا، وكذلك الكسوة الواجبة، لكن ينفق على كل امرئ منهم بحسب حاجته، وينفق على الفقير منهم دون الغنى، ولا يلزمه ما ذكرنا من التسوية فى ولد الولد إلخ (١٤٢:٩).

قلنا: هذا كله قياس، والقياس باطل عنده، فأين فى الحديث الذى احتج به، وهو حديث النعمان بن بشير، أن ذلك فى التطوع وليس فى النفقات الواجبات؟ وأين فيه أنه فى الولد دون ولد الولد؟ فإن قوله ﷺ: «سووا بين أولادكم» يعم الأولاد جميعا، وولد الولد أولاد أيضا. قال فإن كان له ولد فأعطاهم، ثم ولد له ولد، فعليه أن يعطيه كما أعطاهم، أو يشركه فيما أعطاهم، وإن تغيرت عين العطية ما لم يمت أحدهم فيصير ماله لغيره، فعلى الأب أن يعطى هذا الولد كما أعطى غيره، فإن لم يفعل أعطى مما ترك أبوه من رأس ماله مثل ذلك اهـ. قلنا: وهذا قياس أيضا، فليس فى حديث النعمان أن على الأب أن يشترك المولود بعد الهبة فيما أعطى غيره من الأولاد قبل ولادته، وغاية ما فيه أن يسوى بين الأولاد الموجودين وقت الهبة، ولا بفضل بعضهم على بعض، ولا أثر فيه للإشراك ألبتة، فمن أين له أن يزيد فى الحديث ما ليس فيه؟

الجواب عن احتجاج ابن حزم بأثر سعد بن عبادة:

فإن قال: روينا من طريق عبد الرزاق عن معمر عن أيوب السختيانى عن ابن سيرين :أن سعد بن عبادة قسم ما له بين بنيه فى حياته فولد له بعد ما مات، فلقى عمر أبا بكر، فقال له: ما تمت الليلة من أجل ابن سعد، هذا المولود لم يترك له شىء، فقال أبو بكر: وأنا والله، فانطلق بنا إلى قيس بن سعد نكلمه فى أخيه، فأتيناه، فكلمناه. فقال قيس: أما شىء أمضاه سعد فلا أرده أبدا، ولكن أشهد كما أن نصيبى له، اهـ. قلنا: هذا مرسل، فإن ابن سيرين لم يدرك سعد بن عبادة، ولا أبا بكر، ولا عمر، ولم يثبت سماعه من قيس، وإن كان قد أدرك زمانه. ولا حجة فى المرسل عند ابن حزم، ولو صح فأين فيه وجوب إشتراك المولود بعد الهبة، وغاية ما فيه أن أبا بكر وعمر كلما قيسا فى أخيه، وليس ذلك إلا مجرد شفاعة له. كيف وقد قال قيس: أما شىء أمضاه سعد فلا أرده أبدا. وهو يدل على صحة ما أمضاه، وأن رده غير واجب، وأقره على ذلك أبو بكر وعمر.

. . . .

وأما قوله: ولكن أشهد كما أن نصيبى له، فهبة مستأنفة من قيس تبرعا لا دليل على وجوبه عليه، وليس هذا من الإشراك فى ما تركه أبوه، كما لا يخفى.

وأما احتجاجه بقول أبى بكر لعائشة أم المؤمنين: يا بنية! إنى نحلتك نحلا من خيبر، وإنى أخاف أن أكون آثرتك على ولدى، وإنك لم تكونى احتزتيه فرديه على ولدى. الحديث. فساقط، لأن قوله: وإنك لم تكونى احتزتيه، يدل على أنها لوجددته وحازته لكان ما فعله نافذا، كما اعترف بذلك ابن حزم نفسه فى "المحلى" (٩: ١٥٠). فعاد ذلك حجة عليه، وإنما أبطله أبو بكر بنص قوله إنها لم تحزه، فلو حازته لنفذت الهبة، فثبت أن إيثار بعض الولد على بعض لا يخلو من كراهة، ولو فعل وسلم الموهوب للموهوب له تمت الهبة، ولم تكن مفسوخة مردودة، وبه نقول خلافا لابن حزم ومن وفقه، فافهم.

وأما ما رواه من طريق مؤمل بن هشام نا إسماعيل بن أبراهيم هو ابن عليه عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده: أنه كان له بنون لعلات أصاغر ولده، وكان له مال كثير، فجعله بنى علة واحدة. فخرج ابنه معاوية، حتى قدم على عثمان بن عفان، فأخبره بذلك، فخير عثمان الشيخ بين أن يرد إليه ماله وبين أن يوزعه بينهم، فارتد ماله فلما مات تركه الأكابر لإخوتهم، اهـ.

الرد على ابن حزم فى احتجاجه بحديث بهز بن حكيم وهو ضعيف عنده:

ففيه ابن حزم قد ضعف حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، فى باب حبس المديون من "المحلى" (٨: ١٦٩). وقال: ومن هذه الطريق بعينها فيمن منع الزكاة إنا آخذوها وشطر ماله غرمة من غرمات ربنا. وقال: فإن احتجوا به فى الحبس فى التهمة فليأخذوا برواية هذه، وإلا فالقوم متلاعبون بالدين اهـ. فلينظر من هو المتلاعب؟ وإنما يتم له الاحتجاج بأثر عثمان هذا، لو ثبت أن الذين جعل لهم حيدة ماله من بينه كانوا صغارا غير محتلمين، أو كبارا قد سلم إليهم ما وهبه لهم، وكان مقسوما غير مشاع. ولا يدل على ذلك قوله: فارتد ماله. لكونه محتملا لرد الهبة دون رد العين، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، ويحتمل أن يكون هذه الهبة منه فى المرض قد خاف منه عثمان على نفسه، لأنه كان من المعمرين مات وهو عم ألف رجل وامرأة، كما فى "الإصابة"، فأمره برد الهبة لكونها كالوصية للوارث، فلما برأ من مرضه ذلك تمت هبته الأولى، ولذا تركه الأكابر لإخوتهم بعد موته، وإذا جاء الاحتمال بطل الإستدلال.

ثم أخرج عن مجاهد، قال: من نحل ولدا له نحلا دون بنيه فمات فهو ميراث، اهـ. **قلنا:**

باب استحباب التسوية بين الأولاد فى العطاء

٥٢٧٧- عن عامر قال: سمعت النعمان بن بشير وهو على المنبر يقول: أعطانى أبى عطية فقالت عمرة بنت رواحة: لا أرضى حتى تشهد رسول الله ﷺ، فأتى رسول

محمول على هبة المريض، وهو ميراث إجماعا، ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن عروة بن الزبير، قال: يرد من حيف الناحل الحى ما يرد من حيف الميت من وصية، اهـ. قلنا: محمول على هبة الحى الذى هو فى حكم الميت، كما تقدم، ومن طريق عبد الرزاق نا ابن جريج أنا ابن طاوس عن أبيه، قال فى الولد: لا يفضل أحد على أحد بشعرة، النحل باطل، اعدل بينهم كبارا وأبنهم به. قال ابن جريج: قلت له: هلك بعض نحلهم ثم مات أبوهم. قال: للذى نحله مثله من مال أبيه. قلنا: هو حجة عليك لا لك، كما لا يخفى، ومن طريق عبد الرزاق عن زهير بن نافع، قال: سألت عطاء بن أبى رباح، فقلت: أردت أن أفضل بعض ولدى فى نحل أنحله. فقال: لا، وأبى إباء شديدا وقال: سو بينهم اهـ. قلنا: وبه نقول، وأين فيه أنه إن فعل ذلك لم ينفذ؟ وسيأتى الجواب عن حديث النعمان بن بشير فى الباب الآتى، إن شاء الله تعالى.

باب استحباب التسوية بين الأولاد فى العطية وكراهة تفضيل البعض من غير ضرورة

أقول: ذهب الجمهور إلى أن التسوية بين الأولاد فى العطايا مستحبة، فإن فضل بعضا صح وكره، واستحبت المبادرة إلى التسوية، ومنهم من أوجب التسوية، واحتج بأن قطع الرحم والعقوق محرمان، والتفضيل مود إليهما، فيكون محرما، فيكون التسوية واجبا، والجواب عنه أن التفضيل ليس بمود إليهما إذا لم يطلع عليه أحد غير الموهوب له. وإن سلم فلم أجزتموه بين سائر الأقارب غير الأولاد؟ وقطع الرحم محرم مطلقا، الأولاد وغيرهم فيه سواء، كما مر. واحتجوا أيضا بأنه ﷺ امتنع من الشهادة عليه، وقال: إنى لا أشهد على الجور. أو لا أشهد إلا على الحق. كما وقع فى روايات الصحاح.

والجواب أن الجور هو الميل عن القصد والاعتدال، ولا شك أن القصد والاعتدال هو التسوية، فيكون عدم التسوية جورا ميلا ولكن لا يلزم منه أن يكون حراما، لأنه مبنى على وجوب التسوية، وهو ممنوع. فلا يصح الاستدلال بتسميته جورا، وأيضا فقد اختلف المحدثون فى هذا الحرف. فقال بعضهم: هذا جور وقال بعضهم: هذا تلجئة، كما قاله أبو داود فى سنة (٣:٣١٦).

الله ﷺ، فقال: إني أعطيت ابني من عمرة بنت رواحة عطية، فأمرتني أن أشهدك

والتلجئة الإلجاء أي الإكراه، والمعنى أن هذا أمر قد الجأتك إليه امرأتك أن تأتي بأمر باطنه خلاف ظاهره، وحملتك على أن تفعل شيئا تكره، وعلى هذا فالمراد بالجور جور المرأة، لا جور الواهب، ويؤيده ما سيأتي من أن امرأته طلبت منه ذلك، وأنه التواه سنة أو سنتين، وإنما وهب حين أبت أن تربي ولده إلا بذلك، فلا حجة للخصم في أنه ﷺ جعله جورا.

وأما الاستدلال بامتناع رسول الله ﷺ عن الشهادة عليه فغير صحيح أيضا، لأنه مبني على حرمة ما امتنع رسول الله ﷺ من الشهادة عليه، وهو ممنوع، فإن له أن يمتنع من الشهادة على المكروه أيضا، وأما الاستدلال بقوله ﷺ: «لا أشهد إلا على الحق» فغير صحيح أيضا، لأن المراد من الحق هو ما يكون حقا من كل الوجوه، والمكروه ليس كذلك، فلا يكون حقا لهذا المعنى.

واحتجوا أيضا بأنه ﷺ قال: «اعدلوا بين أولادكم» أو قال: «سووا بينهم»، والأمر للوجوب، والجواب أن كون الأمر للوجوب ليس على الإطلاق، بل إذا لم يكن قرينة خلافه، وههنا قرينة على خلافه، وهي أنه قال ﷺ: «اعدلوا بين أولادكم في النحل كما تحبون أن يعدلوا بينكم في البر»، هكذا في رواية لمسلم، كما في "الفتح" (٥:١٥٧).

وهو يدل أن الأمر للاستحباب دون الوجوب، لأن التسوية في البر ليست بواجبة على الأولاد بل مندوب إليها بشرط القدرة، فلا يكون التسوية في العطية واجبة على الآباء، بل تكون مندوبا إليها، وأيضا قد ثبت عن الصحابة تفضيل بعض الأولاد على بعض، كما مر، وسيأتي فهذه قرائن تدل على أن الأمر للاستحباب دون الوجوب.

قال العبد الضعيف: واحتجوا أيضا بقوله ﷺ: «فارجعه»، كما ورد في رواية للبخاري، والجواب: أن الأمر لرفع الكراهة لا لرفع الحرمة، فيكون أمر ندب لا وجوب. فإن قيل: كيف جاز له الارتجاع من ذي رحم محرم وأنتم لا تقولون به؟ قلنا: يجوز عند الحاجة والظاهر من حال بشير بن سعد والد النعمان أنه كان قد وهب هذه الهبة بطلب امرأته بنت رواحة وإلحاحها من غير رضاه به يدل على ذلك ما في رواية مسلم والنسائي: سألت أمي أبي بعض الموهبة لي من ماله، فالتوى بها سنة أي مطلها. وفي رواية ابن حبان من هذا الوجه بعد حولين قال: ثم بدا له فوهبها لي. "فتح الباري" (٥:١٥٦).

وفي رواية أبي حريز عند ابن حبان والطبراني عن الشعبي أن النعمان بن بشير خطيب بالكوفة، فقال: إن والدي بشير بن سعد أتى النبي ﷺ، فقال: إن عمرة بنت رواحة نفست بغلام،

يا رسول الله! قال: «أعطيت سائر ولدك مثل هذا» قال: لا، قال: «فاتقوا الله واعدلوا بين

وإني سميته النعمان، وإنها أبت أن تربيه حتى جعلت له حديقة من أفضل مال هولي اهـ من "فتح الباري".

أيضا وفيه دلالة على أن بشيرا لم يهب برضاه بل لما ألحت عليه المرأة به وكان محتاجا إلى الرجوع في هذه الهبة للإنفاق على نفسه وأهله وولده، وأيضا يجوز للأب عندنا أن يرجع فيما وهب لابنه الصغير بنية أن يعوضه عنه مثله إذا وجد غنى يسوى به بينه وبين إخوته، لكونه كشراء الأب مال الصغير لنفسه، وهو جائز فافهم.

وأجاب ابن التركماني عن حديث النعمان هذا بأنه قد اضطرب متنه اضطرابا شديدا، وأخرجه مسلم من حديث جابر قالت امرأة بشير: أنحل ابني غلامك، فأتى رسول الله ﷺ، فقال: إن ابنة فلان سألتني أن أنحل أبنها غلامي، الحديث. ففيه أنه شاور النبي ﷺ قبل الهبة، فدله على ما هو الأولى به. قال الطحاوي: حديث جابر أولى من حديث النعمان، لأن جابرا أحفظ له وأضبط، لأن النعمان كان صغيرا، اهـ (٢: ٤٢).

الجواب عن إيراد بعض الأحباب على صاحب "الجوهر النقي"

وأورد عليه بعض الأحباب إن الروايات وإن اختلفت ألفاظها لكنها متحدة المعنى، وأن جابرا لم ينف الهبة، نعم! اختصر الرواية، فلم يذكر الهبة، فلا تعارض اهـ. قلت: لو راجع طرق الحديث لم يقل ما قال، فإن الطحاوي روى من طريق أبي اليمان شيخ البخاري حدثنا شعيب عن الزهري ثني حميد بن عبد الرحمن ومحمد بن النعمان: أنهما سمعا النعمان بن بشير يقول: نحلني أبي غلاما، ثم مشى بي حتى إذا أدخلني على رسول الله ﷺ. فقال: يا رسول الله! إني نحلت ابني غلاما، فإن أذنت أن أجيزه له أجزت. ثم ذكر الحديث فهذا ينادي بأعلى صوته أن بشيرا كا أراد أن ينحل ابنه غلاما، ولكنه لم يجزه، حتى استشار النبي ﷺ في ذلك، فلم يأذن له به، فتركه، (العمدة للعيني، ٦: ٢٧٥). وهذا هو مفهوم حديث جابر أنه جاء النبي ﷺ يستشيره قبل إنفاذ الهبة، وهذا خلاف جميع ما روى عن النعمان أنه نحله قبل أن يجيء به إلى النبي ﷺ، فيحمل على إرادة النحل، رفعا للتعارض.

وأيضا فقد اختلفت الروايات في هذه العطية، ففي بعضها أنه نحله غلاما، وفي بعضها أنها كانت حديقة، واختلفت في وقت الهبة، ففي رواية عند ابن حبان والطبراني أنه وهب حين نفست امرأته بالنعمان، وفي بعضها عند مسلم والنسائي أنه التوى بها سنة، وفي رواية ابن حبان حولين،

أولادكم» قال: فرجع، فرد عطيته (البخارى ١:٣٥٢).

وفى بعضها قال: فأخذ بيدى وأنا غلام، وفى رواية لمسلم من طريق داود بن أبى هند عن الشعبى عن النعمان، انطلق بى أبى يحملنى إلى رسول الله ﷺ، ذكرها الحافظ فى "الفتح" (٥:١٥٦). والجمع بينها بما قاله الحافظ لا يخلوا عن تكلف وتعسف، فالحق ما قاله ابن التركمانى أن حديث النعمان قد اضطرب متنه اضطرابا شديدا، فلا حجة فيه على الوجوب. قال العينى فى "العمدة".

الجواب القاطع فى تفضيل بعض الأولاد على بعض فى الهبة:

والجواب القاطع أن الإجماع قد انعقد على جواز إعطاء الرجل ماله بغير ولده، فإذا جاز له أن يخرج جميع ولده من ماله جاز له أن يخرج عن ذلك بعضهم، ذكره ابن عبد البر. قيل: فيه نظر، القائل الحافظ فى "الفتح" (٥:١٥٩)، لأنه قياس مع وجود النص، قلت: إنما يمنع ذلك ابتداء، وأما إذا عمل بالنص على وجه من الوجوه، ثم قيس ذلك الوجه إلى وجه آخر، لا يقال: إنه عمل بالقياس مع وجود النص، فافهم اهـ (٦:٢٧٦).

والحاصل أن حمل الأمر بالتسوية بين الأولاد على الوجوب بخلاف القياس والإجماع فى جواز إعطاء الرجل ماله بغير ولده، فيحمل على الندب، أو يقتصر النص على مورده. (وهو تفضيل الرجل بعض أولاده بالهبة بطلب امرأة من نسائه، لكونه مؤديا إلى تفضيل بعض النساء على بعض، وهو منهى عنه) ولا يتعداه، لا سيما وقد ثبت عن أبى بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف وابن عمر أنهم نحلوا بعض أولادهم دون بعض، والله تعالى أعلم.

قال العينى: واختلف العلماء من التابعين وغيرهم فيه، فقال طاوس وعطاء بن أبى رباح ومجاهد وعروة وابن جريج والنخعى والشعبى وابن شبرمة وأحمد وإسحاق وسائر الظاهرية: إن الرجل إذا نحل بعض بنيه دون بعض فهو باطل، وقال أبو عمر: اختلفت فى ذلك عن أحمد، وأصح شيء عنه ما ذكره الخرقى فى مختصره عنه، قال: وإذا فضل بعض ولده فى العطية أمر برده، فإن مات ولم يرده فقد ثبت لمن وهب له، إذا كان ذلك فى صحته، (دون مرضه، فباطل بالاتفاق) وقال الثورى والليث بن سعد والقاسم بن عبد الرحمن ومحمد بن المنكدر وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والشافعى وأحمد فى رواية: يجوز أن ينحل لبعض ولده دون بعض اهـ (٦:٢٧٠). وفيه أيضا قال أبو يوسف: تجب التسوية إن قصد بالتفضيل الإضرار، (أى وتجوز إذا قصد الإيثار دون

. . . .

الإضرار) وذهب الجمهور إلى أن التسوية مستحبة فإن فضل بعضا صح، وكره، وحملوا الأمر (فى حديث النعمان) على الندب، والنهى على التنزيه اهـ (٦:٢٧٥).

بيان التسوية المستحبة بين الأولاد:

إذا ثبت هذا فالتسوية المستحبة عند البعض إن يقسم بينهم على حسب قسمة الله تعالى الميراث، فيجعل للذكر مثل حظ الانثيين، وبهذا قال عطاء وشريح وإسحاق ومحمد بن الحسن الإمام، قال شريح لرجل قسم ماله بين ولده: أرددهم إلى سهام الله تعالى وفرائضه.

وقال عطاء: "ما كانوا يقسمون إلا على كتاب الله تعالى". وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن المبارك: تعطى الأنثى مثل ما يعطى الذكر، لأن النبى ﷺ قال لبشير بن سعد: «سور بينهم»، وعلل ذلك بقوله: «أيسرك أن يستوا فى برك»؟ قال: نعم، قال: «فسو بينهم»، والبنت كالابن فى استحقاق برها، وكذلك فى عطيتها، وعن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «سووا بين أولادكم فى العطية، ولو كنت مؤثرا (وفى لفظ: مفضلا أحدا) لآثرت النساء (وفى رواية: لفضلت) على الرجال»، رواه سعيد فى "سننه" (ومن طريقه رواه البيهقى)، (٦:١٧٧).

وفيه إسماعيل بن عياش عن سعيد بن يوسف الرجى، وهو شامى مختلف فيه. قال أبو حاتم: ليس بالمشهور، وحديثه ليس بالمنكر. وذكره ابن حبان فى "الثقات"، كما فى "التهذيب"، وله طريق أخرى عند الهيثمى فى "مجمع الزوائد". وفيه عبد الله بن صالح كاتب الليث. قال عبد الملك بن شعيب: ثقة مامون، ورفع من شانه، وضعفه أحمد وغيره (٤:١٤٣)، ولأنها عطية فى الحياة، فاستوى فيها الذكر والأنثى.

الجواب عن حجة من ذهب إلى إعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين:

واحتج الأولون بأن الله تعالى قسم بينهم فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وأولى ما اقتدى بقسمة الله (قلنا: ولكنها مختصة بما بعد الموت، والكلام فى عطية الحيوة فافترقا) قالوا: ولأن العطية فى الحياة أحد حالى العطية، فيجعل للذكر منها مثل حظ الأنثيين. كحالة الموت يعنى الميراث (قلنا: ولكن التفضيل فى العطية فى الحياة يورث الوحشة، ولا كذلك بعد الموت، فافترقا) قالوا: ولأن الذكر أحوج من الأنثى، من قبل أنهما إذا تزوجا جميعا فالصداق، والنفقة، ونفقة الأولاد على الذكر، والأنثى، لها ذلك. فكان أولى بالتفضيل لزيادة حاجته (قلنا: ولكن الذكر أقدر

. . . .

على الكسب من الأنثى، وهى عاجزة عنه. فكانت أحق بالتفضيل، وإليه أشار النبى ﷺ بقوله: «فلو كنت مفضلا أحدا لفضلت النساء». وهو نص فى محل النزاع فلا يعدل عنه). قالوا وقد قسم الله تعالى الميراث، ففضل الذكر مقرونا بهذا المعنى فتعلل به، ويتعدى ذلك إلى العطية فى الحياة (قلنا: تفضيل الذكر على الأنثى فى الميراث وارد على خلاف القياس، فلا يتعداه يرشد إليه قوله تعالى: ﴿آباءكم وابناءكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله﴾ فمن أين لنا أن ندعى الدراية؟ ولم سلم أنه وارد على القياس، قلنا: إن نقول: إن مبناه على كون الذكر أنفع لأبيه من الأنثى بعده لبقاء نسبه به فإن النسب بالذكور لا بالإناث وهذا إنما يتحقق إذا مات عن ذكور وإناث جميعا، وأما فى الحياة فلا، لاحتمال أن يموت الذكور بين يديه، وتخلفه الإناث منفردات، فافهم.

قالوا: وحديث بشير قضية فى عين وحكاية حال لا عموم لها (قلنا: وهذا مما يضعف احتجاجكم بمثله على وجوب التسوية بين الأولاد وإبطال الهبة بالتفضيل بينهم). قالوا: ويحتمل التسوية على كتاب الله تعالى (قلنا: حمل التسوية على التفضيل بعيد غاية البعد). قالوا: ويحتمل أنه أراد التسوية فى أصل العطاء، لا فى صفته (قلنا: يرده قوله: أكل ولدك أعطيت مثله؟ ولو احتمل الحديث أمثال هذه الاحتمالات، فلم لا يجوز أن يحتمل ألامر الندب والاستحباب، دون الوجوب؟ وهل إنكار ذلك إلا تحكم؟) قالوا: وكذلك الحديث الآخر (أى حديث ابن عباس. قلت: كلا! لأنه قابل فيه التسوية بالتفضيل فيراد بالتسوية مالا يكون فيه تفضيل أصلا). قالوا: ودليل ذلك قول عطاء: ما كانوا يقسمون إلا على كتاب الله تعالى. (قلنا: محمول على القسمة فى المرض إذا أحس الرجل بموته، والكلام فى هبة الصحيح دون المريض). قالوا: على أن الصحيح من خبر ابن عباس أنه مرسل. كذا فى "المغنى" (٦:٢٦٧ و٢٦٨). قلنا: والمرسل حجة عندنا وله طريق أخرى، كما ذكرنا. والمرسل إذا تعدد مخرجه كان حجة عند الكل.

قال الطحاوى: وفى حديث أبى الضحى: فقال النبى ﷺ: «ألك ولد غيره»؟ فقال: «ألا سويت بينهم»، ولم يقل: ألك ولد غيره ذكر أو أنثى؟ وذلك لا يكون إلا وحكم الأنثى فيه كحكم الذكر. ولو لا ذلك لما ذكر التسوية إلا بعد علمه أنهم ذكور كلهم. فلما أمسك عن البحث عن ذلك ثبت استواء حكمهم فى ذلك عنده. فهذا أحسن عندنا مما قال محمد بن الحسن رحمة الله عليه. (وبه اندحض قول الموفق: لعل النبى ﷺ قد علم أنه ليس له إلا ولد ذكر. وكيف يحتمل ذلك وقد سأله «ألك ولد غيره؟» فلما لم يكن له علم بذلك كيف يصح القول بأنه قد علم أنه ليس

باب كراهة الرجوع في الهبة

٥٢٧٨- عن طاوس أن ابن عمر وابن عباس رفعاه إلى النبى ﷺ قال: «لا يحل للرجل أن يعطى العطية فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطى لولده، ومثل الرجلين يعطى

له إلا ولد ذكر؟ وهل هذا إلا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل؟) قال الطحاوى: وقد روى عن رسول الله ﷺ ما يدل على ذلك أيضا: حدثنا أحمد بن داود ثنا يعقوب بن حميد بن كاسب ثنا عبد الله بن معاذ عن معمر عن الزهرى عن أنس، قال: كان مع رسول الله ﷺ رجل فجاء ابن له، فقبله وأجلسه على فخذه، ثم جاءت بنت له فأجلسها إلى جنبه. قال: فهلا عدلت بينهما (وهذا سند حسن صحيح).

قال: أفلا يرى أن رسول الله ﷺ قد أراد منه التعديل بين الابنة والابن، وأن لا يفضل أحدهما على الآخر، فذلك دليل على ما ذكرنا فى العطية أيضا اهـ (٢:٢٤٦).

قلت: وقوله ﷺ: «هلا عدلت بينهما» نظير قوله فى حديث أبى الضحى عن النعمان بن بشير عند النسائى والطحاوى «ألا سويت بينهم؟» ولا يجب التسوية فى التقبيل اتفاقا، فليكن كذلك فى العطية، وإنما قال ﷺ: «ألا سويت بينهم» على طريق المشورة وإذا اختلف الرواة فى سياق الحديث وألفاظه كان الترجيح لما هو أشبه بالكتاب والسنة المشهورة، وأقرب إلى الأصول المتفق عليهما، وألصق بقياس الأصول، وقد عرفت أن مقتضى القياس والإجماع جواز التفضيل، ونفاذ الهبة به فيؤخذ من سياق حديث النعمان، ومختلف ألفاظه ما يوافقها لا ما يخالفها. ويحمل ما فيه من الأمر على الندب والنهى على التنزيه، والأمر بالرد على رد إرادة الهبة ونحوها كيلا تتضاد الآثار.

باب كراهة الرجوع فى الهبة

أقول: اختلف أهل العلم فى هذه المسألة. فقال بعضهم: لا يجوز الرجوع، وقال بعضهم: يجوز. ومنهم الحنفية، تمسك المانعون بقوله: لا يحل، وأجاب عنه المجوزون بأن عدم الحل لا يستلزم الحرمة، ولا البطلان، لأن الحل قد يكون كاملا، وهو الذى ليس فيه حرمة ولا كراهة، وقد يكون ناقصا، وهو الذى يكون فيه كراهة، والحل المنفى فى الحديث هو الحل الكامل لا كراهة فيه، لا مطلق الحل الذى يشمل الكراهة أيضا. بقرينة قوله: «مثل الذى يرجع فى هبته» إلخ. لأن دليل على صحة الرجوع مع الكراهة، كما لا يخفى على من له ذوق صحيح، وبقرينة ما روى عن

العطية ثم يرجع فيها كمثل الكلب أكل، حتى إذا شبع قاء، ثم رجع فى قيئه»، رواه الخمسة، وصححه الترمذى (نيل الأوطار ٥:٢٤٦).

ابن عباس وغيره: أن الواهب أحق بهبته ما لم يثب ههنا.

وأجاب المانعون عنه بأنه لم يثبت من وجه صحيح عن النبى ﷺ، وإنما ثبت عن عمر موقوفا، ولا حجة فى الموقوف فى مقابلة المرفوع.

والجواب عنه: أن ما قالوا فى عدم صحة الحديث المرفوع إنما هو دعوى لا دليل عليه، كما سيأتى فى باب الآتى. وما قالوا: إنه لا حجة فى الموقوف فى مقابلة المرفوع، فهو إذا كان الموقوف معارضا للمرفوع، وفيما نحن فيه ليس كذلك، لأن المرفوع ليس بنص فى الحرمة، بل هو يحتمل للكراهة، والموقوف نص فى الجواز، فلا تعارض ولا تقديم، بل يحمل المرفوع على الكراهة، ليجتمع الأدلة، ولا يحسن حمل المرفوع على معنى يعارض الموقوف، لأنه يستلزم تجهيل الصحابة وترك فتواهم من غير ضرورة، فالأولى هو ما قلنا: إن الحديث محمول على الكراهة لا الحرمة.

فإن قلت: إن الحديث يدل على أن لا حرمة ولا كراهة فى رجوع الوالد فيما وهب لولده، وأنكم تقولون إنه لا يجوز الرجوع فيما وهب رجل لذى رحم محرم. فالجواب عنه أن استثناء الوالد فى الحديث ورد على مثال قوله: «أنت ومالك لأبيك».

والمقصود هو دفع شبهة أنه يكره للوالد أيضا الانتفاع بما وهب لولده، لأنه إن انتفع به يكون راجعا فى هبته.

وتقرير الدفع: أن الوالد ليس كغيره، لأنه يباح له الانتفاع بكسب الولد عند الضرورة، أو بإذنه، فكيف لا يباح بما أعطاه هو نفسه؟ ولما كان هذا الانتفاع بطريق التملك للحاجة، لا لأنه كان وهبه، لم يكن رجوعا فى الهبة، ولكنه سماه رجوعا لكونه كالرجوع صورة. كما قال لعمر رضى الله عنه حين رأى فرسا له قد تصدق به على رجل يباع فأراده شراءه: لا تعد فى صدقتك. مع أنه لم يرد العود، وإنما أراد الشراء، ولكنه كان مظنة أن يرخص له البائع فى سعره، لكونه قد وهبه له، فسماه عودا فى الصدقة. فالاستثناء منقطع وليس بمتصل، حينئذ لا تعارض بين الحديث والمذاهب، ثم الاستثناء وإن كان مطلقا عن قيد الضرورة أو الإذن فى الصورة، إلا أنه مقيد فى المعنى بأحدهما، والسر فى هذا الإطلاق هو حمل الولد على عدم المزاحمة بإيهام أن هذا الانتفاع حق من حقوق الأبوة، وهو مستبد به.

فإن قلت: جعل الاستثناء منقطعا خلاف الظاهر. قلنا: ولكنه مستعمل فى الكلام استعمال

. . . .

كثرة، وألجأنا إليه الحديث المانع من الرجوع فيما وهب لذى رحم محرم، وهو الذى رواه الحسن عن سمرة عن النبى ﷺ، قال: «إذا كانت الهبة لذى رحم محرم لم يرجع فيها». أخرجه الحاكم "المستدرك" (٢:٥٢). ثم المقصود من الهبة لذى رحم محرم هو صلة الرحم، وقد حصل هذا المقصود، فلا يصح الرجوع، بخلاف الهبة لغير ذى رحم محرم، لأن المقصود منه العوض عرفا، فلما لم يحصل هذا المقصود صح الرجوع. وبهذا يسقط ما قال ابن القيم: إن الموهوب له حين قبض العين الموهوبة دخلت فى ملكه، وجاز له التصرف فيها، فرجوع الواهب فيها انتزاع ملكه منه بغير رضا، وهذا باطل شرعا وعقلا اهـ (إعلام الموقعين ١:٢٧٧)، لأنها وإن دخلت فى ملك الموهوب له، إلا أنه لم ينقطع حق الواهب ههنا بالكلية قبل الثواب، ولما لم ينقطع حقه منها لعدم حصول المقصود صح رجوعه، إلا أنه خلاف المروة فيكره، وقوله ﷺ فى ذلك الحديث: «ومثل الرجل يعطى العطية» إلخ. يشير إلى صحة الرجوع مع الكراهة، كما لا يخفى على من له ذوق سليم، ثم لما ورد النقض على ما قال ابن القيم، بأن الوالد إذا وهب هبة لولده فقد صار ملكه، فكيف ساغ للأب عندكم أن ينتزع ملك الولد من يده بغير رضاه؟ أجاب عنه بقوله: إن الولد جزء منه وهو وماله لأبيه وبينهما من البعضية ما يوجب شدة الاتصال فيجوز له ذلك بخلاف الأجنبى. وهو جواب باطل، لأن تعلق الجزئية والبعضية إن أوجب ذلك للوالد فكيف لا يجوز ذلك للولد مع ذلك التعلق أشد الاتصال؟ وإن أوجب ذلك قوله: «أنت ومالك لأبيك» دل ذلك على أن هذا ليس على وجه الرجوع بل على وجه الانتفاع من ملك الولد، كما قلنا. فالصحيح ما قال أبو حنيفة رحمه الله، والمانعون لم يصلوا إلى غور الكلام وكنهه، فاعرف ذلك، والله يتولى هداك.

قال العبد الضعيف: ويؤيد ما قلنا فى تأويل الحديث ما روينا من طريق أبى داود نا سليمان ابن داود المهرى أنا أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب حدثه عن أبيه عن عبد الله بن عمرو عن رسول الله ﷺ، قال: «مثل الذى استرد ما وهب كمثل الكلب يقىء فيأكل قيئه، فإذا استرد الواهب فليوقف، فليعرف ما استرد، ثم ليدفع إليه ما وهب». وأعله ابن حزم بأسامة بن زيد، وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده صحيفة (٩:١٣٢).

قلنا: سكت عنه أبو داود والمنذرى، وقال: أخرجه النسائى وابن ماجة، كما فى "العون" (٣:٣١٥)، وأسامة بن زيد من رجال مسلم والأربعة، علق له البخارى، صدوق، ليس بضعيف وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده حجة، كما مر غير مرة. وفى قوله ﷺ: «فإذا استرد الواهب

باب جواز الرجوع فى الهبة

٥٢٧٩- قال الحاكم: حدثنا أبو أحمد إسحاق بن محمد بن خالد الهاشمى بالكوفة ثنا أحمد بن حازم بن أبى عزرة ثنا عبيد الله بن موسى ثنا حنظلة بن أبى سفيان قال: سمعت سالم بن عبد الله يحدث عن ابن عمر رضى الله عنهما، عن النبى ﷺ، قال: «من وهب هبة فهو أحق بها ما لم يثب منها»، هذا الحديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه إلا أن تجعل الحمل فيه على شيخنا (المستدرك ٢:٥٢).

فليوقف، فليعرف ما استرد، ثم ليدفع إليه ما وهب». دلالة صريحة على ما قلنا: إن للواهب حق الاسترداد، وإلا لم يؤمر الموهوب له بالدفع إليه، وأن الرجوع فى الهبة مكروه مقبوح، فافهم.

وأما إنه أطلق ذلك على كل هبة، ليس فيه تخصيص ذى رحم من غيره، ولا زوج لزوجة، فمن خصها فقد كذب كما قاله ابن حزم. فيه أن الكاذب من يخص قول الرسول ﷺ برأيه، وأما من خص عمومه، أو قيد إطلاقه بقوله ﷺ الآخر فليس بكاذب أصلا، وليس هذا من المخالفة فى شيء وإلا فأنت أولى بكل ذلك حيث خصصت عموم قوله ﷺ: «إلا الوالد يعطى ولده» بما إذا لم تتغير الهبة عند الولد أو لم تخرج عن ملكه. وأما قوله: إن من الباطل أن يخبر النبى ﷺ أن مسترد الهبة كالكلب فى أقبح أحواله، ثم ينفذ عليه السلام الحكم بما هذه صفته، حاشا لله من ذلك اهـ. ففيه أن القبح لا يستلزم التحريم، فإن المكروه قبيح أيضا، ومن ادعى غير ذلك، فعليه البيان.

باب جواز الرجوع فى الهبة ما لم يثب منها

أقول: احتج به أبو حنيفة فى تجويزه الرجوع فى الهبة ما لم يثب منها، وأجاب عنه المانعون بالطعن فى الحديث كما عرفت، ورد هذا الطعن بأن ما قالوا فى وجه الطعن غير معقول، ومع ذلك فالحديث مروى من طرق يقوى بعضها بعضا، ثم الكلام إنما هو فى صحة المرفوع، وأما صحة الموقوف فمسلم عندهم أيضا، وهو كاف لنا. لأن بقرينته يتعين معنى قوله: لا يحل، ويعلم أن المراد أنه يكره الرجوع، لا أنه يحرم، وحينئذ يثبت منه جواز الرجوع، ولا يحتاج إلى إثبات رواية ابن عمر المرفوعة وغيرها.

فإن قلت: أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢:٢٤٢) عن أبى الدرداء: أن من وهب من غير أن يستوهب فهى كسبيل الصدقة، فليس له أن يرجع فى صدقته، وأبو حنيفة لا يقول به. قلنا: أثر أبى الدرداء فى سنده راشد بن سعد. وقال ابن حجر فى "التهذيب": فى روايته عن أبى الدرداء نظر، وأيضا فالاستيهاب فيه محمول على إرادة الثواب، دون شرط العوض، فكان هذا فى

وقال فى "الجوهر النقى": رواته ثقات، كذا قال عبد الحق فى "الأحكام"، وصححه ابن حزم والحاكم، وتابع ابن حازم على بن سهل بن المغيرة عنده البيهقى، كما فى "إعلام الموقعين" (١:٢٧٧).

وقال البيهقى: وهم فيه عبيد الله بن موسى، لأن عبد الله بن وهب رواه عن حنظلة عن سالم عن أبيه عن عمر، وهو المحفوظ، ورواه سعد بن مسعود عن عبيد الله بن موسى عن إبراهيم بن إسماعيل عن عمرو بن دينار عن أبى هريرة، وهذا المتن لهذا السند أليق، إلا أن ابن إسماعيل ضعيف، فلا يبعد منه الغلط.

والصحيح رواية سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن سالم عن أبيه عن عمر من قوله (الجوهر النقى ٢:٤٢، و نصب الراية ٢:٢٣٢).

وأجاب عنه فى "الجوهر النقى": بأنا لا نسلم للبيهقى أنه وهم فيه عبيد الله، بل يحمل على أن لعبيد الله فيه إسنادين. وقوله: هذا المتن بهذا السند أليق دعوى لا دليل عليه. قلت: وكذا يمكن أن يكون لحنظلة فيه إسنادان، وكذا لعمرو بن دينار، وكذا لابن عمر، والله أعلم.

٥٢٨٠- وعن ابن أبى ليلى عن عطاء عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «من وهب هبة فهو أحق بهبته ما لم يثب منها، فإن رجع فى هبة فهو كالذى يقىء ثم يأكل قيئه»، أخرجه الطبرانى، وأخرجه الدارقطنى عن إبراهيم عن أبى يحيى الأسلمى عن محمد بن عبيد الله العزرمى عن عطاء عن ابن عباس مرفوعا (الزيلعى ٢:٢٣٢)، وأعل طريق الطبرانى بابن أبى ليلى، وطريق الدارقطنى بالأسلمى والعزرمى.

قلت: الحديث إن لم يكن حجة بنفسه فهو يصلح شاهدا لرواية عبيد الله المذكورة، وابن أبى ليلى حسن الحديث، كما مر غير مرة.

معنى حديث عمر الآتى. فإن قيل: روى ابن وهب عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب، أن على ابن أبى طالب قال: المواهب ثلثة، موهبة يراد بها وجه الله، وموهبة يراد بها وجه الناس، وموهبة يراد بها الثواب، فموهبة الثواب يرجع فيها صاحبها إن لم يثب منهما (المدونة ٤:٣٣٩).

قلنا: فى إسناده ابن لهيعة، ويزيد لم يدرك عليا، فهو منقطع، والموهبة التى يراد بها وجه الناس محمولة على ما كان صلة للرحم، فلا يرد علينا. فإن قلت: إنه روى عن عمر أنه قال: من

٥٢٨١- وقال الطحاوى: حدثنا إبراهيم بن مرزوق قال: ثنا مكى بن إبراهيم قال: ثنا حنظلة عن سالم قال: سمعت ابن عمر قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول: من وهب هبة فهو أحق بها حتى يثاب منها بما يرضى (معانى الآثار ٢: ٢٤١)، وهذا سند صحيح.

٥٢٨٢- وعن جابر الجعفى عن القاسم بن عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن أبزى عن على، قال: الواهب أحق بهبته ما لم يثب منها، أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢: ٢٤٢)، وفيه جابر الجعفى كذبه أبو حنيفة وغيره، وثقه الثورى وغيره، وهو مختلف فيه، حسن الحديث.

٥٢٨٣- وعن عبد الله بن عامر اليحصبى، أنه قال: كنت عند فضالة بن عبيد، إذ جاءه رجلان يختصمان إليه فى باز، فقال أحدهما: وهبت له بازيا وأنا أرجو أن يثيبنى منه، فقال الآخر: نعم! قد وهب لى بازيا ما سألته ولا تعرضت له، فقال له فضالة: أردد إليه هبته، فإنما يرجع فى الهبات النساء وشرار الأقوام، (معانى الآثار ٢: ٢٤٢).

٥٢٨٤- روينا من طريق وكيع نا إبراهيم بن إسماعيل بن مجمع عن عمرو بن دينار عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «الرجل أحق بهبته ما لم يثب منها»، أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (٩: ١٣).

وهب هبة بصلة رحم، أو على وجه صدقة فإنه لا يرجع فيها، ومن وهب هبة يرى أنه أراد بها الثواب فهو على هبة يرجع فيها إن لم يرض منها. (المدونة ٤: ٣٣٩)

وهذا يدل على أن الهبة التى يرجع فيها هى التى يراد بها الثواب، قلنا: إن مذهب أبى حنيفة أيضا مثل قول عمر، كما يظهر من الطحاوى أنه قال بعد إخراج رواية أبى الدرداء: فهذا أبو الدرداء قد جعل من الهبات مخرجا، مخرج الصدقات فى حكم الصدقات، ومنع الواهب من الرجوع فى ذلك، لما يمنع المتصدق من الرجوع فى صدقته، وجعل ما كان منها بغير هذا الوجه ما لم تشترط ثواب بما يرجع فيه ما لم يثب الواهب عليه، وجعل ما اشترط فيه العوض فى حكم البيع، فجعل العوض لواهبه واجبا على الموهوب له فى حياته وبعد وفاته فهذا حكم الهبات عندنا اهـ (معانى الآثار ٢: ٦٤٢)، فلا إشكال.

قوله: روينا من طريق وكيع إلخ. قال العبد الضعيف: دلالته على جواز الرجوع فى الهبة،

وأعله بإبراهيم بن إسماعيل، وبأن عمرو بن دينار ليس له سماع من أبى هريرة أصلا اهـ، وإبراهيم علق له البخارى، وقال ابن عدى: مع ضعفه يكتب حديثه، وكذا قال أبو حاتم، كما فى "التهذيب"، ومراسيل عمرو بن دينار صحاح، كما مر فى "المقدمة"، فهو شاهد جيد؛ لما روى ابن عمر مرفوعا.

٥٢٨٥– عن عبد الرحمن بن القمة الثقفى، قال: قدم وفد ثقيف على رسول الله ﷺ ومعهم هدية، فقال: أ هدية أم صدقة؟ فإن كانت هدية فإنما يبتغى بها وجه رسول الله ﷺ وقضاء الحاجة، وإن كانت صدقة، فإنما يبتغى بها وجه الله عز وجل، قالوا: لا، بل هدية، فقبلها منهم، وقعد معهم يسألهم ويسألونه حتى صلى الظهر مع

وكون الواهب أحق بها ما لم يثب ظاهرة. وأما قول ابن حزم: إنه حجة عليهم، ومخالف لقولهم، لأنه لم يخص ذا رحم من غيره، ولا هبة اشتراط فيها الثواب من غيرها، ولا ثوابا قليلا من كثير إلخ. ففيه أن لم نحتج به على جميع مسائل الباب، وإنما احتججنا به على جواز رجوع الواهب فى هبته، وهو نص فيه. وأما بقية الشروط والمسائل فلها دلائل أخر تأتى فى محلها. فإن الفقيه لا يقيد المسألة لقيود إلا بالنظر إلى الأحاديث بأسرها، لا بالنظر إلى حديث واحد فقط، والعجب من ابن حزم أنه كيف خفى عليه ذلك، وهو أظهر من الشمس وأشهر من البدر.

الفرق بين الهدية والصدقة:

قوله: عن عبد الرحمن بن علقمة إلخ. فيه بيان الفرق بين الهدية والصدقة، وأن الهدية ما يقصد به التقريب إلى المهدى إليه، والصدقة ما يقصد به التقريب إلى الله تعالى. ومعنى قوله: حتى صلى الظهر مع العصر، أنه قعد معهم فى ذلك المكان حتى فرغ من الصلاتين، فصلى الظهر فى وقتها، ثم قعد يتحدث معهم حتى صلى العصر، فافهم.

وفى قوله: فإن كانت هدية فإنما يبتغى بها وجه رسول الله ﷺ وقضاء الحاجة، دلالة على جواز الهبة إرادة للجزاء، وإذا جازت الهبة بهذه الإرادة كان حق بها ما لم يثب، وإلا لزم إلغاء هذه الإرادة، ونص الحديث أنها ليست بملغاة بل معتبرة، ولم يتنبه ابن حزم لهذا المعنى، فقال: ثم لو صح لم يكن لهم فيه حجة أصلا، لأنه ليس فيه ذكر لهبة الثواب أصلا، ولا للرجوع فى الهبة بوجه من الوجوه. (قلنا: تقرير الهبة بإرادة قضاء الحاجة يدل على كون الواهب أحق بأحد الأمرين). قال: وأما قولهم له: ما ابتغى فجنون ناهيك به ومن له بذلك؟ وقد تقضى ولا تقضى (قلنا: فليرد الموهوب له هبة إذا لم يقض حاجته).

العصر، رواه النسائى فى "المجتبى" (٢: ١٣١)، ولم يرو فيه إلا ما هو صحيح عنده، كما مر فى المقدمة.

قال ابن حزم: ليس للمرأ ما نوى فى الدنيا إنما هذا من أحكام الآخرة:

قال: وليس للمرأ ما نوى فى الدنيا، إنما هذا من أحكام الآخرة فى الجزاء فقط، (قلنا: فلم احتججت بقوله ﷺ: «إنما الأعمل بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى» على أيجاب النية فى الوضوء، ورددت قول الحنفية إن معناه إنما ثواب الأعمال بالنيات، ولكل امرأ فى الآخرة ما نوى؟ فانظر أى القولين أشبه بالجنون)؟ قال: ثم نقول: إن الله تعالى قد صان نبيه عليه السلام عن أن يجيز أكل هدية لم يبتغ مهديها وجه الله تعالى، وإنما قصد قضاء حاجته فقط ووجه الرسول، وهذه هى الرشوة الملعون قابلها ومعطيها فى الباطل اهـ.

قلنا: قد صح أن رسول الله ﷺ قبل هدايا الملوك والسلاطين من الكفار، ولم يبتغوا بها وجه الله أبدا. فما أبعدهم عن ذلك، وإنما ابتغوا وجه الرسول ﷺ، كيلا ينابذهم بالحرب والقتال، وليس أمثال هذه الهدايا من الرشوة فى شيء، وإنما الرشوة بذل المال فيما هو مستحق على الشخص، أو بذل المال لاستخلاص حق له على آخر، كما مر فى باب أدب القاضى.

ولا يخفى أن ترك المنابذة بحرب الكفار لم يكن واجبا على النبى ﷺ ولم يدفعوا إليه الهدايا لاستخلاص حق لهم عليه، والذى حمل المشرك على الإهداء إليه، هو خوفه منه، وطلب الرفق به وبأهل مكة، لما نصر الله رسوله بالرعب مسيرة شهر أو شهرين، كما ورد فى الحديث، فكان بمنزلة ما أفاء الله على رسوله من غير إيجاف الخيل والركاب، ولكن الله يسلط رسله على من يشاء، كما فى "شرح السير" (٣: ٧٢)، فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون.

الجواب عن كلام ابن حزم فى إسناد الحديث:

وأما قوله: فيه أبو بكر بن عياش وعبد الملك بن محمد بن بشير، وكلاهما ضعيف اهـ. ففيه: أن أبا بكر ابن عياش من رجال الجماعة، ثقة عابد صحيح الكتاب، إلا أنه لما كبر ساء حفظه، فكان ماذا؟ وعبد الملك هذا لم يضعفه أحد من أهل هذا الشان، فمن أين لابن حزم أن يطلق عليه الضعف من غير دليل؟ قال: وفيه أيضا أبو حنيفة، فإن كان إسحاق بن بشير البخارى فهو هالك.

قلت: ليس هو ذا قطعا، فإن أبا حذيفة البخارى من أصحاب الثورى وابن أسحاق، وهذا شيخ يحيى بن هانى الذى هو من مشايخ شعبة والثورى، فأين هذا من ذلك؟ شتان بينهما. قال: وإن لم يكنه، فهو مجهول فسقط جملة اهـ (٩: ٣١).

٥٢٨٦- ومن طريق معمر عن قتادة عن ابن عباس فى قول الله تعالى: ﴿وما أوتيتم من ربا﴾ قال: هو هدية الرجل أو هبة الرجل يريد أن يثاب أفضل منه فذلك الذى

قلت: لا يضرنا المجهول فى القرون الفاضلة، وإيداع النسائى حديثه فى مجتباه دليل على صحة عنده، ومعرفته بحاله، فسقط الإيراد جملة، والله تعالى أعلم.

قوله: من طريق معمر عن قتادة إلخ. فيه دلالة على جواز الهبة بإرادة ما هو أفضل منه. بقوله: لا يؤجر عليه صاحبه ولا إثم عليه. فبطل قول ابن حزم: لا تجوز هبة يشترط فيها الثواب، وهى فاسدة مردودة، لأن هذا الشرط ليس فى كتاب الله فهو باطل اهـ. قلنا: وكيف يكون باطلا وابن عباس يقول فى تفسير قول الله تعالى: ﴿وما آتيتم من ربا ليربو فى أموال الناس﴾ إن صاحبه لا يؤجر عليه ولا إثم عليه؟ وأما قولك: هذا إذا أراده بقلبه، وأما إذا اشترطه فعين الباطل والإثم. فزيادة ليست فى كتاب الله فهى باطلة. فإن قوله تعالى: ﴿وما آتيتم من ربا ليربو فى أموال الناس﴾ يعم الإرادة والاشتراط جميعا، وأما قوله: بل فى القرآن المنع منه بعينه.

تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تمنن تستكثر﴾:

قال الله عز وجل: ﴿ولا تمنن تستكثر﴾ وفسره قتادة وعكرمة ومجاهد وإبراهيم بما معناه لا تعط شيئا لتعطى أكثر منه اهـ. ففيه أن ذلك ليس بأولى من قول الضحاك: هما ربوان، حلال وحرام، فأما الحلال فالهدايا، والحرام فالربا، ولا من قول الحسن والربيع بن أنس: لا تمنن عملك تستكثره ربك، لا يكثر عملك فى عينك، فإنه هو فيما أنعم الله عليك قليل. ولا من قول مجاهد: لا تضعف أن تستكثر من الخير. قال: تمنن فى كلام العرب تضعف. (ومنه قولهم: حبل منين إذا كان ضعيفا فهو ضد المتين)، ولا من قول ابن زيد: لا تمنن بالنبوة والقرآن تستكثرهم به، تأخذ عليه عوضا من الدنيا. ذكر الأقوال كلها الإمام الطبرى فى تفسيره بأسانيد صحاح وحسان (٢٩:٩٤). ثم قال: وأولى هذه الأقوال عندى بالصواب قول من قال: معنى ذلك، ولا تمنن على ربك من أن تستكثر عملك الصالح. قال: وذكر عن عبد الله بن مسعود أن ذلك فى قراءته: ولا تمنن أن تستكثر اهـ.

ولو لا أنى لا أحب الخروج من أقوال السلف فى تفسير الآيات، لقلت: الأولى فى معناه: لا تعط مستكثرا ترى عطيتك كثيرا، بل يجب أن تستحقره وترى أن للآخذ حرمة عليك بقبول ذلك الإنعام. وهذا نهاية الكرم مع أن الاستكثار حامل على المنة وهى مبطلة للعمل. كما قال: ﴿لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى﴾. ثم رأيت المفسر النيسابورى سبقنى إلى ذلك، فلله الحمد

لا يربو عند الله ولا يؤجر عليه صاحبه، ولا إثم عليه"، ذكره ابن حزم فى "المحلى" (١١٨:٩) محتجا به. والمذكور من السند صحيح.

على الموافقة. وفى "روح المعانى": وقرأ الحسن وابن أبى عبلة تستكثر بسكون الراء وخرج على أنه جزم، والفعل بدل من تمنن المجزوم بلا الناهية. كأنه قيل: ولا تمنن لا تستكثر، لأن من شأن المانّ بما يعطى أن يستكثره أى يراه كثيرا ويعتد به (١٩٩:٢٩).

الجواب عن حجة ابن حزم فى الباب:

قال ابن حزم: وبإبطال هبة الثواب بقول الشافعى وأبو ثور وأبو سليمان وأصحابهم، وأجازها أبو حنيفة ومالك. وما نعلم لهما حجة إلا إنهما رويا عن عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وأبى الدرداء وفضالة بن عبيد رضى الله عنهم إجازتها. (قلت: بل وعن النبى ﷺ، كما فى حديث ابن عمر الذى فتحنا به الباب). وعن عمر بن عبد العزيز وعطاء وربيعة وشريح والقاسم بن محمد وأبى الزناد ويحيى بن سعيد الأنصارى وجماعة من التابعين، واحتجوا بما روى المسلمون عند شروطهم. وأما نحن فلا حجة عندنا إلا فى قول رسول الله ﷺ فقط. (قلت: فهل ترى هؤلاء الصحابة والتابعين قد خالفوا قول رسول الله ﷺ ووافقته أنت ومن معك؟ وهم أعرف برسول الله ﷺ وأقواله، ومعناها منك وممن تبعك). قال: وقد خالف هؤلاء ابن عباس كما ذكرنا، (قلت: ليس ما قاله من المخالفة فى شيء، وإنما حملته برأيك على المخالفة، ولا حجة فى رأيك، وقد رددناه عليك)

الجواب عن إبطال ابن حزم حديث «المسلمون على شروطهم»:

قال: «وأما المسلمون عند شروطهم» فقد تقدم إبطالنا لهذا الاحتجاج الفاسد بوجوه ثلثة، كل واحد منها كاف اهـ. قلت: وقد تقدم جوابنا عن كل واحد منها. أما قوله: "إنه كلام لم يصح قط عن رسول الله ﷺ" فقد مرّ أن الترمذى حسنه من طريق كثير بن عبد الله بن عمرو عن أبيه عن جده، ورواه أبو داود والحاكم من طريق كثير بن زيد عن الوليد بن رباح عن أبى هريرة، وخلط ابن حزم بكثير بن عبد الله، واثنان اشتركا فى الاسم وسياق المتن، واختلفا فى النسب والسند فظنهما واحدا، وكثير بن زيد لم يوصف بشيء مما قال (التهذيب ٨: ٤١٥).

وأما قوله: إنهم لا يخالفوننا فى أن من شرط لآخر أن يغنى له، أو أن يزفن له أن كل ذلك لا يلزمه إلخ. فلا يرد على المحتجين بهذا الحديث، لما فيه من قوله ﷺ: «إلا شرطا أحل حراما أو

٥٢٨٧- ومن طريق ابن وهب عن عمرو بن القيس عن عدى بن عدى الكندى، كتب إلى عمر بن عبد العزيز: من وهب هبة فهو بالخيار حتى يثاب منها ما يرضى، فإن نمت عند من وهبت له فليس لمن وهبها بعينها، ليس له من النماء شيء (المحلى ٦:١٢٩)، سنده صحيح.

٥٢٨٨- ومن طريق سعيد بن منصور نا هشيم أنا منصور ويونس وابن عون كلهم عن ابن سيرين عن شريح قال: من أعطى فى صلة أو قرابة أو معروف أجزنا عطيته والجانب المستغزز يثاب على هبته أو ترد عليه (المحلى٩:١٣) أيضًا وسنده صحيح.

حرم حلالا» والغناء والزفن محرمان.

وأما قوله: "إن المسلمين ليسوا عند شروطهم على الجملة، ليس لهم أن يشترطوا شرطا ليس فى كتاب الله عز وجل اهـ. فإن أراد به أن ليس لهم أن يشترطوا شرطا قد نهى عنه فى كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، فنعم! ولكن لا نسلم أن اشتراط الثواب فى الهبة منهى عنه، وكل ما استدل به على ذلك رددناه عليه كله، وإن أراد أن ليس لهم أن يشترطوا إلا شروطا منصوصة فى كتاب الله وسنة رسوله فلا نسلم له ذلك، بل لهم أن يشترطوا شروطا لم يرد النص بتحريمها، وإن كانت إباحتها مسكوتا عنها، لما تقرر فى الأصول أن ما سكت عنه الشارع فهو مباح، وهو المراد بقوله ﷺ: «كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل» أى ما ليس فى كتاب الله منصوصا، أو مسكوتا عنه، على أنا قد أقمنا الحجة على كون شرط الثواب فى الهبة منصوصا إباحتها فى سنة رسول الله ﷺ وأقوال الصحابة والتابعين، فالقائل ببطلان هبة الثواب محجوج بها، ولا حجة له فى إبطاله أصلا، والله تعالى أعلم.

قوله: ومن طريق ابن وهب إلى آخر الباب، دلالة الآثار على جواز هبة الثواب، وأن للواهب أن يرجع فى هبته إذا لم تكن فى صلة أو قرابة أو معروف ظاهرة.

حجة الجمهور على جواز هبة الثواب:

ومن حجة الجمهور على جواز هبة الثواب ما رواه الترمذى من حديث محمد بن إسحاق عن سعيد بن أبى سعيد المقبرى عن أبيه عن أبى هريرة قال: أهدى رجل من بنى فزارة إلى النبى ﷺ ناقة من إبله الذى كانوا أصابوا بالغابة، فعوضه منها بعض العوض، (وفى رواية له: فعوضه منها ست بكرات) فتسخطها، فسمعت رسول الله ﷺ على المنبر يقول: «إن رجالا من

٥٢٨٩- ومن طريق ابن أبى شيبة نا يحيى بن يمان عن معمر عن الزهرى عن سعيد بن المسيب قال: من وهب هبة لغير ذى رحم فله أن يرجع ما لم يثبه، (المحلى ٩: ١٣). وسنده حسن صحيح. ويحيى من رجال مسلم والأربعة ثقة، تغير بآخره لفلج أصابه.

٥٢٩٠- ومن طريق سعيد بن منصور أنا هشيم نا مغيرة عن إبراهيم قال: من وهب هبة لذى رحم فليس له أن يرجع، ومن وهب لغير ذى رحم فهو أحق بهبته، فإن أثيب منها قليل أو كثير فليس له أن يرجع فى هبة، وقد رويناه عنه بزيادة، فرضى به فليس له أن يرجع فيه، وهو قول عطاء وربيعة وغيرهم (المحلى ٩: ١٣)، وسنده إلى إبراهيم صحيح.

العرب يهدى أحدهم الهدية فأعوضه منها بقدر ما عندى، ثم يتسخط، فيظل يتسخط فيه علي، وأيم الله، لا أقبل بعد مقامى هذا من رجل من العرب هدية إلا من قرشى، أو أنصارى، أو ثقفى، أو دوسى. قال الترمذى: حديث حسن. وقال ابن حزم: هو أحسنها إسنادا، وأخرجه من طريق عبد الرزاق عن معمر عن ابن عجلان عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة، بلفظ: وهب رجل للنبى ﷺ هبة، فأثابه، فلم يرض، فزاده، فلم يرض، فقال عليه السلام: «لقد هممت أن لا أقبل هدية» الحديث (٩: ١٣٠). فهذا كما ترى إنما كره النبى ﷺ تسخط المهدى من العوض لطلبه الاستكثار، وليس فيه كراهة إرادة العوض بالهبة، ولو كان كذلك لم يقبل هدية، لم يعوضه شيئا، ولم يزده فى العوض حتى يرضى.

قال فى "شرح السنة": اختلفوا فى الهبة المطلقة التى لا يشترط فيها الثواب، فذهب قوم من الفقهاء أنها تقتضى الثواب لهذا الحديث، ومنهم من جعل الناس فى الهبات على ثلاث طبقات، هبة الرجل ممن هو دونه فهو إكرام وإلطاف لا يقتضى الثواب، وكذلك هبة النظير من النظير، وأما هبة الأدنى من الأعلى فتقتضى الثواب، لأن المعطى يقصد به الرفد والثواب، ثم قدر الثواب على العرف والعادة، وقيل: قدر قيمة الموهوب، وقيل: حتى يرضى الواهب اهـ من "العون" (٣: ٣١٥).

وقال الموفق فى "المغنى": الهبة المطلقة لا تقتضى ثوابا، سواء كانت لمثله، أو دونه، أو أعلى منه، وبهذا قال أبو حنيفة، وقال الشافعى فى الهبة لمثله أو دونه كقولنا، فإن كانت لأعلى منه ففيها قولان: أحدهما أنها تقتضى الثواب، وهو قول مالك، لقول عمر: ومن وهب هبة أراد بها الثواب

باب أن من وهب لذى رحم محرم لا يرجع فى هبته

٥٢٩١- عن الحسن عن سمرة عن النبى ﷺ، قال: «إذكا كانت الهبة لذى رحم محرم لم يرجع فيها»، أخرجه الحاكم، وقال: صحيح على شرط البخارى، ولم يخرجاه (المستدرك ٢:٥٢)، وأقره الذهبى فى "التلخيص"، وكذا سكت عليه ابن حجر فى "التلخيص الحبير".

فهو على هبة يرجع فيها إذا لم يرض منها. (قلت: ليس فيه أنها تقتضى الثواب، وغاية ما فيه أن الواهب أحق برجوعه فيها، وبه نقول). قال: ولنا أنها عطية على وجه التبرع فلم تقتض ثوابا، كهبة المثل والوصية فإن عوضه عنها كانت هبة مبتدأة لا عوضا اهـ (٦:٢٩٩).

تناقض ابن حزم فى القول:

وأما قول ابن حزم: ليس فى هذا الخبر مما أنكرنا معنى، ولا إشارة، وإنما فيه أنه عليه السلام هم أن لا يقبل هبة إلا ممن ذكر فيلزم القول بما هم به من ذلك اهـ. ففيه أنه خالف قوله بلزوم العمل بما هم به فى باب من أعطى شيئا من غير مسألة، ففرض عليه قبوله، وقال: إنما فيه أنه عليه السلام هم بذلك أى برد الهدية من غير قرشى، أو أنصارى، أو دوسى أو ثقفى لا أنه أنفذه، وحديث عمر أى قوله ﷺ: «ما أتاك من غير إشراف نفس أو مسألة فاقبله» وارد بإبطال الحال الأول، ولا شك فى ذلك حين أمره عليه السلام لقبول ما جاءه من المال فصح أن هذا الهم قد صح نسخه بيقين لا مرية فيه اهـ (٩:١٥٥). وإذا صح نسخ هذا الهم عنده فلم يبق إلا قبول كل هدية من كل رجل، سواء أهدى بطلب الثواب، أو لطلب الاستكثار أو قطع النظر عن كل ذلك، فعاد الحديث حجة عليه وثبت جواز هبة الثواب الذى كان بصدد إبطاله، وأما وجوب الإثابة فلا نقول به، إلا إذا كان الثواب مشروطا فى الهبة، وإلا فلا ويكون الواهب أحق بهبته ما دامت عين الهبة قائمة بدليل ما ذكرنا فى المتن من الأحاديث والآثار، فافهم، والله يتولى هداك.

باب أن من وهب لذى رحم محرم لا يرجع فى هبة

أقول: الحديث نص فيه وهو مؤيد بأثر عمر. ثم هو يدل على أن الوالد لا يرجع فيما وهب لولده، وقال من جوز: إن الوالد مخصوص منه لحديث ابن عباس أنه قال: لا يحل للرجل أن يعطى العطية فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطى ولده. الجواب عنه أن الحديث يؤول عندنا، وسيأتى تأويله.

واعلم أنه أعل ابن الجوزى حديث سمرة بعبد الله بن جعفر، وقال: إنه ضعيف. وخطأه

٥٢٩٢- وعن عمر رضى الله عنه: "من وهب هبة بصلة رحم، أو على وجه صدقة، فإنه لا يرجع فيها، ومن وهب هبة يرى أنه أراد بها الثواب فهو على هبة يرجع فيها إن لم يرض بها"، أخرجه مالك وعبد الرزاق ومسدد والطحاوى (كنز العمال ٣٢٦:٨)، وسنده صحيح، كما فى "المحلّى" (١٣٢:٩).

٥٢٩٣- وعن ابن عمر عن عمر، قال: "من وهب هبة فلم يثب منها فهو أحق بهبته، إلا لذى رحم"، أخرجه سعيد بن منصور والبيهقى (كنز العمال ٣٢٦:٨)، وصححه ابن حزم فى "المحلى" (١٣٣:٩).

صاحب التنقيح وقال: بل هو ثقة من رجال الصحيحين، والضعيف هو والد على ابن المدينى، وهو متقدم على هذا، وهو الرقى ثقة. ورواة هذا الحديث كلهم ثقات، ولكنه حديث منكر، وهو من أنكر ما روى عن الحسن عن سمرة، انتهى (الزيلعى ٢٣٢:٢). قلت: ولكن هذا أى حكم النكارة راجع إلى ذوق المجتهد فيمكن أن يكون منكرا عند صاحب التنقيح، ولا يكون منكرا عند غيره الذى صححه على شرط البخارى، والذى أقر هذا التصحيح لا سيما وقد تأيد بموقوف عمر.

ثم حديث ثمرة يقيد ذا الرحم بكونه محرما، وأثر عمر ساكت عن هذا القيد، فيرجع الساكت إلى الناطق. فإن قلت: إن المطلق عندكم يجرى على إطلاقه والمقيد على تقييده، فكيف ترجعون المطلق إلى المقيد؟ قلنا: هذا إذا ورد المطلق والمقيد فى كلام صاحب الشرع، وههنا ليس كذلك، كما لا يخفى، فيرجع كلام غير الشارع إلى كلام الشارع.

قال العبد الضعيف: فاندحض بذلك قول ابن حزم: إن حديث عمر عليهم لا لهم، لأنه لم يخص رحما محرمة من غير محرمة، وهذا خلاف قول الحنفيين اهـ (١٣٢:٩).

الجواب عن حجة ابن حزم على حرمة الرجوع فى الهبة:

واحتج ابن حزم على حرمة الرجوع فى الهبة وإبطاله جملة بقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود ولا تبطلوا أعمالكم﴾. قلنا: ولكن الهبة ليس بعقد عندك، لأن العقد يكون من الجانبين، وعندك لا يشترط لتمامها القبول ولا القبض. وأيضا فأين فى الآية أن الهبة لا تجوز إلا فى موجود معلوم معروف القدر والصفات والقيمة كما قلته؟ فقوله: ﴿أوفوا بالعقود﴾ يعم كل هبة فى موجود معلوم أو مجهول، فمن أين لك أن تقيده بما قيدته به؟ فالجواب الجواب، والدليل الدليل. وأيضا فهو عام لهبة الوالد ولده فمن أين قلت بجواز رجوعه الوالد فيما وهبه لولده؟ فإن قلت: بالحديث.

باب أن العلاقة الزوجية مانعة من الرجوع فى الهبة

٥٢٩٤- عن محمد بن عبيد الله الثقفى، قال: كتب عمر بن الخطاب: "إن النساء يعطين رغبة ورهبة، فأيتما امرأة أعطت زوجها فشاءت أن ترجع رجعت"، أخرجه عبد

قلنا: وكذلك نحن إنما قلنا بجواز رجوع الواهب فيما وهبه بالحديث أيضا، كما قدمنا.

وأما قوله: ﴿ولا تبطلو أعمالكم﴾ فليس على عمومه الظاهر وإلا حرم إقالة البيع بالتراضى، ولم يجز الرجوع فى الطلاق ولا بيع المدبر والمكاتب، ولا رجوع الوالد فيما وهبه لولده. لما فيه من إبطال العمل، وهو البيع، والطلاق، والتدبير، والكتابة، والهبة، وأيضا فقد قلنا بكراهة الرجوع فى الهبة ديانة، فلم نخرج من العمل بمقتضى الآيتين، فافهم.

ثم احتج بما روى من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرنى ابن طاوس عن أبيه أنه قال فى قضاء معاذ بن جبل باليمن بين أهلها: قضى أنه أيما رجل وهب أرضا على أنك تسمع وتطيع، فسمع له وأطاع فهى للموهوبة له، وأيما رجل وهب كذا وكذا إلى أجل ثم رجع إليه فهو للواهب إذا جاء الأجل، وأيما رجل وهب أرضا ولم يشترط فهى للموهوبة له اهـ. قلت: هذا مرسل، فإن طاوسا لم يسمع من معاذ، وإنما أرسل عنه، كما فى "التهذيب" (٥:٩). ولا حجة فى المرسل عند ابن حزم. وأيضا فقوله: أيما رجل وهب أرضا ولم يشترط فهى للموهوبة له. لا يخالف ما ذهبنا إليه، فإنا نقول كما قال هى للموهوبة له إذا قبضها، وله التصرف فيها بما شاء، وأما إن الواهب لا يستحق الرجوع فلا دلالة فيه على ذلك، والذى فيه أن هذه هبة تامة، وليست بعارية كالهبة إلى أجل، فافهم.

ثم أخرج من طريق عبد الرزاق عن معمر، قال: كان الحسن البصرى يقول: لا يعاد فى الهبة، اهـ. قلنا: نعم! لا يعاد فيها، ومن عاد فقد أساء، ولكنه لو فعل، فهو أحق بها ما لم يثب، أو يتغير، ولا دلالة فى الأثر على ما يخالفه. وهذا هو الجواب عما أخرجه عن معمر عن ابن طاوس عن ابن أبيه قال: لا يعود الرجل فى الهبة. فهذا معاذ والحسن وطاوس يقولون بقولنا سواء أن العود فى الهبة مكروه. ولا دلالة فى ما قالوا على شيء سوى ذلك، ومن ادعى فعليه البيان.

باب أن العلاقة الزوجية مانعة من الرجوع فى الهبة

أقول: وجه دلالة أثر عمر على الباب أنه علل حكم الرجوع باحتمال أن تكون وهبت لرهبة، لأنه رتبه على قوله: إن النساء يعطين رغبة ورهبة. فدل ذلك على أن مراده أن النساء

الرزاق (كنز العمال ٨:٣٢٦)، وأخرجه ابن حزم فى "المحلى" (٩:١٣٣) من طريق ابن أبى شيبة نا على بن مسهر عن أبى إسحاق الشيبانى عن محمد بن عبد الله الثقفي، قال: كتب عمر إلخ، وأخرجه من طريق وكيع نا أبو جناب عن أبى عون هو محمد بن عبيد الله المذكور عن شريح عن عمر قال الحديث، والأول: مرسل صحيح. والثانى: موصول حسن، والمرسل إذا ورد من طريق أخرى موصولا كان حجةً.

قد يعطين رغبة وقد يعطين رهبة. فإذا وهبت إحداهن، ثم شاءت أن ترجع، دل صنيعها ذلك على أنها لم تعط رغبة بل رهبة، فيكون لها الرجوع. فدل ذلك على أنها لا ترجع إن وهبت رغبة، إذ لو كان الحكم عاما لم يحتج إلى قوله: إن النساء يعطين رغبة ورهبة. أما دلالة أثر شريح عليه فظاهرة، لأنه طلب من الزوج البينة على أنها وهبت له برضاها. فدل ذلك على أن الهبة بالرضاء مانع من الرجوع، إذ لو لم يكن كذلك بل كان لها حق الرجوع فى الرضا أيضا كان طلب البينة على الرضا لغوا، فتدبر.

الرد على ابن حزم والجواب عن احتجاجه على الحنفية:

قال العبد الضعيف: والعجب من ابن حزم أنه احتج بأثر عمر وشريح على الحنفية، وقال: قد صح عن عمر أن للزوجة الرجوع فيما وهبت لزوجها. فقد خالفوا عمر وهم يحتجون به فى أنه لا يحل خلافه، يا للمسلمين! إن كان قول عمر حجة لا يحل خلافه، فكيف استحلوا خلافه؟ اهـ ملخصا (٩:١٣٣).

والجواب: أنا لم نخالفه أصلا، ولكن ابن حزم لا يفقه ولا يفهم. وأما قوله: إن شريحا قضى لها بالرجوع فيما وهبت له بعد موته. روينا ذلك من طريق شيبة عن غيلان عن أبى إسحاق السبعى عنه، ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى قال: ما أدركت القضاة إلا يقيلون المرأة فيما وهبت لزوجها، ولا يقيلون الزوج فيما وهب لامرأته. فكل ذلك إذا وهبت المرأة بكره وهوان، وحلفت على ذلك، ولم يكن للزوج أو ورثته بينة على أنها وهبت له برضاها، بدليل ما رواه محمد بن سيرين أن شريح القاضى وهو مفسر، فيكون قاضيا على المجمل، فبطل الإيراد جملة.

وأخرج ابن حزم من طريق حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن قال: أول من رد الهبة عثمان بن عفان، وأول من سأل البينة على أن غريمه مات ودينه عليه عثمان. ثم قال: وأما أثر عثمان فبين فيه أنه رأى محدث. لأن فى نصه: إن أول من رد الهبة عثمان. وما كان هذا سبيله فلا حجة

٥٢٩٥- وقال الطحاوى: حدثنا أبو بكرة قال: حدثنا أبو عمر قال: أخبرنا حماد بن سلمة عن أيوب عن محمد: أن امرأة وهبت لزوجها هبة، ثم رجعت فيها، فاختصما إلى شريح، فقال للزوج: شاهداك أنهما رأياها وهبت لك من غير كره ولا هوان، وإلا فيمينها لقد وهبت لك عن كره وهوان (معانى الآثار ٢: ٢٤٣)، وهذا سند صحيح.

فيه اهـ (٩: ١٣٣). قلت: يا سبحان الله! يكون رأى عثمان محدثا ولا يكون رأيك أنت محدثا؟ ولم لم تحمله على أن أول من أحيى سنة رد الهبة عثمان؟ بدليل قرينة، وهو قوله: أول من سأل البينة على أن غريمه مات ودينه عليه عثمان، فإن هذا مما لا يخالفه فيه أحد من فقهاء الأمصار. ولم لم تحمله على أن عثمان أول من فعل ذلك فى علم الحسن؟ لأنه لم يدرك من الخلفاء إلا عثمان وعليا رضى الله عنهما. يؤيد ذلك ما ذكرنا فى المتن عن عمر رضى الله عنه، وهو صحيح عنه، فالحق أن الحسن أراد كون عثمان أول من رد الهبة فى علمه لا فى نفس الأمر، فلعله لم يقف على ما روى فى ذلك عن عمر رضى الله عنه، والله تعالى أعلم.

الآثار التى ذكرها البخارى فى هذا الباب:

وقال البخارى فى باب هبة الرجل لامرأة والمرأة لزوجها: قال إبراهيم هو النخعى: جائزة (أى فلا رجوع فيها)، وقال عمر بن عبد العزيز: لا يرجعان. قال الحافظ فى "الفتح": وصله أى أثر إبراهيم عبد الرزاق عن الثورى عن منصور عن إبراهيم قال: إذا وهبت له أو وهب لها فلكل واحد منهما عطية. ووصله الطحاوى من طريق أبى عوانة عن منصور، قال: قال إبراهيم: إذا وهبت المرأة لزوجها أو وهب الرجل لامرأته فالهبة جائزة، وليس لواحد منهما أن يرجع فى هبة. ومن طريق أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم الزوج والمرأة بمنزلة ذى الرحم، إذا وهب أحدهما لصاحبه لم يكن له أن يرجع. وأثر عمر بن عبد العزيز وصله عبد الرزاق أيضا عن الثورى عن عبد الرحمن بن زياد أن عمر بن عبد العزيز قال مثل قول إبراهيم. قال البخارى: وقال الزهرى فيمن قال لامرأته: هب لى بعض صداقك أو كله. ثم لم يمكث إلا يسيرا حتى طلقها، فرجعت فيه. قال يرد إليها إن كان خلبها، وإن كانت أعطته عن طيب نفس، ليس فى شىء من أمره خديعة جاز. قال الله تعالى: ﴿فإن طبن لكم عن شىء منه نفسا﴾. قال الحافظ: وصله ابن وهب عن يونس بن يزيد عنه اهـ (٥: ١٦٠).

. . . .

قلت: وهذا هو محمل ما رواه عبد الرزاق عن معمر عنه، قال: رأيت القضاة يقيلون المرأة فيما وهبت لزوجها. أى إذا كان خلبها وخدعها أو استوهب منها بكره وهوان، وهذا أولى مما قاله الحافظ فى الجمع بينهما: إن رواية معمر عنه منقولة، ورواية يونس عنه اختياره اهـ. فإن حمل الروايتين على الاتحاد أولى من حملهما على التضاد. قال الحافظ: وذهب الجمهور إلى عدم الرجوع من الجانبين مطلقا اهـ.

وقال الموفق فى "المغنى": فحصل الاتفاق على أن ما وهبه الإنسان لذوى رحمه المحرم غير ولده لا رجوع فيه. وكذلك ما وهب الزوج لامرأته، والخلاف فيما عدا هؤلاء. فعندنا لا يرجع إلا الوالد، وعندهم لا يرجع إلا الأجنبى، فأما هبة المرأة لزوجها فعن أحمد لا رجوع لها فيها. وهذا قول عمر بن عبد العزيز والنخعى وربيعة ومالك والثورى والشافعى وأبى ثور وأصحاب الرأى، وهو قول عطاء وقتادة، وهو ظاهر كلام الخرقى واختيار أبى بكرة اهـ ملخصا (٦:٢٩٧).

صحة شرط العوض فى الهبة والجواب عن إيراد ابن حزم عليه:

قال: فإن شرط فى الهبة ثوابا معلوما صح، نص عليه أحمد، لأنه تمليك بعوض معلوم فهو كالبيع، وحكمها حكم البيع فى ضمان الدرك وثبوت الخيار والشفعة. وبهذا قال أصحاب الرأى، ولأصحاب الشافعى أنه لا يصح، لأنه شرط فى الهبة ما ينافى مقتضاها، ولنا أنه تمليك بعوض فصح، كما لو قال: ملكتك هذا بدرهم، فإنه لو أطلق التمليك كان هبة، وإذا ذكر العوض صار بيعا اهـ (٦:٢٩٩).

وأورد عليه ابن حزم أن البيع لا يجوز بغير ثمن مذكور، ولا بثمن مجهول، وهبة الثواب لم يذكر ثوابها، ولا عرف، فهى إن كانت بيعا فهى بيع فاسد حرام خبيث، وإن لم تكن بيعا فقد بطل حكمهم لها بحكم البيع اهـ (٩:١٢٠). قلنا: لم نقل بكونها فى حكم البيع إلا إذا اشترط العوض وكان معلوما. قال فى "البحر": والهبة بشرط العوض هبة ابتداء بيع انتهاء. وأراد بالعوض العوض المعين إذ فى اشتراط العوض المجهول تكون هبة ابتداء وانتهاء، لبطلان اشتراطه، كما سيأتى اهـ (٧:٢٩٥).

وأما توحش ابن حزم من كونها هبة ابتداء وبيعا انتهاء، وكون بعض الشروط جائزا فى الهبة وبعضها باطلا، فمنشأه الظاهرية المحضة، والبعد عن الدراية والفقه. وإلا فلا يخفى على عاقل أنه عقد قد اشتمل على جهتين، جهة الهبة لفظا، وجهة البيع معنى، وكل ما اشتمل على جهتين

باب امتناع الرجوع فى الهبة بهلاك الموهوب أو موت أحدهما

٥٢٩٦- قال الطحاوى: حدثنا صالح قال: ثنا حجاج بن إبراهيم قال: ثنا يحيى عن الحجاج عن الحكم عن إبراهيم عن عمر، قال: "من وهب هبة لذى رحم جازت، ومن وهب هبة لغير ذى رحم فهو أحق بها ما لم يثب منها، أو يستهلكها، أو يموت أحدهما" (معانى الآثار ٢: ٢٤٣).

أمكن الجمع بينهما وجب إعمالهما. لأن إعمال الشبهين ولو بوجه، أولى من إهمال أحدهما، وأن الشروط التى تخالف مقتضى العقد تكون فاسدة، والهبة لا تبطل بها، ألا ترى أن النبى ﷺ أجاز العمرى وأبطل شرط المعمر؟ بخلاف البيع، لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع وشرط، كما تقدم فى البيوع.

لا يجوز للمتصدق الرجوع فى صدقته إجماعا:

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": ولا يجوز للمتصدق الرجوع فى صدقته فى قولهم جميعا. لأن عمر قال فى حديثه: من وهب هبة على وجه صدقة فإنه لا يرجع فيها.
(قلت: تقدم معناه فى المتن). وأراد عمر أن يشترى صدقته فقال له النبى ﷺ: «لا تعد فى صدقتك». مع عموم أحاديثنا، فاتفق دليلهم ودليلنا، فلذلك اتفق قولهم وقولنا اهـ (٦: ٢٩٨).

باب امتناع الرجوع فى الهبة بهلاك الموهوب أو موت أحدهما

أقول: استدل به الطحاوى على الباب، وفيه أن فى سنده الحجاج بن أرطاة، وهو مختلف فيه، وقد خالف الأعمش فى السند والمتن. أما السند فلأن الأعمش رواه عن إبراهيم عن أسود عن عمر، وأسقط الحجاج الأسود من البين. وأما المتن فإن الأعمش لم يقل فى روايته: يستهلكها أو يموت أحدهما.

والجواب عنه أن الحجاج ثقة عندنا، وزيادة الثقة مقبولة، وإسقاط الأسود من البين غير مضر، لا سيما إذا ثبت الاتصال من رواية الأعمش. ومع ذلك فهو مؤيد بالقياس، فيكون حجة، لأن تجويز الرجوع بعد هلاك الموهوب إيجاب للضمان على المالك، لأنه هلك على ملكه، وهو خلاف للأصول المعلومة من الشرع، وبموت الموهوب له ينتقل الملك إلى الوارث، ولا يصح استرداده منه. لأنه أجنبى عن العقد. وكذ وارث الواهب بعد موته أجنبى عن العقد فلا يستحق الرجوع.

باب العمرى

٩٥٩٧- حدثنا قتيبة بن سعيد قال: ثنا ليث عن ابن شهاب عن أبى سلمة عن جابر بن عبد الله أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أعمر رجلا عمرى له ولعقبه فقد قطع قوله حقه فيها، وهى لمن أعمر ولعقبه»، رواه مسلم.

٥٢٩٨- وحدثنا محمد بن رافع قال: ابن أبى فديك عن ابن أبى ذهب عن ابن شهاب عن أبى سلمة بن عبد الرحمن عن جابر، وهو ابن عبد الله: أن رسول الله ﷺ قضى فيمن أعمر عمرى له ولعقبه فهى له بتلة، لا يجوز للمعطى فيها شرط، ولا ثنيا، رواه مسلم.

٥٢٩٩- وأخبرنا محمد بن عبد الله بن يزيد قال: ثنا أبى قال: ثنا سعيد قال: حدثنى يزيد بن أبى حبيب عن ابن شهاب عن أبى سلمة عن جابر: أن رسول الله ﷺ قضى بالعمرى أن يهب الرجل للرجل ولعقبه الهبة، ويستثنى إن حدث بك حدث وبعقبك فهو إلىّ وإلى عقبى أنها لمن أعطيها ولعقبه، أخرجه النسائى (٢: ١٤٠).

٥٣٠٠- وحدثنى: محمد بن رافع وإسحاق بن منصور واللفظ لابن رافع قالا: نا عبد الرزاق قال: أنا ابن جريج أخبرنى أبو الزبير عن جابر قال: أعمرت امرأة بالمدينة حائطا لها ابنا لها. ثم توفى، وتوفيت بعده، وترك ولدا وله إخوة بنون للمعمرة. فقال ولد المعمرة: رجع الحائط إلينا. وقال بنو المعمر: بل كان لأبينا حياته وموته، فاختصموا إلى طارق مولى عثمان. فدعا جابرا، فشهد على رسول الله ﷺ بالعمرى لصاحبها. فقضى بذلك طارق. ثم كتب إلى عبد الملك فأخبره بذلك، وأخبره بشهادة جابر. فقال عبد الملك: صدق جابر، فأمضى ذلك طارق، فإن ذلك الحائط لبنى المعمر حتى اليوم.

باب العمرى

أقول: للعمرى ثلثة أحوال: الأولى أن يهب الرجل للرجل ويعقبه الهبة، ويقول: إن حدث بك حدث وبعقبك فهو إلى وإلى عقبى، وحكمه مذكور فى رواية أبى سلمة عن جابر، وهو أن الهبة صحيحة على الإطلاق، وشرط الرجوع إلى الواهب بعد فناء العقب شرط باطل. والثانية: أن يهب له حياته، ويشترط الرجوع إليه بعد موته، وحكمه مذكور فى رواية هشام عن أبى الزبير عن جابر، وهو أن الشرط باطل والهبة صحيحة على الإطلاق. والثالثة: أن يطلق ويقول قد أعمرتك

٥٣٠١- حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة وإسحاق بن إبراهيم واللفظ لأبى بكر، قال إسحاق: أنا، وقال أبو بكر: نا سفيان بن عيينة عن عمرو عن سليمان بن يسار: أن طارقا قضى بالعمرى للوارث لقول جابر عن رسول الله ﷺ، رواه مسلم.

٥٣٠٢- وأخبرنا محمد بن عبد الأعلى قال: ثنا خالد عن هشام عن أبى الزبير عن جابر، أن رسول الله ﷺ قال: «أمسكوا عليكم أموالكم، ولا تعمروها. فمن أعمر شيئا حياته فهو له حياته وبعد مماته»، أخرجه النسائى، وأخرجه الطحاوى عن يزيد بن سنان عن وهب بن جرير عن هشام، وفى الباب عن ابن عباس وابن عمر وأبى هريرة ومعاوية وزيد بن ثابت وابن الزبير، وفى ما ذكرنا كفاية.

هذا، أو هذا لك عمرى، وحكمه مذكور فى رواية ابن جريج عن أبى الزبير عن جابر فى قصة المعمرة ابنا لها حائطا لها، وهو أن الهبة بعد موت الموهوب له ملك للوارث، ولا يرجع إلى الواهب وورثته.

فظهر منه أن ما روى مسلم عن معمر عن الزهرى عن أبى سلمة عن جابر، أنه قال: إنما العمرى التى أجاز رسول الله ﷺ أن يقول: هى لك ولعقبك، فأما إذا قال: هى لك ما عشت فإنها ترجع إلى صاحبها، ليس بصحيح. لأنه صح عن جابر أنه روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من أعمر شيئا حياته فهو له حياته وبعد مماته» كما عرفت، فكيف يقول هو: إنما العمرى التى أجاز رسول الله ﷺ أن يقول: هى لك ولعقبك؟ وكيف يقضى فى قصة المعمرة لابن المعمر؟ مع أنها لم تقل لابنها: إنها لك ولعقبك بعدك، إذ لو قالت ذلك لم يتصور النزاع، ومنشأ الغلط: أن الزهرى فهم من قول جابر: إن رسول الله ﷺ قال: «من أعمر رجلا عمرى فهى له ولعقبه» إلخ أن قوله فيه: «له ولعقبه» تفسير للعمرى مطلقا، أو خرج مخرج الشرط للحكم المذكور فى الحديث، وبناء على هذا الظن روى عن جابر أنه قال: «إنما العمرى التى أجاز رسول الله ﷺ أن يقول هى لك ولعقبك». ثم فرع عليه قوله: فأما إذا قال: هى لك ما عشت، فإنها ترجع إلى صاحبها. وقد عرفت أنه خطأ، والحق أنه ليس بتفسير لمطلق العمرى، ولا خرج مخرج الشرط، بل هو لبيان صورة خاصة للعمرى، والمعنى أنه إن وقع العمرى على هذا الوجه فحكمه كذا، ليس المعنى أنه ليس هذا الحكم إلا فى هذه الصورة، فتنبه له واحفظه. فإنه نافع جدا ولم أر من تعرض لدفع هذا الاعتراض بهذا النمط، وأجاب الطحاوى عن قوله فى حديث أبى سلمة: «له ولعقبه» بما لا يدفع الاعتراض، إن شئت الاطلاع عليه فارجع إلى "معانى الآثار" (٢:٢٤٩).

. . . .

هذا كلامنا من حيث الرواية، وأما من جهة الدراية، فهو أنه لا فرق بين قوله: إن حدث بك حدث وبعقبك فهو إلى وإلى عقبى، وبين قوله: إذا مت أنت فهو إلى وإلى عقبى، من جهة النظر، فينبغي أن يكون حكمهما واحدا.

الرد على بعض الأحباب في تغليطه الزهرى في الرواية:

قال العبد الضعيف: حاصل كلام بعض الأحباب من جهة الرواية: أن الزهرى روى عن سلمة عن جابر قوله: "إنما العمرى التى أجاز رسول الله ﷺ أن يقول: هى لك ولعقبك"، بالمعنى الذى فهمه من كلامه، وليس هذا[1] لفظ جابر نفسه، ولا يخفى أن هذه دعوى لا بد لها من دليل، ومجرد الاحتمال العقلى لا يجدى فى النقل، ولو راجع مشكل الآثار ومختصره لم يبن كلامه على الاحتمال، ولم ينسب إلى الزهرى ما هوى برئ منه عند الفحول من الرجال.

قال الطحاوى: واحتج الآخرون بما روى عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن أبى سلمة عن جابر، قال: إنما العمرى التى أجاز رسول الله ﷺ إلخ. قال معمر: كان الزهرى يفتى بذلك، وهذا الحديث عند مخالفيهم من كلام الزهرى، فغلط فيه عبد الرزاق، فجعله عن معمر عن الزهرى (عن أبى سلمة عن جابر)، واستدلوا على ذلك بأن من هو أحفظ من عبد الرزاق، وهو ابن المبارك قد رواه عن معمر بخلاف ذلك، فقال فيه: عنه عن الزهرى عن أبى سلمة عن جابر، أخبره أن رسول الله ﷺ قضى أنه من أعمر رجلا عمرى فهى للذى أعمرها ولورثته من بعده دل على ذلك قول قتادة: حدثنى النضر عن بشير بن نهيك عن أبى هريرة: «أن رسول الله ﷺ قال العمرى جائزة».

فقال الزهرى: إنها لا تكون عمرى حتى تجعل له ولعقبه. فقال عطاء: حدثنى جابر أن رسول الله ﷺ قال: «العمرى جائزة» أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" والنسائى فى "مجتباه"

---

(١) وأما ابن حزم فقال: إن المسند منه إلى رسول الله ﷺ إنما هو إن العمرى التى أجاز رسول الله ﷺ أن يقول: هى لك ولعقبك. أما باقى لفظ الخبر فمن كلام جابر، ولا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ، وقد خالف جابرا ههنا ابن عباس وابن عمر وغيرهما كما ذكرنا قبل اهـ (٩:١٦٧). وبالجملة فرواية عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن أبى سلمة عن جابر قد أشكلت على العلماء قديما وحديثا، لا سيما وقد صح عن جابر أنه قال: من أعمر شيئا فهو له أبدا، كما سيأتى. فالظاهر أن ما رواه عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى هو من قول الزهرى، لا من قول جابر، قد أخطأ عبد الرزاق فى إسناده، والله تعالى أعلم.

. . . .

مفصلا. ولفظ النسائي: أخبرنا محمد بن المثنى ثنا معاذ بن هشام ثنى أبى عن قتادة قال: سألنى سليمان بن هشام عن العمرى، فقلت: حدث محمد بن سيرين عن شريح قال: قضى نبى الله ﷺ أن العمرى جائزة، قال قتادة: وقلت: حدثنى النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبى هريرة أن نبى الله ﷺ قال: «العمرى جائزة». قال قتادة: وقلت: كان الحسن يقول: العمرى جائزة.

قال قتادة: فقال الزهرى: إنما العمرى إذا أعمر وعقه من بعده، فإذا لم يجعل عقبه من بعده كان للذى يجعل شرطه. قال قتادة: فسئل عطاء بن أبى رباح، فقال: حدثنى جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: «العمرى جائزة». قال قتادة: فقال الزهرى: كان الخلفاء لا يقضون بهذا. قال عطاء: قضى بها عبد الملك بن مروان اهـ (٢:١٤). وهذا سند صحيح، فلو كان عند الزهرى عن جابر ما أسنده عبد الرزاق عنه، لذكره فى حجته، ولم يقتصر على ما قاله برأيه).

قال الطحاوى: ففى سكوت الزهرى عن الرد عليه دليل على أن العقب ليس فى حديث جابر من حديث أبى سلمة، كما ليس هو فى حديث جابر من حديث عطاء، وقد جاء مفسرا من رواية أبى الزبير المكى عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أعمر عمرى حياته فهى له وبعد وفاته». فعلم أن العمرى المروية عن النبى ﷺ ليس فيها لعقب المعمر ذكر، وأنها تجرى بخلاف ما اشترطه المعمر فيها، وأن شرطه فيها كلا شرط، وقد دل على ذلك حديث ابن عمر أيضا فى الرقبى والعمرى، وأن ابن عمر أفتى بذلك لما سأله رجل وهب ناقة لرجل حياته، فنتجت. قال: هى له وأولادها، قال: فسألته بعد ذلك، فقال: هى له حيا ميتا. لأنهم أجمعوا أنه إذا جعلها له ولعقبه فمات المجعول له عن زوجة، أنها ترث منهما، وتباع فى دينه، وتنفذ فيها وصاياه، وكل ذلك دل على أن الشرط غير معتبر، إذ لو اعتبر لم تخرج عنه إلى غيره، وفى خروجها عنه إلى غيره عقبا كان أو غير عقب دليل على أنها تخرج عنه فى الأحوال كلها. وقد روى حديث العمرى عن رسول الله ﷺ غير واحد من الصحابة، كمعاوية وزيد بن ثابت وأبى هريرة وسمرة اهـ من "المعتصر" (١:٢٥٨).

أى ولم يقل أحد منهم ما قاله الزهرى، ولم يروه أحد من أصحاب جابر عنه، ولا أحد من أصحاب أبى سلمة عنه عن جابر، ولا من أصحاب الزهرى عن أبى سلمة عنه، ولا من أصحاب معمر، غير عبد الرزاق، فإنه هو الذى أسند قول الزهرى عنه عن أبى سلمة عن جابر، وغيره يرويه عن الزهرى من قوله: لا يعتداه، وهو الصواب.

. . . .

قلت: ونظيره ما رواه مسلم من طريق مالك عن الزهرى عن أبى سلمة عن جابر مرفوعا: «أيما رجل أعمر عمرى له ولعقبه فإنها للذى أعطيها، لا ترجع إلى الذى أعطاها، لأنه أعطى عطاء وقعت فيه المواريث». وله نحوه من طريق ابن جريج عن الزهرى. (وظاهره أن التعليل من كلام النبى ﷺ). وله من طريق الليث عنه، فقد قطع حقه فيها وهى لمن أعمر ولعقبه، ولم يذكر التعليل الذى فى آخره، وبين من طريق ابن أبى ذئب عن الزهرى أن التعليل من قول أبى سلمة. قال الحافظ فى "الفتح": وقد أوضحته فى "كتب المدرج" اهـ (١٧٦:٥).

إذا قال: داري لك عمرى سكنى، لم يكن هبة بل عارية:

هذا هو حكم العمرى، وأما إذا قال: دارى لك سكنى، أو دارى لك عمرى سكنى، كان عارية لا هبة. لأن معناه: سكناها لك مدة عمرك، صرح به فى عارية الهداية، ويؤيده ما رواه ابن حزم فى المحلى: روينا من طريق الحجاج بن المنهال نا هشيم أنا المغيرة ابن مقسم، قال: سألت إبراهيم النخعى عمن أسكن آخر دارا حياته فمات المسكن والمسكن؟ قال: ترجع إلى ورثة المسكن، فقلت: أليس يقال: من ملك شيئا حياته فهو لورثته من بعده؟ فقال إبراهيم: إنما ذلك فى العمرى. وأما السكنى، والغلة، والخدمة، فإنها ترجع إلى صاحبها، وهو قول سفيان الثورى والحسن بن حى والأوزاعى ووكيع اهـ (١٦٥:٩).

واحتج من ذهب مذهب مالك فى العمرى بقوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم». والجواب: أن هذا إذا كان شرطا مباحا اعتبره الشرع، وشرط العمرى أبطله النبى ﷺ، كما هو نص الأحاديث التى ذكرناها فى المتن، وبما روى ابن وهب، بلغنى عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق: أن عائشة أم المؤمنين كانت تعمر بنى أخيها حياتهم، فإذا انقرض أحدهم قبضت مسكنه، فورثنا نحن ذلك كله اليوم عنها (المحلى ١٦٥:٩).

والجواب: أنه مرسل، ولو صح ذلك عنها لكان قد خالفها ابن عباس وابن عمر وجابر وزيد ابن ثابت وعلى بن أبى طالب على ما أورد ابن حزم عنهم، وسيأتى، ويحتمل أنها كانت تقول: دارى لكم عمرى سكنى، وليس هذا بعمرى حقيقة، بل عارية، كما مر آنفا، ولم يذكر ابن وهب لفظ عائشة رضى الله عنها. وإنما قال: إنها كانت تعمر بنى أخيها. وهذا مجمل، فإن الإعمار قد يكون مطلقا، وقد يكون مقيدا بالسكنى، فلا حجة فيه أصلا، ونظيره ما ذكره البيهقى أن الذى روى أن حفصة أسكنت دارها ابنة زيد بن الخطاب ما عاشت، فلما ماتت ابنة زيد، قبض ابن عمر

. . . .

المسكن، ورأى أنه له، ورد فى العارية دون العمرى، واستدل به أبو عمر فى التمهيد على أن مذهب ابن عمر فى العمرى خلاف مذهبه فى الإسكان. وقال فى التمهيد: جماعة أهل الفتوى على الفرق بين العمرى والسكنى اهـ من "الجوهر النقى" (٢:٤١). ولكن بعض الرواة رواه بلفظ: أعمرت، مكان قوله: أسكنت، ولذلك احتاج البيهقى إلى تأويله بأنه لم يرو فى العمرى، ولو سلم فهو خلاف كل ما صح عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة وجمهور العلماء ومرسلات كثيرة.

قال ابن حزم: روينا من طريق وكيع نا شريك عن عبد الله بن محمد بن الحنفية عن أبيه، قال: قال على بن أبى طالب: العمرى بتات، ومن خير فقد طلق. ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن عمرو بن دينار عن طاوس عن حجر الدرى عن زيد بن ثابت قال: العمرى للوارث، ومن طريق معمر عن أيوب السختيانى عن نافع، سأل رجل ابن عمر عمن أعطى ابنا له بعيرا حياته. فقال ابن عمر: هو له حياته وموته. ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن أبى الزبير عن طاوس عن ابن عباس قال: من أعمر شيئا فهو له. وصح أيضا عن جابر بن عبد الله: من أعمر شيئا فهو له أبدا، وعن شريح وقتادة وعطاء بن أبى رباح ومجاهد وطاوس وإبراهيم النخعى اهـ (٩:١٦٥).

وقال الموفق فى "المغنى" : إن العمرى تنقل الملك إلى المعمر ، وبهذا قال جابر بن عبد الله وابن عمر وابن عباس (وزيد بن ثابت) وشريح ومجاهد وطاؤس والثورى والشافعى وأصحاب الرأى ، وروى ذالك عن على . وقال مالك والليث : العمرى تمليك المنافع ، لا تملك بها رقبة المعمر بحال ، ويكون للمعمر السكنى ، فإذا مات عادت إلى المعمر ، واحتجا بما روى يحيى بن سعيد عن عبد الرحمن بن القاسم ، قال : سمعت مكحولا يسأل القاسم بن محمد عن العمرى: مايقول الناس فيها ؟ فقال القاسم : ما أدركت الناس إلا على شروطهم فى أموالهم وماأعطوا، وقال إبراهيم بن إسحاق الحربى عن ابن الأعرابى: لم يختلف العرب فى العمرى والرقبى والإفقار والإخبال والمنحة والعرية والعارية والسكنى والإطراق أنها على ملك ربابها ، ومنافعها لمن جعلت له، ولأن التمليك لا يتأقت ، كما لو باعه إلى مدة، فإذاكان لا يتأقت حمل قوله على تمليك المنافع، لأنه يصح توقيته.

ولنا ما روى جابر، فذكر ما ذكرناه فى المتن من الآثار. ثم قال: وقد روى مالك حديث العمرى فى "موطائه"، وهو صحيح. رواه جابر وابن عمر وابن عباس ومعاوية وزيد بن ثابت وأبو هريرة، وقول القاسم لا يقبل فى مخالفة من سمينا من الصحابة والتابعين، فكيف يقبل فى

باب الرقبى

٥٣٠٣– أخبرنا محمد بن عبد الأعلى قال: ثنا خالد عن داود بن أبى هند عن أبى الزبير عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: «الرقبى لمن أرقبها» أخرجه النسائى، وأخرج نحوه عن زيد بن ثابت وابن عمر مرفوعا.

٥٣٠٤– وأخبرنا أحمد بن سليمان قال: ثنا يعلى قال: ثنا سفيان عن أبى الزبير عن طاوس عن ابن عباس قال: لا يحل الرقبى، ولا العمرى، فمن أعمر شيئا فهو له، ومن أرقب شيئا فهو له (النسائى).

مخالفة قول سيد المرسلين؟ ولا يصح أن يدعى إجماع أهل المدينة، لكثرة من قال بها منهم، وقضى بها طارق بالمدينة بأمر عبد الملك بن مروان اهـ (٣٠٦:٦) (رواه مسلم).

وقول ابن الأعرابى: "إنها عند العرب تمليك المنافع" لا يضرنا، فإن تمليك المنافع قد تكون بتمليك الرقبة، وقد تكون بدونها، والظاهر من الأحاديث النبوية أنه ما كان مقصود العرب بالعمرى إلا تمليك الرقبة بالشرط المذكور فجاء الشرع بمراغمتهم، فصحح العقد على لغة الهبة المحمودة، وأبطل الشرط المضاد لذلك، كما أبطل شرط الولاء لمن باع عبدا فى قصة بريرة، لكونه مؤديا إلى توقيت التمليك، فأبطل الشرع توقيتها وجعلها تمليكا مطلقا، فافهم.

باب الرقبى

أقول: النصوص المذكورة صريحة فى أن الرقبى جائزة كالعمرى، وهو مذهب أبى يوسف، وروى عن أبى حنيفة أن الرقبى باطلة، فإن كان معناه أن الهبة صحيحة ونافذة على الإطلاق، وشرط الرجوع إلى الواهب، أو إلى وارثه بعد موت الموهوب له باطل، فلا كلام، وإن كان معناه أن الرقبى باطلة، والهبة ليست بصحيحة، فمحمله أن يكون ملك الموهوب له فيها معلقا بموت الواهب، وحينئذ لايعارض حكم البطلان حكم الجواز المذكور فى الروايات، لأن الحكم المذكور فى الروايات إنما هو إذا كان ملك الموهوب له منجزا، لكن يشترط فيه الرجوع إلى الواهب بعد موت الموهوب له، وحكم البطلان فى قول أبى حنيفة إذا كان ملك الموهوب له معلقا بموت الواهب قبله، فلا تعارض.

قال مجاهد: العمرى أن يقول الرجل للرجل: هو لك ما عشت، فإذا قال ذلك فهو له ولورثته، والرقبى هو أن يقول الإنسان: هو للآخر منى منك، أخرجه أبو داود فى "سننه"

٥٣٠٥- وأخبرنا أحمد بن سليمان، قال: أخبرنا عبيد الله عن إسرائيل عن عبد الكريم عن عطاء، قال: نهى رسول الله ﷺ عن العمرى والرقبى. قلت: ما الرقبى؟ قال: يقول الرجل للرجل: هى لك حياتك، فإن فعلتم، فهو جائزة (النسائى).

٥٣٠٦- وأخبرنا محمد بن حاتم، قال: أخبرنا حبان قال: أخبرنا عبد الله عن عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أعطى شيئا حياته فهو له حياته وموته». (النسائى)

(٣٢٠:٣). وكذا قال عبد الله بن عمر: والرقبى أن تقول: هى الآخر منى ومنك، رواه الطبرانى فى "الأوسط"، وفيه راو اختلف فيه، وثقه ابن معين فى رواية كما فى "مجمع الزوائد" (١٥٧:٤).

ولا يخفى أن الرقبى بهذا المعنى باطل، لأن فيه تعليق الملك على الخطر، هذا هو قول أبى حنيفة ومحمد، وما قال عطاء هو قول أبى يوسف فالنزاع لفظى، راجع إلى تفسير الرقبى.

قال العبد الضعيف: قال الطحاوى فى "مشكله": المسألة مختلف فيها، فقال أبو حنيفة ومحمد بن الحسن: هى أى الرقبى قول الرجل للرجل: قد جعلت دارى هذه رقبى لك، إن متَ قبلى فهى لى، وإن متُ قبلك فهى لك، وهى كالعارية عندهما، وذكر عبد الرحمن بن القاسم جوابا لأسد لما سأله عن قول مالك: أن مالكا يعرفها ففسرها بالتفسير المذكور. فقال: لا خير فيها، والذى ذكرناه عنهما وعن مالك ليس بصحيح عندنا، لأنه كان ينبغى لهم أن يجروها مجرى الوصية للمرقب، لأن الوصية كذلك تكون، وقد حكى القاضى أبو الوليد أن مذهب مالك وأصحابه أنها معتبرة من الثلث. وفى "المدونة" على خلاف هذا التفسير، لذلك قال: لا خير فيها، وقالت طائفة منهم الثورى وأبو يوسف والشافعى: هى أن يقول: قد ملكتك دارى هذه على أن نتراقب فيها، فإن متَ قبلى رجعت إلىّ، وإن متُ قبلك سلمت لك، فيكون التراقب حينئذ فى الرجوع إلى صاحبها، لا فى نفس التمليك، فتكون للمرقب غير راجعة إلى المرقب فى حال، وهذا أولى القولين عندنا اهـ من "المعتصر" (٢٥٧:١).

تفسير الرقبى على قول الإمام والرد على من رجح قول أبى يوسف فى الباب:

قلت: وهو قول أبى حنيفة ومحمد لو كان تفسير الرقبى ما ذكره هؤلاء، ولو كان معناه أن هذه الدار لآخرهما موتا لكان باطلا اتفاقا، لأن الرقبى تمنع ثبوت التمليك ابتداء على تفسيرهما إياها، وبهذا اندحض ما قال صاحب غاية البيان فى هذا المقام: إن عندى قول أبى يوسف أصح إذ

. . . .

غاية ما فى الباب أن يقال: الشرط فاسد، ولا يلزم من فساد الشرط فساد الهبة، لأن الهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة، كما فى العمرى انتهى. أقول: فيه نظر، لأن الهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة إذا لم يمنع الشرط ثبوت التمليك ابتداء، وأما إذا منع ذلك فلا مجال لصحة الهبة به، ضرورة امتناع تحقق الهبة دون تحقق التمليك، وفيما نحن فيه يمنع الرقبى ثبوت التمليك ابتداء. يؤيد هذا ما ذكره صاحب "الكافى" حيث قال: وصح العمرى للمعمر له حال حياته ولورثته من بعده، ولو قال: دارى لك رقبى أو حبيس، فهو باطل عند محمد وأبى حنيفة خلافا لأبى يوسف، والأصل أن الشرط فى الهبة إذا كان يمنع ثبوت الملك للحال يمنع صحة الهبة، وإن كان لا يمنع ذلك صح الهبة، ويبطل الشرط، ثم تفسير العمرى أن يقول: جعلت هذه الدار لك عمرك، فإذا مت فهى رد على، فيصح الهبة، لأن هذا الشرط لا يمنع أصل التمليك، وتفسير الرقبى أن يقول: هذه الدار لآخرنا موتا وهى المراقبة، فهى باطلة، لأن هذا الشرط يمنع ثبوت الملك للحال اهـ ملخصا من "تكملة فتح القدير" (٧:٥١٦).

وفى "المغنى": وقال الحسن ومالك وأبو حنيفة: الرقبى باطلة؛ لما روى أن النبى ﷺ أجاز العمرى وأبطل الرقبى، ولأن معناها أنها للآخر منا موتا، وهذا تمليك معلق بخطر، ولا يجوز تعليق التمليك بالخطر، ولنا ما روينا من الأخبار، وحديثهم لا نعرفه، ولا نسلم أن معناها ما ذكروه، بل معناها أنها لك حياتك، فإن مت رجعت إلى فتكون كالعمرى سواء اهـ (٦:٣١٢). قلنا: أما الأخبار التى رويتموها فلا ننكر أن الرقبى قد تستعمل بمعنى العمرى، فإذا كان كذلك، وقامت قرينة على إرادة معنى التمليك للحال، فلا شك أن حكمهما سواء، وإنما النزاع فيما إذا لم تقم قرينة. وقال: أرقبتك هذه الدار، أو جعلت دارى لك رقبى فهو يحتمل أن يكون المراد هو للآخر منى ومنك كما قاله مجاهد وغيره، فلا يكون تمليكا بالشك، بل عارية، لأنها أدنى ما يحتمله اللفظ، فيحمل على المتيقن، فافهم.

حكى ابن حزم قول أبى حنيفة فى الرقبى كقول الجمهور:

وأما ابن حزم فلم يذكر خلاف أبى حنيفة فى الباب، بل جعل قوله كقول الجمهور. ونصه: العمرى والرقبى هبة صحيحة تامة يملكها المعمر والمرقب، كسائر ماله، يبيعها إن شاء، وتورث عنه، ولا ترجع إلى المعمر وإلى ورثته، سواء اشترط أن ترجع إليه أو لم يشترط، وشرطه لذلك ليس بشىء. والعمرى أن يقول: هذه الدار، أو هذه الأرض، أو هذا الشىء عمرى لك، أو قد أعمرتك

باب مكافأة الهدية

٥٣٠٧- حدثنا مسدد حدثنا عيسى بن يونس عن هشام عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها، قالت: كان رسول الله ﷺ يقبل الهدية ويثيب عليها. لم يذكر وكيع ومحاضر عن هشام عن أبيه عن عائشة (البخارى). قلت: عيسى ثقة، وزيادة الثقة مقبولة، ولهذا أخرجه البخارى فى "الصحيح". وقوله: "لم يذكر وكيع ومحاضر عن هشام عن أبيه عن عائشة" ليس للقدح فى الحديث المسند، بل للتنبيه على أنه روى مرسلا أيضاً، ولم يتنبه له الشوكانى، فقال: وقد أعل حديث عائشة المذكور بالإرسال.

قال البخارى: لم يذكر وكيع ومحاضر عن هشام عن أبيه عن عائشة، وفيه إشارة إلى أن عيسى بن يونس تفرد بوصله عن هشام، وقال الترمذى والبزار: لا نعرفه إلا من حديث عيسى بن يونس، وقال أبو داود: تفرد بوصله عيسى بن يونس وهو عند الناس مرسل اهـ (النيل ٥: ٢٤٠)، فتنبه له.

إياها وهى لك عمرك. أو قال: حياتك، أو قال: رقبى لك، أو قد أرقبتكها. كل ذلك سواء، وهو قول أبى حنيفة والشافعى وأحمد وأصحابهم، وبعض أصحابنا، وهو قول طائفة من السلف، فذكر الآثار ومنها عن ابن عباس بسند صحيح قال: العمرى والرقبى سواء. وعن على بن أبى طالب نحوه (٩: ١٦٤).

باب مكافأة الهدية

أقول: المكافاة مستحبة عندنا، وليست بواجبة، واحتج بعض المالكية وغيرهم بهذا الحديث على أنها واجبة، لأن النبى ﷺ واظب عليها، وهو استدلال فاسد لأنه لا دليل فيه على المواظبة، ولو دل الحديث على المواظبة على الثواب، لدل على المواظبة على قبول الهدية بالأولى، والمواظبة على قبول الهدية منتفية. لأنه ثبت أنه رد بعض الهدايا لعذر من الأعذار، فلما لم يثبت المواظبة على قبول الهدية. فكيف يثبت المواظبة على الثواب؟ فدعوى المواظبة باطلة، وقد قبل ﷺ هدايا الملوك من الكفار، كالمقوقس وهرقل وكسرى وغيرهم، ولم يثبت أنه أثابهم، ولو سلم فالمواظبة على الإثابة لا يدل على الوجوب، لأنه يمكن أن يكون منشأ هذه المواظبة المرؤة والإحسان، دون الوجوب، فكان من جنس المواظبة على العادات، وهى لا تدل على الوجوب اتفاقا.

وقال الشوكانى تبعا لابن حجر: ذهبت الحنفية والشافعى فى الجديد أن الهبة للثواب باطلة،

باب تصرف المرأة فى مالها بدون إذن الزوج

٥٣٠٨- حدثنا يحيى بن بكير عن الليث عن يزيد عن بكير عن كريب مولى ابن عباس، أن ميمونة بنت الحارث رضى الله عنها أخبرته أنها أعتقت وليدة، ولم تستأذن النبى ﷺ، فلما كان يومها الذى يدور عليها فيه قالت: أشعرت يا رسول الله! إنى أعتقت وليدتى، قال: أو فعلت؟ قالت: نعم! قال: «أما إنك لو أعطيتها أخوالك كان أعظم لأجرك»، رواه البخارى.

لا تنعقد. لأنها بيع مجهول، ولأن موضوع الهبة التبرع (النيل ٥:٢٤١). ولم أر هذا فى كلام الحنفية، وقال فى "الدر المختار": وقيد العوض بكونه معينا لأنه لو كان مجهولا بطل اشتراطه فيكون هبة ابتداء وانتهاء، اهـ (٤:٥٤٣). وهذا يدل على أن جهالة العوض موجبة لسقوطه، وليست بمبطلة الهبة.

قال العبد الضعيف: هذا إذا كان شرط العوض مذكورا فى الهبة. وأما إذا لم يكن مذكوراً، بل وهب هبة مطلقة بنية الثواب فهى صحيحة عندنا من غير تردد. وللواهب الرجوع فى هبته ما لم يثبت منها. كما مر بما لا مزيد عليه. وأما قوله ﷺ: «تهادوا تحابوا» فلودل على وجوب الثواب لدل على وجوب الإهداء ابتداء، ولا قائل به. نعم! فيه دلالة على جواز الإهداء بنيةالثواب لأن التهادى لا يكون إلا من الجانبين، فافهم.

باب تصرف المرأة فى مالها بلا إذن زوجها

أقول: دل الحديث على أن تصرف المرأة فى مالها بدون إذن زوجها جائزة. وهو مذهب أبى حنيفة والجمهور. ولكن منهم من خصص الحكم بما إذا كانت المرأة رشيدة غير سفيهة، وأما إذا كانت سفيهة فلا يجوز، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم﴾.

والجواب عنه أن الخطاب فيه للأولياء، والزوج ليس من أولياء المرأة، فلا يكون له حق المنع. وقال مالك: لا يجوز تصرفها فى أزيد من الثلث. وقال طاوس: لا يجوز مطلقا، واحتج له بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا: لا يجوز عطية امرأة فى مالها إلا بإذن زوجها. أخرجه أبو داود والنسائي. والجواب عنه أن عدم الجواز فيه ليس بمعنى عدم الصحة والبطلان أو الحرمة، بل بمعنى عدم الابتغاء والأولوية، والقرينة عليه أدلة الجواز والصحة.

فإن قلت: إذا كان الزوج أجنبيا عن مالها وعن نفسها فى غير ما يتعلق بالنكاح، فما الوجه

. . . .

فى عدم الابتغاء والأولوية؟ قلنا: العلة فيه أنه يمكن أن يكون فى العطية ضررا للمرأة أو الزوج، فندب الشارع المرأة أن تستشير فيها الزوج، للاحتراز عن ذلك الضرر الذى يمكن أن يعود إليها أو إلى زوجها، وأيضا فيه ترغيب إلى إطاعة الزوج واسترضائه، والاجتناب عن مساءته كما لا يخفى، بالجملة ليس فى الحديث إبطال لتصرفها بدون إذن الزوج ولا تحريم له، وإنما فيه ترغيب فى الاستشارة فقط، والله أعلم.

الرد على ابن حزم:

قال العبد الضعيف: وبهذا التقرير اندحض ما قاله ابن حزم فى "المحلى": والعجب من قلة الحياء فى احتجاجهم بهذا الخبر (فى رجوع الواهب)، وصارت رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده حجة، وهم يروون الرواية التى ليست عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أحسن منها، فذكر حديثه مرفوعا: «لا يجوز لامرأة أمر فى مالها إذا ملك زوجها عصمتها»، وغير هذا كثير جدا لم يردوه إلا بأنه صحيفة. فأى دين يبقى مع هذا؟ اهـ ملخصا (٩:١٣٢).

فقد عرفت أنا لم نرده بأنه صحيفة، ولا بأنه ضعيف لا يصلح حجة، وإنما حملناه على محمل حسن للجمع بين الروايات، وليس هذا من التلبيس فى شيء، فإن الجمع بين مختلف الحديث لم يزل من دأب العلماء قديما وحديثا، لم يسلم منه ابن حزم أيضا، مع كثرة رده للأحاديث بالطعن فى رواتها والقدح فى أسانيدها بالإرسال مرة والإعضال أخرى.

قال الطحاوى: فى حديث ابن عباس وجابر وحكيم بن حزام فى أمره ﷺ النساء بالصدقات، وفى حديث ميمونة المذكور فى المتن: فلو كان أمر المرأة لا يجوز فى مالها بغير إذن زوجها لم يقبل الصدقات منهن، وانتظر رأى أزواجهن ولرد رسول الله ﷺ عتاقها، وصرف الجارية إلى الذى هو أفضل من العتاق، فكيف يجوز لأحد أن يترك آيتين[1] من كتاب الله عز وجل وسننا ثابتة عن رسول الله ﷺ متفق على صحة مجيئها إلى حديث شاذ (فرد ليس له شاهد، ولا متابع) لا يثبت مثله؟ (لاختلاف المحدثين فى الاحتجاج بروايته). ثم النظر بعد ذلك يدل على ما ذكرنا، وذلك أنا رأيناهم لا يختلفون فى المرأة فى وصاياها من ثلث مالها أنها جائزة من ثلثها، كوصايا الرجال، ولم يكن لزوجها عليها فى ذلك سبيل ولا أمر. وبذلك نطق الكتاب العزيز قال

(١) أراد بهما قوله عز وجل: ﴿فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا﴾ وقوله: ﴿إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح﴾.

. . . .

الله عز وجل: ﴿من بعد وصية يوصين بها أو دين﴾ فإذا كانت وصاياهن فى ثلث مالها جائزة بعد وفاتها فأفعالها فى مالها[1] فى حياتها أجوز من ذلك، فبهذا نأخذ، وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله أجمعين اهـ (٢:٤٠٤).

الجواب عن حجة مالك فى الباب:

واحتج مالك بما رواه ابن أبى شيبة، نا وكيع عن إسماعيل بن خالد وزكريا ابن أبى زائدة كلاهما عن الشعبى عن شريح، قال: عهد إلى عمر بن الخطاب أن لا أجيز عطية جارية حتى تلد ولدا أو تحول فى بيتها حولا. ومن طريق سعيد بن منصور نا هشيم نا إسماعيل بن أبى خالد نا الشعبى، قال: قال شريح: أمرنى عمر بن الخطاب أن لا أجيز لجارية مملكة عطية حتى تحيل فى بيت زوجها حولا، أو تلد ولدا ومن طريق مجالد عن الشعبى قال: قرأت كتاب عمر إلى شريح بذلك، وذلك أن جارية من قريش، قال لها أخوها وهى مملكة: تصدقى على بميراثك من أبيك ففعلت، ثم طلبت ميراثها فرده عليها، ومن طريق داود بن أبى هند عن خلاس بن عمرو، قال: وكتب عمر بن الخطاب: "لا تجيزوا نحل امرأة بكر حتى تحيل حولا فى بيت زوجها، أو تلد ولدا". ومثله عن محمد بن سيرين عند ابن أبى شيبة وحماد بن سلمة اهـ (٩:٣١٠).

قلنا: محمله على أن الجارية المملكة لا تنحل ولا تهب برضاها، بل بكره أو هوان. ويحتمل أن يكون المراد بالجارية من لم تبلغ الحلم فإنه يقال للبالغة المرأة، وأكثر ما يطلق الجارية على من لم تبلغ، يؤيد ذلك ما رواه ابن أبى شيبة نا عبيد الله بن عثمان بن الأسود عن عطاء ومجاهد قالا جميعا: لليتيمة خناقان لا يجوز لها شىء فى مالها حتى تلد ولدا أو تمضى عليها سنة فى بيت زوجها، وهو قول قتادة والشعبى اهـ من "المحلى" (٩:٣١٠). ولا يتم بعد احتلام أو حيض، والظاهر من عوائد العرب أنهم كانوا يزوجون بناتهم قبل بلوغهن المحيض والمراهقة تحيض غالبا ببقاءها سنة عند زوجها. وإذا ولدت فلا يبقى فى بلوغها شك، يوضح ذلك قول إبراهيم: إذا ولدت الجارية أو ولد مثلها جازت هبتها، رواه ابن أبى شيبة عن أبى الأحوص عن المغيرة عنه، فقوله: أو ولد مثلها، دليل على ما قلنا، أى إذا بلغت المحيض. والله تعالى أعلم. وأيضا فلا دلالة فيه

---

(١) وللخصم أن يقول: إن المانع فى الحياة قيام عصمة الزوج وهى تنقطع بالوفاة فافترقا. والجواب أن عقد الوصية يكون فى الحياة ولا يكون بعد الوفاة إلا نفاذها، فينبغى أن تجوز وصية المرأة فى مالها إلا بإذن الزوج ولا قائل به. (المؤلف)

. . . .

على ما قاله مالك من عدم جواز تصرفها فى أزيد من الثلث، لأن عمرو من ذكرنا معه أبطلوا فعل الجارية جملة قبل أن تلد، أو تبقى فى بيت زوجها سنة، ثم أجازه بعد ذلك جملة، ولم يجعل للزوج فى شيء من مالها مدخلا، ولا حد ثلثا من أقل ولا أكثر.

وأما ما روى عن أنس بن مالك: أنه لا يجوز لذات زوج عطية فى شيء من مالها إلا بإذن زوجها، وعن أبى هريرة قال: لا يحل للمرأة أن تتصدق من بيت زوجها إلا بإذنه، وأن صفية بنت أبى عبيد كانت لا تعتق ولها ستون سنة إلا بإذن ابن عمر، فليس فيه دليل على أنه كان لا يرى لها ذلك جائزا دون إذنه، لكنه على حسن الصحبة فقط.

رؤيا عجيبة صادقة:

قال ابن حزم: وروينا من طريق حماد بن سلمة أنا يونس بن عبيد عن محمد ابن سيرين: أن امرأة رأت فيما يرى النائم أنها تموت إلى ثلاثة أيام، فأقبلت على ما بقى من القرآن عليها فتعلمته، وشذبت مالها (أى فرقته) وهى صحيحة لما كان يوم الثالث دخلت على جاراتها، فجعلت تقول: يا فلانة! استودعك الله، واقرأ عليك السلام، فجعلن يقلن لها: لا تموتين اليوم، لا تموتين اليوم، إن شاء الله، فماتت. فسأل زوجها أبا موسى الأشعرى عن ذلك فقال له أبو موسى: أى امرأة كانت امرأتك؟ فقال: ما أعلم أحدا كان أحرى منها أن تدخل الجنة إلا الشهيد، ولكنها فعلت ما فعلت، وهى صحيحة، فقال أبو موسى: هى كما تقول فعلت ما فعلت، وهى صحيحة، فلم يرده أبو موسى.

ومن طريق حماد بن سلمة عن عدى الكندى، قال: كتبت إلى عمر بن عبد العزيز أسأله عن المرأة تعطى من مالها بغير إذن زوجها، فكتب: أما هى سفيهة أو مضارة فلا يجوز لها، وأما هى غير سفيهة ولا مضارة فيجوز، وعن ربيعة قال: لا يحال بين المرأة وبين أن تأتى القصد فى مالها فى حفظ روح، أو صلة رحم، أو فى مواضع المعروف، إذا لم يجز للمرأة أن تعطى من مالها شيئا كان خيرا لها أن لا تنكح، وأنها إذا تكون بمنزلة الأمة، ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى، قال: إذا أعطت المرأة من مالها فى غير سفه ولا ضرار جازت عطيتها وإن كره زوجها. ومن طريق حماد بن سلمة عن قيس هو ابن سعد، قال: قال عطاء بن أبى رباح: تجوز عطية المرأة فى مالها. وأما ما روى عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى قال: جعل عمر بن عبد العزيز إذا قالت: أريد أن أصل ما أمر الله به وقال زوجها: هى تضارنى فأجاز لها الثلث فى حياتها (المحلى ٨:٣١٢).

. . . .

فمحمول على المريضة إذا وهبت فى مرضها فإنها لا تكون مضارة لزوجها إلا كذلك، لتعلق حقه بمالها فى المرض، وأما وهى صحيحة فلا، كما سيأتى فى هبة المريض من باب الوصية، إن شاء الله تعالى.

الجواب عن حجة أخرى للمالكية:

واحتجت المالكية أيضا بأن قالوا: صح عن النبى ﷺ: « تنكح المرأة لمالها وجمالها وحسبها ودينها» قالوا: فإذا نكحها لمالها فله فى مالها متعلق اهـ.

قلنا: وأين فيه الثلث الذى حددتموه؟ ولو صح لكان موجبا للمنع من قليل مالها وكثيره، وأيضا فليس فيه التغبيط بذلك، ولا الحض عليه، بل فيه الزجر عن أن تنكح لغير الدين. لقوله عليه السلام فى هذا الخبر نفسه: «فاظفر بذات الدين» فقصر أمره على ذات الدين، فصار من نكح لمالها غير محمود فى نيته. وهب أنه مباح مستحب. فأى دليل فيه على أنها ممنوعة من مالها بكونه أحد الطماعين فى مال لا يحل له منه شيء إلا ما يحل من مال جاره، وهو ما طابت له به نفسها ولا مزيد؟ وبما رواه الليث عن ابن عجلان عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة: قيل لرسول الله ﷺ: أى نساء خير؟ قال: «الذى تسره إذا نظر، وتطعه إذا أمر، ولا تخالفه فى نفسها ومالها بما يكره» (المحلى ٨:٣١٥).

والجواب أن يحيى بن بكير رواه عن الليث وهو أوثق الناس فيه، عن ابن عجلان عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة عن النبى ﷺ، فقال فيه: «ولا تخالفه فى نفسها وماله بما يكره». وهكذا رواه النسائى بلفظ: وتحفظه فى نفسها وماله، ثم لو صح "ومالها" دون معارض، لما كان لهم فى تلك الرواية متعلق، لأن هذا اللفظ إنما فيه الندب فقط، دون الإيجاب.

وقد روى الشيخان من حديث أم عطية وأبى سعيد وابن عباس: أن رسول الله ﷺ كان يخرج يوم الأضحى ويوم الفطر، وكان يقول: «تصدقوا تصدقوا»، وكان أكثر من يتصدق النساء. فهذا أمر النبى ﷺ النساء بالصدقة عموما، نعم. وجاء «ولو من حليكن»، وفيهن العواتق المخدرات ذوات الآباء وذوات الأزواج. فما خص منهن بعضا دون بعض، وفيهن المقلة والغنية. فما خص مقدار دون مقدار، وهذا آخر فعله عليه السلام وبحضرة جميع الصحابة وآثار ثابتة، ولله الحمد.

باب عدم الإنفاق المرأة من مال زوجها بدون إذنه

٥٣٠٩- عن ابن عياش عن شرحبيل بن مسلم سمعت أبا أمامة قال: سمعت رسول الله ﷺ: «لا تنفق المرأة من بيتها إلا بإذن زوجها»، قيل: يا رسول الله ﷺ! ولا الطعام؟ قال: ذلك أفضل أموالنا، أخرجه أبو داود وسكت عليه.

باب عدم إنفاق المرأة من مال زوجها بدون إذنه

أقول: معنى قوله: "من بيتها" عندنا من مال زوجها، لأنها مطلقة في مال نفسها بالملك، وأهلية الصرف، وعدم ولاية الزوج عليها في غير ما يرجع إلى النكاح، وما روى البخارى عن أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قال: «إذا أنفقت امرأة من كسب زوجها من غير أمره فلها نصف أجره» فمحمول على عدم الإذن الصريح، لا الأعم من الصريح والدلالة، وفيه حث للمرأة على ترك البخل إذا كانت تعلم من زوجها الرضاء بما أنفقت. ولذا قال فى حديث عائشة: «إذا أنفقت المرأة من طعام بيتها غير مفسدة كان لها أجرها بما أنفقت، ولزوجها بما كسب». أخرجه البخارى أيضا، لأن قوله: "غير مفسدة" يدل على أنه لا بد فيه من إذن الزوج ولو دلالة، لأنه معلوم من العادة أن الزوج لا ينكر على المرأة ما أنفقت غير مفسدة، وينكر على خلافها. وعليه يحمل ما روى عن أسماء بنت أبى بكر أنها قالت: يا رسول الله! ليس لى شىء إلا ما أدخل على الزبير. فهل على جناح أن أرضخ مما يدخل على؟ فقال: «ارضخى ما استطعت ولا توعى فيوعى الله عليك» متفق عليه.

وفى لفظ: أنها سألت النبى ﷺ أن الزبير رجل شديد، ويأتينى المسكين فأتصدق عليه من بيته بغير إذنه، فقال رسول الله ﷺ: «إرضخى ولا توعى فيوعى الله عليك». رواه أحمد (النيل ٥:٢٥٤). لأنه ﷺ كان يعلم من عادة ذلك الزمان عموما، ومن عادة الزبير خصوصا أن الزبير لا يمنعها من مثل ذلك الإنفاق، فأفتاها به حثا لها على الإنفاق وترك البخل، مع كونها مأذونة فى الإنفاق من جهة زوجها، ولهذا قال: لا توعى فيوعى الله عليك، وحديث ابن عمر صريح فى ما قلنا، فتأمل.

الرد على ابن حزم فى قوله: إن للمرأة حقا أن تتصدق من مال زوجها أحب أو كره:

قال العبد الضعيف: وأغرب ابن حزم حيث قال: وللمرأة حق زائد وهو أن لها أن تتصدق من مال زوجها أحب أم كره، وبغير إذنه غير مفسدة، وهى مأجورة بذلك، ولا يجوز له أن

٥٣١٠- عن ابن عمر عن النبي ﷺ أن امرأة أتت فقالت: ما حق الرجل على امرأته؟ فقال: «ولا تمنعها نفسها وإن كانت على ظهر قتب، ولا يعطى عن بيته شيئا إلا بإذنه، فإن فعلت ذلك كان له الأجر وعليها الوزر». الحديث أخرجه أبو داود الطيالسى عن جرير عن ليث عن عطاء عن ابن عمر (مسند الطيالسى ص ٢٦٣)، وسنده حسن.

يتصدق من مالها بشيء أصلا إلا بإذنها، واحتج بما رواه الشيخان من طريق همام عن أبى هريرة: «إذ أنفقت المرأة من كسب زوجها من غير أمره فإن نصف أجره له». غفل عن حديث عائشة أم المؤمنين عن النبى ﷺ قال: «إذا تصدقت المرأة من بيت زوجها (وفى لفظ: من طعام زوجها) غير مفسدة كان لها أجرها، ولزوجها بما كسب، وللخازن مثل ذلك». رواه الشيخان، فهل يقول ابن حزم وللخازن حقا فى مال رب البيت يتصدق منه بغير إذنه؟ كلا! لن يقول بذلك أبدا، ولم يقل به أحد من فقهاء الأمصار، فكذلك المرأة لا يجوز لها أن يتصدق بشيء من ماله إلا بإذنه صريحا أو دلالة، وأما بغير إذنه لا سيما وهى تعلم بكراهته لذلك فلا.

قال ابن العربى: اختلف السلف فيما إذا تصدقت المرأة من بيت زوجها. فمنهم من أجازه، لكن فى الشيء اليسير الذى لا يؤبأ به، ولا يظهر به النقصان، ومنهم من حمله على ما إذا أذن الزوج ولو بطريق الإجمال، وهو اختيار البخارى، ولذلك قيد الترجمة بالأمر به، ويحتمل أن يكون بذلك محمولا على العادة، وأما التقييد بغير الإفساد فمتفق عليه. ومنهم من قال: المراد بنفقة المرأة والعبد والخازن النفقة على عيال صاحب المال فى مصالحه. (سماه بعض الرواة صدقة، لأن كل معروف صدقة). وليس ذلك بأن يفتاتوا على رب البيت بالإنفاق على الفقراء بغير إذن، ومنهم من فرق بين المرأة والخادم، فقال: المرأة لها حق فى مال الزوج، والنظر فى بيتها، فجاز لها أن تتصدق، بخلاف الخادم، فليس له تصرف فى متاع مولاه، فيشترط الإذن فيه، وهو متعقب بأن المرأة إذا استوفت حقها فتصدقت من فقد تخصصت به، وإن تصدقت من غير حقها رجعت المسألة كما كانت، والله تعالى أعلم اهـ من "فتح البارى" (٣:٢٩٣).

قلت: فلنا أن نحمل حديث أبى هريرة وعائشة على ما إذا استوفت المرأة حقها، فتخصصت به وتصدقت منه، من غير أمر الزوج، فله نصف أجره بما كسب. وأما إذا لم تستوف حقها ولم تتخصص به فلا يجوز لها أن يتصدق من غير حقها بغير إذنه، بدليل ما ذكرنا من الآثار فى المتن، والأولى أن يحمل حديث أبى هريرة وعائشة رضى الله عنهما على العادة، أى إذا تصدقت المرأة أو الخادم بما جرت العادة بالإذن بمثله، بدليل ما رواه حماد بن سلمة عن قتادة عن مورق العجلى، أن

باب جواز هبة الدين ممن عليه الدين

٥٣١١- قال البخارى: وقال شعبة عن الحكم: هو جائز.

رسول الله ﷺ سألته امرأة: «ما يحل للنساء من أموال أزواجهن»؟ قال: الرطب تأكلينه وتهدينه». ومن طريق حماد بن سلمة عن يونس بن عبيد عن زياد عن النبى ﷺ مثله، إلا أنه قال: "الرطب" بفتح الراء وإسكان الطاء (هو ضد اليابس).

وفى الأول بضم الراء وفتح الطاء (وهو الجنى من ثمر النخل) ومن طريق ابن عباس أن امرأة قالت له: آخذ من مال زوجى فأتصدق به؟ قال: الخبز والتمر، قالت: فدراهمه؟ قال: أتحبين أن[1] يتصدق عليك؟ قالت: لا، قال: فلا تأخذى دراهمه إلا بإذنه أو نحو هذا (المحلى ٨:٣١٩)، وهذا هو قولنا معشر الحنفية.

قال محمد فى "الموطأ": أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر قال: المملوك وماله لسيده لا يصلح للمملوك أن ينفق من ماله شيئا بغير إذن سيده إلا أن يأكل، أو يكتسى، أو ينفق بالمعروف. قال محمد: وبهذا نأخذ. وهو قول أبى حنيفة، إلا أنه يرخص له[2] فى الطعام الذى يؤكل أن يطعم منه، وفى عارية الدابة ونحوها. فأما هبة دراهم أو دينار أو كسوة ثوب فلا وهو قول أبى حنيفة رحمه الله اهـ(ص٤٠٢). وإذا رخص للمملوك فى ذلك فالمرأة أولى به منه فى مال زوجها كما لا يخفى.

وأما ما رواه ابن حزم من طريق الحجاج بن المنهال نا يزيد بن زريع نا يونس بن عبيد عن الحسن، قال رجل لرسول الله ﷺ: صاحبتى تتصدق من مالى، وتطعم من طعامى. قال: «أنتما شريكان» (أى فى الأجر)، قال: أرأيت إن نهيتها عن ذلك؟ قال: لها ما نوت ولك ما بخلت.

فلا حجة له فيه؛ لأنه محمول عندنا على أنها كانت تتصدق بما جرى العرف بالإذن فى مثله، وأما قوله: لها ما نوت، ولك ما بخلت، فلا يدل على جواز تصدقها من ماله بعد نهيه عنه، بل المراد أنك لو نهيتها فانتهيت يكون لها أجر النية وإن حرمت أجر العمل. ويكون عليك وزر البخل، فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون.

باب جواز هبة الدين ممن عليه الدين

قوله: قال البخارى إلى آخره. قال ابن بطال: لا خلاف بين العلماء أن من كان عليه دين

(١) أى أترضى بأن يتصدق زوجك بدراهمك بغير إذنك؟ قالت: لا، والمعنى لا تتصدقى بغير إذنه إلا بما ترضى أن يتصدق به من مالك بغير إذنك، وهذا هو المصير إلى العادة، كما قلنا. (المؤلف)

(٢) دليل الترخيص ما ورد فى الصحيح أنه ﷺ قبل هدية سلمان وهو عبد، وما ورد أنه كان يجيب الداعى ولو عبدا.

٥٣١٢- ووهب الحسن بن علي عليهما السلام دينه لرجل.

٥٣١٣- وقال النبي ﷺ: «من كان له عليه حق فليعطه أو ليتحلله منه» اهـ، قال الحافظ في "الفتح" (٥:١٦٥): وصله أي أثر الحكم بن أبي شيبة عن أبي داود عن شعبة، قال: قال لي الحكم: أتاني ابن أبي ليلى يعني محمد بن عبد الرحمن فسألني عن رجل كان له على رجل دين فوهبه له، أله أن يرجع فيه؟ قلت: لا! قال شعبة: فسألت حمادا فقال: بلى! له أن يرجع فيه. وقال في أثر الحسن: لم أقف على من وصله، وقال في المرفوع: أسنده مسدد في "مسنده"، وقد تقدم موصولا بمعناه في كتاب المظالم (من الصحيح).

لرجل فوهبه له ربه، وأبرأه منه، وقبل البراءة، أنه لا يحتاج فيه إلى قبض، لأنه مقبوض في ذمته. وإنما يحتاج في ذلك إلى قبول الذي عليه الدين. واختلفوا إذا وهب دينا له على رجل لرجل آخر. فقال مالك: يجوز إذا سلم إليه الوثيقة بالدين وأحله محل نفسه (أي سلطه عليه). فإن لم يكون وثيقة وأشهدا على ذلك، وأعلنا فهو جائز. وقال أبو ثور: الهبة جائزة أشهدا أو لم يشهدا إذا تقاررا على ذلك، وقال الشافعي وأبو حنيفة: الهبة غير جائزة، لأنها لا تجوز عندهم إلا مقبوضة، انتهى. وعند الشافعية في ذلك وجهان، جزم الماوردي بالبطلان، وصححه الغزالي ومن تبعه، وصحح العمراني وغيره الصحة. قيل: والخلاف مرتب على البيع إن صححنا بيع الدين من غير من عليه فالهبة أولى، وإن منعناه ففي الهبة وجهان. وقال أصحابنا الحنفية: تمليك الدين من غير من هو عليه لا يجوز، لأنه لا يقدر على تسليمه، ولو ملكه ممن هو عليه يجوز، لأنه إسقاط وإبراء، كذا في "عمدة القاري" (٦:١٨٩)، ومفاده أن لا يكون للدائن الواهب حق الرجوع فيه، لكونه قد أسقط حقه، والساقط لا يعود.

وفي "الدر المختار": هبة الدين ممن عليه الدين وإبراءه عنه يتم من غير قبول، لكن يرتد بالرد في المجلس وغيره، لما فيه من معنى الإسقاط، وقيل: يتقيد بالمجلس، كذا في العناية، لكن في "الصيرفية": لو لم يقبل ولم يرد حتى افترقا ثم بعد أيام رد لا يرتد في الصحيح. لكن في "المجتبى": الأصح أن الهبة تمليك والإبراء إسقاط (وأنت خبير بأن هذا الاستدراك مخالف للمشهور "الشامي"). قال: وتمليك الدين ممن ليس عليه الدين باطل، إلا في ثلث. حوالة، ووصية، وإذا سلطه أي غير المديون على قبضه فيصح حينئذ، ومنه ما لو وهبت من ابنها ما على أبيه فالمعتمد الصحة للتسليط اهـ. أي إذا سلطته على القبض، فقول الشارح للتسليط أي التسليط صريحا،

باب الإبراء عن حق مجهول

٥٣١٤- روينا من طريق ابن المبارك عن أسامة بن زيد عن عبد الله بن رافع مولى أم سلمة عن أم سلمة، قالت: أتى رسول الله ﷺ رجلان يختصمان في مواريث لهما، لفظ عيسى: عن أسامة يختصمان في مواريث وأشياء قد درست، لم تكن لهما بينة إلا دعواهما، فقال النبي ﷺ، فذكر الحديث، فبكى الرجلان، وقال كل واحد منهما: حقي لك، فقال لهما النبي ﷺ: «أما إذا فعلتما ما فعلتما فاقتسما وتوخيا الحق، ثم استهما، ثم تحالا»، رواه أبو داود (٣:٣٢٩)، وسكت عنه هو والمنذري.

٥٣١٥- عن أبي هريرة مرفوعًا: «من كانت عنده مظلمة لأخيه من عرضه أو شيء فلتحلل منه اليوم». الحديث رواه البخاري، وأحمد، والترمذي وصححه. وقالا فيه: «مظلمة من مال أو عرض» وقد تقدم في باب الصلح عن مجهول.

٥٣١٦- وعن الفضل بن عباس رضي الله عنهما في خطبة النبي ﷺ في مرضه أنه قال: «ألا وإن من أحبكم إلى من أخذ حقا إن كان له أو حللني، فلقيت الله وأنا طيب النفس»، الحديث بطوله رواه الطبراني وأبو يعلى، وفي إسناد أبي يعلى عطاء بن مسلم، وثقه ابن حبان وغيره، وضعفه جماعة، وبقية رجاله ثقات (مجمع الزوائد ٩:٢٦).

لا حكما، كذا في "الشامية" (٤:٧٩٥).

قلت: فلو سلم إليه الوثيقة لم يجز، إلا إذا سلطه على قبضه وأحله محل نفسه، فيصير كأنه وهبه حين قبضه، ولا يصح إلا بقبضه. قال السائحاني: وحينئذ يصير وكيلا في القبض عن الآمر، ثم أصيلا في القبض لنفسه (ولعل هذا هو مراد مالك بقوله: يجوز إذا سلم إليه الوثيقة وأحله محل نفسه، كما تقدمت الإشارة إليه). قال: ومقتضاه صحة عزله عن التسليط قبل القبض، وإذا قبض بدل الدراهم دنانير صح، لأنه صار الحق للموهوب له، فملك الاستدلال وإذا نوى (الواهب) في ذلك التصدق بالزكاة أجزاه، كما في "الأشباه" اهـ من الشامية أيضا، والله تعالى أعلم.

باب الإبراء عن حق مجهول

قوله: "روينا من طريق ابن المبارك" إلى آخر الباب. قال العبد الضعيف: دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة. أما الأول: فلأن الأشياء الدارسة الأظهر أنها تكون مجهولة. وفيه «ليحلل أحد كما صاحبه». ولم يقل: «بعد معرفته بماله على الآخر» فدل على جواز الإبراء عن مجهول.

....

وأما الثاني: فلأن قوله: «من كانت عنده مظلمة لأخيه أو شيء» مطلق في كل شيء معلوما كان أو مجهولا، وكذا قوله: «فليتحلل منه اليوم» مطلق في طلب التحلل من كل مظلمة.

قال الحافظ في "الفتح": وإطلاق الحديث يقوى من ذهب إلى صحته أي صحة الإبراء عن المجهول (٥:٧٣). وأما الثالث: فلأنه ﷺ قال: «أو حللني» ولم يقل: «أو عرفني به وحللني» فطلب التحلل في كل حق لأحد لم يكن يعلمه هو ﷺ فداه أبي وأمي. وقد مر بسط الكلام في ذلك في باب الصلح عن مجهول، فليراجع.

وقال الموفق في "المغني": تصح البراءة من المجهول إذا لم يكن لهما سبيل إلى معرفته. وقال أبو حنيفة: تصح مطلقا. وقال الشافعي: لا تصح، إلا أنه إذا أراد ذلك قال: أبرأتك من درهم إلى ألف، لأن الجهالة إنما منعت لأجل الغرر، فإذا رضي بالجملة فقد زال الغرر، وصحت البراءة. ولنا أن النبي ﷺ قال لرجلين اختصما إليه في مواريث قد درست: «اقتسما وتوخيا الحق، ثم استهما، ثم تحالا». ولأنه إسقاط فصح في المجهول، كالعتاق والطلاق. وكما لو قال: من درهم إلى ألف، ولأن الحاجة داعية إلى تبرئة الذمة، ولا سبيل إلى العلم بما فيها، فلو وقفت صحة البراءة على العلم لكان سدا لباب عفو الإنسان عن أخيه المسلم، وتبرئة ذمة، فلم يجز ذلك، كالمنع من العتق. وأما إذا كان من إليه الحق يعلمه ويكتمه المستحق؛ خوفا من أنه إذا علمه لم يسمح بإبرائه منه فينبغي أن لا تصح البراءة فيه لأن فيه تغريرا، وقد أمكن التحرز منه اهـ ملخصا (٦:٢٥١).

حكم الإبراء العام:

وفي "الأشباه": الإبراء العام يمنع الدعوى بحق قضاء لا ديانة إن كان بحيث لو علم بماله من الحق لم يبرأ، كما في "شفعة الولوالجية". لكن في "خزانة الفتاوى": الفتوى على أنه يبرأقضاء وديانة، وإن لم يعلم به اهـ. قال الحموي: ما ذكره في "الولوالجية" قول محمد رحمه الله، وما ذكره في "الخزانة" قول أبي يوسف رحمه الله. وعبارة "الخزانة" في كتاب الكراهية: رجل قال لآخر: حللني من كل حق لك علي إن كان صاحب الحق عالما بما عليه برئ المديون حكما وديانة، وإن لم يكن عالما بما عليه يبرأ حكما ولا يبرأ ديانة في قول محمد. وقال أبو يوسف يبرأ حكما وديانة، وعليه الفتوى اهـ (ص ٢٧١). قلت: ولا يخفى أن قول محمد أحوط وأضبط، وقول أبي يوسف أقيس وأرفق، وقول أحمد أولى وأوسط، والله تعالى أعلم.

باب بطلان الهبة بموت الواهب أو الموهوب له قبل القبض

٥٣١٧- عن أم كلثوم بنت سلمة، قالت: لما تزوج رسول الله ﷺ أم سلمة قال لها: «إني قد أهديت إلى النجاشي حلة وأواقي مسك، ولا أرى النجاشي إلا قد مات، ولا أرى هديتي إلا مردودة علي، فإن ردت فهي لك». رواه أحمد وقال الحافظ في "الفتح": إسناده حسن، وقد تقدم في أول كتاب الهبة.

باب بطلان الهبة بموت الواهب أو الموهوب له قبل القبض

قوله: عن أم كلثوم إلى آخر الباب، قال العبد الضعيف: دلالة الآثار على معنى الباب ظاهرة. وفي الباب عن أبي بكر الصديق وعثمان رضي الله عنهما، كما تقدم في باب القبض في الهبة.

قال الموفق في "المغني": وإن مات الواهب أو الموهوب له قبل القبض بطلت الهبة، سواء كان قبل الإذن في القبض، أو بعده، لأنه عقد جائز، فبطل بموت أحد المتعاقدين، كالوكالة والشركة. قال أحمد في رجل أهدى هدية فلم تصل إلى المهدى إليه حتى مات: فإنها تعود إلى صاحبها مالم يقبضها. ثم ذكر حديث أم كلثوم بنت سلمة، وقال: وإن مات صاحب الهدية قبل أن تصل إلى المهدى إليه رجعت إلى ورثة المهدي، وليس للرسول حملها إلى المهدى إليه، إلا أن يأذن له الوارث، ولو رجع المهدي في هديته قبل وصولها إلى المهدى إليه صح رجوعه فيها، والهبة كالهدية. وقال أبو الخطاب (من الحنابلة): إذا مات الواهب قام وارثه مقامه في الإذن في القبض والفسخ، وهذا يدل على أن الهبة لا تنفسخ بموته، وهذا قول أكثر أصحاب الشافعي، لأنه عقد مآله إلى اللزوم فلم ينفسخ بالموت، كالبيع المشروط فيه الخيار اهـ (٦: ٢٥٠).

ولنا أنه عقد ليس مآله إلى اللزوم، فكان عقدا جائزا غير لازم، ألا ترى أن للواهب أن يرجع في هبته ولو بعد قبض الموهوب له، كما مر مع دلائله، والهبة لا تتم ولا تفيد الملك إلا بالقبض بخلاف البيع، فافترقا.

الفرق بين الهبة والهدية:

وقد فرق العيني في "العمدة" بين الهبة والهدية: بأن الهبة عقد من العقود يحتاج إلى إيجاب، وقبول، وقبض، والهدية ليست كذلك، وقد يشترط العوض في الهبة، ولا يشترط في الهدية اهـ (٦: ٢٩٤). وهذا مما لم أره لغيره، والظاهر أن الهدية قد تشتمل على الإيجاب والقبول بالمعاطاة دون اللفظ فهي نوع من أنواع الهبة، ولا بد لتمام كل واحد منهما من القبض، فافهم.

٥٣١٨- وعن أبي موسى الأشعرى، قال: قال عمر بن الخطاب: الإنحال ميراث ما لم يقبض، رواه البيهقى بسنده، وهو صحيح، كما تقدم فى باب القبض فى الهبة.

تعليق الهبة بشرط:

فائدة: قوله ﷺ لأم سلمة رضى الله عنها: «فإن ردت فهى لك» لم يكن هبة بالتعليق، بل عدة. كقوله لجابر رضى الله عنه: «لو قد جاء مال البحرين أعطيتك هكذا وهكذا وهكذا» فهذه عدة لا عطية. وقد أنفذ أبو بكر رضى الله عنه هذه العدة بعده عليه السلام. وهم لا يختلفون فى أن من قال ذلك ثم مات ينفذ قوله بعد موته.

قال الموفق فى "المغنى": ولا يصح تعليق الهبة بشرط لأنها تمليك العين فى الحياة فلم يجز تعليقها على شرط، كالبيع، فإن علقها على شرط كقول النبى ﷺ لأم سلمة: «إن رجعت هديتنا إلى النجاشى فهى لك» كان وعدا. وإن شرط فى الهبة شروطا تنافى مقتضاها نحو أن يقول: وهبتك هذا بشرط أن لا تهبه أو لا تبيعه أو بشرط أن تهب فلانا شيئا، لم يصح الشرط. وفى صحة الهبة وجهان بناء على الشروط الفاسدة فى البيع. (قلت: وقد مر مذهبنا معشر الحنفية أن الشرط فى الهبة إذا كان يمنع التمليك بطل الشرط والهبة جميعا. وإن كان لا يمنعه صحت الهبة، وبطل الشرط كما فى العمرى). وإن وقت الهبة، فقال: وهبتك هذا سنة ثم يعود إلى، لم يصح، لأنه عقد تمليك لمعين فلم يصح موقتا كالبيع اهـ (٦:٢٥٦).

فروع تتفرع من اشتراط القبض فى الهبة:

قال الموفق: ومتى قلنا: إن القبض شرط فى الهبة لم تصح الهبة فيما لا يمكن تسليمه. كالعبد الآبق، والجمل الشارد، والمغصوب لغير غاصبه ممن لا يقدر على أخذه من الغاصب. وبهذا يقول أبو حنيفة والشافعى، لأنه عقد يفتقر إلى القبض فلم يصح فى ذلك كالبيع. قال: ولا تصح هبة الحمل فى البطن، واللبن فى الضرع. وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى وأبو ثور، (ولو فصله أى اللبن وسلمه جاز لزوال المانع، وهل يكفى فصل الموهوب له؟ ظاهر الدرر نعم (الشامى ٤:٧٨٢). لأنه مجهول معجوز عن تسليمه. وفى الصوف على الظهر وجهان بناء على صحة بيعه (وعندنا هو كاللبن فى الضرع). ومتى أذن له فى جز الصوف وحلب الشاة كان إباحة.

(وعندنا لا حاجة له إلى الإذن فى المجلس، فله أن يجز الصوف ويحلب الشاة بغير إذنه، لصحة الهبة موقوفة على زوال المانع من القبض، فله أن يزيله، كما للواهب أن يسلمه إليه مفصولا، هذا هو ظاهر كلام "الدر").

. . . .

وإن وهب دهن سمسمة قبل عصره، أو زيت زيتونة لم يصح. وبهذا قال الثورى والشافعى وأصحاب الرأى، ولا نعلم لهم مخالفا، ولا تصح هبة المعدوم كالذى تثمر شجرته، أو تحمل أمته. لأن الهبة عقد تمليك فى الحياة فلم يصح فى هذا كله كالبيع اهـ (٦:٢٥٥). وقال فى "الدر": بخلاف دقيق فى بر، ودهن فى سمسم، وسمن فى لبن حيث لا يصح أصلا، أى وإن سلمها مفرزة لأنه معدوم أى حكما. وكذا لو وهب الحمل وسلم بعد الولادة لا يجوز، أى بالهبة السابقة، لأن فى وجوده احتمالا، فصار كالمعدوم، فلا يملك إلا بعقد جديد اهـ (٤:٧٨٢)، وإذا كان عقدا جديدا فلا بد من تحقق أركانه وشرائطه، كما لا يخفى.

تأويل حديث فى قصة موسى فى هبة المعدوم:

وأما ما رواه أبو يعلى عن أنس ورجاله رجال الصحيح قال: لما دعا نبى الله ﷺ موسى صاحبه إلى الأجل الذى كان بينهما، قال له صاحبه: كل شاة ولدت على غير لونها فلك ولها. قال: فعمد، فوضع حبالا على الماء، فلما رأت الحبال فرغت، فجالت جولة، فولدن كلهن برقا إلا شاة واحدة. فذهب بأولادهن ذلك العام. وروى البزار عن عتبة ابن النذر: أن رسول الله ﷺ سئل أى الأجلين قضى موسى؟ قال: «أبرهما وأوفاهما». ثم قال النبى ﷺ: «لما أراد موسى فرق شعيب صلى الله عليهما أمر امرأته أن تسأل أباها أن يعطيها من غنمه ما يعيشون بها فأعطاها ما ولدت غنمه فى ذلك العام من قالب لون قال: فما مرت شاة إلا ضرب موسى جنبها بعصاه فولدت قوالب ألوان كلها». قال: وقال رسول الله ﷺ: «إذا افتتحتم الشام فإنكم ستجدون بقايا منها وهى السامرية» اهـ مختصرا. وفيه ابن لهيعة، وحديثه حسن، وفيه كلام، وبقية رجاله رجال الصحيح، خلا عمر بن الخطاب السجستانى، وهو ثقة ولم يضعفه أحد(مجمع الزوائد ٤: ١٥٠). فليس من باب هبة ما لم يولد، وإنما هو من باب الوعد، ونبى الله إذا وعد لم يخلف، والله تعالى أعلم.

لا يصح استثناء الحمل فى هبة الجارية:

فائدة: وإذا لم يصح هبة الحمل لم يصح استثناؤه أيضا، فمن وهب جارية إلا حملها صحت الهبة، وبطل الإستثناء، لأن الإستثناء لا يعمل إلا فى محل يعمل فيه العقد، والهبة لا تعمل فى الحمل لكونه وصفا، فانقلب شرطا فاسدا، والهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة، كذا فى "الهداية" (٣:٢٧٥)، وفيه خلاف أحمد، ذكره فى "المغنى" (٦:٢٥٦).

باب يقبض للطفل أبوه

٥٣١٩- روى: عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن عروة، أخبرنى المسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن عبد القارئ أنهما سمعا عمر بن الخطاب يقول: لا نحل إلا لمن حازه وقبضه عن أبيه. قال الزهرى: فأخبرنى سعيد بن المسيب، قال: فلما كان عثمان شكى ذلك إليه فقال عثمان: نظرنا فى هذه النحول فرأينا أحق من يحوز على الصبى أبوه (المحلى ٧:١٢٢)، وقال هذه أصح رواية فى هذا.

يجوز إرسال الهدية على يد صبى يعرف المهدى له:

فائدة: يجوز إرسال الهدية على يد صبى، ويجوز للمهدى له قبولها، فقد روى أحمد عن عبدالله بن بسر صاحب النبى ﷺ قال: «كانت أمى تبعثنى بالهدية إلى رسول الله ﷺ فيقبلها»، وله عند أحمد أيضا، والطبرانى فى "الكبير": كانت أمى تبعثنى بالشىء إلى النبى ﷺ تطرفه إياها فيقبله منى. ورجالهما رجال الصحيح، وفى رواية للطبرانى من طريق الحكم بن الوليد عن عبد الله ابن بسر: «بعثنى أمى إلى رسول الله ﷺ بقطف من عنب فأكلته، فقالت أمى لرسول الله ﷺ: هل أتاك عبدالله بقطف؟» قال: لا، فجعل رسول الله ﷺ إذا رآنى قال: "غدر غدر". قال ابن عدى فى "الكامل": لا أعرف، روى هذا عن عبدالله بن بسر إلا الحكم، هذا معنى كلامه، وبقية رجاله ثقات (مجمع الزوائد ٤:١٤٧)، وهذا يدل على أنه كان صبيا، وفى "الإصابة" أنه مات بالشام سنة ثمان وثمانين، وهو ابن أربع وتسعين.

آخر من مات بالشام من الصحابة:

وهو آخر من مات بالشام من الصحابة، وقال ابن القيم بن سعد: مات سنة ست وتسعين وهو ابن مائة سنة، وكذا ذكره أبو نعيم. وساق فى ترجمته ما رواه البخارى فى "التاريخ الصغير" عن عبد الله بن بسر أن النبى ﷺ قال له: «يعيش هذا الغلام قرنا» فعاش مائة سنة اهـ (٤:٤١). وبالجملة فكان عند وفاة النبى ﷺ ابن أربع أو ست سنين.

باب يقبض للطفل أبوه

قوله: «روى عبدالرزاق» إلى آخر الباب. قال العبد الضعيف: دلالته على معنى الباب ظاهرة، وقول عثمان مفسر لقول عمر رضى الله عنهما، فبين أن مراده بقوله: إلا لمن حازه وقبضه عن أبيه، هو الولد الكبير دون الصغير، ووهم ابن حزم، فحمله على الخلاف.

٥٣٢٠- ومن طريق ابن وهب عن مالك عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن عثمان، أنه قال: من نحل ولدا صغيرا له لم يبلغ أن يحوز نحلة فأعلن بها، وأشهد عليها فهى جائزة، وأن وليها أبوه، قال ابن وهب: وأخبرنى رجال من أهل العلم عن عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وشريح والزهرى وربيعة وبكير بن الأشج مثل هذا اهـ من "المحلى" (٩:١٢٢)، وسنده صحيح.

قال الموفق فى "المغنى": إن الطفل لا يصح قبضه لنفسه ولا قبوله، لأنه ليس من أهل التصرف، ووليه يقوم مقامه فى ذلك، قال أحمد فى صبى وهبت له هبة أو تصدق عليه بصدقة فقبضت الأم ذلك وأبوه حاضر، فقال: «لا أعرف للأم قبضا، ولا يكون إلا الأب». وقال عثمان رضى الله عنه: «أحق من يحوز على الصبى أبوه»، وهذا مذهب الشافعى، ولا أعلم فيه خلافا، لأن القبض إنما يكون من المتهب أو نائبه، والولى نائب بالشرع، فصح قبضه له، أما غيره فلا نيابة له، ويحتمل أن يصح القبض والقبول من غيرهم، (أى غير الأب ووصيه والحاكم) عند عدمهم، لأن الحاجة داعية إلى ذلك، فإن الصبى قد يكون فى مكان لا حاكم فيه، وليس له أب، ولا وصى، ويكون فقيرا لا غنى به عن الصدقات، فإن لم يصح قبض غيرهم له إنسد باب وصولها إليه، فيضيع ويهلك، ومراعاة حفظه عن الهلاك أولى من مراعاة الولاية، فعلى هذا للأم القبض له، وكل من يليه من أقاربه وغيرهم، وإن كان الصبى مميزا فحكمه حكم الطفل فى قيام وليه مقامه، لأن الولاية لا تزول عنه قبل البلوغ، إلا أنه إذا قبل لنفسه وقبض لها صح، لأنه من أهل التصرف فإنه يصح بيعه وشراءه بإذن الولى اهـ (٦:٢٥٩).

ومذهبنا معشر الحنفية فى ذلك ما ذكره فى "الدر": وإن وهب له أجنبى يتم بقبض وليه، وهو أحد الأربعة، الأب ثم وصيه ثم الجد ثم وصيه[1]، وإن لم يكن فى حجرهم، وعند عدمهم (غيبتم غيبة منقطة) تتم بقبض من يعوله، كعمه وأمه وأجنبى ولو ملتقطا، لو فى حجرهما، وإلا لا، لفوات الولاية. ويقبضه لو مميزا يعقل التحصيل ولو مع وجود أبيه، لأنه فى النافع المحض كالبالغ، واختلف فيما لو قبض من يعوله والأب حاضر، فقيل: لا يجوز، والصحيح هو الجواز.

(قلت: وبالأول جزم صاحب الهداية، والجوهرة، والبدائع، صحح قاضيخان وغيره من أصحاب الفتوى خلافه). قال: وصح رد الصبى لها كقبوله اهـ. أى إذا كان مميزا، وانظر حكم رد

---

(١) قال ابن عابدين: ثم الوالى، ثم القاضى، ووصى القاضى، كما سيأتى فى المأذون، اهـ.

باب سقوط القبض إذا كان الموهوب في يد ا لمتهب

٥٣٢١- عن ابن عمر رضى الله عنهما، أنه كان مع النبى ﷺ فى سفر، وكان على بكر صعب لعمر، فكان يتقدم النبى ﷺ، فيقول أبوه: يا عبد الله! لا يتقدم النبى ﷺ أحد، فقال النبى ﷺ: «بعنيه»، فقال عمر: هو لك، فاشتراه، ثم قال: هو لك يا عبد الله! فاصنع به ما شئت، رواه البخارى (فتح البارى ٥:١٦٧).

الولى، والظاهر أنه لا يصح، حتى لو قبل الصبى بعد رد وليه يصح، كذا فى "الشامية" (٤:٧٨٤).

قال الموفق فى "المغنى": فإن وهب الأب لابنه شيئا قام مقامه فى القبض والقبول إن احتج إليه، قال ابن المنذر: أجمع كل من تحفظ عنه من أهل العلم على أن الرجل إذا وهب لولده الطفل دارا بعينها، أو عبدا بعينه وقبضه له من نفسه، وأشهد عليه أن الهبة تامة. هذا قول مالك والثورى والشافعى وأصحاب الرأى، وروينا معنى ذلك عن شريح وعمر بن عبد العزيز وقال ابن البر: أجمع الفقهاء على أن هبة الأب لابنه الصغير فى حجره لا يحتاج إلى قبض، وإن الإشهاد فيها يغنى عن القبض، وأن وليها أبوه؛ لما رواه مالك عن الزهرى فذكر ما ذكرناه فى المتن اهـ ملخصا (٦:٢٦٠).

وقال فى "الدر": وهبة من له ولاية على الطفل فى الجملة، وهو كل من يعوله، فدخل الأخ والعم عند عدم الأب، لو فى عيالهم، تتم بالعقد، لو الموهوب معلوما وكان فى يده. لأن قبض الولى ينوب عنه اهـ. قال ابن عابدين: قال محمد رحمه الله: كل شيء وهبه لابنه الصغير وأشهد عليه، وذلك الشيء معلوم فى نفسه فهو جائز. والقصد أن يعلم ما وهبه له، والإشهاد ليس بشرط لازم. لأن الهبة تتم بالإعلام (التاتارخانية ٤:٧٨٣) اهـ.

باب سقوط القبض إذا كان الموهوب في يد المتهب

قوله: عن ابن عمر إلخ. قال العبد الضعيف: دلالته على معنى الباب ظاهرة. لأن النبى ﷺ لم يأمر عبد الله أن ينزل عن البعير، ثم يقبضه عنه. قال فى "الدر": وملك بالقبول بلا قبض جديد لو الموهوب فى يد الموهوب له، ولو بغصب أو أمانة، لأنه حيئذ عامل لنفسه، والأصل أن القبضين إذا تجانسا ناب أحدهما عن الآخر، وإذا تغايرا ناب الأعلى عن الأدنى، لا عكسه اهـ (٤:٧٨٣).

وقال ابن بطال: كيفية القبض عند العلماء بإسلام الواهب لها إلى الموهوب له، وحيازة الموهوب لذلك. كركوب ابن عمر الجمل، واختلفوا فى الحيازة، هل هى شرط لصحة الهبة أم لا؟ فقال بعضهم: شرط. وهو قول أبى بكر الصديق وعمر الفاروق وعثمان (ذى النورين) وابن عباس

. . . .

ومعاذ وشريح ومسروق والشعبى والثورى والشافعى والكوفيين، وقالوا: ليس للموهوب له مطالبة الواهب بالتسليم إليه لأنها ما لم تقبض عدة، فيحسن الوفاء، ولا يقضى عليه. وقال آخرون: تصح بالكلام دون القبض كالبيع، روى عن على وابن مسعود والحسن البصرى والنخعى كذلك، وبه قال مالك وأحمد وأبو ثور إلا أن أحمد وأبا ثور قالا: للموهوب له المطالبة بها فى حياة الواهب، وإن مات بطلت الهبة فإن قلت: إذا تعين فى الهبة حق الموهوب له وجب له مطالبة الواهب فى حياته، فكذلك بعد وفاته، كسائر الحقوق. قلت: هذا هو القياس لو لا حكم الصديق بين ظهرانى الصحابة وهم متوافرون فيما وهب لابنته ولم تكن قبضتها، وقال لها: لو كنت حزتيه كان ذلك لك. وإنما هو اليوم مال وارث، ولم يرو عن أحد من الصحابة أنه أنكر قوله ذلك، ولا رد عليه اهـ من "عمدة القارى" (٦:٢٨٧). وقد تقدم الكلام فى كيفية القبض فى كتاب البيوع، فليراجع.

من أهدى له هدية و عنده جلساءه فهو أحق بها:

فائدة: احتج البخارى بحديث ابن عمر هذا على أن من أهدى له هدية وعنده جلساءه فهو أحق بها. لأنه ﷺ وهب ابن عمر بعيرا بمحضر من الصحابة فكان أحق به، ولم يكن رفقاءه شركاء فيه. قال البخارى: ويذكر عن ابن عباس أن جلساءه شركاءه، ولم يصح اهـ. قال الحافظ فى "الفتح": هذا الحديث جاء عن ابن عباس مرفوعا وموقوفا، والموقوف أصح إسنادا من المرفوع، فأما المرفوع فوصله عبد بن حميد من طريق ابن جريج عن عمرو بن دينار عن ابن عباس مرفوعا: «من أهديت له هدية وعنده قوم[1] فهم شركاءه فيها».

وفى إسناده مندل بن على، وهو ضعيف. ورواه محمد بن مسلم الطائفى عن عمرو كذلك. واختلف على عبد الرزاق عنه فى رفعه ووقفه والمشهور عنه الوقف. وهو أصح الروايتين عنه، وله شاهد مرفوع من حديث الحسن بن على فى مسند إسحاق بن راهويه، وآخر عن عائشة عند العقيلى. وإسنادهما ضعيف أيضا، قال العقيلى: لا يصح فى هذا الباب عن النبى ﷺ شيء. قال ابن بطال: لو صح حديث ابن عباس لحمل على الندب فيما خف من الهدايا، وما جرت العادة بترك المشاحة فيه. ثم ذكر حكاية أبى يوسف المشهورة. وفيما قاله نظر، لأنه لو صح لكانت العبرة بعموم اللفظ، فلا يخص القليل من الكثير إلا بدليل. وأما حمله على الندب فواضح اهـ (٥:١٦٧).

(١) أى قوم مقيمون لخدمة العلم والدين، كما سيأتى. (المؤلف)

. . . .

قلت: دليل التخصيص هو ما ثبت بالاستقراء أنه ﷺ كان إذا أتى بطعام، سأل عنه: أ هدية أم صدقة؟ فإن قيل: صدقة، قال لأصحابه: كلوا، ولم يأكل، وإن قيل: هدية، ضرب بيده ﷺ فأكل معهم، وأهدى ملك إيلة له بغلة بيضاء فكانت له خاصة، وأهدى ثوب حرير فأعطاه عليا فقال: «شققه خمرا بين الفواطم» "فتح البارى" (٥:١٦٩). وكذلك أهدى له المقوقس عظيم القبط هدية سنية فيها جاريتان وبغلة، وأوانى ذهب، وغيرها فاختص النبى ﷺ بكل ذلك، ولم يشرك جلساءه فيه، فافهم.

حكاية أبى يوسف المشهورة:

حكاية أبى يوسف: أن الرشيد أهدى إليه مالا كثيرا وهو جالس مع أصحابه فقيل له: قال رسول الله ﷺ: «جلساءكم شركاءكم». فقال أبو يوسف: أنه لم يرد فى مثله، وإنما ورد فيما خف من الهدايا من المآكل والمشرب. ويروى من غير هذا الوجه أنه كان جالسا وعنده أحمد[1] بن حنبل ويحيى بن معين، فحضر من عند الرشيد طبق وعليه أنواع من التحف المثمنة فروى أحمد، أو يحيى هذا الحديث. فقال أبو يوسف: ذلك فى التمر والعجوة يا خازن ارفعه. اهـ من "عمدة القارى" (٦:٢٩٣). ولا يبعد أن يكون محمل الحديث من يهدى له الناس لاجتماع جماعة من الفقراء عنده، لطلب العلم، وذكر الله عز وجل، ونحوه وهو يطعمهم ويكسوهم من عنده، ومما يجمع عنده من الصدقات، وغيرها. فمثله إذا أهدى له شىء على اسم الفقراء فلا شك أنهم شركاءه فيه، أو على اسمه من غير تصريح بالفقراء فلا ينبغى له أن يختص به ما لم تبين له أن ذلك مما أهدى له خاصة، لا له ولأصحابه عامة. قال العارف الشعرانى رحمه الله تعالى فى "البحر المورود": ولذلك قررنا غير مرة أنه لا ينبغى (لشيخ الزاوية) أن يخص قط نفسه وأولاده بشىء يأتيه من هدايا الأكابر كخمسة أرداب أرزاد خمسة قناطير عسل. فإن مثل الفقير الواحد لا يهدى له ذلك فى العرف، فيعلم بالقرينة أن ذلك ما جاء إلا على اسم الجميع من الشيخ، والفقراء اهـ (ص٣٢٤).

وقد أدركنا مشايخنا على هذا القدم، فلا يخصون أنفسهم بشىء مما يهدى لهم إلا بعد معرفتهم بأنه مما قد أهدى لهم خاصة، وطريقة شيخنا حكيم الأمة فى قبول الهدايا من أوضح الطرق وأحسنها وأجلاها، ولله الحمد.

---

(١) كل هؤلاء من تلامذته، فانظر إلى جلالته عن المحدثين. (المؤلف)

باب رد الهدية لعلة، وأن هدايا الأمراء غلول إلا ما كان بإذن الإمام

٥٣٢٢- عن الصعب بن جثامة الليثى أنه أهدى لرسول الله ﷺ حمار وحش وهو بالأبواء أو بودان وهو محرم، فرده، فقال صعب: فلما عرف فى وجهى رده هديتى، قال: «ليس بنا رد عليك، ولكنا حرم» رواه البخارى.

الهدية للمشركين وقبول الهدية منهم:

فائدة: وأما الهدية للمشركين وأهل الكتاب، وقبول هداياهم، فكل ذلك جائز إذا كانوا ذمة لنا، وكذلك إذا كانوا أهل حرب وطمع فى إسلامهم فهو مندوب إلى أن يؤلفهم فيقبل الهدية ويهدى إليهم. وإذا لم يطمع فى إسلامهم فله أن يظهر معنى الغلظة والشدة عليهم برد الهدية شرح السير (٣: ٧٢). قال الله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم﴾ إلى قوله: ﴿إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم أن تولوهم﴾ الآية. والمراد منها بيان من يجوز بره منهم وأن الهدية للمشرك إثباتا ونفيا ليس على الإطلاق. ثم البر، والصلة، والإحسان لا يستلزم التحابب والتواد والمنهى عنه فى قوله تعالى: ﴿لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله وسوله﴾ الآية. فإنها عامة فى حق من قاتل ومن لم يقاتل، والله أعلم، قاله الحافظ فى "الفتح" (٥: ١٧١).

البر والصلة إلى الكفار ليس من باب الموالاة فى شيء:

قلت: والبر والصلة إلى الكفار إنما هو من باب قوله ﷺ: «فى كل ذات كبد رطبة أجر» فى جواب من سأله: أن لنا فى البهائم أجرا؟ أخرجه الشيخان (المشكاة ص ١٤٠)، وليس من باب الموالاة فى شيء. والعجب ممن حرم مبايعة الكفار أهل الحرب مطلقا، وأدخلها فى الموالاة، فإلى الله المشتكى مما ارتكبوا من التحريف فى الأحكام، ومن أراد الوقوف على الآثار الواردة فى باب الهدية للمشركين وقبولها منهم فليراجع "البخارى" و"فتح البارى"، والله تعالى أعلم.

باب رد الهدية لعلة، وأن هدايا الأمراء غلول إلا ما كان بإذن الإمام

قوله: عن الصعب بن جثامة إلخ. قال العبد الضعيف: دلالته على الجزء الأول من الباب ظاهرة، فإنه ﷺ رد الهدية، وبين العلة فى ردها لكونه كان محرما، والمحرم لا يملك الحى من الصيد اتفاقا، ولا يأكل ما صيد لأجله عند البعض، واستنبط منه المهلب رد هدية من كان ماله

٥٣٢٣- وقال عمر بن عبد العزيز: كانت الهدية في زمن رسول الله ﷺ هدية، واليوم رشوة، علقه البخاري، ووصله ابن سعد بقصة فيه بلفظ: "إنها لأولئك هدية، وهي للعمال بعدهم رشوة".

٥٣٢٤- وفي معناه حديث مرفوع أخرجه أحمد والطبراني ... من حديث أبي حميد بلفظ: "هدايا العمال غلول" اهـ (فتح الباري ٥: ١٦٢ و ١٦٣) ... قلت: وله طرق عديدة يقوى بعضها بعضا.

٥٣٢٥- عن عبد الله بن صخر وكان ممن بعث النبي ﷺ مع عماله إلى اليمن، قال: قال النبي ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه معلما إلى اليمن: «إني قد عرفت بلاءك في الدين وقد ظننت لك الهدية. فإن أهدى لك شيء فاقبل»، فرجع حين رجع بثلاثين رأسا أهدوا له، رواه الطبراني في "الكبير"، وفيه سيف بن عمر التميمي، وهو ضعيف، وقد تقدمت له طريق إسنادها جيد في الفأس والحجر (مجمع الزوائد ٤: ١٥١). قلت: سأذكر هذه الطريق في الحاشية.

حراما، أو عرف بالظلم اهـ من "فتح الباري"، وأغرب ابن حزم حيث أوجب قبول الهدية إذا جاءته من غير إشراف أو مسألة، سواء كانت من حرام أو ظلم. وقد تقدم الكلام معه في باب أدب القاضي، فليراجع.

قوله: وقال عمر بن عبد العزيز إلخ. دلالته على الجزاء الأول حيث رد عمر ما أهدى إليه من أطباق التفاح كما في القصة التي ذكرها الحافظ في "الفتح"، والثاني حيث قال: وهي للعمال بعدهم رشوة، ظاهرة.

قوله: عن عبد الله بن صخر إلخ. دلالته على قبول العامل الهدية بإذن الإمام ظاهرة، وهذا لم أره صريحا في كلام القوم، ولكن القوعد تساعده.

قال في "شرح السير": لو بعث الخليفة عاملا إلى زكاة فأهدى إليه. فإن علم الخليفة أنه أهدى إليه طوعا، أخذ ذلك منه، فجعله في بيت المال. لأنه أهدى إليه لعمله الذى قلده، وقد كان هو نائبا عن المسلمين، فهذه الهدايا حق المسلمين توضع في بيت مالهم. فإن علم أنهم أهدوا إليه مكرهين فينبغي أن يأخذه فيرده على أهله اهـ. واستدل للأول بما في الصحيح من قصة ابن اللتبية أنه ﷺ استعمله على الصدقة فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدى لي. قال: فهلا جلس في بيت

. . . .

أبيه، وبيت أمه، فينظر أيهدى له أم لا»؟ قال ابن بطال: فيه أن هدايا العمال تجعل فى بيت المال، وأن العامل لا يملكها إلا أن طيبها له الإمام اهـ من "فتح البارى" (٥:١٦٣). والثانى بما اشتهر عن عمر بن عبد العزيز أنه أمر حين استخلف يرد الأموال التى اجتمعت فى بيت المال لما علم أن من قبله من المروانية كانوا أخذوا ذلك بطريق الإكراه. وإذا ثبت أن ما يهدى إلى الأمراء طوعا يوضع فى بيت المال، لكونه حق المسلمين. فللإمام أن يطيبه للعامل إذا رأى فيه مصلحة، كما فعله رسول الله ﷺ بمعاذ، لأنه كان قد أنفق ماله فى نصرة الإسلام والمسلمين، فجبره ﷺ بمرافق الإمارة، وبما يهدى له من الهدايا.

والحديث رواه الطبرانى فى "الأوسط" عن كعب بن مالك، قال: كان معاذ بن جبل أدان بدين على عهد رسول الله ﷺ، حتى أحاط ذلك بماله، فقال: يا رسول الله! ما جعلت فى نفسى حين أسلمت أن أبخل بما ملكته، وإنى أنفقت مالى فى أمر الإسلام. فأبقى ذلك على دينا عظيما فذكر الحديث، وفيه: ثم أن رسول الله ﷺ بعث معاذا إلى بعض اليمن ليجبره، فأصاب معاذ من اليمن من مرافق الإمارة مالا. فتوفى رسول الله ﷺ، ومعاذ باليمن، فارتد بعض أهل اليمن، فقاتلهم معاذ، وأمراء كان رسول الله ﷺ أمرهم على اليمن، حتى دخلوا فى الإسلام. ثم قدم فى خلافة أبى بكر الصديق رضى الله عنه بمال عظيم. فأتاه عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فقال: إنك قد قدمت بمال عظيم، فإنى أرى أن تأتى أبا بكر فتستحله منه، فإن أحله لك طاب لك، وإلا دفعته إليه. فقال معاذ: لقد علمت يا عمر! ما بعثنى رسول الله ﷺ إلا ليجبرنى فى حين دفع مالى إلى غرمائى، وما كنت لأدفع إلى أبى بكر شيئا مما جئت به إلا أن سألنيه فإن سألنيه دفعته إليه وإن لم يأخذ أمسكته. فقال له عمر: إنى لم أر لك ولنفسى إلا خيرا. ثم قام عمر، فانصرف. فلما ولى عمر دعاه معاذ، فقال: إنى مطيعك، فانطلق بنا إلى أبى بكر. فانطلقا حتى دخلا عليه. فذكر له معاذ كنحو ما كلم به عمر فيما كان من غرمائه، وما أراد رسول الله ﷺ من جبره، ثم أعلمه بما جاء به من المال، حتى قال: وسوطى هذا مما جئت به. فقال له أبو بكر: هو لك كله يا معاذ. فالتفت عمر إلى معاذ، فقال: يا معاذ! هذا حين طاب (لك المال) فكان معاذ من أكثر أصحاب النبى ﷺ مالا.

كان معاذ أول من أصاب مالا من مرافق الإمارة

وكان معاذ أول رجل أصاب مالا من مرافق الإمارة اهـ مختصرا. قال الهيثمى: فيه ابن

٥٣٢٦- عن أنس أن النبى ﷺ كان لا يرد الطيب، رواه البخارى.

٥٣٢٧- عن أبى هريرة مرفوعًا: «من عرض عليه طيب فلا يرده، فإنه خفيف المحمل طيب الرائحة»، رواه أبو داود، وأبو عوانة، وأخرجه مسلم من هذا الوجه لكن قال: "ريحان" بدل طيب، ورواية الجماعة أثبت، قاله الحافظ فى "الفتح" (٥:١٥٣).

٥٣٢٨- وعن ابن عمر مرفوعًا: «ثلاث لا ترد: الوسائد، والدهن، واللبن»، رواه الترمذى وقال: يعنى بالدهن الطيب، وإسناده حسن (فتح البارى ٥:١٥٣).

لهيعة، وفيه كلام، وحديثه حسن. وبقية رجاله رجال الصحيح، إلا أن ابن شهاب قال: عن ابن كعب بن مالك عن أبيه ولم يسمه. وفى الصحيح غير حديث كذلك، ولا يعلم فى أولاد كعب ضعيف، والله أعلم (٤:١٤٤).

وإنما قال عمر لمعاذ أن يأتى أبا بكر فيستحله منه لأن أكثر ما أصاب معاذ من المال كان بعد وفاة النبى ﷺ فانقطع إذنه له فى الهدايا ونحوها، واستخلفه أبو بكر فلم يكن يحل لمعاذ ما أخذ منها إلا بإذن الخليفة بعده ﷺ. وأيضا فإنه ﷺ إنما أذن له فى قبول الهدايا دون أن يتملكها من غير إعلامه بها، فكان ذلك وعدا منه ﷺ بهبة ما يقبله من الهدايا له. لما عرفت أن هبة المعدوم محمولة على الوعد، فكما كان على معاذ أن يأتى رسول الله ﷺ بجميع المال لو كان حيا، فكذا كان عليه أن يأتى الخليفة بعده به ويستحله منه، فافهم والله تعالى أعلم.

قوله: عن أنس إلى آخر الباب. قال العبد الضعيف: فى قوله ﷺ: «فإنه خفيف المحمل» دلالة على جواز أن يرد ما ثقل محمله. وكذا فى قوله: «ثلاث لا يرد» دلالة على أنه بالخيار فيما سواها بين الرد والقبول. وهذا كله ظاهر على الفقيه، خفى على أهل الظاهر، فافهم لا يفقهون.

* * * * * *

كتاب الإجارة

باب في الوعيد على منع الأجرة

٥٣٢٩- عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: قال الله تعالى: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فأكل ثمنه ورجل استأجر أجيرا فأستوفى منه ولم يعطه أجره»، أخرجه البخاري.

باب في الوعيد على منع الأجرة

أقول: الحديث نص في الباب، وهو دليل أيضا على مشروعية الإجارة.

دليل جواز الإجارة من الكتاب والسنة والإجماع:

قال العبد الضعيف: الأصل في جواز الإجارة الكتاب، والسنة، والإجماع. أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾ وقال تعالى: ﴿قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج﴾. وروى ابن ماجة في "سننه" عن عتبة بن الندر، قال: كنا عند رسول الله ﷺ، فقرأ طاسين، حتى إذا بلغ قصة موسى، قال: إن موسى عليه السلام آجر نفسه ثماني حجج أو عشرا على عفة فرجه، وطعام بطنه. وأما السنة فقد ثبت أن رسول الله ﷺ استأجر رجلا من بني الديل هاديا خرتيا. (وروى مسلم عن ثابت بن الضحاك، أن رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة، وأمر بالمؤاجرة). والأخبار في ذلك كثيرة، وأجمع أهل العلم في كل عصر وكل مصر على جواز الإجارة، إلا ما يحكى عن عبد الرحمن بن الأصم وإبراهيم بن علية كما في "المحلى" (١٨٢:٨). أنه قال: لا يجوز ذلك، لأنه غرر، يعني أنه يعقد على منافع لم تخلق، وهذا غلط لا يمنع انعقاد الإجماع الذي سبق في الأعصار، وسار في الأمصار، والعبرة أيضا دالة عليها، فإن الحاجة إلى المنافع كالحاجة إلى الأعيان فلما جاز العقد على الأعيان وجب أن تجوز الإجارة على المنافع، ولا يخفى ما بالناس من الحاجة إلى ذلك، فإنه ليس لكل أحد دار يملكها، ولا يقدر كل مسافر على بعير أو دابة يملكها، ولا يلزم أصحاب الأملاك إسكانهم وحملهم تطوعا، وكذلك أصحاب الصنائع يعملون بأجر، ولا يمكن لكل أحد عمل ذلك، ولا يجد متطوعا به، فلا بد من الإجارة لذلك، بل ذلك مما جعله الله طريقا للرزق، حتى أن أكثر المكاسب بالصنائع، وما ذكره من الغرر لا يلتفت إليه مع ما ذكرنا من الحاجة اهـ ملخصا من "المغني" (٣:٦). ومع ما ثبت أنه ﷺ

٥٣٣٠- وفى الباب عن أبى هريرة مرفوعًا: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه»، رواه البيهقى فى "سننه" (٦: ١٦١) بسند حسن.

قد استأجر ابن اريقط دليلا ألى المدينة من مكة، وغير ذلك من الأخبار التى سنذكرها فى أبوابها.

المعقود عليه فى الإجارة المنافع:

قال الموفق: المعقود عليه فى الإجارة المنافع، هذا قول أكثر أهل العلم، منهم مالك وأبو حنيفة وأكثر أصحاب الشافعى، وذكر بعضهم أن المعقود عليه العين، لأنها الموجودة، والعقد يضاف إليها، فيقول: آجرتك دارى، كما يقول: بعتكها، ولنا أن المعقود عليه هو المستوفى بالعقد، وذلك هو المنافع دون الأعيان، وما كان العوض فى مقابلة فهو المعقود عليه، والأجر فى مقابلة المنفعة، ولهذا تضمن دون العين، وإنما أضيف العقد إلى العين لأنها حمل المنفعة ومنشاها، كما يضاف عقد المساقاة إلى البستان المعقود عليه الثمرة.

يجب أن تكون مدة الإجارة معلومة إذا وقعت على مدة:

والإجارة إذا وقعت على مدة يجب أن تكون معلومة كشهر وسنة، ولا خلاف فى هذا نعلمه، ولأن المدة هى الضابطة للمعقود عليه المعرفة له فوجب أن تكون معلومة، كعدد المكيلات فيما بيع بالكيل. ولا يشترط فى المدة أن تلى العقد، بل لو آجره سنة خمس وهما فى سنة ثلاث، أو شهر رجب فى المحرم جاز، وبهذا قال أبو حنيفة. وقال الشافى: لا يصح، فإن كانت على مدة تلى العقد لم يحتج إلى معرفته كالانتهاء وإن أطلق، فقال: آجرتك سنة أو شهرا صح، وكان ابتداءه من حين العقد، وهذا قول مالك وأبى حنيفة. وقال الشافعى: لا يصح حتى يسمى الشهر، ويذكر أى سنة هى، ولنا قول الله تعالى إخبارا عن شعيب عليه السلام: ﴿على أن تأجرنى ثمانى حجج﴾ ولم يذكر ابتداءها، ولأنه تقدير بمدة ليس فيها قربة، فإذا أطلقها وجب أن تلى السبب الموجب، كمدة السلم والإيلاء، تفارق النذر فإنه قربة.

لا تتقدر أكثر مدة الإجارة:

قال: ولا تتقدر أكثر مدة الإجارة، بل تجوز إجارة العين للمدة التى تبقى فيها وإن كثرت، وهذا قول كافة أهل العلم. إلا أن أصحاب الشافعى اختلفوا فى مذهبه، فمنهم من قال: له قولان، أحدهما كقول أهل العلم، وهو الصحيح، الثانى لا يجوز أكثر من سنة، لأن الحاجة لا تدعوا إلى

. . . .

أكثر منها، ومنهم من قال: له قول ثالث أنها لا تجوز أكثر من ثلاثين سنة. لأن الغالب أن الأعيان لا تبقى أكثر منها، وتتغير الأسعار والأجر، ولنا قول الله تعالى إخبارا عن شعيب عليه السلام أنه قال: ﴿على أن تأجرنى ثمانى حجج فإن أتممت عشرا فمن عندك﴾.

شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يقم على نسخه دليل:

وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يقم على نسخه دليل. والتقدير بسنة أو ثلاثين تحكم لا دليل عليه، وليس ذلك أولى من التقدير بزيادة عليه أو نقصان منه.

تقسيم الإجارة إلى ضربين:

قال: والإجارة على ضربين: أحدهما: أن يعقدها على مدة. الثانى أن يعقدها على عمل معلوم كبناء حائط، وخياطة قميص، وحمل إلى موضع معين. فإذا كان المستأجر مما له عمل كالحيوان جاز فيه الوجهان، لأن له عملا تتقدر منافعه به، وإن لم يكن له عمل كالدار والأرض لم يجز إلا على مدة. ومتى تقدرت المدة لم يجز تقدير العمل، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى، لأن الجمع بينهما يزيدها غررا، لأنه قد يفرغ من العمل قبل انقضاء المدة، فإن استعمل فى بقية المدة فقد زاد على ما وقع عليه العقد، وإن لم يعمل كان تاركا للعمل فى بعض المدة، وقد لا يفرغ من العمل فى المدة، فإن أتمه عمل فى غير المدة، وإن لم يتمه لم يأت بما وقع عليه العقد. وهذا غرر أمكن التحرز عنه، ولم يوجد مثله فى محل الوفاق، فلم يجز العقد معه.

وفى رواية عن أحمد جواز تقديرهما جميعا، وهو قول أبى يوسف ومحمد بن الحسن، لأن الإجارة معقودة على العمل، والمدة مذكورة للتعجيل، فلا يمتنع ذلك، فعلى هذا إذا فرغ قبل انقضاء المدة لم يلزمه العمل فى بقيتها، لأنه وفى ما عليه، فلم يلزمه شيء آخر، وإن مضت المدة قبل العمل فللمستأجر فسخ الإجارة. لأن الأجير لم يف له بشرطه، وإن رضى بالبقاء عليه لم يملك الأجير الفسخ. لأن الإخلال بالشرط منه فلا يكون ذلك وسيلة له إلى الفسخ. كما لو تعذر أداء المسلم فيه فى وقته لم يملك المسلم إليه الفسخ. ويملكه المسلم اهـ (٦:٩).

وقال ابن حزم: الإجارة جائزة فى كل شيء له منفعة فيؤاجر ينتفع به، ولا يستهلك عينه، وقد جاءت الآثار فى الإجارات، وبإباحتها يقول جمهور العلماء.

باب في معلومية الأجر

٥٣٣١- أخبرنا عبد الرزاق ثنا معمر عن حماد عن إبراهيم عن أبي سعيد الخدرى عن رسول الله ﷺ، قال: «من استأجر أجيرا فليبين له أجرته». أخرجه إسحاق بن راهويه في "مسنده"، ورواه محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن أبي سعيد الخدرى، وأ هريرة عن النبي ﷺ. ورواه أيضاً سفيان عن

لا يجوز إجارة ما تتلف عينه:

ولا يجوز إجارة ما تتلف عينه أصلا، كالشمع للوقيد، والطعام للأكل، والماء للسقى به، ونحو ذلك، لأن هذا بيع الإجارة والبيع هو تملك العين، والإجارة لا تملك بها العين. قال: ومن الإجارات ما لا بد فيه من ذكر العمل الذى يستأجر عليه فقط، ولا يذكر فيه مدة. كالخياطة، والنسج، وركوب الدابة إلى مكان مسمى، ونحو ذلك. ومنها ما لا بد فيه من ذكر المدة، كسكنى الدار، وركوب الدابة، ونحو ذلك، ومنه ما لا بد فيه من الأمر معا، كالخدمة، ونحوها. فلا بد من ذكر المدة والعمل، لأن الإجارة بخلاف ما ذكرنا مجهولة. وإذا كانت مجهولة فهى أكل مال بالباطل اهـ (٨:١٨٣). وبالجملة فقد اتفقوا على بطلان الإجارة بالجهالة والغرر، وإنما اختلفوا في تفاصيلها لكون بعض الشروط مفضيا إلى الجهالة عند البعض، غير مفضية إليها عند غيره. كما ستقف عليه، إن شاء الله تعالى.

باب في معلومية الأجر

أقول: الأحاديث نص في الباب إلا أنه قيل: إن إبراهيم عن أبي سعيد منقطع، ولا ضير، فإن المرسل عندنا حجة، لا سيما مرسل إبراهيم. لأن الأئمة صححوا مراسيله، ولكن البيهقى نصه بما أرسل عن ابن مسعود، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: ولا يضرنا ذلك. أما أولا فلقول ابن معين: مراسيل إبراهيم صحيحة، إلا حديث تاجر البحرين وحديث القهقهة اهـ. وقوله: مراسيل إبراهيم أحب إلى من مراسيل الشعبى.

وعنه أيضا: أعجب إلى من مرسلات سالم والقاسم وسعيد بن المسيب. وقال أحمد: لا بأس بها، كما مر في المقدمة، وهذا مطلق في كل مرسل رواه إبراهيم. وأما ثانيا فلأن البيهقى نفسه روى حديث المتن في سننه من طريق عبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن الأسود عن أبى هريرة وقال كذا رواه أبو حنيفة، وكذا في كتابى عن أبي هريرة اهـ (٦:١٦٠).

حماد عن إبراهيم عن أبى سعيد، وأبى هريرة مرفوعًا وموقوفا، أخرجهما عبد الرزاق فى "مصنفه". ورواه أيضًا حماد بن سلمة عن حماد عن إبراهيم عن أبى سعيد مرفوعًا عند إسحاق بن راهويه وأحمد، وموقوفا عند النسائى فى المزارعة (الزيلعى ٢: ٢٣٤ و٢٣٥).

وهذا سند صحيح موصول، وبه تبين أن الواسطة بين إبراهيم وبين أبى هريرة وأبى سعيد هو الأسود. والمراسل إذا ورد بطريق أخرى مو صولة فهو حجة عند الكل.

قال الموفق فى "المغنى": يشترط فى عوض الإجارة كونه معلوما. لا نعلم فى ذلك خلافا وذلك لأنه عوض فى عقد معاوضة، فوجب أن يكون معلوما، كالثمن فى البيع. وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال: «من استأجر أجيرا فليعلمه أجره». ويعتبر العلم بالرؤية، أو بالصفة كالسبع سواء. قال: وكل ما جاز ثمنا فى البيع جاز عوضا فى الإجارة، لأنه عقد معاوضة أشبه البيع، فعلى هذا يجوز أن يكون العوض عينا ومنفعة أخرى. سواء كان الجنس واحدا كمنفعة دار بمنفعة أخرى، أو مختلفا كمنفعة دار بمنفعة عبد. قال أحمد: لا بأس أن يكترى بطعام موصوف معلوم. وبهذا كله قال الشافعى، قال الله تعالى إخبارا عن شعيب عليه السلام أنه قال: ﴿إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين على أن تأجرنى ثمانى حجج﴾. فجعل النكاح عوض الإجارة (قلنا: بل جعل رعى الغنم سنين معلومة صداق بنته، وهو جائز عندنا أيضا).

لا تجوز إجارة منفعة بمنفعة من جنسها:

وقال أبو حنيفة فيما حكى عنه: لا تجوز إجارة دار لسكنى بدار أخرى، ويجوز أن يختلف جنس المنفعة، كسكنى دار بمنفعة بهيمة. لأن الجنس الواحد عنده يحرم النساء. وكره الثورى الإجارة بطعام موصوف، والصحيح جوازه. وهو قول إسحاق، وأصحاب الرأى، وقياس قول الشافعى، لأنه عوض يجوز فى البيع فجاز فى الإجارة كالذهب والفضة. قال: وما قاله أبو حنيفة لا يصح. لأن المنافع فى الإجارة ليست فى تقدير النسئة، ولو كانت نسيئة ما جاز فى جنسين لأنه يكون بيع دين بدين اهـ (٦: ١٢).

قلت: أما قوله: إن المنافع فى الإجارة ليست فى تقدير النسيئة. فغير مسلم. لأن المنافع معدومة عند العقد حقيقة، وإنما اعتبرناها موجودة حكما. وقلنا بجواز الإجارة بخلاف القياس لحاجة الناس وشهادة الآثار بصحتها، وإذا كان كذلك وجب رعاية الحقيقة عند اتحاد الجنس. تحرزا عن شبهة الربوا لقول عمر رضى الله عنه: فاتقوا الربا والريبة. بخلاف ما إذا اختلف الجنس. لأن النسأ المختلف ليس بحرام، كما لو أسلم قوهيا فى مروى. وأما قوله: ولو كانت نسئة ما جاز فى

باب كسب الحجام

٥٣٣٢- عن أنس: أن النبى ﷺ احتجم، حجم أبو طيبة. وأعطاه صاعين من طعام، وحكم مواليه، فخففوا عنه. وفى لفظ: دعا غلاما منا حجمه، فأعطاه أجره صاعا، أو صاعين. وحكموا إليه أن يخففوا عنه من ضريبته، رواه أحمد والبخارى.

٥٣٣٣- وعن ابن عباس، قال: احتجم النبى ﷺ، وأعطى الحجام أجره، ولو كان سحتا لم يعطه، رواه أحمد والبخارى ومسلم، ولفظه: حجم النبى ﷺ عبد لبنى مباضة، فأعطاه النبى ﷺ أجره، وحكم سيده، فخفف عنه من ضريبته، ولو كان سحتا لم يعطه النبى ﷺ.

٥٣٣٤- وعن جابر: «أن رسول الله ﷺ احتجم فى الإخدعين وبين الكتفين وأعطى الحجام أجره، ولو كان حراما لم يطعه»، رواه أبو يعلى، وفيه جبارة بن مفلس، وثقه ابن نمير، وضعفه الأئمة (مجمع الزوائد ٤: ٩٤).

جنسين لأنه يكون بيع دين بدين اهـ. ففيه أن اختلاف الجنس مجوز للنساء، فلا يتحقق الربا فى جنسين، وليس هذا فى معنى بيع الدين بالدين. لأن المنفعتين معدومتان وقت العقد، والدين اسم لموجود فى الذمة أخر بالأجل المضروب. فأما مالا وجود له وتأخر وجوده إلى وقت فلا يسمى دينا. وأيضا، فإن الإجارة إنما جوزت بخلاف القياس للحاجة. ولا حاجة عند اتحاد الجنس بخلاف ما إذا اختلف جنس المنفعة. هذا ملخص ما فى "الهداية وحاشيتها" (٣: ٢٩١) ونحوه فى "البدائع" (٤: ١٩٤).

باب كسب الحجام

أقول: اختلف العلماء فيه: فذهب قوم إلى جوازه. واحتجوا بأحاديث الباب. وذهب الآخرون إلى منعه، واحتجوا بما روى عن النبى ﷺ أنه نهى عنه، وسماه سحتا وخبيثا، وأجاب عنه المجوزون بأن النهى عنه ليس لحرمته بل للدناءة، والخبث محمول على الخبث الطبعى لا الشرعى وكذا السحت. قال فى "القاموس": السحت بالضم وبضمتين الحرام، أو ما خبث من المكاسب، فلزم منه العار اهـ. ويدل عليه أنه ﷺ نهى محيصة بن مسعود عن كسب عبده الحجام أشد النهى. ثم لما بالغه فى السؤال قال: «أعلفه ناضحك أو أطعمه رقيقك». رواه أحمد وأبو داود، والترمذى وقال: حسن وروى أحمد نحوه عن جابر. فلو كان حراما لم يبح رسول الله ﷺ

٥٣٣٥- حدثنا.محمد بن النعمان ثنا الحميدى ثنا سفيان عن أبى الزبير عن جابر، أن النبى ﷺ قد قال فى كسب الحجام: «أعلفه الناضح»، أو قال: «أعلف ذلك ناضحك»، رواه الطحاوى (٢: ٢٧٢)، وسنده صحيح.

٥٣٣٦- قال: وحدثنا إبراهيم بن أبى داود ثنا يوسف بن عدى ثنا القاسم بن مالك عن عاصم عن أنس: أن أبا طيبة حجم النبى ﷺ وهو صائم، فأعطاه أجره، ولو كان حراما لم يعطه، وهذا سند صحيح أيضاً.

٥٣٣٧- قال: وحدثنا يونس ثنا عبد الله بن وهب أخبرنى موسى بن على بن رباح عن أبيه، قال: كنت عند ابن عباس رضى الله عنهما، فأتته امرأة، فقالت له: إن لى غلاما حجاما وأن أهل العراق يزعمون أنى آكل ثمن الدم. فقال لها عبد الله بن عباس: لقد كذبوا، إنما تأكلين خراج غلامك، وهذا سند صحيح على شرط مسلم.

الانتفاع به. وقد يناقش فيه بأنه الكسب الحرام ليس مما يحرم الانتفاع به مطلقا، لأن سبيله التصدق، فكيف يدل قوله: «أعلفه ناضحك أو رقيقك» على الجواز؟ قلنا: وجه الاستدلال أنه ﷺ أطلق له فى كسب غلامه الحجام فى المستقبل، وبين له مصرفه. فلو كان حراما لم يطلق له فى الكسب فيما بعد، فاندفع المناقشة. وأيضا فالذى سبيله التصدق يجب التصدق به على الفقراء، ولا يجوز صرفه إلى ناضحه ولا رقيقه، لأنه كالإنفاق على نفسه. ويؤيد الإباحة أن الحجم فعل مباح، وليس بواجب على الحجام فيجب أن يطيب أجره كسائر المباحات. وليس هذا بقياس فى مقابلة النص، لأن النص لا يدل على الحرمة كما عرفت. فالقياس ليس لترك النص، بل لصرفه عن الظاهر.

وبهذا التقرير اندفع شبهة أخرى، وهى أنا لا نسلم أن ما أعطاه رسول الله ﷺ أبا طيبة كان أجرة لعمله، لم لا يجوز أن يكون تبرعا من رسول الله ﷺ كما كان شفاعته إلى سيده فى تخفيف ضريبته؟ ووجه الاندفاع أنه لما تعارض النصان من حيث الظاهر، ومن حيث التأويل، رجعنا إلى القياس، والقياس يجوزه فحكمنا بالجواز، وأولنا النصين بتأويل موافق للقياس. وحكمنا بأن النهى للتنزيه، وما أعطاه أبا طيبة كان بحسب الأجرة، فتطابق النصوص فيها ووافق القياس، وارتفع القيل والقال، والله أعلم بحقيقة الحال.

ثم إعلم أنه سلك ابن القيم فى هذه المسألة سلكا آخر، وقال: أما إعطاء النبى ﷺ الحجام أجره فلا يعارض قوله: «كسب الحجام خبيث». فإنه لم يقل: إن إعطاءه خبيث، بل إعطاءه إما

٥٣٣٨- قال: وحدثنا يونس ثنا عبد الله بن يوسف ثنا الليث قال: حدثني ربيعة ابن أبي عبد الرحمن الرائي: أن الحجامين قد كان لهم سوق على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهذا مرسل صحيح.

واجب، وإما مستحب، وإما جائز، ولكن هو خبيث بالنسبة إلى الآخذ، وخبثه بالنسبة إلى آكله، فهو خبيث الكسب، ولم يلزم من ذلك تحريمه، فقد سمى النبي ﷺ الثوم والبصل خبيثين مع إباحة أكلهما، ولا يلزم من إعطاء النبي ﷺ الحجام أجره حل أكله فضلا عن كون أكله طيبا، فإنه قال: «إني لأعطي[1] الرجل العطية يخرج بها يتأبطها نارا»، والنبي ﷺ قد كان يعطي المؤلفة قلوبهم من مال الزكاة، والفيء مع غناهم وعدم حاجتهم إليه ليبذلوا من الإسلام[2] والطاعة ما يجب عليهم بذله بدون العطاء، ولا يحل لهم توقف بذله على الأخذ، بل يجب عليهم المبادرة إلى بذله بلا عوض، وهذا أصل معروف من الشرع أن العقد والبذل قد يكون جائزا، أو مستحبا أو واجبا من أحد الطرفين، مكروها أو محرما من الطرف الآخر، فيجب على الباذل أن يبذل ويحرم على الآخذ أن يأخذ، وبالجملة فخبث كسب الحجام من جنس خبث أكل الثوم والبصل، لكن هذا خبيث للرائحة، وهذا خبيث لكسبه اهـ (زاد المعاد ٢:٤٤٢)، ولم أفهم حقيقة هذا الكلام حتى أنظر فيه، فليتدبر الناظر هل له حقيقة، أو هو من جنس كلام المجاذيب؟

الرد على ابن القيم في مسألة كسب الحجام:

قال العبد الضعيف: حاصل ما قاله ابن القيم إنكار الأصل الذي تقرر في الفقه أن ما حرم أخذه حرم إعطاءه كالربوا، ومهر البغي، وحلوان الكاهن، والرشوة، وأجرة النائحة والزامر إلا في مسائل الرشوة، لخوف على ماله أو نفسه، وفك الأسير، إعطاء شيء لمن يخاف هجوه، ونحوها، كما في "الأشباه" (ص ١١٦)، ولا يخفى على عاقل أنهم لم يستثنوا من هذه القاعدة شيئا إلا لأجل الضرورة، وأما ما لا ضرورة فيه فلا، ولا شك في أنه لم يكن لرسول الله ﷺ حاجة إلى

---

(١) محمول على من سأله الصدقة وهو غني فأخفى غناه، وأظهر فقره، فيحرم له أخذها، ولا يحرم إعطاءه، لأنا أمرنا بأن نكل السرائر إلى الله ونحكم على الظاهر، وليس كسب الحجام من هذا الجنس، كما لا يخفى.

(٢) كان المؤلفة قلوبهم كفارا في الظاهر والباطن أو في الباطن فقط مع دعواهم الإسلام بالألسنة، وإذا كانوا كذلك، فكيف يصح القول بتحريم ما كانوا يأخذونه من النبي ﷺ؟ فإن ذلك فرع كون الكفار مخاطبين بالفروع وهو محل النزاع مختلف فيه جدا.

٥٣٣٩- قال: وحدثنا يونس ثنا عبد الله بن يوسف ثنا الليث، أنه قال: وقد أخبرني يحيى بن سعيد الأنصاري: أن المسلمين لم يزالوا مقرين بأجر الحجامة، ولا ينكرونها، وهذا سند صحيح.

إعطاء الحجام أجره، لأنه كان في سعة من أن يقول له: لا أعطيك أجر الحجامة فاحجمني بلا أجر، وسأرضيك بما تحب وأعطيك ما ترضى به ولكنه لم يفعل ذلك، بل أعطاه أجره، كما صرح به أنس وابن عباس وجابر وغيرهم من الصحابة وصرح هؤلاء الثلاثة بأنه لو كان حراما أو سحتا لم يعطه.

الرد على ابن حزم أيضا:

فاندحض بذلك قول ابن حزم: لا تجوز الإجارة على الحجامة، ولكن يعطى على سبيل طيب النفس، وله طلب ذلك، فإن رضى، وإلا قدر عمله بعد تمامه. قال: ووجدنا النبي ﷺ أعطاه من غير مشارطة لا تجوز اهـ (١٩٢-١٩٣).

قلنا: إن النبي ﷺ لم يشارطه لكون الأجر معروفا، والمعروف كالمشروط، كما مرفي البيوع وسيأتي، فلا يكون عدم مشارطته دليلا على حرمة المشارطة، وأيضا فلو كان ما يعطى الحجام تبرعا محضا عن طيب نفس فمن أين له أن يطلبه؟ ومن أين لك أن تقدره بقدر عمله؟ فما هكذا يكون التبرع عن طيب النفس، وبالجملة فكلامه متناقض متهافت، وسقط قول ابن القيم: لا يلزم من إعطاء النبي ﷺ الحجام أجره حل أكله إلخ. فإن ابن عباس وجابرا وأنسا رضى الله عنهم صرحوا بأن إعطاءه الحجام أجره يدل على حله، وأن هذا ليس من المواضع التي قد استثنيت من الأصل الكلي «ماحرم أخذه حرم إعطاءه» بل هو مما «لو حرم أخذه لحرم إعطاءه»، لخلوه عن الحاجة الشديدة الداعية إلى الإستثناء فافهم، وقد ثبت بقول ربيعة ويحيى بن سعيد الأنصاري: إن المسلمين لم يزالوا مقرين بأجر الحجامة ولا ينكرونها، وهذا منهما حكاية الإجماع.

وبعد ذلك فلا بد من التأويل في قوله ﷺ: «كسب الحجام خبيث» وهو ما ذكرنا أنه أراد الخبث الطبعي لا الشرعي، كما روى ابن حزم من طريق سعيد بن منصور وأبو عوانة عن الفضيل بن طلحة أن ابن عمر قال لرجل كناس للغدرة: أنت خبيث، وما كسبت خبيث، وما تزوجت خبيث، حتى تخرج منه كما دخلت فيه، ومثله عن ابن عباس اهـ (٨:١٩٨).

وقد أجمعوا على جواز الإجارة والإستيجار على كنس الكنف، ونقل الميتات، والجيف، فلو لم تجز لتضرر بها الناس، فأجر الحجام أولى من كل ذلك بالجواز مع كونه خبيثا طبعا.

. . . .

قال الموفق فى "المغنى": يجوز أن يستأجر حجاما ليحجمه، وأجره مباح، وهذا اختيار أبى الخطاب. وهذا قول ابن عباس، قال: أنا آكله، وبه قال عكرمة والقاسم وأبو جعفر ومحمد بن على بن الحسين وربيعة ويحيى الأنصارى ومالك والشافعى وأصحاب الرأى. وقال القاضى: لا يباح أجر الحجام وذكر أن أحمد نص عليه فى مواضع، وقال: لو أعطى شيئا من غير عقد ولا شرط فله أخذه، ويصرفه فى علف دوابه، وطعمة عبيده، ومؤنة صناعته، ولا يحل له أكله، وممن كره كسب الحجام عثمان وأبو هريرة والحسن والنخعى، وذلك لأن النبى ﷺ قال: «كسب الحجام خبيث»، رواه مسلم. وقال: «أطعمه ناضحك ورقيقك» ولنا ما روى ابن عباس قال: احجتم النبى ﷺ وأعطى الحجام أجره، ولو علمه حراما لم يعطه، متفق عليه.

وفى لفظ: "لو علمه خبيثا لم يعطه". ولأنها منفعة مباحة لا يختص فاعلها أن يكون من أهل القربة فجاز الاستيجار عليها، كالبناء والخياطة، ولأن بالناس حاجة إليها، ولا نجد كل أحد متبرعا بها، فجاز الاستيجار عليها كالرضاع، وقول النبى ﷺ فى كسب الحجام: «أطعمه رقيقك» دليل على إباحته إذ غير جائز أن يطعم رقيقه ما يحرم أكله (لقوله ﷺ: «أطعموهم مما تطعمون واكسوهم مما تكسون». فإن الرقيق آدميون يحرم عليهم ما حرم الله تعالى، كما يحرم على الأحرار وتخصيص ذلك بما أعطيه من غير استئجار تحكم لا دليل عليه. وتسميته كسبا خبيثا لا يلزم منه التحريم، فقد سمى النبى ﷺ الثوم والبصل خبيثين مع إباحتهما أو إنما كره النبى ﷺ ذلك للحر تنزيها لدناءة هذه الصناعة.

ليس عن أحمد نص فى تحريم كسب الحجام:

وليس عن أحمد نص فى تحريم كسب الحجام، ولا الاستئجار عليها، وإنما قال: نحن نعطيه كما أعطى النبى ﷺ، ونقول له كما قال النبى ﷺ لما سئل عن أكله، نهاه وقال: «أعلفه الناضح والرقيق»، وهذا معنى كلامه فى جميع الروايات، وليس هذا صريحا فى تحريمه، بل فيه دليل على إباحته، كما فى قول النبى ﷺ وفعله على ما بينا أن إعطاءه دليل على إباحته إذ لا يعطيه ما يحرم عليه وهو عليه السلام يعلم الناس وينهاهم عن المحرمات، فكيف يعطيهم إياها ويمنعهم منها؟ وأمره بإطعام الرقيق دليل على الإباحة، فيتعين حمل نهيه عن أكلها على الكراهة (تنزيها) دون التحريم، وكذلك قول الإمام أحمد، وكذلك سائر من كرهه من الأئمة، يتعين حمل كلامهم على هذا، ولا يكون فى المسألة قائل بالتحريم، وإذا ثبت هذا فإنه يكره للحر أكل كسب الحجام، ويكره تعلم

باب جواز أجرة الحمام

٥٣٤٠- حدثنا أبو بكر بن عياش عن عاصم عن زر بن حبيش عن عبد الله بن مسعود قال: إن الله نظر فى قلوب العباد بعد قلب محمد ﷺ فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه، فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه سيئا فهو عند الله سىّء، أخرجه أحمد.

صناعة الحجام، وإجارة نفسه لها لما فيها من الأخبار، ولأن فيها دناءة فكره الدخول فيها كالكسح، وعلى هذا يحمل قول الأئمة الذين ذكرنا عنهم الكراهة، جمعا بين الأخبار الواردة فيها، وتوفيقا بين الأدلة الدالة عليها.

استئجار الحجام لغير الحجامة كالفصد وحلق الشعر فجائز، وكسبه لا يكون خبيثا بالإتفاق:

فأما استئجار الحجام لغير الحجامة، كالفصد وحلق الشعر وتقصيره والختان وقطع شىء من الجسد للحاجة إليه فجائز. وكذلك لو كسب بصناعة أخرى لم يكن خبيثا بغير خلاف.

وهذا النهى مخالف للقياس، مختص بالمحل الذى ورد فيه (اتفاقا)، ولأن هذه الأمور تدعو الحاجة إليها ولا تحريم فيها، فجازت الإجارة فيها وأخذ الأجر عليها كسائر المنافع المباحة اهـ ملخصا (٦: ١٢٢و١٢٣)، وبهذا كله اندحض قول ابن القيم وابن حزم وغيرهما من أهل الظاهر واتضح الحق، وانكشف الغطاء، وظهر الصواب وزال الخفاء، فللّه الحمد أهل المجد والثناء وصلى الله على سيدنا النبى محمد وعلى آله وأصحابه النجباء، وعلى الراشدين المهديين الخلفاء.

باب جواز أجرة الحمام

أقول: احتج به صاحب "الهداية" على جواز أجرة الحمام، ووجه الإستدلال أن المسلمين استحسنوها، وما رآه المسلمون حسنا، فهو عند لله حسن، فهى حسنة، والأحسن أن يستدل له بأن الحمامات كانوا فى زمن النبى ﷺ والناس يدخلونها، فلم ينكر عليهم غير كشف العورة. فدل ذلك على جواز أجرة الحمامات من حيث التقرير، ثم المراد من المسلمين فى قول ابن مسعود هم الصحابة، ويلحق بهم من ضاهاهم فى العلم والعمل، فلا يتم احتجاج المبتدعة على بدعاتهم بأثر ابن مسعود. لأن الذين رأوا هذه البدعات حسنة ليسوا من الصحابة، ولا من الذين لحقوا بهم من حيث العلم والعمل.

وقال ابن حجر فى "الدراية": إسناده حسن ورواه أيضًا الحاكم فى "المستدرك"، وزاد فيه: "وقد رأى الصحابة جميعا أن يستخلف أبو بكر" وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه.

ورواه الطيالسى عن المسعودى عن عاصم عن أبى وائل عن عبد الله بن مسعود، وقال البيهقى: رواية ابن عياش أشبه. وأخرجه البيهقى فى "المدخل" من طريق آخر، فقال: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو العباس الأصم ثنا محمد بن إسحاق الصاغانى ثنا أبو الجواب ثنا عمار بن زريق عن الأعمش عن مالك بن الحارث عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: قال عبد الله، فذكره (الزيلعى ٢:٢٣٦) ملخصا.

الآثار الواردة فى الحمام ودخوله:

قال العبد الضعيف: روى أبو داود والترمذى عن عائشة: أن رسول الله ﷺ نهى الرجال والنساء عن دخول الحمام، ثم رخص للرجال أن يدخلوا فى المآز، وفى رواية: دخل عليها نسوة من أهل الشام، فقالت: لعلكن من الكورة التى تدخل نساءها الحمامات؟ قلن: نعم. قلت: أما أنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من إمرأة تخلع ثيابها فى غير بيت زوجها إلا هتكت ما بينها وبين الله من حجاب»، ولأبى داود عن عمرو بن العاص رفعه: «ستفتح لكم أرض العجم وستجدون فيه بيوتا يقال لها الحمامات فلا يدخلها الرجال إلا بإزار وامنعوا منها النساء، إلا مريضة أو نفساء».

قال المنذر فى الأول: وأخرجه ابن ماجة والترمذى وقال: حديث حسن، وقال الشوكانى فى "النيل": هو من حديث شعبة عن منصور عن سالم بن أبى الجعد عن أبى المليح عن عائشة، وكلهم رجال الصحيح، وفى الثانى: أخرجه ابن ماجة، وفى إسناده عبدالرحمن بن أنعم الإفريقى، وقد تكلم فيه غير واحد، وعبدالرحمن بن رافع التنوخى قاضى إفريقية قد غمزه البخارى وابن حاتم اهـ، من "العون" (٤:٦٩و٧٠). قلت: كلاهما مختلف فيهما، وحديثهما حسن.

وروى الطبرانى بإسناد فيه ابن لهيعة وهو حسن الحديث عن عائشة أنها سألت رسول الله ﷺ عن الحمام. فقال: «إنه سيكون بعدى حمامات ولا خير فى الحمامات للنساء» الحديث. وعن أم الدرداء، قالت: خرجت من الحمام فلقينى النبى ﷺ، فقال: «من أين يا أم الدرداء» فقلت: من الحمام، فقال: «والذى نفسى بيده ما من امرأة تضع ثيابها فى غير بيت أحد من أمهاتها إلا وهى هاتكة كل ستر بينها وبين الرحمن عز وجل»، رواه أحمد والطبرانى فى "الكبير" بأسانيد،

باب النهى عن عسب الفحل

٥٣٤١- عن ابن عمر قال: «نهى النبى ﷺ عن عسب الفحل»، أخرجه البخارى وغيره.

٥٣٤٢- وعن جابر، قال: «نهى رسول ﷺ عن بيع ضراب الحمل»، أخرجه مسلم وغيره.

رجال أحدها رجال الصحيح، وعن ابن عباس مرفوعا «احذروا بيتا يقال له الحمام». قالوا: يا رسول الله! ينفى الوسخ. قال: «فاستتر». ورواه البزار والطبرانى، إلا أنه قال: قالوا: يا رسول الله! إنه يذهب بالدرن، وينفع المريض. ورجاله عند البزار رجال الصحيح اهـ ملخصا، من "مجمع الزوائد" (١:٢٧٧و٢٧٨)، وفى كل ذلك دلالة على جواز دخول الحمام متسترا، ولا يدخل إلا بأجر، فدل على جواز أجرة الحمام أيضا. وقال ابن حزم: واستئجار الحمام جائز، ولا يجوز عقد إجارة مع الداخل فيه، لكن يعطى مكارمة، لأن مدة بقاءه قبل أن يستوفيه مجهولة، ولا يجوز عقد الكراء على عمل مجهول اهـ ملخصا (٨:٢٠٠).

قلت: يا للعجب ممن يجيز إعطاء الغزل للنسج بجزء مسمى منه كربع، أو ثلث، أو نحو ذلك، وكذلك يجيز إعطاء الثوب للخياط بجزء منه مشاع أو معين، وفيه من الجهالة ما لا يخفى، كيف ينكر أجرة الحمام وفيها جهالة يسيرة لا تفضى إلى المنازعة أصلا؟ وأيضا فإن ذلك قياس، والقياس كله باطل عنده وإذا كان بمعرض النص فباطل اتفاقا وقد دلت النصوص على جواز دخول الحمام بالستر، ولا يدخل إلا بأجر، فكل قياس عارضه باطل، فانظر من هو من أصحاب الرأى؟

باب النهى عن عسب الفحل

قوله: "نهى رسول الله ﷺ". أقول: قال العينى فى "عمدة القارى" (٥:٦٥٧): قد اختلف أهل اللغة فى العسب، هل هو الضراب، أو الكراء الذى يؤخذ عليه، أو ماء الفحل؟ ثم نقل كلامهم. ثم قال: احتج به من حرم بيع عسب الفحل وإجارته، وهو قول جماعة من الصحابة، منهم على وأبو هريرة، وهو قول أكثر الفقهاء كما حكى عنهم الخطابى، وهو قول الأوزاعى وأبى حنيفة والشافعى وأحمد، وجزم أصحاب الشافعى بتحريم البيع. لأن ماء الفحل غير متقوم، ولا معلوم، ولا مقدور على تسليمه، وحكوا فى إجارته وجهين، أصحهما المنع، وذهب ابن أبى هريرة إلى جواز الإجارة عليه، وهو قول مالك، وإنما يجوز عندهم إذا استأجره على نزوات

. . . .

معلومة، وعلى مدة معلومة، فإن آجره على الطرق متى يحمل لم يصح، ورخص فيه الحسن وابن سيرين. وقال عطاء: لا بأس به إذا لم يجد بطرقه.

وقال ابن بطال: اختلف العلماء فى تأويل هذا الحديث، فكرهت طائفة أن يستأجر الفحل لينزيه مدة معلومة بأجر معلوم، وذلك عن أبى سعيد والبراء، وذهب الكوفيون والشافعى وأبو ثور إلى أنه لا يجوز، واحتجوا بحديث الباب. وروى الترمذى من حديث أنس: أن رجلا من كلاب سأل رسول الله ﷺ عن عسب الفحل، فنهاه. فقال: يا رسول الله! إنا نطرق الفحل فنكرم، فرخص فى الكرامة، ثم قال: حسن غريب وفيه جواز قبول الكرامة على عسب الفحل، وأن حرم بيعه وإجارته، وبه صرح أصحاب الشافعى. وقال الرافعى: ويجوز أن يعطى صاحب الأنثى صاحب الفحل شيئا على سبيل الهدية، خلافا لأحمد اهـ. وقد حكى ما ذهب إليه أحمد من غير واحد من الصحابة والتابعين، ثم نقل كلامهم، ثم قال: ثم الحكمة فى كراهية إجارته عند من يمنعها أنها ليست من مكارم الأخلاق اهـ.

أقول: يرد عليه كسب الحجام، فإنه أيضا ليس من مكارم الأخلاق، وأيضا يرد عليه بيع الكلاب، فإنه أيضا ليس من مكارم الأخلاق. لأنه قال رسول الله ﷺ فيه: «إنها طعمة جاهلية»، فلا يصح هذا التعليل، وعلله فى "رد المحتار" بأنه عمل غير مقدور عليه وهو الإحبال، وهذا يصح لو جعل المعقود عليه هو الإحبال، وإن جعل العقود عليه نفس الضراب كما هو المتعارف فلا، والدليل على كون الضراب معقودا عليه أنه لو ظهر عدم الحبل لا يرجع المستأجر على المؤجر بشىء، فالصحيح فى التعليل أن يقال: إن الضراب أيضا غير مقدور عليه، لأنه مبنى على نشاط الفحل ورغبته وهو غير مقدور، ثم هو مجهول لا يدرى كم ينزء؟ وهل يحصل به مقصود الإحبال أم لا؟ فيكون الجهالة مفضية إلى النزاع، وعلله فى "تكملة البحر" بكونه غير متعارف.

وقال فى "البدائع": وعلى هذا يخرج ما ذكرنا أيضا من استئجار الفحل للإنزاء استئجار الكلب المعلم والباز المعلم للاصطياد، وأنه لا يجوز، لأن المنفعة المطلوبة منه غير مقدورة الاستيفاء، إذ لا يمكن إجبار الفحل على الضراب والإنزال، ولا إجبار الكلب والباز على الاصطياد، فلم تكن المنفعة التى هى معقود عليها مقدورة الاستيفاء فى حق المستأجر، فلم تجز اهـ (٤:١٨٩). وهو صريح فيما قلنا.

باب الرخصة فى الكرامة على عسب الفحل

٥٣٤٣– عن أنس بن مالك: أن رجلا من كلاب سأل النبى ﷺ عن عسب الفحل، فنهاه، فقال: يا رسول الله! إنا نطرق الفحل فنكرم، فرخص له فى الكرامة، أخرجه النسائى والترمذى وحسنه (الزيلعى ٢:٢٣٧)، وقال ابن حجر فى "الدراية": رجاله ثقات.

باب الرخصة فى الكرامة على عسب الفحل

أقول: الحديث صريح فى الباب، وهو يدل على أن الكرامة غير الأجرة، لأن الأجرة مشروط فى العقد، وأما الكرامة فهو مجرد تفضل من قبيل جزاء الإحسان بالإحسان، فهو جائز.

قال العبد الضعيف: وقال ابن حزم فى "المحلى": قال أبو حنيفة والشافعى وأحمد وأبو سليمان: لا تجوز الإجارة على ضراب الفحل، وروينا من طريق عبد الرحمن بن مهدى نا سفيان الثورى عن شوذب أبى معاذ، قال: قال لى البراء بن عازب: لا يحل عسب الفحل، ومن طريق الأعمش عن عطاء بن أبى رباح قال: قال أبو هريرة: أربع من السحت، ضراب الفحل، وثمن الكلب، ومهر البغى، وكسب الحجام. (قلت: ولكنه سحت دون سحت)، وقال عطاء: لا تعطه على طراق الفحل أجرا إلا أن تجد من يطرقك، وهو قول قتادة.

أباح مالك أخذ الأجرة على ضراب الفحل:

قال ابن حزم: وأباح مالك الأجرة على ضراب الفحل كرات مسماة ما نعلم لهم حجة أصلا، لا من نص، ولا من نظر، وأوردوا رواية فاسدة موضوعة من طريق[1] عبد الملك بن حبيب، وهو هالك، عن طلق بن السمح ولا يدرى من هو؟ عن عبد الجبار بن عمر، وهو ضعيف: أن ربيعة أباح ذلك، وذكره عن عقيل بن أبى طالب أنه كان له تيس ينزيه بالأجرة.

---

(١) قلت: لم أجده فى "المدونة" باللفظ الذى ذكره ابن حزم، وإنما فيه عن ابن وهب عن عبد الجبار بن عمر عمن حدثه عن عقيل ابن أبى طالب كان لا يرى بأسا فى الرجل يكون له تيس يطرقه الغنم ويأخذ عليه الجعل، اهـ (٣:٤٠١). ومعناه أنه كان يقول ويفتى بجواز عسب التيس، لا أنه كان عنده تيس ينزيه بالأجرة حاشاه منه. قال ابن القاسم: وإنما جوزه مالك لأنه ذكر أن العمل عندهم عليه، وأدرك الناس يجيزونه بينهم، فلذلك جوزه مالك، (وعمل أهل المدينة حجة عنده، فبطل قول ابن حزم: ما نعلم لهم حجة أصلا). ثم روى سحنون عن ابن وهب، قال: سألت عبد العزيز بن أبى سلمة عن ذلك فقال: «لا بأس بذلك، وقد كانت عندنا دور فيها تيوس تكرى لذلك وأبناء أصحاب رسول الله ﷺ أحياء، فلم يكونوا ينهون عن ذلك» اهـ (ص ٤٠١). قلت: وكل ذلك محمول عندنا على الكرامة دون الإجارة، كما سيأتى. (المؤلف)

باب الأجرة على تعليم القرآن

٥٣٤٤- قال عثمان بن سعيد الدارمى: حدثنا عبد الرحمن بن يحيى بن إسماعيل بن عبيد الله ثنا الوليد بن مسلم ثنا سعيد بن عبد العزيز عن إسماعيل بن عبيد الله عن أم

قال ابن حزم: قد أجل الله قدر عقيل فى نسبه وعلو قدره عن أن يكون قياسا يأخذ الأجرة على قضيب تيسه اهـ (١٩٢:٨).

وقال الموفق فى "المغنى": لا تجوز إجارة الفحل للضراب، وهذا ظاهر مذهب الشافعى، وأصحاب الرأى، وأبى ثور، وابن المنذر، وخرج أبو الخطاب (من الحنابلة) وجها فى جوازه، لأنه انتفاع مباح والحاجة تدعوا إليه فجاز، كإجارة الظئر للرضاع، والبئر للسقى. ولأنها منفعة تستباح بالإعارة فتستباح بالإجارة كسائر المنافع، وهذا مذهب الحسن وابن سيرين.

ولنا: أن النبى ﷺ نهى عن عسب الفحل، متفق عليه. وفى لفظ: نهى عن ضراب الجمل. ولأن المعقود عليه الماء الذى يخلق منه الولد، فيكون عقد الإجارة لاستيفاء عين غائبة، فلم يجز، كإجارة الغنم لأخذ لبنها، وهذا أولى، فأن هذا الماء محرم لا قيمة له، فلم يجز أخذ العوض عنه، كالميتة والدم، وهو مجهول، فأشبه اللبن فى الفرع، فإن احتاج إنسان إلى ذلك، ولم يجد من يطرق له جاز له أن يبذل الكراء، وليس للمطرق أخذه، وهو قول عطاء (كما مر)، ولأن ذلك بذل مال لتحصيل منفعة مباحة تدعو الحاجة إليها فجاز، كشراء الأسير، ورشوة الظالم ليدفع ظلمه، وإن أطرق إنسان فحله بغير إجارة ولا شرط فأهديت له هدية، أو أكرم بكرامة لذلك، فلا بأس به. لأنه فعل معروفا فجازت مجازاته عليه، كما لو أهدى هدية اهـ (١٢٤:٦).

العجب من ابن القيم حيث لم يعرف حديث السنن:

والعجب من ابن القيم رحمه الله فى حفظه ووسعة نظره أنه لم يعرف حديث المتن هذا، وقد أخرجه النسائى والترمذى وغيرهما. حيث قال: واحتج أصحابنا بحديث روى عن أنس رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال: «إذا كان إكرام فلا بأس». ذكره صاحب المغنى، ولا أعرف حال هذا الحديث ولا من خرجه اهـ "زاد المعاد" (٤٤٣:٢). وقد صدق الله عز وجل: ﴿وفوق كل ذى علم عليم﴾.

باب الأجرة على تعليم القرآن

أقول: اختلفوا فى جواز الأجرة على تعليم القرآن، فجوزه الشافعى وغيره، ومنعه أبو حنيفة

الدرداء عن أبي الدرداء، أن رسول الله ﷺ قال: «من أخذ قوسا على تعليم القرآن قلده الله قوسا من نار» اهـ، وعبد الرحمن ضعفه البيهقي، ووثقه أبوحاتم (الزيلعي ص٢٣٩).

قلت: وثقه أيضًا ابن حبان، وصحح له البخاري روايته، كما يظهر من "التهذيب"، باقي رجاله رجال الصحيح.

٥٣٤٥- وأخرج البيهقي في "شعب الإيمان" من طريق علي بن قادم الخزاعي عن سفيان الثوري عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قرأ القرآن يتأكل به الناس جاء يوم القيامة ووجهه عظم ليس عليه لحم» (الزيلعي ٢: ٢٣٩)، وسكت عليه ابن حجر في "الدراية".

٥٣٤٦- وأخرجه ابن ماجه في التجارات، عن ثور بن يزيد عن عبد الرحمن بن سلم عن عطية الكلاعي عن أبي بن كعب، قال: علمت رجلا القرآن، فأهدى إلي قوسا، فذكرت ذلك للنبي ﷺ، فقال: «إن أخذتها أخذت قوسا من نار»، قال: فرددتها، وقال في "التنقيح": عبد الرحمن بن سلم ليس بالمشهور، وأدخل المزي في "الأطراف" بينه وبين ثور خالد بن معدان، وهو وهم منه (الزيلعي ٢: ٢٣٩).

وغيره. واحتجوا بما روينا في الباب، والمجوزون قدحوا في الروايات من حيث السند، ومن حيث أنها منسوخة، أما القدح من حيث السند فقد عرفت حاله في المتن، وأما القدح من حيث إنها منسوخة، فقال البيهقي في حديث عبادة بن الصامت: إن ظاهره متروك عندنا وعندهم، فإنه لو قبل الهدية، وكانت غير مشروطة لم يستحق هذا الوعيد، وبه يعلم أن يكون منسوخا بحديث ابن عباس والخدري (الزيلعي ٢: ٢٣٩). والجواب عنه عن قوله في الحديث: فرأى أن عليه حقا، فأهدى إلي قوسا، يدل على أنه كان أعطاه على وجه العوض، فلذا نهاه ﷺ عنه، ويمكن أن يكون من قبيل سد الذرائع، لئلا يجترئ الناس على الأجرة، ويمكن أن يكون من قبيل هدايا العمال. فالحديث ليس بمتروك الظاهر عندنا، كما زعم البيهقي، ولا تعارض بينه وبين حديث ابن عباس وأبي سعيد الخدري في قصة اللديغ، لأنه ليس فيهما جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، بل فيهما جواز الأخذ على الرقى، وهو غير التعليم، فلا نسخ. وقال الشوكاني بعد ما أجاب عن الأحاديث بأجوبة واهية: هذا غاية ما يمكن أن يجاب به عن أحاديث الباب، ولكنه لا يخفى أن مجموع ما تقضي به يفيد ظن عدم الجواز، وينتهض للاستدلال به على المطلوب، وإن كان في كل طريق من

وقد روى عن ابى من وجوه أخر فأخرجه الذهبى من طريق أبى إدريس الخولانى عن أبى بن كعب. وقال: هذا مرسل جيد الإسناد، وقال المزى فى "الأطراف": رواه موسى بن على بن رباح عن ابنه عن أبى بن كعب، ورواه محمد بن حجارة عن أبان عن أبى بن كعب، ورواه إسماعيل بن عياش عن عبد ربه بن سليمان عن الطفيل بن عمرو الدوسى عن أبى بن كعب (الجوهر النقى ٢:٣٨).

طرق هذا الحديث مقال، فبعضها يقوى بعضا، ويؤيد ذلك أن الواجبات إنما تفعل بوجوبها، والمحرمات إنما تترك لتحريمها، فمن أخذ على شيء من ذلك أجرا فهو من الآكلين لأموال الغير بالباطل، لأن الإخلاص شرط، ومن أخذ الأجرة غير مخلص والتبليغ للأحكام الشرعية واجب على كل فرد من الأفراد قبل قيام غيره به (النيل ٥:١٦٤).

ويدل على عدم جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن أيضا حديث ابن عباس فى قصة اللديغ، ووجه الدلالة أن الصحابة قالوا: يا رسول الله ﷺ! إنه أخذ أجرا على كتاب الله، فدل ذلك على أنه كان من المعروف عندهم عدم أخذ الأجرة على كتاب الله، ولكن أخطأوا فى تعميمه للرقية، فردهم ﷺ إلى الصواب ببيان أن الرقية ليست بداخلة فيه. ويدل على أن قوله: «أحق ما اتخذتم عليه أجرا كتاب الله» مخصوص بالرقية، أن تعليم القرآن إن كان أخذ الأجرة جائزا فلا يكون أحق بأخذ الأجرة عليه من أخذ الأجرة على حمل الطعام، وغير ذلك بالاتفاق لأنها أبعد من شبهة عدم الجواز، بخلاف تعليم القرآن، فإنه ليس كذلك. فقوله: «أحق» مخصوص بالرقية، فتدبر.

قال العبد الضعيف: وقال الموفق فى "المغنى": القسم الرابع مما لا تجوز الإجارة عليه القرب، التى يختص فاعلها بكونه من أهل القربة، يعنى يشترط أن يكون مسلما، كالإمامة، والأذان، والحج، وتعليم القرآن نص عليه أحمد، وبه قال عطاء والضحاك بن قيس وأبو حنيفة والزهرى، وكره الزهرى وإسحاق تعليم القرآن بأجر. وقال عبد الله بن شقيق: هذه الرغف التى يأخذها المعلمون من السحت. وممن كره أجرة التعليم مع الشرط الحسن وابن سيرين وطاوس والشعبى والنخعى. ثم ذكر ما ذكرناه فى المتن، وقال: ولأن من شرط صحة هذه الأفعال كونها قربة إلى الله تعالى، فلم يجز أخذ الأجر عليها، كما لو استأجر قوما يصلون خلفه الجمعة، أو التراويح، فأما الأخذ على الرقية فإن أحمد اختار جوازه، وقال: لا بأس. وذكر حديث أبى سعيد، والفرق بينه وبين ما اختلف فيه أن الرقية نوع مداواة والمأخوذ عليها جعل، والمداواة يباح أخذ الأجر عليها، والجعالة أوسع من الإجارة، وبهذا تجوز مع جهالة العمل والمدة. وقوله عليه السلام: «أحق ما

٥٣٤٧- وعن عبادة بن الصامت، قال: كان النبي ﷺ إذا قدم رجل مهاجرا دفعه إلى رجل منا نعلمه القرآن. فدفع إلى رجلا كان معى وكنت أقرأه القرآن فانصرفت يوما إلى أهلى، فرأى أن عليه حقا، فأهدى إلى قوسا ما رأيت أجود منها عودا، ولا أحسن سنا عظاما، فأتيت النبى ﷺ فاستفتيه، فقال: «جمرة بين كتفيك تقلدتها أو تعلقتها»، رواه أبو داود والحاكم وصححه، وأعله البيهقى بالاضطراب، فقال: قد يروى عن عبادة بن نسيء عن الأسود بن ثعلبة، وقد يروى عنه جنادة بن أبى أمية عن عبادة، وقد يروى عن عبد الرحمن بن أسلم عن عطية عن أبى (الزيلعى ٢: ٢٣٩).

أخذتم عليه أجرا كتاب الله» يعنى به الجعل فى الرقية، لأنه ذكر ذلك ... أيضا فى سياق خبر الرقية، (يؤيده ما فى هذا الحديث من قوله ﷺ: «لعمرى لمن أكل برقية باطل، لقد أكلت برقية حق». فكان معنى قوله: «إن أحق ما أخذتم عليه أجرا» إلخ. أن أحق ما أخذتم بالاسترقاء به أجرا كتاب الله، لكونه شفاء من غير شك، بخلاف غيره من الرقى، فافهم.

وأما جعل التعليم صداقا (فى الخبر المشهور: «زوجتكها بما معك من القرآن») ففيه اختلاف. وليس فى الخبر تصريح بأن التعليم صداق، وإنما قال: «زوجتكها على ما معك من القرآن».

فيحتمل أنه زوجها بغير صداق إكراما له. كما زوج أبا طلحة أم سليم على إسلامه، ونقل عنه (أى عن أحمد) جوازه (ويحتمل أنه زوجها لما معه من القرآن طمعا فى غناه لأجله، فإن تلاوة القرآن وحفظه يسهل أبواب الرزق فرجا منه أداء الصداق ولو بعد حين).

قال: والفرق بين المهر والأجر أن المهر ليس بعوض محض، وإنما وجب نحلة ووصلة، ولهذا جاز خلو العقد عن تسميته، وصحح مع فساده بخلاف الأجر فى غيره.

فأما الرزق من بيت المال كما ثبت عن عمر: أنه كان يرزق ثلاثة معلمين يعلمون الصبيان، كل واحد منهم خمسة عشر كل شهر، رواه ابن حزم من طريق ابن أبى شيبة عن صدقة الدمشقى عن الوضين بن عطاء عنه، كما فى "المحلى" (٨: ١٩٥). (وهو مرسل فإن الوضين من السادسة لم يدرك عمر، ولكن ابن حزم لا يستحيى من الاحتجاج بمثله إذا وافق غرضه) فيجوز على ما يتعدى نفعه من هذه الأمور. لأن بيت المال لمصالح المسلمين فإذا كان بذله لمن يتعدى نفعه إلى المسلمين محتاجا إليه، كان من المصالح، وكان للآخذ أخذه لأنه من أهله. وجرى مجرى الوقف على من يقوم بهذه المصالح بخلاف الأجر وكان ذلك من عمر من غير مشارطة فإنه رأى هؤلاء الثلاثة يعلمون الصبيان برضى أنفسهم لوجه الله فرزقهم من بيت المال لكونهم ممن بذل نفسه للإسلام والمسلمين.

قلت: رواية الحاكم التى رواها عن بشير بن عبد الله بن يسار عن عبادة بن نسىء عن جنادة بن أمية عن عبادة أقوى من رواية المغيرة بن زياد عن عبادة بن نسىء عن الأسود بن ثعلبة عن عبادة، ومن رواية عبد الرحمن بن أسلم عن عطية عن أبى بن كعب، فلا اضطراب.

أعطى عمار بن ياسر قوما قرأوا القرآن فى رمضان:

فلا يعارض ما رواه شعبة وسفيان كلاهما عن أبى إسحاق الشيبانى عن أسير بن عمرو، قال شعبة فى روايته: إن عمار بن ياسر أعطى قوما قرأوا القرآن فى رمضان[1]، فبلغ ذلك عمر، فكرهه. وقال سفيان فى روايته: إن سعد بن أبى وقاص قال: من قرأ القرآن ألحقته فى ألفين. فقال عمر: أو يعطى على كتاب الله ثمنا؟. كما فى "المحلى" (٨:١٩٥).

فإن عمارا وسعدا رزقاهم على مجرد القراءة دون التعليم، والقراءة ليس مما يتعدى نفعه إلى المسلمين بخلاف الثانى، وأيضا فإن سعدا رزقهم على قراءة القرآن بالشرط، فأشبه الأجر، فافهم.

قال: فإن أعطى المعلم شيئا من غير شرط فظاهر كلام أحمد جوازه (وهو قولنا معشر الحنفية). وكرهه طائفة من أهل العلم، لما تقدم من حديث القوس، والخميصة اللتين أعطيهما أبى، وعبادة من غير شرط. ولأن ذلك قربة فلم يجز أخذ العوض عنها، لا بشرط ولا بغيره، كالصلاة والصيام. ووجه الأول قول النبى ﷺ: «ما أتاك من غير إشراف نفس ولا مسألة فخذه، وتموله. فإنه رزق ساقه الله إليك»، (رواه البخارى وغيره، كما تقدم).

«وقد أرخص النبى ﷺ لأبى فى أكل طعام الذى كان يعلمه إذا كان من طعامه[2] وطعام أهله» (رواه سعيد بن منصور عن إسماعيل بن عياش عن عبد ربه بن سليمان عن الطفيل ابن عمرو مرفوعا، وابن أبى شيبة عن محمد بن ميسر أبى سعد عن موسى بن على بن رباح عن أبيه، أن أبى بن كعب فذكره كما فى "المحلى" (٨:١٩٤). ولأنه إذا كان بغير شرط كان هبة مجردة، فجاز. كما لو لم يعلمه شيئا. فأما حديث القوس والخميصة فقضيتان فى عين، فيحتمل أن النبى ﷺ علم أنهما فعلا ذلك لله خالصا فكره أخذ العوض من غير الله تعالى، ويحتمل غير ذلك اهـ (٦:١٤٢).

---

(١) فيه دليل على اهتمام الصحابة بختم القرآن فى قيام رمضان. (المؤلف)

(٢) أى ولم يكن مما اتحفه به. (المؤلف)

٥٣٤٨- وقال عبد الرزاق: أخبرنا معمر عن يحيى بن أبى كثير عن زيد بن سلام عن جده عن أبى راشد الجرانى، قال: قال عبد الرحمن بن شبل: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «اقرأوا القرآن ولا تأكلوا»، رواه أحمد من طريق هشام الدستوائى عن يحيى عن أبى راشد الجرانى، وأخرجه البزار من طريق حماد بن يحيى عن يحيى عن أبى سلمة عن أبيه، وأخرجه ابن عدى من طريق ضحاك بن نبراس عن يحيى عن أبى سلمة عن أبى هريرة، وضعفه، وخطأ البزار حماد بن يحيى، وصحح رواية معمر (الزيلعى ٢:٢٣٩) ملخصا.

الجواب عن إيراد ابن حزم على الحنفية فى مسألة أخذ الأجر على تعليم القرآن:

قلت: فاندحض قول ابن حزم: ثم لو صحت (أحاديث النهى عن أخذ الأجر على تعليم كتاب الله) لكانت كلها قد خالفها أبو حنيفة وأصحابه لأنها كلها إنما جاءت فيما أعطى بغير أجرة ولا مشارطة، وهم يجيزون هذا الوجه اهـ. قلنا: حملها أبو حنيفة ومن وافقه على الكراهة، دون التحريم. بدليل قوله: «ما أتاك من غير مسألة ولا إشراف نفس» الحديث. وما كان مكروها من غير شرط، فهو بالمشارطة أشد، كما لا يخفى.

دليل جواز ما يهدى إلى المعلم من غير شرط:

يؤيد جواز ما يهدى إلى المعلم من غير شرط ما رواه ابن أبى شيبة، نا وكيع نا مهدى بن مسمون عن ابن سيرين، قال: كان بالمدينة معلم عنده من أبناء أولياء القخام، فكانوا يعرفون حقه فى النيروز والمهرجان، كما فى "المحلى"، وفيه أيضا من طريق سعيد بن منصور نا خالد بن عبد الله هو الطحان عن سعيد بن إياس الجريرى عن عبد الله بن شقيق، قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون بيع المصاحف وتعليم القرآن بالإرش ويعظمون ذلك. وصح عن إبراهيم: أنه كره أن يشترط المعلم، وأن يأخذ أجرا على تعليم القرآن. وصح عن عبد الله بن يزيد وشريح: لا تأخذ لكتاب الله ثمنا. وقد مر نحوه عن عمر رضى الله عنه. وعن الضحاك بن قيس أنه قال لمؤذن معلم كتاب الله: إنى لأبغضك فى الله، لأنك تتغنى فى أذانك، وتأخذ لكتاب الله أجرا اهـ (٨:١٩٥). فهؤلاء جماعة الصحابة والتابعين إنما كرهوا تعليم القرآن بأجر مشروط، وأما إذا أعطى شيئا من غير شرط فقد صح عن عمر أنه كان يرزق المعلمين من بيت المال، وأن أهل المدينة فى زمن ابن سيرين كانوا يعرفون لهم حقا فى أعيادهم، فعلى ذلك حملنا الأحاديث المروية فى الباب.

. . . .

الرد على ابن حزم ومن وافقه في إبطال الأحاديث الناهية
عن أخذ الأجر على تعليم القرآن:

وأما قول ابن حزم: إن الأحاديث في ذلك عن رسول الله ﷺ لا يصح منها شيء، فرد عليه، فإن حديث أبي الدرداء مرفوعا: «من أخذ قوسا على تعليم القرآن قلده الله قوسا من نار»، رجاله عند الدارمي رجال الصحيح. وأما ما ذكره البيهقي عن دحيم أنه قال: ليس له أصل، فرده ابن التركماني بأن البيهقي أخرجه هنا بسند جيد، فلا أدري ما وجه ضعفه وكونه لا أصل له؟ اهـ. وحديث أبي بن كعب من طريق أبي إدريس الخولاني مرسل جيد الإسناد، وله طرق أخرى موصولة، والمرسل إذا ورد بطريق آخر موصولا فهو حجة عند الكل، وحديث عبادة من طريق بشر ابن عبد الله بن يسار صحيح الإسناد، وله طرق في بعضها الأسود بن ثعلبة.

قال البيهقي عن علي بن المديني: إسناده كله معروف إلا الأسود بن ثعلبة، فإنا لا نحفظ عنه إلا هذا الحديث. وقال ابن حزم: هو مجهول لا يدرى (٨:١٩٦).

قلت: ذكره ابن حبان في "الثقات"، وصحح الحاكم حديثه هذا. وقال صاحب التمهيد: حديث معروف عند أهل العلم، لأنه روى عن عبادة من وجهين، وقد حفظ عن الأسود بن ثعلبة ثلاثة أحاديث أخر: أحدها: عن معاذ بن جبل مرفوعا في النفساء إذا رأت الطهر في سبع، أخرجه الحاكم، وقال: الأسود بن ثعلبة شامي معروف، والثاني: عن عبادة في ذكر الشهداء، والثالث: من روايته عن معاذ بن جبل. وفيه: إنكم على بينة من ربكم ما لم تظهر فيكم سكرتان، رواهما البزار. ورواه عبد الرحمن بن أبي مسلم عن عطية بن قيس الكلابي عن أبي بن كعب، وعطية هذا تابعي، ذكر صاحب الكمال عن أبي مسهر أنه ولد في حياة النبي ﷺ، فعلى هذا روايته عن أبي محمولة على الاتصال اهـ من "الجوهر النقي". فإعلال البيهقي وابن حزم إياه بالانقطاع ليس بشيء.

وقال الشعبي: لا يشترط المعلم إلا أن يعطى شيئا فليقبله، علقه البخاري، ووصله ابن أبي شيبة، وقال عبد الرزاق: أخبرنا معمر عن قتادة: أحدث الناس ثلاثة لم يكن يؤخذ عليهن أجر، ضراب الفحل، وقسمة الأموال والتعليم اهـ من "فتح الباري" (٤:٣٧٣). وهو يشعر بكراهة أخذ الأجر على التعليم، لكونه محدثا، كأخذهم الأجر على ضراب الفحل، وهو منهي عنه، فلا حجة في فعل من أحدثه. وقال ابن الجوزي: وقد أجاب أصحابنا عن هذين الحديثين أي حديث أبي سعيد وابن عباس في رقية الصحابة بأم القرآن وأخذهم الأجر عليها بثلاثة أجوبة: أحدها: أن القوم كانوا كفارا، فجاز أخذ أموالهم (أي بطيبة أنفسهم، ولو كان العقد فاسدا).

باب جواز أخذ الأجرة على الرقية بكتاب الله

٥٣٤٩- عن ابن عباس، أن نفرا من أصحاب النبي ﷺ مروا بماء فيه لديغ، أو سليم، فعرض لهم رجل من الماء، فقال: هل فيكم من راق؟ فإن في الماء رجلا لديغا، أو سليما فانطلق رجل منهم فقرأ بفاتحة الكتاب على شاء فجاء بالشاء إلى أصحابه فكرهوا ذلك وقالوا: أخذت على كتاب الله أجرا حتى قدموا المدينة فقالوا: يا رسول الله! أخذ على كتاب الله أجرا، فقال رسول الله ﷺ: «إن أحق ما أخذتم أجرا عليه كتاب الله»، رواه البخاري، وروى الجماعة إلا النسائي عن أبي سعيد معناه. وروى أبو داود وأحمد عن خارجة بن الصلب عن عمه وقال فيه: فأتيت النبي ﷺ فأخبرته فقال: «خذها، فلعمري من أكل برقية باطل فقد أكلت برقية حق» (نيل الأوطار ٥: ١٧٦ و ١٦٨).

ميل الخصوم إلى قول الحنفية بجواز الربا في دار الحرب:

(وهذا ميل منهم إلى قول الحنفية بجواز عقد الربا في دار الحرب)، والثاني أن حق الضيف واجب (أي على أهل الصلح والذمة) ولم يضيفوهم، والثالث أن الرقية ليست بقربة محضة، فجاز أخذ الأجرة عليها. وقال القرطبي في شرح مسلم: ولا نسلم أن جواز الأجر في الرقى يدل على جواز التعليم بالأجر، والحديث إنما هو في الرقية، والله أعلم اهـ (الزيلعي ٢: ٢٤٠).

باب جواز أخذ الأجرة على الرقية بكتاب الله

أقول: الأحاديث نص في الباب، واحتج المجوزون للأجرة على تعليم القرآن بقوله: «أحق ما اتخذتم عليه أجرا كتاب الله». ولا دليل لهم فيه، بل هو يدل على خلافه، لأنه يعلم منه الصحابة كانوا عارفين بأن أخذ الأجرة على كتاب الله حرام، وكانوا مصيبين في ذلك، إلا أنهم أخطأوا في تعميمه الرقية، فبين لهم النبي ﷺ أن الرقية ليست منه، بل الرقية بالكتاب أحق بأخذ الأجرة عليها من الرقية بغيرها. فقوله: «أحق ما اتخذتم عليه أجرا كتاب الله» مخصوص بالرقية، ولا يشمل التعليم والقراءة، كما يدل عليه السياق. والعجب من ابن حجر أنه قال في رد قول من قال: إن المراد من الأجر الثواب الأخروي: إن سياق القصة التي في الحديث يأبى هذا التأويل. ولم يتدبر أنه كما يأبى هذا التأويل كذلك يأبى تأويل من قال: إنه يدل على جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، فكيف يسلم تأويلهم؟ بالجملة الحديث دليل للحنفية لا لغيرهم، وعلى هذا لو سلم ضعف ما أوردنا في الباب السابق لا يضرنا، فإن حديث ابن عباس الذي هو صحيح بالاتفاق يدل على عدم جواز

باب عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان وسائر القرب

٥٣٥٠- عن عثمان بن أبي العاص، قال: يا رسول الله! اجعلني إمام قومي، قال: «أنت إمامهم، واتخذ مؤذنا لا يأخذ على الأذان أجرا»، أخرجه أصحاب السنن الأربع، وأحمد، والحاكم وصححه على شرط مسلم.

وفي لفظ للترمذي وابن ماجه: "إن من آخر ما عهد إلى النبي ﷺ أن أتخذ مؤذنا لا يأخذ على الأذان أجرا"، وأخرجه أيضًا ابن سعد في "الطبقات" عن موسى بن طلحة مرسلا، فقال: بعث رسول الله ﷺ عثمان بن أبي العاص على الطائف وقال له: «صل لهم صلاة أضعفهم ولا يأخذ مؤذنك على الأذان أجرا».

٥٣٥١- وعن المغيرة بن شعبة، قال: قلت: يا رسول الله! اجعلني إمام قومي، قال: «قد فعلت»، ثم قال: «صل بصلاة أضعف القوم، ولا تتخذ مؤذنا يأخذ على الأذان أجرا»، أخرجه البخاري في "تاريخه".

أخذ الأجرة على تعليم القرآن، كما عرفت فتأمل فيه، والله أعلم بالصواب.

باب عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان وسائر القرب

أقول: دلالة الأحاديث على عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان ظاهرة، وعلى سائر القرب بالقياس عليها، لاشتراك العلة.

الرد على ابن حزم في تفريقه بين الأذان، والصلاة، وتعليم القرآن في الإجارة:

قال العبد الضعيف: وأغرب ابن حزم حيث فرق بين الأذان والصلاة وتعليم القرآن، وقال: لا تجوز الإجارة على الصلاة، ولا على الأذان، والرجارة جائزة على تعليم القرآن، وعلى تعليم العلم مشاهرة وجملة، واحتج على الأول بحديث عثمان بن أبي العاص المذكور في المتن، واحتج على الثاني بحديث الرقية، وقد مر الجواب عنه، وأنه لا دلالة فيه على جواز أخذ الأجر على تعليم القرآن، فإن الرقية ليس من القربة في شيء، ولا يخفى على الفقيه أن عدم جواز الإجارة على الأذان يستلزم عدم جوازها على سائر القرب لاشتراك العلة، ولكن أهل الظاهر لا يفقهون.

ومن الغرائب قول ابن حزم بجواز أخذ الأجرة في التطوع بالأذان، والصلاة، والصوم عن غيره، وفي أداء الفرض عن عاجز، أو ميت، كالصيام، أو الصلاة المنسية، والمنوم عنها، والمنذورة. قال: فهذه تؤدى عن الميت، فالإجارة في أدائها عنه جائزة (٨: ١٩٢). وهذا كله قياس بمعرض

٥٣٥٢- وعن يحيى البكاء، قال: سمعت رجلا قال لابن عمر: إني أحبك في الله، فقال له ابن عمر: وأنا أبغضك في الله، قال: سبحان الله! أنا أحبك في الله، وأنت تبغضني في الله، قال: نعم! فإنك تأخذ على أذانك أجرا، أخرجه ابن عدى، وأعله بيحيى البكاء، وقال: ليس بذاك المعروف، ولا له كثير رواية (نصب الراية ٢: ٢٤٠) ملخصا.

النص، فقد صح عن النبي ﷺ النهي عن الإجارة في الأذان، وتعليم القرآن، والقرب كلها في حكمهما، والنهي مطلق في فعلها عن نفسه، أو عن غيره، وفي الفرض والتطوع جميعا، فلا يجوز تقييدها بالواجب، وعن فعلها عن نفسه، دون غيره. وأما القياس على الحج عن الغير، فما أبعد أهل الظاهر عن القياس! فإن الحج عبادة مركبة، كما تقرر في الفقه، فهي بين البدنية والمالية، والنيابة لا تجرى في البدنية مطلقا، وتجرى في المالية مطلقا، وفيما هو مركب منهما تجرى عند العجز لا عند القدرة، والمأمور بالحج لا يكون أجيرا للآمر، بل هو نائب عنه، وأحاديث جواز الحج عن الغير لا تدل إلا على جواز النيابة فيه عند العجز، لا على جواز الإجارة فيه، ومن ادعى فعليه البيان، ولكن أهل الظاهر لا القياس يحسنون، ولا الآثار يتبعون.

نعم! لو كان إمام المسجد أو مؤذنه قيما للمسجد يسرج قناديله، ويكنسه، ويغلق بابه ويفتحه فأخذ أجرا على خدمته، أو كان النائب في الحج يخدم المستنيب له في طريق الحج، ويشد له، ويرفع حمله، ويحج عن أبيه فدفع له أجرا لخدمته لم يمتنع ذلك - إن شاء الله تعالى- لأن هذه الأفعال تقع قربة تارة، وغير قربة أخرى، وكذلك لو عينوا للمعلم وقتا وموضعا للدرس، وأمروه أن يعلم في وقت معلوم في موضع معلوم يتقيد به وأعطوه أجرا على ذلك فلا بأس به، فإن التقييد بوقت، وبموضع للتعليم ليس من القربة في شيء، بل هو تقييد في أمر كان المعلم في مندوحة عنه شرعا، فافهم، والله تعالى أعلم.

وفي "الهداية": وبعض مشايخنا استحسنوا الاستئجار على تعليم القرآن اليوم (أي لاختلال نظام بيت مال المسلمين) ولأنه ظهر التواني في الأمور الدينية، ففي الامتناع تضييع حفظ القرآن، وعليه الفتوى. وفي "العناية" عن أبي عبد الله الخير أخرى: يجوز في زماننا للإمام والمؤذن والمعلم أخذه الأجرة اهـ.

وفي "الكفاية": هؤلاء المشايخ هم أئمة بلخ فإنهم اختاروا قول أهل المدينة اهـ (٨: ٤٠).

باب قفيز الطحان

٥٣٥٣- عن هشام أبى كليب عن ابن أبى نعم البجلى عن أبى سعيد الخدرى، قال: نهى عن عسب الفحل وعن قفيز الطحان، أخرجه الدارقطنى (ص٣٠٨) من طريق عبيد الله بن موسى عن سفيان عن هشام، وسكت عليه، وقال الذهبى فى "الميزان": هذا منكر، وراويه (هشام) لا يعرف.

قول أحمد: التعليم أحب إلى من أعمال السلاطين، ومن التجارة بدين:

وهو رواية عن أحمد أيضا. نقل أبو طالب عنه أنه قال: التعليم أحب إلى من أن يتوكل لهؤلاء السلاطين، ومن أن يتوكل لرجل من عامة الناس فى صنيعة، ومن أن يستدين ويتجر، لعله لا يقدر على الوفاء فيقى الله تعالى بأمانات الناس. التعليم أحب إلى.

(ومعناه أن أخذ الأجر على التعليم وهو مختلف فيه، أولى من أخذ الأجر على عمل لا يخلو عن ارتكاب ما هو حرام إجماعا. كأعمال السلاطين وأهل الصنيعة. فهو من باب من ابتلى ببليتين فليختر أهونهما). وممن أجاز أخذ الأجر على تعليم القرآن مالك والشافعى. ورخص فى أجور المعلمين أبو قلابة، وأبو ثور، وابن المنذر، كما فى "المغنى" (٦: ١٤٠).

باب قفيز الطحان

أقول: الحديث احتج به الحنفية والشافعى ومالك والليث على عدم جواز أن تكون الأجرة بعض المعمول بعد العمل. وطعن فيه المخالفون بالنكارة وجهالة الراوى. والجواب أن النكارة أمر يختلف باختلاف الاجتهاد، فيمكن أن يكون الحديث منكرا عند بعض دون بعض، وكذا الجهالة تختلف باختلاف الأشخاص فيمكن أن يكون الراوى مجهولا عند بعض دون بعض فطعن البعض ليس بحجة على غيره. ومعنى قفيز الطحان عندنا أن يجعل صاحب الطعام للطحان قفيزا مما يطحن أجرة لطحنه. وقال ابن المبارك: صورته أن يقال للطحان: إطحن بكذا وكذا، وزيادة قفيز من نفس الطحين (نيل الأوطار ٥: ١٧٠)، وهو أيضا راجع إلى ما قلنا.

تحقيق حديث النهى عن قفيز الطحان، وتجويد إسناده، وتصحيح متنه:

قال العبد الضعيف: ولم ينفرد به هشام، بل تابعه عطاء بن السائب عند الطحاوى فى "مشكله". قال: حدثنا سليمان بن شعيب الكيسانى حدثنا أبى حدثنا أبو يوسف عن عطاء بن السائب عن ابن أبى نعم عن بعض أصحاب النبى ﷺ عن النبى ﷺ: أنه نهى عن عسب التيس، وكسب الحجام، وقفيز الطحان (٢: ٣٠٦). وهذا سند جيد.

وقال ابن حجر فى "اللسان": ذكره ابن حبان فى "الثقات". وقال فى "الدراية"

قال: وحدثنا أحمد بن أبى عمران (وثقه ابن يونس فى "تاريخه". وقال الخطيب: كان مكينا من العلم، حسن الدراية، وكان أحد الموصوفين بالحفظ) حدثنا الحسن بن عيسى بن ماسرجس مولى ابن المبارك (هو أبو على النيسابورى من رجال مسلم وأبى داؤد والنسائى ثقة).
قال: وحدثنا يحيى بن عثمان بن صالح المصرى روى عن أبيه وأبى صالح المصرى وسعيد بن أبى مريم ونعيم وأصبغ بن الفرج وغيرهم (قال ابن أبى حاتم: كتبت عنه وكتب عنه أبى وتكلموا فيه، وقال ابن يونس: كان عالما بأخبار البدو بموت العلماء، وكان حافظا للحديث اهـ من "التهذيب" (١١:٢٥٧). روى عنه ابن ماجه وإسحاق بن إبراهيم العذرى وأبو القاسم الطبرانى وغيرهم، ووهم محشى مشكل الآثار فقال: لم يوجد) حدثنا نعيم بن حماد ثنا ابن المبارك عن سفيان هو الثورى عن هشام بن كليب عن ابن أبى نعم عن أبى سعيد الخدرى، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن عسب الفحل وعن قفيز الطحان» اهـ.

وقد أورده عبد الحق فى "الأحكام" بلفظ: «نهى النبى ﷺ». وتعقبه ابن القطان بأنه لم يجده إلا بلفظ البناء لما لم يسم فاعله. قال: فإن قيل: لعله يعتقد ما يقوله الصحابى مرفوعا. قلنا: إنما عليه أن ينقل لنا روايته لا رأيه. ولعل من يبلغه يرى غير ما يراه من ذلك. فإنما يقبل فيه نقله لا قوله، انتهى كلامه (الزيلعى ٢:٢٤٠).

قلت: فقد نقلنا لك روايته من طريقين كلاهما بلفظ: «نهى رسول الله ﷺ»، كما تراه.
وقال الحافظ فى "التلخيص": وقع فى سنن البيهقى مصرحا برفعه لكنه لم يسنده اهـ.

قلت: ولكن الطحاوى ذكره مرفوعا مسندا من وجهين. فزال الإشكال وارتفع القيل والقال. وثبت صحة الحديث لمجيئه من وجهين يشيد أحدهما الآخر، ولله الحمد.

قال الطحاوى: فوجدنا أهل العلم لا يختلفون أن معناه ما كانوا يفعلون فى الجاهلية، وما يفعله أهل الجهل إلى يومنا هذا من دفع القمح إلى الطحان على أن يطحنه لهم بقفيز من دقيقه الذى يطحنه منه. فكان ذلك استئجارا من المستأجر بما ليس عنده، إذ كان دقيق قمحه ليس عنده فى الوقت الذى استأجر. وكان فى ذلك ما قد دل أن الاستئجار لا يكون بما ليس عند المستأجر يوم يستأجر، كما لا يكون الابتياع بما ليس عند المبتاع يوم يبيع من الأشياء التى ليست عنده، إلا أن كان كالدراهم وكالدنانير من ذوات الأمثال التى قد تكون عينا فى الذمم اهـ (١:٣٠٧).

وحاصله أنه إذا كان قفيز الدقيق من هذا القمح بعينه، هو الأجر، ولا يقدر عليه المستأجر إلا بفعل الطحان كان المستأجر عاجزا عن التسليم ألبتة، فلا يجوز الإجارة كذلك كما إذا بيعت عين

بعد إخراج الحديث فى إسناده ضعف وقال مغلطائى: هشام ثقة (نيل الأوطار ٥:١٦٩)

بعين والعين العوض غائبة معدومة ليست حاضرة ولا موجودة عند البيع، فافهم.

الجواب عن إيراد الموفق علينا فى هذا الباب:

قال الموفق فى "المغنى": قال ابن عقيل: "نهى رسول الله ﷺ عن قفيز الطحان وهو أن يعطى الطحان أقفزة معلومة يطحنها بقفيز دقيق منها، وعلة المنع أنه جعل بعض معموله أجرا لعمله فيصير الطحن مستحقا له عليه". قال الموفق: وهذا الحديث لا نعرفه، ولا يثبت عندنا صحته، وقياس قول أحمد جوازه لما ذكرنا عنه من المسائل اهـ (٥:١١٩).

قلت: قد عرفه ابن عقيل والدارقطنى والطحاوى والبيهقى وعبد الحق فى "أحكامه"، وكفى بهم قدوة، والعارف حجة على من لم يعرف، وأما الصحة فقد أثبتناها، لأنه رواه الطحاوى من طريق أبى يوسف بسند جيد عن بعض أصحاب النبى ﷺ مرفوعا، وجهالة الصحابى لا تضر إجماعا.

ورواه من طريق ابن المبارك عن أبى سعيد الخدرى، وليس فيه إلا هشام بن كليب متكلم فيه، وثقه ابن حبان ومغلطائى، ولم يجرحه أحد غيرهما بجرح مفسر، فلا عبرة به، كما مر فى "المقدمة"، وأيضا فإن القياس يأبى جواز الإجارة بقفيز الطحان للمعنى الذى ذكره ابن عقيل وللمعنى الذى ذكره الطحاوى.

فروع تشبه قفيز الطحان ذهب أحمد إلى جوازها:

وأما الذى ذكره أحمد من المسائل فمنها ما قاله الموفق فى "المغنى" بما نصه: وإن دفع رجل دابته إلى آخر ليعمل عليها وما يرزق الله بينهما نصفين، أو ثلاثا، أو كيفما شرطا صح، نص عليه (أحمد) فى رواية الأثرم وابن أبى حرب وابن سعيد، ونقل عن الأوزاعى ما يدل على هذا، وذكره ذلك الحسن والنخعى. وقال الشافعى وأبو ثور وابن المنذر وأصحاب الرأى: لا يصح، والربح كله لرب الدابة، لأن الحمل الذى يستحق به العوض منها، وللعامل أجر مثله، لأن هذا ليس من أقسام الشركة، إلا أن تكون مضاربة، ولا تصح المضاربة بالعروض، ولأن المضاربة تكون بالتجارة فى الأعيان، وهذه لا يجوز بيعها ولا إخراجها عن ملك مالكها. قال: ولنا أنها عين تنمى بالعمل عليها فصح العقد عليها ببعض نمائها، كالدراهم والدنانير.

(قلنا: فعليك أن تقول بجواز المضاربة بالعروض، فإن كان عين تنمى بالعمل فى الجملة فإن الرجل إذا دار بعرض من بلد إلى بلد ازداد ثمنه، وهو نماءه، مع أنك لا تقول بجواز ذلك أصلا)،

وفى "التلخيص" (٢:٢٥٥): قال المغلطائى: هو ثقة، فينظر فيمن وثقه، ثم وجدته فى "ثقات ابن حبان" اهـ.

قال: وكالشجر فى المساقاة، والأرض فى المزارعة، وقولهم: إنه ليس من أقسام الشركة ولا هو مضاربة. قلنا: نعم! لكنه يشبه المساقاة والمزارعة.

(قلنا: لا يكون ذلك حجة علينا، فإنا لا نقول بجواز المساقاة والمزارعة بالثلث والربع، ومن قال منا بجوازها فإنما قال بخلاف القياس للنص، ومثله لا يتعدى مورده).

وذكر القاضى فى موضع آخر فيمن استأجر دابة ليعمل عليها بنصف ما يرزقه الله أو ثلثه جاز، ولا أرى لهذا وجها فإن الإجارة يشترط لصحتها العلم بالعوض، وتقدير المدة أو العمل، ولم يوجد، ولأن هذا عقد غير منصوص عليه، ولا هو فى معنى المنصوص، فهو كسائر العقود الفاسدة، إلا أن يريد بالإجارة المعاملة على الوجه الذى تقدم. (قلنا: المعاملة المنصوصة ليست إلا فى الأرض، أو الأشجار، وليس الحيوان منها، ولا فى معناها، ولو سلم فإن المساقاة والمزارعة من باب الإجارة، والقياس يأبى جوازها، وإنما قال به من قال منا للنص الوارد فيه، فلا يجوز تعديته).

ونقل أبو داود عن أحمد فيمن يعطى فرسه على النصف من الغنيمة: أرجو أن لا يكون به بأس، وفى رواية: إذا كان على النصف والربع فهو جائز، وبه قال الأوزاعى، وفى رواية عن أحمد فيمن دفع عبده إلى رجل ليكسب عليه ويكون له ثلث ذلك أو ربعه فجائز، وإن دفع ثوبه إلى خياط ليفصله قمصانا يبيعها وله نصف ربحها بحق عمله جاز، نص عليه فى رواية حرب، وإن دفع غزالا إلى رجل لينسجه ثوبا بثلث ثمنه أو ربعه جاز، نص عليه (وكذا لو دفع إلى رجل فرسه، أو بقرته ليعلفه ويربيه بثلث ثمنه أو ربعه إذا صلّح للركوب أو اللبن جاز عند أحمد)، ولم يجز مالك وأبو حنيفة والشافعى شيئا من ذلك، لأنه عوض مجهول، وعمل مجهول.

واحتج أحمد بحديث جابر أن النبى ﷺ أعطى خيبر على الشطر. وروى الأثرم عن ابن سيرين والنخعى والزهرى وأيوب ويعلى بن حكيم أنهم أجازوا ذلك. وقال ابن المنذر: كره ذلك كله الحسن، وقال أبو ثور وأصحاب الرأى: هذا كله فاسد، واختاره ابن المنذر وابن عقيل، وقالوا: لو دفع شبكة إلى الصياد ليصيد بها السمك بينهما نصفين فالصيد كله للصياد، ولصاحب الشبكة أجر مثلها، وقياس ما نقل عن أحمد صحة الشركة وما رزق بينهما على نصفين اهـ (١١٨:٥).

قلت: وقد مر الجواب عن احتجاجهم بقصة خيبر، وهى محمولة عند أبى حنيفة رحمه الله على خراج المقاسمة، لا على المزارعة بالنصف، لأن المزارعة لا تصح عند القائلين بجوازها إلا لمدة

. . . .

معلومة، ولم يذكر النبى ﷺ لأهل خيبر مدة، بل قال: «نقركم فيها ما شئنا»، وأيضا فإن المعاملة مع أهل الخيبر لم تجدد بعد وفاة النبى ﷺ، ومن ادعى فعليه البيان، والمزارعة تبطل بموت أحد المتعاقدين، فافهم.

الروايات عن التابعين احتج بها أحمد:

وأما الروايات عن التابعين، فإبراهيم النخعى كره ذاك كله، كما قاله ابن حزم فى "المحلى"، خلاف ما ذكره الموفق عنه، وروى من طريق ابن أبى شيبة نا محمد بن أبى عدى عن ابن عون، سألت محمد ابن سيرين عن دفع الثوب[1] إلى النساج بالثلث ودرهم، أو بالربع، أو بما تراضيا عليه؟ قال: لا أعلم به بأسا.

(قلت: إن كان دفعه بثلث الغزل، أو ربعه فلا بأس به عندنا أيضا، فإن ثلث الغزل، أو ربعه موجود وقت الإجارة، وإن كان دفعه ثلث المنسوج أو ربعه فلا يجوز، لما ذكرنا فى قفيز الطحان، فلنا أن نحمل قول ابن سيرين على الأول، دون الثانى، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال)، ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان، قال: أجازالحكم إجارة الراعى للغنم بثلثها أو ربعها، وهو قول ابن أبى ليلى، وروى عن الحسن أيضا. (قلت: روى عنه خلافه أيضا، والظاهر أنه أجازها بثلث الغنم الموجودة عند العقد، لا بثلث ما هو موجود وما سيولد من بعد).

نا ابن أبى شيبة نا ابن علية عن ليث عن عطاء مثل قول ابن سيرين. نا ابن أبى شيبة نا عبد الأعلى عن معمر عن الزهرى مثل قول ابن سيرين وعطاء. نا ابن أبى شيبة نا عبد الرحمن بن مهدى عن حماد بن زيد، قال: سألت أيوب السختيانى ويعلى بن حكيم عن الرجل يدفع الثوب إلى النساج بالثلث والربع؟ فلم يريا به بأسا. نا ابن أبى شيبة نا زيد بن الحباب عن أبى هلال عن قتادة، قال: لا بأس أن يدفع إلى النساج بالثلث والربع اهـ من "المحلى" (٨: ١٩٩).

قلت: وفيه ما ذكرنا فى قول ابن سيرين من الاحتمال، وإن سلمنا أنهم أجازوا دفع الغزل إلى النساج بثلث المنسوج أو ربعه، فلعلهم لم يبلغهم النهى عن قفيز الطحان، فلا حجة فيما قالوا، لا سيما وقد خالفهم النخعى والحسن وأبو حنيفة ومالك والشافعى وأصحابهم، واحتجوا بما ثبت عن النبى ﷺ أنه نهى عن قفيز الطحان، وكفى به حجة وقدوة، والله المستعان.

---

(١) أى الغزل. (المؤلف)

باب إجارة الأرض سنتين

٥٣٥٤- حدثنا سعيد بن منصور حدثنا عباد بن عباد عن هشام بن عروة عن أبيه، أن أسيد بن حضير توفى وعليه ستة آلاف درهم دين، فدعا عمر بن الخطاب رضى الله عنه غرماءه، فقبلهم أرضه سنتين، أخرجه الحرب الكرمانى (زاد المعاد ٢:٤٥٥).

حديث آخر فى تأييد حديث النهى عن قفيز الطحان:

ومما يؤيد حديث النهى عن قفيز الطحان ما أخرجه البيهقى من طريق يزيد بن أبى حبيب عن ربيعة بن نفيط عن مالك بن هدم يعنى عن عوف بن مالك، قال: غزونا وعلينا عمرو بن العاص، وفينا عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، فأصابتنا مخمصة شديدة، فانطلقت ألتمس المعيشة، فألفيت قوما يريدون ينحرون جزورا لهم.

فقلت: إن شئتم كفيتكم نحرها وعملها، وأعطونى منها ففعلت، فأعطونى منها شيئا، فصنعته، ثم أتيت عمر بن الخطاب، فسألنى من أين[1] هو؟ فأخبرته فقال: أسمعك[2] قد تعجلت أجرك، وأبى أن يأكله، ثم أتيت أبا عبيدة، فأخبرته. فقال لى مثلها، وأبى أن يأكله، فلما رأيت ذلك تركتها. قال: ثم أبردونى فى فتح لنا، فقدمت على رسول الله ﷺ، فقال: «صاحب الجزور» ولم يرد على شيئا، وفى لفظ له: لم يزدنى على ذلك اهـ (٦:١٢٠).

فالظاهر أنهم كرهوه لكونه فى معنى قفيز الطحان، فإن قيل: بل كرهوه لكون الأجرة مجهولة. قلنا: ولكنها قد ارتفعت فى مجلس العقد حين أعطوه شيئا قد رضى به، فافهم.

باب إجارة الأرض سنتين

حكم إجارة الشاة لشرب اللبن:

أقول: احتج ابن القيم لهذا الأثر على جواز إجارة الشاة لشرب اللبن. وقال: أجار عمر أرض أسيد بن حضير سنتين وفيها الشجر، والنخل، وحدائق المدينة الغالب عليها النخل، والأرض البيضاء فيها قليل، فهذا إجارة أشجر لأخذ ثمرها، ومثله إجارة الشاة لشرب اللبن، ومن ادعى أن ذلك خلاف الإجماع فمن عدم علمه، بل ادعاء الإجماع على جواز ذلك أقرب. فإن عمر رضى

---

(١) خاف أن يكون ميتة استحلها للاضطرار الذى أصابه فى مخمصة. (المؤلف)

(٢) أى أسمعك تحكى أمرا كان لا يجوز لك فعله، ومن ارتكب المعصية وهو غاز فى سبيل الله فلا أجر له فى الآخرة، وإنما تعجل أجره فى الدنيا. (المؤلف)

. . . .

الله عنه فعل ذلك بالمدينة النبوية بمشهد المهاجرين والأنصار، وهى قصة فى مظنة الاشتهار، ولا يقائلها أحد بالإنكار، بل تلقاها الصحابة بالتسليم والإقرار، وقد كانوا ينكرون ما هو دونها وإن فعله عمر رضى الله عنه كما أنكر عليه عمران بن حصين وغيره شان متعة الحج، ولم ينكر أحد هذه الوقعة اهـ (زاد المعاد ٢:٤٥٥ بأدنى تغيير).

والجواب عنه أنه ليس فى الرواية أن الأرض كانت فيها نخيل وأشجار، ولا أنها كانت أرض المدينة، ولا أنه أجار الأرض مع الأشجار، بل هذا كله مجرد رأى، فالاستدلال ليس بالرواية، بل بمجرد الظن والتخمين.

واحتج أيضا لهذا المطلب بإجارة الأرض، وقال: مستأجر الأرض ليس له مقصود فى غير عين المقل، ولعمل وسيلة مقصوده لغيرها ليس له فيه منفعة، بل هو تعب ومشقة، وإنما مقصوده هو ما يحدثه الله من الحب بسقيه وعمله، وهكذا مستأجر الشاة للبنها سواء، مقصوده ما يحدثه الله من لبنها بعلفها وحفظها والقيام عليها، فلا فرق بينهما البتة إلا ما لا تناط به الأحكام من الفروق الملغاة (زاد المعاد ٢:٤٥٥).

والجواب عنه: أن المعقود عليه فى إجارة الأرض ليس هو الغلة والحبوب، لأن المعقود عليه يجب أن يكون ملكا للمؤجر، والغلة ملك للمستأجر، دون المؤجر، لأنه نماء ملكه، وهو البزر، بل المعقود عليه هو منفعة الأرض التى هى مملوكة للمؤجر. بخلاف إجارة الشاة فإن المقصود فيها ليس إلا اللبن، وهو العين لا المنفعة، فافترقا بفرق تناط به الأحكام، واندفع دعوى عدم الفرق.

واحتج أيضا بإجارة الظئر، وقال: إن الله سبحانه نص فى كتابه على إجارة الظئر، وسمى ما تأخذه أجرا، وليس فى القرآن إجارة منصوص عليها فى شريعتنا إلا إجارة الظئر بقوله: ﴿فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن وائتمروا بينكم بمعروف﴾، ولا شك أن المقصود بالعقد فيها إنما هو اللبن، دون وضع الطفل فى حجرها بذاتها، لو أرضعت الطفل وهو فى حجر غيرها، أو فى مهده لاستحقت الأجرة، ولا إنقام الثدى، إذ لو كان كذلك لاستوجر له كل امرأة لها ثدى ولو لم يكن لها لبن. فدل ذلك على جواز إجارة الشاة للبن اهـ (زاد المعاد ٢:٤٥٤) ملخصا.

والجواب عنه: أنا لا نسلم أن المعقود عليه فى إجارة الظئر هو اللبن، بل المقصود فيها هو فعل الظئر، أعنى الإرضاع، والقيام بحوائج الطفل، واللبن تابع، كما فى إجارة الصباغ للصبغ، والخراز

. . . .

للخرز، والخياط للخياطة، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾؛ لأن معناه إن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن على الإرضاع، فالآية حجة لنا لا لكم.

ثم ادعى ابن القيم التناقض بين قولي الحنفية: إن إجارة الظئر على خلاف القياس، وقولهم: إنها منعقدة على فعل الظئر على خلاف القياس، ويدعى أن هذا هو القياس الصحيح.

والجواب عنه: أنه لا تناقض بين القولين، لأن للحنفية فيها مسلكين. فقال بعضهم: إنها معقودة على اللبن، وقال بعضهم: إنها معقودة على فعل المرأة، فقال الأولون: إنها خلاف القياس، وقال الآخرون: إنها موافق للقياس، فلا تناقض عند اختلاف القائلين، ومبنى القولين.

وروى ابن سماعة عن محمد أنه قال: استحقاق لبن المرأة بعقد الإجارة دليل على أنه لا يجوز بيعه، وجواز بيع لبن الأنعام دليل على أنه لا يجوز استحقاقه بعقد الإجارة، واحتج بها شمس الأئمة السرخسي على أن المعقود عليه في إجارة الظئر هو اللبن، ووجه الاحتجاج به أن معناه أن الإجارة تنعقد على المنافع دون العين، والبيع ينعقد على العين دون المنافع فجواز بيع لبن الأنعام يدل على أنه عين، فلا يجوز عقد الإجارة عليه. وجواز عقد الإجارة على لبن المرأة يدل على أنه منفعة، فلا يجوز بيعه، ولما كان لبن المرأة منفعة يكون هو المقصود عليه، وتبعه صاحب "النهاية" والعيني، ورواه صاحب "الهداية" وصاحب "نتائج الأفكار" وغيره، وقالوا: هو مخالف لظاهر الرواية، ومخالف للأصول، والحق هو ما قال هؤلاء الأعلام، لأنه لا فرق بين لبن المرأة ولبن الأنعام، فإن كان أحدهما منفعة فالآخر مثله، وإن كان عينا فالآخر كذلك، فجعل أحدهما منفعة والآخر عينا تحكم، وورود الإجارة على لبن المرأة مقصودا غير مسلم، وتبعا غير مفيد، كما مر.

وعدم ورود البيع على لبن المرأة ليس لأنه منفعة ترد عليها الإجارة، بل شرف الآدمية وعدم الضرورة، فلا حجة لهم في رواية ابن سماعة فتدبر، والله أعلم.

الرد على ابن تيمية وابن القيم في إنكارهما اختصاص الإجارة بالمنافع دون الأعيان:

قال العبد الضعيف: وقد أغرب ابن القيم وابن تيمية حيث أنكرا كون مورد عقد الإجارة منفعة، وقالا: هذا غير مسلم ولا ثابت بالدليل (زاد المعاد ٢:٤٥٤).

ولا يخفى أن حدود الألفاظ المستعملة في الشرع هي المعاني المستعملة في اللغة، ولم يتصرف الشرع فيها إلا يسيرا، والإجارة لا تستعمل لغة إلا على بيع المنافع دون الأعيان، فمن ادعى عمومها لبيع الأعيان شرعا فعليه البيان.

. . . .

وقد اعترف ابن القيم ببطلان إجارة الشاة للبن عند الجمهور، ولم يقل بجوازها أحد قبل ابن تيمية فيما نعلم، وعللوا عدم الجواز بأن مورد عقد الإجارة، إنما هو المنافع دون الأعيان، وفيه دليل على أن استعمالها فى بيع الأعيان لم يعرفه أحد قبل ابن تيمية أصلا، فهل قوله بتعميم موردها إلا من القياس فى اللغة؟ وأيضا فقد اتفقوا على الفرق بين البيع والتجارة استعمالا ومعني، وليس إلا أن مورد البيع هو الأعيان، ومورد الإجارة المنافع، وإنكار ذلك مكابرة للعيان، لا يجترئ عليها إلا ظاهرى قد جبل على الشذوذ من بين الأمة بإحداث أقوال أكثرها مخترع لم يسبق إليه أحد قبله.

قال الموفق فى "المغنى": ولو استأجر راعيا لغنم بثلث درها ونسلها وصوفها وشعرها، أو نصفه، أو جميعه لم يجز، نص عليه أحمد فى رواية جعفر بن محمد، لأن الأجر غير معلوم، ولا يصح عوضا فى البيع.

وقال إسماعيل بن سعيد: سألت أحمد عن الرجل يدفع البقرة إلى الرجل على أن يعلفها ويتحفظها وما ولدت من ولد بينهما؟ فقال: أكره ذلك، وبه قال أبو أيوب، وأبو خيثمة، ولا أعلم فيه مخالفا، وذلك لأن العوض مجهول، ولا يدرى أيوجد أم لا؟ والأصل عدمه، ولا يصلح أن يكون ثمنا، فإن قيل: قد جوزتم دفع الدابة إلى من يعمل عليها بنصف ربحها.

قلنا: إنما جاز ذلك تشبيها بالمضاربة، لأنها عين تنمى بالعمل، فجاز اشتراط جزء من النماء. وفى مسألتنا لا يمكن ذلك لأن النماء الحاصل فى الغنم لا يقف حصوله على عمله فيها، فلم يمكن إلحاقه بذلك، وإن استأجره على رعايتها مدة معلومة بنصفها أو جزء معلوم منها أى من الشاة الموجودة صح، لأن العمل والأجر والمدة معلوم اهـ (١٣:٦).

وقال ابن حزم فى "المحلى": لا يجوز استئجار شاة، أو بقرة، أو ناقة، أو غير ذلك لا واحدة ولا أكثر للحلب أصلا، لأن الإجارة إنما هى فى المنافع خاصة[1] لا فى تملك الأعيان، وهذا تملك اللبن، وهو عين قائمة، فهو بيع لا إجارة، وبيع ما لم يرقط، ولا تعرف صفته باطل، وهو قول أبى حنيفة والشافعى، ولم يجز مالك إجارة الشاة، ولا الشاتين للحلب، وأجاز إجارة القطيع من ذوات اللبن للحلب، وأجاز استئجار البقرة للحرث واشتراط لبنها قال: وهذا كله خطاء وتناقض، لأنه فرق بين القليل والكثير بلا برهان أصلا، ثم لم يأت بحد بين ما حرم وحلل وهذا كما ترى اهـ (١٨٩:٨).

(١) وبالجملة فإن اختصاص الإجارة بالمنافع فما قد أجمع عليه الفقهاء وأهل الظاهر كلهم، فابن تيمية وابن القيم محجوجان بإجماع من تقدمهما. (المؤلف)

باب النهى عن مهر البغي وحلوان الكاهن

٥٣٥٥– عن أبي مسعود عقبة بن عمرو، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن»، رواه الجماعة (النيل ٣:٥).

باب النهى عن مهر البغي وحلوان الكاهن

أقول: قد تقدم البحث عن ثمن الكلب في البيوع، وقد عرفت أنه منسوخ، وأما حلوان الكاهن فمحرم بالإجماع، وكذا مهر البغي، إلا أنهم اختلفوا في بعض تفاصيله، فقال الشافعي وأكثر أصحاب أحمد: إذا زنى رجل بأمة رجل مكرهة، أو مطاوعة يجب الضمان لسيدها، ورده في "زاد المعاد": بأن الإماء داخلة في النص دخولا أوليا، لأنها هي اللاتي كن يعرفن بالبغاء، وفيهن وفي ساداتهن أنزل الله تعالى: ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا﴾ فكيف يجوز أن تخرج الإماء عن نص أردن به قطعا ويحمل على غيرهن؟ (زاد المعاد ٢:٤٣٧). ولهم أن يقولوا: إنا لا نخرج الإماء عن النص ولكنا نقول: إن مهر البغي ما يؤخذ على الزنا برضاء سيدها، وما يؤخذ على الزنا بغير رضاءه فليس هو بمهر البغي، بل هو ضمان العدوان.

والجواب عنه: أن ضمان العدوان إنما تجب إذا أتلف شيئا متقوما، ومنافع البضع ليست بمتقومة في الزنا، بل هي متقومة في النكاح وشبهه، ولأحمد في الحرة المكرهة أربع روايات: الأولى: أن لها المهر بكرا كانت أو ثيبا، وطئت في قبلها أو دبرها.

والثانية: أنه يجب لها المهر إن كانت بكرا، وإن كانت ثيبا فلا. والثالثة: أنها إن كانت ذات محرم فلا مهر لها، وإن كانت أجنبية فلها المهر.

والرابعة: أن لها المهر إن كانت أجنبية، أو ذات محرم لا تحرم بنتها، كالعمة والخالة، وإن كانت ذات محرم تحرم بنتها، كالأم والأخت والبنت فلا، كذا في "زاد المعاد" (٢:٤٣٦). والكل ليس بشيء، لأن الإكراه لا يخرج الفعل عن كونه زنا، بل غايته أنه يؤثر في سقوط الإثم والحد عن المكرهة، لكونها مضطرة غير مختارة في فعل الزنا، فلا يجعلها الإكراه مستحقة للأجر، ولا لضمان العدوان، لأن الزنا ليس فيه أجر ولا ضمان، لأن منافع البضع غير متقومة فيه، كما عرفت.

فائدة في تحقيق مذهب أبي حنيفة في استئجار المرأة للزنا:

فائدة نافعة: قال في "فتح القدير": ومن شبهة العقد ما إذا استأجرها ليزني بها ففعل لا حد عليه، ويعزر، وقالا هما والشافعي، وأحمد: يحد لأن الإجارة لا يستباح بها البضع. فصار كما لو

. . . .

استأجرها للطبخ ونحوه من الأعمال ثم زنى بها، فإنه يحد اتفاقا، وله أن المستوفى بالزنا المنفعة وهى المعقود عليه فى الإجارة، لكنه فى حكم العين، فبالنظر إلى الحقيقة تكون محلا بعقد الإجارة، فأورث شبهة، بخلاف الاستئجار للطبخ ونحوه، لأن العقد لم يضف إلى المستوفى بالوطئ، أو العقد المضاف إلى محل يورث الشبهة فيه، لا فى محل آخر.

وفى "الكافى": لو قال: أمهرتك كذا لأزنى بك لم يجب الحد، وهكذا لو قال: استأجرتك، أو خذى هذه الدراهم لأطأك، والحق فى هذا كله وجوب الحد، إذ المذكور معنى يعارضه كتاب الله قال الله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا﴾، فالمعنى الذى يفيد أن فعل الزنا مع قوله: "أزنى بك" لا يحد معه، للفظ المهر معارض له اهـ (فتح القدير ٥:٤٢).

الرد على بعض الأحباب فى تخطئة ابن الهمام:

قال بعض الأحباب: هذا كله ناشئ من عدم فهم مراد الإمام وتحقيق مذهبه على وجه ينكشف عنه غواشى الأوهام أن استئجار المرأة للزنا حقيقة نكاح المتعة التى كان حلالا فى أول الإسلام ثم نسخ، لأن معنى قوله: "استأجرتك بكذا لأزنى بك" أنى أمهرتك كذا لأستمتع بك، والتعبير لأجل علمه بأنه حرام، أو لجهله بأنه متعة، ولا شك أن نكاح المتعة وإن كان حراما بالإجماع ولكنه مما يدرأ به الحد بالاتفاق.

قال العبد الضعيف: ولا يخفى ما فيه، فإنه لم يثبت بنقل، ولا لغة، ولا أثر أنهم كانوا لا يفرقون بين المتعة والزنا، أو أن نكاح المتعة كان ينعقد بلفظ الزنا فى زمان. كلا! فإن حرمة الزنا كانت مركوزة فى قلوب، وقبحه معروفا بين الناس فى الجاهلية والإسلام جميعا، لم يستحله ولم يستحسنه أحد قط، ولم يزالوا يفرقون بين النكاح والسفاح فى كل قرن وجيل. فكيف يصح أن يقال: إن معنى قوله: "استأجرتك بكذا لأزنى بك" أنى أمهرتك كذا لأستمتع بك؟ وهل لأحد أن يدعى أن أحدا من أهل الجاهلية قبل الإسلام عقد نكاح المتعة بلفظ الزنا قط؟ لا أظن أن يجترئ على ذلك إلا من كان لا يبالى الادعاء بما شاء، متى شاء من غير دليل ولا برهان.

وإذا عرفت ذلك فالحق ما قدمنا فى كتاب الحدود أن أبا حنيفة لم يدرأ الحد عمن استأجر امرأة للزنا صريحا، وإنما درأه إذا استأجرها بقوله: أعطيك كذا لتعطينى نفسى أو أمهرتك كذا لتمكننى من نفسك، أو استأجرتك بكذا لأطأك ونحوه، بدليل ما ثبت عن عمر رضى الله عنه: أن امرأة جاءت إليه، فقالت: يا أمير المؤمنين! أقبلت أسوق غنما لى فلقينى رجل فخض لى خضة من

. . . .

تمر، ثم خض لى، ثم خض لى، ثم أصابنى. فقال عمر: ويشير بيده مهر مهر مهر، ثم تركها. وفى رواية: أن امرأة أصابها الجوع، فأتت راعيا فسألته الطعام، فأبى عليها حتى تعطيه نفسها، قالت: فحثى لى ثلاث حثيات، فذكره نحوه (المحلى ١١: ٢٥٠). فهذا يمكن أن يشبه المتعة، ويدرأ فيه الحد، لا فيما إذا قال: استأجرتك لأزنى بك، فإنه لا يحتمل المتعة أبدا، ولا كرامة، فافهم.

فإن الحق لا يتجاوز عما قاله ابن الهمام، ولم يفهم بعض الأحباب مراد الإمام، واستولى على عقله ظلمات الأوهام، والحمد لله الملك العلام على ما علم، وفهم، وهدى سبل السلام.

وأما قوله: «نهى عن ثمن الكلب»، فمحمول على غير المأذون فى اتخاذه، وأما كلب الصيد والماشية ونحوها فيجوز بيعه وأكل ثمنه، لأنه حيوان منتفع به حراسة واصطيادا، وقد ثبت عن عثمان أنه قضى فى كلب صيد قتله رجل بأربعين درهما، وفى كلب ماشية بكبش، كما سيأتى فى باب الديات إن شاء الله تعالى، وأما مهر البغى وهو ما تأخذه الزانية فى مقابلة الزنا بها فحكم رسول الله ﷺ أن ذلك خبيث على أى وجه كان، حرة كانت أو أمة.

إنما كان البغاء على عهدهم فى الإماء دون الحرائر:

ولا سيما فإن البغاء إنما كان على عهدهم فى الإماء دون الحرائر، ولهذا قالت هند بنت عتبة وقت البيعة: أو تزنى الحرة؟ ولا نزاع بين الفقهاء فى أن الحرة البالغة العاقلة إذا مكنت رجلا من نفسها فزنى بها أنه لامهر لها، واختلفوا فى الحرة المكرهة، وفى الأمة المطاوعة، والصواب المقطوع به أنه لا مهر لهما، لا سيما الأمة المطاوعة، لأن هذه هى البغى التى نهى رسول الله ﷺ عن مهرها، وأخبر أنه خبيث، فإن الإماء هن اللاتى كن يعرفن بالبغاء، وفيهن وفى ساداتهن أنزل الله تعالى: ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا﴾، فكيف يجوز أن تخرج الإماء من نص أردن به قطعا؟ والشرع إنما جعل فى مقابلة الوطئ عوضا إذا استوفى بعقد مشروع، أو بشبهة عقد، ولم يجعل له عوضا إذا استوفى بزنا محض لا شبهة فيه، ولم يعرف فى الإسلام قط أن زانيا قضى عليه بالمهر للمزنى بها، ولا ريب أن المسلمين يرون هذا قبيحا، فهو عند الله عز وجل قبيح.

تحقيق مهر البغى وتأويل قول الإمام: ما أخذته الزانية بعقد الإجارة فهو حلال:

واعلم أن مهر البغى إنما هو ما تأخذه الزانية فى مقابلة الزنا بها من غير إجارة ولا استئجار إلى وقت معلوم، بل كما فرغا من الزنا وارتكاب الخنا، ولا يبقى للزانى بعد ذلك حق فى القيام

. . . .

عندها ولا فى الاستمتاع بها هذا هو مهر البغى وفى حكمه ما إذا استأجرها ليزنى بها. فقد علمت أن الاستئجار للزنا موجب للحد وما كان موجبا للحد لا يكون موجبا للعوض والأجرة أصلا.

وأما إذا استأجر امرأة ليستمتع بها ويتمكن منها إلى أجل معلوم بأجر معلوم فزنا بها فى تلك المدة فما تأخذه المرأة من الأجرة ليس من مهر البغى، ولا من كسب الزنا، بل هو أجرة الخدمة ومهر المتعة، وقد زل ههنا أقدام وتحيرت أفهام، حيث نسبوا إلى أبى حنيفة الإمام أنه قال فى من قال لامرأة: استأجرتك بكذا لأزنى بك، إنه لا حد عليه وقال: إن ما أخذته الزانية إن كان بعقد الإجارة (وحملوه على الإجارة والاستئجار للزنا) فحلال؛ لأن أجر المثل طيب، وإن كان السبب حراما، وقالا: هو حرام، وإن كان بغير عقد فحرام اتفاقا، ولم يقل أبو حنيفة ذلك قط. وإنما قال[1] ما قال عمر رضى الله عنه، كما تقدم.

وليس محله الاستئجار على صريح الزنا، بل محله ما إذا استأجرها بلفظ الاستمتاع، أو التمكين، ونحوها من الألفاظ التى كانت تستعمل فى نكاح المتعة من الأمهار، أو الاستئجار إلى أجل، ولم يكن فيه لفظ الزنا قط، فهذه إجارة فاسدة، لكونها قد آجرت نفسها لمتعة قد نسخها الله تعالى، وليس هذا من مهر البغى، لكون المتعة غير الزنا لغة، كما هو ظاهر، وشرعا فى بعض الأحكام، فإن الزنا موجب للحد، والمتعة لا توجبه.

قال الموفق فى "المغنى": ولا يجب الحد بالوطئ فى نكاح مختلف فيه، كنكاح المتعة، والشغار، والتحليل، والنكاح بلا ولى ولا شهود. وهذا قول أكثر أهل العلم. قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن الحدود تدرأ بالشبهة اهـ (١٠:١٥٥).

ولا شبهة إذا صرحا بالزنا. فليس معنى قول الإمام إلا أنه إذا استأجر امرأة للاستمتاع بها، أو للتمكن منها، فلا حد عليه، ولا عليها. ويحل لها ما أخذته من الأجرة. لأن نكاح المتعة والاستئجار للاستمتاع وإن كان فاسدا منسوخا، ولكن الأجر طيب للمرأة، وإن كان السبب حراما. وأما إذا زنى بها من غير عقد، وأعطاها شيئا فهو حرام لها اتفاقا. وإذا استأجرها للخبز، والطبخ دون الاستمتاع والتمكن منها، ثم زنى بها فالأجرة حلال للمرأة اتفاقا. ويجب عليهما الحد إجماعا، لأن الاستئجار للخبز، والطبخ، ونحوهما من الخدمة ليس من معنى المتعة فى شيء.

---

(١) بدليل قول ابن حزم بعد ما ذكر أثر عمر رضى الله عنه: قد ذهب إلى هذا أبو حنيفة. (المؤلف)

. . . .

فما ذكره الموفق فى "المغنى": إذا استأجر امرأة لعمل شيء ..... فزنى بها، أو استأجرها ليزنى بها وفعل ذلك، أو زنى بامرأة ثم تزوجها أو اشتراها، فعليهما الحد، وبه قال أكثر أهل العلم.

وقال أبو حنيفة: لا حد عليهما فى هذه المواضع اهـ (١٠:١٩٤)، ليس بصحيح، فالمستأجرة للخدمة يجب الحد بزناها عندنا من غير خلاف، كما فى "الدر" و "فتح القدير" وغيرهما، وإنما الخلاف فيمن إستأجرها للاستمتاع بها كما مر، ولو استأجرها للزنا صريحا فهذا وما أعطاها بالزنا من غير عقد سواء، وحاشا أبا حنيفة أن يقول بنفى الحد عمن فعل ذلك، أو بحل الأجر للمرأة فى مثل ذلك، فافهم.

وأما تشنيع أهل الظاهر على أبى حيفة لأجل هذه المسألة فباطل وبعيد من الإنصاف، أما أولا: فلما ذكرنا من تأويل ما نسبوه إليه، وقد نبه ابن الهمام عليه، ولا بعد فيه؛ لأن المتعة بعد ما نسخت التحقت بالزنا فى أكثر الأحكام، فلم يفرق الرواة بينهما، وذكروا أحدهما مكان الآخر، ولم يتنبهو الدقيقة بنى عليها الإمام سقوط الحد وحل الأجر فى استئجار المرأة للاستمتاع بها، وأما ثانيا: فإن زعيمهم العلامة ابن القيم قائل بحل كسب الزانية لها مطلقا إذا كانت محتاجة إليه، وهذا نصه.

قول ابن القيم فى حل كسب الزانية لها:

فإن قيل: فما تقولون فى كسب الزانية إذا قبضته ثم تابت، هل يجب عليها رد ما قبضته إلى أربابه، أم يطيب لها، أم تصدق به؟ قلنا: هذا يبنى على قاعدة عظيمة من قواعد الإسلام، وهى أن من قبض ما ليس له قبضه شرعا، ثم أراد التخلص منه، فإن كان المقبوض قد أخذ بغير رضا صاحبه، ولا استوفى عوضه رد عليه. فإن تعذر رده عليه قضى به دينا يعلمه عليه، فإن تعذر ذلك رد إلى ورثته، فإن تعذر ذلك تصدق به عنه. كما ثبت عن الصحابة رضى الله عنهم، وإن كان برضا الدافع وقد استوفى عوضه المحرم، كمن عاوض على خمر، أو خنزير، أو على زنا، أو فاحشة فهذا لا يجب فيه رد العوض على الدافع. لأنه أخرجه باختياره، واستوفى عوضه المحرم، فلا يجوز أن يجمع له بين العوض والمعوض، فإن فى ذلك إعانة له على الإثم والعدوان إذا علم أنه ينال غرضه ويسترد ماله، فهذا مما تصان الشريعة عن الإتيان به، ولا يسوغ القول به، وهو يتضمن الجمع بين الظلم، والفاحشة، والغدر، ومن أقبح القبيح أن يستوفى عوضه من المزنى بها ثم يرجع فيما أعطاها

باب ضمان الأجير المشترك

٥٣٥٦- قال محمد بن الحسن فى "كتاب الآثار": أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، أن شريحا لم يضمن أجيرا قط.

٥٣٥٧- وأخبرنا أبو حنيفة عن بشر أو بشير شك محمد عن أبى جعفر محمد ابن على: أن على بن أبى طالب كان لا يضمن القصار، ولا الصائغ، ولا الحائك، قال محمد: وهو قول أبى حنيفة لا يضمن الأجير المشترك، إلا ما جنت يده (ص١١٣).

٥٣٥٨- قال ابن حزم: روينا من طريق شعبة عن حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم النخعى، قال: لا يضمن الصائغ، ولا القصار، أو قال: الخياط وأشباهه.

٥٣٥٩- ومن طريق حماد بن سلمة أنا جبلة بن عطية عن يزيد بن عبد الله بن موهب قال فى حمال استؤجر لحمل قلة عسل فانكسرت، قال: لا ضمان عليه.

قهرا، وقبح هذا مستقر فى خطر[1] جميع العقلاء، فلا تأتى به شريعة، ولكن لا يطيب للقابض أكله، بل هو خبيث، كما حكم عليه رسول الله ﷺ، ولكن خبثه لخبث مكسبه، لا لظلم من أخذ منه، فطريق التخلص منه وتمام التوبة بالصدقة به، فإن كان محتاجا إليه فله أن يأخذ بقدر حاجته ويتصدق بالباقى، فهذا حكم كل كسب خبيث لخبث عوضه عينا كان أو منفعة.

ولا يلزم من الحكم بخبثه وجوب رده على الدافع، فإن النبى ﷺ حكم بخبث كسب الحجام ولا يجب رده على الدافع اهـ (٢: ٤٣٨).

وبالجملة: فليس كسب الزانية عنده إلا ككسب الحجام، وثبوت ملك الزانية فيه كثبوت ملك الحجام فى كسبه، وغفل رحمه الله عن كون كسب الحجام يقضى له به شرعا، وكسب الزانية لا يقضى لها به أصلا، كما مر، فافترقا.

باب ضمان الأجير المشترك

أقول: روى البيهقى عن على، أنه كان يضمن الصباغ والصائغ، وقال: لا يصلح للناس إلا ذلك. رواه من طريق إبراهيم بن أبى يحيى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على، ومن طريق خلاس عن على، ومن طريق جابر الجعفى عن الشعبى عن على (نصب الراية ٢: ٢٤٠). وأخرج

---

(١) قلت: وهل هذا إلا جعل العقل حاكما على الشرع؟ فانظر من هو من أهل القياس والرأى؟ (المؤلف)

٥٣٦٠- ومن طريق ابن أبى شيبة نا أزهر السمان عن عبد الله بن عون عن محمد ابن سيرين: أنه كان لا يضمن الأجير إلا من تضييع.

٥٣٦١- ومن طريق ابن أبى شيبة عن إسماعيل بن سالم عن الشعبى، قال: ليس على أجير المشاهرة ضمان.

٥٣٦٢- ومن طريقه نا وكيع نا سفيان الثورى عن مطرف بن طريف عن الشعبى، قال: لا يضمن القصار إلا ما جنت يده.

عبد الرزاق عن بكير بن عبد الله بن الأشج: أن عمر بن الخطاب ضمن الصباغ الذين انتصبوا للناس فى أعمالهم ما أهلكوا فى أيديهم (كنز العمال ٢: ١٩١). والجواب عنه: أن هذا كان سياسة منهما رضى الله عنهما، حفظا لأموال الناس، والحكم الأصلى هو ما ذهب إليه شريح، وعلى فى رواية بشر أو بشير عن أبى جعفر محمد بن على، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: وحاصل ما قاله بعض الأحباب أن عمر وعليا كانا يريان الغرامة بالمال سياسة، وهو أيضا خلاف مذهب أبى حنيفة رحمه الله، فلا فائدة فى مثل هذا الجواب،وروى البيهقى فى "سننه" من طريق الربيع بن سليمان عن الشافعى، قال: قد ذهب إلى تضمين القصار شريح، فضمن قصارا احترق بيته. فقال: تضمننى وقد احترق بيتى؟ فقال شريح: أرأيت لو احترق بيته كنت تترك له أجرك؟ أخبرنا بهذا عنه ابن عيينة.

قال الشافعى: وقد روى من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله أن على بن أبى طالب ضمن الغسال والصباغ، وقال: لا يصلح الناس إلا ذلك. قال: ويروى عن عمر تضمين بعض الصناع من وجه أضعف من هذا، ولم نعلم واحدا منهما يثبت.

قال: وقد روى عن على من وجه آخر: أنه كان لا يضمن أحدا من الأجراء من وجه لا يثبت مثله، وثابت عن عطاء أنه قال: لا ضمان على صانع، ولا على أجير اهـ (٦: ١٢٢).

وحاصل كلام الشافعى أنه لم يثبت عن الصحابة فى هذا الباب شىء، لا التضمين، ولا عدمه، وإنما ثبت عن التابعين، فعن شريح أنه ضمن قصارا، وعن عطاء لا ضمان على صانع، ولا أجير، فاختار الشافعى قول شريح، وإليه ذهب أبو يوسف، ومحمد منا، واختار أبو حنيفة قول عطاء، وأيضا فلا نسلم ضعف ما رواه جعفر بن محمد عن أبيه عن على، وما رواه قتادة عن خلاص بن عمرو عنه، فلا علة للأول غير الإرسال، وليس هو بعلة عندنا.

ورواية خلاس عن على صحيحة عندنا، وهو قول ابن حزم أيضا، كما مر فى كتاب الجهاد،

٥٣٦٣- ومن طريق عبد الرحمن بن مهدى نا سفيان الثورى عن مطرف عنه، قال: يضمن الصانع ما أعنت بيده، ولا يضمن ما سوى ذلك.

٥٣٦٤- ومن طريق ابن أبى شيبة عن حفص بن غياث عن أشعث عن ابن سيرين عن شريح: أنه كان لا يضمن الملاح غرقا ولا حرقا.

٥٣٦٥- ومن طريق ابن أبي شيبة، نا عبد الأعلى عن يونس بن عبيد عن الحسن البصرى، قال: إذا أفسد القصار فهو ضامن، وكان لا يضمنه غرقا، ولا حرقا، ولا عدوا مكابرا.

٥٣٦٦- ومن طريق سعيد بن منصور عن مسلم بن خالد عن ابن أبى نجيح عن طاوس، أنه لم يضمن القصار، وهو قول قتادة وابن شبرمة، وحماد بن أبى سليمان، وهو قول أبى حنيفة والشافعى وزفر وأبى ثور وأحمد وإسحاق والمزنى اهـ من "المحلى" (٨:٢٠٢).

ولكن الحق أنه لا حجة لأحد فى شىء من هذه الآثار، لكونها كلها قضايا عين يحتمل الوجوه. فما فيه أن فلانا ضمن القصار والصباغ، يحتمل أن يكون ضمنه ما جنت يداه، ولا نزاع فيه، وما فيه أن فلانا لم يضمنهما، يحتمل أن يكون لم يضمنهما من شىء غالب، كالحريق الغالب، والعدو المكابر، وهذا مما لا نزاع فيه أيضا، ولو أجرينا الآثار على إطلاقها لانعكست حجة على من يحتج بها، لكونه لا يقول بالإطلاق فى التضمين، ولا فى ضده، فافهم.

وإذا كان كذلك فلا حاجة إلى الجواب عن أثرى عمر وعلى رضى الله عنهما فى تضمين الصباغ والصائغ بما ذكره بعض الأحباب من حملهما على السياسة، بل لنا أن نقول: لعلهما ضمناهما لما جنت أيديهما، يؤيد ذلك لفظ عبد الرزاق: أن عمر بن الخطاب ضمن الصباغ الذين انتصبوا للناس فى أعمالهم ما أهلكوا فى أيديهم، ولا نزاع فى ضمان الإهلاك والإتلاف، وإنما النزاع فى ضمان ما تلف عندهم من غير تعد منهم. وبالجملة: فالمسألة قياسية، ولا يخفى على الفقيه قوة دليل أبى حنيفة رحمه الله فى هذا الباب إذا راجع الهداية وشروحها.

قال الموفق فى "المغنى" (٦:١٠٥): إن الأجير على ضربين، خاص ومشترك، فالخاص هو الذى يقع عليه العقد فى مدة معلومة يستحق المستأجر نفعه فى جميعها، كرجل استؤجر لخدمة، أو عمل فى بناء يوما، أو شهرا، سمى خاصا لاختصاص المستأجر بنفعه فى تلك المدة، دون سائر

٥٣٦٧- قال ابن حزم: روينا من طريق عبد الرزاق عن بعض أصحابه عن الليث بن سعد عن طلحة بن سعيد عن بكير بن عبد الله بن الأشج: أن عمر بن الخطاب ضمن الصانع يعني من عمل بيده (وفيه بعض أصحاب عبد الرزاق مجهول).

٥٣٦٨- قال: وصح من طريق ابن أبى شيبة نا حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه، أن علينا كان يضمن القصار والصواغ. وقال: لا يصلح الناس إلا ذلك.

٥٣٦٩- ومن طريق حماد بن سلمة عن قتادة عن خلاس بن عمرو، قال: كان على بن أبى طالب يضمن الأجير.

٥٣٧٠- وروى عنه: أنه ضمن نجارا.

٥٣٧١- وصح عن شريح تضمين الأجير والقصار.

٥٣٧٢- وعن إبراهيم[1] أيضًا تضمين الصناع، وكذلك عن عبد الله بن عتبة بن مسعود.

٥٣٧٣- وعن مكحول أنه كان يضمن كل أجير.

٥٣٧٤- وقالت طائفة: يضمن كل من أخذ أجرا، روى ذلك عن على وعن عبد الرحمن بن يزيد وغيرهما، الكل من "المحلى" (٨:٢٢) لابن حزم.

الناس، والمشترك الذى يقع العقد معه على عمل معين، كخياطة ثوب، وبناء حائط، وحمل شىء إلى مكان معين، أو على عمل فى مدة لا يستحق جميع نفعه فيها، كالكحال، والطبيب، سمى مشتركا لأنه يتقبل أعمالا لاثنين، وثلاثة، وأكثر فى وقت واحد، ويعمل لهم فيشتركون فى منفعته، واستحقاقها، فسمى مشتركا لاشتراكهم فى منفعته، فالأجير المشترك هو الصانع، وهو ضامن لما جنت يده، فالحائك إذا أفسد حياكته ضامن لما أفسد، نص أحمد على هذه المسألة، والقصار ضامن لما يتخرق من دقه، أو مده أو عصره، أو بسطه، والطباخ ضامن لما أفسد من طبيخه، والخباز ضامن لما أفسد من خبزه، والحمال يضمن ما يسقط من حمله عن رأسه، أو تلف من عثرته، والجمال يضمن ما تلف بقوده، وسوقه، وانقطاع حبله الذى يشد به حمله، والملاح يضمن ما تلف من يده، أو حذفه، أو ما يعالج به السفينة، روى ذلك عن عمر وعلى وعبد الله بن

---

(١) رواه البيهقى من طريق الأعمش عنه: أنه سئل عن القصار، فقال: يضمن. قال الأعمش: فبلغنى عن حماد: أنه يروى عن إبراهيم، أنه قال: لا يضمن، قال: فلقيته الحديث (٦:١٢٢). (المؤلف)

. . . .

عبتة وشريح والحسن والحكم، وهو قول أبي حنيفة، ومالك، وأحد قولي الشافعي، وقال في الآخر: لا يضمن ما لم يتعد.

قال الربيع: هذا مذهب الشافعي وإن لم يبح به، وروى ذلك عن طاوس وعطاء وزفر، لأنها عين مقبوضة بعقد الإجارة فلم تصر مضمونة كالعين المستأجرة. ولنا ما روى جعفر بن محمد عن أبيه عن علي: أنه كان يضمن الصباغ والصواغ، وقال: لا يصلح الناس إلا ذلك، ولأن عمل الأجير المشترك مضمون عليه فما تولد منه يجب أن يكون مضمونا (٦:١٠٦).

واختلفت الرواية عن أحمد في الأجير المشترك إذا تلف العين من حرزه من غير تعد منه، ولا تفريط، فروى عنه لا يضمن، نص عليه في رواية ابن منصور، وهو قول طاوس وعطاء وأبي حنيفة وزفر وقول الشافعي، وروى عن أحمد إن كان هلاكه بما استطاع (دفعه) ضمنه، وإن كان غرقا أو عدوا غالبا فلا ضمان، ونحو هذا قال أبو يوسف، ومحمد، والصحيح في المذهب الأول. وقال مالك، وابن أبي ليلى: يضمن بكل حال، لقول النبي ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه».

(قلنا: فهل تقولون بضمان الوديعة والعارية فإنها مما أخذته اليد أيضا)؟ ولنا أنها عين مقبوضة بعقد الإجارة لم يتلفها بفعله فلم يضمنها، كالعين المستأجرة اهـ (٦:١١٦).

قال: فأما الأجير الخاص فلا ضمان عليه ما لم يتعد، وهذا مذهب مالك، وأبي حنيفة، وأصحابه، وظاهر مذهب الشافعي، وله قول آخر أن جميع الأجراء يضمنون، وروى في "مسنده" عن علي رضي الله عنه: أنه كان يضمن الأجراء ويقول: لا يصلح الناس إلا هذا.

ولنا أن عمله غير مضمون عليه فلم يضمن ما تلف به، كالقصاص، وقطع يد السارق، وخبر علي كرم الله وجهه مرسل، والصحيح فيه أنه يضمن الصباغ والصواغ، وإن روى مطلقا حمل على هذا، فإن المطلق يحمل على المقيد اهـ (٦:١٠٩).

وفي "رد المحتار": إعلم أن الهلاك إما بفعل الأجير (المشترك) أو لا، والأول: إما بالتعدي أو لا، والثاني: إما أن يمكن الاحتراز عنه أو لا.

ففي الأول بقسميه: يضمن اتفاقا، وفي ثاني الثاني: لا يضمن اتفاقا، وفي أوله: لا يضمن عند الإمام مطلقا، ويضمن عندهما مطلقا.

وأفتى المتأخرون بالصلح على نصف القيمة مطلقا. وقيل: إن مصلحا لا يضمن، وإن غير مصلح ضمن، وإن مستورا فالصلح، قال في "الخيرية": فهذه أربعة أقوال كلها مصححة مفتى

باب متى يستحق الأجير أجره؟

٥٣٧٥- عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «قال الله تعالى ثلاثة أنا خصمهم»، وذكر فيهم رجلا استأجر أجيرا فاستوفى منه، ولم يعطه أجره، أخرجه البخارى، وقد تقدم.

وقال بعضهم: قول أبى حنيفة قول عطاء وطاوس، وهما من كبار التابعين، وقولهما قول عمر وعلى، وبه يفتى احتشاما لعمر وعلى، وصيانة لأموال الناس. وفى "الخانية" و "المحيط" والتتمة: الفتوى على قوله، فقد اختلف الإفتاء، وسمعت ما فى "الخيرية" وفى "المحيط": الخلاف فيما إذا كانت الإجارة صحيحة، فلو فاسدة لا يضمن اتفاقا اهـ ملخصا (٥: ٦١).

باب متى يستحق الأجير أجره؟

قوله: "عن أبى هريرة" إلى آخر الباب، قال العبد الضعيف: فى هذه الآثار ما يوضح أن الأجير إنما يعطى أجره على عمله بعد فراغه منه، وقد أفرد صاحب "الهداية" باب الأجر متى يستحق لما يتعلق به كثير من المسائل، يبتنى عليه جملة من الأحكام، والأحاديث التى أودعناها فى المتن نص فيما ذهبنا إليه فى هذا الباب.

قال فى "الهداية": الأجرة لا تجب بالعقد، وتستحق بإحدى معان ثلاثة، إما بشرط التعجيل، أو بالتعجيل من غير شرط، أو باستيفاء المعقود عليه. قال الشافعى رحمه الله: تملك بنفس العقد، لأن المنافع المعدومة صارت موجودة حكما، ضرورة لتصحيح العقد. فثبت الحكم فيما يقابله من البدل، ولنا أن العقد ينعقد شيئا فشيئا على حسب حدوث المنافع على ما بينا، والعقد معاوضة، ومن قضيتها المساواة، فمن ضرورة التراخى فى جانب المنفعة التراخى فى البدل الآخر، وإذا استوفى المنفعة يثبت الملك فى الأجرة لتحقق التسوية، وكذا إذا شرط التعجيل، أو عجل من غير شرط، لأن المساواة يثبت حقا له، قد أبطله اهـ (٣: ٢٧٨).

وذكر الموفق فى "المغنى" فى حجة مالك، وأبى حنيفة قول الله تعالى: ﴿وإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾، والأولين من أحاديث الباب، ثم أجاب عن كل ذلك بأنه يحتمل الإيتاء عند الشروع فى الرضاع، أو تسليم نفسها، كما قال تعالى: ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم﴾ أى إذا أردت القراءة، وبأن هذا تمسك بدليل الخطاب، وهم لا يقولون به، كذلك الحديث بيان أن الأمر بالإيتاء فى وقت لا يمنع وجوبه قبله، كقوله: ﴿فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن﴾، والصداق يجب قبل الاستمتاع. جواب آخر أن الآية والأخبار إنما وردت فيمن

٥٣٧٦- وفى الباب عن أبى هريرة مرفوعا: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه»، رواه البيهقى فى "سننه" من طريق عبد الله بن جعفر والد على المدينى عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عنه، ووالد على صدوق حافظ لكنه بلى فى آخره، بقية رجاله ثقات كلهم. فالحديث حسن كما قدمنا. وله طرق ذكرها الحافظ فى "التلخيص"، والزيلعى فى "نصب الراية"، وأخرجه ابن ماجة من طريق عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر مرفوعا نحوه، وعبد الرحمن مختلف فيه.

٥٣٧٧- عن جابر بن عبد الله مرفوعا فى فضائل رمضان: قال: «أعطيت أمتى فى شهر رمضان خمسا لم يعطهن نبى قبلى»، وفيه: «أما الخامسة فإنه إذا كان آخر ليلة غفر الله لهم جميعا». فقال رجل من القوم: أ هى ليلة القدر؟ فقال: «لا أ لم تر إلى العمال يعملون فإذا فرغوا من أعمالهم وفوا أجورهم»، رواه البيهقى، وإسناده مقارب أصلح من إسناد حديث أبى هريرة فى هذا المعنى عنده، كما فى "الترغيب" (ص ١٧١).

باب استئجار الأجير بطعام بطنه وكسوته

٥٣٧٨- عن أبى هريرة، أنه قال: نشأت يتيما، وهاجرت مسكينا، وكنت أجيرا

استؤجر على عمل». فأما ما وقعت الإجارة فيه على مدة فلا تعرض لها به، اهـ (٦: ١٤و١٥).

قلنا: لو وقف الموفق على الحديث الثابت من الباب لم يقل ما قال، فإن قوله ﷺ: «ألا ترى إلى العمال يعملون فإذا فرغوا من أعمالهم وفوا أجورهم» صريح فى تقدير ما تعارفه الناس من إعطاء الأجير أجره عند فراغه من العمل، فدل ذلك على أنه وقت الاستحقاق، وإلا يغيره الشارع إلى ما هو أحسن منه وأعدل، وليس هذا من الاستدلال بالمفهوم، بل هو من الاستدلال بعبارة النص، كما لا يخفى، وأما إنها لا تعرض لها بما وقعت فيه الإجارة على المدة.

قلنا: إذا قبض المستأجر الدار، وتمكن من استيفاء المنافع فى المدة فعليه الأجر، وإن لم يسكنها، لأن تسليم عين المنفعة لا يتصور فأقمنا تسليم المحل مقامه إذا التمكن من الانتفاع يثبت به، فافهم.

باب استئجار الأجير بطعام بطنه وكسوته

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ: قال العبد الضعيف: أجاز أبو حنيفة استئجار الظئر بطعامها وكسوتها استحسانا، وخالفه صاحباه، فقالا: لا يجوز لأن الأجرة مجهولة، كما إذا استأجرها

لابنة غزوان بطعام بطني وعقبة رجلي، أحطب لهم إذا نزلوا، وأحدو لهم إذا ركبوا، فالحمد لله الذي جعل الدين قواما، جعل أبا هريرة إماما، رواه ابن ماجة (ص١٧٨) وسنده[1] صحيح.

للخبز والطبخ، وله أن الجهالة لا تفضي إلى المنازعة، لأن في العادة التوسعة على الآظار شفقة على الأولاد، كذا في "الهداية"، ومفاده عدم جواز ذلك في غير الظئر اتفاقا، لإفضاء الجهالة إلى المنازعة، لعدم العرف، فلو تعورف ذلك في غير الظئر أيضا ينبغي أن يجوز عند أبي حنيفة رحمه الله.

قال في "الظهيرية": استأجر عبدا أو دابة على أن يكون علفها على المستأجر ذكر في الكتاب أنه لا يجوز. وقال الفقيه أبو الليث: في الدابة نأخذ بقول المتقدمين، أما في زماننا فالعبد يأكل من مال المستأجر عادة اهـ، قال الحموي: أي فيصح اشتراطه، واعترضه الطحاوي بقوله: فرق بين الأكل من مال المستأجر بلا شرط ومنه بشرط اهـ.

أقول: المعروف كالمشروط، وبه يشعر كلام الفقيه، ثم ظاهره أنه لو تعورف في الدابة ذلك يجوز، تأمل اهـ ملخصا من "رد المحتار" (٥:٤٤).

وقال ابن حزم في "المحلى": لا تجوز الإجارة بمضمون مسمى محدود في الذمة، أو بعين معينة معروفة الحد والمقدار، وهو قول عثمان رضي الله عنه وغيره. وقال مالك: يجوز كراء الأجير بطعامه، واحتجوا بخبر عن أبي هريرة: كنت أجيرا لابنة غزوان بطعام بطني وعقبة رجلي، قال ابن حزم: قد يكون هذا تكارما من غير عقد لازم، وأما العقود المقتضى بها فلا تكون إلا بمعلوم، والطعام يختلف، وتختلف الناس في أكله اختلافا متفاوتا، فهو مجهول لا يجوز، اهـ ملخصا (٨:٢٠٣).

وقال الموفق في "المغني": اختلفت الرواية فيمن استأجر أجيرا بطعامه وكسوته، أو جعل له أجرا وشرط طعامه وكسوته، فروى عنه جواز ذلك، وهو مذهب مالك، وإسحاق، وروى عن أبي بكر وعمر وأبي موسى رضي الله عنهم أنهم استأجروا الأجراء بطعامهم وكسوتهم.

---

(١) قال الحافظ في "الإصابة": وفي "الحلية" من "تاريخ أبي العباس السراج" بسند صحيح عن مضارب بن جزاء: "كنت أسير من الليل فإذا رجل يكبر، فلحقته، فقلت: ما هذا؟ قال: أكثر شكرا لله على أن كنت أجيرا لبرة بنت غزوان لنفقة رحلي وطعام بطني، فإذا ركبوا سبقت بهم، وإذا نزلوا خدمتهم، فزوجنيها الله، فأنا أركب، وإذا نزلت خدمت"، وزاد ابن خزيمة من هذا الوجه: "وكانت إذا أتت على مكان سهل نزلت، فقالت: لا أريم حتى تجعل لي عصيدة، فها أنا إذا أتيت إلى نحو من مكانها قلت: لا أريم حتى تجعل لي عصيدة" اهـ (٧:٢٠٦)، قلت: وكان فيه دعابة رضي الله عنه.

٥٣٧٩- وفي الباب عن عتبة بن الندر مرفوعا: «إن موسى آجر نفسه على عفة فرجه وطعام بطنه»، رواه ابن ماجة أيضاً، وفي سنده مسلمة بن على الخشني متروك بالمرة.

وروى عنه أن ذلك جائز في الظئر دون غيرها، اختارها القاضي، وهذا مذهب أبي حنيفة، لأن ذلك مجهول، وإنما جاز في الظئر لقول الله تعالى: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾، فأوجب لهن النفقة والكسوة على الرضاع، ولم يفرق بين المطلقة وغيرها، بل في الآية قرينة تدل على طلاقها. لأن الزوجة تجب نفقتها وكسوتها بالزوجية، وإن لم ترضع، ولأن الله تعالى قال: ﴿والوارث مثل ذلك﴾ والوارث ليس بزوج. وروى عنه رواية ثالثة لا يجوز ذلك بحال، لا في الظئر، ولا في غيرها، وبه قال الشافعي، وأبو يوسف، ومحمد، وأبو ثور، والمنذر، لأن ذلك يختلف اختلافا كثيرا متباينا، فيكون مجهولا. والأجر من شرطه أن يكون معلوما، قال: ولنا ما روى ابن ماجة عن عتبة بن الندر، قال: كنا عند رسول الله ﷺ، فقرأ طاسين، حتى بلغ قصة موسى قال: «إن موسى آجر نفسه ثماني حجج أو عشرا علي عفة فرجه وطعام بطنه» وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يثبت نسخه اهـ.

قلنا: نعم! ولكن الحديث لا يصلح للاحتجاج به، لأن في سنده مسلمة بن على الخشني، وهو متروك، واتهمه الحاكم برواية المناكير والموضوعات عن الأوزاعي والزبيدي، ولو صح فغاية ما فيه أن موسى عليه السلام آجر نفسه لعفة الفرج وطعام البطن، وليس فيه أن ذلك كان هو الأجر. وبالجملة فلفظة على للسببية لا للمعاوضة، ومن ادعى فعليه البيان، والاحتمال يضر الاستدلال.

قال: وعن أبي هريرة، أنه قال: "كنت أجيرا لابنة غزوان بطعام بطني" الحديث، قلنا: قد مر الجواب عنه في كلام ابن حزم، قال: ولأن من ذكرنا من الصحابة وغيرهم فعلوه، فلم يظهر له نكير، فكان إجماعا اهـ. قلنا: وأين الإجماع؟ وقد خالفهم عثمان، كما ذكره ابن حزم، وأيضا فلا يبعد أن يكونوا فعلوه مكارمة، لا إجارة.

قال: ولأنه قد ثبت في الظئر بالآية فيثبت في غيرها بالقياس عليها، ولأنه عوض منفعة فقام العرف فيه مقام التسمية، وكنفقة الزوجة، ولأن للكسوة عرفا وهي كسوة الزوجات، وللإطعام عرف وهو الإطعام في الكفارات، فجاز إطلاقه، كنقد البلد، وأيضا فما كان عوضا في الرضاع جاز في الخدمة كالأثمان اهـ (٦٩:٦).

باب إذا قال: أجرتك هذا كل شهر بدرهم جاز فى كل شهر

٥٣٨٠- عن على رضى الله عنه، قال: "جعت مرة جوعا شديدا، فخرجت أطلب العمل فى عوالى المدينة، فإذا أنا بامرأة قد جمعت مدارا، فظننتها تريد بله، فقاطعتها كل ذنوب على تمرة، فمددت ستة عشر ذنوبا، حتى مجلت يداى، ثم أتيتها

قلنا: ليست الآية صريحة فى جواز استئجار الظئر بالطعام والكسوة، وغاية ما فيها أنه يجب على المولود له أن يعطى المرضعة ما يكفيها لطعامها وكسوتها، وأما أن ذلك لا بد أن يكون معلوما، أو يجوز أن يكون مجهولا، فالآية ساكتة عن ذلك، وقوله تعالى: ﴿فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾ يدل على أن المراد برزقهن وكسوتهن أجورهن، وأجر الأجير يكون معلوما عادة وشرعا، فكذلك رزقهن وكسوتهن أيضا، هذا، ولكن الراجح عندى جواز الإجارة والاستئجار على الطعام والكسوة، قياسا على إجارة الظئر، فإن أبا حنيفة يقول بجواز استئجارها على طعامها وكسوتها، وعلله بأن الجهالة فيه لا تفضى إلى المنازعة للعرف والعادة، فكذلك أجير الخدمة إذا تعورف استئجاره بالطعام والكسوة، والله تعالى أعلم.

باب إذا قال: آجرتك هذا كل شهر بدرهم جاز فى كل شهر

قوله: "عن على" إلخ: قال العبد الضعيف: الحديث نص فى الباب، وهو يدل على جواز الإجارة بالمقاطعة، ومنها مسألة الباب أيضا، واختلفت نصوص المذهب فيه، فظاهر ما فى "القدورى" و "الهداية" وغيره من المتون والشروح أن من آجر دارا كل شهر بكذا صح فى واحد فقط، وفى كل شهر سكن فى أوله صح العقد فيه أيضا، وحاصله صحة العقد فى واحد لزوما، وفى الباقى موقوفا.

وأما ما فى "القدورى": أن العقد صحيح فى واحد فاسد فى بقية الشهور، فقال فى "المحيط": هذا قول بعضهم، والصحيح أن الإجارة فى كل شهر جائزة، وإطلاق محمد يدل عليه، فيجوز العقد فى الشهر الأول، والثانى، والثالث، وإنما يثبت خيار الفسخ فى أول الثانى، لأنها مضافة إلى المستقبل، ولكل منهما فسخ المضافة اهـ، فمعنى قول من قال بالفساد فى الباقى عدم اللزوم، وأطلق عليه ذلك لأنه قابل للإفساد، كذا فى "رد المحتار" (٥:٤٧).

وقال الموفق فى "المغنى": إذا قال: آجرتك هذا كل شهر بدرهم فاختلف أصحابنا، فذهب القاضى إلى أن الإجارة صحيحة، وهو المنصوص عن أحمد فى رواية ابن منصور، واختيار الخرقى،

فعدت لى ست عشرة تمرة، فأتيت النبى ﷺ، فأخبرته، فأكل معى منها"، رواه أحمد، وجود الحافظ إسناده. وأخرجه ابن ماجة بسند صححه ابن السكن اهـ (نيل الأوطار ٥: ١٧٠).

إلا أن الشهر الأول تلزم الإجارة فيه بإطلاق العقد، لأنه معلوم يلى العقد وما بعده من الشهور يلزم العقد فيه بالتلبس به، وهو السكنى فى الدار مثلا، وإن لم يتلبس به، أو فسخ العقد عند انقضاء الأول انفسخ، وكذلك حكم كل شهر يأتى، وهذا مذهب أبى ثور، وأصحاب الرأى، وحكى عن مالك نحو هذا، واختار أبو بكر عبد العزيز وأبو عبد الله بن حامد أن العقد باطل، وهو قول الثورى، والصحيح من قولى الشافعى، لأن كل اسم للعدد، فإذا لم يقدره كان مبهما مجهولا فيكون فاسدا، كما لو قال: آجرتك مدة، وحمل أبو بكر وابن حامد كلام أحمد (الذى رواه ابن منصور) فى هذا على أن الإجارة وقعت على أشهر معينة (بأن قال: آجرتكها عشرين شهرا كل شهر بدرهم).

ووجه الأول أن عليا رضى الله عنه استقى لرجل من اليهود كل دلو بتمرة، وجاء به إلى النبى ﷺ، فأكل منه وهو نظير مسألتنا، ولا شروعه فى كل شهر مع ما تقدم فى العقد من الاتفاق على تقدير أجره، والرضا ببذله به جرى مجرى ابتداء العقد عليه، وصار كالبيع بالمعاطاة إذا جرى من المساومة ما دل على التراضى بها، فعلى هذا متى ترك التلبس به فى شهر لم تثبت الإجارة فيه، لعدم العقد، وإن فسخ فكذلك، وليس بفسخ فى الحقيقة، لأن العقد فى أشهر الثانى ما ثبت اهـ ملخصا (٦: ١٩).

مؤاجرة المسلم نفسه من الكافر:

فائدة: دل حديث الباب على جواز أن يؤاجر المسلم نفسه من الكفار، وترجم له البخارى فى "الصحيح" بقوله: «هل يؤاجر الرجل نفسه من مشرك فى أرض الحرب؟» وأورد فيه حديث خباب، وهو إذ ذاك مسلم فى عمله للعاص بن وائل وهو مشرك، وكان ذلك بمكة وهى إذ ذاك دار حرب، واطلع النبى ﷺ على ذلك، وأقره.

ولم يجزم البخارى بالحكم لاحتمال أن يكون الجواز مقيدا بالضرورة، أو أن جواز ذلك كان قبل الإذن فى قتال المشركين ومنابذتهم، وقبل الأمر بعدم إذلال المؤمن نفسه (ولعل حديث الباب الذى أودعناه فى المتن لم يصح عنده، لكونه ليس على شرطه، أو ذهب إلى الفرق بين

٥٤٨١- ورواه ابن ماجة (ص١٧٨) من حديث أبى هريرة أيضًا، ولكنه فى قصة رجل من الأنصار رأى فى وجه رسول الله ﷺ أثر الجوع، فخرج يطلب، فإذا بيهودى يسقى نخلا، فشارطه كل دلو بتمرة، فاستقى بنحو من صاعين، فجاء به إلى النبى ﷺ. الحديث مختصرا، وفى سنده عبد الله بن سعيد بن أبى سعيد المقبرى، وهو متروك.

المشركين وأهل الكتاب، وعلى رضى الله عنه لم يؤاجر نفسه إلا من يهودى أو امرأة من الأنصار، فافهم).

وقال المهلب: كره أهل العلم ذلك إلا لضرورة بشرطين: أحدهما: أن يكون عمله فيما يحل للمسلم فعله، والآخر: أن لا يعينه على ما يعود ضرره على المسلمين، وقال ابن المنير: استقرت المذاهب على أن الصناع فى حوانيتهم يجوز لهم العمل لأهل الذمة، ولا يعد ذلك من الذلة، بخلاف أن يخدمه فى منزله، وبطريق التبعية له، والله أعلم اهـ من "فتح البارى" (٥:٣٧١).

استئجار المسلم المشرك:

وأما استئجار المشركين والكفار فقد صح أنه ﷺ عامل يهود خيبر، واستأجر عند الهجرة رجلا من بنى الديل هاديا خريتا، وهو على دين كفار قريش، وترجمة البخارى فى الصحيح تشعر بأنه يرى امتناع استئجار المشرك حربيا كان أو ذميا، إلا عند الاحتياج إلى ذلك، كتعذر وجود مسلم يكفى ذلك العمل. وأشار فى الترجمة بقوله: «إذا لم يوجد أهل الإسلام» إلى ما أخرجه أبو داود من طريق حماد بن سلمة عن عبيد الله بن عمر أحسبه عن نافع عن ابن عمر: أن النبى ﷺ قاتل أهل خيبر، الحديث، وفيه: وأراد أن يجليهم، فقالوا: يا محمد! دعنا نعمل فى هذه الأرض، ولنا الشطر ولكم الشطر (وفى حديث بشير بن يسار عنده)، فلما صارت الأموال بيد النبى ﷺ والمسلمين لم يكن لهم عمال يكفونهم عملها، فدعا رسول الله ﷺ اليهود فعاملهم» (٣:١٢١).

وروى عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب نحوه، وبالجملة إنما أجابهم إلى ذلك لمعرفتهم بما يصلح أرضهم دون غيرهم، فنزل البخارى من لا يعرف منزلة من لم يوجد.

وفى استشهاده بقصة معاملة خيبر، وباستئجاره ﷺ الدليل المشرك لما هاجر على عدم جوازه بدون الحاجة نظر، لأنه ليس فيهما تصريح بالمقصود، وكأنه أخذ ذلك من هذين الحديثين مضموما إلى قوله ﷺ: «إنا لا نستعين بمشرك» أخرجه مسلم، وأصحاب السنن، فأراد الجمع بين الأخبار بما ترجم به.

باب أجر السمسرة

٥٣٨٢- عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يتلقى الركبان، ولا يبيع حاضر لباد. قلت: يا ابن عباس! ما قوله: لا يبيع حاضر لباد؟ قال: لا يكون له سمسارا»، رواه البخارى.

قال ابن بطال: عامة الفقهاء يجيزون استئجارهم عند الضرورة وغيرها، لما فى ذلك من المذلة لهم وإنما الممتنع أن يؤاجر المسلم نفسه من المشرك لما فيه من إذلال المسلم اهـ من "فتح البارى" (٥:٣٦٤).

قلت: ولا يخفى على الفقيه العارف أن كل استئجار من الكافر لا يورث مذلة للمسلم، بل منه مافيه إعزاز له. كالاستئجار للتعليم، أو لكتابة الحساب، أو للنظر فى الضياع والدكاكين، أو لفصل القضاة ونحوه. وأما استعمالهم أهل الذمة فى أعمال السلطان، وتوليتهم القضاء بين الناس، أو توليتهم على الجند فلا يخفى ما فيه من تسليطهم على أهل الإسلام، واستعلاءهم عليهم، فلا يجوز ذلك أصلا. وقد ثبت عن عمر أنه نهى أبا موسى الأشعرى عن اتخاذ النصرانى كاتبا له، كما مر فى كتاب الجهاد، فتذكر.

باب أجر السمسرة

قوله: "عن ابن عباس" إلخ: قال العبد الضعيف: احتج به العينى لأبى حنيفة، فقال: ومنه كان أبو حنيفة يكره السمسرة اهـ. ولا حجة له فيه، لأنه عارضه فتوى الراوى ورأيه، وهو ما ذكرناه بعد ذلك من قول ابن عباس نفسه، وإذا عارض قول الراوى روايته فالعبرة عندنا برأيه لا بروايته، إلا أن يقال: إن هذا إذا كان قوله أو عمله بخلاف روايته بعد الرواية مما هو خلاف بيقين. ولا يقين ههنا، لاحتمال أن يكون قول ابن عباس على سبيل المراضاة، لا على سبيل المعاقدة. وحديثه المرفوع محمول على المعاقدة حتما، كما هو ظاهر. ولكن للخصم أن يقول فى تفسيره المنع من بيع الحاضر للبادى بأن لا يكون له سمسارا، أن مفهومه أنه يجوز أن يكون سمسارا فى بيع الحاضر للحاضر، فإن قيل: هذا استدلال بالمفهوم، وهو ليس بحجة عندنا. قيل: إن الخصم يحتج به، وقد تأيد هذا المفهوم بقول ابن عباس: لا بأس أن يقول: بع هذا الثواب فما زاد على كذا فهو لك، وحمله على المراضاة بعيد.

وفى "التلويح": أما قول ابن عباس وابن سيرين، وأكثر العلماء لا يجيزون هذا (لأنها وإن كانت أجرة سمسرة لكنها مجهولة. وشرط جوازها عند الجمهور أن تكون الأجرة معلومة)،

٥٣٨٣- وقال ابن عباس: لا بأس أن يقول: بع هذا الثوب فما زاد على كذا وكذا فهو لك، علقه البخارى، ووصله ابن أبى شيبة عن هشيم عن عمرو بن دينار عن ابن عباس نحوه (عمدة القارئ ٥:٦٤٥)، وهذا سند صحيح.

وممن كرهه الثورى، والكوفيون.

وقال الشافعى، ومالك: لا يجوز، فإن باع فله أجر مثله، وأجازه أحمد وإسحاق، وقالا. هو من باب القراض، وقد لا يربح المقارض اهـ من "العمدة" (٥:٦٤٦) للعينى.

قلت: ولكن شرط جواز المقارضة أن تكون بالدراهم أو الدنانير، ولا تجوز بالعروض إجماعا. فكيف يصح حمله على المقارضة؟ فتأمل، ونقل ابن التين أن بعضهم شرط فى جوازه أن يعلم الناس ذلك الوقت أن ثمن السلعة يساوى أكثر مما سمى له، وتعقبه بأن الجهل بمقدار الأجرة باق اهـ من "فتح البارى" (٥:٣٧٠).

قال العينى: وهذا الباب فيه اختلاف للعلماء، فقال مالك: يجوز أن يستأجره على بيع سلعة إذا بين لذلك أجلا، قال: وكذلك إذا قال له: بع هذا الثوب ولك درهم أنه جائز وإن لم يوقت له ثمنا، وكذلك إن جعل له فى كل مائة دينار شيئا، وهو جعل.

وقال أحمد: لا بأس أن يعطيه من الألف شيئا معلوما، وذكر ابن المنذر عن حماد، والثورى أنهما كرها أجره، وقال أبو حنيفة: إن دفع له ألف درهم يشترى بها بزا بأجر عشرة دراهم فهو فاسد، وكذلك لو قال: اشتر مائة ثوب، فهو فاسد، فإن اشترى له أجر مثله، ولا يجاوز ما سمى، وقال أبو ثور: إذا جعل له فى كل ألف شيئا معلوما لم يجز، لأن ذلك غير معلوم، وإن اكتراه شهرا على أن يشترى له ويبيع فذلك جائز اهـ (٥:٦٤٥).

قلت: والحاصل أن أجرة السمسار ضربان: إجارة وجعالة، فالأول يكون مدة معلومة يجتهد فيها للبيع، وهذا جائز بلا خلاف، فإن باع قبل ذلك أخذ بحسابه، وإن انقضى الأجل أخذ كامل الأجرة، والجعالة لا يضرب فيها أجل، ولا يستحق فيها شيئا إلا بتمام العمل، وهى فاسدة عندنا لجهالة العمل والأجر معا مرة، وجهالة أحدهما أخرى.

وفى "رد المحتار" (٥:٥٩): قال فى "التاترخانية": وفى الدلال والسمسار يجب أجرا لمثل، وما تواضعوا عليه أن فى كل عشرة دنانير كذا فذلك حرام عليهم.

وفى "الحاوى": سئل محمد بن سلمة عن أجرة السمسار، فقال: أرجو أنه لا بأس به، وإن كان فى الأصل فاسدا، لكثرة التعامل، وكثير من هذا غير جائز، فجوزوه لحاجة الناس إليه

٥٣٨٤- وقال ابن سيرين: إذا قال: بعه بكذا فما كان من ربح فهو لك، أو بيني وبينك، فلا بأس به، علقه البخاري، ووصله ابن أبي شيبة عن هشيم عن يونس عن ابن سيرين (العمدة ٥:٦٤٥)، وهذا سند صحيح أيضاً.

كدخول الحمام، وعنه قال: رأيت ابن شجاع يقاطع[1] نساجا ينسج له ثيابا في كل سنة.

قلت: والحاصل أن الجهالة اليسيرة عفو في ما جرى به التعامل، لكونها لا تفضي إلى النزاع عادة.

لا يشترط في مدة الإجارة أن تلي العقد:

فائدة: لا يشترط في مدة الإجارة أن تلي العقد، بل لو آجره سنة خمس وهما في سنة ثلاث، أو شهر رجب في المحرم صح، وبهذا قال أبو حنيفة (وأحمد)، وقال الشافعي: لا يصح، إلا أن يستأجر من هي في إجارته كذا في "المغني" (٦:٦).

وقد وافق البخاري الحنفية في هذا الباب، واحتج بحديث عائشة رضي الله عنها، قالت: "واستأجر رسول الله ﷺ، وأبو بكر رضي الله عنه رجلا من بني الديل هاديا خريتا فدفعا إليه راحلتيهما، وواعداه غار ثور بعد ثلاث براحلتيهما صبح ثلاث، لا يقال: ليس في الحديث أنهما استأجراه على أن لا يعمل إلا بعد ثلاث، بل الذي فيه أنهما استأجراه، وابتدأ في العمل من وقته بتسليمهما إليه راحلتيهما، وبحفظهما، فكان خروجهما وخروجه بعد ثلاث على الراحلتين اللتين قام بأمرهما إلى ذلك الوقت؛ لأنهما لم يكونا استأجراه لخدمة الراحلتين، بل كانت الإجارة لأجل الدلالة على الطريق، ولا شك أنها تأخرت، والذي كان يرعى راحلتيهما عامر بن فهيرة لا الدليل، قاله ابن المنير، كما في "فتح الباري" (٥:٣٦٥).

إذا ثبت هذا فإن الإجارة إن كانت على مدة تلي العقد لم يحتج إلى ذكر ابتداءها من حين العقد، وإن كانت لا تليه فلا بد من ذكر ابتداءها؛ لأنه أحد طرفي العقد، فاحتيج إلى معرفته كالانتهاء، وإن أطلق فقال: آجرتك سنة أو شهرا صح، وكان ابتداءه من حين العقد، وهذا قول مالك وأبي حنيفة، وقال الشافعي وبعض أصحاب أحمد: لا يصح حتى يسمي الشهر ويذكر أي سنة هي، ولنا قول الله تعالى إخبارا عن شعيب عليه السلام: ﴿على أن تأجرني ثماني حجج﴾ ولم

---

(١) قلت: فيجوز مقاطعة القصار لغسل ثياب أهل البيت على طعام معلوم في السنة، وقدر الثياب مجهول، وكذا مقاطعة الكناس والحلاق ونحوهم لكثرة التعامل بها، وحاجة الناس إليها وإن كان قدر العمل مجهولا، كما لا يخفى، (المؤلف)

٥٣٨٥- وقال البخارى: ولم ير ابن سيرين وعطاء وإبراهيم والحسن بأجر السمسار بأس، وذكر الحافظ فى "الفتح" (٥: ٣٧٠) من وصله.

يذكر ابتداءها اهـ من "المغنى" (٦: ٧).

لا خلاف فى إباحة إجارة العقار:

فائدة: لا خلاف بين أهل العلم فى إباحة إجارة العقار. قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن استئجار المنازل، والدواب جائز، ولا تجوز إجارتها إلا فى مدة معلومة معينة، ولا بد من مشاهدته، وتحديده، فإنه لا يصير معلوما إلا بذلك، ولا يجوز إطلاقه، ولا وصفه، وقال أصحاب الرأى: له خيار الرؤية، كقولهم فى البيع اهـ من "المغنى" (٦: ٢١).

كره أحمد كراء الحمام:

فائدة: كره أحمد كراء الحمام، وسئل عن كرائه، فقال: أخشى، فقيل له: إذا شرط على المكترى أن لا يدخله أحد بغير إزار؟ فقال: ومن يضبط هذا؟ وكأنه لم يعجبه، قال ابن حامد: هذا على طريق الكراهة تنزيها لا تحريما، لأنه تبدو فيه عورات الناس، فتحصل الإجارة على فعل محظور، فكرهه لذلك، فأما العقد فصحيح، وهذا قول أكثر أهل العلم. قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل الغلم أن كراء الحمام جائز، وهذا قول مالك، والشافعى، وأبى ثور، وأصحاب الرأى، لأن المكترى إنما يأخذ الأجر عوضا عن دخول الحمام والاغتسال بمائه، وأحوال المسلمين محمولة على السلامة، وإن وقع من بعضهم فعل ما لا يجوز لم يحرم الأجر المأخوذ منه، كما لو اكترى دارا ليسكنها فشرب فيها خمرا اهـ من "المغنى" (٦: ٢٢).

رد ما حكى عن أبى حنيفة: يجوز للحمامى النظر إلى العورة:

وأما ما روى عن أبى حنيفة لصاحب الحمام أن ينظر إلى العورة، وحجته الختان، كما فى "الدر"، فقد رده أهل المذهب، قال الشامى: هذا غير المعتمد، لما فى "شرح الوهبانية": وينبغى أن يتولى على عورته بيده دون الخادم، هو الصحيح، لأن ما لا يجوز النظر إليه لا يجوز مسه فوق الثياب اهـ، اللهم إلا أن يضطر إليه فلا بأس أن يطلى عورته غيره، أو يطلى هو عورة غيره، كالختان، ويغض بصره، قال الفقيه أبو الليث: هذا فى حالة الضرورة (والاضطرار) لا غيره اهـ (٥: ٣٧٧).

وروى الطبرانى فى "الكبير" بسند رجاله رجال الصحيح عن ابن عمر: أنه كان يدخل

. . . .

الحمام، فينوره صاحب الحمام فإذا بلغ حقوه، قال لصاحب الحمام: أخرج اهـ، هذا هو المعتمد، لكثرة الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه كره دخول الحمام، لما تكشف فيه العورات، فكيف يجوز لداخله أن يكشف عورته للحمامى؟ فما رواه الطبرانى عن الوليد بن مسلم، قال: سمعت الأوزاعى يقول: الفخذ فى المسجد عورة، وفى الحمام ليس بعورة، قال الهيثمى فى "مجمع الزوائد": رواته ثقات اهـ (٤:٢٧٩)، محمول على حالة الضرورة لا غير، فافهم.

فائدة: لا يجوز للرجل إجارة داره لمن يتخذها كنيسة، أو بيعة، أو يتخذها لبيع الخمر أو القمار، وبه قال الجماعة، وقال أبو حنيفة: إن كان بيتك فى السواد فلا بأس أن تؤجره لذلك، وخالفه صاحباه، واختلف أصحابه فى تأويل قوله، ولنا أنه فعل محرم، فلم تجز الإجارة عليه، كإجارة عبده للفجور، ولو اكترى ذمى من مسلم داره فأراد بيع الخمر فيها فلصاحب الدار منعه، وبذلك قال الثورى، وقال أصحاب الرأى: إن كان بيته فى السواد والجبل فله أن يفعل ما شاء، كذا فى "المغنى" (٦:١٣٦).

قلت: علله فى "الدر" وغيره بأن سواد الكوفة غالب أهلها أهل الذمة وهم يمكنون من اتخاذ البيعة، والكنيسة، وإظهار شرب الخمر، وبيعها فى قراهم، بخلاف الأمصار، وقرى غير الكوفة، فلا يمكنون فيها من اتخاذ البيع، والكنائس، وإظهار بيع الخمور ونحو ذلك، فكان ذلك إجارة لعمل قد أقررناهم عليه، فتصح، وقالا: لا ينبغى ذلك، لأنه إعانة على المعصية، ولا نزاع فى كراهتها ديانة، وإنما الخلاف فى صحتها قضاء، وفى حل الأجرة للمؤجر، ولا يخفى أن المعصية ليست قائمة بعين الدار، وإنما هى بفعل المستأجر، وهو مختار، فينقطع نسبته عنه، وصار كما لو آجرها للسكنى جاز وهو لا بد له من عبادته، والتكلم بكلمات الشرك والفكر فيه، فالراجح قول الإمام فى صحة مثل هذه الإجارة قضاء، وكراهتها ديانة فافهم، فإن الروايات قد اختلفت عن الإمام فى هذا الباب، والجمع بينها بما ذكرناه أولى، والله تعالى أعلم بالصواب.

للمستأجر ضرب الدابة بقدر العادة:

فائدة: للمستأجر ضرب الدابة بقدر ما جرت به العادة، ويكبحها باللجام للاستصلاح، ويحثها على السير، ليلحق بالقافلة. وقد صح أن النبى ﷺ نخس بعير جابر، وضربه، وكان أبو بكر يخرش بعيره بمحجنه، وللرائض ضرب الدابة للتأديب، وترتيب المشى، والعدو، والسير،

. . . .

وللمعلم ضرب الصبيان للتأديب. قال الأثرم: سئل أحمد عن ضرب المعلم الصبيان. قال: على قدر ذنوبهم، ويتوفى بجهده الضرب، وإذا كان صغيرا لا يعقل فلا يضربه، ومن ضرب من هؤلاء الضرب المأدون فيه لم يضمن ما تلف. وبهذا فى الدابة قال مالك، والشافعي وإسحاق وأبو ثور وأبو يوسف ومحمد، وقال الثورى، وأبو حنيفة: يضمن، لأنه تلف بجنايته فضمن (والإذن مشروط بشرط السلامة) فضمنه كغير المستأجر، كذلك قال الشافعي فى المعلم يضرب الصبى، لأنه يمكنه تأديبه بغير الضرب اهـ من "المغنى" (١١٩:٦).

للمعلم ضرب الصبى ثلاثا باليد لا بالخشبة والعصا:

وفى "الدر": وإن وجب ضرب ابن عشر عليها أى على الصلاة بيد لا بخشبة؛ لحديث: «مروا أولادكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها إذا بلغوا عشرا».

قلت: والصوم كالصلاة على الصحيح، (ويؤمر بإعادة ما صلاه بلا وضوء، لا لو أفسد الصوم لمشقته عليه. الشامى) وينهى عن شرب الخمر، ليألف الخير ويترك الشر اهـ، قال الشامى: قوله: بيد أى ولا يجاوز الثلاث، وكذلك المعلم ليس له أن يجاوزها، قال[1] عليه السلام لمرداس المعلم: «إياك أن تضرب فوق الثلاث فإنك إذا ضربت فوق الثلاث اقتص الله منك» اهـ إسماعيل عن أحكام الصغار للإستروشنى وظاهره أنه لا يضرب بالعصا فى غير الصلاة أيضا اهـ (٣٦٤:١).

العين المستأجرة أمانة فى يد المستأجر:

فائدة: العين المستأجرة أمانة فى يد المستأجر، إن تلفت بغير تفريط لم يضمنها، لا نعلم فى هذا خلافا، لأنه قبض العين لاستيفاء منفعة يستحقها منها، وإذا انقضت المدة فعليه رفع يده، وليس عليه الرد، وعلى هذا متى انقضت المدة كانت العين أمانة فى يده، إن تلفت من غير تفريط فلا ضمان عليه، فإن شرط الموجر على المستأجر ضمان العين فالشرط فاسد، لأنه ينافى مقتضى العقد، وهل تفسد الإجارة به؟ فيه وجهان بناء على الشروط الفاسدة فى البيع، وروى الأثرم بإسناده عن ابن عمر قال: "لا يصح الكراء والضمان"، وعن فقهاء المدينة أنهم كانوا يقولون:

---

(١) لم أقف على حاله من الصحة وغيرها، ولا على من خرجه، قال الحافظ فى "الإصابة": مرداس المعلم ذكره أبو زيد الدبوسى فى "كتاب الأسرار" بغير سند، فقال: مر النبى ﷺ بمرداس المعلم، فقال: «إياك والخبز المرقق والشرط على كتاب الله»، وهذا لم أقف له على إسناده إلى الآن اهـ (٨١:٦). (المؤلف)

. . . .

"لا نكترى بضمان"، إلا أنه من شرط على كرى أنه لا ينزل مطاعه بطن واد، أو لا يسير به ليلا مع أشباه هذه الشروط (كأن لا يسير وقت القائلة، أو لا يتأخر بها عن القافلة، أو لا يسير فى آخرها، أو لا يسلك بها الطريق الفلانية)، فتعدى ذلك، فتلف شىء مما حمل فى ذلك التعدى فهو ضامن؛ فأما غير ذلك فلا يصح شرط الضمان فيه، وإن شرطه لم يصح الرشط، لأن ما لا يجب ضمانه لا يصيره الشرط مضمونا، وما يجب ضمانه لا ينتفى ضمانه بشرط نفيه، وعن أحمد أنه سئل عن ذلك فقال: «المسلمون على شروطهم»، وهذا يدل على نفى الضمان بشرط وجوبه بشرطه اهـ من "المغنى" (٦:١١٨)، قال فى "الدر" عن "الأشباه" وغيرها: "إن الأجر والضمان لا يجتمعان" (٥:٣٥).

يجوز تضمين أهل البابور والبريد على المفتى به:

قل: وأما تضمين أهل البريد والبابور فليس من باب ضمان المستأجر، بل هو من باب ضمان الأجير المشترك، وقد عرفت أن المفتى به فيه هو قولهما بالضمان.

لا ضمان على حجام، ولا متطبب عرف منه الحذق:

فائدة: لا ضمان على حجام، ولا ختان، ولا مطبب إذ عرفت منهم حذق الصنعة، ولم تجن أيديهم. والحاصل أن هؤلاء إذا فعلوا ما أمروا به لم يضمنوا بشرطين: أحدهما: أن يكونوا ذوى حذق فى صناعتهم، ولهم بها بصارة ومعرفة. لأنه إذا لم يكن كذلك لم يحل له مباشرة القطع. وإذا قطع مع هذا كان فعلا محرما، فيضمن سرايته، كالقطع ابتداء.

الثانى: أن لا تجنى أيديهم، فيتجاوزوا ما ينبغى أن يقطع، فأما إن كان حاذقا وجنت يده ضمن فيه كله، لأنه إتلاف لا يختلف ضمانه بالعمد والخطأ، فأشبه إتلاف المال، وهذا مذهب الشافعى، وأصحاب الرأى، ولا نعلم فيه خلافا اهـ من "المغنى" (٦:١٢٠).

قلت: روى مالك فى "الموطأ" عن يحيى بن سعيد: أن أبا الدرداء كتب إلى سلمان أن هلم إلى الأرض المقدسة، فكتب إليه سلمان أن الأرض لا تقدس أحدا، وإنما يقدس الإنسان عمله، وقد بلغنى أنك جعلت طبيبا[1] تداوى، فإن كنت تبرئ فنعما لك، وإن كنت متطببا فاحذر أن تقتل إنسانا، فتدخل النار، فكان أبو الدرداء إذا قضى بين اثنين ثم أدبرا عنه نظر إليهما فقال: متطبب والله! إرجعا إلى، أعيدا قصتكما، اهـ من "جمع الفوائد" (١:٢٥٩).

---

(١) يعنى قاضيا بين الناس. (المؤلف)

. . . .

من تطبب ولم يعلم منه طب فهو ضامن:

وروى أبو داود والنسائى وابن ماجة والحاكم عن ابن عمرو مرفوعا: «من تطبب ولم يعلم منه طب فهو ضامن» وإسناده صحيح، كما فى "العزيزى" (٣٢٥:٣).

يجوز الاستئجار على الختان والمداواة بغير خلاف:

قال الموفق: ويجوز الاستئجار على الختان، والمداواة، وقطع السلعة، لا نعلم فيه خلافا، ولأنه فعل يحتاج إليه مأذون فيه شرعا فجاز الاستئجار عليه كسائر الأفعال المباحة اهـ (١٢٣:٦).

يجوز استئجار الآدمى بغير خلاف:

قال: ويجوز استئجار الآدمى بغير خلاف بين أهل العلم، وقد آجر موسى عليه السلام نفسه لرعاية الغنم، واستأجر النبى ﷺ، وأبو بكر رجلا ليدلهما على الطريق، وذكر النبى ﷺ رجلا استأجر أجراء، كل أجير بفرق من درة، وقال: «إنما مثلكم ومثل أهل الكتاب كمثل رجل استأجر أجراء، فقال: من يعمل لى من غدوة إلى نصف النهار على قيراط قيراط»، قال: ويجوز الاستئجار للبناء وتقديره بالزمان، أو بالعمل، فإن قدره بالعمل فلا بد من معرفة موضعه، لأنه يختلف بقرب الماء وسهولة التراب، ولا بد من ذكر عرضه، وطوله، وسمكه، وآلة البناء من لبن وطين، وحجر وطين، أو شيد وآجر، أو غير ذلك اهـ (٣٦:٦)، ويدل على ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى والخضر عليهما السلام: ﴿فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه، قال لو شئت لتخذت عليه أجرا﴾، قال سعيد: "أجرا نأكله"، أى لو تشارطت على عمله بأجرة معينة لنفعنا ذلك، وفيه دلالة على أن الإجارة تضبط بتعين العمل، كما تضبط بتعين الأجل، كذا فى "فتح البارى" (٣٦٦:٥).

يجوز استئجار ناسخ لينسخ كتب فقه ونحوه:

قال: ويجوز استئجار ناسخ لينسخ له كتب فقه، أو حديث، أو شعرا مباحا، أو سجلات، ولا بد من التقدير بالمدة، أو العمل. فإن قدره بالعمل ذكر عدد الأوراق وقدرها، وعدد السطور فى كل ورقة وقدر الحواشى، ودقة القلم وغلظه، لأن الأجر يختلف باختلافه، فإن عرف الخط بالمشاهدة جاز، قال ابن عقيل: ليس له محادثة غيره حالة النسخ، ولا التشاغل بما يشغل سره ويوجب غلطه، ولا لغيره تحديثه وشغله، وكذلك كل الأعمال التى تختل بشغل السر والقلب كالقصارة، والنساجة ونحوهما.

. . . .

يجوز أن يستأجر من يكتب له مصحفا:

قال: ويجوز أن يستأجر من يكتب له مصحفا فى قول أكثر أهل العلم، روى ذلك عن جابر بن زيد، ومالك بن دينار، وبه قال أبو حنيفة، والشافعى، وأبو ثور، وابن المنذر، وقال ابن سيرين: لا بأس أن يستأجر الرجل شهرا، ثم يستكتبه مصحفا.

وكره علقمة كتابة المصحف بالأجر. ولعله يرى أن ذلك مما يختص فاعله بكونه من أهل القربة، فكره الأجر عليه كالصلاة، ولنا أنه فعل مباح يجوز أن ينوب فيه الغير عن الغير فجاز أخذ الأجر عليه ككتابة الحديث، وقد جاء فى الخبر «أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله» اهـ (٦: ٣٧).

قلت: هذا فى الرقية خاصة، كما مر.

يجوز الاستئجار لحصاد الزرع بغير خلاف:

قال: ويجوز أن يستأجر لحصاد زرعه، ولا نعلم فيه خلافا بين أهل العلم وكان إبراهيم بن أدهم يؤجر نفسه لحصاد الزرع ويجوز أن يقدره بمدة، وبعمل معين مثل أن يقاطعه على حصاد زرع معين اهـ (٦: ٣٧).

يجوز استئجار الخضير، والكيال، والوزان بغير خلاف:

قال: ويجوز استئجار رجل ليدله على طريق. ويجوز استئجار كيال ووزان لعمل معلوم، أو فى مدة معلومة وبهذا قال مالك، والثورى، والشافعى، وأصحاب الرأى، ولا نعلم فيه مخالفا. فإن النبى ﷺ، وأبا بكر رضى الله عنه استأجرا عبد الله بن أريقط ليدلهما على طريق المدينة، وفى حديث سويد بن قيس: "أتانا رسول الله ﷺ فاشترى منا رجل سراويل، وثم رجل يزن بأجر فقال رسول الله ﷺ: زن وارجح"، رواه أبو داود اهـ (٦: ٣٩).

من استأجر الدار أن يسكنها، أو يسكن غيره فيها بغير خلاف:

قال: ومن استأجر عقارا للسكنى فله أن يسكنه ويسكن فيه من شاء ممن يقوم مقامه فى الضرر أو دونه ويضع فيه ما جرت عادة الساكن به من الرجال والطعام ويخزن فيها الثياب وغيرها مما لا يضر بها، ولا يسكنها ما يضر بها، مثل القصارين والحدادين، لأن ذلك يضر بها، ولا يجعل فيها الدواب لأنها تروث فيها، وتفسدها، ولا يجعل فيها السرجين ولا رحى، ولا شيئا يضر بها، ولا يجوز أن يجعل فيها شيئا ثقيلا فوق سقف، لأنه يثقله، ويكثر خشبه، ولا يجعل فيها شيئا يضر

. . . .

بها إلا أن يشترط ذلك وبهذا قال الشافعى وأصحاب الرأى ولا نعلم فيه مخالفا اهـ (٦:٥١).

يجوز للمستأجر إجارة العين المستأجرة:

قال: ويجوز للمستأجر أن يؤجر العين المستأجرة إذا قبضها، نص عليه أحمد وهو قول سعيد بن المسيب وابن سيرين ومجاهد وعكرمة وأبى سليمان ابن عبد الرحمن والنخعى والشعبى والثورى والشافعى وأصحاب الرأى، وذكر القاضى فيه رواية أخرى (عن أحمد) أنه لا يجوز، لأن النبى ﷺ «نهى عن ربح ما لم يضمن»، والمنافع لم تدخل فى ضمانه، والأول أصح، لأن قبض العين قام مقام قبض المنافع اهـ (٦:٥٣).

حكم إجارة العين المستأجرة بمثل الأجر وزيادة منه:

قال: ويجوز للمستأجر إجارة العين المستأجرة بمثل الأجر وزيادة، نص عليه أحمد، وروى ذلك عن عطاء والحسن والزهرى، وبه قال الشافعى وأبو ثور وابن المنذر، وروى عن أحمد أنه إن أحدث فى العين زيادة جاز أن يكريها بزيادة وإلا لم تجز الزيادة، فإن فعل تصدق بالزيادة. روى هذا عن الشعبى، وبه قال الثورى، وأبو حنيفة لأنه يربح بذلك فيما لم يضمن، وقد نهى النبى ﷺ عن ربح ما لم يضمن اهـ (٦:٥٥).

وفى "المحلى" من طريق ابن أبى شيبة نا عباد بن العوام عن عمر بن عامر عن قتادة عن نافع عن ابن عمر أنه قال فيمن استأجر أجيرا فآجره بأكثر مما استأجره قال ابن عمر: "الفضل للأول"، ومن طريق وكيع نا شعبة عن قتادة عن ابن عمر: "أنه كرهه"، وصح عن إبراهيم أنه قال: "يرد الفضل هو ربا"، ولم يجزه مجاهد، ولا أياس بن معاوية، ولا عكرمة، وكرهه الزهرى بعد أن كان يبيحه، وكرهه ميمون بن مهران وابن سيرين وسعيد بن المسيب وشريح ومسروق ومحمد بن على والشعبى وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وأباحه سليمان ابن يسار وعروة بن الزبير، والحسن وعطاء.

قال ابن حزم: احتج المانعون من ذلك بأنه كالربا، وهذا باطل، بل هى إجارة صحيحة، ولا فرق بين من ابتاع بثمن، وباع بأكثر، وبين من اكترى بشيء وأكرى بأكثر.

(قلت: الفرق بين، فإن المبيع يدخل فى ضمان المشترى بعد البيع، والعين المستأجرة أمانة فى يد المستأجر، فكان إجارتها بأكثر مما استأجرها من ربح ما لم يضمن).

قال: والمالكيون يشنعون بخلاف الصاحب الذى لا يعرف له مخالف، وهذا مما تناقضوا

. . . .

فيه، لأن ابن عمر لم يجزه ولا يعرف له فى ذلك مخالف من الصحابة.

(قلت: فقويت حجة أبى حنيفة بذلك)، قال: وممن قال بقول أبى حنيفة فى ذلك الشعبى، (قلت: لم أدر حكمة هذا التكرار، فقد مر ذكره فى المانعين)، قال: والعجب أنهم قالوا: يتصدق بالفضل، وهذا باطل لأنه إن كان حلالا فلا يلزمه أن يتصدق به إلا أن يشاء، وإن كان حراما عليه فلا يحل له أن يتصدق بما لا يملك اهـ (١٩٨:٨).

قلت: بل هو من المشتبهات لصحة الإجارة بدليل ما مر فى المسألة التى قبل هذه، وهى تفيد ملك المستأجر للفضل، وكان هذا الفضل من ربح ما لم يضمنه لما ذكرنا آنفا فلم يطب له، وحكم الملك الخبيث أن يتصدق به، فافهم.

قال أحمد: وقال النخعى: لا بأس أن يتقبل الخياط الثياب بأجر معلوم ثم يقبلها بعد ذلك أن يعين فيها، أو يقطع، أو يعطيه سلوكا أو إبرا، أو يخيط فيها شيئا، فإن لم يعنى فيها بشىء فلا يأخذن فضلا، قال الموفق: وهذا يحتمل أن يكون النخعى قاله مبنيا على مذهبه أن من استأجر شيئا لا يؤجره بزيادة، وقياس المذهب (أى مذهب أحمد) جواز ذلك، سواء أعان فيها بشىء أو لم يعن اهـ (ص ٥٦). قلت: وحجة الحنفية أقوى ما يكون فى الباب، وهو نهيه ﷺ عن ربح ما لم يضمن، فتذكر.

يجوز استئجار أمته، وأخته، وبنته لرضاع ولده بغير خلاف
دون استئجار امرأته لرضاع ولده منها:

قال: ويجوز للرجل استئجار أمته، وأخته، وابنته لرضاع ولده، وكذلك سائر أقاربه بغير خلاف، وإن استأجر امرأته لرضاع ولده منها جاز، هذا الصحيح من مذهب أحمد، وذكره الخرقى سواء كانت فى حبال الزوج، أو مطلقة، وقال القاضى: ليس لها ذلك، وتأول كلام الخرقى على أنها فى حبال زوج آخر، وهذا قول أصحاب الرأى، وحكى عن الشافعى، لأنه قد استحق حبسها والاستمتاع بها بعوض فلا يجوز أن يلزمه عوض آخر لذلك اهـ (٧٦:٦). وأيضا فإن إرضاع الولد واجب على الأم ديانة إذا لم يكن بها عجز عنه، ولا يجوز الإجارة على عمل هو واجب على الإنسان عينا، ودليل الوجوب قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ...﴾ الآية، ولا يرد على ذلك ما أورده الموفق على العلة التى ذكرها بقوله: إن الحبس والاستمتاع غير الحضانة، واستحقاق منفعة من وجه لا يمنع استحقاق منفعة سواها بعوض آخر،

. . . .

كما لو استأجرها أولا ثم تزوجها اهـ (٦:٧٦).

الجواب عن قصة أم موسى فى أخذها الأجر على إرضاعه:

ولعل أحمد يحتج بقصة أم موسى حيث أرضعته بأمر فرعون، وأجرى عليها النفقة، ولنا أن نقول: لم يكن أخذها ذلك من باب أخذ الأجرة على الإرضاع، ولو سلم فيجوز للمسلم أن يأخذ أموال أهل الحرب فى دارهم بطيبة أنفسهم بأى وجه كان من غير عذر، وأيضا فلو أقرت بأنها أمه، وأبت عن النفقة لعلم فرعون كونه من بنى اسرائيل، وقتله، ومن ابتلى ببليتين فليختر أهونهما، والله تعالى أعلم.

لا يجوز أن يكترى دابة مدة غزاته:

قال: ولا يجوز أن يكترى (دابة) مدة غزاته، هذا قول أكثر أهل العلم، منهم الأوزاعى، والشافعى، وأصحاب الرأى، وقال مالك: قد عرف وجه ذلك، وأرجو أن يكون حقيقا، ولنا أن هذه إجارة فى مدة مجهولة، وعمل مجهول فلم يجز، كما لو أكراها لمدة سفره فى تجارته.

فإن سمى لكل يوم شيئا جاز:

فإن سمى لكل يوم شيئا معلوما جاز، وقال الشافعى: هذا فاسد أيضا، لأن مدة الإجارة مجهولة، ولنا أنه كما لو قال: آجرتك هذه الدار كل شهر بدرهم وهو جائز بدليل ما مر: أن عليا رضى الله عنه آجر نفسه كل دلو بتمرة اهـ ملخصا (٦:٨٥).

أجمع أهل العلم على إجارة كراء الإبل إلى مكة و غيرها:

قال: أجمع أهل العلم على إجارة كراء الإبل إلى مكة وغيرها، ولأن بالناس حاجة إلى السفر، وقد فرض الله تعالى عليهم الحج، وأخبر أنهم يأتون ﴿... رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق﴾، وليس لكل أحد بهيمة يملكها، ولا يقدر على معاناتها، والقيام بها، والشد عليها، قد دعت الحاجة إلى استئجارها، فجاز دفعا للحاجة، إذا ثبت هذا فمن شرط صحة العقد معرفة المتعاقدين ما عقدا عليه.

فأما الجمال فيحتاج إلى معرفة الراكبين، والآلة التى يركبون فيها من محمل، أو محارة، أو غيرها، وإن كان مقتبا ذكره، وهل يكون مغطى أو مكشوفا؟ وبماذا يغطى؟ ويحتاج إلى معرفة

. . . .

الوطاء الذى يوطأ به المحمل، والمعاليق التى معه من قربة، وسطيحة، وسفرة، وذكر سائر ما يحمل معه، وبهذا قال الشافعى مع جواز الإطلاق فى الغطاء، والمعاليق، وحملها على العرف فى رواية عنه أبو ثور وابن المنذر:

وقال أبو حنيفة: إذا قال: فى المحمل رجلان وما يصلحهما من الوطاء والدثر جاز استحسانا، لأن ذلك يتقارب فى العادة، فحمل على العادة اهـ، وأما المستأجر فيحتاج إلى معرفة الدابة التى يركب عليها، لأن الغرض يختلف بذلك اهـ (٦:٩٢).

لا خلاف فى صحة إجارة الراعى، ولا ضمان عليه:

قال: ولا نعلم خلافا فى صحة استئجار الراعى، وقد دل عليه قول الله تعالى مخبرا عن شعيب عليه السلام أنه قال: ﴿إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين على أن تأجرنى ثمانى حجج﴾، وقد علم أن موسى عليه السلام آجر نفسه لرعاية الغنم. إذا ثبت هذا فلا ضمان على الراعى فيما تلف من الماشية ما لم يتعد، ولا نعلم فيه خلافا إلا عن الشعبى، فإنه يروى عنه أنه ضمن الراعى، ولنا أنه مؤتمن على حفظها فلم يضمن من غير تعد، ولأنها عين قبضها بحكم الإجارة فلم يضمنها من غير تعد، كالعين المستأجرة، فأما ما تلف بتعديه فيضمنه بغير خلاف اهـ (٦:١٢٧).

تجوز إجارة الحلى:

قال: وتجوز إجارة الحلى، نص عليه أحمد، وبهذا قال الثورى والشافعى وإسحاق وأبو ثور وأصحاب الرأى، وروى عن أحمد أنه قال: "ما أدرى ما هو؟" وقال مالك فى إجارة الحلى والثياب: "هو من المشتبهات"، ولعله يذهب إلى أن المقصود بذلك الزينة، وليس من المقاصد الأصلية اهـ، ولنا أنها عين ينتفع بها منفعة مباحة مقصودة مع بقاء عينها فأشبهت سائر ما تجوز إجارته، وكونها زينة لا يمنع كونها من المقاصد بقوله تعالى: ﴿لتركبوها وزينة﴾، وقوله: ﴿قل من حرم زينة الله﴾ الآية (ص ١٢٩).

قال العبد الضعيف: ولا يجوز إجارة الدابة ليجنبها بين يديه ولا يركبها، (ويصح لو استأجرها لهما)، ولا لأجل أن يربطها على باب داره ليراها الناس، فيقولوا: له فرس، ولا إجارة ثوب لأجل أن يزين بيته أو حانوته به، لأن هذه منافع غير مقصودة من العين، وكذا لو استأجر طيبا ليشمه، كما فى "الدر مع الشامية" (٥:٣٢).

....

وقال الموفق فى "المغنى": يجوز استئجار ما يبقى من الطيب، والصندل، وأقطاع الكافور، والند لتشمه المرضى مدة ثم يردونه، لأنها منفعة مباحة فأشبهت الوزن والتحلى، مع أنه لا ينفك من إخلاق وبلى اهـ (٦: ١٣١).

لا يجوز عندنا استئجار الدار ليتخذها مسجدا:

قال: ويجوز استئجار دار يتخذها مسجدا تصلى فيه، وبه قال مالك، والشافعى، وقال أبو حنيفة: لا يصح اهـ (٦: ١٣٢).

قلت: ومنشأ الخلاف أن الاستئجار على الطاعات لا يجوز عنده، ويجوز عند غيره، وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه.

لا يجوز الاستئجار لمنفعة محرمة:

قال: ولا يجوز الاستئجار لمنفعة محرمة كالزنا، والزمر، والنوح، والغناء، وبه قال مالك، والشافعى، وأبو حنيفة، وصاحباه، وأبو ثور، وكره ذلك الشعبى، والنخعى، لأنه محرم فلم يجز الاستئجار عليه، كإجارة أمة للزنا، ولا يجوز استئجار كاتب ليكتب له غناء ونوحا، وقال أبو حنيفة: يجوز (لأن المحرم هو فعل الغناء والنوح، لا كتابته، وقراءته بلا تغن ونياحة)، قال: ولنا أنه انتفاع بمحرم فأشبه ما ذكرنا، (قلت: وفيه ما فيه).

لا يجوز الاستئجار لحمل الخمر ولو نصرانى ويقضى للحمال بالأجر:

قال: ولا يجوز الاستئجار على حمل الخمر لمن يشربها، ولا على حمل خنزير، ولا ميتة لذلك (أى للأكل)، وبهذا قال أبو يوسف، ومحمد والشافعى، وقال أبو حنيفة: يجوز لأن العمل لا يتعين عليه، بدليل أنه لو حمله مثله جاز، ولأنه لو قصد إراقته أو طرح الميتة جاز اهـ (٦: ١٣٥).

قلت: قد اختلفت الروايات عن الإمام فى هذا الباب، فروى عنه جواز بيع العصير ممن يعلم أنه يتخذه خمرا، وقيل: يكره لإعانته على المعصية، وزاد القهستانى معزيا للخانية: أنه يكره بالاتفاق، وبيع أمرد ممن يلوط به لا يجوز عنده، لكون المعصية تقوم بعينه، بخلاف العصير، فإن المعصية لا تقوم به بعينه، بل بعد تغييره إلى الخمرية، كذا فى "الدر مع الشامية" (٥: ٣٨٦)، وإذا كان كذلك فيكره حمل الخمر لمن يشربها، لكون المعصية تقوم بعينها، وما فى بعض الروايات من جواز الاستئجار على حملها معناه أنه يقضى للحمال بالكراء، وإن كان الإجارة والاستئجار

باب الإجارة من غير مشارطة اعتمادا على العرف

٥٣٨٦- قال النبي ﷺ لهند: «خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف». رواه البخارى وغيره من حديث عائشة مطولا.

٥٣٨٧- وعن أنس قال: «حجم رسول الله ﷺ أبو طيبة فأمر له رسول الله ﷺ بصاع من تمر». الحديث رواه البخارى وغيره.

٥٣٨٨- وعلق البخارى عن الحسن (البصرى): "أنه اكترى من عبد الله بن مرداس حمارا، فقال: بكم؟ قال: بدانقين، فركبه، ثم جاء مرة أخرى فقال: الحمار الحمار، فركبه، ولم يشارطه، فبعث إليه بنصف درهم"، وصله سعيد بن منصور عن هشيم عن يونس، فذكر مثله (فتح البارى ٩: ٣٣٨).

مكروها، وهذا كما روى عن أحمد فيمن حمل خنزيرا، أو ميتة، أو خمر النصرانى قال: "أكره أكل كراءه، ولكن يقضى للحمال بالكراء، فإذا كان لمسلم فهو أشد" اهـ من "المغنى" (٦: ١٣٥).

باب الإجارة من غير مشارطة اعتمادا على العرف

قوله: "قال النبي ﷺ" إلخ: قال العبد الضعيف: فيه أنه ﷺ أحالها على العرف فيما ليس فيه تحديد شرعى، وهو أصل عظيم فى الاعتماد على العرف.

قوله: "عن أنس" إلخ: فيه أنه ﷺ لم يشارط الحجام على أجرته اعتمادا على العرف فى مثله، قال ابن حزم: روينا من طريق ابن أبى شيبة نا وكيع نا معمر بن سالم عن أبى جعفر هو محمد بن على بن الحسين، قال: "لا بأس بأن يحتجم الرجل ولا يشارط" (المحلى ٨: ١٩٣)، أى ولا تفسد الإجارة لجهالة الأجر ظاهرا، فإن المعروف كالمشروط.

قوله: "وعلق البخارى" إلخ: قال العينى فى "العمدة": قد جرى العرف أن شخصا إذا اكترى حمارا، أو فرسا، أو جملا للركوب إلى موضع معين بأجرة معينة، ثم فى ثانى مرة إذا أراد ركوب حمار هذا، هذا على العادة لا يشارطه الأجرة، لاستغنائه عن ذلك باعتبار العرف المعهود بينهما اهـ (٥: ٥٦٤)، فلأجل ذلك لم يشارط الحسن المكارى فى المرة الثانية، اعتمادا على الأجرة المتقدمة، وزاد بعد ذلك على الأجرة دانقا على سبيل الفضل والكرم.

موت الأجير، أو موت المستأجر، أو هلاك العين المستأجرة مبطل للإجارة:

فائدة: قال ابن حزم فى "المحلى": وموت الأجير، أو موت المستأجر، أو هلاك الشىء

. . . .

المستأجر، أو عتق العبد المستأجر، أو بيع الشيء المستأجر من الدار أو العبد أو الدابة، أو غير ذلك، أو خروجه عن ملك مؤاجره بأى وجه كان يبطل عقد الإجارة فيما بقى من المدة خاصة قل أو كثر، وينفذ العتق، والبيع، والإخراج عن الملك بالهبة والإصداق والصدقة، لأنه إذا مات المؤاجر فقد صار ملك الشيء المستأجر لورثته، أو للغرماء، وإنما استأجر المستأجر منافع ذلك الشيء، والمنافع إنما تحدث شيئا بعد شيء، فلا يحل له الانتفاع بمنافع حادثة فى ملك من لم يستأجر منه شيئا قط، ولا يلزم الورثة فى أموالهم عقد ميت قد بطل ملكه عن ذلك الشيء، ولو أنه آجر منافع حادثة فى ملك غيره لكان ذلك باطلا بلا خلاف، وهذا هو ذلك بعينه، وأما موت المستأجر فإنما كان عقد صاحب الشيء معه، لا مع ورثته، فلا حق له عند الورثة، ولا عقد له معهم، ولا ترث الورثة منافع لم تخلق بعد، ولا ملكها مورثهم قط، وهذا فى غاية البيان، وهو قول الشعبى وسفيان الثورى والليث بن سعد وأبى حنيفة وأبى سليمان وأصحابهما، ومن طريق ابن أبى شيبة نا عبد الله بن إدريس الأودى عن مطرف بن طريف عن الشعبى، قال: "ليست لميت شرط"، ومن طريقه نا عبد الصمد هو ابن عبد الوارث عن حماد بن سلمة عن حميد عن الحكم بن عتيبة فيمن آجر داره عشر سنين فمات قبل ذلك، قال: "تنتقض الإجارة".

وقال مكحول: قال ابن سيرين، وإياس بن معاوية: "لا تنتقض"، وقال عثمان البتى، ومالك، والشافعى، وأصحابهما: لا تنتقض الإجارة بموتهما، ولا بموت أحدهما، وأقصى ما احتجوا به أن قالوا: عقد الإجارة قد صح فلا يجوز أن ينتقض إلا ببرهان.

قلنا: صدقتم، وقد جئناكم بالبرهان (الذى مر ذكره)، قالوا: فكيف تصنعون فى الأحباس؟ (فإنها لا تبطل بموت الواقف مع كونها من تمليك المنافع).

قلنا: رقبة الشيء المحبس لا مالك لها إلا الله تعالى، وإنما للمحبس عليهم المنافع فقط. فلا تنتقض (الأحباس، ولا ما يتعلق بها من) الإجارة بموت أحدهم ولا بولادة من يستحق بعض المنفعة، لكن إن مات المستأجر انتقضت الإجارة، لما ذكرنا من أن عقده قد بطل بموته.

فإن قالوا: قد ساقى رسول الله ﷺ خيبر اليهود وملكها للمسلمين، وبلا شك فقد مات من المسلمين قوم، ومن اليهود قوم، والمساقاة باقية، قلنا: إن هذا الخبر حق، ولا حجة لهم فيه، بل هو حجة لنا عليهم، لأن ذلك العقد لم يكن إلى أجل محدود، بل كان مجملا يخرجونهم إذا شاءوا، ويقرونهم ما شاءوا، وليست الإجارة هكذا (وقد تقدم أنه محمول عند أبى حنيفة على خراج

. . . .

المقاسمة فتذكر، ولو سلمنا أنها إجارة فلم يعقدها رسول الله ﷺ لنفسه، بل للعامة، والباطل بموت أحد المتعاقدين هو الأول دون الثاني، صرح به في "الهداية".

فإن قالوا كما قال الموفق في "المغني": أنه عقد لازم فلا ينفسخ بموت العاقد مع سلامة المعقود عليه، كما لو زوج أمته ثم مات (٦: ٤٢).

قلنا: ليس المولى بعاقد ههنا، بل العاقدان هما الزوج والأمة، وإنما للمولى حق الولاية، ألا ترى أنه لو طلقها لم يقع الطلاق عليها؟ ولا نزاع في بقاء العقد بعد موت الولى، وإنما الكلام في بقائه بعد موت أحد المتعاقدين، ومنشأ الخلاف في هذا الباب هو الخلاف في وقت استحقاق الأجرة، فمن قال: إن المستأجر قد ملك المنافع وجبت عليه الأجرة بالعقد قال بعدم انفساخ العقد بموت أحد المتعاقدين، لعدم انتقال الملك إلى الورثة عنده، ومن قال: إن المستأجر يملك المنافع شيئا فشيئا، ولا يجب عليه الأجر إلا بالاستيفاء قال بانفساخها بموتهما، أو بموت أحدهما للزوم الانتقال الذي ذكرناه. ولو تنبه ابن حزم لهذا المعنى لأمسك عن إطلاق اللسان في إبطال مذهب مالك والشافعي بالوجه الذي ذكره، وقد أفردنا لبيان وقت استحقاق الأجر بابا على حدة، وأودعناه ما يؤيدنا معشر الحنفية من الأحاديث، فليراجع.

بيان الاختلاف في انفساخ الاجارة ببيع العين المستأجرة:

قال: ومن طريق ابن أبي شيبة نا عبد الوهاب الثقفي عن خالد الحذاء عن إياس بن معاوية فيمن دفع غلامه إلى رجل يعلمه ثم أخرجه قبل انقضاء شرطه، قال: "يرد على معلمه ما أنفق عليه"، ومن طريق ابن أبي شيبة نا غندر عن شعبة عن الحكم بن عتيبة فيمن آجر غلامه سنة فأراد أن يخرجه، قال: "له أن يأخذه"، قال حماد: "ليس له إخراجه إلا من مضرة"، وروينا من طريق عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن الحسن البصري، قال: "البيع يقطع الإجارة"، قال أيوب: "لا يقطعها"، قال معمر: "وسألت ابن شبرمة عن البيع أيقطع الإجارة؟ قال: نعم"، قال عبد الرزاق: وقال سفيان الثوري: "الموت والبيع يقطعان الإجارة".

قال ابن حزم: وقال مالك، وأبو يوسف، والشافعي: إن علم المشتري بالإجارة فالبيع صحيح، ولا يأخذ الشيء الذي اشترى إلا بعد تمام مدة الإجارة، وكذلك العتق نافذ والهبة، وعلى المعتق إبقاء الخدمة، وتكون الأجرة في كل ذلك للبائع، والمعتق، والواهب.

قالوا: فإن لم يعلم بالبيع فهو مخير بين إنفاذ البيع، وتكون الإجارة للبائع، أو رده، لأنه لا

. . . .

يمتنع من الانتفاع بما اشترى، قال: وهذا فاسد بما أوردنا آنفا.

(قلنا: كل ما ذكرته إما قول بالرأى، أو أثر عن التابعين، والقياس كله باطل عندك، وهو أبطل عندنا إذا كان من أهل الظاهر الذين لا حظ لهم من الفقه والدراية، ولا خبرة لهم بأصول القياس، وأما الآثار عن التابعين فمختلفة، كما رأيت).

وقال أبو حنيفة قولين: أحدهما: أن للمستأجر نقض البيع، والآخر: أنه مخير بين الرضا بلابيع، وبين أن لا يرضى، فإن رضى به بطلت إجارته، وإن لم يرض به كان المشترى مخيرا بين إمضاء البيع والصبر حتى تنقضى مدة الإجارة، وبين فسخ البيع، لتعذر القبض.

قال ابن حزم: هذان قولان فى غاية الفساد والتخليط لا يعضدهما قرآن، ولا سنة، ولا رواية سقيمة، ولا قول أحد نعلمه قبل أبى حنيفة، ولا قياس، ولا رأى سديد. (قلت: ما لأهل الظاهر ولمعرفة القياس؟ ولا خبرة لهم بأصوله ولا فروعه، فإنهم بمراحل عن ذلك، كما هو ظاهر)، قال: وليت شعرى إذا جعل للمستأجر الخيار فى فسخ البيع أترونهم يجعلون له الخيار أيضا فى رد العتق أو إمضائه؟ إن هذا لعجب أو يتناقضون فى ذلك؟ اهـ (٨: ١٨٧).

الجواب عن إيراد ابن حزم على أبى حنيفة الإمام فى هذا الباب:

قلت: وأى شبه بين البيع والإعتاق؟ فالبيع تمليك، والإعتاق إسقاط للملك، وهل قياس أحدهما على الآخر إلا قياسا مع الفارق؟ إذا عرفت ذلك فنقول: إن البيع كالإجارة، لكون كل منهما تمليكا، إما للمنافع فقط، أو للمنافع والرقبة جميعا. فإذا وردا على شىء واحد تعارضا، فيرجح السابق لسبقه، كما فى الصغيرة يزوجها وليان على التعاقب، صح الأول وبطل الثانى، ولا كذلك الإعتاق، فإنه من باب الإسقاط.

وإسقاط الملك عن العبد أولى من ابتذاله بالبيع والإجارة، كما لا يخفى، ولذا حض الشارع عليه، وجعل الجد والهزل فيه سواء تحيلا لإثباته، فإذا وردت الإجارة، والإعتاق فى محل واحد لم يتعارض، بل كان الترجيح للإعتاق، وسيأتى حكمه، هذا وجه قوله الأول، ووجه الثانى أن الاستئجار عيب فى المبيع، مثل التزويج فى الأمة.

وقد قدمنا فى كتاب البيوع عن عثمان، وعبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما جعلا النكاح عيبا فى الأمة، يرد به البيع، وإذا اطلع المشترى على عيب فى المشترى فله الخيار إجماعا.

. . . .

وأما فى الإعتاق فقال أبو حنيفة : للعبد الخيار فى الفسخ، أو الإمضاء، كالأمة المزوجة إذا أعتقت، وكالصبى آجره وليه مدة فبلغ فى أثنائها، كذا فى "المغنى" (٦: ٤٥ و٤٦)، وخيار الأمة ثابت بالنص، فظهرت صحة قول الإمام بدلالة النصوص التى لا ينكرها منكر، ولا يجحدها منصف، فافهم والله يتولى هداك.

فسخ الإجارة بالأعذار:

قال ابن حزم: وكذلك إن اضطر المستأجر إلى الرحيل عن البلد، أو اضطر المؤاجر إلى ذلك فإن الإجارة تنفسخ إذا كان فى بقاءها ضرر على أحدهما. كمرض مانع، أو خوف مانع، أو غير ذلك، وهو قول أبى حنيفة، قال تعالى: ﴿وما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾، روينا من طريق عبد الرزاق نا سفيان الثورى، قال: سئل الشعبى عن رجل استأجر دابة إلى مكان فقضى حاجته دون ذلك المكان، قال: "له من الأجرة بقدر المكان الذى انتهى إليه"، ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن قتادة فيمن اكترى دابة إلى أرض معلومة فأبى أن يخرج، قال قتادة: "إذا حدث نازلة يعذر بها لم يلزمه الكراء"، قال: وكذلك إن هلك الشىء المستأجر، فإن الإجارة تنفسخ، ووافقنا على هذا أبو حنيفة ومالك والشافعى، وقال أبو ثور: لا تنفسخ الإجارة بهذا، بل هى باقية إلى أجلها، والأجرة كلها واجبة للمؤاجر على المستأجر اهـ (٨:١٨٧).

قال العبد الضعيف: قال أبو ثور ذلك على المبيع إذا هلك عند المشترى لا يسقط عنه الثمن، ولكن المبيع يهلك بعد دخوله فى ضمانه، ولا كذلك العين المستأجرة، فإنها تكون أمانة فى يد المستأجر، كما تقدم، فافترقا.

هذا، وقد تم هنالك كتاب الإجارات، والحمدلله الذى بنعمته وجلاله وعزته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أفضل الكائنات، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذريته الطيبات الطاهرات.

******

كتاب المكاتب

باب رد المكاتب إلى الرق إذا عجز

٥٣٨٩- حدثنا عباد بن العوام عن حجاج عن حصين الحارثي عن علي، قال: "إذا تتابع على المكاتب نجمان فلم يؤد نجومه رد في الرق"، رواه ابن أبي شيبة (نصب الراية ٢: ٢٤٣)، وسنده حسن، وسكت عليه ابن حجر في "التلخيص" (ص٤١٤).

باب رد المكاتب إلى الرق إذا عجز

أقول: احتج به أبو يوسف، وقال: لا يعجز المكاتب قبل النجمين، ولا حجة له فيه، لأنه يحتمل أن يكون معناه أنه إذا تتابع على المكاتب نجمان فلم يود نجومه رد إلى الرق إذا طلبه المولى، ولا يمهل، بخلاف النجم الواحد فإنه يمهل بعده إلى ثلاثة أيام إن طلب المكاتب الإمهال وحينئذ لا يخالف لأثر مذهب أبي حنيفة ومحمد، فتأمل.

ويشكل عليه أنه يروى عن علي: أن المكاتب يعتق بحساب ما أدى، فكيف يرد إلى الرق بالعجز؟ قلت: فسخ العتق إلى الرق من المسائل المجتهد فيها، ومذهب علي فيه هو جواز الفسخ، وهو لا يضرنا فيما نحن فيه، لأنه إذا جاز الرد إلى الرق بعد ثبوت العتق في الجملة، فعند عدم ثبوته أصلا كما هو مذهبنا أولى.

معنى الكتابة، مر بيان الأصل فيها:

قال العبد الضعيف: الكتابة إعتاق السيد عبده على مال في ذمته يؤدى مؤجلا، وهو إعتاق معلق على أداء المال، سميت كتابة لأن السيد يكتب بينه وبينه كتابا بما اتفقا عليه، وقيل: سميت كتابة من الكتب وهو الضم، لأن المكاتب يضم بعض النجوم إلى بعض، ومنه سميت الكتيبة كتيبة، لانضمام بعضها إلى بعض، والنجوم ههنا الأوقات المختلفة لأن العرب كانت لا تعرف الحساب، وإنما تعرف الأوقات بطلوع النجوم، فسميت الأوقات نجوما.

والأصل في الكتابة الكتاب، والسنة والإجماع، أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا﴾.

وأما السنة: فما روى سعيد بن منصور عن سفيان عن الزهري عن بنهان مولى أم سلمة عن أم سلمة أن النبي ﷺ قال: «إذا كان لإحداكن مكاتب فملك ما يؤدى، فلتحتجب منه» في أحاديث كثيرة سواه، وأجمعت الأمة على مشروعية الكتابة، قاله الموفق في "المغني" (٢: ٣٣٨).

. . . .

المكاتب عبد ما بقى عليه درهم:

وأما رد المكاتب إلى الرق إذا عجز عن أداء البدل فقد روى عن عمر وابنه وزيد بن ثابت وعائشة وسعيد بن المسيب والزهرى أنهم قالوا: "المكاتب عبد ما بقى عليه درهم" رواه عنهم الأثرم، وبه قال القاسم وسالم وسليمان بن يسار وعطاء وقتادة والثورى وابن شبرمة ومالك والأوزاعى والشافعى وإسحاق وأصحاب الرأى، وروى ذلك عن أم سلمة وروى سعيد بإسناده عن أبى قلابة، قال: "كن أزواج النبى ﷺ لا يحتجبن من مكاتب ما بقى عليه دينار". وبإسناده عن عطاء: أن ابن عمر كاتب غلاما على ألف دينار، فأدى إليه تسعمائة دينار وعجز عن مائة دينار فرده ابن عمر فى الرق.

وذكر أبو بكر، والقاضى وأبو الخطاب (من الحنابلة) أنه إذا أدى ثلاثة أرباع الكتابة وعجز عن ربعها عتق، لأنه يجب رده إليه (لحملهم قوله تعالى: ﴿وآتوهم من مال الله الذى آتاكم﴾ على إيجاب حط الربع[1] عنه، كما سيأتى). فلا يرد إلى الرق بعجزه عنه، لأنه عجز عن أداء حق هو له، لا حق للسيد فيه، فلا معنى لتعجيزه فى ما يجب رده إليه، وقال على رضى الله عنه: "يعتق منه بقدر ما أدى"؛ لما روى ابن عباس عن النبى ﷺ، أنه قال: «إذا أصاب المكاتب حدا، أو ميراثا ورث بحساب ما عتق منه، ويؤدى المكاتب بحصة ما أدى دية حر، وما بقى دية عبد»، رواه الترمذى، وقال: حديث حسن، وروى[2] عن عمر وعلى رضى الله عنهما: "أنه إذا أدى الشطر فلا رق عليه»"، وروى ذاك عن النخعى، وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه: "إذا أدى قدر قيمته فهو غريم"، وقضى به شريح، وقال الحسن فى المكاتب إذا عجز: "استسعى بعد[3] العجز سنتين".

ولنا ما روى سعيد ثنا هشيم عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن رسول الله ﷺ قال: «أيما رجل كاتب غلامه على مائة أوقية فعجز عن عشر أواق فهو رقيق»، (وهذا سند حسن، والحديث أخرجه أصحاب السنن الأربعة، والدارقطنى عن عباس الجريرى عن عمرو بن شعيب به، وكذلك الحاكم فى "المستدرك" وقال: صحيح الإسناد كما فى "الزيلعى" (٢:٢٤١)، وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن رسول الله ﷺ قال: «المكاتب عبد ما بقى عليه

---

(١) وهو قول عطاء، كما فى "المحلى" (٩:٢٤٢) أنه إذا أدى ثلاثة أرباع كتابته، فهو غريم. (المؤلف)

(٢) قال ابن حزم فى "المحلى": صح ذلك عنهم، أى عن عمر وعلى وشريح (٩:٢٤٢). (المؤلف)

(٣) روى ذلك عن على أيضا، كما سيأتى، وكل ذلك محمول عندنا على الندب دون الإيجاب. (المؤلف)

. . . .

درهم»، رواه أبو داود (عن إسماعيل ابن عياش عن سليمان بن سليم عن عمرو بن شعيب به.

قال الزيلعي: وفيه إسماعيل بن عياش، لكنه عن شيخ شامي ثقة (٢:٢٤٢)، ولأنه عوض عن المكاتب فلا يعتق قبل أدائه، ولأنه لو أعتق بعضه سرى إلى باقيه، كما لو باشره بالعتق، فإن العتق لا يتبعض في الملك (عند الجمهور خلافا لأبي حنيفة رحمه الله).

فأما حديث ابن عباس فمحمول على مكاتب لرجل مات وخلف ابنين، فأقر أحدهما بكتابته وأنكر الآخر، فأدى إلى المنكر، أو ما أشبهها من الصور جمعا بين الأخبار، وتوفيقا بينهما وبين القياس (وأيضا فقد خالفه ابن عباس نفسه وهو الراوي، فإن الطحاوي روى عنه بسند صحيح قال: "يقام على المكاتب حد المملوك" (٢:٦٥).

ورواه ابن أبي شيبة نا وكيع عن علي بن المبارك عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عنه بلفظ: "حد المكاتب حد المملوك"، كما في "المحلى" (٩:٢٢٨)، وروى عبد الرزاق عن عكرمة ابن عمار عن يحيى بن أبي كثير أن ابن عباس قال: "إذا بقي على المكاتب خمس أواق، أو خمس ذود، أو خمسة أوسق فهو غريم" (زيلعي ٢:٢٤٣).

ومخالفة الراوي لما رواه قدح فيه، كما لا يخفى وأيضا فقد رواه الطحاوي من[1] طريق علي بن المبارك عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس بلفظ: «قضى رسول الله ﷺ في مكاتب قتل بدية الحر بقدر ما عتق منه» (٢:٦٤)، وهي قضية في عين لا عموم لها، تحتمل الوجوه، فلعل بعض الرواة تصرف فيه فرواه بصيغة العموم.

وقد اختلفت الروايات عن علي، فروى ابن أبي شيبة عن عمر وابنه وعلي وزيد بن ثابت وعائشة رضي الله عنها: "أن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم" (الزيلعي ٢:٢٤٢).

وقال الحافظ في "الفتح": روى عن علي[2]: «إذا أدى الشطر فهو غريم»، وروى النسائي عن ابن عباس مرفوعا: «المكاتب يعتق منه بقدر ما أدى» رجال إسناده ثقات، لكن اختلف في إرساله ووصله، وحجة الجمهور حديث عائشة، وهو أقوى اهـ (٥:١٤٣)، ولأن قول النبي ﷺ: «إذا كان لإحداكن مكاتب فملك ما يؤدي فلتحتجب منه»، رواه الترمذي، وقال:

---

(١) ورواه ابن حزم في "المحلى" من طريق النسائي عن حماد بن زيد عن أيوب، ويحيى بن أبي كثير كلاهما عن عكرمة عن ابن عباس نحوه (٩:٢٢٨). (المؤلف)

(٢) لم يعزه الحافظ إلى من خرجه، وعزاه ابن حزم في "المحلى" إلى النسائي (٩:٢٢٨) وسنده صحيح (المؤلف).

. . . .

حسن صحيح (١٥٢:١) دليل على اعتبار جميع ما يؤدى، ويجوز أن يتوقف العتق على أداء الجميع وإن جاز رد بعضه إليه، كما لو قال: إذا أديت إلى ألفا فأنت حر، ولله على رد ربعها إليك، فإنه لا يعتق قبل أداء جميعها وإن وجب عليه رد بعضها اهـ (٣٥١:١٢).

الاختلاف فى الكتابة الحالة، وترجيح قول الجمهور:

وأما اشتراط التأجيل فى الكتابة فهو قول الشافعى وقوفا مع التسمية، بناء على أن الكتابة مشتقة من الضم، وهو ضم بعض النجوم إلى بعض، وأقل ما يحصل به الضم نجمان، وبأنه أمكن لتحصيل القدرة على الأداء، وذهب المالكية والحنفية إلى جواز الكتابة الحالة، واختاره بعض الشافعية كالروياني.

وقال ابن التين: لا نص لمالك فى ذلك، إلا أن محققى أصحابه شبهوه ببيع العبد من نفسه، واختار بعض أصحاب مالك أن لا يكون أقل من نجمين، كقول الشافعى.

واحتج الطحاوى وغيره بأن التأجيل جعل رفقا بالمكاتب لا بالسيد، فإذا قدر العبد على ذلك لا يمنع منه، وهذا قول الليث، وبأن سلمان كاتب بأمر النبى ﷺ، ولم يذكر تأجيلا، والحديث علقه البخارى، ووصله أحمد، والطبرانى من طريق ابن إسحاق عن عاصم بن عمر عن محمود بن لبيد عن سلمان، قال: كنت رجلا فارسيا، فذكر الحديث بطوله، وفيه: فقال رسول الله ﷺ: «كاتب يا سلمان»، قال: فكاتبت صاحبى على ثلثمائة ودية، وأخرجه ابن حبان، والحاكم فى "صحيحيهما" من وجه آخر عن زيد بن صوحان عن سلمان نحوه، وأخرجه أبو أحمد، وأبو يعلى، والحاكم من حديث بريدة بمعناه اهـ من "فتح البارى" (٣٤١:٤)، وبأن عجز المكاتب عن القدر الحال لا يمنع صحة الكتابة، كالبيع فى المجلس، كمن اشترى ما يساوى درهما بعشرة دراهم حالة وهو لا يقدر حينئذ إلا على درهم، نفذ البيع مع عجزه عن أكثر الثمن، وبأن الشافعية أجازوا السلم الحال، ولم يقفوا مع التسمية مع أنها مشعرة بالتأجيل اهـ ملخصا من "فتح البارى" (١٣٤:٥).

وأيضا فلا نسلم دلالة التسمية على النجوم، لاحتمال أن يكون مأخوذا من كتابة الكتاب بين العبد وسيده، ولو سلم كونه مأخوذا من الكتب بمعنى الضم فلا نسلم أنه لضم النجوم بعضها إلى بعض، بل لما فيه من ضم حرية اليد إلى حرية النفس، أشار إليه صاحب "الهداية"، فتأمل.

وقال ابن حزم: الكتابة جائزة إلى أجل مسمى وإلى غير أجل مسمى لكن حالا أو فى الذمة،

. . . .

وعلى نجم ونجمين وأكثر وكنا قبل نقول: لا تجوز إلا على نجمين فصاعدا حتى وجدنا ما حدثناه أحمد بن محمد فذكر حديث سلمان بطوله، ثم قال: وقال الشافعي: لا تجوز الكتابة إلا على نجمين للاتفاق على جوازها كذلك، قال ابن حزم: لا حظ للنظر مع صحة الخبر اهـ (٩:٢٢٦).

عمل ابن حزم بالقياس:

قلت: فهل كان قولك الأول مبنيا على مجرد النظر؟ وهل هو إلا القياس الذى لا تزال تبطله وتذمه وأهله؟ ولكن القذاة فى عين الغير جبل عندك، والجبل قذاة إذا كان فى عينك، وذهب ابن حزم إلى أن المكاتب عبد ما لم يؤد شيئا، فإذا أدى شيئا من كتابته شرع فيه العتق والحرية بقدر ما أدى، وبقى سائره مملوكا، وكان لما عتق منه حكم الحرية فى الحدود، والمواريث، والديات، وغير ذلك، وكان لما بقى منه حكم العبد حتى يتم عتقه بتمام أداءه، واحتج بحديث ابن عباس الذى تقدم مع ما فيه.

الجواب عن قدح ابن حزم فى حديث: «المكاتب عبد ما بقى عليه درهم»:

وأعل حجة الجمهور، وهو ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا، «المكاتب عبد ما بقى عليه درهم» بأنه صحيفة. (وقد قدمنا عن ابن القيم أن الصحيفة لا يعرض عنها إلا من حرم الفقه، ولم يتصدر للإفتاء). قال: على أنه مضطرب فيه، قد روينا من طريق أبى داود نا محمد ابن المثنى حدثنى عبد الصمد هو ابن عبد الوارث نا همام نا عباس الجريرى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن النبى ﷺ قال: «أيما عبد كاتب على مائة أوقية فأدى إلا عشر أواقى فهو عبد، وأيما عبد كاتب على مائة دينار فأداها إلا عشرة دنانير فهو عبد أو على مائة أوقية فقضاها إلا أوقية فهو عبد»، عطاء هذا الخراسانى لم يسمع من عبد الله بن عمرو بن العاص شيئا، ولا من أحد من الصحابة إلا من أنس وحده اهـ (٩: ٢٣١).

قلنا: اختلاف الرواة فى لفظ الحديث ليس من الاضطراب فى شيء إذا اتحد معناه، وأمكن الجمع وإرجاع بعضه إلى بعض، وإلا لم يسلم لنا شيء من الحديث، ولا مما اتفق عليه الشيخان كما لا يخفى، وإذا صح الحديث من طريق موصولا فلا يضره الانقطاع فى طريق أخرى، بل يعتضد كل واحد منهما بالآخر، على أن النسائى، وابن حبان لم ينسباه، أعنى عطاء، وذكره ابن عساكر فى "أطرافه" فى ترجمة عطاء بن أبى رباح عن عبد الله بن عمر، ولم يذكر فى "كتابه" لعطاء

. . . .

الخراساني عن عبد الله بن عمرو شيئا، نعم! جاء منسوبا في "مصنف عبد الرزاق"، قال: أخبرنا ابن جريج عن عطاء الخراساني عن عبد الله بن عمرو فذكره (الزيلعي ٢:٢٤٢).

الرد على ابن حزم في تكذيبه الحافظ عبد الباقي بن قانع الحنفي:

قال ابن حزم: ومن طريق عبد الباقي بن قانع، راوي الكذب عن موسى بن زكريا عن عباس بن محمد عن أحمد بن يونس عن هشيم عن جعفر بن إياس عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم»، قال: وهذا خبر موضوع بلا شك، لم يعرف قط من حديث عباس بن محمد، ولا من حديث أحمد بن يونس، ولا من حديث هشيم، ولا من حديث جعفر، ولا من حديث نافع، ولا من حديث ابن عمر، إنما هو معروف من قول ابن عمر وأحاديث هؤلاء كلهم أشهر من الشمس، ولا ندري من موسى بن زكريا أيضا؟ (٩:٢٣١).

قلت: لم يذكره ابن قانع محتجا به، فقد قال الحافظ في "التلخيص" (٢:٤١٤): رواه مالك في "الموطأ" عن نافع عن ابن عمر موقوفا، ورواه ابن قانع من طريق أخرى عن نافع عن ابن عمر مرفوعا وأعله اهـ، فالعجب من ابن حزم كيف أغمض عينيه عن إعلال ابن قانع هذا الحديث، وجعل يطلق فيه اللسان، ويرميه بالكذب لمجرد روايته إياه، وما أبعد هذا الصنيع من الإنصاف! فلو كانت رواية المحدث عن شيوخه الضعفاء قدحا فيه لم يسلم لنا من المحدثين إلا قليل. ألا ترى أن البيهقي، والدارقطني كم ردوا من الأحاديث الضعاف، منها ما هو ساقط بالمرة، وكذلك ابن ماجة، والترمذي، والطبراني، وغيرهم، ومن أين لابن حزم أن يرمي ابن قانع بالكذب، ولم يصفه به أحد قبله؟ ولم يولد ابن حزم إلا بعد مائة سنين من وفاته، وأكثر ما وقفنا عليه من كلام المتقدمين فيه إنما هو قول البرقاني: "هو عندي ضعيف"، قال: "ورأيت البغداديين يوثقونه".

وقال الخطيب: "لا أدري لماذا ضعفه البرقاني؟ فقد كان ابن قانع من أهل العلم والدراية، رأيت عامة شيوخنا يوثقونه، وقد تغير في آخر عمره".

وأما قول ابن حزم: "هو منكر الحديث، تركه أصحاب الحديث جملة"، فرده عليه الذهبي، وقال: "ما أعلم أحدا تركه، وإنما صح أنه اختلط (في آخر عمره) سنتين فتجنبوه".

وقال حمزة السهمي: "سألت أبا بكر بن عبدان عن ابن قانع، فقال: يدخل في الصحيح".

وقال ابن فتحون في ذيل الاستيعاب بعد ما نسبه إلى الوهم، ونكرة المتون: "وعلى ذلك فقد روى عنه الجلة ووصفوه بالحفظ، منهم أبو الحسن الدارقطني فمن دونه" اهـ من "اللسان" (٣:٣٨٤)،

. . . .

فالذى وثقه معاصروه من مشايخ بغداد، ووصفوه بالحفظ والدراية، وأذعن مثل الدارقطنى لحفظه وجلالته فى الفن، كيف يقبل فيه قول من ولد بعده بمائة سنين؟ وهل رميه مثله بالكذب إلا مجازفة وسرف؟ نعوذ بالله منه. وقد ذكر الذهبى ابن قانع فى "تذكرة الحفاظ" له، فقال: عبد الباقى بن قانع بن مرزوق ابن واثق الحافظ العالم المصنف أبو الحسين الأموى مولاهم البغدادى صاحب "معجم الصحابة"، سمع الحارث ابن أبى أسامة وإبراهيم بن الهيثم البلدى وإبراهيم الحزلى وإسحاق بن الحسن الحزلى ومحمد بن مسلمة وإسماعيل بن الفضل البلخى وطبقتهم، وكان واسع الرحلة، كثير الحديث، روى عنه الدارقطنى وأبو الحسن بن رزقويه وأبو الحسين القطان وأحمد بن على البادى وأبو على بن شاذان وأبو القاسم بن بشران وغيرهم اهـ (٣:٩٣).

ولم يذكر تضعيفه عن أحد غير البرقانى مع اعترافه بأن البغداديين يوثقونه، وقد عرفت أن الخطيب قد رد على البرقانى قوله، ولا يخفى أن أهل بلد الرجل أعرف به، وبحاله، ومن أثنى عليه أهل بلده، فقد جاوز القنطرة، فإن البغاث لا يكاد يستنصر بأرضه، فجرح ابن حزم، وطعنه فى ابن قانع رد عليه، فإنه قد تعتريه عصبية قد جبل عليها مع أهل المذاهب، لا سيما الحنفيين منهم، فإن ابن قانع كان من الحنفيين، كما صرح به الحافظ فى "اللسان"، والله تعالى أعلم.

تصحيح حديث «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم»، وتقويته بالآثار:

هذا، وقد عرفت أن حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا «المكاتب عبد ما بقى عليه درهم» قد رواه أبو داود عن إسماعيل بن عياش عن سليمان بن سليم، وهو شيخ شامى ثقة، عن عمرو بن شعيب به، وحديث ابن عياش عن أهل الشام صحيح عند القوم. وقال الطحاوى: حدثنا على بن شيبة ثنا يزيد بن هارون أنا سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن معبد الجهنى عن عمر ابن الخطاب، قال: «المكاتب عبد ما بقى عليه درهم»، (وهذا مرسل صحيح)، حدثنا ابن مرزوق ثنا أبو عاصم عن سفيان عن عبد الرحمن بن عبد الله عن القاسم بن عبد الرحمن عن جابر بن سمرة عن عمر رضى الله عنه، قال: «إذا أدى المكاتب النصف فهو غريم». (منقطع بين القاسم وجابر بن سمرة، فلا يصلح معارضا للأول، وأيضا فليس فى قوله: فهو غريم، إثبات الحرية، ولا نفى العبودية، ومن ادعى فعليه البيان).

وقال البخارى فى "صحيحه": وقالت عائشة: «هو عبد ما بقى عليه درهم»، وقال ابن أبى شيبة: حدثنا يزيد بن هارون عن عباد بن منصور عن حماد عن إبراهيم عن عثمان، قال: «المكاتب

. . . .

عبد ما بقى عليه درهم» (مرسل صحيح، ومراسيل النخعى كالمسانيد عند القوم)، قال عبد الرزاق: أخبرنا ابن جريج أخبرنى عبد الكريم بن أبى المخارق أن زيد بن ثابت، وابن عمر، وعائشة كانوا يقولون: «المكاتب عبد ما بقى عليه درهم».

قال ابن جريج: «وحدثت أنّ عثمان قضى بأنه عبد ما بقى عليه شىء» (هذا شاهد جيد لمرسل إبراهيم عن عثمان)، قال عبد الرزاق: أخبرنا أبو معشر عن سعيد المقبرى عن أم سلمة زوج النبى ﷺ، قالت: «المكاتب عبد ما بقى عليه درهم»، (قال ابن حزم: أبو معشر المدنى ضعيف اهـ.

قلت: ولكنه كان بمكان من العلم، رضيه أحمد بن حنبل، وحدث عن رجل عنه، قال أبو حاتم: فتوسعت بعد فيه: قيل له: فهو ثقة، قال صالح: لين الحديث، محله الصدق اهـ، وقال نعيم: كان كيسا حافظا وكان ابن مهدى يحدث عنه، ولا يحدث إلا عن ثقة عنده). وقال ابن أبى شيبة: حدثنا حفص عن ليث عن مجاهد قال: "كان أمهات المؤمنين لا يحتجبن من المكاتب ما بقى عليه من مكاتبته مثقال أو دينار" اهـ ملخصا من "الزيلعى" (٢: ٢٤٢).

الجواب عن قدح ابن حزم فى الآثار فى هذا الباب:

وبهذا اندحض قول ابن حزم: روى عن عمر بن الخطاب، وعثمان، وجابر، وأمهات المؤمنين: «المكاتب عبد ما بقى عليه درهم». ولا يصح عن أحد منهم، لأنه عن عمر من طريق الحجاج بن أرطاة وهو هالك، عن ابن أبى مليكة مرسل. (قلت: قد رواه الطحاوى بسند ليس فيه الحجاج، ولا ابن أبى مليكة، وإنما هو عن يزيد بن هارون عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن معبد الجهنى عن عمر، وكذا رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه"، كما فى "الزيلعى" (٢: ٢٤٢)، وهذا سند صحيح، قد عضده ما رواه الحجاج بن أرطاة من طريق ابن أبى مليكة عنه مرسلا، لأن تعدد الطرق يفيد الحديث قوة، كما لا يخفى).

قال: ومن طريق محمد بن عبيد الله العزرمى، وهو مثله أو دونه، ثم عن سعيد بن المسيب أن عمر مرسل. (قلت: هذا أيضا مرسل حسن، فإن العزرمى مختلف فيه، ومراسيل ابن المسيب صحاح عند القوم)، قال: ومن طريق سليمان التيمى أن عمر (قلت: وهذا مرسل صحيح، فهذه ثلاثة طرق مرسلة قد عضدت، رواه الطحاوى وابن أبى شيبة من طريق معبد الجهنى عن عمر).

قال: ومن طريق ابن وهب عن رجال من أهل العلم عن عمر، وعثمان، وجابر بن عبد الله.

(قلت: بلاغات مثل ابن وهب لا يعرض عنها، لا سيما إذا كان لها شواهد كما فيما نحن

. . . .

فيه)، قال: والتي عن أمهات المؤمنين هو من طريق عمر بن قيس سندل. (قلت: ولكنه عند ابن أبى شيبة بسند ليس فيه سندل، كما ذكرناه آنفا، فتذكر).

قال: لكنه صح عن زيد بن ثابت، وعائشة أم المؤمنين، وابن عمر وهو مأثور عن طائفة من التابعين، منهم عروة بن الزبير، سليمان بن يسار، وصح عن سعيد بن المسيب، والزهرى، وقتادة، وهو قول أبى حنيفة، ومالك، والشافعى، والأوزاعى، وسفيان الثورى، وابن شبرمة، وابن أبى ليلى، وأحمد، وإسحاق، وأبى ثور، وأبى سليمان.

وقالت طائفة: المكاتبون على شروطهم صح ذلك عن جابر بن عبد الله، وقالت طائفة: هو حر ساعة العقد أو بالكتابة، وهذا قول روى عن ابن عباس، ولم نجد له إسنادا إليه، وقالت طائفة: إذا أدى نصف مكاتبته، فهو غريم، روى ذلك عن عمر وعلى بإسنادين جيدين، وصح عن شريح. وقالت طائفة: إذا أدى الثلث، فهو غريم، روى ذلك عن ابن مسعود، وروى عنه إذا أدى قيمته، فهو غريم من الغرماء، وقالت طائفة: إذا أدى الربع، فهو غريم، رواه وكيع عن إبراهيم النخعى كان يقال فذكره، وقال عطاء من رأيه: إذا أدى ثلاثة أرباع الكتابة، فهو غريم اهـ ملخصا من "المحلى" (٩: ٢٢٩ و ٢٣٠).

قلت: فإن كان فيه خلاف فى الصدر الأول والثانى، فقد ارتفع فى القرآن الثالث، فإنهم كلهم قالوا بأن المكاتب عبد ما بقى عليه درهم، لم يذهب أحد منهم إلى أن المكاتب يعتق منه بقدر ما أدى، ويكون حكمه فيه حكم الحر، حتى نشأ ابن حزم فبدل الوفاق بالخلاف، واحتج بحديث ابن عباس الذى مر ذكره مع ما فيه من العلة والكلام، وبما رواه من طريق النسائى، أنا زكريا بن إسحاق أنا إسماعيل بن علية عن أيوب السختيانى عن عكرمة عن على: "يؤدى المكاتب بقدر ما أدى"، وهذا مرسل، فإن عكرمة لم يسمع من على شيئا قاله أبو زرعة، كما فى "التهذيب" (٧: ٢٧٣).

قال: ومن طريق محمد بن المثنى نا عبد الرحمن بن مهدى عن سفيان الثورى عن طارق بن عبد الرحمن عن الشعبى، قال: قال على بن أبى طالب فى المكاتب: "يعتق بالحساب" (قلت: الشعبى عن على مرسل عند ابن حزم، كما مر غير مرة). قال: ومن طريق وكيع نا المسعودى عن الحكم بن عتيبة عن على بن أبى طالب، قال: "تجرى العتاقة فى المكاتب من أول نجم" (٢: ٢٣٠).

(قلت: وهذا مرسل أيضا. ولكن ابن حزم لا يستحيى من الاحتجاج بالمراسيل، ولا بالمجاهيل إذا وافقت غرضه، ولا تبقى فيها لأحد حجة إذا خالفته)، وروى البيهقى عن الشعبى، قال: كان

. . . .

زيد بن ثابت يقول: "المكاتب عبد ما بقى عليه درهم، لا يرث ولا يورث" وكان على يقول: "إذا مات المكاتب وترك مالا قسم ما ترك على ما أدى وعلى ما بقى، فما أصاب ما أدى فلورثته وما أصاب ما بقى فلمواليه" وكان عبد الله يقول: "يؤدى إلى مواليه ما بقى عليه من مكاتبته ولورثته ما بقى" (كنز العمال ٥:٢٥٦).

وروى الحاكم فى "التاريخ" من طريق جابر عن عامر الشعبى عن زيد بن ثابت فى المكاتب يموت وقد بقى عليه من مكاتبته قال: "هو عبد ما بقى عليه درهم"، وقال عبد الله: "إذا أدى الثلث، أو النصف فهو غريم"، وقال على: "يعتق بحساب ما أدى، ويرثه ولده بحساب ذلك". قال جابر: "بلغنى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه جمع عليا وعبد الله وزيدا فى المكاتب فقال زيد: نقيس لهم، فقال: أرأيتم إن أصاب حدا؟ وكيف يدخل على أمهات المؤمنين؟ فجعل يقيس لهم بنحو هذا، ففضله عمر عليهما فى المكاتب" اهـ، من "كنز العمال" (٥:٢٥٥).

قلت: قد اختلفت الروايات عن عمر فيما إذا مات المكاتب وقد بقى عليه شيء من كتابته. فروى جابر بن سمرة عنه "أنه إذا أدى نصف كتابته فهو غريم". وروى معبد الجهنى عنه "أن ماله كله لسيده"، وقال ابن مسعود: "إذا كان قد أدى الثلث، وفى رواية عنه: إذا كان قد أدى قيمته فهو غريم"، واختلف عن على أيضا. فروى عنه "إذا أدى نصف كتابته فهو غريم". وروى عنه «إذا مات وقد ترك وفاء، فهو حر، يعطى سيده بقية كتابته، وما بقى لولده الأحرار"، كما سيأتى.

وظنى: أن الصحابة لم يختلفوا فى كون المكاتب عبدا فى حياته ما بقى عليه شيء، وإنما اختلفوا فيما إذا مات عن وفاء، كما يشعر به سياق أثر الشعبى عند البيهقى وغيره.

تحقيق اختلاف الصحابة فى حكم المكاتب والتنبيه على خطأ ابن حزم:

ولم يتنبه ابن حزم لهذا المعنى، فأجرى الخلاف بينهم فى حياة المكاتب ومماته جميعا، وذهب إلى أنه إذا أدى شيئا من كتابته شرع فيه العتق والحرية فى حياته بقدر ما أدى، وهذا مما لا يساعده عقل ولا نقل، فكل قد أجمع أن المكاتب لا يعتق بعقد المكاتبة، وإنما يعتق لحال ثانية، فنظرنا فى ذلك وفى سائر الأشياء التى لا تجب بالعقود، إنما تجب بحال أخرى بعدها كيف حكمها؟ فرأينا الرجل يبيع العبد بألف درهم فلا تجب للمشترى قبض العبد بنفس العقد حتى يؤدى جميع الثمن، ولا يكون له قبض بعض العبد بأدائه بعض الثمن، وكذلك الأشياء التى هى محبوسة بغيرها، مثل الرهن المحبوس بالدين. فكل قد أجمع أن الراهن لو قضى المرتهن بعض الدين فأراد أن

. . . .

يأخذ الرهن، أو بعضه بقدر ما أدي لم يكن له ذلك إلا بأدائه جميع الدين. فكان هذا حكم الأشياء التي تملك بأشياء إذا وجب احتباسها، فإنما تحبس حتى يؤخذ جميع ما جعل بدلا منها. فلما خرج المكاتب من أن يكون في حكم المعتق على المال الذى يعتق بالعقد، وثبت أنه في حكم من يحبس لأداء شيء، ثبت أن حكمه في احتباس المولى إياه كحكم المبيع في احتباس البائع المبيع، فالمكاتب غير قادر على أخذ شيء من رقبته من ملك المولى، إلا بأداء جميع المكاتبة، وهو قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد رحمة الله عليهم أجمعين اهـ من "الطحاوى" (٢:٦٦) ملخصا.

وأما النقل فقد ذكرنا أن الروايات المختلفة في الباب محمولة على ما إذا مات المكاتب، وقد بقى من كتابته شيء، وأخطأ ابن حزم في تعميمها للحياة والموت جميعا، فافهم، والله يتولى هداك.

فائدة: قال الموفق في "المغنى": إذا سأل العبد سيده مكاتبته استحب له إجابته إذا علم فيه خيرا ولم يجب ذلك في ظاهر المذهب، وهو قول عامة أهل العلم، منهم الحسن والشعبي ومالك والثوري والشافعي وأصحاب الرأى، وعن أحمد أنها واجبة، إذا دعا العبد المكتسب الصدوق سيده إليها فعليه إجابته، وهو قول عطاء والضحاك وعمرو بن دينار وداود، وقال إسحاق: "أخشى أن يأثم إن لم يفعل، ولا يجبر عليه"، ووجه ذلك قول الله تعالى: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيه خيرا﴾، وظاهر الأمر الوجوب. وروى: أن سيرين أبا محمد بن سيرين كان عبدا لأنس بن مالك. فسأله أن يكاتبه، فأبى، فأخبر سيرين عمر بن الخطاب بذلك، فرفع الدرة على أنس، وقرأ عليه: ﴿والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا﴾ فكاتبه أنس.

ولنا أنه إعتاق بعوض فلم يجب (فإنه لا جبر في المعاوضات)، والآية محمولة على الندب، وقول عمر يخالف فعل أنس (فلا حجة فيه، وأيضا فإن رفعه الدرة عليه لا يدل على الوجوب. لأنه كان كالوالد الشفيق للرعية، وكان يأمرهم بما لهم فيه الحظ من الدين وإن لم يكن واجبا، وكان يشدد على الصحابة ما لا يشدد على غيرهم، فلا يرضى عنهم بترك سنة، أو مستحب قد ورد به النص، ألا ترى أنه عاتب[1] عثمان في الخطبة على تأخره عن خطبة الجمعة، وعلى تركه الاغتسال واقتصاره على الوضوء. ورأى أمة[2] قد تقنعت فعلاها بالدرة حتى ألقت القناع عن رأسها، وبالإجماع لا يحرم التقنع على الأمة، بل هو واجب عليها في زماننا هذا، ومما يدل على

---

(١) قد مر الأثر في الجزء الأول من الإعلاء. (المؤلف)

(٢) قد مر في الجزء الثاني من "الكتاب" في باب عورة الرجل والأمة. (المؤلف)

. . . .

أن الآية ليست على الوجوب أنه موكول إلى غالب ظن الموالى أن فيهم خيرا. فلما كان المرجع فيه للمولى لم يلزمه الإجبار عليه). قال: ولا خلاف بينهم فى أن من لا خير فيه لا تجب إجابته اهـ (١٢: ٣٣٩).

وأخرج الطبرى بسند ضعيف عن ابن عباس، قال: "لا ينبغى لرجل إذا كان عنده المملوك الصالح الذى له المال يريد أن يكاتب، أن لا يكاتبه" اهـ ولا دليل فيه على الوجوب كما لا يخفى.

قال: وحدثنى يونس أنا ابن وهب، قال: قال مالك بن أنس: "الأمر عندنا أن ليس على سيد العبد أن يكاتبه إذا سأله ذلك، ولم أسمع بأحد من الأئمة أكره أحدا على أن يكاتب عبده" (فيه أن مالكا لم يحمل رفع عمر الدرة على أنس بن مالك على الإكراه بل على الإرشاد فحسب). قال: "وقد سمعت بعض أهل العلم إذا سئل عن ذلك، فقيل له: إن الله تبارك وتعالى يقول فى كتابه: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا﴾ يتلو هاتين الآيتين ﴿فإذا حللتم فاصطادوا﴾، ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله﴾، قال مالك: فإنما ذلك أمر أذن الله فيه للناس، وليس بواجب على الناس، ولا يلزم أحدا، وقال الثورى: "إذا أراد العبد من سيده أن يكاتبه فإن شاء السيد أن يكاتبه كاتبه، ولا يجبر السيد على ذلك"، حدثنى بذلك على عن زيد عنه، قال الطبرى: وحدثنى يونس قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد فى قوله: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا﴾ قال: "ليس عليه أن يكاتبه إنما هذا أمر أذن الله فيه" اهـ (١٨: ٩٩).

الجواب عن حجة ابن حزم على وجوب المكاتبة إذا سألها العبد:

وبهذا كله اندحض ما قاله ابن حزم فى "المحلى": أمر الله تعالى بالمكاتبة، وكل ما أمر به فرض، لا يحل لأحد أن يقول له الله تعالى: افعل كذا فيقول هو: لا أفعل، إلا أن يقول له تعالى: «إن شئت فافعل، وإلا فلا».

(قلنا: قوله: ﴿إن علمتم فيهم خيرا﴾ دليل على أنه موكول إلى غالب ظن المولى أن فيه خيرا، فكان المرجع فيه إليه، وكان فى معنى قوله: إن شئت فافعل وإلا فلا، كما مر)، ثم ذكر أثر عمر، وقوله لأنس فى عبده سيرين: «والله لتكاتبنه»، وتناوله بالدرة، فكاتبه، وقد مر الجواب عنه، ثم روى من طريق روح بن عبادة نا ابن جريج.

قلت لعطاء: "أواجب على إذا علمت له مالا أن أكاتبه؟ قال: ما أراه إلا واجبا، قال ابن جريج: وقال لى أيضا عمرو بن دينار" اهـ (٩: ٢٢٣).

. . . .

قلت: وكذا رواه الطبرى فى "تفسيره" من طريق عبد الرزاق أخبرنا جريج، فذكره وزاد قال: أى ابن جريج: "قلت لعطاء: أتأثره عن أحد؟ قال: لا" اهـ (١٨: ٩٨).

وهذا صريح فى أن عطاء إنما قال بالوجوب من رأيه لم يأثره عن أحد قبله، مع أنه روى عن موسى بن أنس بن مالك قصة كتابة سيرين، وقول عمر لأنس: "كاتبه"، ورفع الدرة عليه كما رواه ابن حزم نفسه، فلو كان فى ذلك دليل على الوجوب كما زعمه لم يقل عطاء حين سأله ابن جريج أتأثره عن أحد؟ أن لا، بل قال: نعم لى سلف فى ذلك عن عمر، فافهم.

ثم ذكر من طريق ابن المدينى نا سعيد بن عامر نا جويرية بنت أسماء عن مسلم ابن أبى مريم عن عبد كان لعثمان بن عفان فذكر حديثا وفيه: "أنه استعان بالزبير، فدخل معه على عثمان، فقام بين يديه قائما، وقال: يا أمير المؤمنين! فلان كاتبه، فقطب، ثم قال: نعم، ولولا أنه فى كتاب الله تعالى ما فعلت ذلك، وذكر الخبر" اهـ.

احتجاج ابن حزم بالمجهول:

قلت: ألا يستحيى ابن حزم من الاحتجاج بهذا الأثر، وهو عن رجل مجهول كان عبدا لعثمان، لا يدرى من هو؟ ومع ذلك فلا حجة له فيه؛ لأن ذلك لو كان واجبا لم ينكره عثمان أولا ولم يقطب، حاشاه أن يقطب عن أمر أوجبه الله عليه، أو يعاتب العبد فى ابتغاءه ذلك منه، وفى الأثر: أن عثمان قال له: "أكاتبك على مائة ألف على أن تعدها لى فى عدتين، والله لا أعطيك منها درهما"، كما فى "كنز العمال" (٥: ٢٥٥)، وهو صريح فى المعاتبة.

فاندحض بذلك قول ابن حزم بما نصه: فهذا عمر وعثمان يريانها واجبة، ويجبر عمر عليها، ويضرب فى الامتناع من ذلك.

(قلت: قد تقدم ما فيه، فتذكر)، والزبير يسمع حمل عثمان الآية على الوجوب فلا ينكر على ذلك (قلت: يا سبحان الله! وهل فى قوله: "ولولا أنه فى كتاب الله ما فعلت ذلك" دلالة على الوجوب؟ وهل يقول ابن حزم بأن كل ما هو فى كتاب الله واجب؟ وإلا فما المانع من حمل قول عثمان هذا على أنه لولا فى كتاب الله الحث عليه ما فعلته؟)، قال: وأنس بن مالك لما ذكر بالآية سارع إلى الرجوع إلى المكاتبة، وترك امتناعه.

(قلت: فهل ترى أن أنسا لم يكن يعرف ذلك قبل أن يذكره عمر بالآية؟ كلا، بل كان يعرف الآية ومعناها، وكان يحملها على الندب والاستحباب. فلما رأى أن عمر قد كره امتناعه مما

. . . .

حث الله عليه وندب الناس إليه سارع إلى المكاتبة طوعا واستحبابا، فافهم).

قال: فصح أنه لا يعرف فى ذلك مخالف من الصحابة رضى الله عنهم، وخالف ذلك الحنفيون، والمالكيون، والشافعيون، فقالوا: ليست واجبة، وموهوا فى ذلك بتشنيعات منها: أنهم ذكروا آيات من القرآن على الندب، ولا حجة لهم فيه، لأنه لولا نصوص أخر جاءت لكان هذان الأمران فرضا، فإن كان عندهم نص يبين أن الأمر بالكتابة ندب صرنا إليه، وإلا فقد كذب محرف القرآن عن موضع كلماته إلى آخر ما قال وأطال (٩: ٢٢٤)، قلنا: قد تقدم وجه الدلالة على الندب من هذه الآية بعينها.

ذكر الاختلاف فى معنى الخير فى آية المكاتبة:

وأيضا فإن الخير فى قوله: «إن علمتم فيهم خيرا» مجمل، فسره بعضهم بالمال، وبعضهم بالصلاح، وبعضهم بالدين. ولم يقض النبى ﷺ فى ذلك بشىء. فلو كانت المكاتبة واجبة لبين لنا النبى ﷺ الخير الذى قد علق أمر المكاتبة به، وليس حمل ابن حزم إياه على الدين بأولى من حمل ابن عباس وابن عمر وزيد بن أسلم إياه على الحرفة وقوة الأداء، ولا من قول مجاهد وطاوس وأبى صالح وإبراهيم وعطاء أنه المال والصلاح، والصدق والوفاء، والأمانة والأداء. وقال ابن زيد: "إن علمت فيه خيرا لنفسك". وعن ابن عباس: "إن علمتم لهم مالا". وعن مجاهد مثله، قال: "إن علمتم لهم مالا كائنة أخلاقهم وأديانهم ما كانت". وعن عطاء قال: ما نراه إلا المال. ثم تلا: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا﴾ أخرج الآثار كلها الطبرى فى تفسيره بأسانيد صحاح، وحسان، وضعيف قد تقوى بتعدد الطرق (١٨: ١٠٠).

الجواب عن تشنيع ابن حزم على الحنفية والمالكية فى مسألة جواز مكاتبة العبد الكافر:

وبذلك اندحض قول ابن حزم بما نصه: وأما الحنفيون، والمالكيون فكان شرط الله تعالى عندهم ههنا ملغى لا معنى له، وذلك أنهم يبيحون كتابة الكافر الذى لا مال له، وهو بلا شك خارج عن الآية، لأنه لا خير فيه أصلا، وخارج عن قول كل من سلف، وهذا مما فارقوا فيه كل من حفظ عنه قول من الصحابة رضى الله عنهم (٩: ٢٢٢).

قلنا: إنما يقول ذلك من استشعر من نفسه الإحاطة بالأقوال جميعا، وأما من كان يؤمن

. . . .

بقول الله عز وجل: ﴿وفوق كل ذى علم عليم﴾ فيقول: لعل هؤلاء قد إطلعوا على قول الصحابة والتابعين لم يطلع عليه ابن حزم، وههنا كذلك، فقد ذكرنا أن ابن عمر وابن عباس فسراه بالحيلة والحرفة، وزيد بن أسلم بالقوة على الأداء، ومآلهما واحد، كما لا يخفى.

قال ابن جرير: حدثنا ابن بشار ثنا عبد الرحمن ثنا سفيان عن عبد الكريم الجزرى عن نافع عن ابن عمر: أنه كره أن يكاتب مملوكه إذا لم تكن له حرفة قال: "يطعمنى أوساخ الناس" (وهذا سند صحيح على شرط الجماعة)، قال: وحدثنى على[1] ثنا عبد الله ثنى معاوية عن على[2] عن ابن عباس قوله: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا﴾، يقول: "إن علمتم لهم حيلة. ولا تلقوا مؤنتهم على المسلمين" (وهذا سند حسن، قد احتج البخارى فى "صحيحه" بنسخة على بن طلحة عن ابن عباس فى "التفسير"، ولا تروى إلا من طريق عبد الله ابن صالح عن معاوية عنه، كما ذكرنا ذلك غير مرة)، قال: وحدثنى يونس أنا ابن وهب ثنى ابن زيد عن أبيه قول الله: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا﴾ قال: «الخير، القوة على ذلك» اهـ، وهذا سند صحيح، وهذا هو المراد بقول من فسره بالمال.

أما أولا: فلأن العبد لا يملك شيئا، وكل ما هو عنده فلسيده ما دام عبدا، فكيف يصح أن يتوقف أمر الكتابة على أن يكون له مال وهو لا يصلح للمالكية قبل الكتابة؟ أيضا فموضوع كلام العرب الذى به نزل القرآن أنه تعالى لو أراد المال لقال: إن علمتم لهم خيرا، أو عندهم خيرا، أو معهم خيرا، لأن بهذه الحروف يضاف المال إلى من هو له فى لغة العرب، ولا يقال أصلا: فى فلان مال. فلما ... ... قال الله تعالى: ﴿إن علمتم فيهم خيرا﴾، علمنا أنه تعالى أراد قوة المال أى صلاحية كسبه، ولم نر أحدا فسره بالإسلام غير ما رواه ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن عبيدة السلمانى فى قول الله تعالى: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا﴾، قال: "إن أقاموا الصلاة"، ومن طريق سفيان عن يونس عن الحسن، قال: إن علمتم فيهم خيرا دين وأمانة، ومن طريق حماد بن سلمة عن يونس عن الحسن قال: "الإسلام والوفاء" اهـ (٩:٢٢٢)، وأثر الحسن رواه الطبرى من طريق ابن علية عن

---

(١) هو ابن صالح كاتب الليث هو ابن صالح. (المؤلف)

(٢) هو ابن طلحة. (المؤلف)

. . . .

يونس عنه، قال: "صدقا ووفاء، وأداء وأمانة" (٩٩:١٨).

وإذا اختلفت أقوال التابعين في تفسير الآيات فالراجح منها ما وافق تفسير الصحابة، كما لا يخفى، ولم يفسره ابن عمر وابن عباس ولا أحد من الصحابة بالإسلام، وإنما فسروه بالحيلة والحرفة والقوة على الأداء والصلاح والوفاء والأمانة والمال ونحوها.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن قول الحنفية والمالكية بجواز كتابة العبد الكافر الذى لا مال له ليس لكون شرط الله ملغى عندهم ...، كما زعم ابن حزم، وحاشاهم من ذلك! وإنما قالوا بذلك لكون الخير مفسرا عندهم بقوة المال من الحيلة والحرفة ونحوها؛ لكونه هو المنقول عن الصحابة وصرح مجاهد بأن المراد بالخير المال كائنة وأخلاقهم وأديانهم ما كانت، ولم يرو عن أحد من السلف أنه نهى عن مكاتبة الكافر، كما قاله ابن حزم لحمله الخير على الإسلام والدين، فافهم فإن أهل الظاهر لا يفقهون.

هل يستحق المكاتب على مولاه أن يضع عنه شيئا من كتابته؟:

فائدة: قال الجصاص: اختلف أهل العلم في المكاتب هل يستحق على مولاه أن يضع عنه شيئا من كتابته؟ فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد ومالك والثورى: إن وضع عنه شيئا من كتابته فهو حسن مندوب إليه، وإن لم يفعل لم يجبر عليه، وقال الشافعي: هو على الوجوب. وروى عن ابن سيرين[1] في قوله: ﴿وآتوهم من مال الله الذى آتاكم﴾، قال: "كان يعجبهم أن يدعوا له طائفة من مكاتبته"، قال الجصاص: ظاهر قوله: "كان يعجبهم" أنه أراد به الصحابة، وكذلك قول إبراهيم: "كانوا يكرهون وكانوا يقولون" الظاهر من قول التابعي إذا قال ذلك أنه أراد به الصحابة، فقول ابن سيرين يدل على أن ذلك كان عند الصحابة على الندب، لا على الإيجاب؛ لأنه لا يجوز أن يقال في الإيجاب، وروى يونس عن الحسن، وإبراهيم ﴿وآتوهم من مال الله الذى آتاكم﴾، قال: "حث عليه مولاه وغيره" (أخرجه الطبرى في "تفسيره": حدثنى يعقوب ثنى ابن علية أخبرنى يونس عن الحسن فذكره، قال: وحدثنى يعقوب ثنا هشيم عن مغيرة عن إبراهيم قال: "أمر مولاه والناس جميعا أن يعينوه")، وهذان إسنادان صحيحان (١٠٢:١٨)، وروى مسلم ابن أبى مريم عن غلام عثمان بن عفان، قال: "كاتبنى عثمان ولم يحط عنى شيئا"

(١) أثر ابن سيرين هذا رواه البيهقى فى سننه، واحتج به، ولم يعله ابن التركمانى فى "الجوهر النقى" بشىء (٢٦٨:٢). (المؤلف)

. . . .

(احتج به ابن حزم على إيجاب المكاتبة إذا سألها العبد، وترك منه قول عثمان لعبده: "والله لا أعطيك منها شيئا"، كما تقدم. ولا يجوز أن يكون بعض الأثر حجة، وبعضه ليس بحجة).

قال الجصاص: ويحتمل أن يريد بقوله: ﴿وآتوهم من مال الله الذى آتاكم﴾ ما ذكره فى آية الصدقات من قوله: ﴿وفى الرقاب﴾ وأفاد بذلك دفع الصدقات الواجبات إلى المكاتب وإن كان مولاه غنيا، ويدل عليه أنه أمر بإعطاءه من مال الله، وما أطلق عليه هذه الإضافة فهو ما كان سبيله الصدقة وصرفه فى وجوه القرب، وأيضا فإن الظاهر من قوله: ﴿من مال الله الذى آتاكم﴾ أنه أراد مالا هو ملك لمن أمر بإيتائه، وذلك الصدقة الواجبة فى الأموال، وهو الذى قد صح ملكه للمالك، وأمر بإخراج بعضه، وأما مال المكاتبة فليس بدين صحيح، لكونه على عبده، والمولى لا يثبت له على عبده دين صحيح،، (وأيضا فإن قوله: ﴿وآتوهم﴾ يأبى حمله على الحط، والوضع. لأن المأمور به الإيتاء، وهو الإعطاء، والحط لا يسمى إعطاء. والمال الذى آتانا الله هو ما فى أيدينا، لا الوصف الثابت فى ذمة المكاتبين، فحمله على حط ربع بدل الكتابة حمل بلا دليل).

قال الجصاص: فلو كان الحط واجبا لما احتاج أن يضع عنه (أو يؤتيه شيئا). بل يسقط القدر المستحق، كمن له على إنسان دين ثم صار للمدين عليه مثله أنه يصير قصاصا. ولو كان كذلك لحصلت الكتابة مجهولة، (على قول من لم يقدر الإيتاء بالربع ونحوه بل بما شاء المولى). لأن الباقى بعد الحط مجهول، فيصير بمنزلة من كاتب عبده على ألف درهم إلا شىء، وذلك غير جائز، وجملة ذلك أن الإيتاء لو كان فرضا لسقط. ثم لا يخلو من أن يكون ذلك القدر معلوما، أو مجهولا، فإن كان معلوما فالواجب أن تكون الكتابة بما بقى فيعتق إذا أدى ثلاثة آلاف درهم، والكتابة أربعة آلاف درهم، وذلك فاسد من وجهين: أحدهما: أنه لا يصح الإشهاد على الكتابة بأربعة آلاف درهم، ومع ذلك فلا معنى لذكر شىء لا يثبت، وأيضا فإنه يعتق بأقل مما شرط، وهذا فاسد؛ لأن أداء جميعها مشروط فلا يعتق بأداء بعضها، وأيضا فإن الشافعى قال: المكاتب عبد ما بقى عليه درهم، فالواجب إذا أن لا يسقط شىء، ولو كان الإيتاء مستحقا لسقط، وإن كان الإيتاء مجهولا، فالواجب أن يسقط ذلك القدر، فتبقى الكتابة على مال مجهول.

فإن قيل: روى عطاء بن السائب عن أبى عبد الرحمن، أنه كاتب غلاما له، فترك ربع كتابته، وقال: إن عليا كان يأمرنا بذلك، ويقول: هو قول الله: ﴿وآتوهم من مال الله الذى آتاكم﴾، وروى عن مجاهد أنه قال: "تعطيه ربعا من جميع مكاتبته تعجله من مالك". قيل له: هذا

. . . .

يدل على أنهم لم يروا ذلك واجبا، وأنه على وجه الندب، لأنه لو كان واجبا عندهم لسقط بعد عقد الكتابة هذا القدر، إذا كان المكاتب مستحقا له، ولم يكن المولى يحتاج إلى أن يعطيه شيئا، ومن ادعى أن مال الكتابة يجب على المكاتب مؤجلا، ويستحق هو على المولى أن يعطيه مقدار الربع معجلا، فلا يصير قصاصا فعليه البيان، فإن الله تعالى لم يفرق بين الكتابة الحالة والمؤجلة.

وكذلك من روى عنه من السلف الحط لم يفرقوا بين الحالة، والمؤجلة، ولم يفرق أيضا بين أن يحل مال الكتابة المؤجل، وبين أن لا يحل فيما ذكروا من الحط والإيتاء، فعلمنا أنه لم يرد به الإيجاب إذا لم يجعله قصاصا إذا كانت حالة أو كانت مؤجلة فحلت، وأوجب الإيتاء في الحالين. والإيتاء هو الإعطاء، وما يصير قصاصا لا يطلق فيه الإعطاء.

ومما يدل من جهة السنة على ما وصفنا ما روى يونس والليث عن الزهرى عن عروة عن عائشة، قالت: " جاءتنى بريرة، فقالت: يا عائشة! إنى قد كاتبت أهلى على تسع أواق فى كل عام أوقية، فأعينينى، فقالت لها عائشة: ارجعى إلى أهلك، فإن أحبوا أن أعطيهم ذلك جميعا ويكون ولاءك لى فعلت". وذكر الحديث، فلما أرادت عائشة أن تؤدى عنها كتابتها كلها، وذكرته لرسول الله ﷺ، وترك النكير عليها، ولم يقل: إنها تستحق أن يحط عنها بعض كتابتها، او أن يعطيها المولى شيئا من ماله ثبت أن الحط عن الكتابة على الندب، لا على الإيجاب، لأنه لو كان واجبا لأنكره النبى ﷺ، ولقال لها: لم تدفعين إليهم ما لا يجب لهم عليها؟ ويدل عليه أيضا ما روت عائشة، أن جويرية جاءت إلى النبى ﷺ تستعينه فى كتابتها، فقال: «فهل لك فى خير من ذلك؟» فقالت: وما هو يا رسول الله؟ فقال: «أقضى عنك كتابتك وأتزوجك». قالت: نعم! قال: «قد فعلت» (رواه الحاكم، وصححه وحديث بريرة عندهم جميعا بألفاظ مختلفة يؤيد بعضها بعضا)، ففى هذا الحديث أنه بذل لجويرية أداء جميع كتابتها عنها إلى مولاها، ولو كان الحط واجبا لكان الذى يقصد إليه رسول الله ﷺ بالأداء عنها باقى كتابتها، وقد روى عن عمر وعثمان والزبير، ومن قدمنا قولهم من السلف أنهم لم يكونوا يرون الحط واجبا، ولا يروى عن نظراءهم خلافه، وما روى عن على فيه فقد بينا أنه يدل على أنه رآه ندبا لا إيجابا اهـ ملخصا (٣:٣٢٤).

فإن قيل: حديث بريرة، وجويرية محمول كلاهما على ما إذا عجز المكاتب نفسه، ورضى بالبيع، والخصم لا يقول بوجوب الإيتاء إلا إذا مضى على كتابته، ولم يعجز نفسه. قلنا: ولكن ابن حزم ومن وافقه يقولون بوجوب الإيتاء فى أول عقد الكتابة، سواء عجز نفسه بعد ذلك أو لم

. . . .

يعجز. وأيضا فإن كون حديث جويرية محمولا على التعجيز، وفسخ الكتابة غير مسلم، فإن النبي ﷺ قضى عنها كتابتها ولم يشترها من مولاها، هذا هو سياق حديثها. ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا. وفي "الجوهر النقي": العجب من الشافعي كيف حمل الأمر في قوله تعالى: ﴿فكاتبوهم﴾ على الندب، وفي قوله: ﴿وآتوهم﴾ على الوجوب. ثم أنه جعل المخاطبين بذلك موالي المكاتبين. وليس الأمر كذلك.

قال ابن جرير الطبري في "التهذيب": وفي حديث بريرة أيضا الدلالة على صحة قولنا في تأويل قوله تعالى: ﴿وآتوهم من مال الله﴾ أنه يعني به أهل الأموال الذين وجبت في أموالهم الصدقات. فأمرهم الله تعالى بإعطاء المكاتبين منها ما فرض فيها بقوله تعالى: ﴿وفي الرقاب﴾ ولولا ذلك لم تكن بريرة تسأل عائشة (ولا جويرية رسول الله ﷺ)، ولا ضرورة لها من إمكان عجزها عن الكتابة إذا لم تجد سبيلا إلى الأداء، والرجوع إلى ما كانت عليه من وجوب نفقتها على مواليها، ولكنها لما علمت أن الله تعالى فرض في أموال أهل الأموال لمن كان بمثل حالها حقا بقوله: ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾، وبقوله: ﴿وفي الرقاب﴾ تعرضت لطلب ذلك.

وفي ذلك دلالة بينة على أن المراد بقوله تعالى: ﴿وآتوهم﴾ أهل الأموال، والدلالة على خطأ من زعم أن قوله: ﴿وآتوهم﴾ يعني به موالي المكاتبين خاصة دون سائر الناس غيرهم، وأنهم أمروا أن يضعوا عنهم من كتابتهم، ولو كان كما قالوا لقال: ضعوا عنهم من كتابتهم. ولو كان أمرا بإعطائهم من مال كتابتهم، لقال: من مال الله الذي آتاكم منهم، فإذ لم يكن محصورا على مواليهم كان معلوما أنه خطاب لذوي الأموال (قلت: وقد تقدم في كتاب الزكاة من هذا الكتاب عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين ...﴾ الآية، قال: "في أي صنف وضعته أجزأك"، وإسناده حسن، وروى ابن أبي شيبة عن عمر وحذيفة وسعيد بن جبير وعطاء والنخعي وأبي العالية وميمون بن مهران مثله بأسانيد حسنة. فلم يكن قوله: ﴿وآتوهم من مال الله﴾ على الوجوب، بل على الندب في حق سائر الناس، وإنما جاز لبريرة وجويرية السؤال لأن العتق والسعي في تحصيله من ضرورة الإنسان التي لا غنى له عنها، فافهم).

ولو سلمنا أن المراد بذلك الموالي فالأمر محمول على الندب (بدليل ما مر بما لا مزيد عليه) كما فعل الشافعي في قوله تعالى: ﴿فكاتبوهم﴾، وكما فعل هو وغيره في الأمر بالإشهاد على البيع والكتابة، وقد تقدم أن عثمان كاتب مملوكا له على مائة ألف، وقال: "والله لا أعطيك منها

. . . .

درهما". وما ذكره البيهقي في هذا الباب عن جماعة من الصحابة وغيرهم أنهم وضعوا شيئا من الكتابة فليس في شيء منه أنهم كانوا يرون ذلك واجبا عليهم، فيحمل على أنهم فعلوا ذلك على سبيل الندب والفضل، ويدل على ذلك ما ذكره البيهقي في آخر الباب عن ابن سيرين، قال: "كان يعجبهم أن يدع الرجل لمكاتبه طائفة من مكاتبته" اهـ (٢٦٨:٢)، وهو صريح في الندب، كما مر تقريره.

قلت: وروى البيهقي عن أبي التياح أنه أتى عليا فقال: "أريد أن أكاتب، قال: أعندك شيء؟ فقال: لا، فجمعهم علي بن أبي طالب، فقال: أعينوا أخاكم، فجمعوا له فبقي بقية عن مكاتبته، فأتى عليا، فسأله عن الفضلة، فقال: اجعلها في المكاتبين" (كنز العمال ٥:٢٥٦).

وفيه أن المخاطبين بقوله تعالى: ﴿وآتوهم من مال الله﴾ أهل الأموال دون موالي المكاتبين خاصة، وأن الأمر فيه ليس على الوجوب، لأن عليا لم يأمر مولى أبي التياح أن يؤتيه، أو يضع عنه شيئا، بل أدى جميع كتابته، حتى بقي عنها بقية، والله تعالى أعلم.

فاندحض بذلك كله قول ابن حزم: لقد كان أشبه بأمور الدين، وأدخل في السلامة أن يقول الحنفيون بقول علي في هذه المسألة، وإن يقولوا مثل هذا لا يقال بالرأي اهـ (٩:٢٤٧).

فقد عرفت أنهم لم ينكروا ما قاله علي رضي الله عنه، ولكنهم حملوه على الندب، بدليل ما ذكرناه بأبسط وجه وأكمله، وأيضا فإ حديث علي هذا رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء بن السائب، وابن جريج لم يسمع من عطاء إلا بعد اختلاطه، كما قاله ابن حزم نفسه (٥:٢٤٨)، فلا يصلح حجة على الوجوب، فافهم.

إذا أدى المكاتب بدل الكتابة عتق سواء نوى مولاه بالكتابة الحرية أو لم ينو:

فائدة: قال الموفق في "المغني": إذا كاتبه على أنجم مدة معلومة صحت الكتابة وعتق بأداءها سواء نوى بالكتابة الحرية أو لم ينو، وسواء قال: إذا أديت إلي فأنت حر أو لم يقل. وبهذا قال أبو حنيفة رحمه الله، وقال الشافعي رحمه الله: لا يعتق حتى يقول: إذا أديت إلي فأنت حر، وينوي بالكتابة الحرية. لأن لفظ الكتابة يحتمل المخارجة ويحتمل العتق بالأداء، فلا بد من تمييز أحدهما عن الآخر، ككنايات العتق. ولنا أن الحرية موجب عقد الكتابة، فتثبت عند تمامه، كسائر أحكامه. ولأن الكتابة عقد وضع للعتق، فلم يحتج إلى لفظ العتق ولا نيته، كالتدبير. وما ذكروه من استعمال الكتابة في المخارجة إن ثبت فليس بمشهور، فلم يمنع وقوع الحرية به، كسائر الألفاظ

. . . .

الصريحة، على أن اللفظ المحتمل ينصرف بالقرائن إلى أحد محتمليه. كلفظ التدبير فى معاشه، أو غير ذلك. وهو صريح فى الحرية، فههنا أولى اهـ (٣٤٩:١٢).

وفى "الجوهر النقى" عن نوادر الفقهاء لابن بنت نعيم: أجمعوا على جوازها وإن لم يذكر العتق بالأداء، إلا الشافعى، قال: لا يعتق حتى يقول ذلك أو يقول بعد العقد كانت نيته كذلك حينئذ اهـ (٢٦٦:٢). وقال الجصاص: قوله تعالى: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا﴾ يقتضى جوازها من غير شرط الحرية. فدل على أن اللفظ يتضمنها، كلفظ الخلع فى تضمنه للطلاق، ولفظ البيع للتمليك، والإجارة لتمليك المنافع، والنكاح لتمليك منافع البضع، ويدل عليه قوله ﷺ: «أيما عبد كاتب على مائة أوقية، فأداها إلا عشر أواق، فهو رقيق». فأجاز الكتابة مطلقة على هذا الوجه من غير شرط حرية فيها، فوجب أن يعتق بالأداء؛ لأن صحة الكتابة تقتضى وقوع العتق بالأداء اهـ (٣٢٥:٣).

يجوز مقاطعة المكاتب، وأن يوضع عنه شيء بشرط أن يعجل:

فائدة: قال ابن حزم: ولا تجوز مقاطعة المكاتب، ولا أن يوضع عنه شيء بشرط أن يعجل. لأنهما شرط ليس فى كتاب الله عز وجل (قلت: ومن أين لابن حزم أن يقول ذلك وهو قائل بأنه يجب على السيد أن يعطى المكاتب مالا معجلا محتجا بقوله تعالى: ﴿وآتوهم من مال الله الذى آتاكم﴾، وهو مطلق فى الإيتاء بشرط التعجيل وبدونه؟ فافهم). قال: وهو بيع ما لم يقبض، وما لا يدرى أهو فى العالم أم لا؟ (قلت: هذا كلام من حرم الفقه والدراية جملة. لأن بدل الكتابة بمنزلة الثمن، والاستبدال بالثمن قبل القبض جائز، كما مر فى كتاب البيوع بدليله).

قال: وقال مالك، وأبو حنيفة: مقاطعة المكاتب جائزة ببعض ما عليه بالعروض، وصح عن ابن عمر أنه لا تجوز مقاطعته إلا بالعروض. فخالفا ابن عمر، ولا يعلم له فى ذلك مخالف من الصحابة. وقال الشافعى بقول ابن عمر، ولا حجة إلا فى نص اهـ (٢٤٤:٩).

قلت: فهل عندك نص فى حرمة مقاطعة المكاتب؟ فإن ذكرت قوله ﷺ: «كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل» قلنا: لا نسلم كونه شرطا ليس فى كتاب الله، وقد ذهب إليه عمر وابن عمر فى العروض، وهما أعرف بكتاب الله منك ومن ألوف أمثالك.

وأما المقاطعة بالدراهم والدنانير: بأن كاتبه على ألف مؤجلة، فصالحه على خمسمائة حالة، فالقياس أن لا تجوز؛ لأنه اعتياض عن أجل، وهو ليس بمال، والدين مال، ولهذا لا يجوز بين

. . . .

الحرين، ولا في مكاتب الغير لكونه ربا، ولكنها تجوز استحسانا، لأن الصلح أمكن جعله فسخا للكتابة السابقة، وتجديد العقد على خمسمائة حالة. لأن المكاتب عبد ما بقى عليه درهم، وقد صح عن ابن عباس أنه قال: "لا ربا بين العبد وسيده"، رواه الشافعي في "مسنده" عن سفيان عن عمرو ابن دينار عن أبي معبد مولى ابن عباس عنه (ص ٨٤). وقد مر في كتاب الربا من البيوع، وروى عبد الرزاق عن عطاء: "أن ابن عباس سئل عن المكاتب يوضع له، ويتعجل منه، فلم ير به بأسا، وكرهه ابن عمر إلا بالعروض" (كنز العمال ٥:٢٥٦).

فبطل قول ابن حزم: إنه لا يعلم لابن عمر في ذلك مخالف، وقوله: كرهه ابن عمر، ليس بنص في التحريم، فلعله كرهه تورعا، احترازا عن صورة الربا، هو محمل ما رواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي عن القاسم بن محمد: "أن عمر بن الخطاب كان يكره قطاعة المكاتب الذى يكون عليه الذهب والورق، ثم يقاطعه على ثلاثة، أو أربعة، أو ما كان، ويقول: اجعلوا ذلك في العرض على ما شئتم" (كنز العمال ٥:٢٥٥).

وقال الموفق في "المغني": لا بأس أن يعجل المكاتب لسيده بعض كتابته، ويضع عنه بعض كتابته، مثلا إذا كاتبه على ألف في نجمين إلى سنة، ثم قال: عجل لى خمسمائة منه حتى أضع عنك الباقي أو حتى أبرئك من الباقي، أو قال: صالحني منه على خمسمائة معجلة جاز ذلك، وبه يقول طاوس، والزهري، والنخعي، وأبو حنيفة، وكرهه الحسن، وابن سيرين، والشعبي. وقال الشافعي: لا يجوز. لأن هذا بيع ألف بخمسمائة، وهو ربا الجاهلية. ولأن هذا لا يجوز بين الأجانب، والربا يجرى بين المكاتب وسيده فلم يجز هذا بينهما. ولنا أن مال الكتابة غير مستقر، ولا هو دين صحيح، بدليل أنه لا يجبر على أدائه، وله أن يمتنع عن أدائه، ولا تصح الكفالة به، وما يؤديه إلى سيده كسب عبده. وإنما جعل الشرع هذا العقد وسيلة إلى العتق، وأوجب فيه التأجيل مبالغة في تحصيل العتق، وتخفيفا عن المكاتب، (وأما عندنا فلا يجب التأجيل، كما مر).

فإذا أمكنه التعجيل على وجه يسقط عنه بعض ما عليه كان أبلغ في تحصيل العتق وأخف على العبد، ويحصل من السيد إسقاط بعض ماله على عبده لمصلحته، ويفارق سائر الديون بما ذكرنا، (من أنه دين غير صحيح ولا مستقر)، ويفارق الأجانب من حيث أن هذا عبده، فهو أشبه بعبده القن، وقولهم: إن الربا يجرى بينهما فنمنعه على ما ذكر ابن أبي موسى، وإن سلمناه فإنه مفارق لسائر الربا بما ذكرنا اهـ ملخصا (١٢: ٤٧٠).

. . . .

إذا عجل المكاتب بدل الكتابة قبل حلول الأجل لزم المولى قبوله:

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": إذا عجل المكاتب الكتابة قبل محلها فالمنصوص عن أحمد أنه يلزم قبولها، ويعتق المكاتب، وذكر أبو بكر فيه رواية أخرى أنه لا يلزم قبول المال إلا عند نجومه؛ لأن بقاء المكاتب فى هذه المدة فى ملكه حق له، ولم يرض بزواله فلم يزل، كما لو علق عتقه على شرط لم يعتق قبله والصحيح فى المذهب الأول، وهو مذهب الشافعى، إلا أن القاضى قال: أطلق أحمد والخرقى هذا القول، وهو مقيد بما لا ضرر فى قبضه. لأنه لا يلزم الإنسان التزام ضرر لم يقتضه العقد، ولا رضى بالتزامه، وأما ما لا ضرر فى قبضه فإذا عجله لزم السيد أخذه، لما روى الأثرم بإسناده عن أبى بكر بن حزم "أن رجلا أتى عمر رضى الله عنه، فقال: يا أمير المؤمنين! إنى كاتبت على كذا وكذا، وإنى أيسرت بالمال فأتيته به، فزعم أنه لا يأخذها إلا نجوما، فقال عمر رضى الله عنه: باين، فأخذ هذا المال، فأدخله فى بيت المال، وأدى إليه نجوما فى كل عام، وقد عتق هذا فلما رأى ذلك سيده أخذ المال"، وعن عثمان بنحو هذا، ورواه سعيد بن منصور فى "سننه" عن عمر وعثمان جميعا، قال: حدثنا هشيم عن ابن عوف عن محمد بن سيرين: "أن عثمان قضى بذلك"، ولأن الأجل حق لمن عليه الدين، فإذا قدمه فقد رضى بإسقاط حقه، فسقط كسائر الحقوق.

ولا يصح القياس على العتق المعلق بشرط، لأنه صفة مجردة لا يعتق إلا بوجودها، والكتابة عقد معاوضة يبرأ فيها بأداء العوض، ألا ترى أنه لو أبرأه من العوض فى المكاتبة عتق، ولو أبرأه من المال فى الصفة المجردة لم يعتق؟ والأولى إن شاء الله ما قاله القاضى، إن ما كان فى قبضه ضرر لم يلزمه قبضه، ولم يعتق ببذله. لما ذكره من الضرر الذى لم يقتضه العقد، وخبر عمر رضى الله عنه لا دلالة فيه على وجوب قبض ما فيه ضرر، ولأن أصحابنا قالوا: لو لقيه فى بلد آخر فدفع إليه نجوم الكتابة أو بعضها فامتنع من أخذها لضرر فيه من خوف أو مؤنة حمل لم يلزمه قبوله؛ لما عليه من الضرر فيه، وإن لم يكن فيه ضرر لزمه قبضه، كذا ههنا اهـ ملخصا (٢: ٣٦٠ و٣٦١).

وذكر ابن حزم فى "المحلى" قول مالك كقول أحمد بعينه أن المولى يجبر على قبض ذلك، وتعجيل العتق للمكاتب، قال: وقال الشافعى: إن كانت الكتابة دراهم أو دنانير أجبر السيد على قبولها، وإن كانت عروضا لم يجبر اهـ (٩: ٢٤٥).

قال العبد الضعيف: وقياس قولنا هو ما قاله أحمد رحمه الله، ومالك والشافعى؛ لما ذكرنا فى جواز الكتابة حالة ومؤجلة، أن الأجل فى الكتابة حق العبد دون السيد، فإذا قدمه فقد رضى

. . . .

بإسقاط حقه فسقط، ثم رأيت صاحب "الفتاوى الهندية" قد صرح به حيث قال: "وإذا كاتبه على ألف مؤجل فإن أداه قبل حلول الأجل يجبر المولى على القبول، وإذا كاتبه على أن يخدمه ولم يذكر المدة لم يجبر"، هكذا في "خزانة المفتين" (٦:١٥) اهـ، ولكن ينبغي تقيده بما ذكره القاضي من أن لا يكون في قبضه ضرر؛ لأنه لا يلزم الإنسان التزام ضرر لم يقتضه العقد، ولا رضى بالتزامه، والله تعالى أعلم.

وروى ابن حزم من طريق معاذ العنبري نا علي بن سويد بن منجوف نا أنس ابن سيرين عن أبيه، قال: "كاتبني أنس بن مالك على عشرين ألفا، فكنت في مفتح تستر، فاشتريت رثة، فربحت فيها، فأتيت أنسا بجميع مكاتبتي، فأبى أن يقبلها إلا نجوما، فأتيت عمر، فذكرت ذلك له، فقال: أراد أنس الميراث، وكتب إلى أنس أن اقبلها، فقبلها". قال ابن حزم: وهذا أحسن ما روى فيه عن عمر، وسائرها منقطع.

(قلت: ولكن هذا ليس بمنقطع، فإن سيرين قد أدرك عمر، وأنا جميعا، وفيه أن عمر لم يأمر أنسا بأن يؤتيه من مال الكتابة، أو من عند نفسه شيئا، أو يحطه عنه، فالذي روى عنه في ذلك محمول على الندب دون الوجوب، قال: ومن طريق ابن وهب عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام: "أن أباه كاتب عبدا له، فلما فرغ من كتابته أتاه العبد بماله كله، فأبى الحارث أن يأخذه، وقال: لي شرطي فرفع ذلك إلى عثمان فقال له عثمان: هلم المال، فاجعله في بيت المال، فنعطيه منه في كل حل ما يحل، فأعتق العبد" اهـ (٩:٢٤٥)، قلت: وهذا سند حسن.

وفي "كنز العمال" عن أبي سعيد المقبري، قال: "كاتبني مولاتي على أربعين ألف درهم، فأديت إليها عامة ذلك، ثم حملت ما بقي إليها، فقلت: هذا مالك، فاقبضيه، قالت: لا حتى آخذه منك شهرا بشهر وسنة بسنة، فذكرت ذلك لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: ادفعه إلى بيت المال، ثم بعث إليها فقال: هنا مالك في بيت المال، وقد عتق أبو سعد، فإن شئت فخذي شهرا بشهر وسنة بسنة، فأرسلت، فأخذته"، رواه ابن سعد، والبيهقي وحسنه (٥:٢٥٦)، وتعقبه ابن التركماني في "الجوهر النقي"، في باب تعجيل الكتابة: ذكر (البيهقي) فيه من طريق يحيى بن بكر حدثني عبد الله بن عبد العزيز الليثي عن سعيد المقبري عن أبيه إلى آخره، ثم قال: قال أبو بكر النيسابوري، وهو أحد رواته: هذا حديث حسن.

. . . .

قلت: سكت عنه البيهقي، وكيف يكون حسنا؟ والليثي المذكور فيه ذكره الذهبي في "كتاب الضعفاء" له، وقال: ضعفوه (٢٦٩:٢).

قلت: نعم، ولكن الليثي من أهل المدينة، وقال محمد بن يحيى: سألت سعيد بن منصور عنه، فقال: كان مالك يرضاه، وكان ثقة، كما في "التهذيب" (٣٠٢:٥)، ومالك أعرف بأهل المدينة من غيره، والله تعالى أعلم، ودلالة الأثر على ما دل عليه ما قبله ظاهرة.

الجواب عن إيراد ابن حزم علينا في هذا الباب:

وقال ابن حزم: إذا كانت الكتابة نجمين فصاعدا، أو إلى أجل فأراد العبد تعجيلها كلها، أو، بعضها قبل أجله لم يلزم السيد قبول ذلك، ولا عتق العبد، وهي إلى أجلها. وكل نجم منها إلى أجله، بقول الله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾، وليت شعري أين من خالفنا عن احتجاجهم بـ «المسلمون عند شروطهم»؟ اهـ (٢٤٥:٩).

قلت: وأين ذهبوا عنه؟ فإن تقديم الدين على أجله، وتعجيله ليس من مخالفة الشرط في شيء، بل هو من حسن القضاء، ألا ترى لو كان على رجل دين مؤجل إلى عشر سنين فأداه في عشرة أيام، هل لا يجبر الدائن على قبوله منه، ولا يعد ذلك في محاسنه؟ فكذا ههنا، وهل تقول: قد يكون للدائن غرض في تأجيل الدراهم والدنانير، ومنفعة ظاهرة من خوف لحقه، أو رجاء ارتفاع لدينه منهما؟ كلا! بل يجبر الدائن على القبول إذا أدى المديون دينه من جنس ما كان عليه وأتاه به حيث لا ضرر عليه في قبضه منه، ولا خوف ولا مؤنة حمل، لما ذكرنا أن الأجل حق لمن عليه الدين. فإذا قدمه فقد رضي بإسقاط حقه، فسقط، ولا حق فيه للمولى، ولا للدائن، وإذا لم يكن ذلك خلاف قوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم»، فليس بخلاف قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ أيضا، فإن إيفاء العقد في الدين المؤجل أن لا يؤخر عن أجله، وأما تقديمه على الأجل فهو من إيفاء العقد بزيادة، كما لا يخفى، وإلى ذلك ذهب عمر وعثمان، وهما أجل من أنس والحارث ابن هشام، والله تعالى أعلم.

جواز تعجيز المكاتب بالرضاء من غير حضور سلطان:

وبعد ذلك فلنرجع إلى مسألة الباب، وجملته أن الكتابة عقد لازم لا يملك السيد فسخها قبل عجز المكاتب (من غير رضاه)، بغير خلاف نعلمه. قاله الموفق في "المغني"، وليس له مطالبة

. . . .

المكاتب قبل حلول النجم لأنه إنما ثبت في العقد مؤجلا (إذا لم تكن الكتابة حالة)، وإذا حل النجم (أو كانت الكتابة حالة) فللسيد مطالبته بما حل من نجومه. لأنه دين له حل، فأشبه دينه على الأجنبى. وله الصبر عليه، وتأخيره به، سواء كان قادرا على الأداء، أو عجزا عنه، لأنه حق له سمح بتأخيره، أشبه دينه على الأجنبى، فإن اختار الصبر عليه لم يملك العبد الفسخ، بغير خلاف نعلمه، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن المكاتب إذا حل عليه نجم، أو نجمان، أونجومه كلها فوقف السيد عن مطالبته، وتركه بحاله أن الكتابة لا تنفسخ ما داما ثابتين على العقد الأول، فإن أجله به، ثم بدا له الرجوع فله ذلك، لأن الدين الحال لا يتأجل بالتأجيل كالقرض، وإن حل عليه نجمان فعجز عنهما فاختار السيد فسخ كتابته، ورده إلى الرق، فله ذلك بغير حضور حاكم ولا سلطان، ولا تلزمه الاستنابة، فعل ذلك (أى الفسخ بغير حضور حاكم) عمر، وهو قول شريح والنخعى وأبى حنيفة والشافعى، وقال ابن أبى ليلى: لا يكون عجزه إلا عند قاض، وحكى نحو هذا عن مالك، وقال الحسن: إذا عجز استوفى بعد العجز سنتين، وقال الأوزاعى: شهرين ونحو ذلك.

ولنا ما روى سعيد بإسناده عن ابن عمر: "أنه كاتب غلاما له على ألف دينار، فأدى إليه تسعمائة دينار وعجز عن مائة دينار فرده إلى الرق". وبإسناده عن عطية العوفى عن ابن عمر، "أنه كاتب عبده على عشرين ألفا. فأدى عشرة آلاف، ثم أتاه فقال: إنى قد طفت اللعراق والحجاز فردنى فى الرق فرده"، وروى عنه: "أنه كاتب عبدا له على ثلاثين ألفا، فقال له: أنا عاجز. فقال له: امح كتابتك، فقال: امح أنت" (أى فرده فى الرق من غير حضور حاكم، ولا سلطان)، وروى سعيد بإسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن رسول الله ﷺ خطب، فقال: «أيما رجل كاتب غلامه على مائة أوقية فعجز عن عشر أواق فهو رقيق» (وقد تقدم أن الترمذى حسنه)، وقوله: «فهو رقيق» يدل على عوده فى الرق من غير حضور حاكم، ولا سلطان إلا إذا لم يرض العبد بذلك، ولم يعجز نفسه مع حلول النجم وعدم الأداء فلا بد من القضاء بالفسخ، لأنه عقد لازم من جانب المولى تام ليس فيه خيار شرط، وكل ما كان كذلك ففسخه يحتاج إلى الرضا، أو القضاء كالرد بالعيب بعد القبض، وفيه رواية أخرى أن الفسخ يصح بلا قضاء، ووجهها أن هذا عيب تمكن فى أحد العوضين قبل تمام العقد؛ لأن تمام الكتابة بالأداء، وتمام العقد بوقوع الفراغ فأشبه بما لو وجد المشترى معيبا قبل القبض، وهناك ينفرد المشترى بالفسخ بلا قضاء، فكذا ههنا،

. . . .

كما فى "العناية" (١٤٣:٨)، ولأنه فسخ عقد مجمع عليه، فلم يفتقر إلى الحاكم، كفسخ المعتقة تحت العبد.

دليل لزوم الكتابة من جهة المولى و عدم لزومها من جهة العبد:

فإن قيل: فلم كانت الكتابة لازمة من جهة السيد غير لازمة من جهة العبد؟ قلنا: هى لازمة من جهة الطرفين ولا يملك العبد فسخها، وإنما له أن يعجز نفسه ويمتنع من الكسب، وإنما كان له ذلك لأن الكتابة لحظ العبد دون سيده، والعقد إنما يكون لازما لمن ألزم نفسه حظ غيره، وصاحب الحظ بالخيار فيه، كمن ضمن لغيره شيئا، أو كفل له، أو رهن عنده رهنا.

جواز تعجيز المكاتب بحول نجم واحد و عجزه عن أداءه:

فأما إن حل نجم واحد فعجز عن أدائه، فعن أحمد أنه ليس للسيد الفسخ حتى يحل نجمان قبل أداءهما، قال القاضى: وهو ظاهر كلام أصحابنا، وروى ذلك عن على رضى الله عنه. وهو قول الحكم، وابن أبى ليلى، وأبى يوسف، والحسن بن صالح، والرواية الثانية: أنه إذا عجز عن نجم واحد فلسيده فسخ الكتابة، وهو قول الحارث العكلى، وأبى حنيفة والشافعى، لأن السيد دخل على أن يسلم له مال الكتابة على الوجه الذى كاتبه عليه، ويدفع إليه المال فى نجومه، فإذا لم يسلم له ذلك لم يلزمه عبقة.

قال الموفق: ولنا ما روى عن على رضى الله عنه أنه قال: "لا يرد المكاتب فى الرق حتى يتوالى عليه نجمان"، ولأن ما بين النجمين محل لأداء الأول فلا يتحقق العجز عنه حتى يفوت محله بحلول الثانى اهـ (٤١٨:١٢).

الجواب عن حجة الجمهور فى هذا الباب:

قلت: المحفوظ عن على قوله: "إذا تتابع نجمان فلم يؤد نجومه رد فى الرق" هكذا رواه ابن أبى شيبة، والبيهقى والحاكم، كما فى "كنز العمال" (٢٥٦:٥)، وأما اللفظ الذى ذكره الموفق فلم نجد له أثرا.

قال ابن حزم فى "المحلى": روينا من طريق الحجاج بن أرطاة عن حصين بن عبد الرحمن عن الشعبى، أن عليا قال: "إذا عجز المكاتب فأدخل نجما فى نجم رد فى الرق"، والاستدلال به على عدم رده فى الرد إذا عجز عن نجم واحد استدلال بمفهوم الشرط، وهو ليس بناهض، لأنه يفيد

. . . .

الوجود فقط، قال فى "البدائع": وأما احتجاجه بقول على رضى الله عنه فغير سديد، لأنه احتجاج بالمسكوت عنه، لأن فيه أنه إذا توالى عليه نجمان يرد إلى الرق، وليس فيه أنه إذا كسر نجما واحدا ماذا حكمه؟ (٤: ١٤١).

وأجاب عنه فخر الإسلام بأنه معلق بشرطين والمعلق بشرطين لا ينزل عند أحدهما، كما لو قال: إن دخلت هذين الدارين فأنت طالق، وهذا أمر لا يعرف قياسا، فصار المروى عنه كالمروى عن النبى ﷺ "العناية والكفاية" (٨: ١٤١و ١٤٢).

والجواب أن الآثار عن على متعارضة مختلفة، فروى عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن طارق بن عبد الرحمن عن الشعبى، أن على بن أبى طالب قال فى المكاتب يعجز: "إنه يعتق بالحساب" يعنى بحساب ما أدى، كما فى "المحلى" (٩: ٢٤١)، وهذا أقوى من رواية الحجاج عن حصين بن عبد الرحمن عن الشعبى، لأن الحجاج متكلم فيه، وروى حماد ابن سلمة، وابن أبى عروبة كلاهما عن قتادة عن خلاس بن عمر وعن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال: "إذا عجز المكاتب استسعى حولين"، زاد ابن أبى عروبة: "فإن أدى وإلا رد فى الرق"، وبهذا يقول الحسن البصرى، وعطاء بن أبى رباح، وصح عن على أنه قال: "إذا أدى النصف فلا رق عليه، وهو غريم". كما فى "المحلى" (٩: ٢٤٢) أيضا.

والآثار إذا تعارضت، ولم يمكن الجمع بينها تساقطت، فرجعنا إلى ما رواه عبد الرزاق نا ابن جريج أخبرنى أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول فى المكاتب يؤدى صدرا من كتابته ثم يعجز، قال: "يرد عبدا، سيده أحق بالشرط الذى شرط"، قال ابن جريج: وأخبرنى إسماعيل بن أمية أن نافعا أخبره: "أن ابن عمر فعل ذلك يعنى أنه رد مكاتبا له فى الرق إذ عجز بعد أن أدى نصف كتابته"، كذا فى "المحلى" أيضا.

قال ابن حزم: ولم يقل جابر، ولا ابن عمر بالتلوم، هل أرقه ابن عمر ساعة ذكر أنه عجز؟ قال: وروينا عن أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه: "أنه كاتب أفلح، ثم بدا له، فسأله إبطال الكتابة دون أن يعجز فأجابه إلى ذلك فرده عبدا. ثم أعتقه بتلا"، وقد ذكر ذلك مخرمة بن بكير عن أبيه: "أنه لا بأس به"، وبه يقول أبو حنيفة ومالك والشافعي وأبو سليمان، وقال هؤلاء: تعجيز المكاتب جائز بينه وبين سيده، دون السلطان، إلا أن لمالك قولا إنه لا يجوز التعجيز إلا بحكم السلطان اهـ (٩: ٢٤١)، وحملنا الروايات عن على كلها على الندب، وبه نقول إن المكاتب إذا

. . . .

كسر نجما يندب مولاه إلى أن لا يرده إلى الرق ما لم يتوالى عليه نجمان، رفقا به ونظرا له (البدائع ٤: ١٤١)، ويستحب أن يستسعيه حولين بعد العجز، فإن أدى، وإلا رد فى الرق، وينبغى أن لا يرده فى الرق إذا أدى النصف ما لم يعجز نفسه وإن كسر النجوم، ولا يجب عليه ذلك، لما تقدم من قوله ﷺ: «المكاتب عبد ما بقى عليه درهم»، وروى ابن أبى شيبة نحوه عن عمر وابنه وعلى وزيد بن ثابت وعائشة «أن المكاتب عبد ما بقى عليه درهم» (الزيلعى ٢: ٢٤٢).

وبالجملة فالراجح فى هذا الباب عندنا قول جابر وابن عمر، لعدم اختلاف الروايات عنهما، بخلاف غيرهما من الصحابة ممن روى عنه شيء فى ذلك، فقد اختلف عليه اختلافا لا يتيسر رفعه إلا بما ذكرنا من حمل بعض الأقوال على الندب، فافهم، والله يتولى هداك.

حل عقدة الإشكال الذى ذكره صاحب نتائج الأفكار فى هذا المقام:

وبهذا الذى قلنا فى وجه ترجيح قول جابر وابن عمر انحلت عقدة الإشكال الذى ذكره صاحب "الأفكار" فى شرح قول "الهداية": والآثار متعارضة. فإن المروى عن ابن عمر رضى الله عنهما[1]: "أن مكاتبته له عجزت عن أداء نجم واحد فردها"، فسقط الاحتجاج بها بما نصه: لأن الآثار إذا تعارضت وجهل التاريخ سقطت، فيصار إلى ما بعدها من الحجة فيبقى ما قالاه (أى أبو حنيفة ومحمد) من الدليل بأن سبب الفسخ قد تحقق وهو العجز إلخ، سالما عن المعارض فيثبت الفسخ به.

أقول: ههنا إشكال، لأن ما قالاه من الدليل المعقول راجع إلى القياس. وقد تقرر فى الأصول أن القياس لا يجرى فى المقادير، وما نحن فيه من قبيل المقادير، كما أفصح عنه كثير من الشراح حيث قالوا: وما رويناه من حديث ابن عمر كالمروى عن النبى ﷺ، لأن ما يقوله الصحابى من المقادير يحمل على السماع، لأنه لا يدركه القياس اهـ، فإذا تعارضت الآثار فيما نحن فيه تساقطت، كما قالوا، ولم يصح القياس فى المقادير. كما تقرر فى الأصول والفروع، فكيف ينتهض ما قالا من الدليل المعقول الذى مرجعه إلى القياس حجة لهما فى إثبات ما ذهبا إليه؟ فليتأمل (٨: ١٤٣).

وحاصل الحل أن لا تعارض فى الروايات عن جابر وابن عمر، فلا تساقط، وأما ما روى عن

---

(١) غريب بهذ اللفظ، قاله الزيلعى. (المؤلف)

. . . .

على فى هذه المسألة فلا يصلح معارضا لها، لاختلاف الروايات عنه فى هذا الباب جدا، كما ذكرنا. فبقى قول جابر وابن عمر سالما عن المعارض. وأيضا فإن فى حديث على رضى الله عنه بيانا أن حق الفسخ يثبت للمولى بكسر نجمين، وليس فيه نفى حق الفسخ عند كسر نجم واحد بل هو مسكوت عنه فيكون موقوفا إلى قيام الدليل. وهو ما روينا عن جابر وابن عمر رضى الله عنهما. أو نقول: إذا اختلف الصحابة فى مسألة على أقوال فللمجتهد أن يميل إلى أيها شاء، ويحمل سائرها على محمل حسن. فرجح أبو حنيفة ومحمد قول جابر وابن عمر بدليل الترجيح الذى مر ذكره، وحملا أقوال على رضى الله عنه على الندب، والله تعالى أعلم.

إذا حل النجم وماله حاضر أو غائب استوفى يومين أو ثلاثة، لا يزاد على ذلك:

قال الموفق فى "المغنى": وإذا حل النجم وماله حاضر عنده طولب بأدائه، ولم يجز الفسخ قبل الطلب، فإن طلب منه فذكر أنه غائب عن المجلس فى ناحية من نواحى البلد أو قريب منه على مسافة لا تقصر فيها الصلاة يمكن إحضاره قريبا لم يجز فسخ الكتابة، وأمهل بقدر ما يأتى به إذا طلب الإمهال، لأن هذا يسير لا ضرر فيه، وإن كان معه مال من غير جنس مال الكتابة فطلب الإمهال ليبيعه بجنس مال الكتابة أمهل، وإن كان المال غائبا أكثر من مسافة القصر لم يلزم الإمهال، وهذا قول الشافعى، وقال أبو حنيفة: إن كان له مال حاضر أو غائب يرجو قدومه استوفى يومين وثلاثة، لا أزيده على ذلك، لأن الثلاثة آخر حد القلة والقرب، لما بيناه فيما مضى، وما زاد عليها فى حد الكثرة، قال: وهذا كله قريب بعضه من بعض اهـ (١٢: ٤١٨).

الجواب عن إيراد ابن حزم على حد التلوم بثلاثة أيام:

وأورد عليه ابن حزم فى "المحلى" أن لا نعلم بشىء من هذه الأقوال حجة، وأعجبها قول من حد التلوم بثلاثة أيام، أو بشهرين، ومن جعل ذلك إلى السلطان، ثم نقول لجميعهم: لا تخلو الكتابة من أن تكون دينا لازما أو تكون عتقا بصفة لا دينا ولا سبيل إلى ثالث أصلا، لا فى الديانة، ولا فى المعقول، فإن كان عتقا بصفة فالواجب أنه ساعة يحل الأجل فلا يؤديه فلم يأت بالصفة التى لا عتق له إلا بها فقد بطل عقده، ولا عتق له. ولا يجوز التلوم عليه طرفة عين، كمن قال لغلامه: إن قدم أبى يوم كذا فأنت حر فقدم أبوه بعد غروب الشمس، فلا عتق له، وهذا قول أصحابنا، وهو قول جابر وابن عمر، أو يكون دينا واجبا فلا سبيل إلى إبطاله. كما روينا عن جابر بن زيد

باب موت المكاتب عن وفاء

٥٣٩٠- قال عبد الرزاق: أنا معمر عن قتادة عن معبد الجهني، قال: سألني عبد الملك بن مروان من المكاتب يموت وله ولد أحرار، وله مال أكثر مما بقي.

فقلت: قضى فيها عمر بن الخطاب، ومعاوية بقضائين، وقضاء معاوية فيها أحب إلي من قضاء عمر، قال: ولم؟

(قال: «إذا عجز المكاتب استسعى»)، فإذ هي كذلك، فقد قال الله تعالى: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة﴾، وقال تعالى: ﴿وأوفوا بالعقود﴾، فوجب الوفاء بعقد الكتابة. وأنه لا يجوز الرجوع فيها بالقول أصلا ووجبت النظرة إلى الميسرة، ولا بد اهـ (٩:٢٤٢).

قلنا: قد بقي شق ثالث، وهو أن يكون الكتابة دينا غير صحيح، ولا يكون دينا مطلقا. ألا ترى أنه يسقط بعجز المكاتب، وتعجيزه نفسه، وبموته عن غير وفاء اتفاقا. وليس للمولى أن يجبره على الاكتساب والأداء، بخلاف الدين الصحيح المطلق، فإنه لا يسقط بعجز المديون ونحوه. وهو محل النظرة في قوله تعالى: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾، وإذا كان كذلك فعجز المكاتب سبب لفسخ العقد، فإذا حل نجم ولم يؤد فقد تحقق سبب الفسخ، لأن من عجز عن أداء نجم، فهو عن أداء النجمين والنجوم أعجز في الغالب فينفسخ إذا لم يكن المولى راضيا بدونه، وأما التلوم يومين، أو ثلاثة فلا بد منه، لإمكان الأداء عرفا، والمعروف كالمشروط، فلم يكن تأخيرا، ولا كذلك التلوم شهرا، أو شهرين فإنه يعد من التأخير عرفا، فافهم، والله يتولى هداك.

باب موت المكاتب عن وفاء

قوله: "قال عبد الرزاق" إلخ: قال العبد الضعيف: وقضاء معاوية هو قضاء علي بن أبي طالب، وابن مسعود رضي الله عنهما، كما في "المحلى" من طريق عبد الرزاق وحماد بن سلمة، قال حماد: أنا سماك بن حرب عن قابوس بن مخارق بن سليم عن أبيه، وقال عبد الرزاق: عن ابن جريج عن عطاء، ثم اتفقا عن علي في مكاتب مات، وله ولد أحرار، قال: "يؤدي مما ترك ما بقي من كتابته ويصير ما بقي ميراثا لولده"، ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان بن عيينة والمعتمر بن سليمان كلاهما عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي قال: "كان ابن مسعود يقول في المكاتب إذا مات وترك مالا: أدى عنه بقية كتابته وما فضل رد إلى ولده إن كان له ولد أحرار"، وبه كان يقضي شريح، ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن معبد الجهني عن معاوية مثله، وبه

قلت: لأن داود كان خيرا من سليمان ففهمها سليمان، قضى عمر أن ماله كله لسيده، وقضى معاوية أن سيده يعطى بقية كتابته، ثم ما بقى فهو لولده الأحرار، كذا في "الجوهر النقى".

قلت: اختار أبو حنيفة مذهب معاوية الذى رجحه معبد الجهنى، وحجة عمر أن عتق المكاتب مشروط بأداء كل بدل الكتابة، ولم يوجد هذا الشرط فلا يعتق.

والجواب عنه أن كون العتق مشروطا بأداء الكل مسلم، ولكنه لا يشترط فيه أن يؤدى بنفسه، بل لو أدى بنائبه كفى، فلما مات عن وفاء، فكأنه سلم إلى ورثته مال مولاه، وقال لهم: أدوه إليه، فصار حرا بهذا التسليم والوصية الحكمية، ويجزئ هذا الأداء الحكمى عن الأداء الحقيقى، لأنه ليس فى قدرته عند الموت إلا هذا، وهو محتاج إلى الحرية، فيكتفى به استحسانا، والله أعلم.

يقول معبد، وهو قول الحسن البصرى، وابن سيرين، والنخعى، والشعبى: "أن ذلك لورثته بعد أداء كتابته"، وهو قول عمرو بن دينار، ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى قال: "إذا كان للمكاتب أولاد معه فى كتابته، وأولاد ليسوا معه فى كتابته فإنه يؤدى ما بقى من كتابته، ثم يقسم ولده جميعا ما بقى من ماله على فرائضهم"، وهو قول سفيان الثورى والحسن بن حى وأبى حنيفة وإسحاق بن راهويه اهـ (٩:٢٣٨).

وروى أبو يوسف فى "الآثار" عن أبى حنيفة عن إبراهيم عن على وعبد الله بن مسعود وشريح رضى الله عنهم، أنهم قالوا فى المكاتب يموت ويترك وفاء: «يؤدى بقية مكاتبته، وما بقى فهو ميراث لورثته»، وأخرجه محمد أيضا فى "آثاره" عنه، ثم قال: وبه نأخذ وهو قول أبى حنيفة اهـ (ص١٩٠)، وروى أبو يوسف أيضا عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال: قول[1] على وابن مسعود وشريح رضى الله عنهم فى المكاتب إذا مات، أحب إلى من قول زيد. وقول زيد[2] فى الحياة أحب إلى من قولهم اهـ.

وأورد عليه ابن حزم أن قول أبى حنيفة خطأ ظاهر (قلنا: قول أبى حنيفة هو قول على وابن مسعود ومعاوية وشريح وإبراهيم والحسن وابن سيرين وغيرهم، ومن خطأ هؤلاء فهو بالتخطئة

---

(١) وهو أنه يؤدى مكاتبته وما بقى يكون لورثته. (المؤلف)

(٢) وهو أنه عبد ما بقى عليه درهم. (المؤلف)

باب بيع المكاتب برضاه

٥٣٩١- عن عائشة رضى الله عنها قالت: دخلت بريرة وهى مكاتبة، فقالت: اشترينى فأعتقينى، قالت: نعم! قالت: لا يبيعونى حتى يشترطوا ولائى، فقالت: لا حجة

أولى وأليق) قال: لأنهم مقرون بأن المكاتب عبد ما بقى عليه درهم فإذا هو كذلك فإنما مات عبدا، وإذا مات عبدا فلا يمكن أن تقع الحرية على ميت بعد موته فظهر فساد قولهم جملة اهـ (٩:٢٤٠).

قلنا: إذا مات وترك وفاء فحكمه موقوف مراعى، فإن أديت الكتابة حكمنا بأنه كان حرا قبل الموت بلا فصل، كما أن الميت لا يصح منه إيقاع عتق بعد الموت. ثم إذا مات المولى فأدى المكاتب الكتابة حكمنا بعتق موقع من جهة الميت، ويكون الولاء له، وليس يمتنع فى الأصول نظائر ذلك من كون الشيء مراعى على معنى متى وجد حكم بوقوعه بحال متقدمة. مثل من جرح رجلا فيكون حكم جراحته مراعى فلو مات الجارح ثم مات المجروح من الجراحة حكمنا بأنه كان قاتلا يوم الجراحة مع استحالة وقوع القتل منه بعد موته، وكما أن رجلا مات وترك حملا فوضعته بعد موته لأقل من سنتين ورثه وإن كان معلوما أنه كان نطفة وقت موته، ولم يكن ولدا. ولو أن رجلا مات وترك ابنين وألف درهم، وعليه دين ألف درهم أنهما لا يرثانه. فإن مات أحد الابنين عن ابن ثم أبرأ الغريم من الدين أخذ ابن الميت منها حصته ميراثا عن أبيه، ومعلوم أن الابن لم يكن مالكا له يوم الموت، ولكنه جعل فى حكم الملك لتقدم سببه. كذلك المكاتب يحكم بعتقه عند الأداء قبل الموت بلا فصل؛ لتقدم سببه. ألا ترى أن المقتول خطأ لا تجب ديته إلا بعد الموت، وهو لا يملك بعد الموت شيئا؟ فجعلت الدية فى حكم ما هو مالكه فى كونها ميراثا لورثته، ويقضى منها دينه، وتنفذ منها وصاياه، فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون.

قال ابن حزم: ولا يختلفون فيمن قال لعبده: أنت حر إذا زالت الشمس من يومنا هذا، فمات العبد قبل زوال الشمس بدقيقة، إنه مات عبدا، ولا ترثه ورثته، وماله كله لسيده اهـ.

قلنا: لا نسلم أن الكتابة من تعليق العتق بشرط الأداء من كل وجه، بل هو عقد معاوضة بشرط، ولا يشترط فى المعاوضات أداء العاقد بنفسه، بل لو أدى بنائبه لكفى وههنا كذلك. فإن أداء الوارث عنه كأدائه بنفسه كما تقدم، والله تعالى أعلم.

باب بيع المكاتب برضاه

أقول: الحديث نص فى الباب، وقال فى "النيل": تأول الشافعى حديث بريرة على أنها

لى بذلك فسمع بذلك النبى ﷺ، أو بلغه، - ذلك لعائشة، فذكرت عائشة ما قالت لها، فقال: "اشتريها فأعتقيها، ودعيهم يشترطوا ما شاءوا"، فاشترتها عائشة، فأعتقتها، واشترط أهلها الولاء، فقال النبى ﷺ: «الولاء لمن أعتق وإن اشترطوا مائة شرط»، رواه البخارى.

كانت قد عجزت، وكان بيعها فسخا لكتابتها، وهذا التأويل يحتاج إلى دليل اهـ (النيل ٩:٣٦٥).
أقول: الدليل موجود فى نفس الحديث، لأن قول بريرة لعائشة رضى الله عنها: "اشترينى" يدل صريحا على عجزها، لأنه ليس معنى تعجيز المكاتبة نفسها إلا الامتناع عن أداء الكتابة، فلما طلبت بريرة من عائشة الإعانة فى أداء بدل الكتابة وامتنعت منه، ثم طلبت منها الشراء فرضيت به، دل ذلك على أنها امتنعت من أداء الكتابة ورضيت بعودها فى الرق طمعا فى العتق سريعا، فأى دليل أولى منه؟

وبهذا ظهر أن ما قال ابن القيم فى "زاد المعاد" (٢:٢٢٨): إن بريرة لم تقل: عجزت، ولا قالت لها عائشة: أعجزت؟ ولا اعترف أهلها بعجزها، ولا حكم رسول الله ﷺ بعجزها، ولا وصفها به، ولا أخبر عنها البتة، ولم يحل عليها نجم لم توده، فمن أين لكم العجز الذى تعجزون عن إثباته؟ اهـ ملخصا، كلام لا معنى له، لأن معنى العجز عند قائليه ليس إلا الامتناع من أداء الكتابة. وقولها لعائشة: "اشترينى"، والسعى فى شراءها لا شك أنه امتناع عن أداء الكتابة، وهو العجز، فلا حاجة إلى قولها: عجزت، إلى غير ذلك، وإن لم يسموه عجزا. فلا خلاف أن هذا البيع كان برضا المكاتبة، ولا خلاف فيه سواء سموه عجزا أم لا، وإنما الخلاف فى البيع على خلاف رضا المكاتب. ولا دليل فى الحديث عليه فالحديث بمعزل عن محل الخلاف.

وقال ابن القيم أيضا: إن المكاتب يعتق على مشتريه بنفس الشراء من غير إنشاء العتق كشراء القريب. وهو أيضا كلام فاسد. لأن هذا الشراء إما شراء للعبد بعد انفساخ عقد الكتابة، أو شراء للعبد لوصف الكتابة، وعلى كل تقدير لا معنى لعتقه بمجرد الشراء، أما على الأول فظاهر، وأما على الثانى فلأنه ينبغى أن يكون العبد مكاتبا على المشترى، كما كان مكاتبا على البائع، فلا ينبغى أن يعتق إلا بأداء الكتابة إلى المشترى، كما كان لا يعتق على البائع إلا به، فلا معنى للعتق بمجرد الشراء، بل القول بالعتق بمجرد الشراء لا يصح، لأن المشترى ليس بمشتر حقيقة، بل هو مؤد لبدل الكتابة عن المكاتب، ولكن حينئذ لا يصح القول بالولاء للمشترى، لأنه ليس بمعتق له، بل المعتق هو المولى، فظهر أنه لا وجه لصحة هذا الكلام، والله أعلم.

. . . .

قال العبد الضعيف: وفى "المغنى" لابن قدامة: يجوز بيع المكاتب، وهذا قول عطاء والنخعي والليث وابن المنذر، وهو قديم قولى الشافعي، وحكى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى أنه لا يجوز بيعه، وهو قول مالك، وأصحاب الرأى، والجديد من قول الشافعي، لأنه عقد يمنع استحقاق كسبه فيمنع بيعه، وقال الزهرى وأبو الزناد: يجوز بيعه برضاه، ولا يجوز إذا لم يرض. وحكى ذلك عن أبي يوسف(١)، لأن بريرة إنما بيعت برضاها وطلبها، ولأن لسيده استيفاء منافعه برضاه، ولا يجوز بغير رضاه، كذلك بيعه.

الجواب عن احتجاج الخصم بحديث بريرة على جواز بيع المكاتب مطلقا:

قال: ولنا ما روى عروة عن عائشة أنها قالت: "جاءت بريرة إلى، فقالت: يا عائشة! إنى كاتبت أهلى على تسع أواق فى كل عام أوقية، فأعينينى، ولم تكن قضت من كتابتها شيئا، فقالت لها عائشة ونفست فيها: ارجعى إلى أهلك، إن أحبوا أن أعطيهم ذلك جميعا فعلت. فذهبت بريرة إلى أهلها، فعرضت عليهم ذلك" الحديث.

قال ابن المنذر: بيعت بريرة بعلم النبى ﷺ وهى مكاتبة، ولم ينكر ذلك، ففى ذلك أبين البيان أن بيعه جائز، ولا أعلم خبرا يعارضه، ولا أعلم فى شيء من الأخبار دليلا على عجزها.

وتأوله الشافعي على أنها كانت قد عجزت، وكان بيعها فسخا لكتابتها، وهذا التأويل بعيد يحتاج إلى دليل فى غاية القوة، وليس فى الخبر ما يدل عليه بل قولها: "أعينينى على كتابتى" دلالة على بقائها على الكتابة اهـ (١٢: ٤٤٥).

قلنا: لو تأمل ابن المنذر فى سياق الحديث الذى أودعناه فى المتن لعلم أن بريرة طلبت أولا إعانتها على كتابتها، فلما أنكرت عائشة ذلك وأحبت شرائها قالت: «اشترينى فأعتقينى»، وهو دليل تعجيزها نفسها من أداء الكتابة، كما تقدم بيانه، ولا بد من ذلك للجمع بين الأحاديث الصحيحة، وليس مدار العجز على قولها: عجزت، بل كل ما يدل على الامتناع من أداء الكتابة

---

(١) قال الطحاوى: ولا يقال: كيف قيل لعائشة: ابتاعى وأعتقى، وبيع المكاتب لا يجوز؟ لأن المنع من بيع المكاتب لحقه، فإذا أذن المكاتب جاز بيعه، وصار تعجيزا، أو فسخا للكتابة، كبيع العبد المرهون، أو المستأجر بإذن من له الرهن والإجارة، وقد أجاز أبو يوسف بيع المكاتب بإذنه قبل عجزه خلافا لمحمد؛ لأن رسول الله ﷺ أجاز بيع بريرة لما ذكرنا اهـ من "المعتصر" (١: ٢٨٤)، فاعلم ذلك، والله يتولى هداك. (المؤلف)

. . . .

يقوم مقامه، والدليل على أن بيعها كان فسخا للكتابة قوله ﷺ لعائشة: «اشتريها فأعتقيها، ودعيهم يشترطوا ما شاءوا، فإن الولاء لمن أعتق»، فإن عائشة رضى الله عنها لو كانت أعانت بريرة على كتابتها لم تكن معتقة لها، بل كان أهل بريرة هم معتقيها، كما لا يخفى.

واختلفت الروايات فى قولها: "فأعينينى"، فإنه كذا للأكثر بصيغة الأمر للمؤنث من الإعانة، وفى رواية الكشمهينى: "فأعيتنى" بصيغة الخبر الماضى من الإعياء، والضمير للأواتى. وهو متجه المعنى، أى أعجزتنى عن تحصيلها (فتح البارى ٥:١٣٨)، وهو صريح فى تعجيز بريرة نفسها عن أداء الكتابة، وتأيدت هذه الرواية بما فى رواية المتن من قولها: "اشترينى فأعتقينى"، واللفظ الذى احتج به الموفق وابن المنذر ظاهره أن عائشة طلبت أن يكون الولاء لها إذا بذلت جميع مال الكتابة، ولم يقع ذلك. إذ لو وقع ذلك لكان اللوم على عائشة بطلبها ولاء من أعتقها غيرها. فالحق أن فى قوله ﷺ: «اشتريها فأعتقيها ودعيهم يشترطوا ما شاءوا» دلالة على أن عقد الكتابة الذى كان عقد لها مواليها انفسخ بابتياع عائشة لها، وبهذا يتجه الإنكار على موالى بريرة إذ وافقوا عائشة على بيعها، ثم أرادوا أن يشترطوا الولاء لهم (فتح البارى أيضا).

فإن قيل: إن عائشة اشترتها مع بقاءها مكاتبة، كما كانت قبل الشراء، وقامت عائشة مقام أهلها. وإذا كان كذلك كان الولاء للمشترى، لأن حق المكاتب فيه انتقل إلى المشترى، فصار هو المعتق، وكان الولاء له. قلنا: لا دلالة فى الحديث على ذلك، بل حديث مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، قال: أرادت عائشة أن تشترى جارية لتعتقها، فقال أهلها: على أن ولاءها لنا، قال رسول الله ﷺ: «لا يمنعك ذلك، فإنما الولاء لمن أعتق». رواه البخارى صريح فى أن عائشة اشترتها لتعتقها، لا لتبقيها على الكتابة، ومن ادعى ذلك فعليه البيان.

وأما قول ابن المنذر وابن حزم أن بريرة أخبرت عائشة أن نجومها فى عام أوقية فالعجز إنما يكون بمضى عامين عند من لا يرى العجز إلا بحلول نجمين، أو بمضى عام عند الآخرين والظاهر أن شراء عائشة لها كان فى أول كتابتها، فأين عجزها أو حلول نجومها اهـ؟ ففيه أن ذلك إنما يشترط إذا لم يعجز المكاتب نفسه، وأما إذا عجز نفسه، ورضى ببيعه فلا يشترط لعجزه حلول نجم، ولا نجمين، ألا ترى أبا أيوب الأنصارى أنه كاتب أفلح ثم بدا له، فسأله إبطال الكتابة دون أن يعجز، فأجابه إلى ذلك، فرده عبدا. ثم أعتقه بتلا، وقد ذكر ذلك مخرمة بن بكير عن أبيه أنه لا بأس به، وبه يقول أبو حنيفة ومالك والشافعى، كما ذكره ابن حزم فى "المحلى" (٩:٢٤١)،

. . . .

وفيه دلالة على أن للمكاتب أن يعجز نفسه قبل أن يتحقق عجزه بحلول نجم أو نجمين، فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون.

لا يجوز للمولى وطئ المكاتبة ولو شرطه فى العقد:

فائدة: قال ابن حزم: روينا من طريق أحمد بن حنبل نا عبد الصمد بن عبد الوارث نا يحيى بن سعيد الأنصارى عن سعيد بن المسيب، قال: "إذا كاتب الرجل أمته واشترط أن يغشاها، حتى تؤدى مكاتبتها فلا بأس بذلك"، وبه يقول أبو ثور (٩:٢٣٦).

وقال الموفق فى "المغنى": ليس للرجل أن يطئ مكاتبته إلا أن يشترط، وهو بغير شرط حرام فى قول أكثر أهل العلم منهم سعيد بن المسيب والحسن والزهرى ومالك والليث والثورى والأوزاعى والشافعى وأصحاب الرأى، وقيل: له وطئها فى الوقت الذى لا يشغلها الوطئ عن السعى عما هى فيه، لأنها ملك يمينه، فتدخل فى عموم قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانهم﴾ (وقال ابن حزم: يجوز له وطأها قبل أن تؤدى شيئا من كتابتها، وإذا أدت شيئا فلا، لشروع العتق فيها بذلك، فلم يبق كلها ملكا ليمينه، وهو بناء على كون المكاتب حرا فيما أدى، عبدا فيما بقى، وقد فرغنا من الجواب عن حجته فى ذلك، فتذكر).

قال: ولنا أن الكتابة عقد أزال ملك استخدامها، وملك عوض منتفعة بضعها فيما إذا وطئت بشبهة. فأزال حل وطئها، كالبيع، والآية مخصوصة بالمزوجة (من الإماء)، فقيس عليها محل النزاع، ولأن الملك ههنا ضعيف، لأنه قد زال عن منافعها جملة، ولهذا لو وطئت بشبهة كان المهر لها، وتفارق أم الولد (والمدبرة)، فإن ملكه باق عليها، وإنما يزول بموته، وإنما امتنع بيعها لأنها استحقت العتق بموته استحقاقا لازما لا يمكن زواله (وجملة ذلك أن المكاتبة مملوكة لكن ملكا ضعيفا، لا مطلقا. وقوله تعالى: ﴿إلا ما ملكت أيمانكم﴾ وارد فى الملك المطلق. وبذلك اندحض ما ذكره ابن حزم فى هذا الباب، فإنه لم يتنبه لهذا المعنى). قال: وإذا شرط وطأها فله ذلك، وبه قال سعيد بن المسيب. وقال سائر من ذكرنا: ليس له وطأها، لأنه لا يملكه مع إطلاق العقد، فلم يملكه بالشرط، كما لو زوجها.

الجواب عن حجة من أجاز وطئ المكاتبة بالشرط:

قال: ولنا قول النبى ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم». (قلنا: نعم! إلا شرطا أحل حراما، أو

. . . .

حرم حلالا، كما هو نص الحديث، قد اتفقوا على حرمة وطئها بدون الشرط فلا يحل بالشرط)، قال ولأنها مملوكة له شرط نفعها فصح كشرط استخدامها، يحقق هذا أن منعه من وطئها مع بقاء ملكه عليها ووجود المقتضى لحل وطئها إنما كان لحقها، فإذا شرطه عليها جاز كالخدمة.

(قلنا: لا نسلم أن منعه من وطئها إنما كان لحقها فقط، بل لضعف ملك المولى فيها، ولأجل ذلك لا يجوز له وطئ جارية مكاتبته ومكاتبه اتفاقا ولو بالشرط، مع أنها ملكه، لأنه يملك مالكها ولا يملك إجبار مكاتبته، ولا أمتها على التزويج، لأنه زال بعقد الكتابة ملكه عن نفعها، ونفع بعضها، وعن عوضه، من كان كذلك لا يجوز وطئها بمجرد الشرط، لا نعرف لذلك نظيرا فى الشرع، ومن ادعى فعليه البيان)، قال: فإن وطئها مع الشرط فلا حد عليه، ولا تعزير، ولا مهر، وإن وطئها من غير شرط فقد أساء وعليه التعزير، لأنه وطئ محرم.

لا حد على من وطئ مكاتبته إجماعا:

ولا حد عليه فى قول عامة الفقهاء، ولا نعلم فيه خلافا إلا عن الحسن والزهرى، فإنهما قالا: عليه الحد، لأنه عقد عليها عقد معاوضة يحرم الوطئ، فأوجب الحد بوطئها كالبيع، ولنا أنها مملوكته فلم يجب الحد بوطئها، كأمته المستأجرة والمرهونة، وتخالف البيع، فإنه يزيل الملك، ولا يخرج بالوطئ عن الكتابة. وقال الليث: "إن طاوعته فقد فسخت كتابتها وعادت قنا"، ولنا أنه عقد لازم فلم ينفسخ بالمطاوعة على الوطئ، كالإجارة بعد لزومه.

إذا وطئ المولى مكاتبته لزمه العقر لها
سواء كانت مطاوعة أو مكرهة، وسواء وطئها بالشرط أو بدونه:

فأما المهر فإنه يجب لها أكرهها أو طاوعته، وبه قال الحسن البصرى والثورى والحسن بن صالح والشافعى، (وهو مقتضى قواعدنا). وقال قتادة: "يجب إذا أكرهها، ولا يجب إذا طاوعته". ونقله المزنى عن الشافعى، لأن المطاوعة بذلت نفسها بغير عوض، فصارت كالزانية، ومنصوص الشافعى وجوبه فى الحالين، وأنكر أصحابه ما نقله المزنى، وقالوا: لا يعرف، وقال مالك: "لا شيء عليه لأنها ملكه".

ولنا: أنه عوض منفعتها فوجب لها كعوض بدنها، ولأن المكاتبة فى يد نفسها، ومنافعها لها، ولهذا لو وطئها أجنبى (بالشبهة) كان المهر لها، وإنما وجب فى حال المطاوعة لأن الحد يسقط عنه شبهة الملك، فوجب لها المهر، (لأن الوطئ المحرم فى دار الإسلام لا يخلو عن حد أو مهر).

. . . .

كما لو وطئ امرأة بشبهة عقد مطاوعة اهـ ملخصا (٣٩٢:١٢)، وفي "الحواشي السعدية": قال صاحب "التسهيل": ولو شرط وطئها في العقد لا يضمن العقر، وفي "غاية البيان" في باب ما يجوز للمكاتب أن يفعله ما يخالفه اهـ (٩٩:٨).

قلت: والترجيح بالقواعد لما في "غاية البيان"، لكون وطء المكاتبة حراما عندنا، سواء اشترطه أو لم يشترط، والوطئ المحرم في دار الإسلام لا يخلو عن حد أو عقر.

وقال ابن حزم في "المحلى": وقال سفيان الثوري: "لا شيء عليه إن وطئها، ولا عليها، فإن حملت فهي بالخيار بين التمادي على الكتابة وبين أن تكون أم ولد، وتبطل الكتابة"، وقال أبو حنيفة ومالك كقول سفيان، إلا أنه زاد أي أبو حنيفة إن تمادت على كتابتها أخذت منه مهر مثلها (أي العقر) فاستعانت به في كتابتها، إلا أن مالكا زاد أنه يؤدب اهـ (٢٣٧:٩)، وهذا مطلق في الشرط وبدونه، وفي المطاوعة والإكراه جميعا، وأما ما أورده ابن حزم علينا في هذا الباب فقد أشرنا إلى الجواب عن ذلك، كما لا يخفى على المتأمل المتفطن من أولي الألباب.

فوائد شتى تتعلق بباب المكاتب

في احتجاب المرأة عن عبده:

فائدة: روى أبو يوسف في "آثاره" عن أبي حنيفة عن الهيثم عن رجل عن عائشة رضي الله عنها: "أنه كان لها مكاتب عليه شيء من مكاتبته، فبلغه قول زيد، (وهو أنه عبد ما بقي عليه درهم)، فقال: يريد أن يسترقني، فأدى إليها فاحتجبت عنه" (ص١٩١)، وقد تقدم تحديث أم سلمة مرفوعا «إذا كان عند مكاتب إحداكن ما يؤدي فلتحتجب منه»، رواه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح، قال: ومعنى هذا الحديث عند أهل العلم على التورع، وقالوا: لا يعتق المكاتب حتى يؤدي وإن كان عنده ما يؤدي (١٥٢:١).

وقوله: "فلتحتجب منه" أي حجاب احتياط بالمبالغة فيه، كما يحتجب من الأجانب، وأما الحجاب الشرعي، فلا بد لها منه، ولو كان قنا أو مكاتبا ليس عنده ما يؤدي، لقوله ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر فوق ثلاث إلا مع ذي محرم»، والعبد ليس بذي محرم منها، ولقوله ﷺ لسودة في ابن وليدة زمعة: «احتجبي منه»، فأمرها بالاحتجاب منه وهو ابن وليدة أبيها، وليس يخلو أن يكون أخاها، أو ابن وليدة أبيها فعلمنا أنه ﷺ لم يحجبها منه لأنه

. . . .

أخوها، ولكن لأنه غير أخيها وهو فى تلك الحال مملوك، فلم يحل له برقه النظر إليها، فقد ضاد هذا الحديث حديث أم سلمة وخالفه، وهو حديث صحيح أخرجه الشيخان وغيرهما، وحديث أم سلمة وإن صححه الترمذى والحاكم وابن حبان وذكر نبهان مولى أم سلمة الراوى عنها فى الثقات من التابعين فقد ذكر البيهقى عن الشافعى أنه لم ير من رضى أهل العلم ثبته (الجوهر النقى ٢٦٧:٢).

الجواب عن حجة من أباح للعبد النظر إلى شعور مولاته:

واحتج من أجاز للعبد النظر إلى شعور مولاته بقوله تعالى: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن﴾ إلى أن ذكر ﴿وما ملكت أيمانهن﴾، والمراد به عندنا الإناث بدليل ما رواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" حدثنا أبو أسامة ثنا يونس عن أبى إسحاق عن طارق عن سعيد بن المسيب، قال: "لا يغرنكم الآية ﴿إلا ما ملكت أيمانكم﴾ إنما عنى به الإماء، ولم يعن به العبيد" (الزيلعى ٢٩٤:٢)، وهذا سند صحيح، وقد احتج الأئمة بأقوال التابعين فى التفسير، كما لا يخفى.

سلمنا أنه يعم الإناث والذكور فلا نسلم أنه جعل ﴿ما ملكت أيمانهن﴾ مثل ذى الرحم المحرم لهن النظر إليهن، لأنه تعالى ذكر جماعة مستثنين من قوله: ﴿ولا يبدين زينتهن﴾ فذكر البعول، والآباء، ومن ذكر معهم مثل ذكره ما ملكت أيمانهن. فلم يكن جمعه بينهم بدليل على استواء أحكامهم لأنا قد رأينا البعل قد يجوز له أن ينظر من امرأته إلى ما لا ينظر إليه أبوها منها، فلا يكون ضمه ما ملكت أيمانهن مع ما قبلهم دليلا على أن حكمهم مثل حكمهم. كيف ويجوز لذى الرحم أن ينظر إلى المرأة التى هو لها محرم إلى وجهها، وصدرها، وشعرها، وما دون ركبتها. ورأينا العبد حرام عليه فى قولهم جميعا أن ينظر إلى صدر مولاته مكشوفا، أو إلى ساقيها. فلما كان فى ذلك كالأجنبى منها، لا كذى رحمها المحرم عليها، كان فى النظر إلى شعرها، وفى الخلوة بها كالأجنبى لا كذى رحمها المحرم عليها. قاله الطحاوى فى "معانى الآثار" (٣٩٣:٢).

ولكن الذى أبيح بهذه الآية للعبيد من النظر إلى سيداتهم إنما هو ما ظهر من الزينة، وهو الوجه والكفان، وفى إباحته ذلك للمملوكين وهم من الطوافين عليهن والطوافات بدليل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات﴾ -إلى قوله- ﴿طوافون عليكم بعضكم على بعض﴾ الآية، دليل على أن الأجانب الذين ليسوا بذوى محرمة من النساء، ولا مما ملكت أيمانهن، ليسوا فى ذلك كذلك، وقد روى

. . . .

الطحاوى فى "معانى الآثار" حدثنا صالح بن عبد الرحمن ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم ثنا مغيرة عن الشعبى ويونس عن الحسن: "أنهما كرها أن ينظر العبد إلى شعور مولاته" (٢:٣٩٣)، وهذا سند حسن صحيح، وروى فى "مشكله" عن نبهان مولى أم سلمة: أنه بينما هو يسير مع أم سلمة زوج النبى ﷺ فى طريق مكة، وقد بقى من كتابته ألفا درهم فقالت: وهى تسير: ماذا بقى عليك من كتابك يا نبهان؟ قلت: ألفا درهم، قالت: فهما عندك؟

قلت: نعم! قالت: ادفع ما بقى عليك إلى محمد بن المنكدر، فإنى قد أعنته بها فى نكاحه. وعليك السلام، ثم ألقت الحجاب فبكيت، وقلت: والله لا أعطيه أبدا، قالت: إنك والله لن ترانى أبدا، إن رسول الله ﷺ عهد إلينا إذا كان عند مكاتب إحداكن وفاء بما بقى من كتابته فاضربوا دونه الحجاب (١:٢٨٢ من "المعتصر"). فهذا هو الحجاب الذى أمر به رسول الله ﷺ فى المكاتب إذا كان عنده ما يؤدى كتابته أن لا يرى مولاته أبدا كما كان قبل ذلك ينظر إلى وجهها وكفيها، ويتحتم وجوب هذا الحجاب بعد الأداء، وإنما أمر به إذا كان عنده ما يؤدى كتابته لكون الرق منه على شرف السقوط، فأحب أن يعتدن ذلك قبل أن يلجأن إليه، وهذا هو معنى قول الترمذى: "إن معنى هذا الحديث عند أهل العلم على التورع"، فافهم.

وقال الشافعى رحمه الله: هذا خاص بأزواج النبى ﷺ، وهو احتجابهن عن المكاتب، وإن لم يكن قد سلم مال الكتابة إذا كان واجدا له اهـ من "العون" (٤:٣٢).

وقال الطحاوى: إن المكاتب عبد ما بقى عليه درهم، فإذا كان عنده وفاء بها فلا يحل له أن يمسكها ليسقط عن نفسه الحقوق. كالزكاة من ماله، وصلاتها بغير قناع، وسفرها بغير محرم، وعدتها نصف عدة الحرة، وما أشبه ذلك من نظره إلى سيدته. لأنه يمنع الواجب ليبقى له ما يحرم عليه اهـ من "المعتصر" (١:٢٨٣).

إذا كان عند المكاتب وفاء يجبر على تسليمه إلى المولى:

قلت: ومن هنا قال أبو حنيفة: إذا كان المكاتب قادرا على أداء الكتابة واجدا لما يؤديه فامتنع من أدائه ليس له ذلك، ويجبر على التسليم، وبه قال مالك، والأوزاعى، وأبو بكر من الحنابلة. وقال الشافعى وجماعة من الحنابلة: إن له ذلك، ويملك السيد فسخ الكتابة، وهو ظاهر كلام الخرقى، كما فى "المغنى" (١٢:٤١٨)، ولنا ما أشار إليه الطحاوى أنه ليس له ذلك، لأنه يمنع الواجب، ليبقى له ما يحرم عليه فيجبر على التسليم، والله تعالى أعلم.

. . . .

الكتابة لا تنفسخ بموت السيد إجما عا:

فائدة: الكتابة لا تنفسخ بموت السيد. لا نعلم فيه بين أهل العلم خلافا، وذلك لأنه عقد لازم من جهته فلم ينفسخ بموته، كالبيع والإجارة، إذا ثبت هذا فإن المكاتب يؤدى نجومه، أو ما بقى منها إلى ورثته. لأنه دين لمورثهم، ويكون مقسوما بينهم على قدر مواريثهم، كسائر ديونه. فإن كان له أولاد ذكور وإناث فللذكر مثل حظ الأنثيين، فإن عجز ورد فى الرق، فإنه يكون عبدا لجميع الورثة، كما لو لم يكن مكاتبا، لأنه من مال مورثهم، فكان بينهم كسائر المال، وأما إذا أدى مال الكتابة وعتق يكون ولاءه لسيده المكاتب يختص به عصباته، دون أصحاب الفروض، وهذا قول أكثر العلماء، فإن أعتقه الورثة صح عتقهم؛ لأنه ملك لهم فصح عتقهم له، ويكون ولاءه لهم؛ لقوله ﷺ: «إنما الولاء لمن أعتق» اهـ ملخصا من "المغنى" (١٢:٣٧).

للمكاتب أن يبيع ويشترى إجما عا:

فائدة: وللمكاتب أن يبيع ويشترى بإجماع من أهل العلم. لأن عقد الكتابة لتحصيل العتق، ولا يحصل إلا بأداء عوضه، ولا يمكنه الأداء إلا بالاكتساب، والبيع والشراء من أقوى جهات الاكتساب، فإنه جاء فى بعض الآثار «أن تسعة أعشار الرزق فى التجارة»، وله أن يأخذ ويعطى فيما فيه الصلاح لماله، والتوفير عليه، وله أن ينفق مما فى يده من المال على نفسه فى مأكله ومشربه وكسوته بالمعروف مما لا غناء له عنه، وعلى رقيقه، والحيوان الذى له، وله تأديب عبيده، وتعزيرهم إذا فعلوا ما يستحقون ذلك، لأنه من مصلحة ملكه، فملكه كالنفقة عليهم. ولا يملك إقامة الحد عليهم. لأن هذا موضع ولاية، وليس هو من أهلها، وله المطالبة بالشفعة، والأخذ بها، لأنه نوع شراء اهـ ملخصا من "المغنى" (١٢:٣٨٦).

المكاتب محجور عليه فى ماله إجما عا:

قال: والمكاتب محجور عليه فى ماله، فليس له استهلاكه، ولا هبته، وبهذا قال الحسن، ومالك، والشافعى، وأصحاب الرأى، ولا أعلم فيه مخالفا، لأن حق سيده لم ينقطع عنه، لأنه قد يعجز فيعود إليه، ولأن القصد من الكتابة تحصيل العتق بالأداء، وهبة ماله تفوت ذلك، وإن أذن فيه سيده جاز، وقال أبو حنيفة: لا يجوز، لأنه يفوت المقصود بالكتابة، وعن الشافعى فيه كالمذهبين اهـ ملخصا (٢:٣٨٢).

. . . .

وفي "الهداية": ولا يهب، ولا يتصدق إلا بالشيء اليسير، لأن الهبة والصدقة تبرع، وهو غير مالك ليملكه، إلا أن الشيء اليسير من ضرورات التجارة اهـ، ومقتضى التعليل أن له أن يهب ويتصدق بإذن سيده، لأن الحق لا يخرج عنهما، فجاز باتفاقهما، كالراهن والمرتهن، فافهم.

لا يمنع المكاتب من السفر:

فائدة: ولا يمنع المكاتب من السفر قريبا كان أو بعيدا، هذا قول الشعبي والنخعي، وسعيد بن جبير والثوري والحسن بن صالح وأبي حنيفة، ومقتضى القياس أن يكون للسيد منعه من سفر طويل تحل نجوم كتابته قبله، لأنه يتعذر معه استيفاء النجوم في وقتها، فإن شرط عليه في الكتابة أن لا يسافر فالشرط باطل، وهو قول الحسن، وسعيد بن جبير، والشعبي، والنخعي، وأبي حنيفة، لأنه ينافي مقتضى العقد، فلم يصح شرطه كشرط ترك الاكتساب، وبه قال القاضي من الحنابلة.

وقال أبو الخطاب: يصح الشرط، وله منعه من السفر، وهو قول مالك، لقول النبي ﷺ: «المسلمون على شروطهم». ولأنه شرط فيه فائدة فلزم، كما لو شرط نقدا معلوما، وبيان فائدته أنه لا يأمن إباقه وأنه لا يرجع إلى سيده فيفوت العبد والمال الذي عليه كذا في "المغني" (٢١:٣٧٦).

قلنا: إقدامه على عقد الكتابة دليل على أمنه إباقه، فإن من لا يأمن ذلك لا يكاتب عبده، وقوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم» لا يعم الشرط الباطل المنافي للعقد إجماعا، وهذا مناف للكتابة، لكونها إذنا بالتجارة، والسفر من لوازمها عادة.

ليس للمكاتب أن يتزوج إلا بإذن مولاه:

فائدة: وليس له أن يتزوج إلا بإذن سيده، وهذا قول الحسن ومالك والليث وابن أبي ليلى وأبي حنيفة والشافعي وأبي يوسف، وقال الحسن بن صالح: له ذلك، لأنه عقد معاوضة أشبه البيع، ولنا قول النبي ﷺ: «أيما عبد تزوج بغير إذن مواليه فهو عاهر»، ولأن على السيد فيه ضررا، لأنه ربما عجز فيرجع إليه ناقص القيمة، كذا في "المغني" (١٢:٣٧٨)، وهذا يعم المكاتب والمكاتبة جميعا، فليس لأحد منهما أن يتزوج إلا بإذن سيده، وهو المذهب.

يجوز كتابة عبيد له صفقة واحدة بعوض واحد:

فائدة: وإذا كاتب عبيدا له صفقة واحدة بعوض واحد، مثل أن يكاتب ثلاثة عبيد له بألف صح في قول أكثر أهل العلم، منهم عطاء وسليمان بن موسى وأبو حنيفة ومالك والحسن بن صالح

. . . .

وإسحاق، وهو المنصوص عن الشافعي رضى الله عنه، وقال بعض أصحابه: فيه قول آخر، لا يصح، لأن العقد مع ثلاثة كعقود ثلاثة، وعوض كل منهم مجهول، فلم يصح، (وبه قال ابن حزم فى "المحلى ")، ولنا أن جملة العوض معلومة، وإنما جهل تفصيلها، فلم تمنع صحة العقد، كما لو باعهم لواحد اهـ من "المغنى" (١٢:٤٧٦).

قلت: روى أبو يوسف فى "آثاره" عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم، أنه قال: "إذا كاتب الرجل عبيده مكاتبة واحدة، فجعل نجومهم واحدة، وقال: إن أديتم فأنتم أحرار، وإن عجزتم فأنتم رقيق، فمات واحد لم يرفع عنهم به شيئا" (ص١٩١)، وأخرجه محمد فى "الآثار" له، وفرض المسألة فى عبدين، ثم قال: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة اهـ.

تقريظ "كتاب الآثار" لأبى يوسف الإمام والثناء عليه، و على إبراهيم النخعى:

فائدة: حديثية فقهية: قال العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثرى حفظه الله، فى تقريظه على "كتاب الآثار" للإمام أبى يوسف القاضى ونشرته مجلة الإسلام بمصر ما ملخصه:

كتاب عز أن يتناوله متناول فى العصر الأخير، لقلة نسخه فى خزانات العالم، وهو كتاب جم النفع بديع الصنع وأبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصارى مؤلف الكتاب ليس بمجهول عند أهل العلم حتى نقوم بتعريفه، فنكتفى بلفت النظر إلى ما يرويه الذهبى فى جزء ألفه فى ترجمته عن يحيى بن خالد. أنه قال: "قدم علينا أبو يوسف وقل ما فيه الفقه وقد ملأ بفقهه ما بين الخافقين"، وإلى ما يرويه عن هلال، أنه قال: "كان أبو يوسف يحفظ التفسير، والمغازى، وأيام العرب، وكان أحد علومه الفقه"، وقد ترجمه الذهبى أيضا فى كتابه "طبقات الحفاظ" فى عداد حفاظ الحديث، وأطال فى ترجمة ابن أبى العوام الحافظ فى كتابه "فضائل أبى حنيفة وأصحابه"، وكان يعد آية فى الحفظ، يحضر مجلس الحديث، فيسمع فيه خمسين حديثا وستين بأسانيدها، فيحفظها كلها بسماع واحد، ثم يخرج، فيحدث بجميع ذلك من غير أن يزيد حرفا، أو ينقص حرفا، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

وقد جمع الحافظ أبو الفرج ابن الجوزى فيمن عرف ببالغ الحفظ فى الإسلام من المحدثين وغيرهم جزء سماه "أخبار الحفاظ"، ذكر فيه نحو مائة عالم عدهم فى الطبقة العليا من الحفظ، فذكر أبا يوسف هذا فى عدادهم، أثنى على حفظه البالغ ابن عبد البر فى "الانتقاء" قبله، وابن حبان فى "كتاب الثقات" قبل ابن عبد البر، وابن جرير فى "ذيل المذيل" قبل ابن حبان، وكل هؤلاء أقروا ببالغ حفظه.

باب إذا أدى المكاتب إلى المولى من الصدقات ثم عجز فما أدى كان طيبا للمولى

٥٣٩٢- عن عائشة، قالت: كانت في بريرة ثلاث سنن، عتقت فخيرت، وقال رسول الله ﷺ: «الولاء لمن أعتق»، ودخل النبي ﷺ وبرمة على النار، فقرب إليه خبز وإدام من أدم البيت، فقال: «ألم أر برمة؟» فقيل: لحم تصدق به على بريرة، وأنت لا تأكل الصدقة، قال: «هو لها صدقة ولنا هدية» أخرجه الشيخان (نصب الراية ٢: ٢٤٤).

وقد احتوى "كتاب الآثار" هذا على نحو ألف وسبعة وستين حديثا مرفوعا، وأثرا، وفتيا من الصحابة والتابعين في أمهات المسائل، وقد أكثر فيه جدا عن إبراهيم بن يزيد النخعي شيخ فقهاء العراق في عهد التابعين، ويدور ما روى عنه بين أن يكون حديثا مسندا، أو مرسلا يعد في الصحاح، وفتيا تعد أثرا، لكبر منزلته بين فقهاء التابعين، وقد روى أبو إسماعيل الروى في ذم الكلام بسنده الأعمش أنه قال: "ما رأيت إبراهيم يقول برأيه قط" اهـ فعلى هذا تكون فتاواه التي امتلأ بها ما بين الخافقين آثارا مأثورة في نظر الأعمش، وذكر كثير من النقاد في "شرح علل الترمذي": أن مرسله فوق مسنده في القوة، وقال ابن عبد البر في "التمهيد" بعد أن نقل عن الترمذي ما يدل على أن مراسيل النخعي أقوى من مسانيده: وهو لعمري كذلك، إلا أن إبراهيم ليس بمعيار على غيره اهـ.

وقول الشعبي: «ما ترك إبراهيم بعده أعلم منه، لا الحسن، ولا ابن سيرين، ولا من أهل الكوفة، ولا من أهل الحجاز ولا من أهل الشام، مشهور في كتب الرجال صغيرها وكبيرها، فلا مجال للفقيه أن يغفل ما يروى عن النخعي من مراسيله وفتاواه، وبذلك يعلم سبب عناية أبي يوسف بتخريج آثاره، كما فعل محمد بن الحسن في "كتاب الآثار" له مثل هذا، وأبو بكر بن أبي شيبة في "مصنفه" اهـ. وكذا عبد الرزاق ووكيع، وسفيان، وغيرهم من محدثي العراق وعلماءها، فاعلم ذلك، والله يتولى هداك.

باب إذا أدى المكاتب إلى المولى من الصدقات ثم عجز، فما أداه طيب للمولى

أقول: احتج بالحديث المذكور على ما في الباب، ووجه الاستدلال أن الحديث يدل على أن الحكم يتبدل بتبدل الملك، وفيما نحن فيه كذلك، لأن المال لما أعطى للمكاتب كان صدقة،

كتاب الولاء

باب بطلان التسييب

٥٣٩٣- حدثنا: أبو نعيم ثنا المسعودى عن القاسم، قال: "أعتق رجل غلاما سائبة، فأتى عبد الله وقال: إنى قد أعتقت غلاما لى سائبة، وهذه تركته، قال: هى لك، قال: لا حاجة لى فيها، قال: فضعها فإن ههنا وارثا كثيرا"، رواه الدارمى.

ولما أعطى المكاتب مولاه لم يكن صدقة، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: وفى "المغنى" لابن قدامة: إن شرط فى كتابته أن لا يسأل فقال أحمد: قال جابر بن عبد الله: هم على شروطهم اهـ، إن رأيته يسأل تنهاه، فإن قال: لا أعود، لم يرده عن كتابته فى مرة، فظاهر هذا أن الشرط صحيح لازم، وإن خالف مرة لم يعجزه، وإن خالف مرتين، أو أكثر فله تعجيزه، وإنما صح الشرط لقوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم»، ولأن له فى هذا فائدة، وغرضا صحيحا، وهو أن لا يكون كلا على الناس ولا يطعمه من صدقتهم، وأوساخهم، وذكر أبو الخطاب أنه لا يصح الشرط، لأن الله تعالى جعل للمكاتب سهما من الصدقة بقوله تعالى: ﴿وفى الرقاب﴾ وهم المكاتبون، فلم يصح اشتراط ترك طلب ما جعل الله تعالى له اهـ (٢١:٣٧٧).

وأيضا فإن بريرة، وجويرية رضى الله عنهما سألتا الإعانة فى كتابتهما من عائشة، ومن رسول الله ﷺ، ولم ينكر ذلك رسول الله ﷺ منهما، فللمكاتب أن يسأل الناس، ويؤدى إلى مولاه ما حصل له بالسؤال، والله تعالى أعلم.

وقال الحافظ فى فوائد حديث بريرة وهى نحو مائة فائدة وبلغها بعض المتأخرين إلى أربعمائة أكثرها مستبعد متكلف ما نصه: وفيه جواز أخذ الكتابة (أى بد لها) من مسألة الناس، والرد على من كره ذلك، وزعم أنه أوساخ الناس اهـ (٥:١٤١).

باب بطلان التسييب

قال العبد الضعيف: والسائبة يطلق فى الأصل على الدابة يسيبها الرجل، ذكرها المفسرون فى تفسير المائدة، والمراد بها ههنا العبد الذى يقول له سيده: لا ولاء لأحد عليك، أو أنت سائبة، يريد بذلك عتقه، وأن لا ولاء لأحد عليه. وقد يقول له: قد أعتقتك سائبة، أو أنت حر سائبة، ففى الأولين يفتقر فى عتقه إلى نية، وفى الأخرين يعتق واختلف فى الشرط، فالجمهور على كراهته،

٥٣٩٤- حدثنا: أبو سعيد بن عمرو عن أبي بكر ابن أبي مريم عن ضمرة وراشد ابن سعد وغيرهما، قالوا فيمن أعتق سائبة: "إن ولائه لمن أعتق، إنما سيبه من الرق، ولم يسيبه من الولاء"، رواه الدارمي أيضًا.

قلت: معناه أن إبطال الرق بالإعتاق مفوض إليه فله ذلك، وأما الولاء فأمر لا يقدر على إبطاله كالنسب.

وشذ من قال بإباحته (فتح الباري ١٢:٣٥).

وفي "الهداية": فإن شرط أنه سائبة فالشرط باطل، والولاء لمن أعتق، لأن الشرط مخالف للنص فلا يصح اهـ (٨:١٥٥).

قال الحافظ في "الفتح": وبهذا الحكم (أي ببطلان الشرط، وكون ولاءه للمولى) قال الحسن البصري، وابن سيرين، والشافعي، وأخرج عبد الرزاق بسند صحيح عن ابن سيرين: "أن سالما مولى أبي حذيفة الصحابي المشهور أعتقته امرأة من الأنصار سائبة، وقالت له: وال من شئت، فوالى أبا حذيفة، فلما استشهد باليمامة دفع ميراثه للأنصارية أو لابنها"، وأخرج ابن المنذر من طريق بكر بن عبد الله المزني: "أن عبد الله بن عمر أتي بمال مولى له مات، فقال: إنا كنا أعتقناه سائبة، فأمر أن يشترى بثمنه رقابا فتعتق". وهذا يحتمل أن يكون فعله على سبيل الوجوب، أو على سبيل الندب، وقد أخذ بظاهره عطاء، فقال: إذا لم يخلف السائبة وارثا دعى الذي أعتقه، فإن قبل ماله، وإلا ابتيعت به رقاب فأعتقت.

وفيه مذهب آخر: أن ولاءه للمسلمين يرثونه، ويعقلون عنه، قاله عمر بن عبد العزيز، والزهري، وهو قول مالك، وعن الشعبي، والنخعي، والكوفيين لا بأس ببيع ولاء السائبة، وهبته، قال ابن المنذر: واتباع ظاهر قوله ﷺ: "الولاء لمن أعتق» أولى اهـ (١٢:٣٥).

قلت: وهو قولنا معشر الحنفية كما في "الهداية"، ولا أدري من هؤلاء الكوفيون الذين أجازوا بيع ولاء السائبة وهبته؟ فقد قال محمد في "الموطأ": أخبرنا مالك أخبرنا عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر: "أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الولاء، وهبته"، (أخرجه أبو حنيفة عن عطاء بن يسار عن ابن عمر، وعند الشيخين، وغيرهما من طريق ابن دينار عن ابن عمر. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح)، قال محمد: "وبهذا نأخذ، لا يجوز بيع الولاء، ولا هبته، وهو قول أبي حنيفة، والعامة من فقهاءنا" اهـ (ص٣٤٣)، فلم يخص ولاء سائبة، ولا غيره.

قال المحشي: وبه قال جمهور العلماء سلفا وخلفا، إلا ما روى عن ميمونة: "أنها وهبت ولاء سليمان ابن يسار لابن عباس". وروى عبد الرزاق عن عطاء جواز أن يأذن السيد لعبده أن

٥٣٩٥- حدثنا: أبو نعيم ثنا زكريا عن عامر، قال: "سئل عامر عن المملوك يعتق سائبة لمن ولاءه؟ قال: للذى أعتقه"، رواه الدارمى.

قلت: هذه الروايات تدل على بطلان التسييب، وهو مذهب أصحابنا، ومنهم من ذهب إلى صحته، وقد خفى عليه أن الولاء لحمة كلحمة النسب، لا يباع، ولا يوهب، لأنه لما لم يصح نقله لم يصح إبطاله كالنسب.

يوالى من شاء، وجاء عن عثمان جواز بيع الولاء، وكذا عن عروة وابن عباس، ولعلهم لم يبلغهم الحديث، وقد أنكر ذلك ابن مسعود فى زمن عثمان، وقال: "أيبيع أحدكم نسبه؟" كذا فى "فتح البارى" وغيره اهـ.

إثبات أصل الولاء، وبيان ما أجمع عليه من أحكامه:

قال العبد الضعيف: والأصل فى الولاء قوله تعالى: ﴿فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم فى الدين ومواليكم﴾ يعنى الأدعياء. وقال النبى ﷺ: «الولاء لمن أعتق» (متفق عليه). وقال سعيد: ثنا سفيان عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الولاء وهبته». متفق عليه، وقال النبى ﷺ: «لعن الله من تولى غير مواليه». قال الترمذى: حديث حسن صحيح، وقال: «مولى القوم منهم» حديث صحيح، وروى الخلال بإسناده عن إسماعيل بن أبى خالد عن عبد الله بن أبى أوفى، قال: قال لى النبى ﷺ: «الولاء لحمة كلحمة النسب، لا يباع، ولا يوهب»، وأجمع أهل العلم على أن من أعتق عبدا، أو عتق عليه، ولم يعتقه سائبة أن له عليه الولاء.

والأصل فى هذا قول النبى ﷺ: «الولاء لمن أعتق». وأجمعوا أيضا على أن السيد يرث عتيقه إذا مات جميع ماله إذا اتفق ديناهما، ولم يخلف وارثا سواه، وذلك لقول النبى ﷺ: «الولاء لحمة كلحمة النسب» والنسب يورث به ولا يورث، كذلك الولاء. وروى سعيد عن عبدالرحمن ابن زياد ثنا شعبة عن الحكم عن عبد الله بن شداد، قال: "كانت لبنت[1] حمزة مولى أعتقه فمات، وترك ابنته ومولاته، فأعطى النبى ﷺ ابنته النصف، وأعطى مولاته بنت حمزة النصف"، قال: وثنا خالد بن عبد الله عن يونس عن الحسن، قال: قال رسول الله ﷺ: «الميراث للعصبة فإن لم يكن عصبته فللمولى». (مرسل صحيح، وخالد هو الطحان من رجال الجماعة ثقة). وعنه أن

---

(١) وروى أبو يوسف عن أبى حنيفة عن الحكم عن عبد الله بن شداد بن الهاد: "أن ابنة لحمزة أعتقت مملوكا لها، فمات وترك ابنة، فأعطى رسول الله ﷺ ابنته النصف" (ص١٦٩)، وفيه أن ابنة حمزة أعتقت، لا أبوها، وابنة حمزة اسمها فاطمة، أو عمارة أو أمامة، وهى أخت عبد الله بن شداد لأمه.

٥٣٩٦- وعن هزيل بن شرحبيل، قال: جاء رجل إلى عبد الله فقال: إني أعتقت عبدا لي، وجعلته سائبة. فمات، وترك مالا، ولم يدع وارثا، فقال عبد الله: "إن أهل الإسلام لا يسيبون، وإنما كان أهل الجاهلية يسيبون، وأنت ولي نعمته، ولك الميراث، وإن تأثمت وتحرجت في شيء فنحن[1] نقبله، ونجعله في بيت المال"، رواه البرقاني على شرط الصحيح، وللبخاري عنه: "إن أهل الإسلام لا يسيبون، وإن أهل الجاهلية كانوا يسيبون"، أخرجه في "المنتقى"، قلت: فيه دليل على بطلان التسييب.

رجلا أعتق عبدا، فقال للنبي ﷺ: «ما ترى في ماله؟» قال: «إن مات ولم يدع وارثا فهو لك» (سيأتي سنده).

ويقدم المولى في الميراث على الرد، وعلى ذوي الأرحام في قول جمهور العلماء من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم، وعن عمر وعلي يقدم الرد على المولى، وعنهما وابن مسعود تقديم ذوي الأرحام على المولى، ولعلهم يحتجون بقول الله تعالى: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾ ولنا حديث عبد الله بن شداد، وحديث الحسن، ولأنه عصبة يعقل عن مولاه فيقدم على الرد وذوي الرحم كابن العم، كذا في "المغني" لابن قدامة (٧:٢٤)، وأولوا الأرحام أولى من المؤمنين والمهاجرين، كما نص الكتاب، لا من العصبات، والمولى عصبة، كما مر وسيأتي.

قال الموفق: فإن كان للمعتق عصبة من نسبه، أو ذوو فرض تستغرق فروضهم المال فلا شيء للمولي، لا نعلم في هذا خلافا، لما تقدم من الحديث، ولقول النبي ﷺ: «ألحقوا الفرائض بأهلها، فما أبقت الفروض فلأولى رجل ذكر» (متفق عليه).

والعصبة من القرابة أولى من ذي الولاء، لأنه مشبه بالقرابة، والمشبه به أقوى من المشبه، ولأن النسب أقوى من الولاء، بدليل أنه يتعلق به التحريم، والنفقة، وسقوط القصاص، ورد الشهادة، ولا يتعلق ذلك بالولاء اهـ.

---

(١) قال بعض الأحباب: وفيه دليل على أنه لو امتنع الوارث من أخذ حقه من الميراث وتركه للآخرين يكفي ذلك، ولا يشترط الهبة، وهذا يدل على أن ما هو المتعارف في ديارنا من ترك البنات، والأخوات وغيرهن، لإخوتهن وغيرهم حقهن عرف صحيح ولا يحتاج إلى الهبة فاعرف ذلك اهـ. قلنا: قد عرفنا بذلك سخافة رأيك، فأين فيه ذلك؟ وقد قال ابن مسعود في رواية العدني: فإن تحرجت فأرنا (أو فأتنا به) نجعله في بيت المال"، كما في "فتح الباري" (١٢:٣٥)، هو صريح في اشتراط الهبة، سلمنا، فأين فيه أن للورثة أن يأخذوا حصة من ترك حقه من الميراث؟ وغاية ما فيه أنه يجعل في بيت المال، فافهم.

باب أن الولاء لحمة كلحمة النسب

٥٣٩٧- حدثني موسى بن سهل الرملي ثنا محمد بن عيسى يعني الطباع ثنا عشير بن القاسم عن إسماعيل بن أبي خالد عن عبد الله ابن أبي أوفى: قال: قال رسول الله ﷺ: «الولاء لحمة كلحمة النسب، لا يباع، ولا يوهب»، رواه ابن جرير في "تهذيب الآثار"، ورجاله ثقات، قاله في "الجوهر النقي".

باب أن الولاء لحمة كلحمة النسب

ذكر الاختلاف في ولاء السائبة، وترجيح قول الجمهور:

قال الموفق في ولاء السائبة: إنه للمعتق. هذا قول النخعي والشعبي وابن سيرين وراشد بن سعد وضمرة بن حبيب والشافعي وأهل العراق لقوله عليه السلام: «الولاء لمن أعتق». وجعله لحمة كلحمة النسب. فكما لا يزول نسب إنسان، ولا ولد عن فراش بشرط لا يزول ولاء عن معتق. ولذلك لما أراد أهل بريرة اشتراط تحويل الولاء عن المعتق رده النبي ﷺ، وقال: «إنما الولاء لمن أعتق»، دل ذلك على أن مثل هذا الاشتراط لا يفيد شيئا، ولا يزيل الولاء عن المعتق. ثم ذكر حديث هزيل بن شرحبيل عن عبد الله بن مسعود، كما مر في المتن، وعزاه إلى مسلم. قال: وقال سعيد: ثنا هشيم ثنا بشر عن عطاء: "أن طارق بن المرقع أعتق سوائب فماتوا، فكتب إلى عمر رضي الله عنه، فكتب عمر أن ادفع مال الرجل إلى مولاه. فإن قبله، وإلا فاشتر به رقابا فأعتقهم عنه". وقال: ثنا هشيم عن منصور أن عمر وابن مسعود قالا في ميراث السائبة: "هو للذي أعتقه"، وهذا القول أصح في الأثر والنظر.

وفي المواضع التي جعل الصحابة ميراثه لبيت المال، أو في مثله كان[1] لتبرع المعتق وتورعه عن ميراثه. كفعل ابن عمر في ميراث معتقه، وفعل عمر وابن مسعود في ميراث الذي تورع سيده عن أخذ ماله، قال: ولعل أحمد ذهب إلى شراء الرقاب استحبابا لفعل ابن عمر، والولاء للمعتق اهـ ملخصا (٧: ٢٠٥ و٢٤٦).

---

(١) هذا يؤيد ما قدمناه إن ترك من ترك ولاءه من السائبة لم يكن تركا محضا، بل تبرعا وهبة، فلا بد له من شرائط الهبة، لا كما زعم بعض الأحباب أن امتناع الوارث من أخذ الميراث وتركه للآخرين يكفي، ولا يشترط الهبة، ولا تحقق شرائطهما، فافهم. (المؤلف)

قلت: رواه محمد بن الحسن في "كتاب الولاء" له عن أبي يوسف عن عبيد الله ابن عمر عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر، بهذا اللفظ. فقال أبو بكر النيشابوري: هذا خطأ لأن الثقات رواه عن عبد الله بن دينار بغير هذا اللفظ، وهذا اللفظ إنما هو رواية الحسن المرسلة، وحديث ابن جرير يرد على أبي بكر قوله، وكذا يرد على البيهقي، حيث قال عقيب حديث أبي يوسف: "يروى بأسانيد أخر كلها ضعيفة".

الحديث المسلسل بالأئمة:

قال العبد الضعيف: وهذا الحديث رواه ابن المظفر من طريق علي بن سليمان الأخميمي عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي عن الإمام محمد بن الحسن عن الإمام أبي يوسف عن الإمام أبي حنيفة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: «الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب»، وهو مسلسل بالأئمة كما تراه، ومثله نادر الوجود وقد أورده السيوطي في جزء له سماه «المفانيد في مسلسل الأسانيد»، ورواه ابن خسرو من طريق ابن المظفر، وأخرجه الدارقطني عن محمد بن أحمد بن عمرو بن عبد الخالق عن أحمد بن محمد بن الحجاج عن علي ابن سليمان الأخميمي. ومن طريقه رواه ابن عبد الباقي، وأخرجه الحاكم من طريق الشافعي هكذا، وقال: "صحيح الإسناد"، وقال الدارقطني في "العلل": "لا يصح ذكر أبي حنيفة فيه".

الرد على قول النيسابوري: إن رفع حديث الولاء لحمة كلحمة النسب خطأ و على قول البيهقي: روى من أوجه كلها ضعيفة معللة:

وأما قول النيسابوري: إن هذا خطأ أي رفع الحديث بهذا اللفظ لأن الثقات لم يرووه هكذا، وإنما رواه الحسن مرسلا، وقول البيهقي: روى من أوجه كلها ضعيفة معللة. فالجواب عنه أن الحديث المذكور بهذا اللفظ ثابت، روى مرسلا، ومرفوعا، أما المرسل، فأخرجه الدارقطني من طريق يزيد بن هارون عن هشام بن حسان عن الحسن عن رسول الله ﷺ.

وأما المرفوع فمن حديث ابن عمر، كما ذكره البيهقي من طريق أبي يوسف عن عبد الله ابن دينار، وصححه الحاكم وابن حبان في "صحيحه" من طريقه لكن عن عبيد الله بن عمر عن عبد الله بن دينار، هكذا رواه محمد بن الحسن في كتاب الولاء له عن أبي يوسف وتابعه بشر بن الوليد ولم يذكر الشافعي عبيد الله بن عمر واعتذر عنه البيهقي أنه كان حدث به من حفظه فنسي، وممن روى هذا الحديث عن عبد الله بن دينار سفيان الثوري رواه عنه ضمرة، أخرجه الطبراني.

الروايات التى أشار إليها البيهقى ههنا ما رواه الدارقطنى من طريق يزيد بن هارون عن هشام بن حسان عن الحسن عن النبى ﷺ، وضعفها من جهة الإرسال، وههنا ما رواه البيهقى من طريق ضمرة عن سفيان الثورى عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر، قال الطبرانى: "تفرد به ضمرة" يعنى باللفظ المذكور.

توثيق ضمرة بن ربيعة:

وقال: "تفرد به ضمرة"، وقال البيهقى: "قد وهم راويه"، قلت: ضمرة بن ربيعة فقيه أهل فلسطين فى زمانه، لم يكن بالشام رجل يشبهه، قاله ابن حنبل، وقال ابن سعد: "كان ثقة مأمونا لم يكن هناك أفضل منه"، والحديث إذا انفرد به مثل هذا لا يضره انفراده، ولا يوجب ذلك علة فيه، لأنه من الثقات المأمونين، فلا أدرى من أين وهم فى هذا الحديث راويه؟ ورواية إبراهيم بن محمد ابن يوسف الفريابى عنه عن الثورى بلفظ "نهى عن بيع الولاء وهبته"، ورواية أبى عمير عيسى بن محمد عنه عن الثورى مضموما مع حديث من ملك ذا رحم لا تقتضى توهين شىء منها، فقد أخرج النسائى عن عيسى هذا حديث من ملك ذا رحم فقط، ولم يضم إليه حديث الولاء، وذكر الدارقطنى: أن محمد بن إسماعيل الفارسى روى عن الثورى عن عبد الله بن دينار بلفظ «لا يباع الولاء ولا يوهب ولا يورث(١)»، وتابعه عليه عبد العزيز بن مسلم، رواه أيوب بن سليمان، ذكره الدارقطنى فى "العلل".

وممن روى هذا الحديث عن ابن عمر مرفوعا نافع مولاه، رواه عنه إسماعيل بن أمية، أخرجه الطبرانى فى "الأوسط"، والبيهقى من طريق محمد بن زياد عن يحيى بن سليم عنه، وقولنا: محمد بن زياد هو الصواب، كما فى نسخ "الأوسط"، ووقع فى "السنن" بدله أبو حسان الزيادى، وهو خطأ، نبه عليه الحافظ ابن عساكر، وقال: هو محمد بن زياد بن عبيد الله الزيادى البصرى شيخ ابن خزيمة، وليس هو بأبى حسان الحسن بن عثمان الزيادى، والله أعلم.

قال البيهقى: كان يحيى بن سليم سيء الحفظ كثير الخطأ، قلت: تابعه على هذه الرواية محمد بن مسلم الطائفى، كذلك أخرجه الحاكم فى "المستدرك" من حديثه.

وقال الدارقطنى فى "العلل": وهم فيه ابن زياد، ورواه يعقوب بن كاسب عن يحيى بن سليم عن عبيد الله بن عمر عن عبد الله بن دينار. قلت: وهذا لا يكون سببا لتوهم محمد ابن زياد،

---

(١) وبهذا اندفع ما أورده الزيلعى على صاحب "الهداية" بقوله: ولم أجد فى شىء من طرق الحديث ولا يورث اهـ (٢:٢٤٦).

وقال البيهقي: "رواه محمد بن إبراهيم بن يوسف الفريابي عن ضمرة على الصواب، كرواية الجماعة"، فالخطأ فيه ممن دونه، ومنها ما رواه يحيى بن سليم عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر، رواه الترمذي.

لاحتمال أن يكون ليحيى بن سليم فيه شيخان سمع من كل واحد منهما.

وممن روى هذا الحديث مرفوعا أبو هريرة رضي الله عنه لكن بلفظ «لا يباع الولاء ولا يوهب ولا يورث»، أورده ابن عدي في ترجمة يحيى بن أبي أنيسة، وهو متروك.

وممن روى هذا الحديث مرفوعا عبد الله ابن أبي أوفى الأسلمي رضي الله عنه، أخرجه ابن جرير الطبري في "تهذيب الآثار" بسند لا غبار عليه، كما تقدم أول الباب.

وممن روى هذا الحديث مرفوعا علي رضي الله عنه ذكر البيهقي آخر الباب في السنن، (ولم يعله بشيء هو، ولا ابن التركماني).

فظهر بمجموع ما ذكرنا أن قول النيسابوري: "إنما روى مرسلا"، وقول البيهقي: "روي من طرق أخرى كلها ضعيفة". غير مقبول، وقد أشار إليه الحافظ في "التلخيص الحبير"، فقال: ورواه أبو جعفر الطبري في "تهذيبه"، وأبو نعيم في "معرفة الصحابة"، والطبراني في "الكبير" من حديث عبد الله بن أبي أوفى وظاهر إسناده الصحة، وهو يعكر على البيهقي حيث قال عقب حديث أبي يوسف: "يروى بأسانيد أخر كلها ضعيفة" اهـ ملخصا من "عقود الجواهر المنيفة" (٢: ٧٦ و ٧٧).

بيان ما تفرع على قوله ﷺ: «الولاء لحمة كلحمة النسب» من الأحكام:

واستدل صاحب "الهداية" بقوله ﷺ: «الولاء لحمة كلحمة النسب» على أن الأب يجر ولاء ابنه إلى مواليه، لأن الولاء بمنزلة النسب، والنسب إلى الآباء، فكذلك الولاء، وسيأتي تحقيق المسألة فيما بعد، واستدل به داود الظاهري على عكسه، فقال: إن الولاء لا ينجر عن موالي الأم إلى موالي الأب، لأن الولاء لحمة كلحمة النسب والنسب لا يزول عمن ثبت له، فكذلك الولاء، كذا في "المغني" (٧: ٢٥٤).

والجواب أن هذا إذا كان ثبوت النسب لا عن ضرورة، وإذا كان عن ضرورة جاز انتقاله، كولد الملاعنة ينسب إلى قوم الأم ضرورة، فإذا أكذب الملاعن نفسه ينسب إليه، فكذلك النسبة إلى موالي الأم كانت لعدم أهلية الأب ضرورة، فإذا صار أهلا عاد الولاء إليه، لأن النسب إلى الآباء في الأصل، لا إلى الأمهات، والولاء شعبة من النسب، فاعلم ذلك، والله يتولى هداك،

وقال: "أخطأ فيه يحيى بن سليم، وإنما رواه عبيد الله عن عبد الله بن دينار"، ومنها ما رواه الحاكم من طريق محمد بن مسلم الطائفي عن إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر، وضعفه البيهقي من جهة الطائفي؛ لأن فيه مقالا، ومنها ما رواه البيهقي من طريق يحيى بن سليم عن إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر، وقال: "كان يحيى بن سليم كثير الخطأ سيء الحفظ"، لخصته من "التلخيص الحبير" وغيره.

فإن بعض الأحباب إنما تعرض لإثبات الحديث فقط، ولم يتعرض لفقهه، وذلك خارج من موضوع الكتاب.

لا يجوز بيع الولاء، ولا هبته:

ومن فقه الحديث أيضا أن لا يصح بيع الولاء، ولا هبته، ولا أن يأذن لمولاه فيوالي من شاء، روى ذلك عن عمر وعلي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، وبه قال سعيد بن المسيب وطاوس وأياس بن معاوية والزهري وأبو حنيفة ومالك والشافعي وأصحابهم، وكره جابر بن عبد الله بيع الولاء. قال سعيد: حدثنا جرير عن مغيرة عن إبراهيم، قال: قال عبد الله: "إنما الولاء كالنسب، أفيبيع الرجل نسبه؟" (سند صحيح، فإن مراسيل إبراهيم فوق مسانيده، لا سيما عن عبد الله). وقال: حدثنا سفيان عن عمرو ابن دينار: "أن ميمونة وهبت ولاء سليمان بن يسار لابن عباس وكان مكاتبا".

وروى: "أن ميمونة وهبت ولاء مواليها للعباس، وولاءهم اليوم لهم"، و "أن عروة ابتاع ولاء طهمان لورثة مصعب بن الزبير"، وقال ابن جريج: "قلت لعطاء: أذنت لمولاي أن يوالي من شاء فيجور؟ قال: نعم"، ولنا (حديث ابن عمر) «أن النبي ﷺ نهى عن بيع الولاء وهبته».

حديث مشهور:

اشتهر هذا الحديث عن عبد الله بن دينار، أخرجه الشيخان، وغيرهما، وقال مسلم. "الناس عيال[1] عليه في هذا الحديث"، وقد اعتنى أبو نعيم بجمع طرقه عن عبد الله بن دينار، فأورد عن

---

(١) قلت: ولكن أبا حنيفة أخرجه من طريق عطاء بن يسار عن ابن عمر مرفوعا نحوه، رواه الحارثي من طريق يونس بن بكير عنه قال قاسم بن قطلوبغا: "وأنكر ابن وضاح أن يكون هبة من كلام النبي ﷺ"، قلت: هو محجوج بما في "الصحيحين" اهـ من "عقود الجواهر" (٢:٧٤).

قلت: الرواية بالمعنى كانت متعارفة فى السلف، فلا يصح ردها باختلاف الألفاظ مع اتحاد المعنى، لا سيما إذا كان رسول الله ﷺ يؤدى المعنى الواحد بعنوانات مختلفة، لا سيما إذا تتابع الرواة على بعض الألفاظ كتتابعهم على البعض الآخر، مثل ما نحن فيه، فإنه لم يتفرده به أبو يوسف عن ابن عمر، بل رواه عبد الله ابن أبى أوفى، ورواه الحسن مرسلا، ورواه سفيان عن عبد الله بن دينار، ورواه يحيى بن سليم عن إسماعيل ابن أمية عن نافع عن ابن عمر، وتابعه عليه محمد بن مسلم الطائغ، ورواه يحيى بن

خمسة وثلاثين نفسا ممن حدث به عن عبد الله بن دينار، كذا فى "فتح البارى" (١٢:٣٧)، وقال: «الولاء لحمة كلحمة النسب»، وقال: «لعن الله من تولى غير مواليه». ولأنه معنى يورث به، فلا ينتقل كالقرابة، وفعل هؤلاء شاذ يخالف قول الجمهور، وترده السنة، فلا يعول عليه، كذا فى "المغنى" (٧:٢٤٤) لابن قدامة.

وقال الحافظ فى "الفتح" فى حديث على: «ومن والى قوما بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين». وقوله فيه: «بغير إذن مواليه». التعبير بالإذن ليس لتقييد الحكم بعدم الإذن وقصره عليه، وإنما ورد الكلام بذلك على أنه الغالب انتهى.

(قلت: وهذا خلاف مذهبه فى الاحتجاج بالمفهوم)، قال: وقد شذ عطاء بن أبى رباح بالأخذ بمفهوم هذا الحديث، فقال فيما أخرجه عبد الرزاق عن ابن جريج عنه: "إن أذن الرجل لمولاه أن يوالى من شاء جاز"، واستدل بهذا الحديث، قال ابن بطال: وجماعة الفقهاء على خلاف ما قال عطاء. قال: ويحمل حديث على على أنه جرى على الغالب، مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾ وقد أجمعوا على أن قتل الولد حرام سواء خشى الإملاق، أو لا، وهو منسوخ بحديث النهى عن بيع الولاء وهبته. (قلت: لا يجوز القول بالنسخ بالاحتمال ما لم يثبت تقدم أحدهما على الآخر بالتاريخ، والأولى ما قاله علماءنا: إن حديث على محمول على ولاء الموالاة، دون ولاء العتاقة، بدليل ما سنذكره فى بابه، إن شاء الله تعالى).

قال الحافظ: وقد سبق عطاء إلى القول بذلك عثمان، فروى ابن المنذر: "أن عثمان اختصموا إليه فى نحو ذلك، فقال للعتيق: وال من شئت". (قلت: لعله فعل ذلك لاستواء حجج الخصوم عنده، فلم يقض بالولاء لأحد منهم، بل خبر العتيق فى أن يوالى من شاء، وهذا ليس مما نحن فيه)، "وأن ميمونة وهبت ولاء مواليها للعباس وولده"، والحديث الصحيح مقدم على جميع ذلك،

سليم أيضًا عن عبيد الله بن عمر وإن أخطأ في قوله: "عن نافع"، مكان "عبد الله بن دينار"، فاعرف ذلك، ولا تعجل برد ما رواه الأئمة بمجرد التوهم، والله أعلم.

فلعله لم يبلغ هؤلاء أو بلغهم وتأولوه، وانعقد الإجماع على خلاف قولهم اهـ (١٢:٣٧).

قلت: ويعكر عليه ما أخرجه البزار والطبراني كما في "فتح الباری" أيضا من طريق سليمان بن علی بن عبد الله ابن عباس عن أبيه عن جده رفعه «الولاء ليس بمنتقل، ولا متحول»، وفی سنده: المغيرة بن جميل، وهو مجهول، نعم، عن ابن عباس من قوله: «الولاء لمن أعتق لا يجوز بيعه ولا هبته»، (مفاده صحة ذلك عن ابن عباس من قوله. فكيف يصح ما روى عن ميمونة أنها وهبت ولاء سليمان بن يسار له؟ اللهم إلا أن يحمل هبة ولاءه على هبة مالها عليه من بدل الكتابة، أو هبة ميراثه، دون نسبة الولاء).

وقال ابن بطال وغيره: جاء عن عثمان جواز بيع الولاء، كذا عن عروة. وجاء عن ميمونة جواز هبة الولاء، وكذا عن ابن عباس، قال الحافظ: قد أنكر ذلك ابن مسعود فی زمن عثمان. فأخرج عبد الرزاق عنه أنه كان يقول: «أيبيع أحدكم نسبه؟» ومن طريق علی «الولاء شعبة من النسب»، ومن طريق جابر «أنه أنكر بيع الولاء وهبته». ومن طريق عطاء «أن ابن عمر كان ينكره»، ومن طريق عطاء عن ابن عباس «لا يجوز»، وسنده صحيح، ومن ثم فصلوا فی النقل عن ابن عباس بين البيع والهبة اهـ (١٢:٣٨).

لا ينتقل الولاء عن المعتق:

ومن فقه الحديث أن لا ينتقل الولاء عن المعتق بموته، ولا يرثه ورثته، وإنما يرثون المال به مع بقائه للمعتق، هذا قول الجمهور، وروى نحو ذلك عن عمر وعلی وزيد وابن مسعود وأبی بن كعب وابن عمر وأبی مسعود البدری وأسامة بن زيد، وبه قال عطاء وطاوس وسالم بن عبد الله والحسن وابن سيرين والشعبی والزهری والنخعی وقتادة وأبو الزناد وابن نشيط وأبو حنيفة وأصحابه ومالك والثوری والشافعی وإسحاق وأبو ثور وأبو داود، وشذ شريح، فقال: الولاء كالمال يورث عن المعتق فمن ملك شيئا حياته فهو لورثته (بعد موته). ورواه حنبل ومحمد بن الحكم عن أحمد، وغلطهما أبو بكر، وهو كما قال، فإن رواية الجماعة عن أحمد مثل قول الجماعة، وذلك لقوله ﷺ: «الولاء للمعتق»، وقوله: «الولاء لحمة كلحمة النسب»، والنسب لا يورث، وإنما يورث به، فلا ينتقل كسائر الأسباب، والله تعالى أعلم اهـ من "المغنی" (٧:٢٤٤)

باب أن الولاء للمعتق

٥٣٩٨- عن النبى ﷺ أنه قال: «الولاء لمن أعتق»، قاله فى قصة شراء عائشة بريرة، رواه البخارى، وغيره.

لابن قدامة، ومن فقه الحديث أن ولاء السائبة لمولاه كما تقدم، والله تعالى أعلم، وسيأتى من فروع هذا الحديث أشياء، فانتظر مفتشا.

باب أن الولاء للمعتق

قوله: «عن النبى ﷺ»، وهو يدل على ثبوت الولاء للمعتق رجلا كان أو امرأة، وهو مذهب أئمتنا، قال العبد الضعيف: قد تقدم إجماع أهل العلم على ذلك إذا لم يعتقه سائبة، ففيه الخلاف، والجمهور على أن ولاءه لمولاه أيضا.

إذا اختلف دين السيد و عتيقه فالولاء ثابت:

فإن اختلف دين السيد وعتيقه فالولاء ثابت، لا نعلم فيه خلافا، لعموم قول النبى ﷺ: «الولاء لمن أعتق». ولقوله: «الولاء لحمة كلحمة النسب» ولحمة النسب تثبت مع اختلاف الدين، فكذلك الولاء، ولأن الولاء إنما يثبت له عليه لإنعامه بإعتاقه، وهذا المعنى ثابت مع اختلاف دينهما، ويثبت الولاء للذكر على الأنثى وللأنثى على الذكر، ولكل معتق، لعموم الخبر والمعنى، ولحديث عبد الله بن شداد.

وهل يرث السيد مولاه مع اختلاف الدين؟ جمهور العلماء على أنه لا يرثه مع اختلاف دينهما، لقول النبى ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم» متفق عليه. ولأنه ميراث فيمنعه اختلاف الدين، كميراث النسب، ولأن الميراث بالنسب أقوى، فإذا منع الأقوى فالأضعف أولى، ولأن النبى ﷺ لحق الولاء بالنسب بقوله: «الولاء لحمة كلحمة النسب» فكما يمنع اختلاف الدين التورث مع صحة النسب وثبوته، كذلك يمنعه مع صحة الولاء وثبوته. فإذا اجتمعا على الإسلام توارثا، كالمتناسبين، وعن أحمد فى ذلك روايتان: إحداهما كقول الجمهور.

قال الموفق: وهذا أصح فى الأثر، والنظر إن شاء الله تعالى، والأخرى أنه يرثه، روى ذلك عن على وعمر بن عبد العزيز، وبه قال أهل الظاهر، وقال مالك: يرث المسلم مولاه النصرانى، لأنه يصح له تملكه، ولا يرث النصرانى مولاه المسلم، لأنه لا يصلح له تملكه اهـ من "المغنى" (٧: ٢٤١) ملخصا.

. . . .

من أعتق عبدا عن كفارته، أو نذره فالولاء للمعتق:

وإن أعتق عبدا عن كفارته، أو نذره فالجمهور على أن ولاءه للمعتق بقوله ﷺ: «الولاء للمعتق». ولأن عائشة اشترت بريرة لتعتقها، اشترتها بشرط العتق فأعتقتها، فكان ولاءها لها، وشرط العتق يوجبه، ولأنه معتق عن نفسه فكان الولاء له، كما لو اشترط عليه العتق فأعتق، وقال مالك، والعنبرى: ولاءه لسائر المسلمين، وقال أحمد فى الذى يعتق من زكاته: إن ورث منه شيئا جعله فى مثله، قال: وهذا قول الحسن. وبه قال إسحاق. وعلى قياس ذلك العتق من الكفارة والنذر، لأنه واجب عليه، فالذى أعتق من الزكاة معتق من غير ماله، فلم يكن الولاء له، كما لو دفعها إلى الساعى فاشترى بها، وأعتق. وفارق من اشترط عليه العتق. فإنه إنما أعتق ماله، والعتق فى الكفارة والنذر واجب عليه، فأشبه العتق من الزكاة. (قلنا: لا نسلم أنه معتق من غير ماله، بل هو معتق من ماله.

ألا ترى أنه يملكه، ولا يجوز لأحد أن يأخذه منه. ولو مات ولم يؤد زكاة ماله، ولا الكفارة ولا النذر، ولم يوص بأدائها من التركة كان الكل ميراثا يقسم بين ورثته؟ ولا يلزم من كون الإعتاق واجبا عليه خروج المال من ملكه، حتى يكون معتقا من غير ماله.

ألا ترى أنه لو كاتب عبده وجب عليه إعتاقه إذا أدى إليه بدل كتابته، ولا يكون حرا بمجرد الكتابة لكونه عبدا ما بقى عليه ندرهم، كما تقدم، ومع ذلك يثبت له الولاء عليه؟ كما سيأتى).

لا يجوز الإعتاق من الزكاة:

وذهب كثير من أهل العلم إلى أنه لا يعتق من الزكاة، أى لا يصح إعتاق العبد عن الزكاة، وعلل بعضهم المنع من ذلك بأنه يجر الولاء إلى نفسه، فينتفع بزكاته، وهذا قول لأحمد، رواه عنه جماعة، وهو قول النخعى، والشافعى، كذا فى "المغنى" (٧:٢٤٧).

قلت: بل هو قول فقهاء العراق عامة، قال أبو عبيد فى "الأموال": حدثنا عبد الرحمن ابن مهدى عن جعفر بن زياد عن مغيرة عن إبراهيم، قال: "يعان منها أى من الزكاة فى الرقبة، ولا يعتق منها". قال: وحدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن جعفر بن زياد عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير، قال: "لا تعتق من زكاة مالك، فإنه يجر الولاء".

قال: وسمعت على بن عاصم يحدث عن عطاء بن سائب عن سعيد بن جبير أنه كرهه أيضا. قال أبو عبيد: وهذا القول يقول به أهل العراق أن كثيرا منهم فى العتق يكرهونه للوجه الذى

. . . .

ذهب إليه إبراهيم وسعيد بن جبير من جر الولاء والميراث (قلت: بل لوجوه سنذكرها إن شاء الله تعالى)، قال: وقول ابن عباس أعلى ما جاءنا فى هذا الباب، وهو أولى بالاتباع، وأعلم بالتأويل، وقد وافقه الحسن على ذلك، وعليه كثير من أهل العلم اهـ (ص٦٠٨).

الجواب عن احتجاج أبى عبيد بأثر ابن عباس فى هذا الباب:

قلت: قول ابن عباس هو ما رواه أبو عبيد، حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن حسان أبى الأشرس عن مجاهد عن ابن عباس: "أنه كان لا يرى بأسا أن يعطى الرجل من زكاة ماله فى الحج، وأن يعتق منها الرقبة". قال: وحدثنا أبو بكر بن عياش عن الأعمش عن ابن أبى نجيح عن مجاهد عن ابن عباس، قال: "أعتق من زكاة مالك" اهـ (ص٦٠٧)، فكان على أبى عبيد أن يقول بجواز إعطاء الزكاة فى الحج، ولكنه قد اعترف بأنه ليس الناس على هذا، ولا أعلم أحدا أفتى به أن تصرف الزكاة إلى الحج، وإذا كان كذلك فلا يجوز أن يكون بعض حديث ابن عباس حجة وبعضه ليس بحجة، فإن الذى صرف الناس عن صرف الزكاة إلى الحج هو الذى صرفهم من صرفها إلى إعتاق الرقبة، كما ستعرفه. وأما قول أبى عبيد: "إن ما قاله ابن عباس فى الحج فلست أدرى أمحفوظ عنه أم لا؟ لأن أبا معاوية انفرد بذكره فى حديثه، دون غيره" اهـ، فرد عليه لمتابعة أبى جعفر له عند ابن أبى شيبة فى "مصنفه"، قال: حدثنا أبو جعفر عن الأعمش عن حسان عن مجاهد عن ابن عباس: "أنه كان لا يرى بأسا أن يعطى الرجل زكاته فى الحج، وأن يعتق منها النسمة"، كذا فى "المحلى" (٦: ١٥١).

وقال الطبرى فى "تفسيره": وأما قوله: ﴿وفى الرقاب﴾ فإن أهل التأويل اختلفوا فى معناه، فقال بعضهم وهم الجمهور الأعظم: هم المكاتبون، يعطون منها فى فك رقابهم، ثم أخرجه بسند حسن عن أبى موسى الأشعرى: "أنه حث الناس على مكاتب، وهو يخطب يوم الجمعة، فألقى الناس عليه عمامة، وملاءة، وخاتما، حتى ألقوا سوادا كثيرا، فجمع، ثم أمر به، فبيع، فأعطى المكاتب كتابته، ثم أعطى الفضل فى الرقاب، ولم يرده على الناس، وقال: إنما أعطى الناس فى الرقاب"، ثم أخرج عن الزهرى، وابن زيد والحسن، أنهم قالوا فى قوله: ﴿وفى الرقاب﴾: "هم المكاتبون"، قال الطبرى: والصواب من القول فى ذلك عندى قول من قال عنى بالرقاب فى هذا الموضع المكاتبون، لإجماع الحجة على ذلك اهـ ملخصا (١٠: ١١٤).

. . . .

وقال الحافظ فى "الفتح": وتابع أبا معاوية عبدة بن سليمان، رويناه فى فوائد يحيى بن معين رواية أبى بكر بن على المروزى عنه عن عبدة عن الأعمش عن أبى الأشرس ولفظه: "كان يخرج زكاته، ثم يقول: جهزونا منها إلى الحج" اهـ (٣: ٢٦١)، وفيه رد على أبى عبيد فى قوله: "إن أبا معاوية انفرد بذكر الحج فى حديثه"، وفيه أن ابن عباس يقول بجواز أن يصرف الرجل زكاته إلى حج نفسه، وهذا لم يقل به أحد من فقهاء الأمصار، ولا أظن أن أبا عبيد يقول به، ولأجل ذلك -والله أعلم- قال أحمد: "كنت أرى أن يعتق من الزكاة، ثم كففت عن ذلك لأنى لم أره يصح".

قول أحمد فى حديث ابن عباس: إنه مضطرب:

قال حرب: فاحتج عليه بحديث ابن عباس، فقال: هو مضطرب، انتهى، قال الحافظ فى "الفتح": وإنما وصفه بالاضطراب للاختلاف فى إسناده على الأعمش، كما ترى اهـ (٣: ٢٦٢)، فمرة يرويه عن حسان أبى الأشرس، وأخرى عن ابن أبى نجيح، ومع ذلك هو مضطرب المتن أيضا، فلفظ أبى معاوية عن الأعمش: "أنه كان لا يرى بأسا أن يعطى الرجل زكاة ماله فى الحج"، ولفظ عبدة عنه: "أنه كان يرى صرف زكاة ماله إلى حج نفسه»، ليس ذلك من الإعطاء والصدقة فى شىء، ولا يتأدى الزكاة إلا بذلك، لقوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾الآية.

وأما قول أبى عبيد: إنما افترق الحج، والعتق لأنه ليس بمسمى فى الأصناف الثمانية إلا بالتأويل، وأما العتق فهو مسمى، وهو قوله تبارك وتعالى: ﴿وفى الرقاب﴾. ففيه أن تفسير قوله: ﴿وفى الرقاب﴾ بالإعتاق من الزكاة ليس إلا بالتأويل، لكونه غير صريح فيه، محتملا للوجوه، وكذلك تفسير قوله: ﴿وفى سبيل الله﴾ بالحج، بل هو أولى لما روى عن رسول الله ﷺ: «إن الحج من سبيل الله»، ذكره ابن حزم فى "المحلى" (٦: ١٥١). ولم يعله بشىء، فتعميم قوله: ﴿وفى سبيل الله﴾ للحج أولى من تعميم ﴿وفى الرقاب﴾ للإعتاق.

وقال أبو بكر الجصاص: لا نعلم خلافا بين السلف فى جواز إعطاء المكاتب من الزكاة، فثبت أن إعطاءه مراد بالآية، والدفع إليه صدقة صحيحة، وقال الله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء، إلى قوله: وفى الرقاب﴾، وعتق الرقبة لا يسمى صدقة، وما أعطى فى ثمن الرقبة فليس بصدقة، لأن بائعها أخذه ثمنا لعبده، فلم تحصل بعتق الرقبة صدقة، والله تعالى إنما جعل الصدقات فى الرقاب، فما ليس بصدقة، فهو غير مجزئ، وأيضا فإن الصدقة تقتضى تمليكا، والعبد لم يملك

. . . .

شيئا بالعتق، وإنما سقط عن رقبته شيء، وهو ملك للمولى، ولم يحصل ذلك الرق للعبد، لأنه لو حصل له لوجب أن يقوم فيه مقام المولى، فيتصرف فى رقبته، كما يتصرف المولى، فثبت أن الذى حصل للعبد، إنما هو سقوط ملك المولى، وأنه لم يملك بذلك شيئا، فلا يجوز أن يكون ذلك مجزيا من الصدقة، إذ شرط الصدقة وقوع الملك للمتصدق عليه (ومن أجل ذلك أجمعوا على أن قضاء الدين عن الميت، والعطية فى كفنه، وبنيان المساجد واحتفار الأنهار، وما أشبه ذلك من أنواع البر لا يجزئ من الزكاة، كما فى "كتاب الأموال" (ص٦١٠).

وروى البراء بن عازب عن رسول الله ﷺ، وفى حديث أنه قال لأعرابى: «أعتق النسمة، وفك الرقبة»، قال: «يا رسول الله! أو ليستا واحدة؟» قال: «لا، إن عتق النسمة أن تفرد بعتقها، وفك الرقبة أن تعين فى عتقها» رواه أحمد، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ٤: ٢٤٠)، فجعل عتق النسمة غير فك الرقبة، فلما قال تعالى: ﴿وفى الرقاب﴾ كان الأولى أن يكون فى معونتها، بأن يعطى المكاتب حتى يفك العبد رقبته من الرق، وليس هو ابتياعها، وعتقها، لأن الثمن حينئذ يأخذه البائع، وليس فى ذلك قربة، وإنما القربة فى أن يعطى العبد نفسه حتى يفك به رقبته، وذلك لا يكون إلا بعد الكتابة، لأنه قبلها يحصل للمولى، وإذا كان مكاتبا فما يأخذه لا يملكه المولى، وإنما يحصل للمكاتب، فيجزئ من الزكاة، وأيضا فإن عتق الرقبة يكون بمنزلة من قضى دين رجل بغير أمره، فلا يجزى من زكاته، وإن دفعه إلى الغارم فقضى به دين نفسه جاز، كذلك إذا دفعه إلى المكاتب فملكه أجزأه عن الزكاة، وإذا أعتقه بالابتياع لم يجزه، لأنه لم يملكه، وإنما ملكه البائع، وحصل العتق بغير قبول العبد، ولا إذنه اهـ (٣: ١٢٥) ملخصا.

وروى أحمد عن سهل بن حنيف مرفوعا: «من أعان مجاهدا فى سبيل الله عز وجل، أو غارما فى عسرته، أو مكاتبا فى رقبته أظله الله يوم لا ظل إلا ظله»، قال الهيثمى: فيه عبيد الله بن سهل بن حنيف، ولم أعرفه، وبقية رجاله حديثهم حسن (٤: ٢٤١).

قلت: وفى "مسند أحمد": عبد الله بن سهل، وفى "أحكام القرآن" للجصاص: عبد الرحمن بن سهل، وأيا ما كان فهو من أولاد الصحابة تابعى، ولا يضرنا جهل مثله، فالحديث صالح للاحتجاج به، وهو كالصريح فى أن المراد بالرقاب إعانة المكاتبين فى فك رقابهم.

وبهذا كله اندحض قول ابن حزم بعد ما روى ابن عباس أنه كان لا يرى بأسا أن يعطى الرجل زكاته فى كالحج، وأن يعتق منها النسمة: وهذا مما خالف فيه الشافعيون والمالكيون

. . . .

والحنفيون صاحبا لا يعرف منهم له مخالف اهـ (٦: ١٥١)، فقد عرفت في قول أحمد أنه مضطرب عن ابن عباس، ولم يره يصح عنه، وأن قوله ذلك خلاف نص الكتاب، والسنة المأثورة عن رسول الله ﷺ، وخالفه أبو موسى الأشعرى، ففسر قوله تعالى: ﴿وفي الرقاب﴾ بإعانة المكاتبين، وهو قول الجمهور الأعظم من التابعين فمن بعدهم، وإذا كان كذلك فلا يحتج بقول الصحابى، بل يحمل على محمل حسن، ولا يعول إلا على نص الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، فاعلم ذلك، والله يتولى هداك.

وكان موضع هذا الكلام في باب الزكاة، ولكنه فاتني هناك، فاستدركته في هذا الموضع لتعرض الموفق له في باب الولاء، فلله الحمد، وله الشكر وجميل الثناء، وصلى الله على سيدنا، وعلى آله، وأصحابه النجباء الأتقياء الأصفياء، وسلم تسليما كثيرا، لا أمد له ولا انتهاء.

من ملك ذا رحم محرم عتق عليه، وولاءه له:

ومن ملك ذا رحم محرم عتق عليه، وكان ولاءه له، لأنه يعتق من ماله بسبب فعله، فكان ولاءه له، كما لو باشر عتقه سواء ملكه بشراء، أو هبة، أو غنيمة، أو إرث، أو غيره، لا نعلم بين أهل العلم خلافا فيه، ولم يعتق داود وأهل الظاهر أحدا حتى يعتقه؛ لقول النبي ﷺ: «لا يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه، فيعتقه»، رواه مسلم.

ولنا ما روى الحسن عن سمرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من ملك ذا رحم محرم فهو حر»، رواه أبو داود والترمذى، وقال: حديث حسن، وهو حجة على مالك حيث لم يعتق أولاد الإخوة والأخوات، وعلى الشافعي حيث لم يعتق إلا عمودى النسب، لأن الإخوة، والأخوات، وأولادهم ذووا أرحام محرمة، فيعتقون عليه بالملك. فأما قوله: «حتى يشتريه فيعتقه» فيحتمل أنه أراد أن يشتريه فيعتقه بشرائه له، كما يقال: ضربه فقتله، والضرب هو القتل.

ولا خلاف في أن المحارم من غير ذوى الأرحام لا يعتقون على سيدهم، كالأم، والأخ من الرضاعة، والربيبة، وأم الزوجة، وبنتها، قال الزهرى: جرت السنة بأن يباع الأخ، والأخت من الرضاع، ولأنه لا نص في عتقهم، ولاهم في معنى المنصوص عليه، فيبقون على الأصل، وإن ملك ولده من الزنا لم يعتق عليه في ظاهر كلام أحمد، لأن أحكام الولد غير ثابتة فيه، وهي الميراث، والحجب، والمحرمية، ووجوب الإنفاق وغيره.

. . . .

من ملك ولده من الزنا عتق عليه:

ويحتمل أن يعتق، لأنه جزؤه حقيقة، وقد ثبت فيه حكم تحريم التزويج، ولهذا لو ملك ولده المخالف له فى الدين عتق عليه مع انتفاء هذه الأحكام، كذا فى "المغنى" (٧:٢٤٩). قلت: والقول الأخير الذى ذكره بالاحتمال هو مذهبنا معشر الحنفية، كما فى "رد المحتار" من القنية: من زنى بجارية غيره فولدت منه ثم ملك الولد يعتق عليه، وإن لم يثبت نسبه منه اهـ (١٣:٣).

ولاء المكاتب والمدبر لسيدهما:

قال الموفق: وولاء المكاتب والمدبر لسيدهما إذا أعتقا، هذا قول عامة الفقهاء، وبه يقول الشافعى وأهل العراق، لأن السيد هو المعتق للمكاتب، لأنه يتبعه بماله، وماله وكسبه لسيده، فجعل ذلك له، ثم باعه به حتى عتق فكان هو المعتق، وهو المعتق للمدبر بلا إشكال، وبهذا ظهر الجواب عن قول عمرو بن دينار وأبى ثور: "أنه لا ولاء على المكاتب لأنه اشترى نفسه من سيده.

ولنا حديث بريرة: أنها جاءت عائشة، فقالت: يا أم المؤمنين! إنى كاتبت أهلى على تسع أواق فأعينينى، فقالت عائشة: إن شاءوا عددت لهم عدة واحدة، ويكون ولاءك لى فعلت، فأبوا أن يكون الولاء لهم، فقال النبى ﷺ: «اشتريها وأعتقيها وفى لفظ اشتريها واشترطى لهم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق»، وهذا يدل على أن الولاء كان لهم لو لم تشترها عائشة منهم.

ولاء أم الولد لسيدها:

قال: وولاء أم الولد لسيدها إذا ماتت، يعنى إذا عتقت بموت سيدها فولاءها له، يرثها أقرب عصبته، وهذا قول عمر وعثمان. وبه قال عامة الفقهاء، ولا خلاف بين القائلين بعتقها أن ولاءها لمن عتقت عليه، ومذهب[1] الجمهور أنها تعتق بموت سيدها من رأس المال، فيكون ولاءها له، لأنها عتقت بفعله من ماله، فكان ولاءها له، كما لو عتقت بقوله، ويختص ميراثها بالولاء بالذكور من عصبة السيد كالمدبر والمكاتب اهـ (٧: ٢٥٠). قلت: وسيأتى دليل اختصاص الذكور بالميراث بالولاء، فانتظر.

---

(١) خلافا لأهل الظاهر حيث قالوا: لا تعتق ما لم يعتقها وله بيعها. (المؤلف)

باب أن إعتاق ذى الرحم مثبت للولاء

٥٣٩٩- عن إبراهيم أنه سئل عن أختين اشترت إحداهما أباها، فأعتقته، ثم مات، قال: "لهما الثلثان فريضتهما فى كتاب الله، وما بقى فللمعتقة دون الأخرى"، رواه الدارمى (ص٢٨٥).

من أعتق عبده عن غيره:

قال: ومن أعتق عبده عن رجل حى بلا أمره، أو عن ميت فالولاء للمعتق، هذا قول الثورى والأوزاعى وأبى حنيفة والشافعى وأبى يوسف وداود، وروى عن ابن عباس: "أن ولاءه للمعتق عنه"، وبه قال الحسن ومالك، ولنا قول النبى ﷺ: «الولاء للمعتق» قال: وإن أعتقه عنه بأمره فالولاء للمعتق عنه، وبهذا قال جميع من حكينا قوله فى المسألة الأولى، إلا أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمد بن الحسن وداود، فقالوا: الولاء للمعتق، إلا أن يعتقه عنه على عوض، فيكون له الولاء، ويلزم العوض، ويصير كأنه اشتراه، ثم وكله فى إعتاقه، أما إذا كان عن غير عوض فلا يصح تقدير البيع (ولا تقدير الهبة، لكون القبض شرطا لتمامها، وهو من الأفعال دون الأقوال، والقول لا يقتضى الفعل، فافهم)، فيكون الولاء للمعتق، لعموم قوله عليه السلام: «الولاء للمعتق» وعن أحمد مثل ذلك، قال: ومن قال: "أعتق عبدك عنى وعلى ثمنه"، فالثمن عليه والولاء للمعتق عنه، لا نعلم فى هذه المسألة خلافا اهـ ملخصا (٧:٢٥٢)، فهذا فقه قوله عليه السلام: «الولاء لمن أعتق»، لم يتعرض بعض الأحباب بشىء منه.

باب أن إعتاق ذى الرحم مثبت للولاء

قوله: "عن إبراهيم" إلخ: قلت: وهو مذهب أئمتنا، وقال الشعبى: لا ولاء لها لأنه لا منة لها عليه، وهو ليس بصحيح، لأنه إن لم يكن إعتاقه منة لأنه عتق عليها من غير اختيار فشراءه منة، وليس هذا الإعتاق بأدنى من إعتاق معتق المعتق، وهو مثبت للولاء، فكيف لا يكون إعتاق الابنة مثبتا له؟ فاعرف ذلك، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: وخلاف الشعبى فى هذا الباب رواه الدارمى عن محمد بن يوسف، ثنا إسرائيل ثنا الأشعث عن الشعبى (ص٢٨٥)، وهذا خلاف ما فى "المغنى"، فإن الموفق لم يذكر فيه خلافا، كما مر.

ولفظ الدارمى عن الشعبى فى امرأة أعتقت أباها، فمات الأب، وترك أربع بنات هى

باب أن مولى العتاقة عصبة للمعتق آخر العصبات

٥٤٠٠- أخبرنا: ابن عيينة عن عمرو بن عبيد عن الحسن قال: أراد رجل أن يشترى عبدا فلم يقض بينه وبين صاحبه بيع، وحلف رجل من المسلمين بعتقه، فاشتراه فأعتقه، فذكره للنبى ﷺ، فقال: «إن شكرك فهو خير له وشر لك، وإن كفرك فهو شر له وخير لك»، قال: فكيف بميراثه؟ فقال عليه السلام: «إن لم تكن له عصبة فهو لك»، أخرجه عبد الرزاق "نصب الراية" (٢:٢٤٧).

٥٤٠١- وروى سعيد بن منصور: ثنا خالد بن عبد الله (هو الطحان) عن يونس عن الحسن، قال: قال رسول الله ﷺ: «الميراث للعصبة فإن لم يكن عصبة فللمولى»،

إحداهن، قال: "ليس عليه منة، لهن الثلثان وهى معهن" اهـ.

ولنا قوله ﷺ: «الولاء لمن أعتق» من غير تقييد بمنة ولا غيرها، وكيف يقول الشعبى: "ليس لها عليه منة"، وقد صح عن النبى ﷺ: «لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه، فيعتقه»، رواه مسلم، كما مر، وماذا يقول الشعبى فيمن أعتق عبدا عن كفارته أو نذره؟ هل له عليه منة أم لا؟ فإن قال: لا، وهو الظاهر، فينبغى أن لا يكون ولاءه للمعتق، مع أنه قائل بثبوت ولاءه عليه، لم يذكر أحد خلافه فى ذلك، فثبت أن المنة بالعتق ليس بشرط فى ثبوت الولاء، وإن قال: "له عليه منة"، فلا فرق بينه وبين من اشترى أباه وأخاه، ومن ادعى فعليه البيان، والله أعلم.

باب أن مولى العتاقة عصبة للمعتق آخر العصبات

أقول: الحديث نص فى الباب، إلا أنه مرسل، وهو حجة عندنا، وعمرو بن عبيد لم يكن يكذب فى الحديث، وبهذا يعلم أن ما روى عن زيد بن ثابت: "أنه كان يورث الموالى دون ذوى الأرحام"، رواه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن زيد، كما فى "نصب الراية" (٢:٢٤٧) محمول على أن المراد من ذوى الأرحام الذين هم دون ذوى الفرائض والعصبات، وما روى عن عمر وعلى وابن مسعود، «أنهم كانوا يورثون ذوى الأرحام دون الموالى»، أخرجه عبد الرزاق عن الثورى عن منصور عن حصين عن إبراهيم (نصب الراية ٢:٢٤٧) محمول على أن المراد من ذوى الأرحام هم ذوو القرابات من العصبات، وحينئذ يتفق الأقوال، والله أعلم بحقيقة الحال.

قوله: "وروى سعيد" إلخ: صريح فى أن المولى آخر العصبات، فإن لم يكن للعتيق عصبة فميراثه للمولى، وقد قدمنا عن الموفق أن تقديم المولى فى الميراث على الرد وذوى الأرحام هو قول

كذا فى "المغنى" (٧: ٢٤٠)، وهو مرسل صحيح، ومراسيل الحسن معدودة فى الصحاح، كما مر فى "المقدمة"، ورواه الدارمى فى "مسنده": حدثنا يزيد بن هارون عن الأشعث عن الحسن، قال: أتى النبى ﷺ رجل، فذكر المرفوع بلفظ عبد الرزاق سواء (الزيلعى ٢: ٢٤٧).

جمهور العلماء من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم، فإن خلف ذا رحم ومولاه فالمال لمولاه، دون ذى رحمه، وإن خلف ابنته ومولاه فلبنته النصف والباقى لمولاه، ولا يرد على البنت، لحديث عبد الله بن شداد، وحديث الحسن، ولأنه عصبة يعقل عن مولاه، فيقدم على ذى الرحم كابن العم.

الجواب عما روى عن على: "أنه لم يعط المولى مع بنت المعتق شيئا":

وروى الطحاوى فى "معانى الآثار": ثنا على ثنا يزيد أنا عبيدة عن حيان الجعفى (هو ابن سليمان قال ابن معين: «ثقة»، كذا فى "كشف الأستار" (ص٣٥) عن سويد بن غفلة: أن رجلا مات، وترك ابنة وامرأة ومولاه. قال سويد: إنى جالس عند على إذ جاءته مثل هذه القصة، فأعطى ابنته النصف، وامرأته الثمن، ثم رد ما بقى على ابنته، ولم يعط المولى شيئا (٢: ٤٣١).

ويعارضه ما رواه الطحاوى حدثنا على بن زيد (هو الفرائضى قال مسلمة: «ثقة» (الكشف ص٧٦) ثنا عبدة أنا ابن المبارك أنا فطر عن الحكم بن عتيبة، قال: "قضى على فى أناس منا فى من ترك ابنته ومولاته، فأعطى ابنته النصف، والموالاة النصف"، وبه إلى عبدة أنا سفيان عن سلمة بن كهيل، قال: "رأيت المرأة التى ورثها على من أبيها النصف وورث مولاها النصف" (٢: ٤٣٢). وهذا هو الموافق لقضاء رسول الله ﷺ فى توريثه بنت حمزة من مولاها ما بقى بعد نصيب ابنته، بحق فرض الله عز وجل لها، ولم يرد على البنت، وقد صح عنه ﷺ أنه قال: «ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقى فهو لأولى رجل ذكر» متفق عليه، فقد أقام رسول الله ﷺ بنت حمزة مقام العصبات، حيث جعل النصف الآخر لها، ولم يأمر برده إلى بنت المولى العتيق، ولو كان الأمر، كما زعموا لأمر ﷺ بالرد، كما فى سائر المواريث إذا لم هناك عصبة، فدلت هذه الآثار أن مولى العتاقة أولى بالميراث من الرحم الذى ليس بعصبة، فافهم.

الجواب عن قول إبراهيم: "إنه ﷺ أعطى بنت حمزة النصف طعمة":

وأما ما روى عن إبراهيم النخعى فيما ذكرناه عن رسول الله ﷺ فى إعطاءه بنت حمزة النصف: "أن ذلك إنما كان طعمة من رسول الله ﷺ لابنة حمزة"، رواه الطحاوى عن فهد ثنا أبو نعيم ثنا حسن بن صالح عن منصور عن إبراهيم. فقال الطحاوى: هذا عندنا كلام فاسد، لأن ابنة

باب أن الولاء بعد المعتق لأقرب الناس إليه عصوبة

٥٤٠٢- حدثنا: محمد بن عيسى ثنا سعيد بن عبد الرحمن ثنا يونس عن الزهرى، قال: قال رسول الله ﷺ: «المولى أخ فى الدين نعمة، وأحق الناس ميراثه أقربهم من المعتق».

٥٤٠٣- وحدثنا محمد بن عيسى ثنا معمر ثنا خصيف عن زياد ابن أبى مريم: أن امرأة أعتقت عبدا لها ثم توفيت وتركت ابنها وأخاها، ثم توفى مولاها، فأتى النبى ﷺ ابنها المرأة وأخوها فى ميراثه، فقال النبى ﷺ: «ميراثه لابن المرأة»، فقال أخوها: يا رسول الله! لو أنه جر جريرة على من كانت؟ قال: «عليك»، رواهما الدارمى.

٥٤٠٤- وأخرج الدارمى عن الشعبى عن عمر، وعلى، وزيد قالوا: "الولاء للكبر" يعنون بالكبر ما كان أقرب بأب وأم، وزاد فى رواية عبد الله مع عمر وزيد وعلى.

٥٤٠٥- وعن إبراهيم أنه قال: "اختصم على والزبير فى موالى صفية بنت عبد المطلب. فقال على: أنا أحق بهم، أنا أرثهم، وأعقل عنهم. وقال الزبير: هم موالى أمى، وأنا أرثهم، فقضى عمر للزبير بالميراث، والعقل على على"، رواه سعيد، قال: حدثنا أبو معاوية ثنا عبدة الضبى عن إبراهيم.

مولى ابنة حمزة إن كان وجب لها جميع ميراث أبيها برحمها منه (فرضا وردا) فمحال أن يطعمه النبى ﷺ بنت حمزة، وإن كان ذلك لم يجب لها كله، وإنما وجب لها نصفه مما بقى بعد ذلك النصف، راجع إلى من أعتقه وهى ابنة حمزة، فاستحال ما ذكر إبراهيم فى ذلك، وثبت أن ما دفع رسول الله ﷺ إلى بنت حمزة كان بالميراث لا بغيره اهـ (٢:٤٣٣).

باب أن الولاء بعد المعتق لأقرب الناس إليه عصوبة

قوله: "حدثنا محمد بن عيسى" إلخ: قال العبد الضعيف: وقد تأيد مرسل الزهرى هذا بمرسل سعيد بن المسيب الذى أخرجه أحمد فصار حجة عند الكل، وأيده أيضا مرسل زياد ابن أبى مريم، وقال المهدى فى "البحر": "والولاء للأقرب، لقوله ﷺ: «الولاء للكبر» وفسره الصحابة بالأقرب، فابن المعتق أولى من أبيه"، كذا فى حاشية "التلخيص الحبير"، وقال السرقسطى فى "كتاب غريب الحديث": "معناه أقرب الناس بالمعتق يوم يموت المعتق" (الزيلعى ٢:٢٤٧).

٥٤٠٦- وقال: حدثنا هشيم ثنا الشيباني عن الشعبي، قال: "قضى بولاء موالي صفية للزبير دون العباس، وقضى عمر في موالي أم هانئ بنت أبي طالب لأبيها جعدة ابن هبيرة دون علي" اهـ من "المغني" (٧: ٢٦٩ و ٢٧٠)، ومراسيل إبراهيم والشعبي صحاح.

٥٤٠٧- ورواه عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن حماد عن إبراهيم: "أن علي ابن أبي طالب والزبير بن العوام اختصما إلى عمر في مولى لصفية بنت عبد المطلب، فقضى عمر بالعقل على علي، وبالميراث للزبير" (المحلى ٩: ٣٠٠)، ورواه أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أتم منه (جامع المسانيد ٢: ١٧٥).

٥٤٠٨- وروى أحمد بإسناده عن سعيد بن المسيب، أن رسول الله ﷺ قال: «المولى أخ في الدين، مولى النعمة، يرثه أولى الناس بالمعتق» (المغني ٧: ٢٦٩ و ٢٧٠).

٥٤٠٩- وروى ابن أبي شيبة من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، عن النبي ﷺ قال: «ميراث الولاء للأكبر من الذكور، ولا ترث النساء من الولاء إلا ولاء من أعتقن، أو أعتقه من أعتقن» (نيل الأوطار ٥: ٣٢٤).

٥٤١٠- وفي "الموطأ" لمالك: عن عبد الله بن أبي بكر بن عمرو بن حزم عن عبد الملك بن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام عن أبيه، أنه أخبره: "أن العاص بن هشام هلك، وترك ثلاث بنين، ابنان لأم، ورجل لعلة، فهلك أحد اللذين لأم، وترك مالا وموالي، فورثه أخوه الذي لأبيه وأمه ماله ومواليه. ثم هلك الذي ورث المال، وولاء الموالي، وترك ابنا وأخا لأبيه. فقال ابنه: "قد أحرزت ما كان أبي أحرز من المال،

قلت: وهذا معنى قوله ﷺ: «ميراث الولاء للأكبر من الذكور»، أي لأقربهم إلى المعتق يوم يموت العتيق، ويؤيده ما في مرسل زياد: "أن رسول الله ﷺ ورث ولاء مولى المرأة ابنها، ولم يورث أخاها وكان أكبر منه سنا"، فثبت أن المراد بالكبير أقرب الناس إلى المعتق، لا أكبرهم سنا.

قوله: وفي "الموطأ" لمالك إلخ: فيه أن عثمان قضى بالولاء لأخي المعتق لأبيه، دون ابن أخيه لأب وأم، وهو الموافق لقضاء رسول الله ﷺ، حيث جعل ميراث مولى المرأة المعتقة لابنها دون أخيها، وبه قضى عمر في موالي صفية بنت عبد المطلب.

وولاء الموالى"، وقال أخره: "ليس كذلك، إنما أحرزت المال. وأما الموالى فلا، أ رأيت لو هلك أخى اليوم، أ لست أرثه؟" فاختصما إلى عثمان بن عفان، فقضى لأخيه بولاء الموالى (الزيلعى ٢:٢٤٧)، وهذا سند صحيح.

باب أن الولاء إذا صار لأقرب العصبات من الولى يصير بعده إلى من هو أقرب منه بعده، دون من هو أقرب من ذلك الأقرب

٥٤١١- قال محمد: أخبرنا مالك ثنا عبد الله بن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم أن عبد الملك بن أبى بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام أخبره، أن أباه

تقرير الإشكال فى حديث "الموطأ"، والجواب عنه، وتبرئة الحافظ عن السهو فيه:

قال الحافظ فى "تعجيل المنفعة": فى هذه القصه (التى رواها مالك فى "الموطأ") إشكال، لأن العاص قتل يوم بدر كافرا، فكيف يموت فى زمن عثمان ويتحاكم إليه فى إرثه؟ والذى يرفع الإشكال أن يكون التحاكم فى الإرث تأخر إلى زمن عثمان، لكن من يموت كافرا يوم بدر لا يتحاكم فى إرثه إلى عثمان فى خلافته، قال: ثم راجعت لفظ القصة، فإذا الذى تحاكم إلى عثمان إنهما ولدا العاص بن هشام المذكور اهـ (ص٢٠٣). قلت: بل ولد العاص بن هشام، وابن ولده، وبهذا ظهر أن الحافظ لم يسه سهوا ظاهرا، كما زعمه صاحب "التعليق الممجد"، ولا حاجة إلى التنبيه الذى ذكره عن الزرقانى، فإن الحافظ قد تنبه لذلك بمراجعة لفظ القصة، فافهم.

قال الموفق: وقد روى عن على ما يدل على أن مذهبه فى امرأة ماتت وخلفت ابنها وأخاها، أو ابن أخيها، أن ميراث مواليها لأخيها وابن أخيها، دون ابنها، وروى عنه الرجوع إلى مثل قول الجماعة، (وبه اندحض احتجاج ابن حزم بما روى عن على فى الباب، فإنه لا يجوز الاحتجاج بالمرجوع عنه)، وذكر الموفق فى الجماعة عمر والشعبى والزهرى وقتادة ومالكا والثورى والأوزاعى والشافعى وأبا حنيفة وصاحبيه (٧:٢٦٩).

باب أن الولاء إذا صار لأقرب العصبات من الولى

يصير بعده إلى من هو أقرب منه بعده، دون من هو أقرب من ذلك الأقرب

قوله: قال محمد إلخ: وقال: وبهذا نأخذ الولاء للأخ من الأب والأم وهو قول أبى حنيفة.

قلت: هذا يدل على أن الولاء غير موروث كالمال، وإنما يستحقه الأقرب فالأقرب من

أخبره: أن العاص بن هشام هلك، وترك بنين له ثلاثة، ابنين لأم ورجلا لعلة، فهلك أحد الابنين الذين هما لأم، وترك مالا وموالى، فورثه أخوه لأمه وأبيه، وورث ماله وولاء مواليه، ثم هلك أخوه، وترك ابنه وأخاه لأبيه، فقال ابنه: "قد أحرزت ما كان أبى أحرز من المال، وولاء الموالى". وقال أخوه: ليس كله لك، وإنما أحرزت المال، وأما ولاء الموالى فلا. أ رأيت لو هلك أخى اليوم أ لست أرثه أنا؟ فاختصما إلى عثمان بن عفان، فقضى لأخيه بولاء الموالى، رواه محمد فى "الموطأ".

باب عدم ميراث النساء من الولاء إلا ما أعتقن بالواسطة أو بغير الواسطة

٥٤١٢- عن على وزيد بن ثابت وابن مسعود، "أنهم كانوا يجعلون الولاء

المعتق، وقد روى عن عمر ما يدل على أن الولاء لابن الأخ فى هذه، لأنه روى ابن ماجة وغيره من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن إناب بن حذيفة بن سهم تزوج أم وائل بنت معمر الجمجمة، فولدت له ثلاثة، فتوفيت أمهم، فورثها بنوها أباحها وولاء مواليها، (وكان عمرو بن العاص عصبة بينها)، فخرج بهم عمرو بن العاص معه إلى الشام، فماتوا فى طاعون عمواس، فورثهم عمر، وجاء بنو معمر ابن حبيب يخاصمونه فى ولاء أختهم إلى عمر، فقال: أقضى بينكم بما سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما أحرز الوالد أو الولد فهو لعصبته من كان»، فقضى لنا به، وكتب لنا كتابا فيه شهادة عبد الرحمن بن عوف، وزيد بن ثابت»، رواه ابن ماجة وأبو داود بمعناه، وهذا يدل على أن مذهب عمر أن الولاء إذا صار لعصبته المولى فهو يصير بعد لعصبته دون عصبة المولى، واختار أئمتنا مذهب عثمان، لكونه أقرب إلى الفقه، لأن الولاء لا يكون موروثا، وإنما يستحقه من يستحقه لقربه من المولى، فلما صار إلى أقرب العصبات، ثم مات ذلك الأقرب، يصير بعده إلى من هو أقرب من المولى بعده، لا إلى من هو أقرب إلى هذا الأقرب، وإن صح ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا فهو فى الأموال الموروثة، دون الولاء الغير الموروث، والله أعلم.

باب عدم ميراث النساء من الولاء إلا ما أعتقن بالواسطة أو بغير الواسطة

قال العبد الضعيف: وقال الموفق فى "المغنى": حديث عمرو بن شعيب غلط، قال حميد:

لكبير من العصبة، ولا يورثون النساء من الولاء، إلا ما أعتقن، أو أعتق من أعتقن"، رواه البيهقى.

٥٤١٣- وعن إبراهيم، قال: "كان عمر وعلى وزيد بن ثابت لا يورثون النساء إلا ما أعتقن"، رواه البيهقى أيضًا.

٥٤١٤- وعن الحسن، أنه قال: "لا يرث النساء من الولاء، إلا ما أعتقن، أو أعتق من أعتقن"، رواه ابن أبى شيبة.

"الناس يغلطون عمرو بن شعيب فى هذا الحديث" اهـ (٧: ٢٧١). قال العبد الضعيف: ولعل وجه السهو أن البيهقى والحافظ ابن حجر والحافظ الزيلعى وغيرهم لم يذكروه مرفوعا، وإنما ذكروه موقوفا على الصحابة، ولو كان فى ذلك أثر مرفوع لم يعرضوا عنه أبدا، ولكن الفقهاء يذكرونه فى كتبهم مرفوعا إلى النبى ﷺ، والله تعالى أعلم.

قال الموفق فى "المغنى": ولا يرث النساء من الولاء إلا ما أعتقن أو اعتق من أعتق، أو كاتبن أو كاتب من كاتبن، وقد روى عن أبى عبد الله (أحمد) فى بنت المعتق خاصة أنها ترث، لما روى عن النبى ﷺ: «أنه ورث بنت حمزة من الذى أعتقه حمزة»، والظاهر من المذهب أن النساء لا يرثن بالولاء إلا ما أعتقن أو أعتق من أعتقن، أو جر الولاء إليهن من أعتقن، والكتابة كذلك، لأنها كالإعتاق.

قال القاضى: هذا ظاهر كلام أحمد، والرواية التى ذكرها الخرقى فى ابنة المعتق ما وجدتها منصوصة عنه، وقد قال فى رواية ابن القاسم وقد سأله: "هل كان المولى لحمزة أو ابنته؟"، فقال: "لابنته"، فقد نص على أن ابنة حمزة ورثت بولاء نفسها (لا بولاء أبيها)؛ لأنها هى المعتقة، وهذا قول الجمهور، وهو قول من سمنا فى أول الباب من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم غير شريح، (وهم عمرو عثمان وعلى وزيد وابن مسعود وابن عمر وأسامة وأبى مسعود البدرى وأبى بن كعب، وبه قال عطاء وطاوس وسالم والزهرى والحسن وابن سيرين وقتادة والشعبى وإبراهيم ومالك والشافعى وأهل العراق وداود، وشذ شريح، فجعل الولاء موروثا كالمال، والصحيح الأول، لإجماع الصحابة ومن بعدهم عليه، ولأن الولاء لحمة كلحمة النسب، والنسب لا يورث، وإنما يورث به).

فأما رواية الخرقى فى بنت المعتق فوجهها ما روى إبراهيم: "أن مولى لحمزة توفى، وخلف

٥٤١٥- عن عمر بن عبد العزيز، قال: "لا ترث النساء من الولاء، إلا ما أعتقن، أو كاتبن"، رواه ابن أبي شيبة أيضًا، وأخرج نحوه عن ابن سيرين، وابن المسيب، وعطاء، والنخعي.

٥٤١٦- وأخرج عن علي، وعمر، وزيد "أنهم كانوا لا يورثون النساء من الولاء، إلا ما أعتقن".

بنتا، فورث النبي ﷺ بنته النصف، وجعل لبنت حمزة النصف".

والصحيح أن المولى كان لبنت حمزة. قال عبد الله بن شداد: كان لبنت حمزة مولى أعتقته، فمات، وترك ابنته ومولاته بنت حمزة، فرفع ذلك إلى النبي ﷺ، فأعطى ابنته النصف وأعطى مولاته بنت حمزة النصف.

قال عبد الله بن شداد: أنا أعلم بها لأنها أختي من أمي أمنا سلمى، رواه ابن اللبان بإسناده، وقال: هذا أصح مما روى إبراهيم اهـ (٧: ٢٦٤).

قلت: والحديث رواه النسائي وابن ماجة من طريق عبد الله بن شداد عن ابنته حمزة بن عبد المطلب، قالت: "مات مولى لي" الحديث، وفيه ابن أبي ليلى. ثم رواه النسائي من طريق ابن عون عن الحكم عن عبد الله بن شداد، أن ابنته حمزة أعتقت مملوكا لها الحديث.

قال النسائي: وهذا أولى بالصواب من حديث ابن أبي ليلى، ورواه الحاكم في "الفضائل"، فذكره بلفظ النسائي، وسكت عنه، وسمى بنت حمزة أمامة قال ابن الأثير: وهو الصحيح، ورواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" من طريق ابن أبي ليلى عن الحكم عن عبد الله بن شداد عن فاطمة بنت حمزة، قالت: "مات مولى لي" الحديث، ورواه أبو داود في "المراسيل" عن شعبة عن الحكم عن عبد الله بن شداد، قال: "أتدرون ما ابنة حمزة مني؟ كانت أختي لأمي، وأنها أعتقت مملوكا لها" الحديث، ورواه عبد الرزاق في "مصنفه"، أخبرنا الثوري عن سلمة بن كهيل عن عبد الله بن شداد، فذكره، ورواه ابن أبي شيبة أيضا، حدثنا وكيع عن سفيان عن منصور عن عبد الله بن شداد، فذكره بنحوه.

وفي "مراسيل أبي داود" عن إبراهيم: قال: "توفي مولى لحمزة بن عبد المطلب" الحديث، وأخرجه الدارقطني في "سننه" عن سليمان بن داود الشاذكوني ثنا يزيد بن زريع ثنا سعيد عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس: "أن مولى لحمزة توفي وترك ابنة وابنة حمزة" الحديث،

٥٤١٧- وعن علي بن أبي طالب قال: "لا ترث النساء من الولاء إلا ما أعتقن أو كاتبن"، رواه عبد الرزاق بسند فيه حسن بن عمارة، وهو مختلف فيه، وقال الحكم: وأخبرني إبراهيم عن ابن مسعود مثله، قال الحكم: "وكان شريح يقوله"، أخرج عن الشعبي والنخعي مثل قول الحسن، كذا في "نصب الراية".

وفي هذا المتن: "أن المولى لحمزة".

وفي متن النسائي: "أن المولى لابنته وأنها التي أعتقته"، قال صاحب "التنقيح": وسليمان هذا هو الشاذكوني وقد ضعفوه، وكذبه يحيى بن معين وغيره، وقال أبو حاتم: "متروك الحديث"، وقال البخاري: "هو عندي أضعف من كل ضعيف" (الزيلعي ٢:٢٤٥).

وقال الحافظ في "التلخيص": قال البيهقي: اتفق الرواة على أن ابنة حمزة هي المعتقة، وقال إبراهيم النخعي: "توفي مولى لحمزة بن عبد المطلب، فأعطى النبي ﷺ ابنة حمزة النصف طعمة" قال: وهو غلط اهـ (٢:٢٦٣).

وبالجملة فلم يتابع إبراهيم على ذلك أحد، غير ما رواه الشاذكوني بسنده عن ابن عباس وفيه ما فيه، فالصحيح الذي لا يحاد عنه أن ابنة حمزة هي المعتقة، ولأن البنت من النساء فلا ترث بالولاء كسائر النساء، وإبراهيم مع روايته أن النبي ﷺ أعطى ابنة حمزة نصف ما ترك مولى أبيها لا يقول: إنه أعطاها ذلك ميراثا بالولاء بل يقول: إنه أعطاها طعمة، وقد رده الطحاوي، وأبطله بما قد مر ذكره.

قال الموفق: فأما توريث المرأة من معتقها، ومعتق معتقها، ومن جر ولاء معتقها فليس فيه اختلاف بين أهل العلم، وقد نص النبي ﷺ على ذلك، فإن عائشة أرادت شراء بريرة لتعتقها، ويكون ولاءها لها، فأراد أهلها اشتراط ولاءها، فقال النبي ﷺ: «اشتريها واشترطي لهم الولاء (أي دعيهم يشترطون) فإنما الولاء لمن أعتق» متفق عليه وقال النبي ﷺ: «تحوز المرأة ثلاثة مواريث، عتيقها، ولقيطها (أي ولدها من الزنا كما مر بسطه في كتاب اللقيط) وولدها الذي لاعنت عليه»، قال الترمذي: هذا حديث حسن، وفي حديث مولى بنت حمزة الذي ذكرناه تنصيص على توريث المعتقة اهـ ملخصا (٧:٢٦٥).

فائدة: في توضيح مسألة الولاء للكبر بمثال: قال الموفق: وإذا هلك رجل عن ابنين ومولى فمات أحد الابنين بعده عن ابن، ثم مات المولى فالولاء لابن معتقه لأن الولاء للكبر. ولو هلك

قلت: ذكرت فى باب الميراث بالولاء حديثا عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ مثل ما أخرجه البيهقى عن على وابن مسعود وزيد بن ثابت، ذكره الشوكانى فى "النيل"، وعزاه لابن أبى شيبة، ولعله سهو من الشوكانى، والله أعلم.

الابنان بعده وقبل المولى، وخلف أحدهما ابنا، والآخر تسعة أبناء كان الولاء بينهم على عددهم، لكل واحد منهم عشرة، هذا قول أكثر أهل العلم.

قال الإمام أحمد: روى هذا عن عمر وعثمان وعلى وزيد وابن مسعود، وروى سعيد ثنا هشيم ثنا أشعث ابن سوار عن الشعبى: "أن عمر وعليا وابن مسعود وزيدا كانوا يجعلون الولاء للكبر" (مرسل صحيح)، وروى ذلك عن ابن عمر وأبى بن كعب وأبى مسعود البدرى وأسامة بن زيد وبه قال عطاء وطاوس وسالم بن عبد الله والحسن وابن سيرين والشعبى والنخعى والزهرى وقتادة وابن قسيط (وفى نسخة: ابن نشيط) ومالك والثورى والشافعى وإسحاق وأبو ثور وأصحاب الرأى وداود، كلهم قالوا: الولاء للكبر. وتفسيره أنه يرث المولى العتيق من عصبات سيده أقربهم إليه وأولاهم بميراثه يوم موت العبد.

قال ابن سيرين: إذا مات المعتق (اسم مفعول) نظر إلى أقرب الناس إلى الذى أعتقه، فيجعل ميراثه له، وإذا مات السيد قبل مولاه لم ينتقل الولاء إلى عصبته. لأن الولاء كالنسب، لا ينتقل ولا يورث، وإنما يورث به، فهو باق للسيد أبدا لا يزول عنه. وإما يرث عصبة السيد مال مولاه بولاء معتقه، لا نفس الولاء، ويتضح هذا المعنى بالمسألتين اللتين ذكرناهما، ولو كان الولاء موروثا لانعكس الأمر فى المسألتين، وكان الميراث فى المسألة الأولى بين الابن وابن الابن، كأن الابنين ورثا الولاء عن أبيهما، ثم ما صار للابن الذى مات انتقل إلى ابنه، فصار ميراث المولى بينه وبين عمه نصفين، وفى الثانية يصير لابن الابن المنفرد نصف الولاء بميراثه ذلك عن أبيه، ولبنى الابن الآخر النصف بينهم على عددهم.

وشذ شريح فقال: "الولاء بمنزلة المال يورث عن المعتق، فمن ملك شيئا حياته فهو لورثته"، وقد حكى عن عمر وعلى وابن عباس وابن المسيب نحو هذا، وروى حنبل ومحمد ابن الحكم عن أحمد نحوه، وغلطهما أبو بكر فى روايتهما، فإن الجماعة رووا عن أحمد مثل قول الجمهور.

ولنا قول النبى ﷺ: «المولى أخ فى الدين، وولى نعمة، وأولى الناس به أقربهم من المعتق»، وقوله: «الولاء لحمة كلحمة النسب»، ولأنه من أسباب التوارث فلم يورث، كالقرابة والنكاح،

باب ميراث المولى مع ابنة المعتق، وتقدمه على ذوى الأرحام

٥٤١٨- عن الشيبانى عن الحكم عن شموس الكندية قالت: "قاضيت إلى على فى أبى مات لم يدع أحدا غيرى ومولاه، فأعطانى النصف، وأعطى مولاه النصف".

٥٤١٩- وعن ابن أبى ليلى عن الحكم عن أبى الكنود عن على، أنه أتى بابنة ومولى، فأعطى الابنة النصف، والمولى النصف، قال الحكم: فمنزل هذا نصيب المولى الذى ورثه عن مولاه".

ولأنه إجماع الصحابة ولم يظهر عنهم خلافه، فلا يجوز مخالفته، وحجة شريح حديث عمرو بن شعيب الذى ذكرناه، والقياس على المال.

فحديث عمرو بن شعيب قد غلطه العلماء فيه، ولم يصح عن أحد من الصحابة خلاف هذا القول (الذى ذهب إليه الجمهور)، وحكاه الشعبى والأئمة عن عمر ومن ذكرنا قولهم، ولا يصح اعتبار الولاء بالمال، لأن الولاء لا يورث، بدليل أنه لا يرث منه ذو الفروض، وإنما يورث به، فينتظر أقرب الناس إلى سيده من عصابته يوم موت العبد المعتق، فيكون هو وارث المولى دون غيره، كما أن السيد لو مات فى تلك الحال ورثه وحده اهـ ملخصا (٢٧٦:٧).

باب ميراث المولى مع ابنة المعتق، وتقدمه على ذوى الأرحام

قوله: "عن الشيبانى" إلخ: قلت: هذه الروايات تدل على أن عليا جعل المولى عصبة ومقدما على ذوى الأرحام، وبهذا تحقق قول صاحب "الهداية": "روى عن على تقديمه على ذوى الأرحام"، واندفع قول الزيلعى: إنه غريب عن على، وأخرج عبد الرزاق عن على خلاف ذلك، فقال: أخبرنا الثورى أخبرنى منصور عن حصين عن إبراهيم، قال: كان عمر وابن مسعود يورثان ذوى الأرحام دون الموالى. قلت: فعلى بن أبى طالب؟ فقال: كان أشدهم فى ذلك اهـ.

وتأويل ما روى إبراهيم، أن المراد من ذوى الأرحام العصبات النسبية، دون ذوى الأرحام الذين هم غير ذوى الفروض والعصبات، لأنه ورث المولى مع البنت التى لا يرث معها ذوو الأرحام، فاعرف ذلك، وروى أبو داود فى "المراسيل" عن شعبة عن الحكم عن عبد الله بن شداد، قال: "أتدرون ما ابنة حمزة؟ كانت أختى لأمى، وأنها لأعتقت مملوكا لها، وتوفى، وترك ابنته ومولاته، فجعل رسول الله ﷺ ميراثه بينهما نصفين"، ورواه النسائى عن عبد الله بن عون عن الحكم عن عبد الله بن شداد: "أن ابنة حمزة أعتقت مملوكا لها، فمات، وترك ابنته ومولاته"،

٥٤٢٠- وعن الأشعث عن الحكم، "أنه مات عبد الرحمن بن مدلج، وترك ابنة

وقال: "هذا أولى بالصواب من حديث ابن أبى ليلى، وابن أبى ليلى كثير الخطأ"، كذا فى "الزيلعى".

قلت: رواه محمد بن عبد الرحمن ابن أبى ليلى، فقال: عن الحكم عن عبد الله بن شداد عن ابنة حمزة قالت: "مات مولى لى" الحديث، فجعل الحديث مسندا متصلا، أخطأ النسائى فى الإسناد، وصوب الإرسال، وهذا غير صحيح[1]، لأن لفظ ابن أبى ليلى ليس نصا فى الاتصال، ولا لفظ ابن عون نصا فى الإرسال، وما رواه أبو داود من طريق شعبة يدل على الاتصال، لأن ابنة حمزة كانت أخت عبد الله لأمه، وأمهما سلمى بنت عميس أخت أسماء بنت عميس زوج جعفر بن أبى طالب، وهى التى تنازع فى حضانتها على وجعفر وزيد بن حارثة، فأعطاها رسول الله ﷺ جعفرا، لكون خالتها، يعنى أسماء بنت عميس تحته، كما فى البخارى فى حديث عمرة القضاء، ومثل ما رواه النسائى من طريق عبد الله بن عون رواه الدارمى عن الحكم وسلمة بن كهيل عن عبد الله بن شداد.

وقد وقع فى "الدارمى" عن الحكم وسلمة بن كهيل عن عبد الله بن كهيل عن عبد الله بن شداد، وهو غلط وقع من خطأ النساخ، لأن عبد الرزاق رواه عن الحكم وسلمة بن كهيل عن عبد الله بن كهيل عن عبد الله بن شداد، كما فى "نصب الراية" للزيلعى، ثم لا يعرف لعبد الله بن كهيل وجود فى كتب أسماء الرجال، فالظاهر أن الناسخ أراد أن يكتب عبد الله بن شداد، فكتب عبد الله، وظن أنه كتب سلمة، فكتب بعده بن كهيل، فصار عبد الله بن كهيل، ومثل هذا يقع كثيرا من الكتاب، ولم يتنبه لهذا الخطاء شمس الحق العظيم الآبادى فنقل عن الدارمى مثل ما رآه مكتوبا فى نسخته، فتنبه له، ورواه أيضا جرير من حازم عن عبد الله بن شداد مثل ما رواه عبد الله ابن عون والحكم وسلمة بن كهيل عنه، كما فى "الإصابة" لابن حجر، وهذا هو الصواب إن كانت ابنة حمزة بالغة فى عهد النبى ﷺ، ولكن يعارضه ما فى "الإصابة".

(١) قلت: وكيف يكون هذا غير صحيح؟ وظاهر إسناد ابن أبى ليلى أن عبد الله بن شداد يروى القصة عن ابنة حمزة، فيكون قولها: «فقسم رسول الله ﷺ ماله بينى وبين ابنته» مرفوعا، فإن بنت حمزة صحابية بلا شك، بخلاف سياق ابن عون، فالراوى للقصة هو عبد الله بن شداد عنده، وهو القائل: «فجعل رسول الله ﷺ ميراثه بينهما نصفين»، وعبد الله بن شداد ليس بصحابى، فيكون الحديث مرسلا، وهذا أظهر من أن يخفى على من له إلمام بالفن، والاحتمال العقلى لا يجدى فيه شيئا، فافهم. (المؤلف)

ومواليه، فأعطى على ابنته النصف، ومواليه النصف"، رواها الدارمى فى "مسنده".

قال ابن إسحاق: حدثنى من لا أتهم عن عبد الله بن شداد، قال: كان الذى زوج أم سلمة من النبى ﷺ سلمة بن أبى سلمة ابنها، فزوج النبى ﷺ أمامة بنت حمزة وهما صغيران، فلم يجتمعا حتى ماتا، لأنه يدل على أن أمامة ماتت فى الصغر، ويحتمل أن لا تكون ماتت فى الصغر، بل يكون عدم الاجتماع لأمر آخر، ينشرح لى صدرى فى هذا الباب.

واضطرب قتادة فى هذه الرواية، فرواه أحمد من طريق همام عن قتادة عن سلمى بنت حمزة: "أن مولاها مات، وترك ابنته، فورث النبى ﷺ ابنته النصف، وورث يعلى النصف، وهو ابن سلمى". وهو مخالف لرواية عبد الله بن شداد بن جهة أنه سماها سلمى مع أن سلمى أمها زوجة حمزة، دون ابنة حمزة نفسها، ومن جهة أن عبد الله بن شداد يقول: "إنه ورث ابنة حمزة نفسها النصف"، وقتادة يقول: "إنه ورث يعلى ابن سلمى النصف»"، ثم لم أجد ليعلى ابن سلمى بنت حمزة ذكرا فى الكتب، نعم! يقال: إنه كان لحمزة ابن إسمه يعلى، وكانت له أولاد ولكنه انقطع نسله، وروى الدارقطنى بسند فيه الشاذكونى، أحد الضعفاء والمتروكين، عن جابر بن زيد عن ابن عباس: "أن مولى لحمزة مات وتوفى، وترك ابنة وابنة حمزة، فأعطى النبى ﷺ ابنته النصف، وابنة حمزة النصف"، وهو مخالف لرواية همام عنه، ومخالف لرواية عبد الله بن شداد أيضا، وروى أبو داود فى "المراسيل" عن إبراهيم، قال: "توفى مولى لحمزة بن عبد المطلب، فأعطى النبى ﷺ بنت حمزة النصف، وقبض النصف"، كما فى "الزيلعى"، وهو مخالف لرواية عبد الله، وروايتى قتادة، ولم يتحقق لى الصواب فى تلك الروايات، فليحقق.

قال العبد الضعيف: قد قدمنا عن البيهقى أنه قال: "اتفق الرواة على أن ابنة حمزة هى المعتقة، وقول إبراهيم: إن حمزة هو المعتق غلط"، وكذا قال ابن اللبان: "والصحيح أن المولى كان لبنت حمزة، هذا أصح مما روى إبراهيم". فقد تحقق الصواب، ولله الحمد.

وأما ما فى "الإصابة": "عن محمد بن إسحاق حدثنى من لا أتهم عن عبد الله بن شداد إلى آخره"، فابن إسحاق ليس بأقوى من شعبة عن الحكم، ولا من عبد الله بن عون عن الحكم، ولا من الثورى عن سلمة بن كهيل، لا سيّما وشيخ ابن إسحاق مجهول، فالصحيح عن عبد الله بن شداد ما رواه الأئمة عن الحكم وسلمة بن كهيل عنه، لا ما رواه ابن إسحاق عمن لم يسمه، وكيف يكون سلمة حين زوجه رسول الله ﷺ من أمامة بنت حمزة صغيرا؟ وهو أكبر أولاد أبى سلمة، به كان يكتنى، ولدته أم سلمة بالحبشة، كما فى "الإصابة" عن ابن إسحاق أيضا، وكانت هجرته

باب فى أن الأب لا يستحق الولاء عند وجود الابن وابن الابن

٥٤٢١- عن الشعبى فى رجل أعتق مملوكا، ثم مات المولى والمملوك، وترك المعتق أباه وابنه، قال: "المال للابن"، رواه الدارمى.

إلى الحبشة فى السنة الخامسة من المبعث، ثم قدما مكة، وهاجرا إلى المدينة، وكان تزويج سلمة بن أبى سلمة من أمامة بعد عمرة القضاء فى السنة السابعة من الهجرة أو بعدها، وكان سلمة إذا ذاك ابن خمسة عشر عاما أو فوق ذلك، والظاهر من قوله ﷺ حين زوجه من أمامة: «هل جزيت سلمة؟» وذلك أن سلمة هو الذى كان زوج أم سلمة من رسول الله ﷺ، أنه كان إذ ذاك رجلا لا صبيا صغيرا، وكذلك أمامة كانت بالغة صالحة للتزويج، وهو منطوق ما رواه عبد الله بن شداد عنها أنها أعتقت عبدا لها والنبى ﷺ حى، والله تعالى أعلم.

باب فى أن الأب لا يستحق الولاء عند وجود الابن وابن الابن

قوله: "عن الشعبى" إلخ: قلت: هو قول أبى حنيفة ومحمد، وقول أبى يوسف أولا، وقوله الآخر: إن للأب فرضه السدس، والباقى للابن وابن الابن، وهو قول إبراهيم النخعى، وحجة أبى يوسف أن النبى ﷺ جعل الولاء لحمة كلحمة النسب، فيستحق به من يستحق بالنسب، وعدم ميراث النساء من جهة الولاء مبنى على دليل سمعى على خلاف القياس.

والجواب عنه: أن معنى قوله: «الولاء لحمة كلحمة النسب» أن الولاء علاقة بين المعتق والمعتق، لا تقبل التحويل والنقل، كالنسب، وهو لا يستلزم أن يكون حكمه كحكم النسب من كل الوجوه. ثم النسب جنس تحته أنواع، كالأبوة، والأخوة، والبنوة، وغيرها. ومقتضى تلك الأنواع مختلف، ولا يعلم من القول أنه ﷺ بأى نوع شبه الولاء؟ ولكنه علم من الأحاديث الأخر أنه أشبه بنوع يقتضى العصوبة بنفسه، كالأخوة. لأن المولى يرث بالعصوبة نفسه، فلا يكون مقتضاه الميراث بالفرض، فلا يكون فى الحديث حجة على ميراث أب المولى بالفرض، ثم الولاء علاقة للفورة على المعتق والمعتق، لا يتجاوزهما إلى غيرهما، فلا يكون ميراث غير المولى من جهة الولاء، بل لنيابته عن المولى، فلا يستحقه كل ذى رحم، بل من هو أشبه بالمولى فقط وهو الذى يكون عصبته بنفسه كالولى، وعند التزاحم يرجع بالقرب، وعلى هذا لا معنى لإعطاء الأب السدس مع الابن، أو ابن الابن، ويظهر منه أن منع النساء عن الميراث ليس على خلاف القياس، بل هو مقتضى القياس، ولو سلم فيقال: كيف يمنع أبناء الأم من الميراث مع أنهم ذكور؟ ثم كيف يمنع

٥٤٢٢- وهكذا رواه عن الحكم وحماد وعن زيد بن ثابت في رجل ترك أباه وابن ابنه، فقال: "الولاء لابن الابن"، رواه الدارمي أيضاً.

الجد منه مع أنه أب عند عدم الأب؟ فظهر أن ما ذهب إليه أبو حنيفة هو الأقوى من جهة الدليل.

واحتج السيد السند في "الشريفة" لأبي يوسف بأن الولاء أثر الملك، فيستحق كالملك، وهو في غاية البعد، لأن أبا يوسف نفسه روى عن النبي ﷺ: «أن الولاء لحمة كلحمة النسب، لا يباع ولا يوهب»، فكيف يجعله موروثا كالمال؟ وأعجب منه أنه احتج عليه بقوله ﷺ: «الولاء لحمة كلحمة النسب» مع أن القول المذكور أن يكون حجة له أقرب من أن يكون حجة عليه. ثم أجاب عما احتج له بأن الولاء ليس بمال، لا حقيقة ولا حكما، فلا يكون موروثا، وهو فاسد، لأن أبا يوسف لا يجعل الولاء نفسها موروثا كالمال، بل يجعله ما به الميراث كالنسب، فلا يتم هذا الجواب، فالصواب(١) في الاحتجاج له ما قلنا، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: وفي "المغني" لابن قدامة: إذا مات المعتق، وخلف أبا معتقه وابن معتقه فلأبي معتقه السدس، وما بقي فللابن، نص أحمد على هذا في رواية جماعة من أصحابه، وكذلك قال في جد المعتق وابنه، وقال: ليس الجد، والأخ، والابن من الكبر في شيء يجريهم على الميراث، وهذا قول شريح والنخعي والأوزاعي والعنبري وإسحاق وأبي يوسف، ويروى عن زيد: "أن المال للابن"، وبه قال سعيد بن المسيب وعطاء والشعبي والحسن والحكم وقتادة وحماد والزهري ومالك والثوري وأبو حنيفة ومحمد والشافعي وأكثر الفقهاء؛ لأن الابن أقرب العصبة، والأب والجد يرثان معه بالفرض، ولا يرث بالولاء ذو فرض بحال.

قال: ولنا أنه عصبة وارث، فاستحق من الولاء كالأخوين، ولا نسلم أن الابن أقرب من الأب، بل هما في القرب سواء وكلاهما عصبة، لا يسقط أحدهما صاحبه وإنما هما يتفاضلان في الميراث فكذلك في الإرث بالولاء اهـ (٧: ٢٧٢).

قلت: قد صرح الموفق نفسه أنه لا يرث الولاء ذو فرض بفرضه، ولا ذو رحم، وقال: هذا كله لا خلاف فيه، ولكنه يدعي أن الأب والجد قد اجتمع فيهما فرض وتعصيب فيرثان الولاء بما فيهما من التعصيب، دون الفرض (٧: ٢٤٢).

ولا يخفى على عاقل ما فيه، فإن الأب لا يكون عصبة مع الابن، وكذا الجد، وإنما هما ذوا

---

(١) قلت: بل الحق في الاحتجاج له ما ذكره الموفق في "المغني"، وسيأتي مع الجواب. (المؤلف)

باب جر الولاء

٥٤٢٣- عن الشعبي عن علي وعمرو زيد قالوا: "الوالد يجر ولاء ولده"، رواه الدارمي.

٥٤٢٤- وعن إبراهيم قال: "كان شريح لا يرجع عن قضاء يقضي به، فحدثه الأسود أن عمر قال: إذا تزوج المملوك الحرة فولدت أولادا أحرارا، ثم عتق بعد ذلك رجع الولاء لموالي أبيهم، فأخذ به شريح"، رواه الدارمي أيضًا.

فرض إذ ذاك فرض الله للأب للسدس إذا كان لابنه الميت ولد، فلا نسلم اجتماع التعصيب والفرض فيه معا، وإنما يكون ذا فرض مرة، وذا تعصيب أخرى، وإذا كان كذلك فالأولى أن لا يرث الولاء مع الابن، وإلا لزم توريث الولاء لذي فرض بفرضه، وهو خلاف الإجماع، ولا يخفى أن عليا وزيدا أجل وأفضل ممن خالفهما في الباب، فالراجح ما عليه أكثر الفقهاء، والله تعالى أعلم بالصواب.

قال في "البدائع": فإن مات المعتق وترك ابنا وأبا، ثم مات العبد المعتق فالولاء للابن وابن الابن وإن سفل، لا للأب في قول أبي حنيفة ومحمد وعامة الفقهاء، ومنه أبو يوسف سدس الولاء للأب والباقي للابن، وهو قول النخعي وشريح، وهذا على أصلهما صحيح، لأنهما ينزلان الولاء منزلة المال، وإنما المشكل قول أبي يوسف، لأنه لا يحل ما يتركه المعتق بعد موته محل الإرث، بل يجعله لعصبته المعتق بنفسها، والأب لا عصوبة له مع الابن، بل هو صاحب فريضة، كما في ميراث المال، فكان الابن هو العصبة، فكان الولاء له (٤:١٦٥).

قلت: ولعل أبا يوسف ظن كما ذكره الموفق أن الأب عصبة بنفسه، قد اجتمع فيه الفرض والتعصيب معا، وفيه ما فيه، فتدبر.

باب جر الولاء

تحقيق جر الولاء

قوله: "عن الشعبي" إلخ: قال بعض الأحباب: وتحقيق المسألة على ما وقفت أن في الولد جزئيتان، جزئية من الأب، وجزئية من الأم، فمقتضى الجزئية من الأم أن يكون الولاء لموالي الأم، ومقتضى الجزئية للأب أن يكون الولاء لموالي الأب، لأن الولاء على الكل مقتض للولاء على الجزء، ولكن جهة الجزئية من الأب راجحة، لأن الولد ينسب إلى الأب دون الأم إلا عند تعذر نسبته إلى

٥٤٢٥- وعن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، "أن الزبير بن العوام اشترى عبدا، فأعتقه، وللعبد بنون من امرأة حرة، فقال الزبير: هم موالى، وقال موالى أمهم: هم موالينا، فاختصموا إلى عثمان، فقضى للزبير بولائهم". رواه مالك فى "الموطأ"، وروى أيضًا عن هشام بن عروة عن أبيه عن الزبير نحوه، كما فى "نصب الراية".

الأب كأن يكون ولد زانية، أو ابن ملاعنة، فيكون مقتضى الجزئية من الأب راجحا على مقتضى الجزئية من الأم عند تعارض الاقتضاءين، ولأجل ذلك إذا تزوج معتق معتقة وولد لهما يكون الولاء لموالي الأب دون موالى الأم، إذا عرفت هذا الأصل فاعلم أنه إذا تزوج عبد معتقة، وولد لهما فالولد حر تبعا للأم، والولاء لموالى الأم، لأن الجزئية من الأب غير مقتضية للولاء، لأن الأب رقيق لا ولاء عليه لمواليه، فلا يكون لهم ولاء على جزئه، لأن الولاء على الجزء تابع للولاء على الكل، وجزئية الأم مقتضية للولاء، لأن الأم عليها ولاء لمواليها، لكونها معتقة، فيكون لهم ولاء على جزئها، لعدم المزاحم والمعارض، ثم لما عتق الأب صار الولاء عليه لمواليه، واقتضى هذا أن يكون الولاء على جزئه، وهو الولد، فزاحم جزئية الأب جزئية الأم، وغلبت عليها، وجذبت الولاء من موالى الأم إلى موالى الأب، فثبت فقه جر الولاء وسره.

قلت: ما أشبه هذا الكلام بهذر الفلاسفة! وما أبعده عن الحكمة والفقه!

قال: فإن قيل: الولاء كالنسب، والنسب لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته، فكذا الولاء يجب أن لا ينفسخ بعد ثبوته.

قلنا: الولاء كالنسب، وثبوت النسب على نوعين، ثبوت محكم، وثبوت غير محكم، وهو الذى لا يكون إصالة، بل لعارض، والثبوت المحكم لا يحتمل الفسخ والثبوت الغير المحكم يحتمل الفسخ عند زوال العارض كنسب ابن الملاعنة يثبت من الأم، لنفى الملاعن فإذا زال هذا العارض بإكذابه نفسه انفسخ النسب من الأم، وثبت من الأب، فكذا ثبوت الولاء، فاندفع الإشكال، ولعل هذا الإشكال هو الذى عرض لمن قال بنفى جر الولاء، ولم يقدر لرفعه، كما لم يقدر صاحب "الكافي"، وصاحب "غاية البيان"، وأبو نصر، وصاحب "نتائج الأفكار" من أصحابنا، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: وجملة ذلك أن الرجل إذا اعتق أمته فتزوجت عبدا، فولدها منه أحرار، وعليهم الولاء لمولى أمهم، يعقل عنهم ويرثهم إذا ماتوا. لكونه سبب الإنعام عليهم، لعتق أمهم

٥٤٢٦- وعن ابن مسعود، قال: "العبد يجر ولاءه إذا أعتق"، رواه البيهقى، كما فى "التلخيص الحبير".

فصاروا لذلك أحرارا، فإن أعتق العبد سيده ثبت له عليه الولاء، وجر إليه ولاء أولاده عن مولى أمهم، لأن الأب لما كان مملوكا لم يكن يصلح وارثا ولا وليا فى نكاح، فكان ابنه كولد الملاعنة، ينقطع نسبه عن أبيه، فثبت الولاء لمولى أمه وانتسب إليها، فإذا عتق العبد صلح للانتساب إليه، وعاد وارثا عاقلا وليا، فعادت النسبة إليه، وإلى مواليه، بمنزلة ما لو استلحق الملاعن ولده، هذا قول جمهور الصحابة والفقهاء، يروى هذا عن عمر وعثمان وعلى والزبير وعبد الله وزيد بن ثابت ومروان وسعيد بن المسيب والحسن وابن سيرين وعمر بن عبد العزيز والنخعى، وبه قال مالك والثورى والليث وأبو حنيفة وأصحابه والشافعى وإسحاق وأحمد وأبو ثور.

ويروى عن رافع بن خديج: "أن الولاء لا ينجر عن موالى الأم"، وبه قال مالك بن أوس ابن الحدثان والزهرى وميمون بن مهران وحميد بن عبد الرحمن وداود (الظاهرى)، لأن الولاء لحمة كلحمة النسب والنسب لا يزول عمن ثبت له، فكذلك الولاء وقد روى عن عثمان نحو هذا، وعن زيد وأنكرهما ابن اللبان، وقال: مشهور عن عثمان أنه قضى بالولاء للزبير على رافع بن خديج. ولنا أن الانتساب إلى الأب، فكذلك الولاء، ولذلك لو كانا حرين معتقين كان ولاء ولدهما لمولى أبيه فلما كان مملوكا كان الولاء لمولى الأم ضرورة، فإذا اعتق الأب زالت الضرورة، فعادت النسبة إليه، والولاء إلى مواليه، وروى عبد الرحمن عن الزبير: "أنه لما قدم خيبر رأى فتية لعسا[1]، فأعجبه طرفهم وجمالهم، فسأل، فقبل له موالى رافع بن خديج، وأبوهم مملوك لآل الحرقة، فاشترى الزبير أباهم، فأعتقه، وقال لأولاده: انتسبوا إلى، فإن ولاءكم لى، فقال رافع بن خديج: الولاء لى، فإنهم عتقوا بعتقى أمهم، فاحتكموا إلى عثمان، فقضى بالولاء للزبير، فاجتمعت الصحابة عليه" اهـ من "المغنى" (٧: ٢٥٤) للموفق ابن قدامة.

وفى "التلخيص الحبير": حديث هشام بن عروة عن أبيه: "أن الزبير ورافع بن خديج اختصما إلى عثمان فى مولاة كانت لرافع بن خديج، كانت تحت عبد فولدت منه أولادا، فاشترى الزبير العبد، فأعتقه، فقضى عثمان بالولاء للزبير"، رواه البيهقى كما عزاه إليه، وذكر على عثمان

---

(١) اللعس السواد فى الشفتين، تستحسنه العرب، ومثله اللمى، قال ذو الرمة:

لمياء فى شفتيها حوة لعس وفى اللثات وفى أنيابها شنب (المؤلف)

باب ميراث مولى الموالاة

٥٤٢٧- عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿والذين عقدت أيمانكم فآتوهم

في ذلك اختلافا (٢:٤١٤)، سكت عنه الحافظ، ولم يعله بشيء، وتقدم قول ابن اللبان: إنه مشهور عن عثمان، وقول عبد الرحمن: فاجتمعت الصحابة عليه، وكفى بذلك حجة، والله تعالى أعلم.

باب ميراث مولى الموالاة

قوله: "عن ابن عباس" إلخ. قلت: معناه أنه منسوخ عند وجود أولي الأرحام، وأما عند عدمهم فلا، لعدم المعارضة التي هو من شروط النسخ، وهو مذهب الحنفية، والله أعلم. وما روى أنه لا حلف في الإسلام فليس فيه نفي الموالاة، بل فيه نفي لحلف الجاهلية، ونحن لا نقول به. ثم مولى الموالاة ليس بأدنى درجة من الموصى له بجميع المال، وإذا كان الموصى له بجميع المال مقدما على بيت المال فمولى الموالاة أولى، والله أعلم.

حجة الحنفية في ثبوت ولاء الموالاة:

قال العبد الضعيف: اقتصر بعض الأحباب على الجواب عن حجة الخصم، ولم يذكر لنفسه حجة والعجب أنه لم يراجع في ذلك "نصب الراية"، ولا "الجوهر النقي"، ولو راجعهما لوقف على حجته، وحجة إمامه في هذا الباب.

قال الحافظ في "الفتح" تحت قول البخاري: "ويذكر عن تميم الداري رفعه، قال: هو أولى الناس بمحياه[1] ومماته، واختلفوا في صحة هذا الخبر" اهـ، ما نصه: قد وصله البخاري في "تاريخه"، وأبو داود وابن أبي عاصم والطبراني والباغندي في "مسند عمر بن عبد العزيز" بالعنعنة، كلهم من طريق عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، قال: سمعت عبيد الله بن موهب يحدث عن عمر بن عبد العزيز عن قبيصة بن ذؤيب عن تميم الداري، قال: قلت: يا رسول الله! ما السنة في الرجل يسلم على يديه رجل من المسلمين؟ قال: «هو أولى الناس بمحياه ومماته»، قال البخاري: قال بعضهم: إن ابن موهب سمع تميما، ولا يصح لقول النبي ﷺ: «الولاء لمن أعتق».

(قلنا: أراد ولاء العتاقة، لا مطلق الولاء)، وقال الشافعي: "هذا الحديث ليس بثابت". وقال الخطابي: "ضعف أحمد هذا الحديث"، وأخرجه أحمد والدارمي والترمذي والنسائي من رواية

---

(١) أي بعقله وارثه، قال في "البدائع": أراد به ﷺ محياه في العقل، ومماته في الميراث (٤-١٧٠). (المؤلف)

نصيبهم﴾. قال: "كان الرجل يحالف الرجل ليس بينهما نسب ليرث أحدهما الآخر،

وكيع وغيره عن عبد العزيز عن ابن موهب عن تميم، وصرح بعضهم بسماع ابن موهب من تميم. وأما الترمذي فقال: «ليس إسناده بمتصل»، قال: «وأدخل بعضهم بين ابن موهب وبين تميم قبيصة»، رواه يحيى بن حمزة، وقال ابن المنذر: «هذا الحديث مضطرب، وعبد العزيز راويه ليس بالحافظ».

قلت: هو من رجال البخاري، ولكنه ليس بالمكثر، وأما ابن موهب فلم يدرك تميما، ولكن وثقه بعضهم، وكان عمر بن عبد العزيز ولاه القضاء، وصحح هذا الحديث أبو زرعة الدمشقي، وقال: «هو حديث حسن المخرج متصل».

(قلت: والاختلاف لا يضر، فالحديث حجة)، قال ابن المنذر: «قال الجمهور بقول الحسن في ذلك»، (وكان لا يرى له ولاء، علقه البخاري، ووصله سفيان الثوري في "جامعه" عن مطرف عن الشعبي، وعن يونس هو ابن عبيد عن الحسن)، وقال حماد وأبو حنيفة وأصحابه وروى عن النخعي: «أنه يستمر إن عقل عنه، وإن لم يعقل عنه فله أن يتحول لغيره، واستحق الثاني، وهلم جرا» اهـ ملخصا (١٢: ٤٠).

وروى الطبراني في "معجمه" والدارقطني في "سننه" من حديث معاوية بن يحيى الصدفي عن القاسم بن عبد العزيز عن أبي أمامة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أسلم على يديه رجل فولاءه له»، ورواه ابن عدي في "الكامل"، وأعله بمعاوية بن يحيى، وأسند تضعيفه عن ابن معين والنسائي وابن المديني، ووافقهم، وروى إسحاق بن راهويه في "مسنده"، حدثنا بقية بن الوليد حدثني كثير بن مرة ثنا شيخ من باهلة عن عمرو بن العاص، أنه أتى رسول الله ﷺ فذكر أن رجلا أسلم على يدي وله مال وقد مات، قال: «فلك ميراثه»، (وفيه شيخ من باهلة مجهول)، وروى ابن أبي شيبة في "مصنفه"، حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصيف عن مجاهد، أن رجلا أتى عمر، فقال: "إن رجلا أسلم على يدي، فمات وترك ألف درهم، فتحرجت منها. فقال: أرأيت لو جنى جناية على من يكون؟ قال: علي، قال: فميراثه لك" (الزيلعي ٢: ٢٤٩).

قلت: وهذا مرسل صحيح، فإن مجاهدا لم يسمع من عمر، ولكنه رجل من أن يروى ما لا أصل له، أو يحمل عن كذاب، وفي قول عمر، «أرأيت لو جنى» إلخ، أن المسلمين من الأعاجم إذا أسلموا على يد واحد من العرب كانوا يعاقدونه على أن يرثهم ويعقل عنهم، وأن مجرد الإسلام على يديه لا يكفي للتوارث، بل لا بد من المعاقدة والموالاة على ذلك، وإلا لم يكن بقول عمر: "أرأيت لو جنى جناية على من يكون؟" معنى، فافهم، فإن الآثار يفسر بعضها بعضا، وهل يشترط

فنسخ الله ذلك بالأنفال ﴿وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله﴾، رواه

ذكر الإرث والعقل عند المعاقدة؟ فظاهر الهداية أن نعم، وظاهر "الكافى" و "التحفة" لا، كما فى "نتائج الأفكار" (٨:١٦٣).

وأخرج أبو يوسف ومحمد فى "آثارهما" عن أبى حنيفة عن محمد[1] بن قيس الهمدانى عن مسروق: "أن رجلا من أهل الأردن لفظ محمد: من أهل الذمة والى ابن عم له، وأسلم على يديه، فمات، وترك مالا، فسأل ابن مسعود رضى الله عنه عن ذلك، فأمره بأكل ميراثه" (ص١٧٠)، وفيه أنهم كانوا يوالون من أسلموا على يديه، كان ذلك معروفا من عادتهم، ولذا لم يذكر ذلك فى حديث: «من أسلم على يديه رجل» إلخ، فافهم.

وأخرجا أيضا عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم، أنه قال فى الرجل يوالى القوم: إنهم يرثونه ويعقلون عنه، وإن شاء تحول عنهم إلى غيرهم ما لم يعقلوا عنه. فإذا عقلوا عنه لم يستطع أن يتحول إلى غيرهم اهـ (ص١٦٩)، قال محمد: وبهذا كله نأخذ وهو قول أبى حنيفة رحمه الله.

قلت: وقد تقدم أن إبراهيم النخعى لم يكن يفتى بالرأى، بل بالأثر، ففتواه هذه محمولة على السماع من أصحاب عبد الله عنه.

وأخرج أبو يوسف عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم: "أن امرأة سافحت فى الجاهلية فولدت غلاما، فاشترى أخو المرأة[2] غلاما (أى عبدا) فأعتقه[3] فماتت، وترك ستة ذود، فرفع إلى عمر بن الخطاب، فأمر بها إلى إبل الصدقة. فخرج الرجل إلى ابن مسعود، فأخبره فدخل ابن مسعود رضى الله عنه على عمر رضى الله عنه، فقال: إن لم تورثه من قبل النسب فورثه من قبل النعمة، قال عمر: وترى ذلك؟ قال: وأنا أراه، فورثه" اهـ (ص١٧٠)، وفيه أن الرجل إذا أعتق ذا محرم له ثبت له الولاء عليه، وأن ولد الزنا لو كان ذا رحم من مولاه، ولم تدعه أمه لم يرثه المولى بالنسب، ويرثه بالولاء.

دليل جواز تحول مولى الموالاة عن مولاه إذا لم يعقل عنه:

قلت: والدليل على أن لمولى الموالاة التحول عن مولاه إذا لم يعقل عنه ما رواه أبو عاصم

(١) هو المرهبى، وفرق البخارى بين الهمدانى والمرهبى، وأيا ما كان فهو ثقة، كما فى "التهذيب" (٩:٤١٣).

(٢) أى هذا الغلام الذى كان ولد أخته من الزنا ولم يكن يعرف أنه ابن أخته، أو عرفه ولد وأراد أن يخلصه من ذلة الرق.

(٣) والظاهر أن المرأة التى ولدته لم تكن ألحقته بنفسها بل تركته مضيعا، أو أودعته امرأة أو رجلا فاسترقه الذى أودعته والله أعلم.

الحاكم، وسكت عنه هو والذهبى فى "التلخيص".

النبيل عن ابن جريج عن أبى الزبير عن جابر، قال: كتب النبى ﷺ على كل بطن عقوله، وقال: «لا يتولى مولى قوم إلا بإذنهم» (وهذا سند صحيح)، قال الجصاص: وقد حوى هذا الخبر معنيين: أحدهما: جواز الموالاة، والثانى: أن له أن يتحول بولائه إلى غيره، إلا أنه كرهه، إلا بإذن الأولين.

ولا يجوز أن يكون مراده عليه السلام فى ذلك إلا ولاء الموالاة، لأنه لا خلاف أن ولاء العتاقة لا يصح النقل عنه وقال النبى ﷺ: «الولاء لحمة كلحمة النسب» اهـ. قال: فإن قيل: هذا محمول على ابتداء الإسلام حين كان المهاجر يرث الأنصارى دون ذوى رحمه، بالأخوة التى آخى الله بينهم، ثم نسخ ذلك كما قال ابن عباس. قلنا: قد ثبت بما قدمنا من قول السلف أن ذلك كان حكما ثابتا فى الإسلام، وهو الميراث بالمعاقدة والموالاة، ثم قال قائلون إنه منسوخ بقوله: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله﴾.

وقال آخرون: ليس منسوخا من الأصل ولكنه جعل ذوى الأرحام أولى من موالى المعاقدة، فنسخ ميراثهم فى حال وجود القرابات، وهو باق لهم إذا فقد الأقرباء على الأصل الذى كان عليه (وهذا إنما يكون فى الأعاجم الذين ضيعوا أنسابهم، وأما العرب فلا يفقد أقرباءهم، بل لكل واحد منهم عصبة قريب أو بعيد، ولأجل ذلك كان من شرطه أن يكون المولى من العرب؛ لأن تناصرهم بالقبائل، فأغنى عن الموالاة، كذا فى "الهداية").

قال الجصاص: الآية أى قوله تعالى: ﴿والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم﴾ توجب الميراث الذى والاه وعاقده على الوجه الذى ذهب إليه أصحابنا. لأن كان حكما ثابتا فى أول الإسلام وحكم الله به فى نص التنزيل، ثم قال: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين﴾، فجعل ذوى الأرحام أولى من المعاقدين الموالى، فمتى فقد ذوو الأرحام وجب ميراثهم بقضية الآية اهـ ملخصا (٣: ٦٨١).

وفى "الجوهر النقى" فى باب من والى رجلا: ذكر البيهقى فى آخره، أن الشافعى قال: وبين يعنى النبى ﷺ فى قوله: «إنما الولاء لمن أعتق» أنه لا يكون[1] الولاء إلا لمن أعتق.

قلت: فى "الصحيحين" من حديث على وسعيد بن زيد «ومن تولى قوما بغير إذن مواليه»،

---

(١) قلنا: نعم، ولكنه أراد ولاء العتيق، وهو أظهر من أن يخفى؛ لورود الحديث فى من باع عبدا أو أمة واشترط ولاءه يدل عليه ما فى رواية أخرى للبخارى: «إنما الولاء لمن أعطى الورق، وولى النعمة».

. . . .

وفى "صحيح مسلم" من حديث جابر «ولا يحل أن يتوالى رجل مسلم بغير إذنه» وذكر البيهقى هذا الحديث فيما مضى، وفى ذلك دليل على أن له أن يتولى غير مولاه بإذنه، فدل على أنه كان مولى له بغير العتاق، إذ لو كان مولى له بالعتاق لم يجز أن يتولى غيره أذن له أو لم يأذن، وحديث تميم أيضا يدل على وجود الولاء بغير العتق، وكذا (حديث) اللقيط، وسنتكلم عليهما.

تصحيح حديث تميم فى هذا الباب:

ثم قال فى حديث تميم: ذكر البيهقى أن الشافعى قال: "ابن موهب ليس بالمعروف عندنا، ولا نعلمه لقى تميما، ومثل هذا لا يثبت عندنا، ولا عندك من قبل أنه مجهول، ولا أعلمه متصلا".

قلت: أخرجه الحاكم من طريق ابن موهب عن تميم، ثم قال: "صحيح على شرط مسلم، وعبد الله بن موهب بن زمعة مشهور وشاهده عن تميم حديث قبيصة"، ثم ذكر حديث قبيصة بسنده، وأخرجه ابن أبى شيبة فى "المصنف" عن وكيع عن عبد العزيز، وصرح فيه بسماع ابن موهب من تميم، كرواية نعيم (التى أخرجها البيهقى).

وأخرجه ابن ماجة فى "سننه" عن ابن أبى شيبة كذلك، فهذان ثقتان جليلان صرحا فى روايتهما بسماع ابن موهب من تميم، وأدخل يزيد بن خالد وهشام وابن يوسف بينهما قبيصة، فإن كان الأمر كما ذكر أبو نعيم، ووكيع حمل على أنه سمع منه بواسطة وبدونها، وإن ثبت أنه لم يسمع منه، ولا لحقه فالواسطة -وهو قبيصة (ابن ذويب)- ثقة أدرك زمان تميم بلا شك، فعنعنته محمولة على الاتصال، فلا أدرى ما معنى قول البيهقى: "فعاد الحديث مع ذكره إلى الإرسال"، وقال صاحب "الكمال": ابن موهب ولاه عمر بن عبد العزيز قضاء فلسطين، وروى عنه عبد العزيز بن عمر والزهرى وابنه يزيد بن عبد الله وعبد الملك بن أبى جميلة وعمرو بن مهاجر.

وقال يعقوب بن سفيان: "ثنا أبو نعيم ثنا عبد العزيز بن عمر، وهو ثقة، عن ابن موهب الهمدانى، وهو ثقة، قال: سمعت تميما"، وكذا ذكر الصريفينى فى "كتابه" بخطه، فدل ذلك على أنه ليس بمجهول، لا عينا، ولا حالا، ثم الظاهر أن الشافعى يخاطب محمد بن الحسن، لأنه المخالف له فى هذه المسألة هو وأصحابه، وقد عرف من مذاهبهم أن الجهالة وعدم الاتصال (فى القرون الفاضلة) لا يضران الحديث، فلو سلموا له ذلك لكان الحديث ثابتا عندهم محتجا به، فكيف يقول الشافعى: "ومثل هذا لا يثبت عندنا ولا عندك؟"

. . . .

وفى "التهذيب" لابن جرير الطبرى: وروى خصيف عن مجاهد، قال: "جاء رجل إلى عمر، فقال: إن رجلا أسلم على يدى، ومات، وترك ألف درهم. فلمن ميراثه؟ قال: أرأيت لو جنى جناية من كان يعقل عنه؟ قال: أنا، قال: فميراثه لك". ورواه مسروق عن ابن مسعود، وقاله إبراهيم وابن المسيب والحسن ومكحول وعمر بن عبد العزيز، وفى "الاستذكار": وهو قول أبى حنيفة وأصحابه وربيعة، وقاله يحيى بن سعيد فى الكافر الحربى إذا أسلم على يد مسلم، وروى عن عمر وعثمان وعلى وابن مسعود أنهم أجازوا الموالاة، وورثوا بها، وقاله الليث وعطاء والزهرى، ومكحول نحوه، وعن ابن المسيب: "أيما رجل أسلم على يديه رجل فعقل عنه ورثه، وإن لم يعقل عنه لم يرثه".

وقالت به طائفة، وعند أبى حنيفة وأصحابه: إذا أسلم على يديه ولم يعقل عنه ولم يواله لم يرثه ولم يعقل عنه، وإن والاه على أن يعقل عنه ويرثه ورثه وعقل عنه، وهو قول الحكم وحماد وإبراهيم، وهذا كله إذا لم يكن له عصبة.

تحقيق حديث اللقيط، وأن المرأة تحوز ميراث لقيطها إذا والاها وعاقدها:

وقال فى حديث اللقيط: ذكر البيهقى فيه عن سنين أبى جميلة قال: "وجدت منبوذا" إلخ، ثم قال: أجاب عنه الشافعى بأنه ليس مما يثبت مثله، هو عن رجل ليس بالمعروف يعنى أبا جميلة. قلت: هو من الصحابة، أخرج له البخارى فى المغازى من "صحيحه" حديثا عن النبى ﷺ، وعده ابن حبان وابن مندة وغيرهما فيهم، وذكر جماعة أنه شهد الفتح معه ﷺ، وقال ابن أبى حاتم: "روى عنه الزهرى وزيد بن أسلم".

وقد ورد فى هذا الباب عن واثلة أنه عليه السلام قال: "المرأة تحوز ثلاثة مواريث، عتيقها، ولقيطها، وولدها الذى لاعنت عليه"، صحح الحاكم إسناده، وحسنه الترمذى، وسكت عنه أبو داود، فهو حسن عنده أيضا، وقد كلمنا عليه فى كتاب الفرائض اهـ (٢:٢٦٣).

قلت: مذهب الجمهور أن اللقيط حر، ولا ولاء عليه للملتقط، وولاءه فى بيت المال إذا لم يوال أحدا، فلو والى الملتقط أو غيره على أن يرثه ويعقل عنه فولاءه لمن والاه عندنا، وعلى هذا يحمل قول النبى ﷺ: «تحوز المرأة ثلاثة مواريث عتيقها ولقيطها» إلخ، أى إذا والاها اللقيط وعاقدها، فميراثه لها، وكان من عادة العرب أن من كان منهم لا يأوى إلى عشيرة كان يوالى أحدا

. . . .

من أصحاب العشيرة، وكذلك اللقيط كان يوالي الملتقط غالبا، ولأجل ذلك لم يحتج إلى ذكر شرط الموالاة، لأن المعروف كالمشروط، ويدل على ذلك ما رواه ابن أبي شيبة، ثنا حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه، قال: قال علي: "المنبوذ حر، فإن أحب أن يوالي الذى التقطه والاه، وإن أحب أن يوالي غيره والاه"، وقال أيضا: ثنا حماد بن خالد عن ابن أبي ذئب عن الزهري: "أن عمر أعطى ميراث المنبوذ للذى كفله"، كذا في "الجوهر النقى" (٢:٢٦٤). أى لكونه كان قد والاه وعاقده.

رجوع المؤلف عن قوله في معنى اللقيط:

وعلى هذا فلا حاجة إلى تفسير اللقيط بولد الزنا، كما قلته فيما مضى، ولا إلى رد الحديث، كما في "حاشية الترمذى" (٢:٣٣)، فقد رأيت أن الحاكم صححه، وحسنه الترمذى، وسكت عنه أبو داود، وهو محمل قول عمر لسنين أبي جميلة حين جاءه بمنبوذ: «اذهب فهو حر، ولك ولاءه، وعلينا نفقته»، رواه مالك والبيهقى (فتح البارى ٥: ٢١٠)، فالمراد بالولاء ولاء الموالاة، دون ولاء العتاقة، لتصريحه بكون اللقيط حرا لا رق عليه للملتقط، ولا لأحد غيره، فلا بد من حمل الولاء على ولاء الموالاة، لما كان قد تعورف بينهم أن اللقيط كان يوالي ملتقطه على أن يرثه ويعقل عنه، فافهم فإن هذا من المواهب، ولله الحمد.

إذا أعتق حربى حربيا فهل له عليه ولاء؟:

فائدة: قال الموفق في "المغنى" (٧:٢٤١): وإن أعتق حربى حربيا فله عليه الولاء، لأن الولاء مشبه بالنسب، والنسب ثابت بين أهل الحرب، فكذلك الولاء، وهذا قول عامة أهل العلم، إلا أهل العراق، فإنهم قالوا: العتق في دار الحرب، والكتابة، والتدبير لا يصح، ولو استولد أمة لم تصر أم ولد، مسلما كان السيد، أو ذميا، أو حربيا، قال: ولنا أن ملكهم ثابت، بدليل قوله تعالى: ﴿وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم﴾ فنسبها إليهم، فصح عتقهم كأهل الإسلام، وإذا ثبت عتقهم ثبت الولاء لهم، لقول النبي ﷺ: «الولاء لمن أعتق» اهـ.

قلت: لا أدرى من هؤلاء أهل العراق الذين قالوا: لو استولد الحربى أمة لم تصر أم ولد له، مسلما كان السيد، أو ذميا، أو حربيا، وأما أبو حنيفة فإنما قال: لو أعتق حربى عبده الحربى في دار الحرب لم يصر بذلك مولاه، حتى لو خرجا إلى دار الإسلام مسلمين لم يكن له ولاء عليه،

. . . .

وهو قول محمد، لأنه لا يعتق عندهما بلفظ الإعتاق، إنما يعتق بالتخلية، والعتق الثابت بالتخلية لا يوجب الولاء، وعند أبي يوسف يصير مولاه، ويكون له ولاءه، لأن إعتاقه بالقول قد صح في دار الحرب، وكذلك لو دبره في دار الحرب، فهو على هذا الاختلاف، ولا خلاف في أن استيلاده جائز، وتصير الأمة أم ولد له، لا يجوز بيعها، لأن مبنى الاستيلاد على ثبوت النسب، والنسب يثبت في دار الحرب.

ولو أعتق مسلم عبدا له مسلما أو ذميا في دار الحرب فولاءه له، لأن إعتاقه جائز بالإجماع، وإن أعتق عبدا له حربيا في دار الحرب لا يصير مولاه عند أبي حنيفة، لأنه لا يعتق بالقول، وإنما يعتق بالتخلية، وعند أبي يوسف يصير مولاه، لثبوت العتق بالقول، وقول محمد مضطرب[1]، حتى لو أسلم العبد في دار الحرب، وخرجا مسلمين إلى دار الإسلام فلا ولاء للمعتق على المعتق، وللمعتق أن يوالي من شاء عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف يرث المعتق من المعتق، وله ولاءه، كذا في "البدايع" (٤:١٦١).

وليس منشأ قول أبي حنيفة ما ذكره الموفق أن ملكهم ليس بثابت عنده، بل منشأه أن الولاء بالعتق من أحكام الإسلام، وأحكام الإسلام لا تجري في دار الحرب، وأيضا فإن أهل الحرب لا يرون الإعتاق بالقول شيئا، وإنما الإعتاق عندهم بالتخلية.

ألا ترى أنهم يبيعون الأحرار بالاستيلاء والقهر، يبيع أحدهم زوجته، وابنه، وأخاه، وهذا يدل على أن سبب الرق عندهم هو الاستيلاء، فكان العتق رفع هذا الاستيلاء، وهو التخلية، ولذلك جعل الشارع مراغمة العبد لسيده في خروجه من دار الحرب مسلما سببا لحريته، كما روى أحمد في "مسنده". وابن أبي شيبة في "مصنفه" من حديث الحجاج عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس: "أن عبدين خرجا من الطائف إلى النبي ﷺ، فأسلما. فأعتقهما النبي ﷺ، أحدهما أبو بكرة" (الزيلعي ٢:١٤٦)، والله تعالى أعلم بالصواب.

---

(١) وفي "شرح السير": ولو أعتق المسلم المستأمن فيهم عبدا حربيا فهو حر لا سبيل عليه، لأن المسلم لا يكون مسترقا لمعتقه، وهذا بناء على قول محمد رحمه الله، فأما عند أبي حنيفة رضي الله عنه كما لا ينفذ العتق من الحربي في عبده الحربي لا ينفذ من المسلم، لأنه يعتبر جانب المعتق (اسم مفعول)، وهو يقول: عرضته للتملك بالقهر في الوجهين، فلا ينفذ فيه العتق اهـ (٤:٢٠٦)، وفيه دلالة على أن قول محمد ليس بمضطرب، وأن مبنى قول أبي حنيفة كون الحربي عرضة للتملك بالقهر، لا ما زعمه الموفق أن ملك الحربي ليس بثابت على عبده، فافهم، والله تعالى أعلم. (المؤلف)

. . . .

لا يقال: إن سبب العتق هو إسلام العبد، لأنه لو أسلم فى دار الحرب لم يعتق بمجرد الإسلام ما لم يخرج إلينا مراغما لسيده، فافهم.

لا يرث المولى من أسفل معتقه:

فائدة: قال الموفق: ولا يرث المولى من أسفل معتقه فى قول عامة أهل العلم، وحكى عن شريح وطاوس أنهما ورثاه؛ لما روى سعيد عن سفيان عن عمرو بن دينار عن عوسجة عن ابن عباس: "أن رجلا توفى على عهد رسول الله ﷺ وليس له وارث إلا غلام له، هو أعتقه، فأعطاه رسول الله ﷺ ميراثه".

قال الترمذى: "هذا حديث حسن، وروى عن عمر نحو هذا"، ولنا قول النبى ﷺ: «إنما الولاء لمن أعتق» ولأنه لم ينعم عليه فلم يرثه، كالأجنبى، وإعطاء النبى ﷺ له (لا يدل على أنه أعطاه من جهة الإرث بالولاء، لأنها قضية فى عين)، فيحتمل أن يكون وارثا بجهة غير الإعتاق، وتكون فائدة الحديث أن إعتاقه له لم يمنعه ميراثه، ويحتمل أنه أعطاه وصلة وتفضلا اهـ (٢٧٨:٧).

وفى "الجوهر النقى": قال البيهقى: "ورواه بعض الرواة عن عمر وعن عكرمة عن ابن عباس، وهو غلط لا شك فيه".

قلت: أخرجه شيخه الحاكم فى "المستدرك" من طريق (ابن جريج عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس)، ثم قال: "صحيح على شرط البخارى" اهـ (٥٣:٢)، وأقره الذهبى عليه، ولم يقل: إنه غلط بلا شك، وإنما قال كما قال الحاكم بعد تصحيحه: "على شرط البخارى"، ورواه حماد بن سلمة وابن عيينة عن عمرو، فقال: عن عوسجة بدل عكرمة اهـ (٣٤٦:٤).

وبالجملة فالحديث صحيح، ولا أقل من أن يكون حسنا، فلا وجه لتغليط الرواة، ولا لرد الحديث، بل لا بد من التأويل، كما أوله الموفق رحمه الله، فافهم.

****

كتاب الإكراه

باب نصرة أخيه المسلم

٥٤٢٨- عن عبد الله بن عمر، عن رسول الله ﷺ قال: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته».

باب نصرة أخيه المسلم

قوله: "عن عبد الله" إلخ. قلت: الحديثان يدلان على الندب إلى نصرة المسلم بشرط القدرة، وإذن الشارع، ولا دليل فيهما على جواز شرب الخمر وأكل الميتة، أو وجوبه لنصرته، ولا على بطلان البيع الذى يعقد لنصرته، ولكن قال البخارى: إن قيل له: لتشربن الخمر، أو لتأكلن الميتة، أو لتبيعن عبدك، أو تقر بدين، أو تهب هبة، وكل عقدة أو لنقتلن أباك، أو أخاك في الإسلام، وسعه ذلك؛ لقول النبى ﷺ: «المسلم أخو المسلم».

وقال بعض الناس: لو قيل له: لتشربن الخمر، أو لتأكلن الميتة، أو لنقتلن ابنك، أو أباك، أو ذا رحم محرم لم يسعه ذلك، لأن هذا ليس بمضطر، ثم ناقض فقال: إن قيل له: لنقتلن أباك، أو ابنك، أو لتبيعن هذا العبد، أو تقر بدين، أو بهبة، يلزمه في القياس، ولكنا نستحسن، ونقول: البيع والهبة وكل عقدة في ذلك باطل، فرقوا بين كل ذى رحم وغيره بغير كتاب ولا سنة.

وحاصل هذا الكلام أنه ادعى جواز شرب الخمر، وأكل الميتة، أو وجوبه عند التهديد بقتل المسلم، بناء على الحديثين، وجعله من باب الإكراه، واعترض على أبى حنيفة أنه خالف السنة، حيث لم يبح شرب الخمر، وأكل الميتة لمن هدده رجل بقتل أبيه، أو ابنه، أو أخيه، مع أن السنة يبيحهما له، ومع هذه المخالفة ناقض نفسه، حيث لم يجعله مضطرا في الميتة وشرب الخمر، وجعله مضطرا في باب البيع والإقرار والهبة وغير ذلك بالاستحسان، ثم فرق بين ذى رحم محرم وغيره من غير دليل، فهذه ثلاثة إيرادات:

الأول: أنه خالف السنة حيث لم يبح شرب الخمر وأكل الميتة للشخص المذكور. الجواب عنه: أنه لا دليل في السنة على جواز شرب الخمر وأكل الميتة، لأن ما في السنة هو «المسلم أخو المسلم»، وينبغى له نصرته بقدر الاستطاعة وإجازة الشرع، وليس فيه أنه يسع له نصرته بشرب الخمر وأكل الميتة، بل يحتاج ذلك إلى دليل آخر يدل على أن شرب الخمر وأكل الميتة مأذون فيه له من جهة الشرع في مثل تلك الحال، فادعاء مخالفة السنة ادعاء مجرد، ويجب على البخارى إقامة

٥٤٢٩- وعن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «أنصر أخاك ظالما أو مظلوما»،

الدليل على كونه مأذونا فيه في مثل تلك الحال، ليتم الإيراد، وأنى له ذلك؟ فإن قيل: إن الشارع أباح له شرب الخمر وأكل الميتة في حالة الاضطرار، وهو مضطر إليه لإنقاذ المسلم. قلنا: مطلق الاضطرار غير مبيح لشرب الخمر وأكل الميتة، وإلا لوجب أن يباح له شرب الخمر وأكل الميتة إذا هدده بإتلاف ماله، لأنه مضطر إليه لإنقاذ ماله، مع أنه ليس كذلك، فثبت أن مطلق الاضطرار غير مؤثر في الإباحة، بل المؤثر فيه هو الاضطرار الخاص، وهو إنقاذ نفسه، أو عضو من أعضاءه من التلف، وحينئذ لا يتم الإيراد.

والثاني: أنه ناقض نفسه، حيث لم يجعله مضطرا إلى شرب الخمر، وجعله مضطرا في باب البيع وغيره. والجواب: أنه لا تناقض، لأن للاضطرار مراتب، وفي باب الشرب والأكل نفي لمرتبة خاصة مؤثرة في حل الخمر والميتة، وفي باب البيع وغيره إثبات لمرتبة أخرى مؤثرة في عدم لزوم البيع، فلا تناقض. قال العبد الضعيف: والحق أنه ليس بمضطر في البيع أيضا، ولكن البيع لا يتم إلا بالرضى. ومثل هذا التهديد وإن لم يؤثر في إباحة المحرم، ولكنه مؤثر في إزالة الرضى فيبطل البيع لهذا المعنى، والله تعالى أعلم.

والثالث: أنه تحكم في الفرق بين ذي رحم محرم وغيره، حيث جعله مضطرا في باب ذي رحم محرم، ولم يجعله كذلك في باب غيره من غير كتاب وسنة.

والجواب: أنه إن لم يكن نص في الفرق فليس نص في عدم الفرق والمساواة أيضا، فإن كان دعوى الفرق من غير نص فدعوى المساواة أيضا من غير نص، وقوله: «المسلم أخو المسلم» إلخ. غير متعرض للزوم البيع وعدمه مطلقا، أو على التفصيل بين ذي رحم محرم وغيره، فالمسألة اجتهادية غير مستندة إلى النص، ووجه الفرق أن انعدام الرضى بالبيع عند التهديد بقتل القريب منسوب إلى إكراه المكره، لأن عدم الرضى بقتل القريب، وفداءه بالمال أمر طبعي، بخلاف الأجنبي، لأنه ليس انعدام الرضى بالبيع عند التهديد بقتله منسوبا إلى المهدد، لأنه لا يتأثر بقتله طبعا، كما كان يتأثر بقتل القريب، بل إن كان البيع في هذا الحال غير واجب فهو من قبيل الإيثار والسماحة فلا إلجاء هناك، وإن كان واجبا فهو إلجاء من جهة الشرع، لا من جانب المهدد، وإلجاء الشارع غير مؤثر في عدم لزوم البيع وغيره، هذا هو الفرق، فاندفع ما قال البخاري.

وقال العيني مجيبا عن المناقضة: قلت: "هذه المناقضة ممنوعة، لأن المجتهد يجوز له أن يخالف قياس قوله بالاستحسان، والاستحسان حجة عند الحنفية" اهـ.

فقال رجل: "يا رسول الله! أنصره إذا كان مظلوما، أفرأيت إن كان ظالما كيف أنصره؟

وهذا الجواب منشأه عدم فهم مراد البخارى؛ لأن مقصوده ليس إنكار حجية الاستحسان، ولا إنكار جواز مخالفة القياس بالاستحسان. بل مقصوده بيان المناقضة بين قوله فى شرب الخمر وقوله فى باب البيع، وهو لا يندفع بهذا الجواب، وقال أيضا مجيبا، عن قوله: «فرقوا بين كل ذى رحم محرم وغيره بغير كتاب ولا سنة».

قلت: "هذا أيضا بطريق الاستحسان، وهو غير خارج عن الكتاب والسنة" اهـ وهذا غير كاف للخصم، ولا شاف، لأن لكل أحد أن يدعى دعوى، ويقول: هذا بطريق الاستحسان، والاستحسان غير خارج عن الكتاب والسنة، بل كان ينبغى له أن يبين وجه الاستحسان، ويبين أنه غير مخالف لقوله عليه السلام: «المسلم أخو المسلم»، وقوله: «انصر أخاك»، ولم يجب العينى عن الإيراد الأول بشىء، ولعله لم يفهمه.

وقال بعض الناس فى دفع الوسواس: "إن مبنى التناقض هو عدم حجة الاستحسان عند البخارى"، وقد عرفت من تحقيقنا أن هذا خطأ؛ لأن البخارى لم يتعرض لحجية الاستحسان وعدمها، وقد زعم أيضا أن التناقض عند البخارى هو بين القياس والاستحسان، وهو أيضا خطأ. لأنه لا يدعى التناقض بين القياس والاستحسان، وإنما هو يدعيه بين قوله فى شرب الخمر وبين قوله فى باب البيع، وذكر القياس إنما هو لتقوية الإيراد فقط، ولم يتعرض للجواب عن الإيراد الأول والثالث، لأنه لم يفهمهما، فتأمل، والله أعلم.

ثم اعلم أن الباب وإن لم يكن من أبواب الإكراه، إلا أن البخارى لما أدرجه فى أبواب الإكراه أدرجناه أيضا فى تلك الأبواب، تنبيها على خطأ البخارى فى الاستنباط، والإيراد على أبى حنيفة.

تنبيه: قال العينى فى "العمدة" (٦: ١١٠): قال العلماء: نصر المظلوم فرض واجب على المؤمنين على الكفاية، فمن قام به سقط عن الباقين، ويتعين فرض ذلك على السلطان، ثم على من له قدرة على نصرته، إذا لم يكن هناك من ينصره غيره من سلطان وشبهه، وقال فى (ص١٠٨) فى شرح قوله: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه»: قال ابن التين: لا يظلمه ولا يسلمه مستحب، وظاهر كلام الداودى أنه كظلمه قال: وفيه تفصيل الوجوب إذا فجئه عدو وشبه ذلك، والاستحباب فيما كان من إعانة فى شىء من الدنيا، وقال ابن بطال: نصر المظلوم فرض كفاية، وتتعين فرضيته على السلطان.

قال: «تحجزه أو تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره»، أخرجهما البخارى.

قلت: الوجوب والاستحباب بحسب اختلاف الأحوال اهـ كلامه. قلت: لا يظهر من هذا الكلام تفصيل الأحوال التى تجب فيها النصرة وتستحب، ولا يعلم شرائط الوجوب.

وقال ابن حجر فى "الفتح" (٥:٧٢): نصر المظلوم فرض كفاية، وهو عام فى المظلومين، وكذلك فى الناصرين، بناء على أن فرض الكفاية مخاطب به الجميع، وهو الراجع، ويتعين أحيانا على من له القدرة عليه وحده إذا لم يترتب على إنكاره مفسدة أشد من مفسدة المنكر. فلو علم، أو غلب على ظنه أنه لا يفيد سقط الوجوب، وبقى أصل الاستحباب بالشرط المذكور، فلو تساوت المفسدتان تخير، وشرط الناصر أن يكون عالما بكون الفصل ظلما اهـ. قلت: لا يعلم منه أنه هل يجب هذه النصرة بتحمل الضرر أم تجب بغيره؟ وعلى الأول لا يعلم هل لضرر يتحمله حد أم لا؟ فليتحقق.

قال العبد الضعيف: والحاصل أن الإكراه إنما يتحقق عندنا بتهديد فى نفس المكره وأعضاءه، لا بتهديد فى نفس غيره، ألا ترى أنه لو قال حربى: "ادفع إلى جاريتك لأزنى بها وأدفع إليك ألف أسير"، لم يحل له أن يدفع إليه جاريته. لأن هذا ليس إكراها، حتى يرخص لها الزنا، وأما الأسارى فالله تعالى قادر على تخلصهم وتصبيرهم على بليتهم (الشامى ٥:١٢٥).

وكذا لو قيل لامرأة: "مكنينا من نفسك ندفع إليك أسارى المسلمين، وإلا قتلناهم"، لم يجز لها أن تمكنهم من نفسها، ولو قيل لها: "مكنينا من نفسك وإلا قتلناك" جاز لها التمكين. وبالجملة فيجب على المسلم أن يجعل نفسه وقاية لأخيه المسلم ما لم يلزمه ارتكاب محرم، وإلا فلا، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، وأما قوله ﷺ: «انصر أخاك ظالما أو مظلوما» فليس على عمومه، لكونه مخصوصا بالعاجز عن النصر إجماعا، ومن لم يقدر على نصر أخيه إلى ارتكاب ما حرمه الله عليه فليس هو بقادر، لتعارض نصر الدين ونصر المسلم، ونصر الدين أهم من نصر المسلم.

وأخرج البيهقى من طريق سفيان بن سعيد (الثورى) يذكر عن ابن جريج، قال: "حدثنى عطاء عن ابن عباس (فى قوله تعالى: ﴿إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾) قال: والتقاة التكلم باللسان والقلب مطمئن بالإيمان، ولا يبسط يده فيقتل، ولا إلى إثم فإنه لا عذر له" اهـ (٨:٢٠٩). وهذا سند صحيح، وابن عباس أعلم بمعنى الإكراه والتقية من ألوف من أمثال ابن حزم والبخارى وغيرهما من المحدثين، فلا يكون احتجاجهم بعموم قوله ﷺ: «انصر أخاك ظالما أو مظلوما» حجة على أبى حنيفة وأصحابه، فإنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض، هذا مع أن ما عزاه البخارى إلى

باب في أن الإكراه لا يكون إلا من السلطان

٥٤٣٠- قال: ابن أبي شيبة: ثنا ابن إدريس عن حصين عن الشعبي في الرجل يكره على أمر من العتاق، أو الطلاق، فقال: "إذا أكرهه السلطان جاز، وإذا أكرهه اللصوص لم يجز"، رواه ابن القيم في "إعلام الموقعين" (٢: ١٩٠).

باب سقوط الحد عن المرأة بالإكراه على الزنا

٥٤٣١- عن صفية بنت عبيد أن عبدا من رقيق الإمارة وقع على وليدة من الخمس، فاستكرهها حتى افتضها فجلده عمر الحد، ونفاه، ولم يحد الوليدة، من أجل أنه استكرهها، أخرجه البخاري.

بعض الناس في هذا الباب لم أجده في كتب الحنفية، متونهم وشروحهم، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

باب في أن الإكراه لا يكون إلا من السلطان

قوله: "قال ابن أبي شيبة" إلخ. قلت: هو المأخذ لقول أبي حنيفة: إن الإكراه لا يكون إلا من السلطان. وأما وقوع طلاق المكره وعدم وقوعه فأمر آخر، وكذا تبدل الحكم بتبدل الزمان في صحة الإكراه من اللصوص أمر آخر حقق في موضعه.

باب سقوط الحد عن المرأة بالإكراه على الزنا

قوله: "عن صفية" إلخ: قلت: دل الحديث على سقوط الحد عن المرأة بالإكراه على الزنا، وهو مذهب أبي حنيفة، أما الرجل إذا أكره على الزنا فقال محمد في "الجامع الصغير": "رجل أكرهه سلطان حتى زنى فلا حد عليه"، ويظهر من إطلاقه أن سقوط الحد عنه بالإكراه مطلق، وغير مقيد بالإكراه التام، وهو الظاهر من "الهداية" و "القدوري" و "الكنز"، ولكن قال في "البدائع": إن سقوط الحد عن الرجل مقيد بما إذا كان الإكراه تاما، وسقوطه عن المرأة غير مقيد به، وبين الفرق بينهما بأن الإكراه الناقص لا يجعل المكره مدفوعا إلى فعل ما أكره عليه، فبقى مختارا مطلقا، فيؤاخذ بحكم فعله، بخلاف المرأة، فإنه لم يوجد منها فعل الزنا، وإنما وجد منها التمكين، وقد خرج من أن يكون دليل الرضى بالإكراه، فيدرأ عنها الحد (البدائع ٧: ١٨١).

بقي الكلام في لزوم الإثم فالظاهر من "البدائع" أن الرجل يأثم مطلقا، والمرأة لا تأثم مطلقا، وبين الفرق بأن حرمة فعل الزنا ثابتة في العقول، فلا يرخص فيه كالقتل، إلا أن الزنا إنما يوجد من

. . . .

الرجل فيأثم هو ولا يوجد من المرأة، وإنما الموجود ههنا التمكين وهى مدفوعة إليه، فلا تأثم هى، وفيه نظر، لأنا سلمنا أن حرمة الزنا راسخة فى العقول، ولكنها ليست بأعظم من حرمة الكفر، ومع ذلك يرخص فى إظهار الكفر، فكيف لا يرخص فى فعل الزنا بالإكراه؟ والقياس على القتل غير صحيح، لأن القتل من حقوق العباد، والزنا من حقوق الله الخالصة، فكيف يقاس أحدهما على الآخر، ثم الفرق بين الرجل والمرأة غير صحيح لأن الرجل كما يؤخذ على الفعل كذلك المرأة تؤخذ على التمكين، وقد وجد منها.

قال العبد الضعيف: ولكن التمكين ليس بزنا، وإنما هو مقدماته والزنا يستدعى انتشار الآلة، ولا يكون إلا بنشاط طبيعى، ولا كذلك التمكين، فإنه لا يستدعى شهوة، وإنما هو مجرد السقوط والاستلقاء. وقد رد الفرق المذكور صاحب "البدائع" نفسه، حيث قال: وعندى فيه نظر؛ لأن فعل الزنا كما يتصور من الرجل يتصور من المرأة. ألا ترى أن الله تعالى سماها زانية، إلا أن زنا الرجل بالإيلاج، وزناها بالتمكين، والتمكين فعل منها لكنه فعل سكوت، فاحتمل الوصف بالحظر والحرمة، فينبغى أن لا يختلف فيه حكم الرجل والمرأة. فلا يرخص للمرأة كما لا يرخص للرجل (البدائع ٧:١٧٧).

قلت: وهذا الرد كما يرد الفرق المذكور فى باب الإثم يرد الفرق المذكور فى باب الحد أيضا، كما لا يخفى.

وقال فى "الدر المختار": لو أكره على الزنا لا يرخص له، لأن فيه قتل النفس بضياعها لكنه لا يحد استحسانا، وفى جانب المرأة يرخص بالإكراه الملجئ، لأن نسب الولد لا ينقطع فلم يكن فى معنى القتل من جهتها، بخلاف الرجل، لا بغيره، لكنه يسقط الحد فى زناها لا زناه، لأنه لما لم يكن الملجئ أرخصه له لم يكن غير الملجئ شبهة له اهـ، وفيه نظر؛ لأنه إن كان ثبوت النسب من المزنية مانعا من الضياع فلا ضياع فى زنا الرجل، فلا يكون فى معنى القتل، وإن لم يكن مانعا منه فالضياع مشترك بينهما، ولا فرق، ولو سلم فالشارع أهدر هذا الفرق فى حال الطواعية، حيث لم يوجب على الرجل حدا، وإثما زائدا على حد المرأة، نظرا إلى كون فعله فى معنى القتل، دون فعلها، فكيف تعتبرونه فى حال الإكراه؟ فظهر أن تأثيم الرجل بناء على كون فعله فى معنى القتل، وعدم تأثيم المرأة بناء على عدم كون فعلها فى معنى القتل كلام لا معنى له، بالجملة لم يظهر لى فرق بين الرجل والمرأة، لا فى باب الحد، ولا فى باب الإثم فليرجع إلى كلام الأئمة المجتهدين، وليحقق.

باب الرخصة للمكره في إجراء كلمة الكفر على اللسان

٥٤٣٢- عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن أبيه، قال: "أخذ المشركون عمار بن ياسر فلم يتركوه، حتى سب النبي ﷺ، وذكر آلهتهم بخير، ثم تركوه، فلما أتى رسول الله ﷺ قال: ما ورائك؟ قال: شر يا رسول الله! قال: ما تركت حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير. قال: كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئن بالإيمان. قال: إن عادوا فعد"، أخرجه الحاكم في "المستدرك" (٢:٣٥٧)، وقال: صحيح على شرط الشيخين، وقال ابن حجر في "الدراية": صحيح إن كان محمد بن عمار سمعه من أبيه، قلت: الانقطاع غير مضر عندنا.

باب أفضلية الاستقامة على الدين في حالة الإكراه

٥٤٣٣- عن خباب بن الأرت، قال: "شكونا إلى رسول الله ﷺ وهو يتوسد بردة له في ظل الكعبة فقلنا: ألا تستنصر؟ ألا تدعو لنا؟" فقال: «قد كان من قبلكم يؤخذ فيحفر له في الأرض فيجعل فيها فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيجعل نصفين ويمشط بأمشاط الحديد ما دون لحمه وعظمه فما يصده ذلك عن دينه والله ليتمن هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضر موت لا يخاف إلا الله والذئب على غنمه، لكنكم تستعجلون»، رواه البخاري (٣:٨٢٧).

باب في الرخصة للمكره في إجراء كلمة الكفر على اللسان

أقول: دلالة النص على الباب ظاهرة. ثم هذه الرخصة منصوصة في القرآن في قوله: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ فلا حاجة إلى إسناد متصل، فافهم.

باب أفضلية الاستقامة على الدين في حالة الإكراه

أقول: ذكر رسول الله ﷺ قصة من قبلنا في الاستقامة في حالة الإكراه على وجه المدح يدل على أفضلية الاستقامة، كما لا يخفى.

قال العبد الضعيف: وأيضا فقد أكره خبيب بن عدي على الكفر بالله وبرسوله، فلم يكفر وثبت على الإسلام، حتى استشهد، وأثنى عليه رسول الله ﷺ. والقصة مشهورة، أخرجها البخاري وغيره، وهو الذي سن صلاة القتل ركعتين، وأقره الشارع عليه.

كتاب الحجر

باب الحجر على المديون وبيع ماله

٥٤٣٤- عن كعب بن مالك: «أن النبى ﷺ حجر على معاذ ماله وباعه فى دين كان عليه»، رواه الدارقطنى، والبيهقى، والحاكم وصححه (النيل ٥:١١٤).

٥٤٣٥- وعن عبد الرحمن بن كعب، قال: "كان معاذ بن جبل شابا سخيا، وكان لا يمسك شيئا، فلم يزل يدان حتى أغرق ماله كله فى الدين، فأتى النبى ﷺ، فكلمه ليكلم غرمائه، فلو تركوا لأحد تركوا لمعاذ لأجل رسول الله ﷺ، فباع رسول الله ﷺ ماله، حتى قام معاذ بغير شيء"، رواه سعيد فى "سننه" هكذا مرسلا، ورواه أيضًا أبو داود، وعبد الرزاق، وقال عبد الحق: المرسل أصح (النيل ٥:١١٤).

قال ابن بطال: أجمع العلماء على أن من أكره على الكفر، واختار القتل، أنه أعظم أجرا عند الله تعالى ممن اختار الرخصة، وأما غير الكفر فإن أكره على أكل الخنزير، وشرب الخمر مثلا فالفعل أولى (إلا إذا أراد إغاظة الكفار، فيجوز له الصبر على القتل، كما فى "الدر").

وقال بعض المالكية: بل يأثم (إن لم يأكل ولم يشرب) إن منع من أكل غيرها، فإنه يصير كالمضطر إلى أكل ميتة إذا خاف على نفسه الموت فلم يأكل اهـ من "فتح البارى" (١٢:٢٨٢)، قلت: وقول الحنفية كقول المالكية سواء، والله تعالى أعلم.

باب الحجر على المديون وبيع ماله

أقول: احتج بهما أبو يوسف ومحمد لجواز الحجر على المديون، وبيع ماله، والجواب عن أبى حنيفة أن هذا فعل رسول الله ﷺ، وهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فلا يقاس عليه غيره. ثم هو يحتمل أن يكون لعلمه ﷺ بأن معاذا يرضى بفعله، ولا يخالفه، فلم يكن فعله من قبيل الإجبار والإلزام بل من قبيل الإصلاح، والكلام فى الإجبار، فلا حجة فيه لأحد، فتأمل. قال العبد الضعيف: وقصة معاذ أخرجها الطبرانى فى "الأوسط" مطولة، وفيها قول معاذ لرسول الله ﷺ: "فأدعو غرمائى، فاسترفقهم، فإن أرفقونى، فسبيل ذلك وإن أبوا، فاجعل لهم من مالى" الحديث.

قال الهيثمى: وفيه ابن لهيعة، وفيه كلام وحديثه حسن، وبقية رجاله رجال الصحيح اهـ (٤:١٤٤)، وهو صريح فى أنه ﷺ باع على معاذ ماله بإذنه لا بطريق الحجر، والله تعالى أعلم.

باب الحجر على السفيه

٥٤٣٦- عن عروة بن الزبير، قال: "ابتاع عبد الله بن جعفر بيعا، فقال على رضى الله عنه: لآتين عثمان، فلأحجرن عليك، فأعلم ذلك ابن جعفر الزبير، فقال: أنا شريكك فى بيعتك، فأتى عثمان رضى الله عنه، قال: تعال، أحجر على هذا، فقال

باب الحجر على السفيه

أقول: احتج به أبو يوسف ومحمد لجواز الحجر على السفيه، والجواب عنه لأبى حنيفة أن هذا مبنى على تأويل قوله تعالى: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم﴾ بالحجر، وأبو حنيفة يقول: لا دليل فى الآية على الحجر، بل هو يدل على منع المال من السفيه، وهو لا يستلزم الحجر؛ لأن الحجر هو المنع من التصرف ومنع المال لا يستلزمه، كما لا يخفى، وتأويل أحد المجتهدين ليس بحجة على غيره، فتدبر، وما قال الشوكانى فى "النيل" (٥:١١٦): "الظاهر أن الحجر على من كان فى تصرفه سفه كان أمرا معروفا عند الصحابة مألوفا، ولو كان غير جائز لأنكره بعض من اطلع على هذه القصة" اهـ فمدفوع؛ لأن عبد الله بن جعفر أنكر على على قوله، وكذا الزبير رضى الله عنهما، وهما صحابيان، وإذا اختلفت أقوال الصحابة لا يكون بعضهم حجة على بعض، ولأن المسألة اجتهادية، ولا يلزم على المجتهد أن ينكر على من خالفه فى اجتهاده، لا سيما إذا كان المجتهد إماما مفترض الطاعة، كعثمان رضى الله عنه.

قال العبد الضعيف: واحتج البيهقى للحجر على السفيه بما روى عن ابن عباس: "أنه سئل عن الشيخ الكبير ينكره عقله أيحجر عليه؟ قال: نعم"، ومن طريق يزيد بن هرمز عنه، أنه كتب إلى نجدة: "وكتبت تسألنى عن اليتيم متى ينقضى يتمه؟ فلعمرى! إن الرجل لتنبت لحيته وإنه لضعيف الأخذ لنفسه، ضعيف العطاء منها، وإذا أخذ لنفسه من مصالح ما يأخذ الناس فقد ذهب عنه اليتم، وإنه لا ينقطع عن اليتيم اليتم حتى يبلغ ويؤنس منه رشد" إلخ. والجواب أن المراد بالرشد هو العقل. فمن بلغ عاقلا مميزا مسلما وجب دفع ماله إليه، ولم يجز عليه الحجر، ومن بلغ غير عاقل ولا مميز للدين لم يدفع إليه ماله، وهذا هو المراد بالشيخ الكبير ينكر عقله، أى بالعته والاختلاط فى العقل، وهو درجة من درجات الجنون، وقد مر قوله عليه السلام: «لا يتم بعد احتلام» وليس فيه ما زاده ابن عباس، فينبغى حمل ما روى عنه على ما يوافق المرفوع من غير زيادة عليه.

قال ابن حزم: ولم نجد فى شىء من اللغة أن الرشد هو الكيس فى كسب الأموال، ولو كان كذلك لكان من اليهود والنصارى ذوى رشد، وطوائف من المسلمين سفهاء، مع أن الرشد عند الله

الزبير: أنا شريكه، فقال عثمان: كيف أحجر على رجل شريكه الزبير؟" رواه الشافعى فى "مسنده" (النيل ٥:١١٥).

هو الدين وترك الغى، قال تعالى: ﴿قد تبين الرشد من الغى﴾، ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾، فمن ميز الكفر من الإيمان فقد أونس منه الرشد، فوجب دفع ماله إليه. ثم ذكر بسنده عن ابن سيرين: "أنه كان لا يرى الحجر على الحر شيئا"، وهو قول جماعة من الصحابة، وقول مجاهد وعبيد الله ابن الحسن وغيرهما (٨:٣٩٣).

واحتج البيهقى أيضا بقوله تعالى: ﴿فإن كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل﴾، وذكر عن الشافعى أنه قال: "فأثبت الله الولاية على السفيه، والضعيف، والذى لا يستطيع أن يمل، وأمر وليه بالإملاء عليه" اهـ. قلنا: أراد بالسفيه المجنون والمعتوه، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان. ورد الطحاوى على هذا الكلام الذى ذكره البيهقى، فقال: ما فى أول الآية من مداينة من وصف فى آخرها بالسفه يدفع ما قال. لأنه تعالى أثبت الديون بمعاملتهم، فأخرجهم بذلك عن حكم الأطفال. ثم قال: فإن كان المدين سفيها مقصرا عن وصف الإملاء، أو ضعيفا عنه لقلة علمه فليملل وليه أى ولى الدين، وهو الطالب الذى له الحق. وأمره أن يمل بالعدل، فلا يمل نجسا، ولا يمل ما ليس له على المطلوب، ويرجح هذا التأويل أن السفيه يجوز طلاقه بإجماع أهل العلم، (لو لم يحمل على المجنون والمعتوه) ففارق الأطفال والمجانين إذ لا يجوز طلاقهما، ثم ذكر البيهقى شراء عبد الله بن جعفر الأرض، قلت: لو كان الحجر واجبا لما سعى ابن جعفر فى إبطاله، ولما ساعده الزبير، ولحجر عليهما عثمان، ثم ذكر قضية عائشة مع ابن الزبير، وقال: "فهذه عائشة لا تنكر الحجر".

قلت: وأى إنكار أشد من قولها: "أهو قال هذا؟ لله على نذر أن لا أكلمه"، حتى استشفع إليها ابن الزبير، وأعتقت فى نذرها أربعين رقبة، ثم ذكر قضية الذى فى عقدته ضعف.

قلنا: لم يحجر عليه السلام عليه، ولا منعه من البيع، بل جعل له الخيار اهـ من "الجوهر النقى" (٢:٢٨).

وبالجملة لا يجوز الحجر عند أبى حنيفة على أحد فى ماله، إلا على من لم يبلغ، أو على مجنون فى حال جنونه، فإذا بلغ الصغير، وأفاق المجنون جاز أمرهما فى مالهما كغيرهما، ولا فرق سواء فى ذلك كله الذكر والأنثى، والبكر ذات الأب وغير ذات الأب، والتى لا زوج لها وذات زوج، ولا خلاف فى أن كل أحد من هؤلاء مأمورون ومنهيون، متوعدون بالنار مندوبون موعودون بالجنة، فقراء إلى إنقاذ أنفسهم منها، كفقر غيرهم سواء سواء ولا مزية، فلا يخرج من

باب البلوغ بالإنزال

٥٤٣٧- عن على بن أبى طالب رضى الله عنه، قال: "حفظت عن رسول الله ﷺ: لا يتم بعد احتلام، ولا صمات يوم إلى الليل"، رواه أبو داود وسكت عليه، وحسنه النووى متمسكا لسكوت أبى داود عليه، وأعله عبد الحق، وابن القطان، وغيرهما بيحيى بن محمد المدنى البخارى، ويحيى المذكور وثقه العجلى، وابن عدى، وقال البخارى: "يتكلمون فيه"، وقال ابن حبان: "يجب التنكب عما انفرد به من الروايات"، وقال العقيلى: "لا يتابع يحيى المذكور على هذا الحديث"، ورواه الطبرانى فى "الصغير" بسند آخر عن على (النيل ٥:١١٨) ملخصا.

هذا الحكم إلا من أخرجه النص، ولم يخرج إلا المجنون حتى يفيق، والصبى حتى يحتلم، والنائم حتى يستيقظ، والله تعالى أعلم.

باب البلوغ بالإنزال

أقول: دلالة الحديث على الباب ظاهرة، ومع ذلك الأمر أغنى عن البيان، لكونه مجمعا عليه عند الناس، وشذ المنصور مانعه، فلم يجعله علامة للبلوغ فى الأنثى، وهو قول لا يعبأ به، فتدبر.

وقال فى "النيل" (٥:١٢٠): استدل به على أن الاحتلام من علامات البلوغ، وتعقب بأنه بيان لغاية اليتم، وارتفاع اليتم لا يستلزم البلوغ الذى هو مناط التكليف، لأن اليتم يرتفع عند إدراك الصبى لمصالح دنياه، والتكليف إنما يكون عند إدراكه لمصالح آخرته، والأولى الاستدلال بما وقع فى رواية لأحمد، وأبى داود، والحاكم من حديث على رضى الله عنه بلفظ: «وعن الصبى حتى يحتلم» اهـ. أقول: هذا التوقيت ليس بشيء، أما أولا: فلأن الكلام فى الحجر أى إلى متى يحجر على الصبى؟ فلما علم من الحديث أن اليتم ينتهى بالاحتلام علم منه أن الحجر عليه انتهى به، وهو المطلوب. وأما ثانيا: فلأن الاهتداء لمصالح الدنيا يتفرع على كمال العقل، وعند كمال العقل كما هو يهتدى لمصالح الدنيا كذلك يهتدى لمصالح الآخرة، والفرق مكابرة.

وأما ثالثا فلأنه لما سلم انفكاك إدراك مصالح الدنيا عن إدراك مصالح الآخرة فأى حجة له فى قوله: «رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم»؟ لأن غايته أن يكون مكلفا برعاية مصالح كالدنيا بعد الاحتلام، لا برعاية مصالح الآخرة. لأن التكليف بقدر الاستطاعة، وهو مستطيع لرعاية مصالح الدنيا، لا لرعاية مصالح الآخرة، بناء على الفرض، فكيف يتم الاحتجاج بالحديث المذكور؟ فافهم.

باب البلوغ بالسن

٥٤٣٨– عن ابن عمر، قال: "عرضت على النبى ﷺ يوم أحد وأنا أربع عشر سنة، فلم يجزنى، وعرضت عليه يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة، فأجازنى"، رواه الجماعة (النيل ٥:١١٨).

باب البلوغ بالسن

أقول: احتج به الجمهور على أن مدة البلوغ خمس عشرة سنة فى الذكر والأنثى، وتعقبه الطحاوى وابن القصار وغيرهما بأنه لا دلالة فى الحديث على البلوغ؛ لأنه ﷺ لم يتعرض لسنه، وإن فرض خطور ذلك ببال ابن عمر، ورده الشوكانى بأنه نورد فى رواية البيهقى وابن حبان فى "صحيحه" بعد قوله: «لم يجزنى» «ولم يرنى بلغت»، وبعد قوله: «فأجازنى»:«قد بلغت»، وصحح هذه الزيادة ابن خزيمة، والظاهر أن ابن عمر لا يقول هذا بمجرد الظن، من دون أن يصدر منه ﷺ ما يدل عليه، اهـ (النيل ٥:١٢٠)، وهذا ليس بشىء، لأن غاية ما يثبت من الحديث أن ابن عمر بلغ فى خمس عشرة سنة، ولا يثبت منه أن كل من بلغ هذا السن يحكم عليه بالبلوغ.

وقال أبو حنيفة: أقصى مدة البلوغ ثمانى عشرة سنة فى الذكر، وسبع عشرة سنة فى الأنثى، ولم أر له حجة فى ذلك، إلا ما يروى عن ابن عباس، أنه قال فى معنى بلوغ الأشد: "هو ما بين ثمانى عشرة سنة إلى ثلاثين"، ولكنه غير ثابت عنه؛ لأنه ضعفه ابن جرير، وقال: روى عن ابن عباس من وجه غير مرضى، أنه قال: "ما بين ثمانى عشرة سنة إلى ثلاثين" (تفسير ابن جرير ١٢:١٠٥)، وقد نقل البغوى عن ابن عباس، أنه قال: "هو ما بين ثمانى عشرة سنة إلى أربعين"، كذا فى "نصب الراية" (٢:٢٥٣)، ولم أر من تعرض له من جهة التصحيح والتضعيف، والظاهر أنه أيضا ضعيف، ولكنه أقرب إلى ألفاظ القرآن لأنه تعالى قال: ﴿حتى إذا بلغ أشده، وبلغ أربعين سنة﴾. والظاهر أن العطف للتفسير، ولعله رحمه الله اعتمد على هذه الرواية الضعيفة، لأنه لم يرد فى الباب شىء أقوى منه. لأن ما رواه البيهقى عن أنس: "أنه إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ماله وعليه، وأقيمت عليه الحدود"، فهو أيضا ضعيف. قاله الحافظ فى التلخيص، كما صرح به فى "المنيل" (٥:١١٩).

وفى اختيار رواية ابن عباس احتياط، لأن من بلغ ثمانى عشرة سنة يبلغ على كلتا الروايتين، بخلاف من بلغ خمس عشرة سنة، لأنه يبلغ على رواية أنس، ولا يبلغ على رواية ابن عباس، فيكون اختيار رواية ابن عباس أحوط، ولما كان بلوغ الأنثى أسرع من بلوغ الرجل نقص من المدة

باب البلوغ بالإنبات

٥٤٣٩- وعن عطية القرظى، قال: "عرضنا على النبى ﷺ يوم قريظة، فكان من أنبت قتل، ومن لم ينبت خلى سبيله، وكنت ممن لم ينبت، فخلى سبيلى"، رواه

المذكورة سنة، وجعل مدة بلوغها سبع عشرة سنة، والله أعلم.

ثم اعلم أنه قال فى "الهداية": "وله قوله تعالى: ﴿حتى يبلغ أشده﴾، وأشد الصبى ثمانى عشرة، هكذا قاله ابن عباس، وتابعه القبتى، هذا أقل ما قيل فيه، فيبنى الحكم عليه، للتيقن به" اهـ، وفيه نظر، لأن ما روى عن أنس أقل منه. ثم التيقن فى الأكثر، لاجتماع الأقوال فيه، لا فى الأقل، كما لا يخفى، وعلله فى التبيين بالاحتياط، كما فى "نتائج الأفكار" (٨: ٢٠٢)، وفيه أيضا نظر، لأن الاحتياط أيضا فى الأكثر، لعدم الاختلاف، بخلاف الأقل، وإن كان الاحتياط فى الأقل فهو قول أنس، فللتعليل الصحيح هو ما عللنا به، فإن قلت: إنه يرد على ما عللت به أن من فسر الأشد بالعشرين، أو ثلاثة وثلاثين، أو تسعا وثلاثين لينبغى أن يكون قوله أولى من قول ثمانى عشرة بعض ما عللت به.

قلنا: كلا؛ لأن النزاع بين أنس وابن عباس فى مبدأ الأشد، فجعلنا قول ابن عباس أولى للاحتياط، بخلاف من فسره بعشرين، أو غيره فإنهم لم يجعلوه مبدأ للأشد، بل جعلوه مصداقا له، وابن عباس لا ينكره، فإنه يقول: "هو من ثمانى عشرة إلى ثلاثين، أو أربعين"، فلا تعارض بين قوله وقولهم، حتى يحتاج إلى الترجيح، فافهم وتدبر.

قال العبد الضعيف: وقد فرغنا من الكلام على مسألة الباب فى كتاب الجهاد، فليراجع.

باب البلوغ بالإنبات

أقول: استدل به من قال: إن الإنبات من علامات البلوغ، واعتذر عنه من لم يقل بكونه علامة له، أن هذا كان للضرورة إذ لم يمكن الاطلاع على الاحتلام، ولا على السن؛ لأن نبات العانة إنما يكون عند البلوغ فى الأغلب، وأجاب عنه بعضهم بأن قتل من أنبت لم يكن لأجل التكليف، بل لدفع ضرره، لكونه مظنة للضرر، كقتل الحية ونحوها، ورده بعضهم بأن القتل لمن كان كذلك ليس إلا لأجل الكفر، لا لدفع الضرر لحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، وطلب الإيمان، وإزالة المانع منه فرع التكليف.

ويؤيد هذا أن النبى ﷺ كان يغزو إلى البلاد البعيدة كتبوك، ويأمر بغزو أهل الأقطار

الخمسة، وصححه الترمذى، وابن حبان، والحاكم "(النيل ٥: ١١٨ و ١١٩).

النائية، مع كون الضرر ممن كان كذلك مأمونا، وكون قتال الكفار لكفرهم هو مذهب طائفة من أهل العلم، وذهبت طائفة أخرى إلى أن قتالهم لدفع الضرر، والقول بهذه المقالة هو منشأ ذلك التعقب، كذا فى "النيل" (٥: ١٢١).

ولا يخفى عليك أن هذا الجواب والرد ليس بشيء، لأنه إن كان منشأ القتال هو دفع الضرر، كما ذهب إليه أهل الجواب، فضرر الصبيان الموهوم معفو فى باب القتل، لأنه ﷺ نهى عن قتل الصبيان، فلما كان ضرر الصبيان معفوا فقتله المنبتين يدل على أنهم لم يكونوا صبيانا، بل بالغين، وهو المطلوب. وإن كان مبناه هو الكفر، كما هو مذهب أهل الرد، فكفر الصبيان تبعا لآبائهم معفو أيضا فى باب القتل، كما عرفت، فيكون قتل المنبتين دليلا على بلوغهم فانخسف الجواب والرد، وظهر أن ما قلنا فى الجواب هو الحق إن شاء الله تعالى، ولا حاجة إلى تحقيق أن منشأ القتل هل هو دفع الضرر، أم الكفر؟ لأنه لا دخل لهذا التحقيق فيما نحن فيه، لأن دلالة الإنبات على البلوغ ظاهر على كلا التقديرين، كما عرفت.

ثم الذى يظهر من سياق كلام الشوكانى أنه مال إلى أن منشأ القتال هو الكفر، وهو خطأ فاحش، لأن الشارع نهى عن قتل النساء والمعاهدين مع كونهم كفارا مكلفين، وعن قتل الصبيان مع كونهم كفارا تبعا لآباءهم، وليس ذلك إلا لأجل عدم الضرر، كما لا يخفى، فافهم.

ثم من أفحش ما صدر من الشوكانى فى هذا المبحث أنه قال: وقد أخرج نحو حديث عطية الشيخان من حديث أبى سعيد بلفظ: "فكان يكشف عن مؤتزر المراهقين، فمن أنبت منهم قتل، ومن لم ينبت جعل فى الذرارى" اهـ (النيل ٥: ١١٩).

خطأ الشوكانى فى النقل، ونسبته إلى "الصحيحين" ما ليس فيهما:

لأنه ليس فى "الصحيحين" هذا اللفظ، لا فى حديث أبى سعيد، ولا غيره، قال الحافظ فى "التلخيص" تحت قول الرافعى: إن سعد بن معاذ حكم فى بنى قريظة فقتل مقاتلتهم، وسبى ذراريهم، فكان يكشف عن مؤتزر المراهقين، فمن أنبت منهم قتل، ومن لم ينبت جعل فى الذرارى، اهـ متفق عليه، دون قصة الإنبات من حديث أبى سعيد اهـ (التلخيص ص٢٤٨)، فصرح الحافظ بأن قوله: "فكان يكشف عن مؤتزر المراهقين" إلخ، ليس فى "الصحيحين"، وإنما فيهما هو الحكم بقتل المقاتلة، وسبى الذرارى فقط، وهو المطابق لما فى "الصحيحين" على ما تصفحتهما، والله أعلم.

باب ملازمة الغريم

٥٤٤٠- حدثنا: أبو على الصفار ثنا عباس بن محمد ثنا أبو عاصم ثنا ثور بن يزيد عن مكحول، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لصاحب الحق اليد واللسان»، رواه الدارقطنى فى "سننه"، وهو مرسل. (نصب الراية ٢:٢٥٣)

وسكت عليه فى "الدراية"، وأخرجه ابن عدى فى "الكامل" مسندا من حديث أبى عتبة الخولانى.، وفى سنده محمد بن معاوية أحد الساقطين، كذا فى "الدراية".

والعجب منه أنه رأى فى "التلخيص" قول ابن حجر: "متفق عليه من حديث بى سعيد"، ولم ينظر إلى قوله: "دون قصة الإنبات"، حتى وقع فى هذا الخطأ الفاحش، ونسب إلى الصحيحين ما ليس فيهما، فتنبه له.

ثم اعلم أنه قال فى "روح المعانى" (٤:١٨٢): وشاع عن الإمام الشافعى أنه قد جعل الإنبات دليلا على البلوغ فى المشركين خاصة، وشنع ابن حزم بالضال عليه، والذى ذكره الشافعية أنه إذا أسر مراهق، ولم يعلم أنه بالغ فيفعل فيه ما يفعل بالبالغين من قتل ومن، وفداء بأسرى منا، أو مال واسترقاق، أو غير بالغ فيفعل فيه ما يفعل بالصبيان من الرق، يكشف عن سوأته، فإن أنبت فله حكم الرجال، وإلا فلا، وإنما يفعل به ذلك لأنه لا يخبر السلطان بلوغه خوفا من القتل، بخلاف المسلم، فإنه لا يحتاج إلى معرفة بلوغه بذلك، ولا يخفى أن هذا لا يصلح محلا للتشنيع، وغاية ما فيه أنه جعل الإنبات سببا لإجراء أحكام الرجال عليه فى هذه المسألة، لعدم السبيل إلى معرفة البلوغ فيها، وصلاحيته، لأن يكون إمارة فى الجملة لذلك ظاهرة، وأما إن فيه أن الإنبات أحد أدلة البلوغ، مثل الاحتلام والإحبال والحيض والحبل فى الكفار دون المسلمين فلا اهـ. ويظهر منه أن ما قال فى "الشامية" (٥:١٠٠): «لا اعتبار لغبات العانة، خلافا للشافعى، ورواية عن أبى يوسف» اهـ، ليس كما ينبغى، فتنبه له، قال العبد الضعيف: وقد مر شيء مما يتعلق بذلك فى كتاب الجهاد، فليراجع.

باب ملازمة الغريم

أقول: قال فى "الهداية": "ولا يحول بينه وبين غرمائه بعد خروجه من الحبس، بل يلازمونه، ولا يمنعونه من التصرف والسفر؛ لقوله عليه السلام: «لصاحب الحق يد ولسان، أراد باليد الملازمة وباللسان التقاضى" اهـ (الهداية ٢:٣٤٤).

٥٤٤١– وأخرج الشيخان عن أبي هريرة، قال: أتى النبي ﷺ رجل يتقاضاه فأغلظ له، فهم به أصحابه، فقال: "دعوه، فإن لصاحب الحق مقالا"، كذا في "الزيلعي" (٢٥٣:٢).

وقال في "العناية": "وجه التمسك أن الحديث مطلق في حق الزمان الذي يكون بعد الإطلاق عن الحبس وقبله" اهـ، ومثله في "الكفاية".

أقول: في دلالة اليد على الملازمة المذكورة كلام، لأنه إن كان المراد من اليد الضرب، ومن اللسان السب والإغلاظ فعدم دلالته على الملازمة ظاهر، وإن كان المراد من اليد هو القبض فدلالتها عليها أيضا غير ظاهرة، لأن الملازمة المذكورة ليس من القبض في شيء، بل هو حبس الغريم نفسه على المديون.

والجواب أن المراد منه القبض، وحبس الغريم نفسه على المديون تسلط عليه والتسلط على الشيء قبض عليه غاية ما في الباب أنه أضعف فرد من أفراده ومقصودنا هو الأولى للتيقن، لا الأعلى لاحتمال العدم.

وما قال صاحب "الكفاية" و "العناية" في وجه الدلالة فيه نظر، لأن الحديث غير متعرض للزمان أصلا، فهو ساكت عنه، وليس بمطلق فيه ومن الخطأ الذي وقع فيه كثير من أهل العلم أنهم لا يميزون بين الساكت عن الشيء والمطلق فيه، كما وقع لأهل الحديث أنهم استدلوا بقوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾ على وجوب الجمعة في القرى والصحاري، وقالوا: إنه مطلق في المكان، وهذا خطأ منهم، لأنه ساكت عن المكان، وليس بمطلق فيه، ومثل هذا كثير كما لا يخفى على من تصفح كلمات القوم، والوجه الصحيح أن يقال: إن منشأ اليد واللسان هو كونه صاحب الحق، وهذه العلة موجودة مشتركة بين الحالين قبل الحبس وبعده فيكون الحكم أيضا مشتركا، والله أعلم.

فإن قلت: ملازمة الغريم المفلس معارض لقوله تعالى: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾.

قلنا: كلا! لأن الغريم لا يلازم إلا من يظنه غير مفلس، أو مفلسا غير قاصد للأداء، أو قاصدا للأداء بالمطل، والمستحق للنظرة بالآية هو المفلس القاصد للأداء الغير المماطل، فلا تعارض. قال العبد الضعيف: وأيضا فإن المراد بـ«ذو عسرة» الذي قد تحققت عسرته، ولا تتحقق إلا بالتضييق عليه، فإنه مما لا سبيل إلى معرفته بالشهادة لكون الشهادة عليه شهادة على النفي، ولو كان كل من يدعي العسرة ذا عسرة يجب نظرته لادعى كل مديون عسرته وضاعت أموال الناس، فافهم.

كتاب ا لغصب

باب رد عين المغصوب إذا كان قائما

٥٤٤٢- عن عبد الله بن السائب بن يزيد عن أبيه عن جده يزيد أبي السائب قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يأخذن أحدكم متاع أخيه جادا ولا لاعبا وإذا أخذ أحدكم عصا أخيه فليردها عليه»، أخرجه أبو داود والترمذى، وقال: حديث حسن غريب.

وقد قدمنا فى باب حبس المديون من كتاب القضاء حديث هرماس بن حبيب رجل من أهل البادية عن أبيه عن جده، قال: أتيت النبى ﷺ بغريم لى، فقال لى «ألزمه» ثم قال لى: «يا أخا بنى تميم! ما تريد أن تفعل بأسيرك؟» رواه أبو داود وسكت عنه، ورواه البيهقى فى "سننه"، وفى لفظ له: ثم لقيه بعد ذلك فقال: «ما فعل أسيرك يا بنى العنبر؟» (٦:٥٣). وهو صريح فى أن للغريم ملازمة المديون، وأن الملازمة كالحبس والأسر، واحتج من أنكر الملازمة بحديث أبى سعيد، قال: أصيب رجل فى عهد رسول الله ﷺ فى ثمار ابتاعها، فكثر دينه، فقال رسول الله ﷺ: «تصدقوا عليه»، فتصدق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله ﷺ: «خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك»، رواه مسلم فى "صحيحه"، ولا حجة لهم فيه، فإن الرجل كان قد تحققت عسرته عند رسول الله ﷺ ألا ترى أنه أمر الناس بالتصدق عليه، ومعنى قوله: «ليس لكم إلا ذلك» أى ليس لكم الآن إلا ذلك، وعليكم النظرة إلى الميسرة، نعم! فيه دليل على أنه ليس كصاحب الحق، مؤاجرة الحر فى دينه، وإلا لم يكن لقول رسول الله ﷺ: «ليس لكم إلا ذلك» معنى، وهو خلاف قوله تعالى: ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾.

وأما قول ابن حزم: "إن ذلك لا يمنع استئجاره، بل يوجب استئجاره، لأن الميسرة لا تكون إلا بأحد وجهين بسعى أو بلا سعى، فنحن نجبره على ابتغاء فضل الله الذى أمره بابتغاءه" اهـ (٨:١٧٣)، ففيه أن ابتغاء فضل الله غير منحصر فى المؤاجرة، ومن ادعى فعليه البيان. وأما من أفلس من حى أو ميت فوجد إنسان سلعته التى باعها عنده بعينها فقد تقدم بيانه فى أبواب البيوع، وبينا أنه أسوة للغرماء، وليس هو بأولى من الغرماء، وذكرنا حجة الحنفية فى ذلك، فليراجع.

باب رد عين المغصوب إذا كان قائما

أقول: دلالة الحديثين على الباب ظاهرة، قال العبد الضعيف: الغصب هو الاستيلاء على مال الغير بغير حق لغة. وفى الشريعة: هو أخذ مال متقوم محترم بغير إذن المالك على وجه يزيل يده،

٥٤٤٣- وعن ابن عمر، قال: غلبت زيد بن ثابت عيناه ليلة الخندق، فجاء عمارة ابن حزم، فأخذ سلاحه فقال له رسول الله ﷺ: «يا أبا رقاد! نمت حتى ذهب سلاحك»، ثم قال ﷺ: «من له علم بسلاح هذا الغلام؟» فقال عمارة: "أنا أخذته"،

أو يقصرها مجاهرة، كذا فى "الهداية وشرحها لقاضى زاده" (٨:٢٤٤) وهو محرم بالكتاب والسنة، والإجماع، قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ ونحوه من الآيات، وقال النبى ﷺ فى خطبته يوم النحر: «إن دماءكم وأموالكم حرام كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا»، رواه مسلم وغيره وأجمع المسلمون على تحريم الغصب فى الجملة، وإنما اختلفوا فى فروع منه، إذا ثبت هذا فمن غصب شيئا لزمه رده ما كان باقيا بغير خلاف نعلمه، لقول النبى ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» (مر تخريجه فى باب العارية)، ولأن حق المغصوب منه متعلق بعين ماله وماليته، ولا يتحقق ذلك إلا برده، فإن تلف فى يده لزمه بدله، لقول الله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، ولأنه لما تعذر رد العين وجب رد ما يقوم مقامها فى المالية، ثم ينظر، فإن كان مما تتماثل أجزاءه، وتتفاوت صفاته وجب مثله. لأن المثل أقرب إليه من القيمة، وهو مماثل له من طريق الصورة والمشاهدة والمعنى، والقيمة مماثلة من طريق الاجتهاد، فكان ما طريقه المشاهدة مقدما، كما يقدم النص على القياس، وإن كان غير متقارب الصفات، وهو ما عدا المكيل والموزون وجبت قيمته فى قول الجماعة. وحكى عن العنبرى يجب فى كل شيء مثله، لما روت جسرة بنت وحاجة عن عائشة رضى الله عنها، أنها قالت: ما رأيت صانعا مثل حفصة، صنعت طعاما، فبعثت به إلى النبى ﷺ. فأخذنى الإفكل (أى الغيرة)، فكسرت الإناء فقلت: يا رسول الله! ما كفارة ما صنعت؟ فقال: «إناء مثل الإناء، وطعام مثل الطعام»، رواه أبو داود، وعن أنس: "أن إحدى نساء النبى ﷺ كسرت قصعة الأخرى، فدفع النبى ﷺ قصعة الكاسرة إلى رسول صاحبة المكسورة، وحبس المكسورة فى بيته"، رواه أبو داود مطولا، ورواه الترمذى نحوه، وقال: حديث حسن صحيح.

ولنا ما روى عبد الله بن عمر أن النبى ﷺ قال: «من أعتق شركا له فى عبد قوم عليه قيمة العدل». متفق عليه، فأمر بالتقويم فى حصة الشريك، لأنها متلفة بالعتق، ولم يأمر بالمثل، ولأن هذه الأشياء لا تتساوى أجزاءها، وتتباين صفاتها، فالقيمة فيها أعدل وأقرب إليها، فكانت أولى، والخبر محمول على أنه جوز ذلك بالتراضى، وقد علم أنها ترضى بذلك اهـ من "المغنى" (٥:٢٧٦)، ويحتمل أن يكون عند الكاسرة إناء مثل إناء صاحبة المكسور؛ لأن الأوانى قد تتماثل، وكذا

قال: "فرده" «ثم نهى رسول الله ﷺ أن يروع المؤمن وأن يؤخذ متاعه لاعبا أو جادا»، أخرجه الحاكم، وفى إسناده الواقدى (الدراية ص ٣١٤). قلت: الواقدى مختلف فى الاحتجاج به، والاختلاف غير مضر، ثم هو شاهد لرواية يزيد.

الطعام، والله تعالى أعلم.

وذهب ابن حزم وأهل الظاهر إلى ما قاله العنبرى، وردوا على الجمهور احتجاجهم بحديث ابن عمر فى من أعتق شركا له فى عبد، وبأن المعتق نصيبه من عبد بينه وبين آخر لم يستهلك شيئا، ولا غصب شيئا، ولا تعدى أصلا، بل أعتق حصته التى أباح الله له عتقها، وإنما هو حكم من الله تعالى أنفذه، لا لتعد من المعتق أصلا، وأيضا يلزمهم أن يوجبوا ذلك عليه معسرا كان أو موسرا، كما يفعلون فى كل مستهلك، وهم لا يفعلون هذا اهـ، ملخصا من "المحلى" (٨: ١٤٠).

الجواب عن إيراد ابن حزم على من احتج
بحديث المعتق شركا له عبد على الضمان بالقيمة:

والجواب أن المعتق نصيبه وإن لم يكن غاصبا، ولكنه أفسد نصيب صاحبه، حيث لا يجوز له على الرق، بل يجب عليه أن يعتق نصيبه منه بالتعويض من صاحبه، أو بالاستسعاء من العبد، ومن أفسد شيئا لغيره فحكمه حكم الغاصب المتلف، وليس من لازم ضمان الإتلاف كون المتلف آثما شرعا، فمن جرح إنسانا خطأ، فعليه الضمان إجماعا، وأما أنه يلزمهم أن يوجبوا ذلك عليه معسرا كان أو موسرا، فنعم! هذا هو مقتضى القياس، ولكنهم تركوه بالنص الوارد بالاستسعاء، وقد ذكرناه فى باب العتق.

وأما ما روى عن عثمان وابن مسعود: "أنهما قضيا على من استهلك فصلانا بفصلان مثلها"، كما فى "المحلى" (٨: ١٤١).

فالجواب أن الحيوان كان أسهل عليهم، لأنه كان غالب أموالهم، فلعلهما رضيا بذلك، وهذا هو الجواب عما رواه ابن حزم عن على وزيد بن ثابت بنحوه، وقد ذكرنا دليل قيام القيمة مقام العين فى كتاب الزكاة، فليراجع.

ويؤيد ما ذكرنا من الجواب أن عمر وعثمان قضيا فى ولد المغرور بالملة، وقضى على برد الجارية إلى سيدها، وأن يقوم ولدها، فيغرم الذى باعها بما غر وهان، كما فى "المحلى" (٨: ١٣٨) أيضا، فقضاءهما بالملة فى كل رأس برأسين من الإبل إنما كان لكون الحيوان أسهل عليهم؛

باب الغرس والبناء فى أرض الغير

٥٤٤٤- عن النبى ﷺ أنه قال: «ليس لعرق ظالم حق»، رواه مالك فى "الموطأ" عن هشام بن عروة عن أبيه مرسلا، وكذا رواه يحيى بن سعيد وعبد الله بن إدريس

لأنه كان غالب أموالهم. وقضاء على بغرم القيمة كان على الأصل فى ضمان المتلف من ذوات القيم، وهذا أولى من حمل الآثار على التضاد، كما فعله ابن حزم، والله تعالى أعلم.

وفى "الجوهر النقى": ذكر صاحب "الاستذكار"(١) أن مالكا، وأصحابه، والكوفيين ذهبوا إلى الحديث الأول، وهو حديث التقويم على من أعتق شركا له فى عبد، وقالوا: من أفسد حيوانا أو عروضا لا يكال ولا يوزن فعليه القيمة، وذهب الشافعى وأصحابه إلى أنه لا يقضى بالقيمة فى شىء من ذلك إلا عند عدم المثل، واحتجوا بحديث القصعة، وكلام البيهقى مخالف لما حكاه صاحب "الاستذكار" عن الشافعى، وموافق لمذهب خصومه.

(قلت: ولكن البيهقى أعرف بمذهب إمامه من صاحب "الاستذكار"، ولعله ظن ما روى عن العنبرى قولا للشافعى، لكونه من أصحابه)، ثم ذكر البيهقى حديث القصعة من وجه آخر، وفيه فليت عن جسرة. فقال: فيهما نظر.

قلت: جسرة تابعية ثقة، كذا قال أحمد العجلى، وفليت ويقال له: أفلت، قال فيه ابن حنبل: ما أرى به بأسا، وقال الدارقطنى: كوفى صالح (٢:٣٣).

قلت: وحديث القصعة أخرجها البخارى، واستوعب الحافظ طرقها فى "فتح البارى" (٥:٨٩ و٩٠). وذكر الاختلاف فى اسم المرسلة، فقيل: زينب، وقيل: أم سلمة، وقيل حفصة، وقيل: صفية، وفى اسم الكاسرة، فقيل: عائشة، وقيل: خادمها، والحق تعدد القصة، والتى أبهمت فى حديث البخارى هى زينب، لمجيء الحديث من مخرجه، وهو حميد عن أنس، وما عدا ذلك فقصص أخرى والله تعالى أعلم.

باب الغرس والبناء فى أرض الغير

أقول: استدل أبو حنيفة بالحديث على أن الغارس والبانى فى أرض الغير لا يستحق القرار، بل للمالك أن يجبره على القلع، وهذا ظاهر جدا، والله أعلم.

---

(١) وأغرب ابن بطال، حيث قال: احتج به أى بحديث القصعة الشافعى والكوفيون فيمن استهلك عروضا أو حيوانا فعليه مثله، ولا يقضى بالقيمة إلا عند عدم المثل، كما فى "فتح البارى" (٥:٩٠)، فعزى إلى الكوفيين ما عزاه ابن عبد البر إلى الشافعى وحده، والصحيح فى تنقيح المذاهب ما ذكره الموفق فى "المغنى"، والله تعالى أعلم.

ويحيى بن سعيد الأموى عن هشام عن عروة مرسلا.

ورواه الثورى عن هشام عن عروة عمن لا يتهم، وتابعه جرير بن عبد الحميد، ورواه زمعة بن صالح عن الزهرى عن هشام عن عروة عن عائشة، وزمعة ضعيف، ورواه رواد بن الجراح عن نافع بن عمر عن ابن أبى مليكة عن عروة عن عائشة، ورواد ضعيف، ورواه مسلم بن خالد الزنجى عن هشام عن عروة عن عبد الله بن عمرو بن العاص، ومسلم متكلم فيه، ورواه عبد الوهاب الثقى عن أيوب عن هشام عن عروة عن سعيد بن زيد، وحسنه الترمذى، ورواه الطبرانى بإسناد رجاله ثقات عن عبادة بن الصامت إلا أن فيه انقطاعا، ورواه أيضًا عن عمرو بن عوف، إلا أن فيه كثير بن عبد الله ابن عمرو بن عون وهو شديد الضعف (نصب الراية ٢:٢٥٥ والدراية ص ٣١٥) ملخصا.

قال العبد الضعيف: وفى "المغنى" لابن قدامة: إنه إذا غرس فى أرض غيره بغير إذنه، أو بنى فيها فطلب صاحب الأرض قلع غراسه، أو بنائه لزم الغاصب ذلك، ولا نعلم فيه خلافا. لما روى سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل أن النبى ﷺ قال: «ليس لعرق ظالم حق»، رواه أبو داود، والترمذى وقال: حديث حسن. ولأنه شغل ملك غيره بملكه الذى لا حرمة له فى نفسه بغير إذنه، فلزمه تفريغه، وإن اتفقا على تعويضه عنه بالقيمة أو غيرها جاز. لأن الحق لهما فجاز ما اتفقا عليه اهـ ملخصا (٥:٣٨٠). قلت: وروى يحيى بن آدم فى "الخراج" له: حدثنا أبو حماد عن سفيان عن حميد الأعرج عن مجاهد، قال: غرس قوم نخلا فى أرض قوم براح، فاختصموا إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه. فقال لأهل الأرض: "أعطوهم قيمة النخل، وخذوا النخل، فإن أبيتم دفع عليكم أصحاب النخل قيمة الأرض براحا" (ص:٩٥)، وحمله على المصالحة مخالف للسياق، كما لا يخفى.

وتأويله أن أصحاب النخل لما جعلوا الأرض البراح بستانا وحديقة فهذا نظير ما لو غصب ثوبا فصبغه أحمر فصاحبه بالخيار، إن شاء ضمنه قيمة ثوب أبيض، وسلمه للغاصب، وإن شاء أخذه أحمر، وغرم ما زاد الصبغ، هذا هو الظاهر من سياق الأثر، لأن عمر خير أصحاب الأرض بين أمرين، ولم يخيرهم فى إجبار الغاصب على القلع، ولو كان وجه القضاء إضرار القلع بالأرض لكانوا بالخيار فى إجبار أصحاب النخل على القلع والتزام الضرر، فلعل عمر رأى أن صنعة

باب الزرع فى الأرض المغصوبة

٥٤٤٥- عن رافع بن خديج، أن النبى ﷺ قال: «من زرع فى أرض قوم بغير إذنهم فليس له من الزرع شيء، وله نفقته»، رواه الخمسة إلا النسائى، وقال البخارى:

أصحاب النخل متقومة فلا بد من رعاية الجانبين، والخيرة لصاحب الأرض، لكونه صاحب الأصل، وعلى هذا فقول أصحابنا فى غصب الثوب وصبغه أحمر ليس مبنيا على القياس، بل لهم سلف فى ذلك من عمر رضى الله عنه. فإن قيل: إن غصب الأرض لا يصح عند أبى حنيفة وأبى يوسف.

قلنا: ولذلك لم يقض عمر على أصحاب النخل بأجرة الأرض إلى وقت التسليم، كما ذهب إليه من قال بتصور الغصب فى الأرض، ذكره الموفق فى "المغنى" (٥:٣٧٨)، ويحتمل أن لا يكون الحديث من باب الغصب، بل من باب الاستحقاق.

وإذا غرس رجل أرضا اشتراها، ثم استحقت الأرض لم يؤمر الغارس بالقلع. لأنه غرسها وهو يظن أنها أرضه، بل يخير صاحب الأرض بين أخذ الأرض مع الغراس ويدفع إلى الغارس قيمته، وبين أن يدفع إليه صاحب الغراس قيمة الأرض براحا، قال يحيى بن آدم: حدثنا ابن علية عن خالد الحذاء عن عمر بن عبد العزيز، أنه كتب إليه فى رجل اشترى دارا فبناها ثم جاء رجل فاستحقها، فكتبْ إليه أن تقوم العرصة والبناء، فإن شاء صاحب العرصة أخذ البناء، وإن شاء أخذ قيمة العرصة (ص ٩٥)، أى ويرجع صاحب البناء بقيمة العرصة على البائع. وفى "الدر" عن "المنية": شرى دارا وبنى فيها، فاستحقت (الدار وحدها) رجع بالثمن، وقيمة البناء مبنيا على البائع إذا سلم النقض إليه يوم تسليمه اهـ (٤:٣١٠).

فالمستحق عليه لا يؤمر بنقض البناء، ولا بقلع الغراس، بل يدفع إليه قيمة البناء مبنيا، والغراس قائما، لكونه ليس بغاصب. وأما البائع فغاصب، فلا يرجع على المستحق إلا بالنقض وبالغراس مقلوعا؛ لما روى يحيى بن آدم، حدثنا قيس عن جابر هو الجعفى عن القاسم بن عبد الرحمن قال: قال عبد الله: من اقتحم على قوم فبنى فى أرضهم بغير إذنهم فله نقضه، وإن أذنوا له فى البناء فله قيمة بنائه اهـ (ص ٩٩).

باب الزرع فى أرض الغصب

أقول: ينبغى أن يحمل الحديث على حكم المصالحة، ويقال: إنه ﷺ قضى بهذا الحكم على وجه المصالحة، لكونه أنفع للفريقين، وإلا فحكم القضاء أنه إن أدرك الزرع فهو للغاصب، وعليه

"هو حديث حسن". وضعفه الخطابى. ونقل عن البخارى تضعيفه، وهو خلاف ما نقل الترمذى عن البخارى من تحسينه، وضعفه أيضًا البيهقى، وهو من طريق عطاء بن أبى رباح عن رافع.

ضمان نقصان الأرض، وإن لم يدرك فإن نبت فللمالك أن يأمر الغاصب بالقلع، فإن قلع فبها، وإلا فله أن يقلع، وإن لم ينبت فللمالك أن ينتظر حتى ينبت، ويأمر الغاصب بالقلع، وأن يملك البذر بأداء القيمة، بأن يقوم الأرض غير مبذورة، ومبذرة ببذر مستحق للقلع، فيؤدى إليه فضل ما بينهما، كذا فى "تكملة البحر الرائق" (ص ١١١).

وقال فى "بذل المجهود": سمعت من شيخى رضى الله عنه معنى قوله: «ليس لصاحب الزرع شيء» أنه لا يحل له من الزرع شيء. لأنه حصل له بطريق غصب الأرض (بذل المجهود ٤: ٢٦٠)، وهو لا يناسب ألفاظ الحديث، وحمله الخطابى على العقوبة للغاصب كما فى "بذل المجهود"، وذهب الشوكانى وابن رسلان إلى ظاهر الحديث، ونقل ابن المنذر عن أحمد أنه قال: زاد أبو إسحاق فى روايته: «زرع بغير إذنهم». وليس غيره يذكر هذا الحرف (النيل ٥: ٢٠٠)، فإن كان هذا وهما من أبى إسحاق فالحديث ليس من باب الغصب، بل من باب المزارعة، وهو أشبه عندى، والله أعلم.

وقد روى ابن أبى شيبة، فقال: حدثنا يحيى بن سعيد عن أبى جعفر الحظمى، قال: بعثنى عمى وغلاما له إلى أبى سعيد بن المسيب، فقال: ما تقول فى المزارعة؟ فقال: ابن عمر كان لا يرى بأسا، حتى حدث أن رسول الله ﷺ أتى بنى حارثة، فرأى زرعا فى أرض ظهير، فقالوا: إنه ليس لظهير قال: أليس الأرض أرض ظهير؟ قالوا: بلى! ولكنه زارع فلانا قال: فردوا عليه نفقته، وخذوا زرعكم، قال رافع: فأخذنا زرعنا، ورددنا عليه نفقته، وذكر أن أبا حنيفة قال: يقلع زرعه اهـ.

أقول: المقصود من هذا الكلام الطعن على أبى حنيفة بمخالفة الحديث، والجواب أن أبا حنيفة لم يخالف الحديث، لأنه حمل هذا القضاء على المصالحة، نعم! خالفه ابن أبى شيبة نفسه، لأنه الحديث نص فى عدم إجازه المزارعة، وأبو حنيفة يقول به، ولكن ابن أبى شيبة لا يقول به، بل يرد على أبى حنيفة فى ذهابه إلى الكراهة محتجا بما روى عنه فى معاملة خيبر، وبغيره. فإن قال: إنا لا نخالفه، بل نؤوله.

قلنا: فكذلك أبو حنيفة يؤول قضاءه، فكيف يجوز الطعن عليه؟ فظهر أن المخالفين يتعنتون فى طعن الإمام تعنتا شنيعا، عفا الله عنهم.

قال أبو زرعة: "لم يسمع عطاء عن رافع، وكان موسى بن هارون يضعف هذا الحديث، ويقول: لم يروه غير شريك، ولا رواه عن عطاء غير أبى إسحاق، ولكن تابعه قيس بن الربيع، وهو سيّء الحفظ" (النيل ٥: ٢٠٠).

قال العبد الضعيف: وحديث المتن أخرجه البيهقى فى باب المزارعة من السنن، وكذا يحيى ابن آدم فى "الخراج".

وقال: ذكرته لحفص بن غياث، فقال: هذا عندنا ليس له من فضل الزرع شيء، وله نفقته قلت: فلمن الفضل؟ قال: يتصدق به، ثم قال: على هذا كان عندنا، اهـ (ص٩٥).

وحاصله أن قوله ﷺ: «وله نفقته» بمنزلة الاستثناء، والمعنى فمن زرع فى أرض قوم بغير إذنهم فليس له من الزرع شيء، إلا نفقته، ويجب عليه التصدق بما فضل عن النفقة؛ لكونه ربح زرع خبيث، وهذا راجع إلى ما ذكره سيدى الخليل عن شيخه، فللّه دره من فقيه! قد أول الحديث على ما أوله حفص بن غياث الإمام المجتهد، وحكاه عن فقهاء بلده، وعلى هذا فليس الحديث من باب القضاء، ولا من باب المصالحة، وإنما هو من باب الإفتاء، وبه نقول.

قال فى "الهداية": وإذا انتقص الأرض بالزراعة يغرم النقصان؛ لأنه أتلف البعض، فيأخذ رأس ماله، ويتصدق بالفضل، وقال أبو يوسف: لا يتصدق بالفضل اهـ.

الرد على محشى "الخراج" فى قوله: إن عطاء فى حديث رافع هو عطاء بن صهيب:

وقال محشى "الخراج" فى حديث عطاء عن رافع بن خديج ما نصه: ويظهر من كلام الخطابى وغيره أنهم يضعفون الحديث، بأن عطاء لم يسمع من رافع، وأنهم ظنوا أنه عطاء بن أبى رباح. والذى يترجح لدى أنه عطاء بن صهيب أبو النجاشى الأنصارى مولى رافع، وقد صحبه ست سنين. ولم أجد فيما وقع إلى من رواياته التصريح بأنه ابن أبى رباح، إلا فى "نصب الراية" (٢: ٢٥٥) نقلا عن الأموال لأبى عبيد، ولعله ظن من الزيلعى أيضا، وإلا فكيف حسنه البخارى والترمذى لو كان عندهما من رواية ابن أبى رباح، وهى منقطعة غير موصولة؟ وقد عهدنا فى رواة الحديث أنهم لا ينسبون الراوى فى أكثر أحوالهم إذا كان يمت إلى من يروى عنه بسبب، كما يطلقون نافعا عن ابن عمر، وعكرمة عن ابن عباس اهـ (ص ٩٤).

قلت: وكيف يكون عطاء هذا هو ابن صهيب؟ وأبو إسحاق لم يرو عن عطاء بن صهيب شيئا فيما علمنا، ولم يذكره الحافظ فى "التهذيب" فيمن روى عن ابن صهيب، وقال البيهقى فى "السنن": قال الشافعى فى "كتاب البويطى": "الحديث منقطع. لأنه لم يلق عطاء رافعا"، ثم روى

باب العين المغصوبة المتغيرة بفعل الغاصب

٥٤٤٦- عن عاصم بن كليب عن أبيه، أن رجلا من الأنصار قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ فى جنازة، فرأيت رسول الله ﷺ وهو على القبر يوصى الحافر: «أوسع

عن أبى أحمد بن عدى الحافظ، قال: كنت أظن أن عطاء عن رافع بن خديج مرسل، حتى تبين لى أن أبا إسحاق أيضا عن عطاء مرسل، ثم روى من طريق يوسف بن سعيد عن حجاج بن محمد ثنا شريك عن أبى إسحاق عن عبد العزيز بن رفيع عن عطاء ابن أبى رباح عن رافع بن خديج، فذكر الحديث، قال يوسف: "غير حجاج لا يقول: عبد العزيز، يقول: عن أبى إسحاق عن عطاء".

قال البيهقى: "أبو إسحاق كان يدلس، وأهل العلم بالحديث يقولون: عطاء عن رافع منقطع"، ورواه عقبة بن الأصم عن عطاء، قال: "حدثنا رافع بن خديج، وعقبة ضعيف لا يحتج به" اهـ (٦:١٣٧). قلت: وثقه أحمد، وابن صالح المصرى، وذكره ابن شاهين فى "الثقات"، وأخطأ ابن حبان حيث ذكر عقبة الرفاعى فى "الثقات"، والأصم فى "الضعفاء". وقد جمعهما ابن عدى وغيره، وهو الصواب، كما فى "التهذيب" (٧:٢٤٥)، وعقبة الأصم يروى عن عطاء ابن أبى رباح، لا عن ابن صهيب.

وبالجملة فقد اتفق أهل الحديث على أن عطاء فى حديث رافع هو ابن أبى رباح، واختلفوا فى سماعه منه، فذكر صاحب "الكمال" أن عطاء سمع من رافع بن خديج، وأخرج الترمذى هذا الحديث، وقال: حسن غريب، وسألت محمد بن إسماعيل عنه، فقال: حديث حسن، وأخرج البخارى فى كتاب الحج من حديث أبى إسحاق، قال: "سألت مسروقا وعطاء ومجاهدا، فقالوا: اعتمر رسول الله ﷺ فى ذى الحجة[1] قبل أن يحج"، وهذا تصريح بسماع أبى إسحاق من عطاء. كذا فى "الجوهر النقى" على البيهقى (٦:١٢٧)، فهذا وجه تحسين الترمذى والبخارى هذا الحديث، والله تعالى أعلم.

باب إذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب
حتى زال إسمها وأعظم منافعها، زال ملك المغصوب منه عنها
وملكها الغاصب. إلا أنه لا يحل له الانتفاع بها، حتى يؤدى ضمانها

أقول: استدل محمد بن الحسن فى "كتاب الآثار" بالرواية المذكورة على ما فى الباب،

---

(١) وفى نسخة: ذى القعدة. (المؤلف)

من قبل رجليه، أوسع من قبل رأسه»، فلما رجع استقبل داعى امرأة، فجاء وجئ بالطعام، فوضع يده، ووضع القوم. فأكلوا، ورسول الله ﷺ يلوك لقمته فى فيه، فقال: «إنى أجد لحم شاة أخذت بغير إذن أهلها». فأرسلت المرأة "يا رسول الله! إنى أرسلت

وقال: لو كان هذا اللحم باقيا على حاله الأول لما أمر به النبى ﷺ أن يطعمه الأسارى، ولكنه رآه قد خرج من ملك الأول. وكره أكله، لأنه عندنا لم يضمن قيمته لصاحبه الذى أخذت شاته، ومن ضمن شيئا، فصار له من وجه غصب، فأحب إلينا أن يتصدق به، ولا يأكله، وكذلك له ربحه (كتاب الآثار ص ١٢٥).

وأخرجه الدارقطنى عن عبد الواحد بن زياد عن عاصم بن كليب به، ثم أخرج عن عبد الواحد بن زياد، قال: قلت لأبى حنيفة: من أين أخذت قولك فى الرجل يعمل فى مال الرجل بغير إذنه: إنه يتصدق بالربح؟ قال: أخذته من حديث عاصم بن كليب هذا. (الزيلعى ٢:٢٥٤)

واحتج الخصم بحديث «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه»، أخرجه الدارقطنى فى "سننه" بإسناد جيد (الزيلعى ٢:٢٥٤).

والجواب عنه إنا لا نقول بالحل قبل أداء الضمان، بل بالملك فقط، وبعد أداء الضمان يحصل طيب النفس، فالحديث لا يضرنا، ثم الحديث ليس بعام، لأنه قد خص منه الأخذ بالشفعة وغيره.

قلنا: إن المقصود منه المغصوب المتغير بالدليل المذكور، واحتج أهل الظاهر بهذا الحديث على حرمة ما ذبح بغير إذن مالكه، وكونه ميتة، لأنه ﷺ لم يستحل أكله، ولا أباح لأحد من المسلمين، بل أمر أن يطعم الكفار المستحلين للميتة، كما فى "سبل السلام" (٢:٢٠٠). وليس بصحيح؛ لأنه لا يحل لمسلم أن يطعم الميتة الكفار، كما لا يجوز له أن يسقيهم الخمر، فدل ذلك على أنها لم تكن ميتة، وإنما كان اختيار إطعام الأسارى، لأنهم كانوا أحوج إليها من غيرهم، والله تعالى أعلم.

وبه اندفع ما فى "إعلام الموقعين": أنهم احتجوا على تملك الغاصب بالتصرف فى المغصوب بخبر الشاة التى ذبحت بغير إذن صاحبها، بأن النبى ﷺ لم يردها على صاحبها، ثم خالفوه صريحا، فإن النبى ﷺ لم يملكها الذابح، بل أمر بإطعامها الأسارى اهـ (الإعلام ١:٢٢٩).

وجه الاندفاع أنه لما لم يردها إلى صاحبها، وأمرهم بالتصدق، دل ذلك على أنه ملكهم، ثم أفتاهم بالتصدق، وهو عين مذهبنا كما صرح به محمد، كما نقلنا عنه، فالإيراد غير وارد.

قال العبد الضعيف: واحتجاج أبى حنيفة ومحمد بالحديث دليل على صحته عندهما،

إلى البقيع يشترى لى شاة، فلم أجد، فأرسلت إلى جار لى قد اشترى شاة أن أرسل إلى بها بثمنها، فلم يوجد، فأرسلت إلى امرأته فأرسلت بها إلى"، فقال عليه السلام: «أطعمه الأسارى»، رواه أبو داود، وأحمد، ومحمد بن الحسن فى "الآثار"، وأخطأ بشر

وأخرجه البيهقى فى "سننه"، ولم يعله بشىء، وإنما قال: وهذا لأنه كان يخشى عليه الفساد، وصاحبها كان غائبا، فرأى من المصلحة أن يطعمها الأسارى، والله تعالى أعلم. ثم يضمن لصاحبها اهـ»، ورده صاحب "الجوهر النقى" بأن الإمام إذا خاف التلف على ملك غائب يبيعه ويحبس ثمنه عليه، ولا يجوز له أن يتصدق به (٦:٩٨).

وقال الزيلعى: رواه أحمد فى "مسنده"، حدثنا معاوية بن عمر وحدثنا أبو إسحاق عن زائدة عن عاصم بن كليب عن أبيه، أن رجلا من الأنصار قال فذكره، وهذا سند الصحيح، إلا أن كليب بن شهاب والد عاصم لم يخرجا له فى الصحيح، وخرج له البخارى فى جزئه فى رفع اليدين، وقال فيه ابن سعد: ثقة.

وذكره ابن حبان فى "الثقات": ولا يضره قول أبى داود: "عاصم بن كليب عن أبيه عن جده ليس بشىء"، فإن هذا ليس من روايته عن أبيه عن جده، والله أعلم (٢:٢٥٤).

وبهذا اندحض كلام ابن حزم فى "المحلى" فى متن الحديث وسنده، فإن الحديث صحيح، لا علة له، فافهم.

ولنا أيضا حديث القصعة، وفيه فدفع النبى ﷺ قصعة الكاسرة إلى رسول صاحبة المكسورة، وحبس المكسورة فى بيته، وهو حديث صحيح صححه الترمذى وغيره، وفيه دليل على ملك الغاصب للمغصوب بعد أداء الضمان، هذا هو ظاهر الحديث، وما عدا ذلك من التأويلات التى ذكرها الخصم، لا سيما ابن حزم لا تقوم على رجليها، بل كلها على رجل طائر، كما لا يخفى على فقيه ماهر.

وأما قول ابن حزم: ما فى المجاهرة بكيد الدين أكثر من هذا، ولا فى تعليم الظلمة أكل أموال الناس أكثر من هذا، فيقال لكل فاسق: إذا أردت أخذ قمح جارك، أو أكل غنمه، واستحلال ثيابه وقد امتنع من أن يبيعك شيئا من ذلك فاغصبها، واقطعها ثيابا على رغمه واذبح غنمه واطبخ لحمها، واغصبه حنطة واطحنها، وكل كل ذلك حلالا طيبا، وليس عليك إلا قيمة ما أخذت إلى آخر ما قال وأطال (٨:١٤٢).

ابن الوليد، فرواه عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن عاصم بن كليب عن أبي بردة عن أبي موسى، وإنما هو عن عاصم بن كليب عن أبيه عن رجل من الأنصار، كما رواه

الجواب عن إيراد ابن حزم على الحنفية فى قولهم بأن المغصوب إذا تغير حتى زال اسمه وأعظم منافعه ملكه الغاصب، و عليه الضمان:

فأحسن الله عزاءنا فيه! فحاشا أبا حنيفة وأصحابه أن يقولوا بجواز الغصب والظلم، ولو فى إبرة، أو حبة خردل، وهم أول قائل بأنه لا يحل مال امرأ مسلم إلا بطيبة نفس منه، ولم يقولوا قط بما عزى ابن حزم إليهم أنه يجوز لكل فاسق أخذ قمح يتيم، أو جار، وأكل غنمه واستحلال ثيابه، أعاذهم الله من أن يقولوا بشيء من ذلك أبدا، وما كان قولهم إلا أن قالوا: إن من غصب مسلما أو ذميا شيئا قليلا كان أو كثيرا فهو فاسق، عاص لله، مجاهر بمعصيته، حق عليه كلمة العذاب، وحل عليه غضب الله، ولعنته، يجب عليه رد المغصوب ما دام باقيا ومثله أو قيمته إذا كان هالكا حقيقة أو تقديرا، وما نقم ابن حزم منهم إلا أنهم فهموا ما لم يفهم، وعلموا ما لم يعلم، فإنه لا يعرف الهلاك إلا بهلاك الشيء حقيقة، وعلمت الحنفية أن الهلاك كما يكون حقيقة قد يكون تقديرا، أنشدكم الله إذا غصب ذمى عنبا لمسلم فعصره، وجعله خمرا، هل يقول أحد برد الخمر إلى صاحب العنب؟ كلا، لن يقول بذلك أحد ممن له أدنى مسكة، بل كلهم يقول بوجوب المثل، أو القيمة عليه، وهل ذلك إلا لكون العنب هالكا تقديرا؟ وإن لم يكن هالكا حقيقة.

فثبت أن تغير العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى يزول إسمها وأعظم منافعها هلاك تقديرا، فيجب على الغاصب مثله أو قيمته، ولا يجب عليه رد العين، لكونها هالكة، واحتجوا لذلك بحديث القصعة، وبحديث الشاة المذبوحة بغير إذن مالكها، ولم يقولوا قط بأن العين بعد تغيرها بزوال إسمها وأعظم منافعها حلال طيب للغاصب، فهذه والله فرية بلا مرية، فإنهم لم يقولوا بالحل قبل أداء الضمان، وبعد أداء الضمان يزول معنى الغصب، لحصول طيب النفس من المغصوب منه، فهل هذا من المجاهرة بكيد الدين فى شيء؟ وهل فيه تعليم الظلمة أكل أموال الناس بالباطل؟ لا، والله! بل حاصل ما قالوا أن المغصوب يجب رد مثله أو قيمته إذا كان هالكا حقيقة أو تقديرا، ويملكه الغاصب بعد رد المثل أو القيمة، لكونه قد أدى عوضه، ولا يصح اجتماع العوض والمعوض فى ملك واحد. وماذا يقول ابن حزم فى من غصب خيطا فخاط به بطن جاريته، هل يجب عليه رده بعينه، أو رد مثله، أو قيمته؟ وهل للمالك أن ينزع خيطه من بطنها؟ كلا! لن يقول بذلك أحد

محمد بن حسن عن أبي حنيفة عن عاصم، وهكذا رواه ابن إدريس وزائدة وعبد الواحد بن زياد عن عاصم، كذا في "الدراية" و "نصب الراية" (٢:٢٥٤) ملخصا.

ممن له مسكة. فإن قيل: عدم جواز نزع الخيط من حيث أن فيه تلف النفس، لا لأن المالك ملك ذلك بما صنع.

قلنا: قد ثبت فيه حق المالك، وغيره، وجعل حق غيره أولى، لأن بإبطاله زيادة ضرر بالنسبة إلى ضرر المالك، فكذلك لكل ما تغير بفعل الغاصب تغير أزال به إسمه وعظم منافعه.

فلو أدخل اللوح المغصوب في سفينة، أو الساجة المغصوبة في بناءه ليس للمالك أن ينزع لوحه، ولا ساجته، وإنما له أن يأخذ مثله أو قيمته؛ لأن في نزعه زيادة ضرر بالغاصب بالنسبة إلى ضرر المالك، وضرر المالك مجبور بالمثل أو القيمة، وضرر الغاصب غير مجبور، وليس معناه جواز هذا الفعل من الغاصب، وحله له. وإنما حاصله دفع المضرة الفاحشة باختيار الأهون الأيسر، والغاصب مع ذلك آثم فاسق عاص لله ما لم يتب إلى الله، ويرض المالك، فافهم.

قال في "الجوهر النقي": مذهب الشافعي أن من غصب لوحا فأدخله في سفينة أو بنى عليه جدارا أنه يلزمه النقض ورد ما غصب، وفي هذا ضرار، وقال عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار»، وقال تعالى: ﴿فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ فإن قيل: وفي رد الغاصب قيمة اللوح، كما يقول الحنفية إضرار بالمغصوب منه.

قلنا: قد خف ضرره بأخذ القيمة، وفي إلزام الغاصب بنقض بنائه ضرر محض غير منجبر بشيء، فإن قيل: الإضرار بالغاصب أولى، لأنه جان، وقال عليه السلام: «ليس لعرق ظالم حق».

قلنا: جنايته تبيح إتلاف ماله، وأيضا لو بنى على ساجة ظنها له فعلى الخلاف ينقض بناءه عند الشافعية مع أنه ليس بظالم ولا جان اهـ (٦: ١٠٠).

وبالجملة فلا يزال الضرر بضرر أعظم منه، بل بمثله، أو بدونه، ومن ابتلى ببليتين فليختر أهونهما، قال تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، والله تعالى أعلم.

حكم غصب الخمر والخنزير من الذمي:

فائدة: قال في "البدائع": إذا غصب خمرا لمسلم أو خنزيرا له فهلك في يده لا يضمن، سواء كان الغاصب مسلما، أو ذميا. لأن الخمر ليست بمال متقوم في حق المسلم، وكذا الخنزير، فلا يضمنان بالغصب، ولو غصب خمرا أو خنزيرا لذمي فهلك في يده يضمن، سواء كان

. . . .

الغاصب ذميا، أو مسلما، غير أن على الذمى فى الخمر مثلها، وفى الخنزير قيمته، وعلى المسلم القيمة فيهما جميعا، وهذا عندنا (وعند مالك كما فى "المغنى" (٥:٤٤٣).

وقال الشافعي: لا ضمان على غاصبهما كائنا من كان، لأن حرمة الخمر والخنزير ثابتة فى حق الناس كافة بقوله سبحانه فى صفة الخمور: ﴿إنه رجس من عمل الشيطان﴾، وصفة المحل لا تختلف باختلاف الشخص، وقوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعينها»، جعل علة حرمتها عينها، فتدور الحرمة مع العين، وإذا كانت محرمة لا تكون مالا لأن المال ما يكون منتفعا به حقيقة مباح الانتفاع به شرعا على الإطلاق.

ولنا ما روى عنه ﷺ أنه قال فى الحديث المعروف: «فأعلموهم أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين» (مر تخريجه فى كتاب الجهاد)، وللمسلم الضمان إذا غصب منه خله وشاته ونحوه إذا هلك فى يد الغاصب، فيلزم أن يكون للذمى الضمان إذا غصب منه خمره أو خنزيره، ليكون لهم ما للمسلمين، عملا بظاهر الحديث.

وأما الكلام فى المسألة من حيث المعنى فبعض مشايخنا قالوا: الخمر مباح فى حق أهل الذمة، وكذا الخنزير. فالخمر فى حقهم كالخل فى حقنا، والخنزير كالشاة لنا، وبعضهم قالوا: الحرمة ثابتة فى حقهم، كما هى ثابتة فى حق المسلمين، لأن الكفار مخاطبون بشرائع هى حرمات عندنا، وهو الصحيح من الأقوال على ما عرف فى أصول الفقه، وعلى هذا فطريق وجوب الضمان أن الشرع منعنا عن التعرض لهم بالمنع عن شرب الخمر وأكل الخنزير؛ لما روى عن سيدنا على كرم الله وجهه أنه قال: «أمرنا بأن نتركهم وما يدينون» (وهو فى حكم المرفوع. وقد مر تخريجه فى كتاب الجهاد أيضا)، وقد دانوا شرب الخمر وأكل الخنزير فلزمنا ترك التعرض لهم فى ذلك، (ولذلك يجب على الغاصب ردها بقية؛ لأنه يقر على شربها وأكله، وإن غصبها من مسلم لم يلزم ردها، كما فى "المغنى" (٥:٤٤٤) لا نعلم فيه خلافا)، ونفى الضمان بالغصب والإتلاف يفضى إلى التعرض، لأن السفيه إذا علم أنه لا يؤاخذ بالضمان يقدم على ذلك وفى ذلك منعهم وتعرض لهم من حيث المعنى، والله سبحانه وتعالى أعلم اهـ ملخصا (٧:١٤٧).

ولأن عقد الذمة إذا عصم عينا قومها، كنفس الآدمى، وقد عصم خمر الذمى وخنزيره، بدليل أن المسلم يمنع من إتلافها، ولأنها مال لهم يتمولونها، بدليل ما روى عن عمر رضى الله عنه: "أن عامله كتب إليه أن أهل الذمة يمرون بالعاشر ومعهم الخمور، فكتب إليه: ولوهم بيعها، وخذوا

. . . .

منهم عشر ثمنها"، وإذا كانت مالا وجب ضمانها كسائر أموالهم.

وقول البيهقى: وأما الذى يروون عن عمر فى توليتهم بيع الخمر فمذكور فى كتاب الجزية بإسناد منقطع فى إنكار عمر على من خلط أثمان الخمر والخنزير بمال الفيء، وتأويل ابن عيينة قول عمر بتخليتهم وبيعها، وليس فى ذلك إذن من عمر بتوليتهم بيعها.

فنقول: قد جاء ما يرد هذا، وأنه أذن بتوليتهم ببيعها، قال ابن حزم: روينا من طريق سفيان الثورى عن إبراهيم بن عبد الأعلى عن سويد بن غفلة قيل لعمر: إن عمالك يأخذون الخمر والخنازير فى الخراج، فقال: لا تفعلوا، ولوهم ببيعها (وخذوا أنتم من الثمن)، ثم صححه ابن حزم، كذا فى "الجوهر النقى" (٦:١٠٢).

لا يضمن الغاصب منافع المغصوب:

فائدة: إن كانت للمغصوب أجرة فعلى الغاصب أجرة مثله مدة مقامه فى يده، سواء استوفى المنافع، أو تركها تذهب، نص عليه أحمد، وهو المعروف من مذهبه، وبه قال الشافعى، وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يضمن المنافع، وهو الذى نصره أصحاب مالك، وقد روى محمد بن الحكم عن أحمد فيمن غصب دارا، فسكنها عشرين سنة: "لا أجترئ أن أقول: عليه سكنى ما سكن"، وهذا يدل على توقفه عن إيجاب الأجر، إلا أن أبا بكر (من الحنابلة) قال: هذا قول قديم، واحتج من لم يوجب الأجر بقول النبى ﷺ: «الخراج بالضمان»، وضمانها على الغاصب، (فالمنافع له)، ولأنه استوفى منفعته بغير عقد، ولا شبهة ملك أشبه ما لو زنا بامرأة مطاوعة اهـ من "المغنى" (٥:٤٣٩)، ويقول النبى ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»، فأوجب رد ما أخذ، ولم يأخذ الغاصب إلا العين، دون المنافع، فإنها حدثت عنده شيئا فشيئا.

الرد على ابن حزم فى هذا الباب:

وأما قول ابن حزم: وحجة جميعهم إنما هى الحديث الذى لا يصح الذى انفرد به مخلد بن خفاف ومسلم بن خالد الزنجى «أن الخراج بالضمان»، ثم لو صح لما كان لهم فيه حجة؛ لأنه إنما جاء فيمن اشترى عبدا، فاستغله، ثم وجد به عيبا، فرده، فكان خراجه له، وكذا نقول نحن، لأنه قد ملكه ملكا صحيحا، فاستغل ماله لا مال غيره، ومن الباطل أن يقاس الحرام على الحلال اهـ (٨:١٣٦)، فقد فرغنا من تصحيح الحديث وتقويته فى باب المصراة من كتاب البيوع، وبينا أنه

. . . .

حديث قد أجمع العلماء على العمل به، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وليس فيه قياس الحرام على الحلال، فإنه فرع كون منافع المغصوب ملكا للمالك، وإذا حدثت فى ضمان الغاصب فهى له، لا للمغصوب منه، وليس أبو حنيفة بمنفرد بما قال، بل هو قول بعض التابعين وبعض المتأخرين، كما ذكره ابن حزم نفسه.

قال ابن حزم: ثم لو صح هذا الخبر على عمومه لكان تقسيم من فرق بين الغاصب، وبين المستحق عليه، وبين الولد، وبين الغلة، وبين الموجود، والتالف باطلا مقطوعا به؛ لأنه لا بهذا الخبر أخذ، ولا بالنصوص التى قدمنا أخذ، بل خالف كل ذلك اهـ (٨:١٣٦).

قلت: أما الفرق بين الغلة والولد فظاهر، فإن الولد ليس من الخراج فى شىء، وإنما هو من أجزاء الأم، فمن ملك الأم ملك الولد، إلا أن المستحق عليه يفدى ولده بالقيمة، لكونه مغرورا قد وطئ الأمة، وهو يظن وطيه لها حلالا، وقد ثبت عن عمر وعلى رضى الله عنهما وغيرهما من الصحابة أن ولد المغرور حر بالقيمة، كما بيناه فى باب الاستحقاق، بخلاف الغاصب، فإنه ليس بمغرور، ولا حرمة لوطيه، لكونه وطيا حراما ابتداء وانتهاء.

وأما قولنا: إن الغاصب لا يضمن الهالك من الولد، فلأن الولد ليس بمغصوب، وإنما المغصوب هى الجارية وحدها؛ لأن المفروض أنها ولدت عند الغاصب، فالولد أمانة فى يده، والأمانات لا تضمن إلا بالتعدى، أو بالمنع عن صاحبها إذا طلبها، وإذا كان كذلك فليس على الغاصب إلا ضمان ما نقصت الجارية بالولادة، لا ضمان ولدها، وإنما عليه رده حيا لا هالكا، بدليل قول النبى ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»، ومعلوم أن الغاصب لم يأخذ الولد، إنما أخذ الجارية، فعليه ردها باقية، أو قيمتها هالكة، أو إرش نقصانها ناقصة، فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون.

وعلى هذا لو غصب عبدا فاستغله، أو دارا فأكراها فما نقصته الغلة والإكراء فعليه ضمانه، ولا يضمن الغلة. ويجب عليه التصدق بها؛ لأن الخراج بالضمان، والمنافع حدثت فى ضمان الغاصب، لا فى يد المالك؛ لأنها أعراض لا تبقى، وأنه لا يتحقق غصبها وإتلافها؛ لأنه لا بقاء لها، وهى لا تماثل الأعيان لسرعة فنائها وبقاء الأعيان، وليست متقومة فى ذاتها، بل تقوم ضرورة عند ورود العقد، ولم يوجد العقد، فلا يضمن الغاصب، إلا ما انتقص باستعماله واستغلاله. وإنما وجب عليه التصدق بالغلة، لأنه حصل بسبب خبيث، وهو التصرف فى ملك الغير، وما هذا حاله فسبيله

باب غصب العقار

٥٤٤٧- عن عائشة، أن النبي ﷺ قال: «من ظلم شبرا من الأرض طوقه الله من سبع أرضين»، متفق عليه، كذا في "المنتقى" لابن تيمية.

التصدق، أو الأداء إلى الذي تصرف في ملكه، فلو أدى الغلة مع العبد إلى مالكه كان للمالك أن يتناوله، فيزول الخبث بهذا الطريق، ولا يلزمه التصدق، كذا في "الهداية" و "الكفاية" (٢٥٧:٨)، وأحسن الله غراءنا في ابن حزم حيث قال: وما نعلم لإبليس داعية في الإسلام ممن يطلق الظلمة على غصب دور الناس وأراضيهم، ثم يبيح لهم كراءها وغلتها، ولا يرى عليهم ضمان ما تلف منها اهـ (١٤٤:٨).

قلت: وأشد ما حدث في الإسلام من تلبيس إبليس ترك التدبر في كلام العلماء ورميهم بما هم منه برآء، فحاشا أبا حنيفة أن يطلق للظلمة الغصب، أو يبيح لهم كراءه، وما كان قوله إلا ما ذكرناه.

باب غصب العقار

قوله: "عن عائشة": قال بعض الأحباب: دل الحديث على تحقق الغصب في العقار، وهو قول أئمتنا الثلاثة، إلا أنهم اختلفوا في أن غصب العقار موجب لدخول المغصوب في ضمان الغاصب أم لا؟ فقال محمد: العقار المغصوبة تدخل في ضمان الغاصب بمجرد الغصب، حتى لو هلكت في يده بآفة سماوية تكون مضمونة عليه كالمنقول.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: العقار لا تكون مضمونة على الغاصب بمجرد الغصب، فلو هلكت في يده بآفة سماوية لا ضمان عليه؛ لأن الغصب ليس بنفسه موجبا للضمان، بل هو موجب لرد العين، لكن لما كان الهلاك غير نادر في المنقول، قلنا بدخوله في ضمان الغاصب بمجرد الغصب، صيانة لأموال الناس عن التوى، بخلاف العقار، فإن الهلاك فيه نادر، ولا حكم للنادر، فلا حاجة إلى إدخالها في ضمان الغاصب، فهذا هو الفرق بين المنقول والعقار، فلا يصح القياس مع الفارق.

قال العبد الضعيف: لا بد لإثبات هذا الفرق، وإنه بناء الاختلاف في الباب من دليل وبرهان، فكم من منقول هلاكه نادر جدا، كجذع عظيم من ساج طويل، أو باب كبير من حديد ثقيل، وكل ذلك مضمون إجماعا، قال: هذا هو تحقيق الاختلاف بينهم رحمهم الله، ولما لم يهتد أصحابنا إلى هذا التحقيق قرروا الاختلاف بينهم، والدلائل على نهج لا يدفع الإشكال عن مذهب

. . . .

الإمام، والحمد لله على ما هدانا له. وإذا عرفت تحقيق الاختلاف بينهم عرفت أن من احتج على أبي حنيفة بحديث عائشة وأمثاله فقد أخطأ في الاحتجاج اغترارا بظاهر أقوال أصحابنا، وإلا فأبو حنيفة قائل بمدلول الحديث، كما عرفت، فاحفظ، والله أعلم، انتهى كلامه.

قال العبد الضعيف: تحقيق الاختلاف على الوجه الذي ذكره لم ينقله أحد عن الإمام ولا أصحابه، ولم يذهب إليه من أئمة النقل أحد، والذى فى كتب المذهب وكتب الخلاف أن الغصب لا يتصور فى العقار عنده ما لم يتلفها الغاصب.

وقال بعض الفضلاء: قد اختلفت عبارات المشايخ فى غصب الدور والعقار على مذهب أبى حنيفة وأبى يوسف. فقال بعضهم: يتحقق فيها الغصب، لكن لا على وجه يوجب الضمان (وفيه رد على دعوى بعض الأحباب أن أصحابنا لم يهتدوا إلى التحقيق الذى ذكره. فقد اهتدى إليه بعض الفضلاء).

وقال بعضهم: لا يتحقق أصلا، وإليه مال أكثر المشايخ ورده صاحب "نتائج الأفكار"، وقال: فيه نظر؛ لأنه إن أراد أن بعضهم قال: إن الغصب الشرعى يتحقق عندهما فيها فلا نسلم ذلك، إذا لم يقل أحد: إن الغصب الشرعى يتحقق عندهما فيها، كيف ولو قاله لما صح منه أن يقول لا على وجه يوجب الضمان. فإن وجوب الضمان عند هلاك المغصوب فى يد الغاصب حكم مقرر لمطلق الغصب الشرعى. لا يتخلف عنه عند أحد (وفيه رد على قول بعض الأحباب: إن الغصب بنفسه ليس موجبا للضمان، بل هو موجب لرد العين[1]).

وإنما المراد بالغصب فى عبارة من أثبت الغصب ونفى الضمان، هو الغصب اللغوى دون الشرعى، وإن أراد أن بعضهم قال: يتحقق فيها الغصب اللغوى، ولا يوجب الضمان، وبعضهم قال: لا يتحقق فيها الغصب اللغوى أيضا، فلا نسلم أن أحدا قال: إن الغصب اللغوى لا يتحقق فيها؛ لأن الغصب اللغوى على ما مر أخذ الشيء من الغير على سبيل التغلب، ولا شك فى تحقق هذا المعنى فى العقار، إذا لم يعتبر فيه إزالة يد المالك أصلا، فضلا عن إزالة يده بفعل فى العين، فلا صدر ممن له أدنى تمييز إنكار تحقق الغصب اللغوى فى العقار، فضلا عن مثل مشايخنا هؤلاء الأجلاء اهـ (٨:٢٥١).

---

١) فإن بعض المشايخ على أن رد العين مخلص، وموجبه الضمان، والذين ذهبوا إلى أن موجبه رد العين قالوا بوجوب الضمان بالغصب أيضا، وقالوا: إن نفس الوجوب يتحقق بالغصب ووجوب الأداء عند هلاك العين، كما فى "الهداية" باب الرهن.

. . . .

وبهذا ظهر الجواب عن احتجاج الجمهور بحديث المتن على تحقق الغصب في العقار، فلنا أن نحمله على الغصب اللغوى، بدليل اختلاف الرواة فى لفظه. فقال بعضهم: «من ظلم قيد شبر من الأرض» وفى رواية: «من غصب» وفى لفظ: «من أخذ». وقد روى ابن أبى شيبة بإسناد حسن من حديث أبى مالك الأشعرى: «أعظم الغلول عند الله يوم القيامة ذراع أرض يسرقه[1] رجل فيطوقه من سبع أرضين» (٥:٧٥)، ومعنى سرقة الأرض أن يدخل شيئا من أرض جاره، أو من طريق المسلمين فى داره بحيث لا يشعر به أحد غيره، ولا خلاف فى تحريم ذلك، وتغليظ عقوبته، ووجوب ردها عليه، وإنما الخلاف فى وجوب الضمان إذا هلك من غير صنعه، والحديث ليس بنص فى الضمان، كما هو ظاهر. بقى الكلام فى أن أبا حنيفة بأى دليل قال: إن الغصب لا يتحقق فى العقار؟ فنقول وبالله التوفيق: إنه قال بذلك من إجماعهم على أن رجلا لو حال بين رجل ومتاعه فتلف المتاع لم يضمن بمجرد الحيلولة ما لم يكن التلف بفعل منه فى المتاع، ولو دخل أرض إنسان أو داره لم يضمنها بدخوله، سواء دخلها بإذنه أو بغير إذنه، وسواء كان صاحبها فيها أو لم يكن، كما فى "المغنى" (٥:٣٧٩).

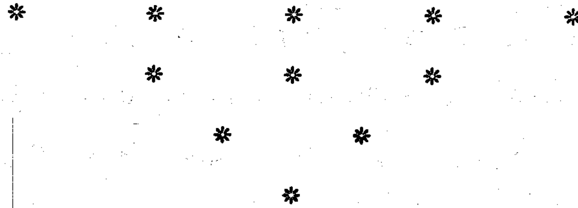
فثبت بذلك أن الغصب الشرعى ليس مجرد إثبات اليد على ملك الغير، بل لا بد فيه من الاستيلاء بإزالة يد المالك بفعل المغصوب لا بفعل فى المالك. ألا ترى أنه لو بعد المالك عن المواشى فتلفت لا يضمن، لأن ذلك لا يكون غصبا. فعلم بذلك أن الغصب الشرعى إثبات اليد العادية مع إزالة يد المالك بفعل فى العين، لا مع إزالة يد المالك مطلقا، ولا بإثبات اليد العادية مطلقا، وهذا المعنى لا يتصور فى العقار؛ لأن يد المالك لا تزول إلا بإخراجه عنها، وهو فعل فيه لا فى العقار، وفى المنقول النقل فعل فيه، وهو الغصب، وما نقصه الغاصب من العقار بفعله أو سكناه ضمنه فى قولهم جميعا، لأنه إتلاف، والعقار يضمن بالإتلاف من غير اختلاف، كما لو نقل ترابها، أو هدم حيطانها، أو غرقها بالماء، أو ألقى الحجارة فيها، أو نقصها بغرسه وبنائه فيضمنه بغير خلاف، كذا فى "الهداية" وغيرها من كتب القوم.

---

(١) ولو احتج أحد بما فى بعض ألفاظ الحديث «من غصب قيد شبرا» إلخ على تحقق الغصب فى العقار، فلنا أن نحتج عليه بما فى حديث أبى مالك من لفظ «ذراع أرض يسرقه» إلخ على تحقق السرقة فى العقار، ولم يقل بذلك أحد من فقهاء الأمصار، ولا يرون ذلك سرقة شرعية أصلا. (المؤلف)

. . . .

ولله الحمد والثناء على ما أدلى من جزيل العطاء بتكميل تتمة المجلد السادس عشر من الإعلاء فى هذا اليوم، يوم الإثنين، وهو سلخ شوال بعد شهر الصوم، سنة ست وخمسين بعد ثلاثمأة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية. وكان تأليفه فى ظل النفس الزكية، ذى المقامات العلية، صاحب الكرامات الجلية، والصفات البهية، الذى خصه الله بألطافه الخفية، مجدد العصر الحاضر من بين البرية، شيخ الإسلام، حكيم الأمة المحمدية، الإمام الهمام، العلامة المقدام، بهجة الأنام، ملاذ الخاص والعام، أمير المؤمنين فى علوم الشريعة، الذى هو للوصول إلى الله أقوى ذريعة، غياث السالكين قدوة العارفين الماحى لرسوم الضلال والغواية، المحى مراسم الرشد والهداية، تاج الملة، سراج الأمة، التقى النقى المحدث المفسر الفقيه الولى مولانا الحافظ الثقة الثبت الشيخ محمد أشرف على التهانوى، أدام الله ظلال بركاته[1]، ومتع المسلمين بمسلسلات إرشاداته، هذا، وأنا العبد المفتقر إلى رحمة ربى الأحد، المذنب الخاطئ ظفر أحمد، وفقه الله للتزود لغد، وغفر له ولمشايخه ولوالديه وما ولد، ويرحم الله عبدا قال آمينا، وآخر دعوانا أن الحمدلله رب العالمين، وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا ومولانا وحبيبنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وسلم تسليما كثيرا كثيرا إلى يوم الدين، والحمدلله الذى بعزته وجلاله تتم الصالحات.



(١) كان نور الله مرقده حيا وقت كتابة هذه الأوراق، ثم انتقل إلى رحمة ربه وجوار كرامته لسادس عشرين من شهر رجب سنة اثنين وستين بعد ثلاثمأة وألف (سنة ١٣٦٢هـ) رفع الله درجاته فى أعلى عليين، وتقبل حسناته، ومتعنا بفيوضه وبركاته، آمين. (المؤلف)

فهرس أبواب الجزء السادس عشر
من إعلاء السنن وما يتعلق بها من الفوائد

الموضوع	الصفحة

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوي رحمه الله

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

الجزء السابع عشر

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايست، كراتشي٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٥ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشى

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D/٤٣٧ گارڈن ايسٹ كراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الشفعة

باب لا شفعة إلا فى دار أو عقار

٥٤٤٨- حدثنا عمرو بن على ثنا أبو عاصم ثنا ابن جريج عن أبى الزبير عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا شفعة إلا فى ربع أو حائط، ولا ينبغى له أن يبيع حتى يستأمر صاحبه، فإن شاء أخذ وإن شاء ترك»، أخرجه البزار، وقال: لا نعلم أحداً يرويه بهذا اللفظ إلا جابر (زيلعى ٢:٢٥٩)، وقال فى "الدراية": رجاله أثبات، وفى "التلخيص الحبير" (٢:٢٥٤) بسند جيد.

باب لا شفعة إلا فى دار أو عقار

أقول: الحديثان نصان فى الباب، وهما يبطلان قول من قال: الشفعة فى كل شيء منقول وغيره، وما أخرجه أبو بكر عن ابن عباس أنه قال مرفوعاً: «لا الشفعة فى العبد، وفى كل شيء»، كما فى "كنز العمال" (٤:٢)، فلم أقف على سنده، نعم رواه إسحاق بن راهويه فى "مسنده" عنه بسند، قال فيه ابن حجر فى "الدراية": رجال إسناده ثقات بلفظ: الشريك شفيع والشفعة فى كل شيء، وكذا رواه الطحاوى فى "تهذيب الآثار" عنه بلفظ: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فى كل شيء»، وأيضاً رجاله ثقات، أخرج الروايتين الزيلعى فى "نصب الراية" (٢:٢٥٨)، إلا أنه لا حجة لهم فيه، لأن المراد من كل شيء، هو العقار من الربع، والحائط وغيرهما كما صرح به فى رواية جابر وأبى هريرة، فافهم.

تفصيل الكلام فى حديث: «الشفعة فى كل شيء»:

قال العبد الضعيف: والأثران ذكرهما ابن حزم فى "المحلى" من طريق الطحاوى: نا محمد ابن خزيمة نا يوسف بن عدى -هو القراطيسى- وهو وهم من ابن حزم ليس فى كتاب الطحاوى نبه عليه ابن القطان، وقال: قد وجدنا لابن حزم كثيراً من ذلك فى كتابه، وهو قبيح، والقراطيسى إنما هو يوسف بن يزيد، وهذا يوسف بن عدى أخو زكريا بن عدى كوفى نزل مصر يروى عن مالك بن أنس، وروى عنه الرازيان، قاله أبو حاتم: ووثقه هو وأبو زرعة اهـ (زيلعى): نا ابن إدريس -هو عبد الله الأودى- عن ابن جريج عن عطاء عن جابر قال: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فى

٥٤٤٩- وأبو حنيفة عن عطاء عن أبى هريرة مرفوعًا: «لا شفعة إلا فى دار أو عقار»، أخرجه البيهقى (تلخيص ص٢٥٤)، وسكت عليه الحافظ، ولم يعله بشىء.

كل شىء»، قال الطحاوى: وحدثنا إبراهيم بن أبى داود نا نعيم نا الفضل بن موسى عن أبى حمزة السكرى عن عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبى مليكة عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «الشريك شفيع، الشفعة فى كل شىء»، ومن طريق ابن أبى شيبة نا أبو الأحوص عن عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبى مليكة قال: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فى كل شىء: الأرض، والدار، والجارية، والخادم. فقال عطاء: إنما الشفعة فى الأرض والدار، فقال له ابن أبى مليكة تسمعنى لا أم لك أقول: قال رسول الله ﷺ: ثم تقول مثل هذا؟ قال ابن حزم: وإلى هذا رجع عطاء كما روينا من طريق وكيع نا أبان عن عبد الله البجلى قال: سألت عطاء عن الشفعة فى الثوب فقال: له شفعة، وسألته عن الحيوان، فقال: له شفعة، وسألته عن العبد؟ فقال: له شفعة، فهذان عطاء وابن أبى مليكة بأصح إسناد عنهما اهـ (٩: ٨٤).

والجواب أن حديث ابن جريج عن عطاء عن جابر يعارضه ما رواه أبو عاصم عن ابن جريج عن أبى الزبير عن جابر، وعطاء، وإن كان فوق أبى الزبير فى الفقه والفضل، فأبو الزبير أقعد الناس بجابر، وأعلمهم بحديثه، كما لا يخفى على من مارس الإسناد، وإذا كان كذلك فلا بد من الجمع بينهما، ولا ريب أن حديث أبى الزبير عن جابر صريح فى نفى الشفعة عما سوى الدار والعقار، وحديث عطاء عن جابر ليس بصريح فيه لاحتمال أن يراد بكل شىء، كل شىء يتعلق بالأرض، والعقار من الطريق ونحوها.

والحديث ذكره الزيلعى عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس، كما فى "نصب الراية" عن "تهذيب الآثار" للطحاوى، قال: ومن جهة الطحاوى ذكره عبد الحق فى "أحكامه" (٢: ٢٥٨)، وفى "الدراية": وروى الطحاوى من وجه آخر عن ابن عباس قال: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فى كل شىء، ولكن الذى فى معانى الآثار موافق لما ذكره ابن حزم، والله أعلم (ص٣١٧).

وحديث ابن أبى مليكة عن ابن عباس تفرد بذكر ابن عباس فى السند أبو حمزة السكرى، قال على بن عمر الحافظ خالفه شعبة وإسرائيل، وعمرو بن أبى قيس، وأبو بكر بن عياش، فرووه عن عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبى مليكة مرسلا، وهو الصواب، (قلت: وهكذا رواه أبو الأحوص عنه مرسلا، كما مر)، ووهم أبو حمزة فى إسناده قاله البيهقى فى "سننه" (٦: ١٠٩)، والدارقطنى (٢: ٥١٩).

. . . .

ولا شك أن المرفوع المتصل أولى من المرسل، وما فى أثر أبى الأحوص عن عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبى مليكة من قول عطاء: إنما الشفعة فى الأرض والدار أكبر دليل على ما قلنا: إن حديث جابر: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فى كل شىء، محمول على كل شىء يتعلق بالأرض والدار من الطريق والشرب ونحوهما، وإلا فيبعد كل البعد أن يكون عند عطاء عن جابر عن رسول الله ﷺ أنه قضى بالشفعة فى كل شىء (منقول أو غير منقول)، ثم يرد على ابن أبى مليكة قوله حين روى له ما يوافقه، فثبت أن حديث جابر لم يكن عنده على العموم بدليل ما روى عنه أبو الزبير مرفوعًا: لا شفعة إلا فى ربع أو حائط.

قال الطحاوى بعد ما روى حديث عطاء عن جابر مرفوعًا: فإن قال: فإنك لا تقول بهذا الحديث، لأنه يوجب الشفعة فى جل شىء من حيوان أو غيره، وأنت لا توجب الشفعة فى الحيوان، قيل له: ليس هذا على ما ذكرت، إنما معنى الشفعة فى كل شىء أى فى الدور والأرضين والعقار (وما يتعلق بها من الطريق والشرب والمسيل ونحوها)، والدليل على ذلك ما قد روى عن ابن عباس: حدثنا أحمد بن داود ثنا يعقوب ثنا معن بن عيسى عن محمد بن عبد الرحمن عن عطاء عن ابن عباس قال: لا شفعة فى الحيوان (٢:٢٦٩).

وقول ابن حزم: محمد بن عبد الرحمن مجهول رد عليه، لأن الطحاوى قد احتج به، وعارض به السند الصحيح الذى ذكره أولا، وهذا لا يستقيم إلا إذا كان المعارض صحيحًا مثله، فلعل ابن حزم جهل من قد عرفه الطحاوى، والعارف مقدم على من لم يعرف، قال ابن حزم: وليس فيه أيضًا: أنه لا شفعة فى غير الحيوان اهـ (٩:٨٧).

قلنا: قد وقع التصريح بذلك فى حديث جابر عند البزار، وقد تبين بقول ابن عباس هذا: إن قوله: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فى كل شىء ليس على عمومه، وإذ قد بطل عمومه لم يكن ذلك معارضًا لما فى حديث جابر أن لا شفعة إلا فى ربع، أو حائط، وما فى حديث أبى هريرة: لا شفعة إلا فى دار أو عقار، وهو نص فى موضع النزاع فوجب التعويل عليه، لأن الشفعة ليست لفظة قديمة، إنما هى لفظة شرعية لم تعرف العرب معناها قبل رسول الله ﷺ، لا يدرى أحد ما المراد بها حتى بينه رسول الله ﷺ، وقد بين أن ذلك فى الدار والعقار، ولم يذكرها فى غير ذلك، فلم يجز أن يتعدى بها بيان رسول الله ﷺ.

وأما ما فى أثر ابن أبى مليكة المرسل من قوله: الأرض، والدار، والجارية، والخادم، فالظاهر

. . . .

أنه سمع ابن عباس يقول: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فى كل شىء، فحمله على العموم برأيه، وزاد فيه ذكر الجارية، والخادم رواية بالمعنى، وأخطأ فى ذلك، لأنه لم يكن عد ابن عباس عامًا للحيوان وغيره، كما فهمه ابن أبى مليكة لما ثبت عنه أنه قال: لا شفعة فى الحيوان، وإذا كان كذلك فلا يصح القول بإيجاب الشفعة فى كل جزء مشاع غير مقسوم بين اثنين فصاعدا من أى شىء كان مما ينقسم أو لا ينقسم من أرض، أو شجرة واحدة فأكثر، أو عبد، أو ثوب، أو أمة، أو من سيف، أو من طعام، أو من أى شىء، كما قاله الظاهرية، ومنهم ابن حزم فى "المحلى" (٩:٨٢)، لأن ذلك لم يثبت عن رسول الله ﷺ، والذى ورد بصيغة العموم مرسلا، أو موصولا، لا يصح حمله على العموم لما ذكرنا، ولو صح ذلك لصح القول بإيجاب الشفعة فى الصداق، والإجارة، والهبة، والوصية ونحوها لعموم قوله: الشفعة فى كل شىء، ولحديث جابر: جعل رسول الله ﷺ الشفعة فى كل مال لم يقسم، رواه البخارى، ولا يقول ابن حزم بذلك، فإن قال: لفظة الشفعة لفظة شرعية، فلا يجوز أن يتعدى بها بيان رسول الله ﷺ، وقد بين أن الشفعة فى البيع، ولم يذكرها فى غير ذلك.

قلنا: قوله: جعل الشفعة فى كل مال لم يقسم يعم كل مال مبيعًا كان أو موهوبًا، أو صداقًا، أو موصى به، كما يعم قوله: قضى بالشفعة فى كل شىء: الأرض، والدار، والحيوان وغيره عندك، وذكر البيع فى بعض ألفاظ الحديث لا يقتضى نفى الشفعة عن غير البيع، كما قلت: إن قول ابن عباس: لا شفعة فى الحيوان ليس فيه أن لا شفعة فى غير الحيوان، فالجواب الجواب، والدليل الدليل.

والعجب أنه يجعل مجرد ذكر البيع نافيًا للشفعة عن غيره، ولا يجعل قول رسول الله ﷺ: «لا شفعة إلا فى ربع أو حائط»، وقوله: لا شفعة إلا فى دار أو عقار، نافيًا لها عن غير الدار والعقار مع كونه نصًا فى موضع النزاع، فافهم.

فإن ثبوت حق الشفعة إنما ورد على خلاف القياس لما فى ذلك من الإضرار بأرباب الأموال، فإن المشترى إذا علم أنه يؤخذ منه المشترى بالشفعة لم يبتعه، ويتقاعد الشريك عن الشراء، فيستضر المالك به.

وأيضًا: فقوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ عام فى جواز بيع الشريك، أو الجار حصته، أو داره من شريكه، أو جاره، أو من غيره، ومقتضى ذلك ملك المشترى لما اشتراه، وأن لا يكون

. . . .

أحد فيه حق، فلا يصح القول بالشفعة إلا فيما ثبت عن رسول الله ﷺ صريحًا، ووقع عليه الإجماع، وليس ذلك إلا فى بيع الدار، أو العقار دون ما سواهما، وفى البيع وحده دون ما سواه، وروى سعيد بن منصور نا هشيم عن عبيدة وجرير ويونس، قال عبيدة عن إبراهيم، وقال: جرير عن الشعبى، قالا جميعًا: لا شفعة إلا فى دار أو عقار، وقال يونس عن الحسن: لا شفعة إلا فى تربة، كذا فى "المحلى" وإسناده صحيح (٩:٨٧).

قال ابن حزم: وما نعلم إسقاط الشفعة فيما عدا الأرض إلا عن ابن عباس، وشريح وابن المسيب، ولا يصح عنهم، (قلت: دعوى عدم الصحة متكلم فيها)، وعن إبراهيم، والشعبى، والحسن، وقتادة، وحماد بن أبى سليمان، وربيعة، وعن هؤلاء صحيح اهـ.

قلت: قد صح ذلك عن جابر مرفوعا كما فى المتن، وعن أبى هريرة مرفوعا، وروى البيهقى فى "سننه" عن عبادة بن الصامت قال: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء فى الدور والأرضين»، قال: وروينا عن شريح أنه قال: لا شفعة إلا فى أرض أو عقار. وعن سعيد بن المسيب سليمان بن يسار قال: الشفعة فى الدور والأرضين، وعن الحسن قال: ليس فى الحيوان شفعة اهـ (٦:١٠٩).

أجمع أهل العلم على إثبات الشفعة:

وقال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على إثبات الشفعة للشريك الذى لم يقاسم فيما بيع من أرض، أو دار، أو حائط، ولا نعلم أحداً خالف هذا إلا الأصم قال: لا تثبت الشفعة، لأن فى ذلك إضراراً بأرباب الأملاك، (وهو محجوج بما ورد فى الباب من الأحاديث الصحيحة المتفق على صحتها، وبإجماع من تقدمه من الصحابة والتابعين).

قال الموفق: إن الشفعة تثبت على خلاف الأصل، إذ هى انتزاع ملك المشترى بغير رضاه، وإجبار له على المعاوضة (وهو خلاف قوله تعالى: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم﴾) مع ما ذكره الأصم، لكن أثبتها الشرع لمصلحة راجحة، فلا تثبت إلا بشروط فذكرها (٥:٤٦٠-٤٦١).

الجواب عن إيراد ابن حزم على الحنفية لقولهم: بالشفعة مع مخالفتها للأصول:

وبهذا ظهر الجواب عن إيراد ابن حزم علينا بقوله: ولقد كان يلزم الحنفيين المخالفين للثابت من رسول الله ﷺ من حكم المصراة، ومن حكم: من وجد سلعته عند مفلس فهو أولى بها،

باب الشفعة بالشركة فى نفس المبيع أو حقه

٥٤٥٠- عن جابر: «أن النبى ﷺ قضى بالشفعة فى كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة»، رواه أحمد والبخارى.

والقرعة بين الأعبد الستة فى العتق، وقالوا: هذه الأخبار مخالفة للأصول أن يقولوا: مثل هذا فى خبر الشفعة، ولكن التناقض أسهل شيء عليهم اهـ (٩: ٨٥)، فإن الشفعة مجمع عليها، والأخبار التى ذكرها ابن حزم ليست مما أجمعت الأمة على العمل به، وهى مخالفة للأحاديث المجمع على العمل بها، فلا بد من إرجاع المختلف فيه إلى المجمع عليه، وحاشا أبا حنيفة وأصحابه أن يخالفوا رسول الله ﷺ فى أمر أمر به، أو قضاء قضى به، فإن غاية مراد المسلم اتباع الرسول، وإرضاء الرب، وأى فائدة فى العلم والفقه إذا لم يرد العالم بعلمه إرضاء الله وإرضاء رسوله بالاتباع والإطاعة؟ ولكن الاختلاف بين أخبار الآحاد، وبين الأخبار المجمع على العمل بها يورث شكا فى أخبار الآحاد ثبوتًا أو دلالة، ومع ذلك فالحنفية لا يردون الأخبار بعضها ببعض، كما يفعله الظاهرية، بل يجمعون بين مختلف الأحاديث بترجيح الراجح، وحمل المرجوح على محامل حسنة مؤيدة بآثار الصحابة، وأقوال التابعين إذا لم يدل دليل على وجود النسخ فى بعضها، كما بينا ذلك فى باب المصراة من البيوع، فليراجع.

وقال الحافظ فى "الفتح": ولم يختلف العلماء فى مشروعيتها -أى الشفعة- إلا ما نقل عن أبى بكر الأصم من إنكارها (٤: ٣٦٠)، ظ.

باب الشفعة بالشركة فى نفس المبيع أو حقه

أقول: قوله: قضى بالشفعة فى كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق فلا شفعة، يدل على أن الشفعة تستحق بالشركة فى نفس المبيع، وفى حق المبيع.

أما الأول: فظاهر، وأما الثاني: فلقوله: وصرفت الطرق إذا لو لم يكن الشركة فى الطريق موجبة للشفعة لم يحتج إلى قوله: وحرفت الطرق، فدل ذلك على أن الشفعة كما تستحق بالشركة فى نفس المبيع، تستحق بالشركة فى الطريق، ولما استحقت بالشركة فى الطريق، فبالشركة فى حق آخر كالمسيل وغيره كذلك لاشتراك العلة.

وقوله: لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه يدل على أنه ينتظر الشريك إن كان غائبا، وقد عرفت أن المراد من الشريك أعم من أن يكون شريكًا فى نفس المبيع، أو فى طريق المبيع، فثبت من

٥٤٥١- وعنه: «أن النبى ﷺ قضى بالشفعة فى كل شركة لم تقسم -ربعة أو حائط- لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه، فإن شاء أخذ وإن شاء ترك، فإن باعه ولم يؤذنه فهو أحق به»، رواه مسلم والنسائى وأبو داود.

المجموع أن الجار إذا كان شريكًا فى الطريق، فهو أحق بالشفعة، وإن كان غائبًا ينتظر بالشفعة، وإذا ثبت هذا ثبت أن ما رواه عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء بن أبى رباح عن جابر أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الجار أحق بالشفعة جاره ينتظر بها، وإن كان غائبًا إذا كان طريقهما واحدًا» رواه أبو داود وغيره لم يتفرد به عبد الملك، بل روى البخارى ومسلم معناه، فسقط إنكار شعبه وغيره على عبد الملك هذا الحديث، قولهم: إنه تفرد به، لأنك قد عرفت أنه لم يتفرد به، بل روى غيره معناه، ثم قوله: فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق يدل على أن قوله: كل ما لم يقسم ليس مما يعم النقول وغيره، بل إنما هو يعم غير المنقول فقط، كما يدل عليه تفسيره بربعة، أو حائط.

خطأ الشوكانى فى نقل المذهب:

فانخسف ما قال الشوكانى: إن ظاهر هذا العموم ثبوت الشفعة فى جميع الأشياء، وأنه لا فرق بين الحيوان، والجماد وغيره، لأن ظهوره إنما هو لمن لم يتدبر فى ألفاظ الحديث، وأما من تدبر فهو لا يشك فى أنه لا يعم المنقول، بل هو عام لغيره فقط، ومن العجائب أنه نسب هذا العموم إلى أبى حنيفة، وأبى يوسف، ومحمد، وقال: وقد ذهب إلى ذلك العترة ومالك، وأبو حنيفة، وأصحابه، مع أن أبا حنيفة، وأصحابه براء من ذلك، وهم لا يقولون بالشفعة فى المنقول، فتذكر.

وقوله: لا شفعة معناه: أنه لا شفعة من جهة الشركة لا أنه لا شفعة فى المنقول، فتذكر، وقوله: لا شفعة معناه: أنه لا شفعة من جهة الشركة لا أنه لا شفعة أصلا؛ لأنه قد ثبت الشفعة بالجدار كما سيأتى، فلا تنافى بينه، ومن حديث الشفعة بالجوار، كما فهمه الشافعى.

وقوله: لا يحل أن يبيع حتى يؤذن شريكه إلخ، معناه: أنه لا يحل له من حيث المروءة، ويحتمل أن يكون معناه: أنه والحل له ذلك من حيث الدين، ويقال: إنه خرج مخرج الزج للناس عن إخفاء البيع من الشريك إضرارًا له، كما هو عادة الناس فى أمثال هذه المواضع، وحينئذ يكون معناه: أنه لا يحل لأحد أن يقصد إضرار شريكه بإخفاء البيع عنه، بل ينبغى له أن يطلعه عليه، لأنه لا فائدة له فى إخفاءه، إذ لو أخفاه عنه كان أحق بالشفعة حين يطلع عليه، ولا يسقط به حقه، فأى فائدة فى الإخفاء سوى الإثم بقصد الإضرار؟ فلا ينبغى أن يفعل، وإذا كان الحديث مسوقًا للغرض

٥٤٥٢- وعن عبادة بن الصامت: «أن النبى ﷺ قضى بالشفعة فى الأرضين والدور»، رواه عبد الله بن أحمد فى "زيادات المسند"، وفيه انقطاع، لأنه من رواية

المذكور، وكان معناه: ما ذكرنا فلا يدل على سقوط حق الشفعة بالاطلاع على البيع قبل البيع، وعدم طلب الشفعة إذ ذاك، لأن الحديث ساكت عن هذا البحث غير متعرض له كما لا يخفى، وكذا لا يدل على عدم جواز البيع قبل الإيذان، وعدم جواز الحيلة لإسقاط الشفعة، لأن إسقاط الشفعة بالحيلة يحتمل أن يكون لرفع الضد عن نفسه لا لإضرار الشريك.

فاندفع ما قال ابن القيم فى "إعلام الموقعين" (١: ٢٢٩): إنهم احتجوا على إيجاب الشفعة فى الأراضى، والأشجار بقوله: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فى كل شرك فى ربعة أو حائط، ثم خالفوا نص الحديث نفسه، فإن فيه: لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه، فإن باع ولم يؤذنه فهو أحق به، فقالوا: يحل له أن يبيع قبل إذنه، ويحل له أن يتحيل لإسقاط الشفعة، وإن باع بعد إذن شريكه فهو أحق أيضًا بالشفعة، ولا أثر للاستئذان ولا لعدمه اهـ.

قال العبد الضعيف: وفى "المغنى" لابن قدامة: إن الشفيع إذا عفا عن الشفعة قبل البيع، فقال: قد أذنت فى البيع، أو أسقطت شفعتى، أو ما أشبه ذلك لم تسقط، وله المطالبة بها متى وجد البيع، هذا ظاهر المذهب، وهو مذهب مالك، الشافعى، والبتى، وأصحاب الرأى، وروى عن أحمد أن الشفعة تسقط بذلك، وهذا قول الحكم، والثورى، وأبى عبيد، وأبى خيثمة، وطائفة من أهل الحديث (علق البخارى)، عن الحكم قال: إذا أذن له قبل البيع فلا شفعة له، وقال الشعبى: من بيعت شفعته، وهو شاهد لا يغيرها فلا شفعة له اهـ.

قلت: قول الشعبى محمول عندنا على ما إذا لم يواثب بطلب الشفعة فى مجلس العلم بالبيع، وهو معنى قوله: وهو شاهد لا يغيرها أى لا يواثب بطلب الشفعة، وسيأتى أن المواثبة بالطلب شرط لثبوت الشفعة تسقط بتركها.

قال ابن المنذر: وقد اختلف فيه عن أحمد، فقال مرة: تبطل شفعته، وقال مرة: لا تبطل، واحتجوا بقول النبى ﷺ: من كان له شركة فى أرض ربعة أو حائط فلا يحل له أن يبيع، حتى يستأذن شريكه، فإن شاء أخذ، وإن شاء ترك، ومحال أن يقول النبى ﷺ: وإن شاء ترك، فلا يكون لتركه معنى (قلنا: لا ينحصر معناه فى سقوط الشفعة به كما سيأتى)، ومفهوم قوله: فإن باع ولم يؤذنه، فهو أحق به أنه إذا باعه بإذنه لا حق له.

(قلنا: لا حجة فى المفهوم كما تقرر فى الأصول)، ولأن الشفعة تثبت فى موضع الاتفاق

إسحاق عن عبادة ولم يدركه، كذا في "النيل" (٥:٢١٧)، ولكن الانقطاع غير مضر عندنا لا سيما إذا تأيدت برواية جابر وغيره.

على خلاف الأصل لكونه يأخذ ملك المشترى من غير رضاه، ويجبره على المعاوضة به لدخوله مع البائع فى العقد الذى أساء فيه بإدخاله الضرر على شريكه، وتركه الإحسان إليه فى عرضه عليه، وهذا المعنى معدوم ههنا، فإنه قد عرضه عليه امتناعه من أخذه دليل على عدم الضرر فى حقه ببيعه، وإن كان فيه ضرر فهو أدخله على نفسه فلا يستحق الشفعة كما لو أخر المطالبة بعد البيع، ووجه الأول: أنه إسقاط حق قبل وجوبه، فلم يصح كما لو أبرأه مما يجب له، أو أسقطت المرأة صداقها قبل التزويج، (فلا عبرة بالعرض عليه، وامتناعه من الأخذ قبل ثبوت الحق).

وأما الخبر فيحتمل أنه أراد العرض عليه ليبتاع ذلك إن أراد، فتخف عليه المؤنة، ويكتفى أخذ المشترى الشقص، لا إسقاط حقه من شفعة اهـ (٥:٥٤٢)، وأيضًا: فإن الظاهر من شأن أنه إذا ترك شيئا لا يطلبه بعد ذلك، فكان لتركه معنى، وهو رجاء أنه لا يطلبه، لا أنه يسقط حقه بالمرة، فافهم.

وأما قول ابن حزم: إن الشفعة وغير الشفعة من أحكام الديانة كلها لا تجب إلا إذا أوجبها الله تعالى على لسان رسوله ﷺ، وإلا فما لم يجئ هذا المجيء، فليس هو من الدين، ورسول الله ﷺ هو الذى أوجب حق الشفيع بعرض الشفعة عليه قبل البيع، وأسقط حقه بتركه الأخذ حينئذ إلخ (٩:٨٧)، ففيه: أن رسول الله ﷺ متى أوجب حق الشفيع بعرض الشفعة عليه قبل البيع، ومتى أسقط حقه بتركه الأخذ؟ وغاية ما فى الحديث أنه ﷺ أمر البائع بعرض الشفعة على الشفيع قبل البيع، وأين فيه ثبوت الحق بهذا العرض؟ وليس فى قوله ﷺ: «إن شاء أخذ، وإن شاء ترك» دلالة على سقوط حق الشفيع بتركه الشفعة قبل البيع كما بينا، ولكن ابن حزم لا يزال يحتج على الخصم بما هو غير مسلم عنده، ولا هو ثابت من الحديث إلا عند ابن حزم وحده، وأما قوله: وإلا فليأتونا عنه عليه السلام بأن الأخذ لا يجب للشفيع إلا بعد البيع فقط، هذا لا يجدونه أصلا.

قلنا: قد اعترف ابن حزم نفسه أن الشفعة لفظة شرعية لم تعرف العرب معناها قبل رسول الله ﷺ، وقد بين أن ذلك فى البيع، فلم يجز أن يتعدى بها بيان رسول الله ﷺ (٩:٩)، ولما بين رسول الله ﷺ أن الشفعة فى البيع فلا شفعة إلا بتمام البيع، لأنها ليس بيعا قبل ذلك، صرح به ابن حزم فى "المحلى" أيضًا (٩:٩٩).

وأيضًا: فإن إضرار الشريك أو الجار لا يتحقق إلا بالبيع، فكان الاتصال مع البيع سببًا لثبوت

. . . .

حق الشفعة، ولا يصح ثبوت الشيء قبل سببه وشرطه، واندحض بذلك قول ابن حزم، ليت شعرى أين كان الحنفيون عن هذا النظر حيث أجازوا الزكاة قبل الحول نعم، وقبل دخوله اهـ (٩:٨٨)، فإن الحول ليس سببًا لوجوب الزكاة، بل هو شرط لوجوب أدائها، وسبب وجوبها ملك النصاب النامى، وههنا البيع شرط لثبوت الشفعة والاتصال سبب لوجوبها، وامتناع الشروط قبل تحقق شرط الجواز غير خاف على أحد كذا فى العناية (٨:٣٠٤)، فمن ملك النصاب جاز له أداء زكاته قبل الحول، ومن لم يملكه لم يجز له ذلك، فافهم.

فإن أهل الظاهر لا يفقهون، وفى قوله ﷺ: «فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة» دليل على اختصاص الشفعة بما له حدود، وطرق، وليس إلا العقار، والدار.

وأما قول ابن حزم: إن الحدود واقعة فى كل ما ينقسم من طعام، وحيوان، ونبات، وعروض، وإلى كل ذلك طريق ضرورة كما هو إلى البناء، وإلى الحائط اهـ، فصرف للكلام عن ظاهره، وتأويل يمجه الطبع السليم، قال الحافظ فى "الفتح": وقد تضمن هذا الحديث ثبوت الشفعة فى المشاع، وصدره يشعر بثبوتها فى المنقولات، وسياقه يشعر باختصاصها بالعقار، وبما فيه العقار.

قال عياض: لو اقتصر فى الحديث على القطعة الأولى لكانت فيه دلالة على سقوط شفعة الجوار، ولكن أضاف إليه صرف الطرق، والمرتب على أمرين لا يلزم منه ترتبه على أحدهما، (فلو وقعت الحدود بالقسمة، ولم تصرف الطرق، بل كان الطريق مشتركة بين القوم فلكل واحد منهم الشفعة فى دار جاره، فافهم).

قال الحافظ: اختلف على الزهرى فى هذا الإسناد -أى إسناد حديث جابر-، فقال: مالك عنه عن أبى سلمة وابن المسيب مرسلا، كذا رواه الشافعى وغيره، ورواه أبو عاصم والماجشون عنه، فوصله بذكر أبى هريرة، أخرجه البيهقى، ورواه ابن جريج عن الزهرى كذلك، لكن قال: عنهما أو عن أحدهما، أخرجه أبو داود، والمحفوظ روايته عن أبى سلمة عن جابر موصولا، وعن ابن المسيب عن النبى ﷺ مرسلا، وما سوى ذلك شذوذ ممن رواه ويقوى طريقه عن أبى سلمة عن جابر متابعة يحيى بن أبى كثير له عن أبى سلمة عن جابر، ثم ساقه كذلك، قال الحافظ: وحكى ابن أبى حاتم عن أبيه أن قوله: فإذا وقعت الحدود إلخ مدرج من كلام جابر (وإليه مال الطحاوى فى "معانى الآثار" له، فجعل قوله: «فإذا وقعت الحدود فلا شفعة» من قول أبى هريرة برأيه، ثم جمع بين مختلف الحديث بعد تسليم كونه مرفوعًا بأن المراد بوقع الحدود تحديد الطرق،

باب الشفعة بالجوار إذا كان الطريق واحدا

٥٤٥٣- عن عبد الملك بن أبي سفيان عن عطاء عن جابر قال: قال النبي ﷺ: «الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها وإن كان غائبا إذا كان طريقهما واحداً»، رواه

وأيده بما رواه ابن جريج عن الزهرى عن ابن المسيب أن النبى ﷺ قال: «إذا حدت الطرق فلا شفعة» (٢:٢٦٦).

قال الحافظ: وفيه أى فى دعوى دراخ نظر، لأن الأصل أن كل ما ذكر فى الحديث فهو منه حتى يثبت الإدراج بدليل، وقد نقل صالح بن أحمد عن أبيه أنه رجح رفعها اهـ (٤:٣٦٠).

قلت: فظهر بذلك أن الطحاوى لم ينفرد بدعوى الإدراج، بل وافقه فيه أبو حاتم أيضًا، فلا يجوز لأحد الطعن على الطحاوى، فإنه إمام مجتهد فى الحديث والفقه فلا يحتج عليه بقول غيره، من أئمة الحديث، والله تعالى أعلم.

باب الشفعة بالجوار إذا كان الطريق واحدا

أقول: الحديث نص فى الباب، وقال الشوكانى: فيه دليل على أن الجوار بمجرده، لا تثبت به الشفعة، بل لا بد معه من اتحاد الطريق، ويؤيد هذا الاعتبار، قوله فى حديث جابر، وأبى هريرة المتقدمين: «فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق فلا شفعة» اهـ (نيل ٥:٢٢٠).

أقول: هذا احتجاج بمفهوم المخالفة، وهو ليس بحجة عندنا، وتأييده بحديث جابر، وأبى هريرة فاسد، لأن قوله: لا شفعة، إنه لا شفعة من جهة الشركة لا أنه لا شفعة مطلقًا، لأن الشفعة بالجوار ثابتة.

ومما يدل على فساده أنه قال فى حديث أبى هريرة: «إذا قسمت الدار وحدت فلا شفعة فيها»، رواه أبو داود وابن ماجه بمعناه، فإن كان معنى قوله: «فلا شفعة فيها» أنه لا شفعة فيها بوجه من الوجوه لانتفت من جهة اتحاد الطريق أيضًا مع أنها ثابتة بحديث جابر المسلم عند الشوكانى، فثبت أنه ليس فيه نفى الشفعة مطلقا، بل فيه نفى لها من جهة خاصة فقط، وهو المدعى، ولما ثبت الشفعة باتحاد الطريق ثبت باتحاد المسيل وغيره أيضًا لاشتراك العلة، فتدبر.

وقال أحمد: حدثنا عبد الرزاق أخبرنا سفيان عن منصور عن الحكم عمن سمع عليًا وابن مسعود يقولان: «قضى رسول الله ﷺ بالجوار» (مسند ١:١٤٤)، وفيه رجل مبهم، وهو لا يضر عندنا، لأن الأصل فى القرون الثلاثة العدالة، ولو سلم فغايته الضعف، والضعيف يصلح مشاهدًا،

الخمسة إلا النسائى (نيل ٥:٢١٩)، رجاله ثقات وأنكره شعبة وغيره على عبد الملك من غير حجة، وقالوا: تفرد به عبد الملك مع أنه لم يتفرد به، كما عرفت فيما مر.

وإنما ذكرناه للاستشهاد بحديث جابر. قال العبد الضعيف: لم يؤثر طعن شعبة عبد الملك بن أبى سليمان شيئًا عند المحدثين المحققين، لأنه إنما طعن فيه لظنه أنه يروى عن جابر خلاف ما رواه عنه غيره من الثقات لا لنقص فى عدالته وثقته.

وقال صاحب "التنقيح": اعلم أن حديث عبد الملك بن أبى سليمان حديث صحيح، ولا منافاة بينه، وبين رواية جابر المشهورة، وهى: «الشفعة فى كل ما لم يقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة»، فإن فى حديث عبد الملك: «إذا كان طريقهما واحدا»، وحديث جابر المشهور لم ينف فيه استحقاق الشفعة إلا بشرط تصرف الطريق، وطعن شعبة فى عبد الملك بسبب هذا الحديث لا يقدح فيه، فإنه ثقة، وشعبة لم يكن من الحذاق فى الفقه ليجمع بين الأحاديث إذا ظهر تعارضها، إنما كان حافظًا، وغير شعبة إنما طعن فيه تبعا لشعبة، وقد احتج بعبد الملك مسلم فى "صحيحه"، واستشهد به البخارى، ووثقه أحمد، والنسائى، وابن معين، والعجلى.

وقال الخطيب: لقد أساء شعبة حيث حدث عن محمد بن عبيد الله العزرمى، وترك التحديث عن عبد الملك بن أبى سليمان، فإن العزرمى لم يختلف أهل الأثر فى سقوط روايته، وعبد الملك، فثناؤهم عليه مستفيض، والله أعلم (زيلعى ٢:٢٥٧).

وأما ما حكى البيهقى عن الشافعى رحمه الله قال: سمعنا بعض أهل العلم يقول: نخاف أن لا يكون محفوظا، ثم استدل على ذلك برواية أبى سلمة عن جابر، قال عليه السلام: «الشفعة فيما يقسم، فإذا وقعت الحدود فلا شفعة»، قال: وروى أبو الزبير عن جابر ما يوافق قول أبى سلمة، ويخالف ما روى عبد الملك، فنقول: قد أخرج النسائى فى "سننه" عن محمد بن عبد العزيز بن أبى رزمة عن الفضل بن موسى عن حرب بن أبى العالية عن أبى الزبير عن جابر: «أن البنى ﷺ قضى بالشفعة بالجوار»، وهذا سند صحيح يظهر به أن أبا الزبير روى ما يوافق رواية عبد الملك لا رواية أبى سلمة كما ذكره الشافعى، وتأيد هذا بعدة أحاديث سنذكرها، إن شاء الله تعالى.

وأما ما ذكر البيهقى عن جماعة أنهم أنكروا على عبد الملك هذا الحديث، فنقول: ذكر صاحب "الكمال" عن ابن معين أنه قال: لم يحدث به إلا عبد الملك، وقد أنكر عليه الناس، ولكن عبد الملك ثقة صدوق، لا يرد على مثله، وذكر أيضًا عن الثورى، وابن حنبل قالا: هو من الحفاظ، وكان الثورى يسميه الميزان، وعن أحمد بن عبد الله: ثقة ثبت، وأخرج له مسلم فى "صحيحه"،

باب الشفعة بالجوار

٥٤٥٤- عن إبراهيم بن ميسرة عن عمرو بن الشريد عن أبي رافع أن رسول الله ﷺ قال: «الجار أحق بسقبه»، رواه الدارقطني والبخاري.

وقال الترمذي: ثقة مأمون عند أهل الحديث، وذكره ابن حبان في "الثقات"، وذكر عن أبي زرعة سمعت أحمد بن حنبل، وابن معين يقولان: عبد الملك ثقة.

قال ابن حبان: روى عنه الثوري، وشعبة، وأهل العراق، وكان من خيار أهل الكوفة وحفاظهم، وليس من الإنصاف ترك حديث شيخ ثبت بأوهام يهم في رواية، ولو سلكنا ذلك لزمنا ترك حديث الزهري، وابن جريج، والثوري، وشعبة، لأنهم لم يكونوا معصومين اهـ، من "الجوهر النقي" ملخصاً (٢:٣٥).

ومما يدل على ثبوت الشفعة بكون الشرب وحده مشتركا ما رواه يحيى بن آدم، حدثنا عبد الرحيم الرازي عن إسماعيل عن الحسن قال: إذا اقتسم القوم الأرض فرفعوا شربهم بينهم، فهم شركاء في الشفعة، قال يحيى: جعل الشرب مثل الطريق اهـ، من كتاب الخراج (ص٩٨).

باب الشفعة بالجوار

أقول: الشفعة بالجوار أثبتها أبو حنيفة، وأنكرها الشافعي، واحتج أبو حنيفة بقوله: «الجار أحق بسقبه»، وحمله الشافعي على الشريك في المبيع، لقوله عليه السلام: «إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة»، وأنكرها الشوكاني أيضًا، وحمل الحديث على الشريك في الطريق، وعند أبي حنيفة معنى قوله: «إذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق فلا شفعة» من جهة الشركة.

والحاصل: أن أبا حنيفة يؤول قوله: «إذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق فلا شفعة»، والشافعي، والشوكاني يؤولان قوله: «الجار أحق بسقبه»، ولما نظرنا إلى علة مشروعية الشفعة، وهو دفع الضرر كان تأويل أبي حنيفة أرجح، لأن المرء كما يتضرر من شريكه يتضرر من جاره أيضًا، ومؤيد تأويله ما رواه النسائي، وابن ماجه من طريق حسين المعلم عن عمرو بن الشريد عن أبيه أن رجلا قال: يا رسول الله ﷺ: أرضي ليس فيها لأحد شرك، ولا قسم إلا الجوار، فقال: «إن الجار أحق بسقبه ما كان»، كما في "العيني شرح البخاري"، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: حديث أبي رافع أخرجه إسحاق بن راهويه بلفظين فقال: أخبرنا سفيان عن إبراهيم بن ميسرة عن عمرو بن الشريد عن أبي رافع عن النبي ﷺ قال: «الجار أحق بسقبه»،

٥٤٥٥- ورواه عبد الله بن عبد الرحمن الطائفى عن عمرو بن الشريد عن أبيه

قال: وأخبرنا المحاربى وغيره عن سفيان الثورى عن إبراهيم بن ميسرة عن عمرو بن الشريد عن أبى رافع أن النبى ﷺ قال: «الجار أحق بشفعته» (زيلعى ٢: ٢٥٧)، وقد جاء ذلك مصرحًا فى حديث جابر بلفظ: «الجار أحق بشفعة جاره، ينتظر بها، وإن كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا»، رواه الخمسة إلا النسائى كما مر، واللفظ للترمذى، وقال: حسن غريب، فاندحض بذلك قول البيهقى: إن فى سياق القصة دلالة على أنه ورد فى غير الشفعة، وأنه أحق بأن يعرض عليه.

قلت: هذا ممنوع، بل سياقها يدل على أنه ورد فى الشفعة، وكذا فهم منه البخارى، وأبو داود وغيرهما، وقد صرح بذلك فى قوله: بشفعة أخيه، والعرض مستحب، وظاهر قوله: أحق، وقوله: ينتظر به الوجوب (الجوهر النقى ٢: ٣٤).

وقال الحافظ فى "الفتح": قال ابن بطال: استدل به -أى بحديث أبى رافع- "الجار أحق بسقبه» أبو حنيفة، وأصحابه على إثبات الشفعة للجار، وأوله غيرهم على أن المراد به الشريك بناء على أن أبا رافع كان شريك سعد فى البنيتين، ولذلك دعاه إلى الشراء منه، قال: وأما قولهم: إنه ليس فى اللغة ما يقتضى تسمية الشريك جارًا فمردود، فإن كل شىء قارب شيئا، قيل له: جار، وقد قالوا لامرأة الرجل: جارة، لما بينهما من المخالطة.

(قلت: بل لما بينهما من المجاورة والمقاربة، لأن لحمها ليس مخالطًا للحمه، ولا دمها مخالطًا لدمه، ولكن لقربها منه، فكذلك الجار سمى جارًا لقربه من جاره، لا لمخالطته إياه فيما جاوره به، وقد اتفقوا أن الآثار على ظاهرها، فكيف تركوا الظاهر فى هذا، ومعه الدلائل، وتعلقوا بغيره مما لا دلالة معه).

وتعقبه ابن المنير بأن ظاهر الحديث أن أبا رافع كان يملك بيتين من جملة دار سعد، لا شقصًا شائعا من منزل سعد، وذكر عمر بن شبة أن سعدًا كان اتخذ دارين بالبلاط متقابلتين بينهما عشرة أذرع، وكان التى عن يمين المسجد منهما لأبى رافع، فاشتراهما سعد منه، ثم ساق حديث الباب، فاقتضى كلامه أن سعدًا كان جارًا لأبى رافع قبل أن يشترى منه داره لا شريكا اهـ (٤: ٣٦١).

وروى عبد الرزاق عن سفيان عن هشام بن المغيرة الثقفى قال: سمعت الشعبى يقول: قال النبى ﷺ: «الشفيع أولى من الجار، والجار أولى من الجنب»، كما فى "المحلى" (٩: ١٠٢)، وإذا أطلق الشفيع مقابل الجار يراد به الشريك، وفى قوله: "الجار أولى من الجنب رد على الحافظ حيث قال فى "الفتح": حديث أبى رافع مصروف الظاهر اتفاقا، لأنه يقتضى أن يكون الجار أحق من كل

قال: قال رسول الله ﷺ: «الجار أحق بسقبه من غيره»، رواه أحمد، وقال الترمذى: سمعت محمداً (البخارى) يقول: كلا الحديثين عندى صحيح (ترمذى ١:١٦٤).

أحد حتى من الشريك، والذين قالوا بشفعة الجار قدموا بشريك مطلقًا، ثم المشارك فى الطريق، ثم الجار على من ليس بمجاور، فعلى هذا فيتعين تأويل قوله: أحق بالحمل على الفضل أو التعهد، ونحو ذلك اهـ (٤:٣٦١)، فإن المتبادر من قوله: «الجار أحق بسقبه»، والسقب القرب، والملاصقة أنه أحق ممن لا قرب له، ولا ملاصقة، فكيف يقتضى أن يكون الجار أحق من الشريك، وهو أشد منه قربا، وملاصقة؟ وهل حمله على ذلك إلا تحكما بالباطل، فكيف، وقد ورد التصريح فى مرسل الشعبى بأن الجار أولى من الجنب، فبطل القيل والقال، وانحلت عقدة الإشكال، والحمد لله العلى المتعال.

ومما يرد تأويل الجار بالشريك حديث عمرو بن الشريد الذى مر ذكره، وأخرجه ابن جرير فى "التهذيب" بلفظ: ليس فيها لأحد شرب، ولا قسم إلا الجوار، فهذا تصريح بوجوب الشفعة لجوار لا شركة فيه، فدل على أن الجار الملازق تجب له الشفعة (وقيدوا للزوق مستفاد من السقب، فإنه يطلق على القرب، والملاصقة، كما صرح به الحافظ نفسه، وسيأتى ما يدل على ذلك فى قول عمر رضى الله عنه).

وقال ابن جرير: رواه عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب عن الشريد بن سويد من حضرموت أنه عليه السلام قال: «الجار والشريك أحق بالشفعة ما كان يأخذها أو يترك»، فظاهر عطف الشريك على الجار يقتضى أن الجار غير الشريك.

وأخرج ابن حبان فى "صحيحه" حديث: «الجار أحق بسقبه» من حديث أبى رافع، وأنس عن النبى ﷺ، وأخرج أيضًا عن أنس أنه ﷺ قال: «جار الدار أحق بالدار»، وأخرجه النسائى أيضًا عن الحسن عن سمرة بن جندب عن النبى ﷺ قال: «جار الدار أحق بدار الجار»، أخرجه أبو داود، والنسائى، والترمذى، وقال: حسن صحيح، وقد مر عن الحاكم فى "المستدرك" أنه قال: قد احتج البخارى بالحسن عن سمرة، وفى "مصنف ابن أبى شيبة" ثنا جرير عن منصور عن الحكم عن على، وعبد الله قالا: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجوار».

وفى "التهذيب" لابن جرير الطبرى: روى موسى بن عقبة عن إسحاق عن يحيى عن عبادة ابن الصامت «أن النبى ﷺ قضى أن الجار أحق بسقب جاره»، وأخرج ابن جرير أيضًا بسنده عن عكرمة عن ابن عباس أن النبى ﷺ قال: «إذا أراد أحدكم أن يبيع عقاره فليعرضه على جاره».

فظهر بمجموع هذه الآثار أن للشفعة ثلاثة أسباب: الشركة فى نفس المبيع، ثم فى الطريق،

باب الترتيب فى الشفعة

٥٤٥٦- سعيد بن منصور ثنا عبد الله بن المبارك عن هشام بن المغيرة الثقفى قال: قال الشعبى: قال رسول الله ﷺ: «الشفع أولى من الجار والجار أولى من الجنب»، أخرجه ابن الجوزى فى "التحقيق"، وأخرجه عبد الرزاق فى "مصنفه" عن ابن المبارك، وقال فى التنقيح: هشام وثقه ابن معين وقال أبو حاتم: لا بأس بحديثه (زيلعى ٢:٢٥٨).

ثم الجوار، وظاهر قوله ﷺ: «جار الدار أحق بالدار»، من يأخذ الدار كلها، وليس ذلك إلا الجار.

وأما الشريك فإنه يأخذ بعضها، ولأن الشفعة إنما وجبت لأجل التأذى الدائم، وذلك موجود للجار أيضًا، (قال النبى ﷺ: «وأعوذ بك من جار السوء فى دار المقامة، فإن جار البادية يتحول»)، ولو وجبت لأجل الشركة لوجبت فى سائر العروض، فلما لم تجب إلا فى العقار، علمنا أن سبب الوجوب هو التأذى، وحكى الطبرى أن القول بشفعة الجوار، هو قول الشعبى، وشريح، وابن سيرين، والحكم، وحماد، والحسن، وطاوس، والثورى، وأبى حنيفة، وأصحابه اهـ من "الجوهر النقى" (٢:٣٦).

وروى سعيد بن منصور نا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبى بكر بن حفص قال شريح: كتب إلى عمر بن الخطاب: "اقض بالشفعة للجار"، زاد بعضهم: الملازق، وروى ابن أبى شيبة نا معاوية بن هشام نا هشام نا سفيان عن أبى حبان عن أبيه أن عمرو بن حريث كان يقضى بالجوار.

ومن طريق وكيع عن سفيان عن الحسن عن عمرو بن فضيل بن عمرو عن إبراهيم النخعى قال: الخليط أحق من الجار، والجار أحق من غيره، ذكره ابن حزم فى "المحلى" وقال: وروينا مثله عن قتادة، والحسن، وقالوا كلهم: لا شفعة لجار غير ملاصق بينهما طريق غير متملكة، وروينا عن طاوس أنه ذكر له قول عمر بن عبد العزيز: إذا قسمت الأرض فلا شفعة فقال: لا، الجار أحق به، ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن جابر عن الشعبى عن الشريح قال فى الجار: الأول فالأول يعنى فى الشفعة اهـ (٩:١٠٠) ظ.

باب الترتيب فى الشفعة

أقول: حديث الشعبى عن رسول الله ﷺ مرسل، والمرسل حجة، وقول شريح مؤيد للمرسل، وهو القياس أيضًا، والله أعلم.

٥٤٥٧- وابن أبى شيبة ثنا أبو معاوية عن عاصم عن الشعبى عن شريح قال: الخليط أحق من الشفيع، و الشفيع أحق من الجار، والجار عن سواه (زيلعى ٢:٢٥٨).

٥٤٥٨- وعبد الرزاق أخبرنا معمر عن أيوب عن ابن سيرين عن شريح قال: الخليط أحق من الجار والجار أحق من غيره (زيلعى ٢:٢٥٨).

٥٤٥٩- وعبد الرزاق عن الثورى عن جابر عن الشعبى عن شريح قال فى الجار: الأول فالأول -يعنى فى الشفعة-، أخرجه ابن حزم فى "المحلى" (٩:١٠٠).

باب المواثبة فى الشفعة

٥٤٦٠- عن محمد بن الحارث عن محمد بن عبد الرحمن بن البيلمانى عن أبيه عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال: «الشفعة كحل العقال»، أخرجه ابن ماجه، وأعل بابن

ترتيب الشفعة فى الجيران:

قال العبد الضعيف: وأما الترتيب فى الجيران، فروى أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن شريح أنه قال: الشفعة من قبل الأبواب، كذا رواه محمد بن الحسن فى "الآثار" عنه، وقال: هو قول أبى حنيفة، ولسنا نأخذه بهذه الشفعة للجيران الملازقين، وذكر البخارى فى "صحيحه" فى كتاب الشفعة عن عائشة قالت: يا رسول الله! إن لى جارين فإلى أيهما أهدى؟ قال: «إلى أقربهما منك بابا»، وذكره أيضاً فى كتاب الهبة فى (باب من يبدأ بالهبة).

قلت: والفتوى على قول محمد فيما ذهب إليه من أن الشفعة للجار الملاصق، وهو من وجد اتصال بقعة أحدهما ببقعة الآخر، وإن كان بابه من سكة أخرى بعيداً من بابه، كذا فى "عقود الجواهر المنيفة" (ص ٩٥).

قلت: ومما يؤيد قول محمد حديث أبى رافع: «الجار أحق بسقبه»، وهو القريب الملاصق، وقول عمر لشريح: اقض بالشفعة للجار الملازق كما مر، والله تعالى أعلم، ظ.

باب المواثبة فى الشفعة

أقول: قوله: «الشفعة كحل العقال»، يدل على ضعف هذا الحق، وسقوطه بأدنى غفلة، وقلة بقائه، وقوله: «الشفعة لمن واثبها» يدل على سرعة الطلب، فالمعنون واحد، والعنوان مختلف، وهو حجة لأبى حنيفة، والله أعلم.

البيلمانى ومحمد بن الحارث، ولكن قول شريح: "إنما الشفعة لمن واثبها"، أخرجه عبد الرزاق (زيلعى ٢:٢٥٨) يدل على أن له أصلا، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: قال الزيلعى: لم أر فى محمد بن الحارث أحسن من قول البزار، فيه رجل مشهور ليس به بأس، وإنما أعله -أى الحديث- بمحمد بن عبد الرحمن بن البيلمانى.

(قلت: وابن البيلمانى لم يوثقه أحد فيما علمنا)، والحديث أخرجه ابن حزم فى "المحلى" من طريق البزار، وزاد فيه: "ومن مثل بعبده فهو حر، وهو مولى الله ورسوله، والناس على شروطهم ما وافق الحق"، قال ابن القطان فى "كتابه": وهذه الزيادة ليست عند البزار فى حديث الشفعة، ولكن أورد حديث العبد بالإسناد المذكور حديثًا، وأورد أمر الشروط حديثًا، وأظن أن ابن حزم لما وجد ذلك كله بإسناد واحد لفقه حديثًا واحدًا تشنيعًا على الخصوم الآخذين لبعض ما روِى بهذا الإسناد التاركين لبعضه اهـ من "الزيلعى" (٢:٢٥٨).

قلت: وليس ذلك من شأن المحدثين أن يجعلوا كل ما روى بإسناد واحد حديثًا واحدًا، ولا يدع فى أن يكون بعض ما روى بإسناد مأخوذًا به، وبعض ما روى به غير مأخوذ به لتأييد الأول بشاهد، أو شواهد دون الثانى، ولجواز أن يكون بعضه منسوخًا دون البعض، وبعضه موافقًا للأصول المجمع عليها، وبعضه مخالفًا لها، فليس مدار صحة الحديث على الإسناد فقط، بل لا بد لها من شروط ذكرها الفقهاء، كما مر فى "المقدمة".

نعم يعكر على الاستدلال بحديث: «الشفعة كحل العقال»، أن البيهقى أخرجه فى "سننه" بلفظ: «لا شفعة لصبى ولا لغائب وإذا سبق الشريك شريكه بالشفعة فلا شفعة والشفعة كحل العقال» (٦:١٠٨)، فإنه يقتضى نفى الشفعة للصبى، والغائب، والذين يقولون: "إن الشفعة كحل العقال" لا يقولون به. والجواب أنه محمول على ما إذا كان للدار المبيعة شفعاء منهم صغير، وكبير، وصغير، وغائب، فلا يترك القضاء للحاضر لأجل الغائب، ولا للكبير لأجل الصغير، بل إذا سبق واحد من الحاضرين بالشفعة يقضى له بها، ثم إذا أدرك الصبى أو حضر الغائب، وطلب الشفعة يقضى له بالنصف.

وبالجملة: فالمراد أن لا شفعة للصبى فى صباه، ولا للغائب فى غيبة، بل يقضى للحاضر البالغ بالكل، لأن الغائب لعله لا يطلب، وكذا الصبى بعد بلوغه، فلا يؤخر حق الحاضر الطالب بالاحتمال.

وقوله: وإذا سبق الشريك شريكه بالشفعة معناه -والله أعلم- أنه إذا علم الشريكان ببيع

. . . .

الثالث حصته من الدار، فسبق أحدهما بطلب الشفعة، والشراء، وسكت الآخر، ولم يواثب بالطلب، فلا شفعة للساكت، لأن الشفعة كحل العقال لا بد لها من الطلب فى مجلس العلم، وأن تسقط بتأخير الطلب بلا عذر، والبسط فى كتب الفروع، فليراجع.

وقال الموفق فى "المغنى": الصحيح فى المذهب أن حق الشفعة على الفور إن طلب بها ساعة يعلم بالبيع، وإلا بطلت، نص عليه أحمد فى رواية أبى طالب فقال: "الشفعة بالمواثبة ساعة يعلم"، وهذا قول ابن شبرمة، والبتى، والأوزاعى، وأبى حنيفة، والعنبرى (وفيه دليل على صحة الأثر الذى ذكرناه فى المتن عندهم)، والشافعى فى أحد قوليه: وحكى عن أحمد أن الشفعة على التراخى لا تسقط ما لم يوجد منه ما يدل على الرضا من عفو أو مطالبة بقسمة، ونحو ذلك.

وهذا قول مالك، وقول الشافعى إلا أن مالكا قال: تنقطع بمضى سنة، وعنه بمضى مدة يعلم أنه تارك لها، لأن هذا الخيار لا ضرر فى تراخيه فلم يسقط بالتأخير كحق القصاص؛ لأن النفع للمشترى باستغلال المبيع، وإن أحدث فيه عمارة من غراس، أو بناء، فله قيمته، وحكى عن ابن أبى ليلى، والثورى أن الخيار مقدر بثلاثة أيام، وهو قول الشافعى، لأن الثلاث حد بها خيار الشرط فصلحت حدًا لهذا الخيار، ولنا ما روى ابن البيلمانى عن أبيه عن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «الشفعة كحل العقال»، وفى لفظ أنه قال: «كنشطة العقال»، إن قيدت ثبتت، وإن تركت فاللوم على تاركها، وروى عن النبى ﷺ أنه قال: «الشفعة لمن واثبها»، رواه الفقهاء فى كتبهم، فلعله صح عندهم.

وقال ابن حزم: وأما الشفعة لمن واثبها، فما يحضرنا الآن ذكر إسنادها إلا أنه جملة لا خير فيه اهـ (٩:٩١)، وفيه دليل على أنه كان مسندًا عنده فنسيه، وأما قوله: لا خير فيه، فجرح مبهم لا يقبل مثله، ولأن إثباته على التراخى يضر المشترى لكونه لا يستقر ملكه على المبيع، ويمنعه من التصرف بعمارة خشية أخذه منه، ولا يندفع عنه الضرر بدفع القيمة؛ لأن خسارتها فى الغالب أكثر من قيمتها مع تعب قلبه، وبدنه فيها، والتحديد بثلاثة أيام تحكم لا دليل عليه، والأصل المقيس عليه ممنوع.

(قلت: كلا! بل هو صحيح، ولكن لا يصح القياس مع الأثر، فلولا قوله: «الشفعة لمن واثبها» لقلنا بقول الشافعى).

وإذا تقرر هذا فقال ابن حامد: يتقدر الخيار بالمجلس، وهو قول أبى حنيفة، فمتى طالب فى

باب الصبى على الشفعة

٥٤٦١- حدثنا محمد بن زبير الأيلى ثنا جعفر بن محمد الجنيد يسابورى ثنا عبد الله بن رشيد ثنا عبد الله بن بزيع عن صدقة بن أبى عمران عن عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء بن أبى رباح عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «الصبى على

مجلس العلم تثبت الشفعة وإن طال، لأن المجلس كله فى حكم حالة العقد بدليل أن القبض فيه لما يشترط فيه القبض كالقبض حالة العقد، وظاهر كلام الخرقى أنه لا يتقدر بالمجلس، فطالب عقيب علمه، وإلا بطلت شفعته، وهذا ظاهر كلام أحمد، وقول للشافعى لما ذكرنا من الخبر والمعنى اهـ، ملخصًا (٥:٤٧٨).

قلت: قول أبى حنيفة هو ما يدل عليه ظاهر كلام الخرقى أن يطلبها كما علم، حتى لو بلغ الشفيع البيع، ولم يطلب بطلت الشفعة، وعلى هذا عامة المشايخ، وهو رواية عن محمد، وعنه أن له مجلس العلم، وبالثانية: أخذ الكرخى كما فى "الهداية"، والله تعالى أعلم.

الجواب عن تعليل ابن حزم حديث: «الشفعة لمن واثبها»:

وأما قول ابن حزم: إن لفظ: «الشفعة لمن واثبها»، فهو لفظ فاسد لا يحل أن يضاف مثله إلى رسول الله ﷺ، لأن قول القائل: «الشفعة لمن واثبها» موجب أن يلزمه الطلب مع البيع لا بعده، لأن المواثبة فعل من فاعلين، فوجب أن يكون طلبه مع البيع لا بعده، لأن التأنى فى الوثب لا يسمى مواثبة اهـ (٩:٩١)، ففيه أن المفاعلة قد يستعمل لفعل واحد أيضًا كقوله: ﴿يخادعون الله والذين آمنوا﴾، سلمنا أنه لفعل فاعلين، ويجب أن يكون طلبه مع البيع إذا حضر مجلس البيع، ومع العلم بالبيع، إذا لم يحضر مجلسه، وطلبه كما علم يسمى مواثبة كطلبه مع البيع، ومن ادعى الفرق فعليه البيان، فإن قوله: «الشفعة لمن واثبها» مطلق فى المواثبة عند البيع، وعند العلم به سواء، ولا ينبغى لمحدث حافظ أن ينكر صحة الحديث إلا لعلة فى الإسناد، وأما الإنكار لعله فى المعنى فمن وظيفة الفقيه دون المحدث، فافهم.

باب الصبى على الشفعة

أقول: الحديث وإن كان ضعيفًا من حيث السند إلا أنه مؤيد بالأصول، لأن الشفعة حق مستحق، والصبى من أهل الاستحقاق، فلا وجه لحرمانه، وهو مع ضعفه أقوى مما رواه ابن ماجة من طريق محمد بن الحارث عن محمد بن عبد الرحمن البيلمانى عن أبيه عن ابن عمر مرفوعًا أن

شفعته حتى يدرك، فإذا أدرك إن شاء أخذ وإن شاء ترك»، لم يروه عن صدقة إلا عبد الله

لا شفعة للصبى، ولا للغائب، ويدل على بطلانه (أنه ثبت الشفعة للغائب من حديث جابر على وجه صحيح كما مر، فلا يصح نفيها، فافهم.

قال العبد الضعيف: والأولى ما ذكرناه فى الجمع بين الحديثين أن المراد أن لا شفعة للصبى فى صباه، ولا للغائب فى غيبة، حتى يدرك الصبى، ويحضر الغائب، ومعناه أن لا يؤخر حق الحاضر البالغ لأجل الصبى، والغائب لاحتمال أن لا يطلبا، فلا يؤخر المتيقن بالمحتمل، فتذكر.

وحديث المتن أخرجه الهيثمى فى "مجمع الزوائد"، ولم يعله إلا بعبد الله بن بزيغ (١٥٨:٤)، وهو مختلف فيه، قال الدارقطنى: ليس بمتروك، وقال ابن عدى: ليس بحجة، وهو قاضى تستر، عامة أحاديثه ليست بمتروكة، روى عنه يحيى بن غيلان مناكير، كما فى "اللسان" و"الميزان"، وهذا ليس من رواية ابن غيلان عنه كما ترى، وأما عبد الله بن رشيد، فقال صاحب "الجوهر النقى": لا ذكر له فى "الميزان"، ولا فى شىء مما عندنا من كتب الضعفاء.

(قلت: صالح للاحتجاج به)، وأخرجه البيهقى فى سننه، وفى سنده السرى بن سهل ألان البيهقى القول فيه، وكذبه ابن خراش، وقال ابن عدى: يسرق الحديث، ولكن سند الطبرانى سالم منه، وأخرج البيهقى من طريق معاذ عن الأشعث عن الحسن أنه كان يرى أن الغائب على شفعته إذا قدم، ويرى الصغير على شفعته إذا كبر، قال: وليس فى الحيوان شفعة (١٠٩:٦)، وقوله: إذا قدم، وإذا كبر إشارة إلى الوجه الذى ذكرناه فى الجمع بين الحديثين، فتدبر.

فائدة: قال الطبرانى فى "الصغير" (ص١١٨): حدثنا على بن إسماعيل بن كعب الموصلى ثنا محمد بن سنان القزاز البصرى ثنا تامل بن نجيح ثنا سفيان الثورى عن حميد عن أنس أن النبى ﷺ قال: «لا شفعة لنصرانى» لم يروه عن سفيان إلا تامل تفرد به محمد بن سنان اهـ.

أقول: لم يعمل به أبو حنيفة لأنه من رواية محمد بن سنان عن تامل، وكلاهما مجروح، أما ابن سنان فقد أطلق أبو داود فيه الكذب، وقال ابن خراش: كذاب روى حديث، وألان عن روح ابن عبادة، فذهب حديثه، وقال ابن منده: فى أثره نظر، سمعت عبد الرحمن بن يوسف يذكره فقال: ليس عندى بثقة، وقال الدارقطنى: لا بأس به، وقال مسلمة: ثقة، كذا فى "التهذيب" ملخصًا، وأما تامل بن نجيح، فقد وثقه أبو حاتم، ويزيد بن سنان، ولكن قال ابن عدى: أحاديثه مظلمة جدا، وخاصة إذا روى عن الثورى، وقال الدارقطنى: ليس بثقة، وقال العقيلى: لا أصل لحديثه، كذا فى "التهذيب".

ابن بزيع ولا عنه إلا عبد الله بن رشيد، أخرجه الطبرانى (معجم صغير ص١٧٣)، قلت: ضعفه فى "مجمع الزوائد" (١:٢٥١).

معنى قولنا: "الاختلاف غير مضر":

فإن قلت: قد علم مما نقلت أن الرجلين مختلف فيهما، وإنكم تقولون: إن الاختلاف غير مضر، فكيف تجرحون روايتهما؟ قلنا: إن معنى قولنا: "الاختلاف غير مضر"، إن المجتهد لا يلام إذا عمل بحديث مختلف فيه، إذا ترجح عنده صدقة، وليس معناه أن ليس لأحد ترك حديث المختلف فيه، وإن ترجح عنده جرحه وخطأه فى الرواية فلا تعارض، فافهم.

وقال فى "الميزان": محمد بن سنان، وحفص الربالى قالا: ثنا قائل عن سفيان عن حميد عن أنس مرفوعًا: «لا شفعة لنصرانى»، قال أبو حاتم: هذا باطل بهذا الإسناد اهـ، وظهر منه أن محمد ابن سنان برىء من العهدة، لأنه تابعه عليه حفص بن عمرو بن ربال الربالى، وهو ثقة بلا كلام، وإنما العهدة فيه على تامل، والله أعلم.

الكلام فى حديث: «لا شفعة لنصرانى»:

قال العبد الضعيف: والحديث أخرجه الهيثمى فى "مجمع الزوائد"، وقال: فيه تامل بن نجيح، وثقه أبو حاتم وضعفه غيره (٤:١٤٩)، ولكن أيش يجديه توثيق أبى حاتم، وقد ضعف الحديث، وقال: هذا باطل بهذا الإسناد، وتحقيقه ما قاله البيهقى: إن الحديث عند سفيان عن حميد الطويل عن الحسن قال: ليس لليهودى، والنصرانى شفعة، أخبرناه أبو بكر الأروستانى أنبأ أبو نصر العراقى ثنا سفيان الجوهرى ثنا على بن الحسن الهلالى ثنا عبد الله بن الوليد عن سفيان فذكره، هذا هو الصواب من قول الحسن اهـ، فجعله تامل بن نجيح عن سفيان عن حميد عن أنس قال: محمد ابن سنان القزاز رفعه مرة إلى النبى ﷺ ولم يرفعه أخرى اهـ (٦:١٠٨).

وقد عرفت فى قول ابن عدى: إن أحاديث تامل عن سفيان خاصة مظلمة جدا، وبالجملة: فليس هذا الحديث من قول النبى ﷺ، وإنما مؤمن، قول الحسن أخطأ تامل فى إسناده ورفعه، قال البيهقى: وقد روينا عن إياس بن معاوية أنه قضى بالشفعة للذمى (٦:١٠٩).

وقال الموفق فى "المغنى": إن الذمى إذا باع شريكه شقصًا لمسلم، فلا شفعة له عليه، روى ذلك عن الحسن والشعبى، وروى عن شريح، وعمر بن عبد العزيز أن له الشفعة، وبه قال النخعى، وإياس بن معاوية، وحماد بن أبى سليمان، والثورى، ومالك، والشافعى، والعنبرى، وأصحاب الرأى لعموم قوله عليه السلام: «لا يحل له أن يبيع حتى يستأذن شريكه وإن باعه ولم يؤذنه

. . . .

فهو أحق به»، ولأنه خيار ثابت لدفع الضرر بالشراء، فاستوى فيه المسلم والكافر كالرد بالعيب (لقوله عليه الصلاة والسلام: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، قال: ولنا ما روى الدارقطنى فى "كتاب العلل" بإسناده عن النبى ﷺ: «لا شفعة لنصرانى».

(قلت: ولكن البيهقى أعله، وخطأ نائلا فى إسناده، ورفعه، وظنى أن الدارقطنى أيضًا ذكره لذلك فى "العلل"، ولكن لموفق لم يذكر كلامه بتمامه، وإنما هو من قول الحسن، كما مر، ولا حجة فى قوله، فقد خالفه فيه غيره من التابعين)، قال: ولأنه معنى يملك به يترتب على ملك مخصوص، فلم يجب للذمى على المسلم كالزكاة.

قلت: ما أبعد هذا القياس؟ فإن الشفعة بخيار رد العيب أشبه منه بالزكاة، كما لا يخفى، قال: ولأنه معنى يختص العقار، فأشبه الاستعلاء فى البنيان.

(قلت: كلا! بل هو يعم أرض الزراعة أيضًا، ولا يتصور الاستعلاء فيه)، قال: يحققه أن الشفعة إنما تثبت للمسلم دفعًا للضرر عن ملكه، (قلنا: فى ثبوته للمسلم خاصة نظر، وإنما تثبت للشريك والجار مطلقًا)، فقدم ضرره على دفع ضرر المشترى قال: ولا يلزم من تقديم ضرر للمسلم على المسلم تقديم ضرر الذمى، فإن حق المسلم أرجح ورعايته أولى.

(قلنا: نعم، إذا ثبت كونه حقًا للمسلم، وأما إذا كان حقًا للشريك والجار مطلقًا، فلا كما فى خيار رد العيب، وأيضًا فإن سبب ثبوت الشفعة الاتصال، وشرطه البيع، وهذا معنى لا يختص به المسلم، فكيف يختص بالمسبب). قال: ولأن ثبوت الشفعة فى محل الإجماع على خلاف الأصل رعاية لحق الشريك المسلم، وليس الذمى فى معنى المسلم، فيبقى فيه على مقتضى الأصل.

(قلنا: ثبت الجدار فانقش، لا نسلم أنه ثبت فى محل الإجماع رعاية لحق المسلم، بل رعاية لحق الشريك والجار، وهذا متحقق فى المسلم والذمى على السواء).

قال: وتثبت الشفعة للمسلم على الذمى، وللذمى على الذمى لعموم الأخبار، ولا نعلم فى هذا خلافًا، فأما أهل البدع فمن حكم بإسلامه فله الشفعة، لأنه مسلم كالفاسق بالأفعال، ولأن عموم الأدلة يقتضى ثبوتها لكل شريك (ولكل جار)، فيدخل فيها.

حكم الشفعة لأهل البدع:

وقد روى حرب أن أحمد سئل عن أصحاب البدع، هل لهم شفعة؟ ويروى عن ابن إدريس -هو الإمام الشافعى- أنه قال: ليس للرافضة شفعة، فضحك، وقال: أراد أن يخرجهم من الإسلام،

. . . .

فظاهر هذا أنه أثبت لهم الشفعة، وهذا محمول على غير الغلاة منهم، وأما من غلا كالمعتقد أن جبريل غلط فى الرسالة، فجاء إلى النبى ﷺ، وإنما أرسل إلى على، ونحوه "كمن اعتقد التحريف فى القرآن، أو قذف عائشة رضى الله عنها بقول أهل الإفك)، ومن حكم بكفره من الدعاة إلى القول بخلق القرآن فلا شفعة له اهـ، ملخصاً (٥٥٢:٥). قلت: وينبغى أن لا تكون لهم الشفعة عندنا أيضاً لكونهم مرتدين، ولا ولاية للمرتد على شيء، فافهم.

تأويل حديث: «لا شفعة لنصرانى»:

ويمكن أن يحمل قوله: «لا شفعة لنصرانى» لو سلم رفعه أنه أراد به أن لا شفعة له أرض العرب لكونهم ممنوعين[1] من اتخاذ السكنى بها مطلقاً، وأن لا شفعة له فى مصر من أمصار المسلمين فيما بينهم، فقد ذكر القاضى أبو يوسف فى كتاب الخراج أن للقاضى منعهم من السكنى بين المسلمين، بل يسكنون منعزلين.

قال قارئ "الهداية": وهو الذى أفتى به أنا (رد المحتار ٤٢٧:٣)، وفى "الدر": الذمى إذا اشترى داراً أى أراد شراءها فى المصر لا ينبغى أن تباع منه، فلو اشترى يجبر على بيعها من المسلم، وقيل: لا يجبر إلا إذا كثروا اهـ، وقال السرخسى فى "شرح السير": فإن مصر الإمام فى أراضيهم للمسلمين كما مصر عمر رضى الله عنه البصرة والكوفة فاشترى بها أهل الذمة دورا، وسكنوا مع المسلمين لم يمنعوا من ذلك، وقال شمس الأئمة الحلوانى: هذا إذا قلوا بحيث لا تتعطل جماعات المسلمين، ولا تتقلل بسكناهم بهذه الصفة، وإلا منعوا من ذلك، وأمروا أن يسكنوا ناحية، ليس فيها للمسلمين جماعة، وهذا محفوظ عن أبى يوسف فى "الأمالى" اهـ.

قال الخير الرملى: إن الذى يجب عليه التعويل هو التفصيل، فلا نقول بالمنع مطلقاً، ولا بعدمه مطلقاً، بل يدور الحكم على القلة، والكثرة، والضرر، والمنفعة، وهذا هو الموافق للقواعد الفقهية، فتأمل اهـ ملخصاً من "رد المحتار" (٤٢٥:٣).

قلت: ومقتضى ذلك أن أهل الذمة إذا كثروا فى محلة المسلمين يجبرون على بيع دورهم من المسلمين، وإذا قلوا لم يجبروا على ذلك، ولكن الإمام أن يمنعهم من طلب الشفعة إذا باع أحدهم داره من مسلم، لأن أخذهم بالشفعة قد يفضى إلى كثرة سكناهم فيما بيننا، ومنعهم منها

(١) والأمر بإخراجهم من جزيرة العرب، وإن تأخر إلى مرضه ﷺ الذى توفى منه، ولكنه أشار إلى مقدماته من قبل، ظ.

. . . .

يؤدى إلى قلتها، فافهم، فإن الفقه عزيز، والله تعالى أعلم.

ولعل هذا هو معنى قول الشعبى والبتى: لا شفعة لمن لا يسكن المصر ذكره الموفق فى "المغنى" (٥:٥٥٣)، وفى "المحلى" لابن حزم: قال الشعبى: لا شفعة لمن لا يسكن المصر ولا الذمى اهـ (٩:٩٤)، فأراد بمن لا يسكن المصر من هو ممنوع من سكنى المصر بين المسلمين كالمستأمنين من أهل الحرب، ونحوهم، وأما البدوى والقروى فله الشفعة على أهل المصر إذا كان مسلمًا فى قول أكثر أهل العلم، كما فى "المغنى".

حكم تصرف المشترى فى المبيع قبل أخذ الشفيع:

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": إن المشترى إذا تصرف فى المبيع قبل أخذ الشفيع، أو قبل علمه فتصرفه صحيح، لأنه ملكه وصح قبضه له، ولم يبق إلا أن الشفيع ملك أن يتملكه عليه، وذلك لا يمنع من تصرفه كما لو كان أحد العوضين فى البيع معيبًا لم يمنع التصرف فى الآخر، والموهوب له يجوز له التصرف فى الهبة، وإن كان الواهب ممن له الرجوع فيه، فمتى تصرف تصرفًا صحيحًا تجب به الشفعة مثل إن باعه فالشفيع بالخيار إن شاء فسخ البيع الثانى، وأخذه بالبيع الأول بثمنه، لأن الشفعة وجبت له قبل تصرف المشترى، وإن شاء أمضى تصرفه، وأخذ بالشفعة من المشترى الثانى، لأنه شفيع فى العقدين، فكان له الأخذ بما شاء منهما، فإذا كان الأول اشتراه بعشرة، ثم اشتراه الثانى بعشرين، ثم اشتراه الثالث بثلاثين، فأخذه بالبيع الأول دفع الشفيع إلى الأول عشرة، وأخذ الثانى من الأول عشرة، وأخذ الثالث من الثانى ثلاثين، لأن المبيع إنما يؤخذ من الثالث لكونه فى يده، وقد انفسخ عقده، فيرجع بثمنه الذى أداه، ولا نعلم فى هذا خلافًا، وبه يقول مالك، والشافعى، والعنبرى، وأصحاب الرأى اهـ (٥:٤٧٩).

وقال ابن حزم: إن أخذ الشفيع حقه لزم المشترى رد ما استغل، وكان كل ما أنفذ فيه من هبة، أو صدقة، أو عتق، أو حبس، أو بنيان ......، أو مكاتبة، أو مقاسمة فهو كل باطل، مردود، مفسوخ أبدًا، وتقلع أنقاضه ليس له غير ذلك، لا سيما المانع المخاصم، فإن هذا غاصب، ظالم، متعدٍ، مانع حق غيره بلا مرية، فإن ترك الشريك الأخذ بالشفعة نفذ كل ذلك، وصح ولم يرد شيئا منه، وكانت الغلة له اهـ، قال: وبرهان ذلك قوله عليه السلام: «لا يصلح أن يبيع حتى يؤذن شريكه»، ومن الباطل أن يكون صحيحًا ما أخبر عليه السلام أنه لا يصلح، والصحيح أن يكون

. . . .

موقوفًا، فإن أخذ الشفيع بالشفعة علم أن البيع وقع باطلا، وإن ترك حقه علم أن البيع وقع صحيحًا لقوله عليه السلام: «الشريك أحق» فصح أن للمشترى حقا بعد حق الشفيع اهـ، ملخصًا (٩٢:٩).

الرد على ابن حزم فى الباب:

قلت: إن كان قوله ﷺ: «لا يصلح» بمعنى لا يصح فمقتضاه بطلان البيع قبل إيذان الشريك، وإن كان بمعنى لا ينبغى، ولا يليق، وهو الظاهر المتبادر، فمقتضاه صحة البيع، وتمامه مع كراهته فيه لعدم الإيذان، وعدم الإيذان غير البيع، فلا يجوز أن يفسخ أو يتوقف بيع صح بفساد شيء غيره، كما قال بذلك ابن حزم نفسه فى البيع بالنجش (٤٤٨:٨)، ولم يأت نهى قط عن البيع بغير إيذان الشريك، وغاية ما ثبت أنه لا يصلح، ولا دلالة فيه على عدم الصحة، ولا على التوقف، فالقول بالتوقف زيادة فى الحديث، وتقول على النبى ﷺ ما لم يقل، وبمثل هذا يبتلى أهل الظاهر النافون للقياس، فإنهم يرتكبون ما هو أشد من القياس، ولا يشعرون، وإذا ثبت أن البيع صحيح فليس على المشترى أن يرد إلى الشفيع ما استغل، وقوله ﷺ: «الشريك أحق» لا يدل على توقف بيع الشريك على إذنه، وغاية ما فيه أن حقه فى المبيع أقوى من حقه، ولهذا ينقض بيعه، وهبته وغيره من تصرفاته، وأما إن المشترى لا يملكه، ولا يجوز له التصرف فيه بشيء فلا، ومن ادعى فعليه البيان.

قال ابن حزم: روينا من طريق عبد الرزاق أنا سفيان الثورى عن أبى إسحاق الشيبانى عن الشعبى، وابن أبى ليلى قالا جميعا: إذا بنى ثم جاء الشفيع بعده فالقيمة، وقال حماد بن أبى سليمان: يقلع بناؤه، وبه يأخذ سفيان الثورى، وأبو حنيفة، وأبو سليمان، وأصحابهم، وبقول الشعبى يأخذ مالك، والبتى، والأوزاعى، والشافعى، وأحمد (٩٣:٩).

قلت: وبقوله قال أبو يوسف منا، واحتجوا بقول النبى ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»، ولا يزول الضرر عنهما إلا بذلك، ولأنه تحقق فى البناء لأنه بناه على أن الدار ملكه، والتكليف بالقلع من أحكام العدوان، وصار كالموهوب له، والمشترى شراء فاسدا، وكما إذ زرع المشترى فإنه لا يكلف القلع، وهذا لأن فى إيجاب الأخذ بالقيمة دفع أعلى الضررين بتحمل الأدنى فيصار إليه، ولنا قول النبى ﷺ: «الشريك أحق»، وقوله: «جار الدار أحق بدار الجار»، فأشبه ما لو بانت الدار مستحقة، لأنه بنى فى محل تعلق به حق متأكد للغير من غير تسليط من جهة من له الحق، فينقض كالراهن إذا بنى فى المرهون بخلاف الهبة، والشراء الفاسد، لأنه حصل بتسليط من جهة من له الحق،

. . . .

ولأن حق الاسترداد فيهما ضعيف، ولهذا لا يبقى بعد البناء، وحق الشفعة يبقى، فلا معنى لإيجاب القيمة كما فى الاستحقاق والزرع يقلع قياسًا، وإنما لا يقلع استحسانًا، لأن له نهاية معلومة، ويبقى بالأجر، وليس فيه كثير ضرر، والترجيح بدفع أعلى الضررين بالأهون، إنما يكون عند المساواة فى أصل الحق، ولا مساواة ههنا، فإن الشفيع أحق، كذا فى "الهداية" وشروحها (٨:٣٢٤).

حكم نماء المبيع فى يد المشترى قبل أخذ الشفيع:

قال الموفق: وإذا نما المبيع فى يد المشترى نماء متصلا كالشجر إذا كثر أو ثمرة غير ظاهرة (عند الشراء)، فإن الشفيع يأخذه بزيادته، لأن هذه زيادة غير متميزة فتبعت الأصل، كما لو رد بعيب، أو خيار، أو إقالة، وإذا نما نماء منفصلا كالغلة والأجرة (والثمرة إذا جدت قبل أخذ الشفيع)، فهى للمشترى لا حق للشفيع فيها، لأنها حدثت فى ملكه اهـ، ملخصًا (٥:٥٠٣).

وبه نقول لقوله عليه الصلاة والسلام: «الخراج بالضمان»، ولا فرق عندنا فى الثمرة المؤبرة، وغير المؤبرة، والظاهرة عند الشراء وغير الظاهرة، وإنما الحكم عندنا للاتصال عند أخذ الشفيع بالشفعة، فمن ابتاع أرضا على نخلها ثمر أخذها الشفيع بثمرها، وكذلك إن ابتاعها، وليس فى النخيل ثمر فأثمر فى يد المشترى، لأنه باعتبار الاتصال صار تبعًا للعقار كالبناء فى الدار، فإن جده المشترى ثم جاء الشفيع لا يأخذ الثمر فى الفصلين جميعًا، كما فى "الهداية"، والله تعالى أعلم.

بحث الاحتيال لإسقاط الشفعة:

فائدة: قال فى الهداية: لا تكره الحيلة فى إسقاط الشفعة عند أبى يوسف، وتكره عند محمد اهـ، وفى "المغنى": لا يحل الاحتيال لإسقاط الشفعة، وإن فعل لم تسقط، ومعنى الحيلة أن يظهروا فى البيع شيئًا، لا يؤخذ بالشفعة معه، ويتواطأون فى الباطن على خلافه، مثل أن يشترى شقصا يساوى عشرة دنانير بألف درهم، ثم يقبضه عنها عشرة دنانير، أو يشتريه بمائة دينار، ويقبضه عنها مائة درهم، أو يشترى البائع من المشترى عبدًا قيمته مائة ألف درهم فى ذمته، ثم يبيعه الشقص بالألف، أو يشترى شقصا بألف، ثم يبرئه البائع من تسعمائة، أو يشترى جزء من الشقص بمائة، ثم يهب البائع باقيه، أو يهب الشقص للمشترى، ويهب له المشترى الثمن، وأشباه هذا، فهذا كله إذا وقع من غير تحيل سقطت الشفعة، وإن تحيلا به على إسقاط الشفعة لم تسقط، ويأخذ الشفيع الشقص فى الصورة الأولى بعشرة دنانير، أو قيمتها من الدراهم، وفى الثانية بمائة درهم،

. . . .

أو قيمتها ذهبا، وفى الثالثة بقيمة العبد، وفى الرابعة بالباقى بعد الإبراء، وفى الخامسة يأخذ الجزء المبيع من الشقص بقسطه من الثمن، وفى السادسة يأخذ بالثمن الموهوب، وقال أصحاب الرأى، والشافعى: يجوز ذلك كله، وتسقط به الشفعة، لأنه لم يأخذ بما وقع البيع به اهـ (٥٠٢:٥).

قلت: لا خلاف عندنا فى سقوط الشفعة بأمثال تلك الحيل، وإنما الخلاف فى جوازها، وعدم جوازها، فاعلم أن الحيلة فى هذا الباب: إما أن تكون للرفع بعد الوجوب، أو لدفع الوجوب، فالأول مثل أن يقول المشترى للشفيع: أنا أبيعها منك إنما أخذت لك فلا فائدة لك فى الأخذ بالشفعة فيقول الشفيع: نعم، تسقط به الشفعة، وهو مكروه إجماعًا، لأنه احتيال لإبطال حق واجب.

والثانى: مثل ما ذكره الموفق، وهو مختلف فيه، لأنه احتيال لدفع الوجوب عن نفسه، فكان كترك الاكتساب لمنع وجوب الزكاة، وإنما كرهه محمد، لأن الشفعة وجبت لدفع الضرر، ولو أجنا الحيلة ما دفعناه، ولا يصح الاحتجاج على أبى يوسف بما روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال: «لا تركبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل»، وقول النبى ﷺ: «لعن الله اليهود إن الله لما حرم عليهم شحومها جملوه، ثم باعوه وأكلوه ثمنه» متفق عليه، فإنه لا خلاف فى حرمة الاحتيال لاستحلال الحرام أو لرفع الوجوب بعد ثبوته، وإنما النزاع فى الاحتيال لدفع الوجوب عن النفس قبل ثبوته، ألا ترى إلى وجوب التسوية، وحرمة التفاضل فى الأموال الربوية عند المقابلة بجنسها، فلو باع أحد صاعين بصاع جيد، وقال: صاع منهما فى مقابلة الصاع، والآخر هبة منى إليك، لم يجز ما لم يميز، ويختلف مجلس البيع، والهبة ولم يكن مشروطًا، وإن باع الصاعين بدرهم، ثم اشترى بالدرهم صاعا جيدا، جاز بلا اختلاف، وهل ذلك إلا لأن فى الأول احتيالا لرفع الحرمة والوجوب بعد ثبوتهما، وفى الثانى لدفع الوجوب والحرمة قبل الثبوت.

وهذا هو الجواب عن قول محمد: إن الشفعة إنما وجبت لدفع الضرر إلخ فنقول: إن الاحتيال المختلف فيه منع عن إثبات الحق لا رفع له بعد ثبوته، وشتان بينهما كما ذكرناه آنفًا، فلا يعد ذلك ضررًا، وقال بعض المشايخ منا: تكره الحيلة لإسقاط الشفعة بعد الوجوب، لأنه احتيال لإبطال حق واجب، وقبل الوجوب إن كان الجار فاسقًا يتأذى منه فلا بأس به (نتائج الأفكار ٨:٣٤٧).

. . . .

تأويل آخر لحديث «لا شفعة لنصراني»:

وهذا أحسن ما سمعناه في الباب، ولا يبعد أن يحمل قول الحسن موقوفًا أو حديث أنس مرفوعًا: «لا شفعة لنصراني ولا يهودي» على هذا المعنى، أي لا حرمة[1] لشفعتهما، فيجوز الاحتيال لإسقاطها قبل الوجوب، لأن جوار الكافر والفاسق يتأذى منه المسلمون، فافهم، فإن مدارك الحنفية لا ينالها أفهام ا لقاصرين، وتعجز عن دركها أيدى كثير من الماهرين، ولأجل ذلك رماهم أهل الظاهر باتباع الرأي، ومخالفة الأثر، وهذه والله فرية بلا مرية نشأت من سوء النظر، وما نقموا منهم إلا أنهم علموا ما لم يعلموا، وفهموا ما لم يفهموا، وعرفوا ما لم يعرفوا، وفقهوا ما لم يتفقهوا:

فلا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

فائدة:

قال في "الهداية": وإذا اجتمع الشفعاء، فالشفعة بينهم على عدد رؤوسهم، ولا يعتبر اختلاف الأملاك، وقال الشافعي رحمة الله: هي على مقادير الأنصباء، لأن الشفعة من مرافق الملك عنده، ومن مرافق الاتصال عندنا اهـ ملخصًا.

قال العبد الضعيف: يؤيد الشافعي ما رواه البيهقي من طريق غندر عن شعبة عن أبي شيبة عن عيسى بن الحارث عن شريح[2] قال: الشفعة على قدر الأنصباء، ومن طريق إسماعيل القاضي ثنا ابن أبي أويس ثنا ابن أبي الزناد عن أبيه عن الفقهاء الذين ينتهي إلى قولهم من أهل المدينة كانوا يقولون في النفر: يرثون من أبيهم مالا فيموت أحدهم، ويترك ولدًا فيبيع ولده حقه من ذلك المال، فالولد وأعمامه شركاءه في الشفعة على قدر حصصهم، إذا كان المال لم يقسم، وتقع فيه الحدود، انتهى ملخصًا (٦: ١١٠).

ولنا قوله ﷺ: «وإذا سبق الشريك شريكه بالشفعة فلا شفعة»، وقد ذكرناه فيما مضى،

(١) ونظيره قوله عليه السلام: «لا وضوء لمن لم يسم، ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» أي لا وضوء كاملا، ولا صلاة كاملة، فافهم.

(٢) وفي "المدونة": قال ابن القاسم: أخبرني ابن الدراوردي عن سفيان الثوري عن علي بن أبي طالب أنه قال: الشفعة على قدر الأنصباء (٤: ٢٠٧)، وهذا معضل، وقد خالفه الثوري نفسه، كما سيأتي، فلعله لم يصح عنده، والله تعالى أعلم.

. . . .

ولو كان الشفعة على قدر الأملاك لم ينفرد واحد من الشريكين -أى بطلبها وأخذها، ظ- باستحقاق كمال الشفعة، بل بقدر حصته، وبقى نصيب صاحبه محفوظًا له، فثبت أن الشفعة ليست من مرافق الملك، وإنما هى من مرافق ا لاتصال، وقد استووا فى الاتصال فيستوون فى الاستحقاق، ويؤيده استحقاق الجار الشفعة فى دار جاره، ولا ملك له فيه، وهذه آية كونها من مرافق الاتصال، وقد فرغنا من إقامة الحجة على إثبات الشفعة بالجوار.

قال الموفق فى "المغنى": الصحيح فى المذهب أن الشقص المشفوع إذا أخذه الشفعاء قسم بينهم على قدر أملاكهم، اختاره أبو بكر، وروى ذلك عن الحسن، وابن سيرين، وعطاء، وبه قال مالك، وسوار، والعنبرى، وإسحاق، وأبو عبيد، وهو أحد قولى الشافعى، وعن أحمد رواية ثانية: أنه يقسم بينهم على عدد رؤوسهم، اختارها ابن عقيل، وروى ذلك عن النخعى، والشعبى، وبه قال ابن أبى ليلى، وابن شبرمة، والثورى، وأصحاب الرأى اهـ (٦:٥٢٣).

قلت: وهؤلاء الفقهاء الذين ينتهى إلى قولهم من أهل العراق، ولولا ما جاء عن النبى ﷺ فى الشفعة للجار، وأنه أحق بسقبه لقلنا بقول فقهاء المدينة، والله تعالى أعلم بالصواب.

فائدة:

قال الموفق فى "المغنى": إذا كان الشقص بين شفعاء، فترك بعضهم، فليس للباقين إلا أخذ الجميع، أو ترك الجميع، وليس لهم أخذ البعض.

إذا سلم بعض الشفعاء الشفعة، فليس للباقين إلا أخذ الجميع، أو ترك الجميع:

قال ابن المنذر: أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على هذا، وهذا قول مالك، والشافعى، وأصحاب الرأى اهـ (٦:٥٢٧).

وأخرج البيهقى من طريق إسماعيل القاضى: ثنا ابن أبى أويس ثنا ابن أبى الزناد عن أبيه عن الفقهاء الذين ينتهى إلى قولهم من أهل المدينة كانوا يقولون فى الرجل له شركاء فى دار فيسلم له الشركاء الشفعة إلا رجلا واحداً، أراد أن يأخذ بقدر حقه من الشفعة، قالوا: ليس له ذلك، إما أن يأخذها جميعًا، وإما أن يتركها جميعًا اهـ مختصراً، وقد ذكرنا بقيته فيما مضى آنفًا.

الشفعة لا تورث:

فائدة: الشفعة لا تورث عن الشفيع، قال ابن حزم: وهذا قول محمد بن سيرين، وروينا من

كتاب القسمة

باب الخرص

٥٤٦٢- حدثنا ربيع المؤذن قال. ثنا أسد قال: ثنا ابن لهيعة قال: ثنا أبو الزبير عن جابر أن رسول الله ﷺ نهى عن الخرص وقال: «أرأيتم إن هلك الثمر أيحب أحدكم أن يأكل مال أخيه بالباطل»، أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار"، وفى سنده ابن لهيعة وهو مختلف فيه، والاختلاف غير مضر.

طريق عبد الرزاق عن فضيل عن محمد بن سالم عن الشعبى، قال: سمعنا أن الشفعة لا تباع، ولا توهب، ولا تورث، ولا تعار، هى لصاحبها الذى وقعت له (والشعبى تابعى كبير، فقوله: سمعنا محمول على السماع من الصحابة ظاهراً)، قال عبد الرزاق: وهو قول سفيان الثورى، وهو قول أبى حنيفة، وسفيان بن عيينة، والحسن بن حى، وأحمد، وإسحاق، وأبى سليمان، وأصحابهم.

وقال مالك، والشافعى: الشفعة لورثته، وإنما جعل الله الميراث فى الأموال، لا فيما ليس مالا (إلا القصاص أو العفو عنه لقوله تعالى: ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطانا﴾، والحق أنه ليس بموروث، بل هو مما جعله الله للوارث حقًا مبتدأ، فاندفع ما ألزم ابن حزم الحنفية من التناقض)، ونسألهم لمن يأخذ الورثة بالشفعة أللميت أم لأنفسهم؟ فإن قالوا للميت، قلنا: هذا باطل، لأن الميت لا يملك شيئا، وإن قالوا: لأنفسهم، قلنا: هذا باطل أيضًا، لأن شركتهم إنما حدثت بعد البيع، فلا توجد شفعة، ولم يكونوا حين البيع شركاء فلم تجب لهم شفعة اهـ ملخصاً (٩:٩٦)، ظ.

باب الخرص

قوله: حدثنا ربيع إلخ، قلت: لا سيما إذا كان حديثه مؤيداً بالأصول الصحيحة الثابتة، وهذا كذلك، أما أولا: فلما أشار إليه فى الحديث بقوله: «إن هلك الثمر أ يحب أحدكم أن يأكل مال أخيه بالباطل؟». وأما ثانيًا: فلأن الخرص والتخمين يحتمل الغلط، فيتضرر به أحدهما، وأما ثالثا: فلأن فيه مزابنة منهى عنها فى بعض[1] الصور، وبيع الكالئ بالكالئ فى بعضها[2]، ولهذا قال أصحابنا بعدم جوازه.

قال أبو يوسف فى "كتاب الخراج" له (ص٥٩): رأيت أبقى الله أمير المؤمنين أن يقاسم من

---

(١) كما إذا خرص الرطب تمراً، وأخذ العشر، أو الخراج هنا فى الحال بالتمر.

(٢) كما إذا خرص الرطب تمراً، ويجعل عليه العشر، أو الخراج بحصته ذلك من غير هذا التمر، ولا يؤخذ منه فى الحال.

. . . .

عمل الحنطة، والشعير من أهل السواد جميعًا على الخمسين للسيح منه، وأما الدوالى فعلى خمس ونصف، وأما النخل، والكرام، والرطاب، والبساتين فعلى الثلث.

وأما غلال الصيف فعلى الربع، ولا يؤخذ بالخرص فى شيء من ذلك، ولا يحرز عليهم شيء منه (بل) يباع من التجار، ثم تكون المقاسمة فى أثمان ذلك أو يقوم ذلك قيمة عادلة لا يكون فيها حمل على أهل الخراج، ولا يكون على السلطان ضرر، ثم يؤخذ منهم ما يلزمهم من ذلك، أى ذلك كان أخف على أهل الخراج فعل ذلك بهم، وإن كان البيع وقسمة الثمن بينهم وبين السلطان أخف فعل ذلك بهم اهـ، وأما ما يروى من الآثار فى الخرص فيحمل على الخرص للتقويم بأن يخرص الثمر فيقوم، فيجعل عليهم حصة الثمن، أو يجعل لهم حصته.

ويؤيده ما روى أبو يوسف فى "كتاب الخراج" له (ص١٠٦-١٠٧)، قال: حدثنا عمرو بن دينار قال: جلسنا إلى أبى جعفر فسأله رجل من القوم عن قبالة الأرض والنخل والشجر، فقال: كان رسول الله ﷺ يقبل خيبر من أهلها بالنصف يقومون على النخل يحفظونه ويسقونه، ويلقحونه، فإذا بلغ أدنى حرامه بعث عبد الله بن رواحة، فخرص عليهم ما فى النخل، فيتولونه، ويردون على النبى ﷺ الثمن بحصة النصف من الثمرة، فأتوه فى بعض تلك الأعوام، فقالوا: إن عبد الله بن رواحة قد جار علينا فى الخرص، فقال رسول الله ﷺ: نحن نأخذه بخرص عبد الله، ونرد عليكم الثمن بحصتكم من النصف، فقالوا: هذا الحق بهذا قامت السماوات والأرض، لا بل نحن نأخذه، فتولوا النخل وردوا على رسول الله ﷺ الثمن بحصته النصف اهـ.

فإن قلت: هذا تأويل يرده ما روى ابن أبى شيبة أن النبى ﷺ أمر عتاب بن أسيد أن يخرص العنب، كما يخرص النخل، فتؤدى زكاته زبيبًا كما تؤدى زكاة النخل تمرًا، فتلك سنة النبى ﷺ فى النخل والعنب (كتاب الرد على أبى حنيفة (ص١٥).

قلنا: هذا لا يعارض ما رواه الطحاوى عن جابر، لأنه مسند، وما رواه ابن أبى شيبة مرسل، لأنه رواه عبد الرحمن بن إسحاق عن الزهرى عن سعيد بن المسيب أن النبى ﷺ أمر عتابًا إلخ، ومع ذلك اختلف فيه على الزهرى، لأنه رواه عبد الرحمن بن إسحاق عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن النبى ﷺ، ورواه يونس بن يزيد عن الزهرى عن النبى ﷺ، ولم يذكر سعيد بن المسيب، وقال أبو زرعة: هو الصحيح عندى كما فى "العلل" لابن أبى حاتم (١:٣١٢)، فجاء الشك فى أنه مرسل سعيد بن المسيب أو من مرسل الزهرى؟ وشتان بينهما.

. . . .

ثم قال أبو حاتم: الصحيح عندى عن الزهرى عن سعيد بن المسيب قال: كان يخرص العنب، كما يخرص التمر، كذا رواه بعض أصحاب الزهرى كذا فى العلل لابن أبى حاتم، وأشار أبو حاتم بهذا الكلام أن ما رواه عبد الرحمن بن إسحاق وغيره عن سعيد بن المسيب أن النبى ﷺ أمر عتابا خطأ.

والصواب أن سعيدا لم يذكر النبى ﷺ ولا عتابًا، بل قال: كان يخرص العنب على وجه الإبهام، فجاء الشك فى أن سعيدا قال هذا أو ذاك، ثم الذين رووه عن سعيد عن النبى ﷺ اختلفوا فى الألفاظ، فقال بعضهم نحو ما رواه ابن أبى شيبة.

وقال بعضهم: إن النبى ﷺ كان يبعث على الناس من يخرص كرومهم وثمارهم، وقال بعضهم: إن النبى ﷺ أمر عتابًا أن يخرص العنب زبيبها كما يخرص التمر، وليس فى هذين اللفظين ما يدل على أن الزكاة كانت تؤخذ زبيبًا أو تمرا، بل يحتمل أن يكون خرص العنب زبيبًا، والرطب تمرًا لأخذ القيمة لا لأخذ عين الزبيب والتمر.

فلما اختلف ألفاظ الرواية لم يصح الاستدلال ببعضها، ولو سلم حجة ألفاظ ابن أبى شيبة فهى أيضًا محتملة للتأويل، لأنه يحتمل أن يكون معناه، أن تخرص العنب زبيبًا كما تخرص الرطب تمرًا، فتؤدى زكاته حال كونه زبيبًا بقيمته لا بعينه، كما تؤدى زكاة النخل حال كونه تمرًا بقيمته لا بعينه، فلا يكون الحديث مخالفًا لما أولنا به الخرص، وضرورة هذا التأويل لتتفق أحاديث الخرص مع حديث النهى عن الخرص المبنى على أصول مسلمة، كما لا يخفى.

فإن قلت: فى التقويم بيع للمجهول، قلنا: لا؛ لأن المبيع معلوم مشاهد، وإنما الجهالة فى القدر، وهو لا يمنع البيع كبيع صبرة من الطعام، فثبت من هذا التفصيل أن مذهب أبى حنيفة فى الخرص ليس بمخالف للأحاديث، كما زعمه.الذين يتبعون ظاهرًا من القول فيتركون الأحاديث والأصول الصحيحة، ويسمونه اتباع الحديث، ويسمون من خالفهم مخالفًا للحديث مع أنهم أحرى بهذه التسمية، لأنهم يخالفون الأحاديث المعارضة للحديث المتنازع فيه بدعوى التخصيص مع أنه ليس إلا رأيا رأوه وظنًا ظنوه، فهم أحق باسم أهل الرأى، فاعرف ذلك.

وقال الطحاوى فى تأويل الخرص: وجه ذلك عندنا أنه إنما أريد بخرص ابن رواحة ليعلم به مقدار ما فى أيدى كل قوم من الثمار، فيؤخذ مثله بقدره فى وقت الصرام، لا أنهم يملكونه منه شيئا بما يجب له فيه ببدل لا يزول ذلك البدل عنهم، وقال بعد أسطر: إنما أرادوا بذلك -أى

باب أجرة القسام

٥٤٦٣- قال البخارى: لم ير ابن سيرين بأجرة القسام بأسا، وقال: كان يقال: السحت الرشوة فى الحكم وكانوا يعطون على الخرص.

الخرص- أن يعلموا مقدار ما فى نخلها خاصة، ثم يأخذون منها الزكاة فى وقت الصرام على حسب ما يجب فيها اهـ ("معانى الآثار" ١:٣١٧-٣١٨).

قلت: الظاهر من العبارة الأولى أنهم يأخذون منه الزكاة على حسب ما خرصوا، والظاهر من العبارة الثانية أنهم يأخذون منه الزكاة على حسب مال يجب، لا على حسب ما خرصوا، فلا يعلم منه المراد، فإن كان مراده أنه يؤخذ منه الزكاة على حسب ما خرصوا، يرد عليه أنه خلاف المذهب، وفيه مفسدة ذكرها الطحاوى نفسه، وهو أنه يمكن أن ينقص الثمر بعد الخرص بآفة سماوية، ولا يجب فيه مقدار الخرص، وإن كان المراد أنه يؤخذ منه الزكاة على حسب ما يجب يبطل فائدة الخرص، وما يقال: إنه للتحريف للمزارعين يبطله أنهم كيف يتخوفون بعد العلم بأنه يؤخذ منهم على حسب ما يجب لا على حسب ما يخرص، فالتأويل الصحيح هو ما قلنا أخذاً من كلام أبى يوسف فى "كتاب الخراج"، والله أعلم.

باب أجرة القسام

أقول: قال ابن حجر فى "الفتح" (٤:٣٧٤): اختلفت الروايات عنه، فروى عبد بن حميد فى "تفسيره" من طريق يحيى بن عتيق عن محمد -وهو ابن سيرين- أنه كان يكره أن يشارط القسام، ويقول: كان يقال: السحت الرشوة على الحكم وأرى هذا حكماً يؤخذ عليه الأجرة.

وروى ابن أبى شيبة من طريق قتادة قال: قلت لابن المسيب: ما ترى فى كسب القسام؟ فكرهه وكان الحسن يكرهه، وقال ابن سيرين: إن لم يكن حسنا فلا أدرى ما هو؟ وجاءت عنه رواية يجمع بها بين هذا الاختلاف، قال ابن سعد حدثنا عارم حدثنا حماد عن يحيى عن محمد -هو ابن سيرين- أنه كان يكره أن يشارط القسام، وكأنه يكره له أخذ الأجرة على سبيل المشارطة، ولا يكرهها إذا كانت بغير اشتراط اهـ.

وقال تحت قوله: كانوا يعطون على الخرص، وفى ذلك دلالة على جواز أجرة القسام لاشتراكهما فى أن كلا منهما يفصل المتنازع بين المتخاصمين، ولأن الخرص بقصد القسمة، ومناسبة ذكر القسام والخارص للترجمة الاشتراك فى أن جنسهما، وجنس تعليم القرآن، والرقية

. . . .

واحد، ومن ثم كره مالك أخذ الأجرة على عقد الوثائق لكونهما من فروض الكفايات، وكره أيضا أجرة القسام، وقيل: إنما كرهها؛ لأنه كان يرزق من بيت المال، فكره له أن يأخذ أجرة أخرى، وأشار سحنون إلى الجواز عند فساد أمور بيت المال.

وقال عبد الرزاق: أخبرنا معمر عن قتادة: أحدث الناس ثلاثة أشياء لم يكن يؤخذ عليهن أجر: ضراب الفحل، وقسمة الأموال، والتعليم اهـ، وهذا مرسل، وهو يشعر بأنهم كانوا قبل ذلك يتبرعون بها، فلما فشا الشح طلبوا الأجرة، فعد ذلك من غير مكارم الأخلاق، فتحمل كراهة من كرهها على التنزيه اهـ ما في "الفتح".

قلت: فرق بين الرشوة في الحكم، والأجرة عليه، لأن الرشوة ما يعطى لجلب وجه الحاكم إليه، والأجرة ليس كذلك، ثم القسمة ليس من باب الحكم، بل هو إفراز الحصص المشتركة فقط، وكذا الخرص هو تعيين المقدار فقط، فلا حكم في القسمة والخرص، فالأجر عليهما ليس بأجرة على الحكم فاحفظ، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: وفي "المغني" لابن قدامة أن على الإمام أن يرزق القاسم من بيت المال، لأن هذا من المصالح، وقد روى أن عليًا رضي الله عنه اتخذ قاسمًا، وجعل له رزقًا من بيت المال، فإن لم يرزقه الإمام، قال الحاكم للمتقاسمين: ادفعا إلى القاسم أجرة ليقسم بينكما، والأجرة على قدر النصيب من المقسوم، وبهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: يكون على عدد رؤوسهم، لأن عمله في نصيب أحدهما كعمله في نصيب الآخر، سواء تساوت سهامهم أو اختلفت، فكان الأجر بينهم سواء اهـ (١١: ٥٠٧)، ومثله في "الهداية".

قال الموفق: الأصل في القسمة قول الله تعالى: ﴿ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر﴾، وقوله تعالى: ﴿وإذا حضر القسمة أولو القربى﴾ الآية، وقول النبي ﷺ: «الشفعة فيما لم يقسم» الحديث.

وقسم النبي ﷺ خيبر على ثمانية عشر سهمًا، وكان يقسم الغنائم، وأجمعت الأمة على جواز القسمة، ولأن بالناس حاجة إليها ليتمكن كل واحد من الشركاء من التصرف على إيثاره، ويتخلص من سوء المشاركة، وكثرة الأيدي اهـ (١١: ٤٨٨)، قال: والحيوان كغيره من الأموال يقسم النوع الواحد منه، وبه قال الشافعي، وأبو يوسف، ومحمد، وقال أبو حنيفة: لا يقسم الرقيق قسمة إجبار، لأنه تختلف منافعه، ويقصد منه العقل والدين (والأمانة)، والفطنة، وذلك لا يقع فيه

كتاب المزارعة

باب النهى عن المزارعة

٥٤٦٤- عن عبد الله بن السائب قال: دخلنا على عبد الله بن معقل فسألناه عن المزارعة فقال: زعم ثابت (ابن الضحاك) أن رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة وأمر بالمؤاجرة وقال: لا بأس بها، أخرجه مسلم (٢:١٤).

تعديل، قال: ولنا أن النبى ﷺ جزأ العبد الذين أعتقهم الأنصارى فى مرضه ثلاثة أجزاء اهـ، قلنا: ليس هذا من القسمة المتنازع فيها وهى القسمة بين الشركاء، فإن العبيد كانوا كلهم للأنصارى، سلمنا ولكنه أعتق من كل عبد ثلثه، وأرق ثلثيه، وألزمه أداء ثلثى قيمة إلى ورثة المعتق، وهذا ليس من القسمة فيما يتعلق حق الشركاء فيه برقاب العبيد، بل هى كقسمة الغنائم، ولا خلاف فى قسمة الرقيق فى المغانم، لأن حق الغانمين فى المالية، حتى كان للإمام بيعها وقسمة ثمنها، وكذلك ههنا، فإن المورث إذا أعتق عبيده كلهم فى مرضه تعلق حق الورثة بالمالية لا برقاب العبيد، بخلاف ما نحن فيه، فإن ههنا يتعلق حق الشركاء بالعين والمالية جميعًا فافترقا، كذا فى "الهداية".

باب النهى عن المزارعة

أقول: الحديث أصرح شىء فى الباب، لأنه صرح فيه بالمنع عن المزارعة مطلقًا، والإذن فى المؤاجرة، وهو يقطع احتمال أن يكون النهى للتنزيه، لأنه لا فرق عند قائليه فى المزارعة، والمؤاجرة، والحديث صريح فى الفرق، وإذا كان الأمر كذلك فيكون هو الحجة، ولا حجة فى غيره، لأن ما روى مسلم وغيره عن أبى سعيد، وأبى هريرة، وجابر أنه ﷺ نهى عن المحاقلة، ففيه أنه لا يدرى ما المحاقلة، لأنه روى بعضهم عن جابر أنه قال: هو بيع الزرع القائم بالحب كيلا، أخرجه مسلم، ورواه عنه بعضهم، فقال: هو كراء الأرض، أخرجه أيضًا مسلم، وهكذا رواه مسلم عن ابن عباس، وأبى سعيد الطائى كراء الأرض، فجاء الالتباس فى تفسيره، فلم يبق حجة، ولو سلم أنه هو كراء الأرض فلا يدرى أن كراء الأرض منهى عنه مطلقًا، أو النهى مخصوص ببعض صوره؟ فانتفى الاحتجاج أيضًا.

وما روى الترمذى عن ابن عباس، وصححه أن النبى ﷺ لم ينه عن المزارعة، ولكن أمر أن يرفق بعضه ببعض، ففيه أنه مجمل، لأنه لا يدل على أن المزارعة يجوز مطلقًا، أو بعض صوره فقط، ثم هو اجتهاد من ابن عباس يحمل النهى على التنزيه، فلا يكون حجة على مجتهد آخر.

. . . .

وما روى عن سعد بن أبى وقاص أن أصحاب المزارع فى عهد رسول الله ﷺ كانوا يكرون مزارعهم لما يكون على السواقى، وما يبعد بالماء مما حول النبت، فجاؤوا رسول الله ﷺ فاختلفوا فى بعض ذلك، فنهاهم أن يكروا بذلك، وقال: «أكروا بالذهب والفضة»، رواه أحمد، وأبو داود، والنسائى.

ففيه أنه لا يدل على أن حكم الربع، والثلث، والنصف ما هو؟ فهو أيضًا لا يصلح للاحتجاج، وما روى أبو داود وغيره عن زيد بن ثابت أنه قال: يغفر الله لرافع بن خديج، أنا —والله— أعلم بالحديث منه، إنما أتاه رجلان قد اقتتلا، فقال رسول الله ﷺ: «إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع»، فسمع قوله: «لا تكروا المزارع»، ففيه أنه تأويل غير صحيح، لأن منشأ فتوى رافع بن خديج ليس ما ذكره زيد، بل غيره كما يدل عليه رواياته، ثم إن قوله: إن كان هذا شأنكم إلخ، لا يدل على جواز المزارعة بالنصف والثلث، وغير ذلك، وإن دل فهو معارض بما روى عنه أبو داود أنه قال: إن النبى ﷺ نهى عن المخابرة، قيل له: وما المخابرة؟ قال: المزارعة بالنصف، والثلث، والربع، فلا حجة فيه.

وما روى عن رافع بن خديج فاختلفوا فيه، فصححه بعضهم، وأعله بعضهم بالاضطراب، قال فى بذل المجهود (٤:٢٥٩).

قال فى "فتح الودود": قيل: إن حديث رافع مضطرب، فيجب تركه اهـ، والحق أنه مضطرب سندًا ومتنًا، أما سندًا فلأنه يقول تارة: نهى رسول الله ﷺ، وتارة: سمعت رسول الله ﷺ أنه نهى عن ذلك، وتارة: حدثنى بعض عمومتى، وتارة: حدثنى ظهير بن رافع، وتارة: أن عميه الذين شهدا بدرا أخبراه بذلك، وهل هذا إلا الاضطراب، وأما متنًا، فلأنه قد يقول: إنما كان الناس يؤاجرون على عهد رسول الله ﷺ بما على الماذيانات، وإقبال الجداول، وأشياء من الزرع، فيهلك هذا، ويسلم هذا، ولم يكن للناس كرى إلا هذا، فلذلك زجر عنه، فأما شىء معلوم مضمون فلا بأس به، أخرجه مسلم، وأبو داود، والنسائى.

وهذا يدل على أنه لو كرى أرضه بالنصف، والثلث، والربع، أو بطعام مسمى غير ما يخرج من الأرض، أو الدراهم والدنانير يكون جائزًا، وقد يقول: كنا نحاقل الأرض على عهد رسول الله ﷺ فنكريها بالثلث، والربع، والطعام المسمى، فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتى، فقال: نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعًا، وطواعية الله ورسوله أنفع لنا، نهانا أن نحاقل

. . . .

بالأرض فنكريها على الثلث، والربع، والطعام المسمى، وأمر رب الأرض أن يزرعها، أو يزرعها، وكره كرائها، وما سوى ذلك أخرجه أيضًا مسلم.

وهو يدل على أنه نهى عن الكراء بالثلث، والربع، وغير ذلك مطلقًا، ويروى عنه أيضًا غير ذلك، وهل هذا إلا اضطراب، فلا حجة فيه أيضًا، فالحجة هو ما رواه ثابت أنه نهى عن المزارعة، وأمر بالمؤاجرة، وهو القياس أيضًا، ولذا أخذه أبو حنيفة للعمل.

فإن قلت: إنه معارض لما صح عن النبى ﷺ أنه عامل أهل خيبر على شطر ما يخرج؟ قلنا: حديث النهى قولى، وحديث المعاملة فعلى[1]، وعند التعارض يقدم القولى على الفعلى، ثم حديث النهى حاظر، وحديث المعاملة مبيح، وعند التعارض يقدم الحاظر[2] على المبيح.

ثم إن حديث النهى نص فى المنع، وحديث المعاملة محتمل للإباحة لاحتمال اختصاصه بالنبى ﷺ لوجه لا نعلمه، وعند التعارض يقدم النص على المحتمل، ثم حديث النهى موافق للقياس، وحديث الإباحة مخالف له، وعند التعارض يقدم ما هو موافق للقياس على ما هو مخالف له، فلذلك قدم أبو حنيفة حديث النهى على حديث المعاملة.

وأجاب بعضهم عن حديث المعاملة أنها لم تكن مزارعة، بل خراج للمقاسمة، وقال فى "بذل المجهود": والدليل عليه أنه لم يعين له المدة، والمزارعة إذا لم يعين لها المدة، فهى فاسدة عندكم أيضًا (بذل المجهود ٤: ٢٦٠)، ولكن فيه أن الأرض كانت للمسلمين لا لأهل خيبر، كما صرح به فى الروايات.

وقد أخرج أبو داود عن ابن عباس أنه قال: افتتح رسول الله ﷺ خيبر، واشترط أن له الأرض، وكل بيضاء وصفراء، وهو صريح فيما نحن فيه، وخراج المقاسمة كان يمكن إن كان الأرض لأهل خيبر، فلا يصح الجواب، وما قيل: إنه لم يعين له المدة، فلا دليل عليه، إذ عدم كون تعيين المدة مرويًا، لا يستلزم[3] عدم كونها معينة فى المعاملة، ولو سلم فالفساد غير مسلم مطلقًا،

---

(١) فيه نظر لما فيه من قوله ﷺ: نقركم بها على ذلك، أى على أن يكفوا عملها، ولهم الشطر ما شئنا، وهذا قول، وليس بفعل مجرد، وأيضًا: فكيف يظن به أن ينهى عن شيء، ثم يخالفه بالعمل، ويستمر عليه مدة حياته، وأيضًا: فالفعل المقرون بالاستمرار بمنزلة القول، كما تقرر فى الأصول.

(٢) هذا إذا جهل التاريخ، وإلا فالترجيح للمتأخر، وحديث معاملة خيبر متأخر حتمًا لكونه ﷺ استمر عليه إلى أن توفى.

(٣) قلنا: لو قدرت لم يترك نقلها، لأن هذا مما يحتاج إليه، فلا يجوز الإخلال بنقله.

. . . .

لأنه لو عقد الإجارة بأن قال: آجرتك هذا كل يوم، أو كل شهر، أو كل سنة بكذا لا يكون الإجارة فاسدة.

قال فى "الهداية": ومن استأجر داراً لكل شهر بدرهم، فالعقد صحيح فى شهر واحد فاسد فى بقية الشهور، إلا أن يسمى جملة الشهور معلومة، فإن سكن ساعة من الشهر الثانى صح العقد، وليس للمؤجر أن يخرجه إلى أن ينقض، وكذلك كل شهر سكن أو له اهـ، فيكون هذا هو حكم المزارعة التى لم يسم[1] فيها المدة، فافهم.

وقال بعضهم: إن أهل خيبر كانوا عبيداً له ﷺ، وكان المعاملة استخداماً، وهو أسخف من الأول، لأنه ﷺ لم يستأسرهم ولم يسترقهم، بل كانوا أحراراً على ما كانوا عليه، ولذا قال ﷺ: «أخرجناكم متى شئنا» وأجلاهم عمر، ولو كانوا عبيداً فلا معنى للإجلاء، ولا لقوله: «أخرجناكم متى شئنا» فالجواب الصحيح هو ما قلنا.

فإن قلت: إن الصحابة والتابعين قد روى عنهم جوازها، قلنا: كان ذلك اجتهاداً منهم، والمسألة مجتهد فيها، واجتهاد أحد الفريقين ليس بحجة على الآخر فلا حجة لكم فيه، فقد ظهر لك من هذا التفصيل أن مذهب أبى حنيفة فى الباب، هو أقوى المذاهب عقلا ونقلا، وإنما أفتى الحنفية بمذهب صاحبيه، لأنه أرفق بالناس، لا لأنه أقوى من حيث الدليل، وقد أطال الطحاوى رحمه الله فى "معانى الآثار" على المسألة، ولم يأت بما يشفى الغليل، وكذا من بعده، ويظهر منه أن مذهب الإمام قد يكون أقوى المذاهب، ولكن المقلدين لا يستطيعون إقامة الدليل عليه على وجهه، ويأتون بأشياء لا يقبلها الطبع، فلا ينبغى أن يعتقد بضعف مذهب إمام بضعف أدلة المقلدين، فاحفظه فإنه نافع جداً.

وما روى عن أبى هريرة أنه قال: قالت الأنصار للنبى ﷺ: اقسم بيننا، وبين إخواننا النخيل، قال: لا، فقالوا: فتكفونا المؤنة، ونشرككم فى الثمرة، قالوا: سمعنا وأطعنا، رواه البخارى، فلا حجة فيه لجواز المساقاة والمزارعة، لأنه لم يكن من باب المعاملة التى يستحق فيها بعضهم على بعض شيئاً ويجبر عليه، بل هو من باب المواساة والتعاون.

ومعنى قول الأنصار: تكفونا المؤنة ونشرككم فى الثمرة، واسونا بالخدمة نواسكم بالثمرة،

---

(١) فيه حمل فعل النبى ﷺ على خلاف المشروع لما فيه من فساد المزارعة فى بقية السنين ما لم يزرع العامل فيها، ولا يصح نسبة مثل ذلك إليه ﷺ من غير دليل واضح.

فيكون كل واحد من الخدمة، وإعطاء الثمرة تبرعًا، لا معاوضة، فلا يكون مما نحن فيه، ولم يتنبه المهلب لهذه الدقيقة، فجعلها من باب المساقاة، وتبعه ابن حجر والعينى فى شرحيهما للبخارى، وقد عرفت أنه ليس كذلك، بل هو من باب المواساة، ولو سلم فلا حجة لهم فيه أيضًا، لأن هذا كان فى ابتداء الإسلام حين لم يحرم الربا، ونسخ بحرمته، والله تعالى أعلم.

ثم اعلم أن البخارى احتج بمعاملة أهل خيبر على عدم انفساخ الإجارة بموت أحد المتعاقدين، لأن أبا بكر وعمر لم يجددوا الإجارة بعد النبى ﷺ، وهذا ليس بشىء، لأن هذا لم يكن عقد إجارة، لأن عقد الإجارة عقد لازم من الجانبين، وهذا لم يكن لازمًا من جانب لقوله ﷺ: «أخرجناكم متى شئنا»، واختيار اليهود أن يخرجوا متى شاؤوا، فدل ذلك على أنه كان[1] تبرعًا من الجانبين، فاليهود كانوا متبرعين بالخدمة، والمسلمون كانوا متبرعين بإعطائهم شطر الخارج بناء على الوعد الذى واعدوهم.

وبهذا يخرج جواب آخر من استدلالهم لهذه المعاملة على جواز المساقاة، وكراء الأرض بشطر ما يخرج، ولو سلم أنه إجارة، فالجواب أن قياس الورثة على الخلفاء قياس مع الفارق، لأن الورثة مالكون، والخلفاء نائبون، وفرق ما بينهما، ولو سلم عدم الفرق فإبقاءهم اليهود على ما كانوا عليه تجديد منهم للمعاملة، وهكذا الورثة إن أقروا المستأجر على ما هو عليه فلهم ذلك، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: أجاب صاحب "المبسوط" عن قوله: وخراج المقاسمة كان يمكن أن كان الأرض لأهل خيبر إلخ بجوابين: أحدهما: أنه ﷺ من عليهم بأراضيهم ونخيلهم، وجعل شطر الخارج عليهم بمنزلة خراج المقاسمة، وللإمام رأى فى الأرض المنون بها على أهلها، إن شاء جعل عليها خراج الوظيفة، وإن شاء جعل عليها خراج المقاسمة، وهذا أصح، لأنه لم ينقل عن أحد من الولاة أنه تصرف فى رقابهم، ورقاب أولادهم كالتصرف فى المماليك، وكذلك عمر رضى الله عنه أجلاهم، ولو كانوا عبيداً للمسلمين لما أجلاهم، ثم بين لهم رسول الله ﷺ أن ما فعله من المن عليهم بنخيلهم وأراضيهم غير مؤيد بقوله: أقركم ما أقركم الله، وهذا منه شبه الاستثناء، وإشارة إلى أنه ليس لهم حق المقام فى نخيلهم على التأييد، وفيه دليل على أن المن الموقت صحيح سواء كان لمدة معلومة أو مجهولة، وأن الغدر ينتفى بمثل هذا الكلام اهـ (٣:٢٣).

---

(١) فيه ما سيأتى.

. . . .

والثاني: أنه روى عن سعيد بن المسيب رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ حين افتتح خيبر قال لليهود: أقركم ما أقركم الله على أن التمر بيننا وبينكم، فكان رسول الله ﷺ بعث ابن رواحة فخرص عليهم ثم يقول: إن شئتم فلكم، وإن شئتم فلنا فكانوا يأخذونه (سيأتى تخريجه فى المتن).

وفى هذا الحديث بيان أن ما جرى بين رسول الله ﷺ وبينهم كان على طريق الصلح، وقد يجوز من الإمام المعاملة بين بيت المال، وبين الكفار على طريق الصلح ما لا يجوز مثله فيما بين المسلمين، فضعيف من هذا الوجه استدلالهم بمعاملة رسول الله ﷺ معهم اهـ (٧:٢٣)، وهذا أولى من قول بعض الأحباب فى جواب البخارى: إن هذا لم يكن عقد إجارة، لأنه لم يكن لازمًا من جانب، فدل ذلك أنه كان تبرعًا من الجانبين، فاليهود كانوا متبرعين بالخدمة، والمسلمون كانوا متبرعين بإعطائهم شطر الخارج على الوعد الذى واعدوهم إلخ، فإن القول بالتبرع يرده سياق الأحاديث، وما فيه من بعث رسول الله ﷺ الخارص عليهم، وكيف يكون تبرعًا، وقد أقرهم رسول الله ﷺ بأرض خيبر على الشرط الذى شرطه عليهم.

والعجب ممن يدعى الفهم والفقه، ويرمى أسلافه بقلة الفهم أن يؤول معاملة خيبر على التبرع من الجانبين، وهو مما يمجه الطبع السليم، ولم يذهب إلى ذلك أحد من فقهاء الأمصار، ولا واحد من المحدثين، فإن كان هذا هو الفهم، فعلى مثل هذا الفهم السلام.

والجواب عن إيراد البخارى أن معاملة خيبر لم تكن من باب الإجارة، بل من باب الصلح، ولا يفسخ الصلح بموت الإمام إجماعًا، ولو سلم فإنما ينفسخ الإجارة بموت أحد المتعاقدين، إذا عقدها لنفسه، وإن عقدها لغيره لم تنفسخ، مثل الوكيل، والوصى، ومتولى الوقف، كما فى "الهداية" (٣:٢٩٩)، والنبى ﷺ كان قد عامل أهل خيبر للمسلمين، لا لنفسه، فافهم.

واندحض بكل ما ذكرنا قول ابن حزم فى "المحلى"، فإنه أغرب، وقال: لا يجوز كراء الأرض بشىء أصلا لا بدنانير، ولا بدراهم، ولا بعرض، ولا بطعام مسمى، ولا بشىء أصلا، ولا يحل فى زرع الأرض إلا أحد ثلاثة أوجه: إما أن يزرعها بنفسه، وأما أن يبيح لغيره زرعها، ولا يأخذ منه شيئًا، وإما أن يعطى أرضه لمن يزرعها ببذره، وحيوانه، وأعوانه، وآلته بجزء، ويكون لصاحب الأرض مما يخرج الله منها مسمى، إما نصف، وإما ثلث، أو ربع، أو نحو ذلك، أكثر أو أقل، ومنع أبو حنيفة، وزفر إعطاء الأرض بجزء مسمى مما يزرع فيها بوجه من الوجوه، وحجة جميعهم فى المنع من ذلك نهى رسول الله ﷺ عن إعطاء الأرض بالنصف، والثلث، والربع،

. . . .

فنقول: نعم، قد صح عن النبى ﷺ أنه نهى عن أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ، وقال: من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها، فإن أبى فليمسك أرضه، وهذا نهى عن إعطائها بجزء مما يخرج منها، لكن فعله عليه السلام فى خيبر هو الناسخ على ما بينا قبل. فأبو حنيفة خالف الناسخ، وأخذ المنسوخ اهـ (٢١٨:٨).

قلنا: قد بينا أن أبا حنيفة حمله على الصلح مع الكفار، وهو يقول بجواز الصلح على مثل ذلك، وإذا كان كذلك فلا يصح جعله ناسخًا لما ثبت من النهى عن المزارعة بالنصف، والربع ونحوه، فلم يأخذ أبو حنيفة بالمنسوخ، ولا أنتم بالناسخ، ولا يصح القول بالنسخ إلا بدليل، وأما قول بعض الأحباب: وإنما أفتى الحنفية بمذهب صاحبيه، لأنه أرفق بالناس، لا لأنه أقوى من حيث الدليل اهـ، فمنشأه قلة المراجعة للآثار، فهذا حديث رافع حديث ثابت، وفيه دليل مرة على النهى عن المزارعة مطلقًا، وأخرى عن المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها بالنصف، أو الثلث، أو الربع، وتارة عن المعاملة عليها بقيود معلومة.

ومن تتبع الآثار لم يخف عليه أن بعض الرواة عن رافع قد قيد الأنواع التى وقع النهى عنها، وبين علة النهى، وهى ما يخشى على الزرع من الهلاك، وذلك غرر فى العوض يوجب فساد العقد، ولم يزل الرواة يزيد بعضهم على بعض، فإذا جمعنا روايات رافع كلها لزم حمل أخبار النهى على ما لو وقعت المزارعة بشروط فاسدة، نحو شرط الجداول والماذيانات، وهى الأنهار، وهى ما كان يشترط على الزارع أن يزرعه على هذه الأنهار خاصة لرب المال، ونحو شرط القصارة، وهى ما بقى من الحب فى السنبل بعد ما يداس، ويقال: القصرى، ونحو شرط ما يسقى الربيع، وهو النهر الصغير مثل الجدول، والسرى ونحوه، فكانت هذه وأما أشبهها شروطًا يشرطها رب المال لنفسه خاصة سوى الشرط على النصف، والربع، والثلث، فنرى أن نهى النبى ﷺ عن المزارعة، إنما كان بهذه الشروط، لأنها مجهولة، فإذا كانت الحصص معلومة نحو النصف، والثلث، والربع، وكانت الشروط الفاسدة معدومة كانت المزارعة جائزة، والأخبار التى ورد فيها النهى عن كرائها بالنصف، أو الثلث، أو الربع، إنما هو لما كانوا يلحقون به من الشروط الفاسدة، فقصر بعض الرواة بذكرها، وقد ذكرها بعضهم، والنهى يتعلق بها دون غيرها.

والقاصر ليس بحجة على الحافظ الذاكر، وليس زيادة بعض الرواة فى حديث ما قصر به بعضهم، ولا أن رافعا أسنده عن بعض عمومته مرة، وسماهم مرة، وأرسله أخرى، ولا أنه استقصى

. . . .

فى روايته مرة، واختصرها أخرى من الاضطراب فى شىء، كيف وقد تابعه على روايته جابر بن عبد الله وغيره: فكيف وقد اتفق الشيخان على إخراج حديثه فى الصحيح، وكذلك اتفق أصحاب السنن، والمسانيد على إخراجه وصحبته؟ ولو رجعنا إلى آثار الصحابة كما هو الأصل عند تعارض الأخبار عن النبى ﷺ فقد روينا من طريق البخارى قال: عامل عمر بن الخطاب الناس على أن جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر، وإن جاؤوا بالبذر فلهم كذا.

ومن طريق عبد الرزاق عن الثورى عن الحارث بن حصيرة حدثنى صخر بن الوليد عن عمرو بن صليع أن رجلا قال لعلى بن أبى طالب: أخذت أرضًا بالنصف، أكرى أنهارها وأصلحها وأعمرها، قال على: لا بأس بها.

ومن طريق حماد بن سلمة عن خالد الحذاء أنه سمع طاوسًا يقول: قدم علينا معاذ بن جبل فأعطى الأرض على الثلث، والربع، فنحن نعملها إلى اليوم، قال ابن حزم: مات رسول الله، ومعاذ باليمن على هذا العمل.

ومن طريق عبد الرزاق نا سفيان الثورى عن منصور بن المعتمر عن مجاهد قال: كان ابن عمر يعطى أرضه بالثلث، وهذا عنه فى غاية الصحة و (ما فى الصحيح عنه أنه ترك ذلك حين سمع من رافع ما حدثه، فمحمول على التورع، بدليل ما روى ابن حزم) من طريق ابن أبى شيبة نا يحيى ابن أبى زائدة، وأبو الأحوص كلاهما عن كليب بن وائل قلت لابن عمر: رجل له أرض، وماء ليس له بذر، ولا بقر، فأعطانى أرضه بالنصف، فزرعتها ببذرى وبقرى، ثم قاسمته؟ قال: حسن.

ومن طريق سعيد بن منصور نا أبو الأحوص، وعبيد الله بن أياد بن لقيط كلاهما عن كليب ابن وائل مثله أيضًا، فهذا إسنادان فى غاية الصحة.

ومن طريق سفيان، وأبى عوانة، وأبى الأحوص، وغيرهم كلهم عن إبراهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة بن عبيد الله أنه شاهد جاريه سعد بن أبى وقاص، وعبد الله بن مسعود يعطيان أرضهما على الثلث.

ومن طريق حماد بن سلمة عن الحجاج بن أرطاة عن عثمان بن عبد الله بن وهب عن موسى ابن طلحة أن خباب بن الأرت، وحذيفة بن اليمان، وابن مسعود كانوا يعطون أرضهم البياض على الثلث والربع، فهؤلاء عمر، وعثمان، وعلى، وسعد، وابن مسعود، وخباب، وحذيفة، ومعاذ بحضرة جميع الصحابة.

. . . .

ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى أخبرنى قيس بن مسلم عن أبى جعفر محمد بن على بن الحسين قال: ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا وهم يعطون أرضهم بالثلث، والربع.

ومن طريق عبد الرزاق نا وكيع أخبرنى عمرو بن عثمان بن موهب قال: سمعت أبا جعفر يقول: آل أبى بكر، وآل عمر، وآل على يدفعون أرضهم بالثلث، أو الربع.

ومن طريق ابن أبى شيبة نا الفضل بن دكين عن بكير بن عامر عن عبد الرحمن بن الأسود ابن يزيد قال: كنت أزارع بالثلث، والربع، وأحمله إلى علقمة والأسود، فلو رأيا به بأسًا لنهيانى عنه، وروى ابن حزم جواز المزارعة بالنصف، والثلث، والربع، ونحوه عن القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق، وابن سيرين، وطاوس، وسعيد بن المسيب، وعمر بن عبد العزيز، وعبد الرحمن بن أبى ليلى، وعطاء بأسانيد صحيحة من طريق عبد الرزاق، وابن أبى شيبة، والنسائى، وحماد بن سلمة، وغيرهم (٨:٢١٦).

وأما قول بعض الأحباب: إن حديث ثابت بن الضحاك أصرح شيء فى الباب، فنعم، ولكنه ليس بأولى من حديث رافع بن خديج يقول: كنا أكثر الأنصار حقلا، فكنا نكرى الأرض على أن لنا هذه، ولهم هذه، فربما أخرجت هذه، ولم تخرج هذه، فنهانا عن ذلك، وأما الورق فلم ينهنا، أخرجه البخارى، ومسلم فى الصحيح، فلا يبعد حمل حديث ثابت أن رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة على هذه المزارعة خاصة.

وهذا يرد على ابن حزم قوله: بعدم جواز إكراء الأرض بالذهب والفضة، فإن رافعًا قد سمع النهى من رسول الله ﷺ، ويقول: وأما الورق فلم ينهنا، وهو أعلم بمعنى ما سمع، ووافقه على ذلك ثابت بن الضحاك، فروى عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن المزارعة، وأمر بالمؤاجرة، وقال: لا بأس بها، وهو حديث صحيح أخرجه مسلم.

ويؤيده ما روى سعيد بن منصور نا أبو الأحوص عن عبد الكريم الجزرى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: لا تكرى الأرض البيضاء إلا بالذهب والورق، وهذا إسناد صحيح جيد، قاله ابن حزم فى "المحلى" (٨:٣٢٣)، وهو نص فى جواز المؤاجرة بالدراهم والدنانير، ونحوها صريح فى تأييد قول أبى حنيفة، وزفر رحمهما الله، ولولا أنه ثبت عن عمر، وعثمان، وعلى، وابن مسعود، وابن عمر، وزيد بن ثابت، وخباب، وحذيفة، ومعاذ بن جبل أنهم قالوا بجواز المزارعة بالنصف، والثلث، والربع، لأخذنا بقول ابن عباس.

. . . .

ولكن الجمهور من أرباب الفتوى رجحوا قول الجمهور من الصحابة والتابعين، ولا يبعد حمل قول ابن عباس على الورع خروجًا من الخلاف، ألا ترى إلى ابن عمر كيف ترك المزارعة حين سمع رافعًا يحدث عن رسول الله ﷺ فيه؟ وفى "الحاوى القدسى" أن أبا حنيفة إنما كرهها، ولم ينه عنها أشد النهى إلخ، كذا فى "العرف الشذى" (ص٤٤٨)، ومراده أن أبا حنيفة لم يقل ببطلان المزارعة بل كرهها، ويؤيد ذلك ذكر أصحاب المتون، والشروح خلاف أبى حنيفة مع صاحبيه فى بعض الفروع من باب المزارعة، ولو كانت باطلة عنده من أصلها لم يكن لذكر خلافه فى الفروع معنى البتة، فافهم.

وقال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: وكان أبو حنيفة رحمه الله ممن يكره ذلك كله فى الأرض البيضاء، وفى النخل والشجر بالثلث، والربع، وأقل وأكثر، وكان ابن أبى ليلى ممن لا يرى بذلك بأسا، واحتج أبو حنيفة، ومن كره ذلك بحديث أبى حصين (هو عثمان بن عاصم بن حصين الأسدى الكوفى، روى عن جابر بن سمرة وابن الزبير، وابن عباس، وأنس، وزيد بن أرقم، وأبى سعيد، وأبى عبد الرحمن السلمى، وأبى وائل، والشعبى ومجاهد وأبى صالح، وأبى الضحى، وعنه أبو حنيفة، والثورى، وسعبة، ومسعر، وأبو الأحوص، وشريك، وغيرهم روى له الستة).

عن ابن رافع -ابن خديج- (هو عباية بن رفاعة بن رافع المخرج له فى الكتب نسب إلى جده تع (ص٥٣٣)، روى عن أبيه عن جده، وروى عن جده أيضًا، وعن الحسين، وابن عمر، وعنه سعيد بن مسروق، وعاصم بن كليب، ومحارب بن دثار، وغيرهم، روى له الستة وثقه ابن معين، ت)، عن أبيه (المراد بأبيه فى هذه الرواية جده[1]، قاله الحافظ فى التعجيل)، عن رسول الله ﷺ أنه مر على حائط فسأل: «لمن هو؟»، فقال رافع بن خديج: لى، استأجرته، فقال: «لا تستأجره بشىء منه».

(وفى قول أبى يوسف هذا دليل على احتجاج أبى حنيفة، ومن وافقه فى هذا الباب بحديث رافع بن خديج، وفيه رد على بعض الأحباب حيث أعل حديث (رافع بالاضطراب).

قال أبو يوسف: فكان أبو حنيفة رضى الله عنه ومن كره المساقاة (والمزارعة) يحتج بهذا الحديث، ويقول: هذه إجارة فاسدة مجهولة، وكانوا يحتجون أيضًا فى المزارعة بالثلث والربع

---

(١) وقال البيهقى فى "السنن" فى باب المزارعة: وقد روى عن رفاعة بن رافع بن خديج عن النبى ﷺ فى معناه، وهو منقطع (١٣٧:٦)، فالمراد بأبيه عنده رفاعة لا رافع، ولكن الظاهر من السياق ما ذكره الحافظ، والله أعلم.

. . . .

بحديث جابر عن رسول الله ﷺ أنه كره المزارعة بالثلث، والربع، وأما أصحابنا من أهل الحجاز، فأجازوا ذلك، ويحتجون فى ذلك بما عامل عليه رسول الله ﷺ أهل خيبر فى التمر، والزرع، ولا أعلم أحداً من الفقهاء اختلف فى ذلك خلا هؤلاء الرهط من أهل الكوفة الذين وصفت لك.

قال أبو يوسف: فكان أحسن ما سمعنا فى ذلك -والله أعلم- أن ذلك جائز مستقيم، اتبعنا الأحاديث التى جاءت عن رسول الله ﷺ فى مساقاة خيبر (ومزارعتها)، لأنها أوثق عندنا، وأكثر، وأعم مما جاء فى خلافها من الأحاديث، قال: وحدثنا نافع عن عبد الله بن عمر عن عمر عن النبى ﷺ أنه عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج من زرع، وتمر، وكان يعطى أزواجه لكل واحدة كل عام مائة وسق، الحديث، وهـــذا فى غاية الصحة قال: وحدثنا الحجاج عن أبى جعفر عن النبى ﷺ أنه أعطى خيبر بالنصف، قال: فكان أبو بكر، وعمر، وعثمان رضى الله عنهم يعطون أرضهم بالثلث، قال أبو يوسف: فهذا أحسن ما سمعنا فى ذلك، والله أعلم، وهو المأخوذ به عندنا اهـ (ص١٠٧).

وفيه دليل على أن أسلافنا من الحنفية، إنما رجحوا قول أبى يوسف، ومحمد فى الباب لقوة ما عندهما من الدليل، فإن الظاهر من سياق الأحاديث أنه ﷺ دفع خيبر، وأرضها إلى اليهود معاملة، وتأويله[1] بخراج المقاسمة ونحوه لا يخلو من تمحل مستغنى عنه، وهو آخر ما ثبت عنه ﷺ، واستمر عليه إلى أن قبضه الله، وعمل به الخلفاء الراشدون، وجمهور الصحابة، والتابعين، ولا يجوز حمل حديث رافع على ما يخالف الإجماع، لأن النبى ﷺ لم يزل يعامل أهل خيبر حتى مات، ثم عمل به الخلفاء بعده، ثم من بعدهم فكيف يتصور نهى النبى ﷺ عن شىء ثم يخالفه؟ أم كيف يعمل بذلك فى عصر الخلفاء، ولم يخبرهم من سمع نهى النبى ﷺ عن ذلك، وهو حاضر معهم، عالم بفعلهم، فلم يخبرهم حتى أخبر بذلك فى إمارة معاوية.

روى البخارى فى "الصحيح" من طريق حماد بن زيد عن أيوب عن نافع قال: كان ابن عمر يكرى مزارعه على عهد رسول الله ﷺ، وأبى بكر، وعمر، وعثمان، وصدراً من إمارة معاوية رضى الله عنهم، فأتاه رجل، فقال: إن رافعًا يزعم أن النبى ﷺ نهى عن كراء الأرض قال نافع: فانطلق ابن عمر إلى رافع، وانطلقت معه الحديث، وقال طاوس: إن أعلمهم يعنى ابن عباس

(١) وقول بعض الأحباب: إنه محمول على التبرع من الجانبين، ليس من التأويل فى شىء، بل هو كتحريف الكلام عن مواضعه لا يتحمله نص الحديث، ولا يساعده النظر.

. . . .

أخبرنى أن النبى ﷺ لم ينه عنه، ولكن قال: «لأن يمنح أحدكم أخاه أرضه خير من أن يأخذ عليه خراجًا معلوما»، رواه البخارى ومسلم.

وأنكر زيد بن ثابت حديث رافع عليه، ورجوع ابن عمر يحتمل أنه رجع إليه تورعًا لا أنه قبله وسلمه، يدل على ذلك ما رواه البيهقى فى "السنن" من طريق عبد الرزاق عن معمر عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أنه كان يكرى أرضه، فأخبر بحديث رافع، فأتاه فسأله عنه، فأخبره، فقال ابن عمر: قد علمت أن أهل الأرض قد كانوا يعطون أرضهم على عهد النبى ﷺ ويشترط صاحب الأرض (أن) لى الماذيانات، وما يسقى الربيع، ويشترط من الجرين نصيبًا معلومًا، قال: وكان ابن عمر يظن أن النهى لما كانوا يشترطون (٦: ١٣٥)، وهذا سند صحيح، وقد روينا فى حديث رافع فى بعض طرقه عنه ما يدل على صحة ما ظنه ابن عمر، فإنه روى فى حديثه أشياء من أنواع الفساد، وأما غير ابن عمر فقد أنكر على رافع، ولم يقبل حديثه، وحمله على أنه غلط فى روايته، ومن هنا نشأ الاختلاف بين التابعين، فذهب جمهورهم إلى ما ذهب إليه جمهور الصحابة، وذهب بعضهم إلى حديث رافع تورعًا، لا تحريمًا، كما ذهب إليه ابن عمر.

وفرق الموفق فى "المغنى" بين المزارعة والمساقاة بالثلث، والربع، وبين إجارة، والنخيل الأرض بجزء مشاع مما يخرج منها كنصف، وثلث، وربع، فجوز الأولى، ومنع الثانية، وقال: إن حديث رافع ورد فى الكراء بثلث، أو ربع، والنزاع فى المزارعة، ولم يدل حديثه عليها أصلا، وحديثه الذى فيه المزارعة يحمل على الكراء أيضًا، لأن القصة واحدة رويت بألفاظ مختلفة، فيجب تفسير أحد اللفظين بما يوافق الآخر (٥: ٥٨٥).

قال: وتجوز إجارة الأرض بالورق، والذهب، وسائر العروض فى قول أكثر أهل العلم، قال أحمد: قلما اختلفوا فى الذهب والورق، وقال ابن المنذر: أجمع عوام أهل العلم على أن اكتراء الأرض وقتا معلومًا جائز بالذهب، والفضة، روينا هذا القول عن أبى سعيد، ورافع بن خديج، وابن عمر[1]، وابن عباس، وبه قال سعيد بن المسيب، وعروة، والقاسم، وسالم، وعبد الله بن الحارث، ومالك، والليث، والشافعى، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأى.

---

(١) وأما ما رواه ابن حزم فى "المحلى" من طريق الحجاج بن المنهال نا أبو عوانة عن كليب بن وائل قال: سألت ابن عمر، فقلت: أرض تقبلتها ليس فيها ماء جار، ولا نبات عشر سنين بأربعة آلاف درهم كل سنة، كريت أنهارها وعمرت قراها، وأنفقت فيها نفقة كثيرة، وزرعتها، لم ترد على رأس مالى، وزرعتها من العام المقبل فأضعف، قال ابن عمر: لا يصلح لك إلا رأس

. . . .

وروى عن طاوس، والحسن كراهة ذلك لما روى رافع أن النبى ﷺ نهى عن كراء الأرض متفق عليه، ولنا: أن رافعا قال: أما بالذهب والورق فلم ينهنا -يعنى النبى ﷺ- متفق عليه، ولمسلم: أما بشيء معلوم مضمون فلا بأس، وهذا مفسر لحديثهم، فإن راويهما واحد.

وأما إجارتها بطعام، فتنقسم ثلاثة أقسام: أحدها: أن يؤجرها بمطعوم غير الخارج منها معلوم فيجوز، نص عليه أحمد، وهو قول أكثر أهل العلم، منهم سعيد بن جبير، وعكرمة، والنخعى، والشافعى، وأبو ثور، وأصحاب الرأى، ومنع منه مالك حتى منع إجارتها باللبن، والعسل، لما روى رافع بن خديج عن بعض عمومته قال: قال رسول الله ﷺ: «من كانت له أرض فلا يكريها بطعام مسمى»، ورواه أبو داود، وابن ماجة، وروى أبو سعيد قال: نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة، والمحاقلة استكراء الأرض بالحنطة.

ولنا قول رافع، فأما بشيء معلوم مضمون فلا بأس به، ولأنه عوض معلوم مضمون، لا يتخذ وسيلة إلى الربا، فجازت إجارتها به، كالأثمان (وحديث أبى سعيد فى تفسير المحاقلة يخالف حديث ابن عمر، وجابر، وأبى هريرة قالوا: المحاقلة اشتراء السنبلة بالحنطة كما مر فى البيوع).

القسم الثانى: إجارتها بطعام معلوم من جنس ما يزرع فيها كإجارتها بقفزان حنطة لزرعها، فقال أبو الخطاب: فيها روايتان (عن أحمد): إحداهما: المنع، وهى التى ذكرها القاضى مذهبًا، وهى قول مالك.

والثانية: جوازها، اختارها أبو الخطاب، وهو قول أبى حنيفة، والشافعى لما ذكرنا.

القسم الثالث: إجارتها بجزء مشاع مما يخرج منها كنصف، وثلث، وربع، فالمنصوص عن أحمد جوازه، وهو قول أكثر الأصحاب واختار أبو الخطاب أنها لا تصح، وهو قول[1] أبى حنيفة،

مالك اهـ (٨: ٢١٠)، فليس معناه أنه لم يجز إكراء الأرض بالدراهم كما زعمه ابن حزم، وإنما معناه فساد قبالة الأرض على هذا الوجه، لأنه تقبلها على أن يكرى أنهارها، ويصلحها للزراعة، لأنها لم تكن تصلح لها حين أخذها، ومن استأجر الأرض على أن يثنيها، ويكرى أنهارها، أو يسرقنها فهو فاسد، لأنه يبقى أثره بعد انقضاء المدة، وليس من مقتضيات العقد، وفيه منفعة لأحد المتعاقدين، وما هذا حاله فهو فاسد، وكذا من استأجر أرضًا ولم يذكر أى شيء يزرعها، فالإجارة فاسدة كما فى "الهداية"، وإذا فسدت الإجارة لم يطب للمستأجر ربحها، فافهم.

(١) قلت: وبهذا ظهر أن أبا حنيفة رضى الله عنه لا يقول بجواز مؤاجرة الأرض مطلقًا، وإنما يقول بجواز مؤاجرتها بالدراهم، والدنانير، والعروض، وبطعام مسمى من غير ما يخرج منها، وقد ذكر أبو يوسف فى "الخراج" أن المزارعة عندنا على وجوه، =

. . . .

والشافعى، وهو الصحيح إن شاء الله تعالى لما تقدم من الأحاديث فى النهى من غير معارض لها، ولأنها إجارة بعوض مجهول فلم تصح، ولأنها إجارة لعين ببعض نمائها فلم تجز كسائر الأعيان، ولأنه لا نص فى جوازها، ولا يمكن قياسها على المنصوص، فإن النصوص إنما وردت بالنهى عن إجارتها بذلك، ولا نعلم فى تجويزها نصاً، والمنصوص على جواز إجارتها بذهب، أو فضة، أو شيء مضمون معلوم، وليست هذه كذلك، فأما نص أحمد فى الجواز فيتعين حمله على المزارعة، والله أعلم اهـ ملخصاً (٥:٥٩٨).

وعلى هذا فلا بد من الفرق بين المزارعة، وإجارة الأرض، فالمزارعة دفع الأرض إلى من يزرعها، أو يعمل عليها، والزرع بينهما، فلا تكون إلا بالشركة فى الخارج، والإجارة تمليك المنافع بعوض، ولا تصح حتى تكون المنافع معلومة، والأجرة معلومة كما فى "الهداية"، ولا تصح المزارعة إلا بأن يكون الخارج شائعا بينهما تحقيقاً لمعنى الشركة، فإن شرطا لأحدهما قفزانا مسماة فهى باطلة، لأن به تنقطع الشركة كما فيه أيضاً (٨:٣٩١).

فائدة: محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد أنه سأل طاوسا، وسالم بن عبد الله عن المزارعة بالثلث، أو الربع فقالا: لا بأس به، فذكرت ذلك لإبراهيم فكرهه، وقال: إن طاوسا له أرض يزارعه، من أجل ذلك قال ذلك، قال محمد: وكان أبو حنيفة يأخذ بقول إبراهيم، ونحن نأخذ بقول سالم، وطاوس لا نرى بذلك بأسا (كتاب الآثار: ص١١٢)، ولا دلالة فيه على بطلان المزارعة بالثلث، أو الربع عند الإمام، وإنما غايته أنه كرهه تورعًا كما تركه ابن عمر تورعًا، وتبعه إبراهيم، والله تعالى أعلم.

فائدة : محمد قال: أخبرنا عبد الرحمن الأوزاعى عن واصل بن أبى جميل عن مجاهد

فذكر وجوهًا خمسة لم يذكر خلاف أبى حنيفة إلا فى الوجهين منها (ص١٠٨)، وإذا كان كذلك لم يبق حديث ثابت بن الضحاك الذى فتح به بعض الأحباب هذا الباب صريحًا فى ما ذهب إليه أبو حنيفة، لأنه يقتضى النهى عن مزارعة الأرض مطلقًا، وجواز مؤاجرتها مطلقًا، وهو ليس بقائل بالإطلاق فى الوجهين، فهذا حال من يفتخر بفهمه، ويقول: إن مذهب الإمام قد يكون أقوى المذاهب، ولكن المقلدين لا يستطيعون إقامة الدليل عليه على وجهه إلخ، فليعلم القائل: إنهم لم يتركوا لك شيئا، ولكنك لا تميز بين الذهب والصفر.

ولا يخفى أن هذا التعليل يدل على أن إبراهيم كرهها تورعًا لا تحريمًا، لأن طاوسا لم يكن يظن به إبراهيم أنه قد يبيح الحرام لكونه مبتلى به حاشاه من ذلك ثم حاشاه منه.

. . . .

قال: اشترك أربعة نفر على عهد رسول الله ﷺ فقال واحد: من عندى البذر، وقال الآخر: من عندى العمل، وقال الآخر: من عندى الفدان، وقال الآخر: من عندى الأرض، قال: فألغى رسول الله ﷺ صاحب الأرض، وجعل لصاحب الفدان أجرًا مسمى، وجعل لصاحب العمل درهمًا لكل يوم، والحق الزرع كله بصاحب البذر (ص١١٣)، وهذا مرسل صحيح، وبهذا يأخذ من يجوز المزارعة، فيقول المزارعة بهذه الصفة فاسدة لما فيها من اشتراط الفدان، وهى البقر، وآلات الحرث على أحدهم مقصودًا به، ولما فيها من دفع البذر مزارعة على الانفراد، وكل واحد من هذين مفسد للعقد، ثم فى المزارعة الفاسدة الخارج كله لصاحب البذر، لأنه نماء بذره، ألا ترى أن النبى ﷺ ألحقه بصاحب البذر، وألغى الأرض أى لم يجعل لصاحب الأرض الخارج شيئا إلا أنه يستوجب على صاحب البذر أجر مثل أرضه كصاحب الفدان، (بل هو أولى منه، لأن النبات يحصل بقوة الأرض لا بقوة البقر، والآلات، فلا يصح حمل الإلغاء على الإلغاء بالمرة)، وبهذا تبين أن المراد بالإلغاء أنه لم يجعل لصاحب الأرض شيئا من الخارج، كذا فى "المبسوط" (١٦:٢٣).

تأويل قوله ﷺ: «من زرع فى أرض قوم بغير إذنهم»:

وقال الطحاوى فى "معانى الآثار" فى تأويل قوله ﷺ: «من زرع فى أرض قوم بغير إذنهم فله نفقته، وليس له من الزرع شيء اهـ»، إن وجه ذلك عندنا، والله أعلم أن الزارع لا شيء له فى الزرع يأخذه لنفسه كما يملك الزرع الذى يزرعه فى أرض نفسه، ولكنه يأخذ نفقته، وبذره من الزرع، ويتصدق بما بقي، ويضمن للمالك ما نقص من أرضه إن كان زرعه ذلك قد نقصها، قال: وقد دل على ذلك ما قد حدثنا إبراهيم بن مرزوق ثنا أبو عاصم عن الأوزاعى عن واصل بن أبى جميل عن مجاهد، فذكر الحديث، وقال: أفلا ترى أن رسول الله ﷺ لما أفسد هذه المزارعة لم يجعل الزرع لصاحب الأرض، بل قد جعله لصاحب البذر اهـ (٢٦٤:٢).

وهذا خلاف ما ذكره فى "مشكل الآثار" من جعل الزرع لصاحب الأرض فى المزارعة الفاسدة، وفى زرع الرجل فى أرض الغير بغير إذنه، قال: ولا نعلم أحدًا من أهل العلم تعلق بهذا الحديث (حديث عطاء عن رافع بن خديج مرفوعًا: «من زرع فى أرض قوم بغير إذنهم فليس له من الزرع شيء» إلخ، وقال به غير شريك بن عبد الله النخعى، فأما من سواه من أهل العلم فهو على خلافه، وهو عندنا قول حسن لا ينبغى خلافه لما قد شده من حديث رسول الله ﷺ هذا اهـ ملخصا (٢: ٢٨٠–٢٨١)، ولعل ذلك كان رأيه قبل الاطلاع على حديث مجاهد هذا، ثم رجع

. . . .

عما كان رآه أولا، ووافق قول الجمهور لما رأى حديث مجاهد قد شيده، لأن المزارعة لما فسدت عاد إذن صاحب الأرض للمزارع كلا إذن، وعاد حكمه على حكم من زرعها بغير أمر ربها، وقد جعل النبى ﷺ الزرع فيها لصاحب البذر دون صاحب الزرع، فهذا هو حكم من زرع فى أرض قوم بغير إذنهم، ومعنى قوله: «ليس له من الزرع شيء وله نفقته»، هو ما ذكره فى "معانى الآثار"، وقد تقدم الكلام فى معنى هذا الحديث فى باب الغصب أيضًا، فليراجع.

فائدة: قال أبو يوسف فى "الخراج" له: وهو - أى المزارعة عندى بمنزلة مال المضاربة، قد يدفع الرجل إلى الرجل المال مضاربة بالنصف، والثلث، فيجوز، وهذا مجهول لا يعلم مبلغ ربحه، ليس فيه اختلاف بين العلماء فيما علمت، وكذلك الأرض عندى هى بمنزلة مال المضاربة الأرض البيضاء منها، والشجر، والنخل سواء اهـ (ص١٠٥).

ورده الطحاوى فى "معانى الآثار" بأن المضاربة، إنما يثبت فيها الربح بعد سلامة رأس المال، ووصوله إلى يدى رب المال، وليس فى المزارعة والمساقاة كذلك، ألا ترى أنه لو أثمرت النخل فجذ عنها الثمر، ثم أحرقت النخل، وسلم الثمر كان بين رب النخل، والمساقى على ما اشترطا فيها، والمزارعة والمساقاة إذا عقدتا لا إلى وقت معلوم كانتا فاسدتين، والمضاربة تجوز لا إلى وقت معلوم، وللمضارب أن يمتنع من العمل متى أحب، ولا يجبر على ذلك، وكذلك لرب المال أيضًا أن يأخذ المال من يده متى شاء رضى المضارب أو أبى، وليست المساقاة والمزارعة كذلك اهـ (٢:٢٦٢).

والجواب أن أبا يوسف لم يجعل المزارعة، والمساقاة مضاربة، وإنما أراد الجواب عن تعليل من كرهها بأنها إجارة بثمرة لم تخلق، أو إجارة بثمرة، أو زرع مجهولين، فقال: إن قولهم: إنها إجارة فاسدة ليس بصحيح، وإنما هو عقد على العمل فى المال ببعض نمائه، فهو نظير المضاربة، وينكسر كل ما ذكروه بالمضاربة، فإن المضارب يعمل فى المال بنمائه، وهو معدوم مجهول، وقد جاز بالإجماع، وهذا نظيره فليجز كما جاز ثم قد جوز الشارع العقد فى الإجارة على المنافع المعدومة للحاجة، فلم لا يجوز على الثمرة المعدومة للحاجة.

وبالجملة: فالمراد أن المزارعة نظير المضاربة، والإجارة، لا أنها عينهما، حتى يرد عليه ما أورده الطحاوى مع أن القياس إنما يكون فى إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه، أو المجمع عليه، فأما فى إبطال نص، وخرق إجماع بقياس نص آخر، فلا سبيل إليه، فلو سلمنا أن المزارعة، والمساقاة كالإجارة بثمرة لم تخلق، أو زرع لم ينبت، فإنما يضر ذلك من يقول بجوازها بالقياس، وأما من

. . . .

يقول به بالنص، والإجماع، فلا يضره ذلك أصلا لما بينا أن معاملة رسول الله ﷺ أهل خيبر بالشطر مشهور متواتر لم يختلف فيه اثنان من المسلمين، وكذا عمل الخلفاء به بعده ﷺ، فهو أصل رأسه، كما أن المضاربة، والإجارة أصلان، برأسيهما، فافهم، ثم رجح الطحاوى قول أبى يوسف، ومحمد، والجمهور فى مشكل الآثار لموافقة الأثر، وإن كان قول أبى حنيفة أوفق للنظر.

فائدة: قال أبو يوسف فى الخراج: والمزارعة عندنا على وجوه: منها عارية ليست فيها إجارة، وهو الرجل يعير أخاه أرضاً يزرعها، ولا يشترط عليه إجارة، فيزرعها المستعير ببذره، ونفقته، فالزرع له، والخراج على رب الأرض، فإن كانت من أرض العشر، فالعشر على الزارع، وبه يقول أبو حنيفة رضى الله عنه عنه.

ووجه آخر: تكون الأرض للرجل فيدعو الرجل إلى أن يزرعها جميعاً، والنفقة والبذر عليهما نصفان، فهذا مثل الأول، الزرع بينهما، والعشر فى الزرع إن كانت أرض عشر، وإن كانت أرض خراج، فالخراج على رب الأرض.

ووجه آخر: إجارة أرض بيضاء بدراهم مسماة سنة، أو سنتين، فهذا جائز، والخراج على رب الأرض فى قول أبى حنيفة رضى الله عنه، وإن كانت أرض عشر، فالعشر على رب الأرض، وكذلك قال أبو يوسف فى الإجارة فى "الخراج"، وأما العشر فعلى صاحب الطعام.

ووجه آخر: المزارعة بالثلث، والربع، فقال أبو حنيفة: إنه فاسد، وعلى المستأجر أجر مثلها، والخراج، والعشر على رب الأرض، وقلت: المزارعة جائزة على شروطها، والخراج على رب الأرض، والعشر عليهما جميعاً فى الزرع، فهذا الوجه الرابع.

ووجه آخر: أن يكون للرجل أرض، وبقر، وبذر، فيدعو أكاراً فيدخله فيها، فيعمل ذلك، ويكون له السدس، أو السبع، فهذا فاسد فى قول أبى حنيفة، ومن وافقه، والزرع فى قولهم لرب الأرض، وللأكار أجر مثله، والخراج على رب الأرض، والعشر فى الطعام، وقال أبو يوسف: هو عندى جائز على ما اشترطا عليه على ما جاءت الآثار اهـ (ص١٠٨)، فالخلاف فى الوجهين الآخرين دون الثلاثة الأول.

وفى "رد المحتار" (٥:٢٦٧): ولا تصح عند الإمام إلا إذا كان البذر، والآلات لصاحب الأرض، والعامل (هذا هو الوجه الثانى الذى ذكره أبو يوسف ثانياً)، وقضى

. . . .

أبو حنيفة بفسادها بلا حد[1] (أى بلا منع)، ولم ينه عنها أشد النهى كما فى الحقائق، ويدل عليه أنه فرع عليهما مسائل كثيرة اهـ.

وفيه أيضًا عن "الشرنبلالية عن الخلاصة": أن الإمام فرع هذه المسائل فى المزارعة على قول من جوزها لعلمه أن الناس لا يأخذون بقوله اهـ (٥:٢٦٨)، وهذا ليس بشىء، لأن مثل ذلك يجرى فى كل باب مختلف فيه، وإن كان قد علم أن الناس يأخذون بقوله فى كل باب سوى هذا الباب، فهو دليل علمه بأنه قوله فى هذا الباب مبنى على الاحتياط والورع دون التحريم، لأن العامة ربما يتساهلون فى الورع، ولا يتساهلون فى الحرمات، فافهم، فإن الحق لا يتجاوز، إن شاء الله عما ذكرناه سابقًا، واغتنم هذا التحرير، فلعلك لا تجده فى غير هذا الكتاب، والعلم لله الملك الوهاب.

فائدة: الشافعى رحمه الله تعالى يجيز المزارعة مع المساقاة إذا اجتمعتا فى أرض واحدة ذات نخل، ويجيز المساقاة فى النخل بلا أرض، ولا يجيز المعاملة فى الأرض بجزء مما يخرج منها، والحجة عليه أن ابن عمر أحد من روى عن رسول الله ﷺ معاملة اليهود فى نخل خيبر، وأرضها، وقد روى عنه جواز المعاملة فى الأرض وحدها بدون النخل، وعمل بذلك جماعة من الصحابة رضى الله عنهم، منهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلى، وابن مسعود، وسعد بن مالك، وكذلك معاذ لما قدم اليمن، رآهم على ذلك فأقرهم، ولا دليل على أن الأرض التى عامل النبى ﷺ اليهود فيها كانت بين النخل، لا يوصل إلى الانتفاع بها إلا مع العمل فى النخل، لأن خيبر لم تكن حائطًا واحدًا، ولا محشرًا واحدًا، ولا قرية صغيرة، ولا حصنًا واحدًا، بل كانت حصونا كثيرة باقية إلى خلافة العباسية لم تتبدل، منها "الوطيح، والسلالم، وناعم، والقموص، والكتيبة، والشق والنطارة" وغيرها، وما الظن ببلد أخذ القسمة فيها مائتا فارس، وأضعاف أضعافهم من الرجالة، فتمولوا منها، وصاروا أصحاب ضياع، وقد كان فيها بياض لا سواد فيه وسواد لا بياض فيه وبياض وسواد معًا، فما جاء قط فى شىء من الآثار تخصيص ما خصه، ومن أين له أن يقول: إن رسول الله ﷺ إنما أعطى أرض خيبر بنصف ما يخرج منها، لأنها كانت تبعًا للسواد فهل هذا إلا قطعًا بالظن، وتحكمًا من غير دليل، والحق أن رسول الله ﷺ هو القدوة فيما كان منه فى خيبر ومن أجازهما إذا اجتمعتا يلزمه إجازة كل منهما على الانفراد، كذا فى "مشكل الآثار" للطحاوى، و مختصره (١:٢٦٨).

---

(١) عبارة القهستانى بلا جد بالجيم، كما فى "التحرير المختار".

كتاب المساقاة

باب المساقاة

٥٤٦٥- عن ابن عباس قال: افتتح رسول الله ﷺ خيبر واشترط أن له الأرض وكل صفراء وبيضاء، وقال أهل خيبر: نحن أعلم بالأرض منكم، فأعطناها على أن لكم نصف الثمرة ولنا نصف، فزعم أنه أعطاهم على ذلك، فلما كان حين يصرم النخل بعث إليهم عبد الله بن رواحة، فحرز عليهم النخل، وهو الذى يسميها أهل المدينة الخرص، فقال: فماذه كذا وكذا، قالوا: أكثرت علينا يا ابن رواحة! قال: فأنا إلى حرز

باب المساقاة

أقول: احتج بالحديث المذكور أبو يوسف، ومحمد، والجمهور على جواز المساقاة، والجواب عن أبي حنيفة أنه لا حجة فى الحديث على جوازها، لأن الظاهر أن هذه المعاملة كانت على وجه الصلح مع الكفار، لا على وجه العقد اللازم، لأن النبى ﷺ كان شرط معهم أن يخرجهم متى شاء، فلم يكن هذه المعاملة عقداً لازمًا من جهة النبى ﷺ، فلم تكن هذه المعاملة من المساقاة المبحوث عنها.

قال بعض الأحباب: ثم ههنا إشكال ما رأيت من تعرض لدفعه، وهو أنه كيف جاز التقسيم بالمجازفة مع كون المال مالا ربويًا؟ قلت: والجواب عنه أن التقسيم مبنى على الشركة، ولا شركة عند أبى حنيفة، لكونه من خراج المقاسمة عنده بطريق الصلح، فلا حاجة إلى التعرض لدفعه، وإنما كان الخرص على سبيل النظر للمسلمين حتى يتحرز اليهود من كتمان شيء، فقد كانوا فى عداوة المسلمين بمكان، نعم هذا الإشكال وارد على القائلين بكونه عقد مساقاة، لأنهم يسلمون الشركة فى الثمرة، فيرد عليهم أن التقسيم بالمجازفة مفضٍ إلى الربا، لكونه مزابنة منهيا عنها فى الشرع، فمنهم من فرق بين الخرص والمجازفة، وجعل الخرص بمنزلة الكيل، لأن الخارص إذا كان عرفًا بالخرص لم يظهر الزيادة والنقصان فيه إلا كما يظهر فى الكيل، ومنهم من حمله على أن الخرص لم يكن لأخذ النصف من عين الثمرة، وإنما كان لأخذ الثمن، فلم يكن من المزابنة فى شيء، ثم رأيت فى كتاب الخراج لأبى يوسف أنه قال: حدثنا عمرو بن دينار قال: جلسنا إلى أبى جعفر، فسأله رجل عن القوم عن قبالة الأرض، والنخل، والشجر، فقال: كان رسول الله ﷺ يقبل خيبر من أهلها بالنصف، يقومون على النخل يحفظونه، ويسقونه، ويلقحونه، فإذا بلغ أدنى صرامه بعث

النخل وأعطيكم نصف الذى قلت، قالوا: هذا الحق، وبه تقوم السماء والأرض، قد رضينا أن نأخذه بالذى قلت، رواه أبو داود، وسكت عليه.

عبد الله بن رواحة فخرص عليهم ما فى النخل، فيتولونه ويردون على النبى ﷺ الثمن بحصة النصف من الثمرة، الحديث (ص١٠٦)، وهذا يدل على أن الخرص لم يكن لأخذ النصف من عين الثمرة، وإنما كان لأخذ الثمن، فلا اعتراض على الخرص، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: والظن بأبى حنيفة رحمه الله أنه لم يبطل المساقاة رأسًا، وإنما كرهها تورعًا، ولم ينه عنها أشد النهى، وإنما كرهها لكونها كالمزارعة، وقد ورد النهى عنها، ولكونها مخالفة للأصول المجمع عليها فى الإجارة، ورأى أن حديث معاملة النبى ﷺ أهل خيبر على الشطر، ليس بنص فى عقد المساقاة، بل يحتمل الوجوه التى قد مر ذكرها، والله تعالى أعلم.

ويؤيد الجمهور ما مر فى (باب قسمة الغنائم) من كتاب السير عن أسلم مولى عمر قال: قال عمر: أما والذى نفسى بيده لولا أن أترك آخر الناس بيانًا، ليس لهم شىء ما فتحت على قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر، ولكنى أتركها خزانة لهم يقتسمونها، رواه البخارى.

وفى لفظ قال: لئن عشت إلى هذا العام المقبل لا تفتح للناس قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر، وعن سهل بن أبى حثمة قال: قسم ﷺ خيبر نصفين: نصفا لنوائبه، وحوائجه، نصفًا بين المسلمين، قسمها على ثمانية عشر سهما، رواه أبو داود، وفى كل ذلك دليل على قسمة خيبر بين المسلمين، وبه يستدل الحنفية على أن للإمام أن يقسم الأرض المغنومة بين الغانمين، أو يضرب عليها الخراج كما ضرب عمر على أرض السواد، الشام.

وروى أبو داود من طريق ابن إسحاق ثنى نافع مولى ابن عمر عن عبد الله بن عمر قال: قال عمر بن الخطاب للناس: أيها الناس! إن رسول الله ﷺ كان عامل يهود خيبر على أننا نخرجهم إذا شئنا، فمن كان له مال، فليلحق به، فإنى مخرج يهود، فأخرجهم، وقال ابن عمر فى سبب إجلاء اليهود: خرجنا إلى خيبر فتفرقنا فى أموالنا، وتصدق عمر بالمال الذى حصل له بها، وأعطى أمهات المؤمنين بعض الأرض، والماء، وبعضهن الأوساق، والآثار بكل ذلك متواترة متظاهرة، قال ابن حزم فى "المحلى": وإن بقايا أبناء المهاجرين لبها إلى اليوم على مواريثهم (٨: ٢٣١).

وفيه دليل على أنه كان بخيبر حقوق لأرباب الضياع المقسومة عليهم، وإنما عوامل اليهود على كفايتهم العمل، وشرط لهم شطر ما يخرج منها من الزرع والثمر، وهذا هو المساقاة، والمزارعة، وليس ذلك من الخراج فى شىء، فافهم، والله تعالى أعلم.

كتاب الذبائح

باب وجوب التسمية عند الصيد والذبح

٥٤٦٦- عن عدى بن حاتم قال: سألت رسول الله ﷺ عن الصيد، قال: «إذا رميت بسهمك فاذكر اسم الله فإن وجدته قد قتل فكل»، رواه مسلم (١٤٦:٦).

باب وجوب التسمية عند الصيد والذبح

أقول: اختلف أهل العلم فى وجوب التسمية، فقال الشافعى، والطبرى: إنها سنة، وليست بواجبة، وقالوا: يحل متروك التسمية عمدًا، وسهوًا، وقال داود، وموافقوه: إنها واجبة على الإطلاق، وقالوا بحرمة متروك التسمية عمدًا، ونسيانًا، وقال أبو حنيفة، والجمهور: إنها واجبة فى العمد دون النسيان، وقالوا: يحل متروك التسمية سهوًا، وبحرمة متروكها عمدًا.

قال النووى فى شرحه لمسلم (١٤٥:٢): احتج من أوجبها بقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق﴾، وبهذه الأحاديث.

واحتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ إلى قوله: ﴿إلا ما ذكيتم﴾، فأباح بالتذكية من غير اشتراط التسمية، ولا وجوبها، فإن قيل: التذكية لا تكون إلا بالتسمية؟ قلنا: التذكية فى اللغة: الشق والفتح، وبقوله تعالى: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم﴾، وهم لا يسمون، وبحديث عائشة أنهم قالوا: يا رسول الله! إن قومًا حديث عهد بالجاهلية، يأتونا بلحمان لا ندرى أ ذكروا اسم الله أم لم يذكروا، أفتأكل منها؟ فقال رسول الله ﷺ: «سموا وكلوا»، رواه البخارى، فهذه التسمية هى المأمور بها عند أكل كل طعام، وشرب كل شراب.

وأجابوا عن قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾، أن المراد ما ذبح على الأصنام كما قال تعالى فى الآية الأخرى: ﴿وما ذبح على النصب﴾، و﴿ما أهل به لغير الله﴾، ولأن الله تعالى قال: ﴿وإنه لفسق﴾.

وقد أجمع المسلمون على من أكل متروك التسمية ليس بفاسق، فوجب حملها على ما ذكرناه ليجمع بينها، وبين الآيات السابقات، وحديث عائشة وحملها بعض أصحابنا على كراهة التنزيه، وأجابوا عن الأحاديث فى التسمية أنها للاستحباب -انتهى-.

والجواب عنه أنه لو أريد من التذكية فى قوله: ﴿إلا ما ذكيتم﴾، معناه اللغوى -أعنى الشق والفتح- لزم أن يكون ما أكله السبع، ومات ثم شقه المسلم حلالا، وكذلك المتردية، والمنخنقة، والموقوذة، وهم لا يقولون، فقد علم أنه ليس المراد معناها اللغوى، بل معناها الشرعى، والتسمية

٥٤٦٧- وعنه: أنه قال: قلت لرسول الله ﷺ: إني أرسل كلبي أجد معه كلبًا آخر لا أدري أيهما أخذه؟ قال: «فلا تأكل، وإنما سمّيت على كلبك ولم تسم على غيره»، رواه البخاري (٢: ٨٢٤).

مأخوذ فيه، فلا يتم الاستدلال وكذا لا يتم الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب﴾؛ لأن المراد من الطعام: إما أن يكون ما ذبحوه على اسم الله، أو أعم، على الأول: لا يتم الاستدلال، وعلى الثاني: يلزم حل ما ذبحوه على اسم المسيح، أو عزير، وهم لا يقولون به، فلا يتم الاستدلال، وكذا لا يتم الاستدلال بحديث عائشة، لأنه لا دليل فيه على أنه ﷺ أباح أكل ذبيحة الأعراب بناء على حل متروك التسمية، لأنه يمكن أن يكون إباحته على حمل فعل المسلم على الوجه الصحيح من ذكر التسمية وهو الراجح، لأنه لو كان متروك التسمية حلالا لما سألت عائشة.

ويحتمل أن يكون منشأ سؤال عائشة احتمال ذكر اسم غير الله لكونهم حديثي عهد بجاهلية، ويكون مبنى جوابه حمل فعل المسلم على الوجه الصحيح، وحينئذ لا يكون فيه حجة لأحد، لا للشافعية، ولا للحنفية، ولا دليل لهم على أن المراد بما لم يذكر اسم الله عليه هو ما أهل به لغير الله وما ذبح على النصب خاصة، فلا يسمع دعوى الاختصاص، وقوله في الآية الأخرى: ﴿وما ذبح على النصب﴾، ﴿وما أهل به لغير الله﴾ لا يدل على أن المراد بما لم يذكر اسم الله عليه هو ذلك، لا المعنى الأعم، ولو كان كذلك بالفرض فتعبيره بعنوان: ما لم يذكر اسم الله عليه، يدل على أن علة حرمة الأكل هو عدم ذكر الله عليه، وهو يدل على أن ذكر الله شرط للحل، وهو المدعى، ولا يصح استدلاله أيضًا بقوله: ﴿وإنه لفسق﴾، كما سيأتي عن قريب.

ولا يصح عذر الجمع بين الأحاديث والآيات، لأنك قد عرفت أن لا تخالف ههنا، بل كلها متعاضدة متوافقة، ولا يصح حمل النهي على التنزيه، ولا حمل الأحاديث على الاستحباب، لأنه مجاز، ولا بد للمجاز من قرينة، ولا قرينة هناك.

وإذا عرفت هذا علمت أن كلام النووي مختل من أوله إلى آخره، وليس فيه شيء ينتهض للاستدلال، ويصلح للجواب.

وقال في "روح المعاني": ذكر العلامة للشافعية في دعوى حل متروك التسمية عمدًا، أو نسيانًا، وحرمته ما ذبح على النصب، أو مات حتف أنفه وجوبًا: الأول: أن التسمية على ذكر المؤمن، وفي قلبه ما دام مؤمنًا، فلا يتحقق منه الترك، فلا يحرم من ذبيحة إلا ما أهل به لغير الله.

الثاني: أنه قوله سبحانه: ﴿وإنه لفسق﴾ على وجه التحقيق، التأكيد لا يصح في حق أكل ما

٥٤٦٨- وعن أبى ثعلبة الخشنى قال: قال رسول الله ﷺ: «ما صدت بقوسك فاذكر اسم الله وكل وما صدت بكلبك فاذكر اسم الله وكل» رواه البخارى(٢:٨٢٦).

لم يذكر اسم الله تعالى عليه عمداً كان أو سهواً، إذ لا فسق لفعل ما هو محل الاجتهاد.

الثالث: أن هذه الجملة فى موقع الحال، إذ لا يحسن عطف الخبر على الإنشاء، وقد بين الفسق بقوله عز شأنه: أهل لغير الله به، فيكون النهى عن الأكل مقيداً بكون ما لم يذكر اسم الله تعالى عليه، قد أهل به لغير الله تعالى، فيحل ما ليس كذلك، إما بطريق مفهوم المخالفة، وإما لحكم الأصل، وإما بالعمومات الواردة فى حل الأطعمة، وقال: هذا خلاصة ما ذكره الإمام فى مجلس تذكير عقده له سلطان خوارزم فيها بمخضر منه، ومن جلة الأئمة الحنفية، وعليه لا حاجة للشافعية إلى دليل خارجى فى تخصيص الآية اهـ (روح المعانى ٨:١٤).

والجواب عن الوجه الأول أنا سلمنا أن التسمية على ذكر المؤمن، وفى قلبه، لكن لا دليل على أن مثل هذه التسمية يكفى لحل الذبيحة فى العامد، فإن قيل: حل ذبيحة الناسى محلل بهذه العلة، وهى موجودة فى العامد، فلا بد أن يثبت الحكم فيه؟ قلنا: لا بد فى القياس مساوات الفرع للأصل، وههنا ليس كذلك، لأن النسيان عذر، والناسى معذور، فقيام الذكر الحكمى مقام الذكر الحقيقى فيه للضرورة، لا يدل على قيامه مقامه فيمن ليس مثله فى كونه معذوراً أعنى العامد، فلا يصح القياس.

وإن قيل: إنا لا نقول بالقياس، بل نقول تعليله ﷺ حل ذبيحة الناسى بكون ذكر الله على كل مسلم يدل على أن المراد من الذكر فى نصوص التسمية أعم من الذكر الحقيقى، والحكمى، فأيهما تحقق يكفى لحل الذبيحة، قلنا: لا دليل فيه على أن المراد من الذكر فى نصوص التسمية أعم من الذكر الحقيقى، والحكمى، وغاية ما فيها أن الذكر الحكمى يكفى فى الناسى لحل ذبيحته، وهو غير مثبت للمدعى.

والنصوص ظاهرة فى اشتراط الذكر اللسانى لا سيما قوله: «إنما سميت على كلبك ولم تسم على غيره»، فإنه كالنص على اشتراطه، فلا يصح صرفنا عن الظاهر من غير ضرورة ملجئة.

والجواب عن الوجه الثانى أن المسألة لم تكن مجتهدا فيها حين نزول قوله تعالى: ﴿وإنه لفسق﴾، حتى يقال: لا يصح إطلاق الفسق عليه لكون المسألة مجتهداً فيها، بل إنما نشأ الاختلاف، والاجتهاد بعد نزوله للاختلاف فى التأويل، فلا يمنع هذا الاجتهاد الطارئ عن إطلاقه تعالى عليه لفظ الفسق، نعم، هو مانع لنا من إطلاقه لكون قوله: ﴿إنه لفسق﴾ محتملا للوجوه،

٥٤٦٩- وعن جندب بن سفيان قال: قال رسول الله ﷺ: «من ذبح قبل الصلاة فليذبح مكانها أخرى، ومن كان لم يذبح حتى صلينا فليذبح على اسم الله»، رواه البخاري (٢:٨٢٧).

فتدبر، فإنه دقيق، وإن اختلج فى صدرك شيء، فأزحه بالتأمل الصادق، فإن الحق لا يتجاوزه، إن شاء الله تعالى.

ثم الفسق هو الخروج عن الطاعة، وظاهر أن من ترك التسمية ناسيًا ليس بذاكر لاسم الله، فلا يكون مطيعًا، فيكون فاسقًا بالمعنى اللغوى، وإن لم يكن فاسقًا بالمعنى المتعارف، والمراد ههنا هو الفسق اللغوى لا المتعارف، فلا حجة لهم فيه.

والجواب عن الوجه الثالث أنا لا نسلم أن الجملة حال، وأما عطف الخبر على الإنشاء فسيبويه ومن تبعه من المحققين يجيزون ذلك، ولهم شواهد كثيرة، كذا قال الحافظ فى "الفتح" (٩:٥٣٨)، ولو سلم فلا محيص لهم عن هذا العطف، إذ لا شك أن قوله: ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم﴾ جملة خبرية، وليست بحال، فإن لم يكن قوله: ﴿وإنه لفسق﴾ معطوفا يكون قوله: ﴿وإن الشياطين إلخ﴾ معطوفًا، وحينئذ يلزم القرار على ما منه الفرار، فما هو جوابهم فهو جوابنا.

وهذا الكلام على سبيل التنزل، وإلا فالتحقيق عندنا أن قوله: ﴿وإنه لفسق﴾ معطوف على المحذوف، وتقدير الكلام: ﴿لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾؛ لأنه ليس بما يؤكل، وإنه لفسق، وحذف المعطوف عليه للإيجاز شائع فى كلامه تعالى، كما لا يخفى على من تدبر فى القرآن.

وحينئذ لا يلزم عطف الإخبار على الإنشاء، حتى يقال: إنه حال، وإطلاق الفسق على ما أهل لغير الله به فى موضع لا يستلزم أن يكون هو المراد منه فى موضع آخر، لأن ما لم يذكر اسم الله عليه عمدًا أيضًا فسق، لكونه ميتة كما أهل لغير الله به، إلا أن كونه فسقًا مختلف فيه بخلاف كون ما أهل لغير الله به فسقًا. وهذا الفرق غير مؤثر كما عرفت أن الاختلاف إنما نشأ بعد نزول الآية لا قبله، حتى يمنع إطلاق الفسق عليه، والمراد من الفسق المعنى اللغوى لا العرفى، والعائد فى قوله: ﴿إنه لفسق﴾ عائد إلى ﴿ما لم يذكر اسم الله عليه﴾، كما فى قوله: ﴿أو فسقا أهل لغير الله به﴾؛ لأن المراد من الفسق ههنا هو ذات ما أهل به لغير الله، كما لا يخفى، وليس براجع إلى الأكل، أو عدم الذكر كما فهموا، فتدبر.

فاندفع الوجوه الثلاثة للعلامة، وظهر أن سكوت جملة الأئمة الحنفية فى مجلس السلطان،

٥٤٧٠– وعن رافع بن خديج قال: قال رسول الله ﷺ: «ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكل ليس السن والظفر»، رواه البخارى (٢:٨٢٨).

لم يكن لقوة تلك الوجوه ومتانتها، بل لأمر آخر، وهذا الكلام كان مع الشافعى، وتبين منه أن كلامه فى هذه المسألة من جهة الاجتهاد، والمسألة من المسائل التى للاجتهاد فيها مجال كسائر الاجتهاديات، وليس من القطعيات التى لا مجال فيها للاجتهاد، حتى يجعل كلامه فيها من الأباطيل، والقول بأنه مخالف للإجماع، ليس بما ينبغى، لأن الشافعى أعرف بالإجماع وأهله، فلا يظن به أنه خرق الإجماع، وقد روى عن عطاء أنه قال فى قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾، أنه نهى عن ذبائح كانت تذبحها قريش على الأوثان، وينهى عن ذبائح المجوس، أخرجه ابن أبى حاتم، كما فى "الدر المنثور" (٣:٤٢)، ويمكن حمله على مذهب الشافعى، وإن لم يكن نصا فيه.

وروى عن أبى مالك فى الرجل يذبح، وينسى أن يسمى؟ قال: لا بأس به، قيل: فأين قوله: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾؟ قال: إنما ذبحت بدينك، أخرجه عبد بن حميد، وابن أبى حاتم، وأبو الشيخ كما فى "الدر المنثور" أيضًا، وهو أيضًا يحتمل الحمل على مذهب الشافعى، فأين الإجماع الذى خرقه الشافعى؟ فالمسألة مجتهد فيها، كما عرفت.

بقى الكلام مع داود ومن قال بقوله: إن النصوص ظاهرة فى الإطلاق، فلا يحل متروك التسمية عمدًا، أو نسيانًا، فنقول: قال عبد الرزاق فى المصنف: حدثنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبى الشعثاء حدثنا عين –يعنى عكرمة– عن ابن عباس قال: إن فى المسلم اسم الله، فإن ذبح ونسى أن يذكر اسم الله فليأكل، وإن ذبح المجوسى، وذكر اسم الله فلا يأكل (زيلعى ٢:٢٦١)، وهذا سند رجاله أثبات من رجال الصحيحين إلا أنه موقوف على ابن عباس.

وأخرج الدارقطنى والبيهقى عن محمد بن يزيد بن سنان عن معقل بن عبيد الله عن عمرو ابن دينار عن عكرمة عن ابن عباس عن النبى ﷺ أنه قال: «المسلم يكفيه اسمه، فإن نسى أن يسمى حين يذبح فليسم، وليذكر اسم الله ثم ليأكل» (زيلعى ص٢١١)، وهذا الحديث وإن أنكره الحفاظ لمخالفته سفيان، فإنه يرويه عن عمرو بن دينار عن أبى الشعثاء عن عكرمة عن ابن عباس، ويرويه محمد بن يزيد بن سنان عن معقل عن ابن دينار عن عكرمة بإسقاط أبى الشعثاء عن ابن عباس عن النبى ﷺ، ومحمد بن يزيد بن سنان شديد الغفلة كثير الخطأ، فيكون منكرًا، إلا أن له شاهدًا من رواية أبى هريرة، أخرج الدارقطنى من طريق مروان بن سالم عن الأوزاعى عن يحيى بن

وقال الله تعالى: ﴿كلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه﴾، وقال الله تعالى: ﴿فاذكروا اسم الله عليها صوافّ﴾، وقال الله تعالى: ﴿لا تأكلوا مما لم يذكر

أبى كثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال: سأل رجل النبى ﷺ: الرجل منا يذبح، وينسى أن يسمى الله قال: «اسم الله على كل مسلم»، وفى لفظ: «على فم كل مسلم» (زيلعى ٢:٢٦١)، وهذا الحديث وإن ضعفه الحفاظ بمروان بن سالم لأنه ضعيف إلا أنه مؤيد بما أخرج أبو داود فى مراسيله (ص٤١) عن الصلت السدوسى مرسلا أن النبى ﷺ قال: «ذبيحة المسلم حلال، ذكر اسم الله أو لم يذكر إن ذكر لم يذكر إلا اسم الله اهـ»، وهذا وإن كان مرسلا ومعلولا بالصلت السدوسى إلا أنه مؤيد بما أخرجه عبد بن حميد عن راشد بن سعد مرسلا أن النبى ﷺ قال: «ذبيحة المسلم حلال سمى أو لم يسم لم يتعمد»، والصيد كذلك، فهذه بجملتها تدل على حل ذبيحة الناسى، وقد كاد أن ينعقد الإجماع حتى قال ابن جرير فى تفسيره (٨:١٦).

وأما من قال عنى بذلك ما ذبحه المسلم، فنسى ذكر اسم الله لا يحل، فقول بعيد من الصواب لشذوذه، وخروجه عما عليه الجماعة من تحليله، وكفى بذلك شاهداً على فساده اهـ، فتم الحجة على داود أيضاً، واحتج الجصاص بهذه الآية –أى قوله:– ﴿لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ على خروج الناسى، وقال: وإنما قلنا: إن ترك التسمية ناسيًا لا يمنع صحة الزكاة من قبل أن قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾، خطاب للعامد دون الناسى، ويدل عليه قوله تعالى فى نسق الآية: ﴿وإنه لفسق﴾، وليس ذلك صفة للناسى، ولأن الناسى فى حال نسيانه غير مكلف للتسمية.

وروى الأوزاعى عن عطاء بن أبى رباح عن عبد بن عمير عن عبد الله بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «تجاوز الله عن أمتى الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه»، وإذا لم يكن مكلفا للتسمية، فقد أوقع الذكاة على الوجه المأمور به، فلا يفسده ترك التسمية، وغير جائز إلزامه ذكاة أخرى لفوات ذلك منه، وليس ذلك مثل نسيان تكبيرة الصلاة، أو نسيان الطهارة ونحوها، لأن الذى يلزمه بعد الذكر، هو فرض آخر، ولا يجوز أن يلزمه فرض آخر فى الذكاة لفوات محلها اهـ (أحكام القرآن ٣:٧).

قال بعض الأحباب: وفيه نظر، أما أولا: فلأنه ليس فى قول ﴿لم يذكر اسم الله عليه﴾ خطاب، وإنما الخطاب فى قوله: ﴿لا تأكلوا﴾، والأكل ليس محل البحث، وإنما محل البحث هو الذكر، ولو سلم فالنسيان غير مانع من الخطاب، وإنما هو مانع من العتاب، ولا كلام فيه، وإذا كان

اسم الله عليه﴾ وقال تعالى: ﴿لكل أمة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام﴾.

مكلفًا للتسمية، فلا يقع التذكية على الوجه المأمور به.

وأما ثانيًا: فلأن قوله: ﴿وإنه لفسق﴾ لا يدل على خروج الناسى، لأنك قد علمت أن الضمير عائد إلى قوله: ﴿ما لم يذكر اسم الله عليه﴾ لا إلى ترك الذكر، ولا إلى الأكل، فلا يتم الاستدلال.

(قال العبد الضعيف: إطلاق الفسق على المذبوح بعيد، فإنه ليس بفسق، بل هو مما قد فسق به، ألا ترى أن الفسق من الأفعال، فحمله على الفعل أى ترك الذكر المفهوم من قوله: لم يذكر اسم الله عليه أولى، وهو المتصل به، وإرجاع الضمير إلى القريب المتصل أولى من الإرجاع إلى البعيد المنفصل، فافهم.

قال: ولو سلم فالفسق هو الخروج عن الطاعة، والطاعة هو ذكر اسم الله، والناسى ليس بذاكر، فهو خارج عن الطاعة بالضرورة إلا أنه لا يعاقب على مثل هذا الخروج، لعدم قصد المعصية، والعقاب ليس بلازم للفسق، فلا يتم الاستدلال أيضًا.

قال العبد الضعيف: قد أجمعوا على أن الناسى لا يطلق عليه اسم الفسق لقوله تعالى: ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾، ولقوله ﷺ: «إن الله تجاوز عن أمتى الخطأ والنسيان»، قال: وأما ثالثًا: فلأن الفرق بين الناسى للطهارة أو التكبيرة غير صحيح، لأن الحيوان المخصوص ليس بمحل للفرض، كما أن الأفعال المخصوصة ليست بمحل للفرض فى الصلاة، فلا معنى لفوات المحل.

قال العبد الضعيف: هذا كلام يشبه هذر الفلاسفة، وهل لأحد أن يقول بأن الحيوان ليس بمحل للتذكية المفروضة، أو أن تكبيرة الصلاة ليست بمحل للفرضية، فإن الفرض، والوجوب، والاستحباب من الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين كما صرح به أصحاب الأصول، والتذكية واجبة على المكلف، ومحلها الحيوان، وهذا ظاهر جدا، قال: ولو سلم فلا نسلم أن فوات المحل سقطة للفرض إذا كان المثل موجودًا، كخروج وقت الصلاة، أو الصوم.

قال العبد الضعيف: هذا مسلم إذا كان للفائت مثل، وإلا فلا، وقد جعل الشارع لوقت الصلاة مثلا، فهل جعل لفوات التسمية فى الذبح مثلا أو بدلا؟ وهل تسميته بعد الذبح على هذا المذبوح يجدى شيئًا؟ كلا فإن ذلك لم يقل به أحد من الفقهاء قال: وهذا ظاهر جدًا، ولا أدرى كيف خفى هذا الإمام مثل هذا الظاهر؟

. . . .

قلت: لم يخف عليه، ولكنك لا تفقه، ولا تفهم، فالصحيح هو ما قلنا: إن المعتمد عليه فى هذا الباب هو الآثار، والأحاديث التى تلقاها العلماء بالقبول، وإن كانت مروية بأسانيد ضعيفة، أو مرسلة، أو موقوفة مع تأييدها بدلالة النص كما ذكرها الجصاص.

قال العبد الضعيف: واستدل البيهقى لمذهبه فى حل متروك التسمية عمداً بحديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالوا: يا رسول الله! إن ههنا أقواماً حديث عهد بشرك إلى آخره، ثم قال: إن جماعة رووه عن هشام كذلك موصولا، ثم أخرجه من حديث جعفر بن عون عن هشام عن أبيه مرسلا، ثم قال: وكذلك رواه مالك، وحماد بن سلمة عن هشام.

قلت: وكذلك رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" عن معمر عن هشام، وذكر صاحب "التمهيد" أن جماعة رووه عن هشام مرسلا، كما رواه مالك: منهم ابن عيينة، ويحيى القطان، انتهى كلامه.

قد اضطرب سند هذا الحديث كما ترى، ومع اضطرابه لا دليل فيه على مدعى البيهقى، إذ ليس فيه ترك التسمية، قال صاحب "التمهيد": فيه أن ما ذبحه المسلم ولم يعرف، بل سمى الله عليه أم لا، أنه لا بأس بأكله، وهو محمول على أنه قد سمى، والمؤمن لا يظن به إلا الخير، وذبيحته وصيده أبداً محمول على السلامة، حتى يصح غير ذلك من تعمد ترك التسمية ونحوه.

وقال ابن الجوزى فى "الكشف" فى شرح هذا الحديث: الظاهر من المسلم والكتابى أنه يسمى، فيحمل أمره على أحسن الأحوال، ولا يلزمنا السؤال عن هذا، وقوله: «سموا أنتم» ليس بمعنى أنه يجزئ عما لم يسم عليه، ولكن لأن التسمية على الطعام سنة، وفى الموطأ أن عبد الله بن عياش بن أبى ربيعة المخزومى أمر غلاماً له أن يذبح ذبيحة، فلما أراد أن يذبح قال له: سم، فقال الغلام: قد سميت، فقال له: سم الله ويحك، قال: قد سميت الله تعالى، فقال ابن عياش: والله لا أطعمها أبداً، قال صاحب الاستذكار: هذا واضح فى أن من ترك التسمية عمداً لم تؤكل ذبيحته، (فإن الغلام لم يسم باللسان، ورأى تسميته بالقلب كافياً، ولم يعتد به ابن عياش، وقال: والله لا أطعمها أبداً)، وهو مذهب الثورى، ومالك، وأبى حنيفة، وأصحابه، والحسن بن حيى، وإسحاق بن راهويه، وابن حنبل.

ثم ذكر البيهقى عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم﴾، قال: يقولون ما ذبح الله فلا تأكلوه، وما ذبحتم فكلوه، فأنزل الله تعالى:

. . . .

﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾.

قلت: ذكر الحاكم فى المستدرك عن ابن عباس: ﴿وإن الشياطين ليوحون﴾، قال: يقولون ما ذبح فذكر اسم الله عليه، فلا تأكلوه، وما لم يذكر اسم الله عليه فكلوه، فقال الله عز وجل: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾، ثم قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، كذا فى "الجوهر النقى" (٢:٣١٥)، وأيضًا: فالصحيح المشهور أن العبرة لعموم اللفظ، لا لخصوص السبب، والأصل تحريم الميتة، وما خرج عن ذلك إلا ما كان مسمى عليه، فغيره يبقى على أصل التحريم داخلا تحت النص المحرم للميتة.

وقال الموفق فى "المغنى": المشهور من مذهب أحمد أن التسمية شرط مع الذكر، وتسقط بالسهو، وروى ذلك عن ابن عباس، وبه قال مالك، والثورى، وأبو حنيفة، وإسحاق، وممن أباح مع ما نسيت التسمية عليه عطاء، وسعيد بن المسيب، والحسن، وعبد الرحمن بن أبى ليلى، وجعفر ابن محمد، وربيعة، وعن أحمد أنها مستحبة غير واجبة فى عمد، ولا سهو، وبه قال الشافعى. قال أحمد: إنما قال الله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ -يعنى الميتة- وذكر ذلك عن ابن عباس.

ولنا قول ابن عباس: من نسى التسمية فلا بأس، وروى سعيد بن منصور بإسناده عن راشد ابن ربيعة، قال: قال رسول الله ﷺ: «ذبيحة المسلم حلال، وإن لم يسم ما لم يتعمد»، ولأنه قول من سمينا، ولم نعرف لهم فى الصحابة مخالفًا، وقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ محمول على ما تركت التسمية عليه عمداً بدليل قوله: ﴿وإنه لفسق﴾ اهـ، ملخصًا (١١:٣٣).

وقال ابن حزم فى المحلى: ولا يحل أكل ما لم يسم الله تعالى عليه لعمد، أونسيان برهان ذلك قول الله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق﴾، وقال أبو حنيفة، ومالك: إن ترك عمداً لم يحل أكله، وإن ترك نسيانا حل أكله، وقال الشافعى: هو حلال ترك عمداً، أو نسيانًا، روينا عن ابن عباس من طريق فيها ابن لهيعة أنه قال: إذا خرجت قانصا لا تريد إلا ذلك، فذكرت اسم الله حين تخرج فإن ذلك يكفيك.

(لا دليل فيه على حل متروك التسمية عامداً، وإنما فيه أنه لا يشترط اتصال التسمية بالاصطياد، والرمى، بل يكفى التسمية، ولو منفصلة، وهذا ليس مما نحن فيه)، وصح عن أبى

. . . .

هريرة فيمن ذبح، وهو مغضب فلم يذكر الله تعالى أنه يؤكل، وليسم الله تعالى إذا أكل (فيه حل متروك التسمية سهواً، ونسيانا لأجل الغضب).

قال ابن حزم: احتج أهل الإباحة بما رويناه من طريق عمران بن عيينة أخى سفيان عن عطاء ابن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: جاءت اليهود إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: أناكل مما قتلنا ولا نأكل مما قتل الله عز وجل؟ فأنزل الله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ إلى آخر الآية.

قال ابن حزم: هذا من التمويه القبيح، وليت شعرى أى ذكر فيه لإباحة أكل ما لم يسم الله تعالى عليه؟ بل حجة عليهم كافية، فأما قول الشافعى فما نعلم له حجة أصلا، وأما الحنفيون، والمالكيون فإنهم ذكروا خبراً، رويناه من طريق سعيد بن منصور نا عيسى بن يونس نا الأحوص بن حكيم عن راشد بن سعد فهذا مرسل، والأحوص بن حكيم ليس بشيء، وراشد بن سعد ضعيف.

قلت: قال الذهبى فى "الميزان": راشد بن سعد الحمصى شهد صفين، وروى عن سعد، وثوبان، وعوف بن مالك، وخلق وثقه ابن معين، وأبو حاتم، وابن سعد، وقال أحمد: لا بأس به، وشذ ابن حزم، فقال: ضعيف (١: ٣٢١).

والأحوص قال ابن المدينى: كان ابن عيينة يفضل الأحوص بن حكيم على ثور فى الحديث، وأما يحيى بن سعيد فلم يرو عنه وهو محتمل، وقال ابن عدى بعد ما ساق له أحاديث: ليس فيما يرويه الأحوص حديث منكر إلا أنه يأتى بالأسانيد يتابع عليها اهـ (١: ٧٩)، فهو مختلف فيه، وحديثه مرسل حسن، وقال: وخبر آخر رويناه من طريق وكيع نا ثور الشامى عن الصلت مولى سويد قال: قال النبى ﷺ: وهذا مرسل، والصلت أيضًا مجهول لا يدرى من هو؟

(قلت: ذكره ابن حبان فى الثقات، وقال الحافظ فى "الفتح": مرسل جيد كما سيجيء)، ثم ذكر من طريق هشيم عن يونس -هو ابن عبيد- عن محمد بن زياد قال: إن رجلا نسى أن يسمى الله تعالى على شاة ذبحها، فأمر ابن عمر غلامه فقال: إذا أراد أن يبيع منها لأحد فقل له: إن ابن عمر يقول: إن هذا لم يذكر اسم الله عليها حين ذبحها، وهذا إسناد فى غاية الصحة.

(قلنا: لعله اتهمه ولم يقبل ادعائه النسيان فى ذلك، وظن أنه ترك التسمية عامدًا تهاونًا بها، أو أراد زجره كى لا يعتاد بالنسيان بعد ذلك، وبالجملة: فالحديث ليس بنص فيما ادعاه ابن حزم، قال: ومن طريق ابن أبى شيبة نا معتمر بن سليمان عن خالد -هو الحذاء- عن ابن سيرين عن عبد

باب فى حل متروك التسمية نسيانا

٥٤٧١- عن محمد بن يزيد بن سنان عن معقل بن عبيد الله الجزرى عن عمرو ابن دينار عن عكرمة عن ابن عباس أن النبى ﷺ قال: «المسلم يكفيه اسمه، فإن نسى أن يسمى حين يذبح فليسم وليذكر اسم الله ثم ليأكل»، أخرجه الدارقطنى، ثم البيهقى (زيلعى ٢: ٢٦١)، وأنكره الحفاظ، بعضهم على معقل وبعضهم على محمد بن يزيد.

وقالوا: الصواب ما رواه سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر بن زيد أبى الشعثاء عن عكرمة عن ابن عباس موقوفًا عليه أنه قال: إن فى المسلم اسم الله، فإن ذبح ونسى أن يذكر اسم الله فليأكل، وإن ذبح المجوسى وذكر اسم الله فلا تأكل، أخرجه عبد الرزاق كما فى الزيلعى، وكذا رواه الحاكم عن ابن جريج عن عمرو بن دينار إلا أنه قال: عن جابر بن زيد وعكرمة عن ابن عباس (مستدرك ٤: ٢٣٣).

الله بن يزيد قال: لا تأكل إلا مما ذكر اسم الله عليه. (قلت: هو مجمع عليه لا نعلم فيه خلافًا)، قال: ومن طريق ابن أبى شيبة نا يزيد بن هارون عن أشعث عن ابن سيرين عن عبد الله بن يزيد سأله رجل عمن ذبح، ونسى أن يسمى الله تعالى، فتلا عبد الله بن يزيد قول الله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق﴾ اهـ (٧: ٤١٤).

قلت: ليس بنص فى التحريم، ويحتمل أنه كرهه تورعًا، سلمنا ولكن ابن عباس يقول: من نسى التسمية فلا بأس، صح ذلك عنه موقوفًا، وروى عنه مرفوعًا أيضًا كما سيأتى، ولولا ما فى قوله تعالى: ﴿وإنه لفسق﴾ من احتمال كون الضمير عائدًا إلى ترك الذكر، والنسيان خارج من الفسق إجماعًا، فأورث شبهة فى عموم الآية للذاكر والناسى، وأيدت الآثار المذكورة سابقًا، ولا حقًا حل متروك التسمية ناسيًا لكان القول بحرمة متروك التسمية مطلقًا ألصق بالآية، وأوفق الأصول، وأسعد بالنظر.

باب فى حل متروك التسمية نسيانا

أقول: الروايات المذكورة فى الباب تدل على ما فى الباب، وقد مر الكلام فيه فى الباب السابق، وأخرج الرافعى عن البراء بن عازب: "المسلم يذبح على اسم الله سمى، أو لم يسم"، وقال الحافظ فى "التلخيص" (ص٣٨٣)، لم أره من حديث البراء، وزعم الغزالى فى "الإحياء":

وعندى أنه لا تعارض بين الموقوف والمرفوع حتى يحتاج إلى الترجيح بقى الكلام فى معقل بن عبد الله ومحمد بن يزيد بن سنان، فمعقل من رجال مسلم، ومحمد بن يزيد بن سنان مختلف فيه، فإنه ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وكان نفيلى يرضاه.

وقال مسلمة: ثقة، وكذا الحاكم وثقه فيما رواه مسعود عنه كذا فى "تهذيب التهذيب"، فلا يكون الحديث ساقطًا، لا سيما إذا تأيد بالموقوف الصحيح وبغيره، كما سنذكر، وقال الحافظ فى "التلخيص" (ص٣٨٣): قد صححه ابن السكن.

٥٤٧٢- وعن مروان بن سالم عن الأوزاعى عن يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال: سأل رجل النبى ﷺ: الرجل منا يذبح وينسى أن يسمى الله؟ قال: اسم الله على كل مسلم.

وفى رواية: فى فم كل مسلم اهـ، أخرجه الدارقطنى وقال: مروان بن سالم ضعيف (زيلعى ٢: ٢٦١)، وكذا ضعفه أحمد والنسائى وغيرهما، ولم أر من وثقه إلا أن له شواهد.

٥٤٧٣- وعن راشد بن سعد مرسلا أن النبى ﷺ قال: «ذبيحة المسلم حلال سمى أو لم يسمّ ما لم يتعمد، والصيد كذلك»، أخرجه عبد بن حميد، كذا فى "الدر المنثور" (٣: ٤٢)، وأخطأ صاحب "روح المعانى" فى عزوه إلى داود وعبد بن حميد كليهما، لأن أبا داود رواه عن الصلت السدوسى لا عن راشد بن سعد، وأخطأ أيضًا فى تركه قوله: ما لم يتعمد.

إنه حديث صحيح اهـ، ولكن ليس فيه: أنه صحيح من حديث البراء كما يوهمه عبارة الحافظ، بل فيه تصحيح للمتن فقط، سيأتى نصه عن قريب، ورواه أيضًا ابن العربى فى "أحكام القرآن" (١: ٣٠٩)، ولكن قال: إنه ضعيف فليتنبه له، واستدل الشافعى بهذه الروايات على حل متروك التسمية عمدًا لأنه ﷺ قال: المسلم يكفيه اسمه أو ذبيحة المسلم حلال إلى غير ذلك، وعندنا هو محمول على الناسى كما صرح به فى رواية راشد بن سعد.

وقال الحافظ فى "الفتح": قال الغزالى فى "الإحياء" فى مراتب الشبهات: المرتبة الأولى ما يتأكد الاستحباب فى التورع عنه، وهو ما يقوى فيه دليل المخالف، فمنه التورع عن أكل متروك التسمية، فإن الآية ظاهرة فى الإيجاب، والأخبار متواترة بالأمر بها، لكن لما صح قوله ﷺ:

٥٤٧٤- وعن الصلت السدوسى مرسلا أن رسول الله ﷺ قال: «ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله أو لم يذكر، إن ذكر لم يذكر إلا اسم الله» (مراسيل أبى داود، (ص٤١).

والصلت ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال ابن حزم: مجهول، وقال ابن القطان: فيه مع الإرسال أن الصلت السدوسى لا يعرف له حال، ولا يعرف بغير هذا، ولا روى عنه غير ثور بن يزيد، ولم يعله ابن الجوزى وصاحب "التنقيح" بغير الإرسال (زيلعى: ٢٦١:٢ تهذيب التهذيب)، وقال الحافظ فى "الفتح" (٥٤٨:٩): مرسل جيد.

٥٤٧٥- وعن جابر قال: "فى كل مسلم اسم التسمية سمى أو لم يسم"، وفى لفظ: ذكاة كل مسلم حلته، يعنى بذلك أن الرجل يذبح، وينسى أن يسمى أنه لا بأس بأكل ذبيحته، رواه محمد فى "الآثار" (ص١١٥)، وفى سنده رجل مبهم.

«المؤمن يذبح على اسم الله أو لم يسم» احتمل أن يكون عاما موجبًا لصرف الآية، والأخبار عن ظاهر الأمر، واحتمل أن يخصص بالناسى ويبقى من عداه على الظاهر، وهذا الاحتمال الثانى أولى (فتح البارى ٥٤٨:٩).

ويظهر من هذه العبارة أن الغزالى جعل مذهب الشافعى مرجوحًا ومذهب الحنفية راجحًا، ولكن الذى يظهر من "الإحياء" أنه جعل مذهب الشافعى راجحًا، ولكن جعل الورع فى الاختيار لمذهب أبى حنيفة، وإن كان مرجوحًا، وفرق ما بين ما قال الغزالى، وبين ما نقله الحافظ عنه، ونص الغزالى فى "الإحياء" أنه قال: المرتبة الأولى ما يتأكد الاستحباب فى التورع عنه، وهو ما يقوى فيه دليل المخالف، ويدق وجه ترجيح المذهب الآخر عليه ...... ومن ذلك الورع عن متروك التسمية، وإن لم يختلف فيه قول الشافعى، لأن الآية ظاهرة فى إيجابها والأخبار متواترة فيه.

ولما صح قوله ﷺ: «المؤمن يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم»، واحتمل أن يكون هذا عامًا موجبًا لصرف الآية، وسائر الأخبار عن ظواهرها، ويحتمل أن يخصص هذا بالناسى، ويترك الظواهر، وكان حمله على الناسى ممكنا تمهيد العذرة فى ترك التسمية بالنسيان، وكان تعميمه وتأويل الآية، وممكنًا إمكانا أقرب له رجحنا ذلك، ولا ننكر رفع الاحتمال المقابل له، فالورع عن مثل هذا لهم واقع فى الدرجة الأولى (إحياء العلوم ١٠٣:٢)، وهذا الكلام نص فيما قلنا، فتنبه له.

الكلام المتين فى ذكاة الجنين

باب ذكاة الجنين

٥٤٧٦- عن يونس بن أبى إسحاق عن أبى الوراك جبير بن نوف عن أبى سعيد أن النبى ﷺ قال: «ذكاة الجنين ذكاة أمه» (دارقطنى ص٥٤١)، وكذا رواه عطية عن أبى سعيد عند الطبرانى فى "الصغير" (ص ٤٨ و ٤٩).

باب ذكاة الجنين

أقول: اختلف فى معنى قوله: «ذكاة الجنين ذكاة أمه»، فقال أبو حنيفة: معناه ذكاة الجنين مثل ذكاة أمه، فلا يحل إلا بذكاة مستقلة كالأم، كما قال الشاعر:

فعيناك عيناها وجيدك جيدها

وقال صاحباه: معناه ذكاة الجنين هو ذكاة أمه، ولا يحتاج إلى ذكاة مستأنفة، وإن كان ما قالاه أقرب إلى اللفظ، ولكن ما قال أبو حنيفة أقرب إلى المعنى، لأن الجنين حيى بحياة نفسه دون حياة أمه، وله دم سائل فكيف يتصور التبعية فى الذبح، ولذا قال إبراهيم النخعى لا تكون ذكاة نفس ذكاة نفسين، أخرجه محمد فى "الآثار" عن أبى حنيفة عن حماد عنه (كتاب الآثار ص١١٦)، والحديث ليس بنص فى التبعية لأنه يتحمل تأويل التشبيه، كما قلنا: فلا يترك القياس، بل يؤول الحديث جمعا بين الأدلة.

ثم لما كان الجنين حيا بحياة نفسه لا بحياة أمه لا يكون موته بموت أمه، بل يموت نفسه بالانخناق، فيكون من قبيل المنخنقة، ويكون محرمًا بالآية، فيجب تأويل الحديث لتعارض النصين، ثم التبعية فى الجنين غير المشعر أظهر بالنسبة، فينبغى أن يكون الحكم فى غير المشعر بالأولى، وهما لا يقولان به، فكيف يصح الحكم بالتبعية فى المشعر؟ واحتج أيضًا لأبى حنيفة بما روى عن عدى ابن حاتم عن النبى ﷺ أنه قال: «إذا وقعت رميتك فى الماء فلا تأكل فإنك لا تدرى أن الماء قتله أم سهمك»، كما فى "الصحيحين".

ووجه الاحتجاج أنه علم من هذا الحديث أنه إذا وقع الشك فى سبب زهوق الروح لا يحل أكله، فإذا ذبحت الأم، وخرج الجنين ميتا فلا يدرى أنه مات بذبح الأم أم باختناق النفس، فوقع الشك فى الحل فلا يحل، ولكنه ضعيف، لأنه إن كان مراده أنه لا يدرى أنه مات قبل الذبح، أم بعده، ففيه أن السبب الظاهر هو ذبح الأم، والموت قبله احتمال عقلى محض، فلا يعارض السبب الظاهر، وإن كان مراده أن موته بعد الذبح مسلم، ولكنه لا يدرى أن سببه الذبح،

ورواه مجالد عن أبى الوارث عن أبى سعيد قال: قال: سألنا رسول الله ﷺ، فقلنا: أحدنا ينحر الناقة أو يذبح البقرة أو الشاة فيجد فى بطنه جنيناً فيأكله أو يلقيه، قال: فقال: «كلوه أن شئتم، إن ذكاته ذكاة أمه»، رواه الدارقطنى (ص٥٤١)، ومجالد ضعيف وقد تفرد بهذا التفصيل فلا يقبل، وإنما الصحيح هو قوله ﷺ: ذكاة الجنين ذكاة أمه، هكذا روى عن أبى سعيد غير مجالد، وهكذا روى عن ابن عمر وابن

أو الاختناق ففيه أن الذبح لا يكون سبباً لموت الجنين بالذات، بل بالواسطة، فلا معنى لهذا الكلام، ولا يضر من قال: "يكون ذكاة الجنين ذكاة أمه"، فالصحيح هو ما قلنا.

فإن قلت: إنه قد روى مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أنه كان يقول: إذا نحرت الناقة فذكاة ما فى بطنها ذكاتها إذا كان قد تم خلقه، ونبت شعره، فإذا خرج من بطن أمه ذبح حتى يخرج الدم من جوفه (موطأ مالك ص١٨٢)، وهو صريح فى نفى التشبيه، قلنا: هذا مبنى على أحد التأويلين فى الحديث، وتأويل أحد المجتهدين لا يلزم المجتهد الآخر، فلا حجة فيه فتدبر[1].

وقد أطال الكلام فى المسألة فى "بذل المجهود" (٤: ٨٢-٨٣)، فإن شئت فارجع إليه، وفى ما ذكرنا كفاية، قال بعض الأحباب: ورجح العينى فى "شرح الهداية" قول الصاحبين، وقال بالجملة من قال بموافقة الحديث أقوى كذا فى "التعليق الممجد"، وهو خطأ من العينى منشأه عدم الوصول إلى مدرك الإمام، والحق أن ما قاله الإمام هو الأقوى، والله أعلم. قلت: لم أجد فى "شرح الهداية" للعينى ما ذكره هو عن التعليق، بل ظاهر قول العينى ..... هناك ترجيح قول الإمام بكونه موافقاً لنص الكتاب.

وأجاب عن الحديث بالحمل على النسخ (٤: ١٤٩)، فقوله: وبالجملة إلى آخره من قول صاحب التعليق لا من كلام العينى، فافهم.

قال العبد الضعيف: وكان على بعض الأحباب أن يجيب عن دليل الخصم أولا، ثم يدعى قوة قول الإمام، وقد روينا من طريق سفيان عن الزهرى عن عبد الله بن كعب بن مالك، قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: "ذكاة الجنين ذكاة أمه"، وصح عن ابن عمر قال فى جنين الناقة: إذا تم، وأشعر فذكاته ذكاة أمه وينحر، ومن طريق الحارث عن على: إذا أشعر جنين الناقة

---

(١) لأن تأويل الصحابى أرجح عند الحنفية من قياس المجتهد، ورأيه، ولكن قوله: فإذا خرج من بطن أمه ذبح إلخ يصلح دليلا للإمام لأن حمله على الذبح بعد الخروج ميتا بعيد، فافهم.

مسعود وجابر وأبي هريرة وأبي أيوب وابن عباس وكعب بن مالك وأبي الدرداء وأبي أمامة وغيرهم، كما في "الزيلعي" (٢:٢٦٤)، وإن كان في واحد منها كلامًا إلا أن

فكله، فإن ذكاته ذكاة أمه، وعن أبي الزبير عن جابر: نحر جنين الناقة نحر أمه، وعن إبراهيم عن ابن مسعود: "ذكاة الجنين ذكاة أمه"، وهو قول إبراهيم[1]، والشعبي، والقاسم بن محمد، وأبي ظبيان، وأبي إسحاق السبيعي، والحسن، وسعيد بن المسيب، ونافع، وطاوس، وعكرمة، ومجاهد، وعطاء، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، والزهري، ومالك، والأوزاعي، والليث بن سعد، وسفيان الثوري، والحسن بن حي، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن، والشافعي، كذا في "المحلى" (٧:٤٢٠)، وقال الموفق في "المغني" بعد ما ذكر أثر عبد الله بن كعب بن مالك: وهذا إشارة إلى جميعهم -أي جميع الصحابة- فكان إجماعًا، قال ابن المنذر: كان الناس على إباحته لا نعلم أحدا منهم خالف ما قالوا إلى أن جاء النعمان فقال: لا يحل، لأن ذكاة نفس لا تكون ذكاة نفسين اهـ (١١:٥٢).

وفي "شرح المهذب" قال الخطابي: إن ابن المنذر قال في كتابه له: إنه لم يقل بقول أبي حنيفة أحد من العلماء غيره قال: ولا أحسب أصحابه وافقوه عليه، واحتج لأبي حنيفة أن ذكاة حيوان لا تكون ذكاة حيوان آخر، وتأولوا حديث ذكاة الجنين ذكاة أمه أي ذكاته كذكاة أمه، فذكوه كما تذكون أمه، والمنقول من رواية أبي داود المذكورة في "الكتاب" صريح في الدلالة على مذهبنا ومبطل لتأويلهم اهـ (٩:١٢٨).

قلت: لفظ أبي داود عن أبي سعيد: قلنا: يا رسول الله ﷺ: ننحر الناقة، ونذبح البقرة، والشاة، وفي بطنها الجنين، أ نلقيه أم نأكله، فقال: كلوه إن شئتم، فإن ذكاته ذكاة أمه اهـ، وقول بعض الأحباب: إن فيه مجالدا وهو ضعيف، وقد تفرد بهذا التفصيل فلا يقبل اهـ، لا يتمشى على أصلنا، لأن مجالدًا مختلف فيه روى له مسلم، والأربعة، وحسن الترمذي حديثه هذا، والأولى أن يقال: إنه ليس بصريح الدلالة على مذهب الخصم، ولا مبطلا لتأويلنا، فإن معنى قولهم: أ نلقيه لكونه محرمًا مستقذرا أم نأكله لكونه حلالا مأكولا، فقال: كلوه إن شئتم أكله، ولم تستقذروه بعد أن تذبحوه، لأن ذكاته كذكاة أمه سواء، ويؤيده ما رواه الطبراني عن أبي ليلى أن رسول الله ﷺ سئل عن ذكاة الجنين، فقال: «ذكاته ذكاة أمه»، وفيه حليس بن محمد متروك (مجمع

---

(١) قد روى أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم خلافه، فلعله كان يقول بقول الجمهور، ثم رجع عنه.

بعضها يتقوى ببعض، فلا يحسن رده مطلقًا لا سيما إذا كان بعض طرقه على شرط

٤:٣٥)، ولكنه يكفى لتأييد التأويل؛ ففيه أنهم سألوه عن ذكاة الجنين، وباليقين ليس محل الذكاة إلا ما خرج من البطن حيًا، فقال: ذكاته ذكاة أمه، وبالإجماع لا يحل الجنين إذ خرج حيًا إلا بذكاته على حدة، فليس معناه إلا ما قلنا: إن ذكاته إذا خرج حيا كذكاة أمه، ولعلهم سألوه عن ذكاته، لأن بعض الطبائع يستقذره، ويعافه، فافهم.

وقال ابن حزم: فأما أبو حنيفة فإنه يشنع بخلاف الصاحب لا يعرف له مخالف، وخلاف جمهور العلماء، ويرى ذلك خلافًا للإجماع، وهذا مكان خالف فيه الصحابة، وجمهور العلماء من التابعين، والآثار التى يحتج هو بأسقط منها، وهذا تناقض فاحش اهـ (٧: ٤٣٠).

والجواب أن أبا حنيفة ليس بأحق بهذا التشنيع من إبراهيم النخعى، فإن الإمام روى عن حماد عنه، قال: لا تكون ذكاة نفس ذكاة نفسين يعنى أن الجنين إذا ذبحت أمه لم يؤكل حتى يدرك ذكاته قال محمد: وقال أبو حنيفة بقول إبراهيم هذا (كتاب الآثار ص١١٦)، ولا من الأوزاعى فإن ابن حزم نفسه روى من طريق أبى زرعة هو عبد الرحمن بن عمرو النصرى نا عبد الله بن حيان قلت لمالك بن أنس: يا أبا عبد الله! الناقة تذبح، وفى بطنها جنين يرتكض فيشق بطنها، فيخرج جنينها أ يؤكل؟ قال: نعم، قلت: إن الأوزاعى قال: لا يؤكل، قال: أصاب الأوزاعى فهذا قول مالك أيضًا (٧: ٤٢٠)، وقد مر أن إبراهيم لم يكن يفتى بالرأى إلا بالأثر فقوله: هو قول عبد الله وأصحابه، لأنه كان لسانهم، وأعرف الناس بأقوالهم، وأما الآثار وأقوال الصحابة فمحمول عنده على وجهين: إما على جنين لم ينفخ فيه الروح بعد فهو حلال إلا أن كان بعد دمًا لا لحم فيه، فأما إذا كان لحما لم ينفخ فيه الروح بعد فهو بعض أمه، ولم يكن قط حيًا فيحتاج إلى ذكاة، وقد قال أبو حنيفة[1] بحل مثل هذا الجنين، كما ذكره ابن حزم (٧: ٤١٩).

---

(١) ويخالفه ما فى "البدائع": وإن خرج ميتا فإن لم يكن كامل الخلق لا يؤكل فى قولهم جميعًا، لأنه المضغة، وإن كان كامل الخلق اختلف فيه، قال أبو حنيفة: لا يؤكل، وهو قول زفر، والحسن بن زياد. وقال أبو يوسف، ومحمد، والشافعى: لا بأس بأكله. فإن قيل: الميتة اسم لزائل الحياة فيستدعى تقدم الحياة؟ قلنا: إن تقدم الحياة، ليس بشرط لإطلاق اسم الميت، قال الله تعالى: ﴿وكنتم أمواتا فأحياكم﴾ على أنا إن سلمنا ذلك فلا بأس به، لأنه يحتمل أنه كان حيًا فمات بموت الأم، ويحتمل أنه لم يكن حيًا فيحرم احتياطا اهـ (٥: ٤٢).

وحاصله: أنه يحرم إذا تردد فى نفخ الروح فيه احتياطًا، وأما إذا حصل اليقين بعدم نفخ الروح فيه، وكان لحمًا ولم يكن دمًا، فالظاهر أنه كسائر لحم الحيوان فى كونه جزءً من أجزائه تبعًا له فى الحل والحرمة، وإنما يكون فى المنفصل بعد نفخ الروح فيه، فما حكاه ابن حزم عن أبى حنيفة، هو الأشبه ولكن صاحب "البدائع" أعرف منه بمذهبه، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا.

مسلم كطريق يونس بن أبى إسحاق، وقد حسنه الترمذى، وسكت عليه أبو داود،

وهذا هو الذى يكون ذكاته ذكاة أمه لكونه بعضها، وأما إذا نفخ فيه الروح فليس ذكاة الأم ذكاته، لا يقال: ما لم ينفخ فيه الروح فليس بجنين لغة، لأنه هو الولد فى بطن أمه، وما لم ينفخ الروح فيه ليس بولد، لأنا نقول: قد صرح الفقهاء فى باب الجنين من الجنايات بأن ما استبان بعض خلقه كظفر وشعر كتام فيما ذكر من الأحكام من وجوب الغرة، وعدة ونفاس، ولو ألقت مضغة لم يتبين شيء من خلقه، فلا غرة فيه، وتجب عندنا حكومة (شامى ٥:٥٨١).

فالجنين يعم تام الخلق، وناقصه، ولا ينفخ فيه الروح الحيوانية إلا بعد تمام الخلق، كما ذكره الشامى أيضًا (١:٣١١)، وإما على التشبيه كما مر، ولو كان كما قال الخصم لكان حق العبارة: ذكاة الأم ذكاة الجنين، أو هو محمول على النسخ لأن حرمة المنخنقة نزلت فى "المائدة" وهى آخر سورة نزلت من القرآن، فيجب حمل الآثار على التقدم منها إذا جهل التاريخ لأن عمومها متروك بالإجماع، ألا ترى أنه لو خرج حيًا يجب تذكيته باتفاق العلماء؟ ولو كان ذكاة الأم ذكاته لم يجب تذكيته مطلقًا، وظهر بذلك أن أبا حنيفة لم يخالف الآثار، ولا الإجماع، بل حملهما على محمل حسن.

واندحض بذلك قول ابن المنذر: كان الناس على إباحته إلى أن جاء النعمان إلخ، فقد عرفت أن أبا حنيفة لم ينفرد بذلك، بل له سلف فيه من إبراهيم، ووافقه على ذلك الأوزاعى، ومالك فى رواية، ولو سلمنا أن حديث ذكاة الجنين ذكاة أمه عام لكل جنين، فقد عرفت أن طرقه كلها ضعيفة لا تصلح للاحتجاج بها على مذهب المحدثين، ولو جمعنا طرقه، وقلنا: بأن بعضها يقوى بعضًا فغايته أن يكون بمنزلة الحديث الصحيح من أخبار الآحاد، وبمثله لا يعارض نص الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم﴾، وقوله: ﴿إلا ما ذكيتم﴾، وقوله: ﴿ولا المنخنقة والموقوذة﴾ الآية، وبالعيان ندرى أن ذكاة الأم ليست ذكاة للجنين، لأنه غيرها، وقد يكون ذكرًا، وهى أنثى.

فالجنين فى حكم الحياة نفس على حدة، فيشترط فيه ذكاة على حدة، ولو انفصل حيًا، ثم مات لم يحل عندهم جميعًا، فعرفنا أنه ليس بتبع للأم فى هذا الحكم، وإذا لم يكن تبعًا كان ميتة إذا خرج من بطن أمه ميتًا بعد ذبحها، سواء أشعر أو لم يشعر، ونفخ فيه الروح أو لم ينفخ، فإن أحسن أحواله أن يكون حيًا عند ذبح الأم فيموت باحتباس نفسه، وهذا هو المنخنقة، أو ميتًا فهو الميتة، وقد مر غير مرة أن أبا حنيفة لا يحتج بالآثار الضعيفة بمعرض النص، والسنن المشهورة، وإنما يحتج

وصححه ابن حبان وابن دقيق العيد، كما فى "بلوغ المرام وحاشيته" (ص١٣٢).

بها إذا لم تخالف النص، ولا الأصول المجمع عليها، فيقدمها على الرأى، ويفسر بها المجمل من الأخبار الصحيحة، فافهم.

فإن أهل الظاهر لا يفقهون، قال صاحب "الجوهر النقى" فى حديث: «ذكاة الجنين ذكاة أمه»، إن عبد الحق ذكر فى "الأحكام" أن أسانيده لا يحتج بها، ولو خرج حيًا يجب تذكيته باتفاق العلماء، فقد تركوا عمومه، ولأنه إذا كان حيًا ثم مات بموت أمه فإنه يموت خنقا، فهو من المنخنقة التى ورد النص بتحريمها، وإلى تحريمه ذهب أبو محمد بن حزم، ولم يرض بسند الحديث.

وأما ما ذكر البيهقى عن جماعة فى قوله تعالى: ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام﴾ إنه الجنين فيعكر على هذا التفسير الاستثناء فى قوله تعالى: ﴿إلا ما يتلى عليكم﴾، إذ ليس فى الأجنة شىء يستثنى من الأول، وقد جاء عن ابن عباس: إلا ما يتلى عليكم الخنزير، وعن مجاهد: الميتة، وما ذكر معها، وعن الحسن: بهيمة الأنعام، والشاة، والبقرة، والبعير اهـ (٢٢٨:٢).

وأما الإجماع فالظاهر عدمه، وإلا لم يقل إبراهيم، والأوزاعى، ومالك، وأبو حنيفة بحرمته، وهؤلاء أعرف الناس بإجماع العلماء واختلافهم، ولم يكونوا ينحدقوا الإجماع الذى تقدمهم، وإن سلمنا فالإجماع، إنما هو على أن ذكاة الجنين ذكاة أمه، وقد قلنا به بالمعنى الذى قد مر ذكره[1].

وأما التفصيل الذى ذهب إليه الجمهور فليس مما أجمع عليه، فقد روينا عن القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق قال: إذا علم أن موت الجنين قبل موت أمه أكل وإلا لم يؤكل، قيل له: من أين يعلم ذلك؟ قال: إذا خرج لم ينتفخ، ولم يتغير، فهو موتها، وقال بعضهم: لا يؤكل إلا أن يكون قد أشعر وتم، وهو قول ابن عمرو، وعبد الرحمن بن أبى ليلى، والزهرى، والشعبى، ونافع، وعكرمة، ومجاهد، وعطاء، ويحيى بن سعيد.

وقال آخرون: أشعر أو لم يشعر هو حلال، وهو قول ابن عباس، وسعيد بن المسيب كما فى "المحلى" (٧: ٤٢٠)، واختلاف أجلة التابعين الذين أفتوا فى زمن الصحابة، وزاحموهم فى الفتوى دليل على اختلاف الصحابة فى الباب، لأن إجماعهم لا يتم إلا بإجماع أمثال هؤلاء التابعين معهم، كما تقرر فى الأصول.

---

(١) وهو حمله على التشبيه أو على الجنين قبل أن ينفخ فيه الروح.

. . . .

تنبيـه

لم أظفر في كتب القوم بما عزاه ابن حزم إلى الإمام من القول: يحل أكل الجنين قبل أن ينفخ فيه الروح، وكان لحمًا لا دمًا، فإن الحنفية قاطبة مصرحون بما ذكره صاحب "البدائع" أنه إذا خرج ميتا لا يؤكل عند أبي حنيفة مطلقًا سواء كان تام الخلق أو ناقصه، ولكن يرد على تعليل "البدائع" ما ذكره في "الخلاصة": ولا بأس بدود الزنبور قبل أن ينفخ فيه الروح، لأن ما لا روح له لا يسمى ميتة اهـ (٤:٣٠٤)، ومثله في عامة كتب الفتوى، وهو يؤيد ما ذكره ابن حزم، كما لا يخفى.

وأما قوله تعالى: ﴿كنتم أمواتا فأحياكم﴾ فمحمول على المجاز عند أهل اللسان، والحقيقة أن الميت لا يطلق إلا على زائل الحياة فقد قالوا بطهارة لبن الميتة، وحله لأنه لا يحله الحياة، فدل أن ما لا روح فيه لا يسمى ميتة، ولم أذكر ما ذكره ابن حزم عن الإمام للتعويل عليه، بل لإلزام الخصم ودفع الطعن عن الإمام بذكر تأويل نسب إليه، فإن صح فهو أحسن تأويل يؤول عليه الحديث، والآثار، وإلا فالجواب بتقديم نص الكتاب على آحاد الأخبار، والحمد لله والصلاة على رسول الله ﷺ آناء الليل، وأطراف النهار.

فائدة: قال المنذري في "مختصره": وقد روى هذا الحديث بعضهم لغرض له ذكاة الجنين ذكاة أمه بنصب ذكاة الثانية لتوجب ابتداء الذكاة فيه إذا خرج، ولا يكتفى بذكاة أمه، وليس بشيء، وإنما هو بالرفع كما هو المحفوظ عن أئمة هذا الشأن، وأبطله بعضهم بقوله: فإن ذكاته ذكاة أمه، لأنه تعليل لإباحته من غير إحداث ذكاة اهـ من الزيلعي (٢:٢٦٥)، وفي "شرح المهذب"، قال الشافعي والأصحاب: إذا ذبح المأكولة فوجد في جوفها جنينًا ميتًا فهو حلال سواء أشعر أو لا، قال الشيخ أبو محمد الجويني في كتابه "الفروق": إنما يحل إذا سكن في البطن عقب ذبح الأم، إما إذا بقي زمنًا طويلا يضطرب ويتحرك، ثم سكن فالصحيح أنه حرام اهـ (٩:١٢٧).

قلت: إن كان وجه الحرمة كونه من المنخنقة فما وجه الفرق بين سكونه عقب الذبح، وسكونه بعده بزمن طويل، فإن موته لا يكون إلا بالانخناق، واحتباس النفس للعلم بأن السكين لم يمر على حلقومه، وإنما مر على حلقوم أمه، ولم يخرج بذلك منه دم، ولا شيء، وأيضًا فأي دلالة في حديث ذكاة الجنين ذكاة أمه على هذا الفرق الذي ذكروه، فلا بحكم الآية أخذوا، ولا عموم الحديث اتبعوا، ولعلك قد عرفت بذلك قوة قول الإمام أبي حنيفة في هذا الباب حيث قد اضطرا الخصم إلى الأخذ بقوله مع تشنيعه عليه بمخالفة الآثار، والإجماع، فما فقهوا ولو فقهوا لقالوا: صدقت وكنت ذا رأي مصيب. وقال الموفق في "المغني": واستحب أبو عبد الله أن

باب اللحم لا يدرى أذكر اسم الله عليه أم لا؟

٥٤٧٧- عن عائشة أنهم قالوا: يا رسول الله! إن قوما حديثو عهد بجاهلية يأتون بلحمان لا ندرى أ ذكروا اسم الله عليه أم لم يذكروا، أنأكل منها؟ فقال رسول الله ﷺ: «سموا الله وكلوا»، رواه أبو داود والبخارى ومالك فى "الموطأ"، واللفظ لأبى داود، ورجاله أثبات.

باب الشاة ذبحت فتحرك بعضها

٥٤٧٨- عن أبى مرة مولى عقيل بن أبى طالب أنه سأل أبا هريرة عن شاة ذبحت، فتحرك بعضها فأمره أن يأكلها، ثم سأل زيد بن ثابت، فقال: إن الميتة لتتحرك ونهاه عن الأكل، رواه مالك فى "الموطأ" (ص١٨٢).

يذبحه، وإن خرج ميتًا ليخرج الدم الذى فى جوفه، ولأن ابن عمر كان يعجبه أن يريقوا من دمه، وإن كان ميتًا.

(قلت: وهل يخرج من الميت دم مسفوح؟)، قال: وإن خرج حيًا حياة مستقرة يمكن أن يذكى فلم يذكه حتى مات، فليس بذكى، قال أحمد: إن خرج حيًا فلا بد من ذكاته، لأنه نفس أخرى (١١:٥٣). قلت: -يرحمك الله- إنه كان نفسا أخرى فى بطن أمه منذ نفخ فيه الروح، فإذا خرج ميتا كان من المنخنقة حتمًا، وهو حرام بنص القرآن كما ذكرناه بأبسط بيان، وبالجملة: فقول أبى حنيفة أقوى ما يكون فى هذا الباب، فللّه دره من إمام قد فتحت له أبواب الحكمة، وفهم الكتاب، والعلم لله العلى الوهاب.

باب اللحم لا يدرى أ ذكر اسم الله عليه أم لا؟

أقول: فى الحديث دليل على أنه إن كان الآتى بمثل هذا اللحم هو المسلم يجوز أكله لحسن الظن بالمسلم، وحمل فعله على الوجه الصحيح، واحتج بعضهم بهذا الحديث على وجوب التسمية عند الذبح، وبعضهم على عدمه، والحق أنه لا حجة فيه لا على هذا، ولا على ذاك، وأوله مالك فى "الموطأ" (ص١٨٢)، بأن ذلك كان فى أول الإسلام ولا يصح، لأن الحديث يدل على أنه كان بعد نزول حرمة ما لم يذكر اسم الله عليه، فتدبر.

باب الشاة ذبحت فتحرك بعضها

أقول: ما ذهب إليه أبو هريرة هو مذهب الحنفية، وما ذهب إليه زيد بن ثابت فمحمول على

باب فى الذبح وآلته

٥٤٧٩- عن سعيد بن سلام العطار عن عبد الله بن بديل الخزاعى عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة قال: بعث رسول الله ﷺ بديل بن ورقاء الخزاعى على جمل أورق يصيح فى فجاج منى: «ألا إن الذكاة فى الحلق واللبة»، أخرجه الدارقطنى (ص٥٤٤). وقال فى "التنقيح": هذا إسناد ضعيف بمرة، وسعيد بن سلام أجمع الأئمة على ترك الاحتجاج به، وكذبه ابن نمير، وقال البخارى: يذكر بوضع الحديث، وقال الدارقطنى: يحدث بالبواطيل متروك (زيلعى ٢:٢٦٢).

٥٤٨٠- وأخرج عبد الرزاق عن عمر وعلى من قولهما: إن الذكاة فى الحلق واللبة (زيلعى: ٢:٢٦٢).

الورع والاحتياط، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: والأثر أخرجه محمد فى "الموطأ" أيضًا (ص٢٨٥)، وقال: إذا تحركت تحركا أكبر الرأى فيه، والظن أنها حية أكلت، وإذا كان تحركها شبيها بالاختلاج، وأكبر الرأى والظن فى ذلك أنها ميتة لم تؤكل اهـ.

قلت: فلا تعارض بين ما قال أبو هريرة، وبين ما قال زيد، فحمله أحدهما على الحياة، والآخر على الاختلاج، وإذا تحرك المذبوح تحركا يدل على الحياة، فالجمهور على حله، أخرج ابن عبد البر عن على قال: إذا أدركت ذكاة الموقوذة، والمتردية، والنطيحة، وهى تحرك يدًا أو رجلا فكلها، قال ابن عبد البر: لا أعلم أحدًا من الصحابة وافق زيدا على ذلك (لو حملناه على ظاهره)، وقد خالفه أبو هريرة، وابن عباس، وعليه الأكثر اهـ من "التعليق الممجد" (ص٢٨٥).

باب فى الذبح وآلته

أقول: قال ابن عباس، وعمر، وعلى: الذكاة فى الحلق، واللبة، ومعناه: أن الذكاة الاختيارية نوعان: الذبح والنحر، ومحل الذبح الحلق، ومحل النحر اللبة، فلا يجوز الذكاة فى غيرهما، وهو معنى قول عطاء: لا ذبح، ولا نحر إلا فى المذبح، والمنحر، فقد علم منه محل الذبح، وهو الحلق إلا أنه لم يعلم ماذا يقطع منه، وعلم من قول عطاء: الذبح هو قطع الأوداج أن المقطوع منه الأوداج، وإليه يشير ما روى عن النبى ﷺ: «كل ما أفرى الأوداج»، وقول علقمة: "اذبح بكل شىء أفرى الأوداج"، ثم الأوداج ما يقطع فى الذبح عادة، هى العرقان المعروفان، والحلقوم والمرئ، فقال

٥٤٨١- وأخرج البخارى عن ابن عباس تعليقًا: «الذكاة فى الحلق واللبة»، وقال ابن حجر: صحيح الإسناد، (فتح البارى ٩: ٥٥٢).

٥٤٨٢- وحدثنا أبو جالد الأحمر عن ابن جريج عمن حدثه عن رافع بن خديج قال: سألت رسول الله ﷺ عن الذبح بالليطة، قال: «كل ما أفرى الأوداج إلا سنًا أو ظفرًا»، أخرجه ابن أبى شيبة (زيلعى: ٢: ٢٦٢). قلت: فيه من لم يسم ولكنه غير مضر عندنا؛ لأنه من التابعين والغالب فيهم الخير، فالغالب أنه ثقة.

٥٤٨٣- وعن عبيد الله بن زحر عن على بن يزيد الألهانى عن القاسم أبى عبد الرحمن عن أبى أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «كل ما أفرى الأوداج ما لم يكن قرض سن أو حز ظفر» (زيلعى ٢: ٢٦٢).

قلت: قال ابن حبان: عبيد الله بن زحر يروى الموضوعات عن الأثبات، فإذا روى عن على بن يزيد أتى بالطامات، وإذا اجتمع فى إسناد خبر عبيد الله بن زحر وعلى بن يزيد والقاسم أبو عبد الرحمن لم يكن متن ذلك الخبر إلا مما عملته أيديهم، وتعقبه ابن حجر وقال: ليس فى الثلاثة من اتهم إلا على بن يزيد، وأما الآخران فهما صدوقان فى الأصل، وإن كانا يخطيان (تهذيب التهذيب).

أبو حنيفة: يكفى قطع ثلاثة منها أى ثلاثة كانت لأن الثلاثة أكثرها، وللأكثر حكم الكل، وقال أبو يوسف: لا بد من قطع الحلقوم والمرئ، وأحد الودجين، وقال محمد: يكفى قطع أكثر عن كل ودج وحلقوم، وقال الشافعى: يكفى قطع الحلقوم والمرئ، وعن الثورى: يكفى قطع الودجين، وعن مالك: يشترط قطع العرقين والحلقوم.

وقول أبى حنيفة هو الأقرب، لأن لفظ الأوداج حقيقة فى العرقين، ومجاز فى المرئ والحلقوم، والصيغة حقيقة فى الثلاثة، ومجاز فى الاثنين، فالشافعى اختار المجاز من جهتين: من جهة المادة والصورة، والثورى اختار المجاز من جهة الصورة، وأبو يوسف وإن راعى جهة المادة والصورة إلا أنه تحكم فى تعيين الحلقوم والمرئ، وترك إطلاق الأوداج.

ومحمد اختار المجاز مرتين: مرة فى أكثر الكل، ومرة فى أكثر كل واحد، وترك إطلاق الأوداج حيث عين الودجين والحلقوم، وكذا مالك ترك الإطلاق، وبالجملة المسألة مجتهد فيها، ولكل وجهة هو موليها، والله أعلم.

٥٤٨٤- وقال محمد: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن علقمة قال: اذبح بكل شيء أفرى الأوداج، وأنهر الدم ما خلا السن والعظم والظفر، فإنها مدى الحبشة، وقال: به نأخذ، وهو قول أبى حنيفة (كتاب الآثار ص١١٥).

٥٤٨٥- وعن عدى بن حاتم قال: "قلت: يا رسول الله! أ رأيت أحدنا يصيب صيداً وليس معه سكين أ يذبح بالمروة وشقة العصا؟ فقال: أمرر الدم بما شئت، واذكر اسم الله"، أخرجه أبو داود، وسكت عنه.

هذا الكلام كان فى الذبح، وأما آلته فكل ما يقطع الأدواج حتى الظفر المنزوع، والسن المقلوع إلا أنه يكره الذبح بهما، أما السن فلأنه عظم، وقد نهينا عن تنجيس العظام، لأنها زاد إخواننا الجن، وأما السن فلأنه مدى الحبشة، وأما السن غير المقلوع، والظفر غير المنزوع، فلا يجوز الذبح بهما، لأنه خنق، وليس بذبح، حتى لو أمر الظفر والسن القائمين على وجه لا يتحقق الخنق، بل يحصل القطع فقط يجوز، إلا أنه يكره لما فيه من من تنجيس العظم، والفم، واستعمال مدى الحبشة، وزيادة إيلام الحيوان.

قال فى "بذل المجهود" (٤:٧٩) نقلا عن "البدائع": أما الآلة التى تفسخ، فالظفر القائم، والسن القائم، ولا يجوز الذبح بهما بالإجماع، ولو ذبح بهما كان ميتة للخبر الذى روينا، ولأن الظفر والسن إذا لم يكن منفصلا فالذابح يعتمد على الذبح فيخنق فينفسخ، فلا يحل أكله حتى قالوا: لو أخذ غيره يده، فأمر يده كما أمر السكين، وهو ساكت يجوز، ويحل أكله اهـ.

أقول: إمرار الغير يده ليس بشرط، فلو أمر هو نفسه يده كإمرار السكين بدون الاعتماد على الذبح يجوز، ويحل أكله لاشتراك العلة.

قال بعض الأحباب: وعلى هذا التفصيل لا حاجة إلى تقييد الظفر، والسن بالقائمين فى الحديث، لأنه إن حصل بالذبح بالظفر، والسن خنق، فالقائم وغيره سواء فى عدم الحل، وإن لم يحصل بها خنق فالقائم وغيره سواء فى كراهة الفعل، وحل الذبيحة، والظاهر حمله على السن المقلوع، والسن المنزوع، لأن تعليل استثناء السن بكونه عظماً ظاهر فيه، لأنا نهينا عن تنجيس العظم المنفصل لا المتصل، لأن المنفصل هو زاد الجن لا المتصل.

قال العبد الضعيف: فهل يجوز لك تنجيس فمك ولا يحرم عليك إلا بتنجيس زاد الجن؟ قال: وكذا تعليل استثناء الظفر بكونه مدى الحبشة يدل عليه، لأن المدية شيء منفصل، فتشبه الظفر المنزوع بها أتم بخلاف القائم.

٥٤٨٦- وعن عباية بن رفاعة بن رافع عن جده رافع بن خديج عن النبى ﷺ قال: ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكل ليس السن والظفر، وسأحدثكم عن ذلك، أما السن فعظم، وأما الظفر فمدى الحبشة، رواه الشيخان.

قلت: هكذا رواه أكثر أصحاب سعيد بن مسروق عنه عن عباية ورواه أبو الأحوص عن سعيد عند أبى داود وغيره، وحسان بن إبراهيم الكرمانى عن سعيد عند البيهقى، وليث بن أبى سليم عن أبى سليم عن سعيد عند الطبرانى، ومبارك بن سعيد عن سعيد عن عباية بن رفاعة عن أبيه عن جده بزيادة أبيه، ولكن مبارك بن سعيد رواه أيضًا مثل رواية الأكثر بحذف قوله: عن أبيه، أخرجه الطبرانى، ولا يعلم من أخرج رواية مبارك بن سعيد بزيادة قوله: عن أبيه إلا أن الدارقطنى ذكره فى "العلل"، ومعلوم أنه لا يقول جزافا.

وأما أبو الأحوص فاختلف عليه أيضًا: فروى أبو على بن السكن عن القريرى عن شيخه البخارى عن مسدد عن أبى الأحوص مثل رواية الأكثر، وخالفه الأكثر من رواة صحيح البخارى وغيرهم كأبى داود وابن أبى شيبة، فرووه عنه عن سعيد عن عباية عن أبيه ليث وحسان فلم يختلف عليهما، كذا فى "التنقيح" (٩:٥٣٩) ملخصًا.

قال العبد الضعيف: وفيه أن الحبشة لم يكونوا يذبحون بالظفر المنفصل كما لا يخفى على من له معرفة بعوائد الناس، وإنما كانوا يذبحون بالمتصل، وهذا هو القرينة لحمل الفقهاء السن والظفر على القائميمن دون المنزوعين، قال: ولو كان المراد السن والظفر القائمين كان التعليل بالخنق أولى، لأنه أظهر فيهما، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: حرمة الخنق كانت معلومة لهم بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿والمنخنقة والموقوذة﴾ الآية، فلم يكونوا لينخنقوا، فأرشدهم النبى ﷺ إلى علة توجد فى الذبح، وبالظفر والسن مطلقًا، وهو كون الأول مدى الحبشة، والثانى عظم الإنسان، وليس بآلة جارحة غالبًا مع ما ورد من التعليل بالخنق أيضًا، فقد روى الطحاوى فى "معانى الآثار": حدثنا سليمان بن شعيب ثنا الخصيب بن ناصح ثنا أبو الأشعث عن أبى رجاء العطاردى قال: خرجنا حجاجا فصاد رجل من القوم أرنبًا، فذبحها بظفره فشواها، فأكلوها ولم آكل معهم، فلما قدمنا المدينة، سألت ابن عباس رضى الله عنهما فقال: لعلك أكلت معهم؟ فقلت: لا، قال: أصبت إنما قتلها خنقًا،

والظاهر أن هؤلاء الرواة الأربعة وهم: أبو الأحوص وحسان وليث ومبارك لا يجتمعون على الخطأ، فالظاهر أن سعيد بن مسروق كان يرويه من وجهين عن أبيه عن جده وعن جده ويترك ذكر أبيه تدليسًا، أو يكون الرواية عنده عنهما جيمعًا، فإن الترمذى صحح سماعه من جده، وحينئذ لا يكون الحديث من شرط الصحيحين لاحتمال أن يكون عباية لم يسمعه من جده بلا واسطة، بل رواه عنه بواسطة أبيه وتركه تدليسًا، وأبوه ليس من رجال الصحيحين ولم يذكره أصحاب الرجال فى كتبهم بجرح ولا تعديل، بل ذكره ابن حبان فى "الثقات" فقط.

قال الطحاوى: أ فلا ترى أن ابن عباس رضى الله عنهما قد بين فى حديثه المعنى الذى به حرم أكل ما ذبح بالظفر أنه الخنق، لأن ما ذبح به، فإنما ذبح بكف لا بغيرها فهو مخنوق، فدل ذلك أن ما نهى عنه من الذبح بالظفر، هو الظفر المركب فى الكف، لا الظفر المنزوع، وكذلك ما نهى مع ذلك من الذبح بالسن فإنما هو على السن المركبة فى الفم، لأن ذلك يكون عضًا، فأما السن المنزوعة فلا، وهذا قول أبى حنيفة، وأبى يوسف، ومحمد رحمهم الله تعالى (٢: ٣٠٦).

وأورد عليه ابن حزم بوجهين: أحدهما: أنه لا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ، وهى كلمة حق أريد بها الباطل، فإن قول الصحابى يفسر معنى الحديث، وهو أعرف منا بمعناه، والثانى: أنه حجة عليهم، وخلاف قولهم، لأن ابن عباس لم يشترط منزوعًا من غير منزوع.

والجواب أن التعليل بالخنق يغنى عن الاشتراط، فإذا وجد الخنق حرم، وإذا لم يوجد فالظفر والسن كغيره من آلات الذبح، إلا أن الذبح بهما مكروه للوجه الذى ورد به النص، وهو كون الظفر مدى الحبشة، والتشبه بالكفار منهى عنه، والسن عظم الإنسان لا ينبغى تنجيسه.

ولا يخفى أن هذه علة تتعلق بمعنى هو خارج عن حقيقة الذبح، فلا تفيد غير الكراهة، ولا تقتضى تحريم المذبوح، فعلة التحريم هى ما أشار إليه ابن عباس رضى الله عنهما، وبذلك كله اندحض قوله، وخالف الحنفيون والمالكيون هذه السنة بآرائهم، ثم يأتون إلى ما جعله النبى ﷺ سببًا للتحريم بقوله: فإنه عظم وإنه مدى الحبشة، ولا يعللون بهما، بل يجعلونه لغوًا من الكلام (حاشاهم من ذلك، فقد كرهوا الذبح بهما مطلقًا منزوعين وغير منزوعين لهذا الحديث)، قال: ويخرجون من أنفسهم علة كاذبة سخيفة، وهى الخنق اهـ (٧: ٤٥٢). قلت: لم يخرجوها من أنفسهم، بل لهم سلف فى ذلك من قول ابن عباس، ولكن أهل الظاهر لا يفقهون، ويفسرون الأحاديث بآرائهم، ويخطئون، ويهتكون حرمة الصحابة، ولا يشعرون.

وذكر في بعض نسخ أبي داود: قال رافع قبل قوله: سأحدثك عن هذا، واعتمد عليه ابن القطان، وأنكره عليه ابن حجر في "الفتح" (٩: ٥٨٠)، وقال: ليس في شيء من نسخ أبي داود زيادة قوله: قال رافع، وهذا من قبيل قضاء من لم يعلم على من يعلم، فإن ابن حجر لم يحط بجميع نسخها حتى يصح إنكاره، وذكر هذه النسخة صاحب "بذل المجهود" وغيره، فاحفظ، والله أعلم.

٥٤٨٧- وقال ابن جريج عن عطاء: لا ذبح ولا نحر إلا في المذبح والمنحر والذبح قطع الأوداج (بخاري).

فائدة: قال ابن حزم: وإكمال الذبح هو أن يقطع الودجان والحلقوم والمرئ، وهذا مما لا خلاف فيه من أحد، قلت: أما قطع الودجين فلما ذكرنا في المتن من قول رسول الله ﷺ: «كل ما أفرى الأوداج»، فإنه روى من طريق يشد بعضها بعضًا، ولا شك أنهما ودجان، فأما أن يكون الجمع قد أطلق على الاثنين، أو على الثلاثة بإلحاق واحد من الحلقوم والمرئ بهما، ولا بد من قطع واحد من الحلقوم والمرئ لما روينا من طريق وكيع نا هشام الدستوائي عن يحيى بن أبي كثير عن المعرور عن أبي الفرافصة عن أبيه أنه شهد عمر بن الخطاب أمر مناديًا فنادى: ألا إن الذكاة في الحلق واللبة، وأقروا الأنفس حتى تزهق (المحلى ٧: ٤٤٤)، وهذا بمنزلة إجماع الصحابة حيث لم ينكر النداء أحد منهم، ولا يكون الذكاة في الحلق أو اللبة إلا بقطع واحد من الحلقوم والمرئ، ولا بد كما لا يخفى.

ولذا قال أبو حنيفة: إذا قطع الثلاث من الأربعة أي ثلاث كان يحل أكله، وإن كان مقتضى الأمر وجوب قطع الودجين، لأن الأوداج جمع دخل عليه الألف واللام، فيحمل على الاستغراق، فيجب قطع الودجين كليهما، ويجب قطع واحد من الحلقوم والمرئ بقول الصحابة: "إن الذكاة في الحلق واللبة"، ولكن المراد بالأوداج العروق التي تقطع بالذبح، وهي الأربعة المعلومة، وهي ليست من أفراد الودج حقيقة، لأن هذا الجمع من باب التغليب، فلا يكون الودجان بأعيانهما مرادًا، وأقل اسم الجمع ثلاث، فيتناول كل ثلاثة منها سواء كانت مع الودجين أو مع واحد منهما، فلا يجوز الاكتفاء بالودجين، ولا بالحلقوم والمرئ، بل لا بد مع قطع ثلاثة من الأوداج، هذا محصل ما ذكره شارحو "الهداية".

وبهذا اندحض قول ابن حزم، فإن قطع بعض هذا الآراب المذكورة، فأسرع الموت، كما

باب كراهة الذبح رياء وسمعة

٥٤٨٨- عن ابن عباس قال: نهى رسول الله ﷺ عن معاقرة الأعراب، أخرجه أبو داود، وقال: وقفه غندر على ابن عباس.

يسرع من قطع جميعها حل أكلها، وأما قول أبي حنيفة: فإنه راعى الأكثر فى القطع، فهو قول بلا برهان أصلا، لا من قرآن، ولا من سنة، ولا من رواية سقيمة، ولا من قياس، ولا من قول صاحب اهـ (٧:٤٣٩).

قلت: يا سبحان الله! وهل لقولك بجواز الاكتفاء بقطع البعض مطلقا من برهان؟ وقد صح تحريم الحيوان حيًا حتى يذكى، وقطع هذه الأربعة كلها ذكاة صحيحة مجتمع على تحليل ما ذكى كذلك، وهما كان دون ذلك كان مختلفًا فيه، فلا يخرج من تحريم إلى تحليل إلا بإجماع، أو نص صحيح، وقد ورد النص بأن الذكاة فى الحلق، وورد الأمر بفرى الأوداج، وهو اسم جمع أقله ثلاث، فمن أين لأحد أن يقول بالاكتفاء باثنين أو بواحد؟ فهل هذا هو القول بلا برهان أو قول أبي حنيفة الموافق للنص، فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون.

وأما احتجاجه على ذلك بحديث رافع بن خديج قلت: يا رسول الله ﷺ! إنا لاقوا العدو غدًا، وليس معنا مدى، فقال: «ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكل» الحديث، فساقط بالمرة لأنه قد ورد فى آلة الذبح دون محله، وإلا لزم حل ما أنهر دمه بالطعن فى الجوف، أو بقطع اليد والرجل، ولا يجوز ذلك فى الذكاة الاختيارية إجماعًا.

باب كراهة الذبح رياء وسمعة

أقول: معاقرة الأعراب: هو أنه كان رجلان يتباريان فى العقر فيعقر هذا إبلا، وهذا إبلا، حتى يعجز أحدهما الآخر، ولما كان هذا رياء وسمعة، وتفاخراً وتكبرًا، نهى عنه رسول الله ﷺ إلا أنه لا يحرم الذبائح لوجود شرائط الحل، وقد وقع فى بذل المجهود ما يوهم الحرمة حيث قال: وكذا كل طعام صنع رياء وسمعة، وكذا ما ذبح لقدوم الأمير تقربًا إليه لا يجوز أكله اهـ، وليس بصحيح لأن القربان للأمير كفر فيكون الذبيحة ذبيحة الكافر فلا يحل بخلاف ما ذبح رياء وسمعة؛ لأن الرياء ليس بكفر فافترقا، وشرط الحل هو الذبح على اسم الله لا لوجه الله لأنه قد يكون الذبح للأكل وغيره من الأغراض المباحة مع أنه ليس لوجه فلا ينعدم الحل بانعدامه.

قال العبد الضعيف: روى ابن حزم فى "المحلى" من طريق سعيد بن منصور نا ربعى بن عبد

. . . .

الله بن الجارود قال: سمعت الجارود بن أبى سبرة يقول: كان رجل من بنى رياح يقال له: أين وثيل هو سحيم، قال: وكان شاعراً، نافر غالبًا أبا الفرزدق الشاعر بماء بظهر الكوفة على أن يعقر هذا مائة من إبله، وهذا إذا وردت، فلما وردت الإبل الماء قاما إليها بالسيوف فجعلا يكسعان عراقيبها، فخرج الناس على الحمرات يريدون اللحم، وعلى بالكوفة، فخرج على بغلة رسول الله ﷺ وهو ينادى: أيها الناس! لا تأكلوا من لحومها فإنها مما أهل بها لغير الله عز وجل، وعن عكرمة: لا تؤكل ذبيحة ذبحها الشعراء فخراً ورياء، ولا ما ذبحه الأعراب على قبورهم، ولا يعلم لعلى رضى الله عنه فى هذا مخالف من الصحابة رضى الله عنهم اهـ (٧:٤١٧).

وأما قول بعض الأحباب: وشرط الحل هو الذبح على اسم الله لا لوجه الله إلخ ففيه أنه يشترط أن لا يكون لتعظيم غير الله، والذى كان يذبحه الشعراء منافرة كانوا يذبحونه لتعظيم أنفسهم أو عشيرتهم، فهو مما أهل به لغير الله كما قاله على رضى الله عنه، ولم يكونوا يريدون به اللحم، بل إراقة الدم فقط، وقد صرح الفقهاء بأن إراقة الدم لم تعهد قربة إلا فى الهدى والأضحية، وفى العقيقة على الخلاف، فلا يجوز الذبح للإراقة وحدها فى غير ذلك، وإذا اجتمع بها قصد تعظيم غير الله صار المذبوح ميتة، كما ذبح لقدوم الأمير، وقصد الإراقة فقط، ولو ذبح لقدومه ليأكل الأمير منه لم يحرم، وكان كالذبح للضعيف، كما فى "الشامية" (٥:٢٠٣).

وبالجملة: فقد اشتبه على بعض الأحباب معاقرة الأعراب بما يفعله الأمراء والأغنياء فى الولائم من إكثار الذبح ليقال: إن فلانا ذبح فى وليمة ابنه كذا وكذا من البقر والغنم، وليس هذا من معاقرة الأعراب فى شىء، وإنما هو الذبح بقصد اللحم اجتمع به الرياء والسمعة أيضاً، وأما معاقرة الأعراب، فلا تكون بقصد اللحم، ولا للتصدق به، وإنما يراد بها إراقة الدم فقط تعظيماً لشأن الذابح، أو لشأن من كانوا يعاقرون على قبره، وهو مما أهل به لغير الله، كما فى "بذل المجهود"، وأيده أثر على رضى الله عنه، فافهم.

وفى "شرح المهذب" عن ابن عباس قال: نهى رسول الله ﷺ عن معاقرة الأعراب، رواه أبو داود بإسناد حسن، وعن أنس رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «لا عقر فى الإسلام»، رواه البيهقى بإسناد صحيح.

قال الخطابى وغيره: معاقرة الأعراب أن يتبارى رجلان كل واحد منهما يفاخر صاحبه فيعقر كل واحد عدداً من إبله، فأيهما كان عقره أكثر كان غالبًا، فكره النبى ﷺ لحمها لأنها مما

باب ذبيحة أهل الكتاب

٥٤٨٩- عن عبد الله بن مغفل قال: كنا محاصرين قصر خيبر، فرمى إنسان بجرا فيه شحم، فنزوت لأخذه، فالتفت فإذا النبى ﷺ فاستحييت منه، رواه البخارى.

أهل به لغير الله اهـ (٨: ٤٤٦)، والكراهة للتحريم بقرينة التعليل، فصاحب بذل المجهود ليس بمنفرد بما قال له سلف فى ذلك من على رضى الله عنه، ومن الخطابى غيره من العلماء، وإلى كونه مما أهل به لغير الله ذهبت الشافعية وقواعدنا لا تأباه فهو الحق، نعم قول صاحب البذل: وكذا كل طعام صنع رياء ومفاخرة، لا يجوز أكله اهـ، فى محل النظر فإنه ليس مما أهل به لغير الله، فإن الطعام لا يصنع إلا للإطعام، وليس ذلك من الإهلال لغير الله فى شيء لكونه مخصوصاً بالذبح، نعم يكره أكله لما روى أبو داود عن ابن عباس أن النبى ﷺ نهى عن طعام المتباريين أن يؤكل (٤: ٣٤٧)، فهذا غير معاقرة الأعراب، لأنها تكون فى الذبح، وهذا فى الطعام والإطعام، فافهم.

باب ذبيحة أهل الكتاب

أقول: دل حديث عبد الله بن مغفل على حل الانتفاع بشحوم أهل الكتاب، وحل الانتفاع بها يدل على حل أكلها، وحل أكلها يدل على حل ذبيحتهم، وكذا حديث على يدل على حل ذبائحهم، وإنما أفتى بكراهة أكل ذبائح نصارى بنى تغلب تورعًا لتركهم دينهم عملا، وعلى هذا يحمل ما روى الليث عن سعيد بن جبير عن ابن عباس إن صح الرواية للجمع من الأدلة، وقال الشافعى على ما رواه ابن جرير عن الربيع عنه (تفسير ابن جرير، ٦: ٦٥): لا يجوز ذبيحة من تدين بدين النصارى من غير بنى إسرائيل، لأن الله تعالى قال: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب﴾، وهم لم يؤتوا الكتاب، لأن الذين أوتوا الكتاب، هم بنو إسرائيل، وهل هى إلا حجة داحضة؛ لأنه إن كان معنى إيتاء الكتاب تكليفهم بالعمل بها فالذين ولدوا بعد نسخ الكتاب من بنى إسرائيل لم يكلفوا بالعمل به، فينبغى أن يحرم ذبيحتهم، وإن كان معناه اعتقاد حقيقة الكتاب، فغير بنى إسرائيل من اليهود والنصارى كذلك، فينبغى أن يحل ذبيحتهم، ولا معنى للقول بالحرمة. قال العبد الضعيف: وقد مر شيء يتعلق بهذا الباب فى كتاب السير فى باب الجزية، فليراجع. وفى "المغنى" لابن قدامة: أجمع أهل العلم على إباحة ذبائح أهل الكتاب لقول الله تعالى: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم﴾ -يعنى ذبائحهم-، قال البخارى: قال ابن عباس: طعامهم ذبائحهم. وكذلك قال مجاهد، وقتادة، وروى معناه عن ابن مسعود، وأكثر أهل العلم يرون إباحة

٥٤٩٠- عن على قال: لا تأكلوا ذبائح نصارى بنى تغلب، فإنهم لم يتمسكوا من دينهم إلا بشرب الخمر، أخرجه عبد الرزاق والشافعى بأسانيد صحيحة (فتح البارى ٨:٥٤٩).

صيدهم أيضًا، قال ذلك عطاء، والليث، والشافعى، وأصحاب الرأى، ولا نعلم أحدًا حرم صيد أهل الكتاب إلا مالكا أباح ذبائحهم، وحرم صيدهم، ولا يصح، لأن صيدهم من طعامهم فيدخل فى عموم الآية، ولأن من حلت ذبيحته حل صيده، ولا فرق بين الحربى والذمى فى إباحة ذبيحة الكتابى منهم، وتحريم ذبيحة من سواه سئل أحمد عن ذبائح نصارى أهل الحرب، فقال: لا بأس بها، حديث عبد الله بن مغفل فى الشحم، قال إسحاق: أجاد وقال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من نحفظ عنه من أهل العلم منهم مجاهد والثورى والشافعى وأحمد وإسحاق وأبو ثور وأصحاب الرأى، ولا فرق بين الكتابى العربى وغيره إلا أن فى نصارى العرب اختلافا ذكرناه فى باب الجزية قال: فأما ما ذبحوه لكنائسهم وأعيادهم فتنظر فيه، فإن ذبحه لهم مسلم فهو مباح نص عليه.

وقال أحمد، وسفيان الثورى فى المجوسى يذبح لآلهة، ويدفع الشاة إلى المسلم يذبحها فيسمى يجوز الأكل منها، (دل أن الإهلال ليس بالقصد، وإنما يكون مما أهل به لغير الله إذا ذبحه على اسم غير الله، ولو ذبحه مسلم باسم الله لم يؤثر فيه نية المالك، وقصده لغير الله)، وقال إسماعيل بن سعيد: سألت أحمد عما يقرب لآلهتهم يذبحه رجل مسلم قال: لا بأس به وإن ذبحها الكتابى، وسمى لله وحده حلت أيضًا، لأن شرط الحل وجد، وإن علم أنه ذكر اسم غير الله عليها، أو ترك التسمية عمدًا لم تحل.

قال حنبل: سمعت أبا عبد الله قال: لا يؤكل يعنى ما ذبح لأعيادهم وكنائسهم، لأنه أهل لغير الله به، وقال فى موضع يدعون التسمية على عمد: إنما يذبحون للمسيح، وروى عن أحمد إباحته (أى إذا ذبح على اسم الله ولم يذكر اسم غير الله عند الذبح).

وسئل عنه العرباض بن سارية فقال: كلوا وأطعمونى، وروى مثل ذلك عن أبى أمامة الباهلى، وأبى مسلم الخولانى، وأكله أبو الدرداء، وجبير بن نفير، ورخص فيه عمرو بن الأسود مكحول، وضمرة بن حبيب لقول الله تعالى: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم﴾، وهذا من طعامهم، قال القاضى: ما ذبحه الكتابى لعيده أو نجم، وصنم، أو نبى، فسماه على ذبيحته حرم لقوله تعالى: ﴿وما أهل به لغير الله﴾، وإن سمى الله وحده حل لقول الله تعالى: ﴿فكلوا مما ذكر اسم الله عليه﴾، لكنه يكره لقصده بقلبه الذبح لغير الله اهـ، ملخصا (١١:٣٦ و ٣٧).

٥٤٩١- وقال ابن جرير: حدثنا محمد بن عبد الملك بن أبي الشوارب قال: حدثنا عبد الواحد قال: ثنا خصيف قال: ثنا عكرمة قال: سئل ابن عباس عن ذبائح نصارى بني تغلب فقرأ هذه الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود﴾ إلى قوله: ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾.

وحدثنا ابن بشار قال: ثنا عبد الرحمن قال: ثنا سفيان عن عاصم الأحول عن عكرمة عن ابن عباس مثله (تفسير ابن جرير ٦:٦٥). قلت: يحصل جواب ابن عباس أن حكم نصارى بني تغلب حكم نصارى بني إسرائيل كما صرح به في رواية أخرى.

وحاصله: أن المؤثر في التحريم هو التسمية دون القصد، ولكن قصده بقلبه غير الله يوجب الكراهة، وخالفه ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم فقال: إن قوله تعالى: ﴿وما أهل به لغير الله﴾، ظاهره أنه ما ذبح لغير الله مثل أن يقول: هذا ذبيحة لكذا، وإذا كان هذا هو المقصود فسواء لفظ به، أو لم يلفظ، وتحريم هذا أظهر من تحريم ما ذبحه للحم، وقال فيه: باسم المسيح ونحوه لأن الشرك بالصلاة لغيره، النسك لغيره أعظم من الاستعانة باسمه في فواتح الأمور، فإذا حرم ما قيل فيه باسم المسيح والزهرة فلأن يحرم ما قيل فيه لأجل المسيح والزهرة، أو قصد به ذلك أولى، وهذا يبين لك ضعف قول من حرم ما ذبح باسم غير الله، ولم يحرم ما ذبح لغير الله كما قاله طائفة من أصحابنا وغيرهم، بل لو قيل بالعكس لكان أوجه، فإن العبادة لغير الله أعظم كفراً من الاستعانة لغير الله، وعلى هذا فلو ذبح لغير الله متقربا به إليه لحرم، وإن قال فيه: باسم الله كما يفعله طائفة من منافقي هذه الأمة الذين يتقربون إلى الكواكب بالذبح، والنحور، ونحو ذلك، وإن كان هؤلاء مرتدين لا تباح ذبيحتهم بحال، لكن يجتمع في الذبيحة مانعان، ومن هذا الباب ما قد كان يفعله الجاهلون بمكة شرفها الله، وغيرها من الذبح للجن، ولهذا روى عن النبي ﷺ أنه نهى عن ذبائح الجن (رواه ابن حبان في الضعفاء، وابن الجوزي في الموضوعات من حديث أبي هريرة، وفي إسناده عبد الله بن أدينة، وهو شيخ لا يجوز الاحتجاج به بحال، ورواه أبو عبيد والبيهقي من طريق يونس عن الزهري مرفوعًا، وهو من رواية عمر بن هارون، وهو ضعيف مع انقطاعه، كذا في "التلخيص" (ص٣٨٦).

ويدل على المسألة ما قدمناه من أن النبي ﷺ نهى عن الذبح في مواضع الأصنام ومواضع أعياد الكفار، ويدل على ذلك أيضًا ما رواه أبو داود في سننه عن أبي ريحانة عن ابن عباس قال:

٥٤٩٢- قال ابن جرير: حدثني المثنى قال: ثنا الحجاج قال: ثنا حماد عن عطاء بن السائب عن عكرمة عن ابن عباس قال: كلوا من ذبائح بنى تغلب وتزوجوا من نساءهم، فإن الله قال فى كتابه: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولّهم منكم فإنّه منهم﴾، فلو لم يكونوا منهم إلا بالولاية لكانوا منهم.

نهى رسول الله ﷺ عن معاقرة الأعراب، وروى ابن أبى شيبة فى "تفسيره": حدثنا وكيع عن أصحابه عن عوف الأعرابى عن أبى ريحانة قال: سئل ابن عباس عن معاقرة الأعراب فقال: إنى أخاف أن تكون مما أهل لغير الله به، وروى أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الرحمن رحيم فى "تفسيره": حدثنا أبى ثنا سعيد بن منصور عن ربعى عن عبد الله بن الجارود قال: سمعت الجارود فذكر قول على فى معاقرة غالب أبى الفرزدق، وابن ويشل الشاعر أنها مما أهل به لغير الله، قال ابن تيمية: فهؤلاء الصحابة قد فسروا ما قصد بذبحه غير الله داخلا فيما أهل به لغير الله، فعلمت أن الآية لم يقتصر بها على اللفظ باسم غير الله، بل ما قصد به التقرب إلى غير الله فهو كذلك، فإن قيل: فقد نقل إسماعيل بن سعيد قال: سألت أحمد عما يقرب لآلهتهم يذبحه رجل مسلم قال: لا بأس به، قيل: إنما قال أحمد ذلك، لأن المسلم إذا ذبحه سمى الله عليه، ولم يقصد ذبحه لغير الله، ولا يسمى غيره، بل لا يقصد منه ما قصده صاحب الشاة فتصير نية صاحب الشاة لا أثر لها، والذابح هو المؤثر فى الذبح بدليل أن المسلم لو وكل كتابيا فى ذبيحة، فسمى عليها غير الله لم تبح اهـ ملخصا (ص١٢٤-١٢٥)، وقد بسطت الكلام فى هذا الباب فى رسالة "البذر للخير فى النذر للغير"، وقد انطبعت وشاعت فى "مجلة النور" فى المجلد السابع منها، فليراجع.

وقال ابن حزم فى "المحلى": ولا يحل أكل ما ذبح أو نحر لغير الله تعالى، ولا ما سمى عليه غير الله تعالى متقربًا بتلك الذكاة إليه، سواء ذكر الله تعالى معه أو لم يذكره، وكذلك ما ذكى من الصيد لغيره تعالى، باسم الله، وصلى الله على المسيح أو قال: على محمد أو ذكر سائر الأنبياء، فهو حلال لأنه لم يهل به لهم، قال الله تعالى: ﴿أو فسقا أهل لغير الله به﴾، فسواء ذكر الله تعالى عليه، أو لم يذكر، هو مما أهل لغير الله به، فهو حرام، سواء ذبحه مسلم، أو كتابى.

وقال بعض القائلين: قد أباح الله لنا ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون، وهذا ليس بحجة فى إباحة ما حرم الله تعالى، لأن الذى أباح لنا ذبائحهم، وهو يعلم ما يقولون هو المحرم علينا ما أهل

٥٤٩٣- وهذه الروايات أصح مما روى ابن جرير عن ابن حميد عن جرير عن ليث عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: «لا تأكلوا ذبائح نصارى العرب وذبائح نصارى أرمينية»، لأن ليثا هذا هو ابن أبي سليم ضعفه الكثيرون من الحفاظ لسوء حفظه.

٥٤٩٤- وقال ابن جرير: حدثنا المثنى قال: ثنا عبد الله بن صالح قال: ثني معاوية عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب﴾ قال: ذبائحهم (تفسير ابن جرير: ٦:٦٦)، وأخرجه البخارى فى "التعليقات" بصيغة الجزم التى هى دليل الصحة عنده.

لغير الله به، فلا يحل ترك شيء من أمره تعالى لأمر آخر، ولا بد من استعمالها جميعا، ورويت فى هذا روايات عن عبادة بن الصامت، وأبى الدرداء، والعرباض بن سارية، وعلى، وابن عباس، وأبى أمامة كلها عن عن مجاهيل، أو عن كذاب، أو عن ضعيف، ولكنه صحيح عن بعض التابعين، وروينا عن عائشة أم المؤمنين أن امرأة سألتها عما ذبح لعيد النصارى، فقالت عائشة: أما ما ذبح لذلك اليوم فلا تأكلوا منه، ومن طريق ابن عمر ما ذبح للكنيسة فلا تأكله.

وطريق عبد الرحمن بن مهدى عن قيس عن عطاء بن السائب عن زاذان عن على بن أبى طالب قال: إذا سمعت النصرانى يقول: باسم المسيح، فلا تأكل، وإذا لم تسمع فكل، وصح عن إبراهيم النخعى فى ذبيحة النصرانى، إذا توارى عنك فكل، وعن حماد بن أبى سليمان فى ذبائح أهل الكتاب قال: كل ما لم تسمعه أهل به لغير الله تعالى، وعن الحسن، وطاوس، ومجاهد: أنهم كرهوا ما ذبح للآلهة، وعن عمر بن عبد العزيز أنه وكل بهم من يمنعهم أن يشركوا على ذبائحهم ويأمرهم أن يسموا الله تعالى، ومن طريق ابن أبى شيبة نا عبد الله بن المبارك عن معمر عن الزهرى قال: إذا سمعت فى الذبيحة غير اسم الله تعالى فلا تأكل، ومن طريق وكيع عن على بن صالح عن محمد بن جحادة عن إبراهيم النخعى قال: إذا سمعته يهل بالمسيح فلا تأكل، وهو قول الحارث العكلى ومحمد بن سيرين.

قال ابن حزم: ويقال لمن خالف هذا: قد أحل الله تعالى ذبائحهم، وهو يعلم أنهم يذبحون الخنزير أ فيأكله؟ فمن قولهم: لا، لأن الله تعالى حرم الخنزير فيقال لهم: والله تعالى حرم ما أهل به لغيره كما حرم الخنزير سواء سواء، ولا فرق اهـ (٧:٤١٢).

باب جواز ذبح المرأة والصبى

٥٤٩٥- عن عبيد الله عن نافع عن ابن لكعب بن مالك عن أبيه أن امرأة ذبحت شاة بحجر فسئل النبى ﷺ عن ذلك، فأمر بأكلها، أخرجه البخارى عن عبدة، وأخرجه أيضًا عن المعتمر عن عبيد الله عن نافع أنه سمع ابن كعب بن مالك يخبر ابن عمر أن أباه أخبره، وقال الدارقطنى: رواه غيرهما عن عبيد الله عن نافع أن رجلا من الأنصار، وأخرج البخارى عن جويرية عن نافع عن رجل من بنى مسلمة قال: أخبرنا

بقى الكلام فى قوله عند الذبح: باسم الله، وصلى الله على محمد، فقال الموفق فى "المغنى": لا تشرع الصلاة على النبى ﷺ مع التسمية فى ذبح ولا صيد، وبه قال الليث، واختار أبو إسحاق ابن شاقلا استحباب ذلك، وهو قول الشافعى لقوله عليه السلام: «من صلى على مرة صلى الله عليه عشراً»، وجاء فى تفسير قوله تعالى: ﴿ورفعنا لك ذكرك﴾، لا أذكر إلا ما ذكرت معى، ولنا قوله عليه السلام: موطنان لا أذكر فيهما عند الذبيحة والعطاس، رواه أبو محمد الخلال بإسناده، ولأنه إذا ذكر غير الله تعالى أشبه المهل لغير الله اهـ (١١: ٥).

قلت: إن صح الحديث فهو نص فى موضع النزاع، وفى "شرح المهذب" بعد ذكر نص الشافعى، واتفاق جماهير الأصحاب على الاستحباب ما نصه، وفيه وجه لابن أبى هريرة أنه لا يستحب، ولا يكره (فيجوز)، ونقل القاضى عياض عن مالك، وسائر العلماء كراهتها وقالوا: لا يذكر عند الذبح إلا الله وحده اهـ (٨: ٤١٠).

وفى "الهداية": ويكره أن يذكر مع اسم الله تعالى شيئا غيره، فإن ذكر موصولا، لا معطوفًا كأن يقول: بسم الله محمد رسول الله (بالرفع) فيكره ولا يحرم الذبيحة، وإن ذكر على وجه العطف والشركة بأن يقول: بسم الله ومحمد رسول الله بكسر الدال، فتحرم الذبيحة، لأنه أهل به لغير الله اهـ ملخصاً (٤: ٤٢٠)، قلت: وقوله: بسم الله وصلى الله على محمد، لا يدل على الشركة والذبح على اسمه ﷺ، فلا تحريم به الذبيحة، والأولى هو الذكر الخالص.

باب جواز ذبح المرأة

أقول: الحديث نص فى ذلك، وهو وإن كان مضطرب الإسناد إلا أنه مقبول المتن، قد عمل به الجمهور، والله أعلم.

تنبيه: قال المولوى أحمد حسن الدهلوى فى حاشية "بلوغ المرام" (٢: ١٣١): وفى الباب

عبد الله أن جارية لكعب بن مالك وأخرج البخارى عن الليث عن نافع أنه سمع رجلا من الأنصار يخبر عبد الله بن عمر عن النبى ﷺ أن جارية لكعب. وقال ابن حجر فى "الفتح" (٩: ٥٤٥)، ورواه يحيى بن سعيد وغيره عن نافع عن ابن عمر، ورواه البخارى عن إسماعيل عن مالك عن نافع عن رجل من الأنصار عن معاذ بن سعد أو سعد بن معاذ بن سعد أن جارية لكعب بن مالك، وقال ابن حجر فى "الفتح"، ورواه ابن وهب فى غير "الموطأ": عن مالك وغيره عن نافع عن رجل من الأنصار أن جارية لكعب، فهذا حديث مضطرب الإسناد، ولم يخرجه مسلم، ولعله تركه لهذه العلة.

٥٤٩٦- وعن إبراهيم النخعى أنه قال فى ذبيحة المرأة والصبى: لا بأس إذا أطاق الذبح وحفظ التسمية. أخرجه سعيد بن منصور بسند صحيح وهو قول الجمهور (فتح ٩: ٥٤٥).

عن عاصم بن كليب عن أبيه عند أحمد وأبى داود بسند قوى اهـ، وفيه نظر لأنه ليس فى حديث عاصم ذكر مباشرة المرأة الذبح، فليس هو من هذا الباب فتنبه له، وقد مر الحديث فى كتابنا هذا فى باب تغير المغصوب بفعل الغاصب، فتذكر.

قال العبد الضعيف: وفى "المغنى" لابن قدامة: إن كل من أمكنه الذبح من المسلمين، وأهل الكتاب إذا ذبح حل أكل ذبيحته، رجلا كان أو امرأة، بالغًا أو صبيًا، حرًا كان أو عبدًا، لا نعلم فى هذا خلافا، قال ابن المنذر: أجمع كل من أهل العلم على إباحة ذبيحة المرأة والصبى، ثم ذكر حديث جارية لكعب بن مالك، وقال: متفق عليه، (وهو وهم فإن الحديث من مفاريد البخارى نص عليه الحافظ، ولم يعزه صاحب المشكاة ولا صاحب "جمع الفوائد" إلا إلى البخارى وحده دون مسلم)، قال: وفيه إباحة الذبح بالحجر وحل ما يذبحه غير مالكه بغير إذنه، قال: ويشترط فى الذابح أن يكون عاقلا، فإن كان طفلا أو مجنونًا أو سكران لا يعقل لم يصح منه الذبح، وبهذا قال مالك، وقال الشافعى: لا يعتبر العقل، وله فيما إذا أرسل المجنون الكلب على صيد وجهان، ولنا أن الذكاة يعتبر لها القصد، فيعتبر لها العقل، كالعبادة، فإن من لا عقل له لا يصح منه القصد، فيصير ذبحه كما لو وقعت الحديدة بنفسها على حلق شاة فذبحتها اهـ ملخصًا (١١: ٥٦).

وقال ابن حزم فى "المحلى": وما ذبحه أو نحره من لم يبلغ يحل أكله، لأنه غير مخاطب بقول الله تعالى: ﴿إلا ما ذكيتم﴾ (قلنا: فينبغى أن لا يجوز للصبى الأكل مما ذبحه البالغ لكونه غير

باب حرمة ذبيحة المجوسى والوثنى

٥٤٩٧- حدثنا محمد بن مخلد نا محمد بن الحسن الحراتى نا شاذان نا شريك عن الحجاج عن القاسم بن أبى بزة وأبى الزبير عن سليمان اليشكرى عن جابر قال: نهى عن ذبيحة المجوسى وصيد كلبه وطائره، أخرجه الدارقطنى (ص ٥٤٩)، وفيه شريك والحجاج وهما مختلف فيهما، ولكن الاختلاف غير مضر.

مخاطب بالاستثناء)، قال: وقد أخبر رسول الله ﷺ أن الصبى مرفوع عنه القلم حتى يبلغ.

(قلت: رفع القلم عنه يقتضى عدم الوجوب عليه لا عدم الصحة منه، ألا ترى أنه لا تجب عليه الصلاة والصوم؟ ولو صلى وصام صح ذلك منه)، قال: وقد وافقونا على أن إنكاحه لوليته ونكاحه وبيعه وابتياعه وتوكيله لا يجوز.

قلت: أما الإنكاح فنعم، لأنه يقتضى الولاية على الغير، ولا ولاية له، وأما ما سواه فيجوز ويتوقف على إذن الولى، لكونه عقداً دائراً بين النفع والضرر، وليست التذكية من العقود. قال: وإنه لا تلزم صلاة ولا صوم ولا حج، لأنه غير مخاطب بذلك. (قلت: ومتى قلنا بوجوب التذكية عليه؟ وإنما قلنا بصحتها منه كما تصح صلاته وصومه وحجه فافهم).

قال: ولا يجزئ حجه عن غيره (قلنا: لأن الحج يقع عن المأمور أولا ثم عن الآمر وحج الصبى يقع نفلا محضاً، فلا ينوب عن حج الآمر لكونه فرضاً واجباً عليه، ولا ينوب النفل عن الفرض)، قال: وروينا من طريق ابن أبى شيبة: نا عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفى.

قلت: فمن أين حرمت ذبيحة الصبى وأنت لا تحرم ذبيحة المرأة لكونها مخاطبة بالإحكام، فإن كان توقفه فى الصبى حجة، فليكن كذلك فى المرأة، ولعله كان لا يقول فيهما شيئا لكونه لا يحرم ذبيحتهما ولا يرضى بها منهما لكونهما لا يحسنان الذبح غالباً ولا يعرفان قطع الأوداج على أكمل وجه وأجمله، فافهم.

باب حرمة ذبيحة المجوسى والوثنى

أقول: أحاديث الباب نص فى المجوسى، والوثنى مقيس عليه، والمسألة مجمع عليها، فلا حاجة إلى تطويل الكلام فيها.

قال العبد الضعيف: وفى "المغنى" لابن قدامة: أجمع أهل العلم على تحريم صيد المجوسى وذبيحته إلا ما لا ذكاة له، - كالسمك والجراد- فإنهم أجمعوا على إباحته غير أن مالكًا والليث وأبا ثور شذوا عن الجماعة وأفرطوا، فأما مالك والليث فقالا: لا نرى أن يؤكل الجراد إذا صاده

٥٤٩٨- وعن قيس بن مسلم عن الحسن بن محمد بن علي أن النبي ﷺ كتب إلى مجوس هجر يعرض عليهم الإسلام، فمن أسلم قبل منه، ومن لم يسلم ضربت عليه الجزية، غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم، أخرجه عبد الرزاق وابن أبي شيبة، وأعله ابن القطان بقيس بن مسلم، وقال: ساء حفظه بالقضاء كشريك وابن أبي ليلى (زيلعي ٢: ٢٦٠)، قلت: قال الحافظ: مرسل جيد الإسناد (دراية).

المجوسي، ورخصا في السمك، وأبو ثور أباح صيده وذبيحته لقول النبي ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»، ولأنهم يقرون بالجزية فيباح صيدهم وذبائحهم كاليهود والنصارى، واحتج بروايته عن سعيد بن المسيب، وهذا قول يخالف الإجماع، فلا عبرة به.

قال إبراهيم الحزلي: خرق أبو ثور الإجماع، قال أحمد: ههنا قوم لا يرون بذبائح المجوس بأسًا، ما أعجب هذا؟ يعرض بأبي ثور وممن رويت عنه كراهية ذبائحهم: ابن مسعود، وابن عباس، وعلي، وجابر، وأبو بردة، وسعيد بن المسيب، وعكرمة، والحسن بن محمد، وعطاء، ومجاهد، وعبد الرحمن بن أبي ليلى وسعيد بن جبير ومرة الهمداني والزهري ومالك، والثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي، قال أحمد: ولا أعلم أحدًا قال بخلافه إلا أن يكون صاحب بدعة، ولأن الله تعالى قال: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم﴾ فمفهومه تحريم طعام غيرهم من الكفار.

وقد وقع التصريح به في الآثار، كما ذكرناه في المتن، وروى الطبراني في "الكبير" عن ابن عباس قال: إنما أحلت ذبائح اليهود والنصارى لأنهم آمنوا بالتوراة والإنجيل، وفيه إسماعيل بن عمر البجلي وثقه ابن حبان وغيره وضعفه الدارقطني وغيره مجمع (٤: ٣٦)، فهو حسن الحديث ولأنهم لا كتاب لهم فلم تحل ذبائحهم كأهل الأوثان، وقد روى الإمام أحمد بإسناده عن قيس بن سكن الأسدي قال: قال رسول الله ﷺ: «إنكم نزلتم بفارس من النبط فإذا اشتريتم لحمًا فإن كان من يهودي أو نصراني فكلوا وإن كانت ذبيحة مجوسي فلا تأكلوا» اهـ (١١: ٣٨).

وهذا نص في وضع النزاع، ولأن كفرهم مع كونهم غير أهل الكتاب، يقتضي تحريم ذبائحهم ،ونسائهم، بدليل سائر الكفار من غير أهل الكتاب، والذي روى في كونهم من أهل الكتاب مع ضعفه، إنما يقتضي التحريم لدمائهم بقبول الجزية منهم، فلما غلبت شبهة الكتاب في التحريم لدمائهم يجب أن يغلب عدم الكتاب في تحريم الذبائح والنساء احتياطًا للتحريم في الموضعين، ولأنه إجماع، فإنه قول من سمينا، ولا مخالف لهم في عصرهم، ولا فيمن بعدهم، إلا رواية عن سعيد بن المسيب روى عنه خلافها.

٥٤٩٩- وأخبرنا محمد بن عمر الواقدى حدثنى عبد الحكم بن أبى فروة عن عبد الله بن عمرو بن سعيد بن العاص أن رسول الله ﷺ كتب إلى مجوس هجر يعرض عليهم الإسلام، فإن أبوا عرض عليهم الجزية بأن لا ينكح نساءهم ولا يؤكل ذبائحهم، أخرجه ابن سعد فى "الطبقات"، والواقدى متكلم فيه (زيلعى: ٢:٢٦٠)، وقال الحافظ: إسناده ساقط (دراية). قلت: لعله قال هذا من جهة الواقدى وقد كذبه قوم ووثقه آخرون فلا يكون ساقطًا.

٥٥٠٠- وعن ابن عباس أنه قال: "إن ذبح المجوسى وذكر اسم الله فلا يأكل"، أخرجه عبد الرزاق، ورجاله ثقات أثبات، كما مر.

وأما قوله ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» فمقيد بالجزية ولا يختص بالمجوس، بل يجوز إقرار أهل الأوثان من العجم أيضًا بالجزية، ألا ترى أن عثمان أخذها من البربر، وليسوا من المجوس، ولا من أهل الكتاب كما مر فى (باب الجزية).

وذهب ابن حزم إلى حل ذبيحة المجوس، وعزاه إلى قتادة وأبى ثور، وأعل أثر الحسن بن محمد بالإرسال، ولا يخفى أنه مرسل قد أيده شواهد كثيرة، والحسن بن محمد من أفاضل أهل البيت، وصاحب البيت أدرى بما فيه.

والمرسل إذا تأيد بإجماع الصحابة والتابعين فناهيك به حجة، وأما قوله: لم يفسخ الله تعالى نى أخذ الجزية من غير كتابى، وأخذها النبى ﷺ من المجوس، وما كان ليخالف أمر ربه تعالى، فقد أجبنا عنه فى (باب الجزية) من هذا الكتاب، وناهيك بقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه بمحضر من الصحابة، كيف آخذها منهم، وليسوا من أهل الكتاب فكان عنده أن مفهوم قوله: ﴿من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية﴾ مراد، ثم بان له أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر، وقال: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»، فعلم أن مفهومه ليس بمراد، وأيضًا فالذى روى كون المجوس من أهل الكتاب هو على كرم الله وجهه، وهو لا يرى جواز ذبيحة من يجوز أخذ الجزية منه، فقد روى الشافعى بإسناد صحيح عن على قال: «لا تأكلوا ذبائح نصارى بنى تغلب»، كما فى "التلخيص" (ص:٣٠٢)، وقد أخذ عمر الجزية منهم على أن يضعف عليهم الصدقة، ولم ينكر ذلك عليه أحد، وقد بسطنا الكلام فى ذلك فيما مضى، فليراجع.

قال الموفق: ولا خلاف فى إباحة ما صادوه من الحيتان حكى عن الحسن البصرى أنه قال: رأيت سبعين من الصحابة يأكلون صيد المجوسى من الحيتان لا يختلج فى صدورهم شىء من ذلك،

باب ذكاة المتوحش من الإبل و غيره

٥٥٠١- حدثنا عمرو بن على حدثنا يحيى حدثنا سفيان حدثنا أبى عن عباية بن رافع بن خديج عن رافع بن خديج قال: أصبنا نهب إبل وغنم، فند منها بعير فرماه رجل بسهم فحبسه، فقال رسول الله ﷺ: «إن لهذه الإبل أوابد كأوابد الوحش، فإذا غلبكم منها شيء فافعلوا به هكذا»، أخرجه البخارى، وهكذا رواه عمر بن سعيد عن أبيه سعيد بن مسروق، وهكذا رواه شعبة وأبو عوانة عن سعيد بن مسروق عند البخارى ومسلم وأحمد، ورواه ابن أبى عمر عن سفيان فقال: عن إسماعيل بن مسلم عن سعيد، أخرجه مسلم ورواه أبو الأحوص عن سعيد فقال: عن أبيه عن جده رواه أبو داود وليس فى شيء من روايتهم أن السهم أصاب المقتل فقتله، ولا أن رسول الله ﷺ قال: كلوه.

٥٥٠٢- ولكن رواه محمد فى كتاب الآثار عن أبى حنيفة عن سعيد بن مسروق عن عباية أن بعيراً من إبل الصدقة ند فطلبوه، فلما أعياهم أن يأخذوه رماه رجل بسهم، فأصاب مقتله فقتله، فسأل النبى ﷺ عن أكله، فقال: «إن لها أوابد كأوابد الوحش، فإذا أحسستم منها شيئا من هذا فاصنعوا به، كما صنعتم بهذا ثم كلوه (كتاب الآثار: ص١١٦)، فهذا غريب بهذا السياق، والله أعلم.

رواه سعيد بن منصور، والجراد كالحيتان فى ذلك، لأنه لا ذكاة له، ولأنه تباح ميتته فلم يحرم بصيد المجوسى كالحوت اهـ (١١: ٣٩)، ظ.

باب ذكاة المتوحش من الإبل و غيره

أقول: دلت الروايات على أن ذكاته ذكاة الصيد، ولا يتعين فيه الذبح والنحر، وهو مذهب الجمهور وخالفه مالك والليث. ونقل أيضا عن سعيد بن المسيب وربيعة فقالوا: لا يحل أكل الإنسى إذا توحش إلا بتذكيته فى حلقه أو لبته، وحجة الجمهور ما روينا. والله أعلم.

قال العبد الضعيف: قال ابن حزم فى "المحلى": روينا من طريق مسلم عن رافع بن خديج أنهم كانوا مع رسول الله ﷺ، فند علينا بعير فرميناه بالنبل حتى وهصناه الحديث. والوهص: الكسر والإسقاط إلى الأرض ولا يبلغ البعير هذا الأمر إلا وهو منفذ المقاتل. (فهو شاهد لما رواه أبو حنيفة رضى الله عنه) وقدأذن عليه السلام فى رميه بالنبل، والمعهود منها الموت بإصابتها، وهذا إذن منه عليه السلام فى ذكاتها بالرمى، ثم ذكر الآثار عن الصحابة وقال: وهو قول عائشة أم المؤمنين

٥٥٠٣- وعن أبى العميس غضبان بن يزيد البجلى عن أبيه قال: أعرس رجل من الحى فاشترى جزورا، فندت فعرقبها، وذكر اسم الله، فأمرهم عبد الله -يعنى ابن مسعود- أن يأكلوا: فما طابت أنفسهم حتى جعلوا له منها بضعة ثم أتوه بها فأكل، أخرجه البيهقى (فتح البارى: ٩: ٥٥٠).

٥٥٠٤- وعن ابن عباس قال: ما أعجزك من البهائم مما فى يديك فهو بمنزلة الصيد، أخرجه البخارى تعليقًا، ووصله ابن أبى شيبة، كما فى "الفتح" (٩: ٥٥٠).

٥٥٠٥- وعنه قال: إذا وقع البعير فى البئر فأطعنه من قبل خاصرته، واذكر اسم الله وكل، أخرجه البخارى تعليقًا، ووصله عبد الرزاق، كما فى "الفتح" (٩: ٥٥٠).

٥٥٠٦- وعن أبى راشد السلمانى قال: كنت أرعى ينائح لأهلى بظهر الكوفة، فتردى منها بعير، فخشيت أن يسبقنى بذكاته، فأخذت حديدة فوجئت بها فى جنبه، أو سنامه، ثم قطعته أعضاء وفرقته على أهلى، فأبوا أن يأكلوه، فأتيت عليا فقمت على باب قصره فقلت: يا أمير المؤمنين! يا أمير المؤمنين! فقال: يا لبيكاه! يا لبيكاه! فأخبرته خبره، فقال: كل وأطعمنى، أخرجه ابن أبى شيبة (فتح ٩: ٥٥٠).

٥٥٠٧- وعن الثورى عن سعيد بن مسروق أنه قال عباية: إن ناضحا تردى بالمدينة فذبح من قبل شاكلته، فأخذ منه ابن عمر عشيرا بدرهمين، أخرجه عبد الرزاق والبيهقى.

٥٥٠٨- وأخرجه أيضا ابن أبى شيبة من طريق آخر عن عباية قال: تردى بعير فى ركية، فنزل رجل لينحره فقال: لا أقدر على نحره. فقال له ابن عمر: اذكر اسم الله، ثم اقتل شاكلته -يعنى خاصرته- ففعل، وأخرج مقطعا، فأخذ منه ابن عمر عشيرا بدرهمين، أو أربعة (فتح ٩: ٥٥٠).

ولا يعرف لهم من الصحابة رضى الله عنهم مخالف ابن مسعود وعلى وابن عباس وابن عمر وأم المؤمنين، ثم ذكر أقوال التابعين بأسانيدها، منهم مسروق والشعبى وإبراهيم النخعى والأسود والضحاك، قال: وهو قول عطاء وطاوس والحسن والحكم بن عتيبة وحماد بن أبى سليمان، ولا نعلم لمالك فى هذا سلفا إلا قولا عن ربيعة، وهو أصحاب قياس بزعمهم، وقد أجمعوا على أن الصيد إذا قدر عليه، فهو بمنزلة النعم، والإنسيات فى الذكاة، فهلا قالوا: إن النعم والإنسيات إذا

باب ذبح الحيوانات من المغانم قبل القسمة فى دار الإسلام

٥٥٠٩- عن رافع بن خديج قال: كنا مع النبى ﷺ بذى الحليفة فأصاب الناس جوع وأصبنا إبلا وغنماً، وكان النبى ﷺ فى أخريات الناس فعجلوا فنصبوا القدور، فأكفئت ثم قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير، أخرجه البخارى.

لم يقدر عليها فمنزلتها كمنزلة الصيد ولو صح قياس يوما ما لكان هذا أصح قياس فى العالم اهـ. ملخصا (٧: ٤٤٨)، ظ.

باب ذبح الحيوانات من المغانم قبل القسمة فى دار الإسلام

أقول: دل الحديث على أنه لا يجوز ذلك، واحتج أهل الظاهر بهذا الحديث على أن من شرائط حل الذبيحة أن يكون الذابح مالكا أو ماذونا من جهة المالك، وإلا فهى ميتة لا يحل أكلها، ولا حجة لهم فيه، لأنه ليس فى الحديث أنها كانت ميتة، بل فيه الأمر بإكفاء القدور فقط، وهو يحتمل وجوها: أحسنها: أنه أمر بإكفاء القدور تاديبا لئلا يعود والمثل ذلك، وأما ما قال القرطبى: إن المامور بإراقته هو المرق، وأما اللحم فلم يتلفوه، ويحمل على أنه جمع ورد إلى المغنم، ولا يظن به أنه أمر باتلافه، لأنه مال الغانمين وقد نهى ﷺ عن إضاعة المال. (عينى ٧: ١١٢)، فليس بشيء، لأنه لم يبق بعد الذبح والطبخ من مال الغانمين بل صار مملوكا للذابحين على ما تقرر فى الغصب: والإضاعة إنما هى إذا لم يكن فيها مصلحة وههنا كان مصلحة التاديب فلا إضاعة، وقد مر فى باب الغصب أنه ﷺ أمر بالشاة المذبوحة بغير إذن المالك بإطعامها للأسارى وسنده قوى، فلو كانت ميتة لم يطعمها أمانهم.

ويرده أيضا ما رواه أبو داود بسند جيد كما فى "فتح البارى" (٩: ٥٤٠) من طريق عاصم ابن كليب عن أبيه وله صحبة عن رجل من الأنصار قال: أصاب الناس مجاعة شديدة وجهد فأصابوا غنما فانتهبوها، فإن قدورنا لتغلى بها إذ جاء رسول الله ﷺ على فرسه، فأكفأ قدورنا بقوسه، ثم جعل يرمل اللحم بالتراب، ثم قال: إن النهبة ليست بأحل من الميتة اهـ.

لأن هذا يدل على أنه عاملهم هذه المعاملة، لا لأنها كانت ميتة بل لأنها نهبة محرمة، كما لا يخفى. وقال ابن حجر فى "الفتح". هذا يدل على أنه عاملهم من أجل استعجالهم بنقيض قصدهم كما عومل القاتل بمنع الميراث اهـ (فتح، ٩: ٥٤٠)، فافهم. والله أعلم.

باب أكل ذبيحة الأقلف

٥٥١٠- عن معمر قال الحسن يرخص فى الرجل إذا أسلم بعد ما يكبر فخاف على نفسه إن اختتن أن لا يختتن وكان لا يرى بأكل ذبيحته بأسًا(فتح البارى ٩:٥٤٩).

٥٥١١- وعن سعيد بن عروبة عن مغيرة عن إبراهيم النخعى قال: لا بأس بذبيحة الأقلف، أخرجه أبو بكر الخلال بسنده (فتح البارى ٩:٥٤٩).

باب أكل ذبيحة الأقلف

أقول: وهو مذهب الجمهور وما روى عن ابن عباس أنه نهى أكل ذبيحة الأقلف، فقد مر الكلام عنه فى باب قبول شهادة الأقلف، فارجع إليه.

قال العبد الضعيف: وحاصله أن المراد بالأقلف هو المجوسى دون المسلم الذى كبر، ولم يختن. قال الموفق فى "المغى": وإذا أبيحت ذبيحة القاذف والزانى وشارب الخمر مع تحقق فسقه وذبيحة النصرانى وهو كافر أقلف فالمسلم أولى اهـ (١١:٣٥).

الذبح لغير القبلة

فائـــدة

روى: ابن حزم فى "المحلى" من طريق عبد الرزاق عن معمر عن أيو ب السختيانى عن نافع عن ابن عمر أنه كان يكره أن يأكل ذبيحة لغير القبلة، وصح عن ابن سيرين وجابر بن زيد مثل هذا، وصحت إباحة ذلك عن النخعى والشعبى والقاسم بن محمد والحسن البصرى (٧:٤٥٤).

قلت: كراهة ابن عمر لها محمولة على التنزه، لأن توجيه الذبيحة ليس بواجب إجماعا، ولم يدل دليل على وجوبه، وغايته الاستحباب، فلا يكون تركه إلا خلاف الأولى، وقول ابن عباس: الأقلف لا تؤكل له ذبيحة، ولا تقبل له صلاة، ولا تجوز له شهادة، لو سلمنا حمله على المسلم الأقلف محمول على الزجر عن ترك الاختتان بدليل قوله: ولا تقبل له صلاة وليس الاختتان من شروط صحة الصلاة إجماعا. فاندحض بذلك قول ابن حزم: لا يعرف لابن عباس فى ذبيحة الأقلف مخالف من الصحابة ولا لابن عمر فى ذبيحة الآبق، وما ذبح لغير القبلة مخالف من الصحابة رضى الله عنهم وقد خالفوهما اهـ (٧:٤٥٤)، فقد عرفت أنا لم نخالفهما البتة، بل حملنا أقوالهما على محامل حسنة لا على ظاهرها، كما فعلته الظاهرية وليس ذلك من المخالفة فى شىء.

كشف الحقيقة عن أحكام العقيقة

باب العقيقة

٥٥١٢- عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: كانت العقيقة فى الجاهلية، فلما جاء الإسلام رفضت، رواه محمد فى "كتاب الآثار" (ص١١٦).

٥٥١٣- وعنه عن رجل عن محمد بن الحنفية أن العقيقة كانت فى الجاهلية، فلما جاء الإسلام رفضت، رواه أيضا محمد فى "كتاب الآثار" (ص١١٦)، وقال: به نأخذ، وهو قول أبى حنيفة.

باب العقيقة

أقول: نص الروايات ظاهر فى أن مذهب أبى حنيفة هو أن العقيقة منسوخة وغير مشروعة بعد. وما نقله الشامى عن جامع المحبوبى أنها مباحة وشرح الطحاوى أنها مستحبة ليس بنقل للمذهب بل هو رأى منهما رآياه لما ورد فى ذلك من الأخبار. وحجة المانعين هو ما روى عن إبراهيم ومحمد ابن الحنفية أنها رفضت فى الإسلام، وما روى من الأخبار لا ترد عليهما، لأنهما لا ينكران المشروعية أصلا، بل يقولان بالمشروعية فى الجملة، ولكنهما يدعيان أنها رفعت، فعندهما زيادة علم ليس عند من يجوزها، وهما إمامان لا يقولان جزافا فيكون قولهما حجة لأن حجة المجوزين عدم وقوفهم على الناسخ، وحجتها الاطلاع عليه، وباليقين قول من يدعى العلم حجة دون من ينكره.

فإن قلت: فى رواية ابن الحنفية رجل مبهم، قلنا: هذا الإبهام ليس بمضر، لأن الراوى عنه صاحب المذهب وهو أعرف به، وفى ما ذكرناه كفاية للبيب ولكنا نسرد ما ورد فى هذا الباب ليكون الناظر على بصيرة. فنقول: أخرج أبو داود من طريق همام عن قتادة عن الحسن عن سمرة عن رسول الله ﷺ: كل غلام مرتهن بعقيقته تذبح عنه يوم السابع ويحلق رأسه ويدمى، فكان قتادة إذا سئل عن الدم كيف يصنع به قال: إذا ذبحت العقيقة أخذت منها صوفة واستقبلت به أوداجها، ثم توضع على يافوخ مصبى حتى يسيل على رأسه مثل الخيط، ثم يغسل رأسه بعد ويحلق، ورواه سعيد وسلام بن أبى مطيع عن قتادة وإياس ابن وغفل وأشعث عن المحسر فقالوا: يسمى ولم يقولوا: يدمى، ولذا نسب أبو داود هماما إلى الوهم، ولكن ابن حزم رجح رواية همام، والحق أنه لا تدافع بين الروايتين، لأن التسمية والتدمية لا تنافى بينهما، فيمكن أن يكون الحسن

. . . .

روى التسمية والتدمية كليهما ، وكذا قتادة، فروى همام التدمية وترك التسمية، وروى الآخرون التسمية وتركوا التدمية، فلا يحتاج إلى الترجيح.

ويؤيد ما قلنا: إن عبد الرزاق روى عن معمر عن قتادة يسمى يوم يعق عنه، ثم يحلق، وكان يقول: يطلى رأسه بالدم، فإن قيل: قد أخرج ابن أبى شيبة عن الحسن بسند صحيح أنه كان يكره التدمية فكيف يرويه؟ قلنا: يعارضه ما نقل عنه ابن المنذر أنه كان يستحبها.

ولو سلم فالجواب أنه لا تعارض بين رواية التدمية عن سمرة واختيار الكراهة؛ لأنه يحتمل أن يكون ما رواه منسوخًا عنده، فلا يدل هذا على خطأ همام، فثبت رواية التدمية عن قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبى ﷺ.

ثم روى أبو داود عن بريدة قال: كنا فى الجاهلية إذا ولد لأحدنا غلام ذبح شاة ولطخ رأسه بدمها، فلما جاء الله بالإسلام كنا نذبح شاة، ونحلق رأسه، ونلطخه بزعفران، وروى ابن حبان فى صحيحه عن عائشة قالت: كانوا فى الجاهلية إذا عقوا عن الصبى خضبوا قطنة بدم العقيقة، فإذا حلقوا رأس الصبى وضعوها على رأسه، فقال النبى ﷺ: «اجعلوا مكان الدم خلوتا»، وزاد أبو الشيخ: نهى أن يمس رأسه بدم.

وأخرج أحمد وغيره عن سلمان بن عامر مرفوعًا وموقوفًا مع الغلام عقيقة، فأهريقوا عنه دمًا، وأميطوا عنه الأذى، ومعنى إماطة الأذى عندى -والله أعلم- عدم لطخه بالدم لا حلق الشعر كما توهموا، فدل تلك الأخبار على أنه ﷺ نسخ من أمر الجاهلية التدمية التى رواها الحسن عن سمرة، وأبقى إهراق الدم، ثم روى أحمد[1] عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن على بن الحسين عن أبى رافع -مولى رسول الله ﷺ- أن الحسن بن على لما ولد أرادت أمه فاطمة أن تعق عنه بكبش، فقال: «لا تعقى عنه ولكن احلقى شعر رأسه ثم تصدقى بوزنه من الورق فى سبيل الله»، ثم ولد حسين بعد ذلك فصنعت مثل ذلك، ودل هذا على أنه نسخ الإراقة أيضًا، وأقام مقامه التصدق بوزن شعر المولود.

ويؤيده ما روى سعيد بن منصور عن محمد بن على مرسلا بسند صحيح أن فاطمة إذا

---

(١) أخرجه الحافظ فى "الفتح" بلفظ: لما ولدت فاطمة حسنا، قالت: يا رسول الله! ألا أعق عن ابنى بدم؟ قال: لا، ولكن احلقى رأسه، الحديث (٩:٥١٥) ظ.

. . . .

ولـدت ولـدًا حلقت شعره وتصدقت بزنته ورقًا (فتح البارى ٩:٥١٥)، ولكنه معارضـه ما روى عنه ﷺ أنه عق عنهما.

والجواب عنه أن رواية العقـيقة عنهما مـضطربة لأنه روى الحاكم من طريق محمـد بن عمر واليافعى عن ابن جريج عن يحيى بن سـعيد عن عمـرة عن عائشة قـالت: عق رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين يوم السابع وسماهما وأمر أن يماط عن رؤوسهما الأذى، وقال: صحيح الإسناد.

وأقره الذهبى عليه، وتبعه ابن حجر فى "الفتح"، وهو عجـيب منهما، فإن محمد بن عمرو اليافعى، قال ابن القطان: لم تثبت عدالته، وذكره الساجى فى الضعفاء، وقال ابن عدى: له مناكير، وقال ابن معين: غيره أقوى منه، كذا فى "التهذيب".

قال العـبد الضعـيف: هو من رجال مسلم والنسائى، قال الذهبى: مـا علمت أحدًا ضعـفه، وذكره ابن حبان فى ثقـاته، وقول ابن القطان: لم تثبت عدالته، وقول ابن عـدى: له مناكير، وقول ابن معين: غـيره أقوى منه ليس من الجرح فى شـىء لما فى المقدمة، قال: فـالرواية ضعيفـة، وليست بصحيـحة. (قلت: كلا بل هى صحـيحة على شرط مـسلم، ظ) قال: ولو سلم فيحـتمل أن يكون مراد عائشة من الحقيقة حلق الشعر والتصدق بالفضة، كما فى رواية أبى رافع: لا إهراق الدم.

وأخرج الحاكم أيضًا عن محـمد بن إسحاق عن عبد الله بن أبى بكر عن مـحمد بن على بن الحسين عن أبيه عن جده عن على بن أبى طالب قـال: عق رسـول الله ﷺ عن الحسين بشاة، وقال: يا فاطمـة! احلقى رأسه تصدق بزنة شعر فوزناه فكـان درهما، ولكنه اختلف فـيه على محـمد بن إسحاق؛ لأن الحاكم رواه عن عبيد عن محمد بن إسحاق ... عن عبـد الله بن أبى بكر عن محمد ابن على عن أبيه عن جـده عن على متصلا، رواه الترمـذى عن عبد الأعلى عن محمـد بن إسحاق عن عبـد الله بن أبى بكر عن محمد بن على عن على مـرسلا، ثم محمـد بن إسحاق مع ما فـيه من الكلام مدلس يدلس عن الساقطين، وقد عنعن فى الرواية فـلا يقبل عنعنته، ثم هو تفرد بزيادة قوله: عق عن الحـسن بشاة، ولم يروه على بن الحسين عن أبى رافع، ولا محـمد بن على عـند سعيـد بن منصور، ثم لو كان عند على بن الحسين رواية عن أبيه عن جده لم يحتج إلى ما رواه عن أبى رافع، فهـذه أمور تدل على أن رواية مـحمد بن إسـحاق سـاقطة، فلا يعارض روايـة أبى رافع، ولا يقوى رواية عائشة، قـال: قلت: أخرج الحاكم فى فضـائل الحسين من طريق حسين بن زيد عن جـعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن على أن رسول الله ﷺ أمر فاطمة، فقال: «زنى شعر الحسين وتصدق

. . . .

بوزنه فضة، وأعطى القابلة رجل العقيقة»، وقال: صحيح الإسناد.

قلت: تعقبه الذهبى فى "التلخيص" وقال: لا، قلت: وكذا لا يصح ما روى أبو داود فى المراسيل عن جعفر بن محمد عن أبيه أن النبى ﷺ قال فى العقيقة التى عقتها فاطمة عن الحسن والحسين أن يبعثوا إلى القابلة برجل، وكلوا وأطعموا ولا تكسروا منها عظماً، لأن المرسل لا يعارض المسند الذى رواه على بن الحسين عن أبى رافع، ولم أقف على من رواه عن جعفر، فليحقق.

فإن قلت: يعضده ما رواه أبو داود عن عكرمة عن ابن عباس أنه ﷺ عق عن الحسن والحسين كبشاً كبشاً، وإسناده صحيح.

قلنا: يعارضه ما رواه النسائى عن عكرمة عن ابن عباس أنه ﷺ عق عنهما كبشين كبشين، وسنده أيضاً صحيح، فإذا تعارضا تساقطا، فلا يصلح للتأييد.

وقال فى "الجوهر النقى": قد اضطرب فيه على عكرمة من وجهين: إن أبا حاتم قال: روى عن عكرمة عن النبى ﷺ مرسلا، وهو الأصح.

والثانى: أن النسائى أخرج من حديث قتادة عن عكرمة عن ابن عباس عق عن الحسن والحسين بكبشين كبشين (الجوهر النقى ٢:٢٢٣).

ورجح ابن حجر فى "الفتح" (٩:٥١١) رواية بما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه عق عنهما بكبشين كبشين.

قلت: أخرجه الحاكم وسكت عنه وتعقبه الذهبى فقال: سوار ضعيف وإن كان روايته تؤيد رواية كبشين فرواية ابن إسحاق تؤيد رواية الكبش فلا ترجيح. وقال ابن أبى حاتم فى "العلل" (٢:٤٩): سألت أبى عن حديث رواه عبد الوارث عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس أن النبى ﷺ عق عن الحسن والحسين كبشين (أى كبشا للحسن وكبشا للحسين) قال أبى: هذا وهم، حدثنا أبو معمر وعن عبد الوارث هكذا، ورواه وهب وابن علية عن أيوب عن عكرمة عن النبى مرسلا، قال أبى: وهذا أصح. وقال أيضا: سألت أبى عن حديث رواه المحاربى عن يحيى بن سعيد عن عكرمة عن ابن عباس أن الحسن والحسين عق عنهما. قال أبى: هذا خطأ إنما هو عن عكرمة. قوله: من حديث يحيى بن سعيد الأنصارى. قلت: كذا حدثنا الأشج عن أبى خالد الأحمر عن يحيى عن عكرمة أن حسنا وحسينا عق عنهما. قال أبى: لم يصح رواية يحيى بن

. . . .

سعيد عن عكرمة، فإنه لا يرضى عكرمة فكيف يروى عنه؟ وقال أيضا: سألت أبى عن حديث رواه ابن وهب عن جرير بن حازم عن قتادة عن أنس قال: عق رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين بكبشين. قال أبى: أخطأ جرير فى هذا الحديث، إنما هو قتادة عن عكرمة قال: عق رسول الله ﷺ مرسل اهـ. ويظهر منه اضطرابان آخران: الأول أنه روى يحيى بن سعيد عن عكرمة أنه ﷺ عق عن الحسن والحسين بدون قوله: كبشا أو كبشين. وقال أيوب: كبشا كبشا وقال قتادة: كبشين كبشين. والآخر أنه روى جرير عن قتادة عن أنس وغيره عن قتادة عن عكرمة. فالحديث لا يصلح أن يكون معارضا لما رواه أبو رافع. وقال ابن حزم بعد سرد طرقه: واختلاف الرواة فى إرساله ورفعه وفى عدد الكبش والشاة ما نصه، وبأقل من هذا يتعللون فى رد الأخبار ويدعون أنه اضطراب اهـ (٩: ٥٣١).

ويمكن أن يقال: إن ابن عباس روى لعكرمة أن رسول الله ﷺ عق عن الحسن والحسين بدون قوله: كبش أو كبشين كما رواه يحيى بن سعيد الأنصارى عن عكرمة، وكما روى عمرة عن عائشة، وكان مراده أنه أمر أنه يحلق رأسهما والتصدق بوزن شعرهما. كما رواه أبو رافع. فتوهم منه الرواة أنه أهراق عنهما دمًا. فرووه اجتهادهم أنه عق عنهما كبشين أو أربعة. وعلى هذا لا يكون رواية ابن عباس معارضا لرواية أبى رافع، ويجتمع الروايات كلها. وهذا التأويل ليس بأبعد مما أول به ابن حجر وشيخه حديث أبى رافع. وهو أنه نهى فاطمة عن إهراق الدم وأمر بالتصدق لضيق ما عندهم حينئذ، أو لأنه كان عق عنه أولا، فلما أرادت فاطمة أن يعق عنه نهاه، كما فى "الفتح" (٩: ٥١٥) لأن هم فاطمة بالعقيقة وأمره ﷺ، إياها بالتصدق يدل على أنهم كانوا فى سعة لا فى ضيق، ثم لو كان منشأ النهى الضيق لقال لها: لا تعجلى وانتظرى، لعل الله ييسر لنا، ولم ينه عنه مطلقا، ولو كان عق عنه لم تهم فاطمة بالعقيقة ثانيا، ولو همت لقال لها: لا يعق عن مولود واحد مرتين، بالجملة كلا التوجيهان لا يساعدهما ألفاظ الرواية، بخلاف ما قلنا، فإنه يؤيده رواية يحيى بن سعيد، ويؤيده أيضا ما رواه بريدة أن رسول الله ﷺ عق عن الحسن والحسين بدون قوله: شاة أو شاتين. أخرجه النسائى. ويحمل على حلق الشعر دون إهراق الدم فتلخص منه أنه ثبت أنه نهى فاطمة عن إراقة الدم وأمرها بالتصدق. ولم يثبت خلافه فتبين منه أنه نسخ الإراقة أيضا كما نسخ التدمية، وأقام مقامها التصدق، وأورد عليه أن الحسن ولد سنة ثلاث، أو خمس.

وقد أخرج النسائى عن قتيبة عن سفيان عن عبيد الله بن أبى يزيد عن سباع بن ثابت عن أم

. . . .

كرز قال: أتيت النبى ﷺ أسأله عن لحوم الهدى فسمعته يقول: «على الغلام شاتان وعلى الجارية شاة، لا يضركم ذكرانا كن أو إناثا». والحديبية كانت سنة ست فكيف يكون منسوخة سنة ثلاث أو خمس؟

والجواب عنه أن حديث أم كرز مضطرب اضطرابا شديدا. لأنها رويت عنها من وجوه مختلفة، وأمثلها طريق سباع بن ثابت وهو أيضا مضطرب. لأن سفيان يرويه ويقول تارة: عن عبد الله بن أبى يزيد عن أبيه عن سباع بن ثابت عن أم كرز، وأخرى عن عبيد الله عن سباع عن أم كرز، وابن جريج يرويه عن عبيد الله عن سباع بن ثابت عن محمد بن ثابت بن سباع عن أم كرز. وحماد بن زيد يرويه عن عبيد الله ويقول فى حديثه: حدثنى عبد الله بن أبى يزيد قال: حدثنى سباع عن أم كرز. وهل هذا إلا اضطراب. ثم يقول سفيان: إن أم كرز قالت: سمعت النبى ﷺ بالحديبية وذهبت أطلب من اللحم فسمعته يقول: عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة. ويقول ابن جريج فى حديثه أنها سألت النبى ﷺ عن العقيقة فقال: «يعق عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة» ويقول حماد بن زيد فى حديثه: أن النبى ﷺ قال: «عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة». والأول: يدل على أنها سمعته يقول فى الحديبية، ولم يكن سألته. والثانى: يدل على أنها سألته، والثالث: لا يدل على واحد منهما.

قال العبد الضعيف: وهذا ليس من الاضطراب فى شيء، وأى بعد فى أن يكون ذهبت لطلب اللحم وسألته عن العقيقة أيضا: وقولها: فسمعته يقول: عن الغلام شاتان إلخ أى بعد أن سئل عن العقيقة، ظ.

قال: والذى يترجح أن رواية سفيان وابن جريج وهم، والصحيح ما رواه حماد بن زيد، لأنه لو وقع هذا السؤال والجواب فى الحديبية لروى عن غير واحد من الصحابة، لأنهم كانوا مجتمعين فيها، فتفرد أم كرز بالرواية يدل على أن هذا ليس من قصة الحديبية، ثم إذا نظرنا أن الحديبية لم تكن محلا لهذه المسألة. ولا كان أهم لأم كرز السؤال عن العقيقة من سائر أمور الدين. لأنهم قالوا: إنها أسلمت فى الحديبية يزداد هذا الظن قوة.

ثم إذا رأينا الحاكم قدروى عن عبد المالك بن عطاء عن أم كرز وأبى كرز أنها نذرت امرأة من آل عبد الرحمن بن أبى بكر أن ولدت امرأة عبد الرحمن نحرنا جزورا فقالت عائشة: لا، بل السنة أفضل: عن الغلام شاتان، وعن الجارية شاة، الحديث. ويحصل لهذا الظن مزيد قوة أنها

. . . .

لم تسمع من النبى ﷺ بل سمعت من عائشة عن النبى ﷺ، فأرسلت فى الرواية وروت عن النبى ﷺ، كما رواه عنها حماد بن زيد.

يؤيده أيضا أن أكثر الروايات عنها بالعنعنة لا بالسماع والسؤال، وذكر الحديبية لم يقع إلا فى حديث سفيان ولأجل هذه الأمور لم يخرج الشيخان هذه الرواية فى صحيحهما. فلا يرد الاعتراض لهذا الحديث على حديث أبى رافع.

قال العبد الضعيف: عدم إخراجها شيئا لا يدل على ضعفه. وقوله: إن الحديبية ليست محلا لهذه المسألة ولا كانت مما يهم أم كرز فكله كلام لا طائل تحته، ولا يعل بمثله الأحاديث. والذى روته أم كرز عن عائشة من إنكارها نحر الجزور فى العقيقة غير ماروته عن رسول الله ﷺ، فكيف يكون ذلك دليلا على الإرسال كما ادعاه، واضطراب السند مرتفع بما فى حديث حماد بن زيد من التصريح بسماع عبيد الله ابن أبى يزيد من سباع وبسماع سباع من أم كرز، فيكون ما سوى ذلك من المزيد فى الإسناد فالأولى أن يقال: إن العقيقة بإراقة الدم كانت مشروعة إلى زمن الحديبية ثم نسخت بدليل أنه ﷺ لم يعق عن ابنه إبراهيم، ولو كانت واجبة أو سنة لعق عنه، فإنما يؤخذ بالآخر فالآخر من فعل رسول الله ﷺ، ظ.

ولم يتنبه شمس الحق العظيم آبادى لهذه الدقيقة فاحتج بحديث أم كرز لرد ما أخرجه عن على أنه قال: قال رسول الله ﷺ: محا ذبح الأضاحى كل ذبح كان قبله. وقال: حديث على ضعيف جدا، لأن فى أحد طرقه الحارث بن نبهان وعتبه بن يقظان وهما ضعيفان، وفى الأخرى مسيب بن شريك وهو ضعيف. ثم الأضحية شرعت فى السنة الثانية على ما قاله الحافظ ابن أثير، وعق رسول الله ﷺ عن الحسن فى سنة ثلاث وعن الحسين فى سنة أربع. وقال فى الحديبية سنة ست: عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة لحديث أم كرز. وعق سنة ثمان عن ابنه إبراهيم، فكيف يصح أن ذبح الأضاحى محاكل ذبح كان قبله.

والجواب عنه أن حديث على مروى من طريقين، وإن كان كل واحد منهما ضعيفا بانفراده إلا أن بمجموعهما يحصل له قوة، وإن لم تصل تلك القوة إلى حد يصح به الاحتجاج، فلا أقل من أن يحصل له قوة يصاح به للاستشهاد وتقوية حديث أبى رافع. ثم قال ابن حجر فى الدراية: إنه ضعيف، فإن عبد الرزاق أخرجه موقوفا وهذا يدل على أن الضعيف رفعه، وأما الموقوف فصحيح وهو كافٍ لنا.

. . . .

وأما ما قال ابن أثير: إن الأضحية شرعت فى السنة الثانية فلم يسنده إلى أحد بل ذكره من غير سند. فكيف يجوز لمن يرد حديث على، ويقول: إنه ضعيف أن يحتج بقول لم يذكر له سند لا قوى ولا ضعيف. ولو صح هذا القول فغايته أنه يدل على مشروعية الأضحية ولا يدل على وجوبها، فيحتمل أن يكون معنى قوله: إن وجوب الأضحية محا كل ذبح كان قبله. وأما عقيقة الحسن والحسين فلم تثبت بإراقة الدم بل بالتصدق كما مر فلا حجة له فيها.

وأما حديث أم كرز فقد مر البحث عنه، وقد عرفت أن الحديث مضطرب غاية الاضطراب، ولا يثبت حديث الحديبية. والسماع والسؤال بل الراجح أنها مرسلة، فلا حجة فيه أيضا، وأما عقيقة إبراهيم فهو قول الزبير بن بكار، ولم يذكر له سندا. فكيف يجوز الاحتجاج بالقول الذى لا سند له، ولو كان عقيقة إبراهيم ثابتا لروى بالأسانيد الصحيحة كما رويت أحاديث الوليمة عن رسول الله ﷺ، فدل ذلك أنه ليس بثابت. وصرح الحافظ فى "الفتح" بأنه لم ينقل أحد أنه عق عنه (٩:٧ ٠ ٥) وإذا كان كذلك فهو حجة لنا. لأنه لو لم ينتسخ العقيقة لكان إبراهيم أحق بالعقيقة من غيره، ومما يرد قول الزبير أنه قال: سماه رسول الله ﷺ يومه السابع.

وقد روى ابن عبد البر عن رسول الله ﷺ أنه سماه إبراهيم ليلة ولد وقال: الحديث المرفوع أولى من قول الزبير. وأسنده الطحاوى فى مشكله عن ثابت البنانى عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: ولد لى الليلة غلام، فسميته بأبى إبراهيم (١:٤٥٤) رجاله كلهم ثقات وهو متفق عليه. فدل ذلك أن قول الزبير جزاف ولا يلتفت إليه. وهذا ما عندنا النصرة قول من قال بنسخ العقيقة. ومع ذلك فهم أعرف بمأخذ قولهم. ولا يجوز لمثل شمس الحق وغيره أن يطيل اللسان على هؤلاء الأئمة الأعلام، ويقول بقول إبراهيم، أو حماد، أو محمد بن الحسن لا ينسخ السنة المطهرة فإياك، ثم إياك. ولم يدر هذا الغبى أن أحداً لا ينسخ السنة المطهرة بقول هؤلاء بل يعتمد النسخ برواياتهم، وليس هؤلاء الأعلام بأدنى من ابن الأثير الذى يعتمد هذا الغبى على قوله فى العقيقة والأضحية كما نقلنا عنه سابقا. فأعرف هذا التحقيق، فإنك لا تجده فى غير هذا التاليف، والله أعلم علمه أتم وأحكم. وليعلم أن عمل الحنفية اليوم على استحبابها عملا بما فى شرح الطحاوى والأمر واسع لما فيه من الاختلاف فتدبر.

دليل أبى حنيفة فى كراهة العقيقة من الحديث:

قال العبد الضعيف: حديث على أخرجه الدارقطنى من طريق الحارث بن نبهان نا عتبة بن

. . . .

يقظان عن الشعبى عن على قال قال رسول الله ﷺ: محا ذبح الأضاحى كل ذبح كان قبله وذكر صوم رمضان والزكاة والغسل من الجنابة بمثل ذلك. (٢:٥٤٢).

أما الحارث بن نبهان فكان من الصالحين وإنما ضعف من قبل حفظه، وتابعه المسيب بن شريك فرواه عن عتبة نحوه والمسيب بن شريك أيضا ضعيف من قبل حفظ لم يتهم بالكذب ونحوه، وعتبة بن يقظان قواه بعضهم، كما فى "الميزان" وذكره ابن حبان فى "الثقات"، كما فى "التهذيب" فالحديث ليس بباطل ولا مطروح بالمرة بل هو حسن على الأصل الذى أصلناه فى المقدمة، وقد رواه عبد الرزاق فى "مصنفه" موقوفا على على رضى الله عنه، وهو يؤيد أن الحديث له أصل أصيل، فإن الموقوف فى مثله له حكم المرفوع وازداد ذلك قوة على قوة بقول محمد بن الحنفية. أن العقيقة كانت فى الجاهلية، فلما جاء الإسلام رفضت، وعن أبى جعفر محمد بن على ابن الحسين قال: نسخ الأضحى كل ذبح كان قبله، كما فى "المحلى" (٧:٥٢٩)

وقول ابن حزم: لا حجة فيه، لأنه قول محمد بن على ولا يصح دعوى النسخ إلا بنص مسند إلى رسول الله ﷺ اهـ يدل على صحة الإسناد إليه، وإن ابن حزم وإنما وهاه لكونه من قول محمد بن على، ولا يخفى ما فيه، لأن ما لا يصح دعواه إلا بنص من رسول الله ﷺ فلقول الصحابى فى مثله حكم الرفع، ولقول التابعى حكم الإرسال، كما ذكرناه فى المقدمة، لأن ما لا يدرك بالرأى لا يدعيه الصحابى، ولا التابع من عند نفسه، وإنما يقوله سماعا، فقول الصحابى والتابعى فى مثله مرفوع أو مرسل، وكلاهما حجة لا سيما إذا تعدد مخرجه، فقد عرفت أن كون الأضحى ناسخا لكل ذبح كان قبله مروى عن على بن أبى طالب مسندا وموقوفا عليه، وعن محمد بن على بن الحسين ومحمد بن الحنفية وإبراهيم النخعى والثلاثة الأول من أئمة أهل البيت، وهم أعرف الناس بقضايا رسول الله ﷺ وأعلمهم بناسخ الأحكام منسوخها، وإبراهيم أعلم الناس بقضايا على وابن مسعود وشريح.

قال الشعبى: ما ترك أحدا أعلم منه. وقال الأعمش: لم يكن يفتى بالرأى إلا بالأثر قلت: وإنما كره أبو حنيفة العقيقة إذا كان القصد مجرد إراقة الدم عن الولد، كما فى الأضحية. ولو كان للحم وضيافة العشيرةوإطعام الفقراء لم يكره لكونه كالذبح للوليمة وهو مشروع لكل حادث سرور، فافهم.

. . . .

دليل أبي حنيفة على مسألة الباب من النظر:

وبالجملة فإن إراقة الدم بمجردها لم تعهد قربة إلا حيث ورد بها النص لا غير، وإذا تعارضت النصوص فى كونها مشروعة فى العقيقة أو منسوخة وباليقين، ندرى أنه كان فى الإسلام إراقات قد نسخت فيما بعد، كالفرع والعتيرة ونحوها، كان الترجيح لما يدل على كونها منسوخة، لأنها لو كانت مشروعة لكانت مستحبة لا غير، ولو كانت منسوخة كانت بدعة فى الإسلام، وإذا دار الأمر بين الاستحباب والابتداع والإباحة والخطر ترجح الحاظر على المبيح، وإذا تعارض المحرم والمبيح وجهل التاريخ يجعل المحرم متأخرا كيلا يلزم النسخ مرتين، ومعنى قوله: محا ذبح الأضاحى كل ذبح كان قبله، أى محا وجوبه كل ذبح قبله، فلا يرد علينا كون الأضحية، قد شرعت فى السنة الثانية، وعقيقة الحسن والحسين فى الثالثة، أو الخامسة وسماع أم كرز حديث العقيقة فى الحديبية فى السنة السادسة، لأنا نقول: كانت الأضحية إذ ذاك مشروعية لا واجبة، ثم وجبت بعد ذلك عند فرض الحج، فمحا وجوبها كل ذبح كان قبله ولأجل ذلك لم يعق النبى ﷺ عن ابنه إبراهيم رضى الله عنه بدليل أنه سماه ليلة ولد ولو كان قد عق عنه لسماه فى اليوم السابع.

الجواب عن طعن الموفق فى الإمام أبى حنيفة رحمه الله:

وبذلك كله اندحض قول الموفق فى "المغنى": وجعلها أبو حنيفة من أمر الجاهلية، وذلك لقلة علمه ومعرفة بالأخبار اهـ (١١: ١٢٠).

قلت: يا سبحان الله! كيف يقول الموفق ذلك، وإمامه أحمد يقول: أول ما طلبت الحديث ذهبت إلى أبى يوسف القاضى، ثم طلبت بعد وكتبت عن الناس، ويقول: إذا كان فى المسألة قول ثلاثة لم يسمع مخالفتهم، فقيل له: من هم؟ قال: أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن إلخ، كما مر فى "المقدمة".

وهذه المسألة مما اتفق عليه الثلاثة فكيف يسوغ لأصحاب أحمد ردها؟ ومن أين لهم أن يرموا أبا حنيفة بما رموه، وكيف يكون أبو حنيفة قليل العلم بالأخبار، وقد اطلع على ما لم يطلع عليه الجمهور من قول إبراهيم ومحمد الحنفية؟ ومما أيده من حديث على مرفوعا وموقوفا، ومن قول محمد بن على بن الحسين، وليس معنى قول أبى حنيفة أن العقيقة من أمر الجاهلية أنها لم تكن فى الإسلام قط، وإنما أراد أن أصله من أمر الجاهلية، وقد فعلت فى أول الإسلام ثم نسخ (وجوب)

. . . .

الأضحى كل ذبح كان قبله. كذا قاله محمد فى "الموطأ" وكيف يكون العالم بالناسخ قليل العلم بالمنسوخ، ونسأله هل كان إبراهيم النخعى ومحمد بن الحنفية ومحمد بن على الباقر وعلى بن أبى طالب أمير المؤمنين قليلى العلم والمعرفة بالأخبار، وأنتم أكثر علما بها منهم؟ لا أظن أحدا يجترأ على القول بذلك، وإلا فما أجدره بأن يعدله البغل، فكيف يكون أبو حنيفة قليل العلم والمعرفة بالأخبار، وقد قلد هؤلاء الأئمة الأخيار وهم أهل بيت الرسالة معادن العلم والمعرفة والرواية والدراية، ولا يلزم من ضعف إسناد الدارقطنى لأجل الحارث بن نبهان والمسيب بن شريك ونحوهما من الرواة النازلة ضعف الحديث عند الإمام، فإنه أجل من جميع هؤلاء أكبر شيخ له الشعبى وطبقته، فلا يبعد أن يكون حديث على بلغه عن الشعبى بلا واسطة أو بواسطة هو أوثق أتقن ممن ضعفه الدارقطنى وغيره، فافهم.

وأيضا فكون العقيقة من أمر الجاهلية مما لا ينكره من له أدنى إلمام بالسنة وبممارسته بالأخبار، كيف وقد روى أبو داود والنسائى عن بريدة الأسلمى قال: كنا فى الجاهلية إذا ولد لأحدنا غلام، ذبح شاة، ولطخ رأسه بدمها، فلما جاء الله بالإسلام كنا نذبح شاة، ونحلق رأسه، ونلطخه بزعفران، قال فى "التلخيص": إسناده صحيح (نيل ٤: ٣٧٠).

وعن عائشة: كانوا فى الجاهلية يجعلون قطنة فى دم العقيقة، ويجعلونها على رأس المولود، فأمرهم النبى ﷺ أن يجعلوا مكان الدم خلوقا. رواه البيهقى بإسناد صحيح (شرح المهذب ٨: ٤٢٨)، وصححه ابن السكن (نيل ص مذكور)، وعن عمرو بن شعيب قال: سئل رسول الله ﷺ عن العقيقة فقال: لا أحب العقوق. رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى وأحمد والنسائى، وأما قول الراوى: كأنه كره الاسم، فهو اجتهاد منه، ولو سلم فليكن اسم العقيقة مكروها. قال ابن عبد البر: كان الواجب بظاهر الحديث أن يقال لذبيحة المولود: نسيكة ولا يقال: عقيقة. لكنى لا أعلم أحدا من العلماء مال إلى ذلك ولا قال به، وأظنهم تركوا العمل به لما صح عندهم[1] فى غيره من الأحاديث من لفظ العقيقة اهـ من "التعليق الممجد" عن تنوير الحوالك للسيوطى (ص٢٨٧)، فما ذا على أبى حنيفة أن كره العقيقة بهذا الحديث، وحمله على أن

---

(١) قلت: لا يجدى ذلك شيئا ما لم يثبت تأخر تلك الأحاديث عن حديث عمرو بن شعيب هذا، وإلا فالترجيح للحاظر، كما تقرر فى الأصول، ظ.

. . . .

النبى ﷺ كان يكرهها وإن لم ينه عنها غيره؟ وبحديث على ومحمد بن الحنفية وبقول الباقر وإبراهيم النخعى، فليت الموفق سكت عما قاله فى أبى حنيفة الإمام وراعى الأدب مع من أذعنت لجلالته فى العلم قلوب الأئمة الأعلام، وخضعت لعظمة رقاب الأنام الخاص منهم والعام.

الرد على صاحب "التعليق المجد":

وأما قول صاحب "التعليق الممجد": إن قول إبراهيم ومحمد بن الحنفية لا يدل على بطلان مشروعية العقيقة، وغاية ما فيه انتفاء وجوبها أو استحبابها، فهذه كتب الحديث المعتبرة مملوءة من أحاديث شرعية العقيقة، ونحوها، (ص٢٨٨) ففيه أن المتبادر من قولهما: فلما جاء الإسلام (أى بوجوب الأضحى) رفضت هو كونها متروكة مهجورة بالمرة، وهو دليل بطلان المشروعية رأسا، كما قلنا فى العتيرة والفرع أنهما كانا فى أول الإسلام تقريرا لما كانوا يفعلونه فى الجاهلية، ثم نسخ بقوله ﷺ: «لا فرع ولا عتيرة» متفق عليه، وبطلت شرعيتهما رأسا عند جماهير العلماء لا وجوبهما أو استحبا بهما فقط، كما روى عن الشافعى (شرح المهذب ٨:٤٤٦).

طريق الجمع بين أحاديث الباب:

وأما الأحاديث التى أشار إليها فلا يخفى أن منها ما هو منسوخ إجماعا، وهو الذى احتج به الظاهرية على وجوبها، كحديث الحسن عن سمرة مرفوعا: كل غلام مرتهن بعقيقة، تذبح عنه يوم سابعه ويسمى فيه ويحلق رأسه، رواه الخمسة، وصححه الترمذى، وعن سلمان بن عامر الضبى مرفوعا: مع الغلام عقيقة، فأهريقوا عنه دما وأميطوا عنه الأذى. رواه الجماعة إلا مسلما. وعن عائشة قالت: أمرنا رسول الله ﷺ أن نعق عن الجارية شاة وعن الغلام شاتين. والأمر للوجوب. وهو ظاهر قوله: كل غلام مرتهن بعقيقة. وعن بريدة الأسلمى أن الناس يعرضون على العقيقة يوم القيامة، كما يعرضون على الصلوات الخمس. رواه ابن حزم فى "المحلى" (٧:٥٢٥) وقال الجمهور باستحبابها لحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: سئل النبى ﷺ عن العقيقة فقال: «لا أحب العقوق من أحب منكم أن ينسك عن ولده فليفعل عن الغلام شاتان مكافأتان وعن الجارية شاة». رواه أحمد وأبو داود وسكت عنه هو والمنذرى والنسائى، وروى محمد فى "الموطأ" عن مالك عن زيد بن أسلم عن رجل من بنى ضمرة عن أبيه مرفوعا نحوه (ص٢٨٦).

وهذا يدل على نسخ الوجوب إلى الإباحة كما هو ظاهر قوله: من أحب منكم أن ينسك

. . . .

عن ولده، ومنها ما يدل على النهى عنها كحديث أبى رافع أن حسن بن على رضى الله عنه لما ولد أرادت أمه فاطمة رضى الله عنها أن تعق عنه بكبشين، فقال رسول الله ﷺ: «لا تعقى عنه ولكن احلقى رأسه» الحديث. وقد تقدم ولكنه يحتمل اختصاص النهى بفاطمة رضى الله عنها لقول النبى ﷺ: أكره العقوق فكره لأهل بيته ما كان يكرهه وإن لم ينه عنه غير أهل بيته لما فى حديث أم كرز أنها سألت النبى ﷺ يوم الحديبية عن العقيقة فقال: عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة. وهذا كله قبل وجوب الأضحى كل ذبح كان قبله بدليل ما مر عن على مرفوعا وموقوفا وعن أئمة أهل البيت وإبراهيم النخعى.

تأييد قول الإمام ببعض أقوال التابعين:

ويؤيد ذلك ما روى ابن حزم من طريق وكيع عن الربيع عن الحسن البصرى قال: يعق عن الغلام ولا يعق عن الجارية، ومن طريق ابن أبى شيبة عن جرير عن المغيرة بن مقسم عن أبى وائل هو شقيق بن سلمة (التابعى المخضرمى) قال: لا يعق عن الجارية ولا كراهة. ومن طريقه عن سهل بن يوسف عن عمرو عن محمد ابن سيرين أنه كان لا يرى على الجارية عقيقة اهـ (١:٥٢٩)، وهذه أسانيد صحاح، فهل لأحد مثل الموفق أن يقول فى الحسن البصرى وابن سيرين وأبى وائل أنهم أنكروا عقيقة الجارية لقلة علمهم ومعرفتهم بالآثار؟ فما ذا على أبى حنيفة لو أنكر العقيقة عن الغلام والجارية جميعا لما بلغه عن أئمة أهل البيت الأخيار، وجمع بين الروايات كلها بما ذكرنا لك من طريق الجمع والاعتبار.

الرد على ابن حزم:

واندحض بذلك قول ابن حزم: ولم يعرف أبو حنيفة العقيقة فكان ما ذا؟ ليت شعرى إذ لم يدركها أبو حنيفة ما هذا بنكرة فطالما لم يعرف السنن (٧:٥٢٩) قلت: ليس من سنن الأحكام شىء غاب عن أبى حنيفة ولكنه قد عرف ما لم تعرفوا وفهم ما لم تفهموا ونال الإيمان من الثريا من حيث لم تنالوا ولا عيب فيه إلا أنه قال: فأصاب وقالوا: فأخطأوا:

فدته نفوس الحاسدين فإنها	معذبة فى حضرة ومغيب
وفى تعب من يحسد الشمس ضوءها	ويجهد أن يأتى لها بضريب

. . . .

وجه أخذ الحنفية بقول الجمهور فى هذا الباب:

هذا وإنما أخذ أصحابنا الحنفية فى ذلك بقول الجمهور وقالوا باستحباب العقيقة لما قال ابن المنذر وغيره: إن الدليل عليه الأخبار الثابتة عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة والتابعين بعده، قالوا: وهو أمر معمول به فى الحجاز قديما وحديثا. قال: وذكر مالك فى "الموطأ": أنه الأمر الذى لا اختلاف فيه عندهم قال: وقال يحيى بن سعيد الأنصارى التابعى، أدركت الناس وما يدعون العقيقة عن الغلام والجارية. وممن كان يرى العقيقة ابن عمر وابن عباس وعائشة وبريدة الأسلمى والقاسم بن محمد وعروة بن الزبير وعطاء والزهرى وآخرون من أهل العلم يكثر عددهم قال: وانتشر عمل ذلك فى عامة بلدان المسلمين اهـ "شرح المهذب" ملخصا (٨:٤٤٧)، فزعموا أن الأمر كان مختلفا فيه بين الصحابة والتابعين ثم اتفق جمهور العلماء وعامة المسلمين على استحبابه، فأخذوا به وأفتو بالاستحباب، ووافقوا الجمهور، وإن كان قول الإمام قويا من حيث الدليل كما ذكرنا، ولكن خلافه هو القول المنصور والله تعالى أعلم بما فى الصدور. وقال العينى فى "عمدة القارى": وقال أبو حنيفة: ليست بسنة.

وقال محمد بن الحسن: هى تطوع كان الناس يفعلونها ثم نسخت بالأضحى. ونقل صاحب "التوضيح" عن أبى حنيفة والكوفيين أنها بدعة وكذلك قال بعضهم فى "شرحه" (أرادبه الحافظ فى "الفتح" حيث قال): والذى نقل عنه أنها بدعة أبو حنيفة. قلت: هذا افتراء، فلا يجوز نسبته إلى أبى حنيفة، وحاشاه أن يقول مثل هذا، وإنما قال: ليس بسنة، فمراده إما ليست بسنة ثابتة، وإما ليست بسنة مؤكدة وحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده سئل رسول الله ﷺ عن العقيقة، فقال: لا أحب العقوق قالوا: يا رسول الله! ينسك أحدنا عمن يولد له، فقال: «من أحب منكم أن ينسك عن ولده فليفعل». الحديث يدل على الاستحباب اهـ ملخصا (٩:٧١١).

وعلى هذا فلا يصح إيراد ابن حزم على أبى حنيفة، وكل ما ذكره رد عليه فافهم، وفى "البدائع" فى (باب اشتراك سبعة فى بدنة الأضحية) ما نصه: ولو أرادوا القربة الأضحية أو غيرها من القرب أجزاهم، سواء كانت واجبة أو تطوعا، لأن المقصود من الكل التقرب إلى الله تعالى، وكذلك إن أراد بعضهم العقيقة عن ولد ولد له من قبل، لأن ذلك جهة التقرب إلى الله عز شانه بالشكر على ما أنعم عليه من الولد. كذا ذكر محمد رحمه الله فى "نوادر الضحايا"، ولم يذكر الوليمة، وينبغى أن يجوز، لأنها إنما تقام شكرا لله تعالى على نعمة النكاح، وقد وردت السنة بذلك

باب أفضلية ذبح الشاة فى العقيقة

٥٥١٤- أخبرنا أبو عبد الله محمد بن يعقوب الشيبانى ثنا إبراهيم بن عبد الله أنبأنا يزيد بن هارون أنبأنا عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عن أم كرز وأبى كرز قال: نذرت امرأة من آل عبد الرحمن بن أبى بكر إن ولدت امرأة عبد الرحمن نحرنا

عن رسول الله ﷺ فقال: «أولم ولو بشاة» فإذا قصد بها الشكر وإقامة السنة فقد أراد بها التقرب إلى الله عز وجل اهـ (٥:٧٢) ملخصا، وهو صريح فى كون العقيقة قربة كالوليمة، فمن عزى إلى أبى حنيفة أنه قال: هى بدعة لا يلتفت إليه، نعم أنكر أبو حنيفة كونها إراقة دم بالشرع تعبدا كالأضحية، ولم ينكر كونها قربة بقصد الشكر على نعمة الولد فإنها تكون إذًا كالوليمة تقام شكرا لله على نعمة النكاح ، فافهم، ظ.

باب أفضلية ذبح الشاة فى العقيقة

أقول: الحديث نص فى الباب، ويظهر منه أن ذبح غير الشاة فى العقيقة خلاف السنة. وقال الطبرانى فى "الصغير" (ص٤٥): حدثنا إبراهيم بن أحمد بن مروان الواسطى ثنا عبد الملك بن معروف الخياط الواسطى ثنا مسعدة بن اليسع عن حديث بن السائب عن الحسن عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ: «من ولد له غلام فليعق عنه عن الإبل أو البقر أو الغنم»، لم يرده عن حديث إلا مسعدة تفرد به عبد الملك بن معروف اهـ.

وقال الذهبى فى "الميزان": مسعدة بن اليسع هالك كذبه أبو داود. قال أحمد بن حنبل: حرقنا كتبه منذ دهر. وقال البخارى: كان أحيانا يكون بمكة. وقال قتيبة: أدركته ولم أسمع منه. ثم روى له أحاديث مناكير عن جعفر بن محمد وزاد عليه فى "اللسان": إن من معائبه روايته عن عمرو بن دينار عن جابر وساق الحديث. ثم قال: وقال محمود بن غيلان: أسقطه أحمد ويحيى بن معين وأبو خيثمة. وقال ابن أبى خيثمة فى "ترجمة ابن جريج من تاريخه": سئل يحيى بن أيوب لم ترك حديث مسعدة بن اليسع؟ قال: لأنه روى حديثا أنكروه، قال: حدثنا جعفر بن محمد قال: رأيت مجنونا الحديث. وقال فى "اللسان" فى ترجمة أبيه اليسع بن قيس الباهلى قال ابن حبان: يعتبر حديثه من غير رواية ابنه. (مسعدة) فظهر من هذه التنصيصات أنه لو لم يكن فى سنده إلا مسعدة لكان كافيا فى طرح الرواية، فكيف إذا كان فيه عبد الملك بن معروف الخياط وإبراهيم بن أحمد بن مروان، فإن عبد الملك لا يعرف من هو؟ وما ذا هو؟ وإبراهيم بن أحمد بن مروان روى

جزورا، فقالت عائشة: لا بل السنة أفضل، عن الغلام شاتان مكافئتان، وعن الجارية شاة تقطع جدولا ولا يكسر لها عظم، فيأكل ويطعم ويتصدق، وليكن ذاك يوم السابع، فإن لم يكن ففى أربعة عشر، فإن لم يكن ففى إحدى وعشرين، هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه (مستدرك ٤:٢٣٨)، وأقره الذى عليه فى "التلخيص".

الحاكم عن الدارقطنى أنه قال: ليس بالقوى. كما فى "اللسان".

قال بعض الأحباب: إذا عرفت هذا فاعلم أنه قال ابن حجر فى "الفتح" (٩:٥١٢): واستدل بذكر الشاة والكبش على أنه يتعين الغنم للعقيقة. وبه ترجم أبو الشيخ الأصبهانى. ونقله ابن المنذر عن حفصة بنت عبد الرحمن بن أبى بكر. وقال البندينجى من الشافعية: لا نص للشافعى فى ذلك. وعندى أنه لا يجزئ غيرها. والجمهور على إجزاء الإبل والبقر أيضا. وفيه حديث عند الطبرانى وأبى الشيخ عن أنس رفعه: يعق عنه من الإبل والبقر والغنم إلى آخره. فاغتر بعض المعاصرين بسكوت الحافظ على ذلك. وقال: إن حديث الطبرانى المذكور حديث حسن أو صحيح. لأنه ذكره ابن حجر فى "الفتح"، وكل ما ذكره فيه فهو حسن أو صحيح، وهذه مغلطة عظيمة، لأن شرط ابن حجر ليس على الإطلاق، بل إذا كان الحديث مما يتعلق به غرض صحيح فى حديث البخارى من الفوائد المتينة والإسنادية كما ينادى به عبارة الحافظ، وحديث الطبرانى ليس مما يتعلق به فوائد حديث البخارى بل ذكره استطرادا وتبعا كما يدل عليه أسلوب بيانه حيث قال: وفيه حديث عند الطبرانى وأبى الشيخ. ولم يقل: واحتجوا بحديث عند الطبرانى وأبى الشيخ، ولو قال ذلك أيضا كان استطرادا، لأنه ليس متعلقا بفوائد حديث البخارى، ولو سلم الاشتراط على الإطلاق فهو أكثرى لا كلى، لأنك قد عرفت أن الحديث ساقط، ولا يظن بابن حجر أن يحسن، أو يصحح مثل هذا الحديث، فاحفظ هذا التحقيق، فإنه نافع جدا. وإذا عرفت ذلك فالحجة للجمهور هو القياس على الأضحية لا ذلك الحديث الساقط. ولا يعارضه حديث عائشة، لأنه يدل على كون ذبح الإبل والبقر خلاف السنة ولا ينفى الجواز، والقياس إنما يدل على الجواز لا على السنة، فافهم، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: إن الحافظ قد عزى الحديث إلى الطبرانى وأبى الشيخ، وبعض الأحباب يحكم بضعفه لأجل سند الطبرانى فقط، قبل أن يراجع سند أبى الشيخ، فلا يبعد أن يكون سالما، وقد روى الطبرانى عن قتادة أن أنس بن مالك كان يعق عن بنيه بالجزور، ورجاله رجال الصحيح (مجمع ٤:٥٧ و ٥٩).

. . . .

وفيه دليل على أن ما رواه مسعدة عن حريث عن الحسن عن أنس مرفوعا ليس مما لا أصل له. وأيضا فقول رسول الله ﷺ: «من ولد له ولد فأحب أن ينسك عن ولده فليفعل» رواه أبو داود والنسائى من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ومالك وأحمد من طريق زيد بن أسلم عن رجل من بنى ضمرة عن أبيه كما تقدم. وعن أم سلمة رضى الله عنها عن النبى ﷺ فى العقيقة قال: «من ولد له فأحب أن ينسك عنه فليفعل». رواه الطبرانى فى "الأوسط" وفيه إسماعيل بن مسلم المكلى، وهو ضعيف. (مجمع ٤:٥٧).

قلت: هو مختلف فيه حسن الحديث. وفيه أنه ﷺ سماه نسيكة ونسكا، وهو يعم الإبل والبقر والغنم إجماعا. وفيه دليل لقول الجمهور: لا يجزئ فى العقيقة إلا ما يجزئ فى الأضحية، فلا يجزئ فيه ما دون الجذعة من الضأن ودون الثنية من المعز ولا يجزئ فيه إلا السليم من العيوب، لأنه ﷺ سماه نسكا، فلا يجزئ فيه إلا ما يجزئ فى النسك، وبهذا ظهر بطلان قول ابن حزم: ويجزئ المعيب سواء كان مما يجوز فى الأضاحى، أو لا يجوز فيها والسالم أفضل إلخ (٧:٥٢٣).

والكلام إنما هو فى الإجزاء، وأما الأفضلية فلا شك أنها فى الغنم لحديث عائشة المذكور فى المتن، ولما روينا من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرنى يوسف بن مالك أنه دخل على حفصة بنت عبد الرحمن بن أبى بكر وقد ولدت للمنذر بن الزبير غلاما، فقلت لها: هلا عققت جزورا على ابنك؟ قال: معاذ الله! كانت عمتى عائشة تقول: على الغلام شاتان وعلى الجارية شاة. كما فى "المحلى" (٧:٥٤٥)، واستدلال ابن حزم به على بطلان العقيقة بغير الغنم ليس بناهض، فإن غاية ما فيه كون الشاة فيها أفضل والله تعالى أعلم. ومذهب الشافعية أن الأفضل فيها البدنة، ثم البقرة، ثم الجذعة من الضأن، ثم ثنية المعز، كما فى الأضحية، وفى وجه لهم: الغنم أفضل من الإبل والبقر (شرح المهذب ٨:٤٣٠).

قلت: وينبغى أن يكون الأفضل فى الغلام الكبش لما ورد فى عقيقة الحسن والحسين رضى الله عنهما، والشاة يعم الذكر والأنثى جميعا (لا سيما وفى حديث أم كرز) لا يضركم ذكرانا كن، أو إناثا. وفى قوله: «من ولد له غلام فليعق عنه من الإبل أو البقر أو الغنم». دليل على جواز العقيقة ببقرة كاملة أو ببدنة كذلك، ونص أحمد على اشتراط كاملة، كما فى "فتح البارى" (٩:٥١٢)، وذكر الرافعى بحثا أنها تتأدى بالسبع، كما فى الأضحية وسيأتى، وبالجملة فهى كالأضحية فى أكثر الأحكام عندهم، فيجوز الزيادة على الشاتين فى الذكر، وعلى شاة فى الأنثى،

. . . .

ويستحب أن يجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، فخصوص عدد الأنثيين والواحد ليس بمراد،ظ.

فائدة: فى حديث عائشة الذى أودعناه فى المتن دلالة على استحباب أن لا يكسر للعقيقة عظم وأنه يستحب الأكل منها والإطعام والتصدق كما فى الأضحية، فما اشتهر على ألسنة العوام أن أصول المولود لا يأكلون منها لا أصل له، وسيأتى له مزيد بسط، إن شاء الله تعالى، وفيه وأنها لا تفوت بالتأخير عن اليوم السابع، وبه قال الجمهور، وقال مالك: تفوت (شرح المهذب ٨:٤٤٨).

وفى الحديث المذكور أيضا أنها إن لم تذبح فى السابع ذبحت فى الرابع عشر، وإلا ففى الحادى والعشرين ثم هكذا فى الأسابيع، وفيه وجه للشافعية أنه إذا تكررت السبعة ثلاث مرات فات وقت الاختيار، قال الرافعى: فإن أخر حتى بلغ سقط حكمها فى حق غير المولود. وهو مخير فى العقيقة عن نفسه. قال: واستحسن القفال والشاشى أن يفعلها للحديث المروى أن النبى ﷺ عق عن نفسه بعد النبوة. رواه البيهقى بإسناده عن عبد الله بن محرر عن قتادة عن أنس به، وهذا حديث باطل. قال البيهقى: هو حديث منكر. قال عبد الرزاق: إنما تركوا عبد الله بن محرر بسبب هذا الحديث. وقد روى هذا الحديث من وجه آخر عن قتادة ومن وجه آخر عن أنس، وليس بشىء، فهو حديث باطل، وعبد الله محرر ضعيف متفق على ضعفه. قال الحافظ: هو متروك والله أعلم اهـ "من شرح المهذب" (٨:٤٣٢) قلت: رواه البزار[1] والطبرانى فى "الأوسط" ورجال الطبرانى رجال الصحيح خلا الهيثم بن جميل وهو ثقة. وشيخ الطبرانى أحمد بن مسعود الخياط وليس فى "الميزان"، كذا فى "مجمع الزوائد" (٤:٥٩).

وفيه أيضا عن بريدة أن النبى ﷺ قال: العقيقة لسبع أو أربع عشرة أو إحدى وعشرين. رواه الطبرانى فى "الصغير" و"الأوسط" وفيه إسماعيل بن مسلم المكى وهو ضعيف اهـ.

قلت: هو مختلف فيه وله شاهد من حديث عائشة، فيصلح دليلا لفوات وقت الاختيار بعد الحادى والعشرين. ونقل الرافعى أنه يستحب أن يعطى القابلة رجل العقيقة. وفى سنن البيهقى عن على رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ أمر فاطمة فقال: «زنى شعر الحسين وتصدقى بوزنه فضة،

---

(١) قال الحافظ فى "الفتح": ورواه المستملى عن الهيثم بن جميل وداود بن المحبر قالا: حدثنا عبد الله بن المثنى عن ثمامة عن أنس وداود ضعيف لكن الهيثم ثقة. وعبد الله من رجال البخارى فالحديث قوى الإسناد، ولو لا ما فى عبد الله بن المثنى من المقال لكان هذا الحديث صحيحا. وقد مشى الحافظ الضياء على ظاهر الإسناد فأخرج هذا الحديث فى الأحاديث المختارة مما ليس فى "الصحيحن" اهـ (٩:٥١٤) ظ.

. . . .

واعطى القابلة رجل العقيقة». وروى موقوفا على على رضى الله عنه. (قلت: صححه الحاكم وتعقبه الذهبى. ورواه أبو داود فى المراسيل كما مر، وبالجملة فهو مما لا بأس به فى الفضائل، وهل يحسب يوم الولادة من السبعة فيه وجهان للشافعية أصحهما يحسب فيذبح فى السادس مما بعده، وهو ظاهر الأحاديث، فإن ولد فى الليل حسب اليوم الذى يلى تلك الليلة بلا خلاف فلو ذبحها بعد السابع أو قبله وبعد الولادة أجزاه، وإن ذبحها قبل الولادة لم تجزه بلا خلاف بل تكون شاة لحم، ويكره أن يلطخ رأس المولود بدم العقيقة ولا بأس بلطخه بخلوق أو زعفران (بل أولى لحديث بريدة، وقد تقدم، وسيأتى بسط الكلام فيه) ، ويستحب حلق رأس المولود يوم سابعه، وهل يقدم الحلق على الذبح؟ وجهان: أصحهما وبه قطع صاحب "المهذب" والبغوى والجرجانى وغيرهم: يستحب كون الحلق بعد الذبح. وفى الحديث إشارة إليه وسيأتى بيانها، ويستحب أن يتصدق بوزن شعره ذهبا، فإن لم يفعل ففضة سواء فيه الذكر والأنثى. قال شارح "المهذب": واعلم أن هذا الحديث (الذى فيه أمره ﷺ فاطمة بنته بوزن شعر الحسن والحسين وأن تتصدق بوزنه فضة) روى من طرق كثيرة ذكرها البيهقى، كلها متفقة على التصدق بزنة فضة ليس فى شىء منها ذكر الذهب، بخلاف ما قاله أصحابنا والله أعلم (٨: ٤٣٣).

قلت: فيه حديث عن ابن عباس قال: سبعة من السنة فى الصبى يوم السابع يسمى ويختن(١) ويماط عنه الأذى وتثقب أذنه ويعق عنه ويحلق رأسه ويلطخ بدم عقيقة ويتصدق بوزن شعره فى رأسه ذهبا أو فضة. رواه الطبرانى فى "الأوسط" ورجاله ثقات "مجمع الزوائد" (٤: ٥٩) ويكره القزع وهو حلق بعض الرأس للحديث الصحيح عن ابن عمر مرفوعا: نهى عن القزع فى الرأس متفق عليه، ويستحب أن يعق عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة، فإن عق عن الغلام شاة حصل أصل السنة (لأن ابن عمر كان يعق عن بنيه شاة شاة رواه مالك فى الموطأ وكذا محمد من طريق عن نافع عنه) ولو ولد له ولدان فذبح عنهما شاة لم تحصل العقيقة ولو ذبح بدنة أو بقرة عن سبعة أولاد أو اشترك فيها جماعة جاز سواء أرادوا كلهم العقيقة أو أراد بعضهم العقيقة وبعضهم اللحم

---

(١) روى أبو حفص فى "فوائده" والديلمى عن على: «اختنوا أولادكم يوم السابع، فإنه أطهر وأسرع نباتا للحم وأروح للقلب» "كنز العمال" (٨: ٢٧٣) وقدر فقهاءنا مبدأه بالسنة السابعة ومنتهاه باثنى عشر عاما ولكن الحديث يرد قولهم فى المبدأ والله أعلم وروى الطبرانى فى "الصغير" عن جابر أن رسول الله ﷺ عق عن الحسن والحسين وختنهما لسبعة أيام، وفيه محمد بن أبى الرى وثقه ابن حبان وغيره، وفيه لين (مجمع الزوائد ٤: ٥٩).

. . . .

كما فى الأضحية (شرح المهذب ٨:٢٩).

قلت: مذهبنا فى الأضحية بطلانها بإرادة بعض اللحم فليكن كذلك فى العقيقة. وأما على قول أئمتنا فلا بأس به لأنهم لا يرونها كالأضحية. ويستحب أن يسمى الله ويذكره عند ذبح العقيقة ثم يقول: اللهم لك وإليك عقيقة فلان لحديث عائشة أن النبى ﷺ عق عن الحسن والحسين وقال: قولوا بسم الله والله أكبر اللهم لك وإليك. هذه عقيقة فلان. رواه البيهقى بإسناد حسن.

وقال جمهور أصحاب الشافعي باستحباب أن لا يتصدق بلحمها نيأ بل يطبخه والتصدق بلحمها ومرقها على المساكين بالبعث إليهم أفضل من الدعاء إليها، ولو دعا إليها قوما جاز، ولو فرق بعضها ودعا ناسا إلى بعضها جاز، ويستحب أن يأكل منها ويتصدق ويهدى، كما فى الأضحية اهـ (٨: ٤٣٠).

فائدة: العقيقة مشتقة من العق وهو القطع. قال الأزهرى فى "التهذيب": قال أبو عبيد: قال الأصمعي وغيره: العقيقة أصلها الشعر الذى يكون على رأس الولد حين يولد وإنما سميت الشاة التى تذبح عنه فى ذلك الوقت عقيقة، لأنه يحلق عنه ذلك الشعر عند الذبح، ولهذا قال فى الحديث: أميطوا عنه الأذى، ويعنى بالأذى ذلك الشعر الذى يحلق عنه. قال: وهذا من تسمية الشيء باسم ما كان معه أو من سببه اهـ من "شرح المهذب" (٨:٣٢٧).

فائدة: قال النووى فى "شرح المهذب": وأما حديث أم كرز (فى العقيقة) فصحيح رواه أبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجة. وقال الترمذى: هو حديث صحيح. هكذا قاله. وفى إسناده عبيد الله بن يزيد وقد ضعفه الأكثرون فلعله اعتضد عنده فصححه، وقد صح هذا المتن من رواية عائشة. رواه الترمذى وغيره وقال الترمذى: حديث حسن صحيح اهـ (٨:٤٢٨).

فائدة: قال الموفق فى "المغني": ويكره أن يلطخ رأسه بدم كره ذلك أحمد، والزهرى، ومالك، والشافعي وابن المنذر، وحكى عن الحسن وقتادة أنه مستحب لما روى فى حديث سمرة عن النبى ﷺ قال: «الغلام مرتهن بعقيقة تذبح عنه يوم السابع ويدمى» رواه همام عن قتادة عن الحسن عن سمرة قال ابن عبد البر: لا أعلم أحدا قال هذا إلا الحسن وقتادة وأنكره سائر أهل العلم وكرهوه لقوله ﷺ: «أميطوا عنه الأذى» (قلت: هو محمول عندهما على إماطة الشعر وحلقه، كما قاله أبو عبيد وغيره)، وروى يزيد بن عبد المزنى عن أبيه أن النبى ﷺ قال: يعق عن الغلام، ولا يمس رأسه بدم.

. . . .

(قلت: نص فى محل النزاع) قال مهنأ: ذكرت هذا الحديث لأحد فقال: ما أظرفه ولأن هذا تنجيس له فلا يشرع كلطخه بغيره من النجاسات. وقال بريدة: كنا فى الجاهلية إذا ولد لأحدنا غلام ذبح شاة تحلق رأسه ونلطخه بزعفران. رواه أبو داود، فأما رواية من روى: ويدمى. فقال أبو داود: ويسمى أصح. هكذا قال سلام بن أبى مطيع عن قتادة وأياس بن دغفل عن الحسن ووهم همام. فقال: ويدمى قال أحمد: قال فيه ابن أبى عروبة: يسمى، وقال همام: يدمى. وما أراه إلا أخطأ وقد قيل: هو تصحيف من الراوى اهـ (١١:١٢٣). ورده ابن حزم فى "المحلى"، فقال: بل، وهم أبو داود لأن هماما ثبت، وبين أنهم سألوا قتادة عن صفة التدمية المذكورة، فوصفها لهم. (٧:٥٢٥)، فالحق أن ذلك كان فى أول الإسلام ثم نهى رسول الله ﷺ عنه، كما فى حديث يزيد ابن عبد المزنى وبريدة الأسلمى وهو حجة على ابن حزم واندحض به قوله: لا بأس بأن يمس بشىء من دم العقيقة اهـ.

فائدة: روى ابن أبى شيبة عن حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه أن النبى ﷺ بعث من عقيقة الحسن والحسين إلى القابلة برجلها وقال: لا تكسروا منها عظما (المحلى ٧:٥٢٩)، وهذا مرسل صحيح، وفى حديث عائشة الذى فتحنا به الباب تقطع جدولا ولا يكسر لها عظم. والجدول بضمتين جمع جدل وهو العضو، كما فى "شرح المهذب" (٩:٤٢٩). وفيه أيضا: يستحب أن تفصل أعضاءه ولا يكسر شىء من عظامها، فإن كسر فهو خلاف الأولى اهـ، وبالجملة فلا تقطع إلا من المفاصل، وعن عطاء كانوا يستحبون أن لا يكسر لها عظم فإن أخطأ هم أن يعقوا عنه يوم السابع فأحب إلى أن يؤخره إلى السابع الآخر ومن طريق ابن أبى شيبة قال: تكسر عظامها ورأسها، ولا يمس الصبى بشىء من دمها.

ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء فى العقيقة تطبخ بماء وملح آرايا[١] وتهدى فى الجيران والصديق ولا يتصدق منها[٢] بشىء اهـ. وروينا عن ابن سيرين أنه كان لا يبالى أن يذبح العقيقة قبل السابع، أو بعده، ومن طريق وكيع عن الربيع بن صبيح عن الحسن البصرى إذا لم يعق عنك فعق عن نفسك وإن كنت رجلا. وقد روى عن عمرو بن شعيب أن النبى ﷺ أمر

---

(١) أى أعضاء من غير كسر، ظ.

(٢) يعارضه قول عائشة فى الحديث الذى فتحنا به الباب قالت: فيأكل ويطعم ويتصدق، وبه قال الجمهور، كما سيأتى.

. . . .

بالعقيقة يوم السابع المولود وتسميته. قال ابن حزم: هذا مرسل.

قلت: رواه الترمذى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أمرنى رسول الله ﷺ بتسمية المولود لسابعه، وهذا موصول، قال الحافظ فى "الفتح" (٩:٥٠٨) وفى الطبرانى عن ابن عمر رفعه: إذا كان يوم السابع للمولود فأهريقوا عنه دما وأميطوا عنه الأذى وسموه. وسنده حسن اهـ.

قلت: والمراد والله أعلم أن لا تؤخر التسمية عن السابع فقد عرفت أنه ﷺ سمى ابنه إبراهيم ليلة ولد وهو متفق عليه.

فائدة: روينا من طريق ابن وهب عن مالك عن يحيى بن سعيد الأنصارى عن محمد بن إبراهيم التيمى قال: سمعت أن يستحب العقيقة ولو بعصفور (المحلى ٧:٥٢٧) وهذا سند صحيح ومحمد بن أبراهيم التيمى تابعى جليل. فقوله: سمعت محمول على السماع من الصحابة رضى الله عنهم. وفيه دليل لأبى حنيفة على أن العقيقة ليست إراقة دم بالشرع تعبدا كالأضحية للإجماع على عدم جواز الإراقة بالعصفور فيها، بل العقيقة شرعت عند سرور حادث وتجدد نعمة، فأشبهت الذبيحة فى الوليمة، ولا نزاع فى جوازها ولا استحبابها وإنما النزاع فى كونها إراقة دم بالشرع تعبدا، ولم يثبت ذلك، ومن ادعى فعليه البيان، وأما قوله ﷺ: «عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة»، فهو حجة له لا عليه لأن السرور بالغلام أكثر، فكان الذبح عنه أكثر، وإن ذبح عن كل واحد منها شاة جاز، كما تقدم بدليله.

وعن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ: «إن اليهود تعق عن الغلام كبشا ولا تعق عن الجارية أو تذبح فعقوا أو اذبحوا عن الغلام كبشين وعن الجارية كبشا». رواه البزار من رواية أبى حفص الشاعر عن أبيه ولم أجد من ترجمهما (مجمع ٤:٥٨)، وهذا لا حجة فيه كما ترى، ولو صح أو حسن، كما يشعر به سكوت الحافظ عنه فى "الفتح" (٩:٥١١) فليس فيه شرح ذبح الكبشين أو الكبش تعبدا بالإراقة وغاية ما فيه أن اليهود يظهرون السرور بالغلام دون الجارية، فأظهروا أنتم السرور بهما جميعا، واجعلوا للذكر مثل حظ الانثيين فافهم وظهر بذلك أن عدد الاثنين ليس بمقصود، وإنما المراد مخالفة اليهود كانوا يعقون عن الغلام كبشا، فأمرنا بكبشين، وكانوا لا يعقون عن الجارية فأمرنا بالعق عنها، فلو عق أحد عن الغلام بثلاثة، وعن الجارية بكبشين لم يكن مبتدعا بل متبعا.

. . . .

فائدة: قال النووى فى "شرح المهذب": السنة أن يؤذن فى أذن المولود عند ولادته ذكرا كان، أو أنثى، ويكون الأذان بلفظ أذان الصلاة لحديث أبى رافع أن النبى ﷺ أذن فى أذن الحسن رضى الله عنه حين ولدته فاطمة بالصلاة. (رواه أحمد وأبو داود والترمذى، وقال: حسن صحيح، والحاكم والبيهقى). ورواه أبو نعيم والطبرانى من حديثه بلفظ أذن فى أذن الحسن والحسين، ومداره على عاصم بن عبيد الله وهو ضعيف (التلخيص ٢: ٣٨٨). قال: وقال جماعة من أصحابنا: يستحب أن يؤذن فى أذنه اليمنى ويقيم الصلاة فى أذنه اليسرى وقد روينا فى كتاب ابن السنى عن الحسين بن على رضى الله عنهما مرفوعا: من ولد له مولود فأذن[1] فى أذنه اليمنى وأقام فى أذنه اليسرى. لم تضره أم الصبيان وأم الصبيان التابعة من الجن. (سكت عنه الحافظ فى "التلخيص" ورواه أبو يعلى، وفى سنده مروان بن سالم الغفارى متروك، كما فى "مجمع الزوائد" ٤: ٥٩) قال: ونقل أصحابنا مثل هذا الحديث من فعل عمر بن عبد العزيز (قال: الحافظ: لم أره عنه مسندا، وقد ذكره ابن المنذر عنه اهـ. أى معلقا) قال: والسنة أن يحنك المولود عند ولادته بتمر بأن يمضغه إنسان، ويدلك به حنك المولود، ويفتح فاه حتى ينزل إلى جوفه شيء منه، قال: قال أصحابنا: فإن لم يكن تمر فبشيء آخر حلو.

ودليل التحنيك وكونه بتمر الحديث الصحيح الذى رواه الشيخان عن أنس قال: ولد لأبى طلحة غلام فأتيت به النبى ﷺ فقال: هل معك تمر؟ قلت: نعم، فناولته تمرات، فلاكهن ثم فغرفاه ثم مجه فيه، فجعل يتلمظ فقال رسول الله ﷺ: حب الأنصار التمر وسماه عبد الله. وفى "سنن أبى داود" بإسناد صحيح عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يؤتى بالصبيان فيدعو لهم ويحنكهم. وفى رواية: فيدعوا لهم بالبركة. وفى "الصحيحين" عن أسماء بنت الصديق قصة تحنيكه ﷺ عبد الله بن الزبير بالتمر ثم دعا له وبرك عليه. قال: وينبغى أن يكون المحنك من أهل الخير، فإن لم يكن رجل فامرأة صالحة، قال: ويستحب أن يهنأ الوالد بالولد. قال: وقال أصحابنا: ويستحب أن يهنأ بما جاء عن الحسين رضى الله عنه أنه علم إنسانا التهنئة (حين جاءه[2] يهنئه بابن له، فقال: ليهنك الفارس. فقال: وما يدريك أنه فارس هو أو حمار؟ فقال: كيف نقول؟)،

---

(١) وما ذكره بعض الفقهاء من تحويل الوجه فى هذا الأذن يمينا وشمالا لم أجد له أصلا، ولا يصح قياسه على التحويل فى الأذن للصلاة لأنه للإعلام، ولا حاجة إلى مثل هذا الإعلام ههنا، كما لا يخفى، ظ.

(٢) كذا فى "المغنى" (١١: ١٢٥)، ظ.

. . . .

فقال: قل: بارك الله لك فى الموهوب، وشكرت الواهب وبلغ أشده ورزقت بره، ويستحب أن يرد المهنأ على المهنئ، فيقول: بارك الله لك، وبارك عليك، أو جزاك الله خيرا، أو رزقك الله مثله، أو أحسن الله ثوابك، ونحو هذا اهـ، ملخصا (شرح المهذب ٨: ٤٤٣).

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": لا تسن الفرعة ولا العتيرة، وهو قول علماء الأمصار سوى ابن سيرين، فإنه كان يذبح العتيرة فى رجب ويروى فيها شيئا: والفرع أو ل ولد الناقة كانوا يذبحونه لآلهتهم فى الجاهلية فنهوا عنه. قال ذلك أبو عمرو الشيبانى. (أى نهوا عن الذبح للألهة ولم ينهوا عن الذبح لله فقد روى أبو داود وغيره بأسانيد صحيحة عن بريشة رضى الله عنه قال: نادى رجل رسول الله ﷺ فقال: إنا كنا نعتر عتيرة فى الجاهلية فى رجب فما تأمرنا؟ قال: «اذبحوا لله فى أى شهر كان وبروا لله وأطعموا لله»، قال: إنا كنا نفرع فرعا فى الجاهلية فما تأمرنا؟ قال: فى كل سائمة فرع تغذوه ما شيتك، حتى إذا استحمل ذبيحته فتصدقت بلحمه، كذا فى "شرح المهذب" (٨: ٤٤٤)، وذكر فيه أحاديث كثيرة فى الفرع والعتيرة، فليراجع).

قال الموفق: ولنا ما روى أبو هريرة أن النبى ﷺ قال: «لا فرع ولا عتيرة» متفق عليه، وهذا الحديث متأخر عن الأمر بها فيكون ناسخا لأن الفرع والعتيرة كان فعلهما أمرا متقدما على الإسلام، فالظاهر بقاءهم عليه إلى حين نسخه، واستمرار النسخ من غير رفع له، إذا ثبت هذا فإن المراد بالخبر نفى كونهما سنة لا تحريم فعلها، ولا كراهة اهـ ملخصا (١١: ١٢٦).

وفى "شرح المهذب": وادعى القاضى عياض أن الأمر بالفرع والعتيرة منسوخ عند جماهير العلماء، والله أعلم (٨: ٤٤٦).

وقال الطحاوى فى "مشكله" بعد ما سرد الآثار: فكشف هذا الآثار أن الوجوب قد انتسخ وأنه بر، من أخذ به فقد أحسن، ومن تركه لم يحرج اهـ من "المعتصر" (١: ١٧٤).

وقال ابن المنذر: كانت العرب تفعلهما وفعلهما بعض أهل الإسلام بالإذن ثم نهى عنهما، والنهى لا يكون إلا عن شيء كان يفعل وما قال أحد إنه نهى عنهما ثم أذن فى فعلهما ثم نقل عن العلماء تركهما إلا ابن سيرين، وكذا ذكر عياض أن الجمهور على النسخ وبه جزم الحازمى، وما تقدم نقله عن الشافعى يرد عليهم اهـ من الفتح البارى (٩: ٥١٧). قلت: لعله قول للشافعى قديم.

والظاهر من قوله ﷺ: «لا فرع ولا عتيرة» نفى مشروعيتهما رأسا لما تقرر فى الأصول أن النكرة الواقعة فى سياق النفى تعم، فيشعر ذلك بنفى كل فرع وكل عتيرة، والخبر محذوف

. . . .

أى لا فرع ثابت فى الإسلام، ولا عتيرة، وتأويله بأن لا فرع واجب ولا عتيرة واجبة، يرده ما فى رواية لأحمد بلفظ: «لا فرع ولا عتيرة فى الإسلام» وما فى رواية النسائى والإسماعيلى بلفظ: «نهى رسول الله ﷺ عن الفرع والعتيرة»، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٩: ٥١٥).

وما فى حديث ابن عباس قال: استأذنت قريش رسول الله ﷺ فى العتيرة، فقالوا: يا رسول الله! نعتر فى رجب؟ فقال لهم رسول الله ﷺ: «اعتر كعتر الجاهلية، ولكن من أحب منكم أن يذبح لله ويتصدق فليفعل»، رواه الطبرانى فى "الكبير"، وفيه إسماعيل بن إبراهيم بن أبى حبيبة، وثقه ابن معين وضعفه الناس (مجمع ٤: ٢٨)، فنهى عن عتر الجاهلية وأذن فى الذبح لله بقصد التصدق على المساكين لا بنية التعبد بالإراقة فى رجب ونحوه، ويؤيده ما مر فى نبيشة من قوله ﷺ: «اذبحوا لله فى أى شهر كان» إلخ أخرجه أبو داود والنسائى وابن ماجة وصححه الحاكم وابن المنذر (فتح البارى ٩: ٥١٦)، وفيه إبطال ما فى العتيرة من خصوص الذبح فى شهر رجب، وإذا ذبح فى غيره من الشهور لم يبق عتيرة وإبطال ما فى الفرع من كونه يذبح أول ما يولد، وإذا ذبح بعد ما يصير زخربا قد غلظ جسمه واشتد لحمه لم يبق فرعا.

ولا يبعد أن يكون رسول الله ﷺ نهاهم أولا عن تخصيص العتيرة برجب وعن تخصيص الفرع بكونه يذبح أول ما يولد، فلما تعودوا ذلك نهاهم عنهما مطلقا وقال: لا فرع ولا عتيرة فى الإسلام، كما فعل الله مثل ذلك فى تحريم الخمر حيث درج فى النهى كيلا يتوحشوا، وبالجملة فمذهبنا ومذهب الجمهور نسخ العتيرة والفرع رأسا لا يباح فعلهما أصلا.

يدل على ذلك قول محمد فى "الموطأ": أما العقيقة فبلغنا أنها كانت فى الجاهلية وقد فعلت فى أول الإسلام ثم نسخ الأضحى كل ذبح كان قبله اهـ (ص٢٨٦). وقال فى "الجامع الصغير": لا يعق عن الغلام ولا عن الجارية اهـ (ص١٧٧).

فلما كان الأضحى ناسخا لكل ذبح عند هم ولأجل ذلك كرهوا العقيقة فكراهة الفرع والعتيرة عندهم أولى لورود النهى عنهما صريحا بخلاف العقيقة، والذى ذكره الطحاوى فى "مشكله" من إباحتهما فكأنه أخذه عن المزنى عن الشافعى لا عن أصحابنا، فافهم.

فائدة: روى الطبرانى فى "الكبير" و "الأوسط" عن يزيد بن عبد الله المزنى عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «فى الإبل فرع وفى الغنم فرع ويعق عن الغلام ولا يمس رأسه بدم»، رجاله ثقات (مجمع ٤: ٥٨)، وفيه دلالة على كون العقيقة مشروعة حين كان الفرع مشروعا، ولا دليل

. . . .

على بقاء مشروعيتهما بعد النهى عنه وعن العتيرة، من ادعى ذلك فعليه البيان.

فائدة: قال فى "شرح المهذب": فعل العقيقة أفضل من التصدق بثمنها عندنا، وبه قال أحمد وابن المنذر اهـ (٨:٤٣٣). قلت: وفيه أن التصدق بثمن الشاة يجزئ عن العقيقة عندهم، قال: ومذهبنا أنه لا يعق عن اليتيم من ماله، وقال مالك: يعق عنه منه اهـ، قال: ولو مات المولود قبل السابع استحبت العقيقة عندنا، وقال الحسن البصرى ومالك: لا تستحب اهـ (٨:٤٤٨).

فائدة: قال الحافظ فى "الفتح" فى حديث الحسن عن سمرة: الغلام مرتهن بعقيقة تذبح عنه يوم السابع يحلق رأسه ويسمى ما نصه. واستدل بقوله: يذبح ويحلق يسمى بالواو على أنه لا يشترط الترتيب فى ذلك، وقد وقع فى رواية لأبى الشيخ فى حديث سمرة: يذبح يوم سابعه ثم يحلق، وأخرجه عبد الرزاق عن ابن جريج: يبدأ بالذبح قبل الحلق. وحكى عن عطاء عكسه، وقال البغوى فى التهذيب: يستحب الذبح قبل الحلق صححه النووى فى شرح المهذب اهـ (٩:٥١٥).

قلت: وفى الحديث إشارة إليه، وهو ما أخرجه ابن حبان فى صحيحه عن عائشة قالت: كانوا فى الجاهلية إذا عقوا عن الصبى خضبوا قطنة بدم العقيقة، فإذا حلقوا رأس الصبى وضعوها على رأسه فقال النبى ﷺ: «اجعلوا مكان الدم خلوقا»، ولأبى داود والحاكم من حديث بريدة: كنا فى الجاهلية فذكر نحو حديث عائشة وقال: فلما جاء الله بالإسلام كنا نذبح شاة ونحلق رأسه ونلطخه بزعفران وهذا شاهد لحديث عائشة اهـ من "فتح البارى" أيضا (٩:٥١٣).

فائدة: قال الحافظ فى "الفتح": وعند عبد الرزاق عن معمر عن قتادة: من لم يعق عنه أجزأته أضحيته، وعند ابن أبى شيبة عن محمد بن سيرين والحسن يجزئ عن الغلام الأضحية عن العقيقة اهـ (٩:٥١٤).

فائدة: قال الحافظ فى "الفتح": لو ولد اثنان فى بطن استحب عن كل واحد عقيقة. ذكره ابن عبد البر عن الليث وقال: لا أعلم عن أحد من العلماء خلافه اهـ (٩:٥١١).

فائدة: روى ابن حزم فى "المحلى" من طريق الحسن البصرى: يصنع بالعقيقة ما يصنع بالأضحية. وعن عطاء قال: يأكل أهل العقيقة ويهدونها. أمر رسول الله ﷺ بذلك زعموا، وإن شاء تصدق اهـ (٧:٥٢٥). قلت: وقد تقدم عن عطاء أنه قال: لا يتصدق منها بشىء فلعله كان يقول بذلك من رأيه ثم بلغه عن الصحابة أنهم قالوا: وإن شاء تصدق. وفى قوله: يأكل أهل العقيقة ويهدونها دليل على بطلان ما اشتهر على الألسن أن أصول المولود لا يأكلون منها، فإن أهل

باب ما يقول الذابح عند الذبح

٥٥١٥- عن أنس قال: ضحى رسول الله ﷺ بكبشين أملحين أقرنين قال: ورأيته يذبحهما بيده قال: ورأيته واضعًا قدمه على صفاحهما، قال: وسمى وكبر وفى لفظ يقول: بسم الله والله أكبر، أخرجه مسلم (٢:١٥٦).

العقيقة هم الأبوان أولا ثم سائر أهل البيت. وقال الموفق فى "المغنى": وسبيلها فى الأكل والهدية والصدقة سبيل الأضحية إلا أنها تطبخ أجدالا أى عضوا عضوا لا يكسر لها عظم اهـ (١١:١٢٤).

فائدة: قال أحمد: يباع الجلد أى جلد العقيقة والرأس والسقط ويتصدق به، وقد نص فى الأضحية على خلاف هذا وهو أقيس فى مذهبه، لأنها ذبيحة لله، فلا يباع منها شيء كالهدى. قال أبو الخطاب: ويحتمل أن يفرق بينهما من حيث إن الأضحية ذبيحة شرعت يوم النحر، فأشبهت الهدى. والعقيقة شرعت عند سرور حادث، وتجدد نعمة فأشبهت الذبيحة فى الوليمة اهـ من "المغنى" ملخصا (١١:١١٤). وفيه كما ترى رجوع إلى قول أبى حنيفة أن العقيقة ليست إراقة دم بالشرع تعبدا وإنما هى ذبيحة للسرور بالأكل والإطعام كذبيحة الوليمة ظ، وإنما ذكرت هذه الفوائد وغالبها عن غير الحنفية لكون باب العقيقة مفقودا عندهم فإذا احتاج أحد إلى فروعه لم يجد فى كتب المذهب إلا القليل النادر، فأودعتها ههنا تذكرة للناظر وتبصرة للماهر، ولقد صدق القائل:

كم ترك الأول للآخر　　　والحمد لله العلى القادر

والصلاة والسلام على سيدنا محمد الطيب الطاهر، وعلى آله وأصحابه ما غر وساجع وترنم طائر، ظ.

باب ما يقول الذابح عند الذبح

أقول: دل الأحاديث على أنه ﷺ كان يقول: بسم الله والله أكبر وهو المعروف بين الناس وعليه التوارث، وقوله: اللهم تقبل منى. اختلف فيه أبو حنيفة والشافعى، فقال الشافعى: إنه مستحب لما روى مسلم عن عائشة والحاكم عن جابر، وقال أبو حنيفة: إنه مكروه، لأن من أصله أن ما لا يجوز الذبح بانفراده يحرم وصله بالتسمية بالعطف، لأن العطف للشركة، فيكون الذبح بما يجوز به الذبح وما لا يجوز ويترجح الحرمة. ويكره وصله من غير عطف، لأنه متصل صورة ومنفصل معنى.

٥٥١٦- وعن عائشة أن رسول الله ﷺ أمر بكبش أقرن يطأ فى سواد ويبرك فى سواد وينظر فى سواد فأتى به ليضحى به قال لها: عائشة! هلمى المدية ثم قال: اشحذيها بحجر ففعلت، ثم أخذها وأخذ الكبش فأضجعه، ثم ذبحه، ثم قال: «باسم الله اللهم تقبل من محمد وآل محمد ومن أمة محمد»، ثم ضحى به، أخرجه مسلم (٢:١٥٦).

٥٥١٧- وعن عائشة وأبى هريرة أن رسول الله ﷺ ضحى بكبشين سمينين عظيمين أملحين أقرنين موجوءتين فذبح أحدهما فقال: «اللهم عن محمد وأمته، ومن شهد لك بالتوحيد وشهد لى بالبلاغ»، أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٤:٢٢٨)، وسكت عنه، وأقره الذهبى عليه.

٥٥١٨- وعن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ ذبح كبشا أقرن بالمصلى ثم قال: «اللهم هذا عنى وعمن لم يضح من أمتى»، أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٤:٢٢٨)، وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وأقره الذهبى عليه.

إذا عرفت هذا فاعلم أن قوله: اللهم تقبل منى لا يجوز الذبح له بانفراده، لأنه ليس بذكر الله الخالص، بل فيه طلب وسؤال، فلما لم يجز الذبح به بانفراده يكره وصله بالتسمية ولا يحرم، لأن الكلام مفصول معنى وإن كان موصولا صورة. وأما ما روى مسلم عن عائشة والحاكم عن جابر فليس فيه ما يدل على أنه قوله: اللهم تقبل، كان موصولا بالتسمية، وما روى الحاكم عن عائشة وأبى هريرة يدل على أن هذا القول كان بعد الذبح لأن لفظه: فذبح أحدهما فقال: اللهم عن محمد. وهذا الكلام صريح فى أن هذا القول كان بعد الذبح، وأصرح منه ما رواه الحاكم عن أبى أمامة، لأنه قال: ذبح رسول الله ﷺ أضحية ثم قال: اللهم هذا عنى، وهذا نص فى تأخر هذا القول عن الذبح،فلا حجة للشافعى فيما رواه مسلم عن عائشة، فافهم، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: وفى "المغنى" لابن قدامة: ويقول عند الذبح: بسم الله والله أكبر ثبت أن النبى ﷺ كان إذا ذبح قال: بسم الله والله أكبر. وفى حديث أنس: وسمى وكبر. وكذلك كان يقول ابن عمر، وبه يقول أصحاب الرأى، ولا نعلم فى استحباب هذا خلافا، ولا فى أن التسمية مجزئة، وإن نسى التسمية أجزأه على ما ذكرنا فى الذبائح، وإن زاد فقال: اللهم هذا منك ولك اللهم تقبل منى، أو من فلان فحسن. وبه قال أكثر أهل العلم. وقال أبو حنيفة: يكره أن يذكر اسم غير الله لقول الله تعالى: ﴿وما أهل لغير الله به﴾.

٥٥١٩- وعن جابر أن رسول الله ﷺ ضحى بكبش فذبحه هو بنفسه وقال: «بسم الله والله أكبر، اللهم هذا عنى وعمن لم يضح من أمتى»، أخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٤:٢٢٩)، وسكت عنه، وأقره الذهبى عليه.

٥٥٢٠- وعن أبى رافع قال: ذبح رسول الله ﷺ أضحيته ثم قال: «اللّهم هذا عنى وعن أمتى» أخرجه الحاكم فى المستدرك(٤:٢٢٩) وسكت عنه وأقره الذهبى عليه.

٥٥٢١- وقال محمد فى "كتاب الآثار" (ص١١٥): أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه كان يكره أن يذكر اسم إنسان مع اسم الله على ذبيحته، وأن يقول: بسم الله تقبل من فلان.

باب ما يكره من الحيوان المذكى

٥٥٢٢- أخبرنا عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعى عن واصل بن أبى جميل عن مجاهد قال: كره رسول الله ﷺ من الشاة سبعاً: المرارة والمثانة والغدة والحياء والذكر والأنثيين والدم، وكان رسول الله ﷺ يحب من الشاة مقدمها، أخرجه محمد فى "كتاب الآثار" (ص ١١٦)، وفى سنده واصل بن أبى جميل، قال يحيى بن سعيد: ما أدرى ما واصل هذا ولا أروى عنه شيئا.

(قلنا: إنما كره الوصل ولم يكره ذلك بالفصل، سواء قاله قبل الذبح ثم قال: بسم الله والله أكبر، أو ذبح أولا، ثم قال ذلك)، قال: ولنا أن النبى ﷺ أتى بكبش له ليذبحه فأضجعه ثم قال: اللهم تقبل من محمد وآل محمد وأمة محمد (قلنا: قال ذلك عند الإضجاع لا عند الذبح بدليل قوله): ثم ضحى. رواه مسلم، (فقوله: ثم ضحى يدل على تأخر الذبح عن قوله: اللهم تقبل إلخ) قال: وفى حديث جابر أن النبى ﷺ قال: اللهم منك ولك عن محمد وأمته، بسم الله والله أكبر ثم ذبح (وفيه مثل ما تقدم) قال: وهذا نص لا يعرج على خلافه اهـ (١١:١١٧). قلت: قد عرفت أن أبا حنيفة لم يخالف النصوص، وإنما حملها على الفصل عن الذبح مقدما، أو مؤخرا جمعا بينها، وبين قوله تعالى: ﴿وما أهل لغير الله به﴾، فافهم، ظ.

باب ما يكره من الحيوان المذكى

أقول: الحديث نص فى كراهة هذه الأشياء السبع، وهو مذهب الحنفية. فإن قلت: لا يجوز أن تكون الكراهة طبعية لا شرعية.

وقال أحمد بن حنبل: واصل مجهول ما روى عنه غير الأوزاعى، وقال ابن معين فى رواية: لا شىء. وفى رواية: مستقيم الحديث، وذكره ابن حبان فى "الثقات" (التهذيب). قلت: فالرجل مختلف فيه، والاختلاف غير مضر، فهو مرسل صحيح، أو حسن، وهو حجة عندنا.

باب كراهة النخع

٥٥٢٣- عن شهر بن حوشب عن ابن عباس أن النبى ﷺ نهى عن الذبيحة أن تفرس، أخرجه الطبرانى وابن عدى وأعله بشهر وقال: إنه لا يحتج بحديثه ولا يتدين به، وقال إبراهيم الحربى فى غريب الحديث: الفرس أن تذبح الشاة فتنخع (زيلعى: ٢٦٤:٢). قلت: شهر مختلف فيه، وثقه بعض، وضعفه آخرون والاختلاف غير مضر.

٥٥٢٤- وروى محمد بن الحسن فى الأصل عن سعيد بن المسيب قال: نهى رسول الله ﷺ أن تنخع الشاة إذا ذبحت وهو مرسل، كذا فى "البناية" (١٤٢:٤)، والمرسل إذا ورد موصولا، ولو بطريق ضعيف كان حجة عند الكل.

٥٥٢٥- وعن عمر أنه نهى عن الفرس فى الذبيحة، أخرجه البيهقى فى "السنن"، وأبو عبيد فى "غريبه" (كنز العمال ٢٤٣:٣).

قلنا: لو كان كذلك لكانت الإمعاء أولى بالكراهة. فدل ذلك على أنها ليست بطبعية بل شرعية، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: والحديث أخرجه الطبرانى فى "الأوسط" عن ابن عمر والبيهقى عن مجاهد مرسلا، وعنه عن ابن عباس موصولا كما فى "العزيزى" (١٧١:٣). وقد عرفت أن المرسل إذا تعدد مخرجه فهو حجة عند الكل، والدليل على كراهة هذه الأشياء تحريما أنه ذكر فيها الدم، والمراد به المفسوح وهو حرام إجماعا، وتفسير العزيزى وغيره: الدم بغير المسفوح لا دليل عليه، فقد أخرج البخارى عن أنس فى قصة إسلام عبد الله بن سلام أنه سأل النبى ﷺ عن أول طعام أهل الجنة. فقال: «زيادة كبد حوت» (الخصائص ١٩١:١)، والكبد من الدم غير المسفوح، فلو كان مما يعافه الطبع السليم لم يكن أول طعام الجنة كبد الحوت، فافهم، ظ.

باب كراهة النخع

أقول، يحتج بحديث ابن عباس وأثر عمر على كراهته. ولكن فيه نظر، لأن الفرس هو دق

باب كراهة قطع العنق عند الذبح

٥٥٢٦- عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: «من قتل عصفوراً (إلا بحقه) سأله الله عنه يوم القيامة»، قيل: يا رسول الله! وما حقه؟ قال: «يذبحه ذبحًا ولا يأخذ بعنقه فيقطعه»، أخرج أحمد في "مسنده" (٢:١٦٦).

العنق، كما في "القاموس"، فلا يكون الحديث والأثر مما نحن فيه، والأوجه أن يقال: إن في النخع تعذيبا للحيوان من غير ضرورة وهو منهى عنه فيكون مكروها.

قوله: وعن عمر إلخ. قال العبد الضعيف: لقد حجر بعض الأحباب على نفسه، فقد ذكر البخارى فى "صحيحه" عن ابن عمر أنه نهى عن النخع يقول: يقطع ما دون العظم قال الحافظ فى "الفتح": وأخرج أبو عبيد فى "الغريب" عن عمر أنه نهى عن الفرس فى الذبيحة ثم حكى عن أبى عبيدة أن الفرس هو النخع يقال: فرست الشاة ونخعتها وذلك أن ينتهى بالذبح إلى النخاع وهو عظم فى الرقبة. قال أبو عبيد: أما النخع فهو على ما قال، وأما الفرس فيقال: هو الكسر، وإنما نهى أن تكسر رقبة الذبيحة قبل أن تبرد اهـ.

قلت:: قال الشافعى: النخع أن تذبح الشاة، ثم يكسر قفاها من موضع المذبح، كما فى "فتح البارى" أيضا (٩:٥٥٢) فبان بذلك إطلاق الفرس على النخع وإطلاق النخع على الفرس، وقد روى عن عمر رضى الله عنه أنه نهى عن النخع، وهو أثر صحيح صححه ابن المنذر وعلقه البخارى عن ابن عمر، كذا فى "شرح المهذب" (٩:٨٤)، فالنخع والفرس كلاهما مكروهان، ولأن فيه زيادة تعذيب، فإن فعل ذلك لم يحرم، لأن ذلك يوجد بعد حصول الذكاة، وفى "شرح المهذب": ومذهبنا أن هذا الفعل -أى النخع- مكروه، والذبيحة حلال.

قال ابن المنذر: وقال ابن عمر: لا تؤكل، وبه قال نافع، وكرهه إسحاق، وقال مالك: لا أحب إن تعمد ذلك، قال: وكرهت طائفة الفعل وأباحت الأكل، وبه قال النخعى والزهرى والشافعى وأبو حنيفة وأحمد وأبو ثور. قال ابن المنذر بقول هؤلاء، أقول: قال: ولا حجة لمن منع أكله بعد الذكاة اهـ (٩:٩١).

باب كراهة قطع العنق عند الذبح

أقول: الحديث نص فى الباب، والسر فيه أن فيه إيلاما للحيوان زائدا على قدر الضرورة. ولكنه لا يحرم به الذبيحة لأنه وجد الشرط وهو الذبح.

. . . .

قال العبد الضعيف: علق البخارى عن ابن عمر وابن عباس وأنس: إذا قطع الرأس فلا بأس. قال الحافظ فى "الفتح": أما أثر ابن عمر فوصله أبو موسى الزمن مّن رواية أبى مجلز سألت ابن عمر عن ذبيحة قطع رأسها فأمر ابن عمر بأكلها. وأما أثر ابن عباس فوصله ابن أبى شيبة بسند صحيح أن ابن عباس سئل عمن ذبح دجاجة فطير رأسها، فقال: ذكاة وحيه أى سريعته منسوبة إلى الوحاء وهو العجلة، وأما أثر أنس فوصله ابن أبى شيبة من طريق عبيد الله بن أبى بكر بن أنس أن جزار الأنس ذبح دجاجة، فاضطربت فذبحها من قفاها فأطار رأسها، فأرادوا طرحها، فأمرهم أنس بأكلها اهـ (٩:٥٥٣).

وفى "شرح المهذب": مذهبنا أنها إذا ذكيت الذكاة المعتبرة وقطع رأسها فى تمام الذبح حلت. وحكاه ابن المنذر عن على بن أبى طالب وابن عمر وعمران بن الحصين وعطاء والحسن والشعبى والنخعى والزهرى وأبى حنيفة وأبى ثور وإسحاق ومحمد، وكرهها ابن سيرين نافع، وقال مالك: إن تعمد ذلك لم يأكلها. وهى رواية عن عطاء اهـ (٩:٩١).

وذكر ابن حزم: حل ما قطع رأسه فى الذبح عن على بن أبى طالب وعمران وأنس وابن مسعود وابن عمر من طريق عبد الرزاق ووكيع وهشيم وابن أبى شيبة وغيرهم بأسانيدهم، وهى صحيحة أو حسنة، ثم قال: ولا يصح عن أحد من الصحابة خلافهم، ثم أسنده عن التابعين وقال: فهؤلاء عطاء وطاوس ومجاهد والحسن والنخعى والشعبى والزهرى والضحاك يجيزون أكل ما قطع رأسه فى الذكاة وما ذبح من قفاه وما ضربت عنقه اهـ (٧:٤٤٥). رورى من طريق سعيد بن منصور عن إسماعيل بن عياش حدثنى عبد العزيز بن عبيد الله عن الشعبى أنه قال: فى الذبح لا يقطع الرأس فإن قطع الرأس فليأكل. ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى أنه سئل عن رجل ذبح بسيفه، فقطع الرأس فقال الزهرى: بئس ما فعل، فقال له رجل: أفنأكلها؟ قال: نعم اهـ (٧:٤٤٤). وهذا صريح فى كراهة الفعل وإباحة الأكل، وعن ابن عباس إبلاغ الذبح أن تبلغ العظم اهـ. فلا ينبغى الزيادة فى ألمه بعد إبلاغ الذبح، ظ.

فائدة: قال ابن حزم فى المحلى: وأجاز أبو حنيفة والشافعى أكل ما ذبح من القفا (٧:٤٣٩).

قلت: فيه تفصيل عندهم ذكره فى "الهداية وشرح المهذب" ونصه: إذا ذبح الشاة ونحوها من قفاها فقد ذكرنا أن مذهبنا أنه إن وصل السكين إلى الحلقوم والمرئ وفيه حياة مستقرة حل وإلا فلا. قال العبدرى: وقال مالك وداود (الظاهرى): لا تحل بحال. وعن أحمد فيه روايتان: إحداهما:

. . . .

تحل، والثاني: لا تحل إن تعمد. وقال الرازي الحنفي: قال أصحابنا: إن مات بعد قطع الأوداج الأربعة (أو أكثرها) حل وإلا فلا. وحكى ابن المنذر عن الشعبي والثوري والشافعي وأبي حنيفة وإسحاق وأبي ثور ومحمد: حل المذبوح من قفاه، وعن ابن المسيب وأحمد منعها اهـ (٩١:٩).

قلت: قد مر عن أنس في دجاجة ذبحها الجزار من قفاها أنه أمر بأكلها. وفي "المغني" لابن قدامة: قال أبو بكر لأبي عبد الله (أحمد): فيها قولان والصحيح أنها مباحة. لأنه اجتمع قطع ما تبقى الحياة معه مع الذبح، فأبيح كما ذكرنا مع قول من ذكرنا قوله من الصحابة من غير مخالف، فإن ذبحها من قفاها فلم يعلم هل كانت فيها حياة مستقرة قبل قطع الحلقوم والمرئ أولا؟ نظرت، فإن كان الغالب بقاء ذلك لحدة الآلة وسرعة القتل فالأولى إباحته، لأنه بمنزلة ما لو قطعت عنقه بضربة السيف، وإن كانت الآلة كآلة وأبطأ قطعة وطال تعذيبه لم يبح، لأنه مشكوك في وجود ما يحله فيحرم، كما لو أرسل كلبه على الصيد، فوجد معه كلب آخر لا يعرفه اهـ (٥١:١١).

روى ابن حزم في "المحلى" من طريق محمد بن المثنى نا يحيى بن سعيد -القطان- عن سفيان الثوري عن منصور بن المعتمر عن إبراهيم النخعي عن علقمة بن قيس أن حمار وحش ضرب رجل عنقه في دار عبد الله بن مسعود فسألوا ابن مسعود فقال: صيد فكلوه، قال ابن حزم: هذا حمار وحش متمكن منه في الدار ولا يخالفنا خصومنا في أن المقدور عليه من الصيد ذكاته كذكاة الإبل والبقر والغنم ولا فرق. ومن طريق وكيع نا حماد بن سلمة عن يوسف بن سعد قال: ضرب رجل بسيفه عنق بطة، فأبان رأسها، فسأل عمران بن الحصين، فأمره بأكلها.

ورويناه أيضا من طريق هشيم عن يونس بن عبيد ومنصور بن المعتمر كلاهما عن يوسف ابن سعد عن عمران بن الحصين وقد أدرك يوسف عمران، ومن طريق ابن أبي شيبة نا المعتمر بن سليمان التيمي عن عوف -هو ابن أبي جميلة- عن عبد الله بن عمرو بن هند الجملي أن علي بن أبي طالب سئل عن رجل ضرب عنق بعير بالسيف وذكر اسم الله فقطعه فقال علي ذكاة وحية (ما هو بفتح الجيم والميم ١٢)، أي سريعة، اهـ (٤٤٢:٧). وضرب العنق يكون من القفا، كما لا يخفى، وفيه دلالة على جواز ذبح ما ينحر كجواز نحر ما يذبح، وهو أيضا مما اختلف فيه، كما سنذكره، وفي "الهداية": وإن ذبح الشاة من قفاها فبقيت حية حتى قطع العروق حل لتحقق الموت بما هو ذكاة ويكره لما فيه من زيادة الألم من غير حاجة، وإن ماتت قبل قطع العروق لم تؤكل لوجود الموت لما ليس بذكاة فيها اهـ وفي "البناية" عن "شرح الكافي": قال الفقيه أبو بكر

. . . .

الأعمش: إنما يستقيم لو كانت تعيش قبل قطع العروق أكثر مما يعيش المذبوح حتى يحل بقطع العروق فيكون الموت مضافا إليه، وأما إذا كانت لا تعيش إلا كما يعيش المذبوح فإنه لا يحل، لأنه يحصل الموت مضافا إلى الفعل السابق اهـ (٤: ١٤٤).

فائدة: قال ابن حزم فی "المحلی": كل ما جاز ذبحه جاز نحره وكل ما جاز نحره جاز ذبحه: الإبل والبقر والغنم والدجاج والعصافير والحمام وسائر كل ما يؤكل لحمه، فإن شئت فاذبح وإن شئت فانحر وهو قول أبی حنيفة والشافعی وسفيان الثوری والليث بن سعد وأبی ثور وأحمد ابن حنبل إسحاق بن راهويه وبعض أصحابنا. وقال مالك: الغنم والطير تذبح ولا تنحر فإن نحر شیء منها لم يؤكل، وأما الإبل فتنحر، فإن ذبح منها شیء لم يؤكل، وأما البقر فتذبح تنحر، ولا نعلم له فی هذا القول سلفا من العلماء أصلا إلا رواية عن عطاء فی البعير خاصة قد روی عنه خلافها، واحتج بعضهم فی ذلك بأن ذبح الجمل تعذيب له لطول عنقه وغلظ جلده، وهذه مكابرة للعيان، وما تعذيبه بالذبح إلا كتعذيبه بالنحر ولا فرق.

قلت: ولكن اختيار الشارع النحر فی الإبل والذبح فی البقر دليل على كون النحر أليق بالإبل كالذبح بالبقر ولكن ذلك لا يقتضی تحريم عكسه، وإلا لم يجز النحر فی البقر، ومالك يقول بجوازه). قال: وأطرف شیء احتجاجهم فی ذلك بقول الله تعالی: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ وهم أول مخالف له فيجيزون النحر فيها، قال: وقد ذكرنا عن عمر بن الخطاب وابن عباس الذكاة فی الحلق واللبة، لم يخصا بأحدهما حيوانا من حيوان، بل هتف عمر بذلك مجملا، ولا يعرف لهما مخالف من الصحابة أصلا، بل قد ذكرنا عن علی إباحة أكل بعير ضرب عنقه بالسيف ورأی ذلك ذكاة وحية، ومن طريق عبد الرزاق نا وهب بن نافع أنه سمع عكرمة يحدث أن ابن عباس أمره أن يذبح جزورا وهو محرم والجزور البعير بلاخلاف، ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال: ذكر الله تعالی الذبح فی القرآن، فإن ذبحت شيئا ينحر أجزأ عنك، ومن طريق محمد بن المثنی نا مؤمل بن إسماعيل نا سفيان الثوری عن ابن جريج عن عطاء قال: الذبح من النحر والنحر من الذبح. ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهری وقتادة قالا جميعا: الإبل والبقر إن شئت ذبحت وإن شئت نحرت، ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوری عن عبيد عن مجاهد قال: كان الذبح فيهم والنحر فيكم، ﴿فذبحوها وما كادوا يفعلون﴾ ﴿فصل لربك وانحر﴾ اهـ (٧: ٤٤٦).

. . . .

قلت: لم أر جواز النحر في الدجاج والعصافير والحمام ونحوها من الطيور في كتب المذهب، والمصرح به فيهما جواز النحر في البقر والغنم مع كون الذبح فيهما أفضل. قال في "الهداية": والمستحب في الإبل النحر، فإن ذبحها جاز ويكره، والمستحب في البقر والغنم الذبح، فإن نحرهما جاز ويكره، أما الاستحباب فلموافقة السنة المتوارثة ولاجتماع العروق فيها في المنحر، وفيهما في المذبح، والكراهة لمخالفة السنة وهي لمعنى في غيرها فلا تمنع الجواز والحل خلافا لما يقوله مالك: إنه لا يحل اهـ، قال العيني في "البناية": وهذا بخلاف ما قاله أبو القاسم بن الحلاب رحمه الله في "كتاب التفريع والاختيار": ذبح البقر والغنم ونحر الإبل، فإن ذبح البعير من ضرورة فلا بأس بأكله، وإن كان من غير ضرورة كره أكلها، ومن نحر شاة ضرورة أكلت، وإن كانت من غير ضرورة كره أكلها، ومن نحر البقر من غير ضرورة أو من ضرورة فلا بأس بأكلها. وفي "شرح الأقطع": وعن مالك: إذا ذبح البدن لم يؤكل اهـ (١٤٦:٤)، فهذا مما اختلفت الرواية فيه عن مالك، وقال ابن المنذر: إنما كرهه ولم يحرمه، كما في "المغني" (٤٧:١١).

قلت: والكراهة متفق عليها إلا أنها في الفعل عندنا دون الأكل فافهم،ظ. وفي "شرح المهذب" قال ابن المنذر: وأجمع الناس على أن من نحر الإبل وذبح البقر والغنم فهو مصيب قال: ولا أعلم أحدا حرم أكل بعير مذبوح أو بقرة وشاة منحورين. وإنما كره مالك ذلك كراهة تنزيه وقد يكره الإنسان الشيء ولا يحرمه، وذكر القاضي عياض عن مالك رواية بالكراهة ورواية بالتحريم رواية بإباحة ذبح المنحور دون نحر المذبوح. ونقل العبدري عن داود (الظاهري) أنه قال: إذا ذبح الإبل ونحر البقر لم يؤكل، وهو محجوج بإجماع من قبله اهـ (٩٠:٩) وفيه أيضا: أجمعوا أن الأفضل ذبح البقر والغنم مضجعة.

السنة نحر الإبل قائمة معقولة اليسرى:

وأما الإبل فمذهبنا أنه ليس نحرها قائمة معقولة اليد اليسرى. وبه قال العلماء كافة إلا الثوري وأبا حنيفة فقالا: سواء نحرها قائمة وباركة ولا فضيلة، وحكى القاضي عياض عن عطاء: أن نحرها باركة معقولة أفضل من قائمة، وهذان المذهبان مردودان بالأحاديث الصحيحة السابقة (٩٢:٩) منها ما رواه الشيخان عن ابن عمر أنه رأى رجلا أضجع بدنة فقال: ابعثها قياما مقيدة سنة أبي القاسم ﷺ.

باب الأمور التي يستحب مراعاتها عند الذبح وإراحة الذبيحة

٥٥٢٧– عن ابن عباس أن رجلا أضجع شاة يريد أن يذبحها وهو يحد شفرته فقال النبي ﷺ: أ تريد أن تميتها موتات؟ هلا حددت شفرتك قبل أن تضجعها؟ أخرجه الحاكم في "المستدرك" (٢٣١:٤)، وقال: صحيح على شرط البخاري، وأقره الذهبي عليه، وأخرجه عبد الرزاق عن عكرمة مرسلا (زيلعي ٢٦٤:٢).

٥٥٢٨– وعن عاصم بن عبيد الله بن عاصم بن عمر بن الخطاب أن رجلا أحد شفرة وقد أخذ شاة ليذبحها، فضربه عمر بن الخطاب بالدرة وقال: "أ تعذب الروح؟ هلا فعلت هذا قبل أن تأخذها؟"، أخرجه مالك في "الموطأ" (زيلعي ٢٦٤:٢). قلت: عاصم ضعيف ضعفه الأئمة لسوء حفظه، ولكن المتن ليس بمستنكر؛ لأنه مؤيد برواية عكرمة وابن عباس.

الجواب عما روى عن أبي حنيفة في نحر البدن باركة:

وصرح صاحب "الهداية" من الحنفية أن الأفضل أن ينحرها قياما لما ورد أنه ﷺ نحر الهدايا قياما، وأصحابه رضي الله عنهم كانوا ينحرونها قياما معقولة اليد اليسرى. (عملا بظاهر قوله تعالى: ﴿فإذا وجبت جنوبها﴾ والوجوب السقوط وتحققه في حال القيام أظهر) وأما ما روى عن أبي حنيفة فأصله ما ذكره في "فتح القدير" عنه قال: نحرت بدنة قائمة فكدت أهلك فئاماً من الناس، لأنها نفرت فاعتقدت أن لا أنحر الإبل بعد ذلك إلا باركة معقولة واستعين بمن هو أقوى عنيه مني اهـ (٨٢:٣). وهذا كما ترى إنما هو في حق من لا يحسن النحر، وإما من كان يحسنه، فالأفضل له أن ينحرها قياما مقيدة، كما فعله رسول الله ﷺ بأبي هو وأمي، ولم يكن أبو حنيفة ليقول فيما فعله رسول الله ﷺ أنه وخلافه سواء حاشاه من ذلك، فإنه أتبع الناس للأثر، وإذا جاء الأثر ولو بطريق ضعيف بطل عنده الرأي والنظر، ظ.

باب إراحة الذبيحة

أقول: كل ما ذكر في الباب من باب الإراحة والاجتناب عن تعذيبها وإيذاءها من غير ضرورة، والله أعلم. قال العبد الضعيف: وقد تقدم عن عمرو: أقرو الأنفس حتى تزهق، وعن ابن عمر أنه كره أن يأكل ذبيحة لغير القبلة.

قال الموفق في "المغني": ويستحب الذبح بسكين حاد، ويكره أن يسن السكين والحيوان

٥٥٢٩- وعن ابن عمر أن النبى ﷺ أمر أن تحد الشفار وأن توارى عن البهائم، وقال: إذا ذبح أحدكم فليجهز، رواه أحمد وابن ماجة، وفى سنده ابن لهيعة، وهو متكلم فيه (نيل ٨: ٣٦٣).

٥٥٣٠- وعن شداد بن أوس عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته»، رواه أحمد ومسلم والنسائى وابن ماجة (نيل ٨: ٣٦٣).

٥٥٣١- وعن صفوان بن سليم قال: كان عمر بن الخطاب ينهى أن تذبح الشاة عند الشاة، أخرجه عبد الرزاق (كنز العمال ٣: ٢٤٣).

٥٥٣٢- وعن أبى قلابة قال: رأى عمر بن الخطاب يهوديا يجر برجل شاة فقال: سقها إلى الموت سوقًا جميلا لا أم لك، أخرجه ابن أبى الدنيا فى الأضاحى (كنز العمال ٣: ٢٤٣).

٥٥٣٣- وعن محمد ابن سيرين أن عمر بن الخطاب رأى رجلا يجر شاة ليذبحها، فضربه بالدرة وقال: سقها إلى الموت لا أم لك سوقًا جميلا، أخرجه البيهقى فى "السنن" (كنز العمال ٣: ٢٤٣).

يبصره، ويكره أن يذبح شاة والأخرى تنظر إليه، ويستحب أن يستقبل بها القبلة، استحب ذلك ابن عمر وابن سيرين وعطاء والثورى والشافعى وأصحاب الرأى، وكره ابن عمر وابن سيرين أكل ما ذبح لغير القبلة، وقال سائرهم: ليس ذلك مكروها. (إنما الكراهة فى الفعل دون الأكل) لأن أهل الكتاب يذبحون لغير القبلة، وقد أحل الله ذبيحتهم اهـ (١١: ٤٦).

وفى "المهذب" و"شرحه": ولا يسلخ جلدها قبل أن تبرد لما روى أن الفرافضة قال لعمر: إنكم تأكلون طعاما لا نأكله. فقال: وما ذاك يا أبا حسان؟ فقال: تعجلون الأنفس قبل أن تزهق. فأمر عمر رضى الله عنه مناديا ينادى: إن الذكاة فى الحلق واللبة لمن قدر، ولا تعجلوا الأنفس حتى تزهق. وهو أثر صحيح صححه ابن المنذر (٩: ٨٤).

قلت: وفى قوله: لمن قدر رد على من جعله شرطا فى ذكاة ماند من البعير وغيرها استدلالا بإطلاق ما ورد فى بعض الروايات بلفظ إن الذكاة فى الحلق واللبة، من غير تقييدها بالقدرة، فافهم، ظ.

باب النهى عن لحوم الحمر الأهلية

٥٥٣٤- عن سلمة بن الأكوع قال: أتينا خيبر فحاصرناهم حتى أصابتنا مخمصة شديدة، ثم إن الله تعالى فتحها عليهم، فلما أمسى الناس مساء اليوم الذى فتحت عليهم أوقدوا نيرانا كثيرة، فقال النبى ﷺ: «ما هذه النيران؟ على أى شيء يوقدون؟»، قالوا: على لحم، قال: «على أى لحم؟» قالوا: لحم الحمر الإنسية، قال النبى ﷺ: «أهريقوها»، الحديث رواه البخارى.

٥٥٣٥- وعن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ جاءه جاء فقال: أكلت الحمر، فسكت، ثم أتاه الثانية فقال: أكلت الحمر، فسكت، ثم أتاه الثالثة، فقال: أفنيت الحمر فأمر مناديا فنادى فى الناس: إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهلية، فأكفئت القدور، وإنها لتفور باللحم، أخرجه البخارى.

وفى لفظ له: فنادى مناد النبى ﷺ: إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر فإنها رجس، وفى رواية لمسلم: أمر رسول الله ﷺ أبا طلحة أن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر فإنها رجس أو نجس، قال: فأكفئت القدور بما فيها.

باب فى حرمة لحوم الحمر الأهلية

أقول: ذهب الجمهور إلى حرمة لحومها -وحجتهم أحاديث الباب، وروى عن بعضهم الإباحة، وتأولوا أحاديث النهى بأنه يحتمل أن يكون ذلك لقلة الحمولة، أو لأنها لم تخمس، أو لأنها كالجلالة لأكلها العذرة- والراجح هو ما ذهب إليه جمهور لما روى أنس أنها رجس. وقول براء: ثم لم يأمرنا بأكلها. ولو كانت حلالا لأمرهم بأكلها بعد ذلك، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: أكثر أهل العلم يرون تحريم الحمر الأهلية. قال أحمد: خمسة عشر من أصحاب النبى ﷺ كرهوها. قال ابن عبد البر: لا خلاف بين عامة المسلمين اليوم فى تحريمها، وحكى عن ابن عباس وعائشة رضى الله عنهما أنهما كانا يقولان بظاهر قوله سبحانه: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير﴾ الآية، وتلاها ابن عباس وقال: ما خلا هذا، فهو حلال، وسئلت عائشة رضى الله عنها عن الفأرة فقالت: ما هى بحرام وتلت هذه الآية، ولم ير عكرمة وأبو وائل بأكل الحمر بأسا. وقد روى غالب ابن أبجر قال: أصابتنا سنة، فقلت: يا رسول الله! ﷺ أصابتنا سنة ولم يكن فى مالى ما أطعم أهلى

٥٥٣٦- وعن الشيبانى قال: سألت عبد الله بن أبى أوفى عن لحوم الحمر الأهلية فقال: أصابتنا مجاعة خيبر ونحن مع رسول الله ﷺ وقد أصبنا للقوم حمرًا خارجة من المدينة، فنحرناها، فإن قدورنا لتغلى إذ نادى منادى رسول الله ﷺ أن أكفئوا القدور ولا تطعموا من لحوم الحمر شيئًا، فقلت: حرمها تحريم ماذا؟ قال: تحدثنا بيننا فقلنا: حرمها البتة أو حرمها من أجل أنها لم تخمس، أخرجه مسلم.

وفى البخارى قال ابن أبى أوفى: فتحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها لم تخمس، وقال بعضهم: نهى عنها البتة؛ لأنها كانت تأكل العذرة.

٥٥٣٧- وعن أبى ثعلبة الخشنى أنهم غزوا مع رسول الله ﷺ إلى خيبر والناس جياع، فوجدوا فيها حمرًا من حمر الإنس، فذبح الناس منها فحدث بذلك النبى ﷺ فأمر عبد الرحمن بن عوف فأذن فى الناس: ألا إن لحم حمر الإنس لا تحل لمن يشهد أنى رسول الله ﷺ، أخرجه النسائى، وأخرجه البخارى ومسلم أيضًا مختصرًا.

إلا سمان الحمر، وإنك حرمت لحوم الحمر الأهلية، فقال: «أطعم أهلك من سمين حمرك، فإنما حرمتها من أجل جوال القرية».

ولنا: ما روينا (فى المتن من الأحاديث الصريحة فى كونها رجسا محرما).

قال ابن عبد البر: وروى عن النبى ﷺ تحريم الحمر الأهلية على وعبد الله بن عمر وعبد الله ابن عمرو وجابر والبراء وعبد الله بن أبى أوفى وأنس وزاهر الأسلمى بأسانيد صحاح حسان. وحديث غالب بن أبجر لا يعرج على مثله مع ما عارضه. ويحتمل أن رسول الله ﷺ رخص لهم فى مجاعتهم وبين علة تحريمها المطلق لكونها تأكل العذرات، قال عبد الله بن أبى أوفى: حرمها رسول الله ﷺ من أجل أنها تأكل العذرة. متفق عليه، قاله الموفق فى "المغنى" (١١: ٦٦).

وفى "شرح المهذب": أما الحديث المذكور فى "سنن أبى داود" عن غالب بن أبجر فهو حديث مضطرب مختلف الإسناد كثير الاختلاف والاضطراب باتفاق الحفاظ. وممن أوضح اضطرابه الحافظ أبو القاسم ابن عساكر فى "الأطراف" فهو حديث ضعيف، ولو صح لحمل على الأكل منها حال الاضطرار. ولأنها قصة عين لا عموم لها، فلا حجة فيها، والله سبحانه وتعالى أعلم اهـ (٩: ٨).

وفى "المحلى": فإن ذكروا ما روى من قوله عليه السلام فى لحوم الحمر: أطعم أهلك من

٥٥٣٨- وعن ابن عباس قال: لا أدرى أنهى عنه رسول الله ﷺ من أجل أنه كان حمولة الناس فكره أن نذهب حمولتهم، أو حرمه فى يوم خيبر لحوم الحمر الأهلية، رواه البخارى.

٥٥٣٩- وعن البراء بن عازب قال: أمرنا رسول الله ﷺ فى غزوة خيبر أن تلقى لحوم الحمر الأهلية نيئة ونضيجة، ثم لم يأمرنا بأكله بعد، رواه البخارى.

٥٥٤٠- وعن ابن عمر قال: «نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية»، رواه البخارى.

سمين مالك، فإنما كرهت لكم جوال القرية، أليس تأكل الشجر وترعى الفلاة؟ فأصد منها. فهذا كله باطل، لأنها من طريق عبد الرحمن بن بشر، وهو مجهول والآخر من طريق عبد الله بن عمرو ابن لويم وهو مجهول، أو من طريق شريك، وهو ضعيف. ثم عن أبى الحسن ولا يدرى من هو عن غالب بن ويح ولا يدرى[1] من هو ومن طريق سلمى بنت الخضرية ولا يدرى من هى (٧:٤٠٨).

وأما ابن عباس فقد أخبر بأنه متوقف فيها، فقال: لا أدرى أنهى عنه رسول الله ﷺ من أجل أنه كانت حمولة الناس فكره أن تذهب حمولتهم، أو حرمه فى يوم خيبر؟ وهذا ظن منه، ولو لم يحرمها عليه السلام جملة لبين وجه نهيه عنها، ولم يدع الناس إلى الحيرة، فكيف، وقوله عليه السلام: فإنها رجس. وفى رواية المسلم: رجس من عمل الشيطان، وفى رواية: رجس أو نجس يبطل كل ظن، والأحاديث فى ذلك كثيرة.

قال الحافظ فى "الفتح": وقد أزال هذه الاحتمالات من كونها لم تخمس أو كانت جلالة أو كانت انتهبت حديث أنس المذكور. قيل: حيث جاء فيه: فإنها رجس، وكذا الأمر بغسل الإناء فى حديث سلمة (ابن الأكوع، أخرجه البخارى فى المغازى).

قال القرطبى: قوله: فإنها رجس ظاهر فى عود الضمير على الحمر، لأنها المتحدث عنها المأمور بإكفاءها من القدور، وغسلها، وهذا حكم المتنجس، فيستفاد منه تحريم أكلها، وهو دال على تحريمها لعينها لا لمعنى خارج.

وقال ابن دقيق العيد: وقد ورد علل أخرى إن صح رفع شىء منها، وجب المصير إليه، لكن لا مانع أن يعلل لحكم بأكثر من علة، وحديث أبى ثعلبة صريح فى التحريم، فلا معدل عنه.

---

(١) وفى "التهذيب": غالب بن أبجر ويقال: ابن ديج، ويقال: ابن ذريح المزنى عداده فى أهل الكوفة، ظ.

٥٥٤١- وعن محمد بن الحنفية أن علياً قال لابن عباس: «إن النبى ﷺ نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر»، أخرجه البخارى، وقال ابن حجر فى "الفتح" (٩:١٤٥): ذكر الحميدى من طريق قاسم أصبغ عن أبى إسماعيل السلمى، قال ابن عيينة: يعنى أنه نهى عن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر ولا يعنى نكاح المتعة، وقال أبو عوانة فى "صحيحه": سمعت أهل العلم يقولون: معنى حديث على أنه نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر، وأما المتعة فسكت عنها.

٥٥٤٢- وعن محمد بن على بن الحسين عن جابر بن عبد الله قال: «نهى النبى ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر، ورخص فى لحوم الخيل»، رواه البخارى. قلت: هو أصح ما روى عن جابر، ومعناه: أنه نهى النبى ﷺ عن لحوم الحمر، وكان ذلك النهى يوم خيبر، ورخص فى لحوم الخيل أى لم ينه عنها لا فى خيبر ولا فى غيره، وليس معناه أنه رخص لهم فيها يوم خيبر، كما يوهمه ظاهر العبارة، واغتر به كثير من الناس، فظنوا أن الرخصة أيضاً كان يوم خيبر، ومبنى قول جابر هذا إنه لم يصل إليه النهى عنها.

وأما التعليل بخشية قلة الظهر، فأجاب عنه الطحاوى بالمعارضة بالخيل، فإن فى حديث جابر النهى عن الحمر، والإذن فى الخيل مقروناً، فلو كانت العلة لأجل الحمولة، لكانت الخيل أولى بالمنع لقلتها عندهم وعزتها، وشدة حاجتهم إليها.

والجواب عن آية الأنعام أنها مكية، وخبر التحريم متأخر جدا، (وقد بلغ حد التواتر كما قاله الطحاوى)، فهو مقدم، وأيضاً فنص الآية خبر عن الحكم الموجود عند نزولها، فإنه لم يكن نزل حينئذ فى تحريم المأكول إلا ما ذكر فيها، فليس فيها ما يمنع أن ينزل بعد ذلك غير ما فيها، وقد نزل بعدها فى المدينة أحكام بتحريم أشياء غير ما ذكر فيها كالخمر فى "المائدة"، وفيها أيضا تحريم ما أهل لغير الله به، والمنخنقة، والموقوذة إلى آخره، وكتحريم السباع، والحشرات اهـ، ملخصاً (٩:٥٦٥)، فإن ذكروا أن عائشة أم المؤمنين احتجت بقوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما﴾ الآية.

قلنا: لم يبلغها التحريم، ولو بلغها لقالت به، كما فعلت فى الغراب، وليس مذكوراً فى الآية، روى ابن حزم فى "المحلى" من طريق أحمد بن زهير نا ابن أبى أويس نا أبى نا يحيى بن

٥٥٤٣- وقد روى عن خالد بن وليد أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ قال: «لا يحل أكل لحوم الخيل والبغال والحمير»، أخرجه النسائي وغيره، وقد ضعفه المحدثون؛ لمعارضة حديث جابر وهو ليس بشيء، لأن مبنى حديث جابر على عدم العلم بالنهي، ومبنى حديث خالد على علمه به، ولا تعارض بين عدم علم أحد بشيء وعلم الآخر به، فافهم.

سعيد الأنصاري عن عمرة عن عائشة أم المؤمنين، قالت: إني لأعجب ممن يأكل الغراب، وقد أذن رسول الله ﷺ في قتله، وسماه فاسقًا، والله ما هو من الطيبات اهـ (٧: ٤٠٤).

وفي "شرح المهذب": لحم الحمر الأهلية حرام عندنا، وبه قال جماهير العلماء من السلف والخلف، قال الخطابي: هو قول عامة العلماء، وإنما رويت الرخصة فيه عن ابن عباس (أي ثم توقف فيه)، وعند مالك ثلاث روايات في لحمه، أشهرها: أنه مكروه كراهة تنزيه شديدة، والثانية: حرام، والثالثة: مباح اهـ (٩: ٦). قلت: فتحمل على أنه كان يقول بالإباحة أولا، ثم كرهه، ثم جزم بالتحريم، والله تعالى أعلم.

وفي "الجوهر النقي": وقال صاحب "التمهيد": لا خلاف بين العلماء في تحريم الحمر الإنسية إلا ابن عباس، وعائشة كانا لا يريان بأكلها بأسًا على اختلاف في ذلك عن ابن عباس، والصحيح عنه فيه ما عليه الناس، روى عبيد الله بن موسى عن الثوري عن الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس، قال: نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الإنسية.

وقال الطحاوي في "أحكام القرآن": ثنا يونس ثنا ابن وهب ثني يحيى بن عبد الله بن سالم عن عبد الرحمن بن الحارث المخزومي عن مجاهد عن ابن عباس أن النبي ﷺ نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر الإنسية (فلعله كان يتوقف في ذلك أولا، ثم بلغه النهي فأفتى به).

أخرج صاحب "التمهيد" من حديث محمد ابن الحنفية عن علي أنه مر بابن عباس وهو يفتي في متعة النساء، أنه لا بأس بها، فقال له علي: إنك امرء تائه أن رسول الله ﷺ نهى عنها، وعن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر اهـ (٢: ٢٢٨)، وهذا هو الظن بعائشة أنها رجعت عن قولها الأول إلى القول بالتحريم، لأن النهي عن لحوم الحمر الأهلية، رواه جماعة من الصحابة، فيبعد خفاءه على عائشة رضي الله عنها، فافهم، ظ.

باب كراهة لحوم الخيل

٥٥٤٤- قال أحمد: حدثنا يزيد بن عبد ربه ثنا بقية بن الوليد حدثنى ثور بن يزيد عن صالح بن يحيى بن المقدام بن معديكرب عن أبيه عن جده عن خالد بن الوليد قال: نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الخيل والبغال والحمير.

٥٥٤٥- ورواه أيضاً النسائى فقال: سمعت رسول الله ﷺ قال: «لا يحل أكل لحوم الخيل والبغال والحمير».

باب كراهة لحوم الخيل

أقول: احتج لأبى حنيفة على كراهة لحوم الخيل بما روينا، وأجاب عنه المبيحون من وجوه: أحدها: أن صالح بن يحيى ضعيف، قال البخارى: فيه نظر، وقال موسى بن هارون الحمال: لا يعرف صالح، وأبوه إلا بجده، وقال ابن حزم: هو وأبوه مجهولان، وفى حديثه فى تحريم لحوم الخيل دليل الضعف، لأن خالد بن الوليد لم يسلم بلا خلاف إلا بعد خيبر، وقال هذا فى الحديث وذلك يوم خيبر، كذا فى "التهذيب".

والجواب عنه أن صالح بن يحيى وثقه ابن حبان، وقال: يخطئ، ولعل البخارى اعتمد على هذه الرواية فى جرحه، وستعرف أنه لاوجه فيه للجرح، وكذا أبوه يحيى، ذكره ابن حبان فى "الثقات"، فاندفع الوجه الأول، وثانيهما: أن الحديث مضطرب سنداً ومتناً، كما ترى.

والجواب عنه أن الاضطراب فى السند، لأن الصحيح هو ما رواه بقية، والواقدى وسليمان ابن سليم فى رواية على بن بحر، وما رواه محمد بن حمير أنه سمع جده، فوهم ومنشأه أن صالحاً أو ثوراً اختصر فى الرواية، فقال عن جده، فتوهم منه ابن حمير أنه سمع جده، فرواه على التوهم، ومع ذلك فمحمد بن عمير متكلم فيه، وما رواه عمر بن هارون البلخى، فهو إما اختصار فى الرواية، أو خطأ منه؛ لأنه ضعيف جداً.

والدليل على ما قلناه: إن محمد بن حرب يرويه عنه أحمد بن عبد الملك، فيقول فى رواية: عن صالح عن جده، ويرويه عنه على بن بحر، فيقول فى رواية: عن صالح عن أبيه عن جده، ويدل هذا على أن هذا الاختلاف، ليس من قبيل الاضطراب، بل من قبيل الإرسال على وجه الاختصار، والإسناد على وجه الإتمام، فاندفع طعن اضطراب السند.

وأما طعن الاضطراب فى المتن، فالجواب عنه أن الروايات كلها متفقة على أن رسول الله ﷺ نهى عن لحوم الخيل، وأما الاختلاف فى أنهم جعلوا الرمكة، أو البرذونة، أو أنهم كانوا

٥٥٤٦- وقال الدارقطني: ثنا ابن مبشر نا أحمد بن سنان -القطان- نا محمد بن عمر الواقدى نا ثور بن يزيد عن صالح بن يحيى بن المقدام بن معديكرب عن أبيه عن جده عن خالد بن الوليد أن رسول الله ﷺ «نهى يوم خيبر عن أكل لحوم الخيل والبغال والحمير وكل ذى ناب من السبع أو مخلب من الطير»، وأعل بالواقدى.

٥٥٤٧- وقال أيضا: حدثنا عبد الغافر بن سلامة حدثنا يحيى بن عثمان نا محمد ابن حمير حدثنى ثور بن يزيد عن صالح بن يحيى بن المقدام أنه سمع جده يقول: أقمت أنا وبضعة عشر رجلا من قومى يومين أو ثلاثة لم نذق طعامًا وقد ربطوا برذونة ليذبحوها، فأتيت خالد بن الوليد فأعلمته الذى كان منا فى أمر البرذونة فقال: لو ذبحوها لسؤتك ثم قال: حرم رسول الله ﷺ يوم خيبر أموال المعاهدين وحمر الإنس وخيلها وبغالها، ثم أمر بمدين أو مد من طعام -الشك من يحيى-، وقال: إذا أتتنا سرية فاطلعنا، قلت: أعله ابن التركمانى فى "الجوهر النقى" بمحمد بن حمير.

مضطرين إلى الأكل، أو قارمين إلى اللحم، فذلك اختلاف فى أمر خارج ولا يضرنا، فاندفع طعن اضطراب المتن أيضًا.

وثالثها: أنه وقع فى الرواية أنه قال خالد بن الوليد: إنه أمر لى يوم خيبر بالنداء، وخالد لم يسلم إذ ذاك، لأنه أسلم بعد خيبر بلا خلاف.

والجواب عنه أن قوله بلا خلاف غير صحيح؛ لأنه صرح هذا القائل نفسه فى ترجمة خالد أنه اختلف فى شهوده خيبر، فكيف يقول ههنا: إنه أسلم بعد خيبر بلا خلاف؟ فإذا وقع الاختلاف، فكيف يدفع الرواية بهذا العذر؟ ولو سلم فغايته أن ذكر خيبر وهم من الرواة ولا يقدح هذا الوهم فى الرواية، لأنه وهم فى أمر خارج عن المقصود، لأن المقصود هو أنه ﷺ حرم لحوم الخيل، لا أنه متى حرم، وكيف حرم؟

ورابعها: أن رواية خالد ضعيفة باتفاق المحدثين، والجواب عنه أن هذه الدعوى غير مسلمة؛ لأن أبا داود صححه، لأنه قال: إنه منسوخ، ولا يكون منسوخًا إلا بعد الصحة، ولم يجزم النسائى بضعفه؛ لأنه قال: إن كان هذا صحيحًا يكون منسوخًا، فلا يصح دعوى الضعف بإجماع المحدثين.

والخامس: أنه معارض لحديث جابر؛ لأنه روى أنه ﷺ رخص لهم يوم خيبر فى لحوم الخيل، وهو أصح من حديث خالد، فيقدم عليه.

٥٥٤٨- وقال أيضًا: حدثنا حسين بن إسماعيل نا يوسف بن موسى نا عمر بن هارون -البلخي- نا ثور بن يزيد عن يحيى بن المقدام عن أبيه عن خالد بن الوليد قال: «نهى رسول الله ﷺ عن أكل الحمار الإنسى وعن خيلها وبغالها»، قلت: أعله فى "الجوهر النقى" بعمر من هارون.

والجواب عنه أولا: أنه قال ابن إسحاق: إن جابرًا لم يشهد خيبر، فتكون روايته مرسلة، وحديث خالد مسند، فيقدم عليه.

وثانيًا: أن الذى ثبت عن جابر، وصح عنه هو الرخصة على الإطلاق، لا المقيدة بيوم خيبر، لأنه رواه محمد بن على بن الحسين عن جابر، فقال: إنه ﷺ رخص فى لحوم الخيل، أخرجه البخارى وغيره، ولم يقل: يوم خيبر، وروى عنه عمرو بن دينار فقال: أطعمنا رسول الله ﷺ لحوم الخيل، ونهانا عن لحوم الحمر، أخرجه النسائى، ولم يقل: يوم خيبر، وروى عنه عطاء، فقال: كنا نأكل لحوم الخيل فى عهد النبى ﷺ، أخرجه الطبرى والنسائى، ولم يقل: يوم خيبر.

وإنما تفرد بهذه الزيادة أبو الزبير فقط، ثم لما تأملنا فى منشأ هذه الزيادة علمنا أن منشأها هو الخطأ فى الفهم؛ لأنه لما سمع من جابر أنه ﷺ نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية، ورخص فى لحوم الخيل، توهم أن الرخصة أيضًا كانت يوم خيبر، ورواه كما فهم، ومثل هذا التوهم وقع فى رواية على؛ لأنه روى أنه ﷺ نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية، ونهى عن متعة النساء، فظن الرواة أن النهى عن متعة النساء أيضًا كان يوم خيبر فرووا عنه أنه قال: نهى رسول الله ﷺ عن متعة النساء يوم خيبر، ونبه الحفاظ على هذا الخطأ، وقالوا: لم يكن تحريم متعة النساء يوم خيبر، وهذا خطأ من الرواة، ولكن لم يتنبهوا للخطأ الذى وقع فى رواية جابر، وأطلعنى أمه عليه، والله يختص برحمته من يشاء.

ومما يدل على خطأ أبى الزبير، أنه روى البخارى عن سلمة بن الأكوع قال: أتيت خيبر، فحاصرنا حتى أصابنا مخمصة شديدة، ثم إن الله تعالى فتح عليهم، فلما أمسى الناس مساء اليوم الذى فتحت عليهم أوقدوا نيرانًا كثيرة، فقال النبى ﷺ: «ما هذه النيران؟ على أى شيء توقدون؟ قالوا: على لحم، قال: على أى لحم؟ قالوا: لحم الحمير الإنسية، قال النبى ﷺ: أهريقوها».

وفى لفظ له ولمسلم قال: «أكسروا القدور وأهريقوا ما فيها، فقال رجل من القوم: أو نهريق ما فيها ونغسلها؟ قال: أو ذاك» (شرح المهذب ٧: ٩).

وهذه تدل على أنه لم يكن هناك غير لحم الحمر، وهكذا رواه أنس بن مالك، وأبو سعيد

٥٥٤٩- وقال أحمد: حدثنا أحمد بن عبد الملك ثنا محمد بن حرب -يعني الأبرش- قال: ثنا سليمان بن سليم عن صالح -يعني ابن يحيى بن المقدام- عن جده المقدام بن معديكرب قال: غزونا مع خالد بن الوليد الصائفة، فعزم أصحابنا إلى اللحم فقالوا: أ تأذن لنا أن نذبح رمكة له، فدفعتها إليهم فحلبوها، ثم قلت: مكانكم حتى آتى

الخدرى، وعبد الله بن أبى أوفى، وابن عمر، والبراء بن عازب، وأبو ثعلبة الخشنى، وأبو هريرة، وعلى بن أبى طالب، والعرباض بن سارية مختصرًا، أو مطولا، وهكذا رواه جابر فى غير رواية أبى الزبير، ولم يقل أحد فى روايته: إنهم أكلوا الخيل يوم خيبر، أو ذبحوها، بل كلهم متفقون على أنهم طبخوا لحوم الحمر الأهلية فقط، فنهاهم النبى ﷺ عن ذلك، فلا يشك منصف بعد هذا أن أبا الزبير أخطأ فى الرواية عن جابر، أنهم أكلوا لحوم الخيل فى ذلك اليوم.

ومما يقوى ضعف هذه الرواية أن ابن جريج عن أبى الزبير عن جابر، فقال: أكلنا زمن خيبر لحوم الخيل، وحمر الوحش، ورواه حماد عن أبى الزبير عن جابر، فقال: ذبحنا يوم خيبر الخيل، والبغال، والحمير.

وهذا اختلاف يدل على أن الرواية غير محفوظة عند أبى الزبير، فقد يقول: أكلنا لحوم حمر الوحش، وقد يقول: ذبحنا البغال، ثم لما أخطأ أبو الزبير فى الرواية نشأ منه خطأ آخر، وهو أنه لما سمع حسين بن واقد من أبى الزبير أنهم أكلوا لحوم الخيل يوم خيبر، وسمع من عمرو بن دينار عن جابر، وعن ابن نجيح عن جابر أنهم أكلوا لحوم الخيل فى عهد النبى ﷺ مطلقًا حمل المطلق على المقيد، وروى عن كلهم بالتقييد، كما رواه عنه النسائى، فظن أن أبا الزبير لم يتفرد بهذه الزيادة، بل تابعه عليه عمرو بن دينار وعطاء أيضًا، مع أن الذى روى سفيان عن عمرو بن دينار، وعبد الكريم عن عطاء مطلق غير مقيد بيوم خيبر، كما عرفت.

وإنما هذا من خطأ حسين بن واقد أنه أشرك عمرو بن دينار عطاء أيضًا مع أبى الزبير ظنا منه أن معنى الروايات كلها واحد، ولو سلم أن عمرو بن دينار وعطاء أيضًا تابعوا أبا الزبير، يقال: إنهم أخطأوا أيضًا فى الرواية، بمثل خطأ أبى الزبير.

والأصح ما رواه محمد بن على بن الحسين عنه؛ لأنه لم يختلف عليه فى الرواية بخلاف غيره، ثم الخطأ الذى وقع فى رواية أبى الزبير عن جابر وقع مثله فى حديث خالد بن سليمان بن سليم والواقدى وغيرهما فى أن تحريم الخيل كان يوم خيبر.

والصحيح من حديثه ما رواه بقية عن ثور بن يزيد عن صالح عن أبيه عن جده عن خالد أنه

خالداً فأسأله قال: فأتيته فسألته فقال: غزونا مع رسول الله ﷺ غزوة خيبر فأسرع الناس فى حظائر يهود، فأمرنى أن أنادى: الصلاة جامعة، ولا يدخل الجنة إلا مسلم، ثم قال: أيها الناس! إنكم قد أسرعتم فى حظائر يهود، ألا لا تحل أموال المعاهدين إلا بحقها وحرام عليكم لحوم الحمر الأهلية وخيلها وبغالها وكل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير.

سمع رسول الله ﷺ يقول: «لا يحل أكل لحوم الخيل، والبغال، والحمير»، كما رواه عنه النسائى، وأحمد من غير تقييد بيوم خيبر، وهكذا رواه عمر بن هارون عن ثور بن يزيد إلا أنه قال: عن يحيى عن أبيه عن خالد، وترك صالحًا للوهم أو للاختصار، ومنشأ وهم من وهم أن خالد أجمع فى الرواية بين الخيل، والبغال، والحمير، وقد علم الزواة أن حرمة الحمر كان فى خيبر فظنوا أن حرمة البغال، والخيل أيضًا كانت ذلك اليوم، فرووهما بالتقييد.

ويمكن أن يكون ذلك الوهم من صالح نفسه، فرواه تارة مختصرا، وأخرى مطولا، ولكن هذا الوهم لا يسقط روايته بعد ما ثبت عدالته؛ لأنه وهم فيما هو خارج عن المعقود، كما لا يخفى.

فجملة الكلام فى هذا المقام أن حديث جابر مثبت؛ لأنهم أكلوا فى عهد رسول الله ﷺ لحوم الخيل، ولم يصل إليه النهى عنها، وحديث خالد مثبت؛ لأنه سمع من رسول الله ﷺ تحريم الخيل فى وقت من الأوقات، ولا شك أن الخيل لم تكن حراما من أول الأمر، بل كانت العرب تأكلها، فثبت أن حديث جابر مثبت للحل الابتدائى، وحديث خالد مثبت للحرمة الطارئة، فيكون ناسخًا لحديث جابر.

وبهذا ظهر قوة مذهب أبى حنيفة، واندفع طعن الطاعنين أنه ترك حديثًا صحيحًا، وعمل بالحديث الضعيف، وظهر أيضًا أن نظر أبى حنيفة فى الحديث أوسع وأدق، وقال محمد: أخبرنا أبو حنيفة عن الهيثم عن ابن عباس أنه كره لحم الفرس، وقال: هذا قول أبى حنيفة ولسنا نأخذ به، ولا نرى بلحم الفرس بأسا، وقد جاء فى إحلاله آثار كثيرة (كتاب الآثار)، قلت: قد عرفت الجواب عنها، والله أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

قال العبد الضعيف: قال العينى فى "البناية" و"فى العمدة" وأصله لصاحب "الجوهر النقى": إن سند حديث خالد جيد، ولهذا لما أخرجه أبو داود سكت عنه، فهو حسن عنده، وقال النسائى: أخبرنا إسحاق بن إبراهيم: أخبرنى بقية حدثنى ثور بن يزيد عن صالح فذكره بسنده،

قلت: رجاله ثقات إلا أن قصة يوم خيبر وهو كما سيتضح لك، ولعله وقع ذلك في يوم آخر.

وقد صرح فيه بقية بالتحديث عن ثور، وثور حمصي، أخرج له البخاري وغيره، وبقية إذا صرح بالتحديث كان السند حجة، قاله ابن معين وأبو زرعة والنسائي وغيرهم، خصوصاً إذا كان الذي حدث عنه بقية شامياً، وقال ابن عدي: إذا روى بقية عن أهل الشام فهو ثبت وصالح، وثقه ابن حبان، وأبو يحيى ذكره الذهبي في "الكاشف" وقال: وثق، وأبوه المقدام بن معديكرب صحابي، فهذا سند جيد كما ترى، فإذا كان كذلك صحت المعارضة، فإذا تعارضا يرجح المحرم.

فإن قلت: قال ابن حزم: في حديث خالد دليل الوضع؛ لأن فيه عن خالد غزوت مع النبي ﷺ خيبر، وهذا باطل، لأنه لم يسلم إلا بعد خيبر بلا خلاف، قلت: ليس كما قال، بل فيه خلاف، فقيل: هاجر بعد الحديبية، وقيل: بل كان إسلامه بين الحديبية وخيبر، وقيل: أسلم سنة خمس بعد فراغ رسول الله ﷺ من بني قريظة، وكانت الحديبية في ذي القعدة سنة ست، وكانت خيبر بعدها لسنة سبع، ولو سلم أنه أسلم بعد خيبر فغاية ما فيه أنه أرسل الحديث، ومراسيل الصحابة رضي الله عنهم في حكم الموصول المسند؛ لأن روايتهم عن الصحابة قاله ابن الصلاح وغيره اهـ (٤:١٥٨ و ٧:٣١٣).

وقال العزيزي: قال العلقمي: وظاهر صنيع شيخنا أنه حديث حسن، فإنه رقم عليه بخطه علامة الحسن اهـ (٣:٣٩٦)، وفي "البناية": فإن قلت: يشكل على قوله: سؤره فإنه طاهر، قلت: ذكر خواهر زاده في "شرحه": أن الحسن روى عن أبي حنيفة أن سؤره مشكك مثل سؤر الحمار، فإن أخذنا بهذا، فالسؤال ساقط، ولئن سلمنا، فالجواب أن حرمة أكله إنما كانت للاحترام لا للنجاسة، فصار كسؤر الآدمي.

فإن قلت: يشكل على قوله: بوله؛ لأنه كبول ما يؤكل لحمه عنده. قلت: إنما جعله كذلك للتخفيف لعموم البلوى، وقد علم أن لها أثرا في التخفيف، فافهم اهـ (٤:١٥٨). قلت: فليكن كذلك بول الحمار، والبغل أيضاً لعموم البلوى فيهما كالخيل، والظاهر من هذه الفروع أن كراهة لحمه عند الإمام كراهة تنزيه.

قال فخر الإسلام، وأبو المعين رحمهما الله في "جامعيهما"، كما في "البناية": إن الصحيح أنه كراهة تنزيه؛ لأن كراهته لمعنى الكرامة، ولهذا كان سؤره طاهراً في ظاهر الرواية، وفي "الفتاوى الصغرى" قال قاضي خان: إنه كراهة تنزيه، لأنه سوى بين بوله وبول ما يؤكل لحمه اهـ،

وقال أيضاً: حدثنا على بن بحر ثنا محمد بن حرب الخولانى ثنا أبو سلمة الحمصى -وهو سليمان بن سليم- عن صالح بن يحيى بن المقدام عن ابن المقدام عن جده المقدام بن معديكرب، وساق الحديث نحو حديث عبد الملك.

وهذا خلاف ما فى "الهداية" من ترجيح كونها كراهة تحريم، فافهم.

وفى "شرح المهذب" فى مذاهب العلماء فى لحم الخيل: قد ذكرنا أن مذهبنا أنه حلال، لا كراهة فيه، وبه قال أكثر العلماء، وممن قال به عبد الله بن الزبير، وفضالة بن عبيد، وأنس بن مالك، وأسماء بنت أبى بكر، وسويد بن غفلة، وعلقمة، والأسود، وعطاء، وشريح، وسعيد بن جبير، والحسن البصرى، وإبراهيم النخعى، وحماد بن أبى سليمان، وأحمد، وإسحاق، وأبو يوسف، ومحمد، وداود، ووغيرهم، وكرهها طائفة منهم ابن عباس، والحكم، ومالك، وأبو حنيفة، قال أبو حنيفة: يأثم بأكله ولا يسمى حراماً.

(قلت: هذا غاية مراعاته للجمع بين الأحاديث)، واحتج لهم بقوله تعالى: ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة﴾، ولم يذكر الأكل منها مع ذكره الأكل من الأنعام فى الآية التى قبلها، وبحديث صالح بن يحيى بن المقدام عن أبيه عن جده عن خالد بن الوليد قال: «نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الخيل، والبغال، والحمير، وكل ذى ناب من السباع»، رواه أبو داود، والنسائى، وابن ماجه، ثم أعل الحديث بما قد تقدم الجواب عنه اهـ (٩:٤).

وفى "الجوهر النقى" بعد كلام قد نقلناه فيما مضى عن العينى أن أبا داود أخرجه من وجه آخر، وسكت عنه، فقال: حدثنا عمرو بن عثمان ثنا محمد بن حرب ثنا أبو سلمة -يعنى سليمان ابن سليم- عن صالح بن يحيى بن المقدام عن جده المقدام بن معديكرب عن خالد بن الوليد قال: غزوت مع رسول الله ﷺ يوم خيبر، فذكر الحديث، وفيه: وحرام عليكم الحمر الأهلية، وخيلها وبغالها، وكل ذى مخلب من الطير وكل ذى ناب من السباع ورجال هذا السند ثقات، ولم يذكر البيهقى سنده إلى محمد بن حمير وعمر بن هارون لينظر فيه على أن عمر بن هارون متروك، ومحمد بن حمير ذكره ابن الجوزى فى "كتاب الضعفاء" وقال: قال يعقوب بن سفيان: ليس بالقوى فكيف توجب رواية مثل هذين اضطراباً لما رواه إسحاق الحنظلى وغيره عن بقية؟ واختلف فى إسلام خالد، وهذا الحديث يدل على أنه شهد خيبر (فيجب ترجيحه على أقوال المؤرخين وأهل السير)، ولو سلم أنه أسلم بعدها، فغاية ما فيه أنه أرسل الحديث، ومراسيل الصحابة فى حكم الموصول المسند، لأن روايتهم عن الصحابة، كما ذكره ابن الصلاح وغيره اهـ (٢٢٧:٢).

وقال الزيلعي: أخرجه الطبراني عن سعيد بن غزوان عن صالح به، ولم يسق السند والمتن.

وقال الحازمي بعد أن ذكر حديث خالد، وقال: هو شامي المخرج، جاء من غير وجه، إن ما ورد في حديث جابر من قوله: رخص وأذن في لحوم الخيل ناسخ له، قال: ولو لم ترد هذه اللفظة لكانت دعوى النسخ مردودة لعدم معرفة التاريخ اهـ.

قلنا: ليس في لفظ: "رخص" و "أذن" ما يتعين معه المصير إلى النسخ، لأن لفظ رخص وأذن لا يستلزم سبق النهي، ألا ترى إلى قول أبي هريرة أن رجلا سأل النبي ﷺ عن المباشرة للصائم فرخص له، رواه أبو داود، وسكت عنه (نيل ٤:٩٤)، ولم يقل أحد بحرمة المباشرة أولا، وإباحتها على سبيل الرخصة.

ثانيًا: فليس في حديث جابر ما يدل على تأخره عن حديث خالد، ولو سلم فنقول: إن الرخصة استباحة المحظور مع قيام المانع، فدل على أنه رخص لهم فيها بسبب المخمصة التي أصابتهم بخيبر.

ويؤيده ما رواه الطحاوي، وأبو بكر الرازي، وأبو محمد بن حزم من طريق عكرمة بن عمار عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن جابر قال: نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر، والخيل، والبغال (فتح الباري ٩:٥٦١)، وزاد في "المحلى": وعن كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير وحرم المجثمة (٧:٤٠٨)، وهذا كحديث خالد سواء فتصادقا جميعا على أن النبي ﷺ نهى عن لحوم الخيل، كما نهى عن لحوم الحمر، والبغال.

وانفرد جابر في رواية بقوله: ورخص في الخيل، فلا بد من حمله على الرخصة للمخمصة ونحوها، وأما قول الطحاوي: إن أهل الحديث يضعفون عكرمة بن عمار، وقول الحافظ في "الفتح" لا سيما في يحيى بن أبي كثير ففيه أن عكرمة روى له مسلم، وعلق له البخاري، واحتج به أصحاب السنن، ووثقه جماعة مطلقا، قال أبو زرعة الدمشقي: سمعت أحمد يضعف رواية أيوب بن عتبة، وعكرمة بن عمار عن يحيى بن أبي كثير، وقال: عكرمة أوثق الرجلين.

وقال الفضل بن زياد: سألت أبا عبد الله هل كان باليمامة أحد يقدم على عكرمة اليمامي مثل أيوب بن عتبة، وملازم بن عمرو وهؤلاء؟ فقال: عكرمة فوق هؤلاء، ثم قال: روى عنه شعبة أحاديث، وقال معاوية بن صالح عن يحيى بن معين: ثقة، وقال الغلابي عن يحيى: ثبت، وقال ابن أبي خيثمة عن ابن معين: صدوق ليس به بأس، وقال العجلي: ثقة، (ولم يتكلما في حديثه عن

. . . .

يحيى بن أبى كثير بشىء)، وقال ابن عدى: مستقيم الحديث إذا روى عنه ثقة، وقال يعقوب بن شيبة: كان ثقة ثبتا، وقال ابن شاهين: فى الثقات، قال أحمد بن صالح: أنا أقول: إنه ثقة، واحتج به ويقوله، كذا فى "التهذيب" (٧: ٢٦٣).

وهذا توثيق له منهم فى يحيى بن أبى كثير لأن جل رواية عنه كما قاله أبو أحمد الحاكم، وبالجملة فالرجل مختلف فيه حسن الحديث على الأصل الذى مر ذكره غير مرة.

وإذا تقرر ذلك فلا يصح رد حديث خالد لكونه معارضًا بحديث جابر المتفق عليه، فقد عرفت أن جابراً نفسه قد وافق خالداً فى أنه ﷺ نهى عن لحوم الحمر، والخيل، والبغال.

وأما قول الحافظ: إن الحديث عند أحمد، والترمذى من طريقه، ليس فيه للخيل ذكر، فليس مما يوجب الاضطراب، فإن زيادة الثقة مقبولة، وليس من نسى حجة على من ذكر.

وأما قوله: ونوقض أيضًا بأن الإذن فى لحوم الخيل لو كان رخصة لأجل المخمصة لكانت الحمر الأهلية أولى بذلك لكثرتها، وعزة الخيل حينئذ إلخ (٩: ٥٦٢)، ففيه أن المحرم ليس كله بسواء، فإن المضطر لو وجد لحم الحمار، ولحم الخنزير نأمره بلحم الحمار، ولا نأمره بلحم الخنزير، فكذلك إذا وجد لحم الحمار، ولحم الفرس نأمره بلحم الفرس، وننهاه عن لحم الحمار، لكونه رجسًا نجسا قذرا مستقذرا، فافهم.

وقال ابن المنير: الشبه الخلقى بين الخيل، وبين البغال، والحمير مما يؤكد القول بالمنع فمن ذلك: هيئتها، وزهومة لحمها، وغلظه، وصفة أرواثها، وأنها لا تجتر، قال: وإذا تأكد الشبه الخلقى التحق بها بنفى الفارق، وبعد الشبه بالأنعام المتفق على أكلها اهـ من "فتح البارى" (٩: ٥٦٠).

وأما قول الطحاوى: ولو كان ذلك مأخوذًا من طريق النظر لما كان بين الخيل والحمر الأهلية فرق، ولكن الآثار إذا صحت عن رسول الله ﷺ أولى أن يقال بها مما يوجبه النظر، ففيه أن هذا إذا توافقت الآثار ولم تختلف، وأما إذا اختلفت فلا بدع فى ترجيح بعضها على بعض بالنظر، وههنا كذلك، فإن سند حديث خالد سند جيد، وكذا حديث عكرمة بن عمار عن يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن جابر قال: نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر، والخيل، والبغال حديث حسن الإسناد، كما قدمناه.

ولله در أبى حنيفة ما أدق نظره فى الجمع بين الأحاديث وتنزيلها منازلها؟ فتراه قال بتحريم لحوم الحمر، والبغال، وحكم بنجاستها، لما تواتر عن رسول الله ﷺ أنه حرمها، ولم يصح عنه فى

. . . .

خلافه شيء، وكره لحم الفرس ولم يقل: إنه حرام لما ثبت عن رسول الله ﷺ أنه رخص في لحوم الخيل، وجاء عنه أنه نهى عنها، وقد عرفت أنه لم ينفرد بذلك، بل له سلف فيه عن ابن عباس رضي الله عنهما، وبه قال الحكم بن عتيبة، ومالك بن أنس رضي الله عنهم، والعجب من الجمهور أنهم يحتجون بحديث خالد، وبحديث عكرمة بن عمار عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن جابر على حرمة البغال، ولا يحتجون بهما على حرمة لحوم الخيل.

فإن قالوا: إنما نحتج لذلك بما رواه حماد بن سلمة عن أبي الزبير عن جابر قال: ذبحنا يوم خيبر الخيل، والبغال، والحمير، فنهانا رسول الله ﷺ عن البغال، والحمير، ولم ينهنا عن الخيل، رواه أبو داود وابن حبان.

قلنا: لا يحتج برواية أبي الزبير عن جابر إلا ما كان من طريق الليث عنه أو ما صرح فيه بالسماع، وقد روينا هذا الخبر من طريق أبي الزبير أنه سمع جابرا فلم يذكر فيه البغال، والمحفوظ أنهم ذبحوا يوم خيبر الحمر الإنسية فقط، كما تقدم بما لا مزيد عليه.

وأما قولهم: إن البغل ولد الحمار ومتولد منه ففيه أن البغل قد ينفخ فيه الروح، فهو غير الحمار، ولا يسمى حمارا، فلا يجوز أن يحكم له بحكم الحمار؛ لأن النص إنما جاء بتحريم الحمار، والبغل ليس حماراً، ولا جزءً من الحمار، وروى ابن حزم من طريق ابن وهب عن يونس بن يزيد أنه سأل ابن شهاب عن لحم الفرس، والبغل، والبرذون؟ فقال: لا أعلمه حرامًا، ولا يفتي أحد من العلماء بأكله (٧:٤٠٩)، فسوى بين الفرس، والبغل، وقوله: لا أعلمه حرامًا، ولا يفتي أحد من العلماء بأكله، هو نظير قول أبي حنيفة في الفرس سواء، وأما البغل فقد ثبت النهي عن أكله من رسول الله ﷺ، وبه قال جميع الأئمة إلا ما حكاه بعض الشافعية عن الحسن البصري أنه أباحه، كما في "شرح المهذب" (٩:٨).

وقال الموفق في "المغني": البغال حرام عند كل من حرم الحمر الأهلية، وقال قتادة: ما البغل إلا شيء من الحمار، ثم ذكر الموفق حديث جابر اهـ (١١:٦٦)، وفرق ابن حزم بين الحمار، فحرمه وبين البغال، فأحلها وخرق الإجماع، وخالف النصوص، فافهم.

قال الموفق في "المغني": وألبان الحمر محرمة في قول أكثرهم، ورخص فيها عطاء، وطاوس، والزهري، والأول أصح، لأن حكم الألبان حكم اللحمان اهـ (١١:٦٦)، ظ.

باب النهى عن أكل ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطير

٥٥٥٠- عن ابن عباس قال: «نهى رسول الله ﷺ عن كل ذى ناب من السبع وعن كل ذى مخلب من الطير»، رواه مسلم وأبو داود والبزار (زيلعى ٢: ٢٦٥).

باب النهى عن أكل ذى ناب من السبع وذى مخلب من الطير

أقول: الأحاديث نص فى الباب، ودخل فيه الضبع، والثعلب، والسنور، والفيل، اليربوع، وابن عرس، والذئب، والأسد، والنمر، والفهد وغيرها من السباع. وخالف الشافعى فى الضبع والثعلب محتجاً بما روى فيهما من الإباحة.

والجواب أن النهى عن أكل ذى ناب من السباع يدل على نسخ الإباحة. والرخم، والبغاث ملحقان بسباع الطير لأكلهما الجيف.

قال العبد الضعيف: والأصل الكلى فى ذلك أن المحرم من الحيوان ما نص الله تعالى عليه فى قوله سبحانه: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به﴾ الآية. وما نص رسول الله ﷺ على تحريمه، وما عدا هذا فما استطابه العرب فهو حلال لقول الله تعالى: ﴿ويحل لهم الطيبات﴾، وقوله: ﴿يسألونك ما ذا أحل لهم قل أحل[1] لكم الطيبات﴾ الآية، وما استخبثه العرب فهو محرم لقوله تعالى: ﴿ويحرم عليهم الخبائث﴾، والذين تعتبر استطابتهم، واستخباثهم هم أهل الحجاز من أهل الأمصار لأنهم الذين نزل عليهم الكتاب، وخوطبوا به بالسنة فيرجع فى مطلق ألفاظهما إلى عرفهم دون غيرهم، ولم يعتبر أهل البوادى لأنهم للضرورة والمجاعة يأكلون ما وجدوا، كذا فى "الشامية" عن "معراج الدراية" وذكر إجماع العلماء على ذلك، وكذا هو فى "المغنى" و"شرح المهذب". وقد نص رسول الله ﷺ على حرمة كل ذى ناب من السباع، وكل ذى مخلب من الطير، وهو مذهب أكثر أهل العلم منهم مالك والشافعى وأبو ثور وأصحاب الحديث وأبو حنيفة وأصحابه وقال الشعبى وسعيد بن جبير، وبعض أصحاب مالك: هو مباح لعموم قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً﴾ الآية، ولقوله تعالى: ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾ الآية.

وقال أبو هريرة: إن رسول الله ﷺ قال: «أكل كل ذى ناب من السباع حرام» قال ابن

---

(١) فيه دلالة على الفرق بين الاستحلال، والاستطابة، وبين التحريم، والاستخباث؛ لأنهم سألوا عن الحلة، وأجيبوا بالاستطابة، ولو كانا شيئاً واحداً لم يكن ذلك جواباً لهم، ظ، ولنا: ما روى أبو ثعلبة الخشنى رضى الله عنه (ذكرناه فى المتن).

٥٥٥١- وعن على قال: «إن النبى ﷺ نهى عن كل ذى ناب من السبع وكل ذى مخلب من الطير» الحديث، أخرجه عبد الله بن أحمد (مسند أحمد ١٤٧:١)، وإسناده حسن إلا أن له علة قاله الحافظ فى "التلخيص" (٣٨٩:٢).

عبد البر: هذا حديث ثابت صحيح مجمع على صحته، وهذا نص صريح يخص عموم الآيات، ولأن الآية مكية، فلا يجوز أن تبطل بها أحكام نزلت بالمدينة، وهم يحرمون الحمر الأهلية، وليست فى الآية، ويحرمون الخمر، وليست فى الآية، فيدخل فى عمومه الأسد، والنمر، والفهد، والذئب، والكلب، والفيل، والضبع، والثعلب، والدب، والقرد، وابن آوى، والنمس، وابن عرس، ونحوها.

وقد روى عن الشعبى أنه سئل عن رجل يتداوى بلحم الكلب، فقال: لا شفاه الله، وهذا يدل على أنه رأى تحريمه، قال ابن عبد البر: لا أعلم بين علماء المسلمين خلافًا أن القرد لا يؤكل، ولا يجوز بيعه، وروى عن الشعبى أن النبى ﷺ نهى عن لحم القرد، ولأنه سبع، فيدخل فى عموم الخبر، وهو مسخ أيضًا، فيكون من الخبائث المحرمة، وسئل أحمد عن ابن آوى وابن عرس، فقال: كل شىء ينهش بأنيابه فهو من السباع، وبهذا قال أبو حنيفة، وأصحابه.

وقال الشافعى رحمه الله: ابن عرس مباح؛ لأنه ليس له ناب قوى، فأشبه الضب، ولنا: أنها من السباع، فتدخل فى عموم النهى، ولأنها مستخبثة غير مستطابة، فإن ابن آوى يشبه الكلب، ورائحته كريهة، فيدخل فى عموم قوله تعالى: ﴿ويحرم عليهم الخبائث﴾، والفيل محرم، قال أحمد: ليس هو من أطعمة المسلمين، وقال الحسن: هو مسخ، وكرهه أبو حنيفة، والشافعى، ورخص فى أكله الشعبى، ولنا نهى النبى ﷺ عن أكل كل ذى ناب من السباع، وهو من أعظمها نابًا، ولأنه مستخبث، فيدخل فى عموم الآية المحرمة، كذا فى "المغنى" (٦٧:١١).

وأغرب ابن حزم حيث قال: وأما الفيل فليس سبعا، ولا جاء فى تحريمه نص فهو حلال اهـ (٤٠٣:٧). قلنا: كونه من السبع أظهر من أن يخفى على عاقل، ولعله رأى الفيلة المستأنسة، ولم ير المتوحشة فى الجبال والصحارى، ولو كان الاستئناس دليل انعدام السبعية لم يكن الدب، والفهد أيضًا من السباع، فإن كلها تستأنس، وتنقاد للإنسان، وأى نص أصرح فى تحريمه من قوله ﷺ: «كل ذى ناب من السباع فأكله حرام»، والفيل من أعظمها نابًا، كما لا يخفى.

والعجب ممن يقول: بأن الكلب ذو ناب من السباع، وكذلك الهر والثعلب، فكل ذلك حرام، ويخفى عليه ناب الفيل، فإن كان كذلك، فقد خفى عليه ما لم يخف على أحد غيره،

٥٥٥٢- وعن أبى ثعلبة الخشنى أن رسول الله ﷺ «نهى عن كل ذى ناب من السباع»، أخرجه البخارى وغيره.

قال ابن حزم: وقد أمر عليه السلام بقتل ا لكلب، ونهى عن إضاعة المال، فلو جاز أكلها ما حل قتلها، كما لا يحل قتل كل ما يؤكل من الأنعام وغيرها، روينا من طريق وكيع نا مبارك -هو ابن فضالة- عن الحسن البصرى عن عثمان رضى الله عنه قال: اقتلوا الكلاب، واذبحوا الحمام، ففرق بينهما، فأمر بذبح ما يؤكل، وقتل ما لا يؤكل.

ومن طريق ابن وهب عن ابن أبى ذئب أنه سمع ابن شهاب يسأل عن مرارة السبع، وألبان الأتن، فقال الزهرى: نهى رسول الله ﷺ عن أكل كل ذى ناب من السباع، ولا خير فيما نهى عنه رسول الله ﷺ، ونهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الحمر الإنسية، فلا نرى ألبانها التى تخرج من بين لحمها، ودمها إلا بمنزلة لحمها، ومن طريق عبد الرزاق عن عمر بن زيد أخبرنى أبو الزبير أنه قال: الثعلب سبع لا يؤكل، ومن طريق عبد الرزاق عن عمر بن زيد أخبرنى أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: نهى رسول الله ﷺ عن أكل الهر وثمنه (هو حجة على الليث وربيعة حيث أباحاها وعلى مالك، وبعض أصحاب الشافعى حيث كرهوها، وهى حرام عندنا، وبه قال جمهور العلماء، كما فى "شرح المهذب" (٩:٨).

قال ابن حزم: وبتحريم السباع، وبكل ما ذكرنا يقول أبو حنيفة والشافعى وأبو سليمان إلا أن الشافعى أباح الثعلب وأنكر المالكية تحريم السباع (أى بعض أصحاب مالك، كما تقدم)، ثم قد شهدوا على أنفسهم بإضاعة المال والمعصية فى ذلك إذ تركوا الكلاب والسنانير تموت على المزابل. وفى "الدرر": ولا يذبحونها فيأكلونها: إذ هى حلال، ولو أن امرأ فعل هذا بغنمه وبقره لكان عاصيا لله تعالى بإضاعة ماله اهـ ملخصا (٧: ٤٠١).

وقال الموفق فى "المغنى": فمن المستخبثات الحشرات كالديدان، والجعلان، ونبات وردان، والخنافس، والفأر، والأوزاغ، والحربأ، والعضأ، والجرازين، والعقارب، والحيات، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعى، ورخص مالك وابن أبى ليلى والأوزاعى فى هذا كله إلا الأوزاغ، فإن ابن عبد البر قال: هو مجمع على تحريمه وقال مالك: الحية حلال إذا ذكيت، واحتجوا بعموم الآية المبيحة.

ولنا: قوله تعالى: ﴿ويحرم عليهم الخبائث﴾ وقول النبى ﷺ: «خمس فواسق يقتلن فى الحل والحرم، العقرب والفأرة والغراب والحدأة والكلب العقور» وفى حديث: الحية مكان الفأرة، (ولو جاز أكلها ما حل قتلها بل أمر بذبحها كما مر) ولأنها مستخبثة فحرمت كالوزغ، أو مأمور

٥٥٥٣- وعن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «كل ذى ناب من السباع فأكله حرام»، أخرجه مسلم (زيلعى ٢:٢٦٦).

بقتلها، فأشبهت الوزغ اهـ (١١:٦٤).

وأما قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما﴾. فقال الشافعى وغيره من العلماء: معناها: مما كنتم تأكلون وتستطيبون. قال الشافعى: وهذا أولى معناى السنة استدلالا بالآية. وأما حديث التلب رضى الله عنه قال: صحبت النبى ﷺ فلم أسمع لحشرات الأرض تحريما. رواه أبو داود، فإن ثبت لم يكن فيه دليل لأن قوله: لم أسمع لا يدل على عدم سماع غيره، وليس من لم يسمع حجة على ما قام به برهان النص اهـ من "شرح المهذب" (٩: ١٦ و١٧).

قال الموفق: ويحرم كل ذى مخلب من الطير وهى التى تعلق بمخالبها الشىء وتصيد بها: هذا قول أكثر أهل العلم، وبه قال الشافعى وأبو ثور وأصحاب الرأى، وقال مالك والليث والأوزاعى ويحيى بن سعيد: لا يحرم من الطير شىء. قال مالك: لم أر أحدًا من أهل العلم يكره سباع الطير، واحتجوا بعموم الآيات المبيحة، وقول أبى الدرداء وابن عباس ما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه، أما أثر ابن عباس فرواه أبو داود عنه بإسناد حسن. ورواه البيهقى عن سلمان الفارسى. وعن أبى الدرداء عن النبى ﷺ قال: الحلال ما أحل الله فى كتابه، والحرام ما حرم الله فى كتابه، وما سكت عنه فهو من عفوه. كذا فى "شرح المهذب" (٩: ٢٥).

قلنا: معناه ما حرم الله فى كتابه أو فى سنة رسوله، فإن سنة الرسول ملحقة بالكتاب لقوله تعالى: ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ وقد روى مسلم عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ نهى عن كل ذى ناب من السباع وعن كل ذى مخلب من الطير.

وقال بعض المالكية: إن هذا الخبر لم يسمعه ميمون بن مهران من ابن عباس، وإنما سمعه من سعيد بن جبير عن ابن عباس فكان ماذا؟ لأن سعيد بن جبير هو النجم الطالع ثقة وإمامة وأمانة، فكيف وشعبة وهشيم والحكم وأبو بشر كلهم يقول عن ميمون بن مهران عن ابن عباس، وتفرد على بن الحكم بزيادة سعيد بن جبير بينهما، وكل واحد من هؤلاء لا يعدل به على بن الحكم، وأسلم الوجوه لعلى بن الحكم إن لم يوصف بالخطأ أن يقال: إن ميمون بن مهران سمعه من ابن عباس وسمعه أيضا من سعيد بن جبير عن ابن عباس "المحلى" (٧: ٤٠٥). وقد تقدم الجواب عن استدلالهم بالآية.

ولنا ما روى عن خالد بن الوليد قال: قال رسول الله ﷺ: «حرام عليكم الحمر الأهلية

. . . .

وكل ذى ناب من السبـاع وكل ذى مخلب من الطير». رواه أبو داود (وروينا نحوه عن على رضى الله عنه فى مسند أحمد كما فى المتن) وهذا يخص عموم الآيات، فيدخل فى هذا كل ما له مخلب يعدو به كالعقاب والبازى والصقر والشاهين والباشق والحدأة والبومة وأشباهها ويحرم منها ما يأكل الجيف (قال الحافظ فى التلخيص ويذكر عن مجاهد أنهم -يعنى الصحابة- كانوا يكرهون ما يوكل الجيف لم أجده ولكن أخرج ابن أبى شيبة من طريق إبراهيم النخعى مثله سواء ومن طريق مجاهد أنه سئل عنه فعافه، وحديث البراء أن النبى ﷺ كان يكره لحم ما يأكل الميتة لم أجده (ص ٣٨٩).

قلت: قد ثبت أنه ﷺ نهى عن أكل الجلالة كما سيأتى وهذه مثلها كما لا يخفى كالنسور والرخم وغراب البين وهو أكبر الغربان والأبقع. قال عروة: ومن يأكل الغراب وقد سماه رسول الله ﷺ فاسقا؟ والله ما هو من الطيبات لعله يعنى قول النبى ﷺ: «خمس فواسق يقتلن فى الحل والحرم الغراب والحدأة والفأرة والعقرب والكلب العقور» فهذه الخمس محرمة لأن النبى ﷺ أباح قتلها فى الحرم ولا يجوز قتل صيد مأكول فى الحرم ولأن ما يؤكل لا يحل قتله إذا قدر عليه، وإنما يذبح ويؤكل وسئل أحمد عن العقعق فقال: إن لم يكن يأكل الجيف فلا بأس به، ويحرم الخطاف والخشاف والخفاش وهو الوطواط وإنما حرمت هذه لأنها مستخبثة لا تستطيبها العرب ولا تأكلها، ويحرم الزنابير واليعاسيب والنحل وأشباهها، لأنها مستخبثة غير مستطابة اهـ ملخصا (١١: ٦٩).

قلت: أفتى قاضيخان بحرمة الخفاش كما فى "الدر" و "الشامية"، وفيه أيضا عن غرر الأفكار عندنا: يؤكل الخطاف والبوم ويكره الصرد والهدهد، وفى الخفاش اختلاف. وأما الدبسى والصلصل والعقعق واللقلق واللحام فلا يستحب أكلها وإن كانت فى الأصل حلالا، لتعارف الناس بإصابة آفة لآكلها، فينبغى أن يتحرز عنه، وحرم الشافعى الخطاف والببغاء والطاووس والهدهد اهـ. ولا يوكل السنور الأهلى والوحشى والسمور والسنجاب والفنك والدلق، كما فى القهستانى، وكل ما لا دم له فهو مكروه أكله إلا جراد كالزنبور والذباب، ولا بأس بدود الزنبور قيل أن ينفخ فيه الروح، لأن ما لا روح له لا يسمى ميتة. خانية وغيرها قال: ويؤخذ منه أن أكل الجبن، أو الخل، أو الثمار كالنبق بدوده لا يجوز إن نفخ فيه الروح اهـ (٥: ٢٩٩). والأصل فى ذلك أن ما أمر بقتله فهو حرام، لأنه ﷺ نهى عن إضاعة المال، فلو جاز أكلها ما حل قتلها مطلقا، كما مر، وكذا ما نهى رسول الله ﷺ عن قتله، لأن ما يؤكل لا ينهى عن قتله بغير الذبح.

. . . .

إذا عرفت هذا فاعلم أن أبا داود روى من طريق عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس أن النبى ﷺ نهى عن قتل أربع من الدواب: النملة والنحلة والهدهد والصرد، وإسناده صحيح على شرط البخارى ومسلم، ورواه ابن ماجة باسناد على شرط البخارى.

وأما النهى عن قتل الخطاف فهو ضعيف ومرسل، رواه البيهقى بإسناه عن أبى الحويرث عبد الرحمن بن معاوية -وهو من تابعى التابعين أو من التابعين- عن النبى ﷺ أنه نهى عن قتل الخطاطيف وقال: لا تقتلوا العوذ إنها تعوذ بكم من غير كم. قال البيهقى: هذا منقطع. قال: وروى حمزة النصيبى فيه حديثا مسندا إلا أنه كان يرمى بالوضع وصح عن عبد الله بن عمرو موقوفا عليه أنه قال: لا تقتلوا الضفادع فإن نقيقها تسبيح، ولا تقتلوا الخفاش فإنه لما خرب بيت المقدس قال يا رب سلطنى على البحر حتى أغرقهم، قال البيهقى إسناده صحيح اهـ من "شرح المهذب" (١٩:٩). قال الحافظ فى "التلخيص": فهو وإن كان إسناده صحيحا لكن عبد الله بن عمرو كان يأخذ عن الإسرائيليات، وروى البيهقى من طريق حنظلة بن أبى سفيان عن القاسم عن عائشة قالت: كانت الأوزاغ يوم أحرق بيت المقدس تنفخ النار بأفواهها، والوطواط تطيفها بأجنحتها.

قال البيهقى: هذا موقوف صحيح قال الحافظ: وحكمه الرفع لأنه لا يقال بغير توقيف، وما كانت عائشة رضى الله عنها ممن يأخذ عن أهل الكتاب اهـ (ص٣٩٠).

قلت: ولكن أثر عائشة ليس فيه النهى عن قتل الوطواط والحق تحريمها لكونها من المستخبثات، قال الموفق فى "المغنى": وما عدا ما ذكرنا فهو مباح لعموم النصوص الدالة على الإباحة، من ذلك بهيمة الأنعام، وهى الإبل والبقر والغنم، قال الله تعالى: ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام﴾، ومن الصيود الظباء وحمر الوحش، وقد أمر النبى ﷺ أبا قتادة وأصحابه بأكل الحمار الذى صاده (وكان حمار وحش والحديث متفق عليه قد مر فى كتاب الحج)، وكذلك بقر الوحش كلها مباحة على اختلاف أنواعها من الإبل والتيتل والوعل والمهار وغيرها من الصيود كلها مباحة ويباح النعام، وهذا كله مجمع عليه لا نعلم فيه خلافا إلا ما يروى عن طلحة بن مصرف قال: إن الحمار الوحش إذا أنس واعتلف فهو بمنزلة الأهلى.

قال أحمد: ما ظننت أنه روى فى هذا شيء، وليس الأمر عندى كما قال، وأهل العلم على خلافه، لأن الظباء إذا تأنست لم تحرم، والأهلى إذا توحش لم يحل، ولا يتغير منها شيء عن أصله وما كان عليه، قال عطاء فى حمار الوحش: إذا تناسل فى البيوت لا تزول عنه أسماء الوحش، وسألوا أحمد عن الزرافة تؤكل؟ قال: نعم وهى دابة تشبه البعير إلا أن عنقها أطول من عنقه،

باب النهى عن أكل الضب

٥٥٥٤- إسماعيل بن عياش عن ضمضم بن زرعة عن شريح بن عبيد عن أبى راشد الحرانى عن عبد الرحمن بن شبل أن النبى ﷺ «نهى عن أكل الضب»، رواه أبو داود وسكت عنه، وأعله البيهقى وغيره بإسماعيل بن عياش.

وجسمها ألطف من جسمه وأعلى منه، ويداها أطول من رجليها اهـ (١١: ٦٩).

قلت: وسيأتى الكلام فى الثعلب والضبع والغراب وغيرها مما اختلف فيه، فانتظر، والله الموفق للصواب، ظ.

باب النهى عن أكل الضب

أقول: الحديث نص فى الباب وما روى فى إباحته فمحمول على أول الأمر ثم الضب من حشرات الأرض كالفأرة ونحوه، فيكون حكمه حكمها، وهذا قياس مؤيد لما رواه عبد الرحمن ابن شبل فيتقوى به، ثم الاحتياط فى الأخذ بالكراهة، فهذه أمور ألجأت أبا حنيفة بالقول بكراهته، فيكون قوله أولى بالقبول، وبه يندفع ما قال الحافظ فى "الفتح" فى الجمع بين أحاديث الإباحة والنهى أن النبى ﷺ لما خشى أن يكون من الدواب الممسوخة نهى عنها، ثم لما تبين له أن الممسوخات لا نسل لها أذن فيها، كما فى "النيل" (٨: ٣٣٨).

ووجه الاندفاع أن هذا الجمع ليس بمتعين لاحتمال أن يكون نهى عنها، أولا: لاحتمال المسخ، ثم نهى عنها، ثانيًا: للخبث.

فالاحتياط فى النهى. وبهذا سقط ما قال الشوكانى: إنه جنح بعضهم إلى التحريم. وقال: اختلف الأحاديث وتعذرت معرفة المتقدم فرجحنا جانب التحريم، ودعوى التعذر ممنوعة بما تقدم اهـ (نيل ٨: ٣٣٩)؛ لأن ما تقدم من وجه الجمع الذى أشار إليه الشوكانى لا يدفع التعذر كما عرفت فيكون ما قال الجانح إلى التحريم قائما، وما قال الشوكانى ساقطا.

وقال محمد: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عائشة أنه أهدى لها الضب فسألت النبى ﷺ عن أكله فنهاها عنه، فجاء سائل فأرادت أن تطعمه إياه فقال: تطعمينه ما لا تأكلين، وقال محمد: به نأخذ، وهو قول أبى حنيفة (كتاب الآثار)، والحجة فيه قوله: فنهاها عنه، وبه يندفع ما قال الطحاوى مجيبًا عن ما أخرج عن حماد بن أبى سليمان عن أبراهيم عن الأسود عن عائشة أن النبى ﷺ أهدى له ضب فلم يأكله فقام عليهم سائل فأرادت عائشة أن تعطيه، فقال لها النبى ﷺ: أتعطينه ما لا تأكلين أنه يجوز أن يكون كره لها أن تطعمه السائل لأنها

وأجيب بأن رواية إسماعيل عن الشامبين صحيحة. نص عليه البخارى وغيره، وضمضم شامى فالرواية صحيحة أو حسنة، وفى "العزيزى" (٣٩٦:٣)، رواه ابن عساكر عن عائشة وعن عبد الرحمن بن شبل وإسناده حسن اهـ وقال الحافظ فى الفتح (٥٧٤:٩): أخرجه أبو داود بإسناد حسن، ولا يغتر بقول الخطابى: ليس بذلك وقول ابن حزم: فيه ضعفاء ومجهولون، وقول البيهقى: تفرد به إسماعيل بن عياش، وليس بحجة.

إنما فعلت ذلك من أجل أنها عافته، ولو لا أنها عافته لما أطعمته أياه فأراد النبى ﷺ أن لا يكون ما يتقرب به إلى الله إلا من خير الطعام، كما قد نهى أن يتصدق بالبسر الردىء والتمر الردىء.

وجه الاندفاع أن هذا الاحتمال إن كان فهو فى رواية حماد بن سلمة لا فى رواية أبى حنيفة، كما لا يخفى، ثم ليس هذا الاحتمال فى رواية حماد أيضًا، لأن الضب لم يكن من خير الطعام عندهم لم يهد للنبى ﷺ، فدل ذلك على أنه كان من خير الطعام لا من شره، وكراهة بعض الناس لبعض الطعام لأمر طبعى لا يجعله شرا غير قابل للتصدق، وإنما يجعله شراً كراهة عامة الناس عنه كالبسر الردى والتمر الردى فاعرف ذلك فإنه قد خفى هذا على الطحاوى.

وقال مولانا عبد الحى فى حاشية "الموطأ" لمحمد: نقل الشيخ بيرى زاده فى "شرح الموطأ" لمحمد عن العينى أنه قال: الأصح أن الكراهة عند أصحابنا تنزيهية لا تحريمية للأحاديث الصحيحة أنه ليس بحرام اهـ، وهذا خطأ من العينى لأن مذهب شخص إنما يعلم من النقل عن صاحب المذهب لا من الأحاديث الصحيحة، ثم الأحاديث الصحيحة التى تدل على الحل لا تدل على الكراهة أصلا لا التنزيهية ولا التحريمية، فكيف يكون القول بالكراهة التنزيهية أصح؟ فأن قال: أن بعض الأحاديث تدل على الإباحة وبعضها على المنع فقلنا بالكراة التنزيهية جمعًا بين الأدلة يقال له: إن أنت جمعت الأحاديث بهذا الطريق من عند نفسك فلا يكون ذلك مذهبا لأبى حنيفة وأصحابه، فكيف تقول: إن الأصح أن الكراهة عند أصحابنا تنزيهية؟ وإن قلت: إن أصحابنا جمعوا الأحاديث بهذا الطريق فهو دعوى لا بدله من دليل، فلا يصح قول العينى. والحق أن الكراهة تحريمية وطريق الجمع هو ما قلنا: إن الإباحة محمول على أول الأمر والنهى محمول على آخر الأمر.

فإن قلت: إن كانت الكراهة تحريمية فكيف أرادت عائشة إعطاء الضب للسائل؟ قلت: لعل السائل لم يكن من المسلمين فزعمت أن الضب إنما يحرم علينا لا عليهم، فأنكر عليها

وقول ابن الجوزى: لا يصح، ففى كل ذلك تساهل لا يخفى، فإن رواية إسماعيل عن الشاميين قوية عند البخارى، وقد صحح الترمذى بعضها، وهؤلاء شاميون ثقات اهـ ملخصا.

رسول الله ﷺ هذا ونبهها على أن ما هو حرام على المسلمين حرام على غيرهم. فإن قلت: الخمر والخنزير حرام علينا وليس بحرام عليهم، قلنا: لا نسلم أنه ليس بحرام عليهم بل نقرهم على بيعهما وشرائهما وغير ذلك كما تقرهم على عبادة الأصنام وغيرها من القبائح، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: لو راجع بعض الأحباب عمدة القارى للعينى لعلم أنه لم يقل ذلك أى كون الكراهة عند أصحابنا تنزيهية من عند نفسه بل نقله عن الطحاوى وهذا نصه: ثم قال الطحاوى: ذهب قوم إلى تحريم لحوم الضباب واحتجوا بهذا الحديث قلت: أراد بالقوم هؤلاء الأعمش وزيد بن وهب وآخرين ثم قال: وخالفهم فى ذلك آخرون، فلم يروا بها بأسا.

قلت: أراد بالآخرين هؤلاء عبد الرحمن بن أبى ليلى وسعيد بن جبير وإبراهيم النخعى ومالكا والشافعى وأحمد وإسحاق. وبه قالت الظاهرية ثم قال: وقد كره قوم أكل الضب منهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد، ثم قال: الأصح عند أصحابنا أن الكراهة كراهة تنزيه لا كراهة تحريم لتظاهر الأحاديث الصحاح بأنه ليس بحرام اهـ (١٠:٥٣).

ولا شك أن الطحاوى أعلم الناس بمذاهب أصحابنا وأقوالهم فقوله حجة، وهو بمنزلة النقل عن الأصحاب، وقال الحافظ فى "الفتح": وحكى عياض عن قوم تحريمه وعن الحنفية كراهته، وأنكر ذلك النووى وقال: لا أظنه يصح عن أحد فإن صح فهو محجوج بالنصوص وبإجماع من قبله. قال الحافظ: قد نقله ابن المنذر عن على، فأى إجماع يكون مع مخالفته؟ ونقل الترمذى كراهته عن بعض أهل العلم، وقال الطحاوى فى "معانى الآثار": كره قوم أكل الضب منهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن قال: واحتج محمد بحديث عائشة فذكره مع ما أجاب به الطحاوى عنه إلى أن قال: فلهذا المعنى كره لعائشة الصدقة بالضب لا لكونه حراما، وهذا يدل على أنه فهم عن محمد أن الكراهة فيه للتحريم، والمعروف عن أكثر الحنفية فيه كراهة التنزيه، وجنح بعضهم إلى التحريم. وقال: اختلفت الأحاديث وتعذرت معرفة المتقدم فرجحنا جانب التحريم تقليلا للنسخ اهـ (٩:٥٧٦).

وفيه دلالة على أن أكثر الحنفية قبل العينى على أن الكراهة فيه للتنزيه وهو المعروف عنهم، والظاهر أن المنقول عن صاحب المذهب الكراهة فحمله أكثر الأصحاب على التنزيه وبعضهم على

باب النهى عن أكل القنفذ

٥٥٥٥- عن عيسى بن نملة عن أبيه قال: كنت عند ابن عمر فسئل عن أكل القنفذ، فتلا: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما﴾ الآية، قال: قال شيخ عنده: سمعت أبا هريرة يقول: ذكر رسول الله ﷺ فقال: «خبيثة من الخبائث». فقال ابن عمر: إن كان قال رسول الله ﷺ هذا فهو كما قال ما لم ندر، رواه أبو داود، وسكت عنه.

التحريم، ونقل العينى عن الطحاوى أن الأصح عند أصحابنا أن الكراهة كراهة تنزيه والله تعالى أعلم، وفى "شرح المهذب" للنووى فى مذاهب العلماء فى الضب: مذهبنا أنه حلال غير مكروه، وبه قال مالك وأحمد والجمهور، وقال أصحاب أبى حنيفة: يكره، ونقل صاحب "البيان" عن أبى حنيفة تحريم الضب والوبر وابن عرس والقنفذ واليربوع اهـ (٩:١٢).

قلت: ولكن الطحاوى أعرف بمذهبه من صاحب "البيان" ولم يحك عنه إلا الكراهة، وقال العينى فى "البناية" بعد ما سرد الآثار فى إباحة الضب ما نصه: والجواب عن هذا أنه يدل على الإباحة وما استدللنا به يدل على الحرمة والتاريخ مجهول، فيجعل المحرم مؤخراً عن المبيح فيكون ناسخًا له تقليلاً للنسخ اهـ (٤:١٥٤).

وفيه دليل على أن العينى نفسه جانح إلى التحريم خلاف ما نقله فى "العمدة" عن الطحاوى، فلا يصح نسبته إلى الخطأ، كما فعله بعض الأحباب، والله تعالى أعلم بالصواب.

والحق أن المفهوم من كلام محمد فى احتجاجه بحديث عائشة أن الكراهة عنده للتحريم، وهو الذى فهمه الطحاوى منه، وهو ظاهر "الهداية" وعليه المتون، فهو المذهب وإن كان المعروف عن أكثر الحنفية فيه كراهة التنزيه، وهو الأصح عندهم، كما قاله الطحاوى، فافهم، ولا تكن من الغافلين، ظ.

باب النهى عن أكل القنفذ

أقول: قوله: خبيثة من الخبائث نص على الحرمة لقوله تعالى: ﴿ويحرم عليهم الخبائث﴾ وأجاب عنه فى "حياة الحيوان" (٢:٢٣١): بأن رواته مجهولون.

والجواب عنه أنه سكت عليه أبو داود فهو حسن عنده، ولو سلم فغايته أنه ضعيف، والحديث الضعيف إذا كان مؤيداً بالقياس ولم يعارضه دليل أقوى منه كان العمل به أولى، وهذا كذلك فيكون العمل به أولى، لا سيما إذا كان فيه الأحتياط. وقال أيضا: وقيل: أراد أنه خبيث الفعل دون اللحم لما فيه من إخفاء رأسه عند التعرض لذبحه وإبداء شوكه عند أخذه.

باب ما جاء في الضبع

٥٥٥٦- عن جرير بن حازم عن عبد الله بن عبيد عن عبد الرحمن بن أبى عمار عن جابر بن عبد الله قال: سألت رسول الله ﷺ عن الضبع فقال: «هو صيد، ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم»، رواه أبو داود وسكت عنه.

والجواب عنه أن هذا من أفسد التأويل لأن السؤال لم يكن من الفعل، لأنه كان معلوما للسائل بل كان من اللحم، ثم إخفاء رأسه، وإبداء شوكه ليس من قبيل خبث الفعل، لأنه لحفظ النفس، وحفظ النفس مما يهتم به كل حيوان حسب ما يستطيع، فكيف يكون من خبث الفعل؟ فافهم والله أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

قال العبد الضعيف: قال الخطابى: ليس إسناده بذاك، وقال البيهقى: وأما حديث عيسى بن نميلة عن أبيه عن شيخ عن أبى هريرة عن النبى ﷺ، فهو إسناد غير قوى، ورواية شيخ مجهول، وفى الإسناد أن ابن عمر سئل عنه فتلا: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلىّ﴾ اهـ من "عون المعبود" نقلا عن المنذرى (٣:٤١٧).

قلت: وفى الإسناد أن ابن عمر رجع عن قوله الذى كان قاله بالرأى إلى ما رواه هذا الشيخ عن أبى هريرة وقال: إن كان قال رسول الله ﷺ هذا فهو كما قال، وفيه أن هذا الشيخ كان ممن يعتمد عليه عندهم ولم يكن متهما، وعيسى بن نميلة وثقه ابن حبان، كما فى "الخلاصة" (ص٢٥٨)، وأبوه تابعى لم نر فيه جرحًا ولا تعديلاً. والظاهر من حال المسلم السلامة والعدالة لا سيما فى القرون الفاضلة، فالحديث صالح للاحتجاج به كما يدل عليه سكوت أبى داود عنه. وقال الموفق فى "المغنى": القنفذ حرام، قال أبو هريرة: هو حرام.

وكرهه مالك وأبو حنيفة (والكراهة للتحريم) ورخص فيه الشافعى والليث وأبو ثور، ولنا أن أبا هريرة قال: ذكر القنفذ لرسول الله ﷺ فقال: هو خبيث من الخبائث، رواه أبو داود، ولأنه يشبه المحرمات، ويأكل الحشرات فأشبه الجراد اهـ (١١:٦٥).

باب ما جاء فى الضبع

قوله: عن جرير بن حازم إلخ قلت: معنى قول جابر: نعم فى جواب قول ابن أبى عمار: أقاله رسول الله ﷺ إنه قال: الضبع صيد، كما يدل عليه رواية جرير لا أنه قال: كلها، وإنما هو اجتهاد من جابر، لأنه فهم من قوله: الضبع صيد أنه مأكول كالظبى.

٥٥٥٧- وروى الترمذى عن ابن جريج عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن ابن أبى عمار قال: قلت لجابر: الضبع صيد هى؟ قال: نعم، قلت: آكلها؟ قال: نعم، قلت: أ قاله رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح.

ومعناه عندنا أنه صيد كالذئب فلا يؤكل، فلا حجة فيه لمن أباحها، ويؤيده النهى المستفيض عن أكل كل ذى ناب من السبع، ويؤيده أيضا ما روى الترمذى عن إسماعيل بن مسلم عن عبد الكريم بن أبى أمية عن حبان بن جزء عن أخيه خزيمة بن جزء قال: سألت رسول الله ﷺ عن أكل الضبع قال: أو يأكل الضبع أحد؟ وسألته عن الذئب فقال: أو يأكل الذئب أحد فيه خير؟

وأما ما قال الترمذى: هذا حديث ليس إسناده بالقوى لا نعرفه إلا من حديث إسماعيل بن مسلم عن عبد الكريم بن أبى أمية، وقد تكلم بعض أهل الحديث فى إسماعيل وعبد الكريم بن أبى أمية، فالجواب عنه أنه لم يتفرد به إسماعيل، بل تابعه عليه محمد بن إسحاق عند ابن ماجة إلا أنه إختلف عليه فيقول تارة: إنه سأل عن الثعلب، وأخرى: إنه سأل عن الضبع، ويقول مرة: إنه سأل عن الضب والأرنب، ويمكن أن يكون سأله عن كل ذلك، وأما ابن أبى المخارق فقد اعتمد عليه مالك والإمام أبو حنيفة وناهيك، وأعله ابن حزم بحبان بن جزء وقال: إنه مجهول، كما فى "الزيلعى" (٢:٢٦٦). والجواب عنه أنه ذكره ابن حبان فى "الثقات"، فلم يكن مجهولا.

فإن قلت: أخرج الحاكم فى "المستدرك" (١: ٤٥٣) عن حسان بن إبراهيم عن إبراهيم بن ميمون الصائغ عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: الضبع صيد، فإذا أصابه المحرم ففيه جزاء كبش مسن ويؤكل، وقال: صحيح.

قلنا: حسان وإبراهيم متكلم فيهما، ولو سلم فقوله: يؤكل يحتمل أن يكون مدرجًا من جابر أو كان رواية بالمعنى الذى فهمه من قوله: الضبع صيد، فلا حجة فيه، وقد روى أيضا النهى عن الضب والضبع عن على.

قال محمد فى "الموطأ" (ص٢٨١): أخبرنا عبد الجبار عن ابن عباس الهمدانى عن عزيز بن مرثد عن الحارث عن على بن أبى طالب أنه نهى عن أكل الضب والضبع. وقال فى "التعليق الممجد": لعله وقع فى السند تصحيف، والصواب: حدثنا عبد الجبار بن عباس الهمدانى عن عريب بن مرثد اهـ.

وعبد الجبار وثقه الأكثرون، وعريب لم أره فيه جرحًا ولا تعديلاً، والحارث مختلف فيه، فالحديث حسن، والله أعلم.

. . . .

قال العبد الضعيف: وقد مر في (باب النهي عن أكل الضب) قول الحافظ ردا على النووي في دعواه الإجماع على أكل الضب أن ابن المنذر قد نقل خلافه عن علي، فأي إجماع يكون مع مخالفته؟ اهـ، وفيه دليل على صحة النقل عن علي في النهي عن أكل الضب، فالحديث ثابت معروف من أهل العلم، وأيضا فحديث النهي عن كل ذي ناب من السباع صحيح ثابت مشهور مروي من عدة طرق، فلا يعارض به حديث: "الضبع صيد" لأنه انفرد به عبد الرحمن بن أبي عمار، وليس هو بمشهور بنقل العلم، ولا ممن يحتج به إذا خالفه من هو أثبت منه، كذا قال صاحب "التمهيد".

وأما ما رواه البيهقي (والحاكم) من طريق عطاء عن جابر ففيه حسان بن إبراهيم عن إبراهيم ابن ميمون الصائغ أما حسان فقد ذكره النسائي في "الضعفاء"، وقال: ليس بالقوي.

وأما الصائغ فقد ذكره الذهبي في "الضعفاء"، وقال: قال أبو حاتم: لا يحتج به (وبمثله لا يترك الحديث المشهور المجمع على العمل به).

وفي "مصنف عبد الرزاق": عن سفيان الثوري عن سهل[1] بن أبي صالح قال: سأل رجل ابن المسيب عن أكل الضبع؟ فنهاه، فقال له: إن قومك يأكلونها، فقال: إن قومي لا يعلمون، قال سفيان: وهذا القول أحب إلي.

قلت لسفيان: فأين ما جاء عن عمر وعلي وغيرهما؟ فقال: أليس[2] قد نهى النبي ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع؟ فتركها أحب إلي، وبه يأخذ عبد الرزاق، وأخرج الدارمي من حديث عبد الله بن يزيد السعدي سألت سعيد بن المسيب عن الضبع؟ فقال: إن أكلها لا يصلح، وهل يأكلها أحد؟ فقال شيخ: سمعت أبا الدرداء يقول: نهى رسول الله ﷺ عن كل مجثمة وعن كل ذي ناب من السباع، قال: صدقت، كذا في "الجوهر النقي" (٢:٢٢٦)، وفي قول ابن المسيب رد على الشافعي حيث قال: ما زال الناس يأكلون الضبع ويبيعونه بين الصفا والمروة (شرح المهذب ٩:٩)، فإن سعيد بن المسيب قال: إن قومي لا يعلمون، فدل أن أهل العلم لم يكونوا يأكلونه ولا يبيعونه، وإنما كان ذلك من فعل من لا علم له، وفيه دلالة أيضا على كون الضبع من السباع عند ابن المسيب، وعند الشيخ الذي حدثه عن أبي الدرداء وفي "أحكام القرآن" للرازي.

---

(١) وفي "المحلى" عن سهيل بن أبي صالح عن عبد الله بن يزيد قال: سألت سعيد بن المسيب فذكر نحوه (٧:٤٠٢)، ظ.

(٢) أي فلا يترك السنة المشهورة المستفيضة بأخبار الآحاد، وهذا هو الأصل الذي اعتمده الحنفية في الباب، ظ.

. . . .

اعتراض أبى بكر الجصاص على قول الشافعى رحمه الله: إن ما يستطيبه العرب حلال:

قال الشافعى: كل ما كانت العرب تستقذره فهو من الخبائث، كالذئب والأسد والغراب والحية والحدأة والعقرب والفأرة فهى محرمة من الخبائث، وكانت تأكل الضبع والثعلب فهما حلال، قال أبو بكر: ذكر القنفذ عند رسول الله ﷺ فقال: «خبيثة من الخبائث»، فشمله حكم التحريم بقوله تعالى: ﴿ويحرم عليهم الخبائث﴾، والقنفذ من حشرات الأرض، فكل ما كان من حشراتها فهو محرم قياسا عليه، وقد ثبت عن النبى ﷺ أخبار مستفيضة رواها ابن عباس وابن عمر وغيرهم أنه قال: «يقتل المحرم فى الحل والحرم: الحدأة والغراب» الحديث.

ولما ثبت ذلك فى الغراب والحدأة كان سائر ما يأكل الجيف مثلها، ودل على أن ما كان من حشرات الأرض فهو محرم –كالعقرب والحية– وكذلك اليربوع، لأنه جنس من الفأر. وأما قول الشافعى فى اعتبار ما كانت العرب تستقذره وأن ما كان كذلك فهو من الخبائث، فلا معنى له من وجوه: أحدها أن نهى النبى ﷺ عن أكل كل ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطير قاض بتحريم جميعه، فلا يزاد عليه ولا ينقص منه، ولم يعتبر النبى ﷺ ما ذكره الشافعى، وإنما جعل كونه ذا ناب وذا مخلب علما على التحريم فلا يجوز الاعتراض عليه بما لم تثبت به الدلالة، ولأن الخطاب بالتحريم لم يختص بالعرب دون العجم، بل الناس كلهم داخلون فى الخطاب، فاعتبار ما يستقذره العرب دون غيرهم لا دليل عليه. ثم إنه إن اعتبر استقذار جميع العرب، فجميعهم لم يستقذروا الحيات والعقارب والأسد والذئب والفأر بل الأعراب يستطيبون هذه الأشياء: وإن اعتبر بعضهم ففيه أن الخطاب لجميعهم فكيف يعتبر بعضهم؟ وأيضا فلم كان اعتبار البعض المستقذر أولى من اعتبار البعض المستطيب، وزعم أنه أباح الضبع والثعلب، لأن العرب كانت تأكله، وقد كانت تأكل الغراب والحدأة والأسد لم يكن منهم من يمتنع من أكل ذلك اهـ ملخصا (٣:٢١).

قلت: وبهذا ظهر أن ما ذكره ابن عابدين فى "رد المختار" (٥:٢٩٨) نقلا عن معراج الدراية من اعتبار استقذار العرب واستطابتها فى حرمة الأشياء وحلها ليس بمجمع عليه، نعم قد أجمعوا على تحريم المستخبثات وحل الطيبات إجمالا لقوله تعالى: ﴿يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾، والمرجع فى تفصيله إلى السنة أولا، وإلى الطبائع السليمة ثانيا فيما لم تتعرض له السنة، والله تعالى أعلم.

. . . .

الجواب عن حجة الخصم و عما أورد علينا ابن حزم:

وأما قول ابن حزم: وأما الضباع فإن الشافعي وأبا سليمان أباحا أكلها، والحجة لذلك ما روينا عن جابر فذكره، وقد تقدم الجواب عنه، قال: وقال ابن جريج: نا نافع مولى ابن عمر قال: أخبر رجل ابن عمر أن سعد بن أبي وقاص يأكل الضباع، قال نافع: فلم ينكر ابن عمر ذلك، ففيه أنه لم يصدقه أيضا، فلعله لم يعبأ بخبره، فلا حجة فيه ما لم يثبت كون المخبر ثقة. قال: ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن ابن أبي نجيح عن مجاهد قال: كان علي بن أبي طالب لا يرى بأكل الضباع بأسا اهـ، قلنا: مجاهد لم يسمع من علي كما في "التهذيب"، ولا حجة في المرسل عند ابن حزم وغيره من أهل الحديث وقد روى الحارث عن علي خلافه، كما رواه محمد في "الموطأ"، وقد تقدم، قال: وقال معمر عن عمرو بن مسلم سمعت عكرمة وسئل عن الضبع؟ فقال: رأيتها على مائدة ابن عباس اهـ، قلنا: لا حجة فيه ما لم يثبت أنه أكله أو أكله الناس على مائدته، لاحتمال أن يكون أهداه إليه بعض من لا علم له فوضعه على مائدته، قال: ومن طريق وكيع عن أبي المنهال الطائي عن عبد الله بن زيد عمه قال: سألت أبا هريرة عن الضبع؟ فقال: نعجة من الغنم اهـ.

قلنا: أراد الفداء إذا قتله المحرم أو قتله أحد في الحرم أي فهو كنعجة من الغنم يفدى بها.

قال: وعن عطاء قال: ضبع أحب إلي من كبش اهـ.

قلنا: لا حجة فيه فقد خالفه سعيد بن المسيب فنهى عنه وكرهه، وقال الأوزاعي: كان العلماء بالشام يعدون الضبع من السباع ويكرهون أكلها، كذا في "الجوهر النقي" عن الأشراف لابن المنذر (٢٢٥:٢)، والأوزاعي من كبار أتباع التابعين قد أدرك الأجلة من التابعين، ففي قوله ذلك دليل على إجماع التابعين من أهل الشام على أن الضبع من السباع يكره أكلها فأين يقع قول عطاء منه؟ لا سيما وقد ثبت عن علي أنه نهى عنه وعن الضب، قال ابن حزم: وقال أبو حنيفة بتحريم الضباع، وما نعلم له حجة إلا تعلقه بعموم نهي النبي ﷺ عن أكل السباع، قالوا: وهي سبع اهـ.

قلت: وأي حجة أقوى من ذلك؟ فإنه خبر مشهور مستفيض قد تلقته الأمة بالقبول وأجمعوا على العمل به، وكون الضبع من السباع أظهر من أن يخفى على أحد له مسكة، فإن الضبع أشد عقرا من الكلب العقور، وأكثر قتلا للناس، وأكلا للحومهم، وشربا لدماءهم، ويعدو عليهم ويختفيهم ويبتدئ بالأذى (الجوهر النقي ٣٥٦:١)، قال: وذكروا خبرا فاسدا رويناه من

. . . .

طريق محمد بن جرير الطبرى فذكر حديث إسماعيل بن مسلم المكى عن عبد الكريم بن أبى المخارق عن حبان بن جزأ عن أخيه خزيمة بن جزأ وقد ذكرنا أنه حديث حسن، رواه أبو داؤد، وسكت عنه، ومداره على عبد الكريم بن أبى المخارق، وقد اعتمده مالك وأبو حنيفة، وناهيك بهما قدوة، قال: ثم لو صح لم يكن لهم فيه حجة، لأنه ليس فيه تحريم أصلا، وإنما فيه التعجب ممن يأكلها اهـ.

قلنا: يا سبحان الله! وهل يتعجب النبى ﷺ من أكل الحلال؟ وأما قولك: إننا نتعجب ممن يأكل عظام الضأن، وهى حلال، فليس بشيء لأنك لم تعبث إلى الناس لبيان الحلال والحرام. وأيضا فلسنا نحتج بتعجبه ﷺ مطلقا، وإنما نحتج بتعجبه فى جواب السائل، ولا شك أن عاميا لو سألك عن عظام الضأن، فتقول له: ومن يأكل ذلك؟ لفهم منه التحريم. ولا أقل من أن يفهم منه الكراهة، فافهم.

قال: وأما قول سعيد بن المسيب فلا حجة فى قول أحد مع رسول الله ﷺ اهـ، قلنا: فلم احتججت بقول عطاء: ضبع أحب إلى من كبش. فما الذى صير قوله حجة مع رسول الله ﷺ؟ قال: وقد أحل الله البيع جملة ثم حرم النبى ﷺ بيوعا كثيرة، فلم يغلبوا عموم الإباحة على تخصيص النهى وهذا خلاف فعلهم ههنا اهـ، قلنا: نعم ولكنك لا تفقه ولا تفهم، فإن عموم القطعى لا يخصص عندنا إلا بقطعى مثله، وقد تواتر عن رسول الله ﷺ أنه حرم التجارة فى الخمر أو نحوها، ونهى عن ربا الفضل ونحوه، وإذا تخصص العام مرة جاز تخصيصه بخبر الواحد أخرى، وليس ههنا كذلك، فقد تواتر عن النبى ﷺ أنه نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع، ولم يرد فى جواز شيء من السباع خبر متواتر أو مشهور مثله، والذى ذكرتموه فكله أخبار آحاد قد عارضتها أخبار مثلها أو نحوها، فلم نقل بجواز شيء من السباع لذلك، قال: وهذا مما خالفوا فيه جماعة من الصحابة لا يعرف لهم مخالف منهم اهـ (٧:٤٠٣).

قلنا: لم يثبت عن أحد منهم القول بإباحته صريحا كما ذكرنا، وقد ثبت عن على رضى الله عنه أنه نهى عن أكل الضب والضبع، فأى إجماع يكون مع مخالفته؟ قال الطحاوى: ذهب قوم إلى إباحة أكل الضبع، واحتجوا فى ذلك بحديث ابن أبى عمار رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: هى من الصيد، وبحديث إبراهيم الصائغ عن عطاء عن جابر رضى الله عنه بمثل ذلك. وزاد: ويؤكل، وخالفهم فى ذلك آخرون.

. . . .

فقالوا: لا يؤكل، وكان من الحجة لهم فى ذلك أن حديث جابر هذا قد اختلف فى لفظه، فرواه كل واحد من جرير ومن إبراهيم الصائغ، كما ذكرناه عنه.

ورواه ابن جريج على خلاف ذلك، فذكر عن ابن أبى عمار أنه سأل جابرا عن الضبع فقال: أصيد هى؟ قال نعم، قال: وسمعت ذلك من النبى ﷺ. فقال: نعم فأخبر عن النبى ﷺ أنها صيد، وليس كل الصيد يؤكل فاحتمل أن تكون تلك الزيادة من قول جابر رضى الله عنه، لأنه سمع النبى ﷺ سماها صيدا (ففهم أنه مأكول) واحتمل أن يكون عن النبى ﷺ، فلما احتمل ذلك ووجدنا السنة قد جاءت عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن كل ذى ناب من السباع لم يخرج من ذلك شيئا، ثم سرد الآثار وقال: فقد قامت الحجة عن رسول الله ﷺ بنهيه عن أكل كل ذى ناب من السباع، وتواترت بذلك الآثار عنه، فلا يجوز أن يخرج الضبع وهى ذات ناب من السباع إلا بما يقوم علينا به الحجة بإخراجه من ذلك. وهذا قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى اهـ ملخصا (٢: ٣١٠).

الجواب عن قول الخصم: إن الصيد اسم للمأكول:

ولما رأى الخصم رزانة هذا الكلام أخذ من لفظ الصيد إباحة أكله زاعما أن الصيد اسم للمأكول، ولو كان اسما للممتنع المتوحش مأكولا أو غير مأكول لخلا السؤال عن الفائدة، إذ كل[1] أحد يعرف أن الضبع ممتنعة متوحشة، وإنما سأل جابرا عن أكلها، سيما وقد ورد التصريح بأكلها كما تقدم. قلنا: هذا ينعكس عليهم، لأنه لما سأله: أصيد هى؟ قال له: نعم. ثم سأله: آكلها؟ قال: نعم، فلو كان الصيد هو المأكول لم يعد السؤال، ومنشأ الخلاف فى قوله تعالى: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾، فعند الشافعى لو قتل السبع أو نحوه مما لا يؤكل لا يجب عليه شىء، وعندنا يجب عليه الجزاء، لأن الصيد اسم للممتنع المتوحش فى أصل الخلقة. (ومن ههنا قال الشافعى

(١) لم نر أحدا أنكر كون الضبع من السباع، والذين قالوا بإباحتها جعلوها مستثنى من حديث النهى عن كل ذى ناب من السباع، وقالوا بتخصيص هذا العموم بدليل الآثار الواردة فى أكل الضباع، وشذ ابن القيم فقال: إن الضبع وإن كانت ذات ناب فليست من السباع العادية كما فى "عون المعبود" نقلا عن "إعلام الموقعين" (٣: ٤١٨)، فأحسن الله عزاءنا فيه، فإن الضبع فاسقة تضرب العرب بها المثل فى الفساد، فإنها إذا وقعت فى الغنم عاثت ولم تكتف بما يكتفى به الذئب، فإذا اجتمع الذئب والضبع فى الغنم سلمت، لأن كل واحد منهما يمنع صاحبه والعرب تقول فى دعاءها: اللهم ضبعا وذئبا أى أجمعهما فى الغنم لتسلم، كذا فى "حياة الحيوان" للدميرى (٢: ٧١).

باب النهى عن أكل الثعلب

٥٥٥٨- عن محمد بن إسحاق عن عبد الكريم بن أبى المخارق عن حبان بن جزء عن أخيه خزيمة بن جزء قال: قلت: يا رسول الله! جئتك لأسألك عن أحناش الأرض ما تقول فى الثعلب؟ قال: ومن يأكل الثعلب؟ قلت: يا رسول الله! ما تقول فى الذئب؟ قال: ويأكل الذئب أحد فيه خير، أخرجه ابن ماجه، ومحمد بن إسحاق وثقه رجال وضعفه آخرون، وكذا عبد الكريم اعتمد عليه مالك وأبو حنيفة وضعفه آخرون، وحبان قال ابن حزم: مجهول، وذكره ابن حبان فى "الثقات".

وأحمد ومن تبعها بحل كل ما ورد فيه الجزاء إذا قتله المحرم أو قتل فى الحرم، لكون الصيد اسما للمأكول عندهم، وهو ممنوع عندنا، واستدل الإمام فخر الدين فى تفسيره على أن الصيد اسم للمأكول بقوله تعالى: ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما﴾، قال: فهذا يقتضى حل صيد البحر دائما وحل صيد البر فى غير وقت الإحرام، وفى البحر مالا يؤكل كالتمساح، وفى البر ما لا يؤكل كالسباع قال: فثبت أن الصيد اسم للمأكول، انتهى.

ولنا أن نقول: إن الصيد فى الآية مصدر بمعنى الاصطياد (وهو الحقيقة وإن كان قد يعبر به عن المصيد إلا أن ذلك مجاز، لأنه تسمية للمفعول باسم الفعل، وتسمية الشيء باسم غيره إنما هو استعارة، قاله الجصاص فى "الأحكام" له (٢:٤٧٩)، ويكون الإضافة بمعنى فى، أى أحل لكم الاصطياد فى البحر وحرم عليكم الاصطياد فى البر بدليل أن المحرم يجوز له أكل لحم صيد اصطاده حلال عندنا وعندهم، فعلم أن المراد بالصيد فى الآية الاصطياد لا الحيوان، وقد ذكره صاحب "الهداية" فى مسألة أكل السمك وقال: إن المراد بالصيد فى الآية الاصطياد، وأشار إلى ذلك فى آخر كتاب الصيد بقوله: والصيد لا يختص بمأكول اللحم قال قائلهم:

صيد الملوك أرانب وثعالب وإذا ركبت فصيدى الأبطال

وهذا القائل هو على بن أبى طالب رضى الله عنه قاله الإمام فخر الدين، والله أعلم اهـ من الزيلعى (٢:٢٦٧) ملخصا، ظ.

باب النهى عن أكل الثعلب

قوله: عن محمد بن إسحاق إلخ: قلت: فلم أر فيه علة إلا تدليس ابن إسحاق، وهو لا يضر

باب حل ميتة البحر

٥٥٥٩- عن جابر رضى الله عنه: أن رسول الله ﷺ سئل عن ماء البحر، فقال: «هو الطهور ماءه الحل ميتته»، أخرجه ابن ماجه وابن حبان فى "صحيحه"، والدارقطنى وأحمد وأخرجه الحاكم فى "المستدرك" بسند آخر، وسكت عنه، وروى عن أبى هريرة وعلى وأنس وابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص والفراسى وأبى بكر، وسرد الروايات كلها الزيلعى فى تخريج أحاديث "الهداية" (١ : ٥٠).

عندنا فى القرون المشهود لها بالخير فالحديث حجة ومع قطع النظر عن هذا فغايته أن يكون ضعيفا، والحديث الضعيف إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه يكون العمل به أولى وهو كذلك لأنه لا يعارضه حديث أقوى منه بل يعاضده الحديث المشهور فى النهى عن أكل ذى ناب من السباع، وفيه الاحتياط أيضا فيكون العمل به أولى ومع ذلك فله شاهدين حديث عبد الرحمن ابن معقل أخرجه البيهقى، وقال ابن عبد البر: حديثه فى الضبع والأرنب والثعلب ليس بالقوى(٢ : ٤١٢) والله أعلم.

قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": واختلفت الرواية فى الثعلب فأكثر الروايات عن أحمد تحريمه وهذا قول أبى هريرة ومالك وأبى حنيفة، لأنه سبع فيدخل فى عموم النهى، ونقل عن أحمد إباحته، ورخص فيه عطاء وطاؤس وقتادة والليث وسفيان بن عيينة والشافعى، لأنه يفدى فى الإحرام والحرم، وقال أحمد وعطاء كل ما يفدى إذا أصابه المحرم، فإنه يؤكل اهـ (١١ : ٦٧).

قلت: لا نسلم أن كل ما يفدى فى الإحرام فهو حلال لما ذكرناه، وفى "حياة الحيوان": قال ابن الصلاح: ليس فى حله أى حل الثعلب حديث عن رسول الله ﷺ، وفى تحريمه حديثان فى إسنادهما ضعف.

(قلت: قد انجبر ضعفهما بعموم النهى عن كل ذى ناب من السباع وهو حديث مشهور)، قال: واعتمد الشافعى فى ذلك على عادة العرب فى أكله اهـ (١ : ١٦٤).

قلت: قد مر من طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى قال: الثعلب سبع لا يؤكل اهـ، وهو من أعرف الناس بعوائد العرب، ولم نعلم أحدا من الصحابة قال بحله، وقال أبو هريرة بحرمته لا يعرف له مخالف منهم، والله أعلم، ظ.

باب حل ميتة البحر

أقول: المراد من ميتة البحر السمك الذى يكون سبب موته البحر، بأن يلفظ على الساحل،

باب ما أحل من الميتة والدم

٥٥٦٠- عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «أحل لنا ميتتان ودمان: فأما الميتتان فالحوت والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال»، رواه أحمد وابن ماجه والدارقطني للدارقطني أيضا من رواية عبد الله بن زيد بن أسلم عن أبيه بإسناده.

قال أحمد وابن المديني: عبد الرحمن بن زيد ضعيف، وأخوه عبد الله ثقة، وقال البيهقي: رفع هذا الحديث أولا عن زيد بن أسلم عن عبد الله وعبد الرحمن وأسامة، وقد ضعفهم ابن معين وكان أحمد بن حنبل يوثق عبد الله، وكذا روى عن ابن المديني، وقال الحافظ: تابعهم شخص هو أضعف منهم، وهو أبو هاشم كثير بن عبد الله الأيلي، أخرجه ابن مردويه في تفسير سورة الأنعام من طريقه عن زيد بن أسلم، ورواه الدارقطني من طريق سليمان بن بلال عن زيد بن أسلم موقوفًا على ابن عمر، وقال: هو أصح، وكذا صحح الموقوف أبو زرعة وأبو حاتم، وقال ابن حجر: هذا الموقوف في حكم المرفوع، كذا في "المنتقى" و "النيل" (٨:٣٦٩-٣٧٠).

باب ما جاء في الضفدع

٥٥٦١- عن عبد الرحمن بن عثمان القرشي أن طبيبا سأل رسول الله ﷺ عن

أو يحسر عنه، لا الذي يموت في البحر بحتف أنفه ويطفو على الماء بدليل ما ورد من النهي عن أكل الطافي، فلا حجة للشافعي فيه على حل الطافي.

باب ما أحل من الميتة والدم

أقول: دل الحديث على حل السمك الميت والجراد الميت والكبد والطحال، ولا يصح الاستدلال به على حل الطافي من السمك، لأن المقصود ههنا هو بيان جنس ما أحل من الميتة، وليس المقصود أن كل فرد منه حلال كما لا يخفى، فلا يعارض حديث النهي عن الطافي، كما ظنه ابن حجر في "الدراية"، فافهم.

باب ما جاء في الضفدع

أقول: قال الزيلعي: قال المنذري في "حواشيه": فيه دليل على تحريم أكل الضفدع،

الضفدع يجعلها في دواء، فنهى عن قتلها، أخرجه أبو داود والنسائي والحاكم، وصححه، وقال البيهقي: هو أقوى ما ورد في الضفدع (زيلعي ٢: ٢٧٠).

لأن النبي ﷺ نهى عن قتله، والنهي عن قتل الحيوان إما لحرمته كالآدمي، أو لتحريم أكله كالصرد والهدهد والضفدع ليس بمحترم، فكان النهي منصرفا إلى الوجه الآخر اهـ، وفيه نظر، لأن النهي عن القتل أمر، وحرمة الأكل أمر آخر، فلا يدل النهي عن القتل على حرمة الأكل وحصر علة النهي في الاحترام، والحرمة غير مسلم كالنهي عن ذبح الشاة اللبون، فإن قلت: وجه الاستدلال أن الأكل لا يكون بدون القتل وهو منهي عنه، فلا يكون الأكل مباحا.

قلنا: غاية النهي عن القتل أن يكون القاتل آثما لا أن يكون المقتول ميتة، ولو سلم فهذا إنما يتصور إذا كان النهي للتحريم، وإن كان للتنزه والتورع فلا، ولا دليل في الحديث على أن النهي عن قتل الضفدع كان للتحريم، لأنه يمكن أن يكون نهاه للتنزه والتورع لكونها من المسبحات، أو غير ذلك من الوجوه، فلا يتم الاستدلال، والصحيح في التعليل أن يقال: إنها من الخبائث والحشرات، فلا يباح أكلها كنظائرها من السلحفاة ونحوها.

قال العبد الضعيف: لم يزل الفقهاء يحتجون بنهيه ﷺ عن قتل شيء أو أمره به على حرمته، قال الموفق في "المغني": فأما الضفدع فإن النبي ﷺ نهى عن قتله، رواه النسائي، فيدل ذلك على تحريمه اهـ (١١: ٨٤). وقال صاحب "المهذب": لا يحل أكل الضفدع لما روى أن النبي ﷺ نهى عن قتل الضفدع، ولو حل أكله لم ينه عن قتله (شرح المهذب ٩: ٣٠)، وقال ابن حزم الظاهري: وأما الضفدع فلا يحل أكله أصلا لما ذكرنا من نهي النبي ﷺ من ذبحه فأغنى عن إعادته اهـ (٧: ٣٩٨).

وقال الجصاص في "أحكام القرآن" له: والضفدع من حيوان الماء ولو كان أكله جائزا والانتفاع به سائغا لما نهى النبي ﷺ عن قتله، ولما ثبت تحريم الضفدع بالأثر كان سائر حيوان الماء سوى السمك بمثابته لأنا لا نعلم أحدا فرق بينهما اهـ (٢: ٤٧٩)، فهذه كما ترى علة قد أجمعت المذاهب على إعمالها، فما كان لبعض الأحباب أن يتكلم فيها بكلام سخيف هو أسخف من بيت العنكبوت.

أما قوله: إن حصر علة النهي في التحريم والاحترام غير مسلم كالنهي عن ذبح الشاة اللبون، ففيه أن النهي عن ذبح ذوات الدر رواه ابن ماجة والحاكم والبيهقي عن علي، وإسناده ضعيف جدا، كما في "العزيزي" (٣: ٣٩١)، فكيف يعارض به نص الكتاب: ﴿أحلت لكم بهيمة

باب حكم الغراب

٥٥٦٢- عن عائشة قالت: «أمر رسول الله ﷺ بقتل خمس فواسق في الحل والحرم: الغراب والحداءة والعقرب والفأرة والكلب العقور»، متفق عليه.

الأنعام﴾، ولو تأمل لفظ الحديث لعرف أن النهى للتنزيه لما فى أوله أنه ﷺ نهى عن السوم قبل طلوع الشمس، وبالإجماع ليس ذلك بمحرم.

وأما قوله: إن غاية النهى عن قتله أن يكون القاتل آثما لا أن يكون المقتول ميتة إلخ، ففيه أنه لو كان أكله جائزا والانتفاع به سائغا لم يكن قاتله بالذبح على اسم الله آثما قط، وأما قوله: يمكن أن يكون نهاه للتنزه والتورع لكونها من المسبحات إلخ فكيف يصلح ذلك علة للنهى عن الذبح، ﴿وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾، فلو كان التسبيح يوجب التورع عن الذبح للزم كراهة ذبح الحيوانات بأسرها.

فإن قيل: إنه ﷺ إنما نهى عن قتل الضفدع ولم ينه عن ذبحه على اسم الله، قلنا: إن الطبيب سأله عن جعله فى الدواء فنهاه عن قتله مطلقا، ولم يقل له: اجعله فى الدواء بعد ما تذبحه، فدل أن قتله بالذبح وغيره منهى عنه مطلقا، وما ذلك إلا لأنه لا يحل أكله، فافهم.

وأما ما رواه الطبرانى فى "الكبير" و"الأوسط" عن عبد الله بن عمرو قال: نهى رسول الله ﷺ عن قتل الضفدع وقال: «نقيقها تسبيح»، وفيه المسيب بن واضح وفيه كلام وقد وثق، وبقية رجاله رجال الصحيح (٤: ٤١)، فمعناه: لا تقتلوها كراهة لصوتها، فإن نقيقها تسبيح، وهذا كما ورد فى حديث ابن عباس مرفوعا أنه ﷺ نهى عن قتل كل ذى روح إلا أن يؤذى. رواه الطبرانى فى "الكبير" بسند ضعيف (مجمع ص٤٢)، فنبه بقوله: إن نقيقها تسبيح على أنه ليس صوتها مما يؤذى، لأن المسلم لا يتأذى بالتسبيح، وليس معناه أن تسبيح الحيوان يوجب كراهة ذبحه إذا كان مأكولا، فافهم، فإنه من المواهب، ظ.

باب حكم الغراب

أقول: استدل به على حرمة الغراب الأبقع بأن الأمر بالقتل والحكم بالفسق يقتضى تحريم المأمور به، وعندى أن لا ملازمة بين الأمر بالقتل والتحريم، ولا بين الفسق الفعلى وحرمة اللحم.

قال العبد الضعيف: فيه نظر كما سيأتى ظ قال: والحق أن حرمة الغراب دائرة على أكل الجيف وعدم أكله. فالنوع الذى لا يأكل إلا الجيف يحرم، والنوع الذى لا يأكل إلا الحب يحل،

وقال مسلم فى حديثه: الغراب الأبقع، ورد ابن بطال وابن عبد البر هذه الزيادة بأنه تفرد به قتادة وهو مدلس، ورد هذا الرد بأن شعبة لا يروى عن قتادة إلا ما كان مسموعًا له، وهذا من رواية شعبة فيكون مسموعًا، وقد صرح النسائى بسماعه ورد ابن قدامة هذه الزيادة بأن الروايات المطلقة أصح.

والنوع الذى يأكل الجيف تارة والحب أخرى اختلف فيه، فمن نظر إلى أنه يأكل الحب قال بحله، كأبى حنيفة. ومن نظر إلى أنه يأكل الجيف قال بحرمته كأبى يوسف، وقد طال النزاع فى زماننا فى حل الغربان المعروفة فى ديارنا وحرمتها، وكثر الطعن والتشنيع من كل فريق على آخر. والحق أن المسألة اجتهادية، ولكل فريق سلف من الأئمة، فمن أفتى بحله أخذ بقول أبى حنيفة، ومن أفتى بحرمته أخذ بقول أبى يوسف، فلا مجال للطعن، والقائلون بالحل أبعد منه، لأنهم آخذون بقول صاحب المذهب، ولم يدل دليل قوى على ضعف مذهبه حتى يترك قوله بمرة، وما روى ابن ماجة عن ابن عمر أنه قال: من يأكل الغراب وقد سماه رسول الله ﷺ فاسقا؟ والله ما هو من الطيبات.

وما رواه أيضا عن القاسم بن محمد أنه قال: من يأكله بعد قول رسول الله ﷺ فاسقا؟ فهذا اجتهاد منهما، والمجتهد لا يقلد المجتهد، والفسق الفعلى لا يستلزم حرمة الأكل: وأيضا فإنما يرد ذلك على من قال بحل الغراب مطلقا، ونحن لا نقول بذلك، بل نقول بحرمة الأبقع والغداف، والأبقع هو الذى سماه رسول الله ﷺ فاسقا، كما ورد فى رواية الثقة مقبولة، فلا دليل على حرمة كل نوع من أنواع الغراب، ولما كان مبنى الحل والحرمة على أكل الجيف، وعدمه لا على كونه أبقع أو العقعق أو كونه فاسقا أو غيره فالتعلق بهذه الأمور وإطالة الكلام فيها من سطحية النظر والخروج عن ربقة التقليد، لأن أصحاب المذهب لم يجعلوا هذه الأمور مدارا للحل والحرمة، هذا ما عندنا والله أعلم وعلمه أتم وأحكم، وسها صاحب حياة الحيوان فنسب إلى أبى حنيفة أنه قال: الغربان كلها حلال (٢:١٥٩)، والمصرح فى كتبه ما قلنا.

اختلاف العلماء فى أنواع الغراب واتفاقهم على إباحة الزاغ:

قال العبد الضعيف: وفى "الشرح الكبير" لابن قدامة: والزاغ مباح، وبذلك قال الحكم وحماد ومحمد بن كالحسن والشافعى فى أحد قوليه، ويباح غراب الزرع، وهو الأسود الكبير الذى يأكل الزرع ويطير مع الزاغ، لأن مرعاهما الزرع، والحبوب، فأشبه الحجل وسائر الطير -كالحمام وأنواعه من الفواخت والجوازل والرقاطى والدباسى والعصافير والقنابر والقطا والحبارى

وأجيب بأن الترجيح إنما يكون عند التعارض، ولا تعارض بين المزيد عليه وبين المزيد بزيادة غير منافية، كذا فى "النيل" (٤:٢٤٧).

والحجل- لما روى سفينة قال: أكلت مع رسول الله ﷺ لحم حبارى، رواه أبو داود، والكركى والكروان والبط وما أشبهه مما يلتقط الحب، لأنه مستطاب، وكذلك الغرانيق والطواويس وطير الماء وأشباه ذلك لا نعلم فيه خلافا اهـ (١١:٨٦).

وفى "شرح المهذب": وأما الغراب فهو أنواع، فمنها الغراب الأبقع وهو حرام بلا خلاف للأحاديث الصحيحة، ومنها الأسود الكبير، وفيه وجهان: أصحهما: وبه قطع صاحب "المهذب" وجماعة: التحريم.

والثانى: الحل، وأما غراب الزرع وهو أسود صغير يقال له: الزاغ، وقد يكون محمر المنقار والرجلين ففيه وجهان مشهوران، أصحهما: أنه حلال، والأصح أن الغداف حرام (وهو الغراب الضخم قاله ابن فارس، وقال الجوهرى: هو غراب القيظ) وكذلك العقعق اهـ (٩:٢٣). وقد مر قول أحمد بإباحة العقعق إن لم يكن يأكل الجيف فتذكر، وسيأتى فى كلام الحافظ أيضا.

قلت: فقد اتفقوا على إباحة الزاغ وعلى حرمة الأبقع والغداف، واختلفوا فى العقعق، وفى "الدر المختار": حل غراب الزرع الذى يأكل الحب والعقعق، وهو غراب يجمع بين أكل جيف وحب، والأصح وهو قول الإمام حله، وقال أبو يوسف: يكره، قال الشامى: وغراب الزرع غراب أسود صغير، يقال له: الزاغ اهـ (٥:٣٠٠).

قال الحافظ فى "الفتح" فى حديث عائشة رضى الله عنها: إن رسول الله ﷺ قال: «خمس من الدواب كلهن فاسق يقتلن فى الحرم الغراب والحدأ والعقرب والفأرة والكلب العقور»، زاد فى رواية سعيد بن المسيب عن عائشة عند مسلم: الأبقع، وأخذ بهذا القيد بعض أصحاب الحديث كما حكاه ابن المنذر وغيره، ثم وجدت ابن خزيمة قد صرح باختياره، وهو قضية حمل المطلق على المقيد.

وأما الترجيح فليس من شرط قبول الزيادة، بل الزيادة مقبولة من الثقة الحافظ، وهو كذلك هنا، نعم قال ابن قدامة: يلتحق بالأبقع ما شاركه فى الإيذاء وتحريم الأكل، وقد اتفق العلماء على إخراج الغراب الصغير الذى يأكل الحب من ذلك ويقال له: غراب الزرع، ويقال له: الزاغ، وأفتوا بجواز أكله، فبقى ما عداه من الغربان ملتحقا بالأبقع، ومنها الغداف على الصحيح.

وقال صاحب "الهداية": المراد بالغراب فى الحديث: الغداف والأبقع، لأنهما يأكلان

. . . .

الجيف. وأما غراب الزرع فلا، وكذا استثناه ابن قدامة، وما أظن فيه خلافا، وعليه يحمل ما جاء فى حديث أبى سعيد عند أبى داود إن صح، حيث قال فيه: ويرمى الغراب ولا يقتله. وروى ابن المنذر وغيره نحوه عن على ومجاهد وقال عطاء فى محرم كسر قرن غراب: إن أدماه فعليه الجزاء. قال الخطابى: لم يتابع أحد عطاء على هذا، ويحتمل أن يكون مراده غراب الزرع، ومنها العقعق وهو قدر الحمامة على شكل الغراب، وحكمه حكم الأبقع على الصحيح -(عند الشافعية)-، وقيل: حكم غراب الزرع. وقال أحمد: إن أكل الجيف، وإلا فلا بأس به اهـ ملخصا (٤:٣٢).

الرد على ابن حزم والجواب عن طعنه فى قول أبى حنيفة فى مسألة الغراب:

وأغرب ابن حزم حيث قال فى "المحلى": وحرم أبو حنيفة الغراب الأبقع، ولم يحرم الأسود، واحتج بأن فى بعض الأخبار ذكر الغراب الأبقع، قال ابن حزم الأخبار التى فيها عموم ذكر الغراب هو الزائد حكما ليس فى الذى فيه تخصيص الأبقع، ومن قال: إنما عنى رسول الله ﷺ بقوله: الغراب، الغراب الأبقع خاصة، لأنه قد ذكر الغراب الأبقع فى خبر آخر فقد كذب إذ قفا ما لا علم له به اهـ.

قلنا: ليس الكاذب إلا من جعل الإطلاق وترك القيد زيادة، وليس هو من الزيادة فى شيء، بل هو من تصرف الرواة، وليس من نسى حجة على من ذكر، فإذا كان مخرج الحديث واحدا وذكر بعض الرواة الثقات قيدا لم يذكره بعضهم فالظاهر كون قول النبى ﷺ مقيدا بهذا القيد، وإنما جاء الإطلاق من نسيان بعضهم ما حفظ غيره، وإذا كان كذلك فالمحرم ما حرمه الحديث بجميع طرقه ويبقى غيره على الحل، حتى يقول دليل على حرمته، ومن قال: إن أبا حنيفة لم يحرم الأسود فقد كذب، لما مر عن صاحب "الهداية" من تحريم الغداف، نعم لم يحرم غراب الزرع، ولم ينفرد بذلك، بل هو مجمع على إباحته عند الفقهاء، ولم يحرم العقعق لكونه مشكوكا فى أنه من جنس الغراب، أو هو طائر على شكله.

قال الدميرى فى "حياة الحيوان": العقعق كثعلب ويسمى كندشا، وهو طائر على قدر الحمامة، وهو على شكل الغراب، ويقال له: العقعق أيضا، واختلفوا فى سبب تسميته فقال الجاحظ: لأنه يعق فراخه فيتركهم بلا طعام، وبهذا يظهر أنه نوع من الغربان، لأن جميعها يفعل ذلك. وقيل: اشتق له هذا الاسم من صوته اهـ (٢:١٢٩).

وفيه ما يدل على أن كونه من جنس الغربان ليس بمتيقن به، فافهم، وأيضا فليس من آكلة

. . . .

الجيف، قال أبو يوسف: سألت أبا حنيفة عن العقعق فقال: لا بأس به.

فقلت: إنه يأكل الجيف، فقال: إنه يخلط فأشبه الدجاجة، كذا فى "البناية" (٤:١٥٢).

ومما يدل على أن من الغراب ما لا يقتل فى الحرم والإحرام حديث أبى سعيد عند أبى داود وسكت عنه، حدثنا أحمد بن حنبل نا هشيم[١] نا يزيد بن أبى زياد نا عبد الرحمن بن أبى نعم عن أبى سعيد الخدرى أن النبى ﷺ سئل عما يقتل المحرم، قال: «الحية والعقرب والفويسقة، ويرمى الغراب ولا يقتله، والكلب العقور والحدأة والسبع العادى»، قال المنذرى: وأخرجه الترمذى وابن ماجة، وقال الترمذى: حديث حسن اهـ من "عود المعبود" (٢:١٠٨) وفيه أيضا عن الخطابى: يشبه أن يكون المراد به الغراب الصغير الذى يأكل الحب (أى غراب الزرع، ويقال له: زاغ)، وهو الذى استثناه مالك من جملة الغربان اهـ، وفيه دلالة على خروجه مما سماه رسول الله ﷺ فاسقا فى حديث عائشة وغيرها، ولم يكن دليل الحرمة إلا الأمر بقتله، فتنتفى بانتفائه.

قال ابن حزم: فكل ما أمر رسول الله ﷺ بقتله فلا ذكاة، لأنه عليه السلام نهى عن إضاعة المال، ولا يحل قتل شىء يؤكل اهـ (٧:٤٠٣) أى بل يجب ذبحه على اسم الله ولكنه ﷺ أمر بقتل الفواسق الخمس مطلقا ولم يقيده بالذبح على اسم الله، ولا فى طريق ضعيفة، فثبت أن أكلهن حرام، قلنا: فمن أين قلت بحرمة الغربان كلها وقد قال ﷺ فى هذا الحديث: «ويرمى الغراب ولا يقتله».

الجواب عن طعن ابن حزم فى حديث، يرمى الغراب ولا يقتله:

فإن قلت: رواه من لا يجوز الأخذ برواية يزيد بن ابن زياد وقد ذكرنا تضعيفه فى كتاب الحج (٧:٤٠٤)، قلنا: يزيد بن أبى زياد هو القرشى الهاشمى من رجال مسلم والأربعة، علق له البخارى ووثقه كثيرون، منهم العجلى، فقال: جائز الحديث. وأبو داود وقال: لا أعلم أحدا ترك حديثه، ويعقوب بن سفيان وقال: يزيد وإن تكلموا فيه لتغيره فهو على العدالة والثقة وإن لم يكن مثل الحكم ومنصور. وقال أحمد بن صالح المصرى: يزيد بن أبى زياد ثقة، ولا يعجبنى قول من تكلم فيه، (وهذا تعديل مفسر وهو قاضٍ على الجرح المبهم)، وذكره مسلم فى "مقدمته" فيمن

---

(١) فيه تصريح بسماع هشيم من يزيد بن أبى زياد، لأنه صرح بالتحديث ههنا، فاندحض ما قاله بعضهم: إن هشيما لم يسمع منه، كما فى "التهذيب"، ظ.

. . . .

شملهم اسم الستر والصدق وتعاطى العلم من حمال الآثار (تهذيب ١١:٣٣١) ولعله اشتبه على ابن حزم بيزيد بن زياد، ويقال: ابن أبى زياد القرشى الدمشقى كما اشتبه على النووى به، وهو ضعيف عندهم جميعا لم يوثقه إلا وكيع وحده، وقد مر أن الترمذى حسن هذا الحديث وسكت عنه أبو داود والمنذرى، فهو صالح عندهما، فلا بد من القول بأن من الغراب ما يقتل فى الحل والحرم، ومنه ما لا يقتل بل يرمى عملا بالحديثين، فمن ادعى حرمة أنواع الغراب كلها مستدلا بما ورد فى حديث عائشة من الأمر بقتل الغراب مطلقا محجوج بما ورد فيه من زياد الأبقع فى بعض طرقه عند مسلم، وبحديث أبى سعيد هذا، فافهم، فإن الظاهرية لا تفقه ولا تفهم. وبهذا اندحض قول بعض الأحباب أن لا ملازمة بين الأمر بالقتل والتحريم اهـ، فقد بينا وجه الملازمة ولم يزل الفقهاء يحتجون بأمره ﷺ بقتل شيء على حرمته. قال الجصاص فى "الأحكام" له: وقوله عليه السلام، «خمس يقتلهن المحرم» يدل على تحريم أكل هذه الخمس وأنها لا تكون إلا مقتولة غير مذكاة، ولو كانت مما يؤكل لأمر بذبحها وذكاتها لئلا تحرم بالقتل اهـ (٣:١٩).

وأما قوله: ولا ملازمة بين الفسق الفعلى وحرمة اللحم، فإن أراد أن لا ملازمة بينهما عقلا فنعم، وإن أراد: لا ملازمة بينهما شرعا وعرفا فلا، لأن ابن عمر وعائشة رضى الله عنهم أعرف منه بلغة النبى ﷺ ومعانى كلامه ومقاطع حدوده، روى ابن حزم فى "المحلى" من طريق ابن أبى أويس: نا أبى نا يحيى بن سعيد الأنصارى عن عمرة عن عائشة -أم المؤمنين- قالت: إنى لأعجب ممن يأكل الغراب، وقد أذن رسول الله ﷺ فى قتله وسماه فاسقا! والله ما هو من الطيبات (٧:٤٠٤)، وروى ابن ماجة نحوه عن ابن عمر وغيره، وفيه دلالة على معرفتهم بأن رسول الله ﷺ كان لا يأذن فى قتل ما يحل أكله، ولا يسمى بالفاسق إلا ما كان حراما، فالأولى حمله على الأبقع بدليل ما رواه سعيد بن المسيب عن عائشة رضى الله عنها عند مسلم وغيره، فافهم، والله يتولى هداك، وهو يتولى الصالحين.

فائدة:

قد عرفت اتفاق الفقهاء كلهم على إباحة غراب الزرع ويقال له: زاغ، وعندنا هو الغراب الذى ينزل فى دور الناس بالهند، وفى زروعهم يلتقط الحب ويأكل الخبز وما تساقط من الطعام، وهو الذى أفتى بحله بعض الأكابر من مشايخنا، هذا هو التحقيق عندنا أخذا من كلام المحدثين والفقهاء واللغويين، ولم نر أحدا صرح بأن غراب الزرع لا يتقوت باللحم، ولا ينزل فى الدور

باب حرمة السمك الطافى

٥٥٦٣- أبو أحمد الزبيرى نا سفيان الثورى عن أبى الزبير عن جابر عن النبى ﷺ قال: «إذا طفا فلا تأكله، وإذا جزر عنه فكله، وما كان على حافية فكله»، أخرجه الدارقطنى (ص٥٣٨)، وقال: لم يسنده عن الثورى غير أبى أحمد، وخالفه وكيع والعدنيان وعبد الرزاق ومؤمل وأبو عاصم وغيرهم عن الثورى رووه موقوفا،

أصلا، فإن ثبت ذلك فالذى ينزل فى دورنا هو الأسود الكبير الذى يطير مع الزاغ. قاله الموفق. وقد صرح بإباحته أيضا كما تقدم، أو هو العقعق، وإن كان قولهم: هو قدر الحمامة لا يساعده، لكونه أكبر من الحمامة بكثير، وقد مر اختلاف العلماء فى العقعق: فأباحه أبو حنيفة وأحمد فى رواية، وكرهه أبو يوسف وغيره، وليس هو بالأبقع ولا بالغداف المجمع على تحريمهما لكونهما من آكلة الجيف، والذى ينزل فى دورنا لا يأكل الجيف إلا نادرا، والله تعالى أعلم، ظ.

باب حرمة السمك الطافى

قوله: أبو أحمد الزبيرى إلخ: قلت: قد تحصل لك أن الحديث بما اختلف فى رفعه ووقفه – رفعه أبو أحمد الزبيرى ويحيى بن سليم وابن أبى ذئب ويحيى بن أبى أنيسة وبقية بن الوليد، ووقفه غيرهم ونسبة الوهم إلى هؤلاء كلهم بعيد مع أن أكثرهم ثقات، فالظاهر أن الحديث صحيح من طريقين، وجابر قد كان يرويه عن رسول الله ﷺ، وقد كان يفتى به من جهة نفسه لسماعه من رسول الله ﷺ، وهكذا من بعده من الرواة قد كانوا يروونه مرفوعا وقد كانوا يروونه موقوفا، فلا وجه لتضعيف المرفوع، ولو سلم فالموقوف فى حكم المرفوع لكونه مخالفا للقياس، وإذا كان الأمر كذلك فلا يعارضه ما روى عن أبى بكر وعمر وابن عمر وأبى أيوب وأبى طلحة أنهم قالوا بحل الطافى، لأنهم قالوه بالاجتهاد، كما يرشدك إليه ما رواه الدارقطنى عن عبد الرحمن بن بريرة أنه سأل ابن عمر فقال: آكل ما طفا على الماء؟ قال: إن طافيه ميتة، وقد قال رسول الله ﷺ: «إن ماءه طهور وميتته حل»، فإنه يدل على أنه رضى الله عنه قال ذلك بالاجتهاد.

والجواب عن استدلاله مذكور فى (باب ميتة البحر) وقس عليه ما روى عن أبى بكر رضى الله عنه وغيره، فسقط ما قال ابن حجر: إن الصحيح من حديث جابر هو الموقوف، ويعارضه ما روى عن أبى بكر أنه قال: الطافى حلال فيقدم على قول جابر، كما نقله عنه فى "النيل"، ولم يتنبه رحمه الله للدقيقة التى نبهناك عليها أن حديث جابر إن صح موقوفا فهو فى حكم المرفوع

وهو الصواب، وكذلك رواه أيوب السختياني وعبيد الله بن عمر وابن جريج وزهير وحماد بن سلمة وغيرهم عن أبي الزبير موقوفًا، وروى عن إسماعيل بن أمية عن أبي الزبير وابن أبي الذئب عن أبي الزبير مرفوعًا، ولا يصح رفعه، رفعه يحيى بن سليم عن إسماعيل بن أمية ووقفه غيره اهـ.

لكونه مخالفا للقياس، وما روى عن أبي بكر رضي الله عنه هو الاجتهاد، فلا يعارض المرفوع فتنبه له والله يوفقك للرشاد.

الجواب عن معارضة الخصم بحديث العنبر:

قال العبد الضعيف: فإن قلت: يعارضه حديث العنبر، قلنا: لا فليس في طريق من طرق حديث العنبر أنه كان طافيا ولفظ البخاري: فألقى البحر حوتا يقال له: العنبر، وفي لفظ له: فألقى البحر حوتا ميتا لم ير مثله يقال له: العنبر (فتح الباري ٩: ٥٣١)، فيحتمل أن يكون قد مات بعد ما ألقاه البحر ولم يمت في الماء حتف أنفه. قال الجصاص في "أحكام القرآن" له: فإن احتجوا بحديث جابر[١] في قصة جيش الخبط وإباحة النبي ﷺ أكل الحوت الذي ألقاه البحر، فليس ذلك عندنا بطاف، وإنما الطافي ما مات حتف أنفه في الماء من غير سبب حادث اهـ (١: ١٠٩) أي وهذا كان قد مات بجزر البحر عنه، فافهم، فإن بعض الأحباب لم يتنبه لذلك. وقال الجصاص في تفسير قوله تعالى: ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه﴾ روى عن ابن عباس وزيد وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وقتادة والسدى ومجاهد قالوا: صيده ما صيد طريا بالشباك ونحوها. فأما قوله: وطعامه فقد روى عن أبي بكر وعمر وابن عباس وقتادة قالوا: ما قذفه ميتا. فإن قيل: هذا يدل على إباحة الطافي لأنه قد انتظم في ما صيد منه وما لم يصد قيل له: إنما تأولوا قوله: وطعامه على ما قذفه البحر، وعندنا ما قذفه البحر ميتا، فليس بطاف، وإنما الطافي ما يموت في البحر حتف أنفه،

---

(١) واعلم أن حديث جابر هذا مضطرب المتن جدا، ففي رواية "الصحيحين" أن أمير الجيش كان أبا عبيدة، وفي رواية أبي حمزة الخولاني عند البخاري في الأطعمة تأمر علينا قيس بن سعد بن عبادة، وأكثر الروايات على أن قصة نفاد الزاد وأكل الخبط وإلقاء البحر لهم حوتا يقال له: العنبر لم يكن مع رسول الله ﷺ ووقع في أواخر "صحيح مسلم" في حديث طويل من طريق الوليد بن عبادة عن جابر أن جميع ذلك كان بحضرة النبي ﷺ ولفظ: وشكى الناس إلى رسول الله ﷺ الجوع فقال: عسى الله أن يطعمكم فأتينا سيف البحر فزجر البحر زجرة فألقى دابة، فأورينا على شقها النار فأطبخنا واشتوينا وأكلنا وشبعنا، وذكر أنه دخل هو وجماعة في عينها، كذا في "فتح الباري" (٩: ٥٣٤).

وقال البيهقى، ورواه يحيى بن أبى أنيسة أيضًا عن أبى الزبير مرفوعًا، ويحيى

وليس كل ما قذفه البحر ميتا يكون طافيا، إذ جائز أن يموت فى البحر بسبب طرأ عليه فقتله من برد أو حر أو غيره فلا يكون طافيا اهـ (٤٧٨:٢)، وحديث الطافى أخرجه أبو داود فى "سننه" وقال: أوقفه سفيان الثورى وأيوب وحماد على جابر (٤٢٢:٣).

قال الجصاص: وهذا لا يفسده عندنا، لأنه جائز أن يرويه عن النبى ﷺ تارة ثم يرسل عنه فيفتى به، وفتياه بما رواه عن النبى ﷺ غير مفسد له بل يؤكده، على أن إسماعيل ابن أمية فيما يرويه عن أبى الزبير (مرفوعا عند أبى داود وغيره) ليس بدون من ذكروا، وكذلك ابن أبى ذئب فزيادتهما فى الرفع مقبولة على هؤلاء اهـ (١٠٨:١)، وروى ابن حزم فى "المحلى" من طريق سعيد ابن منصور نا إسماعيل بن عياش حدثنى عبد العزيز بن عبيد الله عن وهب بن كيسان ونعيم بن المجمر عن جابر بن عبد الله عن النبى ﷺ قال: كلوا ما حسر عنه البحر وما ألقى وما وجدتموه طافيا من السمك فلا تأكلوه، وأعله بأن إسماعيل بن عياش ضعيف (٣٩٦:٧).

قلت: وفى سكوته عن بقية الرواة دليل على كونهم ثقات عنده، وقد تقدم أن حديث ابن عياش عن الشاميين صحيح عند البخارى وغيره، وهذا كذلك لأن عبد العزيز بن عبيد الله هو ابن حمزة بن صهيب بن سنان الحمصى من أهل الشام قد أخرج له الحاكم فى "المستدرك"، وصحح حديثه (الجوهر النقى ٢١٧:٢)، وهو ممن قد علق له البخارى فى الصحيح وقال أحمد: كنت أظن أنه مجهول، لأنه لم يرد عنه غير إسماعيل حتى سألت عنه بحمص، فإذا هو عندهم معروف، كذا فى "التهذيب" (٣٤٨:٦)، فالحديث صحيح ولا أقل من أن يكون حسنا، وهذه متابعة جيدة لما رواه أبو الزبير عن جابر، فاندحض ما قاله ابن حزم: إنه من حديث أبى الزبير عن جابر ولم يذكر فيه سماعا ولا هو من رواية الليث اهـ؛ لأن حديث المدلس والمرسل والراوى السيء الحفظ إذا توبع أو وجد له شاهد صلح للاحتجاج به كما مر فى "المقدمة"، على أن الإرسال والتدليس فى القرون الفاضلة ليس بعلة عندنا، فلا يجوز لأهل الحديث أن يغمضوا عن هذا الحديث أو يرووه بعموم قوله ﷺ فى البحر: «هو الطهور ماءه والحل ميتته» أو قوله: أحلت لنا ميتتان: السمك والجراد.

أصل المحدثين بناء العام على الخاص:

فكيف ومن أصلهم فى ترتيب الأخبار أن يبنى العام على الخاص، فيستعملونهما جميعا، ولا يسقطون الخاص بالعام لا سيما وحديث: أحلت لنا ميتتان إلخ مختلف فيه رفعه، فرواه مرحوم

متروك لا يحتج به، ورواه بقية بن الوليد عن الأوزاعى عن أبى الزبير مرفوعًا ولا يحتج

العطار عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر موقوفا عليه، ورواه يحيى الحمانى عن عبد الرحمن بن زيد مرفوعا، فيلزم فيه مثل ما ألزمونا فى خبر الطافى، قاله الجصاص فى "الأحكام" له (١٠٩:١)، وقد تقدم أن الدارقطنى رواه من طريق سليمان بن بلال عن زيد بن أسلم موقوفا على ابن عمر وقال: هو أصح، وكذا صح الموقوف أبو زرعة وأبو حاتم وقال الحافظ: هذا الموقوف فى حكم المرفوع (نيل ٨: ٣٧٠).

قلت: فمالك لا تقول بذلك فى حديث جابر فى الطافى أن هذا الموقوف فى حكم المرفوع؟ وهل هذا إلا تحكم تمشية للمذهب؟ "البحر هو الطهور ماءه والحل ميتته" قد رده ابن عبد البر من حيث الإسناد وقبله من حيث المعنى لما فى سنده من الاختلاف والاضطراب فى طريق أبى هريرة ومن الاختلاف فى رفعه ووقفه من طريق جابر، ومن أراد البسط، فليراجع "التلخيص الحبير" (١: ٢، ٣) فكيف يصح جعل مثل هذا العام قاضيا على الخاص؟ فإن قال: قد عارضه قول أبى بكر قلنا: قد خالف أبا بكر جابر حيث أفتى بحرمة الطافى، وروى ابن حزم فى "المحلى" من طريق ابن فضيل أنا عطاء بن السائب عن ميسرة عن على بن أبى طالب قال: ما طفا من صيد البحر فلا تأكلوه، ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن الأحلج عن عبد الله بن أبى الهذيل أنه سمع ابن عباس وقال له رجل: إنى أجد البحر وقد جعل سمكا، قال: لا تأكل منه طافيا (٧: ٣٩٤).

فإن قيل كما قال ابن حزم: إن ابن فضيل سمع من عطاء بعد الاختلاط، قلت: نعم، ولكن قال ابن حبان فى الثقات مع تعنته فى الجرح أنه كان اختلط بآخره، ولم يفحش حتى يستحق أن يعدل به عن مسلك العدول بعد تقدم صحة بيانه فى الروايات (تهذيب ٧: ٢٠٦)، وأثر ابن عباس من طريق عبد الرزاق سنده قوى، فإن الأحلج وثقه كثيرون، وغاية ما يقال فيه: إنه لين وهو شاهد جيد لما روى فى ذلك عن على. وأيضا فأثر على أخرجه الطحاوى قال: ثنا محمد بن خزيمة ثنا حجاج حدثنا حماد عن عطاء بن السائب عن ميسرة أن عليا قال: ما قذف البحر حلال، وكان يكره الطافى من السمك (الجوهر النقى ٢: ٢١٦)، وسماع الحمادين من عطاء قبل الاختلاط، وأخرج ابن أبى شيبة فى "مصنفه": حدثنا حفص عن جعفر عن أبيه قال: قال على: ما مات فى البحر فإنه ميتة، كذا فى "الجوهر النقى"، وهذا مرسل صحيح يؤيد ما رواه عطاء عن ميسرة عن على موصولا فإن قيل: روى البيهقى عن طريق شعبة عن أجلح عن أبى الهذيل عن ابن عباس قال: لا بأس بالطافى من السمك.

بما تفرد به بقية، فكيف بما يخالف فيه؟ (التعليق المغنى على الدارقطنى).

قلنا: يعارضه ما رواه سفيان عن أجلح، وقد مر، وروى ابن أبى شيبة فى "مصنفه" ثنا على ابن مسهر عن الأجلح عن ابن أبى الهذيل سأل رجل ابن عباس قال: إنى آتى البحر فأجده قد جفل سمكا كثيرا، فقال: كل ما لم تر سمكا طافيا اهـ من "الجوهر النقى"، وعلى بن مسهر من رجال الجماعة ثقة حافظ قد تابع سفيان ولم نر لشعبة فيما رواه متابعا، واثنان أولى من واحد لا سيما وعلى بن مسهر وسفيان كلاهما ذكرا فى حديثهما عن الأجلح قصة لم يذكرها شعبة، فالترجيح لحديثهما كما مر فى المقدمة، ولا يبعد أن يقال: إن ابن عباس كان يرى أولا أنه لا بأس بأكل الطافى، ثم رجع عن ذلك حين بلغه عن رسول الله ﷺ ما رواه جابر عنه وما رواه ميسرة وغيره عن على كرم الله وجهه.

وإذا عرفت ذلك فلا حجة فيما رواه البخارى معلقا. ووصله ابن أبى شيبة وعبد الرزاق عن سفيان الثورى عن عبد الملك بن أبى بشير عن عكرمة عن ابن عباس قال: أشهد على أبى بكر أنه قال: السمكة الطافية حلال لمن أراد أكلها (المحلى ٧:٣٩٧)، فإن ابن عباس راويه قد خالفه والعبرة برأى الراوى عندنا لا بروايته، كما مر فى "المقدمة"، قال ابن حزم فى "المحلى" وروينا من طريق يحيى بن سعيد -القطان- عن ابن أبى عروبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب أنه قال: ما طفا من السمك فلا تأكله، وصح عن الحسن وابن سيرين وجابر بن زيد وإبراهيم النخعى أنهم كرهوا الطافى من السمك، وبتحريمه يقول الحسن بن حيى اهـ (٧:٣٩٤).

وفى "شرح المهذب": وممن قال بمنع السمك الطافى ابن عباس وجابر بن عبد الله (وعلى رضى الله عنهم) وجابر بن زيد وطاوس (٩:٣٣)، وتكلم البيهقى فى حديث يحيى بن سليم عن إسماعيل بن أمية عن أبى الزبير عن جابر مرفوعا بأن يحيى بن سليم كثير الوهم سيء الحفظ، وقد رواه غيره موقوفا.

قلنا: ذكر الدارقطنى فى "سننه" رواية يحيى ثم قال: رواه غيره موقوفا، ثم أخرجه من حديث إسماعيل بن عياش عن إسماعيل موقوفا، فتبين أن ذلك الغير هو إسماعيل بن عياش، وقد قال البيهقى: إن روايته عن أهل الحجاز ليس بصحيح! وإسماعيل بن أمية مكى، ويحيى بن سليم وثقه ابن معين وغيره، وأخرج له البخارى ومسلم والجماعة كلهم، وقد زاد الرفع، فكيف تعارض روايته برواية ابن عياش مع أنه يروى الحديث عن مكى، ورواية ابن أبى ذئب عن أبى الزبير مرفوعا تشهد لرواية يحيى بن سليم، وقول البخارى: لا أعرف لابن أبى ذئب عن أبى الزبير شيئا،

. . . .

هو على مذهبه فى أنه يشترط لاتصال الإسناد المعنعن ثبوت السماع، وقد أنكر مسلم ذلك إنكارا شديدا، وزعم أنه قول مخترع، وأن المتفق عليه أنه يكفى للاتصال إمكان اللقاء والسماع، وابن أبى ذئب أدرك زمان أبى الزبير بلا خلاف وسماعه منه ممكن، وقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ عام خص منه غير الطافى من السمك بالاتفاق، وبالحديث المشهور، والطافى مختلف فيه فبقى داخلا فى عموم الآية اهـ ملخصا من "الجوهر النقى" (٢:٢١٨).

أصل أبى حنيفة فى العام والخاص:

فإن قيل: من أصل أبى حنيفة فى العام والخاص أنه متى اتفق الفقهاء على استعمال أحد الخبرين واختلفوا فى استعمال الخبر الآخر كان ما اتفق فى استعمال قاضيا على ما اختلف فيه، وقوله ﷺ: «هو الحل ميتته»، وقوله: «أحلت لنا ميتتان» متفق على استعمالهما وخبر الطافى مختلف فيه، فينبغى أن يقضى عليه بالخبرين الآخرين، قلنا: إنما يعرف ذلك من مذهبه وقوله فيما لم يعضده نص الكتاب، فأما إذا كان عموم الكتاب معاضدا للخبر المختلف فى استعماله فإنا لا نعرف قوله فيه، بل يستعمل حينئذ مع العام المتفق على استعماله ويكون ذلك مخصوصا منه، كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (١:١٠٩)، وأما ما رواه البيهقى بإسناده عن عمر بن الخطاب وعن على بن أبى طالب قالا: الجراد والنون ذكى كله، كما فى "شرح المهذب" (٩:٣٤)، فمعناه أنه لا حاجة فيهما إلى الذكاة والذبح وبه نقول، ولا دلالة فيه على حل الطافى، يدل على ذلك لفظ سعيد بن منصور من طريق جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن على بن أبى طالب أنه سئل عن الحيتان والجراد؟ فقال: الحيتان والجراد ذكى ذكاتهما صيدهما (المحلى ٧:٣٩٧)، فقوله: ذكاتهما صيدهما صريح فيما قلنا.

الرد على ابن حزم فى احتجاجه بحديث العنبر على إباحة حيوان البحر كله:

واحتج ابن حزم بحديث العنبر على إباحة حيوان البحر كله وقال: فهذا ليس من السمك، بل هو مما حرمه من ذكرنا، واغتر بما فى بعض الروايات عند مسلم عن جابر فرفع لنا على ساحل البحر كهيئة الكثيب الضخم فأتيناه فإذا هو دابة تدعى العنبر الحديث، فزعم ابن حزم أنها دابة غير السمك كما فى المحلى (٧:٣٩٥)، وغفل رحمه الله عما فى بعض طرقه عند البخارى فى المغازى والأطعمة: فإذا حوت مثل الظرب، وفى رواية الخولانى عنده: فإذا نحن بأعظم حوت، وفى رواية

. . . .

ابن جريج عن عمرو بن دينار: فألقى لنا البحر حوتا ميتا والحوت اسم جنس لجميع السمك، وقيل: هو مخصوص بما عظم منها، وقال أهل اللغة: العنبر سمكة بحرية كبيرة يتخذ من جلدها الترسة، ويقال: إن العنبر المشموم رجيع هذه الدابة، وقال الأزهرى: العنبر سمكة تكون بالبحر الأعظم يبلغ طولها خمسين ذراعا يقال لها: بالة وليست بعربية، كذا فى فتح البارى (٨:٦٣).

وفيه أيضا: ولا خلاف بين العلماء فى حل السمك على اختلاف أنواعه، وإنما اختلف فيما كان على صورة حيوان البر -كالآدمى والكلب والخنزير والثعبان- فعند الحنفية وهو قول الشافعية: يحرم ما عدا السمك.

واحتجوا عليه بهذا الحديث (أى ألزموا أبا حنيفة به)، فإن الحوت المذكور لا يسمى سمكا، وفيه نظر، فإن الخبر ورد فى الحوت نصا (وهم اسم جنس لجميع السمك كما مر)، وعن الشافعية الحل مطلقا على الأصح المنصوص، وهو مذهب المالكية إلا الخنزير فى رواية، وحجتهم قوله تعالى: ﴿أحل لكم صيد البحر﴾ (قلت: فلم حرموا خنزير البحر؟) وحديث: «هو الطهور ماءه الحل ميتته» (قلت: فد تقدم أن قوله: ﴿أحل لكم صيد البحر﴾ إنما هو على إباحة اصطياد ما فيه للمحرم ولا دلالة فيه على أكله، وقوله ﷺ: «الحل ميتته» محمول على قوله: «أحلت لنا ميتتان: السمك والجراد» وهو نص فى أن المخصوص من جملة الميتات المحرمة هو هذان دون غيرهما، يدل على ذلك أنه لم يخصص بذلك حيوان الماء دون غيره، وإنما ذكر ما يموت فيه وذلك يعم ظاهره حيوان الماء والبر جميعا إذا ماتا فيه، وقد علم أنه لم يرد به ذلك، فثبت أنه أراد السمك خاصة دون ما سواه إذ قد علم أنه لم يرد العموم ولا يصح اعتقاده فيه) وعن الشافعية ما يؤكل نظيره فى البر حلال، وما لا فلا، واستثنوا على الأصح ما يعيش فى البحر والبر وهو نوعان: الأول: ما ورد فى منع أكله شىء يخصه -كالضفدع- وكذا استثناه أحمد للنهى عن قتله، ومن المستثنى أيضا التمساح لكونه يعدو بنابه، ومثله القرش فى البحر الملح خلافا لما أفتى به المحب الطبرى، والثعبان والعقرب والسرطان والسلحفاة للاستخباث والضرر اللاحق من السم.

والنوع الثانى: ما لم يرد فيه مانع فيحل لكن بشرط التذكية -كالبط وطير الماء- والله أعلم اهـ ملخصا (٩:٥٣٤).

ولنا قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ وذلك عموم فى ميتة البحر والبر ولم يستثن منهما إلا ميتتان: السمك والجراد، ومن أصحابنا من يجعل حصره المباح بالعدد دلالة على خطره ما

. . . .

عداه، وأيضا لما خصهما بالذكر وفرق بينهما وبين غيرهما من الميتات دل تفرقه على اختلاف حالهما، ويدل عليه أيضا قوله تعالى: ﴿ولحم الخنزير﴾ وذلك عموم فى خنزير البحر والبر جميعا. ويدل على ذلك حديث النهى عن قتل الضفدع وجعله فى الدواء وهى من حيوان الماء، ولو كان أكله جائزا والانتفاع به سائغا لما نهى النبى ﷺ عن قتله، ولما ثبت تحريم الضفدع بالأثر كان سائر حيوان الماء سوى السمك بمثابة، كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (٢: ٤٧٩).

وأما ما علقه البخارى فى "الصحيح" عن شريح -صاحب النبى ﷺ- أنه قال: "كل شيء فى البحر مذبوح" فالمراد به السمك، وأنه لا يحتاج إلى تذكية بدليل ما أخرج عبد الرزاق بسندين جيدين عن عمر ثم عن على: الحوت ذكى كله (فتح البارى ٩: ٥٣٠)، والآثار يفسر بعضها بعضا، وبدليل ما علق البخارى عن ابن عباس قال: طعامه ميتة إلا ما قذرت منها، دل على أن إباحة صيد البحر وطعامه ليس على إطلاقها بل مقيدة بالطيبات، فما كان منه مستقذرا مستخبثا لم يكن من طعام البحر، فافهم، وبذلك ظهر وهن الاستدلال به على إباحة الطافى، فإنه من المستقذرات عندنا، مع ما ورد فيه من النهى مرفوعا وموقوفا على جماعة من الصحابة، وبه قال طائفة من التابعين، كما تقدم، فقول أبى حنيفة أقوى ما يكون فى هذا الباب، والله تعالى أعلم بالصواب، ظ.

فائدة: علق البخارى عن الشعبى أنه قال: لو أن أهلى أكلوا الضفادع لأطعمتهم، وهو محجوج بما روى عن النبى ﷺ من النهى عن قتله وجعله فى الدواء. وقد اتفق فقهاء الأمصار على حرمته وهو قول ابن حزم أيضا، كما مر، وقال ابن أبى ليلى: لا بأس بأكل كل شيء يكون فى البحر من الضفدع وحية الماء وغير ذلك، وهو قول مالك بن أنس، كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (٢: ٤٧٩).

فائدة: علق البخارى عن ابن عباس قال: الجرى لا تأكله اليهود، ونحن نأكله، وصله عبد الرزاق عن الثورى عن عبد الكريم الجزرى عن عكرمة عن ابن عباس أنه سئل عن الجرى، فقال: لا بأس به، إنما هو شيء كرهته اليهود وأخرجه ابن أبى شيبة عن وكيع عن الثورى به وقال فى رواية: سألت ابن عباس عن الجرى فقال: لا بأس به، إنما تحرمه اليهود ونحن نأكله، وهذا على شرط الصحيح، وأخرج عن على وطائفة نحوه، والجرى ويقال له: الجريث أيضا هو ما لا قشر له. وقال ابن حبيب من المالكية: أنا أكرهه، لأنه يقال: إنه من الممسوخ، وقال الأزهرى: الجريث نوع من السمك يشبه الحيات ويقال له أيضا: المارماهى والسلور مثله وقال الخطابى: هو ضرب من السمك

باب ما صاده اليهودى والنصرانى والمجوسى وغيرهم من صيد البحر

٥٥٦٤- عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال: «كل ما ألقى البحر وما صيد منه صاده يهودى أو نصرانى أو مجوسى»، أخرجه البيهقى (فتح البارى ٩: ٥٣١)، وذكره البخارى معلقًا.

يشبه الحيات وقال غيره: نوع عريض الوسط دقيق الطرفين اهـ ملخصا من فتح البارى (٩: ٥٣٠).

وفى "الدر المختار" مع "الشامية": ولا يحل حيوان مائى إلا السمك غير الطافى، وإلا الجريث سمك أسود، والمارماهى سمك فى صورة الحية أفردهما بالذكر للخفاء، أى لخفاء كونهما من جنس السمك وخلاف محمد، قال فى "الدرر": وهو ضعيف (٥: ٣٠٠)، وفيه ما يشعر بكون الجريث غير المارماهى، وفى "حياة الحيوان": الجريث هو هذا السمك الذى يشبه الثعبان، ويقال له أيضا: الجرى، وهو نوع من السمك يشبه الحية، ويسمى بالفارسية: مارماهى، وحكمه الحل، قال البغوى: إن الجريث حلال بالاتفاق والمراد هذه الثعابين التى لا تعيش إلا فى الماء، وأما الحيات التى تعيش فى البر والبحر فتلك من ذوات السموم وأكلها حرام اهـ (١: ١٧٧) وبالجملة فكل ما كان من جنس السمك لغة وعرفا فهو حلال بلا خلاف -كالسقنقور والروبيان- (١: ١٧٧) ونحوهما، والله تعالى أعلم بالصواب، ظ.

باب ما صاده اليهودى والنصرانى والمجوسى وغيرهم من صيد البحر

أقول: أثر ابن عباس نص فى حل ما صاده اليهودى والنصرانى والمجوسى من السمك، وهو المراد من صيد البحر، لأن الإضافة تدل على الاختصاص والسمك هو المختص بالبحر لأنه لا يعيش بدون الماء، بخلاف سائر حيوانات البحر، لأنها تعيش فى البر والبحر، وقال ابن التين: مفهومه: أن صيد البحر لا يؤكل إن صاده غير هؤلاء، وهو كذلك عند قوم اهـ (فتح البارى ٩: ٥٣١)، وهو كلام فاسد، لأنه لو كان كذلك لم يحل ما صاده مسلم، وهو باطل قطعا، فظهر أن مقصود ابن عباس ليس هو التخصيص بل معقوده هو التعميم، لأن من عداهم إما أن يكون أولى بالحل منهم -كالمسلم- أو يكون مثلهم -كالوثنى- فإنه مثل المجوسى فينتظم الكلام للناس كلهم، فافهم.

قال العبد الضعيف: ويعارض أثر المتن ما رواه ابن حزم فى "المحلى" من طريق وكيع نا جرير ابن حازم عن عيسى بن عاصم عن على بن أبى طالب أنه كره صيد المجوسى للسمك (٧: ٣٩٤)، ولكنه منقطع، فإن عيسى بن عاصم من السادسة يروى عن زر بن حبيش وشريح القاضى وسعيد

باب قوله: «إن الله تعالى ذبح ما فى البحر لبنى آدم»

٥٥٦٥- حدثنا الحسين بن قاسم الكوكبى نا خالد بن سيمان الصدفى نا أبو عاصم عن ابن جريج عن أبى الزبير عن شريح -وكان من أصحاب رسول الله ﷺ- قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى ذبح ما فى البحر لبنى آدم»، أخرجه الدارقطنى، وأخرجه البخارى عنه موقوفًا عليه. وقال ابن حجر فى "الفتح": هو الأصح، وروى مثله عن أبى بكر وابن عباس، رواه الدارقطنى وغيره.

ابن جبير، وأرسل عن ابن عباس وابن عمر وغيرهما ليس له سماع من على كرم الله وجهه، وأثر المتن علقه البخارى ووصله البيهقى من طريق سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس. قال الحافظ فى "الفتح": وأخرج ابن أبى شيبة بسند صحيح عن عطاء وسعيد بن جبير وبسند آخر عن على كراهية صيد المجوسى السمك اهـ (٩:٥٣١)، ولو صح فهو محمول على التورع دون كراهة التحريم، فقد روى ابن حزم من طريق سعيد بن منصور عن إسماعيل بن عياش عن عبيد الله بن عبيد الكلاعى عن سليمان ابن موسى عن الحسن قال: أدركت سبعين رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ يأكلون صيد المجوس من الحيتان لا يختلج منه شيء فى صدورهم (٧:٣٩٧)، ولأنه لا ذكاة له وتباح ميتته، فلم يحرم بصيد المجوسى لقوله ﷺ: «هو الطهور ماءه والحل ميتته» ولقوله «أحلت لنا ميتتان: السمك والجراد».

قال الموفق فى "المغنى": أجمع أهل العلم على تحريم صيد المجوسى وذبيحته إلا ما كان مما لا ذكاة له -كالسمك والجراد- فإنهم أجمعوا على إباحته غير أن مالكا والليث وأبا ثور شذوا عن الجماعة، فأما مالك والليث فقالا: لا نرى أن يؤكل الجراد إذا صاده المجوسى ورخصا فى السمك، وأبو ثور أباح صيده وذبيحته، قال إبراهيم الحزلى: خرق أبو ثور الإجماع إلى أن قال: ولا خلاف فى إباحة ما صاده المجوسى من الحيتان، ثم روى أثر الحسن الذى ذكرناه قال: والجراد كالحيتان، لأنه لا ذكاة له، ولأنه تباح ميتته فلم يحرم بصيد المجوسى كالحوت اهـ ملخصا (١١:٣٨).

باب قوله: إن الله تعالى ذبح ما فى البحر لبنى آدم

أقول: إن مدلوله الظاهر أن ما فى البحر لا يحتاج إلى الذبح، والمراد منه هو السمك بجميع أنواعه لا كل ما فى البحر، لأن ما فى البحر قد يكون غير حلال -كالضفدع والسلحفاة- وغيرهما، وقد يكون حلالا إلا أنه يحتاج إلى الذبح، -كالطير- والذى لا يحتاج إلى الذبح

باب حل الجراد

٥٥٦٦- عن ابن أبى يعفور قال: سمعت ابن أبى أوفى قال: غزونا مع النبى ﷺ سبع غزوات أو ستا كنا نأكل معه الجراد، رواه البخارى.

هو السمك فحسب، فيكون هو المراد، ولا حجة فيه على حل الطافى، لأن مدلول الحديث هو أن السمك لا يحتاج إلى الذبح، لأن الله تعالى ذبحه لبنى آدم، فيكون مختصا بما هو حلال، والطافى ليس كذلك بدليل النهى عن أكله، كما ذكرنا ذلك فى بابه.

فإن قلت: لما كان السمك قد ذكاه الله تعالى لبنى آدم ولا يحتاج إلى التذكية فالموت حتف أنفه كيف يخرجه من الذكاة ويجعله ميتا؟ قلنا: هذا هو القياس، وهو الذى ألجأ القائلين بحله إلى القول به، وإنما تركنا هذا القياس بالنص الذى ورد فيه، فافهم.

قال العبد الضعيف: قد مر ما يدل على كون الحديث مختصا بالسمك فتذكر، ثم اعلم أن الطافى عندنا، كما فى "الدر" هو الذى مات فى الماء حتف أنفه، وكان بطنه من فوق، فلو كان ظهره من فوق، فليس بطاف فيؤكل، وما مات بحر الماء، أو برده، أو بر بسطه فيه، أو إلقاء شىء فيه، أو لضيق المكان، فموته بآفة، وهو الأصل فى الحل، كما فى "رد المختار" (٥:٢٩٥).

باب حل الجراد

أقول: حل الجراد مجمع عليه، إلا أن ابن العربى فصل فى شرح الترمذى بين جراد الحجاز، وجراد الأندلس، فقال فى جراد الأندلس: لا يؤكل، لأنه ضرر محض. وقال ابن حجر: إن ثبت أنه يضر أكله بأن يكون سمية محضة تخصه دون غيره من جراد البلاد تعين استثناءه (فتح البارى ٩:٥٣٦).

أقول: لعل هذا الضرر من جهة غذاء تلك الجراد، فتكون من قبل الجلالة هى حلال بنفسها ومكروه من جهة الغذاء. ويمكن أن تكون حيوانا آخر على شكل الجراد فيكون حراما من الأصل.

قال العبد الضعيف: فقول ابن العربى محمول على الطب دون الشرع. والكلام إنما هو فى الإباحة شرعا.

قال الموفق فى "المغنى": يباح أكل الجراد بإجماع أهل العلم، ولا فرق بين أن يموت بسبب أو بغير سبب فى قول عامة أهل العلم، منهم الشافعى وأصحاب الحديث وأصحاب الرأى وابن المنذر، وعن أحمد أنه إذا قتله البرد لم يؤكل، وعنه لا يؤكل إذ مات بغير سبب، وهو قول مالك.

باب حل الدجاجة

٥٥٦٧- عن أبى موسى الأشعرى قال: "رأيت النبى ﷺ يأكل دجاجا"، أخرجه البخارى.

ويروى أيضا عن سعيد بن المسيب، ولنا عموم قوله عليه السلام: «أحلت لنا ميتتان ودمان، فالميتتان: السمك والجراد»، ولم يفصل، ولأنه لو افتقر إلى سبب لافتقر إلى ذبح وذابح وآلة، (وإنما اشترط عندنا فى السمك أن يكون موته بسبب لما ورد من النهى عن أكل الطافى، ولم يرد فى الجراد شيء مثله)، قال: ويباح أكل الجراد بما فيه، وكذلك السمك يجوز أن يقلى من غير أن يشق بطنه. وقال أصحاب الشافعى فى السمك: لا يجوز لأن رجيعه نجس، ولنا عموم النص فى إباحته، وما ذكروه غير مسلم، وإن بلع إنسان شيئا منه حيا كره، لأن فيه تعذيبا له اهـ (١١: ٤١).

قلت: وفى "رد المختار" عن "معراج الدراية" فى السمك الصغار التى تقلى من غير أن يشق جوفه فقال أصحابه -أى أصحاب الشافعى- لا يحل أكله، لأن رجيعه نجس، وعند سائر الأئمة يحل اهـ (٥: ٣٠١).

قال الموفق: وسئل أحمد عن السمك يلقى فى النار (حيا) فقال: ما يعجبنى والجراد فقال: ما يعجبنى والجراد أسهل، فإن هذا له دم، ولم يكره أكل السمك إذا ألقى فى النار إنما كره تعذيبه بالنار، أما الجراد فسهل فى إلقاءه، لأنه لا دم له، ولأن السمك لا حاجة إلى إلقاءه فى النار لإمكان تركه حتى يموت بسرعة، والجراد لا يموت فى الحال بل يبقى مدة طويلة، وفى مسند الشافعى أن كعبا كان محرما فمرت به رجل من جراد فنسى وأخذ جرادتين فألقاهما فى النار وشواهما، وذكر ذلك لعمر فلم ينكر عمر تركهما فى النار، وذكر لأحمد حديث ابن عمر كان الجراد يقلى له فقال: إنما يؤخذ الجراد فتقطع أجنحته ثم يلقى فى الزيت وهو حى اهـ (١١: ٤٢).

قلت: والأولى أن لا يلقى فى النار ولا فى الزيت الحار حيا لورود النهى عن تعذيب الحيوان بالنار، والله تعالى أعلم.

قال الحافظ فى "الفتح": قوله: كنا نأكل معه الجراد يحتمل المعية فى مجرد الغزو، ويحتمل أن يريد مع أكله، ويدل على الثانى أنه وقع فى رواية أبى نعيم فى الطب: ويأكل معنا، وهذا إن صح يرد على الصيمرى من الشافعية فى زعمه أن النبى ﷺ عافه كما عاف الضب، ثم وقفت على مستند السيمرى، وهو ما أخرجه أبو داؤد من حديث سليمان سئل ﷺ عن الجراد فقال: لا آكله ولا أحرمه. والصواب مرسل، ولابن عدى فى ترجمة ثابت بن زهير عن نافع عن ابن

باب حل الأرنب

٥٥٦٨- وعن أنس قال: انفجنا أرنبا بمر الظهران فسعى القوم فلغبوا وأدركتها فأخذتها فأتيت بها أبا طلحة فذبحها وبعث إلى رسول الله ﷺ بوركها وفخذها فقبله، رواه الجماعة، ولفظ أبى داود: صدت أرنبا فشويتها، فبعث معى أبو طلحة بعجزها إلى رسول الله ﷺ فأتيته بها (منتقى الأخبار)، وفى رواية البخارى: وأكل منه (فتح البارى ٩: ٥٧٠).

عمر أنه ﷺ سئل عن الضب فقال: لا آكله ولا أحرمه، وسئل عن الجراد فقال مثل ذلك، وهذا ليس ثابتا، لأن ثابتا قال فيه النسائى: ليس بثقة، ونقل النووى الإجماع على حل أكل الجراد اهـ (٩: ٥٣٦)، ظ.

باب حل الأرنب

أقول: فى الحديثين دليل على حل الأرنب من غير كراهة. وما روى عن عبد الله بن عمرو ابن العاص أنه جىء بها إلى النبى ﷺ فلم يأكلها ولم ينه عنها وزعم أنها يختص ببر الناقة، فافهم، ظ. فليس فيه ما يدل على الكراهة الشرعية التنزيهية، أو التحريمية، بل يدل على الكراهة الطبعية فقط.

قسقط ما قال الشوكانى: إن القول الراجح هو الكراهة التنزيهية، ولعله رحمه الله لم يفهم معنى الكراهة التنزيهية ولم يفصل بينها وبين الكراهة الطبيعية مع أن بينهما فرقا لا يخفى على طلبة العلم فضلا عن العلماء والمجتهدين، والدليل على ما قلنا: إن النبى ﷺ كرهها لنفسه ولم يكرهها لغيره. فلو كانت الكراهة تنزيهية لم تكن مختصة به ﷺ، لأن الكراهة التنزيهية كراهة شرعية تعم المكلفين، ولا يختص بها شخص دون شخص، بخلاف الكراهة الطبيعية، فإنها تحتمل الاختصاص، فافهم.

قال العبد الضعيف: قال الحافظ فى "الفتح": وفى الحديث جواز أكل الأرنب، وهو قول العلماء كافة إلا ما جاء فى كراهتها عن عبد الله بن عمرو من الصحابة وعن عكرمة من التابعين، وعن محمد بن أبى ليلى من الفقهاء، واحتج بحدث خريمة بن جزء، قلت: يا رسول الله ﷺ: ما تقول فى الأرنب؟ قال: لا آكله ولا أحرمه. قلت: ولم يا رسول الله ﷺ؟ قال: نبئت أنها تدمى. وسنده ضعيف، وله شاهد عن عبد الله بن عمرو أخرجه أبو داؤد (وقد تقدم)، وله شاهد عن عمر

٥٥٦٩- وعن محمد بن صفوان أنه صاد أرنبين فذبحهما لمردتين فأتى رسول الله ﷺ فأمره بأكلهما، أخرجه أحمد والنسائى وابن ماجة، وقال فى "النيل": أخرجه أيضا بقية أصحاب "السنن"، وابن حبان والحاكم.

عند إسحاق بن راهويه فى "مسنده"، وحكى الرافعى عن أبى حنيفة أنه حرمها وغلط النووى عن أبى حنيفة اهـ (٩: ٥٧١).

قلت: روى أبو يوسف عن أبى حنيفة عن موسى بن طلحة عن ابن الحوتكية أن رجلا سأل عمر بن الخطاب عن الأرنب فقال: لولا أنى أخاف أن أزيد فى الحديث شيئا أو أنقص لحدثتكم ولكنى مرسل إلى بعض من شهد الحديث، فأرسل (إلى) عمار بن ياسر رضى الله عنهما، فقال: حدثنا حديث الأرنب يوم كنا بقاع كذا وكذا. قال: فقال أتى رجل النبى ﷺ بأرنب، فأمر بأكلها فقال: إنى رأيت دما، قال: ليس بشىء، وقال: فكل، قال إنى صائم، قال: صوم ماذا؟ قال: من كل شهر ثلاثة أيام، قال: أفلا جعلتهن البيض، كذا فى "الآثار" له (ص٢٣٧)، وابن الحوتكية ذكره ابن حبان فى "الثقات"، روى له النسائى، فالحديث حسن صحيح، وهو أوضح شىء فى الباب وأبينه.

وقال الموفق فى "المغنى": والأرنب مباحة، أكلها سعد بن أبى وقاص ورخص فيها أبو سعيد وعطاء وابن المسيب والليث ومالك والشافعى وأبو ثور وابن المنذر، ولا نعلم أحدا قائلا بتحريمها إلا شيئا روى عن عمرو بن العاص، ثم ذكر الآثار التى ذكرناها فى المتن، وقال: ولأنها حيوان مستطاب ليس بذى ناب أشبه الظبى اهـ (١١: ٧٠).

وأما الدجاج فجواز أكلها متفق عليه إلا عن بعض المتعمقين على سبيل الورع إلا أن بعضهم استثنى الجلالة، وهى ما تأكل الأقذار، وظاهر صنيع أبى موسى أنه لم يبال بذلك، والجلالة عبارة عن الدابة التى تأكل الجلة بكسر الجيم والتشديد، وهى البعر (والعذرة)، وادعى ابن حزم اختصاص الجلالة بذوات الأربع والمعروف التعميم، وقد أخرج ابن أبى شيبة بسند صحيح عن ابن عمر أنه كان يحبس الدجاجة الجلالة ثلاثا (وفيه رد على ابن حزم فى دعوى اختصاصها بذوات الأربع)، وقال مالك والليث: لا بأس بأكل الجلالة من الدجاج وغيره، وإنما جاء النهى عنها للتقذر اهـ من "فتح البارى" (٩: ٥٥٨)، وسيأتى الكلام فى الجلالة فى الباب الآتى، ظ.

باب ما جاء فى الجلالة

٥٥٧٠- عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: «نهى رسول الله ﷺ عن شرب لبن الجلالة»، رواه الخمسة إلا ابن ماجه، وفى رواية: «نهى عن ركوب الجلالة»، رواه أبو داود، وقال فى النيل: أخرجه أيضًا أحمد وابن حبان والحاكم والبيهقى، وصححه أيضًا ابن دقيق العيد، ولفظه: «وعن أكل الجلالة وشرب ألبانها» (نيل ٨:٣٤٢).

باب ما جاء فى الجلالة

أقول: النهى عن أكل لحم الجلالة وشرب لبنها والركوب عليها إنما هو إذا ظهر أثر النجاسة فى لحمها ولبنها وعرقها بأن يظهر فيها طعمها أو ريحها أو لونها وإلا فلا، ثم لما كانت هذه الكراهة عارضة يرتفع بارتفاع العارض بأن تحبس أياما وتعلف حتى يغلب أثر العلف على أثر العذرة -ويفنى- وليس له مدة معينة لاختلاف الأحوال فلا يحسن التوقيت، قال السرخسى: الأصح عدم التقدير وتحبس، حتى تزول الرائحة المنتنة، كذا فى "رد المختار".

قال العبد الضعيف: ومقابله ما فى الدر وقدر بثلاثة أيام لدجاجة وأربعة لشاة وعشرة لإبل وبقر على الأظهر، وفى "البزازية": إن ذلك شرط فى التى لا تأكل إلا الجيف، ولكنه جعل التقدير فى الإبل بشهر، وفى البقر بعشرين وفى الشاة بعشرة اهـ (٥:٣٣٣)، وسيأتى ما ورد فى الآثار من التقدير، وما فى "البزازية": أشبه به ظ، وما روى عن النبى ﷺ أنها لا تؤكل، حتى تعلف أربعين يوما، فقال ابن حجر فى "الفتح" (٩:٥٥٨)، أخرجه البيهقى بسند فيه نظر، وما روى عن ابن عمر أنه كان يحبس الدجاجة الجلالة ثلاثة أيام كما رواه عنا ابن أبى شيبة بسند صحيح كما قاله الحافظ فى "الفتح" (٩:٥٥٨)، فليس فيه توقيت، بل اختار رضى الله عنه ثلاثة أيام، لأنه علم بالتحرية، أو الظن أن هذه المدة تزيل أثر الجلة عن الدجاج التى كانت فى دياره، فافهم واستقم.

وقال فى "الدر المختار": ولو أكلت النجاسة وغيرها بحيث لم ينتن لحمها حلت كما حل أكل جدى غذى بلبن الخنزير،، لأن لحمه لا يتغير، وما غذى به يصير مستهلكا لا يبقى له أثر اهـ (رد المختار ٥:٣٣٣)، وفيه أيضا فى مسألة الجدى، قال الحسن: إنه لا بأس به، وقال ابن المبارك معناه: إذا اعتلف أياما بعد ذلك كالجلالة، وقال فى "الدر المختار" أيضا: لو سقى ما يؤكل لحمه خمرا فذبح من ساعته حل أكله ويكره، وقال صاحب "رد المختار": ظاهره أن الكراهة تحريمية، وعليه ينظر ما الفرق بينه وبين الجلالة التى تأكل النجاسة وغيرها والجدى (رد المختار ٥:٣٣٣).

قال العبد الضعيف: وفى "المهذب" و "شرحه": يكره أكل الجلالة، وهى التى أكثر أكلها

٥٥٧١- وعن ابن عمر قال: «نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها»، رواه الخمسة إلا النسائى، وفى رواية: «أن رسول الله ﷺ نهى عن الجلالة فى الإبل أن يركب عليها أو يشرب من ألبانها»، رواه أبو داود، قال الشوكانى: حسنه الترمذى، وقد اختلف فيه على بن أبى نجيح فقيل: عن مجاهد عن ابن عمر، وقيل: عن مجاهد مرسلا، وقيل: عن مجاهد عن ابن عباس.

العذرة من ناقة، أو بقرة، أو شاة، أو ديك، أو دجاجة لما روى ابن عباس رضى الله عنهما، فذكر حديث المتن. وقال: هو حديث صحيح، رواه أبو داؤد والترمذى والنسائى بأسانيد صحيحة.

قال الترمذى: هو حديث حسن صحيح ولا يحرم أكلها، لأنه ليس فيه أكثر من تغير لحمها، وهذا لا يوجب التحريم، فإن أطعم الجلالة طعاما طاهرا وطاب لحمها لم يكره لما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: تعلف الجلالة علفا طاهرا إن كانت ناقة أربعين يوما، وإن كانت شاة سبعة أيام، وإن كانت دجاجة، فثلاثة أيام.

والصحيح الذى عليه الجمهور أنه لا اعتبار بأن يكون أكثر أكلها النجاسة، وإنما الاعتبار بالرائحة والنتن، فإن وجد فى عرقها وغيره ريح النجاسة فجلالة، وإلا فلا، وإذا تغير لحم الجلالة فهو مكروه بلا خلاف، وهل هى كراهة تنزيه أو تحريم؟ فيه وجهان مشهوران (٩:٢٨).

وقال الحافظ فى "الفتح": ورجح أكثرهم أنها كراهة تنزيه، ومن حجتهم أن العلف الطاهر إذا صار فى كرشها تنجس فلا تتغذى إلا بالنجاسة، ومع ذلك فلا يحكم على اللحم واللبن بالنجاسة، فكذلك هذا، وتعقب بأن العلف الطاهر إذا تنجس بالمجاورة جاز إطعامه للدابة، لأنها إذا أكلته لا تتغذى بالنجاسة، وإنما تتغذى بالعلف بخلاف الجلالة فإنها تتغذى بالنجاسة، وذهب جماعة من الشافعية وهو قول الحنابلة (والحنفية) إلى أن النهى للتحريم، وبه جزم ابن دقيق العيد عن الفقهاء، وهو الذى صححه أبو إسحاق المروزى والقفال وإمام الحرمين والبغوى والغزالى وألحقوا بلبنها ولحمها بيضها، قالوا: ويكره الركوب عليها من غير حائل، وفى معنى الجلالة ما يتغذى بالنجس -كالشاة ترضع من كلبة-، والمعتبر فى جواز أكل الجلالة زوال رائحة النجاسة بعد أن تعلف بالشىء الطاهر على الصحيح، وجاء عن السلف فيه توقيت فعند ابن أبى شيبة عن ابن عمر أنه كان يحبس الدجاجة الجلالة ثلاثة كما تقدم، وأخرج البيهقى بسند فيه نظر عن عبد الله بن عمرو مرفوعا أنها لا تؤكل حتى تعلف أربعين يوما اهـ (٩:٥٥٨).

قلت: قد تقدم عن "شرح المهذب" أن التحديد بالأربعين ليس على إطلاقه، بل مقيد بالناقة

٥٥٧٢- وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «نهى رسول الله ﷺ عن

(وأما الشاة فتحبس سبعة أيام والدجاجة ثلاثة) وبه قال أحمد فی رواية، وهو قول عطاء فی الناقة والبقرة. وقال أبو ثور وهو رواية عن أحمد: يحبس الكل ثلاثا، سواء كانت طائرا أو بهيمة أخذا بفعل ابن عمر فی الدجاج، ولأن ما طهر حيوانا طهر الآخر، ولا يخفى أن الأخذ بالمرفوع أولى لا سيما وفيه زيادة بالتفرقة بين الدجاج والبهيمة، فإن البهيمة أعظم جسما، وبقاء العلف فيها أكثر من بقاءه فی الدجاجة والحيوان الصغير. قاله الموفق فی "المغنی" ملخصا (١١:٧٢).

وفی "رد المحتار" عن "الخانية": فإن كانت إبلا تمسك أربعين يوما حتى يطيب لحمها، والبقر عشرين والغنم عشرة (٥:٣١٧)، وأما التحديد بالأربعين فی الإبل فقد عرفت مأخذه، ولم أقف على ما يدل لقوله فی البقر والغنم، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا. وفی "مجمع الزوائد" عن أم نصر المحاربية قالت: سئل النبی ﷺ عن الجلالة فقال: أليس ترعى الكلأ وتأكل الشجر؟ لعله أی السائل قال: بلى، قال: فأصب من لحومها، رواه الطبرانی فی "الأوسط"، وفيه إسحاق[1]، وهو مدلس ولكنه ثقة، وبقية رجاله ثقات ظ اهـ.

قلت: فيه دلالة على أن كل آكلة الجيف والنجاسة ليست بجلالة، وإنما هی ما كان يكثر من النجاسة وتغير لحمها. وفی "الدر المختار": الجلالة التی تأكل العذرة ولا تأكل غيرها اهـ. أفاد أنها إذا كانت يخلط يجزئ اهـ (٥:٣١٧) مع "الشامية"، وهذا هو ظاهر الحديث، كما لا يخفى، وعن جابر أن بقرة انفلتت على خمر، فشربت فخافوا عليها فأتوا النبی ﷺ فقال: كلوا ولا بأس بأكلها، رواه أبو يعلى من رواية بقية عن عمرو، وبقية مدلس، وعمرو إن كان ابن عبد الله بن خثعم فهو ضعيف، وإن كان مولى عفرة فهو ضعيف وقد وثق اهـ (٥:٥٠).

قلت: ولكن الحديث الضعيف أولى عندنا من رأی الرجال، وقد أخطأ صاحب "رد المختار" وتبعه بعض الأحباب فی حمل قول "الدر"، ولو سقى ما يأكل لحمه خمرا فذبح من ساعته حل أكله ويكره اهـ على كراهة أكل اللحم، وإنما أراد كراهة سقی الخمر، وإذا حل أكله بالذبح من ساعته فأولى أن يحل إذا ذبح بعد المكث زمانا يستهلك فيه الخمر وتستحيل بولا ودما، فافهم؛ فان الفقه عزيز.

قال فی "الهداية": وكذا لا يسقيها الدواب (لأنه نوع انتفاع بالخمر وقرب منها)، وقيل: لا

(١) لعله ابن إسحاق، ظ.

لحوم الحمر الأهليـة وعن الجلالة عن ركوبها وأكل لحومهـا»، رواه أحمد والنسائى وأبو

تحمل الخمر إليها، أما إذا قيدت إلى الخمر فلا بأس به، (لعدم المعنى الذى ذكرناه)، كما فى الكلب والميتة أى لا تحمل الميتة إلى الكلب، ولو قيد الكلب إليها لا بأس به، كذا فى "البناية" (٤: ٣٥١).

وإذا عرفت ذلك فقول ابن عابدين ظاهره أن الكراهة تحريمية، وعليه ينظر ما الفرق بينه وبين الجلالة إلى آخره كله بناء الفـاسـد على الفاسـد، لأن صاحب الدر لم يرد كـراهة الأكل، وإنما أراد كراهة السـقى وهى مما لا خفاء فيـه، وتطويل بعص الأحباب فى الـفرق بينه وبين الجلالة وفيـما إذا فعل فـيها المعدة أو لم تفـعل كله جزاف لا أصل له فى الفقـه، وكذا فرقه بين الجـدى إذا غذى بلبن الخنزير قليلا وبين مـا غذى به كثـيرا، ولا يجب أيضا غـسل لحم حيوان ذبح بعـد ما سقى الخـمر، سواء ذبح من ساعته أو على مكث، لأن لحمه لا يتغير بها كما لا يتغير لحم جدى غذى بلبن خنزير أو كلبـة، وإلا لزم أن يحكم بتنجيس أعـضاء مـن أدمن شرب الخـمـر والكافـر الذى يأكل الخنزير والمحرمـات مع أن ظاهره لا ينجس، ولا نجس لما طهر بـالإسلام، ولا بالاغتسال، بل بالحبس أياما، ولا قائل به، فافهم، والله تعالى أعلم.

قـال فى "البدائـع": ولا يكره أكل الدجاج المخـلى وإن كان يتنـاول النجاسـة، لأنه يخلطهـا بغيرها وهو الحب فيأكل من ذا وذا، وقيل: إنما لا يكره، لأنه لا ينتن كما ينتن الإبل، والحكم متعلق بالنتن، ولهـذا قـال أصحـابنا فى جـدى ارتضع بلبن خنزيـر حتى كبر: إنـه لا يكره أكله، لأن لحمه لا يتغير ولا ينتن، فهذا يدل على أن الكراهة فى الجلالة لمكان التغير والنتن لا لتناول النجاسة إلى أن قال: وما ورد من حـبس الدجاج ثلاثة محمـول على التنزه اهـ (٥: ٤٠)، وقوله: حتى كـبر صريح فى أنه لا فـرق فى حل جدى غـذى بلبن الخنزير سـواء غذى به قليـلا، أو كـثيـرا. وهو معنى قـول الحسن بن زياد أنه لا بأس به. وأمـا قول ابن المبـارك فهـو مـبنى على أن الكراهة فى الجـلالة لتناول النجاسة وهو قول الشافعية ومن وافقهم، وليس هو من قول أصحابنا.

قال فى "الخلاصـة" عن "النوازل": لو أن جديا غذى بلبن الخنزير لا بأس بأكـله، لأن لحمه لا يتغير، وما غذى به يصير مستهلكا لا يبقى له أثر اهـ (٤: ٣٠٤)، ومثله فى "الخانية" سواء، وفيه أيضا: والشـاة، أو الإبل إذا سقى خمرا، فـذبحت من ساعتـه حل أكلها اهـ (٤: ٣٣٧) أطلق الحل، ولم يقل: يكره، وهذا الإطلاق أوضح دليل علـى ما قلنا أن لا كـراهة فى أكل اللحم، وإنما الكراهة فى السقى فافهم والله يتولى هداك وهو يتولى الصالحين، ظ.

داود، وقال الشوكانى: أخرجه أيضا الحاكم والدارقطنى والبيهقى (نيل ٨: ٣٤٢).

فوائد شتى تتعلق بأبواب الذبائح:

فائدة: قال فى "شرح المهذب" لو عجن دقيق بماء نجس وخبزه فهو نجس يحرم أكله ويجوز أن يطعمه لشاة أو بعير أو بقرة نص عليه الشافعى رحمه الله. واستدل به البيهقى بالحديث المشهور[١] (أراد أنه ﷺ سئل عن كسب الحجام فنهى عنه وقال: أعلفه ناضحك ولكن ورد فى رواية: أطعمه رقيقك وأعلفه ناضحك، كما مر فى البيوع، ولا يجوز إطعام النجس لآدمى مطلقا) وفى "فتاوى صاحب الشامل": أنه يكره إطعام الحيوان المأكول نجاسة، وهذا لا يخالف نص الشافعى فى الطعام، لأنه ليس بنجس العين ومراد صاحب الشامل نجس العين، ولا يجوز إطعام الطعام المعجون بماء نجس لصعلوك وسائل وغيرهما من الآدميين بلا خلاف، لأنه منهى عن أكل المتنجس بخلاف الشاة والبعير ونحوهما، قال ابن الصباغ فى "الفتاوى": ولا يكره أكل البيض المصلوك بماء نجس كما لا يكره الوضوء بماء سخن بالنجاسة اهـ (٩: ٣٠).

قلت: وكذلك الزيت النجس والسمن تقع فيه الفأرة وهو مائع فلا يجوز أكله ويجوز الانتفاع به بالاستصباح ونحوه كإطعام الدواب، وإذا جاز به الانتفاع جاز بيعه إذا بين، لأن البيع من باب الانتفاع أيضا، ولا يصح قياسه على جلود الميتة وشحومها ولحومها لكونها نجس العين، بخلاف ذلك فافهم. والعجب من الشافعية أنهم أجازوا الانتفاع به فى غير الأكل وحرموا بيعه، وقد تقدم الكلام فى ذلك فى باب البيع بأبسط وجه، فليراجع.

فائدة: قال فى "شرح المهذب" ولا يحرم الزرع المزبل وإن كثر الزبل فى أصله ولا ما يسقى من الثمار والزروع ماء نجسا اهـ (٩: ٢٩)، قلت: وهو مذهبنا -معشر الحنفية- كما فى "رد المحتار" (٥: ٣٣٣)، وقال الموفق فى "المغنى": وتحرم الزروع والثمار التى سقيت بالنجاسات أو سمدت بها، وقال ابن عقيل: يحتمل أن يكره ذلك ولا يحرم ولا يحكم بتنجيسهما، لأن النجاسة تستحيل فى باطنها فتطهر بالاستحالة كالدم يستحيل فى أعضاء الحيوان لحما ويصير لبنا، وهذا قول أكثر الفقهاء منهم أبو حنيفة والشافعى، وكان سعد بن أبى وقاص يذبل أرضه بالعرة ويقول: مكتل عرة بمكتل بر، والعرة عذرة الناس.

---

(١) ويحتمل أنه أراد ما جاء عن النبى ﷺ فى العجين الذى عجن بماء من آبار ثمود أنه نهاهم عن أكله وأمرهم أن يعلفوه النواضح، رواه أحمد عن عبد الصمد عن صخر عن نافع عن ابن عمر كما فى "المغنى" (١١: ٨٨)، ولكن نهيه عن أكله لم يكن لنجاسة بل تحرزا عن التلبس بمحمل السخط ولذا أذن لهم فى الاستقاء من بير الناقة، فافهم.

. . . .

قال: ولنا ما روى عن ابن عباس قال: كنا نكرى أراضى رسول الله ﷺ ونشترط عليهم أن لا يذبلوها بعذرة الناس اهـ (١١:٧٣).

قلت: لا دليل فيه على أنهم كانوا يشترطون ذلك لكون الزبل تحرم الزرع والثمار وتنجسها، بل الظاهر أنهم كانوا يشترطون ذلك إكراما لأراضى رسول الله ﷺ وتطهيرا عن ذلك وأيضا: فإن الزبل لا ينفع الأراضى كلها بل يضر بعضها كما قاله أصحاب المعرفة بذلك والله تعالى أعلم. ويحتمل أنهم كانوا يشترطون أن لا يدملوها بعذرة الناس خالصة ولا دلالة فيه على عدم جواز التدميل بها مخلوطة، ظ.

فائدة: لا يصاد السمك بشىء نجس بأن يترك فى الماء نجس -كالعذرة والميتة وشبهها- ليأكله السمك فيصيدوه به، إنما كره ذلك لما يتضمن من أكل السمك النجاسة وإطعامها إياه، وسواء فى هذا ما يتفرق كالدم والعذرة وما لا يتفرق كالجزو وقطعة من الميتة، وكره الصيد بنبات وردان، لأن مأواها الحشوش، وكره الصيد بالضفادع، لأنه ﷺ نهى عن قتلها وكره الصيد بالخراطيم حية. وكذا بكل شىء فيه الروح لما فيه من تعذيب الحيوان، فإن اصطاده فالصيد مباح، وكره الصيد بالشباش وهو طائر يخيط عينه أو يربط من أجل تعذيبه ولا بأس بالصيد بالشبكة والشرك وشىء فيه دبق يمنع الطير من الطيران، وأن يطعم شيئا إذا أكله سكر وأخذه، كذا فى "المغنى" (١١:٣٢) وقواعدنا تساعده، ظ.

فائدة: لا يؤكل صيد مرتد ولا ذبيحة وإن تدين بدين أهل الكتاب، وهذا قول أكثر أهل العلم منهم الشافعى وأبو حنيفة وأصحابه، وقال الأوزاعى وإسحاق: تباح ذبيحته إذا ذهب إلى النصرانية أو اليهودية، لأن من تولى قوما فهو منهم، ولنا أنه كافر لا يقر على كفره فلم تبح ذبيحته، وقد مضت هذه المسألة فى باب المرتد (المغنى ١١:٣٢).

فائدة: قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على إباحة ذبيحة الأخرس منهم الليث والشافعى وإسحاق وأبو ثور، وهو قول الشعبى وقتادة والحسن بن صالح، إذا ثبت هذا فإنه يشير إلى السماء، لأن إشارته تقوم مقام نطق الناطق، وإشارته إلى السماء تدل على قصده تسمية الذى فى السماء. قال الشعبى: وقد دل على هذا حديث أبى هريرة أن رجلا أتى النبى ﷺ بجارية أعجمية فقال: يا رسول الله ﷺ: إن على رقبة مؤمنة أفأعتق هذه؟ فقال لها رسول الله ﷺ: أين الله؟ فأشارت إلى السماء، فقال: من أنا؟ فأشارت بإصبعها إلى رسول الله ﷺ، وإلى

. . . .

السمـاء أى أنت رسول الله، فـقال رسـول الله ﷺ: أعتقـها فـإنها مـؤمنة، رواه أحمد والبـرنى فى "مسنديهـما"، فحكم رسـول الله ﷺ بإيمانها بإشـارتها إلى السمـاء فأولى أن يكتفـى بذلك علما على التسـمية، ولو أنـه أشار إشارة (غـير ذلك) تدل على التسـمية، وعلم ذلـك كان كافـيا (المغنى ١١:٦٠). وفى "البناية": وذبيح الأخرس يجوز بإجماع العلماء ولا خلاف فيه اهـ (٤:١٢٩).

فائدة: وتباح ذبيحة الجنب فيسمى، ويذبح تجوز له التسمية، ولا يمنع منها، لأنه إنما يمنع من القرآن لا من الذكر ولهذا تشرع له التسميـة عند اغتساله، وليست الجنابة أعظم من الكفر، والكافر يسمى ويذبح، وممن رخص فى ذبح الجنب الحسن والحكم والليث والشـافعى وإسحـاق وأبو ثور وأصـحاب الرأى، قـال ابن المنذر: ولا أعلم أحـدا منع من ذلك. وتباح ذبـيحـة الحائض، لأنهـا فى معنى الجنب اهـ من "المغنى" (١١:٦٠)، قلت: وكذلك النفساء ظ.

فائدة: إذا ذبح الكتـابى ما حـرم الله عليه مـثل كل ذى ظفـر، وسمى قـال قتـادة: هى الإبل والنعـام والبط، وما ليس بمشـقوق الأصـابع أو ذبح دابة لهـا شحم حـرم عليه فظاهر كـلام أحمـد والخرقى إباحته، فإن أحمد حكى عن مالك فى اليـهودى يذبح إبلا قال: لا يأكل من شحمها، قال أحمد: هذا مـذهب دقيق كأنه لم يره صحيحـا، وذهب أبو الحسن التميمى والقـاضى إلى تحريمها، وحكاه التميمى عن الضحاك ومجـاهدوسوار، وهو قول مالك، لأن الله تعالى قال: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم﴾، وليس هذا من طعامهم.

ولنا ما روى عـبد الله بن مغفل قـال: ولى جراب من شحم من قـصر خيبـر فنزوت لآخذه، فإذا رسـول الله ﷺ يتبـسم إلى. متفق عـليه. ولأنها ذكـاة أباحت اللحم والجلد، فأباحـت الشحم كذكـاة المسلم، والآية حـجة لنا، فـإن معنى طعـامهم ذبائحـهم، كذلك فـسره العلمـاء، وقيـاسهم ينتقـض بما ذبحه الغاصـب، وبمن ذبح شيئـا يزعم أنه محـرم عليه، ولم يثبـت أنه محـرم عليه، فـهو حلال لعموم الآية. وقوله: إنه حرام غير مقبول اهـ من "المغنى" (١١:٥٨).

وفى "البناية": قال البخارى فى "صحيحـه": قال ابن عباس: طعامهم ذبائحهم، ولأن المراد من طعامـهم لا يجوز أن يكون عامـا بالاتفاق، لأن الخنزير والخمـر والميتة والدم من طعـامهم، وهو حرام بالإجمـاع، وقولنا قول عمر وعلى وابن مـسعود وعائشة وأبى الدرداء وابن عبـاس وابن عمر وأبى أمامـة الباهلى وعـبادة بن الصـامت وعرباض بن سـارية، وأكثـر الصحابة والتـابعين رضى الله تعالى عنهم اهـ (٤:١٢٨) ملخصا.

. . . .

فائدة: لا تؤكل المصبورة ولا المجثمة، والمجثمة هي الطائر أو الأرنب يجعل عرضا، ثم يرمى حتى يقتل، والمصبورة مثله إلا أنها تختص بالطائر والأرنب، والأصل في تحريمه أن النبي ﷺ نهى عن صبر البهائم، وقال: «لا تتخذوا شيئا فيه الروح غرضا»، وروى سعيد باسناده عن أبي الدرداء قال: نهى رسول الله ﷺ عن كل مجثمة. وباسناده عن مجاهد قال: نهى رسول الله ﷺ عن المجثمة وعن أكلها وعن المصبورة وعن أكلها (ورواه أحمد والحاكم عن ابن عباس بلفظ نهى عن الشرب من في السقاء وعن ركوب الجلالة وأكل المجثمة. قال العزيزي: هي كل حيوان يرمى بالسهام ونحوها حتى يموت من غير تذكية. وإسناده صحيح (٣:٣٩١)، ولأنه حيوان مقدور عليه فلم يبح بغير الذكاة كالبعير والبقرة، كذا في "المغني" (١١:٤٧) وقواعدنا تساعده ظ.

فائدة: ما أبين من الحي فهو ميت، أخرج الحاكم في "المستدرك" من طريق سليمان بن بلال عن زيد عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ سئل عن جباب أسنمة الإبل وأليات الغنم، فقال: «ما قطع من حي فهو ميت»، قال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، (كذا في "البناية" ٤:٣٧٦)، وقال الحافظ في "التلخيص": ذكر الدارقطني علة ثم قال: والمرسل أصح اهـ (٩:١).

قلت: قد تقدم غير مرة أن الرفع زيادة لا تنافي الإرسال فتقبل من الثقة ويكون الحكم للرافع. والأصل أن المبان من الحي حقيقة وحكما لا يحل والمبان من الحي صورة لا حكما يحل، وذلك بأن يبقى في المبان منه حياة بقدر ما يكون في المذبوح، فإنه حياة صورة لا حكما، كذا في "الهداية" (٤:٣٧٧).

وفي "شرح المهذب": فيما يقطع من الشاة بعد الذكاة قبل أن تبرد مذهبنا أن الفعل مكروه (لأنه ﷺ نهى عن الذبيحة أن تفرس قبل أن تموت، رواه الطبراني والبيهقي عن ابن عباس كما في "العزيزي" (٣:٣٩٠)، والعضو المقطوع حلال (لما بينا أن المبان منه حي صورة لا حكما)، وبه قال أبو حنيفة ومالك وأحمد وإسحاق قال ابن المنذر: ذكره ذلك قال: وقال عمرو بن دينار: ذلك العضو ميتة، وقال عطاء: ألق ذلك العضو اهـ (٩:٩١) لعلهما حملا الحي في قوله ﷺ: «ما أبين من حي فهو ميت على الحي مطلقا سواء حيا صورة، أو حكما، ولكن إطلاق الحي على المذبوح ليس بمتعارف، والمطلق ينصرف إلى الكامل، وهو الحي حقيقة وحكما، وهو أن يكون الحياة فيه قائمة، ويتوهم سلامته، فافهم.

. . . .

وذكر الموفق فى "المغنى" عن أحمد روايتين فيما إذا أبان من الحيوان فى مقدمات الذبح عضوا، أشهرهما: إباحتهما جميعا، قال أحمد: إنما حديث النبى ﷺ: «ما قطعت من الحى ميتة» إذا قطعت وهى حية تمشى وتذهب؟ أما إذا كانت البينونة والموت جميعا، أو بعده بقليل إذا كان فى علاج الموت، فلا بأس به اهـ ملخصا. قلت: ولكن الخبر يقتضى أن المبان منه إذا كان حيا بعد الإبانة حقيقة وحكما يكون المبان ميتا، لم يفرق بين كونه حيا يمشى ويذهب بعد الإبانة أو لا، فالتقييد به دعوى مجردة لا دليل عليها.

والثانية: كقول أبى حنيفة ومن وافقه أنه لا يباح ما بان منه، قال أحمد: حدثنا هشيم عن منصور عن الحسن أنه كان لا يرى بالطريدة بأسا، كان المسلمون يفعلون ذلك فى مغازيهم، وما زال الناس يفعلونه فى مغازيهم: واستحسنه أبو عبد الله قال: والطريدة صيد يقع بين القوم، فيقطع ذا منه بسيفه قطعة، ويقطع الآخر أيضا حتى يؤتى عليه، وهو حى قال: وليس هو عندى إلا أن الصيد يقع بينهم لا يقدرون على ذكاته فيأخذونه قطعا اهـ (١١:٢٤).

قلت: ولو كان يقدرون على ذكاته فهو من المجثمة لا يحل أكله، وإنما يحل أخذه قطعا إذا قطع كل واحد منه قطعة لا يتوهم سلامة بقطعها، وإلا فالمبان حرام والمبان منه حلال، والله تعالى أعلم، وستأتى المسألة فى أبواب الصيد أيضا، فانتظر، ظ.

فائدة: وفى "شرح المهذب": تحل ذكاة الأعمى بلا خلاف ولكن تكره كراهة تنزيه، وفى حل صيده بالكلب والرمى وجهان اهـ (٩:٧٦).

فائدة: أجمعت الأمة على جواز أكل الجبن ما لم يخالط نجاسة بأن يوضع فيه أنفحة سخلة ذبحها من لا يحل ذكاته، فهذا الذى ذكرناه من دلالة الإجماع هو المعتمد فى إباحته، وقد جمع البيهقى فيه أحاديث كثيرة، وروى عن عمر وابن مسعود وابن عمر: كلوا من الجبن ما صنعه المسلمون وأهل الكتاب، قال البيهقى: وهذا التقييد لأن الجبن يعمل بأنفحة[1] السخلة المذبوحة، فإذا كانت من ذبائح المجوس لم يحل، وعن ابن عمر أنه سئل عن السمن والجبن فقال: سم وكل فقيل له: إن فيه ميتة، فقال: إن علمت أن فيه ميتة، فلا تأكل.

قال البيهقى: وكان بعض العلماء لا يسأل عنه تغليبا للطهارة، روينا ذلك عن ابن عباس وابن

(١) الإنفحة بكسر الهمزة شيء يستخرج من بطن الجدى الراضع أصفر، فيعصر فى صوفة فيغلظ كالجبن (قاموس ١:١٥٧).

كتاب الأضاحى

باب أن البدنة عن سبعة بقرة كانت أو بعيراً والشاة عن واحد

٥٥٧٣- وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ أتاه رجل، فقال: إن على بدنة وأنا موسر ولا أجدها فأشتريها، فأمره النبى ﷺ «أن يبتاع سبع شياه فيذبحن» ورواه أحمد وابن ماجه، قال الشوكانى: رجاله ثقات إلا أن عطاء الخراسانى لم يسمع من ابن عباس.، قلت: ولا ضير، فإن المرسل عندنا حجة لا سيما إذا اعتضد بالمسانيد.

عمر وغيرهما، كان بعضهم يسأل عنه احتياطا رويناه عن أبى مسعود الأنصارى، وعن الحسن البصرى قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يسألون عن الجبن ولا يسألون عن السمن اهـ من "شرح المهذب" (٩:٦٩)، ظ.

باب أن البدنة عن سبعة بقرة كانت أو بعيرا والشاة عن واحد

قوله: عن ابن عباس إلخ قلت: وهذا أصح مما أخرج الحاكم عن الثورى عن أبى الزبير عن جابر قال: نحرنا يوم الحديبية سبعين بدنة، البدنة عن عشرة. وقال رسول الله ﷺ: «ليشترك النفر فى الهدى»، لأنه اختلف فيه على سفيان، فروى تارة مثل ما رواه عنه ابن جريج ومالك وزبير أن البدنة عن سبعة. وروى أخرى ما يخالفهم فقال: البدنة عن عشرة.

أما رواية ابن جريج ومالك وزهير فأخرجها مسلم، وأما رواية سفيان الموافقة فلم أرها ولكن قال الذهبى فى "التلخيص" بعد إخراج رواية الحاكم: خالفه ابن جريج ومالك وزهير عن أبى الزبير فقالوا: البدنة عن سبعة، وجاء عن سفيان أيضا كذلك اهـ، وتابع أبا الزبير على رواية السبعة عطاء عن جابر عند أبى داود والنسائى من رواية، والليث والشعبى عن جابر عند الدارقطنى من رواية مجالد، وما أخرج البيهقى فى "المعرفة" من طريق ابن إسحاق عن الزهرى عن عروة عن مروان بن الحكم والمسور بن مخرمة أن رسول الله ﷺ خرج يريد زيارة البيت وساق معه الهدى سبعين بدنة عن سبعمائة رجل كل بدنة عن عشرة، فهو مرسل، لأن مروان من التابعين، والمسور لم يشهد الحديبية، كما فى "الفتح"، فلا يعارض حديث جابر الذى شهدها، ثم هو مخالف لما صح عن جابر وغيره أنهم كانوا بضعة عشر أيضا دون سبعمائة، ولا يتمشى تأويل البيهقى بأنه لم يخبر عن جميعهم، بل عن بعضهم الذين نخبر عنهم البدن، والباقون نحر عنهم البقر؛ لأن الذى فى المغازى هذا نصه: قال ابن إسحاق: حدثنى محمد بن مسلم بن شهاب الزهرى عن عروة

٥٥٧٤- وعن جابر قال: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نشترك فى الإبل والبقر كل سبعة منا فى بدنة» متفق عليه، وفى لفظ: قال لنا رسول الله ﷺ: «اشتركوا فى الإبل

ابن الزبير عن مسور بن مخرمة ومروان بن الحكم أنهما حدثا قالا: خرج رسول الله ﷺ يريد عام الحديبية زيارة البيت لا يريد قتالا، وساق معه الهدى سبعين بدنة، وكان الناس سبعمائة رجل، فكانت كل بدنة عن عشرة نفر، وكان جابر بن عبد الله فيما بلغنى يقول: كنا أصحاب الحديبية أربع عشرة مائة اهـ، وهذا الكلام كالنص على أنه أخبر عن الكل لا عن البعض.

وهذا يرد أيضا على ابن حجر حيث قال: وأما قول ابن إسحاق: إنهم كانوا سبعمائة، فلم يوافق عليه، لأنه قاله استنباطا من قول جابر: نحرنا البدنة عن عشرة وكانوا نحروا سبعين بدنة، وهذا لا يدل على أنهم ينحروا غير البدن مع أن بعضهم لم يكن أحرم أصلا (٧: ٣٣٩)؛ لأن ابن إسحاق قد نص على أن جابرا يقول: إنهم كانوا أربع عشرة مائة، فكيف يستنبط من قوله المذكور أنهم كانوا سبعمائة؟ ثم قول جابر: إنهم نحروا كل بدنة عن عشرة لم يثبت منه، والذى ثبت عنه أنهم نحروا عن سبعة.

فالظاهر أن الخطأ لمن هو دونه، والله أعلم. وما روى عن ابن عباس أنه قال: كنا مع النبى ﷺ فى سفر فحضر الأضحى فذبحنا البقرة عن سبعة والبعير عن عشرة، رواه الخمسة إلا أبا داود، ففيه أن فى سنده حسين بن واقد واضطرب فيه فقال تارة: عن علباء بن أحمر عن عكرمة عن ابن عباس كما رواه عنه الترمذى وغيره. وأخرى عن عكرمة عن ابن عباس. كما رواه الحاكم فى "المستدرك" وهذا يدل على أنه لم يحفظ الرواية كما هى، وحسين بن واقد وإن كان من أهل الصدق والديانة إلا أنه كان يهم ويخطئ.

قال ابن حبان: ربما أخطأ فى الروايات، وقال الساجى: فيه نظر، وهو صدوق يهم، وقال العقيلى: أنكر أحمد بن حنبل حديثه، وفى رواية عنه فى أحاديثه زيادة ما أدرى أيش هى؟ ونفض يده، وفى رواية عنه: ما أنكر حديث حسين بن واقد عن أبى منيب، فالظاهر أن قوله عن عشرة من أوهامه، والله أعلم. ولو صح الرواية لم يكن فيه حجة، لأنه من أفعال الصحابة التى عارضت قول رسول الله ﷺ، إذ ليس فى حديث ابن عباس أنهم فعلوا ذلك بأمر رسول الله ﷺ، أو اطلع هو عليه فأقره.

والعجب من الشوكانى أنه لا يرى أفعال الصحابة حجة، ومع ذلك يقول بما روى عن ابن عباس، ويفرق بين الهدى والأضحية بأن البدنة تجزئ عن السبعة فى الهدى لحديث جابر وغيره،

والبقر كل سبعة في بدنة»، رواه البرقاني على شرط "الصحيحين"، وفي رواية، قال: "اشتركنا مع النبي ﷺ في الحج والعمرة كل سبعة منا في بدنة"، فقال رجل لجابر: "أ

وعن العشرة في الأضحية لحديث ابن عباس، مع أن هذا الفرق لم يذهب إليه أحد من أئمة المسلمين، ويرده أيضا عدم الفرق بينهما في الشاة والبقرة، وقوله بأنه قياس في مقابلة النص مردود بأنه لا نص في حديث ابن عباس، على أن ذلك كان أمر رسول الله ﷺ أو يعلمه، بل فيه مجرد حكاية عن فعل الصحابة، فكيف يكون القياس معارضا للنص؟ فافهم.

ثم لما ثبت أن النبي ﷺ عدل البدنة بسبع شياه ثم جعل البدنة عن سبعة أنفس ثبت من كلا الأمرين أن الشاة عن واحد، كما لا يخفى، فثبت من النصوص كون الشاة عن واحد من دون حاجة إلى القياس، وسقط قول صاحب "الهداية" أن لا نص في الشاة فبقي على أصل القياس اهـ.

قال العبد الضعيف: لم يرد صاحب "الهداية" ما توهمه بعض الأحباب، وإنما أراد أن لا نص في كون الشاة عن أكثر من واحد، فاقتصر على أصل القياس، وهو أن الإراقة واحدة، فلا يجوز إلا عن واحد، فافهم.

وروينا من طريق ابن أبي شيبة عن حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي ابن أبي طالب قال: الجزور والبقرة عن سبعة من أهل البيت لا يدخل معهم غيرهم (وهو بظاهره حجة لمالك).

ومن طريق ابن أبي شيبة عن ابن علية عن سعيد عن قتادة عن سليمان بن يسار عن عائشة –أم المؤمنين– قالت: البقرة والجزور عن سبعة، ومن طريقه عن علي بن مسهر عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس بن مالك وسعيد بن المسيب والحسن قالوا كلهم: البقرة عن سبعة والجزور عن سبعة، يشتركون فيها كانوا من غير أهل دار واحدة. (هذه حجة الجمهور على مالك، وهو أولى مما رواه جعفر عن أبيه عن علي لكونه منقطعا وهذا موصولا، وأيضا فقوله ﷺ لرجل كانت عليه بدنة ولم يجدها أن يبتاع سبع شياه، فيذبحها صريح في كون البدنة بمنزلة سبع شياه مطلقا. وأيضا، فأمره ﷺ أهل الحديبية أن يشتركوا في الإبل والبقر كل سبعة منهم في بدنة من غير فصل بين أن يكونوا من أهل دار واحدة أولا يؤيد قول الجمهور، فيحمل قول علي على أن كون السبعة المشركين في الجزور والبقرة من أهل بيت واحد أولى من كونهم من بيوت متفرقة تحرزا عن لزوم الربا في قسمة اللحم، وإذا كانوا من أهل بيت واحد لم يحتاجوا إلى القسمة فيأكلون جميعا ويتصدقون بما شاءوا جميعا، فافهم).

يشترك فى البقر ما يشترك فى الجزوز؟" فقال: ما هى "إلا من البدن"، رواه مسلم، وفى

ومن طريقه نا محمد بن فضيل عن داود بن هند عن الشعبى قال: أدركت أصحاب محمد ﷺ وهم متوافرون كانوا يذبحون البقرة والبعير عن سبعة (وهذا كحكاية الإجماع)، ومن طريق وكيع عن سفيان عن حماد عن إبراهيم قال: كان أصحاب محمد ﷺ يقولون: البقرة والجزور عن سبعة، (هذا أيضا حكاية الإجماع، وفى كل ذلك رد على من جعل البعير عن عشرة)، وعن ابن أبى شيبة عن ابن فضيل عن مسلم عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود: البقرة والجزور عن سبعة، وعن وكيع عن سفيان عن حصين بن عبد الرحمن عن خالد بن سعد عن أبى مسعود قال: البقرة عن سبعة، ورويناه أيضا عن حذيفة وجابر وعلى وممن أجاز الاشتراك فى الأضاحى البقرة عن سبعة والناقة عن سبعة طاوس وأبو عثمان النهدى وعطاء وجمهور التابعين.

فأما ابن عمر فإننا روينا من طريق عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال: البدنة عن واحد والبقرة عن واحد والشاة عن واحد لا أعلم شركا. وصح عن محمد بن سيرين لا أعلم دما واحدا يراق عن أكثر من واحد (هذا هو القياس لكنا تركناه بالنص وإليه رجع ابن عمر)، كما روينا من طريق ابن أبى شيبة نا عبد الله بن نمير نا مجالد عن الشعبى قال: سألت ابن عمر عن البقرة والبعير تجزئ عن سبعة؟ فقال: كيف أولها سبعة أنفس؟ قلت: إن أصحاب محمد ﷺ الذين بالكوفة أفتونى فقالوا: نعم قاله النبى ﷺ وأبو بكر وعمر، فقال ابن عمر: ما شعرت، (وسنده حسن)، فهذا توقف من ابن عمر، ومن طريق وكيع عن عريف بن درهم عن جبلة بن سحيم عن ابن عمر قال: البقرة عن سبعة، فهذا يدل على رجوعه، كذا فى "المحلى" (٣٨٢:٧).

قال ابن حزم: وصح عن سعيد بن المسيب: البدنة عن عشرة، وروينا ذلك عن ابن عباس عن الصحابة اهـ، قلت: قد مر أن فى سنده حسين بن واقد ضعيف، وقد صح عن ابن عباس عن النبى ﷺ أنه جعل البدنة بسبع شياه، رجاله ثقات كما فى المتن، فلم يبق إلا قول ابن المسيب وهو محجوج بالنصوص، وبالإجماع على خلافه.

قال ابن حزم: ولم يمنع عليه السلام من الاشتراك فى التطوع أكثر من عشرة وسبعة، بل قد أشرك عليه السلام فى أضحيته جميع أمته اهـ (٣٨٢:٧).

قلنا: لم يكن ذلك من الاشتراك فى شىء، وإنما كان من باب هبة الثواب، كما سيأتى، وكيف يجوز إشراك سبعة أو عشرة أو جميع الأمة فى شاة وقد كان ابن عمر ينكر الإشراك فى البقرة والجزور، حتى بلغه عن رسول الله ﷺ أنه أشرك سبعة فيهما؟ فافهم، فإن أهل الظاهر

لفظ، قال: "نحرنا مع رسول الله ﷺ عام الحديبية البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة".

لا يفقهون، وأغرب ابن حزم فقال: والأضحية جائزة بكل حيوان يؤكل لحمه من ذى أربع أو طائر كالفرس والإبل وبقر الوحش والديك وسائر الطير والحيوان الحلال أكله واحتج بحديث أبى هريرة فى المهجر إلى الجمعة وفيه: ثم مثل من يهدى دجاجة، ثم كمثل من يهدى عصفورا، ثم كمثل من يهدى بيضة. قال: ففيه جواز هدى دجاجة وعصفور وتقريب بيضة، والأضحية تقريب بلا شك اهـ (٧: ٣٧١).

قلت: فما وجه تخصيصك الأضحية بالحيوان ولم لم تقل بجواز التضحية ببيضة، وهل هذا إلا إعمال بعض الحديث وإهمال بعضه؟ وأيضا يلزمك القول بإجزاء الدجاجة والعصفور والفرس ونحوها فى هدايا الحج لورود الحديث بلفظ الهدى، وأصله فيما يهدى إلى الحرم: وأنت لا تقول به بل صرحت بأن الهدى الواجب على المتمتع رأس من الغنم أو من البقر أو شرك فى بقرة أو ناقة لقول الله تعالى: ﴿فما استيسر من الهدى﴾ يقع على الشاة والبقرة والبدنة؛ لما روى البخارى عن ابن عباس سئل عن المتعة فأمر بها، وسئل عن الهدى فقال: جزور أو بقرة أو شاة أو شرك فى دم (٧: ١٤٩)، فكان عليك أن ترد قول ابن عباس بقول النبى ﷺ فى حديث المهجر وتقول بأن اسم الهدى يقع على الدجاجة والعصفور والبيضة أيضا، وإلا فأنت متناقض متلاعب، والحق أن الإهداء فيه مفسر بالتصدق دون إراقة الدم بدليل ذكر البيضة فيه، وبدليل ما رواه مالك عن سمى عن أبى صالح السمان عن أبى هريرة بلفظ: فكأنما قرب بدنة، ثم كأنما قرب بقرة إلى أن قال: ثم كأنما قرب دجاجة، ثم كأنما قرب بيضة، والتقريب التصدق بالمال تقربا إلى الله عز وجل. وأما قولك: إن الأضحية تقريب بلا شك فنعم ولكنها مقيدة بإراقة الدم كالهدى، فإن قلت بإجزاء كل حيوان فى الأضحية لزمك القول بمثله فى الهدى سواء، ومن ادعى الفرق فعليه البيان.

وأما ما رواه سعيد بن منصور نا أبو الأحوص أنا عمران بن مسلم -هو الجعفى- عن سويد ابن غفلة قال: قال لى بلال: ما كنت أبالى لو ضحيت بديك. ولأن آخذ ثمن الأضحية فأتصدق به على مسكين مقتر فهو أحب إلى من أن أضحى.

وما روى وكيع نا أبو معشر المدينى عن عبد الله بن عمير ولى ابن عباس عن ابن عباس أنه أعطى مولى له درهمين فقال: اشتر بهما لحما، ومن لقيك فقل: هذه أضحية ابن عباس. (المحلى ٧: ٣٥٨)، فلا حجة له فيه.

أما أولا فلأنه لا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ عنده، وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه

باب التضحية بالشاة وتشريك الغير فى الثواب أو إيثاره له به

٥٥٧٥- عن عطاء بن يسار قال: سألت أبا أيوب الأنصارى كيف كانت الضحايا فيكم على عهد رسول الله ﷺ؟ قال: كان الرجل فى عهد النبى ﷺ يضحى بالشاة عنه وعن أهل بيته فيأكلون ويطعمون حتى تباهى الناس فصار كما ترى، رواه

آثر الأضحية على الصدقة بثمنها فى أيام النحر وقال: ما عمل ابن آدم فيهما عملا أحب إلى الله من هراقة دم. وقال الله تعالى: ﴿ولكل أمة جعلنا منسكا ليذكر اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام﴾، والنسك يعم الهدى والأضحية جميعا لقوله ﷺ: «ومن ذبح بعد الصلاة فقد تم نسكه» متفق عليه، قاله فى الأضحية، فدل على اختصاصهما ببهيمة الأنعام، وهى الشاة والبقرة والإبل لا غير، كما فى "المفردات" للراغب (ص٥١٩)، فمن قال بجواز الأضحية ببقر الوحش والديك والدجاجة ونحوه محجوج بالكتاب والسنة.

قال صاحب "المهذب": ولا يجزئ فى الأضحية إلا الأنعام وهى الإبل والبقر والغنم لقول الله عز وجل: ﴿ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام﴾، وفى "شرح المهذب": نقل جماعة إجماع العلماء على أن التضحية لا تصح إلا بالإبل والبقر والغنم فلا يجزئ شىء من الحيوان غير ذلك اهـ (٨: ٣٩٤).

وأما ثانيا: فللاحتمال أن يكون بلال وابن عباس إذ ذاك معسرين، فما روى عن الحسن بن صالح وداود فى بقر الوحش والظباء كله شاذ مردود بالكتاب والسنة والإجماع، والعامة على أن البعير والبقرة تجزئ عن سبعة أو أقل من ذلك لا عن أكثر من سبعة، وقال مالك: يجزئ ذلك عن أهل بيت واحد وإن زادوا على سبعة ولا يجزئ عن أهل بيتين وإن كانوا أقل من سبعة والصحيح قول العامة (بدائع ٥: ٧٠). ولا حجة لمالك فيما رويناه عن على رضى الله عنه لأنه قال: الجزور والبقرة عن سبعة، ومالك يجيزهما عن أكثر من سبعة إذا كانوا أهل بيت واحد. ولأن البدنة بمنزلة سبع شياه بنص الحديث، ولا يجزئ سبع شياه عن أكثر من سبعة، وتجزئ عن سبعة متفرقين ومجتمعين، فكذلك البدنة والبقرة.

ولو كان واحد من السبعة يريد اللحم لم تجز عن واحد منهم خلافا للشافعية والحنابلة، ولنا أن جواز الاشتراك ثبت بالنص على خلاف القياس فيقتصر على مورده ظ.

باب التضحية بالشاة وتشريك الغير فى الثواب أو إيثاره له به

أقول: قال الشوكانى: الحديثان (أى حديث أبى رافع وجابر) يدلان على أنه يجوز للرجل

ابن ماجة والترمذى وصححه، وقال: والعمل على هذا عند بعض أهل العلم، وهو قول أحمد وإسحاق واحتجا بحديث أن النبى ﷺ ضحى بكبش فقال: «هذا عمن لم يضح من أمتى»، وقال بعض أهل العلم: لا تجزئ الشاة إلا عن نفس واحدة وهو قول عبد الله ابن المبارك وغيره من أهل العلم (نيل ٤: ٣٥٣).

٥٥٧٦- وعن أبى سريحة قال: حملنى أهلى على الجفاء بعد ما علمت من السنة كان أهل البيت يضحون بالشاة والشاتين والآن يبخلنا جيراننا، رواه ابن ماجه والحاكم وصححه، وأقره عليه الذهبى فى "التلخيص"، وقال فى "النيل": إسناده فى "سنن ابن ماجة" إسناد صحيح.

أن يضحى عنه وعن أتباعه وأهله ويشركهم معه فى الثواب، وبه قال الجمهور، وكره الثورى وأبو حنيفة وأصحابه، والحديثان يردان عليهم اهـ.

قلت: التضحية عن الغير تحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون المضحى هو الغير ويكون المباشر نائبا عنه، ومثل هذه التضحية لا يجوز بشاة واحدة عن أكثر من واحد عند أبى حنيفة وأصحابه لما دل الدليل على أن الشاة الواحد لا تجزئ إلا عن واحد.

والثانى: أن يكون المضحى هو المباشر ويشرك غيره فى الثواب أو يهديه له، ومثل هذه التضحية لا يمنعه أبو حنيفة وأصحابه، لا لواحد، ولا لأكثر. ومحمل الأحاديث هو الوجه الثانى لا الأول، إذ لو كان محملها المعنى الأول لجاز الشاة الواحدة عن جميع المسلمين، كما يدل عليه حديث أبى رافع أنه ﷺ ضحى عن جميع أمته. وحديث جابر أنه ﷺ ضحى عمن لم يضح من أمته، ولا يقول به أحد حتى أحمد وإسحاق حيث خصوا الإجزاء بأهل البيت فقط. وحتى الشوكانى نفسه حيث قال: والحق أنها تجزئ عن أهل البيت، وإن كانوا مائة نفس، أو أكثر كما قضت به السنة اهـ. فالأحاديث المذكورة حجة عليهم، لا لهم وهى معاضدة لمذهب أبى حنيفة لا معارضة له. كما ظنه الشوكانى. وأيضا لو جاز الشاة الواحدة عن أكثر من واحد لجاز البقرة والبعير عن أكثر من سبعة أو عشرة على اختلاف القولين فى البعير، لأن كلا منهما مشتمل على سبع شياه أو عشر شياه، فلما جاز الشاة الواحدة عن أكثر من واحد فلا بد أن تجوز البقرة عن أكثر من سبعة، والبعير عن أكثر من سبعة أو عشرة كما لا يخفى، وحينئذ يبطل تحديد الشارع بالسبعة، أو العشرة فيهما لا محالة.

٥٥٧٧- وعن أبى رافع مولى رسول الله ﷺ، «كان رسول الله ﷺ إذا ضحى اشترى كبشين أقرنين أملحين، فإذا صلى وخطب الناس أتى بأحدهما وهو قائم فى مصلاه فذبحه بنفسه بالمدية، ثم يقول: اللهم هذا عن أمتى جميعًا لمن شهد لك بالتوحيد وشهد لى بالبلاغ، ثم يؤتى بالآخر فيذبحه بنفسه، ويقول: هذا عن محمد وآل محمد، فيطعمهما جميعًا المساكين، ويأكل هو وأهله منهما، فمكثنا سنين ليس رجل من بني هاشم يضحى قد كفاه الله المؤنة برسول الله ﷺ والعزم. رواه أحمد (مسند ٦:٣٩١) وحسنه فى مجمع الزوائد، وسكت عنه الحافظ فى التلخيص، كذا فى النيل (٤:٣٤١).

فالحق هو ما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه أنه لا تجوز الشاة الواحدة إلا عن واحد، وهو القياس، لأن الشاة أدنى ما تجوز به الأضحية، فلو اشترك فيه الاثنان أو الأكثر كان المضحى به عن كل واحد النصف أو الثلث أو الربع أو أقل من ذلك، فلا يكون الشاة أدنى ما تجوز به الأضحية، ولم يكن لتخصيص أهل البيت معنى، إذ لما جاز التضحية بأقل من الشاة فأهل البيت الواحد والبيوت الكثيرة سواء. قال العبد الضعيف: ولو كان كذلك لم يكن لقوله ﷺ: «من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا» معنى، فأى حاجة إلى وجدان السعة إذ جاز للمسلمين أن يشتركوا فى الشاة الواحدة ولو كانوا مائة أو أكثر، فإن هذا القدر مما لا يعجز عنه مسلم قط، كما هو ظاهر مشاهد، فتأمل.

وفى "البناية" للعينى: اعلم أن الشاة لا تجزئ إلا عن واحد، وأنها أقل ما تجب وذكر الإنزارى أن هذا إجماع، ثم ذكر حديث تضحيته ﷺ بكبشين وقوله فى أحدهما: اللهم هذا عن محمد وأهل بيته وفى الآخر: إن هذا منك وإليك عمن وحد من أمتى. وعن أبى هريرة لما ضحى بالشاة جاءت ابنة تقول: وعنى، فقال: وعنك.

وأجاب بأن هذا لا يدل على وقوعه من اثنين بل هذا هبة ثوابها، وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال: الشاة عن واحد، انتهى (٤:١٧١).

وفى "التهذيب" لابن جرير الطبرى ما ملخصه: ظن أهل الغباوة أن ذلك -أى قوله ﷺ: «هذا عن محمد وعمن وحد من أمتى»- كان باشراكه لهم فى ملك أضحيته، فزعم أن للجماعة أن يشتركوا فى الشاة، ويجزئهم عن التضحية، ولو كان كذلك لم يحتج أحد من هذه الأمة إلى التضحية، ولما كان لقوله عليه السلام: «من وجد سعة فلم يضح» وجه وكيف يقول ذلك وقد ضحى هو عنهم وذبحه أفضل؟ من "الجوهر النقى" (٣:٢١٩).

٥٥٧٨- وعن جابر قال: صليت مع رسول الله ﷺ عيد الأضحى فلما انصرف أتى بكبش فذبح، فقال: «بسم الله والله أكبر اللّهم هذا عني وعمن لم يضح من أمتي»، أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي، وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه والمطلب ابن عبد الله بن حنطب يقال: إنه لم يسمع من جابر، وقال أبو حاتم الرازي: يشبه أن يكون أدركه، كذا في "النيل" (٤:٣٤١).

وبالجملة فأبو حنيفة ومن وافقه إنما يقولون بعدم وقوع شاة عن اثنين فصاعدا ولا يقولون بعدم جواز هبة ثوابها لأكثر من واحد، فقول الشوكاني: والحديثان يردان عليهم رد عليه، لأن الحديث إنما يدل على هبة ثوابها لأكثر من واحد لا على وقوعها من اثنين فصاعدا، فافهم.

وأما قول أبي أيوب الأنصاري: كان الرجل في عهد النبي ﷺ يضحي بالشاة عنه وعن أهل بيته حتى تباهى الناس وقول أبي سريحة: كان أهل البيت يضحون بالشاة والشاتين والآن يبخلنا جيراننا، فهو حجة لنا لا علينا، فإنا لا نقول بوجوب الأضحية على الموسر عن أولاده، ولا عن زوجته، وإنما عليه أن يضحي عن نفسه. وهذا هو مراد أبي أيوب وأبي سريحة أن الأغنياء المياسير لم يكونوا يضحون عن أولادهم الصغار، ولا عن أهل بيتهم حتى تباهى الناس، ولأجل ذلك قال أبو سريحة: كان أهل البيت يضحون بالشاة والشاتين، ولو كان ذلك للإشراك لم يكن حاجة إلى أزيد من شاة أصلا، ولكن اليسار إنما كان لقيم البيت، ولا يكون لأهل البيت إلا قيم واحد، أو اثنان غالبا، فلأجل ذلك كان أهل البيت يضحون بالشاة والشاتين ولم يكونوا يضحون عن الصغار ولا عن الكبار الفقراء حتى تباهوا بذلك، فلا دليل فيه على إجزاء الشاة عن أهل البيت كلهم إذا كانوا أغنياء فافهم يؤيد ما قلنا قول أبي شريحة حذيفة ابن سيد فحملني أهلي على الجفاء بعد أن علمت من السنة حتى أني لأضحي عن كل منهم، رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح (مجمع ٤:١٨)، ولم نقل بأنه يجب على المرء أن يضحي عن كل من هو في عياله، وإنما يجب على كل موسر أن يضحي عن نفسه فقط، وفي "كنز العمال" عن أبي شريحة المذكور قال: لقد رأيت أبا بكر الصديق وعمر ما يضحيان عن أهلهما خشية أن يستن بهما اهـ، وقال: قال ابن كثير: إسناده صحيح اهـ (٣:٤٥)، وفيه تأييد لما قلنا، وأغرب ابن حزم حيث عزى إلى أبي حنيفة القول بأن الأضحية فرض، وعلى المرء أن يضحي عن زوجته قال: فجمع وجوها من الخطأ اهـ من "المحلى" (٧:٣٥٥).

باب وجوب الأضحية

٥٥٧٩- عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا»، أخرجه ابن ماجة وأحمد وابن أبى شيبة وإسحاق بن راهويه وأبو يعلى الموصلى والدارقطنى والحاكم وصححه، وأعل بأنه رواه جعفر بن ربيعة وعبيد الله ابن أبى جعفر عن الأعرج عن أبى هريرة موقوفًا، وكذا رواه ابن وهب عن عبد الله بن

قلنا: لم يجمع وجوها من الخطأ من عزى إلى خصمه ما لم يقل، فهذه كتب أصحاب أبى حنيفة ليس فيها إلا القول بالوجوب، وفرق ما بين الواجب والفرض، كما بين السماء والأرض، ولم نر أحدا من أصحابنا قال بوجوب الأضحية على الزوج عن زوجته، أو روى ذلك عن أبى حنيفة، ولا من طريق ضعيفة، ظ.

باب وجوب الأضحية

أقول: احتج به لأبى حنيفة على قوله لوجوب الأضحية، قال بعض الأحباب: وأورد عليه بأنه روى عن النبى ﷺ أنه قال: من ترك سنتى لم ينل شفاعتى، فيمكن أن يكون هذا أيضا من ذلك القبيل.

وأجيب عنه بأن ثبت الجدار فانقش، فإن حديث حرمان الشفاعة بترك السنة قال الخطيب: حديث منكر ورجاله ثقات سوى البصرى وابن رجاء فإنهما مجهولان، وفى "الميزان": هذا خبر كذب، كذا فى "اللآلئ المصنوعة" (١:٤٨) ظ.

وأورد أيضا بأنه قال ﷺ: «من أكل الثوم فلا يقربن مصلانا» مع أن أكل الثوم ليس بمحرم. والجواب عنه أنه ليس للنهى عن أكل الثوم بل للنهى عن قربان المصلى بعد أكل الثوم. ونحن نقول به بخلاف ما نحن فيه، فإنه للنهى عن ترك التضحية فيدل على وجوبها، ثم قوله: من كان له سعة يدل على اشتراط الغنى للوجوب، لأن الفقير ليس بذى سعة للعبادات المالية شرعا. ثم هو يدل على اشتراط الإقامة أيضا؛ لأن المسافر جعله الشارع مصرفا للصدقات، ولو كان غنيا فى وطنه، فلا يكون ذا سعة فى سفره، فلا يجب عليه العبادة المالية التى يطالب بإقامتها فى الحال كالأضحية، بخلاف الزكاة وصدقة الفطر فإنه لا يطالب بهما فى السفر، لأنه ليس لهما وقت معين تفوتان بفواته، بخلاف الأضحية، فإن قلت: قد يكون المسافر ممن لا تحل له الصدقة بأن يكون معه مال فينبغى أن يجب عليه الأضحية، قلنا: لا لأن السفر مظنة الاحتياج، فلا يؤمر بإتلاف المال.

عياش عن الأعرج عن أبي هريرة، وإنما رفعه عبد الله بن يزيد المقرئ وحيوة بن شريح وغيرهما عن عبد الله بن عياش عن الأعرج فالموقوف أصح كذا فى الزيلعي (٢:٢٧٣).

قلنا: الرفع زيادة والزيادة من الثقات مقبولة، ولا تعارض بين الوقف والرفع، لأنه يمكن أن يكون أبو هريرة رفعه مرة وأفتى به أخرى فسمعه الأعرج من وجهين، ورواه

فإن قلت: ينبغى أن يجب عليه الأضحية ولا يؤمر بها فى السفر، بل يجب عليه قضاءها بعد الإقامة، كما فى الصوم.

قلنا: المقصود من الصوم هو الإمساك، وذا يمكن بعد الإقامة، ففى إيجابه فائدة، بخلاف الأضحية فإن المقصود هنا الإراقة على وجه التعبد، وذا لا يمكن بعد الإقامة، لأن التعبد بالإراقة مقيد بزمان مخصوص ولا يحصل ذلك إلا على ذلك الزمان دون غيره، فيكون فيه إيجاب التصدق فقط وهو غير مقصود، فلا فائدة فى الإيجاب، بخلاف المقيم الذى وجب عليه الأضحية ولم يضح، فإنه وجب عليه التصدق على سبيل البدلية زجرا له على التهاون والتقصير. ثم القضاء فرع للأداء ولما لم يجب الأداء لفوات شرطه وهو الغنى الغير المشوب بالاحتياج أو مظنته لا يجب القضاء، هذا غاية السعى منا فى تقرير الاستدلال على اشتراط الإقامة بوجوب الأضحية، وقال صاحب "الهداية": إن الأداء يختص بأسباب يشق على المسافر استحضارها، ويفوت بمضى الوقت، فلا تجب عليه كالجمعة اهـ، وفيه نظر، لأنه تخصيص للنص بالقياس وهو غير جائز، فالأحسن هو ما قلنا.

قال العبد الضعيف: وكيف يكون قولك أحسن وهو لا يخلو من تخصيص النص بالقياس أيضا، فإن مقتضى النص وجوب الأضحية على كل من وجد سعة مقيما كان أو مسافرا، وقد جعلت المسافر الموسر الذى معه مال فى حكم الفقير بمجرد كون السفر مظنة للاحتياج، وهل هذا إلا مجرد رأى لا يشهد له نص، ولا يؤيده أثر، بل الظاهر من النص كون السفر مظنة للغناء، فقد روى الطبراني فى "الأوسط" عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «اغزوا تغنموا وصوموا تصحوا وسافروا تستغنوا»، ورجاله ثقات، كما فى "الترغيب" (ص١٦٨)، وهذا كما ترى قد جعله الشارع سببا للغناء، فكيف يصح جعله مظنة للاحتياج والفقر، ولو سلمنا أنه مظنة لذلك فى حق بعض الناس فلا نسلم كون المسافر الذى معه مال فى حكم الفقير، لأن السفر مظنة للغناء أيضا كما هو مظنة للفقر، فلا ترجح إحدى المظنتين على الأخرى إلا بدليل.

كذلك، فسمعه عبد الله بن عياش من وجهين ورواه كذلك، وسمعه جعفر وغيره من وجه واحد، فرووه كذلك، فلا وجه لرد المرفوع، ولو سلم الوقف فمثله لا يقال بالرأى، فيكون فى حكم المرفوع، فافهم.

والحق أن أبا حنيفة لم يقل بعدم وجوب الأضحية على المسافر إلا تقليدا فقد روينا من طريق سعيد بن منصور نا أبو عوانة عن منصور عن إبراهيم قال: كان عمر يحج[1] ولا يضحى، وكان أصحابنا -يعنى أصحاب عبد الله بن مسعود- يحجون معهم الورق والذهب، فلا يضحون ما يمنعهم من ذلك إلا ليتفرغوا لنسكهم، ومن طريق الحارث عن على: ليس على المسافر أضحية، كذا فى "المحلى" (٧:٣٧٥).

الحارث الأعور:

والحارث مختلف فيه احتج به أصحاب "السنن"، ومنهم النسائى مع تعنته فى الرجال، قال الذهبى فى "الميزان": وحديث الحارث فى "السنن الأربعة"، والنسائى مع تعنته فى الرجال، فقد احتج به وقوى أمره، والجمهور على توهين أمره مع روايتهم لحديثه فى الأبواب، هذا الشعبى يكذبه، ثم يروى عنه، والظاهر أنه كان يكذب فى لهجته وحكاياته، وأما فى الحديث النبوى فلا، وكان من أوعية العلم قال مرة بن خالد: أنبأنا محمد بن سيرين قال: كان من أصحاب ابن مسعود خمسة يؤخذ عنهم أدركت منهم أربعة، وفاتنى الحارث فلم أره وكان يفضل عليهم وكان أحسنهم، ويختلف فى هؤلاء الثلاثة أيهم أفضل: علقمة ومسروق وعبيدة. وقال عباس عن ابن معين: ليس به بأس، وكذا قال النسائى، وعنه قال: ليس بالقوى، (وهذا تليين هين) وقال عثمان الدارمى: سألت يحيى بن معين عن الحارث الأعور فقال: ثقة، قال عثمان: ليس يتابع يحيى على هذا اهـ ملخصا (١:٢٠٢).

قلت: ناهيك بيحيى بن معين موثقا فإنه أعرف الناس برجال الكوفة وما والاها، فلا يضره أن لا يتابعه غيره، فقول ابن حزم: والحارث كذاب، رد عليه، بل هو حسن الحديث صالح للاحتجاج به. قال ابن حزم: وممن روينا عنه إيجاب الأضحية مجاهد ومكحول، وعن الشعبى

---

(١) أى لا يضحى لكونه مسافرا لا لكونه حاجا، فإن الحج ليس من العذر فى شيء فى حق المقيم، وقوله: ما يمنعهم من ذلك إلا ليتفرغوا لنسكهم، معناه: كانوا لا يتفرغون للأضحية لأجل السفر، لأنها تختص بأسباب يشق على المسافر استحضارها، وتفوت بمضى الوقت، ظ.

وقال الحافظ فى "الفتح" (١٠:٢): أخرجه ابن ماجة وأحمد ورجاله ثقات اهـ،

لم يكونوا يرخصون فى ترك الأضحية إلا لحاج[1] أو مسافر.

(قلت: هذه حكاية عن الصحابة، فإن الشعبى تابعى جليل) قال: وروى عن أبى هريرة، ولا يصح اهـ (٣٥٨:٧).

قلت: عدم الصحة لا ينفى كونه حسنا، وإن سلمنا ضعفه فالضعيف إذا تأيد بالشواهد تقوى، وقد مر عن عمر وعن أصحاب ابن مسعود ما يشهد له، فافهم.

وإذا ثبت عن على وعن أصحاب ابن مسعود أن لا أضحية على المسافر فما قاله صاحب "الهداية": إن الأداء يختص بأسباب يشق على المسافر استحضارها إلخ إنما هو من تعليل لا من تعليل الحكم، وتعليل النص ليس من القياس فى شىء، فإن القياس إنما هو تعليل الحكم، كما لا يخفى على من له مسكة، واندحض بما ذكرنا احتجاج ابن حزم بما رواه من طريق ابن مهدى عن سفيان الثورى عن مطرف بن طريف عن الشعبى عن أبى سريحة حذيفة بن أسيد الغفارى.

قال: لقد رأيت أبا بكر وعمر، وما يضحيان كراهية أن يقتدى بهما، فهو محمول على أنهما كانا لا يضحيان عن أهلهما، كما فى "كنز العمال" (٣: ٤٥).

وفيه أيضا: قال ابن كثير: إسناده صحيح وبه نقول، فلا يجب على المرء أن يضحى عن أهله وإنما على الموسر أن يضحى عن نفسه، وعن طريق سفيان الثورى عن منصور بن المعتمر عن أبى وائل هو شقيق بن سلمة عن أبى مسعود عقبة بن عمرو البدرى أنه قال: لقد هممت أن أدع الأضحية، وإنى لمن أيسركم مخافة أن يحسب الناس أنها حتم واجب، وما روى عن الشعبى أنه قال: لأن أتصدق بثلاثة دراهم أحب إلى من أن أضحى (المحلى ٣٥٨:٦)، فكل ذلك محمول على الأضحية عن الأهل والعيال أو فى الحج والسفر بدليل ما مر عن عمر وأصحاب ابن مسعود أنهم كانوا يحجون ولا يضحون. وبدليل ما مر عن الشعبى لم يكونوا يرخصون -يعنى الصحابة- فى ترك الأضحية إلا لحاج أو مسافر، فافهم. وأما ما رواه ابن حزم وصححه من طريق شعبة عن تميم ابن حويص الأزدى قال: ضلت أضحيتى قبل أن أذبحها فسألت ابن عباس فقال: لا يضرك اهـ.

---

(١) تعميم بعد تخصيص، والمراد بالحاج المسافر أفرده بالذكر تفخيما لشأنه من بين المسافرين، وعندنا وجه أنهما لا تجب على المحرم، قال فى "الدر": فلا تجب على حاج مسافر، وأما أهل مكة فتلزمهم وإن حجوا، وقيل: لا تلزم المحرم (سراج ٣٠٨:٥).
قلت: وهذا القيل وإن كان ضعيفا رواية ولكنه قوى دراية لأن الآثار شاهدة له، ظ.

وفي "التنقيح": حديث ابن ماجة رجاله كلهم رجال الصحيحين إلا عبد الله بن عياش

فلا يرد علينا لاحتمال أن يكون تميم غير موسر، وبه نقول في المعسر: إذا ضلت أضحيته لا يجب عليه غيرها، وأما الموسر فيجب عليه الإعادة لما في الخبر الصحيح من قول رسول الله ﷺ: «من وجد سعة فليضح» وقوله: «ومن ذبح قبل الصلاة فليعد ومن لم يذبح فليذبح على اسم الله»، والأمر للوجوب فيكون الذبح بعد الصلاة واجبا على الموسر.

وأما قول ابن حزم: إن من ضحى ببعير فنحره فليس عليه فرضا أن يذبح فصح أنه أمر ندب فظاهرية محضة، فلا ينكر إطلاق الذبح على ما يعم الذبح والنحر جميعا لاشتراكهما في إراقة الدم، يدل على ذلك ما أخرجه مسلم من حديث ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر بلفظ: إن النبي ﷺ صلى يوم النحر بالمدينة، فتقدم رجال فنحروا وظنوا أن النبي ﷺ قد نحر فأمرهم أن يعيدوا. ورواه حماد بن سلمة عن أبي الزبير عن جابر بلفظ: إن رجلا ذبح قبل أن يصلى النبي ﷺ، فنهى أن يذبح أحد قبل الصلاة، صححه ابن حبان، وفي حديث البراء أن أول ما نصنع أن نبدأ بالصلاة ثم نرجع فننحر (فتح الباري ١٠:١٨)، فتراهم يذكرون الذبح مرة والنحر أخرى وقد أجمعوا على جوازهما جميعا، فلا يصح الاحتجاج باقتصار واحد من الرواة على الذبح على النحر ولا بالعكس.

وإذا تقرر ذلك فقوله: ومن لم يذبح على اسم الله، دليل على وجوب الأضحية بإراقة الدم على اسم الله وسقط ما ذكره ابن حزم جملة، والله تعالى أعلم.

ومما يدل على الوجوب ما رواه ابن حزم في "المحلى" من طريق ابن لهيعة عن ابن أنعم عن عتبة بن حميد الضبي عن عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم الأشعري عن معاذ بن جبل قال: كان رسول الله ﷺ يأمر أن نضحي ويأمر أن نطعم منها الجار والسائل، وقوله: إن ابن لهيعة وابن أنعم كلاهما في غاية السقوط فساقطا؛ لما مر غير مرة.

عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الأفريقي:

إن ابن لهيعة حسن الحديث وابن أنعم حسن له الترمذي ولم يذكره البخاري في الضعفاء، وكان يقوي أمره ويقول: هو مقارب الحديث. ووثقه يحيى بن سعيد، وقال ابن معين: ليس به بأس، وكذا قال النسائي.

وقال أبو داود: قلت لأحمد بن صالح: أتحتج به؟ قال: نعم. والبسط في "التهذيب"،

القتبانى، فإنه من أفراد مسلم، كذا فى "البناية" (٤:١٦٨).

وما روى من طريق وكيع نا الربيع عن الحسن أن رسول الله ﷺ أمر بالأضحى (وهو مرسل صحيح والمرسل حجة عندنا) ومن طريق ابن أخى ابن وهب عن عمه عن عبد الله بن عياش القتبانى عن عيسى بن عبد الرحمن عن الزهرى عن ابن المسيب عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من وجد سعة فليضح» اهـ (٧:٣٥٧)، وقول ابن حزم: إن عبد الله بن عياش ليس معروفا بالثقة مردود بإخراج مسلم حديثه فى الصحيح كما فى "التهذيب"، وقال أبو حاتم: ليس بالمتين صدوق يكتب حديثه، وذكره ابن حبان فى "الثقات" اهـ، فهو حسن الحديث صالح للاحتجاج به، والحديث مفسر جيد لما فى حديث المتن من قوله ﷺ: «من وجد سعة فلم يضح فلا يقربن مصلانا»، وثبت بذلك أن قوله: «فلا يقربن مصلانا» المراد به الوجوب؛ لأنه الحق الوعيد بترك الأضحية، ومثل هذا الوعيد لا يلحق بترك غير الواجب، يدل على ذلك قوله فى رواية ابن وهب هذه: «من وجد سعة فليضح»، والأمر للوجوب.

وبذلك ظهر الجواب عن قول المخالفين فى حديث عبد الله بن عياش عن الأعرج عن أبى هريرة مرفوعا عند ابن ماجة وغيره أن ابن وهب رواه موقوفا فنقول: إن كان ابن وهب أوقفه من طريق الأعرج فقد دفعه من طريق الزهرى عن ابن المسيب عن أبى هريرة، فسقط قولهم جملة. قال صاحب "الجوهر النقى": تبين بهذا أن ثلاثة رووه مرفوعا عن ابن عياش: حيوة ويحيى العطار وابن الحباب، ومن طريقه أخرجه ابن ماجة فى سننه وأخرجه الحاكم فى "المستدرك" من حديث عبد الله بن يزيد المقرئ عن ابن عياش كذلك مرفوعا، وقال: صحيح الإسناد أوقفه ابن وهب، إلا أن الزيادة من الثقة مقبولة، والمقرئ فوق الثقة. وأخرجه الدارقطنى من طريق عبيد الله بن أبى جعفر عن الأعرج مرفوعا، بخلاف ما ذكر البيهقى وعلم بذلك أن حديث ابن الحباب محفوظ، وإن الذين رووا الرفع عن ابن عياش أربعة (قلت: بل خمسة، فان ابن وهب روى عنه الرفع أيضا فى غير طريق الأعرج كما مر) وتابعهم على ذلك ابن أبى جعفر عن الأعرج، كما ذكر الدارقطنى، والرفع زيادة فوجب قبوله اهـ (٢:٢١٨).

وأما ما علقه البخارى عن ابن عمر قال: هى سنة ومعروف، ووصله حماد بن سلمة فى "مصنفه" بسند جيد، كما فى "فتح البارى" (١٠:٢)، وما فى حديث البراء عن الشيخين: «ومن ذبح بعد الصلاة فقد تم نسكه وأصاب سنة المسلمين» فلا ينافى الوجوب، لأن المراد سيرة المسلمين

. . . .

وطريقتهم، وذلك قدر مشترك بين الواجب والسنة المصطلح عليها، ومثله قوله عليه السلام: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» وقوله ﷺ: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين» ولم تكن السنة المصطلح عليها معروفة إذ ذاك. وقد قال البيهقى فى قول ابن عباس: الختان سنة أراد سنة النبى عليه السلام الموجبة. وللترمذى محسنا من طريق جبلة بن سحيم أن رجلا سأل ابن عمر عن الأضحية: أهى واجبة؟ فقال: ضحى رسول الله ﷺ والمسلمون بعده (فتح البارى ص مذكور).

قلت: لا دلالة فيه على عدم الوجوب فإنه نظير قوله: وسئل عن الوتر أواجب هو؟ فقال: قد أوتر رسول الله ﷺ وأوتر المسلمون، قال العينى فى "العمدة": فيه دلالة على وجوب الوتر؛ إذ كلامه يدل على أنه صار سبيلا للمسلمين، فمن تركه فقد دخل فى قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ اهـ (٣:٤١٨)، وإنما لم يصرح بالوجوب كيلا يظن تحتمه كتحتم الفرائض، فكذلك ههنا، يدل على لفظ الجصاص فى "الأحكام" له قال ابن عمر: ليست بحتم ولكن سنة ومعروف اهـ (٣:٢٤٨).

فثبت أنه إنما أراد نفى الفرضية دون الوجوب، ومما يدل على وجوبها قوله تعالى: ﴿ولكل أمة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام﴾، والذى جعل الله لكل أمة لا يكون أقل من الواجب.

قال الجصاص: وفى حديث البراء بن عازب أن النبى ﷺ خرج يوم الأضحى فقال: إن أول نسكنا فى يومنا هذا الصلاة ثم الذبح، فجعل الصلاة والذبح جميعا نسكا. وهذا يدل على أن اسم النسك يقع على جميع العبادات إلا أن الأظهر الأغلب فى العادة عند الإطلاق الذبح على وجه القربة، فيوجب ذلك أن يكونوا مأمورين بالذبح لقوله تعالى: ﴿فلا ينازعنك فى الأمر﴾، وإذ كنا مأمورين بالذبح ساغ الاحتجاج به فى إيجاب الأضحية لوقوعها عامة فى المعسرين كالزكاة، ولو جعلناه على الذبح الواجب فى الحج كان خاصا فى دم القران والمتعة، إذ كانا نسكين فى الحج دون غيرهما من الدماء التى تجب على جهة جبران نقص وجناية، وقوله تعالى: ﴿لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك فى الأمر﴾ يقتضى ظاهره ابتداء إيجاب العبادة به اهـ (٣:٢٤٧).

قلت: لا دليل على كونه مختصا بدماء الحج، بل الظاهر عمومه لكل إراقة دم سماها الشارع نسكا، وقد ثبت أنه ﷺ سمى الأضحية نسكا، فهى واجبة.

ومما يدل على وجوبها ما رواه الطبرى فى "تفسيره": حدثنا ابن حميد ثنا هارون بن المغيرة

. . . .

عن عنبسة عن جابر عن أنس بن مالك قال: كان النبي ﷺ ينحر قبل أن يصلى، فأمر أن يصلى، ثم ينحر، (أراد قوله تعالى: ﴿فصل لربك وانحر﴾)، وسنده حسن، فابن حميد هو محمد بن حميد ابن حبان الرازى حافظ وثقه ابن معين وكان أحمد حسن الرأى فيه، وجابر هو ابن زيد أبو الشعثاء ثقة من رجال الجماعة، والباقون كلهم ثقات أيضا.

قال ابن جرير: حدثنا ابن عبد الأعلى ثنا ابن ثور عن معمر عن قتادة: ﴿فصل لربك وانحر﴾، قال: صلاة الأضحى، والنحر نحر البدن، وسنده صحيح. قال: وحدثنا ابن حميد ثنا حكام عن أبى جعفر عن الربيع ﴿فصل لربك وانحر﴾، قال: إذا صليت يوم الأضحى فانحر، وسنده حسن، وقد ذكرناها كلها فى الجزء الثامن من هذا "الكتاب" (ص٥٨)، ودلالتها على وجوب صلاة العيد ونحر البدن بعدها ظاهرة، ولو لا أنه ﷺ قال: «من وجد سعة فلم يضح فلا يقربن مصلانا»، وفيه تقييد الوجوب بالسعة لقلنا بوجوبها على كل مسلم بالأمصار مثل الصلاة، وأما قول ابن حزم: وذكروا قول الله تعالى: ﴿فصل لربك وانحر﴾، فقالوا: هو الأضحية، وهذا قول على الله تعالى بغير علم اهـ، فرد عليه فإن ذلك مروى عن أنس بن مالك وقتادة وغيرهما، ولم يكونوا ليقولوا على الله بغير علم.

الرد على ابن حزم فى قوله: إن المراد بقوله تعالى: ﴿وانحر﴾ وضع اليد على النحر:

قال: وقد روى عن على وابن عباس وغيرهما أنه وضع اليد عند النحر فى الصلاة اهـ، قلنا: هذا هو القول على الله بغير علم، فإن أثر ابن عباس فى سنده روح بن المسيب متروك.

قال ابن حبان: يروى الموضوعات عن الثقات لا يحل الرواية عنه، وما روى عن على فى سنده ومتنه اضطراب، قال الحافظ ابن كثير فى "تفسيره": وقيل: المراد بقوله: ﴿وانحر﴾ وضع اليمنى على اليسرى تحت النحر، يروى هذا من على ولا يصح كما مر فى الجزء الثانى من هذا "الكتاب" (ص١٥٤)، والثابت عن ابن عباس فى ذلك ما رواه الطبرى حدثنى على ثنا أبو صالح ثنى معاوية عن على عن ابن عباس فى قوله: ﴿فصل لربك وانحر﴾ يقول: اذبح يوم النحر (٣: ٢١١)، وأثر على رواه الحاكم والبيهقى بإسنادين: أحدهما: من طريق حماد بن سلمة عن عاصم الجحدرى عن عقبة بن صهبان عن على رضى الله عنه: ﴿فصل لربك وانحر﴾ قال: هو وضعك يمينك على شمالك فى الصلاة، وهو مضطرب الرسناد جدا، فرواه يزيد بن أبى زياد بن

. . . .

أبي الجعد عند الطبرى عن عاصم الجحدرى عن عقبة بن ظهير عن على، ورواه عبد الرحمن بن مهدى عن حماد بن سلمة عن عاصم عن عقبة بن ظبيان عن أبيه عن على، ورواه عن حماد عن عاصم عن عقبة بن ظهير عن أبيه عنه، ورواه أبو صالح الخراسانى عن حماد عن عاصم الجحدرى عن أبيه عن عقبة بن ظبيان عن على (٣٠: ٢١٠)، وعقبة بن ظهير وعقبة بن ظبيان وأبوهما مجهولون، وكذا عاصم الجحدرى، والذى ذكره الذهبى فى "الميزان" هو عاصم بن العجاج الجحدرى البصرى أبو سجشر المقرى قرأ على يحيى بن يعمر ونصر بن عاصم، أخذ عنه سلام أبو المنذر قراءة شاذة فيها ما ينكر اهـ. ولم أدر أنه هو هذا أم غيره؟ والثانى من طريق إسرائيل بن حاتم عن مقاتل بن حبان عن الأصبغ بن نباتة عن على بلفظ: «لما نزلت هذه الآية على رسول الله ﷺ: ﴿فصل لربك وانحر﴾، قال النبى ﷺ: يا جبريل! ما هذه النحيرة التى أمرنى بها ربى؟ قال: إنها ليست بنحيرة، ولكنه يأمرك إذا تحرمت للصلاة أن ترفع يديك إذا كبرت وإذا ركعت وإذا رفعت رأسك من الركوع فإنها صلاتنا وصلاة الملائكة» الحديث. وإسرائيل بن حاتم قال الذهبى: صاحب عجائب لا يعتمد عليه، وإصبغ شيعى متروك.

قال ابن حبان: روى إسرائيل عن مقاتل الموضوعات والأوابد والطامات من ذلك خبر يرويه عمر بن صبيح عن مقاتل، وظفر به إسرائيل فرواه عن مقاتل عن الإصبغ بن نباتة عن على اهـ (١: ٩٧)، وإصبغ بن نباتة قال أبو بكر بن عياش: كذاب، وقال ابن معين: ليس بشىء، وقال النسائى وابن حبان: متروك اهـ (١: ١٢٦) قال الجصاص: ومن تأوله على نحر البدن أولى، لأنه حقيقة اللفظ، ولأنه لا يعقل بإطلاق اللفظ غيره، لأن من قال: نحر فلان اليوم عقل منه نحر البدن، ولم يعقل منه وضع اليمين على اليسار، ويدل على أن المراد الأول باتفاق الجميع على أنه لا يضع يده عند النحر، وقد روى عن على وأبى هريرة وضع اليمين على اليسار أسفل السرة اهـ (٣: ٤٧٦).

وبالجملة فقد أغرب ابن حزم حيث عدل عن التفسير الصحيح الثابت إلى التفسير الذى لم يصح ولم يثبت وهو إلى التحريف أقرب منه إلى التفسير وهل هذه إلا عصبية تعمى وتصم قال: ولعله نحر البدن فيما وجبت فيه اهـ.

قلنا: يروه اقتران النحر بالصلاة، فالظاهر هو نحر الأضاحى الذى يكون بعد صلاة الأضحى. يؤيده قول أنس بن مالك: كان النبى ﷺ ينحر قبل أن يصلى، فأمر أن يصلى، ثم ينحر.

. . . .

وبه أندحض قول ابن حزم: وما نعلم أحدا قبلهم قال: إنها الأضاحى اهـ (٧:٣٥٧)، فقد بينا أنه قول أنس بن مالك رضى الله عنه، وهو قول قتادة والربيع وكفى بهم قدوة.

ومما يدل على الوجوب قول ابن عمر: «أقام رسول الله ﷺ بالمدينة عشر سنين يضحى» رواه الترمذى وحسنه، وقوله: «ضحى رسول الله ﷺ والمسلمون بعده»، كما تقدم ومواظبة على فعل دليل الوجوب لا سيما إذا أقرنت بالوعيد على تركه، وأى وعيد أشد من قوله: «من وجد سعة فلم يضح فلا يقربن مصلانا؟»، ومما يدل على الوجوب ما رواه أصحاب السنن الأربعة عن ابن عوف عن أبى رملة حدثنا مخنف بن سليم قال: «كنا وقوفا مع رسول الله ﷺ بعرفات فقال يا أيها الناس على كل أهل بيت فى كل عام أضحاة وعتيرة» الحديث.

قال الترمذى: حديث حسن غريب، فإن قلت: قال عبد الحق: إسناده ضعيف وعلته الجهل بحال أبى رملة واسمه عامر، فلا يعرف إلا بهذا، يروى عنه ابن عوف.

قلت: تحسين الترمذى إياه يكفى للاستدلال به على الوجوب (عمدة القارى ١٠:٦٩).

وقال الحافظ فى "الفتح": رواه أحمد والأربعة بسند قوى (٣:١٠)، والعتيرة منسوخة بالاتفاق ولم تقم الدلالة على نسخ الأضحية فهى واجبة بمقتضى الخبر (أحكام القرآن للجصاص ٣:٢٤٩)، فإن قيل: إنه ذكر فى هذا الحديث: على كل أهل بيت أضحية، والواجب من الأضحية لا يجزئ عن أهل البيت عندكم، وإنما يجزئ عن واحد، فيدل ذلك على أنه لم يرد الإيجاب.

قلنا: لفظة على تقتضى الإيجاب كما هو الأصل والمراد بأهل البيت والله أعلم: قيم أهل البيت، لأن اليسار له غالبا. ولولا قوله: «من وجد سعة فليضح» وهو يفيد وجوبها على كل معسر لقلنا كما قالت الشافعية أن الشاة الواحدة لا يضحى بها إلا عن واحد، لكن إذا ضحى بها واحد من أهل البيت تأتى الشعار لجميعهم، كما فى "شرح المهذب" (٨:٣٨٤). ومعناه أنه لا بد لإقامة الشعار الإسلامى من أن يضحى واحد من أهل بيت معسرين، وإلا لاستحقوا التعزير جميعا لترك الشعار، وإن كان ذلك يجزئ عن الواجب على كل واحد منهم لأجل اليسار، فافهم.

وما رواه البزار عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ نهى عن العتيرة وكانت ذبيحة يذبحونها فى رجب فنهاهم عنها وأمرهم بالأضحية وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن (مجمع الزوائد ٤:١٨)، والأمر للوجوب.

وما رواه الطبرانى عن على عن النبى ﷺ قال: «أيها الناس ضحوا واحتسبوا بدمائها

. . . .

فإن الدم وإن وقع فى الأرض فإنه يقع فى حرز الله عز وجل» وفيه عمرو بن الحصين العقيلى متروك (مجمع ٤:١٧).

قلت: هو من رجال ابن ماجة روى عنه الأجلة كالذهلى وابن الفريس ومعاذ بن المثنى وغيرهم وذكرنا حديثه اعتضادا وفيه الأمر بالأضحية وأصله للوجوب، وله شاهد من حديث عائشة أن رسول الله ﷺ قال: «ما عمل آدمى من عمل يوم النحر أحب إلى الله من إراقة الدم، إنه ليأتى يوم القيامة بقرونها وأشعارها وأظلافها، وإن الدم ليقع من الله بمكان قبل أن يقع من الأرض فطيبوا بها نفسا»، رواه الترمذى وحسنه (١:١٨٠).

ومما يدل على الوجوب ما رواه البخارى وغيره من حديث البراء قال: ذبح أبو بردة قبل الصلاة فقال له النبى ﷺ: «أبدلها قال: ليس عندى إلا جذعة (من المعز) هى خير من مسنة قال: اجعلها مكانها ولن تجزئ عن أحد بعدك».

قال الحافظ فى "الفتح" وقال الشافعى: يحتمل أن يكون الأمر بالإعادة للوجوب، ويحتمل أن يكون الأمر بالإعادة للإشارة إلى أن التضحية قبل الصلاة لا تقع أضحية فأمره بالإعادة لتكون فى عداد من ضحى: فلما احتمل ذلك وجدنا الدلالة على عدم الوجوب فى حديث أم سلمة المرفوع: «إذا دخل العشر فأراد أحدكم أن يضحى فلا يمسن من شعره وبشرته شيئا» رواه مسلم، قال: فلو كانت الأضحية واجبة لم يكل ذلك إلى الإرادة (١٠:١٥)، ورده صاحب "الجوهر النقى": بأن قول الشافعى: واحتمل أن يكون أمره أن يعود إن أراد أن يضحى فى غاية البعد لأنه مخالفة للظاهر وتقدير شيء لا ضرورة إليه (لا سيما وقد أمره بذبح ما لا يجزئ عن غيره فى الضحايا فلو كان ذلك على الاختيار لم يخصه بأمر لا يجوز لغيره ولا يخفى ما فى ذلك من الاهتمام بشأن الأضحية والإعتناء به) وذكر الإرادة فى حديث أم سلمة لا ينفى الوجوب لأن الإرادة شرط لجميع الفرائض، وليس كل أحد يريد التضحية (وإنما يريدها من وجد سعة وكان معسرا فهو قيد للاحتراز عن المعسرين الذين لا يريدونها) وقد استعمل ذلك فى الواجبات كقولهم: من أراد الحج فليلب وكقوله عليه السلام: «من أراد الجمعة فليغتسل، ومن أراد الحج فليتعجل» اهـ (١:٢١٨).

وبهذا اندحض قول الحافظ فى "الفتح": لا يلزم من كون ذلك لا يدل على عدم الوجوب ثبوت الوجوب بمجرد الأمر بالإعادة لما تقدم من احتمال إرادة الكمال وهو الظاهر اهـ.

. . . .

فقد عرفت أنه احتمال بعيد لا دلالة فى الكلام عليه، بل الظاهر من الأمر بالإبدال دلالته على الوجوب، والاحتمال البعيد الناشئ من غير دليل لا يقدح في الاستدلال، كما تقرر فى الأصول. وأغرب ابن حزم حيث قال: أما أمره عليه السلام بإعادة الذبح من ذبح قبل الصلاة ففرض عليه، لأنه أمر منه عليه السلام ولا نكرة فى وجود أمر فى الدين ليس فرضا ويكون العوض منه فرضا كمن تطوع بيوم ليس فرضا فأفطر عمدا أن قضاءه عليه فرض وكمن حج تطوعا فأفسده أن قضاءه فرض اهـ (٧:٣٥٧).

قلنا: قياس مع الفارق فإن العوض إنما يجب فى إفساد التطوع لكونه قد وجب عليه بعد الشروع فيه ولا يجب إلا بعد الشروع فى الوقت المشروع وأما إذا شرع فيه فى وقت لا يصح شروعه فيه، فلا وجوب ولا قضاء، ألا ترى أنه لو تطوع بصوم يوم النحر لم يجب بالشروع، ولا يلزمه القضاء بالإفساد، صرح به فى "الدر" و "الشامية" (٢:١٩٣)، ومثله فى "التلويح" وغيرها وبه قال ابن حزم وهو قول جماعة الفقهاء وقد ثبت عن النبى ﷺ «أن من ذبح قبل الصلاة فإنما هو شاة لحم عجلها لأهله وليست من الأضحية فى شيء»، فلم يكن بالذبح شارعا فى الأضحية، بل كان ذابحا للحم وليس ذلك من التطوع فى شيء، فافهم، فإن الظاهرية لا تفقه، ولا تفهم، روى أحمد عن أبى بردة قال: "شهدت العيد مع رسول الله ﷺ قال: فخالفت امرأتى حيث غدوت إلى الصلاة إلى أضحيتى فذبحتها، فصنعت منها طعاما قال: فلما صلى بنا رسول الله ﷺ، وانصرفت إليها جاءتنى بطعام قد فرغ منه فقلت: أنى هذا؟ فقالت: أضحيتك ذبحناها وصنعنا لك طعاما لتتغذى منها إذا جئت. قال: فقلت لها: والله لقد خشيت أن يكون هذا لا ينبغى، قال: فجئت رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له فقال: ليست بشيء فضح" الحديث، ورجاله ثقات، كما فى "مجمع الزوائد" (٤:٢٤)، ففى قوله: ليست بشيء دلالة على ما قلنا وفى أمره ﷺ إياه بالإعادة، والإبدال دليل على وجوب الأضحية على أهل اليسار، وإن أضحيتهم لو هلكت قبل الوقت لم يسقط عنهم الوجوب، وأغرب ابن حزم حيث قال: فرض على من أراد أن يضحى أن لا يمس من شعره ولا من ظفره إذا أهل هلال ذى الحجة حتى يضحى، ولا يقول بوجوب الأضحية، فإن قال: نعم لأنه ﷺ أمر بذلك ولم يأمر بالأضحية.

قلنا: قد ثبت بروايات عديدة أمره ﷺ بها وتوعده على من تركها، وترك مس الشعر لم يثبت إلا فى حديث أم سلمة وحدها، كما سيأتى، وإهمال عدة من الأحاديث وإعمال واحد

. . . .

منها ليس من الاتباع فى شيء، ومما يدل على الوجوب قول على رضى الله عنه: ليس على المسافر أضحية وقد تقدم، ومفهومه وجوبها على المقيم، وقول الشعبى لم يكونوا يرخصون -يعنى الصحابة- فى ترك الأضحية إلا لحاج أو مسافر وقد مر أيضا وما لا يرخص فى تركه لا يكون إلا واجبا، فافهم.

واحتج من قال بعدم الوجوب بحديث ابن عباس: «كتب على النحر ولم يكتب عليكم» وهو حديث ضعيف أخرجه أحمد وأبو يعلى والطبراني والدارقطني، وصححه الحاكم فذهل، قاله الحافظ فى "الفتح" (١٠:٣)، ولو صح فغايته أنه ليس بفرض علينا، وبه نقول، وبنفى الفرضية لا ينتفى الوجوب.

وذكر البيهقى أن بعض أصحابهم احتج بحديث عمر ومولى المطلب ورجل من بنى سلمة عن جابر أنه عليه السلام دعا بكبش فذبحه، وقال: «عنى وعمن لم يضح من أمتى» وفيه أشياء: أحدها: أن المطلب لم يسمع من جابر، كذا قال أبو حاتم والترمذى: وحكى عن البخارى أنه لا يعرف له سماع من أحد من الصحابة إلا قوله: حدثنى من شهد خطبة النبى ﷺ.
والثانى: أن مولى المطلب قال ابن معين: ليس بالقوى وليس بحجة، والثالث: أن هذا الحديث متروك عند الشافعية إذ الكبش الواحد لا يجوز عن أكثر من واحد قد نص الشافعى على ذلك. والحديث لا ينفى الوجوب؛ لأنه عليه السلام تطوع عنهم بذلك ويجوز أن يتطوع الرجل عمن وجب عليه كما يتطوع عن نفسه: ودل الحديث على أن الإنسان له أن يتطوع عن غيره بما شاء ت(من غير إذنه) وهم لا يقولون بذلك اهـ من "الجوهر النقى" (٢١٩:٢).
وفيه أيضا أن البيهقى رواه من طريق ابن عقيل عن على بن الحسين عن أبى رافع، وفى التهذيب لابن جرير الطبرى رواه مؤمل وإسحاق عن سفيان عن ابن عقيل عن أبى سلمة عن عائشة أو عن أبى هريرة: ورواه مسلم بن إبراهيم عن حماد عن بن عقيل عن عن عبد الرحمن بن جابر: وذلك دليل على وهائه (واضطرابه)، وقال البيهقى: قال الشافعى: قد روى من وجه لا يثبت مثله أنه عليه السلام ضحى بكبشين فقال فى أحدهما: عن محمد وآله. وفى الآخر: عن محمد وأمته.

ثم ذكر البيهقى أنه أراد حديث ابن عقيل هذا اهـ (٢١٧:٢)، فمن أين لهم أن يحتجوا بما لا يثبت مثله عندهم؟ واحتج من قال بنفى الوجوب أيضا بما رواه أبو داود والنسائى عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «أمرت بيوم الأضحى عيدا جعله الله لهذه الأمة قال له رجل

. . . .

يا رسول الله! أرأيت إن لم أجد إلا منيحة أنثى أفأضحى بها؟ قال لا ولكن خذ من شعرك وأظفارك وتقص شاربك وتحلق عانتك، فذلك تمام أضحيتك عند الله عز وجل» (مشكاة ص١٠٦).

قالوا: فلما جعل هذه الأشياء بمنزلة الأضحية دل على أن الأضحية غير واجبة إذ كان فعل هذه الأشياء غير واجب: (الأحكام للجصاص ٣: ٢٥٠).

قلنا: إنما هو فى حق المعسر الذى لا يجد سعة، ونظيره ما رواه مسلم وابن ماجة عن أبى ذر رضى الله عنه «أن ناسا من أصحاب النبى ﷺ قالوا للنبى ﷺ: يا رسول الله! ذهب أهل الدثور بالأجور يصلون، كما نصلى ويصومون كما نصوم، ويتصدقون بفضول أموالهم قال: أو ليس قد جعل الله لكم ما تتصدقون به؟ إن بكل تسبيحة صدقة، وكل تكبيرة صدقة، وكل تحميدة صدقة، وأمر بالمعروف صدقة، ونهى عن المنكر صدقة» الحديث (الترغيب ص٢٧٦)، فهل لأحد أن يحتج بذلك على عدم وجوب الزكاة وصدقة الفطر؟ لأنه ﷺ جعل التسبيح والتحميد والتكبير بمنزلتهما وفعل هذه الأشياء غير واجب، فالجواب الجواب.

وفى قوله: «إن لم أجد إلا منيحة أنثى أفأضحى بها؟» دليل على أنه فهم من قوله ﷺ: «أمرت بالأضحى وجوب الأضحية» وتأكد وجوبها، حتى هم بذبح المنيحة التى أعطيها لينتفع بلبنها ويعيدها، قال الجصاص: ومما يحتج به من نفى الوجوب ما قدمنا روايته عن السلف من نفى إيجابه لم يظهر من أحد من نظراءهم من السلف خلافه اهـ.

قلت: قد قدمنا الجواب عن كل ذلك وذكرنا عن نظراءهم من السلف خلافه، قال: ولو كان واجبا مع عموم الحاجة إليه لوجب أن يكون من النبى ﷺ توقيف لأصحابه على وجوبه.

(قلت: قدمنا توقيفه لأصحابه على الوجوب فى غير ما حديث واحد) وأى توقيف أوضح وأبين من قوله فى خطبته على رؤوس الأشهاد: «من وجد سعة فلم يضح فلا يقربن مصلانا» كما تقدم. قال: ولو كان كذلك لورد النقل به مستفيضا متواترا.

قلنا: لو كان كذلك لقلنا بفرضيته وأما الوجوب فلا يشترط، لإثباته الاستفاضة ولا التواتر، بل يكفى له خبر الواحد كما تقرر فى الأصول، قال: ولا أقل من أن يكون وروده فى وزن ورود إيجاب صدقة الفطر اهـ.

قلت: لا يخفى على من تأمل ما ذكرناه أنه ليس بأقل منه ولو سلمنا فقد تقرر فى الأصول كفاية خبر الواحد للإيجاب، سواء كان وروده فى وزن ورود صدقة الفطر أولا قال: ولو كان

باب ابتداء وقت التضحية فى حق أهل الأمصار

٥٥٨٠- عن البراء بن عازب قال: قال رسول الله ﷺ: «من ضحى قبل الصلاة فإنما ذبح لنفسه، ومن ذبح بعد الصلاة فقد تم نسكه وأصاب سنة المسلمين»، متفق عليه (زيلعى ٢: ٢٧٥).

واجبا، وهو حق فى مال؛ لما اختلف حكم المقيم والمسافر فيه كصدقة الفطر، فلما لم يوجبه أبو حنيفة على المسافر دل على أنه غير واجب.

قلنا: قد تقدم أن أبا حنيفة قال بذلك تقليدا للصحابة الذين قالوا: ليس على المسافر أضحية، فإن كان ذلك غير معقول المعنى فهو فى حكم الرفع، وإذا جاء الأثر بطل النظر وإن كان معقول المعنى دل على الفرق بين الأضحية وصدقة الفطر بما ذكره صاحب "الهداية"، فتذكر.

قال: ويحتج فيه أيضا بأنه لو كان واجبا وهو حق فى مال لما أسقطه مضى الوقت، فلما اتفق الجميع على أنه يسقط بمضى أيام النحر دل على أنه ليس بواجب لأن سائر الحقوق الواجبة فى الأموال نحو الزكاة وصدقة الفطر والعشر ونحوها لا يسقطها مضى الأوقات اهـ (٣: ٢٥١).

قلنا: الذى يسقط بمضى أيام النحر ليس بمال وهو إراقة الدم التى لم تعهد قربة فى غير تلك الأيام. والذى هو مال لا يسقط بمضى الوقت.

قال فى "البدائع": إن الشاة المشتراة للأضحية إذا لم يضح بها حتى مضى الوقت يتصدق المعسر بها حية كالفقير بلا خلاف بين أصحابنا اهـ، وتصدق بقيمتها غنى لم يشترها، كذا فى "الدر" و "الشامية" (٥: ٣١٤)، فاغتنم هذا التحرير، فإنه من خواص هذا الكتاب لا تجده فى غيره، والله تعالى أعلم بالصواب، ظ.

باب ابتداء وقت التضحية فى حق أهل الأمصار

أقول: أحاديث الباب دالة على أن ابتداء وقت التضحية فى حق أهل الأمصار بعد الصلاة، لأن الخطاب ليس بعام بل لأهل المدينة فقط. وهو مذهب أبى حنيفة. وقال مالك: إن وقتها بعد نحر الإمام، واحتج له بما روى أبو الزبير عن جابر قال: «صلى بنا رسول الله ﷺ يوم النحر بالمدينة فأمر النبى ﷺ من كان نحر قبله أن يعيد بنحر آخر ولا ينحروا حتى ينحر النبى ﷺ».

والجواب عنه أن ما احتج به أبو حنيفة أثبت وأصح مما احتج به مالك، لأنه تفرد به أبو الزبير عن جابر، وأبو الزبير ليس من شرط البخارى، وإنما احتج به مسلم فقط، ثم هو الموافق للقياس،

٥٥٨١- وعن أنس أن النبى ﷺ قال: «من ذبح قبل الصلاة فليعد ومن ذبح بعد صلاة فقد تم نسكه وأصاب سنة المسلمين»، أخرجه البخارى (زيلعى ٢ :٢٧٥).

لأن المجوز لنحر الإمام هو الصلاة فتكون هى المجوزة لنحر القوم إذ لا فرق بين الإمام والقوم فى هذا الباب، فيكون الأخذ به أولى، ثم إن لم ينحر الإمام أصلا لعدم الوجوب عليه، أو لأمر آخر، فهل يترك القوم التضحية، فإن قال: لا، لزم ترك ظاهر حديث جابر وإن قال: نعم، فبعيد غاية البعد، فيلزم تأويل حديث جابر بأن لا يعارض أحاديث البراء وأنس وجندب.

والأولى فى التأويل أن يقال: إن أبا الزبير لم يحفظ ألفاظ الرواية بعينها بل أقام النحر مقام الصلاة لتقارنهما؟ لأن النبى ﷺ كان ينحر مقارنا للصلاة فرواه بالمعنى. وقال الشوكانى: يجمع بين الحديثين بأن وقت النحر لمجموع صلاة الإمام ونحره، وقد ذهب إليه مالك فقال: لا يجوز ذبحها قبل صلاة الإمام وخطبته ونحره اهـ (نيل ٤ :٣٥٧).

قلت: هذا كلام جزافى لم يصدر عن رؤية، لأن قوله: «من ذبح بعد الصلاة فقد تم نسكه وأصاب سنة المسلمين» يقتضى جواز التضحية سواء نحر الإمام أم لا، بخلاف حديث جابر، فكيف يحصل الجمع بينهما؟ فافهم. قال الشافعى: وقتها بعد مضى قدر صلاة العيد وخطبته بعد طلوع الشمس، ويرد عليه أحاديث الصلاة، فإن الظاهر منها اعتبار نفس الصلاة لا قدر وقتها. ونسب صاحب "الهداية" إليه أن قوله كقول مالك والذى فى "الوجيز" و "النيل" أن قوله ما بينا، والله أعلم، فظهر من هذا التفصيل أن أظهر الأقوال وأقواها فى الباب هو قول أبى حنيفة، لا قول مالك، كما زعم الشوكانى، فافهم.

ثم رأيت حجة أخرى لمالك وهو أنه قال فى "الموطأ" (ص١٨٧): عن يحيى بن سعيد عن بشير بن يسار أن أبا بردة بن نيار ذبح أضحية قبل أن يذبح رسول الله ﷺ يوم الأضحى فزعم أن رسول الله ﷺ أمره أن يعود أضحية أخرى الحديث، ولا حجة له فيه لأن الذى فى البخارى نصه عن البراء قال ﷺ ذات يوم فقال: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا فلا يذبح حتى ينصرف. فقام أبو بردة بن نيار فقلت: يا رسول الله! فعلت، فقال: هو شيء عجلته» الحديث، وهذا يدل على أن أبا بردة كان قد ذبح قبل الصلاة فلذا عد معجلا لا لأنه ذبح قبل ذبح النبى ﷺ، كما زعم بشير، فافهم.

قال العبد الضعيف: قال الحافظ فى "الفتح": ونقل الطحاوى عن مالك والأوزاعى والشافعى: لا تجوز أضحية قبل أن يذبح الإمام (وهذا هو ما ذكره صاحب "الهداية"، فلعله اعتمد

٥٥٨٢- وعن جندب بن عبد الله البجلى قال: قال رسول الله ﷺ: «من كان ذبح قبل أن نصلى فليذبح مكانها أخرى، ومن لم يكن ذبح حتى صلينا فليذبح باسم الله» متفق عليه (زيلعى ٢:٢٧٥).

الطحاوى فى ذلك، وهو أحق من يعتمد عليه فى نقل المذاهب لكونه أعرف الناس بمذاهب العلماء)، قال: وهو معروف عن مالك والأوزاعى لا الشافعى.

(قلت: لعله قول قديم له)، قال القرطبى: ظواهر الأحاديث تدل على تعليق الذبح بالصلاة، لكن لما رأى الشافعى أن من لا صلاة عيد عليه مخاطب بالتضحية حمل الصلاة على وقتها.

وقال أبو حنيفة والليث: لا ذبح قبل الصلاة ويجوز بعدها، ولو لم يذبح الإمام وهو خاص بأهل المصر، فأما أهل القرى والبوادى، فيدخل وقت الأضحية فى حقهم إذا طلع الفجر الثانى، وقال عطاء وربيعة يذبح أهل القرى بعد طلوع الشمس، وقال أحمد وإسحاق: إذا فرغ الإمام من الصلاة جازت الأضحية وهو وجه للشافعية قوى من حيث الدليل وإن ضعفه بعضهم، ومثله قول الثورى: يجوز بعد صلاة الإمام قبل خطبة وفى أثنائها.

واحتج جمهور الشافعية بحديث البراء عند البخارى قال ﷺ ذات يوم فقال: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا فلا يذبح حتى ينصرف»، ويحتمل أن يكون قوله: حتى ينصرف أى من الصلاة، كما فى الروايات الأخر.

وأصرح من ذلك ما وقع عند أحمد من طريق يزيد بن البراء عن أبيه رفعه، إنما الذبح بعد الصلاة، ووقع فى حديث جندب عند مسلم: «من ذبح قبل أن يصلى فليذبح مكانها أخرى».

قال ابن دقيق العيد: هذا اللفظ أظهر فى اعتبار فعل الصلاة من حديث البراء حيث جاء فيه: «من ذبح قبل الصلاة».

قلت: قد وقع عند البخارى فى حديث جندب فى الذبائح بمثل لفظ البراء وهو خلاف ما يوهمه سياق صاحب "العمدة"، فإنه ساقه على لفظ مسلم، وهو ظاهر فى اعتبار فعل الصلاة فإن إطلاق لفظ الصلاة وإرادة وقتها خلاف الظاهر، وأظهر من ذلك قوله: قبل أن نصلى بالنون وكذا قوله: قبل أن ننصرف -أى من الصلاة- أو من الخطبة.

وأورد الطحاوى ما أخرجه مسلم من حديث ابن جريج عن أبى الزبير عن جابر بلفظ: أن النبى ﷺ صلى يوم النحر بالمدينة، فتقدم رجال، فنحروا وظنوا أن النبى قد نحر فأمرهم أن يعيدوا، قال: ورواه حماد بن سلمة عن أبى الزبير عن جابر بلفظ: إن رجلا ذبح قبل أن يصلى

. . . .

رسول الله ﷺ فنهى أن يذبح أحد قبل الصلاة. وصححه ابن حبان (وفيه رد على بعض الأحباب حيث نسب أبا الزبير إلى الوهم وليس كذلك، لأنه قد وافق الجماعة فيما رواه حماد بن سلمة عنه، فما فى بعض الروايات عنه فأمر النبى ﷺ من كان نحر قبله أن يعيد بنحر آخر ولا ينحروا حتى ينحر النبى ﷺ، إنما هو من تصرف الرواة عن أبى الزبير، ومعناه: أنه نهى أن يذبح أحد قبل الصلاة، فافهم). ويشهد لذلك قوله فى حديث البراء: إن أول ما نصنع أن نبدأ بالصلاة ثم نرجع فننحر، فإنه دال على أن وقت الذبح يدخل بعد فعل الصلاة ولا يشترط التأخير إلى نحر الإمام.

ويؤيده من طريق النظر أن الإمام لو لم ينحر لم يكن ذلك مسقطا عن الناس مشروعية النحر ولو أن الإمام نحر قبل الصلاة لم يجزئه نحره، فدل على أنه هو والناس فى وقت الأضحية سواء.

وقال المهلب: إنما كره الذبح قبل الإمام لئلا يشتغل الناس بالذبح عن الصلاة اهـ ملخصا (١٠: ١٨)، وفى "الجوهر النقى" ذكر البيهقى حديث: «أول ما نبدأ به فى يومنا هذا أن نصلى ثم نرجع فننحر».

وفى رواية: «ومن ذبح بعد الصلاة فقد تم نسكه»، ثم قال: «من ضحى بعد الوقت الذى تحل فيه الصلاة ويمضى مقدار صلاة النبى ﷺ وخطبته أجزأت أضحيته.

قلت: ألفاظ الحديث تقتضى فعل الصلاة، فمن اعتبر وقت الصلاة والخطبتين، فقد ادعى شيئًا مخالفا للظاهر، وفى "المحلى": لا معنى لمنع الشافعى التضحية قبل تمام الخطبة؛ لأنه عليه السلام لم يحد وقت التضحية بذلك اهـ (٢: ٢٢٠)، وفى "المحلى" أيضًا: من طريق حماد بن زيد نا أيوب عن محمد بن سيرين عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ صلى ثم خطب فأمر من كان ذبح قبل الصلاة أن يعيد ذبحًا.

ومن طريق وكيع نا سفيان الثورى عن الأسود بن قيس قال: قال سمعت جندبا يقول: «مر رسول الله ﷺ يوم النحر على قوم قد نحروا وذبحوا فقال: من نحر وذبح قبل صلاتنا فليعد، ومن لم يذبح أو ينحر فليذبح ولينحر باسم الله»، قال: وقد روينا مثل قول أبى حنيفة فى الفرق بين القرى، وأهل المدن عن عطاء وإبراهيم، وما نعرف قول مالك فى مراعاة تضحية الإمام عن أحد قبله وبالله تعالى التوفيق (٧: ٣٧٤). وفى "مجمع الزوائد" عن عبد الله بن عمرو «أن رجلا أتى النبى ﷺ فقال: إن أبى ذبح أضحيته قبل أن يصلى، فقال النبى ﷺ: قل لأبيك: يصلى ثم يذبح»، رواه أحمد والطبرانى، وفيه حيى بن عبد الله المعافرى وثقه ابن معين وغيره، وضعفه أحمد وغيره،

باب أن الأضحية يومان بعد يوم الأضحى

٥٥٨٣- مالك عن نافع أن عبد الله بن عمر قال: الأضحى يومان بعد يوم الأضحى وقال مالك: إنه بلغه عن علي بن أبي طالب مثل ذلك (موطأ ص١٨٨:١٨٩).

وبقية رجال الطبراني رجال الصحيح.

وعن جابر بن عبد الله أن رجلا ذبح قبل أن يصلي النبي ﷺ عتودا جذعا فقال النبي ﷺ: «لا تجزئ عن أحد بعدك»، ونهى أن يذبحوا حتى يصلوا (لعله كان في أول عام الأضحية قبل أن يتقدم لهم النبي ﷺ في بيان سن الأضحية ووقتها، أو كان قد تقدم إليهم ولكنهم لم يحفظوه كل الحفظ لبدء الأمر وعدم اعتيادهم به ظ. وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال في يوم أضحى: من كان ذبح -أحسبه قال: قبل الصلاة- فليعد ذبيحته، رواه البزار وفيه بكر بن سليمان البصري وثقه الذهبي، وروى عنه جماعة وبقية رجاله موثقون، وعن سهل بن حثمة أن أبا بردة بن نيار ذبح ذبيحة بسحر، فلما انصرف ذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «من ذبح قبل الصلاة فليست تلك الأضحية، إنما الأضحية ما ذبح بعد الصلاة إذهب فضح» الحديث، رواه الطبراني في "الأوسط"، قال الذهبي: حديثه منكر وذكر له حديثا غير هذا اهـ (٤:٢٤).

قلت: يشهد له ما قدمناه عن أبي بردة بن نيار قبل هذا الباب، وفيه أن امرأته ذبحتها، وبالجملة فالأحاديث في تعليق ذبح الأضحية على الصلاة أكثر من أن تحصى وتأويلها بقدر وقت الصلاة مخالف للظاهر ولا دليل على تعليقها على ذبح الإمام، فالحق ما قاله أبو حنيفة ومن وافقه، والله تعالى أعلم، ظ.

باب أن الأضحية يومان بعد يوم الأضحى

أقول: الآثار نص في الباب، وهي في حكم المرفوع، لأن مثل هذا لا يقال بالرأي، قال الشوكاني في "النيل" (٤:٣٥٩) قال النووي: وروى هذا عن عمر بن الخطاب وعلي وابن عمر وأنس.

وحكى ابن القيم عن أحمد أنه قول غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ، ورواه الأثرم عن ابن عباس، وكذا حكاه عنه في "البحر"، وهو قول أبي حنيفة وأحمد ومالك اهـ مع بعض التغير. وقيل: أيام الذبح يوم النحر وثلاثة أيام بعده، ورجحه الشوكاني، واحتج بما روى عن جبير ابن مطعم وأبي هريرة وأبي سعيد، أن أيام التشريق كلها ذبح.

. . . .

والجواب عنه أن ما روى عن أبى هريرة وأبى سعيد ففى سنده معاوية بن يحيى الصدفى، وهو واهٍ، ومع ذلك فقد اضطرب فى الإسناد فقال تارة: عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة. وأخرى عن الزهرى عن سعيد عن أبى سعيد. ورواه ابن أبى حاتم فى العلل من طريق معاوية عن الزهرى عن سعيد عن أبى سعيد، وحكى عن أبيه أنه قال: هو موضوع.

وأما ما روى عن جبير بن مطعم فاختلف فيه على سليمان بن موسى، فأحمد يرويه عن أبى المغيرة وأبى اليمان عن سعيد بن عبد العزيز عن سليمان بن موسى عن جبير بن مطعم. والترمذى يرويه عن عبد الملك بن عبد العزيز عن سعيد بن عبد العزيز عن سليمان بن موسى عن عبد الرحمن ابن أبى حسين عن جبير بن مطعم. بزيادة عبد الرحمن بن أبى حسين، وهكذا يرويه ابن حبان فى "صحيحه"، والبزار فى "مسنده"، والدارقطنى يرويه عن سويد بن عبد العزيز عن سعيد بن عبد العزيز عن سليمان بن موسى عن نافع بن جبير عن جبير وعن أبى سعيد حفص بن غيلان عن سليمان بن موسى عن عمر وابن دينار عن جبير. والطبرانى يرويه عن حفص بن غيلان عن سليمان ابن موسى عن محمد بن المنكدر عن جبير بن مطعم. وصحح ابن حبان من بين هذه الطرق طريق ابن أبى حسين، وكذا صوبه البزار أيضا، ولكن أعله بالانقطاع، وقال ابن أبى حسين: لم يلق جبير ابن مطعم، كذا فى "الزيلعى" (١:٤٩٨ و ٢:٢٧٦) ملخصا.

وقال ابن القيم فى "الهدى": إن حديث جبير بن مطعم منقطع لا يثبت أصله، وأجاب عنه الشوكانى فى "النيل" (٤:٣٥٨) بأن ابن حبان وصله وذكره فى "صحيحه" اهـ، ولم يدر أن يوصل ابن حبان وإن زال الانقطاع الذى كان فى "مسند أحمد" ابن سليمان وجبير ولكن لم يزل الانقطاع الذى بين ابن حسين وجبير الذى أعله به البزار فى "مسنده" فلا يندفع جرح ابن القيم بهذا الجواب الذى هو غير صواب، فما روى عن جبير مع الاضطراب والانقطاع لا يعارض ما روى عن ابن عمر بسند صحيح متصل، فيكون الأخذ به أولى لا سيما إذا كان الاحتياط فى الأخذ بالأقل هذا، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: عبد الرحمن بن أبى حسين لم يذكره أحد فى الرواة فيما علمنا والحديث إنما هو من رواية عبد الله بن عبد الرحمن بن أبى حسين عن جبير بن مطعم ولم يلقه، قاله البزار، كما فى "التلخيص" (١:٢١٦)، وقال البزار أيضا: ورواه سويد بن عبد العزيز فقال فيه: عن نافع بن جبير عن أبيه وهو رجل ليس بالحافظ ولا يحتج به إذا انفرد وحديث ابن أبى حسين

. . . .

هو الصواب مع أنه لم يلق جبير بن مطعم، وإنما ذكرنا هذا الحديث لأنا لا نحفظ عن رسول الله ﷺ في كل أيام التشريق ذبح إلا في هذا الحديث، فلذلك ذكرناه وبينا العلة فيه انتهى. ورواه الطبراني من طريق سويد عن سعيد عن سليمان بن موسى عن نافع بن جبير عن أبيه بنحوه ليس فيه أيام التشريق، ورواه أيضا في "مسند الشاميين" عن حفص بن غيلان عن سليمان بن موسى عن محمد بن المنكدر عن جبير بن مطعم مرفوعا كذلك، (ليس فيه أيام التشريق)، كذا في "الزيلعي" (١:٤٩٨).

وبالجملة فهذه الزيادة لم تثبت ولم تصح، وإنما وردت في طريق مرسلة أو ضعيفة موصولة لا يترك بها ما ثبت عن جماعة من الصحابة أن أيام النحر ثلاثة: يوم النحر ويومان بعده، روينا من طريق ابن أبي ليلى عن المنهال بن عمرو عن زر عن علي قال: النحر ثلاثة أيام أفضلها أولها، (ابن أبي ليلى حسن الحديث، كما مر غير مرة) ومن طريق ابن أبي شيبة نا جرير عن منصور عن مجاهد عن ماعز بن مالك بن ماعز الثقفي أن أباه سمع عمر بن الخطاب يقول: إنما النحر في هذه الثلاثة الأيام (مالك أو ماعز هذا لم نعرفه، وقد مر في المقدمة أن مراسيل مجاهد جياد لكونه لا يروى إلا عن ثقة ولا يأخذ عن كل ضرب، وأيضا، فالمجهول في القرون الفاضلة لا يضرنا). ومن طريق ابن أبي شيبة نا هشيم عن أبي حمزة عن حرب ابن ناجية عن ابن عباس قال: أيام النحر ثلاثة أيام (أبو حمزة هو عمران بن عطاء القصاب الواسطي من رجال مسلم ثقة (تهذيب ٨:١٣٥)، وليس هو بالثماني لأن هشيما لا يروى عنه فيما علمت)، ومن طريق وكيع عن ابن أبي ليلى عن المنهال عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: النحر ثلاثة أيام (وهذا شاهد حسن جيد لما تقدم عن ابن عباس).

ومن طريق ابن أبي شيبة عن إسماعيل بن عياش عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال: الأضحى يوم النحر ويومان بعده، ومن طريق وكيع عن عبد الله بن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال: ما ذبحت يوم النحر والثاني والثالث فهي الضحايا. (لا يضرنا ما في إسماعيل بن عياش وعبد الله بن نافع من المقال، فقد رواه مالك عن نافع عن ابن عمر، كما في المتن، وهو من أصح الأسانيد، وإنما ذكرنا الطريقتين اعتضادا، وأحسن الله عزائنا في ابن حزم حيث تكلم في هاتين الطريقتين، وغفل عن طريق مالك).

ومن طريق ابن أبي شيبة نا زيد بن الحباب عن معاوية بن صالح حدثني أبو مريم سمعت أبا هريرة يقول: الأضحى ثلاثة أيام (معاوية بن صالح من رجال مسلم والأربعة صدوق وأبو مريم هو

. . . .

الأنصارى، ويقال: الحضرى الشامى صاحب القناديل. روى عنه حريز بن عثمان وصفوان بن عمرو وفرج بن فضالة ويحيى بن أبى عمرو الشيبانى ومعاوية ابن صالح.

قال أحمد: أبو مريم الذى روى عنه معاوية بن صالح معروف عندنا: رأيت أهل حمص يحسنون الثناء عليه، وقال العجلى: أبو مريم مولى أبى هريرة ثقة (تهذيب ١٢:٢٢٢)، وأخطأ ابن حزم فقال: هو مجهول).

ومن طريق وكيع عن شعبة عن قتادة عن أنس قال: الأضحى يوم النحر ويومان بعده كذا فى "المحلى" وصححه ابن حزم (٧:٣٧٧)، وتكلم فى بقية الطرق: وأجبنا فى غضون الروايات عن سائر ما أورده، وأعلها به فى "الجوهر النقى" ذكر البيهقى حديثا من طريق سليمان بن موسى عن جبير بن مطعم، وسليمان هذا متكلم فيه وحديثه هذا اضطرب اضطرابا كثيرا بينه صاحب "الاستذكار"، وبين البيهقى بعضه. قال: ورواه سويد بن عبد العزيز وهو ضعيف عند بعض أهل النقل قلت: بل هو ضعيف عند كلهم أو أكثرهم. وقد ذكره البيهقى فيما مضى فقال: هو ضعيف بمرة لا يقبل منه ما ينفرد به، ثم ذكر عن ابن عباس قال: الأضحى ثلاثة أيام بعد يوم النحر.

قلت: فى سنده طلحة بن عمرو الحضرمى ضعفه ابن معين وأبو زرعة والدارقطنى، وقال أحمد: متروك، ذكره الذهبى فى "كتاب الضعفاء"، وقد ذكر الطحاوى فى "أحكام القرآن" بسند جيد عن ابن عباس قال: الأضحى يومان بعد يوم النحر.

قال صاحب "الجوهر النقى": ولم يصح فى هذا الباب عن النبى ﷺ شىء[١] وقد ذكر البيهقى فى هذا الباب عن ثلاثة من الصحابة أن أيام النحر ثلاثة: وقد تقدم أنه روى عن ابن عباس أيضا (بسند جيد)، وقال الطحاوى فى "أحكام القرآن": لم يرو عن أحد من الصحابة خلافهم فتعين اتباعهم إذ لا يوجد ذلك إلا توقيفا، وفى "الاستذكار": روى ذلك عن على وابن عباس وابن عمر، ولم يختلف فيه عن أبى هريرة وأنس، وهو الأصح عن ابن عمر: وهو مذهب أبى حنيفة والثورى ومالك، وفى "نوادر الفقهاء" لابن بنت نعيم: أجمع الفقهاء على أن التضحية فى اليوم الثالث عشر غير جائزة إلا الشافعى فإنه أجازها فيه اهـ (٢:٢٢٢).

قلت: وأما ما رواه ابن حزم فى المحلى من طريق محمد بن المثنى نا عبيد الله بن موسى نا ابن

---

(١) أى صراحة وإلا فقد صح عنه ما يدل على أن أيام النحر ثلاثة إشارة ودلالة، كما سيأتى، ظ.

. . . .

أبى ليلى عن الحكم بن عتيبة عن مقسم عن ابن عباس قال: الأيام المعلومات: يوم النحر وثلاثة أيام بعده؛ فلم يعتمده هو بل قال: هكذا فى كتابى، ولا أدرى لعله وهم، والله أعلم (٧: ٣٧٧) والصحيح عن ابن عباس فى ذلك ما علقه البخارى عنه قال: ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات: أيام العشر، والأيام المعدودات أيام التشريق، ووصله ابن مردويه بسند صحيح، كما فى "فتح البارى" (٢: ٣٨١).

قال ابن حزم: وأما من قال بقول أبى حنيفة ومالك فإنهم احتجوا بأنه قول روى عن عمر وعلى وابن عمر وابن عباس وأبى هريرة وأنس، ولا يعرف لهم من الصحابة مخالف، ومثل هذا لا يقال بالرأى، قال: وقد ذكرنا قضايا عظيمة خالفوا فيها جماعة من الصحابة لا يعرف لهم منهم مخالف.

(قلت: وقد رددناه كلها عليك وبينا أننا لم نخالفهم ولكنك لا تفقه ولا تفهم)، قال: فكيف؟ ولا يصح شىء مما ذكرنا إلا عن أنس وحده على ما بينا قبل؟

(قلت: وقد رددنا ذلك أيضا عليك فإنه قد ثبت عن ابن عمر بأصح الأسانيد وعن ابن عباس بسند جيد وعن على بسند حسن وكذا عن أبى هريرة وعمر رضى الله عنهم)، قال: وإن كان هذا إجماعا فقد خالف عطاء وعمر بن عبد العزيز والحسن والزهرى (قالوا: النحر أربعة أيام إلى آخر أيام التشريق) وأبو سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار الإجماع (فقالا: الأضحى إلى هلال المحرم لمن استأنى بذلك)، وأف لكل إجماع يخرج عنه هؤلاء اهـ.

قلنا: وهل يقدح خلاف التابعين فى إجماع الصحابة؟ فيه خلاف فقيل: لا يعتد بالتابعى فى إجماعهم مطلقا: وهو رواية عن الإمام أحمد، والذين عدوه قادحا إنما عدوه كذلك إذا كان من أجلة التابعين الذين زاحموا الصحابة فى الفتوى -كعلقمة ومسروق وأمثالهما- كابن المسيب وسويد بن غفلة رضى الله عنهم - فهؤلاء من الطبقة الثانية، والذين سردت أسماءهم ليسوا من هذه الطبقة، بل بعضهم من الثالثة، وبعضهم من الرابعة، أو الخامسة. فلا يكون خلافهم قادحا. ولو سلمنا أن الإجماع مع مخالفة التابعى المجتهد ليس إجماعا فلا شك أن قول الصحابة حجة دون قول التابعين لمشاهدتهم التنزيل وصحبتهم للنبى ﷺ، فقولهم فيما لا يدرك بالرأى أقرب إلى السماع من النبى ﷺ بخلاف التابعين، فافهم، والبسط فى "فواتح الرحموت" (ص٥٠١)

قال: وقد روينا عن ابن عباس ما يدل على خلافه لهذا القول اهـ، قلنا: مجرد الرواية

. . . .

لا يلتفت إليه ما لم يصح الإسناد وقد اعترفت بأنك لا تدرى لعله وهم، وقد رويت بسندين كلاهما حسن عن ابن عباس أنه قال: أيام النحر ثلاثة. وروى الطحاوى عنه بسند جيد أن الأضحى يومان بعد يوم النحر، فمن أين لك أن تعارضه بما لا تعتمده وتخاف الوهم فيه؟ قال ابن حزم: الأضحية فعل خير وقربة إلى الله تعالى، وفعل الخير حسن فى كل وقت لم يخص تعالى وقتا من وقت ولا رسوله عليه السلام، فلا يجوز تخصيص وقت بغير نص ولا نص فى ذلك ولا إجماع إلى آخر ذى الحجة، فيجوز التضحية إلى أن يهل هلال المحرم اهـ (٣٧٨:٧).

ولنا أنه ﷺ كان قد نهى عن ادخار لحوم الأضاحى فوق ثلاث، متفق عليه، وهو حديث مشهور أخرجه الشيخان والجماعة بطرق عديدة عن جماعة من الصحابة، وورد التصريح بأن المراد بالثلاث يوم النحر ويومان بعده، ففى حديث جابر: كنا لا نأكل من لحوم بدننا فوق ثلاث منى كما فى "فتح البارى" (٢٢:١٠)، وثلاث منى أولها يوم النحر، وهو يدل على كون التضحية مؤقتة بثلاثة أيام؛ ولو جازت إلى آخر أيام التشريق أو إلى آخر الشهر لم يكن للنهى عن الادخار فوق ثلاث منى معنى، فكيف يجوز الذبح فى وقت لا يجوز ادخار الأضحية إليه؟؛ فإن قيل: كان هذا النهى فى عام واحد ثم أذن لهم فى الادخار فليجز الأضحية كذلك. قلنا: قد أذن لهم فى الادخار إلى ما شاءوا فهل يقول ابن حزم بالأضحية كذلك إلى ما شاءوا؟ كلا لن يقول بذلك أحد له مسكة، فلا بد من القول بأن النهى عن الادخار فوق ثلاث منى دل على أن وقت التضحية ثلاثة أيام، وإذنه فى الادخار لم يبطل توقيت الذبح بل توقيت الادخار فقط بدليل ما مر من أقوال الصحابة ولا مخالف لهم منهم. قال أحمد: أيام النحر ثلاثة عن غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ، كذا فى "المغنى" (١١٤:١١).

وأما ما رواه ابن حزم بسنده من طريق يحيى بن أبى كثير عن محمد بن إبراهيم التيمى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار قالا جميعا: بلغنا أن رسول الله ﷺ قال: «الأضحى إلى هلال المحرم لمن أراد أن يستأنى بذلك»، ففيه أن قولهما: بلغنا عن رسول الله ﷺ لم نره إلا فى هذا السند وحده، ولا ندرى لعله وهم من ابن حزم فإنه كثير الوهم والخطأ كما نبهنا على ذلك فى كتابنا غير مرة أو هو وهم من شيخه أو ممن هو فوقه. وفيهم رجل اسمه مسلم لا أدرى من هو؟ وروينا من طريق ابن أبى شيبة نا أبو داود الطيالسى عن حرب بن شداد عن يحيى بن أبى كثير عن محمد بن إبراهيم التيمى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار قالا جميعا: الأضحى

باب ما لا يجوز التضحية بها وما يكره

٥٥٨٤-- قال أبو داود: حدثنا مسلم بن إبراهيم قال هشام عن قتادة عن جرى بن

إلى هلال المحرم لمن استأنى بذلك اهـ من "المحلى" (٣٧٨:٧)، ليس فيه: بلغنا أن رسول الله ﷺ قال. فهذا هو الصواب أنه من قولهما ليس من قول النبى ﷺ، ولو كان كذلك لقال به واحد من الصحابة ولم ينقل عن أحد منهم أنه قال به.

واندحض به قول ابن حزم: إنه يلزم الحنفيين والمالكيين القول به لاحتجاجهم بالمرسل، وإلا فقد تناقضوا اهـ، فإنهم لا يحتجون بكل مرسل أرسله عن النبى ﷺ بعض الرواة وهما، وإنما يحتجون بمرسل جاء من مخرج صحيح إذا لم يعارضه أقوى منه.

وأما ما رواه أبو نعيم فى المستخرج من طريق أحمد بن حنبل عن عباد بن العوام أخبرنى يحيى بن سعيد -وهو الأنصارى- سمعت أبا أمامة بن سهل: كان المسلمون يشترى أحدهم الأضحية، فيسمنها ويذبحها فى آخر ذى الحجة. قال أحمد: هذا الحديث عجيب (فتح البارى ٧:١٠)، فهذا كما ترى قد أنكره أحمد، وقال: هذا الحديث عجيب، وقال: أيام الأضحى التى أجمع عليها ثلاثة أيام (المغنى ١١٤:١١)، ولعل هذا هو حجة أبى سلمة وسليمان بن يسار، وهو كما ترى لا حجة لهما فيه، لأنه ليس فيه أنه ﷺ اطلع على فعل من كان يفعل ذلك من المسلمين، فأقرهم عليه، ولا حجة فى فعل بعض الصحابة فى عهد النبى ﷺ ما لم يثبت تقريره عليه، لا سيما وأبو أمامة هذا هو أسعد بن سهل بن حنيف من صغار الصحابة، وكبار التابعين ولد فى عهده ﷺ ولم يسمع منه، قيل: ولد قبل وفاته بعامين، كما فى "التهذيب" (٢٦٤:١)، فقوله: كان المسلمون يشترى أحدهم ليس حكاية عن فعلهم فى عهد النبى ﷺ بل فيما بعده، وهو أبعد شيء من الحجة، كما لا يخفى، والأثر علقه البخارى فى الصحيح بلفظ: قال يحيى بن سعيد: سمعت أبا أمامة بن سهل قال: كنا نسمن الأضحية بالمدينة، وكان المسلمون يسمنون، ليس فيه الذبح فى آخر ذى الحجة، فلعل هذه الزيادة لم تثبت عنده. يؤيده إنكار أحمد عليها وتعجبه منها، وبمثله لا يترك إجماع أجلة الصحابة على أن أيام النحر ثلاثة، فافهم، فإن هذا من مزال الأقدام، ومعترك الأفهام، والحمدلله الوهاب على ما هدانا طريق الحق والصواب، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله.

باب ما لا يجوز التضحية بها وما يكره

أقول: ما ورد فى حديث على أنه ﷺ نهى أن يضحى بعضباء الأذن والقرن فتفصيله أن

كليب عن على أن النبى ﷺ «نهى أن يضحى بعضباء الأذن والقرن»، قال أبو داود: جرى سدوسى بصرى لم يحدث عنه إلا قتادة، وصححه الترمذى، كما فى "المنتقى"، وقال: حدثنا مسدد قال: نا يحيى قال: ثنا هشام عن قتادة قال: قلت لسعيد بن المسيب ما الأعضب؟ قال: النصف فما فوقه.

٥٥٨٥- وقال الطحاوى: حدثنا سليمان بن شعيب قال: ثنا عبد الرحمن بن زياد قال: ثنا شعبة عن قتادة قال: سمعت جرى بن كليب قال: سمعت عليا رضى الله عنه يقول: «نهى رسول الله ﷺ عن عضباء القرن والأذن»، قال قتادة: فقلت لسعيد بن المسيب: ما عضباء الأذن؟ قال: إذا كان النصف فأكثر من ذلك مقطوعًا (معانى الآثار: ٢٩٧:٢)، وهذا إسناد حسن.

٥٥٨٦- وقال أيضًا: حدثنا فهد قال: ثنا أبو نعيم قال: ثنا حسن بن صالح وحدثنا فهد قال: ثنا محمد بن سعيد قال: أخبرنا شريك قالا جميعا عن سلمة بن كهيل عن حجية بن عدى قال: أتى رجل عليا فسأله عن مكسورة القرن، فقال: لا يضرك، قال: إذا بلغ المنسك أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن (معانى الآثار ٢٩٧:٢)، وهذا إسناد حسن صحيح.

العضب فى الأذن أن يكون النصف، فما فوقه مقطوعا، كما رواه شعبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب ويرجع إليه ما روى هشام عن قتادة أنه قال: قلت لسعيد بن المسيب: ما الأعضب؟ قال النصف فما فوقه بأن يقال معنى قوله: ما الأعضب أى ما أعضب الأذن؟ جمعا بين الروايات وإرجاعا للمجمل إلى المفسر، والعضب فى القرن أن يكون مستأصلا من أصله بدليل أن عليا رضى الله عنه أفتى السائل لجواز مكسورة القرن مطلقا من غير تفصيل.

ويحمل ذلك على ما بقى أصله بدليل ما روى عن عتبة بن عبد السلمى أن النبى ﷺ نهى عن المستأصلة التى استؤصل قرنها من أصله؛ فدل جميع ذلك على أن العضب فى القرن فى حديث على الاستئصال من الأصل لا ما هو فى الأذن وبهذا تجتمع الأدلة ولا يحتاج إلى ما قال الطحاوى: إن النهى عن عضباء القرن منسوخ، فتحصل من ذلك جواز التضحية بما قطع أقل من نصف أذنها، ومكسورة القرن غير مستأصلتها، وعدم جواز ما قطع النصف من أذنها، أو أكثر من ذلك، وما استؤصل قرنها من أصله، هذا هو وجه المسألة، وما قال فقهاءنا فى مكسورة القرن

٥٥٨٧- وقال أبو داود: حدثنا إبراهيم بن موسى الرازى قال: أخبرنا ح وحدثنا على بن بحر نا عيسى المعنى عن ثور قال: حدثنى أبو حميد الرعينى قال: أخبرنى يزيد ذو مصر قال: أتيت عتبة بن عبد السلمى فقلت: يا أبا الوليد! إنى خرجت ألتمس الضحايا فلم أجد شيئا غير ثرماء، فكرهتها فما تقول؟ قال: أ فلا جئتنى بها؟ قلت: سبحان الله؟ تجوز عنك ولا يجوز عنى؟ قال: نعم، إنك تشك ولا أشك إنما نهى رسول الله ﷺ عن المصفرة والمستأصلة والنجفاء والمشيعة والكسراء والمصفرة التى تستأصل أذنها حتى يبدو صماخها، والمستأصلة التى يستأصل قرنها من أصله، والنجفاء التى تنحق عينها، والمشيعة التى لا تتبع الغنم عجفا وضعفا، والكسراء الكسيرة اهـ (أبو داود)، وسكت عنه هو المنذرى (عون) (٣:٥٥).

أن القرن ليس بمقصود لجواز التضحية بالإبل مع أنها لا قرن بها غير تام؟ لأن هذا الدليل جاء فى مستأصلة القرن مع أنهم لا يقولون لجواز التضحية بها، فالصحيح أن المتمسك به فى المسألة هو النصوص لا القياس، والقياس إنما يصح فى الجماء فقط، فتدبر. والنهى المقابلة والمدابرة والشرقاء والخرقاء محمول على الكراهة بدليل جواز التضحية بما قطع أقل من نصف أذنها، وباقى الكلام ظاهر لا يحتاج إلى الشرح وحكم الذنب والإلية هو حكم الأذن.

وما رواه أحمد عن أبى سعيد أنه قال: اشتريت كبشا أضحى به فعدا الذنب فأخذ الإلية، فسألت النبى ﷺ فقال: «ضح به»، فأعله الطحاوى وقال: هو فاسد سندا ومتنا، وبين فساد المتن بأنه ورد فى رواية شعبة أخذ إليته أو بعض إليته بالشك، فلا يفيد هذه الرواية؛ وأما فساد السند، فلم يتنبه وقد بينه الشوكانى بأن فى سنده جابر الجعفى وهو ضعيف جدا، ومحمد بن قرظة، وهو مجهول، ويقال: إنه لم يسمع من أبى من سعيد، وقال البيهقى: رواه حماد بن سلمة عن الحجاج ابن أرطاة عن عطية عن أبى سعيد الخدرى أن رجلا سأل النبى ﷺ عن شاة قطع ذنبها يضحى بها؟ قال: ضح بها، وضعفه الشوكانى بحجاج، وعلى تقدير الصحة يؤول بأن الشاة كانت مقطوعة الذنب بأقل من النصف جمعا بين الأدلة، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: قال الخطابى فى حديث البراء: إن فيه دليلا على أن العيب الخفيف فى الضحايا معفو عنه، ألا تراه يقول: بين عورها، وبين مرضها وبين ضلعها؟ فالقليل منه غير بين، فكان معفوا عنه، انتهى. وقال النووى: أجمعوا على أن العيوب الأربعة المذكورة فى حديث البراء

٥٥٨٨- وقال أبو داود أيضًا: حدثنا حفص بن عمر النمرى قال: حدثنا شعبة عن سليمان عن عبد الرحمن عن عبيد بن فيروز قال: سألت البراء بن عازب ما لا يجوز فى الأضاحى، قال: قام فينا رسول الله ﷺ وأصابعى أقصر من أصابعه وأناملى أقصر من أنامله، فقال: أربع لا تجزر فى الأضاحى، العوراء بين عورها، والمريضة بين مرضها، والعرجاء بين ضلعها، والكبيرة التى لا تنقى، قال: قلت: فإنى أكره أن يكون فى السن نقص، قال: ما كرهت فدعه ولا تحرمه على أحد، قال المنذرى: وأخرجه الترمذى وقال: حسن صحيح، والنسائى وابن ماجة (عون ٣: ٥٤).

لا تجزئ التضحية بها وكذا ما كان فى معناها أو أقبح منها -كالعمى وقطع الرجل وشبهه- انتهى من "العون" (٣: ٥٥).

وفى "المغنى" لابن قدامة: أما العيوب الأربعة الأول (المذكورة فى حديث البراء)، فلا نعلم بين أهل العلم خلافا فى أنها تمنع الإجزاء، وأما العضب فهو ذهاب أكثر من نصف الأذن، أو القرن وذلك يمنع الإجزاء أيضا، وبه قال النخعى وأبو يوسف ومحمد، وقال أبو حنيفة والشافعى: تجزئ مكسورة القرن، وروى نحو ذلك عن على وعمار وابن المسيب والحسن، واحتجوا بأن قول النبى ﷺ: «أربع لا تجوز فى الأضاحى» يدل على أن غيره يجزئ ولأن فى حديث عبيد بن فيروز، قال: قلت للبراء: إنى أكره النقص من القرن ومن الذنب، فقال: اكره لنفسك ما شئت، وإياك أن تضيق على الناس، قال: ولنا ما روى عن على رضى الله عنه قال: نهى رسول الله ﷺ أن يضحى بأعضب القرن والأذن، وعن على قال: أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن وهذا منطوق يقدم على المفهوم اهـ.

قلنا: قد روينا عن على أنه سئل من مكسورة القرن؟ فقال: لا يضرك، وهذا منطوق أيضا.

وفى "رد المحتار": ويضحى بالجماء التى لا قرن لها خلقة، وكذا العضباء التى ذهب بعض قرنها بالكسر، أو غيره، فإن بلغ الكسر إلى المخ لم يجز، قهستانى، وفى "البدائع": إن بلغ الكسر المشاش لا يجزئ والمشاش رؤوس العظام اهـ (٥: ٣١٥).

قلت: إن الكسر إذا بلغ المشاش أوجب استئصال القرن، كما هو ظاهر، قال الموفق فى "المغنى": وتكره المشقوقة الأذن والمثقوبة، وما قطع شيء منها لما روى عن على رضى الله عنه قال: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن ولا نضحى بمقابلة ولا مدابرة» الحديث.

٥٥٨٩- وقال أبو داود: حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي قال: نا زبير قال: نا أبو إسحاق عن شريح بن النعمان -وكان رجل صدق- عن علي قال أمرنا رسول الله ﷺ أن نتشرف العين والأذن ولا نضحي بعوراء ولا مقابلة ولا مدابرة ولا خرقاء ولا شرقاء، قال زبير: فقلت لأبي إسحاق أ ذكر عضباء؟ قال: لا، قلت: فما المقابلة؟ قال: يقطع طرف الأذن، قلت: فما المدابرة؟ قال: يقطع من مؤخر الأذن، قلت: فما الشرقاء؟ قال: تشق الأذن، قلت: فما الخرقاء؟ قال: تخرق أذنها للسمة، وصححه الترمذي، وأعله الدارقطني، كما في (النيل ٤: ٣٥٠).

وهذا نهي تنزيه ويحصل الإجزاء بها، ولا نعلم فيه خلافا، ولأن اشتراط السلامة من ذلك يشق إذ لا يكاد يوجد سالم من هذا كله اهـ (١١: ١٠٢)، وفي قول قتادة قلت لسعيد بن المسيب: ما عضباء الأذن؟ قال: إذا كان النصف فأكثر من ذلك مقطوعا، رد على ابن حزم حيث قال: ولا يعرف التحديد المذكور بالثلث، أو النصف في كل ذلك عن أحد قبل أبي حنيفة اهـ (٧: ٣٦٠). فهذا ابن المسيب قد حدده بالنصف قبل أبي حنيفة.

ودليل ذلك في النص أن العيب الخفيف معفو عنه في الأضاحي، ولذا قيده ﷺ بالبين، فالقليل منه غير بين، ولا يخفى أن ما دون النصف قليل عرفا، وهذا هو قول أبي يوسف ومحمد، رجع أبو حنيفة إليه وكان يحدده أولا بالثلث والبسط في "رد المحتار".

ثم اعلم أن مقتضى إطلاق قوله ﷺ في حديث البراء: أربع لا تجوز في الأضاحي العوراء البين عورها إلى آخره أن الأضحية لو تعيبت عنده لم يجز أن يضحي بها مطلقا ولكنا روينا عن علي بن أبي طالب من طريق أبي إسحاق عن هبيرة بن يريم قال: قال علي: إذا اشتريت الأضحية سليمة فأصابها عندك عوار أو عرج فبلغت المنسك فضح بها.

ومن طريق الحارث عن علي أنه سئل رجل اشترى أضحية فاعورت عنده، قال: يضحي بها، وهو قول حماد بن أبي سليمان والحسن وإبراهيم، كما في "المحلى" (٧: ٣٧٦)، فحملنا قول علي من طريق هبيرة على العيب الخفيف الذي لا يمنع بدليل قوله في العرج فبلغت المنسك، فلو كان التعييب عنده لا يمنع مطلقا لم يكن لهذا القيد معنى وقوله: من طريق الحارث محمول على ما إذا تعيبت بالعيب المانع عند الذبح لا قبله، كما لو قدم أضحية فاضطربت في المكان الذي يذبحها فيه فانكسرت رجلها ثم ذبحها على مكانها أجزأه، وكذلك إذا انقلبت الشفرة فأصابت عينها فذهبت، والقياس أن لا يجوز؟ لأن هذا عيب دخلها قبل تعين القربة فيها، فصار كما لو كان قبل

باب ما يجوز فى الضحايا من السن

٥٥٩٠- عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تذبحوا إلا مسنة إلا أن يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن»، رواه الجماعة إلا البخارى والترمذى (منتقى).

٥٥٩١- وعن أبى هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «نعم أو نعمت الأضحية الجذع من الضأن»، رواه أحمد والترمذى، وقال: غريب، وقد روى موقوفا (نيل ٤:٣٤٦).

حال الذبح، وجه الاستحسان أن هذا مما لا يمكن الاحتراز عنه؟ لأن الشاة تضطرب، فتلحقها العيوب من اضطرابها، كذا فى "البدائع" (٥:٧٦).

وبالجملة فمقدمات الذبح فى حكم الذبح، وبالذبح يتعيب المذبوح لا محالة، ولا يعد مانعا إجماعا، فكذا إذا تعيب بالمقدمات، فافهم، فإن ابن حزم لم يتنبه لذلك، وقال: لا نعلم هذه التقاسيم عن أحد قبل أبى حنيفة اهـ، ولو جمع بين الآثار كما جمع أبو حنيفة بينها لاضطر إلى التقاسيم التى ذكرها وحمد منها ما ذمها، ولكن ابن حزم لا يعرف إلا رد الآثار بعضها ببعض، ظ.

باب ما يجوز فى الضحايا من السن

أقول: مجموع ما ذكر يدل على جواز التضحية بالجذع من الضأن دون غيرها من المعز والبقر والإبل، بل الذى يجوز منها هو المسنة أى الثنى. بقى أن جواز الجذع من الضأن هل هو مطلق أو مقيد بعدم تيسر المسنة؟ فالجواب أن أحاديث غير جابر مطلقة من هذا القيد، وحديث جابر ليس نصا فى التقييد، لأنه يحتمل أن يكون قوله: ولا تذبحوا إلا مسنة للندب إلى الأعلى والأفضل دون الإيجاب والاشتراط. فيحمل عليه ويقال: إن معنى الحديث أن الأعلى والأفضل هو التضحية بالمسنة فلا تتركوها إلا أن يعسر عليكم فاذبحوا جذعة من الضأن لأنه أدنى ما يجوز فى التضحية. والدليل على ما قلنا: إن التضحية بالأدنى جائزة مع وجود الأعلى كالتضحية بالشاة مع وجود البقر والتضحية بالمهزول مع وجود السمين، فكيف لا يجوز التضحية بالجذع من الضأن مع وجود المسنة؟ فإن قلت: الشاة والمهزول من حيوانات التضحية، فيجوز التضحية بها مع وجود البقر والسمين، بخلاف الجذع، فإنه ليس من حيوانات التضحية، بل أجيز التضحية بها للضرورة عند تعذر حيوانات التضحية.

قلت: إنما ذلك هو مفهوم حديث جابر بلفظ: إلا أن يعسر عليكم. ولا حجة فى المفهوم

٥٥٩٢- وعن أم بلال بنت هلال عن أبيها أن رسول الله ﷺ قال: «يجوز الجذع من الضأن ضحية»، رواه ابن ماجه، كذا فى "المنتقى"، وقال الشوكانى: رجال إسناده كلهم بعضهم ثقة، وبعضهم صدوق، وبعضهم مقبول (نيل ٤:٣٤٦).

عندنا لا سيما وحديث أبى هريرة بلفظ: نعمت الأضحية الجذع من الضأن: صريح فى كون الجذع من حيوان الأضاحى، وكذا حديث مجاشع، كما لا يخفى، ظ.

ثم اعلم أن الأمة أجمعت على جواز التضحية بالجذع من الضأن وبالثنى منها ومن غيرها مطلقا. إلا ما نقل عن ابن عمر والزهرى أنهما لا يجوزان التضحية بالجذع مطلقا سواء كان من الضأن أو من غيرها وسواء وجد المسنة أم لا فإن صح النقل عنهما فالأحاديث المذكورة فى الباب حجة عليهما. ثم بعد الاتفاق على هذا القدر اختلفوا فى تقدير الجذع والثنى على أقوال، والمعتمد عندنا-معشر الحنفية- أن الجذع من الضأن ابن ستة أشهر، والثنى منها ومن المعز ما تم له سنة ودخل فى الثانية، ومن البقر ما تم له سنتان ودخل فى الثالثة، ومن الإبل ما تم له خمس سنين ودخل فى السادسة.

لا يقال: إن تفسير الجذع من الضأن مخالف لما عليه أهل اللغة؛ لأن الجذع من الشاة عندهم ما تم له سنة، والثنى ما تم له سنتان، لأنا نقول: من قال ذلك من الفقهاء لم يقل بالرأى والقياس. لأنه لا دخل فيه للقياس ولا بالنص، لأنه ليس فيه نص بل قال ذلك بالاطلاع على اللغة، وإن لم نطلع على مأخذهم كما لم نطلع على مأخذ من فسر الجذع بما تم له سنة والثنى بما سنتان، فلما قال الفقهاء ما قالوا من حيث اللغة لا من حيث الفقه صار الاختلاف لغويا دون اللغوى والشرعى كما يوهمه عبارات بعض الكتب -كالهداية والبناية- لأنه قال فى "الهداية": والجذع من الضأن ما تمت له ستة أشهر فى مذهب الفقهاء.

وقال فى شرحه "البناية": قيد به لأن عند أهل اللغة الجذع من الشاة ما تمت له سنة وطعنت فى الثانية اهـ. وهذا ظاهر فى أن ما قال الفقهاء معنى شرعى، وما قال أهل اللغة معنى لغوى، وهو خلاف الواقع بل كلاهما معنى لغوى، كما عرفت، فافهم.

ثم اعلم أنه ليس فى معنى الجذع والثنى نص من أئمتنا الثلاثة والتفسير الذى نقلنا من قبل هو تفسير الفقهاء الذين جاءوا بعدهم لأن متون المذهب خالية عن التفسير المذكور، ونسب القدورى فى شرحه التفسير إلى الفقهاء دون الأئمة، كما فى "البناية" و "البدائع"، فليتنبه له.

٥٥٩٣- وعن مجاشع بن سليم أن النبى ﷺ كان يقول: «إن الجذع يوفى مما يوفى منه الثنى»، رواه أبو داود وابن ماجة وفى إسناده عاصم بن كليب.

قال ابن المدينى: لا يحتج به إذا انفرد، وقال الإمام أحمد: لا بأس به، وقال أبو حاتم الرازى: صالح، وأخرج له مسلم (نيل ٤: ٣٤٧).

قلت: لم يتفرد به عاصم، بل لما رواه شواهد من حديث جابر وغيره، كما عرفت، فينبغى أن يكون الحديث حجة عند ابن المدينى أيضًا.

وليعلم أيضا أن ما فسر به فقهاءنا الجذع والثنى فسر به فقهاء الحنابلة أيضا؛ لأنه قال الإمام موفق الدين ابن قدامة الحنبلى فى كتابه "المغنى": لا يجزئ فى صدقة الغنم إلا الجذع من الضأن وهو ما له ستة أشهر والثنى من المعز وهو ما له سنة اهـ (المغنى ٢: ٤٧٩)، فظهر منه أن الحنفية لم يتفردوا بهذا التفسير، فتبصر.

قال العبد الضعيف: ذكر الترمذى فى جامعه عن وكيع قال: الجذع يكون ابن سبعة أو ستة أشهر اهـ (١: ١٨١) وقد ثبت عن ابن معين قال: ما رأيت أفضل من وكيع كان يستقبل القبلة ويحفظ حديثه ويقوم الليل ويسرد الصوم ويفتى بقول أبى حنيفة، كما فى "التهذيب" (١١: ١٢٧)، فالظاهر أن قول وكيع هذا هو قول الإمام وأصحابه، وفيهم محمد بن الحسن والقاسم بن معنى فى معرفتهما باللغة والعربية؛ فلعل أهل العراق من اللغويين الذين ذهبوا إلى ما قاله وكيع وأهل الحجاز منهم ذهبوا إلى ما أخذه الشافعية ومن وافقهم، وقد رأيت فى مختار الصحاح للجوهرى تفسير الجذع بما يكون ابن سبعة أو ستة أشهر، وقال ابن بطال: العتو والجذع من المعز ابن خمسة أشهر (فتح البارى ١٠: ١٩)، ولا يخفى أن المعز والضأن متجانسان؛ فيبعد كل البعد أن يجذع المعز فى خمسة أشهر، ولا يجذع الضأن قبل تمام السنة، فالحق هو ما ذهب إليه أصحابنا، والله تعالى أعلم.

وقال الموفق فى "المغنى": لا يجزئ إلا الجذع من الضأن والثنى من غيره، وبهذا قال مالك والليث والشافعى وأبو عبيد وأبو ثور وأصحاب الرأى، وقال ابن عمر والزهرى: لا يجزئ الجذع لأنه لا يجزئ من غير الضأن فلا يجزئ منه كالحمل.

(قلت: لم يثبت عن ابن عمر هكذا، وغاية ما روى عنه أنه كره الجذع وهو لا يدل على عدم الإجزاء: وسيأتيك تفصيله إن شاء الله تعالى) وعن عطاء والأوزاعى قالا: يجزئ الجذع من

٥٥٩٤- وعن عقبة بن عامر، قال: ضحينا مع رسول الله ﷺ بالجذع من الضأن، رواه النسائى، ورجاله ثقات (نيل ٤:٣٤٧).

جميع الأجناس لما روى مجاشع بن سليم مرفوعا أن الجذع يوفى مما يوفى منه الثنى. رواه أبو داود والنسائى، ولنا على أن الجذع من الضأن يجزئ حديث مجاشع وأبى هريرة وغيرهما وعلى أن الجذعة من غيرها لا تجزئ قول النبى ﷺ: «لا تذبحوا إلا مسنة فإن عسر عليكم فاذبحوا الجذع من الضأن» (رواه مسلم وغيره: فلو كان الجذع من غيره يجزئ لم يكن لتخصيص الجذع من الضأن بالإستثناء معنى) وقال أبو بردة بن نيار: عندى جذعة (من المعز) أحب إلى من شاتين فهل تجزئ عنى؟ قال: نعم! ولا تجزئ عن أحد بعدك، متفق عليه. وحديثهم محمول على الجذع من الضأن لما ذكرنا، قال إبراهيم الحزلى: إنما يجزئ الجذع من الضأن؛ لأنه ينزو فيلقح، فإذا كان من المعز لم يلقح حتى يكون ثنيا اهـ (١١:٩٩).

واعتل ابن حزم لرد حديث جابر: «لا تذبحوا إلا مسنة فإن عسر عليكم» الحديث بأنه من رواية أبى الزبير عن جابر وهو مدلس، فلا يحتج به ما لم يقل فى الخبر أنه سمعه من جابر اهـ (٧:٣٦٤)، وليس ذلك بعلة فإن مسلما أودعه فى الصحيح ولا يودع فيه من أحاديث المدلسين إلا ما ثبت لهم سماعه، قال: ثم لو صح لكان خبر البراء ناسخا له، لأن قول النبى ﷺ: «لا تجزئ جذعة عن أحد بعدك» خبر قاطع ثابت مادامت الدنيا ناسخ لكل ما تقدم إلخ.

قلت: ومن أين لك دعوى التقدم أو التأخر من غير دليل؟ وأيضا فإنما يفزع إلى القوى بالنسخ عند تعارض الخبرين وعدم إمكان الجمع بينهما، وههنا ليس كذلك، فإن حديث أبى بردة مقيد بالجزع من المعز كما ورد التصريح به فى لفظ للبخارى وغيره، ونصه: فقال: يا رسول الله! إن عندى داجنا جذعة من المعز، قال: «اذبحها ولا تصلح لغيرك»، وسيأتى، ورواه الطبرانى من طريق سهل بن أبى حثمة أن أبا بردة ذبح ذبيحة بسحر فذكر ذلك للنبى ﷺ فقال: «إنما الأضحية ما ذبح بعد الصلاة اذهب فضح، فقال: ما عندى إلا جذعة من المعز» الحديث (فتح البارى ١٠:١٠).

وأما قول ابن حزم: إن رواية من روى عن البراء قول النبى ﷺ: «لا تجزئ جذعة عن أحد بعدك» هى الزائدة ما لم يروه من لم يرو هذه الفظة: وزيادة العدل خبر قائم بنفسه، وحكم وارد لا يسع أحدا تركه اهـ (٧:٣٦٢م)، ففيه أن قول النبى ﷺ هذا قد ورد فى جواب قول أبى بردة: عندى جذعة.

. . . .

والأصل مطابقة الجواب للسؤال من غير زيادة ولا نقص، فرواية من روى أنه قال: عندى جذعة من المعز هى الزائدة دون رواية من قال: عندى جذعة؛ لأن هذا كله خبر واحد عن قصة واحدة فى موطن واحد. فلا يكون إطلاق من أطلق الجذعة ونسى القيد حجة على من قيدها بالمعز وحفظه وناهيك بتبويب البخارى على هذا الحديث بقوله: باب قول النبى ﷺ لأبى بردة: «ضح بالجذع من المعز، ولن تجزئ عن أحد بعدك»، فأشار بذلك إلى أن الضمير فى قول النبى ﷺ: «اذبحها» للجذعة التى تقدمت فى قول الصحابى: إن عندى داجنا جذعة من المعز اهـ (فتح البارى ١٠:١٠)، فهذا هو العمل بالزيادة دون ما فعله ابن حزم.

ومما يبطل قول من منع الجذع جملة ما رواه الحاكم فى "مستدركه" من طريق ابن وهب أخبرنى عبد الرحمن بن سليمان بن عقيل عن ابن قسيط عن سعيد بن المسيب عن بعض أزواج النبى ﷺ قال: لأن أضحى بجذع من الضأن أحب إلى من أن أضحى بمسنة من المعز، ورواه محمد بن إسحاق القرشى عن يزيد بن عبد الله بن قسيط عن ابن المسيب عن أم سلمة (٤:٢٢٦) سكت عنه الحاكم والذهبى معا، فالحديث حسن، وما رواه ابن حزم من طريق سعيد بن منصور أنا هشيم أنا حصين بن عبد الرحمن قال: رأيت هلال بن يساف يضحى بجذع من الضأن فقلت: أتفعل هذا؟ فقال: رأيت أبا هريرة يضحى بجذع من الضأن، قال ابن حزم: فهذا حصين قد أنكر الجذع من الضأن فى الأضحية (٧:٣٦٢).

قلنا: نعم: أنكره قياسا على الجذع من المعز، فلما علم بفعل أبى هريرة لم ينكره وترك القياس، وما روينا فى المتن عن عقبة بن عامر قال: ضحينا مع رسول الله ﷺ بالجذع من الضأن، وأما قول ابن حزم: إنه من طريق معاذ بن عبد الله بن حبيب وهو مجهول (٧:٣٦٤)، فرد عليه لأنه من رجال الأربعة أخرج له البخارى فى "الأدب"، روى عنه الأجلة مثل زيد بن أسلم وبكير بن الأشبح وسعد بن سعيد الأنصارى وأسيد بن أبى أسيد البراء وغيرهم: سئل عنه ابن معين فقال: من الثقات، وقال أبو داود: وثقه، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، ولم نر أحدا جهله غير ابن حزم، والبسط فى "التهذيب" (١٠:١٩٢)، وأما قوله: إنه غير مسند؛ لأنه ليس فيه أن النبى ﷺ عرف ذلك، ففيه أن وكيعا رواه عن أسامة بن زيد عن معاذ بن عبد الله بن خبيب عن سعيد بن المسيب عن عقبة بن عامر سألت رسول الله ﷺ عن الجذع من الضأن فقال: «ضح به» (المحلى ٧:٣٦٤)، وقول ابن حزم: أسامة بن زيد ضعيف جدا. فباطل بالمرة، فإنه الليثى من رجال مسلم والأربعة علق

. . . .

له البخارى، وقال ابن معين: ليس به بأس، وفى رواية: ثقة صالح، وقال الدورى عنه: ثقة، وزاد غيره: حجة، وقال العجلى: ثقة. نعم لما سمع يحيى القطان أنه حديث عن عطاء عن جابر رفعه. أيام منى كلها منحر قال: اشهدوا أنى قد تركت حديثه. كما فى "التهذيب" (١: ٢٠٩) وهذا من التعنت فى الجرح، وكان يحيى القطان من المتعنتين. فإن خطأه فى حديث لا يقتضى بطلان أحاديثه كلها، فمن الذى ما ساء قط ومن له الحسنى فقط؟ فهؤلاء الحفاظ المتقنون: شعبة والثورى والزهرى وغيرهم لم يسلموا من الخطأ فى الإسناد مرة، وفى المتون أخرى، فافهم، وتيقظ.

وما رواه أحمد والطبرانى عن أم بلال أن رسول الله ﷺ قال: «ضحوا بالجذع من الضأن، فإنه جائز»، ورجاله ثقات، كما فى "مجمع الزوائد" (٤: ١٩).

وقول ابن حزم: إنه عن أم محمد بن أبى يحيى ولا يدرى من هى؟ عن أم بلال وهى مجهولة ولا ندرى لها صحبة أم لا؟ (٧: ٣٦٥) لا يضرنا، فإن من وثق رجال الإسناد قد عرفهم، والعارف حجة على من لم يعرف، والحديث أخرجه ابن ماجة من طريق أم محمد عن أم بلال بنت هلال عن أبيها وأم بلال قال العجلى: تابعية ثقة، كما فى "التهذيب". وأبوها هلال بن أبى هلال، قال ابن حبان: له صحبة، وترجم له ابن منده هلال بن أبى هلال وابن قانع هلال بن مسلم، قال الحافظ فى "الإصابة": له حديث فى الأضاحى أخرجه أحمد وابن ماجة بسند حسن اهـ (٦: ٢٩٠)، وهذا يدل على معرفته بأم محمد بالثقة حيث صرح بتحسين السند.

وما رواه ابن حزم من طريق سليمان بن موسى عن مكحول أن رسول الله ﷺ قال: «فضحوا بالجذعة من الضأن والثنية من المعز»، وأعله بالإرسال، والمرسل حجة عندنا لا سيما لتفسير المرفوع، فإن تفسيره به أولى من تفسيره بالرأى، وهذا مما لم يتنبه له غير الحنفية وأخلق بأهل الظاهر أن يتنبهوا له.

وما رواه من طريق جعفر بن محمد عن أبيه أن على بن أبى طالب قال: يجزئ من الضأن الجذع، وعن حبة العرنى عن على مثله، وأعل الأول بالانقطاع والثانى بالوهاء.

والانقطاع فى القرون الفاضلة لا يضرنا لا سيما ومحمد الباقر من ثقات أهل البيت، وصاحب البيت أدرى بما فيه.

والثانى مؤيد له وشاهد، والمرسل إذا تعدد مخرجه صار حجة، وحبة العرنى ليس بمتروك ولا ثبت، بل وسط، وقال العجلى: تابعى ثقة وقد وثقه أحمد أيضًا، وقال الطبرانى: يقال: إن له

. . . .

رؤية وتكلم فيه آخرون كما فى "التهذيب"، فلا يكون الحديث واهيا من قبله.

وما رواه من طريق سعيد بن منصور نا خالد بن عبد الله -هو الطحان- عن عبد العزيز بن حكيم سمعت ابن عمر يقول: لأن أضحى بجذعة سمينة عظيمة تجزئ فى الصدقة أحب إلى من أن أضحى بجذع من المعز مع قوله: لا تجزئ إلا الثنية من الإبل والبقر، ولم يعله ابن حزم بشىء، ولا يخفى أن المراد بالجذعة السمينة العظيمة الجذع من الضأن بدليل المقابلة بالجذع من المعز، وبه نقول كما فى "الهداية"، إنما يجوز الجذع من الضأن إذا كانت عظيمة بحيث لو خلطت بالثنيات تشتبه على الناظر من بعيد، وأما قول ابن حزم: ليس فيه المنع من التضحية بالجذع من الماعز فنقول: وليس فيه جوازه أيضا، والمقصود إبطال قولك بالمنع من الجذع مطلقا، وهو يدل على ذلك قطعا.

وأما المنع من الجذع من المعز فقد ثبت بنص الحديث من رسول الله ﷺ كما تقدم، وعن أبى هريرة: لا بأس بالجذع من الضأن فى الأضحية، وعن عمران بن الحصين إنى لأضحى بالجذع من الضأن وإنما لتروح على ألف شاة وعن ابن عباس رضى الله عنه لا بأس بالجذع من الضأن، فهم ستة من الصحابة (هؤلاء خمسة وسادسهم أم سلمة رضى الله عنها ذكرنا قولها عن الحاكم فى "مستدركه")، قال ابن حزم: وروينا إجازة الجذع من الضأن فى الأضحية عن هلال بن يساف، وعن كعب وعطاء وطاوس وإبراهيم وأبى زرين وسويد بن غفلة فهم سبعة من التابعين وقال إبراهيم: لا يجزئ من الماعز إلا الثنى فصاعدا، وهو قول أبى حنيفة ومالك والشافعى (وأحمد).

قال ابن حزم: ولو صحت لأخذنا بها لكنا روينا عنه (-أى عن على-) خلافها، كما قدمنا قبل، وإذا وجد خلاف من الصحابة فالواجب الرد إلى القرآن والسنة اهـ (٧: ٣٦٦).

قلت: لم تقدم عنه إلا ما رويت من طريق وكيع نا سفيان الثورى عن أبى إسحاق السبيعى عن هبيرة بن يريم عن على بن أبى طالب قال: إذا اشتريت أضحية فاستسمن فإن أكلت طيبا، وإن أطعمت أطعمت طيبا واشتر ثنيا فصاعدا.

ومن طريق عبد الرزاق نا معمر عن أبى إسحاق به بلفظ: ضحوا بثنى فصاعدا وسليم العين والأذن، ومن طريق عبد الرزاق نا سفيان الثورى عن جبلة بن سحيم سمعت ابن عمر يقول: ضحوا بثنى فصاعدا ولا تضحوا بأعور، ومن طريق عبد الرزاق نا مالك عن نافع عن ابن عمر قال: لا تجزئ إلا الثنية فصاعدا (٧: ٣٦١).

وليس فى شىء منها المنع عن الجذع من الضأن، وغاية ما فيها الأمر بالثنى ونحن نقول به

باب عدم جواز التضحية بالجذعة من المعز

٥٥٩٥- عن البراء بن عازب قال: ضحى خالي يقال له: أبو بردة قبل الصلاة فقال له رسول الله ﷺ: «شاتك شاة لحم»، فقال: يا رسول الله! إن عندي داجنًا جذعة من المعز، قال: «اذبحها ولا تصلح لغيرك»، رواه البخاري.

في غير الضأن، وهو محمل هذه الآثار بدليل ما ذكرنا من الأحاديث والآثار في جواز الجذع من الضأن، والجمع بهذه الطريق أولى من حمل ابن حزم إياها على النسخ بحديث أبي بردة بن نيار، فقد عرفت أنه لا يدل إلا على عدم إجزاء الجذع من المعز، لا على عدم إجزائه مطلقا، فقول الجمهور هو الحق، والله تعالى أعلم بالصواب، ظ.

باب عدم جواز التضحية بالجذعة من المعز

أقول: الحديث نص في الباب. وأورد عليه بأنه ثبت مثل ذلك لغير أبي بردة كعقبة بن عامر. والجواب عنه أن قوله: لا تصلح لغيرك ورد لدفع شبهة التشريع العام، ومعناه أنه لا يجوز لأحد أن يضحي بها من غير أن يأذن له رسول الله ﷺ كما أذن لأبي بردة، لأنه لا يأذن لغيره، فلا ينافيه إذنه لغيره على وجه الاستثناء كما أذن لأبي بردة، وهذا هو الحق، والحال ابن حجر في "الفتح" هذا المبحث، ولم يأت بشيء واقتصر في "بذل المجهود" على نقل كلام ابن حجر، ولم يتنبه لما قلنا، فتنبه له، والله يهديك ويهدينا.

قال العبد الضعيف: لا يخفى على من له مسكة عقل وإلمام باللسان أن قوله: ولا تصلح لغيرك، وفي رواية: ولا يجزئ عن أحد بعدك، وفي لفظ: وليست فيها رخصة لأحد بعدك. وفي أخرى: لن تجزئ عن أحد بعدك، نص في كون المخاطب به مختصا بهذا الحكم للأبد من بين سائر الناس، وتأويله بأن معناه: لا يجوز لأحد أن يضحي بها من غير أن يأذن له رسول الله ﷺ صرف للكلام عن ظاهره يرده ما في رواية للشيخين بلفظ: ولن تجزئ عن أحد بعدك، فإنه لا يقبل النسخ، ولا التأويل لكونه نفيا عاما للأبد.

فالحق ورود الإشكال والصواب في الانفصال عنه ما ذكره الحافظ في "الفتح" أن ما وقع في كلام بعضهم: إن الذين ثبتت لهم الرخصة أربعة أو خمسة يوهم أنهم شاركوا أبا بردة في ذلك وليس كذلك، وإنما وقعت المشاركة في مطلق الإجزاء لا في خصوص منع الغير، فيحمل على كون ذلك في ابتداء الأمر؟ ثم تقرر الشرع بأن الجذع من المعز لا يجزئ، واستثنى منه أبا بردة

. . . .

فرخص له، ولا يرد عليه ما فى حديث عقبة بن عامر عند البيهقى من قوله له: ولا رخصة فيها لأحد بعدك.

قال البيهقى: إن كانت هذه الزيادة محفوظة؛ قال الحافظ: ورأيت الحديث فى المتفق للجوزقى من طريقه عبيد بن عبد الواحد ومن طريق أحمد بن إبراهيم بن ملحان كلاهما عن يحيى ابن بكير (ومن طريقه رواه البيهقى)، وليست الزيادة فيه، فهذا هو السر فى قول البيهقى، إن كانت محفوظة فكأنه لما رأى التفرد حشى أن يكون دخل على راويها حديث فى حديث اهـ ملخصا (١٠: ١١).

وبالجملة فحديث أبى بردة أصح مخرجا لا يقاومه غيره، فلا يصح القول بأنه ثبت مثل ذلك لغير أبى بردة أيضا، والله تعالى أعلم.

تنبيه:

قد اتفقت الروايات عن البراء أن أبا بردة قال لرسول الله ﷺ: إن عندنا جذعة من المعز، كما فى البخارى، أو ماعزا جذعا، كما فى "مسند أحمد" (٣: ٢٨٢)، أو عناق لبن علقه البخارى ووصله مسلم (فتح البارى ١٠: ١٤)، أو جذعة من غير فصل كما فى بعض الروايات عند البخارى، أو عناق جذع عناق لبن، أو عناق جذعة عنده أيضا، لم يقل أحد عن البراء جذعا من الضأن، واختلف من روى هذه القصة عن أبى بردة غير البراء، فقال سهل بن أبى حثمة: إن أبا بردة ذبح ذبيحة بسحر، فذكر ذلك للنبى ﷺ فقال: «إنما الأضحية ما ذبح بعد الصلاة، اذهب فضح، فقال: ما عندى إلا جذعة من المعز» الحديث، رواه الطبرانى كما فى "فتح البارى" (١٠: ١٠) وهو حسن، أو صحيح على أصله، وهو موافق لما فى الروايات عن البراء بلفظ: جذعة من المعز، أو عناق لبن، أو عناق جذعة، لأن العناق كسحاب، الأنثى من أولاد المعز، وجمعه أعنق وعنوق، كما فى القاموس (ص٦٥٩) و "مجمع البحار" (٢: ٤٣٤)، وزاد دون السنة وقال: أضيف إلى اللبن إشارة إلى صغرها أى قريبة من الإرضاع اهـ، وقال الحافظ فى الفتح: والعناق بفتح العين وتخفيف النون: الأنثى من ولد المعز عند أهل اللغة ولم يصب الداودى فى زعمه أن العناق هى التى استحقت أن تحمل، وإنها تطلق على الذكر والأنثى، وإنه بين بقوله: لبن أنها أنثى. قال ابن التين: غلط فى نقل اللغة وفى تأويل الحديث، فإن معنى عناق لبن أنها صغيرة سن ترضع أمها اهـ (١٠: ١٠).

قلت: وكذلك غلط ابن حزم فى زعمه أن العناق اسم يقع على الضانية كما يقع على الماعزة

. . . .

ولا فرق، ثم ذكر قول العدبس الكلابى وأبى فقعس الأسدى من أهل اللغة (٧: ٣٦٢)، ففى "الصراح" ترجمة "الصحاح" للجوهرى بالفارسية عناق بالفتح: بزغاله ماده اهـ، لم يقل أحد منهم ما ذكره ابن حزم أن العناق يعم أولاد المعز وأولاد الضأن جميعا، فلا حجة فى قول من شذ عن الجمهور وأتى بقول مخترع فى اللغة خلاف المشهور، وقال يحيى بن سعيد الأنصارى عن بشير بن يسار عن أبى بردة قال: إنى لا أجد إلا جذعة، فأمره أن يذبح (مسند أحمد ٣: ٤٦٦)، وهذا كما فى بعض الروايات عن البراء من غير فصل، وانفرد ابن إسحاق عن بشير بن يسار عن أبى بردة بقوله: فالتمست مسنة، فلم أجدها فجئته، فقلت: والله يا رسول الله! لقد التمست مسنة فما وجدتها، قال: «فالتمس جذعا من الضأن فضح به». قال: فرخص له رسول الله ﷺ فى الجذع من الضأن فضحى به حيث لم يجد المسنة، رواه أحمد فى "مسنده" أيضا (٤: ٤٥)، وهو يدل على أن الرخصة كانت لأبى بردة فى الجذع من الضأن لا فى الجذع من المعز، وهو وارد على الجمهور القائلين بأن الرخصة لأبى بردة إنما كانت فى الجذع من المعز، وأما الجذع من الضأن: فيجوز لكل مسلم أن يضحى به خلافا لابن حزم، كما تقدم. والجواب أما أولا: فإن هذه الرواية مما خالف فيها ابن إسحاق جماعة الثقات، فهى شاذة، أو منكرة.

وأما ثانيا: فليس فيها أنه وجد جذعا من الضأن وأخبر به رسول الله ﷺ فقال: «ضح به ولن يجزئ عن أحد بعدك»، وغاية ما فيه أنه ﷺ أمره بطلبه، فيحتمل أنه حين رجع بعد قوله: فالتمس جذعا من الضأن لم يجد إلا جذعة من المعز، كما وقع التصريح به فى حديث مطرف عن عامر عن البراء عند البخارى، وفى حديث سهل بن أبى حثمة عن أبى بردة بن نيار عند الطبرانى فأخبر به النبى ﷺ فقال: اذبحها ولا تصلح لغيرك، فاختصر ابن إسحاق، أو شيخه تمام القصة، ولم يذكر قول أبى بردة: ما عندى إلا جذعة من المعز، وظن أن الرخصة إنما وقعت فى الجذع من الضأن؛ فإن قوله: فرخص له رسول الله ﷺ إلى آخره ليس من الحديث، كما هو ظاهر، وإنما هو قول الراوى ولا حجة فى ظن الراوى، وإنما الحجة فى قول النبى ﷺ.

وأيضا فإن البراء بن عازب أوثق من كل من روى هذه القصة عن كأبى بردة لأنه رواية صحابى عن صحابى كلاهما قد شهدا الأمر، فلا يعارض بما رواه بشير بن يسار التابعى عن أبى بردة، لا سيما وقد خالفه سهل بن أبى حثمة عنه، فقال: إنه قال: ما عندى إلا جذعة من المعز، ولا يقول: فالتمس جذعة من الضأن عن بشير بن يسار غير ابن إسحاق فإن يحيى بن سعيد يقول

باب التضحية بالخصى

٥٥٩٦- قال ابن ماجة: حدثنا محمد بن يحيى ثنا عبد الرزاق أنبأنا سفيان الثورى عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن أبى سلمة عن عائشة وعن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ «كان إذا أراد أن يضحى اشترى كبشين عظيمين سمينين أقرنين أملحين موجوئين» الحديث، وأخرجه أحمد عن وكيع عن سفيان عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن أبى سلمة، عن عائشة أو أبى هريرة بالشك (مسند ٦:١٣٦)، وأخطأ ابن تيمية حيث رواه فى "المنتقى": عن عائشة بالتعيين وعزاه لأحمد، ثم أخطأ الشوكانى فى شرحه حيث قال فى إسناد حديث عائشة وأبى هريرة عيسى بن عبد الرحمن بن فروة وهو ضعيف اهـ؛ لأن عيسى المذكور ليس فى سند ابن ماجة، ولا فى "مسند أحمد"، كما عرفت.

وأخرجه أيضًا أحمد: من طريق شريك عن ابن عقيل عن على بن حسين عن أبى رافع والحاكم من طريق زهير بن محمد عن ابن عقيل عن على بن الحسين عن أبى رافع. وأخرجه الطحاوى من طريق حماد بن سلمة عن ابن عقيل عن عبد الرحمن بن جابر عن أبيه. وأخرجه أبو داود من طريق محمد بن إسحاق عن يزيد بن أبى حبيب عن أبى عياش عن جابر، وأخرجه أحمد من طريق حجاج بن أرطاة عن أبى نعمان عن بلال بن أبى الدرداء عن أبيه، وأخرجه الزيلعى من طريق ابن المبارك عن يحيى بن عبيد الله عن أبيه عن أبى هريرة، وعزاه لأبى نعيم فى "الحيلة"، وقال: قال أبو نعيم: مشهور من غير وجه غريب من حديث يحيى اهـ.

عنه: إن النبى ﷺ أمره أن يعيد فقال: إنى لا أجد إلا جذعة من غير فصل. فتنبه لذلك، فإنى لم أر أحدا من الشراح نبه على ذلك ولله الحمد فى الأولى والآخرة، ظ.

باب التضحية بالخصى

أقول: الأحاديث نص فى جواز التضحية بالخصى. والأمر مجمع عليه، والمعنى فيه أن الخصاء والوجاء لا يحدث فيه عيبا، بل يزيد اللحم سمنا وطيبا، والله أعلم.

قال الموفق فى "المغنى": ويجزئ الخصى، لأن النبى ﷺ ضحى بكبشين موجوئين، والوجاء رض الخصيتين، وما قطعت خصيتاه أو شلتا، فهو كالموجوء، لأنه فى معناه، وقال الشعبى:

باب جواز التضحية بالثولاء والهتماء والثرماء

٥٥٩٧- عن الحسن: قال: لا بأس أن يضحى بالثولاء، أخرجه الحافظ فى التلخيص، وعزاه إلى النهاية فى غريب الحديث، وقال: الثولاء من الثول، وهو الجنون.

ما زاد فى لحمه وشحمه أكثر مما ذهب منه، وبهذا قال الحسن وعطاء والشعبى والنخعى ومالك والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأى، ولا نعلم فيه مخالف اهـ (١١: ١٠٢)، ظ.

باب جواز التضحية بالثولاء والهتماء والثرماء

أقول: جواز التضحية بها هو ما ذهب إليه أبو حنيفة.

قال فى "البدائع": وتجوز الثولاء وهى المجنونة إلا إذا كان يمنعها من الرعى والاعتلاف فلا تجوز، لأنه يفضى إلى هلاكها فكان عيبا فاحشا اهـ.

وقال فيه أيضا: أما الهتماء وهى التى لا أسنان لها، فإن كانت ترعى وتعتلف جازت وإلا فلا، وذكر فى "المنتقى" عن أبى حنيفة أنه إن كان لا يمنعها عن الاعتلاف تجزئه، وإن كان يمنعها عن الاعتلاف إلا أن يصب جوفها صبا لم تجزه، وقال أبو يوسف فى قول: لا تجزئ سواء اعتلفت أو لم تعتلف، وفى قول: إن ذهب أكثر أسنانها لا تجزى، وفى قول: إن بقى من أسنانها قدر ما تعتلف تجزئ والإفلا اهـ (بدائع ٥: ٧٥).

وحاصله أن الهتماء تجوز عند أبى حنيفة إذا كانت تعتلف ولا تجوز عند أبى يوسف مطلقا وأما الثرماء فتجوز عند أبى حنيفة أيضا إذا كان تعتلف ولأبى يوسف فيها قولان: قول اعتبر فيه بقاء الأكثر وقول اعتبر فيه الاعتلاف، وبهذا ظهر ما فى كلام "البدائع" من التساهل لأنه جعل لأبى يوسف فى الهتماء ثلاثة أقوال مع أن له فيها قولا واحدا، وقولان آخران فى الثرماء.

وقال فى "الدر المختار": ولا بالهتماء الذى لا أسنان لها، ويكفى بقاء الأكثر، وقيل: ما تعتلف به اهـ. وقال فى "الرد": قوله وقيل: ما تعتلف به هو وما قبله روايتان حكاهما فى "الهداية" عن الثانى، وجزم فى "الخانية" بالثانية، وقال قبله: والتى لا أسنان لها، وهى تعتلف، أو لا تعتلف لا تجوز، انتهى.

ويظهر من هذا الكلام أن هؤلاء الأعلام لم يطلعوا على مذهب الإمام فى الهتماء والثرماء وظنوا مذهب أبى يوسف مذهب الإمام، كما لا يخفى، وقد بينا لك أن مذهبه هو جواز الهتماء والثرماء إذا كانتا تعتلفان، وهو الذى اعتمده فى "البدائع"، وهو الأرجح من حيث القياس،

٥٥٩٨- وعن طاوس قال فى الهتماء: يضحى بها أخرجه الحافظ فى التلخيص، وعزاه إلى غريب الحديث لأبى عبيد، وقال: هى مكسورة الأسنان، وقال عتبة بن عبد السلمى فى الثرماء، ألا جئتنى بها؟ كما فى حديث أبى داود المذكور فى (باب ما لا يجوز به التضحية) من هذا الكتاب وهى التى سقط بعض أسنانها، وفى حديث البراء من طريق عبيد بن فيروز قال: قلت: فإنى أكره أن يكون فى السن نقص، قال: ما كرهت فدعه ولا تحرمه على أحد، وقد تقدم فى الباب المذكور وهو حديث صحيح.

لأن الأسنان ليست من الأعضاء المقصودة بل إنما هى مقصودة بالاعتلاف، فإذا حصل هذا المقصود فلا عبرة ببقاءها وسقوطها، ويرد على ما فى الخانية أنه اعتبر الأسنان من الأعضاء المقصودة فينبغى أن يعتبر بقاء الأكثر كالأذن والذنب. وإن اعتبرها من الأعضاء الغير المقصودة فما الوجه فى قوله بعدم الهتماء التى لا أسنان لها، سواء كانت تعتلف، أم لا.

فإن قلت: يرد عليكم القرن لأنه ليس عندكم من الأعضاء المقصودة وقد شرطتم بقاء أصله. قلنا: نعم ولكن شرطنا ذلك بأثر عتبة بن عبد السلمى الذى قال فيه: إنه ﷺ نهى مستأصلة القرن لا بالقياس، وإن كنتم قستم الأسنان على القرن كان ينبغى لكم القول بكفاية واحد منها. ولا معنى لاعتبار بقاء قدر ما تعتلف به بالجملة، لم يظهر لى وجه ما اختاره فى "التنوير" و "الخانية"، والأرجح عندى ما اختاره فى "البدائع" من قول أبى حنيفة، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: وفى "الخلاصة" عن نظم الزندويسى خمسة عشر من الآفات لا يمنع جواز الأضحية، منها: أن لا أسنان لها إن كانت تعتلف فى ظاهر الأصول، وعن أبى يوسف: لا يجوز مطلقا، وفى "التجريد" عن أبى يوسف: إن بقى من الأسنان ما يعتلف به جاز، وفى الأجناس: لا يجوز مطلقا إلى أن قال: وفى السبع من العيوب لا يجوز: العمياء والعوراء فإن كان الذاهب بعض عينها الواحدة أو بعض أذنها أو بعض أسنانها وفى رواية الأجناس: إن كان أكثر من النصف لا يجوز بالإجماع، وإن كان أقل من الثلث يجوز، وبقدر الثلث وما كان دون النصف فهو قليل عندهما، وبقدر النصف لا يجوز فى ظاهر مذهبهما، لأنه كثير.

وفى شرح "الجامع الصغير" للصدر الشهيد وفى النصف عنهما روايتان فى الظاهر عنهما أن النصف كثير، وفى مختلف الرؤية: إن كان أكثر من الثلث لا يجوز عند أبى حنيفة، وبقدر الثلث يجوز عنده اهـ (٤: ٣٢١).

وتبين بذلك أن مذهب الإمام فى الهتماء والثرماء ليس جوازهما مطلقا، بل فيهما عنه

باب بيع جلد الأضحية

٥٥٩٩- عبد الله بن عياش القتباني عن الأعرج عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من باع جلد أضحيته فلا أضحية له»، أخرجه الحاكم وصححه، وتعقبه الذهبي، فقال: ابن عياش ضعفه أبو داود (مستدرك ٤: ٣٩٠).

روايتان: في رواية اعتبر الاعتلاف، وفي أخرى قلة الذاهب وكثرته، وظهر بذلك أن مشايخ المذهب قد اطلعوا على مذهب الإمام ولم يجعلوا مذهب أبي يوسف مذهبا له خلاف ما ظنه بعض الأحباب.

وأما الثولاء فليس جوازها بمطلق عندنا بل مقيد بأن تكون سمينة، قال في "الخلاصة": والثولاء (تجوز)، وهي المجنونة إن كانت سمينة اهـ (ص مذكور)، وفي حاشية "الجامع الصغير": عن شرح الصدر الشهيد على قوله: وتجزئ الثولاء ما نصه: وإنما يجوز إذا كانت سمينة، ولم يكن بها ما يمنع الرعي، وإن كانت بخلاف ذلك لا يجزيه اهـ (ص١٤٩).

وفي "شرح المهذب": ورد النهي عن الثولاء وهي المجنونة التي تستدير في الرعي ولا ترعى إلا قليلا فتهزل فلا تجزئ بالاتفاق اهـ (٨: ٤٠١)، فقول الحسن: لا بأس أن يضحى بالثولاء محمول على السمينة، وما ورد من النهي عنه المهزولة، والله تعالى أعلم، ظ.

باب بيع جلد الأضحية

أقول: ههنا أصلان: الأول أنه يجوز له الانتفاع بجلد الأضحية بإمساكه في ملكه والثاني أن حكم البدل هو حكم المبدل، فإن باع المضحي جلد أضحية بما ينتفع به في البيت بعينه مع بقائه جاز ذلك استحسانا، ويجعل ذلك كأنه منتفع بالجلد بعينه، وإن باعه بما لا ينتفع به إلا باستهلاكه يجب عليه التصدق بالقيمة للحديث الذي سقناه في المتن، لأن معناه: إن من باع جلد أضحية بما لا ينتفع به إلا باستهلاكه، ولم يتصدق به فلا أضحية له.

أما تقييد البيع بما لا ينتفع به إلا باستهلاكه فلما قلنا: إن حكم البدل هو حكم المبدل، فلا يكون البيع بما ينتفع به مع بقاءه ممنوعا لأنه يجعل حينئذ كأنه منتفع بعين الجلد، وأما قولنا: فلم يتصدق به فلم قلنا أيضا أن حكم البدل هو حكم المبدل، فلما تصدق بالقيمة فكأنه تصدق بعين الجلد، فيختص المنع بما قلنا، وهو أن يبيع بما لا ينتفع به مع بقاءه، ولا يتصدق، فاحفظ.

وحديث قتادة بن النعمان أخرجه أحمد فقال: حدثنا حجاج قال: حدثني أن جريج قال:

قلت: هذا التعقيب ليس في محله، لأن الحاكم لم يدع أن كل من يصحح هو حديثه لا كلام فيه لأحد، وقد قال الذهبي في "الميزان": إنه خرج له مسلم فيكون صحيحًا على شرطه، إلا أن يقال: إن مسلمًا لم يحتج به، بل ذكر حديثه في الشواهد، كما قال ابن حجر في "التهذيب"، ولكن لا يدفع هذا الجواب ما قلنا، بل كان ينبغي له أن يتعقب بما قاله ابن حجر أن مسلما لم يحتج به.

قال سليمان بن موسى: أخبرني زبيد أن أبا سعيد الخدري أتى أهله فوجد قصعة من قدير الأضحى، فأبى أن يأكله، فأتى قتادة بن النعمان فأخبره أن النبي ﷺ قام فقال: إني نهيتكم عن لحوم الأضاحي وذكر الحديث وقال: واستمتعوا بجلودها ولا تبيعوها.

وقال أيضا: حدثنا محمد بن بكر قال: أنا ابن جريج قال: أخبرت أن أبا سعيد الخدري وعن سليمان بن موسى عن فلان وعن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله ولم يبلغ أبو الزبير هذه القصة كلها أن أبا قتادة أتى أهله، وساق الحديث بنحو حديث أبي سعيد، فتلخص منه أنه اختلف فيه على ابن جريج فرواه حجاج عنه عن زبيد عن أبي سعيد عن قتادة بن النعمان، ورواه محمد بن بكر عنه أنه قال: أخبرت أن أبا سعيد أتى أهله الحديث، ولم يقل عن سليمان بن موسى عن زبيد كما قال حجاج، ثم رواه محمد بن بكر فقال: عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن فلان. ولم يقل عن زبيد كما قال حجاج أن أبا قتادة أتى أهله. ولم يقل أبا سعيد كما قال الحجاج، ومع ذلك فقد ذكره الحافظ في "الفتح"، ولم يذكر فيه علة، وقال في "مجمع الزوائد": إنه مرسل صحيح الإسناد، كما في "النيل" (٤:٣٦٣).

ولا يخفى ما فيه من الاضطراب، والانقطاع بين زبيد وأبي سعيد في رواية الحجاج، والإبهام في شيخ ابن جريج في رواية محمد بن بكر عن أبي سعيد الخدري، وفي شيخ سليمان في رواية عن أبي قتادة، فافهم.

قال العبد الضعيف: إن الاختلاف على الحفاظ في الحديث لا يوجب الاضطراب إلا بشرطين: أحدهما: استواء وجوه الاختلاف، فمتى رجح أحد الأقوال قدم، ولا يعلل الصحيح بالمرجوح وثانيهما مع الاستواء أن يتعذر الجمع على قواعد المحدثين، وقد نص الحافظ في "مقدمة الفتح" على أنه لا يلزم من مجرد الاختلاف اضطراب يوجب الضعف، وفي "الجوهر النقي": إذا أقام ثقة إسنادا اعتمد، ولم يبال بالاختلاف، كما مر كل ذلك في "المقدمة" بأبسط بيان وأكمله.

وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال أبو حاتم: ليس المتين صدوق، يكتب حديثه، وهو قريب من ابن لهيعة، فالحديث إن لم يكن صحيحًا، فلا ينزل عن مرتبة الحسن، وله شاهد من حديث قتادة بن النعمان عند أحمد.

ولا يخفى أن الحجاج ومحمد بن بكر لا يستويان فقال أحمد فى "الحجاج": ما كان أضبط وأشد تعاهده للحروف ورفع أمره جدا، وقال المعلى الرازى: قد رأيت أصحاب ابن جريج ما رأيت فيهم أثبت من حجاج، وقال إسحاق بن عبد الله السلمى: حجاج نائما أوثق من عبد الرزاق يقظان (التهذيب ٢:٢٠٥)، وقال أحمد فى محمد بن بكر البرسانى: صالح الحديث، وقال ابن معين: كان والله ظريفا صاحب أدب.

وقال فى رواية: ثقة، وقال ابن عمار الموصلى: لم يكن صاحب حديث تركناه لم نسمع منه. (التهذيب ٩:٧٨)، فالترجيح لما رواه أحمد من طريق الحجاج وللحديث طرق عند أحمد يتأيد بها ما ذكره الحجاج أن صاحب القصة أبو سعيد، كما فى "الزوائد" (٤:٢٦).

ثم اعلم أن ظاهر حديث المتن، وكذا ظاهر حديث على أمرنى رسول الله ﷺ أن أقوم على بدنه وأقسم جلودها وجلالها الحديث متفق عليه تحريم بيع جلودها، وهو مذهب الشافعى، ورواية عن أحمد قال: لا يبيعها ولا يبيع شيئا منها، وقال: سبحان الله، كيف يبيعها وقد جعلها لله تبارك وتعالى، وبهذا قال أبو هريرة ورخص الحسن والنخعى فى الجلد أن يبيعه ويشترى به الغربال والمنخل وآلة البيت، وروى نحو هذا عن الأوزاعى لأنه ينتفع به هو وغيره فجرى مجرى تفريق اللحم، وقال أبو حنيفة: يبيع ما شاء منها ويتصدق بثمنه، وروى عن ابن عمر أنه يبيع الجلد ويتصدق بثمنه.

وحكاه ابن المنذر عن أحمد وإسحاق ورجح الموفق فى "المغنى" الرواية الأولى بأنه جعله لله تعالى فلم يجز بيعه -كالوقف- قال: وما ذكروه فى شراء آلة البيت يبطل باللحم لا يجوز بيعه بآلة البيت وإن كان ينتفع به (١١:١١١).

وفى "شرح المهذب": ذكرنا أن مذهبنا أنه لا يجوز بيع جلد الأضحية ولا غيره من أجزاءها لا بما ينتفع به فى البيت ولا بغيره، وبه قال عطاء والنخعى ومالك وأحمد وإسحاق حكاه عنهم ابن المنذر، ثم حكى عن ابن عمر وأحمد وإسحاق، أنه لا بأس أن يبيع جلدها ويتصدق بثمنه، قال: ورخص فى بيعه أبو ثور (وحكى إمام الحرمين أن صاحب "التقريب" حكى قولا غريبا للشافعى أنه يجوز بيع الجلد والتصدق بثمنه، وبصرف مصرف الأضحية، فيحجب التشريك فيه

كالانتفاع باللحم، والصحيح المشهور الذى تظاهرت عليه نصوص الشافعى أنه لا يجوز هذا البيع كما لا يجوز بيعه لأخذ ثمنه لنفسه)، وقال النخعى والأوزاعى: لا بأس أن يشترى به الغربال والمنخل والفأس والميزان، ونحوها، وحكى أصحابنا عن أبى حنيفة أنه يجوز بيع الأضحية قبل ذبحها وبيع ما شاء منها قالوا: وإن باع جلدها بآلة البيت جاز الانتفاع بها، قال: ودليلنا حديث على رضى الله عنه، والله أعلم اهـ (٨: ٤٢٠).

وفى "المحلى" لابن حزم: قد اختلف السلف فى هذا -(أى فى بيع جلد الأضحية)- فروينا من طريق شعبة عن قتادة عن عقبة بن صهبان قلت لابن عمر: أبيع جلد بقر ضحيت بها؟ فرخص لى. وروينا من طريق عطاء أنه قال: إذا كان الهدى واجبا يتصدق بإهابه: وإن كان تطوعا باعه إن شاء، وقال أيضا: لا بأس ببيع جلد الأضحية إذا كان عليك دين ما، وسئل الشعبى عن جلود الأضاحى فقال: ﴿لن ينال الله لحومها ولا دمائها﴾ إن شئت فبع، وإن شئت فأمسك، وصح عن أبى العالية أنه قال: لا بأس ببيع جلود الأضاحى، نعم الغنيمة تأكل الحم وتقضى النسك، ويرجع إليك بعض الثمن، (فأجاز هؤلاء عطاء والشعبى وأبو العالية بيعه لأخذ ثمنه لنفسه، وهذا غلط منا منابذ للسنة، فلو جاز ذلك لجاز أن يعطى الجزار أجرته منها وقد نهى النبى ﷺ عنه، كما سيأتى.

قال: وذهب آخرون إلى مثل هذا إلا أنهم أجازوا أن يباع به شىء دون شىء، صح عن إبراهيم النخعى أنه كره بيع جلد الأضحية وقال: لا بأس بأن يبدل بجلد الأضحية بعض متاع البيت، وأنه قال: تصدق به وأرخص أن يشترى به الغربال والمنخل، وقال أبو حنيفة ومالك: لا يجوز بيعه ولكن يبتاع به بعض متاع البيت -كالغربال- قال هشام بن عبيد الله الرازى: أيبتاع به الخل؟ قال: لا، قال: فقلت له: فما الفرق بين الخل والغربال؟ فقال: لا تشتر به الخل، ولم يزده على ذلك.

قال ابن حزم: أما هذا القول فطريف جدا، إن هذا لعجب لا نظير له، وهذا أيضا قول خلاف كل ما روى فى ذلك عن الصحابة رضى الله عنهم اهـ ملخصا (٧: ٣٨٦).

قال العبد الضعيف: قد صح عن النبى ﷺ فى الأضاحى من قوله: كلوا وأطعموا وتصدقوا وادخروا، كما سيأتى فأبيح لنا احتباسها والصدقة بها وقد مر فى أبواب الصدقات قول معاذ لأهل اليمن: ائتونى بعرض ثياب خميس أو لبيس فى الصدقة مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب النبى ﷺ بالمدينة علقه البخارى. وصح عن معاذ أنه كان يأخذ العروض فى الصدقة،

. . . .

وفى الباب دلائل عديدة تدل على جواز دفع القيمة فى الذكاة قد ذكرناها هناك؛ فثبت أن التصدق بقيمة الشيء مثل التصدق به سواء فمن باع جلد أضحية وتصدق بالثمن كان كمن تصدق بالجلد، وقد صح عن النبى ﷺ أنه قال لعلى: أن لا يعطى الجازر منها -أى من الأضحية- شيئا وقال: نحن نعطيه عندنا، متفق عليه، وهو نص فى أنه لا يجوز بيع شيء من الأضحية لأخذ ثمنه لنفسه، فحملنا قول النبى ﷺ: «من باع جلد أضحيته له»، قوله: «ولا تبيعوا لحوم الهدى والأضاحى وكلوا وتصدقوا واستمتعوا بجلودها ولا تبيعوها» فى حديث أبى سعيد عن قتادة بن النعمان مرفوعا (نيل ٤:٣٦٣) على البيع لأخذ الثمن لنفسه لا على البيع للتصدق بثمنه؛ لأن التصدق بالثمن كالتصدق بالجلد سواء، كما قلنا.

وأما استبدال الجلد بما ينتفع به باقيا كالقربة والسفرة والغربال والجراب والدلو ونحوها، فلا بأس به لأن له أن يتخذ منه ما شاء منها ابتداء، فكان الاستبدال بها كاتخاذها انتهاء، ولأن البدل الذى يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه يقوم مقام المبدل، فكان المبدل قائما معنى، فكان الانتفاع به كالانتفاع بعين الجلد، بخلاف البيع بالدراهم والدنانير والخل واللحم ونحوه؛ لأن ذلك مما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه، فلا يقوم مقام الجلد، فلا يكون الجلد قائما معنى (بدائع ٥:٨١)، فلا يكون إلا تجارة محضة، وقد نهى الشارع ﷺ عن الاتجار بشيء من الهدى والأضاحى، هذا هو الفرق بين الغربال والخل، لم يتنبه له ابن حزم لبعده من الفقه والدراية.

وأما قوله: إن الأضحية إذا قربت إلى الله تعالى فقد أخرجها المضحى من ملكه إلى الله تعالى، فلا يحل له منها شيء إلى آخره (٧:٣٨٦)، فلا يخفى أنه لو مات بعد الأضحية كان لحمها وجلدها ميراثا يملكه ورثته، وللمضحى أن يهب كل ذلك أو يتصدق به أو يهديه لغنى أو فقير مسلم أو كافر، فثبت أن النهى عن البيع ليس لخروجه من ملكه، والقربة إنما تعلقت بنفس الأضحية لا بلحمها وجلدها فلو اشترى لحما وتصدق به لم يكن من الأضحية فى شيء، وقد روى الترمذى عن عائشة وحسنه أن النبى ﷺ قال: «ما عمل ابن آدم يوم النحر عملا أحب إلى الله من إراقة دم».

وروى الدارقطنى عن ابن عباس مرفوعا: ما أنفقت الورق فى شيء أفضل من نحيرة فى يوم عيد (نيل ٤:٢٣٩)، فالقربة إنما هو الذبح والنحر على اسم الله، وإنما أمر بأكل اللحم والتصدق به وبالجلد ونحوه. ونهى عن بيع شيء منها لكونه ملابسا لمحل القربة، فلا يكون له حكم الوقف لعدم تعلق القربة به حقيقة؛ والعجب ممن لا يقول بوقف المنقول أن يقول بوقف لحم الأضحية وجلدها،

. . . .

ولو سلم فمن أين له أن يمنع استبداله بالمنخل والغربال ونحوه، وقد مر فى كتاب الوقف ما يدل على جواز استبدال الموقوف بما هو مثله، أو خير منه إذا كان منقولا.

وبالجملة فالقياس جواز بيع اللحم والجلد مطلقا ولكنا تركناه فيما إذا باعه لأخذ الثمن لنفسه لحديث على رضى الله عنه فى النهى عن إعطاء أجرة الجزار منها، وقلنا بجوازه للتصدق بالثمن لأثر ابن عمر ولدلالة أثر معاذ وغيره على جواز التصدق بغير الجنس، وبجواز الاستبدال بما ينتفع به باقيا لأثر النخعى، وقد مر أنه كان لا يفتى بالرأى إلا بالأثر ولأن بقاء البدل كبقاء المبدل معنى، فكان الانتفاع بالبدل كالانتفاع بالجلد سواء.

قال فى "البدائع": ولا يحل بيع شىء من جلدها وشحمها ولحمها وأطرافها ورأسها وشعرها وصوفها ووبرها ولبنها، يحلبه منها بعد ذبحها بشىء لا يمكن الانتفاع به إلا باستهلاك عينه من الدراهم والدنانير، والمأكولات والمشروبات، ولا أن يعطى أجر الجزار والذابح منها، ثم ذكرنا ما ذكرناه من الآثار وقال: فإن باع شيئا من ذلك نفذ عند أبى حنيفة ومحمد. وعند أبى يوسف لا ينفذ ويتصدق بثمنه، لأن القربة ذهبت عنه فيتصدق به، ولأنه استفاده بسبب محظور وهو البيع، فلا يخلو عن خبث فكان سبيله التصدق به اهـ ملخصا (٥:٨١).

وفى "الدر المختار": فإن بيع اللحم أو الجلد به أى بمستهلك أو بدراهم تصدق بثمنه، ومفاده صحة البيع مع الكراهة. وعن الثانى باطل؛ لأنه كالوقف اهـ، قال ابن عابدين: أفاد أنه ليس له بيعهما بمستهلك، وأن له بيع الجلد بما تبقى عينه. وسكت عن بيع اللحم به للخلاف فيه؛ ففى "الخلاصة" وغيرها: لو أراد بيع اللحم ليتصدق بثمنه ليس ذلك، وليس له فيه إلا أن يطعم، أو يأكل اهـ، والصحيح كما فى "الهداية" وشروحها أنهما سواء فى جواز بيعهما بما ينتفع بعينه دون ما يستهلك وأيده فى الكفاية بما روى ابن سماعة عن محمد –لو اشترى باللحم ثوبا، فلا بأس بلبسه– اهـ (٥:٣٢١).

وحاصله كراهة بيع اللحم والجلد جميعا بمستهلك وجواز بيعهما بما ينتفع به باقيا مع الخلاف فى اللحم، والأولى التصدق بالكل والاحتراز عن البيع جملة خروجا من الخلاف وعملا بإطلاق قوله ﷺ: «من باع جلد أضحيته فلا أضحية له»؛ فليحفظ ذلك فإن الناس عنه غافلون، ظ.

باب التصدق بلحوم الأضاحى و غيرها

٥٦٠٠- عن على بن أبى طالب قال: أمرنى رسول الله ﷺ أن أقوم على بدنه وأن أتصدق بلحومها وجلودها وأجلتها، وأن لا أعطى الجازر منها شيئا، وقال: نحن نعطيه من عندنا، متفق عليه.

باب التصدق بلحوم الأضاحى وجلودها وأجلتها وأن لا يعطى منها شيء للجزار

أقول: أما الأمر بالتصدق بالأشياء المذكورة فمحمول على الندب لأن الشارع أباح انتفاع المالك باللحوم والجلود فالأجلة أولى -وأما إعطاء الجزار منها، فلا يجوز لأنه فى معنى البيع- وهو غير جائز بلا نية التصدق، فافهم.

قال العبد الضعيف: وأغرب ابن حزم فقال: فرض على كل مضح أن يأكل من أضحيته، ولا بد ولو لقمة فصاعدا، وفرض عليه أن يتصدق منها أيضا بما شاء قل أو كثر ولا بد، ومباح له أن يطعم منها الغنى والكافر وأن يهدى منها إن شاء ذلك. واحتج بما رواه مالك عن عبد الله بن أبى بكر بن عمرو بن حزم أن عمرة بنت عبد الرحمن قالت له: سمعت عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها تقول، فذكر الحديث، وفيه قال عليه السلام بعد ما كان نهى أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث: «كلوا وادخروا وتصدقوا». قال ابن جزم: فهذه أوامر من رسول الله ﷺ لا يحل خلافها اهـ.

قلنا: فلم لم تقل بوجوب الادخار وقد قال: وادخروا بصيغة الأمر، وأما قوله: وادخار ساعة فصاعدا يسمى ادخارا فغير مسلم؛ فإن كان يسمى فى بلده فلا يسمى عندنا، وأيضا فإن ادخار ساعة لم يكن منهيا عنه قط، وإنما كان قد نهى عن الادخار فوق ثلاثة أيام: فلما راجعوه فى ذلك وقال: ادخروا لم يكن معناه إلا الادخار فوقها فليكن واجبا، ولم يقل بذلك أحد، فما الفرق بين الأمر بالأكل وغيره، وقد تقرر فى الأصول أن الأمر بعد الحظر يكون للإباحة لا للوجوب، كما فى قوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ نظائره كثيرة فى كلام الشارع، فلا دلالة فى قوله: «كلوا وادخروا وتصدقوا» على وجوب هذه الأمور.

قال الحافظ فى "الفتح": وقوله: «كلوا وأطعموا» تمسك به من قال بوجوب الأكل من الأضحية، ولا حجة فيه، لأنه أمر بعد حظر فيكون للإباحة، ويؤخذ من الإذن فى الادخار الجواز خلافا لمن كرهه، وقد ورد فى الادخار، كان يدخر لأهله قوت سنة، وفى رواية: كان لا يدخر

. . . .

لغد، والأول فى "الصحيحين"، والثانى فى "مسلم"، والجمع بينهما أنه كان لا يدخر لنفسه ويدخر لعياله أو أن ذلك كان باختلاف الأصول اهـ (١٠: ٢٠).

وقال الطبرى رحمه الله: هو أمر بمعنى الاطلاق، والإذن للأكل، لا بمعنى الإيجاب، ولا خلاف بين سلف الأئمة وخلفها فى عدم الحرج على المضحى بترك الأكل من أضحيته ولا إثم، فدل على أن الأمر بمعنى الإذن والاطلاق اهـ من "عمدة القارى" (١٠: ٧٦)، ويرد القول بوجوب الأكل منها حديث عبد الله بن قرط «قرب إلى رسول الله ﷺ خمس بدنات أو ست ينحرهن فطفقن يزدلفن إليه أيتهن يبدأ بها، فلما وجبت جنوبها قال كلمة خفيفة لم أفهمها، فسألت بعض من يلينى ما قال. قالوا: قال: من شاء اقتطع»، رواه أحمد وأبو داود والنسائى وابن حبان فى "صحيحه"، وسكت عنه أبو داود والمنذرى (نيل ٤: ٣٦٥)، فهذه قد أذن النبى ﷺ فى انتهابها، ولم يأكل منها، ولو أكل لنقل على ما تقتضى العادة؛ ولأنها ذبيحة يتقرب بها إلى الله تعالى، فلم يجب الأكل منها كالهدى ونحوه.

وفى "المغنى" لابن قدامة قال أحمد: نحن نذهب إلى حديث عبد الله يأكل هو الثلث، ويطعم من أراد الثلث، ويتصدق على المساكين بالثلث، وعن ابن عمر قال: الضحايا والهدايا ثلث لأهلك وثلث للمساكين، وهذا قول إسحاق وأحد قولى الشافعى، وقال فى الآخر: يجعلها نصفين يأكل نصفا ويتصدق بنصف لقول الله تعالى: ﴿فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير﴾.

وقال أصحاب الرأى: ما كثر من الصدقة فهو أفضل؛ لأن النبى ﷺ أهدى مائة بدنة، وأمر من كل بدنة بضعة؛ فجعلت فى قدر فأكل هو وعلى من لحمها، وحسيا من مرقها، ونحر خمس بدنات أو ست بدنات وقال: من شاء كاقتطع ولم يأكل منهن شيئا، قال: ولنا ما روى عن ابن عباس فى صفة أضحية النبى ﷺ قال: ويطعم أهل بيته الثلث ويطعم فقراء جيرانه الثلث ويتصدق على السؤال بالثلث، رواه الحافظ أبو موسى الأصفهانى فى "الوظائف"، وقال: حدث حسن؛ ولأنه قول ابن مسعود وابن عمر ولم نعرف لهما مخالفا فى الصحابة، فكان إجماعا.

وأما خبر أصحاب الرأى فهو فى الهدى والهدى يكثر، فلا يتمكن الإنسان من قسمه وأخذ ثلثه، فتتعين الصدقة بها، والأمر فى هذا واسع، فلو تصدق بها كلها أو بأكثرها جاز، وإن أكلها كلها إلا أوقية تصدق بها جاز، وقال أصحاب الشافعى: يجوز أكلها كلها، قال: ولنا أن الله تعالى قال: ﴿فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر﴾، وقال: ﴿وأطعموا البائس الفقير﴾، والأمر يقتضى

. . . .

الوجوب اهـ ملخصا (١١: ١٠٩)

قلت: مورد النص هو الهدى أولا كما يقتضيه سياق الآيات، فلو دل الأمر على الوجوب لدل على وجوب الأكل من هدى أيضا. ولا قائل بوجوب الأكل منها غير أهل الظاهر؛ فمن أين للموفق أن يستدل به على وجوب الإطعام، فالأمر فى قوله: ﴿أطعموا﴾ للندب، كما هو فى قوله: ﴿فكلوا﴾، وأما قوله: إن خبر أصحاب الرأى إنما هو فى الهدى فقد صرح ابن عمر بكون الضحايا والهدايا فى ذلك كله سواء. فلما ثبت من فعله ﷺ التصدق بالكل مرة والتصدق بالأكثر وأكل الأقل أخرى دل على كون التصدق بالأكثر أفضل، وحديث ابن عباس لا يدل على كون التثليث أفضل من التصدق بالكل بل على كونه أفضل من أكل الكل، وغاية ما فيه أنه ﷺ جعل أضحيته أثلاثا مرة ونحن نقول به يفعل هذا مرة إن شاء ويتصدق بالكل أو الأكثر مرة إن شاء، فبكل ذلك ثبت عمل النبى ﷺ ولا ريب أن النفع المتعدى أفضل من النفع اللازم، فكان ما كثر من الصدقة أفضل.

وفى "الدر المختار": ويأكل من لحم الأضحية ويؤكل غنيا. (إذا لم تكن منذورة) ويدخر، وندب أن لا ينقص التصدق عن الثلث، وندب تركه -أى ترك التصدق لذى عيال- (غير موسع الحال) توسعة عليهم اهـ.

وفى "رد المحتار" عن "البدائع": والأفضل أن يتصدق بالثلث ويتخذ الثلث ضيافة لأقربائه وأصدقائه ويدخر الثلث، ويستحب أن يأكل منها، ولو حبس الكل لنفسه جاز، لأن القربة فى الإراقة والتصدق باللحم تطوع اهـ (٥: ٣٢٠).

وأما قول الموفق: إنه قول ابن مسعود وابن عمر ولم نعرف لهما مخالفا إلى آخره فأثر ابن مسعود رواه إبراهيم الحزلى عن الحكم بن موسى عن الوليد عن طلحة بن عمرو عن عطاء عن ابن مسعود أمرنا رسول الله ﷺ أن نأكل منها ثلثا ونتصدق بثلثها، ونطعم الجيران ثلثها. وطلحة مشهور بالكذب الفاضح، وعطاء لم يدرك ابن مسعود.

وروينا من طريق عبد الرزاق عن عمر عن عاصم عن أبى مجلز قال: أمر ابن عمر أن يرفع له من أضحيته بضعة، ويتصدق بسائرها، كذا فى "المحلى" (٧: ٣٨٤)، ولو كان التثليث أفضل لم يتركه ابن عمر لما علم من تشديده فى اتباع الآثار، ولو سلمنا فهو محمول على أنه يستحب أن لا ينقص التصدق عن الثلث.

. . . .

وروى ابن حزم من طريق عطاء عن إبراهيم النخعى قال: سار معى تميم بن سلمة، فلما ذبحنا أضحيته فأخذ منها بضعة فقال: آكلها؟ فقلت له: وما عليك أن لا تأكل منها؟ فقال: تميم: يقول الله تعالى: ﴿فكلوا منها﴾، فتقول أنت: وما عليك أن لا تأكل.

قال ابن حزم: حمل هذا الأمر تميم على الوجوب، وهو من أكابر أصحاب ابن مسعود، قلت: لا دلالة فيه على أنه حمله على الوجوب بل على الندب، ولو كان على الوجوب لم يكن لقوله: آكلها بالاستفهام معنى، قال: ومن طريق ابن أبى شيبة عن محمد بن فضيل عن عبد الملك عن مولى لأبى سعيد عن أبى سعيد أنه كان يقول لبنيه: إذا ذبحتم أضاحيكم فأطعموا وكلوا وتصدقوا (فيه مولى أبى سعيد مجهول)، وعن ابن مسعود أيضا نحو هذا، وعن عطاء نحوه.

(قلت: ولا دلالة فى شيء منه على أفضلية التثليث من التصدق بالكل أو الأكثر، بل معناه أنه لا ينبغى أكل الكل) قال: وصح عن سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير: ليس لصاحب الأضحية إلا ربعها اهـ (٧:٣٧٤)، قلنا: محمول على أفضلية التصدق بالأكثر، كما هو ظاهر، ظ.

فائدة: الأكل من أضحية التطوع والواجب غير المنذور سنة لما ثبت عن النبى ﷺ فى حديث بريدة أنه ﷺ كان لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم، وكان لا يأكل يوم النحر شيئا حتى يرجع فيأكل من أضحيته، رواه الدارقطنى وصححه ابن القطان (زيلعى ١: ٣١٩)، ورواه الرافعى بلفظ: إنه ﷺ كان يأكل من كبد أضحيته، كذا فى "التلخيص" (٢: ٣٨٦)، وقال الحافظ: تقدم فى صلاة العيدين اهـ.

قلت: لم يتقدم هناك بلفظ الكبد، والعمل عليه عندنا، فنأكل من كبد ضحايانا أولا، ولم نكن نظنه ثابتا عن النبى ﷺ صريحا، فلله الحمد على الموافقة، ولما روى أبو هريرة عن النبى ﷺ قال: «إذا ضحى أحدكم فليأكل من أضحيته»، رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح، وعن ابن عباس قال رسول الله ﷺ: «ليأكل كل رجال من أضحيته»، رواه الطبرانى فى "الكبير"، وفيه عبد الله بن خراش وثقه ابن حبان، وقال: ربما أخطأ وضعفه الجمهور (مجمع الزوائد ٤:٢٥).

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": ولا يعطى الجازر بأجرته شيئا منها، وبهذا قال مالك والشافعى وأصحاب الرأى، ورخص الحسن وعبد الله بن عبيد بن عمير فى إعطائه الجلد، ولنا ما روى على رضى الله عنه، فذكر أثر المتن وقال: ولأن ما يدفعه إلى الجزار أجرة عوض عن عمله وجزارته، ولا تجوز المعاوضة بشيء منها، فأما إن دفع إليه لفقره، أو على سبيل الهدية فلا بأس،

باب ما يندب للمضحى فى عشر ذى الحجة

٥٦٠١- عن أم سلمة أن النبى ﷺ قال: «إذا دخلت العشر وأراد أحدكم أن يضحى فلا يمس من شعره وبشره شيئا»، رواه مسلم.

لأنه مستحق للأخذ، فهو كغيره بل هو أولى، لأنه باشرها وتاقت نفسه إليها اهـ (١١: ١١٠).

قلت: وينبغى التصريح بأن ما دفع إليه من اللحم ليس من أجرته، وإنه لا يستحق أخذ شىء منها أصلا. فقد جرى العرف فى بعض البلاد باعطاء الجزار قدرا من لحم الأضحية، ومن لم يعطه شيئا من اللحم ينازعه فى ذلك والمنازعة دليل الاستحقاق بالأجرة، فلا بد من نفيه، فافهم، ظ.

باب ما يندب للمضحى فى العشر الأول من ذى الحجة

أقول: نهى النبى ﷺ من أراد التضحية عن قلم الأظفار وقص الشعر فى العشر الأول، والنهى محمول عندنا على خلاف الأولى؛ لما روى عن عائشة أن النبى ﷺ كان يبعث بهدية، ولا يحرم عليه شىء أحله الله له حتى ينحر هديه، ونقل فى "شرح المنية": عليه الإجماع كما نقل عنه فى "بذل المجهود" (٤: ٧٠)، وليس بشىء؛ فإن سعيد بن المسيب وربيعة وأحمد وإسحاق وداود وبعض أصحاب الشافعى قالوا بظاهر الحديث، كما نقله فى "بذل المجهود" عن الشوكانى، فتدبر، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": من أراد أن يضحى فدخل العشر، فلا يأخذ من شعره، ولا بشرته شيئا، ظاهر هذا تحريم قص الشعر، هو قول بعض أصحابنا، وحكاه ابن المنذر عن أحمد وإسحاق وسعيد بن المسيب، وقال القاضى وجماعة من أصحابنا: هو مكروه غير محرم، وبه قال مالك والشافعى لقول عائشة: «كنت أفتل قلائد هدى رسول الله ﷺ ثم يقلدها بيده ثم يبعث بها»، الحديث، متفق عليه، وقال أبو حنيفة: لا يكره ذلك، لأنه لا يحرم عليه الوطئ واللباس، فلا يكره له حلق الشعر وتقليم الأظفار، كما لو لم يرد أن يضحى.

قال الموفق: ولنا ما روت أم سلمة فذكر حديث المتن قال: ومقتضى النهى التحريم، وهذا يرد القياس ويبطله، وحديثهم عام وهذا خاص يجب تقديمه بتنزيل العام على ما عد ما تناوله الحديث الخاص، ولأن النبى ﷺ لم يكن ليفعل ما نهى عنه وإن كان مكروها، ولأن أقل أحوال النهى أن يكون مكروها ولم يكن النبى ﷺ ليفعله، ولأن عائشة تعلم ظاهرا ما يباشرها به من المباشرة، أو ما يفعله دائما كاللباس والطيب، فأما ما يفعله نادرا كقص الشعر، وقلم الأظفار مما

. . . .

لا يفعله فى الأيام إلا مرة فالظاهر أنها لم ترده بخبرها، وإن احتمل إرادتها إياه فهو احتمال بعيد، وما كان هكذا فاحتمال تخصيصه قريب، فيكفى فيه أوفى دليل، وخبرنا دليل قوى فكان أولى بالتخصيص، ولأن عائشة تخبر عن فعله وأم سلمة عن قوله، والقول يقدم على الفعل لاحتمال أن يكون فعله خاصا له اهـ ملخصا (١١: ٩٦).

قلنا: نعم مقتضى النهى التحريم إذا لم يعارضه أقوى منه وههنا كذلك، فإن حديث عائشة أقوى، قال الليث: جاء هذا الحديث -أى حديث أم سلمة- وأكثر الناس على خلافه.

وقال الطحاوى: حديث عائشة أحسن مجيئا من حديث أم سلمة لأنه قد جاء مجيئا متواترا، وحديث أم سلمة قد طعن فى إسناد.

قيل: إنه موقوف على أم سلمة ولم يرفعه، ونقل ابن المنذر عن مالك والشافعى أنهما كانا يرخصان فى أخذ الشعر والأظفار لمن أراد أن يضحى ما لم يحرم غير أنهما يستحبان الوقوف عن ذلك عند دخول العشر إذا أراد أن يضحى، ورأى الشافعى أن أمر رسول الله ﷺ أمر اختيار، كذا فى "العمدة" للعينى (١٠: ٧٣).

قلت: وهذا هو قولنا -معشر الحنفية- وما روى عن أبى حنيفة أنه لم يكره ذلك، أراد به نفى كراهة التحريم دون كراهة التنزيه، وأما قول الموفق: إن عائشة تعلم ظاهرا ما يباشرها به إلخ فرد عليه، لأن ترك قص الشعر وقلم الظفر فى العشر مما لا يخفى على الأجانب فضلا عن أهل البيت لما يحدث فى شعر الوجه والشارب والأظفار من الطول الظاهر، فلا نسلم أنها لم ترده بخبرها أو أن إرادتها إياه احتمال بعيد، وإنما البعيد عدم إرادتها إياه، لما قلنا.

وأما قوله: إن حديثهم عام وهذا خاص يجب تقديمه فهو عين النزاع، فإن العام المتفق عليه بالقبول مقدم عندنا على الخاص المختلف فى قبوله، كما مر غير مرة، لا سيما وحديث عائشة متواتر وحديث أم سلمة من أخبار الآحاد قد اختلف الرواة فى رفعه ووقفه، وقال الليث: جاء هذا الحديث والناس على خلافه.

فإن قيل: فى بعض طرق حديث عائشة فى الصحيح فيبعث بهديه إلى الكعبة، فما يحرم عليه مما حل للرجل من أهله حتى يرجع الناس، ومفاده أن الذى كان لا يجتنبه هو ما يجتنبه المحرم من أهله لا ما سوى ذلك من حلق شعر وقص ظفر، فلا يخالف حديث أم سلمة. قلنا: هذا لفظ مسروق عنها، ورواه القاسم عن عائشة بلفظ: وما حرم عليه شىء كان أحل له أو كان له حل،

. . . .

ولفظ عروة وعمرة عنها: ثم لا يجتنب شيئا مما يجتنب المحرم؛ ولفظ عمرة عنها، فلم يحرم على رسول الله ﷺ شيء أحله الله حتى نحر الهدى، والكل فى البخارى: فالترجيح للفظ الجماعة على ما انفرد به مسروق وحده.

وأما قول من قال: هذا له، وجه وذاك له وجه، حديث عائشة: إذا بعث الهدى وأقام، وحديث أم سلمة: إذا أراد أن يضحى بالمصر ففيه أن رسول الله ﷺ كان يريد التضحية مع بعثه بالهدى لأنه لم يتركها أصلا ومع ذلك لم يجتنب شيئا على ما فى حديث عائشة: فدل على أن إرادة التضحية لا تحرم ذلك (الجوهر النقى ٢: ٢٢٠)، وقال ابن التين: إن عائشة إنما أنكرت أن يصير من يبعث هديه محرما بمجرد بعثه، ولم تتعرض على ما يستحب فى العشر خاصة من اجتناب إزالة الشعر والظفر، ثم قال: لكن عموم الحديث يدل على ما قال الداودى (أن حديث أم سلمة منسوخا بحديث عائشة).

وقال الحافظ: لا يلزم من دلالته على عدم اشتراط ما يجتنبه المحرم على المضحى أنه لا يستحب فعل ما ورد به الخبر المذكور لغير المحرم، والله أعلم (فتح البارى ١٠: ١٩).

قلت: وهذا أولى من ادعاء النسخ فلا يصار إليه إلا بدليل، ولا نزاع فى استحباب فعل ما ورد به حديث أم سلمة ولا فى كراهته خلافه تنزيها، وإنما النزاع فى وجوب العمل به وحرمة تركه، فافهم.

قال الطحاوى: فذهب قوم إلى تحديث أم سلمة فقلدوه وجعلوه أصلا وخالفهم آخرون فقالوا: لا بأس بقص الأظفار والشعر لمن عزم أن يضحى ولمن لم يعزم على ذلك، وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمه الله تعالى.

(قلت: وكلمة لا بأس تفيد كراهة التنزيه)، قال: وقد روى ذلك أيضا عن جماعة من المتقدمين، حدثنا يونس ثنا ابن وهب أخبرنى ابن أبى ذئب ح وحدثنا إبراهيم بن مرزوق ثنا بشر بن عمر ثنا ابن أبى ذئب عن يزيد بن عبد الله بن قسيط أن بن يسار وأبا بكر بن عبد الرحمن ابن الحارث بن هشام وأبا بكر بن سليمان كانوا لا يرون بأسا أن يأخذ الرجل من شعره ويقلم أظفاره فى عشر ذى الحجة (٢: ٣٠٥)، وهذا سند صحيح، وروينا من طريق مالك عن عمارة بن عبد الله بن صياد عن سعيد بن المسيب أنه كان لا يرى بأسا بالاطلاء فى العشر (وسعيد بن المسيب هو رواى هذا الخبر عن أم سلمة رضى الله عنها)، وروينا من طريق عكرمة أنه ذكر له هذا الخبر

. . . .

-(أى حديث أم سلمة) فقال: فهلا اجتنب النساء والطيب، كذا فى المحلى (٧: ٣٦٩)، ولم يعل ابن حزم شيئا منهما من حيث الإسناد وإنما تكلم بوجوه من النظر منها أنه لا حجة فى قول سعيد وإنما الحجة فى روايته، وإن الدين لا يؤخذ بقول عكرمة، ورأيه إنما هذا منه قياس، والقياس كله باطل إلخ.

قلنا: ولكنهم أعرف منك بمعنى الحديث ولم يكونوا ليتركوا شيئا صح عن رسول الله ﷺ عندهم بآرائهم، فثبت أن حديث أم سلمة لم يكن عند راويه على الوجوب، وكذا عند عكرمة، فالقائل بالوجوب محجوج باجماع من تقدمه على خلافه.

وأما قول ابن حزم: إن جواز الاطلاء لا يستلزم جواز حلق الشعر، وإن النهى إنما هو شعر الرأس فقط، فيرده لفظ مسلم: فلا يمس من شعره وبشره شيئا، كما فى المتن، وهو يعم شعر البدن كله فيبعد عن سعيد أن يتأول فى الاطلاء أنه بخلاف حكم سائر الشعر.

وأما قوله: قد يكون المراد بقول سعيد فى الاطلاء فى العشر عشر المحرم إلخ فأبطل وأبطل وأسخف من نسج العنكبوت، فهل كان أحد يتوقف عن مس الشعر فى غير عشر ذى الحجة؟ وإذ لا فمن أين لك أن تحمله على عشر المحرم أو عشر رمضان تحكما من غير دليل، وروينا من طريق مالك أخبرنا نافع عن عبد الله بن عمر أنه ضحى مرة بالمدينة فأمرنى أن اشترى له كبشا فحيلا أقرن، ثم أذبحه له يوم الأضحى فى مصلى الناس، ففعلت ثم حمل إليه فحلق رأسه حين ذبح كبشه وكان مريضا لم يشهد العيد مع الناس.

قال نافع: وكان عبد الله بن عمر يقول: ليس حلاق الرأس بواجب على من ضحى إذا لم يحج وقد فعله عبد الله بن عمر، أخرجه محمد فى "الموطأ"، وقال به بقول عبد الله بن عمر نقول: إن الحلاق ليس بواجب على من لم يحج فى يوم النحر، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهاءنا (ص٣٧٦)، وفيه دليل على أن تشبه المضحى بالمحرم فى الاجتناب عن إزالة الشعر فى العشر، وفى حلق الرأس يوم النحر ليس بواجب، وإنما هو سنة أو مستحب، والله تعالى أعلم، واختار الطحاوى فى "مشكله" أن فى حديث أم سلمة منع من معه ما يضحى أن يأخذ من شعره، أو ظفره حتى يضحى ولا يعارضه حديث عائشة لأنه على إطلاق ما سوى الحلق والقص، وإنه فى ذلك خلاف ما عليه المحرم فى إحرامه، يؤيد ما ذهبنا إليه فى المنع من القص والحلق ما روى عن الصحابة أنهم كانوا عليه، سئل سعيد بن المسيب عن فتوى يحيى بن يعمر بخراسان أن من اشترى أضحية ، ودخل عشر ذى الحجة لا يأخذ من شعره وأظفاره، فقال سعيد: قد أحسن كان أصحاب

باب التضحية عن الميت

٥٦٠٢- قال أحمد: حدثنا أسود بن عامر أنبأنا شريك عن أبي الحسناء عن الحكم عن حنش عن علي قال: «أمرني رسول الله ﷺ أن أضحي عنه فأنا أضحي عنه أبداً» (مسند: ١٠٧:١)، ورواه أبو داود، فسكت عنه مع أن فيه أبا الحسناء، قال ابن حجر: مجهول، وقال الذهبي: لا يعرف وحنش فيه مقال، وقال الترمذي: غريب.

رسول الله ﷺ يفعلون ذلك أو يقولون ذلك وهذا بخلاف ما يقوله أبو حنيفة وأصحابه اهـ(١٦٧:١ من "المعتصر"). قلت: فتوى يحيى بن يعمر أخرجه ابن حزم في "المحلى" من طريق مسدد نا يزيد بن زريع نا سعيد بن أبي عروبة نا ابن أبي كثير -هو يحيى- أن يحيى بن يعمر كان يفتي بخراسان الحديث (٣٦٩:٧).

ولنا ما روى أبو داود والنسائي عن عبد الله بن عمر وقال: قال رسول الله ﷺ: «أمرت بيوم الأضحى عيدا جعله الله لهذه الأمة قال له رجل: يا رسول الله ﷺ! أرأيت إن لم أجد إلا منيحة أنثى أفأضحي بها؟ قال: لا ولكن خذ من شعرك وأظفارك وتقص شاربك وتحلق عانتك فذلك تمام أضحيتك عند الله عز وجل»، وفيه أنه لم يكن المأمور به مطلقا له قبل يوم النحر موافق حديث أم سلمة وقد أجمعوا على أن من لم يكن معه ما يضحي به لا يجب عليه الكف من شعره وظفره وحملوا هذا الحديث على الندب، فكذا حديث أم سلمة رضي الله عنها، ومن ادعى الفرق فعليه البيان، وعليه يحمل فتوى يحيى بن يعمر، وفعل الصحابة وأقوالهم بدليل ما مر عن ابن عمر رضي الله عنهما، فتذكر، ظ.

باب التضحية عن الميت

قوله: أمرني إلخ أقول: الحديث نص في الباب، وقد ذكر في مقام آخر من هذا الكتاب ما يعضده من حديث عائشة وأبي هريرة وجابر وأبي رافع وهو أن النبي ﷺ كان يضحي عن أمته -فتذكر- ومعنى التضحية عن الميت إهداء الثواب له، فإن قلت: إن النبي ﷺ حي في قبره فيكون التضحية عن الحي دون الميت. قلنا: فتلك حياة أخرى لا من جنس الحياة الدنيوية، فهو ميت باعتبار هذه الحياة الدنيوية حي بتلك الحياة البرزخية المغايرة لهذه الحياة، وعقد أبو داود للتضحية عن الميت بابا، واحتج فيه بهذا الحديث.

قال العبد الضعيف: قال الدولابي في "الكنى": حدثنا العباس بن محمد عن يحيى بن معين قال أبو الحسناء: روى عنه شريك والحسن بن صالح كوفي (١٥١:١)، وهذا كما ترى قد عرفه

باب ادّخار لحوم الأضاحى فوق ثلاثة أيام

٥٦٠٣- عن جابر عن النبى ﷺ «أنه نهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث

يحيى بن معين وناهيك بمن قد عرفه، ولم يذكره بجرح ولا تعديل فهو ثقة.

قال ابن معين: لا يسكت عن جرح المجرد حين، وقد روى عن أبى الحسناء اثنان من الثقات، وليس بمجهول من روى عنه اثنان كما مر فى "المقدمة".

واندحض بذلك قول الهيثمى فى "مجمع الزوائد": فيه أبو الحسناء ولا يعرف روى عنه غير شريك اهـ (٤: ٢٣)، ولما ثبت أنه ﷺ أوصى عليا بأن يضحى عنه وذلك دليل حبه ﷺ التضحية عنه فينبغى لمن وجد سعة أن يضحى عن حبيبه ونبيه ﷺ كل عام ولو بشاة أو بسبع بقرة ونحوه، نسأل الله العظيم أن يوفقنا لذلك أبدا، كما وفقنا له منذ أعوام، ويرزقنا المواظبة عليه والدوام، ويرضى عنا ويرضى حبيبه عنا عليه الصلاة والسلام، وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذريته البررة الكرام.

قال فى "الدر": وإن مات أحد السبعة وقال الورثة: اذبحوا عنه وعنكم صح عن الكل استحسانا لقصد القربة من الكل، وإن ذبحوها بلا إذن الورثة لم يجزهم، لأن بعضها لم يقع قربة، وفى "رد المحتار" عن "البدائع": لأن الموت لا يمنع التقرب عن الميت بدليل أنه يجوز أن يتصدق عنه ويحج عنه، وقد صح أن رسول الله ﷺ ضحى بكبشين، أحدهما عن نفسه، والآخر عمن لم يذبح عن أمته إن كان منهم من قد مات قبل أن يذبح اهـ فرع: من ضحى عن الميت يصنع، كما يصنع فى أضحية نفسه من التصدق والأكل، والأجر للميت والملك للذابح. قال "الصدر": والمختار أنه إن بأمر الميت لا يأكل منها، وإلا يأكل (بزازية ٥:٣١٨)، وفيه أيضا عن منظومة ابن وهبان وشرحها:

وعن ميت بالأمر الزم تصدقا وإلا فكل منها وهذا المخير

(٥:٣٢٨). وينبغى تقييد الأمر بما إذا أمره بالتضحية عنه من تركته فى الثلث، ولو أمره بها من عند نفسه كأمره ﷺ عليا، فحكمه حكم ما لو ضحى عنه بلا أمره لكونه تطوعا عنه فى الوجهين لم أره صريحا ولكنه مقتضى القواعد ظ.

باب ادخار اللحوم فوق ثلاثة أيام

أقول: قال الشوكانى فى "النيل": حكى النووى عن على وابن عمر وحكى الحازمى عن

ثم قال بعد: كلوا وتزودوا وادّخروا». رواه مسلم، وفى لفظ له: كنا لا نأكل من لحوم بدنة ما فوق ثلاث منى فرخص لنا رسول الله ﷺ فقال: «كلوا وتزدادوا». متفق عليه وفى الباب عن عائشة وسلمة بن الأكوع عند الشيخين وعن ثوبان وبريدة وأبى سعيد عند مسلم، وعن نبيشة الهذلى عند أبى داود، كذا فى "المنتقى" و "النيل"، وقد رأيت عن على عند أحمد.

على والزبير وعبد الله بن واقد بن عبد الله بن عمر تحريم الإمساك فوق ثلاثة أيام اهـ ملخصا، أقول: روى أبو عبيد مولى عبد الرحمن بن عوف عن على مرفوعًا تحريم الإمساك فوق ثلاثة أيام، وروى حماد بن أبى سلمة عن على بن زيد عن ربيعة بن النابغة عن أبيه عن على عن النبى ﷺ أنه قال: نهيتكم عن لحوم الأضاحى أن تحبسوها بعد ثلاث فاحبسوا ما بدا لكم اهـ (مسند أحمد ١:١٤٥).

فتبين منه أن ما رواه مولى عبد الرحمن بن عوف عنه، هو حكاية للفعل المنسوخ، ولم يرده على أنه مذهب له، فاغتر بالرواية المذكورة النووى والحازمى، فنسبا إليه التحريم، واغتر الشوكانى بما قالاه، وقال: لعله لم يبلغه النسخ، وغفل عما رويناه عنه أنه علم بالنسخ، وقال به، فاحفظه، ويمكن مثل هذا الاحتمال فيما نسباه إلى ابن عمر، والزبير، وعبد الله بن واقد، لأن النسخ كان شائعًا، فبعيد أن لا يبلغ هؤلاء الأعلام، فتدبر.

فإن قلت: حديث النابغة قال فيه البخارى: لا يصح، وضعف العقيلى ابنه ربيعة، وقال ابن حجر فى "النابغة": إنه لا يعرف حاله.

قلنا: قال ابن حجر فى "تعجيل المنفعة" فى ترجمة ربيعة من النابغة قال البخارى: لم يصح فذكره العقيلى فى "الضعفاء" بذلك، ومراد البخارى أن الذى رواه عن أبيه عن على فى النهى عن زيارة القبور، وعن ادخار لحوم الأضاحى بعد ثلاث، وعن الأدعية لا يعمل به، لأنه منسوخ اهـ.

قلت: هذا عجيب، فإن ربيعة كما روى عن أبيه عن على النهى عن الأمور الثلاثة كذلك روى نسخ ذلك النهى فى تلك الأمور كلها، وكلا الأمرين ثابت من غير طريقة ربيعة أعنى النهى عن الأمور المذكورة فى الابتداء، ونسخه بعد ذلك، فما ذا ينكر منه حتى يقال: لم يصح إلا أن يقال: إن معناه أنه لم يصح بهذا السند، لأن ربيعة وأباه لم يعرف حالهما.

والجواب عنه أن ربيعة وأباه من خير القرون، ولم يتحقق ما يقدح فى وثاقتهما أو فى صحة روايتهما، لأن ما روياه ثابت من غير طريقهما، فكيف يرد روايتهما بمجرد الاحتمال؟ بالجملة الحديث ثابت، ولا يصح قول البخارى: لم يصح، ولا جرح العقيلى ربيعة جزافًا، مع أن ابن حبان

باب أفضلية مباشرة التضحية بنفسه وجواز الاستنابة والاستعانة

٥٦٠٤– عن رجل من الأنصار «أن النبى ﷺ أضجع أضحيته فقال: أعنى على أضحيتى فأعانه»، رواه أحمد، وقال ابن حجر فى "الفتح" (١٠: ١٦): رجاله ثقات.

٥٦٠٥– وقال عبد الرزاق عن ابن عيينة عن عمرو بن دينار: رأيت ابن عمر ينحر بدنة بمنى وهى ماركة معقولة ورجل يمسك بحبل فى رأسها، وابن عمر يطعن، كذا فى "عمدة القارئ" (١٠: ٧٠)، ورجاله ثقات أثبات.

ذكره فى "الثقات"، فتدبر.

والظاهر: أن البخارى قال ذلك لعلى بن زيد بن جدعان الذى رواه عن ربيعة، فإنه لا يحتج به، وحينئذ لا يكون ذلك جرحًا فى ربيعة أو أبيه، بل فى ابن جدعان فقط.

وأجاب الطحاوى والعينى عما روى عن على بوجه آخر، وهو أنه قال ذلك حين أصاب الناس الجهد متأولا، بأن الإجازة محمول على الرخاء، ودون الجهد، والله أعلم.

وقال الشوكانى: فيما روى ثوبان: «أن رسول الله ﷺ ذبح أضحيته، ثم قال: يا ثوبان! أصلح لى لحم هذه، فلم أزل أطعمه منه، حتى قدم المدينة» (رواه أحمد ومسلم) – تصريح بجواز ادخار لحم الأضحية فوق ثلاث، وأن الأضحية مشروع للمسافر كما يشرع للمقيم، وبه قال الجمهور، وقال النخعى وأبو حنيفة: لا أضحية على المسافر، قال النووى: روى هذا من على، وقال مالك وجماعة: لا تشرع للمسافر بمنى ومكة، والحديث يرد عليهم اهـ ملخصا.

ولا يخفى ما فيه من الخطأ والزلل، لأن أبا حنيفة لم يقل بعدم الجواز، بل بعدم الوجوب –وحديث ثوبان غايته الدلالة على الجواز والاستحباب، وليس فيه دليل على الوجوب، فكيف يرد الحديث عليه؟ فالشوكانى إما لم يعرف مذهب أبى حنيفة فى هذا الباب، أو لم يفهم معنى الحديث–، فافهم. قال العبد الضعيف: مرجع الضمير فى قوله: "والحديث يرد عليهم"، إنما هو مالك وجماعة، قالوا: لا تشرع للمسافر بمنى ومكة، فما أورده بعض الأحباب على الشوكانى، ليس بوارد عليه، ظ.

باب أفضلية مباشرة التضحية بيده
وجواز الاستعانة فى الإمساك، والاستنابة فى الذبح

أقول: حديث السبعة الذين اشتركوا فى الأضحية يدل على جواز الاستنابة؛ لأن المباشر

٥٦٠٦- وعن بقية بن الوليد قال: ثنا عثمان بن زفر الجهني حدثني أبو الأسود السلمي عن أبيه عن جده قال: كنت سابع سبعة مع رسول الله ﷺ في سفره، فأدركنا الأضحى فأمرنا رسول الله ﷺ فجمع كل رجل منا درهماً فاشترينا أضحية بسبعة دراهم فقلنا: يا رسول الله لقد غلينا بها فقال: «إن أفضل الضحايا أغلاها وأسمنها» قال: فأمرنا رسول الله ﷺ فأخذ رجل برجل ورجل برجل ورجل بيد ورجل بيد ورجل بقرن ورجل بقرن وذبح السابع وكبر وكبروا عليها جميعا أخرجه الحاكم وسكت عنه، وأقره الذهبي عليه، وقال في "تلخيصه": قلت: عثمان ثقة اهـ (مستدرك ٤: ٢٣١).

للذبح كان واحداً منهم، والباقون كانوا معينين له بالإمساك، وحديث رجل من الأنصار، وأثر ابن عمر يدل على جواز الاستعانة في الإمساك، وأثر أبي موسى يدل على أفضلية المباشرة، والبخاري عقد باباً في "صحيحه"، وقال: باب من ذبح أضحية غيره بإذنه، وأورد فيه أثر ابن عمر، وأبي موسى تعليقاً، وقال: أعان ابن عمر رجل في بدنة، وأمر أبو موسى بناته أن يضحين بأيديهن، وتعقبه الشراح في هذين التعليقين، وقالوا: أثر ابن عمر لايدل على ما في الباب؛ لأن تلك الإعانة إنما كانت في الذبح، ولم يكن تضحية غيره، والمقصود هو هذا دون ذاك.

والجواب عنه أنه احتج به بالقياس، وتقريره أن ذبح أضحية غيره من باب الإعانة، لأنه كما يعجز المرء عن إمساك الضحية بنفسه، ويحتاج إلى المعين في الإمساك، كذلك يعجز عن مباشرة الذبح بسبب من الأسباب، فكما أجيز الإعانة في الإمساك نظراً إلى العجز، كذلك يجاز الإعانة في الذبح نظراً إليه، وعلى هذا التقرير يندفع نظر العيني وتأمله، حيث قال: وأجيب بأن الاستعانة إذا كانت مشروعة التحقت بها الاستنابة، قلت: وفيه تأمل ونظر اهـ (عمدة القاري ١٠: ٧٠)، وقالوا: أثر أبي موسى مباين للترجمة، وكان المناسب إدخاله في باب ذبح الأضاحي بيده.

والجواب عنه: أن معنى قوله: من ذبح ضحية غيره بإذنه أنه جاز ذلك لأثر ابن عمر وحديث عائشة إلا أنه خلاف الأولى لأثر أبي موسى، فلا مباينة، وما قالوا: إن المناسب كان إدخاله في (باب من ذبح الأضاحي بيده)، فالجواب عنه أن أثر أبي موسى، إنما يدل على الأمر لبناته، وليس فيه أنه باشر أو باشرن التضحية، ولو سلم فمباشرتهن لم يكن مما يحتج به، لأن الظاهر أنهن تابعيات، ولسن من الصحابيات، فلا يناسب ذكر هذا الأثر تحت ترجمة من باشر التضحية بنفسه، كما لا يخفى.

٥٦٠٧- وعن المسيب بن رافع أن أبا موسى كان يأمر بناته أن يذبحن نساءكهن بأيديهن، أخرجه الحاكم فى "المستدرك"، قاله ابن حجر فى "الفتح"، والعينى فى "عمدة القارئ"، وقالا: سنده صحيح.

ثم أورد البخارى تحت هذه الترجمة حديث عائشة، وفيه أن النبى ﷺ ضحى عن نسائه بالبقر، وسكت عنه الشراح وسلموا له ذلك، والصواب أن الحديث لا يدل على ما فى الباب، إذ ليس فيه أن البقر كانت للنساء باشترائهن أو لهبة النبى ﷺ لهن، والغالب أن هذه التضحية كانت من قبيل تضحية عن أمته، فلا حجة فيه على ما فى الباب من حيث العبارة، ولا من حيث القياس، كما لا يخفى.

ثم اعلم أن مسألة الاستنابة مجمع عليها، كما نص عليه النووى فى "شرحه" لمسلم، ويجوز إنابة الكتابى عندنا، لأنه من أهل التذكية، بخلاف المجوسى، والوثنى لأنهما ليسا من أهل التذكية، فتدبر وتذكر. قال العبد الضعيف: ودليل جواز الاستنابة فيه ما ثبت عنه ﷺ أنه أهدى مائة بدنة، فنحر ثلاثا وستين منها بيده، واستناب من نحر باقى بدنة بعد ثلاث وستين، وهذا لا شك فيه، ففى حديث جابر الطويل فى صفة حج النبى ﷺ عند أحمد ومسلم قال: ثم انصرف إلى المنحر، فنحر ثلاثًا وستين بدنة بيده، ثم أعطى عليه السلام ما غبر الحديث، وعند أبى داود: أمر عليا فنحر سائرها (نيل ٤: ٣٣٦).

وبالجملة يستحب أن لا يذبح الأضحية إلا مسلم، لأنها قربة فلا يليها غير أهل القربة، وإن استناب كتابيا جاز مع الكراهة، وهذا قول الشافعى وأبى ثور وابن المنذر، وحكى عن أحمد لا يجوز أن يذبحها إلا مسلم، وهذا قول مالك، وممن كره ذلك على وابن عباس وجابر رضى الله عنهم، وبه قال الحسن وابن سيرين. وقال جابر: لا يذبح النسك إلا مسلم، وروى فى حديث ابن عباس الطويل عن النبى ﷺ: ولا يذبح ضحاياكم إلا طاهر، ولنا أن من جاز له ذبح غير الأضحية جاز له ذبح الأضحية كالمسلم، ويجوز أن يتولى الكافر ما كان قربة للمسلم كبناء المساجد والقناطر، والحديث محمول على الاستحباب، والمستحب أن يذبحها المسلم لما قلنا، وللخروج من الخلاف، كذا فى "المغنى" (١١: ١١٦).

وفى "المحلى" لابن حزم: روينا من طريق جعفر بن محمد عن أبيه أن على بن أبى طالب قال: لا يذبح أضاحيكم اليهود ولا النصارى، ولا يذبحها إلا مسلم، وعن جرير عن قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه عن ابن عباس، لا يذبح أضحيتك إلا مسلم، وعن أبي سفيان عن جابر: لا يذبح

. . . .

النسك إلا مسلم، وعن سعيد بن جبير، والحسن وعطاء الخراساني والشعبى، ومجاهد، وعطاء بن أبي رباح أيضًا، لا يذبح النسك إلا مسلم، وعن إبراهيم، كانوا يقولون: لا يذبح النسك إلا مسلم.

قال ابن حزم: وهذا مما خالف فيه الحنفيون والشافعيون وجماعة من الصحابة، وجمهور العلماء لا مخالف لهم يعرف من الصحابة (٧: ٣٨٠).

قلت: لم يخالفوهم أما أولا: فلأنه لم يصح عنهم، كما ذكرته فيما بعد، وأما ثانيًا: فلأنه لا دلالة فيما روى عنهم على بطلان الأضحية، وفسادها إذا ذبحها غير المسلم، وقولهم: لا يذبحها إلا مسلم محمول على الاستحباب بدليل قوله تعالى: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم﴾، وإنما عنى عز وجل بيقين ما يذكونه لا ما يأكلونه، لأنهم يأكلون الميتة، والدم والخنزير، وما عمل بالخمر، وظهرت فيه؛ فإذ ذبائحهم ونمائرهم حلال بالنص، فالتفريق بين الأضحية وغيرها لا وجه له، وتأويل أقوال الصحابة وحملها على محامل حسنة ليس من المخالفة فى شىء لا سيما، وهى محتملة للتأويل، وهو مؤيد بأقوى الدليل، وروينا من طريق ابن أبي شيبة نا جرير عن منصور، قلت لإبراهيم: صبى له ظئر يهودى أ يذبح أضحيته؟ قال: نعم، ومن طريق عبد الرزاق نا ابن جريج ومعمر، قال ابن جريج: قال عطاء وقال معمر: قال الزهرى: ثم اتفقا وقالا جميعا: يذبح نسكك اليهودى والنصرانى إن شئت، قال الزهرى: والمرأة إن شئت، وقال مالك: لا يذبحها إلا مسلم، فإن ذبحها كتابى قال ابن القاسم: يضمنها اهـ (٧: ٣٨٠ من "المحلى").

وفى "الدر المختار": وكره ذبح الكتابى، وأما المجوسى: فيحرم، لأنه ليس من أهله، قال ابن عابدين: لأنها قربة، ولا ينبغى أن يستعان بالكافر فى أمور الدين، ولو ذبح جاز، لأنه من أهل الذبح بخلاف المجوسى، إتقانى وقهستانى وغيرها، وظاهر كلام الزيلعى وغيره، عدم الكراهة لو كان بأمر المسلم، وبه صرح مسكين مستدلا عليه بقول "الكافى"، ولو أمر المسلم كتابيًا بأن يذبح أضحيته جاز، وكره بدون أمره لكن نقل أبو السعود عن الحموى أن بعضهم ذكر أن عبارة الكافى على خلاف ما نقل عنه، وفى "الجوهرة": فإذا ذبحها للمسلم بأمره أجزأه ويكره اهـ (٥: ٣٢٠).

قلت: والحق ما اختاره فى متن "الدر" من الكراهة، فقد عرفت ما روينا عن جماعة من الصحابة وغيرهم من علماء التابعين أنهم قالوا: لا يذبح أضاحيكم اليهود ولا النصارى، لا يذبحها إلا مسلم، وأقل ما يحمل عليه أن يكون ذبح الكتابى مكروهًا، وإلا لزمنا مخالفة جماعة من الصحابة لا يعرف لهم مخالف منهم، لا يجوز ذلك عندنا، فافهم، والله تعالى أعلم، ظ.

. . . .

فوائد شتى تتعلق بكتاب الأضاحي:

فائدة: قال في "الدر": وكره تنزيها الذبح ليلا لاحتمال الغلط اهـ، قال ابن عابدين: قوله: تنزيهاً بحث من المصنف حيث قال: قلت: الظاهر أن هذه الكراهة للتنزيه، ومرجعها إلى خلاف الأول، إذ احتمال الغلط لا يصلح دليلا على كراهة التحريم اهـ.

أقول: وهو مصرح به في ذبائح "البدائع": والمراد الذبح في الليلتين المتوسطتين لا الأولى، ولا الرابعة إذ لا تصح فيهما الأضحية أصلا، كما هو الظاهر، ونبه عليه في "النهاية"، ومع هذا خفي على البعض (٥:٣١٢).

قلت: وفي الباب حديث رواه ابن حزم من طريق بقية بن الوليد عن مبشر بن عبيد الحلبي عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار نهى رسول الله ﷺ عن الذبح بالليل.

قال ابن حزم: هذه فضيحة الأبد، وبقية ليس بالقوى، ومبشر بن عبيد مذكور بوضع الحديث عمداً، ثم هو مرسل، ثم لو صح لما كان لهم -أي للمالكية- فيه حجة؛ لأنهم يجيزون الذبح بالليل، (وإنما يمنعون التضحية فيه)، فيخالفونه فيما فيه، ويحتجون به فيما ليس فيه، وهذا عظيم جداً اهـ (٧:٣٧٩).

قلت: روى الطبراني في "الكبير" عن ابن عباس أن النبي ﷺ نهى أن يضحى ليلا، فيه سليمان بن أبي سلمة الجنائزي، وهو متروك (مجمع الزوائد ٤:٢٣)، وفيه النهي عن التضحية صريحاً، ولكنه لا يصلح حجة على التحريم، كما لا يخفى، وغايته أن يعمل به في الفضائل، فيكون التضحية ليلا خلاف الأولى وبه نقول.

وأما احتجاج المالكية بقوله تعالى: ﴿ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام﴾، قالوا: فلم يذكر الليل، وبأنه لما كانت ليلة النحر لا تجوز التضحية فيها، وكان يومه تجوز التضحية فيه كانت ليالي سائر أيام التضحية كذلك، كما في "المحلى" أيضاً، فكله ساقط لا يخفى، وهنه على من له أدنى مسكة بالفقه، ظ.

فائدة: إن ولدت الأضحية ذبح ولدها معها، وبهذا قال الشافعي وأحمد وعزا الموفق إلى أبي حنيفة لا يذبحه ويدفعه المساكين حياً، وإن ذبحه دفعه إليهم مذبوحاً وأرش ما نقصه الذبح، لأنه من نماءها فلزمه دفعه إليهم على صفته كصوفها وشعرها اهـ (١١:١٠٥).

وفي "المحلى" لابن حزم: وقال الشافعي وأبو حنيفة: إن ولدت ذبح ولدها معها، وقال

. . . .

مالك: ليس عليه ذلك، روينا عن على أنه سأله رجل معه بقرة قد ولدت فقال: كنت اشتريتها لأضحى بها، فقال له على: لا تحلبها إلا فضلا عن ولدها، فإذا كان يوم الأضحى فاذبحها وولدها عن سبعة اهـ (٧:٣٧٦)، جزم به ابن حزم، ولم يعله بشيء، ورواه سعيد بن منصور عن أبي الأحوص، عن زهير العبسى عن المغيرة بن حذف عن على، كما فى "المغنى" (١١:١٠٥).

والصحيح من مذهب أبى حنيفة ما ذكره ابن حزم عنه ففى "المبسوط" للسرخسى: وإذا ولدت الأضحية قبل أن يذبحها ذبح ولدها معها، لأن حكم التقرب بإراقة الدم ثبت فى عينها فيسرى إلى ولدها، لأنه متولد من عينها، والولد وإن لم يكن محلا للتقرب بإراقة الدم مقصوداً (لعدم بلوغه السن)، يثبت الحكم فيه تبعًا للأم، فإن باعه تصدق بثمنه لأن معنى القربة يثبت فيه، فلا يكون له أن يصرف ماليته إلي نفسه كما فى حق الأم، وكذلك إن أمسك ولدها، حتى مضت أيام النحر تصدق به (أى حيا) اهـ (١٢:١٤)، وفى رد المحتار عن الخانية: فإن خرج من بطنها حيا فالعامة أنه يفعل به ما يفعل بالأم، فإن لم يذبحه، حتى مضت أيام النحر يتصدق به حيًا، فإن ضاع أو ذبحه، وأكله يتصدق بقيمته، فإن بقى عنده وذبحه للعام القابل أضحية لا يجوز، وعليه أخرى لعامه الذى ضحى ويتصدق به مذبوحًا مع قيمة ما نقص بالذبح، والفتوى على هذا اهـ (٥:٣١٥).

فالذى ذكره الموفق إنما هو فيما إذا أمسك ولدها، ولم يذبحه معها حتى مضت أيام النحر، فعليه أن يتصدق به حيًا لسقوط معى التقرب بإراقة الدم؛ لأنها لا تكون قربة إلا فى مكان مخصوص، وهو الحرم أو فى زمان مخصوص، وهو أيام النحر، ظ.

فائدة: احتج أحمد والشافعى بقول على: لا تحلبها إلا فضلا عن ولدها على جواز حلب الأضحية إذا فضل اللبن عن ولدها، ولم يكن الحلب يضر بها أو ينقص لحمها، وإلا لم يكن له أخذه، وقال أبو حنيفة: لا يحلبها ويرش على الضرع الماء حتى ينقطع اللبن، فإن احتلبها تصدق به؛ لأن اللبن متولد منها فلم يجز للمضحى الانتفاع به والولد، كذا فى "المغنى" (١١:١٠٥)، وفى "الدر": ويكره الانتفاع بلبنها قبله أى قبل الذبح، كما فى الصوف، (فإن كانت التضحية قريبة نضح ضرعها بالماء البارد وإلا حلبه وتصدق به كما فى "الكفاية" ش)، ومنهم من أجازهما للغنى بوجوبها فى الذمة فلا تتعين (زيلعى) اهـ.

والجواب: أن المشتراة للأضحية متعينة للقربة إلى أن يقام غيرها مقامها فلا يحل له الانتفاع بها ما دامت متعينة، ولهذا لا يحل له لحمها إذا ذبحها قبل وقتها (بدائع)، ويكره أن يبدل بها

. . . .

غيرها فيفيد التعيين أيضًا اهـ (رد المحتار ٥: ٣٢١).

وإذا عرفت ذلك فأثر على رضى الله عنه محمول على أنها كانت قد ولدت قبل أيام النحر بمدة، فلذا أمره بحلبها؛ لأن ترك الحلب يضرها، وأما التصدق باللبن فمسكوت عنه فلا يصح به الاستدلال على جواز الانتفاع بلبنها، وقد اتفقوا على أنه لا يجز صوفها وشعرها، وإن جزه فى زمن الربيع لتخف بجزه، وتسمن تصدق به، فكذلك اللبن لكون الكل من أجزاءها، وما ذكره الموفق من الفرق بينهما، وبين اللبن لا يخلو من تمحل مستغنى عنه.

قال ابن حزم فى "المحلى": وروينا عن عطاء فيمن اشترى أضحية أن له أن يجز صوفها، وأمره الحسن إن فعل أن يتصدق به اهـ (٧: ٣٧٦)، وقول ا لحسن أحب إلينا لما روى أحمد، وأبو داود، والبخارى فى "تاريخه"، وابن خزيمة، وابن حبان فى "صحيحهما": عن ابن عمر قال: أهدى عمر نجيبًا فأعطى بها ثلاث مائة دينار، فأتى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله! إنى أهديت نجيبا فأعطيت بها ثلاث مائة دينار، فأبيعها وأشترى بثمنها بدنا؟ قال: لا أنحرها إياها (نيل ٤: ٣٢٩)، وفيه دلالة على عدم جواز الانتفاع بالأضحية قبل ذبحها، والانتفاع بالصوف والشعر واللبن مثله، ولأنه أعدها للقربة بجميع أجزاءها، فلا ينبغى أن يصرف شيئا منها إلى حاجة نفسه، لأن ذلك فى معنى الرجوع فى الصدقة، وقال عليه السلام لعمر رضى الله عنه فيما دون ذلك، لا تعد فى صدقتك، وقد مر الحديث فى موضعه، فتذكر.

فائدة: حديث عمر فى إهداءه نجيبًا يدل على المنع من إبدال الهدى والأضحية مثلها، ولكن ظاهره المنع من إبدال الأفضل بالأدون دون عكسه، فقول الشوكانى: إن الحديث يدل على أنه لا يجوز بيع الهدى لإبدال مثله أو أفضل اهـ، وليس فى محله، بل هو خلاف الظاهر من الحديث، فإن قول عمر: إنى أهديت نجيبًا فأعطيت بها ثلاثمائة دينار، فأبيعها وأشترى بثمنها بدنًا يدل على أنه أراد أن يشترى بثمنها أدون منها، كما لا يخفى، وادعى صاحب ضوء النهار الإجماع على جواز إبدال الأدون بأفضل.

قال الشوكانى: ولكنه ينبغى أن يبحث عن صحة ذلك؛ فإن الشافعى وبعض الحنفية قد احتجوا بالحديث على المنع من مطلق التصرف، ولو كان للإبدال بأفضل، كما حكاه صاحب "البحر" اهـ من "النيل" (٤: ٣٣٠).

وقال الموفق فى "المغنى": يجوز أن يبدل الأضحية إذا أوجبها بخير منها، هذا المنصوص عن

. . . .

أحمد، وبه قال عطاء ومجاهد وعكرمة ومالك وأبو حنيفة ومحمد بن الحسن، واختار أبو الخطاب أنه لا يجوز بيعها، ولا إبدالها، وهذا مذهب أبي يوسف والشافعي وأبي ثور، لأنه قد جعلها لله تعالى، فلم يملك التصرف فيها بالبيع والإبدال، ولنا ما روى أن النبي ﷺ ساق مائة بدنة في حجته، وقدم علي من اليمن، فأشركه فيها رواه مسلم، وهذا نوع من الهبة أو بيع، فأما بيعها (من غير إبدال)، فظاهر كلام الخرقي أنه لا يجوز، وقال القاضي: يجوز أن يبيعها ويشتري خيراً منها، وهو قول عطاء ومجاهد وأبي حنيفة، لما ذكرنا من حديث بدن النبي ﷺ واشتراكه فيها، قال الموفق: ولنا أنه جعلها لله تعالى فلم يجز بيعها كالوقف، وإنما جاز إبدالها بجنسها، لأنه لم يزل الحق فيها من جنسها، وإنما انتقل إلى خير منها، فكأنه في المعنى ضم زيادة إليها.

وأما حديث النبي ﷺ: فالظاهر أن النبي ﷺ لم يبعها، وإنما أشرك عليا في ثوابها وأجرها، ويحتمل أن ذلك كان قبل إيجابها.

(قلت: هذا في غاية البعد، لأنه ﷺ كان قد ساق هديه وقلدها وأشعرها، وهذا هو الإيجاب نعم، يحتمل أنه أشرك عليا فيما جاء به من اليمن لا فيما ساقه النبي ﷺ من المدينة).

وقول الخرقي: بخير منها يدل على أنه لا يجوز بدونها، ولا خلاف في هذا، وأنه لا يجوز بمثلها لعدم الفائدة في هذا، وقال القاضي: في إبدالها بمثلها احتمالان اهـ (١١٢:١١). قلت: قد تقدم أن حديث عمر لا يدل على المنع من بيعها مطلقًا، وإنما يدل على المنع منه إذا أبدلها بأدون منها، وقد روى الطبراني في "الأوسط" عن ابن عباس في الرجل يشتري البدنة أو الأضحية فيبيعها، ويشتري السمن منها، فذكر رخصة، ورجاله ثقات، كما في "مجمع الزوائد" (٤:٢١). وهذا يؤيد ما ذكره ضوء النهار من جواز إبدال الأدون بالأفضل سواء كان بطريق المبادلة، أو بالبيع والشراء بالدراهم.

وأما قول الموفق: إنه جعلها لله تعالى فلم يجز بيعها كالوقف فمسلم في أضحية المعسر، لأن المشتراة للأضحية من المعسر تتعين للأضحية، فأما من الموسر فلا تتعين، ألا ترى أنه يجب عليه أخرى إذا هلكت الأولى قبل يوم النحر أو تعيبت بعيب مانع لكونها واجبة في ذمته، بخلاف الفقير، وهذا كتعيين النصاب لأداء الزكاة منه لا يمنع جواز الأداء بغيره، وتسقط عنه الزكاة، فكذا يجوز للموسر أن يضحي بغير ما عينه للأضحية، وأثر ابن عباس نص على محل النزاع، فلا يحاد عنه إلا أن قوله: فذكر رخصة يشعر بأن العزيمة تركه.

. . . .

وبه نقول كما فى "البدائع"، ويكره له بيعها لما قلنا، (إن المشتراة للأضحية متعينة للقربة)، ولو باع جاز فى قول أبى حنيفة ومحمد، لأنه بيع مال مملوك منتفع به مقدور التسليم، وغير ذلك من الشرائط، فيجوز عند أبى يوسف رحمه الله لا يجوز لما روى عنه أنه بمنزلة الوقف، ثم إذا جاء بيعها على أصلهما فعليه، مكانها مثلها أو أرفع منها، فيضحى بها، فإن فعل ذلك، فليس عليه شيء آخر، وإن اشترى دونها فعليه أن يتصدق بفضل ما بين القيمتين، ولا ينظر إلى الثمن، بل ينظر إلى القيمة اهـ ملخصا (٥:٧٨)، وفى "رد المحتار" عن "النهاية": ويكره أن يبدل بها غيرها أى إذا كان غنيًا اهـ (٥:٣٢٢)، وأما الفقير: فلا يجوز له الإبدال أصلا.

قلت: ومن فروع الإبدال والبيع أن يشرك فيها غيره، قال فى البدائع: ولو اشترى رجل بقرة يريد أن يضحى بها، ثم أشرك فيها بعد ذلك، قال هشام: سألت أبا يوسف فأخبرنى أن أبا حنيفة رحمه الله قال: أكره ذلك ويجزيهم أن يذبحوها عنهم، قال: وكذلك قول أبى يوسف قال: قلت لأبى يوسف: ومن نية أن يشرك فيها؟ قال: لا أحفظ عن أبى حنيفة فيها شيئا، ولكن لا أرى بذلك بأسا، وفى "الأصل": قال: أرأيت رجلا اشترى بقرة يريد أن يضحى عن نفسه فأشرك فيها بعد ذلك، ولم يشركهم حتى اشتراها حتى صار سابعهم هل يجزئ عنهم؟ قال: نعم استحسن، وإن فعل ذلك قبل أن يشتريها كان أحسن، وهذا محمول على الغنى، لأنها لم تتعين لوجوب التضحية بها إلا أنه يكره لأنه لما اشتراها ليضحى بها فقد وعد وعداً، فيكره أن يخلف الوعد، فأما إذا كان فقيراً، فلا يجوز له أن يشرك فيها لأنه أوجبها على نفسه بالشراء للأضحية فتعينت للوجوب، فلا يسقط عنه ما أوجبه على نفسه، وقد قالوا فى مسألة الغنى: إذا أشرك بعد ما اشتراها للأضحية (ولم يكن من نيته أن يشرك فيها)، أنه ينبغى أن يتصدق بالثمن، وإن لم يذكر ذلك محمد رحمه الله لما روى أن رسول الله ﷺ دفع إلى حكيم بن حزام ديناراً، وأمره أن يشترى له أضحية، فاشترى شاة، فباعها بدينارين، واشترى بأحدهما شاة، وجاء إلى النبى ﷺ بشاة ودينار، وأخبره بما صنع، فقال له عليه الصلاة والسلام: بارك الله فى صفقة يمينك، وأمر عليه الصلاة والسلام أن يضحى بالشاة، ويتصدق بالدينار، لما أنه قصد إخراجه للأضحية، كذا ههنا اهـ (٥:٧٢).

قلت: حديث حكيم بن حزام هذا قد تقدم فى (باب بيع الفضولى) من هذا الكتاب، وفيه دلالة على جواز بيع الأضحية للموسر لأنه ﷺ لم يأمر حكيما برد البيع وفسخه، فدل على صحة البيع وجوازه خلافًا لما قاله أبو يوسف، ومن وافقه أنه بمنزلة الوقف، ولا يجوز بيع الوقف، وأمره

. . . .

بالتصدق بالدينار يشعر بكراهته، وكل ما حصل بسبب مكروه، فسبيله التصدق، فافهم.

قال ابن حزم فى "المحلى": روينا من طريق مجاهد: لا بأس بأن يبيع الرجل أضحيته ممن يضحى بها، ويشترى خيرًا منها، وعن عطاء فيمن اشترى أضحية ثم بدا له، قال: لا بأس بأن يبيعها، وروينا عن على والشعبى والحسن وعطاء كراهة ذلك اهـ (٣٧٥:٧).

قلت: ولكن الكراهة لا تستلزم فساد البيع، أو بطلانه إذا كان البائع موسرًا لكون الوجوب فى ذمته دون المحل المتعين بخلاف الفقير كما تقدم، فما رواه ابن حزم وصححه من طريق شعبة عن تميم بن حويص الأزدى قال: ضلت أضحيتى قبل أن أذبحها فسألت ابن عباس فقال: لا يضرك (٣٥٨:٧ من "المحلى") محمول على المعسر، ويحتمل أن يكون أراد لا يضرك ضلالها، ويجزئك أن تضحى بأخرى مكانها، وروى ابن حزم عن الحسن والحكم بن عتبة فيمن ضلت أضحيته فاشترى أخرى فوجد الأولى أنه يذبحهما جميعًا، وقال حماد: يذبح الأولى (٣٧٦:٧).

وروى الدارقطنى عن عائشة رضى الله عنها أنها أهدت هديين فأضلتهما، فبعث إليها ابن الزبير هديين فنحرتهما، ثم عاد الضالان فنحرتهما، وقالت: هذه سنة الهدى، كذا فى "المغنى" (٥٥٨:٣)، ورواه البيهقى فى "سننه" (٢٢٤:٥)، بسند حسن نحوه إلا قولها: هذه سنة الهدى ولا دلالة فيه على وجوب ذبح الضال إذا وجده، وغاية ما فيه أن ذبحه سنة، وبه نقول، كما فى "البدائع"، ولو اشترى الموسر شاة للأضحية فضلت، فاشترى شاة أخرى ليضحى بها، ثم وجد الأولى فى الوقت فالأفضل أن يضحى بهما، فإن ضحى بالأولى أجزأته، ولا شىء عليه غير ذلك سواء كانت قيمة الأولى أكثر من الثانية أو أقل، والأصل فيه ما روى عن سيدتنا عائشة رضى الله عنها فذكر الأثر وزاد فيه، ثم قالت: كان الأول يجزى عنى، (ولو ثبت ذلك لكان نصًا فى محل النزاع)، فثبت الجواز بقولها، والفضيلة بفعلها رضى الله عنها، ولأن الواجب فى ذمته ليس إلا التضحية بواحدة وقد ضحى، وإن ضحى بالثانية أجزأه أيضًا، وليس عليه أن يضحى بالأولى، لأن التضحية بها لم تجب بالشراء، بل كانت واجبة فى ذمته بمطلق الشاة بخلاف المتنفل بالأضحية إذا ضحى بالثانية يلزمه التضحية بالأولى أيضًا، لأنه لما اشتراها للأضحية بالأولى أيضًا بعينها، فلا تسقط بالثانية، بخلاف الموسر، فإنه لا يجب عليه التضحية بالمشتراة بعينها، وإنما الواجب فى ذمته، وقد أداه بالثانية فلا يجب عليه التضحية بالأولى، وأما على قول أبو يوسف، فإنه لا تجزيه التضحية إلا بالأولى، لأنه يجعل الأضحية كالوقف اهـ ملخصا (٦٦:٥).

قلت: ودليل الفرق بين المتنفل ومن عليه الوجوب أثر ابن عمر مرفوعًا وموقوفًا: من أهدى تطوعًا، ثم ضلت فإن شاء أبدلها، وإن شاء ترك، وإن كانت فى نذر فليبدل صححه الحاكم مرفوعًا، وأقره عليه الذهبى (١:٤٤٧)، ورجح البيهقى وقفه، ولكن الرفع زيادة يجب قبولها إذا كان الرافع ثقة، وههنا كذلك، والله تعالى أعلم.

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": إن إيجاب الأضحية أن يقول: هى أضحية، وبالجملة فالذى تتعين به الأضحية هو القول دون النية، وهذا منصوص الشافعى، وقال مالك وأبو حنيفة: إذا اشترى شاة، أو غيرها بنية الأضحية صارت أضحية، لأنه مأمور بشراء أضحية، فإذا اشتراها بالنية وقعت عنها كالوكيل قال: ولنا أنه إزالة ملك على وجه القربة، فلا تؤثر فيه النية المقارنة للشراء –كالعتق والوقف–.

(قلت: هذا هو عين النزاع: فليست الأضحية عندنا بمنزلة الوقف بدليل ما ذكرناه قبل)، قال: ويفارق البيع فإنه لا يمكنه جعله لموكله بعد إيقاعه، وههنا بعد الشراء يمكنه جعلها أضحية، فأما إذا قال: هذه أضحية صارت واجبة كما يعتق العبد يقول سيده: هذا حر، ولو أنه قلدها أو أشعرها ينوى به جعلها أضحية لم تصر أضحية، حتى ينطق به لما ذكرنا اهـ (١١:١٠٦).

قلت: ولنا حديث عروة البارقى: أرسله النبى ﷺ ليشترى له شاة للأضحية بدينار فاشترى به شاتين، والحديث مشهور فى "البخارى" وغيره (الإصابة ٤:٢٣٦)، ووقع مثله لحكيم بن حزام، كما مر، وفيه أنه ﷺ ضحى بالشاة، والتصدق بالدينارين، وفيه إبطال كون الأضحية كالوقف وإلا لم يجز بيع ما اشتراه أضحية، وأنها تتعين بالشراء، وإلا لم يأمر بالتصدق بالدينار إلا أنها تتعين فى حق المعسر حتى لا يجوز له إبدالها، ولو هلكت سقط عنه الوجوب، وتتعين فى حق الموسر حيث يكره له إبدالها، والانتفاع بصوفها ولبنها، ولو أبدلها بخير منها أو مثلها جاز، ولو هلكت لم يسقط عنه الوجوب، كما فى "البدائع" (٥:٦٨).

وفى "الدر المختار": وفقير شراها لها لوجوبها عليه بذلك حتى يمتنع عليه بيعها اهـ، وفى "رد المحتار": فلو كانت فى ملكه أى ملك الفقير فنوى أن يضحى بها أو اشتراها ولم ينو الأضحية وقت الشراء، ثم نوى بعد ذلك لا يجب لأن النية لم تقارن الشراء، فلا تعتبر (بدائع)، وقوله: لوجوبها عليه ذلك –أى بالشراء–، وهذا ظاهر الرواية، لأن شرائه لها يجرى مجرى الإيجاب: وهو النذر بالتضحية عرفا، كما فى "البدائع" اهـ (٥:٣١٣).

. . . .

وفى "التحرير المختار": قوله: وهذا ظاهر الرواية إلخ، وفى "خزانة الأكمل": أنه المختار، وعند الجمهور لا بد مع النية أن يقول بلسانه: وأضحى بها، ولو اشتراها الغنى بنيتها لم تتعين باتفاق الروايات كما فى "الخلاصة"، وإن قال فى الأشباه من القاعدة الأولى: إن كان فقيراً، وقد اشتراها بنيتها تعينت فليس له بيعها، وإن كان غنيا لم تتعين، والصحيح أنها تتعين مطلقا اهـ، فإن المنقول فى الغنى عدم التعين باتفاق الروايات اهـ، من شرح البعلى (٢:٤٠٣).

قلت: صرح فى "البدائع" بأن الصحيح أنها تتعين من الموسر أيضا بلا خلاف بين أصحابنا، ووجهه أن نية التعيين قارنت الفعل، وهو الشراء فأوجب تعيين المشترى الأضحية إلا أن تعيينه للأضحية لا يمنع جواز التضحية بغيرها، ولا يحل له الانتفاع بها ما دامت متعينة، ولهذا لا يحل له لحمها إذا ذبحها قبل وقتها اهـ (٥:٦٨،٧٨)، فافهم، فقد زلت فيه أقدام وتحيرت فى حله أفهام، والحمد لله العلى العلام الذى هدانا لهذا، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله سبل السلام، ظ.

فائدة: قال الموفق فى "المغنى" (١١:٩٥): الأضحية أفضل من الصدقة بقيمتها نص عليه أحمد، وبهذا قال ربيعة وأبو الزناد (وأبو حنيفة وأصحابه والجمهور)، وروى عن بلال لأن آخذ ثمن الأضحية فأتصدق به على مسكين مقتر فهو أحب إلى من أن أضحى رواه ابن حزم، كما مر.

ولنا أن النبى ﷺ ضحى والخلفاء بعده، ولو علموا أن الصدقة أفضل لعدلوا إليها، قال ابن عمر: ضحى رسول الله ﷺ والمسلمون من بعده، وجرت به السنة رواه ابن ماجه (ص٢٣٢)، وسنده حسن، وصح عنه ﷺ، أنه قال: «من كان له سعة، ولم يضح فلا يقربن مصلانا»، وقال تعالى: ﴿ولكل أمة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام﴾، وفى كل ذلك إشعار بكون الأضحية من شعائر الله والإسلام، وروت عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ قال: ما عمل ابن آدم يوم النحر عملا أحب إلى الله من إراقة دم، وإنه ليؤتى يوم القيامة بقرونها وأظلافها وأشعارها، وإن الدم ليقع من الله بمكان قبل أن يقع على الأرض فطيبوا بها نفسًا»، رواه ابن ماجة والحاكم، وصححه، وقال الذهبى: فيه سليمان، واه وبعضهم تركه (٤:٢٢٢).

قلت: قال الترمذى: إن هذا الحديث حسن غريب لا يعرف من حديث هشام بن عروة إلا من هذا الوجه، (نيل ٤:٣٣٩)، وأبو المثنى سليمان بن يزيد هذا ذكره ابن حبان فى "الثقات"، كما فى "التهذيب": وفيه دلالة على كون الأضحية فى أياما أفضل من كل عمل صالح، فقول رسول الله ﷺ حجة على كل قائل، ولا حجة فى قول بلال: لأن إيثار الصدقة على الأضحية يفضى إلى

. . . .

ترك سنة سنها الله ورسوله ﷺ، فافهم.

ولا يبعد أن يكون بلال أراد النكير على من يضحى ليباهى بها الناس كما تقدم عن أبى أيوب، أنه قال: حتى تباهى الناس بها، ولا ريب أن التصدق على يتيم ترب فوه أو على مسكين مقتر أفضل من أضحية يراد بها المباهاة، فإنها من الرياء، والرياء من الشرك، والله أغنى الشركاء من الشرك، وأما من ضحى تقربا إلى الله عز وجل لم يرد بها إلا وجه الله ورضوانه، فهى أفضل من الصدقة بقيمتها فى أيام النحر بنص الحديث، فافهم، فإنه من المواهب، ظ.

فائدة: يجوز أن يطعم من الأضحية كافرًا، قال الموفق فى "المغنى": وبهذا قال الحسن وأبو ثور وأصحاب الرأى، وقال مالك: غيرهم أحب إلينا (قلت: جواز إطعام الكافر منها عندنا لا يقتضى أن لا يكون المسلم أحب إلينا).

قال: ذكره مالك والليث إعطاء النصرانى جلد الأضحية، ولنا: أنه إطعام له أكله فجاز إطعامه للذمى كسائر طعامه، ولأنها صدقة تطوع فجاز إطعامها للذمى والأسير كسائر صدقة التطوع، فأما الصدقة الواجبة منها (كالأضحية المنذورة مثلا)، فلا يجزئ دفعها إلى كافر لأنها صدقة واجبة، فأشبهت الزكاة وكفارة اليمين اهـ (١١: ١١٠)، وهل للمعسر إذا ضحى تطوعا أن يأكل منها؟ فإن لم يوجد منه النذر بها، ولا الشراء للأضحية فنعم لانعدام سبب الوجوب، وشرطه كما فى "البدائع"، ثم ظاهر كلامه أن الواجبة على الفقير بالشراء له الأكل منها، وذكر أبو السعود أن شرائه لها بمنزلة النذر، فعليه التصدق بها اهـ، قال ابن عابدين: التعليل بأنها بمنزلة النذر مصرح به فى كلامهم، ومفاده ما ذكر، وفى "التاترخانية": سئل القاضى بديع الدين: عن الفقير إذا اشترى شاة لها هل يحل له الأكل قال: نعم وقال القاضى: لا يحل اهـ فتأمل (٥: ٣٢٠).

قلت: والأوفق بإطلاق الروايات ما قاله القاضى بديع الدين لأن رسول الله ﷺ قال: إذا ضحى أحدكم فليأكل من أضحيته، رواه أحمد عن أبى هريرة ورجاله رجال الصحيح، وروى الطبرانى عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: ليأكل كل رجل من الأضحية، وسنده حسن، كما مر، وفيه الأمر بالأكل من الأضحية من غير فصل بين الموسر والمعسر، وكان ظاهر حال الصحابة فى زمنه ﷺ الإعسار والفقر، فلو لم يجز للمعسر الأكل من الأضحية لبينه النبى ﷺ، وكون شراء الفقير بمنزلة النذر، إنما هو فى حق إيجاب المعين لا فى سائر أحكامه، والله تعالى أعلم، ظ.

. . . .

فائدة

قال فى "شرح المهذب": مذهبنا أن أفضل التضحية بالبدنة، ثم البقرة، ثم الضأن، ثم المعز، وبه قال أبو حنيفة وأحمد وداود، وقال مالك: أفضلها الغنم، ثم البقر، ثم الإبل، قال: والضأن أفضل من المعز، وإناثها أفضل من فحول المعز، وفحول الضأن خير من إناث المعز، وإناث المعز خير من الإبل والبقر، واحتج بحديث أنس أن النبى ﷺ ضحى بكبشين، وهو صحيح، قالوا: وهو لا يدع الأفضل.

وقال بعض أصحاب مالك: الإبل أفضل من البقر، واحتج أصحابنا بحديث أبى هريرة رضى الله عنه فى المهجر يوم الجمعة أن رسول الله ﷺ قال: من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة، ثم راح فكأنما قرب بدنة، ومن راح فى الساعة الثانية، فكأنما قرب بقرة، ومن راح فى الساعة الثالثة، فكأنما قرب كبشا "أقرن"، متفق عليه، ولأن مالكا وافقنا فى الهدى أن البدنة فيه أفضل من البقرة، فقس عليه، والجواب عن حديث أنس أنه لبيان الجواز، أو لأنه لم يتيسر حينئذ بدنة، ولا بقرة، والله أعلم اهـ، ملخصا (٨:٣٩٨).

قلت: ولو كان فى شيء منها من إغاظة المشركين ما ليس فى غيرها يكون ما فيه إغاظة المشركين أفضل لما فيه من إعلاء كلمة الله، وهو ظاهر، ظ.

فائدة

قال بعض الشافعية: من ضحى بعدد من الماشية استحب أن يفرقه على أيام الذبح، فإن كان شاتين ذبح شاة فى اليوم الأول، وأخرى فى آخر الأيام، وهذا الذى قاله، وإن كان أرفق بالمساكين فهو ضعيف مخالف للسنة الصحيحة، بأن النبى ﷺ نحر مائة بدنة أهداها فى يوم واحد، وهو يوم النحر، فالسنة التعجيل والمسارعة إلى الخيرات، والمبادرة بالصالحات إلا ما ثبت خلافه اهـ من "شرح المهذب" (٨:٤٢٤)، والله تعالى أعلم، ومن عجائب الاتفاق تكميل الأبواب الأضاحى فى شهر ذى الحجة الحرام، وبتمامها تمت السنة السادسة والخمسون بعد ثلاثمائة وألف من هجرة سيد الأنام عليه أفضل الصلاة والسلام، وعلى آله وأصحابه البررة الكرام إلى يوم القيام، والحمد لله رب العالمين.

كتاب الحظر والإباحة

باب حرمة الذهب على الرجال وحله للنساء

٥٦٠٨- عن أبي موسى الأشعرى أن رسول الله ﷺ قال: «حرم لباس الحرير والذهب على ذكور أمتى وأحل لإناثهم»، أخرجه الترمذى، وقال: هذا حديث حسن صحيح (ترمذى ١:٢٠٥).

باب حرمة الذهب على الرجال وحله للنساء

قوله: عن أبي موسى إلخ، قلت: وأخرجه النسائى أيضًا فى "سننه" من غير كلام، ولكن قال فى "نصب الراية" (٢:٢٨١): قال ابن حبان فى "صحيحه": خبر سعيد ابن أبى هند عن أبى موسى فى هذا الباب معلول لا يصح اهـ.

قلت: علته التى أشار إليها ابن حبان أنه اختلف على رواة هذا الخبر؛ لأنه رواه عنه ابنه عبد الله، واختلف عليه، ورواه أيضًا عنه أسامة بن زيد الليثى، واختلف عليه أيضًا، ورواه أيضًا عنه نافع مولى ابن عمر: واختلف عليه أيضًا.

أما الاختلاف فى خبر عبد الله بن سعيد؛ فلأنه روى الطحاوى عن محمد بن جعفر عن عبد الله بن سعيد عن أبيه عن أبى موسى، ولم يذكر واسطة بن سعيد وأبى موسى، ورواه الحاكم فى "المستدرك" عن عبد الرزاق عن عبد الله بن سعيد عن أبيه عن رجل عن أبى موسى، فأثبت بينهما واسطة الرجل المبهم، فحصل الاختلاف فى خبره من هذه الجهة.

وأما الاختلاف فى خبر أسامة بن زيد الليثى؛ فلأنه روى الدارقطنى فى "العلل" عن عبد الله ابن المبارك عن أسامة بن زيد عن أبى مرة -مولى أم هانئ- عن أبى موسى، فأثبت واسطة أبى مرة بينهما، وقال الحافظ فى "التهذيب": رواه ابن وهب عن أسامة بن زيد عن سعيد عن أبى موسى، ولم يذكر أبا مرة، فحصل الاختلاف فى خبره أيضًا.

وأما الاختلاف فى خبر نافع؛ فلأنه رواه عنه أيوب وعبيد الله العمرى: واختلف على كل منهما، أما أيوب فلأنه رواه عنه معمر فقال: عن نافع عن سعيد عن رجل عن أبى موسى، رواه عنه عبد الرزاق هكذا، كما فى "مسند أحمد"، وأخطأ ابن حجر فقال: زيادة عن رجل من حديث نافع، ليس فى كتاب عبد الرزاق ولا غيره (تهذيب)؛ لأنه رواه أحمد فى سنده عن عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن نافع بهذه الزيادة - ورواه عنه سعيد فقال: عن نافع عن سعيد ابن أبى هند عن أبى موسى من غير واسطة، أخرجه النسائى فى سننه، فحصل الاختلاف فيه على أيوب.

. . . .

أما عبيد الله بن عمر العمرى، فرواه عنه سريج فقال: عن نافع عن سعيد عن رجل من أهل البصرة عن أبى موسى، وأثبت واسطة ورواه عنه محمد بن عبيد، ويحيى بن سعيد عند أحمد، وعبد الله بن نمير عند الترمذى، فقال: عن نافع عن سعيد عن أبى موسى، ولم يذكروا واسطة، فحصل الاختلاف فى خبر عبيد الله العمرى أيضًا - ولهذا الاختلاف قال ابن حبان: إنه معلول لا يصح، وقال الدارقطنى: الأشبه بالصواب هو رواية ابن المبارك عن أسامة بن زيد الليثى عن سعيد ابن أبى هند عن أبى مرة عن أبى موسى؛ لأنه مثبت لزيادة لا ينفيها غيره- ويرد عليه أنه ينفيها رواية سريج عن عبيد الله العمرى عن نافع عن سعيد عن رجل من أهل البصرة عن أبى موسى، لأن أبا مرة حجازى، وليس ببصرى، فيكون المراد من رجل من أهل البصرة غير أبى مرة الحجازى.

وأسامة بن زيد فيه مقال: فلا يكون روايته أرجح من رواية سريج، فكيف يكون روايته أشبه بالصواب؟ وإن رواية سريج، وصححه الترمذى لأن الاختلاف، إنما يكون موجبا لضعف الرواية إذا لم يمكن بترجيح بعض طرقها، وفيما نحن فيه ليس كذلك؛ لأن رواية نافع أرجح من رواية عبد الله بن سعيد، وأسامة بن زيد؛ لأن نافعا ثقة حجة، وعبد الله وأسامة فيهما مقال، فيترجح رواية نافع على روايتهما - والراجح من روايته هو رواية من روى عن سعيد عن أبى موسى، لأنهم أكثر عددًا ممن أوثق، رواه عن سعيد عن رجل عن أبى موسى، ويرد عليه أن هذا الكلام لا يدل على صحة الرواية؛ لأن غاية أن يكون رواية سعيد عن أبى موسى مرسلة؛ لأن أبا زرعة وغيره صرحوا بعدم سماع سعيد عن أبى موسى، كما صرح به فى "التهذيب".

ويجاب عنه بأن الذين صرحوا بعدم السماع لعلهم اغتروا برواية من روى عن سعيد عن رجل عن أبى موسى، وقد عرفت أنه مرجوح، فلا يصح التمسك به.

هذا هو الكلام على طريق المحدثين، وأما على طريقنا: فنقول: حاصل الاختلاف أنه رواه بعضهم عن سعيد عن أبى موسى بلا واسطة، وبعضهم عن سعيد عن رجل، وبضعهم عن سعيد عن أبى مرة، وبعضهم عن سعيد عن رجل من أهل البصرة، فإن كان سعيد رواه عن أبى موسى بلا واسطة فلا كلام، وإن كان رواه عن أبى مرة فلا كلام أيضًا، لأن أبا مرة ثقة، وإن كان رواه عن رجل فإن كان هو أبا مرة فلا كلام أيضًا، وإن كان هو رجلا من أهل البصرة فغايته أنه مبهم، ورواية المبهم عندنا مقبولة، إذا كان من خير القرون وهو كذلك؛ لأنه من التابعين، فالرواية مقبولة على التقادير كلها، هذا هو غاية التحقيق فى هذا المقام.

. . . .

وعن محمد بن إسحاق عن يزيد بن أبى حبيب عن عبد العزيز بن أبى الصعبة عن أبى أفلح الهمدانى عن عبد الله بن زرير الغافقى قال: سمعت عليا يقول: أخذ رسول الله ﷺ ذهبًا بيمينه، وحريراً بشماله فقال: هذان حرام على ذكور أمتى، أخرجه النسائى (٢: ٢٨٤)، وقال ابن القطان: أبو أفلح وابن زرير مجهولان، كما فى "نصب الراية" (٢: ٢٨١).

قلت: أبو أفلح وثقه العجلى وابن حبان: وابن زرير وثقه ابن سعد والعجلى وابن حبان، كما فى "التهذيب"، و ذكر عبد الحق فى "أحكامه"، أنه قال ابن المدينى فى هذا الحديث: حديث حسن، ورجاله معروفون، كما فى "نصب الراية"، فلا يضرنا إن لم يعرفهما ابن القطان، ورواه الليث أيضًا عن يزيد بن أبى حبيب، ولكنه اضطرب فى شيخ عبد العزيز، فيقول تارة: رجل من همدان يقال له: أفلح، أخرجه النسائى من طريق ابن المبارك عنه، والطحاوى من طريق شعيب بن الليث عنه، ويقول أخرى: رجل من همدان يقال له: أبو صالح أخرجه النسائى أيضًا من طريق عيسى بن حماد عنه -ويقول مرة: عن أبى على الهمدانى أخرجه الطحاوى عن أبى لهيعة عنه، ولكن لما كان هذا الاختلاف فى الاسم لا المسمى لا يضر، وشذ قتيبة، فرواه عن الليث عن يزيد عن أبى أفلح أو أبى صالح الهمدانى، أخرجه النسائى.

والصواب هو ما رواه الجماعة عن يزيد عن ابن أبى الصعبة عن أبى أفلح، والله أعلم، وروى نحوه عن غير أبى موسى وعلى، ولكن فى أسانيدها ضعفًا إن شئت الاطلاع عليها، فارجع إلى "نصب الراية".

وما روى عن عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ كان يمنع أهله الحلية والحرير، ويقول: إن كنتم تحبون حلية الجنة، وحريرها فلا تلبسوها فى الدنيا، أخرجه النسائى فمحمول على التورع دون التحريم، ويدل عليه أن عائشة كانت تلبس خواتيم الذهب، وألبس رسول الله ﷺ أمامة بنت زينب خاتم الذهب، وأخرجنا هذين الحديثين فى موضع آخر من هذا الكتاب، وروى عن عائشة أنها كانت تحلى أخواتها بالذهب.

وما روى عن أسماء بنت يزيد أن رسول الله ﷺ قال: أيما امرأة تحلت -يعنى بقلادة من ذهب- جعل الله فى عنقها مثلها فى النار، وأيما امرأة جعلت فى أذنها خرصا من هذه جعل الله فى أذنها مثله خرصًا فى النار يوم القيامة، أخرجه النسائى أيضًا، فقد جاءت تفسيره عن أخت حذيفة أنها قالت: خطبنا النبى ﷺ فقال: يا معشر النساء! أما لكن فى الفضة ما تحلين.

. . . .

أما إنه ليس عنكن امرأة تحلت ذهبا تظهره إلا عذبت به، أخرجه النسائى أيضًا، فدل ذلك على أن الوعيد إنما هى على إظهار حلية الذهب على سبيل التفاخر لا على نفس التحلى بالذهب فلا إشكال، وما قيل: إن الذهب والفضة فى هذا سواء ففيه أن التفاخر بالذهب أكثر وقوعا، كما لا يخفى مع أن الذهب أبعد من الحاجة؛ لأن الحاجة تندفع بحلية الفضة مع تسفيرها بالزعفران وغيره، كما ورد فى النسائى أيضًا عن أبى هريرة قال: كنت قاعداً عند النبى ﷺ فأتت امرأة فقالت: يا رسول الله! سوارين من ذهب؟ قال: سواران من نار، فقالت: يا رسول الله! طوق من ذهب؟ قال: طوق من نار، قالت: قرطين من ذهب؟ قال: قرطين من نار، قال: وكان عليها سواران من ذهب، فرمت بهما قالت: يا رسول الله! إن المرأة إذا لم تزين لزوجها صلفت عنده، قال: ما يمنع إحداكن أن تصنع قرطين من فضة، ثم تصفره بزعفران أو بعير اهـ، وتنبه النسائى لهذه الدقيقة تعقد بابًا بعنوان الكراهة للنساء فى إظهار الحلى والذهب، وأورد فيه ما فيه قيد الإظهار، وما ليس منه ذلك إشارة إلى أن بعضها، وإن كانت مطلقة صورة، لكنها مقيدة معنى، ثم أشار بقوله فى العنوان فى إظهار الحلى: إن هذا الإظهار ممنوع فى مطلق الحلى وغير مخصوص بالذهب بوجود علة النهى، ومن لم يتنبه لهذه الدقيقة قال ما قال، وقال محمد فى "كتاب الآثار": أخبرنا أبو حنيفة عن عمرو بن دينار عن عائشة رضى الله عنها حلت أخواتها بالذهب، وقال ابن عمر: حلى بناته بالذهب (كتاب الآثار ص١٢١).

قلت: عمرو بن دينار عن عائشة أنها مرسل، ولكنه لا ضير؛ لأن المرسل عندنا حجة، وعن ابن عمر محمول على الاتصال، لأنه أدركه وروى عنه.

قال العبد الضعيف: لقد أجاد بعض الأحباب الكلام فى هذا الباب، وهكذا، فليكن البحث عن الحديث وفقهه، وفى "شرح المهذب" حديث على رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال فى الذهب والحرير: إن هذين حرام على ذكور أمتى حل لإناثها، حديث حسن رواه أبو داود إلا قوله: حل لإناثها رواه البيهقى وغيره من رواية عقبة بن عامر بلفظ فى "المهذب"، وهو حديث حسن يحتج به (٤: ٤٤٠).

وفيه دليل لما قلنا: إن حديث عقبة بن عامر كان رسول الله ﷺ يمنع أهله الحلية والحرير الحديث محمول على الورع لاختصاص النهى بأهله، وعموم الحل للإناث جميعًا فارتفع التضاد، واتضح سبيل الرشاد، وفيه أيضًا: يجوز للنساء لبس الحرير والتحلى بالفضة، وبالذهب بالإجماع

. . . .

للأحاديث الصحيحة، وهل يجوز لهن الجلوس على الحرير فيه طريقان: أحدهما: يجوز وجهًا واحدًا.

والثاني: فيه وجهان حكاهما الخراسانيون، أحدهما: هذا، وأصحهما عندهم التحريم؛ لأنه أبيح لهن لبسه للتزين للزوج وهو منتف ههنا، والأصح المختار للحديث، ولا نسلم أن جوازه لمجرد التزين للزوج، إذ لو كان كذلك لاختص بذات الزوج، وأجمعوا أنه لا يختص بها (٤:٤٤٢).

وفيه أيضًا: يجوز للنساء لبس أنواع الحلى كلها من الذهب، والفضة، والخاتم، والحلقة، والسوار، والخلخال، والطوق، والعقد، والتعاويذ، والقلائد وغيرها، وفى جواز لبسهن نعال الذهب والفضة وجهان: أحدهما: الجواز كسائر الملبوسات، والثانى: التحريم للإسراف.

وأما التاج، فقال الرافعى: قال أصحابنا: إن جرت عادة النساء بلبسه جاز وإلا حرم، لأنه شعار عظماء الروم، وكان معنى هذا أنه يختلف بعادة أهل النواحى.

اعتبار عادة أهل النواحى فى باب التشبه:

فحيث جرت عادة النساء جاز، وحيث لم يجز حرم حذرًا من التشبه بالرجال، والمختار بل الصواب الجواز من غير ترديد لعموم الحديث، ولدخوله فى اسم الحلى، وفى الدراهم والدنانير التى تثقب وتجعل فى القلادة وجهان: أصحهما: الجواز لدخولهما فى اسم الحلى، وفى لبسهن الثياب المنسوجة بالذهب والفضة وجهان، والصواب القطع بالجواز، قال: ثم كل حلى أبيح للنساء فذلك إذا لم يكن فيه سرف ظاهر، فإن كان كخلخال وزنه مائتا دينار، ففيه وجهان، ووجه التحريم أنه ليس بزينة، وإنما هو قيد، وإنما تباح الزينة، ووجه الجواز أنه من جنس المباح، فأشبه اتخاذ عدد من الخلاخيل اهـ، ملخصًا (٤:٤٤٣).

وفى "المغنى" لابن قدامة: يباح للنساء من حلى الذهب والفضة والجواهر كل ما جرت عادتهن بلبسه كالسوار والخلخال والقرط والخاتم، وما يلبسه على وجوههن، وفى أعناقهن وأيديهن وأرجلهن وآذانهن وغيره، فأما ما لم تجر عادتهن بلبسه –كالمنطقة وشبهها– من حلى الرجال فهو محرم، كما لو اتخذ الرجل لنفسه حلى المرأة، وقليل الحلى وكثيره سواء فى الإباحة، وقال ابن حامد: يباح ما لم يبلغ ألف مثقال، فإن بلغها حرم لما روى أبو عبيد والأثرم عن عمرو بن دينار، قال: سئل جابر عن الحلى هل فيه زكاة؟ قال: لا.

. . . .

فقيل: ألف دينار؟ قال: إن ذلك لكثير، ولأنه يخرج إلى السرف والخيلاء، ولا يحتاج إليه فى الاستعمال، والأول أصح؛ لأن الشرع أباح التحلى مطلقا من غير تقييد، فلا يجوز تقييده بالرأى والتحكم، وحديث جابر ليس بصريح فى نفى الوجوب، بل يدل على التوقف، وقد روى عنه خلافه، فروى الجوزجانى بإسناده عن أبى الزبير، قال: سألت جابر بن عبد الله عن الحلى فيه زكاة؟ قال: لا.

قلت: إن الحلى يكون فيه ألف دينار؟ قال: وإن كان فيه يعار ويلبس، ثم قول جابر قول صحابى، وقد خالفه غيره من الصحابة ممن يرى التحلى مطلقًا، فلا يبقى قوله حجة، والتقييد بمجرد الرأى، والتحكم غير جائز، والله أعلم اهـ (١: ٦٢١).

قلت: أما مسألة الزكاة فى الحلى، فقد تقدم بسط الكلام فيه فى موضعها من الكتاب، والحق جواز التحلى بالذهب والفضة للنساء مطلقا، سوى ما لم تجر عادتهن بلبسه من حلى الرجال، هذا هو مذهب أصحابنا -معشر الحنفية-، والله تعالى أعلم.

وروى الطبرانى عن زينب بنت نبيط بن جابر -امرأة أنس بن مالك- قالت: أوصى أبو أمامة بأمى وخالتى إلى النبى ﷺ فأتاه حلى من ذهب ولؤلؤ يقال له: الرعاث، (وهو من حلى الأذن)، فحلاهن من الرعاث، قال الهيثمى فى "المجمع": رواه الطبرانى بأسانيد، ورجال أحدها رجال الصحيح، خلا محمد بن عمارة الحزمى، وهو ثقة، إن كانت زينب صحابية اهـ. قلت: رواه الطبرانى أيضًا عن زينب بنت نبيط بن جابر قالت: حدثتنى أمى وخالتى أن النبى ﷺ حلاهن رعاثا من ذهب، وفيه محمد بن عمرو بن علقمة، وأقل مراتب حديثه الحسن، وبقية إسناده ثقات اهـ (٥: ١٥٠).

وفى "الإصابة": زينب بنت نبيط بن جابر الأنصارية تقدم ذكر من خلطها بزينب بنت جابر الأحمسية، وإنه وهم، وإن ابن حبان ذكرها فى ثقات التابعين وهو الصواب، ولها رواية عن أمها بنت أسعد بن زرارة، وعن زوجها أنس بن مالك، وعن جابر بن عبد الله وضباعة بنت الزبير، وغيرهم روى عنها حميد الطويل، وكثير بن زيد الأسلمى ومحمد بن عمارة بن عمرو بن حزم وغيرهم (٨: ١٠٢).

قال: وقد ساق ذلك ابن السكن من طريق أبى كريب عن عبد الله بن إدريس عن محمد بن عمارة زينب بنت نبيط بن جابر -امرأة أنس بن مالك- قالت: أوصى أبو أمامة أسعد بن زرارة

باب اتخاذ الأنف والسن من الذهب وشد الأسنان وتضبيبها به

٥٦٠٩- عن مسلم بن زرير قال: ثنا عبد الرحمن بن طرفة عن جده عرفجة بن أسعد أنه أصيب أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفًا من ورق فأنتن عليه، فأمره النبى ﷺ أن

بأمى وخالتى إلى رسول الله ﷺ الحديث، وزاد فيه: قالت زينب: فأدركت بعض ذلك الحلى عند أهلى (٨: ١٠١).

قلت: فهذا مرسل صحيح وحديثها عن أمها وخالتها موصول حسن، وفيه دلالة على جواز تحلى النساء بالذهب، وأما ما ورد فى الروايات من قوله ﷺ: من أحب أن يحلق حبيبة حلقة من نار فليحلقها سوارًا من ذهب، ومن أحب أن يسور حبيبة سوارًا من نار فليسورها سوارًا من ذهب، ولكن الفضة العبوا بها كيف شئتم، رواه أحمد بسند حسن، كما فى "المجمع"، وذكر فى معناه أحاديث كثيرة، فمحمول على أول الأمر حين كان الحرير والذهب حرامًا على الرجال(١) والنساء جميعًا، ثم نسخ ذلك وأبيحا للنساء.

وفى قوله ﷺ: أ فلا تربطونه بالفضة، ثم تلطخونه بزعفران، فيكون مثل الذهب، رواه أحمد عن عائشة وأم سلمة ورجالها الصحيح كما فى "المجمع" (٥: ١٤٨)، دلالة على جواز تمويه حلى الفضة بالذهب خلاف ما ظنه بعض المتقشفين أنه من باب المذاع والتشبع بما لا يملك، وفى الحديث المتشبع بما لا يملك كلابس ثوبى زور، فإن التشبع إنما هو الرياء، والسمعة، والمباهاة، وإما إذا فعلت المرأة ذلك لتزين لزوجها، فليس ذلك من التشبع، بل باب التزين، والله تعالى أعلم، ظ.

باب اتخاذ الأنف والسن من الذهب، وشد الأسنان وتضبيبها به

أقول: الروايات المذكورة حجة فى الباب، وإن كان فى بعضها شيء من الكلام، فهو غير مضر؛ لأن الروايات يشد بعضها بعضا، واختلف الروايات من أبى حنيفة فى شد الأسنان بالذهب، فروى محمد بن الحسن عن أبى يوسف عنه الكراهة، وروى بشر بن الوليد وغيره من أصحاب الإملاء عن أبى يوسف عنه: لا بأس به، كذا فى "معانى الآثار" (٢: ٣٤٩)، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: وفى "البدائع": وأما شد السن المتحرك بالذهب، فقد ذكر

---

(١) ذكر الحافظ فى "الفتح" فى (باب لبس الحرير للرجال)، قال: لبسه فى كل الأحوال حتى على النساء نقل ذلك عن على وابن عمر وحذيفة وأبى موسى وابن الزبير، ثم ذكر حديث ابن الزبير الذى أخرجه مسلم: ألا لا تلبسوا نساءكم الحرير فإنى سمعت عمر، فذكر الحديث اهـ ملخصًا (١٠: ٢٣٩)، فلعلهم سمعوا النهى، ولم يبلغهم الرخصة فيه للنساء، فافهم، ظ.

يتخذ أنفًا من ذهب، رواه النسائى، واستشهد له بما رواه يزيد بن زريع عن أبى الأشهب (جعفر بن حبان) عن عبد الرحمن عن جده عرفجة، وقال فيه: قال (أبوالأشهب): حدثنى (عبد الرحمن) أنه رأى جده (عرفجة)، والسرفى الاحتجاج برواية مسلم بن زرير والاستشهاد برواية أبى الأشهب مع أن أبا الأشهب أوثق من مسلم.

أنه اختلف فى رواية أبى الأشهب عليه، فقال الأكثرون: عن الأشهب عن عبد الرحمن عن جده، وقال إسماعيل بن عليه وحسين بن الوليد عن أبى الأشهب عن عبد الرحمن عن أبيه طرفة عن جده عرفجة، كما فى "البيهقى" (٢:٤٢٥)، وقال ثابت بن زيد عن أبى الأشهب عن عبد الرحمن عن أبيه طرفة وجعل القصة له، ولم يختلف فى رواية مسلم فجعله أصلا، ورواية أبى الأشهب شاهدا.

ثم انتخب من جملة روايات أبى الأشهب رواية يزيد بن زريع لأنه قال فيه عن أبى الأشهب: حدثنى عبد الرحمن أنه رأى جده، وهذا يدل على الوصل، لأن رواية من عنعن عمن لقيه محمولة على السماع.

فاندفع طعن الانقطاع إلا أن يقال: هذا إذا لم يدل على خلافه دليل وههنا ليس كذلك، لأن ابن علية رواه عن أبى الأشهب عن عبد الرحمن عن أبيه عن جده وابن علية ثقة وتابعه عليه حسين بن الوليد، وهو أيضًا ثقة، وليس فى رواية الأكثرين ما بينا فيه لأنهم لم يقولوا: إنه سمع جده، غاية ما فى الباب أن يزيد بن زريع قال: إنه رأى جده، والرؤية لا يستلزم السماع، كما لا يخفى، فيقبل زيادته، فيكون رواية الأكثرين منقطعة، والمتصل هو رواية ابن علية وحسين بن الوليد.

الكرخى رحمه الله أنه يجوز، لم يذكر خلافا، وذكر فى الجامع الصغير أنه يكره عند أبى حنيفة، عند محمد لا يكره، ولو شدها بالفضة لا يكره بالإجماع، وكذا لو جدع أنفه، فاتخذ أنفا من ذهب لا يكره بالاتفاق؛ لأن الأنف ينتن بالفضة، فلا بد من اتخاذه من ذهب، فكان فيه ضرورة، فسقط اعتبار حرمته، ثم ذكر حديث عرفجة ، وقال: وبهذا الحديث يحتج محمد على جواز تضبيب السن بالذهب، ولأنه يباح له أن يشده بالفضة، فكذا بالذهب، لأنهما فى حرمة الاستعمال سواء، ولأنه تبع للسن والتبع حكمه حكم الأصل، وهذا يوافق أصل أبى حنيفة رحمه الله، وحجة ما ذكر عن أبى حنيفة فى الجامع إطلاق التحريم من غير فصل، ولا يرخص مباشرة المحرم إلا

فظهر من هذا التفصيل أن ما قال ابن القطان: إنه لا يعرف من روى عن عبد الرحمن غير أبي الأشهب ساقط، لأنه روى عن عبد الرحمن مسلم بن زرير أيضًا، كما رواه عند النسائي.

فظهر منه أيضًا أن ما قال ابن حجر في "التهذيب": رواه جماعة عن أبي الأشهب عن عبد الرحمن بن طرفة بن عرفجة عن أبيه عن جده، وهذه الرواية هي الموصولة أخرجها أبو داود وابن قانع اهـ، ففيه صواب وخطأ، أما الصواب فقوله: هذه الرواية هي الموصولة، والخطأ هو قوله: رواه الجماعة، لأنه لم يروه عن أبي الأشهب عن عبد الرحمن عن أبيه عن جده إلا إسماعيل بن علية عند أبي داود وحسين بن الوليد عند البيهقي، وأما ابن قانع فرواه عن ثابت بن زيد عن أبي الأشهب عن عبد الرحمن عن أبيه من قصته ولم يروه عن جده، كما صرح به ابن حجر نفسه في "الإصابة" في ترجمة طرفة إلا أن يقال: إن الاثنين فما فوقهما جماعة، والله أعلم.

ولما ثبت أن المتصل هو رواية ابن علية ورواية الأكثرين منقطعة، ورواية ثابت بن زيد وهم بقي النظر في رجال الإسناد فمن دون عبد الرحمن ثقات أثبات، وأما عبد الرحمن فهو معروف العين والحال، لأنه روى عنه أبوالأشهب ومسلم بن زرير ووثقه العجلي، وذكره ابن حبان في "الثقات"، وأما أبوه طرفة فقال فيه في "التقريب": مجهول، ولم يذكر فيه في "التهذيب" جرحًا ولا تعديلا، فيكون هذه الرواية المتصلة أيضا شبيهة بالمنقطع إلا أن المنقطع مقبول عندنا إذا كان الانقطاع في خير القرون، فكيف بشبهه؟ فالرواية حجة عندنا.

قلت: طرفة بن عرفجة ذكره الحافظ في "الإصابة" في القسم الأول من الصحابة، وجهالة الصحابي لا يضر صحة الحديث، كما مر في "المقدمة"، فالحديث موصول صحيح، وطرفة وأبوه صحابيان كلاهما، وقصة اتخاذ الأنف لعرفجة دون طرفة على الصحيح، ظ.

لضرورة، وهي تدفع (في السن) بالأدنى وهو الفضة، فبقي الذهب على أصل التحريم، (وفي الأنف لاتندفع بها فلا يصح قياس السن على الأنف).

٥٦١٠- عن عاصم بن عمارة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عبد الله ابن أبى ابن سلول قال: "اندقّت ثنيتى يوم أحد فأمرنى النبى ﷺ أن أتخذ ثنية من ذهب"، رواه ابن قانع فى "معجمه"، كذا فى "نصب الراية" (٢٨٧:٢)، وقال ابن حجر فى "اللسان": قال أبو على بن السكن: عاصم بن عِمارة مجهول، وعروة لم يلق عبد الله ثم قال: لم ينفرد به عاصم بل رواه أيضا نصر بن طريقة عن هشام عن أبيه، وزاد فيه عن عائشة، كما تقدم.

ورواه البغوى فى "معجمه" من طريق غياث بن عبد الرحمن عن هشام عن أبيه أن عبد الله بن عبد الله فذكره مرسلا، ولم يذكر عائشة، ولا قال عن عبد الله اهـ.

قلت: لم اطلع على ترجمة نصر بن طريقة وغياث بن عبد الرحمن، ولكن يظهر من مجموع هذه الطرق أن له أصلا، والله أعلم.

٥٦١١- وعن محمد بن سعدان عن أبيه قال: رأيت أنس بن مالك يطوف به بنوه حول الكعبة على سواعدهم وقد شدد أسنانه بذهب، أخرجه الطبرانى، كذا فى "نصب الراية" (٢٨٧:٢).

قلت: أخرجه البيهقى أيضا، وسكت عنه، وكذا سكت عنه صاحب "الجوهر النقى" أيضاً، فالظاهر أن رجاله ثقات إلا أنى لم أقف على ترجمة محمد بن سعدان وأبيه سعدان.

٥٦١٢- وعن واقد بن عبد الله التميمى عن من رأى عثمان بن عفان أنه ضبب أسنانه بالذهب، أخرجه عبد الله بن أحمد فى "مسند أبيه" (٧٣:١).

قلت: واقد بن عبد الله التميمى قال أبو حاتم: محله الصدق (تعجيل المنفعة)، ومن رأى عثمان مبهم إلا أنه من خير القرون، فيقبل روايته.

والاستدلال بالفضة غير سديد للتفاوت بين الحرمتين اهـ (١٣٢:٥)، ودليل التفاوت جواز اتخاذ خاتم الفضة للرجال دون خاتم الذهب، كما سيأتى، وروى البزار عن عبد الله بن عبد الله بن أبى: أن ثنيته أصيبت مع رسول الله ﷺ، فأمره أن يتخذ ثنية من ذهب، قال الهيثمى: ورجاله رجال الصحيح خلا بشر بن معاذ، وهو ثقة ولكن عروة بن الزبير لم يدرك عبد الله بن عبد الله بن أبى (٥:٥٠)

٥٦١٣- عن إبراهيم بن عبد الرحمن أبو سهيل مولى موسى بن طلحة قال: رأيت موسى بن طلحة بن عبيد الله قد شد أسنانه بذهب، رواه النسائى فى "الكنى" (٢:٢٨٧) وأخرجه الطحاوى بسند آخر(معانى الآثار٢: ٣٥٠). قلت: رجال الطحاوى ثقات وكذا رجال النسائى إلا إبراهيم بن عبد الرحمن، فإنى لم أطلع على ترجمته.

قال العبد الضعيف: ذكره الدولابى فى "الكنى" (١:١٩٧-١٩٨): فيمن كنيته أبو سهل، وروى له هذا الأثر، ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا.

٥٦١٤- وعن ابن جريج أن ابن شهاب الزهرى سئل عن شد الأسنان بالذهب فقال: لا بأس به قد شد عبد الملك بن مروان أسنانه بالذهب، أخرجه ابن سعد فى "الطبقات" (زيلعى ٢:٢٨٧).

٥٦١٥- أخبرنا عمرو بن الهيثم أبو قطن قال: رأيت بعض أسنان عبد الله بن عون مشدودة بالذهب، رواه ابن سعد، وقال: كان عبد الله بن عون ثقة ودعا عابدا (زيلعى ٣:٢٨٧).

٥٦١٦- عن حميد الطويل قال: رأيت الحسن شد أسنانه بالذهب، أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢: ٣٥٠)، قلت: رجاله ثقات.

٥٦١٧- عن حماد قال: رأيت المغيرة بن عبد الله -أمير الكوفة- قد ضبب أسنانه بالذهب، فذكرت ذلك لإبراهيم فقال: لا بأس به، أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢: ٣٥٠)، قلت: رجاله ثقات.

٥٦١٨- وعن شعبة قال: رأيت أبا النياح وأبا حمزة وأبا نوفل، قد ضببوا أسنانهم بالذهب، أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢: ٣٥٠)، قلت: رجاله ثقات.

٥٦١٩- وعن الخصيب قال: رأيت عبيد الله بن الحسن (أو عبد الله بن الحسين) قد شد أسنانه بالذهب أخرجه الطحاوى فى معانى الآثار (٢: ٣٥٠) قلت: رجاله ثقات.

قلت: هو تابعى جليل لا يروى إلا عن ثقة جل روايته عن الصحابة، فمرسله مقبول، وفى الباب عن عبد الله بن عمر والمغيرة بن شعبة وعثمان بن عفان وعبد الله بن المغيرة وغيرهم، ذكر أحاديثهم الهيثمى فى "مجمع الزوائد" (ص مذكور).

باب الأكل والشرب فى أوانى الذهب والفضة

٥٦٢٠- حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا سيف بن أبى سليمان قال: سمعت مجاهداً يقول: حدثنى عبد الرحمن بن أبى ليلى أنهم كانوا عند حذيفة فاستسقى فسقاه مجوسى، فلما وضع القدح فى يده رمى به وقال: لولا أنى نهيته غير مرة ولا مرتين كأنه يقول: لم أفعل هذا ولكنى سمعت النبى ﷺ: «لا تلبسوا الحرير ولا الديباج ولا تشربوا فى آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا فى صحافها فإنها لهم فى الدنيا وهى لكم فى الآخرة»، رواه البخارى (٢:٨١٦).

فالحق جواز اتخاذ السن من ذهب كاتخاذ الأنف منها، وهو قول أبى حنيفة، كما ذكره الكرخى، وأصحاب الإملاء عن أبى يوسف عنه، ولعل أبا حنيفة كان يكرهه أولا، ولم ير قياسه على الأنف، ثم بلغه ما يدل على جواز اتخاذ السن من ذهب، فقال به، والله تعالى أعلم.

قال الطحاوى فى "مشكله": واختلف فى شد الأسنان بالذهب، إذا تحركت، فعن أبى حنيفة الكراهة والإباحة، وفى إباحته بالفضة قول واحد، وعن جماعة من السلف، أنهم ضببوا أسنانهم بالذهب، منهم المغيرة أمير الكوفة والحسن وموسى بن طلحة وعبد الله بن الحسن -قاضى البصرة- وأبو حمزة، وأبو نوفل ويزيد الرشك وغيرهم، ولا نعلم فيه خلافاً إلا ما ذكرناه عن أبى حنيفة، وقوله فى الإباحة أولى لما روينا فى قصة عرفجة اهـ (١:٤٠٤ من "المعتصر")، وهذا هو الذى تميل إليه، والظن بأبى حنيفة رحمه الله أنه رجع إليه، فافهم.

باب الأكل والشرب فى أوانى الذهب والفضة

أقول: الحديث نص فى الباب، ويلتحق به الاكتحال بميل الذهب أو الفضة أو بمكحلتها والأكل بملعقهما، وقال أبو حنيفة: لا بأس بمرآة حلقته من ذهب، أو فضة إذا كانت المرآة حديداً، أو غيره، لأنه لا دخل للذهب والفضة فما هو الغرض منها، بل هما من التوابع فقط، وبناء على هذا قال لجواز الشرب من الإناء المفضض والمذهب، والركوب على السرج المفضض وللمذهب، والجلوس على الكرسى المفضض والمذهب، والسرير المفضض والمذهب إذا لم يكن مستعملا للفضة والمذهب فيما هو الغرض من هذه الأشياء كالشرب والجلوس والركوب.

وقال مولانا عبد الحليم الفرنجى محلى فى "حاشية الهداية": وغراه للعينى روى أن هذه المسألة (أى مسألة الإناء المفضض) وقعت فى مجلس الدوانيقى وأبو حنيفة وأئمة عصره حاضرون،

باب الشرب من الإناء المفضض أو المضبب

٥٦٢١- عن أبى حمزة عن عاصم عن ابن سيرين عن أنس بن مالك أن قدح النبى ﷺ انكسر، فاتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة، قال عاصم: رأيت القدح وشربت فيه، أخرجه البخارى (١:٤٣٨).

فقالت الأئمة: يكره وأبو حنيفة ساكت فقيل له: ما تقول؟ فقال: إن وضع فاه فى موضع الفضة يكره وإلا فلا، فقيل له: من أين ذلك؟ فقال: أرأيت لو كان فى إصبعه خاتم فضة فشرب من كفه أيكره ذلك؟ فوقف الكل، وتعجب أبو جعفر من جوابه، انتهى، والله أعلم لصحة هذا النقل. والظاهر أنه قياس مع الفارق، لأن الخاتم فى اليد ليس كمثل الفضة فى الإناء المفضض، فإن الفضة صارت من أجزاء الإناء بخلاف الخاتم، ولذا يقال: إناء مفضض ولا يقال: يد مفضضة، فافهم.

قال العبد الضعيف: ومن المقرر أن التوابع لا اعتبار لها مع الأصل، فإذا صارت الفضة كالمستهلك لكونها تبعا للإناء سقط اعتبارها، بخلاف ما إذا لم تكن تبعا كالخاتم فى اليد، فلما أجمعوا على جواز الشرب من كف فيه خاتم فضة مع لزوم استعمال الفضة فى الجملة فجواز الشرب من الإناء المفضض أولى، وسيأتى بسط الكلام فى الباب الآتى، إن شاء الله تعالى، ولا يبعد أن يكون هؤلاء الأئمة الذين حضروا مجلس الدوانيقى أهل الظاهر من أهل الحديث القائلين بأن من حمل فى الصلاة شيئا مسروقا أو مغصوبا أو إناء ذهب أو فضة بطلت صلاته، كما قاله ابن حزم فى "المحلى" (٤:٧١)، فألزمهم أبو حنيفة بما ألزمهم فبهتوا واندهشوا وتوقفوا وتعجبوا، والفقيه قد يلزم خصمه بما يلزمه هو إن لم يكن الفقيه يلتزمه، فتنبه لذلك.

ثم هذا النص دليل على حرمة التحلى بالذهب والفضة أيضا بالطريق الأولى، إلا أنه خص منهما خاتم الفضة، وحلية السيف والمنطقة، وحمائل السيف منها للرجال، والتحلى والفضة بالذهب مطلقا للنساء بدلائل تعرف فى أبوابها.

باب الشرب من الإناء المفضض والمذهب والمضبب بالذهب أو الفضة

أقول: احتج بحديث أنس المذكور لأبى حنيفة فى قوله بجواز الشرب من الإناء المفضض والمذهب والمضبب بالفضة أو الذهب، وجه الاستدلال أنه ثبت من الحديث أن قدح النبى ﷺ كان مضببا بالفضة وكان يشرب منه، فإن كان هذا التضبيب من رسول الله ﷺ، فلا كلام، وإن كان من أنس، فهو سلفنا فى هذه المسألة.

٥٦٢٢- وعن أبى عوانة عن عاصم الأحول قال: رأيت قدح النبى ﷺ عند أنس ابن مالك، وكان قد انصدع فسلسله بفضة قال: وهو قدح جيد عريض من نضار، قال: قال أنس: لقد سقيت رسول الله ﷺ فى هذا القدح أكثر من كذا وكذا، قال: وقال ابن سيرين: إنه كان فيه حلقة من حديد فأراد أنس أن يجعل مكانها حلقة من ذهب أو فضة، فقال له أبو طلحة: لا تغيرن شيئًا صنعه رسول الله ﷺ فتركه، أخرجه البخارى أيضًا (٢:٨٤٢)، ولأحمد عن عاصم الأحول قال: رأيت عند أنس قدح النبى ﷺ فيه ضبة فضة، كذا فى "المنتقى" (نيل ١:٦٨).

وفى رواية للبيهقى بلفظ: انصدع فجعلت مكان الشعب سلسلة من فضة، قال: -يعنى أنسا- هو الذى فعل ذلك قال البيهقى كذا فى سياق الحديث، فما أدرى من قاله من رواته هل هو موسى بن هارون أو غيره؟، كذا فى "الفتح" (١٠:٨٧).

فإن قلت: قد روى عن ابن عمر أن النبى ﷺ قال: من شرب فى إناء من ذهب، أو فضة، أو إناء فيه شىء من ذلك فإنما يجرجر فى بطنه نار جهنم. رواه الدارقطنى والبيهقى والحاكم من طريق زكريا بن إبراهيم بن عبد الله بن مطيع عن أبيه عن ابن عمر، وهو يدل على عدم الجواز، قلنا: الحديث روى عن أم سلمة والبراء وغيرهما، وليس فيه زيادة قوله: أو "إناء فيه شىء من ذلك" وإنما تفرد به زكريا بن إبراهيم بن عبد الله عن أبيه، وهو وأبوه مجهولان، كما صرح به ابن حجر فى "الفتح" (١٠:٨٧).

وقد أنكره أيضا الذهبى فى "الميزان"، وقال البيهقى: الصواب: ما رواه عبيد الله العمرى عن نافع عن ابن عمر موقوفا أنه كان لا يشرب فى قدح فيه ضبة فضة، كذا فى "الفتح" (١٠:٨٧)، فلا حجة فيه، قال ابن القطان: هذا الحديث لا يصح عن زكريا وأبوه لا يعرف لهما حال، كذا فى "الجوهر النقى" (١:٢٩).

وفيه أيضا: ثم ذكر البيهقى عن ابن عمر أنه أتى بقدح مفضض، فأبى أن يشرب، وفيه خصيف الجزرى، قال البيهقى: هو غير محتج به اهـ، فإن قلت: أليس الموقوف الصحيح مؤيدا للمرفوع؟ قلنا: لا نسلم صحته، ولو سلمنا فغايته أن يكون المرفوع من قبيل الرواية بالمعنى الذى فهمه ابن عمر بأن أول إناء الفضة بإناء اتخذ من الفضة أو فيه شىء منها، فيرجع الاستدلال إلى الاحتجاج باجتهاد ابن عمر، فلا يكون احتجاجا بالمرفوع وحينئذ يسوغ للمجتهد أن يعمل

. . . .

باجتهاد أنس، أو باجتهاد ابن عمر.

فإن قلت: فلأى وجه رجح أبو حنيفة اجتهاد أنس على اجتهاد ابن عمر، قلنا: لأن الثابت عن النبى ﷺ هو النهى عن الأكل والشرب من إناء الفضة، ولا يقال إناء الفضة إلا لما اتخذ من الفضة لا لما هو مفضض أو المضبب بها، وجعل الإناء المفضض أو المضبب بالفضة إناء الفضة، كما جعله ابن عمر مبنى على التورع والاحتياط، كما جعل رضى الله عنه ثوبا فيه شيء من الحرير ثوب الحرير، فيكون مبنى الفتوى هو المعنى المعروف الذى فهمه أنس لا المعنى المبنى على التورع والاحتياط، ثم لما علمنا أن الصواب فى مسألة الحرير كان مع أسماء التى خالفته فيها احتجاجا بجبة رسول الله ﷺ المكفوفة بالحرير كما أخرجه مسلم وغيرها من الصحابة الذين لبسوا الخز الذى فيه حرير وصوف علمنا أن الصواب فى مسألة إناء الفضة مع أنس، ثم ما روى عن أم عطية أنها قالت: إن النبى ﷺ نهى عن لبس الذهب وتفضيض الأقداح ثم رخص فى تفضيض الأقداح، أخرجه الطبرانى فى "الأوسط"، كما فى "الفتح" (١٠:٨٧): يدل على أن ما روى عن ابن عمر منسوخ.

فإن قلت: فى رواية أم عطية مجهول كما قال ابن حجر فى "الفتح"، قلنا: إن كان فيه مجهول ففى ما روى عن ابن عمر مجهولان، كما قال ابن حجر أيضا، فيكون هو معارضة بالمثل بل بالأقوى، فتبين من ذلك قوة مذهب أبى حنيفة وظهر أن الكلام فى حديث أنس بأن المتخذ نصبة القدح هو أنس أو رسول الله ﷺ غير مفيد، والجهالة فى راوى حديث أم عطية غير مضر فاعرف ذلك، والله أعلم، بقى ههنا شيء وهو أنه قال الشوكانى فى "النيل" (١:٦٧)، ثم روى -أى البيهقى- النهى فى ذلك (النصيب) عن عائشة وأنس اهـ.

والجواب عنه أن حديث عائشة رواه البيهقى من طريق يحيى بن أبى طالب عن عبد الوهاب ابن عطاء عن سعيد عن ابن سيرين عن عمرة أنها قالت: كنا مع عائشة فما زلنا بها حتى رخصت لنا فى الحلى، ولم ترخص لنا فى الإناء المفضض اهـ (بيهقى ١:٢٩)، ويحيى بن أبى طالب وعبد الوهاب بن عطاء متكلم فيهما، ولو سلم صحة الرواية فالجواب عنه أن عائشة لعلها تأولت حديث النهى عن الأكل والشرب فى إناء الذهب والفضة بما تأول به ابن عمر، وقد ظهر فيما قبل أن التأويل الصحيح هو ما تأول به أنس إن كان ما روى عنه موقوفا عليه، وأما حديث أنس فأخرجه البيهقى من طريق عمران عن قتادة أن أنسا كره الشرب فى المفضض (منتقى ١:٢٩). وفى سنده

. . . .

عمران بن داود، وهو مختلف فيه، قال الدارقطني: كان كثير المخالفة والوهم، وضعفه ابن معين والنسائي وثقه آخرون، ومع ذلك فقد صح عنه تفضيض قدح رسول الله ﷺ مرفوعا أو موقوفا، فيجب أن يترك رواية عمران، أو يؤول بأن المراد من الإناء المفضض ما كان عليه غلاف فضة بحيث لا يمكن للشارب التحرز من موضع الفضة، ويمكن هذا التأويل في حديث عائشة أيضا فلا يخالف شيء منهما مذهب أبي حنيفة، والله أعلم.

قال العبد الضيف: لقد أجاد بعض الأحباب الكلام في هذا الباب أيضا، وفي "شرح المهذب": في مذاهب العلماء في المضبب بالفضة نقل القاضي عياض أن جمهور العلماء من السلف والخلف على كراهة الضبة والحلقة من الفضة، قال: وجوزهما أبو حنيفة وأصحابه وأحمد وإسحاق إذا لم يكن فمه على الفضة في الشرب، هذا كلام القاضي، والمعروف عن أحمد كراهة المضبب اهـ (١:٢٦١)، وفيه دلالة على أن الاختلاف إنما هو في المضبب بالفضة دون المضبب بالذهب، وإليه يشير كلام الطحاوي في "مشكله"، كما في "المعتصر"، ولفظه: وإنما نهى النبي ﷺ عن الشرب في آنية الفضة والذهب ولم ينه عن الآنية المفضضة، كما نهى عن لباس الحرير ولم ينه عما كان فيه شيء من الحرير (١:٤٠٤)، فلم يستثن إلا المفضضة، واحتج لجوازها بحديث أنس في قدح النبي ﷺ ولم يذكر المذهب أصلا.

ثم قال: وقد أباح الشرب من الآنية المفضضة جماعة من التابعين إلا أنهم قالوا: لا يضع فاه على الفضة اهـ، وقال محمد في "الموطأ": يكره الشرب في آنية الفضة والذهب، ولا نرى بذلك بأسا في الإناء المفضض، وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهائنا (ص ٣٧٣)، فلم يستثن إلا المفضض، ولم يذكر المذهب أصلا، وفي "رحمة الأمة": والمضبب بالذهب حرام بالاتفاق، وبالفضة حرام عند مالك والشافعي وأحمد إذا كانت الضبة كبيرة لزينة، وقال أبو حنيفة: لا يحرم التضبيب بالفضة مطلقا (ص ٤).

وفي "الدر المختار": وحل الشرب من إناء مفضض أي مزوق بالفضة (مرصع بها، ويقال لكل منقش ومزين: مزوق قاموس) زاد ابن عابدين عن القهستاني: وفي حكمه المذهب اهـ (٥:٣٣٦)، وفيه دلالة على أن المنصوص عن الإمام حكم المفضض، كما في المتون.

وأما المذهب فألحقه المشايخ بالمفضض قياسا، وفيه نظر لما مر أن الاستدلال بالفضة غير سديد للتفاوت بين الحرمتين، ولذا قال أبو حنيفة بجواز شد السن بالفضة قولا واحدا، واختلف

باب جواز استعمال أوانى الصفر والشبه وغير ذلك فى الوضوء وغيره

٥٦٢٣- عن عبد الله بن زيد -صاحب النبى ﷺ- قال: «جاءنا النبى ﷺ وأخرجنا له ماء فى تور من صفر فتوضأ به» الحديث، أخرجه البخارى، كذا فى "السنن" للبيهقى (١: ٣٠).

٥٦٢٤- وعن حماد بن خالد قال: ثنا عبد الله يعنى ابن عمر عن إبراهيم بن محمد عن أبيه عن زينب بنت جحش أنها كانت ترجل رسول الله ﷺ وقالت مرة: كنت أرجل رأس رسول الله ﷺ فى مخضب من صفر أخرجه أحمد فى مسنده (٦: ٣٢٤).

قوله فى شدها بالذهب، فالحق جواز المفضض والمضبب بالفضة للرجال والنساء لأنه ليس إناء فضة، وإنما فيه استعمال الفضة تبعا، وقد ثبت للرجال استعمال شيء من الفضة فى الخاتم، فكذا هذا بدليل حديث أنس رضى الله عنه. وأما المذهب والمضبب بذهب فلا، لأنه وإن لم يكن إناء ذهب ولكن فيه استعمال الذهب، ولم يرد نص بجوازه للرجال وإنما جاز للنساء فى الحلى والزينة دون غيرها من الاستعمال، فافهم.

باب جواز استعمال أوانى الصفر والشبه وغير ذلك فى الوضوء وغيره

أقول: الأحاديث نص فى الباب، قال العبد الضعيف: قال فى "الدر": ويكره الأكل فى نحاس أو صفر والأفضل الخزف، ولا يكره من إناء رصاص وزجاج وبلور وعقيق خلافا للشافعى اهـ، وفى "رد المحتار" عن شرح الشرعة: ثم قيد النحاس بغير المطلى بالرصاص، وهكذا قول بعض من كتب على هذا الكتاب أى قبل طليه باتضرديز والشب، لأنه يدخل الصدأ فى الطعام فيورث ضررا عظيما، وأما بعده فلا، قال الشامى: والذى رأيته فى "الاختيار": ويجوز اتخاذها من نحاس أو رصاص اهـ.

وفى "الجوهرة": وأما الآنية من غير الفضة والذهب فلا بأس بالأكل والشرب فيها والانتفاع بها كالحديد والصفر والنحاس والرصاص والخشب والطين اهـ فتنبه (٥: ٣٣٦).

وقال الموفق: فأما سائر الآنية (سوى أوانى الذهب والفضة) فمباح اتخاذها واستعمالها سواء كانت ثمينة كالياقوت والبلور والعقيق والمخروط من الزجاج أو غير ثمينة كالخشب والخزف والجلود، ولا يكره استعمال شيء منها فى قول عامة أهل العلم إلا أنه روى عن ابن عمر أنه كره

٥٦٢٥- وأخرج أيضاً من طريق على بن بحر عن الدراوردى عن عبيد الله بن عمر عن محمد بن إبراهيم عن زينب بنت جحش أن رسول الله ﷺ كان يتوضأ فى مخضب من صفر.

والظاهر أن الصحيح هو ما رواه حماد بن خالد، وسند على بن بحر وقع فيه القلب من أحد الرواة حيث قال: محمد بن إبراهيم، وإنما هو إبراهيم بن محمد، كما في رواية حماد بن خالد، ثم رواية على بن بحر فيه إرسال، والمتصل هو رواية حماد لأن إبراهيم، إنما هو إبراهيم بن محمد يرويه عن أبيه عن زينب، لا عن زينب بلا واسطة، فتنبه له.

والحديث الثانى أى حديث على بن بحر، ذكره ابن تيمية فى "المنتقى"، ولم يذكر فيه العلة، وكذا سكت عنه الشوكانى فى "النيل"، والله أعلم.

٥٦٢٦- وقال أبو داود: حدثنا موسى بن إسماعيل قال: ثنا حماد قال: أخبرنى صاحب لى عن هشام بن عروة أن عائشة قالت: كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ فى تور من شبه، وحدثنا محمد بن العلاء أن إسحاق بن منصور حدثهم عن حماد بن سلمة عن رجل عن هشام عن أبيه عن عائشة بنحوه، وأخرجه البيهقى: من طريق عبد الله بن أحمد بن حنبل عن حوثرة بن أشرس عن حماد بن سلمة عن شعبة عن هشام عن أبيه عن عائشة (سنن بيهقى ١: ٣١).

الوضوء فى الصفر والنحاس والرصاص وما أشبه ذلك، واختار ذلك الشيخ أبو الفرج المقدسى لأن الماء يتغير فيها، وروى أن الملائكة تكره ريح النحاس، وقال الشافعى فى أحد قوله: ما كان ثمنيا لنفاسة جوهره (لا لجودة صنعته) فهو محرم، لأن تحريم الأثمان تنبه على تحريم ما هو أعلى منه، ولأن فيه سرفا وخيلاء، وكسر قلوب الفقراء، فكان محرما كالأثمان.

ولنا ما روى عن عبد الله بن زيد أن رسول الله ﷺ توضأ بتور من صفر متفق عليه، وروى أبو داود فى "سننه": عن عائشة قالت: كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ فى تور من شبه (هو بفتحتين ما يشبه الذهب فى لونه وهو أرفع الصفر، والصفر بالضم النحاس) ولأن الأصل الحل فيبقى عليه، ولا يصح قياسه على الأثمان لأن هذا لا يعرفه إلا خواص الناس فلا تنكسر قلوب الفقراء باستعماله، بخلاف الأثمان، ولأن هذه الجواهر لقلتها لا يحصل اتخاذ الآنية منها إلا نادرا

فتبين منه أن المبهم فى رواية أبى داود هو شعبة، وحوثرة روى عنه عبد الله بن أحمد ومسلم بن الحجاج خارج الصحيح، وأبو يعلى وغيرهم، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، كذا فى "تعجيل المنفعة" لابن حجر، وهو الذى روى عن عقبة بن أبى الصهباء عن الحسن قال: سمعت عليا يقول: قال رسول الله ﷺ: «مثل أمتى كمثل المطر» الحديث، واحتج به من قال بسماع الحسن من على، والله أعلم.

فلا تفضى إباحتها إلى اتخاذها واستعمالها، وتعلق التحريم بالأثمان التى هى واقعة فى مظنة الكثرة فلم يتجاوزه، كما تعلق حكم التحريم فى اللباس بالحرير، وجاز استعمال القصب من الثياب وإن زادت قيمته على قيمة الحرير، ولأنه لو جعل فص خاتمه جوهرة ثمينة جاز وخاتم الذهب حرام، ولو جعل فصه ذهبا كان حراما، وإن قلت قيمته اهـ (١:٦٦).

قلت: سيأتى فى باب التختم بالحديد قوله ﷺ فيمن تختم بخاتم من شبه "مالى أجد منك ريح الأصنام"، وأما تأذى الملائكة بالنحاس فرواه الطبرانى فى "الأوسط" عن عبد الله بن عمر قال: مر النبى ﷺ بصنم من نحاس فضرب ظهره بظهر كفه، ثم قال: خاب وخسر من عبدك من دون الله، ثم أتى النبى ﷺ جبريل ومعه ملك فتنحى الملك فقال النبى ﷺ: ما شأنه تنحى؟ قال: إنه وجد منك ريح نحاس، وإنا لا نستطيع ريح النحاس"، وفيه يزيد بن يوسف الصنعانى ضعفه ابن معين وغيره وأثنى عليه أبو مسهر وأبو سبرة، قال الذهبى: لا يعرف، وبقية رجاله ثقات (مجمع الزوائد ٥:١٨٤)، وهذا وإن كان ضعيفا لا يصلح للاحتجاج به ولكنه يكفى سندا للاحتياط والورع، والظاهر أن بعد طليه بالرصاص والشب ونحوه لا يبقى للنحاس ريح، والله تعالى أعلم، ثم اعلم أن استعمال أوانى الشبه من شعار المشركين فى ديارنا فيكره ذلك لنا لأجل التشبه أيضا، فليحفظ ذلك.

فائدة: قال شارح المهذب: استعمال الإناء من ذهب أو فضة حرام على المذهب الصحيح المشهور، وبه قطع الجمهور. وحكى المصنف وآخرون قولا قديما للشافعى أنه يكره كراهة تنزيه، ولا يحرم، ويكفى فى ضعفه منابذته للأحاديث الصحيحة كحديث أم سلمة وأشباهه، وقولهم فى تعليله: إنما نهى عنه للسرف والخيلاء وهذا لا يوجب التحريم، وليس بصحيح، بل هو موجب للتحريم، وكم من دليل على تحريم الخيلاء.

وحكى أصحابنا عن داود (الظاهرى) أنه قال: إنما يحرم الشرب دون الأكل والطهارة

باب حرمة خاتم الذهب على الرجال وحل خاتم الفضة لهم

٥٦٢٧- عن عبيد الله قال: حدثني نافع عن عبد الله أن رسول الله ﷺ اتخذ

وغيرهما، وهذا الذى قاله غلط فاحش، ففى حديث حذيفة وأم سلمة من رواية مسلم التصريح بالنهى عن الأكل والشرب كما سبق، وهذان نصان فى تحريم الأكل، وإجماع من قبل داود حجة عليه. (فاندحض بذلك قول محشى "المغنى": الخلاف ثابت عن داود حتى فى الأكل، وعن معاوية بن قرة حتى فى الشرب، والحديث خاص بالأكل والشرب، وقياس كل استعمال عليه قياس مع الفارق، وقد أيده حديث ولكن عليكم بالفضة فالعبوا بها لعبا، رواه أحمد وأبو داود اهـ (٦٢:١). أما احتجاجه بقول داود فساقط لأنه محجوج بإجماع من تقدمه وبما ثبت من النهى عن الأكل فيها بنص صحيح، وأما بقول معاوية بن قرة فأبطل، وأبطل لاتفاق الروايات كلها على النهى عن الشرب فيها. وأما قوله: إن القياس على الأكل والشرب قياس مع الفارق، فسيأتى الجواب عنه.

(قال النووى: قال أصحابنا: أجمعت الأمة على تحريم الأكل والشرب وغيرهما من الاستعمال فى إناء ذهب أو فضة إلا ما حكى عن داود فى تحريم الشرب فقط ولعله لم يبلغه حديث تحريم الأكل، وقول قديم للشافعى فقال بالكراهة دون التحريم، وقد رجع عنه (فلا حجة فى قول مجتهد قد صح رجوعه عنه، وداود ليس ممن يقدح خلافه فى صحة الإجماع)، فثبتت صحة دعوى الإجماع على ذلك (وبطل قول الشوكانى فى "النيل": إن حكاية الإجماع لا تتم مع مخالفة داود والشافعى وبعض أصحابه (٦٦:١)، فافهم وأنصف) ولأنه إذا حرم الشرب فالأكل أولى لأنه أطول مدة وأبلغ فى السرف. وأما قوله ﷺ: الذى يشرب فى آنية الفضة، ولم يذكر الأكل فجوابه أنه مذكور فى رواية مسلم ،كما سبق ومذكور فى رواية حذيفة وليس فى هذا الحديث معارضة له، ولأن النهى عن الشرب تنبيه على الاستعمال في كل شيء لأنه فى معناه، كما قال الله تعالى: ﴿لا تأكلوا الربا﴾، وجميع أنواع الاستيلاء فى معنى الأكل بالإجماع وإنما نبه به لكونه الغالب والله أعلم (٢٥٠:١). ولأن الأكل والشرب مما لا بد منه للإنسان فى بقاءه وحياته، فهو أحوج إلى التوسعة من غيره عاقل.

باب حرمة خاتم الذهب على الرجال وحل خاتم الفضة لهم

أقول: الأحاديث نص فى الباب، وههنا أبحاث يجب التنبيه عليها: الأول أن حديث

خاتما من ذهب وجعل فصه مما يلى كفه، فاتخذه الناس فرمى به واتخذ خاتمًا من ورق، أخرجه البخارى من حديث يحيى عن عبيد الله، وأخرج من حديث أبى أسامة عنه فقال فيه: اتخذ خاتما من ذهب أو فضة بالشك، والذهب هو المتعين لأنه رواه محمد بن بشر وخالد بن الحارث وعقبة بن خالد عن عبيد الله، كما رواه يحيى، وكذا رواه ليث وأيوب عن نافع، كما فى "صحيح مسلم"، ورواه أيضًا جويرية عن نافع، كما فى "صحيح البخارى"، وكذا رواه عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر، كما فى "صحيح البخارى"، وزاد جويرية فقال: فرقى المنبر فحمد الله وأثنى عليه فقال: إنى اصطنعته وإنى لا ألبسه فنبذه فنبذه الناس.

٥٦٢٨- وعن ابن شهاب قال: حدثنى أنس بن مالك أنه رأى فى يد رسول الله ﷺ خاتمًا من ورق يومًا واحدًا، ثم إن الناس اصطنعوا الخواتيم من ورق فلبسوها، فطرح رسول الله ﷺ خاتمه فطرح الناس خواتيمهم، أخرجه البخارى، وقال: قال ابن مسافر عن الزهرى: أرى خاتما من ورق، وقال ابن حجر فى "الفتح": وصله الإسماعيلى، وليس فيه لفظ أرى، فكأنها من البخارى اهـ. قلت: هو عجيب، ولا يحتمله العبارة، كما لا يخفى وانعدامه فى رواية الإسماعيلى لا يستلزم انعدامه مطلقًا، فلعله وصل إلى البخارى من غير طريق الإسماعيلى، هذا هو الصواب، فافهم.

الزهرى عن أنس معارض لحديث ابن عمر، وأطال الكلام ابن حجر فى "الفتح" فى الجواب، والصواب أن الزهرى أخطأ فى قوله: من ورق، لأنه لم يحفظه، كما يدل عليه ما روى عنه.

ابن مسافر أنه قال: أرى خاتما من ورق، لأن قوله: أرى يدل على عدم التثبت منه فيه، وقال فى "الفتح": قال النووى تبعا للعياض: قال جميع أهل الحديث: هذا وهم من ابن شهاب، لأن المطروح ما كان إلا خاتم الذهب، ومنهم من تأوله، إلخ (الفتح ١٠: ٢٦٩).

قلت: ما تأولوه به لا يخلو من تكلف وتعسف، والصواب أنه وهم منه.

والثانى: أن مسلما وغيره أخرج عن ابن شهاب عن أنس أنه قال: كان خاتم النبى ﷺ كان من ورق، وكان فصه حبشيا، وأخرج البخارى وغيره عن حميد الطويل عن أنس أنه كان فصه منه.

وأجاب عنه ابن حجر من وجوه لا تخلو عن تكلف، والصحيح أن رواية الزهرى عن أنس غير محفوظة كما مر فى البحث الأول فالمعتمد هو رواية حميد.

٥٦٢٩- وعن عبد الله بن نمير عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال: اتخذ رسول الله ﷺ خاتمًا من ورق وكان في يده، ثم كان بعد في يد أبي بكر، ثم كان بعد في يد عمر، ثم كان بعد في يد عثمان، حتى وقع بعد في بير أريس نقشه "محمد رسول الله"، أخرجه البخارى، وزاد أبو أسامة في روايته عن عبيد الله: فاتخذ الناس خواتيم الفضة، أخرجه أيضًا البخارى.

والثالث أنه أخرج أبو داود من طريق زهير بن معاوية عن حميد أن خاتم النبى ﷺ كان من فضة كله، وهو ظاهر روايات الصحيحين، وأخرج النسائى من طريق أبي مكين عن إياس بن الحارث بن معيقيب عن جده أنه كان من الحديد ملويا عليه الفضة، وهكذا أخرج ابن سعد عن مكحول مرسلا، وهكذا أخرجه عن إبراهيم النخعي مرسلا.

وأخرج أيضا من طريق سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص أن خالد بن سعيد بن العاص أتى رسول الله ﷺ وفي يده خاتم فقال له رسول الله ﷺ: «ما هذا؟ اطرحه»، فإذا خاتم من حديد ملوى عليه الفضة قال: فما نقشه؟ قال: "محمد رسول الله"، قال: فأخذه فلبسه. ومن وجه آخر عن سعيد أنه وقع ذلك لعمرو بن سعيد، كذا في "الفتح" (١٠: ٢٧١).

والجواب أن المراسيل مخالفة للمسانيد، ورواية سعيد بن عمرو مضطربة ورواية أبي مكين غير معتمد عليها، لأن أبا مكين قال البخارى: منكر الحديث، وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: كان يخطىء. وقال العقيلي: لا يتابع على حديثه ولا يعرف إلا به، ووثقه غير واحد، وإياس لا يعرف له سماع عن جده. فالظاهر أنه مرسل، وإن ذكروه في الموصولات لاحتمال السماع، والله أعلم. وقد روى عن سلمة بن دهرام عن عكرمة عن يعلى بن أمية قال: أنا صنعت لرسول الله ﷺ خاتما لم يشركني فيه أحد نقش فيه محمد رسول الله. أخرجه الدارقطني في "الإفراد" كما في "الفتح" (١٠: ٢٧٦)، وفيه رد لرواية سعيد بن عمرو، والقول بالتعدد تعسف.

والرابع أنه روى النسائى عن أبي بشر عن نافع عن ابن عمر أن النبى ﷺ اتخذ خاتما من فضة فكان يختم به ولا يلبسه، وقد ورد في روايات أخرى البس، والجواب عنه أن معناه أنه لا يلبسه على وجه العادة، فلا تعارض.

والخامس أنه روى عن بعض الصحابة والتابعين لبس خاتم المذهب، كما سرد العيني أسماءهم في "شرح البخارى" (١٠: ٢٦٧)، والجواب عنه أنه يمكن أن يكون لم يبلغهم النهى أو

٥٦٣٠- ورواه عبد العزيز بن صهيب عن أنس فقال فيه: إن النبى ﷺ اتخذ خاتما من فضة ونقش فيه "محمد رسول الله"، وقال: إنا اتخذنا خاتما من ورق ونقشت فيه "محمد رسول الله" فلا ينقش أحد على نقشه.

بلغهم، ولكن حملوه على محمل خاص ولا يلزم المجتهد أن يقلد المجتهد الآخر فى تأويله الخاص إذا خالف اجتهاده فيه لا سيما إذا انعقد الإجماع على خلافه، كما ههنا، فإنه انعقد الإجماع على تحريم الذهب على الرجال، فافهم.

قال العبد الضعيف: حديث الزهرى عن أنس فى طرح النبى ﷺ خاتما من ورق قد اتفق الشيخان على تخريجه من طريقه، ونسب فيه إلى الغلط، لأن المعروف أن الخاتم الذى طرحه النبى ﷺ بسبب اتخاذ الناس مثله، إنما هو خاتم الذهب، كما صرح به فى حديث ابن عمر، قاله الحافظ فى "الفتح"، وإنما أخرجه الشيخان لاختلاف الرواة فى حديث ابن عمر أيضا، فقد روى البخارى من طريق أبى أسامة حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن رسول ﷺ اتخذ خاتما من ذهب أو فضة ونقش فيه: محمد رسول الله. فاتخذ الناس مثله، فلما رآهم قد اتخذوها رمى به الحديث (فتح البارى ١٠:٢٦٨)، فلم يكن خطأ[1] ابن شهاب متعينا، واحتمل أنه ﷺ رمى الخاتمين جميعا، أما خاتم الذهب فلتحريمه، وأما خاتم الورق فلاتخاذ الناس مثله، ونقشهم خواتيمهم على نقشه، وهذا أولى من تخطئة الرواة الحفاظ لا سيما فى حديث قد اتفق الشيخان على تخريجه، وإذا كان كذلك فلا بد من الجمع بين ما روى أن فص خاتمه ﷺ كان حبشيا وبين ما روى أن فصه كان منه.

فقال البيهقى فى "الشعب": وفيه دلالة على أنه كان له خاتمان، أحدهما فصه حبشى، والآخر فصه منه، وفى حديث معيقيب أنه كان له خاتم من حديد ملوى عليه فضة فربما كان فى يده، وليس فى شيء من الأحاديث أنه ﷺ جمع بينهما، إلى هنا كلامه.

وقال ابن العربى: ما روى أن فصه كان حبشيا وأن فصه منه ليس بتناقض لكنه ليس الصفتين، واستقر الأمر على خاتم فصه منه، وجرى على ذلك القرطبى فقال: هذا ليس بخلاف، فإنه كان له خاتمان فص أحدهما حبشى والآخر منه، ثم الإمام النووى فإنه لما نقل عن ابن عبد البر

---

(١) والعجب من جماعة المحدثين أنهم لم يتعرضوا لحل هذا الإشكال ولم يبينوا وجه سكوت الشيخين عن تخطئة ابن شهاب فى هذا الحديث، بل اتفقا على إخراجه وتصحيحه، والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله.

. . . .

أن رواية أن فصه منه أصح قال: وقال غيره: كلاهما صحيح وكان له ﷺ فى وقت خاتم فصه منه، وفى وقت خاتم فصه حبشى، وفى حديث آخر فصه من عقيق، هذا كلام النووى، وتعقبه ابن جماعة بأنه يحتاج إلى إثبات ذلك ولم يقل أحد بأنه كان له خواتيم، ولا أنه اتخذ ولا لبس غير واحد، وبأن العقيق يبعد أن ينقش عليه، انتهى.

(قلت: أما قوله: إنه لم يلبس غير واحد فمسلم، وأما إنه لم يتخذ غير واحد فلا، فقد ثبت أنه ﷺ أخذ خاتما من خالد بن سعيد أو عمرو بن سعيد وأنه صنع له يعلى بن أمية خاتما لم يشركه فيه أحد، كما مر وسيأتى)، والأوجه فى معنى الحبشى الذى لا محيد عنه ما صار إليه الجلال السيوطى وغيره اعتماداً على ما ذهب إليه ابن البيطار فى "مفرداته" أن الحبشى نوع من الزبرجد يكون ببلاد الحبش لونه إلى الخضرة مائل، من خواصه أنه يجلو ظلمة البصر وينقى العين، وهذا هو الإمام المرجوع إليه فى بيان "المفردات" وضروبها، وإنما يرجع فى كل فن لأهله.

وأما جمع العصام بأن معنى وفصه منه أن موضع فصه منه، فلا ينافى كون فصه حجرا، فرد بأنه تعسف، إذ لا يتوهم أن موضع فص الخاتم من غيره حتى يحترز الراوى بقوله: فصه منه عن ذلك، قال الزين العراقى: مقتضى تبويب الترمذى أن المستحب أن يكون فص الخاتم منه لا من غيره، قال: وقد ورد حديث غريب فى كراهة كونه من غيره ففى كتاب المحدث الفاضل من رواية على بن زيد عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ أنه كره أن يلبس الخاتم ويجعل فصه من غيره اهـ. ملخصا من "شرح الشمائل" للمناوى (١:١٣٨). قلت: وغاية ما فيه كراهة لبس خاتم على هذه الصفة، ولا دلالة فيه على كراهة اتخاذ خاتم هذا صفته للختم به، فيكون خاتمه الذى فصه حبشى للختم والذى فصه منه للختم واللبس جميعا، فافهم.

وأما قول بعض الأحباب: إن رواية ابن شهاب عن أنس غير محفوظة فالمعتمد هو رواية حميد فى أن فصه منه، ففيه أن كون فصه حبشيا لم ينفرد به الزهرى عن أنس، بل تابعه ثمامة عن أنس أيضا أخرجه أبو الشيخ فى أخلاق النبى ﷺ من رواية عرعرة بن البرند عن عزرة بن ثابت عن ثمامة عنه قال: كان فص خاتم النبى ﷺ حبشيا الحديث (فتح البارى ١٠:٢٧٧)، وعرعرة وإن ضعفه ابن المدينى، فقد وثقه ابن حبان وغيره، كما فى "الميزان" (٢:١٩٣).

وقوله: وإياس لا يعرف له سماع من جده، فدعوى بلا دليل، فقد قال الحافظ فى "التهذيب": روى عن جده معيقيب وعن جده لأمه ابن أبى ذباب، ذكره ابن حبان فى

. . . .

"الثقات"، وظاهره السماع فلا يقبل خلافه إلا بدليل، وقد ذكره في "شرح الشمائل" بلفظ: إن أبا داود والنسائي أخرجاه من حديث إياس بن الحارث بن معيقيب عن أبيه عن جده (١:١٤٠).

وقال في "فتح الودود": هذا الحديث أجود إسناداً مما قبله (عون المعبود ٤:١٤٥)، وأما قوله: إن رواية سعيد بن عمرو مضطربة، فالاختلاف في اسم الصحابي ليس من الاضطراب في شيء، فإنهم كلهم عدول، ومن هنا لا يقدح جهالة الصحابي في صحة الحديث، والله تعالى أعلم.

وأما ما أخرجه عبد الرزاق عن معمر عن عبد الله بن محمد بن عقيل: أنه أخرج لهم خاتما وزعم أن رسول الله ﷺ كان يلبسه، فيه ثمثال أسد. قال معمر: فغسله بعض أصحابنا وشربه ففيه مع إرساله ضعف لأن ابن عقيل مختلف في الاحتجاج به إذا انفرد، فكيف إذا خالف؟ وعلى تقدير ثبوته فلعله لبسه مرة قبل النهي (فتح الباري ١٠:٢٧٣).

ولا يخفى على عاقل أن القول بالتعدد لا محيد عنه لمن يحتج بالمراسيل، وبه يحصل الجمع بين الروايات من غير طعن على أحد من الرواة.

وفي "شرح الشمائل" للقاري: وأما ما روى في التختم بالعقيق من أنه ينفي الفقر وأنه مبارك وأن من تختم به لم يزل في خير، فكلها غير ثابتة على ما ذكره الحفاظ. وفي خبر ضعيف أن التختم بالياقوت الأصفر يمنع الطاعون (١:١٣٩)، وفيه أيضا عن شرعة الإسلام: التختم بالعقيق والفضة سنة، قال شارحه: ينبغي أن يعلم أن التختم بالعقيق قيل: حرام لكونه حجرا، وهو المختار عند أبي حنيفة، وقيل: يجوز التختم بالعقيق، لأن النبي ﷺ قال: تختموا بالعقيق فإنه مبارك وليس بحجر، كذا في "شرح الوقاية"، وكلام صاحب الشرعة على هذا القول، ولكن ينبغي أن يعلم أن العبرة للحلقة لا الفص، حتى يجوز أن يكون الفص من الحجر والحلقة من الفضة اهـ (١:١٤٠).

وفي "مجمع الزوائد": عن فاطمة عن رسول الله ﷺ قال: من تختم بالعقيق لم يزل يرى خيرا، رواه الطبراني في "الأوسط"، وعمرو بن الشريد لم يسمع من فاطمة، وزهير بن عباد الرواسي وثقه أبو حاتم، وبقية رجاله رجال الصحيح اهـ (٥:١٥٤).

قلت: عمرو بن الشريد أبو الوليد الطائفي ثقة من رجال الشيخين، وهو من الطبقة الثالثة طبقة الحسن وابن سيرين، وإرسال مثله مقبول عندنا، فالحديث ليس بضعيف، ولا موضوع، بل هو مرسل صحيح، وله طريق آخر عند البخاري في "تاريخه" قال: حدثنا أبو عثمان سعيد بن مروان ثنا داود بن رشيد ثنا هشام بن ناصح عن سعيد بن عبد الرحمن عن فاطمة الصغرى عن

. . . .

فاطمة الكبرى قالت: قال رسول الله ﷺ: من تختم بالعقيق لم يقض له إلا بالتي هي أحسن، كذا في "التعقبات على الموضوعات" للسيوطي (ص ٣٤).

وفي "اللآلئ المصنوعة": وهذا أصيل وهو أمثل ما ورد في الباب، والله أعلم (٢:١٤٧).

فالحق أن التختم بالعقيق جائز وليس بحجر بل هو خرز أحمر يكون باليمن وبسواحل بحر رومية، كما في "القاموس" (٢:٦٥٧)، وسيأتي بسط الكلام في المسألة، فانتظر.

وأما ما ورد عن بعض الصحابة والتابعين أنهم تختموا بالذهب فمنه ما رواه الطبراني عن جميل بن عبد الله قال: رأيت خمسة من أصحاب النبي ﷺ يلبسون خواتيم الذهب: زيد بن حارثة وزيد بن أرقم والبراء بن عازب وأنس بن مالك وعبد الله بن يزيد، قال الهيثمي في "المجمع": ويزيد لم أعرفه وبقية رجاله وثقوا اهـ (٥:١٥٣)، وجميل بن عبد الله أظنه الذي ذكره ابن الجذاء في رجال "الموطأ"، قال: والأشهر فيه أنه جميل بن عبد الرحمن بن سويدا وسوادة المؤذن المدني أمه من ذرية سعد القرظ، وكان يؤذن معهم، سمع سعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز، روى عنه مالك ويحيى بن سعيد الأنصاري، ذكره الحافظ ابن حجر في "كتابه" (تعجيل المنفعة)، وأغفله الحسيني، كذا في "إسعاف المبطا" (ص ٩)، فإن كان هو فلم يدرك زيد بن حارثة، قال الحافظ: وقد جاء عن جماعة من الصحابة لبس خاتم الذهب، من ذلك ما أخرجه ابن أبي شيبة من طريق محمد بن إسماعيل أنه رآى ذلك على سعيد بن أبي وقاص وطلحة بن عبد الله وصهيب وذكر ستة أو سبعة، وأخرج ابن أبي شيبة أيضا عن حذيفة وعن جابر بن سمرة وعبد الله بن يزيد الحظمي نحوه، ومن طريق حمزة بن أبي أسيد نزعنا من يدي أبي أسيد خاتما من ذهب.

وأغرب ما ورد من ذلك ما جاء عن البراء الذي روى النهي، فأخرج ابن أبي شيبة بسند صحيح عن أبي السفر قال: رأيت على البراء خاتما من ذهب، وعن شعبة عن أبي إسحاق نحوه، أخرجه البغوي في "الجعديات"، قال الحازمي: لو صح فهو منسوخ.

قلت: لو ثبت النسخ عند البراء ما لبسه بعد النبي ﷺ وقد روى حديث النهي المتفق على صحته عنه، فالجمع بين روايته، وفعله إما بأن يكون حمله على التنزيه أو فهم الخصوصية له، كذا في "فتح الباري" (١٠:٢٦٧).

قلت: ويؤيد الاحتمال الثاني ما في "مجمع الزوائد" عن محمد بن مالك قال: رأيت على البراء خاتما من ذهب وكان الناس يقولون له: لم تختم بالذهب وقد نهى عنه النبي ﷺ؟ فقال

. . . .

البراء: بينما نحن عند رسول الله ﷺ وبين يديه غنيمة يقسمها سبى وحربى قال: فقسمها حتى بقى هذا الخاتم فرفع طرفه فنظر إلى أصحابه، ثم رفع طرفه ينظر إليهم، ثم خضض ثم رفع طرفه فنظر إليهم، ثم قال: أى براء! فجأة حتى قعدت بين يديه، فأخذ الخاتم ثم قبض على كرسوعى ثم قال: خذ ألبس ما كساك الله ورسوله، قال: وكان البراء يقول: كيف تأمرونى أن أضع ما قال رسول الله ﷺ: ألبس ما كساك الله ورسوله، رواه أحمد وأبو يعلى باختصار، ومحمد بن مالك مولى البراء وثقه ابن حبان وأبو حاتم، ولكن قال ابن حبان: لم يسمع من البراء. قلت: قد وثقه وقال: رأيت فصرح، وبقية رجاله ثقات (٥: ١٥١).

فقوله: كيف تأمرونى أن أضع إلخ ظاهر فى أنه فهم الخصوصية له من قوله: ألبس ما كساك الله ورسوله، والأحاديث فى النهى عن التختم بالذهب وفى حرمة الذهب على الرجال كثيرة، فلا بد من التأويل فى أفعال الصحابة رضى الله عنهم، قال النووى فى "شرح المهذب": أجمع العلماء على تحريم استعمال حلى الذهب على الرجال للأحاديث الصحيحة السابقة وغيرها واتفق أصحابنا على تحريم قليله وكثيره، ولو كان الخاتم فضة، وفيه سن من ذهب، أو فص حرم بالاتفاق للحديث، هكذا قطع به الأصحاب، ونقلوا الاتفاق عليه، وقال إمام الحرمين: لا يبعد تشبهه بالضبة الصغيرة فى الإناء، وهذا الذى قاله شاذ ضعيف، والفرق أن الشرع حرم استعمال الذهب، ومن لبسه هذا الخاتم يعد لابس الذهب (ومستعمله)، وهناك حرم إناء الذهب والفضة، وهذا ليس بإناء (٤: ٤٤١).

ولإمام الحرمين أن يقول: إن تحريم الإناء لتحريم الاستعمال فحيث جاز له استعمال إناء مضبب بذهب ولم يعد مستعملا للذهب لكونه تابعا، فكذلك خاتم فضة فيه سن أو مسمار من ذهب، أما الذى فيه فص من ذهب فقياسه على الضبة الصغيرة فى الإناء بعيد لكون الفص هو العمدة فى الخاتم بخلاف الضبة، فافهم.

قال فى "الدر": وحل مسمار الذهب فى حجر الفص، قال ابن عابدين: يريد به المسمار ليحفظ به الفص (تاترخانية). لأنه تابع كالعلم فى الثوب فلا يعد لابسا له (هداية، وفى "شرحها" للعينى)، فصار كالمستهلك، أو كالأسنان المتخذة من الذهب على حوالى خاتم الفضة، فإن الناس يجوزونه من غير نكير ويلبسون تلك الخواتم قال ط: ولم أر من ذكر جواز الدائرة العليا من الذهب بل ذكرهم حل المسمار فيه يقتضى حرمة غيره اهـ. أقول: مقتضى التعليل المار جوازها، ويمكن دخولها فى الضبة أيضا، تأمل اهـ (٥: ٣٥٤).

باب ما جاء في الرخصة في التختم بخاتم الذهب للنساء

٥٦٣١- عن عائشة أن النجاشي أهدى للنبي ﷺ حلية فيها خاتم من ذهب فأخذه وإنه لمعرض عنه ثم دعا أمامة بنت ابنته فقال: تحلى به، رواه ابن أبي شيبة، أخرجه في "الفتح" (١٠:٢٦٧)، وكان على عائشة خواتيم الذهب، أخرجه البخاري تعليقاً.

قلنا: تأملنا فظهر لنا أن كون الدائرة العليا تابعا كالمسمار بعيد سلمنا ولكن ذكرهم حل المسمار دون غيره يدل على الفرق بين كثير الذهب تبعا وقليله، والدائرة العليا من الذهب كثير، فلا يجوز وإن كان تابعا. وهذا كله إذا كان حل مسمار الذهب في الخاتم منصوصا عن الإمام، وإلا فقد قدمنا أن المنصوص عنه في مسألة التضبيب جواز المفضض فقط لوروده في النص، وهو ما مر من حديث أنس في قدح النبي ﷺ ولم يرد مثله في الذهب.

ومن هنا قال الإمام بجواز تحلية السيف ونحوه من السلاح بالفضة دون الذهب، ولو كان منشأ قوله بجواز التضبيب كون الضبة تابعا لقال بجواز تحلية السلاح بالذهب أيضا لكون الحلية من توابع السلاح، كما لا يخفى. وأما أبو يوسف فقال بكراهة المضبب مطلقا سواء كان مضببا بالفضة أو بالذهب، لأن من استعمل إناء كان مستعملا لكل جزء منه، والأخبار في تحريم استعمال الذهب والفضة مطلقة، ولعله لم يصح عنده كون ضبة الفضة في القدح من فعل النبي ﷺ، بل الظاهر كونه من فعل أنس رضى الله عنه.

قال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح في حديث أنس: إن قدح النبي ﷺ انكسر فاتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة، إن قوله: فاتخذ يوهم أن النبي ﷺ هو المتخذ، وليس كذلك، بل أنس هو المتخذ، ففي رواية قال أنس: فجعلت مكان الشعب سلسلة، وهذا الذي قاله أبو عمرو قد أشار إليه البيهقي وغيره اهـ من "شرح المهذب" (١:٢٥٧)، فرأى أبو يوسف التأويل في فعل أنس، كما أولوا في أفعال من تختم بالذهب من الصحابة، وأجرى الأخبار على إطلاقه، فافهم.

باب ما جاء في الرخصة في التختم بخاتم الذهب للنساء

أقول: الحديث نص في الباب، وتعليق البخاري قال الحافظ: وصله ابن سعد من طريق عمرو ابن أبي عمرو مولى المطلب قال: سألت القاسم بن محمد فقال: لقد رأيت والله عائشة تلبس المعصفر وتلبس خواتيم الذهب (فتح ١٠:٢٧٧).

قال العبد الضعيف: قد تقدم أنه يجوز للنساء لبس أنواع الحلي كلها من الذهب والفضة

باب تحلية السيف والمنطقة بالفضة

٥٦٣٢- عن أبى أمامة بن سهل قال: كانت قبيعة سيف رسول الله ﷺ من فضة، أخرجه النسائى، ورجاله ثقات.

٥٦٣٣- وعن هشام الدستوائى عن قتادة عن سعيد بن أبى الحسن قال: كانت قبيعة سيف رسول الله ﷺ فضة، رواه أبو داود والنسائى، ورجاله ثقات.

كالخاتم والحلقة والسوار والخلخال والطوق والعقد والقلائد ونحوها، لا نعلم فيه خلافا، وقوله ﷺ فى الحرير والذهب: «هذان حرام على الرجال من أمتى حل لإناثها» يشمل بعمومه الحلى كلها والله تعالى أعلم. وخص منه استعمالهن الذهب والفضة فى غير الحلى بالإجماع الذى مر ذكره.

قوله: عن هشام إلخ: قلت: وتابعه نصر بن طريف فرواه عن قتادة كما رواه هشام، قاله الدارقطنى، كما فى "نصب الراية" (٢:٢٨٥)، وعن همام وجرير عن قتادة عن أنس قال: كانت نعل سيف رسول الله ﷺ من فضة، وكانت قبيعة سيفه فضة، وما بين ذلك حلق فضة، رواه النسائى، وأخرجه أبو داود عن جرير عن قتادة عن أنس قال: كانت قبيعة سيف رسول الله ﷺ فضة. قلت: تكلم الحفاظ فيه من غير شيء فقال بعضهم: جرير عن قتادة ضعيف، فالصواب رواية هشام. والجواب عنه أنه لم يتفرد به جرير، بل تابعه عليه همام، وهمام ليس بدون هشام، كما صرح ابن المدينى كما فى "التهذيب"، وجرير ليس بدون نصر بن طريف، كما يظهر من كتب الرجال، فلا وجه لترجيح رواية هشام، وقال النسائى: هذا حديث منكر، والصواب قتادة عن سعيد مرسلا، وما رواه عن همام غير عمرو بن عاصم، كذا فى "الزيلعى" (٢:٢٨٥).

والجواب عنه أنه لا وجه للإنكار فيه ولا لكون رواية قتادة عن سعيد صوابا، وتفرد عمرو ابن عاصم غير مضر لأنه ثقة من رجال الجماعة.

شرح قول أبى داود: ما علمت أحدا تابعه على ذلك:

وقال أبو داود بعد إخراج حديث جرير بن حازم، عن قتادة عن أنس، وحديث هشام عن قتادة عن سعيد، وحديث عثمان بن سعد عن أنس: أقوى هذه الأحاديث حديث سعيد بن أبى الحسن، والباقية ضعاف، فضعف بهذا القول حديث جرير عن قتادة عن أنس، وحديث عثمان بن سعد عن أنس، وأشار إلى وجه ضعف، رواية جرير بأن قال بعد إخراج حديث قتادة عن سعد:

. . . .

قال قتادة: وما علمت أحداً تابعه على ذلك، ووجه الإشارة أن قتادة نفسه مصرح بأنه لم يسمع ذلك من غير سعيد، فكيف يروى جرير عن قتادة عن أنس به؟

الجواب عنه أنه لم يتفرد به جرير بل تابعه عليه همام، وهما ثقتان فكيف يصح أن يخطأ ثقتان فى الرواية؟ وأما قول قتادة ذلك فيمكن أن يكون نسى الحديث عن أنس، ويحتمل أن يكون لم يسمعه من أنس إلى وقت هذا القول وسمعه بعد ذلك، فلا حجة فى حديث القول لمضعف حديث جرير وهمام.

قال العبد الضعيف: ولكن هذا الكلام بأقوال الفلاسفة المجازفين أشبه منه بكلام المحدثين، وكيف يمكن أن يكون سماع قتادة من سعيد مقدما على سماعه عن أنس؟ وأما قوله: يمكن أن يكون نسى الحديث عن أنس فمجرد الإمكان العقلى لا يجدى فى هذا الفن ما لم يدل عليه دليل، وأيضا فليس هذا التأويل بأقرب مما قاله صاحب "العون" وغيره فى تصحيح هذا الكلام: فإنهم نسبوا أبا داود إلى أنه ارتكب الاختصار فى الكلام أو نسبوا الناسخين إلى الخطأ فى الكتابة، وكل ذلك أهون من نسبة النسيان إلى قتادة الحافظ الثقة، فلم يأت بعض الأحباب إلا بما هو أبعد مما قاله غيره وأسوأ وأفحش.

تزييف أقوال العلماء فى شرح القول المذكور:

فائدة: اعلم أنه قد تحير العلماء فى شرح قول أبى داود قال قتادة: وما علمت أحدا تابعه على ذلك، فقال بعضهم: هذه العبارة بظاهرها غير صحيحة ولعلها مسخها النساخ اهـ، ولم يذكر وجها، وقال بعضهم: فى هذه العبارة اختصار مخل بالمقصود، وحق العبارة أن يقول: هكذا قال قتادة، يعنى فى رواية جرير بن حازم متصلا، وفى رواية هشام الدستوائى مرسلا وما علمت أحدا من أصحاب قتادة تابعه أى جرير بن حازم على ذلك أى الرواية عن قتادة عن أنس متصلا اهـ.

قال بعض الأحباب: وفيه أنه تحريف الكلم عن مواضعه، ولو كان كما قال، كان محل هذه العبارة بعد رواية جرير لا بعد رواية سعيد، وكان حق العبارة أن يقول: هكذا قال جرير: وما علمت أحداً تابعه على ذلك، لا أن يقول: هكذا قال قتادة؛ لأن أبا داود يضعف رواية جرير عن قتادة عن أنس، ولا يسلم أن قتادة حدث به لجرير عن أنس، وفى قوله: هكذا قال قتادة: تسليم؛ لأنه رواه لجرير عن أنس، وهو مخالف لمقصوده، ثم بعد تسليم صحة ما قاله هذا القائل، لزم أن

. . . .

يرجع الضمير في قوله: تابعه إلى قتادة لا إلى جرير، ويكون معنى قوله: هكذا قال قتادة، وما علمت أحدا تابعه أي قتادة على ذلك، وهو خلاف مقصوده، فيكون هذا الإصلاح إفسادًا لكلامه، فافهم. وقال بعضهم: إن قوله: قال قتادة خطأ، والصحيح: قال أبو داود: والضمير راجع إلى جرير، فيكون حاصل الكلام، قال أبو داود: وما علمت أحدًا تابع جريرًا على ذلك، واحتج لما قال: بأنه لم يعهد من مثله قتادة استعمال هذه العبارة، وإنما يستعملها متأخروالمحدثين الذين دونوا قواعد الرواية وآدابها.

قال الحافظ ابن حجر في "نكته على ابن الصلاح": الذي يبحث عنه المحدثون، إنما هو زيادة بعض الرواية من التابعين، فمن بعدهم اهـ، فإنه يدل صريحًا على أن قوله: ولا أعلم أحدًا تابعه على ذلك من قول أبي داود لا من قول قتادة، انتهى كلامه مع بعض التغير. وفيه أولا: أنه لو كان الأمر كما قال: لكان موقع هذا الكلام بعد رواية جرير، لا بعد رواية سعيد، وثانيًا: أنه كان حق الكلام أن يقول: تابع جرير إلا أن يقول: تابعه، لأنه لا قرينة هناك إلى رجوعه إلى جرير.

وثالثا: أنه لا بعد في أن يقول قتادة: لم يحدث لي هذا الحديث غير سعيد أو ما سمعته من غير سعيد، أو ما في معناه.

ورابعا: أنه لا حجة له في كلام ابن حجر بوجه من الوجوه، فاستشهاده به لدعواه غير صحيح، وأعجب منه أنه استنتج منه أنه يدل صريحًا على أنه من قول أبي داود، لا من قتادة مع أنه لا إشارة فيه إلى ذلك فضلا عن الصراحة، فهذا الكلام فاسد.

وقال ذلك البعض أيضًا: إنه يحتمل على بعد أن تكون هذه العبارة من قول قتادة، وكأنه لما ثبت عند قتادة سماعه لذلك عن أنس عن النبي ﷺ، وسمع قتادة سعيد بن أبي الحسن حدث به مرسلا، حصل له إنكار لذلك، فقال: ما علمت أحدًا تابعه على ذلك، فعلى هذا يكون الضمير في تابعه عائدا إلى سعيد بن أبي الحسن اهـ.

وفيه أنه لا معنى لإنكار قتادة على سعيد بعد ما سمع من أنس مثل ما سمعه من سعيد، وقوله: لما ثبت عند قتادة سماعه من أنس عن النبي ﷺ، وحدث به سعيد مرسلا حصل له الإنكار لذلك عجيب، فإن قتادة لم يروه عن أنس عن النبي ﷺ، بل حدث به عن أنس بحالة السيف، وكذا حدث به عن سعيد فلا إسناد في حديث أنس، ولا إرسال في حديث، فأي شيء أنكره عليه؟ ثم الإنكار إنما يكون على من رفع المرسل دون من أرسل المرفوع فما معنى لإنكاره على

. . . .

سعيد؟ ثم هذا الكلام يدل على صحة حديث جرير عن قتادة عن أنس، وضعف رواية سعيد، وهو مخالف لتصريح أبي داود؛ لأن أبا داود قال: أقوى هذه الأحاديث حديث سعيد بن أبي سعيد، والباقية ضعاف، فلثبت أن هذا الكلام أيضًا فاسد.

وتبين من هذا التفصيل أن الصواب فى هذا الباب هو ما قلنا: إن هذه العبارة صحيحة، ومعناه: هو ما هو المتبادر، ولا مسخ فيه ولا إغلاق، والضمير راجع إلى سعيد، كما هو الظاهر، لا إلى جرير كما توهموا، ومقصود أبى داود منه الإشارة إلى أن رواية جرير عن قتادة عن أنس ضعيفة لتصريح قتادة بأنه لم يروه غير سعيد، والذى غير هؤلاء الرجال أنهم لما رأوا متابعة أنس لسعيد توهموا أنه لا معنى لقول قتادة: ما علمت أحدًا تابع سعيدا على ذلك، ولم يفهموا أن هذا مبنى على تسليم صحة رواية قتادة عن أنس، وأبو داود لا يسلمه، بل يجعله دليلا لضعف تلك الرواية فتنبه له، وإنما أطنبنا الكلام فى هذا المقام؛ لأنه من مداحض أقدام الأعلام.

قال العبد الضعيف: ولكن بعض الأحباب أطال الكلام بلا طائل، والحق أن ذلك من قول أبى داود، ومقصوده ترجيح المرسل على المسند، وتضعيف رواية جرير عن قتادة عن أنس، كما فعل الدارمى فى "مسنده"، وقال الحافظ فى "التلخيص": رواه أصحاب السنن من حديث جرير عن قتادة عن أنس، ومن طريق هشام عن قتادة عن سعيد مرسل، ورجحه أحمد وأبو داود والنسائى وأبو حاتم والبزار والدارمى والبيهقى، وقال: تفرد به جرير بن حازم اهـ (١٩:١).

وهذا هو معنى قول أبى داود: ما علمت أحدًا تابعه أى جريرًا على ذلك، وإنما رجحوا المرسل لكون هشام الدستوائى من أثبت الناس فى قتادة كما فى "التهذيب"، هذا هو معنى كلام أبى داود، إلا أن دعواهم أن جريرًا انفرد برفع الحديث، وإسناده محل نظر، فقد ثبت أن همامًا تابعه على ذلك كما ذكره الحافظ فى "التلخيص" أيضًا، فالحق أن الحديث من كلا الوجهين حسن، أسنده قتادة عن أنس مرة، وأرسله من طريق سعيد أخرى، فافهم.

تنبيه: قد أطلق الحفاظ على حديث سعيد بن أبى الحسن أنه مرسل، وهذا خطأ فاحش، لأن سعيدًا لم يروه عن النبى ﷺ، وإنما حكى عن سيفه أنه كانت قبيعة فضة، ويمكن أن يكون حكايته عن رؤية ومشاهدة، فلا معنى للحكم عليه بالإرسال، فاعرف ذلك.

قلت: يا سبحانه الله! وهل مشاهدة السيف تخبره بأنه سيف رسول الله ﷺ ما لم يخبره أحد به؟ فقول التابعى: إن سيف رسول الله ﷺ كان كذا، مرسل حتمًا، وهذا أظهر من أن يخفى

. . . .

على من له مسكة عقل. قال بعض الأحباب: وأخرج أبو داود عن عثمان بن سعد عن أنس مثل رواية جرير عن قتادة، وعثمان، وإن ضعفه الأئمة إلا أنه وثقه أبو نعيم وأبو جعفر البستى والحاكم، ولا أقل من أن يستشهد به لصحة رواية جرير، وهمام عن قتادة عن أنس، فثبتت صحة رواية أنس، وسقط تضعيف الحفاظ له.

وأخرج عبد الرزاق عن جعفر بن محمد قال: رأيت سيف رسول الله ﷺ قائمته من فضة، ونعله من فضة، وبين ذلك حلق من فضة، وهو عند هؤلاء يعنى بنى عباس، كذا فى "الزيلعى" (٢٨٥:٢)، ففى هذه الروايات دليل على جواز تحلية السيف بالفضة، وهو مذهب أبى حنيفة.

وأما ما أخرج البخارى عن أبى أمامة الباهلى أنه قال: لقد فتح الفتوح قوم ما كانت حلية سيوفهم الذهب ولا الفضة، وإنما كانت حليتهم العلابى والآنك والحديد اهـ، فليس فيه ما ينفى جواز التحلية بالفضة، وإنما قال ذلك لتزهيد الناس فى مثل ذلك لما رأى أنهم أولعوا به، وإلا فقد أخرج البخارى نفسه عن عروة أنه كان سيف الزبير محلى بفضة، وعن هشام أنه كان سيف عروة محلى بفضة (بخارى ٥٦٦:٢)، فدل ذلك على أن قول أبى أمامة مبنى على الأغلب، وليس فيه نفى للجواز، بل ورد ذلك للترغيب عن الانهماك فى تحلية السيوف، والتنبيه على أن ذلك ليس مداراً للفتح الذى هو المقصود من السيوف، فلا ينبغى الاشتغال بالتحلية والانهماك فيها، فاعرف ذلك.

هذا فى حلية السيف من الفضة، وأما المنطقة منها ففى "عيون الأثر" لابن سيد الناس: إن النبى ﷺ كان له منطقة من أديم مبثور أى مقشور ثلث حلقها وأبريميها وطرفها فضة، كذا فى "شرح النقاية" للقارى، كما نقله عنه مولانا عبد الحليم فى "حواشى الهداية" (٤٤١:٢)، ونقله أيضاً فى "نصب الراية" (٢٨٥:٢ من "العيون": وهذا الحديث، وإن لم يظهر لنا سنده إلا أنا نعلم أن ابن سيد الناس ليس من الذين ينقلون الأحاديث والآثار جزافا، بل هو من الحفاظ الناقدين، كما قال التاج السبكى فى "الطبقات الكبرى" ونصه: قال شيخنا الذهبى: كان صدوقاً فى الحديث حجة فيما ينقله له بصر ناقد بالفن، وخبرة بالرجال وطبقاتهم، ومعرفة بالاختلاف، وقال الشيخ علم الدين البرزالى: كان أحد الأعيان معرفة وإتقاناً وضبطاً للحديث، وتفهماً فى علله وأسانيده عالماً، بصحيحه وسقيمه، مستحضراً للسيرة اهـ (طبقات كبرى ٢٩:٦)، فدل ذلك على أن الحديث ثابت عنده، وهذا القدر كافٍ للاحتجاج، فالحديث دليل لجواز تحلية المنطقة بالفضة،

. . . .

ويقاس عليه تحلية حمائل السيف بها؛ فإن الحمائل كالمنطقة، وهو مذهب أئمتنا.

قال القهستانى فى "شرح النقاية" ناقلا عن قاضى خان: ولا بأس بحلية المنطقة والسلاح، وحمائل السيف بالفضة فى قولهم، كذا فى "حاشية الهداية" لمولانا عبد الحليم (هداية ٤:٤٤١)، وهذا يدل على أن المراد من المنطقة فى عبارة المتون هو حلية المنطقة لا نفس المنطقة، ويؤيده ما فى "القنية"، لا بأس باستعمال منطقة حلقتاها فضة، ولا بأس إذا كان قليلا وإلا فلا، وما فى "الظهيرية" عن أبى يوسف: لا بأس بأن يجعل فى أطراف سيور اللجام والمنطقة الفضة، ويكره أن يجعل جميعه أو عامته الفضة، كما نقله عنها فى "رد المحتار" (٥:٣٥٢)، ثم إن هذا الجواز مختص بالفضة، وأما المذهب فلا، كما صرح به فى "الهداية" وغيرها، لأن هذا الجواز لورود النصوص فيها، ولم يرد فى الذهب شيء فبقى على عدم الجواز، والله أعلم.

فإن قلت: ما الفرق بين المنطقة والحمائل والسيف، وبين السرج والكرسى وغيرها، حيث جوز أبو حنيفة تحلية السرج وغيره بالذهب والفضة، ولم يجوز تحلية السيف وغيره بالذهب؟ قلنا: إن الفرق أن السيف والحمائل والمنطقة من الملبوسات، فيلزم بتحليتها تحلى الرجل بالذهب والفضة، فلا يجوز إلا بما ورد به النص وهو الفضة، والكرسى وغيره ليس من الملبوسات، فلا يلزم بتحليتها تحلى الرجل، فيجوز تحليتها بالذهب والفضة، إذا لم يستعملهما فى ما هو الغرض منها؛ لأنه إن استعملها يكون تلك الأشياء فى معنى أوانى الذهب والفضة، ويحكم بعدم الجواز.

قلت: ثبت الجدار أولا فانقش فإن المنصوص عن الإمام فى التضبيب، إنما هو جواز المفضض كما فى المتون، وأما المذهب فلم يذكر جوازه فى المتون، وإنما ذكره القهستانى وغيره قياسًا على المفضض، وفيه ما فيه فتذكر، والفرق الذى ذكره بعض الأحباب ليس من الفقه فى شيء. قال: وعلم من هذا التفصيل أن سيور للجام من جنس الكرسى وغيره لا من جنس السيف وغيره فافهم.

فإن قلت: سلمنا أن تحلية السيف وغيره يستلزم تحلى الرجل، ولكنا لا نسلم أن تحلى الرجل بالذهب ممنوع مطلقًا، ألا ترى أنه لو كان له أزرارا من الذهب أو كفاف لثوبه منه يجوز هذا التحلى فلم يمنع تحلية السيف وغيره به.

قلنا: تحلى الرجل بالذهب، إما أن يكون تبعًا للثوب، فحكمه حكم الحرير فيعفى منه ما يعفى من الحرير، وإما أن لا يكون بتعلله، فإن كان بعذر كاتخاذ الأنف والسن من الذهب، وشدها به يجوز أيضًا، وإلا فلا، والخاتم من الذهب، وحلية السيف، والمنطقة، والحمائل من القسم الثلاثة،

. . . .

فلا يجوز، ولم أر هذا التفصيل فى كلامهم، وإنما استخرجته من الجزئيات، فتدبر فيه، والله أعلم.

وأما النعل المحلى بالذهب والفضة فجعله مولانا عبد الحى البدهانوى -تلميذ الشاه عبد العزيز الدهلوى- من جنس الحلى فحكم بحرمته، وجعله مولانا عبد الحليم الفرنكى محلى فى حكم الثوب، فجعل قدر أربع أصابع عفواً، وتبعه ابنه مولانا عبد الحى، واحتج لكونه من جنس الثوب أنه من جنس الملبوس، ولذا يقال له: پاپوش، وهذا استدلال فاسد؛ لأن اللبس كما يستعمل للنعل كذلك يستعمل للحلى، بل والسلاح أيضاً، يقال: لبس الحلى، ويقال: لبس السلاح، فاللبس مشترك بين الثوب والحلى والسلاح. فالاستدلال بهذا اللفظ على كون النعل من جنس الثوب فاسد، وأفسد منه احتجاجه بلفظ پاپوش، فإنه يحتمل أن يكون من پوشيدن بمعنى التغطية كقولهم: پلنگ پوش وسر پوش، لا من پوشيدن بمعنى اللبس، فافهم.

والظاهر أنه من جنس الثوب كالفرد؛ لأن المقصود منه صيانة الجسم، وليس من جنس الحلى المقصود منها لتزين الصرف، فيعفى فيه ما يعفى فى الثوب لأجل ما قلنا، لا لأجل ما قال مولانا عبد الحى، ومولانا عبد الحليم، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: لا يخفى على من له مسكة أن تحريم الذهب والفضة على الرجال، ليس مقيداً باللبس والتحلى، بل هو مطلق فى حقهم إلا ما استثناه النص، فما ذكره بعض الأحباب من الفرق بين تضبيب الإناء بالفضة والذهب، وبين تحلية السلاح بهما لا يتم إلا أن يثبت عن الإمام أن تحريم الذهب والفضة مقيد فى حق الرجال باللبس، والتحلى دون مطلق الاستعمال، فافهم، ويرد على قوله: إن هذا الجواز -أى جواز تحلية السلاح- مختص بالفضة لورود النص فيها، ولم يرد فى الذهب شيء فبقى على عدم الجواز، انتهى، ما ذكره الموفق فى "المغنى"، ونصه: وما عدا ذلك من الذهب، فقد روى عن أحمد الرخصة فيه فى السيف.

قال الأثرم: قال أحمد: روى أنه كان فى سيف عثمان بن حنيف مسمار من ذهب، قال أبو عبد الله: فذاك الآن فى السيف، وقال: إنه كان لعمر سيف سبائكه من ذهب من حديث إسماعيل ابن أمية عن نافع، وروى الترمذى بإسناده عن مزيدة[1] العصرى أن النبى ﷺ دخل مكة، وعلى سيفه ذهب وفضة اهـ (٢: ٦١٠).

(١) ضبطه الأكثر بفتح الميم وإسكان الزاى وفتح الياء، واختاره الجزرى، وهو المشهور عند الجمهور، وخالفهم العسقلانى، فقال فى "التقريب": مزيدة بوزن كبيرة، قاله القارى فى "شرح الشمائل".

. . . .

قلت: تمامه، قال طالب: فسألته عن الفضة فقال: كانت قبيعة السيف فضة، رواه الترمذى من طريق طالب بن حجير عن هود بن عبد الله بن سعد عن جده مزيدة، وقال: هذا حديث غريب (١:٢٠٢)، وهود بن عبد الله ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال ابن القطان: مجهول (تهذيب ١١:٧٤)، لم يرد عنه غير طالب بن حجير، قال القارى فى "شرح الشمائل": لا يعارض هذا ما تقرر من حرمته بالذهب؛ لأن هذا الحديث ضعيف، ولا يصح الجواب بأن هذا قبل ورود النهى عن تحريم الذهب، لأن تحريمه كان قبل الفتح على ما نقل، ولعله على تقدير صحته أنه كان فضة مموهة بالذهب، ويشير إليه حيث ما سأل الراوى عن الذهب (لأنه كان عالمًا بحرمته، وإنه لم يكن إلا تمويها). قال التوربشتى: هذا الحديث لا تقوم به حجة؛ إذ ليس له سند يعتمد به، وذكره صاحب "الاستيعاب" فى ترجمة مزيدة العبدى، وقال: ليس إسناده بالقوى، وقال ابن القطان: هو عندى ضعيف لا حسن، وقال أبو حاتم الرازى: هذا منكر، وقال الذهبى فى "الميزان": صدق ابن القطان اهـ (١:١٥٧).

وأما مسمار الذهب فى السيف فلا بأس به كما مر، وأما ما روى عن عمر أنه كان له سيف سبائكه من ذهب فمحمول على التمويه، وهذا إذا ثبت أنه كان يستعمله، وإلا فيجوز أن يكون صار إليه فى المغانم، فأخذه لم يعمل به، وادخره شكرًا لله على ما أولاهم من الغلبة على المشركين وأموالهم وسلاحهم.

قال الموفق: وروى عن أحمد رواية أخرى تدل على تحريم ذلك (بالذهب)، قال الأثرم: قلت لأبى عبد الله: يخاف عليه أن يسقط يجعل فيه مسمارا من ذهب؟ قال: إنما رخص فى الأسنان، وذلك إنما هو على الضرورة، فأما المسمار، فقد روى من تحلى بخريصيصة كوى بها يوم القيامة.

قلت: أى شىء خريصيصة؟ قال: شىء صغير مثل الشعيرة، وروى الأثرم أيضًا بإسناده عن شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم قال: من حلى أو تحلى بخريصيصة[1] كوى بها يوم القيامة مغفورا له أو معذبا اهـ (٢:٦١٠).

---

(١) أخرجه فى "مجمع الزوائد" عن عبد الرحمن بن غنم بلفظ: من تحلى أو حلى بخريصة من ذهب كوى بها يوم القيامة، قال الهيثمى: رواه أحمد وفيه شهر وهو ضعيف يكتب حديثه، وبقية رجاله رجال الصحيح (٥:١٤٧)، ويمكن أن يقال: إن من تحلى بخاتم فضة فيه مسمار من ذهب ليس هو متحليًا بذهب، بل هو متحل بالفضة لكون المسمار تابعًا، والتابع كالمستهلك فى المتبوع، فالأثر محمول على التحلى بالذهب مقصودًا، ولو قليلا، فافهم.

باب خاتم الحديد و غيره

٥٦٣٤- حدثنا ابن أبي داود قال: ثنا ابن أبي مريم قال: أخبرنا أبو غسان قال: ثنا ابن عجلان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلا جلس إلى النبي ﷺ وعليه خاتم من ذهب فأعرض عنه رسول الله ﷺ، فلبس خاتم حديد، فقال رسول الله ﷺ:

قال القاري في "الشمائل": في الحديث دليل على جواز تحلية السيف، وسائر آلات الحرب بالقليل من الفضة، وأما التحلية بالذهب فغير مباح كذا ذكره ميرك، وقال الحنفي: وكذلك المنطقة، واختلفوا في تحلية اللجام والسرج، فأباحه بعضهم كالسيف وحرمه بعضهم؛ لأنه من زينة الدابة، وكذلك اختلفوا في تحلية سكين الحرب، والمقلمة بقليل من الفضة، وقال ابن حجر: الحاصل أن الذهب لا يحل للرجال مطلقًا لا استعمالا، ولا اتخاذًا ولا تضبيبًا، ولا تمويهًا (يتخلص منه شيء بالعرض على النار) لا لآلة الحرب ولا لغيرها، وكذا الفضة إلا في التضبيب والخاتم، وتحلية آلة الحرب، وما وقع في بعض الروايات من حل التمويه محمول على ما لا يتخلص منه شيء فلا يحرم استدامته، وأما نفس التمويه الذي هو الفعل والإعانة عليه، والتسبيب فيه فحرام مطلقًا، ويتأتى هذا التفصيل في تمويه الرجال الخاتم، وآلة الحرب بالذهب.

وقال قاضي خان: يكره الأكل والشرب والادهان في آنية الذهب والفضة، وكذا المجامر والمكاحل والمداهن، وكذا الاكتحال بميل الذهب والفضة، وكذا السرر والكراسي إذا كانت مفضضة أو مذهبة، وكذا السرج إذا كان مفضضًا أو مذهبا، وكذا اللجام والركاب، ولا بأس بأن يجعل المصحف مفضضًا أو مذهبا، ولا بأس بتحلية المنطقة، والسلاح وحمائل السيف بالفضة في قولهم جميعًا، ويكره ذلك بالذهب عند البعض، وهذا إذا كان يخلص منه الذهب والفضة، وأما التمويه الذي لا يخلص منه شيء فلا بأس به عند الكل، ولا بأس بمسامير الذهب والفضة اهـ (١٥٦:١)، وفي "شرح المهذب": وفي جواز لبس النساء نعال الذهب والفضة وجهان: أصحهما: الجواز كسائر الملبوسات. والثاني: التحريم للإسراف اهـ (٤٤٣:٤)، وفيه دلالة على كون النعال من اللباس، ولم أر التصريح به في كتب القوم، والله تعالى أعلم.

باب خاتم الحديد و غيره

أقول: ههنا مباحث ينبغي التنبيه عليها، الأول: أنه قال محمد في "كتاب الآثار" (ص١٢١)، لا يعجبنا أن نتختم بالذهب والحديد، ولا بشيء من الحلية غير الفضة للرجال؛ فأما

«هذه لبسة أهل النار»، فرجع فلبس خاتم ورق فسكت عنه رسول الله ﷺ، أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار" (٢: ٣٥١).

قلت: ابن أبى داود شيخ الطحاوى هو إبراهيم بن سليمان بن داود البرلسى، قال السمعانى: ثقة من حفاظ الحديث وابن أبى مريم هو سعيد بن الحكم من رجال الجماعة، وأبو غسان هو محمد بن مطرف من رجال الجماعة وابن عجلان هو محمد بن عجلان من رجال الجماعة. وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فيه كلام معروف، والعمل على قبول روايته عند الجمهور، فالحديث حجة.

٥٦٣٥- وأخرجه أحمد فى "مسنده" (٢: ١٦٣): من حديث يحيى عن ابن عجلان عن عمرو بن شعيب عن أبى عن جده أن النبى ﷺ رأى على بعض أصحابه خاتمًا من ذهب، فأعرض عنه، فألقاه واتخذا خاتما من حديد فقال: "هذا شر، هذا حلية أهل النار"، فألقاه فاتخذ خاتمًا من ورق، فسكت عنه اهـ.

٥٦٣٦- أيضا عن عبد الله بن موئل عن ابن أبى مليكة عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه لبس خاتما من ذهب، فنظر إليه رسول الله ﷺ كأنه كرهه، فطرحه، ثم لبس خاتمًا من حديد، فقال: «هذا أخبث وأخبث» فطرحه، ثم لبس خاتما من ورق، فسكت عنه (مسند ٢: ٢١١).

وأعله العينى فى "العمدة" بعبد الله بن الموئل وقال: هو ضعيف. قلت: وثقه ابن سعد وابن نمير، واختلف فيه الروايات عن ابن معين فقال فى رواية: ضعيف، وفى أخرى: لا بأس به. فهو مختلف فيه، فلا ينبغى إطلاق الضعف، ولو سلم فلم يتفرد به بل تابعه عليه ابن عجلان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، فافهم.

النساء، فلا بأس لهن بالذهب، وهو قول أبى حنيفة، وقال فى "الموطأ" (ص٣٧٠): لا ينبغى للرجال أن يتختم بذهب، ولا حديد، ولا صفر، ولا يتختم إلا بالفضة.

فأما النساء فلا بأس بتختم الذهب لهن اهـ، وقال فى "التنوير": ولا يتختم بغير الفضة كالحجر، والذهب، والحديد، والصفر، وزاد عليه فى "الدر المختار" الرصاص والزجاج وغيرها محتجًا بالقصر الذى ورد فى قول محمد: لا يتختم إلا بالفضة، وصح السرخسى جواز التختم باليشب والعقيق، ومال إليه قاضى خان، وقال ملا خسرو بجواز التختم بسائر الأحجار محتجًا

٥٦٣٧- وأخرج أحمد أيضًا عن عمار بن أبي عمار أن عمر بن الخطاب قال: إن رسول الله ﷺ رأى في يد رجل خاتمًا من ذهب فقال: ألق ذا، فألقاه فتختم بخاتم من حديد فقال: ذا شر منه، فتختم بخاتم من فضة، فسكت عنه (مسند ٢:٢١). وأعله العيني بالانقطاع، وقال: قال شيخنا: رواية عمار بن أبي عمار عن عمر مرسلة. قلت: الانقطاع غير مضر عندنا في خير القرون لا سيما في مقام الاستشهاد.

بقول رسول الله ﷺ: «تختموا بالعقيق فإنه مبارك»، وبأنه ﷺ تختم به، وقال: لما ثبت جواز التختم بالعقيق من قوله وفعله، ثبت جواز التختم بسائر الأحجار؛ لأنه لا فرق بين حجر وحجر، وأجاب عن قصر محمد بأنه بالإضافة إلى الذهب.

ورده صاحب "رد المحتار" بأن النص المانع من التختم بخاتم الحديد، والشبه معلول، فالإلحاق بما ورد به النص في العلة التي فيه أخذ من النص أيضًا، والنص على الجواز بالعقيق يحتمل عدم الثبوت عند المجتهد أو ترجيح غيره عليه، على أن العقيق أو اليشب ليسا من الحجر كما مر، فقياس غيرهما عليهما يحتاج إلى دليل، واتباع المجتهد اتباع للنص؛ لأنه تابع للنص غير مشرع قطعًا، وتأويل عبارة المجتهد العارف بمحاورات الكلام عدول عن الانتظام، ولو كان القصر فيها بالإضافة إلى الذهب لزم منها إباحة نحو الصفر والحديد؟ مع أن مراد المجتهد عدمها اهـ بمحصله.

وتحقيق المقام أن النص المانع من التختم بالحديد، والصفر معلول بأن الحديد من لباس أهل النار، والصفر مما يتخذ منه الأصنام، وهاتان العلتان لا توجدان في العقيق واليشب وغيرهما من الجواهر، فلا يمنع التختم بها.

قال العبد الضعيف: قد يتخذ الأصنام من اليشب، فأشبه الشبه الذي هو منصوص معلوم بالنص، إتقاني (رد المحتار ٥:٣٥٣).

قال بعض الأحباب: وعلى هذا يجب حمل القصر في كلام محمد على القصر الإضافي دون الحقيقي، أو يقال: إن القصر فيه حقيقي، ولكن المستثنى منه في كلامه هي الأجساد المتطرقة التي هي من جنس الفضة، ومعنى كلامه أنه لا يتختم بجسد من الأجساد المتطرقة إلا بالفضة، فلا يدخل فيه العقيق واليشب والياقوت وغيرها، نعم، الأحجار التي تتخذ منها الأصنام عادة يمكن إلحاقها بالصفر لاشتراك العلة، ولكن لا يصح تعميمه للأحجار بحيث يشمل العقيق واليشب وغيرها؛ لأنها لا تتخذ منها الأصنام عادة، ألا ترى أن النبي ﷺ استثنى الفضة مع كونها من جنس النحاس؛ لكونها من الأجساد المتطرقة لهذه العلة بعينهما أنها لا تتخذ منها الأصنام عادة،

٥٦٣٨- وأخرج الطحاوى عن ابن لهيعة عن عمارة بن غزية الأنصارى عن سمى مولى أبى بكر عن أبى صالح عن أبى هريرة أن رجلا أتى النبى ﷺ وعليه خاتم من ذهب فأعرض عنه، فانطلق فلبس خاتمًا من حديد ثم جاء، فأعرض عنه، فانطلق فنزعه، ولبس خاتمًا من ورق، فأقره النبى ﷺ وأقبل إليه (معانى الآثار ٢: ٣٥١).

فالحق عندى مع الإمام السرخسى وقاضى خان، وأما ما قال ملا خسرو أنه قال ﷺ: «تختموا بالعقيق فإنه مبارك»، وإنه تختم به، فغير ثابت منه بسند صحيح، ولا ضعيف.

قال العبد الضعيف: قد مر ما فيه، فتذكر، قال: وأما قوله: لا فرق بين حجر وحجر فغير صحيح؛ لأن البعض منها تتخذ منه الأصنام، وبعضها ليس كذلك، فالفرق ثابت، وكذا ما قال صاحب "رد المحتار": إن تأويل كلام المجتهد العارف بالمحاورات عدول عن الانتظام غير صحيح؛ لأن المؤول مثل السرخسى[1]، وقاضى خان وهما أعرف بكلام المجتهد، ومراده من صاحب "الهداية"، وصاحب "الدر المختار"، وصاحب "رد المحتار" وأمثالهم.

والبحث الثانى: أن النهى عن خاتم الحديد وغيره مخصوص بالخاتم، أو شامل لسائر الحلى منها؟ فلم أر نصًا فيه فى كلام الفقهاء إلا أن الحديث، وكلام الفقهاء يرشدان إلى عدم الاختصاص؛ لأن النبى ﷺ قال: «ما لى أرى عليك حلية أهل النار؟»، وقال: «ما لى أرى منك ريح الأصنام؟»، فدل ذلك على أنه غير مخصوص بالخاتم، بل يشمل كل حلية من الحديد، أو الشبه والنحاس والصفر، وكذا قول الفقهاء: إن النص معلول، وإلحاقهم الرصاص والنحاس والصفر بالشبه يدل على عدم الاختصاص بالخاتم، ثم لا يخفى: أنه لا دخل للصورة الخاتمية فى المنع، فلا وجه للاختصاص، و الله أعلم.

والبحث الثالث: أن النهى عن خاتم الحديد وغيره مخصوص بالخالص منه أو شامل لما لوى عليه الفضة أيضا؟ فنقول: إن الملوى عليه الفضة، ليس بممنوع، أما أولا فلأنه روى عن نوح بن ربيعة عن إياس عن جده أن خاتم النبى ﷺ كان من حديد ملوى عليه الفضة وربما كان فى يده، أخرجه أبو داود، وسكت عليه، إلا أنه يعارضه ما روى عن أنس أنه كان كله من فضة، وهو أصح منه من حيث السند إلا أن يقال: إنه قال ذلك بناء على الظاهر، وثانيًا: أن الحديد فيه كالحرير المحشو

---

(١) ولكن بعض الأحباب ينسى قوله، هذا إذا خالف كلام السرخسى غرضه، فلا يسلم إذًا أنه أعرف بكلام المجتهد منه فضلا أن يكون أعرف به ممن هو فوقه.

وفى "مسنده": ابن لهيعة وفيه كلام معروف ولكنه حسن الحديث عندنا ولا أقل من أن يستشهد به، وإنما أخرجنا حديثه ههنا للاستشهاد، فهذه الأحاديث متفقة على سياق واحد، وهو أن رجلا تختم أولا بخاتم الذهب فأنكره رسول الله ﷺ ثم تختم بخاتم الحديد، فأنكره عليه أيضاً، ثم تختم بخاتم الفضة، فسكت عنه.

فى الثوب، فيجوز كما جاز الحرير، وصرح به الشامى نقلا عن "التتارخانية" (شامى ٥:٣٥٤).

والبحث الرابع: أنه لم يثبت من الأئمة شيء فى مقدار الفضة فى خاتم الفضة، والظاهر من كلامهم الإطلاق، وهو الأصح إلا أنه قال فى "البدائع"، و "تكملة البحر": إنه يجوز قدر المثقال، ولا يجوز زائداً منه، واحتجوا فيه بحديث من النعمان بن بشير أنه قال: "اتخذت خاتمًا من ذهب فدخلت على رسول الله ﷺ قال: ما لك اتخذت حلى أهل الجنة قبل أن تدخلها؟ فرميت ذلك، واتخذت خاتمًا من حديد، فدخلت عليه فقال: ما لك اتخذت حلى أهل النار؟ فاتخذت خاتما من نحاس فدخلت عليه، فقال: إنى أجد منك ريح الأصنام، فقلت: كيف أصنع يا رسول الله! فقال عليه الصلاة والسلام: «اتخذه من ورق ولا تزد على المثقال» اهـ"، ولم يثبت هذا الحديث بهذا السياق، وإنما المروى فيه عن بريدة، وسياقه ما ذكرنا وفيه "ولا تتمه مثقالا"، فتبصر.

والبحث الخامس: أن كراهة الذهب والحديد وغيرهما متفاوتة، فالتحلى بالذهب حرام لصحة الروايات فيها من غير كلام، ثم التختم بالحديد لورود روايات عديدة مع الكلام فيها، ثم التختم بالشبه لورد النص فيه من طريق واحد فيه كلام، ولذا قال محمد رحمه الله فى "الآثار": لا يعجبنا، وفى "الموطأ" وغيره: لا يتختم إلا بالفضة ليشمل كل المراتب، ولم يطلق التحريم ولا الكراهة، وأما المتأخرون فأغلظوا منه، وصرحوا فى الكل بالتحريم، فليتنبه له.

قال العبد الضعيف: وفى "شرح الشمائل" للترمذى: وذهب جمع من المتأخرين من العلماء الشافعية إلى تحريم ما زاد على مثقال للحديث الحسن، بل صححه ابن حبان أنه ﷺ قال للابس خاتم الحديد: «ما لى أرى عليك حلية أهل النار؟ فطرحه، وقال: يا رسول الله! من أى شيء أتخذه؟ قال: من ورق ولا تتمه مثقالا»، لكن رجح الآخرون الجواز، منهم الحافظ العراقى فى "شرح الترمذى"، فإنه حمل النهى المذكور على التنزيه، على أن النووى فى "شرح مسلم" ضعفه اهـ (١٤٨:١)، قلت: لم أجده فى "شرح مسلم" فى باب الخاتم، والله تعالى أعلم.

والحق أن الحديث حسن، ويلزم من قال بحرمة الخاتم من الشبه أن يقول بكراهة الزيادة على مثقال؛ لأن النهى عن خاتم الشبه لم يرد أيضاً إلا فى هذا الحديث الذى فيه: "ولا تتمه مثقالا"،

٥٦٣٩- وأخرج النسائى وغيره وصححه ابن حبان، كما فى "الفتح" عن بريدة بسياق غير سياق عبد الله بن عمرو، وعمر بن الخطاب، وأبى هريرة، فقال: إن رجلا جاء إلى النبى ﷺ وعليه خاتم من حديد فقال: «ما لى أرى عليك حلية أهل النار؟»، فطرحه ثم جاءه، وعليه خاتم من شبه فقال: «ما لى أرى منك ريح الأصنام؟» فطرحه فقال: يا رسول الله! من أى شىء أتخذه؟ قال: «من ورق، ولا تتمه مثقالا»، وفى سنده عبد الله بن مسلم أبو طيبة قال فيه أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: يخطئ ويخالف، وذكر حديثه هذا فى "صحيحه"، كما فى "التهذيب"، فيحتمل أن يكون أبو طيبة أخطأ فى رواية حيث روى ما لم يروه غيره، ويحتمل أن يكون أصاب فى روايته ويكون هذا رجل آخر غير الذى حدث عنه عبد الله بن عمرو وعمر بن الخطاب وأبو هريرة، فمقتضى الاحتياط أن تقبل روايته فى خاتم الشبه؛ لأنه لا يعارضه غيره، وفى خاتم الحديد لأنه تابعه عليه غيره أيضًا، ولا يقبل روايته فى قوله: «لا تتمه مثقالا» لأن هذه زيادة شاذة؛ لأن خواتم الفضة كانت معروفة بينهم، ومعلوم بالضرورة أنها كانت مختلفة الأوزان ولم ينقل عن النبى ﷺ أنه أنكر على أحد مقدار فضة خاتم أو أمرهم بمقدار خاص، فلذا قال أصحابنا الحنفية بكراهة خاتم الحديد والشبه والصفر والنحاس والحجر، أما خاتم الحديد والشبه* فلورود النص فيهما، وأما خاتم النحاس والصفر فلأنهما من جنس الشبه، وأما خاتم الحجر فلأن الحجر لما يتخذ منه الأصنام كالشبه، وأطلقوا فى مقدار خاتم الفضة لإطلاق الروايات وشذوذ زيادة قوله: لا تتمه مثقالا، فافهم.

فلا معنى بقول زيادة الشبه ورد زيادة التقدير، فإن ذكر واحد من الرواة ما لم يذكره غيره، ليس من الشذوذ فى شىء ما لم يلزم من قبوله رد ما روته الجماعة، وههنا ليس كذلك؛ فإن الجماعة سكتت عن بيان التقدير، والساكت ليس بحجة على الذاكر.

وأما قول بعض الأحباب: لم ينقل عن النبى ﷺ أنه أنكر على أحد مقدار فضة خاتمه، فهذا إنما يتم لو ثبت أن خاتم واحد منهم كان زائدًا على مثقال فضة، وكيف يتوهم ذلك، وقد ثبت أنه ﷺ قال: «ولا تتمه مثقالا»، فالظاهر أن خواتمهم كانت كذلك، فلذلك لم ينكر على أحد مقدار خاتمه، فافهم.

. . . .

وفى "شرح الطحاوى": وليكن خاتم أقل من مثقال، ويكون قدر الدراهم لكونه أبعد عن السرف، وأقرب إلى التواضع اهـ من "شرح الشمائل" (١٤٩:١)، وإنما حكم أصحابنا بكراهة الخاتم من حديد أو صفر ونحوه، ولم يحكموا بحرمته لاختلاف الروايات فى ذلك، فقد روى الطبرانى فى "الأوسط" عن أبى سعيد الخدرى قال: أقبل رجل من البحرين إلى رسول الله ﷺ، فلم يرد عليه السلام، وكان فى يده خاتم من ذهب وجبة حرير، فذكر الحديث، وفيه: فألقاهما ثم غدا إلى رسول الله ﷺ فرد عليه السلام فقال: يا رسول الله! أتيتك آنفًا فأعرضت عنى، قال: كان فى يدك جمرة من نار، قال: فما أتختم به؟ قال: «حلقة من ورق أو حديد أو صفر»، وفيه أبو النجيب وثقه ابن حبان ورجاله ثقات (١٥٤:٥).

وفى الجوهرة: والتختم بالحديد والصفر والنحاس والرصاص مكروه للرجال والنساء (رد المحتار ٣٥٣:٥)، وهذا هو مراد من قال من المتأخرين: يحرم بغير الفضة أى يكره تحريمًا، وهو معنى قول محمد فى "الآثار": لا يعجبنا، وفى الموطأ وغيره: لا يتختم إلا بالفضة أى يكره بغيرها تحريمًا، ولكن ينبغى أن يعلم أن العبرة للحلقة لا الفص حتى يجوز أن يكون الفص من الحجر والعقيق والياقوت وغيرها، والحلقة من الفضة كما فى "الدر" (٣٥٤:٥).

ولا يجوز أن يكون كله حجرًا أو ياقوتًا أو يشبًا أو عقيقًا ونحوها، والجمع بين الآثار بهذا الطريق أولى مما قاله بعض الأحباب من حمل القصر فى كلام محمد على الأجساد المتطرقة التى هى من جنس الفضة، وأن معنى كلامه أنه لا يتختم بجسد من الأجساد المتفرقة إلا بالفضة اهـ، فلا يخفى على من له مسكة ما فى هذا التأويل من البعد، والله تعالى أعلم بالصواب.

وفى "شرح الشمائل": نقل النووى فى "شرح المهذب" عن صاحب الإبانة كراهة الخاتم المتخذ من حديد أو نحاس للخبر المذكور، وفى رواية أنه رأى خاتما من صفر فقال: ما لى أجد ريح الأصنام؟ فطرحه ثم جاء وعليه خاتم حديد، فقال: ما لى أرى عليك حلية أهل النار؟ (فطرحه، وقال: يا رسول الله! من أى شيء أتخذه؟ فقال: اتخذه من ورق ولا تتمه مثقالا، رواه أبو داود والترمذى وفى إسناده رجل ضعيف)، وعن المتولى: لا يكره واختاره فيه، وصححه فى "شرح مسلم" لخبر "الصحيحين" فى قصة الواهبة: اطلب ولو خاتمًا من حديد، ولو كان مكروها لم يأذن فيه، ولخبر أبى داود كان خاتمه ﷺ من حديد ملوى عليه فضة.

قال: والحديث فى النهى ضعيف، واعترض على تضعيفه بأن له شواهد عدة إن لم ترقه إلى

باب النهى عن لبس الخاتم لغير ذى سلطان

٥٦٤٠- عن: عياش بن عباس القتبانى عن أبى الحصين هيثم بن مشفى عن أبى عامر عن أبى ريحانة قال: نهى رسول الله ﷺ عن لبس الخاتم إلا لذى سلطان، أخرجه أحمد، ورجاله ثقات.

درجة الصحة لم تدعه ينزل عن درجة الحسن، أقول: ويحمل حديث كان خاتمه من حديد (على ما هو مذكور فى الخبر أنه كان ملويًا عليه فضة ولا نزاع فيه)، وقوله: «اطلب ولو خاتمًا من حديد» على ما قبل النهى، مع أن الحديث الثانى لا يراد به الحقيقة، بل المبالغة فى الطلب، على أنه لا يلزم من وجوده لبسه اهـ (١٤٨:١)، ومن أراد البسط فى أحكام الخاتم، وفى صفته وصفة التختم ونحوها، فليراجع "شرح الشمائل" للعلامة القارى، فقد أجاد وأفاد، ولولا مخافة التطويل لأتيت على ما فيه بالتفصيل.

باب النهى عن لبس الخاتم لغير ذى سلطان

أقول: حمل الحنفية هذا النهى على التنزيه لتختم الناس فى عهد النبى ﷺ، وبعده بلا تفصيل أن يكونوا ذوى سلطان أو غيره جمعا بين الأدلة.

قال العبد الضعيف: قال النووى فى "شرح مسلم": أجمع المسلمون على جواز اتخاذ الخاتم من الفضة للرجال، وكره بعض علماء الشام المتقدمين لبسه لغير ذى سلطان، (وفيه دليل على صحة الأثر المذكور فى المتن)، قال: ورووا فيه آثارا وهو شاذ مردود.

(قلت: كيف وقد تأيد قولهم بالأثر؟)، قال: يدل عليه ما رواه أنس أن النبى ﷺ لما ألقى خاتمه ألقى الناس خواتيمهم إلى آخره، والظاهر منه أنه كان يلبس الخاتم فى عهد النبى ﷺ من ليس له سلطان (قلنا: نعم، وأقرهم النبى ﷺ على ذلك بيانًا للجواز، ثم أرشدهم إلى الأفضل الأحسن أن لا يلبسه إلا ذو سلطان)، قال العسقلانى: الذى يظهر لى أن لبس الخاتم لغير ذى سلطان خلاف الأولى، لأنه ضرب من التزين، والأليق بحال الرجال خلافه أى إلا لضرورة، فتكون الأدلة الدالة على الجواز هى الصارفة للنهى عن التحريم، ويؤيده ما وقع فى بعض الطرق فى هذا الخبر أنه ﷺ نهى عن الزينة والخاتم اهـ من "شرح الشمائل" (١٤٨:١).

وقال الطحاوى: قد روى عن جماعة ممن لم يكن لهم سلطان أنهم كانوا يلبسون الخواتيم، ثم أخرج بسنده عن الحسن والحسين كانا يتختمان فى يسارهما، وعن ابن الحنفية أنه كان يتختم

. . . .

فى يساره، وعن قيس بن أبى حازم وعبد الرحمن بن الأسود وقيس بن ثمامة، والشعبى يتختمون بيسارهم، ثم قال: فهؤلاء الذين روينا عنهم هذه الآثار من أصحاب رسول الله ﷺ وتابعيهم قد كانوا يتختمون، وليس لهم سلطان.

(قلت: كلا! بل كانوا ذوى سلطان؛ لأنهم كانوا ممن يقتدى بهم فى الدين، وكانوا علماء وفقهاء، وبعضهم من الأمراء -كالحسن والحسين رضى الله عنهما-، وليس المراد بذى سلطان السلطان الأكبر خاصة، بل كل من له سلطان على شيء من الأشياء بحيث يحتاج إلى الختم عليه، ومن هنا قال: نهى عن لبس الخاتم إلا لذى سلطان، ولم يقل: إلا للسلطان، فافهم).

قال الطحاوى: وأما من طريق النظر فإن السلطان إذا كان له لبس الخاتم؛ لأنه ليس بحلية، فكذلك أيضًا غير السلطان، وإن كان إنما أبيح له الخاتم لاحتياجه إليه ليختم به مال المسلمين، فإنه أيضًا مباح للعامة لاحتياجهم إليه للختم على أموالهم وكتبهم، فلا فرق اهـ (٢: ٣٥٤).

قلنا: نختار الشق الثانى، ولا نسلم أن من كان محتاجًا إلى الختم على ماله، وكتبه ليس بذى سلطان، والله تعالى أعلم، قال فى "الدر": وترك التختم لغير السلطان، والقاضى وذى حاجة إليه كمتول أفضل اهـ، قال ابن عابدين عن العلامة عبد البر بن الشحنة أن والده أنشده قوله:

تختم كيف شئت ولا تبال ... بخنصرك اليمين أو الشمال

سوى حجر وصفر أو حديد ... أو الذهب الحرام على الرجال

وإن أحببت باسمك فانقشنه ... باسم الله ربك ذى الجلال

وفى الدر أيضًا: يجعله فى يده اليسرى، وقيل: اليمنى، إلا أنه من شعار الروافض، فيجب التحرز عنه، قهستانى وغيره، ولعله كان وبان اهـ، قال المحشى: وفى غاية البيان: قد سوى الفقيه أبو الليث فى "شرح الجامع الصغير" بين اليمين واليسار وهو الحق؛ لأنه قد اختلفت الروايات عن رسول الله ﷺ فى ذلك، وقول بعضهم: إنه فى اليمين من علامات أهل البغى ليس بشيء؛ لأن النقل الصحيح عن رسول الله ﷺ ينفى ذلك اهـ (٥: ٣٥٤).

ثم اعلم أن نقش خاتم النبى ﷺ كان: محمد رسول الله، ولم يكن سطرًا واحدا، بل ثلاثة سطور بهذه الصفة، محمد رسول الله كما شاهدناه فى تمثال كتابه الذى كان ﷺ أرسله إلى المنذر بن سادى، وهو خاتم صغير وصفته فى الكتاب الذى أرسله إلى المقوقس هكذا: محمد رسول الله، وحلقته أكبر من الأول، وكذا فصه، وهو يؤيد ما قدمنا من طريق الجمع بين الروايات

باب حرمة الحرير على الرجال وحله للنساء

٥٦٤١- عن: علي قال: أتي رسول الله ﷺ بحلة حرير فبعث بها إلى فلبستها، فرأيت الكراهة في وجهه، فأطرتها خمراً بين النساء، أخرجه البخاري ومسلم.

٥٦٤٢- وعن أنس أنه رأى على أم كلثوم -بنت رسول الله ﷺ- برد حرير سيراء، أخرجه البخاري ومسلم.

أنه محمول على التعدد، وبه يزول الإشكال الذي عجز الحافظ عن حله في "فتح الباري" في كون نقشه ثلاثة أسطر، والله تعالى أعلم، وكان نقش خاتم محمد بن الحسن الإمام: "من صبر ظفر"، كما في "رد المحتار" (٥:٣٥٥)، وينبغي لمن كان اسمه ظفر أن ينقشه على خاتمه.

باب حرمة الحرير على الرجال وحله للنساء

أقول: الأحاديث نص في الباب، وكره بعض السلف الحرير للرجال والنساء كليهما نظراً إلى عموم قوله: «إنما يلبس الحرير في الدنيا من لا خلاق له في الآخرة»، وما بمعناه، إلا أنه وقع الإجماع بعدهم على جوازه للنساء قاله النووي.

قال العبد الضعيف: اختلفوا في تفسير السيراء، فقال الخليل: ثوب مضلع بالحرير، ووقع عند أبي داود في حديث أنس أنه رأى على أم كلثوم حلة سيراء، والسيراء المضلع بالقز، وجزم ابن بطال أنه من تفسير الزهري، ونقل عياض عن سيبويه قال: هو الحرير الصافي، وقوله: حلة سيراء بالإضافة، قال عياض: كذا ضبطناه عن متقني شيوخنا، وقال النووي: إنه من قول المحققين ومتقني العربية، وإنه من إضافة الشيء لصفته كما قالوا: ثوب خز، كذا في "فتح الباري" (١٠:٢٥٠).

وفيه أيضاً: قال ابن بطال: اختلف في الحرير فقال قوم: يحرم لبسه في كل الأحوال حتى على النساء، نقل ذلك عن علي وابن عمر (قلت: وقد رويا عن النبي ﷺ أنه أمر بتشقيق حلة سيراء خمرا بين النساء كما في المتن، فيحمل قولهم في حق النساء على الورع، أو على ما إذا لبسه للشهرة)، وحذيفة وأبي موسى وابن الزبير، ومن التابعين عن الحسن وابن سيرين: وقال قوم: يجوز لبسه مطلقاً، وحملوا الأحاديث الواردة في النهي عن لبسه على من لبسه خيلاء، أو على التنزيه.

قلت: وهذا الثاني ساقط لثبوت الوعيد على لبسه (مطلقاً في حق الرجال، ولو كان تحريمه للخيلاء لم يكن للفرق بين الرجال والنساء معنى، فإن الخيلاء حرام في حق الجميع)، وقد قال

٥٦٤٣- وعن وهب بن جرير عن أبيه عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ أتى بحلل سيراء، فبعث إلى عمر بحلة، وأبى أسامة بحلة، وأعطى عليًا حلة، فأمره أن يشقها خمرًا بين نساءه، قال: وراح أسامة بحلته فنظر إليها رسول الله ﷺ نظرًا عرف أنه كره ما صنع، فقال: إنى لم أبعث بها إليك لتلبسها، وإنما بعثت إليك لتشقها خمرًا بين نساءك، أخرجه الطحاوى فى "معانى الآثار".

٥٦٤٤- وأخرج أيضًا عن أيوب عن نافع عن ابن عمر فقال: أبصر رسول الله ﷺ حلة سيراء على عطارد فكرهها له ونهاه عنها ثم إنه كسا عمر مثلها فقال: يا رسول الله! قلت فى حلة عطارد ما قلت وتكسونى هذه؟ فقال: لم أكسكها لتلبسها، وإنما أعطيتك لتلبسها النساء اهـ (معانى الآثار ٢: ٣٤٠).

٥٦٤٥- وفى رواية شيبان عن جرير بن حازم عن نافع عن ابن عمر أنه قال: إنى لم أبعث بها إليك لتلبسها، ولكنى بعثت بها إليك لتصيب بها، أخرجه مسلم.

٥٦٤٦- وفى طريق جويرية عن نافع عن ابن عمر أنه قال: إنما بعثت بها إليك لتبيعها أو تكسوها، رواه البخارى.

٥٦٤٧- وفى رواية مالك عن نافع عن ابن عمر أنه قال: إنى لم أكسكها لتلبسها، فكسا عمر أخا له بمكة مشركًا، رواه البخارى.

القاضى عياض: إن الإجماع انعقد بعد ابن الزبير فى الطريق التى أخرجها مسلم: ألا لا تلبسوا نسائكم الحرير؛ فإنى سمعت عمر فذكر الحديث اهـ (١٠: ٢٣٩).

وفى المغنى لابن قدامة: القسم الثانى ما يختص تحريمه بالرجال دون النساء، وهو الحرير والمنسوج بالذهب فهو حرام لبسه، وافتراشه فى الصلاة وغيرها، (وفى الافتراش خلاف نذكره إن شاء الله تعالى)، لما روينا عن أبى موسى: «حرم لباس الحرير والذهب على ذكور أمتى وأحل لإناثهم»، أخرجه أبو داود والترمذى، وقال: حسن صحيح، وعن عمر بن الخطاب مرفوعًا: «لا تلبسوا الحرير فإن من لبسه فى الدنيا لم يلبسه فى الآخرة» متفق عليه، ولا نعلم فى تحريم لبس ذلك على الرجال اختلافًا إلا لعارض أو عذر، قال ابن عبد البر: هذا إجماع (١: ٦٣٠).

هذا هو حكم المصمت من الحرير، وأما المنسوج من الحرير وغيره، فإن كانت لحمته حريرًا، وسداه غير حرير لا يكره لبسه فى حال الحرب بالإجماع؛ لضرورة دفع مضرة السلاح، وتهييب

٥٦٤٨- وفى رواية سالم بن عبد الله عن أبيه أنه قال: تبيعها وتصيب بها حاجتك، كذا فى البخارى ومسلم.

٥٦٤٩- وفى رواية حنظلة بن أبى سفيان عن سالم عن أبيه أنه قال: بعها واقض بها حاجتك أو شققها خمراً بين نسائك، أخرجه النسائى.

٥٦٥٠- وفى رواية أنس بن مالك أنه قال إنما بعثت بها إليك لتنتفع بثمنها، رواه مسلم.

العدو، فأما فى غير حال الحرب فمكروه لانعدام الضرورة، وإن كان سداه حريراً ولحمته غير حرير لا يكره فى حال الحرب وغيرها؛ لأن الثوب يصير ثوبًا باللحمة لأنه إنما لا يصير ثوبًا بالنسج تركيب اللحمة بالسدى، فكانت اللحمة كالوصف الأخير فيضاف الحكم إليه (بدائع ٥: ١٣١)، وهو مذهب ابن عباس لما فى المتن من قوله: فأما العلم من الحرير وسدى الثوب فلا بأس به.

وأما ما رواه الطبرانى من وجه آخر عنه، إنما نهى رسول الله ﷺ عن مصمت الحرير، وأما ما كان سداه كتان أو قطن فلا بأس به، وهو يشعر بجواز ما لحمته حرير وسداه غير حرير، ففى سنده إسماعيل بن مسلم المكى، وهو ضعيف كما فى "مجمع الزوائد" (٥: ١٤٥)، لم يوثقه أحد غير محمد بن عبد الله الأنصارى فيما علمنا، وأما خصيف بن عبد الرحمن الذى روى حديث المتن عن عكرمة عن ابن عباس فوثقه ابن معين، وقال أبو حاتم: صالح، وكذا قال النسائى فى رواية، وقال ابن عدى: لخصيف نسخ أحاديث كثيرة، وإذا حدث عنه ثقة فلا بأس بحديثه، (وهذا من رواية زهير عنه وهو ثقة)، وقال الدارقطنى: يعتبر به، يهم، وقال الساجى: صدوق، وقال يعقوب ابن سفيان: لا بأس به.

وقال ابن حبان: تركه جماعة، واحتج به آخرون، وكان شيخًا صالحًا عابداً إلخ، من "التهذيب" (٣: ١٤٤)، وهو من رجال الأربعة احتج به النسائى مع تعنته فى الرجال وتشديده، فالظاهر ترجيح ما رواه خصيف على رواية إسماعيل بن مسلم، فإنه وهم فى الحديث، قد انقلب عليه متنه، فجعل السدى مكان اللحمة، ولو سلمنا صحته فهو محمول على حال الحرب.

وأحسن الله عزاءنا فى بعض الأحباب، حيث جعل مذهب ابن عباس مخالفًا للحنفية اغتراراً بما روى إسماعيل بن مسلم عن عكرمة عنه، ولم يتنبه لما فيه، واحتج لهم بمذهب سعد بن أبى وقاص، حيث كان يلبس مطرفا شطره خز وشطره حرير، وقال: إنما يلى جلدى منه الخز، قال: فهذا يؤيد أبا حنيفة؛ لأن الظاهر من الثوب لحمته، وهو الذى يمس الجلد منه، وأما السدى فهو

ولا تنافى بين هذه الروايات لأنه ممكن أن يكون قال كل ما رووه فاقتصر بعضهم على بعض، وفى الباب عن على وأبى موسى وغيرهم، ذكرته فى باب حرمة الذهب على الرجال وحله للنساء، فتذكر.

٥٦٥١- عن حماد بن سلمة عن عاصم الأحول فى حديث أبى عثمان النهدى

مختلف فى اللحمة اهـ.

وليس الأمر كذلك بل يختلف باختلاف الصنعة، واختلاف أنواع الثياب، فمنها ما يدفن الصانع اللحمة منه فى السدى، ويجعل السدى هو الظاهر، ومنها ما يظهر اللحمة على السدى، ويدفن السدى فيه "شرح المهذب" (٤٣٨:٤)، ونظيره الثوب العتابى، فإن سداه حرير ولحمته غير حرير، ومع ذلك سداه ظاهر غير مستور.

والصحيح فى المذهب أن ما كان سداه حريراً ولحمته من غيره فهو مباح سواء كان الظاهر هو السدى أو اللحمة، كما فى "البدائع" (١٣١:٥)، ولكن بعض الأحباب لا يدرى ما يخرج من رأسه، ولا يراعى مذهبه، ويدعى ما شاء من غير دليل، وربما يوقعه ذلك فى رزية يا لها من بلية! فتراه يورد على الحنفية أن ابن عباس أفقه من سعد، فكان الأخذ بتأويله أولى، ثم يجب أن هذا إذا لم يترجح عند المجتهد أحد التأويلين، وإلا فما ترجح عنده هو الأولى اهـ.

وهذا كما تراه كله جزاف لا طائل تحته، وهذا الإيراد وجوابه كله باطل لا يلتفت إليه عاقل، ومن أين له أن يقول: إن ابن عباس أفقه من سعد؟ فإن كان قد اغتر بما ذكره ابن القيم فى "الإعلام" عن ابن حزم أن ابن عباس كان من المكثرين، وسعداً من المتوسطين فى الفتيا فما أبعده من الحجة، وما أعوجه من المحجة، فإنه قد عد أبا بكر الصديق من المتوسطين أيضًا مع أنه كان أعلم الصحابة، وأفقههم بالإجماع، فافهم، ولا تكن من الغافلين، فإن منشأ إكثار من أكثر وتوسط من توسط فى الفتيا، ليس كون الأول أفقه من الثانى مطلقًا، بل منشأه فى الغالب كثرة ورود الأسئلة على الأول وقلتها على الثانى لكون الأول، قد عاش إلى زمن الاختلاف، وكثرة الأسئلة، ومات الثانى قبل ذلك كله، أو لكون الأول قد عاش إلى زمان كثر فيه التابعون، وقلت الأصحاب ومات الثانى، وأصحاب رسول الله ﷺ متوافرون، وكانوا لا يكثرون من السؤال لما عندهم من العلم بالكتاب والسنة عن رسول الله ﷺ، وأما التابعون فأكثروا من السؤال عن العلم لما حرموا صحبة النبى ﷺ، وإنما شفاء العى السؤال، فاعلم ذلك، والله يتولى هداك.

قوله: عن حماد بن سلمة إلخ، قال العبد الضعيف: دلالته على جواز الأعلام من الحرير

عن عمر أن النبى ﷺ نهى عن الحرير إلا ما كان هكذا إصبعين وثلاثة وأربعة، رواه أبو داود.

٥٦٥٢- ولمسلم من طريق سويد بن غفلة أن عمر خطب فقال: نهى رسول الله ﷺ عن لبس الحرير إلا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع.، وقد أخرجه ابن أبى شيبة من هذا الوجه بلفظ: إن الحرير لا يصلح منه إلا هكذا وهكذا وهكذا يعنى إصبعين وثلاثًا وأربعا، وقد وقع عند النسائى فى رواية سويد: لم يرخص فى الديباج إلا فى موضع أصابع، كذا فى "فتح البارى" (١٠: ٢٤٢).

٥٦٥٣- عن ابن عباس إنما نهى رسول الله ﷺ عن الثوب المصمت من الحرير، فأما العلم من الحرير وسدى الثوب فلا بأس به، أخرجه الطبرانى بسند حسن هكذا، وأصله عند أبى داود، وأخرجه الحاكم بسند صحيح مختصرا (فتح البارى ١٠: ٢٤٢).

قال أبو داود: لبس الخز عشرون نفسا من الصحابة وأكثر وأورده ابن أبى شيبة عن جمع منهم، وعن طائفة من التابعين بأسانيد جياد.

ظاهرة، وقوله: نهى عن الحرير إلا ما كان هكذا إلخ، دليل على جواز ثوب مكفوف بالحرير مطرز به، إذا لم يزد على قدر أربعة أصابع، قال الموفق فى "المغنى": وفى "التنبيه": يباح وإن كان مذهبًا، وكذلك القول فى الرقاع، ولبنة الجيب، وسجف الفراء وغيرها، لأنه دخل فيما تناوله الحديث اهـ (١: ٦٣١)، وقد روى أنه كان للنبى ﷺ جبة مكفوفة الجيب والكمين والفرجين بالديباج، رواه أبو داود عن أسماء بإسناد صحيح إلا رجلا، اختلفوا فى الاحتجاج به، ورواه النسائى بإسناد صحيح، ورواه مسلم ببعض معناه، فقال: جبة طيالسة كسروانية لها لبنة ديباج، وفرجيها مكفوفين بالديباج (٢: ١٩٠). وقد روى البخارى فى كتاب الخمس عن ابن أبى مليكة أن النبى ﷺ أهديت له أقبية من ديباج مزرورة بالذهب، فقسمها فى أناس من أصحابه، وعزل منها واحدا لمخرمة بن نوفل الحديث، وفيه جواز الثوب المزرور بالذهب؛ لكون الأزرر من التوابع، فكذا كف اللبنة والجيب والكم والفرجين بالذهب ما لم يزد على أربع أصابع، وسيأتى بسط الكلام فيه فى موضعه، إن شاء الله تعالى.

قوله: قال أبو داود إلخ، قلت: قد جمع الزيلعى فى "نصب الراية" قدرًا كبيرًا من الآثار عن الصحابة فى لبس الخز، فليراجع، وقد عرفت فى قول الحافظ: إن الأصح فى تفسير الخز أنه ثياب

٥٦٥٤- وأعلى ما ورد فى ذلك ما أخرجه أبو داود والنسائى من طريق عبد الله ابن سعد الدشتكى عن أبيه قال: رأيت رجلا على بغلة وعليه عمامة خز سوداء، وهو يقول: كسانيها رسول الله ﷺ.

٥٦٥٥- وأخرج ابن أبى شيبة من طريق عمار بن أبى عامر قال: أتت مروان بن الحكم مطارف خز فكساها أصحاب رسول الله ﷺ، والأصح فى تفسير الخز أنه ثياب سداها من حرير ولحمتها من غيره (فتح البارى ١٠: ٢٤٨).

سداها من حرير ولحمتها من غيره، وقال الموفق فى "المغنى" بعد سرد الآثار: وهذا اشتهر فلم يظهر بخلافه، فكان إجماعًا (١: ٦٣٣)، قلت: فيكون فعل الصحابة رضى الله عنهم مبينًا لقول النبى ﷺ لا مخالفًا له.

وأحسن الله عزاءنا فى الشوكانى حيث قال: لا يخفاك أنه لا حجة فى فعل الصحابة، وإن كانوا عددًا كثيرًا، والحجة إنما هى فى إجماعهم عند القائلين بحجية الإجماع، وقد أخبر الصادق المصدق أنه سيكون من أمته أقوام يستحلون الخز والحرير، وذكر الوعيد الشديد فى آخر هذا الحديث من المسخ إلى القردة والخنازير، انتهى من "عون المعبود" (٤: ٨٢)، فإن الحديث الذى ورد فيه الوعيد، اختلف المحدثون فى لفظه، فضبط الحميدى وابن الأثير قوله: يستحلون الخز بالخاء المعجمة والزاى، وذكره أبو موسى فى باب الحاء والراء المهملتين وهو الفرج، وكذلك ابن رسلان فى "شرح السنن" ضبطه بالمهملتين، وعلقه البخارى بلفظ: ليكونن من أمتى أقوام يستحلون الحر (بالمهملتين)، والحرير والخمر والمعازف، كما فى "عون المعبود" أيضًا (٤: ٨١).

وقال عبد الحق فى "أحكامه": قد روى هذا بوجهين يستحلون الحر بحاء مهملة وراء مهملة، قال: وهو الزنا، وروى بخاء وزاء، قال: والأول: هو الصواب، ورأيت فى "حاشيته" قال الأصمعى: الحر بكسر الحاء، وتخفيف الراء المهملتين، وأصله حرح، فنقصوا فى الواحد وأثبتوا فى الجمع، فقالوا: حر وأحراح، كذا فى "نصب الراية" (٢: ٢٨٤).

وقال الحافظ فى "الفتح": ضبطه ابن ناصر بالحاء المكسورة والراء الخفيفة، وهو الفرج، وكذا هو فى معظم الروايات من صحيح البخارى، ولم يذكر عياض، ومن تبعه غيره، وأغرب ابن التين فقال: إنه عند البخارى بالمعجمتين، وقال ابن العربى: هو بالمعجمتين تصحيف، وإنما رويناه بالمهملتين: وهو الفرج، والمعنى يستحلون الزنا، وترجم أبو داود للحديث فى كتاب اللباس (باب ما جاء فى الخز)، ووقع فى روايته بمعجمتين والتشديد، والراجح بالمهملتين.

٥٦٥٦- حدثنا على بن عبد الرحمن ثنا عبد الله بن صالح ثنا بكر بن مضر عن عمرو بن الحارث عن بكير بن عبد الله أن بشر بن سعيد حدثه أنه رأى على سعد بن أبى وقاص جبة قيامها قز، قال بشر: ورأيت على زيد بن ثابت خمائص معلمة، رواه الطحاوى (٢: ٣٤٤). قلت: سند صحيح، رجاله كلهم ثقات.

٥٦٥٧- قال الطحاوى (٢: ٣٤٤): وروينا عنه -أى عن سعد- أنه دخل على ابن عامر وعليه جبة شطرها خز، وشطرها حرير، فكلمه ابن عامر فى ذلك فقال: إنما

ويؤيد ما وقع فى الزهد لابن المبارك من حديث على: «يوشك أن تستحل أمتى فروج النساء والحرير»، ووقع عند الداودى بالمعجمتين، ثم تعقبه بأنه ليس بمحفوظ؛ لأن كثيراً من الصحابة لبسوه، وقال ابن الأثير: المشهور فى رواية هذا الحديث بالأعجام وهو ضرب من الإبريسم كذا قال، وقد عرف أن المشهور فى رواية البخارى بالمهملتين، وقال ابن العربى: الخز بالمعجمتين والتشديد مختلف فيه، والأقوى حله، وليس فيه وعيد، ولا عقوبة بإجماع اهـ ملخصا (١٠: ٤٨).

قلت: وكذا تعقبه أبو داود حين درج الرواية بالمعجمتين بقوله: وعشرون نفساً من أصحاب رسول الله ﷺ أو أكثر لبسوا الخز، منهم أنس بن مالك والبراء بن عازب اهـ، فأشار إلى أن الرواية بالمعجمتين ليس بمحفوظ، وإنما المحفوظ بالمهملتين، ولكن أهل الظاهر مثل الشوكانى وغيره لا يفقهون ولا يتدبرون.

قوله: حدثنا على بن عبد الرحمن إلخ، قلت: قيام الثوب سداه لا لحمته، كما صرح به الطحاوى، وقال: ففى ثبوت ذلك ثبوت ما ذهب إليه من أباح لبس الثوب من غير الحرير المعلم بالحرير، ولبس الثوب الذى قيامه حرير، وظاهره غير حرير، وهذا قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى (٢: ٣٤٩)، وهو محمل ما روى عن سعد أنه كان عليه مطرف خز شطره خز، وشطره حرير، وقال: إنما يلى جلدى منه الخز، فإن الآثار يفسر بعضها بعضاً، فثبت أن مذهب سعد فى ذلك هو مذهب ابن عباس بعينه أن المنهى عنه هو الثوب المصمت من الحرير، وأما العلم وسدى الثوب من الحرير فلا بأس به، وأخطأ بعض الأحباب حيث فرق بينهما، وادعى أن ابن عباس أفقه من سعد، ولكن ترجح قول سعد عند المجتهد فاختاره، وكله بناء الفاسد على الفاسد، لا يخفى على عاقل عاره وشناره.

قوله: قال الطحاوى إلخ، قلت: ابن عامر هذا هو عبد الله بن عامر بن كريز ابن خال عثمان

يلى جلدى منه الخز، أخرجه عن أبى بكرة ثنا إبراهيم بن بشار ثنا سفيان عن عمرو عن صفوان بن عبد الله بن صفوان قال: استأذن سعد بن أبى وقاص على ابن عامر وتحته مرافق من حرير فأمر بها فرفعت الحديث، وهذا سند صحيح أيضا.

باب قدر ما يجوز من الحرير للرجال

٥٦٥٨- عن عاصم الأحول عن أبى عثمان النهدى قال: كتب عمر إلى عتبة بن فرقد أن النبى ﷺ نهى عن الحرير إلا ما كان هكذا وهكذا إصبعين وثلاثة وأربعة، رواه أبو داود، وسكت عنه (بذل المجهود :٤٥).

ابن عفان، ولد فى عهد النبى ﷺ، وأتى به إليه وهو صغير، فقال: هذا أشبهنا وجعل يتفل عليه، ويعوذه، فجعل يبتلع ريق النبى ﷺ، كان جوادًا شجاعًا ميمونًا ولاه عثمان البصرة بعد أبى موسى الأشعرى سنة تسع وعشرين، وضم إليه فارس بعد عثمان ابن أبى العاص، فافتتح خراسان كلها، وأطراف فارس وسجستان وكرمان وغيرها، حتى بلغ أعمال غزة، وفى إمارته قتل يزدجرد آخر ملوك فارس، وأحرم ابن عامر من نيسابور شكرا لله تعالى، وقدم على عثمان فلامه على تغريره بالنسك، وقدم بأموال عظيمة ففرقها فى قريش والأنصار، كذا فى "الإصابة" (٥:٦٢).

وبالجملة فهو صحابى ابن صحابى، وكان يجلس على مرافق الحرير، وإنما أمر برفعها حين استأذن عليه سعد تأدبًا معه إجلال له؛ لأن سعدًا كان ينكر ذلك كما فى سياق الحديث، ولو كان حرامًا لم يلبس عليها قط، ولأنكر عليه كل من حضره قبل سعد؛ لأنهم كانوا لا يهابون عن الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، لا سيما وعبد الله بن عامر كان من خيار الأمراء هينا لينا لم يكن جبارًا، ولا عنيفًا كما تشهد بذلك سيرته، فثبت أن النهى عنه، إنما هو لبس الحرير دون الجلوس عليه، وهو مذهب أبى حنيفة رحمه الله. قال فى "البدائع" بعد سرد الآثار عن الصحابة فى الجلوس على الحرير: وبه تبين أن المراد من تحريم الحرير فى الحديث تحريم اللبس، فيكون فعل الصحابى مبينًا لقول النبى ﷺ لا مخالفا له، والقياس باللبس غير سديد، لأن التزين بهذه الجهات دون التزين باللبس، لأنه استعمال فيه إهانة المستعمل بخلاف اللبس، فيبطل الاستدلال به اهـ (٥:١٣١)، وسيأتى بسط الكلام فيه، إن شاء الله تعالى.

باب قدر ما يجوز من الحرير للرجال

أقول: دلت الأحاديث على أن كفاف الحرير، إذا لم يتجاوز قدر أربع أصابع يجوز، وهو

٥٦٥٩- وعن سويد بن غفلة أن عمر بن الخطاب خطب بالجابية فقال: نهى النبي ﷺ عن لبس الحرير إلا موضوع إصبعين أو ثلاث أو أربع، أخرجه مسلم (١٩٢).

٥٦٦٠- عن عبد الله -مولى أسماء بنت أبي بكر- في حديث: أن أسماء قالت: هذه جبة رسول الله ﷺ فأخرجت إلى جبة طيالسة كسروانية لها لبنة ديباج وفرجيها مكفوفين بالديباج، فقالت: هذه كانت عند عائشة حتى قبضت، فلما قبضت قبضتها وكان النبي ﷺ يلبسها، فنحن للمرضى نستشفي بها، رواه مسلم (٢: ١٩٠).

مذهب أبي حنيفة، ويرد عليه أولا أنه روى أبو داود عن عمران بن حصين عن النبي ﷺ أنه قال: «لا ألبس القميص المكفوف بالحرير».

والجواب عنه أنه قال ذلك تورعًا، لما ثبت أنه لبس القميص المكفوف بالحرير، وأباح قدر أربع أصابع منه. وثانيًا: أنه روى الطحاوي من طريق جرير قال: سمعت الصقعب بن زبير يحدث عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن عبد الله بن عمر قال: أتى رسول الله ﷺ أعرابي عليه جبة مكفوفة بحرير، أو قال: مزرة بديباج، فقام إليه رسول الله ﷺ مغضبًا، وأخذ بمجامع جبته فجذبها به، ثم قال: «ألا أرى عليك ثياب من لا يفعل» (معاني الآثار ٢: ٣٤٢).

والجواب عنه باحتمال أن تكون الجبة مكفوفة بما لا يجوز من الحرير للرجال للزيادة على قدر أربع أصابع فلا حجة فيه. وثالثا: أنه روى الطحاوي من طريق إسماعيل بن سميع عن مسلم البطين عن أبي عمرو الشيباني قال: رأى علي بن أبي طالب على رجل جبة في صدره لبنة من ديباج، فقال له علي: ما هذا الشيء الذي تحت لحيتك؟ فجعل الرجل ينظر، فقال له رجل: إنما يعني الديباج (معاني الآثار ٢: ٣٤٤).

والجواب عنه ما مر أنه يحتمل أن تكون اللبنة فوق أربعة أصابع، أو قال: ذلك تورعًا، فلا حجة فيه أيضا، وفيها دليل أيضًا على جواز إعلام الحرير للرجال، إذا لم تكن فوق أربع أصابع من دون جمع المتفرق منها، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: قال القاضي: وهذا أي حديث عمران مرفوعًا: لا ألبس القميص المكفف بالحرير لا يعارض حديث أسماء؛ لأنه ربما لم يلبس القميص المكفف بالحرير؛ لأن فيه مزيد تجمل وترفه، وربما لبس الجبة المكففة، قال القاري: والأظهر في التوفيق بينهما أن قدر ما كف ههنا أكثر من القدر المرخص ثمه، وهو أربع أصابع، أو يحمل هذا على الورع والتقوى، وذاك على الرخصة، وبيان الجواز والفتوى اهـ، على أن حديث أسماء أصح سندًا من حديث عمران؛ فإنه من

. . . .

رواية الحسن عنه، ولم يسمع منه، كما فى "عون المعبود" (٨٥:٤).

وروى أبو داود من قصص أبى ريحانة من الصحابة قال: «نهى رسول الله ﷺ عن عشر وذكر فيها أن يجعل الرجل فى أسفل ثيابه حريرا مثل الأعاجم، أو يجعل على منكبيه حريراً مثل الأعاجم» الحديث.

والمراد ما زاد على أربع أصابع لما مر من جوازه، أو ما كان على زيهم تشبيهًا بهم، والتشبه بالكفار منهى عنه، يدل عليه تقييده بقوله: مثل الأعاجم، وقال المظهر: يعنى لبس الحرير حرام على الرجال سواء كانت تحت الثياب، أو فوقها، وعادة جهال العجم أن يلبسوا تحت الثياب ثوبًا قصيراً من الحرير ليلين أعضاءهم (عون ٨٦:٥).

وفى "الدر": وأما جعله دثارا أو إزاراً، فإنه يكره بالإجماع (سراج)، قال ابن عابدين: وأما ما نقله صاحب المحيط من أنه إنما يحرم ما مس الجلد فلعله لم يعتبره لضعفه، أفاده ظ (٣٤٩:٥)، وفى "الهندية": ولو جعل القز حشوا للقباء فلا بأس به، لأنه تبع، ولو جعلت ظهارة أو بطانة فهو مكروه لأن كليهما مقصود، كذا فى "محيط السرخسى"، وفى "شرح القدورى" عن أبى يوسف: أكره بطائن القلانس من إبريسم اهـ من "رد المحتار" (٣٤٥:٥).

قلت: وفى "الدر" عن المجتبى: تكره الجبة المكفوفة بالحرير، قال ابن عابدين: هذا غير ما عليه العامة، فإنه نقل فى "الهندية" عن الذخيرة: إن لبس المكفوف بالحرير مطلق عند عامة الفقهاء، واحتج له فى التبيين بحديث أسماء رواه أحمد ومسلم، وفى الهداية: وعنه عليه الصلاة والسلم أنه كان يلبس جبة مكفوفة بالحرير اهـ (٣٤٦:٥).

قلت: فيحمل ما فى "المجتبى" على ما حملنا عليه حديث عمران بن حصين، وبه يظهر اتباع أبى حنيفة للأثر، فإذا اختلف الآثار على قولين جاء عنه فى المسألة روايتان، فأحسن الله عزاءنا فى طائفة أغمضت العيون عن كل ذلك، وطعنت فى هذا الإمام بأنه يترك الحديث بالقياس، وهذه فرية لا مرية، ورمية من غير رؤية رجمًا بالغيب.

فائدة: قال النووى: فى الحديث التبرك بآثار الصالحين، ولبس ملابسهم والتيمن بها، وجواز لبس الخاتم، وفيه دليل أيضا لمن قال: إن النبى ﷺ لم يورث، إذ لو ورث لدفع الخاتم إلى ورثة، بل كان الخاتم والقدح والسلاح، ونحوها من آثاره الصورية صدقة للمسلمين، يصرفها من ولى الأمر حيث رأى المصالح، فجعل القدح عند أنس إكرامًا له بخدمته، من أراد التبرك به لم يمنعه، وجعل

باب لبس الحرير لمعذور

٥٦٦١- عن همام عن قتادة عن أنس أن عبد الرحمن بن عوف والزبير شكوا إلى النبي ﷺ يعني القمل فأرخص لهما في الحرير فرأيته عليهما في غزاة أخرجه البخاري.

باقي الأثاث عند ناس معروفين، واتخذ الخاتم عنده للحاجة التي اتخذها ﷺ، فإنها موجودة للخليفة بعده، ثم الثاني، ثم الثالث اهـ كلام النووي، واعترض عليه العسقلاني، وقال: يجوز أن يكون الخاتم، اتخذ من مال المصالح، فانتقل للإمام ينتفع به فيما صنع له اهـ.

قلت: الأصل هو الأول، وهذا محتمل فهو المعول، كذا في "شرح الشمائل" للقاري (١٤٦:١)، وهذا فائدة جيدة يجب حفظها.

باب لبس الحرير لمعذور

أقول: قال ابن حجر: جعل الطبري جوازه في الغزو مستنبطًا من جوازه للحكة فقال: دلت الرخصة في لبسه بسبب الحكة أن من قصد يلبسه ما هو أعظم من أذى الحكة كدفع سلاح العدو، ونحو ذلك، فإنه يجوز (فتح ٧٤:٢)، وفيه بحث؛ لأنه لما حرم لبس الحرير للرجال، فلا يجوز ذلك إلا لضرورة ملجئة، وإذ يقدر المرء على دفع أذى الحكة والسلاح بما هو مباح، فكيف يجوز له استعمال المحرم؟ ولا دليل في الحديث على أن الرخصة لعبد الرحمن والزبير كانت للحكة على الإطلاق؛ لأنه يحتمل أن يكون ذلك حين كانا مضطرين إليه لعدم وجود ما يدفع ذلك الأذى غير الحرير لعدم القدرة على استعماله للاشغال بالحرب، فلا حجة فيه.

وأخرج ابن عساكر من طريق ابن عوف عن ابن سيرين أن عمر رأى على خالد بن الوليد قميص حرير، فقال: ما هذا؟ فذكر له خالد قصة عبد الرحمن بن عوف، فقال: وأنت مثل عبد الرحمن أو لك مثل ما لعبد الرحمن، ثم أمر من حضره فمزقوه، قال في "الفتح": رجاله ثقات إلا أن فيه انقطاعًا (فتح ٧٤:٦).

واحتج ابن حجر بالأثر المذكور على دعوى اختصاص الرخصة بعبد الرحمن والزبير، ولا حجة فيه على هذه الدعوى، بل قوله: أو لك مثل ما لعبد الرحمن صريح في الاختصاص به إلا أنه لا يعلم منه ما لعبد الرحمن بن عوف حتى يقاس عليه غيره.

فإن قلت: إنه معلوم من الحديث أنه كانت به حكة من التعمل، قلنا: نعم، ولكنه لا يعلم منه أنه كان قادرًا على استعمال ما يزيلها غير الحرير أم لا، والظاهر من القواعد أنه كان مضطرًا إلى

. . . .

استعمال الحرير لعدم القدرة على استعمال غيره، فيقاس عليه من هو مثله فى هذا الأمر دون من هو ليس كذلك، ثم لا يعلم من الحديث أن الثوب كان حريراً خالصًا، فيحمل على أنه كان لحمته من الحرير دون سداه؛ لأن الضرورة تندفع به، والضروريات تتقدر بها، أو يقال: أجاز رسول الله ﷺ لهما الحرير الخالص لعدم وجود ما لحمته من الحرير، وسداه من غيره، وهو أولى لعدم التكلف، حينئذ لا يرد الحديث على مذهب أبى حنيفة حيث أجاز فى الحرب ما لحمته حرير دون الحرير الخالص، لأن ذلك عند وجود ثوب كذلك، وإلا يستعمل الخالص للضرورة، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: ما أشبه هذا الكلام بهذر الفلاسفة دون الفقهاء، وفى شرح السير قال: وكره أبو حنيفة الديباج والحرير المصمت فى الحرب، ولم ير أبو يوسف ومحمد رحمهما الله بذلك بأسًا فى الحرب، وروى حديث أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «لا بأس بلبس الحرير والديباج فى الحرب»، فبظاهره أخذا، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه: تأويله الملحم، وهو ما يكون سداه غير حرير ولحمته حرير، وهذا لا بأس بلبسه فى الحرب، وإن كان يكره لبسه فى غير الحرب، فأما ما يكون سداه حريراً ولحمته غير حرير فلا بأس بلبسه فى الحرب، وغير الحرب، وعليه أيضا يحمل حديث الزبير أنه كان له يلمق الديباج يلبسه فى دار الحرب، فأما إذا كان حريراً مصمتا فذلك مكروه، على ما روى أن الوليد بن أبى هشام كتب إلى ابن محيريز يسأله عن يلامق الحرير والديباج فى الحرب، فكتب إليه أن كن أشد ما كنت فى الحرب كراهية لما نهى عنه رسول الله ﷺ عند التعرض للشهادة اهـ (١٨٨:٣).

وروى ابن عدى فى "الكامل" من حديث بقية عن عيسى بن إبراهيم بن طهمان الهاشمى عن موسى بن أبى حبيب عن الحكم بن عمير -وكان من أصحاب النبى ﷺ- قال: رخص رسول الله ﷺ فى لباس الحرير عند القتال (نصب الراية ٢ :٢٨٣).

وقال الحافظ فى "الدراية": سند واه، وقال فى "الإصابة" فى ترجمة الحكم بن عمير: قال ابن أبى حاتم عن أبيه: روى عن النبى ﷺ أحاديث منكرة يرويها عيسى بن إبراهيم، وهو ضعيف عن موسى بن أبى حبيب، وهو ضعيف عن عمه الحكم، قال ابن منده: روى بقية بهذا الإسناد عدة أحاديث.

قال الحافظ: منها ما أخرجه ابن أبى خيثمة عن الخوطى عن بقية، ولفظ المتن: الاثنان فما فوقها جماعة، قال بقية: حدثت به سفيان فقال: صدق، قال الحافظ: ووجدت له راوياً غير

. . . .

موسى، ووجدت لعيسى متابعاً عن موسى فى رواية عن الحكم اهـ ملخصاً (٢: ٣٠)، وروى ابن سعد فى "الطبقات" فى ترجمة عبد الرحمن بن عوف أخبرنا القاسم بن مالك المزنى عن إسماعيل ابن مسلم عن الحسن قال: كان المسلمون يلبسون الحرير فى الحرب (نصب الراية)، وهذا سند حسن، فإن إسماعيل بن مسلم مختلف فيه، وروى أحمد عن أسماء بنت أبى بكر قالت: عندى للزبير ساعدان من ديباج كان النبى ﷺ أعطاهما إياه يقاتل فيهما، وفيه ابن لهيعة، وبقية رجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ٥: ١٤٤)، وروى الأثرم بإسناده عن عروة أنه كان له يلمق من ديباج بطانته سندس محشواً قزاً كان يلبسه فى الحرب، كذا فى "المغنى" (١: ٦٣١)، ظاهر هذه الآثار إباحة الحرير للرجال فى الحرب مطلقاً سواء كان مصمتاً أو ملحما لانتفاء ما يدل على كونه ملحما.

واستدل البيهقى لجواز لبس الحرير فى الحرب بحديث أنس أن الزبير وعبد ا لرحمن بن عوف شكيا إلى النبى ﷺ القمل فى غزاة لهما، فأذن لهما فى قمص الحرير، وفى رواية للشيخين: أنه عليه السلام رخص لهما فى قميص الحرير فى السفر من حكة كانت بهما أو وجع، وظاهره أنه لم يرخص لهما فيه لأجل الحرب، بل لأجل القمل أو للحكة أو لوجع، وليس المراد من قوله فى غزاة لهما الحرب، بل المراد السفر وقصد العدو، كما جاء مبينا فى رواية للشيخين وكيف يفهم البيهقى أن الرخصة كانت للحرب، وقد صرح فى رواية بأنهما شكوا القمل؟ اللهم إلا أن يقيس حالة الحرب على حالة أذى القمل أو الحكة بها مع الضرورة، فيكون ذلك مأخوذاً من القياس لا من الحديث نفسه، وإذا كان ظاهره أنها للحكة كما اعترف به فى باب جواز الحرير للحكة، فلا أدرى من أين له أن يقول: إنه يشبه أن يكون للحرب اهـ ملخصاً من "الجوهر النقى" (١: ٢٣٧).

قال الموفق فى "المغنى": فإن لبس الحرير للقمل أو الحكة أو مرض ينفعه لبس الحرير، جاز فى إحدى الروايتين لحديث أنس (المذكور)، وما ثبت فى حق صحابى ثبت فى حق غيره ما لم يقم دليل التخصيص، وغير القمل الذى ينتفع فيه بلبس الحرير فى معناه فيقاس عليه، والرواية الأخرى لا يباح لبسه للمرض لاحتمال أن تكون الرخصة خاصة لهما، وهو قول مالك، والأول أصح، إن شاء الله تعالى.

والتخصيص على خلاف الأصل، فأما لبسه للحرب، فإن كان به حاجة إليه أبيح، وإن لم يكن به حاجة إليه، فعلى وجهين: أحدهما: يباح؛ لأن المنع من لبسه للخيلاء، وكسر قلوب الفقراء

. . . .

والخيلاء فى الحرب غير مذموم. والثانى: يحرم لعموم الخبر، وظاهر كلام أحمد إباحته مطلقًا، وهو قول عطاء، قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل عن لبس الحرير فى الحرب، فقال: أرجو أن لا يكون به بأس اهـ ملخصا (١:٦٣١).

قلت: وهو قول أبى يوسف ومحمد منا، وهو ظاهر الآثار، وأما أبو حنيفة فأخذ بعموم قوله ﷺ فى الذهب والحرير: «هذان حرام على ذكور أمتى حل لإناثها»، وبقول ابن عباس: إنما نهى رسول الله ﷺ عن الثوب المصمت من الحرير، فحمل ما روى عن الصحابة من لبس الحرير فى الحرب على غير المصمت أى الملحم من الحرير، لأن ما كان لحمته غير حرير لا يقال له: ثوب حرير، لكون الحرير فيه مختفيا باللحمة غالبًا، وحمل قصة عبد الرحمن بن عوف والزبير على الخصوصية؛ لأن المتبادر من قول أنس: رخص رسول الله ﷺ أو رخص للزبير وعبد الرحمن ابن عوف فى لبس الحرير لحكة بهما، رواه مسلم (٢:١٥٣)، هو الخصوصية وإلا لقال: رخص النبى ﷺ فى لبس الحرير للحكة أو للوجع ولم يقل: رخص لفلان وفلان.

وأما حديث بقية عن عيسى بن إبراهيم عن ابن أبى حبيب عن الحكم مرفوعًا: رخص رسول الله ﷺ فى لباس الحرير عند القتال، فسنده واه لا يصلح مخصصًا للعموم، وقول الحسن: كان المسلمون يلبسون الحرير فى الحرب حكاية للفعل تحتمل الوجوه، فينبغى أن يحمل على الملحم دون المصمت، بالجملة فإذا تعارض المبيح والمحرم يكون الترجيح للمحرم، وبحمل المبيح على محمل حسن، فقول أبى حنيفة فى الباب أورع وأحوط، وقولهما أوسع وأقوى وأضبط، قال العينى فى "البناية": وبقول أبى حنيفة قال أكثر أهل العلم (٢:٢١٢)، وروى عبد الرزاق عن معمر عن ثابت عن أنس قال: لقى عمر عبد الرحمن بن عوف، فنهاه عن لبس الحرير، فقال: لو أطعتنا للبسته معنا، وهو يضحك (فتح البارى ١٠:٢٣٩).

وفيه دليل على أن إذنه ﷺ لعبد الرحمن والزبير لم يكن مطلقًا عند عمر، بل مقيدًا بالحاجة، والضرورة فنهاه عن لبسه من غير حاجة، وقول عبد الرحمن: لو أطعتنا ولبسته معنا محمول على أنه فهم من إذنه ﷺ له إباحة لبسه لكل أحد عند الحاجة، ولعله كان يرى عمر محتاجًا إليه لدفع القمل ونحوه، وهذا بظاهره يرد قول من حمل الرخصة على التخصيص، ولكن قول عمر لخالد بن الوليد: أو أنت مثل عبد الرحمن أو لك مثل ما لعبد الرحمن يؤيد القول بالتخصيص، وعمر أجل من عبد الرحمن وأفقه.

باب الأعلام من الحرير

٥٦٦٢- عن ابن عباس قال: إنما نهى رسول الله ﷺ عن الثوب المصمت من الحرير وأما العلم من الحرير وسدى الثوب فلا بأس به، أخرجه أبو داود، وسكت عنه.

وأما ما أبداه بعض الأحباب من الاحتمالات فى ذلك فكلها هذيانات غير ناشئة عن دليل، قال الحافظ فى "الفتح": قد اختلف السلف فى لباس الحرير (فى الحرب)، فمنع مالك وأبو حنيفة مطلقًا، وقال الشافعى وأبو يوسف بالجواز للضرورة، وحكى ابن حبيب عن ابن الماجشون أنه يستحب فى الحرب، وقال المهلب: لباسه فى الحرب لإرهاب العدو، وهو مثل الرخصة فى الاحتيال فى الحرب، انتهى (٦:٧٤).

وقال ابن بطال: اختلف السلف فى لباسه، فأجازته طائفة، وكرهته أخرى، فممن كرهه عمر بن الخطاب وابن سيرين وعكرمة وابن محيريز، وقالوا: الكراهة فى الحرب أشد لما يرجون من الشهادة، وهو قول مالك وأبى حينفة، وممن أجازه فى الحرب أنس، روى معمر عن ثابت قال: رأيت أنس بن مالك لبس الديباج فى فزعة فزعها الناس، وقال عطار: الديباج فى الحرب سلاح، وأجازه محمد بن الحنفية وعروة والحسن البصرى، وهو قول أبى يوسف ومحمد والشافعى (عمدة القارى ٦:٦٤٧)، والله تعالى أعلم.

باب الأعلام من الحرير

أقول: فيه تأييد لمذهب أبى حنيفة فى تجويزه أعلام الحرير للرجال، وقد مر أيضًا دلائل أخبرنى جواز الأعلام فى باب قدر ما يجوز من الحرير للرجال، فتذكر.

قال العبد الضعيف: ومنها حديث عمر رضى الله عنه أنه كتب إلى عتبة بن فرقد بآذربيجان أن رسول الله ﷺ نهى عن الحرير إلا هكذا، وأشار بإصبعيه اللتين تليان الإبهام، قال فيما علمنا أنه يعنى الأعلام، قال الحافظ فى "الفتح": وفيه حجة لمن أجاز لبس العلم من الحرير، إذا كان فى الثوب، وخصه بالقدر المذكور، وهو أربع أصابع، وهذا هو الأصح عند الشافعية، وفيه حجة على من أجاز العلم فى الثوب مطلقًا، ولو زاد على أربعة أصابع، وهو منقول عن بعض المالكية، وفيه حجة على من منع العلم فى الثوب مطلقًا، وهو ثابت عن الحسن وابن سيرين وغيرهما، لكن يحتمل أن يكونوا منعوه ورعًا، وإلا فالحديث حجة عليهم فلعلهم لم يبلغهم، قال النووى: وقد نقل مثل ذلك عن مالك، وهو مذهب مردود، وكذا مذهب من أجاز بغير تقدير اهـ (١٠:٢٤٥).

باب الاتكاء على مرفقة الحرير للرجال

٥٦٦٣- حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين ثنا مسعر عن راشد مولى لبنى عامر قال: رأيت على فراش ابن عباس مرفقة من حرير أخرجه ابن سعد، كما فى "نصب الراية" (٣:٢٨٣)، ورواه العينى فقال: عن وكيع عن راشد مولى لبنى تميم (عمدة القارئ ١٠:٢٥١).

ويؤيد القول بأن من كره العلم من الحرير فى الثوب، إنما كرهه تورعًا ما رواه مسلم عن ابن عمر قال: إنى سمعت عمر بن الخطاب يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنما يلبس الحرير من لا خلاق له»، فخفت أن يكون العلم منه (٢:١٩٠).

قال النووى: وأما ما ذكرت عنه من كراهة العلم، فلم يعترف بأنه كان يحرمه، بل أخبر أنه تورع عنه خوفا من دخوله فى عموم النهى اهـ، قلت: وقد ردت أسماء على ابن عمر، فأخرجت جبة رسول الله ﷺ المكفوفة بالحرير، وقالت: هذه جبة رسول الله ﷺ، وكان النبى ﷺ يلبسها، وهو الحكم عندنا وعند الشافعى وغيره أن الثوب، والجبة والعمامة ونحوها إذا كان مكفوف الطرف بالحرير، أو فيها أعلام من حرير جاز ما لم يزد على أربع أصابع، فإن زاد فهو حرام لحديث عمر المذكور آنفًا، والله تعالى أعلم.

باب الاتكاء على مرفقة الحرير للرجال

أقول: فى أثر ابن عباس حجة لأبى حنيفة حيث جوز الاتكاء بمرافق الحرير، والجلوس على فراشه للرجال، وأورد عليه أنه روى عن سعد بن أبى وقاص ما يعارضه، فإنه أخرج ابن وهب فى جامعه كما فى الفتح (١٠:٢٤٦) والطحاوى فى معانى الآثار والحاكم فى المستدرك عن سعد بن أبى وقاص أنه قال: لأن أقعد على جمر الغضا أحب إلى من أن أقعد على مجلس من حرير، واللفظ لابن وهب، وأيضًا: فقد ورد النهى عن الجلوس على الحرير عن النبى ﷺ، كما رواه البخارى من طريق وهب بن جرير عن أبيه عن ابن أبى نجيح عن مجاهد عن ابن ليلى عن حذيفة.

والجواب عنه أنه روى النهى عن لبس الحرير عن عدة من الصحابة كأنس بن مالك وعمر ابن الخطاب وابن عمر وأبى هريرة وغيرهم، وليس فى شىء منها النهى عن الجلوس عليه، وحديث حذيفة رواه عنه عبد الرحمن ابن أبى ليلى، وعبد الله بن عكيم، وليس فى حديث ابن عكيم النهى عن الجلوس، وإنما فيه النهى عن اللبس فقط.

قلت: لم أقف على ترجمة راشد مولى بنى عامر أو بنى تميم إلا أنه من خير القرون الغالب على أهله العدالة، فيقبل روايته.

٥٦٦٤- وقد روى من وجه آخر قال ابن سعد: أخبرنا عبد الوهاب بن عطاء ثنا عمرو بن أبى المقدام عن مؤذن بنى دواعة قال: دخلت على ابن عباس وهو متكئ على مرفقة حرير وسعيد بن جبير عند رجليه وهو يقول له: انظر كيف تحدث عنى؟ فإنك حفظت عنى كثيراً (عينى ١٠: ٢٥١) و "نصب الراية" (٢: ٢٨٣)، وفى هذا السند مؤذن بنى دواعة، ولا أدرى أهو راشد أو غيره، وعمرو بن أبى المقدام قال فى "التقريب": ضعيف، رمى بالرفض.

وأما حديث عبد الرحمن، فقد رواه عنه حكم بن عتيبة ويزيد بن أبى زياد ومجاهد، وليس فى حديث الحكم ويزيد النهى عن الجلوس، أما حديث مجاهد فقد رواه عنه سيف بن أبى سليمان وابن عوف ومنصور وابن أبى نجيح، وليس فى رواية سيف وابن عون ومنصور النهى عن الجلوس، وحديث ابن أبى نجيح رواه عنه سفيان وجرير، وليس فى رواية سفيان النهى عن الجلوس، وإنما هو فى رواية جرير فقط (لخصت هذه الطرق من الصحيحين)، وجرير وإن كان ثقة من رواة الجماعة، إلا أنه قال فى "التقريب": له أوهام إذا حدث من حفظه، وسرد فيه فى التهذيب أقوال الحفاظ، فالظاهر أن هذه الزيادة وهم منه، فلا حجة فيه، ولعل مسلماً مع أن جمع طرق هذه الرواية فى صحيحه لم يخرج طريق جرير لهذه العلة، وأشار العينى أيضاً إلى نكارة هذه الزيادة، ولكنه لم يصرح به حيث قال: والحديث مضى فى الأطعمة، وفى الأشربة فى موضعين، وفى اللباس فى موضعين، وليس فى هذا كله لفظ: وأن يجلس عليه إلا ههنا، وهو من مفردات البخارى، ولهذا لم يذكره الحميدى (عينى ١٠: ٢٥١).

فإن قلت: قد تقرر فى الأصول أن زيادة الثقة مقبولة، ومع ذلك فقد صححه البخارى واحتج به، قلنا: نعم، ولكن جرير الذى زاد فى الحديث هذه الزيادة عاش بعد أبى حنيفة خمسا وعشرين سنة؛ لأن أبا حنيفة توفى سنة خمسين بعد المائة وجريراً توفى سنة خمس وسبعين بعد المائة، فيمكن أن يكون جرير حدث بهذا الحديث بعد وفاة أبى حنيفة فلم يظهر الحديث فى حياته، بل ظهر بعده، فكيف كان لأبى حنيفة العمل به؟ وهذا يوضح العذر لأبى حنيفة فى عدم العمل بهذا الحديث، إن سلم صحة هذه الزيادة، هذا هو الجواب الصحيح، وما أجاب عنه بعض الحنفية

. . . .

أن الحديث ليس نصًا فى التحريم، أو بأنه يحتمل أن يكون النهى عن اللبس والجلوس بمجموعهما لا عن الجلوس بمفرده، كما فى "العينى و الفتح" (عينى ١٠: ٢٥١ و فتح ١٠: ٢٤٦)، ففيه بحث، كما لا يخفى.

قال العبد الضعيف: وأما قول سعد: "لأن أقعد على جمر الغضا أحب إلى من أن أضطجع على مرفقة حرير"، فليس نصا فى التحريم فلعله كره ذلك لما فيه من التنعم والترفه يدل على ذلك قوله لابن عامر: نعم الرجل أنت يا ابن عامر! إن لم تكن من الذين قال الله عز وجل: ﴿أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا واستمتعتم بها﴾ (طحاوى ٢: ٣٤٤).

فلعله خاف من ابن عامر أن يكون يقعد أو يضطجع على مرافق الحرير تجبرًا وترفعًا، ولو سلم أنه أراد التحريم فقد عارض رأيه رأى ابن عامر وابن عباس رضى الله عنهم، وهما من الصحابة، فحمل أبو حنيفة قوله على التشديد كما كان ابن عمر يشدد فى الأعلام من الحرير، فلولا ما فى حديث جرير بن حازم عن ابن أبى نجيح عن مجاهد عن ابن أبى ليلى عن حذيفة: «نهانا النبى ﷺ عن لبس الحرير والديباج وأن نجلس عليه» من النهى عن الجلوس مرفوعًا، لكان فعل ابن عامر وابن عباس أولى من إنكار سعد على ذلك، ولكن لما تأيد إنكار سعد بالحديث المرفوع، كان هو الأرجح والأولى، ولذا قال فى "الدر": ويحل توسده أى الحرير، وافتراشه والنوم عليه، وقالا والشافعى ومالك: حرام، وهو الصحيح، كما فى "المواهب" (ومثله فى متن "درر ا لبحار"، قال القهستانى: وبه أخذ أكثر المشايخ، كما فى الكرمانى، ونقل مثله ابن الكمال (شامى).

قلت: فليحفظ هذا لكنه خلاف المشهور اهـ، أى خلاف ما عليه المتون المعتبرة المشهورة والشروح (٥: ٣٤٨)، فإن المتون غالبها على مذهب الإمام، ولكن المتأخرين من المشايخ قد صححوا مذهب صاحبيه، والجمهور فى هذا الباب نظرًا إلى قوة الدليل، ولا يخفى على من له مسكة أن مذهب الصاحبين والجمهور أقوى وأحوط، فالأخذ به أعدل وأضبط.

وأما قول بعض الأحباب: إن ابن عباس أفقه من سعد، وقبول زيادة الثقة ليس أمرًا كليا، وزيادة أن نجلس عليه منكرة، وتصحيح البخارى أمر اجتهادى، فكل ذلك تمشية للمذهب لا يخلو عن تعسف، وكفانا لدفع الطعن عن الإمام أن قد وافق قوله فعل ابن عباس وابن عامر من الصحابة، وأما المعول عليه فهو قول صاحبيه والجمهور، وبه نأخذ كما أخذ به أكثر المشايخ، وصرح فى "المواهب" بتصحيحه، فهو القول المنصور، والله أعلم بما فى الصدور، ظ.

باب لبس الحرير للجوارى دون الغلمان

٥٦٦٥- أخبرنا أبو حنيفة عن سليمان بن أبى المغيرة قال: سأل بحير سعيد بن جبير وأنا جالس عنده عن لبس الحرير فقال سعيد: غاب حذيفة بن اليمان غيبة، فكسى بنيه وبناته قمص الحرير، فلما قدم أمر به، فنزع عن الذكور، وترك على الإناث، أخرجه محمد فى "كتاب الآثار" (ص١٢١). قلت: سعيد بن جبير عن حذيفة منقطع، ولكن لا بأس بالانقطاع عندنا فى خير القرون.

باب لبس الحرير للجوارى دون الغلمان

أقول: الأثران دليلان على أن للغلمان حكم الرجال فى هذا الباب، وللجوارى حكم النساء وهو مذهب أبى حنيفة. قال العبد الضعيف: وفى الباب عن عبد الله بن يزيد قال: كنا عند عبد الله -يعنى ابن مسعود- فجاء ابن له عليه قميص من حرير قال: من كساك هذا؟ قال: أمى، قال: فشقه، وقال: قل لأمك: تكسوك غير هذا، رواه الطبرانى بإسنادين، ورجال أحدهما رجال الصحيح (مجمع الزوائد ٥:١٤٤).

واحتج من قال بجواز إلباس الصبيان الحرير فى العيد ونحوه بما رواه البخارى عن عقبة بن عامر رضى الله عنه أنه قال: أهدى لرسول الله ﷺ فروج حرير، فلبسه ثم صلى فيه، ثم انصرف فنزعه نزعا شديدا كالكاره له، ثم قال: لا ينبغى هذا للمتقين، قال الحافظ فى "الفتح": استدل به على أن الصبيان لا يحرم عليهم لبسه، لأنهم لا يوصفون بالتقوى، وقد قال الجمهور: بجواز إلباسهم ذلك فى نحو العيد، وأما فى غيره، فكذلك فى الأصح عند الشافعية، وعكسه عند الحنابلة، وفى وجه ثالث يمنع بعد التمييز اهـ (١٠:٢٣٠).

ولنا أن النبى ﷺ أدار هذا الحكم على الذكورة بقوله عليه الصلاة والسلام: «هذان حرام على ذكور أمتى»، والصغير من الذكور فدخل فى التحريم إلا أن اللابس إذا كان صغيراً، فالإثم على من ألبسه لا عليه، لأنه ليس بمكلف، كما إذا سقى خمراً فشربها كان الإثم على الساقى لا عليه، كذا ههنا.

وأما قوله ﷺ: «لا ينبغى هذا للمتقين»، فمحمول على المسلمين، وقد كثر استعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى فى النصوص، ولا يخفى أن الصبى يوصف بالإسلام، قال الموفق فى "المغنى": وهل يجوز لولى الصبى أن يلبسه الحرير؟ فيه وجهان: أشبههما بالصواب تحريمه؛ لعموم قول النبى ﷺ: «حرم لباس الحرير على ذكور أمتى وأحل لإناثهم»، ثم ذكر الآثار التى ذكرناها،

٥٦٦٦- وعن مسعر عن عبد الملك بن مسعرة عن عمرو بن دينار عن جابر قال: كنا ننزعه (أى الحرير) عن الغلمان ونتركه على الجوارى، قال مسعر: فسألت عمرو بن دينار عنه فلم يعرفه، أخرجه أبو داود.

وقال ابن رسلان: هذا غير قادح فى الرواية؛ لأن الراوى ثقة فلا يسقط روايته، وقال المنذرى: لعله نسيه، كذا فى "بذل المجهود" (٥:٤٧).

باب لبس الخز للرجال

٥٦٦٧- حدثنا مسدد ثنا أبو عوانة عن قتادة عن زراعة قال: رأيت عمران بن

وقال: والوجه الآخر ذكره أصحابنا أنه يباح، لأنهم غير مكلفين، فلا يتعلق التحريم بلبسهم كما لو ألبسه دابة، ولأنه محل الزينة فهم كالنساء، والأول أصح لظاهر الحديث، وفعل الصحابة، ويتعلق التحريم بتمكينهم من المحرمات كتمكينهم من شرب الخمر، وأكل الربا وغيرهما، وكونهم محل الزينة مع تحريم الاستمتاع بهم يقتضى التحريم لا الإباحة بخلاف النساء، والله أعلم (١:٦٣٣).

وفى "شرح المهذب": فأما الصبى، فهل يجوز للولى إلباسه الحرير؟ فيه ثلاثة أوجه: أحدها: يحرم على الولى إلباسه وتمكينه منه، والثانى: يجوز ما لم يبلغ، والثالث: إن بلغ سبع سنين حرم، وإلا فلا.

واختلفوا فى الراجح من الأوجه، فالصحيح جوازه مطلقًا، وبه قطع صاحب الإبانة، وصححه الرافعى فى "المحرر"، قال صاحب "البيان": وهو المشهور، وقطع الشيخ نصر فى "تهذيبه" بالتحريم، ورجحه الشيخ أبو عمرو بن الصلاح، وقال البغوى: يجوز للصبيان لبس الحرير غير أنه إذا بلغ سبع سنين ينهى عنه، والأصح على الجملة أنه ليس بحرام حتى يبلغ، وتجرى الأوجه الثلاثة فى إلباسهم حلى الذهب اهـ ملخصا (٤:٤٣٦).

وفى "الهداية": يكره أن يلبس الذكور من الصبيان الذهب والحرير؛ لأن التحريم لما ثبت فى حق الذكور، وحرم اللبس حرم الإلباس كالخمر؛ لما حرم شربها حرم سقيها (٤:٤٤٢).

وبالجملة: فمذهب أبى حنيفة أقوى ما يكون فى هذا الباب، والله تعالى أعلم بالحق والصواب، ظ.

باب لبس الخز للرجال

أقول: الآثار المذكورة نص فى إباحة لبس الخز، وفى بعضها تصريح بإباحته، إذا كان سداه

حصين يلبس الخز، رواه البخارى فى "كتابه المفرد" فى القراءة خلف الإمام (زيلعى ٢:٢٨٣).

٥٦٦٨- حدثنا: إسماعيل بن علية عن يحيي بن أبى إسحاق قال: رأيت على أنس بن مالك مطرف خز، رواه ابن أبى شيبة.

٥٦٦٩- ورواه عبد الرزاق عن معمر عن عبد الكريم الجزرى قال: رأيت على أنس بن مالك جبة خز وكساء خز (زيلعى).

٥٦٧٠- حدثنا أبو الأحوص عن أبى إسحاق عن غيزار بن حريث قال: رأيت الحسين بن على وعليه كساء خز، أخرجه ابن أبى شيبة (زيلعى).

٥٦٧١- عن عبيد الله بن عمر العمرى أخبرنى وهب بن كيسان قال: رأيت ستة من أصحاب رسول الله ﷺ يلبسون الخز: سعد بن أبى وقاص وابن عمر وجابر بن عبد الله وأبو سعيد وأبو هريرة وأنس بن مالك، رواه عبد الرزاق (زيلعى).

٥٦٧٢- عن عبد السلام بن حارث عن مالك بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس أنه كان يلبس الخز وقال: إنما يكره المصمت من الحرير، رواه البيهقى فى "شعب الإيمان" (زيلعى).

٥٦٧٣- حدثنا أبو داود الطيالسى عن عمران القطان أخبرنى عمار قال: رأيت على أبى قتادة مطرف خر، ورأيت على أبى هريرة مطرف خز، ورأيت على ابن عباس ما لا أحصى، رواه ابن أبى شيبة (زيلعى).

٥٦٧٤- حدثنا على بن مسهر عن اليشانى قال: رأيت على عبد الله بن أبى أوفى مطرف خز، أخرجه ابن أبى شيبة.

من حرير، وهو أثر أبى بكرة وابن عباس، وقد مر مثله عن سعد بن أبى وقاص فى باب كراهة الحرير للرجال، ويعلم من تلك الآثار أن ثياب الخز قد كانت تكون من خالص الخز، وقد كانت تكون مخلوطة بالحرير؛ لأنه روى عن ابن عمر أنه يلبس ثياب الخز مع أنه كان يمنع من الحرير مطلقًا محتجًا بعموم قوله: «إنما يلبس الحرير من لا خلاق له فى الآخرة»، وقد روى عنه الطحاوى فى "معانى الآثار" من طريق الحسن، فقال: دخلنا على ابن عمر بالبطحاء، فقال: إن ثيابنا هذه يخالطها الحرير، قال: دعوه قليله وكثيره (معانى الآثار ٢:٣٤٤)، وهذا يبطل دعوى من يدعى

٥٦٧٥- ورواه ابن سعد فقال: أخبرنا عبد الحميد بن عبد الرحمن الحمانى عن أبى سعد البقال قال: رأيت عبد الله بن أبى أوفى وعليه برنس خز (زيلعى).

٥٦٧٦- حدثنا وكيع عن عيينة بن عبد الرحمن عن أبيه قال: كان لأبى بكرة مطرف خز سداه حرير فكان يلبسه، رواه ابن أبى شيبة (زيلعى).

٥٦٧٧- عن عبد الله بن محمد بن أسماء قال: حدثنى جويرية بن أسماء عن نافع أن ابن عمر كان ربما لبس مطرف الخز ثمنه خمس مائة درهم (زيلعى)، قلت: هكذا أخرج الزيلعى، عن السائب بن يزيد وعمرو بن حريث ولبى بن لباء وعائذ بن عمرو وأبى ابن أم حزام والأقطس وعثمان بن عفان، وفيما ذكرنا كفاية، وابن أم حزام اسمه عبد الله وهو ابن امرأة عبادة بن الصامت، وأخبر أنه صلى القبلتين مع رسول الله ﷺ، ظ.

باب كراهة لبس الثوب المعصفر للرجال دون النساء

٥٦٧٨- عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: رأى رسول الله ﷺ على ثوبين معصفرين فقال: «إن هذا من ثياب الكفار فلا تلبسها»، رواه أحمد ومسلم والنسائى، كذا فى "المنتقى" (نيل ١:٣٨٩).

كون ثياب الخز مسدية بالحرير على الإطلاق، فتنبه له.

قال العبد الضعيف: لا يتم الاستدلال به على رد هذه الدعوى ما لم يثبت كون قوله: "دعوه قليله وكثيره" محمولا على التحريم لاحتمال أن يكون قاله تورعًا، فقد تقدم أن ابن عمر لم يكن يحرم الأعلام من الحرير، بل أخبر أنه تورع عنه خوفًا من دخوله فى عموم النهى، ولو سلمنا حمله على التحريم، فيجوز أن يكون قاله قبل أن يثبت عنده جواز المخلوط من الحرير، فلا يتم الاستدلال به ما لم يثبت أن قوله: "دعوه قليله وكثيره" كان متأخرًا عن لبسه الخز، ودون إثباته خرط القتادة، فالظاهر -والله أعلم- أن ابن عمر كان يتورع عن أعلام الحرير، وعن قليله وكثيره، وكان يلبس الخز أحيانًا بيانًا للجواز، فافهم، ظ.

باب كراهة لبس المعصفر للرجال دون النساء

أقول: الأحاديث نص فى الباب، بقى ههنا شيء وهو أنه ورد فى حديث مسلم أنه قال: «إن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسها» وهذا يقتضى أن لا يجوز المعصفر للنساء أيضًا، كما لا يجوز

٥٦٧٩- وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: أقبلنا مع رسول الله ﷺ من ثنية فالتفت إلى وعلى ريطة مفرجة بالعصفر فقال: ما هذه؟ فعرفت ما كره فأتيت أهلى، وهم يسجرون تنورهم فقذفتها فيه ثم أتيته من الغد، فقال: يا عبد الله! ما فعلت الريطة؟ فأخبرته فقال: ألا كسوتها بعض أهلك، رواه أحمد، وكذلك رواه أبو داود وابن ماجة، وزاد فيه: فإنه لا بأس بذلك للنساء، كذا فى "المنتقى" (نيل ١: ٣٩٠).

التختم بالحديد لهن نظراً إلى العلة، وهى كونه لباس الكفار.

والجواب أن هذا قياس وهو يترك للنص، وقد ورد النص بجواز المعصفر للنساء، كما عرفت فى المتن، فتركنا القياس، بخلاف خاتم الحديد، فإنه ليس هناك نص فعملنا بالقياس، فإن قلت: كيف تخلف الحكم مع وجود العلة فى النساء؟ قلنا: قد لا يؤثر العلة موجود المانع، وحديث لبس المعصفر للنساء دل على وجود المانع هناك، وإن لم نقدر على تعيينه، فلا يلزم تخلف الحكم عن العلة على وجه مستلزم للخلف، فافهم.

قال العبد الضعيف: ما أبعد هذا الكلام عن الفقه! والحق أن قول رسول الله ﷺ: «إن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسها» خطاب للرجال، ومعناه -والله أعلم- إن من عادة الكفار التزين بالمعصفر مثل النساء فلا تلبسوه، فلا دلالة فيه على حرمة المعصفر على النساء، وإنما أحرقه عبد الله ابن عمرو لقول رسول الله ﷺ له وقد سأله عبد الله: أغسلهما يا رسول الله؟ قال: بل أحرقهما، وفى رواية أنه ﷺ غضب، وقال: اذهب فاطرحهما عنك، قال: أين يا رسول الله؟ قال: فى النار، كما فى "جمع الفوائد" (١: ٣٠٧)، وعزاه للنسائى وغيره، وكان رسول الله ﷺ قال له ذلك زجراً، ولم يرد حقيقة الإحراق، ولكن الصحابة كانوا يعملون بحقيقة الأمر، ولا يتأولون، فأحرقه عبد الله، فلما أخبر النبى ﷺ بذلك قال له: «أفلا كسوتها بعض أهلك؟ فإنه لا بأس به للنساء»، فعلم بذلك معنى قوله: هذه ثياب الكفار أى فى حق الرجال، فأين فيه القياس، وتركه للنص؟ ولكن بعض الأحباب يتخبط فى فقه الحديث خبط عشواء.

وفى "شرح المهذب": قال أصحابنا: يحرم على الرجل لبس الثوب المزعفر، وممن صرح بذلك صاحب "البيان"، ونقل البيهقى وغيره أن الشافعى رحمه الله نهى الرجل عن المزعفر، وأباح له المعصفر، قال البيهقى فى "كتاب معرفة السنن" و "الآثار": قال الشافعى: إنما أرخصت فى المعصفر؛ لأنى لم أجد أحداً يحكى عن النبى ﷺ النهى عنه، إلا ما قال على رضى الله عنه: نهانى

٥٦٨٠- وعن علي قال: نهاني رسول الله ﷺ عن التختم بالذهب وعن لباس القسي وعن القراءة في الركوع والسجود وعن لباس المعصفر، رواه الجماعة إلا البخاري وابن ماجة، كذا في "المنتقى" (نيل ١:٣٩١).

ولا أقول: نهاكم يعني حديث علي نهاني رسول الله ﷺ ولا أقول: نهاكم عن تختم الذهب، ولباس المعصفر رواه مسلم، قال البيهقي: وثبت ما دل على النهي على العموم عن عبد الله بن عمرو بن العاص، فذكره، وقال: رواه مسلم في "صحيحه"، ثم روى البيهقي روايات تدل على أن النهي على العموم عن المعصفر (غير مختص بعلي رضي الله عنه ثم قال: وفي كل هذا دلالة على أن نهي الرجال عن لبسه على العموم قال: ولو بلغ الشافعي لقال به، إن شاء الله تعالى اهـ (٤:٤٥٠). وفي "مجمع الزوائد" عن أبي هريرة قال: راح عثمان إلى مكة حاجًا، فغدا عليه محمد بن جعفر بن أبي طالب، وعليه ردع الطيب، وملحفة معصفرة مفدمة، فأدرك الناس بملل قبل أن يروحوا، فلما رآه عثمان انتهره، وأفف، وقال: أ تلبس المعصفر، وقد نهى عنه رسول الله ﷺ؟ فقال له علي بن أبي طالب: إن رسول الله ﷺ لم ينهه، ولا إياك، وإنما نهاني، رواه أحمد وأبو يعلى والبزار باختصار، وفيه عبيد الله بن عبد الله أبو موهب وثقه ابن معين في رواية، وقد ضعف (٥:١٢٩).

وفيه دلالة على أن عليًا كان يرى النهي خاصا به، وعثمان وغيره من الصحابة يرونه عامًا، وهو الصحيح، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله، قال في "الخلاصة" عن "العيون": أبو حنيفة لا يرى بأسا بلبس الخز، وإن كان سداه إبريسمًا، أو حريرًا، ولا يرى بأسًا بالجبة المحشوة بالقز، ويكره أن يلبس الثياب المصبوغة بالعصفر أو الزعفران أو الورس اهـ (٤:٣٦٨)، وفي "الدر": وكره لبس المعصفر والمزعفر الأحمر والأصفر للرجال مفاده أنه لا يكره للنساء اهـ (٥:٣٥١)، وفي "أشعة اللمعات": إن المختار عند الحنفية كراهة المعصفر تحريمًا للرجال، ويكره الصلاة فيه (٣:٢٩٦) ظ.

فائدة: بقي الكلام في اللون الأحمر، فقال في "الدر": لا بأس بسائر الألوان أي ما عدا المعصفر والمزعفر للرجال، وفي "المجتبى" والقهستاني، و "شرح النقاية" لأبي المكارم: لا بأس بلبس الثوب الأحمر اهـ، ومفاده أن الكراهة تنزيهية، لكن صرح في "التحفة" بالحرمة، فأفاد أنها تحريمية، وهي المحمل عند الإطلاق قاله المصنف.

قلت: وللشرنبلالي فيه رسالة نقل فيها ثمانية أقوال، منها أنه مستحب اهـ، قال ابن عابدين:

. . . .

قوله: لا بأس بلبس الثوب الأحمر، وقد روى ذلك عن الإمام كما فى الملتقط اهـ، ظ، ومفاده أن الكراهة تنزيهية؛ لأن كلمة "لا بأس" تستعمل غالبًا فيما تركه أولى "منح" قوله، فأفاد أنها تحريمية إلخ، هذا مسلم لو لم يعارضه تصريح غيره بخلافه، ففى جامع الفتاوى: قال أبو حنيفة والشافعى ومالك: يجوز لبس المعصفر، وقال جماعة من العلماء: مكروه كراهة تنزيه.

(قلت: لم يقل أبو حنيفة بجواز المعصفر، فقد مر عن الخلاصة أنه كان يكرهه، وإنما قال بجواز الأحمر سواه).

وقال صاحب "الروضة": يجوز للرجال والنساء لبس الثوب الأحمر والأخضر بلا كراهة، وفى "الحاوى" للزاهدى: يكره للرجال لبس المعصفر والمزعفر والمورس والمحمر أى الأحمر، حريرًا كان أو غيره، إذا كان فى صبغه دم، وإلا فلا، نقله عن عدة كتب، وفى "مجمع الفتاوى": لبس الأحمر مكروه، وعند البعض لايكره، وقيل: يكره إذا صبغ بالأحمر القانى؛ لأنه خلط بالنجس، وفى الواقعات مثله، ولو صبغ بالشجر البقم لا يكره، ولو صبغ بقشر الجوز عسليا لا يكره لبسه إجماعًا اهـ.

فهذه النقول مع ما ذكره عن المجتبى والقهستانى، و "شرح أبي المكارم" تعارض القول بكراهة التحريم إن لم يدع التوفيق بحمل التحريم على المصبوغ بالنجس، أو نحو ذلك، وقال الشرنبلالى بعد ما ذكر كثيراً من النقول: منها ما قدمناه لم نجد نصًا قطعيًا لإثبات الحرمة، ووجدنا النهى عن لبسه لعلة قامت بالفاعل من تشبه بالنساء، أو بالأعاجم أو التكبر، وبانتفاء العلة تزول الكراهة، وعروض الكراهة بالصبغ بالنجس تزول بغسله، ووجدنا نص الإمام الأعظم على الجواز، ودليلا قطعيًا على الإباحة، وهو إطلاق الأمر بأخذ الزينة، ووجدنا فى الصحيحين موجبه، وبه تنتفى الحرمة، والكراهة، بل يثبت الاستحباب اقتداء بالنبى ﷺ اهـ.

قال ابن عابدين: ولكن جل الكتب على الكراهة كـ"السراج" و "المحيط" و "الاختيار" و"الملتقى" و "الذخيرة" وغيرها، وبه أفتى العلامة قاسم، وفى "الحاوى الزاهدى": ولا يكره فى الرأس إجماعًا اهـ (٥:٣٥٢)، ولنذكر بعد ذلك كل ما ورد فى الحمرة والثوب الأحمر من الأحاديث: فمنها حديث البراء رضى الله عنه قال: «كان النبى ﷺ مربوعًا وقد رأيته فى حلة حمراء ما رأيت شيئًا أحسن منه» رواه البخارى، وعن أبى حجيفة مثله، قال: «رأيت النبى ﷺ وعليه حلة حمراء»، ولأبى داود من حديث هلال بن عامر عن أبيه: «رأيت النبى ﷺ يخطب بمنى

. . . .

على بعير وعليه برد أحمر»، وإسناده حسن، وللطبراني بسند حسن عن طارق المحاربي نحوه، لكن قال: "بسوق ذي المجاز"، وأخرج ابن ماجة عن ابن عمر «نهى رسول الله ﷺ عن المقدم وهو المشبع بالعصفر»، فسره في الحديث، وعن[1] "أنه كان إذا رأى على الرجل ثوبًا معصفرًا جذبه وقال: دعوا هذا للنساء"، أخرجه الطبري، وأخرج ابن أبي شيبة من مرسل الحسن "الحمرة زينة الشيطان والشيطان يحب الحمرة"، وصله أبو علي بن السكن وأبو محمد بن عدي، ومن طريقه البيهقي في الشعب من رواية أبي بكر الهذلي -وهو ضعيف- عن الحسن عن رافع بن يزيد الثقفي رفعه: «إن الشيطان يحب الحمرة فإياكم والحمرة وكل ثوب ذي شهرة»، وأدخل ابن مندة في روايته بين الحسن ورافع رجلا، فالحديث ضعيف، وبالغ الجوزقاني فقال: إنه باطل، وقد تبعه ابن الجوزي على ما ذكر في أكثر كتابه في "الموضوعات"، لكنه لم يوافقه على هذا الحديث، فلم يذكره في "الموضوعات" فأصاب.

وعن عبد الله بن عمرو قال: «مر على النبي ﷺ رجل وعليه ثوبان أحمران فسلم عليه فلم يرد عليه النبي ﷺ»، أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه والبزار وقال: لا نعلمه إلا بهذا الإسناد، وفيه أبو يحيى القتات مختلف فيه، وعن رافع بن خديج قال: «خرجنا مع رسول الله ﷺ في سفر فرأى على رواحلنا أكسية فيها خطوط عهن حمر فقال: ألا أرى هذه الحمرة قد غلبتكم؟ قال: فقمنا سراعًا فنزعناها حتى نفر بعض إبلنا»، أخرجه أبو داود وفي سنده راو لم يسم، وعن امرأة من بني أسد قالت: "كنت عند زينب أم المؤمنين ونحن نصبغ ثيابا لها بمغرة إذا طلع النبي ﷺ، فلما رأى المغرة رجع، فلما رأت ذلك زينب غسلت ثيابها، ووارت كل حمرة، فجاء فدخل"، أخرجه أبو داود، وفي سنده ضعف، كله من "فتح الباري" (١٠:٢٥٨)، وروى الطبراني من حديث ابن عباس أنه ﷺ كان يلبس يوم العيد بردة حمراء، قال الهيثمي: ورجاله ثقات، وروى البيهقي في السنن أنه كان يلبس بردة الأحمر في العيدين والجمعة اهـ من "شرح الشمائل" للمناوي (١:١١٦).

وبالجملة: فالأحاديث في لبس الأحمر أصح إسنادًا من أحاديث النهي عنه إلا ما كان عن

---

(١) قال ابن حزم في "المحلى": روينا عن معمر عن قتادة أن عمر رأى على رجل ثوبًا معصفرًا فقال: دعوا هذه البراقات للنساء (أي دعوا هذه الزينة والتبرج بها لهن)، قال: وروينا أن أم الفضل بنت غيلان أرسلت إلى أنس بن مالك فسأل عن المعصفر، فقال أنس: لا بأس به للنساء (٤:٧٠)، ظ.

. . . .

المعصفر، فإنه صحيح أيضًا، قال الحافظ: وجواز الأحمر مطلقا جاء عن على، (فإنه زعم أن النهى عن المعصفر خاص به لا يعم غيره)، وطلحة وعبد الله بن جعفر والبراء وغير واحد من الصحابة، وعن سعيد بن المسيب والنخعى والشعبى وأبى قلابة وأبى وائل، وطائفة من التابعين: وقال بعضهم باختصاص النهى بما يصبغ بالمعصفر لورود النهى عنه، ولا يمنع ما صبغ بغيره من الأصباغ، ويعكر عليه حديث المغرة المتقدم.

(قلت: لا يعكر عليه أما أولا: فلأن سنده ضعيف، وأما ثانيًا: فلأنه يفيد كراهة الأحمر فى حق النساء أيضًا، ولا قائل به، فقد ورد النص بجواز المعصفر للنساء فضلا عن غيره، فالظاهر أن رجوع النبى ﷺ كان لأمر آخر غير المغرة فظنت زينب أنه رجع لأجل الحمرة، والله تعالى أعلم).

وقال بعضهم بتخصيص المنع بالثوب الذى يصبغ كله، وأما ما فيه لون آخر غير الأحمر من بياض وسواد وغيرهما فلا، وعلى ذلك تحمل الأحاديث الواردة فى الحلة الحمراء، فإن الحلل اليمانية غالبًا تكون ذات خطوط حمر وغيرها.

قال ابن القيم: كان بعض العلماء يلبس ثوبًا مشبعًا بالحمرة يزعم أنه يتبع السنة، وهو غلط، فإن الحلة الحمراء من برود اليمن، والبرد لا يصبغ أحمر صرفًا، كذا قال (١٠: ٢٥٩) ملخصًا.

ويؤيده قول سفيان الثورى فى حديث أبى جحيفة: رأيت النبى ﷺ وعليه حلة حمراء، قال سفيان: أراها جرة أى أظنها مخططة لا حمراء قانية، قاله لأن مذهبه حرمة الأحمر البحت، قال المناوى فى "شرح الشمائل": لكنه لم يبد لذلك مستندًا يصلح للاستدلال به، وقول ابن القيم غلط من ظن أنها حمراء بحت، إنما الحلة الحمراء بردان يمانيان بخطوط أحمر مع أسود، وإلا فالأحمر البحت منهى عنه أشد النهى، فكيف يظن بالنبى ﷺ أنه لبس الأحمر القانى هو الغلط، إذ حمله الحلة على ما ذكره مجرد دعوى، والنهى عن المزعفر (كذا فى الأصل والصحيح عن المعصفر)، إنما هو للتشبيه بالنساء لا لخصوص الحمرة، ولبس المصطفى ﷺ الأحمر القانى مع نهيه عنه، ليبين جوازه وأن النهى للتنزيه اهـ (١: ١١٦).

قلت: والأوفق بالحديث أن يقال بكراهة المعصفر للرجال تحريمًا، وجواز الأحمر سواه إلا أنه خلاف الأولى، ورخص مالك فى المعصفر والمزعفر فى البيوت، وكرهه فى المحافل (فتح البارى ١٠: ٣٥٧)، وفيه أيضًا: قال الطبرى بعد أن ذكر غالب الأقوال: الذى أراه جواز لبس الثياب المصبغة بكل لون إلا أنى لا أحب لبس ما كان مشبعًا بالحمرة، ولا لبس الأحمر مطلقًا ظاهرًا فوق

. . . .

الثياب؛ لكونه ليس من لباس أهل المروءة في زماننا؛ فإن مراعاة زى الزمان من المروءة ما لم يكن إثمًا، وفي مخالفة الزى ضرب من الشهرة اهـ (١٠: ٣٥٩).

وقال القارى في "شرح الشمائل": المراد بالحلة الحمراء في الحديث بردان يمانيان منسوجان بخطوط حمر مع سود كسائر البرود اليمنية، وهى معروفة بهذا الاسم باعتبار ما فيها من الخطوط الحمر، وإلا فالأحمر البحت منهى عنه، ومكروه لبسه لحديث أخرجه أبو داود من حديث عبد الله ابن عمرو قال: مر بالنبى ﷺ رجل، وعليه حلتان حمراوان، فسلم عليه فلم يرد عليه.

(قلت: محمول على المعصفرين بدليل ما فى طريق آخر من عبد الله بن عمرو نفسه، والآثار بعضها يفسر بعضا)، وقد روى الحسن عن النبى ﷺ أن الحمرة زينة الشيطان، ولو سلم أنه لبس الأحمر بالبحت، فإما أن يكون قبل النهى أو لبيان الجواز.

(قلت: قد روى أبو حجيفة أنه رأى على النبى ﷺ حلة حمراء فى حجة الوداع، وهذا آخر ما ثبت عنه ﷺ ظاهرًا، أو إن كان قد لبسه لبيان الجواز فلا يصح حمل النهى عنه على كراهة التحريم، وإنما غايته كراهة التنزيه، ومرجعه إلى خلاف الأولى)، ومقتضى كلام الإمام محيى السنة عدم التنافى بالتخصيص، (قلت: لا بد للتخصيص من دليل).

قال: وهذا كله يدل على أن الحديث له أصل ثابت، فلا يصح قول بعضهم: إنه حديث ضعيف الإسناد، وسيأتى ما يظهر لك أنه عليه الاعتماد اهـ (١: ١١٥).

قلت: ولكن الأحاديث فى لبسه ﷺ الحلة الحمراء أصح وأقوى، وقد ذهب إلى جوازه جماعة من الصحابة والتابعين، كما مر، فالقول بجوازه أرجح وأصح كما قاله الشرنبلالى لا سيما وهو منصوص عن الإمام أيضًا، والله تعالى أعلم بالصواب.

قال فى "شرح المهذب": يجوز لبس الثوب الأبيض والأحمر والأصفر والأخضر والمخطط، وغيرها من ألوان الثياب، ولا خلاف فى هذا، ولا كراهة فى شىء منه، قال: ودليل جواز الأحمر وغيره مع الإجماع حديث البراء اهـ (٤: ٤٥٢)، ظ.

فائدة: هل يجوز للرجل الجلوس، والنوم على فراش امرأته، إذا كان معصفرًا أو حريرًا؟ أما على قول أبى حنيفة فلا بأس به؛ لأنه لا يرى الافتراش من اللبس، وأما على قول الجمهور: فقال الحافظ فى "الفتح" فى حديث حذيفة: نهانا النبى ﷺ عن لبس الحرير والديباج، وأن نجلس عليه، استدل به على منع النساء افتراش الحرير، وهو ضعيف؛ لأن خطاب الذكور لا يتناول الإناث على

. . . .

الراجح، ولعل الذى قال بالمنع تمسك فيه بالقياس على منع استعمالهن آنية الذهب مع جواز لبسهن الحلى منه، فكذلك يجوز لبسهن الحرير، ويمنعهن من استعماله، وهذا الوجه صححه الرافعى، وصحح النووى الجواز، واستدل به على منع افتراش الرجل الحرير مع امرأته فى فراشها، ووجهه المجيز لذلك من المالكية، بأن المرأة فراش الرجل، فكما جاز له أن يفترشها، وعليها الحلى من الذهب والحرير، فكذلك يجوز له أن يجلس وينام معها على فراشها المباح لها اهـ (١٠: ٢٤٦).

قلت: ومفاده تقييد الجلوس والنوم بأن يكون معها، فليس له أن يجلس أو ينام على فراشها من الحرير وحده، فافهم، والله يتولى هداك، ظ.

فائدة: استدل بعضهم على كراهة لبس الأحمر بما فى الصحيح عن البراء «نهانا (النبى ﷺ) عن لبس الحرير والديباج والقسى والاستبرق ومياثر الحمر»، وأخرج أحمد والنسائى، وأصله عند أبى داود بسند صحيح عن على رضى الله عنه قال: نهى عن المياثر الأرجوان ("فتح البارى" ١٠: ٢٥٩)، ولكن هذا لا يتمشى على أصل أبى حنيفة رحمه الله، فإن الميثرة ما يوضع على سرج الفرس، أو رحل البعير من الأرجوان، قاله الطبرى، وقال أبو عبيد: المياثر الحمراء كانت من مراكب العجم من ديباج أو حرير، وحكى فى المشارق قولا: إنها أغشية للسروج من حرير، وقولا: أنها تشبه المخدة تحشى بقطن أو ريش يجعلها الراكب تحته، كما فى "فتح البارى" أيضًا، وقد تقدم أن أبا حنيفة لا يمنع الجلوس على الحرير، فكيف يمنع الجلوس على الأحمر والركوب عليه؟

فالحق أن النهى عن الميثرة الحمراء، إما أن يكون لأنها كانت من حرير، فالنهى عنها كالنهى عن الجلوس على الحرير على قول الجمهور، وإما أن يكون للزجر عن التشبه بالأعاجم إن كانت من غير حرير، وتقييدها بالحمر؛ لبيان ما كان هو الواقع.

فإن قلنا: إن النهى عنها من أجل التشبه بالأعاجم فهو لمصلحة دينية لا لكراهة الأحمر من الألوان، وكان ذلك شعار العجم حينئذ، وهم كفار، ثم لما لم يصر الآن يختص بشعارهم زال ذلك المعنى، فتزول الكراهة، قاله الحافظ فى الفتح أيضًا، ويؤيده ما رواه مسلم فى "صحيحه": عن عبد الله –مولى أسماء بنت أبى بكر– أنها أرسلته إلى عبد الله بن عمر، فقالت: بلغنى أنك تحرم ثلاثة أشياء: العلم فى الثوب، وميثرة الأرجوان، وصوم رجب كله، فذكر الحديث وفيه: فقال لى عبد الله: أما ميثرة الأرجوان فهذه ميثرة عبد الله، فإذا هى أرجوان (٢: ١٩٠).

باب النهى عن الثوب المزعفر للرجال

٥٦٨١- عن أنس قال: نهى رسول الله ﷺ أن يتزعفر الرجل، أخرجه البخاري.

ولو سلمنا أن للحمرة تأثيرًا في النهى فنقول: إنها كانت تكون مصبوغة بالعصفر، وقد تقدم القول بترجيح كراهة المعصفر، يدل على ذلك ما في "مجمع الزوائد" عن ابن عبّاس قال: نهى النبي ﷺ عن خواتيم الذهب والقسية والميثرة الحمراء المشبعة من العصفر، رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح (٥:١٤٦)، وذكر العيني في "العمدة" (١٠:٢٥٣) أيضًا بلفظ: والميثرة الحمراء المصبغة من المعصفر اهـ، ظ.

باب النهى عن الثوب المزعفر للرجال

أقول: الحديثان يدلان على الباب، أما حديث أنس فلأن تزعفر الرجل قد يكون باستعمال الزعفران في البدن، وقد يكون باستعماله في الثوب، فلما نهى ﷺ أن تزعفر الرجل بالإطلاق دل ذلك على أنه ممنوع بكلا نوعيه حديث ابن عمر فلأنه قد دل نصًا على عدم جواز لبس المحرم ثوبًا مصبوغًا بزعفران، فيحتمل أن يكون الحرمة مختصة بالمحرم، كما فهمه ابن عمر، ويحتمل أن تكون عامة للمحرم وغيره بأن لا يكون قيد المحرم احترازيا بل اتفاقيا، فلما رجعنا إلى حديث أنس دلنا على أن القيد فيه ليس باحترازى في حق الرجال، بل هو اتفاقى، نعم، هو احترازى في حق النساء، لأن حديث أنس دليل على أن الزعفران طيب نهى عنه الرجال سواء كانوا محرمين أو غير محرمين، فصار معنى الحديث أن النبي ﷺ نهى المحرم أن يلبس ثوبًا مصبوغًا بورس أو زعفران، إن كان رجلا فلأنه طيب مخصوص بالنساء في غير حالة الإحرام، وإن كان امرأة فلأنه طيب مخصوص بغير حالة الإحرام فقط، فدل الحديث على ما في الباب، والله أعلم.

وما روى أحمد في "مسنده" (٢:٩٧): من طريق عبد الله بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر أنه كان يصبغ ثيابه ويدهن بالزعفران، فقيل له: لم تصبغ ثيابك وتدهن بالزعفران؟ فقال: لأني رأيته أحب الأصباغ إلى رسول الله ﷺ يدهن به، ويصبغ به ثيابه اهـ.

فالجواب عنه أن هذا الحديث ضعفه الساجي، قال ابن حجر في "التهذيب": قال الساجي: بنو زيد ثلاثة، عبد الله أرفعهم، وروى عن أبيه حديثًا منكرًا في دهن الخلوق اهـ، ولو سلم صحته يحمل على ما قبل النهى، ويقال: إن ابن عمر لم يطلع على النهى؛ لأنه ثبت النهى عن التزعفر للرجال، كما عرفت، ثم حديث ابن عمر المذكور في المتن يدل على أن التزعفر للرجال ممنوع

٥٦٨٢- وعن ابن عمر قال: «نهى النبى ﷺ أن يلبس المحرم ثوبا مصبوغا بورس أو زعفران»، أخرجه البخارى، وأخرجه أيضا أحمد، وزاد فيه: إلا أن يكون غسيلا (مسند ٢: ٤١).

للطيب لا للون، لأنه لو غسل الثوب المصبوغ بالزعفران غسلا بليغًا، بحيث ينتقى جرم الزعفران، ويبقى لونه يجوز، فيحتمل أن يكون ﷺ يصبغ الثياب وغيرها بالزعفران، ثم يغسلها غسلا بليغًا، فلا حجة فيه للمخالف، فافهم.

قال العبد الضعيف: قال على بن الجعد: أنا شعبة ثنى إسماعيل بن إبراهيم عن عبد العزيز بن صهيب عن أنس قال: نهى رسول الله ﷺ عن التزعفر، قال على: ثم لقيت إسماعيل، فسألته عن ذلك وأخبرته، أن شعبة حدثنا به عنه، فقال لى: ليس هكذا حدثته، إنما حدثته أن رسول الله ﷺ نهى أن يتزعفر الرجل، قال ابن أبى عمران: أراد بذلك أن النهى الذى كان من النبى ﷺ فى ذلك وقع على الرجال خاصة، دون النساء، كذا فى "معانى الآثار".

قال الطحاوى: وحدثنا ابن أبى داود ثنا المقدمى ثنا خالد بن الحارث عن شعبة عن عطاء بن السائب قال: سمعت أبا حفص بن عمرو يحدث عن يعلى أنه مر على النبى ﷺ وهو متخلق[1]، فقال: إنك امرأة؟ فقال: لا، فقال: اذهب فاغسله (٢: ٣٦٥)، وهذا سند صحيح، وهو صريح فى جواز التزعفر للنساء، واختصاص النهى عنه بالرجال، وأصرح منه ما رواه أبو داود من طريق محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر مرفوعًا: نهى رسول الله ﷺ النساء فى إحرامهن عن القفازين والنقاب، وما مس الورس والزعفران من الثياب، ولتلبس بعد ذلك ما أحبت من ألوان الثياب من معصفر أو خز أو حلى أو سراويل أو قميص أو خف (٢: ١٠٣)، وفيه دلالة على جواز لبس المرأة ما أحبت من الألوان.

وأما ما روى أحمد عن ابن عمر أنه كان يصبغ ثيابه ويدهن بالزعفران، فالمحفوظ فى ذلك ما رواه الشيخان عن عبيد بن جريج أنه قال لعبد الله بن عمر: رأيتك تصنع أربعًا لم أر أحدًا من أصحابك يصنعها، وذكر فيها: رأيتك تصبغ بالصفرة فقال: وأما الصفرة، فإنى رأيت رسول الله ﷺ يصبغ بها فأنا أحب أن أصبغ بها اهـ، فذكر الصفرة ولم يذكر الزعفران، فلعله من تصرف الرواة، ولو صح أن ابن عمر كان يلبس المصبوغ بالزعفران، كما رواه مالك عن نافع عنه

---

(١) والخلوق طيب يتخذ من الزعفران وغيره، ظ.

. . . .

(جمع الفوائد ١:٣٠٧)، فهو محمول على أنه كان يغسله، حتى لا يبقى فى الثوب إلا لونه ويزول جرمه وطيبه، والله تعالى أعلم.

ولا يبعد أن يحمل النهى عن التزعفر على التخلق بالخلوق، فإنه من طيب النساء لما روى البزار عن أنس قال: أتى النبى ﷺ قوم يبايعونه، وفيهم رجل فى يده أثر خلوق، فلم يزل يبايعهم ويؤخره، ثم قال: «إن طيب الرجال ما ظهر ريحه وخفى لونه، وطيب النساء ما ظهر لونه وخفى ريحه»، ورجاله رجال الصحيح ("مجمع الزوائد" ٥:١٥٦).

وقد ورد فى نهى الرجال عن التخلق أحاديث كثيرة ذكرها الهيثمى فى "مجمع الزوائد"، وأصحاب السنن وغيرهم، فالأولى حمل النهى عن التزعفر على ذلك لا على التزعفر بدون الخلوق، فقد روى أنس وهو الراوى للنهى عن التزعفر للرجال أنه كانت للنبى ﷺ ملحفة مصبوغة بالورس والزعفران يدور بها على نسائه، فإن كانت ليلة هذه رشها بالماء .... رواه الطبرانى، وفيه مؤمل ابن إسماعيل وثقه ابن حبان، وضعفه جماعة (مجمع الزوائد ٥:١٢٩).

قلت: مؤمل من رجال الأربعة علق له البخارى، وثقه ابن معين وجماعة، روى عنه أحمد وإسحاق بن راهويه وابن المدينى وغيرهم، فالحديث صحيح، ولا أقل من أن يكون حسناً لا سيما وله شواهد ذكرها الهيثمى فى "مجمع الزوائد".

وأما ما روى عن عبد الرحمن بن سمرة عن النبى ﷺ قال: «ثلاثة لا تقربهم الملائكة، الجنب والكافر والمتضمخ بالزعفران» رواه الطبرانى فى "الأوسط"، وفيه زكريا بن يحيى بن أيوب الضرير، ولم يعرفه الهيثمى، وبقية رجاله رجال الصحيح، خلا كثير مولى عبدالرحمن بن سمرة وهو ثقة، فقد رواه الطبرانى عن بريدة بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة لا تقربهم الملائكة: السكران والجنب والمتخلق»، وفيه عبد الله بن حكيم وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٥:١٥٦)، وفيه ما يشعر بتصرف الرواة حيث يذكرون التزعفر مكان التخلق، هذا ما ظهر لى من تتبع الروايات فى الباب، والمذهب ما ذكرناه عن الخلاصة أن أبا حنيفة كان يكره أن يلبس الثياب المصبوغة بالعصفر أو الزعفران أو الورس، عملا بإطلاق قول أنس رضى الله عنه: نهى النبى ﷺ أن يتزعفر الرجل، ولا يخفى ما فيه من الاحتياط.

وأما ابن حزم فذهب إلى حرمة التزعفر فى البدن، قال: فإن صبغ ثيابه أو عمامته بالزعفران

. . . .

أو زعفر لحيته فحسن، وحمل حديث أنس: نهى رسول الله ﷺ أن يتزعفر الرجل على زعفرة الجلد بدليل ما رواه من طريق أبى داود عن أبى موسى الأشعرى يقول: قال رسول الله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة رجل فى جسده شىء من الخلوق»، قال ابن حزم: والخلوق الزعفران (٤:٧٦).

ولا يخفى ما فيه، أما أولا: فلأن فى السند جدا ربيع بن أنس، قال ابن القطان: غير معروفين، ولم يذكرا بغير هذا الإسناد، وفيه أبو جعفر الرازى مختلف فيه، قال ابن المدينى مرة: كان يخلط، ومرة: ثقة، وقال أحمد مرة: ليس بالقوى، ومرة: صالح الحديث، وقال ابن معين مرة: ثقة، ومرة: يكتب حديثه إلا أنه يخطئ، وقال أبو زرعة: يهم كثيراً، وقال الفلاسى: سىء الحفظ، ولكن ابن حزم لا يبالى أن يحتج بأى سند إذا وافق غرضه، ويرد كل سند قوى إذا خالفه.

وأما ثانيًا: فلأن الخلوق طيب مركب من الزعفران وغيره تغلب عليه الحمرة مرة، والصفرة أخرى، كما فى "عون المعبود" عن "المجمع" (٤:١٢٨)، فالنهى عن الخلوق لا يستلزم النهى عن الزعفران مطلقًا. وأما ما ثبت فى "الصحيحين": أنه ﷺ رأى عبد الرحمن بن عوف، وبه أثر الخلوق فلم ينكر عليه؛ فالجواب أنه ﷺ سأله ما هذه الصفرة؟ فأخبره أنه تزوج امرأة فلم ينكر عليه؛ لأن أثر الصفرة الذى كان عليه تعلق به من جهة زوجته، فكان ذلك غير مقصود له، فافهم، والله تعالى أعلم، ظ.

فوائد شتى تتعلق باللبس والاستعمال

فائدة: قال النووى فى "شرح المهذب": اتفقوا على تحريم استعمال ماء الورد من قارورة الفضة، قال القاضى حسين فى "تعليقه": والحيلة فى استعماله منها أن يصبه فى يده اليسرى، ثم يصبه من اليسرى فى اليمنى ويستعمله، فلا يحرم، وكذا قال البغوى فى فتاواه: لو توضأ من إناء فضة فصب الماء على يده، ثم صبه منها على محل الطهارة جاز، قال: وكذا لو صب الماء فى يده، ثم شربه منها جاز، فلو صب الماء على العضو الذى يريد غسله فهو حرام؛ لأنه استعمال، وذكر صاحب الحاوى نحو هذا فقال: من أراد التوقى عن المعصية فى الأكل من إناء الذهب والفضة، فليخرج الطعام إلى محل آخر، ثم يأكل من ذلك المحل فلا يعصى، قال: وفعل مثل هذا الحسن البصرى، وحكى القاضى حسين مثله عن شيخه القفال المروزى، ودليله ظاهر؛ لأن فعله هذا ترك المعصية فلا يكون حراماً كمن توسط أرضًا مغصوبة، فإنه يؤمر بالخروج بنية التوبة، ويكون فى خروجه مطيعًا لا عاصيًا، والله أعلم اهـ (١:٢٥١).

. . . .

ومثله فى "الدر المختار"، ولابن عابدين فى رد المحتار ههنا بحث نفيس، فليراجع، ونقل عن "الدرر": ثم قيل: ولكن ينبغى أن لا يفتى بهذه الرواية لئلا ينفتح باب استعمالها اهـ (٥: ٤٣٤)، فانظر فرار الحنفية من الحيل، وغاية مراعاتهم الأدب مع الشارع ﷺ، فأبعد الله قومًا رموا هؤلاء الأعلام بتعليم الحيل لإبطال الأحكام، وهذه والله فرية بلا مرية، وإنما يرخصون فى الحيل للمبتلى عند الضرورة كما رخص رسول الله ﷺ لمن يريد أخذ صاعين من تمر ردىء بصاع جنيب فى أن يبيع الردىء بدراهم أولا، ثم يشترى بها الجنيب، فهل هذا تحيل لإبطال الحكم؟ أو للتوقى عن المعصية باتباع الأمر؟ فافهم، والله يتولى هداك، ظ.

فائدة: وفى "شرح المهذب" أيضًا: لو توضأ أو اغتسل من إناء الذهب صح وضوءه، وغسله بلا خلاف، نص عليه الشافعى رحمه الله فى "الأم"، واتفق الأصحاب عليه، ودليله ما ذكره المصنف فى قوله: كالصلاة فى الأرض المغصوبة، هكذا عادة أصحابنا يقيسون ما كان من هذا القبيل على الصلاة فى الدار المغصوبة، وسبب ذلك أنهم نقلوا الإجماع على صحة الصلاة فى الدار المغصوبة قبل مخالفة أحمد رحمه الله، ومثل هذا لو توضأ أو تيمم بماء أو تراب مغصوب أو ذبح بسكين مغصوب، أو أقام الإمام الحد بسوط مغصوب صح الوضوء والتيمم، والذبح والحد ويأثم، والله تعالى أعلم (١: ٢٥١).

وأغرب ابن حزم حيث قال: ومن صلى وهو يحمل شيئًا مسروقا أو مغصوبًا أو إناء فضة أو ذهب بطلت صلاته، فإن صلى وفى كفه أو حجزته حلى ذهب يتملكه لأهله أو ليبيعه أو ثوب حرير كذلك، أو دنانير فصلاته تامة، وكذلك لو صلى وفى فيه دينار أو لؤلؤة يحرزهما بذلك فصلاته تامة (٤: ٧١)، وله نحو ذلك نظائر كثيرة قد شذبها عن الأمة جمودا على الظاهر يذهب به ذلك كل مذهب، والله المستعان، ظ.

فائدة: وفى "شرح المهذب" أيضًا: يكره استعمال أوانى المشركين وثيابهم لما روى أبو ثعلبة الخشنى رضى الله عنه قال: قلت: يا رسول الله! إنا بأرض أهل الكتاب، ونأكل فى آنيتهم فقال: «لا تأكلوا فى آنيتهم إلا إن لم تجدوا عنها بدا فاغسلوها بالماء ثم كلوا فيها»، رواه البخارى، ومسلم وغيرهما نحوه، ولأنهم لا يجتنبون النجاسة فكره لذلك، فإن توضأ من أوانيهم نظرت؛ فإن كانوا ممن لا يتدينون باستعمال النجاسة صح الوضوء؛ لأن النبى ﷺ توضأ من مزادة مشتركة، رواه الشيخان فى حديث طويل من رواية عمران بن حصين، وتوضأ عمر رضى الله عنه من جرة

نصراني أو نصرانية رواه الشافعي والبيهقي بإسناد صحيح، وعلقه البخارى، ولأن الأصل فى أوانيهم الطهارة، وإن كانوا ممن يتدينون باستعمال النجاسة، ففيه وجهان: أحدهما: أنه يصح الوضوء؛ لأن الأصل فى أوانيهم الطهارة، والثانى: لا يصح؛ لأنهم يتدينون باستعمال النجاسة كما يتدين المسلمون بالماء الطاهر، فالظاهر من أوانيهم وثيابهم النجاسة.

قال النووى: قال أصحابنا: المتدينون باستعمال النجاسة، وهم الذين يعتقدون ذلك دينًا، وفضيلة هم طائفة من المجوس يرون استعمال أبوال البقر، وأخثائها قربة وطاعة، قال الماوردى: وممن يرى ذلك البراهمة (أى مشركوا الهند)، وأما الذين لا يتدينون فكاليهود والنصارى قال: وهذا الذى ذكرناه من الحكم بطهارة أوانى الكفار وثيابهم (من غير المتدينين بالنجاسة) هو مذهبنا ومذهب الجمهور من السلف، وحكى أصحابنا عن أحمد وإسحاق نجاسة ذلك اهـ ملخصا (١١:٢٦٤).

قلت: ولم أر فى كتب القوم تقريبًا بين من يتدين بالنجاسة من الكفار، ومن لا يتدين بها، ولكن الفرق بينهم هو الحق، ولا يأباه قواعدنا، بل تساعده، فتنبه لذلك فإن أكثر الناس عن هذا غافلون، ولكن فى عدهم أهل الكتاب من الذين لا يتدينون بالنجاسة نظرًا؛ لأنهم يستحلون شرب الخمر، وأكل الخنزير، وهما من الطاهرات عندهم لا من القاذورات، وإذا كان كذلك فهم فى التدين بالنجاسة كالمجوس والبراهمة سواء، فافهم. ظ

فائدة: أفضل ألوان الثياب البيض لحديث ابن عباس رضى الله عنهما: أن رسول الله ﷺ قال: «البسوا من ثيابكم البياض فإنها من خير ثيابكم، وكفنوا فيها موتاكم»، رواه أبو داود والترمذى وقال: حديث حسن صحيح، وعن سمرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «البسوا البياض فإنها أطهر وأطيب وكفنوا فيها موتاكم»، رواه النسائى والحاكم فى "المستدرك"، وقال: حديث صحيح، وقال مالك فى "الموطأ": إنه بلغه أن عمر قال: إنى لأحب أن أنظر إلى القارئ أبيض الثياب (جمع الفوائد ١:٣٠٦)، وعن أم سلمة رضى الله عنها قالت: كان أحب الثياب إلى رسول الله ﷺ القميص (أى بالنسبة إلى الخياطة)، رواه أبو داود والترمذى، وقال: حديث حسن.

وعن أنس رضى الله عنه قال: كان أحب الثياب إلى رسول الله ﷺ الحبرة (أى بالنسبة إلى انسجام نسجها وإحكام صنعتها)، رواه مسلم (والبخارى أيضا)، والحبرة برود مخطط من

. . . .

قطن، أو كتان، ويكون أحمر غالبًا (وفى "شرح الشمائل": نوع من برود اليمن بخطوط حمر، وربما كانت بزرق سميت حبرة؛ لأنها تزين وتجر، والتجبير التحسين، وفيه دليل على استحباب لبس الحبرة، وعلى جواز لبس المخطط قال ميرك: وهو مجمع عليه، وقال ابن حجر الهيثمى: وهو فى الصلاة مكروه اهـ (وهو محل بحث ١:١١٥)، ويستحب ترك الترفع فى اللباس تواضعًا لله، ويستحب أن يتوسط فيه، ولا يقتصر على ما يزدرى به لغير حاجة ولا مقصود شرعى، ومما يدل للطرفين حديث معاذ بن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «من ترك اللباس تواضعًا لله تعالى وهو يقدر عليه دعاه الله تعالى يوم القيامة على رؤوس الخلائق حتى يخيره من أى حلل الإيمان شاء يلبسها»، رواه الترمذى، وقال: حديث حسن، وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»، رواه الترمذى، وقال: حديث حسن، كذا فى "شرح المهذب" (٤:٤٥٤).

قلت: هذا فى حق من كان متسببًا متكسبا يهيئ له لباسه باختياره، وأما من كان متوكلا على الله تاركًا للأسباب، فليلبس مما آتاه الله من المباح شرعًا رفيعًا كان أو وضيعًا، فقد ثبت أنه ﷺ لبس من الثياب الفاخرة أيضًا، ففى سنن أبى داود عن عبد الله بن عباس قال: لقد رأيت على رسول الله ﷺ أحسن ما يكون من الحلل، وذكر الشيخ أبو إسحاق الأصفهانى بإسناد صحيح عن جابر بن أيوب قال: دخل الصلت بن راشد على محمد ابن سيرين، وعليه جبة صوف وإزار صوف وعمامة صوف، فاشمأز منه محمد، وقال: أظن أن أقواما يلبسون الصوف ويقولون: قد لبسه عيسى ابن مريم، وحدثنى من لا أتهم أن النبى ﷺ قد لبس الكتان والصوف والقطن، وسنة نبينا أحق أن تتبع ومقصود ابن سيرين بهذا أن أقوامًا يرون أن لبس الصوف دائمًا أفضل من غيره فيتحرونه ويمتنعون من غيره وكذلك يتحرون زيًا واحداً من الملابس ويتحرون رسومًا وأوضاعا وهيئات يرون الخروج عنها منكرًا، وليس المنكر إلا التقيد بها والمحافظة عليها، وترك الخروج عنها. والصواب أن أفضل الطرق طريق رسول الله ﷺ التى سنها وأمر بها ورغب فيها، وداوم عليها، وهى أن هديه فى اللباس أن يلبس ما تيسر من اللباس من الصوف تارة والقطن تارة، والكتان تارة، ولبس البرود واليمانية والبرد الأخضر، ولبس الجبة والقباء والقميص والسراويل والإزار والرداء والخف والنعل، وأرخى الذؤابة من خلفه تارة، وتركها تارة اهـ من "زاد المعاد" (١:٣٦).

وقال القارى فى "شرح الشمائل": إن السلف لما رأوا أهل اللهو يتفاخرون بالزينة والملابس

. . . .

أظهروا لهم برثاثة ملابسهم حقارة ما حقره الحق مما عظمه الغافلون، والآن قد قست القلوب ونسى ذلك المعنى واتخذ الغافلون رثاثة الهيئة حيلة على جلب الدنيا، ووسيلة إلى حب أهلها، فانعكس الأمر وصار مخالفهم فى ذلك مطيعًا لله متبعًا لرسوله وللسلف، ومن ثم قال العارف بالله أبو الحسن الشاذلى رحمه الله لذى رثاثة أنكر عليه جمال هيئة: "يا هذا! هيئتى هذه تقول: الحمد لله، وهيئتك هذه تقول: أعطونى من دنياكم شيئًا لله"، وههنا مزلقة لقوم مصعدة لآخرين فى الفعل والترك حيث لا بد للسالك فيهما من تصحيح النية، وإخلاص تلك الطوية فلا يلبس افتخاراً ولا يترك بخلا واحتقاراً، فإنه ورد فى الحديث: «البذاذة من الإيمان»، وكان ﷺ يتجمل للوفود اهـ ملخصا (١:١١٩)، ظ.

فائـدة: يحرم إطالة الثوب والإزار والسراويل على الكعبين للخيلاء، ويكره لغير الخيلاء، نص عليه الشافعى، وصرح به الأصحاب، ويستدل له بالأحاديث الصحيحة المشهورة، منها حديث ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال: «من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة»، قال أبو بكر رضى الله عنه: «يا رسول الله! إن إزارى يسترخى إلا أن أتعاهده، فقال رسول الله ﷺ: إنك لست ممن يفعله خيلاء»، رواه البخارى، وروى مسلم بعضه، وفى الصحيحين عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: «لا ينظر الله يوم القيامة من جر إزاره بطرا»، وفى البخارى عنه عن النبى ﷺ قال: «ما أسفل من الكعبين من الإزار فى النار».

وفى "سنن أبى داود" بإسناد صحيح: عن أبى سعيد عن النبى ﷺ: «إزرة المسلم إلى نصف الساق، ولا حرج أو لا جناح فيما بينه وبين الكعبين، ما كان أسفل من الكعبين فهو فى النار».

وفى "سنن أبى داود" بإسناد صحيح: على شرط الشيخين عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يصلى مسبلا إزاره، فأمره أن ينصرف ويتوضأ، وقال: «إنه كان يصلى مسبلا إزاره وإن الله لا يقبل صلاة رجل مسبل»، والأحاديث فى ذلك كثيرة، والإسبال فى العمامة، وهو إرسال طرفها إرسالا فاحشًا كإسبال الثوب لحديث ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى ﷺ قال: «الإسبال فى الإزار والقميص والعمامة، من جر شيئًا خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة»، رواه أبو داود والنسائى بإسناد صحيح، كذا فى "شرح المهذب" (٤:٤٥٧).

قلت: قد روى الطبرانى بإسناد حسن عن عبد الله بن عمر أنه ﷺ عمم عبد الرحمن بن عوف، فأرسل من خلفه أربع أصابع أو نحوها، ثم قال: هكذا يا ابن عوف! فاعتم، فإنه أعرب

باب الفرق

٥٦٨٣- عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان يسدل شعره، وكان المشركون يفرقون شعورهم، وكان رسول الله ﷺ يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء، ثم فرق رسول الله ﷺ بعد ذلك، أخرجه النسائي، وأخرج البخاري نحوه.

وأحسن الحديث (مجمع الزوائد ٥:١٢٠)، وفيه أيضا عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «عليكم بالعمائم فإنها سيما الملائكة وأرخوها خلف ظهوركم»، رواه الطبراني، وفيه عيسى بن يونس، قال الدارقطني: مجهول، وذكر الذهبي هذا الحديث في ترجمة يحيى بن عثمان بن صالح المقرئ شيخ الطبراني، ومع ذلك فقد وثقه اهـ، ظ.

باب الفرق

أقول: الحديث دليل على استحباب الفرق، وهو مذهب الحنفية، ومعنى الحديث أنه ﷺ رأى أهل الكتاب أقرب من الإسلام فآثر زيهم على زي أهل الشرك، ثم لما نهى عن التشبه باليهود والنصارى، ورأى في السدل تشبهًا بهم تركه، واختار الفرق، فإن قلت: إن فيه تشبهًا بالمشركين، فكيف آثر التشبه بهم على تشبه اليهود والنصارى؟

قلت: ليس فيه تشبها بالمشركين؛ لأنه زي مشترك بينه وبين المشركين؛ لأنه كان زيًا لقوم هو ﷺ منهم، فلما صار زيًا مشتركا بينه وبين المشركين لم يكن مختصا بهم، فلم يكن اختياره تشبها بالمشركين بخلاف زي أهل الكتاب، فإنه لم يكن مشتركا بينه وبين أهل الكتاب، فيكون اختياره تشبهًا بهم، واختار ذلك في أول الأمر، لأنه لم يكن منهيًا عن التشبه بهم إذ ذاك.

وقال ابن حجر: وكان السر في ذلك أن أهل الأوثان أبعد من الإيمان من أهل الكتاب، ولأن أهل الكتاب يتمسكون بشريعة في الجملة، فكان يحب موافقتهم ليتألفهم ولو أدت موافقتهم إلى مخالفة أهل الأوثان، فلما أسلم أهل الأوثان الذين معه، والذين حوله واستمر أهل الكتاب على كفرهم تمحضت المخالفة لأهل لكتاب اهـ (فتح ١٠:٣٠٥)، ولا يخفى ما فيه لأن هذا موقوف على ثبوت أن هذا كان بعد إسلام أهل الأوثان ممن معه، وممن حوله، ولم يثبت بعد، ثم الحديث يدل على أن ذلك لم يكن للتألف، بل لكونهم أهل كتاب، فدعوى التألف من غير دليل.

وما قال بعض الأكابر تعجبه موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر استئلافًا لقلوبهم إلى الإسلام، وموافقة لهم؛ لأنه يحتمل أن يكون هذا من دينهم، فيكون من الله سبحانه وتعالى، وأما فعل

. . . .

المشركين فليس فيه احتمال أن يكون من الله تعالى، وهذا فى أول الإسلام، فلما أظهر الله الإسلام صرح بمخالفتهم اهـ، ففيه أن دعوى الاستئلاف لا دليل عليه، واحتمال كونه من الله تعالى مشترك، لأن فى المشركين أيضًا كان بعض آثار دين إبراهيم كالحج وغيره، فلا يصح قوله: أما فعل المشركين فليس فيه احتمال أن يكون من الله تعالى، وقوله: فلما أظهر الله الإسلام صرح بمخالفتهم، مبنى على دعوى الاستئلاف وكونه بعد ظهور الإسلام وكل منهما ليس بثابت، ولو كان الاستئلاف كان مشتركًا كإعطاء الزكاة للمشركين المؤلفة قلوبهم، وإما ظهور الإسلام، فلما كان هذه الموافقة لاحتمال أن يكون السدل من الله دون الفرق، فما الوجه فى ترك السدل واختيار الفرق بعد ظهور الإسلام؟ فالصواب هو ما قلنا، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: قول بعض الأكابر هذا راجع إلى ما قاله الحافظ فى "الفتح" سواء، والحق أن رسول الله ﷺ كان يحب موافقة أهل الكتاب بدأ مقدمه المدينة تألفًا لهم، يدل على ذلك ما رواه الطبرى فى "تفسيره": حدثنا ابن حميد ثنا يحيى بن واضح أبو تميلة ثنا الحسين بن واقد عن عكرمة ح وعن يزيد النحوى عن عكرمة والحسن البصرى قالا: أول ما نسخ من القرآن القبلة، وذلك أن النبى ﷺ كان يستقبل صخرة بيت المقدس، وهى قبلة اليهود، فاستقبلها النبى ﷺ سبعة أشهر ليؤمنوا به ويتبعوه ويدعو بذلك الأميين من العرب الحديث، حدثنى المثنى بن إبراهيم ثنا ابن أبى جعفر عن أبيه عن الربيع فى قوله تعالى: ﴿سيقول السفهاء من الناس﴾، قال الربيع: قال أبو العالية: إن نبى الله ﷺ خير أن يوجه وجهه حيث شاء، فاختار بين المقدس لكى يتألف أهل الكتاب، فكانت قبلة ستة عشر شهرا، وهو فى ذلك يقلب وجهه فى السماء، ثم وجهه الله إلى البيت الحرام (٢: ٤).

الأول: مرسل صحيح قد تابع فيه يزيد النحوى الحسين بن واقد، والثانى: مرسل حسن، وكان تحويل القبلة قبل وقعة بدر بشهرين، فالظاهر أنه ﷺ وافق أهل الكتاب فى بعض شأنهم فى هذه المدة، فلما استقر أمره بالمدينة، وأيده الله بنصره وبالمؤمنين وألف بين قلوبهم بعد العداوة والأحسن التى كانت بينهم، فمنعته أنصار الله وكتيبة الإسلام من الأسود والأحمر، وبذلوا نفوسهم دونه، وقدموا محبته على محبة الآباء والأبناء والأزواج، وكان أولى بهم من أنفسهم، وتابعه هذا الحى من الأنصار على النصرة له، ولمن اتبعه وآوى إليهم من المسلمين من هاجر إلى الله ورسوله أذن الله له حينئذ فى قتال من يليه من المشركين، فخرج رسول الله ﷺ غازيًا فى صفر

. . . .

على رأس اثنى عشر شهراً من مقدمه المدينة، واستعمل عليها سعد بن عبادة حتى بلغ ودان، وهى غزوة الأبواء يريد قريشياً وبنى ضمرة، ثم رجع إلى المدينة ويلقى كيداً، ووادعته فيها بنو ضمرة، ثم بعث عدة سرايا قبل بدر، ثم كانت وقعة بدر، وهى البطشة الكبرى، سماها الله فى القرآن يوم الفرقان، التقت فيه الفئتان: إحداهما: حزب الله، وأخرى: حزب الشيطان، فئة تقاتل فى سبيل الله، وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأى العين، والله يؤيد بنصره من يشاء، فظهر بها أمر الله واشتدت بها شوكة حزب الله، فلم يبق بعد ذلك حاجة إلى تأليف اليهود الذين كانوا حول المدينة لما ألقى الله فى قلوبهم الرعب، فأمر رسول الله ﷺ بمخالفتهم فى زيهم، وعاداتهم وترك موافقتهم فيما كان وافقهم فيه قبل وقعة بدر لحكمة التأليف، وحكم أخرى قد أحاط الله بها.

وأما قول الحافظ: وتبعه فى ذلك بعض الأكابر أنه ﷺ وافق أهل الكتاب فى بعض شأنهم، لأن أهل الكتاب كانوا يتمسكون بشريعة فى الجملة، وأهل الأوثان أبعد من الإيمان من أهل الكتاب اهـ، فإن ذلك إنما يستقيم لو كان ﷺ وافقهم فى شىء قبل النبوة، وأما بعد ما خلع الله عليه حلل النبوة وتوجه بتاج الرسالة، وأنزل عليه الكتاب والميزان لم يكن به حاجة قط إلى اتباع قوم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه، ويبدلون كتاب الله، بل كان عليه أن يتبع ما يوحى إليه أو يعمل برأيه فيما لم يوح إليه، وإذا عمل فى أمر برأيه، وأقره الله عليه كان ذلك من دين الله وشريعته التى اصطفاها له.

وأما ما روى معمر عن الزهرى: وكان إذا شك فى أمر لم يؤمر فيه بشىء صنع ما يصنع أهل الكتاب، فهو مقيد بمقدمه المدينة، يدل على ذلك أول الحديث، كما فى "فتح البارى" (١٠:٤ ٠ ٣)، فهو محمول على ما قلنا: إنه كان يصنع ما صنع أهل الكتاب تألفًا لهم، وإلا لم يكن لتقييده بقدومه المدينة معنى، فإن أهل الكتاب كانوا أهدى من المشركين قبل الهجرة وبعدها، فتفريقه الشعر بمكة وسدله إياه بالمدينة لم يكن لكونه رأى أهل الكتاب أقرب من الإسلام، والمشركين أبعد منه، وإنما كان ذلك لأجل تأليف يهود المدينة فحسب، يدل على ذلك عدم موافقته للنصارى فى شىء مع أنهم كانوا أهدى من اليهود، وأقرب إلى الإسلام منهم، ولكنهم لم يكونوا بالمدينة، فلم يكن به حاجة إلى تألفهم، فقول بعض الأحباب: إن الفرق لم يكن من زيه ﷺ من حيث كونه أهدى منهم، بل كان ذلك من زيه لأجل قومه إلخ، كلام لا يصدر عن عاقل ولا يتفوه بمثله إلا جاهل عن مقام النبوة غافل، فإن كان ما فعله ﷺ وأقره الله عليه فهو شرع ودين، وكذا

. . . .

قوله: إن دعوة الاستئلاف لا دليل عليه، باطل، فقد روينا ما يدل عليه، وقوله: إن احتمال كونه من الله تعالى مشترك إلخ بناء الفاسد على الفاسد.

وقوله: إن كونه بعد ظهور الإسلام، ليس بثابت، مردود بمعرفتنا وقت تحويل القبلة، وجبه ﷺ الرجوع إلى حاله الأول عن موافقة أهل الكتاب فيما وافقهم، فالظاهر أن ذلك هو الوقت الذى أمر فيه بمخالفة اليهود والنصارى وترك موافقتهم، وكان ذلك بعد ظهور الإسلام، واستقرار أمر النبى ﷺ بالمدينة، وظهوره عليها، وعلى ما حولها حتما، كما لا يخفى على من مارس وقائع الأيام، واطلع على تاريخ الإسلام.

وأما قوله: إن الاستئلاف كان مشتركًا كإعطاء الزكاة للمؤلفة قلوبهم من المشركين، ففيه أن الاستئلاف الذى نحن بصدده لم يكن مشتركًا، وأما تأليف الأقوام ببذل الأموال وإلانة الجانب لهم، فهو بمعزل عما نحن فيه، ولكن بعض الأحباب يتخبط فى فقه الحديث خبط عشواء.

وقال عياض: سدل الشعر إرساله، وكذا الثوب، والفرق تفريق الشعر بعضه من بعض، وكشفه عن الجبين، قال: والفرق سنة؛ لأنه الذى استقر عليه الحال، والذى يظهر أن ذلك وقع بوحى لقول الراوى فى أول الحديث: «إنه كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشىء»، فالظاهر أنه فرق بأمر من الله حتى ادعى بعضهم فيه النسخ، ومنع السدل واتخاذ الناصية، وحكى ذلك عن عمر بن عبد العزيز، وتعقبه القرطبى بأن الظاهر أن الذى كان ﷺ يفعله، إنما هو لأجل استئلافهم، فلما لم ينجع فيهم أحب مخالفتهم، فكانت مستحبة لا واجبة عليه.

وأما توهم النسخ فى هذا، فليس بشىء لإمكان الجمع، بل يحتمل أن لا يكون الموافقة والمخالفة حكمًا شرعيًا إلا من جهة المصلحة، قال: ولو كان السدل منسوخًا لصار إليه الصحابة أو أكثرهم، والمنقول عنهم أن منهم من كان يفرق، ومنهم من كان يسدل ولم يعب بعضهم على بعض، وقد صح أنه كانت له ﷺ لمة، فإن انفرقت فرقها وإلا تركها، فالصحيح أن الفرق مستحب لا واجب، وهو قول مالك والجمهور.

قلت: وقد جزم الحازمى بأن السدل نسخ بالفرق واستدل برواية معمر بلفظ: ثم أمر بالفرق ففرق، وكان الفرق آخر الأمرين وهو ظاهر، وقال النووى: الصحيح جواز السدل والفرق اهـ من "فتح البارى" (١٠:٣٠٥) ملخصا.

وفى "شرح الشمائل" للمناوى: وإنما آثر فيه محبة ما فعله أهل الكتاب على فعل المشركين

باب جواز كشف المرأة وجهها وكفيها للأجانب

٥٦٨٤- عن خالد بن دريك عن عائشة أن أسماء بنت أبى بكر دخلت على

لتمسك أولئك ببقايا شرائع الرسل، وهؤلاء وثنيون لا مستند لهم إلا ما وجدوا عليه آباءهم (وفيه رد على بعض الأحباب حيث قال: إن فى المشركين أيضًا كان بعض آثار دين إبراهيم كالحج وغيره اهـ، فإن ذلك إنما كان من غير مستند من النقل، وإنما كانوا يتبعون ما وجدوا عليه آبائهم، وليس ذلك من التمسك بالشريعة فى شيء، واذكر ما أوردنا على هذا الوجه من قبل)، قال: أو كان لاستئلافهم كما تألفهم باستقبال قبلتهم، ذكره النووى وغيره (وهذا الوجه هو الأولى)، ورد الشارع لهذا بأن المشركين أولى بالتألف غير مرضى إذ هو ﷺ قد حرص أولا على تألفهم، ولم يأل جهدا فى ذلك، وكلما زاد ازدادوا نفورًا، فأحب تألف أهل الكتاب ليجعلهم عونًا على قتال من أبى واستكبر من عباد الوثن.

قال القرطبى: حبه لموافقتهم كان فى أول الأمر عند قدومه المدينة فى الوقت الذى كان يستقبل قبلتهم ليتألفهم حتى يصبغوا إلى ما جاء به، فلما تألفهم ولم يدخلوا فى الدين وغلبت عليهم الشقوة ، ولم ينفع فيهم ذلك أمر بمخالفتهم فى أمور كثيرة كقوله: «إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم» اهـ ملخصا (١ : ٨٠)، وهذا عين ما قلته، فللّه الحمد الموافقة. وقال النووى فى "شرح المهذب" فى حديث أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «صنفان من أهل النار لم أرهما قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات رؤوسهن كأسنمة البخت المائلة لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا» رواه مسلم، ومعنى مائلات: أى عن طاعة الله وما يلزمهن حفظه، مميلات: أى يعلمن غيرهن فعلهن المذموم، وقيل: يمشين متبخترات مميلات لأكنافهن، وقيل: مائلات يمتشطن.

المشطة الميلاء هى مشطة البغايا:

المشطة الميلاء وهى مشطة البغايا، ومميلات يمشطن غيره من تلك المشطة اهـ (٤ : ٤٧٠)، قلت: وقد عمت المشطة الميلاء فى زماننا فى الرجال، والنساء جميعًا أخذوها من النصارى، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، ظ.

باب جواز كشف المرأة وجهها وكفيها للأجانب عند عدم خوف الفتنة

أقول: احتج فقهاءنا بهذه الآثار على جواز النظر إلى الوجه والكفين، ووجه الاستدلال أن الآثار المذكورة تدل على أنه يجوز كشف هذه الأعضاء للمرأة ولما جاز كشفها لها جاز النظر

رسول الله ﷺ وعليها ثياب شامية رقاق، فأعرض عنها ثم قال: ما هذا يا أسماء! إن المرأة إذا بلغت الحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه وكفيه، أخرجه البيهقي في "سننه" (٢:٢٢٦)، وقال: قال أبو داود: هذا مرسل، خالد بن دريك لم يدرك عائشة، قلت: المرسل عندنا حجة لا سيما إذا تأيد بأقوال الصحابة.

٥٦٨٥- وعن حفص بن غياث عن عبد الله بن مسلم بن هرمز عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها﴾، قال: ما في الكف والوجه، رواه البيهقي (٢:٢٢٥).

قلت: فيه عبد الله بن مسلم بن هرمز ضعفه الأئمة، وقال ابن حجر في "التقريب": ضعيف إلا أنه لم يتفرد به بل تابعه عليه مسلم الملائي، فرواه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في تفسير الآية المذكورة: الكحل والخاتم، أخرجه البيهقي أيضا، وضعفه الأئمة، وقال ابن حجر في "التقريب": إنه ضعيف -إلا أنه يتقوى السند بجموع الطريقين، وقد روى هذا عن خصيف عن عكرمة عن ابن عباس أيضا- كما أخرجه البيهقي أيضًا، وفيه خصيف، وقد ضعفه أئمة، ووثقه آخرون، كما في "التهذيب"، وبه يتقوى طريق سعيد بن جبير.

إليها للرجال كما يدل عليه قوله ﷺ لأسماء: «لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا»، وقول ابن عباس: فهذا تظهر في بيتها لمن دخل عليها، إلا عند خوف الفتنة لقوله تعالى: ﴿قل المؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم﴾، و ﴿قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن﴾، ولقوله عليه السلام: «العينان تزنيان» وغيره إلا القاضي والشاهد والخاطب، فإنه يباح لهم النظر عند خوف الفتنة أيضًا، لأن المصلحة متيقن والمفسدة محتمل، ثم المصلحة لا تترتب بدون النظر، والمفسدة ممكن دفعها بالقصد والاختيار، فيغلب المصلحة المفسدة، ثم النبي ﷺ قد أباح النظر للخاطب كما هو مذكور في كتب الحديث، ولا يخفى أن نظر الخاطب لا يخلو عن شهوة، فالحاكم والشاهد أولى لأنهما أبعد من الشهوة من الخاطب، كما لا يخفى.

ثم اعلم أنه قد حدث في هذا الزمان وأحداث سفهاء الأحلام كالذين مرقوا من الدين، كما يمرق السهم من الرمية، بل أشد مروقا منهم، كما لا يخفى على من قابل سيرة هؤلاء السفهاء بسيرة أولئك المارقين، فظنوا أن الحجاب المتعارف للنساء في زماننا مخالف للدين، لأن الشرع أباح

• ٥٦٨٦- وأخرج ابن جرير عن علی (لعله ابن داود القنطری) عن عبد الله (ابن صالح) عن معاوية (ابن صالح) عن علی (ابن أبی طلحة) عن ابن عباس قوله: ﴿لا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها﴾، قال: والزينة الظاهرة الوجه وكحل العين وخضاب الأكف والخاتم، فهذا تظهر فی بيتها لمن يدخل من الناس عليها، ورجال هذا السند ثقات إلا أن عليًا لم يسمع من ابن عباس، بل قال ابن حجر: بينهما مجاهد فهذا السند هو أمثل الأسانيد، ويعتمد البخاری كثيرا على هذا السند من غير تصريح به، كما صرح به ابن حجر فی "التهذيب".

٥٦٨٧- وعن عقبة بن عبد الله الأصم عن عطاء بن أبی رباح عن عائشة قال: ما ظهر منها الوجه والكفان، أخرجه البيهقی، وفيه عقبة بن عبد الله الأصم ضعفه الأئمة إلا أنا أخرجناه للاستشهاد.

للنساء كشف الوجه والكفين للأجانب، وأباح للرجال النظر إليهن، فيكون حبسهم النساء فی البيوت وحجبهن عن عيون الرجال ظلمًا لهن، لا سيما إذا كان ذلك مضراً بصحتهن وموجبا لهلاكهن، مع أن النساء قد كن يحضرن الصلوات والغزوات والأعياد، ويخرجن لحوائجهن فی زمن النبی ﷺ، ولم يأمرهن النبی ﷺ بالاحتجاب، بل أمر الرجال أن لا يمنعوا إماء الله المساجد، وأمرهن بحضور العيد، إلى غير ذلك، وقالوا كل ذلك تقليداً للنصارى وتأثرا بتعليماتهم وإيثارا لأوضاعهم على أوضاع المسلمين، لا لخطأ فی الاجتهاد، وأما تمسكهم بالنصوص، فليس بشبهة عرضت لهم، بل لتشكيك العوام الجهلة فقط.

والجواب عنه أن لا تعارض بين جواز كشف الوجه، والنظر ووجوب الاحتجاب، لأن جواز كشف الوجوه، والنظر مبنی على الضرورة، ودفع الحرج، وحكم الاحتجاب مبنی على خوف الفتنة وسد بابها، ولا تعارض بين الحكمين عند اختلاف الجهتين، فافهم.

وفی زمن النبی ﷺ كانت الضرورة غالبة لعموم الفقر وشدة الاحتياج إلى الخروج، والفتنة مغلوبة لغلبة الصلاح، فلذلك لم يأمر النبی ﷺ عامة النساء بالاحتجاب فی زمنه، وفی زماننا الذی هو شر القرون غلبت الفتنة، وشاع الفساد بحيث لا يؤمن على كثير من المحتجبات والمستورات، واضمحلت الضرورات للكشف، فلذلك شدد المسلمون فی الاحتجاب، فقياس زماننا الذی هو شر القرون على زمان النبی ﷺ الذی هو خير القرون قياس للضد على الضد،

٥٦٨٨- وقال البيهقى فى "السنن": روينا عن أنس مثل ما روى عن ابن عباس، وروينا عن ابن عمر أنه قال: الزينة الظاهرة الوجه والكفان، وروينا معناه عن عطاء بن أبى رباح وسعيد بن جبير، وهو قول الأوزاعى (سنن كبرى ٢:٢٢٦ و٢٢٧).

قلت: لم أطلع على سند رواية أنس وابن عمر، أما عطاء وغيره، فالروايات عنهم مذكورة فى تفسير ابن جرير.

٥٦٨٩- قال ابن جرير: حدثنا على بن سهل قال: ثنا الوليد بن مسلم قال: ثنا أبو عمرو (هو الأوزاعى) عن عطاء فى قول الله تعالى: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها﴾، قال: الكفان والوجه.

٥٦٩٠- وقال أيضًا: حدثنى ابن عبد الرحيم البرقى قال: ثنا عمر بن أبى سلمة قال: سئل الأوزاعى عن قوله: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها﴾، قال: الكفين والوجه.

٥٦٩١- وقال أيضًا: حدثنا عمرو بن عبد الحميد الأيلى قال: ثنا مروان عن مسلم الملائى عن سعيد بن جبير أن ما ظهر منها: الكحل والخاتم.

وهو من عجائب القياس.

ثم إن النبى ﷺ وإن لم يأمر النساء بالاحتجاب حتمًا بالنظر إلى الضرورة لكنه لم يكن غافلا عن سد الفتنة مع ضعفها ضعفا "شديدًا"، بل كان يهتم بسدها اهتمامًا بليغًا، لأنه بلغ قوله تعالى: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم﴾، ﴿قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن﴾، وقوله تعالى: ﴿ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾، وقوله تعالى: ﴿يدنين عليهن من جلابيبهن﴾ إلى غير ذلك، وأوعد الزانيين والزانيات بأنواع الوعيدات، وأقام الحدود عليهم، وجعل النظر بالشهوة زنا العين، ونهى الرجال أن يخلوا بالنساء، وأمر النساء أن لا يخرجن متزينات متطيبات، وأمر الرجال أن لا يتفرقوا من الصلاة قبل أن ينصرف النساء، وندب النساء إلى ترك الخروج للصلاة فضلا عن غيرها يجعل صلاتهن فى بيوتهن خيرًا من صلاتهن فى المسجد إلى غير ذلك من الأمور، بخلاف هؤلاء السفهاء المارقين المقلدين للنصارى، فإنهم يسعون فى ضد تلك الأمور بحيث لا يتركون حاجزًا عن الزنا والفجور، فكيف يقيسون أنفسهم بنفس رسول الله ﷺ.

٥٦٩٢- وقال أيضاً: حدثنا ابن بشار قال: ثنا أبو عاصم قال: ثنا سفيان عن عبد الله بن مسلم بن هرمز عن سعيد بن جبير في قوله: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها﴾ قال: الوجه والكف. وحدثنا عمرو بن عبد الحميد قال: ثنا مروان ابن معاوية عن عبد الله بن مسلم بن هرمز المكى عن سعيد بن جبير مثله (تفسير ابن جبير ١٨: ٩٣ و ٩٤).

ثم إن النبى ﷺ إن لم يأمر النساء بالاحتجاب حتماً فلم ينههن عنه أيضاً، بل ندبهن إلى الاحتجاب كما قد ذكرنا، بخلاف هؤلاء السفهاء، فإنهم ينهون عنه أشد النهى، ويقبحونه أشد التقبيح، فكيف يقال: إنهم يقتدون بأفعال النبى ﷺ، ثم سلمنا أن الفقهاء جوزوا كشف الوجه، والكف للمرأة عند الأجانب، ولكن لم يجوزوا كشف الزائد عليهما، وسلمنا أنهم جوزوا النظر إلى وجه المرأة وكفها، ولكن لم يجوزوا المس، وإن كان بلا شهوة، ولم يجوزوا النظر بالشهوة، وهؤلاء السفهاء لا يتقيدون بهذه القيود، بل يجعلون نسائهم كنساء النصارى فى اللباس، والأفعال، فكيف يقال: إنهم يترخصون برخصة الفقهاء.

بالجملة جل غرضهم التشبه بالنصارى، والاحتجاج بالنصوص القرآنية والحديثية والفقهية لمجرد التلبيس على العوام الجهلة، فكن على حذر من قولهم وفعلهم، ولا تغتر بتسويلاتهم وتلبيساتهم، فإنهم لا يألونكم خبالا، والله يتولى هدانا وهداك.

ومما يدل أيضا على بطلان حجة هؤلاء السفهاء أن نساء النبى ﷺ كن مأمورات بالحجاب، وبحرمة النظر بالنظر إلى التعارض، وهو كون ترك الكشف والنظر أطهر لقلوبهم وقلوبهن مع أن وجوههن وأكفهن أيضاً لم تكن عورة كسائر النساء، وهذا دليل على أنه لا تعارض بين مسألة جواز كشف الوجوه، ووجوب الاحتجاب، لأنه لو كان بينهما تعارض لم يجتمعا فى نساء النبى ﷺ، ولكنهما يجتمعان، فلا يكون بينهما تعارض.

فإن قلت: لا نسلم الاجتماع لأن القاضى عياض صرح بأن فرض الحجاب مما اختصصن به، فهو فرض عليهن بلا خلاف فى الوجه والكفين، فلا يجوز لهن كشف ذلك فى شهادة ولا غيرها، ولا إظهار شخوصهن، وإن كن مستترات إلا ما دعت إليه ضرورة من براز كما نقله عنه ابن حجر فى "الفتح" (٨: ٤٠٨)، وهو صريح فى عدم جواز كشف الوجه واليدين لهن مطلقًا، فكيف الاجتماع؟

. . . .

قلنا: مطلق عدم جواز الكشف الذى هو لازم لفرضية الحجاب هو الذى قال به القاضى، ونحن لا ننكره بل نتبعه، وجواز الكشف الذى قلنا به الجواز بالنظر إلى كونها غير عورة مع قطع النظر عن فرضية الحجاب للعارض، ولم ينفه القاضى، لأنه ليس فى كلامه تعرض لكونها عورة، أو غير عورة، فلا منافاة بين ما قلنا، وبين ما قال القاضى: وكيف يقول أحد بكون وجوه أمهات المؤمنين وأكفهن عورة غير مباحة النظر لكونها عورة، لأن الدلائل التى يستدل بها على كون الوجه، والكفين غير عورة ومباحة النظر كجواز الكشف فى الصلاة، وقوله تعالى: ﴿لا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها﴾ إلى غير ذلك عامة شاملة لأمهات المؤمنين وغيرهن، لا يقال: خصهن آية الحجاب لأنا نقول: التخصيص فرع التنافى ولا تنافى، فكيف التخصيص؟

فحاصل ما قال القاضى: إن فرض الحجاب على وجه خاص، وهو عدم جواز كشف الوجه والكفين فى الشهادة وغيرها، وعدم إظهار شخوصهن، وإن كن مستترات من غير حاجة إلى البراز من خصائص أمهات المؤمنين، ولا يثبت لسائر النساء، لأن الحجاب لم يفرض عليهن بعبارة النص، وإنما يؤمرن بالاحتجاب بدلالة النص، والأصول الثانية من النصوص بخلاف أمهات المؤمنين، فإنه فرض عليهن الحجاب بالنص، ثم عامة النساء يجوز لهن كشف الوجه عند الشهادة وغيرها، ولا يجوز ذلك لأمهات المؤمنين مع اشتراكهن فى عدم كون الوجه والكفين عورة، وجواز الكشف والنظر بهذا الاعتبار، لأن عدم جواز الكشف فى حق سائر النساء لعارض مفارق، وهو الشهوة غير المغلوبة بالمصلحة، فإن تحقق عدم الشهوة من الجانبين أو كانت المصلحة غالبة على المفسدة كما فى الكشف والنظر للشهادة أو للقاضى أو الخاطب جاز، وإلا فلا، بخلاف أمهات المؤمنين فإنهن مأمورات بالحجاب مطلقًا لعارض لازم، وهو كون ترك الكشف والنظر أطهر لقلوبهم وقلوبهن، كما قال الله تعالى: ﴿ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن﴾ لأن الأطهرية للقلوب لا تنفك عن ترك الكشف والنظر، فلا يجوز لهن الكشف والنظر مطلقًا.

ثم عامة النساء يجوز لهن إظهار شخوصهن مع ستر أبدانهن، ولا يجوز ذلك لأمهات المؤمنين لما ذكر، وأنت تعلم أنه ليس منه ما يوافق هوى هؤلاء الأحداث السفهاء المخترعين، وبهذا التفصيل تبين أن ما يزعم بعض أولئك السفهاء أن الحجاب كان من مختصات أمهات المؤمنين، فلا يشرع لغيرهن مغترًا بقول القاضى: إن فرض الحجاب مما اختصصن به زعم باطل، لأنك قد عرفت أن المختص بهن هو فرض الحجاب بالنص على وجه مخصوص دون شرعية الحجاب

باب جواز النظر إلى المخطوبة

٥٦٩٣- عن مغيرة بن شعبة أنه خطب امرأة فقال له النبي ﷺ: «انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»، أخرجه النسائي، والترمذي وحسنه (زيلعي ٢: ٢٨٩).

مطلقًا، فإنه عام لهن ولغيرهن.

ثم اعلم أن عدم جواز كشف الوجه والكفين لأمهات المؤمنين في الشهادة وغيرها بلا خلاف مما تفرد به القاضي، ولم نر ذلك لغيره لا نفيًا ولا إثباتًا، فإن صح النقل فقد ذكرنا تحقيقه، وإلا فلا حاجة إلى الجواب، لأن الإيراد ساقط من الأصل، بالجملة ما ادعينا من عدم المنافاة بين مسألة جواز الكشف والنظر، وبين مسألة الحجاب، ومسألة الحجاب ثابت على كلا التقديرين سواء جاز كشف الوجه والكفين في الشهادة وغيرها كسائر النساء أولا.

فإن قلت: إن جاز لهن الكشف في الشهادة وغيرها كسائر النساء فما الفرق بينهن وبين سائر النساء؟ قلنا أولا: إنه لا حاجة إلى الفرق في كل حكم، ألا ترى أن قبل نزول الحجاب لم يكن فرق بينهن وبين سائر النساء في جواز الكشف، فإن لم يكن فرق بينهن، وبين سائر النساء بعد نزول الحجاب في الحجاب لم يكن قادحًا في مزيتهن.

وثانيًا: أن الفرق غير منحصر في هذا، بل له وجوه أخرى، وهي أن الله تعالى خصهن بالخطاب دون سائر النساء، بل جعلهن تابعات لهن بالنظر إلى علة الحكم، وهذا يدل على شدة الاعتناء بشأنهن، وكان حكم الحجاب قطعًا في حقهن دون سائر النساء، وكان مراعاة الحجاب أشد في حقهن دون سائر النساء، وقد أمرن بالحجاب في وقت كان الخير فيه غالبًا والشر مغلوبًا، بخلاف سائر النساء فإنهم أمرن به حين شاع الشر وذاع، فهذه وجوه ثبت بها المزية لهن على سائر النساء، فلا حاجة لإثباتها إلى القول بعدم جواز الكشف مطلقًا من غير دليل، نعم، إن ثبت الإجماع كما يظهر من كلام القاضي، أو قام الدليل على ما قال يحكم به للدليل، لا لمجرد إثبات المزية، ويمكن الاستدلال عليه بإطلاق الحكم، وبقوله تعالى: ﴿ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن﴾ كما أشرنا إليه سالفًا، ولكنه لا يخلو عن ضعف، ولا حاجة لنا إلى مزيد تحقيق الكلام في هذا الباب، وتنقيحه لأنه لا يتعلق لنا به غرض، كما لا يخفى.

باب جواز النظر إلى المخطوبة

أقول: الأحاديث المذكورة نص في الباب إلا أن هذا النظر مخصوص بماهو ليس بعورة

٥٦٩٤- وعن أبى هريرة قال: خطب رجل امرأة من الأنصار فقال له رسول الله ﷺ: «اذهب فانظر إليها فإن فى أعين الأنصار شيئا»، أخرجه مسلم (زيلعى ٢: ٢٨٩).

٥٦٩٥- عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل»، فخطبت جارية فكنت أتخبأ لها حتى رأيت منها ما دعانى إلى نكاحها، أخرجه أبو داود (زيلعى ٢: ٢٨٩)، وحسنه ابن حجر فى "الدراية"، وعلله ابن القطان بأن واقد بن عبد الرحمن لا أعرفه.

قلت: أخرجه أبو داود فقال: حدثنا مسدد نا عبد الواحد بن زياد نا محمد بن إسحاق عن داود بن حصين عن واقد بن عبد الرحمن يعنى ابن سعد بن معاذ عن جابر ابن عبد الله فذكر الحديث، وأخرجه الحاكم من طريق عمر بن على بن مقدم فقال: ثنا محمد بن إسحاق عن داود بن الحصين عن واقد بن عمرو بن سعد بن معاذ فذكر الحديث بعينه. وكذا أخرجه أحمد من طريق يعقوب عن أبيه عن ابن إسحاق (مسند ٣: ٣٦٠).

فدل ذلك على أن واقد بن عبد الرحمن هو واقد بن عمرو بأن يكون لأبى واقد اسمان: عبد الرحمن وعمرو، أو يكون قوله: عبد الرحمن خطأ من عبد الواحد.

والصحيح ما قال عمر بن على وغيره، وإن كان غيره، كما قال ابن حبان فى "الثقات" وابن القطان فى "كتابه"، فلا يقدح فى الرواية جهالة واقد بن عبد الرحمن، لأنه لم يتفرد به بل تابعه عليه واقد بن عمرو، كما ذكرنا من رواية الحاكم، وواقد بن عمرو ثقة عند ابن القطان أيضا، كما صرح هو به فى كتابه الذى نقل عنه الزيلعى، فاندفع الطعن، فافهم.

كالوجه والكفين، ولا يجوز النظر إلى ما هو عورة. ولا يتقيد بعدم الشهوة، لأن نظر الخاطب لا يخلو عن شهوة كما لا يخفى، لكن لا ينوى به قضاء الشهوة بل إقامة السنة ومعرفة أنها تصلح للنكاح أم لا. فإن قلت: قد وقع فى حديث جابر أنه قال ﷺ: «إن استطاع أن ينظر إلى ما يدعو إلى نكاحها فليفعل». وما يدعو إلى النكاح أعم من الوجه والكفين.

قلنا: ليس المراد التعميم بل المقصود منه الإشارة إلى أن هذا النظر للضرورة، فينبغى أن لا يتجاوز حد الضرورة، والضرورة تندفع بالنظر إلى الوجه والكفين، فلا ينبغى أن يتجاوزهما.

٥٦٩٦- وعن أنس أن المغيرة بن شعبة خطب امرأة فقال النبى ﷺ: «اذهب فانظر إليها، فإنه أجدر أن يؤدم بينكما»، رواه ابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم فى "مستدركه"، وقال: على شرط الشيخين (زيلعى ٢:٢٨٩).

٥٦٩٧- وعن محمد بن سلمة قال: خطبت امرأة فجعلت أتخبأ لها حتى نظرت إليها فى نخل لها فقيل: أتفعل هذا وأنت صاحب رسول الله ﷺ؟ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا ألقى الله فى قلب امرئ منكم خطبة امرأة فلا بأس أن ينظر إليها، رواه ابن حبان فى "صحيحه" (زيلعى ٢:٢٨٩).

٥٦٩٨- وعن أبى حميد الساعدى قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا خطب أحدكم امرأة فلا جناح عليه أن ينظر إليها»، رواه الطبرانى وإسحاق بن راهويه (زيلعى ٢:٢٨٩)، وعزاه ابن تيمية فى "المنتقى" لأحمد، وقال الشوكانى: سكت عنه الحافظ فى "التلخيص"، وقال فى مجمع الزوائد: رجال أحمد رجال الصحيح (نيل ٦:١٥).

وللمناقشة فيه مجال ولكنه لا يضر، لأن المسألة اجتهادية والاجتهاديات لا يخلو عن المناقشات، فما اطمأن إليه قلب المجتهد هو الحجة فى حقه وحق من تبعه.

قال فى "النيل": هو أى اختصار جواز النظر على الوجه والكفين مذهب الأكثر، وقال داود: يجوز النظر إلى جميع البدن، وقال الأوزاعى: ينظر إلى مواضع اللحم اهـ بمعناه (نيل ٦:١٦)، وحجة داود ظاهر الأحاديث لأن النظر فيها غير مقيد بالوجه والكفين، بل مطلق. ولم نطلع على حقيقة قول الأوزاعى وعلى حجته، وقد عرفت أن المسألة اجتهادية والحجة فيها ظن المجتهد، والله أعلم.

ثم اعلم أن القاضى والشاهد مقيس على الخاطب بقياس الأولوية، فلما جاز النظر للخاطب جاز للقاضى والشاهد بالأولى، كما لا يخفى.

قال العبد الضعيف: وحجة الجمهور قول جابر: "فخطبت جارية فكنت أتخبأ" والراوى أعرف بمعنى ما رواه، فدل على أنه لا يجوز له أن يطلب من أوليائها أن يحضروها بين يديه لما فى ذلك من الاستخفاف بهم، ولا يجوز ارتكاب مثل ذلك لأمر مباح ولا أن ينظر إليها بحيث تطلع على رؤيته لها من غير إذنها، لأن المرأة تستحى من ذلك ويثقل نظر الأجنبى إليها على قلبها لما جبلها الله على الغيرة، وقد يفضى ذلك إلى مفاسد عظيمة كما لا يخفى، وإنما يجوز له أن يتخبأ

باب حرمة الخلوة مع الأجنبية

٥٦٩٩- عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا لا يبيتن رجل عند امرأة ثيب إلا أن يكون ناكحًا أو ذى محرم».

٥٧٠٠- وعن عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ قال: «إياكم والدخول على النساء»، فقال رجل: يا رسول الله! أ فرأيت الحمو؟ قال: «الحمو الموت»، رواه مسلم (٢: ١٥ و ٢١٦).

لها وينظر إليها خفية، ومثل هذا النظر يقتصر على الوجه والكف والقدم لا يعدوها إلى مواضع اللحم ولا إلى جميع البدن، والله أعلم، ظ.

باب حرمة الخلوة بالأجنبية

أقول: الأحاديث نص فى الباب إلا أن حديث جابر الذى رواه مسلم يوهم اختصاص الحكم بالثيب، ويزيح هذا الوهم الروايات التى بعدها لأنها ليس فيها هذا القيد، ثم قال النووى: قال العلماء: إنما خص الثيب لكونها التى يدخل عليها غالبا، وأما البكر فحصولة منصونة فى العادة مجانبة للرجال أشد مجانبة فلم يحتج إلى ذكر، أو لأنه من باب التنبيه لأنه إذا نهى عن الثيب الذى يتساهل الناس فى الدخول عليها فى العادة فالبكر أولى اهـ (مسلم ٢: ٢١٥).

وما روى مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قام رسول الله ﷺ على المنبر فقال: «لا يدخلن رجل بعد يومى هذا على مغيبة إلا ومعه رجل أو رجلان»، فقال النووى: مؤول بحمله على جماعة يبعد مواطاتهم على الفاحشة لصلاحهم أو مروءتهم أو غير ذلك اهـ، ولى ههنا إشكال وهو أن سبب ورود هذا القول كما هو مذكور فى صدر الحديث أن نفرا من بنى هاشم دخلوا على أسماء بنت عميس فدخل أبو بكر الصديق، وهى تحته يومئذ، فرآهم فكره ذلك فذكر ذلك لرسول الله ﷺ وقال: لم أر إلا خيرا، فقال رسول الله ﷺ: «إن الله قد برأها من ذلك ثم قام على المنبر فقال لا يدخلن ...» إلخ، ويعلم منه أن أبا بكر رضى الله عنه رأى عند أسماء نفرا من بنى هاشم لا رجلا واحدا وإنه قد رابه ذلك، وإن رسول الله ﷺ إنما قال ما قال لسد باب مثل هذه الريبة، وإذا كان الأمر كذلك يشكل عليه أنه كيف يندفع الريبة من كون الرجل أو الرجلين مع الداخل مع أن نفرا من بنى هاشم دخلوا على أسماء ولم يكف هذا لدفع الريبة. فإن قلت: لعلهم كانوا ممن لا يبعد موالاتهم على الفاحشة.

٥٧٠١- وعن عمر مرفوعًا: ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان، رواه الترمذى وقال: حسن صحيح غريب، وأخرجه ابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم فى "مستدركه"، وأخرجه ابن حبان نحوه من حديث جابر بن سمرة مرفوعًا، كذا فى "نصب الراية" (٢:٢٩٤).

قلت: وهم ابن تيمية فى المنتقى فأخرجه من حديث جابر، وعزاه لأحمد، وقد تصفحت "مسند أحمد"، فلم أجد فيه لا من حديث جابر بن عبد الله، ولا من حديث جابر بن سمرة، ولا جابر آخر، ولم يتنبه الشوكانى لهذا الوهم فأقره عليه، فتنبه له.

باب الاستتار عند الجماع

٥٧٠٢- عن الأحوص بن حكيم عن أبيه عن راشد بن سعد وعبد الأعلى بن عدسى عن عتبة بن عبد السلمى قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أتى أحدكم أهله فليستتر ولا يتجرد تجرد البعيرين»، أخرجه ابن ماجة (ص١٣٩).

قلنا: لا نعرف فى بنى هاشم فى ذلك الزمان مثل هؤلاء بل كانوا صلحاء فلا ينفع هذا الجواب، فالظاهر فى الجواب أن يقال: إن الظاهر أن نفرا من بنى هاشم لم يدخلوا عليها جملة واحدة بل دخلوا عليها واحدا بعد واحد، ورآهم أبو بكر رضى الله عنه داخلين كذلك، فشكا ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «أن لا يدخلن على مغيبة أحد إلا ومعه رجل أو رجلان لئلا يرتاب الرائى كما ارتاب أبو بكر»، فمنع عن دخول واحد، وأجاز دخول اثنين فصاعدا تقليلا للفتنة، ثم لما اعتاد الناس لذلك منع دخول اثنين فصاعدا أيضا، فقال: إياكم والدخول على النساء، سدا لباب الفتنة، وهذا أحسن مما قال النووى، والله أعلم.

باب الاستتار عند الجماع

خطأ الشوكانى فى النقل:

قوله: عن الأحوص إلخ قلت: وأعله الشوكانى بالأحوص وقال: إنه ضعيف وأصاب، وأعله أيضا برشدين بن سعد، وقال: هو ضعيف. قال أبو حاتم: منكر الحديث وأخطأ، لأنه لا أثر لرشدين ابن سعد فى السند وإنما هو راشد بن سعد وهو ثقة وثقه أبو حاتم وغيره، وأخرج النسائى من طريق صدقة بن عبد الله السمين عن زهير بن محمد عن عاصم الأحول عن عبد الله بن سرجس نحوه

. . . .

وقال: حديث منكر وصدقة يضعف، وزاد ابن عدى فى "الكامل": ابن جريج بين زهير وعاصم، وأعله أيضا عبد الحق فى "أحكامه" بصدقة وقال: إنه ليس بالقوى، وأعله ابن القطان بزهير بن محمد، وقال: إنه ضعيف، وقد رواه الطبرانى بسند ليس فيه صدقة ولا زهير وقال: حدثنا حسين ابن إسحاق التسترى ثنا زيد بن أحزم ثنا محمد بن عباد الهنائى ثنا عباد بن كثير عن عاصم الأحول عن عبد الله بن سرجس، كذا فى "نصب الراية" (٢:٢٩٢).

قلت: وهو معلول لعباد بن كثير لأنه ضعيف. وأخرج البزار وغيره عن مندل بن على عن الأعمش عن أبى وائل عن عبد الله مرفوعا نحوه، وأعله البزار بأن مندل بن على أخطأ فيه، وإنما حدث به عاصم عن أبى قلابة عن النبى مرسلا فى مجلس الأعمش، وكان فيه شريك ومندل كما صرح به شريك، وقال الزيلعى: هكذا رواه ابن أبى شيبة عن أبى معاوية عن عاصم عن أبى قلابة عن النبى، وهكذا رواه عبد الرزاق عن الثورى عن عاصم، ونقل العقيلي عن الأعمش أنه كذب فيه مندل بن على وقال: أن أخبرت به عن عاصم عن أبى قلابة، ولكن روى الطبرانى من طريق على بن عبد العزيز عن مالك بن إسماعيل أبى غسان عن إسرائيل عن الأعمش عن أبى وائل عن ابن مسعود مرفوعا مثل ما رواه مندل، كذا فى الزيلعى.

قلت: سند الطبرانى رجاله ثقات إلا على بن عبد العزيز فإنه لم يتحرر لى من هو وما هو؟ وأخرج أيضا الطبرانى والبزار من طريق سعد بن أبى مريم عن يحيى بن أيوب عن عبيد الله بن زحر عن أبى المنيب عن يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة مرفوعا نحوه، وقال البزار: إسناده ليس بالقوى، كذا فى الزيلعى.

قلت: رجاله بعضهم ثقات وبعضهم صدوق يخطئ كما فى "التقريب"، فينبغى أن يكون حسنا، وأخرج الطبرانى من طريق أحمد بن عبد الوهاب بن نجدة الحوطى عن أبى المغيرة عن عفير ابن سعدان عن سليم ابن عامر عن أبى أمامة نحوه، كذا فى الزيلعى.

قلت: عفير بن سعدان ضعيف؛ قال أبو حاتم: يكثر عن سليم بن عامر عن أبى أمامة بما لا أصل له، إلا أنه لم يتفرد بل له شواهد من روايات غيره، فاتضح من هذه الجملة أن الحديث له أصل ثابت وهو يدل على ندب التستر عند الجماع، وأورد الترمذى فى (باب الاستتار عند الجماع) حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «إياكم والتعرى فإن معكم من لا يفارقكم إلا عند الغائط وحين يفضى الرجل إلى أهله».

باب زنا العين وغيرها

٥٧٠٣- عن ابن عباس قال: ما رأيت شيئا أشبه باللمم مما قال أبو هريرة أن

وقال الزيلعي في "نصب الراية" (٢: ٢٩٣): في دخول هذا الحديث في هذا الباب نظر يظهر بالتأمل اهـ. قلت: وجه النظر أنه يظهر من الحديث أنه ﷺ نهى عن التعري لكون الملائكة معهم، ويظهر من الحديث أيضا أنهم يفارقونهم عند الغائط والجماع، فلم يبق وجه للنهي وهو الاستحياء من الملائكة، فلا يكون التعري منهيا عنه عند الجماع.

ويمكن الجواب عنه بأن هذا النظر إنما يتوجه إذا جعل قوله: «إلا عند الغائط وحين يفضي الرجل إلى أهله» "متعلقا" بقوله: «لا يفارقكم»، وأما إذا جعل متعلقا بقوله: «إياكم والتعري» فلا يتوجه النظر، لأن مفاد الحديث حينئذ النهي عن التعري لمصاحبة الملائكة واستثنى التعري عند الغائط والجماع للضرورة، لا لمفارقة الملائكة لأنه لم يثبت مفارقتهم عند الجماع، وإذا كان مبنى الرخصة هو الضرورة فهي تتقدر بقدرها، ومعلوم أنه لا ضرورة إلى كشف الزائد من العورة الغليظة، فيكون منهيا عنه، فلا يكون إدخاله في الباب محل النظر، فتأمل فيه.

قال العبد الضعيف: يحل عقدة الإشكال ما رواه البزار والطبراني عن أبي هريرة بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «إذا أتى أحدكم أهله فليستتر، فإنه إذا لم يستتر استحيت الملائكة فخرجت، فإذا كان بينهما ولد كان للشيطان فيه نصيب»، وإسناد البزار ضعفه هو، وفي إسناد الطبراني: أبو المنيب صاحب يحيى بن أبي كثير ولم أجد من ترجمه، وبقية رجال الطبراني ثقات، وفي بعضهم كلام لا يضر (مجمع الزوائد ٤: ٢٩٣).

وبهذا ظهر وجه إدخال الترمذي حديث ابن عمر في (باب الاستتار عند الجماع) فإن معناه أن الملائكة يفارقون الرجل حين يفضي إلى أهله من غير استتار بحيث يتعرى كما يتعرى عند الغائط، وإن أفضى إليها بالاستتار لم يفارقوه. وقال الشيخ يحيى في ما ضبطه عن شيخه مسند الوقت في درس الترمذي: إن الترجمة تثبت بالحديث الوارد فيه بأن الملائكة الحفظة لما لم يفارقوا إلا وقت كشف العورة، وجب التقليل في الكشف لئلا يكثر بعدهم اهـ، قلت: ولكن تفسير الحديث بالحديث أولى، والله تعالى أعلم، ظ.

باب زنا العين وغيرها

أقول: دل الحديثان على أن من لا يجوز قضاء الشهوة معه لا يجوز النظر إليه بالشهوة،

النبي ﷺ قال: «إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر، وزنا اللسان النطق، والنفس تمنى وتشتهى، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه»، أخرجه البخارى ومسلم (زيلعى ٢:٢٩٣).

٥٧٠٤- وعن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: «إن الله كتب على ابن آدم نصيبه من الزنا مدرك ذلك لا محالة فالعينان زناهما النظر والأذنان زناهما الاستماع، واللسان زناها الكلام، واليدان تزنيان زناهما البطش، والرجلان تزنيان زناهما المشى، والقلب بهوى ويتمنى، ويصدق ذلك الفرج أو يكذبه»، أخرجه مسلم (نصب الرايه ٢:٢٩٣).

ولا مسه بها سواء كان محرما أو غير محرم، وسواء كان المنظور إليه والممسوس عورة أو غير عورة. ويعلم منه أيضا أن نظر القاضى والشاهد والخاطب إلى الأجنبية وإن كان مع الشهوة ليس من قبيل زنا العين، لأن الزنا إنما يكون ناشئا عن الشهوة لا منشأ له ونظر القاضى وغيره من قبيل الثانى لا الأول، لأن منشأ النظر هناك إنما هو القضاء أو أداء الشهادة مثلا لا قضاء الشهوة، فإن حدث الشهوة من النظر لا يكون هذا النظر زنا العين، بل إن دعت الشهوة إلى النظر ثانيا، وعمل بمقتضاها كان ذاك هو الزنا.

فإن قلت: إن كان الأمر كما قلت فما بال الفقهاء يحرمون النظر إذا خاف أن يشتهى مع أن هذا النظر ليس بناشئ من الشهوة، بل منشأ للشهوة ظنا، أو شكا.

قلنا: هذا من باب تحريم ذرائع المحرم وليس هو النظر المحرم لعينه، لأن النظر المحرم لعينه هو النظر الناشئ من الشهوة كما عرفت، وهذا ليس كذلك، نعم! فيه احتمال لأن يكون مفضيا إلى المحرم، وهو النظر بالشهوة وغير ذلك، فحرمه الفقهاء سدا للذرائع، ولم يحرموا ذلك فى القاضى وغيره للضرورة، لأن هذا النظر ليس بمحرم لعينه، بل هو مباح فى نفسه، كما عرفت، واحتمال الفتنة الذى هو مقتض للتحريم يعارضه المصلحة المقصودة من هذا النظر -كالقضاء وأداء الشهادة- فإن حرم هذا النظر لاحتمال الفتنة يفوت المصلحة المقصودة.

وإن لم يحرم يبقى احتمال الإفضاء إلى الفتنة، ويمكن تداركه بتركه العمل بمقتضاها، ولا يمكن تدارك المصلحة الفائتة، فغلبوا المصلحة على المفسدة وحكموا بإباحة النظر بوجهين أحدهما: كونه مباحا فى نفسه وثانيهما: غلبة المصلحة على المفسدة لكون المفسدة ممكنة التدارك بترك العمل بمقتضاه دون المصلحة، فاعرف ذلك.

باب عدم جواز خروج المرأة إلى مدة السفر إلا ومعها زوج أو محرم

٥٧٠٥- عن ابن عباس أنه سمع النبى ﷺ يخطب ويقول فيه: «لا تسافر المرأة إلا مع ذى محرم»، متفق عليه.

٥٧٠٦- وعن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تسافر المرأة ثلاثة إلا ومعها ذو محرم»، متفق عليه.

باب عدم جواز خروج المرأة إلى مسيرة ثلاثة أيام إلا ومعها زوج أو محرم

أقول: الأحاديث نص فى الباب وإليه ذهب أبو حنيفة، وحمل مطلق السفر فى حديث ابن عباس على السفر الشرعى بقرينة ما روى عن ابن عمر وغيره كما روينا، وحمل أكثر العلماء على السفر اللغوى بقرينة ما روى من النهى عن السفر إلى مسيرة يوم أو ليلة أو يومين أو ليلتين وغير ذلك، واحتج أبو حنيفة بأن ما دون السفر الشرعى فى حكم البيت فى جميع الأحكام كعدم جواز القصر وعدم جواز أخذ الزكاة للغنى الذى له مال فى الوطن لا فى السفر، فكما يجوز لها أن تكون فى بيتها بلا محرم كذلك يجوز لها أن تكون فى أقل من مدة السفر بلا محرم، بخلاف مدة السفر لأنه يتغير بها الأحكام ويعد من كان على هذه المسيرة غريبا خارجا من البيت بعيدا من الأعوان والأنصار والأحباب متعرضا للأذى، فلا يرخص للمرأة أن تكون فى هذه المسيرة بغير من يحفظها ممن يتعرض بها نظرا إلى كونها غريبة بعيدة لمن يحميها.

فالحاصل أن حالة السفر نفسها مانعة من خروج المرأة بغير زوج أو محرم، بخلاف حالة الحضر فإن نفسها ليست بمانعة، بل منعها لعارض، فيمنع من الخروج لمدة السفر على الإطلاق ولا يمنع من الخروج إلى أقل من مدة السفر على النهى للعارض، وما وقع من الاختلاف فى تحديد تلك المدة على اختلاف الأحوال، وما روى من النهى عن الخروج إلى مدة السفر على اقتضاء نفس تلك الحالة ذلك، حينئذ يتفق الروايات، ويظهر الفرق بين مدة السفر والأقل منها الذى قال به أبو حنيفة.

ويظهر من هذا التفصيل أن المنظور فى النهى عن السفر ليس هو حالة المرأة من الفسق والصلاح لأن الفاسقة لا يمنعها من الفسق شىء لا زوج ولا محرم أو حضر أو سفر إلا أن تتوب

٥٧٠٧– وفى لفظ لأبى سعيد: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو زوجها أو ابنها أو أخوها أو ذو محرم معها»، رواه الجماعة إلا البخارى والنسائى.

وتقلع عن المعصية كما لا يخفى، بل المنظور فيه هو نفس حالة الخروج فقط، فتدبر وتبصر. وقد أطال الطحاوى الكلام فى هذا الباب فى "شرح معانى الآثار"، واختصره عينى فى "البناية" إن شئت الاطلاع، فارجع إليهما.

ثم قال الطحاوى: حدثنى بعض أصحابنا عن محمد بن مقاتل لا أعلمه إلا عن حكام الرازى قال: سألت أبا حنيفة هل تسافر المرأة بغير محرم؟ فقال: لا، نهى رسول الله ﷺ أن تسافر امرأة مسيرة ثلاثة أيام فصاعدا إلا ، معها زوجها أو أبوها أو ذو رحم منها، قال حكام: فسألت العرزمى فقال: لا بأس بذلك. حدثنى عطاء أن عائشة كانت تسافر بلا محرم، قال: فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بذلك فقال أبو حنيفة: لم يدر العرزمى ما روى، كان الناس لعائشة محرما، مع أيهم سافرت فقد سافرت مع محرم، وليس الناس لسائر النساء كذلك اهـ (شرح معانى الآثار ١:٣٥٩).

أقول: للقائل أن يقول: لا نسلم لأن الناس كانوا محارم لعائشة وقوله تعالى: ﴿وأزواجه أمهاتهم﴾ وحرمة نكاحهن عليهم لا يستلزم المحرمية، لأن معنى قوله: ﴿وأزواجه أمهاتهم﴾ أنهن كأمهاتهن فى الحرمة والاحترام دون المحرمية، بدليل أنه فرض عليهن الاحتجاب منهم ولا يفترض الاحتجاب من المحارم، وحرمة النكاح ليس للمحرمية بل لأن ذلك كان مما يؤذى النبى للغيرة، ومطلق حرمة النكاح مؤيد ألا يقتضى التحريم كحرمة الملاعنة عند من يقول بالحرمة المؤبدة، ولو سلم المحرمية فلا يفيد أيضا لأن الطحاوى روى عنها أنها أباحت ذلك لغيرها أيضا حيث قال: حدثنا ابن وهب عن الليث أن ابن شهاب حدثه عن عمرة أن عائشة أخبرت أن أبا سعيد الخدرى يفتى أن رسول الله ﷺ قال: «لا يصلح للمرأة أن تسافر إلا ومعها محرم». فقالت: ما لكلهن ذو محرم اهـ (شرح معانى الآثار ١:٣٥٨).

فالصحيح فى الجواب أن يقال: إن النصوص فى الباب محتملة للتأويل، واختلف الصحابة فى تأويلها فأولتها عائشة بغير ما تأول به أبو سعيد، فلا يصح إلزام مجتهد بتأويل مجتهد آخر، وحينئذ يبطل إلزام أبى حنيفة بتأويل عائشة، وأما ما روى الطحاوى عن حكام الرازى فلم يثبت، لأن محمد بن مقاتل الرازى ضعيف، كما صرح به فى "كشف الأستار عن رجال معانى الآثار".

٥٧٠٨- وفى لفظ لأبى هريرة: «لا تسافر امرأة مسيرة ثلاثة أيام إلا مع ذى رحم محرم»، رواه أحمد ومسلم، كذا فى "المنتقى" (نيل ٤: ١٧٠).

وقال الذهبى: تكلم فيه ولم يترك، كذا فى "الميزان"، ويدل على أنه يبعد من مثل أبى حنيفة أن يجيب بمثل ما أجاب أنه يرد عليه ما أوردنا، والله أعلم. ثم الحديث محمول على المرأة الحرة، وأما الأمة فيباح لها السفر بدون المحرم لضرورة الاستخدام وعدم تيسر المحارم، ويدل عليه أنه أبيح للإماء ما لم يبح للحرائر من كشف الرأس وغيره لضرورة الاستخدام بعينه، فاعرف ذلك.

قال العبد الضعيف: أما ما أورده بعض الأحباب على ما رواه محمد بن مقاتل عن حكام الرازى عن أبى حنيفة فليس بشىء، أما أولا فلأن المحرم من لا يحل له نكاحها أبدا بنسب أو سبب ولو بزنا كما فى "الدر"، وأما الملاعنة فلا ترد علينا لأنها تحل بعد إكذاب الرجل نفسه فلم تكن حرمتها مؤبدة عندنا، وإذا عرفت ذلك فلا شك فى كون رجال الأمة محارم لأمهات المؤمنين رضى الله عنهن لحرمة نكاحهن لهم مؤبدا، وأما أنه فرض عليهن الاحتجاب منهم فقد مر أن أمر الحجاب كان مما اختصت به أزواج النبى ﷺ من بين سائر النساء حتى لم يجز لهن كشف الوجوه والأكف أيضا.

وأما ثانيا: فلأنا لو سلمنا أن معنى قوله: ﴿وأزواجه أمهاتهم﴾ أنهن كأمهاتهم فلنا أن نحمل قول أبى حنيفة: كان الناس لعائشة محارم على هذا المعنى أى كانوا لها كالمحارم، ولا يرد عليه ما رواه الزهرى عن عمرة عن عائشة أنها قال «ما لكلهن محارم» فإنا معناه أن المحرم ليس بقيد بل يجوز للمرأة أن تسافر مع محرم لها أو مع من هو كالمحرم لها كما كانت عائشة تسافر مع رجال هم كالمحارم لها.

وأما قوله: إن محمد بن مقاتل الرازى ضعيف فلو راجع اللسان لعرف أن تضعيف من ضعفه مبنى على كونه من أصحاب الرأى، وليس ذلك من الجرح فى شيء، قال أبو الحسن بن بابويه فى "تاريخ الرأى": كان إمام أصحاب الرأى بالرى ومات بها، وكان مقدما فى الفقه، حدث عن وكيع وطبقته، روي عنه محمد بن جرير الطبرى وغيره وسمع منه البخارى ولم يحدث عنه. قال الخليلى فى "الإرشاد": وأظن ذلك من قبل الرأى اهـ ملخصا (٥: ٣٨٨) والذى يكون مقدما فى الفقه إماما فيه فلا بد من قبول روايته فى الفقه، وهذا الذى ذكره الطحاوى عنه ليس إلا من باب الفقه دون رواية الحديث، فلا بد من قبوله وحمله على ما حملناه، فافهم، والله يتولى هداك، ظ.

باب كون العبد أجنبيا عن مولاته

٥٧٠٩- عن أنس أن النبى ﷺ أتى فاطمة بعبد قد وهبه لها قال: وعلى فاطمة ثوب إذا قنعت به رأسها لم يبلغ رجليها، وإذا غطت به رجليها لم يبلغ رأسها، فلما رأى النبى ﷺ ما تلقى قال: إنه ليس عليك بأس، إنما هو أبوك وغلامك، رواه أبو داود، وسكت عنه، وقال الشوكانى فى "النيل": فى إسناده أبو جميع سالم بن دينار الهجيمى البصرى قال ابن معين: ثقة، وقال أبو زرعة الرازى: بصرى لين الحديث (نيل ٦: ٢٠).

باب كون العبد أجنبيا عن مولاته

أقول: يظهر من حديث أنس أن رسول الله ﷺ قد كان وهب العبد لفاطمة، ويظهر منه أيضا أن فاطمة سعت لستر الرأس والقدم، وبالغت فى الاحتجاب عن العبد كما يبالغ فى الاحتجاب من الأجنبى، وفيه حجة لأبى حنيفة، لأن هذا العلم لا بد أن يكون حاصلا لها من النص أو تعامل ذلك الزمان فيكون حجة.

فإن قلت: قد رده رسول الله ﷺ بقوله: «لا بأس عليك إنما هو أبوك وغلامك»، فكيف يكون حجة؟ قلنا: لا رد فيه بل فيه تقرير له لأنه لم يقل ذلك فى أول الأمر بل قال ذلك لما بأن له عذرها بعد السعى ورآها متضجرة من ذلك فقال ذلك تهوينا للأمر عليها وكشفا لما تلقى من العناء والشدة فى ذلك، لا لأنه أباح كشف ما عدا الوجه والكفين للمملوك بجعله محرما كما ظن القائلون به.

وبه اندحض ما قاله بعضهم فى تأويله بأن العبد كان صبيا غير بالغ لأنه يرده سعى فاطمة للستر ولو كان كما قالوا لما احتاجت إلى هذا الجد والاجتهاد فى الستر، ولقائل أن يقول: إن فاطمة إنما سعت للستر استحياء لا لكونه واجبا.

والجواب عنه أنه لا دليل فى الحديث على هذا، وإنما هو مجرد احتمال، والاحتمال مفيد لدفع الإلزام لا للإلزام، فلا يضر أبا حنيفة لا سيما إذا كان خلاف الظاهر، فاحفظه.

وأما حديث أم سلمة فلا دلالة فيه على جواز كشف ما عدا الوجه والكفين للعبد، بل فيه دلالة على ترك الحجابية، وترك الحجاب كما يكون من المحارم كذلك يكون من الأجانب عند الضرورة كالعبد وغيره، فلا دليل فيه على أن العبد محرم كما ظن القائلون به، وغاية ما فيه أن العبد إذا لم يكن مكاتبا لا يجب على مولاته إلقاء الحجاب بينه وبينها، وإذا كان مكاتبا قادرا على أداء الكتابة يلزمها الاحتجاب منه بإلقاء الحجاب بينه وبينها كما فعلته أم سلمة رضى الله عنها مع

٥٧١٠- وعن أم سلمة أن النبى ﷺ قال: إذا كان لإحداكن مكاتب وكان عنده ما يؤدى فلتحتجب منه، رواه الخمسة إلا النسائى، وصححه الترمذى، كذا فى "المنتقى" (نيل ٥:٣٦٧).

٥٧١١- وقال ابن أبى شيبة: حدثنا أبو أسامة ثنا يونس بن أبى إسحاق عن طارق عن سعيد بن المسيب قال: ﴿لا يغرنكم﴾ الآية ﴿إلا ما ملكت أيمانكم﴾، إنما عنى به الإماء ولم يعن به العبيد.

٥٧١٢- وقال أيضًا: حدثنا عبد الأعلى عن هشام عن الحسن أنه كره أن يدخل المملوك على مولاته بغير إذنها.

٥٧١٣- وقال الطحاوى فى "شرح الآثار": حدثنا صالح بن عبد الرحمن حدثنا سعيد بن منصور قال: حدثنا هشيم قال: أخبرنا مغيرة عن الشعبى و(أخبرنا) يونس عن الحسن أنهما كرها أن ينظر العبد إلى شعر مولاته (بناية ٤:٢٤١)، وهذا سند صحيح.

مولاها، فقد روى الطحاوى فى مشكله عن بنهان مولى أم سلمة أنه بينما هو يسير مع أم سلمة زوج النبى ﷺ فى طريق مكة، وقد بقى من كتابته ألفا درهم، فقالت وهى تسير: ماذا بقى عليك من كتابتك يا نبهان؟ قلت: ألفا درهم، قالت: فهما عندك؟ قلت: نعم. قال: ادفع ما بقى عليك إلى محمد بن المنكدر فإنى قد أعنته بها فى نكاحه، وعليك السلام، ثم ألقت الحجاب. فبكيت وقلت: والله لا أعطيه أبدا، قالت: إنك والله لن ترانى أبدا، إن رسول الله ﷺ عهد إلينا «إذا كان عند مكاتب إحداكن وفاء بما بقى من كتابته فاضربوا دونه الحجاب» من "المعتصر" (١:٢٨٢).

فهذا هو الحجاب الذى أمر به رسول الله ﷺ فى المكاتب إذا كان عنده ما يؤدى به كتابته أن لا يرى مولاته أبدا كما كان قبل ذلك ينظر إلى وجهها وكفيها لكونه من الطوافين عليها، وأخرج البيهقى عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال لها: «إذا كاتبت إحداكن عبدها فليرها ما بقى عليه شيء من كتابته، فإذا قضاها فلا تكلمه إلا من وراء حجاب»، وفيه عبد الله بن زياد بن سمعان ضعيف ولكنه تأيد بالطريق الأولى.

وبالجملة فليس للعبد إلا مجرد الرؤية لمولاته إلى وجهها وكفيها والدخول عليها من غير حجاب، وليس هو كالمحرم لها، فحرام عليه أن ينظر إلى صدرها مكشوفا أو إلى ساقيها بالإجماع، فلما كان فى ذلك كالأجنبى عنها كان فى الخلوة بها والنظر إلى شعرها كالأجنبى أيضا، وقد مر

باب أن حق الوطئ ثابت للزوجة

٥٧١٤- عن عون بن أبى جحيفة عن أبيه قال: آخى النبى ﷺ بين سلمان وأبى الدرداء، فزار سلمان أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء متبذلة فقال: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة فى الدنيا، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعامًا فقال: كل، فإنى صائم، قال: ما أنا بآكل حتى تأكل، فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، قال: نم فنام، فلما كان من آخر الليل قال سلمان: قم الآن، فصليا، فقال له سلمان: إن لربك عليك حقًا، ولنفسك عليك حقًا، ولأهلك عليك حقًا، فأعط كل ذى حق حقه، فأتى النبى ﷺ فذكر ذلك له، فقال النبى ﷺ: صدق سليمان، رواه البخارى (١:٢٦٤).

وفى لفظ له عند الدارقطنى: إن لجسدك عليك حقًا، ولربك عليك حقًا، ولأهلك عليك حقا، صم وأفطر، وصل ونم، وأت أهلك، وأعط كل ذى حق حقه اهـ (سنن دارقطنى ص٢٣٦).

٥٧١٥- وعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: يا عبد الله! ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟ قلت: بلى يا رسول الله! قال: فلا تفعل، صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقًا، وإن لروحك عليك حقًا، وإن لزوجك عليك حقًا، رواه البخارى (٢:٧٦٣).

الكلام فى المسألة فى باب المكاتب فليراجع. وقال الشافعى رحمه الله: هذا خاص بأزواج النبى ﷺ وهو احتجابهن عن المكاتب وإن لم يكن قد سلم مال الكتابة كذا فى العون (٤:٣٢).

قلت: لا يقبل دعوى التخصيص إلا بدليل، وبالجملة فهذا الحديث أيضا غير مخالف لمذهب أبى حنيفة بل مؤيد له، لأن المكاتب عبد ما لم يؤد ما عليه سواء كان عنده ما يؤدى أم لا، فلو كانت العبدية موجبة للمحرمية لم يأمر النبى ﷺ بالاحتجاب من المكاتب الذى كان عنده ما يؤدى، وبقية الآثار فيها حجة صريحة لأبى حنيفة، فافهم، والله أعلم.

باب أن حق الوطئ ثابت للزوجة وهو لا ينقطع بالوطئة الواحدة ديانة وإن انقطع قضاء

أقول: قوله: «إن لزوجك عليك حقا» يدل على أن الوطئ حق الزوجة، لأن المراد من الحق فى القول المذكور هو الوطئ كما يدل عليه السياق، وصرح به فى رواية الدارقطنى لأنه بين الحق

٥٧١٦- وعن عائشة قالت: كانت امرأة عثمان بن مظعون تخضب وتطيب فتركته فدخلت على فقلت: أ مشهد أو مغيب؟ فقالت: مشهد، قالت: عثمان لا يريد الدنيا، ولا يريد النساء، قالت عائشة: فدخل على رسول الله ﷺ فأخبرته بذلك فلقى عثمان فقال: يا عثمان! أتؤمن بما نؤمن به؟ قال: نعم يا رسول الله! قال فأسوة مالك بنا، أخرجه في "المنتقى"، وعزاه لأحمد وقال الشوكاني: أخرجه أحمد من طرق مختلفة متعددة هذه المذكورة هنا أحدها، قال في "مجمع الزوائد"، وأسانيد أحمد رجالها ثقات (نيل ٦: ١١٢).

٥٧١٧- وعنها قالت: دخلت على خويلة بنت حكيم بن أمية بن حارثة بن الأوقص السلمية وكانت عند عثمان بن مظعون فرأى (النبي ﷺ) بذاذة هيئتها فقال لي: يا عائشة: ما أبذ هيئة خويلة؟ قالت: فقلت: يا رسول الله! امرأة لا زوج لها يصوم النهار ويقوم الليل، فهي كلا زوج لها فتركت نفسها وأضاعتها، قالت: فبعث رسول الله ﷺ إلى عثمان بن مظعون فجاءه فقال: يا عثمان! أرغبت عن سنتي؟ قال: لا، والله يا رسول الله! ولكن سنتك أطلب، قال: فإني أنام وأصلي وأصوم وأفطر وأنكح النساء، فاتق الله يا عثمان! فإن لأهلك عليك حقًا وإن لضيفك عليك حقًا وإن لنفسك عليك حقًا، فصم وأفطر وصل ونم، قلت: روى أبو داود منه طرفا رواه أحمد والبزار بنحوه وقال: فقال: يا عثمان! إن لك فيّ أسوة، وإن أخشاكم لله وأحفظكم لحدوده لأنا

وفي رواية عند أحمد: إن الرهبانية لم تكتب علينا، إن أخشاكم لله وأحفظكم لحدوده لأنا، وأسانيد أحمد رجالها ثقات إلا أن طريق "أخشاكم" أسندها أحمد، ووصلها البزار برجال ثقات (مجمع الزوائد ٤: ٣٠١).

المذكور بقوله: وائت أهلك، ويعلم منه أيضا أن هذا الحق لا ينقطع بالجماع مرة بل يبقى بعده أيضا ولكن ديانة لا قضاء، لأن سياق الأحاديث دال على أن الكلام ليس في الوطئة المستحقة على أبي الدرداء وعبد الله بن عمرو قضاء، بل الكلام في الوطئ المستحق عليهما ديانة، كما لا يخفى.

قال العبد الضعيف: وإنما ذكرت طرقا عديدة لقصة عثمان بن مظعون لاقتصار صاحب "المنتقى" و "النيل" على طريق واحدة منها لا تصرح بالمقصود، وقوله ﷺ في حديث أبي أمامة: «إني إنما بعثت بالحنيفية السمحة ولم أبعث بالرهبانية، ألا فكلوا اللحم وأتوا النساء» صريح في أن

٥٧١٨- وعن أبى موسى الأشعرى قال: دخلت امرأة عثمان بن مظعون على نساء النبى ﷺ فرأينها سيئة الهيئة فقلن لها: ما لك؟ ما فى قريش رجل أغنى من بعلك؟ قالت: ما لنا منه من شيء، أما نهاره فصائم، وأما ليله فقائم فدخل النبى ﷺ فذكرن له ذلك، قال: فلقيه النبى ﷺ فقال: يا عثمان! أما لك فى أسوة؟ قال: وما ذاك يا رسول الله؟ فداك أبى وأمى فقال: أما أنت فتقوم بالليل وتصوم بالنهار، وإن لأهلك عليك حقا وإن لجسدك عليك حقًا، فصل ونم، وصم وأفطر، قال: فأتتهم المرأة بعد ذلك عطرة كأنها عروس فقلن لها: مه؟ قالت: أصابنا ما أصاب الناس، رواه أبو يعلى والطبرانى بأسانيد، وبعض أسانيد الطبرانى ثقات (مجمع الزوائد ٤:٣٠٢).

٥٧١٩- وعن أبى أمامة قال: كانت امرأة عثمان بن مظعون امرأة جميلة عطرة تحب اللباس والهيئة لزوجها، فرأتها عائشة وهى تفلة فقالت: ما حالك هذه؟ فقالت: إن نفرا من أصحاب النبى ﷺ منهم على بن أبى طالب وعبد الله بن رواحة وعثمان بن مظعون تخلوا للعبادة وامتنعوا من النساء وأكل اللحم، وصاموا النهار وقاموا الليل، فكرهت أن أريه من حالى ما يدعوه إلى ما عندى لما تخلى له، فلما دخل النبى ﷺ أخبرته عائشة فأخذ النبى ﷺ نعله ثم انطلق إليهم جميعا، حتى دخل عليهم فسألهم عن حالهم، قالوا: أردنا الخير، فقال رسول الله ﷺ: إنى إنما بعثت بالحنيفية السمحة ولم أبعث بالرهبانية البدعة، وإن أقواما ابتدعوا الرهبانية فكتبت عليهم فما رعوها حق رعايتها، ألا فكلوا اللحم وأتوا النساء، وصوموا وأفطروا، وصلوا وناموا، فإنى بذلك أمرت، رواه الطبراني وفيه عفير بن معدان وهو ضعيف، وقد تقدمت له طريق فى العلم (مجمع الزوائد ٤:٣٠٢). قلت: لم يتهم بالكذب وإنما ضعف من قبل حفظه، وللحديث طرق عديدة يقوى بعضها بعضا.

للمرأة حقا على زوجها أن يغشاها وينام معها ولا يعطلها حتى تصير كلا زوج وهى مزوجة، وأن من رغب عن أهله وعطلها فقد رغب عن السنة واختار الرهبانية البدعة، ولا يخفى أن هؤلاء الصحابة الذين كانوا يقومون الليل ويصومون النهار كانوا قد دخلوا بنساءهم غير مرة واحدة، يدل على ذلك ما كان عليه نساءهم من الزينة والتعطر وحسن الهيئة بدهة من الدهر قبل أن يتخلى أزواجهن للعبادة، فلا يصح حمل الأحاديث على أن هؤلاء الصحابة كانوا لم يدخلوا بنساءهم،

باب جواز العزل عن الأمة وكراهته عن الحرة إلا بإذنها

٥٧٢٠- عن جابر قال: كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ والقرآن ينزل، متفق عليه.

٥٧٢١- ولمسلم: كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ فبلغه ذلك فلم ينهنا.

٥٧٢٢- وفى رواية لأبى سعيد: قال: سألنا عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: ما عليكم أن لا تفعلوا، فإن الله قد كتب ما هو خالق إلى يوم القيامة، متفق عليه.

ولا مرة كما لا يخفى على من له إلمام باللسان ومعانى الحديث، وإذا كان كذلك ثبت أن حق الزوجة فى الوطئ لا ينقطع بالدخول مرة ديانة وإن كان ينقطع به قضاء بدليل ما مر فى باب العنين من تأجيله سنة للإفضاء إلى امرأته فينقطع حقها فى الفسخ لو وصل إليها مرة، وهو حكم القضاء. هذا هو حكم الزوجة، وأما الأمة فلا حق لها فى الجماع قضاء وأما ديانة فإن كانت للبيع فلا وإن كانت سرية فنعم، لما روى البزار عن سلمان قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من اتخذ[1] من الخدم غير ما ينكح ثم بغين فعليه مثل آثامهن من غير أن ينتقص من آثامهن شيئا»، وهو عن عطاء بن يسار عن سلمان ولم يدركه. قال الهيثمى: وفيه من لم أعرفهم (مجمع الزوائد ٤: ٢٩٨).

قلت: ولكنه مؤيد بالقياس، لأن المرء راع على من يعوله يجب عليه حفظهم فى أنفسهم ودينهم وأن يحصنهم من الوقوع فى المعاصى، فلا ينبغى له أن يجمع عنده جوارى لا يقدر على تحصين فروجهن، ولو جمعهن لمصلحة فليمسك عنده ما قدر على تحصينها منهن وليزوج ما سواها. وقد وهم بعض الأحباب ههنا حيث أبدى احتمالات كثيرة فى أن الأمة المزوجة هل تستحق على زوجها الوطئ أم لا؟ ولو راجع باب القسم من كتاب النكاح لبان له من قولهم: إنه إذا كان لرجل زوجتان أمة وحرة فللأمة نصف ما للحرة من البيتوتة والسكنى وغيرها استحقاقها الوطئ على زوجها، لأن القسم إنما يستحقه من النساء من تستحق الوطئ ولذا لا تستحقه صغيرة لا يمكن وطئها، فاعلم ذلك ولا تغتر بأقوال القاصرين، وسيأتى بعض ما يتعلق بذلك فى باب العزل، إن شاء الله تعالى، ظ.

باب جواز العزل عن الأمة وكراهته عن الحرة إلا بإذنها

أقول: دلت الأحاديث على أن العزل جائز ولكن رسول الله ﷺ كان يحب تركه، لأنه

---

(١) فى قوله: من اتخذ من الخدم إشارة إلى التسرى، فإن ما كان للبيع لا يتخذ للخدمة، ظ.

٥٧٢٣- وفى رواية له: قال: قالت اليهود: العزل الموءودة الصغرى، فقال النبى ﷺ: كذبت يهود، إن الله لو أراد أن يخلق شيئا لم يستطع أحد أن يصرفه، رواه أحمد وأبو داود.

٥٧٢٤- وعن جذامة بنت وهب الأسدية قالت: ثم سألوه عن العزل فقال رسول الله ﷺ: ذلك الوأد الخفى وهى الموءودة سئلت، رواه أحمد ومسلم، كذا فى "المنتقى" لابن تيمية (نيل ٦:١١٥).

٥٧٢٥- عن إسحاق بن عيسى عن ابن لهيعة عن جعفر بن ربيعة عن الزهرى عن محرز بن أبى هريرة عن أبيه عن عمر بن الخطاب أن النبى ﷺ نهى أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها، رواه أحمد وابن ماجة (منتقى مع النيل ٦:١١٥). قلت: قال فى المنتقى بعد تخريجه: ليس إسناده بذاك اهـ، ولعله أعله بابن لهيعة، كما أعله به ابن حجر فى "الفتح"، حيث قال: احتج الجمهور بحديث عن عمر أخرجه أحمد وابن ماجة بلفظ: نهى عن العزل عن الحرة إلا بإذنها، وفى إسناده ابن لهيعة اهـ (فتح ٩:٢٦٩)، وابن لهيعة ليس بمطروح بالمرة، بل هو مختلف فيه، والاختلاف غير مضر.

وأعله الدارقطنى فقال: تفرد به إسحاق الطباع عن ابن لهيعة ووهم فيه، خالفه عبد الله بن وهب فرواه عن ابن لهيعة عن جعفر بن ربيعة عن الزهرى عن حمزة بن عبد الله بن عمر عن أبيه ووهم فيه أيضًا، والصواب عن حمزة عن عمر، كذا فى "نصب الراية" (٢:٢٩٤).

كان يرغبهم إلى تركه ولكن لا ينهاهم عن ذلك، ومعنى قوله ما عليكم أن لا تفعلوا: أنه لا ضرر عليكم فى تركه لا دنيوى ولا أخروى. أما انتفاء الضرر الأخروى فظاهر، وأما الضرر الدنيوى فلأن العزل ليس بمانع للأولاد فهو غير مفيد، فلا يكون تركه مضرا، وإذا كان الأمر كذلك ففيه ندب إلى الترك وليس بزجر لا ضعيف ولا قوى كما زعم. وما يتوهم من التعارض بين حديث أبى سعيد حيث قال فيه: كذبت اليهود فى قولهم: "العزل الموءودة الصغرى" وبين حديث جذامة حيث قال فيه: «ذلك الوأد الخفى»، فأطال ابن حجر فى "الفتح" الكلام فى دفعه.

والأحسن عندى أن يقال: إن مقصود اليهود من قولهم: العزل الموءودة الصغرى كان تحريم العزل، فكذبهم ﷺ فى هذا الزعم ببيان أن العزل غير مانع من الأولاد، والمنع من الأولاد هو منشأ

قلت: إسحاق وابن وهب ثقتان، ولا تعارض بين روايتهما ورواية من أرسل، فإنه يمكن أن يكون الرواية عند ابن لهيعة من الطريقتين: من طريق محرز ومن طريق حمزة، فرواه لإسحاق من طريق ولابن وهب من أخرى، ثم الراوى قد يسند وقد يرسل، فيمكن أن يكون ابن لهيعة فعل كذلك، فلا وجه لتوهيم إسحاق وابن وهب وتصويب الإرسال، ولو سلم فالمرسل حجة عندنا لا سيما إذا تلقاه أهل العلم بالقبول وعملوا به، ثم هو مؤيد بالآثار والقياس وبالحديث الصحيح المرفوع.

٥٧٢٦- أما الحديث الصحيح المرفوع فقوله عليه السلام: إن لزوجك عليك حقا، وقد أخرجناه فى هذا الكتاب فى باب مفرد، ووجه الاستدلال أنه ثبت منه أن للمرأة حقا فى الوطى على الزوج، ولا يخفى أن المقصود من الوطئ، هو قضاء الشهوة واستيفاء اللذة وطلب الولد، والعزل مخل بهذه الأمور، فلا يجوز بدون إذن من له الحق وهى المرأة.

٥٧٢٧- وأما الآثار فقد أخرج ابن أبى شيبة عن ابن مسعود أنه قال: تستأمر الحرة وتعزل عن الأمة.

هذا الزعم فيكون زعما باطلا. ومقصوده ﷺ من قوله: «ذلك الوأد الخفى» ترغيبهم إلى ترك العزل بتنفيرهم عنه بهذا العنوان، وليس المقصود تحريم العزل وتأثيم العازل، فلا تعارض بين الكلامين، وإنما سماه وأدا خفيا، لأن فى الوأد الظاهر إضاعة نفس الولد، وفى العزل إضاعة مادة الولد أعنى المنى، فافهم.

قال العبد الضعيف: ليس ما ذكره بعض الأحباب فى الجمع بين الحديثين أحسن من ما ذكره غيره، لأنه لا فرق بين قوله: «ذلك الوأد الخفى» و ﴿وإذا الموءودة سئلت﴾ وبين قول اليهود: "العزل الموءودة الصغرى" ظاهرا وأما قوله: إن مقصود اليهود تحريم العزل ومقصوده ﷺ التنفير عنه بدون التحريم فهو مما لا يساعده اللفظ ولا يدل عليه، والأحسن عندى أن يقال ههنا أيضا كما قيل فى عذاب القبر: إن رسول الله ﷺ أنكر على اليهودية قولها: إنكم تفتنون فى القبور أولا برأيه ثم أقرها حين أوحى إليه فى ذلك، فقد روى أحمد بإسناد على شرط البخارى عن سعيد بن عمرو ابن سعيد الدموى عن عائشة أن يهودية كانت تقول لها: وقاك الله عذاب القبر، قالت: فقلت: يا رسول الله! هل للقبر عذاب؟ قال: «كذبت اليهود لا عذاب دون يوم القيامة» ثم مكث بعد ذلك

٥٧٢٨- وأخرج البيهقى عن ابن عمر أنه قال: تعزل عن الأمة وتستأذن الحرة، كذا ذكره ابن حجر فى "التلخيص الحبير"، كما نقله عنه فى "تعليق الممجد على الموطأ للإمام محمد" (ص٢٤٩).

ما شاء الله أن يمكث، فخرج ذات يوم نصف النهار وهو ينادى بأعلى صوته: أيها الناس! استعيذوا بالله من عذاب القبر فإن عذاب القبر حق اهـ من "فتح البارى" (٣:١٨٧).

فكذلك كذب رسول الله ﷺ اليهود فى قولهم: "العزل الموءودة الصغرى" برأيه، ثم أقرهم حين أوحى إليه فى ذلك، وإلا فالراجح ما قاله البيهقى بعد ما روى حديث جذامة: قد روينا عن النبى ﷺ فى العزل خلاف هذا، ورواة الإباحة أكثر وأحفظ، وإباحة من سمينا من الصحابة فهى أولى (٧:٢٣٢)، فلو لا أن حديث جذامة لا يقاوم ما يعارضه من أكثر الروايات الصحيحة بطرق عديدة لقلنا بترجيح العمل به كما قال ابن حزم، لأن أحاديث غيرها موافق أصل الإباحة، وحديثها يدل على المنع، فمن ادعى أنه أبيح بعد أن منع فعليه البيان، ولكن رأينا ابن عباس قد أنكر حديثها، فقد روى البيهقى فى "سننه" من طريق سفيان عن الأعمش عن عبد الملك الرزاز عن مجاهد قال: سألنا ابن عباس عن العزل قال: اذهبوا فسلوا الناس ثم ائتونى فأخبرونى، فسألوا فأخبروه، فتلا هذه الآية: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه﴾ حتى فرغ من الآية ثم قال: كيف تكون من الموءودة حتى تمر على هذا الخلق؟ (٧:٢٣٠). وكذلك أنكر على بن أبى طالب رضى الله عنه كون العزل من الوأد كما رواه الطحاوى فى شرح معانى الآثار بسند صحيح عن عبد الله بن عدى بن الخيار قال: تذاكر أصحاب رسول الله ﷺ عند عمر العزل فاختلفوا فيه فقال عمر: قد اختلفتم وأنتم أهل بدر الأخيار، فكيف بالناس بعدكم إذ تناجى رجلان، فقال عمر: ما هذه النجوى؟ إن اليهود تزعم أنها الموءودة الصغرى، فقال على: إنها لا تكون موءودة، حتى تمر بالتارات السبع ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾ الآية.

ثم أخرجه الطحاوى بسند آخر حسن وزاد: فتعجب عمر من قوله، وقال: جزاك الله خيرا اهـ، قال الطحاوى: فأخبر على أنه لا موءودة إلا ما نفخ فيه الروح، وأما ما لم ينفخ فيه فإنما هو موات غير موءودة، ثم ذكر قول ابن عباس وقال: فهذا على وابن عباس قد اجتمعا على ما ذكرنا وتابع عليا على ما قال فى ذلك عمر رضى الله عنهما ومن كان بحضرتهما من أصحاب رسول الله ﷺ وأسند البيهقى عن سعد بن أبى وقاص وعن أبى أيوب الأنصارى وزيد بن ثابت وابن

٥٧٢٩- وأخرج في "الفتح" (٩: ٢٧٠): عن ابن عباس قال: تستأمر الحرة في العزل ولا تستأمر الأمة السرية، فإن كانت أمة تحت حر فعليه أن يستأمرها وقال: أخرجه عبد الرزاق بسند صحيح.

عباس أنهم كانوا يعزلون عن ولائدهم، وعن أبي سعيد الخدري قال: كان عمر وابن عمر يكرهان العزل، وكان زيد وابن مسعود يعزلان، رواه أبو يعلى ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ٤: ٢٩٨)، وهذا معارض لما رواه الطبراني عن ابن مسعود قال في العزل: هي الموءودة الصغرى.

قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح وقد رجع عنه اهـ، ودليل الرجوع قول أبي سعيد هذا: إن ابن مسعود كان يعزل، ويدل له أيضا ما رواه الطبراني عن ابن مسعود قال: يؤاخذ الله الميثاق على نسمة في صلب رجل ثم أخرجه على صفا لأخرجه من ذلك الصفا، فإن شئت فأتم وإن شئت فلا، قال الهيثمي: فيه رجل ضعيف لم أسمه وبقية رجاله رجال الصحيح (٤: ٢٩٧).

قلت: قد تأيد قوله بفعله فانجبر الضعف، وبالجملة فقد ثبت عن ابن عباس إنكار كون العزل من الوأد صريحا وكان ابن مسعود قد أقره أولا ثم رجع عنه، وقد ثبت عنهما وعن غيرهما من الصحابة أنهم كانوا يعزلون، فهذا ما في حديث جذامة من العلة يقف معها الاستدلال به على المنع، وأما ما ثبت عن عمر وابنه أنهما كرها العزل فلم يثبت أنهما كرهاه لكونه من الوأد بل قد ثبت أن عمر وافق عليا على ما قاله أنه لا يكون من الوأد، حتى تمر بالتارات السبع، فلعله كرهه أولا، ثم رجع عنه، كرهه لكونه يخل بقضاء المرأة شهوتها من زوجها، والظاهر أنهما كرهاه عن الزوجة لا عن الأمة فقد قال محمد في "موطأه": بلغنا أن عمر بن الخطاب وطئ جارية له فحملت فقال: اللهم لا تلحق بآل عمر من ليس منهم فجاءت بغلام أسود فأقرت أنه من الراعي فانتفى منه عمر (ص٢٤٩)[1]، وظاهره أنه كان قد يعزل عنها وإلا لم يكن لارتيابه من الحمل وجه، وقد ذكرنا في المتن عن ابن عمر يعزل عن الأمة ويستأذن الحرة، والله أعلم.

حكم معالجة المرأة معالجة إسقاط النطفة، ومعالجة سد الحمل

قال الحافظ في "الفتح": وينتزع من حكم العزل حكم معالجة المرأة إسقاط النطفة قبل نفخ الروح، فمن قال بالمنع هناك أي في العزل ففي هذه أولى، ومن قال: بالجواز، يمكن أن يلتحق به

---

(١) ثم ظفرت ولله الحمد بما يدل على ما استظهرته، أخرجه عبد الرزاق عن ابن عيينة عن ابن أبي نجيح عن رجل من أهل المدينة أن عمر كان يعزل عن جارية له فحملت فشق ذلك عليه، فقال: اللهم، الحديث، كذا في "التلخيص الحبير" (٢: ٣٣١)، ظ.

وأما القياس فما قال الطحاوى: إنه كما أن للرجل أن يأخذ المرأة بالجماع وبأن يفضى إليها فيه وكان للمرأة أن تأخذ المرء بالجماع فكان لها أن تأخذه بالإفضاء، لأن حق كل واحد منهما على الآخر فى ذلك سواء لاشتراك العلة وهى قضاء الشهوة وطلب الولد (شرح معانى الآثار ملخصًا وموضحًا ٢:١٧).

هذا، ويمكن أن يفرق بأنه أشد؛ لأن العزل لم يقع فيه تعاطى السبب، ومعالجة السقط تقع بعد تعاطى السبب، ويلتحق بهذه المسألة تعاطى المرأة ما يقطع الحبل من أصله، وقد أفتى بعض الشافعية بالمنع، وهو مشكل على قولهم بإباحة العزل مطلقًا، والله أعلم اهـ (٩:٢٧١).

قال: واتفقت المذاهب الثلاثة على أن الحرة لا يعزل عنها إلا بإذنها، وأن الأمة يعزل عنها بغير إذنها، واختلفوا فى المزوجة، فعند المالكية يحتاج إلى إذن سيدها، وهو قول أبى حنيفة، والراجح عن أحمد، وقال أبو يوسف ومحمد: الإذن لها، وهى رواية عن أحمد، وقد استنكر ابن العربى القول بمنع العزل عمن يقول بأن المرأة لا حق لها فى الوطئ، ونقل عن مالك أن لها حق المطالبة به، إذا قصد بتركه إضرارها. وعن الشافعى وأبى حنيفة لا حق لها فيه إلا فى وطئة واحدة يستقر بها المهر، قال: فإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون لها حق فى العزل؟ فإن خصوه بالوطئة الأولى، فيمكن، وإلا فلا يسوغ فيما بعد ذلك إلا على مذهب مالك بالشرط المذكور اهـ، قال: وما نقله عن الشافعى غريب، والمعروف عند أصحابه أنه لا حق لها أصلا، نعم، جزم ابن حزم بوجوب الوطئ، وبتحريم العزل اهـ (٩:٢٧٠).

قلت: ونقله عن أبى حنيفة غريب أيضًا، فإن الوطئة الواحدة تستحقها الزوجة قضاء، ولها مطالبة فسخ النكاح بتركها، وما زاد عليها، فهو مستحق ديانة لا قضاء (بحر عن جامع قاضى خان، ويأثم إذا ترك الديانة متعنتًا مع القدرة على الوطئ (رد المحتار ٢:٩٧٧).

وإذا ثبت أن الزوجة حرة كانت أو أمة تملك المطالبة بالوطئ فى الفيئة، والفسخ عند تعذره بالعنة، ونحوها قضاء ولها المطالبة به لقضاء شهوتها ديانة، وللزوجة الأمة نصف ما للحرة من القسم، بطل ما فى "البناية" أنه لا حق للأمة فى قضاء الشهوة؛ لأن النكاح لم يشرع لها ابتداء وبقاء، وبهذا لا تتمكن من مطالبة مولاها بالتزويج، ويقدر بعد التزوج (بلا إذنه) على إبطال نكاحها بلا استطاع رأيها (٢:١٧٦)، وكيف يقول: إن النكاح لم يشرع لها ابتداء وبقاء، والله تعالى يقول: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم﴾، وأما عدم تمكنها من

وهذا حجة على الشافعي إن صح القول عنه بأنه لا حق للمرأة في الجماع فكيف به في الإنزال؟ كما نقله عنه ابن حجر في "الفتح" (٩: ٢٧٠)، حيث رد على ابن العربي الذي نقل عن الشافعي وأبي حنيفة أنه لا حق للمرأة إلا في الوطئة والواحدة

النكاح بلا إذن المولى فلا يدل على عدم المشروعية، بل على قصور الولاية كالصغيرة، والصغير من الأحرار، وأيضًا فهو منقوض بالعبد لأنه لا يتمكن من مطالبة مولاه بالتزويج قضاء، ويتمكن المولى من فسخ نكاحه، إذا تزوج بغير إذنه، فينبغي أن لا يستحق العبد قضاء الشهوة من زوجته، ولا قائل به، فافهم.

وأما إنها لا تتمكن من مطالبة مولاها بالتزويج، فمسلم قضاء، وأما ديانة فإن كان المولى لا يجامعها، فلها أن تطالبه بالتزويج لتحصين فرجها، وصيانة نفسها عن الفسق، وكذلك العبد.

والذي روى عن أبي حنيفة في الأمة المزوجة أن الحق في الإذن بالعزل عنها للمولى دون الأمة لا يستلزم أن لا يكون لها حق في مطالبة زوجها بالوطئ قضاء وديانة، بل بناءه على معنى آخر ذكره صاحب "البدائع" بما نصه: ولا بأس للرجل أن يعزل عن أمته بغير إذنها.

وأما المنكوحة فإن كانت حرة يكره له العزل من غير إذنها بالإجماع، لأن لها في الولد حقًا، وفي العزل فوت الولد، ولا يجوز تفويت حق الإنسان من غير رضاه، فإذا رضيت جاز، وإن كانت أمة فلا بد من الإذن أيضًا بلا خلاف، لكن الكلام في أن الإذن بذلك إلى المولى أم إليها؟ قال أبو حنيفة رحمه الله: الإذن فيه إلى مولاها، وقال أبو يوسف ومحمد: إليها، وجه قولهما: إن لها حقا في قضاء الشهوة، والعزل يوجب نقصانًا فيه، ولا يجوز إبطال حق الإنسان من غير رضاه، وجه قول أبي حنيفة رضي الله عنه: إن الكراهة في الحرة لمكان خوف فوت الولد الذي لها فيه حق، والحق ههنا في الولد للمولى لا للأمة، وقولهما: فيه نقصان قضاء الشهوة، فنعم، لكن حقها في أصل قضاء الشهوة، لا في وصف الكمال، ألا ترى أن من الرجال من لا ماء له، وهو يجامع امرأته من غير إنزال، ولا يكون لها حق الخصومة (قضاء ولا ديانة، وكذلك من الرجال من هو سريع الإنزال لا تقضى المرأة شهوتها منه على وجه الكمال، ولا يكون لها حق الخصومة)، دل أن حقها في أصل قضاء الشهوة، لا في وصف الكمال، والله سبحانه أعلم (٥: ١٢٦).

وحاصله: أن استحقاق وصف الكمال، إنما هو لمن يستحق الولد لا لغيره، والأمة لا تستحق الولد، فلا حق لها في العزل إذنًا ومنعًا، وإنما ذلك إلى مولاها، وفي متن "الدر": وجاز عزله عن أمته بغير إذنها، وعن عرسه بإذنها، وظاهره أن الإذن للأمة المنكوحة؛ لأن العرس يشملها،

وقال: وما نقله عن الشافعي غريب والمشهور عند أصحابه أنه لا حق لها أصلا، وقال في (ص ٢٦٩): بعد ما نقل عن ابن عبد البر وابن مسيرة أنه قال: لا خلاف بين العلماء في أنه لا يعزل عن الزوجة الحرة إلا بإذنها اهـ بأن المعروف عند الشافعية أن المرأة لا حق لها في الجماع أصلا، وفي جواز العزل عندهم خلاف مشهور اهـ ملخصا.

لكن حاول الشارح لما في غاية البيان أن الإذن لمولاها في قولهم جميعًا بلا خلاف في ظاهر الرواية، كذا في "الجامع الصغير"، وعنهما أنه لهما اهـ من "رد المحتار" (٣٦٨:٥)، كذا ههنا في (باب الحظر والإباحة)، بتثنية الضمير، في قوله: لهما، وفي باب نكاح الرقيق، وعنهما أن الإذن لها (٦٢٢:٢) بوحدة الضمير، وهو الصحيح بدليل ما مر عن "البدائع"، ولم يرد أحد عن الصاحبين أن الإذن عندهما للأمة والمولى جميعا، فما في باب الحظر والإباحة من تثنية الضمير من تصحيف الناسخين، فتنبه له.

قال ابن عابدين: والإذن في العزل لمولى الأمة لا لها، وهذا هو ظاهر الرواية عن الثلاثة لأن حقها في الوطئ، وقد تأدى بالجماع، وأما سفح الماء ففائدته الولد والحق فيه للمولى، فاعتبر إذنه في إسقاطه، فإذا أذن فلا كراهة في العزل عند عامة العلماء وهو الصحيح وبذلك تظافرت الأخبار، وفي بعض أجوبة المشايخ كراهتها، وفي البعض عدمها (فتح)، وللسيد العزل عن أمته بلا خلاف، وكذا لزوج الحرة بإذنها (قهستاني).

وأما المكاتبة فينبغي أن يكون الإذن إليها، لأن الولد لم يكن للمولى، ولم أره صريحا (بحر)، وفيه أن للمولى حقا أيضا باحتمال عجزها وردها إلى الرق، فينبغي توقفه على إذن المولى أيضا رعاية للحقين (رحمتي ملخصا ٦٣٢:٢).

وقد تخبط بعض الأحباب في تنقيح مذهب الإمام وصاحبيه، وكل ذلك لقلة مراجعة الكتب، والحق أن لا خلاف بين أئمتنا في ظاهر الرواة لسكوت محمد عن ذكر الخلاف في "الجامع الصغير وفي الموطأ له، والخلاف إنما هو في رواية عنهما أن الإذن للأمة المزوجة لا لمولاها، وميل الطحاوي إلى ترجيح هذه الرواية حيث قال: قال ابن أبي عمران: هذا هو النظر على أصول ما بني عليه هذا الباب، لأنها لو أباحت زوجها ترك جماعها كان من ذلك في سعة ولم يكن لمولاها أن يأخذ زوجها بأن يجامعها، فلما كان الجماع الواجب على زوجها إليها لا إلى مولاها كان ذلك الإفضاء إلى الجماع والأخذ به إليها لا إلى مولاها، فهذا هو النظر في هذا (١٨:٢).

ويمكن أن يقال: إن الحق الذى أنكره الشافعى هو حق القضاء دون حق الديانة، ومسألة العزل مبنية على حق الديانة دون القضاء، والذى جوز العزل من الشافعية بناء على أن لا حق لها فى الجماع عند الشافعى لم يفرق بين القضاء والديانة، والله أعلم.

والجواب ما قد تقدم من حق الزوجة إنما هو فى أصل قضاء الشهوة لا فى وصف الكمال، فلذا كان أمر الجمّاع الواجب إليها دون مولاها، وأما الإفضاء إليها على وصف الكمال فلا حق لها فيه وإنما هو حق من له الولد، ألا ترى أنه لو تزوج الأمة وشرط حرية الأولاد كان أولادها أحرارا بقبول المولى شرطه، ولا حق للأمة فى قبول هذا الشرط ورده، وإذا كان كذلك فلزوج الأمة أن يعزل عنها بإذن المولى إذا لم يرض بحرية أولادها، لأن عليه ضررا فى استرقاق ولده، ولذا ندب الله تعالى إلى التحرز عن نكاح الإماء بدون الضرورة بقوله: ﴿ذلك لمن خشى العنت منكم وأن تصبروا خير لكم﴾ الآية.

ومفاد ذلك أن زوج الأمة لو شرط حرية الأولاد ورضى به المولى لا يتوقف العزل على إذن المولى بل على إذنها كما بحثه السيد أبو السعود (رد المحتار ٢: ٦٢٢)؛ لأنها حينئذ كالحرة سواء.

ولنا أن نقول: إن مقتضى النظر هو ما ذكره ابن أبى عمران ولكن عارضه فى الأمة المزوجة نظر آخر، وهو أن نكاح الإماء إنما شرع لصيانة النفس عن العنت لا لابتغاء الولد بدليل ما ذكرناه من النص، ومقتضاه أن لا يكون للأمة المنكوحة حق إلا فى أصل قضاء الشهوة دون ما فوقها، وإنما اشترط إذن المولى لأن له حقا فى أولاد أمته، فلا يجوز تفويته إلا بإذنه.

وأما ما رواه عبد الرزاق بسند صحيح عن ابن عباس قال: تستأمر الحرة فى العزل ولا تستأمر الأمة السرية، فإن كانت أمة تحت حر فعليه أن يستأمرها (فتح البارى ٩: ٢٧٠)، فهو وإن كان نصا فى محل النزاع، ولو كان مرفوعا لم يجز العدول عنه، ولكن مفهوم حديثه ﷺ أنه نهى أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها، وقول ابن مسعود وابن عمر: تستأمر الحرة، وتعزل عن الأمة جواز العزل عن الأمة مطلقا مملوكة كانت أو منكوحة، فقيدناه فى المنكوحة بإذن المولى بالدليل الذى مر ذكره، وحملنا قول ابن عباس على أنه يستأمر الأمة المنكوحة تطييبا لقلبها ولم نره على الوجوب، ولو قال قائل: إن أبا حنيفة لم يبلغه أثر ابن عباس هذا، ولو بلغه لقال به، وترك النظر كما قال به صاحباه لم يكن بعيدا عن الفقه، والذى أدين الله به أن مفهوم الحديث المرفوع نهى أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها، وقول ابن عمر وابن مسعود: تستأمر الحرة وتعزل عن الأمة ليس إلا جواز العزل عن الأمة المملوكة بغير إذنها.

. . . .

وأما المنكوحة من الإماء فحكمها ما ذكره ابن عباس رضى الله عنهما لأنه صريح فى معناه، والمفسر قاض على المفهوم، ولأنها زوجة تملك المطالبة بالوطأ فى الفيئة والفسخ عند تعذره بالعنة، وترك العزل من تمامه فلم يجز بغير إذنها كالحرة، وأما كون أولادها ملكا للمولى فلا يصلح سببا لتوقف العزل على إذنه لكون الإعلاق موهوما عند الجماع غير متيقن به ولا حكم للموهوم، وقد أطال بعض الأحباب الكلام فى هذا الباب بلا طائل، وفى ما ذكرناه كفاية، إن شاء الله تعالى ظ.

تنبيه: قال الشوكانى: قد ضعف أيضا حديث جذامة أعنى الزيادة التى فى آخره بأنه تفرد بها سعيد بن أبى أيوب عن أبى الأسود، ورواه مالك ويحيى بن أيوب عن أبى الأسود فلم يذكراها اهـ (نيل ٦:١١٨).

خطأ الشوكانى فى النقل من وجهين:

قلت: هذا خطأ فى النقل من وجهين: أحدهما: أنه قال: رواه مالك ويحيى بن أيوب عن أبى الأسود، والأمر ليس كذلك، لأنهما روياه عن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل لا عن أبى الأسود، كما زعم.

وثانيهما أنه قال: تفرد بها سعيد بن أبى أيوب ولم يروها مالك ويحيى بن أيوب، والأمر ليس كذلك، لأن يحيى بن أيوب روى هذه الزيادة، كما رواه سعيد.

قال مسلم بعد إخراج رواية سعيد: وحدثنا أبو بكر بن أبى شيبة قال: نا يحيى بن إسحاق قال: نا يحيى بن أيوب عن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل القرشى عن عروة عن عائشة عن جذامة بنت وهب الأسدية أنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ وذكر بمثل حديث سعيد بن أبى أيوب فى العزل والغيلة غير أنه قال: الغيال (صحيح مسلم ١:٤٦٦)، نعم! رواه مالك عن محمد ابن عبد الرحمن بن نوفل عن عروة عن عائشة عن جذامة فاقتصر على الغيلة ولم يذكر العزل، كما أخرجه عنه مسلم أيضا فى "صحيحه" (١:٤٦٦)، فاحفظه.

قال العبد الضعيف: قال ابن حزم فى "المحلى": قد جاءت الإباحة للعزل صحيحة عن جابر ابن عبد الله وابن عباس وسعد بن أبى وقاص وزيد بن ثابت وابن مسعود، وصح المنع منه عن جماعة كما روينا عن حماد بن سلمة عن عبيد الله بن عمر عن نافع أن ابن عمر كان لا يعزل، وقال: لو علمت أحدا من ولدى لنكلته، قال ابن حزم: لا يجوز أن ينكل على شىء مباح عنده.

. . . .

(قلت: يجوز أن ينكل على فعل ما هو خلاف الأولى تأديبا)، ومن طريق سعيد بن منصور نا هشيم أخبرنا ابن عون ثنى نافع عن ابن عمر قال: ضرب عمر على العزل بعض بنيه.

(قلت: محمول على العزل عن الحرة بغير رضاها) بدليل ما رواه ابن أبى شيبة عن ابن عمر أنه قال: يعزل عن الأمة ويستأذن الحرة، وعن عمر مثله رواهما البيهقى، وفيه ابن لهيعة وهو معروف، كما فى "التلخيص" (ص٣٠٩)، ومن طريق الحجاج بن المنهال نا أبو عوانة عن عاصم بن بهدلة عن زر بن حبيش أن على بن أبى طالب كان يكره العزل، ومن طريق محمد بن بشار نا عبد الرحمن بن مهدى نا شعبة نا يزيد بن خمير عن سليمان بن عامر قال: سمعت أبا أمامة الباهلى يقول وقد سئل عن العزل، فقال: ما كنت أرى مسلما يفعله، ومن طريق سعيد بن منصور نا هشيم أرنا يحيى بن سعيد الأنصارى عن سعيد بن المسيب قال: كان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ينكران العزل. قال ابن حزم: سماع سعيد عن عثمان صحيح، قال: وصح (المنع من العزل) أيضا عن الأسود بن يزيد وطاوس اهـ (ص٧١).

قلت: إنكار من أنكره وكراهة من كرهه محمول على العزل عن الحرة بغير إذنها أو عن الأمة ثم ينكر حملها وينتفى عن ولدها، ولو سلم أنهم كرهوه مطلقا فكم من مكروه وهو مباح شرعا كما مر أن أبغض الحلال عند الله الطلاق.

وبالجملة فلا يخلو العزل عن الكراهة تنزيها ولو كان عن الحرة بإذنها أو عن الأمة، لتدافع الروايات فى إباحته وكراهته، والله تعالى أعلم ظ.

فائدة: قال العبد الضعيف: قد تقدم فى كلام الحافظ أنه ينتزع من حكم العزل حكم معالجة المرأة إسقاط النطفة قبل نفخ الروح، وحكمه عندنا ما ذكره فى "الدر" قالوا: يباح إسقاط الولد قبل أربعة أشهر ولو بلا إذن الزوج اهـ، قال ابن عابدين: قال فى "النهر": هل يباح الإسقاط بعد الحمل؟ نعم! يباح ما لم يتخلق منه شيء ولن يكون ذلك إلا بعد مأة وعشرين يوما، فالمراد بالتخليق نفخ الروح، وإطلاقهم يفيد عدم توقف جواز إسقاطها قبل المدة المذكورة على إذن الزوج وفى كراهة الخانية: ولا أقول بالحل إذ المحرم لو كسر بيض الصيد ضمنه لأنه أصل الصيد، فلما كان يؤخذ بالجزاء فلا أقل من أن يلحقها إثم هنا إذا أسقطت بغير عذر اهـ، قال ابن وهبان: ومن الأعذار أن ينقطع لبنها بعد ظهور الحمل وليس لأبى الصبى ما يستأجر به الظئر ويخاف هلاكه، ونقل عن "الذخيرة": لو أرادت الإلقاء قبل نفخ الروح هل يباح لها ذلك أم لا؟ اختلفوا فيه، وكان الفقيه

. . . .

على بن موسى يقول: إنه يكره فإن الماء بعد ما وقع فى الرحم مآله الحياة فيكون له حكم الحياة (والتقييد بالوقوع فى الرحم يفيد أنه ليس له حكم الحياة قبله) كما فى بيضة صيد الحرام، ونحوه فى "الظهيرية"، وبه تبين أن قاضى خان مسبوق بما مر من التفقه، انتهى كلام "النهر".

حكم احتيال المرأة لقطع الحمل

تنبيه:

أخذ فى "النهر" من هذا، ومما قدمه الشارح فى "الخانية" و "الكمال": أنه يجوز للمرأة سد فم رحمها، كما تفعله النساء مخالفا لما بحثه فى "البحر" من أنه ينبغى أن يكون حراما بغير إذن الزوج قياسا على عزله بغير إذنها.

قلت: لكن فى "البزازية": أن له منع امرأته عن العزل اهـ، (فلا يجوز لها سد فم رحمها بغير إذنه) نعم! النظر إلى فساد الزمان يفيد الجواز من الجانبين، فما فى "البحر" مبنى على ما هو أصل المذهب، وما فى النهر على ما قاله المشايخ، والله المستعان اهـ (٢:٦٢٣)، وفيه أيضا عن "الخانية": أنه يباح (العزل عن الحرة بغير إذنها) فى زماننا لفساده، قال الكمال: فليعتبر عذرا مسقطا لإذنها، وعبارته فى "الفتاوى": إن خاف من الولد السوء فى الحرة يسعه العزل بغير رضاها (كأن كانت جاهلة أو حمقاء لا تعرف تربية الأطفال وتأديبهم فيجوز العزل عنها بلا إذنها) لفساد الزمان اهـ، فعلم منه أن منقول المذهب عدم الإباحة، وإن هذا تقييد من مشايخ المذهب لتغير بعض الأحكام بتغير الزمان، وأقره فى الفتح، وبه جزم القهستانى أيضا حيث قال: وهذا إذا لم يخف على الولد السوء لفساد الزمان وإلا فلا يجوز بلا إذنها اهـ.

ويحتمل أن يلحق بهذا العذر مثله كأن يكون فى سفر بعيدا أو فى دار الحرب فخاف على الولد أو كانت الزوجة سيئة الخلق ويريد فراقها فخاف أن تحبل اهـ (٢:٦٢٢).

قلت: فالنظر إلى فساد الزمان يجوز للمرأة سد فم رحمها أو تعاطيها ما يقطع الحبل من أصله، ولكن هذا مما يعرف ولا يعرف، فإن العامة لا يراعون الحدود ولا يقفون عندها، والفقيه من عرف حال زمانه، وقد نشأت فى أوروبا جماعة من النساء تسعى فى تقليل النسل وقطعها وتعلم أخواتها أنواعا من الحيل لقطع الحبل، وانتشرت دعوتها إلى أقصى البلاد من الهند والعرب ومصر والشام، ولو تمت حيلة هؤلاء الخبيثات لأفضت إلى قطع النسل وفساد العالم. وقد حث النبى ﷺ

باب استبراء السبايا ومن في معناها

٥٧٣٠- عن أبي سعيد أن النبي ﷺ قال في سبايا أوطاس: «لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير حامل حتى تحيض حيضة»، رواه أحمد وأبو داود (كذا في "المنتقى")، وقال في "النيل" (٦: ٢٤١): أخرجه الحاكم أيضًا وصححه، وإسناده حسن، قلت: النص عام للبكر والثيب، وكذا العلة عامة لهما، لأن العلة هو تحقق الشغل بماء الغير أو توهمه والبكر متوهمة الحبل كالثيب.

قال ابن قدامة في المغني: قال أبو عبد الله (الإمام أحمد): قد بلغني أن العذراء تحمل فقال له بعض أهل المجلس: نعم، قد كان في جيراننا اهـ (مغني ٩: ١٥٩)، فاندفع ما قال بعضهم: إن البكر لا تستبرأ.

٥٧٣١- وما احتجوا له بحديث رويفع بن ثابت أنه قال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا ينكحن ثيبا من السبايا حتى تحيض، رواه أحمد، كما في "المنتقى"، فلا حجة لهم فيه، أما أولا: فلأنه احتجاج بالمفهوم وهو غير حجة.

وثانيًا: بأن هذا المفهوم معارض بمنطوق حديث أبي سعيد، لأنه قال: "ولا غير حامل حتى تحيض" وهو يعم البكر والثيب.

على تعاطي أسباب الولد فقال: «تناكحوا تناسلوا تكثروا»، وقال سوداء: ولود خير من حسناء عقيم، فلا يفتى بجواز العزل ونحوه إلا أن يكون لحاجة ظاهرة مثل أن يكون في دار الحرب فتدعوه الحاجة إلى الوطأ فيطأ ويعزل أو تكون زوجته أمة فيخشى الرق على ولده أو تكون له أمة يحتاج إلى وطئها وبيعها، وقد روى عن علي رضي الله عنه أنه كان يعزل عن إمائه، كما في "المغني" (٨: ١٢٣)، ظ.

باب استبراء المملوكة إذا تملكها

أقول: تحقيق هذا المقام أن تحقق الشغل بماء الغير موجب للاستبراء بوضع الحمل مطلقا سواء كانت أمة أو حرة موطوءة بملك اليمين أو بالنكاح حاملا بحمل ثابت النسب أو غير ثابت النسب لتحقق سقي ماء الغير في كل واحد منها وهو منهي عنه وأما توهم الشغل بماء الغير فلم يثبت تأثيره في إيجاب الاستبراء مطلقا، بل ثبت عدم تأثيره في باب النكاح لأنه من المعلوم بالبداهة من الشرع أن الشارع لم يوجب الاستبراء على كل رجل تزوج امرأة كما أوجبه على كل رجل سبى امرأة،

٥٧٣٢- وثالثًا بأن الحديث روى عن رويفع بلفظ آخر أيضًا وهو أنه قال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقى ماءه ولد غيره، ومن كان يؤمن بالله فلا يقع على امرأة من السبى حتى يستبرئها، رواه أبو داود، وإذا كان الحديث مرويًا بألفاظ مختلفة فلا يختص الاحتجاج بلفظ واحد دون غيره، فإن كان الحديث ثابتًا من رويفع بخصوص لفظ الثيب، فالظاهر أنه روى الحديث بالمعنى بظنه أن البكر لا توهم فيه للحبل، فلا حجة فيه.

سواء كانت حاملا أو غير حامل بكرا أو ثيبا منكوحة أو غير منكوحة.

فلما ثبت أن توهم الشغل غير مؤثر فى وجوب الاستبراء على الإطلاق قال أئمتنا الثلاثة: إن التوهم لا يكون مؤثرا فى إيجاب الاستبراء إلا بشرط أن يتملك الرجل الرقبة والبضعة معا، أما إذا تملك إحداهما دون الأخرى أو تملك إحداهما فى وقت والأخرى فى وقت لا يجب الاستبراء، لأن النص لم يرد إلا فيما تملكها معا.

أما إذا يتملك إحداهما دون الأخرى أو تملكهما لكن لا معا، بل مرة هذه وأخرى هذه، فلم يرد فيه نص، ولا يصح إلحاقه بالمنصوص عليه بالقياس؛ لأن من شرط القياس أن لا يكون الفرع أدون من الأصل وكون الصورتين المذكورتين أدنى من المنصوص عليه ظاهر، لأن تأثير مجموع الأمرين لا يستلزم تأثير كل واحد بانفراده، وكذا لا يستلزم تأثير الأمرين المجتمعين من أول الأمر تأثيرهما إذا اجتمعا فى آخر الأمر، لأنه يحتمل أن يكون الاجتماع من أول الأمر شرطا فى التأثير، هذا هو الأصل وفرعوا عليه أنه لو تزوج أحد أمة غيره لا يجب عليه الاستبراء، لأنه ملك بضعها ولم يملك رقبتها، ولو اشترى أحد أمة غيره المزوجة من الآخر لا يجب عليه الاستبراء لأنه ملك رقبتها ولم يملك بضعها ولو طلقها الزوج بعده لا يجب عليه الاستبراء أيضا لأنه وإن ملك رقبتها وبضعها لكن لم يملكهما معا من أول الأمر بل اجتمعا فى ملكه آخر الأمر.

وكذا من تزوج امرأة ثم اشتراها لا يجب عليه الاستبراء لما قلنا. وعلل فقهاءنا سقوط الاستبراء عمن اشترى أمة مزوجة من الغير وقبضها ثم طلقها الزوج قبل الدخول بأن الشارع حكم بفراغ رحمها لإجازة النكاح وتحليله وطئ الزوج وعدم إيجابه العدة عليه بالطلاق، وهذا تعليل ساقط لأن إجازته النكاح وتحليله الوطئ ليس حكما منه بالفراغ، بل هو مبنى على إسقاطه اعتبار التوهم فى باب النكاح، وأما عدم إيجابه العدة عليها فهو حكم منه بالفراغ من ماء الزوج لا من

٥٧٣٣- وقال على: من اشترى جارية فلا يقربها حتى يستبرئها بحيضة، احتج بها فى "البحر"، وأقره الشوكانى عليه، وهو دليل على أن الأثر ثابت، وبعد الثبوت هو دليل على أن حكم الاستبراء لا يختص بالسبايا، كما ذهب إليه داود، وهو دليل أيضًا على عموم الحكم للبكر والثيب.

٥٧٣٤- وقال ابن عمر: إذا وهبت الوليدة التى توطأ أو بيعت أو أعتقت فلتستبرأ بحيضة ولا تستبرأ العذراء، حكاه البخارى فى "صحيحه"، كما فى "المنتقى".

ماء المولى، فلا يصح هذا التعليل، والتعليل الصحيح هو ما قلنا: إنه لم يثبت من دليل، لا نص، ولا قياس اعتبار التوهم فى هذه الصورة وفى مثلها.

وبهذا تبين أن أئمتنا فى هذه المسائل أقرب من الكتاب والسنة وأبعد من الرأى والقياس ممن خالفهم فيها بالرأى والقياس، ومع ذلك هم يطعنونهم بمخالفة الكتاب والسنة بالرأى، وهل هذا إلا من العجائب التى يتعجب منها كل من له بصيرة وإنصاف، وأعجب منه أن من أصحابنا من صحح وجوب الاستبراء على المولى إذا أراد تزويج أمته الموطوءة، ومنهم من صحح استحبابه. وكل هذا خلاف المذهب، لأن المذهب أن الاستبراء السابق على السبب أو المجتمع معه لا يجزئ عن الاستبراء الواجب بعده، وهو مصرح فى كلامهم، فما معنى وجوب الاستبراء أو استحبابه مقدما على السبب؟ وقالوا أيضا: إن الاستبراء واجب على الزوج إذا تزوج أمة غيره الموطوءة له ولم يستبرئها المولى عند محمد قياسا على الشراء وقالوا: هذا أصح. وهو خطأ أيضا، لأن محمدا لم يصرح بالوجوب، وإنما قال: أحب أن لا يطأها قبل أن يستبرئها.

وحمله على الوجوب بالقياس على الشراء فاسد للفرق بين ملك اليمين وملك النكاح فى اعتبار التوهم وإسقاطه، ولو صح القياس لوجب الاستبراء على كل زوج كما وجب على كل مشتر أو ساب، ولا يقول به محمد، فظهر أن ما نسبوا إليه غير صحيح لا من حيث النسبة ولا من حيث الدليل.

وكذا نسبوا إليه وجوب الاستبراء على الزوج إذا تزوج امرأة تزنى مع أن محمدا لم يصرح فيه بالوجوب ولا هو صحيح على أصله، وإنما صرح هو بالاستحباب فقط، وهو مبنى على التورع عن احتمال سقى ماءه ماء غيره، ولا شك فى أنه لو تورع أحد عن مثل هذا كان أحسن، وإن لم يكن واجبا عليه لإسقاط الشارع اعتبار التوهم فى باب النكاح، فلا ينبغى الاغترار بمثل هذه

ويظهر منه أيضًا أن الاستبراء غير مختص بالسبى، بل هو عام لكل ما هو سبب لملك الرقبة والمتعة معًا كالشراء والهبة وغيرهما، وأما قوله: لا تستبرأ العذراء، فهو مبنى على ظنه أن البكر لا توهم فيه للحبل، وقد عرفت أنه خلاف الواقع لما نقلنا عن أحمد وأهل مجلسه، فلا يؤخذ به لأجل هذا ولعموم نصوص الاستبراء للبكر والثيب.

الأقوال، لأن الصحيح الموافق لأصولهم وتصريحاتهم هو ما قلنا: إنه ليس على السيد الاستبراء لا وجوبا ولا استحبابا، ولا على الزوج إلا استحبابا لا فى الأمة ولا فى المزنية.

وقال ابن القيم فى "إعلام الموقعين" (١:٢٧٨): إنهم يوجبون استبراء البكر التى لا توطأ مثلها مع العلم القطعى ببراءة رحمها اهـ.، وهذا خطأ أيضا لأنهم لا يوجبون استبراء البكر التى لا توطأ مثلها، لأن الاستبراء مشروع للوطئ فلما لم تكن صالحة للوطئ فلا معنى لاستبراءها، وإنما يوجبون استبراء البكر التى هى صالحة للوطئ لتوهم الشغل بماء الغير لأن البكارة غير مانعة من الحمل كما صرح به إمامه أحمد الذى هو أعلم الناس بالحديث وأتبعهم له عنده، فالطعن ناشئ من خطأه فى فهم مذهب الأئمة، وشنع أيضا بأنهم يسقطون الاستبراء عمن أراد وطئ الأمة التى وطئها سيدها البارحة ثم اشتراها هو فملكها لغيره ثم وكله فى تزويجها منه فقالوا: يحل له وطئها وليس بين وطئ بائعها ووطئه هو إلا ساعة من نهار اهـ، وهذا طعن على الشارع حيث أسقط اعتبار التوهم فى النكاح فأحل نكاح الموطوءة ووطئها مع توهم الحبل بناء على أن اعتبار التوهم فى باب النكاح مفضٍ إلى إلقاء الناس فى الحرج والضيق والعنت وليس بطعن على الأئمة، لأنهم لم يقولوا ذلك من عند أنفسهم، فالطاعن هو المطعون، وهل عند هذا الطاعن نص يوجب حرمة وطئ أحدهما بعد وطئ الآخر مطلقا؟ فإن قال: نعم، فلينقل لنا ذلك النص حتى ننظر فيه، وإن قال: لا، قلنا له: فكيف ساغ لك التشنيع؟

فإن قلت: قد روى عن النبى ﷺ أنه قال: «لا يقع اثنان على امرأة فى طهر واحد»، قلنا: نطالبك أولا بالسند وثانيا بأنك كيف علمت أن النهى فيه محمول على التحريم؟ لم لا يجوز أن يك محمولا على الأعم منه وهو خلاف الأولى؟ فإن قلت: الأصل فى النهى التحريم قلنا: هذا إذا لم تكن هناك قرينة على خلافه، وهنا القرينة قائمة على خلافه، وهو أن الشارع لا يعتبر التوهم فى النكاح.

فإن قلت: إذا لم يعتبر التوهم فى النكاح فكيف توجبون الاستبراء على من أسلمت من

وأما قوله بوجوب استبراء الأمة المعتقة فمبنى على توهم الشغل بماء المولى، ولا يخفى أن كل توهم ليس بموجب للاستبراء وإلا لوجب استبراء كل امرأة تزوجها، كما يجب استبراء كل أمة ملكها رجل، واللازم بديهى البطلان، فلا حجة فى هذا القول.

أزواج المشركين، وهاجرت إلينا وحدها؟ قلنا: من نقل هذا عن أئمتنا فقد أخطأ، فإن أبا حنيفة لا يوجب عليها العدة، ويجوز لها التزوج فى الحال من غير استبراء.

وأما أبو يوسف ومحمد فإنهما لا يوجبان الاستبراء أيضا وإنما يوجبان العدة بثلاث حيض، فلا قائل بوجوب الاستبراء بالحيضة فى أئمتنا، ولا هو صحيح على أصلهم، لأن الاستبراء السابق على السبب لا يجزئ عن الاستبراء اللاحق، فلا أدرى من أين قال العينى فى "شرح البخارى": إنه قال أبو حنيفة: لا عدة عليها، وإنما عليها الاستبراء بحيضة، واحتج بأن العدة إنما تكون عن طلاق وإسلامها فسخ وليس بطلاق اهـ (عمدة القارى ٩:٥٧٩)، ولم يدر أن الاستبراء إنما يكون عنده فى ملك اليمين لا فى ملك النكاح، ويجب بعد تحقق سبب الملك، وتمام الملك بالقبض لا قبله، فاحفظ هذا التحقيق فإنه نافع جدا.

قال العبد الضعيف: لقد أجاد بعض الأحباب فى هذا الباب وأفاد غير أنه يرمى مشايخ المذهب بأنهم ينسبون إلى الأئمة ما ليس من مذهبهم، وحاشاهم من ذلك، بل الأمر أن بعض الأحباب لم يطلع من أقوال الأئمة على ما اطلعوا عليه، منها: قال ابن حزم فى "المحلى": قال أبو حنيفة وأصحابه: لا يطأ الرجل الجارية يشتريها حتى يستبرئها بحيضة، فإن كانت لا تحيض فشهر، ولا يحل له أن يتلذذ منها بشيء قبل الاستبراء. قالوا: فلو اشتراها فلم يقبضها حتى حاضت لم يجز له أن يعد تلك الحيضة استبراء بل يستبرئها بحيضة أخرى ولا بد، قالوا: فلو زوجها من رجل لم يكن عليه أن يستبرئها لا هو ولا الناكح إلا فى رواية الحسن بن زياد عن أبى حنيفة، قال: لا يطأها حتى يستبرئها بحيضة اهـ (١٠:٣١٨).

وقوله: لا يطأها حتى يستبرئها ظاهر وجوب الاستبراء وحرمة الوطأ قبله، وليس هذا قول محمد فقط بل هو رواية الحسن عن الإمام أيضا، والاستدلال بقول محمد: "أحب أن لا يطأها" على نفى الوجوب غير صحيح، فإنه كثيرا ما يقول: "ينبغى" مكان "يجب" و "يكره" مكان "يحرم"، كما لا يخفى على من مارس كلام الفقهاء.

وأما قوله: ولو صح القياس لوجب الاستبراء على كل زوج كما وجب على كل مشتر

. . . .

وساب، ففيه أنه إنما لا يجب على من تزوج حرة لأنها إن تكن متزوجة بزوج آخر قبله لم يجز نكاحها إلا بعد تمام العدة سواء طلقها بعد الدخول بها أو مات عنها، والعدة تغنى عن الاستبراء، وإن لم تكن متزوجة بل بكرا أيما أو متزوجة قد طلقها الزوج قبل الدخول بها فلا حاجة إلى الاستبراء أيضا لكونها لا يحل لأحد وطئها فى الأول وللتيقن بكونها غير موطوءة شرعا فى الثانى، ولا كذلك الأمة يزوجها المولى فإنها كانت تحل لمولاها قبل ذلك، والاستبراء إنما شرع لما شرعت له العدة، فليس من امرأة تطلق أو يموت زوجها إلا تعتد من أجل الحمل، وسن رسول الله ﷺ استبراء الأمة بحيضة من أجل الحمل، فإذا وطيها سيدها اليوم ثم زوجها فوطئها الزوج فى آخر اليوم أفضى ذلك إلى اختلاط المياه وامتزاج الأنساب، وهذا لا يحل، ولا يتصور جواز مثل ذلك فى الحرة أبدا فكذا فى الأمة، ألا ترى أنه لو اشتراها من مولاها لا تصير به فراشا ولا يحل للمشترى وطئها حتى يستبرئها كيلا يفضى إلى اختلاط المياه، ولذا يصح بيع الأمة المعتدة والمزوجة، ولا يصح تزويجها.

فمقتضى النظر أن لا يجوز للمولى تزويج أمة كان يصيبها إلا بعد أن يستبرئها بحيضة أو يجب على الزوج أن يستبرئها بها ولا يطأها قبل ذلك، ولا يخفى أن الأصل فى الأحكام التعليل، ولا ريب أن علة وجوب الاستبراء مظنة اختلاط المياه، وامتزاج الأنساب، فحيثما وجدت العلة وجب الاستبراء، وقد وجدت فى تزويج المولى أمته التى كان يطأها، فلا بد من وجوب الاستبراء إما على المولى أو على الناكح، فالراجح عندنا ما رواه الحسن عن أبى حنيفة قال: لا يطأها الزوج حتى يستبرئها، وهو قول محمد بن الحسن رحمه الله تعالى.

وأما قول بعض الأحباب ردا على ابن القيم: إن هذا طعن على الشارع حيث أسقط اعتبار التوهم فى النكاح فأحل نكاح الموطوءة ووطئها مع توهم الحبل إلخ فدعوى مجردة عن دليل، فإن الشارع لم يبح قط أن يطأ رجل امرأة فى أول النهار ويطأها آخر فى آخر النهار ومن ادعى فعليه البيان، وقد أوجب الاستبراء على من اشترى أمة تصلح للوطأ بكرا كانت أو ثيبا، ونبه بذلك على وجوبه على من نكحها، فإن الشراء قد يكون للاستخدام دون الوطئ، والنكاح موضوع للاستمتاع منها بالوطئ ونحوه، فإيجابه على المشترى دليل على وجوبه على الناكح.

والأحسن فى الاعتذار عن الشيخين أن يقال: إن وجوب استبراء الإماء عند السبى والشراء ونحوه ثبت بالنص على خلاف القياس، لأن مقتضى ملك الرقبة حل الاستمتاع بها إذا كان المحل

. . . .

يصلح له، وإذا كان كذلك يقصر على مورده لا يتعداه، وقد ورد النص بالاستبراء عند حدوث ملك اليمين، فيكون مختصا به. وبالجملة فالاستبراء وظيفة ملك اليمين كما أن العدة وظيفة ملك النكاح، فكما لا ينقل وظيفة النكاح إلى ملك اليمين فكذلك لا ينقل وظيفة ملك اليمين إلى النكاح، فلا معنى لوجوب الاستبراء على الزوج، فلو وجب عليه شيء لكان هو العدة دون الاستبراء.

قال فى "المبسوط": ومن أصحابنا رحمهم الله من يقول: لا فرق بين البيع والتزويج بل فى الموضعين جميعا يستحب للمولى أن يستبرئها من غير أن يكون واجبا عليه، ألا ترى أنه لو زوجها قبل أن يستبرئها جاز، كما لو باعها.

والأظهر أن عليه أن يستبرئها إن أراد أن يزوجها بعد ما وطئها صيانة لمائه، لأنه لا يجب على الزوج أن يستبرئها بخلاف البيع فهناك يجب على المشترى أن يستبرئها، فيحصل معنى الصيانة، وإن زوجها قبل أن يستبرئها جاز، لأن وجوب الاستبراء على المولى لا على الأمة ولا يمنع صحة تزويجها، والأحسن للزوج أن لا يقربها حتى تحيض حيضة وليس ذلك بواجب عليه فى القضاء (مفاده وجوب ذلك عليه ديانة).

وفى "الجامع الصغير": للزوج أن يطأها قبل أن يستبرئها عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله، وقال محمد: أحب إلى أن لا يطأها حتى يستبرئها كيلا يؤدى إلى اجتماع رجلين على امرأة واحدة فى طهر واحد، لأن ذلك حرام. قال ﷺ: «لا يحل لرجلين يؤمنان بالله واليوم الآخر أن يجتمعا على امرأة واحدة فى طهر واحد» اهـ (١٣: ١٥٢)، وفيه دلالة على ما قدمنا أن معنى قول محمد: أحب إلى أى أن ذلك واجب عنده نظرا إلى التعليل، وفيه أن الحديث ثابت عند فقهائنا بدليل احتجاجهم به، فحمله محمد على التحريم، والشيخان على التنزيه.

ولعلك قد عرفت بذلك وجوب الاستبراء على المولى إذا أراد تزويج أمته الموطوءة واستحبابه إذا أراد بيعها، ودليل الاستحباب فى البيع ما رواه عبد الله بن عبيد الله بن عمير قال: باع عبد الرحمن بن عوف جارية كان يطأها قبل أن يستبرئها، فظهر بها حبل عند الذى اشتراها فخاصموه إلى عمر، فقال له عمر: كنت تقع عليها؟ قال: نعم. قال: فبعتها قبل أن تستبرئها؟ قال: نعم. قال: ما كنت لذلك بخليق، ذكره الموفق فى "المغنى" (٩: ١٦٤).

وقوله: "ما كنت لذلك بخليق" ظاهره فى الاستحباب، كما لا يخفى، ولأن الاستبراء

. . . .

يجب على المشترى فأغنى عن وجوبه على البائع بخلاف التزويج فإن الاستبراء لا يجب فيه على الزوج، فالأظهر أن يجب على المولى، وقول بعض الأحباب: إن الاستبراء السابق على السبب، أو المجتمع معه لا يجزئ عن الاستبراء الواجب بعده لا يرد علينا، فإنا إن قلنا بوجوبه على المولى فالسبب إرادة التزويج فلم يكن الاستبراء مقدما على السبب بل متأخرا عنه، وإن قلنا بوجوبه على الزوج على قول محمد فالسبب هو التزويج؛ فكان الاستبراء متأخرا عن السبب فى الحالين.

فإن قيل: إن الاستبراء إنما عرف بالنص عند حدوث ملك اليمين دون ملك النكاح قلنا: نعم! ولكنا أوجبناه فى الأمة الموطوءة مطلقا كيلا يؤدى إلى اجتماع رجلين على امرأة فى طهر واحد وهو منهى عنه. والاحتراز عن اختلاط المياه وامتزاج الأنساب من مقاصد الشرع ومحاسنها، فلو أفضى مراعاة الأصول إلى إبطال هذا المقصد لزم ترك الأصول محافظة على هذا المقصد المتفق على وجوب حفظه، فافهم.

وقال ابن حزم فى "المحلى": روينا من طريق عبد الرزاق نا ابن جريج قال: قال عطاء: تداول ثلاثة من التجار جارية فولدت فدعا عمر بن الخطاب القافة، فألحقوا ولدها بأحدهم ثم قال عمر: من ابتاع جارية قد بلغت المحيض فليتربص بها حتى تحيض، فإن كانت لم تحض فليتربص بها خمسا وأربعين ليلة (وهو مرسل، فإن عطاء لم يدرك عمر رضى الله عنه، وفيه دليل على أن حكم الاستبراء لا يقتصر على السبايا كما قاله داود الظاهرى).

ومن طريق الحجاج بن المنهال نا هشيم أخبرنا الحجاج ومنصور قال الحجاج: عن عطاء وقال منصور: عن سعيد بن المسيب قالا جميعا: تستبرأ الأمة التى لم تحض بشهر ونصف. ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى ومعمر قال سفيان: عن فراس عن الشعبى عن علقمة عن ابن مسعود، وقال معمر: عن نافع عن ابن عمر قالا جميعا: تستبرأ الأمة بحيضة، ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج قلت لعطاء: كم عدة الأمة تباع؟ قال: حيضة، وقاله أيضا عمرو بن دينار. ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن قتادة فى الأمة تباع وقد حاضت قال: يستبرئها الذى باعها ويستبرئها الذى اشتراها بحيضة أخرى، وقال به الثورى (وبه قال أبو حنيفة إلا أن استبراء البائع ليس بواجب عنده بخلاف استبراء المشترى فإنه واجب).

ومن طريق حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن فى الأمة إذا باعها سيدها وهو يطأها قال: يستبرئها بحيضة قبل أن يبيعها ويستبرئها المشترى بحيضة أخرى، وهو قول الشافعى وأبى

. . . .

سليمان، ومن طريق عبدالرزاق عن معمر عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: إذا كانت الأمة عذراء لم يستبرئها إن شاء، قال أيوب: يستبرئها قبل أن يقع عليها، وبه إلى معمر عن قتادة قال فى أمة عذراء اشتراها من امرأة قال: لا يستبرئها، فإن اشتراها من رجل فليستبرئها. وقال سفيان الثورى: تستبرأ التى لم تبلغ، كما تستبرأ العجوز (١٠: ٣١٨).

ولعل ابن عمر كان يرى أن البكارة تمنع الحمل أو تدل على عدمه أو عدم الوطئ، وفيه نظر، فقد كان للإمام أبى حنيفة جارة لها غلام أصاب منها دون الفرج فحبلت فقال أهلها: كيف تلد وهى بكر؟ فقال أبو حنيفة: هل لها أحد تثق به؟ قالوا: عمتها، فقال: تهب الغلام منها ثم تزوجها منه، فإذا أزال عذرتها ردت الغلام إليها فيبطل النكاح، كذا فى "الأشباه" (ص٤٤٣)، وأيضا ففى الاستبراء شائبة تعبد، ولهذا تستبرأ التى يئست من الحيض، قاله الحافظ فى "الفتح" (٤: ٣٥١).

وإذا عرفت ذلك فما رواه ابن المنذر فى "الكتاب الأوسط": نا على بن عبد العزيز نا حجاج نا حماد (هو ابن سلمة، كما فى "المحلى" ١٠: ٣٢٠) أنا على بن زيد عن أيوب بن عبد الله اللخمى عن ابن عمر قال: وقعت فى سهمى جارية من سبى جلولاء فنظرت إليها، فإذا عنقها مثل إبريق الفضة فلم أتمالك نفسى أن وقعت عليها فقبلتها والناس ينظرون ولم ينكر على أحد، وأخرجه ابن أبى شيبة فى "مصنفه": عن زيد بن الحباب عن حماد بن سلمة والخرائطى من طريق هشيم عن على بن زيد نحوه، كما فى "التلخيص الحبير" (٢: ٣٣١): لا يصلح حجة على جواز تقبيل المسبية، أو المشتراة قبل الاستبراء، لاحتمال أن تكون الجارية بكرا، وابن عمر كان لا يرى استبراء العذراء، وأما عدم إنكار الناس عليه فلعلهم عذروه لكونه لم يتمالك نفسه، ولا بد من التأويل، فإن وقعة جلولاء كانت مع الفرس وهم مجوس، ولا يجوز وطئ الوثنية والمجوسية ولا تقبيلها بعد الاستبراء أيضا حتى تسلم وتصلى، وأيضا فإن تقبيل الأمة والوقوع عليها بمرأى من الناس لا يجوز أصلا لا قبل الاستبراء ولا بعده، ففعل ابن عمر محمول على الاضطرار وزوال الاختيار، وعذره الناس لأجل ذلك، وفى سنده على بن زيد بن جدعان متكلم فيه منكر الحديث، وأنكر ما روى ما حدث به حماد بن سلمة عنه عن أبى نضرة عن أبى سعيد رفعه: إذا رأيتم معاوية على هذه الأعواد فاقتلوه، وقال يزيد بن زريع: رأيته ولم أحمل عنه لأنه كان رافضيا، كذا فى "التهذيب" ملخصا (٧: ٣٢٤)، وأيوب بن عبد الله اللخمى لم أجده فى كتب الرجال.

وأما ما رواه الطحاوى عن عبد الله بن يزيد عن أبيه أن عليا خمس الغنيمة وفى السبى

. . . .

وصيفة من أفضل السبى، فلما خمسه صارت الوصيفة فى الخمس ثم خمس فصارت فى آل على فأتانا ورأسه يقطر ماء، فقلنا: ما هذا الحديث؟ من "المعتصر" (١:٢٩٠)، فهو محمول أيضا على أنه كان لا يرى استبراء العذراء، ويحتمل أن تكون صغيرة لا يخشى منها الحمل. وبالجملة فكل ذلك من حكاية أفعال تحتمل الوجوه فلا يترك بها عموم قوله ﷺ: «لا توطئن حامل حتى تضع، ولا حائض حتى تحيض حيضة»، والحائل يعم الصغيرة والآيسة جميعا، فلا يجوز وطيها قبل الاستبراء، وأما قول الطحاوى: إن فى الحديث دلالة على أن الاستبراء لا يجب على الصغيرة والآيسة، لأن النهى عن وطى الحامل وذات الحيض لا غير اهـ صفحة مذكورة ففيه أن الاستبراء فى الأمة كالعدة فى المنكوحة، وقد أوجب الله العدة على الآيسة والصغيرة جميعا فى قوله: ﴿واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن﴾ الآية، فكذلك الاستبراء بإقامة أشهر مكان الحيضة.

واختلفت كلمات الأئمة فى تقدير الاستبراء بالأشهر، ففى "المبسوط": إن كانت لا تحيض من صغر أو كبر فاستبراءها بشهر، لأن الشهر قائم مقام الحيض والطهر شرعا، فكل شهر يشتمل على حيض وطهر عادة، ألا ترى أن الله تعالى أقام ثلاثة أشهر فى حق الآيسة والصغيرة مقام ثلاثة قروء فى العدة، ومدة الاستبراء ثلث مدة العدة، فيتقدر بشهر، وإن كانت حاملا فاستبراءها بوضع الحمل للنص، وإذا ارتفع حيضها، وهى ممن تحيض تركها، حتى إذا استبان له أنها ليست بحامل وقع عليها، لأن المقصود تبين فراغ الرحم، وقد حصل ذلك إذا مضى من المدة ما لو كانت حبلى لظهر ذلك بها، وليس فى ذلك تقدير بشىء فيما يروى عن أبى يوسف إلا أن مشايخنا قالوا: يتبين ذلك بشهرين أو ثلاثة اهـ ملخصا (١٣:١٤٦).

قلت: وهو محمل ما روينا عن عمر فيما مضى قال: فإن كانت لم تحض فليتربص بها خمسا وأربعين ليلة اهـ، أى إذا كانت قد ارتفع حيضها، وهى ممن تحيض، ولا يصح حمله على الصغيرة والآيسة، فإن الشهر يقوم مقام الحيضة فى حقهن لما قلنا.

وروى ابن حزم فى "المحلى": من طريق الحجاج بن المنهال نا هشيم نا منصور عن الحسن أنه سئل عن استبراء الأمة التى لم تحض قال: تستبرئ بثلاثة أشهر، فأتينا ابن سيرين فسألناه عن ذلك فقال: ثلاثة أشهر، قال هشيم: وأخبرنا خالد الحذاء عن أبى قلابة قال: تستبرئ بثلاثة أشهر اهـ (١٠:٣١٨)، وهو قول النخعى وأحد قولى الشافعى.

. . . .

وقال أحمد بن القاسم: قلت لأبى عبد الله (أحمد بن حنبل): كيف جعلت ثلاثة أشهر مكان حيضة وإنما جعل الله فى القرآن مكان كل حيضة شهرا؟ فقال: إنما قلنا بثلاثة أشهر من أجل الحمل فإنه لا يتبين فى أقل من ذلك، فإن عمر بن عبد العزيز سأل عن ذلك وجمع أهل العلم والقوابل، فأخبروه أن الحمل لا يتبين فى أقل من ثلاثة أشهر، فأعجبه ذلك، ثم قال: ألا تسمع قول ابن مسعود: إن النطفة أربعين يوما (نطفة) ثم علقة أربعين يوما، ثم مضغة بعد ذلك. قال أبو عبد الله: فإذا خرجت الثمانون صار بعدها مضغة وهى لحم فتبين حينئذ، وقال لى: هذا معروف عند النساء اهـ، ذكره الموفق فى "المغنى" (٩: ١٥٠).

وفى "رد المحتار": ظاهر الرواية أنها تترك إلى أن يتبين أنها ليست بحامل، واختلف المشايخ فى مدة التبين على أقوال أحوطها سنتان، وأرفقها هذا أى ما قاله محمد أنها تستبرئ بشهرين وخمسة أيام، وهذا ما رجع إليه، وكان أولا يقول بأربعة أشهر وعشر، وإنما رجع إليه لأنها مدة صلحت لتعرف براءة الرحم للأمة فى النكاح، ففى ملك اليمين وهو دونه أولى اهـ (٥: ٣٧٠).

وقال أحمد فيمن ارتفع حيضها لا تدرى ما رفعه: اعتدت بتسعة أشهر للحمل وشهر مكان الحيضة اهـ، وهو مبنى على قوله بأن تسعة أشهر غالب مدة الحمل، وقد مر فى باب النسب من هذا الكتاب ما يدل على أن أكثر مدة الحمل سنتان، فإن ذهب ذاهب إلى الاحتياط فليتربص بها سنتين، وإلا فشهران وخمسة أيام مدة صلحت لتعرف براءة الرحم شرعا، كما قاله محمد.

ويتبين الحمل فى ثلاثة أشهر غالبا كما قاله أهل العلم والقوابل لعمر بن عبد العزيز، وأما عشرة أشهر فلم يقل به أحد فى الاستبراء فيما علمنا، والله تعالى أعلم.

وأعل ابن حزم حديث أبى سعيد المذكور فى المتن بأن شريكا وأبا الوداك ضعيفان اهـ، وهو رد عليه فكلاهما من رجال مسلم صدوقان، ولذا صححه الحاكم على شرطه، وقال الحافظ فى "التلخيص": إسناده حسن (١: ٦٣)، وفى "سنن أبى داود": رواية ابن داسة أنه ذكر حديث أبى معاوية ثم قال: زاد فيه بحيضة، وهو وهم من أبى معاوية، وهو صحيح من حديث أبى سعيد اهـ من "الجوهر النقى" (٧: ٤٤٩).

فهذا أبو داود قد صحح حديث أبى سعيد، وهو أجل من ابن حزم وأعرف بالحديث منه، كيف وله شواهد عديدة قد بلغته حد الشهرة، منها ما رواه ابن حزم نفسه من طريق عبد الرزاق عن معمر عن طاوس أرسل رسول الله ﷺ مناديا فى بعض مغازيه: لا يقعن رجل على حامل،

. . . .

ولا على حائض حتى تحيض، ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن زكريا (هو ابن أبى زائدة) عن الشعبى أصاب المسلمون سبايا يوم أوطاس فأمرهم رسول الله ﷺ أن لا يقعوا على حامل حتى تضع ولا غير حامل حتى تحيض حيضة اهـ (١٠: ٣١٩)، وهذان مرسلان صحيحان.

وقد مر فى "المقدمة": أن مرسلين صحيحين أولى من حديث واحد صحيح مسند عندنا، وروى الدارقطنى من حديث عبد الله بن عمران العابدى عن ابن عيينة عن عمرو بن مسلم الجندى عن عكرمة عن ابن عباس قال: «نهى رسول الله ﷺ أن توطأ حامل حتى تضع أو حائل حتى تحيض»، ثم نقل عن ابن صاعد أن العابدى تفرد بوصله وأن غيره أرسله.

(قلت: والحكم للرافع إذا كان ثقة على أن الإرسال لا يضرنا)، ورواه الطبرانى فى "الصغير" من حديث أبى هريرة بإسناد ضعيف (وإنما ضعفه لأن فيه بقية والحجاج بن أرطأة، وكلاهما مدلس، كما فى "مجمع الزوائد" (٥: ٤).

ورواه أبو داود من حديث رويفع بن ثابت بلفظ: «لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقع على امرأة من السبى حتى يستبرأها بحيضة»، كذا فى "التلخيص الحبير" (١: ٦٣).

وقد تقدم أن أبا داود إنما جعل زيادة بحيضة، وهما من أبى معاوية لأن محمد بن سلمة رواه عن ابن إسحاق ثنى يزيد بن أبى مرزوق عن حنش الصنعانى عن رويفع بن ثابت بلفظ: سمعت رسول الله ﷺ يقول يوم حنين: «لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقع على امرأة من السبى حتى يستبرئها، ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقى ماءه زرع غيره» يعنى إتيان الحبالى، ورواه يونس بن بكير عن ابن إسحاق نحوه (لم يقل: بحيضة)، ولكنه قال: يوم خيبر، وزاد: أن يصيب امرأة من السبى ثيبة.

قال البيهقى: والصحيح رواية محمد بن سلمة (٧: ٤٤٩) إلا أنه ثبت الناس فى ابن إسحاق وقد ساق الحديث على وجهه، وروى البيهقى من طريق إسماعيل بن عياش عن الحجاج بن أرطاة عن الزهرى عن أنس رضى الله عنه أن النبى ﷺ استبرأ صفية بحيضة، قال البيهقى: وفى إسناده ضعف (لكونه من رواية ابن عياش من غير أهل بلده، ولما فى الحجاج من المقال.

وقد عرفت أن كلاهما حسن الحديث عندنا)، وفى "الجوهر النقى": ذكره عبد الرزاق فى "مصنفه" عن إبراهيم بن محمد عن إسحاق بن عبد الله بن أبى طلحة عن أنس، فيقوى الحديث بهذه المتابعة اهـ (٧: ٤٥٠).

. . . .

ويؤيده ما رواه مسلم من طريق ثابت عن أنس أنه ﷺ ترك صفية عند أم سليم حتى انقضت عدتها، أراد بالعدة الاستبراء لكونه فى الأمة بمنزلة العدة فى المنكوحة، ولم يتنبه الحافظ فى "الفتح" (٣٥١:٤) لذلك، فاستشكله.

قال الجصاص فى "الأحكام" له: جائز أن تكون هذه اللفظة من كلام الراوى (رواية بالمعنى) تأويلا منه للاستبراء أنه عدة، وجائز أن تكون العدة لما كان أصلها استبراء الرحم أجرى اسم العدة على الاستبراء[1] مجازا قال: فهذه الأخبار تمنع من استحدث ملكا فى جارية أن يطأها حتى يستبرئها إن كانت حائضا وحتى تضع حملها إن كانت حاملا، وليس بين فقهاء الأمصار خلاف فى وجوب استبراء المسبية على ما ذكرنا إلا أن الحسن بن صالح قال: عليها العدة حيضتين إذا كان لها زوج فى دار الحرب، وقد ثبت بحديث أبى سعيد الذى ذكرنا الاستبراء بحيضة واحدة، وليس هذا الاستبراء بعدة لأنها لو كانت عدة لفرق النبى ﷺ بين ذوات الأزواج منهن وبين من ليس لها زوج، لأن العدة لا تجب إلا عن فراش، فلما سوى النبى ﷺ بين من كان لها فراش وبين من لم يكن لها فراش دل ذلك على أن هذه الحيضة ليست بعدة اهـ (١٣٨:٢). وفى "التلخيص الحبير": روى ابن أبى شيبة عن على رضى الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ أن توطأ الحامل حتى تضع والحائض حتى تستبرئ بحيضة»، لكن فى إسناده ضعف وانقطاع (٦٣:١).

وفى مجمع الزوائد عن ابن مسعود قال: تستبرئ الأمة بحيضة رواه الطبرانى ورجاله رجال الصحيح (٤:٥)، وقد تقدم نحوه عن عمر، وروى الطحاوى عن ابن عباس: نهى عن وطئ السبايا إذا كن حبالى حتى يضعن ما فى بطونهن أو يستبرئان إذا كن حبالى، كذا فى المعتصر (٢٩٠:١)، فهذه عدة أحاديث من عدة طرق بلغت بها حد الشهرة وتأيدت بالإجماع فلا يضرنا ما فى شريك وأبى الوداك من المقال؛ لأنهما لم ينفردا به، بل رويا ما رواه غيرهم من الثقات، والله تعالى أعلم.

---

(١) وهذا هو الجواب عن حديث أبى علقمة الهاشمى عن أبى سعيد الخدرى «أن بعض أصحاب رسول الله ﷺ أصابوا سبايا بأوطاس، فكان الناس تحرجوا من غشيانهن من أجل أزواجهن من المشركين، فأنزل الله عز وجل: ﴿والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾ أى فهن لكم حلال إذا انقضت عدتهن»، رواه أبو داود ومسلم والترمذى والنسائى (عون ٢١٣:٢)، أى إذا انقضى استبراءهن بوضع الحمل عن الحامل وبحيضة عن الحائل، كما جاءت به الأحاديث الصحيحة، ألا ترى أنه ﷺ لم يتربص بصفية إلا حيضة واحدة وكانت ذات زوج، ولم يتنبه ابن حزم لذلك فحمل العدة على العدة المعروفة فقال ما قال وأطال المقال، ولم يدر أن الآثار يفسر بعضها بعضا، ومن أراد البسط، فليراجع "أحكام القرآن" للرازى، فقد أجاد وأفاد وشفى واشتفى، ظ.

باب كراهة تقبيل الرجل والتزامه أخاه على وجه التحية

٥٧٣٥- حدثنا سويد نا عبد الله (هو ابن المبارك الإمام الحجة) نا حنظلة بن عبيد الله (السدوسى) عن أنس بن مالك قال: قال رجل: يا رسول الله! الرجل منا يلقى أخاه أو صديقه أ ينحنى له؟ قال: لا، قال: أ فيلتزمه ويقبله؟ قال: لا، قال: فيأخذ بيده ويصافحه؟ قال: نعم، أخرجه الترمذى وقال: هذا حديث حسن (ترمذى ٢:٩٧).

باب كراهة تقبيل الرجل والتزامه أخاه عند اللقاء على وجه التحية

أقول: التقبيل والاعتناق قد يكونان على وجه التحية -كالسلام والمصافحة- وهما اللذان نهى عنهما فى الحديث، لأن مجرد لقاء المسلم إنما موجبه التحية فقط، فلما سأل السائل عنهما عند اللقاء فكأنه قال: إذا لقى الرجل أخاه أوصديقه فكيف يحييه؟ أيحييه بالانحناء والتقبيل والالتزام أم بالمصافحة فقط؟ فأجاب رسول الله ﷺ بأنه يحييه بالمصافحة ولا يحييه بالانحناء والتقبيل والاعتناق، فثبت أن التحية بهذه الأمور غير مشروعة، وإنما المشروع هو التحية بالسلام والمصافحة، وهو ما ذهب إليه أئمتنا الثلاثة: أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد، لأن هذه المسألة ذكره محمد فى "الجامع الصغير"، ونصه على ما فى "البناية" (٤:٢٥١): محمد عن يعقوب عن أبى حنيفة قال: أكره أن يقبل الرجل من الرجل فمه أو يده أو شيئا منه، وأكره المعانقة، ولا أرى بالمصافحة بأسا اهـ، وهذا يدل بسياقه على أن التقبيل والمعانقة الذين كرههما أبو حنيفة هما اللذان يكونان على وجه التحية عند اللقاء لا مطلقا.

ويدل أيضا على أن المسألة مما اتفق عليه الأئمة الثلاثة لأن محمدا لم يذكر الخلاف فيها، وقد يكونان على وجه الشهوة وهما المكاعمة والمكامعة التى يعبر عنهما بالفارسية بـ"بوس وكنار"، وهما لا تجوزان عند أئمتنا الثلاثة لورود النهى عنهما بخصوصهما وبالأدلة الأخرى بعمومها، وقد يكونان لهيجان المحبة والشوق والاستحسان عند اللقاء وغيره من غير شائبة الشهوة، وهما مباحان باتفاق أئمتنا الثلاثة لثبوتهما عن النبى ﷺ وأصحابه، ولعدم مانع شرعى عنه، هذا هو التحقيق، وقد التبس الأمر فيه على مشايخنا، فأثبت الطحاوى الخلاف فيه بين الطرفين وأبى يوسف، ونسب إلى الطرفين القول بالكراهة واحتج لهما بحديث حنظلة المذكور، ونسب إلى أبى يوسف القول بالجواز واحتج له بقصة قدوم جعفر وزيد بن حارثة، ثم رجح قول أبى يوسف بأن الإباحة متأخرة عن النهى لثبوت المعانقة بين الصحابة.

وأخرجه أيضًا الطحاوى من طريق حماد بن سلمة وحماد بن زيد ويزيد بن زريع وأبى هلال محمد بن سليم الراسى عن حنظلة (معانى الآثار ٢: ٣٦٢)، وقال البيهقى: تفرد به حنظلة السدوسى، وكان قد اختلط فى آخر عمره (نصب الراية ٢: ٢٩٨).

وقد عرفت أن لا خلاف بينهم فإن ما جوزه أبو يوسف هو التقبيل والاعتناق إذا كان منشأهما هيجان الحب والشوق والاستحسان، ولم يقل بكراهتهما الطرفان، والذى كرهه الطرفان هو التقبيل والاعتناق على وجه التحية، ولم يقل أبو يوسف بجوازهما كما يدل عليه عدم ذكر محمد الخلاف فى "الجامع الصغير"، والكراهة والتجويز الواردان فى النصوص والآثار غير واردين على محل واحد حتى يحتاج إلى التفحص عن التقدم والتأخر ومع ذلك لا يثبت تأخر الإباحة مما ذكر، كما لا يخفى على من تدبر فى النصوص المذكورة فى "الطحاوى"، وسنذكرها فى باب مستقل، فما قاله رحمه الله فى هذا الباب بعيد عن التحقيق.

وتبعه صاحب "الهداية" فى إثبات الخلاف بينهم، واحتج على أبى يوسف بالنهى عن المكاعمة والمكامعة، وهذا خروج عن المبحث، لأنه لا كلام فيهما وإنما الكلام فى التقبيل والاعتناق على وجه التحية، فإن قال أبو يوسف بجوازه، فينبغى الإتيان بدليل يدل على خلافه، وهو حديث حنظلة لا حديث المكاعمة والمكامعة، وأعجب منه أنه قال: قالوا: الخلاف فى المعانقة فى إزار واحد، أما إذا كان عليه جبة، فلا بأس بها بالإجماع، وهو الصحيح اهـ، لأنك قد عرفت أن لا تعرض فى كلامهم للإزار والجبة ولا فرق بين الحالتين من جهة النظر، لأن الرجل إن كان ممن يشتهى فلا فرق بين كون الجبة عليه وعدمه فى مظنة الشهوة، وإلا فلا فرق بينهما فى عدمها، فهذا توجيه لكلامهم بحيث لا يرضونه.

وقال بعضهم: لا بأس بتقبيل يد العالم والسلطان ويكره تقبيل يد غيرهما، وهو غريب أيضا؛ لأنه لا دليل عليه فى المذهب، بل نص محمد يدل على عموم الحكم للعالم، وغير العالم والسلطان وغير السلطان، وكذا نص أبى يوسف يدل عليه أيضا، فالتفصيل المذكور خلاف للمذهب، والتحقيق هو ما قلنا لك سابقا، وقد يكون التقبيل والالتزام على وجه التبرك، والتعظيم كتقبيل الأرض بين يدى السلطان، وتقبيل عتبته وتقبيل قبور الصلحاء، وتقبيل أيديهم وأرجلهم، وهو غير جائز؛ لأن مثل هذا التبرك والتعظيم مختص بالكعبة والحجر، ولم يثبت لغيرهما من السلف، والثابت عنهم هو التقبيل على وجه المحبة والشوق دون التبرك والتعظيم، فمن أجاز ذلك للعلماء والسلطان لم يتدبر حقيقة الأمر، فاعرف ذلك.

قلت: ابن المبارك والحمادان ويزيد بن زريع أئمة، فالظاهر أنهم سمعوه منه قبل الاختلاط، فلا يضر الاختلاط بعده، ثم قبول الأئمة هذا الحديث والعمل به يدل على ثبوته عندهم، والله أعلم.

ومما احتج به المجوزون للتقبيل والاعتناق ما وقع في حديث الإفك أنه قال أبو بكر لعائشة: قومى فقبلى رأس رسول الله ﷺ، ولا حجة لهم فيه؛ لأنه لم يكن تقبيل التحية والتعظيم، بل تقبيل المحبة والسرور، كما لا يخفى.

ومنها ما روى عن النبى ﷺ أنه قبل بين عينى جعفر، واعتنقه حين قدم من الحبشة؛ ولا حجة لهم فيه أيضا، لأنه لم يكن تقبيل التحية أو التعظيم بل تقبيل الشوق والسرور لما روى أنه قال: والله ما أدرى بأيهما أنا أفرح، بفتح خيبر أم بقدوم جعفر؟ ومنها ما أخرجه الترمذى عن عائشة: أنه لما قدم زيد بن حارثة المدينة وقرع الباب قام إليه رسول الله ﷺ عريانا (أى ما فوق الإزار) يجر ثوبه فاعتنقه وقبله، ولا حجة لهم فيه أيضا لأن كونهما من باب المحبة والسرور لا من باب التحية، أو التعظيم أظهر من أن يخفى.

ومنها ما أخرجه ابن سعد أن النبى ﷺ قبل نعيم بن عبد الله النحام واعتنقه لما قدم المدينة مهاجرا، لا حجة لهم فيه أيضا؛ لأن كونهما من قبيل المحبة والسرور أظهر.

ومنها ما روى عن عائشة «أن فاطمة كانت إذا دخلت على رسول الله ﷺ قام إليها فقبلها وأجلسها فى مجلسه، وكان النبى ﷺ إذا دخل عليها قامت من مجلسها فقبلته وأجلسته فى مجلسها، فلما مرض النبى ﷺ دخلت فاطمة فأكبت عليه فقبلته» الحديث.

ولا حجة لهم فيه أيضا؛ لأن فى صحة هذه الزيادة كلاما لأنه تفرد به المنهال بن عمرو، وهو وإن أخرج له البخارى إلا أنه تركه شعبة، وقال الغلابى: كان ابن معين يضع من شأن المنهال ابن عمرو. وقال الجوزجانى: سيّئ المذهب، وقد جرى حديثه وغمزه يحيى القطان، وضعفه أيضا ابن حزم.

ومما يدل على ضعف هذه الزيادة أن البخارى أخرج هذه القصة من طريق عروة عن عائشة ومن طريق مسروق عنها وليس فى روايتهما هذه الزيادة، وكذا أخرجه النسائى من طريق أبى سلمة عن عائشة وليس فيه هذه الزيادة، ولم يرد من وجه آخر أن ذلك كان من عادتهما، كما يظهر من هذه الرواية، بل روى ما يخالفه بحسب الظاهر؛ لأنه أخرج البخارى من طريق فراس عن الشعبى عن مسروق عن عائشة: أنها قالت: أقبلت فاطمة تمشى لا والله ما تخطى مشيتها من مشية

. . . .

رسول الله ﷺ، فلما رآها رحب بها قال: مرحبا بابنتى! ثم أجلسها عن يمينه أو عن شماله ثم سارها الحديث.

وهذا يدل على أنه لم يكن هناك تقبيل، بل ترحيب فقط، فالظاهر أن هذه الزيادة منكرة، ولو سلم صحتها، فالجواب هو ما ذكرنا أن كون التقبيل هناك من باب المحبة والشوق أظهر، فلا حجة فيه، ومنها ما روى الترمذى وغيره عن صفوان بن عسال أن قوما من اليهود قبلوا يدى النبى ﷺ ورجليه ولا حجة لهم فيه أيضا؛ لأنه لم يكن ذلك من باب التحية أو التعظيم، بل من باب الاستحسان؛ لأنه وقع ذلك عنهم لما سألوه عن الآيات التسع وأجابهم ﷺ عنها.

ومنها ما روى أبو داود عن زارع بن عامر أنه قال: فجعلنا نتبادر من رواحلنا ونقبل يد النبى ﷺ ورجله، ولا حجة لهم فيه أيضا؛ لأنه لم يكن أيضا من باب التحية أو التعظيم بل من باب المحبة والشوق، كما يدل عليه قوله: فجعلنا نتبادر.

ومنها ما أخرجه الترمذى وغيره عن عائشة أن رسول الله ﷺ دخل على عثمان بن مظعون، وهو ميت فأكب عليه وقبله ثم بكى، ولا حجة فيه أيضا، لأنه ليس من باب التحية والتعظيم، بل من باب المحبة والشوق.

ومنها ما أخرجه أبو داود عن أسيد بن حضير أنه اعتنق النبى ﷺ، وجعل يقبل كشحه، ولا حجة فيه أيضا؛ لأنه ليس مما نحن فيه، بل من قبيل المحبة والشوق، كما يدل عليه سياقه. بالجملة كل ما تعلق به المجوزون فى تجويز تقبيل التحية واعتناقه لا دليل لهم فيه، وكذا لا دليل منه عن جواز تقبيل التعظيم والإكرام، نعم! فيه دليل على جواز التقبيل والاعتناق على وجه المحبة والشوق والاستحسان والترحم، ولا نقول بكراهته.

وأوضح ما يدل عليه أن الطحاوى أخرج عن الشعبى أن أصحاب النبى ﷺ كانوا إذا التقوا تصافحوا وإذا قدموا من سفر تعانقوا (معانى الآثار ٢: ٣٦٢).

ووجه الاستدلال ظاهر؛ لأنه لو كان هذه المعانقة على وجه التحية لم يكن لاختصاصها بالقدوم من السفر وجه، فلما كان ذلك عند القدوم من السفر دون عامة اللقاء دل ذلك على أنها كانت لهيجان المحبة وفرط الشوق، وهو يدل أيضا على أن ما أخرج الطحاوى عن أم الدرداء قالت: قدم علينا سلمان فقال: أين أخى؟ قلت: فى المسجد، فأتاه فلما رآه اعتنقه، محمول على القدوم من السفر لهيجان الاشتياق، فاعرف ذلك والله يتولى هداك وهدانا، وأطال ابن حجر

. . . .

الكلام بحث التقبيل فى "فتح البارى" (٤٨:١١)، وليس فيه أيضا ما يضرنا، فافهم.

بحث القيام التعظيمى والقيام للإكرام:

ومما يلحق بالتقبيل والاعتناق هو القيام فنقول: القيام على أنحاء: القيام له، والقيام عليه، والقيام إليه، والقيام بين يديه. ومعنى القيام له أن يقوم الرجل فى مجلسه لقدوم شخص عنده من غير أن يمشى إليه، والقيام عليه أن يقوم خلفه وهو جالس، والقيام إليه أن يقوم من مجلسه، ويمشى إليه للتلقى، والقيام بين يديه أن يتمثل بين يديه قائما.

ويستدل على جواز القيام إليه بقوله ﷺ حين قدوم سعد بن معاذ: «قوموا إلى سيدكم»، ويخدشه أنه قد روى عن أبى سعيد أنه قال: فلما طلع (سعد بن معاذ) قال النبى ﷺ: «قوموا إلى سيدكم فأنزلوه»، وسنده حسن كما صرح به ابن حجر فى "الفتح" (٤٣:١١)، وهذا يدل على أن ذلك القيام لم يكن للإكرام، بل للإعانة على النزول لكونه مريضا، ولا كلام فى مثل هذا القيام، وفيه أن الإعانة على النزول قد يكون على وجه الإكرام، وقد يكون على وجه الاحتياج، ولا دليل فى الحديث على أنه كان على وجه الاحتياج، بل الظاهر أنه كان على وجه الإكرام؛ لأنه يبعد أن يجىء مثل هذا السيد المريض متوحدا ولا يكون معه من يعينه على الركوب والنزول مع احتياجه إليه، فالظاهر أن الأمر بالقيام إليه وإنزاله كان لإكرامه دون احتياجه إليها.

وفيه أنا سلمنا أنه لم يكن للاحتياج، ولكنا لا نسلم أنه كان للإكرام؛ لأنه يحتمل أن يكون ذلك سرورا بقدومه وفرحا، لأنه كان حكما بين المسلمين وبين قريظة، وكان ﷺ ينتظر قدومه ليحكم بينهم، فقدومه فى حال الانتظار كان موجبا لفرحه بقدومه، وكان ذلك الفرح هو الموجب لهذا الأمر.

قال العبد الضعيف: قد وقع فى مسند عائشة عند أحمد من طريق علقمة بن وقاص عنها وفيه: قال أبو سعيد: فلما طلع قال النبى ﷺ: «قوموا إلى سيدكم فأنزلوه»، وسنده حسن (فتح البارى ٤٣:١١)، وفيه أن الأمر بالقيام كان للإنزال لا لغيره ظ.

ويؤيده أن سعدا كان يأتيه مرارا ولم يكن نفسه ﷺ يقوم إليه ولا كان يأمر أحدا به، فدل ذلك على أنه كان ذلك لعارض مختص بذلك الوقت لا الإكرام، لأنه لا يختص بوقت دون وقت فافهم. وهذا بحث قد خفى على أهل العلم ومن الله به على والله يختص برحمته من يشاء.

. . . .

وأما القيام عليه فاحتج له بحديث الحديبية أنه قام مغيرة على رأسه ﷺ بالسيف، وفيه أنه كان قياما للحفظ لا على وجه الإكرام أو التعظيم، فليس هو مما نحن فيه، وقد ورد عنه النهى فى حديث جابر حيث قال: «اشتكى النبى ﷺ فصلينا وراءه وهو قاعد، فالتفت إلينا فرآنا قياما فأشار إلينا فقعدنا، فلما سلم قال: إن كدتم لتفعلوا فعل فارس والروم يقومون على ملوكهم وهم قعود، فلا تفعلوا».

فإن قلت: إنه منسوخ بحديث إمامة النبى ﷺ فى مرض الموت وهو قاعد مع قيام الناس، قلنا: المقصود بالنهى هو القيام مثل قيام فارس والروم، ولم يكن قيامهم فى الصلاة مع قعود الإمام من هذا الباب حقيقة كما يدل عليه قوله: «إن كدتم» وإنما وقع النهى عنه سدا للذريعة، فلما علم ﷺ منهم أنهم علموا شناعة هذا الفعل نسخ النهى الذى كان لسد الباب، وبقى النهى عن أصل الفعل على حاله، فاعرف ذلك.

وأما القيام له فيستدل له بما روى عن عائشة أن رسول الله ﷺ كان يقوم لفاطمة وفاطمة كانت تقوم له، ولا حجة لهم فيه، كما ذكرنا من قبل.

واحتج له أيضا بحديث كعب بن مالك حيث قال فيه: فقام أبو طلحة بن عبيد الله يهرول، حتى صافحنى وهنأنى، والجواب عنه أنه لم يكن من باب القيام له، بل من باب القيام إليه، ثم لم يكن هذا من باب التعظيم، والإكرام بل من باب السرور والفرح كما يدل عليه الهرولة، واحتج له أيضا بحديث: «قوموا إلى سيدكم»، وقد مر الجواب عنه أنه ليس من باب القيام له، بل من باب القيام إليه، ثم لا دليل فيه على أنه كان للإكرام، بل الظاهر أنه كان من باب الفرح والسرور.

واحتج له أيضا بعمومات تنزيل الناس منازلهم وإكرام ذى الشيبة وتوقير الكبير، واعترض بأن القيام على سبيل الإكرام داخل فى العمومات المذكورة، لكن محل النزاع قد ثبت النهى عنه فيختص من العمومات. واحتج للنهى عنه بما روى عن أنس قال: «لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله ﷺ، وكانوا إذا رأوه لم يقوموا له مما يعلمون عن كراهته لذلك»، رواه الترمذى، وقال : حسن صحيح غريب. وأجاب عنه النووى من وجهين: أحدهما: أنه خاف عليهم الفتنة إذا أفرطوا فى تعظيمه، ولم يكره قيام بعضهم بعض، فإنه قد قام لبعضهم، وقاموا لغيره بحضرته، فلم ينكر عليهم، بل أقره وأمر به.

وثانيهما: أنه كان بينه وبين أصحابه من الأنس وكمال الود والصفاء ما لا يحتمل زيادة

. . . .

بالإكرام بالقيام، ورد ابن الحاج الجواب الأول أنه لم يثبت أنه كان قيامه لغيره أو قيام بعضهم لبعض على وجه الإكرام، وإنما كان لضرورة قدوم أو تهنئة أو نحو ذلك، ولو كان للإكرام لكان هو ﷺ أحق بالإكرام والتوقير، لأن المنصوص على الأمر بتوقيره فوق غيره، وإن كان هذا أطرا فى حقه ففى حق غيره بالأولى.

ورد الجواب الثانى بأن الصحابة العارفين بقدره وعلو منزلته كانوا أحق بإكرامه من غيرهم، فالأنس وصفاء الود داع إلى الإكرام، وليسا بمانعين عنه والحق أنه لا دليل فى الحديث على كراهة القيام للإكرام، لأن قيام الصحابة له ﷺ كان تعظيما له وتأدبا معه، فكان أشبه بقيام الأعاجم لأمراءهم ولذا كان يكرهه له، بخلاف ما يقوم بعضهم لبعضهم للإكرام لا للتعظيم، والفرق بينهما ظاهر.

واحتج للنهى أيضا بما روى عن أبى مجلز قال: خرج معاوية على ابن الزبير وابن عامر، فقام ابن عامر وجلس ابن الزبير فقال معاوية لابن عامر: اجلس فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أحب أن يتمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده من النار»، رواه أبو داود والترمذى وحسنه.

ولا حجة فيه أيضا لأن معاوية كان أميرا وكان قيام ابن عامر له تعظيما له من أجل إمارته، فكان هذا القيام أشبه بقيام الأعاجم ولذا كرهه معاوية، واحتج له بحديث يدل على كراهة مثل هذا القيام فلا يكون مما نحن فيه.

فالحاصل أنه لا دليل فيما ذكر على كراهة القيام لمجرد الإكرام، وإنما الدليل على أن المكروه هو ما يفعل على جهة التعظيم والتأدب لكونه أشبه بقيام الأعاجم لملوكهم وأمراءهم، فالأولى أن يقال: إن مثل هذا الإكرام لم يثبت من السلف، فلو كان داخلا فى عموم نصوص التوقير والإكرام كانوا أحق بالعمل لها، وقد ثبت النهى عن التقبيل والاعتناق والانحناء فكان القيام مثله، وقد أطال ابن حجر الكلام فى هذه المسألة فى "الفتح" (١١:٤١ إلى ٤٦) بما لا يشفى الغليل إن شئت الاطلاع عليه، فراجعه.

نعم! لما كان مثل هذا القيام متعارفا بين الناس، وفى نزعهم عن عادتهم حرج عظيم، بل قد يفضى إلى الحقد والعداوة والضرر والإضرار، ومع ذلك هو من المسائل الاجتهادية التى اختلف فيه العلماء لا ينبغى التشديد فيه، والإنكار على فاعله، بل ينبغى أن من غلب فى ظنه كراهته يحتاط فيه لنفسه إن لم يترتب على تركه مفسدة.

. . . .

بحث قيام المولد:

وبما ينبغي أن يعلم أن القيام المتعارف في المولد ليس مما نحن فيه في شيء، ولا يدل عليه دليل، لا قوى ولا ضعيف، بل هو من مخترعات الأوهام وتسويلات النفس وتشريع جديد، فلا يصح إلحاقه بمختلفات العلماء ومجتهداتهم، هذا هو الحقيقة، وأما من لم يكن من أهل الاجتهاد والفتوى، واغتر باختلاف العلماء وظنه من المسائل الاجتهادية المختلفة بين أهل العلم من غير تشديد فيه، وإنكار على من أنكره، فينبغي أن يعذر، ولا كذلك العالم فإنه مقصر في التدبر لغلبة الهوى، هذا هو الظاهر. وإن كان له أيضا عذر في الحقيقة، وإن لم نطلع عليه نرجو أن يكون معذورا عند الله، وكنا معذورين في تخطيته لعدم علمنا بالحقائق السرية، هذا هو الحق المتبع، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: لقد أجاد بعض الأحباب وأفاد غير ما في حمله بعض الأحاديث على المحبة والشوق وبعضها على الإكرام وبعضها على التعظيم من الادعاء من غير دليل، وأحسن ما يجمع به بين ما ورد في القيام من الأحاديث والآثار ما قاله أبو الوليد بن رشد أن القيام يقع على أربعة أوجه: الأول: محظور، وهو أن يقع لمن يريد أن يقام إليه تكبرا وتعاظما على القائمين إليه.

والثاني: مكروه، وهو أن يقع لمن لا يتكبر ولا يتعاظم على القائمين، ولكن يخشى أن يدخل في نفسه بسبب ذلك ما يحذر ولما فيه من التشبه بالجبابرة.

والثالث: جائز، وهو أن يقع على سبيل البر والإكرام لمن لا يريد ذلك.

والرابع: مندوب، وهو أن يقوم لمن قدم من سفر فرحا بقدومه ليسلم عليه أو إلى من تجددت له نعمة فيهنئه بحصولها أو مصيبة فيعزيه بسببها (فتح الباري ١١:٤٣).

هذا هو حكم القيام لأحد والقيام إليه، وأما القيام عليه، فإن كان لمصلحة الحفظ ونحوه، فلا بأس به، وإن كان لتفخيم الشأن فهو مكروه، وأما التمثل بين يديه قائما ما دام جالسا فهو منهي عنه مطلقا لما فيه من التشبه بالأعاجم، وقال الإمام الغزالي: القيام مكروه على سبيل الإعظام لا على سبيل الإكرام.

وقال الإمام النووي: هذا القيام للقادم من أهل الفضل من علم أو صلاح أو شرف مستحب، وقد جاءت فيه أحاديث ولم يثبت في النهي عنه شيء صريح، وقال القاضي عياض: ليس هذا من القيام المنهي عنه إنما ذاك فيمن يقومون عليه وهو جالس ويمكثون قياما طول جلوسه اهـ من "شرح الشمائل" (٢: ١٣٧).

باب المصافحة

٥٧٣٦- عن الأجلح عن أبى إسحاق عن البراء قال: قال رسول الله ﷺ: ما من

وفيه أيضا: وأما قول ابن حجر (الهيثمى): ويؤيد مذهبنا من ندب القيام لكل قادم به فضيلة نحو نسب أو علم أو صلاح، أو صداقة حديث أنه ﷺ قام لعكرمة بن أبى جهل لما قدم عليه ولعدى بن حاتم حين دخل عليه، وضعفهما لا يمنع الاستدلال بهما هنا خلافا لمن وهم فيه، لأن الحديث الضعيف يعمل به فى فضائل الأعمال اتفاقا، بل اجتماعا كما قاله النووى، فمدعوع، لأن الضعيف يعمل به لكن لا يستدل به على إثبات استحباب شيء، على أن القادم له حكم آخر فهو خارج عما نحن فيه مع أن المروى عن عدى بطريق الضعف ما دخلت على رسول الله ﷺ إلا قام لى أو تحرك، والمشهور: إلا أوسع لى، ولو ثبت فالوجه فيه أن يحمل على الترخص حيث يقتضيه الحال، وقد كان عدى سيد بنى طئ على حسبه فرأى تأليفه بذلك على الإسلام لما عرف من جانبه ميلا إليه، ولا يبعد أن يحمل على قيام القدوم، وقد قام لجعفر بن أبى طالب لما قدم من الحبشة، وإنما الكلام فى القيام المتعارف بين الأنام مع أن القيام، إنما استحبه العلماء الكرام لمجرد الإكرام لا للرياء والإعظام، فإنه مكروه، ولكنه صار من البلوى العامة بحيث لو تركه عالم لظالم اختل عليه النظام، والقيام بطريق التمثل كما هو شأن أكابر هذا الزمان حرام لقوله ﷺ: «من أحب أن يتمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده من النار» (٢:١٣٦).

وقال المناوى فى "شرح الشمائل": نعم! ورد ما ظاهره يناقضه (أى حديث أنس كانوا إذا رأوه لم يقوموا له لما يعلمون من كراهته لذلك)، وهو ما رواه البيهقى فى "المدخل": عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ كان إذا أراد أن يدخل بيتا قمنا له، قال: ورواه أبو عامر عن محمد بن هلال سمع أباه يحدث عن أبى هريرة كان رسول الله ﷺ يجلس معنا فى المسجد فيحدثنا، فإذا قام ذهبنا قياما حتى نراه قد دخل بعض بيوته اهـ، وقد يقال فى التوفيق: إنهم كانوا إذا رأوه من بعد مارا غير قاصد نحوهم لم يقوموا له أو أنه إذا تكرر قيامه وعوده إلى المجلس لم يقوموا أو أنه إذا قدم عليهم أولا قاموا وإذا انصرف قاموا اهـ (٢:١٣٥).

باب المصافحة

قوله: عن الأجلح إلخ، قلت: وقال الزيلعى: الأجلح اسمه يحيى بن عبد الله أبو جحنة فيه مقال، وأخرجه أبو داود من طريق أبى بلج عن زيد أبى الحكم الغنرى عن البراء بن عازب، قال:

مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غفر لهما قبل أن يفترقا، أخرجه أبو داود، وسكت عنه والترمذي، وقال: حسن غريب.

قال رسول الله ﷺ: إذا التقى المسلمان فتصحافحا وحمدا الله، واستغفراه غفر لهما، وسكت عنه أيضًا، وفيه أبو بلج فيه مقال أيضًا، وأخرج أبو داود أيضًا عن أنس بن مالك قال: لما جاء أهل اليمن قال رسول الله ﷺ: قد جاءكم أهل اليمن، وهم أول من جاء بالمصافحة، ورجال إسناده ثقات، وأخرج الطبراني عن أنس قال: كانوا إذا تلاقوا تصافحوا، وإذا قدموا من سفر تعانقوا، وسكت عنه الحافظ في "الفتح" (١١: ٥٠).

وقال كعب بن مالك: دخلت المسجد، فإذا برسول الله ﷺ، فقام أبو طلحة بن عبيد الله فصافحني وهنأني، أخرجه البخاري، وعن قتادة قال: قلت لأنس بن مالك: أ كانت المصحافحة في أصحاب النبي ﷺ؟ قال: نعم، أخرجه البخاري، وهذه آثار تدل على مشروعية المصافحة عند اللقاء، وبه قال أبو حنيفة والجمهور، وهل هي باليد الواحدة أو باليدين؟ فلا نص فيه، ولكن المتوارث هو باليدين دون اليد الواحدة.

وقال البخاري في "صحيحه": صافح حماد بن زيد ابن المبارك بيديه، ووصله في "تاريخه" فقال: حدثنا أصحابنا يحيى وغيره عن أبي إسماعيل بن إبراهيم قال: رأيت حماد بن زيد، وجاء ابن المبارك بمكة فصافحه بكلتا يديه، كذا في "الفتح" (١١: ٤٧)، وقد يستدل بعضهم على أن المصافحة باليد الواحدة دون باليدين بما في "القاموس" وغيره أن المصافحة هو الأخذ باليد، وبأنها وضع صفح الكف في صفح الكف، وبما في "شرح المشكاة": أن المصافحة هي الإفضاء بصفحة اليد إلى صفحة اليد، ولا حجة له فيها؛ لأن المراد من اليد في هذه العبارات هو الجنس، وهو كما يصدق على الواحد يصدق على الاثنين. ويستدل أيضًا بما روى ابن عبد البر في "التمهيد": بسند صحيح، عن عبيد الله بن بسر أنه أخرج يده، وقال: ترون يدي هذه صافحت بها رسول الله ﷺ، ولا حجة فيه أيضًا؛ لأنه ليس فيه نفي لليد الأخرى، ويمكن أن يقال: إنه إذا تصافح الرجلان باليدين كان ليد الواحدة من كل منهما بين يدي الآخر، دون الآخر فيمكن أن يكون عبيد الله بن بسر أرى تلك اليد التي كانت بين يدي رسول الله ﷺ لمزيد الاختصاص، فلا حجة فيه للمستدل، فافهم، فاندفع ما في "عون المعبود" (٤: ٥٢٠).

وقد رأيت شمس الحق العظيم آبادي أو غيره رسالة في المصافحة باليد الواحدة، ولا يحضر

باب السجود لغير الله

٥٧٣٧- عن قيس بن سعد قال: أتيت الحيرة فرأيتهم يسجدون لمرزبان لهم فقلت: رسول الله ﷺ أحق أن يسجد له قال: فأتيت النبى ﷺ فقلت له: إنى أتيت الحيرة فرأيتهم يسجدون لمرزبان لهم، فأنت يا رسول الله! أحق أن يسجد لك قال: أرأيت لو مررت بقبرى أكنت تسجد له؟ قال: قلت: لا، قال: فلا تفعلوا، لو كنت آمرًا أحدًا أن يسجد لأحد لأمرت النساء أن يسجدن لأزواجهن لما جعل لهم عليهن من الحق، رواه أبو داود، كما فى "النيل" (١٢٩:٦)، وأعله بشريك القاضى وليس بصحيح، لأن شريكًا حسن الحديث.

فى الآن، وظنى أنه استدل بأمثال ما استدل به صاحب "عون المعبود" فيما قلنا، يحصل الجواب عما استدل به أيضًا، ثم المصافحة باليد الواحدة من شعار أهل الباطل فى زماننا، فلا ينبغى التشبه بهم بترك ما هو المتوارث المتعارف بين المسلمين، وقد ثبت أنه صافح حماد بن زيد ابن المبارك بكلتا يديه، لم يثبت خلافه عن أحد، فلا ينبغى أن يترك سنة السلف باجتهاد هؤلاء المحدثين الجهلة.

باب السجود لغير الله

أقول: أحاديث الباب تدل على عدم جواز السجود لغير الله نصًا، ودلت على أنه مختص بالإله الباقى، ولا يصلح لفان نبيا كان أو وليًا، حيًا كان أو ميتًا، وفرق التعبد والتعظيم والتحية فرق باطل اخترعه الغلاة؛ لأن معاذًا لم يسجد للنبى ﷺ لاعتقاده فيه الألوهية، بل لكونه نبيا مستحقًا للتعظيم، وكذا لم يرد قيس بن سعد السجدة لرسول الله ﷺ لاعتقاده فيه الألوهية، بل لكونه رسولا نبيا، ومع ذلك لم يرخص له رسول الله ﷺ فيه، بل أرشده إلى أن السجود تعظيم مختص بالله لا يصلح للفانى، وكذا لو أمر النبى ﷺ بسجود المرأة الزوج لم يأمر به لكونها إلهًا، بل لكونه مستحقًا للتعظيم، ومع ذلك لم يخرص فيه رسول الله ﷺ، وبين أن هذا تعظيم مختص بالله تعالى، فلما كان السجود تعظيمًا مختصًا بالله تعالى، فمن أثبته لغيره، فقد أشركه بالله فى هذا التعظيم المختص به، فيكون مشركًا.

ومن أجل هذا قال شمس الأئمة السرخسى: السجود لغير الله على وجه التعظيم كفر، وقال العينى فى "البناية": فى هذا الزمان لا يسجدون للسلطان إلا تعظيمًا وإجلالا، فلا يشك فى كفرهم، وقال المحبوبى فى "شرح الجامع الصغير": أما السجود لغير الله سبحانه وتعالى فهو كفر، إذا كان من غير إكراه، وما يفعله الجهال من الصوفية بين يدى شيخهم فحرام محض أقبح البدع،

٥٧٣٨- وعن عبد الله بن أبى أوفى قال: لما قدم معاذ من الشام سجد للنبى ﷺ فقال: ما هذا يا معاذ؟ قال: أتيت الشام فوافيتهم يسجدون لأساقفتهم وبطارقتهم، فوددت فى نفسى أن أفعل ذلك لك، فقال رسول الله ﷺ: فلا تفعلوا فإنى لو كنت آمرًا أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها، رواه أحمد وابن ماجة.

وقال فى "النيل" (١٢٩:٦): ساقه ابن ماجة بإسناد صالح فإن أزهر بن مروان والقاسم الشيبانى صدوقان، وقال أيضًا: أخرج قصة معاذ المذكورة فى الباب البزار بإسناد رجاله رجال الصحيح. وأخرجها أيضًا البزار والطبرانى بإسناد آخر وفيه بنهان بن فهم، وهو ضعيف، وأخرجها أيضًا البزار والطبرانى بإسناد آخر رجاله ثقات، وقال أيضًا: قضية السجود ثابتة من حديث ابن عباس عند البزار، ومن حديث سراقة عند الطبرانى، ومن حديث عائشة عند أحمد وابن ماجة، ومن حديث عصمة عند الطبرانى وعن غير هؤلاء، وقال بعد ذلك فهذه أحاديث فى أنه لو صلح السجود لبشر لأمرت به الزوجة لزوجها، يشهد بعضها لبعض ويقوى بعضها بعضًا.

فينهون عن ذلك لا محالة، كذا فى "البناية" للعينى (٢٥٦:٤).

وأما سجود التحية، فيظهر من الواقعات أنه ليس بكفر، بل هو حرام فقط، ولكن لا يظهر لى فرق بين سجود التعظيم والتحية فى كون أحدهما كفرًا دون الآخر؛ لأنه كما أن تعظيم غير الله بما هو تعظيم مختص بالله تعالى شرك، فعلى كذا تحيته بما هو تعظيم مختص بالله شرك فعلى، كما لو صلى لأحد على وجه التحية فلا فرق، فإن قيل: كان سجود التحية جائزا فى الأمم السابقة، قلنا: لا نسلم أن ذلك السجود كان على هذه الهيئة؛ لأنه يجوز أن يكون على وجه الانحناء، كما فى قوله: ﴿ادخلوا الباب سجدا﴾، ولو سلم أنه كان على هذه الهيئة، فلم يكن إذ ذاك تعظيمًا مختصًا بالله تعالى، والإشراك إنما جاء من قبل الاختصاص، وإذا لا اختصاص لا إشراك، فاندفع التوهم، ثم ما يفعله الجهال بقبور الأولياء والمشايخ، ليس من جنس التحية، بل من جنس التعظيم، إذ لو كان من جنس التحية كان كالسلام والمصافحة، فلم يكن لاختصاصها بقبور الأولياء والمشايخ معنى، فلما خصوه بقبورهم ونفوسهم دل ذلك أن مقصودهم التعظيم المفرط دون التحية المشتركة بينهم، وبين غيرهم فلا يجديهم فرق التعظيم والتحية لو كان ثابتًا، فكيف إذا لم يثبت؟ فلا شك أن فعلهم ذلك كفر، وشرك عملا، والله أعلم.

باب كراهة الاحتكار

٥٧٣٩- عن يحيى بن سعيد قال: كان سعيد بن المسيب يحدث أن معمراً قال: قال رسول الله ﷺ: «من احتكر فهو خاطئ»، فقيل لسعيد: فإنك تحتكر؟ قال سعيد: إن معمراً الذى كان يحدث هذا الحديث يحتكر (مسلم ٢: ٣١)، وقال أبوداود: كان سعيد بن المسيب يحتكر النوى والخيط والبزر. وقال ابن عبد البر وغيره: إنما كان سعيد ومعمر يحتكران الزيت، وحملا الحديث على احتكار القوت عند الحاجة إليه، كذا فى "عون المعبود" (٣: ٢٨٥ و ٢٨٦).

باب كراهة التسعير

٥٧٤٠- عن أنس، قال: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله! لو سعرت، فقال: «إن الله هو القابض الباسط الرزاق المسعر، وإنى لأرجو أن ألقى

باب كراهة الاحتكار

أقول: مسألة الاحتكار مجتهد فيها بين العلماء، قال أبو داود بعد نقل حديث ابن المسيب من طريق آخر غير طريق مسلم: هذا الحديث عندنا باطل، واحتج له بأن سعيداً كان يحتكر النوى والخبط والبذر، وقال آخرون: الحديث صحيح، ثم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم: الحديث عام والاحتكار مكروه فى كل شيء يضر الاحتكار فيه بالناس لإطلاق الحديث واشتراك العلة، وقال بعضهم: كراهة الاحتكار مختصة بما هو قوت للإنسان والحيوانات كما ذهب إليه رواة الحديث: سعيد بن المسيب ومعمر، وقالوا: ليس القزر الذى يلحق الناس بالاحتكار فى غير الأقوات كالذى يحصل لهم بالاحتكار فيما هو قوت لهم أو لدوابهم؛ لأن الاحتكار فى الأقوات مفض إلى تلف النفس، وليس فى غيرها كذلك، والمنهى عنه فى الحديث هو الضرر الكامل لا مطلق الضرر؛ لأن فى النهى عن الاحتكار مطلقاً ضرراً على التجار، لأن بناء التجارة على غلاء السعر، فاعتبر الضرر الكامل لا مطلق الضرر، وهو مذهب أبى حنيفة هذا هو السعر، وقال فى "الهداية": اعتبر أبو حنيفة الضرر المعهود المتعارف، وهو ضعيف؛ لأنه لا عهد ولا تعارف خلفنا بالأقوات، بل هو معهود ومتعارف فى كل شيء، كما لا يخفى.

باب كراهة التسعير

أقول: الحديث حجة لأبى حنيفة وغيره ممن وافقه، وخص بعضهم الكراهة بالأقوات، ولعله

الله عز وجل لا يطلبني أحد بمظلمة طلمتها إياه في دم ولا مال»، رواه الخمسة إلا النسائي، وصححه الترمذي، وابن حبان، وقال الحافظ: إسناده على شرط مسلم (منتقى مع النيل ٥: ٨٤).

باب بيع العصير والعنب ممن يعلم أنه يتخذه خمرا

٥٧٤١- عن أنس، قال: لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها، ومعتصرها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة إليه، وساقيها، وبائعها، وآكل ثمنها، والمشتري لها، والمشتراة له، رواه الترمذي وابن ماجة، وقال الحافظ في "التلخيص": رجاله ثقات.

قاس ذلك على الاحتكار، وهو قياس فاسد، لأن ضرر الاحتكار يسري إلى حياة الإنسان والحيوان، بخلاف ضرر عدم التسعير، فإن ضرره يسري إلى المال فقط، والقياس الصحيح أن يقال: إن الشارع اعتبر في التجارة ضرر النفس، ولم يعتبر ضررا دونه، كما يدل عليه تجويز الاحتكار في غير الأقوات، وليس في ترك التسعير غير ضرر المالي فقط، وهو موجود في التسعير أيضًا، لأن في التسعير ضرر التجار، كما في تركه ضرر للمشترين، فلا يعتبر مطلقًا، لا في الأقوات، ولا في غيرها فقط، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: ولو أفضى ترك التسعير إلى تلف العوام من المفلسين لتعدي أرباب الأموال في غلاء السعر، فلا بأس بتسعير الإمام بمشورة أهل الرأي؛ لأن ضرر ترك التسعير حينئذ كضرر الاحتكار سواء، وقال مالك: على الإمام التسعير عام الغلا رأى يجب عليه ذلك، ولم يشترط التعدي الفاحش، وبه يظهر الفرق بين المذهبين، كما في "رد المحتار" (٥: ٣٩٤).

باب بيع العصير والعنب ممن يعلم أنه يتخذهما خمرا

أقول: أجاز أبو حنيفة بيع العنب والعصير ممن يعلم أنه يتخذهما خمرا، فأورد عليه أنه خالف الحديث، وأجيب عنه بأن حديث أنس لا تعرض فيه هذا البيع فكيف المخالفة؟ وأورد عليه بأنه ﷺ لعن الشارب، ومن تسبب للشرب كالبائع والمشتري والحامل والعاصر، فينبغي أن تكون بائع العصير المذكور كذلك لأنه متسبب، ويجاب عنه بأنا نعلم أن ليس كل متسبب ملعونا، وإلا لكان غارس الكروم والمؤجر لأرضه لغرس الكروم كذلك مع أنه ليس كذلك، وإذ ليس كل متسبب ملعونا على الإطلاق، فينبغي أن يقال: إن فيه تفصيلا، وهو أنه إن قصد بهذه أفعال المعصية

٥٧٤٢- وأخرج الطبراني في الأوسط: من طريق محمد بن أبي خيثمة عن بريدة بلفظ: من حبس العنب أيام القطاف حتى يبيعه من يهودي أو نصراني أو ممن يتخذه خمراً فقد تقحم النار على لضرة، حسنه الحافظ في بلوغ المرام، (نيل الأوطار ٥:١٤٠).

يكون آثما، وإلا لا، والحديث محمول على قصد المعصية، ألا ترى أن النبي ﷺ لعن حامل الخمر والمحمول إليه مع أنه ليس هذا على الإطلاق؛ لأنه لو حمل الخمر إلى القاضي في قضية لا يكون الحامل ملعونا، ولا المحول إليه، وأما حديث بريدة فهو كأنه صريح في قصد المعصية كما يدل عليه قوله: «حبس إلخ»، فلا حجة للمورد في الحديث.

فإن قلت: مباشرة البيع بعد العلم بأنه يتخذه خمرا قصد للمعصية، قلت: كلا! لأن قصد المعصية هو أن يبيعه منه ليتخذه خمرا، لا البيع ممن يعلم أنه يتخذه خمرا بدون قصد أن يتخذه خمرا، فلا إشكال.

بقي ههنا بحث: وهو أنه لو باع أحد سلاحا من أهل الفتنة بدون أن يقصد أن يستعملوه في الفتنة، ينبغي أن لا يكون آثما، وأجيب عنه بالفرق بين العصير والسلاح، بأن المعصية تقوم بعين السلاح بخلاف العصير، فإنها لا تقوم بعينه، بل بعد التغيير، ويرد عليه أولا أن اتخاذ الخمر أيضا معصية، وهي قائمة بعين العصير فلا فرق، وثانيا: بأن المؤثر هو قصد المعصية، ولا دخل لكون المعصية قائما بعينه، فلا يفيد هذا الفرق.

وأجيب عنه أيضا بأن بيع العصير سبب محض لاتخاذ الخمر، وبيع السلاح من أهل الفتنة سبب في معنى العلة؛ لأنهم لا يتمكنون من القتال بدون السلاح، ويرد عليه أن الذي يتخذ الخمر لا يمكنه أيضا اتخاذها بدون العصير، فينبغي أن يكون هذا أيضا سببا في معنى العلة، فما الفرق؟ ويجاب عنه أيضا بأن العصير ليس المقصود منه اتخاذ الخمر، فاتخاذ الخمر منه ينسب إلى سوء اختيار الفاعل، بخلاف السلاح فإنه موضوع للقتال، فيكون بيع السلاح من أهل الفتنة بمعنى أمرهم بأن يقاتلوا به، وليس كذلك بيع العصير، وهذا هو الفرق.

ويرد عليه إذا سلمنا السلاح موضوع للقتال، كما أن المزامير موضوعة للهو، ولكنه ليس موضوعا لقتال أهل العدل بخصوصه، فصرفهم إياه إلى قتال أهل العدل يكون منسوبا إلى سوء اختيارهم كاتخاذ الخمر فلا فرق، والحق أن ههنا فرقا ذوقيا، وهو أنه لو علم السلطان من أحد أنه يبيع السلاح من أهل الفتنة يعاقبه، وإن أنكر قصد المعصية بخلاف من يبيع العنب والعصير من اليهود والنصارى، فإنه لا يؤاخذه به مع العلم بأنهم يتخذون الخمر، وإن لم يمكن تعبير ذلك الفرق بألفاظ بعينها، ونظير بيع العصير ممن يعلم أنه يتخذه خمرا حمل خمر الذمي بالأجرة،

. . . .

وهو جائز إذا لم يقصد به المعصية؛ لأن الحمل غير موضوع للشرب بعينه، وكذا تعمير الكنيسة والبيعة إذا لم يقصد به المعصية، لأنهما فى أنفسهما بيتان لا تختصان بالعبادة، فصرفهم إلى العبادة من سوء اختيارهم، وكذا إجارة البيت من أهل الذمة إدا لم يقصد بها المعصية؛ لأن البيت غير موضوع للمعصية، ولا قصدها المؤجر، بل قارنها المعصية لسوء اختيارهم، فإن قلت: إنه قال محمد فى "الجامع الصغير": إنه لا بأس عند أبى حنيفة أن تؤاجر بيتك ليتخذ فيه بيت نار، أو كنيسة أو بيعة أو يباع الخمر فيه بالسواد، وفيه تصريح بقصد المعصية.

قلت: لا تصريح فيه بقصد المعصية، لأن اللام فيه ليس لـلغرض الذى يكون حاملا على الفعل، بل للغاية التى تترتب على الفعل سواء قصدها أو لم يقصدها، وعلى هذا لا يرد ما فى الذخيرة والمحيط وغيرها أنه لو استأجر الذمى من المسلم بيعة ليصلى فيها، فإن ذلك لا يجوز لأنه استأجرها ليصلى فيها، وصلاة الذمى معصية عندنا، وطاعة فى زعمه، وأى ذلك اعتبرنا كانت الإجارة باطلة؛ لأن الإجارة على ما هو طاعة أو معصية لا تجوز، وكذا إذا استأجر المسلم من المسلم بيتا ليصلى فيه، وكذا إذا استأجر ذمى من ذمى بيتا ليصلى فيه اهـ ملخصا؛ لأن هذا إذا كان المقصود عليه، هو منفعة الصلاة، وما نحن فيه المعقود عليه فيه هو نفس المنفعة مطلقا، لا الصلاة بخصوصه، فلا تعارض، فاندفع ما فى "نتائج الأفكار" أن الفرق بين تلك المسائل، ومسألتنا هذه فى الحكم والدليل مشكل جدا، فليتأمل، هذا ما تحقق لنا فى هذا البحث، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: قد تقدم فى باب الإجارات اختلاف الروايات عن الإمام فى هذا الباب، فروى عنه جواز بيع العصير ممن يعلم أنه يتخذه خمرا، وقيل: يكره لإعانته على المعصية، وزاد القهستانى معزيا للخانية أنه يكره بالاتفاق، وبيع أمر وممن يلوط به لا يجوز عنده، ؛كذا فى "الدر مع الشامية" (٥:٣٨٦) وإذا كان كذلك فما فى بعض الروايات عنه من الجواز محمول على صحة البيع قضاء، وكذا ما روى عنه أنه لا بأس بإجارة الدار ممن يتخذها كنيسة أو بيعة، معناه صحتها قضاء، وإن الأجرة تحل للمؤجر، ولانزاع فى كراهتها ديانة، فافهم. فإن الروايات قد اختلفت عن الإمام، فقال: بجواز بعض هذه الإجارات والبيوع من هذا الجنس، وبكراهة بعضها، وحرمة البعض من نظائرها، والجمع بينها بما ذكرناه أولى، فإن القول بجوازها مطلقا مخالف لحديث بريدة المذكور فى المتن، فلا بد من القول بكراهة أمثال هذه العقود ديانة، والذى أدين إليه به أن أبا حنيفة الإمام لم ينف الكراهة ديانة قط، وإنما قال بصحة العقد قضاء فقط، والله تعالى أعلم بالصواب، ظ.

باب بيع دور مكة وإجارتها

٥٧٤٣- أخبرنا أبو حنيفة عن عبيد الله بن أبى زياد عن أبى نجيح عن عبد الله بن عمرو عن النبى ﷺ، قال: «من أكل من أجور بيوت مكة شيئًا فإنما يأكل نارًا».

٥٧٤٤- وأخبرنا أبو حنيفة، قال: حدثنا عبيد الله بن أبى زياد عن أبى نجيح عن عبد الله بن عمرو عن النبى ﷺ، أنه قال: «إن الله حرم مكة فحرام بيع رباعها، وأكل ثمنها»، رواهما محمد فى "كتاب الآثار".

باب بيع دور مكة وإجارتها

أقول: المسألة مختلف فيها بين العلماء، فقال أبو حنيفة ومحمد بالكراهة، وقال أبو يوسف والشافعى بالجواز، وذكر البيهقى فى المعرفة ثنا الحاكم بسنده عن إسحاق بن راهويه قال: كنا بمكة ومعى أحمد بن حنبل، فقال لى أحمد يوما: تعال أريك رجلا لم تر عيناك مثله يعنى الشافعى، فذهبت معه فرأيت من إعظام أحمد للشافعى، فقلت له: إنى أريد أن أسأله عن مسألة، قال: هات، فقلت للشافعى: يا أبا عبد الله! ما تقول فى أجور بيوت مكة؟ قال: لا بأس به.

قلت: وكيف؟ وقد قال عمر: يا أهل مكة! لا تجعلوا على دوركم أبوابا لينزل البادى حيث شاء، وكان سعيد بن جبير ومجاهد ينزلان ويخرجان ولا يعطيان أجرًا، فقال: السنة فى هذا أول بناء، قلت: أو فى هذا سنة؟ قال: نعم، قال رسول الله ﷺ: وهل ترك لنا عقيل منزلا؟ لأن عقيلا ورث أبا طالب، ولم يرثه على ولا جعفر، لأنهما كانا مسلمين، فلو كانت المنازل بمكة لا تملك كيف كان يقول: وهل ترك لنا عقيل منزلا، وهى غير مملوكة؟ قال: فاستحسن ذلك أحمد، وقال: لم يقع هذا بقلبى، فقال إسحاق للشافعى: أ ليس قد قال الله تعالى: ﴿سواء العاكف فيه والباد﴾؟ فقال له الشافعى: اقرأ أول الآية: ﴿والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد﴾، إذ لو كان كما تزعم لما جاز لأحد أن ينشد فيها ضالة، ولا ينحر فيها بدنة، ولا يدع فيها إلا رواث، ولكن هذا فى المسجد خاصة، قال: فسكت إسحاق، انتهى (زيلعى ٢:٣٠٢).

وقال السهيلى فى "روض الأنف": قد اشترى عمر بن الخطاب الدور بين الناس الذين ضيقوا الكعبة وألصقوا دورهم بها، ثم بدلها وبنى المسجد الحرام حول الكعبة، ثم كان عثمان فاشترى دورًا بأغلى ثمن، وزاد فى سعة المسجد، وفى هذا دليل على أن رباع مكة مملوكة لأهلها بيعًا وشراء إذا شاءوا اهـ (زيلعى ٢:٣٠٢).

وقال محمد: وبه نأخذ، لا ينبغي أن تباع الأرض، فأما البناء فلا بأس به، وقال أيضا: كان أبو حنيفة يكره أجور بيوتها في الموسم، وفي الرجل يعتمر ثم يرجع، فأما المقيم والمجاور فلا يرى بأخذ ذلك منهم بأسا (كتاب الآثار ص٥٦).

قلت: قال ابن القطان وغيره: وهم أبو حنيفة في رفع الحديث، وإنما هو موقوف على ابن عمرو، ورواه موقوفا عيسى بن يونس ومحمد بن ربيعة عن عبيد الله بن أبي زياد عن ابن نجيح عن ابن عمرو، وهوطعن ساقط لأنه لم يتفرد به أبو حنيفة بل تابعه عليه أيمن بن نابل عن عبيد الله بن أبي زياد عن أبي نجيح عن عبد الله بن عمرو عند الدارقطني في آخر كتاب الحج، وأبو حنيفة أجل من كل من وقفه، فلو تفرد بالرفع لكان حجة لأن الحكم للرافع إذا كان ثقة، فكيف وهو إمام متبع؟ وكيف ولم ينفرد بالرفع؟ ولا يعارضه الرواية موقوفا لأن الراوي قد يفتي وقد يروي فاندفع الطعن.

ورواه أيضا الحاكم في "المستدرك": من طريق إسماعيل بن إبراهيم بن مهاجر عن أبيه عن عبد الله بن باباه عن عبد الله بن عمرو مرفوعا، وقال: صحيح الإسناد، وجعل طريق أبي حنيفة شاهداً عليه، وأعله الدارقطني بإسماعيل بن إبراهيم بن مهاجر، وقال: ضعيف، وكذا أعله به ابن القطان وابن عدي والعقيلي، ولكن لا ضير، فإن الضعيف يصلح شاهداً، وأخرجناه نحن للاستشهاد لا للاحتجاج.

وقال الطحاوي: حديث «هل ترك لنا عقيل منزلا؟" أصح إسناداً من حديث عبد الله بن عمرو وأرجح نظراً، لأن البقعة التي الناس فيها سواء لا يمكن أحد أن يبني فيه بيتاً أو داراً كالمسجد الحرام ومنى وعرفات، ولما كانت مكة مما تغلق عليه الأبواب، ومما تبنى فيه المنازل كانت صفتها صفة المواضع التي يجري عليها الأملاك، ويقع فيها المواريث ملخصاً (معاني الآثار ٢: ٣٢٤).

قلت: هذه حجج المجوزين، والجواب عنه أنك قد عرفت من نص محمد في "كتاب الآثار": أن في دور مكة جهتين: جهة البناء، وجهة العرصة، وهي مملوكة من جهة البناء، وغير مملوكة من جهة العرصة، فيصح بيعها، وإجارتها من جهة كونها مملوكة، ويجري فيها المواريث من تلك الجهة، ولا يصح بيعها وإجارتها من جهة كونها غير مملوكة، ولا يجري فيها المواريث من تلك الجهة، وحينئذ يندفع التعارض من بين الأحاديث والآثار، لأن ما يثبت منه صحة البيع والإجارة، وجريان المواريث يحمل على بيع الأبنية، وإجارتها، وجريان المواريث فيها، وما يثبت

٥٧٤٥- وأخرج ابن أبى شيبة، وقال: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن مجاهد، قال: قال رسول الله ﷺ: «مكة حرام حرمها الله، لا تحل بيع رباعها ولا إجارة بيوتها»، كذا فى "الزيلعى" (٢:٣٠٢)، وهو مرسل صحيح، والمرسل حجة عندنا لا سيما إذا تأيد بالمرفوع.

٥٧٤٦- وأخرج الدارقطنى عن معاوية بن هشام ثنا سفيان عن عمر بن سعيد عن عثمان بن أبى سليمان عن نافع بن جبير بن مطعم عن علقمة بن نضلة الكنانى، قال: كانت بيوت مكة تدعى على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر بالسوائب لا تباع، من احتاج سكن ومن استغنى أسكن (زيلعى ٢:٣٠٣)، ورجاله ثقات، واختلف فى أنه مسند أو مرسل للاختلاف فى علقمة هل هو صحابى أو تابعى، وأيا ما كان فالحديث حجة، فقد أخرجه ابن ماجة بسند على شرط مسلم.

وأخرجه الدارقطنى وغيره، وعلقمة هذا صحابى كذا ذكر علماء هذا الشأن، وإذا قال الصحابى مثل هذا الكلام كان مرفوعا (الجوهر النقى ٥:٣٥).

منه عدم جواز هذه الأمور يحمل على النهى عن بيع العرصة وإجارتها، وجريان المواريث فيها، وحينئذ لا يحتاج إلى دفع التعارض بترجيح حديث بيع عقيل منزله بناء على وراثته من أبيه من جهة الإسناد، كما ارتكبه الطحاوى، هذا إذا سلم هذا الترجيح ولو منعنا هذا الترجيح لم يكن لقائله حجة يثبت به دعواه.

وأما ترجيح صحة البيع من جهة النظر، ففيه أنه لا دليل فيما قاله على صحة البيع وجريان الميراث، لأنه قاس ذلك على المسجد الحرام، وعرفة، ومنى، وقال: إنه لو أراد أحد أن ينبى فى تلك المواضع بناء أو يحتجر منها موضعا يمنع منه، لأن الناس فى تلك المواضع سواء، فلو كان أرض مكة أيضًا كذلك منع الناس من البناء فيها، واحتجار موضع منها أيضًا، وإذ ليس كذلك دل ذلك على أن أرض مكة مملوكة لسكانها.

والجواب عنه أن المسجد الحرام موضوع للعبادة، وجواز بناء الدور فيها مخل بذلك الغرض، وكذلك أرض عرفة موضوعة لعبادة الوقوف، وجواز بناء الدور فيها مخل بهذا الغرض، وكذلك أرض منى موضوعة للنحر والحلق والرمى، وجواز البناء فيها مخل بهذا الغرض، بخلاف أرض مكة، فإنها ليس بموضوعة لنسك مختص بها بحيث يخل إجازة البناء بها بذلك النسك،

٥٧٤٧- وقال عبد الرزاق في مصنفه: أخبرنا ابن جريج، قال: كان عطاء ينهى عن الكراء في الحرم.

٥٧٤٨- وأخبرني أن عمر بن الخطاب كان ينهى أن تبوب دور مكة لأن ينزل الحاج في عرصاتها.

بل معظم الغرض منها تعميرها لغرض حفظ مصالح البيت وحجاجه، فهي كفناء المسجد المعد لمصالح المسجد، فلا يمنع الناس من بناء الدور فيها بل يؤمرون به، فبناء الدور فيها لا يدل على كونها مملوكة للبانيين، نعم، الأبنية مملوكة لهم يصح بيعها وإجارتها، ويجرى المواريث فيها دون العرصة، ولما كان الدور ذات جهتين قال أبو حنيفة: يكره إجارتها من الحجاج والمعتمرين رعاية لجانب الأرض، وقال أيضًا: إنه لا يكره إجارتها من غيرهم رعاية لجانب البناء، وقال في البيع: إن بيع البناء جائز دون بيع العرصة، وهو مذهب محمد، كما صرح به نفسه في "كتاب الآثار"، كما عرفت، وهو الأقوى من حيث الدليل، ونسب في "الشامية" جواز بيع أرض مكة إلى الصاحبين، وإحدى الروايتين عن أبي حنيفة، ولا أدرى من أين نقلوه، ومحمد مصرح في "كتاب الآثار" بخلافه.

وروى الكرخي عن أبي يوسف أنه كره إجارة دور مكة في الموسم، وهو لا يستقيم على أصله، لأنه يجعل الأرض والبناء مملوكًا لصاحب الدار، فكيف يكره له إجارتها؟ وأعجب منه أنهم أفتوا بجواز بيع أرض مكة، وقالوا: به يعمل، مع أنه مرجوح من حيث الدليل أيضًا، فتنبه له.

قال العبد الضعيف: روى أبو عبيد في الأموال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن إسرائيل عن إبراهيم بن مهاجر عن يوسف بن ماهك عن أمه عن عائشة قالت: قلت: يا رسول الله! ألا تبنى لك بيتًا أو بناء يظلك من الشمس -تعنى بمكة؟- فقال: لا إنما هي مناخ من سبق (ص٦٥)، وهذا سند حسن فإن إبراهيم بن مهاجر من رجال مسلم، والأربعة صدوق، وأم يوسف بن ماهك اسمها مسيكة، قال ابن خزيمة: لا أحفظ عنها راويًا غير ابنها لا أعرفها بعدالة ولا جرح (تهذيب ١٢: ٤٥١)، فهي مستورة ومثلها حجة عندنا في القرون الفاضلة. قال أبو عبيد: حدثنا أبو إسماعيل المؤدب عن عبد الله بن مسلم بن هرمز عن عطاء أنه كره الكراء بمكة، حدثنا إسماعيل بن عياش عن ابن جريج قال: قرأت كتاب عمر بن عبد العزيز إلى الناس ينهى عن كراء بيوت مكة، حدثنا إسحاق الأزرق عن عبد الملك بن أبي سليمان قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى أمير مكة أن لا يدع أهل مكة يأخذون على بيوت مكة أجرًا، فإنه لا يحل لهم.

٥٧٤٩- وقال أيضا: أخبرنا معمر عن منصور عن مجاهد أن عمر بن الخطاب قال: يا أهل مكة! لا تتخذوا لدوركم أبوابا لينزل البادى حيث شاء (زيلعى ٢: ٣٠٢)،

حدثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن عمر أنه نهى أن تغلق دور مكة دون الحاج، وأنهم يضطربون فيما وجدوا منها فارغًا، حدثنا إسماعيل بن جعفر عن إسرائيل عن ثوير عن مجاهد عن ابن عمر قال: الحرم كله مسجد، وحدثنا أبو إسماعيل -يعنى المؤدب- عن عبد الله بن مسلم بن هرمز عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: الحرم كله مسجد (ص٦٦ و٦٧)، أى أن الحرم كله فناء المسجد، واذكر ما أسلفناه فى كتاب الوقف من قول عمر: أنتم نزلتم على الكعبة، ولم تنزل الكعبة عليكم إنما هو فناؤها، ذكره الأزرقى وأبو الحسن الماوردى كما فى تاريخ مكة لابن ظهيرة الحافظ المحدث، وذكره البلاذرى فى "الفتوح": عن ابن سعد عن الواقدى، وقال عمر ذلك حين أبى بعض أهل مكة من بيع دورهم حين أراد عمر توسيع المسجد الحرام، فهدم عمر دورهم ووضع أثمانها فى خزانة الكعبة، ففى قوله: أنتم نزلتم على الكعبة، ولم تنزل الكعبة عليكم إنما هو فناءها، دليل لأبى حنيفة ظاهر فى أن أرض مكة كلها فناء الكعبة لا يجوز بيعها، وإنما تباع الأبنية فقط، وفى "الدر المختار مع الشامية": جاز بيع بناء بيوت مكة وأرضها بلا كراهة، وبه قال الشافعى، وبه يفتى (عينى)، وقد مر فى الشفعة وفى البرهان: لا يكره بيع أرضها كبنائها، وبه يعمل، وفى "مختارات النوازل" لصاحب "الهداية": لا بأس ببيع بناءها وإجارتها، لكن فى الزيلعى وغيره يكره إجارتها، وفى "التاتارخانية" و "الوهبانية": قال أبو حنيفة: أكره إجارة بيوت مكة فى أيام الموسم، وكان يفتى لهم أن ينزلوا عليهم فى دورهم لقوله تعالى: ﴿سواء العاكف فيه والباد﴾، ورخص فيها فى غير أيام الموسم اهـ، فليحفظ.

قلت: وبهذا ظهر الفرق والتوفيق اهـ، قال ابن عابدين: أما إجارة البناء فجائزة اتفاقًا لأنه ملك لمن بناه كمن بنى فى أرض الوقف له بيعه (إنقانى).

وأما إجارة الأرض فجزم به فى "الكنز"، وهو قولهما وإحدى الروايتين عن الإمام؛ لأنها مملوكة لأهلها لظهور آثار الملك فيها، وهو الاختصاص بها شرعًا، وقد مر أن الفتوى على وجوب الشفعة فى دور مكة، وهو دليل على ملكية أرضها، كما مر بيانه، وفى غاية البيان ما يدل أن كراهة إجارة بيوتها أيام الموسم هو قولهما أيضًا حيث نقل عن تقريب الإمام الكرخى ما نصه: روى هشام عن أبى يوسف عن أبى حنيفة أنه كره إجارة بيوت مكة فى الموسم، ورخص فى غيره، وكذا قال أبو يوسف.

وهذه أسانيد صحيحة، فالحديث حجة لتقوى بعض طرقها ببعض.

وقال هشام: أخبرني محمد عن أبي حنيفة أنه كان يكره كراء بيوت مكة في الموسم، ويقول لهم أن ينزلوا عليهم في دورهم إذا كان فيها فضل، وإن لم يكن فلا، وهو قول محمد اهـ، فأفاد أن الكراهة في الإجارة وفاقية، وكذا قال في الدر المنتقى: صرحوا بكراهتها من غير ذكر خلاف، وبحمل الكراهة على أيام الموسم يظهر الفرق بين جواز البيع دون الإجارة، وحاصله: أن كراهة الإجارة لحاجة أهل الموسم اهـ ملخصا (٥:٣٨٧).

قلت: هذا هو الموافق لقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: يا أهل مكة! لا تتخذوا لدوركم أبوابا لينزل الهادي حيث شاء، وهو الذي نهى عنه عمر بن عبد العزيز رضي الله عنهما أهل مكة، ولم ينكر عليهما أحد فيما علمنا.

وأما حرمة بيع أرضها فلم يرد إلا في حديث مجاهد مرسلا، وفي لفظ من حديث عبد الله ابن عمرو، ورواه أبو حنيفة بلفظ آخر ليس فيه إلا النهي عن الإجارة، فيحتمل أن يكون الإجارة هو المراد بالبيع؛ لكون الآثار يفسر بعضها بعضاً، ويحتمل أن يكون الإجارة والبيع كلاهما منهيًا عنه، جمع الراوي بينهما في لفظ، واقتصر على أحدهما في لفظ، ولعل ذلك هو منشأ اختلاف الروايات عن أئمتنا في جواز المنع وكراهته، ولم يختلف أقوالهم في كراهة الإجارة أيام الموسم، والله تعالى أعلم.

وبهذا اندفع ما قاله بعض الأحباب ولفظه: وأعجب منه أنهم أفتوا بجواز بيع أرض مكة، وقالوا: به يعمل، مع أنه مرجوح من حيث الدليل اهـ، فإنه لم يتنبه لما فيه من الاحتمال، وهو يضر الاستدلال، وقال البلاذري في "الفتوح": حدثني محمد بن سعد عن الواقدي قال: كان يتخاصم إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم في أجور الدور بمكة، فيقضي بها على من اكتراها، وهو قول مالك وابن أبي ذئب، قال: وقال ربيعة وأبو الزناد: لا بأس بأكل كراء بيوت مكة، وبيع رباعها، وقال الواقدي: رأيت ابن أبي ذئب يأتيه كراء داره بمكة بين الصفا والمروة.

وقال الليث بن سعد: ما كان من دار فأجرها طيب لصاحبها، فأما القاعات والسكك والأفنية والخرابات فمن سبق نزل ذلك بغير كراء، وأخبرني أبو عبد الرحمن الأودي عن الشافعي بمثل ذلك، وقال سفيان بن سعيد الثوري: كراء بيوت مكة حرام، وكان يشدد في ذلك.

وقال الأوزاعي وابن أبي ليلى وأبو حنيفة: إن إكراها في أيام الحج فالكراء باطل، وإن كان في غير ليالي الحج، وكان المكتري مجاوراً أو غير ذلك فلا بأس، وقال بعض أصحاب أبي يوسف:

باب كراهة تعشير المصاحف ونقطها

٥٧٥٠- حدثنا وكيع عن سفيان عن الأعمش عن إبراهيم قال: قال عبد الله: جردوا القرآن، وحدثنا سهل بن يوسف عن حميد الطويل عن معاوية بن قرة عن أبي المغيرة عن ابن مسعود، فذكره.

٥٧٥١- وحدثنا وكيع ثنا سفيان عن سلمة بن كهيل عن أبي الزهراء عن عبد الله بن مسعود، قال: جودوا القرآن ولا تلحقوا به ما ليس منه، أخرجها ابن أبي شيبة.

٥٧٥٢- وأخرج الطبراني من طريق مسروق عن ابن مسعود أنه كان يكره التعشير في المصحف.

٥٧٥٣- وقال أبو عبيد: كان إبراهيم يذهب به إلى نقط المصاحف (زيلعي ٢: ٣٠٤) ملخصاً.

كراءها حل طلق، وإنما يستوى العاكف والبادي في الطواف بالبيت اهـ (ص١٥).

وبهذا اندفع ما أورده بعض الأحباب على الكرخي، فإن القول بحل كرائها في أيام الحج، ليس من قول أبي يوسف، بل من قول بعض أصحابه، وجعله الأرض والبناء ملكًا لصاحب الدار لا ينفي هذه الكراهة، فإن كراهة الإجارة لحاجة أهل الموسم، وحاجتهم إلى الانتفاع بها، دون تملكها، فافهم، ظ.

باب كراهة تعشير المصاحف ونقطها

أقول: احتج أصحابنا بهذه الآثار على كراهة تعشير المصاحف ونقطها، ولعل الحكمة فيه أن في التعشير إلحاقًا بالقرآن ما ليس منه، فينبغي التحرز منه للاحتياط، وفي النقط إخراج لبعض القراءات لأنه لو كتب "يعلمون" بدون النقط، يمكن أن يقرأ بالياء والتاء، وبعد النقط يتعين أحدهما، وكذا لو كتب: "ملك يوم الدين"، يمكن أن يقرأ مالك يوم الدين بالألف وملك يوم الدين بدون الألف، وبعد الإعراب يتعين أحدهما، ولكن المتأخرين استحسنوا التعشير والنقط فرارًا من أشد المفسدتين إلى أهونهما؛ لأن في إهمال التعشير، والنقط تعسير لقراءة القرآن على الناس، وفيه إضاعة لها، والله أعلم.

باب دخول أهل الذمة المسجد الحرام

٥٧٥٤- قال الجصاص: روى شريك عن الأشعث عن الحسن عن جابر عن النبى ﷺ، قال: «لا يقرب المشركون المسجد الحرام بعد عامهم هذا إلا أن يكون عبداً أو أمة» (أحكام القرآن ٢:٨٩)، ورجاله ثقات إلا أنه سند معلق، ولم أر من وصله.

٥٧٥٥- ورواه أحمد فقال: ثنا أسود بن عامر ثنا شريك عن أشعث بن سوار عن الحسن عن جابر عن النبى ﷺ: «لا يدخل مسجدنا هذا مشرك بعد عامنا هذا غير أهل الكتاب وخدمهم» (مسند ٣:٣٣٩).

باب دخول أهل الذمة المسجد الحرام

أقول: قد علم من هذه الآثار أمور: الأول: أن قوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾، ليس بعام لكل كافر، لأنه استثنى منه العبيد والإماء، وأهل الذمة.

والثانى: أنه قوله: ﴿لا يقربوا المسجد الحرام﴾، لا يختص بالنهى عن دخول المسجد الحرام فقط، بل هو عام لدخول المسجد الحرام وفنائه من الحرم ومتعلقاته[1].

والثالث: أن القرب محمول على معناه الظاهر، وليس بمجاز عن الدخول، والمسجد محمول على نفس المسجد وفنائه، إذ لو كان المراد من القرب هو الدخول، ومن المسجد المسجد الحقيقى لم يكن لإخراج المشركين من مكة ومتعلقاتها وجه، ولم يكن لخوف المؤمنين العيلة علة.

والرابع: أن المراد من النجس ليس هو نجاسة العين إذ لو كان كذلك لم يكن لاستثناء العبيد والإماء وأهل الذمة وجه، وكذا لم يكن لإخراج المشركين من مكة، ومتعلقاتها علة؛ لأن النجاسة إن كانت منافية لدخول المسجد، فليست بمنافية لدخول الحرم، متعلقاته، ودلت هذه الأمور على أن تأويل الآية ليس على ما ظنه الشافعى ومالك وأحمد بل تأويلها الصحيح، هو ما قال أبو حنيفة.

وتحقيقه على ما تفردت[1] به أن المشركين كانوا مستولين على المسجد الحرام، ومتعلقاته، وكانوا يلوثونها بأفعالهم الكفرية، فلما رفع الله استيلائهم بالفتح أراد تطهير المسجد الحرام، وفنائه من أفعالهم الخبيثة، فقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس﴾ بنجاسة العقائد والأفعال الكفرية، وهم يلوثون المسجد الحرام وفنائه بتلك الأفعال، ﴿فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم

---

(١) لما سيأتى فى الثالث، ظ.

(١) قد سبقك بها كثير من الحنفية منهم الجصاص الرازى، كما سنذكر كلامه، ظ.

٥٧٥٦- وقال ابن جرير: حدثنا الحسن بن يحيى، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا ابن جريج، قال: أخبرنا أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول في قوله: ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾، إلا أن يكون عبداً أو أحد من أهل الذمة، وأخرجه أيضا من طريق آخر، وقال: حدثني زكريا بن يحيى بن أبي زائدة، قال: ثنا حجاج عن ابن جريج، قال: أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله، فذكر نحو حديث عبد الرزاق.

هذا﴾، بل ينفون منه ومن فنائه من الحرم، ومتعلقاته حتى لا يتمكنوا من تلويث المسجد، وفنائه بالأفعال الكفرية كما كانوا يلوثونها بها إلى الآن ﴿وإن خفتم عيلة﴾ بنفيهم منها ﴿فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء﴾، فلا تخافوا وانفوهم من أرض مكة ومتعلقاتها.

ولما كان المقصود من هذا الحكم هو حفظ الأرض المقدسة من تلويثاتهم المعلومة لا كونهم نجساً بنجاسة العين يختص هذا الحكم بمن يخاف منه هذا التلويث، ولا يشمل الذين لا يخاف منهم ذلك، - كالعبيد والإماء وأهل الذمة الذين التزموا حكمنا، هذا هو التأويل الصحيح للآية الذي يدل على صحته سياق الآية والآثار، ولا دليل لمن جعل الكفر كالجنابة في المنع من دخول المسجد مطلقًا كمالك، ولا لمن جعله كالجنابة، ثم خص الحكم بالمسجد الحرام، ويعممه سائر المساجد مع اشتراك العلة كالشافعي غير لفظ النجس الواقع في الآية، وقد عرفت أنه لا حجة لهم فيه؛ لأن المراد منه نجاسة الاعتقاد والأفعال لا نجاسة الجسم.

والعجب من الرازي[1] أنه قال: ظاهر القرآن يدل على كونهم النجاسة ، فلا يرجع عنه، إلا بدليل منفصل، ثم رد دلائل الطهارة، ورجح النجاسة، ومع ذلك قال: الآية بمنطوقها تبطل قول أبي حنيفة، وبمفهومها تبطل قول مالك، أو نقول[2]: الأصل عدم المنع، وخالفناه في المسجد الحرام لهذا النص الصريح القاطع فوجب أن يبقى في غيره على وفق الأصل اهـ، ولم يدر بأن القول بنجاسة الكفار مخالف لمذهب الشافعي أيضًا؛ لأنه مصرح بطهارتهم، كما سيأتي في الباب الآتي.

فهذه الآية إن كانت مبطلة لمذهب أبي حنيفة فهي مبطلة لمذهب الشافعي أيضًا، ولو سلم

---

(١) أقول: كيف يصح هذا القول بعد تسليم نجاسة أبدان المشركين، وكونها مانعة من دخول المسجد الحرام، واشتراك سائر المساجد معه في وجوب التطهير عن الأنجاس؟ فتدبر.

(٢) المراد به الفخر الرازي، ظ.

٥٧٥٧- وذكر من طريق الحسن عن يحيى عن عبد الرزاق عن معمر عن قتادة أنه قال فى قوله: ﴿فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾، إلا صاحب جزية أو عبدًا لرجل من المسلمين.

نجاسة الكفار عنده يبطل . . . هذا من وجهين: أحدهما: أن المنع من دخول الكفار المسجد الحرام معلل بعلة النجاسة، ومعلوم أن كل مسجد مأمور بتنحية النجاسات عنها، فكيف يجوز للشافعى تخصيص الحكم بالمسجد الحرام مع عموم العلة؟ والاحتجاج بالمفهوم يبطل كل قياس.

وثانيهما: أنه لما سلم هذا القائل: إن حكم المنع لا يختص بالمسجد حيث قال: إن أصحابنا قالوا: الحرم حرام على المشركين، فكيف يصح تعليل الحكم بنجاسة المشركين؟ لأن الحرم ليس مما يؤمر بتطهيره عن البول والبراز فضلا عن تطهيره من نجاسة الكفار، فلا يستقيم مذهب الشافعى بوجه من الوجوه على تقدير القول بنجاستهم، وحينئذ يكون مذهبه أبطل من مذهب مالك، ومذهب مالك أقرب إلى النص من مذهب الشافعى، وأما مذهب أبى حنيفة فهو أصح المذاهب، كما عرفت.

والعجب منه أنه نفسه صرح بأن الطهارة قد تستعمل فى إزالة الأوزاء والآثام، واحتج له بقوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا﴾ وهو يدل على أن النجاسة قد تستعمل فى الأوزاء والآثام، ومع ذلك هو يدعى أن الاية بمنطوقها تبطل مذهب أبى حنيفة، ولا يدرى أن أبا حنيفة يحمل النجس فى الآية على نجاسة الأوزاء والآثار بسياق الآية والآثار، فكيف تكون الآية مبطلة لقوله بمنطوقها؟ فظهر أن قول الرازى بصحة مذهب الشافعى باطل، وكذا ادعاؤه بأن ظاهر القرآن يدل على كونهم أنجاسا بنجاسة الجسم باطل، لأنه لا دليل فى القرآن على أن المراد من النجاسة هو نجاسة الجسم، بل هو ظاهر فى أن المراد منها نجاسة الآثام والأوزاء.

وأعجب منه رده دلائل الطهارة بناء على توهم أن الآية صريحة فى نجاسة أبدان الكفار مع أن بناء الفاسد على الفاسد، لأنه لو سلم أن الآية صريحة فى هذا الباب، لا يحتاج إلى الاستدلال على الطهارة، وإنما مبنى الاستدلال هو أن الاية غايتها أنها محتملة للوجهين، فترجع إلى أدلة أخرى يترجح بها أحد الوجهين، فرد تلك الوجوه بالآية المتنازع فيها مصادرة، وهو عجيب من هذا الفاضل المشهور بالكلام والمناظرة، وتفصيل هذا الكلام: أنه احتج القاضى على طهارة أبدان الكفار

٥٧٥٨- وقال ابن جرير: حدثني المثنى، قال: ثنا عبد الله، قال: ثني معاوية عن على عن ابن عباس، قوله: ﴿يا أيها الذين أمنوا إنما المشركون نجس﴾ الآية، قال: لما نفى الله المشركين عن المسجد الحرام ألقى الشيطان فى قلوب المؤمنين الحزن، قال: من أين تأكلون، وقد نفى المشركون وانقطعت عنكم العير؟ فقال الله: ﴿وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء﴾، فأمرهم بقتال أهل الكتاب، وأغناهم من فضله، وروى نحوه عن عكرمة وسعيد بن جبير والضحاك ومجاهد وقتادة.

..... بأن النبى ﷺ شرب من أوانى الكفار، ورده هذا الفاضل بأن القرآن أقوى من الخبر الواحد، وهذا الرد مردود لأنه مبنى على أن القرآن يدل على نجاسة أبدان الكفار، وهو أول المسألة، وكذا رده بأنه لو صح الخبر، يجب أن يكون منسوخا بهذه الآية، وهذا الرد أيضا مردود لأنه أيضا مبنى على أن القرآن يدل على نجاسة أبدان الكفار، وهو أول المسألة.

واستدل القاضى أيضا بأنه لو كان الكافر نجسا بنجاسة الجسم لما تبدلت النجاسة بالطهارة بسبب الإسلام، ورده هذا الفاضل بأنه قياس فى مقابلة النص الصريح، وهذا الرد أيضا مردود بما قلنا، ورده أيضا بأن أصحاب هذا المذهب يقولون: إن الكافر إذا أسلم وجب عليه الاغتسال إزالة للنجاسة الحاصلة بحكم الكفر، وهذا الرد أيضا مردود لأنه هذا الجواب أيضا مبنى على تسليم نجاسة البدن بالكفر، وهو أول المسألة، ثم الشافعى الذى هو إمامه لا يوجب على الكافر الغسل بعد الإسلام ولا قبله، فلا يندفع الإيراد عنه.

والموجبون للغسل عليه لا نص فى كلامهم على أنهم يوجبونه عليه لنجاسته، بل يوجبونه لنصوص أخر مستقلة فى هذا الباب، فلا حجة له فى هذا الإيجاب، ولو سلم فمنشأ استدلال المستدل هو ظنه أن الذى ألزمه لا يلتزمه عاقل، فلما ظهر أن هناك عقلاء يلتزمون هذا اللازم فيقال لهم: إنه يلزم عليه أن يتنجس مسلم بنجاسة الكفر إلى أن يغتسل، فإن لم يغتسل إلى شهر كان نجسا إلى شهر، وإن لم يغتسل إلى سنة كان نجسا إلى سنة، وهو بعيد غاية البعد، وهو منافٍ أيضا لقولهم: إن المؤمن لا يتنجس، وأبعد منه زوال نجاسة الكفر بالماء دون الإسلام مع أن المعقول هو أن يكون الإسلام موجبا للطهارة عن نجاسة الكفر، لأن الكفر موجب للنجاسة، والإسلام مزيل للكفر الموجب للنجاسة، ومزيل موجب النجاسة هو المطهر كالماء الغاسل للقذر.

فينبغى أن يكون الإسلام مطهرا دون الماء؛ لأن الماء غير مؤثر فى زوال الكفر، ولذا لا يطهر

. . . .

الكافر مع استعمال الماء، والاغتسال فى حالة كفره عند القائلين بنجاسة الكفار، ولما كان الماء غير مزيل لنجاسة الكفر لم يكن نجاسة الكفر بنجاسة البدن، بل بنجاسة الأوزاء والآثام، فالقول بكونها نجاسة بدنية زائلة بالماء دون الإسلام قول باطل.

وأغرب منه أنه قال هذا الفاضل: إن قوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس﴾ يدل على أن المشرك نجس، والمسلم ليس بنجس؛ لأن كلمة "إنما" للحصر، وقال: إنه يبطل قول أبى حنيفة بنجاسة أعضاء المحدث، وهو باطل من وجوه: الأول: أنا سلمنا أن كلمة "إنما" للحصر، ولكن لا يلزم منه حصر النجاسة فى المشرك لأن معناه ليس المشركون إلا نجسا، ولا يتجاوزون من النجاسةإلى الطهارة، وليس معناه أنه ليس النجس إلا المشركون، حتى يلزم عدم نجاسة المسلم.

والثانى: أنه لو فرض صحة ما قال، يلزم أن لا يكون المسلم المتلطخ بالبول والبراز نجسا؛ لأن كونه نجسا منافٍ للحصر المذكور، وكذا يلزم أن لا يكون المسلم الذى أسلم من الشرك، ولم يغتسل بعد نجسَ عندهم؛ لأنه لو كان نجسا لاختل الحصر، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

والثالث: أن هذا الاعتراض مبنى على أن المراد من النجس فى الآية هو النجاسة البدنية، وهو أول المسألة، وأغرب منه أنه استدل على طهارة أعضاء المحدث بقوله ﷺ: «إن المؤمن لا ينجس»، وبقوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس﴾، ومع ذلك هو يمنع الجنب من دخول المسجد، ويبيح للكافر دخوله، فإن كان ذلك لأن الجنب أقوى نجاسة من الكافر يبطل قوله لطهارة أعضاء المحدث بناء على الحديث والآية، وإن كان ذلك لأن الجنب طاهر، والكافر نجس يكون الحاصل أن النجس أحق بدخول المسجد من الطاهر، وحينئذ يلزمه نفسه ما ألزمه أبا حنيفة بقوله: إن المياه التى استعملها المشركون فى أعضاءهم بقيت طاهرة مطهرة، والمياه التى استعملتها أكابر الأنبياء فى أعضائهم نجسة نجاسة غليظة.

وهذا من العجائب؛ لأنه إن كان ما ألزمه أبا حنيفة من العجائب، فما لزمه نفسه من أعجب العجائب، كما لا يخفى مع أنه لا عجب فى قول أبى حنيفة أصلا، لأن الحكم يدور مع السبب، فلو وجد السبب فى نبى ولم يوجد فى كافر يوجد الحكم فى نبى، ولا يوجد فى كافر، كما لو جامع نبى يجب عليه الغسل، ويمنع من دخول المسجد بدون الغسل، ولو لم يجامع كافر أو مسلم فاسق لا يجب عليه الغسل، ولا يمنع من دخول المسجد، ولو تلطخ يد نبى بالبول، وأدخل يده فى الماء يحكم بنجاسة الماء، ولو غسل كافر يده، ثم أدخل الماء لا يحكم بنجاسة الماء، فعد أمثال هذا

. . . .

من العجائب من عجائب أفهام هؤلاء الأعلام، بخلاف إباحة دخول المسجد للكافر النجس، وعدم إباحته للمؤمن الطاهر الجنب، ولو كان نبيا، فإنه قلب الموضوع وعكس الأحكام، هذا وقد بقى فى كلامه عجائب رأينا تركها أحرى؛ لأن العاقل إذا أحاط بما قلنا، يقدر على ردها وإبطالها، والله أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

قال العبد الضعيف: قد تقدم الكلام فى المسألة فى أحكام المساجد من هذا الكتاب، وفى أحكام أهل الذمة منه أيضا، فليراجع، وقال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: إطلاق اسم النجس على المشرك من جهة أن الشرك الذى يعتقده يجب اجتنابه كما يجب اجتناب النجاسات والأقذار، فلذلك سماهم نجسا، والنجاسة فى الشرع تنصرف على وجهين: أحدهما: نجاسة الأعيان، والآخر: نجاسة الذنوب.

وكذلك الرجس والرجز ينصرف على هذين الوجهين فى الشرع، قال الله تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان﴾، وقال فى وصف المنافقين: ﴿فأعرضوا عنهم إنهم رجس﴾، فسماهم رجسا كما سمى المشركين نجسا (ولم يثبت أن النبى ﷺ منع المنافقين من دخول المسجد قط).

وقد أفاد قوله: ﴿إنما المشركون نجس﴾ منعهم عن دخول المسجد إلا لعذر إذ كان علينا تطهير المساجد من الأنجاس، وقوله تعالى: ﴿فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾، قد تنازع أهل العلم معناه، فقال مالك والشافعي: لا يدخل المشرك المسجد الحرام، وقال مالك: ولا غيره من المساجد إلا لحاجة من نحو الذمى يدخل إلى الحاكم فى المسجد للخصومة، وقال الشافعي: يدخل كل مسجد إلا المسجد الحرام خاصة، وقال أصحابنا: يجوز للذمى دخول سائر المساجد (أى بإذن المسلمين لا بدون إذنهم لقوله تعالى: ﴿أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين﴾، وهو يدل على أن على المسلمين إخراجهم منها، إذا دخلوها بلا استئذان لولا ذلك ما كانوا خائفين بدخولها، قاله الجصاص (١: ٦١) أيضا.

وإنما معنى الآية على أحد وجهين: إما أن يكون النهى خاصا فى المشركين الذين كانوا ممنوعين من دخول مكة، وسائر المساجد؛ لأنهم لم تكن لهم ذمة، وكان لا يقبل منهم إلا الإسلام، أو السيف، وهم مشركوا العرب، أو أن يكون المراد منعهم من دخول مكة للحج، ولذلك أمر النبى ﷺ بالنداء يوم النحر فى السنة التى حج فيها أبو بكر أن لا يحج بعد العام مشرك، فنبذ أبو

باب دخول المشركين المسجد

٥٧٥٩- عن أبى هريرة قال: «بعث رسول الله ﷺ خيلا قبل نجد فجاءت برجل

بكر إلى الناس فلم يحج فى العام الذى حج فيه النبى ﷺ مشرك (وهذا مما اشتهر وتواتر، لا ينكره منكر).

وفى ذلك دليل على المراد بقوله: ﴿فلا يقربوا المسجد الحرام﴾، ويدل عليه قوله تعالى فى نسق التلاوة: ﴿وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء﴾، وإنما كانت خشية العيلة لانقطاع تلك المواسم بمنعهم من الحج، لأنهم كانوا ينتفعون بالتجارات التى كانت تكون فى مواسم الحج، فدل ذلك على أن مراد الآية الحج، ويدل عليه اتفاق المسلمين على منع المشركين من الحج، والوقوف بعرفة والمزدلفة، وسائر أفعال الحج، وإن لم يكن فى المسجد، ولم يكن أهل الذمة ممنوعين من هذه ا لمواضع (اتفاقا مع كونهم ممنوعين من الحج)، ثبت أن مراد الآية هو الحج دون قرب المسجد لغير الحج، لأنه إذا حمل على ذلك كان عموما فى سائر المشركين، وإذا حمل على دخول المسجد كان خاصا فى ذلك دون قرب المسجد لجواز دخول الذمى مكة ومنى والمزدلفة ونحوها للحاجة، والذى فى الآية النهى عن قرب المسجد فغير جائز تخصيص المسجد به دون ما يقرب منه.

ثم ذكر الآثار فى دخول وفد ثقيف المسجد النبوى، وأن أبا سفيان كان يدخله، وكان قدوم وفد ثقيف بعد نزول البراءة، (وقد وقع فى مرسل الحسن التصريح بأنه ﷺ قال حين قيل له: «إنهم مشركون»، «إن الأرض لا ينجسها شيء»، أخرجه ابن أبى شيبة عنه بسند رجاله رجال الجماعة، وقد علمنا بطريق أبى داود أن الحسن رواه عن عثمان بن أبى العاص عن النبى ﷺ، وقال البزار: إنه سمع منه، فزالت علة الإرسال كما أشرنا إلى ذلك فى "الجزء الخامس" من هذا الكتاب.

قال: فإن قيل: لا يجوز للكافر دخول الحرم إلا أن يكون عبدا أو صبيا أو نحو ذلك؛ لما روى عن على: لا يدخل الحرم مشرك، قيل له: إن صح هذا اللفظ، فالمراد أن لا يدخله للحج، وقد روى فى أخبار عن على: أنه نادى أن لا يحج بعد العام مشرك، وكذلك فى حديث أبى هريرة، فثبت أن المراد دخول الحرم للحج اهـ، ملخصا (٣:٨٩).

باب دخول المشركين المسجد

أقول: دلت هذه الأحاديث على أن نجاسة الكفر غير مانعة من دخول المسجد، وهى ليست

من بني حنيفة يقال له: "ثمامة بن أثال" سيد أهل اليمامة، فربطوه بسارية من سوارى المسجد» الحديث، رواه البخارى (الصحيح للبخارى ١: ٦٦).

٥٧٦٠- وعن عثمان بن أبى العاص: أن وفد ثقيف لما قدموا على رسول الله ﷺ أنزلهم المسجد ليكون أرق لقلوبهم، الحديث أخرجه أبو داود، وسكت عنه.

من النجاسات الحكمية أو الحقيقية البدنية، بل هى من نجاسات الآثام والأوزار، ونجاسة الآثام هى المرادة فى قوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس﴾، فلا تعارض بين الآية والأحاديث، حتى يمكن القول بكونها منسوخة بالآية، لا سيما إذا كانت رواية الحسن مشيرة إلى أن قصة وفد ثقيف متأخرة من نزول الآية، ومنع المشركين من المسجد الحرام ليس لشركهم، وكونهم نجسا لأن نجاسة الآثام غير مانعة من دخول المسجد، بل لأنهم كانوا يرتكبون الأفعال القبيحة فيه بظنها عبادة فمنعهم من الدخول قطعا لتلك الأفعال عنه، لا لأن نفس دخولهم ممنوع، هذا هو مذهب أبى حنيفة، وقال الشافعى: لا بأس أن يبيت المشرك فى كل مسجد إلا المسجد الحرام، قال: الله تعالى يقول: ﴿إنما المشركون نجس، فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾، فلا ينبغى لمشرك أن يدخل الحرم بحال، وقال أيضا: ولا تنجس الأرض بممر حائض ولا جنب ولا مشرك ولا ميتة لأنه ليس فى الأحياء من الآدميين نجاسة[1]، وأكره للحائض أن تمر فى المسجد، وإن مرت به لم تنجسه.

واحتج بجواز بيتوتة المشرك فى المسجد بخبر عثمان بن أبى سليمان، وقال: أخبرنا إبراهيم ابن محمد عن عثمان بن أبى سليمان أن مشركى قريش أتوا المدينة فى فداء أسراهم، كانوا يبيتون فى المسجد منهم جبير بن مطعم، قال جبير: فكنت أسمع قرأة النبى ﷺ، كذا فى "كتاب الأم" (١: ٤٦)، وهذا نص من الشافعى على طهارة المشرك، وجواز دخوله كل مسجد سوى المسجد الحرام وفناءه، ويعلم منه أنه حمل النجاسة فى قوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس﴾ على نجاسة الآثام دون نجاسة الأبدان، ويؤيده أنه أجاز الوضوء بماء المشرك. وقال فى "الأم": لا بأس بالوضوء من ماء المشرك، ويفضل الوضوء ما لم يعلم فيه نجاسة لأن للماء طهارة عند من كان وحيث كان حتى تعلم نجاسة خالطة، وقال: أخبرنا سفيان بن عيينة عن زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر بن الخطاب توضأ من ماء نصرانية فى جرة نصرانية (كتاب الأم ١: ٧).

---

(١) هذا دليل مختص بالجنب والحائض والمشرك، ولم يتعرض لدليل عدم تنجس الأرض بمرور الميتة، والعلة فيه أن مجرد ملاقاة النجس رطبا كان أو يابسا لا يوجب النجاسة، وإنما الموجب بها هو قيام النجاسة، وليس ذلك فى مرور الميتة.

٥٧٦١- وأخرجه أبو داود فى مراسيله عن الحسن أن وفد ثقيف أتوا رسول الله ﷺ، فضرب لهم قبة فى مؤخر المسجد لينظروا إلى صلاة المسلمين، فقيل له: يا رسول الله! أتنزلهم المسجد وهم مشركون؟ فقال: إن الأرض لا تنجس، إنما ينجس ابن آدم (زيلعى ٢: ٣٠٤).

فاندفع ما توهم الرازى من نجاسة المشرك، وظنه مذهب الشافعى مصرح بخلافه، وحصل الاتفاق بين أبى حنيفة والشافعى فى أن المشرك ليس بنجس نجاسة الجسم، ونجاسته نجاسة الإثم فقط، وفى أن هذه النجاسة ليست بمانعة من دخول المسجد كالجنابة والحيض والنفاس، ولكن بقى الاختلاف بينهما فى أن النهى عن دخول المشرك الحرم عام لكل مشرك أو خاص بمن يخاف عليه ارتكاب الأفعال الكفرية فيه، فمشى الشافعى على الظاهر، وقال بعموم النهى، وقال أبو حنيفة بخصوص النهى بناء على الدقة، وسياق الآية والآثار، وهو الأقوى، كما عرفت.

وقال فى "المغنى" لابن قدامة: الادمى طاهر، وسوره طاهر، سواء كان مسلما أم كافرا عند عامة أهل العلم (المغنى ١: ٤٣)، وقال فى "المغنى" أيضًا: أما الحرم فليس لهم دخوله بحال، وأما مساجد الحل فليس لهم دخولها بغير إذن المسلمين، فإن أذن لهم فى دخولها جاز فى الصحيح من المذهب، وفيه رواية أخرى: ليس لهم دخولها بحال (المغنى ١: ٦١٦ و ٦١٧ ملخصا).

ويظهر منه أن أحمد أيضا موافق لأبى حنيفة فى طهارة أبدان الكفار وفى دخول المساجد فى الصحيح من المذهب، وأما مخالفته فهو كمخالفة الشافعى، وأما اشتراط الإذن فليس فيه مخالفة لأبى حنيفة ولا للشافعى فإنهما لا يجعلان للذمى حقا فى الدخول بحيث لا يحتاج إلى الإذن، بل مسألة الإذن متفق عليها، كما لا يخفى.

وأما مسألة النجاسة فلم أطلع عليها فى مذهب مالك، نعم! قال فى "المدونة": قال مالك: لا يصلى فى ثياب أهل الذمة التى يلبسونها، قال: وأما بالسجن فلا بأس به، قال: مضى الصالحون على هذا، وفيه أيضا: قال ابن القاسم: قلت لمالك: إذا أسلم النصرانى هل عليه الغسل؟ قال: نعم! قلت لابن القاسم: متى يغتسل أ قبل أن يسلم، أو بعد أن يسلم؟ قال: ما سألته إلا ما أخبرتك، ولكن أرى أن هو اغتسل للإسلام، وقد أجمع على أن يسلم، فإن ذلك يجزئه لأنه إنما أراد بذلك الغسل لإسلامه. قلت: فإن أراد أن يسلم وليس معه ماء أيتيمم أم لا؟ قال: نعم يتيمم.

قلت: لا تحفظه عن مالك؟ قال: لا! ولكن هذا رأيى، والنصرانى عندى جنب، فإذا أسلم

. . . .

اغتسل أو يتيمم، فإن تيمم ثم أدرك الماء فعليه الغسل.

قال ابن القاسم: وإذا تيمم النصراني للإسلام نوى بتيممه ذلك تيمم الجنابة أيضا، قال: وكان مالك يأمر من أسلم من المشركين بالغسل اهـ (مدونة ١: ٤٠و٤١)، وفيه أيضا: قال مالك: لا يتوضأ بسور النصراني، ولا بما أدخل يده فيه. وقال: لا بأس بسور الحائض والجنب وفضل وضوئهما إذا لم يكن في أيديهما نجس اهـ (مدونة ١: ١٤).

ولا حجة في هذه التصريحات على نجاسة الكافر لأن إيجاب الغسل عند الإسلام يحتمل أن يكون من واجبات الإسلام غير متفرع على نجاسة الكافر، لأن هذا الغسل واجب عند أحمد أيضا مع أنه غير قائل بنجاسته، وأما عند جواز الوضوء بسوره أو بما أدخل يده فيه وعدم جواز الصلاة في ثوبه، فيحتمل أن يكون مبنيا على عدم توقيه من النجاسات في الأغلب، لا على كونه نجسا للكفر، فلا دليل في هذه التنصيصات على نجاسة الكافر.

وأما منعه الكافر عن المساجد كلها فلا دليل فيه على نجاسته أيضا، لأنه يحتمل أن يكون ذلك لكونه جنبا عنده، كما صرح به ابن القاسم، ومتى لم يعلم مبنى مذهبه لا يمكن الكلام معه، فينبغي تحقيق مبنى مذهبه من كتب مذهبه من تصريحاته.

وما قال ابن العربي: إن قوله: ﴿إنما المشركون نجس، فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾ دليل على أنهم لا يقربون مسجدا سواه لأن العلة وهي النجاسة موجودة فيهم، والحرمة موجودة في المسجد، فتعدت العلة إلى كل موضع محترم بالمسجدية (أحكام القرآن ١: ٣٧٤). ففيه أنا لا ننكر مطلق النجاسة، وإنما الكلام في تعيين نوعها، وظاهر أنها ليست من قبيل نجاسة الأعيان، لأن الشارع أباح تملك الكفار وتمليكهم، والانتفاع بهم بالاستخدام والنكاح والوطئ والاعتناق والمباشرة والتقبيل وغير ذلك من الأمور التي تدل على طهارة أعيانهم كالمسلمين بالضرورة، ولا من قبيل نجاسة الجنب والحائض والنفساء لأنهم لا يمنعون من دخول الحرم، والكفار ممنوعون منه، فدل ذلك على أنه من قبيل الآثام، وهي غير مانعة من دخول المسجد أو الحرم إلا أن المشركين منعوا من دخول الحرم لأنهم كانوا يرتكبون فيه المحرمات بظنها طاعة. فلا يقاس كل دخول ليس فيه هذه العلة، فافهم.

أقول: وبعد هذا التحرير اتفق لي مطالعة كتاب "الدر الثمين والمورد العين في شرح المرشد العين على الضروري من علوم الدين" للشيخ محمد بن أحمد مبارة المالكي، فتحققت منه أن

. . . .

الكافر ليس بنجس عند مالك أيضا، بل هو طاهر، ووجوب الغسل عليه عند الإسلام مختلف فيه بينهم.

فقال ابن الحاجب ومن معه: إن الغسل لا يجب على الكافر عند الإسلام إلا إذا كان جنبا، وليس هذا إلا غسل الجنابة. وقال بعضهم: إن هذا الغسل واجب عليه جنبا كان، أو غيره لكن لا لنجاسة بل تعبدا، وجعل هذا القول شاذا فى شرح خططه "السداد والرشد على نظم مقدمة ابن رشد"، فتلخص منه أن القول بنجاسة الكافر مخالف لمذاهب الأئمة الأربعة، إذا علمت هذا فاسمع نص الكتابين.

وقال فى "الدر الثمين" فى بيان الأشياء الظاهرة: ومنه (أى من الطاهر) الحى ودمعه وعرقه ولعابه ومخاطه وبيضه، ولو كان يأكل النجاسة على المشهور، ولو كان هذا الحى كلبا، أو خنزيرا على المشهور فيهما اهـ (ص٧٥).

وقال فيه أيضا فى بيان الأشياء النجسة: ومن النجس أيضا ميتة بنى آدم، وقال ابن رشد: الصحيح طهارته. وقد ذكر عياض عن بعض المتأخرين التفرقة ينجس الكافر (أى بالموت)، ولا ينجس المسلم، وقصر بعضهم الخلاف على المسلم. قال: وأما الكافر فلا يختلف فى نجاسته (أى بعد الموت)، وأنكره بعضهم (ص٧٧).

وفيه أيضا: اعلم أن لابن الحاجب فى موجبات الغسل صنيعا يخالف صنيع الناظم (أى ابن عاشر) لأنه قال: موجبات الغسل أربعة: الجنابة، وانقطاع الحيض، والنفاس، والموت، والرابع الإسلام، لأنه جنب على المشهور، وقيل: تعبدا، وعليه ولو لم تتقدم له جنابة.

وقال القاضى إسماعيل: يستحب، وإن كان جنبا لحب الإسلام، ولزم الوضوء، ثم قال: ولم يذكر الناظم الموجب الرابع وهو الإسلام بناء على المشهور، كما تقدم فى كلام ابن الحاجب من أن غسل الكافر إذا أسلم، إنما هو للجنابة التى تقدمت له، وإنه إذا أسلم، ولم تتقدم له جنابة لا يجب عليه غسل، وإذا كان كذلك لم يحتج إلى ذكره لاندراجه فى الإنزال ومغيب الحشفة اهـ (ص١١٨-١١٩). وقال فى "شرح الخطط": إذا أسلم الكافر وجب عليه الغسل إن حصل منه ما يوجبه كالجنابة من الرجل أو الجنابة والحيض والنفاس من امرأة على المشهور، والشاذ وجوبه على من أسلم صغيرا كان أو كبيرا لأنه تعبد اهـ (ص١٠٤).

باب جواز إنزاء الحمير على الخيل

٥٧٦٢- حدثنا أبو كريب ثنا إسماعيل بن إبراهيم ثنا موسى بن سالم أبو جهضم عن عبد الله بن عبيد الله بن عباس عن ابن عباس قال: «كان رسول الله ﷺ عبدا مأمورا، ما اختصنا دون الناس بشيء إلا بثلاث، أمرنا أن نسبغ الوضوء، وأن لا نأكل الصدقة، وأن لا ننزئ حمارا على فرس»، رواه الترمذي، وقال: هذا حديث حسن صحيح وقال: وهم فيه الثوري فرواه عن أبي جهضم عن عبيد الله بن عبد الله بن عباس عن ابن عباس، والصحيح ما رواه إسماعيل بن علية وعبد الوارث بن سعيد عن أبي جهضم عن عبد الله بن عبيد الله بن عباس عن ابن عباس، ونقله عن البخاري.

باب جواز إنزاء الحمير على الخيل

قوله: "حدثنا أبو كريب" قلت: قال الطحاوي: حدثنا الربيع بن سليمان المؤذن قال: ثنا أسد بن موسى قال: ثنا حماد وسعيد ابنا زيد عن أبي جهضم موسى بن سالم عن عبيد الله بن عبد الله بن عباس عن ابن عباس، فذكر الحديث المذكور (معاني الآثار ٢: ١٧٥)، ورواه في (ص١٥٨) فقال: حدثنا ربيع المؤذن قال: ثنا أسد ح وحدثنا أحمد بن داود قال: ثنا سليمان بن حرب قالا: ثنا حماد بن زيد عن ابن جهضم عن عبد الله بن عبيد الله بن عباس عن ابن عباس، فذكر الحديث المذكور، وقال في (ص١٦١): حدثنا ابن أبي داود قال: ثنا أبو عمر الموض قال: ثنا المرجى هو ابن رجا قال: ثنا أبو جهضم قال: حدثني عبيد الله بن عبد الله بن عباس عن ابن عباس، فذكر الحديث، وقال في آخره: قال: فلقيت عبد الله ابن الحسن وهو يطوف بالبيت فحدثته، فقال: صدق، كانت الخيل قليلة في بني هاشم فأحب أن تكثر فيهم اهـ، فلا أدري أهذا تصحيف من الناسخ أم اختلاف من الرواة في اسم شيخ أبي جهضم، والله أعلم.

وهذا الحديث يدل على أن النهي من إنزاء الحمير على الخيل كان مختصا ببني هاشم، وسائر الناس كانوا مرخصين فيه، والظاهر من تأويل عبد الله بن الحسن أن هذا النهي لبني هاشم لم يكن للتحريم بل لقلة الخيل فيهم، ولكن الذي يظهر من حديث علي أن الأمر ليس كما زعم عبد الله بن الحسن لأنه روى عن النبي ﷺ علة غير ما قال عبد الله، لأنه قال: "أهديت لرسول الله ﷺ بغلة، فقلنا: يا رسول الله! لو أنزينا الحمر على خيلنا فجاءتنا بمثل هذه، فقال: إنما يفعل ذلك الذين لا يعلمون" أخرجه أبو داود، وسكت عليه هو والمنذري، وقال الشوكاني: رجال أبي داود ثقات،

باب إخصاء الحيوانات

٥٧٦٣– عن ابن عباس، قال: «إن النبي ﷺ نهى عن صبر الروح، وعن إخصاء البهائم نهيا شديداً»، قال في "النيل" (٧: ٣٠٠): أخرجه البزار بإسناد صحيح.

٥٧٦٤– وعن ابن عمر، قال: "نهى رسول الله ﷺ عن إخصاء الخيل والبهائم، ثم قال ابن عمر: وفيها نماء الخلق"، رواه أحمد.

وهو يدل على أن النهى لم يكن لقلة الخيل بل لأن هذا الفعل غير لائق بهم، لأنهم من أهل بيت النبوة والعلم، والمناسب بحالهم هو أفعال الأنبياء وأولى العلم دون أفعال الذين لا يعلمون وإن كان مباحا، وكما أن ترك الإسباغ في الوضوء مباح ولكنه غير مناسب بحالهم، فأمرهم بالاهتمام به ولم يأمر غيرهم بذلك بل ندبهم وأرشدهم إليه فقط.

ومعنى قوله: "إنما يفعل ذلك الذين لا يعلمون" أنه يفعل ذلك من لا يعلم أنه من الأفعال الخسيسة الغير المناسبة بشأن الأشراف والسادة، وبهذا يثبت التوافق بين حديث ابن عباس وعلى، ويثبت رخصة إنزاء الحمير على الخيل لبنى هاشم وغيرهم، كما هو مذهب أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد، ولا يبقى فيهما حجة لمن حرم هذا الفعل وكرهه، ولا يحتاج إلى الاستدلال على الجواز بركوب النبى ﷺ البغلة واقتناءها، وبقوله تعالى: ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة﴾، حتى يرد عليه أنهما يدلان على جواز الركوب دون جواز الإنزاء، والقول بأن حل الركوب داع إلى الإنزاء ممنوع لأنه منتقض باستخدام ولد الزنا والانتفاع به، لأنه حلال وليس بداع إلى الزنا، فالصحيح هو ما قلنا، لأن حديث ابن عباس وعلى الذين احتج لهما المخالفون على الحرمة هما الحجتان على الحلة، كما عرفت، فاعرف ذلك.

باب إخصاء الحيوانات

قوله: "عن ابن عباس" إلخ: وقال في "النيل" (٧: ٣٠٠): في سنده عبد الله بن نافع، وهو ضعيف، وصححه الطحاوى في "معاني الآثار" (٢: ٣٨٣) موقوفا على ابن عمر، وأوله بأن المنهى عنه هو الإخصاء القاطع للنسل بأن يخصى كل ذكر، وأما إخصاء البعض فلا.

ثم روى الإخصاء عن السلف، وقال: حدثنا على بن شيبة قال: ثنا أبو نعيم قال: ثنا سفيان عن هشام بن عروة عن أبيه "أنه أخصى بغلا له"، ورواه أيضا ابن أبى عمران عن عبد الله بن عمر عن سفيان كذلك، وقال أيضا: حدثنا ابن أبى عمران قال: ثنا عبيد الله قال: ثنا سفيان عن ابن

باب عيادة اليهودى والنصرانى

٥٧٦٥- عن أنس: «أن غلاما ليهود كان يخدم النبى ﷺ فمرض، فأتاه النبى ﷺ يعوده، فقال: أسلم، فأسلم».

٥٧٦٦- وقال سعيد بن المسيب عن أبيه: «لما حضر أبو طالب جاءه النبى ﷺ»، رواه البخارى فى "صحيحه" (٢:٨٤٤).

طاوس" أن أباه أخصى جملا له"، وقال أيضا: حدثنا ابن أبى عمران قال: ثنا عبيد الله ثنا سفيان عن مالك بن سحنون عن عطاء قال: لا بأس بإخصاء الفحل إذا خشى عضاضة معانى الآثار (٢:٣٨٣).

وقال الشوكانى فى "النيل" (٧:٣٠١): قول ابن عمر: "فيها نماء الخلق" أى زيادة أشار إلى أن الخصاء مما تنمو به الحيوانات، ولكن ليس كل ما كان جالبا للنفع يكون حلالا بل لا بد من عدم المانع وإيلام الحيوان ههنا مانع لأنه إيلام لم يأذن به الشارع بل نهى عنه اهـ، وفيه نظر.

أما أولا: فلأن قول ابن عمر: "وفيها نماء الخلق" إشارة إلى علة النهى عن الإخصاء ومعناه أنه نهى عن الإخصاء لأنه قاطع للنسل، وليس معناه ما فهمه الشوكانى، لأنه لا يناسب النهى عن الإحصاء، بل يناسب إباحته، كما لا يخفى.

وأما ثانيا: فلأنا سلمنا أن فيه إيلاما للحيوان، ولكن ليس كل إيلام منهيا عنه بل المنهى عنه هو الإيلام الذى لا يكون فيه غرض صحيح، والإخصاء ليس كذلك لأن فيه إما جلب منفعة التسمين وتطييب اللحم، وإما دفع مضرة العض وغيره.

وأما نهيه ﷺ عنه فقد عرفت أن المراد منه هو الإخصاء القاطع للنسل، كما أشار إليه ابن عمر لا كل إخصاء، ولو كان كل إخصاء منهيا عنه لكان الذبح منهيا عنه بالأولى، كما لا يخفى، فلما جاز إتلاف نفسه للمنفعة، أو دفع المضرة جاز إتلاف عضوه بالأولى، هذا هو النظر الصحيح، فتدبر، والله أعلم.

باب عيادة اليهودى والنصرانى

أقول: الحديثان مشتملان على العيادة والتبليغ، ولذا اختلف العلماء فقال بعضهم: المقصود هو العيادة، والتبليغ تابع، فقال بجواز عيادة اليهودى والنصرانى، وقال بعضهم: المقصود هو التبليغ والعيادة تابع، فقال بعدم جواز مجرد العيادة، وقال الله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين

. . . .

لم يقاتلوكم فى الدين، ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم﴾، ولا يخفى أن العيادة نوع من أنواع البر، فينبغى أن تجوز، وهو مذهبنا، والله أعلم.

باب الدعاء بقوله: اللهم إنى أسألك بمقعد العز من عرشك

أقول: كره أئمتنا هذا الدعاء، وروى عن أبى يوسف جوازه، واحتج له صاحب "الهداية" بأنه روى ابن مسعود هذا الدعاء عن النبى ﷺ، وأورد عليه العينى بأن ابن الجوزى أورده فى "الموضوعات"، وقال: إنه موضوع بلا شك، وإسناده مخبط، كما ترى، وفى إسناده عمر ابن هارون، قال ابن معين: فيه كذاب.

وقال ابن حبان: يروى عن الثقات المعضلات، ويدعى شيوخا لم يرهم، وقد صح عن النبى ﷺ النهى عن القراءة فى السجود اهـ، وقال السيوطى فى "اللآلئ المصنوعة" بعد نقل كلام ابن الجوزى: عمر روى له الترمذى وابن ماجة، وقال فى "الميزان": كان من أوعية العلم على ضعفه، وكثرة مناكيره، وما أظنه ممن يتعمد الباطل (اللآلئ ٢:٣٦).

تحقيق حكم ابن الجوزى على الأحاديث بالوضع:

أقول: مراد ابن الجوزى من قوله: "إنه موضوع" أن نسبة الحديث إلى النبى ﷺ خطأ، وهو لا يتوقف على كون الراوى متهما بالكذب والوضع، فإن الثقة قد ينسب إلى النبى ﷺ ما ليس من حديثه خطأ لا عمدا، فيكون موضوعا على اصطلاح ابن الجوزى، وإن لم يكن كذلك على اصطلاح غيره، فلا يرد عليه ما أورده السيوطى، وبهذا التحقيق يندفع كثير من تعقبات السيوطى وابن حجر وأمثالهما عليه لأن منشأ تلك التعقبات هو حمل كلامه على ما هو المتعارف عندهم فى معنى الموضوع، وقد علمت أن مراده غير ذلك، كما لا يخفى على من تتبع كلامه، وقد يكون مستنده فى هذا الحكم هو الذوق الصحيح، وقد يكون غيره، فلا يستقيم رد كلامه بتوثيق الرواة، والذين لم يتنبهوا لهذه الدقيقة جعلوه من المتشددين فى الحكم بالوضع، وردوا كلامه بما لا طائل تحته، فاعرف ذلك.

ثم أورد له السيوطى طريقا أخرى، وقال: قال ابن عساكر: قرأت بخط أبى الفتيان عمر بن عبد الكريم الدهستانى: أنبأنا أبو الرضى الحسن بن الحسين بن جعفر بن أحمد بن داود بن المطهر التنوخى أخبرتنا آمنة بنت الحسن بن إسحاق بن بلبل، حدثنا أبى العاصى أبو سعيد الحسن حدثنا أبو

. . . .

عبيد الله محمد بن شيبة الوليد بن سعيد بن خالد بن يزيد بن تميم بن مالك حدثنا أحمد بن أبى الحوارى حدثنا عبد الكريم بن يزيد الغسانى عن أبى الحارث الحسين عن أبيه الحسن بن يحيى الحسنى عن ابن جريج عن ابن أبى رباح عن أبى هريرة، وساق الحديث، ولم يتكلم على إسناده، وعندى أنه موضوع، ولم أطلع على ترجمة رجال هذا الإسناد إلى ابن جريج غير ابن الحوارى، وهو ثقة، وظنى أن آفته الحسن بن إسحاق بن بلبل لأنه وصفته ابنته بالعصيان، وهو يدل على أنه لم يكن ثقة. والله أعلم.

ولما ثبت أن الحديث موضوع فما روى عن أبى يوسف لا يكون مبنيا على الرواية المذكورة، بل هو مبنى على الاجتهاد كالقول بعدم الجواز، وحينئذ يكون المسألة بكلا طرفيها اجتهادية غير مستندة إلى النص، فتنبه له.

وقال العبد الضعيف: قد جبل بعض الأحباب على دعوى التفرد بتحقيقاته كأن السيوطى وابن حجر وغيرهما لم يكونوا يعرفون أن المحدث قد يحكم على الحديث بالوضع بذوقه، كلا! قد عرفوا ذلك، ولم يكونوا كما زعم بعض الأحباب غافلين ولا متغافلين، وقد عرفوا أيضا أن المحدث إذا حكم بالوضع بذوقه لم يقل: "فيه فلان كذاب" أو نحوه بل يقول: "أشهد أنه موضوع على رسول الله ﷺ، ولا أدرى من الآفة فيه"، وأما إذا حكم بالوضع بقوله: "إن فلانا كذا"، فهو تصريح منه بأنه قد حكم بالوضع لأجل هذا الراوى لا غير فيتعقبونه بأن قد وثقه فلان، وأخرج له من أصحاب السنن فلان، أى فلا يصح الحكم بالوضع لأجله، وقد عرفوا أيضا أن الموضوع يكون تارة موضوعا فى نفسه، وتارة يوضع على النبى ﷺ، وهى كلام غيره، كما ذكره السيوطى نفسه فى آخر اللآلى (٢: ٢٥١)، وإذا كان كذلك يقول الناقد: "رفعه باطل" أو "موضوع رفعه" و "إنما هو من كلام فلان".

وأما إذا أطلق الوضع فلا يراد إلا أنه موضوع فى نفسه، ومن أجل ذلك عد ابن الجوزى من المتشددين لأنه قد يطلق الوضع على أحاديث جياد حسان بل على أحاديث قد أخرجها الشيخان لمجرد وصولها إليه بسند فيه كذاب، كما يدل على ذلك صنيعه، فإنه يذكر بعد كل حديث أن فيه فلانا وهو كذا، ولو لم يفعل ذلك، وقال: هو فى ذوقى باطل موضوع، وإن كان رجاله ثقات، لم يعد من المتشددين، فافهم.

وأما قول بعض الأحباب فى طريق ابن عساكر: "إن آفته الحسن بن إسحاق بن بلبل لأن

. . . .

ابنته وصفته بالعصيان" إلخ، فما أبعده من ذوق الفن والمعرفة بالأسانيد، فإن الجرح بمثل ذلك غير معروف لم يذكره أحد فى ألفاظ الجرح، ويبعد من بنت الرجل أن تحدث عنه وتجرحه بما لم يجر عادة المحدثين بالجرح بمثله، والظاهر أن قد وقع التصحيف فى هذا اللفظ من الناسخين أو العاصى لقب لأبيها، وقد ذكر السمعانى فى "الأنساب": العاضى بالضاد المعجمة نسبة إلى العاض، وهو بطن من الأزد، والعاصمى: نسبة إلى عاصم، وهو اسم لبعض أجداد المنتسب إليه، فلا يبعد أن يكون فى الأصل "العاصمى أو العاضى" بالمعجمة، سقطت منه نقطة فصار العاصى، وكان على بعض الأحباب أن يجيب بما قاله الفقهاء أنه خبر واحد فيما يخالف القطعى، وهو تنزيه الحق تعالى عن مثله، والمتشابه إنما يثبت بالقطعى، فالحق أن مثله لا ينبغى أن يطلق إلا بنص قطعى أو باجماع قوى وكلاهما منتف، فالوجه المنع والاحتياط فى الامتناع، كذا فى الدر مع الشامية (٥: ٣٩٠).

وظنى أن أبا حنيفة ومحمدا رحمهما الله كرها إطلاقه نظرا إلى المفسدة لما فيه من إيهام تعلق عزه تعالى بالعرش، والعرش حادث، وما يتعلق به يكون حادثا ضرورة، والله تعالى متعالى عن تعلق عزه بالحادث سبحانه، بل عزه قديم لأنه صفته، وجميع صفاته قديمة قائمة بذاته لم يزل موصوفا بها فى الأزل، ولا يزال فى الأبد، وأجازه أبو يوسف نظرا إلى صحة الكلام بالتأويل لو جعل العز صفة للعرش لأن العرش موصوف فى القرآن بالمجد والكرم والعظمة، فكذا بالعز، ولا يشك أحد أنه موضع الهيبة والجلال، ومحط أنوار الرحمة والجمال، ومحل إظهار القدرة على الكمال، وإن كان الله تعالى مستغنيا عنه، وكانت القدرية والمجسمة والزنادقة قد أخرجوا رؤوسهم ورفعوا لواء البدعة فى آخر الدولة الأموية وأول الدولة العباسية، فرأى أبو حنيفة منع العوام عن مثل هذه الكلمات كيلا يتشبث به أهل الأهواء فيضلوا به السفهاء، فلما خمدت فتنتهم فى عهد المهدى وكان مولعا بقتل الزنادقة واستئصالهم أجاز أبو يوسف الدعاء بهذه الكلمات نظرا إلى ورودها فى الأثر، وصحتها بالتأويل الذى مر ذكره.

ونظيره ما قالوا فى "أنا مؤمن إن شاء الله"، فإنهم كرهوا ذلك وإن قصد التبرك دون التعليق لما فيه من الإيهام، ولا ريب أن الدعاء بمثل هذه الكلمات ليس بواجب شرعا، بل غاية ما فيه الجواز على تقدير ثبوت الأثر، وقد أجمعوا على ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر عنه فهم بعض الناس فيقعوا فى أشد منه، كما بوب عليه البخارى، واحتج له بحديث عائشة قالت: قال النبى ﷺ: «يا عائشة! لولا قومك حديث عهدهم بالكفر لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين» الحديث. ومن هذا

باب اللعب بالنرد والشطرنج وأمثالهما

٥٧٦٧- عن بريدة: «أن النبى ﷺ قال: من لعب بالنرد شير فكأنما صبغ يده فى لحم الخنزير ودمه»، أخرجه مسلم فى "صحيحه" (٢: ٢٤٠).

الباب ما قاله فى "الدر": إنه كره قوله: "بحق رسلك وأنبيائك وأوليائك" أو "بحق البيت" لأنه لا حق للخلق على الخالق تعالى اهـ، وهذا لم يخالف فيه أبو يوسف بخلاف المسئلة السابقة كما أفاده الإتقانى، وفى "التاترخانية": وجاء فى الآثار ما دل على الجواز اهـ (رد المحتار ٥: ٣٩١).

قلت: وهو مبنى أيضا على ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر عنه فهم بعض الناس، فيقعوا فى أشد منه، والفقيه من عرف أهل زمانه، فافهم، والله تعالى أعلم.

باب اللعب بالنرد والشطرنج وأمثالهما

أقول: الحديث نص فى حرمة اللعب بالنرد، ويقاس عليه الشطرنج، وهذا القياس مأثور عن السلف أيضا، قال البيهقى فى "شعب الإيمان": أخبرنا أبو الحسين (على بن محمد) بن بشران ثنا الحسين بن صفوان ثنا عبد الله بن أبى الدنيا ثنا على بن الجعد ثنا أبو معاوية عن عبيد الله بن عمر أنه قال للقاسم بن محمد: هذه النرد تكرهونها فما بال الشطرنج؟ قال: «كل ما ألهى عن ذكر الله وعن الصلاة فهو الميسر» اهـ.

وقال أحمد فى "الزهد": ثنا ابن نمير حدثنا حفص عن عبيد الله بن عمر عن القاسم بن محمد قال: «كل ما ألهى عن ذكر الله وعن الصلاة فهو ميسر» اهـ (نصب الراية ٢: ٣٠٧).

وقال ابن كثير فى "إرشاده": روى البيهقى من حديث جعفر بن محمد عن أبيه أن عليا قال: هو من الميسر، وقال ابن كثير: هو منقطع جيد اهـ.

وروى عن ابن عباس وابن عمر وأبى موسى الأشعرى وأبى سعيد وعائشة أنهم كرهوا ذلك، وروى عن ابن عمر أنه شر من النرد.

وأخرج ابن أبى شيبة وابن المنذر وابن أبى حاتم عن على أنه قال: "النرد والشطرنج من الميسر"، وأخرج عنه عبد بن حميد أنه قال: "الشطرنج ميسر العجم"، وأخرج عنه ابن عساكر أنه قال: "لا يسلم على أصحاب النردشير والشطرنج"، كذا فى "النيل" (٣: ٣١٠).

قلت: من شاهد حال أهل الشطرنج لا يشك فى صحة هذا القياس، ومن قال: إن فيه فائدة، وهى معرفة تدبير الحروب ومعرفة المكايد فأشبه السبق والرمى يلزمه القول بكونه مندوبا كالسبق

باب وقوع الفأرة فى السمن

٥٧٦٨- حدثنا محمد بن جعفر ثنا معمر أنا ابن شهاب عن ابن المسيب عن أبى هريرة قال: سئل رسول الله ﷺ عن فأرة وقعت فى سمن، فماتت، قال: «إن كان جامدا فخذوها وما حولها، ثم كلوا ما بقى، وإن كان مائعا فلا تأكلوه» (مسند أحمد ص٢٣٣).

والرمى، وهو خلاف الإجماع.

وأما قوله: "إن فيه فائدة" فإن سلم فلا شك أن فى الميسر فائدة أيضا قال الله تعالى: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس﴾، فلما لم يجز الميسر لكون إثمه أكبر من نفعه فكذلك الشطرنج، لأن مضرته أعظم من نفعه، وهو الإلهاء عن ذكر الله وعن الصلاة، كما لا يخفى على من جرب أحوال أهل الشطرنج. فاعرف ذلك، والله يتولى هداك.

قال العبد الضعيف: وقد مر فى أبواب الشهادة من كتاب القضاء أن الشافعى رحمه الله كره الشطرنج أيضا، ولكنه جعله دون النرد، فلم يرد شهادة من لعب بالشطرنج إذا كان ذلك لا يلهيه عن الصلاة وغيرها من الفرائض والواجبات، وهذه شرطية لا وجود لمقدمها إلا نادرا، والنادر كالمعدوم، ومبنى الأحكام على غالب الأحوال، والغالب أنه كالنرد، أو شر منه، والله أعلم.

باب وقوع الفأرة فى السمن

أقول: روى أبو داود عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وقعت الفأرة فى السمن فإن كان جامدا فألقوها وما حولها، وإن كان مائعا فلا تقربوه» (سنن أبى داود ٢: ١٨١)، واحتج به الشوكانى فى "النيل" (٨: ٣٨٣) على عدم جواز الانتفاع به فى شىء، وقال: يحتاج من أجاز الانتفاع به فى غير الأكل كالشافعية أو أجاز بيعه كالحنفية إلى الجواب عن الحديث، فإنهم احتجوا به فى التفرقة بين الجامد والمائع.

وأما الاحتجاج بما عند البيهقى من حديث ابن عمر بلفظ: «إن كان السمن مائعا انتفعوا به ولا تأكلوه»، وعنده من رواية ابن جريج مثله، فالصحيح أنه موقوف، وعند البيهقى أيضا عن ابن عمر فى فأرة وقعت فى زيت فقال: "استصبحوا به، وادهنوا به أومكم" وهذا السند على شرط الشيخين لأنه من طريق الثورى عن أيوب عن نافع عنه إلا أنه موقوف اهـ.

قلت: هو احتجاج فاسد لأن رواية أحمد عن أبى هريرة باللفظ المذكور فى المتن مفسرة

باب كراهة اتخاذ الكلب للتلهي

٥٧٦٩- عن سالم عن أبيه، قال: قال النبي ﷺ: «من اقتنى كلبا إلا كلب صيد أو ماشية نقص من أجره كل يوم قيراط»، رواه ابن أبي شيبة بسند صحيح، وقال: ذكر أن أبا حنيفة، قال: لا بأس باتخاذه.

لرواية أبي داود، ولإتحاد المعنى عزاه في "المنتقى" لأحمد وأبي داؤد كليهما مع اختلاف لفظيهما، فلما ثبت اتحاد الروايتين في المعنى، وظهر أن معنى قوله: "فلا تقربوه" أن لا تقربوه بالأكل اندفع احتجاج الشوكاني بلفظ: "لا تقربوا" على عدم جواز الانتفاع منه بشيء، ومما يبطل احتجاجه أن ليس المنهي عنه هو مطلق القرب أي قرب كان بالاتفاق، لأنه لو قام قريبا منه أو جعله في ظرف آخر أو أراقه لا يكون منهيا عنه بالاتفاق مع أن في هذه الأفعال قربا منه، فإذا بطل الإطلاق فلا بد للمنع من البيع والاستصباح وغيرهما من دليل آخر، فبطل الاستدلال بهذا الحديث.

هذا هو حال هؤلاء المدعين للاجتهاد في الاجتهاد، ولا يستحيون من تقديم اجتهادهم على اجتهاد الأئمة بل على اجتهاد الصحابة، وهل هذا إلا جهل وسفه، أعاذنا الله منه. قال العبد الضعيف: وقد تقدم الكلام في المسألة في أبواب البيوع أيضا، فتذكر.

فوائد شتى تتعلق بباب الخطر والإباحة:

فائدة: لا يكره خرقة لوضوء أو مخاط أو عرق لو لحاجة، ولو للتكبر يكره (عابدين)، قال ابن عابدين هذا هو ما صححه المتأخرون لتعامل المسلمين. وذكر في غاية البيان عن أبي عيسى الترمذي أنه لم يصح في هذا الباب شيء أي من كراهة وغيرها، وقد رخص قوم من الصحابة ومن بعدهم التمندل بعد الوضوء، وتمامه فيه (٥:٣٥٦).

قلت: روى الترمذي والحاكم عن عائشة قالت: كانت لرسول الله ﷺ خرقة ينشف بها بعد الوضوء، قال العزيزي: قال الشيخ: حديث حسن لغيره، وفيه أنه لا يكره التنشيف بعد الوضوء، بل ظاهره أنه مطلوب اقتداء به ﷺ، قال المناوي: وكرهه جمع تمسكا بخبر ميمونة أتته بمنديل فرده، وجمع عياض بأن الخرقة كانت لضرورة التنشيف بها لنحو برد، ورد المنديل لمعنى رآه فيه أو تواضعا اهـ (٣:١٤٣).

وقال ابن العربي: اختلف العلماء في هذه المسئلة على ثلاثة أقوال: أنه جائز في الوضوء والغسل، قاله مالك والثوري، (وهو قولنا معشر الحنفية).

قلت: هو خطأ، فإن مذهب أبى حنيفة هو الكراهة للتلهى، والجواز لحفظ المال أو النفس أو العرض أو الصيد، كما هو مقتضى الحديث، قال فى "الخلاصة": لا ينبغى أن يتخذ فى داره كلبا إلا كلبا يحرس ماله، وفى الأجناس: لا ينبغى أن يتخذ كلبا إلا أن يخاف من اللصوص وغيرهم اهـ (خلاصة ٤:٣٧٥).

والثانى: مكروه فيهما، قاله ابن عمر وابن أبى ليلى واختاره أبو حامد من أصحاب الشافعى.

الثالث: كرهه ابن عباس فى الوضوء دون الغسل، وقال الأعمش إنما كره فى الوضوء مخافة العادة، والصحيح جواز التنشف بعد الوضوء، ثم ذكر الآثار المؤيدة لذلك، ثم قال: «ما روى الترمذى عن الزهرى من الكراهية "لأن الوضوء يوزن" ضعيف لأن وزنه لا يمنع من مسحه اهـ.

قلت: قال السيوطى: أخرج تمام فى "فوائده"، وابن عساكر فى "تاريخه" من طريق مقاتل ابن حيان عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة مرفوعا «من توضأ فمسح بثوب نظيف فلا بأس به، ومن لم يفعل فهو أفضل لأن الوضوء يوزن يوم القيامة مع سائر الأعمال»، انتهى من "شرح أبى الطيب" (١:٨١)، وهذا نص فى موضع النزاع، فلا بأس بالتنشيف بعد الوضوء والغسل، ولكن الأفضل ترك الاعتياد به.

وأما اتخاذ الخرقة للمخاط أو العرق فالخرقة المقومة دليل الكبر (بزازيه)، وبه علم أنه لا يصح أن يراد بالخرقة ما يشمل الحرير، وبه صرح بعضهم، قاله ابن عابدين فى "رد المحتار" (٥:٣٥٧)، والظاهر أنها كخرقة الوضوء سواء يجامع التنظيف والتنشيف، والله تعالى أعلم.

فائدة: لا يكره الجلوس متربعا فقد روى أبو داود عن جابر بن سمرة رضى الله عنه «كان النبى ﷺ إذا صلى الفجر تربع فى مجلسه حتى تطلع الشمس»، وكذلك الاتكاء إن كان تكبرا يكره، وإن كان لضرورة فلا (بناية ٤:٢٢٢)

فائدة: لا بأس بأن يربط الرجل فى أصبعه أو خاتمه الخيط للحاجة لأنه ليس بعبث لما فيه من الغرض الصحيح، وهو التذكر عند النسيان، وأما ما ورد فى ذلك من الأحاديث إثباتا ونفيا، فكله ضعيف لا يصلح للاحتجاج به، من أراد الاطلاع عليه، فليراجع البناية (٤:٢٢٣).

فائدة: الخصى فى النظر إلى الأجنبية كالفحل لأنه يجامع، وكذا المجبوب لأنه يسحق، وكذا المخنث فى الردىء من الأفعال لأنه فحل فاسق، ومن رأى دخولهم على النساء لظنه أنهم من غير أولى الإربة من الرجال يقال له: إنه يؤخذ فى ذلك بمحكم كتاب الله المنزل فيه،

. . . .

وهو قوله تعالى: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم﴾، وأما قوله تعالى: ﴿والتابعين غير أولى الإربة من الرجال﴾ فمتشابه، فيؤخذ بالمحكم دون المتشابه (بناية ٤: ٢٤٠).

وفيه أيضا: أما المخنث الذى فى أعضاءه لين، وفى لسانه تكسر، ولا يشتهى النساء أصلا، وبه عنة فإنه قد رخص بعض مشايخنا فى ترك مثله مع النساء، وهو أحد تأويلى قوله تعالى: ﴿والتابعين غير أولى الإربة﴾، وقيل: المراد الأبله الذى لا يدرى ما يصنع بالنساء إنما همه بطنه، والأصح أنه من المتشابه، ويدل على صحة هذا ما روى فى الصحيح وغيره مسندا إلى هشام بن عروة عن أبيه عن زينب بنت أبى سلمة عن أمها أم سلمة رضى الله عنها قالت: «دخل على النبى ﷺ وعندى مخنث»، (وفى البخارى عن ابن جريج أن اسم المخنث "هيت") فسمعه يقول لعبد الله بن أمية: يا عبد الله! أرأيت إن فتح الله عليكم الطائف غدا فعليك بابنة غيلان، فإنها تقبل بأربع وتدبر بثمان، فقال النبى ﷺ: «لا يدخلن هؤلاء عليكم».

فإن قلت: ما وجه دخوله على أزواج النبى ﷺ؟ قلت: كان عند النبى ﷺ من غير أولى الإربة من الرجال، ولهذا كان ﷺ تركه أن يدخل على النساء، فلما وصف الذى وصف من المرأة علم أنه ليس من أولئك، وأمر بإخراجه، ونهى عن دخوله على النساء اهـ يدل على ذلك ما سيأتى، وبالجملة فإن كون أحد من غير أولى الإربة مما لا سبيل إلى معرفته فيمكن أن يظن بأحد أنه من غير أولى الإربة والأمر بخلافه فلا يترك العمل بقوله تعالى: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم﴾ بمجرد الظن الذى يحتمل الخطأ غالبا.

قال الحافظ فى "الفتح": وحاصله أنه وصفها بأنه مملوءة البدن بحيث يكون لبطنها عكن، وذلك لا يكون إلا للسمينة من النساء، وجرت عادة الرجال غالبا فى الرغبة فيمن تكون بتلك الصفة، وعلى هذا فقوله فى حديث سعد: "إن أقبلت قلت: تمشى بست، وإن أدبرت قلت: تمشى بأربع"، كأنه يعنى يديها ورجليها، وطرفى ذاك منها مقبلة ورد فيها مدبرة، وإنما نقص إذا أدبرت لأن الثديين يحتجبان حينئذ.

وذكر ابن الكلبى فى الصفة المذكورة زيادة بعد قوله: "وتدبر بثمان: بثغر كالأقحوان إن قعدت تثنت، وإن تكلمت تغنت، وبين رجليها مثل الإناء المكفوء مع شعر"، وآخر زاد المدينى من طريق يزيد بن رومان عن عروة مرسلا فى هذه القصة "أسفلها كثيب، وأعلاها عسيب"، وزاد مسلم فى آخر رواية الزهرى عن عروة عن عائشة: فقال النبى ﷺ: «لا أرى هذا يعرف ما

. . . .

ههنا لا يدخل عليكن، قالت: فحجبوه»، وزاد ابن الكلبى فى حديثه: فقال النبى ﷺ: «لقد غلغلت النظر إليها يا عدو الله! ثم أجلاه عن المدينة إلى الحمى»، وفى رواية يزيد بن رومان المذكورة: فقال النبى ﷺ: «مالك قاتلك الله! إن كنت لأحسبك من غير أولى الإربة من الرجال، وسيره إلى خاخ»، ويستفاد منه حجب النساء عمن يفطن لمحاسنهن، وهذا الحديث أصل فى إبعاد من يستتار به فى أمر من الأمور اهـ ملخصا (٩:٢٩٤).

تنبيه: استدل صاحب "الهداية" على كون الخصى فى النظر إلى الأجنبية كالفحل بأن الخصاء مثلة فلا يبيح ما كان حراما قبله، وتعقبه الشراح بأن هذا لا يدل على المدعى، فإن كون الخصاء مثلة لا يدل على أن نظر الخصى إلى الأجنبية كالفحل.

والجواب أن معناه أن المعصية لا تكون سببا للرخصة لأن فى ذلك فتحا لباب المعصية لما فيه من الحض على خصاء بنى آدم، فيرغب الناس فى اتخاذ الخصى لخدمة البيت إذا علموا بجواز دخوله على النساء، فلو سلمنا أن الخصاء يقطع الشهوة من أصلها فمقتضى الزجر منعه من الدخول عليهن كيلا يتجرأ الناس على ذلك.

ونظيره وقوع طلاق السكران مع كونه كالنائم والمجنون فى زوال العقل، ومقتضاه عدم الوقوع، ولكن الشارع أوقع طلاقه للزجر فكذا ههنا، يدل على ذلك قوله: «يكره استخدام الخصيان» لأن الرغبة فى استخدامهم حث الناس على هذا الصنيع، وهو مثلة محرمة على أن الخصى فحل يجامع حتى قيل: أشد الجماع جماع الخصى لأن آلته لا تفتر، فافهم.

فائدة: لا بأس ببيع السرقين، ويكره بيع العذرة إلا مخلوطا بغيرها، والمخلوط بمنزلة زيت خالطته نجاسة، (هدايه) قلت: قد مر فى كتاب البيوع ما يتعلق ببيع النجس، فليراجع.

وقال الحافظ فى "التلخيص": حديث أنه ﷺ سئل عن الفارة تقع فى السمن والودك، فقال: «استصبحوا به ولا تأكلوه» رواه الطحاوى فى "بيان المشكل" من طريق عبد الواحد بن زياد عن معمر عن الزهرى عن ابن المسيب عن أبى هريرة، وصححه، ورواه أبو داود والترمذى وغيرهما من حديث معمر، وقال البخارى فيما حكاه الترمذى: إنه غير محفوظ، وإنه خطأ، وإن الصحيح حديث الزهرى عن عبيد الله عن ابن عباس عن ميمونة، ورواه الدارقطنى من طريق ابن جريج عن الزهرى عن سالم عن ابن عمر، وأعله عبد الحق وابن الجوزى بيحيى بن أيوب فقيل:

. . . .

إنه تفرد به عن ابن جريج، ويحيى صدوق.

(قلت: بل هو من ممن احتج به الشيخان فى "صحيحيهما"، ويعرف بالغافقى المصرى، وتفرد مثله حجة) قال: ولكن روايته هذه شاذة.

(قلت: ولكن حديث عبد الواحد بن زياد عن معمر عن الزهرى شاهد له فزالت العلة).

ورواه الدارقطني والبيهقى من حديث عبد الجبار بن عمر عن الزهرى أيضا، وعبد الجبار، قال البيهقى: غير محتج به. (قلت: نعم! ولكن ليس محله الكذب، وإنما ضعفه من ضعفه من قبل حفظه)، وقال ابن سعد: يكنى أبا الصباح، وكان بأفريقية، وكان ثقة، وذكره المدينى فى الطبقة العاشرة من أصحاب نافع، كما فى "التهذيب" (٦:١٠٣)، قال: والصحيح عن ابن عمر موقوفا، ثم رواه من طريق الثورى عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قوله.

وقال: هذا هو المحفوظ، (قلت: قد رفعه يحيى بن أيوب عن ابن جريج عن الزهرى، ويشهد له حديث عبد الجبار بن عمر عن الزهرى، ولا بأس به فى الاستشهاد، ويحيى بن أيوب ثقة من رجال الشيخين، والرفع زيادة يجب قبولها، وهو لا ينافى الوقف فإن الصحابى قد يروى، وقد يفتى)، قال: وفى الباب عن سعيد بن المسيب مرسلا، وإسناده واه، وعن أبى سعيد الخدرى، رواه الدارقطنى أيضا، وفى إسناده أبو هارون العبدى، وهو متروك (٤:٦٥٦).

قلت: سند الطحاوى رجاله كلهم ثقات لا مطعن فيه فهو الأصل، وهذه الطرق كلها شواهد له، وتعدد الطرق يفيد الحديث قوة على قوة، فافهم.

قال الرافعي: وأما تسميد الأرض بالزبل فجائز، قال الإمام: لم يمنع منه أحد للحاجة القريبة من الضرورة، وقد نقله الأثبات عن أصحاب رسول الله ﷺ انتهى.

وقال الحافظ فى "التلخيص": قد رواه البيهقى عن سعد بن أبى وقاص، وروى عن ابن عمر خلاف ذلك عند الشافعى، وأسنده عن ابن عباس مرفوعا بسند ضعيف، ولفظه: "كنا نكرى الأرض على عهد رسول الله ﷺ ونشترط عليهم أن لا يزبلوها بعذرة الناس" اهـ (٤:٦٥٥).

قلت: لا دلالة فيه على أنهم كانوا لا يزبلونها بالسرقين والبعر، ولا على أن التزبيل بعذرة الناس حرام، لاحتمال أن يكونوا يشترطون ذلك لأن التزبيل بالسرقين، والبعر يغنى عنه، أو يحمل على النهى عن التزبيل بعذرة الناس غير مخلوط، وفى "التجريد" للقدورى: الناس يتبايعون السرجين للزرع فى سائر الأزمان من غير نكير، وقد كان يباع قبل الشافعى، ولا نعلم أحدا من

. . . .

الفقهاء منع بيعه قبله.

وقال ابن حزم: وممن أجاز بيع المائع (من السمن) تقع فيه النجاسة والانتفاع به على وابن عمر وأبو موسى الأشعرى وأبو سعيد الخدرى والقاسم وسالم وعطاء والليث وأبو حنيفة وسفيان وإسحاق وغيرهم اهـ من "الجوهر النقى" (٢:١٩–٢٠)

فائدة: لا يحل أكل السم القاتل ببطء أو تعجيل، ولا ما يؤذى من الأطعمة، ولا الإكثار من طعام يمرض الإكثار منه لقول الله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾، وقال ابن حزم: روينا من طريق سفيان بن عيينة عن زياد بن علاقة قال: سمعت أسامة بن شريك قال: شهدت رسول الله ﷺ يقول: «تداووا عباد الله! فإن الله لم ينزل داء إلا أنزل به دواء إلا الهرم» (رواه أبو داود ٤:١)، قال المنذرى: أخرجه الترمذى والنسائى وابن ماجة أيضا، قال الترمذى: حسن صحيح، وأخرجه الحاكم فى "المستدرك" (٤:٣٩٩)، وقال: صحيح الإسناد فقد رواه عشرة من أئمة المسلمين وثقاتهم عن زياد بن علاقة اهـ.

قال ابن حزم: زياد ثقة مأمون، وليس فى الخبر الثابت "هم الذين لا يكتوون، ولا يسترقون، ولا يتطيرون"، حمد لترك الدواء أصلا، ولا ذكر للمنع منه، وأمره عليه السلام بالتداوى نهى عن تركه، وأكل المضر ترك للتداوى فهو منهى عنه (ص٤١٨)، وأكل الطين لمن لا يستضر به حلال، وأما كل ما يستضر به من طين أو إكثار من الماء أو الخبز فحرام، روى مسلم من حديث شداد ابن أوس أنه حفظ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء» الحديث، فمن أضر بنفسه أو بغيره فلم يحسن، ومن لم يحسن فقد خالف كتاب الله تعالى الإحسان على كل شيء.

قال ابن حزم: وقد روى فى تحريم الطين آثار كاذبة ومرسلات، واحتج بعضهم بقوله تعالى: ﴿كلوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض﴾، والطين ليس مما أخرج لنا من الأرض، وهذه الآية حق، وليس فيها تحريم أكل ما لم يخرج لنا من الأرض، وإلا لحرم أكل الحيوان كله برية وبحرية، وأكل العسل والطرنجبين والبرد والثلج لأنه ليس شيء من ذلك مما أخرج من الأرض، فالطين واحد من هذه فكيف وهو مما فى الأرض، ومما أخرج الله تعالى من الأرض لأنه معادن فى الأرض، وقد علمنا أن القليل من الفطر والكمأة ولحم التيس الهرم أضر من قليل الطين، وأتى

. . . .

بعضهم بطريفة فقال: خلقنا من التراب فمن أكل من التراب فقد أكل ما خلق منه (فكأنه أكل أمه أو أباه). قلنا: فعلى هذا الاستدلال السخيف يحرم شرب الماء لأننا من الماء خلقنا بنص القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حى﴾ (ص٤٣١).

وقال الرافعي: وردت أخبار في النهى عن الطين الذى يؤكل، ولا يثبت منها شيء، قال الحافظ في "التلخيص": جمع أبو القاسم بن منده فى ذلك جزأ فيه الأحاديث ليس فيها ما يثبت، وعقد البيهقى لها بابا، وقال: لا يصح منها شيء، وروى فيها عن ابن عباس: «من انهمك على أكل الطين فقد أعان على قتل نفسه»، وفى إسناده عبد الله بن مروان ضعفه ابن عدى وابن حبان، وعن أبى هريرة مثله، وفيه سهل بن عبد الله المروزى، قال العقيلى: صاحب "مناكير"، قال البيهقى: وقيل لعبد الله بن المبارك حديث «إن أكل الطين حرام» فأنكره اهـ (٢:٣٩٢).

قلت: فما ذكره بعض الفقهاء من كراهة أكل الطين محمول على الكراهة الطبية دون الشرعية فإن الإكثار من الطين يضر بالبدن جدا يصفر اللون ويعظم البطن، والله تعالى أعلم.

هذا وقد تم هنالك، والحمدلله على ذلك تتمة الجزء السابع عشر من "إعلاء السنن"، تقبلها الله بقبول حسن، ونفع بها أهل العلم إلى انقراض الزمن، وكان ذلك فى ظل من هو آية من آيات الله فى العلم والعمل، وحجة من حجج الله على الخلق من غير نقص ولا خلل، حكيم الأمة المحمدية، مجدد الملة الإسلامية، صاحب المقام الأسنى فى الولاية والكرامة، والدرجة العليا فى المعرفة والتقوى والاستقامة، محى الله به معالم البدعة والغواية، وأحيا به طريق السنة والرشد والهداية، سيدنا ومولانا الشيخ محمد أشرف على التهانوى[1] أدام الله ظلال بركاته، ومتع العالمين بمسلسل إرشاداته، وأطال بقاءه فينا، وتقبل حسناته، ورفع درجاته، ويرحم الله عبدا قال آمينا.

والحمدلله الذى بعزته وجلاله ونعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أفضل الكائنات سيدنا النبى محمد ﷺ وعلى آله وأصحابه وذريته وأزواجه الطيبات الطاهرات.

(١) كان نور الله مرقده حيا وقت تأليف هذه الأوراق، ثم انتقل إلى رحمة ربه وجوار كرامته للسادس عشر من شهر رجب سنة اثنان وستين بعد ثلاثمائة وألف من الهجرة النبوية (سنة ١٣٦٢هـ) رفع الله درجاته فى أعلى العليين، وتقبل حسناته، ومتعنا بفيوضه وبركاته آمين.

فهرس أبواب الجزء السابع عشر

الموضوع الصفحة

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ اشرف على التهانوي رحمه الله

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث في أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة في الطبعة السابقة

الجزء الثامن عشر

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايسٹ، كراتشى٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ
الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ
الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٥ هـ
الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشى
نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين
على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد
أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

٤٣٧/D گارڈن ایسٹ كراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة
مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة
مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية
إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

الجزء الثامن عشر من "إعلاء السنن"

كتاب إحياء الموات

باب إحياء الموات

٥٧٧٠- عن عائشة رضى الله عنها، عن النبى ﷺ، قال: «من أعمر أرضا ليست لأحد فهو أحق»، قال عروة: قضى به عمر فى خلافته اهـ (بخارى ١: ٣١٤).

٥٧٧١- وقال عمر: "من أحيا أرضا ميتة فهى له"، علقه "البخارى"، ووصله مالك فى "الموطأ": عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه، ويحيى بن آدم فى "كتاب الخراج": عن سفيان عن الزهرى عن سالم عن أبيه، كذا فى "الفتح" (٥: ١١٤).

باب إحياء الموات

أقول: اختلف الناس فى تأويل هذا الحديث على وجوه: فقال بعضهم: إن قول رسول الله ﷺ: «من أحيا أرضا ليست لأحد فهو أحق»، خرج مخرج التشريع، فمن أحيا أرضا ملكه، سواء أذن له الإمام أو لم يأذن، وبه قال أبو يوسف ومحمد.

وقال بعضهم: إنه ليس على وجه التشريع، بل على وجه الإذن من الإمام، فهو يقول: إن من أحيا أرضا يملكها إن أذن له الإمام، وإلا فلا، وهو قول أبى حنيفة، وحجته: أن هذا الكلام محتمل للإذن والتشريع، والإذن أدنى فيحمل عليه؛ إذ لا دليل على الأعلى، وهو التشريع العام لكل زمان ومكان، احتج من حمله على التشريع بالقياس على ماء البحر والنهر وما يصاد من طير وحيوان. وقال: إنهم اتفقوا على أنه من أخذه أو صاده يملكه، سواء أذن له الإمام أو لم يأذن، نقله فى "الفتح" عن "الطحاوى".

والجواب عنه: أنه قياس فاسد؛ لأن الأرض الميتة لبيت المال، فيحتاج إلى إذن الإمام، بخلاف الطير وغيره؛ فإنه لا ملك فيه لأحد، فلا يحتاج إلى الإذن؛ فظهر أن مذهب الإمام هو الصواب، ولا حجة لمن خالفه.

ثم حمله بعضهم على العموم، وقال: الحكم لا يختص بالمسلم، بل هو عام للمسلم والذمى،

. . . .

وهو قول أئمتنا، وخصه بعضهم بالمسلم، وقال: لا حق للذمى فى الموات.

وحجة الأولين من الحديث عموم قوله: «من أحيا إلخ»، ومن القياس أن الإحياء من أسباب الملك، فلا يختص به المسلم، كالشراء وغيره من الأسباب، وحجة الآخرين أنه روى عن جابر، عن النبى ﷺ، أنه قال: «من أحيا أرضا ميتة فله فيها أجر، وما أكلت العافية منها فهو له صدقة»، وفيه دليل على أن الذمى إذا أحيا أرضا ميتة لم يكن له؛ لأن الصدقة لا تكون إلا للمسلم، قاله ابن حبان فى "صحيحه" فى النوع الأول من القسم الأول، وقال فى النوع الثالث والأربعين من القسم الثالث: إن هذا الخطاب إنما ورد للمسلمين؛ لأن الصدقة، إنما تكون منهم، كذا فى "نصب الراية (٣١٥:٢) للزيلعى.

وأجاب عنه: المحب الطبرى بأن الكافر إذا تصدق يثاب عليه فى الدنيا، كما ورد به الحديث، فيحمل الأجر فى حقه على ثواب الدنيا، وفى حق المسلم على ما هو أعم، ورده ابن حجر فى "الفتح": بأن ما قاله محتمل، إلا أن ما قاله ابن حبان أسعد بظاهر الحديث، ولا يتبادر إلى الفهم من إطلاق الأجر إلا الأخروى اهـ.

والجواب عنه أنه إن كان المتبادر من الأجر هو الأجر لمجرد التبادر، فالمتبادر من لفظه "من" العموم، فما بالكم تتركون أحد المتبادرين بالآخر لمجرد التبادر، وهل هذا إلا تحكم؟ فإذا تعارض الظاهران وجب ترجيح أحدهما بالدليل، فنقول: كون المسلم والذمى سواء فى أسباب الملك كالبيع والشراء والهبة وغيرهما يرجح العموم، فيكون هو الراجح، ويجب تأويل الظاهر الآخر، هذا إذا سلم التعارض، وإلا فلا حاجة إلى التأويل، ويعمل بكلا الظاهرين.

وتحقيق ذلك أن الحديث، إنما يثبت استحقاق الأجر لكل من أحيا الأرض بإحيائه، وأكل العافية منها، والكفر لا ينافى الاستحقاق، وإنما ينافى الترتب فقط؛ لأنه حابط للأعمال، والحبط لا يكون إلا بعد التحقق وانعقادها سببا للأجر، فنقول: إذا أحيا الذمى الأرض، وأكل منها العافية استحق أجر الإحياء والتصدق لهذا الحديث، إلا أنه يحبط ذلك الأجر للكفر بالنصوص الحاكمة لحبط أعمال الكفار، ويعوض له أجر الدنيا بالحديث الآخر، وعلى هذا التحقيق لا تعارض بين الظاهرين، ولا يحتاج إلى حمل الأجر على الأجر العام من الدنيوى والأخروى، بل هو محمول على الأخروى فقط، ومع ذلك لا يدل على اختصاص الحكم بالمسلم فقط.

قال العبد الضعيف: قد كان أبو حنيفة -رحمه الله- يقول: من أحيا أرضا مواتا فهى له، إذا

. . . .

أجازه الإمام، ومن أحيا أرضا مواتا بغير إذن الإمام، فليست له، وللإمام أن يخرجها من يده، ويصنع فيها ما رأى من الإجارة والإقطاع، وغير ذلك.

قيل لأبى يوسف: ما ينبغى لأبى حنيفة أن يكون قد قال هذا إلا من شيء؛ لأن الحديث قد جاء عن النبى ﷺ أنه قال: «من أحيا أرضا مواتا فهى له»، فبين لنا ذلك الشيء؛ فإنا نرجو أن تكون قد سمعت منه فى هذا شيئا يحتج به.

قال أبو يوسف: حجته فى ذلك أن يقول: الإحياء[1] لا يكون إلا بإذن الإمام، أرأيت رجلين أراد كل واحد منهما أن يختار موضعا واحدا، وكل واحد منهما منع صاحبه، أيهما أحق به؟ أرأيت إن أراد رجل أن يحيى أرضا ميتة بفناء رجل، وهو مقر أن لا حق له فيها، فقال: لا تحيها فإنها بفنائى، وذلك يضرنى، فإنما جعل أبو حنيفة إذن الإمام فى ذلك ههنا فصلا بين الناس، فإذا إذن الإمام فى ذلك لإنسان كان له أن يحييها، وكان ذلك الإذن جائزا مستقيما، وإذا منع الإمام أحدا كان ذلك المنع جائزا، ولم يكن بين الناس التشاح فى الموضع الواحد، ولا الضرار فيه مع إذن الإمام ومنعه، وليس ما قال أبو حنيفة: يرد الأثر، إنما يرد الأثر أن يقول: وإن أحياها بإذن الإمام، فليست له، فأما من يقول: هى له فهذا اتباع الأثر، ولكن بإذن الإمام؛ ليكون إذنه فصلا فيما بينهم من خصوماتهم، وإضرار بعضهم ببعض اهـ (ص٧٦).

ولقد استراح بعض الأحباب ههنا، حيث نقل عن "فتح البارى" من قول الطحاوى ما يؤيد الجمهور، ولم يراجع "شرح معانى الآثار" له، فيقف على ما رد به قولهم، وأيد قول الإمام وشيده بما نصه: قالوا أى أبو حنيفة ومن وافقه: ليس ما روى عن النبى ﷺ مما ذكر فى هذا الباب يدافع لما قلنا؛ لأن ذلك الإحياء لم يفسر لنا ما هو؟ فيجوز أن يكون معنى قوله: «من أحيا أرضا ميتة فهى له»

---

(١) أى فهو بمنزلة سائر الألفاظ الشرعية التى نقلها الشرع عن معانيها اللغوية إلى معانٍ شرعية كالجهاد؛ فإنه لايجوز إلا بشرائط معلومة، وكالنكاح والتزوج؛ فإنه لا يصح إلا برضا الزوجين عند شاهدين، وكذلك إحياء الموات ليس على معناه اللغوى، للاتفاق على كونه مشروطا بشروط معلومة، قد اعتبرها الشرع ليس لها أثر فى اللغة، فالأرض الموات فى اللغة ما كان خرابا غير عامرة.

وفى الشرع: أرض لا يرى عليها أثر زراعة، ولا بناء لأحد، ولم تكن فيها لأهل القرية مسرحا، ولا موضع مقبرة، ولا موضع محتطبهم، ولا مرعى دوابهم وأغنامهم، وليست بملك لأحد، ولا فى يد أحد، فهى موات، وكذلك إحياؤها ليس بمعنى عمارتها مطلقا، بل الإحياء شرعًا عمارة مثل هذه الأرض بإذن الإمام، فافهم، ظ.

. . . .

أى من أحياها على شرائط ا لإحياء فهى له، ومن شرائطه تحظيرها، وإذن الإمام له فيها، وتمليكه إياها، ويجوز أن يكون على ما تأوله أبو يوسف ومحمد، فلا يجوز أن يقطع على رسول الله ﷺ بأنه أراد معنى إلا بتوقيف منه، أو بإجماع ممن بعده.

فنظرنا فإذا يونس قد حدثنا، ثنا سفيان بن عيينة، عن الزهرى، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس، عن الصعب جثامة، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا حمى إلا لله ورسوله»، والحمى ما حمى من الأرض، دل ذلك أن حكم الأرضين إلى الأئمة لا إلى غيرهم، وأن حكم ذلك غير حكم الصيد؛ لأنا رأينا الصيد وماء الأنهار لا يجوز للإمام تمليك ذلك أحدا، ورأيناه لو ملك رجلا أرضا ميتة جاز، وكذلك لو احتاج الإمام إلى بيعها فى نائبة للمسلمين جاز بيعه لها، ولا يجوز ذلك فى ماء نهر، ولا فى صيد بر ولا بحر، فلما كان ذلك إلى الإمام فى الأرضين، دل ذلك أن حكمها إليه، وأنها فى يده كسائر الأموال التى فى يده للمسلمين.

وقد دل على ذلك أيضا ما حدثنا ابن مرزوق، ثنا أزهر السمان، عن ابن عون، عن محمد، قال: قال عمر: "لنا رقاب الأرض"، فدل ذلك أن رقاب الأرضين كلها إلى أئمة المسلمين، وأنها لا تخرج من أيديهم إلا بإخراجهم إياها إلى ما رأوا على حسن النظر منهم للمسلمين فى عمارة بلادهم وصلاحها، وقد روى عن عمر رضى الله عنه ما حدثنا أبو بشر الرقى، ثنا أبو معاوية، عن أبى إسحاق الشيبانى، عن محمد بن عبيد الله[1] قال: خرج رجل من أهل البصرة يقال له: أبو عبد الله إلى عمر رضى الله عنه، فقال: إن بأرض البصرة أرضا لا تضر بأحد من المسلمين، وليست من أرض الخراج، فإن شئت أن تقطعنيها أتخذها قضبا وزيتونا ونخلا فى نخيلى فافعل، فكان أول من أخذ الفلايا بأرض البصرة.

قال: فكتب إلى أبى موسى الأشعرى: إن كانت حمى فاقطعها إياه، قال الطحاوى: أفلا ترى أن عمر لم يجعل له أخذها، ولاجعل له ملكها إلا بإقطاع خليفة إياها، ولولا ذلك لكان يقول له: وما حاجتك إلى إقطاعى إياك؟ لأن لك أن تحييها دونى، وتعمرها فتملكها، فدل ذلك أن الإحياء عند عمر هو ما أذن الإمام فيه للذى يتولاه، وملكه إياه، ملخصا (٢:١٥٨).

وفى "الدر المختار": أن هذا أى الاختلاف فى اشتراط إذن الإمام للإحياء لو كان المحيى

---

(١) هو أبو عون الثقفى من رجال الجماعة خلا ابن ماجة، وهو كثير الإرسال ثقة مأمون، ظ.

باب عدم إحياء الأرض ثلاث سنين بعد احتجار الأرض

٥٧٧٢- قال أبو يوسف فى "كتاب الخراج": حدثنا الحسن بن عمارة، عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، قال: قال عمر: "من أحيا أرضا ميتة فهى له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين"، أخرجه الزيلعى فى "نصب الراية"، وقال: حسن بن عمارة ضعيف، وسعيد عن عمر فيه كلام.

٥٧٧٣- ثم قال: روى حميد بن أنجويه فى "كتاب الأموال": حدثنا ابن أبى عباد، ثنا سفيان بن عيينة، عن ابن أبى نجيح، عن عمرو بن شعيب، أن عمر قال: "من كانت له أرض فعطلها ثلاث سنين لا يعمرها فعمرها غيره فهو أحق بها" اهـ، وقال ابن حجر: مرسل رجاله ثقات. قلت: وبه انجبر ضعف رواية الحسن بن عمارة، وأما الكلام فى رواية سعيد عن عمر، فهو غير مضر؛ لأن غايته الانقطاع بينهما، وهو غير مضر فى خير القرون، لا سيما إذا تأيد بمرسل عمرو بن شعيب؛ فالأثر حجة.

مسلما، فلو ذميا شرط الإذن اتفاقا، ولو مستأمنا لم يملكها أصلا اتفاقا، "قهستانى" (٥:٤٢٨).

وإذا عرفت ذلك فلا يرد علينا ما قاله ابن حزم: إن الأرض لا تكون بالإحياء إلا لمسلم، وأما الذمى فلا؛ لقول الله تعالى: ﴿إن الأرض يرثها عبادى الصالحون﴾، ونحن أولئك لا الكفار، فنحن الذين أورثنا الله تعالى الأرض، فله الحمد كثيرا (٨:٢٤٣). قلت: ومقتضى ذلك أن الذمى لا يملك الأرض بمجرد الإحياء، وأما إذا أذن له الإمام فيملكها لوجود التمليك ممن أورثه الله الأرض، فكان كما لو وهب الإمام لذمى شيئا ملكه، والله تعالى أعلم.

باب عدم إحياء الأرض ثلاث سنين بعد احتجار الأرض

أقول: تمسك بهذا الأثر أئمتنا لسقوط حق الإحياء بترك الإحياء ثلاث سنين بعد احتجار الأرض، قال العبد الضعيف: وحديث المتن أخرجه الإمام أبو يوسف فى "الخراج" بأسانيد عديدة:

منها: حدثنى محمد بن إسحاق، عن الزهرى، عن سالم بن عبد الله: أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال على المنبر: "من أحيا أرضا ميتة فهى له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين"، وهذا سند حسن إلا أنه منقطع بين سالم وعمر، ولكن أبا عبيد أخرجه فى "الأموال" من طريق محمد بن إسحاق، عن الزهرى، عن سالم، عن أبيه، قال: كان عمر يخطب على هذا المنبر يقول فذكره (ص٢٩٠).

. . . .

قال أبو يوسف: وحدثني ليث، عن طاوس، قال: قال رسول الله ﷺ: «عادى الأرض لله ولرسوله، ثم لكم من بعد، فمن أحيا أرضا ميتة فهى له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين» اهـ (ص٧٧)، وهذا مرسل حسن، قد تأيد بقول عمر رضى الله عنه، فهو حجة عند الكل، والله تعالى أعلم.

قال فى "الدر": وإحياؤه ببناء، أو غرس، أو كرب، أو سقى، ومن حجر أرضا أى منع غيره منها بوضع علامة من حجر أو غيره، ثم أهملها ثلاث سنين دفعت إلى غيره، وقبلها هو أحق بها، وإن لم يملكها؛ لأنه إنما يملكها بالإحياء والتعمير، لا بمجرد التحجير، ولو كربها، أو ضرب عليها المسناة، أو شق لها نهرا، أو بذرها فهو إحياء، (مبسوط ٥:٤٢٨) اهـ. قلت: يدل على ذلك ما رواه أبو عبيد فى "الأموال": حدثنى نعيم بن حماد، عن عبد العزيز بن محمد، عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن، عن الحارث بن بلال بن الحارث المزنى، عن أبيه: أن رسول الله ﷺ أقطعه العقيق أجمع، قال: فلما كان زمان عمر قال لبلال: إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحتجره عن الناس، إنما أقطعك لتعمل، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقى (ص٢٩٠).

ورواه يحيى بن آدم من طريق عبد الله بن أبى بكر قال: جاء بلال بن الحارث المزنى إلى رسول الله ﷺ فاستقطعه أرضا، فأقطعها له طويلة عريضة، فلما ولى عمر قال له: يا بلال! إنك استقطعت رسول الله ﷺ أرضا طويلة عريضة، فقطعها لك، وكان رسول الله ﷺ لم يكن يمنع شيئا يسأله، وأنت لا تطيق ما فى يديك، فقال: أجل! فقال: فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه، وما لم تطق وما لم تقو عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين، فقال: لا أفعل والله شيئا أقطعنيه رسول الله ﷺ، فقال عمر: والله لتفعلن، فأخذ منه ما عجز عن عمارته، فقسمه بين المسلمين (ص٢٩٤)، وفيه دليل على أن الاحتجار لا يفيد الملك، وإنما يملك الرجل ما أقطعه الإمام بإحيائه بالتعمير دون التحجير، والله أعلم.

قال أبو عبيد: وحدثنى أحمد بن عثمان، عن ابن المبارك، عن حكيم بن زريق، قال: قرأت كتاب عمر بن عبد العزيز إلى أبى: إن من أحيا أرضا ميتة ببنيان أو حرث ما لم تكن من أموال قوم ابتاعوها من أموالهم، فأجز للقوم إحيائهم الذى أحيوا ببينان أو حرث، اهـ مختصرا (ص٢٩١)، وفيه دليل أيضا على أن الإحياء لا يكون بالتحجير ولا بحفر الخندق حول الأرض، فافهم، ظ.

باب فى اشتراط البعد عن المصر فى إحياء الأرض

٥٧٧٤- حدثنا عفان، ثنا سعيد بن يزيد، أنا ليث، عن أبى بكر، وقال عفان مرة: عن أبى بكر بن محمد، عن جابر بن عبد الله الأنصارى، عن النبى ﷺ: «من أحيا أرضا غلوة من المصر أو رمية من المصر فهى له»، أخرجه أحمد فى "مسنده" (٣:٣٦٣)، ولينه فى "جمع الفوائد" (١:٢٥٨). وقال فى خطبة "كتابه": إذا قلت: بلين، فالمراد أن فيه من اختلف أهو مقبول أو مردود (ص٦)، وقد عرفت أن الاختلاف غير مضر.

باب حريم البئر

٥٧٧٥- أخرج ابن ماجة من طريق محمد بن عبد الله بن المثنى وعبد الوهاب بن عطاء الخفاف عن إسماعيل بن مسلم المكى عن الحسن عن عبد الله بن مغفل أن النبى ﷺ، قال: «من حفر بئرا فله أربعون ذراعا عطنا لماشيته» "ابن ماجه" (ص١٨١)،

باب فى اشتراط البعد عن المصر لإحياء الأرض

أقول: الحديث حجة فى الباب، وهو مؤيد بالقياس أيضا؛ لأن الأرض القريبة من المصر تكون مشغولة بحق أهل ذلك المصر حقيقة أو حكما؛ لأن من عادة أهل الأمصار أنهم يشغلون بعض الأراضى المتصلة لمصرهم بحوائجهم الموجودة، ويتركون بعضها للحوائج المستقبلة، فلا يدل فراغ ذلك الأرض عن حوائجهم فى الحال على عدم مشغوليتها بحقهم كما ظنه الإمام محمد، ثم التقدير بالغلوة أو الرمية ليس للتحديد بل للتمثيل؛ لأن حوائج أهل كل بلدة وقرية مختلفة حسب اختلاف أهلها بالقلة والكثرة وغيرهما، وقس عليه قيد عدم سماع الصوت فى تعريف الموات عند أبى يوسف، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: والمختار قول أبى يوسف فى اعتبار البعد، فلا يكون الأرض القريبة من العمران مواتا، وهو ظاهر الرواية المفتى به؛ لأن ما يكون قريبا من العمران لا ينقطع ارتفاق أهلها عنه، فيدار الحكم عليه، وأدار محمد الحكم على حقيقة الانتفاع قرب أو بعد كما فى "رد المحتار" (٥:٤٢٧).

باب حريم البئر

أقول: ههنا أبحاث: الأول: أنه كيف التعارض بين حديثى أبى هريرة مع أن حديث عوف مروى من طريق واحد، وحديث الزهرى مروى من ثلاث طرق، يتقوى بعضها ببعض؟.

قلنا: إن كان هذا وجها لترجيح رواية الزهرى، فحديث عوف راجح من جهة أن كل

وإسماعيل ضعيف، ولكنه لم يتفرد به، بل تابعه أشعث بن سوار، عن الحسن عن عبد الله بن مغفل عند الطبراني، كما فى "نصب الراية" (٢: ٣١٦) للزيلعى.

٥٧٧٦- وله شاهد من حديث أبى هريرة أخرجه أحمد فى "المسند" (٢: ٤٩٤): عن هشيم عن عوف عن رجل عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «حريم البئر أربعون ذراعا حواليها لأعطان الإبل والغنم»، وفيه رجل مبهم إلا أن الإبهام غير مضر عندنا فى القرون الثلاثة.

٥٧٧٧- وقد روى عن أبى هريرة مرفوعا: «إن حريم البئر البدى خمسة وعشرون ذراعا، وحريم البئر العادى خمسون ذراعا» من ثلاثة أوجه: أحدها: من طريق الحسن بن أبى جعفر عن معمر عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة، وفيه الحسن بن أبى جعفر وهو ضعيف.

وثانيها: من طريق عمرو بن قيس، عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، عن أبى هريرة، وفيه عمرو بن قيس، وهو ضعيف.

وثالثها: من طريق محمد بن يوسف بن موسى المقرئ، عن إسحاق بن أبى حمزة، عن يحيى بن أبى الخصيب، عن هارون بن عبد الرحمن، عن إبراهيم بن أبى عيلة، عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، عن أبى هريرة، وفيه محمد بن يوسف المقرئ، وهو ضعيف جدا، كذا فى "الزيلعى" و "الدراية"، و "التعليق المغنى على الدارقطنى"، فتعارض حديثا أبى هريرة وتساقطا.

واحد من طرق حديث الزهرى معلوم الضعف، بخلاف حديث عوف؛ فإنه ليس كذلك، لأن فيه رجلا مبهما، وليس بمعلوم الضعف؛ لأنه يحتمل أن يكون ثقة، بل هو الغالب؛ لأن الرجل من التابعين، والخير فيهم أغلب لمن بعدهم، فحصل التعارض.

والثانى: أنه كيف التعارض بين حديث عبد الله بن مغفل، وبين حديث الزهرى عن النبى ﷺ؟ مع أن حديث ابن مغفل ساكت عن زيادة هى فى حديث الزهرى؛ لأن حديث عبد الله ابن مغفل متعرض عن حكم بئر العطن، وغير متعرض عن بئر الناضح، وحديث الزهرى متعرض عن كليهما.

والجواب عنه أن حديث ابن مغفل متعرض عن كليهما؛ لأن قوله: «من حفر بئرا فله أربعون

٥٧٧٨- وروى عن ابن المسيب عن النبى ﷺ: «أن حريم البئر البدى خمسة وعشرون ذراعا، وحريم البئر العادى خمسون ذراعا»، رواه ابن أبى شيبة وعبد الرزاق و الحاكم، كما فى "الزيلعى" (٣١٧:٢)، وهو مرسل صحيح إلا أن حديث عبد الله بن مغفل مقدم عليه لكونه مسندا.

٥٧٧٩- وكذا هو مقدم على ما روى أبو يوسف فى "كتاب الخراج": عن الحسن بن عمارة، عن الزهرى عن النبى ﷺ، أنه قال: «حريم بئر العطن أربعون ذراعا، وحريم بئر الناضح ستون ذراعا»؛ لأن حديث الزهرى مرسل، وحديث عبد الله بن مغفل مسند.

٥٧٨٠- وكذا هو مقدم على ما روى ابن ماجة: عن النبى ﷺ أنه قال: «حريم بئر مدرشائها»؛ لأنه من حديث منصور بن صقير عن ثابت بن محمد عن نافع أبى غالب عن أبى سعيد الخدرى، ومنصور بن صقير ضعيف، وثابت بن محمد لا يدرى من هو؟.

ذراعا» حكم عام لكل بئر، سواء كان بئر العطن أو بئر الناضح، وقوله: «عطنا لماشيته»، ليس بقيد بل تنبيه على فائدة من فوائد هذا الحكم، ولو كان قيدا لكان وجه الكلام أن يقال: البئر للعطن أربعون ذراعا، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام.

والثالث: أنه لا فرق بين البئر البدى والعادى فى المقصد، فلا وجه للفرق بين الحكم، وهو أيضا مرجح لرواية عبد الله بن مغفل على مرسل سعيد بن المسيب.

والرابع: أنه لا فرق بين بئر العطن وبئر الناضح فى المقصد، فلا وجه للفرق من الحكم، وبه يترجح رواية ابن المغفل على رواية الزهرى المرسلة، وبهذا التفصيل المذكور فى المتن، والشرح ظهر دقة فهم أبى حنيفة وسعة نظره فى الحديث، وانخسف ما قال ابن قدامة فى "المغنى" (١٨٢:٦): أما حديث أبى حنيفة فحديثنا أصح من حديثه، ورواهما أبو هريرة فيدل على ضعفه، لأنك قد عرفت أن متمسك أبى حنيفة هو حديث عبد الله بن مغفل، لا حديث أبى هريرة، ثم حديث أبى هريرة الذى هو متمسك لأحمد ليس بأصح من حديث أبى هريرة الذى هو متمسك لأبى حنيفة، بل هما متعارضان، والرجحان الخارجى، إنما هو للحديث الذى هو متمسك لأبى حنيفة؛ لأنه موافق لحديث ابن مغفل، فاعرف ذلك.

باب حريم العين

٥٧٨١- قال أبو يوسف فى "كتاب الخراج": عن الحسن بن عمارة، عن الزهرى، قال: قال رسول الله ﷺ: «حريم العين خمسمائة ذراع» (بناية ٤: ٣٠٠).

باب حريم العين

أقول: الرواية مرسلة كما ترى، واعتمده علماؤنا؛ لأنه لم يثبت فى الباب أصح منه، وما روى الدارقطنى عن أبى هريرة مرفوعا: «إن حريم العين السائحة ثلاث مائة ذراع، وحريم عين الزرع ستمائة ذراع» فخطأ؛ لأنه رواه من طريقين: أحدهما: طرق الحسن بن أبى جعفر، عن معمر، عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، عن أبى هريرة.

والثانى: طرق محمد بن يوسف بن موسى المقرئ، عن إسحاق بن أبى حمزة، عن يحيى بن أبى الخصيب، عن هارون بن عبد الرحمن، عن إبراهيم بن أبى عجلة، عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، عن أبى هريرة (دارقطنى ٥١٨).

وضعف الدارقطنى الطريق الأول بالحسن بن أبى جعفر، والثانى بمحمد بن يوسف، ومما يدل على ضعفهما أنه روى أبو داود فى المراسيل عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، قال: قال رسول الله ﷺ: «حريم البئر العادية خمسون ذراعا، وحريم البئر البدى خمس وعشرون ذراعا»، قال سعيد من قبل نفسه: "وحريم قليب الزرع ثلاث مائة ذراع"، وزاد الزهرى: "وحريم العين خمسمائة ذراع"، وهكذا رواه ابن أبى شيبة، وعبد الرزاق عن ابن المسيب بأسانيد صحيحة أنه قال ذلك من قبل نفسه، فلو كان عنده رواية فى هذا الباب لم يحتج إلى القول بالاجتهاد.

فدل ذلك أن ما رواه الحسن بن أبى جعفر، ومحمد بن يوسف عنه خطأ، ومما يدل على خطأهما أيضا أنه روى أبو داود عن الزهرى قوله: "حريم العين خمسمائة ذراع"، كما عرفت آنفا، فلو كان عنده رواية عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة مرفوعا لما خالفها، فاعرف ذلك.

وقد نقلت روايات "المراسيل"، وابن أبى شيبة، وعبد الرزاق من تعليق "المغنى على سنن الدارقطنى" (٥١٨)، وقال العينى فى "البناية" (٤: ٣٠١)، معترضا على قول الإنزارى: الأصح عندى خمسمائة ذراع؛ لأنه موافق لحديث الزهرى عن النبى ﷺ، قال: «حريم العين خمسمائة ذراع» اهـ، إنه قد روى البيهقى من حديث يحيى بن آدم: حدثنا إبراهيم بن أبى يحيى، عن داود ابن حصين، عن عكرمة، عن ابن عباس، أنه قال: "حريم البئر خمسون ذراعا، وحريم العين مائة ذراع"، فكان ينبغى أن يكون هذا هو الأصح؛ لأنه قول حبر الأمة عبد الله بن عباس اهـ.

. . . .

وهذا عجيب؛ لأن الإنزارى رجح قول رسول الله ﷺ على قول ابن عباس، والعينى يرجح قول ابن عباس على قول رسول الله ﷺ، وهو كما ترى. فإن قلت: حديث الزهرى مرسل، قلنا: حديث ابن عباس ليس بمسند، ولا بمرسل عن النبى ﷺ، بل هو من قوله، ثم لا يصح هذا العذر ممن يقبل المراسيل ويعمل بها، فإن قلت: فى حديث الزهرى الحسن بن عمارة، وهو متكلم فيه.

قلنا: فى حديث ابن عباس إبراهيم بن أبى يحيى، وهو أسوأ حالا من الحسن بن عمارة، فكيف يصح ترجيح حديث ابن عباس على حديث الزهرى؟ بالجملة: هذا الاعتراض ساقط، ولا وجه لتصحيحه، والصحيح هو ما قال الإنزارى وهو المذهب، والله أعلم.

فائدة متعلقة بحريم الشجرة:

فائدة: قال فى "العالمكيرية": من غرس شجرة بإذن الإمام عند الكل، أو بغير إذن الإمام عندهما هل يستحق لها حريما؟ حتى لو جاء آخر وأراد أن يغرس بجنب شجرته شجرا، هل له أن يمنعه عن ذلك؟ لم يذكر محمد هذا الفصل فى الكتاب، ومشايخنا قالوا: يستحق مقدار خمسة أذرع، به وردت السنة، كذا فى "المحيط" (عالمكيرى ٦:٢٥٦) وقال فى "الكفاية": إن رجلا غرس شجرة فى أرض فلاة، فجاء آخر فأراد أن يغرس شجرة أخرى بجنب شجرة، فشكا صاحب الشجرة الأولى إلى النبى ﷺ، فجعل له النبى ﷺ من الحريم خمسة أذرع، وأطلق الآخر فيما وراء ذلك. هذا حديث صحيح مشهور كذا فى المبسوط لشيخ الإسلام (حاشية الهداية ٤:٤٦٦).

قلت: الحديث غريب بهذا السياق، وإنما أخرجه أبو داود والطحاوى عن أبى سعيد الخدرى، والحاكم عن عبادة بن الصامت، والطبرانى عن ابن عمر وأبو داود فى "المراسيل" عن عروة بغير هذا السياق كما فى الزيلعى (٢: ٣١٧) ولا حجة فيه للمشايخ لأن مفاد تلك الأحاديث أنه جعل الحريم هذا غصان الشجرة أو جرائد النخلة حين اختصم رجلان إليه، وليس فيها أن ذلك الاختصام كان فى الغرس، فيحتمل أن يكون فى غيره، فلا حجة لهم فى تلك، ولو صح الحديث بسياق "المبسوط" لم يكن فيه حجة أيضا، لأنه يدل على أنه جعل الحريم فى الواقعة الجزئية خمسة أذرع، وهو لا يدل على الحكم الكلى، فالصواب فى هذا الباب عدم التقدير بل هو مفوض إلى الاجتهاد، لأن الأشجار تختلف فى الصغر والكبر، والاتساع وعدمه، فينظر إلى الشجرة المغروسة، والتى تغرس، ويجعل لكل واحد منهما حريم بحسب ما يقتضيه نوعه، والله أعلم.

. . . .

قال العبد الضعيف: قد استراح بعض الأحباب ههنا، فإن حديث المتن رواه أبو يوسف في "الخراج" (ص١٢٠) عن الحسن بن عمارة، عن الزهري، مرفوعا بلفظ: «حريم العين خمسمأة ذراع، وحريم بئر الناضح ستون ذراعا، وحريم بئر العطن أربعون ذراعا عطنا للماشية»، فلو كان هذا هو المعتمد عليه لكونه أصح ما في الباب، لكان عليه أن يقول في بئر الناضح بأن حريمه ستون ذراعا، كما قاله أبو يوسف ومحمد، وقال في "التاترخانية" وفي "الكبرى": به يفتى (رد المحتار ٥:٤٢٩)، ولكن صنيع بعض الأحباب في الباب الماضي يدل على أن المعتمد عليه في حريم البئر حديث عبد الله بن مغفل عنده، دون مرسل الزهري هذا، وعكس الأمر ههنا، فجعل مرسل الزهري أصح ما في الباب وعمدته، والاعتماد على بعض أجزاء الحديث والإعراض عن بعض أجزاءه ليس من الإنصاف في شيء.

فإن قال: هو أصح شيء في الباب في حكم حريم العين، لكونه سالما من التعارض، دون سائر أجزاءه، لما عارضه حديث عبد الله بن مغفل فيها.

قلنا: لا تعارض، فإن قوله: «من حفر بئرا فله أربعون ذراعا» في حديث عبد الله بن مغفل ليس بعام لكل بئر، فإن النكرة في موضع الإثبات لا تعم، وقوله: «عطنا لماشية» قرينة قوية على أنه أراد بها بئر العطن لا بئر الناضح، ألا ترى إلى قوله في مرسل الزهري: «وحريم بئر العطن أربعون ذراعا عطنا للماشية»، وهو بمعناه سواء، فالظاهر أن حديث عبد الله بن مغفل مختصر، ومرسل الزهري مفسر، فليكن هو المعتمد عليه في جميع أجزاءه، ولذا أفتى المتأخرون بقول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، كما مر، وهو مقتضى النظر، لأن بئر الناضح يحتاج فيه إلى أن يسير دابته للاستقاء، وقد يطول الرشاء، وبئر العطن للاستقاء منه باليد، فقلت الحاجة فلا بد من التفاوت (هداية).

والأحسن في الاعتذار عن أبي حنيفة أنه اعتمد في حريم البئر على حديث عبد الله بن مغفل، ولم يعتمد على مرسل الزهري، لما في الحسن بن عمارة من الضعف، ولأن الزهري لم يرو عن رسول الله ﷺ التفرقة بين بئر العطن وبئر الناضح إلا في ما رواه الحسن بن عمارة عنه، وأما غيره فإنما يروى عنه عن سعيد بن المسيب من قوله التفرقة بين البئر البدي والبئر العادية، كما في "كتاب الخراج" ليحيى بن آدم (١٠٤) و "سنن البيهقي" (٦:١٥٥): روى ذلك يونس عن الزهري، وكذلك رواه معمر عنه، ورواه إسماعيل بن أمية عن الزهري عن سعيد بن المسيب، قال:

. . . .

قال رسول الله ﷺ. وروى من حديث معمر وإبراهيم بن أبى عبلة عن الزهرى عن سعيد عن أبى هريرة، مرفوعا موصولا، وهو ضعيف، قاله البيهقى، والضعف إنما جاء ممن هو دون معمر وابن أبى عبلة، وإلا فهما ثقتان صدوقان.

وأما حريم العين فاعتمد أبو حنيفة فيه على حديث الزهرى من غير طريق الحسن بن عمارة عنه، فقد روى يونس عن الزهرى قال: وسمعت الناس يقولون: حريم العيون خمسمأة ذراع، قاله بعد ما ذكر حكم البئر البدى والعادية عن سعيد بن المسيب من قوله، وروى ابن المبارك عن معمر عن الزهرى مثله، ثم قال: وقال الزهرى: وسمعت حديثا أن حريم العيون خمسمأة ذراع، كذا فى كتاب الخراج ليحيى (١٠٥) وفسر قوله: حديثا يقول قريبا، ليس يريد حديثا من الأحاديث اهـ.

قلت: ولكن ما رواه أبو يوسف، عن الحسن بن عمارة، عن الزهرى، يدل أنه أراد حديث النبى ﷺ، ومثله يصلح مفسرا للمجمل البتة.

وبالجملة فكل ما ورد فى التفرقة بين بئر العطن والناضح، والبئر البدى والعادية، لم يثبت كونه مرفوعا إلى النبى ﷺ، وإنما هو عن ابن المسيب من قوله، وحديث عبد الله بن مغفل موصول مسند إلى رسول الله ﷺ، فلا يزاد على ما فيه، لأن كلمة "من" تفيد العموم، فكان معناه أن كل حافر بئر فله أربعون ذراعا كائنا من كان، والعام المتفق على قبوله والعمل به أولى عندنا من الخاص المختلف فى قبوله والعمل به، ولأن القياس يأبى استحقاق الحريم، لأن عمل الحافر إنما هو فى موضع الحفر والاستحقاق به، فلا يقال به إلا بالتوقيف، وليس إلا فى ما ذكرناه، ولو سلمنا كون قول ابن المسيب مرفوعا حكما.

فنقول: تركنا القياس فيما اتفق عليه الحديثان، وحفظناه فيما تعارضا فيه، وقد اتفقا على الأربعين، وتعارضا فيما وراءها، لأن العام ينفيه، والخاص يثبته، فتساقطا، ولزم العمل بالمتيقن المجمع على قبوله، ولأن قد يستقى من العطن بالناضح، ومن بئر الناضح باليد، فاستوت الحاجة فيهما، ويمكنه أن يدبر البعير حول البئر، فلا يحتاج إلى زيادة مسافة، (هداية).

وأما قول بعض الأحباب فى حريم الشجرة: إن الصواب فى هذا الباب عدم التقدير، لأن الآثار لا تدل على كون الاختصام فى الغرس، ولو دلت على ذلك لم تدل على الحكم الكلى، بل غاية ما فيها أنه ﷺ قضى بذلك فى قضية بعينها اهـ.

ففيه أن ما ذكره المشايخ لا محمل أحسن منه لهذا الحديث، وقد أخرجه الحاكم فى

. . . .

"المستدرك" فى كتاب الأحكام عن عبادة بن الصامت بلفظ: «إن رسول الله ﷺ قضى فى النخلة أن حريمها مبلغ جريدها»، وقال: صحيح الإسناد، وأخرجه الطبرانى عن ابن عمر: «إن النبى ﷺ جعل حريم النخلة مد جريدها»، وأخرجه أبو داود فى "المراسيل": عن عروة بن الزبير، قال: «قضى رسول الله ﷺ فى حريم النخلة طول عسيبها»، وفى كل ذلك ما يدل على كونه حكما عاما لكل شجرة، وفسره أبو سعيد الخدرى فى حديثه بأنه ﷺ أمر بجريدة من جريدها فذرعت فوجدت سبعة أذرع أو خمسة أذرع، فقضى بذلك، رواه أبو داود فى "سننه" (زيلعى)، فلو فوضناه إلى رأى الإمام قلنا: إن حريمها مبلغ جرائدها وغصونها، ولو قدرناه بمقدار معلوم تسهيلا على العوام وحسما لمادة النزاع.

قلنا: إنه مقدر بخمسة أذرع، أو سبعة أذرع من كل جانب، كما بينه حديث أبى سعيد رضى الله عنه، فافهم والله يتولى هداك ١٢ظ.

فائدة: من سبق إلى مقاعد الأسواق، والطرقات، أو مشارع المياه، أو كل مباح، مثل الحشيش، والحطب، والثمار المأخوذة من الجبال، وما ينبذه الناس رغبة عنه، أو يضيع منهم مما لا تتبعه النفس، واللقطة، واللقيط، وما يسقط من الثلج، وسائر المباحات، من سبق إلى شىء من هذا فهو أحق به، ولا يحتاج إلى إذن الإمام ولا إذن غيره، لقول النبى ﷺ: «من سبق إلى[1] ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق به»، ذكره الموفق فى "المغنى" (١٨٤:٦)، ولم يذكر فيه خلافا، قال: وما كان من الشوارع، والطرقات، والرحاب بين العمران، فليس لأحد إحياءه، سواء كان واسعا أو ضيقا، وسواء ضيق على الناس أو لم يضيق، لأن ذلك يشترك فيه المسلمون، وتتعلق به مصلحتهم، فأشبه مساجدهم.

ويجوز الارتفاق بالقعود فى الواسع من ذلك للبيع والشراء على وجه لا يضيق على أحد، ولا يضر بالمارة، لاتفاق أهل الأمصار فى جميع الأعصار على إقرار الناس على ذلك من غير إنكار، ولأنه ارتفاق مباح من غير إضرار، فلم يمنع منه كالاجتياز، وقد قال النبى ﷺ: «منى مناخ من سبق»، قد تقدم تخريجه فى باب النهى عن بيع أرض مكة، وله أن يظلل على نفسه بما لا ضرر فيه من بارية وتابوت وكساء ونحوه، لأن الحاجة تدعو إليه من غير مضرة فيه، وليس له البناء لا دكة

---

(١) رواه أبو داود والضياء عن أم جندب بلفظ: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له»، كما فى "العزيزى" (٢٣٩:٣).

. . . .

ولا غيرها، لأنه يضيق على الناس، ويعثر به المارة بالليل، والضرير في الليل والنهار، ويبقى على الدوام، فربما ادعى ملكه بسبب ذلك، والسابق أحق به ما دام فيه، فإن قام وترك متاعه فيه لم يجز لغيره إزالته، لأن يد الأول عليه، وإن نقل متاعه كان لغيره أن يقعد فيه، لأن يده قد زالت اهـ ملخصا من "المغنى" (٦:١٦٣)، وهذا كله مما لا خلاف فيه، كما هو ظاهر.

وفيه أيضا: قال أحمد في السابق إلى دكاكين السوق غدوة: فهو له إلى الليل، وكان هذا في سوق المدينة فيما مضى.

قلت: ومقتضى القياس أن يكون له إلى قيام السوق، والغالب قيامها في النهار وارتفاعها في الليل، فإن كانت تقوم في الليل أيضا، فهو له إلى ارتفاع السوق، لأنه سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم، والله تعالى أعلم ١٢،ظ.

فائدة: يجوز للإمام إقطاع موات من الأرض لمن يحييها، لما روى وائل بن حجر: «أن رسول الله ﷺ أقطعه أرضا، فأرسل معاوية معه أن أعطه إياه أو أعلمه إياه، حديث صحيح، وأقطع بلال بن الحارث المزني، وأبيض بن حمال الماربي، وأقطع الزبير حضر فرسه، فأجرى فرسه حتى قام، ورمى بسوطه، فقال: «أعطوه من حيث وقع سوطه»، رواه سعيد وأبو داود، وذكر البخاري عن أنس قال: «دعا رسول ﷺ الأنصار ليقطع لهم بالبحرين، فقالوا: يا رسول الله! إن فعلت فاكتب لإخواننا من قريش بمثلها»، روى أن أبا بكر أقطع طلحة بن عبيد الله أرضا، وأن عثمان أقطع خمسة من أصحاب النبي ﷺ: الزبير، وسعدا، وابن مسعود، وأسامة بن زيد، وخباب بن الأرت، روى هذه الآثار كلها أبو عبيد في "الأموال".

إذا ثبت هذا فإن من أقطعه الإمام شيئا من الموات لم يملكه بذلك، لكن يصير أحق به كالمتحجر الشارع في الإحياء، بدليل ما ذكرنا من حديث بلال بن الحارث، حيث استرجع منه عمر ما عجز عن إحياءه من العقيق الذي أقطعه إياه رسول الله ﷺ، ولو ملكه لم يجز استرجاعه، ولكن المقطع له يصير أحق به من سائر الناس، وأولى بإحياءه، فإن أحياه وإلا قال له السلطان،: إن أحييته وإلا فارفع يدك عنه، كما قال عمر لبلال بن الحارث المزني: "إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجبه دون الناس، وإنما أقطعك لتعمر، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقي"، ذكره الموفق في "المغنى" (٦:١٦٤)، وقواعدنا تساعده، وقد تقدم أن الملك إنما يثبت بالإحياء دون التحجير، بإذن الإمام أو بغير إذنه، بقي أن الإقطاع بمنزلة الهبة، والهبة تتم بالقبض.

. . . .

والجواب أن قبض الموات إنما هو بالإحياء، قال فى "الدر": إذا أحيا مسلم أو ذمى أرضا ملكها.

قال ابن عابدين: أى ملك رقبة موضع أحياه دون غيره، وعند أبى يوسف إن أحيا أكثر من النصف كان إحياء للجميع (در منتقى)، وقال محمد: لو الموات فى وسط ما أحيا يكون إحياء للكل ولو فى ناحية فلا (تا تارخانية ٥:٤٢٧) اهـ.

فائدة: ليس للإمام إقطاع ما لا يجوز إحياءه من المعادن الظاهرة، لأن النبى ﷺ لما استقطعه الأبيض بن حمال الملح الذى بمأرب، قيل: يا رسول الله! إنما أقطعته الماء العد فارجعه منه واسترده، رواه أبو داود (٣:١٣٩)، والترمذى (١:٢٥٩)، والدارقطنى (ص٥١٩)، وابن ماجة (٢:٤٩)، وإسناده صحيح ثابت، وعند كلهم جميعا أنه أقطعه إياه، ثم أخبره رجل هو الأقرع بن حابس التميمى، أنه كالماء العد، فاسترده منه، وأقطعه أرضا ونخلا مكانه، ورواه يحيى بن آدم فى "الخراج" من طريق ابن المبارك، عن معمر عن يحيى بن قيس المأربى، عن رجل، عن أبيض بن حمال، ولفظه: «فأراد أن يقطعه إياه، فقال رجل: إنه كالماء العد، فأبى أن يقطعه» (ص١١٠)، ولأن فى ذلك تضييقا على المسلمين ، وفى إقطاع المعادن الباطنة وجهان، كذا فى "المغنى" (٦:١٦٦)، وقال فيما مضى: إن الصحيح جواز إقطاعها، لأن النبى ﷺ أقطع لبلال بن الحارث معادن القبلية جلسيها وغوريها، رواه أبو داود وغيره (٦:١٥٨).

قلت: وقولنا معشر الحنفية فى هذا الباب، كما ذكره الموفق سواء، يدل على ذلك ما فى "الدر" و"الشامية" (٥:١٢٩) ظ.

فائدة: فى الحمى، ومعناه أن يحمى أرضا من الموات يمنع الناس رعى ما فيها من الكلأ ليختص بها دونهم، وروى الصعب بن جثامة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا حمى إلا لله ورسوله»، رواه أبو داود، والبخارى، وأحمد، وقال: «الناس شركاء فى ثلث فى الماء، والنار، والكلأ»، رواه الخلال -وقد تقدم تخريجه فى باب البيوع بعدة طرق- وليس لأحد من الناس سوى الأئمة أن يحمى، لما ذكرنا من الخبر والمعنى، فأما النبى ﷺ فقد كان له أن يحمى لنفسه وللمسلمين، لقوله: «لا حمى إلا لله ولرسوله»، لكنه لم يحم لنفسه شيئا، وإنما حمى للمسلمين، فقد روى ابن عمر قال: حمى النبى ﷺ النقيع للخيل، فقلت له: لخيله قال: لا إلا لخيل المسلمين، رواه أحمد، وفيه عبد الله العمرى وهو ثقة، وقد ضعفه جماعة (مجمع الزوائد ٤:١٥٨).

. . . .

وأما سائر أئمة المسلمين فليس لهم أن يُحموا لأنفسهم شيئا، ولكن لهم أن يحموا مواضع لترعى فيها خيل المجاهدين، ونعم الجزية، وإبل الصدقة، وضوال الناس التي يقوم الإمام بحفظها، وماشية الضيف من الناس، على وجه لا يستضر به من سواء من الناس، وبهذا قال أبو حنيفة، ومالك، وأحمد، والشافعي، في صحيح قوليه، وقال في الآخر: ليس لغير النبي ﷺ أن يحمى، لقوله: «لا حمى إلا لله ولرسوله» ولنا أن عمر وعثمان حميا، واشتهر ذلك في الصحابة، فلم ينكر عليهما فكان إجماعا.

وروى أبو عبيد بإسناده عن عامر بن عبد الله بن الزبير -أحسبه عن أبيه- قال: أتى أعرابي عمر، فقال: يا أمير المؤمنين! بلادنا قاتلنا عليها في الجاهلية، وأسلمنا عليها في الإسلام، علام تحميها؟ فأطرق عمر، وجعل ينفخ ويفتل شاربه -وكان إذا كربه أمر فتل شاربه ونفخ- فلما رأى الأعرابي ما به جعل يردد ذلك، فقال عمر: المال مال الله، والعباد عباد الله، والله لو لا ما حمل عليه في سبيل الله ما حميت شبرا من الأرض في شبر.

وقال مالك: بلغني أنه كان يحمل في كل عام على أربعين ألفا من الظهر، وروى البخاري وغيره عن أسلم قال: سمعت عمر يقول لهني حين استعمله على حمى الربذة: يا هني! اضمم جناحك عن الناس، واتق دعوة المظلوم، فإنها مجابة، وأدخل رب الصرمة والغنيمة، ودعني من نعم ابن عوف ونعم ابن عفان، فإنهما إن هلكت ما شيتهما رجعا إلى نخل وزرع، وإن هذا المسكين إن هلكت ماشيته جاء يصرخ يا أمير المؤمنين! فالكلأ أهون على أم غرم الذهب والورق؟ إنها أرضهم قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام، وأنهم ليرون أنا نظلمهم ولو لا النعم التي يحمل عليها في سبيل الله ما حميت على الناس من بلادهم شيئا أبدا، وهذا إجماع منهم، ولأن ما كان لمصالح المسلمين قامت الأئمة فيه مقام رسول الله ﷺ.

وأما حمى الإمام لنفسه فيفارق حمى النبي ﷺ لنفسه؛ لأن صلاحه يعود إلى صلاح المسلمين، وماله كان يرده في المسلمين، ففارق الأئمة في ذلك، وساووه فيما كان صلاحا للمسلمين، وليس للإمام أن يحمي إلا قدرا لا يضيق به على المسلمين ويضر بهم؛ لأنه إنما جاز لما فيه من المصلحة لما يحمى، وليس من المصلحة إدخال الضرر على أكثر الناس، كذا في "المغنى" (٦:١٦٨) ملخصا.

فائدة: في أحكام الشرب، ولم يتعرض لها بعض الأحباب أصلا، فنقول: لا يخلو الماء من

. . . .

حالين: إما أن يكون جاريا أو واقفا، فإن كان جاريا فهو ضربان: أحدهما: أن يكون فى نهر غير مملوك، وهو قسمان: أحدهما: أن يكون نهرا عظيما كالنيل، والفرات، ودجلة، وجيحون، وسيحون، وكنك، وجمن، وما أشبهها من الأنهار العظيمة التى لا يستضر أحد بسقيه منها، فهذا لا تزاحم فيه، ولكل أحد أن يسقى منها ما شاء.

القسم الثانى: أن يكون نهرا صغيرا، يزدحم الناس فيه ويتشاحون فى مائة، أو سيل يتشاح فيه أهل الأرض الشاربة منه، فإنه يبدأ بمن فى أول النهر، فيسقى ويحبس الماء حتى يبلغ إلى الكعب، ثم يرسل إلى الذى يليه، فيصنع كذلك، وعلى هذا إلى أن تنهى الأراضى كلها، فإن لم يفضل عن الأول شيء، أو عن الثانى أو عمن يليهم فلا شيء للباقين؛ لأنه ليس لهم إلا ما فضل، فهم كالعصبة فى الميراث، هذا قول فقهاء المدينة، ومالك، والشافعى، وأحمد، ولا نعلم فيه مخالفا.

والأصل فى هذا ما روى عبد الله بن الزبير: أن رجلا من الأنصار خاصم الزبير فى شراج الحرة التى يسقون بها إلى النبى ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «اسق يا زبير! ثم أرسل الماء إلى جارك، فغضب الأنصارى، وقال: يا رسول الله! إن كان ابن عمتك؟ فتلون وجه رسول الله ﷺ، ثم قال: اسق يا زبير! ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر» "متفق فيه"، ورواه مالك فى "الموطأ": عن الزهرى، عن عروة، عن عبد الله بن الزبير، وإنما أمر النبى ﷺ الزبير أن يسقى، ثم يرسل الماء تسهيلا على غيره، فلما قال الأنصارى ما قال، استوعى للزبير حقه، وروى مالك فى "الموطأ" أيضًا: عن عبد الله بن أبى بكر بن حزم، أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال فى سيل مهزور ومذينيب: «يمسك حتى الكعبين، ثم يرسل الأعلى على الأسفل».

قال ابن البر: هذا حديث مدنى مشهور عند أهل المدينة، معمول به عندهم، وروى أبو داود بإسناده عن ثعلبة بن أبى مالك: أنه سمع كراءهم يذكرون: «أن رجلا من قريش كان له سهم فى بنى قريظة، فخاصم إلى رسول الله ﷺ فى سيل مهزور، يعنى السيل الذى يقتسمون مائه، فقضى بينهم رسول الله ﷺ أن الماء إلى الكعبين، لا يحبس الأعلى على الأسفل»، ولأن من أرضه قريبة من فوهة النهر أسبق إلى الماء، فكان أولى، كمن سبق إلى المشرعة، فإن كان لجماعة رسم شرب من نهر غير مملوك أو سيل، وجاء إنسان إلى النهر منه، ولأن من ملك الأرض ملكها بحقوقها ومرافقها، ولا يملك غيره إبطال حقوقها، وهذا من حقوقها، كذا فى "المغنى" (٦: ١٧١) لابن قدامة، ومذهبنا معشر الحنفية فى ذلك مثل ما ذكره سواء.

. . . .

قال: والضرب الثانى: الماء الجارى فى نهر مملوك، وهو أيضا قسمان: أحدهما: أن يكون مباح الأصل، مثل: أن يحفر إنسان نهرا صغيرا يتصل بنهر كبير مباح، فيصير مالكا لقرار النهر، وحافيته وهواؤه حق له، وكذلك حريمه، وهو ملقى الطين من كل جانب، وإذا تقرر هذا، فإن كان النهر لجماعة فهو بينهم على حسب العمل والنفقة؛ لأنه إنما ملك بالعمارة، والعمارة بالنفقة، فإن كفى جميعهم فلا كلام، وإن لم يكفهم وتراضوا على قسمته بالمهايأة أو غيرها جاز؛ لأنه حقهم لا يخرج عنهم، وإن تشاحوا فى قسمته قسمه الحاكم بينهم على قدر أملاكهم؛ لأن كل واحد منهم يملك من النهر بقدر ذلك.

والقسم الثانى: أن يكون منبع الماء مملوكا، مثل: أن يشترك جماعة فى استنباط عين وإجرائها، فإنهم يملكونها أيضا؛ لأن ذلك إحياء لها -إذا كان بإذن الإمام- ويشتركون فيها وفى ساقيتها على حسب ما أنفقوا عليها وعملوا فيها، كما فى القسم الذى قبل هذا، إلا أن الماء غير مملوك، ثم لأنه مباح دخل ملكه، وههنا يخرج على روايتين: أصحهما أنه غير مملوك أيضا، وعلى كل حال فلكل أحد أن يستقى من الماء الجارى لشربه، ووضوئه، وغسله، وغسل ثيابه، وينتفع به فى أشباه ذلك مما لا يؤثر فيه من غير إذنه، إذا لم يدخل إليه فى مكان محوط عليه، ولا يحل لصاحبه المنع من ذلك؛ لما روى أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة لا ينظر الله إليهم، ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم، رجل كان يفضل ماء بالطريق فمنعه ابن السبيل» رواه البخارى، ولأن ذلك لا يؤثر فى العادة، وهو فاضل عن حاجة صاحب النهر، فأما ما يؤثر فيه كسقى الماشية الكثيرة ونحو ذلك، فإن فضل الماء عن حاجة صاحبه لزمه بذله لذلك، وإن لم يفضل لم يلزمه اهـ ملخصا (١٧٧:٦).

قال فى "الدر": ولو منعه الماء وهو يخاف على نفسه ودابته العطش، كان له أن يقاتله بالسلاح، لأثر عمر رضى الله عنه اهـ، أى منعه صاحب البئر أو الحوض أو النهر الذى فى ملكه، بأن لم يمكنه من الدخول، ولم يخرجه إليه، ولم يجد ماء بقربه؛ لأنه منعه حقه، وهو الشفة، والماء فى البئر مباح غير مملوك، بخلاف المحرز فى الإناء (هداية)، فإن كان محرزا فى الأوانى قاتله بغير سلاح إذا كان فيه فضل عن حاجته؛ لملكه بالإحراز، فصار نظير الطعام عند المخمصة، ويضمن له ما أخذ؛ لأن حل الأخذ للاضطرار لا ينافى الضمان، والبسط فى "رد المحتار" (٤٣٦:٥).

والأثر أخرجه أبو يوسف فى "الخراج" تعليقا، ولفظه: فأما الماء خاصة، فإنهم كانوا يرون

كتـــاب الأشـــربـــة

باب حـرمة الخمـر

٥٧٨٢- عن ابن عباس، قال: «كـان لرسول الله ﷺ صديق من ثقيف أو دوس، فلقيه يوم الفتـح براحلة أو راوية من خمر يهديها إليه، فـقال رسول الله ﷺ: أما علمت أن الله حرمها؟ فأقـبل الرجل على غلامه، فقال: اذهب فبعـها، فقال رسول الله ﷺ: إن الذى حـرم شربـها حـرم بيـعهـا، فـأمـر بها فـأفـرغت بالبطحـاء»، رواه أحمـد ومـسلم والنسائى، كذا فى "المنتقى" (نيل ٨: ٣٩٥).

فيه إذا خيف على النفس قتال المانع منه -وهو فى الأوعية- عند الاضطرار، إذا كان فيه فضل عمن هو فى يده، ويحـتجون فى ذلك بحـديث عمر فـى القوم السفـر الذين وردوا ماء، فـسألوا أهله أن يدلوهم على البئـر، فلم يدلوهـم عليـها، فـقـالوا: إن أعناقنا وأعـناق مطايانا قـد كـادت تنقطع من العطش، فـدلونا على البئـر، وأعطونا دلوا نستقى به، فلم يفـعلوا، فذكـروا ذلك لعمـر بن الخطاب رضى الله عنه، فقال: هلا وضعتم فيهم السلاح اهـ (ص١١٦).

وقال يحيى بن آدم فى "الخراج": سمعنا عن عمر رضى الله عنه، أنه قال فى قوم وردوا على قوم من الأعـراب، فلم يعطوهم دلوا ولا رشـاء، ولـم يدلوهم على الماء، فقـال عمـر: "أفلا وضعـتم فيهم السلاح"، قال يحيى: حدثنيه محمـد بن الحسن، عن أبى حنيفة عن الهيثم، عن عمر مثله اهـ (ص١١٢). قلت: مـرسل صـحـيح، فـإن الهـيـثم لم يدرك عـمـر رضى الله عنه، عـده الحـافظ فى "التقريب" من الطبقة السادسة الذين لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة، والله تعالى أعلم، ظ.

باب حرمة الخمر

أقول: الحديث نص فى حرمة الخمر، وحرمة بيعها، وحرمتها منصوصة فى القرآن، ومصرح بكونها نجسة، وهذا القدر مما اتفق عليه المسلمـون، إلا أن من الخمور ما اتفـقوا على كونـها خمرا حقيقـة بلا شبهة فى خمريتـها، وهو النيّ من ماء العنب، إذا غلا واشتـد وقذف بالزبد، وهو حرام قطعي يكفـر مستـحلها، ويحـد شاربها ولو قطـرة، ويبطل بيعهـا، ويحكم بنجاسـتها بلا خلاف، ومنها ما هو خمر بالاتفاق إلا أن فى خمريتها شبهة، وهو النىّ من ماء العنب، إذا غلا واشتد وصار مسكرا، ولكنه لم يقذف بالزبد، وحكمها أنه لا يكفر مستحلها، ولا يحد شاربها ما دون السكر؛ لكونها أدنى حالا من الخمر المقطوع بحرمتها، لنقصانها فى بعض صفـاتها عند أبى حنيفة، إلا أنه

. . . .

يحكم بنجاستها وحرمة بيعها، وحرمة شربها قليلا أو كثيرا؛ لأنها ليست بأدنى حالا من السكر، والفضيخ، ونقيع الزبيب، والباذق، والمنصف، وعند غير أبى حنيفة هى كالخمر المجمع على خمريتها بلا شبهة، ولم يعتدوا بعدم قذف الزبد.

هذا هو تحقيق الخلاف بين أبى حنيفة وغيره فى كون النى من ماء العنب المشتد غير القاذف بالزبد خمرا أو غير خمر، وأصحابنا أطلقوا فى الخلاف، وقالوا: إنها ليست بخمر عند أبى حنيفة وخمر عند غيره، ومقتضاه أن يحل شربها[1]، ويحكم بطهارتها، وجواز بيعها عنده، وهو بعيد غاية البعد عن مثل الإمام، فحقيقة قوله هو ما قلنا، والله أعلم.

ومنها ما هى خمور بالاتفاق إلا أن خمريتها ظنية عند الكل، كالسكر، والفضيخ، ونقيع الزبيب، والباذق، والمنصف، وحكمها: أنها حرام شربها قليلا، وكثيرا بالحرمة الظنية، ولا يكفر مستحلها بالاتفاق.

واختلفوا فى نجاستها وحرمة بيعها، وحد شارب قليلها، والراجح من مذهب أبى حنيفة نجاستها نجاسة غليظة، وكراهة بيعها، وعدم حد شارب القليل منها؛ للشبهة فى خمريتها؛ لأن خمريتها ظنية، وهذه الخمور أدنى حالا من النى من ماء العنب المشتد المسكر غير القاذف بالزبد، كما لا يخفى.

وقال أصحابنا: إنها ليست بخمر عند أبى حنيفة؛ لأن الخمر عنده مختص بالنى من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد، وهو خطأ منهم؛ لأن المعانى المختص بها هو الخمر التى خمريتها وحرمتها ونجاستها وبطلان بيعها قطعى، لا مطلق الخمر، إذ لو لم تكن هذه خمورا عنده، كان حكمها حكم النبيذ، وسائر الأشربة التى حكم بحلها ما دون الإسكار، إذ لا فرق بينها، وبين تلك الأشربة على هذا التقدير، كما لا يخفى.

فالصحيح هو ما قلنا: إنها خمور عنده إلا أنها ظنية، ويؤيده ما نقله الطحاوى فى "اختلاف العلماء" عن أبى حنيفة: أن الخمر حرام قليلها و كثيرها، والسكر حرام من غيرها (فتح البارى ١٠:٢٩)، لأن هذه الأشربة لو لم تكن خمرا عنده لما حرم قليلها وكثيرها، بل حرم السكر فقط.

وعلى هذا يندفع مصادمة مذهبه لكثير من الأحاديث الحاكمة بكونها خمرا، كحديث

---

(١) وقد صرح بعضهم بحل شربها عنده، وهو خطأ فاحش، فلا ينبغى أن يغتر به، ظ.

. . . .

أنس: «أن الخمر حرمت والخمر يومئذ البسر والتمر» "متفق عليه"، وحديث أبى هريرة مرفوعا: «الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنبة»، رواه الجماعة إلا البخارى، وما روى عن عبد الله بن أبى الهذيل أنه قال: كان عبد الله يحلف بالله أن التى أمر بها النبى ﷺ حين حرمت الخمر أن يكسر دنانه، وأن يكفأ، ثمر التمر والزبيب، رواه الدارقطنى فى "سننه"، وسكت عنه، ونحو ذلك، ووجه الاندفاع ظاهر، وهو أنا نقول بموجب هذه الأحاديث، ونقول: إنها خمر، ولكن ظنا لا قطعا؛ لظنية تلك الأحاديث ثبوتا ودلالة، فاحفظ ذلك.

ومنها ما هى خمور مختلف فى خمريتها، كالتى تتخذ من الحنطة، والشعير، والعسل، وغيرها، فقال أبو حنيفة: إنها ليست بخمر، بل هى نبيذ مسكر، وإطلاق الخمور عليها من قبيل زبد أسد، وقال آخرون: هى خمور السكر، والفضيخ، ونقيع الزبيب، والباذق، والمنصف، وهى حلال عند أبى حنيفة إذا لم يشرب القدر المسكر، وإن شرب هذا القدر، فهى حرام؛ لأن السكر حرام من كل شىء، وعند غيره هى حرام قليلها وكثيرها.

واختلفوا أيضا فى النبيذ الشديد، فقال أبو حنيفة: هو حلال، وإن صار مسكرا إلا أنه لا يشرب قدر المسكر، وقال غيره: هو خمر فيحرم قليله وكثيره، واحتجوا لذلك بقول رسول الله ﷺ: «كل مسكر خمر» رواه مسلم عن ابن عمر.

والجواب عنه: أن معناه كل مسكر خمر حقيقة أو حكما، والخمر الحقيقى قطعيا كان أو ظنيا، يحرم شرب قليلها وكثيرها، والخمر الحكمى يحرم منها ما يسكر؛ لأنها ليست بمحرمة لذاتها، بل لسكرها، لأنه روى عن عمر بن الخطاب "أنه أتى بأعرابى قد سكر من النبيذ، فذاق ما فى إداوته، فوجده شديدا تمنعا، فدعا بماء فكسره به، وشرب منه هو وجلساءه، وقال: هكذا اكسروه بالماء إذا غليكم شيطانه"، رواه محمد فى "كتاب الآثار" عن أبى حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن عمر، فلو كان هذا خمرا حقيقة لما حل بالكسر بالماء كالخمر، فدل ذلك على أنه خمر حكما لاحقيقة.

فإن قلت: روى عن النبى ﷺ: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»، رواه الدارقطنى عن ابن عمر وصححه، كما فى "المنتقى" ورواه الترمذى عن عائشة وحسنه، وقد روى نحوه عن كثير من الصحابة بطرق بعضها جيد، وبعضها ضعيف، كما فى "النيل" (٨:٤٠٧ و٤٠٨).

قلنا: لا ننكر الحديث بل نقول: إنه ليس بنص فيما زعمتم؛ لأنه يحتمل أن يكون المراد منه

. . . .

ما حرم لعينه دون سكره كالخمر، فيكون معناه الخمر حرام قليلها وكثيرها، وهذا التأويل هو المتعين عندنا؛ لما روينا عن عمر أنه شرب النبيذ المسكر بعد كسره بالماء، ولكنه يرد عليه أن بكسره بالماء لا يبقى مسكرا، والكلام فى المسكر، فما روى عن عمر ليس مما نحن فيه.

والجواب عنه: أن مقصودنا من رواية عمر هو إثبات أن النبيذ لا يصير خمرا بحدوث كيفية الإسكار فيه؛ لأن الخمر لا تحل بمزجه بالماء، وإذا لم يصر خمرا لا يصير محرما لعينه، بل يكون محرما لسكره، ولما كان محرما لسكره فالمكسور بالماء والقليل سواء؛ لعدم موجب الحرمة وهو الإسكار.

وبهذا التقرير يندفع عامة الإشكالات من مذهب أبى حنيفة، ولكن مشايخنا أفتوا بقول محمد فى باب الأشربة المسكرة بكونهما أقرب إلى ظاهر النصوص والتقوى، وأبعد عن التلهى، فاغتنم هذا التحرير، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: كل من قال من مشايخنا: النى من ماء العنب إذا غلا واشتد، ولم يقذف الزبد، أو قال: إن السكر، والفضيخ، ونقيع الزبيب، والباذق، والمنصف، ليست بخمر عند أبى حنيفة، إنما أراد أنها ليس خمرا حقيقةً، ولم يرد أنها ليست بخمر أصلا، لا حقيقة، ولا حكما.

قال صاحب "عقود الجواهر": واعلم أن كون الخمر اسما للنى من ماء العنب إذا صار مسكرا حقيقة بالاتفاق من أئمة اللغة، حتى اشتهر استعماله فيه، وفى غيره سمى بأسامى مختلفة مجازا، والحقيقة هى المرادة فى الحديث، والكل من الطلاء والباذق، إذا اشتد وغلا، وقذف بالزبد حرام عند أبى حنيفة، والسكر إذا غلا كذلك، ونقيع الزبيب كذلك، لكن حرمة هذه الثلاثة أى الطلاء، والسكر، ونقيع الزبيب، دون حرمة الخمر، لأن حرمة الخمر قطعية بالكتاب، والسنة، وعليه إجماع الأمة، وتعلقت بها الأحكام، وحرمة هذه الثلاثة اجتهادية، ولا يكفر مستحلها، وإنما يضلل، ولا يحد شاربها ما لم يسكر، والسكر من كل شراب هو غير الخمر في الحديث؛ لأن العطف يقتضى المغايرة، والله تعالى أعلم اهـ ملخصا (٢:١٤٧).

فما ذكره بعض الأحباب ليس مما قد تفرد به، بل سبقه إليه غيره، ولكنه مولع بدعوى التفرد فى كل ما يذكره غالبًا، وهذا من عيوب كتابه، فإنه يطالع الكتب أولا، ثم يلخص ما فيها ثانيا، ويزعم أن هذا الملخص مما قد تفرد به، وليس ذلك من ديدن المحصلين، فافهم ظ.

باب الخمر من البسر والتمر والزبيب

٥٧٨٣- عن أبى هريرة، عن النبى: «الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب»، رواه الجماعة إلا البخارى.

٥٧٨٤- وعن أنس، قال: إن الخمر حرمت والخمر يومئذ البسر والتمر، (متفق عليه)، وفى لفظ للبخارى: حرمت علينا حين حرمت، وما نجد الأعناب إلا قليلا، وعامة خمرنا البسر والتمر.

٥٧٨٥- وعنه أنه قال: كنت أسقى أبا عبيدة وأبى بن كعب من فضيخ زهو، وتمر، فجاءهم آت، فقال: إن الخمر حرمت، فقال أبو طلحة: قم يا أنس، فأهرقها، فأهرقتها (متفق عليه)، كذا فى "المنتقى" (نيل ٨:٣٩٩).

٥٧٨٦- وعن جابر، عن النبى ﷺ، قال: «الزبيب والتمر هو الخمر»، أخرجه النسائى والحاكم وصححه، وقال الحافظ فى "الفتح" (١٠:٣٠): سنده صحيح، وظاهره الحصر، لكن المراد المبالغة، وهو بالنسبة إلى ما كان حينئذ بالمدينة موجودا، كما تقرر فى حديث أنس، قلت: هو تأويل، وتأويله ليس بأولى من تأويل من أول قوله: «كل مسكر خمر».

٥٧٨٧- وعن عبد الله بن أبى الهذيل، قال: «كان عبد الله يحلف بالله إن التى أمر

باب الخمر من البسر والتمر والزبيب

قوله: "وعن عبد الله بن أبى الهذيل إلخ": وقال فى تعليق "المغنى": فيه صراحة أن الخمر حقيقة يطلق على كل ما يسمى خمرا اهـ.

قلت: ليس فيه إشارة إلى ما قال فضلا عن الصراحة، نعم، هو صريح فى أن خمر الزبيب والتمر كان مجتهدا فيه فيما بينهم؛ لأن ابن مسعود حلف للرد على من كان ينكر كونها خمرا، ويعلم منه أيضا أن أحاديث أنس فى هذا الباب إنما وردت للرد على من زعم أن الخمر مختصة بالعنب بإثبات خمرية البسر والتمر، لا كما زعم ابن حجر فى "الفتح" (١٠:٣٠)، أن الأظهر أن مراده أن التحريم لا يختص بالخمر المتخذة من العنب، بل يشركها فى التحريم كل شراب مسكر اهـ؛ لأن تلك الأحاديث لا تعرض فيها من كل شراب مسكر، بل من شراب البسر والتمر فقط.

فحاصل كلام أنس أن شراب البسر والتمر خمر محرم، فمن ادعى أن المحرم هو خمر العنب

بها النبى ﷺ -حين حرمت الخمر- أن يكسر دنانه وأن يكفأ، ثمر التمر والزبيب»، رواه الدارقطنى فى "سننه" (٥٣٢)، وسكت عنه.

فقط، فزعمه غير صحيح، وهو ظاهر لمن له معرفة بأساليب الكلام، ويؤيده ما روى عن ابن مسعود، وهذا القدر لا يضر أبا حنيفة؛ لأنه يقول بخمريتها ظنا لمكان الاختلاف منها، كما يرشد إليه الروايات المذكورة، وكون الأخبار المثبتة للخمرية أخبار آحاد، فافهم.

وقد أبطلنا قول من ادعى أن الخمر مطلقا مختص بخمر العنب، وغيرها ليست بخمر حقيقة، بل مجازا فقط عند أبى حنيفة، نعم هو يقول: إن ما عدا العنب خمور ظنا، وخمر العنب خمر قطعا، وبهذا ينقطع كثير من شغب المخالفين الذين يلزمون أبا حنيفة بإلزامات لا تلزمه، بناء على خطأ المقلدين فى فهم مذهبه فى ذلك، فتدبر.

قال العبد الضعيف: إذا كان ما عدا خمر العنب خمرا عنده ظنا لا قطعا، فهل تسميته بالخمر إلا مجازا، فإن ما كان من أفراد الشيء حقيقة لا يتردد فى إطلاق الاسم عليه، فالقول: بأنه خمر ظنا أو خمر مجازا سواء، لا فرق بينهما إلا بحسب الظاهر، فافهم.

ولو قال بعض الأحباب: إن لفظة الخمر مختصة لغة بالنى من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد، فهذا هو الخمر الحقيقى، وقد ألحق الشارع بها أشياء ليست هى بخمر لغة، ولكنها خمر شرعًا، كشراب البسر، والتمر، ونقيع الزبيب، فهو كمثل الربا، فإنه حقيقة لغة وعرفا فى ربا النسيئة، وألحق الشارع به ربا التفاضل فى بيع المتجانسين أيضا، لكان أولى، وبذلك يندفع كل ما يورده المخالفون على أبى حنيفة -رحمه الله- وترتفع مصادمة مذهبه لكثير من الأحاديث، وهذا هو ما ذكره العلماء من نقلة المذهب.

ولما كان أحاديث حرمة التفاضل فى بيع المتجانسين قد بلغت حد الشهرة والتواتر حكمنا بكونه ربا قطعًا، وأحاديث حرمة شراب البسر، والتمر، ونقيع الزبيب، ونحوه لم تصل إلى هذا الحد، حكمنا بكونها خمرا شرعا بالظن، لا بالقطع، فمن عزى إلى أبى حنيفة أنه قال: بأنها ليست بخمر أراد نفى الخمرية لغة وعرفا، ومن قال: إنها من الخمر عنده أراد إثبات الخمرية شرعا، لكن بالظن لا بالقطع؛ لأن حديث: «حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب»، يعارض كل ما ورد فى كون شراب البسر، والتمر، ونقيع الزبيب، خمرا، كما سيأتى.

وهذا أولى مما ارتكبه بعض الأحباب من تخطئة علماء المذهب النقلة له، فمن أين لنا أن نعزى إلى أبى حنيفة قولا، ونجعله مذهبا له بعد تخطئة الناقلين مذهبه إلينا؟ ولكن بعض الأحباب

باب أن شراب العسل و غيره ليست بخمر حقيقة

٥٧٨٨– عن ابن عمر، أن عمر قال على منبر النبى ﷺ: أما بعد! أيها الناس! إنه نزل تحريم الخمر وهى من خمسة، من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل (متفق عليه).

مولع بتخطئة الأكابر من أهل المذهب، ليسلم له دعوى التفرد فيما يذكره من التحقيقات التى هى فى الحقيقة مأخوذة من كلامهم، فالله يهديه ويصلح باله، ظ.

باب أن شراب العسل و غيره ليست بخمر حقيقة

قوله: "عن ابن عمر إلخ"، قلت: معناه عندنا أن ما يطلق عليه الخمر سواء كان هذا الإطلاق على وجه الحقيقة أو على وجه الإلحاق والتشبيه، بناء على الاشتراك فى مخامرة العقل، ومطلق الحرمة خمسة، خمر العنب، وخمر التمر، وهما خمران حقيقة، إلا أن خمر العنب خمريتها قطعية، وخمر التمر خمريتها ظنية، وخمر العسل، وخمر الحنطة، وخمر الشعير، وهى خمور على سبيل التشبيه دون الحقيقة، كما يقال: زيد أسد.

والدليل عليه أن عمر رضى الله عنه شرب نبيذا مسكرا بعد كسره بالماء، كما رواه محمد فى "كتاب الآثار"، فلو كان كل ما خامر العقل خمرا حقيقة لما حل بالكسر بالماء كالخمر، وروى عن أبى موسى قال: قلت: يا رسول الله! أفتنا فى شرابين كنا نصنعها باليمن، البتع –وهو من العسل ينبذ حتى يشتد–، والمزر –وهو من الذرة والشعير ينبذ حتى يشتد–، قال: وكان رسول الله ﷺ قد أعطى جوامع الكلم بخواتمه، فقال: «كل مسكر حرام» (متفق عليه)، كما فى "المنتقى".

وعن جابر: أن رجلا من جيشان –وجيشان من اليمن– سأل النبى ﷺ، عن شراب يشربونه بأرضهم من الذرة، يقال له المرز، فقال: أ مسكر هو؟ قال: نعم، فقال: «كل مسكر حرام» الحديث، رواه أحمد ومسلم والنسائى، كذا فى "المنتقى".

والحديثان يدلان على أن شراب العسل، والذرة، والشعير لم يكن معروفا عندهم باسم الخمر، وإلا لما احتاجوا إلى السؤال بعد علمهم بحرمة الخمر، كما لم يحتاجوا إلى السؤال عن خمر العنب والتمر، فهذا دليل على أن هذه الأشربة ليست بخمر على الحقيقة، وإنما يطلق عليها الخمر على وجه التشبيه؛ لمشاركتهما فى بعض المعانى، وهو مخامرة العقل وحرمة الإسكار، فلا حجة فى هذه الأحاديث لمن ادعى أن خمر العسل وغيره خمر حقيقة.

باب الخمر حرام لعينها وما عداها فالحرام منه هو السكر لا ذاته

٥٧٨٩- حدثنا فهد، قال: ثنا أبو نعيم، قال: ثنا مسعر بن كدام، عن أبي العون الثقفي، عن عبد الله بن شداد بن الهاد، عن عبد الله بن عباس، قال: حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب، أخرجه الطحاوي في "معاني الآثار" (٢: ٣٢٤)، وهكذا رواه

وما قال: إنه إن لم تكن خمرا لغة، فهي خمر شرعا؛ لأن الشارع جعلها خمرا، كما روى النعمان بن بشير، أن النبي ﷺ قال: «إن من الحنطة خمرا، ومن الشعير خمرا، ومن الزبيب خمرا، ومن التمر خمرا، ومن العسل خمرا»، رواه الخمسة إلا النسائي، وزاد أحمد، وأبو داود، وأفاد: «نهى عن كل مسكر»، كما في "المنتقى".

فالجواب عنه أن تسمية النبي ﷺ شراب العسل وغيره خمرا بناء على التشبيه للشركة في بعض المعاني، لا يدل على أنه جعله خمرا شرعا، وأشركه معها في جميع الأحكام، فلا حجة لكم فيه، فتحصل من هذا التحقيق أن هذه الأشربة ليست بخمر لغة، ولا دليل على أنها خمر شرعا، فبطل دعوى كونها خمرا حقيقة، لغة أو شرعا، فاحفظ هذا التحقيق، والله ولي التوفيق.

قال العبد الضعيف: ولو قال: إنها خمر شرعا إذا أسكر لكان أولى؛ فإن حرمة السكر مجمع عليها؛ لقوله ﷺ: «حرمت الخمر لعينها، والسكر من كل شراب»، وقوله ﷺ: «إن من الحنطة خمرا، ومن الشعير خمرا» إلى آخره، صريح في أنها ليست بخمر حقيقة، ولو كان كذلك لم يكن له ﷺ حاجة إلى البيان؛ لأنه لم يكن يفسر اللغة، ولم يبعث لبيانها، إنما بعث لبيان الأحكام، فتبين بذلك أن هذه خمور شرعا لا لغة، وإنما تصير خمرا شرعا إذا أسكرت؛ لقوله: «كل مسكر حرام»، فافهم ظ.

باب الخمر حرام لعينها وما عداها فالحرام منه هو السكر لا ذاته

قوله: "حدثنا فهد إلخ": وبهذا تبين خطأ النسائي والدارقطني وغيرهما، حيث خطأوا رواية السكر -بدون الميم- وصوبوا رواية المسكر -بالميم- لأن الرواية بدون الميم صحيحة كما رواه أبو نعيم عن مسعر، وقد روى هكذا عن غيره أيضا، كما رواه ابن شبرمة، وطعن النسائي في روايته بأن ابن شبرمة لم يسمعه من ابن شداد، ساقط؛ لأنه رواه سريج بن يونس، عن هشيم، عن ابن شبرمة، عن الثقة، عن ابن شداد، فاندفع طعن الانقطاع، وطعنه رواية هشيم بأن هشيما مدلس،

أبو بكر بن أبى خيثمة فى تاريخه: عن أبى نعيم، وأخرجه أيضا من طريق ابن أبى خيثمة قاسم بن إصبغ، وقال ابن حزم: صحيح كما فى "عقود الجواهر المنيفة" (٢:١٤٨).

ولم يذكر السماع، ساقط؛ لأن ابن أبى خيثمة أخرجه فى "تاريخه" عن أبيه، عن هشيم، وصرح بالسماع، كما فى "عقود الجواهر المنيفة" (٢:١٤٨).

فظهر أنه لم يدلس فى شيخ، وإنما دلس فى شيخ شيخه، فلما ظهر من رواية سريج بن يونس أنه ثقة، اندفع الطعن بأسره، وقد رواه أيضا شريك، عن عياش العامرى، عن ابن شداد، بدون الميم، كما رواه عنه ابن أبى خيثمة فى "تاريخه"، وروايته أصح مما رواه الدارقطنى عن شريك بالميم؛ لأن ابن أبى خيثمة رواه عن محمد بن الصباح البزاز، عن شريك، والدارقطنى رواه عن موسى بن هارون، عن بعض أصحابه، عن إسماعيل ابن بنت السدى، عن شريك، ومحمد بن الصباح ثقة من رجال الجماعة، وشيخ موسى بن هارون مجهول، وإسماعيل ابن بنت السدى فيه مقال، فثبت أن الرواية ثابتة من كلا الوجهين -بالميم وبدونه- فحمل أبو حنيفة السكر بدون الميم على معناه الظاهر، وحمل رواية المسكر بالميم على القدر المسكر لا على ذاته، توفيقا بين الروايتين.

ولكن يناقش فيه: بأن هذا الحمل غير صحيح؛ لأنه روى الليث عن طاوس، وعطاء ومجاهد عن ابن عباس، أنه قال: قليل ما أسكر كثيره حرام، أخرجه الدارقطنى، وأخرج النسائى عن طريق أبى الجويرية الجرى، عن ابن عباس، أنه سئل عن الباذق؟ فقال: سبق محمد الباذق، وما أسكر فهو حرام، وأخرج من طريق الحكم عنه، أنه قال: من سره أن يحرم ما حرم الله ورسوله فليحرم النبيذ، وأخرج من طريق عبد الرحمن عنه، أنه قال لرجل سأله عن أشربة الزبيب، والعنب، وغيره: اجتنب ما أسكر من تمر، أو زبيب، أو غيره، وأخرج من طريق سعيد بن جبير عنه، أنه قال: نبيذ البسر سحت لا يحل.

والجواب عنه: أن ما رواه الليث عن مجاهد وغيره فهو ضعيف؛ لأن الليث هو ابن أبى سليم، وهو ضعيف، ومع ذلك يحتمل أن يكون المراد من "ما أسكر" فى قوله المذكور الخمور لا مطلق الأشياء، وما روى عنه أبو الجويرية من قوله: "ما أسكر فهو حرام"، فمعناه أن ما أسكر إن كان خمرا فهو حرام قليله وكثيره، وإن كان غيرها فهو حرام إن أسكر، فلا حجة فيه.

وما روى عنه أبو الحكم فهو مؤول بالإجماع؛ لأن النبيذ ليس بحرام مطلقا، بل إذا كان مسكرا فقط، على اختلاف التأويلين فى المسكر، فلا حجة فيه أيضا، وما روى عن عبد الرحمن عنه، من قوله: "اجتنب ما أسكر من تمر، أو زبيب، أو غيره"، فلا حجة فيه أيضا؛ لأنه يحتمل أن

باب قوله: كل مسكر حرام وكل مسكر خمر

٥٧٩٠- عن ابن عمر، أن النبى ﷺ قال: «كل مسكر حرام»، رواه الجماعة، إلا البخارى وابن ماجة، وفى لفظ له: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام»، رواه مسلم والدارقطنى، كذا فى "المنتقى" (نيل الأوطار ٨:٣٩٩)، وقد روى هذا من عشرين صحابيا بأسانيد صحاح وحسان وضعاف، كما فى "الفتح" (١٠:٣٧).

يكون معناه اجتنب ما أسكر من تمر، أو زبيب، أو غيره مطلقا إن كان خمرا، ومن القدر المسكر إن كان غيرها، وما روى سعيد بن جبير عنه، فهو مؤول أيضا بالإجماع؛ لأن نبيذ البسر ليس بحرام مطلقا، بل يفيد أن يكون مسكرا على اختلاف التأويلين، فلا حجة فيه أيضا.

فالحاصل أن أبا حنيفة يحمل قول ابن عباس: "حرمت الخمر لعينها قليلها وكثيرها، والسكر من كل شراب" على ظاهره، ويؤول ما يعارضه ظاهرا من أقواله، وغيره يخطئ تلك الرواية، ويحمل أقواله الأخر على الظاهر المتبادر، وقد عرفت أن التخطئة خطأ، وغاية ما يجاب عنه هو أن يقال: إن المراد من السكر فى قوله هو المسكر، كما يقال "زيد عدل"، وحينئذ يرجع الخلاف إلى اختلاف التأويل، ولا يمكن لأحدهما تخطئة الآخر وطعنه، فاحفظه؛ فإنك لا تجد أحدا حام حول هذا البحث على هذا الوجه، والله أعلم، وقد احتج أبو حنيفة لهذه المسألة بغير رواية ابن عباس، كما سيأتى مشروحا.

باب قوله: كل مسكر حرام وكل مسكر خمر

قوله: "عن ابن عمر إلخ": قلت: وأخطأ صاحب "الهداية" حيث قال: "طعن فيه يحيى بن معين"؛ لأنه لم يوجد هذا فى شيء من كتب الحديث، كما صرح به الزيلعى فى "نصب الراية"، وابن الهمام فى كتاب الحدود من "فتح القدير"، ولعله التبس عليه الأمر، وإنما طعن إبراهيم النخعى فيما روى عن النبى ﷺ: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»، قال محمد فى "كتاب الآثار": أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: «ما أسكر كثيره فقليله حرام» خطأ من الناس، إنما أراد السكر حرام من كل شراب، قال محمد: وهو قول أبى حنيفة (كتاب الآثار ص١٢٠)، وليس مراد النخعى القدح فى الرواية؛ لأن الرواية صحيحة، كما سنذكره، بل المراد أن الناس تأولوا على غير تأويله، فجعلوا كل ما أسكر كثيره حراما قليله، سواء كان خمرا أو غير خمر، وإنما هو مختص بالخمر، والصحيح على العموم هو أن السكر حرام من كل شراب، خمرا كان أو غير

. . . .

خمر، وإن كان هذا قدحا فى الرواية فهو أهل لذلك؛ لأنه من أكابر المجتهدين، لا يقوله جزافا، ورب حديث صحيح عند قوم ضعفه الآخرون، وبالعكس، فلا طعن فيه على النخعى، ولا على من وافقه عليه تقليدا أو تحقيقا كأبى حنيفة رضى الله عنه.

ومعنى قوله: «كل مسكر حرام» أن كل مسكر خمر حقيقة أو حكما، والخمر حقيقة حرام قليلها وكثيرها، والخمر حكما حرام منها السكر، ومعنى قوله: «كل مسكر حرام» أن كل مسكر خمرا كان أو غيرها حرام، أما الخمر فحرام قليلها وكثيرها، وأما غيرها فحرام القدر المسكر منه.

وأما ما رواه أحمد عن عبد الله بن إدريس، قال: سمعت المختار بن فلفل يقول: سألت أنسا، فقال: نهى رسول الله ﷺ عن المزفت، وقال: «كل مسكر حرام»، قال: فقلت له: صدقت المسكر حرام، فالشربة والشربتان على الطعام؟ فقال: ما أسكر كثيره فقليله حرام، كما فى "الفتح" (٣٨:١)، ففى سنده مختار بن فلفل، وهو وإن وثقه الناس، وأخرج له مسلم، إلا أن السليمانى جده فى رواة المناكير عن أنس مع أبان بن عياش وغيره، كما صرح به الحافظ فى "التهذيب"، فروايته إنما يصلح للدفع لا للإلزام؛ لأنه يمكن أن يكون من خالف هذه الرواية رأيه فى المختار ما هو رأى السليمانى فيه، فلا يصح إلزامه بتوثيق الناس، وإخراج مسلم حديثه؛ لأنه مجتهد وهم مجتهدون، فيعمل كل باجتهاده.

وعلى تقدير تسليم الصحة فقوله ليس بنص فى كل شراب، بل يحتمل أن يكون محمولا على الأشربة التى هى خمور، وعلى تقدير تسليم العموم، لا حجة فى تأويل الصحابى؛ لأنه مجتهد، ومن خالفه مجتهد أيضا، كإبراهيم النخعى، فإنه لا يخالفه إلا لدليل هو فوق تأويل هذا الصحابى عنده، فلا يصح إلزامه بتأويله، وقد صح عند إبراهيم أن عمر شرب النبيذ المسكر بعد كسره بالماء، فلو كان خمرا عنده لما ساغ له شربه بعد كسره بالماء، ولم يذقه قبل الكسر، فلما ثبت أن عمر لم يكن يرى كل مسكر خمر حراما قليلها وكثيرها، رجح تأويله على تأويل أنس، وتبعه أبو حنيفة بصحة اجتهاده عنده، فاعرف ذلك، واحفظه.

وقد روى الحجاج بن أرطاة، عن حماد بن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله فى قوله عليه السلام: «كل مسكر حرام» هى الشربة التى أسكرتك، رواه الدارقطنى وغيره، وأعلوه بأن الحجاج تفرد برفعه إلى ابن مسعود، وحجاج ضعيف مدلس.

والصواب أنه من قول إبراهيم، ولما وصل هذا الحديث ابن المبارك قال: هذا حديث باطل،

باب قول إبراهيم ما أسكر كثيره فقليله حرام خطأ من الناس

٥٧٩١- قال محمد: حدثنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: "ما أسكر كثيره فقليله حرام" خطأ من الناس، إنما أراد السكر حرام من كل شراب، قال محمد: وهو قول أبي حنيفة.

باب النبيذ الشديد المسكر

٥٧٩٢- قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم: أن عمر أتى

وقال البيهقي: روى ابن المبارك، عن الحسن بن عمرو الفقيمي، عن فضل بن عمرو، عن إبراهيم، قال: كانوا يقولون: إذا سكر من شراب لم يحل له أن يعود فيه أبدا، فكيف يكون عند إبراهيم قول ابن مسعود هذا ثم يخالفه؟ فدل على بطلان ما رواه الحجاج بن أرطاة، كذا في "نصب الراية".

قلت: إذا صح عن إبراهيم القول: بأنه آخر شربة أسكرتك، دل ذلك على أن ما رواه الحجاج عنه صحيح؛ لأنه إنما يتبع مذهب ابن مسعود غالبا، ولا يضره ضعف الحجاج وتدليسه؛ لأن التدليس ليس بجرح عندنا، وضعفه لم يصل إلى حد يترك حديثه، بل غايته أنه ينزله من مرتبة الصحيح إلى مرتبة الحسن، لأنه قال الذهبي: أكثر ما نقموا عليه التدليس، وكان فيه تيه لا يليق بأهل العلم، كذا في "التهذيب"، ونقم عليه بعضهم تغيير الألفاظ، كما في "التهذيب" أيضا، ولا يعارضه ما رواه ابن المبارك عنه لأنه على سبيل الإنكار، لا على سبيل الاحتجاج كما يدل عليه ما رواه الدارقطني من مذهبه، وكما يدل عليه ما رواه أبو حنيفة، عن حماد عنه، أنه قال: "ما أسكر كثيره فقليله حرام" من خطأ الناس، وكما يدل عليه ما رواه إبراهيم عن عمر، أنه ذاق من نبيذ أعرابي سكر منه، وشربه بعد كسره بالماء، فسقط ما قاله البيهقي وغيره، فتنبه له.

باب قول إبراهيم: "ما أسكر كثيره فقليله حرام" خطأ من الناس

قوله: قال محمد إلخ: قلت: يرد عليه أنه كيف يقول إبراهيم: إنه خطأ من الناس، وقد رواه ابن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وجابر، وسعد بن أبي وقاص، وعلي، وعائشة، وخوات بن جبير، وزيد بن ثابت، وميمونة مرفوعا، كما في "نصب الراية" للزيلعي و "النيل"، والجواب في باب قوله: «كل مسكر حرام».

باب النبيذ الشديد والمسكر

قوله: "قال محمد إلخ": قلت: هو مرسل؛ لأن إبراهيم لم يلق عمر، ومراسيل إبراهيم

بأعرابى قد سكر، فطلب له عذرا، فلما أعياه لذهاب عقله قال: احبسوه، فإذا صحا فاجلدوه، ودعا بفضلة فضلت فى إداوته، فذاقها فإذا نبيذ شديد ممتنع، فدعا بماء فكسره -وكان عمر يحب الشراب الشديد- وسقى جلساءه؛ ثم قال: هكذا اكسروه بالماء إذا غلبكم شيطانه، رواه محمد فى "كتاب الآثار" (ص١١٩).

صحاح، كما صرحوا به، وفيه دليل على أن النبيذ المسكر حلال ما دون السكر، لأن عمر ذاق منه بعد ما علم سكر الأعرابى منه، ولو كان حراما قليله وكثيره؛ لما ذاق منه، ويعلم منه أيضا أنه لم يكن خمرا حقيقة، ولا فى معناه من كل الوجوه؛ لأنه ذاق منه عمر، ولا يجوز ذوق الخمر، ثم شربه بعد كسره بالماء، ولا يجوز ذلك فى الخمر، وهذا الفعل من عمر هو الذى ألجأ إبراهيم إلى تخطئة الناس فى قولهم: «ما أسكر كثيره فقليله حرام" على الإطلاق، وقال: الصحيح أن السكر حرام على الإطلاق؛ لأن عمر -وهو أفضل الصحابة وأعلمهم فى زمانه- لا يجعل ما أسكر كثيره حراما قليله على الإطلاق، ولا يجعل كل مسكر خمرا حقيقة أو فى معناه من كل الوجوه، مع أنه روى «كل مسكر حرام».

وبه يتحصل الجواب عن اعتراض عبيد الله بن عمر العمرى على أبى حنيفة، توضيحه: أنه أخرج الدارقطنى عن عبد الله بن مبارك، أنه سأل عبيد الله بن عمر العمرى عن الشراب؟ قال: حدثونا من قبل أبيك، قال: أن رابكم فاكسروه بالماء، فقال له عبد الله: فإذا تيقنت ولم ترب؟ اهـ.

والمقصود من هذا السؤال هو الاعتراض بأن قول عمر ذلك فى الارتياب، فكيف يجوز لك الاحتجاج به فى التيقن؟.

والجواب عنه: أن الفرق فى الارتياب والتيقن من فساد الرأى؛ لأن الأمر بالكسر فى صورة الارتياب ليس إلا لاحتمال كونه مسكرا، فإذا تيقن فالكسر بالأولى، وليس هذا استنباطا محضا، بل هو مروى عن عمر؛ لأنه رضى الله عنه كسر نبيذ الأعرابى بالماء بعد التيقن بكونه مسكرا، ولعل الإمام سكت عن جوابه حذرا من القيل والقال، وإلا فالجواب ظاهر لا يخفى.

وهذا الرواية التى رواها إبراهيم عن عمر أصرح شىء فى باب حل النبيذ المسكر، والعجب من أصحابنا كالطحاوى وغيره أنهم يحتجون لهذا المدعى بما لا حجة لهم فيه، ويضربون عن مثل هذه الرواية الصريحة صفحا، فتدبر، والله أعلم.

واختلف علماءنا فى تفسير النبيذ الذى قال أبو حنيفة بحله، فقال بعضهم: هو نقيع التمر اليابس إذا اشتد وأسكر، نيا كان أو مطبوخا، وقال بعضهم: هو نقيع التمر إذا طبخ، أو فى طبخة

. . . .

واشتد وأسكر، وأما نقيع التمر إذا كان نيا واشتد وأسكر فحرام، ولم أره صريحا في كلام الأئمة، والظاهر من كلام "الجامع الصغير"، هو القول الثاني؛ لأنه فسر السكر بالنى من ماء التمر، وعده في الأشربة المحرمة، ولكن صاحب "الهداية" فسر التمر بالرطب لإخراج اليابس، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: لم يضرب الطحاوى عن أثر عمر صفحا، بل جعله عمدة ما في الباب، ونصه بعد ما روى من طريق عامر بن سعد، عن أبيه، رفعه: «أنهاكم عن قليل ما أسكر كثيره»، ومن طريق الشعبى، سمعت النعمان بن بشير يخطب على منبر الكوفة يقول: قال رسول الله ﷺ: «أنهاكم عن كل مسكر»، ومن طريق محمد المنكدر، عن جابر رفعه: «ما أكسر كثيره فقليله حرام»، ومن طريق أبي سلمة، عن عائشة رفعته: «كل شراب أسكر فهو حرام»، ومن طريق القاسم ابن محمد، عن عائشة مثله، ومن طريق شهر بن حوشب، عن أم سلمة، رفعته: «نهى عن كل مسكر».

قال: فذهب قوم إلى تحريم قليل النبيذ وكثيره، واحتجوا في ذلك بهذه الآثار، وخالفهم في ذلك آخرون، فأباحوا من ذلك ما لا يسكر، وحرموا الكثير الذى يسكر، وكان من الحجة لهم في ذلك أن هذه الآثار التي ذكرنا، قد رويت عن جماعة من الصحابة، ولكن تأويلها يحتمل أن يكون ما ذكروا، ويحتمل أن يكون على المقدار الذى يسكر منه شاربه خاصة، فلما احتملت كلا منهما نظرنا فيما سواها؛ لنعلم به أى المعنيين أريد بما ذكر فيها، فوجدنا عمر بن الخطاب، وهو أحد النفر الذين رفعوا إلى رسول الله ﷺ: «كل مسكر حرام»، قد روى عنه في إباحة القليل من النبيذ الشديد، ثبت عندنا من طريق الأعمش: حدثنى إبراهيم، عن همام بن الحارث، عن عمر: أنه كان في سفر فأتى بنبيذ فشرب منه فقطب، ثم قال: إن نبيذ الطائف له غرام، فذكر شدة لا أحفظها، ثم دعا بماء فصب عليه ثم شرب.

ومن طريق زهير بن معاوية، عن أبي إسحاق، عن عمرو بن ميمون، قال: شهدت عمر حين طعن، فجاء الطبيب فقال: أى الشراب أحب إليك؟ قال: النبيذ، فأتى بنبيذ فشرب منه، فخرج من إحدى طعنتيه، قال عمرو: وكان يقول: إنا نشرب من هذا النبيذ شرابا يقطع لحوم الإبل في بطوننا من أن يؤذينا، قال: فشربت من نبيذه فكان كأشد النبيذ.

ومن طريق زهير، عن أبي إسحاق، عن عامر بن سعيد، قال: أتى عمر برجل سكران فجلده، فقال: إنى شربت من شرابك، فقال: وإن كان.

باب فى المثلث ونبيذه

٥٧٩٣- قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: إذا طبخ العصير فذهب ثلثاه وبقى ثلثه قبل أن يغلى فلا بأس به، قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة (كتاب الآثار ص١١٩).

ومن طريق الأعمش: حدثنى أبو إسحاق، عن سعيد بن ذر حدان، قال: جاء رجل قد ظمئ إلى خازن عمر فاستسقاه، فلم يسقه، فأتى سطحية لعمر، فشرب منها، فسكر، فأتى به عمر، فاعتذر إليه، وقال: إنما شربت من سطيحتك، فقال عمر: إنما أضربك على السكر، فضربه.

ومن طريق الأعمش حدثنى حبيب بن أبى ثابت، عن نافع بن علقمة، قال: أتى عمر بنبيذ قد أخلف واشتد، فشرب منه ثم قال: إن هذا شديد، ثم أمر بماء فصب عليه، ثم شرب هو وأصحابه، إلى أن قال.

فلما ثبت بما ذكرناه عن عمر إباحة قليل النبيذ الشديد -وقد سمع رسول الله ﷺ يقول: «كل مسكر حرام»- كان ما فعله من هذا دليلا على أن ما حرم رسول الله ﷺ بقوله ذلك هو المسكر منه لا غير، فإما أن يكون سمع ذلك من النبى ﷺ قولا، أو رآه رأيا، فأقل ما يكون منه فى ذلك أن يكون رأيه رأيا، فرأيه فى ذلك عندنا حجة، لا سيما إذا كان فعله المذكور فى الآثار التى تقدمت بحضرة أصحاب رسول الله ﷺ، فلم ينكره عليه منكر، فدل ذلك على متابعتهم إياه عليه، انتهى ملخصا، ولكن بعض الأحباب لا يراجع كتب القوم، ويطعنهم بما شاء رجما بالغيب، ظ.

باب فى المثلث ونبيذه

قوله: "قال محمد إلخ": قلت: أخذ إبراهيم ذلك عن عمر؛ لأنه أخرج سعيد بن منصور، من طريق أبى مجلز، عن عامر بن عبد الله، قال: كتب عمر إلى عمار: أما بعد: فإنه جاءنى عير متحمل شرابا أسود، كأنه طلاء الإبل، فذكروا أنهم يطبخونه حتى يذهب ثلثاه الأخبثان، ثلث بريحه، وثلث بيعنه، فمر من قبلك أن يشربوه، ومن طريق سعيد بن المسيب: أن عمر أحل من الشراب ما طبخ فذهب ثلثاه.

وأخرج النسائى من طريق عبد الله بن يزيد، قال: وكتب عمر: اطبخوا شرابكم حتى يذهب نصيب الشيطان منه، فإن للشيطان اثنين ولكم واحد، وأخرجه مالك فى "الموطأ" من طريق

. . . .

محمود لبيد الأنصارى: أن عمر بن الخطاب حين قدم الشام شكا إليه أهل الشام وباء الأرض وثقلها، وقالوا: لا يصلحنا إلا هذا الشراب، فقال عمر: اشربوا العسل، قالوا: ما يصلحنا العسل، فقال رجال من أهل الأرض: هل لك أن نجعل لك من هذا الشراب شيئا لا يسكر؟ فقال: نعم، فطبخوه حتى ذهب منه ثلثان، وبقى الثلث، فأتوا به عمر، فأدخل فيه إصبعه، ثم رفع يده، فتبعها يتمطط، فقال: هذا الطلاء مثل طلاء الإبل، فأمرهم عمر أن يشربوه، وقال عمر: اللهم إنى لا أحل لهم شيئا حرمته عليهم، كذا فى "الفتح" (١:٥٥)، وقال: أسانيدها صحيحة.

ثم لما قال عمر: "الثلثان نصيب الشيطان"، استنبط منه أبو حنيفة عدم جواز المنصف إذا اشتد وغلا وأسكر؛ لأن نصيب الشيطان باق فيه، فهو فى حكم عصير العنب غير المطبوخ، واستنبط منه أيضا: أنه لو جعل فى المثلث ماء واشتد، وغلا لا يكون خمرا؛ لأن قوة الإسكار قد زالت منه بذهاب الثلثين، فلا يكون هذا الإسكار من عصير العنب، بل من اجتماع العصير مع الماء، ويكون حكمه حكم نبيذ التمر، وقد روى هذا عن إبراهيم النخعى، حيث قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، أنه كان يشرب الطلاء قد ذهب ثلثاه، وبقى ثلثه، ويجعل له منه نبيذ، فيتركه حتى إذا اشتد شربه، ولم ير ذلك بأسا، قال محمد: وهو قول أبى حنيفة (كتاب الآثار ص:١١٩).

قال العبد الضعيف: روى ابن أبى شيبة فى "مصنفه": حدثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن داود ابن أبى هند: سألت سعيد بن المسيب عن الشراب كان أجازه عمر للناس؟ فقال: هو الطلاء الذى قد طبخ، حتى ذهب ثلثاه، وبقى ثلثه.

حدثنا على بن مسهر، عن سعيد بن أبى عروبة، عن قتادة، عن أنس: أن أبا عبيدة، ومعاذ بن جبل، وأبا طلحة، كانوا يشربون من الطلاء ما ذهب ثلثاه، وبقى ثلثه.

حدثنا وكيع، عن الأعمش، عن ميمون -هو ابن مهران- عن أم الدرداء، قالت: كنت أطبخ لأبى الدرداء الطلاء ما ذهب ثلثاه، وبقى ثلثه.

حدثنا ابن فضيل، عن عطاء بن السائب، عن أبى عبد الرحمن -هو السلمى- قال: كان على يرزم لنا (أى يجمع) الطلاء، فقلت له: ما هيئته؟ قال: أسود يأخذه أحدنا بإصبعه.

حدثنا وكيع عن سعيد بن أوس عن أنس ابن سيرين، قال: كان أنس ين مالك سقيم البطن، فأمرنى أن أطبخ له طلاء حتى ذهب ثلثاه، وبقى ثلثه، فكان يشرب منه الشربة على أثر الطعام.

باب حرمة السكر أعنى النى من ماء التمر إذا اشتد و غلا

٥٧٩٤- قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن الهيثم، عن ابن مسعود: أنه أتاه رجل به صفر، فسأله عن السكر فنهاه عنه. قال محمد: وبه نأخذ (كتاب الآثار ص١١٩).

٥٧٩٥- وقال عبد الرزاق فى "مصنفه": أخبرنا الثورى، عن منصور، عن أبى وائل، قال: اشتكى رجل منا بطنه، فبعث له السكر، فقال عبد الله بن مسعود: إن الله لم يكن ليجعل شفاءكم فيما حرم عليكم.

حدثنا ابن نمير، حدثنا إسماعيل، عن مغيرة، عن شريح: أن خالد بن الوليد، كان يشرب الطلاء بالشام اهـ، من "عقود الجواهر" (١٥٢:٢)، وهذه أسانيد حسان صحيحة، ودلالتها على معنى الباب ظاهرة، ظ.

باب حرمة السكر أعنى النى من ماء التمر إذا اشتد و غلا

قوله: "قال محمد إلخ": قلت: ليس معنى قوله: «إن الله لم يكن ليجعل شفائكم فيما حرم عليكم»، أنه لا شفاء فى الحرام؛ لأنه خلاف المشاهدة والتجربة، بل معناه أن الله لم يكن ليجعل شفائكم منحصرا فيما حرم عليكم؛ لأن حصره الشفاء فى الحرام إلجاء منه إلى استعماله، ونهيه عنه صد عن استعماله، فيحصل التضاد بين قوله وفعله، وحاشاه من ذلك، ولا إلجاء فى جعل الشفاء فى الحرام بدون الحصر، فمعنى قول ابن مسعود هذا أن الشفاء ليس بمنحصر فى الحرام، فينبغى ترك الحرام، وطلب الحلال للشفاء.

قال العبد الضعيف: وفى "الدر" من باب الحظر والإباحة: يجوز الحقنة للتداوى بطاهر لا بنجس، وكذا كل تداو لا يجوز إلا بطاهر، وجوزه فى "النهاية" بمحرم إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء، ولم يجد مباحا يقوم مقامه، وفى "البزازية": ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم»، نفى الحرمة عند العلم بالشفاء، دل عليه جواز إساغة اللقمة بالخمر، وجواز شربه لإزالة العطش اهـ.

قال ابن عابدين: ونصه -أى صاحب "النهاية"- عن "التهذيب": يجوز للعليل شرب البول، والدم، والميتة، للتداوى، إذا أخبره طبيب مسلم أن شفائه فيه، ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه، وإن قال الطبيب: يتعجل شفائك به، فيه وجهان، وهل يجوز شرب القليل من الخمر للتداوى، فيه وجهان، كذا ذكره الإمام التمرتاشى اهـ، قال فى "الدر المنتقى" بعد نقله ما فى

٥٧٩٦- وأخرجه أيضا عن معمر، عن منصور، ورد عن معمر، أنه قال: السكر يكون من التمر.

٥٧٩٧- وقال ابن أبى شيبة فى "مصنفه": حدثنا جرير، عن مغيرة، عن إبراهيم، قال: قال عبد الله: السكر الخمر.

٥٧٩٨- وقال أيضا: حدثنا حفص بن غياث عن ليث عن حرب عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر: أنه سئل عن السكر فقال: الخمر كذا فى نصب الراية (٢: ٣٢٠).

"النهاية": وأقره فى "المنح" وغيرها، وقدمنا فى الطهارة، والرضاع أن المذهب خلافه اهـ.

قال: وحاصل معنى الحديث حينئذ أن الله أذن لكم بالتداوى، وجعل لكل داء دواءً، فإذا كان فى ذلك الدواء شيء محرم، وعلمتم به الشفاء زالت حرمة استعماله؛ لأنه تعالى لم يجعل شفائكم فيما حرم عليكم اهـ (٥:٣٨٣).

واحتج من جوز للتداوى بالمحرم بحديث أنس فى قصة العرنيين، أن رسول الله ﷺ أذن لهم فى شرب أبوال الإبل وألبانها، قال ابن العربى: تعلق بهذا الحديث من قال بطهارة أبوال الإبل، وعورضوا بأنه أذن لهم فى شربها للتداوى، وتعقب بأن التداوى ليس حال ضرورة؛ بدليل أنه لا يجب، فكيف يباح الحرام لما لا يجب؟ وأجيب لمنع أنه ليس حال ضرورة، بل هو حال ضروة، إذا أخبره بذلك من يعتمد على خبره، وما أبيح للضرورة لا يسمى حراما وقت تناوله، لقوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾، فما اضطر إليه المرء فهو غير محرم عليه، كالميتة للمضطر، والله أعلم.

وما تضمنه كلامه من أن الحرام لا يباح إلا لأمر واجب غير مسلم؛ فإن الفطر فى رمضان حرام، ومع ذلك فيباح لأمر جائز، كالسفر[1] مثلا، وأما قول غيره: ولو كان نجسا ما جاز التداوى به لقوله ﷺ: «إن الله لم يجعل شفاء أمتى فيما حرم عليها»، رواه أبو داود من حديث أم سلمة، والبخارى فى الأشربة من طريق أخرى، والنجس حرام، فلا يتداوى به؛ لأنه غير شفاء، فجوابه: أن الحديث محمول على حالة الاختيار، وأما فى حال الضروة فلا يكون حراما، كالميتة للمضطر.

ولا يرد قوله ﷺ فى الخمر: «إنها ليست بدواء إنها داء» فى جواب من سأله عن التداوى بها فيما رواه مسلم؛ فإن ذلك خاص بالخمر، والفرق بينه وبين غيره من النجاسات أن الحد يثبت

---

(١) وأيضا: فكشف العورة حرام، ويجوز كشفها للختان وهو سنة، ولبط الدمل عند الطبيب، وهو مباح، فافهم، ظ.

باب إباحة الخليطين

٥٧٩٩- قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن سليمان الشيبانى، عن ابن زياد: أنه أفطر عند عبد الله بن عمر، فسقاه شرابا له، فكأنه أخذ فيه، فلما أصبح قال: ما هذا الشرب؟ ما كنت أهتدى إلى منزلى، فقال عبد الله: ما زدناك على عجوة وزبيب، أخرجه محمد فى "كتاب الآثار" (ص١٢٠).

باستعماله فى حالة الاختيار دون غيره، ولأن شربه يجر إلى مفاسد كثيرة، ولأنهم كانوا فى الجاهلية يعتقدون أن فى الخمر شفاء، فجاء الشرع بخلاف معتقدهم، قاله الطحاوى بمعناه.

وأما أبوال الإبل فقد روى ابن المنذر عن ابن عباس مرفوعا: «إن فى أبوال الإبل شفاء لذربة بطونهم»، والذرب فساد المعدة، فلا يقاس ما ثبت أن فيه دواء على ما ثبت نفى الدواء عنه، والله أعلم اهـ من "فتح البارى" (١٠:٢٩٢).

باب إباحة الخليطين

قوله: "قال محمد إلخ": وقال فى "عقود الجواهر": قال الحافظ: ابن زياد لا أعرفه، ولم أر من سماه، قلت: الأشبه أحمد بن زياد أحد شيوخ شعبة، روى عن أبى هريرة حديث «الرجل جبار»، وذكره المنذرى فى "مختصر السنن"، وهو من أقران ابن سيرين اهـ، كما فى "عقود الجواهر" (٢:١٦٠).

قلت: محمد بن زياد -الذى هو من شيوخ شعبة- هو محمد بن زياد القرشى الجمعى أبوالحارث، وهو كما يروى عن أبى هريرة يروى عن عبد الله بن عمر أيضا، كما فى "التهذيب"، فما قاله فى "عقود الجواهر" ليس ببعيد.

وقال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن نافع، عن ابن عمر: أنه كان ينبذ له نبيذ الزبيب فلم يكن يستمرأه، فقال للجارية: اطرحى فيه تمرات (كتاب الآثار ص:١٢٠).

قلت: فى هذين الأثرين حجة لأبى حنيفة فى إباحة الخليطين من الزبيب والتمر بعبارة النص، وفى إباحة الخليطين من البسر والتمر، أو الرطب والتمر، أو البسر والرطب بدلالته، وما روى عن النبى ﷺ فى النهى عنه، فهو محمول على زمن شدة العيش، كما قاله إبراهيم النخعى، أخرجه محمد فى "كتاب الآثار" (ص:١٢٠).

وأورد عليه ابن حجر فى "الفتح": بأنه وقع الإذن بأن ينبذ كل واحد من الزبيب والتمر أو

. . . .

البسر والتمر على حدة، ولم يفرق بين قليل وكثير، فلو كان علة النهى الإسراف لما أطلق ذلك، ولا فرق بين نصف رطل من تمر ونصف رطل من بسر إذا خلطا مثلا ما بين رطل من زبيب صرف، بل هو أولى، لقلة الزبيب عندهم بالنسبة إلى التمر والرطب (فتح ١٠:٥٩).

وليس هذا بشيء؛ لأن فى زمن شدة العيش كان عامة أنبذتهم من أدنى الثمار، ولم يكن اختيارهم الأعلى للنبيذ محتملا إذ ذاك، وإنما كان المحتمل هو خلط القليل من الأعلى بالكثير من الأدنى، فنهاهم عن ذلك، ولم ينههم عن انتباذ الأعلى وحده، لانتهائهم فى الغالب عنه، لشدة العيش وصفر اليد، فلا يرد ما أورده من قلة التدبر فى حقيقة الأمر، وعلى هذا لا يكون حمل النهى على خوف إشراع السكر أولى من حمله على الإسراف فى شدة العيش كما ادعاه، ولو سلم فهو غير مضر لنا؛ لأن النهى على هذا يكون من باب النهى عن الانتباذ فى الحنتم، والدباء، والمزفت، ويكون منسوخا كالنهى عن الانتباذ فى الظروف المذكورة.

وقال ابن حجر فى "الفتح" أيضا: قد نصر الطحاوى من حمل النهى عن الخليطين على منع السرف، فقال: كان ذلك لما كانوا فيه من ضيق العيش، وساق حديث ابن عمر فى النهى عن القران بين التمرتين، وتعقب بأن عمر أحد من روى النهى عن الخليطين، وكان ينبذ البسر، فإذا نظر إلى بسرة فى بعضها ترطيب قطعه، كراهة أن يقع فى النهى، وهذا على قاعدتهم يعتمد عليه؛ لأنه لو فهم أن النهى عن الخليطين كالنهى عن القران لما خالفه، فدل على أنه عنده على غيره اهـ.

والجواب عنه: أنه قد روى عنه الخلط بين التمر والزبيب مع رواية النهى، فدل ذلك على أنه عنده كالقران بين التمرتين، وأما ما روى عنه كان يقطع الترطيب فلم يعزه إلى من خرجه عنه، وإن صح عنه ذلك يحمل على التورع، ويحمل الفعل على الإباحة، والله أعلم.

والعجب من الطحاوى كيف يحتج برواية القران بين التمرين، ويترك مثل هذا الحجة الصريحة التى احتج بها الأئمة؟ والعجب من ابن حجر أنه يحتج برواية قطع الترطيب، ويغمض عن هذه الرواية المروية عن أبى حنيفة، عن نافع، عن ابن عمر.

الفرق بين معارضة النص بالرأى وتعيين محمل النص به:

واحتج لأبى حنيفة، أنه لما أحل نبيذ كل واحد منهما لا يحرم الجمع بينهما، واعترض عليه القرطبى بأن هذا معارضة بالقياس، ثم هو منقوض بالأختين؛ فإنه يحل نكاح كل واحد منهما، ويحرم الجمع بينهما.

باب الانتباذ فى الأوعية

٥٨٠٠- عن سفيان، عن علقمة بن مرثد، عن ابن بريدة، عن أبيه، أن رسول الله ﷺ قال: «نهيتكم عن الظروف وأن الظروف أو ظرفا لا يحل شيئا ولا يحرمه وكل مسكر حرام»، أخرجه مسلم فى "صحيحه" (٢:١٦٧).

والجواب عنه: أن هذا تعيين لمحمل النهى، وليس بمعارضة له، وفرق ما بين تعيين المحمل والمعارضة؛ لأن فى المعارضة رد النص، وفى تعيين المحمل تسليم له، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا؟ ولا يرد النقض بالأختين؛ لأن الجمع بينهما مفض إلى القطعية المحرمة فلا يباح، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنه ليس بمفض إلى محرم، فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق، فافهم.

باب الانتباذ فى الأوعية

قوله: "عن سفيان إلخ"، قلت: وأخرجه أيضا محمد فى "كتاب الآثار" عن أبى حنيفة، عن علقمة بن مرثد، عن ابن بريدة، عن أبيه، قال رسول الله ﷺ: «كنت نهيتكم عن النبيذ فى الدباء، والحنتم، والمزفت، فاشربوا فى كل ظرف؛ فإن الظرف لا يحل شيئا، ولا يحرمه، ولا تشربوا المسكر»، والرواية رواها أيضا محارب بن دثار، عن ابن بريدة، واختلف عليه، فرواه عنه ضرار بن مرة، وقال: «نهيتكم عن النبيذ إلا فى سقاء، فاشربوا فى الأسقية كلها»، أخرجه أيضا مسلم فى "صحيحه".

وقال القاضى: فيه تغيير من بعض الرواة، والصواب فى الأوعية، دون الأسقية، كذا فى النووى، ورواه عنه معروف بن واصل، فقال: «كنت نهيتكم عن الأشربة فى ظروف الأدم، فاشربوا فى كل وعاء، غير أن لا تشربوا مسكرا»، أخرجه أيضا مسلم فى "صحيحه"، وقال القاضى: فيه أيضا تغيير من بعض الرواة، وصوابه: «كنت نهيتكم عن الأشربة إلا فى ظروف الأدم»، فحذف لفظة إلا التى للاستثناء، ولا بد منها، كذا فى النووى.

قلت: العجب من مسلم أنه احتج برواية ضرار بن مرة، عن محارب، مع أن فيه خطأ بعض الرواة، وجعل الرواية الصحيحة أعنى رواية علقمة فى التابعات، وأعجب منه إخراج رواية معروف فى "الصحيح" مع أن فيه خطأ مغير للمعنى، وهو ترك حرف الاستثناء، وفى حديث بريدة نص على انتساخ النهى عن الانتباذ فى الأوعية، وهو مذهب أئمتنا.

باب تخليل الخمر

٥٨٠١- عن إسرائيل، عن السدى، عن يحيى بن عباد، عن أنس: "أن يتيما كان فى حجر أبى طلحة، فاشترى له خمرا، فلما حرمت سأل النبى ﷺ أيتخذ خلا؟ قال: لا"، رواه الدارقطنى فى "سننه" (ص٥٣٧).

وقوله: «كل مسكر حرام أو لا تشربوا مسكرا»، معناه عندنا أن كل مسكر حرام، إن كان خمرا فحرام لعينه، وإن كان غيرها فحرام ما أحدث السكر منه، ولا تشربوا ما يحدث السكر إن كان نبيذا، ولا تشربوا ذات المسكر إن كان خمرا.

باب تخليل الخمر

قوله: "عن إسرائيل إلخ"، قلت: هكذا رواه ليث بن أبى سليم، عن يحيى بن عباد، عن أنس، عند الدارقطنى، وهو أصح مما رواه أبو داود عن وكيع، عن سفيان، عن السدى، عن يحيى ابن عباد، عن أنس: «أن أبا طلحة سأل رسول الله ﷺ عن أيتام ورثوا خمرا؟ قال: أهرقها، قال: أفلا أجعلها خمرا؟ قال: لا»، ومما رواه مسلم عن ابن مهدى، عن سفيان، عن السدى، عن يحيى ابن عباد، عن أنس: «أن النبى ﷺ سئل عن الخمر أ يتخذ خلا؟ قال: لا»؛ لأن رواية إسرائيل يؤيدها رواية الليث، بخلاف رواية وكيع وابن مهدى، وفى رواية ابن مهدى اختصار مخل؛ لأنه لا يدل على أن السؤال كان فى ابتداء تحريم الخمر، بخلاف رواية غيره؛ فإن فيها بيانا لذلك.

واختلفوا فى تأويل النهى عن التخليل، فقال أبو حنيفة: كان ذلك فى ابتداء التحريم حين كان فى الأمر شدة؛ لئلا يجعل الناس التخليل حيلة لإبقاء الخمر والشرب، فانتسخ بانتساخ الشدة، وقال آخرون: هو باق بحاله، ثم اختلفوا فيما بينهم، فقال بعضهم: التخليل منهى عنه، ولكنه لو خلله أحد يصير خلا طاهرا حلالا، وقال بعضهم: لا يصير طاهرا ولا حلالا، بل يبقى نجسا وحراما، ولا دليل لهذه الطائفة على نجاسة الخل وحرمته، لا فى الحديث؛ لأنه متعرض للتخليل فقط، ولا تعرض فيه من الخل الحاصل بعد التخليل، ولا فى المعقول؛ لأن نجاسته وحرمته كانتا للخمرية، فلما زالت الخمرية زالت النجاسة والحرمة، كما لو تخلل بنفسه، فبقى الكلام فى انتساخ النهى وبقاءه.

وحجة أبى حنيفة أن تخليل الخمر استهلاك له، واستهلاكه ليس بممنوع، فلا بد أن يحمل النهى على التشديد فى الابتداء، وينتسخ بنسخ التشديد، وحجة من قال ببقائه ليس إلا أن الظاهر

. . . .

هو البقاء؛ لعدم العلم بالناسخ، وليس هذا إلا استدلالا بالجهل، وهو غير صحيح.

وقال القرطبي: كيف جاز لأبي حنيفة القول بالتخليل مع هذا الحديث، ومع سببه الذى خرج عليه؟ إذ لو كان جائزا لكان قد ضيع على الأيتام مالهم، ولوجب الضمان على من أراقها عليهم، وهو أبو طلحة اهـ (نيل ٨:٢١٦)، وهو عجيب من مثل القرطبي، لأن أبا حنيفة لا يقول: إنه كان جائزا إذ راق أبو طلحة، بل يقول: إنه جائز الآن، وإن لم يكن جائزا إذا ذاك، ثم كيف يجب الضمان على من أراقها بأمر الشارع؟ فتضمين أبي طلحة من العجائب، ومثله في العجب ما احتج بعض أصحابنا لأبي حنيفة بقوله: «نعم الإدام الخل»، ووجه الاستدلال، أنه عام يتناول جميع ما يطلق عليه اسم الخل؛ لأنه لم يفصل بين خل وخل، وهذا الاستدلال فاسد؛ لأن الخل النجس أو المتخذ من شيء نجس -كنبيذ التمر النجس- يطلق عليه اسم الخل، فينبغي أن يتناوله الحديث، مع أنه ليس كذلك، فكيف يتناول خل الخمر؟ والحق أن المراد من الخل هو الخل المعروف المعهود المأكول، لا كل خل كيف ما كان، ومن أي شيء كان، فلا يتم الاستدلال به، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: حاصل استدلال الأصحاب أن الخل كان يصنع من الخمر أيضا في زمن النبي ﷺ، فلو كان حراما لم يطلق قوله: «نعم الإدام الخل»، بل قيده مما عدا خل الخمر، وحيث أطلقه دل على حل الخل كله، وأصرح منه ما رواه البيهقي من حديث المغيرة بن زياد، عن أبي الزبير، عن جابر مرفوعا: «خير خلكم خل خمركم»، وقال: إن المغيرة ليس بالقوي، كما في "المقاصد الحسنة" (ص:٩٨).

قلت: قال البخاري: قال وكيع: كان ثقة، وعن يحيى بن معين: ليس به بأس، وروى الدوري وابن أبي خيثمة عنه: ثقة ليس به بأس، وقال العجلي، وابن عمار، ويعقوب: ثقة، وقال أبو حاتم: هو صالح صدوق، ليس بذلك القوي، يحول اسمه من "كتاب الضعفاء"، وقال أبو داود: صالح، وقال النسائي: ليس به بأس، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه مستقيم، إلا أنه يقع في حديثه كما يقع في حديث من ليس به بأس، وهو لا بأس به، وقال المزي: لا نعلم أحدا، قال: إنه متروك، ولعله اشتبه على الحاكم بأصرم بن حوشب، فإنه يكنى أبا هشام أيضا، وهو من المتروكين، وقال صالح بن أحمد عن أبيه: ثقة اهـ ملخصا من "التهذيب" (٦:٢٦٠).

وبالجملة فهو من رجال الأربعة مختلف فيه، حسن الحديث على الأصل الذى مر ذكره غير مرة، وهو أصرح دليل على حل خل الخمر، كما لا يخفى.

. . . .

وروى الدارقطني في "سننه" من طريق فرج بن فضالة، عن يحيى بن سعيد، عن عمرة، عن أم سلمة رضى الله عنها، قالت: «كانت لنا شاة فماتت، فقال النبي ﷺ: ما فعلت شاتكم؟ قلنا: ماتت، قال: أ فلا انتفعتم بإهابها؟ قلنا: إنها ميتة، قال: يحل دباغها كما يحل خل الخمر»، قال الدارقطني: تفرد به فرج بن فضالة عن يحيى، وهو ضعيف اهـ (ص:٥٣٧).

قلت: هو مختلف فيه، وثقه ابن معين في رواية، فقال: لا بأس به، وفي رواية: صالح، وقال أبو حاتم: صدوق يكتب حديثه، ولا يحتج به، كما في "التهذيب" (٨: ٢٦١)، وله شاهد حسن من حديث جابر قد ذكرناه، وهو مؤيد بالقياس الصحيح؛ فإن الخمر ليس بأخبث من الميتة، وقد أباح الشرع إصلاحها، فكذا إصلاح الخمر بالتخليل، والله تعالى أعلم.

وروى أبو عبيد في "الأموال": حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، عن المثنى بن سعيد، قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن -وهو عامله على الكوفة- أن لا تحمل الخمر من رستاق إلى رستاق، وما وجدت منها في السفن فصيره خلا، فكتب عبد الحميد إلى عامله بواسط محمد بن المنتشر بذلك، فأتى السفن فصب في كل راقود[1] ماء وملحا فصيره خلا (ص:١٠٢)، وفيه دليل على جواز تخليل الخمر.

وأما قول أبي عبيد: إنما فعله بخمر أهل الذمة، ولا يجوز في خمر المسلمين من هذا شيء اهـ، دعوى مجردة لا دليل عليها؛ فإن أهل الذمة إنما صولحوا على شربها، ولم يصالحوا على حملها، والتجارة فيها علانيةً، فكان للإمام أن يأمر بهراقة كل ما يحمل منها في السفن، كما له أن يريق خمر المسلمين، فلما أمر بتخليلها كان تخليل خمر الذمي، وخمر المسلم سواءً.

قال أبو عبيد: وقد سمعت إسماعيل بن إبراهيم -هو ابن علية- يحدث عن سليمان التيمي، عن أم خداش، قالت: رأيت عليا رضى الله عنه يصطبغ بخل الخمر، حدثني أزهر، عن ابن عون، عن ابن سيرين: أنه كان لا يسميه خل الخمر، ويسميه خل العنب، قال: وكان يأكله، وإنما لم يسمه خل الخمر كي لا يجترأ أحد على بيع الخمر، وشرائه للتخليل، وهو حرام إجماعًا، وإنما يجوز للمسلم تخليل عصير تحول خمرا عنده، أو كان قد ورث الخمر من قريب له، ولا يجوز له شراء الخمر، ولا بيعه لذلك أصلا.

---

(١) هو دن كبير يطلى داخله بالقار، ظ.

كتاب الصيد

باب حل صيد الكلب المعلم

٥٨٠٢- عن أبى ثعلبة الخشنى، قال: قلت: يا رسول الله! أصيد بقوسى، وبكلبى المعلم، وبكلبى الذى ليس بمعلم، فما يصلح لى؟ فقال: «ما صدت بقوسك فذكرت

قال: وسمعت جرير بن عبد الحميد: يحدث عن ابن شبرمة، عن الحارث العكلى -من كبار فقهاء التابعين- فى رجل ورث خمرا، قال: "يلقى فيها ملحا حتى تصير خلا، قال: وحدثنا حماد ابن خالد، عن معاوية بن صالح، عن أبى الزاهرية، عن جبير بن نفير، عن أبى الدرداء، أنه قال: لا بأس بالمرى -هو خل الخمر- ذبحته الشمس، والملح، والحيتان" اهـ (ص١٠٥-١٠٦).

قال محمد فى "الحجج" له: قد بلغنا عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه اصطبغ على خل خمر، وبلغنا ذلك عن ابن عباس، وبلغنا عن أبى ا لدرداء أنه قال: لا بأس بخل الخمر، فما فرق بين أهل الذمة، وعمل المسلمين فى ذلك.

قال: أخبرنا ابن عبد الله، عن عبد الله بن أبى سليمان، عن عطاء بن أبى رباح، فى رجل ورث خمرا، قال: "يهريقها، قال: قلت: أرأيت لو صب فيها ماء فتحولت خلا؟ قال: إن تحولت فلا بأس به، إن شاء باعه".

محمد قال: أخبرنا عبد الله بن سعيد بن عبد العزيز التنوخى، عن عطية بن قيس الكلابى، عن رجل، عن الحكم، أو مولى الحكم قال: سألت أبا الدرداء عن الخل الذى يجعل من الخمر، والملح، والحيتان؟ فقال أبو الدرداء: يجب (أى يقطع) خمرها الملح، والشمس، والحيتان" اهـ (ص:٢٥٨).

وأما ما روى أبو عبيد عن عمر رضى الله عنه وغيره، أنهم قالوا: لاتأكل خلا من خمر أفسدت حتى يبدأ الله بفسادها، فمحمول على التنزه والتورع، كى لا يتعمد المسلم تحصيل الخمر للتخليل، والفقيه قد ينهى عن الأمر المباح سدا للذرائع، كما لا يخفى، والله تعالى أعلم، ظ.

باب حل صيد الكلب المعلم

أقول: الحديث نص فى الباب، وهو يدل على اشتراط التسمية عند الإرسال أيضا. قال العبد الضعيف: الأصل فى إباحة الصيد الكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة، وحرم

اسم الله عليه فكل، وما صدت بكلبك المعلم فذكرت اسم الله فكل، وما صدت بكلبك غير المعلم فأدركت ذكاته فكل»، متفق عليه (منتقى مع النيل ٨: ٣٤٩).

عليكم صيد البر ما دمتم حرما﴾، وقال سبحانه: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾، وقال سبحانه: ﴿يسألونك ما ذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات، وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله، فكلوا مما أمسكن عليكم، واذكروا اسم الله عليه﴾.

وأما السنة: فحديث أبى ثعلبة الخشنى المذكور فى المتن، وحديث عدى بن حاتم، قال: «قلت: يا رسول الله! إنا نرسل الكلب المعلم فيمسك علينا، قال: كل، قلت: وإن قتل؟ قال: كل ما لم يشركه كلب غيره»، قال: وسئل رسول الله ﷺ عن صيد المعراض؟ فقال: «ما خزق فكل، وما قتل بعرضه فلا تأكل»، متفق عليهما.

وأجمع أهل العلم على إباحة الاصطياد والأكل من الصيد، ولا خلاف فى اشتراط كون الجارح معلما؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله﴾، وما فى المتن من حديث أبى ثعلبة، ويعتبر فى تعليمه ثلاثة شروط: إذا أرسله استرسل، وإذا زجره انزجر، وإذا أمسك لم يأكل، ويتكرر هذا منه مرة بعد أخرى حتى يصير معلما فى حكم العرف، وأقل ذلك ثلاث، قاله القاضى، وهو قول أبى يوسف، ومحمد، ولم يقدر أبو حنيفة[1]، وأصحاب الشافعى عدد المرات؛ لأن التقدير بالتوقيف، ولا توقيف فى هذا، بل قدره بما يصيره به فى العرف معلما، وهذا فى الكلب، والفهد، وما أشبههما من السباع، وأما فى الصقر، والباز، ونحوهما من جوارح الطير، فلا يشترط ترك الأكل منه، كما سيأتى.

ويشترط أن يجرح الصيد، فإن خنقه، أو قتله بصدمته لم يبح، قال الشريف: وبه قال أكثرهم، وقال الشافعى فى قول له: يباح لعموم الآية والخبر، ولنا: أنه قتله بغير جرح أشبه ما قتله بالحجر والبندق، ولأن الله تعالى حرم الموقوذة، وهذا كذلك، وهذا يخص ما ذكروه، وقول النبى ﷺ: «ما أنهر الدم وذكر اسم الله فكل» يدل على أنه لا يباح ما لم ينهر الدم، كذا فى "المغنى" لابن قدامة، ملخصا (١١: ٩٣).

قيل فى معنى الجوارح: إنها الكواسب للصيد على أهلها، من الجرح بمعنى الكسب، قال الله

---

(١) صرح به الجصاص فى "الأحكام" له، ونصه: ويكون موضع الخلاف بينه وبين أبى يوسف ومحمد، أنهما يعتبران فى شرط التعليم ترك الأكل ثلاث مرات، وأبو حنيفة لا يحده، وإنما يعتبر ما يغلب فى الظن من حصول التعليم، اهـ (٢: ٣١٨) ظ.

باب حرمة الصيد الذى أكل منه الكلب

٥٨٠٣- عن عدى بن حاتم، عن النبى ﷺ، قال: «إذا أرسلت كلابك المعلمة وذكرت اسم الله فكل ما أمسكنَ عليك، إلا أن يأكل الكلب فلا تأكل، فإنى أخاف أن يكون أمسك على نفسه»، متفق عليه، وفى رواية عنه أيضا: «وإن أكل منه فلا تأكل؛ فإنما أمسك على نفسه»، متفق عليه أيضا (منتقى).

تعالى: ﴿ما جرحتم بالنهار﴾ يعنى ما كسبتم، وقيل: إنها ما تجرح بناب أو مخلب، قال محمد فى "الزيادات": إذا صدم الكلب الصيد ولم يجرحه فمات لم يؤكل؛ لأنه لم يجرح بناب أو مخلب، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وما علمتم من الجوارح مكلبين﴾، وإذا كان الاسم يقع عليهما، فليس يمتنع أن يكونا مرادين باللفظ، فيريد بالكواسب ما يكسب بالاصطياد، ويفيد مع ذلك فى شرط الذكاة وقوع الجراحة بالمقتول من الصيد، ويدل أيضا على أن الجراحة مرادة حديث النبى ﷺ فى المعراض: «أنه إن خزق بحده فكل، وإن أصاب بعرضه فلا تأكل»، ومتى وجدنا للنبى ﷺ كلما يواطئ معنى ما فى القرآن، وجب حمل مراد القرآن عليه، قاله الجصاص فى "الأحكام" (٢:٣١٣) له، ظ.

باب حرمة الصيد الذى أكل منه الكلب

قوله: "عن عدى إلخ": قلت: اختلف فى هذا الحديث على عدى بن حاتم، فرواه عنه الشعبى هكذا، ورواه عنه سماك بن حرب خلافه، أعنى إباحة الأكل مطلقا، أكل منه الكلب أو لم يأكل، كما رواه عنه ابن كثير على ما نقله عنه فى "النيل"، وسماك فيه مقال، وهو لا يوازى الشعبى فى الحفظ، والإتقان، ولا يدانيه، فروايته منكرة، ثم اختلف فيه على الشعبى، فرواه عنه الثقات الحفاظ مثل ما روينا، وخالفهم عبد الملك بن حبيب، فرواه عن أسد بن موسى -عم أبى زائدة- عن الشعبى، عن عدى نحو ما رواه سماك، عن عدى، وعبد الملك بن حبيب ضعيف الحفظ كثير الغلط، فروايته منكرة، والصحيح من روايته التى رواها عنه الثقات الحفاظ.

وعن أبى ثعلبة الخشنى، أنه قال: قلت له: يا رسول الله! إن أرضنا أرض صيد، فأرسل كلبى المكلب، وكلبى الذى ليس بمكلب، قال: «إذا أرسلت كلبك المكلب وسميت، فكل ما أمسك عليك الكلب المكلب وإن قتل، وإن أرسلت كلب الذى ليس بمكلب، فأدركت ذكاته فكل»، رواه أحمد فى "مسنده" (٤:١٩٤): عن عبد الرزاق، عن معمر، عن أيوب، عن أبى قلابة، عن أبى

. . . .

ثعلبة، وهذا سند من أسناد "الصحيحين"، وروى أحمد أيضا عن يزيد بن هارون، عن الحجاج بن أرطاة، عن مكحول، عن أبى ثعلبة، أنه قال: «قلت: يا رسول الله! إنا أهل صيد، فقال: إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله، فأمسك عليك فكل، قال: قلت: وإن قتل؟ قال: وإن قتل» (مسند أحمد ٤:١٩٣)، والحجاج وإن كان فيه مقال إلا أن روايته موافقة لرواية الثقات، فهو حجة، قلت: هذا هو الصحيح من رواية أبى ثعلبة.

وما رواه أبو داود، من طريق حبيب المعلم، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده «أن أعرابيا -يقال له أبو ثعلبة- قال: يا رسول الله! إن لى كلابا مكلبة فأفتنى فى صيدها، قال: إن كان لك كلابٌ مكلبة فكل مما أمسكن عليك، قال: ذكيا أو غير ذكى؟ قال: ذكيا أو غير ذكى، قال: فإن أكل منه؟ قال: وإن أكل منه» خطأ، وحبيب المعلم مختلف فيه، قال أحمد: ما أحتج بحديثه، وقال النسائى: ليس بالقوى، وكان يحيى لا يحدث عنه، فلا يحتج بما تفرد به مخالفا للثقات.

وكذا ما رواه أبو داود من طريق داود بن عمرو، عن بسر بن عبيد الله، عن أبى إدريس الخولانى، عن أبى ثعلبة، قال: قال النبى ﷺ فى صيد الكلب: «إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وإن أكل منه» خطأ؛ لأنه ليس فى حديث أبى إدريس الخولانى زيادة قوله: «وإن أكل منه»، وإنما تفرد به داود بن عمرو، وقال العجلى: يكتب حديثه، وليس بالقوى، وقال أبو حاتم: شيخ ليس بالمشهور، وقال ابن حزم: ضعفه أحمد، فهو وإن قيل فيه: ليس به بأس أو صالح، ليس ممن يقبل تفرده، فالصحيح من رواية أبى ثعلبة، هو ما رواه عنه أبو إدريس الخولانى من غير طريق داود بن عمرو، وما رواه عنه أبو قلابة ومكحول، وهذه الروايات الصحيحة عن عدى وأبى ثعلبة تدل على حرمة الصيد الذى أكل منه الكلب، وهو مذهب أبى حنيفة.

أقول: قوله ﷺ فى حديث عدى: «إنى أخاف أن يكون أمسك على نفسه» يدل على أن أكل الكلب من الصيد غير منافٍ للإمساك على الصائد على وجه القطع؛ لأنه يحتمل أن يكون الأخذ والإمساك والقتل من أول الأمر مقصورا على الصائد، ولا يكون له قصد فى الأكل، ثم بعد القتل الذى يتم به الاصطياد للصائد يبدو له رأى فى الأكل فيأكل، وحينئذ الأكل من الصيد مجتمعا مع الإمساك مقصورا على الصائد، كما إذا قتل ورجع عنه ثم عاد إليه فأكل منه، بل هو منافٍ له على وجه الاحتمال فقط؛ لأن لفظة "أخاف" إنما يستعمل فى المحتمل دون المقطوع به.

ثم هو يدل على أن احتمال الإمساك على نفسه مانع من الأكل كالإمساك المحقق، فلو صح

باب حل صيد البازى والفهود و غيرها إذا كانت معلمة

٥٨٠٤– عن مجالد، عن الشعبى، عن عدى بن حاتم، أن النبى ﷺ قال: «ما علمت من كلب أو باز ثم أرسلته وذكرت اسم الله فكل مما أمسك عليك، قلت: وإن قتل؟ قال: إذا قتله ولم يأكل منه شيئا فإنما أمسكه عليك»، رواه أبو داود، وسكت عنه (بذل المجهود ٤: ٩٠)، وقال البيهقى: تفرد مجالد بذكر الباز فيه وخالف الحفاظ (نيل الأوطار ٨: ٣٥٠).

حديث حبيب المعلم، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، يكون معنى قوله ﷺ: «وإن أكل منه» أى بعد تحقق الإمساك عليك، بأن يكون قتله أولا، ثم رجع عنه، ثم عاد إليه فأكل منه، هذا توضيح تأويل من تأول هذا القول على أن أكل منه بعد أن قتله، وخلاه وفارقه، ثم عاد فأكل منه، كما نقله النووى عنه على ما فى "بذل المجهود".

ويدل على صحة هذا التأويل أنه قال فى أوله: «كل ما أمسك عليك»، ثم سأله بقوله: «وإن أكل؟» يكون معناه وإن أكل بعد تحقق الإمساك عليك، فيكون جوابه: «وإن أكل» بعد تحقق الإمساك عليك، وعليه يحمل رواية داود بن عمرو، وسماك، وعبد الملك بن حبيب، وحينئذ لا يكون فيها حجة لمن قال بإباحة الصيد بعد أكل الكلب منه مطلقا، فاعرف ذلك.

قال العبد الضعيف: وفى "المغنى" لابن قدامة: ولنا قول النبى ﷺ فى حديث عدى بن حاتم: «إلا أن يأكل الكلب، فإن أكل فلا تأكل، فإنى أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه» (متفق عليه)، وأما حديث أبى ثعلبة (بلفظ: «قال: فإن أكل منه؟ قال: وإن أكل منه»)، فقد قال أحمد: يختلفون عن هشيم فيه، على أن حديثنا أصح؛ لأنه متفق عليه، وعدى بن حاتم أضبط، ولفظه أبين؛ لأنه ذكر الحكم والعلة. قال أحمد: حديث الشعبى عن عدى أصح ما روى عن النبى ﷺ، الشعبى يقول: كان جارى وربيطى فحدثنى، والعمل عليه، ويحتمل أنه أكل منه بعد أن قتله، وانصرف عنه، فإن شرب دمه ولم يأكل منه لم يحرم، نص عليه أحمد، وبه قال عطاء، والشافعى، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأى، وكرهه الشعبى، والثورى؛ لأنه فى معنى الأكل، ولنا عموم الآية والأخبار، وإنما خرج منه ما أكل منه بحديث عدى، وهذا لم يأكل؛ لأن الدم لا يقصده الصائد منه، ولا ينتفع به؛ فلا يخرج بشربه عن أن يكون ممسكا على صائد اهـ (١١: ٨–٩).

باب حل صيد البازى، والفهود، و غيرها إذا كانت معلمة

قوله: "عن مجالد إلخ": قلت: زيادة الباز فى حديث عبد الله بن نمير عن مجالد وهو عند

. . . .

أبى داود، وأما هيثم فلم يرو هذه الزيادة، أخرج حديثه أحمد فى "المسند" (٤:٣٨٩)، ويعلم منه تساهل ابن تيمية، حيث أخرج الحديث بزيادة الباز، وعزاه لأبى داود وأحمد، مع أنه مع هذه الزيادة ليس من رواية أحمد، وإنما هو من رواية أبى داود فقط، وأخرج ابن جرير، عن عيسى بن يونس، عن مجالد، عن الشعبى، عن عدى بن حاتم، فقال: سألت رسول الله ﷺ عن صيد البازى؟ فقال: «ما أمسك عليك فكل» (ابن جرير ٦:٥٨).

وظنى أن السؤال عن الباز لم يقع لعدى بن حاتم، وإنما هو من خطأ بعض الرواة، وإدراجهم فى الحديث، فليس فى الباب حديث مرفوع، نعم، روى ابن جرير عن ابن عباس فى تفسير قوله: ﴿ما علمتم من الجوارح﴾ أنه قال: يعنى بالجوارح الكلاب الضوارى، والفهود، والصقور، وأشباهها، رواه عن ابن المثنى، عن عبد الله، عن معاوية، عن على، عن ابن عباس، وهو مسند يعتمد عليه البخارى فى التعليقات، كما يظهر من شروح البخارى، وأخرج نحوه عن خيثمة بن عبد الرحمن، وعلى بن الحسين، وعبيد بن عمير، ومجاهد، والحسن، بأسانيد يحتج بها، ففى هذه الآثار حجة لأبى حنيفة، حيث يقول بحل صيد البازى، والفهود، وغيرها من الجوارح إذا كانت معلمة.

قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": وكل ما يقبل التعليم، ويمكن الاصطياد به من سباع البهائم: كالفهد، وجوارح الطير، فحكمه حكم الكلب فى إباحة صيده، قال ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿وما علمتم من الجوارح مكلبين﴾ هى الكلاب المعلمة، وكل طير تعلم الصيد، والفهود، والصقور، وأشباهها، وبمعنى هذا قال طاوس، ويحيى بن أبى كثير، والحسن، ومالك، والثورى، وأبو حنيفة، ومحمد بن الحسن، والشافعى، وأبو ثور.

وحكى عن ابن عمر ومجاهد[1] أنه لا يجوز الصيد إلا بالكلب؛ لقوله تعالى: ﴿وما علمتم من الجوارح مكلبين﴾ يعنى ما كلبتم من الكلاب، ولنا ما روى عن عدى، قال: سألت رسول الله ﷺ عن صيد البازى؟ فقال: «إذا أمسك عليك فكل»، ولأنه جارح يصاد به عادة، ويقبل التعليم، فأشبه الكلب، فأما الآية فإن الجوارح الكواسب مكلبين من التكليف، وهو الإغراء اهـ ملخصا (١١:١٠) ظ.

---

(١) قد روى عنه خلافه كما مر، فيحمل على الكراهة تنزها، ظ.

باب حل الصيد الذى أكل منه البازى ونحوه

٥٨٠٥- قال ابن جرير: حدثنا أبو كريب، قال: حدثنا أسباط، قال: ثنا أبو إسحاق الشيبانى، عن حماد، عن إبراهيم، عن ابن عباس، أنه قال فى الطير: إذا أرسلته فقتل فكل، فإن الكلب إذا ضربته لم يعد، وأن تعليم الطير أن يرجع إلى صاحبه وليس يضرب، إذا أكل من الصيد ونتف الريش فكل (تفسير ابن جرير ٦: ٦٠).

باب حل الصيد الذى أكل منه الطير كالبازى و غيره

أقول: فيه إشكال، وهو أنه قال الله تعالى: ﴿ما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله. فكلوا مما أمسكن عليكم﴾، فشرط الله سبحانه فى صيد الجوارح الإمساك علينا، ومعنى الإمساك هو ترك الأكل منه، كما هو مصرحون به فى صيد الكلب، فكيف يقال بحل مأكول الطير؟ وأجاب عنه الجصاص فى "أحكام القرآن" بأن الإمساك علينا شرط فى الكلب ونحوه، دون الطير؛ لأنه غير قابل لتعليم الإمساك بضرب.

ويرد عليه أن ضمير أمسكن راجع إلى الجوارح، والطير داخل فيه، فكيف يصح أن الإمساك علينا غير مشروط فيه؟ وما قال: إنه غير قابل لهذا التعليم؛ لعدم إمكان الضرب، ففيه أن الضرب غير شرط لهذا التعليم، بل يعلم الإمساك بما يعلم الرجوع عند الاسترجاع، ولو سلم فهو غير مفيد له؛ لأن الآية حينئذ تكون حجة لمن خصص الجوارح بالكلاب ونحوها؛ لأنه يقول: الجوارح وإن كانت عامة إلا أنها خصصت بالكلاب ونحوها، بقرينة قوله: «أمسكن عليكم»؛ لأن الطير لا يتحقق منه الإمساك، فالجواب غير دافع للإشكال.

واختار شيخنا فى تفسير هذه الآية إرجاع الضمير إلى الجوارح مطلقا، طير أو غير طير، وأشار إلى دفع الإشكال المذكور بأن طرق تعليم الكلاب والطير مختلفة، وكون كل واحد منهما معلما بطريقه دليل إمساكه علينا، فيقال: إن الكلب أمسك علينا إذا ترك الأكل، ويقال: إن الطير أمسك علينا إذا أجاب الدعوة اهـ بمحصله، وهو غير دافع للإشكال أيضا؛ لأن حقيقة الإمساك علينا هو الاصطياد لنا لا لنفسه، والأكل دليل ظاهر على الاصطياد لنفسه، ولا دلالة لإجابة الدعوة عليه أصلا، إذ لو كان دليلا عليه لكان دليلا فى الكلب أيضا، فكيف يكون دليلا على الإمساك علينا فى الطير مع وجود ما ينافيه أعنى الأكل منه، إلا أن يقال: إن الاصطياد لنا لما لم يكن متعذرا فى الكلب اعتبر فيه حقيقة، ولما كان متعذرا فى الطير لم يعتبر فيه حقيقة، بل أقيم فيه إجابة الدعوة مقامه، وفيه أن تعذر حقيقة الاصطياد لنا فى الطير ممنوع، ولو سلم فمقتضاه عدم حل صيده، كما

قلت: رجاله ثقات إلا أنه مرسل، ولكنه لا ضير، فإنه من مراسيل إبراهيم، ومراسيله صحاح، وهو مذهب إبراهيم، وحماد، كما رواه ابن جرير عنهما بأسانيد صحيحة. وأخرجه محمد فى "الآثار" عن أبى حنيفة، عن حماد، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، وهو سند متصل، فاندفع الانقطاع أيضا. واختلف فيه عن عطاء، فروى عنه إبراهيم وحجاج مثل قول ابن عباس، وروى عنه ابن جريج خلافه، فهؤلاء الأئمة سلف أبى حنيفة فى القول بحل الصيد الذى أكل منه الطير.

ذهب إليه ابن عمر، كما رواه عنه ابن جرير بسند صحيح، لا التكلف لتحليل صيده بإقامة إجابة الدعوة مقامه.

فإن قيل: لا يمكن القول بتحريمه؛ لما روى مجالد، عن الشعبى، عن عدى بن حاتم، أنه قال: سألت رسول الله ﷺ عن صيد البازى؟ فقال: «ما أمسك عليك فكل»، رواه ابن جرير، واحتج به على من قال بحرمة صيد البازى المقتول، يقال: هذا الحديث تفرد به مجالد، ولم يذكر من هو أوثق منه السؤال عن البازى، وإنما ذكر السؤال عن الكلب المعلم، فالظاهر أنه وهم من مجالد، وقد طعن فيه البيهقى أيضا بتفرد مجالد ومخالفة الحفاظ، كما مر فى الباب السابق، ولو سلم فقوله: «ما أمسك عليك فكل» يدل على اشتراط ترك الأكل، وهذا الاشتراط مصرح فى حديث أبى داود؛ لأن لفظه: أن النبى ﷺ قال: «ما علمت من كلب أو باز ثم أرسلته وذكرت اسم الله فكل مما أمسك عليك.

قلت: وإن قتل؟ قال: إذا قتله ولم يأكل منه شيئا فإنما أمسكه عليك» (بذل المجهود ٣: ٩٠)، فيكون الحديث دليلا للقائلين باشتراط الترك، ولا دلالة فيه للقائلين بكون الإجابة قائمة مقام الاصطياد لنا؛ فالإشكال غير مندفع بهذا الجواب أيضا، ولكنه لا اعتراض فيه على الإمام، لأنه لم يقل بذلك برأيه، بل تبع فيه ابن عباس، وإبراهيم، وحمادا، وعطاء فى رواية إبراهيم، وحجاج، وقد بينا فى المقدمة أن ضعف دليل المقلدين لا يدل على ضعف مذهب الإمام؛ لأنه يمكن أن يكون عنده دليل، ومأخذ لم يصل إليه أفهام المقلدين، لا سيما إذا لم يكن متفردا فيما ذهب إليه، بل يكون له فيه سلف من الأئمة الأعلام، كحبر الأمة ابن عباس، وإبراهيم، وحماد، وعطاء، فافهم.

قال العبد الضعيف: قد اختلف السلف فى معنى الإمساك على الصائد، فذهب الجمهور إلى أنه فى الكلب، ونحوه بمعنى ترك الأكل منه، فإن أكل منه لم يبح، يروى ذلك عن ابن عباس، وأبى هريرة، وبه قال عطاء، وطاوس، وعبيد بن عمير، والشعبى، والنخعى، وسويد بن غفلة، وأبو بردة،

. . . .

وسعيد بن جبير وعكرمة والضحاك، وقتادة، وإسحاق، وأبو حنيفة، وأصحابه، وأحمد، وأبو ثور، وروى عن سعد بن أبى وقاص وسلمان وأبى هريرة، وابن عمر: أن ترك الأكل ليس بشرط مطلقا، حكاه عنهم الإمام أحمد، وبه قال مالك، وللشافعى قولان كالمذهبين. واحتجوا بعموم قوله: ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ أى بعض ما أمسكن عليكم ولنا ما مر من حديث عدى بن حاتم.

ولا يشترط فى الصيد بالبازى ترك الأكل، فيباح صيده وإن أكل منه، وبهذا قال ابن عباس، وإليه ذهب النخعى، وحماد، والثورى، وأبو حنيفة، وأصحابه، ونص الشافعى على أنه كالكلب فى تحريم ما أكل منه من صيده؛ لأن مجالدا روى عن الشعبى، عن عدى بن حاتم، عن النبى ﷺ، قال: «فإن أكل الكلب والبازى فلا تأكل»، ولنا إجماع الصحابة، روى الخلال بإسناده عن ابن عباس قال: إذا أكل الكلب فلا تأكل من الصيد، وإذا أكل الصقر فكل، فإنك تستطيع أن تضرب الكلب، ولا تستطيع أن تضرب الصقر، وقد ذكرنا عن أربعة من الصحابة، إباحة ما أكل منه الكلب، وخالفهم ابن عباس فيه، ووافقهم فى الصقر، ولم ينقل عن أحد فى عصرهم خلافهم، وأما الخبر فلا يصح، يرويه مجالد، وهو ضعيف، قال أحمد: مجالد يصير القصة واحدة، كم من أعجوبة لمجالد، والروايات الصحيحة تخالفه اهـ (١١:١١).

وفى "الجوهر النقى": ذكر البيهقى عن ابن عباس، قال: إذا أكل الكلب فلا تأكل، وإذا أكل الصقر فكل إلى آخره، قلت: ذكر صاحب "الاستذكار" قول ابن عباس هذا، ثم قال: ولامخالف له من الصحابة من وجه يصح، وفى "نوادر الفقهاء" لابن بنت نعيم: أجمعوا أن البازى إذا أكل منه أكل صاحبه بقيته، إلا الشافعى فإنه منع من أكله اهـ (٢:٢١٤).

ولعلك قد عرفت بذلك أن ترك الأكل ليس بداخل فى حقيقة الإمساك على الصائد، وإلا لكان شرطا فى ما صاده الكلب إجماعا، ولم يختلف فيه اثنان، ولما ثبت اختلاف الصحابة فى اشتراطه فى صيد الكلب، وعدم اشتراطه، ثبت أن إمساك كل جارح بما يناسبه، فإمساك الكلب ونحوه بترك الأكل منه، بدليل حديث عدى بن حاتم المتفق عليه، وإمساك الصقر ونحوه بالانزجار إذا زجر، وبالإجابة إذا دعى، ولأن جوارح الطير فلم تعلم بالأكل، ويعتذر تعليمها بترك الأكل، فلم يقدح فى تعليمها بخلاف الكلب والفهد، وهذا هو معنى قول ابن عباس: "إنك تستطيع أن تضرب الكلب، ولا تستطيع أن تضرب الصقر"، وعنه أخذه الجصاص، فما أورده بعض الأحباب ليس بوارد لأن جوارح الطير إذا كانت تعلم بالأكل، فلا يكون أكلها دليلا على الاصطياد لنفسها،

باب وجوب التسمية عند الإرسال

٥٨٠٦- عن عدى بن حاتم، قال: "قلت: يا رسول الله! إنى أرسل كلبى وأسمى، قال: إن أرسلت كلبك وسميت فأخذ فقتل فكل، وإن أكل منه فلا تأكل، فإنما أمسك على نفسه، قلت: إنى أرسل كلبى أجد معه كلبا آخر، لا أدرى أيهما أخذه، قال: فلا تأكل، فإنما سميت على كلبك، ولم تسم على غيره"، وفى رواية أن رسول الله ﷺ قال: «إذا أرسلت كلبك فاذكر اسم الله، فإن وجدت مع كلبك غيره وقد قتل فلا تأكل، فإنك لا تدرى أيهما قتله»، متفق عليهما (منتقى مع النيل ٨: ٣٥٥).

بخلاف الكلب والفهد، فإنها تعلم بترك الأكل، وليس قول ابن عمر بكراهة ما صاده الصقر والبازى لكونهما يأكلان من الصيد، ولا يمسكانه على الصائد، بل لكون الجوارح مقتصرا على الكلاب عنده، بقرينة قوله: ﴿مكلبين﴾، كما مر مع الجواب عنه، وظهر بما ذكرنا أن قول أبى حنيفة مؤيد بالإجماع، والشافعى محجوج بإجماع من تقدمه على جواز ما أكل البازى من صيده، فليس ما ذكره الأصحاب فى دليل الإمام بضعيف، ولكن بعض الأحباب لا يراجع كتب القوم، وينسب إليهم ما شاء من الدلائل ويضعفها، ويرميهم بما شاء رجما بالغيب، فافهم، ظ.

باب وجوب التسمية عند الإرسال

أقول: دلالة الحديثين على الباب ظاهرة، قال العبد الضعيف: قد مر الكلام فى وجوب التسمية عند الذبح فى كتاب الذبائح، وإرسال الكلب ورمى السهم أقيم مقام الذبح، فلا بد من التسمية معه، فإن ترك التسمية عمدا لم يبح، وأباح متروك التسمية فى النسيان أبو حنيفة، ومالك، وأحمد فى رواية حنبل عنه.

وقال الشافعى: يباح متروك التسمية عمدا أو سهوا؛ لأن البراء روى أن النبى ﷺ قال: «المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم»، وعن أبى هريرة رضى الله عنه: أن النبى ﷺ سئل، فقيل: أ رأيت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمى الله؟ فقال: «اسم الله فى قلب كل مسلم».

ولنا قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾، وقال: ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم. واذكروا اسم الله عليه﴾، والأمر للوجوب، ولا يجب اتفاقا عند الأكل، فالمراد ذكر اسم الله عند الإرسال، وقال النبى ﷺ: «إذا أرسلت كلبك وسميت فكل، قلت: أرسل كلبى فأجد معه كلبا آخر، قال: لا تأكل، فإنك إنما سميت على كلبك، ولم تسم على الآخر» متفق عليه.

باب فى الرمى

٥٨٠٧- عن عدى بن حاتم، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا رميت بالمعراض فخزق فكله، وإن أصابه بعرضه فلا تأكله»، متفق عليه (منتقى مع النيل ٨: ٣٥٠).

وفى لفظ: «وإذا خالط كلابا لم يذكر اسم الله عليها فأمسكن وقتلن فلا تأكل»، وفى حديث أبى ثعلبة: «وما صدت بقوسك وذكرت اسم الله عليه فكل»، وهذه نصوص صريحة فلا يعرج على ما خالفها، فأما أحاديث أصحاب الشافعى فلم يذكرها أصحاب السنن المشهورة، وقد مر ما فيها من الكلام، وإن صحت فهى محمولة على النسيان دون العمد.

وإذا ثبت هذا فالتسمية المعتبرة قوله: "بسم الله"؛ لأن إطلاق التسمية ينصرف إلى ذلك، وقد ثبت أن رسول الله ﷺ كان إذا ذبح قال: «بسم الله والله أكبر»، وكان ابن عمر يقوله، ولا خلاف فى أن قوله: «بسم الله» يجزيه، وإن ذكر اسم الله تعالى بغير العربية أجزاه، وإن أحسن العربية؛ لأن المقصود ذكر اسم الله، وهو يحصل بجميع اللغات، كذا فى "المغنى" لابن قدامة، قال: ويشترط أن يرسل الجارحة على الصيد، فإن استرسلت بنفسها فقتلت لم يبح، وبهذا قال ربيعة، ومالك، والشافعى، وأبو ثور، وأصحاب الرأى، وقال عطاء، والأوزاعى: يؤكل صيده إذا أخرجه للصيد، وقال إسحاق: إذا سمى عند انفلاته أبيح صيده، وروى بإسناده عن ابن عمر أنه سئل عن الكلاب تنفلت من مرابضها فتصيد الصيد؟ قال: «اذكر اسم الله وكل»، ولنا قول النبى ﷺ: «إذا أرسلت كلبك وسميت فكل»، ولأن إرسال الجارحة جعل بمنزلة الذبح، ولهذا اعتبرت التسمية معه، وإن استرسل بنفسه فسمى صاحبه وزجره فزاد فى عدوه أبيح صيده، وبه قال أبو حنيفة.

وقال الشافعى: لا يباح، وعن عطاء كالمذهبين، ولنا أن زجره أثر فى عدوه، فصار كما لو أرسله، وذلك لأن فعل الإنسان متى انضاف إلى فعل غيره، فالاعتبار بفعل الإنسان، بدليل ما لو صال الكلب على إنسان فأغراه إنسان فالضمان على من أغراه اهـ ملخصا (١١: ٦).

باب فى الرمى

أقول: دلت الأحاديث على أمور: أحدها: أن صيد القوس حلال، والثانى: أنه يشترط فيه أن يقتله بحده، وإن قتله بعرضه فلا، ويعلم أن لو قتل الصيد بالبندقة لا يجوز؛ لأنه يقتله بثقله دون حده، ويعلم منه أنه لو قتله الكلب خنقا لا يجوز لأنه قتل بالثقل.

٥٨٠٨- وعنه قال: سألت رسول الله ﷺ عن الصيد؟ قال: «إذا رميت سهمك فاذكر اسم الله، فإن وجدته قد قتل فكل، إلا أن تجده قد وقع فى ماء؛ فإنك لا تدرى الماء قتله أو سهمك»، متفق عليه (منتقى مع النيل ٨: ٣٥٦).

٥٨٠٩- وعنه أنه قال للنبى ﷺ: إنا نرمى الصيد، فنقتفى أثره اليومين والثلاثة، ثم نجده ميتا وفيه سهمه، قال: «يأكل إن شاء» رواه البخارى.

٥٨١٠- وعنه قال: سألت رسول الله ﷺ، قلت: إن أرضنا أرض صيد، فيرمى أحدنا الصيد فيغيب عنه ليلة أو ليلتين، فيجده وفيه سهمه، قال: «إذا وجدت سهمك ولم تجد فيه أثر غيره وعلمت أن سهمك قتله فكله»، رواه أحمد والنسائى (منتقى مع النيل).

٥٨١١- وعنه قال: قلت: يا رسول الله! أرمى الصيد فأجد فيه سهمى من الغد، قال: "إذا علمت أن سهمك قتله، ولم تر فيه أثر سبع فكل"، رواه الترمذى وصححه (منتقى مع النيل).

والثالث: أنه يشترط ذكر الله عند الرمى أيضا، كما يشترط عند إرسال الكلب، وعند الذبح.

والرابع: أنه لو وقع الصيد فى الماء، ومات لا يؤكل، والخامس: أنه إذا غاب الصيد، ولم يترك الصياد الطلب، فإن وجد أثر شيء آخر لا يحل، وإلا يحل، وإن ترك التعقب، ثم وجده ميتا لا يحل.

قال العبد الضعيف: وفى "أحكام القرآن" للجصاص: واختلفوا فى الصيد يغيب عن صاحبه، فقال أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر: إذا توارى عنه الصيد والكلب وهو فى طلبه فوجده قد قتله جاز أكله، وإن ترك الطلب، واشتغل بعمل غيره، ثم ذهب فى طلبه فوجده مقتولا والكلب عنده كرهنا أكله، وكذلك قالوا فى السهم: إذا رماه به فغاب عنه.

وقال مالك: إذا أدركه من يومه أكله فى الكلب والسهم جميعا، وإن كان ميتا إذا كان فيه أثر جراحة، وإن بات عنه لم يأكله، وقال الثورى: إذا رماه فغاب عنه يوما أو ليلة كرهت أكله، وقال الأوزاعى: إن وجده من الغد ميتا ووجد فيه سهمه أو أثرا فليأكله.

وقال الشافعى: القياس أن لا يأكله إذا غاب عنه، قال أبو بكر: روى عن ابن عباس، أنه قال:

قلت: أحاديث غيبة الصيد محمولة على ما إذا لم يترك الطلب، كما يدل عليه قول عدى: "فنقتفى أثره اليومين والثلاثة"، أما إذا ترك الطلب ثم وجده ميتا فلا يحل؛ لأن الزكاة الاضطرارية إنما تقوم مقام الزكاة الاختيارية عند العجز عنها، ولا يعلم العجز عنها مع ترك الطلب؛ لا بد منه للحل، كذا فى "المدونة" (١:٤١١) عن ابن القاسم.

"كل ما أصميت، ودع ما أنميت"، رواه محمد فى "الآثار" عن أبى حنيفة، عن حماد، عن سعيد ابن جبير عنه، وهذا سند صحيح موصول، وفى خبر آخر عنه: وما غاب عنك ليلة فلا تأكله، رواه الطبرانى فى "الكبير" بلفظ: "كان يكره إذا بات الصيد عنه صاحبه ليلة أن يأكله"، وفيه على بن عاصم وهو ضعيف، "مجمع الزوائد" (٤:٣١). والإصماء ما أدركه من ساعته، والإنماء ما غاب عنه، وروى الثورى عن موسى ابن أبى عائشة، عن عبد الله بن رزين، عن النبى ﷺ فى الصيد إذا غاب عنك مصرعه كرهه، وذكر هوام الأرض، وأبو رزين، هذا ليس بأبى رزين القيلى صاحب النبى ﷺ، وإنما هو أبو رزين مولى أبى وائل.

ويدل على أنه إذا تراخى عن طلبه لم يأكله، أنه لا خلاف أنه لو لم يغب عنه، وأمكنه أن يدرك ذكاته، فلم يفعل حتى مات أنه لا يؤكل، فإذا لم يترك الطلب، وأدركه ميتا، فقد علمنا أنه لم يكن يدرك ذكاته، فكان قتل الكلب أو السهم ذكاة له، وإذا تراخى عن الطلب فجائز أن يكون لو طلبه فى فوره أدرك ذكاته، ثم لم يفعل حتى مات، فإنه لا يؤكل؛ لأنه لو لم يترك الطلب، وأدرك حياته تيقن أن قتل الكلب، ليس بذكاة له، فلا يجوز أكله، ألا ترى أن النبى ﷺ قال لعدى بن حاتم: «وإن شاركه كلب آخر فلا تأكله، فلعله أن يكون الثانى قتله»، فحظر الشارع ﷺ أكله حين جوز أن يكون قتله كلب آخر، فكذلك إذا جاز أن يكون مما كان يدرك ذكاته لو طلبه، فإذا لم يفعل وجب أن لا يؤكل، لتجويز هذا المعنى فيه اهـ ملخصا (٢:٣٢٠). وحاصله ما مر فى المتن عن "المدونة": أن الذكاة الاضطرارية، إنما تقوم مقام الذكاة الاختيارية عند تحقق العجز عنها مع ترك الطلب، فلا بد منه للحل، والعجب من بعض الأحباب أنه ينسب إلى الأصحاب حججا ضعيفة، ولا يعرج إلى ما ذكروه من الحجج القوية، والله تعالى أعلم، ظ.

فائدة: قال أبو حنيفة فى الكلب إذا أكل من الصيد، وقد صاد قبل ذلك صيدا كثيرا، ولم يأكل منه، أن جميع ما تقدم حرام؛ لأنه قد تبين حين أكل أنه لم يكن معلما، وقد كان الحكم بتعليمه بديا حين ترك الأكل من طريق الاجتهاد، وغالب الظن، والحكم ينفى التعليم عند الأكل

٥٨١٢- واحتج بعض أصحابنا لاشتراطه بما رواه ابن أبى شيبة عن أبى رزين، وعبد الرزاق عن عائشة، كلاهما عن النبى ﷺ فى الصيد يتوارى عن صاحبه: «لعل هوام الأرض قتله» (بذل المجهود : ٩٠)، فلا حجة فيه؛ لأن هذا إذا رأى فيه أثر سبع أو غيره، أما إذا لم ير فيه أثر شيء فلا، كما يدل عليه الروايات عن عدى، فلا دليل فيه على اشتراط الطلب، فالمعول عليه فى هذا الباب هو ما قلنا.

من طريق اليقين، ولا حظ للاجتهاد مع اليقين، وقد يترك الأكل بديا وهو غير معلم، كما يترك سائر السباع فرائسها عند الاصطياد، ولا يأكلها ساعة الاصطياد، فإنما يحكم إذ كثر منه ترك الأكل بحكم التعليم من جهة غالب الظن، فإذا أكل منه بعد ذلك حصل اليقين بنفى التعليم، فيحرم ما قد اصطاده قبل ذلك.

وقال أبو يوسف، ومحمد: إذا ترك الأكل ثلاث مرات فهو معلم، فإن أكل بعد ذلك لم يحرم ما تقدم من صيده؛ لأنه جائز أن يكون قد نسى التعليم، فلم يحرم ما قد حكم بإباحته بالاحتمال، وينبغى أن يكون مذهب أبى حنيفة محمولا على أنه أكل فى مدة لا يكاد ينسى فيها، فإن تطاولت المدة فى الاصطياد، ثم اصطاد فأكل منه، وفى مثل تلك المدة يجوز أن ينسى، فإنه ينبغى أن لا يحرم ما تقدم، ويكون موضع الخلاف بينه، وبينهما أنهما يعتبران فى شرط التعليم ترك الأكل ثلاث مرات، وأبو حنيفة لا يحده، وإنما يعتبر ما يغلب فى الظن من حصول التعليم، فإذا غلب فى الظن أنه معلم، ثم أرسل مع قرب المدة فأكل منه، فهو محكوم بأنه غير معلم فيما ترك أكله، بخلاف ما إذا تطاولت المدة بإرساله بعد ترك الأكل، حتى يظن فى مثلها نسيان التعليم لم يحرم ما تقدم، قاله الجصاص فى "أحكام القرآن" (٣١٨:٢) له، وبذلك اندحض ما أورده الموفق فى "المغنى" على أبى حنيفة فى هذا الباب.

فائدة: قال الجصاص: فإن قيل: قد روى حبيب المعلم، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عبد الله بن عمرو، أن النبى ﷺ قال لأبى ثعلبة الخشنى: «فكل مما أمسك الكلب، قال: فإن أكل منه؟ قال: وإن أكل منه»، قيل له: هذا اللفظ غلط فى حديث أبى ثعلبة، وذلك لأن حديث أبى ثعلبة قد رواه عنه أبو إدريس الخولانى، وأبو أسماء، وغيرهما، فلم يذكرا فيه هذا اللفظ، وعلى أنه لو ثبت ذلك فى حديث أبى ثعلبة كان حديث عدى بن حاتم أولى منه من وجهين: أحدهما: من موافقته لظاهر الآية فى قوله: ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾.

باب حرمة الصيد الذى يموت من البندقة

٥٨١٣– حدثنا أبو معاوية، قال: ثنا سفيان، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن عدى ابن حاتم، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تأكل من البندقة إلا ما ذكيت». رواه أحمد ورجاله ثقات أثبات إلا أنه مرسل؛ لأن إبراهيم لم يسمع من عدى، والمرسل عندنا حجة، لا سيما مرسل إبراهيم فإن مراسيله صحاح، ويؤيده قوله ﷺ في حديث عدى: «إذا أصاب السهم بعرضه فقتل فلا تأكل، فإنه وقيذ». رواه أبو داود وغيره بسند صحيح.

باب الإحماء والإنماء

٥٨١٤– قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: أتاه عبد أسود، فقال: إنى أرمى الصيد فأحمى وأنمى، قال: «كل ما أحميت، ودع ما أنميت»، قال محمد: وبه نأخذ وهو قول أبى حنيفة وإنما يعنى بقوله: "أحميت" ما لم يتوار عن بصرك، "وما أنميت" ما توارى عن بصرك، فإذا توارى عن بصرك وأنت فى طلبه حتى تصيبه ليس به جرح غير سهمك فلا بأس بأكله (كتاب الآثار).

والثانى: ما فيه من حظر ما أكل منه الكلب، ومتى ورد خبران فى أحدهما حظر شيء، وفى الآخر إباحته، فخبر الحظر أولاهما بالاستعمال اهـ (٢:٣١٦)، وقد بسط الكلام فى هذا الباب فأفاد وأجاد، والله تعالى أعلم بالصواب، ظ.

باب حرمة الصيد الذى يموت من البندقة

أقول: الحديث نص فى الباب، قال العبد الضعيف: يعنى بالبندقة ما لا حد له، فأما المحدد كالصوان فهو كالمعراض، إن قتل بحده أبيح، وإن قتل بعرضه أو ثقله لم يبح؛ لأنه وقيذ، وهذا قول عامة الفقهاء، وقال ابن عمر فى المقتولة بالبندق: تلك الموقوذة، وكره ذلك سالم، والقاسم، ومجاهد، وعطاء، والحسن، وإبراهيم، ومالك، والثورى، والشافعى، وأبو ثور، ورخص فيما قتل بها ابن المسيب، وروى أيضا عن عمار، وعبد الرحمن ابن أبى ليلى، ولنا قول الله تعالى: ﴿والموقوذة﴾، وروى سعيد بإسناده عن إبراهيم، عن عدى مرفوعا: «ولا تأكل من البندقة إلا ما ذكيت»، كذا فى "المغنى" لابن قدمة (١١:٣٧).

باب ما قطع من الحى فهو ميتة

٥٨١٥- عن عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار قال: ثنا زيد بن أسلم، عن عطاء ابن يسار، عن أبى واقد الليثى، عن النبى ﷺ قال: «ما قطع من البهيمة وهى حية فهو ميتة، رواه أبو داود، وسكت عنه، والترمذى وحسنه، والحاكم وصححه على شرط البخارى، وتعقب بأن عبد الرحمن ضعيف، والسند مضطرب؛ لأن عبد الرحمن يرويه عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبى واقد، والمسور بن الصلت وخارجة بن مصعب يتولان عن زيد بن أسلم عن أبى سعيد، وسليمان بن بلال يقول تارة: عن زيد ابن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن النبى ﷺ، ويقول أخرى: عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبى سعيد، عن النبى ﷺ، ملخصا (زيلعى).

قلت: ليس هذا الاضطراب موجبا للضعف؛ لأنه يحتمل أن يكون عند زيد بن أسلم من طريقين، ثم الاختلاف إنما هو فى اسم الصحابى وهو غير مضر، ولا يضر ضعف عبد الرحمن لأنه لم يتفرد به، بل تابعه عليه مسور، وخارجة، وسليمان بن بلال، فالرواية حجة، وله شواهد من حديث ابن عمر وغيرها، كما ذكرها الزيلعى.

باب قطع الصيد بنصفين أو بأقل وأكثر

قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: إذا رميت الصيد وسميت فإن قطعته بنصفين فكله، وإن كان مما يلى الرأس أكثر أكلت مما يلى الرأس، ولم تأكل مما سواه، وإن قطعت منه يدا، أو رجلا، أو قطعة منها، فكل منه غير ما قطعت منه.

قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة، وقال أيضا: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم فى الرجل يرمى الصيد أو يضربه، قال: إذا قطعته بنصفين فكلهما جميعا، وإن كان ما يلى الرأس أقل فكلهما جميعا، وإن كان ما يلى الرأس أكثر، فكل ما يلى الرأس، وألق ما بقى عنه مما يلى العجز، فإن قطعت منه قطعة أو عضوا فبانت فلا تأكلها إلا أن يكون معلقا، فإن كان معلقا فكل، قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة.

باب ما قطع من الحى فهو ميتة

أقول: الحديث نص فى الباب.

كتاب الرهن

باب مشروعية الرهن

٥٨١٦- عن أنس قال: «رهن رسول الله ﷺ درعا عند يهودى بالمدينة، وأخذ منه شعيرا لأهله»، رواه أحمد والبخارى والنسائى وابن ماجه.

باب مشروعية الرهن

أقول: الأحاديث نص فى الباب.

قال العبد الضعيف: الرهن فى اللغة الثبوت والدوام، يقال: ماء راهن أى راكد، ونعمة راهنة أى ثابتة دائمة، وقيل: هو من الحبس، قال الله تعالى: ﴿كل امرئ بما كسب رهين﴾، وقال: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾.

وقال الشاعر:

وفارقتك برهن لا فكاك له   يوم الوداع فأمسى الرهن قد غلقا

والرهن فى الشرع: المال الذى يجعل وثيقة بالدين، ليستوفى ثمنه إن تعذر استيفائه ممن هو عليه، وهو جائز بالكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة﴾، وأما السنة: فما ذكرناه فى المتن، وأما الإجماع: فأجمع المسلمون على جواز الرهن فى الجملة، ويجوز الرهن فى الحضر، كما يجوز فى السفر، قال ابن المنذر: لا نعلم أحدا خالف فى ذلك إلا مجاهدا، قال: ليس الرهن إلا فى السفر؛ لأن الله تعالى شرط السفر فى الرهن، ولنا أن النبى ﷺ اشترى من يهودى طعاما، ورهنه درعه، وكانا بالمدينة، فأما ذكر السفر فإنه خرج مخرج الغالب، لكون الكاتب يعدم فى السفر غالبا، ولهذا لم يشترط عدم الكاتب، وهو مذكور معه أيضا، والرهن غير واجب، لا نعلم فيه مخالفا؛ لأنه وثيقة بالدين فلم يجب كالضمان والكتابة، وقول الله تعالى: ﴿فرهان مقبوضة﴾ إرشاد لنا لا إيجاب علينا، بدليل قوله تعالى: ﴿فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى ائتمن أمانته﴾، ولأنه أمر به عند إعواز الكتابة، والكتابة غير واجبة، فكذلك بدلها، قاله الموفق فى "المغنى" (٤:٣٦٧).

وقوله تعالى: ﴿فرهان مقبوضة﴾ يدل على أن الرهن لا يصح إلا مقبوضا؛ لأن حكم الرهن مأخوذ من الآية، والآية إنما أجازته بهذه الصفة، فغير جائز إجازته على غيرها؛ إذ ليس ههنا أصل آخر يوجب جواز الرهن غير الآية، وقصة رهنه ﷺ درعه ليهودى، متأخرة عن الآية جدا، ويدل

٥٨١٧- وعن عائشة: أن النبى ﷺ اشترى طعاما من يهودى إلى أجل، ورهنه درعا من حديد، وفى لفظ: توفى ودرعه مرهونة عند يهودى بثلاثين صاعا من شعير، أخرجاهما، ولأحمد والنسائى وابن ماجه مثله من حديث ابن عباس كذا فى "المنتقى".

وقال الشوكانى: حديث ابن عباس أخرجه أيضا الترمذى وصححه، وقال صاحب "الاقتراح": هو على شرط البخارى (نيل :١٠١).

على أنه لا يصح إلا مقبوضا أنه معلوم أنه وثيقة للمرتهن بدينه، ولو صح غير مقبوض لبطل معنى الوثيقة، وكان بمنزلة سائر أموال الراهن التى لا وثيقة للمرتهن فيها، وإنما جعل وثيقة له ليكون محبوسا فى يده بدينه، فيكون عند الموت والإفلاس أحق به من سائر الغرماء، ومتى لم يكن فى يده كان لغوا لا معنى فيه، وهو وسائر الغرماء فيه سواء، ألا ترى أن المبيع إنما يكون محبوسا بالثمن ما دام فى يد البائع، فإن هو سلمه إلى المشترى سقط حقه، وكان هو وسائر الغرماء سواء فيه.

ومن هنا قال أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر: لا يجوز رهن المشاع فيما يقسم، وفيما لا يقسم؛ لأنه لما صح بدلالة الآية أن الرهن لا يصح إلا مقبوضا من حيث كان رهنه على جهة الوثيقة، وكان فى ارتفاع القبض ارتفاع معنى الرهن وهو الوثيقة، وجب أن لا يصح رهن المشاع؛ لأن المعنى الموجب لاستحقاق القبض، وإبطال الوثيقة مقارن للعقد، وهو الشركة التى يستحق بها دفع القبض للمهايأة، فلم يجز أن يصح مع وجود ما يبطله، قاله الجصاص فى "الأحكام" (١:٥٢٤) له، ثم ذكر الفرق بينه وبين هبة المشاع فيما لا يقسم حيث يجوز عندنا، فليراجع، ولم يتنبه ابن حزم لهذا الفرق فأورد على الحنفية ما لا يرد عليهم.

ويجوز أن يوكل فى قبض الرهن، ويقوم قبض وكيله مقام قبضه فى لزوم الرهن، لا نعلم فيه خلافا، وإذا كان كذلك جاز أن يجعلاه على يدى عدل، ، جملته أن المتراهنين إذا شرطا كون الرهن على يدى رجل رضيا به، واتفقا عليه جاز، وكان وكيلا للمرتهن نائبا عنه فى القبض، فمتى قبضه صح قبضه فى قول جماعة الفقهاء، منهم عطاء، وعمرو بن دينار، والثورى، وابن المبارك، والشافعى، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو حنيفة، وأصحابه. وقال الحكم، والحارث العكلى، وقتادة، وابن أبى ليلى: لا يكون مقبوضا بذلك؛ لأن القبض من تمام العقد، فتعلق بأحد المتعاقدين كالإيجاب والقبول، ولنا أنه قبض فى عقد، فجاز فيه التوكيل كسائر القبوض، ولو وكل فى الإيجاب والقبول قبل أن يوجب له صح أيضا، وفارق القبول بعد ما أوجب؛ لأن الإيجاب إذا كان للشخص كان القبول منه؛ لأنه يخاطب به، قاله الموفق فى "المغنى" (٤:٣٨٧).

باب الانتفاع بالمرهون

٥٨١٨– عن ابن سيرين، قال: جاء رجل إلى ابن مسعود، فقال: إن رجلا رهننى فرسا فركبتها، قال: ما أصبت من ظهرها فهو ربا، أخرجه عبد الرزاق (كنز العمال من غير تعقب).

٥٨١٩– عن طاوس، قال: فى كتاب معاذ بن جبل: من ارتهن أرضا فهو بحسب ثمرها لصاحب الرهن من عام حج النبى ﷺ. أخرجه عبد الرزاق (كنز العمال من غير تعقب).

وقال الجصاص فى "الأحكام" له: إن قوله تعالى: ﴿فرهان مقبوضة﴾ يقتضى جوازه إذا قبضه العدل، إذ ليس فيه فصل بين قبض المرتهن والعدل، وعمومه يقتضى جواز قبض كل واحد منهما، وأيضا: فإن العدل وكيل للمرتهن فى القبض، فكان القبض بمنزلة الوكالة فى الهبة، وسائر المقبوضات بوكالة من له القبض فيها، فإن قيل: لو كان العدل وكيلا للمرتهن لكان له أن يقبضه منه، ولما كان للعدل أن يمنعه إياه، قيل له: هذا لم يخرجه عن أن يكون وكيلا وقابضا له، وإن لم يكن له حق القبض من قبل أن الراهن لم يرض بيده، وإنما رضى بيد وكيله، ألا ترى أن الوكيل بالشراء هو قابض للسلعة للموكل، وله أن يحبسها بالثمن، ويدل على أن يد العدل يد المرتهن، وأنه وكيله فى القبض، أن للمرتهن متى شاء أن يفسخ هذا الرهن، ويبطل يد العدل، ويرده إلى الراهن، وليس للراهن إبطال يد العدل، فدل ذلك على أن العدل وكيل للمرتهن اهـ ملخصا (١:٥٢٥).

باب الانتفاع بالمرهون

قوله: "عن ابن سيرين إلخ": قلت: هذان الأثران يدلان على أنه لا يجوز للمرتهن الانتفاع بالمرهون؛ لأنه ربا، وما رواه الطبرانى عن سمرة مرفوعا قال: «من رهن أرضا بدين عليه فإنه يقضى من ثمرتها ما فضل بعد نفقتها، يقضى ذلك من دينه ذلك الذى عليه بعد أن يحسب لصاحبها الذى هى عنده عمله ونفقته بالعدل» (كنز العمال) من غير تعقب.

قلت: فيه مساتير كما قاله الهيثمى فى "مجمع الزوائد" (٤:٢٤٢)، فتأويله أن يتبرع صاحب الأرض لرب الدين بالانتفاع من أرضه بالزراعة، ويتبرع رب الدين بإسقاط دينه بقدر ما انتفع من أرضه فاضلا على نفقته وعمله.

قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": لا ينتفع المرتهن من الرهن بشىء، أى ما لا

باب قوله : الظهر يركب بنفقته إذا كان مرّهونا

٥٨٢٠- عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، أنه كان يقول: «الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا، ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهونا، وعلى الذى يركب ويشرب النفقة»، رواه الجماعة إلا مسلما، والنسائي، وفى لفظ: «إذا كانت الدابة مرهونة فعلى المرتهن علفها، ولبن الدر يشرب، وعلى الذى يشرب نفقته»، رواه أحمد.

يحتاج إلى مؤنة، كالدار، والمتاع ونحوه، فلا يجوز للمرتهن الانتفاع به بغير إذن الراهن بحال، لا نعلم فى هذا خلافا؛ لأن الرهن ملك الراهن، فكذلك نماؤه ومنافعه، فليس لغيره أخذها بغير إذنه، فإن أذن الراهن للمرتهن فى الانتفاع بغير عوض، وكان دين الرهن من قرض لم يجز؛ لأنه يحصل قرضا يجر منفعة، وذلك حرام اهـ، ملخصا (٤: ٤٣١).

قال: فأما المحلوب والمركوب فللمرتهن أن ينفق عليه، ويركب ويحلب بقدر نفقته، متحريا للعدل فى ذلك، سواء أنفق مع تعذر النفقة من الراهن لغيبة، أو امتناعه من الإنفاق، أو مع القدرة على أخذ النفقة من الراهن واستئذانه، وعن أحمد رواية أخرى: لا يحتسب له بما أنفق، وهو متطوع بها، ولا ينتفع من الرهن، وهذا قول أبى حنيفة، ومالك، والشافعي؛ لقول النبي ﷺ: «الرهن من راهنه له غنمه وعليه غرمه»، ولأنه ملك غيره لم يأذن له فى الانتفاع به، ولا الإنفاق عليه، فلم يكن له ذلك كغير الراهن، قال: ولنا ما روى البخارى، وأبو داود، والترمذى، عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا، ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهونا» اهـ (٤: ٤٣٢)، قلت: وسيأتى الجواب عنه، فانتظر، ظ.

باب قوله: الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونا إلخ

أقول: قال الطحاوى: إنه منسوخ بحرمة الربا، بقوله: «كل قرض جر نفعا فهو ربا»، وقال: يدل عليه أن هذا الحديث رواه الشعبى عن أبى هريرة، ومع ذلك قال: "لا ينتفع فى الرهن بشىء"، فلو لم يكن عنده منسوخا لما قال بخلافه، هذا ملخص ما فى "عمدة القارى" (٦: ١٩٧-١٩٨)، وفيه أن الربا هو فضل لا يقابله شىء، وهذا انتفاع بمقابلة النفقة، فكيف يكون من قبيل الربا؟ وكيف يكون منسوخا بحرمة الربا؟ وما روى عن الشعبى محمله هو الانتفاع بدون العوض، فلا يعارض ما رواه عن أبى هريرة.

فالصواب أن يقال: إن معنى الحديث أن الظهر يركب بنفقته، أى بقدر نفقته إذا كان مرهونا

باب كون الرهن مضمونا بالهلاك

٥٨٢١- عن عمرو بن دينار، عن أبي هريرة مرفوعا، قال: "الرهن مما فيه"، رواه البيهقي، وقال: تفرد به حسان بن إبراهيم، وهو منقطع من عمرو بن دينار وأبي هريرة.

وأجاب عنه ابن التركماني بأن حسانا أخرج له الشيخان؛ فلا يضر تفرده، وسماع عمرو عن أبي هريرة ممكن؛ لأنه ولد سنة ست وأربعين.

إن امتنع الراهن من الإنفاق، وأذن للمرتهن فيه، ولبن الدر يشرب بنفقته أي بقدر نفقته إذا كان مرهونا بذلك الشرط، وعلى الذي يركب ويشرب بضرورة الإنفاق النفقة إحياء لحقه، وتوقيا عن تعذيب الحيوان، وهذا المحمل هو الذي اختاره إبراهيم النخعي، حيث قال: "إذا ارتهن شاة شرب المرتهن من لبنها بقدر ثمن علفها، فإن استفضل من اللبن بعد ثمن العلف فهو ربا" رواه حماد بن سلمة في "جامعه" عن حماد بن أبي سليمان، عن إبراهيم، كما في "الفتح" (٥:١٠١)، وحينئذ لا يخالف الحديث مذهب أبي حنيفة؛ لأنه ليس في المذهب ما ينافي هذا المحمل، وما في "البدائع" (٦:١٥١): لو كان في الرهن نماء، فأراد الراهن أن يجعل النفقة التي ذكرنا أنها عليه في نماء الرهن، ليس له ذلك؛ لأن زوائد الرهن مرهونة عندنا تبعا للأصل، فلا يملك الإنفاق منها كما لا يملك الإنفاق من الأصل اهـ، فمعناه أنه ليس للراهن أن يجبر المرتهن عليه، فلا يخالف ما إذا رضي المرتهن بذلك؛ لأن الرهن حقه، فهو يملك إبطاله في التبع، كما يملك إبطاله في الأصل، فتدبر.

باب كون الرهن مضمونا بالهلاك

قوله: "عن عمرو بن دينار إلخ": قلت: لا اختلاف بين الروايتين، بل في رواية إسرائيل زيادة ليس في رواية علي بن صالح، وعن حماد بن سلمة، عن قتادة، عن خلاس بن عمرو، أن عليا قال: إذا كان في الرهن فضل، فأصابته جائحة فهو مما فيه (هذا إذا لم يكن قال: إني لا أقبله إلا بأكثر مما أعطيك، كما يدل عليه رواية إسرائيل)، وإن لم تصبه جائحة، واتهم فإنه يرد الفضل.

(قلت: هذه زيادة على رواية محمد بن الحنفية) رواه الطحاوي، وعن همام، عن قتادة، عن الحسن، وخلاس بن عمرو، أن عليا قال في الرهن: يترادان الزيادة والنقصان جميعا، فإن أصابته جائحة برىء - (بالشرط المذكور في حديث إسرائيل) رواه الطحاوي أيضا، وعن الحكم، عن علي، قال: يترادان الفضل بينهما في الرهن، (يعني بالشروط المذكورة في الروايات الأخر)، رواه عبد الرزاق في "مصنفه" (زيلعي).

٥٨٢٢- عن علي بن سهل الرملي، ثنا الوليد، ثنا الأوزاعي، عن عطاء، عن النبي ﷺ، قال: «الرهن بما فيه»، رواه أبو داود في "مراسيله"، وقال ابن القطان: مرسل صحيح [١] (زيلعي ٢: ٣٣١).

٥٨٢٣- وعن ابن المبارك، عن مصعب بن ثابت، قال: سمعت عطاء يحدث: أن رجلا رهن فرسا، فنفق في يده، فقال رسول الله ﷺ للمرتهن: «ذهب حقك»، رواه أبو داود في "مراسيله"، وابن أبي شيبة في "مصنفه"، وضعفه عبد الحق، وابن القطان بمصعب [٢] بن ثابت (زيلعي).

٥٨٢٤- وعن طاوس: أن النبي ﷺ قال: «الرهن بما فيه»، رواه أبو داود في "مراسيله".

٥٨٢٥- وعن أبي الزناد قال: إن ناسا يوهمون في قول رسول الله ﷺ قال: «الرهن بما فيه»، ولكن إنما قال ذلك فيما أخبرنا الثقة من الفقهاء أن رسول الله ﷺ قال: «الرهن بما فيه» إذا هلك، وعميت قيمته، يقال حينئذ للذي رهنه: زعمت أن قيمته مائة دينار، أسلمته بعشرين دينارا، ورضيت الرهن، ويقال للآخر: زعمت أن ثمنه عشرة دنانير، فقد رضيت به عوضا عن عشرين دينارا، رواه أيضا أبو داود في "مراسيله"، ولكني لم أطلع على سندهما.

وعن الحارث، عن علي، قال: إذا كان الرهن أفضل من القرض، أو كان القرض أفضل من الرهن، ثم هلك يترادان الفضل، (يعني بالشروط المذكورة للرد) رواه البيهقي (زيلعي).

قلت: قد علمت بما فسرنا أن لا اختلاف بين الروايات عن علي، والروايات متعاضدة فيما بينهما، فلا يضر ما فيها من الكلام، وهو أن الحكم لم يسمع من علي، والحارث فيه مقال، وعبد الأعلى لم يسمع من ابن الحنفية بل هو كتاب وكذا خلاس لم يسمع من علي إنما هو كتاب. وهذه روايات متفقة على كون الرهن مضمونا بما فيه مع الاختلاف في التفصيل، فهي حجة على من قال

---

(١) لأن الوليد قد صرح فيه بالتحديث، ولا ينقم منه إلا التدليس إذا عنعن، وإذا صرح بالسماع أو التحديث فهو ثقة.

(٢) قلت: قال أبو حاتم: صدوق كثير الغلط ليس بالقوي، وذكر ابن حبان في "الثقات"، وفي الضعفاء أيضا، وقال: هو أستخير الله تعالى فيه، وقال النسائي في "الكبرى": لم يتركه يحيى القطان (تهذيب ١٠: ١٥٩)، ومثله حسن الحديث على الأصل الذي مر ذكره غير مرة.

٥٨٢٦- وأخرج الطحاوى، عن أبى العوام محمد بن عبد الله بن عبد الجبار المرادى، عن خالد بن نزار الأيلى، عن عبد الرحمن بن أبى الزناد، عن أبيه، قال: كان من أدركت من فقهاءنا الذين ينتهى إلى قولهم، منهم سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وخارجة بن زيد، وعبيد الله بن عبد الله، فى مشيخة من نظراءهم، أهل فقه وصلاح وفضل، فذكر جميع ما جمع من أقاويلهم فى "كتابه" على هذه الصفة، أنهم قالوا: الرهن بما فيه إذا هلك، وعميت قيمته، ويرفع ذلك منهم الثقة إلى النبى ﷺ، وصحح الزيلعى سنده.

٥٨٢٧- وعن أبى عاصم، عن أبى العوام، عن مطر، عن عبيد بن عمير، أن عمر قال فى الرجل يرتهن الرهن فيضيع، قال: "إن كان بأقل ردوا عليه، وإن كان بأفضل فهو أمين فى الفضل"، أخرجه الطحاوى، وابن أبى شيبة، والبيهقى، وقال: هذا ليس بمشهور عن عمر (زيلعى)، وقال فى "الجوهر النقى": هذا ليس بجرح.

٥٨٢٨- وعن وكيع، عن على بن صالح، عن عبد الأعلى بن عامر، عن محمد ابن الحنفية، عن على، قال: إذا كان الرهن أكثر مما رهن به فهلك، فهو بما فيه؛ لأنه أمين فى الفضل، وإذا كان أقل مما رهن به فهلك، رد الراهن الفضل، رواه ابن أبى شيبة (زيلعى).

بسقوط الضمان بالهلاك، وبقاء الدين على الراهن كما هو، وقوله: لا دلالة فيه على سقوط الضمان؛ لأنه كلام محتمل للوجوه، فلا يعارض ما هو نص فى الباب، وهو الرهن بما فيه.

قال العبد الضعيف: وسيأتى الكلام فى قوله: «له غنمه وعليه غرمه»، وفسره الشافعى بأن للراهن منافع الرهن، وعليه نفقته، فيجوز له أن يؤجره، أو يستخدمه، وفيه نظر؛ لأن كون منافع الرهن للراهن يوجب إبطال قبض المرتهن، وقد قال تعالى: ﴿فرهان مقبوضة﴾، فجعل القبض من صفات الرهن، فلا يصح مع ما يبطله فافهم، والله تعالى أعلم.

واختلف الفقهاء فى حكم الرهن، فقال أبو حنيفة ومحمد وأبو يوسف وزفر، وابن ليلى، والحسن بن صالح: الرهن مضمون بأقل من قيمته ومن الدين، وقال مالك: إن علم هلاكه فهو من مال الراهن، ولا ينقص من حق المرتهن شىء، وإن لم يعلم هلاكه فهو من مال المرتهن وهو ضامن، وقال الشافعى (وأحمد): هو أمانة لا ضمان عليه فيه بحال، سواء كان هلاكه ظاهرا أو خفيا.

٥٨٢٩- وعن إسرائيل، عن عبد الأعلى التعلبى، عن محمد بن الحنفية، أن عليا قال: إذا رهن الرجل الرجل رهنا، فقال له المعطى: لا أقبله إلا بأكثر مما أعطيت، فضاع، رد عليه الفضل، وإن رهنه وهو أكثر مما أعطى بطيب نفس من الراهن، فضاع، فهو بما فيه، أخرجه الطحاوى (معانى الآثار ٢:٢٥٤).

وقال الجصاص فى "الأحكام" له: إن الله تعالى عطف بذكر الأمانة على الرهن فى قوله: ﴿فرهان مقبوضة فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي ائتمن أمانته﴾، فذلك يدل أن الرهن ليس بأمانة، وإذ لم يكن أمانة كان مضمونا؛ إذ لو كان الرهن أمانةً لما عطف عليه الأمانة؛ لأن الشىء لا يطعف على نفسه، وإنما يعطف على غيره، وقد اتفق السلف من الصحابة والتابعين على ضمان الرهن، لا نعلم بينهم خلافا، إلا أنهم اختلفوا فى كيفية ضمانه، فروى إسرائيل، عن عبد الأعلى، عن محمد بن على، عن على رضى الله عنه، قال: إذا كان أكثر مما رهن به فهلك فهو بما فيه؛ لأنه أمين فى الفضل، وإذا كان بأقل مما رهنه به فهلك رد الراهن الفضل.

وروى عطاء، عن عبيد بن عمير، عن عمر، مثله، وهو قول إبراهيم النخعى، (وهو أرجح مما رواه الحارث والخلاس بن عمرو عن على؛ لأن محمد بن على من أهل البيت، وصاحب البيت أردى بما فيه)، فروى عن على هذه الروايات الثلاث، وفى جميعها ضمانه، إلا أنهم اختلفوا عنه فى كيفية الضمان على ما وصفنا، وروى عن ابن عمر أنه قال: يترادان الفضل، وقال شريح، والحسن، وطاوس، والشعبى، وابن شبرمة: إن الرهن بما فيه، وقال شريح: وإن كان خاتما من حديد بمائة درهم، فلما اتفق السلف على ضمانه، وكان اختلافهم إنما هو فى كيفية الضمان، كان قول القائل: "إنه أمانة غير مضمون" خارجا عن قول الجميع، وفى الخروج عن اختلافهم مخالفة لإجماعهم، فهذا اتفاق قاض بفساد قول من جعله أمانة، وقد تقدم ذكر دلالة الآية على ضمانه، ثم ذكر ما يدل عليه من جهة السنة، فذكر ما ذكرناه فى المتن، ومن أراد البسط، فليراجع "أحكام القرآن" (١:٥٢٧) له.

واحتج الشافعى رحمه الله لكونه أمانة بحديث ابن أبى ذئب، عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، أن رسول الله ﷺ قال: «لا يغلق الرهن من صاحبه الذى رهنه، له غنمه وعليه غرمه»، وسيأتى الكلام عليه سندا، ومتنا، وتأويلا، وهو حجة لنا لا علينا، ظ.

باب قوله لا يغلق الرهن

٥٨٣٠- عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ، قال: «لا يغلق الرهن، له غنمه وعليه غرمه»، رواه الدارقطنى، والحاكم، وابن حبان فى "صحيحه"، والبيهقى.

باب قوله: «لا يغلق الرهن»

قوله: "عن الزهرى إلخ"، قلت: هذا الحديث اختلف فى سنده، ومتنه، وتصحيحه، وتأويله، أما السند فقد رواه زياد بن سعد، وسليمان بن أبى داود، ومحمد بن الوليد الزبيدى، وإسحاق بن راشد، ومالك فى رواية الحاكم، ومعمر فى رواية الحاكم، والدارقطنى، وابن أبى ذئب فى روايتهما، عن الزهرى، عن سعيد، عن أبى هريرة، ورواه الأوزاعى، ويونس، ومالك فى رواية الطحاوى، ومعمر فى رواية عبد الرزاق، وابن أبى ذئب فى رواية الشافعى، وابن أبى شيبة، وعبد الرزاق، والطحاوى، عن الزهرى، عن سعيد، عن النبى ﷺ مرسلا، هذا هو الاختلاف فى السند.

وأما المتن فقال الطحاوى: حدثنا يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، أنه سمع مالكا، ويونس، وابن أبى ذئب، يحدثون عن ابن شهاب، عن ابن المسيب، أن رسول الله ﷺ قال: «لا يغلق الرهن»، قال يونس بن يزيد: قال ابن شهاب: كان ابن المسيب يقول: الرهن لصاحبه غنمه وعليه غرمه وهو يدل على أن قوله: «له غنمه وعليه غرمه» من قول ابن المسيب، لا من قول رسول الله ﷺ، وروى غير ابن وهب عن مالك، وابن أبى ذئب، ومعمر، وغيرهم، أنه قال رسول الله ﷺ: «لا يغلق الرهن من صاحبه، له غنمه وعليه غرمه»، وهذا يدل على أن هذا كله من قول رسول الله ﷺ، هذا هو الاختلاف فى المتن.

وأما الاختلاف فى التصحيح فى جهة السند، فصحح عبد الحق، وابن عبد البر وصله، وأبو داود، والبزار، والدارقطنى، وابن القطان إرساله، كما فى "التلخيص"، وأما الاختلاف فى التصحيح من جهة المتن، فصرح ابن وهب فى رواية عن يونس أن قوله: «له غنمه وعليه غرمه» من كلام سعيد بن المسيب، وصححه أبو داود فى "المراسيل"، حيث قال قوله: «له غنمه وعليه غرمه» من كلام سعيد، نقله عنه الزهرى، وقال هذا هو الصحيح (زيلعى).

ويؤيده أنه أخرج الطحاوى من طريق ابن جريج، عن عطاء، وسليمان بن موسى، أنهما قالا: قال رسول الله ﷺ: «لا يغلق الرهن»، وليس فيه قوله: «له غمنه، وعليه غرمه»، وأخرج أيضا: من طريق سفيان، أو شعيب على اختلاف النسخ عن الزهرى عن سعيد، عن النبى ﷺ

. . . .

قوله: «لا يغلق الرهن» بدون قوله: «له غنمه وعليه غرمه».

فالظاهر أن هذا القول مدرج فى الحديث من ابن المسيب، أدرجه على وجه التفسير لقوله: «لا يغلق الرهن من صاحبه»، وقال الشافعى: هو من كلام النبى ﷺ، بناء على ما رواه ابن أبى فديك، عن ابن ذئب، عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، عن النبى ﷺ، قال: «لا يغلق الرهن من صاحبه الذى رهنه، له غنمه وعليه غرمه» من غير تفصيل ذكره يونس فى روايته عن ابن شهاب، هذا هو الاختلاف فى التصحيح.

وأما الاختلاف فى التأويل، فقال الشافعى: معناه لا يحبس الرهن من صاحبه أن ينتفع به؛ لأن له غنمه ومنافعه، وعليه غرمه وهلاكه، فلو هلك فى يد الراهن أو المرتهن لا يسقط حق المرتهن، ونحن نقول: معناه لا يحبس الرهن من صاحبه بعد انقضاء الأجل المعين لأداء الدين بدعوى التملك، بل يباع فى الدين، ولصاحبه غنمه وفضله إن بيع بأكثر من الدين، وعليه غرمه ونقصه إن بيع بأقل من الدين، كذا فى "معانى الآثار".

وتأويلنا: أوجه من تأويل الشافعى؛ لأن حق القبض ثابت للمرتهن إلى أداء الدين، والنهى عن غلق الرهن بما فسره ينافى ذلك الحق، فيفسر بما لا ينافيه، وهو ما قلنا، ثم التفسير الذى فسرنا به غلق الرهن منقول عن إبراهيم، وطاوس، ومالك بن أنس، وسفيان الثورى، والزهرى، كما نقله الطحاوى عنهم بأسانيده، وتفسير الشافعى لم ينقل عن أحد، وإنما هو اجتهاد منه، فما فسرنا به أولى، وتفسيره لقوله: «له غنمه وعليه غرمه» بما فسره منافٍ لما روى عن النبى ﷺ، وعمر، وغيرهما: «أن الرهن بما فيه»، فتفسيرنا أولى من تفسيره، هذا إذا صح أنه قول رسول الله ﷺ، وإن كان من قول سعيد، فلا حجة له فيه.

ويقال من جهة النظر: إن المرتهن له حقا على الراهن، وهو أداء الدين، وللراهن فى مقابلته حقا على المرتهن، وهو أداء الرهن إلى الراهن عند اقتضاء الدين منه، فلما عجز من أداء حق الراهن إلى الراهن لهلاك الرهن لا يمكن له مطالبة حقه منه؛ لأن أحد الحقين كان عوضا عن الآخر، فلما سقط أحد العوضين سقط الآخر، كسقوط الثمن من المشترى عند هلاك المبيع عند البائع، وبهذا ثبت الفرق بين الرهن والأمانات؛ لأن الأمانة لا تكون عوضا عن شىء، والرهن عوض عن الدين، فلا يكون أمانة، هذا توضيح ما قاله الطحاوى فى "معانى الآثار"، والحاصل أن ما ذهب إليه أبو حنيفة هو أرجح مما ذهب إليه الشافعى من جهة الرواية، والدراية، والله أعلم.

. . . .

قال العبد الضعيف: فلو تلف الرهن بغير جناية من المرتهن ضمنه المرتهن بأقل الأمرين من قيمته أو قدر الدين؛ لكون الرهن مضمونا بما فيه، بدليل ما مر فى الباب السابق.

وأما إذا تعدى المرتهن فى الرهن، أو فرط فى حفظه، فإنه يضمن اتفاقا، لا نعلم فى وجوب الضمان عليه خلافا، وإنما النزاع فيما إذا تلف من غير تعد منه ولا تفريط.

فقال عطاء، والزهرى، والأوزاعى، والشافعى، وأبو ثور، وأحمد، وابن المنذر: لا ضمان عليه، وهو من مال الراهن؛ لكونه أمانة فى يده، ويروى عن شريح، والنخعى، والحسن: أن الرهن يضمن بجميع الدين، وإن كان أكثر من قيمته؛ لقوله ﷺ: «الرهن بما فيه».

ومذهبنا ما ذكرنا من الضمان بأقل الأمرين، وبه قال الثورى، ويروى ذلك عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، قاله الموفق فى "المغنى" (٤:٤٤٢)، ودلائلها مبسوطة فى المتن، وأخذنا من أقوال على ما وافق قول عمر بن الخطاب؛ لأنه لم يختلف عليه، وهو مفسر لقوله ﷺ: «الرهن بما فيه»، ظ.

فوائد شتى تتعلق بكتاب الرهن:

فائدة: استدامة القبض شرط للزوم الرهن، فإذا أخرجه المرتهن عن يده باختياره زال لزوم الرهن، وبقى العقد كأن لم يوجد فيه قبض، سواء أخرجه بإجارة، أو إعارة، أو إيداع، أو غير ذلك، فإذا عاد فرده إليه عاد اللزوم بحكم العقد السابق.

قال أحمد فى رواية ابن منصور: إذا ارتهن دارا، ثم أكراها صاحبها خرجت من الرهن، فإذا رجعت إليه صارت رهنا، وقال فيمن رهن جارية ثم سأل المرتهن أن يبعثها إليه لتخبز لهم، فبعث بها فوطئها، انتقلت من الرهن، فإن لم يكن وطئها فلا شيء، قال أبو بكر: لا يكون رهنا فى تلك الحال، فإذا ردها رجعت إلى الرهن، وممن أوجب استدامة القبض مالك، وأبو حنيفة.

وقال الشافعى: استدامة القبض ليست شرطا؛ لأنه عقد يعتبر القبض فى انتقاله، فلم يشترط استدامته كالهبة، ولنا قول الله تعالى: ﴿فرهان مقبوضة﴾، ولأنها إحدى حالتى الرهن، فكان القبض فيها شرطا كالابتداء، ويفارق الهبة لأن القبض فى ابتداءها يثبت الملك، فإذا ثبت استغنى عن القبض ثانيا، والرهن يراد للوثيقة ليتمكن من بيعه، واستيفاء دينه من ثمنه، فإذا لم يكن فى يده لم يتمكن من بيعه، ولم تحصل وثيقته، وإن أزيلت يد المرتهن لغير حق، كغصب، أو سرقة، أو إباق

. . . .

العبد، أو ضياع المتاع، ونحو ذلك، لم يزل لزوم الرهن؛ لأن يده ثابتة حكما فكأنها لم تزل اهـ ملخصا من "المغنى" (٤: ٣٧٠).

فائدة: يجوز أن يستعير شيئا يرهنه، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الرجل إذا استعار من الرجل شيئا يرهنه على دنانير معلومة عند رجل سماه إلى وقت معلوم ففعل، أن ذلك جائز، وينبغى أن يذكر المرتهن، والقدر الذى يرهنه به، وجنسه، ومدة الرهن؛ لأن الضرر يختلف بذلك، فاحتيج إلى ذكره كأصل الرهن، ومتى شرط شيئا من ذلك، فخالف ورهنه بغيره لم يصح الرهن؛ لأنه لم يؤذن له فى هذا الرهن، قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على ذلك اهـ من "المغنى" (٤: ٣٨٠).

فائدة: لا يصح رهن ما لا يصح بيعه، كأم الولد، والمدبر، والوقف، والعين المرهونة، لأن مقصود الرهن استيفاء الدين من ثمنه، وما لا يجوز بيعه لا يمكن ذلك فيه، ولا يصح رهن المجهول، لأنه لا يصح بيعه، فلو قال: رهنتك هذا الجراب، أو البيت، أو الخريطة بما فيها، لا يصح، لأنه مجهول، وإن لم يقل: بما فيها، صح رهنها للعلم بها، إلا أن يكون ذلك مما لا قيمة له. وفى الجملة أنه يعتبر للعلم فى الرهن ما يعتبر فى البيع، وكذلك القدرة على التسليم، فلا يصح رهن الآبق، ولا الجمل الشارد، ولا غير مملوك، قاله الموفق فى "المغنى"، ولم يذكر فيه خلافا (٤: ٣٨٣).

فائدة: إذا كان الرهن على يدى عدل، وشرطه له أن يبيعه عند حلول الحق صح، ويصح بيعه، وبه قال أبو حنيفة، ومالك، والشافعى، وأحمد، فإن عزل الراهن العدل عن البيع صح عزله، ولم يملك البيع عند أحمد، والشافعى. وقال أبو حنيفة، ومالك، لا ينعزل، لأن وكالته صارت من حقوق الرهن، فلم يكن للراهن إسقاطه (بغير رضا المرتهن) كسائر حقوق الرهن، وهو وجه للحنابلة، لأن أحمد قد منع الحيلة فى غير موضع من كتبه، وهذا يفتح باب الحيلة للراهن، فإنه يشترط ذلك للمرتهن ليجيبه إليه ثم يعزله كذا في المغنى (٤: ٣٩٠).

فائدة: لا يجوز للراهن وطأ أمته المرهونة فى قول أكثر أهل العلم، وقال بعض أصحاب الشافعى رضى الله عنه: له وطأ الآئسة والصغيرة، لأنه لا ضرر فيه، فإن علة المنع الخوف من الحمل مخافة أن تلد منه فتخرج بذلك عن الرهن، أو تتعرض للتلف، وهذا معلوم فيهما. وأهل العلم على خلاف هذا. قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن للمرتهن منع الراهن من وطأ أمته المرهونة، ولأن سائر من يحرم وطؤها لا فرق فيه بين الآئسة والصغيرة وغيرهما كالمعتدة والمستبرأة والأجنبية

. . . .

فإن وطئ فلا حد عليه، لأنها ملكه، وإنما حرمت عليه لعارض كالمحرمة، والصائمة، فإن كان الوطأ بإذن المرتهن خرجت من الرهن ولا شيء للمرتهن لأنه أذن في سبب ما ينافي حقه فكان إذنا فيه، ولا نعلم في هذا خلافا، وإن لم تحبل فهي رهن بحالها اهـ. من "المغنى" ملخصا. (٤: ٤٠٣).

فائدة: لا يحل للمرتهن وطئ الجارية المرهونة إجماعا، لقول الله تعالى: ﴿إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾. وليست هذه زوجة، ولا ملك يمين، فإن وطئها علما بالتحريم فعليه الحد، لأنه لا شبهة له فيه، فإن الرهن استيثاق بالدين، ولا مدخل لذلك في إباحة الوطأ، فإن ادعى الجهل بالتحريم واحتمل صدقه فلا حد عليه، وولده حر، لأنه وطئها معتقدا إباحة وطئها، فهو كما لو وطأها يظنها أمته، وعليه قيمة ولدها، لأن اعتقاده الحل منع انخلاق الولد رقيقا، ففوت رق الولد على سيدها، فلزمته قيمته كالمغرور بحرية أمته، كذا في "المغنى" (٤: ٤٠٧) ملخصا.

فائدة: العبد المرهون إذا جنى على إنسان أو على ما له تعلقت الجناية برقبته، فكانت مقدمة على حق المرتهن، لا نعلم في هذا خلافا، وذلك لأن الجناية مقدمة على حق المالك، والملك أقوى من الرهن، فأولى أن يقدم على الرهن، كذا في "المغنى" أيضا (٤: ٤١٠).

فائدة: إن جرح العبد المرهون أو قتل فالخصم في ذلك سيده، لأنه مالكه، والأرش الواجب بالجناية ملكه، وإنما للمرتهن فيه حق الوثيقة، فصار كالعبد المستاجر، والمودع، وبهذا قال الشافعي وغيره، فإن ترك المطالبة، أو أخرها، أو كان غائبا، أو له عذر يمنعه منها، فللمرتهن المطالبة بها، لأن حقه متعلق بموجبها، فكان له الطلب بها، كما لو كان الجاني سيده، كذا في "المغنى (٤: ٤٢٠). وهو مذهبنا معشر الحنفية، كما في "الهداية" وغيرها، لا نعلم فيه خلافا.

فائدة: الشروط في الرهن تنقسم قسمين: صحيحا وفاسدا، فالصحيح مثل أن يشترط كونه علي يد عدل عينه، أو عدلين، أو أكثر، وأن يبيعه العدل عند حلول الحق، ولا نعلم في صحة هذا خلافا، وإن شرط أن يبيعه المرتهن صح، وبه قال أبو حنيفة ومالك، وقال الشافعي: لا يصح، كذا في "المغنى" (٤: ٤٢٨) أيضا.

فائدة: إذا اختلفا في قيمة الرهن بعد ما أتلف، فالقول قول المرتهن مع يمينه، لأنه غارم، ولأنه منكر لوجوب الزيادة على ما أقربه، والقول قول المنكر، وبهذا قال الشافعي، ولا نعلم فيه مخالفا، وإن اختلفا في قدر الحق، نحو أن يقول الراهن: رهنتك عبدي هذا بألف، فقال المرتهن: بل ألفين، فالقول قول الراهن، وبهذا قال النخعي، والثوري، والشافعي، والبتي،

كتاب الجنايات

باب وجوب القصاص في العمد وجواز العفو عنه

٥٨٣١- عن إسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «العمد قود إلا أن يعفو ولى المقتول»، أخرجه ابن شيبة، وإسحاق بن راهويه (كذا في "الزيلعي")، وفيه إسماعيل بن مسلم المكى ضعفه الأئمة.

وأبو ثور، وأبو حنيفة، وأصحابه.

وحكى عن الحسن، وقتادة: أن القول قول المرتهن ما لم يجاوز ثمن الرهن أو قيمته، ونحوه قول مالك، لأن الظاهر أن الرهن يكون بقدر الحق، ولنا أن الراهن منكر للزيادة التى يدعيها المرتهن، والقول قول المنكر، لقول رسول الله ﷺ: «لو يعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه»، رواه مسلم (المغنى ٤: ٤٤٥).

فائدة: المرتهن أحق بثمن الرهن من جميع الغرماء حتى يستوفى حقه، حيا كان أو ميتا، وجملته أنه إذا ضاق مال الراهن عن ديونه، وطالب الغرماء بديونهم، أو حجر عليه لفلسه، وأريد قسمة ماله بين غرماءه، فأول من يقدم من له أرش جناية يتعلق برقبة بعض عبيد الراهن، لما ذكرنا من قبل، ثم من له رهن فإنه يخص بثمنه عن سائر الغرماء، لأنه حقه متعلق بعين الرهن وذمة الراهن معا، وسائرهم يتعلق حقه بالذمة دون العين، فكان حقه أقوى، وهذا من أكبر فوائد الرهن، وهو تقديمه بحقه عند فرض مزاحمة الغرماء، ولا نعلم فى هذا خلافا، وهو مذهب الشافعى، وأصحاب الرأى، وغيرهم، "المغنى" (٤: ٤٥٢) هذه جملة من مسائل الرهن قد اتفقوا عليها، أو المتفق عليها أكثر العلماء، ومن أراد البسط فليراجع "المغنى" لابن قدامة، "وأحكام القرآن" للجصاص. والله تعالى أعلم. ١٢ظ.

باب وجوب القصاص فى العمد

أقول: مما ينبغى أن يعلم أن القتل هو إزهاق الروح، والعمد هو القصد، فالموجب للقود هو إزهاق الروح بالقصد، ولا دخل فيه لخصوص الآلة، إلا أن القصد أمر مبطن لا يعلم إلا من جهة الدليل، فإن كان الدليل هو إقرار القائل بأن أقر بأنه قتله بالقصد، فلا خلاف فى أن هذا القتل موجب للقود بأى آلة كانت، كما علمت أنه لا دخل لخصوص الآلة فى وجوب القود، وإنما الموجب له هو القتل عمدا، وإن لم يكن الدليل هو إقرار بأن أنكر قصد القتل، فإن كان الآلة ما لا

وقال محمد بن عبد الله الأنصارى: كان له رأى، وفتوى، وبصر، وحفظ الحديث فكنت أكتب عنه لنباهته (كذا فى التهذيب) قلت: لا يؤثر فى الحديث ضعف إسماعيل فإن الحديث ثابت بمعناه بالنصوص الصحيحة المتواترة، ومجمع عليه عند العلماء.

يقصد به إلا القتل عادة، كالسلاح، وما يجرى مجراه كالنار، فهو قتل عمدا موجب للقصاص بلا خلاف أيضا، وإن كان الآلة بما يقصد به القتل تارة، والتاديب أخرى، كالعصا الكبير، والحجر الكبير ونحوهما، فقال أبو يوسف، ومحمد، والأئمة الثلاثة: إنه قتل عمدا، لأن الآلة من آلات القتل كالسلاح، فلا يصدق فى إنكاره القتل.

وقال أبو حنيفة: نعم! هو من آلات القتل، إلا أنه يستعمل فى غير القتل أيضا، بخلاف السلاح، فإنه لا يستعمل إلا فى القتل عادة، فليس ههنا ما يكذب دعواه ظاهرا، كما كان فى السلاح، فيصدق قوله، ولا يجب القصاص، لعدم ثبوت التعمد للقتل، نعم! إن أقر بأنه قتله قصدا يجب القصاص، وهذا التفصيل فى القتل بالحجر الكبير، وغيره عنده يعلم مما قال صاحب "المجتبى"، لأنه قال: يشترط عند أبى حنيفة (فى عدم وجوب القصاص فى القتل بالمثقل) أن يقصد التأديب دون الإتلاف، كما فى "البناية شرح الهداية" (٤: ٤٤٥). فتنبه له.

وإن كان القتل بآلة لا يستعمل فى القتل عادة، كالسوط ونحوه، فهو ليس بعمد بالاتفاق، بل شبة العمد، إلا أن يتكرر الضرب بحيث تكون جملة الضربات قاتلة غالبا فإن فيه قولين: الأول: أنه عمد محض عندهما. والثانى: أنه شبه عمد كقول أبى حنيفة، هذا تحقيق الإختلاف فيما بينهم، فاحفظه.

قول ابن عباس فى توبة القاتل عمدا

قال العبد الضعيف: اتفق الأئمة الأربعة، كما فى "رحمة الأمة" على أن القاتل لا يخلد فى النار، وتصح توبته من القتل، وحكى عن ابن عباس، وزيد بن ثابت، والضحاك: أنه لا تقبل توبته.

قلت: روى عن ابن عباس، أنه سئل عمن قتل أ له توبة؟ فقال مرة: لا، وقال مرة: نعم، فسئل عن ذلك؟ فقال: رأيت فى عينى الأول أنه يقصد القتل فقمعته، وكان الثانى صاحب واقعة يطلب المخرج، روى ابن أبى شيبة: نا يزيد بن هارون، أنا أبو مالك الأشجعى، عن سعد بن عبيدة، قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال: ألمن قتل مؤمنا توبة؟ قال: لا، إلى النار، فلما ذهب قال له جلساءه: ما هكذا كنت تفتينا، فما بال هذا اليوم؟ قال: إنى أحسبه مغضبا يريد أن يقتل مؤمنا.

باب ثبوت الخيار لولى المقتول بين القصاص والدية بعد رضاء القاتل بالدية

٥٨٣٢- أخبرنا محمد بن إسماعيل، عن ابن أبى ذئب، عن سعيد بن أبى سعيد المقبرى، عن أبى شريح الكعبى، أن رسول الله ﷺ قال: «من قتل له قتيل فأهله بين خيرتين: إن أحبوا فلهم العقل، وإن أحبوا فلهم القود»، أخرجه الشافعى فى "الأم"،

قال: فبعثوا فى أثره فوجدوه كذلك، رجاله ثقات، وروى سعيد بن منصور: نا سفيان، قال: كان أهل العلم إذا سئلوا عن القاتل قالوا: لا توبة له، وإذا ابتلى رجل قالوا له: تب، وهو نظير ما أخرجه أبو داود عن أبى هريرة: أن رجلا سأل النبى ﷺ عن المباشرة للصائم، فرخص له، وأتاه آخر فسأله فنهاه، فإذا الذى رخص له شيخ، وإذا الذى نهاه شاب اهـ من "التلخيص الحبير" (٢:٤٠٣).

ولعلك قد عرفت بذلك موافقة ابن عباس للجمهور فى أن للقاتل توبة، وإنما اختلفت فتاواه لاختلاف أحوال السائل، وهكذا يفعل الفقيه، فللّه دره من حبر، قد فتحت له أبواب الفقه.

قال فى "رحمة الأئمة": واتفقوا على أن من قتل نفسا مسلمة مكافئة له فى الحرية، ولم يكن المقتول أبنا للقاتل، وكان فى قتله له متعمدا، وجب عليه القود، وأن للسيد إذا قتل عبده، فإنه لا يقتل به، وإن تعمد اهـ (ص١٢٣). وفى "المغنى" لابن قدامة: إن ضربه بمحدد وهو ما يقطع ويدخل فى البدن كالسيف، والسكين، والسنان، وما فى معناه مما يحدد، فيجرح من الحديد، والنحاس، والرصاص، والذهب، والفضة والزجاج، والحجر، والقصب، والخشب، فهذا كله إذا جرح به جرحا كبيرا فمات، فهو قتل عمد، لا خلاف فيه بين العلماء فيما علمنا، وإن جرحه جرحا صغيرا، ففيه تفصيل وخلاف (٩:٣٢١).

باب ثبوت الخيار لولى المقتول بين القصاص والدية

قوله: "أخبرنا محمد بن إسماعيل" إلخ: قلت: قال الشافعى: قوله: "أعله بين خيرتين" يدل على أن موجب القتل العمد أحد الأمرين: القصاص، أو الدية، وتعيين أحدهما إلى ولى المقتول، ونحن نقول: إن قوله: «أهله بين خيرتين» لا يدل على ما قال، لأنه يحتمل أن يكون أهله بين الخيرتين بعد أن يرضى القاتل بالدية، ويكون ترك هذا القيد بناء على ما عرف من عادة الناس أنهم يرضون بالدية حفظا لأنفسهم، ويحتمل أن يكون معناه ما قال الشافعى، فلما احتمل أمرين قلنا: الظاهر هو الاحتمال الأول، لأن القصاص قضاء بالمثل، والدية قضاء بالقيمة، وحق صاحب الحق

وقال: أخبرنا الثقة، عن معمر، عن يحيى بن أبى كثير، عن أبى سلمة، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ مثله أو مثل معناه.

فى المثل دون القيمة، وإنما يعدل إلى القيمة إما لتعذر المثل أو برضاء الفريقين. هذا هو الأصل، فلا يعدل عنه إلا لدليل هو نص فى خلافه، وما نحن فيه ليس كذلك، فلا يعدل عن الأصل الكلى، ويؤول الحديث بنحو ما تأولنا، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: والأصل فى ذلك قول الله تعالى: ﴿كتب عليكم القصاص فى القتلى﴾، وقوله: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾، وقوله: ﴿ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل﴾، وقد اتفقوا أن القود مراد به، وقال تعالى: ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾، وقال: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، والمثل هو القود، فاقتضت هذه الآيات إيجاب القصاص لا غير، ويدل على أن موجب العمد القود لا غير حديث أنس فى قصة الربيع عمته، فقال النبى ﷺ: «كتاب الله القصاص» (متفق عليه).

قال الطحاوى: فإنه ﷺ حكم بالقصاص ولم يخير، ولو كان الخيار للولى لأعلمهم النبى ﷺ، إذ لا يجوز للحاكم أن يتحكم لمن ثبت له أحد شيئين بأحدهما من قبل أن يعلمه بأنه الحق له فى أحدهما، فلما حكم بالقصاص وجب أن يحمل عليه قوله: «فهو بخير النظرين» أى ولى المقتول مخير بشرط أن يرضى الجانى أن يغرم الدية، وتعقب بأن قوله ﷺ: «كتاب الله القصاص»، إنما وقع عند طلب أوليا المجنى عليه فى العمد القود، فأعلم أن كتاب الله القصاص إذا طلبه أهل المجنى عليه. وأجيب بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد، وقد تقدم عن ابن عباس رفعه: «العمد إلا أن يعفو ولى المقتول». والمراد بالعفو العفو عن القصاص.

وأخرجه أبو داود، والنسائى، وابن ماجه، عن عمرو بن دينار، عن طاوس، عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «من قتل فى عميا، أو رميا تكون بينهم بالحجارة، أو بالسياط، أو ضرب بالعصا، فهو خطأ، وعقله عقل الخطأ، ومن قتل عمدا فهو قود، ومن حال دونه فعليه لعنة الله، والملائكة، والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف، ولا عدل». ورواه الطبرانى من طريق عبد الله بن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده، عن النبى ﷺ، قال: «العمد قود والخطأ دية» (زيلعى ٢:٣٣٣).

ورواه ابن حزم من طريق الزهرى، عن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله ﷺ كتب فى كتابه إلى أهل اليمن مع عمرو بن حزم، فذكره، (١٠:٣٦٢)

. . . .

فالمراد بجده هو عمرو بن حزم لا ابنه محمد، فانتفت شبهة الإرسال.

وروى أبو داود فى "سننه": نا محمد بن عوف الطائى، نا عبد القدوس بن الحجاج، ثنا يزيد بن عطاء الواسطى، عن سماك بن حرب، عن علقمة بن وائل بن حجر، عن أبيه: «أن رسول الله ﷺ أتى بقاتل، فقال له: هل لك من مال تؤدى ديته؟ قال: لا، قال: أفرأيت إن أرسلتك تسأل الناس تجمع ديته؟ قال: لا، قال: فمواليك يعطونك ديته؟ قال: لا، قال لولى المقتول: خذه» الحديث، فأخبر عليه السلام فى الحديثين الأولين أن الواجب بالعمد هو القصاص، ولو كان لولى المقتول خيار فى أخذ الدية لما اقتصر على ذكر القود دونها، ولا حجة للخصم فى قوله: "إلا أن يعفو أولياء المقتول"، فإن العفو غير أخذ الدية، ولا فى قوله فى رواية: "إلا أن يرضى أولياء المقتول"، لأن الرضا أعم من العفو ومن أخذ الدية، قلنا أن نحمل على الرضا بترك القود فضلا وإحسانا. وفى حديث وائل أنه ﷺ استشار القاتل فى إعطاء الدية، فلو كانت إلى ولى المقتول ما استشار القاتل، بل استشار الولى، وأجبر القاتل عليها.

وروى عبد الرزاق عن ابن جريج، عن ابن طاوس، قال: فى الكتاب الذى هو عند أبى، وهو عن رسول الله ﷺ: «إذا اصطلحوا فى العمد فهو على ما اصطلحوا عليه» (المحلى ١٠:٣٦٣)، فلم يذكر فى العمد دية، وإنما ذكر الاصطلاح، ولا يكون إلا برضا الفريقين، وروى عبد الرزاق، كما فى "المحلى" أيضا: عن ابن جريج، عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، عن أبيه، عن عمر بن الخطاب، قال: لا يمنع السلطان ولى الدم أن يعفو إن شاء، أو يأخذ العقل إن اصطلحوا عليه، ولا يمنعه أن يقتل إن أبى إلا القتل بعد أن يحق القتل فى العمد اهـ، وهذان مرسلان صحيحان، وفيها أن ولى المقتول لا يستحق الدية إلا بالاصطلاح، وبه نقول.

وأما قوله ﷺ: «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يقتل، وإما أن يودى»، فإن النسائى رواه من طريق الأوزاعى: نا يحيى بن أبى كثير، حدثنى أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، أن أبا هريرة أخبره، أن رسول الله ﷺ قال: «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما يقاد وإما يفادى».

ورواه ابن أبى شيبة من طريق شيبان عن يحيى بن أبى كثير به، ولفظه: من قتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يقتل، وإما أن يفادى أهل القتيل» (المحلى ١٠:٣٦٣)، فلم يذكر دية، وإنما ذكر المفاداة، والمفاداة إنما تكون بين اثنين، كالمقاتلة، والمضاربة، ونحوها، فدل على أن مراده فى

. . . .

سائر الأخبار أخذ الدية برضا القاتل، كما قال تعالى: ﴿فإما منا بعد وإما فداء﴾، والمعنى فداء برضا الأسير، فاكتفى بالمحذوف عن ذكره، لعلم المخاطبين عند ذكر المال بأنه لا يجوز إلزامه إياه بغير رضاه، قاله الجصاص (١:١٥٥).

وقال المهلب وغيره: يستفاد من قوله: «فهو بخير النظرين» إن الولى إذا سئل فى العفو على مال إن شاء قبل ذلك، وإن شاء اقتص، وعلى الولى اتباع الأولى، وليس فيه ما يدل على إكراه القاتل على بذل الدية، كذا فى "فتح البارى" (١٢:١٨٤).

فإن قال قائل: لما كان عليه إحياء نفسه وجب أن يحكم عليه بذلك إذا اختار الولى أخذ المال، قلنا: فيجب على هذه القضية إجبار الولى على أخذ المال أيضا إذا بذله القاتل، لأنه يجب على كل أحد أن يحيى غيره إذا خاف عليه التلف، مثل: أن يرى إنسانا قد قصد غيره بالقتل، أو خاف عليه الغرق، وهو يمكنه تخليصه، فإن كان على القاتل إعطاء المال لإحياء نفسه فعلى الولى أيضا إحياءه إذا أمكنه ذلك، وهذا يؤدى إلى بطلان القصاص أصلا. وأيضا فينبغى إذا طلب الولى داره أو عبده أو ديات كثيرة أن يعطيه، لأنه لا يختلف فيما يلزمه إحياء نفسه حكم القليل والكثير، فلما لم يلزمه إعطاء أكثر من الدية عند القائلين بهذه المقالة، كان بذلك انتقاض هذا الاعتلال وفساده، "أحكام القرآن" ١:١٥٦) للجصاص، وأيضا فلا نزاع فى أنه يجب على القاتل إحياء نفسه ديانة ببذل المال إذا رضى به الولى وأمكنه البذل، وإنما النزاع فى وجوب ذلك عليه قضاء، حتى يكره على بذل الدية، ولا دليل فى حديث على إكراه القاتل على ذلك.

ولا حجة للخصم فيما رواه البخارى وغيره عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال: كانت فى بنى إسرائيل القصاص، ولم تكن فيهم الدية، فقال الله لهذه الأمة: ﴿كتب عليكم القصاص فى القتلى﴾ إلى قوله: ﴿فمن عفى له من أخيه شىء﴾، قال ابن عباس: فالعفو أن يقبل الدية فى العمد، الحديث، فأخبر ابن عباس أن الآية أباحت للولى قبول الدية تخفيفا من الله علينا ورحمة بنا، ونسخت ما كان على بنى إسرائيل من حظر قبول الدية، فلو كان الأمر على ما ادعاه الخصم من إيجاب التخيير لما قال: "فالعفوا أن يقبل الدية"، لأن القبول لا يطلق إلا فيما بذله غيره، ولو لم يكن أراد ذلك لقال إذا اختار الولى، فثبت أن المعنى كان عند جواز تراضيهما على أخذ الدية.

وبالجملة فقول أبى حنيفة أقوى ما يكون فى هذا الباب، وبه قال مالك، والثورى، وابن شبرمة، والحسن بن صالح، وأبو يوسف، ومحمد، وغيرهما من أصحاب الإمام أبى حنيفة، كما

باب أنه لو أنكر القاتل بالمحدد التعمد للقتل ينبغي للولي العفو عن القصاص تحرزا عن وقوع القصاص في غير محله ولكن لا يسقط القصاص بهذا الإنكار قضاء

٥٨٣٣- عن أبي هريرة، قال: قتل رجل على عهد النبي ﷺ، فرفع ذلك إلى النبي ﷺ، فدفعه إلى ولي المقتول، فقال القاتل: يا رسول الله! ما أردت قتله، قال: فقال رسول الله ﷺ للولي: «أما إنه إن كان صادقا ثم قتلته دخلت النار»، قال: فخلى سبيله، قال: وكان مكتوفا بنسعة فخرج يجر نسعته فسمي ذا نسعة، رواه أبو داود بسند رجاله ثقات أثبات من رجال "الصحيحين".

في "أحكام القرآن" (١٤٩:١) للجصاص، والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأكمل وأحكم.

باب أنه لو أنكر القاتل بالمحدد التعمد للقتل إلخ.

قوله: "عن أبي هريرة إلخ": قلت: الحديثان يدلان على أنه لو أنكر القاتل تعمد القتل في القتل بالمحدد لا يسقط القصاص قضاء، ولكن ينبغي للولي أن لا يقتص منه، لاحتمال أن يكون صادقا في نفس الأمر، لأن القتل بالمحدد ليس بموجب للقصاص في نفس الأمر، بل بناء على الظاهر فقط، ولاموجب للقود في نفس الأمر هو التعمد للقتل، فلما أنكر التعمد -والصدق محتمل- كان قاتله قاتلا لمن هو غير مستحق للقتل إقبالا، فينبغي[1] ترك القتل للتحرز عن قتل الغير المستحق للقتل على اعتبار الصدق.

ويظهر من قوله ﷺ في رواية أبي هريرة: «أما إنه إن كان صادقا ثم قتلته دخلت النار». أن معنى قوله في رواية علقمة، عن أبيه: «إن قتله فهو مثله» أنه إن قتله فهو مثله في قتل الغير المستحق للقتل في الجملة، لأنه غير مستحق للقتل على تقدير صدقه في إنكاره لتعمد القتل، لا ما قاله النووي: إنه مثله في أنه لا فضل ولا منة لأحدهما على الآخر، لأنه استوفى حقه منه، ولا ما قال غيره: إنه مثله في أنه قاتل وإن اختلفا في التحريم والإباحة، ومنشأ خطأ هؤلاء أنهم ظنوا من ظاهر ألفاظ حديث مسلم أن القاتل كان مقرا لتعمد القتل، ولم ينظروا إلى صريح إنكاره الواقع في رواية أبي داود، ومن أجل هذا الظن لم ينظروا إلى قوله في رواية أبي هريرة: «أما إنه إن كان

---

(١) قلت: قد سبقك الطحاوي إلى ذلك، كما في "المعتصر" (ص٣٠٢)، ولكن بعض الأحباب لا يراجع كتب القوم، ظ.

٥٨٣٤- عن سماك بن حرب، عن علقمة بن وائل، حدثه أن أباه حدثه قال: "إنى لقاعد مع النبى ﷺ، إذ جاء رجل يقود آخر بنسعة، فقال: يا رسول الله! هذا قتل أخى، فقال رسول الله ﷺ: أ قتلته؟ فقال: إنه لو لم يعترف أقمت عليه النسعة، قال: نعم قتلته، قال كيف قتلته؟ قال: كنت أنا وهو نختبط من شجرة، فسبّنى فأغضبنى، فضربته بالفأس على قرنه فقتله"، هذا لفظ سماك عند مسلم، ولفظه عند أبى داود: قال: "ضربت رأسه بالفأس ولم أرد قتله، فقال له النبى ﷺ: هل لك من شىء تؤديه عن نفسك؟ قال: ما لى مال إلا كسائى وفأسى، قال: فترى قومك يشترونك؟ قال: أنا أهون على قومى من ذاك، فرمى إليه بنسعته، وقال: دونك صاحبك، فانطلق به الرجل، فلما ولى قال رسول الله ﷺ: إن قتله فهو مثله، فرجع فقال: يا رسول الله! بلغنى أنك قلت: إن قتله فهو مثله، وأخذته بأمرك، فقال رسول الله ﷺ: أما تريد أن يبوء بإثمك وإثم صاحبك؟ فقال: يا نبى الله! لعله قال: بلى! قال: فإن ذاك كذلك. قال: فرمى بنسعته، وخلى سبيله"، رواه مسلم.

صادقا ثم قتلته دخلت النار»؛ لأنهم ظنوا أن ذلك كان فى المنكر للتعمد، وهذا فى المقر به، والحق أن كلا القولين كان فى المنكر للتعمد، بل الظاهر أن القصة واحدة، واختلاف الألفاظ مبنى على الرواية بالمعنى.

فإن قلت: كون الولى مثل القاتل فى قتل غير المستحق للقتل على تقدير صدقه فى إنكاره التعمد للقتل أمر معقول، ولكن ما تأويل قوله فى رواية أبى هريرة: «أما إنه إن كان صادقا ثم قتلته دخلت النار»؛ لأن مجرد صدقه فى إنكاره التعمد لا يوجب دخول الولى النار، لأنه لا يجب على الولى تصديقه شرعا، حتى يكون مرتكبا للقتل العمد الموجب لدخول النار.

قلنا: إن لم يكن هذا من قول النبى ﷺ بل يكون رواية بالمعنى فالظاهر أنه خطأ فى التعبير من الرواة، وإن كان من قوله فمعناه أنه إن كان صادقا فى إنكار التعمد ثم قتلته فعلت فعلا موجبا لدخول النار فى نفسه، وإن لم يكن موجبا للدخول لعارض، وهو عدم وجوب تصديقه، بناء على كونه متهما فى إنكاره، وكون إنكاره خلاف الظاهر، فدخلت النار إن لم يكن هناك هذا المانع، فاندفع الإشكال.

ومقتضى ما فى الحديثين أنه لو أنكر القاتل بالمحدد التعمد للقتل، وصدقه الولى باللسان

باب قوله :لا قود إلا بالسيف ومعنى القتل الخطأ شبه العمد

٥٨٣٥- حدثنا إبراهيم بن المستمر، ثنا الحر بن مالك العنبرى، ثنا مبارك بن

وبالقلب، يسقط القصاص عن القاتل بتصديقه قضاء وديانة، ولو كذبه باللسان وصدقه بالقلب، لا يسقط القصاص قضاء، ولكن يكون آثما إذا قتله، ولو كذبه باللسان وبالقلب، لا يسقط القصاص قضاء، ولا يأثم بالقتل ديانة، إلا أنه ينبغى التحرز عن الاقتصاص لاحتمال صدقه فى الواقع، ولو صدقه باللسان، وكذبه بالقلب، يسقط القصاص قضاء، ويأثم بالقتل ديانة؛ لأنه تصديقه باللسان مع التكذيب بالقلب عفو عن القصاص، والقتل بعد العفو موجب للإثم، ولكن لم أر هذا التفصيل فى كتاب، فليحق.

وقد وقع فى رواية لمسلم: «القاتل والمقتول فى النار» موضع قوله: «إن قتله فهو مثله»، وتأويله أن القاتل أى المقتص فى النار، إن كان المقتص منه صادقا فى إنكار التعمد، والمقتول أى المقتص منه فى النار إن كان كاذبا فى إنكاره، وما قال النووى فى تأويله: إنه ليس المراد به ولى المقتول المقتص، والقاتل المقتص منه، بل المراد غيرهما، وهما المسلمان إذا التقيا بسيفهما فى المقاتلة المحرمة، فخطأ فاحش، بل المراد بهما الولى والقاتل، ولكن الشرط مطوى مع كل منهما، كما هو مطوى فى قوله: «إن قتله فهو مثله»، فلا إشكال، فتدبر.

ثم اعلم أنه قد وقع فى رواية أبى هريرة أنه ﷺ قال: «أما إنه إن كان صادقا ثم قتلته دخلت النار»، ووقع فى بعض روايات وائل أنه قال: «إن قتلته فهو مثله»، وفى بعض آخر له أنه قال: «القاتل والمقتول فى النار». وهذه العبارات لها معنيان: معنى خفى، ومعنى ظاهر، والمراد هو المعنى الظاهر، ولما كانت بمعانيها الظاهرة ملجئة للولى إلى ترك القصاص، وكان المقصود هو الإلجاء إلى تركه للتحرز عن شبهة وقوع القصاص فى غير محله، بناء على احتمال صدقه فى إنكاره تعمد القتل، اختيرت هذه العبارات الظاهرة فى المعانى غير المقصودة تحصينا لمقصود الإلجاء مبالغة فى حقن الدم، ولما كان له ﷺ أن يجبره على ترك القصاص، لصريح الأمر لمصلحة تقتضيه، فأن يكون له الإلجاء إلى تركه لعبارات ظاهرة فى المعانى غير المقصودة أولى، فلا إشكال فى اختيار هذه العبارات، والإلجاء إلى ترك القصاص، ولكن لما كان هذا من خصوصياته ﷺ، ليس لغيره الإلجاء فى مثل هذه الصورة، نعم له أن يندب إليه فقط.

باب قوله: لا قود إلا بالسيف إلخ

قوله: "حدثنا إبراهيم إلخ": قلت: أخرجه الدارقطنى من طريق مبارك، عن الحسن مرسلا:

فضالة، عن الحسن، عن أبي بكرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا قود إلا بالسيف»، رواه ابن ماجة.

ثم قال: قال يونس: قلت للحسن: عمن أخذت هذا؟ قال: سمعت النعمان بن بشير يذكر ذلك اهـ، وبهذا التفصيل يظهر أنه لا كلام فى ثبوت الحديث عن الحسن مرسلا، وإنما الكلام فى الرفع، فمبارك بن فضالة يقول: عن الحسن، عن أبى بكرة، ويقول يونس: عن الحسن، عن النعمان بن بشير، وهو الأصح؛ لأنه روى هذا عن النعمان بن بشير من أوجه أخر؛ لأنه رواه ابن ماجة من طريق سفيان، عن جابر، عن أبى عازب، عن النعمان بن بشير، أنه قال رسول الله ﷺ: «لا قودة إلا بالسيف»، وأخرجه الدارقطنى من طريق سفيان، عن جابر، عن أبى عازب، عن النعمان بن بشير، عن النبى ﷺ أنه قال: «كل شيء خطأ إلا السيف، وفى كل خطأ أرش».

ومن طريق زهير وقيس عن جابر عن أبى عازب، عن النعمان بن بشير، عن النبى ﷺ أنه قال: «كل شيء سوى الحديدة فهو خطأ، وفى كل خطأ أرش»، وأخرج أيضًا من طريق قيس، عن أبى حصين، عن إبراهيم ابن بنت النعمان، عن النعمان بن بشير، عن النبى ﷺ مثله.

فهذه الروايات شاهدة لما رواه يونس، عن الحسن، أنه قال: سمعت النعمان بن بشير يذكر ذلك، فهو الأصح، ويحتمل أن يكون سمعه الحسن عن أبى بكرة أيضًا، فلا وجه لرد رواية مبارك ابن فضالة أيضا، وإعلال البيهقى له إن كان من جهة تدليس مبارك بن فضالة، فالتدليس بجرح عندنا، وإن كان من جهة ضعف مبارك، فالأكثرون على توثيقه، كما يتضح من "التهذيب"، بالجملة الحديث حجة مرسلا، كان أو مسندا من أبى بكرة، أو من النعمان بن بشير، أو من كليهما.

إذا تحقق ثبوت الحديث فنقول: معنى الحديث أن القصاص لا يجب على القاتل إلا إذا قتل بالحديدة، أو ما فى معناه، وأما إذا كان قتل بالعصا الكبير ونحوه فلا، كما يدل عليه رواية جابر، وقيس، وليس معناه أن آلة القود ليس إلا السيف، ما توهمه الطحاوى، ثم الحديث يقيد بما إذا أنكر القاتل التعمد؛ لأنه إذا أقر بقصد القتل فخصوصية الآلة هذا، فافهم.

فالحديث حجة لأبى حنيفة فى قوله فى العمد وشبه العمد، وعن خالد الحذاء، عن القاسم ابن ربيعة، عن عقبة بن أوس، عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أن النبى ﷺ قال: «ألا إن دية الخطأ شبه العمد -ما كان بالسوط، والعصا- مائة من الإبل، منها أربعون فى بطونها أولادها»، رواه أبو داود، وابن ماجة، والنسائى، وابن حبان فى "صحيحه"، وصححه ابن القطان (تلخيص الحبير).

قال البزار: تفرد به الحر بن مالك، وليس كما قال، فإنه رواه الدارقطنى عن الوليد ابن صالح،، عن مبارك،، مثل ما رواه الحر عنه، وأعله البيهقى لمبارك بن فضالة، وقال البزار: أحسبه خطأ؛ لأن الناس يروونه عن الحسن مرسلا، قال الحافظ فى "التلخيص": وكذا أخرجه ابن أبى شيبة من طريق أشعث وغيره عن الحسن مرسلا اهـ.

قلت: المراد من السوط والعصا هو ما يستعمل لغير القتل أيضا، سواء استعمل للقتل أيضا أم لا، فيشمل العصا الكبير، والحجر الكبير، كما يدل عليه حديث: «لا قود إلا بالسيف»، وقال أبو يوسف، ومحمد: هو على العصا الصغير الذى لا يقتل مثله، وتأويل أبى حنيفة أشبه؛ لكونه مؤيدا بالمنقول والمعقول، أما المنقول فقوله: «لا قودة إلا بالسيف».

وأما المعقول فهو أن العصا الكبير كما يستعمل للقتل يستعمل لغير القتل أيضا، فلما قال القاتل: ما أردت القتل، فلا يكذب له هناك، فيقبل قوله، ويجعل خطأ شبه العمد، وهو المروى عن على، وابن مسعود، قال فى "كنز العمال" (٧: ٣٢٠): عن ابن جريج: حدثنا عبد الكريم –الجوزى– عن على، وابن مسعود، قالا: إن العمد السلاح، وشبه العمد الحجر والعصا، ويغلظ شبه العمد الدية، ولا يقتل به، أخرجه عبد الرزاق، وعن على، قال: شبه العمد الضرب بالخشية الضخمة، والحجر العظيم، أخرجه عبد الرزاق أيضا اهـ.

قلت: لم أقف على سنده، وعبد الكريم الجزرى عن على وابن مسعود منقطع، ولكن لا ضير؛ فإن المرسل عندنا حجة، لا سيما فى مقام التأييد والتقوية، فتدبر، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: القتل على ثلاثة أوجه: عمد، وشبه العمد، وخطأ، أكثر أهل العلم يرون القتل منقسما إلى هذه ا لأقسام الثلاثة، روى ذلك عن عمر، وعلى رضى الله عنهما، وبه قال الشعبى، والنخعى، وقتادة، وحماد، وأهل العراق، والثورى، والشافعى، وأصحاب الرأى، وأنكر مالك شبه العمد، وقال: ليس فى كتاب الله إلا العمد، والخطأ، فأما شبه العمد فلا يعمل به عندنا، وجعله من قسم العمد، وحكى عنه مثل قول الجماعة، وهو الصواب (المغنى ٩: ٣٢٠).

وأخرج البيهقى من طريق الشافعى: أنبأ ابن عيينة، عن على بن زيد بن جدعان عن القاسم ابن ربيعة، عن عبد الله بن عمرو، أن رسول الله ﷺ قال: «ألا إن فى قتيل العمد الخطأ بالسوط أو العصا مائة من الإبل مغلظة، منها أربعون خلفة فى بطونها أولادها»، ثم أخرج من طريق ابن خزيمة، يقول: حضرت مجلس المزنى يوما، وسأله سائل من العراقيين عن شبه العمد، فقال السائل: إن الله تبارك وتعالى وصف القتل فى كتابه صفتين: عمدا وخطأ، فلم قلتم: إنه على ثلاثة أصناف؟

٥٨٣٦- وقال الزيلعي: رواه أحمد في "مسنده"، قال: ثنا هشيم، ثنا أشعث بن عبد الملك، عن الحسن مرفوعا: «لا قود إلا بحديدة»، ورواه ابن أبي شيبة في "مصنفه"، وقال: حدثنا عيسى ابن يونس، عن أشعث وغيره، عن الحسن، مرفوعا نحوه.

ولم قلتم: شبه العمد؟ يعني فاحتج المزني بهذا الحديث، فقال له مناظره: أ تحتج بعلي بن زيد بن جدعان؟ فسكت المزني، فقلت: (القائل ابن خزيمة) قد روى هذا الحديث غير علي بن زيد، فقال: ومن رواه غير علي؟

قلت: رواه أيوب السختياني، وخالد الحذاء، عن القاسم بن ربيعة، عن عقبة بن أوس، عن عبد الله بن عمرو، قال لي: فمن عقبة بن أوس؟ فقلت: رجل من أهل البصرة، وقد رواه عنه محمد ابن سيرين مع جلالته، فقال للمزني: أنت تناظر أو هذا؟ فقال: إذا جاء الحديث فهو يناظر، لأنه أعلم بالحديث مني، ثم أتكلم أنا.

ثم أخرجه البيهقي من طريق شعبة، عن أيوب، عن القاسم بن ربيعة، عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ بلفظ: «قتل الخطأ شبه العمد بالسوط أو العصا، فيها مائة من الإبل، منها أربعون في بطونها أولادها»، ومن طريق الشافعي أنبأ الثقفي، عن خالد الحذاء، عن القاسم، عن عقبة بن أوس، عن رجل من أصحاب النبي ﷺ، أو رسول الله ﷺ قال يوم فتح مكة: «ألا إن في قتيل الخطأ شبه العمد قتيل السوط والعصا، الدية مغلظة» الحديث.

وكذلك رواه جماعة عن خالد الحذاء، وقد رواه حماد بن زيد، عن خالد الحذاء، فأقام إسناده، ثم أخرجه من طريق أبي داود: ثنا سليمان بن حرب، ومسدد، قالا: ثنا حماد، عن خالد، عن القاسم بن ربيعة، عن عقبة بن أوس، عن عبد الله بن عمرو، فذكر الحديث، ثم قال: «ألا إن في قتيل الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط أو العصا» الحديث، ثم روى من طريق ابن جريج، عن عمرو ابن دينار، عن طاوس، عن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ قال: «شبه العمد مغلظة، ولا يقتل به صاحبه، وذلك أن ينزو الشيطان بين القبيلة، فيكون بينهم رميا بالحجارة في عميا في غير ضغيفة ولا حمل سلاح» اهـ ملخصا (٨: ٤٥).

ومن طريق الشافعي: أنبأ سفيان، عن عمرو بن دينار، وابن طاوس، عن طاوس، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: أذكر الله امرأ سمع من النبي ﷺ في الجنين شيئا، فقام حمل بن مالك ابن النابغة فقال: كنت بين جاريتين يعني ضربتين، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح، فألقت جنينا ميتا، فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة، رواه مسلم من طريق إسحاق بن إبراهيم أنبأ جرير، عن

. . . .

منصور، عن إبراهيم النخعي، عن عبيدة بن نضلة، عن المغيرة بن شعبة، قال: ضربت امرأة ضرتها، ضربتها بعمود فسطاط، فقتلتها وذا بطنها، فجعل رسول الله ﷺ دية المقتولة على عصبة القاتلة، وغرة لما في بطنها» (٨:١١٤). وإذا كان الصواب في هذه القضية القضاء بالدية لا القود كما هو المفهوم من كلام البيهقي -وقد قتلتها بحجر، أو عمود فسطاط، كما ثبت في الصحيح، والأظهر أن مثل هذا القتل، إنما يكون بآلة قاتلة- دل الحديث على أن القتل بما يقتل غالبا، ولا يعاش منه شبه عمد، لا عمد، فهو حجة على البيهقي وإمامه اهـ، من "الجوهر النقي" (٨:٤٤).

وأما ما في "سنن أبي داو والنسائي": من طريق ابن جريج، عن عمرو بن دينار، عن طاوس، عن ابن عباس، عن عمر بن الخطاب، أن حمل بن مالك قال له: فقضى رسول الله ﷺ في جنينها بغرة، وأن تقتل بها، فقوله: «أن تقتل بها» شاذ، تفرد به ابن جريج عن عمرو بن دينار، والمحفوظ له: «قضى بديتها على عاقلة القاتلة»، قاله البيهقي وأيضا: فهذه الزيادة قد أنكرها ابن جريج على عمرو بن دينار حين حدثه بها، فقال لعمرو بن دينار: أخبرني ابن طاوس، عن أبيه، أنه قضى بديتها، وبغرة في جنينها، فقال: لقد شككتني. قال البيهقي: هذا حديث صحيح إلا أن في لفظه زيادة لم أجدها في شيء من طرق هذا الحديث، وهي قتل المرأة بالمرأة، وفي حديث عكرمة، عن ابن عباس موصولا، وحديث ابن طاوس، عن أبيه مرسلا، وحديث جابر، وأبي هريرة، والمغيرة بن شعبة موصولا ثابتا، أنه قضى بديتها على العاقلة (٨:٤٣).

قلت: ولقد طار ابن حزم بهذه الزيادة كل مطار، وقال: هذا إسناد في غاية الصحة، ولم يتنبه لما فيه من العلة، ومن قول عمرو بن دينار، "لقد شككتني"، فكيف يصح الاحتجاج بها بعد ما أنكرها ابن جريج، وشك فيها عمرو بن دينار، فافهم.

وقد قال بشبه العمد طائفة من الصحابة رضي الله عنهم، منهم عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، ومثل هذا لا يقال بالرأي، وهو أيضا قول الجمهور من الفقهاء بعد الصحابة رضي الله عنهم كالنخعي، والشعبي، وعطاء، وطاوس، ومسروق، والحكم بن عتيبة، وعمر بن عبد العزيز، والحسن، وابن المسيب، وقتادة، والزهري، وأبي الزناد، وحماد بن أبي سليمان، وهو أيضا قول جمهور الفقهاء، كسفيان الثوري، وابن شبرمة، وعثمان البتي، والحسن بن حيي، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، وأصحابهما.

. . . .

قال ابن حزم: قد صح ذلك عن على بن أبى طالب، وعن زيد بن ثابت، أما الرواية عن عمر فمنقطعة؛ لأنها من طريق سفيان الثورى، عن ابن أبى نجيح، عن مجاهد عنه. (قلنا: مجاهد صحيح الإرسال، كما ذكرناه فى "المقدمة"، فلا يضرنا، وأيضا فالانقطاع فى القرون الفاضلة ليس بعلة عندنا). وأما عن عثمان: فإنها من طريق عبد الرزاق، عن عثمان بن مطر، عن سعيد بن أبى عروبة، عن قتادة عن سعيد بن المسيب عنه، وعثمان بن مطر ضعيف.

قلت: تابعه النضر، ومحمد بن عبد الله، فروياه عن سعيد بن أبى عروبة، عن قتادة، عن عبد ربه، عن أبى عياض، عن عثمان بن عفان مثله، أخرجه البيهقى)، قال: وأما ابن مسعود فرويناها عنه من طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج: أخبرنى عبد الكريم، عن ابن مسعود، قال: العمد السلاح، وشبه العمد الحجر والعصا، قال ابن جريج، وأخبرنى محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى، أن ابن مسعود قال: شبه العمد الحجر، والعصا، والسوط، والدفعة، كل شىء عمدته به ففيه التغليظ، والخطأ أن يرمى شيئا، فيخطئ به، ومن طريق وكيع، وسعيد بن منصور، قال وكيع: نا إسماعيل بن أبى خالد، عن الشعبى، وقال سعيد: نا أبو عوانة، عن منصور بن المعتمر، عن النخعى، ثم اتفقا أن ابن مسعود قال فى دية شبه العمد أرباعا، خمس وعشرون جذعة، الحديث.

قال ابن حزم: ولم يولد الشعبى، والنخعى، وابن أبى ليلى، وعبد الكريم، إلا بعد موت ابن مسعود (قلنا: فكان ماذا؟ فإن الشعبى، والنخعى لا يرسلان إلا صحيحا، لا سيما عن ابن مسعود، والمرسل إذا تعدد مخرجه صار حجة عند الكل، وقد رواه البيهقى فى "سننه" من طريق أبى داود: ثنا هناد، ثنا أبو الأحوص، عن أبى إسحاق، عن علقمة، والأسود، قالا: قال عبد الله هو ابن مسعود فى شبه العمد خمس وعشرون حقة، الحديث.

ومن طريق يزيد بن هارون: أنبأ سليمان التيمى، عن أبى مجلز، عن أبى عبيدة، عن عبد الله رضى الله عنه: فى شبه العمد أرباع الحديث (٨:٦٩) (وهذان سندان صحيحان موصولان)، وصح عن عطاء، والزهرى، مثل قول عمر، وروى عن النخعى، والشعبى مثل قول على فى دية شبه العمد، وفيه الحجاج بن أرطاة ساقط.

(قلت: كلا! بل هو حسن الحديث ثقة فقيه)، وصح عن طاوس، وعطاء، والحسن البصرى، وعن الزهرى مثل قول عثمان، وصح أيضا عن أبى الزناد من طريق ابن وهب، عن يونس بن عبيد عنه، فيمن عمد بآخر لاعبا معه أو ضربه بسوط، أو عصا، أو رماه لاعبا، فهذا هو شبه العمد، فيه

. . . .

الدية مغلظة أرباعا، كالذى روينا آنفا عن ابن مسعود سواء سواء.

قال ابن حزم: هذا كل ما نعلمه جاء عن الصحابة والتابعين فى دية شبه العمد، وعن الصحابة فى صفة شبه العمد، (قلت: فقد أجمعوا على إثبات شبه العمد، وإن اختلفوا فى كيفية تغليظ الدية من كونها أثلاثا، أو أرباعا، أو أخماسا، ولم يقل أحد منهم، كما قالت الظاهرية: إن القتل نوعان: عمد، وخطأ).

قال: وقد صح عن إبراهيم: شبه العمد كل شيء يعمد به بغير حديدة، لكن بالحجر، والخشبة، ولا يكون إلا فى النفس، (قلت: وهو قولنا معشر الحنفية) قال: وقد صح عن إبراهيم خلاف هذا على ما نذكره، إلى أن قال: وصح عن إبراهيم: إذا خنقه حتى يموت، أو ضربه بخشبة حتى يموت، أقيد به، فإن تعمد ضربه بحجر ففيه القود.

(قلت: قد مر عن "المجتبى": يشترط عند أبى حنيفة فى شبه العمد أن يقصد التأديب دون الإتلاف، ونقله ابن عابدين فى "رد المحتار" عن "المعراج" (٥٢٤:٥)، وعلى هذا فيحمل قول إبراهيم فى الخنق، والضرب بالخشبة، على ما إذا قصد الإتلاف دون التأديب، بأن والى الضربات على وجه لا تحتمله النفس عادة، أو أقر بأنه قصد القتل، فافهم).

قال: وصح عن الحكم بن عتيبة من طريق شعبة عنه: إن أعاد عليه الضرب بالعصا، فمات فلا قود فى ذاك، وصح عن عطاء: العمد بالسلاح، كذلك بلغنا، وشبه العمد الحجر والعصا، سواء فى ذلك النفس وما دون النفس، ما علمنا غير ذلك، وصح عن طاوس: العمد السلاح، وروينا عن سعيد بن المسيب من طريق عبد الرزاق، عن أبى بكر بن عبيد الله، عن عمرو بن سليم مولاهم، عن ابن المسيب، قال: العمد الحديدة، ولو بإبرة فما فوقها من السلاح، وصح عن قتادة: شبه العمد الضرب بالخشبة الضخمة، والحجر العظيم، والخطأ أن يرمى إنسانا فيصيب غيره، أو يرمى شيئا فيخطئ به، وصح عن الحسن البصرى: لا يقاد ضارب إلا أن يضرب بحديدة (٣٨٦:١٠). قلت: وفى هذا كله تأييد لما ذهب إليه أبو حنيفة الإمام، فاندحض قول ابن حرم: إن قول أبى حنيفة من تأمله علم أنه مخالف لكل خبر روى فى ذلك، ولقول كل من ذكرنا إلا الرواية الساقطة عن ابن مسعود، وما نعلم أحدا وافقه على ذلك إلا أبا الزناد، وخالفه فى صفة شبه العمد اهـ.

قلت: ولو تأمل من له حظ من الدراية لعلم أن قول أبى حنيفة مؤيد بالآثار، وأقوال الصحابة والتابعين، ولكن ابن حزم لا يعلم غير الرواية، ولم يؤت حظا من الدراية، وبالله التوفيق.

باب أن القتل بالمثقل موجب للقود إذا كان عمدا

٥٨٣٧– عن أنس: "أن يهوديا رض رأس جارية بين حجرين، فقيل لها: من فعل بك هذا، فلان أو فلان؟ حتى سمي اليهودي فأومأت برأسها، فجيء به فاعترف، فأمر به النبي ﷺ، فرض رأسه بحجرين"، رواه الجماعة (منتقى مع النيل ٦: ٢٨٩).

وفي رواية لأبي داود: إن جارية كان عليها أوضاح لها، فرضح رأسها يهودي بحجر، الحديث، وفي رواية له: إن يهوديا قتل جارية من الأنصاري على حلي لها، ثم ألقاها في قليب، ورضح رأسها بالحجارة، فأخذ فأتي به النبي ﷺ، فأمر به أن يرجم حتى يموت، فرجم حتى مات.

وأما ما رواه من طريق ابن أبي شيبة، واحتج به لقول الظاهرية، عن شريك بن عبد الله، عن زيد بن جبير، عن جردة بن جميل، عن أبيه، قال: قال عمر بن الخطاب: يعمد أحدكم إلى أخيه فيضربه بمثل آكلة اللحم، لا أوتي برجل فعل ذلك فقتل إلا أقدته به، ففيه شريك متكلم فيه، وجردة ابن جميل وأبوه لا ندري من هما؟ ولو صح فالضرب بمثل آكلة اللحم إذا كان بمحدد يوجب القود عندنا، قال: وروينا عنه أيضا أنه أقاد من رجل جبذ شعر آخر جبذا شديدا فورم عنقه، فمات من يومه اهـ. قلنا: يحتمل أنه أقر بأنه لم يقصد التأديب، وإنما قصد القتل، أو أقاد منه سياسة، كما لو كان خناقا قد اعتاد الخنق قتل سياسة، قال: ومن طريق معمر عن سماك بن الفضل أن عمر بن عبد العزيز أقاد من رجل خنق صبيا حتى مات اهـ.

قلنا: يا سبحان الله! وأي حجة له في قول عمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز؟ وقد رد أقوال كثير من التابعين بقوله: لا حجة في أحد دون رسول الله ﷺ، ولو تأمل مذهب أبي حنيفة لعرف أن ما ظنه مخالفا له موافق له ومؤيد، كما لا يخفى، والله تعالى أعلم، ظ.

باب أن القتل بالمثقل موجب للقود إذا كان عمدا

قوله: "عن أنس إلخ": قلت: لا يخفى أن هذا القتل كان عمدا؛ لأن مقصود القاتل من رض رأسها كان إخفاء أخذ الحلي، وهو لا يحصل إلا بالقتل، فدل ذلك على أن هذا القتل كان عمدا، ولم يدع القاتل عدم تعمد القتل أيضا، فلذلك قضى رسول الله ﷺ بالقود، وهو مذهب أبي حنيفة، وأخطأ من زعم أنه مخالف لمذهب أبي حنيفة؛ لأنه زعم أن مذهبه أن القتل بالمثقل غير موجب للقود مطلقا، بل مذهبه أن القتل بالمثقل غير موجب للقود، إذا لم يكن القتل مقصودا

باب في وجوب الدية بالقتل بالمثقل إذا كان خطأ سواء كان المثقل صغيرا أو كبيرا

٥٨٣٨- عن أبي هريرة، قال: اقتتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ، فقضى أن دية جنينها غرة عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها، متفق عليه، كذا في "المنتقى"، وزاد مسلم: وورثها ولدها ومن معهم، فقال حمل بن النابغة: يا رسول الله! كيف أغرم من لا شرب ولا أكل؟ الحديث. قلت: حمل النابغة كان زوجا للمرأتين، وعصبة للقاتلة؛ لأنها كانت هذلية، والمقتولة عامرية، كما صرح به ابن حجر في "الفتح" من رواية أسامة بن عمير وغيره.

٥٨٣٩- وعن المغيرة بن شعبة، قال: ضربت امرأة ضرتها بعمود فسطاط وهي حبلى، فقتلتها، قال: وإحداهما لحيانية (واللحيان بطن من هذيل) قال: فجعل رسول الله ﷺ دية المقتولة على عصبة القاتلة، وغرة لما في بطنها الحديث رواه مسلم (٢: ٦٢).

٥٨٤٠- عن ابن طاوس، عن أبيه، عن عمر مرسلا: فقال حمل بن النابغة: قضى رسول الله ﷺ بالدية في المرأة، وفي الجنين غرة عبد، أو أمة، أو فرس، رواه عبد الرزاق (فتح).

للقاتل، كما نص عليه في "المجتبى"، نقل عنه العيني في "البناية"، وقد ذكرناه من قبل.

باب في وجوب الدية بالقتل بالمثقل إلخ

قوله: "عن أبي هريرة إلخ": قلت: يظهر من هذه الروايات أن النبي ﷺ إنما قضى في امرأة حمل بن مالك التي قتلتها ضرتها بالحجر، أو بعمود الفسطاط بالدية على عاقلة القاتلة دون القود، فما رواه أبو داود عن محمد بن مسعود المصيصي، عن أبي عاصم، عن ابن جريج، قال: أخبرنا عمرو بن دينار أنه سمع طاوسا، عن أبي عباس، عن عمر: أنه سأل عن قضية النبي ﷺ في ذلك، فقام حمل بن مالك بن النابغة، فقال: كنت بين امرأتين، فضرب إحداهما الأخرى بمسطح، فقتلتها وجنينها، فقضى رسول الله في جنينها بغرة، وأن تقتل، وهم؛ لأنه خلاف ما رواه الثقات من القضاء بالدية، وليس هذا الوهم من طاوس؛ لأنه روى عنه ابنه القضاء بالدية، بل هو من عمرو بن دينار؛ لأنه قال ابن جريج: أنكرت على عمرو روايته عن طاوس، قوله: «وأن تقتل بها».

باب أن القصاص لا يجب على الأب بقتل ابنه

٥٨٤١- عن محمد بن عجلان، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو، عن عمر بن الخطاب: إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يقاد الأب من ابنه» رواه الدارقطنى والبيهقى، وقال: هذا إسناد صحيح، كذا فى "التعليق المغنى على الدارقطنى" (ص٣٤٧).

وقلت: أخبرنى ابن طاوس، عن أبيه، كذا وكذا، فقال: شككتنى، كذا فى سنن الدارقطنى (ص٣٣٨)، ثم ترك هذا اللفظ؛ لأنه روى أبو داود عن سفيان، عن عمر، بدون هذا اللفظ، وإذا ثبت أن رواية القتل وهم، ثبت أنه لا حجة فيها لمن قال: إن فى القتل بالمثقل قودا إذا كان كبيرا، نعم، فيما روى عن أبى هريرة ومغيرة بن شعبة حجة لأبى حنيفة؛ لأن النبى ﷺ لم يسأل عن الحجر، أو العمود، هل كان صغيرا أو كبيرا، بل قضى بالدية حين علم أن القاتلة لم تقصد القتل، كما هو الظاهر فى أمثال هذه الوقائع، والله أعلم.

باب أن القصاص لا يجب على الأب بقتل ابنه

قوله: "عن محمد بن عجلان إلخ": قلت: هو مذهب أبى حنيفة، والشافعى، وأحمد، وغيره، وخالفهم آخرون فقالوا: القصاص واجب لظاهر آى الكتاب، والأخبار الموجبة للقصاص، ولأنهما حران مسلمان عن أهل القصاص، فوجب أن يقتل كل واحد منهما بصاحبه كالأجنبيين.

والجواب عن ظاهر الآيات والأخبار أنها مخصوصة بما روينا، والجواب عن القصاص أنه قياس مع الفارق؛ لأن الابن منهى عن قتل الأب، إذا كان لله، فكيف إذا كان لنفسه، فلا يستحق القصاص على الأب، وليس كذلك الأجنبى، فالقصاص ساقط لتعذر الاستيفاء، لا لأن الابن غير معصوم الدم فى حق الأب، ولذلك يسقط القصاص إذا قتل الأب عبد ابنه.

قال بعض الأحباب: ومن علل سقوط القصاص بأنه ﷺ قال: «أنت ومالك لأبيك»، وقضية هذه الإضافة تمليكه إياه، فإذا لم تثبت حقيقة المالكية بقيت الإضافة شبهة فى درء القصاص؛ لأنه يدرأ بالشبهات، فقد أخطأ خطأ فاحشا؛ لأنه لما تعين تأويل الحديث بأن الملك ليس بمراد؛ لأن الابن حر لا يحتمل الملك، فأين الشبهة؟ فالحقيقة هو ما قلنا: ومن جنس هذا الخطأ خطأهم فى تعليل سقوط الحد عن الأب، إذا زنى بجارية ابنه بشبهة الملك، بقوله عليه السلام: «أنت ومالك لأبيك»؛ لأنه لا شبهة هناك لهذا الحديث كما عرفت، بل الموجود هناك هو حقيقة

٥٨٤٢- وعن عمرو ين دينار، عن طاوس، عن ابن عباس، أن النبى ﷺ قال: «لا يقام الحدود فى المساجد، ولا يقتل الوالد بالولد»، أخرجه الترمذى من طريق إسماعيل بن مسلم، عن عمرو بن دينار، والبزار من طريق قتادة عن عمرو، والحاكم من طريق سعيد بن بشير عن عمرو، والدارقطنى ثم البيهقى من طريق عبيد الله بن الحسن العنبرى عن عمرو (زيلعى).

وذكرهما ابن عبد البر وقال: هو حديث مشهور عند أهل العلم بالحجاز والعراق، مستفيض عندهم، يستغنى بشهرته وقبوله والعمل به عن الإسناد فيه، حتى يكون الإسناد فى مثله مع شهرته تكلفا (مغنى ٩: ٣٥٩).

الملك المستند إلى ما قبل الوطئ، كما يدل عليه كونها أم ولد للأب بالزنا، ولو كان المسقط للحد مجرد شبهة الملك بصورة الإضافة سقط الحد فقط، ولم يتحقق الاستيلاء، فتنبه له.

قلت: يا سبحان الله! وهل تأويل الحديث بما تعين عندك يبطل ما دل عليه ظاهره رأسا؟ كلا! وإنما يسقطه ظنا، فيبقى ظاهره شبهة، وأما قوله: بل الموجود هناك هو حقيقة الملك المستند إلى ما قبل الوطئ إلخ، ففيه أن الملك المستند إلى ما قبل الوطئ لا دليل له إذا هذا الحديث بعينه، أى قوله ﷺ: «أنت ومالك لأبيك»، فافهم، ولا تكن من الغافلين.

قال الجصاص: وروى عن النبى ﷺ أنه قال لرجل: «أنت ومالك لأبيك»، فأضاف نفسه إليه كإضافة ماله، وإطلاق هذه الإضافة ينفى القود، كما ينفى أن يقاد المولى بعبده، والأب وإن كان غير مالك لابنه فى الحقيقة، فإن ذلك لا يسقط استدلالنا بإطلاق الإضافة؛ لأن القود يسقطه الشبهة، وصحة هذه الإضافة شبهة فى سقوطه، ويدل عليه أيضا ما روى عن النبى ﷺ، أنه قال: «إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه، وأن ولده من كسبه»، فسمى ولده كسبا له، كما أن عبده كسبه، فصار ذلك شبهة فى سقوط القود به.

ومن الفقهاء من يجعل مال الابن لأبيه فى الحقيقة، كما يجعل مال العبد لمولاه، ومتى أخذ منه لم يحكم برده عليه، فلو لم يكن فى سقوط القود به إلا اختلاف الفقهاء فى حكم ماله، لكان كافيا فى كونه شبهة فى سقوط القود به اهـ، ملخصا (١: ١٤٥)، وهذا كله يرد على بعض الأحباب ما قاله، والله تعالى أعلم.

باب الرجل يقتل رجلا كيف يقتل؟

٥٨٤٣- عن أنس: أن يهوديا رض رأس صبى بين حجرين، فأمر النبى ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين، رواه الطحاوى ورجاله ثقات.

باب الرجل يقتل رجلا كيف يقتل؟

أقول: الحديث احتج به من قال: يقتل كل قاتل بما قتل به، وأجاب عنه الطحاوى بأنه منسوخ؛ لأن النبى ﷺ نهى عن المثلة، وصبر البهائم، وهو ليس بشىء؛ لأن النهى عن المثلة والصبر، إنما وقع إذا لم يكن المثلة والصبر على وجه شرعى، وأما إذا كان على وجه شرعى فلا، ألا ترى أن قطع اليد مثلة، وهو واجب فى حد السرقة، ومباح فى الجهاد؟ وكذا قطع الأنف، والأذن، وقلع السن، وكسره واجب فى القصاص، مع أن الكل مثلة، وكذا الصبر منهى عنه إذا لم يكن لغرض شرعى، وأما إذا كان لغرض شرعى كالقصاص فلا.

فالصواب أن يقال: إن الحديث إنما يدل على واقعة جزئية لا على أصل كلى، والواقعة الجزئية ليس بنص فى أن الرضخ بين حجرين كان على وجه القصاص؛ لأنه يحتمل أن يكون القتل على وجه القصاص، واختيار الرضخ على القتل بالسيف للسياسة؛ ليكون أبلغ فى روع الناس عن مثل هذا الفعل، ولا حجة فيه للقائلين المذكورين، وهو الجواب عن قصة العرنيين.

واحتجوا أيضا بقوله تعالى: ﴿من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، وأجاب عنه الطحاوى بأنها نزلت فى قصة حمزة حين حلف النبى ﷺ أن يقتل به سبعين رجلا، ويمثل بهم، وهو أيضا ليس بشىء؛ لأن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد.

والصواب فى الجواب أن الآية لنا لا علينا؛ لأن المماثلة إنما يمكن فى نفس القتل، لا فى خصوص طريقه؛ لأن رجلا يموت بضربة من الحجر، والآخر لا يموت بضربات منه، فلو روعى خصوص الطريق يلزم الاعتداء إذا قتله بضربات كثيرة زائدة على ما قتل به ذلك القاتل، كما إذا قتله القاتل بضربة، وقتله الولى بعشر ضربات، أو إهدار الدم إذا ضربه بمثل ضرباته، ولم يمت القاتل بتلك الضربات، ثم لا يمكن مراعات المماثلة فى كيفية الضربات، ولا فى أثرها، فإذا لم يمكن المماثلة فى خصوص الطريق اكتفى بالمماثلة فى نفس القتل، وإذا وجب نفس القتل دون خصوص طريقه يختار له ما هو موضوع له عادة، وهو القتل بالسيف، ولا يعدل عنه إلى غيره؛ لأن فيه زيادة على الحق الواجب، وهو داخل فى الاعتداء، هذا هو وجه المسألة، فاعرف ذلك.

. . . .

ومن احتج للمسألة بقوله عليه السلام: «لا قود إلا بالسيف»، فقد أخطأ؛ لأن معناه أن القصاص لا يثبت إلا إذا قتله بالسيف ونحوه، وليس معناه أنه لا يقتص من القاتل إلا بالسيف، وقد بينا ذلك في باب مستقل، كذا أخطأ من احتج للمسألة بقوله عليه السلام: «إذا قتلتم فأحسنوا القتلة»؛ لأنه يجاب عنه بأن ذلك إذا كان القتل ابتداء لا على وجه القصاص، وتبين من هذا التفصيل أنه لا نص في الباب صريح عند أحد من الفريقين، وإنما هو الاجتهاد فقط، فاعرف ذلك.

وما روى عن ابن عمر مرفوعا: «يقتل القاتل، ويصبر الصابر»، فليس من هذا الباب؛ لأن معناه أنه إن قتل رجلا رجل، وحبسه آخر، فالقصاص على القاتل دون الحابس، كما صرح به ابن عمر في رواية الدارقطني؛ لأن لفظه عن ابن عمر عن النبي ﷺ: «إذا أمسك الرجل الرجل وقتله الآخر يقتل الذي قتل ويحبس الذي أمسك» (دارقطني ص٣٤٠) فلا حجة فيه للقائلين المذكورين.

قال العبد الضعيف: حديث «لا قود إلا بالسيف»، قال العلقمي: بجانبه علامة الصحة، كما في "العزيزي" (٣: ٤٤٠)، ولا يخفى أن المتبادر منه ما ذهب إليه الطحاوي وغيره من أصحابنا أن لا يقتص من القاتل إلا بالسيف، وبه أخذ أبو حنيفة مطلقا، فلا يقاد من قاتل عنده إلا بالسيف، وذهب إليه الجمهور إذا لم تجز المساواة في القصاص، فإذا قتل بالسحر قتل بالسيف بالاتفاق؛ لأن عمل السحر حرام، ولا ينضبط، وتختلف تأثيراته، وكذا قتله بالخمر واللواطة على الأصح؛ لأن المماثلة ممتنعة للفاحشة، وكذا لو سقاه بولا، أو ماء نجسا، فإنه كالخمر في الأصح، وكذا لو شهدوا على رجل بالزنا فرجم، ثم رجعوا فعليهم القصاص، والأصح أنه بالسيف، فإن قيل: روى البيهقي وغيره من حديث البراء أن النبي ﷺ قال: «من حرق حرقناه، ومن غرق غرقناه».

فالجواب: أن في إسناده بعض من يجهل، وقال ابن الجوزي: لم يثبت عن رسول الله ﷺ، وإنما قاله زياد في خطبته اهـ، من "العزيزي" ملخصا (٣: ٤٤٠). وما ذكره بعض الأحباب من المعنى فمحتمل، ولكن الحديث ليس نصا فيه، فإن قال: يؤيد ما قلنا: ما رواه الدارقطني من طريق سفيان، عن جابر، عن أبي عازب، عن النعمان بن بشير مرفوعا: «كل شيء خطأ إلا السيف، وفي كل خطأ أرش»، وهكذا رواه من طريق زهير، وقيس، عن جابر، عن أبي عازب، عن النعمان بلفظ: «كل شيء سوى الحديدة فهو خطأ»، كما مر، والآثار يفسر بعضها بعضا، قلنا: نعم، ولكن قد اختلف على النعمان بن بشير في لفظ الحديث، ولم يختلف على أبي بكرة، فلم يروه إلا بلفظ: «لا قود إلا بالسيف».

. . . .

فالظاهر أنهما حديثان: أحدهما: فى إيجاب القود، أنه لا يجب إلا بالسيف، والثانى: فى استيفاءه، أنه لا يستوفى إلا بالسيف، والمراد به السلاح، فيدخل فيه السهم، والخنجر، والسكين، ونحوها، ولا يبعد أن لفظ الحديث، إنما هو: «لا قود إلا بالسيف»، تصرف الرواة فيه، فرواه بعضهم بالمعنى الذى فهمه منه، وليس فهمه حجة على غيره من المجتهدين، والدليل على أن لفظ الحديث هذا أن أبا بكرة لم يختلف عليه فى هذا اللفظ، وهكذا رواه الجماعة عن الحسن مرسلا مرة، ومرفوعا وموصولا أخرى، وهكذا رواه ابن ماجة من طريق سفيان، عن جابر، عن أبى عازب، عن النعمان بن بشير، رواه غيره عن جابر، بغير هذا اللفظ، فافهم، والله تعالى أعلم.

وقال الموفق فى "المغنى": إن الرجل إذا جرح رجلا، ثم ضرب عنقه قبل اندمال الجرح، واختار الولى القصاص، فاختلفت الرواية عن أحمد فى كيفية الاستيفاء، فروى عنه لا يستوفى إلا بالسيف، وبه قال عطاء، والثورى، وأبو يوسف، ومحمد؛ لما روى عن النبى ﷺ، أنه قال: «لا قود إلا بالسيف»، رواه ابن ماجة، والرواية الثانية عن أحمد، قال: إنه يفعل به كما فعل، يعنى أن للمستوفى أن يقطع أطرافه ثم يقتله، وهذا مذهب عمر بن عبد العزيز، ومالك، والشافعى، وأبى حنيفة، وأبى ثور؛ لقول الله تعالى: ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾، وقوله سبحانه: ﴿من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، ولأن النبى ﷺ رض رأس يهودى لرضه رأس جارية من الأنصار بين حجرين، فأما حديث: «لا قود إلا بالسيف»، فقال أحمد: ليس إسناده بجيد اهـ ملخصا (١٠:٣٨٦).

وهذا كما ترى خلاف ما فى كتب أصحابنا، فإنهم لم يذكروا خلافا بين أبى حنيفة وأصحابه فى أن القصاص لا يستوفى إلا بالسيف فى العنق، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

ويرد على ما ذكره بعض الأحباب من أن المماثلة، إنما يمكن فى نفس القتل، لا فى خصوص طريقه؛ لأن رجلا يموت بضربة من الحجر، والآخر لا يموت بضربات منه إلخ، أن القتل بالسيف كذلك، فلو أنا ضربنا القاتل بالسيف فى عنقه، فلم يقطع أو قطع قليلا، كما هو يقع كثيرا جدا، فلو أعيد عليه الضرب مرارا حتى يموت، فهذا أكثر مما فعل، وهو لا يجوز، أو نتركه بعد ضربة بالسيف. ولو لم يمت فيلزم إهدار الدم.

فإن قيل : بل يضرب بالسيف ضربة تطيح رأسه من غير فتور ولا توان. قلنا: فكذلك يضرب بالحجر فى الموضع الذى صادف فيه حجره بقوة اليد من غير فتور ولا توان فيه حتى يموت

باب أن عفو بعض الأولياء عن القصاص مسقط له عن القاتل وغير موجب للدية للعافى بدون الشرط

٥٨٤٤- عن معمر، عن الأعمش عن زيد بن وهب: "أن رجلا قتل آخر فى عهد عمر، فطلب أولياءه بالقود، ثم قالت أخت القتيل وكانت زوجة القاتل: قد عفوت عن حقى، فقال عمر: عتق الرجل"، أخرجه عبد الرزاق، ورواه البيهقى من حديث زيد بن وهب، فزاد فأمر عمر لسائرهم بالدية، وساقه من وجه آخر نحوه (التلخيص الحبير).

به، ولا بد، فالصواب الاحتجاج فى ذلك بقوله ﷺ: «لا قود إلا بالسيف»، لا بالقياس الذى ذكره بعض الأحباب، والله تعالى أعلم.

وأغرب ابن حزم حيث قال: يقتل قاتل العمد بأى شيء قتل به، قالوا: أرأيتم إن استدبره بالأوتاد؟ فقلنا: يستدبره بمثلها، قالوا: فإن نكحه حتى يموت؟ قلنا: يستدبره بوتد حتى يموت؟ لأن المثل محرم عليه اهـ (١٠: ٣٧٨). قلنا: ومن أين علمت أن الاستدبار بالوتد حلال؟ فحاش لله أن يأتى شرع بإباحته، ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه.

وفى "الهداية": وإن كان قطع يده عمدا ثم قتله قبل أن تبرأ يده، فإن شاء الإمام قال: اقطعوه ثم اقتلوه، وإن شاء قال: اقتلوه، وهذا عند أبى حنيفة، وقالا: يقتل ولا تقطع يده؛ لأن الجمع ممكن لتجانس الفعلين، وعدم تخلل البرأ، وله أن الجمع متعذر للاختلاف بين الفعلين هذين؛ لأن الموجب القود، وهو يعتمد المساواة فى الفعل، وذلك بأن يكون القتل بالقتل، والقطع بالقطع اهـ (٤: ٥٥٩)، وهذا يدل على صحة ما عزاه الموفق إلى أبى حنيفة رحمه الله، ولكنه لا يقول بالرض فيما إذا رض القاتل رأس المقتول بالحجر، بل يقول بالقود بالسيف، إذا أقر القاتل أنه قصد القتل؛ لكون الفعل واحدا، بخلاف ما نحن فيه؛ فإن الفعل فيه متعدد، وموجب كل منهما القود، وإنما خير أولياء المقتول لأن الحق لهم، ولهم أن ينقصوا من حقهم ما شاءوا، فافهم، ظ.

باب أن عفو بعض الأولياء عن القصاص إلخ

قوله: "عن معمر إلخ": قلت: دل الأثر على أن عفو بعض الأولياء عن القصاص مسقط له، وغير موجب للدية للعافى بدون الشرط، وإنما أوجب عمر الدية لسائر الأولياء دون المرأة، لأنها عفت عن القصاص من غير شرط، والدية لا تجب عند العفو إلا بالشرط.

قال العبد الضعيف: لفظ البيهقى فى "سننه" من طريق عبد الله بن وهب: ثنى جرير بن حازم، عن سليمان الأعمش، عن زيد بن وهب الجهنى: إن رجلا قتل امرأته، استعدى ثلاثة إخوة

باب قتل المسلم بالكافر

٥٨٤٥- قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم: أن رجلا من بكر بن وائل قتل رجلا من أهل ا لحيرة، فكتب فيه عمر بن الخطاب أن يدفع إلى أولياء

لها عليه عمر بن الخطاب، فعفا أحدهم، فقال عمر رضى الله عنه للباقين: "خذا ثلثى الدية، فإنه لا سبيل إلى قتله".

حديث مسلسل بالفقهاء:

ثم رواه من طريق الشافعي: أنبأ محمد هو ابن الحسن، أنبأ أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم النخعي: أن عمر بن الخطاب أتى برجل قد قتل عمدا، فأمر بقتله، فعفا بعض الأولياء فأمر بقتله، فقال ابن مسعود: كانت النفس لهم جميعا، فلما عفا هذا أحيا النفس، فلا يستطيع أن يأخذ حقه حتى يأخذ غيره، قال: فما ترى؟ قال: أرى أن تجعل الدية عليه فى ماله، وترفع حصة الذى عفا، فقال عمر رضى الله عنه: و أنا أرى ذلك، قال البيهقى: هذا منقطع، والموصول قبله يؤكده اهـ (٨: ٦٠).

قلت: مراسيل النخعى كمراسيل ابن المسيب سواء؛ فإنه لا يرسل إلا صحيحا، لا سيما عن ابن مسعود كما مر غير مرة، والأثر مسلسل بالفقهاء كما ترى، فناهيك به حجة، وهو صريح فى أن العفو يسقط حق العافى من الدية إذا أطلق العفو ولم يشترط، وحكى الطحاوى فى "أحكام القرآن" عن الشافعى، قال: بالعفو يستحق أخذ الدية اشترط ذلك فى عفوه أم لا، وفى أثر عمر ما يرده، ويرده أيضا ما رواه البيهقى عن جماعة فى قوله تعالى: ﴿ذلك تخفيف من ربكم﴾، أنه رخص لأمة محمد ﷺ إن شاء قتل، وإن شاء أخذ الدية، وإن شاء عفا، ثم ذكر حديث أبى شريح، فهو بالخيار بين أن يقتص، أو يعفو، ويأخذ العقل، ثم ذكر قوله عليه السلام لولى المقتول: «أ تعفو؟ قال: لا، قال: فتأخذ الدية؟ قال: لا»، وفى هذا كله أن العفو قسيم لأخذ الدية، فدل على أنهم إذا عفوا لا يأخذون الدية إلا بالاشتراط، كذا فى "الجوهر النقى" (٨: ٥٣).

باب قتل المسلم بالكافر والذمى

قوله: "قال محمد إلخ": قلت: ورواه البيهقى فى "سننه" من طريق الشافعى، عن محمد ابن الحسن نحوه، وقد روى عن النزال بن سبرة، أن رجلا مسلما قتل رجلا من أهل الجزية، فكتب عمر بأن يقاد به، ثم كتب كتابا بعده أن لا تقتلوه، ولكن اعقلوه، ذكره ابن أبى شيبة، وصححه

القتيل، فإن شاؤوا قتلوا، وإن شاؤوا عفوا، فدفع الرجل إلى ولى المقتول إلى رجل يقال له حنين من أهل الحيرة، فقتله، فكتب فيه عمر بعد ذلك: إن كان الرجل لم يقتل فلا

ابن حزم (الجوهر النقى).

قال العبد الضعيف: إرضاءهم بالدية لا ينافى وجوب القتل، إذ مع وجوبه للولى أن يعفو، أو يأخذ الدية، وإذا فهموا من قول عمر: "لا تقتلوه" لعلهم يرضون بالدية، لم يكن ذلك رجوعا منه عن وجوب القتل، وكيف يظن بعمر أنه يخيرهم فى قتله أو العفو ثم لا يريد القتل، بل التخويف؟ وكيف يحل له إرادة التخويف فيتلفظ بلفظ يفهم منه القتل لا التخويف؟ هذا لا يظن به، وللأثر طرق عديدة ذكرها البيهقى فى "سننه"، والمنقطع إذا روى من وجه آخر منقطعا كان حجة عند الشافعى، قاله صاحب "الجوهر النقى" (٨:٣٣).

قال بعض الأحباب: وقال الشافعى فى "مسنده": أخبرنا محمد بن الحسن، أخبرنا إبراهيم بن محمد، عن محمد بن المنكدر، عن عبد الرحمن بن البيلمانى: إن رجلا من المسلمين قتل رجلا من أهل الذمة، فرفع ذلك إلى رسول الله ﷺ، فقال: «أنا أحق من أو فى بذمته»، ثم أمر به فقتل (مسند الشافعى على حاشية كتاب الأم ٦:٢٥٩).

قلت: هذا تفسير لما أجمله محمد فى "الآثار" بقوله: بلغنا عن النبى ﷺ أنه قتل مسلما بمعاهد، وقال: «أنا أحق من أو فى بذمته»، ورواه الطحاوى عن سليمان بن شعيب، عن يحيى بن سلام، عن محمد بن أبى حميد، عن محمد بن المنكدر، عن النبى ﷺ. وقد عرفت من رواية ابن أبى يحيى أن محمد بن المنكدر أخذه عن ابن البيلمانى، فهو راجع إلى حديث ابن البيلمانى، وليس برواية مستقلة، كما توهمه بعض أصحابنا، ورواه أيضا الطحاوى من طريق سليمان بن بلال، عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن البيلمانى، عن النبى ﷺ، وقال البيهقى: قال أبو عبيد: بلغنى عن ابن أبى يحيى أنه قال: أنا حدثت ربيعة به، وأجاب عنه ابن التركمانى: بأنه لا يدرى من بلغ أبا عبيد هذا، وقد أخرجه أبو داود فى "المراسيل" بسند رجاله ثقات عن ربيعة، عن عبد الرحمن بن البيلمانى، حدثه أنه عليه السلام الحديث، فقد صرح فى هذه الرواية بأن ابن البيلمانى حدث ربيعة، وخرج ابن أبى يحيى من الوسط، ولم يدر الحديث عليه.

قلت: ولو سلم أن ابن أبى يحيى حدث ربيعة به لا يدور الحديث عليه؛ لأنه على هذا التقدير يكون السند هكذا: ربيعة، عن ابن أبى يحيى، عن محمد بن المنكدر، عن عبد الرحمن بن البيلمانى، ولم يتفرد ابن أبى يحيى عن ابن المنكدر، بل تابعه عليه محمد بن أبى حميد، عن ابن

يقتلوه، فرأوا أن عمر أراد أن يرضيهم بالدية، قال محمد: وبه نأخذ إذا قتل المسلم المعاهد عمدا قتل به، وهو قول أبي حنيفة.

المنكدر، فلم يدر الحديث على ابن أبي يحيى، كما زعمه البيهقي، ورواه الدارقطني من طريق عمار بن مطر، عن ابن أبي يحيى، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن البيلماني، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ، وأعله البيهقي بعمار بن مطر، وقال: عمار بن مطر كان يقلب الأسانيد، ويسرق الأحاديث، وحديثه خطأ من وجهين: أحدهما: أنه قال: إبراهيم، عن ربيعة، وهو خطأ، وإنما هو إبراهيم، عن المنكدر.

والثاني: أنه قال: عن ابن عمر والصواب أنه مرسل، ثم المرسل أعله الدارقطني بابن البيلماني، وقال: ابن البيلماني ضعيف لا يقوم به حجة، إذا وصل الحديث، فكيف بما يرسله؟.

قلت: ذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: لا يجب أن يعتبر بشيء من حديثه إذا كان من رواية ابنه محمد، لأن ابنه يضع على أبيه عجائب، وقد أخرج له الأربعة، ومع ذلك لم يتفرد به، بل تابعه على ذلك عبد الله بن عبد العزيز بن صالح الحضرمي.

قال الزيلعي: أخرجه أبو داود في "المراسيل" أيضا: من طريق ابن وهب، عن عبد الله بن يعقوب، عن عبد الله بن عبد العزيز بن صالح الحضرمي، قال: قتل رسول الله ﷺ يوم حنين مسلما بكافر قتله غيلة، وقال: «أنا أولى أو أحق من أوفى بذمته» اهـ، وعبد الله بن يعقوب وعبد الله بن عبد العزيز إن كانا مجهولين، كما قال ابن القطان فغايته أن جهالتهما يورث الضعيف في الجملة، والضعيف يصلح شاهدا لضعيف آخر، فحديث ابن البيلماني لا يكون ساقطا بالمرة، بل هو مرسل حسن لعينه أو لغيره. وقال الشافعي في "مسنده": حدثنا محمد بن الحسن، ثنا قيس بن الربيع الأسدي، عن أبان بن تغلب، عن الحسين بن ميمون، عن عبد الله بن عبد الله مولى بني هاشم، عن أبي الجنوب الأسدي، قال: أتي على بن أبي طالب برجل من المسلمين قتل رجلا من أهل الذمة، قال: فقامت عليه البينة، فأمر بقتله، فجاء أخوه، فقال: قد عفوت، فقال: لعلهم فزعوك، أو هددوك؟ قال: لا! ولكن قتله لا يرد على أخي، وعوضولي، قال: أنت أعرف من كان له ذمتنا، فدمه كدمنا، وديته كديتنا (مسند الشافعي على حاشية كتاب الأم ٦:٢٥٩).

وقال الدارقطني: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد، نا محمد بن أحمد بن الحسن، نا محمد بن عديس، نا يونس بن أرقم، عن شعبة، عن الحكم، عن حسين بن ميمون، قال شعبة: فلقيت حسين بن ميمون فحدثني عن أبي الجنوب، قال: قال علي رضي الله عنه: من كانت له ذمتنا

٥٨٤٦- وكذلك بلغنا عن النبى ﷺ أنه قتل مسلما بمعاهد،، وقال: «أنا أحق من وفى بذمته» (كتاب الآثار ص٤٧).

فدمه كدمائنا. خالفه أبان بن تغلب، فرواه عن حسين بن ميمون، عن عبد الله بن عبد الله، عن أبى الجنوب، وأبو الجنوب ضعيف الحديث اهـ (دارقطنى ص٣٥٠). قلت: قد تبين من هذه الرواية أن ما رواه ابن أبى شيبة عن ابن أبى إدريس، عن الليث، عن الحكم، عن على، قال: إذا قتل مسلم يهوديا أو نصرانيا قتل به (أحكام القرآن ١٤١:١) للجصاص لا يصلح أن يكون شاهدا لرواية أبى الجنوب، لأن الحكم إنما يرويه عن حسين بن ميمون، وهو يرويه عن عبد الله بن عبد الله مولى بنى هاشم، وهو يرويه عن أبى الجنوب، فمدار الروايتين على أبى الجنوب، ولا يضرنا ضعفه، لأن لا نحتج به استقلالا، بل نحتج به وبكل ما نحتج به لتقوية تأويل الكافر بالحربى فى قوله عليه السلام: «لا يقتل مؤمن بكافر»، ولما جاز تأويله بمجرد اجتهاد المجتهد فجوازه مؤيدا بالآثار الضعيفة أولى.

وقال الشافعى: أخبرنا محمد بن الحسن، أخبرنا محمد بن يزيد، أخبرنى سفيان بن حسين، عن الزهرى: أن ابن شاس الجذامى قتل رجلا من أنباط الشام، فرفع إلى عثمان بن عفان، فأمر بقتله، فكلمه الزبير وناس من أصحاب رسول الله ﷺ، فنهوه عن قتله، فجعل ديته ألف دينار (مسند الشافعى).

وقال البيهقى: قال الشافعى: هذا حديث من يجهل، وأجاب عنه فى "الجوهر النقى" (١٤٩:٢) بأن ابن يزيد هو الكلاعى الواسطى، وثقه ابن معين وأبو داود، وقال ابن حنبل: كان ثبتا فى الحديث، فلا أدرى من الذى يجهل من هؤلاء، وكان الوجه أن يرده الشافعى بالانقطاع بين الزهرى وعثمان اهـ. قلت: قد ضعف الحفاظ رواية سفيان بن حسين عن الزهرى، كما فى "التهذيب"، وقد روى عبد الرزاق عن معمر، عن الزهرى، عن سالم، عن أبيه: أن مسلما قتل رجلا من أهل الذمة، فرفع إلى عثمان، فلم يقتل به، وغلظ عليه الدية، كذا فى "التلخيص الحبير"، ولكنه لا يعارض ما رواه سفيان بن حسين، عن الزهرى، لأن فى رواية معمر إجمالا، وفى رواية سفيان تفصيلا، فالظاهر أن ما رواه سفيان عنه محفوظ عنه، والله أعلم.

وروى ابن أبى شيبة بسند صحيح: إن رجلا من النبط عدا عليه رجل من أهل المدينة، فقتله قتل غيلة، فأتى به أبان بن عثمان وهو إذ ذاك على المدينة، فأمر بالمسلم الذى قتل الذمى أن يقتل، كذا فى "الجوهرى النقى" (١٤٩:٢)، وقال: أبان معدود من فقهاء المدينة، قال عمرو بن شعيب: ما رأيت أحدا أعلم بحديث ولا فقه منه اهـ (الجوهر النقى).

. . . .

وقال عبد الرزاق: أخبرنا معمر، عن عمرو بن ميمون، قال: شهدت كتاب عمر بن عبد العزيز قدم إلى أمير الحيرة فى رجل مسلم قتل رجلا من أهل الذمة: أن ادفعه إلى وليه، فإن شاء قتله، وإن شاء عفا عنه، فدفعه إليه فضرب عنقه، وأنا أنظر، (زيلعى ٢ :٣٣٨).

أقول: قد عرفت ما يحتج به لأبى حنيفة فى ذهابه إلى قتل المسلم بالذمى، وقد أجاب عنه المخالفون، أما حديث عمر فقالوا: إنه منقطع بين إبراهيم وعمر، ولو سلم صحته فعمر رجع عن رأيه الأول، والأخذ بالمرجوع إليه أولى من الأخذ بالمرجوع عنه، والجواب عنه أن المرسل عندنا حجة لا سيما مرسل إبراهيم، فإن مراسيله صحاح.

ولا نسلم أنه رجع عن رأيه الأول، أعنى جواز قتل المسلم بالذمى، بل رجع عن الأمر بقتله، لأنه بداله أن هناك طريقا أخرى، وهو إرضاء الولى بالدية، فإن رضى فبها وإلا أمر بقتله ثانيا.

فإن قلت: قد أخرج ابن جرير هذه القصة عن النزال بن سبرة، ولفظه: إن رجلا من المسلمين قتل رجلا من أهل البحيرة نصرانيا عمدا، فكتب يحيى بن سعيد فى ذلك إلى عمر، فكتب أن أقيدوه فيه، وكان يقال له: اقتله، فيقول: حتى يجيء الغيظ، حتى يجيء الغضب، فبينما هم كذلك إذ جاء كتاب من عند عمر أن لا تقتلوه، فإنه لا يقتل مؤمن بكافر، وليعط الدية (كنز العمال ٣٠٣)، وفيه تصريح بأن النهى عن القتل إنما كان لرجوعه عن تجويز القتل. قلنا: قد روى هذه القصة الجصاص بسنده عن النزال، وكذا ابن أبى شيبة، وليس فى روايتهما قوله: فإنه لا يقتل مؤمن بكافر، وهذا يدل على أنه تصرف من بعض الرواة ظنا منه بأن مبنى النهى كان قوله: لا يقتل مؤمن بكافر، ويدل عليه أيضا أنه قال النخعى: فرأوا أن عمر أراد أن يرضيهم بالدية، إذ لو كان العلة منصوصة فى كتابه لما رأوا ما رأوا، فلا حجة فى رواية ابن جرير لا سيما إذا لم يعلم سنده، وقد روى عن عمر فى الباب ... وقضايا متخالفة سردها فى "كنز العمال"، وأمثلها رواية وأقربها دراية، هو ما رواه عنه إبراهيم النخعى، فلذا اختاره أبو حنيفة للعمل، فاعرف ذلك.

وأما حديث البيلمانى، فأجابوا عنه من وجوه: الأول: أنه ضعيف ومرسل، وقد عرفت الجواب عنه فى المتن. والثانى: أنه منسوخ بقوله: «لا يقتل مؤمن بكافر»؛ لأنه كان ذاك فى خطبة فتح مكة. والجواب عنه بأنه ليس فى حديث ابن البيلمانى أنه كان قبل فتح مكة، بل فى حديث عبد الله بن عبد العزيز الحضرمى ما يدل على أنه كان بعد الفتح؛ لأن فيه: أن القتل كان يوم حنين. وهو متأخر عن فتح مكة.

. . . .

والثالث: أنه روى الواقدى من حديث عمران ابن حصين: أن خراش بن أمية قتل بعد ما نهى النبى ﷺ عن القتل، فقال: «لو كنت قاتلا مؤمنا بكافر فقتلت خراشا بالهذلى»، يعنى لما قتل خراش رجلا من هذيل يوم فتح مكة، قال: وهذا الإسناد وإن كان واهيا لكنه أمثل من حديث ابن البيلمانى.

والجواب عنه أن هذا لا يعارض حديث البيلمانى؛ لأن الهذلى لم يكن من أهل الذمة، والنهى عن القتل بعد فتح بلدة لا يستلزم أن يكون أهلها ذميين، كما لا يخفى، وإن كان حديث ابن البيلمانى حكاية عما جرى فى حنين كما يدل عليه حديث الحضرمى كان ناسخا لما جرى فى الفتح. وأما حديث ، فأجابوا عنه بأن عليا يروى عن النبى ﷺ: «لا يقتل مؤمن بكافر»، فكيف يقول بخلافه؟ والجواب عنه أنه لا مخالفة بين قوله ﷺ: «لا يقتل مؤمن بكافر»، وبين قول على، بل قول على تفسير وتأويل لقوله ﷺ، بأن المراد من الكافر فيه هو الحربى دون الذمى.

وقال ابن حجر فى "الفتح": ذكر ابن العربى أن بعض الحنفية سأل الشاشى عن دليل ترك قتل المسلم بالكافر، قال: وأراد أن يستدل بالعموم فيقول: أخصه بالحربى، فعدل الشاشى عن ذلك، وقال: وجه دليلى السنة والتعليل؛ لأن ذكر الصفة فى الحكم يقتضى التعليل، فمعنى لا يقتل المسلم بالكافر، تفضيل المسلم بالإسلام، فأسكته اهـ. والجواب عنه أنا لا نسلم أن مفاد التعليل هو تفضيل المسلم بالإسلام، بل معناه بعد التعليل أن المسلم لكونه مسلما لا يقتل بالكافر لكونه كافرا، ونحن لا نقول: إن المسلم لكونه مسلما يقتل بالكافر لكونه كافرا، بل نقول: إن المسلم لكونه قاتلا يقتل بالكافر لكونه محقون الدم على التأبيد بعقد الذمة؛ فالحديث لا يرد علينا.

وقال أيضا: ذكر أبو عبيد بسند صحيح عن زفر، أنه رجع عن قول أصحابه، فأسند عن عبد الواحد بن زياد، قال: قلت لزفر: إنكم تقولون تدرأ الحدود بالشبهات فجئتم إلى أعظم الشبهات، فأقدمتم عليها، المسلم يقتل بالكافر، قال: فاشهد على أنى رجعت عن هذا اهـ.

والجواب عنه أنه إن كان كفر الكافر شبهة فكيف لا تعتبرونها فى قتل الذمى بالذمى؟ وإن كان النهى عن قتل المسلم بالكافر شبهة فلا شبهة بعد تأويل الحديث على نحو ما تأولنا، وهو حمل الكافر على الحربى، ثم إن كان النهى شبهة فلم تقتلون ذميا أسلم بعد قتل الذمى بالذمى، مع أنه داخل فى صورة النهى؟ فتبين أنه مغالطة لم يتنبه لها زفر، ورجع عن مذهبه قبل التدبر إن كان ما نقل عنه صحيحا.

. . . .

قال العبد الضعيف: قصة زفر هذه رواها البيهقى فى "سننه" من وجهين، فالظاهر الصحة، ووجه رجوع زفر عن مذهبه أنه ظن النهى عن قتل المؤمن بالكافر شبهة، ولم يطمئن بتأويله بالحربى نظرا إلى عموم اللفظ، وفيه دليل عظيم على كون أصحابنا الحنفية أتبع الناس للأثر، يتركون القياس به فافهم، وبه تبين أن من لم يرجع من أصحابنا عن قول أبى حنيفة إنما لم يرجع عنه لدليل عنده قوى من السنة وأقوال الصحابة، كما سيأتى، هكذا وقع القيل والقال.

وتحقيق الكلام فى هذا الباب أن الأصل الكلى فى باب القصاص عند أبى حنيفة هو كون الدم معصوم القتيل بعصمة مقومة على التأبيد، مع كون القتل عمدا وعدم تعذر الاستيفاء، فمتى تحقق هذا الأصل وجب القصاص وإلا فلا، ومن أصل أبى حنيفة أيضا أن النص إذا وقع معارضا لأصل كلى فإن كان غير محتمل للتأويل يخص الأصل الكلى بالنص؛ لعدم إمكان العمل بكليهما، وإن كان محتمل التأويل يؤول للجمع بين الدليلين والعمل بهما؛ لأن العمل بهما أولى من إهمال أحدهما. إذا تقرر هذا فنقول: إذا قتل المسلم ذميا وجب القصاص بالأصل، ويؤول قوله: «لا يقتل مؤمن بكافر»؛ لكونه محتملا للتأويل، بناء على الأصل الثانى، هذا هو حقيقة مذهب أبى حنيفة، ومتمسكه فى الباب، وأما تمسكه بالآثار فلمجرد التقوية والتأييد، فإن صحت فبها، وإلا فعدم صحتها غير مضر بالمذهب؛ لأن بناء المذهب ليس على تلك الآثار، وإنما بناءه على الأصلين اللذين ذكرناهما.

وهذا سر قد خفى على الموافق والمخالف، وهدانى الله له، فله المنة لجليل إنعامه وله الحمد، فمن تكلم على مذهب الإمام ينبغى أن يتكلم على الأصلين اللذين هما مبنى لمذهبه، ولا سبيل إلى الكلام عليهما عند المنصف؛ لأنهما أصلان صحيحان، أو يتكلم على تأويل الحديث، ولا سبيل إليه أيضا؛ لأنه تأويل صحيح؛ لأن الذمى بمن يقتص له، والمسلم ممن يقتص منه، والاستيفاء غير متعذر؛ فلا معنى لترك القصاص؛ فيجب حمل الكافر فى الحديث على الحربى؛ ليكون معنى الحديث أن لا يقتل مؤمن بكافر حربى؛ لأنه غير محقون الدم مطلقا إن كان غير مستأمن، أو على التأبيد إن كان مستأمنا، ويكون الحديث معقول المعنى، وموافقا للأصل الكلى.

فإن قلت: المسلم أشرف من الذمى، فكيف يقتل الأشرف بالأخس؟ قلنا: معنى الشرف هدر فى القصاص؛ لأن الرجل أشرف من المرأة، ويقتل بها إجماعا، فإن قلت: أهدرنا ذلك الشرف بالحديث، واعتبرنا هذا الشرف بالحديث.

. . . .

قلنا: إذا أهدر الشارع اعتبار الشرف فى موضع، ولم ينص على اعتبار الشرف فى موضع آخر؛ لأنه يحتمل أن لا يكون الحكم مبينا على اعتبار الشرف، بل على أمر آخر، وهو كون الكافر غير محقون الدم على التأبيد - فكيف ساغ لكم اعتباره بمجرد الرأى؟ فالتأويل الصحيح المطابق للأحاديث والأصول هو ما قلنا. وأما تأويلكم فمبناه مجرد الرأى، ولا حجة فيه.

قال العبد الضعيف: حديث عمر فى رجل من أهل الحيرة رواه الحسن بن زياد فى "مسنده" عن أبى حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، مثل ما رواه محمد عنه، وزاد: ثم كتب إليه أن أفده بالدية من بيت المال، وذلك أنه بلغه أنه فارس من فرسان العرب وأخرج الطبرانى حديث الباب من طريق شعبة، عن عبد الملك بن ميسرة، عن النزال بن سبرة، بلفظ: قتل رجل من المسلمين رجلا من الكفار، فذهب أخوه إلى عمر، فكتب عمر أنه يقتل، فجعلوا يقولون: اقتل، فيقول حتى يجئ الغضب، قال: فكتب أن يؤدى ولا يقتل (عقود الجواهر ٢:١٧٨). وقد عرفت أن ابن حزم قد صحح هذا الأثر، وفى كل ذلك رد على الشافعى رحمه الله، حيث زعم أن عمر أراد بقوله: "يقتل" التخويف؛ فإن هذا بعيد منه كل البعد كما ذكرنا، بل الظاهر أنه أراد به القتل قصاصا، ثم لما بلغه قول أخى المقتول: "حتى يجىء الغضب"، وهو يدل على وقوفه عن قتله، جعل ذلك شبهة منعه بها من القتل، وبلغه أن القاتل فارس من فرسان العرب، فجعل له ما يجعل فى القتل العمد الذى تدخله شبهة وهو الدية.

وحديث ابن البيلمانى المذكور فى المتن قد روى من طرق عن أبى حنيفة، ومالك، والثورى، ثلاثتهم عن ربيعة، وكفى بهؤلاء الأئمة قدوة، وقد تابعه أيضا بمرسل ابن المنكدر، ومرسل عبد الله ابن عبد العزيز، فصار حجة؛ فلا يعيب الحديث الإرسال مع ثبوته من طرق يقوى بعضها بعضا (عقود ٢:١٧٦)، لا سيما وقد وصله إبراهيم بن أبى يحيى، فرواه عن ربيعة، عن ابن البيلمانى، عن ابن عمر، رفعه: أنه ﷺ قتل مسلما بمعاهد، وقال: «أنا أكرم من وفى بذمته»، أخرجه الدارقطنى، ولا يضرنا ضعف إبراهيم، ولا ضعف عمار بن مطر فى سنده؛ لأن المرسل إذا روى موصولا ولو من طرق ضعيفة صار حجة عند الكل، كما مر فى "المقدمة".

قال فى "التدريب": وصور الرازى وغيره من أهل الأصول المسند العاضد بأن لا يكون منتهض الإسناد، ليكون الاحتجاج بالمجموع، وإلا فالاحتجاج حينئذ بالمسند فقط (ص٦٨)، وقد مر أن ابن حبان ذكر ابن البيلمانى فى "الثقات"، وإنما ضعفه من ضعفه لما روى عنه ابنه من

. . . .

الغرائب، وهذا من رواية ربيعة عنه لا من رواية ابنه، فافهم.

وإبراهيم بن أبى يحيى وإن ضعفه الناس فقد اعتمده الشافعى واحتج به، وعمار بن مطر وثقه بعضهم، ومنهم من وصفه بالحفظ، قال عبد الله بن سالم: حدثنا عمار بن مطر الرهاوى وكان حافظا للحديث، وقال يوسف بن الحجاج: حدثنا محمد بن الخضر بن على بالرقة، حدثنا عمار بن مطر ثقة، كذا فى "اللسان" (٤:٢٧٦): ومثله صالح للاحتجاج به، ولا أقل من أن يستشهد به وأما قوله ﷺ: «لا يقتل مؤمن بكافر» فإنما وجدناه فى موضعين: الأول: فى كتابه الذى كتبه بين المؤمنين، وأهل يثرب مقدمه المدينة، رواه أبو عبيد فى "الأموال" (ص٢٠٢): حدثنى يحيى بن عبد الله بن بكير، وعبد الله بن صالح، قالا: ثنا الليث بن سعد، ثنى عقيل بن خالد، عن ابن شهاب: أنه قال: بلغنى أن رسول الله ﷺ كتب بهذا الكتاب، فذكره مطولا، وفيه: «وأن المؤمنين أيديهم على كل من بغى وابتغى منهم وسيعة ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعه، ولو كان ولد أحدهم لا يقتل مؤمن مؤمنا فى كافر، ولا ينصر كافرا على مؤمن»، والحديث وهو مرسل صحيح، ولا ريب أن المراد بالكافر فيه الحربى دون الذمى، ومعناه لا يجوز لمؤمن أن يقتل مؤمنا فى كافر قتله فى الجاهلية، فقد كان من عوائد العرب أخذ ثأر المقتول من أبناء القاتل، وأبناء أبناءه، فنهاهم النبى ﷺ عن ذلك، يدل على ذلك سياق الكتاب وسباقه. قال أبو عبيد: وإنما كان هذا الكتاب فيما نرى حدثان مقدم رسول الله ﷺ المدينة قبل أن يظهر الإسلام ويقوى، وقبل أن يؤمر بأخذ الجزية من أهل الكتاب اهـ، وقرينة ذلك قوله فى هذا الكتاب: «لليهود دينهم وللمؤمنين دينهم»، فافهم.

والثانى: فى خطبته يوم فتح مكة، رواه البيهقى من طريق الشافعى، أنبأ مسلم بن خالد (الزنجى): عن ابن أبى حسين، عن عطاء، وطاوس، أحسبه قال: وعن مجاهد، والحسن، أن رسول الله ﷺ تكلم به فى خطبته يوم الفتح: «لا يقتل مؤمن بكافر»، قال الشافعى رحمه الله: وهذا عام عند أهل المغازى أن رسول الله ﷺ تكلم به فى خطبته يوم الفتح، وهو يروى عن النبى ﷺ مسندا من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، وحديث عمران بن حصين اهـ (٨:٢٩): فقال عليه السلام: «إن كل دم كان فى الجاهلية فهو موضوع تحت قدمى هاتين لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده»، يعنى -والله أعلم- بالكافر الذى قتله فى الجاهلية، وكان ذلك تفسيرا لقوله: «كل دم كان فى الجاهلية فهو موضوع»؛ لأنه مذكور فى خطاب واحد فى حديث واحد،

. . . .

وقد ذكر أهل المغازى أن عهد الذمة كان بعد فتح مكة، وأنه إنما كان قبل ذلك بين النبى عليه السلام وبين المشركين عهود إلى مدة، لا على أنهم داخلون فى ذمة الإسلام وحكمه، وكان قوله يوم فتح مكة: "لا يقتل مؤمن بكافر" منصرفا إلى الكفار المسالمين، إذ لم يكن هناك ذمى ينصرف الكلام إليه. ويدل عليه قوله: «ولا ذو عهد فى عهده»، كما قال تعالى: ﴿فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم﴾، فلم يكن الكفار حينئذ إلا على ضربين: أحدهما: أهل الحرب، ومن لا عهد بينه وبين النبى ﷺ، والآخر أهل عهد إلى مدة، ولم يكن هناك أهل ذمة، فانصرف الكلام إلى الضربين المذكورين، فالحكم المذكور فى نفى القصاص مقصور على الحربى المعاهد دون الذمى، قاله الجصاص فى "الأحكام" (١٤٢:١) له. ويؤيده ما رواه ابن حزم فى "المحلى" من طريق وكيع: نا أبو بكر الهذلى، عن سعيد بن جبير قال: إنما قال رسول الله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر» أن أهل الجاهلية كانوا يتطالبون بالدماء، فلما جاء الإسلام قال رسول الله ﷺ: «لا يقتل رجل من المسلمين بدم أصابه فى الجاهلية» (٣٥٤:١٠). وأما قول ابن حزم: أبو بكر الهذلى كذاب مشهور، فرد عليه، فقد قال أبو حاتم: لين الحديث يكتب حديثه، ولا يحتج بحديثه، كما فى "التهذيب" (٤٦:١٢)، ومثله حسن الحديث فى الدرجة الثانية، ولا بأس بمثله فى المتابعات، والشواهد.

وإذا عرفت هذا فما كان فى "صحيفة على -رضى الله عنه-" ليس بخبر آخر قائم بنفسه، بل الظاهر أنه مأخوذ من خطبته ﷺ يوم الفتح، يدل على ذلك ما فى ألفاظهما من التقارب والتناسب، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، ويؤيد ما قلنا ما رواه ابن حزم من طريق عبد الله بن إدريس، عن ليث ابن أبى سليم، عن الحكم بن عتيبة، أن على بن أبى طالب، وابن مسعود، قالا جميعا: "من قتل يهوديا أو نصرانيا قتل به"، فلو كان عنده أن المؤمن لا يقتل بالكافر مطلقا لم يكن لقوله ذلك معنى. فالحق ما قلنا: إن قوله ﷺ: «لا يقتل مؤمن بكافر» محمول على الحربى، أو المستأمن، وأما قول ابن حزم: "إن هذا مرسل" فلا يضرنا، لا سيما وقد أيده ما ذكرنا عن عمر بن الخطاب: أن رجلا مسلما قتل رجلا من أهل الحيرة، فأقاده عمر، وصح مثل ذلك عن عمر بن عبد العزيز، رواه عبد الرزاق عن معمر، عن عمرو بن ميمون عنه، وصح أيضا عن إبراهيم النخعى، كما رواه ابن حزم من طريق حماد بن سلمة، عن حماد بن أبى سليمان، عنه، قال: المسلم الحر يقتل باليهودى والنصرانى، وروى عن الشعبى مثله، وهو قول ابن أبى ليلى، وعثمان البتى، قاله ابن حزم (٣٤٨:١٠).

. . . .

واحتج من منع ذلك بقوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾. والجواب أن معناه لن يجعل الله للكافرين يوم القيامة على المؤمنين سبيلا، بقرينة قوله في السباق: ﴿فالله يحكم بينهم يوم القيامة﴾، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، فإن الاحتمال يضر الاستدلال، لا سيما وقد روى ابن حزم من طريق سفيان الثورى، عن الأعمش، عن زر، عن يسيع الكندى، قال: جاء رجل إلى على بن أبى طالب، فقال له: كيف تقرأ هذه الآية: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ وهم يقتلون يعنى المسلمين؟ فقال على: فالله يحكم بينهم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين يوم القيامة على المؤمنين سبيلا (١٠:٣٥٢). وأما قول ابن حزم: يسيع الكندى مجهول، لا يدرى أحد من هو؟ فالمجهول فى القرون الفاضلة لا يضرنا، مع أننا فى مقام المنع، ويكفينا إبداء الاحتمال بقرينة السياق التى ذكرناها، وإنما ذكرنا هذا الأثر اعتضادا لا احتجاجا به، فافهم.

ثم اعلم أن الجصاص والطحاوى قبله قالا: إن فى فحوى هذا الخبر أى حديث: «لا يقتل مؤمن بكافر» ما يدل على أن الحكم مقصور على الحربى دون الذمى، وذلك أنه عطف عليه قوله: «ولا ذو عهد فى عهده»، ومعلوم أن قوله: «ولا ذو عهد فى عهده» غير مستقل بنفسه فى إيجاب الفائدة، وانفرد عما قبله، فهو إذا مفتقر إلى مضمر، والمضمر هو ما تقدم ذكره، ومعلوم أن الكافر الذى لا يقتل به ذو العهد هو الحربى.

فثبت أن مراده مقصور على الحربى، وغير جائز أن يجعل المضمر "ولا يقتل ذو عهد فى عهده" من وجهين: أحدهما: أنه لما كان القتل المبدو بذكره قتلا على وجه القصاص، وكان ذلك القتل بعينه مضمرا فى الثانى، لم يجز لنا إثبات المضمر قتلا مطلقا، إذ لم يتقدم فى الخطاب ذكر قتل مطلق؛ فوجب أن يكون المنفى بقوله: «ولا ذو عهد فى عهده»، فصار تقديره لا يقتل مؤمن بكافر، ولا يقتل ذو عهد فى عهده بالكافر المذكور بديا، ولو أضمرنا قتلا مطلقا كنا مثبتين لمضمر لم يجر له ذكر فى الخطاب، وهذا لا يجوز. وإذا ثبت ذلك وكان الكافر الذى لا يقتل به ذو العهد هو الكافر الحربى، كان قوله: «لا يقتل مؤمن بكافر» بمنزلة قوله: «لا يقتل مؤمن بكافر حربى»، فلم يثبت عن النبى ﷺ نفى قتل المؤمن بالذمى. والوجه الآخر: أنه معلوم أن ذكر العهد يخطر قتله ما دام فى عهده، فلو حملنا قوله: «ولا ذو عهد فى عهده» على أنه لا يقتل ذو عهد فى عهده، لأخلينا اللفظ من الفائدة، وحكم كلام النبى ﷺ حمله على الفائدة، وغير جائز حمله على معنى ظاهر لا

. . . .

يحتاج إلى البيان (أحكام القرآن ١:١٤٣) اهـ.

وهذا كما ترى كلام لا يشك عاقل فى رزانته ولا فى متانته؛ لأنه لو أراد نفى قتل المؤمن بالذمى لقال: «لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذى عهد فى عهده»، فلما قال: «ولا ذو عهد» عطفا على قوله: «مؤمن» صار ذلك كقوله: «لا يقتل مؤمن، ولا ذو عهد فى عهده بكافر»، كما هو مقتضى العطف وحكمه، وقد نجد مثله فى القرآن كثيرا، قال الله تعالى: ﴿واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر، واللائى لم يحضن﴾، والمعنى واللائى يئسن من المحيض واللائى لم يحضن إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر، فكذا هذا. ولكن ابن حزم قد جبل على الإقذاع فى الكلام إذا لم يجد محيدا عن إيراد الخصم، فقال: هذا كذب آخر على رسول الله ﷺ، موجب لصاحبه ولوج النار واللعنة، إذا تحكموا فى كلامه ﷺ بلا دليل، وليس إذا وجد نص قام البرهان بأن فيه تقديما وتأخيرا، وجب أن يحكم فى نص آخر بالتقديم والتأخير بلا دليل اهـ (١٠:٣٥٥).

قلنا: إنما الكاذب من يورد على خصمه ما لا يرد عليه، فلا يخفى على عاقل أن القيد المذكور فى المعطوف عليه يكون مراعى فى المعطوف أبدا، وهذا يستلزم التقديم والتأخير حتما، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾، أى ولا يستقدمون ساعة، وقوله تعالى: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾، أى فسيرى الله ورسوله والمؤمنون عملكم. وإذا كان ذلك مقتضى العطف فكيف يكون القاتل أن معنى قوله ﷺ: «لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد فى عهده» أى لا يقتل مؤمن، ولا ذو عهد فى عهده بكافر، كاذبا؟ وهل الكاذب إلا من عطف القتل المطلق على المقيد؟ مع أن الظاهر كون المعطوف عليه والمعطوف كليهما مقيدين، وهل الكاذب إلا من صرف الكلام عن ظاهره تمشية للمذهب؟ وهل الكاذب إلا من لم يفرق بين الحجة والمنع، والمدعى والمانع؟ فإن الطحاوى والجصاص لم يدعيان أن هذا هو المعنى والمراد، وإنما قالا: إن الكلام محتمل لهذا المعنى، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال؛ فلا بد لمن يحتج بالحديث على منع قتل المؤمن بالكافر مطلقا من رفع هذا الاحتمال الذى دون رفعه خرط القتاد، ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه، ولا يمعن النظر فى كلام خصمه، ولا يعرف إلا الإقذاع فى الكلام، والسب، والشتم، والنيل من أعراض الخصوم إذا لم يكن عنده جواب، وليس ذلك من شأن المحصلين، ولا من ديدن المناظرين المحققين، وإنما هو

باب قتل الحر بالعبد

٥٨٤٧- عن علي، أن النبي ﷺ قال: «المؤمنون تتكافأ دماءهم»، الحديث، رواه أحمد وأبو داود، والنسائي، قال ابن تيمية في "المنتقى": هو حجة في أخذ الحر بالعبد، وهو تصحيح للحديث مع الاعتراف بدلالته على جواز قتل الحر بالعبد، وقال الشوكاني: أخرجه الحاكم وصححه (نيل ٦: ٦٨٠) وقال في "التنقيح": سنده صحيح، وقال ابن حجر في "الفتح": سنده حسن.

من شيم المجادلين.

وأيضا فقد وافقنا الشافعي ومن هو مثله في الفقه والمعرفة بالنصوص، على أن ذميا لو قتل ذميا ثم أسلم لم يسقط عنه القود، فلو كان الإسلام مانعا من القصاص ابتداء لمنعه إذا طرى بعد وجوبه قبل استيفاءه، ألا ترى أنه لما لم يجب القصاص للإبن على الأب إذا قتله، كان ذلك حكمه إذا ورث ابنه القود من غيره، فمنع ما عرض من ذلك من استيفاءه، كما منع ابتداء وجوبه، وكذلك لو قتل مرتدا لم يجب القود، فلو جرحه وهو مسلم ثم ارتد - والعياذ بالله- ثم مات من الجراحة سقط القود، فاستوى فيه حكم الابتداء والبقاء، فكذلك لو لم يجب قتل المؤمن بالكافر ابتداء لما وجب إذا أسلم بعد القتل.

وأما احتجاج الخصم بأنه لا خلاف أن المسلم لا يقتل بالحربي المستأمن، فكذلك لا يقتل بالذمي، وهما في تحريم القتل سواء، فنقول: ما ذكره من الإجماع ليس كما ظن، لأن بشر بن الوليد قد روى عن أبي يوسف أن المسلم يقتل بالحربي المستأمن، ولو سلمنا فالفرق بين الذمي والمستأمن كما بين السماء والأرض؛ فإن الذمي محرم الدم محظوره، والمستأمن مباح الدم إباحة مؤجلة، ألا ترى أنا لا نتركه في دار الإسلام، ونلحقه بمأمنه، والتأجيل لا يزيل عنه حكم الإباحة، كالثمن المؤجل لا يخرجه التأجيل عن وجوبه، وهذا مما لا يتنبه له إلا ذو حظ من الدراية. وأما ابن حزم وأمثاله من أهل الظاهر والرواية، فأخلق بهم أن لا يتنبهوا له، فافهم، والله يتولى هداك.

باب قتل الحر بالعبد

قوله: "عن علي" إلخ: فالحديث حجة لأبي حنيفة في ذهابه إلى قتل الحر بالعبد؛ لأن النبي ﷺ جعل دماء جميع المؤمنين سواسية، أحرارا كانوا أو عبيدا، وقال آخرون: لا يقتل حر بعبد، وأولوا الحديث بتكافؤ الدماء في الحرمة دون القصاص؛ بدليل ما روى عن ابن عباس، عن

. . . .

النبى ﷺ، أنه قال: «لا يقتل حر بعبد»، رواه الدارقطنى، وبدليل ما روى عن على، أنه قال: من السنة أن لا يقتل حر بعبد، رواه أيضا الدارقطنى، وبدليل ما رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن أبا بكر وعمر كانا لا يقتلان الحر بالعبد، رواه أيضا الدارقطنى.

والجواب أن تأويل تكافئ الدماء بالتكافئ فى نفس الحرمة خلاف الظاهر، والظاهر هو التكافئ فى القصاص، كما يدل عليه الأصل الذى هو مبنى القصاص، وهو كون القتيل معصوم الدم بعصمة مقومة على وجه التأبيد مع كون القتل عمدا، وعدم تعذر الاستيفاء، وما احتجوا به ليس بثابت، أما حديث ابن عباس فلأن فى طريقه جويبر وغيره من المتروكين، كما صرح ابن حجر فى "التلخيص".

وأما تحديث على ففى طريقه جابر الجعفى، وقد كذبه أبو حنيفة وغيره، وقد روى الحكم عن على وابن مسعود أنهما قالا: إذا قتل الحر العبد متعمدا فهو قود، أخرجه الدارقطنى، وهو وإن كان مرسلا إلا أنه أمثل من حديث جابر.

وأما حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، عن أبى بكر وعمر: أنهما كانا لا يقتلان الحر بالعبد، فالظاهر أنه خطأ من الرواة، لأنه أخرج ابن أبى شيبة، والبيهقى، كما فى "كنز العمال" (٢٩٧:٧): عن عمرو بن شعيب: أن أبا بكر وعمر كانا يقولان: لا يقتل المولى بعبد، ولكن يضرب ويطال حبسه ويحرم سهمه، وأخرج عبد الرزاق بما فى "كنز العمال" (٣٠٣:٧) عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن أبا بكر وعمر كانا لا يقتلان الرجل بعبده، كانا يضربانه مائة، ويسجنانه سنة، ويحرمانه سهمه مع المسلمين سنة إذا قتله متعمدا اهـ، وهاتان الروايتان تدلان أن ما رواه عمرو بن شعيب عنهما، إنما كان فى قتل المولى عبده، فجعله الرواة عاما، ظنا منهم أن ترك قتل المولى بعبده إنما كان منهما لأجل أنهما لا يريان قتل الحر بالعبد، وهو خطأ منهم؛ فلا حجة لهم فى رواية عمرو بن شعيب.

ثم رأيت فى "كتاب الديات" لابن أبى عاصم أنه عقد بابا لقتل الحر بالعبد، وذكر فيه رواية عمرو بن شعيب هذا، فقال: حدثنا أبو بكر، حدثنا عباد بن العوام، عن حجاج، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن أبا بكر وعمر كانا يقولان: الحر يقتل بالعبد.

فالظاهر أن قوله فى رواية الدارقطنى والبيهقى: "لا يقتلان" خطأ، والصواب هو قوله: يقتلان، زيد فيه حرف النفى خطأ من الرواة أو النساخ، والله أعلم.

باب عدم وجوب القصاص على المولى بقتل عبده

٥٨٤٨- عن محمد بن عبد العزيز الرملي، عن إسماعيل بن عياش، عن

واحتجوا أيضا بقوله تعالى: ﴿الحر بالحر، والعبد بالعبد﴾. وهو فاسد؛ لأنه لا يدل على نفي قتل الحر بالعبد، كما لا يدل على نفي قتل العبد بالحر، وعلى نفي قتل الرجل بالأنثى، فإن قالوا: إنما قلنا: يقتل العبد بالحر بدلالة النص؛ لأنه لما جاز قتل العبد بالعبد بالنص فجوازه بالحر بالأولى، وقلنا بجواز قتل الرجل بالأنثى بالحديث.

قلنا: فدلالة النص والحديث دلا على أنه ليس المقصود من النص نفي القتل عن غير المذكور، فكيف تخالفون الدلالة، والحديث بنفي القتل عن الحر بالعبد؟ ثم إذا ساغ لكم إثبات قتل العبد بالحر، والرجل بالأنثى بدليل آخر، فكيف لا يسوغ إثبات قتل الحر بالعبد بدليل آخر؟ وهو الأصل الكلي في القصاص، وقوله: «المسلمون تتكافأ دماءهم»، فظهر أن احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿الحر بالحر﴾ فاسد. واحتجوا أيضا بأنه لا مساواة بين الحر والعبد؛ لأن الحر آدمي من كل وجه والعبد آدمي من وجه ومال من وجه، والحرية تنبئ عن العز والشرف، والرق يشعر بالذل والنقصان.

والجواب: أن جهة المالية في العبد ملحوظة في القصاص أم لا؟ فإن كانت ملحوظة ينبغي أن لا يقتل العبد بالعبد أيضا؛ للتفاوت في المالية، وإن لم تكن ملحوظة فينبغي أن يقتل الحر بالعبد أيضا؛ لأنه لما أهدر المالية في القصاص بقي الآدمية، وهما متساويان فيه، وكما أن المالية هدر في العبد في حق القصاص -ولأجل ذلك يقتل العبد الثمين بالعبد الأدون- كذلك الشرف والعز هدر في الحر، وبهذا يقتل الشريف بالوضيع، والصحيح بالسقيم، والعاقل البالغ بالصبي والمجنون، والرجل بالمرأة، ولما أهدر الشرف من جانب الحر، والمالية من جانب العبد، بقي الآدمية، أنهما متساويان فيها؛ فيقتل أحدهما بالآخر.

وقالوا أيضا: لا يقطع طرف الحر بطرف العبد؛ فلا يقتل به. والجواب: أن قياس النفس على الطرف قياس مع الفارق؛ لأن الأطراف في حكم الأموال عندنا، ولهذا تعتبر في قصاصها شرائط لم تعتبر في قصاص النفوس، كالمماثلة بين المحلين في المنافع، والفعلين، والأرشين، ولهذا يجرى القصاص بين الرجل والمرأة في النفس، ولا يجرى في الأطراف عندنا، فالقياس فاسد، والله أعلم.

باب عدم وجوب القصاص على المولى بقتل عبده

قوله: "عن محمد بن عبد العزيز" إلخ: قلت: قال ابن حجر في "التلخيص": في طريقه

الأوزاعى، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: "أن رجلا قتل عبده متعمدا، فجلده النبى ﷺ مائة جلدة، ونفاه سنة، ومحا سهمه من المسلمين، ولم يقد به، وأمره أن يعتق رقبة"، أخرجه الدارقطنى فى "سننه" (ص٣٤٨).

إسماعيل بن عياش، لكن رواه عن الأوزاعى، وروايته عن الشاميين قوية، لكن من دونه محمد بن عبد العزيز الشامى، قال فيه أبو حاتم: لم يكن عندهم بالمحمود، وعنده غرائب.

قلت: لم يتفرد به محمد بن عبد العزيز، بل تابعه ضمرة بن ربيعة، قال الجصاص: حدثنا ابن قانع، قال: حدثنا المقبرى، قال: حدثنا خالد بن يزيد بن صفوان النوفلى، قال: حدثنا ضمرة بن ربيعة، عن ابن عياش، عن الأوزاعى، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، وساق الحديث (أحكام القرآن ١:١٣٨)، وضمرة وثقه ابن معين، والنسائى، وأحمد، وأبو حاتم، وابن سعد، والعجلى، وابن حبان، كما فى "التهذيب"، وفيه حجة لأبى حنيفة فى ذهابه إلى أنه لا يقتل المولى بقتل عبده، والوجه فيه أن ولى حق القصاص هناك هو المولى، وإتلاف شيء بإذن صاحب الحق يسقط الضمان عن المتلف، فكيف إذا كان المتلف هو صاحب الحق نفسه؟ ولهذا قال أبو حنيفة: إذا قال الرجل لآخر: اقتلنى، فقتله، أنه لا قصاص عليه، كما فى "البدائع"؛ لأنه صاحب الحق أصالة، فلما أتلف نفسه بإذنه أتلفه بإذن من له حق الضمان؛ فيسقط الضمان، ولم يتنبه زفر لهذه الدقيقة، فقال بوجوب القصاص، وعلله بأن الأمر بالقتل لم يقدح على العصمة؛ لأن عصمة النفس مما لا يحتمل الإباحة بحال، ألا ترى أنه يأثم بأمر، فكان الأمر ملحقا بالعدم، وفيه إنا لا نجعله قادحا فى العصمة، ومؤثرا فى زوالها، وإنما نقول بتأثيره فى سقوط الحق؛ لأنه حق محتمل السقوط بالعفو، فيكون محتملا للسقوط بالإذن، ولم يتنبه لهذه الدقيقة أيضا صاحب "البدائع"، حيث قال فى تعليل قول أبى حنيفة: لنا أنه تمكنت فى هذه العصمة شبهة العدم؛ لأن الأمر وإن لم يصح حقيقة فصيغته تورث شبهة، والشبهة فى هذا الباب لها حكم الحقيقة اهـ، لأنك قد عرفت أن بناء مذهبه ليس على ما قال، بل بناءه هو ما قلنا.

ثم قال صاحب "البدائع": وإذا لم يجب القصاص فهل تجب الدية؟ فيه روايتان عن أبى حنيفة، فى رواية تجب، وفى رواية لا تجب، وذكر القدورى أن هذا أصح الروايتين، وهو قول أبى يوسف ومحمد، وينبغى أن يكون الأصح هى الأولى؛ لأن العصمة قائمة مقام الحرمة، وإنما سقط القصاص لمكان الشبهة، والشبهة لا تمنع وجوب المال اهـ، وهو بناء الفاسد على الفاسد؛ لأنك قد عرفت أن سقوط القصاص ليس مبنيا على شبهة سقوط العصمة التى هى حق الله تعالى، وإنما هو

باب جريان القصاص بين الرجال والنساء

٥٨٤٩- عن حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس: أن أخت الربيع أم حارثة جرحت إنسانا فاختصموا إلى النبى ﷺ، فقال: القصاص، فقالت أم الربيع: يا رسول الله! أيقتص من فلانة؟ والله لا يقتص منها! فقال: سبحان الله! يا أم الربيع! القصاص

مبنى على سقوط العصمة الموجبة للضمان بإذن صاحب الحق بالإتلاف، فالحق هو ما قال صاحب "القدورى": إن الأصح هو عدم وجوب الدية كالقصاص؛ لأن كل واحد ضمان النفس، والآمر هو صاحب الحق، ومعلوم أنه إذ حصل الإتلاف بإذن صاحب الحق فصاحبه لا يستحق الضمان على التلف.

والحاصل أن النفس معصوم بحق الله وبحق العبد، ومن جهة العصمة الأولى ليس له قتل نفسه، والإذن بقتله، ولو فعل يكون آثما، ومن جهة العصمة الثانية يستحق الضمان على قاتله قصاصا كان أو دية، ومن جهة هذه العصمة يستحق العفو عن القصاص والدية، فلما أذن فى قتله يأثم من جهة العصمة الأولى، ولا يستحق القصاص والدية من جهة العصمة الثانية، فاحفظه.

وما روى عن الحسن، عن سمرة، مرفوعا: «من قتل عبده قتلناه» الحديث، فمتأول بالحمل على السياسة؛ لئلا يجترئ الناس على قتل العبيد؛ للعلم بعدم القصاص، والله أعلم، وقد روى عن أبى بكر وعمر أنهما كان يقولان: «لا يقتل المولى بعبده»، وقد مر ذلك فى الباب السابق.

باب جريان القصاص بين الرجال والنساء

قوله: "عن حماد بن سلمة" إلخ: قلت: احتج به البخارى على جريان القصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس، وليس بصحيح؛ لأن لفظ الإنسان شامل للرجل والمرأة؛ فلا دليل فيه على أن الإنسان كان رجلا، وقد روى هذه القصة حميد عن أنس عند البخارى، وقال فيه: "إن الربيع كسرت ثنية جارية"، وهو مفسر لما أبهمه ثابت؛ لأن القصة واحدة، كما يدل عليه السياق، واختلاف ثابت وحميد فى أن الجانية كانت الربيع أو أختها، والحالفة كانت أم الربيع أو أخوها أنس، لا يجعلها قصتين، كما توهمه النووى وغيره؛ لأن هذا الاختلاف ناشئ من قلة ضبط الرواة، وربما يختلفون فى أمر مقصود، فما ظنك بغير المقصود؟

واحتج البخارى أيضا بأنه يذكر عن عمر: تقاد المرأة من الرجل فى كل عمد يبلغ نفسه فما دونها من الجراح اهـ، وقال ابن حجر فى "الفتح" (١٢: ١٨٨): وصله سعيد بن منصور من طريق

كتاب الله، قالت: لا والله لا يقتص منها أبدا، قال: فما زالت حتى قبلوا الدية، فقال: إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره، رواه مسلم.

النخعي، قال: كان فيما جاء به عروة البارقي إلى شريح من عند عمر، قال: جرح الرجال والنساء سواء، وسنده صحيح إن كان النخعي سمعه من شريح، وقد أخرجه ابن أبي شيبة من طريق آخر، فقال: عن إبراهيم، عن شريح، قال: أتاني عروة، فذكر اهـ.

قلت: قال في "كنز العمال" (٧: ٣١٠): عن شريح قال: أتاني عروة البارقي من عند عمر: أن جراحات الرجال والنساء تستوى في السن والموضحة، فما فوق ذلك فدية المرأة على النصف من دية الرجل، أخرجه ابن أبي شيبة اهـ، وهذا يدل على أن معنى ما رواه سعيد بن منصور: "أن جرح الرجال والنساء سواء" في الدية في الجملة، وليس معناه أنه يقتص أحدهما من الآخر مطلقا، كما ظنه ابن حجر، وإن كان رواية سعيد بن منصور محتملة للمعنى الذي فهمه؛ لتقصير من الرواة في أداء المعنى المقصود، فرواية ابن أبي شيبة كانت نصا في خلافه، فالعجب من ابن حجر، كيف فهم من رواية ابن أبي شيبة هذا المعنى؟ وأما ذكره البخاري فذكره بصيغة التمريض التي تدل على ضعف الرواية، فكيف ساغ له الاحتجاج به؟ ثم لم يظهر لي أنه رواه بالمعنى أو باللفظ، فلا حجة فيه أيضا.

واحتج البخاري أيضا بما روت عائشة، عن النبي ﷺ، أنه قال: «لا يبقى أحد منكم إلا لُدَّ غير العباس فإنه لم يشهدكم».

قلت: لا حجة فيه له؛ لأن هذا القول لم يكن منه على وجه القصاص، بل على وجه المعاقبة على مخالفة الأمر، والدليل عليه أن فعلهم كان ناشئا من الخطأ في التأويل، والخطأ لا يوجب القصاص، والمعاقبة تجوز على ترك التدبر، فافهم.

وقد أخرج عبد الرزاق عن علي، قال: ما كان بين المرأة والرجل ففيه القصاص، من جراحات، أو من قتل النفس، أو غيرهما إن كان عمدا كما في "كنز العمال" (٧: ٣٠٠)، ولكن لم أقف على سنده، فإن صح عن علي فهو اجتهاد منه بقياس الطرف على النفس، وهو قياس غير صحيح؛ لأن ما دون النفس في حكم الأموال دون النفس، ولهذا لا تقطع اليد الصحيحة باليد الشلاء إجماعا، كما نص عليه الجصاص في "أحكام القرآن" (١: ١٤٠) مع أن الصحيح يقتل بالسقيم بالإجماع.

فإن قلت: سلمنا أن اليد الصحيحة لا تقطع باليد الشلاء، ولكن الشلاء تقطع بالصحيحة،

باب قتل الجماعة بالواحد

٥٨٥٠- أخبرنا مالك، أخبرنا يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب: أن عمر قتل نفرا خمسة أو سبعة برجل قتلوه غيلة، وقال: لو تمالا عليه أهل صنعاء قتلتهم به، أخرجه محمد في "الموطأ"، وسنده صحيح، وأخرجه أيضا ابن أبي شيبة، والبخاري في التعليقات بإسناد صحيح، كما يظهر من "الزيلعي".

٥٨٥١- وحدثنا وكيع، ثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن سعيد بن وهب، قال: خرج رجال سفرا فصحبهم رجل، فقدموا وليس معهم، فاتهمهم أهله، فقال شريح: شهودكم أنهم قتلوا صاحبكم، وإلا حلفوا بالله ما قتلوه، فأتى بهم إلى على وأنا عنده، ففرق بينهم، فاعترفوا، فأمر بهم، فقتلوا، أخرجه ابن أبي شيبة (زيلعي)، وسنده على شرط مسلم.

فينبغي أن تقطع يد المرأة بيد الرجل. قلنا: لا فرق بين الصحيحة والشلاء إلا بالنقص والكمال، فيجوز لصاحب الحق أن يقتصر على بعض حقه، بخلاف يدى الرجل والمرأة، فإن منافع أحدهما مغايرة لمنافع الآخر، فصارا كاليسرى واليمنى، فلا يقطع أحدهما بالآخر، كما لا يقطع اليمنى باليسرى وبالعكس، فاعرف ذلك.

باب قتل الجماعة بالواحد

أقول: اختلف في قتل الجماعة بالواحد، فقال أبو حنيفة ومن وافقه: يقتلون به، وقال آخرون: لا يقتلون به، ثم اختلفوا فيما بينهم، فقال بعضهم: تجب عليهم الدية، وقال بعضهم: يقتل واحد منهم، والاختيار للولى، ويعفى عن الباقين، وقال بعضهم: يقتل واحد منهم، وتجب على الباقين الدية بقدر حصتهم.

وحجة هؤلاء أن القصاص يشترط فيه التماثل، ولا مماثلة بين الواحد والكثير، ثم قتل الجماعة بالواحد كأخذ ديات لمقتول واحد، وأما ما روى عن عمر وغيره فهو محمول على السياسة. والجواب أن القتل جرح صالح لإزهاق الروح، وقد وجد من كل واحد منهم بحيث لو انفرد عن الباقين كان قاتلا بصفة الكمال، والحكم إذا حصل عقيب علل لا بد من الإضافة إليها، فإما أن يضاف إليها توزيعا أو كملا، والأول باطل لعدم التجزى، فتعين الثاني، ولهذا لو حلف جماعة كل واحد منهم أن لا يقتل فلانا، فاجتمعوا على قتله حنثوا، فلما صار كل واحد قاتلا على

٥٨٥٢- وحدثنا أبو معاوية، عن مجالد، عن الشعبي، عن المغيرة بن شعبة: "أنه قتل سبعة برجل"، أخرجه ابن أبي شيبة (زيلعي)، ورجاله رجال الصحيح إلا مجالدا، فإنه أخرج له مسلم مقرونا بغيره.

وجه الكمال وجب عليه القصاص؛ لانعقاد السبب في حقه أعني القتل عمدا فيقتل به، ولا يعدل عنه إلى الدية؛ لعدم تعذر الاستيفاء. وما قالوا: إنه لا مماثلة بين الواحد والكثير.

فالجواب إنا لا نقتل الكثير بالواحد، بل نقتل الواحد بالواحد، إلا أن الكثرة جاءت من جهة كثرة الجنايات؛ لكون كل واحد قاتلا، فلا يقدح مثل هذه الكثرة في المماثلة. وما قالوا: إن قتل الجماعة بالواحد كأخذ الديات لمقتول واحد. فالجواب عنه أن القصاص جزاء للجناية مع رعاية المماثلة، فيجوز تعدد القصاص حسب تعدد الجنايات، بخلاف الدية فإنه جزاء للمحل، وهو واحد؛ فلا يجوز تعددها مع وحدة المحل، فالقياس فاسد.

وما قالوا: إن الآثار محمولة على السياسة، فتأويل من غير ضرورة؛ فلا يقبل، وقال بعض الفضلاء: إنه لا يلزم من أن لا يجوز إضافة القتل إلى تلك العلل توزيعا، بناء على أن القتل لا يتجزأ أن يضاف إلى كل واحد كملا، بل يجوز أن يضاف كملا إلى مجموع تلك العلل من حيث هي مجموع، بل هو الظاهر؛ لئلا يلزم توارد العلل المستقلة بالاجتماع على معلول واحد بالشخص، فحينئذ لا يتم المطلوب، كما لا يخفى.

ويمكن توجيه مسألة الحلف بأن مدار الإيمان على العرف، كما صرحوا به في محله، فإذا اجتمعت جماعة على قتل رجل، ووجد من كل واحد منهم جرح صالح لإزهاق الروح، فيقال لكل واحد منهم في العرف أنه قتل فلانا، وإن كان القتل في الحقيقة كملا مضافا إلى مجموعهم من حيث هو مجموع، فجاز أن يكون بناء حنث كل واحد منهم في مسألة الحلف على العرف، وأما القصاص فالمعتبر فيه الحقيقة لا غير اهـ.

وفيه بحث، لأنا نقول: إن فعل كل واحد مؤثر في إزهاق الروح أم لا؟ والثاني باطل بالبداهة، وعلى الأول إما أن يكون مؤثرا في البعض أو في الكل، والأول باطل لعدم التجزى، فتعين الثاني، وهو المطلوب، وبه يظهر بطلان استحالة توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي، كما لا يخفى.

وقوله: يجوز أن يضاف القتل كملا إلى المجموع من حيث المجموع باطل؛ لأن المفروض أن كل فعل صالح لإزهاق الروح، فسلب التأثير عنه، والإثبات للمجموع من حيث المجموع من غير

٥٨٥٣- وأخبرنا إبراهيم بن أبى يحيى الأسلمى، عن داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: لو أن مائة قتلوا رجلا قتلوا به، أخرجه عبد الرزاق (زيلعى)، وفى سنده ابن أبى يحيى تركوه، ولكن الشافعى كان يوثقه.

باب قطع أيدى الجماعة بيد رجل واحد

٥٨٥٤- حدثنا أبو روق الهزانى نا أحمد بن روح نا سفيان عن مطرف عن

أن يكون للهيئة الاجتماعية دخل فى التأثير مكابرة، ومعارضة للبداهة.

وما قال فى مسألة الحلف باطل أيضا؛ لأن جعل العرف كل واحد منهم قاتلا ليس مبنيا على اصطلاح منهم، بل هو مبنى على حقيقة يعرفه البلغاء والصبيان، وهو أن انزهاق الروح منسوب إلى كل واحد منهم كملا؛ لأنه لا يجوز صرف الأثر عن المؤثر بادعاء استحالة اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصى بالمكابرة للبداهة الفطرية، فلا يضرنا بناء مسألة الحلف على العرف.

وهل يجوز عاقل أن يكون كل واحد من الفعلين مؤثرا على الانفراد، وينسلخ عنهما التأثير عند الاجتماع، ويثبت للهيئة الاجتماعية؟ كلا! فثبت أن القول بتأثير المجموع من حيث المجموع قول باطل، والصحيح هو القول بتأثير كل واحد منهما، ولما لم يجز تأثيرهما على التوزيع ثبت تأثيرهما كملا، وهو المقصود، فثبت أن وجوب القصاص على كل واحد هو مقتضى القياس أيضا، وليس هو حكم الاستحسان بالآثار فقط، كما زعمه بعض أصحابنا.

ولما كان القصاص حكما للقياس، فالعدول إلى الدية يكون مخالفا للقياس؛ فيبطل قول من قال بوجوب الدية بمجرد الرأى، وأشد منه مخالفة للقياس إيجاب القصاص على واحد والعفو عن الباقين، لأن فيه إهدار الجناية الباقين مع المماثلة فى الفعل. ثم إن كان فعل ذلك الواحد الذى يقتص منه موجبا للقصاص فكل واحد مثله، وإن كان غير موجب له فكيف يقتص منه؟ وأشد منه إيجاب القصاص على واحد وحصة الدية على الباقين؛ لأن فيه إيجابا للبدلين، القصاص والدية معا، وجعل الحصة الدية فداء عن القصاص، وهو غير معقول؛ فظهر أن الأوفق بالرواية والدراية هو قول أصحابنا، والله أعلم.

باب قطع أيدى الجماعة بيد رجل واحد

أقول: إذا اشترك رجلان فصاعدا فى قطع يد واحد بحيث لا يتميز فعل البعض عن فعل

الشعبى قال: جاء رجلان برجل إلى على بن أبى طالب، فشهدوا عليه بالسرقة، فقطعه، ثم جاءا بآخر بعد ذلك، فقالا: هو هذا، غلطنا بالأول، فلم يقبل شهادتهما على الآخر، وغرمهما دية الأول، وقال: لو أعلم أنكما تعمدتما لقطعتكما، أخرجه الدارقطنى فى "سننه" (ص٣٦٤)، وقال الذهبى فى "الميزان": أحمد بن روح البزاز بغدادى يجهل، وأقره الحافظ عليه فى "اللسان"، وإن صح هذا الأثر عن على فهو محمول عندنا على السياسة والتهديد، كقول عمر لمن تمتع بامرأة فى زمانه: "لو تقدمت إليك لرجمتك"، وبالإجماع لا رجم على من تمتع بامرأة؛ لكون الشبهة دارئة للحد.

البعض الآخر، كان يأخذوا سكينا ويمروا على المفصل حتى يبينوا، فهل يجب عليهم القصاص أم لا؟ اختلف فيه، فقال علماءنا: لا يجب عليهم القصاص، بل يجب عليهم الدية.

وقال أحمد والشافعى: يجب عليهم القصاص، واحتجوا لذلك بأثر على، والقياس على القتل، وأجاب علمائنا عن أثر على بما عرفت فى المتن، وعن القياس على القتل بأنه قياس مع الفارق، لأن القتل غير متجزئ فإذا صدر عن الجماعة ينتسب إلى كل واحد منهم على وجه الكمال،وتقتل به لتحقق المماثلة بين الجانى والمجنى عليه، والجناية وجزاءها، بخلاف القطع فإنه متجزئ، فإذا صدر عن الجماعة ينقسم عليهم، ويكون كل واحد منهم قاطعا لبعض اليد، فلو قطع أيديهم كان قطعا لليد ببعض اليد، وينتفى المماثلة بين الجناية وجزاءها، والمقطوع والمقطوع به، كذا فى "الهداية". وزاد فى "البدائع": أنه لا تماثل بين الأيدى واليد ذاتا ومنفعة، فلا يصح قطع الأيدى، باليد هكذا قالوا.

والذى يظهر لى أن ما قالوا فى دفع القصاص غير كاف، لأن للقائلين بالقصاص أن يقولوا: سلمنا أن القطع متجزئ، ولكن معناه أنه يمكن قطع بعض اليد دون بعض، ولا نسلم أنه لو اشترك جماعة في القطع ينقسم عليهم، لأن الانقسام إنما يكون إذا كان الاشتراك على المزاحمة، كالاشتراك فى الملك، والاشتراك فى القطع ليس من قبيل الاشتراك على وجه المزاحمة، بل هو من قبيل الاشتراك على وجه المعاونة، لأن المفروض أن كل واحد قطع كل جزء من أجزاء اليد، وأعانه عليه آخرون، فينسب إلى كل واحد منهم على وجه الكمال كالقتل، ولا يصح جعله قاطعا للبعض دون البعض، وحينئذ يصح القياس، ويبطل الفرق.

ولا نسلم أيضا أنه لا تماثل بين الأيدى واليد ذاتا ومنفعة، لأن التماثل إنما يعتبر فى كل جناية على حدة، لا في مجموع الجنايات، ولما ثبت أن كل واحد منهم قاطع لليد على وجه الكمال

باب الخذف بالحصاة للمطلع من الحجر

٥٨٥٥- حدثنا على، حدثنا سفيان، حدثنا أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبى هريرة، قال: قال أبو القاسم: «لو أن امرأ اطلع عليك بغير إذن، فخذفته بحصاة، ففقئت عينه، لم يكن عليك جناح»، أخرجه البخارى.

كانت الجنايات متعددة، وينظر التماثل فى كل جناية على الانفراد، وظاهر أن يد كل قاطع مماثل ليد المقطوع منه، فيقطع به، وهذا هو السر فى قتل الجماعة بالواحد مع عدم التماثل بين الواحد والكثير، لأن كل قتل جناية مستقلة، والقاتل مماثل للمقتول، ومن لم يهتد لهذا السرّ منع قتل الجماعة بالواحد، فأخطأ فى الحكم والحق أنه لا يمتنع قتل الجماعة بالواحد، إذا تعدد القتل، وإنما هو ممتنع فى القتل الواحد، فكذلك القطع، فبطل دعوى عدم المماثلة بين الأيدى واليد أيضا، بالجملة لم يظهر لى فرق مؤثر بين قتل الجماعة بالواحد، وقطعهم به، فليتأمل، والله أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

قال العبد الضعيف: لقد غفل بعض الأحباب عن دليل صاحب "الهداية"، فلا يرد عليه ما أورده، فإنه قال: ولنا أن كل واحد منهما قاطع بعض اليد، لأن الانقطاع حصل باعتماد أيديهما، والمحل متجزئ، فيضاف إلى كل واحد منهما البعض، فلا مماثلة، بخلاف النفس لأن الانزهاق لا يتجزئ، ولأن القتل بطريق الاجتماع غالب حذار الغوث، والاجتماع على قطع اليد من المفصل فى حيز الندرة، لافتقاره إلى مقدمات بطيئة، فيلحقه الغوث، أى فالتمالؤ على قتل واحد يوجب مزجرة، فيجب القصاص تحقيقا لحكمه الإحياء، فإنه لو لم يجب لما عجز المفسد عن أن يجمع عليه أمثاله ويقتل، لعلمه بأن لا قصاص، فيؤدى إلى سد باب القصاص، بخلاف الاجتماع على قطع اليد، فإنه نادر، فلا يوجب الزجر بالقصاص مع وجود ما ينفيه، فافهم، والله يتولى هداك.

باب الخذف بالحصاة للمطلع من الحجر

قوله: "حدثنا على" إلخ: قلت: معناه عندنا أنك إذا خذفته للتأديب من غير أن تقصد به فقأ العين، ولكن وقع الفقأ اتفاقا، لم يكن عليك إثم، لأنك لم تقصد الفقأ، وإنما وقع ذلك خطأ، ولكن يجب عليك الدية كما هو حكم الخطأ، وذلك لأن الفقأ ليس حقه مستحقا له على المطلع، وإلا لكان له الاستيفاء عند القاضى -إن لم يمكنه من ذلك بنفسه- وإذا لم يكن حقا عليه كان عدوانا موجبا للقصاص فى العمد، والدية فى الخطأ.

وقال آخرون: معناه أن لا دية عليه ولا قصاص، سواء تعمد ذلك أو لم يتعمد، واحتجوا بما

. . . .

روى البخارى عن أنس: إن رجلا اطلع من حجر فى بعض حجر النبى ﷺ، فقام إليه بمشقص أو بمشاقص، وجعل يختله ليطعنه. والجواب عنه أنه لا حجة لهم فيه، لأنه لا أثر فيه لفقأ العين، والكلام فيه.

واحتجوا أيضا بما روى البخارى عن سهل بن سعد الساعدى: إن رجلا اطلع فى حجر فى باب النبى ﷺ، معه مدرى يحك به رأسه، فلما رآه قال: «لو أعلم أنك تنظرنى لطعنت به فى عينك، إنما جعل الإذن من قبل البصر». والجواب عنه أنه لا ذكر فيه أيضا للفقأ، والكلام فيه، فلا حجة فيه أيضا.

واحتجوا أيضا بما رواه ابن أبى عاصم فى "كتاب الديات" (ص٤٨): عن سهيل، عن أبيه، عن أبى هريرة: أن النبى ﷺ قال: «لو أن رجلا اطلع على قوم بغير إذنهم، لحل لهم أن يفقأوا عينه». والجواب عنه أن معناه يحل لهم أن يخذفوه تأديبا، وإن أفضى إلى فقأ العين فلا إثم عليهم، لأنهم لم يقصدوا فقأ العين كما يدل عليه رواية الأعرج عن أبى هريرة، وليس معناه أنه يباح لهم فقأ العين قصدا كما زعموا؛ لأنه لو كان كذلك لكان فقأ العين حقا مستحقا لهم عليه، ويجوز لهم مطالبته عند القاضى، وكذا يجوز لهم فقأ عينه بعد الامتناع من الاطلاع، وليس كذلك بالإجماع، فالصواب في معناه هو ما قلنا.

واحتجوا أيضا بما روى ابن أبى عاصم فى "الديات" عن ابن عجلان، عن أبيه، عن الزهرى، عن أبى هريرة، مرفوعا: أنه قال: «ما كان عليك من ذلك من شىء».

والجواب عنه أن معناه ما كان عليك من ذلك من شىء من الإثم.

واحتجوا أيضا بما روى ابن أبى عاصم وغيره، عن بشير بن نهيك، عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «فمن اطلع فى بيت قوم بغير إذنهم، ففقأوا عينه، فلا دية ولا قصاص»، وقالوا: هو أصرح ما فى الباب.

والجواب عنه أنه لا حجة لهم فيه أيضا؛ لأنه من باب الرواية بالمعنى على حسب ما فهمه الراوى؛ لأن الرواية قد رويت بألفاظ مختلفة محتملة الوجوه، فلعل راو ما سمع عمن فوقه حديثه بلفظ محتمل، ثم رواه مفسرا بما فهمه، فلا حجة فيه. ولو سلم أنه من لفظ النبى ﷺ يحمل على التغليظ والتهديد دون الحقيقة، لأنك قد عرفت أن المرء لا يستحق فقأ عينه بالاطلاع، وإلا جاز فقأ عينه بعد الانتهاء عن الاطلاع والمطالبة به عند القاضى، وهو باطل بالإجماع، فلا بد من التأويل

باب القصاص من الضربة واللطمة

٥٨٥٦- عن أبى سعيد الخدرى، قال: «بينما رسول الله ﷺ يقسم قسما، أقبل رجل فأكب عليه، فطعنه رسول الله ﷺ بعرجون كان معه، فجرح وجهه، فقال له رسول الله ﷺ: فاستقد، فقال: بل عفوت يا رسول الله!»، أخرجه النسائى، وأبو داود، وسكت عنه.

وصرف الكلام عن الظاهر، وقاسوا أيضا على جواز دفع الصائل لو أتى على نفس المدفوع، وهو قياس مع الفارق؛ لأن الدافع مضطر إلى دفع الصائل بالقتل، وليس المنظور إليه مضطرا إلى دفع الناظر بالفقأ؛ لأنه يمكن دفعه بالزجر، أو بسد الحجر، أو بالطعن الخفيف وغيره، فالقياس غير صحيح، هذا هو التحقيق، فاحفظه، والله أعلم.

باب القصاص من الضربة واللطمة

قوله: عن أبى سعيد إلخ: قلت: فى الحديث دليل على أنه إذا رضى الضارب بالقصاص من الضرب يجوز، وهو لا ينافى مذهب أبى حنيفة؛ لأن القول بعدم القصاص من الضرب والطعن واللطم وغيرها مبنى على عدم إمكان المماثلة، وإمكان الاعتداء، فلما رضى الضارب بالقصاص رضى بالاعتداء المحتمل والعفو عنه، فلا معنى لعدم الجواز، وهذا هو تأويل ما روى إبراهيم الجوزجانى عن أبى بكر الصديق: أنه لطم رجلا يوما لطمة، فقال له: اقتص، فعفا الرجل، وعن كميل بن زياد، قال: لطمنى عثمان ثم أقادنى فعفوت عنه (إعلام الموقعين ١:١١٧)، فلا حجة فى تلك الأخبار لمن أوجب القصاص من الضربة واللطمة، لأن الكلام فى وجوب القصاص من اللطمة والضربة، رضى أو لم يرض، وليس الكلام فى الجواز عند الرضا، وفى الأخبار دلالة على الثانى دون الأول.

فإن قلت: قد روى إبراهيم الجوزجانى عن طارق، أنه قال: لطم ابن أخ لخالد بن الوليد رجلا من مراد، فأقاده خالدمنه، وعن عمر بن الخطاب أنه قال: إنى لم أبعث عمالى إليكم يضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن إنما بعثتهم ليبلغوكم دينكم وسنة نبيكم، ويقسموا فيئكم، فمن فعل به غير ذلك فليرفعه إلى، فو الذى نفس عمر بيده لأقصنه منه، وعن المطلب بن السائب: إن رجلين من بنى ليث اقتتلا، فضرب أحدهما الآخر، فكسر أنفه، فانكسر عظم كف الضارب، فأقاد أبو بكر من أنف المضروب ولم يقد من يد الضارب» (إعلام الموقعين ١:١١٧)، وفى هذه

باب قتل الخطأ

٥٨٥٧- عن مجاهد، في قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا﴾ الآية،

الآثار دلالة على وجوب القصاص.

قلنا: كلا! لأن كل ذلك كان على وجه التعزير دون القصاص؛ لأن القصاص يشترط فيه المماثلة، ولا مماثلة ههنا، فيحمل على التعزير، وإنما اختاروا هذا التعزير؛ لكونه أقرب إلى القصاص، ولذا سموه قصاصا، فلا حجة لموجبي القصاص في تلك الآثار أيضًا؛ لأنا لا نقول: إنه لا يجوز للحاكم أن يأمر الملطوم أن يلطم اللاطم، وأن يأمر المضروب أن يضرب الضارب، حتى يحتج علينا بهذه الآثار، بل نقول: لا يجب عليه ذلك قصاصا، ولكن لو فعل ذلك على وجه التعزير جاز؛ لأن التعزير مفوض إليه، فإذا اختار التعزير بمثل ما فعله المعتدى فلا معنى لعدم الجواز، وقال من أوجب القصاص: إن في القصاص تحريا للمماثلة بقدر الإمكان، وما فيه من احتمال الزيادة غير داخل تحت الوسع، فلا يكون داخلا تحت التكليف بخلاف التعزير، فإنه لا مماثلة فيه؛ لأنه قد يكون بخلاف الجنس، يزيد وينقص، فيكون القصاص أعدل. والجواب عنه أن في القصاص إيفاء حق، ولا يجوز لصاحب الحق أن يستوفي زائدا من حقه، بخلاف التعزير؛ لأن المقصود فيه هو الزجر لا إيفاء حق، فلا ينظر فيه إلى المماثلة، بل إلى الانزجار فقط، هذا هو الفرق بين القصاص والتعزير، فلا يجوز القصاص بالزيادة ويجوز التعزير بها.

وما قال: إن رعاية المماثلة من كل وجه غير داخل في الوسع، فينبغي أن يهدر الزيادة كزيادة في المكيلات والموزونات فاسد؛ لأن زيادة المكيلات والموزونات زيادة غير معتد بها، بخلاف اللطم والضرب، فإنه معتد بها؛ لأن التفاوت بين الموزونين والمكيلين تفاوت يسير، بخلاف تفاوت اللطمتين والضربتين، فلا يصح قياس أحدهما على الآخر، وكون المماثلة غير مقدورة لا يكون عذرا في وجوب القصاص، ألا ترى أنه لو وقع القتل خطأ لا يجب القصاص، مع أن المماثلة غير مقدورة، ومقتضى قولهم: أن يجب القصاص؛ لأن القتل أشبه بالقتل من المال، وما فيه من زيادة التعمد فهو من ضرورة عدم إمكان المماثلة في كون كل واحد خطأ، فينبغي أن يكون القصاص هناك أعدل من الدية، وليس كذلك، فظهر أن هذا القول ناشٍ من قلة التفقه، والقول بعدم وجوب القصاص، هو أشبه وأعدل.

باب قتل الخطأ

قوله: "هو مجاهد إلخ": قلت: فدلت هذه الروايات أن الآية كما أنها شاملة لمن قتل مؤمنا

قال: قتل عياش بن أبى ربيعة رجلا مؤمنا كان يعذبه مع أبى جهل، وهو أخوه، فاتبع النبى ﷺ، وهو يحسب أن ذلك الرجل كان كما هو.

٥٨٥٨- وعن السدى: "أن عياش بن أبى ربيعة قتل رجلا من بنى عامر -وقد أسلم- وعياش لا يعلم بإسلامه؛ فأنزل الله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ﴾ يقول: وهو لا يعلم أنه مؤمن: ﴿ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة، ودية مسلمة إلى أهله، إلا أن يصدقوا﴾ فيتركوا الدية.

٥٨٥٩- وقال ابن جريج عن عكرمة قال: كان الحارث بن يزيد بن نبيشة من بنى عامر بن لوى يعذب عياش بن أبى ربيعة ثم خرج الحارث بن يزيد متأخرا إلى النبى ﷺ فلقيه عياش بالحرة فعلاه بالسيف حتى سكت وهو يحسب أنه كافر، ثم جاء إلى النبى ﷺ فأخبره فنزلت ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ﴾ الآية فقرأها عليه ثم قال: «قم فحرر». وقال ابن زيد: إن الآية نزلت فى أبى الدرداء، حين قتل راعى الغنم، وقد قال: لا إله إلا الله، بظن أنه قال ذلك اتقاء من القتل، لخصته من ابن جرير.

بالخطأ فى العقل -بأن رمى إلى كافر فأصاب مؤمنا- كذلك هى شاملة لمن أخطأ فى الظن، وقتل مؤمنا يظنه كافرا، ويجب على كل منهما الكفارة والدية -إن كان أهل المقتول مسلمين أو معاهدين- ويؤيده ما روى فى "المعتصر" (ص٢٩٨) عن سلمة بن نعيم قال: شهدت مع خالد بن الوليد يوم اليمامة، فلما شددنا جرحنا رجلا منهم، فلما وقع قال: اللهم على ملتك وملة رسولك، وإنى برىء مما عليه مسيلمة، فعقدت فى رجله خيطا، ومضيت مع القوم، فلما رجعت ناديت، من يعرف هذا الرجل؟ فمر بى أناس من أهل اليمن، فقالوا: رجل من المسلمين، فرجعت إلى المدينة زمن عمر بن الخطاب، فحدثته الحديث، فقال: قد أحسنت؛ فإن عليك وعلى قومك الدية، عليك تحرير رقبة اهـ؛ لأن هذا الأثر دال على أن من قتل مؤمنا يظنه كافرا فهو قتل خطأ، وعلى القاتل الكفارة، وعلى عاقلته الدية؛ لأن سلمة إنما قتله فى الجهاد بظن أنه من أتباع مسيلمة.

وبه يظهر أن قتل اليمان أبى حذيفة إنما كان خطأ موجبا للدية على العاقلة، والكفارة على القاتل، وإرادة النبى ﷺ أداء الدية من بيت المال، إنما كان تبرعا، والسكوت عن الكفارة، إنما كان لكونه معلوما، وكذا هو فعل النبى ﷺ فى قتل خالد بنى جذيمة، فلا يقال فى أمثال هذين القتلين: إنه لا دلالة فيهما على كونهما خطأ، لأن النبى ﷺ لم يأمر فيهما بالكفارة، ولا أمر بالدية على

باب من شهر سيفه على المسلمين فدمه هدر لا يجب به قصاص أو دية

٥٨٦٠- عن ابن الزبير، قال: قال رسول الله ﷺ: «من شهر سيفه ثم وضعه

العاقلة، فيحتمل أن يكون قتلا عمدا أسقط فيهما القصاص للشبهة، ووجه عدم الإشكال ظاهر مما قررنا، أن السكوت عن الكفارة لم يكن لعدم الوجوب، بل لكونه معلوما، وأداء الدية من بيت المال، إنما كان تبرعا، والدليل عليه أن الله تعالى أوجب فى مثل هذا القتل الكفارة والدية، وعمر رضى الله عنه أوجب الكفارة على القاتل، والدية على العاقلة.

ثم اعلم أن القتل الخطأ الموجب للكفارة على القاتل والدية على العاقلة، هو الذى يكون مباشرة لا تسببا، ويكون مبناه هو ظنه، ويكون ذلك الظن خطأ، فلو لم يكن القتل مباشرة بل تسببا، كالقاضى قضى بقتل رجل، وقتل ذلك الرجل، ثم ظهر أنه أخطأ فى القضاء؛ لكون الشهود غير أهل الشهادة، لا يكون هذا القتل خطأ موجبا للكفارة على القاضى؛ لأنه قتله تسببا، ولم يقتل مباشرة، ولو قتله القاضى بنفسه بعد القضاء لم يكن خطأ أيضا؛ لأن هذا القتل ليس مبنيا على ظنه، بل هو مبنى على قضاء القاضى؛ لأنه لما قضى بالقتل كان قاضيا، ولما قتله لم يكن قاضيًا، بل ملحقا بعامة المسلمين، فصار كما لو قتل غيره بأمره.

ومعلوم أنه لو قتله غيره بأمره لم يكن هذا القتل خطأ؛ لأنه لم يقتله بناء على ظنه، بل قتله اعتمادا على قضاء القاضى وائتمارا بأمره، وعلى هذا لو قضى القاضى برجم رجل وضرب إنسان عنقه، ثم ظهر خطأ القاضى لا يكون هذا القتل خطأ؛ لأنه لم يعتمد فى هذا القتل على ظنه، بل اعتمد على قضاء القاضى، فلا يكون هذا القتل خطأ بل عمدا؛ لأن قتل الخطأ ما يكون مبنيا على ظن القاتل، والذى يكون مبنيا على قضاء القاضى، أو أمره لا يكون خطأ بل عمدا، فلو كان هذا القتل مبنيا على أمره، كما هو مبنى على قضائه، سقط عنه عهدته، وانتسب إلى القاضى، ولكن لما لم يكن مبنيا على أمره، بل على قضائه بإهدار دمه فقط، كان عهدته عليه، ويجب الدية فى ماله؛ لأنه قتل عمدا، كما عرفت. والعواقل لا تعقل العمد، ولا يجب عليه القصاص؛ لأنه اعتمد على قضاء القاضى، وهو لا يعلم بكونه خطأ، فلم يكن القتل عدوانا محضا؛ فلا يجب القصاص؛ لأن القصاص، إنما يجب إذا كان القتل عمدا وعدوانا محضا.

باب من شهر سيفه على المسلمين فدمه هدر إلخ

قوله: "عن ابن الزبير إلخ": قلت: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة، وهو مذهب أبى

فدمه هدر»، أخرجه النسائى فى «سننه»، والحاكم فى "المستدرك"، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقال عبد الحق فى "أحكامه": وقد روى موقوفا، والذى أسنده ثقة (زيلعى ٢: ٣٤٤).

٥٨٦١- وعن عائشة، قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أشار بحديدة إلى أحد من المسلمين يريد قتله فقد وجب دمه»، رواه أحمد والحاكم، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه (زيلعى ٣٤٤).

حنيفة، قال محمد، عن يعقوب، عن أبى حنيفة: رجل شهر سيفا على المسلمين، فلهم أن يقتلوه، ولا شيء عليهم اهـ (الجامع الصغير ١٦٦)، وهو أعم من أن يقتله المشهور عليه أو غيره؛ لأنه أهدر دمه بالشهر، ولما كان المبيح للدم هو الشهر، والإشارة بالحديد بإرادة القتل، لا يكون مجرد التهديد بالقتل من غير قصد القتل، وإرادته مبيحا، وكذلك الظلم بما دون القتل، فما قال البخارى: إن قاتل دون المظلوم فلا قود عليه، ولا قصاص محتجا بقوله ﷺ: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه»، وقوله ﷺ: «انصر أخاك ظالما أو مظلوما» خطأ؛ لأن مجرد الظلم لا يجعل الظالم مباح الدم، حتى لا يجوز للمظلوم نفسه قتله، فكيف بمن ينصره؟.

وما قال ابن بطال: اختلفوا فيمن قاتل عن رجل خشى عليه أن يقتل، فقتل دونه، هل يجب على الآخر القصاص أو الدية؟ فقالت طائفة: لا يجب عليه شيء، للحديث المذكور ففيه: «ولا يسلمه»، وفى الحديث الذى بعده: «انصر أخاك»، وبذلك قال عمر، وقالت طائفة: عليه القود، وهو قول الكوفيين، وهو يشبه قول ابن القاسم، و طائفة عن المالكية.

وأجابوا عن الحديث بأن فيه الندب إلى النصر، وليس فيه الإذن بالقتل اهـ، فهو أيضا خطأ؛ لأن مجرد خوف القتل على المسلم لايجعل من يخاف منه القتل مباح الدم ما لم يرد القتل، ولا دلالة فى الحديثين الذين ذكرهما على ما قال؛ لأن النصرة لا تنحصر فى القتل، بل صورته أن يمنع الظالم بالنصح وغيره، فلما قصد قتله وشهر سيفه قتله؛ لأنه صار مباح الدم حينئذ.

وما قال ابن حجر: المتجه قول ابن بطال: إن القادر على تخليص المظلوم توجه عليه دفع الظلم بكل ما يمكنه، فإذا دافع عنه لا يقصد قتل الظالم، وإنما يقصد دفعه، فلو أتى الدفع على الظالم كان دمه هدرا، وحينئذ لا فرق بين دفعه عن نفسه، ودفعه عن غيره اهـ، ليس بشيء؛ لأنك قد عرفت أن النصرة والمدافعة لا تنحصر فى القتل، وكل ظلم لا يبيح القتل، وقوله: القادر على تخليص المظلوم توجه عليه الدفع بكل ما أمكنه، غير مسلم على الإطلاق؛ لأنه لا بد فى ما ينصره

باب سقوط القصاص والدية
عمن قاتل دون ماله فقتل

٥٨٦٢- عن أبى هريرة، قال: «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله! أ رأيت إن جاء رجل يريد أن يأخذ مالى؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أ رأيت إن قاتلنى؟ قال: قاتله، قال: أ رأيت إن قتلنى؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو فى النار»، رواه مسلم.

به أن يكون مأذونا فيه من الشرع، فلا بد من إقامة الدليل على أن القتل فى هذه الحال مأذون فيه من الشرع.

تنبيه:

هل يجوز دفع كل ظلم لا يمكن التلخص منه إلا بقتل الظالم بالقتل، أم هو مختص بشهر السلاح للقتل؟ وهل ناصر المظلوم فى ذلك كالمظلوم؟ لم يتيسر لى تحقيقه، فليحقق.

قال العبد الضعيف: قال فى "الخلاصة": رجل أراد أن يحلق لحية رجل أن له أن يقتله، ولو أراد أن يقلع سنه له أن يقتله، ولو جاء إلى آخر، وقصد قلع سنه فقتله، لا ضمان عليه، أما إذا جاءه بالمبرد ليبرد سنه فقتله، فعليه الضمان، ولو قصد بها الفاحشة لها أن تقتله، وقد مر فى كتاب الطلاق، والله أعلم (٤: ٢٤٥)، وفيه دليل على جواز دفع كل ظلم يأتى على النفس، أو على العضو، والطرف، أو المال، لا يدفعه المظلوم عن نفسه إلا بقتل الظالم يقتله، ولا يتقيد جواز قتله بأن يكون قد أراد قتل المظلوم، أو شهر السلاح عليه، وسيأتى لذلك مزيد فى الباب الآتى، فانظر، ظ.

باب سقوط القصاص والدية
عمن قاتل دون ماله فقتل

قوله: "عن أبى هريرة إلخ": قلت: معنى قوله: «قاتل دون مالك» إن قاتله مدافعة عن مالك إن قاتلك على أخذه، كما يدل عليه رواية مسلم؛ لأنه إذا قاتل على أخذ المال، فقد شهر السيف بغير حق، واستحق القتل، فجاز قتاله وقتله، وأما قتله بغير أن يشهر السيف لأخذ المال لاستنقاذ ماله، فلا دلالة فى الحديثين على جوازه، ولكن قال محمد فى "الجامع الصغير": رجل دخل على رجل ليلا، فأخرج السرقة ليلا، فاتبعه الرجل فقتله، فلا شيء عليه (الجامع الصغير ١٦٦)، وهو

٥٨٦٣- وعنه قال: «أتى رجل النبى ﷺ، فقال: يا رسول الله! أ رأيت أراد أحد أن يأخذ مالى؟ قال: أنشده الله والإسلام ثلاثا، قال: قد فعلت، قال: قاتل دون مالك، قال: فإن قتلت؟ قال فى الجنة، قال: فإن قتلت؟ قال: فى النار»، رواه البخارى فى "تاريخه الأوسط" (زيلعى).

يدل بظاهره على أنه لو قتله لاستنقاذ ما له من غير أن يشهر السارق عليه سيفا فهو جائز، ولا شىء عليه.

ولم يظهر لى حجة لذلك، فإما أن يؤول هذا القول ويقال: إن معناه أنه اتبعه فقاتله السارق، فقتله، و إما أن يطلب دليل آخر يدل على جواز القتل ابتداء؛ إذ لا دليل فى قوله ﷺ: «قاتل دون مالك» على جواز القتل ابتداء من غير أن يشهر الآخر عليه السيف كما عرفت.

ولو استدل بظاهر لفظ: «قاتل دون مالك»، فغايته أنه يدل على جواز ابتداء القتال من صاحب المال، لا على جواز القتل؛ لأنه يمكن أن يكون إجازة ابتداء القتال ليرتدع الآخر من إرادة الأخذ خوفا من القتال، أو يقاتل فيباح للمالك قتله، فلا بد لجواز القتل من إقامة دليل آخر.

والظاهر عندى تأويل كلام محمد؛ لأنه إن جوز القتل لمجرد استنقاذ المال، قليلا كان أو كثيرا من غير أن يشهر الطالب السيف لأخذ المال، فإما أن يلتزم جواز القتل لدفع كل ظلم أو لا، والأول: بعيد، والثانى: يحتاج إلى بيان الفرق بين أخذ المال وغيره من المظالم، فليتحقق.

قال العبد الضعيف: قال فى "الدر": ومن دخل عليه ليلا، فأخرج السرقة من بيته، فاتبعه رب البيت فقتله، لا شىء عليه؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «قاتل دون مالك»، وكذا لو قتله قبل الأخذ إذا قصد أخذ ماله، ولم يتمكن من دفعه إلا بالقتل (صدر الشريعة)، هذا إذا لم يعلم أنه لو صاح عليه طرح ماله، وإن علم ذلك فقتله مع ذلك وجب عليه القصاص لقتله بغير حق، كالمغصوب منه إذا قتل الغاصب، فإنه يجب القود؛ لقدرته عليه دفعه باستغاثه بالمسلمين والقاضى اهـ، قال ابن عابدين: انظر إذا لم يقدر المسلمون والقاضى، كما هو مشاهد فى زماننا، والظاهر أنه يجوز له قتله لعموم الحديث (٥:٥٣٩).

ومفاده أنه إنما يشترط لجواز قتل الظالم عدم التمكن من دفع ظلمه إلا بالقتل، ولا يشترط أن يكون الظالم أراد قتل المظلوم، أو يكون قد شهر السلاح عليه؛ فإن السارق لو لم يرد إلا أخذ المال، ولم يتمكن المسروق منه من صيانة ماله عنه إلا بقتله، جاز قتله؛ لإطلاق قوله ﷺ: «من قتل دون

. . . .

ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد»، قال العزيزى: وهو متواتر، وروى البخارى والنسائى والضياء عن سويد بن مقرن رفعه: «من قتل دون مظلمة فهو شهيد»، كذا فى "العزيزى" (٣:٣٥٣)، وهذا يعم ما تقدم فيما قبله.

ومفاده أن من قتل فى دفع الظلم عن نفسه أو ماله أو أهله فهو شهيد، سواء كان الظالم قاتله أو لا، وأراد قتله، أو أراد ظلما دون القتل، ولم يتمكن المظلوم من دفعه إلا بقتله فله قتله، وهل يشترط فيمن قصد ماله كثرة المال الذى قصده؟ فقال فى الصغرى: إن عشرة أو أكثر له قتله، وإن أقل قاتله ولم يقتله اهـ، يريد به تقييد ما أطلقه المتون والشروح، و لكنها لا تقيد بما فى "الفتاوى"، وقال فى "المنح" عن "البحر": استقبله اللصوص ومعه مال لا يساوى عشرة، حل له أن يقاتلهم؛ لقوله ﷺ: «قاتل دون مالك»، والمال يقع على الكثير والقليل اهـ من "رد المحتار" (٥:٥٣٩)، وفيه عن "الخانية": رأى رجلا يسرق ماله، فصاح به ولم يهرب، أو رأى رجلا ينقب حائطه أو حائط غيره، وهو معروف بالسرقة (قيد به ليكون النقب دليلا على قصد السرقة)، فصاح به ولم يهرب، حل له قتله، ولا قصاص عليه اهـ، وفى كل ذلك دليل على جواز الابتداء بقتل الظالم، ولو لم يرد إلا أخذ المال ونحوه، فافهم، ومن أراد البسط، فليراجع كتب القوم.

وأخرج البيهقى فى "سننه" من طريق سماك، عن قابوس بن مخارق، عن أبيه، قال: جاء رجل إلى النبى ﷺ، فقال: يا نبى الله! آت أتانى يريد أن يبزنى (أى يسلبنى) فما أصنع به؟ قال: تناشده الله، قال: أرأيت إن ناشدته فأبى أن ينتهى؟ قال: تستعين بالمسلمين، قال: يا نبى الله! أرأيت إن لم يكن أحد من المسلمين أستعينه عليه؟ قال: استغث السلطان، قال: يا نبى الله! أرأيت إن لم يكن عندى سلطان أستغيثه عليه قال: فقاتله، فإن قتلك كنت فى شهداء الآخرة، وإلا منعت مالك (٨:٣٣٦) اهـ، وفيه دليل على جواز دفع الظالم بالقتل، إذا لم يكن سبيل إلى دفع ظلمه إلا به.

وروى ابن حزم فى "المحلى" من طريق ابن أبى شيبة: نا عبد الله بن إدريس الأودى عن عبيد الله بن عمر عن نافع قال: أصلت ابن عمر على لص بالسيف، فلو تركناه لقتله، ومن طريقه: نا عباد عن عوف هو ابن أبى جميلة عن الحسن البصرى قال: اقتل اللص، والحرورى، والمستعرض، وعن محمد بن سيرين أنه قال: ما علمت أحدا من المسلمين ترك قتال رجل يقطع عليه الطريق، أويطرقه فى بيته، تأثما من ذلك، وعن إبراهيم النخعى قال: إذا دخل اللص دارالرجل فقتله، فلاضرار عليه اهـ (١١:١٣)، وسيأتى بسط الكلام فيه فى باب من اطلع فى بيت قوم ففقأوا عينه، فانتظر.

باب جناية المجنون

٥٨٦٤- مالك عن يحيى بن سعيد، أن مروان بن الحكم كتب إلى معاوية بن أبى سفيان، أنه أتى بمجنون قتل رجلا، فكتب إليه معاوية، أن أعقله ولا تقد منه؛ فإنه ليس على مجنون قود (الموطأ).

باب جناية السكران

٥٨٦٥- مالك أنه بلغه، أن مروان بن الحكم كتب إلى معاوية بن أبى سفيان يذكر، أنه أتى بسكران قد قتل رجلا، فكتب إليه معاوية، أن اقتله (الموطأ).

٥٨٦٦- ورواه البيهقى فى "السنن" (٨:٤٢): من طريق ابن وهب عن مالك عن يحيى بن سعيد: أن مروان بن الحكم كتب إلى معاوية يذكر له أنه أتى بسكران قد قتل رجلا، فكتب إليه معاوية أن اقتله به اهـ.

باب عمد الصبى والمجنون خطأ

٥٨٦٧- عن على بن ماجد قال: قاتلت غلاما فجدعت أنفه، فرفعت إلى أبى بكر

أبواب جناية المجنون والسكران و عمد الصبى والمجنون خطأ

قوله: "عن على بن ماجد إلخ": قلت: دل هذا على أن عمد الصبى فى حكم الخطأ، وقد روى معناه عن عمر، وعلى، أما عمر فرواه عنه جابر الجعفى، عن الحكم، وجابر فيه كلام، وأما على فرواه عنه حسين بن عبد الله بن ضميرة، عن أبيه، عن جده، قال: قال على: عمد الصبى والمجنون خطأ، وقال البيهقى فى "المعرفة": إسناده ضعيف بمرة، (زيلعى)، ولكن يؤيده أثر معاوية المذكور.

قال العبد الضعيف: قد صح عن النبى ﷺ أنه قال: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبى حتى يحتلم، وعن المعتوه حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ»، ومن رفع عنه القلم يكون عمده وخطأه سواء، ومقتضاه عدم وجوب القصاص، وأما ضمان الفعل -وهو الدية- فلا يسقط عنهم، بل يجب الدية على عواقلهم، وروى حماد بن سلمة، عن سماك بن حرب، عن عبيد بن القعقاع، ورواه أبو الأحوص عن سماك، عن عبد الرحمن بن القعقاع، عن على بن أبى طالب: أن سكارى تضاربوا بالسكاكين، وهم أربعة، فجرح اثنان ومات اثنان، فجعل على دية الاثنين المقتولين على قبائلهما، وعلى قبائل الذين لم يموتا، وقاص الحيين من ذلك بدية جراحهما، وأن الحسن بن على

الصديق، فنظر فلم أبلغ القصاص (للصبا) فقضى على عاقلتى بالدية، أخرجه ابن جرير، كذا فى "كنز العمال" (٧:٣٠٦) ساكتا عليه.

رأى أن يقيد الحيين للميتين، ولم ير على ذلك، وقال: لعل الميتين قتل كل واحد منهما الآخر، كذا فى "المحلى" (١٠:٣٤٦).

وأعله ابن حزم بأن سماكا يقبل التلقين، وقد مر الجواب عنه غير مرة أنه من رجال مسلم والأربعة، علق له البخارى، وحماد بن سلمة من أصحابه القدماء، فلا يضرنا تغيره بآخره، قال ابن حزم: وعبيد بن القعقاع أو عبد الرحمن بن القعقاع مجهول، قلت: قد ذكره الحافظ فى "التعجيل" فى حميد بن القعقاع بالحاء، وذكر أن شعبة روى عن ابن مسعود عنه، عن رجل جعل يرمق النبى ﷺ، فكان يقول فى دعاءه: «اللهم اغفرلى ذنبى، ووسع لى فى دارى» الحديث (ص١٠٧)، وشعبة لا يروى إلا عن ثقة، ولا يحمل من أحادث مشايخه إلا ما هو صحيح، فلا بد أنه كان يعرف حميد بن القعقاع بالصدق والأمانة، وبرواية اثنين ترتفع جهالة العين، على أن المجهول فى القرون الفاضلة لا يضرنا.

وفى الأثر دليل على ما قلنا من وجوب الدية على عاقلة السكران إذا اشتبه كونه قاتلا، فيكون عمده كالخطأ سواء، وإذا علم كونه قاتلا، فعليه القصاص، كما قاله الحسن بن على رضى الله عنهما، وتأيد به ما رواه مالك، عن يحيى بن سعيد، عن معاوية منقطعا، وروى ابن حزم فى "المحلى" (١٠:٣٤٧): من طريق عبد الرحمن بن أبى الزناد: أن معاوية أقاد من السكران، وهذه متابعة جيدة لما رواه يحيى بن سعيد عنه، والمرسل إذا تعدد مخرجه كان حجة عند الكل.

وأما قوله: إن عبد الرحمن بن أبى الزناد فى غاية الضعف، فرد عليه؛ فإنه من رجال مسلم والأربعة، علق له البخارى، وروى ابن حزم فى "المحلى" أيضا من طريق صخر بن جوهرية، عن نافع مولى ابن عمر: أن مجنونا على عهد ابن الزبير دخل البيت بخنجر، فطعن ابن عمه فقتله، فقضى ابن الزبير بأن يخلع من ماله، ويدفع إلى أهل المقتول، ومن طريق حماد بن سلمة، عن هشام ابن عروة، عن أبيه، أن عبد الله بن الزبير قال: جناية المجنون فى ماله، قال: وهذان الأثران فى غاية الصحة اهـ (١٠:٣٤٥).

قلت: فقد اتفق ابن الزبير، وعلى، ومعاوية على إيجاب الدية على المجنون القاتل، وإن اختلفوا فى كيفيته، فأوجب على ومعاوية الدية على عاقلته، وأوجبها ابن الزبير فى ماله، ويحتمل أن يكون قد أوجبها فى ماله؛ لأنه لم يكن له عاقلة، أو كانت ولم يثبت عليه القتل بالبينة، بل لكونه

باب القصاص عن البصر إذا كانت العين قائمة

٥٨٦٨- قال عبد الرزاق: أخبرنا معمر، عن رجل، عن الحكم بن عتيبة، قال: لطم رجل رجلا فذهب بصره وعينه قائمة، فأرادوا أن يقيدوه منه، فأعيا عليهم وعلى الناس كيف يقيدونه؟ وجعلوا لا يدرون كيف يصنعون؟ فأتاهم على، فأمر به، فجعل على وجهه كرسفًا، ثم استقبل به الشمس، وأدنى من عينه مرأة، فالتمع بصره وعينه قائمة، أخرجه الزيلعى.

باب القصاص فى السن

٥٨٦٩- حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة، وابن نمير، قالا: حدثنا أبو خالد الأحمر، عن حميد، عن أنس بن مالك: أن النبى ﷺ أمر بالقصاص فى سن، وقال: «كتاب الله القصاص»، أخرجه ابن أبى عاصم فى "كتاب الديات".

قد أخذ مع المقتول والخنجر فى يده، ونحو ذلك من الاحتمالات، فمن قال: أن لا قودعلى مجنون، ولا سكران، ولا على من لم يبلغ الحلم، ولا على أحد من هؤلاء دية ولا ضمان، محجوج بأقوال هؤلاء الصحابة الذين لم يعرف لهم مخالف فى عصرهم.

وأما احتجاجه بقوله ﷺ: «رفع القلم عن الصبى» الحديث، فلا يصح؛ فإن رفع القلم ينبئ عن رفع الإثم، ولكنه صار شبهة فى رفع القود، وهو مما يندرئ بالشبهات، وأما الدية فهى من ضمان المال، لا تؤثر فيه الشبهة، فلا ترتفع إلا بنص صريح، ولم يوجد، ومن ادعى ذلك فعليه البيان، والله تعالى أعلم.

باب القصاص عن البصر إذا كانت العين قائمة

قوله: "قال عبد الرزاق إلخ": قلت: شيخ معمر مجهول، وحكم عن على منقطع، ولكن لا ضير؛ فإن المسألة قياسية، والرواية الضعيفة تصلح للتأييد والتقوية.

باب القصاص فى السن

قوله: "حدثنا أبو بكر إلخ": قال العبد الضعيف: والأثر أخرجه البخارى من طريق أبى إسحاق، عن حميد الطويل، عن أنس، قال: كسرت الربيع -وهى عمة أنس بن مالك- ثنية جارية من الأنصار، فطلب القوم القصاص، فأتوا النبى ﷺ، فأمر رسول الله ﷺ بالقصاص، فقال أنس ابن النضر -عم أنس بن مالك- والله لا تكسر ثنيتها يا رسول الله! فقال رسول الله ﷺ: يا أنس!

باب التأخير فى الاقتصاص من السن إلى السنة

٥٨٧٠- عن على فى السن: إذا كسر بعضها أعطى صاحبها بحساب ما نقص منها، ويتربص بها حولا، فإن اسودت تم عقلها، وإلا لم يزد على ذلك، أخرجه البيهقى، ونقله عنه فى "كنز العمال" ساكتا عليه.

كتاب الله القصاص، فرضى القوم وقبلوا الأرش، فقال رسول الله ﷺ: «إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره» اهـ، ظ.

باب التأخير فى الاقتصاص من السن إلى السنة

قوله: "عن على إلخ": قلت: هذا هو المأخذ لأبى حنيفة فى قوله: إن فى السن يستانى سنة، واحتج أصحابنا له بما روى الدارقطنى عن يزيد بن عياض، عن أبى الزبير، عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: «يقاس الجراحات ثم يستانى بها سنة، ثم يقضى فيها بقدر ما انتهت» اهـ، وهو احتجاج ساقط؛ لأن يزيد بن عياض متروك كما قاله الدارقطنى، ثم أبو حنيفة لا يقول به؛ لأنه لا يستانى فى الجراحات إلى السنة، بل إلى البرء، فكيف يصح الاستدلال به له؟ فالصحيح فى الاستدلال هو ما قلنا: إنه أخذ فى ذلك بأثر على، والأثر وإن كان واردا فى الدية إلا أنه يقاس عليها القصاص؛ لأن هذا التأخير ليس إلا لتعيين الموجب، فيستوى فيه الدية والقصاص، فافهم، والله أعلم.

وعن يزيد بن ثابت قال فى السن: يستانى بها سنة، فإن اسودت ففيها العقل كاملا، وإلا فما اسود منها فبحساب ذلك، رواه عبد الرزاق، نقله عنه فى "كنز العمال" أيضا ساكتا عليه، قلت: هو شاهد لما روى عن على.

قال العبد الضعيف: رواه عبد الرزاق عن الحجاج بن أرطاة، عن مكحول، عن زيد بن ثابت، كما فى "المحلى" (١٠:٤١٦)، وأثر على رواه عبد الرزاق عن ابن جريج: أخبرنى عبد الكريم، أن على بن أبى طالب قال فى السن تصاب فيخشون أن تسود، ينتظر بها سنة، فإن اسودت ففيها قدرها وافيا، وإن لم تسود، فليس فيها بشىء، قال عبد الكريم: ويقولون: فإن اسودت بعد سنة، فليس فيها شىء اهـ، ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج: أخبرنى عبد العزيز أن فى كتاب لعمر بن عبد العزيز عن عمر بن الخطاب فى السن خمس من الإبل، أو عدلها من الذهب أو الورق، فإن اسودت فقدتم عقلها، فإن كسر منها، ولم تسود فبحساب ذلك، ظ.

باب انتظار البرء للاقتصاص من الجرح

٥٨٧١- عن ابن المبارك، عن عنبثة بن سعيد، عن الشعبى، عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يستفاد من الجرح حتى يبرأ»، أخرجه الطحاوى، وقال فى

باب انتظار البرء للاقتصاص من الجرح

قوله: "عن ابن المبارك" إلخ: قلت: إنما هو ظن من أبى زرعة، ولا أدرى لم قال ذلك؟ وقد أخرجه البزار فى "مسنده" عن مجالد، عن الشعبى، عن جابر: أن النبى ﷺ نهى أن يستفاد من جرح حتى يبرأ، فهذه متابعة قوية لعنبثة، ومجالد وإن كان فيه مقال، لكنه لا ينحط عن درجة الاستشهاد، وقد روى نحوه عن أبى الزبير عن جابر.

قال الطبرانى فى "الصغير": حدثنا الحسن بن على بن خلف الدمشقى، ثنا سليمان بن عبد الرحمن ابن بنت شرحبيل، ثنا محمد بن عبد الله الذمارى، عن زيد بن أبى أنيسة، عن أبى الزبير، عن جابر، قال: رفع إلى رسول الله ﷺ رجل طعن رجلا على فخذه بقرن، فقال الذى طعنت فخذه: أقدنى يا رسول الله! فقال رسول الله ﷺ: وادها واستأن بها حتى ننظر إلى ما تصير، فقال الرجل: يا رسول الله! أقدنى، فقال له مثل ذلك، فقال الرجل: أقدنى يا رسول الله! فأقاده رسول الله ﷺ: فيبست رجل الذى أقاده، وبرأ رجل الذى استفيد منه، فأبطل رسول الله ﷺ ديتها، لم يروه عن زيد إلا محمد بن عبد الله، تفرد به سليمان (المعجم الصغير ص٧٥)، ومحمد بن عبد الله الذمارى ضعفه الدارقطنى وغيره، كذا فى "الميزان" و "اللسان".

ولكن له طريق أخرى عند الدارقطنى، رواه عن يعقوب بن حميد بن كاسب، عن عبد الله بن عبد الله الأموى، عن ابن جريج وعثمان بن الأسود، ويعقوب بن عطاء، عن أبى الزبير، عن جابر: أن رجلا جرح، فأراد أن يستقيد، فنهى رسول الله ﷺ أن يستقاد من الجارح، حتى يبرأ المجروح، وقال فى "التنقيح": عبد الله بن عبد الله الأموى ذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: يخالف فى روايته، وقال العقيلى: لا يتابع على حديثه، ولا يعلم روى عنه غير ابن كاسب، وهذا شاهد لرواية محمد بن عبد الله الذمارى، وقد روى نحوه عن عمرو بن دينار عن جابر، أخرجه الدارقطنى عن محمد بن عبدوس بن كامل، عن أبى بكر، وعثمان بن أبى شيبة، عن ابن علية، عن أيوب، عن عمرو بن دينار، عن جابر: أن رجلا طعن رجلا بقرن فى ركبته، فأتى النبى ﷺ يستقيد، فقيل له: حتى تبرأ، فأبى وعجل فاستقاد، قال: فعنت رجله، وبرئت رجل المستقاد منه، فأتى النبى ﷺ، فقال له: «ليس لك شىء، إنك أبيت»، ثم قال الدارقطنى: قال أبو أحمد بن

"التنقيح": إسناده صالح، وعنبثة وثقه أحمد وغيره، وقال ابن أبي حاتم: سئل أبو زرعة

عبدوس: ما جاء بهذا إلا أبو بكر وعثمان، قال الشيخ: أخطأ فيه ابنا أبي شيبة، وخالفهما أحمد بن حنبل وغيره، عن ابن علية، عن أيوب، عن عمرو مرسلا، وكذلك قال أصحاب عمرو بن دينار عنه، وهو المحفوظ مرسلا اهـ.

قلت: هذا ظن من ابن عبدوس، وأبو بكر وعثمان ابنا أبي شيبة إمامان جليلان، ولو رواه أحدهما لكفى، فكيف إذا اتفقا؟ والحق أن الحديث عند ابن دينار من طريقين: أحدهما: طريق جابر، والثانية: طريق محمد بن طلحة، فهو قد يرويه من طريق جابر مسندا، وقد يرويه من طريق محمد بن طلحة مرسلا، وهكذا الحديث عند أيوب من طريقين: من طريق عمرو بن دينار عن جابر به، ومن طريق عمرو بن دينار عن محمد بن طلحة وهكذا الحديث عند ابن علية من طريقين: من طريق أيوب عن عمرو بن دينار عن جابر، ومن طريق أيوب عن عمرو بن دينار عن محمد بن طلحة، فهم قد يروونه من طريق جابر، وقد يروونه من طريق محمد بن طلحة، فلا وجه لتخطئة ابني أبي شيبة، لا سيما إذا روى الحديث عن جابر من طريق أبي الزبير والشعبي أيضا كما عرفت.

وقد روى نحوه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أخرجه الدارقطني عن ابن جريج، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: إن رجلا طعن رجلا بقرن في ركبتيه، فجاء النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله! أقدني، قال: حتى تبرء، ثم جاء إليه فقال: أقدني، فأقاده، ثم جاء إليه فقال: يا رسول الله! عرجت، قال: قد نهيتك فعصيتني، فأبعدك الله، وبطل عرجك، ثم نهى رسول الله ﷺ أن يقتص من جرح، حتى يبرء صاحبك، وقال الحازمي: إن صح سماع ابن جريج عن عمرو بن شعيب، فهو حديث حسن.

قلت: رواه الدارقطني من طريق معمر، عن أيوب، عن عمرو بن شعيب مرسلا، قال: قال رسول الله ﷺ: «أبعدك الله أنت عجلت»، وهذا يدل على أنه ثابت عن عمرو بن شعيب.

ثم يستشهد لهذه الأحاديث ما رواه عبد الرزاق، عن الثوري، عن يحيى بن المغيرة، عن بديل بن وهب: أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى طريف بن ربيعة – وكان قاضيا بالشام: أن صفوان بن المعطل ضرب حسان بن ثابت بالسيف، فجاءت الأنصار إلى النبي ﷺ، فقالوا: القود، فقال: ينتظر فإن برء صاحبكم فاقتصوا، وإن يمت نقدكم، فعوفي، فقالت الأنصار: قد علمتم أن هوى النبي ﷺ في العفو، قال: فعفوا عنه، فأعطاه صفوان جارية، فهي أم عبد الرحمن بن حسان، كذا في "الزيلعي".

عن هذا الحديث، فقال: هو مرسل مقلوب، كذا في "الزيلعي".

فهذه روايات تدل على التأخير في القصاص عن الجروح إلى البرء، وهو قول جماهير العلماء، حتى قال ابن المنذر: كل من نحفظ منه من أهل العلم يرى الانتظار بالجرح حتى يبرء، كذا في "المغني" لابن قدامة.

فهذا المقدار لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في أنه لو سأل المجروح القصاص قبل البرء، هل يقتص له أم لا؟ فقال الشافعي: لو سأل القود ساعة قطعت إصبعه أقدته؛ لما روى جابر: أن رجلا طعن رجلا بقرن في ركبتيه، فقال: يا رسول الله! أقدني، قال: حتى يبرء، فأبى وعجل، فاستقاد له رسول الله ﷺ، كذا في "المغني"، وقال أبو حنيفة: لا يقتص به قبل البرء؛ لأنه لا يعلم قبل البرء أن الجناية جرح أم قتل، فإن كان جرحا فلا يعلم أن موجبه القصاص، أو الأرش، أو لا شيء، فلما لم يتعين له حق في القصاص لا يقتص له، وما فعله رسول الله ﷺ لم يكن على وجه التشريع، بل على وجه التنكيل بالطالب والعقاب له، إذ لم يطع أمره وعصاه، كما قال ﷺ لعائشة: «اشترطي لهم ما شاؤوا»، ثم أبطل ذلك الشرط.

فإن قيل: كيف جاز هذا التنكيل مع أن فيه إضرار بالجاني؟ إذ أوجب عليه ما لا يجب، قلنا: يحتمل أن يكون ﷺ علم من الجاني أنه يرضى بالتبرع بالقصاص، وإن لم يكن مستحقا عليه، فلا يكون فيه إلحاق ضرر به من غير رضاه، ثم كان ﷺ أولى المؤمنين من أنفسهم، فلا يقاس عليه غيره، فلا يترك بهذا الفعل الجزئي الأصل الكلي في القصاص المنصوص عليه، وهو أنه لا يقتص من الجرح قبل البرء.

وبهذا يخرج الجواب عما قال الحنابلة: إنه لو اقتص له قبل البرء؛ ليهدر ما حدث منه؛ لأن النبي ﷺ أهدر عرج الذي استقاد قبل البرء، وهو أن فعل رسول الله ﷺ ذلك لم يكن تشريعا عاما، بل تنكيلا به على عصيانه، كما يدل عليه قوله: «نهيتك فعصيتني، فأبعدك الله، وبطل عرجك».

قال العبد الضعيف: والصحيح من الجواب ما ذكره الموفق في "المغني": إن حديثهم رواه الدارقطني، وفي سياقه: فقال: يا رسول الله! عرجت، فقال رسول الله ﷺ: «قد نهيتك فعصيتني، فأبعدك الله وبطل عرجك»، ثم نهى أن يقتص من جرح، حتى يبرء صاحبه، وهذه زيادة يجب قبولها، وهي متأخرة عن الاقتصاص، فتكون ناسخة له.

(وحاصله: أن الاقتصاص من الجرح قبل برئه في هذه القصة كان قبل النهي، فلا حجة

. . . .

فيـه)، قال: وفي نفس الحديث ما يدل على أن استقادته قبل البرء معصية؛ لقوله: «قد نهيتك فعصيتني اهـ» (٩:٤٤٦)، ولكن النهي لم يكن عاما إذا ذاك، ثم نهى النبي ﷺ عن الاقتصاص من الجرح قبل البرء عموما، فافهم، ظ.

قال بعض الأحباب: بقي ههنا بحث، وهو أنه قال في "البدائع": أما الجرح فإن مات من شيء منها المجروح وجب القصاص؛ لأن الجراحة صارت بالسراية نفسا، وإن لم يمت، فلا قصاص في شيء منها، سواء كانت جائفة أو غيرها؛ لأنه لا يمكن استيفاء القصاص فيها على وجه المماثلة (بدائع ٧:٣١٠).

وقال في موضع آخر: أما الشجاج فلا خلاف في أن الموضحة فيها القصاص فيها؛ لعموم قوله تعالى: ﴿والجروح قصاص﴾ إلا ما خص بدليل، ولأنه يمكن استيفاء القصاص فيها على سبيل المماثلة؛ لأن لها حدا ينتهي إليه السكين وهو العظم، ولا خلاف في أنه لا يقاص فيما بعد الموضحة؛ لتعذر الاستيفاء فيها على سبيل المماثلة، وأما قبل الموضحة فقد ذكر محمد في "الأصل" أنه يجب القصاص في الموضحة، والسمحاق، والباضعة، والداية، وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا قصاص في الشجاج، إلا في الموضحة، والسمحاق إن أمكن القصاص في السمحاق.

وجه رواية الحسن أن ما دون الموضحة لأحد له ينتهي إليه السكين، فلا يمكن الاستيفاء بصنعة المماثلة، وجه رواية "الأصل" أن استيفاء المثل فيه ممكن؛ لأنه يمكن معرفة قدر غور الجراحة بالمسباء، ثم إذا عرف قدره به لعمل حديدة على قدره فتنفذ في اللحم إلى آخرها، فيستوفي منه مثل ما فعل (بدائع ٧:٣٠٩).

قلت: قياس رواية "الأصل" في أن يقتص في غير الشجاج من الجراحات؛ لأنه يمكن فيها رعاية المماثلة بمثل ما يراعى في الشجاج من الموضحة وما دونها، فلا يصح الحكم فيها بعدم القصاص؛ لتعذر المماثلة مطلقا، ولكن قال في "البدائع" ردا على من قال: إن حكم سائر الجراحات في البدن حكم الشجاج، أنه إن قال ذلك لأن لفظ الشجاج يشمل الجراحات كلها لغة فهو خطأ، وإن رجع فيه إلى المعنى فهو خطأ أيضا؛ لأن حكم هذه الشجاج يثبت للشين الذي يلحق المشجوج ببقاء أثرها، بدليل أنها لو برئت ولم يبق لها أثر، لم يجب بها أرش، والشين إنما يلحق فيما يظهر في البدن، وذلك هو الوجه والرأس، وأما ما سواهما فلا يظهر، بل يغطى عادة، فلا يلحق الشين فيه مثل ما يلحق في الوجه والرأس (بدائع ٧:٢٩٦).

. . . .

وفيه أنه منقوض بالأعضاء المكشوفة عادة: كالخد والكفين والقدمين والعنق، وبأن الرأس ليس من الأعضاء المكشوفة عادة؛ فإنه يغطى بالعمامة وغيرها، فلا يستقيم هذا التعليل أيضا، كما لا يستقيم التعليل بتعذر الاستيفاء. بالجملة: لم يتحقق لى مذهب الأئمة فى الجروح غير الشجاج، فإن كان المذهب هو ما يقتضى قياس الشجاج على اختلاف الروايتين فى ما دون الموضحة والاتفاق فى غيره، فلا كلام، وإن كان المذهب هو عدم القصاص مطلقا، يرد عليه كيف أجاب رسول الله ﷺ إلى القصاص من جرح الركبة أو الفخذ، ولو لم يقل: إنه ليس فيه قصاص، لا قبل البرء ولا بعده؟ وإذا لم يقل ذلك دل على أن سائر الجروح كالشجاج فى القصاص وعدمه، ولم يظهر لى الجواب عن هذا الإشكال.

قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": وفى موضحة الحر خمس من الإبل، سواء كان من رجل أو امرأة، وهى التى تبرز العظم، وهذه من الشجاج الرأس، وليس فى الشجاج ما فيه قصاص سواها، ولا يجب المقدر فى أقل منها: وهى التى تصل إلى العظم، وأجمع أهل العلم على أن أرشها مقدر، قاله ابن المنذر، وفى كتاب النبى ﷺ لعمرو بن حزم: «وفى الموضحة خمس من الإبل». وأكثر أهل العلم على أن الموضحة فى الرأس والوجه سواء، روى ذلك عن أبى بكر، وعمر رضى الله عنهما، وبه قال شريح، ومكحول، والشعبى، والنخعى، والزهرى، وربيعة، وعبيد الله بن الحسن، وأبو حنيفة، والشافعى، وإسحاق، ويجب أرش الموضحة فى الصغيرة، والكبيرة، والبارزة، والمستورة بالشعر؛ لأن اسم الموضحة يشمل الجميع، وليس فى موضحة غير الرأس والوجه مقدر فى قول أكثر أهل العلم، منهم إمامنا، ومالك، والثورى، والشافعى، وإسحاق، وابن المنذر.

قال ابن عبد البر: ولا يكون فى البدن موضحة يعنى ليس فيها مقدر قال: على ذلك جماعة العلماء إلا الليث بن سعد قال: الموضحة تكون فى الجسد أيضا، وقال الأوزاعى: فى جراحة الجسد على النصف من جراحة الرأس وحكى نحو ذلك عن عطاء الخراسانى. ولنا أن اسم الموضحة إنما يطلق على الجراحة المخصوصة فى الوجه والرأس، وقول الخليفتين الراشدين: "الموضحة فى الوجه والرأس سواء" يدل على أن باقى الجسد بخلافه، ولأن الشين فيما فى الرأس والوجه أكثر وأخطر مما فى سائر البدن، فلا يلحق به، ثم إيجاب ذلك فى سائر البدن يفضى إلى أن يجب فى موضحة العضو أكثر من ديته، مثل: أن يوضح أنملة ديتها ثلاثة وثلث، ودية الموضحة خمس، وأما قول الأوزاعى وعطاء الخراسانى فتحكم، لا نص فيه، ولا قياس يقتضيه، فيجب إطراحه اهـ (٩:٦٤٢).

. . . .

وفيه دليل على أن لا قصاص فى الشجاج فيما سوى الموضحة، ولم يذكر فيه خلافًا، وهذا يعم ما دونها ما فوقها جميعا، وروى البيهقى فى "سننه" من طريق عبد الوهاب بن عطاء: ثنا إسماعيل المكى، عن محمد بن المنكدر، عن طاوس، ذكر النبى ﷺ أنه قال: «لا طلاق قبل ملك، ولا قصاص فيما دون الموضحة من الجراحات»، هذا منقطع (٨:٦٥)، والإرسال ليس بعلة عندنا، لكنه لا يصلح مخصصا لقوله تعالى: ﴿والجروح قصاص﴾، وأخرج ابن ماجة والبيهقى من طريق أبى بكر بن عياش، عن دهشم بن قران العجلى: حدثنى نمران بن جارية، عن أبيه: أن رجلا ضرب رجلا بالسيف على ساعده، فقطعها من غير مفصل، فاستعدى عليه النبى ﷺ، فأمر له بالدية، فقال: يا رسول الله! أريد القصاص، قال له: خذ الدية بارك الله لك فيها، ولم يقض له بالقصاص، دهشم متكلم فيه، وذكره ابن حبان فى الثقات، وفى "الكاشف" للذهبى: نمران وثق (الجوهر النقى ٨:٦٦)، وفيه تأييد لمرسل طاوس.

فالراجح ما روى عن الإمام أبى حنيفة أنه لا قصاص فى بقية الشجاج سوى الموضحة، سواء كانت دونها أو فوقها، وأما قوله تعالى: ﴿والجروح قصاص﴾، فعام مخصوص بالإجماع، فقد اتفقوا على أنه لا يقتص مما فوق الموضحة، ولأن قوله: ﴿والجروح قصاص﴾، يقتضى أخذ المثل سواء، ومتى لم يكن مثله فليس بقصاص، ولا يخفى أن أخذ المثل فيما سوى الموضحة متعذر، وإذا صار العام مخصوصا، فلنا أن نخصه بخبر الواحد، ومرسل طاوس يدل على أن لا قصاص فيما دون الموضحة من الجراحات، فقلنا به. ويؤيد ما ذكره محمد فى "الأصل" ما رواه البيهقى فى "سننه" من طريق إسماعيل بن إسحاق القاضى: ثنا إسماعيل بن أبى أويس، وعيسى بن مينا، قالا: ثنا عبد الرحمن بن أبى الزناد، عن أبيه، عن الفقهاء من أهل المدينة، كانوا يقولون: القود بين الناس من كل كسر أو جرح، إلا أنه لا قود فى مأمومة، ولا جائفة، ولا متلف كائنا ما كان، وقال عيسى فى حديثه: "وكانوا يقولون: الفخذ من المتالف" (٨:٦٥)، ويمكن حمله على الموضحة؛ لأنها هى التى يمكن جريان القصاص فيها.

وأما قول بعض الأحباب: فكيف أجاب رسول الله ﷺ إلى القصاص من جرح الركبة والفخذ؟ ففيه أنه يحتمل أن يكون موضحة قد أوضحت عن العظم، وفى الموضحة القصاص فى سائر البدن، وليس لها أرش مقدر إلا فى الوجه والرأس، وفيما سواهما حكومة عدل، وفى "البناية": قال محمد فى "الأصل" أى "المبسوط" -وهو ظاهر الرواية-: إنه يجب القصاص فيما

. . . .

قبل الموضحة، أى دون الموضحة فى الأثر كالسمحاق ونحوه، وفى "الكافى": هذه هو الصحيح؛ لظاهر قوله تعالى: ﴿والجروح قصاص﴾، ويمكن اعتبار المساواة، وهو قول مالك اهـ (٤:٤٩٤)، وهو عام للموضحة وما دونها فى الوجه، والرأس، وسائر البدن، نظرا إلى العلة، وهى إمكان اعتبار المساواة.

وأما ما ذكره فى "البدائع" من الفرق بين الشجاج، وبين سائر الجراحات فى البدن، فحاصله أن سائر الجراحات فى البدن لا أرش له مقدر؛ لأن التقدير إنما ورد فى الشجاج، فيقتصر على مورده، ولا يصح قياس غيرها عليها؛ لما ذكره من المغنى، وليس مراده نفى القصاص عما دون الموضحة من الجراحات فى البدن، فافهم.

قال الموفق فى "المغنى": إن القصاص يجرى فيما دون النفس من الجروح إذا أمكن للنص والإجماع، أما النص فقول الله تعالى: ﴿والجروح قصاص﴾، وأجمع المسلمون على جريان القصاص فيما دون النفس إذا أمكن، ويشترط لوجوب القصاص فى الجروح ثلاثة أشياء: أحدها: أن يكون عمدا محضا، فأما الخطأ فلا قصاص فيه إجماعا.

والثانى: التكافئ بين الجارح والمجروح، والثالث: إمكان الاستيفاء من غير حيف ولا زيادة، ومن ضرورة المنع من الزيادة المنع من القصاص؛ لأنها من لوازمه، فلا يكن المنع منها إلا بالمنع منه، وهذا لا خلاف فيه نعلمه، وممن منع القصاص فيما دون الموضحة الحسن والشافعى وأبو عبيد وأصحاب الرأى، ومنعه فى العظام عمر بن عبد العزيز وعطاء والنخعى والزهرى والحكم وابن شبرمة والثورى والشافعى وأصحاب الرأى.

إذا ثبت هذا؛ فإن الجرح الذى يمكن استيفاؤه من غير زيادة هو كل جرح ينتهى إلى عظم، كالموضحة فى الرأس والوجه، ولا نعلم فى جواز القصاص فى الموضحة خلافا، وفى معنى الموضحة كل جرح ينتهى إلى عظم فيما سوى الرأس والوجه: كالساعد، والعضد، والساق، والفخذ فى قول أكثر أهل العلم، وهو منصوص الشافعى.

وقال بعض أصحابه: لا قصاص فيها؛ لأنه لا تقدير فيها، وليس بصحيح؛ لقول الله تعالى: ﴿والجروح قصاص﴾، ولأنه أمكن استيفاءها بغير حيف، ولا زيادة؛ لانتهائها إلى عظم، فهى كالموضحة، والتقدير فى الموضحة ليس هو المقتضى للقصاص، ولا عدمه مانعا، وإنما كان التقدير فيها لكثرة شيئها، ولهذا قدر ما فوقها من شجاج الرأس والوجه، ولا قصاص فيه اهـ (٩:٤١١).

. . . .

وفيه أيضا (٩: ٤١٩): وليس فى شىء من شجاج الرأس قصاص سوى الموضحة، سواء فى ذلك ما دون الموضحة: كالحارصة والبازلة والباضعة والمتلاحمة والسمحاق، وما فوقها: وهى الهاشمة والمنقلة والآمة وبهذا قال الشافعى: فأما ما فوق الموضحة، فلا نعلم أحدا أوجب فيها، إلا ما روى عن ابن الزبير أنه أقاد من المنقلة، وليس بثابت عنه، (وروى حماد بن سلمة، عن عمرو بن دينار، عن ابن الزبير: أنه اقتص مأمومة، فأنكر ذلك عليه، قال الجصاص: ومعلوم أن المنكرين كانوا الصحابة (أحكام القرآن ٢: ٤٤١).

وممن قال به أى بنفى القصاص فيما هو فوق الموضحة عطاء، وقتادة، وابن شبرمة، ومالك، والشافعى، وأصحاب الرأى، قال ابن المنذر: لا أعلم أحدا خالف ذلك، ولأنهما جراحتان لا تؤمن الزيادة فيهما أشبها المأمومة والجائفة، وأما دون الموضحة، فقد روى عن مالك وأصحاب الرأى: أن القصاص يجب فى الدامية، والباضعة، والسمحاق، ولنا أنها جراحة لا تنتهى إلى عظم، فلم يجب فيها قصاص كالمأمومة، ولأنه لا يؤمن فيها الزيادة، فأشبه كسر العظام.

وبيان ذلك أنه إن اقتص من غير تقدير أفضى إلى أن يأخذ أكثر من حقه، وإن اعتبر مقدار العمق أفضى إلى أن يقتص من الباضعة والسمحاق موضحة، ومن الباضعة سمحاقان؛ لأنه قد يكون لحم المشجوج كثيرا، بحيث يكون عمق باضعته كموضحة الشاج أو سمحاقه، ولأنا لم نعتبر فى الموضحة قدر عمقها، فكذلك فى غيرها، وبهذا قال الحسن وأبو عبيد اهـ.

ولعلك قد عرفت بذلك أن القصاص يجرى فى الموضحة بالإجماع، سواء كانت فى الرأس والوجه، أو فيما سواهما من الأعضاء، ولكن أرشها ليس بمقدر فيما سوى الرأس والوجه، ولا يجرى القصاص فيما فوق الموضحة إجماعا، وفى جريانه فيما هو دونها خلاف، والراجح عند صاحب "الكافى" ما ذكره محمد فى "الأصل": أن القصاص يجرى فيه، والراجح عندنا ما روى عن الإمام: أنه لا يجرى فيه.

قال ابن حزم بعد ما ذكر أقسام الجراحات، وتفسير معانيها من طريق على بن عبد العزيز: نا أبو عبيد عن الأصمعى أنه قال بعض السلف: لا قصاص فى العمد فى شىء منها إلا فى الموضحة وحدها، وادعوا أن المماثلة فى ذلك متعذرة، وقال آخرون: بل القصاص فى كلها، والمماثلة ممكنة كما أمر الله تعالى، قال ابن حزم: ونحن نشهد بشهادة الله التامة الصادقة، ونقطع قطع الموقن المصدق بكلام ربه تعالى، أن ربنا لو أراد تخصيص شىء من الجروح بالمنع من القصاص فى العمد

باب لا قصاص فى العظام

٥٨٧٢- قال ابن أبى شيبة: حدثنا حفص، عن حجاج، عن عطاء، عن عمر، قال: إنا لا نقيد من العظام.

٥٨٧٣- وحدثنا حفص بن غياث، عن حجاج، عن ابن أبى مليكة، عن ابن عباس، قال: ليس فى العظام قصاص. أخرجهما الزيلعى، وقال ابن حجر فى "الدراية": حديث عمر ضعيف منقطع، وحديث ابن عباس ضعيف.

لبينها لنا، كما أخبر تعالى عن كتابه: أنه أنزله تبيانا لكل شيء اهـ (٩: ٤٦١).

قلنا: قد بينه الله تعالى فى قوله: ﴿قصاص﴾، فما لا يمكن فيه المماثلة لا يجرى فيه القصاص؛ لأنه يستدعى المماثلة والمساواة لغة وعرفا، فالله أنزل كتابه تبيانا لكل شيء، وما يعقله إلا العالمون، وقد قدمنا من حديث نمران ابن جارية عن أبيه: أن رجلا ضرب رجلا بالسيف على ساعده، فقطعها من غير مفصل، فاستعدى عليه النبى ﷺ، فأمر له بالدية، فقال: أريد القصاص يا رسول الله! فقال له: خذ الدية بارك الله لك فيها، ولم يقض له بالقصاص، سنده حسن، كما مر.

وروى البيهقى من طريق سعيد بن منصور: ثنا هشيم، ثنا حجاج بن أرطاة، ثنا عطاء بن أبى رباح: أن رجلا كسر فخذ رجل، فخاصمه إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال: يا أمير المؤمنين! أقدنى، قال: ليس لك القود، إنما لك العقل اهـ (٨: ٦٥)، وهذا مرسل صحيح، وروى من طريق ابن نمير: ثنا يونس بن بكير، عن طلحة، عن يحيى بن طلحة، عن يحيى وعيسى ابنى طلحة، أن النبى ﷺ قال: «ليس فى المأمومة قود»، ومن طريق رشدين بن سعد، عن معاذ بن محمد الأنصارى، عن ابن صهبان، عن العباس بن عبد المطلب، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا قود فى المأمومة، ولا الجائفة، ولا المنقلة»، ورواه ابن لهيعة أيضا عن معاذ، فهذه طرق عديدة يقوى بعضها بعضا، كلها يرد على من قال بالقصاص فى الجروح كلها، فافهم، والله يتولى هداك.

باب لا قصاص فى العظام

قوله: "قال ابن أبى شيبة": قلت: إنما حكم بالضعف للحجاج، وهو حسن الحديث عندنا، ولو سلم الضعف فهو لا يضر؛ لأن المسألة قياسية، ومقصودنا تأييد القياس، والضعيف يصلح للتأييد.

باب عدم القصاص فيما دون الموضحة

٥٨٧٤- عن مكحول، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا قصاص فيما دون الموضحة»، أخرجه البيهقى، كذا فى "الزيلعى".

٥٨٧٥- أخبرنا أبو حنيفة، قال: ثنا حماد، عن إبراهيم، قال: فى السمحاق، والباضعة، وأشباه ذلك إذا كان خطأ أو عمدا لا يستطاع فيه القصاص، ففيه حكومة، رواه محمد فى "كتاب الآثار"، وقال: به نأخذ، وهو قول أبى حنيفة.

باب حكم شريك المجنون والصغير والأب فى القتل

٥٨٧٦- أخبرنا عباد بن العوام، قال: حدثنا هشام بن حسان، عن الحسن البصرى، أنه سئل عن قوم قتلوا رجلا عمدا فيهم مصاب، قال: تكون فيه الدية، أخرجه الشافعى فى "الأم" (٧:٢٨١).

باب عدم القصاص فيما دُون الموضحة

قوله: "عن مكحول" إلخ: قلت: هذا يدل على أنه لا قصاص فى السمحاق الباضعة، وأمثال ذلك عند أبى حنيفة ومحمد، ولكنه يعارضه ما فى "الهداية"، وغيره أنه قال محمد فى "الأصل": وهو ظاهر الرواية- يجب القصاص فيما قبل الموضحة، والله أعلم، قال العبد الضعيف: قد مر تحقيق الكلام فى هذا الباب، فليراجع، ظ.

باب حكم شريك المجنون والصغير والأب فى القتل

قوله: "أخبرنا عباد بن عوام" إلخ: قلت: هو مذهب أبى حنيفة، قال: إذا قتل رجلا جماعة عمدا، ومنهم مجنون أو صغير، لا يجب فيه القصاص على أحد، وإنما تجب فيه الدية الواحدة، فى "العالمكيرية": لا يقتل شريك من لا قصاص عليه: كالأب والأجنبى، والعامد والخاطئ، والصغير والكبير، كذا فى "التاتارخانية" ناقلا عن "التهذيب" (٧:٢) إلخ.

وقال الشافعى فى "الأم": يجب القصاص على العقلاء البالغين، والدية على المجنون والصغير بقدر حصتهما، وحجته أن قتل المجنون والصغير عمد، إلا أنه سقط القصاص عنهما لمعنى فى أنفسهما، وهو كونهما غير مكلفين، وإذا سقط القصاص عن أحد لمعنى فى نفسه لا يؤثر ذلك السقوط فى فعل غيره الذى لا يوجد فيه ذلك المعنى، كما إذا قتل رجلان رجلا، فعفا الولى عن أحدهما، لا يسقط ذلك العفو القصاص عن الآخر.

. . . .

والجواب عنه أنه لا تعمد للمجنون والصغير، وهذا منشأ رفع التكليف عنهما، فالقول بكون فعلهما عمدا مع القول برفع التكليف عنهما تهافت فى الكلام، ومنشأ قوله رحمه الله: إنه لما علم أن الصغير والمجنون يعلمان الفعل ويقصدانه، والفعل الصادر عن علم، وقصد هو العمد، فلا بد أن يكون فعل الصبى والمجنون عمدا، وقد خفى عليه أنه لو كان مجرد العلم، والقصد عمدا لكان فعل البهائم أيضا عمدا، لأنها تعلم وتقصد ما تفعل، والتزام ذلك بعيد، فليس مدار العمدية على مجرد العلم والقصد، بل على كون ذلك العلم والقصد معتدا بهما، ومعلوم أن علم الصغير وقصده، وكذا علم المجنون، وقصده ليس علما، وقصدا معتدا بهما، فلا يكون فعلهما عمدا.

ولو سلم أن فعلهما عمد قلنا: ليس مدار سقوط القصاص عن الشريك على كون فعله عمدا، بل مداره على أن يكون ذلك العمد موجبا للقصاص، فلو كان غير موجب للقصاص، بل هدرا أو موجبا للدية، لا يجب القصاص على الشريك، ألا ترى أنه لو قتل رجل نفسه، وشركه غيره فى قتله لا يجب على الشريك القصاص، مع أن فعل قاتل نفسه عمد، وسقوط القود والدية عنه لمعنى فى نفسه، وكذا لو قتله سبع، ورجل لا يجب على الرجل القصاص، مع أن فعل السبع كفعل الصبى والمجنون فى كونه صادرا عن علم وقصد، إلا أنه لا يجب عليه المال؛ لكونه لا مال له ولا عاقلة له، وكذا لو قطع يده حدا أو سرقة، وقطع آخر رجله فمات منهما، لا يجب على قاطع الرجل قصاص، مع أن فعل قاطع اليد عمد، إلا أنه لا يجب عليه القصاص أو الدية لمعنى فى نفسه، وهو كونه قاطعا بحق.

فظهر أنه لا أثر لكون فعل أحدهما عمدا فى عدم سقوط القصاص عن الشريك العامد، بل الأصل فى هذا الباب أنه إذا اجتمع فعلان: أحدهما: موجب للقصاص، والآخر: غير موجب له، سواء كان غير موجب بشىء، أو موجبا للدية، يسقط القصاص عن الآخر، والسر فيه أنه إذا اجتمع فعلان: أحدهما: موجب للقصاص، والآخر: غير موجب له، فإما أن يعتبران فعلين منفردين مستقلين بحكمهما، أو يعتبر مجموعهما فعلا واحدا، لا سبيل إلى الأول؛ لأنه لو اعتبرا فعلين وجب أن يحكم على أحدهما بالقصاص فى كل صورة، وعلى الآخر بإهدار فعله إن كان فعله هدرا، أو بالدية الكاملة إن كان فعله موجبا للدية، وهو باطل بالاتفاق؛ لأن الشافعى يوجب القصاص على شريك من فعله هدر، ولا يوجب الدية كاملة على من يجب عليه الدية، بل يوجبها عليه بحصته، وهو خلاف مقتضى جعل فعله مستقلا بحكمه، وعلى الأول لا سبيل إلى إيجاب

باب سقوط القصاص عن شريك الخاطئ

٥٨٧٧- أخبرنا عباد بن العوام، قال: أخبرنا عمر بن عامر، أنه قال: إذا دخل خطأ فى عمد فهى دية، أخرجه الشافعى فى "الأم" (٧: ٢٨١).

باب عقوبة من أمسك رجلا حتى قتله الآخر

٥٨٧٨- عن إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر عن النبى ﷺ: «إذا أمسك الرجل الرجل وقتله الآخر يقتل الذى قتل ويحبس الذى أمسك». أخرجه الدارقطنى،

القصاص؛ لأن القصاص جزاء فعل مستقل، وههنا ليس فعله مستقلا، بل جزء من الفعل بناء على الفرض، وإذ لا سبيل إلى إيجاب القصاص عليه، يجب عليه الدية، وهو المدعى.

ثم لما ثبت أن المؤثر فى سقوط القصاص عن الشريك العامد هو كون فعل الآخر غير موجب للقصاص لا كونه خطأ ثبت أنه لو قتل الأب ابنه عمدا وشرك معه آخر لا يجب على الآخر القصاص؛ لأنه فعل الأب، وإن كان عمدا إلا أنه غير موجب للقصاص، وبه يندفع ما قال أحمد: إنه لا يجب القصاص على شريك الصغير والمجنون، ويجب على شريك الأب؛ لأن فعل الصغير والمجنون خطأ، وفعل الأب عمد، ووجه الاندفاع ظاهر، مما قلنا، إنه لا فرق بين الخطأ والعمد فى هذا الباب، إذا كان العمد غير موجب للقصاص، بل هدرا أو موجبا للدية، وبه يندفع أيضا قياس الشافعى الصغير والمجنون والأب على من عفى عنه القصاص لأن فعل من عفى عنه القصاص موجب للقصاص، وإنما سقط القصاص منه بالعفو بعد الوجوب، ولا كذلك الصبى والمجنون والأب، فلا يصح القياس، هذا هو التحقيق وبه يظهر دقة فهم أصحابنا رحمهم الله والله أعلم.

باب سقوط القصاص عن شريك الخاطئ

قوله: "أخبرنا عباد بن العوام" إلخ: قلت: هو مذهب أبى حنيفة، وقد مر تحقيق قوله فى الباب السابق، وبه قال الشافعى، ولكن يتعذر عليه الفرق بين الخاطئ والعامد الذى عمده هدر، وبين العامد الذى عمده موجب للدية، حيث يسقط هو القصاص عن شريك الخاطئ والعامد، الذى ليس عمده موجبا للقصاص ولا للدية، ولا يسقطه عن العامد الذى عمده موجب للدية.

باب عقوبة من أمسك رجلا حتى قتله الآخر

قوله: "عن إسماعيل" إلخ: قلت: معنى الحديث أنه يحبس على وجه التعزير دون القصاص؛

قال الحافظ في "بلوغ المرام": صححه ابن القطان ورجاله ثقات، ورواه الدارقطنى مرسلا أيضا من طريقين: إحداها: من طريق إسماعيل عن ابن المسيب عن النبى ﷺ، والأخرى: من طريق إسماعيل عن النبى ﷺ من غير ذكر ابن المسيب، وقال الحافظ: رجح البيهقى المرسل.

إذ لا مماثلة بين الحبس حتى يقتله آخر، وبين الحبس إلى أن يموت الحابس، ولا بينه وبين الحبس إلى وقت معين، ولما كان الحبس على وجه التعزير دون القصاص لم يكن متعينا، بل يكون للإمام أن يعزره بالحبس أو بغيره؛ لأن التعزيرات مفوضة إلى رأى الحاكم، فالحديث حجة لأبى حنيفة حيث لا يوجب الحبس إلى الموت، ولا الحبس بخصوصه، بل يقول: يعاقب بما يراه الحاكم.

والعجب من الحنابلة أنهم يقولون: إنه يحبس الممسك إلى الموت، ويحتجون لقولهم بهذا الحديث، مع أنه لا ذكر فى الحديث لقوله إلى الموت، وإنما هو حبس مطلق، فينبغى أن يكون مفوضا إلى الإمام، كما هو مقتضى التعزيرات.

ثم الحديث حجة على من قال: إنه يجب القصاص على الممسك، لأنه شريك فى القتل، كما لا يخفى؛ لأن النبى ﷺ لم يوجب عليه القصاص، وإنما أوجب عليه التعزير، وبما فصلنا يخرج الجواب عما روى الشافعى من طريق سفيان، عن جابر، عن عامر الشعبى، عن على: أنه قضى فى رجل قتل رجلا متعمدا، وأمسكه آخر، قال: يقتل القاتل، ويحبس الآخر فى السجن حتى يموت، كما فى "النيل" بأنه إنما يكون حجة إذا صح عن على ولم يصح؛ لأن فى سنده جابر الجعفى، وهو رافضى كذاب، فهو محمول على التعزير دون القصاص، فلا حجة فيه، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: يجب على من يتكلم على دلائل الخصم بالجرح والتضعيف أن يجمع الحديث بطرقه، وأثر على هذا رواه ابن أبى شيبة: نا عيسى بن يونس، عن الأوزاعى، عن يحيى بن أبى كثير، قال: إن على بن أبى طالب أتى برجلين، قتل أحدهما، وأمسك الآخر، فقتل الذى قتل، وقال للذى أمسك: أمسكتَ للموت، فأنا أحبسك فى السجن، حتى تموت (المحلى ١٠: ٥١٢)، وهذا مرسل سالم عن جابر الجعفى، وشاهد لما رواه، فاندفع ما أورده عليه بعض الأحباب، ولكن سياق الأثر يدل على أن على بن أبى طالب رضى الله عنه، إنما حبس الممسك لرأى رآه، لا لكون الحبس واجبا عنده؛ لأنه قال: فأنا أحبسك حتى تموت، وبه نقول: إن للحاكم أن يحبسه أو يعاقبه على ما رأى، وفيه دليل على أن من أمر غيره بقتل إنسان، فقتله المأمور، يقتل المباشر، ويعاقب الآمر؛ لأن الآمر أدنى منزلة من الحابس؛ لكون الحابس معينا فى القتل مباشرة دون الآمر؛ فإنه لم

باب دية شبه العمد

٥٨٧٩- عن علقمة والأسود، قالا: قال عبد الله: في شبه العمد خمس وعشرون حقة، وخمس وعشرون جذعة، وخمس وعشرون بنات لبون، وخمس وعشرون بنات مخاض، أخرجه أبو داود، وسكت عنه هو والمنذرى (زيلعى).

يباشر عملا، وإنما أمر بلسانه.

وأما قول ابن حزم: إن الآمر بالقتل والقطع يسمى فى اللغة والشريعة قاتلا وقاطعا، ومتولى القتل مطيع للآمر منفذ لأمره، ولو لا أمره إياه لم يقتله، فصح أنهما جميعا قاتلان، فعليهما جميعا ما على القاتل إلخ (١٠: ٥١١)، ففيه أن الآمر لا يسمى قاتلا شرعا ولا لغة إلا مجازا، وهذا أظهر من أن يخفى على المبتدى من طلبة العلم فضلا عن المنتهى.

وأما ما رواه من طريق الحجاج بن المنهال: نا حماد بن سلمة، عن قتادة، عن خلاس، أن على بن أبى طالب قال: إذا أمر الرجل عبده أن يقتل رجلا، فقتله، فهو كسيفه وسوطه، أما السيد فيقتل، وأما العبد فيستودع فى السجن، فمحمول على العبد الجاهل بتحريم القتل، وقوله: «أما السيد فيقتل» محمول على السياسة، وللإمام أن يقتل المفسد المتعنت سياسةً، والله تعالى أعلم، أو هو محمول على ما إذا أكره المولى عبده على ذلك، وهو الظاهر؛ فإن العبد قد يكون مكرها بأمر المولى، وقد مر فى باب الإكراه أن القصاص على المكره الآمر، دون المكره المأمور، كما فى "الأشباه" (٢٩٩)، ظ.

باب دية شبه العمد

قوله: "عن علقمة" إلخ: قلت: الحديث وإن كان موقوفا صورة إلا أنه مرفوع حكما؛ لأن الآراء لا دخل لها فى تقدير مقادير الديات، وحينئذ هو يعارض ما روى عبد الله بن عمرو عن النبى ﷺ: «أن دية العمد وشبه العمد ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون خلفة»، ويحتاج إلى الترجيح، فرجح محمد والشافعى رواية عبد الله بن عمرو؛ لكونها مرفوعا صورة، ورجح أبوحنيفة وأبو يوسف رواية عبد الله بن مسعود؛ لكونها أخف؛ فإن الظاهر أن الدية كانت أولا كما روى عبد الله بن عمرو، ثم نقصت وصيرت إلى ما روى عبد الله بن مسعود؛ لأن التغليظ أنسب بأول الأمر، والتخفيف أنسب بثانى الحال، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: روى البيهقى عن طريق يزيد بن هارون، أنبأ سليمان التيمى، عن أبى

. . . .

مجلز، عن عبيدة، عن عبد الله نحوه (٨: ٦٩)، ويؤيده ما رواه ابن أبي عاصم في "كتاب الديات" من طريق أبي معشر: ثنا صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، عن السائب بن يزيد، قال: كانت الدية على عهد رسول الله ﷺ مائة من الإبل أربعة أسنان، خمس وعشرون حقة، وخمس وعشرون جذعة، وخمس وعشرون بنات مخاض، وخمس وعشرون بنات لبون (ص٣٤)، فإن قيل: فيه صالح بن أبي الأخضر متكلم فيه. قلنا: وكذلك في إسناد حديث عبد الله بن عمر ومحمد بن راشد، فيه مقال فاستويا، وقول الصحابي: كان الأمر في عهد النبي ﷺ كذا، في حكم المرفوع، فاندفع ما كان في حديث ابن مسعود من شبهة الوقف، وإذا استوى الإسنادان فلا شك أن ابن مسعود أرجح وأفقه وأعلم، فافهم.

وأيضا فلما ثبت أن دية الخطأ أخماس بما روى عن النبي ﷺ، كما سيأتي، ثم اختلفوا في شبه العمد، فجعله بعضهم أرباعا، وبعضهم أثلاثا، كان قول من قال: بالأرباع أولى؛ لأن في الأثلاث زيادة تغليظ لم تقم عليها دلالة، وقول النبي ﷺ: «الدية مائة من الإبل» يوجب جواز الكل، والتغليظ بالأرباع متفق عليه، والزيادة عليها غير ثابتة، فظاهر الخبر ينفيها فلم نثبتها، وأيضا: فإن في إثبات الخلفات -وهي الحوامل- إثبات زيادة عدد، فلا يجوز؛ لأنها تصير أكثر من مائة لأجل الأولاد.

فإن قيل في حديث القاسم بن ربيعة، عن ابن عمرو، عن النبي ﷺ: «في قتيل خطأ العمد مائة من الإبل، أربعون منها خلفة في بطونها أولادها»، وقد احتججتم به في إثبات شبه العمد، فهلا أثبتم الأسنان؟ قيل له: أثبتنا به شبه العمد لاستعمال العلماء إياه في إثبات شبه العمد، ولو كان ذلك ثابتا لكان مشهورا، ولو كان كذلك لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في إثبات شبه العمد، وليس يمتنع أن يشتمل خبر على معان، فيثبت بعضها، ولا يثبت بعض، إما لأنه غير ثابت في الأصل، أو لأنه منسوخ، قاله الجصاص في "أحكام القرآن" (٢: ٢٣٥).

قلت: والأحسن ما قلنا: إن الكل ثابت، ولكن أبا حنيفة رجح حديث ابن مسعود لكون التغليظ بالأرباع متفقا عليه، والتغليظ بالأثلاث مختلفا فيه، ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات، والله تعالى أعلم.

قال الموفق في "المغني": إن القول في أسنان دية شبه العمد كالقول في دية العمد سواء، واختلفت الرواية في مقدارها، فروى جماعة عن أحمد أنها أرباع، كما ذكر الخرقي، وهو قول

باب دية الخطأ

٥٨٨٠– حدثنا مسدد، نا عبد الواحد، حدثنا الحجاج، عن زيد بن جبير، عن خشف بن مالك، عن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «في دية الخطأ عشرون حقة، وعشرون جذعة، وعشرون بنت مخاض، وعشرون بنت لبون، وعشرون بني مخاض ذكر»، أخرجه أبو داود وسكت عنه، وقال: هو قول عبد الله.

الزهري، وربيعة، ومالك، وسليمان بن يسار، وأبي حنيفة، وروى ذلك عن ابن مسعود رضي الله عنه، وروى جماعة عن أحمد أنها ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون خلفة في بطونها أولادها، وبهذا قال عطاء ومحمد بن الحسن والشافعي، وروى ذلك عن عمر، وزيد، وأبي موسى، والمغيرة؛ لما روى عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله ﷺ قال: «من قتل متعمدا دفع إلى أولياء المقتول، فإن شاؤوا قتلوه، وإن شاؤوا أخذوا الدية، وهي ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون خلفة، وما صولحوا عليه فهو لهم»، رواه الترمذي وقال: هو حسن غريب، وعنه أن رسول الله ﷺ قال: «ألا! إن في قتيل عمد الخطأ –قتيل السوط والعصا– مائة من الإبل، منها أربعون خلفة في بطونها أولادها»، رواه الإمام أحمد وأبو داود وغيرهم، وعن عمرو بن شعيب: أن رجلا –يقال لهم قتادة– خذف ابنه بالسيف فقتله، فأخذ عمر منه الدية، ثلاثين حقة، وثلاثين جذعة، وأربعين خلفة، رواه مالك في "موطائه"، ووجه الأول ما رواه الزهري، عن السائب بن يزيد، قال: كانت الدية على عهد رسول الله ﷺ أرباعا، الحديث، ولأنه قول ابن مسعود، ولأنه حق يتعلق بجنس الحيوان، فلا يعتبر فيه الحمل كالزكاة والأضحية اهـ ملخصا (٩: ٤٩٠)، ظ.

باب دية الخطأ

قوله: "حدثنا مسدد" إلخ: وأخرجه النسائي من طريق علي بن سعيد بن مسروق، عن يحيى بن زكريا بن أبي زائدة، عن الحجاج بسنده، وأخرجه الترمذي من هذه الطريق، ومن طريق أبي هشام الرفاعي، عن ابن أبي زائد، وأبي خالد الأحمر نحوه، ولكن لم يذكر لفظ أبي خالد الأحمر، وأخرجه ابن ماجة من طريق عبد السلام بن عاصم، عن الصباح بن محارب، عن الحجاج، نحو حديث عبد الواحد وابن أبي زائدة. وأخرجه الدارقطني من طريق عبد الرحيم بن سليمان، عن حجاج بن أرطأة بسنده، وقال: هذا حديث ضعيف غير ثابت عند أهل المعرفة بالحديث من وجوه عدة:

. . . .

أحدها: أنه مخالف لما رواه أبو عبيدة ابن عبد الله بن مسعود عن عبد الله؛ لأنه قال: «عشرون بنى لبون» موضع «عشرين بنى مخاض» وأيضا هو مخالف لما رواه علقمة وإبراهيم عن ابن مسعود؛ لأنهما روياه كما رواه أبو عبيدة.

والثانى: أن خشف بن مالك مجهول؛ لأنه لم يرو عنه غير زيد بن جبير، ولا حجة فى رواية المجهول.

والثالث: أن الحجاج مدلس، وقد عنعن فى الرواية.

والرابع: أنه ضعيف.

والخامس: أنه اختلف على الحجاج فى الرواية، فيروى عبد الواحد وعبد الرحيم عنه بالتفصيل المذكور، ويروى إسماعيل بن عياش عنه كما يروى أبو عبيدة عن ابن مسعود، ويروى يحيى بن سعيد الأموى عنه، فيقول: «عشرون جذعة، وعشرون بنت لبون، وعشرون ابن لبون، وعشرون بنت مخاض، وعشرون بنى مخاض».

ويروى أبو معاوية الضرير، وحفص بن غياث، وعمرو بن هاشم أبو مالك، وأبو خالد الأحمر، كلهم عن الحجاج، ولا يذكرون تفصيلا. ويروى ابن أبى زائدة عنه تارة من غير تفصيل، وتارة بالتفصيل الذى يرويه عبد الواحد وعبد الرحيم.

والسادس: أنه قد روى عن النبى ﷺ، وعن جماعة من الصحابة والمهاجرين والأنصار، فى دية الخطأ أقاويل مختلفة، لا نعلم روى عن أحد منهم فى ذلك ذكر بنى مخاض، إلا فى حديث خشف بن مالك.

والجواب عن الأول أن أبا عبيدة اختلف عليه أيضا، فرواه سعيد بن أبى عروبة، عن قتادة، عن لاحق بن حميد، عن أبى عبيدة، عن ابن مسعود، كما قاله الدارقطنى، وكذا رواه بشر بن المفضل، وحماد بن سلمة، عن سليمان التيمى، عن أبى مجلز، عن أبى عبيدة، عن ابن مسعود. ولكن رواه يزيد بن هارون، عن سليمان التيمى، عن أبى مجلز، عن أبى عبيدة، عن ابن مسعود، كما رواه خشف ابن مالك عنه، فجاء الاختلاف فى رواية أبى عبيدة. وكذا اختلف فيه على علقمة، فرواه عباس بن يزيد، عن وكيع، عن سفيان، عن أبى إسحاق، عن علقمة، عن ابن مسعود، كما قال الدارقطنى، ولكن قال البيهقى: رواه وكيع فى كتابه "المصنف فى الديات": عن سفيان عن أبى إسحاق عن علقمة عن ابن مسعود، كما رواه عنه خشف بن مالك، وقال: كذا

. . . .

رأيته في جامع سفيان، وقال: كذلك رواه إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن علقمة، عن ابن مسعود. وكذلك رواه ابن أبي زائدة، عن أبيه وغيره، عن أبي إسحاق، عن علقمة، عن ابن مسعود فجاء الاختلاف في رواية علقمة أيضا.

وكذلك اختلف على إبراهيم أيضا، فرواه العباس بن يزيد، عن وكيع، عن سفيان، عن منصور، عن إبراهيم، عن عبد الله، كما قال الدارقطني. ولكن قال البيهقي: رواه وكيع في كتابه "المصنف في الديات": عن الثوري، عن منصور، عن إبراهيم، عن عبد الله، كما رواه عنه خشف ابن مالك، وقال: كذا رأيته في جامع سفيان، وكذلك رواه عبد الرحمن بن مهدي، وعبد الله بن الوليد العدني، عن الثوري، عن منصور، عن إبراهيم، عن عبد الله. فجاء الاختلاف في رواية إبراهيم أيضا، هذه الروايات أخذتها من "التعليق المغني" و "التلخيص الحبير".

فلما جاء الاختلاف في الروايات كلها قلنا: الأصح من روايات إبراهيم هو ما رواه وكيع نفسه في "كتابه": عن سفيان، عن منصور، لا ما رواه عنه غيره، وكذا الأصح ما رواه سفيان نفسه في "جامعه"، لا ما رواه عنه غيره، ويؤيده رواية ابن مهدي وعبد الله بن الوليد العدني. والأصح من روايات علقمة هو ما رواه وكيع نفسه في "مصنفه" عن سفيان، عن أبي إسحاق، عن علقمة؛ لأنه يؤيده رواية إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن علقمة. ويؤيده أيضا رواية سفيان نفسه في "جامعه": والأصح من روايات أبي عبيدة هو ما رواه يزيد بن هارون –وهو إمام– عن سليمان التيمي، عن أبي مجلز، عن أبي عبيدة؛ لأنه مؤيد برواية إبراهيم وعلقمة. والأصح من رواية الحجاج هو ما رواه عنه عبد الواحد، وعبد الرحيم، وابن أبي زائدة؛ لأن ابن عياش ضعيف في غير الشاميين رواية شاذة، ويحيى بن سعيد الأموي رواية شاذة أيضا، فاندفع الطعن الأول.

والجواب عن الثاني أن خشف بن مالك وثقه النسائي، وذكره ابن حبان في "ثقات التابعين"، ورواية الواحد غير مضر؛ لأن الرجل متى كان ثقة يقبل قوله، واشتراط المحدثين أن يروى عنه اثنان لا وجه له، كذا قال ابن الجوزي (زيلعي).

والجواب عن الثالث: أن التدليس ليس بجرح عندنا، والجواب عن الرابع أن الحجاج ثقة عندنا، والجواب عن الخامس أن الراجح من روايات حجاج هو ما رواه عنه عبد الواحد، وعبد الرحيم، وابن أبي زائدة، ورواية يحيى وإسماعيل شاذة، وروايات حفص بن غياث وغيره غير مخالفة؛ فلا اختلاف.

. . . .

والجواب عن السادس: أن ما روى عن النبى ﷺ فى قتل الخطأ فله طريقان: طريق عبادة بن الصامت، وطريق عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده.

أما طريق عبادة فأعله الدارقطنى بأن إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادة عن عبادة منقطع، وهو معلول أيضا بأن إسحاق قال ابن عدى: عامة أحاديثه غير محفوظة، وقال ابن حجر فى "التهذيب": لم يرو عنه غير موسى بن عقبة، فهو مجهول العين، وقال فى "التقريب": هو مجهول الحال مع قوله فى "التهذيب": بأن ابن حبان ذكره فى "الثقات": وأما طريق عمرو بن شعيب فأعله الدارقطنى من وجهين: أحدهما: أن عمرو بن شعيب لم يصرح بسماع أبيه عن جده، وثانيها: أن فى طريقه محمد بن راشد وهو ضعيف.

ثم كلا الحديثان مختلفان؛ لأنه روى عبادة بن الصامت عن النبى ﷺ فى دية الخطأ ثلاثين حقة، وثلاثين جذعة، وعشرين بنات لبون، وعشر من بنى لبون ذكور، وروى عمرو بن شعيب عن جده: أن النبى ﷺ قضى فى قتل الخطأ بثلاثين بنات مخاض، وثلاثين بنات لبون، وثلاثين حقة، وعشر بنى لبون، فكيف يعل حديث ابن مسعود بهذين الحديثين المعلولين المتخالفين؟ وهل هذا إلا تحكم؟ وما روى عن عمر فهو مثل ما روى إسحاق عن عبادة، ولكن لم يذكر سنده، حتى ينظر فيه، ولو سلم صحته فحديث ابن مسعود أرجح؛ لكونه أخف وأقل.

وما روى عن عثمان وزيد بن ثابت فهو أنهما قالا: فى دية الخطأ ثلثون حقة، وثلثون بنات لبون، وعشرون بنو لبون، وعشرون بنات مخاض. وما روى ابن مسعود وقال به أحوط لما قال به عثمان وزيد بن ثابت؛ لكونه أقل وأخف، وما روى عن على فهو أنه قال: دية الخطأ خمس وعشرون حقة، وخمس وعشرون جذعة، وخمسة وعشرون بنات لبون، وخمسة وعشرون بنات مخاض، وما روى ابن مسعود، وقال به أحوط مما قال به على أيضا؛ لكونه أقل وأخف مع كون الخطأ مقتضيا للتخفيف؛ فلا يعل بهذه الروايات أيضا رواية ابن مسعود، بالجملة رواية ابن مسعود عن النبى ﷺ بأن دية الخطأ أخماس: عشرون حقة، وعشرون جذعة، وعشرون بنات لبون، وعشرون بنات مخاض، وعشرون بنو مخاض ثابتة، وهو مذهبه المشهور عنه، ولا يقدح فيه كلام الدارقطنى، وهو أحوط وأنسب بقتل الخطأ من سائر المذاهب، ولذا اختاره أصحابنا، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": بعد ما ذكر دية الخطأ كما رويناه عن ابن مسعود: لا يختلف المذهب فى أن دية الخطأ أخماسا، وهذا قول ابن مسعود، والنخعى، وأصحاب

. . . .

الرأى، وابن المنذر. وقال: عمر بن عبد العزيز، وسليمان بن يسار، والزهرى، والليث، وربيعة، ومالك، والشافعى: هى أخماس إلا أنهم جعلوا مكان بنى مخاض بنى لبون، وهكذا رواه سعيد فى "سننه" عن النخعى عن ابن مسعود.

(قلت: هو وهم من بعض الرواة؛ فإن مذهب ابن مسعود فى بنى مخاض مشهور، نبه على ذلك البيهقى فى "سننه")، وقال الخطابى: روى أن النبى ﷺ ودى الذى قتل بخيبر بمائة من إبل الصدقة، وليس فى أسنان الصدقة ابن مخاض، وروى عن على، والحسن، والشعبى، والحارث العكلى، وإسحاق: أنها أرباع كدية العمد سواء. وقال طاؤس: ثلاثون حقة، وثلاثون بنات لبون، وثلاثون بنات مخاض، وعشر بنى لبون ذكور؛ لما روى عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده: أن رسول الله ﷺ قضى فى دية الخطأ نحوه، رواه أبو داود وابن ماجة.

وقال أبو ثور: الديات كلها أخماس كدية الخطأ؛ لأنها بدل متلف؛ فلا تختلف بالعمد والخطأ كسائر المتلفات، وحكى عنه أن دية العمد مغلظة، ودية شبه العمد والخطأ أخماس؛ لأن شبه العمد تحمله العاقلة؛ فكان أخماسا كدية الخطأ. ولنا ما روى عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «فى دية الخطأ عشرون حقة، وعشرون جذعة، وعشرون بنات مخاض، وعشرون بنات لبون، وعشرون بنى مخاض»، رواه أبو داود، والنسائى، وابن ماجة، ولأن ابن لبون يجب على طريق البدل عن ابنة مخاض فى الزكاة إذا لم يجدها؛ فلا يجمع بين البدل والمبدل فى واجب، ولأن موجبها واحد، فيصير كأنه أوجب أربعين ابنة مخاض، ولأن ما قلناه الأقل، فالزيادة عليه لا تثبت إلا بتوقيف، يجب على من ادعاه الدليل.

فأما دية قتيل خيبر فلا حجة لهم فيه؛ لأنهم لم يدعوا على أهل خيبر قتله إلا عمدا؛ فتكون ديته دية العمد، وهى من أسنان الصدقة، والخلاف فى دية الخطأ، وقول أبى ثور يخالف الآثار المروية التى ذكرناها؛ فلا يعول عليه اهـ (٩:٤٩٦).

قلت: وفى إسناد حديث عبد الله بن عمر ومحمد بن راشد، وهو ضعيف عند أهل الحديث، قاله على بن عمر الحافظ، وقال البيهقى: ومذهب عبد الله بن مسعود فى بنى المخاض مشهور، وقد اختار أبو بكر بن المنذر فى هذا مذهبه، واحتج بأن الشافعى -رحمه الله- إنما صار إلى قول أهل المدينة فى دية الخطأ؛ لأن الناس قد اختلفوا فيها، والسنة عن النبى ﷺ وردت مطلقة بمائة من الإبل غير مفسرة، واسم الإبل يتناول الصغار والكبار، فألزم القاتل أقل ما قالوا إنه يلزمه

باب الدية فى العمد من الإبل

٥٨٨١- حدثنا الحلوانى، حدثنا محمد بن بكار، حدثنا أبو معشر، حدثنا صالح ابن أبى الأخضر عن الزهرى عن السائب بن يزيد، قال: كانت الدية على عهد رسول الله ﷺ مائة من الإبل أربعة أسنان: خمس وعشرون حقة، وخمس وعشرون جذعة، وخمس وعشرون بنات مخاض، وخمس وعشرون بنات لبون، رواه ابن أبى عاصم فى "كتاب الديات" (ص٣٧).

باب تقدير الديات من غير الإبل

٥٨٨٢- قال محمد فى "كتاب الآثار" (ص٨١): أخبرنا أبو حنيفة، عن الهيثم،

(لكون الأقل متيقنا به)، فكان عنده قول أهل المدينة أقل ما قيل فيها، وكأنه لم يبلغه قول عبد الله ابن مسعود فوجدنا قول عبد الله أقل ما قيل فيها؛ لأن بنى المخاض أقل من بنى اللبون، واسم الإبل يتناوله؛ فكان هو الواجب دون ما زاد عليه، وهو قول صحابى؛ فهو أولى من غيره، وبالله التوفيق.

قال البيهقى: وقد روى حديث ابن مسعود من وجه آخر مرفوعا، ولا يصح رفعه. ثم روى من طريق أبى داود حديث خشف بن مالك عن عبد الله مرفوعا، قال: وقال أبو داود: وهو قول عبد الله، يعنى إنما روى من قول عبد الله موقوفا غير مرفوع.

قال ابن التركمانى: لا يفهم هذا من كلام أبى داود، بل المفهوم من كلامه أنه أخرج الحديث وسكت عنه، ثم أفاد أنه قول عبد الله أيضا، وفى "أحكام القرآن" للرازى: لم يرو عن أحد من الصحابة ممن قال بالأخماس خلافه، وقول الشافعى لم يرو عن أحد من الصحابة، وخشف بن مالك وثقه النسائى، وذكره ابن حبان فى "الثقات" من التابعين اهـ ملخصا (٨: ٧٥).

باب الدية فى العمد من الإبل

قوله: "حدثنا الحلوانى" إلخ: وصالح بن أبى الأخضر قد ضعفوه، إلا أنه يؤيده أن هذا هو مذهب الزهرى، كما رواه عنه مالك فى "الموطأ" بلاغا، ويؤيده أيضا ما روى عن ابن مسعود فى شبه العمد، فاعرف ذلك، والله أعلم. قال العبد الضعيف: قد تقدم له طريق أخرى فى باب دية شبه العمد ١٢ظ.

باب تقدير الديات من غير الإبل

قوله: "قال محمد" إلخ: قلت: قال أبو يوسف فى "كتاب الخراج": الدية مائة من الإبل، أو

عن عامر الشعبى، عن عبيدة السلماني: عن عمر بن الخطاب، قال: على أهل الورق من

ألف دينار، أو عشرة آلاف درهم، أو ألفا شاة، أو مائتا حلة، أو مائتا بقرة، على ما روى عن رسول الله ﷺ، ثم من الأئمة من الصحابة. ثم قال: وهذا قول من أدركت من علمائنا بالعراق، فأما أهل المدينة فإنهم يجعلونها من الورق اثنى عشر ألفا- اهـ "كتاب الخراج" (١٨٥) لأبى يوسف وقال الشافعى فى القديم مثل قول أهل المدينة، وبه قال أحمد، وقال فى الجديد: الدية مائة من الإبل أو قيمتها من غيرها بالغة ما بلغت من غير تقدير بشيء. فالكلام ههنا فى موضعين: الأول: فى أن الدية مقدرة بغير الإبل أم لا.

والثاني: أن الدية عشرة آلاف درهم من الفضة أو اثنا عشر ألفا. فنقول: قال أبو يوسف فى "كتاب الخراج": حدثنى محمد بن إسحاق، عن عطاء: أن رسول الله ﷺ وضع الدية على الناس فى أموالهم، على أهل الإبل مائة بعير، وعلى أهل الشاة ألفى شاة، وعلى أهل البقر مائتى بقرة، وعلى أهل البرد مائتى حلة. وهو ظاهر فى التقدير بغير الإبل؛ لأن النبى ﷺ ساق الغنم والبقر والحلل مساق الإبل، والإبل مقدرة فكذاك غيرها.

فإن قلت: فى "مسنده" محمد بن إسحاق، وهو مختلف فيه، ثم هو مدلس وقد عنعن، ثم عطاء عن النبى ﷺ مرسل. قلنا: الاختلاف غير مضر، والتدليس غير جرح عندنا، وعنعنة المدلس مقبولة عندنا، والمرسل يحتج به عندنا، ثم قد رواه أبو تميلة يحيى بن واضح عن محمد بن إسحاق، عن عطاء، عن جابر، أخرجه أبو داود فى "سننه"، وأبو تميلة ثقة، وزيادة الثقة مقبولة، فجاء الاتصال، واندفع الإرسال.

فإن قلت: هو معارض بما روى أبو داود عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن الدية كانت على عهد رسول الله ﷺ ثمانمائة دينار، أو ثمانية آلاف درهم، ودية أهل الكتاب يؤمئذ النصف من دية المسلمين، فكان كذلك حتى استخلف عمر فقال: إن الإبل قد غلت، ففرضها عمر على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثنى عشر ألفا، وعلى أهل البقر مائتى بقرة، وعلى أهل الشاة ألفى شاة، وعلى أهل الحلل مائتى حلة، قال: وترك دية أهل الذمة، لم يرفعها فيما رفع من الدية اهـ؛ لأن هذا نص فى التقويم دون التقدير.

قلنا: ما رواه ابن إسحاق مبنى على العلم، وما رواه عمرو بن شعيب يحتمل أن يكون مبنيا على عدم العلم بتقدير رسول الله ﷺ، فيرجح ما روى ابن إسحاق على ما روى عمرو بن شعيب، ولو سلم رواية عمرو بن شعيب يلزم أن يكون دية أهل الذمة أنقص من نصف دية

الدية عشرة آلاف درهم، وعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل البقر مائتا بقرة،

المسلمين، وقد قدره رسول الله ﷺ بالنصف، فكيف يظن بعمر أنه بدل سنة رسول الله ﷺ في أهل الذمة؟ ثم لما كان بالدينار في زمنه ﷺ مقابلا بعشرة دراهم، كما يدل عليه قوله: كانت الدية على عهد النبي ﷺ ثمانمائة دينار أو ثمانية آلاف درهم.، كان مقتضى التقويم أن يقوم بعشرة آلاف درهم؛ لأنه قومها بالدينار بألف دينار، فالظاهر أن الرواية غير مبنية على التحقيق، ولا تغتر بوثاقة الرواة؛ فإن الثقة محفوظ عن الكذب، وليس بمعصوم عن الخطأ والتوهم وعدم الحفظ، فالراجح هو حديث ابن إسحاق. هذا ما يتعلق بالمقام الأول.

والكلام المتعلق بالمقام الثاني: أن الدية من الورق عشرة آلاف درهم أو اثنا عشر؟ فنقول: حجتنا في ذلك ما روينا عن الشعبي، عن عبيدة السلماني، وحجة أهل المدينة هو ما روى محمد ابن مسلم، عن عمرو بن دينار، عن عكرمة، عن ابن عباس: إن رجلا من بني عدى قتل، فجعل النبي ﷺ ديته اثني عشر ألفا، رواه أصحاب السنن الأربعة، وقد روى عن عمر وعلي وغيرهما أنهم جعلوا الدية اثني عشر ألفا.

والجواب عنه أن الذي يظهر من تتبع الروايات والتعمق فيها أن الدراهم كانت على عهد رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين صنفين: صنف صرف عشرة بدينار، وصنف صرف اثني عشر بدينار، وهذه الدراهم كانت متفاوتة في الوزن، فالصنف الذي كان صرف عشرة بدينار كان وزن سبعة، والصنف الذي كان صرف اثني عشر بدينار كان وزن ستة إلا سدسا، والدراهم التي كانت وزن سبعة كانت خمسة منها مساوية لستة من الدراهم التي كانت وزن ستة إلا سدسا في الوزن والقيمة، فقد كانوا يقضون بعشرة آلاف من الدراهم التي كانت وزن سبعة، وقد كانوا يقضون باثني عشر ألفا من الدراهم التي كانت وزن ستة إلا سدسا؛ لكونها متساوية في الوزن والقيمة، وبهذا يرتفع الخلاف من بين الروايات.

فإن قلت: ما الدليل على وجود الصنفين في زمنه ﷺ؟ قلنا: الدليل على ذلك أنه روى النسائي عن الحسن بن حي، عن منصور، عن الحكم، عن عطاء ومجاهد، عن أيمن، قال: ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ دينار أو عشرة دراهم.

وهذا يدل على أن الدينار كان يصرف إذ ذاك بعشرة دراهم، فإن قلت: هذا مرسل، قلنا: لا ضير؛ فإن المرسل عندنا حجة، ويؤيده ما روى عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن الدية كانت على عهد رسول الله ﷺ ثمانمائة دينار، أو ثمانية آلاف درهم، لأنه يدل على أن الدينار

وعلى أهل الإبل مائة من الإبل، وعلى أهل الغنم ألفا شاة، وعلى أهل الحلل مائتا حلة،

كان إذ ذاك بعشرة دراهم، ويدل عليه أيضا أنه روى القاسم بن عبد الرحمن، عن ابن مسعود، قال: لا تقطع اليد إلا فى دينار أو عشرة دراهم، ومثل هذا لا يقال بالرأى، فالظاهر أنه سمعه من رسول الله ﷺ، وهو يدل على أن الدينار كان إذ ذاك بعشرة دراهم.

وروى أحمد عن عائشة، عن النبى ﷺ، قال: «اقطعوا فى ربع دينار، ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك، وكان ربع الدينار يومئذ ثلثة دراهم، والدينار اثنى عشر درهما»، وهذا يدل على أن الدينار كان يصرف إذ ذاك باثنى عشر درهما؛ فثبت وجود كلا الصنفين فى زمنه.

فإن قلت: سلمنا أن الدينار قد كان يصرف بعشرة دراهم، وقد كان يصرف باثنى عشر درهما، ولكن ما الدليل على أنهما كانا صنفين؟ لم لا تجوز أن تكون صنفا واحدا، ويكون الاختلاف فى الصرف للاختلاف فى سعر الدينار؟

قلنا: فإن كان تلك الدراهم وزن سبعة ففيه أنه روى الشافعى فى "الأم" عن محمد بن الحسن، عن شريك، عن أبى إسحاق: أنه قضى عثمان فى الدية باثنى عشر ألف درهم، وكان الدرهم يومئذ وزن ستة. ويلزم منه أن الصحابة أحدثوا بعد النبى ﷺ درهما غير شرعى من غير ضرورة، ولم يقل به أحد، وإن كانت تلك الدراهم وزن ستة، يلزم أن تكون الأحكام الشرعية من نصاب الزكاة وغيره متعلقا به، ولا يقول به أحد من الأمة، فالظاهر هو ما قلنا: إن الدراهم كانت إذ ذاك صنفين: صنف وزن سبعة، وصنف وزن ستة إلا سدسا.

وما روى أنها كانت وزن ستة قول تقريبى لا تحقيقى، والدراهم الشرعية كانت وزن سبعة، كما يدل عليه إجماع الأمة، والدراهم وزن الستة كانوا يتعاملون بها على مساواة وزن السبعة فى الوزن والقيمة.

ويدل أيضا على أن اختلاف الصرف لم يكن للاختلاف فى السعر بل للاختلاف فى الوزن، أنه يروى أن الدراهم كانت تصرف عشرة بدينار، ولا يروى غير ذلك، ولا خفاء فى أن اختلاف السعر لا ينحصر فيهما. فهذا دليل ظاهر على أن اختلاف الصرف إنما كان لأجل اختلاف وزن الدراهم، لا للاختلاف فى سعر الدينار.

فإن قلت: كيف قلت: إن الدراهم صرفا عشرة بدينار كانت وزن سبعة، والدراهم صرف اثنى عشر بدينار كانت وزن ستة إلا سدسا؟ قلنا: إذا انحصر الدراهم فى صنفين، وكان أحدهما وزن سبعة بدليل الإجماع، دل ذلك على أنها هى التى كانت تصرف عشرة منها بدينار؛ لأنها

ورواه أبو يوسف فى "كتاب الخراج": عن ابن أبى ليلى عن الشعبى عن عبيدة

أكبر من الدراهم التى كانت تصرف اثنا عشر منها بدينار، ولما كانت الدراهم التى كانت تصرف اثنا عشر منها بدينار أصغر كانت هى وزن الستة.

فإن قلت: كيف عرفت أن الدراهم وزن الستة كانت أنقص من ستة مثاقيل بقدر السدس؟ قلنا: إذا عرفنا أن الدراهم وزن سبعة مثاقيل كانت عشرة منها تساوى اثنى عشر من الدراهم وزن الستة فى الصرف، عرفنا أنها كانت تساويها فى الوزن، فكان وزن اثنى عشر منها سبعة مثاقيل، كما كان وزن عشرة الصنف الآخر سبعة مثاقيل، فيكون الدراهم من وزن السبعة وزنه اثنان وأربعون جزء من ستين جزء من المثقال، ويكون الدراهم من الصنف الآخر وزنه خمسة وثلثون جزء من ستين جزء من المثقال، فيكون وزن عشرة من هذا الصنف خمسة مثاقيل وخمسون جزء من ستين جزء من مثقال، أعنى (٥: ٦٠-٥٠)، وهو خمسة مثاقيل وخمسة أسداس مثقال، فيكون وزن عشرة منها خمسة مثاقيل وخمسة أسداس مثقال، وهو وزن الستة إلا سدسا، وعلى هذا يكون قولهم وزن الستة مبنيا على التقريب دون التحقيق.

فإن قلت: لم لا يجوز أن تكون اثنا عشر منها مساويا لعشرة من الصنف الآخر فى القيمة العرفية دون الوزن؟ فتكون وزن الستة على التحقيق. قلنا: هو محتمل، لكن الظاهر هو المساواة فى الوزن والقيمة، ولو سلم المساواة فى القيمة دون الوزن يقال: إن القضاء باثنى عشر ألفا كان قضاء بقيمة الدية؛ لأنها كانت مساوية لألف دينار وعشرة آلاف دراهم من وزن السبعة فى القيمة بحسب عرف ذلك الزمان، والدية هو ألف دينار أو عشرة آلاف دراهم من وزن السبعة، والتقدير باثنى عشر ألف درهم من الدراهم وزن السبعة غير صحيح؛ لأن رواية أبى إسحاق عن عثمان صريحة فى أن قضاءه باثنى عشر ألفاً كان من وزن الستة، ويحمل عليه قضاء عمر باثنى عشر ألف درهم؛ لأنه صح أنه قضى بعشرة آلاف درهم، ولا يحصل التوفيق إلا بحمل أحدهما على وزن السبعة، والآخر على وزن الستة، والعمل بأحدهما وترك العمل بالآخر إلغاء للرواية الصحيحة من غير ضرورة.

والقول بأن هذا الاختلاف إنما كان لأجل الاختلاف فى قيمة الإبل، يرده القضاء بألف دينار فى كلتا الروايتين، إذ لو كان ذلك لاختلاف القيمة لاختلف القضاء بالدنانير أيضا، وكذا يرده اتحاد القضاء بمائتى بقرة، وألفى شاة، ومائتى حلة لما قلنا. والقول باختلاف قيمة الدنانير قد عرفت بطلانه فيما عرفت؛ فتعين أن ذلك كان لاختلاف الدراهم فى الوزن والقيمة لا لغيره.

السلماني (ص١٨٥)، ورواه ابن أبي شيبة عن وكيع، عن ابن أبي ليلى بسنده المذكور، كما فى "الزيلعى".

ولما فرغنا من الكلام مع الشافعي وأهل المدينة نقول: إن أبا يوسف قال فى "كتاب الخراج": الدية مائة من الإبل، أو ألف دينار، أو عشرة آلاف درهم، أو ألفا شاة، أو مائتا حلة، أو مائتا بقرة. ثم قال: وهذا قول من أدركت من علمائنا بالعراق اهـ.

وهذا يدل على أنه لا خلاف فيه لأبى حنيفة، وقوله فى ذلك مثل قول أبى يوسف فى أن الدية مائتا بقرة، ومائتا حلة، وألفا شاة. ولكن قال محمد فى "كتاب الآثار" بعد نقل رواية الشعبى عن عبيدة التى رويناها فيما سلف: بهذا كله نأخذ، وكان أبو حنيفة يأخذ من ذلك بالإبل والدراهم والدنانير اهـ، وهذا يدل على أنه لا يأخذ بقول عمر فى البقر والغنم والحلل، فقال بعض الفقهاء: إن فى المسألة عن أبى حنيفة روايتان: فى رواية يأخذ بالكل، وفى رواية يأخذ بالإبل والدراهم والدنانير، ولا يأخذ بالبقر والغنم والحلل.

وقال بعضهم: لا اختلاف فى الرواية، وقوله فى ذلك هو عدم الأخذ بالبقر والغنم والحلل، ولا أدرى ماذا يقول فيما روى أبو يوسف عن علماء العراق من غير ذكر بخلاف أبى حنيفة.

والحق عندى أنه لا خلاف لأبى حنيفة فى المسألة، وإنما قوله قولهما، ومعنى قول محمد: إن أبا حنيفة كان يأخذ من ذلك بالإبل والدراهم والدنانير، أنه كان يأخذ بها على وجه الأولوية؛ لأن الإبل أصل فى الدية بلا شبهة، وفى غيرها احتمال التقويم، فما هو أصل بلا شبهة أولى مما فيه شبهة البدلية، ثم الدراهم والدنانير أمر معلوم لا يحتمل النزاع، والبقر والغنم والحلل أمر مجهول يحتمل النزاع، فما هو غير محتمل للنزاع أولى مما يحتمل النزاع، وليس معناه أنه لا يأخذ بالبقر والغنم والحلل أصلا؛ لأن التقدير بها ثابت عن النبى ﷺ وعن عمر، فكيف لا يأخذ به؟ وما يقال: إنها مجهولة ولا يصح التقويم بالمجهول، غير صحيح؛ لأنها كالإبل فى الجهالة، فلما صح التقويم بالإبل مع الجهالة، فكيف لا يجوز التقويم بالبقر وغيرها مع الجهالة؟ وما يقال: إن التقدير بالإبل مشهور دون التقدير بالبقر وغيرها، غير مفيد؛ لأنه لا أثر للشهرة فى صحة التقويم بالمجهول، والمؤثر فيما هو صحة الخبر، وقد سلم أبو حنيفة صحته فى باب الدراهم والدنانير، فكيف لا يعتبر صحته فى باب البقر والغنم والحلل؟.

ويحمل عليه ما رواه محمد فى كتاب الديات من "المبسوط": أنه لا يثبت الدية عند أبى حنيفة إلا من هذه الأنواع الثلاثة، أعنى الإبل، والدنانير، والدراهم، أى لا يثبت على وجه

. . . .

الأولوية، ويدل على صحة هذا التأويل أنه ذكر محمد فى "كتاب المعاقل": "أنه لو صالح أحد على أكثر من مائتى بقرة أو حلة لا يصح" لأنه لم يذكر فيه خلافا لأبى حنيفة، وهذا يدل على أن الدية مقدرة من البقر والحلل عنده، كما هى مقدرة من الإبل.

واختلف المشايخ فى رواية "كتاب المعاقل"، فقال بعضهم: هى على الاتفاق، واحتجوا فى ذلك بعدم ذكر الخلاف، وقال بعضهم: هو قولهما، وقوله هو الصحة، واحتجوا فى ذلك برواية الديات أنه لا تثبت الدية عند أبى حنيفة إلا من الإبل والدراهم والدنانير، وخطأوا قول الاتفاق، وأجاب عنه بعضهم بأن قول الاتفاق مبنى على عدم تسليم صحة رواية كتاب الديات، وفيه نظر؛ لأن قول الاتفاق ليس فيه تصريح بعدم تسليم صحة رواية كتاب الديات، ولا هو مستلزم له؛ لأنه يمكن أن يكون مبنيا على تأويل رواية كتاب الديات على نحو ما أولناه، ولا وجه لعدم التسليم للصحة بعد الثبوت، وقد عرفت أن الحق عندى هو عدم الخلاف بينهم، ورواية "كتاب الآثار" والديات مؤولة، والله أعلم.

ثم اعلم أنه روى البزار عن يوسف بن صهيب، عن أبيه: أن امرأة خذفت امرأة، فقضى رسول الله ﷺ فى ولدها بخمسمائة ونهى عن الخذف، كذا فى "الزيلعى"، وهذه رواية تدل على أن الدية عشرة آلاف درهم؛ لأن الواجب فى الجنين نصف عشر الدية، فإذا كانت خمسمائة نصف العشر كانت الدية عشرة آلاف درهم، كما لا يخفى، فهى شاهدة لما روى عن عمر فاعرف ذلك.

قال العبد الضعيف: ذكر البلاذرى فى "الفتوح": حدثنا الحسين بن الأسود، حدثنا يحيى ابن آدم، حدثنى الحسن بن صالح، قال: كانت الدراهم من ضرب الأعاجم مختلفة، كبارا أو صغارا، فكانوا يضربون منها مثقالا، وهو وزن عشرين قيراطا، ويضربون منها وزن اثنى عشر قيراطا، ويضربون عشرة قراريط، وهى أنصاف المثاقيل، فلما جاء الله بالإسلام واحتيج فى أداء الزكاة إلى الأمر الوسط، فأخذوا عشرين قيراطا واثنى عشر قيراطا وعشرة قراريط، فوجدوا ذلك اثنين وأربعين قيراطا، فضربوا على وزن الثلث من ذلك وهو أربعة عشر قيراطا، فوزن الدرهم العربى أربعة عشر قيراطا من قراريط الدينار العزيز، فصار وزن كل عشرة دراهم سبع مثاقيل، وذلك مائة وأربعون قيراطا وزن سبعة، وقال غير الحسن بن صالح: كانت دراهم الأعاجم ما العشرة منها وزن عشرة مثاقيل، وما العشرة منها وزن ستة مثاقيل، وما العشرة منها وزن خمسة مثاقيل، فجمع ذلك فوجد إحدى وعشرين مثقالا، فأخذ ثلاثة، وهو سبعة مثاقيل، فضربوا دراهم

. . . .

وزن العشرة منها سبعة مثاقيل، القولان، ترجع إلى شيء واحد اهـ (٤٧١)، ومن أراد البسط في تحقيق أمر النقود، فليراجعه.

وأخرج البيهقي في "سننه" من طريق الشافعي، قال: قال محمد بن الحسن: بلغنا عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه أنه فرض على أهل الذهب ألف دينار في الدية، وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم حدثنا بذلك أبو حنيفة عن الهيثم عن الشعبي عن عمر رضي الله عنه وقال أهل المدينة: إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فرض الدية على أهل الورق اثني عشر ألف درهم: قال محمد: قد صدق أهل المدينة، ولكنه فرضها اثني عشر ألف درهم وزن ستة. قال محمد: أخبرنا الثوري، عن مغيرة الضبي، عن إبراهيم، قال: كانت الدية الإبل، فجعلت الإبل الصغير والكبير كل بعير مائة وعشرين درهما وزن ستة، فذلك عشرة آلاف درهم (بوزن سبعة، واثنا عشر ألفا بوزن ستة).

قال: وقيل لشريك بن عبد الله: إن رجلا من المسلمين عانق رجلا من العدو فضربه، فأصاب رجلا من المسلمين، فقال شريك: قال ابن إسحاق: عانق رجل منا رجلا من العدو فضربه، فأصاب رجلا منا، فسلت وجهه، حتى وقع على حاجبه وأنفه ولحيته وصدره، فقضى فيه عثمان بن عفان رضي الله عنه بالدية اثني عشر ألفا، وكانت الدراهم يومئذ وزن ستة. قال الشافعي: فقلت لمحمد بن الحسن: أفتقول: إن الدية اثنا عشر ألف درهم وزن ستة، فقال: لا، فقلت: فمن أين زعمت أنك عن عمر قبلتها؟ وأن عمر قضى فيها بشيء لا تقضي به اهـ (٨: ٨٠).

قلت: إنما قال محمد: لا، لأن الدراهم كانت قد طبعت[1] في الإسلام وزن سبعة، وهو الذي اعتبره الشرع في نصاب الزكاة ونحوه، فلا وجه للقضاء بوزن الستة بعد ما طبعت الدراهم على ما اعتبره الشرع من وزنها، وإنما قضى عمر وعثمان بوزن الستة؛ لأن الدراهم لم تطبع حينئذ على نقش الإسلام، وإنما كانت تجيء من الروم والفارس، فلعلها لم تجئ مرة إلا على وزن الستة، فقضيا بالدية اثني عشر ألف درهم، وكذلك نقضي بها لو انعدمت دراهم الإسلام.

---

(١) قال أبو عبيد في "الأموال": سمعت شيخا من أهل العلم بأمر الناس كان معينا بهذا الشأن، يذكر قصة الدراهم وسبب ضربها في الإسلام، وقال: إن الدراهم التي كانت نقد الناس على وجه الدهر لم يزل نوعين: هذه السواد الوافية، وهذه الطبرية العتق، فجاء الإسلام وهي كذلك، فلما كانت بنو أمية وأرادوا ضرب الدراهم نظروا في العواقب، فقالوا: إن هذه تبقى مع الدهر، وقد جاء فرض الزكاة أن في كل مأتين أو في كل خمس أواقي خمسة دراهم، والأوقية أربعون؛ فأشفقوا إن جعلوها كلها، على مثال السود ثم فشافشوا بعد لا يعرفون غيرها إن يحملوا معنى الزكاة على أنها لا تجب حتى تبلغ تلك السود العظام مأتين

. . . .

وأيضا فقد اعترف البيهقى بأن الرواية فيه عن عمر رضى الله عنه منقطعة، وكذلك عن عثمان رضى الله عنه، والذى أودعناه فى المتن أول الباب موصول عن عمر؛ فإن أبا حنيفة رواه عن الهيثم، عن الشعبى، عن عبيدة السلمانى، عن عمر، وفيه أنه قال: على أهل الورق من الدية عشرة آلاف درهم، وهذا سند صحيح موصول، وروى وكيع، عن ابن أبى ليلى، عن الشعبى، عن عبيدة السلمانى، قال: وضع عمر بن الخطاب على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم.

وفى "المحلى": روينا من طريق حماد بن سلمة، عن حميد، قال: كتب عمر بن عبد العزيز: فى الدية عشرة آلاف درهم، قال ابن المنذر: هو قول أبى حنيفة وأصحابه، والثورى، وأبى ثور. وفى "التجريد" للقدورى: لا خلاف فى أن الدية ألف دينار، وكل دينار عشرة دراهم، ولهذا جعل نصاب الذهب عشرين دينارا، ونصاب الورق مائتى درهم (الجوهر النقى ٨٠:٨)، وهذا مما لا خلاف فيه.

فلو سلمنا أن عمر وعثمان قضيا فى الدية اثنى عشر ألفا بوزن السبعة، لكان ما رويناه عنه أولى بالأخذ؛ لكونه موصولا سندا؛ ولكونه أقل، وإذا اختلفت الروايات بالزيادة والنقصان فالأخذ

عددا، فيكون فى هذا بخس للزكاة، وإن جعلوها كلها على مثال الطبرية فيكون فيها اشتطاطا على رب المال، فأرادوا منزلة بينهما يكون فيها كمال الزكاة من غير إضرار بالناس، وأن يكون مع هذا موافقا لما وقت رسول الله ﷺ فى الزكاة، وإنما كانوا قبل ذلك يزكونها شطرين من الكبار والصغار، فنظروا إلى درهم واف فإذا هو ثمانية دوانيق، وإلى درهم من الصغار فكان أربعة دوانيق، فحملوا زيادة الأكبر على نقص الأصغر، فجعلوهما درهمين متساويين، كل واحد ستة دوانيق، ثم اعتبروها بالمثاقيل، ولم يزل المثقال فى آباد الدهر مؤقتا محدودا، فوجدوا عشرة من هذه الدراهم التى واحدها ستة دوانيق وزان سبعة مثاقيل سواء، فاجتمعت فيه وجوه ثلاثة: أنه وزن سبعة، وأنه عدل بين الصغار والكبار، وأنه موافق لسنة رسول الله ﷺ فى الصدقة، لا وكس فيه، ولا شطط، فمضت سنة الدراهم على هذا، واجتمعت عليه الأمة، فالناس فى زكاتهم بحمد الله ونعمته على الأصل الذى هو السنة والهدى لم يزيغوا عنه، كذلك الديات على أهل الورق.

قال أبو عبيد: وكانت الدراهم قبل هذا وزن ستة، بذلك جاء ذكرها فى بعض الحديث ثم روى من طريق الإصبغ بن نباتة عن على: أنه تزوج فاطمة على أربعمائة وثمانين درهما وزن ستة. قال: فلم تزل عليها حتى نقلت إلى السبعة اهـ ملخصا (٥٢٥).

وروى البلاذرى فى "الفتوح": من طريق عبد الله بن موهب، عن أبيه، عن عبد الله بن ثعلبة بن صغير: فلما ولى عبد الملك بن مروان سأل وفحص عن أمر الدراهم والدنانير، فكتب إلى الحجاج بن يوسف أن يضرب الدراهم على خمسة عشر قيراطا من قراريط الدينار، وضرب هو الدنانير الدمشقية، قال عثمان: قال أبى: فقدمت علينا المدينة، وبها نفر من أصحاب رسول الله ﷺ، وغيرهم من التابعين، فلم ينكروا ذلك اهـ (٤٧٢) ١٢ظ.

. . . .

بالأقل المتيقن به أولى وألزم؛ ولكونه أوفق بما اعتبره الشارع فى نصاب الزكاة، حيث جعل الدينار بعشرة دراهم، ومقتضاه أن يكون الدية التى أجمعنا على كونها ألف دينار من الذهب عشرة آلاف درهم من الورق. قال ابن حزم: وأما المالكيون فقد تناقضوا، إذ قد رووا دينار الدية، ودينار القطع فى السرقة، ودينار الصداق برأيهم باثنى عشر درهما، وقد رووا دينار الزكاة بعشرة دراهم، وهذا تلاعب لا خفاء به (المحلى ١٠:٣٩٧).

وأما قول البيهقى: وحديث عمرو بن شعيب قد رويناه موصولا عن أبيه، عن جده، عن عمر رضى الله عنه، ومعه حديث ابن عباس رضى الله عنه (٨:٨٠)، ففيه أن حديث عمرو بن شعيب فى هذا الباب مضطرب جدا، فروى البيهقى من طريق مسلم بن خالد، عن ابن جريج، عنه، قال: كان النبى ﷺ يقيم الإبل، فإذا غلت رفع فى قيمتها، وإذا هانت نقص من ثمنها على أهل القرى الثمن ما كان، ورواه من طريق محمد بن راشد، عن سليمان بن موسى، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده كذلك، وزاد: وبلغت على عهد رسول الله ﷺ ما بين أربعمائة إلى ثمانمائة دينار، أو عدلها من الورق ثمانية آلاف درهم (٨:٧٧)، ومفاده أنها كانت ما بين أربعمائة دينار إلى ثمانمائة دينار، وروى أبو داود من طريق حسين المعلم، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: «كانت قيمة الدية على عهد رسول الله ﷺ ثمانمائة دينار، أو ثمانية آلاف درهم» الحديث (٤:٣٠٨)، ولا يخفى ما بينهما من التخالف والاختلاف.

وأما حديث ابن عباس ففيه محمد بن مسلم الطائفى، ضعفه ابن حنبل، وقد رواه ابن عيينة عن عمرو، عن عكرمة عنه عليه السلام، لم يذكر ابن عباس، كذا قال أبو داود، وقال ابن معين: ابن عيينة أثبت فى عمرو بن دينار من الطائفى، وأوثق منه، ولهذا قال عبد الحق: المرسل أحق من المسند، ثم ذكره البيهقى من طريق محمد بن ميمون، عن ابن عيينة بسنده بذكر ابن عباس، قلت: أخرجه النسائى عن ابن ميمون بسنده عن عكرمة، سمعناه مرة يقول عن ابن عباس: إنه عليه السلام قضى باثنى عشر ألفا يعنى فى الدية، ثم قال النسائى: ابن ميمون ليس بالقوى، والصواب مرسل، وقال ابن حزم: قوله: يعنى "فى الدية" ليس من كلامه عليه السلام، ولا فى الخبر بيان أنه من قول ابن عباس، وقد يقضى عليه السلام بذلك فى دين أو دية بالتراضى، ورواه مشاهير أصحاب ابن عيينة لم يذكروا فيه ابن عباس كما رويناه من طريق عبد الرزاق عن ابن عيينة، فذكره عن عكرمة مرسلا، وأخرجه الترمذى من طريق ابن عيينة بسنده، ولم يذكر ابن عباس، ثم قال: لا

. . . .

نعلم أحدا يذكر فى هذا الحديث عن ابن عباس غير محمد بن مسلم (الجوهر النقى ٨:٧٩).

وقال الجصاص فى "الأحكام" له: الدية قيمة النفس، وقد اتفق الجميع على أن لها مقدارا معلوما، لا يزاد عليه، ولا ينقص منه، وأنها غير موكولة إلى اجتهاد الرأى، كقيم المتلفات ومهور المثل ونحوهما، وقد اتفق الجميع على إثبات عشرة آلاف، واختلفوا فيما زاد، فلم يجز إثباته إلا بتوقيف، وقد روى هشيم، عن يونس، عن الحسن: أن عمر بن الخطاب قوم الإبل فى الدية مأة من الإبل، قوم كل بعير بمأة وعشرين درهما، اثنى عشر ألف درهم، وقد روى عنه فى الدية عشرة آلاف (رواه عبيدة السلمانى عنه، كما مر فى المتن)، وجائز أن يكون من روى اثنى عشر ألفا على أنها وزن ستة، فتكون عشرة آلاف وزن سبعة، وذكر الحسن فى هذا الحديث أنه جعل الدية من الورق قيمة الإبل، لا أنه أصل فى الدية، وفى غير هذا الحديث أنه جعل الدية من الورق، وروى عكرمة عن أبى هريرة فى الدية عشرة آلاف درهم.

فإن احتج محتج بما روى محمد بن مسلم الطائفى، عن عمرو بن دينار عن عكرمة، عن ابن عباس: أن النبى ﷺ قال: «الدية اثنا عشر ألفا»، وبما روى ابن أبى نجيح عن أبيه: أن عمر قضى فى الدية باثنى عشر ألفا، وروى نافع بن جبير عن ابن عباس مثله، والشعبى عن الحارث عن على مثله، قيل له: أما حديث عكرمة، فإنه يرويه ابن عيينة وغيره، عن عمرو بن دينار، عن عكرمة مرسلا، لم يذكر فيه ابن عباس، ويقال: إن محمد بن مسلم غلط فى وصله، وعلى أنه لو ثبت جميع ذلك احتمل أن يريد بها اثنى عشر ألف درهم وزن ستة، وإذا احتمل ذلك لم يجز إثبات الزيادة بالاحتمال، ويثبت عشرة آلاف بالاتفاق، وأيضا: قد اتفق الجميع على أنها من الذهب ألف دينار، وقد جعل فى الشرع كل عشرة دراهم قيمة لدينار، ألا ترى أن الزكاة فى عشرين مثقالا، وفى مائتى درهم، فجعلت مائتا الدرهم نصابا بإزاء العشرين دينارا، كذلك ينبغى أن يجعل بإزاء كل دينار من الدية عشرة دراهم.

قال الجصاص: وقال أبو حنيفة: الدية من الإبل، والدراهم، والدنانير، فمن الدراهم عشرة آلاف درهم، ومن الدنانير ألف دينار، وأبو حنيفة لا يرى الدية إلا من الإبل والورق، والذهب، وقال مالك والشافعى: من الورق اثنا عشر ألفا، ومن الذهب ألف.

وقال أبو يوسف ومحمد: الدية من الورق عشرة آلاف، وعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الإبل مائة بعير، وعلى أهل البقر مائتا بقر، وعلى أهل الشاة ألفا شاة، وعلى أهل الحلل

باب دية أهل الذمة

٥٨٨٣- حدثنا أبو يوسف الصيدلانى، حدثنا محمد بن سلمة، حدثنا محمد بن إسحاق، قال: سألت الزهرى، قلت: حدثنى عن دية الذمى كم كانت على عهد رسول

مائتا حلة يمانية، ولا يؤخذ من الغنم والبقر فى الدية إلا الثنى فصاعدا، ولا تؤخذ من الحلل إلا اليمانية، قيمة كل حلة خمسون درهما فصاعدا. قال: وإنما لم يجعل أبو حنيفة الدية من غير الأصناف الثلاثة من قبل أن الدية لما كانت قيمة النفس كان القياس أن لا تكون إلا من الدراهم والدنانير، كقيم سائر المتلفات، إلا أنه لما جعل النبى ﷺ قيمتها من الإبل تبع الأثر فيها، ولم يوجبها من غيرها، والله أعلم اهـ ملخصا بتقديم وتأخير (٢٣٨:٢).

لأن التقدير بالإبل عرفناها بآثار مشهورة عدمناها فى غيرها: قاله صاحب "الهداية"، ولا يخفى صحته على من له إلمام بمعرفة الأحاديث، وأيضا فتقييد البقر والغنم فى الدية بالثنى فصاعدا، والحلل بكونه يمانية قيمة كل حلة خمسون درهما، لا أثر فى شيء من الآثار التى ذكرها أبو يوسف ومحمد وغيرهما من المحدثين، ولا يجوز تقدير الدية أو تقييدها بالرأى؛ فلا جل ذلك لم يقل أبو حنيفة بما قالاه، وأما قول أبى يوسف فى "الخراج": هذا قول من أدركت من علمائنا بالعراق، فراجع إلى كون الدية عشرة آلاف درهم من الورق، بدليل ما فى سياقه: فأما أهل المدينة فإنهم يجعلونها من الورق اثنى عشر ألفا اهـ، وإرجاعه إلى كل ما ذكره فيما مضى، كما فعله بعض الأحباب، بعيد من الصواب، والله تعالى أعلم ١٢ظ.

باب دية أهل الذمة

قوله: "حدثنا أبو يوسف" إلخ: قلت: الزهرى لم يذكر له سندا ولكنه صحح الحديث، وهو إمام حجة؛ فلا يكون أقل من بلاغات مالك، وتعليقات البخارى، وليس هذا من مراسيل الزهرى التى يرويها من غير تصحيح، فاعرف ذلك، ولا تقل أنه من مراسيل الزهرى، ومرسله ليس بحجة؛ لأن هذا فى المرسل الذى يرويه من غير تصحيح، وأما ما يصححه فقد عرفت أن تصحيحه ليس بأدون من تصحيح البخارى ومالك للتعليقات والبلاغات، ولم يتنبه الشافعى لهذه الدقيقة؛ فرده لكونه مرسلا، كما نقل عنه الزيلعى من رواية البيهقى.

وقد روى عبد الرزاق عن معمر، عن الزهرى، قال: كان دية اليهودى والنصرانى فى زمن النبى ﷺ مثل دية المسلم، وأبى بكر وعمر وعثمان، فلما كان معاوية أعطى أهل القتيل النصف،

الله ﷺ؟ قد اختلف علينا فيها، فقال: ما بقى أحد بين المشرق والمغرب أعلم بذلك مني، كانت على عهد رسول الله ﷺ ألف دينار، وأبى بكر وعمر وعثمان، حتى كان

وألقى النصف فى بيت المال، ثم قضى عمر بن عبد العزيز فى النصف، وألغى ما كان جعل معاوية، قال الزهرى: ولم يقض لى أن أذاكر عمر بن عبد العزيز فأخبره أن الدية كانت تامة لأهل الذمة، قلت للزهرى: بلغنى أن ابن المسيب قال: ديته أربعة آلاف. فقال: إن خير الأمور ما عرض على كتاب الله تعالى: ﴿وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله﴾، أخرجه الزيلعى فى "نصب الراية"، وهذا يدل على كمال وثوق الزهرى بالرواية.

وأخرج أبو داود فى "المراسيل" عن ابن المسيب، قال: قال رسول الله ﷺ: «دية كل ذى عهد فى عهده ألف دينار»، رواه الزيلعى، ومراسيل ابن المسيب صحاح عند المحدثين، وقال محمد فى "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة، عن الهيثم بن أبى الهيثم، أن النبى ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان قالوا: «دية المعاهد دية الحر المسلم» كذا فى الزيلعى، وأخرج أبو داود فى "المراسيل" بسند صحيح عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن، قال: كان عقل الذمى مثل عقل المسلم فى زمن رسول الله ﷺ، وزمن أبى بكر، وزمن عمر، وزمن عثمان، حتى كان صدر من خلافة معاوية، فقال معاوية: إن كان أهله أصيبوا به فقد أصيب به بيت مال المسلمين. (لفوات الجزية) فجعلوا لبيت المال النصف ولأهله النصف خمسمأة دينار، ثم قتل آخر من أهل الذمة، فقال معاوية: لو أنا نظرنا إلى هذا الذى يدخل بيت مال المسلمين فجعلناه وضعا عن المسلمين دعونا لهم، قال: فمن هناك وضع عقلهم إلى خمسمائة.

وقال عبد الرزاق: أخبرنا ابن جريج، عن يعقوب بن عتبة، وإسماعيل بن محمد، وصالح، قالوا: عقل كل معاهد من أهل الكفر كعقل المسلمين، جرت بذلك السنة فى عهد رسول الله ﷺ. وقال عبد الرزاق: أخبرنا معمر، عن الزهرى، عن سالم، عن أبيه: أن رجلا قتل رجلا من أهل الذمة، فرفع إلى عثمان فلم يقتله، وجعل عليه ألف دينار.

وقال عبد الرزاق: أخبرنا أبو حنيفة، عن الحكم بن عتبة، عن على، قال دية كل ذمى مثل دية المسلم، قال عبد الرزاق: أخبرنا ابن جريج، عن ابن أبى نجيح عن مجاهد، عن ابن مسعود، قال: دية المعاهد مثل دية المسلم، وأخرجه البيهقى أيضا، ثم أخرج البيهقى نحوه عن القاسم بن عبد الرحمن، عن ابن مسعود، وقال: هما منقطعان إلا أنه يعضد كل واحد منهما الآخر، كذا فى "نصب الراية".

معاوية أعطى أهل القتيل خمسمائة دينار، ووضع فى بيت المال خمسمائة دينار، رواه ابن أبى عاصم فى "كتاب الديات".

قلت: هو مذهب أئمتنا، وقال الشافعي: دية أهل الكتاب ثلث دية المسلم، واحتج له بما روى عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن عمرو بن شعيب: «أن رسول الله ﷺ فرض على كل مسلم قتل رجلا من أهل الكتاب أربعة آلاف درهم»، رواه الزيلعى، وقال: هو معضل، وبما رواه عبد الرزاق والشافعى، عن عمر: أنه قضى فى اليهودى والنصرانى أربعة آلاف، وفى المجوسى ثمانمائة، وبما روى الشافعى عن عثمان: أنه قضى فى دية اليهودى والنصرانى أربعة آلاف درهم.

وقال مالك وأحمد: دية اليهودى والنصرانى نصف دية المسلم فى الخطأ، ودية المسلم كاملة فى العمد، فحمل ما روينا من الدية الكاملة على العمد، وما روينا من أربعة آلاف على النصف، لما رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن دية اليهودى والنصرانى فى عهد النبى ﷺ كانت نصف دية المسلمين، وكانت الدية يومئذ ثمانية آلاف درهم.

ويرد عليه أنه إذا كان كذلك فكيف قضى عمر أربعة آلاف مع كونها ثلثا من دية المسلمين؟ وكيف جاز لعثمان القضاء بأربعة آلاف درهم مع كونها ثلثا من الدية؟ ويرد على الشافعى أنه كيف قضى رسول الله ﷺ بأربعة آلاف؟ وقد كانت الدية ثمانية آلاف درهم؛ لأن أربعة آلاف نصف لثمانية آلاف، وليست بثلث، فلما اختلفت الروايات أخذنا روايات كمال الدية؛ لكونها موافقا لظاهر الآية؛ لأن الله تعالى كما أوجب الدية فى قتل المؤمن، كذلك أوجب فى قتل المعاهد، والظاهر هو المساواة لاتحاد اللفظين.

فإن قلت: المرأة داخلة فى الآية، وليست ديتها مساوية للرجل، فكذلك يجوز أن لا يكون دية المعاهد مساوية لدية المسلم.

قلنا: إنما قلنا بنقصان دية المرأة للإجماع، وللآثار الواردة فيها من غير معارض، فلو جاءت الآثار كذلك فى المعاهد لقلنا بها، ولكن قد عرفت أن الآثار قد وردت موافقة لظاهر الآية ومخالفة له؛ فيكون القول بما هو موافق للظاهر أولى.

والحاصل أن الآية ظاهرة فى مساواة دية المرأة والرجل، كما هى ظاهرة فى مساواة دية المعاهد والمسلم، إلا أنا صرفناها عن الظاهر للآثار والإجماع، وليس كذلك المعاهد؛ لأنه وردت فيه آثار مختلفة، بعضها يوجب صرفها عن الظاهر، وبعضها يوجب إبقاءها عليه؛ فلا يجب صرفها عن الظاهر، ويعمل بالآثار التى يوافق الظاهر لا بالتى يخالفها هذا.

. . . .

ودية المجوسى عندنا كاملة، وعند الشافعى وغيره ثمانمأة درهم، وحجتهم ما روى عن عمر: أنه جعل دية المجوسى ثمانمأة درهم، وحجتنا ظاهر الآية؛ لأنه لم يفصل بين معاهد ومعاهد، والنصوص التى رويناها فى كمال دية المعاهد والذمى. والجواب عن أثر عمر أنه معارض بما روى عنه سابقا أن دية أهل الذمة كانت فى عهده كاملة، وهو موافق لظاهر الكتاب، فيكون هو الراجح.

قال العبد الضعيف: روى ابن حزم فى "المحلى" من طريق عبد الرزاق: نا معمر عن الزهرى عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه: أن رجلا مسلما قتل رجلا من أهل الذمة عمدا، فدفع إلى عثمان بن عفان، فلم يقتله به، وغلظ عليه الدية كدية المسلم، قال الزهرى: وقتل خالد بن المهاجر -هو ابن خالد بن الوليد- رجلا ذميا فى زمن معاوية، فلم يقتله به، وغلظ عليه الدية ألف دينار.

قال ابن حزم: هذا فى غاية الصحة عن عثمان، ولا يصح فى هذا شىء غير هذا عن أحد من الصحابة، إلا ما ذكرنا عن عمر أيضا من طريق النزال بن سبرة، ومن طريق عبد الرزاق: نا رباح بن عبد الله بن عمر، أخبرنى حميد الطويل أنه سمع أنس بن مالك: أن يهوديا قتل غيلة، فقضى فيه عمر بن الخطاب باثنى عشر ألف درهم (٨:٣٤٩). قلت: وفى كل ذلك رد على من قال: لا قصاص فى قتل الذمى ولا دية، كابن حزم، وعلى من قال: دية الذمى نصف دية المسلم أو ثلثها.

وأما أن عمر وعثمان ومعاوية لم يقتلوا المسلم بالذمى، فلعل ذلك لشبهة درأت القصاص، أو لكون رضاء الولى بالدية مرجوا، فقد روينا عن عمر وعثمان أنهما أقادا الذمى من المسلم، كما مر فى الأبواب السالفة فتذكر، وأما أن عمر قضى باثنى عشر ألفا، فقد مر تأويله أيضا، وقول البيهقى فى رواية الزهرى عن سالم عن ابن عمر: إنه غير محفوظ، رد عليه؛ فإن عبد الرزاق أخرجه عن الزهرى من وجهين، وأن ابن حزم قال: هو فى غاية الصحة عن عثمان، فلا أدرى ما معنى قول البيهقى: غير محفوظ؟.

ويؤيده ما روى البيهقى نفسه من طريق الشافعى: أنبأ محمد بن الحسن، أنبأ محمد بن يزيد، أنبأ سفيان بن حسين، عن الزهرى: أن ابن شاس الجذامى قتل رجلا من أنباط الشام، فرفع إلى عثمان رضى الله عنه، فأمر بقتله، فكلمه الزبير وناس من أصحاب رسول الله ﷺ رضى الله عنهم فنهوه عن قتله، قال: فجعل ديته ألف دينار. قال الشافعى: قلت: هذا حديث من يجهل؛ فدع الاحتجاج به، وإن كان ثابتا فقد زعمت أنه أراد قتله، فمنعه أناس من أصحاب رسول الله ﷺ، فرجع لهم، فهذا عثمان ومن معه مجمعون أن لا يقتل مسلم بكافر، فكيف خالفتهم؟ اهـ.

. . . .

قلت: ابن يزيد هو الكلاعى الواسطى، وثقه ابن معين وأبو داود، وقال ابن حنبل: كان ثبتا فى الحديث، فلا أدرى من الذى يجهل من هؤلاء؟ (الجوهر النقى ٨:٣٣).

وأما قوله: إنه أراد قتله فمنعه أناس من أصحاب رسول الله ﷺ، فليس فيه ما يدل على المنع، وإنما فيه أنهم كلموه، ومعناه أنهم كلموا أن لا يعجل بالقصاص؛ لما كانوا يرجون من أولياء المقتول أن يرضوا بالدية، وهل هو إلا نظير قوله ﷺ فى الربيع بنت النضر حين كسرت ثنية جارية من الأنصار: «يا أنس، كتاب الله القصاص»، وقول أنس: لا والذى بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها، فرضى القوم وعفوا. فهل لأحد أن يقول: إن أنس بن النضر منع النبى ﷺ من القصاص؟ كلا، بل كلمه وتشفع إليه وإلى القوم، كذلك ههنا، فالحديث حجة على الشافعى؛ لأن عثمان ومن معه كلهم مجمعون أن دية الذمى ألف دينار كدية المسلم سواء، فإن قال: هو منقطع بين الزهرى وعثمان. قلنا: مثل هذا المنقطع حجة عند الشافعى، فالمنقطع يقوى عنده بمنقطع مثله، فكيف بمنقطع تقوى بموصول؟.

وقال الطحاوى: ثنا إبراهيم بن منقذ، ثنا عبد الله بن يزيد المقرى، عن سعيد بن أبى أيوب، حدثنى يزيد بن أبى حبيب، أن جعفر بن عبد الله بن الحكم أخبره: أن رفاعة بن السموءل اليهودى قتل بالشام، فجعل عمر ديته ألف دينار. وهذا السند رجاله على شرط مسلم خلا ابن منقذ، وهو ثقة، أخرج له الحاكم فى "المستدرك" وابن حبان فى "صحيحه"، وأخرج أبو داود فى "مراسيله" بسند رجاله ثقات عن سعيد بن المسيب قال: قال رسول الله ﷺ: «دية كل ذى عهد فى عهده ألف دينار».

وهذا يدل على أن ما رواه البيهقى من طريق الشافعى، عن سفيان بن عيينة، عن صدقة بن يسار، قال: أرسلنا إلى سعيد بن المسيب نسأله عن دية المعاهد؟ فقال: قضى فيه عثمان بن عفان رضى الله عنه بأربعة آلاف، قال: فقلنا: من قبله؟ قال: فحسبنا اهـ (٨:١٠٠) كان قبل أن يبلغه عن رسول الله ﷺ ما ذكره، فيبعد كل البعد أن يكون عنده حديث عن رسول الله ﷺ فيتركه، ويأخذ بقضاء عثمان، بل الظاهر أنه أخذ بقضاءه قبل أن يبلغه عن رسول الله ﷺ: «دية كل ذى عهد فى عهده ألف دينار»، وهذا هو اللائق بشأنه، فقول الشافعى -رحمه الله- هم الذين سألوه أى ابن المسيب آخرا، دعوى مجردة عن دليل، فليس فى قضية ما يدل على أن ذلك كان آخرا، وذكر أبو عمر فى "التمهيد" عن جماعة منهم ابن المسيب، أنهم قالوا: دية المعاهد كدية المسلم،

. . . .

وروى الطحاوى بسنده عنه قال: «دية كل معاهد فى عهده ألف دينار».

ثم ذكر البيهقى من طريق أبى المقدام، عن سعيد بن المسيب: أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قضى فى دية المجوسى بثمانمأة درهم اهـ.

قلنا: قد ثبت عن عمر خلافه كما تقدم، ولا فرق بين معاهِد ومعاهَد، ثم ذكر من طريق أبى صالح: ثنا ابن لهيعة، عن يزيد بن أبى حبيب عن أبى الخير، عن عقبة بن عامر، قال: قال رسول الله ﷺ: «دية المجوسى ثمانمأة درهم»، قال البيهقى: تفرد به أى برفعه ووصله أبو صالح -كاتب الليث- والأول أشبه أن يكون محفوظا اهـ، أراد بالأول ما رواه ابن وهب: أخبرنى ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب عن ابن شهاب: أن عليا وابن مسعود رضى الله عنهما كانا يقولان: فى دية المجوسى ثمانمأة درهم وهو مرسل ابن شهاب لم يدرك عليا ولا ابن مسعود.

ويعارضه ما رواه البيهقى من طريق أبى بكر بن عياش، عن أبى سعد البقال، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: «جعل رسول الله ﷺ دية المعاهدين دية المسلم». وأما قوله: إن سعيد بن المرزبان البقال لا يحتج به، ففيه أن على من يحتج بابن لهيعة أن يحتج به، فقد وثقه كثيرون كما مر غير مرة، لا سيما وقد عضده ما رواه البيهقى نفسه من طريق الحسن بن عمارة، عن الحكم، عن مقسم، عن ابن عباس، قال: ودى رسول الله ﷺ رجلين من المشركين -وكانا منه فى عهد- دية الحرين المسلمين. والحسن بن عمارة ليس بدون ابن لهيعة، وأيده ما رواه من طريق على بن الجعد: ثنا أبو كرز، عن نافع، عن ابن عمر أن النبى ﷺ قال: «دية ذمى دية مسلم»، ولا يضرنا قول الدارقطنى: أبو كرز هذا متروك الحديث؛ فإن ابن لهيعة أيضا ليس بمقبول عنده.

ويشيده ما رواه البيهقى من طريق يحيى بن آدم: ثنى الحسن بن صالح، عن على بن أبى طلحة، عن القاسم بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن مسعود -رضى الله عنه- قال: «من كان له عهد أو ذمة فديته دية المسلم»، ولا يضرنا قول البيهقى: هذا منقطع موقوف؛ فإن ما رواه ابن لهيعة، عن يزيد بن حبيب، عن ابن شهاب، عن على وابن مسعود، منقطع موقوف أيضا، والقاسم من أهل بيت عبد الله، وهو أعلم بحديث جده من ابن شهاب.

قال ابن التركمانى: هذا هو مذهب ابن مسعود مشهور عنه وإن كان منقطعا، وقد أخرج عبد الرزاق عن معمر، عن ابن أبى نجيح، عن مجاهد، عن ابن مسعود، قال: «دية المعاهد مثل دية المسلم». وقال ذلك على أيضا، وهو أيضا منقطع إلا أن كلا منهما يعضد الآخر ويقويه، وذكر عبد

. . . .

الرزاق عن أبى حنيفة، عن الحكم بن عتيبة، أن عليا قال: دية اليهودى والنصرانى وكل ذمى مثل دية المسلم.

(ولا يخفى أن أهل الكوفة أعلم بقضايا على وابن مسعود من ابن شهاب) وذكر أيضا بسندين صحيحين عن النخعى والشعبى: أن دية اليهودى والنصرانى كدية المسلم، وذكر أيضا عن ابن جريج، عن يعقوب بن عتبة، وإسماعيل بن محمد، وصالح، قالوا: عقل كل معاهد من أهل الكفر كعقل المسلمين، ذكرانهم وإناثهم، جرت بذلك السنة فى عهد رسول الله ﷺ، وبهذا قال عطاء ومجاهد وعلقمة والنخعى ذكره عنهم ابن أبى شيبة بأسانيده، وبه ظهر أن مرسل ابن المسيب قال: قال رسول الله ﷺ: «دية كل ذى عهد فى عهده ألف دينار»، قد تأيد بمرسلين صحيحين، وبعدة أحاديث مسندة وإن كان فيها كلام، وبمذاهب جماعة كثيرة من الصحابة، ومن بعدهم، فوجب أن يعمل به الشافعى، كما عرف من مذهبه.

وفى "التمهيد": روى ابن إسحاق عن داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس فى قضية قريظة والنضير: أنه عليه السلام جعل ديتهم سواء دية كاملة، وهو الذى دل عليه ظاهر كتاب الله تعالى؛ لأنه قال: ﴿ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله﴾، ثم قال: ﴿وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة﴾. والظاهر أن هذه الدية هى الدية الأولى، وكذا فهم جماعة من السلف. قال ابن أبى شيبة: ثنا عبد الرحيم -هو ابن سليمان- عن أشعث -هو ابن سوار- عن الشعبى، وعن الحكم، وحماد عن إبراهيم، قالا: دية اليهودى، والنصرانى، والحربى المعاهد، مثل دية المسلم، ونساءهم على النصف من دية الرجال، وكان عامر يتلو هذه الآية: ﴿وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله﴾، وأشعث وإن تكلموا فيه يسيرا، فقد تقدم أن مسلما روى له متابعة، وأخرج له ابن خزيمة فى "صحيحه"، والحاكم فى "المستدرك".

وقال ابن أبى شيبة أيضا: ثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن أيوب، عن الزهرى، سمعته يقول: دية المعاهد دية المسلم، وتلا الآية السابقة. وهذا السند فى غاية الصحة، فلو كان مذهب عمر وعثمان، كما ذهب إليه الشافعى؛ لما تركت هذه الأدلة لقولهما، فكيف وقد اختلف عنهما؟ وفى "التهذيب" لابن جرير الطبرى: لا خلاف أن الكفارة فى قتل المسلم والمعاهد سواء، وهو تحرير رقبة، فكذلك الدية.

باب دية المرأة

٥٨٨٤- أخبرنا مسلم بن خالد، عن عبد الله بن عمر، عن أيوب بن موسى، عن ابن شهاب، عن مكحول، وعطاء، قالوا: أدركنا الناس على أن دية الحر المسلم على عهد النبي ﷺ مائة من الإبل، فقوم عمر تلك الدية على أهل القرى ألف دينار، واثنى عشر

وفى "الاستذكار": وقال أبو حنيفة وأصحابه، والثورى، وعثمان البتى، والحسن بن حيى: دية المسلم والذمى والمجوسى والمعاهد سواء، وهو قول ابن شهاب، وروى عن جماعة من الصحابة والتابعين، وروى إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب، قال: كان أبو بكر وعمر وعثمان يجعلون دية اليهودى والنصرانى الذميين مثل المسلم اهـ ملخصا من "الجوهر النقى" (١٠٣:٨).

باب دية المرأة

قوله: "أخبرنا مسلم" إلخ: قلت: روى البيهقى من طريقين عن عبادة بن نسئ عن ابن غنم، عن معاذ، قال: قال رسول الله ﷺ: «دية المرأة على النصف من دية الرجل». وقال: روى بإسناد لا يثبت مثله، لخصته من "الزيلعى" و "الجوهر النقى".

قلت: لم يذكر البيهقى العلة، فإن لم يكن يصلح الاحتجاج فهو لا يسقط عن درجة الاستشهاد، ورويناه للاستشهاد، وأخرج البيهقى عن إبراهيم، عن على: قال: عقل المرأة على النصف من دية الرجل فى النفس وما دونها (زيلعى).

وأخرج الشافعى فى "الأم" عن محمد بن الحسن، عن محمد بن أبان، عن حماد، عن إبراهيم، عن عمر بن الخطاب، وعلى، أنهما قالا: عقل المرأة على النصف من دية الرجل فى النفس، وما دونها (كتاب الأم ٢٨٢:٧).

قلت: هذه الآثار تدل على أن دية المرأة نصف دية الرجل، وهو مذهب أصحابنا، وقال فى "المغنى": قال ابن المنذر وابن عبد البر: أجمع أهل العلم على أن دية المرأة نصف دية الرجل، وحكى غيرهما غن ابن علية، والأصم، أنهما قالا: ديتها كدية الرجل، بقوله عليه السلام: «فى النفس المؤمنة مأة من الإبل»، وهذا قول شاذ يخالف إجماع الصحابة، وسنة النبى ﷺ؛ فإن فى كتاب عمرو بن حزم: «دية المرأة على النصف من دية الرجل» وهى أخص مما ذكروه، وهما فى كتاب واحد، فيكون ما ذكرنا مفسرا لما ذكروه مخصصا له اهـ، ثم قول على: "فى النفس وما دونه"، وكذا إطلاق الحكم فى الأحاديث المرفوعة يدل على أن الحكم فى الثلث وما فوقها وما

ألف درهم، ودية الحرة المسلمة إذا كانت من أهل القرى خمسمائة دينار، أو ستة آلاف

دونها واحد، وهو التنصيف، وما روى النسائى عن إسماعيل بن عياش، عن ابن جريج، عن عمرو ابن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: قال رسول الله ﷺ: «عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديتها» فضعيف؛ لأن ابن جريج حجازى، ورواية ابن عياش عن الحجازيين ضعيفة.

وما روى البيهقى عن ربيعة أنه سأل ابن المسيب: كم فى إصبع المرأة؟ قال: عشر قال: كم فى اثنين؟ قال: عشرون، قال كم فى ثلث؟ قال: ثلثون، قال كم فى أربع؟ قال: عشرون. قال ربيعة: حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟ قال: أ عراقى أنت؟ قال ربيعة: عالم متثبت أو جاهل متعلم، قال: يا ابن أخى! إنها السنة اهـ. فقال الشافعى: كنا نقول به، ثم وقفت عنه وأنا أسأل الخيرة، لأنا نجد من يقول: السنة، ثم لا نجد نفاذا بها عن النبى ﷺ، والقياس أولى بنا فيها اهـ، كذا فى "الزيلعى" نقلا عن البيهقى، وفى "التلخيص الحبير": قال الشافعى: وكان مالك يذكر أنه السنة، وكنت أتابعه عليه وفى نفسى منه شيء، ثم علمت أنه يريد سنة أهل المدينة، فرجعت عنه اهـ (٣٤٠).

وأخرج البيهقى عن الشعبى، عن زيد بن ثابت قال: «جراحات الرجال والنساء سواء إلى الثلث، فما زاد فعلى النصف»، رواه الزيلعى، وقال: هو منقطع.

قلت: إذا اختلف الروايات أخذنا بما هو موافق للقياس، وهو روايات التنصيف على الإطلاق، ولكن يرد عليه أن ما رويتم عن مكحول وعطاء فهو فى النفس، ولا تعرض له عما دون النفس، وما رويتم عن معاذ فليس بثابت، وما رويتم عن على فهو معارض بما روى عن زيد بن ثابت، وما روى عن زيد أرجح مما روى عن على، لأنه يحتمل أن يكون قاله على من جهة القياس، وليس هذا الاحتمال فيما روى عن زيد، لأنه مخالف للقياس، ويؤيده ما روى عن ابن المسيب.

ويجاب عنه بأن عليا وافقه عمر بن الخطاب. قال محمد الحسن: أخبرنا محمد بن أبان، عن حماد، عن إبراهيم، عن عمر بن الخطاب، وعلى بن أبى طالب، أنهما قالا: عقل المرأة على النصف من دية الرجل فى النفس، وفيما دونها، ثم قال: فقد اجتمع عمر وعلى على هذا، فليس ينبغى أن يؤخذ بغيره، رواه الشافعى فى "الأم"، وقال محمد أيضا: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، أنه قال: قول على أحب إلى من قول زيد، رواه الشافعى فى "الأم" أيضا.

وتحقيق هذا الجواب أن أمر الدية سماعى، فكما أن قول زيد مرفوع حكما، كذلك قول على مرفوع حكما، وهو يتقوى بقول عمر وبالقياس، لأن كون الدية فى ثلث أصابع ثلثين إبلا،

درهم، وإذا كان الذى أصابها من الأعراب فديتها خمسون من الإبل، رواه الشافعى فى "مسنده" (زيلعى).

وفى الأربع عشرين غير معقول، فيكون قول على هو الراجح.

ويمكن أن ينازع فى كون أمر الدية كله مبنيا على السماع، ويجاب بأن هذا أمر راجع إلى ذوق المجتهد، فإذا علم المجتهد أن عليا وعمر لم يقولا ما قالا إلا سماعا لا من رأيهما، فعلمه هو الحجة فى حقه، وإن لم يستطع إقامة البرهان عليه.

ورجح الشافعى قول على بأنه لا يثبت عن زيد كثبوته عن على، وحاصل هذا الجواب أن المعارض لا بد له أن يكون مساويا لما يعارضه فى الثبوت والدلالة، وقول زيد ليس كذلك، فلا يعارضه. ولم يتبين لى معنى قوله: لا يثبت عن زيد كثبوته عن على، لأن ما قال زيد رواه عنه الشعبى على ما تقدم عن البيهقى، ورواه أيضا إبراهيم، كما رواه محمد بن الحسن، عن أبى حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن زيد، وما روى عن على لم يروه إلا إبراهيم، فلا أدرى كيف كان قول على أثبت؟.

ويجاب عنه بأن أمر التنقيد أمر ذوقى لا يمكن إقامة الدليل عليه، قال ابن أبى حاتم: سمعت أبى يقول: مثل معرفة الحديث كمثل فص ثمنه مأة دينار، وآخر مثله على لونه ثمنه عشرة دراهم، وقال: حدثنى أبى، أخبرنا محمود بن إبراهيم بن سميع، قال: سمعت أحمد بن صالح يقول: معرفة الحديث بمنزلة معرفة الذهب والشبه، فإن الجوهر إنما يعرفه أهله، وليس للبصير فيه حجة إذا قلت له: كيف قلت؟ يعنى أنه الجيد أو الردى اهـ (كتاب العلل ١ : ١٠). قلت: فإذا اختلف أهل الحديث فى التصحيح فهو كاختلاف أهل البصيرة بالجواهر والذهب، فاعرف ذلك.

قال العبد الضعيف: لا أدرى من أين أخذ بعض الأحباب قول الشافعى فى قول زيد: إنه لا يثبت عنه كثبوته عن على. والذى رأيته فى "سنن البيهقى" قال: ولا يثبت عن زيد إلا كثبوته عن على اهـ (٨: ٩٦) أى وإذا استوى القولان ثبوتا تعارضا، فلزم المصير إلى القياس للترجيح، والقياس قد رجح قول على فى هذا الباب، فهو أولى. هذا معنى كلام الشافعى رحمه الله، فلم يرجح قول على إلا بالقياس لا لقوه الإسناد، فإنهما فى ذلك بمنزلة سواء، وبعد ذلك فكل ما ذكره بعض الأحباب فى تصحيح هذا الكلام لا طائل تحته.

وأما قوله: وما رويتم عن معاذ فليس بثابت، ففيه أن البيهقى أخرجه من طريق إبراهيم بن طهمان، عن بكر بن خنيس، عن عبادة بن نسى، عن ابن غنم، عن ابن معاذ بن جبل، قال: قال

. . . .

رسول الله ﷺ: «دية المرأة على النصف من دية الرجل»، قال البيهقى: وروى من وجه آخر عن عبادة بن نسى وفيه ضعف اهـ، وظاهره أن قوله: "وفيه ضعف" يعول إلى الوجه الآخر، والله تعالى أعلم، وهو ما ذكره البيهقى فى باب دية السمع، قال: روى أبو يحيى الساجى فى "كتابه": بإسناد فيه ضعف، عن عبادة بن نسى، عن ابن غنم، عن معاذ بن جبل، عن النبى ﷺ: «وفى السمع مأة من الإبل»، ثم أخرجه من طريق الحاكم سنده عن رشدين بن سعد، عن عبد الرحمن بن زياد بن أنعم، عن عتبة بن حميد، عن عبادة بن نسى، عن ابن غنم، عن معاذ مرفوعا. ورشدين وابن زياد فيهما مقال، ضعفهما البيهقى فى غير ما موضع واحد.

وقول بعض الأحباب: وما روى عن على لم يروه إلا إبراهيم اهـ ففيه أن البيهقى أخرجه من طريق سعيد بن منصور: ثنا هشيم، عن الشيبانى، وابن أبى ليلى، وزكريا، عن الشعبى، أن عليا رضى الله عنه كان يقول: جراحات النساء على النصف من دية الرجل فيما قل وكثر. ومن طريق على بن الجعد: أنبأ شعبة، عن الحكم، عن الشعبى، عن زيد بن ثابت، أنه قال: جراحات النساء والرجال سواء إلى الثلث، فما زاد فعلى النصف. وقال على بن أبى طالب: على النصف من كل شيء، قال: وكان قول على رضى الله عنه أعجبها إلى الشعبى (٨:٩٦)، وروى محمد فى "الآثار" عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم، قال: قول على بن أبى طالب أحب إلى من قول عبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت، وشريح، فى جراحات النساء والرجال، قال محمد: بقول على وإبراهيم نأخذ، كان على بن أبى طالب يقول: جراحات النساء على النصف من جراحات الرجال فى كل شيء، وكان عبد الله بن مسعود وشريح يقولان: تستوى فى السن والموضحة، ثم على النصف فيما سوى ذلك. فقول على بن أبى طالب: "على النصف فى كل شيء" أحب إلينا، وهو قول أبى حنيفة رحمه الله (٨٦).

قلت: وقد روى عن عمر الخطاب مثل قول ابن مسعود، أخرجه ابن أبى شيبة فى "مصنفه" عن جرير، عن مغيرة، عن إبراهيم، عن شريح، قال: أتانى عروة البارقى من عند عمر: أن جراحات النساء والرجال تستوى فى السن والموضحة وما فوق ذلك، فإن المرأة على النصف من دية الرجل، كذا فى "الجوهر النقى" (٨:٩٦).

وقد عرفت أن محمد بن الحسن روى عن محمد بن أبان، عن حماد، عن إبراهيم، عن عمر مثل قول على: عقل المرأة على النصف من دية الرجل فى النفس وفيما دونها. فالظاهر أن لعمر فى

باب دية العين

٥٨٨٥– عن أبى بكر بن حزم، قال: فى كتاب رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم: «فى العين نصف الدية، وفى العينين الدية كاملة»، وقد رويناه فى باب دية الأسنان والأنف واللسان بطرقه.

باب دية أشفار العين والجفون

٥٨٨٦– قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: فى أشفار العين الدية كاملة إذا لم تنبت، وفى كل واحدة منهن ربع الدية، وفى الجفون الدية، وفى كل جفن منها ربع الدية، وفى الشفتين الدية، وفى كل واحد منها نصف الدية، قال محمد: وبهذا كله نأخذ، وهو قول أبى حنيفة (كتاب الآثا).

٥٨٨٧– قلت: روى الدارقطنى من طريق عبد الرزاق عن محمد بن رشد عن مكحول عن قبيصة بن ذويب عن زيد بن ثابت فى جفن العين ربع الدية (دارقطنى٣٧٣).

باب الأعمى يفقأ عين الصحيح عمدا

٥٨٨٨– قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، فى الأعمى يفقأ

ذلك قولين: أخذ ابن مسعود وشريح بقوله الأول، وأخذ على بقوله الآخر، وأما قول زيد بن ثابت فلم يذهب إليه أحد من الصحابة غيره، نعم هو قول الفقهاء من أهل المدينة، وروى عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، بإسناد ضعيف مثل قوله كما مر، ولو كان ذلك ثابتا عن النبى ﷺ لم يعدل عنه عمر وعلى رضى الله عنهما إلى غيره، والمروى عنهما، وإن كان موقوفا فهو فى حكم المرفوع، كما مر، والله تعالى أعلم بالصواب.

باب دية العين

قوله: "عن أبى بكر" إلخ: قلت: وهو يشمل عين الصحيح والأعور كما هو مذهب أصحابنا، وهذا إذا كانت صحيحة، وأما إن كانت ذاهبة البصر ففيها حكومة عدل.

باب دية العين وأشفار العين والجفون والأعمى يفقأ عين الصحيح عمدا

قال العبد الضعيف: كتاب رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم فى الديات سيأتى الكلام فى تصحيحه وتضعيفه من حيث الإسناد فى باب دية اللسان، وقد صحح الحديث بالكتاب المذكور

عين الصحيح، قال: عليه الدية فى ماله، قال: محمد: وبه نأخذ؛ لأنه لا يستطاع

جماعة من الأئمة، لا من حيث الإسناد، بل من حيث الشهرة، فقال الشافعى فى "رسالته": لم يقبلوا هذا الحديث حتى ثبت عندهم أنه كتاب رسول الله ﷺ.

وقال ابن عبد البر: هذا كتاب مشهور عند أهل السير، معروف ما فيه عند أهل العلم معرفة يستغنى بشهرتها عن الإسناد؛ لأنه أشبه التواتر فى مجيئه؛ لتلقى الناس له بالقبول والمعرفة، قال: ويدل على شهرته ما روى ابن وهب، عن مالك، عن الليث بن سعد، عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب، قال: وجد كتاب عند آل حزم يذكرون أنه كتاب رسول الله ﷺ وقال العقيلي: هذا حديث ثابت محفوظ، إلا أنا نرى أنه كتاب غير مسموع عمن فوق الزهرى، وقال يعقوب بن سفيان: لا أعلم فى جميع الكتب المنقولة كتابا أصح من كتاب عمرو بن حزم هذا؛ فإن أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين يرجعون إليه، ويدعون رأيهم، وقال الحاكم: قد شهد عمر بن عبد العزيز (الخليفة الراشد المجمع على إمامته وعدالته)، وإمام عصره الزهرى لهذا الكتاب بالصحة، ثم ساق ذلك بسنده إليهما اهـ من "التلخيص الحبير" (٣٣٧).

قال الموفق فى "المغنى": قد روى الزهرى عن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه، عن جده: أن رسول الله ﷺ كتب له فى كتابه: «وفى الأنف إذا أوعب الدية، وفى اللسان الدية، وفى الشفتين الدية، وفى البيضتين الدية، وفى الذكر الدية، وفى الصلب الدية، وفى العينين الدية، وفى الرجل الواحدة نصف الدية»، رواه النسائى وغيره، ورواه ابن عبد البر وقال: كتاب عمرو بن حزم معروف عند الفقهاء، وما فيه متفق عليه عند العلماء إلا قليلا اهـ (٩:٥٨٤).

قلت: وإنما اختلفوا فى هذا القليل للاختلاف فى كونه ثابتا فى كتاب عمرو بن حزم هذا، فترى ابن حزم يقول فى "المحلى": إن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض، والسنن، وبعث به مع عمرو بن حزم، فقرئت باليمن، وهذه نسختها، فذكر فيه: "وفى النفس مأة من الإبل"، ولم يذكر ذهبا ولا ورقا اهـ (١٠:٤٠٠).

وروى البيهقى من طريق الحكم بن موسى: ثنا يحيى بن حمزة، عن سليمان بن داود، عن الزهرى، عن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده، عن النبى ﷺ فى الكتاب الذى كتبه فى الديات: "وعلى أهل الذهب ألف دينار" اهـ (٨:٧٩)، وفيه ذكر الذهب خلاف ما قاله ابن حزم، ولذلك لم يختلف الأئمة فى أن دية الرجل من الذهب ألف دينار، وإنما اختلفوا فى الدية من الفضة، كما مر.

القصاص فى ذلك، وإنما يعنى العمد، وهو قول أبى حنيفة (كتاب الآثا).

واختلفوا فى الصحيح يفقأ عين الأعور، فقال أحمد: له القصاص من مثلها، ويأخذ نصف الدية؛ لأنه ذهب بجميع بصره، وأذهب الضوء الذى بدله دية كاملة، وقد تعذر استيفاء جميع الضوء؛ إذ لا يمكن أخذ عينين بعين واحدة، ولا أخذ يمين بيسرى، فوجب الرجوع ببدل نصف الضوء، ويحتمل أنه ليس له إلا القصاص من غير زيادة، أو العفو على الدية، كما لو قطع الأشل يدا صحيحة، ولأن الزيادة ههنا غير متميزة؛ فلم يكن لها بدل كزيادة الصحيحة على الشلاء، هذا مع عموم قوله تعالى: ﴿والعين بالعين﴾ اهـ من "المغنى" (٩:٤٣٢).

وكذلك اختلفوا فى الأعور بقلع عين الصحيح، فقال أحمد: لا قود وعليه دية كاملة، روى ذلك عن عمر وعثمان، وبه قال سعيد بن المسيب، وعطاء، قال الحسن والنخعى: إن شاء اقتص وأعطاه نصف دية، وقال: إن شاء اقتص، وإن شاء أخذ دية كاملة، وقال مسروق، والشعبى، وابن سيرين، وابن مغفل، والثورى، والشافعى، وأصحاب الرأى، وابن المنذر: له القصاص ولا شىء عليه، وإن عفا فله نصف الدية؛ لقول الله تعالى: ﴿والعين بالعين﴾، وجعل النبى ﷺ فى العينين الدية، ولأنها إحدى شيئين فيهما الدية، فوجب القصاص ممن له واحدة، أو نصف الدية كما لو قطع الأقطع يد من له يدان، قال الموفق: ولنا قول عمر وعثمان رضى الله عنهما، ولم نعرف لهما مخالفا فى عصرهما اهـ (٩:٤٣٠).

قلت: قد خالفهما عبد الله بن مغفل -وهو صحابى- فقد روى البيهقى من طريق سعيد بن منصور: ثنا هشيم، أنبأ إسماعيل بن أبى خالد، عن أبى الضحى، عن عبد الله بن مغفل، كذا قال (أى كمثل قول مسروق المار قبله) فى أعور فقأ عين صحيح، قال: "العين بالعين"، وروى من طريق سفيان، عن فراس، عن الشعبى، عن مسروق، فى الأعور تصاب عينه الصحيحة، فقال: ما أنا فقأت عينه، أنا أدى قتيل الله؟ فيها نصف الدية اهـ (٨:٩٤)، ومسروق وإن كان من التابعين فهو من كبارهم فقيه عابد مخضرم، وبخلاف مثله لا ينعقد الإجماع، كيف؟ وقد وافقه عبد الله ابن مغفل من الصحابة، وروى البيهقى من طريق ابن وهب: ثنا يونس، عن ابن شهاب، عن سعيد ابن المسيب، أنه قال: فى عين الأعور إذا فقئت عينه الباقية عمدا القود، لا يزاد أن يقاد بها عينا مثلها، فإن قبل فيها العقل ففيها الدية كاملة؛ لأنها بقية بصره. قال: أخبرنى يونس، عن ابن شهاب، أنه قال فى أعور فقأ عين رجل صحيح، قال ابن شهاب: قضى الله فى كتابه أن العين بالعين، فعينه قود وإن كان بقية بصره اهـ (٩:٩٤).

. . . .

وقال الشافعي: لا يجوز أن يقال: فى عين الأعور الدية (كاملة)، وإنما قضى رسول الله ﷺ فى العين بخمسين، وهى نصف دية، وعين الأعور لا تعد، وأن تكون عينا اهـ.

وبالجملة: فإنما تركنا قول عمر وعثمان فى أن قود على الأعور إذا فقأ عين صحيح، وأن عليه الدية كاملة، وفى الصحيح إذا فقأ عين الأمور أن عليه الدية كاملة ولا قصاص؛ لأن ظاهر الكتاب يدل على أن العين بالعين وظاهر السنة يدل على أن فى إحداهما: نصف الدية ولم يفرق، فهو أولى، وإذا اختلفت أقوال الصحابة فما كان منها أوفق بالكتاب والسنة كان أرجح، والله تعالى أعلم.

وروى ابن حزم فى "المحلى" من طريق ابن وهب: أخبرنى يونس بن يزيد، عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن، أنه قال فى فقأ عين صحيح، أو عيينة جميعا، قال: ما فيه مأخذ لقود، عليه الدية اهـ (١٠:٤٢٤)، ولا نعلم فى ذلك خلافا لأجل امتناع القود لفقدان المحل، وأما خلاف ابن حزم فلا يعتد به؛ لكونه محجوجا بإجماع من تقدمه.

وأما أشفار العين، فروى عن الحسن البصرى فى كل شفر ربع الدية، ومن طريق عبد الرزاق عن معمر، عن قتادة، قال: فى كل شفر ربع الدية، إذا قطع، ولم ينبت شعره، وبه إلى معمر، عن بعض أصحابه، عن الشعبى فى كل شفر ربع دية[١] العوض، وقال أبو حنيفة، وسفيان الثورى، والشافعى، وأصحابهم: كل جفن من أجفان العين نصف دية العين (وهو ربع كمال الدية)، قال الشافعى: فإن نتفت الأهداب، فلم تنبت ففيها حكومة، وقال مالك وأصحابه: ليس فى شفر العين، وحجابها إلا اجتهاد الإمام قال أبو محمد بن حزم: أما قول مالك فمخالف لأصول أصحابه لأنهم يعظمون على خصومهم خلاف الصاحب الذى لا يعرف له مخالف إذا وافق تقليدهم وههنا خالفوا قول زيد بن ثابت ولا يعرف له من الصحابة مخالف اهـ ملخصا من المحلى (١٠:٤٢٣).

ثم اعلم أن الأشعار حروف الأجفان التى ينبت عليها الشعر، وقال العتبى: تذهب العامة فى أشفار العين أنها الشعر، وذلك غلط، وقال المطرزى فى "المغرب": لم يذكر أحد من الثقات أن الأشفار الأهداب (الجوهر النقى).

قلت: جعل محمد فى "الأصل" لأشفار اسما للشعر الذى ينبت على حروف العين، وخطأه أهل اللغة فى هذا، فقالوا: الأشفار منابت الشعور، والشعور تسمى أهدابا، ولا معنى

(١) كذا فى الأصل، ولعل الصواب ربع دية العينين، ظ.

باب دية الأذن

٥٨٨٩- عن محمد بن عمارة، عن أبى بكر بن حزم، قال: كان فى كتاب عمرو بن حزم: «فى الأذن خمسون من الإبل» مختصرا، رواه الدارقطنى، وقد ذكرناه فى باب دية الأنف مطولا.

لتخطئتهم إياه؛ فإنه إمام فى اللغة من أقران ثعلب وسيبويه، ويحتمل أن يكون قد أطلق الأشفار على الأهداب مجازا للمجاورة، من طريق إطلاق اسم المحلى، وهو شائع فى كلام العرب، لا ينكره إلا من لا مسرح له من العلوم ونظيره إطلاق الراوية للقربة وهى حقيقة فى البعير. وبالجملة: فالأهداب والأشفار حكمهما واحد، فى كل واحد منهما بانفراده ربع دية العين، ولو قطع الجفون بأهدابها ففيه دية واحدة لأن الكل كشىء واحد وصار كالمارن مع القصبة(هداية مع البناية ٤:٤٩١).

فائدة: قال محمد فى "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: كل شىء من الإنسان إذا لم يكن فيه إلا شىء واحد، فأصيب خطأ، ففيه الدية كاملة: الأنف، والذكر، واللسان، والصلب، وذهاب العقل وأشباهه، وما كان فى الإنسان اثنين ففى كل واحد منهما نصف الدية، الثديين، والرجلين، والعينين، وأشباه ذلك (٨٢).

وقال الموفق فى "المغنى" بعد ما ذكر نحوه: إن ما فيه منه شيئان ففيهما الدية كاملة، وفى إحداهما نصف الدية؛ لأن فى إتلافه إذهاب نصف منفعة الجنس، وهذه الجملة مذهب الشافعى، ولا نعلم فيه مخالفًا (وأصله قوله ﷺ: «فى العينين الدية، والعين الواحدة نصف الدية»، أخرجه النسائى فى كتاب رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم مطولا)، قال: وما فى الإنسان منه أربعة أشياء ففيها الدية، وفى كل واحد منها ربع الدية، وهو أجفان العينين وأهدابها، وما فيه منه عشرة ففيها الدية، وفى كل واحد منها عشرها، وهى أصابع اليدين، وأصابع الرجلين اهـ ملخصا (٩:٥٨٥).

باب دية الأذن

قوله: "عن محمد بن عمارة إلخ": فدل الحديث على أن دية الأذن نصف دية النفس، وهو مذهب أصحابنا، وهذا يعم أذن السميع والأصم؛ لأن فوات الجمال موجب للدية، وبقطع أذن الأصم يفوت الجمال المتعلق بالأذن، فيجب الدية.

قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": وفى الأذنين الدية، روى ذلك عن عمر، وعلى، وبه قال عطاء، ومجاهد، والحسن، وقتادة، والثورى، والأوزاعى، والشافعى، وأصحاب الرأى،

باب دية الأنف

٥٨٩٠- قال عبد الرزاق: أخبرنا ابن جريج، عن ابن طاوس، قال في الكتاب

ومالك في إحدى الروايتين عنه، وفي الأخرى: فيهما حكومة؛ لأن الشرع لم يرد فيهما بتقدير، ولا يثبت التقدير بالقياس، ولنا أن في كتاب النبي ﷺ لعمرو بن حزم: «وفي الأذنين الدية».

وأخرج البيهقي في "سننه" من طريق ابن وهب، عن يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، قال: قرأت في كتاب النبي ﷺ الذي كتبه لعمرو بن حزم، فكتب فيه: «وفي الأذن خمسون من الإبل»، ثم أخرج من طريقه عن عياض بن عبد الله الفهري، أنه سمع زيد بن أسلم يقول: مضت السنة في أشياء من الإنسان، فذكر الحديث، قال فيه: وفي الأذنين الدية، وقول التابعي: "مضت السنة" في حكم المرفوع عند بعضهم).

ثم أخرج من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن عمرو بن مسلم، عن طاوس، وعكرمة: أن عمر رضي الله عنه قضى في الأذن بنصف الدية، قال معمر: والناس عليه، قال: وقضى فيها أبو بكر رضي الله عنه بخمس عشرة من الإبل (لعلها قطعت بعضها لا كلها)، ثم أخرج من طريق سعيد بن منصور: ثنا أبو عوانة، عن أبي إسحاق، عن عاصم بن ضمرة، عن علي رضي الله عنه، أنه قال: وفي الأذن النصف، وروى الشعبي عن ابن مسعود أنه قال: في الأذن إذا استوصلت نصف الدية، فما نقص منها فبحسابها اهـ (٨:٨٥).

قال الموفق: ولأن عمر وعليا قد قضيا فيهما بالدية، (وكذلك ابن مسعود)، فإن قيل: فقد روى عن أبي بكر رضي الله عنه: أنه قضى في الأذن بخمسة عشر بعيرا، قلنا: لم يثبت ذلك، قاله ابن المنذر، (وإنما ذكره معمر عنه ولم يسند)، ولأن ما كان في البدن منه عضوان كان فيهما الدية كاليدين، وفي إحداهما نصف الدية بغير خلاف بين القائلين بوجوب الدية فيهما، قال: وإن قطع بعض إحداهما وجب بقدر ما قطع من ديتها، ففي نصفها نصف ديتها، في ربعها ربعها، وعلى هذا الحساب. (قلت: وهو محمل ما ذكره معمر عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه إن صح عنه)، قال: وتجب في أذن الأصم؛ لأن الصمم نقص في غير الأذن؛ فلم يؤثر في ديتها، كالعمى لا يؤثر في دية الأجفان، وهذا قول الشافعي، ولا أعلم فيه مخالفا اهـ، ملخصا (٩:٥٩٤)، ظ.

باب دية الأنف

قوله: "قال عبد الرزاق إلخ": قلت: أخرج الدارقطني حديث محمد بن عمارة مطولا،

الذى عندهم عن النبى ﷺ: «فى الأذن إذا قطع مارنه الدية».

٥٨٩١- وقال ابن أبى شيبة: حدثنا وكيع ثنا ابن أبى ليلى عن عكرمة بن خالد عن رجل من آل عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «فى الأنف إذا استوصل مارنه الدية».

فقال: نا محمد بن القاسم بن زكريا، نا أبو كريب، نا حاتم بن إسماعيل عن محمد بن عمارة عن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال: كان فى كتاب عمرو بن حزم حين بعثه رسول الله ﷺ إلى نجران: «فى كل سن خمسون من الإبل، وفى الأصابع فى كل ما هنالك عشر عشر من الإبل، وفى الأذن خمسون، وفى العين خمسون، وفى اليد خمسون، وفى الرجل خمسون، وفى الأنف إذا استوصل المارن الدية كاملة، وفى المأمومة ثلث النفس، وفى الجائفة ثلث النفس».

وأخرجه أيضا من طريق أخرى، عن أبى بكر بن حزم، فقال: نا الحسين بن صفوان، نا عبد الله بن أحمد بن حنبل، نا أبو صالح الحكم بن موسى، نا إسماعيل عياش، عن يحيى بن سعيد، عن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده: أن النبى كتب له إذا وجهه إلى اليمن: «فى الأنف إذا استوعب جدعه الدية كاملة، والعين نصف الدية، والرجل نصف الدية، والمأمومة ثلث الدية، والمنقلة خمس عشرة من الإبل، والموضحة خمس من الإبل، وفى كل إصبع مما هنالك عشر من الإبل».

وأخرجه أيضا من طريق أخرى، فقال: نا محمد بن أحمد بن قطن، نا أحمد بن منصور، نا عبد الرزاق، أنا معمر، عن عبد الله بن أبى بكر، عن أبيه، عن جده: أن النبى ﷺ كتب لهم كتابا: «فى الموضحة خمس من الإبل، وفى المأمومة ثلث الدية، وفى المنقلة خمس عشرة، وفى العين خمسون من الإبل، وفى الأنف إذا أوعى جدعه الدية كاملة، وفى السن خمس من الإبل، وفى الرجل خمسون، وفى كل إصبع مما هنالك من أصابع اليدين والرجلين عشر عشر» (دارقطنى ص٣٧٦). قلت: دلت هذه الأخبار على أن دية الأنف دية كاملة، وهو مذهب أصحابنا.

تنبيه: قال فى "الهداية" وغيره: فى الأرنبة الدية الكاملة، وقال فى "الدر المختار": قيل: فى الأرنبة حكومة عدل على الصحيح، قلت: الراجح عندى هو القول لحكومة العدل؛ لأن إيجاب كمال الدية لا وجه له، وما قال صاحب "الهداية" إن فيه إزالة الجمال على الكمال، فيه نظر ظاهر؛ لأن الأرنبة جزء من الأنف، فيزول بقطعها بعض الجمال المتعلق بالأنف لا كله، فلا معنى لإيجاب كمال الدية.

فإن قلت: قد روى من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبى ﷺ قضى فى

٥٨٩٢- وحدثنا ابن إدريس، عن محمد بن عمارة، عن أبى بكر بن محمد بن

الأنف إذا جدع الدية كاملة، وإن جدعت ثندوته فنصف العقل، أخرجه أبو داود من طريق محمد ابن راشد عن عمرو بن شعيب والدارقطنى من طريق محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب.

قلنا: محمد بن راشد يهم ويخطئ، ومحمد بن إسحاق لم يذكر السماع، والظاهر أنه قوله: «وفى ثندوته نصف العقل» وهم[1]؛ لأنه لا يستقيم على أصول الديات، كما لا يخفى[2]. ثم الظاهر من تتبع الكتب أن مسألة دية الأرنبة ليس من منصوصات الأئمة، بل هو من مستخرجات المشايخ، فإن كان الأمر كذلك، فالأمر بين، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: لقد استروح بعض الأحباب حيث غفل عما ذكره فى المتن أول الباب عن ابن طاوس، قال: فى الكتاب الذى عندهم عن النبى ﷺ: «فى الأنف إذا قطع مارنه الدية»، ومثله عن عكرمة بن خالد، عن رجل من آل عمر مرفوعا: «فى الأنف إذا استوصل مارنه الدية»، ومثله عن محمد بن عمرو بن حزم، قال: كان فى كتاب رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم: «فى الأنف إذا استوعب مارنه الدية»، والمارن طرف الأنف كالأرنبة، فمن أين لأحد أن يقول: فيه الحكومة؟ وقد ثبت عن رسول الله ﷺ أن فيه الدية.

قال الموفق فى "المغنى": وفى الأنف الدية إذا كان قطع مارنه بغير خلاف بينهم، حكاه ابن عبد البر وابن المنذر عمن يحفظ عنه من أهل العلم، وإنما الدية فى مارنه، وهو ما لان منه، هكذا قال الخليل وغيره، ولأن الذى يقطع فيه ذلك فانصرف الخبر إليه، فإن قطع بعضه ففيه بقدره من الدية، يمسح ويعرف قدر ذلك منه، وإن قطع المارن مع القصبة ففيه الدية فى قياس المذهب، (وهو قولنا معشر الحنفية)، وهذا مذهب مالك، ويحتمل أن تجب الدية فى المارن، وحكومة فى القصبة، وهذا مذهب الشافعى؛ لأن المارن وحده موجب للدية، فوجبت الحكومة فى الزائد، ولنا قوله عليه السلام: «فى الأنف إذا أوعب جدعا الدية»، ولأنه عضو واحد فلم يجب به أكثر من دية، كالذكر إذا قطع من أصله، وتجب فى حشفته الدية التى تجب فى جميعه، وأصابع اليد يجب فيها ما يجب فى اليد من الكوع، وكذلك أصابع الرجل، وفى الثدى كله ما فى حلمته اهـ، ملخصا (٩: ٦٠١).

ولقائل أن يقول: إن المارن يطلق على الأنف، وعلى ما لان منه، وعلى طرفه، كما فى

---

(١) وعلى تقدير صحة الرواية يحمل إيجاب النصف على أنه كان من باب حكومة العدل، والله أعلم.

(٢) لأنه ليس فى أعضاء الإنسان المتوحدة فيه ما يلزم فى جزء منه نصف الدية، ظ.

عمرو بن حزم، قال: كان فى كتاب رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم: «فى الأنف إذا استوعب مارنه الدية» (زيلعى).

"القاموس"، والمراد ههنا هو الثانى دون الأول؛ لإضافة المارن إلى الأنف، والشىء لا يضاف إلى نفسه، ودون الثالث لإباء لفظ الاستيصال والاستيعاب عن كونه مرادا، فإنه لا يقال لمن قطع طرف أنفه: إنه أوعب جدعا، ولا أنه استوصل مارنه، وإذا تعين الثانى فالدية، إنما هى فى المارن إذا أوعب جدعا، أى قطع ما لان من الأنف كله، ولا دليل فيه على وجوب الدية فى الأرنبة، وهى طرف الأنف، فتكون فيه حكومة، يؤيد ذلك ما فى "المحلى" لابن حزم: فحصل من هذا عن على: «أن فى الأنف الدية»، وكذلك عن الشعبى، وعن عمر بن عبد العزيز، وعن ابن قسيط، وعن إبراهيم، ومجاهد: فى المارن الدية، وهو كل ما دون العظم، وعن الشعبى: فى العرنين الدية، وهو ما دون المارن، وعن مجاهد: فى الروثة ثلث الدية، وهى دون العرنين، وهو قول ابن حنبل، وإسحاق، وقتادة، وفى الأرنبة بحساب ذلك، وهو طرف الأنف، وقال مالك: فيما دون المارن من كل ما ذكرنا حكم، وبه قال الشافعى وأبو حنيفة اهـ ملخصا (١٠:٤٣٢).

قلت: فيحمل كل ما روى عن التابعين فى العرنين والروثة ونحوهما على القضاء بالحكم دون التقدير، ولعل صاحب "الهداية" نظر إلى إطلاق المارن على طرف الأنف، فأوجب فى الأرنبة الدية احتياطًا، بشمول لفظ المارن إياه لغة، ولما ذكره من المعنى وهو قول فقهاء المدينة قبل مالك، فقد أخرج البيهقى من طريق إسماعيل القاضى: ثنا ابن أبى أويس وعيسى بن مينا، قالا: ثنا ابن أبى الزناد عن أبيه عن الفقهاء من أهل المدينة، كانوا يقولون: فى الأنف إذا أوعى جدعا أو قطعت أرنبته الدية كاملة والذكر مثل ذلك إن قطع كله أو قطعت حشفته الحديث(٨:٩٨) ولكن الظاهر من مفهوم قوله ﷺ: «فى الأنف إذا استوصل مارنه أو استوعب مارنه»، ومن قوله: «فى الأنف إذا أوعب جدعا» أن كمال الدية إنما يجب فى استيصال المارن دون جدع طرف منه، والله تعالى أعلم.

وأما قول ابن حزم: لا سبيل إلى أن يوجد فى هذا -أى فى دية الأنف- خبر صحيح عن رسول الله ﷺ أصلا، ولا إجماع، فليس فيه إلا القود فى العمد، أو المفاداة، ولا شىء فى الخطأ؛ لقول الله تعالى: ﴿ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم﴾ اهـ (١٠:٤٣٣)، فرد عليه؛ لأن دية الأنف مذكورة فى كتاب رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم، وهو مجمع على صحته، تلقاه الأئمة بالقبول، وقوله تعالى: ﴿ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به﴾، إنما يفيد رفع الجناح، ولا نزاع فيه، وأما رفع الضمان فلا، ألا ترى أن الله تعالى قد أوجب الدية فى قتل النفس

باب الدية في اللسان

٥٨٩٣- حدثنا وكيع، عن ابن أبي ليلى، عن عكرمة بن خالد، عن رجل من آل عمر، قال: قال: رسول الله ﷺ: «في اللسان الدية كاملة».

خطأ؟ ومقتضاه وجوب الضمان في إتلاف الأعضاء أيضا، وقد أجمعوا على ضمان المتلفات من الأموال ولو خطأ، يؤيد ذلك كتاب رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم، وكتابه عند آل طاوس، واتفاق الصحابة والتابعين على إيجاب الدية فيه، ولكن ابن حزم لا يبالي بالشذوذ عن الأمة، فإلى الله المشتكى، ظ.

باب الدية في اللسان

قوله: "حدثنا وكيع" إلخ: قلت: هذه وإن كانت مراسيل إلا أن بعضها يقوى بعضا، ويؤيدها ما في صحيفة ابن حزم، قال النسائي: أخبرنا عمرو بن منصور، قال: ثنا الحكم بن موسى، قال: ثنا يحيى بن حمزة، عن سليمان بن داود، قال: حدثني الزهري، عن أبي بكر بن محمد بن حزم، عن أبيه، عن جده: أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن كتابا فيه الفرائض، والسنن، والديات، وبعث به مع عمرو بن حزم، فقرأت على أهل اليمن هذه نسختها: «عن محمد النبي ﷺ إلى شرحبيل بن عبد كلال، والحارث بن عبد كلال، قيل ذي رعين ومعافر وهمدان، أما بعد: وكان في كتابه: أن من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة، فإنه قود إلا أن يرضى أولياء المقتول، وأن في النفس الدية مائة من الإبل، وفي الأنف إذا أوعب جدعه الدية، وفي اللسان الدية، وفي الشفتين الدية، وفي البيضتين الدية، وفي الذكر الدية، وفي الصلب الدية، وفي العينين الدية، وفي الرجل الواحدة نصف الدية، وفي المأمومة ثلث الدية، وفي الجائفة ثلث الدية، وفي المنقلة خمس عشرة من الإبل، وفي كل إصبع من أصابع اليد والرجل عشر من الإبل، وفي السن خمس من الإبل، وفي الموضحة خمس من الإبل، وأن الرجل يقتل بالمرأة، وعلى أهل الذهب خمس دينار».

ثم قال: خالفه محمد بن بكار بن بلال: أخبرنا الهيثم بن مروان بن الهيثم بن عمران العنسي، قال: ثنا محمد بن بكار بن بلال، قال: ثنا يحيى، قال: ثنا سليمان بن أرقم، قال: حدثني الزهري، عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده: أن رسول الله ﷺ كتب بكتاب فيه الفرائض، والسنن، والديات، وبعث به مع عمرو بن حزم، فقرئ على أهل اليمن هذه نسخته، فذكر مثله إلا أنه قال: «وفي العين الواحدة نصف الدية، وفي اليد الواحدة نصف الدية، وفي الرجل الواحدة نصف الدية»، ثم قال: قال أبو عبد الرحمن: وهذا أشبه بالصواب، والله أعلم،

٥٨٩٤- وحدثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن أشعث، عن الزهرى: فى اللسان إذا استوصل الدية كاملة.

وسليمان بن أرقم متروك الحديث اهـ.

قلت: محصل كلامه أن سليمان بن داود فى سند الحكم بن موسى وهم، والصواب هو سليمان بن أرقم، كما رواه محمد بن بكار بن بلال، فمدار الحديث على سليمان بن أرقم وهو متروك الحديث.

والجواب عنه أنه لم يتفرد به سليمان بن أرقم؛ لأنه رواه أيضا يونس عن الزهرى كذلك، قال النسائى: أخبرنا أحمد بن عمرو بن السرح، قال: حدثنا ابن وهب، قال: أخبرنى يونس بن يزيد، عن ابن شهاب، قال: قرأت كتاب رسول الله ﷺ الذى كتب لعمرو بن حزم حين بعثه إلى نجران، وكان الكتاب عند أبى بكر بن حزم، فكتب رسول الله ﷺ: «هذا بيان من الله ورسوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾، وكتب الآيات منها حتى بلغ: ﴿إن الله سريع الحساب﴾، ثم كتب: هذا كتاب الجراح، فى النفس مائة من الإبل نحوه»، وهذا وإن كان مرسلا صورة إلا أنه متصل معنى؛ لأن الزهرى رأى كتاب رسول الله ﷺ وعرفه، ولم يصل إلى أبى بكر إلا عن أبيه عن جده؛ فلا يضر ضعف سليمان بن أرقم، وهذا لو سلم أن قوله: "سليمان بن داود وهم"، وإلا فلا كلام، وقد رواه ابن حبان فى "صحيحه"، والحاكم فى "المستدرك"، وصححه من رواية سليمان بن داود، كما فى "الزيلعى".

قلت: دلت هذه الأخبار على أن دية اللسان دية كاملة، وهو مذهب أئمتنا، قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: فى اللسان إذا قطع منه شىء، فامتنع من الكلام أو قطع من أصله ففيه الدية، قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبى حنيفة اهـ، وأما لسان الأخرس ففيها حكومة عدل.

قال العبد الضعيف: أخرج البيهقى فى "سننه" من طريق سعيد بن منصور: نا أبو عوانة، عن أبى إسحاق، عن عاصم بن ضمرة، عن على رضى الله عنه، أنه قال: فى اللسان الدية، ومن طريق بحر بن نصر، عن ابن ذهب: أخبرنى يونس، عن ابن شهاب، أن سعيد بن المسيب أخبره: أن السنة مضت فى العقل بأن فى اللسان الدية، قال: وحدثنا ابن وهب، أخبرنى عياض بن عبد الله الفهرى، أنه سمع زيد بن أسلم يقول: مضت السنة فى أشياء من الإنسان، قال: وفى اللسان الدية، وفى الصوت إذا انقطع الدية، ومن طريق ابن وهب: أخبرنى الحارث بن بنهان، عن محمد بن عبيد

٥٨٩٥- وحدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن محمد بن إسحاق عن مكحول قال قال رسول الله ﷺ نحوه أخرج هذه الروايات الثلاث ابن أبى شيبة كذا فى الزيلعى.

الله، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن عبيد الله بن عمرو بن العاص، عن رسول الله ﷺ، قال: «فى اللسان الدية إذا منع الكلام» الحديث، محمد بن عبيد الله العزرمى والحارث بن بنهان ضعيفان (قلت: وللحديث شواهد، سيأتى).

ومن طريق ابن أبى شيبة، أظنه عن محمد بن بكر، عن ابن جريج: أخبرنى عبد العزيز بن عمران فى كتاب لعمر بن عبد العزيز، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه: وفى اللسان إذا استوعى الدية تامة، وما أصيب من اللسان فبلغ أن يمنع الكلام ففيه الدية، وما كان دون ذلك فبحسابه، قال: وحدثنا أبو بكر، عن ابن فضيل، عن أشعث، عن الشعبى، عن عبد الله، قال: فى اللسان الدية إذا استوعى، فما نقص فبحساب، قال: وحدثنا أبو بكر، عن محمد بن بكر، عن ابن جريج، عن عمرو بن شعيب، قال: قضى أبو بكر رضى الله عنه فى اللسان إذا قطع بالدية، إذا أوعى من أصله، وإذا قطع فتكلم ففيه نصف الدية، ومن طريق معاذ بن معاذ، عن أشعث، عن الحسن، أنه قال: فى ذهاب الكلام الدية، ومن طريق سفيان، عن معمر، عن ابن أبى نجيح، عن مجاهد، قال: الحروف ثمانية وعشرون حرفا، فما قطع من اللسان فهو على ما نقص من الحروف، وروى عن مسروق أنه قال: فى لسان الأخرس حكومة اهـ (٨: ٨٩).

وروى ابن حزم فى "المحلى": من طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن عمرو بن شعيب، قال: قضى أبو بكر الصديق رضى الله عنه فى اللسان إذا قطع بالدية، إذا نزع من أصله، فإن قطع من أسلته (وهو مستدق اللسان)، فتكلم صاحبه ففيه نصف الدية، وبه إلى عبد الرزاق، عن معمر، عن رجل، عن عكرمة، قال: قضى أبو بكر فى اللسان إذا قطع الدية، فإن قطعت أسلته فبين بعض الكلام، ولم يبين بعضه فنصف الدية، وعن سليمان بن موسى أنه قال: فى كتاب عمر بن عبد العزيز فى الأجناد: ما قطع من اللسان فبلغ أن يمنع الكلام كله ففيه الدية، وما نقص دون ذلك فبحسابه اهـ (١٠: ٣٤٣).

قلت: هذا كقول عمر بن الخطاب الذى قد مر ذكره، وقول مجاهد مفسر لقوليهما، وبه قال أصحابنا الحنفية، نضر الله وجوههم، وأما قول أبى بكر رضى الله عنه فيما إذا قطع اللسان من أسلته فتكلم صاحبه، ففيه نصف الدية، فمحمول على ما إذا منع من نصف الكلام، وبين نصفه؛ لأن قطع مستدق اللسان يفضى إلى ذلك غالبا، فليس بين قوله وقول عمر رضى الله عنهما تضاد،

باب دية الأسنان

٥٨٩٦- أخبرنا محمد بن معاوية، قال: ثنا عباد، عن حسين، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: قال رسول الله ﷺ: «فى الأسنان خمس من الإبل».

٥٨٩٧- وأخبرنا الحسين بن منصور، قال: ثنا حفص بن عبد الرحمن، قال: ثنا سعيد بن أبى عروبة عن مطر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: قال رسول الله ﷺ: «الأسنان سواء خمسا خمسا»، رواهما النسائى.

وليس فى قول أصحابنا ما يخالفه، وهذا مما خفى على ابن حزم -رحمه الله- فقال ما قال، وعهدنا به أنه لا يجمع بين مختلف الأحاديث، ويحملها على التضاد، والله تعالى أعلم، ظ.

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": فى المشام الدية، يعنى الشم فى إتلافه الدية؛ لأنه حاسة تختص بمنفعة، فكان فيها الدية كسائر الحواس، ولا نعلم فى هذا خلافا، قال القاضى فى كتاب عمرو بن حزم عن النبى ﷺ، أنه قال: «وفى المشام الدية»، فإن عاد الشم قبل أخذ الدية سقطت، وإن بعد أخذها ردت، وإن رجى عوده إلى مدة انتظر إليها، وإن ذهب شمه من أحد منحزيه، فعليه نصف الدية، كما لو ذهب بصره من إحدى عينيه، وإن قطع أنفه فذهب شمه فعليه ديتان؛ لأن الشم فى غير الأنف، فلا تدخل دية أحدهما فى الآخر، كالسمع مع الأذن، والبصر مع الأجفان اهـ ملخصا (٩:٥٩٩-٦٠٢)، ظ.

باب دية الأسنان

قوله: "أخبرنا معاوية" إلخ: قلت: هذه الأخبار تدل على أن الأسنان الثنايا والأضراس كلها سواء فى الدية، ودية كل واحدة منها خمس من الإبل، وهو مذهب أصحابنا، ويشرط أن تكون صحيحة، وأما الأسنان السود ففيها حكومة عدل.

قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": لا نعلم بين أهل العلم خلافا فى أن دية الأسنان خمس خمس فى كل سن، وقد روى ذلك عن عمر بن الخطاب، ومعاوية، وسعيد بن المسيب، وعروة، وعطاء، وطاوس، والزهرى، وقتادة، ومالك، والثورى، والشافعى، وإسحاق، وأبى حنيفة، ومحمدبن الحسن،وفى كتاب عمروبن حزم عن النبى ﷺ:«فى السن خمس من الإبل»رواه النسائى، وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى قال: «فى الأسنان خمس خمس» رواه أبو داود.

فأما الأضراس والأنياب فأكثر أهل العلم على أنها مثل الأسنان، منهم عروة، وطاوس،

٥٨٩٨- وقال النسائي: قال الحارث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع عن ابن القاسم حدثني مالك، عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، قال: الكتاب الذي كتب رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم في العقول: «إن في النفس مائة من الإبل، وفي الأنف إذا أوعب جدعا مائة من الإبل، وفي المأمومة ثلث النفس، وفي الجائفة مثلها، وفي اليد خمسون، وفي العين خمسون، وفي الرجل خمسون، وفي كل إصبع مما هنالك عشر من الإبل، وفي السن خمس، وفي موضحة خمس».

وقتادة، والزهري، ومالك، والثوري، والشافعي، وإسحاق، وأبو حنيفة، ومحمد بن الحسن، وروى ذلك عن ابن عباس، ومعاوية، وروى عن عمر رضي الله عنه: أنه قضى في الأضراس ببعير بعير، وعن سعيد بن المسيب أنه قال: لو كنت أنا لجعلت في الأضراس بعيرين بعيرين، فتلك الدية سواء، روى ذلك مالك في "موطائه"، وعن عطاء نحوه، وحكى عن أحمد: أن في جميع الأسنان والأضراس الدية، فيتعين حمله على مثل قول سعيد، فيكون في الأسنان ستون بعيرا؛ لأنها اثنا عشر سنا، وفيه عشرون ضرسا، في كل جانب عشرة، خمسة من فوق، وخمسة من أسفل، فيكون فيها أربعون بعيرا، فتكمل الدية.

وحجة من قال هذا: إنه ذو عدد يجب فيه الدية، فلم يزد ديته على دية الإنسان، كالأصابع والأجفان، وسائر ما في البدن، ولنا ما روى أبو داود عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «الأسنان سواء، الثنية والضرس سواء، وهذه وهذه سواء»، وهذا نص، وقوله في الأحاديث المتقدمة: «في الأسنان خمس خمس»، ولم يفصل، يدخل في عمومها الأضراس؛ لأنها أسنان، ولأن كل دية وجبت في جملة كانت مقسومة على العدد دون المنافع، كالأصابع، والأجفان، والشفتين، وقد أومأ ابن عباس إلى هذا، فقال[1] لا أعتبرها بالأصابع، فأما ما ذكره من المعنى فلا بد من مخالفة القياس فيه، فمن ذهب إلى قولنا خالف القياس الذي ذكروه، ومن ذهب إلى قولهم خالف التسوية الثابتة بقياس سائر الأعضاء من جنس واحد، فكان ما ذكرناه مع موافقة الأخبار، وقول أكثر أهل العلم أولى. وأما على قول عمر: "إن في كل ضرس بعيرا"، فيخالف القياسين جميعا والأخبار؛ فإنه لا يوجب الدية الكاملة، وإنما يوجب ثمانين بعيرا، ويخالف بين ا لأعضاء المتجانسة، (فيحمل على أنه قضى بذلك في الأضراس السود الناقصة دون الصحيحة، وفيها حكومة، كما مر).

---

(١) كذا في الأصل والصواب ما سيأتي، ظ.

٥٨٩٩– وقال ابن ماجة: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم الباسى، ثنا على بن الحسن ابن شقيق، ثنا أبو حمزة المروزى، ثنا يزيد النحوى، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبى ﷺ: «أنه قضى فى السن خمسا».

وإنما يجب هذا الضمان فى سن من قد ثغر، وهو الذى أبدل أسنانه، وبلغ حدا إذا قلعت سنه لم يعد بدلها، فأما السن الذى لم يثغر فلا يجب بقلعها شىء فى الحال، هذا قول مالك، والشافعى، وأصحاب الرأى، ولا أعلم فيه خلافا، وذلك لأن العادة عود سنه، ولكن ينتظر عودها، فإن مضت مدة ييأس من عودها وجبت ديتها، قال أحمد: يتوقف سنة؛ لأنه الغالب فى نباتها اهـ ملخصا (٩:٦١٣).

وأخرج البيهقى من طريق الشافعى عن مالك، عن داود بن الحصين، عن أبى غطفان بن طريف المرى: أن مروان بن الحكم بعثه إلى عبد الله بن عباس، ليسأله ما ذا فى الضرس؟ فقال ابن عباس: فيه خمس من الإبل، قال: فردنى إليه مروان، قال: أ تجعل مقدم الفم مثل الأضراس؟ فقال ابن عباس: أو لم يعتبر ذلك إلا بالأصابع عقلها سواء، قال الشافعى: وهذا كما قاله ابن عباس إن شاء الله، والدية الموقتة على العدد دون المنافع اهـ، قال البيهقى: وقد روى جابر الجعفى عن عامر (الشعبى) عن شريح، ومسروق، عن عمر رضى الله عنه: الأسنان سواء (وجابر وإن تكلم فيه، فليس بمطرح، ولما رواه شاهد)، قال البيهقى: ويذكر عن الحسن، عن عمر رضى الله عنه قال: الأسنان سواء الضرس الثنية اهـ (٨:٩٠–٩١) مرسل، ولكن مراسيل الحسن صحاح، وهذا هو الظاهر عن عمر رضى الله عنه، فيحمل ما روى عنه أنه جعل فى كل ضرس بعيرا على ما ذكرناه.

وروى ابن حزم فى "المحلى" من طريق وكيع: نا سفيان، عن أبى إسحاق السبيعى، عن عاصم بن ضمرة، عن على بن أبى طالب، قال: فى السن خمس من الإبل (١٠:٤١٣)، قال: وروينا من طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن مكحول، قال: قال زيد بن ثابت: فى السن الزائدة ثلث ديتها (ليس بتقدير بل حكومة)، وعن الحسن البصرى قال: فيها حكم، وبهذا يقول الثورى، وأبو حنيفة، ومالك، والشافعى، وأصحابهم، (وعليه حملوا قول زيد كما مر)، قال: وأما سن الصغير فروينا من طريق الحجاج بن المنهال، نا حماد بن سلمة، عن الحجاج بن أرطاة، عن الوليد بن أبى مالك، عن أخيه: أن عمر بن الخطاب قضى فى سن صبى كسرت قبل أن يثغر ببعير.

(قلت: منقطع، فإن أخا الوليد –واسمه يزيد بن عبد الرحمن بن أبى مالك– لم يدرك عمر رضى الله عنه، وإن صح فلم يقض بذلك على أنه دية، بل على أنه ضمان الألم، وإليه ذهب

٥٩٠٠- وقال البزار فى مسنده: حدثنا عبدة بن عبد الله القسملى ثنا عبد الصمد ابن عبد الوارث، ثنا شعبة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس عن النبى ﷺ: «الثنية والضرس سواء، والأسنان كلها سواء، وهذه وهذه سواء»، وقال البزار: لا نعلم أحدا يرويه عن شعبة بهذا اللفظ إلا عبد الصمد، وغيره يرويه مختصرا اهـ (زيلعى).

أبو يوسف منا، حيث قال: تجب حكومة عدل مكان الألم الحاصل) (هداية).

قال: وروينا من طريق عبد الرزاق، عن أبى حنيفة، قال: قال زيد بن ثابت: فى سن الصبى الذى لم يثغر عشرة دنانير (وهى قيمة البعير عندنا فى الدية، وهو محمول على ما ذكرنا)، قال عبد الرزاق: قال معمر: وهو قول بعض علماء الكوفة، وعن الحسن قال: فى سن الصبى إذا لم يثغر، قال: ينظر فيه ذوا عدل، فإن نبتت جعل له شيء (مكان الألم)، وإن لم تنبت كان كسن الرجل، وعن سليمان بن يسار: أنه استفتى فى غلام لم يثغر أصيبت سنه، هل فيها من عقل؟ قال: لا، وقال أبو حنيفة: فيها حكومة.

(قلت: كلا! بل الدية إذا لم تنبت، ولا شيء إذا نبتت، ويجعل له شيء مكان الألم عند أبى يوسف)، وقال مالك والشافعى: إن نبتت فلا شيء فيها، وقال مالك: إن نبتت ناقصة أعطى بقدر نقصها عن التى تليها، فإن لم تنبت ففيها خمس فرائض.

(قلت: وهو قولنا معشر الحنفية). قال: وهذا مما خالف فيه أبو حنيفة ومالك والشافعى وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت رضى الله عنهما فيما روى عنهما فى هذا ا لباب، ولا يعرف لهما مخالف من الصحابة رضى الله عنهم اهـ (١٠:٤١٨).

قلت: لم يخالفوهما أصلا، وإنما حملوا ما روى عنهما على ضمان الألم بطريق الحكم دون الدية، ولكن ابن حزم لا يعرف الجمع بين الآثار، ويحملها على التضاد، وما أبعد ذلك من الفقه والرشاد.

هذا إذا كسر الأسنان وهى صحيحة، وأما إذا كانت سودا ناقصة، فروى عن ابن عباس أن عمر بن الخطاب قال: فى السن السوداء إذا سقطت ثلث ديتها (أى بطريق الحكومة)، قال ابن حزم فى "المحلى": هذا هو الثابت عن عمر ابن الخطاب؛ لاتصال سنده، وجودة روايته، واتصاله، ثم أسنده من طريق محمد بن بشار: نا يحيى بن سعيد القطان، نا هشام الدستوائى، نا قتادة، عن عبد الله بن بريدة، عن يحيى بن يعمر، عن ابن عباس: عن عمر بن الخطاب، وبه يقول أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وعن سعيد بن المسيب أنه قال: فى السن السوداء ثلث الدية، وعن مجاهد أنه

٥٩٠١- وأخرج البزار في "مسنده": عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عكرمة بن خالد عن أبي بكر بن عبيد الله بن عمر عن أبيه عن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «في الأنف إذا استوعب جدعة الدية، وفي العين خمسون من الإبل، وفي اليد خمسون، وفي الرجل خمسون، وفي الجائفة ثلث الدية، وفي المنقلة خمس عشرة، وفي الموضحة خمس، وفي السن خمس، وفي كل إصبع مما هنالك عشر عشر» (زيلعي).

قال: إذا اسودت السن أو رجفت، ثم طرحت، فنصف قدرها، وذكر ابن أبي نجيح عن مجاهد: في السن السوداء ربع ديتها، وعن يزيد بن عبد الله بن قسيط، أنه قال: في السن السوداء إذا كسرت خمس ديتها، كذا في "المحلى" (١٠:٤١٧)، واختلاف الأقوال مبني على اختلاف الحكم؛ لأن لا دية في قطع الناقص من الأعضاء مقدرة، بل فيه حكومة.

قال في "البدائع": وفي لسان الأخرس، والعين القائمة الذاهب نورها، والسن السوداء القائمة، واليد الشلاء، والرجل الشلاء، وذكر الخصي والعنين، حكومة عدل؛ لأنه لا قصاص في هذه الأشياء، وليس[1] فيها أرش مقدر أيضا؛ لأن المقصود ههنا المنفعة، ولا منفعة فيها ولا زينة أيضا؛ لأن العين القائمة الذاهب نورها لا جمال فيها عند من يعرفها، على أن المقصود من هذه الأشياء المنفعة، ومعنى الزينة تابع لها، فلا يتقدر الأرش لأجله (بخلاف الأنف والأذن؛ لأن المقصود منهما الجمال لا المنفعة؛ لأن الشم والسمع في غير الأنف والأذن، ولهذا يجب كمال الدية في قطع أذني الأصم، وفي أنف من بطل شمه، ولو قطع أنفا مقطوع الأرنبة ففيه حكومة العدل؛ لأن المقصود من الأنف الجمال، وقد نقص بقطع الأرنبة فينتقص أرشه) (بدائع ٧:٣٢٤).

---

(١) يرد عليه ما رواه ابن حزم في "المحلى" من طريق النسائي: نا أحمد بن إبراهيم بن محمد، نا ابن عائذ، نا الهيثم بن حميد العلاء ابن الحارث، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن رسول الله ﷺ قضى في العين العوراء السادة لمكانها إذا طمست ثلث ديتها، وفي اليد الشلاء إذا قطعت ثلث ديتها، وفي السن السوداء إذا نزعت ثلث ديتها (١٠:٤٤١)، وهذا ظاهره التقدير بالثلث، وحمله على الحكم بعيد، لا سيما وقد صح عن عمر: أنه قضى في السن السوداء بالثلث، قال ابن مالك: عمل بظاهر الحديث إسحاق، فأوجب الثلث في العين المذكورة، وعامة العلماء أوجبوا حكومة العدل، وحملوا الحديث على معنى الحكومة؛ إذا الحكومة بلغت ثلث الدية، كذا في حاشية النسائي عن "المرقاة" (٢:٢٥٠)، وهذا وإن كان محتملا ولكنه بعيد، اللهم إلا أن يقال: إن الإسناد إلى عمرو بن شعيب كلهم قدريون فيهم مقال، وهو معارض بما روى البيهقي بسند صحيح عن زيد بن ثابت: أنه قضى في العين القائمة إذا طفئت بمائة دينار، قال: وروينا عن مسروق أنه قال: في العين العوراء حكم، وفي اليد الشلاء حكم (٨:٩٨)، فلو كان في أرش مقدر لم يعدلا إلى غيره، فإن لم يكن الحديث ثابتا فلا كلام، وإن كان ثابتا، فالظاهر أنهما حملاه على الحكم دون التقدير، والله أعلم.

باب دية الشفتين

٥٩٠٢- في كتاب النبي ﷺ لعمرو بن حزم: «في الشفتين الدية كاملة»، وقد رويناه في باب دية اللسان.

باب دية اللحية

٥٩٠٣- قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن الهيثم بن أبي الهيثم، عن علي بن أبي طالب، في الرجل يحلق لحية الرجل فلا تنبت، قال: عليه الدية، قال محمد: وبه نأخذ (كتاب الآثار).

قال: وفي الإصبع الزائدة والسن الزائدة حكومة عدل؛ لأنه لا قصاص فيها، وليس بها أرش مقدر أيضا؛ لانعدام المنفعة والزينة، لكنها جزء من النفس، وأجزاء النفس مضمونة مع عدم المنفعة والزينة اهـ ملخصا (٧:٣٢٣).

هذا إذا كان السن أسود قبل الضرب والكسر، وأما إذا اسودت بالضرب فرويناه من طريق عبد الرزاق، عن الحجاج بن أرطاة، عن مكحول، عن زيد بن ثابت، قال: في السن يستاني بها سنة، فإن اسودت ففيها العقل كاملا، وإلا فما اسود منها فبالحساب، ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج، أخبرني عبد الكريم، أن علي بن أبي طالب قال: في السن تصاب فيخشون أن تسود ينتظر بها سنة، فإن اسودت ففيها قدرها وافيا، وإن لم تسود فليس فيها شيء، وقال عبد الكريم: ويقولون: فإن اسودت بعد السنة فليس فيها شيء، ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج: أخبرني عبد العزيز أن في كتاب لعمر بن عبد العزيز عن عمر بن الخطاب: في السن خمس من الإبل أو عدلها من الذهب أو الورق، فإن اسودت فقد تم عقلها، فإن كسر منها إذ لم تسود فبحساب ذلك اهـ، من "المحلى" (١٠:٤١٦).

وهذه وإن كانت كلها منقطعات فتعدد الطريق يجعل المرسل حجة كما مر غير مرة، وهذا قول ثلاثة من الصحابة، لم نعرف لهم مخالفا، وبه قال أصحابنا، كما في "الهداية" و "البدائع" وغيرهما، وهو قول الأئمة الثلاثة، كما في "البناية".

واختلفوا في الاصفرار والاخضرار والاحمرار، فعند الثلاثة يجب الحكومة في الكل، وعندنا يجب الأرش في الاخضرار والاحمرار، وهو رواية عن أحمد؛ لكونهما كالاسوداد، ولو اصفر فيه روايتان، روى أبو يوسف عن أبي حنيفة: أن فيه الحكومة، وذكر هاشم عن محمد عن

باب دية حلمة الثدى

٥٩٠٤– قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: فى حلمة ثدى المرأة نصف الدية، وفى حلمتين الدية، قال محمد: وبه نأخذ، وفى حلمتى الرجل حكومة عدل، وهذا كله قول أبى حنيفة (كتاب الآثار).

أبى حنيفة: لا يجب شيء إن كان حرا، وإن كان مملوكا ففيه الحكومة، وهذه الرواية لا تكاد تصح عنه؛ لأن الحر أولى بإيجاب الأرش من العبد، وقال زفر رحمه الله: فى الصفرة الأرش تاما كما فى السواد؛ لأن كل ذلك يفوت الجمال، ولنا أن الصفرة لا توجب فوات المنفعة، وإنما توجب نقصانها، فتوجب حكومة العدل، وروى عن أبى يوسف: أنه إن كثرت الصفرة حتى تكون عيبا كعيب الحمرة والخضرة ففيها عقلها تاما، ويجب أن يكون هذا قولهم جميعا، كذا فى "البدائع" و "البناية" (٧:٣١٥ و ٤:٥٠٣)، ظ.

باب دية حلمة الثدى

قوله: "قال محمد" إلخ: قلت: قد روى الدارقطنى من طريق عبد الرزاق، عن محمد بن راشد عن مكحول عن قبيصة بن ذويب عن زيد بن ثابت أنه قال: فى حلمة الثدى المرأة ربع الدية. ولعل وجهه أنه قسم الثدى على قسمين: فقسم نصف الدية الذى هو دية الثدى عليهما ووجه ما قال إبراهيم: إن الحلمة هى المقصودة فى الثدى؛ لأن منفعة الثدى لا تحصل إلا بها؛ فصارت كالحشفة فى الذكر، فيكون ديتها كدية الثدى، كما أن دية الحشفة دية الذكر، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": لا خلاف بين أهل العلم أن فى الشفتين الدية، وفى كتاب عمرو بن حزم الذى كتبه له رسول الله ﷺ: «وفى الشفتين الدية»، قال: وظاهر المذهب أن فى كل واحدة منهما نصف الدية، وروى هذا عن أبى بكر وعلى رضى الله عنهما، وإليه ذهب أكثر الفقهاء، وفى رواية عن أحمد: أن فى العليا ثلث الدية، وفى السفلى الثلثين؛ لأن هذا يروى عن زيد بن ثابت، وبه قال سعيد بن المسيب، والزهرى، ولأن المنفعة بها أكثر وأعظم؛ لأنها التى تدور وتتحرك وتحفظ الريق والطعام، والعليا ساكنة لا حركة فيها، ولنا قول أبى بكر وعلى رضى الله عنهما، ولأن كل شيئين وجبت فيهما الدية وجب فى أحدهما نصفها كسائر الأعضاء (٩:٦٠٣).

قال: وفى قرع الرأس إذا لم ينبت الشعر الدية، وفى شعر اللحية الدية إذا لم تنبت، وفى

باب دية اليد

٥٩٠٥- فى كتاب النبى ﷺ لعمرو بن حزم: «فى اليد الواحدة نصف الدية». وقد رويناه فى باب دية اللسان والأسنان مطولا، ويشترط أن تكون صحيحة، وأما الشلاء ففيها حكومة عدل.

الحاجبين الدية إذا لم تنبت، هذه الشعور الثلاثة فى كل واحد منها دية، وذكر أصحابنا معها شعرا رابعا، وهو أهداب العينين، وقد ذكرناه قبل هذا، ففى كل واحد منها دية، وهذا قول أبى حنيفة، والثورى. وممن أوجب فى الحاجبين الدية سعيد بن المسيب، وشريح، والحسن، وقتادة. وروى عن على وزيد بن ثابت، أنهما قالا: فى الشعر الدية. وقال مالك، والشافعى: فيه حكومة، واختاره ابن المنذر؛ لأنه إتلاف جمال من غير منفعة؛ فلم تجب فيه الدية كاليد الشلاء والعين القائمة.

ولنا أنه أذهب الجمال على الكمال؛ فوجب فيه دية كاملة، كأذن الأصم، وأنف الأخشم، وما ذكروه ممنوع؛ فإن الحاجب يرد العرق عن العين ويفرقه، وهدب العين يرد عنها ويصونها، فجرى مجرى أجفانها، ويفارق اليد الشلاء؛ فإنه ليس جمالها كاملا اهـ (٩: ٥٩٧).

قال: وأما ثديا المرأة ففيهما ديتهما، (كاملة) لا نعلم فيه بين أهل العلم خلافا، وفى الواحد منهما نصف الدية. قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن فى ثدى المرأة نصف الدية، وفى الثديين الدية، وممن حفظنا ذلك عنه الحسن والشعبى والزهرى ومكحول وقتادة، ومالك والثورى والشافعى وأصحاب الرأى، ولأن فيهما جمالا ومنفعة، وفى أحدهما نصف الدية؛ لأن كل عضوين وجبت الدية فيهما وجب فى أحدهما نصفها، كاليدين، وفى قطع حلمتى الثديين ديتهما، نص عليه أحمد رحمه الله، وروى نحو هذا عن الشعبى والنخعى والشافعى، (وهو قول أبى حنيفة وأصحابه) وقال مالك، والثورى: إن ذهب اللبن وجبت ديتهما وإلا وجبت حكومة بقدر شينه، ونحوه قال قتادة.

ولنا أنه ذهب منهما ما تذهب المنفعة بذهابه، فوجبت ديتهما كالأصابع مع الكف، والحشفة مع الذكر، وبيان ذهاب المنفعة أن بهما يشرب الصبى ويرتضع، فهما كالأصابع مع الكف، وإن قطع الثديين كلهما فليس فيهما دية، كما لو قطع الذكر كله اهـ ملخصا (٩: ٦٢٤).

وروى ابن حزم من طريق وكيع: نا منهال بن خليفة العجلى، عن أبى عبد الله سلمة ابن تمام الشقرى، قال: مر رجل بقدر، فوقعت منه على رأس رجل، فأحرقت شعره، فرفع إلى على بن أبى طالب، فأجله سنة فلم ينبت، فقضى على عليه فيه بالدية. ومن طريق سعيد بن منصور: نا

باب دية الصلب

٥٩٠٦- فى كتاب النبى ﷺ لعمرو بن حزم: «فى الصلب الدية»، وقد رويناه فى باب دية اللسان مطولا.

أبو معاوية -هو الضرير- نا حجاج، عن مكحول، عن زيد بن ثابت، قال: فى الشعر الدية إذا لم تنبت. وهو قول الشعبى، وقال سفيان الثورى، وأبو حنيفة، والحسن بن حى، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه: فى شعر الرأس إذا لم ينبت الدية، وفى شعر اللحية إذ لم ينبت الدية. وأما المالكيون والشافعيون فليس عندهم فى ذلك إلا حكومة، وهذا مما نقضوا فيه أصولهم فى تشنيعهم خلاف الصاحب الذى لا يعرف له مخالف، وقد جاء ههنا عن على بن أبى طالب وزيد بن ثابت ما لا يعرف له عن أحد من الصحابة، ولا من التابعين مخالف (المحلى ١٠:٤٣٣). وروى أيضا من طريق حماد بن سلمة: أنا الحجاج بن أرطاة، عن الحكم بن عتيبة، إن شريحا قال: فى الحاجبين، والشفتين، واليدين، والرجلين، نصف الدية، يعنى فى كل واحد منهما، وفى كل فرد من أفراد الإنسان الدية، وهو قول الحسن، وقتادة، وعن سعيد بن المسيب قال: فى الحاجبين إذا استوعبا الدية، وفى أحدهما نصف الدية، وقال الشعبى: "فى الحاجبين الدية" اهـ (١٠:٤٣٠).

قلت: وهو مقتضى ما روى عن على وزيد بن ثابت فى الشعر، فما روى ابن حزم عن عمرو بن شعيب عن أبى بكر الصديق معضلا: أنه قضى فى الحاجب إذا أصيب شعره موضحتين عشرا من الإبل. وما روى عن زيد بن ثابت بلا سند: إن فى الحاجب الواحد ثلث الدية. وما روى عن عبد الكريم معضلا: أنه بلغه عن أصحاب النبى ﷺ: فى الحاجب يتحصص شعره أن فيه الربع. لا يقاوم ما رويناه عن على وزيد بن ثابت بالإسناد، وهو محمول عندنا على ما إذا نبت الحاجب وفيه شين وعيب، ففيه الحكم، وما روى عن على وزيد فى الشعر محمول على ما إذا لم ينبت أصلا، والله تعالى أعلم.

وقال الموفق فى "المغنى": أجمع أهل العلم على وجوب الدية فى اليدين، ووجوب نصفها فى إحداهما، واليد التى تجب فيه الدية من الكوع؛ لأن اسم اليد عند الإطلاق ينصرف إليها؛ فإن قطع يده من فوق الكوع فليس عليه إلا دية اليد، وهذا قول عطاء، وقتادة، والنخعى، وابن أبى ليلى، ومالك، وهو قول بعض أصحاب الشافعى، وظاهر مذهبه عند أصحابه أنه يجب مع دية اليد حكومة لما زاد؛ لأن اسم اليد لها إلى الكوع، ولنا أن اسم اليد للجميع إلى المنكب، بدليل قوله تعالى: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾، ولما نزلت آية التيمم مسح الصحابة إلى المناكب، وقال ثعلب: اليد

. . . .

إلى المنكب، وفى عرف الناس أن جميع ذلك يسمى يدا، فإذا قطعها من فوق الكوع فما قطع إلا يدا، فلا يلزمه أكثر من دية. وقولهم: إن الدية تجب فى قطعها من الكوع، قلنا: وكذلك تجب بقطع الأصابع منفردة، ولا يجب بقطعها من الكوع أكثر مما يجب فى قطع الأصابع، والذكر يجب فى قطعه من أصله مثل ما يجب بقطع حشفته، فأما إذا قطع اليد من الكوع، ثم قطعها من المرفق، وجب فى المقطوع ثانيا حكومة؛ لأنه وجبت عليه دية اليد بالقطع الأول، فوجبت بالثانى حكومة، كما لو قطع الأصابع ثم قطع الكف، أو قطع حشفة الذكر، ثم قطع بقيته، أو كما لو فعل ذلك اثنان اهـ (٩:٦٢١).

قلت: مذهب أصحابنا الحنفية فى ذلك كظاهر مذهب الشافعى؛ لأن اليد فى باب الجنايات هو الكف إلى الكوع، بدليل أن الله تعالى قال: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾، وكان الواجب قطعهما من الكوع، ولأن الأصابع أصل فى دية اليد والرجل، وإنما يجب الدية فى قطع الكف، والقدم لفوات منفعة الأصابع، والأصابع إنما هى فى الكف والقدم، والكف إلى الكوع لا إلى ما فوقه، وكذلك القدم إلى الكعبين، قال فى الهندية: وفى اليد إذا قطعت من نصف الساعد دية اليد وحكومة عدل فيما بين الكف إلى الساعد وهذا قول أبى حنيفة كذا فى المبسوط(٧:١٨).

قال الموفق: وفى الصلب الدية إذا كسر فلم ينجبر؛ لما روى فى كتاب النبى ﷺ لعمرو بن حزم: «وفى الصلب الدية»، وعن سعيد[1] بن المسيب أنه قال: مضت السنة أن فى الصلب الدية، وهذا ينصرف إلى سنة النبى ﷺ، وممن قال بذلك زيد بن ثابت، وعطاء، والحسن، والزهرى، ومالك، (وأبو حنيفة وأصحابه) وقال القاضى، وأصحاب الشافعى: ليس فى كسر الصلب دية إلا أن يذهب مشيه أو جماعه، فتجب الدية لتلك المنفعة؛ لأنه عضو لم تذهب منفعته، فلم تجب فيه دية كاملة كسائر الأعضاء.

ولنا الخبر، ولأنه عضو ليس فى البدن مثله، فيه جمال ومنفعة، فوجبت الدية فيه بمفرده، وإن ذهب مشيه بكسر صلبه ففيه الدية فى قول الجميع، ولا يجب أكثر من دية؛ لأنها منفعة تلزم كسر الصلب غالبا، فأشبه ما لو قطع رجليه، وإن لم يذهب مشيه لكن ذهب جماعه ففيه الدية أيضا، روى ذلك عن على رضى الله عنه؛ لأنه نفع مقصود فأشبه ذهاب مشيه، وإن ذهب جماعه ومشيه

---

(١) أخرجه البيهقى من طريق ابن وهب عن يونس عن الزهرى عنه، ثم أخرج من طريق المحاربى عن أشعث عن الزهرى قال: بلغنا عن النبى ﷺ أنه قال: «فى الصلب مائة من الإبل» (٨:٩٥).

. . . .

وجبت ديتان فى ظاهر كلام أحمد؛ لأنهما منفعتان تجب الدية بذهاب كل واحدة منهما منفردة، فإذا اجتمعتا وجبت ديتان كالسمع والبصر اهـ ملخصا (٩: ٦٢٦).

وفى "الدر": وتجب دية كاملة فى كل عضو ذهب نفعه بضرب ضارب كيد شلت، وعين ذهب ضوءها، وصلب انقطع ماءه، وكذا لو سلس بوله أو أحد به، (لأن فيه تفويت منفعة الجمال على الكمال؛ لأن جمال الآدمى فى كونه منتصب القامة ١٢ش)، ولو زالت الحدوبة فلا شيء عليه (عنده، بل يعزر ويؤدب، وعندهما عليه ضمان الألم، وهو أجرة الطبيب ونحوها ١٢ظ)، ولو بقى أثر الضربة فحكومة عدل اهـ (٥: ٥٧٠).

وروى ابن حزم فى "المحلى": من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن ابن أبى نجيح، عن مجاهد، قال: فى الصلب إذا كسر فذهب ماءه الدية كاملة، فإن لم يذهب (الماء فنصف الدية، قضى بذلك رسول الله ﷺ.

قلت: نصف الدية كان على وجه الحكومة؛ لبقاء أثر الضربة من غير إحداب، والله أعلم) وعن الزهرى قال: فى الصلب إذا كسر الدية كاملة. (أى إذا كسر ولم ينجبر، وصار المكسور أحدب أو منقطع الماء) وعن عطاء مثل ذلك، وعن سعيد بن جبير مثل ذلك، وهو قول الحسن البصرى، ويزيد بن قسيط، وبه يقول الثورى، والشافعى إذا منعه المشى، وبه يقول أحمد وإسحاق إذا لم يولد له اهـ (١٠: ٤٥١)، قلت: قد مر قول أحمد مفصلا، فتذكر.

ولا يرد علينا ما رواه: من طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن عمرو بن شعيب، قال: قضى أبو بكر فى صلب الرجل إذا كسر، ثم جبر بالدية كاملة إذا كان لا يحمل له، وبنصف الدية إن كان يحمل له، (فإن نصف الدية كان على وجه الحكومة؛ لبقاء أثر الضربة من غير إحداب) وهو حجة على الموفق حيث أوجب الدية كاملة فى كسر الصلب مطلقا، سواء ذهب مشيه أو جماعه أو لم يذهب شيء، وعلى أصحاب الشافعى حيث لم يوجبوا شيئا إلا بذهاب واحد منهما، وأما ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج: أخبرنى محمد بن الحارث بن سفيان، أن محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أبى ربيعة قال: حضرت عبد الله بن الزبير، قضى فى الرجل كسر صلبه فاحدودب هو، ولم يقعده وهو يمشى محدودبا، بثلثى الدية. فمحمول على حدوبة يسيرة لا تزيل الجمال على وجه الكمال، وفيه حكومة عندنا، فرأى عبد الله بن الزبير فيه الثلثين، وهو محمل ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن الشعبى عن زيد بن ثابت مفصلا كما فى المحلى (١٠: ٤٥١).

باب الدية فى الذكر

٥٩٠٧- فى كتاب النبى ﷺ لعمرو بن حزم: «وفى الذكر الدية، وفى البيضتين الدية»، وقد ذكرناه فى باب دية اللسان.

٥٩٠٨- وأخرج البيهقى عن ابن المسيب أنه قال: مضت السنة فى العقل بأن فى الذكر الدية، وفى الأنثيين الدية (زيلعى).

باب الدية فى الذكر

قوله: "فى كتاب النبى ﷺ" إلخ: قلت: الرجل من آل عمر الظاهر أنه أبو بكر عبيد الله بن عمر؛ لأنه روى البزار عن ابن أبى ليلى، عن عكرمة بن خالد، عن أبى بكر بن عبيد الله بن عمر، عن أبيه، عن عمر، عن النبى ﷺ حديثا فى الديات، كما رويناه فى باب الديات، فالظاهر أن هذا الرجل هو أبو بكر، وقد رواه عن أبيه عن جده، فاختصر عكرمة السند، وأرسل وأبهم، والله أعلم.

قلت: قوله "فى الذكر الدية": وإن كان مطلقا فى الصورة إلا أنه مقيد فى المعنى بكونه تام النفعة فى الحال تحقيقا، كذكر الصحيح البالغ، أو تقديرا كذكر المريض؛ لأنه وإن لم يكن تام المنفعة فى الحال إلا أنه تام المنفعة بعد زوال المرض، أو بكونه تام المنفعة فى المآل كذكر الصبى؛ لأنه تام النفعة بعد البلوغ، وأما ذكر العنين والخصى، والشيخ الكبير الذى قد ذهب ماءه، وانقطع لعلة الكبر لا لمرض عارض، ففيه حكومة عدل، كما فى "البحر الرائق"؛ لأنه ناقص المنفعة، والدية الكاملة إنما تجب إذا كانت الجناية علي عضو تام المنفعة، ولذا لا تجب الدية الكاملة فى قطع اليد الشلاء، والرجل العرجاء، وقلع السن السوداء، وفقأ العين الذاهبة البصيرة، بل تجب فيها حكومة عدل، كما فى "رد المحتار" وغيره.

فاندفع ما قال الشافعى: إنه ليس فى الحديث ذكر غير الخصى، بل هو مطلق شامل للخصى وغيره؛ لأن[1] قوله: «فى الذكر الدية» كقوله: «فى اليد نصف الدية، والرجل نصف الدية، والعين نصف الدية، والسن خمس إبل»، وغير ذلك فى إطلاق اللفظ، وتقييد المعنى.

وأما الأنثيان ففيهما الدية، سواء كان الذكر موجودا أو مقطوعا؛ لأن منفعة الأنثيين أعنى إنضاج المنى وإعدادها لا تنتقص بانقطاع الذكر، بخلاف الذكر فإن منفعته متنقص بقطع الأنثيين؛ لأن من منافعه الجماع والإحبال، إلى إيصال المنى إلى الرحم، فإن شل الذكر بقطع الخصيتين ذهب

---

(١) متعلق بقوله: فاندفع ١٢ظ.

٥٩٠٩- وقال ابن أبى شيبة: حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن أشعث عن الزهرى: أن النبى ﷺ قضى فى الذكر الدية مائة من الإبل إذا استوصل أو قطعت حشفته.

٥٩١٠- وقال: حدثنا وكيع، ثنا ابن أبى ليلى، عن عكرمة بن خالد، عن رجل من آل عمر، عن النبى ﷺ، قال: «فى الذكر الدية» (زيلعى).

منفعة الجماع والإحبال، وإن لم تشل فمنفعة الجماع وإن كانت باقية إلا أنه فات منفعة الإحبال، فاندفع ما قال الشافعى فى "الأم": ومن أعجب قول أبى حنيفة أنه زعم أنه إن قطع الذكر أولا ثم قطعت الأنثيان ففى الذكر الدية، وفى الأنثيين الدية، وإن قطع الأنثيان قبل ثم قطع الذكر، ففى الأنثيين الدية، وفى الذكر حكومة عدل اهـ؛ لأن وجه قول أبى حنيفة: إنه إذا قطع الذكر أولا، ثم قطع الأنثيين، فقد جنى على عضوين تامى المنفعة؛ فيكمل الدية بكليهما، وإذا قطع أولا الأنثيين، ثم قطع الذكر، فقد جنى على الأنثيين، وهما تاما المنفعة، وجنى على الذكر، وقد انتقصت منفعته بانقطاع الخصيتين بزوال منفعة الجماع أو الإحبال.

والشافعى جعل منفعة الذكر هو الجماع، ولم يجعل الإحبال منفعته؛ لأنه يتعلق بالمنى، ولذا فرق بين ذكر الخصى والأشل، وقال: الواجب فى ذكر الخصى الدية كاملة؛ لأنه قادر على الجماع، والواجب فى الذكر الأشل حكومة عدل؛ لأنه فائت منفعة الجماع.

والجواب عنه أن الحبل وإن كان متعلقا بالمنى إلا أن الإحبال وإيصال المنى إلى الرحم من منافع الذكر، وهو فائت فى ذكر الخصى، فاعرف ذلك، والله أعلم.

والعجب من الشافعى أنه يقول فى "الأم": فى ذكر الخصى الدية، وكذلك ذكر الرجل يقطع أنثياه ويبقى ذكره تاما كما هو، فإن قال قائل: ما الحجة؟ قيل: أرأيت الذكر إذا كانت فيه دية الخبر لازم هى؟ فإن قال: نعم، قيل: ففى الخبر اللازم أنه ذكر غير خصى، فإن قال: لا، قيل: فلم خالفتم الخبر، فإن قال: لأنه لا يحبل، قيل: أفرأيت الصبى يقطع ذكرا، والشيخ الذى قد انقطع عنه أمر النساء أو المخلوق خلقا ضعيفا لا يتحرك؟ فإن زعم أن فى هذه الدية، فقد جعلوا فيما لا يحبل ولا يجامع به، وذكر الخصى يجامع به أشد ما كان الجماع قط، ولا أعلم فى الذكر نفسه منفعة إلا مجرى البول والجماع وهما قائمان، وجماعه أشد من جماع غير الخصى، فأما الولد فشىء ليس من الذكر، إنما هو بمنى يخرج من الصلب اهـ (كتاب الأم ٧:٢٨٦) مع أن كل ما أورده على مخالفه يرد عليه نفسه، لأنه يقال له: إنك تقول: إنه لا دية فى الذكر الأشل، مع أنه ليس فى

باب الدية فى الرجل

٥٩١١- فى كتاب رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم: «فى الرجل الواحدة نصف الدية»، وقد ذكرناه فى باب دية اللسان.

الحديث ذكر غير الأشل، ثم هو يقول: إن منفعة الذكر هو الجماع، ومع ذلك يوجب الدية فى ذكر الفائت الجماع كالصبى وغيره، فإن قال: ليس هو فائت الجماع تقديرا أو مآلا، قلنا له: كذلك ليس هو فائت الإحبال تقديرا أو مآلا.

بالجملة هو يورد على خصمه ما يرد عليه نفسه، وهو لا يشعر بذلك، وهذا من العجب، وقد عرفت الجواب عن قوله: أما الولد فهو ليس من الذكر بل من المنى، ثم قوله هذا يشعر بأن الدية واجبة فى ذكر الشيخ الكبير والعنين عند خصمه، وقد نقلنا عن "البحر" أن الأمر ليس كذلك، بل الواجب فيهما حكومة عدل، والله أعلم.

باب الدية فى الرجل

قوله: "فى كتاب النبى ﷺ" إلخ: قلت: المراد من الرجل هو الرجل الصحيحة، والرجل العرجاء فيها حكومة عدل. قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى" أجمع أهل العلم على أن فى الذكر الدية، وفى كتاب النبى ﷺ لعمرو بن حزم: «وفى الذكر الدية»، ولأنه عضو واحد فيه الجمال والمنفعة، فكملت فيه الدية كالأنف واللسان، وفى شلله ديته؛ لأنه ذهب بنفعه أشبه ما لو أشل لسانه، وتجب الدية فى ذكر الصغير (إذا كان يتحرك)، والكبير، والشيخ (إذا لم يذهب ماءه ولم ينقطع لعلة الكبر) والشاب، سواء قدر على الجماع أو لم يقدر، فأما ذكر العنين فأكثر أهل العلم على وجوب الدية لعموم الحديث، ولأنه غير مأيوس من جماعه، وهو عضو سليم فى نفسه، فكملت ديته كذكر الشيخ، وذكر القاضى عن أحمد فيه روايتين: إحداهما تجب فيه الدية، والثانية لا تكمل ديته، وهو مذهب قتادة؛ لأن منفعته الإنزال والإحبال والجماع، وقد عدم ذلك منه فى حال الكمال، فلم تكمل ديته كالأشل، وبهذا فارق ذكر الصبى والشيخ (إذا لم ينقطع ماءه، وقد عرفت أن عندنا تجب الحكومة فى ذكر العنين، والخصى، والشيخ الكبير الذى انقطع ماءه).

قال: واختلفت الرواية فى ذكر الخصى، فعن أحمد: فيه دية كاملة، وهو قول سعيد بن عبد العزيز، والشافعى، وابن المنذر، للخبر، ولأن منفعة الذكر الجماع وهو باق فيه. والثانية لا تجب فيه، وهو قول مالك، والثورى، وأصحاب الرأى، وقتادة، وإسحاق، لما ذكرنا فى ذكر العنين، ولأن

. . . .

المقصود منه تحصيل النسل، ولا يوجد ذلك منه، فلم يكمل ديته كالأشل، والجماع يذهب (أيضا) فى الغالب، بدليل أن البهائم يذهب جماعها بخصائها (ولا عبرة بالنادر) قال: ولا نعلم خلافا فى أن فى الأنثيين الدية، وفى كتاب النبى ﷺ لعمرو بن حزم: «وفى البيضتين الدية». ولأن فيهما الجمال والمنفعة؛ فإن النسل يكون بهما فكانت فيهما الدية كاليدين، وروى الزهرى عن ابن المسيب[1]: أنه قال: مضت السنة أن فى الصلب الدية، وفى الأنثيين الدية، وفى إحداهما نصف الدية فى قول أكثر أهل العلم، (وهو قول على رضى الله عنه، رواه البيهقى من طريق سعيد بن منصور: أنا أبو عوانة، عن أبى إسحاق، عن عاصم بن ضمرة، عنه، أنه قال: «فى الذكر الدية، وفى إحدى البيضتين النصف» (٨:٩٧).

وحكى عن سعيد بن المسيب: أن فى اليسرى ثلثى الدية، وفى اليمنى ثلثها؛ لأن نفع اليسرى أكثر؛ لأن النسل يكون بها. ولنا أن ما وجبت الدية فى شيئين منه وجب فى أحدهما نصفهما، وما ذكروه ينتقض بالأصابع والأجفان، تستوى دياتها مع اختلاف نفعها، ثم يحتاج إلى إثبات ذلك الذى ذكره (وقد قال زيد بن ثابت: هما سواء، ولما ذكره مكحول لعمرو بن شعيب قال: «العجب لمن يفضل إحدى البيضتين على الأخرى، وقد خصينا غنما لنا من الجانب الأيسر فالقحن من الجانب الأيمن» رواه البيهقى (٨:٩٧)، وذكر ابن حزم عن رجل أصابه خراج فى البيضة اليسرى أشرف منه الهلاك، وسألت كلها، ولم يبق لها أثر أصلا، ثم برئ وولد له بعد ذلك ذكر وأنثى، ثم أصابه خراج فى اليمنى فذهب أكثرها، ثم برئ ولم يولد له بعدها شىء، وسمى الرجل أحمد بن سعيد بن حسان العامرى، وقال: كان ثقة اهـ (١٠:٤٥١).

قال الموفق: وإن رض أنثييه أو أشلهما كملت ديتهما، كما لو أشل يديه أو ذكره، فإن قطع أنثييه فذهب نسله لم يجب أكثر من دية؛ لأن ذلك نفعهما فلم تزدد الدية بذهابه معهما، كالبصر مع ذهاب العينين، وإن قطع إحداهما فذهب النسل، لم يجب أكثر من نصف الدية، لأن ذهابه غير متحقق اهـ ملخصا (٩:٦٣٠).

وروى ابن حزم فى "المحلى": من طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن عمرو بن شعيب، قال: «قضى أبو بكر فى ذكر الرجل مائة من الإبل»، ومن طريقه عن معمر، عن أبى إسحاق

---

(١) أخرجه البيهقى من طريق ابن وهب، عن يونس، عن الزهرى، عنه، بلفظ: إن السنة مضت فى العقل بأن فى الذكر الدية، وفى الأنثيين الدية (٨:٩٧)، وأخرجه قبل ذلك بذكر الصلب وحده (٨:٩٥).

. . . .

السبيعى، عن عاصم بن ضمرة، عن على: أنه قضى فى الحشفة بالدية كاملة، وعن مكحول يقول: قضى عمر فى اليد الشلاء، ولسان الأخرس، وذكر الخصى يستأصل، بثلث الدية، وعن عمرو بن شعيب: أن عمرو بن العاص كتب إلى عمر بن الخطاب يسأله عن امرأة أخذت بأنثى زوجها، فجبذته فخرقت الجلد ولم تخرق الصفاق؟ فقضى عليها بسدس الدية.

(قلت: كان ذلك على وجه الحكومة لا على وجه الدية، بدليل ما ذكره ابن حزم نفسه أن عمر قال لأصحابه: ما ترون فى الحديث)، وعن الشعبى عن ابن مسعود، قال: الأنثيان سواء، وعن الشعبى، عن مسروق، قال: البيضتان سواء ففيهما الدية، وعن قتادة: فى ذكر الذى لا يأتى النساء ثلث دية ذكر الذى يأتى النساء، وكذلك يقيسه على لسان الأخرس والسن السوداء والعين القائمة، وعن إبراهيم: فى ذكر الخصى حكم، (قلت: وهو معنى قول قتادة، كما لا يخفى).

قال ابن حزم: وقال مالك، والثورى، وأبو حنيفة: فى ذكر الصبى حكومة (قلت: كلا، بل فيه الدية عندنا إذا كان يتحرك، وإلا فالحكم، كما سيأتى)، وقال أبو حنيفة وأصحابه: فى ذكر الذى لا يأتى النساء حكومة. (قلت: نعم، وهو قول قتادة والنخعى)، وقال الشافعى: فى ذكر الخصى، والصبى، والهرم، والعنين، الدية كاملة اهـ (١٠: ٤٥٠). قلت: قد خالف ما جاء عن عمر: أن فى ذكر الخصى ثلث دية. وكان ذلك على وجه الحكم، ولم يعرف له مخالف من الصحابة، وذكر الهرم الذى انقطع ماءه، وذكر العنين قياسا عليه، فافهم.

بقى الكلام فى لسان الصبى وذكره، فقال الموفق فى "المغنى": أجمع أهل العلم على وجوب الدية فى لسان الناطق، روى ذلك عن أبى بكر، وعمر، وعلى، وابن مسعود رضى الله عنهم وبه قال أهل المدينة، وأهل الكوفة، أصحاب الرأى، وأصحاب الحديث وغيرهم، وفى كتاب النبى ﷺ لعمرو بن حزم: «وفى اللسان الدية»، ولأن فيه جمالا ومنفعة، فأشبه الأنف، وإذا قطع لسان صغير لم يتكلم لطفوليته وجبت ديته، وبهذا قال الشافعى، وقال أبو حنيفة: لا تجب؛ لأنه لسان لا كلام فيه، فأشبه لسان الأخرس، قال: ولنا أن ظاهره السلامة، وإنما لم يتكلم لأنه لا يحسن الكلام، فوجبت به الدية كالكبير، وإن بلغ حدا يتكلم مثله فلم يتكلم فقطع لسانه لم تجب فيه الدية؛ لأن الظاهر أنه لا يقدر على الكلام، ويجب فيه ما يجب فى لسان الأخرس اهـ (٩: ٦٠٩).

وفى "البدائع": وأما الصغير الذى لم يمش ولم يقعد وقطع رجله، ولسانه، وأذنه، وأنفه، وعينه، وذكره، ففى أنفه وأذنه كمال الدية، وكذلك فى يديه ورجليه إذا كان يحركهما، وكذا

. . . .

فى ذكره إذا كان يتحرك، وفى لسانه حكومة العدل لا الدية وإن استهل ما لم يتكلم؛ لأن الاستهلال صياح، وأما العينان فإن كان يستدل بشيء على بصرهما ففيهما مثل عين الكبير، وإنما كان كذلك لأن الأنف والأذن المقصود منهما الجمال لا المنفعة، وذلك يوجد فى الصغير بكماله كما يوجد فى الكبير، وأما الأعضاء التى يقصد بها المنفعة، فلا يجب فيها أرش كامل حتى يعلم صحتها بما ذكرنا، فإذا علم ذلك فقد وجد تفويت منفعة الجنس فى كل واحد من ذلك؛ فيجب فيه أرش كامل، فإذا لم يعلم يقع الشك فى وجود سبب وجوب كمال الأرش؛ فلا يجب بالشك.

لا يقال: إن الأصل هو الصحة، والآفة عارض، فكانت الصحة ثابتة ظاهرا، لأنا لا نسلم هذا الأصل فى الصغير، بل الأصل فيه عدم الصحة والسلامة؛ لأنه كان نطفة وعلقة ومضغة، فما لم يعلم صحة العضو فهو على الأصل، على أن الصحة إن كانت ثابتة ظاهرا بحكم الأصل فإن الظاهر حجة الدفع لا حجة الاستحقاق، كحياة المفقود أنها تصلح لدفع الإرث لا لاستحقاقه اهـ (٣٢٣:٧). قلت: لله دره ما أدق نظره فى الفقه والحكمة، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": أجمع أهل العلم على أن فى الرجلين الدية، وفى إحداهما نصفها، روى ذلك عن عمر، وعلى، وبه قال قتادة، ومالك، وأهل المدينة، والثورى، وأهل العراق، والشافعى، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأى، وقد ذكرنا الحديث والمعنى فيما تقدم، قال: وفى قدم الأعرج ويد الأعسم الدية؛ لأن العرج لمعنى فى غير القدم، والعسم الاعوجاج فى الرسغ، وليس ذلك عيبا فى قدم ولا كف، فلم يمنع ذلك كمال الدية فيهما، وذكر أبو بكر أن فى كل واحدة منهما ثلث الدية كاليد الشلاء، ولا يصح؛ لأن هذين لم تبطل منفعتهما فلم تنقص ديتهما، بخلاف اليد الشلاء اهـ ملخصا (٩: ٦٣٠). وفى "الهندية" من كتب الحنفية: أن فى قطع الرجل العرجاء حكومة عدل، كذا فى "فتاوى قاضيخان"، وإذا قطع الرجل خطأ من نصف الساق تجب الدية لأجل القدم، وحكومة العدل فيما وراء القدم، كذا فى "الذخيره" (١٨:٧)، فالراجح عندنا ما قاله أبو بكر: إن الرجل العرجاء كاليد الشلاء سواء.

وقول الموفق: إن العرج والعسم ليس بعيب فى قدم ولا كف، ممنوع، والله تعالى أعلم، روى ابن حزم فى "المحلى": من طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن داود بن أبى عاصم، عن سعيد بن المسيب: أن عمر بن الخطاب قضى فى اليد الشلاء إذا قطعت ثلث ديتها وفى الرجل الشلاء ثلث

باب ديات الأصابع

٥٩١٢- عن يزيد النحوى عن عكرمة عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «دية أصابع اليدين والرجلين سواء، عشرة من الإبل لكل إصبع»، رواه الترمذى[1] وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب، ورواه ابن حبان فى "صحيحه"، وصححه ابن القطان. وروى ابن ماجة وأبو داود والنسائى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ نحوه، وروى عمر نحوه مرفوعا كما روينا عنه فى باب دية الأسنان، وقد ذكرنا نحوه فى الباب المذكور عن كتاب عمرو بن حزم.

باب دية العقل

٥٩١٣- قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، قال: حدثنا حماد، عن إبراهيم، عن شريح: وفى الجائفة ثلث الدية، وفى الآمة ثلث الدية، فإذا ذهب العقل فالدية كاملة، وفى المنقلة عشر ونصف عشر الدية، وفى الموضحة نصف عشر الدية، وفى سائر ذلك من الجراحة حكومة عدل.

باب دية السمع والكلام وقوة الجماع إذا زال كلها بضربة أو شجة

٥٩١٤- قال ابن أبى شيبة: حدثنا أبو خالد، عن عوف الأعرابى، قال: سمعت شيخا فى زمان الحجاجم فنعت نعته، فقيل: ذاك أبو المهلب عم قلابة، قال: رمى رجل رجلا بحجر فى رأسه فى زمان عمر بن الخطاب، فذهب سمعه، وعقله، ولسانه، وذكره، فلم يقرب النساء، فقضى فيها عمر بأربع ديات وهو حى، ورواه عبد الرزاق فى مصنفه: أخبرنا سفيان الثورى عن عوف به وأخرجه البيهقى فى "سننه" (زيلعى).

ديتها (١٠: ٤٤١) أى بطريق الحكم، والرجل العرجاء كالشلاء، ومن ادعى الفرق فعليه البيان، وما ذكره الموفق دعوى مجردة لا يجدى مثلها، فافهم.

باب ديات الأصابع

قوله: "عن يزيد النحوى" إلخ: وهذه الأخبار دالة على أن الأصابع كلها سواء فى الدية،

---

(١) قال العبد الضعيف: بل رواه البخارى أيضا من طريق آدم بن أبى إياس: ثنا شعبة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعا بلفظ: «هذه وهذه سواء يعنى الخنصر والإبهام» اهـ (١٢: ١٩٨).

باب قانون فى الدية

٥٩١٥- قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: كل شيء من الإنسان إذا لم يكن فيه إلا شيء واحد فأصيب خطأ ففيه الدية كاملة: الأنف،

ودية كل واحدة منها عشر من الإبل، وهو مذهب أئمتنا.

باب قانون فى الدية

قوله: "قال محمد" إلخ: وظاهره يدل على أن فى ثديى الرجل الدية، وفى الواحد نصفها، إلا أنه قال فى "البداية": فيهما حكومة عدل، وعلله بأنه ليس فيه تفويت جنس المنفعة والجمال، ويرد عليه أنه إن يكن فى خلقهما منفعة ففيه تفويت جنس ذلك المنفعة، وإن لم يكن فيه منفعة يكون خلقهما عبثا، وهو باطل، ويجاب عنه بأن المقصود نفى المنفعة المختصة بهما، ويجوز أن يكون فيهما منفعة غير مختصة بهما؛ فلا يلزم من فواتهما فوات جنس المنفعة، ولا كون خلقهما عبثا.

قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": فأما ثديا الرجل -وهما التندوتان- ففيهما الدية، وبهذا قال إسحاق، وحكى ذلك قولا للشافعى، وقال النخعى، ومالك، وأصحاب الرأى، وابن المنذر: فيهما حكومة، وهو ظاهر مذهب الشافعى؛ لأنه ذهب بالجمال من غير منفعة؛ فلم تجب الدية، كما لو أتلف العين القائمة، واليد الشلاء، وقال الزهرى: فى حلمة الرجل خمس من الإبل، وعن زيد بن ثابت: فيه ثمن الدية، (وهو محمول على الحكومة دون تقدير الدية) قال: ولنا أن ما وجب فيه الدية من المرأة وجب فيه من الرجل، كاليدين وسائر الأعضاء، ولأنهما عضوان فى البدن يحصل بهما الجمال، ليس فى البدن غيرهما من جنسهما، فوجبت فيهما الدية كاليدين اهـ (٩: ٦٢٥).

قلنا: ثديا الرجل بالنسبة إلى ثديى المرأة كاليد الشلاء بالنسبة إلى اليد الصحيحة، ولا يخفى أن ثديا المرأة مجمع الجمال فى جسمها، كالعين والأنف مع المنفعة التى لا يوجد مثلها فى أعضاء الرجل، فالقياس وجوب الحكومة فيهما. روى ابن حزم فى "المحلى" عن الزهرى، قال: فى حلمة ثدي الرجل خمس من الإبل، وعن عطاء قال: كم فى حلمة الرجل؟ قال: لا أدرى (وفيه دليل على أن ليس فيه أرش مقدر)، وعن الشعبى قال: في إحدى ثديى المرأة نصف ديتها، وعن إبراهيم النخعى، قال: فى ثدى المرأة الدية، وفى ثدى الرجل حكومة، وبه يقول سفيان الثورى، وأبو

والذكر، والصلب، وذهاب العقل، وأشباهه، وما كان فى الإنسان اثنين ففى كل واحد

حنيفة، والشافعي، وأحمد، وأصحابهم، وقال هؤلاء: فى ثدى الرجل حكومة، وقال أحمد وإسحاق: فيها الدية كاملة اهـ (١٠: ٤٥٤).

وأما ما روى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه أنه جعل فى حلمة ثدى الرجل خمسين دينارا، وفى حلمة ثدى المرأة مأة دينار، وما روى عمرو بن شعيب عنه: أنه قضى فى ثدى المرأة بعشرة من الإبل إذا لم يصب إلا حلمة ثديها، فإذا قطع من أصله فخمسة عشر من الإبل، كما فى "المحلى" أيضا، فلا حجة فيه لأحمد وإسحاق؛ لما فى الأول من التفريق بين ثدى المرأة والرجل، وفى الثانى التفريق بين ثدى المرأة، وحلمتها، وهما لا يقولان به، مع أن الأول عن رجل عن عكرمة عنه وفيه مجهول مع الانقطاع، والثانى معضل؛ لأن عمرو بن شعيب لم يدرك أبا بكر، وإن صح فهو محمول على ما إذا قطع حلمة ثدى المرأة بحيث لا يذهب الرضاع، ولا يقطع اللبن، والله تعالى أعلم ١٢ظ.

فائدة: فى إفضاء الرجل المرأة، روى ابن حزم فى "المحلى": من طريق أبى بكر بن أبى شيبة: نا هشيم، عن داؤد، عن عمرو بن شعيب: أن رجلا استكره امرأة فأفضاها، فضربه عمر بن الخطاب الحد، وغرمه ثلث ديتها، ومن طريق عبد الرزاق عن رجل، عن عكرمة، قال: قضى عمر ابن الخطاب فى المرأة إذ غلبت على نفسها فأفضيت، أو ذهبت عذرتها بثلث ديتها اهـ، هذا هو حكم الأجنبية، وأما إذا أفضى الرجل زوجته، فروينا من طريق عبد الرزاق، عن عبد الله بن محرز، عن قتادة، أن زيد بن ثابت قال: فى المرأة يفضيها زوجها إن حبست الحاجتين والولد فثلث الدية، وإن لم تحبس الحاجتين والولد فالدية كاملة اهـ (وبه قال أبو يوسف فى إفضاء الزوجة، وهو قول أبي حنيفة ومحمد فى الأجنبية، وقالا فى الزوجة بقول أبان بن عثمان، وعمر بن عبد العزيز، وسيأتى، وعبد الله بن محرز شيخ عبد الرزاق، ترك الناس حديثه، وقال الجوزجانى: هالك، وقال الدارقطنى وجماعة: متروك، كما فى "الميزان" (٢: ٧٦).

ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر عن رجل، عن قتادة، فى الرجل يصيب المرأة فيفضيها، قال: ثلث الدية (إذا كانت تستمسك البول والغائط، وإلا فالدية كاملة ومن طريقه عن ابن جريج، عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، أن أباه قال: فى إفضاء المرأة الدية كاملة (أى إذا كانت لا تحبس الحاجتين) من أجل أنها تمتنع اللذة والجماع.

منها نصف الدية: الثديين والرجلين والعينين وأشباه ذلك، قال محمد: وبهذا كله نأخذ،

ومن طريق الحجاج بن المنهال: نا حماد بن سلمة، أنا هشام[1] بن عمر والفزارى، قال: شهدت عمر بن عبد العزيز إذ جاءه كتاب من عامله بنجران، فلما قرأه قال: ما ترون فى رجل ذى جدة وسعة خطب إلى رجل ذى فاقة بنته، فزوجه إياها، فقال: ادفعها إلى فإنى أوسع لها فيما أنفق عليها، فقال: إنى أخافك عليها أن تقع بها، فقال: لا تخف لا أقربها، فدفعها إليه فوقع بها فخرقها، فهريقت دما وماتت، فقال عبد الله بن معقل بن مقرن: غرم والله، وقال عبد الله بن عمرو بن عثمان ابن عفان: غرم والله، فقال عمر بن عبد العزيز أعقلا وصداقا أعقلا وصداقا؟ وقال أبان بن عثمان ابن عفان: إن كانت أدركت ما أدركت النساء فلا دية لها، وإن لم تكن أدركت ما أدركت النساء فلها الدية، فكتب عمر بذلك إلى الوليد بن عبد الملك.

ومن طريق أبى بكر بن أبى شيبة: نا زيد بن الحباب، عن خالد بن عبد، عن خالد الحذاء، عن أبان بن عثمان: أنه رفع إليه رجل تزوج جارية فأفضاها، فقال فيها هو وعمر بن عبد العزيز: إن كانت ممن يجامع مثلها فلا شيء عليه، وإن كانت ممن لا يجامع مثلها فعليه ثلث الدية، (أى إذا كانت تحبس البول والغائط)، وعن ابن جريج: إذا كانت لا تستمسك الغائط فعليه الدية كاملة، وبه يقول سفيان الثورى، وأبو ثور، وقال أبو حنيفة مثل ذلك، وزاد: فإذا كان الغائط يستمسك فثلث الدية، ولا يعرف لمالك ولا للشافعى فيها قول.

قال ابن حزم: أما المأثور فى ذلك عن عمر بن الخطاب وزيد توقيف، والتوقيف لا يؤخذ إلا عن الله على لسان نبيه ﷺ، (قلت: فما منعك أن تقول: إنه موقوف فى حكم المرفوع)، ولقد كان يلزم المالكيين المشنعين بقول الصاحب الذى لا يعرف له مخالف أن يقولوا ههنا بقول عمر وزيد، ولكن هذا مما تناقضوا فيه، وأما الحنفيون فإنهم طردوا أصلهم، وقالوا ههنا بما روى عن عمر وزيد اهـ (١٠:٤٥٦)، وأما قوله: فهلا فعلوا ذلك فى حلمة ثدى الرجل والمرأة، فقد مر الجواب عنه فى موضعه، فتذكر.

وتحقيق المذهب فى هذا الباب ما ذكره فى "البدائع": أن الرجل إذا أفضى أجنبية، فإن كانت مطاوعة فلا عقر على الرجل، ولا أرش لها بالإفضاء، سواء كانت تحبس الحاجتين أو لا، وعليهما الحد لوجود الزنا منهما، والعقر والحد لا يجتمعان، وإن كانت مكرهة فعليه الحد لا

---

(١) مقبول من الخامسة، كما فى "التقريب".

وهو قول أبى حنيفة (كتاب الآثار).

عليها، ولها الأرش بالإفضاء، ثم إن كانت تستمسك البول ففيه ثلث الدية؛ لأنه جائفة، وإن كانت لا تستمسك ففيه كمال الدية، ولا فرق بين الإفضاء بالآلة وبغيرها من الحجر ونحوه، إلا أن الأرش فى هذا الفصل يجب فى ماله، وفى الفصل الأول تتحمله العاقلة؛ لأن الإفضاء بآلة الجماع فى معنى الخطأ، وبغيرها يكون عمدا، (وبهذا ظهر حكم الإفضاء إذا ماتت به، فإن كان بالآلة يجب كمال الدية على العاقلة، وإذا كان بحجر ونحوه ففى ماله، وأما إذ كان بآلة جارحة فالقصاص).

فأما إذا كانت زوجة فأفضاها فلا شيء عليه، سواء كانت تستمسك البول أو لا تستمسك، فى قولهما الشرط أن تكون قد أدركت ما أدركت النساء (بدليل التعليل الآتى) وقال أبو يوسف: إن كانت لا تستمسك البول فعليه الدية فى ما له، وإن كانت تستمسك فعليه ثلث الدية فى ما له. وجه قوله أنه مأذون فى الوطأ لا فى الإفضاء، فكان متعديا فى الإفضاء؛ فكان مضمونا عليه. ولهما أن الوطأ مأذون فيه شرعا، فالمتولد منه لا يكون مضمونا كالبكارة.

(قلت: ولا يخفى أن الوطأ إنما يكون مأذونا فيه إذا كانت المرأة تصلح له، وأدركت وصارت تحمله، وأما الصغيرة التى لا تتحمله لا يجوز وطئها ولو زوجة؛ فلا بد من التقييد بما قيده به أبان بن عثمان، وعمر بن عبد العزيز -رضى الله عنهما- وهذا أظهر من أن يخفى على فقيه) قال: ولو وطئ زوجته فماتت فلا شيء عليه فى قولهما، (أى إذا كانت قد أدركت ما أدركت النساء) وقال أبو يوسف: على عاقلته الدية اهـ ملخصا (٧: ٣٢٠).

ثم رأيت[1] الموفق قد صرح بما ذكرته، فقال: ومن وطئ زوجته وهى صغيرة ففتقها لزمه ثلث الدية، معنى الفتق خرق ما بين مسلك البول والمنى، وقيل: معناه خرق ما بين القبل والدبر،

---

(١) ثم وجدت فى "الهندية" ما يوافقه، وهذا نصه: رجل جامع صغيرة لا يجامع مثلها فماتت، إن كانت أجنبية تجب الدية على العاقلة، وإن كانت منكوحة فالدية على العاقلة، والمهر على الزوج، كذا فى "الخلاصة"، وعن ابن رستم عن محمد: رجل جامع امرأته، ومثلها تجامع، فماتت عن ذلك، فلا شيء عليه، وقال أبو يوسف: إذا جامع امرأته، فذهب منها عين أو أفضاها وماتت، فهو ضامن، وقال محمد: يضمن فى هذا كله إلا الإفضاء والقتل من الجماع، وهو قول أبى حنيفة، وفيما حكاه هشام عن محمد أنه قال أيضا نحو قول أبى يوسف، كذا فى "الذخيرة" (٧: ١٩)، وهذا كما ترى مقيد بكون المرأة تجامع مثلها، فلو كانت صغيرة لا يجامع مثلها فلا خلاف فى وجوب الضمان على الزوج، فللّه الحمد على الموافقة. وفى "رد المحتار" عن "الشرنبلانى": أنه قيد قولهما بما إذا كانت بالغة مختارة مطيقة لوطئه، ولم تمت منه، فلو صغيرة أو مكرهة أو لا تطيق تلزم ديتها اتفاقا بالموت والإفضاء (٥: ٥٥٨).

. . . .

وهذا بعيد؛ لأنه يبعد أن يذهب بالوطأ ما بينهما من الحاجز؛ فإنه حاجز غليظ قوى، فالضمان إنما يجب بوطأ الصغيرة والنحيفة، التى لا تتحمل الوطأ - دون الكبيرة المتحملة، وبهذا قال أبو حنيفة. وقال الشافعى: يجب الضمان فى الجميع؛ لأنه جناية فيجب الضمان، (والإذن فى وطأ الكبيرة مقيد بشرط السلامة)، كما لو كان فى أجنبية.

ولنا أنه وطأ مستحق؛ فلم يجب ضمان ما تلف به كالبكارة، ولأنه فعل مأذون فيه ممن يصح إذنه؛ فلم يضمن ما تلف بسرايته، كما لو أذنت فى مداواتها بما يفضى إلى ذلك، وعكسه الصغيرة والمكرهة على الزنا، والواجب هو ثلث الدية، وبهذا قال قتادة، وأبو حنيفة، وقال الشافعى: تجب الدية كاملة، وروى ذلك عن عمر بن عبد العزيز؛ لأنه أتلف منفعة الوطئ، فلزمته الدية كما لو قطع أسكتيها.

ولنا ما روى عن عمر بن الخطاب: أنه قضى فى الإفضاء بثلث الدية، ولم نعرف له من الصحابة مخالف، ولأن هذه جناية تخرق الحاجز بين مسلك البول والذكر، فكانت كالجائفة موجبها ثلث الدية، ولا نسلم أنها تمنع الوطأ، وأما قطع الأسكتين[1]، فإنما أوجب الدية لأنه قطع عضوين فيهما نفع وجمال، فأشبه قطع الشفتين، وإن استطلق بولها مع ذلك لزمته دية من غير زيادة، وبهذا قال أبو حنيفة. وقال الشافعى: تجب دية وحكومة، لأنه فوت منفعتين. ولنا أنه أتلف عضوا واحدا لم يفت غير منافعه؛ فلم يضمنه بأكثر من دية واحدة، كما لو قطع لسانه فذهب ذوقه وكلامه، وما قاله لا يصح؛ لأنه لو أوجب دية المنفعتين لأوجب ديتين؛ لأن استطلاق البول موجب للدية، والإفضاء عنده موجب للدية منفردا، ولم يقل به، وإنما أوجب الحكومة ولم يوجد مقتضيها، ولا نعلم أحدا أوجب فى الإفضاء حكومة اهـ (٩:٦٥٢)، ثم ذكر حكم إفضاء المكرهة والموطوءة بشبهة نحو ما ذكرناه عن البدائع مع اختلاف يسير فى فروعها من أراد البسط فى ذلك، فليراجع.

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": وفى الإليتين الدية، قال ابن المنذر: كل من نحفظ عنه من أهل العلم يقولون فى الإليتين الدية، وفى كل واحدة منهما نصفها، منهم عمرو بن شعيب، والنخعى، والشافعى، وأصحاب الرأى ولأنهما عضوان من جنس فيهما جمال ظاهر ومنفعة كاملة فوجب فيهما الدية، وفى إحداهما نصفها كاليدين والإليتان هما ما علا وأشرف من الظهر عن

---

(١) الأسكتان هما اللحم المحيط بالفرج من جانبيه إحاطة الشفتين بالفم، وأهل اللغة يقولون: الشفران حاشيتا الأسكتين.

. . . .

استواء الفخذين، وفيهما الدية إذا أخذتا إلى العظم الذى تحتهما، وفى ذهاب بعضهما بقدره؛ لأن ما وجبت فيه دية وجب فى بعضه بقدره، فإن جهل المقدار وجبت حكومة اهـ (٩:٦٢٦).

قال: وفى البطن إذا خرب فلم يستمسك الغائط الدية، وفى المثانة إذا لم يستمسك البول الدية، وبهذا قال ابن جريج، وأبو ثور، وأبو حنيفة، ولم أعلم فيه مخالف إلا أن ابن أبى موسى ذكر فى المثانة رواية أخرى، فيها ثلث الدية، والصحيح الأول؛ لأن كل واحد من هذين المحلين عضو فيه منفعة كبيرة ليس فى البدن مثله؛ فوجب فى تفويت منفعته دية كاملة كسائر الأعضاء المذكورة، والنفع بهما كثير، والضرر بفواته عظيم، فكان فى كل واحد منهما الدية كالسمع والبصر، وإن فاتت المنفعتان بجناية واحدة وجب على الجانى ديتان، كما لو ذهب سمعه وبصره بجناية واحدة اهـ (٩:٦٣٣).

روى ابن حزم فى "المحلى" من طريق الحجاج بن المنهال: نا حماد بن سلمة، أنا قتادة، عن أبى مجلز، أنه قال: فى المثانة إذا فتقت ثلث الدية؛ (لكونها جائفة) ومن طريق وكيع: نا سفيان الثورى، عن أزهر، عن أبى عون الثقفى، عن شريح، قال: فى الفتق ثلث الدية. ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن رجل، عن الشعبى، قال: فى المثانة إذا أخرقت ثلث الدية.

(وبه نقول إذا لم يبطل الخرق منفعتها)، قال عبد الرزاق: قال ابن جريج: وأنا أقول: إن فيها إذا لم تمسك البول الدية كاملة، قاله أهل الشام: وقال سفيان الثورى كذلك اهـ.

ومن طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن عبد الكريم، أنه قال: "فى المقعدة إذا لم يستطع أن يمسك خلاه الدية"، وبه يقول الثورى، ومن طريقه عن ابن جريج، عن عبد الكريم، عن عمرو ابن شعيب، أنه قال: فى الإليتين إذا قطعتا حتى يبد والعظم الدية كاملة، وفى إحداهما نصف الدية، وعن إبراهيم النخعى: فى الإليتين الدية. ومن طريقه عن ابن جريج، أخبرنى محمد بن الحارث بن سفيان، قال: يقضى فى شفر قبل المرأة إذا أوعب حتى يبلغ العظم نصف ديتها، وفى شفريها بديتها إذا بلغ العظم وإن كانت عاقرا لا تحمل.

قال ابن جريج: واجتمع لعمر بن عبد العزيز فى ركب[1] المرأة إذا قطع بالدية؛ لأنها تمتنع من لذة الجماع، قال ابن جريج: وأخبرنى عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، قال: اجتمع العلماء لأبى فى خلافته على أن فى العفلة تكون من الضربة الدية كاملة؛ لأنها تمنع اللذة والجماع، وقال

(١) بالتحريك منبت العانة، قيل: هو خاص للمرأة،١٢.

. . . .

الشافعي: فى العفلة[1] إذا بطل الجماع الدية، وفى ذهاب الشفرين كذلك، وقال أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد، وأصحابهم: فى الإليتين الدية اهـ (١٠: ٤٥٨).

قلت: وهو قولنا فى العفلة وقطع الشفرين إذا منع الجماع، قال فى "الهندية": ولو قطع فرج امرأة وصار بحال لا يستطاع وقاعها ففيه الدية اهـ (٧: ١٩).

فائدة: وروى ابن حزم فى "المحلى": من طريق حماد بن سلمة: أنا جعفر بن أبى وحشية، عن الشعبى: إن جوارى من أهل حمص كن يتزاورن ويتهادين، فأرن وأشرن فلعبن الأخرقة، فركبت واحدة على الأخرى ونخستها الثالثة، فوقعت فذهبت عذرتها، فسأل عبد الملك بن مروان قبيصة بن ذويب وفضالة بن عبيد عن ذلك؟ فقالا جميعا: الدية ثلاثة أثلاث، وتبقى حصتها؛ لأنها أعانت على نفسها، فكتب إلى العراق، فسأل عبد الله بن مقرن عن ذلك؟ فقال: برئن[2] من نطفها إلا من نخستها، وقال الشعبى مثل قول عبد الله، وقال: لها العقر. ومن طريقه عن عبد الله بن قيس: أن ثلاث جوارى قالت إحداهن: أنا الزوج، وقالت الأخرى: أنا الزوجة، وقالت الأخرى: أنا الأب فنخست التى قالت: أنا الزوج التى قالت: أنا الزوجة، فذهبت عذرتها، فقضى عبد الملك بن مروان بالدية عليهن، وقال الشعبى: لها العقر.

ومن طريقه: نا حميد، عن بكر بن عبد الله: إن جاريتين دخلتا الحمام، فدفعت إحداهما الأخرى، فذهبت عذرتها، فقال شريح: لها عقرها، ومن طريقه: أنا داود بن أبى هند، عن عمرو ابن شعيب: إن رجلا استكره جارية فافتضها، فقال عمر بن الخطاب: هى جائفة، فقضى لها عمر[3] بثلث الدية اهـ (١٠: ٥١٧).

ومن طريق عبد الرزاق: نا ابن جريج، عن عطاء، عن على بن أبى طالب، والحسن بن على: أن الحسن أفتى فى امرأة افتضت أخرى بإصبعها، وأمسكها نسوة لذلك، أن العقل بينهن، وقضى على بذلك، ومن طريقه عن سفيان الثورى، عن منصور، ومغيرة، قال منصور: عن الحكم، وقال

---

(١) شيء يخرج من قبل المرأة وحياء الناقة، شبيه بالأدرة التى للرجال والمرأة عفلاء ١٢ظ.

(٢) أى من لوثها وفسادها، ١٢.

(٣) محمول على أن صداقها كان كثلث ديتها، وعلى أن الحد قد اندرأ عن الرجال شبهة ادعاها، وإلا فالحد والعقر لا يجتمعان، وعمرو بن شعيب عن عمر معضل، والراجح ما رواه إبراهيم عن على والحسن، وسيأتى، ويدل على ضعف ما رواه عمرو بن شعيب قوله: "فقال عمر: هى جائفة"، فإن كون الافتضاض جائفة محل نظر، كما سيأتى ١٢ظ.

. . . .

مغيرة: عن إبراهيم، ثم اتفق الحكم وإبراهيم قالا: عن على والحسن: أن الحسن أفتى فى امرأة افتضت امرأة بإصبعها، أن عليها والممسكات الصداق بينهن، هكذا قال المغيرة، وقال الحكم فى روايته: على المفتضة وحدها، واتفقا أن عليا قضى بذلك اهـ. وعن الزهرى: لو افتضت امرأة بإصبعها غرمت صداقها كصداق امرأة من نساءها اهـ (١١ :٣٩٣).

قلت: فبطل قول ابن حزم: هاتان مسألتان فى إحداهما قول فضالة بن عبيد، وهو صاحب من قضاة الصحابة، لا يعرف له فى ذلك مخالف منهم، والأخرى فيها قول عمر بن الخطاب، ولا يعرف له مخالف من الصحابة، وجميع الحاضرين من المالكيين والحنفيين والشافعيين مخالفون لهما فى ذلك، وهم يعظمون ذلك اهـ.

فقد رأيت أن على بن أبى طالب، والحسن بن على، قضيا فى افتضاض المرأة وإزالة عذرتها بالصداق، هذا هو الصحيح عنهما؛ لأن إبراهيم أصح إرسالا من عطاء، وهو والحكم أعلم بقضايا على والحسن منه، وبه قال شريح والشعبى والزهرى، كما مر، ولا معنى لوجوب الدية فيه؛ لأنه لا يبطل منفعة الفرج، وإنما يورث نقصا فى صداق المرأة؛ فالأقرب ما قاله على والحسن، وهو الأشبه بالقياس؛ فقلنا به، وحملنا قول عمر على أنه رأى ثلث الدية صداق مثلها فأوجبه.

وأما كونه جائفة فمحل نظر، وإلا لوجب على كل زوج ثلث دية المرأة مع صداقها إذا أزال عذرتها؛ لأن ضمان الجائفة لا يبطل بالنكاح، فالظاهر أنه أراد أنه كالجائفة شبيه بها من وجه، فيجب فيها ثلث دية المرأة إذا كان صداق مثلها كثلثها، والله تعالى أعلم.

قال فى "الهندية": عن أبى نصر الدبوسى: إذا دفع أجنبية فسقطت وذهبت عذرتها، فعلى الدافع مهر مثلها والتعزير، وعن أبى حفص: أن عليه الصداق فى ماله، كذا فى "الظهيرية"، ولو دفع امرأته يدخل بها فذهبت عذرتها، ثم طلقها فعليه نصف المهر، ولو دفع امرأة الغير وذهبت عذرتها، ثم تزوجها ودخل بها، وجب لها مهران، كذا فى "المحيط" اهـ (٧: ١٩) ١٢ظ.

فائدة: روى ابن حزم فى "المحلى": من طريق الحجاج بن المنهال: نا حماد بن سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن عمرو بن شعيب، قال: كان فى كتاب أبى بكر وعمر رضى الله عنهما: أن فى الرجل إذا يبست فلم يستطع أن يبسطها، أو بسطها فلم يستطع أن يقبضها، أو لم تنل الأرض، ففيها نصف الدية، (أى وفى الرجلين الدية كاملة) فإن قال منها شىء الأرض فبقدر ما نقص منها، وفى اليد إذا لم يأكل بها ولم يشرب بها ولم يأتزر بها، ولم يستصلح بها ففيها نصف الدية، ومن

. . . .

طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهرى، عن قتادة، وعن رجل، عن عكرمة: فى اليد إذا شلت ديتها كاملة اهـ (٤٣٨:١٠)، وفيه دليل على ما ذكرنا أن فى إبطال منفعة العضو الدية، وإن كان العضو باقيا ١٢ظ.

فائدة: روى ابن حزم فى "المحلى": من طريق عبد الرزاق: نا ابن جريج، أخبرنى عكرمة بن خالد: أن نافع بن علقمة أتى فى رجل رجل كسرت، فقال: كنا نقضى فيها بخمسمأة درهم، حتى أخبرنى عاصم بن سفيان أن سفيان بن عبد الله كتب إلى عمر بن الخطاب، فكتب بخمس أواقى فى اليد تكسر ثم تجبر وتستقيم، قلت لعكرمة: فلا يكون فيها عوج ولا شلل، قال: نعم. قلت: فقضى فيها ابن علقمة بمأتى درهم، ومن طريقه عن سفيان الثورى، عن ابن أبى ليلى، عن عكرمة ابن خالد، عن رجل، عن عمر، أنه قال: فى الساق أو الذراع إذا انكسرت ثم جبرت فاستوت فى غير عثم، عشرون دينارا أو حقتان.

ومن طريقه: نا ابن جريج، عن عبد العزيز، عن أبيه عمر بن عبد العزيز، قال: كتب سفيان ابن عبد الله إلى عمر بن الخطاب -وهو عامله بالطائف- يستشيره فى يد رجل كسرت، فكتب إليه عمر بن الخطاب: إن كانت جبرت صحيحة فله حقتان. ومن طريقه عن ابن جريج، قال لى عطاء: فى كسر الرجل واليد والترقوة ثم تجبر فى ذلك شيء وما بلغنى ما هو؟ وكان شريح يقول: إذا جبرت فليس فيها شيء. ومن طريق الحجاج بن المنهال: نا حماد بن سلمة، عن الحجاج، عن مكحول، قال: فى الرجل إذا كسر أحد زنديه ثم انجبر، ففيه عشرة أبعرة. قال ابن حزم: وهذا مما خالف فيه الحنفيون والمالكيون والشافعيون الرواية عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وهم يشنعون بخلاف الصاحب اهـ (٤٤٠:١٠).

قلنا: لم نخالفه أصلا؛ لأنا نقول: لو بقى أثر الضربة فحكومة عدل، وهو محمل قول عمر عندنا، ولو لم يبق لها أثر فلا شيء عليه عند أبى حنيفة، وهو محمل قول شريح عنده، وقالا: عليه أجرة الطبيب وضمان الألم، كذا فى "الهداية" و "الدر" و "الهندية"، والله تعالى أعلم.

وأخرج البيهقى فى "سننه" من طريق البخارى: ثنا أبو نعيم، ثنا ابن أبى غنية، عن إسحاق ابن المختصر الأعرابى، عن الكاسر: أنه كسر ساق رجل، فقضى فيه عمر رضى الله عنه بثمان من الإبل. (وهذا خلاف ما روى عنه قال: فى كسر الساق والذراع عشرون دينارا أو حقتان. يعنى إذا برئت على غبر عثم)، قال البيهقى: اختلاف هذه الروايات يدل على أنه قضى فيه بحكومة بلغت

. . . .

هذا المقدار اهـ (٨:٩٩)، أی وليس فی شیء منها أرش مقدر معلوم.

قلت: ويؤيد قول أبی يوسف فی إيجاب أجرة الطبيب وضمان الألم ما رواه البيهقی من طريق عبد الله بن وهب: أنا عبد الجبار، عن ابن شهاب، وربيعة، وابن أبی فروة، عن كتاب معاوية ابن أبی سفيان، وكتاب عمر بن عبد العزيز، ويقولون: لم يجعل رسول الله ﷺ فی كسر اليد فی الخطأ (إذا برئت) إلا جعل الجابر، وإن هی استوت وفيها عثم أو شیء أقيمت قيمة ثم غرمها الذی كسرها (وهو معنی قول الفقهاء: فيها حكومة عدل)، ومن طريق إسماعيل بن إسحاق القاضی: ثنا إسماعيل بن أبی أويس، وعيسی بن مينا، ثنا عبد الرحمن بن أبی الزناد، أن أباه قال: كان من أدركت من فقهائنا الذين ينتهی إلی قولهم يقولون: كل عظم كسر خطأ، ثم جبر مستويا غير منقوص ولا معيب، فليس فی ذلك إلا عطاء المداوی وشبه ذلك، فإن جبر شیء من ذلك وبه عيب أو نقص فإنه يقدر شين ذلك وعيبه، يقيم ذلك أهل البصر والعقل الحديث (٨:٩٩).

قلت: وهذا هو حكم كسر العظم عمدا؛ لما مر عن عمر أنه قال: لا قصاص فی العظم، وعن ابن عباس مثله، فتذكر، والله تعالی أعلم ١٢ظ.

فائدة: فی الضلع والترقوة: روی ابن حزم فی "المحلی" من طريق مالك، عن زيد بن أسلم، عن مسلم بن جندب، عن أسلم مولی عمر، قال: قضی فی الفرس بجمل، وفی الترقوة بجمل، وفی الضلع بجمل، ومن طريق وكيع: نا سفيان، عن زيد بن أسلم، عن مسلم بن جندب، عن أسلم مولی عمر، قال: سمعت عمر يقول علی المنبر: فی الضلع جمل، وفی الفرس جمل، وفی الترقوة جمل، وعن سعيد بن المسيب: فی الترقوة والضلع مثله، وعن مسروق: فی الضلع حكم، وقال الشافعی فی أحد قوليه وأحمد بن حنبل وإسحاق: فی الضلع بعير، وفی الترقوة بعير، وقال مالك، وأبو حنيفة، وأصحابهما، والشافعی فی أحد قوليه: ليس فی ذلك إلا حكم. قال ابن حزم: هذا إسناد فی غاية الصحة عن عمر بن الخطاب، يخطب به علی المنبر بحضرة الصحابة رضی الله عنهم، لا يوجد منهم مخالف، وقال به كل من عرف له قول فی ذلك من التابعين حاش مسروقا وقتادة، فاستسهل المالكيون والحنفيون خلاف ذلك بآراءهم اهـ ملخصا (١٠:٤٥٣).

قلنا: لم نخالفه أصلا، بل حملناه علی ما إذا انجبر الكسر وبقی للضربة أثر، ففيها حكومة عندنا، ولو لم يبق لها أثر فأجرة الطبيب، وضمان الألم عند أبی يوسف، كما مر.

وقال الشافعی رحمه الله فی كتاب "الجراح": يشبه -والله أعلم- أن يكون ما حكی عن

. . . .

عمر فيما وصفت حكومة لا توقيت عقل، ففى كل عظم كسر من إنسان غير السن حكومة، وليس فى شيء منها أرش معلوم اهـ من "البيهقى" (٨:٩٩).

وقول ابن حزم: إنه قول عمر ولا يوجد له من الصحابة مخالف، ممنوع، فقد مر عن ابن عباس مرفوعا: «إن فى كل سن خمسا من الإبل، الضرس والثنية سواء». وبه قال ابن عباس، وروى ابن حزم نفسه من طريق الحجاج بن المنهال: أنا الحجاج، عن مكحول، عن زيد بن ثابت، أنه قال: فى الترقوة أربعة أبعرة اهـ (١٠:٤٥٣)، واختلاف الروايات يدل على أنه قضى فيه بحكومة بلغت هذا المقدار، وكذا عمر رضى الله عنه، والله تعالى أعلم ١٢ظ.

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": وفى الصعر الدية، والصعر أن يضربه فيصير وجهه فى جانب، فمن جنى على إنسان جناية فعوج عنقه حتى صار وجهه فى جانب، فعليه دية كاملة، روى ذلك عن زيد بن ثابت، وقال الشافعى: ليس فيه إلا حكومة، ولنا ما روى مكحول، عن زيد ابن ثابت، أنه قال: وفى الصعر الدية. ولم يعرف له فى الصحابة مخالف، فكان إجماعا، قال: فإن جنى عليه فصار الالتفات عليه شاقا أو ابتلاع الماء أو غيره، ففيه حكومة اهـ ملخصا (٩:٦٣٦)

قلنا: روى ابن حزم فى "المحلى": من طريق الحجاج بن المنهال: نا حماد بن سلمة، نا الحجاج، عن مكحول، أن زيد بن ثابت قال: فى الحدب الدية كاملة، وفى البحح الدية كاملة، (أى إذا لم يبين الكلام أصلا وبه نقول) وفى الصعر نصف الدية، وفى الغنن بقدر ما غنن (أى فيه حكومة عدل) ثم روى من طريق عبد الرزاق عن غير واحد، عن الحجاج، عن مكحول، عن زيد، قال: فى الصعر إذا لم يلتفت الدية كاملة (٤٤٥)، وهذا كما ترى فيه مجاهيل مع الانقطاع، وليس فى الأول مجهول، فهو أولى، ونصف الدية محمول عندنا على الحكم دون التوقيت.

قال ابن حزم: وقال أبو حنيفة، ومالك، والشافعى: ليس فى ذلك إلا حكومة، وهذا مما خالفوا فيه الرواية عن زيد بن ثابت، ولا يعرف عن أحد من الصحابة خلافه اهـ.

قلنا: لم نخالفه أصلا، بل حملنا اختلاف الروايات عنه على أنه قضى بالنصف، أو بالدية بطريق الحكم دون التوقيت، وليس ذلك من المخالفة فى شيء، والله تعالى أعلم ١٢ظ.

فائدة: أخرج البيهقى من عدة طرق عن أبى موسى الأشعرى مرفوعا: أنه ﷺ قضى فى الأصابع بعشر عشر من الإبل. وفى لفظ له عنه مرفوعا: «الأصابع سواء، قلت: فى كل إصبع عشر من الإبل؟ قال: نعم»، وأخرج من طريق سعيد بن منصور: نا أبو عوانة، عن أبى إسحاق، عن

باب وجوب الضمان على الجارح قصاصا إذا سرى جرحه إلى نفس المقتص منه

٥٩١٦- أخبرنا سعيد عن أبى معشر عن إبراهيم عن عبد الله فى الذى يقتص منه فيموت قال: على الذى اقتص منه الدية، ويرفع عنه بقدر جراحة، رواه الشافعى فى "الأم" (١٦٤:٧).

عاصم بن ضمرة، عن على، أظنه قال: وفى الأصابع عشر عشر. وعن زيد بن ثابت نحوه، وأخرج من طريق جابر، عن الشعبى، عن شريح، قال: كتب عمر بن الخطاب رضى الله عنه: أن الأصابع سواء، وروى ذلك أيضا عن مسروق عن عمر اهـ (٨:٩٢-٩٣)، قال الترمذى: العمل على هذا عند أهل العلم، وبه يقول الثورى، والشافعى، وأحمد، وإسحاق.

قال الحافظ فى "الفتح": وبه قال جميع فقهاء الأمصار، وكان فيه خلاف قديم، فأخرج ابن أبى شيبة من رواية سعيد بن المسيب عن عمر: فى الإبهام خمسة عشر، وفى السبابة والوسطى عشر عشر، وفى البنصر تسع، وفى الخنصر ست، ومثله عن مجاهد، وفى جامع الثورى عن عمر نحوه، وزاد: وقال سعيد بن المسيب: حتى وجد عمر فى كتاب الديات لعمرو بن حزم: «فى كل إصبع عشر» فرجع إليه، وأخرج ابن أبى شيبة من طريق الشعبى: كنت عند شريح، فجاءه رجل فسأله، فقال: فى كل إصبع عشر، فقال: سبحان الله! هذه وهذه سواء، الإبهام والخنصر؟ قال: ويحك إن السنة منعت القياس، (أى لا يجوز القياس بمعرض النص) اتبع ولا تبتدع. وأخرجه ابن المنذر وسنده صحيح اهـ (١٢:١٩٩).

وأخرج البيهقى من طريق يزيد بن أبى حبيب، أن موسى بن سعد بن زيد بن ثابت أخبره، عن أبى غطفان، أن ابن عباس كان يقول: فى الأصابع عشر عشر، فأرسل مروان إليه فقال: أتفتى فى الأصابع عشر عشر، وقد بلغك عن عمر رضى الله عنه فى الأصابع؟ فقال ابن عباس: رحم الله عمر! قول رسول الله ﷺ أحق أن يتبع من قول عمر رضى الله عنه اهـ (٨:٩٣).

قلت: لعلهما لم يبلغهما رجوع عمر إلى كتاب عمرو بن حزم، وقد بلغ ذلك شريحا ومسروقا، فرويا عنه أن الأصابع سواء، والله تعالى أعلم ١٢ظ.

باب وجوب الضمان على الجارح قصاصا إلخ

قوله: "أخبرنا سعيد" إلخ: قلت: اختلف فى وجوب الدية على المقتص إذا سرى جرحه إلى

. . . .

نفس المقتص منه فمات، فقال أبو يوسف، ومحمد، والشافعي: لا شيء عليه؛ لأنه جرحه بحق، وهو معذور فى السراية؛ لأنه لا سبيل له إلى الاحتراز منها، وقال أبو حنيفة: عليه الدية؛ لأن حقه إنما كان فى القطع لا فى القتل، وهذا قد وقع قتلا؛ فيكون متعديا لا مستوفيا لحقه فقط. وما قالوا: إنه ليس له سبيل إلى الاحتراز عن السراية، فليس بسديد، لأنه كان له سبيل إليها بالعفو، وهو مندوب إليه.

فإن قيل: إن فيه تركا لحقه، قلنا: ففى القتل إتلاف لحق المقتص منه، ورعاية حقه ليست بأولى من رعاية حق المقتص منه؛ فلا بد من أن يكون إجازة استيفاء حقه من الشرع مقيدا بأن لا يكون ذلك مفضيا إلى إتلاف حق المقتص منه، فلما استوفى حقه بحيث أتلف به حق المقتص منه يكون ضامنا له، وهو مذهب ابن مسعود، كما عرفت.

ثم اختلف ابن مسعود وأبو حنيفة، فقال: يرفع من الدية بقدر جراحته، وقال أبو حنيفة: لا يرفع منها شيء، بل يجب الدية كاملة، وجه قول ابن مسعود أنه لما صار القطع قتلا، لم يستوف منه حقه، ولما تعذر استيفاءه من جهة القصاص فله أن يستوفيه من الدية، ووجه قول أبى حنيفة أنه قطع حالا، وقتل مآلا، فمن جهة أنه قطع حالا استيفاء لحقه، ومن جهة أنه قتل مآلا تعد منه؛ فيكون مستوفيا لحقه منه ومتعديا عليه، فمن جهة استيفاء حقه منه لا يجب له عليه شيء، ومن جهة أنه تعد عليه يجب عليه الدية كاملة.

وكان مقتضى القياس أن يقتص منه إلا أنه قد سقط القياس؛ لأنه لم يكن تعد محضا؛ لأنه لم يرد قتله، وإنما أراد استيفاء حقه، فصار هذا شبهة فى إسقاط القصاص، ولو سلم أنه لم يستوف حقه فلا معنى لأخذه من الدية؛ لأن حقه إنما كان فى القصاص دون الدية، وقد فات محل القصاص فسقط حقه بفوات المحل بإتلافه؛ فلا يستحق شيئا، وهذه الدية يكون فى ما له؛ لأنه قتل عمدا، والعاقلة لا تتحمل العمد.

أما إن العاقلة لا تتحمل العمد فظاهر، وأما كونه عمدا لأنه لاخفاء فى أنه قطع عمدا، وهو القتل إذ لا فعل منه غيره؛ فيكون القتل عمدا لا محالة، وإرادته استيفاء القصاص دون القتل لا يخرجه عن كونه عمدا، لأنه لو قطع أحد يد رجل ظلما ولم يرد القتل، ثم سرى إلى النفس، ومات المقطوع منه، يقتص من القاطع، ولا يكون عدم إرادة القتل مسقطا عنه القصاص؛ فظهر أن عدم إرادة القتل لا يخرج القطع من كونه قتلا عمدا، وكذا إرادة استيفاء القصاص لا يخرجه عن

. . . .

كونه عمدا؛ لأن غايته أنه أراد قطعا بحق، والعمد قد يكون بحق، وقد يكون ظلما، كما لا يخفى، فكونه حقا لا ينافى كونه عمدا، فلما ثبت أنه عمد يكون الدية فى ما له لا محالة، وقد زل قدم شمس الأئمة السرخسى، حيث قال فى "المبسوط": إن الدية على العاقلة، وتبعه من أتى بعده، وعللوه بأنه فى معنى الخطأ؛ لأنه لم يرد القتل، وإنما أراد استيفاء القصاص، ولم يعلموا أنه قطع عمدا، وهذا القطع هو الذى صار قتلا؛ فيكون القتل عمدا، وعدم إرادة القتل وإرادة استيفاء الحق لا يخرجه من كونه عمدا كما عرفت، بل غايته أنه يكون شبهة فى إسقاط القصاص؛ لأنه لم يكن عدوانا محضا بل مشوبا باستيفاء الحق، ويلزم هؤلاء الموجبين للدية على العاقلة أن يزيدوا قسما سادسا فى أنواع القتل، إذ ليس هذا داخلا فى نوع من أنواعه الخمسة، وهم لا يقولون به.

ثم إن كان هذا قتلا فى معنى الخطأ -ولهذا أوجبوا الدية على العاقلة- فكيف لم يوجبوا الكفارة على القاتل؟ لأنه ليس بأدنى من انقلاب النائم على شخص وقتله به، ويجب عليه الكفارة، كما يجب فيه الدية على العاقلة، فإن قيل: إنه عمد من وجه، وخطأ من وجه، ولهذا أوجبنا الدية على العاقلة، ولم نوجب الكفارة عليه، رعاية لكلا الشبهين. قلنا: لو أسقطتم الدية عن العاقلة، وأوجبتم الكفارة عليه، كان أولى مع رعاية كلا الشبهين. بالجملة إيجاب الدية على العاقلة وهم، والصحيح هو وجوبها فى مال القاتل، وإليه يشير ما فى "الهداية"، حيث قال: يضمن دية النفس عند أبى حنيفة؛ لأن الضمان مشعر بكونه فى ما له، ويشير إليه أيضا فى "مجمع الأنهر" حيث قال: عليه أى على المقتص دية النفس عند الإمام؛ لأنه قال عليه، ولم يقل: على عاقلته.

ويدل عليه أيضا أنه قال فى "البدائع": أما مشعر إذا لم يكن متعديا فيها فلا يجب القصاص للشبهة، وتجب الدية فى بعضها، ولا تجب فى بعضها، وبيان ذلك فى مسائل: إذا قطع يد رجل عمدا حتى وجب عليه القصاص، فقطع الرجل يده، فمات من ذلك، ضمن الدية عند أبى حنيفة؛ لأن لفظ الضمان ظاهر فى أنه يكون فى ما له، وقوله: لا يجب القصاص للشبهة ظاهر فى أنه قتل عمدا، وسقوط القصاص إنما هو للشبهة، ومعلوم أنه إذا سقط القصاص فى العمد للشبهة يكون الدية فى مال القاتل، فاعرف ذلك. وقيد صاحب "الدر": المسألة أن يكون نقطع فيها بنفسه بلا حكم الحاكم، وتبعه صاحب "الدر المختار" وقال: قلت: هذا إذا استوفاه بنفسه بلا حكم الحاكم، وهذا خطأ، نبه عليه صاحب "التحرير المختار" حيث قال تحت قول الشامى: ظاهره أنه لو استوفاه بنفسه بعد حكم الحاكم لا يضمن. إن الأصل الآتى يفيد الضمان، وقد تبع الشارح فى هذه العبارة

. . . .

الدر، حيث جعله تفسيرا لما فى متنه، والظاهر عدم صحتها اهـ

(إفادة) قال فى "المغنى" لابن قدامة الحنبلى: قال أبو حنيفة: عليه كمال الدية فى ما له، وقال غيره: على عاقلته اهـ، وقوله: "عليه كمال الدية" يدل على أنه لا يرفع منه شيء، وهو الظاهر من كتب أصحابنا؛ لأنهم يذكرون وجوب الدية لا غير، وقوله: "فى ما له" صريح فى أن ما قاله السرخسى وغيره مخالف لمذهب الإمام، وهو الذى قلنا به، وإليه يشير كلام "الهداية" وغيره، كما عرفت، فاحفظه.

قال العبد الضعيف: قد نسى بعض الأحباب ما قدمه فى أول كتاب الجنايات، أن القتل هو إزهاق الروح، والعمد هو القصد، فالموجب للقود هو إزهاق الروح بالقصد اهـ، ولا خلاف فى أن المقتص لو تعمد القتل للزمه القود، وإنما الكلام فيما إذا تعمد استيفاء القود مما فعل به، ولم يتعمد إزهاق الروح، فمات المقتص منه مما فعل به بحق، فلا ريب أن دمه قد أصيب خطأ؛ ففيه الدية على عاقلته. ألا ترى أن من أدب امرأته فماتت ففيها الدية؟ مع أنه قد تعمد التأديب، ولكنه لم يرد القتل؛ فكان من قتل الخطأ دون العمد، ويجب الدية على عاقلة الزوج لا فى ما له: فكذا ههنا.

قال ابن حزم فى "المحلى": روينا من طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج، قلت لعطاء: رجل استقاد من رجل قبل أن يبرأ، ثم مات المستقيد من الذى أصابه؟ قال: أرى أن يؤدى، قلت: فمات المستقاد منه؟ قال: أرى أن يؤدى، وعن عبد الرزاق، عن معمر، عن ابن طاؤس، عن أبيه، قال: لو أن رجلا استقاد من آخر ثم مات المستقاد منه غرم ديته. ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر، وابن جريج، عن ابن شهاب، قال: السنة أن يؤدى يعنى المستقاد منه، وعن عبد الرزاق، عن هشيم، عن أبى إسحاق الشيبانى أو غيره -شك عبد الرزاق- عن الشعبى فى رجل جرح رجلا، فاقتص منه ثم هلك المستقاد، قال: عقله على المستقاد منه، ويطرح عنه دية جرحه من ذلك، فما فضل فهو عليه ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن ابن شبرمة، عن الحارث العقيلى، (الصواب العقلى من كبار فقهاء التابعين) فى الذى يستقاد منه، ثم يموت قال: يغرم ديته؛ لأن النفس خطأ (وهذا عين ما قاله السرخسى) وعن إبراهيم النخعى، عن علقمة، أنه قال فى المقتص منه: أيهما مات ودى.

ومن طريق أبى بكر بن أبى شيبة: نا وكيع، عن شعبة، عن الحكم بن عتيبة، قال: استأذنت زياد بن جرير فى الحج، فسألنى عن رجل شج رجلا، فاقتص له منه، فمات المقتص منه؟ فقلت: عليه الدية، ويرفع عنه بقدر الشجة، ثم نسيت ذلك فجاء إبراهيم فسألته؟ فقال: عليه الدية، قال

. . . .

شعبة: فسألت الحكم وحمادا عن ذلك؟ فقالا جميعا: عليه الدية، وقال حماد: ويرفع عنه بقدر الشجة. وقال أبو حنيفة، وسفيان الثورى، وابن أبى ليلى: إذا اقتص من يد أو شجة، فمات المقتص منه، فديته على عاقلة المقتص له (وهذا عين ما قاله السرخسى خلاف ما ذكره الموفق فى "المغنى"، والصحيح من النقل ما وافق كتب أهل المذهب)، قال: وقد روى ذلك عن ابن مسعود، وعن إبراهيم النخعى، عن ابن مسعود.

وأما ما رواه من طريق وكيع: نا سعيد بن أبى عروبة، عن قتادة، عن ابن المسيب، قال: قال عمر بن الخطاب فى الرجل يموت فى القصاص: قتله كتاب الله تعالى أو حق لا دية له، ومن طريق الحجاج بن المنهال: نا حماد بن سلمة، نا قتادة، عن خلاس بن عمرو، عن على بن أبى طالب، وعمر بن الخطاب، قالا جميعا: من مات فى قصاص أو حد فلا دية له، ومن طريق وكيع: نا مسعر ابن كدام، وسفيان عن أبى حصين عن عمير بن سعد قال: قال على بن أبى طالب: ما كنت لأقيم على رجل حدا فيموت فأجد فى نفسى منه شيئا، إلا صاحب الخمر لو مات لوديته (١١:٢٢)، فكل ذلك محمول على ما إذا استقاد الحاكم ممن جرح رجلا أو شجه، سواء أمر الجلاد بالاقتصاص منه، أو أمر المجروح أو المشجوج بذلك، وهو مما يجرى فيه القصاص، والذى احتججنا به محمول على ما إذا استقاد المجروح، أو المضروب، أو المشجوج بنفسه قبل حكم الحاكم به.

والذى ذكره بعض الأحباب من الفرق بين الجلاد وغيره بأن الأول مأمور والثانى مأذون، ليس بمانع من نسبة الفعل إلى القاضى، ألا ترى لو أذن الرجل لأحد فى طلاق امرأته، ينسب الفعل إلى الزوج لا إلى الأجنبى؟ فكذلك ههنا؛ لما تقدم فى كتاب الحدود من طريق ابن أبى شيبة، عن عبد الله بن محيريز، قال: الجمعة والحدود والزكوة والفئ إلى السلطان (التلخيص ٣٥٣)، والقصاص من الحدود، لا سيما وفى رواية لابن أبى شيبة عن عبدة عن عاصم عن الحسن بلفظ: أربعة إلى السلطان: الصلوة، والزكوة، والحدود، والقصاص (زيلعى ٢:٨٤)، وإذا كان ذلك إلى الإمام كان المأذون فيه من الإمام وكيلا له، وفعل الوكيل ينسب إلى الموكل فافهم، فإن بعض الأحباب قد أطال الكلام فى هذا الباب بلا طائل، وروى أبو يوسف فى "الآثار" له عن أبى حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، أنه قال فى رجل قطع يد رجل فاقتص منه فمات المقتص منه: إن ديته على عاقلة المقتص له (٢٢٠)، والظاهر أن هذا هو مذهب أبى حنيفة، والله أعلم، فما ذكره بعض الأحباب: إن الدية على القاطع فى ما له، رد عليه، والحق ما قاله السرخسى فى "المبسوط".

باب ديات الجروح

٥٩١٧- فى كتاب عمرو بن حزم: «فى المأمومة ثلث الدية، وفى الجائفة ثلث الدية، وفى المنقلة خمسة عشر من الإبل، وفى الموضحة خمس من الإبل»، رواه النسائى من رواية يونس، عن الزهرى، وقد ذكرناه فى باب دية الأعضاء.

٥٩١٨- وقال ابن أبى شيبة: حدثنا عبد الأعلى، ثنا محمد بن إسحاق، ثنا مكحول، قال: قضى رسول الله ﷺ فى الموضحة بخمس من الإبل، وفى المنقلة خمس عشرة، وفى المأمومة الثلث، وفى الجائفة الثلث.

باب ديات الجروح

قوله: "فى كتاب عمرو بن حزم" إلخ: قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": فى الموضحة خمس من الإبل، وهذه من شجاج الوجه والرأس، وليس فى الشجاج ما فيه قصاص سواها، ولا يجب المقدر فى أقل منها، وأجمع أهل العلم على أن أرشها مقدر، قاله ابن المنذر، وفى كتاب النبى ﷺ لعمرو بن حزم: «وفى الموضحة خمس من الإبل»، رواه أبو داود، والنسائى، والترمذى، وقال: حديث حسن (٩: ٦٤٠).

قال: وفى المنقلة -وهى التى تكسر العظام وتزيلها عن مواضعها، فيحتاج إلى نقل العظم ليلتئم-، وفيها خمس عشرة من الإبل بإجماع من أهل العلم، حكاه ابن المنذر، وفى كتاب النبى ﷺ لعمرو بن حزم: «وفى المنقلة خمس عشرة من الإبل»، قال: وفى المأمومة ثلث الدية، وهى التى تصل إلي جلدة الدماغ، قال ابن عبد البر: أهل العراق يقولون لها: الآمة، وأهل الحجاز: المأمومة، وهى الجراحة الواصلة إلى أم الدماغ، سميت أم الدماغ؛ لأنها تحوطه وتجمعه، وأرشها ثلث الدية فى قول عامة أهل العلم إلا مكحولا؛ فإنه قال: إن كانت عمدا، ففيها ثلثا الدية، وإن كانت خطأ، ففيها ثلثها، ولنا قول النبى ﷺ فى كتاب عمرو بن حزم: «وفى المأمومة ثلث الدية»، وعن ابن عمر عن النبى ﷺ مثل ذلك، وروى نحوه عن على، ولأنها شجة فلم يختلف أرشها بالعمد، والخطأ فى المقدار كسائر الشجاج.

قال: وفى الجائفة ثلث الدية، وهى التى تصل إلى الجوف، وهذا قول عامة أهل العلم، منهم أهل المدينة، وأهل الكوفة، وأهل الحديث، وأصحاب الرأى إلا مكحولا، قال: فيها فى العمد ثلثا الدية، والجواب ما مر فى الجائفة؛ لقول النبى ﷺ فى كتاب عمرو بن حزم: «وفى الجائفة ثلث

٥٩١٩- وقال عبد الرزاق: أخبرنا ابن جريج، عن داود بن أبى عاصم، قال: سمعت ابن المسيب يقول: قضى أبو بكر فى الجائفة إذا نفذت فى الجوف من الجانبين بثلثى الدية، وأخرج نحوه عن الثورى عن محمد بن عبد الرحمن عن عمرو بن شعيب عن ابن المسيب، ورواه أيضا ابن أبى شيبة عن عبد الرحيم بن سليمان عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن ابن المسيب، وأخرجه الطبرانى عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن أبيه عن جده عن أبى بكر، وأخرجه أيضا عن عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان عن أبيه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن أبى بكر.

٥٩٢٠- وأخرج عبد الرزاق، عن الحسن، وعمر بن عبد العزيز: أن النبى ﷺ لم يقض فيما دون الموضحة بشىء، وأخرج عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن حماد عن إبراهيم النخعى، قال: فيما دون الموضحة حكومة.

الدية»، وعن ابن عمر مرفوعا مثله.

ذكر ابن عبد البر أن مالكا، وأبا حنيفة، والشافعى، والبتى، وأصحابهم اتفقوا على أن الجائفة لا تكون إلا فى الجوف، فإن جرحه فى جوفه، فخرج من الجانب الآخر فهما جائفتان، هذا قول أكثر أهل العلم، منهم عطاء، ومجاهد، وقتادة، ومالك، والشافعى، وأصحاب الرأى، قال ابن عبد البر: لا أعلمهم يختلفون فى ذلك.

(قلت: وما حكاه الموفق عن أبى حنيفة أنه قال: هى جائفة واحدة؛ لأن الجائفة ما تنفذ من الظاهر إلى الباطن لا ما تنفذ من الباطن إلى الظاهر اهـ، فلم أجده فى كتب أصحابه، والله أعلم)، قال: ولنا ما روى سعيد بن المسيب: أن رجلا رمى رجلا بسهم فأنفذه، فقضى أبو بكر رضى الله عنه بثلثى الدية، ولا مخالف له فيكون إجماعا، أخرجه سعيد بن منصور، وروى عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن عمر رضى الله عنه قضى فى الجائفة إذا نفذت الجوف بأرش جائفتين اهـ ملخصا (٩: ٦٥٠).

وروى محمد فى "الآثار" عن أبى حنيفة، عن الهيثم بن أبى الهيثم، عن رجل، عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه: فى رجل رمى رجلا بسهم فأنفذه، فجعل فيه ثلثى الدية، قال محمد: وبهذا كله نأخذ فى الجائفة ثلث الدية، فإن نفذت إلى الجانب الآخر، ففيها ثلثا الدية، وهو قول أبى حنيفة اهـ (٨٤)، وفيه رد على ما حكاه الموفق عن الإمام.

٥٩٢١- وروى محمد بن الحسن، عن أبى حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن شريح، قال: فى الجائفة ثلث الدية، وفى الآمة ثلث الدية، فإذا ذهب العقل فالدية كاملة، وفى المنقلة عشر ونصف عشر الدية، وفى الموضحة نصف عشر الدية، وفى غير ذلك من الجراحات حكومة عدل، ولا يكون الموضحة إلا فى الوجه والرأس، ولا يكون الجائفة إلا فى الجوف، لخصته من "الزيلعى"، وهذه الروايات هى التى ذهب إليها أئمتنا، والله أعلم.

بقى الكلام فى الهاشمة، وهى التى تهشم العظم وتكسره ولا تنقله، فأخرج البيهقى فى "سننه" من طريق عبد الرزاق، عن محمد بن راشد، عن مكحول، عن قبيصة بن ذويب، عن زيد ابن ثابت، أنه قال: فى الموضحة خمس، وفى الهاشمة عشر، وفى المنقلة خمس عشرة، وفى المأمومة ثلث الدية اهـ (٨: ٨٢).

وقال الموفق فى "المغنى": لم يبلغنا عن النبى ﷺ فيها تقدير، وأكثر من يبلغنا قوله من أهل العلم على أن أرشها مقدر بعشر من الإبل، روى ذلك قبيصة بن ذويب عن زيد بن ثابت، وبه قال قتادة، والشافعى، والعنبرى ونحوه قال الثورى، وأصحاب الرأى، إلا أنهم قدروها بعشر الدية من الدراهم، وذلك على قولهم ألف درهم.

(قلت: لم أجد ذلك فى كتب القوم، وإنما قالوا فى الهاشمة عشر الدية، وهو يعم الإبل والدراهم والدنانير كلها، ظ)، وكان الحسن لا يوقت فيها شيئا، وحكى عن مالك أنه قال: لا أعرف الهاشمة، لكن فى الإيضاح خمس، وفى الهيشم حكومة، قال ابن المنذر: النظر يدل على قول الحسن؛ إذ لا سنة فيها ولا إجماع، ولأنه لم ينقل فيها عن النبى ﷺ تقدير، فوجبت فيها الحكومة كما دون الموضحة، قال الموفق: ولنا قول زيد ومثل ذلك الظاهر أنه توقيف، ولأنه لم نعرف له مخالفا فى عصره، فكان إجماعا اهـ ملخصا (٩: ٦٤٤).

قلت: ويعكر عليه ما رواه البيهقى فى "سننه" من طريق عبد الرزاق، عن محمد بن راشد، عن مكحول، عن قبيصة بن ذويب، عن زيد بن ثابت رضى الله عنه، أنه قال: فى الدامية بعير، وفى الباضعة بعيران، وفى المتلاحمة ثلاث، وفى السمحاق أربع، وفى الموضحة خمس، وهذا كمثل ما رويناه عنه فى الهاشمة سواء سندا ومعنى، فلو حملنا قوله: «فى الهاشمة عشر» على التقدير، وجب حمل قوله: «فيما دون الموضحة» على التقدير أيضا، ولا قائل به، فالظاهر أن قوله فى الهاشمة محمول على الحكومة، كما فيما دون الموضحة.

باب أرش ما دون الموضحة

٥٩٢٢- قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، قال: حدثنا حماد عن إبراهيم قال: في السمحاق، والباضعة، وأشباه ذلك إذا كان خطأ أو عمدا لا يستطاع فيه القصاص ففيه حكومة عدل، قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة.

٥٩٢٣- وقال عبد الرزاق: عن الحسن، وعمر بن عبد العزيز، أن النبي ﷺ لم يقض فيما دون الموضحة بشيء.

وقال محمد في "الآثار": والهاشمة ما هشمت العظم، وحكومتها عشر الدية، وهو قول أبي حنيفة، والسمحاق دون الموضحة، بينها وبين الموضحة جلدة رقيقة، وفيها حكم عدل، بلغنا أن علي بن أبي طالب حكم فيها أربعا من الإبل اهـ (٨٣)، وفيه دليل على أن عشر الدية في الهاشمة عندنا، إنما هو على وجه الحكومة لا على تقدير الأرش، والله تعالى أعلم، ظ.

وروى البيهقي (٨:٨٣) من طريق عبد الله بن وهب: أخبرني عبد الجبار بن عمر، عن ابن شهاب، وربيعة، وأبي الزناد، وإسحاق بن عبد الله، أن رسول الله ﷺ لم يعقل ما دون الموضحة، وجعل ما دون الموضحة عفوا بين المسلمين، (يصطلحون فيه على ما شاؤوا) ومن طريق أبي عبيد: ثنا هشيم بن حصين، قال: قال عمر بن عبد العزيز: ما دون الموضحة خدوش فيها صلح، وروى ابن علاثة عن إبراهيم بن أبي عبلة: أن معاذا وعمر رضي الله عنهما جعلا فيما دون الموضحة أجر الطبيب، وفي حديث ابن غنم عن معاذ بن جبل رضي الله عنه مرفوعا: «وفي الموضحة خمس من الإبل، وكل شيء كان دون ذلك فعلى قدره اهـ».

باب أرش ما دون الموضحة

قال العبد الضعيف: دلالة الآثار على ما دون الموضحة، ليس فيه أرش مقدر معلوم ظاهرة، وأما ما رواه البيهقي من طريق مالك بن أنس، عن يزيد بن عبد الله بن أبي قسيط، عن ابن المسيب أن عمر وعثمان رضي الله عنهما قضيا في الملطاة بنصف دية الموضحة، فمحمول على أنهما حكما فيه بحكومة بلغت هذا المقدار، وفي المتلاحمة ثلاث، وهو محمل ما روى عن زيد أنه قال: في الدامية بعير، وفي الباضعة بعيران، وفي المتلاحمة ثلاث، وفي السمحاق أربع؛ لما عرفت أن معاذا وعمر جعلا فيما دون الموضحة أجر الطبيب، فلو كان فيه أرش معلوم لم يختلف القضاء عنه، والله تعالى أعلم، ظ.

باب دية الجنين

٥٩٢٤- عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ قضى في جنين امرأة من بني لحيان بغرة عبد أو أمة، أخرجه أصحاب الكتب الستة، كذا في "الزيلعي".

باب دية الجنين

قوله: "عن أبي هريرة إلخ": قلت: في رواية عيسى بن يونس عند أبي داود عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، قال: قضى رسول الله ﷺ في الجنين بغرة عبد، أو أمة، أو فرس، أو بغل، فزاد فيه الفرس والبغل، وهو وهم من عيسى بن يونس، قال الخطابي: يقال: إن عيسى بن يونس قد وهم فيه، وقد يغلط أحيانا فيما يرويه، وقال البيهقي: ذكر الفرس والبغل فيه غير محفوظ، وروى من وجه ضعيف، ومرسل وهو من تفسير طاوس، كذا في "بذل المجهود".

وقال أبو داود: روى هذا الحديث عن محمد بن عمر وحماد بن سلمة، وخالد بن عبد الله، لم يذكرا فرسا ولا بغلا (أبو داود)، وروى ابن ماجة هذا الحديث من طريق محمد بن بشير، عن محمد بن عمرو، ولم يذكر فيه فرسا ولا بغلا أيضا، وعن مغيرة بن شعبة: أن النبي ﷺ قضى فيه بغرة وجعلها على العاقلة، أخرجه أبو داود وسكت عليه، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، كذا في "الزيلعي".

وقال الموفق في "المغني": والغرة عبد أو أمة، سميا بذلك لأنهما من أنفس الأموال، والأصل في الغرة الخيار، فإن قيل: فقد روى في هذا الخبر: "أو فرس أو بغل"، قلنا: هذا لا يثبت، رواه عيسى بن يونس ووهم فيه، قاله أهل النقل، والحديث الصحيح المتفق عليه إنما فيه: "عبد أو أمة"، وهو متروك في البغل بلا خلاف، فكذلك في الفرس، وهذا الذي ذكرناه أصح ما روى فيه وهو متفق عليه، وقد قال به أكثر أهل العلم، وهو متروك في البغل بلا خلاف، فكذلك في الفرس، وهذا الذي ذكرناه أصح ما روى فيه، وهو متفق عليه، وقد قال به أكثر أهل العلم، فلا يلتفت إلى ما خالفه اهـ (٩: ٥٤٠).

قلت: دل الحديث الأول على وجوب الغرة في جنين الحرة المسلمة، ولا خلاف فيه بين الأئمة، وكذا لا خلاف بينهم إذا كان جنين الأمة وهو حر، ولكنهم اختلفوا في جنين، إذا كان مملوكا، فقال أبو حنيفة: الواجب فيه نصف عشر قيمة الذكر، إذا كان ذكرا، وعشر قيمة الأنثى إذا كان أنثى؛ لأن النبي ﷺ أوجب في جنين الحرة غرة، وهي نصف عشرة دية الرجل، وعشر دية الأنثى، فيحتمل أن يكون أوجب ذلك لكونه عشر دية أمه، ويحتمل أن يكون أوجبه اعتبارا

. . . .

بنفسه، فلما نظرنا فى ذلك علمنا أنه لم يكن ذلك اعتبارا لأمه، بل اعتبارا بنفسه، إذ لو كان ذلك لاختلف الحال باختلاف الأم، من كونها حرة، أو أمة، أو مدبرة، أو أم ولد، أو مكاتبة، مع أن الحال لا يختلف، فدل ذلك أنه كان ذلك اعتبارا لنفسه دون أمه، فلما كان وجوب الغرة فى جنين الحرة باعتبار نفسه دون أمه، ثبت أن الحكم فى جنين الحرة أنه إن كان ذكرا، فالواجب فيه نصف عشر دية الذكر، وإن كان أنثى، فالواجب فيه عشر دية الأنثى، ولكن لما كان نصف عشر دية الذكر، وعشر دية الأنثى متساويين فى الحر لم يحتج إلى تحقيق الذكورة والأنوثة فيه، فلما كان الحكم فى جنين الحرة أن الواجب فيه نصف عشر دية الذكر إن كان ذكرا، وعشر دية الأنثى إن كان أنثى، قلنا فى جنين الأمة المملوك: إن الواجب فيه نصف عشر قيمة الذكر، إن كان ذكرا، وعشر قيمة الأنثى إن كان أنثى، قياسا على جنين الحرة. وأورد عليه الشافعى فى "الأم" بأنا إذا لم نفرق بين أصل حكمهما، وهو جنين الحرة؛ لأن الذكر والأنثى فيه سواء لم يجز أن نفرق بين فرعى حكمهما، وهو جنين الأمة فى الذكر والأنثى، وقد عرفت الجواب عنه بأنا لا نسلم عدم الفرق فى الأصل، بل نقول: إن الواجب فى جنين الحرة الذكر نصف عشر دية الذكر، كما أن الواجب فى جنين الأمة الذكر نصف عشر قيمته، والواجب فى جنين الحرة الأنثى عشر دية الأنثى، كما أن الواجب فى جنين الأمة الأنثى عشر قيمتها، فسقط الإيراد.

ثم قال الشافعى: إننى وإياك تزعم أن دية الرجل ضعف دية المرأة، وأنت فى الجنين تزعم أن دية المرأة ضعف دية الرجل، وهو أيضا ساقط؛ لأنا لا نسلم أن دية المرأة فى الجنين ضعف دية الرجل؛ لأن هذا إنما يلزم لو قلنا: إن الواجب فى الذكر نصف عشر قيمة الأنثى، وفى الأنثى قيمتها؛ ولكن لا نقول به، بل نقول: إن الواجب فى الذكر نصف عشر قيمة الرجل، وفى الأنثى عشر قيمة الأنثى، فأين التضعيف؟ إن كان يلزم التضعيف فى صورة، فليس هو من جهة القياس حتى يلزم فساده، بل هو من جهة القيمة، وهو لازم للشافعى أيضا فى بعض الصور، بأن يكون جنين أمة وذكرا، ويكون قيمة أمه عشرة دنانير، فيكون الواجب فيه دينارا، ويكون جنين أمة أخرى أنثى، ويكون قيمة أمها عشرين دينارا، فيكون الوجب فيه دينارين؛ فيكون الواجب فى الأنثى ضعف الواجب فى الذكر على مذهبه أيضا.

فثبت أنه إيراد ساقط، فتحقق أن ما قاله أبو حنيفة هو القياس، وما قال الشافعى وغيره: إن الواجب فيه عشر قيمة أمه، سواء كان ذكرا أو أنثى كما فى جنين الحرة، غير صحيح؛ لأن

. . . .

الواجب فى جنين الحرة ليس من جهة أمه، بل من جهة نفسه، وإلا لاختلف الحكم فى الجنين الحر للأمة أو المكاتبة أو المدبرة أو أم الولد، مع أنه ليس كذلك، وقولهم: إنها تقدر حرة فى هذه الصور باطل؛ لأن تبعية الأم يقتضى تقدير الجنين رقيقا لا عكسه، ومنشأ خطأهم أنهم لما رأوا أن دية جنين الحرة متحدة فى حال الذكورة والأنوثة فهموا منه أنها ليست بالنظر إلى حال الجنين، بل بالنظر إلى حال أمه، ولم يعلموا أن هذا الاتحاد، إنما نشأ من تقدير دية الرجل والمرأة، لا من جهة الأم؛ لأنها لو كان الاتحاد من جهة الأم لاختلف الحال باختلاف الأم، مع أنه غير مختلف؛ لأن الذى يجب فى جنين الحرة هو الذى يجب فى جنين الأمة، إذا كان الجنين حرا، فدل ذلك أنه ليس من جهة الأم، بل من جهة نفس الجنين، فاعرف ذلك، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: ويدل على اعتبار الجنين بنفسه دون أمه كون الغرة موروثا عن الجنين؛ لأنها دية له وبدل عنه فيرثها ورثته، كما لو قتل بعد الولادة، وبهذا قال مالك، والشافعى، وأبو حنيفة، وأصحابه، وقال الليث: لا تورث بل تكون بدله لأمه؛ لأنه كعضو من أعضاءه فأشبه يدها، ولنا أنها دية آدمى، فوجب أن تكون موروثة عنه، كما لو ولدته حيا ثم مات، و قوله: "إنه عضو من أعضاءها" لا يصح؛ لأنه لو كان عضوا لدخل بدله فى دية أمه كيدها، ولما منع القصاص من أمه، وبالإجماع لا يقتص من الحامل قبل الوضع، ولا من إقامة الحد عليها من أجله، ولما صح عتقها دونه، ولا عتقه دونها، كذا فى "المغنى" (٥:٤٥٢)، فلما اتفقوا على كون الغرة موروثة عن الجنين، فقد سلموا اعتباره بنفسه لا بأمه، فافهم، ظ.

ودل الحديث الثانى على أن دية الجنين على العاقلة، وهو مذهب أبى حنيفة، وقال أحمد: إن ماتت الأم فدية المرأة والجنين على العاقلة، وإن لم تمت فدية الجنين فى ماله؛ لأن العاقلة لا تتحمل ما دون ثلث الدية.

والجواب أن عدم تحمل العاقلة ما دون الثلث غير مسلم، ولما أوجب ﷺ دية الجنين على العاقلة، دل ذلك على أن العاقلة كما تحمل الثلث، وما فوقه كذلك تحتمل ما تحته أيضا، ولا دخل فى ذلك لموت الأم وعدمه؛ لأن موت الأم جناية، وسقوط الجنين جناية أخرى، فيستقل كل واحد منهما بحكمه.

وما يقال: إن العاقلة، إنما تحتمل الدية لإعانة الجانى، ولا حاجة إلى الإعانة فيما دون الثلث؛ لأنه قليل، وإنما الحاجة إليها فى الثلث وما فوقه؛ لأن الثلث كثير، كما قال ﷺ: «الثلث كثير».

. . . .

فالجواب عنه أن الغرة كثيرة فى باب الدية؛ لأنه ﷺ أوجبها على العاقلة، ولو لم تكن كثيرة لأوجبها فى مال الجانى، وما ورد من قوله: «الثلث كثير»، فهو فى باب الوصية دون الدية، وما روى عن عمر: أنه قضى فى الدية أن لا يحمل منها شىء حتى تبلغ عقل المأمومة ("مغنى")، فليس بثابت عندنا، وإن صح ذلك عنه فهو اجتهاد منه، وحجتنا ما روينا أن النبى ﷺ جعل دية الجنين على العاقلة، مع كونها عشر دية الأنثى ونصف عشر دية الرجل، وما يجاب عنه بأنها دية نفس كاملة، فغير مفيد لهم؛ لأنه لا فرق بين دية العضو والنفس أعنى الجنين، وهذا المجيب لا يقول بالفرق أيضا؛ لأنه كما لا يوجب ما دون الثلث من دية العضو على العاقلة، كذلك لا يوجب ما دون الثلث من دية النفس عليها كدية المجوسى والجنين، فاعرف ذلك.

قال العبد الضعيف: ذكر ابن حزم فى "المحلى" فى حجة أبى حنيفة ومحمد وزفر، أنهم يقولون: لما كانت الغرة فى جنين الحرة مقدرة بخمسين دينارا كان ذلك نصف عشر دية لو خرج حيا، وكان ذكرا، أو عشر ديتها لو كانت أنثى وخرجت حية، فوجب فى جنين الأمة مثل ذلك أيضا؛ لأنه لو خرج حيا، فقتل لكانت فيه القيمة اهـ (٣٦:١١)، ثم أورد عليه بأنه قياس، والقياس كله باطل، قلنا: ولكن عهدنا بك أنك تقيس أكثر من أصحاب القياس، وتسميه دلالة النص، والقول بالأقل والاستصحاب، أو القول بالمفهوم، وليس هو إلا القياس، ومع ذلك فقد فرغنا من إقامة الدلائل على حجية القياس من الكتاب والسنة فى باب القضاء.

قال: ولو صح القياس، لكان هذا منه عين الباطل؛ لأن تقويم الغرة بخمسين دينارا باطل، لم يصح قط فى قرآن، ولا سنة، ولا عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم، فصار قياسهم هذا قياسا للخطأ على الخطأ اهـ.

قلنا: قد ثبت ذلك عن عمر رضى الله عنه -كما سيأتى- وعن جماعة من التابعين، وله أصل فى السنة أيضا، فسقط قولك جملة، ولما ثبت بالإجماع أن دية العبد أقل من دية الحر، فيجب فى الحر مائة من الإبل أو عشرة آلاف درهم، وفى العبد قيمته، فكيف يصح أن يكون دية جنين الأمة -وهو عبد- كدية جنين الحرة، أو جنين الأمة وهو حر؟ فقول ابن حزم بوجوب الغرة فى الكل باطل بالمرة.

وأما حديث المغيرة ومحمد بن مسلمة فى إملاص المرأة: أن رسول الله ﷺ قضى فيه بغرة عبد أو أمة، رواه مسلم، وكذا حديث أبى هريرة: أن رسول الله ﷺ قضى فى امرأتين من هذيل

. . . .

اقتتلتا، فرمت إحداهما الأخرى بحجر، فقتلتها وما فى بطنها، أن دية جنينها عبد أو أمة، وقضى بالدية على عاقلتها، فمحمول على جنين الحرة فقط، بدليل ما ذكرنا من الإجماع على الفرق بين دية الحر والعبد، فافهم.

قال الموفق فى "المغنى": أجمع أهل العلم أن فى العبد الذى لا تبلغ قيمته دية الحر قيمته، وإن بلغت قيمته دية الحر فذهب أحمد إلى أن فيه قيمة بالغة ما بلغت، وقال النخعى، والشعبى، والثورى، وأبو حنيفة، ومحمد: لا تبلغ به دية الحر اهـ (٩:٣٨٢).

وبالجملة فقد أجمعوا على الفرق بين دية الحر والعبد، فكذلك لا بد من الفرق بين الجنين الحر والعبد، وأما ما رواه الموفق عن عمر: أنه قضى فى الدية أن لا يحمل منها شيء حتى تبلغ عقل المأمومة، فلم يصح عنه، وقد روى البيهقى: من طريق أيوب بن سويد، ثنى يونس بن يزيد، عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، أن زيد بن ثابت قال: لا تعقل العاقلة ولا يعمها العقل إلا فى ثلث الدية فصاعدا.

قال البيهقى: هكذا رواه أيوب، والمحفوظ أنه من قول سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار، ثم أخرجه من طريق عبد الله بن وهيب عن ابن أبى ذئب عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار من قولهما كذا قالا وذهب الشافعى إلى أنها تحمل ما كثر وقل، قال: وقضى رسول الله ﷺ فى الجنين بغرة، وقضى به على العاقلة، وذلك نصف عشر الدية، قال الشافعى: قال بعضهم: قال يحيى بن سعيد: من الأمر القديم أن تعقل العاقلة الثلث فصاعدا. قلنا: القديم قد يكون ممن يقتدى به، وقد يكون من الولاة الذين لا يقتدى بهم، أفنترك اليقين أن النبى ﷺ قضى بنصف عشر الدية على العاقلة بظن؟ قال ابن التركمانى: القياس أن لا يلزم العاقلة جناية كما إذا جنى على مال وعموم قوله تعالى: ﴿لا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ ينفى اللزوم عليها، وكذا قوله عليه السلام: «لا يجنى عليك، ولا تجنى عليه»، فإذا حملها النبى ﷺ شيئا كان ذلك على خلاف القياس؛ فيقتصر عليه ولا يقاس، ومذهب مالك وأصحابه أن العاقلة لا تحمل من ديته الخطأ إلا الثلث فصاعدا، وهو قول الفقهاء السبعة وعبد العزيز بن أبى سلمة وابن أبى ذئب، وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا تحمل إلا نصف عشر الدية فصاعدا، وهو قول الثورى وابن شبرمة اهـ (٨:١٠٩).

قلت: ولم يثبت أنه ﷺ حمل العاقلة أقل من نصف عشر الدية؛ فلا تحمل أقل منه بالقياس؛ لما تقرر فى الأصول أن ما كان خلاف القياس يقتصر على مورده، لا يجوز تعديته إلى غيره

باب تقويم الغرة

٥٩٢٥- حدثنا أحمد بن حنبل، ثنا وكيع، عن سفيان، عن طارق، عن الشعبى، قال: الغرة خمسمائة.

بالقياس، قال محمد فى "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: لا تعقل العاقلة فى أدنى من الموضحة. قال: وأخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم قال: تعقل العاقلة الخطأ كله إلا ما كان دون الموضحة والسن، مما ليس فيه أرش معلوم، قال محمد: وبهذا كله نأخذ، وهو قول أبى حنيفة اهـ (٨٥) ١٢ظ.

إفادة: فى "المعراج": طعن بعض الملحدين، وقال: لا جناية من العاقلة، فتكون فى مال القاتل، لقوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾.

قلنا: إيجابها عليهم مشهور ثبت بالأحاديث المشهورة، وعليه عمل الصحابة والتابعين، فيزاد به على الكتاب، على أن العاقلة يتحملون باعتبار تقصيرهم وتركهم حفظه ومراقبته وخصوا بالضم؛ لأنه إنما قصر لقوته بأنصاره، فكانوا هم المقصرين، وكانوا قبل الشرع يتحملون عنه تكرما واصطناعا بالمعروف، فالشرع قرر ذلك، وتوجد هذه العادة بين الناس، فإن من لحقه خسران من سرقة أو حرق يجمعون له مالا لهذا المعنى اهـ ملخصا من "رد المحتار" (٥:٦٢٩) ١٢ظ.

باب تقويم الغرة

قوله: "حدثنا أحمد بن حنبل" إلخ: قلت: قد علم من هذه الآثار أن قيمة الغرة من الذهب خمسون دينارا، ومن الورق خمسمائة درهم، ولا خلاف بين الأئمة فى قيمة الذهب، وإنما اختلفوا فى قيمة الورق، فقال أبو حنيفة: خمسمائة درهم، كما قال الشعبى.

وقال غيره: ستمائة درهم، ومبنى هذا الاختلاف هو الاختلاف فى أن الدية من الورق عشرة آلاف درهم، أو اثنا عشر ألف درهم؟ فمن قال: إنها اثنا عشر ألفا، قال: قيمة الغرة ستمائة درهم، ومن قال: إنها عشرة آلاف درهم، قال: الغرة خمسمائة درهم؛ لأن الغرة نصف عشر الدية عند الكل، وتحقيق أن الدية عشرة آلاف أو اثنا عشر ألفا، قد ذكرناه فى بابه.

وقد ورد بعض الأحاديث المرفوعة فى تقدير الغرة، فقال النسائى: أخبرنا يعقوب بن إبراهيم، وإبراهيم بن يونس بن محمد، قالا: ثنا عبيد الله بن موسى. قال ثنا يوسف بن صهيب، عن عبد الله بن بريدة، عن أبيه: أن امرأة خذفت امرأة فأسقطت، فجعل رسول الله ﷺ فى ولدها

٥٩٢٦- وحدثنا أحمد بن حنبل، ثنا عبد الرزاق، ثنا معمر، قال: الغرة خمسون دينارا، رواهما إبراهيم الحربى فى كتابه "غريب الحديث" (زيلعى).

خمسين شاة، ونهى يومئذ عن الخذف، وقال أيضا: أخبرنا أحمد بن يحيى، قال: ثنا أبو نعيم، قال: ثنا يوسف بن صهيب، قال: حدثنى عبد الله بن بريدة: أن امرأة خذفت امرأة، فأسقطت المرأة المخذوفة، فرفع ذلك إلى النبى ﷺ، فجعل عقل ولدها خمسمائة من الغنم، ونهى يومئذ عن الخذف، ثم قال النسائى: هذا وهم، وينبغى أن يكون أراد مائة من الغنم (نسائى).

وقال أبو داود: حدثنا عباس بن عبد العظيم، نا عبيد الله بن موسى، نا يوسف بن صهيب، عن عبد الله بن بريدة، عن أبيه: أن امرأة خذفت امرأة فأسقطت، فرفع ذلك إلى رسول الله ﷺ فجعل فى ولدها خمسمائة شاة، ونهى يومئذ عن الخذف، وقال أبو داود: كذا الحديث خمسمائة شاة، والصواب مائة شاة (أبو داود)، والصواب عندى أن لفظ: "خمسمائة" صحيح فى الحديث وإنما وقع الوهم فى قوله: "من الغنم أو شاة".

ويؤيد ما قلنا: إن البزار رواه بغير هذه الزيادة، حيث قال: حدثنا محمد بن معمر، وصفوان ابن المفلس، قالا: ثنا عبيد الله بن موسى، عن يوسف بن صهيب، عن عبد الله بن بريدة، عن أبيه: أن امرأة خذفت امرأة، فقضى رسول الله فى ولدها بخمسمائة، ونهى عن الخذف. "زيلعى"، فالمراد من الخمسمائة هو الدراهم دون الشاة والغنم، وحينئذ يكون الحديث حجة لأبى حنيفة فى قوله: إن الغرة خمسمائة.

وقال الطبرانى فى "معجمه": حدثنا على بن عبد العزيز، ثنا عثمان بن سعيد المزى، ثنا المنهال بن خليفة، عن سلمة بن تمام، عن أبى المليح الهذلى، عن أبيه قال: «كان فينا رجل يقال له حمل بن مالك، له امرأتان، إحداهما هذلية والأخرى عامرية، فضربت الهذلية بطن العامرية بعمود خباء أو فسطاط فألقت جنينا ميتا، فانطلق بالضاربة إلى رسول الله ﷺ ومعها أخ لها، يقال له عمران بن عويمر، فلما قصوا عليه القصة، قال لهم رسول الله ﷺ: «اده، فقال له عمران: يا رسول الله! أندى من لا أكل ولا شرب ولا صاح فاستهل؟ ومثل هذا يطل، فقال رسول الله ﷺ: دعنى من رجز الأعراب، فيه غرة عبد أو أمة أو خمسمائة أو فرس أو عشرون ومائة شاة، فقال: يا رسول الله! إن لها ابنين هما سادة الحى، وهم أحق أن يعقلوا عن أمهم، قال: أنت أحق أن تعقل عن أختك من ولدها قال: مالى شيء أعقل فيه، قال: يا حمل بن مالك وكان يومئذ على صدقات هذيل، وهو زوج المرأتين وأبو الجنين المقتول، اقض من تحت يدك من صدقات هذيل عشرين ومائة شاة نعقل».

٥٩٢٧- وقال أبو داود: قال ربيعة: الغرة خمسون دينارا.

حدثنا محمد بن إبراهيم بن شعيب العسال الاصبهاني، ثنا إسماعيل بن عمرو البجلي ثنا سلمة بن صالح عن أبي بكر بن عبد الله عن أبي المليح الهذلي عن أبيه عن النبي ﷺ نحوه، زيلعي.

وفي "مجمع الزوائد": رواه الطبراني والبزار باختصار كثير، والمنهال بن خليفة وثقه أبو حاتم، وضعفه جماعة، وبقية رجاله ثقات اهـ (٦: ٣٠٠)، وفي هاتين الروايتين ذكر خمسمائة شاهد لرواية البزار، إلا أن قوله: "فرس أو عشرون ومائة شاة" وهم، فافهم، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: وقال الموفق في "المغني": إن الغرة قيمتها نصف عشر الدية، وهي خمس من الإبل، روى ذلك عن عمر وزيد رضي الله عنهما، وبه قال النخعي، والشعبي، وربيعة، وقتادة، ومالك، والشافعي، وأصحاب الرأي، ولأن ذلك أقل ما قدره الشرع في الجنايات، وهو أرش الموضحة ودية السن، فرددناه إليه.

فإن قيل: فقد وجب في الأنملة ثلاثة أبعرة وثلث، وذلك دون ما ذكرتموه. قلنا: الذي نص عليه صاحب الشريعة غرة قيمتها أرش الموضحة، وهو خمس من الإبل اهـ (٩: ٥٤١)، يشير إلى ما رويناه في المتن من قوله ﷺ: «غرة عبد أو أمة أو خمسمائة»، وأن عمر قومها خمسين دينارا، وأيضا فوجوب ثلاثة أبعرة وثلث في الأنملة ليس بمنصوص من الشارع، كنصه على أرش الموضحة والسن، وإنما هو قول زيد بن ثابت، رواه البيهقي من طريق حجاج بن أرطاة، عن مكحول، عنه، قال: "في الأصابع في كل مفصل ثلث الدية (أي ثلث دية الإصبع) إلا الإبهام؛ فإن فيها نصف الدية؛ لأن فيها مفصلين" اهـ (٨: ٩٣)، وقوله: "لأن فيها مفصلين" يدل على أنه قسم دية الإصبع على مفاصلها بالرأي دون التوقيف، والله تعالى أعلم.

فائدة: إنما يجب الغرة في الجنين إذا ألقته أمه ميتا، وأما إذا ضرب بطنها فألقت جنينا حيا، ثم مات من الضربة، ففيه دية حر إذا كان حرا، وقيمته إن كان مملوكا، إذا كان سقوطه لوقت يعيش لمثله، وهو أن يكون لستة أشهر فصاعدا، هذا قول عامة أهل العلم، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن في الجنين يسقط حيا من الضرب دية كاملة، منهم زيد بن ثابت، وعروة، والزهري، والشعبي، وقتادة، وابن شبرمة، ومالك، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، ذكره الموفق في "المغني"، وذكر اختلافا في بعض فروعه من الأمارات التي تعلم به حياته، ومن أن السقوط لدون ستة أشهر يوجب الغرة دون الدية، خلافا للشافعي فقال: فيه دية كاملة؛ لأننا علمنا حياته وقد تلف من جنايته، من أراد البسط في الفروع، فليراجعه (٩: ٢٥١).

٥٩٢٨- وقال ابن أبى شيبة: حدثنا إسماعيل بن عياش، عن زيد بن أسلم: أن عمر بن الخطاب قوم الغرة خمسين دينارا (زيلعى).

فائدة: إذا ضرب بطن امرأة فألقت أجنة، ففى كل واحد غرة، وبهذا قال الزهرى، ومالك، والشافعى، وإسحاق، وابن المنذر، قال: ولا أحفظ عن غيرهم خلافهم. وإن ألقتهم أحياء فى وقت يعيشون فى مثله ثم ماتوا، ففى كل واحد دية كاملة، وإن كان بعضهم حيا فمات، وبعضهم ميتا، ففى الحى دية، وفى الميت غرة، كذا فى "المغنى" (٩:٥٤٤).

فائدة: إن الغرة إنما تجب إذا سقط الجنين من الضربة، ويعلم ذلك بأن يسقط عقيب الضرب، أو ببقاءها متألمة إلى أن يسقط، ولو قتل حاملا لم يسقط جنينها، أو ضرب من فى جوفها حركة أو انتفاخ، فسكن الحركة وأذهبها لم يضمن الجنين، وبهذا قال مالك، وقتادة، والأوزاعى، والشافعى، وإسحاق، وابن المنذر. وحكى عن الزهرى أن عليه الغرة؛ لأن الظاهر أنه قتل الجنين فلزمته الغرة، كما لو أسقطت، ولنا أنه لا يثبت له حكم الولد إلا بخروجه، ولذلك لا تصح له وصية ولا ميراث؛ ولأن الحركة يجوز أن تكون لريح فى البطن سكنت، ولا يجب الضمان بالشك، فأما إذا ألقته ميتا فقد تحقق، والظاهر تلفه من الضربة؛ فيجب ضمانه سواء ألقته فى حياتها، أو بعد موتها، وبهذا قال الشافعى، وقال مالك، وأبو حنيفة: إن ألقته بعد موتها لم يضمنه اهـ من "المغنى" (٩:٥٣٨) أى للشك فى أن تلفه من الضربة أو من موت الأم؛ فلا يجب الضمان بالشك، هذا هو الوجه لا ما ذكره الموفق ثم رده، ولا يلزم من ضعف الدليل الذى ذكره من عند نفسه ضعف دليل الخصم فى نفس الأمر، فافهم.

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": وعلى كل من ضرب ممن ذكرت عتق رقبة مؤمنة، سواء كان الجنين حيا أو ميتا، هذا قول أكثر أهل العلم، منهم الحسن، وعطاء، والزهرى، والحكم، والشافعى، وإسحاق، قال ابن المنذر: كل من نحفظ عنه من أهل العلم أوجب على ضارب بطن المرأة تلقى جنينا الرقبة مع الغرة، وروى ذلك عن عمر رضى الله عنه، وقال أبو حنيفة: لا تجب الكفارة؛ لأن النبى ﷺ لم يوجب الكفارة حين أوجب الغرة. قال: ولنا قول الله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾، وقال: ﴿فإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة﴾ الآية (٩:٥٥٦).

قلنا: إن الله تعالى قد قرن الكفارة بالدية؛ فلا تجب إلا بوجوب الدية، والغرة ليست بدية، فلا دلالة فى الآية على وجوبها مع الغرة، والمروى عن عمر ما أخرجه البيهقى فى "سننه" من

. . . .

طريق وكيع عن سفيان عن ليث عن شهر بن حوشب: أن عمر رضى الله عنه صاح بامرأة فأسقطت، فأعتق عمر رضى الله عنه غرة. إسناده منقطع (٨:١١٦)، وكان ذلك فى الجنين الحى دون الميت؛ لأن البيهقى أخرج القصة من طريق سلام عن الحسن البصرى مفصلة، بلفظ: إن عمر أرسل إلى امرأة مغيبة كان يدخل عليها، فأنكر ذلك، فقيل لها: أجيبى عمر، قالت: ويلها! ما لها ولعمر؟ فبينما هى فى الطريق ضربها الطلق، فدخلت دارا فألقت ولدها، فصاح صيحتين ومات، فاستشار عمر الصحابة، فأشار عليه بعضهم أن ليس عليك شيء، إنما أنت وال ومؤدب. فقال عمر: ما تقول يا على؟ فقال: إن كانوا قالوا برأيهم فقد أخطأوا، وإن كانوا قالوا فى هواك فلم ينصحوا لك، أرى أن ديته عليك؛ لأنك أنت أفزعتها فألقت ولدها من سببك، فأمر علينا أن يقيم عقله على قريش (التلخيص الحبير ٣٤٤).

والظاهر أن المرأة دخلت على عمر، فصاح بها وأفزعها؛ فألقت ولدها حين رجعت من عنده، جمعا بين الروايتين؛ لأن رواية شهر بن حوشب يدل على أن عمر صاح بها، ولا يكون ذلك قبل أن تدخل عليه؛ فلا يصح القول بأن السلطان إذا بعث إلى امرأة ليحضرها فأسقطت جنينا ميتا ضمنه، كما ذكره الموفق فى "المغنى" (٩:٥٧٩)، واحتج بهذا الأثر، فإن مجرد البعث ليس من الجناية فى شيء، ولو فزعت بمجرد البعث إليها وأسقطت لا ينسب ذلك إلى السلطان، بل إلى ضعف قلب المرأة، نعم! إذا دخلت عليه فصاح بها وأفزعها؛ فأسقطت، ضمنه؛ لوجود الجناية من السلطان بالصياح والإفزاع.

وبالجملة فإن عمر رضى الله عنه إنما أعتق الرقبة مع الدية لا مع الغرة؛ لما ذكرنا أن المرأة كانت قد ألقت جنينا حيا لا ميتا، وأبو حنيفة لا ينكر وجوب الكفارة فى الجنين الحى، وإنما ينكر وجوبها فى الميت، قال فى "الدر": ولا كفارة فى الجنين عندنا وجوبا بل ندبا (زيلعى) إن وقع ميتا، وأن خرج حيا ثم مات ففيه الكفارة، كذا صرح به فى "الحاوى القدسى"، (وكذا صرح به فى "الاختيار"، وسيذكره الشارح عن "الواقعات" ش)، وهو مفهوم من كلامهم؛ لتصريحهم بوجوب الدية حينئذ، فتجب الكفارة فيه، كما لا يخفى، فليحفظ اهـ (٥:٥١٠).

وقد أشكل الأمر على ابن حزم، فقال: إن الصحابة قد اختلفوا؛ فالواجب الرجوع إلى ما أمر الله تعالى به بالرجوع إليه عند التنازع، فوجدنا الله تعالى يقول: ﴿كونوا قوامين بالقسط﴾. وقال رسول الله ﷺ: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه». فصح أن فرضا

. . . .

على كل مسلم قدر على ذلك أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ووجدنا هذه المبعوث فيها بعث فيها بحق، ولم يباشر الباعث فيها شيئا أصلا؛ فلا شيء عليه، وإنما كان يكون عليه دية ولدها لو باشر ضربها أو نطحها، وأما إذا لم يباشر فلم يجن شيئا أصلا اهـ (١١:٢٥).

قلنا: أما اختلاف الصحابة فقد ارتفع حين أذعنوا لقول على، ولم ينكره عليه أحد منهم، وأما أن الباعث فيها لم يباشر شيئا أصلا، فمنشأه الغفلة عن رواية شهر بن حوشب وفيه: "أن عمر صاح بها فأسقطت"، والأمر بالمعروف لم ينحصر فى الصياح والإفزاع، لا سيما ولم يثبت على المبعوث فيها ما يوجب الحد عليها، وإنما كان يدخل عليها، فأورث ذلك مظنة، وكذلك الجناية لم تنحصر فى الضرب والنطح، بل كل ما يفضى إلى الهلاك فهو جناية، ألا ترى لو كمن رجل لآخر بالليل فى مكان مظلم، فإذا حاذاه صاح عليه صيحة منكرة تكون سببا لموته، فعليه الدية، كذا هذا، وهو مما لم أر أحدا من الحنفية صرح به، ولكنه مقتضى القياس، وقد تأيد بأثر عمرو على رضى الله عنهما، ولا يعرف لهما مخالف من الصحابة، والله تعالى أعلم.

قال الموفق فى "المغنى": ولو شهر سيفا فى وجه إنسان، أو دلاه من شاهق، فمات من روعته، أو ذهب عقله، فعليه ديته، وإن صاح لصبى أو مجنون صيحة شديدة، فخر من سطح أو نحوه فمات، أو ذهب عقله، أو تغفل عاقلا فصاح به، فأصابه ذلك، فعليه ديته تحملها العاقلة، فإن فعل ذلك عمدا فهو شبه عمد، وإلا فهو خطأ، ووافق الشافعى فى الصبى، وله فى البالغ قولان، ولنا أنه سبب إتلافه فضمنه اهـ ملخصا (٩:٥٧٨).

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": وإذ شربت الحامل دواء فألقت به جنينا، فعليها غرة لا ترث منها شيئا، وتعتق رقبة، ليس فى هذه الجملة اختلاف بين أهل العلم نعلمه، إلا ما كان من قول من لم يوجب عتق الرقبة؛ وذلك لأنها أسقطت الجنين بفعلها وجنايتها؛ فلزمها ضمانه بالغرة، كما لو جنى عليه غيرها، ولا ترث من الغرة شيئا؛ لأن القاتل لا يرث المقتول، وتكون الغرة لسائر ورثته، وعليها عتق رقبة، وهذا قول الزهرى والشافعى وغيرهما اهـ ملخصا (٩:٥٥٧).

قلت: وهو قولنا معشر الحنفية إلا أن الغرة على عاقلة المرأة، وإن لم تكن لها عاقلة ففى مالها، وإنما تجب إذا أسقطته ميتا، وقد استبان بعض خلقه عمدا بدواء أو فعل كضربها بطنها، وكما إذا عالجت فرجها حتى أسقطت، أو حملت حملا ثقيلا على قصد إسقاطه بلا إذن زوجها، فإن أذن أو لم تتعمد أو لم يستبن خلقه فلا، وقال الشرنبلالى: لا تسقط الغرة عن عاقلة المرأة بمجرد

باب من يتطبب وهو غير طبيب فيهلك

٥٩٢٩- حدثنا نصر بن عاصم الأنطاكی، ومحمد بن صباح بن سفيان، أن الوليد بن مسلم أخبرهم عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن رسول الله ﷺ قال: «من تطبب ولا يعلم منه طب فهو ضامن»، قال نصر: حدثنی ابن جريج، وقال أبو داود: هذا لم يرووه إلا الوليد، لا ندری صحيح هو أم لا.

أمر زوجها بإتلاف الجنين؛ لأن أمره لا ينزل عن فعله، فإنه إذا ضرب امرأته فألقت جنينا لزم عاقلته الغرة، ولا يرث منها، كذا فی "الدر المختار مع الشامية" (٥: ٥٨١).

قلت: ولا يجب عليها عتق الرقبة لو ألقته ميتا، وأما إذا لو ألقته حيا فعلى عاقلتها الدية، وعليها الكفارة، سواء أذن الزوج فی إسقاطه أو لم يأذن؛ لأن الإباحة لا تجری فی النفوس، وسقط القصاص للشبهة، والله تعالى أعلم.

وروى ابن حزم فی "المحلى": من طريق الحجاج بن المنهال: نا حماد بن سلمة، عن الحجاج، عن عبدة الضبی: أن امرأة كانت حبلى فذهبت تستدخل فألقت ولدها، فقال إبراهيم النخعی: عليها عتق رقبة، ولزوجها عليها غرة عبد أو أمة، من طريق وكيع: نا سفيان الثوری، عن المغيرة بن مقسم، عن إبراهيم النخعی، أنه قال فی امرأة شربت دواء فأسقطت، قال: تعتق رقبة، وتعطی أباه غرة.

قال ابن حزم: هذا أثر فی غاية الصحة اهـ (١١: ٣١)، وقد مر أن عليها عتق رقبة وجوبا إذ ألقته حيا، وندبا لو ألقته ميتا، فلا يرد الأثر علينا، فافهم.

فائدة: قال الموفق: وإن جنى على بهيمة فألقت جنينها، ففيه ما نقصها فی قول عامة أهل العلم، وحكی عن أبی بكر (من الحنابلة) أن فيه عشر قيمة أمه قياسا على جنين الأمة، وهذا لا يصح؛ لأن الأمة آدمية ألحقت بالأحرار فی تقدير أعضاءها من ديتها، بخلاف البهيمة فإنما يجب فی الجناية عليها قدر نقصها، فكذلك فی جنينها اهـ ملخصا (٩: ٥٥٨).

باب من يتطبب وهو غير طبيب فيهلك

قوله: حدثنا نصر بن عاصم إلخ: قلت: معنى قوله "ليس بالنعت": إنه لا يضمن الطبيب بذكره الدواء الـ بض، لأن ذلك الهلاك إنما يكون بفعل المريض، وإنما يضمن إذا عالجه بنفسه، بأن قطع العروق أو بط أو كوی فهلك، والله أعلم.

٥٩٣٠- قلت: يشهد له ما رواه أبو داود نفسه، وقال: حدثنا محمد بن العلاء، نا حفص، نا عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، حدثني بعض الوافدين الذين قدموا على أبي، قال: قال رسول الله ﷺ: «أيما طبيب تطبب على قوم لا يعرف له تطبب قبل ذلك، فأعنت فهو ضامن»، قال عبد العزيز: أما إنه ليس بالنعت إنما هو قطع العروق والبط والكي (أبو داود).

قال العبد الضعيف: قول عبد العزيز: "إنه ليس بالنعت إنما هو قطع العروق والبط والكي" مبني على حمله الضمان على ضمان النفس ونحوها، ولكن لفظ الطبيب عام لكل من يعالج الجسم لغة، عالج بالنعت أو بقطع العروق والبط ونحوه، فلا بد للتخصيص ببعض الأنواع من دليل، فالظاهر الحمل على العموم، وقوله: "فهو ضامن" كقوله ﷺ: «الإمام ضامن، والمؤذن مؤتمن» أي ضامن عند الله في الأخرة، ولا يخفى أن من تطبب ولا يعلم منه طَب فهو آثم، لو مات بطبه أحد كان عليه إثم القاتل، قال في "الدر": ولا يحجر حر مكلف بسفه، وفسق ودين وغفلة، بل يمنع مفتي ماجن يعلم الحيل الباطلة، (وكالذي يفتي عن جهل)، وطبيب جاهل (بأن يسقيهم دواء مهلكا، فإذا قوي عليهم لا يقدر على إزالة ضرره (زيلعي)، فمنع هؤلاء المفسدين للأديان والأبدان دفع إضرار بالخاص والعام، فهو من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اهـ ١٢ش (٥:١٦١).

قلت: وللإمام أن يعزر هؤلاء بما رأى إذا لم ينتهوا عن الفساد في الأرض، كما مر في باب التعزيز، هذا حكم من تطبب بالنعت، وأما الفصاد والبزاغ فإنما يضمنان إذا تجاوزا الموضع المعتاد، أو فصد الفصاد وبزغ البزاغ عبدا بغير إذن مولاه، أو صبيا بغير إذن وليه، كما في "الهداية (٢:٢٩٤) وإذا لم يتجاوزا الموضع المعتاد فلا يضمنان إذا كان لهما معرفة بالصنعة، وإلا فهما ضامنان، لم أره صريحا ولكنه مقتضى القواعد، وهو ظاهر الأثر، والله أعلم.

ثم رأيت الخطابي -رحمه الله- يقول: لا أعلم خلافا في أن المعالج إذا تعدى فتلف المريض كان ضامنا، والمتعاطي علما أو عملا لا يعرفه متعد، فإذا تولد من فعله التلف ضمن الدية، وسقط القود، لأنه لا يستبد بذلك دون إذن المريض، وجناية الطبيب في قول عامة الفقهاء على عاقلته، انتهى من "عون المعبود" (٤:٣٢١).

قلت: ومراده المعالج بيده كالفصد والبط والكي ونحوه، وأما المعالج بالنعت فلم يتولد التلف بفعله، بل بفعل المريض حيث اغتر بقوله، فكان كمن غر إنسانا فقال له: طريق كذا آمن غاية الأمن، وهو يدري أن في الطريق أسدا هائجا، أو جملا هائجا، أو كلابا عقاره، أو قوما

باب تصادم الرجلين

٥٩٣١- أخبرنا أشعث، عن الحكم، عن على: أن رجلين صدم أحدهما صاحبه، يضمن كل واحد منهما صاحبه، يعنى الدية، رواه عبد الرزاق (زيلعى).

٥٩٣٢- وحدثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن أشعث، عن حماد، عن إبراهيم، عن على: فى فارسين اصطدما فمات أحدهما، أنه ضمن الحى للميت.

٥٩٣٣- وحدثنا أبو خالد الأحمر، عن أشعث، عن الحكم، فى الفارسين اصطدما، قال: يضمن الحى دية الميت. رواهما ابن أبى شيبة، كذا فى "الزيلعى".

قطاعين للطريق يقتلون الناس، فنهض الرجل بخبر هذا الغار، فقتل وذهب ماله، لا قود عليه، ولا ضمان أصلا فى دم ولا مال، لأنه لم يباشر شيئا ولا أكرهه، وإن كان عاصيا آثما فى الغرور، فليس كل عاص يجب عليه الضمان والدية، فافهم ١٢ظ.

باب تصادم الرجلين

قوله: أخبرنا أشعث إلخ: قلت: فى الآثار حجة لأبى جنيفة، وقال الشافعى: إذا اصطدما وماتا فكل واحد شريك فى قتل نفسه، فيسقط حصته من الدية، ويجب عليه ما بقى وهو النصف. قلنا: الشركة غير مسلم، بل كل واحد قتل الآخر بصدمة، فيجب عليه كل الدية كما لو مات أحدهما.

قال العبد الضعيف: قال ابن حزم فى "المحلى": وأما الفارسان يصطدمان فإن أبا حنيفة، ومالكا، والأوزاعى، والحسن بن حى، قالوا: إن ماتا فعلى عاقلة كل واحد منها دية الآخر كاملة، وقال عثمان البتى، وزفر، والشافعى: على كل واحد منهما نصف دية صاحبه. قال: وإذا اقتتل اثنان فقتل أحدهما الآخر، فقد قال قوم: على الحى نصف دية الميت، لأن المقتول مات من فعله وفعل غيره، وهذا ليس بشىء، لأن المقتول وإن كان عاصيا لله تعالى وفى النار، لقول رسول الله ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار».

(أما القاتل فظاهر، وأما المقتول فلكونه حريصا على قتل صاحبه) فإنه ليس كل عاص لله تعالى يحل دمه ولا يغرم دية، لكن القاتل الحى هو قاتل الآخر بلا شك، فإذ هو قاتله بيقين عليه ما على القاتل، لما روينا من طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج، قال: سئل ابن شهاب عن أول من جعل على المصطدمين نصف عقله؟ فقال ابن شهاب: ترى أن العاقل تاما على الباقى منهما، وتلك السنة

باب القتل بالتسبب

٥٩٣٤– عن على، قال: من حفر بئرا أو أعرض عودا فأصاب إنسانا ضمن. رواه عبد الرزاق، أخرجه فى "كنز العمال" (٥:٣١٠) ساكتا عليه، وفى "المحلى" (١٠:٥٢٦) لابن حزم: روينا من طريق عبد الرزاق، عن ابن مجاهد، عن أبيه، عن على، فذكره، وهو منقطع، وابن مجاهد ضعيف.

٥٩٣٥– ولكنه تأيد بما رواه من طريق الحجاج بن أرطاة، عن الحكم بن عتيبة، عن على، قال: من أخرج رحا من ركن داره فعقرت رجلا ضمن، وعن الحجاج عن قتادة، عن شريح نحوه اهـ.

باب قوم حفروا حائطا فوقع عليهم

٥٩٣٦– قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن إبراهيم، أنه قال فى القوم يحفرون جدارا فوقع الجدار عليهم، قال: عليهم الدية بعضهم لبعض (كتاب الآثار)، وقال محمد: وبه نأخذ إلا أنه يرفع من دية كل واحد منهم حصته، فإن كانوا أربعة بطل ربع الدية من كل واحد، وإن كانوا ثلاثة بطل ثلث الدية من كل واحد، وهو قول أبى حنيفة، قلت: هو قتل بالتسبيب كحفر البئر، فيكون أثر على المذكور فى الباب السابق مؤيدا له.

فيما أدركنا اهـ ملخصا (١٠:٥٠٢).

قلت: وكذلك القول فى المتصارعين، والمتلاعبين، والمتماقلين فى الماء، وما أباح الله تعالى فى اللعب شيئا خطره فى الجد، والله تعالى أعلم، ظ.

باب القتل بالتسبب

قوله: عن على إلخ: قلت: هو يدل على أن القتل بالتسبب موجب للضمان، إلا أنه يشترط فيه أن يكون على وجه التعدى، كحفر البئر فى غير ملكه، وهو مذهب أبى حنيفة.

قال العبد الضعيف: وفى الباب أثر مرفوع ولكنه مرسل، روى عبد الرزاق عن ابن عيينة، عن عمرو، عن الحسن، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أخرج من حده شيئا فأصاب إنسانا فهو ضامن»، كذا فى "المحلى" (١٠:٥٢٧)، وهذا مرسل صحيح، وقد مر غير مرة أن مراسيل الحسن وابن سيرين صحاح عند القوم، وروى ابن حزم من طريق وكيع: نا سفيان، عن عطاء بن السائب،

باب أرش عين الدابة

٥٩٣٧- قال ابن أبى شيبة: حدثنا عبد الوهاب الثقفى عن أيوب عن أبى قلابة عن المهلب عن عمر قال: فى عين الدابة ربع ثمنها.

٥٩٣٨- وحدثنا على بن مسهر عن الشيبانى عن الشعبى قال: قضى عمر فى عين الدابة ربع ثمنها.

عن شريح: أنه كان يضمن بورى السوق وعموده.

ومن طريق عبد الرزاق، عن سفيان الثورى، عن عطاء بن السائب، عن شريح نحوه: أنه ضمن البادى وظلال أهل السوق إذا لم يكن فى ملكهم، وضمن أهل العمود، وعن محمد النفيلى: أن رجلا أخرج صلاية فى حائطه، فمزقت مزادة من أدم، فضمنه شريح، وعن الحسن أبى مسافر، قال: إن كنيفا وقع على صبى فقتله أو جرحه، قال شريح: لو أتيت به لضمنته.

وروينا عن إبراهيم النخعى: إذا أخرج الرجل الصلاية أو الخشبة فى حائطه ضمن، وعن شعبة، عن الحكم، وحماد: فى الرجل السوقى ينضح بين يدى بابه ماء، فيمر به إنسان فيزلق، قال حماد: يضمن، وقال الحكم: لا يضمن اهـ (١٠:٥٢٦). وقد تقدم أن المرسل إذا تعدد مخرجه أو تأيد بأقوال العلماء من الصحابة والتابعين فهو حجة عند الكل، وإنما يضمن فى نضح الماء بين يدى الباب، أو الحانوت إذا رش ماء كثيرا بحيث يزلق به عادة، أما إذا رش ماء قليلا، كما هو المعتاد، والظاهر أنه لا يزلق به عادة، لا يضمن (هداية ٤:٥٨٦).

باب أرش عين الدابة

قوله: قال ابن أبى شيبة إلخ: قال العبد الضعيف: روى ابن حزم فى "المحلى": من طريق أبى أمية بن يعلى: نا أبو الزناد، عن عمرو بن وهب، عن أبيه، عن زيد بن ثابت: أن النبى ﷺ لم يقض فى الرأس إلا فى ثلاث: المنقلة، والموضحة، والآمة، وفى عين الفرس بربع ثمنه، وأعله بأبى أمية إسماعيل بن يعلى الثقفى، فقال: ليس بشىء.

قلت: قد مشاه شعبة، وقال: اكتبوا عنه فإنه شريف (أى والشريف لا يكذب، وشعبة شعبة)، كذا فى "الميزان"، وفى "اللسان": قال أبو عبيد الآجرى: قلت: لأبى داود: حكى رجل عن سفيان الأيلى أنه سمع شعبة يقول: اكتبوا عن أبى أمية بن يعلى فإنه شريف لا يكذب، واكتبوا عن الحسن بن دينار فإنه صدوق، فكذب أبو داود الذى حكى هذا، قال الآجرى: غلام خليل

٥٩٣٩- وحدثنا جرير عن إبراهيم عن شريح قال: أتانى عروة البارقى من عند عمر: إن فى عين الدابة ربع ثمنها.

٥٩٤٠- وقال عبد الرزاق فى "مصنفه": أخبرنا ابن جريج عن عبد الكريم أن عليا قال: فى عين الدابة الربع (زيلعى).

حكى هذا، قال الحافظ: وغلام خليل مجمع على تكذيبه، فكيف جزم المؤلف أن شعبة قال: اكتبوا عنه اهـ (١:٤٤٥).

قلت: لا يلزم من قول الآجرى: غلام خليل حكى هذا، أن لا يكون غيره رواه عنه، فلعل الذهبى قد اطلع على الذى تابع غلام خليل فى ذلك فجزم به، والله أعلم.

ومن طريق وكيع: نا أبو خباب -هو الكلبى- عن أبى عون الثقفى، عن شريح: أن عمر بن الخطاب كتب إليه فى فرس فقئت عينه: أن يقوم الفرس ثم يكون فى عينه ربع قيمته. ومن طريق الحجاج بن المنهال: نا حماد بن سلمة، أنا عبد الملك بن عمير، قال: إن دهقانا فقأعين فرس لعروة ابن الجعد، فكتب سعد بن أبى وقاص إلى عمر بن الخطاب يسأله عن ذلك؟ فكتب عمر إليه: أن خير الدهقان، فإن شاء أخذ الفرس وأعطى الشروى (أى ثمن الشراء)، وإن شاء أعطى ربع ثمنه، فقوم الفرس عشرين ألفا، فغرم خمسة آلاف، وعن محمد بن سيرين أن شريحا قال: فى الدابة إذا فقأت عينها لصاحبها الشروى، فإن رضى جبرها بربع ثمنها، وعن ابن جريج قلت لعطاء: عين الدابة؟ قال: الربع زعموا.

قال ابن حزم: أما الرواية فى ذلك عن عمر بن الخطاب، وسعد بن وقاص، وشريح وعطاء، فثابتة، وأما الرواية عن على بن أبى طالب: أنه قضى فى ذلك بنصف القيمة، وعن عمر بمثل ذلك فواهيتان، أما التى عن على فهى عمن لا يدرى عن محمد بن جابر اليمامى -وهو هالك- عن جابر الجعفى- وهو مفروغ عنه- وأما التى عن عمر بن الخطاب فمثل ذلك، لأنها عن مجالد وهو ضعيف عن الشعبى عن عمر، ولم يولد الشعبى إلا بعد موت عمر بنحو عشرة أيام اهـ. قال: وقال أبو حنيفة، وزفر: فى الفرس والبعير والبقرة تفقأعين كل واحد منهم ربع ثمنه، فإن فقأعين شاة فليس فى ذلك إلا ما نقصها، وقال مالك، والشافعى، وزفر فى أحد قوليه: ليس فى كل ذلك إلا ما نقص من الثمن فقط اهـ (١٠:٤٢٨).

قلت: المروى عن عمر، وسعد بن أبى وقاص، وشريح، يدل على أن لما رواه أبو أمية بن يعلى بسنده عن زيد بن ثابت مرفوعا أصلا، فقلنا بكون أرش عين الدابة مقدرا بربع ثمنها،

باب ضمان الناخس

٥٩٤١- قال عبد الرزاق: أخبرنا معمر، عن عبد الرحمن المسعودى، عن القاسم ابن عبد الرحمن، قال: أقبل رجل بجارية من القادسية، فمر على رجل واقف على دابة،

والقياس وجوب النقصان فى كل ذلك، كما قاله الشافعى ومن وافقه، إلا أنا تركناه بالنص، وقد ورد فى عين الدابة فلم نعده إلى الشاة؛ لأن فى الدواب مقاصد سوى اللحم والدر، كالحمل، والركوب، والحرث، والزينة، والجمال، والعمل، فمن هذا الوجه تشبه الآدمى، وقد تمسك للأكل كالشاة، فمن هذا الوجه تشبه المأكولات، فعملنا بالشبهين، فبشبه الآدمى أو جبنا فى عينها أرشا مقدرا، وبالشبه الآخر نفينا النصف.

لا يقال: إن النص قد ورد فى عين الفرس، فلم لم تقصروه عليها؟ وكيف ساغ لكم إلحاق عين الحمار، والبغل، والإبل، والبقر، بها بالقياس؟ لأنا لم نلحقها بها بالقياس بل بدلالة النص، لكون الدواب كلها سواء فى المقاصد التى مر ذكرها، بخلاف الشاة فإنها لا تساويها، فلم تكن ملحقة بها بالدلالة، والنص إذا ورد على خلاف القياس يقتصر على مورده ولا يقاس، فافهم.

باب ضمان الناخس

قوله: قال عبد الرزاق إلخ: قال العبد الضعيف: سيأتى حكم جناية البهيمة إذا لم يكن معها أحد، وأما إذا جنت ومعها سائق أو قائد أو راكب عليها، أو نخسها ناخس، فحكمه أن الرجل إذا مات بسبب ومباشرة، يكون الضمان على المباشر دون السبب، من هنا ضمن ابن مسعود الناخس لم يضمن الراكب، لكون الناخس مباشرا.

وأما القائد والراكب والسائق فإن ابن حزم روى من طريق هشيم: نا أشعث، عن محمد بن سيرين، عن شريح أنه كان يضمن الفارس ما أوطأت الدابة بيد أو رجل، ويبرئه من النفحة، قال هشيم: وأنا يونس والمغيرة، قال يونس: عن الحسن البصرى، وقال المغيرة: عن إبراهيم: أنهما كانا يضمنان ما أوطأت الدابة بيد أو رجل، ولا يضمنان من النفحة.

وعن إبراهيم وشريح: أنهما قالا: إذا نفحت الدابة برجلها، فإن صاحبها لا يضمن، وقال الحكم والشعبى: يضمن لا بطل دم المسلم. (قلنا: لا يد للراكب على النفحة، والعجماء جرحها جبار إذا لم يكن لغيرها فعل ولا يد، كما سيأتى).

وعن شريح، قال: يضمن القائد والسائق والراكب، ولا يضمن الدابة إذا عاقبت، قلت: وما

فنخس الرجل الدابة، فرفعت رجلها فلم يخطئ عين الجارية، فرفع إلى سلمان بن ربيعة الباهلى، فضمن الراكب، فبلغ ذلك ابن مسعود، فقال: على الرجل إنما يضمن الناخس.

عاقبت؟ قال: إذا ضربها رجل فأصابته، وعن مجاهد، قال: ركبت جارية جارية فنخستها أخرى، فوقعت فماتت، فضمن على بن أبى طالب الناخسة والمنخوسة، وعن الشعبى، أنه سئل عن رجل أوثق على الطريق فرسا عضوضا فعقر؟ فقال الشعبى: يضمن، ليس له أن يربط كلبا عضوضا على طريق المسلمين، وعن الشعبى قال: هما شريكان يعنى الراكب والرديف، وعن الشعبى أيضا، قال: من أوقف دابته فى طريق المسلمين أو وضع شيئا فهو ضامن بجنايته. وعن إبراهيم النخعى والشعبى جميعا: من ربط دابته فى طريق فهو ضامن. اهـ ملخصا، (١١:٧٠٦).

وأخرج أبو داود من طريق سفيان بن حسين، عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، عن أبى هريرة مرفوعا: الرجل جبار، وسكت عنه، وقال: الدابة تضرب برجلها وهو راكب. قال الخطابى: قد تكلم الناس فى هذا الحديث، وقيل: إنه غير محفوظ، وسفيان بن حسين معروف بسوء الحفظ، قالوا: وإنما هو: «العجماء جرحها جبار»، ولو صح الحديث كان القول به واجبا، وقد قال به أصحاب الرأى، وذهبوا إلى أن الراكب إذا رمحت دابته إنسانا برجلها فهو هدر، وإن نفحته بيدها فهو ضامن؛ وذلك أن الراكب يملك تصريفها من قدامها، ولا يملك ذلك فيما وراءها اهـ من "العون" (٤:٣٢٢).

قلنا: سفيان بن حسين استشهد به البخارى، وأخرج له مسلم فى المقدمة، ولم ينفرد به، بل رواه الدارقطنى من طريق آدم بن أبى إياس، عن شعبة، عن محمد بن زياد، عن أبى هريرة مرفوعا بلفظ: "الرجل جبار"، كما سيأتى، والله تعالى أعلم.

وروى ابن حزم فى "المحلى" من طريق ابن وهب: أخبرنى الحارث بن نبهان، عن محمد بن عبيد الله العزرمى، عن أنس ابن سيرين: أن رجلا كان يسوق بأمه، فجاء رجل على فرس يركض، فنفر الحمار من وقع حافر الفرس، فوثب فوقعت المرأة فماتت، فاستأذن عمر بن الخطاب، فقال عمر رضى الله عنه: ضرب الحمار؟ فقال: لا، فقال: أصاب الحمار من الفرس شيء؟ قال: لا، قال: أملك أتت على أجلها فاحتسبها اهـ (١١:٩)، فلم يضمن الراكب؛ لكونه لم يكن سببا لهلاك المرأة ولا مباشرا لسبب هلاكها، فافهم.

قال ابن حزم: أما الرواية عن عمر فهى وإن لم تصح من طريق النقل (لما فى سندها من الضعفاء، مثل الحارث بن نبهان والعزرمى)، فمعناها صحيح، وبه نأخذ، لأن من لم يباشر، ولا

باب ما جاء فى أن جناية البهيمة جبار

٥٩٤٢- عن أبى هريرة، أن النبى ﷺ قال: «العجماء جرحها جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار، وفى الركاز الخمس»، رواه الجماعة، كذا فى "المنتقى".

٥٩٤٣- وقال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، قال: حدثنا حماد، عن إبراهيم، عن النبى ﷺ، قال: «العجماء جبار، والقليب جبار، والرجل جبار، والمعدن جبار، وفى الركاز الخمس» (كتاب الآثار).

أمر فلا ضمان عليه، والدابة إذا نفرت فليس للذى نفرت منه ذنب، إلا أن يكون نفرها عامدا (كأن يكون نخسها)، فإن عليه القود فيما قتلت إذا قصد بذلك أن تطأ الذى أصابت، فإن لم يكن قصد ذلك فهو قاتل خطأ والدية على العاقلة، والكفارة عليه، ويضمن المال فى كلتا الحالتين إذا تعمد تنفيرها؛ لأنه المحرك لها اهـ.

اعتراف ابن حزم بأن مدار الصحة ليس على الإسناد فقط

قلت: لا قود عليه عندنا بحال، لكونه متسببا لا قاتلا، وقد اعترف ابن حزم هاهنا أن مدار صحة الحديث ليس على الإسناد فقط، بل قد يكون الحديث صحيحا من حيث المعنى وإن كان ضعيفا من طريق الإسناد، ولو أحكم ابن حزم هذا الأصل لسكت عن كثير مما يورده على الحنفية وغيرهم من الأئمة، فإن بعض ما يحتجون به من الآثار والأحاديث كذلك، ولكن ابن حزم يرده بأن فيه فلانا، ولا يحتج به، ولا يتأمل صحة معناه، ولا ينظر إلى ما له من الشواهد والأمارات الدالة على صحته ١٢ ظ.

باب ما جاء فى أن جناية البهيمة جبار

قوله: عن أبى هريرة إلخ: وقال محمد: وبهذا نأخذ، وهو قول أبى حنيفة، والجبار الهدر، إذا سار الرجل على الدابة فنفحت برجلها وهى تسير فقتلت رجلا أو جرحته، فذلك هدر، ولا يجب على عاقلة، ولا غيرهما، والعجماء الدابة المنفلتة، ليس لها سائق ولا راكب، توطأ رجالا فتقتلهم، فذلك هدر، والمعدن والقليب الرجل يستأجر الرجل يحفر له بئرا أو معدنا، فيسقط عليه فيموت، فذلك هدر، ولا شيء على المستأجر، ولا على عاقلته.

وروى أبو داود والنسائى عن سفيان بن حسين، عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ، قال: «الرجل جبار» وأخرجه الدارقطنى فى "سننه" وقال: لم يروه غير

. . . .

سفيان بن حسين، وهو وهم، لم يتابعه عليه أحد، وخالفه الحفاظ عن الزهرى، منهم مالك، ويونس، وسفيان ين عيينة، ومعمر، وابن جريج، والزبيدى، وعقيل، والليث بن سعد وغيرهم، وكلهم رووه عن الزهرى: «العجماء جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار»، ولم يذكروا الرجل، وهو الصواب، وكذا أعله الخطابى والمنذرى بسفيان بن حسين، كما فى "الزيلعى".

وأخرج الدار قطنى أيضا من طريق آدم بن أبى أياس، عن شعبة، عن محمد بن زياد، عن أبى هريرة مرفوعا نحوه، وقال: لم يروه عن شعبة غير آدم قوله: «الرجل جبار».

قلت: حكم الوهم ليس كما ينبغى، لأنك قد عرفت أن إبراهيم النخعى أيضا رواه مرسلا، ويبعد حكم الوهم على كل أحد منهم، ولو سلم أنه وهم فيكون هما من جهة اللفظ لا من جهة المعنى؛ لأن معناه مندرج فى قوله: «العجماء جبار»، كما لا يخفى.

وأخرجه الدارقطنى أيضا عن عبد الملك بن أحمد الزيات عن حفص بن عمرو، عن عبد الرحمن، عن سفيان، عن أبى قيس، عن هزيل، قال: قال رسول الله ﷺ: «المعدن جبار والبئر جبار والسائمة جبار والرجل جبار وفى الركاز الخمس».

وأخرجه أيضا عن إسماعيل الصفار، عن الدقيقى، عن مسلم بن سلام، عن محمد بن طلحة، عن عبد الرحمن بن ثروان، عن هزيل، عن عبد الله، أظنه مرفوعا قال: «العجماء جبار والمعدن جبار والبئر جبار والرجل جبار وفى الركاز الخمس»، وسكت عنهما الدارقطنى، ولكن قال فى "التعليق المغنى": عبد الرحمن بن ثروان أبو قيس وإن كان صدوقا إلا أن هذا الحديث منكر؛ لأنه مخالف للحفاظ، وقد عرفت أنه لا نكارة فى الحديث، وقد رواه سفيان بن حسين عن الزهرى، وآدم عن شعبة، وأبو قيس عن هزيل، وإبراهيم النخعى عن النبى ﷺ مرسلا، فما معنى النكارة فيه؟

قلت: احتج بقوله: «العجماء جبار» أبو حنيفة على أنه لا ضمان على المالك إذا أتلف البهيمة الزرع ليلا أو نهارا إذ لم يكن متعديا، وقال آخرون: عليه ضمان إن أتلفته ليلا، ولا ضمان عليه إن أتلفته نهارا. واحتجوا بما روى أن ناقة للبراء وقعت حائط قوم فأفسدت، فقضى رسول الله ﷺ على أهل الأموال حفظ أموالهم بالنهار، وعلى أهل المواشى ما أفسدت ماشيتهم بالليل. ولا حجة لهم فيه؛ لأن هذا إذا كان التقصير فى الحفظ من جهة أرباب الأموال، أو من جهة أرباب المواشى، ولا كلام لنا فيه، وإنما الكلام فيما إذا لم يكن أحدهما مقصرا، فلا معارضة بين قوله: «العجماء

باب ضمان جناية البهيمة

٥٩٤٤– عن السرى بن إسماعيل، عن الشعبى، عن النعمان بن بشير، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أوقف دابة فى سبيل من سبل المسلمين، أو فى سوق من أسواقهم، فأوطأت بيد أو رجل فهو ضامن»، أخرجه الدارقطنى (٣٦٣)، واحتج به ابن تيمية فى

جبار» وبين قضاءه فى ناقة البراء، والكلام على حديث ناقة البراء مذكور فى بابه، فارجع إليه.

باب ضمان جناية البهيمة

قوله: عن السرى بن إسماعيل الخ: قلت: غايته أن الحديث ضعيف من جهة السند، ولا يضر ضعف السند إذا تقوى المتن بعمل أهل العلم وغيره من أسباب القوة، وما نحن فيه كذلك؛ لأن العمل عند أهل العلم عليه، ثم هو موافق للقياس،؛ لأن موجب الضمان هو التعدى، والموقف للدابة متعد فى هذا لإيقاف المفضى إلى الإتلاف فيضمن، قال العبد الضعيف: وقد ذكرنا آثار الصحابة: والتابعين فى ذلك فى باب ضمان الناخس، فليراجع، ظ.

وعن حرام بن محيصة: إن ناقة البراء بن عازب دخلت حائطا فأفسدت فيه، فقضى نبى الله ﷺ أن على أهل الحوائط حفظها بالنهار، وأن ما أفسدت المواشى بالليل ضامن على أهلها. رواه أحمد، وأبو داود، وابن ماجة، كذا فى "المنتقى"، وقال فى "النيل": صححه ابن حبان، وقال الشافعى: أخذنا به لثبوته واتصاله ومعرفة رجاله، وأخرجه مالك فى "الموطأ".

وقال الحافظ: مداره على الزهرى واختلف عليه، فقيل: عن الزهرى عن ابن محيصة. ورواه معن بن عيسى عن مالك، فزاد فيه: "عن جده محيصة"، ورواه معمر، عن الزهرى، عن حرام، عن أبيه، ولم يتابع عليه، ورواه الأوزاعى، وإسماعيل بن أمية، وعبد الله بن عيسى، كلهم عن الزهرى، عن حرام.

عن البراء قال عبد الحق: وحرام لم يسمع من البراء وسبقه إلى ذلك ابن حزم، ورواه النسائى من طريق محمد بن أبى حفص، عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، عن البراء، ورواه ابن عيينة عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، وحرام، أن البراء، ورواه ابن جريج عن الزهرى: أخبرنى أبو أسامة بن سهل: أن ناقة البراء، ورواه ابن أبى ذئب عن الزهرى قال: بلغنى أن ناقة البراء اهـ.

قلت: هذا اختلاف وليس باضطراب موجب للضعف؛ لأنه يمكن الجمع بأن الزهرى يروى عن حرام، عن جده محيصة، عن البراء، وعن سعيد بن المسيب، وأبى أسامة بن سهل كلهم، فقد

"المنتقى"، وقال فى "التعليق المغنى": فى سنده السرى بن إسماعيل ابن عم الشعبى، وهو متروك الحديث، قاله الحافظ فى "التقريب".

يذكر حراما، وقد يذكر سعيدا، وقد يذكر أبا أسامة، وقد يترك كلهم، فيقول: بلغنى، ثم قد يقول: عن حرام عن جده محيصة، وقد يقولوا: عن حرام عن أبيه، ويريد به جده، وقد يترك محيصة فيقول: عن البراء، فلا اضطراب، فلما ثبت أن الحديث صحيح.

قلنا: دل الحديث على أن المالك يضمن إذا قصر فى حفظ البهيمة، وأما إسقاط الضمان عن أهل الماشية بالنهار، فتأويله أن المراد من الماشية الإبل دون كل ما ماشية، والعادة أنهم يرعون الإبل بالنهار، ثم قد تتعسر الإبل على رعاة، فتفسد شيئا من غير تقصير من الرعاة فيهدر ذلك لعدم التقصير، لا لأن الإفساد بالنهار غير موجب للضمان أصلا، وإلا لوجب أن لا يجب الضمان على الرعاة فى النهار، وإن تعمدوا الإفساد، وهو باطل.

ويدل على ما قلنا: إنه روى الدارقطنى عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، عن النبى ﷺ قال: «ما أصابت الإبل بالليل ضمن أهلها وما أصاب بالنهار فلا شىء فيه وما أصابت الغنم بالليل والنهار غرم أهلها» (دارقطنى ٣٧٨)، فدل ذلك على أن المراد من الماشية فى حديث ناقة البراء هى الإبل خاصة، ويدل إيجاب الضمان على أهل الغنم بالليل والنهار على أنه لا دخل للنهار فى إسقاط الضمان، وإنما بناؤه على عدم التقصير، ولما كان حفظ الغنم متيسرا دل إفسادها على ترك الحفظ من الرعاة، بخلاف الإبل فإن ضبطها متعسر، هذا هو الفرق، فلا يدل حديث ناقة البراء على إسقاط الضمان بالإفساد بالنهار مطلقا.

قال الشوكانى فى "النيل": قال الطحاوى: إن تحقيق مذهب أبى حنيفة أنه لا ضمان إذا أرسلها مع حافظ، وأما إذا أرسلها من دون حافظ ضمن، ثم قال الشوكانى: لا دليل على هذا التفصيل.

قلت: هو جمود بين، والدليل عليه أن النبى ﷺ جعل مبنى الضمان على التقصير فى الحفظ، فإذا أرسلها مع حافظ لم يقصر فى الحفظ، وإذا أرسلها بدون حافظ فقد قصر، فإن قلت: إنه قد قسم الحفظ فجعل الحفظ بالنهار على أصحاب الحوائط، وبالليل على أصحاب الماشية، فلم يكن أصحاب الماشية مقصرين فى ترك الحفظ بالنهار.

قلنا: إن كان كذلك فكيف أوجب الضمان على أهل الغنم بالنهار فى حديث عبد الله بن عمرو بن العاص؟ وهل تجيزون أن يترك أهل الماشية ماشيتهم فى الحوائط إذا قصر أصحاب الحوائط

. . . .

فى الحفظ؟ فإن قلتم: لا، قلنا: فقد اعترفتم بأن ليس معنى الحديث على ما زعمتم، وإنما معناه ما قلنا: إن الإبل إذا أفسدت شيئا بالنهار مع حفظ الرعاة ينسب هذا الإفساد إلى تقصير أرباب الحوائط والزروع، لا أنه لا حاجة إلى حفظ الرعاة بالنهار، فاعرف ذلك.

قال العبد الضعيف: قال ابن حزم فى "المحلى" فى حديث ناقة البراء: إن هذا خبر مرسل، أحسن طرقه ما رواه مالك ومعمر عن سفيان، عن الزهرى، عن سعيد بن المسيب، إن ناقة للبراء، وما رواه ابن جريج عن الزهرى، عن أبى أمامة بن سهل: إن ناقة دخلت، فلم يسند أحد قط من هاتين الطريقتين اللتين، لو أسند منهما أو من إحداهما لكان حجة يجب الأخذ بها، وإنما أسند من طريق حرام بن سعد بن محيصة مرة عن أبيه، ولا صحبة لأبيه، ومرة عن البراء فقط، وحرام بن سعد بن محيصة مجهول، لم يرو عنه أحد إلا الزهرى، ولم يوثقه الزهرى، وهو قد يروى عمن لا يوثق، كروايته عن سليمان بن أرقم وغيره من المجاهيل والهلكى، ولا يحل أن يقطع على رسول الله ﷺ فى الدين إلا بمن تعرف عدالته اهـ، ملخصا (١١:٥).

قلت: قد وثقه ابن سعد، فقال ثقة قليل الحديث، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: لم يسمع من البراء (تهذيب ٢٢٣:٢)، قلت: توفى بالمدينة سنة (١١٣)، وهو ابن سبعين، فكان مولده سنة ثلاث وأربعين، وتوفى البراء سنة اثنتين وسبعين، وحرام بن سعد عند وفاة البراء ابن تسع وعشرين، فلا يبعد سماعه منه، وعنعنة مثله محمولة على السماع عند الجمهور.

وبالجملة فالخبر صحيح مرسلا حسن موصولا، وقال ابن عبد البر: هذا الحديث، وإن كان مرسلا فهو مشهور، حدث به الثقات، وتلقاه فقهاء الحجاز بالقبول (فتح البارى ٢٢٨:١٢).

ومعناه –والله أعلم– أن أرباب المواشى يتضررون بحبسها فى النهار، لا بد لهم من إرسالها للرعى والعلف، فلا ضمان عليهم فيما أفسدته بالنهار، وليس معها سائق ولا قائد، ولا يتضررون بحبسها فى الليل؛ لأن غالب المواشى لاترتع ليلا، فيضمنون ما أفسدته بالليل؛ لكونه دليلا على أن أربابها يقصدون إفساد الزروع والحوائط، حيث يرسلونها على حين غفلة من أهلها عن حفظ الأموال، ومبنى هذا القضاء على السياسة، وليس بشرع عام، فللإمام أن يقضى به بعد أن يقدم إلى الناس بذلك، وإلا فالأصل أن العجماء جبار إذا لم يكن معها سائق ولا قائد، ليلا كان أو نهارا، لإطلاق قوله ﷺ: «العجماء جرحها جبار»، وهو حديث صحيح، تلقاه الأمة بالقبول، وإذا كان معها حافظ، فهو ضامن لما أفسدته؛ لكونه فعل العجماء؛ إذ ذاك منسوبا إلى تقصير الحافظ فى

باب جناية العبد

٥٩٤٥- قال ابن أبى شيبة: حدثنا حفص عن حجاج عن حصين الحارثى عن

حفظها، والله تعالى أعلم ١٢ظ.

باب جناية العبد

قوله: "قال ابن أبى شيبة" إلخ: قلت: لا خلاف بين الأئمة فى جناية العبد فى رقبته، وإنما اختلفوا فى أنه فى ماليته أو فى ذمته، فقال أبو حنيفة، وأحمد، ومالك، والشافعى فى قول: إنها فى ماليته لا فى ذمته، حتى لا يكون للمجنى عليه حق فى مطالبة العبد بعد العتق، وقال الشافعى فى قول آخر: إنها فى ذمته؛ حتى يباع العبد فى الدين، فإن وفى فبها، وإلا يطالب بما بقى بعد عتقه، وأثر على مؤيد لمذهب أبى حنيفة؛ لأنه قال: "إن شاء المولى فداه، وإن شاء دفعه"، فدل ذلك على أنه ليس على المولى بيعه وأداء ثمنه، ولا للمجنى عليه مطالبة العبد بشىء بعد العتق، بل يكفى تسليم المولى العبد فى الجناية.

ثم اختلفوا، فقال أبو حنيفة: لا يجبر المولى عل بيع العبد وتسليم الثمن إن طالب المجنى عليه ذلك، بل يجبر المجنى عليه على القبول إن دفع المولى العبد إليه. وقال أحمد فى رواية: يجبر المولى على البيع وتسليم الثمن إذا كان الحال ما ذكرنا، وأثر على شاهد لما ذهب إليه أبو حنيفة؛ لأنه لم يذكر فيه غير الفداء أو تسليم العبد، ثم إن كان أرش الجناية أكثر من قيمة العبد، وأراد المولى تسليم قيمة العبد دون عينه، هل يجبر المجنى عليه على القبول؟ فقال أبو حنيفة، ومالك: لا يجبر عليه، بل يجبر المولى على تسليم العبد، ولأحمد والشافعى قولان، وظاهر أثر على شاهد لأبى حنيفة؛ لأنه لم يذكر فيه غير الفداء وتسليم العبد، والمراد من الفداء هو أداء أرش الجناية، لا أداء القيمة؛ لأنه تعين حقه فى أحد الأمرين، إما الأرش، وإما العبد؛ فلا يعدل إلى غيرهما بدون رضاء المجنى عليه، هذا هو تحقيق الخلاف فيما بينهم، لخصته من "المغنى" لابن قدامة، و "الوجيز" للغزالى، والقدورى وغيرها.

وقد ذكر صاحب "الهداية" وشمس الأئمة فى "المبسوط" الخلاف بين أبى حنيفة والشافعى، على وجه آخر، وهو أن الجناية عند الشافعى فى رقبة العبد، وعند أبى حنيفة فى ذمة المولى؛ لأنه عاقلته، وهو ليس بسديد؛ لأن المولى ليس بعاقلة للعبد، ولو كان فجناية العبد لا تتحمله العاقلة عندنا، كما هو مذكور فى بابه، ثم لو كانت الجناية على المولى طولب بأرش الجناية

الشعبى عن الحارث عن على قال: ما جنى العبد ففى رقبته، ويخير مولاه، إن شاء فداه، وإن شاء دفعه (زيلعى).

فقط دون دفع العبد، بل ولو دفعه المولى بنفسه كان للمجنى عليه أن لا يقبله، وإذا لم يكن الأمر كذلك دل على أنها ليست على المولى، بل فى رقبة العبد فقط، فاعرف ذلك، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: لم يتأمل بعض الأحباب كلام صاحب "الهداية"، ولم يمعن النظر فيه، فإنه لو قال بتعليق الجناية بذمة المولى لم يقل بسقوط موجبها بموت العبد، ولكنه قائل به، حيث قال: إن الواجب الأصلى هو الدفع فى الصحيح، وبهذا يسقط الموجب بموت العبد لفوات محل الواجب، وإن كان له حق النقل إلى الفداء، كما فى مال الزكوة اهـ، فإن الموجب الأصلى فيه جزء من النصاب، وللمالك أن ينتقل إلى القيمة، وهذا صريح فى تعلق الجناية برقبة العبد كتعلق الزكوة برقبة المال، إلا أن الأداء واجب على المولى دون العبد، ويخير بين أداء الواجب بدفع العبد، لتعلق الجناية برقبة، أو بأداء الأرش؛ لأن له أن ينتقل إلى القيمة.

فالخلاف إنما هو فى وجوب الأداء، هل هو على المولى أو على العبد؟ بعد الاتفاق على أن الجناية متعلقة برقبة العبد لا بذمة المولى، فقال الشافعى: إن الأصل فى موجب الجناية أن يجب أداءه على المتلف؛ لأنه هو الجانى إلا أن العاقلة تتحمل عنه، ولا عاقلة للعبد؛ لأن العقل عنده بالقرابة، ولا قرابة بين العبد ومولاه؛ فيجب فى ذمته، ويتعلق برقبته.

ولنا أن الأصل فى جناية الخطأ أن تتباعد عن الجانى؛ لكونه معذورا، والخطأ موضوع شرعا تحرزا عن استئصاله والإجحاف به، وتجب على عاقلته إذا كان له عاقلة، والمولى عاقلته؛ لأن العبد يستنصر به، والأصل فى العاقلة عندنا النصرة؛ حتى تجب على أهل الديوان، كما سيأتى.

فثبت أن الجناية وإن تعلقت برقبة العبد، ولكن أداء موجبها[1] على المولى دون العبد، يدل على ذلك قول على رضى الله عنه: ويخير مولاه إن شاء فداه، وإن شاء دفعه، أثبت الخيار للمولى لا للعبد؛ فدل على أن وجوب الأداء على المولى، ولو كان على العبد لكان الخيار له، وبهذا ظهر أنا لم نخالف الأصل الذى ذكره الشافعى؛ لقولنا بتعلق الجناية برقبة العبد. وبسقوط موجبها بموته؛ لفوات محل الواجب، وهو قد خالف الأصل الذى ذكرناه، حيث قال بتعلق وجوب الأداء بذمة العبد أيضا، مع أن الأصل فى جناية الخطأ أن تتباعد عن الجانى. فاندفع قول الأكمل رحمه الله: إن

(١) وإذا كان وجوب أداء الموجب على المولى دون العبد، لا يتبع المجنى عليه، أو وليه العبد الجانى بعد عتقه ١٢ ظ.

باب دية العبد

٥٩٤٦- قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، في العبد يقتل

الشافعي بناه على أصل ونحن على أصل فمن أين يقوم لأحدنا حجة على الآخر؟ (بناية ٤:٥٣٣).

ولو كان مبنى الخلاف على ما ذكره بعض الأحباب أنهم بعد اتفاقهم على أن جناية العبد في رقبته، اختلفوا في أنها في ماليته أو في ذمته، فقال أبو حنيفة بالأول، والشافعي بالثاني إلخ، لكان لولي الجناية أن يجبر المولى على بيع العبد وتسليم الثمن؛ لتعلق الجناية بمالية العبد، وأبو حنيفة لا يقول بذلك، كما ذكره بعض الأحباب نفسه، فالصواب ما قلنا، وهو ظاهر أثر علي رضي الله عنه، وأما قوله: «إن المولى ليس بعاقلة للعبد»، فرد عليه، فقد بينا أن الأصل في العاقلة النصرة، ولا ريب أن العبد يستنصر بمولاه.

وأما قوله "إن جناية العبد لا تتحمل العاقلة عندنا": فمعناه أن عاقلة المولى لا تتحمل جناية عبده، قاله محمد بن الحسن، كما رواه البيهقي عن أبي عبيد عنه، قال: وقال ابن ليلى: معناه أن يكون العبد يجني عليه، يقول: فليس على عاقلة الجاني شيء، إنما ثمنه في ماله خاصة، وإليه ذهب الأصمعي (٨:١٠٤)، وأما أن المولى لا يتحمل جناية عبده، فلم يقل به أحد من أصحابنا. وأما قوله: لو كانت الجناية على المولى طولب بأرش الجناية فقط دون دفع العبد إلخ. فلا يرد إلا عليه؛ لقوله بتعلق الجناية بمالية العبد، وأما نحن فلا نقول بتعلق الجناية بذمة المولى، وإنما عليه أداء موجبها، والواجب الأصلي هو الدفع، وله حق النقل إلى الفداء، فافهم، ظ.

باب دية العبد

قوله: قال محمد إلخ: قلت: أجمع العلماء على أن في العبد إذا قتل خطأ قيمته، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم، فقال الشافعي، ومالك، وأحمد في المشهور عنه، وأبو يوسف وغيرهم: إن فيه قيمة العبد بالغة ما بلغت. وقال النخعي والثوري والشعبي وأبو حنيفة ومحمد وأحمد في رواية عنه: لا يبلغ بقيمته دية الحر.

حجة الفريق الأول: أن لا قيمة لنفس العبد غير قيمة ماليته، وقيمة المالية متى تجب تجب بالغة ما بلغت، فينبغي أن تجب قيمة نفس العبد بالغة ما بلغت، فجعل هذا الفريق العبد كالبهائم، وجعلوا قتله كغصبه.

وقال الفريق الثاني: بأن جعل العبد كالبهائم غير صحيح، لأن في البهائم مالية محضة،

عمدا، قال: فيه القود، فإن قتل خطأ فقيمته ما بلغت، غير أنه لا يجعل مثل دية الحر، وينقص منه عشرة دراهم، وإن أصيب من العبد شيء يبلغ ثمنه دفع العبد إلى صاحبه، وغرم ثمنه كاملا (كتاب الآثار).

وليس فيها آدمية؛ ولذا لا تجب بقتلها قصاص في العمد، ولا كفارة في الخطأ، بخلاف العبد فإن فيها آدمية، ولذا تجب بقتله قصاص في العبد، وكفارة في الخطأ، وكذا لا يصح قياس قتله على غصبه؛ لأن الضمان في القتل ضمان النفس، والضمان في الغصب ضمان المال.

فإن قالوا: إنا نعترف بأن فيه آدمية، ولذا نوجب بقتله القصاص في العمد، والكفارة في الخطأ، ولا ننكر أن الضمان في القتل هو ضمان المال، ولكنا نقول: إن قيمة نفسه عين قيمة ماليته؛ لأنه لو كان لنفسه قيمة غير قيمة ماليته لتقدرت كما تقدرت في الحر، ولم يجب فيما دون دية الحر قيمة ماليته، وهو باطل بالإجماع، فإذا كانت قيمة نفسه عين قيمة ماليته، يجب في قتله ما يجب في غصبه، وما يجب في قتل البهائم.

قلنا: كون قيمة نفسه عين قيمة ماليته على الإطلاق غير مسلم عندنا، لأن نفس العبد نفس آدمي لا نفس البهائم، فلا ينبغي أن يكون قيمة نفسه عين قيمة ماليته، ولكنه ليس بآدمي صرف كالحر، بل فيه شأن البهيمة؛ لكونه مالا من وجه، فلا ينبغي أن يحل قيمته ما هو قيمة نفس الآدمي الصرف، فلما لم يكن قيمة نفسه عين قيمة ماليته، ولا ما هو قيمة الآدمي الخالص، لزم أن تكون قيمة نفسه غير قيمة ماليته، وغير قيمة الحر، فقلنا: إن قيمة نفسه قيمة ماليته فيما دون دية الحر؛ رعاية لمعنى البهيمة، وقلنا: إنه إذا بلغت قيمته دية الحر ينقص منه شيء؛ رعاية لجهة الآدمية؛ لأن آدمية العبد ناقصة بالنسبة إلى آدمية الحر؛ لكون آدمية الحر خالصة، وآدمية العبد مشوبة بالبهيمة.

والحاصل أن نفس العبد مترددة بين الآدمية والبهيمية، ومقتضى البهيمية عدم تقدير قيمته بشيء، ومقتضى الآدمية تقديره بشيء، ثم مقتضى الآدمية أن لا يتجاوز قيمته عشرة آلاف، ومقتضى البهيمية أن تبلغ إلى ما بلغت، فراعينا مقتضى البهيمية فيما دون دية الحر، ولم نقدر قيمته بشيء، وراعينا مقتضى الآدمية فيما فوق دية الحر، وقلنا: لا يتجاوز بقيمته دية الحر، ثم لما كان مقتضى الآدمية أن تبلغ قيمته عشرة آلاف، ومقتضى عدم خلوصها أن لا تبلغ قيمته هذا القدر؛ لأنها قيمة للنفس الخالصة، ونفس العبد غير خالصة، بل مشوبة بالبهيمية، قلنا: إذا بلغت القيمة دية الحر ينقص منه شيء رعاية لنقصانها، فقد راعينا جهة البهيمة والآدمية، ونقصانها كلها، وأما أنتم فلم تراعوا إلا البهيمية، وأهدرتم الآدمية ونقصانها، وهو خلاف مقتضى القتل؛ لأنكم قد اعترفتم

. . . .

بأن الملحوظ فى قتل العبد، هو جهة الآدمية دون البهيمية، وهذا هو الذى أهدرتموه فى باب التقويم، فنظرنا أدق ومسلكنا أتقن، وهذا التحقيق والتدقيق يدفع كل شغبكم الذى شاغبتمونا به.

ثم لما وجب نقص قيمة العبد من دية الحر، بقى الكلام فيما ينقص به، فقلنا: أقل النصب الشرعية نصاب السرقة، وأدنى المهر، وهذا يدل على أن هذا القدر شيء معتد به عند الشرع، وما دونه كالعدم فى حق التقدير، فاكتفينا بهذا القدر من النقصان؛ إذ ليس عندنا دليل على نقص الزائد منه، وقلنا: إنه ينقص من قيمته دينار أو عشرة دراهم، هذا هو الكلام فى المسألة من جهة النظر.

بقى الكلام فيها من جهة الأثر، فنقول: احتج الفريق الأول بأن مذهبنا مأثور عن عمر وعلى، كما أخرجه فى "كنز العمال" من رواية البيهقى وغيره، وقال: صححه البيهقى، ولم يعلم فى الصحابة مخالف لهما، فصار إجماعا منهم.

والجواب أن إبراهيم والشعبى لم يخالفاهما إلا بعد العلم بأن المسألة ليست من المسائل الإجماعية التى لا يسوغ فيها الخلاف، إما للاطلاع على أثر مخالف(١) أو لأن المسألة ليست من المسائل التى يجعل فيهما عدم نقل الخلاف دليلا على الإجماع، فلما كانت المسألة من المسائل الاجتهادية، لم يكن قول مجتهد حجة على الآخر.

وأما مسألة تقليد الصحابى، فنقول: إن إبراهيم والشعبى أعرف بما يجب فيه التقليد، وبما لا يجب فيه، وبمن يجب عليه التقليد، وبمن لا يجب عليه، فلو علما بوجوب التقليد عليهما فى هذه المسألة لم يخالفاهما، فلما خالفاهما علم أن المسألة ليست بما يجب فيه التقليد، أو هما ليس ممن يجب عليهم التقليد.

فإن قلت: يحتمل أنهما لم يطلعها على قول على وعمر. قلنا: هو بعيد ولو سلم قلنا: مسألة تقليد الصحابى مجتهد فيه، يجب عند أبى سعيد البردعى فيما يدرك بالقياس، وفيما لا يدرك به، ويجب عند الكرخى فيما لا يدرك بالقياس، ولا يجب فيما يدرك به، وما يروى عن أبى حنيفة فى الباب، فليس بنص فى وجوب التقليد مطلقا، وقد حققنا القول فيه فى المقدمة، فارجع إليها، فلا يتم الإلزام بمسألة التقليد أيضا، فلا يتم الاحتجاج بأثر على وعمر، فلما لم يتم الاحتجاج بالأثر

---

(١) قلت: الأثر المخالف رواه صاحب "البداية": عن ابن عباس، وصاحب "البدائع": عن ابن مسعود، وكذا رواه شمس الأئمة عن ابن مسعود فى "المبسوط"، قال: لا تبلغ قيمة العبد دية الحر، وينقص منه عشرة دراهم، فيحتمل أن يكون صح عن أحدهما أو كليهما ذلك القول عند إبراهيم والشعبى، وإن لم نعثر على سنده ومخرجه.

باب جناية المدبر والمكاتب وأم الولد

٥٩٤٧- قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، أن جناية

استقام ما قلنا في وجه النظر هذا هو تحقيق الكلام في المسألة فاعرف ذلك والله أعلم بالصواب.

قال العبد الضعيف: أثر علي أخرجه البيهقي في "سننه": نقلا عن "كتاب العلل" لعبد الله ابن أحمد، من طريق هشيم، عن سعيد بن أبي عروبة، عن مطر، عن الحسن، عن الأحنف بن قيس، عن عمر وعلي رضي الله عنهما في الحر يقتل العبد، قالا: ثمنه ما بلغ، وقال: هذا إسناد صحيح، وتعقبه ابن التركماني بأن في سنده هشيما، وهو مدلس، وقد قال: عن سعيد بن أبي عروبة، وسعيد قد اختلط آخرا اهـ (٨:٣٧)، أي فليس للبيهقي أن يصححه على أصله، ثم أخرجه البيهقي، من طريق نوح بن دراج، عن عبيد الله بن عمر، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن عمر رضي الله عنه في العبد يصاب، قال: قيمته بالغة ما بلغت. نوح بن دراج واه بالمرة، كذبه ابن معين.

ومن طريق أحمد بن العباس: ثنا إسماعيل بن سعيد، ثنا عباد بن العوام، عن الحجاج، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: عمر في الحر يقتل العبد، قال: فيه ثمنه اهـ. وفي "الميزان" و"اللسان": خمسة اسمهم أحمد بن العباس، كلهم ضعفاء، ومنهم من يتهم.

وبالجملة فلم يصح ذلك عن عمر، ولا عن علي، وإنما هو من قول الحسن وسعيد بن المسيب، كما رواه البيهقي من طريق سعيد بن منصور: ثنا أبو عوانة، عن قتادة، عن الحسن وسعيد بن المسيب في العبد يقتل خطأ قالا: ثمنه ما بلغ، أسنده الضعفاء إلى عمر وعلي رضي الله عنهما، ولا حجة في قول الحسن وسعيد إذا خالفهما النخعي والشعبي، ولا يخفى على الفقيه أن ما قاله النخعي والشعبي أرجح قياسا، وأشبه بالصواب، وأقرب إلى الحق من قول الحسن وسعيد بن المسيب، فأخذنا بقولهما، وحملنا قول عمر وعلي -لو صح عنهما- على ما إذا قتل الحر عبدا عمدا، وصالح مولاه على القيمة، فيجب عليه قيمته بالغة ما بلغت؛ لأن الصلح عن القصاص يجوز بالزيادة على قدر الدية؛ لأن القصاص ليس بمال، وإنما يتقوم بالعقد، وإذا قتله خطأ فعليه قيمته دية، ولا يجعل مثل دية الحر؛ لكون الحر أعز وأشرف من العبد، فلا بد من نقصان ديته عن دية الحر، والله تعالى أعلم، ظ.

باب جناية المدبر والمكاتب وأم الولد

قوله: "قال محمد" إلخ: قال العبد الضعيف: قال الموفق في "المغني": دية العبد والأمة قيمتهما، ولا فرق في هذا الحكم بين القن من العبيد، والمدبر، والمكاتب، وأم الولد، قال الخطابي:

المكاتب، والمدبر، وأم الولد، على المولى، قال محمد: وبه نأخذ إلا أنا نرى جناية المكاتب عليه فى قيمته، يكون عليه أقل من أرش الجناية ومن قيمته، وأما المدبر وأم الولد فعلى المولى الأقل من أرش جنايتهما ومن قيمتها، وهو قول أبى حنيفة.

٥٩٤٨- وقال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، فى أم الولد والمعتقة تجنيان، قال: يضمن سيدهما جنايتهما؛ لأن العتاقة قد جرت فيهما، فلا يستطيع أن يدفعهما، ولا تعقلهما العاقلة؛ لأنهما مملوكان، قال محمد: وبهذا نأخذ، وهو قول أبى حنيفة (كتاب الآثار).

٥٩٤٩- قال ابن أبى شيبة: حدثنا وكيع عن ابن أبى ذئب عن ابن محمد بن إبراهيم التيمى عن أبيه عن السلول عن معاذ بن جبل عن أبى عبيدة بن الجراح قال: جناية المدبر على مولاه (زيلعى).

قلت: ابن محمد إبراهيم التيمى اسمه موسى، ضعفه الأئمة، كما يظهر من "التهذيب" إلا أن ما روى عن إبراهيم يدل على أن له أصلا، والله أعلم.

باب إهدار دم من سب النبى ﷺ

٥٩٥٠- حدثنا عثمان بن أبى شيبة، وعبد الله بن الجراح، عن جرير، عن مغيرة،

أجمع عوام الفقهاء على أن المكاتب عبد ما بقى عليه درهم فى جنايته، والجناية عليه، إلا إبراهيم النخعى، فإنه قال فى المكاتب: "يؤدى بقدر ما أدى من كتابة دية الحر، وما بقى دية العبد".

وروى فى ذلك شىء عن على رضى الله عنه، وقد روى أبو داود فى "سننه" والإمام أحمد فى "مسنده"، قال: حدثنا محمد بن عبد الله، ثنا هشام بن أبى عبد الله، قال: حدثنى يحيى بن أبى كثير، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: قضى رسول الله ﷺ فى المكاتب يقتل أنه يؤدى ما أدى من كتابته دية الحر، وما بقى دية العبد، قال الخطابى: وإذا صح الحديث وجب القول به إذا لم يكن منسوخا أو معارضا بما هو أولى منه اهـ ملخصا (٩: ٥٣٤). قلت: ذهب الجمهور إلى كونه منسوخا بحديث: «المكاتب عبد ما بقى عليه درهم»، وهو مجمع عليه عندهم، تلقوه بالقبول، وقد قدمنا الكلام فيه فى باب المكاتب، فليراجع.

باب إهدار دم من سب النبى ﷺ

قوله: حدثنا عثمان إلخ: قلت: دل الحديث على أن للإمام أن يهدر دم من سب النبى ﷺ

عن الشعبى، عن على: أن يهودية كانت تشتم النبى ﷺ وتقع فيه، فخنقها رجل حتى ماتت، فأبطل رسول الله ﷺ دمها، رواه أبو داود.

كما له أن يقتله، وهذا القتل والإهدار من جهة عقد الذمة؛ لأنهم التزموا أحكامنا، فالتزموا أن من سب النبى ﷺ منهم فللإمام أن يقتله ويهدر دمه؛ فلا دليل فى الحديث على أن سب النبى ﷺ نقض للعهد، ويصير فاعله حربيا؛ لأن النبى ﷺ لم يزد على إهدار دم اليهودية، ولم يحكم بأنها صارت بذلك حربية، وليس من ضرورة جواز القتل وإهدار الدم كونه حربيا، كما فى القصاص وغيره، فاعرف ذلك.

وأخرج الدارقطنى (٣٣٦): عن طريق إسرائيل، عن عثمان الشمام، عن عكرمة، عن ابن عباس: أن رجلا كانت له أم ولد، له منها ابنان مثل لؤلئين، فكانت تشتم النبى ﷺ، فينهاها فلا تنتهى، ويزجرها فلا ينزجر، فلما كان ذات ليلة ذكرت النبى ﷺ، فما صبر أن قام إلى معول فوضعه فى بطنها، ثم اتكأ عليها حتى أنفذه، فقال النبى ﷺ: «ألا! اشهدوا أن دمها هدر».

وقال فى "التعليق": رواه أبو داود والنسائى، وسكت عنه أبو داود والمنذرى، وقال الحافظ فى "بلوغ المرام": إن رواته ثقات، وفيه دليل على أنه يقتل من شتم النبى ﷺ، وقد نقل ابن المنذر الاتفاق على أن من سب النبى ﷺ صريحا وجب قتله اهـ.

قلت: لا دليل فى الحديث على وجوب القتل، نعم! فيه دليل على جوازه، ثم فيه دليل على أن سب النبى ﷺ ليس بنقض للذمة، وعلى أنه يجوز للمسلمين العفو عنه إذا تاب؛ لأن الصحابى المذكور عفا عن أم ولده مع الإصرار على السب مرات، ودعاها إلى الانتهاء عنه، ولم يجعلها ناقضة للعهد حربية، بل قتلها دفعا لشرها بحكم الذمة، فافهم.

وقال أحمد: إن قذف النبى ﷺ حده القتل، ولا يقبل توبته، وهو تحكم بحت؛ لأن حد القذف حده ثمانون جلدة بنص القرآن، ويشترط فيه الدعوى من صاحب الحق بالإجماع، ولم يوجد نص يوجب خصوص النبى ﷺ من ذلك؛ فيكون حكم القتل وعدم قبول توبة القاذف تحكما؛ والحق أن قذف النبى ﷺ فى حق عامة المسلمين فى حكم الشتم، إذ ليس لهم حق الدعوى فى القذف، وقد عرفت حكم الشتم أنه يجوز العفو عنه إن تاب، وإن أصر يقتل دفعا للشر، وإن أسلم لا يجوز قتله، ولا يكون الشاتم بذلك حربيا، وأما فى حق من له حق الدعوى فى القذف فهو قذف موجب لثمانين جلدة، لا يسقط بالتوبة ولا بالإسلام، هذا هو التحقيق، والله أعلم.

. . . .

ويحتج لمن قال: بأن سب النبى ﷺ موجب لنقض عهد أهل الذمة بقوله تعالى: ﴿فإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم، وطعنوا فى دينكم، فقاتلوا أئمة الكفر﴾. ووجه الاحتجاج أن قوله: ﴿وطعنوا فى دينكم﴾ إما من قبيل عطف التفسير، أو من قبيل عطف الخاص على العام، وعلى كل تقدير يلزم أن يكون الطعن فى الدين نقضا للعهد، وشتم النبى ﷺ طعن فى الدين؛ فيكون نقضا للعهد.

والجواب عنه أن الآية متعلقة بالمعاهدين من أهل الحرب دون أهل الذمة، وبين عهد أهل الحرب وأهل الذمة فرق، فلا يلزم من كون شيء نقضا للعهد فى حق أهل الحرب أن يكون ذلك نقضا للعهد فى حق أهل الذمة؛ لأن العقد مع أهل الذمة هو عقد قبول الإطاعة والأحكام؛ فلا يكون نقضه إلا بالخروج عن الإطاعة، وأما أهل الحرب فالعقد معهم ما اشترط عليهم، فنقض ذلك يكون بترك ما اشترط عليهم؛ فيمكن أن يكون اشترط على من أريد فى الآية ترك الطعن فى الدين، فيكون طعنهم نقضا للعهد لا محالة، بخلاف الذمى، كما عرفت.

وهذا لو سلم أن الطعن فى الدين نكث لليمين، فيمكن أن يقال: إن مبنى حكم القتال هو نكث الأيمان، وذكر الطعن فى الدين ليس لأنه نكث، بل لأنه موجب لزيادة الحث على القتال الذى هو مقصود بقوله: قاتلوا.

والحاصل أن نفس نكث الأيمان يكون موجبا للقتال، فكيف إذا انضم معه الطعن فى الدين أيضا؟ وبه ظهر دقة فهم أبى حنيفة، حيث اهتدى إلى ما لم يهتد إليه غيره، من الفرق بين عهد أهل الذمة وأهل الحرب، وهذا مما فتح الله على، ولم أره فى كلام غيرى، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: من حسن إسلام المرء إذا كان لا يدرى أن يقول: لا أدرى، والعجب من بعض الأحباب أن يطعن أحمد بالتحكم البحت، وهو أولى بهذا الطعن منه، روى الطبرانى فى "الصغير" و "الأوسط": عن على، قال: قال رسول الله ﷺ: «من سب الأنبياء قتل، ومن سب أصحابى جلد»، وفيه شيخه عبيد الله بن محمد العمرى، رماه النسائى بالكذب (مجمع الزوائد ٦: ٢٦٠)، وفى "اللسان": كلهم ثقات إلا العمرى (٤: ١١٢)، فلا يبعد أن يكون أحمد قد بلغه الحديث من غير واسطة؛ لأنه أقدم منه وأجل.

وروى ابن حزم فى "المحلى": من طريق محمد بن سليمان الباغندى: نا هشيم بن عمار، قال: سمعت مالك بن أنس يقول: من سب أبا بكر وعمر جلد، ومن سب عائشة قتل، قيل

. . . .

له: لم يقتل فى عائشة؟ قال: لأن الله تعالى يقول فى عائشة رضى الله عنها: ﴿يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدا إن كنتم مؤمنين﴾، قال مالك: فمن رماها فقد خالف القرآن، ومن خالف القرآن قتل.

قال ابن حزم: قول مالك ههنا صحيح، وهى ردة تامة، وتكذيب الله تعالى فى قطعه ببراءتها، وكذلك القول فى سائر أمهات المؤمنين ولا فرق؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿الطيبات للطيبين﴾ الآية. فكلهن مبرآت من قول إفك، والحمدلله رب العالمين اهـ (١١:٤١٥)، فما ظنك بمن سب محمدا ﷺ وقذفه؟ وأزواجه إنما طبن من طيبه، وتبرأن عن كل سوء لبراءته ونزاهته، وهل قذفه وسبه كسب رجل من عرض الناس؟! ولا يؤمن أحد حتى يكون الله ورسوله أحب إليه، وأعظم عنده من الخلق أجمعين.

فقول أحمد: من قذف النبى ﷺ حده القتل، صحيح بلا شك، فإن قذفه وسبه ردة تامة، وتكذيب لله تعالى فى قطعه ببراءته، وحد المرتد ضربة بالسيف، قال النبى ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»، ولو كان المرتد امرأة فحدها الحبس، ولأجل ذلك لم يقتل الصحابى هذه المرأة التى كانت تسب النبى ﷺ فى أول الأمر، ثم قتلها حين عجز عن الصبر على أذاها، هذا إذا قذفه مسلم، وأما إذا قذفه أو سبه ذمى، فقد تقدم فى أحكام أهل الذمة أنهم لو أعلنوا سب الله تعالى، أو سب رسوله، أو شيء من دين الإسلام بما لا يدينون به، فقد فارقوا الصغار، بل قد أصغروا المسلمين وأذلوهم، وطعنوا فى دينهم، فينتقض بذلك عهدهم وذمتهم، وإذا أنقضوا ذمتهم فقد حلت دماءهم وسبيهم وأموالهم بلا شك، والخلاف إنما هو فيما إذا لم يعلنوا بذلك، أو أعلنوا بما يدينون به، نحو أن يقولوا: إن محمد ﷺ لم يبعث إلينا، وإنما بعث إلى الأميين، فلا يكون ذلك نقضا للعهد، لأنا أقررناهم وما يدينون، فافهم.

وروى ابن حزم فى "المحلى" من طريق محمد بن بشار: أنا معاذ بن معاذ العنبرى، نا شعبة، عن ثوبة العنبرى، سمعت أبا سوار القاضى عبد الله بن قدامة، يحدث عن أبى بردة، قال: أغلظ رجل لأبى بكر الصديق، قلت: ألا أقتله؟ فقال أبو بكر: ليس هذا إلا لمن شتم النبى ﷺ، (وهذا سند صحيح)، فبين أبو بكر رضى الله عنه أنه لا يقتل من شتمه، لكن يقتل من شتم النبى ﷺ، وليس إلا لأنه كافر عند أبى بكر.

وعن عمر بن عبد العزيز أنه قال: لا يحل قتل امرئ مسلم يسب أحدا من الناس، إلا رجلا سب رسول الله ﷺ. وذهب أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه،

. . . .

وسائر أصحاب الحديث، وأصحابهم إلى أنه بذلك كافر مرتد اهـ (١١: ٤١٠).

وقول أحمد: لا يقبل توبته، ليس بأول قارورة كسرت فى الإسلام، فقد قال بذلك بعض أصحابنا فى الزنديق: لا تقبل توبته، وأى زندقة أشد من قذف النبى ﷺ وسبه، فافهم، ولا تكن من الغافلين، وقد مر الكلام فى ذلك مستوفى فى أحكام أهل الذمة من كتاب السير، فليراجع.

وأماما ذكره بعض الأحباب من الفرق بين عهد أهل الذمة وأهل الحرب، فليس مما يفرح به أحد غيره؛ فإن عقد الذمة يتضمن الصغار، لقوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾، فاقتضى وجوب قتلهم إلى أن يلتزموا الصغار والذلة، فغير جائز على هذه القضية أن تكون لهم ذمة إذا تسلطوا على المسلمين، وأطلقوا ألسنتهم فى نبيهم بالطعن والشتم، فلما كان ظاهر قوله: ﴿وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم، وطعنوا فى دينكم، فقاتلوا أئمة الكفر﴾ أن من أظهر سب النبى ﷺ من أهل العهد الحربيين كان ناقضا للعهد؛ إذ سب رسول الله ﷺ من أكبر الطعن فى الدين، فكون أهل الذمة ناقضين لعهدهم بذلك أولى؛ لأنهم يلتزمون الصغار، وأهل العهد من أهل الحرب لا يلتزمونه.

ولو سلمنا أن طعن أهل الحرب المعاهدين فى ديننا إنما كان نقضا للعهد؛ لكون ترك الطعن مشروطا عليهم، فذلك يرشدنا إلى إيجاب هذا الشرط فى عقد أهل الذمة بالأولى؛ لكونهم ملتزمين للصغار دون أهل الحرب.

وأما قوله: يمكن أن يقال: إن مبنى حكم القتال هو نكث الأيمان، وذكر الطعن فى الدين، ليس لأنه نكث، بل لأنه موجب لزيادة الحث على القتال الذى هو المطلوب إلخ فاحتمال بعيد، قال الجصاص فى "الأحكام" له: وظاهر الآية يدل على أن من أظهر سب النبى ﷺ من أهل العهد فقد نقض عهده؛ لأنه جعل الطعن فى ديننا بمنزلة نكث الإيمان، إذ معلوم أنه لم يرد أن يجعل نكث الإيمان والطعن فى الدين بمجموعهما شرطا فى نقض العهد؛ لأنهم لو نكثوا الإيمان ولم يظهروا الطعن لكانوا ناقضين للعهد، (فكذلك عكسه)، وإذا ثبت ذلك كان من أظهر سب النبى ﷺ من أهل العهد ناقضا للعهد اهـ ملخصا (٣: ٨٥)، وهذا هو مذهبنا معشر الحنفية إذا أعلنوا بذلك، وكان مما لا يدينون به، كما تقدم فى أحكام أهل الذمة مستوفى، والله تعالى أعلم.

فائدة: من رأى مع امرأته رجلا فقتله، قال الحافظ فى "الفتح": قد اختلف فيه، فقال الجمهور: عليه القود، وقال أحمد وإسحاق: إن أقام بينته أنه وجده مع امرأته هدر دمه، وقال

. . . .

الشافعي: يسعه فيما بينه وبين الله قتل الرجل إن كان ثيبا، وعلم أنه نال منها ما يوجب الغسل، ولكن لا يسقط عنه القود فى ظاهر الحكم، وقد أخرج عبد الرزاق بسند صحيح إلى هانى بن حزام: إن رجلا وجد مع امرأته رجلا فقتله، فكتب عمر كتابا فى العلانية أن يقيدوه به، وكتابا فى السر أن يعطوه الدية. قال ابن المنذر: جاءت الأخبار عن عمر فى ذلك مختلفة، وعامة أسانيدها منقطعة، وقد ثبت عن على أنه سئل عن رجل قتل رجلا وجده مع امرأته؟ فقال: إن لم يأت بأربعة شهداء فليعط برمته. قال الشافعي: وبهذا نأخذ، ولا نعلم لعلى مخالفا فى ذلك اهـ، ويؤيد قول على رضى الله عنه ما أخرجه الطبرانى من حديث عبادة بن الصامت، وفيه: فقال أناس لسعد بن عبادة: يا أبا ثابت! قد نزلت الحدود، أرأيت لو وجدت مع امرأتك رجلا؟ كيف كنت صانعا؟ قال: كنت ضاربه بالسيف حتى يسكنا، فأنا أذهب وأجمع أربعة شهداء؟ فإلى ذلك قضى الخائب حاجته، فأنطلق وأقول: رأيت فلانا، فيجلدونى، ولا يقبلون لى شهادة أبدا، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: «كفى بالسيف شاهدا، ثم قال: لو لا أنى أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران» اهـ (١٢:١٥٥).

ولأبى داود ومسلم: «إن سعد بن عبادة قال: يا رسول الله! الرجل يجد مع امرأته رجلا فيقتله؟ قال: لا، قال: بلى والذى أكرمك بالحق، فقال رسول الله ﷺ: اسمعوا إلى ما يقول سيدكم»، وأخرج البيهقى من طريق سفيان بن عيينة، عن الزهرى، عن القاسم بن محمد، عن عبيد بن عمير: إن رجلا أضاف ناسا من هذيل، فذهبت جارية لهم تحتطب، فأرادها رجل منهم عن نفسها، فرمت بفهر فقتله، فرفع ذلك إلى عمر رضى الله عنه، قال: ذاك قتيل الله، والله لا يؤدى أبدا، قال الشافعي: هذا عندنا من عمر رضى الله عنه أن البينة قامت عنده على المقتول، أو على أن ولى المقتول أقر عنده بما يوجب له أن يقتل المقتول.

ومن طريق مالك عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب: إن رجلا من أهل الشام يقال له: ابن خيبرى، وجد مع امرأته رجلا فقتله، أو فقتلهما، فأشكل على معاوية القضاء، فكتب معاوية إلى أبى موسى الأشعرى يسأل له على بن[1] أبى طالب رضى الله عنه عن ذلك، فقال على: إن

(١) انظر إلى إنصاف الصحابة، كيف يعترفون بفضل الخصم المحارب، ولا يستحيون من طلب العلم من عنده، وفيه دلالة على فضل على رضى الله عنه فى العلم والقضاء، والفضل ما شهدت به الأعداء.

. . . .

هـذا الشىء لم يكن[١] بأرضى، عـزمت عليك لتخبـرنى، فقال أبو مـوسى: كـتب معـاويـة ابن أبى سفيـان فى ذلك، فقال علـى رضى الله عنـه: أنا أبو حسن[٢] إن لم يأت بأربعة شـهداء فليعط برمته اهـ (٣٣٧:٨).

قلت: هذا هو حكم القـضـاء، وأما حـكم الديانة فقـد مـر فى باب من شـهر سيـفـا عـلى المسلمين عن "الخـلاصـة": رجـل أراد أن يحلق لحيـة رجـل أن لـه أن يقـتله، ولو أراد أن يقلع سنه له أن يقتله، ولو قصد بها فاحشة لها أن تقتله اهـ. وينبـغى تقييده بما إذا لم يجد سبيلا إلى دفعه إلا بالقتل، ولو قـصد الفاحـشة بأهلـه أو بنتـه فله أن يقـتلـه، لقوله ﷺ: «من قتـل دون أهله فـهو شهيد» أى من قتل فى الدفع عن بضع حليلتـه أو قريبتـه، قالـه العزيزى (٣٥٣:٣).

وبالجملة فللمـظلوم أن يدفع الظلم عن نفسه بما استـطاع، ولو لم يقدر على دفعـه إلا بالقتل فله قتله، سواء قـاتله الظالم أو لم يقاتل، وشهر عليـه السلاح أو لم يشهر، ولا يتقـيـد جـواز قتـل من أراد الفـاحـشـة بامـرأة بأن يـكون ثيـبا، بل لها أن تقتله ولو كـان بكرا، وكذا لوليهـا أن يقتله، لعموم قوله ﷺ: «من قتل دون أهله فهو شهيد» والله تعالى أعلم، ظ.

فائدة: فى "الدر" عـن "القنيـة": نظر فى باب دار رجل، ففقأ الرجل عينـه، لا يضمن إن لم يمكنه تنحيته من غير فقئها، وإن أمكنه ضـمن. وقال الشافعى: لا يضمن فيهما، ولو أدخل رأسه فرماه بحجر ففقأها لا يضمن إجماعا، إنما الخلاف فيمن نظر من خارجها، والله تعالى أعلم.

قال ابن عابدين: قول "لا يضمن إجـماعا"؛ لأنه شغل ملكه، كما لو قصد أخـذ ثيابه فدفعه حتى قتله لم يضمن (منح عن القنية).

وفى "معـراج الـدرايـة": ومن نظر فى بيت إنسـان من ثقب أو شق باب أو نحوه، فطعنه صاحب الدار بخشبة، أو رماه بحصاة، ففـقأ عينه يضمن عندنا، وعند الشافعى لا يضمن؛ لما روى أبو هريرة رضى الله عنه أنه عليـه الصلاة والسلام قـال: «لو أن امرأ اطلع عليك بغيـر إذن، فخذفته بحصاة وفقأت عينه، لم يكن عـليك جناح»، وقال عليه الصلاة والسلام: «فى العين نصف الدية»، وهو عام؛ ولأن مجرد النظر إليه لا يبيح الجناية عليه، كما لو نظر من الباب المفتوح، وكما لو دخل بيته ونظر فيه، أو نال من امرأته ما دون الفـرج، لم يجز قلع عينه؛ ولأن قوله عليه الصلوة والسلام:

(١) انظر إلى ثقته بأصحابه، ومعرفته بكونهم متباعدين عن الفحشاء.

(٢) قاله تحدثا بالنعمة شكرا لله تعالى، على أن مخالفه يرجع إليه فى أمور الدين، ولا يستغنى عنه.

. . . .

«لا يحل دم امرئ مسلم» الحديث، يقتضى عدم سقوط عصمته، والمراد بما روى أبو هريرة المبالغة فى الزجر عن ذلك اهـ، ومثله فى ط عن "الشمنى"، وقوله: كما لو دخل بيته إلخ مخالف؛ لما ذكره الشارح إلا أن يحمل ما ذكره على ما إذا لم يمكن تنحيته بغير ذلك، وما هنا على ما إذا أمكن، فليتأمل اهـ (٥٤٢:٥).

قلت: ليس ما ذكره بمخالف لما ذكره الشارح؛ فإن معنى قوله: "كما لو دخل بيته" أى بإذنه ثم نظر فيه إلى امرأته ونحوها فافهم. ويؤيد ما قاله الشارح ما رواه البيهقى: فى "سننه" من طريق عثمان بن أبى شيبة: ثنا محمد بن كثير السلمى (ضعيف من الثامنة) ثنا يونس بن عبيد، عن محمد بن سيرين، عن عبادة بن الصامت: أن رسول الله ﷺ كان يقول: «الدار حرم، فمن دخل عليك حرمك فاقتله».

قال البيهقى: وهو إن صح فإنما أراد -والله أعلم- أنه يأمره بالخروج، فإن لم يخرج فله ضربه، وإن أتى الضرب على نفسه اهـ (٣٤١:٨). وبالجملة فقد أخذ الشافعى رحمه الله بظاهر الحديث، ووافقه الطحاوى منا، كما فى "مشكل الآثار" (٤٠٦:١).

واختلفت أقوال الحنفية، فظاهر "الدر" أنه لو أدخل رأسه وكشف الستر فلا ضمان على من خذفه، وفقأ عينه ولو رأى من شق الباب ولم يدخل رأسه فعليه الضمان، هذا هو حكم القضاء، وأما حكم الديانة فلا جناح عليه فى الحالين جميعا؛ لأن هذه الروايات قد جاءت بما فيها متواترة يشد بعضها بعضا قاله الطحاوى، وهى مشتملة على نفى الجناح عمن خذف عين المطلع عليه بغير إذن ففقأ عينه، كما رواه البخارى من طريق بن عيينة، عن أبى الزناد، عن الأعرج، عن أبى هريرة، بلفظ: «لو أن امرءاً اطلع عليك بغير إذن فخذفته بحصاة، ففقأت عينه، لم يكن عليك جناح».

وأخرجه ابن أبى عاصم من وجه آخر عن ابن عيينة، بلفظ: «ما كان عليك من حرج»، ومن طريق ابن عجلان عن أبيه عن الزهرى عن أبى هريرة: ما كان عليك من ذلك من شىء (فتح البارى ٢١٦:١٢).

ومفاد كل ذلك أنه لا يجوز له تعمد فقأ العين، وإنما يجوز له أن ينحيه برمى الحصاة، فإن أتت على عينة فلا ضمان، واعتبر قدر ما يرمى به بحصى الخذف المقدم بيانها فى كتاب الحج، فلو رماه بحجر يقتل أو سهم مثلا، تعلق به القصاص والدية إجماعا، وفى وجه للشافعية لا ضمان مطلقا، كما فى "فتح البارى" أيضا، وهو كما ترى خروج عن نص الحديث بالزيادة عليه.

. . . .

فإن قيل: قد وقع عند مسلم من رواية أبي صالح، عن أبي هريرة، بلفظ: «من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقأوا عينه».

قلنا: هذا من تصرف الرواة في سياق الحديث، فيأتي به بعضهم أتم، وبعضهم مختصرا، ومعناه فقد حل لهم أن يخذفوه بحصاة، ولو أفضت إلى فقأ عينه من غير أن يتعمدوه، ونفى الجناح ورفع الإثم ديانة لا يلزم منه رفع الدية قضاء، ألا ترى لو قتل رجل لصا دخل بيته للسرقة، أو داعرا قصد أهله بالفاحشة، لم يكن عليه جناح؟ ومع ذلك لو لم يأت بأربعة شهداء يعطى برمته، ولو ادعت المرأة على زوجها أنه طلقها ثلاثا، وعجزت عن إقامة البنية عند القاضي، وجب عليها أن لا تمكنه من نفسها، ولو لم يندفع إلا بالقتل حل لها أن تقتله، ولا يلزم من إثبات الحل ديانة رفع القصاص والدية قضاء، فكذا ههنا؛ لأنه لا سبيل للقاضي إلى المعرفة بعدم تعمد فقأ العين، وغاية ما فيه أن يكون دعواه عدم التعمد تورث شبهة يندرأ بها القصاص دون الدية، فقول الحافظ: إن إثبات الحل يمنع ثبوت القصاص والدية، غير مسلم.

وأما قوله: إنه ورد من وجه آخر عن أبي هريرة أصرح من هذا عند أحمد، وابن أبي عاصم، والنسائي، وصححه ابن حبان، والبيهقي، كلهم من رواية بشير بن نهيك عنه بلفظ: «من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم ففقأوا عينه فلا دية ولا قصاص»، وفي رواية من هذا الوجه: «فهو هدر اهـ»، ففيه أنه مما تفرد به بشير بن نهيك، لم يتابعه على ذلك أحد غيره فيما علمنا، وهو وإن كان ثقة من رجال الجماعة، فقد قال أبو حاتم: لا يحتج بحديثه، كما في "التهذيب و"الميزان"، والظاهر أنه روى الحديث بالمعنى ظنا منه أن رفع الحرج، ونفى الجناح يستلزم رفع القصاص والدية، وليس ظنه بحجة، كيف؟ وما رواه معارض بقوله ﷺ: «في العين الدية»، وهو مشهور متواتر قد تلقاه العلماء بالقبول، كما مر، وقد أجمعوا على أن من قصد النظر إلى عورة الآخر خارج البيت لا يبيح ذلك فقأ عينه عمدا، ولا سقوط ضمانه عمن فقأها، فكذا إذا كان المنظور في بيته، وتجسس الناظر إلى ذلك، ذكره الحافظ في "الفتح" عن بعض المالكية، قال: ونازعه القرطبي في ثبوت هذا الإجماع اهـ.

ولا يخفى أن العارف مقدم على من لم يعرف، وكذا المثبت على النافي، فلا يصح نزاعه ما لم يذكر نص بعض الأئمة على خلافه، وقوله: إن الخبر يتناول كل مطلع، وإذا تناول المطلع في البيت مع المظنة فتناوله المحقق أولى اهـ ممنوع؛ لكون النص واردا على المطلع في البيت، فلا يتناول

. . . .

كل مطلع إلا بدليل، ولم نر أحدا من الفقهاء قال بعمومه كل مطلع، ولو ذهب إليه أحد منهم لنقل ولو من وجه ضعيف، وأيضا: فقوله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث» وهو متواتر يقتضى عصمة من سواهم، فلا يجوز القول بسقوط عصمة عين المطلع فى البيت بما رواه بشير بن نهيك وحده بلفظ: «فلا دية ولا قصاص»، والقدر المتواتر من هذا الحديث، إنما هو جواز خذفه بحصاة، ورفع الإثم عن الخاذف لوأفضت إلى فقء عين المطلع، وأما جواز تعمد فقءها، ورفع الدية والقصاص جملةً، فليس بمتواتر، فلا يزاد منه على قوله: «لا يحل دم امرء مسلم إلا بإحدى ثلث»، إلا القدر المتواتر، دون ما انفرد به بعض الرواة رواية بالمعنى.

وبهذا اندفع قول الطحاوى(١): حل قتل من دخل بيت غيره بغير إذنه، كما حل فقء عين من اطلع فى بيت غيره من غير قصاص ولا دية، ويكون هذا مضافا إلى قوله: «لا يحلّ دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلث»؛ لأن الأحكام لم تبق على ما كانت عليه دم قال ﷺ ذلك، ألا ترى أن من شهر سيفه على رجل ليقتله، فقد حل له قتله، ومن أريد ماله فكذلك، ، فكما لحقت هذه الأشياء بالثلث فكذلك يلحق هذا.

(قلنا: أما شاهر السيف فلم يخرج من الثلث، بل هو داخل فيمن حارب الله ورسوله، وأما من أراد مال غيره من غير حرابة فلا يحل تعمد قتله، وإنما للمرء أن يصون ماله، ويدفع من بريدة بما استطاع، ولو لم يقدر عليه إلا بالقتل حل له قتله، وشتان بين حل شىء قصدا وأصالة، وبين حله تبعا وضمنا، وقوله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلث» محمول على عدم حل دماء من سواءهم قصدا وأصالةً، ولا ينافيه حل دمائهم ضمنا وتبعا، ألا ترى أن القاذف حده ثمانون جلدةً بالسوط، لا يجوز لأحد قتله قصدا، ولو مات فى أثناء إقامة الحد عليه لم يأثم الإمام، ولم يضمن شيئا، وإذا عرفت ذلك فلا يلحق المطلع فى بيت غيره بهؤلاء الثلث، ما لم يتواتر النص بجواز تعمد فقء عينه، وبرفع القصاص والدية عمن فقأها، وكل ذلك ممنوع، كما ذكرنا).

وأيضا فإنما يصح هذا الإلحاق لو ثبت تقدم قوله: «لا يحل دم امرئ مسلم» على هذا الحديث، فأما إذا لم يثبت، واحتمل أن يكون بعده يكون قوله: «لا يحل دم امرئ مسلم» ناسخا له حينئذ، ويجب أن لا يستباح دمه إلا بإجماع تقوم به الحجة، كما قامت فى الشاهر سيفه ليقتل أو

(١) أى فى حديث على: كان الناس قد كثروا على مارية فى قبطى كان يختلف إليها، فقال لى رسول الله ﷺ: «انطلق فإن وجدته عندها فاقتله» الحديث.

. . . .

يأخذ مالا على سبيل الحرابة، قاله الباجى، وأجاب عنه أبو المحاسن أنه لولا ثبت عنده التقدم لما قال بحله؛ فإنه أعلى كعبا من أن يقول ما لم يحط به علما سيما فى حل الدم اهـ.

ولا يخفى أنه شبيه بكلام المقلد المعتقد دون المحقق المجتهد، ولو كان قول الطحاوى بحله دليلا على التقدم، لكان قول مالك وأبى حنيفة بعدم حله دليلا على التأخر؛ لكونهما أعلى كعبا منه فى الفقه والحديث، كيف؟ وقوله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلث»، قد احتج به عثمان رضى الله عنه يوم الدار بمحضر من الصحابة، لم ينكره عليه أحد منهم، بل صدقوه وأذعنوا له، وفيه دليل على كون الحديث متأخرا عنه غير منسوخ و لم يدل دليل على كون حديث المطلع فى البيت متأخرا عنه ناسخا له، وإذا كان كذلك لم يجز زيادته على الثلث، ولا زيادة من دخل بيت غيره من غير إذنه، وإنما لصاحب البيت أن ينحيه من بيته، ويخرجه من غير أن يتعمد قتله، ولو لم يجز إلا بدفع أفضى إلى قتله فلا جناح عليه، ولو أقام بينة على دخوله فى البيت بغير إذنه فلا دية ولا قصاص، وإلا فعليه الضمان قضاء.

وأما أمره ﷺ بقتل قبطى كان يختلف إلى مارية، فلم يكن لمجرد دخوله بيته بغير إذن، بل لكون الناس قد أكثروا على مارية فيه، فكان اختلافه إليها قد آذى رسول الله ﷺ، والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم.

ويؤيد قولنا بأنه لا يجوز تعمد من دخل بيته بالقتل ما مر عن البيهقى: إنه روى من طريق قابوس بن مخارق، عن أبيه قال: جاء رجل إلى النبى ﷺ، فقال: يا نبى الله! آت أتانى يريد أن يبزنى، فما أصنع؟ قال: تناشده الله، قال: فإن أبى؟ قال: تستعين بالمسلمين، قال: فإن لم أجد أحدا منهم؟ قال: تستغيث السلطان، قال: إن لم يكن سلطان، قال: فقاتله، الحديث مختصر، وفيه دليل على أن لا يدفع الظلم بالقتل إلا إذا لم يكن سبيل إلى دفعه إلا به. وبهذا اندفع قول صاحب "العون": عمل بالحديث أى بحديث أبى هريرة فى المطلع فى دار قوم بغير إذنهم الشافعى، وأسقط عنه ضمان العين، وقال أبو حنيفة: عليه الضمان، لأن النظر ليس فوق الدخول فمن دخل بيت غيره بغير إذنه لا يستحق فقأ عينه فبالنظر أولى والقول ما قال الشافعى.

وأما ما ذهب إليه أبو حنيفة فغير صحيح؛ لمصادرته للحديث، ومعارضته له بالرأى اهـ، ملخصا (٤: ٥٠٩)، فحاشا أبا حنيفة أن يعارض الحديث بالرأى، وإنما حمله على رفع الإثم، إذا لم يتعمد فقوء العين، بل أراد تنحيته برمى حصاة أفضت إلى فقوء العين، ولم يحمله على رفع الضمان،

. . . .

جمعا بينه وبين قوله ﷺ: «في العين الدية»، وقوله: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلث»، فكيف يكون قول من عمل بالأحاديث كلها غير صحيح، وقول من عمل بحديث ترك العمل بأحاديث عديدة صحيحا؟ لكن أهل الظاهر لا يفقهون، والله تعالى أعلم، ظ.

فائدة: لا كفارة في قتل العمد، وبه قال الثوري ومالك وأبو حنيفة وأصحابهم وأبو ثور وأحمد وأصحابه وعن أحمد رواية أخرى: تجب فيه الكفارة، وحكى ذلك عن الزهري، وهو قول الشافعي (المغني١١: ٤٠)، قال البيهقي: قال الشافعي رحمه الله: إذا وجبت الكفارة في قتل المؤمن بدار الحرب وفي الخطأ الذي وضع الله عز وجل فيه الإثم كان العمد أولى، وقاسه على قتل الصيد.

وأجاب عنه ابن التركماني، أن الله تعالى قد نص على أن حكم العمد القود لا الكفارة، كما نص على أن حكم الخطأ الدية والكفارة، والمنصوص عليه لا يقاس على غيره، ثم هذا القياس ينتقض بسجود السهو؛ فإن العمد فيه لا يقاس على السهو، والخطأ في قتل الصيد غير منصوص على حكمه، فجاز أن يحمل على السهو، وعن الزهري: نزل الكتاب بالعمد، ووردت السنة بالخطأ، ذكره الزمخشري، فعلى هذا لا قياس.

وقال ابن المنذر في "الإشراف": كان مالك والشافعي يريان على قاتل العمد الكفارة، وقال الثوري، وأبو ثور، وأصحاب الرأي: لا تجب الكفارة إلا حيث أوجبها الله جل ذكره، قال ابن المنذر: وكذلك نقول؛ لأن الكفارات عبادات، فلا يجوز التمثيل عليها (والقياس) وليس لأحد أن يلزم عباد الله إلا بكتاب أو سنة أو إجماع، وليس مع من فرض على القاتل عمدا كفارة حجة من حيث ذكرت اهـ (٨: ١٣٢).

وأما احتجاج البيهقي على ذلك بما أخرجه من طريق الغريف بن الديلمي، عن واثلة: أتينا رسول الله ﷺ في صاحب لنا قد أوجب، فقال: «أعتقوا عنه». ففيه الغريف مجهول، وقد ظن قوم أنه ابن عبد الله بن فيروز الديلمي وهو خطأ؛ لأن ابن المبارك نسب الغريف عن ابن علية، فقال ابن عياش: ولم يكن في بني عبد الله بن فيروز أحد يسمى عياشا، وابن المبارك أوثق وأضبط من عبد الله بن سالم، ثم لو صح هذا الخبر لما كانت لهم فيه حجة؛ لأنه ليس فيه أنه كان قتل عمدا، فإذ ليس فيه ذلك فلا شبهة لهم في هذا الحديث أصلا، وإنما فيه أن صاحبا لنا قد أوجب، ولا يعرف في اللغة أوجب بمعنى قتل عمدا، وقد يكون معنى أوجب أي أوجب لنفسه النار بكثرة معاصيه،

. . . .

ويكون معنى قد أوجب أى قد حضرت منيته، وقد قال قوم: إن سكوت النبى ﷺ فى هذا كالخبر عن ذكر الرقبة أن تكون مؤمنة وعن تعويض الشهرين، دليل على بطلان قول من أوجب الكفارة فى العمد، كذا فى "المحلى" (١٠:٥١٥).

ورواه البيهقى من وجه آخر عن الغريف بلفظ: فى صاحب لنا قد أوجب النار بالقتل، وأوهم عن ابن المبارك، رواه مقيدا بالقتل، وليس كذلك، بل لفظه: "قد أوجبه"، ولم يقل: بالقتل، كذلك أخرجه ابن أبى شيبة من طريقه، وكذلك أخرجه النسائى والطحاوى (الجوهر النقى)، وإنما هو من طريق محمد بن الفضل بن جابر، عن الحكم بن موسى، عن ضمرة بن ربيعة، ومحمد بن الفضل بن جابر لم أعرفه، ولو صح فهو يحتمل أنه كان خطأ أو شبه عمد، ويحتمل أنه أمرهم بالإعتاق تبرعا، ولذلك أمر غير القاتل بالإعتاق، وقد ذكر أبو داود والنسائى هذا الحديث فى باب ثواب العتق.

ومما يدل على أن الحديث قد سيق للحض على العتق لا غير أنه ﷺ أطلق ولم يقيد الرقبة بالإيمان، ولو كان عن كفارة القتل لقيد بذلك، وأيضا فلم يسألهم أميت هو أم حى؛ فيكون هو المأمور بذلك، ولم يسألهم أيضا هل أعتق عن نفسه أم لا؟ وهل عفوا عنه أم لا؟ ولو كانوا لم يعفوا عنه وأعتق عن نفسه، أو أعتقوا عنه، لم يكن ذلك مجزئا ولا مكفرا، حتى يسلم إليهم نفسه ليقتلوه أو يعفوا عنه (الجوهر النقى ٨:١٣٣).

وأما ما روى ابن حزم فى "المحلى" (١٠:٥١٥): من طريق عبد الرزاق، عن إسرائيل، (عن سماك) عن النعمان، عن عمر بن الخطاب، قال: جاء قيس بن عاصم إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ﷺ! إنى وأدت بنات لى فى الجاهلية، فقال: أعتق عن كل واحدة منهن رقبة، قال: يا رسول الله ﷺ! إنى صاحب إبل، قال: «فانحر عن كل واحدة منهن بدنة»، فإن صح فليس لهم فيه حجة؛ لأن الوأد ليس من قتل العمد بل من شبهة، وأيضا: فكان فى إيجاب ذلك على كل من قتل نفسا فى الجاهلية وهو كافر حربى، كما كان قيس بن عاصم المأمور بهذه الكفارة فى هذا الحديث، وهم لا يقولون بهذا أصلا، فبطل تعلقهم بهذا الخبر، وأيضا فقوله: «فانحر عن كل واحدة منهن بدنة» ليس من الكفارة فى شيء، والله تعالى أعلم، ظ.

كتاب القسامة

باب فى ثبوت أصل القسامة

٥٩٥١- عن أبى سلمة بن عبد الرحمن، وسليمان بن يسار، عن رجل من أصحاب النبى ﷺ من الأنصار: أن النبى ﷺ أقر القسامة على ما كانت عليه فى الجاهلية، أخرجه أحمد ومسلم والنسائى، كذا فى "المنتقى".

باب فى كيفية القسامة

٥٩٥٢- قال عبد الرزاق: أخبرنا الثورى، عن مجالد بن سعيد، وسليمان الشيبانى، عن الشعبى: إن قتيلا وجد بين "وادعة" و "ساكر"، فأمر عمر أن يقيسوا ما بينهما، فوجدوه إلى "وادعة" أقرب، فأحلفهم عمر خمسين يمينا، كل رجل: ما قتلت ولا علمت قاتلا، ثم أغرمهم الدية.

باب فى ثبوت أصل القسامة

قوله: "عن أبى سلمة" إلخ: قلت: معناه أن النبى ﷺ أقر أصل القسامة على ما كانت عليه فى الجاهلية، لا أنه أقرها على كيفية كانت عليه فيها؛ لأن كيفية القسامة فى الجاهلية هى ما رواه البخارى عن ابن عباس، أنه قال: أول قسامة كانت فى الجاهلية لقبيلة بنى هاشم، ثم قص قصة قتيل بنى هاشم وقال فيها: فأتاه (أى المتهم بالقتل) أبو طالب فقال: اختر منها إحدى ثلث: إن شئت أن تؤدى مأة من الإبل؛ فإنك قتلت صاحبنا، وإن شئت حلف خمسون من قومك: إنك لم تقتل، وإن أبيت قتلناك به، وهذه كيفية لا يقول بها أحد فى الإسلام؛ فظهر أن معنى الحديث هو ما قلنا إنه أقر أصل القسامة لا كيفيتها، وفيه رد على من أنكر أصل القسامة، وهو سالم بن عبد الله وسليمان ابن يسار والحكم بن عتيبة وقتادة وأبو قلابة ومسلم بن خالد وابن علية والبخارى وغيرهم، كما فى النووى، والله أعلم بصحة هذه النسبة إلى هؤلاء الأعيان.

باب فى كيفية القسامة

قوله: "قال عبد الرزاق" إلخ: قلت: هذه صفة القسامة فى الإسلام، وبه قال أبو حنيفة. وههنا مباحث: الأول أنه قال أبو حنيفة: لا يشترط فى القسامة الدعوى على معين؛ لأن عمر لم يدع على معين من أهل "وادعة"، ومع ذلك استحلفهم وأوجب عليهم الدية، وقال أحمد: يشترط فيها الدعوى على معين، واحتج له بأنها دعوى فى حق، فلم تسمع على غير معين كسائر

٥٩٥٣- قال الثورى: وأخبرنى منصور، عن الحكم، عن الحارث بن الأزمع، أنهم قالوا: يا أمير المؤمنين! لا أيماننا دفعت عن أموالنا، ولا أموالنا دفعت عن أيماننا، فقال عمر: كذلك الحق.

الدعاوى، والجواب أنه قياس مع الفارق؛ لأن دعوى الدم ليس كسائر الدعاوى بل أهم منها.

وقالوا أيضا: قد بين النبى ﷺ أن الدعوى لا تصح إلا على واحد، بقوله: "تقسمون على رجل منهم، فيدفع إليكم برمته"، وفى هذا بيان أن الدعوى لا تصح على غير معين. والجواب عنه أن الروايات مضطربة فى عرض الحلف على المدعين، وهى متفقة على أن الدعوى لم تكن على واحد معين، ومع ذلك هو عرض عليهم استحلاف اليهود، فلو لم تصح الدعوى على غير معين لم يكن لعرض استحلاف اليهود عليهم معنى، فما بالكم تحتجون بالمضطرب، ولا تحتجون بالمتفق عليه؟ فظهر أن ما قاله أبو حنيفة هو الصواب.

والثانى: أنه قال أبو حنيفة: يشترط فى القسامة وجود القتيل فى ملك أحد، أو فى ما فى يده، أو يقرب منها بحيث يسمع الصوت، ولا يشترط اللوث، لأن عمر قضى بالقسامة مع عدم اللوث، وقال أحمد: يشترط اللوث، واحتج له بأن النبى ﷺ قال: «لو أعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه».

والجواب عنه أنه ليس فيه اشتراط اللوث لصحة الدعوى، وإنما فيه نفى أن يقضى للمدعى بمجرد الدعوى، وليس هذا من ذاك، وقالوا: إن قول النبى أحق بالاتباع من قول عمر. والجواب عنه أن ما قلتم على الرأس والعين، ولكن أين قول النبى ﷺ باشتراط اللوث فى دعوى الدم أو غيره؟ وقالوا أيضا: قصة عمر يحتمل أنهم اعترفوا بالقتل خطأ وأنكروا العمد فأحلفوا على العمد.

والجواب عنه أنه باطل؛ لأنهم قالوا: يا أمير المؤمنين! ما دفعت أيماننا أموالنا، ولا أموالنا أيماننا، وهذا يدل على أنهم لم يعترفوا بالقتل خطأ، بل أنكروا القتل والعلم به مطلقا، ثم الحلف الذى استحلفهم به عمر هو أنه ما قتلنا ولا علمنا قاتلا، وكيف يصح هذا الحلف مع الاعتراف بالقتل؟ فظهر أن ما قالوه صريح البطلان. وقالوا أيضا: إنهم لا يعملون بخبر النبى المخالف للأصول، وقد صاروا ههنا إلى ظاهر قول عمر المخالف للأصول، وهو إيجاب الأيمان على غير المدعى عليهم، وإلزامهم الغرم مع عدم الدعوى عليهم، والجمع بين تحليفهم وتغريمهم وحبسهم على الأيمان.

قال ابن المنذر: سن النبى ﷺ البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه، وسن القسامة فى القتيل الذى وجد بخيبر، وقول أصحاب الرأى خارج عن هذه السنن (المغنى).

٥٩٥٤- ورواه ابن أبى شيبة فى "مصنفه"، فقال: حدثنا وكيع ثنا إسرائيل عن أبى إسحاق عن الحارث بن الأزمع قال: وجد قتيل بين "وادعة" و "أرحب" فذكر بنحوه، ثنا وكيع، ثنا ابن أبى ليلى، عن الشعبى بنحوه، ثنا على بن مسهر عن الشيبانى عن الشعبى بنحوه.

والجواب عنه أن قضاء عمر ليس مخالف للأصول؛ لأن عمر كان مدعيا فيما نحن فيه، وأهل وادعة كانوا مدعى عليهم، فأحلف المدعى عليهم لا غيرهم، فأين مخالفة الأصول؟ واشتراط اللوث لصحة الدعوى لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه؛ لأن القتل قد يقع من الصديق خطأ أو عمدا لعارض، ولا يطلع عليه أحد، لا يكون على القاتل أثر، فلا معنى لاشتراط اللوث، وإنما يكفى فى القسامة أن يوجد القتيل فى موضع يكون فى حفظ المدعى عليهم، أو يقر به بحيث يسمع الصوت، فصح أن ما قاله أبو حنيفة هو الصواب، وسيأتى الجواب عن باقى الإيرادات فانتظره مفتشا.

والثالث: أنه قال أبو حنيفة: إنه إذا صح الدعوى يسأل المدعى عليهم، فإن أقروا بالقتل قضى بإقرارهم، وإن أنكروا يطلب البينة من المدعين إن كان الدعوى على معين، فإن أقاموا البينة فلا قسامة، بل يقضى بالبينة، وإن لم يقيموا البينة، أو لم يكن الدعوى على معين، لا يحلف المدعون؛ لأن عمر كان مدعيا فيما نحن فيه ولم يحلف، وقال أحمد وغيره: يحلفون؛ لأن النبى ﷺ استحلف الأنصار. والجواب عنه أن الروايات فى استحلاف الأنصار مضطربة، فمنها ما يثبت طلب البينة، ومنها ما يثبت طلب الحلف، ومنها ما يثبت أنه طلب منهم البينة أو لا، وإذ لم يأتوا بالبينة طلب منهم الحلف، وإذ أبوا عرض عليهم استحلاف اليهود، ومنها ما يثبت أنه بدأ باليهود بالاستحلاف، فلما أبوا عرض الحلف على المدعين، وهذا اضطراب فى نفس الاستحلاف.

ثم وقع الاضطراب فى المقصود من هذا الاستحلاف، هل كان لإيجاب القود لو حلفوا، أو لإيجاب الدية؟ فلما رأى أبو حنيفة هذا الاضطراب رجع إلى الأصول، فرأى أن حلف المدعى لا يوجب فلسا على المدعى عليه، فيعيد أن يوجب عليه القود أو الدية، ورواة قصة قتيل خيبر لم يحفظوا القصة كما هى؛ فلا يترك ما أجمعوا عليه بما اختلفوا فيه، واضطربوا اضطرابا يعلم منه ضرورة أنهم لم يحفظوا القصة على وجهها.

وقالوا أيضا: روى عن النبى ﷺ أنه قال: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه إلا القسامة». والجواب عنه أن قوله: "إلا القسامة" لا يصح من قول رسول الله ﷺ؛ لأنه من رواية

٥٩٥٥- وأخرجه البيهقي في "المعرفة" عن الشافعي: ثنا سفيان، عن منصور، عن الشعبي: أن عمر بن الخطاب كتب في قتيل وجد بين "خيوان" و"وادعة": أن يقاس ما بين القريتين، فإلى أيهما كان أقرب أخرج به خمسين رجلا حتى يوافوه مكة، فأدخلهم الحجر فأحلفهم، ثم قضى عليهم بالدية، فقالوا: ما دفعت أموالنا أيماننا، ولا أيماننا أموالنا، فقال عمر: كذلك الأمر.

مسلم بن خالد الزنجي، وقد تكلم فيه غير واحد من الحفاظ، ثم هو يضطرب في الإسناد، فيقول مرة: عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وأخرى: عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وأخرى عن ابن جريج عن عطاء عن أبي هريرة، ولا يثبت مثل هذا عندهم، فكيف يحتجون به؟ والظاهر أن هذه اللفظة مدرج من بعض الرواة، أدرجه على وجه التفسير وتقييد الإطلاق، ولو سلم فهو لا يدل على أنه استثناء من كلا الحكمين أو أحدهما، وإن كان الثاني فمن أيهما؛ فلا يصح الاحتجاج بمثل هذا المجمل المبهم لرد ما أجمعوا عليه: أن البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه فقط، قولهم في استحلاف المدعي، وثبت قول أبي حنيفة.

والرابع: أنه قال أبو حنيفة: إذا أنكر المدعى عليهم القتل ولا يكون البينة للمدعين، أو لم يدعوا على معين، يحلف المدعى عليهم؛ لأن اليمين على المدعى عليه، وقد عرض النبي ﷺ على الأنصار استحلاف اليهود، واستحلف عمر أهل وادعة، وهذا متفق عليه.

والخامس: أنه قال أبو حنيفة: إن أبوا الحلف يحبسون حتى يحلفوا، أو يقروا بالقتل أو يعلم القاتل؛ لأنه حق مستحق عليهم وهم يمتنعون من إيفاءه مع القدرة، فيحبسون كسائر الحقوق، وقال غيره: لا يحبسون، بل يقضي عليهم بالنكول كسائر الحقوق. والجواب عنه أنه فرق بين النكول في باب الدم وبينه في غيرها؛ لأن موجب النكول هناك متعين، وفيما نحن فيه ليس بمتعين؛ لأن غاية النكول أن يجعلوا مقرين بالقتل أو العلم بالقاتل، والقتل يختلف موجبه في العمد والخطأ والقتل بالسبب، والعلم بالقاتل لا يوجب عليهم شيئا من القود أو الدية، بل الإعلام به فقط فيما إذا يقضى مع النكول، وإذا تعذر القضاء به وجب الحبس؛ ليظهر وجه القضاء من إيجاب القود أو الدية وغير ذلك. فظهر أن ما قاله أبو حنيفة هو الصواب.

والسادس: أنه قال أبو حنيفة: لو حلفوا يقضى عليهم بالدية؛ لأن عمر قضى على وادعة بالدية مع الحلف، وقال غيره: إذا حلفوا برءوا؛ لأن النبي ﷺ لم يوجب الدية على اليهود، وإنما وداه من عنده.

٥٩٥٦- قال البيهقي: قال الشافعي: وقال غير سفيان عن عاصم الأحول عن الشعبي فقال عمر: حقنتم[1] دماؤكم بأيمانكم ولا يطل دم امرئ مسلم كذا في الزيلعي.

والجواب عنه أن الروايات في هذا الباب مضطربة أيضا؛ لأن منها ما يثبت أن اليهود حلفوا، ومنها ما يثبت أنهم أبوا الحلف، ومنها ما يدل على أنهم لم يحلفوا؛ لأن المدعين لم يرضوا بأيمانهم، هذا اضطراب في حلف اليهود، ثم اضطربت الروايات في أنه أوجب الدية على اليهود أم لا، فمنها ما يدل على أنه أوجب الدية عليهم، ومنها ما يدل على أنه لم يوجبها عليهم، وإنما وداه من عنده، فلا حجة لهم في هذه الروايات المضطربة، وقد أوجب عمر الدية مع الحلف فيؤخذ به.

وقالوا: إن إيجاب الدية مع الحلف خلاف الأصول؛ لأن الحلف عرف مبرأ، وقد قال رسول الله ﷺ: «لو أعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه».

والجواب عنه أنا لا نعطي المدعين بمجرد الدعوى، بل بشهادة ظاهر الحال لصدقهم، ولا تلغى أيمانهم بل نقول: أيمانهم عصمت دماءهم كما قال عمر، ثم حلفهم بأنا ما قتلنا ولا علمنا له قاتلا، لا يدفع عنهم إلزام التقصير في الحفظ، والسبب الموجب للدية والقسامة عليهم هو هذا؛ فلا يكون إيجاب الدية عليهم مع الحلف خلافا للأصول، نعم إيجابكم الدية بحلف المدعين خلاف للأصول، ومخالف لقوله ﷺ: «لو أعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم وأموالهم»؛ لأن الحلف على الدعوى دعوى منهم على أنهم صادقون في دعواهم، فكيف تعطون بالحلف مع كونه دعوى؟ وقد نهى النبي ﷺ عن إعطاء الناس بدعواهم؛ فظهر أن ما قاله أبو حنيفة هو الصواب واندفع قولهم: بأن قول أصحاب الرأي خارج عن هذه السنن كما مر نقله من ابن المنذر.

والسابع: أنه روى البيهقي عن ابن عبد الحكم قال: سمعت الشافعي يقول: سافرت فيوان ووادعة أربع عشر سفرة، وأنا أسألهم عن حكم عمر بن الخطاب في القتيل، وأنا أحكي لهم ما روى عنه فيه، فقالوا: هذا شيء ما كان ببلدنا قط.

والجواب عنه أنه إن صحت الرواية عن الشافعي فلا يقدح فيما رواه الثقات عن عمر؛ لأن

---

(١) فيه دليل لصحة ما قاله صاحب "الهداية" في تأويل قوله ﷺ: «فتبرئكم اليهود بأيمانها» أنه محمول على الإبراء عن القصاص والحبس، والقسامة ما شرعت لتجب الدية إذا نكلوا، بل شرعت ليظهر القصاص بتحرزهم عن اليمين الكاذبة، فيقروا بالقتل.

٥٩٥٧- وأخرجه الطحاوى عن محمد بن خزيمة عن يوسف بن عدى عن عثمان بن مطر عن أبى جرير عن الشعبى عن الحارث الوادعى نحوه، وزاد فيه: قال الحارث: "فكنت فيمن أقسم" (معانى الآثار).

بين عمر والشافعى مهامه لا تطوى، والروايات إنما تكون محفوظة عند أهل العلم إذا اعتنوا بحفظها وتبليغها، فما يدريك أنهم كانوا من أهل العلم أبا عن جد من زمن الشافعى إلى عمر بن الخطاب؟ ولو سلم أنهم كانوا من أهل العلم أبا عن جد فيحتمل أنهم لم يعتنوا بحفظها ونقلها إلى من بعدهم، فلا يرد بجهلهم رواية الثقات.

ثم نقل البيهقى عن الشافعى أنه قال: إن هذه الرواية ليست بثابتة عن عمر؛ لأنه رواه الشعبى عن الحارث، وهو مجهول. والجواب عنه أن الحارث المذكور ليس بالحارث الأعور، وإنما هو الحارث بن الأزمع الوادعى؛ لأنه رواه الطحاوى فى "معانى الآثار": عن إبراهيم بن مرزوق، عن وهب بن جرير، عن شعبة، عن الحكم، عن الحارث بن الأزمع. وعن محمد بن خزيمة، عن يوسف بن عدى، عن عثمان بن مطر، عن أبى جرير، عن الشعبى، عن الحارث الوادعى، وقال فيه: قال الحارث: فكنت فيمن أقسم ثم غرمنا الدية. وفى رواية أبى إسحاق: فقال له الحارث: نحلف وتغرمنا؟ فقال: نعم، والحارث بن الأزمع ذكره أبو عمر وغيره فى الصحابة، وابن حبان فى ثقات التابعين، كما فى "الجوهر النقى".

وقد روى عنه الحكم وأبو إسحاق، والشعبى، فكيف يقال لمثله: إنه مجهول؟ ولو كان هذا الحارث هو الأعور، فالقول بجهالته أيضا عجيب؛ لأنه معروف وإن كان معروفا بالضعف. فاندفع الإيراد بجهالة الحارث.

ثم يقال: إن ما رواه الحارث معارض بما روى مالك، عن ابن شهاب، عن سليمان بن يسار، وعراك بن مالك: إن رجلا من بنى سعد بن ليث أجرى فرسا، فوطئ على إصبع رجل من جهنية، فنزا منها فمات، فقال عمر بن الخطاب للذين ادعى عليهم: أتحلفون بالله خمسين يمينا ما مات منها؟ فأبوا وتحرجوا من الأيمان، فقال للآخرين: احلفوا أنتم، فأبوا، فقضى عمر بن الخطاب بشطر الدية على السعديين. رواه الشافعى فى "الأم"؛ لأن فيه بحلف المدعين وأنتم لا تقولون به.

والجواب عنه أن تحليف المدعى قد يكون للاحتجاج على المدعى عليه، وقد يكون لاختبار المدعى، أن ما يدعيه هل يدعيه من علم ويقين أو من ظن واشتباه، ونحن لا ننكر التحليف لهذا الغرض، وإنما ننكره لإلزام الخصم بحلفه؛ فلا يكون معارضا لما روى عنه الحارث.

. . . .

ثم قصة السعديين والجهنيين لم يكن من باب القسامة، بل من باب سائر القضايا، وتحقيق قضاءه فى هذه القضية أن وطئ الفرس كان مسلما عند الفريقين، وإنما كان النزاع فى أن سبب الموت هو ذلك الوطئ أو غيره، فكان الجهنيون يقولون: إن سبب الموت هو الوطئ؛ لأنه لم يوجد سبب غيره، والسعديون يقولون: إن الوطئ ليست سببا للموت، بل السبب غيره؛ لأن وطئ الإصبع لا يكون مفضيا إلى الموت غالبا، فكان قول كل منهما ظاهرا من وجه، وغير ظاهر من وجه، فحلف عمر السعديين أولا؛ لأنهم منكرون، وهم الأصل فى الحلف، فلو حلفوا قضى لهم، ولكنهم أبوا، فحلف المدعين ليعلم أن ما يقولون من علم ويقين أم لا، فلما أبوا علم منه أنهم ليسوا على يقين مما يدعون، فلما علم أنه ليس كل واحد على يقين مما يدعيه، والسبب متردد بين أن يكون قاتلا، وأن لا يكون، رأى تنصيف الدية من هذا الوجه. وأما التحليف بخمسين أيمانا فلم يكن لأن القضية من باب القسامة، بل لأنه رأى التغليظ للاحتياط فى باب الدم، هذا هو وجه قضاء عمر فى تلك القضية، وهو غير مخالف لنا؛ لأنه كان ذلك اجتهادا منه فى واقعة جزئية لخصوصياتها، ولم يكن أصلا كليا، فاعرف ذلك.

والثامن: أنه قال الشافعى: نحن نروى بإسناد ثابت أنه بدأ بالمدعين، فلما لم يحلفوا قال: فتبرئكم اليهود بخمسين يمينا، وإذ قال: فتبرئكم فلا يكون عليهم غرامة، ولما لم يقبل الأنصار أيمانهم وداه عليه السلام، ولم يجعل على اليهود شيئا.

والجواب عنه كأن ما رويتم معارض بما روى عبد الرزاق، قال: أنا معمر، عن الزهرى، عن أبى سلمة، وسليمان بن يسار، عن رجال من أصحاب النبى ﷺ من الأنصار، أنه عليه السلام قال لليهود بدأبهم: يحلفون منكم خمسون رجلا، فأبوا، فقال للأنصار: أتحلفون؟ فقالوا: لا نحلف على الغيب، فجعلها رسول الله ﷺ دية على اليهود؛ لأنه وجد بين أظهرهم اهـ، كذا فى "الجوهر النقى"، وهو إسناد صحيح على شرط الشيخين، وقد أخرجه أبو داود فى "سننه": عن الحسن بن على، عن عبد الرزاق، وفيه أنه قال للأنصار: استحقوا، مكان قوله: أتحلفون، فسقط الاحتجاج بما احتج به الشافعى.

وأما قوله: إذ قال "فتبرئكم" فلا يكون عليهم غرامة، عجيب من مثله؛ لأنه إن صحت الرواية فمعناه أن الحلف مستحق عليكم، أفترضون أن تبرئكم اليهود من هذا الحق بحلفهم؟ فلا تعرض فيه لبراءة اليهود من الدية، وإنما فيه تبرئة الأنصار من جدة الحلف، فاعرف ذلك.

. . . .

وقال الطحاوى: قوله: أتحلفون وتستحقون إنكار منه على الأنصار، بأنه كيف تستحقون عليهم بمجرد دعواكم؟ وهو تأويل لا يلائمه ألفاظ الرواية؛ لأن جواب الأنصار: بأنا كيف نحلف على الغيب، يرد هذا التأويل صريحا، وكذا قوله "فتبرئكم اليهود" يرده، والحق فى الجواب هو العذر باضطراب الروايات.

والتاسع: أنه قال فى "بذل المجهود": لم أر أحدا كتب هذا البحث (أى بحث القسامة) مفصلا من بيان المذاهب، والجمع بين الاختلافات الواقعة فى الروايات، مثل ما كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه وشيخنا، فأحب أن أذكرها لينتفع بها الطالبون والمدرسون، قال: باب القسامة المذهب فيه معلوم، وهو استحقاق القود بحلف خمسين من أولياء المقتول عند الشافعى إن كان هناك لوث، وإلا فمذهبهم مثل مذهبنا، وهو أنه يجب على ولى المقتول إقامة البينة، وإن تعسر حلف المتهمون خمسين يمينا: ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا، فإن أقامت البينة أقيد منه، وإن لم تقم ونكلوا عن اليمين وجب الدية، وإن حلفوا تبرؤا من الدية عندهم، وعندنا يغرمون الدية على كل حال، سواء حلفوا أو نكلوا عن اليمين اهـ.

قلت: هذا كلام غير محرر، لا لمذهب الشافعى، ولا لمذهبنا، وتحرير الاختلاف بيننا وبين الشافعى أنه لو ادعى على غير معين من الجماعة المعلومة لا يصح الدعوى عند الشافعى، نعم لو أراد تحليفهم ففى "منهاج العابدين" من كتب الشافعية: لم يحلفوا على الأصح، وفى "الوجيز" للغزالى: حلفوا؛ لأنه ليس عليهم ضرر فى هذا الحلف، وهو يتضرر بالامتناع، فإن حلفوا لا يجب عليهم شىء، وعندنا الدعوى صحيحة فيحلفون خمسين يمينا، ويجب عليهم الدية إذا حلفوا، وإن نكلوا فينبغى أن لا يجب عليهم شىء عند الشافعى؛ لأن الحلف ليس بواجب عليهم؛ لعدم صحة الدعوى عنده، وإنما هو تبرع منهم، وما رأيته صريحا، وعندنا يجب عليهم الدية؛ لصحة الدعوى وتوجه اليمين إليهم، هذا إذا كان الدعوى على غير معين، وإن ادعى على معين، فإن كان هناك لوث، ولا بينة للمدعى، يحلف خمسين يمينا، فإذا حلف يقضى فى دعوى العمد بالقود فى قوله القديم، وبالدية فى قوله الجديد، وفى دعوى الخطأ يقضى بالدية. وعندنا لا حلف على المدعى، ولا يقضى عليه بشىء، وإن كان له شاهد واحد فهل يحلف معه يمينا واحدا أو خمسين يمينا؟ فيه له قولان، وعندنا لا عبرة بالشاهد الواحد ولا بحلف المدعى.

وإن نكل المدعى يحلف المدعى عليه عنده يمينا واحدا أو خمسين يمينا، وهما قولان له،

. . . .

وعندنا يحلف المدعى عليه خمسين يمينا قولا واحدا، فإن حلف المدعى عليه يبرأ من الدية عنده، وعندنا لا يبرأ بل يجب عليه الدية. وإن نكل يجب عليه الدية بالاتفاق بيننا وبينه، وإن لم يكن هناك لوث فهو كسائر الدعاوى، يقضى فيه بما يقضى فيها، إلا أنه يحلف المدعى عليه فيه خمسين، كما فى "المنهاج"، ويظهر من "الوجيز" أن فيه قولان عند الشافعى، وعندنا هو من باب القسامة إذا وجد القتيل فى ملكه، يقضى فيه بما يقضى فى القسامة، هذا هو تحرير الاختلاف بيننا وبين الشافعى، لخصته من "وجيز" الغزالى و "المنهاج" من كتب الشافعية، ومن كتب مذهبنا، ويظهر منه أن ما فى "بذل المجهود" فى بيان الاختلاف غير محرر، فاعرف ذلك.

ثم بعد نقل المذاهب قال فى "بذل المجهود": هذا هو الثابت بالنظر إلى مجموع الروايات، إذ البينة على المدعى واليمين على من أنكر، ولا معنى لإيجاب اليمين على أولياء المقتول، وقد ذكرت البينة فى كثير من الروايات، وما لم يذكر فيها محمول على ما ذكر، لأن الواقعة متحدة، فيعمل بما وافق الأصول منها دون ما خالف اهـ. وهذا كلام مخبوط، وليس بمضبوط؛ لأنه لا يظهر منه المشار إليه فى قوله: هذا هو الثابت إلخ، ثم ليس فيه الجمع بين الروايات، بل قبول الروايات الموافقة للأصول، ورد المخالفة بها، ثم للشافعى أن يقول: إن ما لم يذكر فيه الحلف يحمل على ما ذكر فيه الحلف؛ لأن الواقعة متحدة.

ثم لا ينكر الشافعى البينة حتى يقال: ما لم يذكر فيه البينة يحمل على ما ذكرت فيه، فهذا كلام لا يحتاج إليه، وأن ما يحتاج إليه هو الجواب عما ذكر فيه الحلف، ولم يذكر الجواب عنه غير رد تلك الروايات لمخالفة الأصول، فما قاله ليس بمنقح.

ثم قال فى "بذل المجهود": وكذلك اختلف فيها بين حلف اليهود خمسين يمينا، فمن مثبت لها، ومن ناف إياها، والجمع أن اليهود كتبوا إليه بحلف خمسين، ولم يشهدوا ولم يطلبهم، ولا معتبر بما كتبوا به إليه ﷺ؛ فإن الأيمان لا بد وأن تكون فى مجلس القضاء بحضور الحاكم، ولم يوجد، فمن ذكر عنى بها كتابتهم، ومن نفاها قضى اليمين المطابق للقاعدة اهـ. وفيه أن هذا الجمع لا يصح؛ لأن فى بعض الروايات أن النبى ﷺ عرض على الأنصار استحلاف اليهود فأبوا استحلافهم، وفى بعضها أنه حلف اليهود فأبوا، ولا يندفع هذا الاختلاف بما ذكر فى وجه الجمع، وليس منها حديثان فى أحدهما الإثبات على الإطلاق، وفى بعضها النفى على الإطلاق، حتى يحتاج إلى هذا الجمع.

. . . .

ثم قال فى "بذل المجهود": ثم إن الروايات مختلفة أيضا فى بذل الدية ممن كان، والأصل[1] أن اليهود لم يثبت عليهم شيء لعدم البينة وكانوا مستعدين للأيمان، إلا أن أولياء المقتول لم يقبلوها منهم، وكان ذلك حقا لهم، فسقوط أيمانهم بإسقاط هؤلاء، إلا أن اليهود بذلوا من المال شيئا، ظنا منهم أن القصة منجرة إلى أزيد من ذلك، وقد خانوا على أنفسهم ثبوت المدعى حيث وجد القتل منهم، فأحبوا أن يسلموا من ذلك بما يذمو، وقبله النبى ﷺ منهم لما علم أنه[2] لو لم يثبت عليهم المدعى -وهو الظاهر لعدم البينة، وعدم مبالاة هؤلاء بالأيمان- سلموا من غير شيء، ولم يزرأوا فى مال ولا نفس، فهذه حقيقة القصة. ثم أنه ﷺ أكمل ديته من عنده، فمن أنكر الأخذ من اليهود فإنما أنكر أخذ كلها، وبعد ثبوتها حسب القاعدة المقررة شرعا، ومن أثبت أخذها منهم، فإنما قصد بذلك أخذ شيء من ذلك اهـ. وهذا كلام لا يوافق الأحاديث ولا المذهب؛ لأن المذهب فى هذه الصورة إيجاب الدية عليهم، لا تركهم من غير شيء، وعلى هذا التقرير لا يجب عليهم شيء، فالتقرير مخالف للمذهب.

وأما مخالفة الأحاديث فلأنه ليس فى شيء من الأحاديث أن اليهود بذلوا بعض الدية من عند أنفسهم، وإنما فى بعضها أنهم أبوا من الحلف، فأوجب النبى ﷺ الدية، وفى بعضها كأن الأنصار لم يرضوا بحلفهم فلم يحلفهم، ووداه من عنده تحرزا عن هدر الدم، وفى بعضها أنه لما لم يرض الأنصار بحلفهم قسم النبى ﷺ الدية عليهم وأعانهم بنصفها، ولا يندفع هذا الاختلاف بما ذكر، وما ذكر أن اليهود بذلوا بعض الدية خوف أن يثبت المدعى فلا أثر له فى الأحاديث؛ لأن الأنصار أقروا بأن لا بينة بهم، ثم أبوا من الحلف أيضا، واليهود كانوا مستعدين للحلف، فما وجه خوفهم من ثبوت المدعى؟ فعلم من هذا البيان أن كل هذا التقرير خلط وخبط، ولعل سببه عدم الضبط لتقرير الشيخ على وجهه، والله أعلم.

والحق أن قصة قتيل خيبر لم يضبطها الرواة على وجهها؛ فوقع الخلط والخبط فى روايتها، ولأجل ذلك اعتمد أئمتنا على قضاء عمر، والآن نذكر تلك الروايات المتعارضة المضطربة بأسرها، حتى يتبين لك حقيقة ما قلنا.

فنقول: رواه سهل بن أبى حثمة، ووقع الاضطراب فى روايته؛ لأنه رواه مالك بن أنس، عن

---

(١) هذا مخالف لمذهب الحنفية؛ لأن الأيمان لا يسقط الدية منهم، فكيف يسقط استعدادهم لها؟ ظ.

(٢) هو مخالف للمذهب؛ لأن عدم البينة للمدعين وحلف المدعى عليهم لا يسقط بالدية عنهم عندنا.

. . . .

أبى ليلى بن عبد الله بن عبد الرحمن الأنصارى أن سهل بن أبى حثمة أخبره بقصة قتل عبد الله بن سهل، وقال فيها: «إن النبى ﷺ قال للأنصار فى ذلك: إما أن يدوا صاحبكم، وإما أن يؤذنوا بحرب. فكتب النبى ﷺ فى ذلك، فكتبوا: إنا والله ما قتلناه، فقال للأنصار: تحلفون وتستحقون دم صاحبكم، قالوا: لا، قال: فتحلف لكم اليهود، قالوا: ليسوا مسلمين، فوداه رسول الله ﷺ من عنده، فبعث إليهم بمأة ناقة حتى أدخلت عليهم الدار. قال سهل: لقد ركزتنى ناقة حمراء». رواه الشيخان. هذه رواية أبى ليلى عن سهل.

وقد رواه أيضا بشير بن يسار عن سهل، وعنه سعيد بن عبيد الطائى، وهو يقول فى روايته: «إن النبى ﷺ قال للأنصار: تأتون بالبينة على من قتل، قالوا: ما لنا بينة، قال: فيحلفون لكم، قالوا: لا نرضى بأيمان اليهود، وكره رسول الله ﷺ أن يطل دمه، فوداه مأة من إبل الصدقة»، رواه الشيخان أيضا. هذه رواية سعيد بن عبيد، عن بشير بن يسار، عن سهل بن أبى حثمة، ثم رواه يحيى بن سعيد الأنصارى، عن بشير بن يسار، عن سهل بن أبى حثمة، واختلف فيه على يحيى، فرواه عنه ليث، وقال فى إجابته: إن النبى ﷺ قال للأنصار: «أتحلفون خمسين يمينا فتستحقون صاحبكم أو قاتلكم؟ قالوا: وكيف نحلف ولم نشهد؟ قال: فتبرئكم يهود بخمسين يمينا، قالوا: وكيف نقبل أيمان قوم كفار؟ فلما رأى ذلك رسول الله ﷺ أعطى عقله» (مسلم) ورواه حماد بن زيد عنه، فقال: إنه قال لأولياءه: «استحقوا قتيلكم أو صاحبكم بأيمان خمسين منكم» (بخارى)، وفى لفظ له: أنه قال: «يقسم خمسون منكم على رجل منهم فيدفع برمته» (مسلم)، ورواه بشير ابن المفضل، وقال فيه: إنه قال للأنصار: «أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم؟» (بخارى)، ورواه مالك فقال: إنه قال للأنصار: «أتحلفون خمسين يمينا وتستحقون دم صاحبكم أو قاتلكم»؟ (نسائى وأبو داود)، ورواه سفيان فقال: إنه قال للأنصار: «أفتبرئكم يهود بخمسين يمينا أنهم لم يقتلوه؟ فلما أبوا من قبول حلف اليهود قال: فيقسم منكم خمسون أنهم قتلوه، فلما أبوا وداه رسول الله ﷺ من عنده» (معانى الآثار)، وفى لفظ له: أنه قال: «أفتقسمون خمسين يمينا أن اليهود قتلته، فلما أبوا قال: فتبرئكم يهود بخمسين أنهم لم يقتلوه» (نسائى)، ورواه عبد الوهاب فقال: إنه قال: «أتحلفون خمسين يمينا فتستحقون قاتلكم؟» (نسائى).

فهذه طرق رواية سهل، ولا يخفى ما فيها من الاضطراب؛ لأن رواية سعيد بن عبيد يدل على أنه لم يطلب منهم الحلف، وإنما طلب منهم البينة وروايات غيره تدل على أنه لم يطلب منهم

. . . .

البينة، وإنما طلب منهم الحلف، ثم الروايات التى تدل على أنه طلب منهم الحلف منها ما يدل على أنه طلب منهم الحلف أولا، ومنها ما يدل على أنه طلب منهم الحلف بعد عرضه عليهم أيمان اليهود وإباءهم من قبولها، ثم الروايات التى تدل على أنه طلب منهم الحلف أولا، منها ما يدل على أنه قال: «أتحلفون خمسين يمينا أن اليهود قتلته»؟ ولم يذكر الاستحقاق، ومنها ما يدل على أنه ذكر الاستحقاق، ثم التى تدل على ذكر الاستحقاق منها ما يدل أنه قال: «تستحقون قاتلكم» ومنها ما يدل على أنه قال: «تستحقون صاحبكم أو قاتلكم»، ومنها ما يدل على أنه قال: «استحقوا قتيلكم أو صاحبكم»، ومنها ما يدل على أنه قال: «تستحقون دم صاحبكم». ومنها ما يدل على أنه قال: «تستحقون دم صاحبكم أو قاتلكم»، ومنها أنه قال: «يقسم خمسون منكم على رجل منهم فيدفع برمته»، فلا يعلم منها أنه طلب منهم الحلف أم لا، فإن طلب منهم الحلف قبل طلب منهم الحلف على معين أو على غير معين، فإن طلب منهم الحلف على معين أو غير معين قبل طلب ذلك لإيجاب القود أو لإيجاب الدية، أو طلب منهم الحلف لا لاستحقاق شىء، بل ليعلم أن ما يدعونه هل يدعونه من علم ويقين أو بمجرد الظنة. هذه حالة رواية سهل أبى حثمة.

وروى هذه القصة عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده، أنه قال لابن محيصة الأصغر: «أقم شاهدين على من قتله أدفعه إليكم برمته، فلما أبى قال: فتحلف منهم خمسين قسامة، فلما أبى قسم رسول الله ﷺ ديته عليهم وأعانهم بنصفها» (نسائى)، وفيه أنه طلب منهم البينة أولا، ورتب الدفع برمته على إقامة البينة، فلما أبوا طلب منهم الحلف، ولا يعلم منه أن طلب الحلف كان على معين أو على غير معين، وهل كان لإيجاب القود أو الدية أو لمجرد اختبارهم؟ ثم فيه مخالفة لرواية سهل من جهة أن فيها أن رسول الله ﷺ لم يوجب الدية على اليهود وفى هذه الرواية أنه أوجب عليهم الدية وأعانهم بنصفها.

وقد رواه أبو داود عن رافع بن خديج، أنه قال لهم: «ألكم شاهدان يشهدان على قتل صاحبكم؟ قالوا: لا، فقال: فاختاروا منهم خمسين فاستحلفوهم فأبوا، فوداه رسول الله ﷺ من عنده». وليس فى هذه الرواية إلا طلب البينة أو استحلاف اليهود، وهو مخالف لبعض روايات سهل، وهو رواية أبى ليلى ويحيى بن سعيد، وموافق لرواية سعيد بن عبيد. وقد روى عنه مسلم موافقا لرواية يحيى وأبى ليلى من رواية يحيى، عن بشير، عن معاوية بن خديج.

ثم أخرج أبو داود من طريق محمد بن إسحاق، عن محمد بن إبراهيم بن الحارث، عن عبد

. . . .

الرحمن بن عبيد، أنه قال: إن سهيلا والله أوهم، الحديث: «إن رسول الله ﷺ كتب إلى اليهود، أنه قد وجد بين أظهركم قتيل فدوه، فكتبوا يحلفون بالله خمسين يمينا ما قتلناه، وما علمنا قاتلا، قال: فوداه رسول الله ﷺ من عنده مأة ناقة»، وهذه رواية تدل على أنه لم يكن رسول الله ﷺ طلب البينة أو الحلف من الأنصار، وإنما طلب الدية من اليهود، فلما حلفوا برأهم ووداه من عنده.

وروى أبو داود عن أبي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار، عن رجال من أصحاب النبي ﷺ من الأنصار: أن رسول الله ﷺ قال لليهود وبدأ بهم: «يحلف منكم خمسون رجلا، فأبوا، فقال للأنصار: استحلفوا، فقالوا: نحلف على الغيب يا رسول الله؟ فجعله رسول الله ﷺ دية على اليهود؛ لأنه وجد بين أظهرهم». وهكذا رواه عبد الرزاق، عن معمر، عن سعيد بن المسيب مرسلا، ورواه أيضا الطبراني في "معجمه": عن ابن عباس نحو رواية أبي سلمة، وسعيد ابن المسيب، كما في "الزيلعي".

ورواه البخاري ومسلم عن أبي قلابة، وفيه: دخل عليه نفر من الأنصار فتحدثوا عنده، فخرج رجل منهم بين أيديهم فقتل، فخرجوا بعده فإذا هم بصاحبهم يتشخط في الدم، فرجعوا إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله! صاحبنا الذي كان يحدث معنا فخرج بين أيدينا فإذا نحن به يتشخط في الدم، فخرج رسول الله ﷺ، فقال: بمن تظنون أو بمن ترون قتله؟ فقالوا: نرى أن اليهود قتله، فأرسل إلى اليهود فدعاهم، فقال: أنتم قتلتم هذا؟ قالوا: لا، قال: أترضون نفل خمسين من اليهود ما قتلوه، فقالوا: ما يبالون أن يقتلونا أجمعين ثم ينفلون، قال: أفتستحقون الدية بأيمان خمسين منكم؟ قالوا: ما كنا لنحلفه، فوداه من عنده. وهذه الرواية تدل على أن النبي ﷺ كان إذ وقع القتل بين أظهر اليهود، والروايات السابقة تدل على أنه كان بالمدينة، وهي تدل أيضا على أنه بدأ بأيمان اليهود، فلما لم يقبلها الأنصار طلب منهم الحلف لاستحقاق الدية، فهي تعارض رواية سهل ومن وافقه في البداءة بأيمان المدعين، ومن قال: إنه طلب منهم الحلف لاستحقاق القود. ثم هي تدل على أنه لم يوجب الدية على اليهود، فهي تعارض رواية من قال: إنه أوجبها عليهم فإذا رأيت هذه الاختلافات لم تشك في أن القصة لم يحفظها الرواة على وجهها؛ فسقط الاحتجاج بها، ووجب الرجوع إلى قضاء عمر، كما فعل أصحابنا.

العاشر: أنه قال أبو حنيفة: إذا وقع القتل في ملك أحد والساكن غيره، فالقسامة على المالك، وقال أبو يوسف: القسامة على السكان، واحتج أبو يوسف بأن يهود خيبر لم تكن ملاكا

. . . .

بل سكانا، والقسامة كانت على اليهود دون الملاك وهم المسلمون. ويجاب عنه بأن المسلمين إنما كانوا ملاكا بعد فتح خيبر، والقصة كانت قبل الفتح؛ لأن سليمان بن بلال روى عن يحيى بن سعيد، عن بشير، عن سهل هذه القصة، وقال فيه: إن عبد بن سهل بن زيد ومحيصة بن مسعود بن زيد خرجا إلى خيبر فى زمن رسول الله ﷺ، وهى يومئذ صلح وأهلها يهود، ثم ذكر القصة، ويؤيده ما رواه مالك عن أبى ليلى، عن سهل، أنه قال ﷺ: «إما أن يدوا وإما أن يؤذنوا بحرب».

ولا يقال ذلك إلا للمعاهد دون الذمى، وعندى أنه لا حجة له فيه؛ لأن يهود خيبر لم يصيروا أهل الذمة بعد فتح خيبر أيضا، وإنما كانوا مستأمنين ومعاهدين، ولو سلم أن القصة كانت قبل الفتح، لكن فى الدليل على أن القسامة كانت عليهم لكونهم ملاكا لا سكانا.

قال الطحاوى: قال أبو يوسف: والنظر يدل على ما قلنا أيضا، وذلك أن رأينا الدار المستأجرة والمستعارة فى يد المستأجر والمستعير لا فى يد ربها، ألا ترى أنهما وربها لو اختلفا فى ثوب وجد فيها كان القول فيه قولهما لا قول رب الدار، فكذا إذ وجد القتيل كان الدية والقسامة عليهما دون رب الدار.

ومن حجة محمد بن الحسن عليه: أن رجلا وامرأة لو كانت فى أيديهما دار يسكنانها وهى للزوج، فوجد فيها قتيل، كانت القسامة والدية على عاقلة الزوج دون عاقلة المرأة، وقد علمنا أن أيديهما عليها سواء، وأن ما وجد فيها من ثياب فليس أحدهما أولى به من الآخر إلا لمعنى ليس من قبل الملك واليد فى شيء، فلو كانت القسامة يحكم بها على من الدار فى يده يحكم بها على الرجل والمرأة جميعا؛ لأن الدار فى أيديهما ولأنهما سكناها اهـ.

قلت لأبى يوسف أن يقول: إن كون الدية والقسامة على عاقلة الرجل دون المرأة ليست لأن الدار ملكه، بل لأنه أصل فى السكنى والمرأة تابعة له، وعهدة حفظ الدار على الزوج دون المرأة؛ لأنه أصل فى السكنى، والمرأة تابعة له كالعبيد والإماء والخدام، وليس المستأجر والمستعير كالمرأة فى كونهما تابعين؛ فلا يقاس أحدهما على الآخر، ثم مبنى القسامة على ترك التقصير فى الحفظ، وعهدة الحفظ على الزوج دون المرأة، ومبنى القضاء فى الثوب ليس على الحفظ، بل على السكنى فقط؛ فلا يقاس القسامة على الاختلاف فى الثوب.

فالصواب فى توجيه قول أبى حنيفة أن المالك بعد الإجارة أو الإعارة لا يكون منقطعا عن ملكه، والمستأجر والمستعير لا تعلق لهما بالدار بغير الاستمتاع، فيكون الدار بعد الإجارة والإعارة

باب رد الأيمان فى القسامة إذا لم يفوا خمسين يمينا

٥٩٥٨- قال ابن أبى شيبة: حدثنا وكيع، حدثنا سفيان، عن عبد الله بن يزيد الهذلى، عن أبى مليح: أن عمر بن الخطاب رد عليهم الأيمان حتى وفوا.

٥٩٥٩- وقال عبد الرزاق: أخبرنا أبو بكر بن عبد الله، عن أبى الزناد، عن سعيد ابن المسيب: أن عمر بن الخطاب استحلف امرأة خمسين يمينا على مولى لها أصيب، ثم جعل عليها دية.

٥٩٦٠- وقال ابن أبى شيبة: حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن أشعث عن ابن سيرين عن شريح قال: جاءت قسامة فلم يوافوا خمسين، فرد عليهم القسامة حتى وفوا.

٥٩٦١- وحدثنا وكيع، ثنا سفيان عن هشام عن ابن سيرين عن شريح قال: إذا كانوا أقل من خمسين ردت عليهم الأيمان.

أيضا فى حفظ المالك، فإذا وجد فيها قتيل يكون ذلك من تقصير المالك فى الحفظ، وهذا من دقة نظره رضى الله عنه.

ويظهر منه أن مبنى الاختلاف بين أبى حنيفة وأبى يوسف ليس هو الملك وعدمه كما ظنوا، بل هو العهدة فى الحفظ، فقال أبو حنيفة: العهدة فيه على المالك، وقال أبو يوسف: العهدة فيه على الساكن، وكلام أبى يوسف مبنى على الظاهر، وكلام أبى حنيفة مبنى على الدقة، فاعرف ذلك.

قال العبد الضعيف: وظنى أن الخلاف خلاف العصر والزمان، فلعل الدار كانت تعرف بربها وتنسب إليه فى عصر الإمام، لتعهده لها واختلافه إليها لحفظها، وكانت تعرف بالساكن فى عصرهما؛ لغفلة الملاك عن أموالهم، وانهماكهم فى الراحة والدعة، والله أعلم. ثم رأيت صاحب "الهداية" قد نبه على ذلك بقوله: وقيل: أبو حنيفة بنى ذلك على ما شاهده بالكوفة اهـ، أى شاهد من عادة أهل الكوفة فى زمانه، وهو أن أصحاب الخطة فى كل محلة هم الذين يقومون بتدبير المحلة، ولا يشاركهم المشترون فى ذلك، فنهى الجواب على ما شاهد اهـ (٤:٦٢٣)، ولله الحمد على الموافقة. فهذه عشرة مباحث لم آل جهدا فى تحقيقها وتنقيحها، والله أعلم بالصواب.

باب رد الأيمان فى القسامة إلخ

قوله: "قال ابن أبى شيبة" إلخ: قلت: وهو قول أبى حنيفة.

٥٩٦٢- وقال عبد الرزاق: أخبرنا الثورى، عن مغيرة، عن إبراهيم، قال: إذا لم تبلغ القسامة خمسين كرروا حتى يحلفوا خمسين يمينا، ورواه ابن أبى شيبة عن أبى معاوية عن الشيبانى عن حماد عن إبراهيم نحوه سواء (زيلعى).

باب فى تعيين مصداق العاقلة

٥٩٦٣- روى جابر قال: كتب رسول الله ﷺ: «على كل بطن عقوله»، ثم كتب: «أنه لا يحل أن يتوالى مولى لرجل مسلم بغير إذنه»، رواه أحمد، ومسلم، والنسائى، كذا قال فى "المنتقى".

باب فى تعيين مصداق العاقلة

قوله: "روى جابر" إلخ: قلت: وبه قال أبو حنيفة وغيره، إلا أنهم اختلفوا فى أن هذا الحكم -أعنى كون الديات على العصبات- حكم عام لكل زمان وحال، أو هو مخصوص ببعض الأزمان والأحوال؟ فقال أبو حنيفة: بأنه خاص ببعض الأحوال والأزمان، وقال غيره: لا بل هو عام لكل زمان وحال. وحجة أبى حنيفة أن عمر بن الخطاب جعل العقل على أهل الديوان فى أعطيتهم، فلو كان الحكم عاما لم يغيره عمر؛ فدل ذلك على أنه خاص ببعض الأحوال، وهو أن يكون التناصر بالعصبات؛ لعدم كون الديوان مدونا، كما كان فى عهده ﷺ.

وأما بعد تدوين الديوان وانتقال التناصر من العصبات إلى أهل الديوان فينتقل الحكم من العصبات إلى أهل الديوان، ولا حجة عند غيره على عموم الحكم لكل زمان وحال، فيكون ما ذهب إليه أبو حنيفة هو الصواب.

فإن قلت: أين الرواية عن عمر فى هذا الباب؟ قلنا: قال ابن أبى شيبة: حدثنا حميد بن عبد الرحمن، عن حسن، عن الحكم، قال: عمر أول من جعل الدية عشرة عشرة فى أعطية المقاتلة دون الناس. وقال: حدثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن أشعث، عن الشعبى، عن الحكم، عن إبراهيم قالا: أول من فرض العطاء وفرض فيه الدية. وأخرج عبد الرزاق عن الثورى، عن أشعث، عن الشعبى: أن عمر بن الخطاب جعل الدية فى الأعطية. وروى عبد الرزاق عن الثورى، عن أيوب بن موسى، عن مكحول: أن عمر بن الخطاب قضى بالدية فى ثلاث سنين، فى كل سنة ثلث على أهل الديوان فى أعطياتهم، الحديث مختصرا (زيلعى ٢:٣٣٧)، وهذه مراسيل عدة يشد بعضها بعضا (زيلعى)، ولله در أبى حنيفة أنه لم يترك ما روى عن النبى ﷺ، ولا ما روى عن عمر، بل عمل

٥٩٦٤- وقد صح عن النبى ﷺ: أنه قضى بدية المرأة المقتولة على عصبة القاتلة. كذا فى "المنتقى" أيضا. قلت: هو حديث متفق عليه من حديث أبى هريرة، وأخرجه أيضا أحمد ومسلم وأبو داود والنسائى والترمذى من حديث المغيرة بن شعبة.

بهما جميعا، بخلاف غيره فإنهم تركوا ما روى عن النبى ﷺ، أما ترك ما عن عمر فظاهر، وأما ترك ما روى عن النبى ﷺ فلأنهم جعلوا ما روى عنه فى خصوص الحال غير مخصوص به، وهذا من فهمه وغور اجتهاده رحمه الله، فاعرف ذلك، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: أما تركهم ما روى عن عمر فمسلم، وكم من قول للصحابة تركناه لقول رسول الله ﷺ، فلا يرد بذلك على الخصم شىء، وأما الإيراد عليهم بأنهم تركوا ما روى عن النبى ﷺ لكونهم لم يخصوه بقول عمر، فعجيب؛ فإن الحنفية لا يتركون العام من قول النبى ﷺ بالخاص من قوله، فكيف يسوغ لهم إلزام الخصم إذا لم يترك العام المرفوع بقول الصحابى؟ وبالجملة فإن إجراء العام على عمومه وتأويل الخاص ليس من الترك فى شىء، وإلا لزم كون الحنفية تاركين لكثير من النصوص الخاصة المعارضة للعام.

فالحق فى الجواب أن الظاهر من النصوص كون العقل على عصبة القاتل، وكان الأمر على ذلك فى عهد النبى ﷺ، وعهد أبى بكر، حتى كان عمر رضى الله عنه ودون الديوان، وجعل الدية على أهل الديوان، وكان ذلك بمحضر من الصحابة، وهم متوافرون لم ينكره عليه أحد منهم ولم يخالف، فكان إجماعا منهم على أن مبنى العقل على التناصر دون القرابة، وبيانا منهم أن كون العقل على العصبات فى عهد النبى ﷺ وأبى بكر لم يكن لكون العقل محصورا فى العصبات مختصا بهم، بل لكون التناصر مختصا بالعصبات إذ ذاك، فلما انتقل إلى أهل الديوان انتقل حكم العقل إليهم.

روى أبو يوسف فى "الآثار" له عن أبى حنيفة، عمن حدثه، (هو الهيثم بن أبى الهيثم، صرح به محمد فى "الحجج" له و "الآثار"): عن عامر، عن عمر بن الخطاب: أنه فرض الدية على أهل الورق عشرة آلاف، وعلى أهل الذهب ألف دينار، وكل ذلك على أهل الديوان (٢٢١) مختصر، فلا إيراد على الخصم بتركه قول عمر إذا كان آخذ بقول النبى ﷺ، بل نلزمه بترك الإجماع لخبر الواحد، ولا يجوز ذلك عنده ولا عندنا.

وأما نحن فلم نترك شيئا منهما؛ لقولنا بوجوب العقل على أهل الديوان إذا كان القاتل منهم، وعلى العصبات إذا لم يكن منهم، أو لم يكن للمسلمين ديوان، وذلك لأنا جعلنا الإجماع

. . . .

بيانا للنص لا معارضا له، كما تقدم.

قال فى "البدائع": عاقلته أهل ديوانه إن كان من أهل الديوان -وهم المقاتلة من الرجال الأحرار البالغين- تؤخذ من عطاياهم، وهذا عندنا، وعند الشافعى رحمه الله: عاقلته قبيلته من النسب، والصحيح قولنا؛ لإجماع الصحابة رضى الله عنهم على ذلك؛ فإنه روى عن إبراهيم النخعى أنه قال: كانت الديات على القبائل، فلما وضع سيدنا عمر رضى الله عنه الدواوين جعلها على أهل الدواوين. فإن قيل: قضى عليه الصلاة والسلام بالدية على العاقلة من النسب إذ لم يكن هناك ديوان، فكيف يقبل قول سيدنا عمر رضى الله عنه على مخالفته فعل رسول الله ﷺ؟ فالجواب لو كان سيدنا عمر فعل ذلك وحده لكان يجب حمل فعله على وجه لا يخالف فعل رسول الله ﷺ، كيف؟ وكان فعله بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم، ولا يظن[1] من عموم الصحابة -رضى الله عنهم- مخالفة فعله عليه الصلاة والسلام، فدل أنهم فهموا أنه كان معلولا بالنصرة، وإذا صارت النصرة فى زمانهم الديوان نقلوا العقل إليه، فلا تتحقق المخالفة؛ لأن التحمل من العاقلة للتناصر، وكان بالقبيلة قبل وضع الديوان، وبعد الوضع صار التناصر بالديوان، فصار عاقلة الرجل أهل ديوانه ملخصا (٢٥٦:٧)، ولله الحمد على الموافقة.

وبهذا اندحض قول ابن حزم: قال الحنفيون والمالكيون: العقل على أهل الديوان، وادعوا أن عمر قضى بذلك، وذلك لا يصح، ولو صح لما كانت فيه حجة؛ لأنه لا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ، ويعيذ الله تعالى عمر من أن يكون يحيل حكم رسول الله ﷺ، ويحدث حكما آخر بغير وحى من الله تعالى، وهذا عظيم جدا (٣٥٩:١٠).

قلنا: نعم! قد أعاذ الله عمر من ذلك، فمن أخبرك أنه أحال حكم رسول الله ﷺ، وأحدث حكما آخر من عند نفسه؟ وإنما فسر قول رسول الله ﷺ وبين لنا معناه، ولم ينفرد بذلك بل وافقه عليه الصحابة، وأجمعوا على ما فعله، وذلك مشهور من فعله، لا ينكره أحد ممن له مسكة وإلمام بالعلم، ولا نزاع فى كون الإجماع حجة، وتفسير أقوال النبى ﷺ وأفعاله بأقوال الصحابة وأفعالهم ليس بعظيم، بل هو الأمر الذى لا خير فيما سواه؛ لكون الصحابة أعرف الناس برسول الله ﷺ، وأعلمهم بمقاصد شرعه، ومعانى كلامه، فتفسيرهم أولى من تفسير غيرهم قول رسول

(١) بل ولا يظن بذلك من واحد منهم، ولكن يمكن أن يخفى على الواحد قضاء رسول الله ﷺ، ولا يمكن عادة خفاءه على كلهم عن آخرهم، ظ.

. . . .

الله ﷺ بآراءهم، كما لا يخفى.

وقال ابن التركماني في "الجوهر النقي": ذكر البيهقي حديث «على كل بطن عقوله»، والشافعي رحمه الله يعتبر في العاقلة الأقرب فالأقرب، وظاهر الحديث الوجوب على البطن من غير اعتبار الأقرب، وكذلك حديث «قضى بالدية على العاقلة»، وكذا ما ذكره البيهقي: أن عمر جنى جناية فقال لعلي: عزمت عليك لما قسمت الدية على بني أبيك، قال: فقسمها على قريش. وذكر الطحاوي: أن سلمة بن نعيم قتل يوم اليمامة مسلما خطأ، فقال له عمر: عليك وعلى قومك الدية (١٠٨:١٠)، فإن قيل: في هذه الآثار ما يدل على أن عمر كان يقول بوجوب الدية على العصبات لا على أهل الديوان.

قلنا: يوم اليمامة كان في عهد أبي بكر رضي الله عنه قبل أن يضع عمر الديوان، ولعل قصة جناية عمر كانت قبل ذلك أيضا.

ثم لا يخفى على من له معرفة بالأيام أن عمر رضي الله عنه كان قد وضع لكل قبيلة ديوانا على حدة، فجعل ديوانا لقريش، بدأها بأهل بيت النبي ﷺ وقرابته الأقرب فالأقرب، حتى وضع نفسه حيث وضعه الله تعالى من قريش، وجعل ديوانا لخزاعة، وديوانا للأنصار، وديوانا لحمير، فلم يكن أهل ديوان الرجل إلا عشيرته وقبيلته، ومن أراد البسط في ذلك، فليراجع "الأموال" لأبي عبيد و"الفتوح" للبلاذري، والله تعالى أعلم، ظ.

فائدة: في قول عمر لسلمة بن نعيم: «عليك وعلى قومك الدية» دليل على أن القاتل يدخل مع العاقلة، ويكون فيما يؤدى كأحدهم؛ لأن العاقلة تتحمل جناية وجدت منه، وضمانا وجب عليه، فكان هو أولى بالتحمل، والأثر رواه ابن حزم من طريق سعد بن طارق، عن نعيم بن أبي هند، عن سلمة بن نعيم أنه قال: قتلت يوم اليمامة رجلا ظننته كافرا، فقال: اللهم إني مسلم برئ مما جاء به مسيلمة، قال: فأخبرت بذلك عمر بن الخطاب، فقال: الدية عليك وعلى قومك. قالوا: وروى هذا عن عمر بن عبد العزيز، ولا يعرف لهما من السلف مخالف اهـ (١١:٥٥).

قلت: لم يعله ابن حزم بشيء، غير أنه قال: لا حجة في أحد دون رسول الله ﷺ، ونص حكم رسول الله ﷺ أن الدية على العصبة وهو ليس عصبة لنفسه، لا في شريعة ولا في لغة، فصح يقينا أنه لا يغرم الجاني خطأ من دية النفس، ولا من الغرة شيئا اهـ.

قلت: إنك تقول: إن عجزت العاقلة فالدية والغرة على جميع المسلمين، فهل المسلمون

. . . .

عصبات له؟ فإن قلت: لا، فمن أين أوجبتها عليهم؟ ورسول الله ﷺ إنما أوجبها على عصبته. فإن قلت: أوجبتها عليهم لأن الرجل يتناصر بإخوانه المسلمين. قلنا: وهو ينصر نفسه بنفسه أولا، فكان وجوبها عليه مع العصبة أولى، ظ.

فائدة: إن لم يكن للقاتل خطأ ديوان فعاقلته قبيلته من النسب كما مر؛ لأن استنصاره بهم، وإذا لم يكن له عاقلة كاللقيط، والحربى، أو الذمى الذى أسلم، فعاقلته بيت المال فى ظاهر الرواية، وروى محمد عن أبى حنيفة أنه تجب الدية عليه من ماله لا على بيت المال، وجه هذه الرواية أن الأصل هو الوجوب فى مال القاتل؛ لأن الجناية منه، وإنما الأخذ من العاقلة بطريق التحمل، فإذا لم يكن له عاقلة يرد الأمر فيه إلى حكم الأصل. وجهُ ظاهر الرواية أن الوجوب على اللعاقلة لمكان التناصر، فإذا لم يكن له عاقلة كان استنصاره بالمسلمين عامة، وبيت المال مالهم، فكان ذلك عاقلته (بدائع ٧:٢٥٦).

قلت: يؤيد ظاهر الرواية ما رواه الطبرانى، والبزار، والبيهقى، من طريق أبى المليح الهذلى، عن أبيه، قال: كان فينا رجل يقال له: حمل بن مالك بن نابغة. له امرأتان، إحداهما هذلية، والأخرى عامرية، فضربت الهذلية بطن العامرية بعمود خباء أو فسطاط، فألقت جنينا ميتا، فانطلق بالضاربة إلى نبى الله ﷺ معها أخ لها يقال له عمران، فلما قصوا على رسول الله ﷺ القصة، قال وده، فقال أخوها: ما لى شىء أعقل فيه، قال: يا حمل بن مالك وهو يومئذ على صدقات هذيل، اقتص من تحت يدك من صدقات هذيل عشرين ومائة شاة، ففعل، قال الهيثمى: (فيه) المنهال بن خليفة، وثقه أبو حاتم، وضعفه جماعة، وبقية رجاله ثقات (مجمع ٦:٣٠٠)، وبهذا ظهر أن العاقلة الفقراء ليس عليهم من العقل شىء، وسيأتى.

وروى ابن حزم فى "المحلى": أن أبا موسى الأشعرى كتب إلى عمر بن الخطاب: أن الرجل يموت بيننا ليس له رحم ولا عصبة ولا مولى، فكتب إليه عمر: إن ترك رحما فرحم، وإلا فالمولى، وإلا فلبيت مال المسلمين، يرثونه ويعقلون عنه، وعن ميمون بن مهران: أن رجلا من أهل الجزيرة أسلم وليس له موال، فقتل رجلا خطأ، فكتب عمر بن عبد العزيز: أن اجعلوها دية على نحوه ممن أسلم اهـ (١١:٦٣).

قلت: قول عمر بن عبد العزيز محمول على ما إذا كان للذين يدخلون فى الإسلام من أهل الذمة وغيرهم جماعة فى دار الإسلام، يتناصرون فيما بينهم ويتناكحون، وصاروا قبيلة من

. . . .

القبائل، كما هو مشاهد فى أرض الهند، فدية القاتل خطأ منهم على نحوه ممن أسلم؛ لأن مبنى التعاقل على التناصر وهو موجود ههنا، والله تعالى أعلم.

قال فى "الدر": والكفار يتعاقلون فيما بينهم، يعنى إن تناصروا؛ لأن الكفر كله ملة واحدة، وإلا ففى ما له فى ثلاث سنين. قال ابن عابدين: هذا فى الذمى، أما المسلم ففى بيت المال اهـ. قال فى "الدر": ولا عاقلة للعجم، وبه جزم فى "الدر" (لأن العجم لم يحفظوا أنسابهم، ولا يتناصرون فيما بينهم، وليس لهم ديوان) وقيل: لهم عواقل؛ لأنهم يتناصرون كالأساكفة، والصيادين، والسراجين، فأهل محلة القاتل وصنعته عاقلته، وكذلك طلبة العلم.

قلت: وبه أفتى الحلوانى وغيره (خانية) زاد فى "المجتبى": والحاصل أن التناصر أصل فى هذا الباب، ومعنى التناصر أنه إذا حزبه أمر قاموا معه فى كفايته، وتمامه فيه. وفى "تنوير البصائر": والحق أن التناصر فيهم بالحرف، فهم عاقلته إلى آخره، فليحفظ، قلت: وحيث لا قبيلة ولا تناصر فالدية فى ماله أو بيت المال اهـ ملخصا (٥:٦٣٥).

روى ابن حزم فى "المحلى" من طريق ابن أبى شيبة: نا حفص بن غياث، نا عمر –وهو ابن عبيد– عن الحسن كان يقول فى المعاهد يقتل: إن كانوا يتعاقلون فعلى العواقل، وإن كان لا فدين عليه فى ذمته وماله. ومن طريقه: نا حفص بن غياث، عن أشعث، عن الشعبى فى المعاهد يقتل قال: ديته للمسلمين وعقله عليهم (١١:٦٢)، قلت: والراجح عندنا قول الحسن، ظ.

فائدة: إن كان القاتل معتقا أو مولى الموالاة فعاقلته مولاه، وقبيلة مولاه، لقوله عليه الصلاة والسلام: «مولى القوم منهم»، ثم عاقلة المولى الأعلى قبيلته، إذا لم يكن من أهل الديوان، فكذا عاقلة مولاه، ولأن استنصاره بمولاه وقبيلته، فكانوا عاقلته (بدائع ٧:٢٥٦). روى ابن حزم من طريق وكيع: نا سفيان الثورى، عن حماد بن أبى سليمان، عن إبراهيم، قال: اختصم على والزبير فى أموال لصفية، فقضى عمر بن الخطاب بأن الميراث للزبير، والعقل على على.

وعن إبراهيم النخعى، فى رجل أعتقه قوم، وأعتق أباه قوم آخرون، قال: يتوارثون بالأرحام، والعقل على الموالى، وعن مجاهد قال: إن رجلا أتى عمر بن الخطاب فقال: إن رجلا أسلم على يدى فمات، وترك ألف درهم، فتحرجت منها فرفعتها إليك، فقال: أرأيت لو جنى جناية على من تكون؟ قال: على، قال: فميراثه لك.

وعن معمر، عن الزهرى، قال: قال عمر بن الخطاب: إذا والى الرجل رجلا

. . . .

فميراثه له[١]، وعلى عاقلته عقله (هذه مراسيل يشد بعضها بعضا) ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج، قال: قلت لعطاء: أبى القوم أن يعقلوا عن مولاهم، (أراد مولى الموالاة) أيكون مولى من عقل عنه؟ فقال: قال معاوية: إما أن يعقلوا عنه، وإما أن نعقل عنه وهو مولانا، (قال ابن حزم: هذا صحيح عن معاوية ثابت؛ لأن عطاء أدركه).

وعن عبد الرزاق، عن سفيان الثورى، قال: إذا أبت العاقلة أن يعقلوا عن مولاهم أجبروا على ذلك (أراد مولى العتاقة)، وعن إبراهيم النخعى: إذا أسلم الرجل على يدى الرجل فله ميراثه، ويعقل عنه، وعن الحكم بن عتيبة فى رجل تولى قوما، قال: إذا عقل عنهم فهو منهم، وقال أبو حنيفة ومالك: تعقل العاقلة عن المولى والحليف، وقال أبو حنيفة: من والى غير من أعتقه -لكن من أسلم على أيديهم- فله أن ينتقل عنهم ويوالى غيرهم ما لم يعقلوا عنه، فإذا عقلوا عنه فلا يمكنه الانتقال عنهم بولايته أبدا اهـ (١١:٥٩).

قلت: قد ثبت بما ذكرنا من أقوال السلف أن ولاء الموالاة كان حكما ثابتا فى الإسلام، وهو الميراث والعقل بالمعاقدة والموالاة، ثم قال قوم: إنه منسوخ بقوله تعالى: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله﴾.

وقال آخرون: ليس بمنسوخ من الأصل، ولكنه جعل ذوى الأرحام أولى من موالى المعاقدة، فنسخ ميراثهم فى حال وجود القرابات، وهو باق لهم إذا فقد الأقرباء على الأصل الذى كان عليه، وهو قولنا معشر الحنفية؛ لأن قوله تعالى: ﴿والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم﴾ يوجب الميراث للذى والاه عاقدة، ثم قوله: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾، إنما جعل ذوى الأرحام أولى من المعاقدين الموالى، فمتى فقد ذوو الأرحام وجب ميراثهم بقضية الآية، فإذا لم يوجدوا فليس فى القرآن ولا فى السنة ما يوجب نسخها، فهى ثابتة الحكم مستعملة على ما تقتضيه عند فقد ذوى الأرحام.

وقد ورد الأثر عن النبى ﷺ بثبوت هذا الحكم وبقائه عند عدم ذوى الأرحام، فقد روى قبيصة بن ذويب عن تميم الدارى، أنه قال: يا رسول الله! ما السنة فى الرجل يسلم على يدى رجل من المسلمين؟ قال: «هو أولى الناس بمحياه ومماته»، وهو يقتضى أن يكون أولاهم بميراثه، إذ

---

(١) أى إذا لم يكن له وارث ذو رحم.

. . . .

ليس بعد الموت بينهما ولاية إلا في الميراث، وقد روى نحو قولنا في ذلك عن عمر، وابن مسعود، والحسن، وإبراهيم.

وروى أبو عاصم النبيل عن ابن جريج، عن أبي الزبير، عن جابر، قال: كتب النبي ﷺ: «على كل بطن عقوله» وقال: «لا يتوالى مولى قوم إلا بإذنهم».

ولا يجوز أن يكون مراده عليه السلام بذلك إلا مولى الموالاة؛ لأنه لا خلاف أن ولاء العتاقة لا يصح النقل عنه؛ لقوله ﷺ: «الولاء لحمة كلحمة النسب» فثبت به جواز الموالاة؛ لأنه قال: «إلا بإذنهم»، وأن له أن يتحول بولايته إلى غيره إلا أنه كرهه إلا بإذن الأولين.

وأما ما رواه أبو داود وغيره عن جبير بن مطعم مرفوعا: «لا حلف في الإسلام، وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة»، فمعناه -والله أعلم- نفي الحلف في الإسلام على الوجه الذي كانوا يتحالفون عليه في الجاهلية؛ لأن حلف الجاهلية كان على أن يعاقده فيقول: هدمي هدمك، ودمي دمك، وترثني وأرثك، وكان فيه أشياء قد حظرها الإسلام، منها أن يحامي عليه، ويبذل دمه دونه، ويهدم ما يهدمه، فينصره على الحق والباطل، وقد أبطلت الشريعة ذلك، وأوجبت القيام بالقسط، ومعاونة الظالم على المظلوم من غير أن يلتفت إلى قرابة وموالاة، قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين﴾ -إلى قوله- ﴿فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا﴾، وقال النبي ﷺ: «انصر أخاك ظالما أو مظلوما، قالوا: كيف يعينه ظالما؟ قال: أن ترده عن الظلم»، وكان في حلف الجاهلية أن يرثه الحليف دون أقربائه، وقد أبطلت الشريعة ذلك، قال تعالى: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾.

وبالجملة فقد نفى النبي ﷺ بقوله: «لا حلف في الإسلام» التحالف على النصرة من غير نظر في دين أو حكم أو أمر باتباع أحكام الشريعة، دون ما يعقده الحليف على نفسه، وأما قوله: «وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة»، فمعناه -والله أعلم- أن الإسلام لا يزيده إلا شدة فيما وافق أمر الله، ولم يخالفه، فأبطل من حلف الجاهلية ما خالف الشريعة، وأثبت منه ما وافقه، ولعل هذا أولى مما ذكره الجصاص في معناه، والعلم عند الله عز وجل، وقد مر بسط الكلام في ذلك في "باب ولاء الموالاة"، فليراجع.

وأما قول ابن حزم: إن قوله ﷺ: «مولى القوم منهم» ليس موجبا أن يعقلوا عنه؛ لأنه ﷺ

. . . .

قال أيضًا: «ابن أخت القوم منهم»، ولم يكن ذلك موجبا عندهم أن يعقلوا عنه (١١: ٦٠)، ففيه أن قوله ﷺ في مولى القوم وابن أختهم دل على أنهما يرثانهم إذا لم يكن أحد أولى منهما، وكان مقتضى ذلك أن يعقلوا عنهما، ولكن قضائه ﷺ بالدية على العصبة نفى أن يعقلوا عن ابن أختهم؛ لكون الخال خارجا من العصبات، وأما المولى الأعلى فهو من العصبات عندنا، كما سيأتى فى كتاب الفرائض، فيعقل عن مولاه، والله تعالى أعلم، ظ.

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": لا خلاف بين أهل العلم فى أن العاقلة العصبات، وأن غيرهم من الإخوة من الأم، وسائر ذوى الأرحام، والزوج، وكل من عدا العصبات ليسوا من العاقلة، ويدخل فى العاقلة آباء القاتل، وأبناءه، وإخوته، وعمومته، وأبناءهم وهو مذهب مالك، وأبى حنيفة، ورواية عن أحمد؛ لما روى عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: قضى رسول الله ﷺ أن عقل المرأة بين عصبتها من كانوا، لا يرثون منها شيئا إلا ما فضل عن ورثتها، وإن قتلت فعقلها بين ورثتها، رواه أبو داود، ولأن العقل موضوع على التناصر وهم من أهله.

وقال الشافعى رحمه الله وهو رواية عن أحمد: ليس آباءه وأبناءه من العاقلة؛ لما روى أبو هريرة فى امرأة من هذيل قتلتها الأخرى: فقضى بدية المرأة على عاقلتها وورثها ولدها ومن معهم، متفق عليه.

وفى رواية: ثم ماتت القاتلة، فجعل النبى ﷺ ميراثها لبنيها، والعقل على العصبة، رواه أبو داود والنسائى، وفى رواية عن جابر بن عبد الله قال: فجعل رسول الله ﷺ دية المقتولة على عاقلتها، وبرأ زوجها وولدها، فقالت عاقلة المقتولة: ميراثها لنا، فقال رسول الله ﷺ: «ميراثها لزوجها وولدها»، رواه أبو داود اهـ (٩: ٥١٥).

قلت: إن ولد المرأة إذا لم يكن من عصبتها لا يعقل عنها، لأن العقل على العصبات، ولذلك لا يعقل الإخوة من الأم، ومقتضى الخبر أن من يرثها لا يعقل عنها إذا لم يكن من عصبتها، وهو متفق عليه بين العلماء، كما قاله ابن المنذر، وفى رواية أسامة بن عمير: فقال أبوها: إنما يعقلها بنوها، فقال النبى ﷺ: «الدية على العصبة»، كذا فى "فتح البارى" (١٢: ٢٢٣)، فدل على أن أبناءها لم يكونوا من عصبتها، والله تعالى أعلم.

قال الموفق: وسائر العصبات من العاقلة بعدوا أو قربوا، من النسب، والمولى وعصبته، ومولى المولى وعصبته، وغيرهم، وبهذا قال عمر بن عبد العزيز، والنخعى، وحماد، ومالك، والشافعى،

. . . .

ولا أعلم عن غيرهم خلافهم، ولا يدخل فى العقل من ليس بعصبة، ولا يعقل المولى من أسفل، وبه قال أبو حنيفة، وأصحاب مالك.

وقال الشافعى فى أحد قوليه: يعقل، ولنا أنه ليس بعصبة ولا وارث، فلم يعقل عنه كالأجنبى، ولا يحمل العقل إلا من كان يعرف نسبه من القاتل، أو يعلم أنه من قوم يدخلون كلهم فى العقل، ومن لا يعرف ذلك منه لا يحمل، وإن كان من قبيلته، فلو كان القاتل قرشيا لم يلزم قريشا كلهم؛ لأن قبائلهم تفرقت، وصار كل قوم ينتسبون إلى أب يتميزون به، فيعقل عنهم من يشاركهم فى نسبهم إلى الأب الأدنى، ألا ترى أن الناس كلهم بنو آدم، فهم راجعون إلى أب واحد؟ وإن لم يثبت نسب القاتل من أحدٍ فالدية من بيت المال، لأن المسلمين يرثونه إذا لم يكن له وارث، فكذلك يعقلونه على هذا الوجه اهـ ملخصا (٩: ٥١٩).

قال: ومن مات من العاقلة أو افتقر أو جن قبل الحول لم يلزمه شيء، لا نعلم فى هذا خلافا؛ لأنه مال يجب فى آخر الحول على سبيل المواساة، فأشبه الزكاة، وإن وجد ذلك بعد الحول لم يسقط الواجب، وبهذا قال الشافعى، وقال أبو حنيفة: يسقط بالموت اهـ (٩: ٥٢٢).

قال: وقال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن المرأة والصبى الذى لم يبلغ لا يعقلان مع العاقلة، وأجمعوا على أن الفقير لا يلزمه شيء، وهذا قول مالك، والشافعى، وأصحاب الرأى.

وحكى بعض أصحابنا عن مالك وأبى حنيفة: أن للفقير مدخلا فى التحمل، وذكره أبو الخطاب رواية عن أحمد؛ لأنه من أهل النصرة، والصحيح الأول؛ لأن تحمل العقل مواساة، فلا يلزم الفقير كالزكاة؛ ولأنها وجبت على العاقلة تخفيفا عن القاتل، فلا يجوز التثقيل بها على من لا جناية منه، وفى إيجابها على الفقير تثقيل عليه، ولأننا أجمعنا على أنه لا يكلف أحد من العاقلة ما يثقل عليه ويجحف به، وتحميل الفقير منها شيئا يثقل عليه، وربما يجحف بماله، وأما الصبى والمرأة والمجنون فلا يحملون منها؛ لأن فيها معنى التناصر، وليسوا من أهل النصرة اهـ ملخصا (٩: ٥٢٣)، فإن كان أحد من هؤلاء قاتلا هل يدخل مع العاقلة فى العقل؟ اختلفت الرواية فى ذلك، وظاهر الرواية عدم دخولهم وإن باشروا، كما فى "رد المحتار" (٥: ٦٣٣)، ظ.

باب فى مدة أداء الدية

٥٩٦٥- حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن أشعث عن الشعبى وعن الحكم عن إبراهيم قالا: أول من فرض العطاء عمر بن الخطاب، وفرض فيه الدية كاملة فى ثلاث سنين، والنصف فى سنتين، والثلث فى سنة، وما دون ذلك فى عامة، رواه ابن أبى شيبة (زيلعى).

باب فى مدة أداء الدية

قوله: "حدثنا عبد الرحيم" إلخ: قلت: هو مذهب أئمتنا، قال العبد الضعيف: روى البيهقى فى "سننه" من طريق الربيع: أنبأ الشافعى، قال: وجدنا عاما فى أهل العلم (أى شائعا) أن رسول الله ﷺ قضى فى جناية الحر المسلم على الحر خطأ بمائة من الإبل، وعاما فيهم أنها فى مضى ثلاث سنين، فى كل سنة ثلثها بأسنان معلومية اهـ، وذكر ابن الرفعة فى "شرح الوسيط": أن الشافعى قال فى "المختصر": لا أعلم مخالفا، أنه عليه السلام قضى بالدية على العاقلة، ولا اختلاف بين أحد علمته فى أنه عليه السلام قضى بها فى ثلاث سنين.

ثم ذكر عن ابن المنذر قال: ما ذكره الشافعى لا يعرف له أصل من كتاب ولا سنة، وأن ابن حنبل سئل عنه؟ فقال: لا أعرف فيه شيئا، فقيل له: إن أبا عبد الله رواه عن النبى ﷺ، فقال: لعله سمعه من ذلك المدنى، فإنه كان حسن الظن فيه، يعنى ابن أبى يحيى، قال ابن داود والشافعى فى "شرح المختصر": كان الشافعى يروى هذا الحديث، ويقول: حدثنى من هو ثقة فى الحديث غير ثقة فى دينه اهـ من "الجوهر النقى" (٨: ١١٠).

قال العبد الضعيف: ولو سلمنا ضعف ما رواه الشافعى عن النبى ﷺ فى ذلك، فله شواهد عديدة من طرق عن عمر وعلى رضى الله عنهما، أما الروايات عن عمر فمذكورة فى المتن، وأما عن على فأخرج البيهقى فى "سننه" من طريق ابن وهب: أخبرنى ابن لهيعة، عن يزيد بن أبى حبيب: أن على بن أبى طالب رضي الله عنه قضى بالعقل فى قتل الخطأ فى ثلاث سنين. وعن يحيى ابن سعيد: إن من السنة أن تنجم الدية فى ثلاث سنين (٨: ١١٠)، وفى كل ذلك تقوية لما ذكره الشافعى رحمه الله من إجماع السلف على ذلك، وقال الترمذى فى "كتابه": قد أجمع أهل العلم على أن الدية تؤخذ فى ثلاث سنين، فى كل سنة ثلث الدية (زيلعى ٢: ٣٣٧).

وقال الموفق فى "المغنى": ولا أعلم فى أنها تجب مؤجله خلافا بين أهل العلم، وروى ذلك

٥٩٦٦- وأخبرنا ابن جريج، قال: أخبرت عن أبى وائل: أن عمر بن الخطاب جعل الدية الكاملة فى ثلث سنين، وجعل نصف الدية فى سنتين، وما دون النصف فى سنة، أخرجه عبد الرزاق.

٥٩٦٧- وأخرجه أيضا عن الثورى، عن أشعث، عن الشعبى: أن عمر بن الخطاب جعل الدية فى الأعطية فى ثلاث سنين، والنصف والثلثين فى سنتين، والثلث فى سنة، وما دون الثلث فهو فى عامة اهـ (زيلعى ٢: ٣٣٦).

عن عمر، وعلى وابن عباس رضى الله عنهم، وبه قال الشعبى، والنخعى، وقتادة، وأبو هاشم، وعبد الله بن عمر، وأبو حنيفة، ومالك، والشافعى، وأبو ثور، وابن المنذر.

وقد حكى عن قوم من الخوارج أنهم قالوا: الدية حالة؛ لأنها بدل متلف، ولم ينقل إلينا ذلك عمن يعد خلافه خلافا، وتخالف الدية سائر المتلفات؛ لأنها تجب على غير الجانى على سبيل المواساة، فاقتضت الحكمة عليهم، وقد روى عن عمرو على أنهما قضيا بالدية على العاقلة فى ثلاث سنين، ولا مخالف لهما فى عصرهما؛ فكان إجماعا اهـ (٩: ٤٩٢).

فائدة: فى قدر ما على العاقلة من الدية، قال الموفق فى "المغنى": ولا خلاف بين أهل العلم فى أن العاقلة لا تكلف من المال ما يجحف بها ويشق عليها؛ لأنه لازم لها من غير جنايتها على سبيل المواساة للقاتل، والتخفيف عنه، فلا يخفف عن الجانى بما يثقل على غيره ويجحف به كالزكاة، واختلف أهل العلم فيما يحمله كل واحد منهم، فقال أحمد: يحملون على قدر ما يطيقون، فعلى هذا لا يقدر شرعا، وإنما يرجع فيه إلى اجتهاد الحاكم، فيفرض على كل واحد قدرا يسهل ولا يؤذى، وهذا مذهب مالك لأن التقدير لا يثبت إلا بتوقيف، ولا يثبت بالرأى والتحكم، ولا نص فى هذه المسألة؛ فوجب الرجوع فيها إلى اجتهاد الحاكم كمقادير النفقات. وعن أحمد: أنه يفرض على الموسر نصف مثقال؛ لأنه أقل ما يقدر فى الزكاة، فكان معتبرا بها، ويجب على المتوسط ربع مثقال؛ لأن ما دون ذلك تافه؛ لكون اليد لا تقطع فيه، وهو مذهب الشافعى. وقال أبو حنيفة: أكثر ما يجعل على الواحد أربعة دراهم، وليس لأقله حد؛ لأن ذلك مال يجب على سبيل المواساة للقرابة، فلم يتقدر أقله كالنفقة، قال: ويسوى بين الغنى والمتوسط لذلك، قال الموفق: والصحيح الأول؛ لما ذكرنا من أن التقدير إنما يصار إليه بتوقيف فيه اهـ ملخصا (٩: ٥٢٠).

لكن نقول: الإيجاب عليهم للتخفيف عن القاتل، وإنما يجب على وجه لا يتعسر عليهم، وذلك فى إيجاب القليل دون الكثير، ثم هذه صلة يؤمرون بها على وجه التبرع، فلا يبلغ مقدارها

باب أن العاقلة لا تعقل العمد والصلح والإقرار وجناية العبد

٥٩٦٨– قال محمد: أخبرنا مالك، أخبرنا ابن شهاب، قال: مضت السنة أن العاقلة لا تحمل شيئا من دية العمد إلا أن تشاء.

٥٩٦٩– وقال محمد أيضا: حدثنى عبد الرحمن بن أبى الزناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس، قال: لا تعقل العاقلة عمدا، ولا صلحا، ولا اعترافا، ولا ما جنى المملوك، وقال: به نأخذ، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهاءنا (الموطأ للإمام محمد).

مقدار الواجب من الزكاة (وهو خمسة دراهم من نصاب الفضة)، بل ينقص من ذلك، فإن قلت العاقلة، فكان يصيب الرجل أكثر من أربعة ضم إليهم أقرب القبائل فى النسب، حتى يصيب الرجل منهم ما وصفنا؛ لأن إيجاب الزيادة إحجاف بهم؛ فلا يجوز؛ فلذلك ضم إليهم أقرب القبائل اهـ ملخصا من "المبسوط" (١٢٩:٢٧).

وحاصله أن مقدار الدية لم يقدره الشارع بمقدار معلوم على كل واحد من العاقلة، فلا بد أن ينقص من القدر الواجب فى الزكاة شرعا، فلا يزاد على أربعة دراهم؛ كيلا يلزم مساواة الصلة والتبرع للواجب بالشرع. وهذا كما ترى دليل لا يقوم على رجليه(١) وإلا لزم أن لا يجوز للإمام فى ضرب الجعل على المسلمين لجهاد العدو الزيادة على أربعة دراهم. ولا قائل به، بل للإمام أن يضرب على كل واحد ما يطيقه من المال، إذا لم يكن فى بيت المال كفاية، فكذا ههنا، وظنى أن ما قاله الإمام ليس بتقدير ولا تحديد، وإنما معناه الإشارة على الإمام أن لا يزيد على أقل قدر يجب فى الزكاة، والله تعالى أعلم، ظ.

باب أن العاقلة لا تعقل العمد إلخ

قوله: "قال محمد" إلخ: قلت: سنده صحيح، وروى الدارقطنى عن الشعبى أنه قال: لا تعقل العاقلة عمدا، ولا عبدا، ولا صلحا، ولا اعترافا، ورجاله ثقات.

---

(١) قيل هذا قياس مع الفارق، فإن الإنفاق فى جهاد العدو فرض وواجب؛ لقوله تعالى: ﴿انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله﴾ بخلاف العقل فإنه ليس بواجب، قلنا: قوله ﷺ: «وعلى العاقلة الدية» يفيد وجوب العقل عليهم، ولذا يجبرهم الإمام على ذلك فاستويا، ظ.

باب لا تعقل العاقلة أدنى من الموضحة

٥٩٧٠- عن إبراهيم النخعى، قال: لا تعقل العاقلة فى أدنى من الموضحة.

٥٩٧١- وفى لفظ له: تعقل العاقلة الخطأ كله إلا ما كان دون الموضحة والسن مما ليس فيه أرش معلوم رواهما محمد فى كتاب الآثار وقال: وبهذا كله نأخذ وهو قول

واختلفوا فى تأويل قوله: «لا تعقل العاقلة عبدا» فقال ابن أبى ليلى: معناه أنه إذا قتل الحر العبد، أو جنى عليه فالأرش فى مال القاتل، وليس على العاقلة، وقال محمد بن الحسن: معناه أنه إذا جنى المملوك فجنايته فى رقبته، لا على عاقلة المولى، وقال أبو عبيد: فذاكرت الأصمعى فيه، فقال: القول عندى ما قال ابن أبى ليلى، وعليه كلام العرب، ولو كان المعنى ما قال أبو حنيفة لكان لا تعقل العاقلة عن عبد، ولم يكن ولا تعقل عبدا كذا فى الزيلعى. وقال فى القاموس: قال الأصمعى: كلمت فى ذلك أبا يوسف بحضرة الرشيد، فلم يفرق بين عقلته وعلقت عنه حتى فهمته اهـ.

وأجاب عنه القارى بأن عقلته قد يجىء بمعنى عقلت عنه، كما فى قوله: "لا تعقل العاقلة عمدا واعترافا وصلحا"، فإن معناه عن عمد، وعن اعتراف، وعن صلح، فيكون معنى قوله: "لا تعقل عبدا" لا تعقل عن عبد، كما يدل عليه سياق كلام الشعبى وسباقه، كذا فى "التعليق الممجد".

والصواب عندى أن يقال: تقدير قوله: "لا تعقل العاقلة عبدا" لا تعقل العاقلة جناية عبد، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، ولا حاجة إلى تقدير "عن"، والقرينة على التقدير وقوع العقل على الأفعال كالعمد والصلح والإقرار، فيجب أن يقدر الفعل فى قوله: «عبدا»؛ لئلا يلزم اشتراك الفعل فى معنيين؛ لأن العقل إذا عدى إلى الفعل كأن "عقلت قتل فلان" كان له معنى، وإذا عدى إلى الذات كأن يقال: "عقلت فلانا" كان له معنى آخر، ولم يتنبه الأصمعى ومن قلده لهذه الدقيقة، فقالوا ما قالوا. قلت: ويؤيد ما قاله محمد ما فى قول ابن عباس: "ولا ما جنى المملوك" وهو صريح فى أن العاقلة لا تحمل جناية العبد إذا كان هو الجانى، لا أنها لا تحمل جناية الحر إذا قتل العبد، والآثار يفسر بعضها بعضا، فافهم، والله أعلم.

باب لا تعقل العاقلة أدنى من الموضحة

قوله: "عن إبراهيم النخعى" إلخ: قلت: الأصل فيه ما روى عن النبى ﷺ أنه جعل دية الجنين على العاقلة، وهى نصف العشر كدية الموضحة، فظهر منه أن العاقلة تتحمل إلى نصف

. . . .

العشر، والكلام مذكور عليه فى باب دية الجنين.

فـائـدة:

روى ابن حزم فى "المحلى" عن على بن أبى طالب: أنه لما رجم المرأة قبال لأوليـاءها: هذا ابنكم ترثونه ويرثكم، وإن جنى جناية فعليكم، وعن إبراهيم النخعى قال: إذا لاعن الرجل امرأته فرق بينهما، ولا يجتمعان أبدا، وألحق الولد بعصبته، وترثه ويعقلون عنه. وعنه أيضا فى ولد الملاعنة، قال: ميراثه كله لأمه، ويعقل عنه عصبتها، وكذلك ولد الزنا، وولد النصرانى، وأمه مسلمة اهـ (١١:٦٣).

قال العبد الضعيف: هو مذهب أئمتنا رحمهم الله تعالى، قال فى "الهداية": وابن الملاعنة تعقله عاقلة أمه؛ لأن نسبه ثابت منها دون الأب، فإن عقلوا عنه ثم ادعاه الأب رجعت عاقلة الأم بما أدت على عاقلة الأب فى ثلاث سنين، من يوم يقضى القاضى لعاقلة الأم على عاقلة الأب اهـ (٤:٥٨٢ مع "البناية").

قلت: أخرج الشيخان عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر: أن رجلا لاعن امرأته على عهد رسول الله ﷺ، ففرق عليه السلام بينهما، وألحق الولد بأمه (زيلعى ٢:٤٢).

ومعنى إلحاقه بأمه ما فسره على رضى الله عنه بقوله لأولياء المرأة: هذا ابنكم ترثونه ويرثكم، وإن جنى جناية فعليكم. وأخرج ابن أبى شيبة عن على وابن مسعود أنهما قالا فى ابن الملاعنة: عصبته عصبة أمه، يرثهم ويرثونه. وبه قال النخعى والشعبى، كما فى "فتح البارى" (١٢:٢٥)، وسيأتى لذلك مزيد فى باب ميراث ابن الملاعنة من كتاب الفرائض، إن شاء الله تعالى.

فـائـدة:

قد تمت أبواب الديات والعواقل –ولله الحمد– وقد بقى بعد خبايا فى الزوايا، تركتها لمن يأتى من بعدى فيلحقها بالأبواب، ولولا مخافة التطويل لأتيت فى كل باب بتفصيل جميل، ولكن العمر قصير، والوقت قليل، والخطب جليل، فاقتصرت على ما فيه الكفاية، فإن ما لا يدرك كله لا يترك كله، والمرجو من الله سبحانه أن يجعل كل ذلك خالصا لوجهه الكريم، ويتقبل منى، ويتجاوز عن سيئاتى، إنه هو البر الرحيم، ويتلو هذه الأبواب كتاب الوصايا.

كتـــاب الـوصـــايـــا

كتاب الوصايا

معنى الوصية وتحقيق وجوبها أو ندبها

وهى جمعُ وصية، مثل: العطايا وعطية، والوصية بالمال هى التبرع به بعد الموت، والأصل فيها الكتاب، والسنة، والإجماع. أما الكتاب فقول الله سبحانه وتعالى: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾.

وأما السنة فحديث سعد بن أبى وقاص، متفق عليه، وسيأتى، وعن على رضى الله عنه قال: إنكم تقرأون هذه الآية: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾، وأن النبى ﷺ قضى أن الدين قبل الوصية، رواه الترمذى.

وأجمع العلماء فى جميع الأمصار والأعصار على جواز الوصية، ولا تجب الوصْية إلا على من عليه دين، أو عنده وديعة، أو عليه واجب، يوصى بالخروج منه؛ فإن الله تعالى فرض أداء الأمانات، وطريقه فى هذا الباب الوصية، فتكون مفروضة عليه، وهو محمل ما رواه مالك عن نافع، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما حق امرئ مسلم له شيء يوصى فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته عنده مكتوبة»، متفق عليه.

فأما الوصية بجزء من ماله فليست بواجبة على أحد فى قول الجمهور، وبذلك قال الشعبى والنخعى والثورى ومالك وأبو حنيفة والشافعى وأصحابهم وغيرهم.

قال ابن عبد البر: "أجمعوا على أن الوصية غير واجبة إلا على من عليه حقوق بغير بينة، وأمانة بغير إشهاد، إلا طائفة شذت فأوجبتها للأقربين الذين لا يرثون، وهو قول داود، وحكى عن مسروق وطاوس وإياس وقتادة وابن جرير، واحتجوا بالآية، وخبر ابن عمر، وقالوا: نسخت الوصية للوالدين والأقربين الوارثين، وبقيت فيمن لا يرث من الوارثين.

ولنا أن أكثر أصحاب رسول الله ﷺ لم ينقل عنهم وصية، ولم ينقل لذلك نكير، ولو كانت واجبة لم يخلوا بذلك، والنقل عنهم نقلا ظاهراً، ولأنها عطية لا تجب فى الحياة، فلا تجب بعد الموت.

فأما الآية فقال ابن عباس: نسخها قوله سبحانه: ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون﴾، وقال ابن عمر: نسختها آية الميراث، وبه قال عكرمة ومجاهد ومالك والشافعى، وحديث ابن عمر محمول على من عليه واجب، أو عنده وديعة، كذا فى "المغنى" (٦:٤١٥).

. . . .

وأيضا: فلفظ ابن عمر: "ما حق امرأ مسلم له شيء يوصى فيه" لا يدل على الوجوب؛ لأن الحق لغة الشيء الثابت، ويطلق شرعا على ما ثبت به الحكم، والحكم الثابت أعم من أن يكون واجبا أو مندوبا، وقد يطلق على المباح أيضا، لكن بقلة قاله القرطبى، قال: فإن اقترن به "على" أو نحوها كان ظاهرا فى الوجوب وإلا فهو على الاحتمال، فلا حجة فيه لمن قال بالوجوب، بل اقترن هذا الحق بما يدل على الندب، وهو تفويض الوصية إلى إرادة الموصى، حيث قال: "له شيء يريد أن يوصى فيه" (رواه أيوب عن نافع ورواه عبيد الله بن عمر عن نافع مثله أخرجهما مسلم، فيحمل رواية مالك بغير ذلك على الاختصار)، فلو كانت واجبة لما علقها بإرادته (وقول حزم: وجبت الوصية برواية مالك، ووجب عليه أن يريدها ولا بد (٣١٣:٩) دعوى مجردة لا دليل لها؛ فإن رواية مالك لا تدل على الوجوب ولو دلت لوجب حملها على الاختصار لوجوب قبول الزيادة من الثقة، والمعلق بالإرادة لا يكون واجبا، هذا هو الظاهر، ولا بد للقول بالوجوب من دليل).

وأما الجواب عن الرواية التى بلفظ "لا يحل" فلاحتمال أن يكون راويها ذكرها بالمعنى، وأراد بنفى الحل ثبوت الجواز بالمعنى الأعم، الذى يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح (فتح البارى ٥:٢٦٥).

وأما قول ابن حزم: إن ابن عباس قال فيمن ترك ثمانمائة درهم: قليل ليس فيها وصية، وأن عليا نهى من لم يترك إلا من سبعمائة إلى تسعمائة عن الوصية، وأن عائشة أم المؤمنين قالت فيمن ترك أربعمائة دينار: فى هذا فضل عن ولده؟ قال: ففيه حد القليل وهم لا يقولون بهذا (٣١٢:٩)، ففيه أن كل هؤلاء القائلين إنما تأولوا تقدير المال على وجه الاستحباب لا على وجه الإيجاب للمقادير المذكورة، وكان ذلك منهم على طريق الاجتهاد فيما تلحقه هذه الصفة (أى صفة الخبرية) من المال، ومعلوم فى العادة أن من ترك درهما لا يقال له: ترك خبرا، فلما كانت هذه التسمية موقوفة على العادة، وكان طريق التقدير فيها على الاجتهاد، وغالب الرأى مع العلم بأن القدر اليسير لا تلحقه هذه التسمية، وأن الكثير تلحقه، فكان طريق الفصل فيها الاجتهاد مع غالب الرأى، مع ما كانوا عرفوا من سنة النبى ﷺ، وقوله: «الثلث والثلث كثير، وأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»(أحكام القرآن (١٦٣:١) للرازى، وعند هذا يختلف الحال باختلاف الورثة فى كثرتهم وقلتهم وعناهم وحاجتهم، فلا يتقيد بقدر من المال، وقد قال الشعبى: ما من مال أعظم أجرا من مال يتركه الرجل لولده يغنيهم به عن الناس، كما فى "المغنى".

باب عدم جواز الوصية للوارث

٥٩٧٢- عن يونس بن راشد، عن عطاء الخراساني، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يجوز لوارث وصية إلا أن يشاء الورثة»، قال الذهبي في "الميزان": وإسناده جيد، وقال ابن حجر في "الدراية": رجاله لا بأس بهم.

٥٩٧٣- وعن إسماعيل بن عياش، عن شرحبيل بن مسلم، عن أبي أمامة: أن النبي ﷺ خطب، فقال: «إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث»، قال الترمذي: حديث حسن، وقال ابن حجر في "الدراية": إسناده قوي.

قلت:: فما حكاه عن أبي حنيفة: القليل أن يصيب أقل الورثة سهما خمسون درهما (٦:٤١٦) محمول على عرف زمانه، لا على التقييد العام، والله تعالى أعلم ،ظ.

باب عدم جواز الوصية للوارث

قوله: "عن يونس" إلخ: قلت: وهذان الحديثان أمثل ما روى في الباب، وقال البيهقي: قال أحمد بن حنبل: ما روى إسماعيل بن عياش عن الشاميين صحيح، وكذلك قاله البخاري وجماعة من الحفاظ، وهذا الحديث إنما رواه إسماعيل عن شامي، وقال ابن التركماني: وليس في رجاله مجهول، وابن عياش معروف، ورواه عن شامي، ولهذا قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

قال العبد الضعيف: قال الجصاص في "أحكام القرآن" له بعد ما ذكر طرق الحديث ما نصه: وهذا الخبر المأثور عن النبي ﷺ في ذلك، ورووه من الجهات التي وصفنا، هو عندنا في حيز التواتر؛ لاستفاضته وشهرته في الأمة، وتلقى الفقهاء إياه بالقبول، واستعمالهم له، وجائز عندنا نسخ القرآن بمثله إذا كان في حيز ما يوجب العلم والعمل من الآيات اهـ(١:١٦٦)، وقال ابن المنذر وابن عبد البر: أجمع أهل العلم على هذا، وجاءت الأخبار عن رسول الله ﷺ بذلك، فروى أبو أمامة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله قد أعطى كل ذي حق، فلا وصية لوارث»، رواه أبو داود، وابن ماجة، والترمذي، كذا في "المغني" (٦:٤١٩).

قال: فإن أجازها الورثة جازت في قول الجمهور من العلماء وقال بعض أصحابنا: الوصية باطلة وإن أجازها سائر الورثة، إلا أن يعطوه عطية مبتدأة، أخذا من ظاهر قول أحمد في رواية حنبل: لا وصية لوارث، وهذا قول المزني وأهل الظاهر، وهو قول للشافعي.

. . . .

واحتجوا بظاهر قول النبى ﷺ: «لا وصية لوارث»، وظاهر مذهب أحمد والشافعى أن الوصية صحيحة فى نفسها، وهو قول جمهور العلماء؛ لأنه تصرف صدر من أهله فى محله، والخبر قد روى فيه: "إلا أن يجيز الورثة"، والاستثناء من النفى إثبات، فيكون ذلك دليلا على صحة الوصية عند الإجازة اهـ.

قلت: أخرجه الدارقطنى من حديث ابن عباس بلفظ: "إلا أن يشاء الورثة"، كما هو مذكور فى المتن، وأبو داود فى "المراسيل": من مرسل عطاء الخراسانى، ووصله يونس بن راشد، فقال: عن عكرمة، عن ابن عباس، أخرجه الدارقطنى، والمعروف المرسل (التلخيص الحبير ٢٦٩)، وقد عرفت أن إسناده جيد، ورجاله موثقون، والرفع والوصل زيادة لا تنافى الإرسال، فتقبل من الثقة، وأخرجه الترمذى: من طريق شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن غنم، عن عمرو بن خارجة، مرفوعا: «لا وصية لوارث»، وقال: حسن صحيح، وزاد البيهقى فيه: «إلا أن يجيز الورثة» (٢:٢٦٤).

وقال الجصاص: روى عن النبى ﷺ أنه قال: «لا وصية لوارث إلا أن يجيزها الورثة»، وفيه بيان أن الأخبار الواردة بأن لا وصية لوارث من غير ذكر إجازة الورثة محمولة على أن الورثة لم يجيزوها، ويدل أيضا على أن إجازة الورثة معتبرة بعد الموت؛ لأنهم فى حال حياته ليسوا بورثة، وإنما تحصل لهم هذه السمة بعد موت المورث.

ويدل على أن الورثة متى أجازت الوصية لم يكن ذلك هبة مستأنفة من جهتهم، فتحمل على أحكام الهبات فى شرط القبض والتسليم، ونفى الشيوع فيما يقسم والرجوع فيها، بل تكون محمولة على أحكام الوصايا، ودل أيضا على جواز العقود الموقوفة التى لها مجيز؛ لأن الميت عقد الوصية على مال هو للوارث فى حال وقوع الوصية، وجعلها النبى ﷺ موقوفة على إجازة الوارث، فصار ذلك أصلا فيمن عقد عقد بيع، أو عتق، أو هبة، أو رهن، أو إجارة على مال الغير، أنه يقف على إجازة مالكه، إذ كان عقدا له مالك يملك ابتداءه وإبقاءه.

وقد دل أيضا على أنه إذا أوصى بأكثر من الثلث كانت موقوفة على إجازة الورثة، كما وقفها النبى ﷺ على إجازتهم إذا أوصى بها لوارث، فهذه المعانى كلها فى ضمن قوله عليه السلام: «لا وصية لوارث إلا أن يجيزها الورثة» اهـ ملخصا (١:١٦٨)،ظ.

باب عدم جواز الوصية بما زاد على الثلث وجوازها بالثلث فما دونه

٥٩٧٤- عن سعد بن أبى وقاص قال: قلت: يا رسول الله! إن لى مالا كثيرا، وإنما يرثنى ابنى أفأوصى بمالى كله؟ قال: لا، قلت: فبالثلثين؟ قال: لا، قلت: فبالنصف؟ قال: لا، قلت: فبالثلث؟ قال: الثلث، والثلث كثير، أخرجه الأئمة الستة فى كتبهم (زيلعى).

باب عدم جواز الوصية بما زاد على الثلث إلخ

قوله: عن سعد إلخ: قلت: وهو يدل على أن الوصية لا تجوز بما زاد على الثلث، وتجوز بالثلث فما دونه.

قال العبد الضعيف: هو مجمع عليه عند فقهاء الأمصار، قال الموفق فى "المغنى": إن الوصية لغير الوارث تلزم فى ثلث من غير إجازة، وما زاد على الثلث يقف على إجازتهم، فإن أجازوه جاز، وإن ردوه بطل فى قول جميع العلماء، والأصل فى ذلك قول النبى ﷺ لسعد: «الثلث والثلث كثير»، وقوله عليه السلام: «إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم عند مماتكم» (رواه الدارقطنى من حديث أبى أمامة، وفيه إسماعيل بن عياش وعتبة بن حميد، وهما ضعيفان، ورواه أحمد من حديث أبى الدرداء، ورواه ابن ماجة والبزار والبيهقى من حديث أبى هريرة، وإسناده ضعيف (التلخيص الحبير ٢٦٨).

قلت: لم يعل الحافظ طريق أحمد عن أبى الدرداء بشىء، وهذه طريق عديدة يقوى بعضها بعضا) قال: ولا يعتبر الرد والإجازة إلا بعد موت الموصى، نص عليه أحمد، وروى ذلك عن ابن مسعود، وهو قول شريح وطاوس والحكم والثورى والحسن بن صالح والشافعى وأبى حنيفة وأصحابه وأبى ثور وابن المنذر.

وقال الحسن وعطاء وحماد بن أبى سليمان وعبد الملك بن يعلى والزهرى وربيعة والأوزاعى وابن أبى ليلى: ذلك جائز عليهم؛ لأن الحق للورثة، فإذا رضو بتركه سقط حقهم، كما لو رضى المشترى بالعيب، وقال مالك: إن أذنوا له فى صحته فلهم أن يرجعوا، وإن كان ذلك فى مرضه وحين يحجب عن ماله فذلك جائز عليهم. ولنا أنهم أسقطوا حقوقهم فيما لم يملكوه، فلم يلزمهم كالمرأة إذا أسقطت صداقها قبل النكاح، أو أسقط الشفيع شفعته قبل البيع، ولأنها حالة لا يصح فيها ردهم للوصية، فلم يصح فيها إجازتهم اهـ (٦: ٤٢٨)، ظ.

باب رد الوصية بعد الإجازة

٥٩٧٥- قال أبو حنيفة: عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن ابن مسعود فى الرجل يوصى بوصية فتجيزها الورثة فى حياته، ثم يردون بعد موته، قال: ذلك النكرة لا يجوز، رواه محمد فى "الآثار".

باب أن للموصى تغيير وصيته

٥٩٧٦- عن الحجاج بن المنهال، عن همام، عن قتادة، عن عمرو بن شعيب، عن عبد الله بن أبى ربيعة، أن عمر قال: يحدث الرجل فى وصيته ما شاء، وملاك القضية آخرها، أخرجه ابن حزم (التلخيص الحبير).

باب رد الوصية بعد الإجازة

قوله: قال أبو حنيفة إلخ: وقال: به نأخذ إجازة الورثة قبل الموت ليس بشىء، فإن أجازوه بعد الموت وهى لوارث أو أكثر من الثلث فذلك جائز، وليس لهم أن يرجعوا، وهو قول أبى حنيفة. قلت: معنى قوله "ذلك النكرة لا يجوز": إن ذلك الرد هو الإنكار من إجازة الوصية، فلا يجوز الوصية به، فافهم، والله أعلم.

باب أن للموصى تغيير وصيته

قوله: عن الحجاج إلخ: قال العبد الضعيف: لم يعله ابن حزم بشىء، وإنما قال: لا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ، وهى كلمة حق أريد بها الباطل، فإن قول الصحابى إذا لم يكن له مخالف بمنزلة الإجماع، والاحتجاج بالإجماع احتجاج بقول الله وقول رسوله ﷺ، لأنه لا يكون إلا حقا كما مر غير مرة.

وأما قوله: ورب قضية خالفوا فيها عمر، ولا يعرف له مخالف فى ذلك من الصحابة اهـ، فرد عليه، كما لا يخفى على من طالع كتابنا هذا، إن شاء الله تعالى.

قال: وصح عن طاوس وعطاء وأبى الشعثاء وقتادة والزهرى أن للموصى أن يرجع فى وصيته عتقا كان أو غيره، وهو قول أبى حنيفة، ومالك، والشافعى، وقال آخرون بخلاف ذلك، روينا عن إبراهيم النخعى فيمن أوصى إن مات أن يعتق غلام له فقال: ليس له أن يرده فى الرق، وليس للعتق كسائر الوصية.

ومن طريق عبد الرزاق، والضحاك بن مخلد، كلاهما عن سفيان الثورى، عن أبى إسحاق

باب الوصية للكافر الذمى

٥٩٧٧- عن عكرمة: أن صفية قالت لأخ لها يهودى: أسلم ترثنى، فرفع ذلك إلى قومه، فقالوا: تبيع دينك بالدنيا، فأبى أن يسلم، فأوصت له بالثلث.

الشيبانى، عن الشعبى، قال: كل صاحب وصية يرجع فيها إلا العتاقة، ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن ابن شبرمة، وغيره من علماء الكوفة، قالوا: كل صاحب وصية يرجع فيها إلا العتاقة، وبه يقول سفيان الثورى (٩: ٣٤١): هو قول ابن حزم، قال: وقياسهم العتق على سائر الوصايا، فالقياس كله باطل، ولأن الحنيفيين والمالكيين لا يجيزون الرجوع فى التدبير، ولا بيع المدبر، وهذه وصية بالعتق فى كل حال؛ لأنه عتق لما لا يجب إلا بالموت، ولايخرج إلا من الثلث اهـ.

قلت: فرق بين التدبير والوصية بالعتق، فإن التدبير سبب الحرية؛ لأن الحرية ثبتت بعد الموت، ولا سبب غيره، وجعله سببا فى الحال أولى؛ لوجوده فى الحال وعدمه بعد الموت، بخلاف الوصية فإنها ليست بسبب للحرية، وإنما هى خلافه فى الحال؛ لأن الموصى يجعل الموصى له خلفا فى بعض ماله، ولذلك لا يتوقف التدبير على قبول العبد، والوصية تتوقف على قبول الموصى له، ولذا لم يجز بيع المدبر، وجاز بيع العبد الموصى له بالإعتاق قبل موت الموصى، ولأنه تبرع لم يتم، فجاز الرجوع عنه كالهبة، ولأن القبول يتوقف على الموت، والإيجاب يصح إبطاله قبل القبول فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون.

قال الموفق فى "المغنى": أجمع أهل العلم على أن للوصى أن يرجع فى جميع ما أوصى به وفى بعضه إلا الوصية بالإعتاق (ففيه خلاف) والأكثرون على جواز الرجوع فى الوصية به أيضا، روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال: يغير الرجل ما شاء من وصيته، وبه قال عطاء وجابر بن زيد والزهرى وقتادة ومالك والشافعى وأحمد وإسحاق وأبو ثور.

وقال الشعبى، وابن سيرين، وابن شبرمة، والنخعى: يغير منها ما شاء إلا العتق؛ لأنه إعتاق بعد الموت، فلم يملك تغييره. ولنا أنها وصية، فملك الرجوع عنها، ولأنها عطية تنجز بالموت، فجاز له الرجوع منها قبل تنجيزها، كهبة ما يفتقر إلى القبض قبل قبضه، وفارق التدبير فإنه تعليق على شرط، فلم يملك تغييره كتعليقه على صفة فى الحياة اهـ (٦: ٤٨٦)، ظ.

باب الوصية للكافر الذمى

قوله: "عن عكرمة" إلخ: قال العبد الضعيف: قال ابن حزم فى "المحلى": الوصية للذمى

٥٩٧٨- ومن طريق أم علقمة: أن صفية أوصت لابن أخ لها يهودى، وأوصت لعائشة بألف دينار، وجعلت وصيتها إلى عبد الله بن جعفر، فطلب ومن أخيها الوصية،

جائزة، ولا نعلم فى هذا خلافا وقد قال رسول الله ﷺ: «فى كل ذى كبد رطبة أجر» (٩:٣٢٢).

قلت: الدليل أعم من الدعوى، فإن الحربى ذو كبد رطبة أيضا، وقال الموفق فى "المغنى": تصح وصية المسلم للذمى، والذمى للمسلم، والذمى للذمى، روى إجازة المسلم للذمى عن شريح والشعبى والثورى والشافعى وإسحاق وأصحاب الرأى، ولا نعلم عن غيرهم خلافهم، وقال محمد ابن الحنفية، وعطاء، وقتادة، فى قوله تعالى: ﴿إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفا﴾، هو وصية المسلم لليهودى والنصرانى.

وقال سعيد: حدثنا سفيان، عن أيوب، عن عكرمة: «أن صفية بنت حيى باعت حجرتها من معاوية رضى الله عنهما بمائة ألف، وكان لها أخ يهودى، فعرضت عليه أن يسلم فيرث، فأبى، فأوصت له بثلث المائة ألف» اهـ.

قال: وتصح الوصية للحربى فى دار الحرب، نص عليه أحمد، وهو قول مالك وأكثر أصحاب الشافعى، وقال بعضهم: لا تصح، وهو قول أبى حنيفة، لأن الله تعالى قال: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين﴾ إلى قوله: ﴿إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين﴾ الآية، فيدل ذلك على أن من قاتلنا لا يحل بره. قال: ولنا أنه تصح هبة فصحت الوصية له كالذمى.

وقد روى: أن النبى ﷺ أعطى عمر حلة من حرير، فقال: يا رسول الله! كسوتنيها وقد قلت فى حلية عطارد ما قلت، فقال: إنى لم أعطكها لتلبسها، فكساها عمر أخا مشركا له بمكة. وعن أسماء بنت أبى بكر: أن رسول الله ﷺ أذن لها فى صلة أمها، وقد جاءت وهى راغبة تعنى عن الإسلام. وهذان فيهما صلة أهل الحرب وبرهم، والآية حجة لنا فيمن لم يقاتل، فأما المقاتل فإنه نهى عن توليه لا عن بره والوصية له، وإن احتج بالمفهوم فهو لا يراه حجة، ثم قد حصل الإجماع على جواز الهبة، والوصية فى معناها اهـ (٦:٥٣١).

قلت: لا نزاع فى جواز صلة الحربى، وإنما النزاع فى جواز الوصية له وهو فى دار الحرب، قال فى "شرح السير الكبير": لا بأس أن يصل الرجل المسلم المشرك، قريبا كان أو بعيدا، محاربا كان أو ذميا، واستدل عليه بأحاديث، منها: أنه بعث رسول الله ﷺ خمسمائة دينار إلى مكة حين قحطوا، أمر بدفع ذلك إلى أبى سفيان بن حرب وصفوان بن أمية، ليفرقا على فقراء مكة، فقبل ذلك أبو سفيان، وأبى صفوان. قال: وبه نأخذ؛ لأن صلة الرحم محمودة عند كل عاقل وفى كل

فوجد عبد الله قد أفسده، فقالت عائشة: أعطوه الألف دينار التى أوصت لى بها عمته، رواهما البيهقى (التلخيص الحبير).

دين، والإهداء إلى الغير من مكارم الأخلاق، قال ﷺ: «بعث لأتمم مكارم الأخلاق». فعرفنا أن ذلك حسن فى حق المسلمين والمشركين جميعا. وقال محمد فى "موطئه": لا بأس بالهدية إلى المشرك المحارب ما لم يهد إليه سلاح أو درع، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهاءنا اهـ من "رد المحتار" (٥:٦٤٣).

وفى "شرح السير" فى باب ما يختلف فيه أهل الحرب وأهل الذمة ما نصه: وصية الذمى للحربى المستأمن بالثلث صحيحة بمنزلة وصية المسلم للذمى، ووصية المسلم أو الذمى لحربى فى دار الحرب لا تكون صحيحة، وإن أجازها الورثة، إلا أن يشاءوا أن يهبوا له شيئا من أموالهم فيجوز ذلك إذا قبض؛ لأن من فى دار الحرب فى حق من هو فى دار الإسلام كالميت اهـ (٤:٢٢٩)، فتراه قد أجاز الهبة له إذا تمت بالقبض، ولم يجز الوصية له لكونه كالميت فى حقنا، والوصية للميت باطلة عندنا، وبه قال الشافعى، وأحمد، والفرق بين الهبة والوصية أن الهبة تمليك العين منجزا، فإذا وصل الموهوب إلى الموهوب له فى دار الحرب –سواء دخلها الواهب مستأمنا، أو أرسله على يد رسول يدخلها– لم يكن هبة للميت؛ لأن الحربى كالميت فى حق من هو فى دار الإسلام، لا فى حق من دخل دار الحرب مستأمنا، فتتم بالقبض، بخلاف الوصية، فإنها تمليك مضاف إلى ما بعد الموت، فلا بد من أن يكون الموصى له حيا فى حقنا، وليس ذلك إلا بأن يكون فى دار للإسلام، وإلا لزم توقيف عقد ليس له مجيز عند العقد، وذلك لا يجوز.

ولعلك قد عرفت بذلك أن بطلان الوصية للحربى إنما هو مبنى على تباين الدار، فلو أن مستأمنا فينا أوصى بماله لحربى فى دار الحرب صحت الوصية؛ لأن المستأمن من أهل دار الحرب حكما، ولو أوصى مسلم أو ذمى لمسلم أو ذمى هو فى دار الحرب بأمان أو الأسير صحت؛ لأن هناك لم يوجد تبائن الدار حكما، فالمسلم من أهل دار الإسلام حيث ما يكون، وكذلك لو أوصى لحربى قد أسلم فى دار الحرب؛ لأن المسلم من أهل دار الإسلام حيث ما يكون، كذا فى "شرح السير" (٤:٢٢٩). وفى "المبسوط": لو أوصى لحربى فى دار الحرب لم تجز الوصية؛ لتبائن الدارين وإن أجازت الورثة؛ لكونه محاربا حكما اهـ (٢٧:١٧٧).

ولله الحمد على الموافقة، ولم يتنبه الموفق لهذا المبنى، وظن أن بطلان الوصية للحربى مبنى على النهى عن موالاة المحاربين فقال ما قال، ولو كان كذلك لأبطلنا الهبة والصلة والهدية له أيضا،

باب بطلان وصية الصبى

٥٩٧٩- عن ابن عباس، قال: لا تصح وصية الصبى حتى يحتلم، رواه ابن قدامة فى "المغنى": بغير إسناد.

وقد عرفت أنا قائلون بجواز كل ذلك للحربى؛ لكونها منجزة غير مضافة إلى ما بعد الموت، بخلاف الوصية فإن جوازها للحربى يستلزم توقيف عقد ليس له مجيز عند العقد، وهو باطل، فافهم.

وأيضا فإن الوصية للقاتل باطلة عندنا كما سيأتى، والحربى قاتل حكما إذا كان فى دار الحرب؛ فلا تجوز الوصية له، وقياس الوصية على الهبة لا يصح؛ فإن الوصية للوارث باطلة، والهبة له جائزة، فافهم.

باب بطلان وصية الصبى

قوله: "عن ابن عباس" إلخ: قلت: إليه ذهب أبو حنيفة. وقال أحمد، ومالك، والشافعى: يجوز وصية الصبى إذا بلغ عشر سنين، واحتجوا لذلك بما روى مالك فى "موطئه" عن عبد الله ابن أبى بكر، عن أبيه أن عمرو بن سليم أخبره، أنه قيل لعمر بن الخطاب: إن ههنا غلاما يفاعا لم يحتلم وورثته بالشام، وهو ذو مال وليس له ههنا إلا ابنة عم له، فقال عمر: فليوص لها، فأوصى لها بمال يقال لها بئر جشم، قال عمرو بن سليم: فبعت ذلك المال بثلاثين ألفا، وابنة عمه التى أوصى لها هى أم عمرو بن سليم، قال أبو بكر: وكان الغلام ابن عشرة أو اثنى عشرة سنة (المغنى لابن قدامة).

وقالوا: إنه تصرف تمحض نفعا للصبى، فصح منه كالإسلام والصلاة، وذلك لأن الوصية صدقة، يحصل ثوابها له بعد غناه عن ماله، فلا يلحقه ضرر فى عاجل دنياه ولا أخراه، بخلاف الهبة والعتق المنجر، فإنه يفوت من ماله ما يحتاج إليه، إذا ردت رجعت إليه، وههنا لا يرجع إليه بالرد.

والجواب عنه أن الوصية توريث لغير الوارث بالاختيار؛ فلا تصح من الصبى كإقراره بالوارث؛ لأن فيه إضرارا بالورثة، فلا يملكه من لا يمكنه الإضرار، بخلاف البالغ فإنه يمكن إضراره بالإقرار، فيمكنه الإضرار بالوصية، فإن قلت: إنه ليس فى الوصية إضرارا بالورثة؛ لأن حقهم متعلق بالثلثين دون الثلث الباقى.

قلنا: حقهم متعلق بجميع التركة، ولذا يرثون جميعها إن مات المورث بلا وصية أو إقرار،

. . . .

فيكون الوصية والإقرار إضرارا لهم لا محالة، فيجوز ممن يجوز منه الإضرار كالبالغ، ولا يجوز ممن لا يجوز منه الإضرار كالصبى، وتركنا قول عمر فى ذلك لقول ابن عباس؛ لأنه أرجح من حيث الدليل وأقوى، وهذا مما من الله به على وما رأيته لأحد من قبلى، وليس هذا بأول من منه عز وجل على، بل لو تتبعت هذا الكتاب لوجدت مننا كثيرة من جنسه، والحمدلله على ذلك.

وأجاب صاحب "الهداية": عن أثر عمر بأنه محمول على أنه كان قريب العهد بالحلم مجازا، أو كانت وصيته فى تجهيزه وأمر دفنه، وهذا الجواب صيغ على أنه لم يطلع على الرواية بتمامها، فإنه قد صرح فى الرواية بأنه كان لم يحتلم، ووصيته لم تكن بالتجهيز والتكفين، بل ببئر جشم الذى باعه عمرو بن سليم بثلاثين ألفا، وقال أيضا: إن قول الصبى غير ملزم، وفى تصحيح وصيته إلزام بقوله، وفيه أنه كون قوله غير ملزم على الإطلاق غير مسلم؛ لأن إسلامه ملزم لحرمان ورثته، وهو مقبول منه.

وقال أيضا: هو يحرز الثواب بالترك على ورثته، وفيه أن مشروعية الوصية تدل على أن المقصود منها غير الثواب الحاصل بالترك على ورثته، وإلا لبطلت الوصية بالكلية، وقال أيضا: والمعتبر فى النفع والضرر النظر إلى أوضاع التصرفات لا إلى ما يتفق بحكم الحال، وفيه أنه مسلم، ولكن الكلام فى أن وضع الوصية نافع محض كقبول الهبة، أو دائر بين النفع والضرر كالإعتاق والطلاق، فلا يفيد هذا الاعتبار، وبهذا يتبين أن ما قلنا فى تحقيق المسألة هو الأولى.

وبه يتبين أن أجناح المقلدين، قد لا تصل إلى مدارك المجتهدين، فيعللون أقوالهم بتعليلات توهن أقوالهم فى نظر الناظر، مع أنها تكون قوية فى نفس الأمر، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: فهل عند بعض الأحباب ما يدل على أن فهمه قد وصف إلى مدارك المجتهدين؟ فإن قال: نعم، فما أجرأه على الدعوى، وإن قال: لا، فمن أين له أن يرمى صاحب "الهداية" ومن هو مثله من الفقهاء بقصور أفهامهم عن مدارك المجتهدين، وقد أذعنت الأمة والأئمة فى عصرهم وبعده على جلالتهم فى الفقه، ومعرفتهم بأصول المذهب وفروعه، أما بعض الأحباب فما أبعده عن الفقه والمعرفة بمدارك الإمام.، وبعد ذلك فقوله: إن الوصية توريث لغير الوارث بالاختيار، فلا تصح من الصبى كإقراره بالوارث إلخ باطل قطعا، وإلا لزم بطلان وصية المسلم للذمى وبالعكس؛ فإن توريث الكافر لا يملكه مسلم أصلا، ولزم أيضا بطلان وصية المرأة، فإنها لا تملك الإقرار بالوارث؛ لما فيه من إلحاق النسب بزوجها، ولا يصح إلا بتصديقه، فالحق ما ذكره

. . . .

صاحب "الهداية" وغيره: أن الوصية تمليك مضاف إلى ما بعد الموت بطريق التبرع، فلا تصح من الصبى والمجنون؛ لأنهما ليسا من أهل التبرع؛ لكونه من التصرفات الضارة المحضة، إذ لا يقابله عوض دنيوى.

وأما قول الشافعي: يحصل له عوض، وهو الثواب، فمسلم لكنه ليس بعوض دنيوى، فلا يملكه الصبى كالصدقة، ولا يصح قياسه على صلاة التطوع وصوم التطوع؛ لأنه ليس من باب التمليك بطريق التبرع، وأيضا فهو فى حد التعارض؛ لأنه كما يثاب على الوصية يثاب على الترك للوارث، بل هو أولى فى بعض الأحوال، كما تقدم.

وأما قول بعض الأحباب: إن مشروعية الوصية تدل على أن المقصود منها غير الثواب الحاصل بالترك على الوارث، وإلا لبطلت الوصية بالكلية، ففيه أن ذلك لا يستلزم بطلان الوصية بالكلية، وإنما يستلزم كون ترك الوصية أولى فى بعض الأحوال، وإذا كان كذلك لم يصح القول بجواز وصية الصبى، وبكونها نفعا محضا إلا إذا ثبت كونها أولى من الترك على الوارث مطلقا، وهو فى محل النزاع، ولو كان حصول الثواب فى الجملة مستلزما لكون الفعل نفعا محضا، لزم القول بجواز صدقة الصبى وهبته ونحو ذلك، ولا قائل به. وأيضا فإن قول الصبى غير ملزم، وفى تصحيح وصيته قول بإلزام قوله؛ لأن الوصية لازمة بعد الموت.

وأما قول بعض الأحباب: إن إسلام الصبى ملزم لحرمان ورثته وهو مقبول منه، ففيه أن ذلك ليس من الإلزام فى شيء، وإنما هو من باب اللزوم الشرعى، ألا ترى أنه لو أسلم وأراد توريث ورثته المشركين لم يملك ذلك؟ ولو كان بإسلامه ملزما حرمانهم لكان له ذلك؛ لأن القدرة تتعلق بالضدين، بخلاف الوصية فإنها من باب الإلزام قطعا؛ لكون اختيار الموصى متعلقا بها فعلا وتركا فافهم. وأما قوله: ولكن الكلام فى أن وضع الوصية نافع محض أو دائر بين النفع والضرر إلخ فنقول: لا يتكلم فى ذلك إلا من لم يعرف معنى الوصية، وإلا فقياس الوصية بالمال على الصدقة بالمال أولى من قياس الوصية على الحج والإسلام والصلاة، فالقول ببطلان صدقة الصغير يستلزم القول ببطلان وصيته سواء.

وأما الجواب عن أثر عمر رضى الله عنه فقال ابن حزم: إنه لا يصح عن عمر؛ لأن أم عمرو ابن سليم مجهولة، وعمرو بن سليم لم يدرك عمر، وكذلك لا يصح ما رواه ابن وهب عن رجال من أهل العلم عن ابن مسعود: أنه أجاز وصية الصبى؛ لأنه لا يدرى من رواه عن ابن

. . . .

مسعود، وقد خالفهما ابن عباس رضى الله عنهما، روينا من طريق عبد الرزاق، عن إبراهيم بن أبى يحيى، عن الحجاج بن أرطاة، عن ابن عباس: لا تجوز وصية الغلام حتى يحتلم، وصح هذا عن الحسن البصرى، وإبراهيم النخعى أيضا، وهو قول أبى حنيفة، والشافعى، وأبى سليمان، وأصحابهم اهـ ملخصا (٩: ٣٣١-٣٣٢).

قال: فلما بطل كل ما احتجوا به وجدنا الله تعالى يقول: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما -إلى قوله- وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح، فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم﴾، فصح بنص القرآن أن المجنون والصغير ممنوعان من أموالهما، حتى يعقل الأحمق، ويبلغ الصغير، فصح أنه لا يجوز لهما حكم فى أموالهما أصلا، وتخصيص الوصية فى ذلك خطأ، وكذلك صح عن النبى ﷺ أنه قال: «رفع القلم عن ثلاثة»، فذكر فيهم الصغير حتى يبلغ، فصح أنه غير مخاطب اهـ أى ومن لا يكون مخاطبا لا يكون له ولاية أصلا، فلا يملك الصدقة والهبة والوصية؛ لكونها مبنية على الولاية، فافهم.

وبالجملة فنص القرآن والسنة المعروفة عن النبى ﷺ قد رجحا قول ابن عباس فى هذا الباب، فلا بد من التأويل فى ما روى عن عمر فى ذلك لو سلمنا صحته، منها ما قاله صاحب "الهداية": إنه محمول على أن الصبى كان قريب العهد بالحلم مجازا.

وأما قول بعض الأحباب: إنه مبنى على أنه لم يطلع على الرواية، لأنه قد صرح فيها بأنه كان لم يحتلم إلخ ففيه أنك لم تنظر إلى قوله: "مجازا"، والمعنى أنه كان غلاما محتلما يعنى كان يافعا حقيقة، فيجوز أن يكون الراوى رواه بالمعنى، وقال: "لم يحتلم" مجازا تسمية للشىء باسم ما كان عليه، ففى "القاموس": يفع الحبل كمنع صعده، والغلام راهق العشرين كأيفع وهو يافع اهـ (٢: ٥٥٧)، ومن راهق العشرين يكون بالغا اتفاقا، ويحتمل أن يكون الغلام يافعا بالغا بالسن دون الاحتلام، فيصح القول بكونه بالغا وبكونه لم يحتلم، فافهم.

وقوله "إنه أوصى لابنة عم له بماله": لا ينافى أن يكون فيما يتعلق بتجهيزه ودفنه، وأيضا: فلا دليل على كون الصبى مسلما، لما فى لفظ مالك فى "الموطأ" قيل لعمر بن الخطاب: إن ههنا غلاما يفاعا لم يحتلم من غسان، ووارثه بالشام. والغسانيون كانوا نصارى، فيحتمل أن يكون نصرانيا، ووارثه بالشام نصرانى أيضا، وكان ذلك قبل فتح الشام، وقبل صيرورتها دار الإسلام، والحربى فى دار الحرب لا يرث الذمى، فكان ماله كله لبيت المال؛ لحرمان النساء عن الميراث فى

باب الوصية بكل المال عند عدم الوارث

٥٩٨٠– قال محمد: أخبرنا أبو حنيفة، قال: حدثنا الهيثم، عن عامر الشعبى، عن عبد الله بن مسعود أنه قال: يا معشر همدان، إنه يموت الرجل منكم ولا يترك وارثا،

دين النصارى، إلا أن يوصى لهن، ولكون ابنة عمه مسلمة، ولا توارث بين أهل ملتين، فقول عمر له: "فليوص لها" كان بمنزلة الإعطاء من بيت المال، أو كان من دين النصارى صحة وصية الصبى المراهق العاقل، فأقرهم وما يدينون.

وبالجملة فلا يصح الاستدلال بالأثر ما لم يثبت إسلام الصبى، ولو ثبت ففيه ما ذكرنا من احتمال كونه بالغا بالسن دون الاحتلام، والاحتمال يضر الاستدلال.

وأما قول ابن حزم: إن عمرو بن سليم لم يدرك عمر، فرده ابن التركمانى فى "الجوهر النقى" بأنه فى الثقات لابن حبان قيل: إنه كان يوم قتل عمر بن الخطاب قد جاوز الحلم، وقال أبو نصر الكلاباذى: قال الواقدى: كان قد راهق الاحتلام يوم مات عمر انتهى، وظهر بهذا أنه ممكن لقاءه لعمر، فتحمل روايته عنه على الاتصال على مذهب الجمهور كما عرف اهـ (٦:٢٨٢)، ولعل لابن حزم والبيهقى والطحاوى وغيرهم فى ثبوت هذا القيل نظرا، وكذلك فيما قاله الواقدى؛ لأن من كان قد جاوز الحلم يوم قتل عمر لا بد أن يكون قد ولد فى عهد النبى ﷺ، فيكون صحابيا صغيرا؛ لأن عمرو بن سليم من الأنصار، وكانوا يأتون بأبنائهم النبى ﷺ يحنكهم ويبرك عليهم، ولم يذكر أحد من المحدثين عمرو بن سليم فى الصحابة، وإنما عداده فى التابعين، فظاهر الإسناد أنه منقطع بين عمرو بن سليم وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما، وهو وإن كان حجة عندنا ولكنه معارض بالنص والسنة المعروفة التى ذكرناهما، مع ما فيه من الاحتمال الذى مر ذكره، وأما الشافعى فلا يحتج بالمرسل، فافهم، والله تعالى أعلم، ظ.

باب الوصية بكل المال عند عدم الوارث

قوله: "قال محمد" إلخ: قال العبد الضعيف: والأثر رواه الطبرانى عن أبى ميسرة عمرو ابن شرحبيل الهمدانى قال: قال لى عبد الله بن مسعود: إنكم من أحرى حى بالكوفة أن يموت أحدكم، ولا يدع عصبةً ولا رحما، فما يمنعه أن يضع ماله فى الفقراء والمساكين؟ ورجاله رجال "الصحيح"، كما فى "مجمع الزوائد" (٤:٢١٢)، وقال الموفق فى "المغنى" (٦:٥٣٥): اختلف الرواية عن أحمد –رحمه الله– فى من لم يخلف من وارثه عصبة، ولا ذا فرض، فروى

فليضع ماله حيث أحب. قال محمد: وبه نأخذ إذا لم يدع وارثا فأوصى بماله كله جاز ذلك، وهو قول أبي حنيفة.

عنه أن وصيته جائزة بكل ماله، ثبت هذا عن ابن مسعود، وبه قال عبيدة السلماني، ومسروق، وأهل العراق.

والرواية الأخرى: لا يجوز إلا الثلث، وبه قال مالك، والأوزاعي، وابن شبرمة، والشافعي، والعنبري؛ لأن له من يعقل عنه، فلم تنفذ وصيته في أكثر من ثلثه، ولنا أن المنع من الزيادة على الثلث، إنما كان لتعلق حق الورثة به، بدليل قول النبي ﷺ: «إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»، وههنا لا وارث له يتعلق حقه بماله، فأشبه حال الصحة اهـ.

وقال ابن حزم في "المحلى": قالت طائفة: من لا وارث له فله أن يوصي بماله كله، صح ذلك عن ابن مسعود وغيره، كما روينا من طريق عبد الرزاق، عن سفيان الثوري، عن أبي إسحاق السبيعي، عن أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل، قال: قال لي عبد الله بن مسعود فذكر الحديث، ومن طريق سفيان بن عيينة، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن الشعبي، عن مسروق، أنه قال فيمن ليس له مولى عتاقة: إنه يضع ماله حيث يشاء، فإن لم يفعل فهو في بيت المال، ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن أيوب السختياني، عن ابن سيرين، عن عبيدة السلماني، قال: إذا مات، وليس عليه عقد لأحد ولا عصبة يرثونه، فإنه يوصي بما له كله حيث شاء، ومن طريق حماد بن سلمة: أن أبا العالية الرياحي أعتقته مولاته سائبة، فلما احتضر أوصى بماله كله لغيرها، فخاصمت في ذلك، فقضى لها بالميراث، وهو قول الحسن البصري، وأبي حنيفة، وأصحابه، وشريك القاضي، وإسحاق بن راهويه، وقال مالك، وابن شبرمة، والأوزاعي، والحسن بن حي، والشافعي، وأحمد، وأبو سليمان: ليس له أن يوصي بأكثر من الثلث، كان له وارث أو لم يكن.

ثم رد على الأولين بأن قولهم: إن رسول الله ﷺ جعل العلة في أن يتجاوز الثلث غنى الورثة، باطل من قولهم، ما قال عليه السلام قط: إن أمري بأن لا يتجاوز الثلث في الوصية إنما هو لغنى الورثة، إنما قال عليه السلام: «الثلث والثلث كثير»، فهذه قضية قائمة بنفسها، وحكم فصل غير متعلق بما بعده. قلنا: فهل قال عليه السلام: إن هذه قضية قائمة بنفسها غير متعلق بما بعده؟ وإذ لا فكيف حل لك أن تنسب إلى رسول الله ﷺ ما لم يقل؟.

قال: ثم ابتدأ عليه الصلاة والسلام قضية أخرى مبتدأة قائمة بنفسها، غير متعلقة بما قبلها، فقال: «إنك أن تدع ورثتك أغنياء» الحديث.

باب كون الوصية بعد الدين

٥٩٨١- عن أبى إسحاق عن الحارث عن على قال: إنكم تقرأون هذه الآية ﴿من بعد وصية توصون بها أو دين﴾، وأن رسول الله ﷺ قضى بالدين قبل الوصية، رواه الترمذى وقال: قد تكلم بعض أهل العلم فى الحارث، والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم.

(قلنا: فهل قال عليه الصلاة والسلام: إن هذه قضية مبتدأة غير متعلقة بما قبلها؟ وإذ لا فكيف جاز لك أن تصرف الكلام عن ظاهره؟ والظاهر ارتباط أجزاء الكلام بعضها ببعض، وهذا أظهر من أن يخفى على من له إلمام باللسان وأساليبه، ولكن أهل الظاهر لا يفقهون). قال: ولا يحل أن ينسب إلى رسول الله ﷺ أنه علل علة فاسدة منكرة، حاش له من ذلك، ونحن نجد من له عشرة من الورثة فقراء، ولم يترك إلا درهما واحدا، فإن له بإقرارهم أن يوصى بثلثه، ولا يترك لهم ما يغنيهم من جوع غداء واحدا، ولا عشاء واحدا إلخ (٩: ٣١٨).

قلنا: لم يجئ فساد هذا التعليل إلا من قبلك، فإن الفقهاء لم يقولوا قط، إن المنع من الزيادة على الثلث، إنما هو لإغناء الورثة، وإنما قالوا: إن علة المنع من ذلك تعلق حق الورثة بماله، وهذا أظهر من أن يخفى على جاهل فضلا عن عالم عاقل، فإن المال مال الموصى وملكه، وكان مقتضى ذلك جواز الإيصاء بماله كله؛ لأنه ملكه وللمالك أن يتصرف فى ملكه كيف شاء كما فى حال الصحة، وإنما منع من التصرف بالمحاباة فيما زاد على الثلث فى مرضه لتعلق حق الورثة بماله، ولولا ذلك لم يمنع منه قط، يدل على ذلك قوله ﷺ: «أيكم مال وارثه أحب إليه من ماله؟ قالوا: يا رسول الله! ما من أحد إلا ماله أحب إليه من مال وارثه، قال: فإن ماله ما قدم ومال وارثه ما أخر» رواه مسلم (مشكاة ٣٧٥).

وقوله ﷺ: «أفضل الصدقة أن تصدق وأنت صحيح شحيح، تأمل العيش وتخشى الفقر، ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم، قلت: لفلان كذا، ولفلان كذا، وقد كان لفلان»، رواه أحمد، وابن ماجه، وأبو داود، والنسائى عن أبى هريرة (عزيزى ١: ٢٤٦)، فقولنا بتعلق حق الورثة بماله ليس من رأينا، بل هو مما أمر الله به ورسوله ﷺ، فاندحض بذلك ما ذكره ابن حزم فى هذا الباب كله، فافهم، وكن من الشاكرين.

باب كون الوصية بعد الدين

قوله: "عن أبى إسحاق" إلخ: قال العبد الضعيف: قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له:

باب عدم جواز الوصية للقاتل

٥٩٨٢- عن مبشر بن عبيد، عن الحجاج بن أرطاة، عن الحكم بن عتيبة، عن عبد

روى الحارث عن على قال: تقرأون الوصية قبل الدين، وأن محمدا ﷺ قضى بالدين قبل الوصية. قال أبو بكر: وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين، وذلك لأن معنى قوله: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾ أن الميراث بعد هذين، وليست "أو" فى هذا الموضع لأحدهما، بل قد تناولهما جميعا، لأن قوله: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾ مستثنى عن الجملة المذكورة فى قسمة المواريث، ومتى دخلت "أو" على النفى صارت فى معنى "الواو"، كقوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم آثما أو كفورا﴾ فكانت "أو" فى هذه المواضع بمنزلة "الواو"، فكذلك قوله تعالى: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾ لما كان فى معنى الاستثناء كأنه قال: إلا أن تكون هناك وصية أو دين، فيكون الميراث بعدهما جميعا، وتقديم الوصية على الدين فى الذكر غير موجب للتبدئة بها على الدين؛ لأن "أو" لا توجب الترتيب اهـ.

قال ابن جرير فى "تفسيره": فلم يجعل تعالى ذكره لأحد من ورثة الميت، ولا لأحد ممن أوصى له بشيء إلا من بعد قضاء دينه من جميع تركته، ثم جعل أهل الوصايا بعد قضاء دينه شركاء ورثته فيما بقى لما أوصى لهم به، ما لم يجاوز ذلك ثلثه، وإن جاوز ذلك ثلثه جعل الخيار فى إجازة ما زاد على الثلث من ذلك أو رده إلى ورثته، فأما ما كان من ذلك إلى الثلث فهو ماض عليهم، وعلى كل ذلك الأمة مجمعة، وقد روى عن رسول الله ﷺ بذلك خبر، فذكر حديث الحارث عن على رضى الله عنه (٤:١٨٩) ظ.

باب عدم جواز الوصية للقاتل

قوله: "عن مبشر بن عبيد" إلخ: قلت: القول بأنه يضع الحديث ظن واجتهاد، والمجتهد يخطئ ويصيب، ولو سلم أنه يضع الحديث فليس كل ما يرويه المتهم بالوضع كذبا موضوعا؛ لأن غاية الوضع أن يكون فسقا، وقد قال الله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾، فأمرنا بتبيين ما يخبر به لا برده وطرحه؛ فدل ذلك على أن ليس كل ما يخبر به الكاذب كذبا، وقد روى يعلى ابن عبيد أنه قال سفيان: اتقوا الكلبى، فقيل له: فإنك تروى عنه؟ قال: أنا أعرف صدقه من كذبه (الميزان للذهبى)، فدل ذلك على أن ليس كل ما يرويه المتهم بالوضع مطروحا، بل يقبل روايته بعد التبيين، فلما تبينا ما رواه مبشر عرفنا أنه لم يكذب فيه؛ لأن النبى ﷺ قال: «لا يرث

الرحمن بن أبى ليلى، عن على بن أبى طالب، قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس لقاتل

القاتل شيئا» كما سيأتى فى المواريث. وهذا يدل على أن القتل يجعل الوارث غير مستحق للميراث والوجه فيه أن الميراث مبنى على الاتصال بين المورث والوارث كالقرابة وغيرها، والقتل مبنى على كمال الانقطاع، كما لا يخفى، فيكون بين القتل والميراث منافاة؛ فلا يستحق القاتل الميراث.

ثم لما كانت الوصية أخت الميراث -لأن كل واحد منهما نيابة فى مال الميت- ينبغى أن يكون الاتصال ملحوظا فيها أيضا، إلا أن الميراث لما كان أقوى نوعى النيابة -لكونه اضطراريا- يحتاج فيه إلى كمال الاتصال، والوصية لما كانت أضعف نوعيها لا يحتاج فيها إلى كمال الاتصال، بل يكفى فيها نفس الاتصال، وهو كونهما من بنى آدم، وهو ظاهر لا يخفى على من له فطانة، فلما كان الاتصال ملحوظا فى الوصية يكون القتل منافيا للوصية أيضا، كما هو منافٍ للميراث؛ لأنه مبنى على كمال الانقطاع المنافى للاتصال، فيدل الحديث على بطلان الوصية للقاتل، كما يدل على بطلان الميراث بهذا الوجه، ويظهر به صدق ما رواه مبشر أنه ﷺ قال: «ليس لقاتل وصية»، وبه يظهر صحة ما ذهب إليه أبو حنيفة من عدم جواز الوصية للقاتل. بقى أنه من أين أخذ هذا المذهب؟ فيحتمل أن يكون أخذه من قوله: «لا يرث القاتل شيئا» على طريق الاجتهاد والاستنباط، ويحتمل أن يكون سمع قوله: «ليس لقاتل وصية» من الحجاج بن أرطاة، أو الحكم بن عتيبة، فإنهما من المشائخ الذين روى عنهم أبو حنيفة، أو سمعه من غيرهما من أصحاب عبد الرحمن بن أبى ليلى، وحينئذ لا يضر ضعف مبشر واتهامه بالوضع، والله أعلم.

وقال آخرون: يصح الوصية للقاتل؛ لأن نصوص الوصية مطلقة، لا تفرق بين القاتل وغيره، ولأن الوصية كالهبة فتصح، كما تصح الهبة.

والجواب عنه أن قوله: «لا وصية للوارث» يدل على أن نصوص الوصية ليست على إطلاقها، فيبطل الاحتجاج بإطلاقها، والفرق بين الهبة والوصية بأن الوصية تمليك وإنابة بعد الموت، وهو يقتضى الاتصال[1] كالميراث، بخلاف الهبة فإنه تمليك فى الحياة، وهو لا يقتضى الاتصال، فبطل القياس.

---

(١) انظر ما معنى هذا الاتصال؟ فإن الوصية تجوز من المسلم للمستأمن والذمى والعدو، ولا اتصال بينهم، ولا تصح للقاتل ولو خطأ، وقتل الخطأ لا يدل على الانقطاع، فقد يقتل الرجل حبيبه خطأ، وهذا هو حال اجتهاد بعض الأحباب؛ فإنه لا يدرى ما يخرج من رأسه، يعترض على الفقهاء، ويفرح بآراءه الفاسدة الكاسدة التى هى كالهواء أو كالهباء.

وصية»،أخرجه الدارقطنى،وقال: مبشر بن عبيد متروك يضع الحديث،كذا فى "الزيلعى".

وقال آخرون: إن القتل مبطل للوصية المتقدمة على الجرح دون المتأخرة عنه، وهو باطل أيضا لأن القتل يبطل استحقاق الميراث سابقا أو لاحقا، كأن جرح رجل امرأة ثم تزوجها ثم ماتت من الجرح، فكما لا فرق بين استحقاق الميراث المتقدم والمتأخر كذا لا فرق بين الوصية المتقدمة والمتأخرة؛ لأنك قد عرفت أن الميراث والوصية كليهما من باب واحد، وسبب بطلانهما واحد، وهو أن القتل مناف للاتصال المشروط للميراث والوصية، وبما ذكرنا يظهر الفرق بين القتل وبين الموانع الأخر كالرق واختلاف الدينين والدارين؛ لأن الموانع المذكورة لا تدل على كمال الانقطاع، بل تدل على ضعف الاتصال فقط، فهى تمنع الوراثة المبنية على شدة الاتصال دون الوصية المبنية على نفس الاتصال بخلاف القتل فإنه يدل على كمال الانقطاع المنافى لنفس الاتصال.

وبما ذكرناه تبين أيضا عدم جواز الوصية لأهل الحرب، وهو أنه لا يجوز الوصية للقاتل؛ لأن القتل منشأه[1] كمال العداوة، وكمال العداوة منافية للاتصال المقتضى لصحة الوراثة والوصية، وأهل الحرب قاتلون حكما؛ فلا يجوز الوصية لهم، وإذ لم تجز الوصية للقاتل الحكمى فعدم الجواز للقاتل الحقيقى أولى، وهذا تحقيق قد من الله به على، ولم أر من سبقنى إليه، والحمدلله على ذلك.

قال العبد الضعيف: حديث المتن قد أخرجه البيهقى فى "سننه" أيضا، وقد التزم أن لا يخرج فى كتبه شيئا من الموضوع، قاله السيوطى فى "اللآلئ" (٢:١٤٠) فثبت أن الحديث ليس بموضوع، بل له أصل عنده، وأخرجه الطبرانى فى "الأوسط" عن على، قال: سمعت النبى ﷺ يقول: «ليس لقاتل وصية».

قال الهيثمى فى "المجمع": وفيه بقية مدلس اهـ (٤:٢١٤)، والظاهر سلامة الطريق من مبشر بن عبيد، وإلا لصاح به الهيثمى أولا، فإنه أضعف من بقية بدرجات، ولم ينقم على بقية إلا التدليس، وأيضا: فإن بقية قد صرح بالتحديث عن مبشر بن عبيد عند البيهقى وغيره، وبذلك تزول علة التدليس، فالظاهر أنه روى ذلك عن غير مبشر أيضا، ولم يصرح بالتحديث عنه، فليس

---

(١) هذا مسلم فى قتل العمد دون الخطأ؛ فينبغى صحة الوصية للقاتل خطأ، والحنفية لا يقولون به؛ فلا يصح تعليل قولهم بهذه العلة الفاسدة، والحق ما ذكره فى "المبسوط": أنهم اتفقوا على أنه لا ميراث للقاتل عمدا كان أو خطأ، والوصية أخت الميراث، فلا تصح له، وأيضا بطلان الوصية للوارث لدفع المغايظة عن سائر الورثة، وبطلان الوصية للقاتل لهذا المعنى أيضا، فإنه يغيظهم أن يقاسموهم قاتل أبيهم تركته بسبب الإرث، أو بسبب الوصية، سواء كان قاتلا عمدا أو خطأ، هذا هو الفقه، لا ما اغتر به بعض الأحباب من الظنون، ظ.

باب الإعتاق في مرض الموت

٥٩٨٣- عن عمران بن حصين: أن رجلا أعتق ستة أعبد له عند الموت لا مال له غيرهم، فأقرع رسول الله بينهم، فأعتق اثنين وأرق أربعة، رواه الطحاوى[1] فى "معانى الآثار".

المدار على مبشر وحده، بل للحديث طريق غير طريقه، فاندفع شبهة الوضع، والله تعالى أعلم.

فإن أجازت الورثة الوصية للقاتل جازت فى قول أبى حنيفة ومحمد، ولم تجز فى قول أبى يوسف، ذكر قوله فى "الزيادات"؛ لأن الوصية أخت الميراث، ولا ميراث للقاتل وإن رضى به الورثة، فكذلك الوصية، وهذا لأن الحرمان كان بطريق العقوبة حقا للشرع، فلا يتغير ذلك بوجود الرضا من الورثة. والدليل عليه أنه لو أوصى لحربى فى دار الحرب لم تجز الوصية؛ لتباين الدارين، وإن أجازت الورثة، وإنما امتنعت الوصية للحربى لكونه محاربا حكما، والقاتل محارب له حقيقة، فلأن لا تنفذ الوصية له بإجازة الورثة كان أولى.

وجه قولهما أن الوصية للقاتل أقرب إلى الجواز من الوصية للوارث؛ لأن الأمر فى نفى الوصية للوارث مشهور، وفى نفى الوصية للقاتل مسبور (أى مجتهد فيه) والعلماء اتفقوا على أن لا وصية للوارث، واختلفوا فى جواز الوصية للقاتل، ثم بإجازة الورثة تنفذ الوصية للوارث، فكذلك للقاتل، والمعنى فيهما واحد وهو أن المغايظة تنعدم عند وجود الرضا من الوارث بالإجازة فى الموضعين جميعا، بخلاف ميراث القاتل، فإن ثبوت الملك بالميراث بطريق الحكم، حتى لا يتوقف على القبول، ولا يرتد بالرد، والإجازة إنما تعمل فيما يعتمد القبول والرد، وبخلاف الوصية للحربى فى دار الحرب؛ لأن بطلانها لانعدام الأهلية فى جانب الموصى له، فإن من فى دار الحرب فى حق من هو فى دار الإسلام كالميت، ولهذا تنقطع العصمة بتباين الدارين حقيقة وحكما، والميت لا يكون أهلا للوصية له، ولا تأثير للإجازة فى إثبات الأهلية لمن ليس له بأهل اهـ من "المبسوط" (١٧٨:٢٧)، هذا هو الفقه لا ما فرح به بعض الأحباب من تحقيقه، وهذا الحمال لا حمال خيبر، ظ.

باب الإعتاق فى مرض الموت

قوله: "عن عمران" إلخ: واحتج به أصحابنا على أن الإعتاق فى مرض الموت فى حكم

---

(١) قال العبد الضعيف: ورواه مسلم فى "صحيحه" والأربعة، فكان العزو إليهم أولى.

. . . .

الوصية، واحتج به غيرهم على أنه لو أعتق رجل ستة أعبد له وهم كل المال، يعتق اثنان منهم ويقرع بينهم. وأجاب عنه أصحابنا بأن هذه واقعة جزئية محتملة للاختصاص به ﷺ، فيحمل على الاختصاص، ولا يجعل أصلا كليا؛ لأنه يلزم منه أن يزيد الوصية على الثلث إذا كانت قيمة الاثنين عشرة آلاف، وقيمة الأربعة مائة أو أقل أو أكثر، وهو مخالف لقوله ﷺ: «الثلث والثلث كثير». فلا يترك قوله العام بفعله المحتمل للخصوص، بل يحمل فعله على الخصوص، وقوله على العموم جمعا بين الأدلة، ولا دليل على أنه فعل ما فعل على وجه العموم لا الخصوص، حتى يخصص عموم قوله بعموم فعله، هذا هو التحقيق عندنا، والله ولى التحقيق، وهو أعلم بالصواب.

قال العبد الضعيف: والجواب المحقق أن هذا فعل، وحديث سعد: «الثلث والثلث كثير» قول، وقد اتفقوا على ترجيح القول على الفعل؛ فيجب العمل على قصر الوصية على الثلث، وهو فيما قلنا: إنه يعتق من كل واحد من العبيد ثلثه، ويسعى فى ثلثيه للورثة، بخلاف الإقراع فيجوز خروج القرعة على اسم عبد قيمته أكثر من الخمسة، أو على اسم عبدين قيمتهما أزيد من الثلث، وإذا كان كذلك فلا بد من تأويل حديث عمران هذا، وأحسنه ما قاله الطحاوى فى "مشكله": إن القرعة فى مثل هذا مختلف فيها. فعند أهل الحجاز والشافعى يجوز استعمالها فى مثله، وعند أبى حنيفة وأصحابه هى منسوخة، والواجب السعاية فى ثلثى قيمتهم لورثة معتقهم، استدلالا بالإجماع على ترك القرعة فيما هو فى معنى العتق، مثل هبة المريض ستمائة لست رجال وتقبيضه إياها، (فبالإجماع يشترك الستة فى مأتين، ويسترد منهم أربعمائة، فكذا هذا) وكذا فى دعوى النسب من ثلاثة نفر، ادعوا ولد أمة وطئوها فى طهر واحد، روى أن عليا رضى الله عنه حكم فى مثل هذه القضية بالقرعة، ودفع الولد بها، وبلغ النبى ﷺ حكمه، فضحك حتى بدت نواجذه، ففيه رضاه به منه، ثم وجدنا عن على أنه حكم فى مثل هذه القضية بخلاف هذا الحكم، فإنه أتاه رجلان وقعا على امرأة فى طهر، فقال: الولد بينكما[1].

قال الطحاوى: فاستحال أن يكون على رضى الله عنه يقضى بخلاف ما كان قضى به فى زمن الرسول ﷺ ولم ينكره إلا وقد اطلع على نسخ القرعة التى قضى بها أولا، هذا فيما طريقة الأحكام، وأما ما طريقه نفى الظنون وتطييب النفوس -كإقراع النبى ﷺ بين نسائه فى السفر،

(١) رواه عبد الرزاق عن الثورى عن قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه عن على، وابن أبى شيبة عن حسين بن على عن زائدة عن سماك عن حنش عن على، وهذا السند على شرط مسلم (الجوهر النقى ٢:٢٥٦) ظ.

. . . .

وكإقراع القاسم على السهام بعد تعديلها– فهى مستحسنة غير منسوخة وغير واجبة، والله تعالى أعلم (١:٢٨١ من "المعتصر").

ولا يبعد أن يقال: إنه ﷺ أعتق اثنين بالشيوع، وأرق أربعة كذلك، أى أعتق ثلثهم وأرق ثلثيهم، بدليل ما رواه الطبرانی فی "الأوسط" عن أبی أمامة الباهلی، قال: أعتق رجل فی وصية ستة أرؤوس لم يكن له مال غيرهم، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فتغيظ عليه، ثم أسهم فأخرج ثلثهم، قال الهيثمی: فيه توبة بن نمير ولم أجد من ترجمه، وفيه عبد الله بن صالح كاتب الليث، وقد ضعف ووثق، وبقية رجاله ثقات (٤:٢١١).

قلت: هو توبة[1] بن نمر بن حرمل الحضرمی أبو محجن المصرى قاضيها، روى عنه الليث، وابن لهيعة، وعمر، وابن إسماعيل، وجماعة. وقال الدارقطنی: جمع له القضاء والقصص بمصر، وكان فاضلا عابدا، كذا فی "تعجيل المنفعة" (٦١)، ومعنى قوله: "أسهم" أی جزأهم أثلاثا، رواه بعض الرواة بالمعنى، فقال: أقرع بينهم، فإن الإسهام وإن كان قد يطلق على الإقراع فقد يطلق على التقسيم، وجعل الشیء سهما سهما، كما لا يخفى على من له إلمام باللسان، وكذلك روى قوله: "فأخرج ثلثهم" بالمعنى أيضا، وقال: «فأعتق اثنين وأرق أربعة»، وهذا كله من معائب الرواية بالمعنى إذا كان الراوی غير فقيه، فافهم، والله تعالى أعلم.

وبهذا اندحض قول ابن حزم فی "المحلى": أما أبو حنيفة فاقتصر على حديث الاستسعاء، وخالف خبر عمران بن حصين، ولا يجوز ترك شیء من السنن الثابتة اهـ (٩:٣٤٥) فقد عرفت أن أبا حنيفة لم يخالف خبر عمران، وحاشاه من ذلك، وإنما رجح القول على الفعل، وحمل الفعل على محمل حسن، وليس ذلك من المخالفة، وإلا فابن حزم أشد مخالفة للحديث منه، فإنه ترك أحاديث كثيرة قد عمل بها أبو حنيفة رحمه الله.

قال ابن حزم: إننا لم نجد لأحد من الصحابة رضى الله عنهم، ولا لأحد من التابعين رحمهم الله، فی الوصية بالعتق فيما هو أكثر من الثلث شيئا إلا لعطاء وحده، فيمن أوصى بعتق ثلث عبد له لا مال له غيره، فإنه يعتق كله ويستسعی الورثة فی قيمة ثلثيه. ومن طريق ابن أبی شيبة: نا هشيم، عن إسماعيل بن سالم، عن الشعبی، قال: من أوصى بعتق مملوك له فهو من الثلث، فإن كان أكثر

(١) كما فی الدارقطنی (٥٢٤) ظ.

. . . .

من الثلث سعى فيما زاد اهـ (٩:٣٤٤)، قلت: وهو قولنا، ولله الحمد.

فائدة: تستحب الوصية بجزء من المال لمن ترك خيرا؛ لأن الله تعالى قال: «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية﴾، فنسخ الوجوب وبقى الاستحباب فى حق من لا يرث، وقد روى عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ عن ربه تبارك وتعالى: «يا ابن آدم! جعلت لك نصيبا من مالك حين أخذت بكظمك لأطهرك وأزكيك». وعن أبى هريرة مرفوعا: «إن الله تصدق عليكم عند وفاتكم بثلث أموالكم». رواهما ابن ماجة (وفيهما دليل على تعلق حق الورثة بمال المريض، لقوله: «إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم» والخبران قد تقدم تخريجهما) والأولى أن لا يستوعب الثلث بالوصية وإن كان غنيا، لقول النبى ﷺ: «والثلث كثير». قال ابن عباس: لو أن الناس غضوا من الثلث، فإن النبى ﷺ قال: «الثلث كثير»، متفق عليه.

وعن العلاء بن زياد قال: أوصى أبى أن أسأل العلماء أى الوصية أعدل؟ فما تتابعوا عليه فهو وصية، فتتابعوا على الخمس، وروى: أن أبا بكر رضى الله عنه أوصى بالخمس، وقال: رضيت بما رضى الله به لنفسه يعنى قوله: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه﴾، وعن على رضى الله عنه أنه قال: لأن أوصى بالخمس أحب إلى من الربع.

والأفضل أن يجعل وصيته لأقاربه الذين لا يرثون إذا كانوا فقراء فى قول عامة أهل العلم. قال ابن عبد البر: لا خلاف بين العلماء علمت فى ذلك إذا كانوا ذوى حاجة، وذلك لأن الله تعالى كتب الوصية للوالدين والأقربين، فخرج منه الوارثون بقول النبى ﷺ: «لا وصية لوارث» وبقى سائر الأقارب، وأقل ذلك الاستحباب، وقد قال الله تعالى: ﴿وآتى المال على حبه ذوى القربى﴾ فبدأ بهم، ولأن الصدقة عليهم فى الحياة أفضل فكذلك بعد الموت، فإن أوصى لغيرهم وتركهم صحت وصيته فى قول أكثر أهل العلم، منهم سالم، وسليمان بن يسار، وعطاء، ومالك، والثورى، والأوزاعى، والشافعى، وإسحاق، وأصحاب الرأى. وحكى عن طاؤس، والضحاك، وعبد الملك بن يعلى، أنهم قالوا: ينزع عنهم ويرد إلى قرابته. ولنا ما روى عمران بن حصين: إن رجلا أعتق فى مرضه ستة أعبد لم يكن له مال غيرهم، فبلغ ذلك النبى ﷺ، فدعاهم فجزأهم ثلاثة أجزاء، فأقرع بينهم، فأعتق اثنين وأرق أربعة، فأجاز العتق فى ثلثه لغير قرابته (لأن العرب لم يكونوا يتملكون القرابات) ولأنها عطية فجازت لغير قرابته اهـ من "المغنى" (٦:٤١٨) ملخصا.

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": لا نعلم خلافا بين أهل العلم فى أن اعتبار الوصية بالموت،

. . . .

فلو أوصى لثلاثة إخوة له متفرقين ولا ولد له، ومات قبل أن يولد له ولد لم تصح الوصية لغير الأخ من الأب بإجازة من الورثة، وإن ولد له ابن صحت الوصية لهم جميعا من غير إجازة إذا لم تتجاوز الثلث، (ولو جاوزته صحت فى الثلث وبطلت فى الزيادة إلا أن تجيزها الورثة)، وإن ولدت له بنت جازت الوصية لأخيه من أبيه وأخيه من أمه، فيكون لهما ثلثا الموصى به بينهما نصفين، ولا يجوز للأخ من الأبوين؛ لأنه وارث، وبهذا يقول الشافعى وأبو ثور وابن المنذر وأصحاب الرأى وغيرهم، ولا نعلم عن غيرهم خلافهم. قال: وإن أعتق أمته فى صحته، ثم تزوجها فى مرضه صح. وورثته بغير خلاف نعلمه، وإن أعتقها فى مرضه ثم تزوجها، وكانت تخرج من ثلثه، فعن أحمد أنها تعتق وترث، وهذا اختيار أصحابنا، وهو قول أبى حنيفة؛ لأنها امرأة نكاحها صحيح، ولم يوجد فى حقها مانع من موانع الإرث، وقال الشافعى: تعتق ولا ترث؛ لأنها لو ورثت لكان إعتاقها وصية لوارث، فيؤدى توريثها إلى إسقاط توريثها اهـ (٦: ٤٣١).

قال إنما يكون إعتاقها وصية للوارث لو ورثت بمجرد الإعتاق، وليس كذلك، فإنها إنما ترثه إذا تخلل التزوج بين الإعتاق والموت، وهو السبب للوراثة دون الإعتاق وحده، فافهم.

فائدة: ولا يملك الموصى له الوصية إلا بالقبول فى قول جمهور الفقهاء، إذا كانت لمعين يمكن القبول منه؛ لأنها تمليك مال لمن هو من أهل الملك متعين، فاعتبر قبوله كالهبة والبيع، فأما إن كانت لغير معين، كالفقراء والمساكين، ومن لا يمكن حصرهم كبنى هاشم وتميم، أو على مصلحة كمسجد أو حج، لم يفتقر إلى قبول، ولزمت بمجرد الموت؛ لأن اعتبار القبول من جميعهم متعذر؛ فيسقط اعتباره كالوقف عليهم، ولذلك لو أوصى بعبد للفقراء وأبوه فقير لم يعتق عليه اهـ ملخصا من "المغنى" (٦: ٤٤٠).

فائدة: إذا أوصى له بسهم من ماله أعطى السدس، وروى عن أحمد: يعطى سهما مما تصح منه الفريضة، والقول بإعطاء السدس روى عن على، وابن مسعود رضى الله عنهما، وبه قال الحسن، وإياس بن معاوية، والثورى، وبالثانى قال شريح. ولنا ما روى ابن مسعود: أن رجلا أوصى لرجل بسهم من ماله، فأعطاه النبى ﷺ السدس (أخرجه البزار فى "مسنده" والطبرانى فى "الأوسط": من طريق محمد بن عبيد الله العزرمى، عن أبى قيس، عن هزيل بن شرحبيل، عن ابن مسعود به، وذكره عبد الحق فى "أحكامه" من جهة البزار، وقال: العزرمى متروك، وأبو قيس له أحاديث يخالف فيها (زيلعى ٢: ٣٧٤).

. . . .

قلت: أبو قيس عبد الرحمن بن ثروان قد روى عنه شعبة، ولا يروى إلا عن ثقة، ولكن لم يروه عنه إلا العزرمی، لا يروى عن النبی ﷺ متصلا إلا بهذا الإسناد).

ولأن السهم فی كلام العرب السدس، قاله إياس بن معاوية (رواه الإمام قاسم بن ثابت السرقسطی فی "غريب الحديث": حدثنا موسى بن هارون، ثنا العباس، ثنا حماد بن سلمة، عن إياس بن معاوية، قال: السهم فی كلام العرب السدس.

وفيه قصة: وفی "التنقيح": قال سعيد بن منصور: ثنا عبد الله بن المبارك، عن يعقوب بن القعقاع، عن الحسن فی رجل أوصى بسهم من ماله قال: له السدس على كل حال اهـ (زيلعی ٢:٣٧٥)، ولأنه قول علی وابن مسعود ولا مخالف لهما فی الصحابة، ولأن السدس أقل سهم مفروض يرثه ذو قرابة، فتنصرف الوصية إليه، كذا فی "المغنی" (٦:٤٤٦).

قال: وإن أوصى بجزء، أو حظ، أو نصيب، أو شیء من ماله، أعطاه الورثة ما شاءوا لا أعلم فيه خلافا، وبه قال أبو حنيفة، والشافعی، وابن المنذر وغيرهم. وكذلك إن قال: اعطوا فلانا من مالی، أو ارزقوه؛ لأن ذلك لا حد له فی اللغة ولا فی شرع، فكان على إطلاقه، وإذا أوصى بمثل نصيب أحد ورثته غير مسمى، فإن كان الورثة يتساوون فی الميراث كالبنين، فله مثل نصيب أحدهم مزادا على الفريضة، ويجعل كواحد منهم زاد فيهم، وإن كانوا يتفاضلون فله مثل نصيب أقلهم ميراثا يزاد على فريضتهم، وإن أوصى بنصيب وارث معين فله مثل نصيبه مزادا على الفريضة، (ما لم يزد الثلث)، وهذا قول الجمهور، وبه قال أبو حنيفة، والشافعی، وفيه خلاف مالك، وزفر اهـ (٦:٤٤٨).

قال: فإذا خلف ثلاثة بنين وأوصى لآخر بمثل نصيب أحدهم، كان للموصى له الربع، وهذا قول أكثر أهل العلم، منهم الشعبی، والنخعی، والثوری، وأصحاب الرأی. وعند مالك وموافقيه للموصى له الثلث والباقی بين الأبناء، وتصح من تسعة، وقد دللنا على فساده (لأن الموصی جعله مثلا لأحد أبناءه، وهذا يقتضی التسوية، ومتى أعطی من أصل المال بطلت التسوية)، ولو خلف ابنا واحدا، وأوصى بمثل نصيبه فللموصى له النصف فی حال الإجازة، والثلث فی حال الرد، وعند مالك فی حال الإجازة جميع المال اهـ (٦:٤٥٣) ظ.

فائدة: قال الموفق: إذا أوصى لولد فلان فإنه للذكور والإناث والخناثی جميعا، لا خلاف فی ذلك؛ لأن الاسم يشمل الجميع، قال الله تعالى: ﴿يوصيكم الله فی أولادكم للذكر مثل حظ

. . . .

الأنثيين﴾، وقال تعالى: ﴿ما اتخذ من ولد﴾، نفى الذكر والأنثى جميعا، وإن قال: لبنى فلان فهو للذكور دون الإناث والخناثى، هذا قول الجمهور، وبه قال الشافعى، وأصحاب الرأى. وقال الحسن، وإسحاق، وأبو ثور: هو للذكر والأنثى جميعا؛ لأنه لو أوصى لبنى فلان وهم قبيلة دخل فيه الذكر والأنثى.

ولنا أن لفظ البنين يختص بالذكور، قال الله تعالى: ﴿أصطفى البنات على البنين﴾؟! وقال: ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين﴾، وقد أخبر أنهم لا يشتهون البنات، وإنما دخلوا فى الاسم إذا صاروا قبيلة؛ لأن الاسم نقل فيهم عن الحقيقة إلى العرف، ولهذا تقول المرأة: أنا من بنى فلان -إذا انتسبت إلى القبيلة- ولا تقول ذلك إذا انتسبت إلى أبيها.

وإذا أوصى لبنات فلان دخل فيه الإناث دون غيرهن، لا نعلم فيه خلافا، ولا يدخل فيهن الخنثى المشكل؛ لأنه لا نعلم كونه أنثي. وإن أوصى لولد فلان أو لبنى فلان، ولم يكونوا قبيلة، فهو لولده لصلبه، وأما أولاد أولاده فإن كانت قرينة تدل على دخولهم مثل أن يوصى لولد فلان وليس له إلا أولاد أولاده ونحوه ذلك، دخلوا؛ لأن اللفظ يحتملهم، والقرينة صارفة له إليهم، فصار كالتصريح بهم، وإن دلت القرينة على إخراجهم فلا شىء لهم، وإن انتفت القرائن لم يدخلوا فى الوصية؛ لأن اسم الولد حقيقة عبارة عن ولد الصلب، وإن أوصى لولد فلان، أو بنى فلان، وهم قبيلة كبنى هاشم، وبنى تميم دخل فيهم الذكر والأنثى والخنثى، ويدخل فيه ولد الرجل معه، ولا يدخل فيه ولد بناتهم؛ لأن ذلك اسم للقبيلة ذكرها وأنثاها، قال الله تعالى: ﴿ولقد كرمنا بنى آدم﴾، وقال: ﴿ولقد آتينا بنى إسرائيل الكتاب﴾، وروى أن جوارى من بنى الأنصار قلن:

نحن جوار من بنى النجار يا حبذا محمد من جار

ولا يدخل ولد البنات فيهم؛ لأنهم لا ينتسبون إلى القبيلة، وإن أوصى لأخواته فهو للإناث خاصة، وإن أوصى لإخوته دخل فيه الذكر والأنثى جميعا، قال تعالى: ﴿وإن كانوا إخوة رجالا ونساء﴾، وقال: ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾، وأجمع العلماء على حجبها بالذكر والأنثى.

وإن أوصى للأرامل فهو للنساء اللاتى فارقهن أزواجهن بموت أو غيره، وقال الشعبى، وإسحاق: هو للرجال والنساء، ولنا أن المعروف فى كلام الناس أنه النساء، فلا يحمل لفظ الموصى إلا عليه، ويدل على أنه الحقيقة أن اللفظ عند إطلاقه لا يفهم منه إلا النساء، ولا يسمى به فى العرف غيرهن، وهذا دليل على أنه لم يوضع لغيرهن، ثم لو ثبت أنه فى الحقيقة للرجال

. . . .

والنساء، لكن قد خص به أهل العرف النساء، وهجرت به الحقيقة، حتى صارت معمورة لا تفهم من لفظ المتكلم، ولا يتعلق بها حكم كسائر الألفاظ العرفية، فأما لفظة الأيامى فهو كالأرامل، إلا أنه لكل امرأة لا زوج لها، قال الله تعالى: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم﴾.

وقالت الحنابلة: هو للرجال والنساء الذين لا أزواج لهم، ولنا أن العرف يخص النساء بهذا الاسم، والحكم للاسم العرفى، والعزب هم الذين لا أزواج لهم من الرجال والنساء، يقال: رجل عزب وامرأة عزبة، ويحتمل أن يختص العزب بالرجال، لأنه فى العرف كذلك، والثيب والبكر يشترك فيه الرجل والمرأة، قال النبى ﷺ: «والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم». والعانس من الرجال والنساء الذى كبر ولم يتزوج، والكهول الذين جاوزوا الثلاثين، ثم لا يزال كهلا حتى يبلغ خمسين ثم يشيخ، ولا يزال شيخا حتى يموت اهـ ملخصا من "المغنى" (٦:٤٧٣) ونصوص محمد بن الحسن الإمام توافقه، وهو إمام فى اللغة مسلم، ظ.

فائدة: قال محمد بن الحسن فيمن أوصى لأقرباء بنى فلان: إنه لا يدخل فيه ولده ولا والده لقوله تعالى: ﴿الوصية للوالدين والأقربين﴾، فدل على أن الوالدين ليسوا من الأقرباء ولأنهم لا يدلون بغيرهم، ورحمهم بأنفسهم، وسائر الأحارم سواهما إنما يدلون بغيرهم والأقربون من يقرب إليه بغيره، وقال: إن ولد الصلب ليسوا من الأقربين أيضا؛ لأنه بنفسه يدلى برحمه لا بواسطة بينه وبين والده؛ ولأن الولد أقرب إلى والده من الوالد إلى ولده، فهو أحرى أن يكون من الأقربين، ويدخل فيه ولد ولده، والجد، والإخوة، ومن جرى مجريهم (أحكام القرآن ١:١٦٧) للجصاص.

فائدة: إن مات الموصى له قبل موت الموصى بطلت الوصية، هذا قول أكثر أهل العلم، روى ذلك عن على رضى الله عنه، وبه قال الزهرى، وحماد بن أبى سليمان، وربيعة، ومالك، والشافعى، وأصحاب الرأى. وقال الحسن: تكون لولد الموصى له. ولنا أنها عطية صادفت المعطى له ميتا فلم تصح، كما لو وهب ميتا، وذلك لأن الوصية عطية بعد الموت، وإذا مات قبل القبول بطلت الوصية أيضا اهـ ملخصا من "المغنى" (٦:٤٣٩) ظ.

فائدة: الوصية بالحمل وللحمل جائزة إذا أتت به لأقل من ستة أشهر منذ تكلم بالوصية، أما الوصية بالحمل فتصح إذا كان مملوكا، بأن يكون رقيقا، أو حمل بهيمة مملوكة له؛ لأن الغرر والخطر لا يمنع صحة الوصية، فجرى مجرى إعتاق الحمل، فإن انفصل ميتا بطلت الوصية، وإن انفصل حيا وعلمنا وجوده حال الوصية أو حكمنا بوجوده صحت الوصية، وإن لم يكن كذلك

. . . .

لم تصح. وأما الوصية للحمل فصحيحة أيضا، لا نعلم فيه خلافا، وبذلك قال الثورى، والشافعى، وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأى؛ وذلك لأن الوصية جرت مجرى الميراث، من حيث كونها انتقال المال من الإنسان بعد موته إلى الموصى له بغير عوض، كانتقاله إلى وارثه، والحمل يرث، فتصح الوصية له؛ ولأن الوصية أوسع من الميراث، فإنها تصح للمتخالف فى الدين والعبد بخلاف الميراث، فإذا ورث الحمل فالوصية له أولى اهـ ملخصا من "المغنى" (٦:٤٧٤) ظ.

فائدة: قال الموفق: وإذا أوصى لجماعة لا يمكن حصرهم واستيعابهم، كالقبيلة العظيمة، والفقراء والمساكين، صح، وأجزأ الدفع إلى واحد منهم، وبه قال الشافعى فى أحد الوجهين إلا أنه قال: يدفع إلى ثلاثة منهم؛ لأنه أقل الجمع، وقال أبو حنيفة: لا تصح الوصية للقبيلة التى لا يمكن حصرها؛ لأنها يدخل فيها الأغنياء والفقراء، وإذا وقعت للأغنياء لم تكن قربة، وإنما تكون حقا لآدمى، وحقوق الآدميين إذا دخلت فيها الجهالة لم تصح كما لو أقر بمجهول. قال: ولنا أن كل وصية صحت لجماعة محصورين، صحت لهم وإن لم يكونوا محصورين، وما ذكروه غير صحيح فإن الوصية للأغنياء قربة، وقد ندب النبى ﷺ إلى الهدية وإن كانت لغنى اهـ (٦:٤٧٣).

قلت: قد استروح الموفق فى نقل قول أبى حنيفة رحمه الله، وتحقيقه ما فى "الهداية" وغيرها من كتب القوم: أنه لو أوصى لأيتام بنى فلان، أو لعميانهم أو لزمناهم، أو لأراملهم، دخل فى الوصية فقراءهم وأغنياءهم، وذكورهم وإناثهم، إن كانوا قوما يحصون؛ لأنه أمكن تحقيق التمليك فى حقهم، والوصية تمليك، وإن كانوا لا يحصون فالوصية فى الفقراء منهم؛ (لم يقل ببطلان الوصية كما ذكره الموفق) لأن المقصود من الوصية القربة (حينئذ)، وهى فى سد الخلة ورد الجوعة، وهذه الأسامى تشعر بتحقق الحاجة، فجاز حمله على الفقراء، بخلاف ما إذا أوصى لشبان بنى فلان وهم لا يحصون، أو لأيامى بنى فلان، حيث تبطل الوصية؛ لأنه ليس فى اللفظ ما ينبئ عن الحاجة، فلا يمكن صرفه إلى الفقراء، ولا يمكن تصحيحه تمليكا فى حق الكل للجهالة المتفاحشة وتعذر الصرف إليهم اهـ (بناية ٤:٦٢٦).

وحاصله أن الوصية تمليك فى الأصل كالهبة والهدية، ومقتضى ذلك أن لا تصح لمجهول أصلا، كما لو وهب أو أهدى لمجهول، ولكنا نقول لصحتها للفقراء والمساكين إذا كان اللفظ ينبئ عن الحاجة؛ لكونها قربة كالوقف لا تمليكا محضا، والهدية إلى الغنى وإن كان موجبا للثواب لإدخال السرور على المسلم، ولكنها لا تسمى قربة، ألا ترى أن الوقف على الأغنياء باطل إلا تبعا

. . . .

للفقراء؟ وكذلك الوقف على النفس والأولاد إلا إذا كان آخره للفقراء، كما مر فى باب الوقف، وإذا لم تكن قربة كانت تمليكا كالهبة والهدية، فلا تصح لمجهول، فافهم.

فائدة: إذا أوصى لرجل بمعين من ماله ثم وصى به لآخر، أو وصى له بثلثه ثم وصى للآخر بثلثه، أو وصى بجميع ماله لرجل ثم وصى به لآخر، فهو بينهما، ولا يكون ذلك رجوعا فى الوصية الأولى، وبهذا قال ربيعة ومالك والثورى والشافعى وإسحاق وابن المنذر وأصحاب الرأى، وقال جابر بن زيد والحسن وعطاء وطاوس وداود: وصيته للآخر منهما؛ لأنه وصى للثانى بما وصى به للأول، فكان رجوعا.

ولنا أنه وصى لهما بها فاستويا فيها، كما لو قال لهما: وصيت لكما بالجارية، وإن قال: ما أوصيت به لزيد فهو لعمرو، كانت لعمرو فى قولهم جميعا، وبه قال الشافعى، وأبو ثور، وأصحاب الرأى، وهو أيضا على مذهب الحسن، وعطاء، وطاؤس، ولا نعلم فيه مخالفا؛ لأنه صرح بالرجوع عن الأول بذكره أن ما أوصى به مردود إلى الثانى، فأشبه ما لو قال: رجعت عن وصيتى لزيد وأوصيت بها لعمرو، بخلاف ما إذا أوصى بشىء واحد لرجلين أحدهما بعد الآخر، فإنه يحتمل التشريك بينهما،وقد ثبتت وصية الأول يقينا، فلا تزول بالشك، هذا هو الفرق، فقياس أحدهما على الآخر باطل، كذا فى "المغنى" (٦:٤٨٥) ملخصا.

فائدة: من مات فوجدت وصيته مكتوبة عند رأسه،ولم يشهد فيها، وعرفه خطه وكان مشهور الخط، يقبل ما فيها عند الحنابلة، وروى عن أحمد: أنه لا يقبل الخط فى الوصية، ولا يشهد على الوصية المختومة حتى يسمعها الشهود منه، أو تقرأ عليه فيقر بما فيها، وبهذا قال الحسن وأبو قلابة والشافعى وأبو ثور وأصحاب الرأى؛ لأن الحكم لا يجوز برؤية خط الشاهد بالشهادة بالإجماع، فكذا ههنا، وأبلغ من هذا أن الحاكم لو رأى حكمه بخطه تحت ختمه، ولم يذكر أنه كلم به أو رأى الشاهد شهادته بخطه، ولم يذكر الشهادة، لم يجز للحاكم إنفاذ الحكم بما وجده، ولا للشاهد الشهادة بما رأى خطه به، فههنا أولى، وقد نص أحمد على هذا فى الشهادة. ووجه الأول قول النبى ﷺ: «ما من امرئ مسلم له شىء يوصى فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته[1] مكتوبة عنده»، ولم يذكر شهادته، ولأن الوصية يتسامح فيها، ولهذا صح تعليقها على الخطر

---

(١) قلنا: معناه أن يكتب وصيته ليكون كل ما يريد أن يوصى به محفوظا عنده، لا يعزب عنه شىء عند الوصية، لا أن مجرد الكتابة هو الوصية بعينها، والله تعالى أعلم، ظ.

. . . .

والغرر، وصحت للحمل وبه، وبما لا يقدر على تسليمه وبالمعدوم والمجهول، فجاز أن يتسامح فيها بقبول الخط كرواية الحديث، كذا فى "المغنى" (٦:٤٨٨).

قلنا: إنما تسومح فيها بما ذكره لكونها تمليكا مضافا إلى ما بعد الموت أشبه التعليق، فلا تضره الجهالة ولا الخطر، ولا يصح قياسه على رواية الحديث؛ لكونها خبرا محضا، بخلاف الوصية فإنها من باب الإلزام، فلا بد لها من الحجة الملزمة، والخط ليس منها.

قال: وإن كتب وصية وقال: اشهدوا على بما فى هذه الورقة، أو قال: هذه وصيتى فاشهدوا على بها، فقد حكى عن أحمد أنه لا يجوز حتى يسمعوا منه ما فيه، أو يقرأ عليه فيقر بما فيه، وهو قول من سمينا فى المسألة الأولى، ويحتمل كلام الخرقى جوازه؛ لأنه إذا قبل خطه المجرد فهذا أولى، وممن قال بذلك عبد الملك بن يعلى، ومكحول، ونمير بن إبراهيم، ومالك، والليث، ومحمد ابن مسلمة، وأبو عبيد، وإسحاق. واحتج أبو عبيد بكتب رسول الله ﷺ إلى عماله وأمراءه فى أمر ولايته وأحكامه وسننه، ثم ما عمل به الخلفاء الراشدون المهديون بعده من كتبهم إلى ولاتهم بالأحكام التى فيها الدماء والفروج والأموال، يبعثون بها مختومة لا يعلم حاملها ما فيها، وأمضوها على وجوهها (قلنا: كان ذلك من باب الإفتاء لا من باب الحكم؛ فلم يجز للمكتوب إليه أن يحكم بالكتاب على أحد، ما لم يثبت الحق عليه بالإقرار أو البينة عنده، ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان، اللهم إلا أن يكون من كتاب القاضى إلى القاضى بشرائطه؛ فيجوز للمكتوب إليه الحكم به إذا اجتمعت شرائطه، وقد مر ذكرها فى موضعه).

وذكر أبو عبيد استخلاف سليمان بن عبد الملك عمر بن عبد العزيز بكتاب كتبه وختم عليه، ولا نعلم أحدا أنكر ذلك مع شهرته وانتشاره فى علماء العصر، فكان إجماعا (قلنا: قياس الوصية بالمال على الاستخلاف –وليس بمال– باطل؛ لأن الوصية بالاستخلاف من باب الإخبار والإرشاد كرواية الحديث، لا من باب الحكم بالأموال، وأيضا فلا نسلم أن كتابه المختوم لم يقرأ على الشهود قبل الختم، بل الظاهر أنه قرأه على خاصته من العلماء والوزراء ثم ختمه بشهاداتهم، وشهدوا على كتابه وعلى ما فيه بعد وفاته. وأيضا فلا نزاع فيما إذا رضى الورثة بإجازة مثل هذه الوصية، كما رضى المسلمون بإجازة مثل هذا الاستخلاف، وإنما النزاع فيما إذا لم يرضوا بها، ولا حجة فى هذه القصة على جواز مثل هذه الوصية مطلقا، فافهم، ظ) ووجه الأول أنه كتاب لا يعلم الشاهد ما فيه؛ فلم يجز أن يشهد عليه ككتاب القاضى إلى القاضى، فأما ما ثبت من الوصية

. . . .

بشهادة أو إقرار الورثة به، فإنه يثبت حكمه، ويعمل به ما لم يعلم رجوعه عنه، وإن طالت مدته وتغيرت أحوال الموصى به اهـ ملخصا من "المغنى" (٦: ٤٩٠).

فائدة: التبرعات المنجزة كالعتق، والمحاباة، والهبة المقبوضة، والصدقة، والوقف، والإبراء من الدين، والعفو عن الجناية الموجبة للمال، إذا كانت فى الصحة نهى من رأس المال، لا نعلم فى هذا خلافا، وإن كانت فى مرض مخوف اتصل به الموت، فهى من ثلث المال فى قول جمهور العلماء، وحكى عن أهل الظاهر فى الهبة المقبوضة أنها من رأس المال، وليس بصحيح؛ لما روى أبو هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تصدق عليكم عند وفاتكم بثلث أموالكم زيادة لكم فى أعمالكم». رواه ابن ماجة وهذا يدل بمفهومه على أنه ليس له أكثر من الثلث، وروى عمران بن حصين: «أن رجلا من الأنصار أعتق ستة أعبد له فى مرضه لا مال له غيرهم»، الحديث متفق عليه، وإذا لم ينفذ العتق فى أكثر من الثلث مع سرايته فغيره أولى اهـ، ملخصا من "المغنى" (٦: ٤٩١).

وروى أبو يوسف فى "الآثار" له عن أبى حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، أنه قال: يبدأ بالعتق فى الوصية، فإن كان فضل كان للموصى له، وأخرجه محمد فى "الآثار" عنه، ثم قال: وبه نأخذ فى العتق البات فى المرض والتدبير، وهو قول أبى حنيفة اهـ (١٧٣)، ومفهومه أن الوصية بالعتق لا تقدم على سائر الوصايا عندنا، خلاف ما حكاه الموفق فى "المغنى" (٦: ٤٩٢).

وذكر الطحاوى فى "مختصره": من أوصى بوصايا فى مرضه فأعتق عبدا له يبدأ بالعتق، وأخرج من الثلث، فإن فضل شيء كان لأهل الوصايا، وإن لم يفضل شيء فلا شيء لهم، ثم العتق إنما يكون مقدما على سائر الوصايا إذا كان منفذا فى المرض أو معلقا بالموت، مثل أن يقول: إن حدث بى حادث من هذا المرض فهو حر، فأما إذا أوصى بعتق عبده بعد موته فلا يبدأ بالعتق، بل يكون هو وسائر الوصايا سواء، كذا فى "البناية".

وإن حابى، ثم أعتق، وضاق الثلث عنهما، فالمحاباة أولى عند أبى حنيفة، وصورة المحاباة أن يبيع عبدا بألف وهو يساوى ألفين، وإن أعتق ثم حابى فهما سواء، وبه قال مالك، وقال أبو يوسف ومحمد: العتق أولى فى المسئلتين، وبه قال الشافعى، وأحمد، وهو قول الزهرى، والنخعى والثورى، وقتادة، وإسحاق، وقال الشافعى فى قول وأحمد فى رواية: يسوى بين كل الوصايا اهـ (البناية ٤: ٦١٣)، والله تعالى أعلم، ظ.

. . . .

فائدة: روينا من طريق مالك، عن الزهرى، عن عروة، عن عائشة أم المؤمنين: أن أبا بكر نحلها جاد عشرين وسقا من ماله بالغابة، فلما حضرته الوفاة قال لها: إنى كنت نحلتك جاد عشرين وسقا من مالى بالغابة، فلو كنت جددتيه وحزتيه كان لك، وإنما هو اليوم مال الوارث، فاقتسموه على كتاب الله تعالى (متفق عليه)، وفيه دليل على أن قبض الموهوب فى حال الصحة فى مرض الواهب كهبته فى المرض؛ فلا يجوز لوارث؛ لأن الهبة لا يتم إلا بالقبض، فكان قبضه فى المرض كابتداء هبة فيه، ومن طريق ابن أبى شيبة: نا وكيع، عن هشام الدستوائى، عن قتادة، عن الحسن، عن ابن مسعود، فيمن أعتق عبدا فى مرض موته ليس له مال غيره قال: يعتق ثلثه. ومن طريقه: نا حفص، عن حجاج -هو ابن أرطاة- عن القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، قال: أعتقت امرأة جارية ليس لها مال غيرها، فقال ابن مسعود: تسعى فى ثمنها. (وبه نقول إذا كان عليها دين، وإلا تسعى فى ثلثى ثمنها).

ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن عبد الرحمن بن عبد الله. عن القاسم بن عبد الرحمن، قال: اشترى رجل جارية فى مرضه، فأعتقها عند موته، فجاء الذين باعوها يطلبون ثمنها، فلم يجدوا لها مالا، فرفعوا ذلك إلى ابن مسعود، فقال لها: اسعى فى ثمنك، ومن طريق ابن أبى شيبة: نا حفص، عن حجاج بن أرطاة، عن قتادة، عن الحسن، قال: سئل على عمن أعتق عبدا له عند موته، وليس له مال غيره، وعليه دين قال: يعتق ويسعى فى قيمته.

وصح عن قتادة: أن من أعتق مملوكا له عند موته ليس له غيره وعليه دين، فإنه حر، ويسعى فى ثمنه. فإن لم يكن عليه دين استسعى فى ثلثى ثمنه، وصح أيضا عن إبراهيم، وعن عطاء ابن أبى رباح، وصح عن شريح فيمن أعتق مملوكا له عند موته لا مال له غيره: أنه يعتق ثلثه، ويستسعى فى ثلثى قيمته، وعن الحسن أيضا مثل هذا، وبه يقول أبو حنيفة وسفيان الثورى وابن شبرمة وعثمان البت، وسوار بن عبد الله، وعبيد الله بن الحسن.

وروينا من طريق عبد الرزاق، عن سفيان الثورى، عن جابر الجعفى، عن الشعبى، فى الرجل يبيع ويشترى وهو مريض، قال: هو فى الثلث، وإن مكث عشر سنين، (جابر الجعفى ضعيف، ولو صح فيحمل على المحاباة والمريض صاحب فراش)، ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج، قال لى عطاء: ما صنعت الحامل فى حملها فهو وصية، قلت لعطاء: أ رأى أم شىء سمعته؟ قال: بل سمعناه.

. . . .

ومن طريق ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب قال جابر: للحامل ما أعطت ما لم يخف عليها (وبه نقول كما سيأتى) قال يونس: قال ربيعة: يجوز عطاءها ما لم تثقل أو يحضرها نفاس. قال ابن وهب: وأخبرنى رجال من أهل العلم عن سعيد بن المسيب، ويحيى بن سعيد الأنصارى وابن حجيرة الخولانى مثل ذلك، وقال ابن وهب: وأخبرنى يونس عن ابن شهاب أنه قال فى مسجون فى قتل أو فى جرح، أو خرج إلى صف أو يعذب: أنه لا يجوز له من ماله إلا ما يجوز للموصى.

ومن طريق سعيد بن منصور، عن محمد بن أبان، عن النخعى، قال: الحامل إذا ضربها الطلق فوصيتها -يعنى إن فعلها- من الثلث (وبه نقول) وروى عن سعيد بن المسيب: ما أعطاه الغازى فمن الثلث، وقال مكحول: من رأس ماله مالم تقع المسابقة، وعن الحسن فى المحبوس: إن فعله من الثلث، وقال فى راكب البحر ومن كان فى بلد وقع فيه الطاعون: إن عطيته من رأس ماله، وقال مكحول كذلك فى راكب البحر ما لم يهج البحر، كذا فى "المحلى" (٩:٣٥١) ملخصا.

وفى "الهداية": والمقعد والمفلوج والأشل والمسلول (وهو المدقوق) إذا تطاول ذلك ولم يخف منه الموت، فهبته من جميع المال، لأنه إذا تقادم العهد صار طبعا من طباعة، ولهذا لا يشتغل بالتداوى، ولو صار صاحب فراش بعد ذلك فهو كمرض حادث، وإن وهب عند ما أصابه ذلك ومات من أيامه فهو من الثلث إذا صار صاحب فراش؛ لأنه يخاف منه الموت، ولهذا يتداوى، فيكون مرض الموت اهـ.

وفى "البناية": والحامل إذا ضربها المخاض وهو الطلق يكون تبرعها من الثلث، وبه قال الشافعى. وقال مالك، وأحمد: إذا صار لها ستة أشهر عطيتها من الثلث، ولو اختلطت الطائفتان للقتال، وكل منها مكافية للأخرى أو مقهورة فى حكم مرض الموت، وبه قال مالك، وأحمد، والأوزاعى، والثورى، ونحوه عن مكحول، وإذا لم يختلطوا لا، سواء كان بينهما رمى بالسهام أولا، وعن الشافعى قولان: أحدهما: كالجماعة، والثانى ليس بمخوف؛ لأنه ليس بمرض، وراكب البحر إن كان ساكنا فليس بخوف، وإن هبت الريح، أو اضطرب البحر، فهو خوف، والأسير والمحبوس إذا كان من عادته القتل فهو خائف، وإلا فلا، وبه قال مالك، وأحمد والشافعى فى قول.

والمجذوم، وصاحب حمى الربع، وحمى الغب، إذا صاروا صاحب فراش يكون فى حكم المريض مرض الموت، وبه قال مالك، وأحمد، والأوزاعى، وأبو ثور، والثورى. وقال الشافعى فى

. . . .

الأمرض الممتدة: عطيته من كل المال؛ لأنه لا يخاف تعجيل الموت فيه وإن كان لا يبرأ منه كالهرم. والله أعلم بالصواب اهـ (٤: ٦١٢).

فائدة: روى الدارقطني فى "سننه": من طريق هشام، عن ابن سيرين، عن أنس بن مالك، قال: كانوا يكتبون فى صدور وصاياهم: هذا ما أوصى فلان بن فلان، أوصى أن يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من فى القبور، وأوصى من ترك بعده من أهله أن يتقوا الله حق تقاته، وأن يصلحوا ذات بينهم، ويطيعوا الله ورسوله إن كانوا مؤمنين، وأوصاهم بما أوصى به إبراهيم بنيه ويعقوب: ﴿يا بنى إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾، وفى إسناده محمد بن زنبور، وثقه النسائى وابن حبان، وقال ابن خزيمة: ضعيف، وقال أبو أحمد الحاكم: ليس بالمتين، وفى "التقريب" (٢: ٤٨٩): صدوق له أوهام، ورواه البزار نحوه، وفى سنده عبد المؤمن بن عباد، ضعفه أبو حاتم وغيره، ووثقه البزاز، وبقية رجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ٤: ٢١٠).

فائدة: روى الطبرانى من طريق هشام بن عروة: أن عبد الله بن مسعود، والمقداد بن الأسود، وعبد الرحمن بن عوف، ومطيع بن الأسود، أوصوا إلى الزبير. قال الهيثمى: مرسل رجاله رجال الصحيح، وعن عروة قال: أوصى إلى عبد الله بن الزبير عائشة، وحكيم بن حزام، وشيبة بن عثمان، وعبد الله بن عامر، رواه الطبرانى ورجاله رجال "الصحيح" (مجمع الزوائد ٤: ٢١٤).

وقال الموفق فى "المغنى": لا بأس بالدخول فى الوصية، فإن الصحابة رضى الله عنهم كان بعضهم يوصى إلى بعض، فيقبلون الوصية، فروى عن أبى عبيدة: أنه لما عبر الفرات أوصى إلى عمر، وأوصى إلى الزبير ستة من أصحاب رسول الله ﷺ، فذكر الأربعة الذين مر ذكرهم، وزاد عثمان، وآخر لم يسمه، وروى عن ابن عمر أنه كان وصيا لرجل.

وفى وصية ابن مسعود: إن حدث بى حادث الموت من مرضى هذا إن مرجع وصيتى إلى الله سبحانه، ثم إلى الزبير بن العوام وابنه عبد الله، ولأنها وكالة وأمانة فأشبهت الوديعة والوكالة فى الحياة، وقياس مذهب أحمد أن ترك الدخول فيها أولى، لما فيها من الخطر وهو لا يعدل بالسلامة شيئا، ولذلك كان يرى ترك الالتقاط وترك الإحرام قبل الميقات أفضل، تحريا للسلامة واجتنابا للحظر، وقد روى حديث يدل على ذلك، وهو ما روى أن النبى ﷺ قال لأبى ذر: «إنى أراك ضعيفا، وإنى أحب لك ما أحب لنفسى، فلا تأمرن على اثنين، ولا تلين مال

. . . .

يتيم»، أخرجه مسلم اهـ (٦:٥٧٧).

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": تصح الوصية إلى الرجل العاقل المسلم الحر العدل إجماعا، ولا تصح إلى مجنون ولا طفل، ولا وصية مسلم إلى كافر بغير خلاف نعلمه؛ لأن المجنون والطفل ليسا من أهل التصرف فى أموالهما، فلا يليان على غيرهما، وكافر ليس من أهل الولاية على مسلم، وتصح الوصية إلى المرأة فى قول أكثر أهل العلم، روى ذلك عن شريح، وبه قال مالك، والثورى، والأوزاعى، والحسن بن صالح، وإسحاق، والشافعى، وأبو ثور، وأصحاب الرأى. ولم يجزه عطاء؛ لأنها لا تكون قاضية فلا تكون وصية. ولنا ما روى أن عمر رضى الله عنه أوصى إلى حفصة؛ ولأنها من أهل الشهادة، فأشبهت الرجل وتخالف القضاء فإنه يعتبر له كمال الحالة والاجتهاد بخلاف الوصية اهـ ملخصا (٦:٥٧٠).

فائدة: قال الموفق: يجوز أن يوصى إلى رجلين معا فى شيء واحد ويجعل لكل واحد منهما التصرف منفردا، وله أن يوصى إليهما ليتصرفا مجتمعين، وليس لواحد منهما الانفراد بالتصرف؛ لأنه لم يجعل ذلك إليه، ولم يرض بنظره وحده، وهاتان الصورتان لا أعلم فيهما خلافا، وإن أطلق فقال: أوصيت إليكما فى كذا، فليس لأحدهما الانفراد بالتصرف، وبه قال الشافعى، وقال أبو يوسف: له ذلك؛ لأن الوصية والولاية لا تتبعض، فملك كل واحد منهما الانفراد بها، كالأخوين فى تزويج أختهما، وقال أبو حنيفة ومحمد: نستحسن على خلاف القياس فنبيح أن ينفرد كل واحد منهما بسبعة أشياء، كفن الميت، وقضاء دينه، وإنفاذ وصيته، ورد الوديعة بعينها، وشراء ما لا بد للصغير منه من الكسوة والطعام، وقبول الهبة له، والخصومة عن الميت فيما يدعى له أو عليه؛ لأن هذه يشق الاجتماع عليها، ويضر تأخيرها، فجاز الانفراد بها اهـ (٦:٥٦٩). قلت: قولهما أوسط الأقوال، خير الأمور أوسطها، والله تعالى أعلم، ظ.

فائدة: روى الطبرانى عن أبى حصين، قال: أوصى عبيدة أن يصلى عليه الأسود، ورجاله رجال "الصحيح" (مجمع الزوائد ٤:٢١٤)، وفيه دليل على جواز مثل هذه الوصية، والله تعالى أعلم.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

كتاب الفرائض

باب عدم التوارث بين المسلم والكافر

٥٩٨٤- عن أسامة بن زيد، عن النبى ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم». متفق عليه (التلخيص الحبير).

باب عدم التوارث بين المسلم والكافر

قوله: "عن أسامة" إلخ: قلت: وهو حجة على من قال: يرث المسلم الكافر، لأن الإسلام يعلو ولا يعلى، والإسلام يزيد ولا ينقص؛ لأن قوله: «لا يرث المسلم الكافر» نص فى عدم الوراثة، وقوله: «الإسلام يعلو ولا يعلى»، وقوله: «الإسلام يزيد ولا ينقص» ليس بنص فى الوراثة، ولا ظاهر فيها، فكيف يصح إبطال النص بما هو ليس بنص ولا ظاهر؟ وهو حجة أيضا على من قال: إنه لو أسلم الكافر قبل قسمة ميراث المسلم يرث؛ لأن النص مطلق، وليس فيه تفصيل قبل القسمة وبعدها، واحتجوا لما قالوا بما روى سعيد بن منثور من طريق عروة وابن أبى مليكة عن النبى ﷺ أنه قال: «من أسلم على شيء فهو له». ولا حجة لهم فيه؛ لأن معناه إن الإسلام لا يخرج شيئا لما كان يملكه قبل إسلامه عن ملكه، لا أنه يملك شيئا لم يملكه قبل إسلامه بإسلامه، فلا حجة لهم فيه.

واحتجوا أيضا بما روى أبو داود بإسناده عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «كل قسم قسم فى الجاهلية فهو على ما قسم، وكل قسم أدركه الإسلام فهو على قسم الإسلام». ولا حجة لهم فيه أيضا؛ لأن معناه أن كل قسمة وقعت قبل مجيء قانون الإسلام فهى نافذة، وكل قسمة لم تقع قبل مجيء قانون الإسلام فهى تقسم على قانون الإسلام. فلا يتعرض لما نحن فيه؛ لأن الكلام فى أن قانون الإسلام ما ذا فيما نحن فيه؟ فنقول: قانون الإسلام فيه أنه يقسم على ورثته الذين كانوا مسلمين عند موته، وأنتم تدعون أن قانون الإسلام فيه أن يقسم بين ورثته المسلمين عند موته، وبين هذا المسلم الذى أسلم بعد موته، وليس فى الحديث شيء بما تدعون، فالاحتجاج به ساقط.

واحتجوا أيضا بما روى ابن عبد البر فى التمهيد بإسناده عن يزيد بن قتادة الغزى: أن إنسانا من أهله مات على غير دين الإسلام، فورثته أختى دونى، وكانت على دينه، ثم إن جدى أسلم وشهد مع النبى ﷺ حنينا، فتوفى فلبثت سنة، وكان ترك ميراثا، ثم إن أختى أسلمت، فخاصمتنى فى الميراث إلى عثمان، فحدثه عبد الله بن أرقم أن عمر قضى فى من أسلم على ميراث قبل أن يقسم فله نصيبه، فقضى به عثمان فذهبت بذلك الأول وشاركتنى فى هذا، كذا فى "المغنى".

. . . .

وقالوا: هذه قضية انتشرت فلم تنكر فكانت إجماعا. وهذا عجيب؛ لأن خلاف على فيه مشهور، قال في "المغنى": ونقل أبو طالب عن أحمد فيمن أسلم بعد موت مورثه: أنه لا يرث، قد وجبت المواريث لأهلها، وهذا هو المشهور عن على ، وبه قال سعيد بن المسيب، وعطاء، وطاوس، والزهرى، وسليمان بن يسار، والنخعى[1] والحكم، وأبو الزناد، ومالك، الشافعى، وعامة الفقهاء، فبطل دعوى الإجماع، وبقى أثر عمر فهو معارض بأثر على، فسقط الاحتجاج.

وقالوا: أيضا: لو وقع إنسان فى بئر حفرها يتعلق ضمانه بتركته، وكذا لو وقع الصيد فى شبكة نصبها قبل موته ثبت له الملك فيه، فجاز أن يتجدد حق من أسلم من ورثته بتركته ترغيبا فى الإسلام، وهذا قياس فاسد؛ لأن تحقق الملك فى الصيد لوقوع سبب الملك منه، وهو نصب الشبكة، ووجوب الضمان عليه لوقوع سبب الضمان منه، وهو حفر البئر فى غير ملكه، ولا يتحقق سبب الوراثة فيما نحن فيه، فكيف يصح القياس؟ ومما يدل على بطلانه أنه لو صح هذا القياس لوجب أن يقال: إن العبد إذا أعتق قبل القسمة يرث، مع أنهم لا يقولون به؛ فصح أن القياس فاسد. وقولهم بالفرق بأن فى توريث المسلم ترغيبا فى الإسلام، وليس هذا فى العبد، فاسد؛ لأن لا دخل للترغيب فى الإسلام فى القياس حتى يصح الفرق به، فالقياس فاسد لا محالة، بقى أن يقال: إنا نقول بتوريث المسلم ترغيبا فى الإسلام، فالجواب إن كان هذا الترغيب موثرا فى التوريث فهو متحقق فى التوريث بعد القسمة أيضا، فكيف لم تجعلوه وارثا بعد القسمة؟

فإن قيل: إنه لما علم الكافر بأنه يرث قبل القسمة لا بعدها يتبادر إلى الإسلام، ولو علم أنه يرث بعدها أيضا لا يتبادر إليه. قلنا: فلو علم أنه لا يرث بعد الموت يتبادر إليه، ولا يتبادر لو علم أنه يرث بعد الموت أيضا، فينبغى أن لا يرث بعد الموت، كما لا يرث بعد القسمة، فالفرق فاسد.

وقالوا: أيضا: إن الوراثة إنما تتم بالقسمة لا قبلها، فجاز التشريك قبلها لا بعدها، والجواب أن عدم تمام الوراثة قبل القسمة غيرمسلم، بل هى تامة قبلها، وإلا لجاز تشريك العبد الذى أعتق قبل القسمة، وأنتم لا تقولون به، فدل ذلك على أن هذه الحجة أيضا فاسدة، فتحقق أن الحق هو قول أصحابنا: إن المسلم بعد موت المورث قبل قسمة التركة لا يرث، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: روى البيهقى من طريق ابن وهب: أخبرنى ابن لهيعة، عن بكير بن

---

(١) قلت: أثر النخعى رواه الدارمى فى "سننه" ١٢ منه.

. . . .

عبدالله، أن أم علقمة مولاة عائشة زوج النبى ﷺ حدثته: أن صفية بنت حيى بن أخطب رضى الله عنها أوصت لابن أخ لها يهودى، وأوصت لعائشة رضى الله عنها بألف دينار، وجعلت وصيتها إلى ابن لعبد الله بن جعفر، فلما سمع ابن أخيها أسلم؛ لكى يرثها فلم يرثها، والتمس ما أوصت له، فوجد ابن عبد الله قد أفسدت، فقالت عائشة رضى الله عنها: لو سأله أعطوه الألف الدينار التى أوصت لى بها عمته اهـ (٦: ٢٨١).

ومن طريق شعبة، عن حصين قال: رأيت شيخا يمشى على عصا، فقالوا: هذا وارث صفية بنت حيى، فكنا نتحدث أنها لما ماتت أسلم من أجل ميراثها فلم يورث اهـ (٦: ٢١٩)، وهذه قضية قد انتشرت لا يكاد مثلها يخفى، وهذا معارض لأثر عمر الذى ذكره ابن عبد البر فى "التمهيد"، وإذا تعارض الأثران يرجح ما وافق النص منهما على ما يخالفه.

قال الجصاص فى "الأحكام" له: واختلف فى ميراث المسلم من الكافر، فإن الأئمة من الصحابة متفقون على نفى التوارث بينهما، وهو قول عامة التابعين وفقهاء الأمصار، وروى شعبة عن عمرو بن أبى حكيم، عن ابن باباه، عن يحيى بن يعمر، عن الأسود الدؤلى، قال: كان معاذ ابن جبل فى اليمن، فارتفعوا إليه فى يهودى مات ترك أخاه مسلما، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الإسلام يزيد ولا ينقص»، وروى ابن شهاب عن داود ابن أبى هند، قال: قال مسروق: ما أحدث فى الإسلام قضية أعجب من قضية قضاها معاوية، قال: كان يورث المسلم من اليهودى والنصرانى، ولا يورث اليهودى والنصرانى من المسلم، قال: فقضى بها أهل الشام. قال داود: فلما قدم عمر بن عبد العزيز (من المدينة وقال بالأمر) ردهم إلى الأمر الأول.

وروى هشيم عن مجالد، عن الشعبى: أن معاوية كتب بذلك إلى زياد، يعنى توريث المسلم من الكافر، فأرسل زياد إلى شريح، فأمره بذلك، وكان شريح قبل ذلك لا يورث المسلم عن الكافر، فلما أمره زياد بما أمره قضى بقوله: فكان شريح إذا قضى بذلك قال: هذا قضاء أمير المؤمنين. وقد روى الزهرى عن على بن الحسين، عن عمرو بن عثمان، عن أسامة بن زيد، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يتوارث أهل ملتين شىء»، وفى لفظ: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»، وروى عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جده، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يتوارث أهل ملتين» (سيأتى تخريجه).

فهذه الأخبار تمنع توريث المسلم من الكافر والكافر من المسلم، ولم يرو عن النبى ﷺ

. . . .

خلافه، فهو ثابت الحكم فى إسقاط التواريث بينهما. وأما حديث معاذ فإنه لم يعن هذه المقالة (ولم يقل: إن لمسلم يرث الكافر) وإنما تأول فيها قوله: «الإيمان يزيد ولا ينقص».

والتأويل لا يقضى به على النص، وإنما يرد التأويل إلى المنصوص عليه، ويحمل على موافقته دون مخالفته، وقول النبى ﷺ: «الإيمان يزيد ولا ينقص» يحتمل (أن يريد به الإخبار عن شيوخ الإسلام فى أقطار العالم، وعن تمام نوره يزيد يوما فيوما ولا ينقص، كما هو مشاهد، ويحتمل) أن يريد به من أسلم ترك على إسلامه، من خرج عن الإسلام رد إليه، وإذا احتمل ذلك، واحتمل ما تأوله معاذ، وجب حمله على موافقة خبر أسامة بن زيد فى منع التوارث، إذا غير جائز رد النص بالتأويل والاحتمال، والاحتمال أيضا لا تثبت به حجة، لأنه مشكوك فيه، وهو مفتقر فى إثبات حكمه إلى دلالة من غيره، فسقط الاحتجاج به.

وأما قول مسروق: ما أحدث فى الإسلام قضية أعجب من قضية قضَى بها معاوية، فإنه يدل على بطلان هذا المذهب؛ لإخباره أنها قضية محدثة فى الإسلام، وذلك يوجب أن يكون قبل قضية معاوية لم يكن يورث المسلم من الكافر، وإذا ثبت أن من قبل قضية معاوية لم يكن يورث المسلم من الكافر، فإن معاوية لا يجوز أن يكون خلافا عليهم، بل هو ساقط القول معهم، ويؤيد ذلك أيضا قول داود بن أبى هند: إن عمر بن عبد العزيز ردهم إلى الأمر الأول، والله أعلم (٢:٢٠١).

قلت: روينا من طريق مالك، عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب، أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، قال: "لا نرث أهل الملل ولا يرثوننا" (سنن البيهقى ٦:٢١٩).

وهذا بعمومه ينفى التوارث بين المسلم والكافر مطلقا، فما رواه يزيد بن قتادة عن عبد الله ابن أرقم عنه يحمل على أنه لو أسلم على ميراث له من كافر مات قبل إسلامه فهو له، ولا يكون عدم القسمة عذرا فى إسقاط ميراثه، كيلا يتضاد القولان، والأمر فى تأويل فعل معاذ وقضاء معاوية قريب، فإن الكافر إذا لم يترك وارثا من أهل دينه، وترك قريبا له مسلما، فتركته لبيت مال المسلمين، وللإمام أن يصرف فيه باجتهاده ورأيه حيث شاء، فرأى معاذ ومعاوية رضى الله عنهما أن صرفه إلى قريبه المسلم أولى، تأليفا لقلوب الداخلين فى الإسلام التاركين لدينهم الباطل، المنعزلين عن أقرباءهم الكفار إلى جماعة المسلمين، ولم يكن ذلك من باب التوريث، بل من باب التأليف، فلما تقادم العهد، وجعله الناس من باب التوريث، رده عمر بن عبد العزيز إلى الأمر الأول.

. . . .

ثم راجعت "سنن البيهقى"، فوجدته قد أخرج حاديث معاذ من طريق شعبة، عن عمرو ابن أبى حكيم، عن عبد الله بن بريدة، عن يحيى بن يعمر، عن أبى الأسود الدؤلى، قال: أتى معاذ ابن جبل فى رجل قد مات على غير الإسلام، وترك ابنه مسلما، فورثه منه معاذ، وقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الإسلام يزيد ولا ينقص» اهـ (٦: ٢٥٤).

وظاهره أن الرجل كان قد ارتد عن الإسلام، وميراث المرتد لورثته من المسلمين كما مر، وإنما أراد أن الإسلام فى زيادة ولا ينقص بالردة، والله تعالى أعلم.

وأما حمل عبد الله بن أرقم وعثمان قول عمر على ما حملاه عليه، فلم يتبين لى تأويله، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا، وظنى أن يزيد بن قتادة لم يعلم بإسلام أختها إلا بعد ما مات أبوها، وادعت أنها أسلمت فى حياته، فخاصمته إلى عثمان، وادعت إسلامها فى حياة أبيها، وادعى أخوها أنه لم يعلم بإسلامها إلا بعد موته، ففى مثل ذلك قضى عثمان أن من أسلم على ميراث قبل أن يقسم فله نصيبه، أى من لم يعلم بإسلام قرابته إلا بعد موت المورث قبل القسمة، وادعى أنه أسلم فى حياته، فله نصيبه، ولو ادعى ذلك بعد القسمة لم يكن له نصيب لكون الظاهر مكذبا له، إلا أن يقيم على ذلك بينة.

وأما من أسلم بعد موت المورث، ولم يدع الإسلام فى حياته، فلا ميراث له، سواء أسلم قبل القسمة أو بعدها، ألا ترى أن وارث صفية كان قد أسلم حين سمع بموتها لكى يرثها، فلم يورث لكونها لم يدع الإسلام فى حياتها؟ هذا ما عندى، والله تعالى أعلم بالصواب.

وأثر يزيد بن قتادة هذا ذكره الحافظ فى "الإصابة" وقال: أخرجه يحيى بن يونس الشيرازى من طريق أيوب، عن أبى قلابة، عن أبى هلال المزنى، أن يزيد بن قتادة حدث: أن رجلا من أهله مات وهو على غير دين الإسلام، قال: فورثته أختى دونى كانت على دينه، وأن أبى أسلم وشهد مع رسول الله ﷺ حنينا فمات، فأحرزت ميراثه وكان نخلا، ثم إن أختى أسلمت، فخاصمتنى فى الميراث إلى عثمان، فحدثه عبد الله بن الأرقم: أن عمر قضى أن من أسلم على ميراث قبل أن يقسم فله نصيبه، فشاركتنى. وأخرجه المستغفرى من طريق يحيى، وكذا أخرجه أبو مسلم الكجى من طريق أيوب، وأورده الطبرانى من هذا الوجه اهـ (٥: ٢٣١)، وفى "مجمع الزوائد" (٤: ٢٢٦): رواه الطبرانى ورجاله رجال "الصحيح"، خلا حسان بن بلال، وهو ثقة اهـ.

وقال الجصاص فى "الأحكام" له: اختلف السلف فيمن أسلم قبل قسمة الميراث، فقال على

. . . .

ابن أبى طالب فى مسلم مات فلم يقسم ميراثه حتى أسلم ابن له كافر، أو كان عبدا فأعتق: إنه لا شيء له، وهو قول عطاء وسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار والزهرى وأبى الزناد وأبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وزفر ومالك والأوزاعى والشافعى.

وروى عن عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان أنهما قالا: من أسلم على ميراث قبل أن يقسم شارك فى الميراث، وهو مذهب الحسن، وأبى الشعثاء، وشبهوا ذلك بالمواريث التى كانت فى الجاهلية ما طرأ عليه الإسلام منها قبل القسمة، قسم على حكم الإسلام، ولم يعتبر وقت الموت، وليس هذا عند الأولين كذلك؛ لأن حكم المواريث قد استقر فى الشرع على وجوه معلومة، قال الله تعالى: ﴿ولكم نصف ما ترك أزواجكم﴾، وقال: ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك﴾، فأوجب لها الميراث بالموت، وحكم لها بالنصف وللزوج بالنصف بحدوث الموت من غير شرط القسمة، والقسمة إنما تجب فيما قد ملك، فلا حظ للقسمة فى استحقاق الميراث؛ لأن القسمة تبع للملك، ولما كان ذلك كذلك وجب أن لا يزول ملك الأخت عنه بإسلام الإبن، كما لا يزول ملكها عنه بعد القسمة.

وأما مواريث الجاهلية فإنها لم تقع على حكم الشرع، فلما طرأ الإسلام حملت على حكم الشرع، إذ لم يكن ما وقع قبل ورود الشرع مستقرا ثابتا، فعفى لهم عما قد اقتسموه، وحمل ما لم يقسم منها على حكم الشرع، كما عفى لهم عن الربا المقبوض، وحمل بعد ورود تحريم الربا ما لم يكن مقبوضا على حكم الشرع، فأبطل وأوجب عليهم رد رأس المال، ومواريث الإسلام قد ثبتت واستقر حكمها، ولا يجوز ورود النسخ عليها، فلا اعتبار فيها بالقسمة ولا عدمها، كما أن عقود الربا لو أوقعت فى الإسلام بعد تحريم الربا واستقرار حكمه لا يختلف فيه حكم المقبوض منها وغير المقبوض فى بطلان الجميع، وأيضا لا خلاف نعلمه بين المسلمين أن من ورث ميراثا فمات قبل القسمة أن نصيبه من الميراث لورثته، وكذلك لو ارتد لم يبطل ميراثه الذى استحقه، وأنه لا يكون بمنزلة من كان مرتدا وقت الموت، فكذلك من أسلم أو أعتق بعد الموت قبل القسمة فلا حظ له فى الميراث، والله أعلم (٢:٥٠١).

وبالجملة فالمشهور عن عمر رضى الله عنه أنه قال: لا نرث أهل الملل ولا يرثوننا، وهو الصحيح الموافق للكتاب والسنة، وأما ما روى عنه أنه ورث المسلم من الكافر قبل القسمة أو بعدها، فليس بموثوق به عنه، وإنما تفرد به حسان بن بلال عن يزيد بن قتادة العنزى وحسان بن

باب عدم توارث أهل ملتين

٥٩٨٥- عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده -عبد الله بن عمرو- قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يتوارث أهل ملتين شتى»، رواه أبو داود، وسكت عليه.

بلال، وإن وثقه على بن المدينى وابن حبان، فقد قال ابن حزم: مجهول، ويزيد بن قتادة قال أبو عمر: روى عنه حسان بن بلال، أى ولم يرو عنه غيره، ففى صحبته نظر. وليس فى سياق حديثه تصريح بصحبته، لكن يؤخذ ذلك بالتأمل، كما فى "الإصابة" (٦:٣٤٦)، فليس هو من الصحابة الذين لا تضر جهالتهم صحة الحديث، وإذ كان كذلك فلا يحتج به، ولا يترك قوله ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»، وهو متفق عليه من حديث أسامة، وله طرق عديدة، ولا قول عمر: «لا نرث أهل الملل ولا يرثوننا»، وهو من طريق مالك، عن يحيى بن سعيد، عن سعيد ابن المسيب، عنه، بما رواه يزيد بن قتادة وحده، فافهم، والله يتولى هداك، ظ.

باب عدم توارث أهل ملتين

قوله: "عن عمرو بن شعيب" إلخ: قلت: قال أصحابنا: الملتان هما الإسلام والكفر، ومعناه أن المسلم لا يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم، وأما الكفار فهم يتوارثون بينهم؛ لأن الكفر ملة واحدة، قال الله تعالى: ﴿والذين كفروا بعضهم أولياء بعض﴾، ولأنهم وإن كانوا فرقا كثيرة إلا أنهم يجمعهم جهة جامعة، وهو تكذيب الحق وإنكاره، بخلاف المسلمين والكافرين، فإنهم متباينون لا يجمعهم جهة جامعة، وهم وإن كانوا أعداء فيما بينهم إلا أنهم أولياء فيما بينهم فى مقابلة المسلمين. وقال بعضهم: الكفر ملل ثلث: اليهودية، والنصرانية، ودين من عداهم، وهو تحكم. وقال آخرون: الكفر ملل كثيرة، فالنصرانية ملة، واليهودية ملة، والمجوسية ملة، وعبادة الشمس ملة، وهكذا، وهو أيضا غير متجه، إذ لو كان كذلك لكان عبادة صنم ملة، وعبادة صنم آخر ملة، وهو ظاهر البطلان، فالمعيار الصحيح هو اختلاف الكفر والإسلام، وما عداه تحكم لا معيار له.

وقال فى "المغنى": إن إسماعيل بن أبى خالد روى عن الشعبى، عن على، أنه جعل الكفر مللا مختلفة، ولم يعرف له مخالف فى الصحابة، فيكون إجماعا. والجواب عنه أنا لم نقف على سنده بتمامه، فإن صح عنه هذا القول فلا يعلم مراده منه؛ لأنه لا يعلم منه معيار الاختلاف، فتعذر العمل به، ودعوى الإجماع باطل؛ لأن عدم العلم بالمخالف ليس علما بالموافقة؛ لأنه يحتمل أن

. . . .

يكون لم يشتهر هذا القول منه، ولم يعلم به الصحابة لأجله، ولو اشتهر أيضا لم يكن دليلا على الإجماع؛ لأن عدم المخالفة قد يكون للموافقة، وقد يكون لأن الأمر يكون اجتهاديا فلا ينكر على المخالف؛ لأن المجتهد لاينكر عليه، لا سيما إذا كان من أولى الأمر الواجب اتباعهم فيما يأمرون به فى الاجتهاديات، فاعرف ذلك فإنه الحق، إن شاء الله تعالى، والله أعلم بالصواب.

ثم ههنا اختلاف آخر، وهو أن اختلاف الدارين مانع من التوارث أم لا؟ فقال أصحابنا ومن وافقهم: نعم، وقال آخرون: لا، وحجة الآخرين أن عمومات النصوص تقتضى توريثهم، ولم يرو فى تخصيصهم نص ولا إجماع،ولا يصح منهم قياس، فيجب العمل بعمومها، كذا فى "المغنى".

وقال أصحابنا: إن نصوص الوراثة ليست على إطلاقها، بل هى مقيدة بعدم المانع بالإجماع، فلا يصح الاحتجاج بالإطلاق، وحجة كون اختلاف الدارين مانعا من التوارث أنه قال تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾، والمراد فيه من الولاية هو الوراثة دون النصر؛ لأنه تعالى أثبت النصر بعد نفى الولاية بقوله: ﴿فإن استنصروكم فى الدين فعليكم النصر﴾، فدل ذلك أن المراد من الولاية هو الوراثة دون النصر، وهو منقول عن ابن عباس وغيره، لكنهم ادعوا نسخه بقوله: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾.

والحق أنه ليس بمنسوخ؛ لأن من شرط النسخ التعارض، ولا تعارض بين عدم التوارث بين المؤمنين المهاجرين وغير المهاجرين، وبين كون أولى الأرحام بعضهم أولى ببعض.

فإن قيل: إن أولى الأرحام شامل للمهاجر وغير المهاجر، قلنا: وكذلك هو شامل للمؤمن والكافر، فإن قيل: المؤمن والكافر مخصوصان بالحديث، قلنا: المهاجر وغير المهاجر مخصوصان بالآية، فلما لم يتحقق التعارض لم يصح دعوى النسخ.

فثبت أنه لا توارث بين المهاجر وغير المهاجر لاختلاف الدارين، ومعنى قوله ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾: إن هذا بعد تحقق شرط التوارث، وهو اتحاد الدين والدار؛ لأنه قال تعالى: ﴿والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم﴾، فدل ذلك على أن الكفار بعد الإيمان والهجرة يدخلون فى جملة المؤمنين السابقين ويصيرون منهم، ولما كان هذا الكلام ظاهرا فى مساواة الجملة، قال: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾، فدل بذلك على عدم المساواة بينهم، وأولوية ذوى الأرحام منهم من غير ذوى الأرحام؛ فلا تعلق لهذا القول لغير المهاجرين والكفار، هذا هو الحق، إن شاء الله، وهو التحقيق، فاحفظه.

. . . .

ثم اختلاف الدار لا يتحقق في دار الإسلام باختلاف السلطنة؛ لأن سلاطين الإسلام يجمعهم حكومة واحدة؛ لأن حكومة الإسلام حكومة لله تعالى، والسلاطين نوابه وعماله، بخلاف دار الكفر فإنها تختلف باختلاف السلطنة؛ لأن سلاطين الكفر مستبدون بسلطنتهم، ولا يسلمون الملك لله تعالى؛ فلا يجمعهم حكومة واحدة، كما يجمع سلاطين الإسلام، وهذا فرق دقيق، وهذه الدقة من خصائص أصحابنا رحمهم الله تعالى.

قال العبد الضعيف: لا يخفى ما في الاستدلال بقوله تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾ على كون اختلاف الدارين مانعا من التوارث، وإلا لزم نفي التوارث بين المهاجر وغير المهاجر من المسلمين، وقد اتفقوا على أن ذلك كان في بدء الإسلام، فكان المهاجر لا يتولى غير المهاجر ولا يرثه وهو مؤمن، وكذا بالعكس، وأن التوارث كان ثابتا بينهم بالهجرة والمؤاخاة التي آخى بها رسول الله ﷺ بينهم دون الأرحام، وقد كانت الهجرة فرضا حين هاجر النبي ﷺ إلى أن فتح الله عليه مكة، فقال: «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية». فنسخ التوارث بالهجرة بسقوط فرض الهجرة، وأثبت التوارث بالأنساب، وليس يمتنع أن يكون نفي الولاية مقتضيا للأمرين جميعا من نفي التوارث والنصرة إلا إذا استنصر، ثم نسخ نفي الميراث بإيجاب التوارث بالأرحام مهاجرا كان أو غير مهاجر، ونسخ نفي إيجاب النصرة بقوله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾، قاله الجصاص في "الأحكام" (٣:٧٦) له.

وفيه أيضا: فإن قيل: اختلاف الدارين لا يوجب الفرقة؛ لأن المسلم إذا دخل دار الحرب بأمان (أو صار أسيرا بأيديهم) لم يبطل نكاح امرأته، وكذلك لو دخل حربي إلينا بأمان لم تقع الفرقة بينه وبين زوجته، وكذلك لو أسلم الزوجان في دار الحرب ثم خرج أحدهما إلى دار الإسلام لم تقع الفرقة. قيل له: ليس معنى اختلاف الدارين ما ذهبت إليه، وإنما معناه أن يكون أحدهما من أهل دار الإسلام، إما بإسلام أو بالذمة، والآخر من أهل دار الحرب فيكون حربيا كافرا، فأما إذا كانا مسلمين فهما من أهل دار واحدة، وإن كان أحدهما مقيما في دار الحرب والآخر في دار الإسلام اهـ (٣:٤٣٩).

وقد تقدم عن "المبسوط" و"شرح السير" وغيره: أن المسلم من أهل دار الإسلام حيثما يكون، فكيف يصح الاستدلال بقوله تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾ على كون اختلاف الدارين مانعا من التوارث، ونحن نقول بالتوارث بين

. . . .

المسلم المهاجر وغير المهاجر، وما نزلت الآية إلا فى حق المسلمين. فثبت أن قطع التوارث بين المهاجر وبين من لم يهاجر منسوخ عندنا أيضا، كما هو منسوخ عند غيرنا، وإذا كان كذلك فكل ما ذكره بعض الأحباب ههنا كلام لا طائل تحته، والتحقيق الذى أبداه من عند نفسه رد عليه.

والذى يدل على اعتبار اختلاف الدارين قوله تعالى: ﴿والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾. قال أبو سعيد الخدرى: نزلت فى سبايا أوطاس، كان لهن أزواج فى الشرك، وأباحهن لهم بالسبى وقال النبى ﷺ فى السبايا: «لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائض حتى تستبرأ بحيضة».

واتفق الفقهاء على جواز وطئ المسبية بعد الاستبراء وإن كان لها زوج فى دار الحرب إذا لم يسب معها، فلا يخلو وقوع الفرقة من أن يتعلق بإسلامها أو باختلاف الدارين على الوصف الذى بينا، أو بحدوث الملك عليها، وقد اتفق الجميع على أن إسلامها لا يوجب الفرقة فى الحال بعد الاستبراء، ولو كانت كتابية حلت بعد الاستبراء (ولو لم تسلم) وثبت أيضا أن حدوث الملك لا يرفع النكاح، بدلالة أن الأمة التى لها زوج إذا بيعت لم تقع الفرقة، وكذلك إذا مات رجل عن أمة لها زوج لم يكن انتقال الملك إلى الوارث رافعا للنكاح، فلم يبق وجه لإيقاع الفرقة إلا اختلاف الدارين، قاله الجصاص أيضا.

فإن قيل: سبب الفرقة حدوث الرق فى الزوجين أو أحدهما لا حدوث الملك، قلنا: فمن أين جاءت الفرقة بين المهاجرة إلى دار الإسلام، وبين زوجها الكافر الحربى، وهى حرة لا يد لأحد عليها، ولا أثر للرق فيها؟ وقد حكم الله لوقوع الفرقة بينهما بقوله: ﴿فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن -إلى قوله- ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾، فنهانا أن نمتنع من تزويجها لأجل زوجها الحربى، فثبت أن اختلاف الدارين بهما هو سبب الفرقة بينهما لا غير، فافهم.

قال الجصاص: وروى قتادة عن سعيد بن المسيب، عن على قال: إذا أسلمت اليهودية والنصرانية قبل زوجها فهو أحق بها ما داموا فى دار الهجرة (٤٣٨:٣) دل بمفهومه أنه لا يكون أحق بها إذا اختلفت بهما الدار، وإذا ثبت كون اختلاف الدار سببا للفرقة بين الأزواج، دل على كونه مانعا من التوارث أيضا؛ لكون كل من النكاح والميراث مبنيا على الولاية، فافهم.

باب ميراث المرتد

٥٩٨٦- عن زيد بن ثابت، قال: "بعثني أبو بكر عند رجوعه إلى أهل الردة أن أقسم أموالهم بين ورثتهم المسلمين"، رواه في "المغني"، ولم أقف له على سند.

قال الجصاص في قوله تعالى: ﴿والذين كفروا بعضهم أولياء بعض﴾: قال ابن عباس والسدى: يعني في الميراث، وقال قتادة: في النصر والمعاونة، وهو قول ابن إسحاق، قال أبو بكر: لما كان قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا -إلى قوله- أولئك بعضهم أولياء بعض﴾ موجبا لإثبات التوارث بالهجرة، وكان قوله: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾ نافيا للميراث، وجب أن يكون قوله: ﴿والذين كفروا بعضهم أولياء بعض﴾ موجبا لإثبات التوارث بينهم؛ لأن الولاية قد صارت عبارة عن التوارث بينهم (دون النصر؛ لأنه تعالى أثبت النصر بعد نفي الولاية، فدل على أن المراد بالولاية هو التوارث دون المعاونة) فاقتضى عمومه إثبات التوارث بين سائر الكفار بعضهم من بعض مع اختلاف مللهم؛ لأن الاسم يشملهم ويقع عليهم، ولم تفرق الآية بين أهل الملل بعد أن يكونوا كفارا اهـ ملخصا (٣:٧٦).

قلت: ولم يقم دليل على نسخ قوله تعالى: ﴿والذين كفروا بعضهم أولياء بعض﴾، فلا يجوز تخصيصه بما روى عن علي بن أبي طالب، أنه جعل الكفر مللا مختلفة، والله تعالى أعلم.

وروى أبو يوسف في "الآثار" له عن أبي حنيفة، عن حماد، عن سعيد بن جبير، عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، أنه قال: الكفر ملة واحدة لا نرثهم ولا يرثوننا، ورواه محمد في "الآثار" نحوه، وأخرجه الحسن بن زياد أيضا، وابن خسرو من طريقه عنه (١٧١)، وهذا سند صحيح مع انقطاعه، وهو لا يضرنا في القرون الفاضلة، وهو معارض لما رواه الشعبي عن علي.

واندحض به قول الموفق: إن عليا جعل الكفر مللا مختلفة ولم يعرف له مخالف من الصحابة فكان إجماعا. وأين الإجماع؟ وقد خالفه عمر رضي الله عنه، وجعل الكفر ملة واحدة. وهو منطوق قوله تعالى: ﴿والذين كفروا بعضهم أولياء بعض إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير﴾ فافهم.

باب ميراث المرتد

قوله: "عن زيد إلخ: قلت: ولكنه ذهب إليه العلماء، وهو يدل على أنه ثابت، وتحقيق هذا القول أن المرتد يخرج عن ملكه ما يملكه حين ارتداده موقوفا إلى أن يرجع، أو يموت، أو يقتل،

. . . .

أو يلحق بدار الحرب ويحكم به، فيقع الإياس عن الرجوع، فإن رجع فالمال ماله، وإن مات أو قتل أو وقع الحكم بلحاقه ينتقل ماله إلى ورثته المسلمين مستندا إلى وقت ارتداده؛ لأن ارتداده موت حكمى، فإذا ارتد فكأنه مات، وكان عند الارتداد مسلما، فيرثه ورثته المسلمون ولا يصير فيئا؛ لأنه مال مسلم، وهو لا يكون فيئا، نعم لو اكتسب مالا فى حال الردة يكون فيئا؛ لأنه مال كافر لا وارث له من المسلمين والكفار، وقد خفى هذا الفرق على من جعله فيئا على الإطلاق، فظن أنه مال كافر لا وارث له، فيكون فيئا كالذى اكتسبه فى حال الردة.

والجواب: أنه لما كان مالكا لماله لم يكن كافرا بل مسلما، ولما صار كافرا لم يبق مالكه فكيف يكون ماله مال كافر؟ بل هو مال مسلم، فينتقل إلى ورثته المسلمين، ولا يكون فيئا، فتدبر؛ فإنه دقيق.

وقد خفى هذا الفرق أيضا على من جعل ماله كله لورثته المسلمين، سواء اكتسبه فى حال إسلامه أو فى حال ردته، بناء على أنه كافر غير مقر على كفر، فيجعل كافرا فى حق نفسه، ومسلما فى حق ورثته؛ لأن معنى عدم إقراره على الكفر أنه لا يترك على كفره، بل يقتل إن لم يرجع، أو يحبس أن يرجع أو يموت، وهذا المعنى لا يجعله مسلما لا فى حق نفسه، ولا فى حق ورثته، فالحق هو الفرق، وهو مذهب أبى حنيفة، ولله دره حيث ينتهى نظره إلى دقة لا ينتهى إليها نظر محمد وأبى يوسف، فكيف بغيرهما؟

بقى أن أبا بكر ورث ورثتهم على الإطلاق من غير فرق، فالجواب: أنه لم يكن ذاك لأجل أنه كان لا يرى الفرق، بل لأجل أنه لم يكن هناك مال مكتسب فى حال الإسلام، ومال مكتسب فى حال الردة؛ لأن القتال وقعت معهم مع ارتدادهم، فاشتغلوا بالقتال، ولم يكن له فرصة للاكتساب، ولو اكتسبوا شيئا لم يكن متميزا مما اكتسبوا فى حال الإسلام، فكذلك لم يفرق ﷺ لا؛ لأنه لم يكن يرى الفرق فاعرف ذلك، والله أعلم بالصواب.

قال العبد الضعيف: قال ابن حزم فى "المحلى": واختلفوا فى ميراث المرتد، فصح عن على ابن أبى طالب أنه لورثته من المسلمين، كما روينا من طريق الحجاج بن المنهال: نا أبو معاوية الضرير، عن الأعمش، عن أبى عمرو الشيبانى أن على بن أبى طالب جعل ميراث المرتد لورثته من المسلمين، وروى مثله عن ابن مسعود ولم يصح (أى لكونه مرسلا منقطعا وهو حجة عندنا)، ومن طريق وكيع: نا سفيان الثورى، عن موسى بن أبى كثير، قال: سألت سعيد بن المسيب عن المرتد،

باب ميراث الأسير

٥٩٨٧- عن عمر بن عبد العزيز فى امرأة الأسير: أنها ترثه ويرثها.

٥٩٨٨- وعن شريح قال: يورث الأسير إذا كان فى أيدى العدو.

٥٩٨٩- وعن سفيان حدثنى من سمع إبراهيم يقول: يورث الأسير، وخرج هذه روايات الدارمى فى "سننه".

هل يرث المرتد بنوه؟ فقال: نرثهم ولا يرثوننا، وتعتد امرأته ثلاثة قروء، فإن قتل فأربعة أشهر وعشرا، ومن طريق سفيان الثورى، عن عمرو بن عبيد، عن الحسن، قال: كان المسلمون يطيبون ميراث المرتد لأهله إذا قتل (أو ألحق بدار الحرب، كما سيجيء)، وروى توريث مال المقتول على الردة لورثته من المسلمين عن عمر بن عبد العزيز، والشعبى، والحكم بن عتيبة، والأوزاعى، وإسحاق بن راهويه، وقال سفيان الثورى: ما كان ماله فى ملكه إلى أن ارتد فلورثته من المسلمين، وما كسب بعد ردته فلجميع المسلمين اهـ (٩:٣٠٥).

قلت: وهو قول أبى حنيفة سواء، وأما ما أورده ابن حزم عليه، فكلام بعض الأحباب مشتمل على الجواب عنه.

وقال الإمام أبو يوسف فى "الخراج" له: حدثنا الأعمش، عن أبى عمرو -هو الشيبانى- عن على رضى الله عنه أنه أتى بمستورد العجلى، وقد ارتد، فعرض عليه الإسلام، فأبى فقتله، وجعل ميراثه بين ورثته المسلمين قال: وحدثنا أشعث عن عامر وعن الحكم فى المسلمة يرتد زوجها ويلحق بأرض العدو: فإن كانت ممن تحيض فثلاثة قروء، وإن كانت ممن لا تحيض فثلاثة أشهر، وإن كانت حاملا فحين تضع ما فى بطنها، ثم تتزوج إن شاءت، ويقسم الميراث بين ورثته من المسلمين اهـ (٢١٦)، وفيه دليل على أن لحوق المرتد بأرض العدو فى حكم الموت، والله تعالى أعلم.

باب ميراث الأسير

قوله: "عن عمر بن عبد العزيز" إلخ: قلت: هو مذهب أئمتنا، قال العبد الضعيف: وبهذا ظهر أن بدخول المسيلم بدار الحرب بأمان أو بغير أمان لا يختلف به وبزوجته الدار، فترثه ويرثها؛ فإن المسلم من أهل دار الإسلام حيثما يكون، فلو أسلما فى دار الحرب وخرج أحدهما إلى دار الإسلام مهاجرا لم تختلف بهما الدار كما مر، وهذا مما خفى على بعض الأحباب فقال ما قال وأطال، والعلم لله الملك المتعال.

باب حرمان القاتل من الميراث

٥٩٩٠- عن محمد بن راشد: حدثنى سليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبى ﷺ قال: «ليس للقاتل شىء، وإن لم يكن له وارث فوارثه أقرب الناس إليه، ولا يرث القاتل شيئا»، أخرجه أبو داود، وقال الزيلعى: محمد بن راشد فيه مقال.

وقال الموفق فى "المغنى": والأسير كالمفقود إذا انقطع خبره، وإن علمت حياته ورث فى قول الجمهور، وحكى عن سعيد بن المسيب: أنه لا يرث؛ لأنه عبد، وحكى ذلك عن النخعى، وقتادة، والصحيح الأول، والكفار لا يملكون الأحرار، والله أعلم اهـ (٧:٢١٢) ظ.

باب حرمان القاتل من الميراث

قوله: "عن محمد بن راشد" إلخ: قلت: هو مختلف فيه، والاختلاف غير مضر، وأخرجه النسائى من طريق إسماعيل بن عياش، عن ابن جريج، ويحيى بن سعيد، عن عمرو بن شعيب به مرفوعا: «ليس للقاتل من الميراث شىء»، وضعفه ابن القطان بأن رواية ابن عياش عن غير الشاميين ضعيفة عند البخارى وغيره.

قلت: هو شاهد لرواية محمد بن راشد، وأخرجه النسائى أيضا من طريق مالك، عن يحيى ابن سعيد، عن عمرو بن شعيب، أن عمر قال: إن النبى ﷺ قال: «ليس لقاتل شىء»، وقال: هو الصواب، وحديث ابن عياش خطأ (زيلعى).

قلت: هذا ظن من النسائى، وإنما الرواية عند عمرو بن شعيب من طريقين: من طريق أبيه عن جده. ومن طريق عمر، ويحيى يرويها من طريقين، فلا وجه لتخطئة ابن عياش بعد ما روى محمد بن راشد عن سليمان بن موسى عن عمرو بن شيعب بتلك الطريق، وقال البيهقى: حديث عمرو بن شعيب عن عمر فيه انقطاع.

قلت: لا ضير فإن الانقطاع غير مضر عندنا، لا سيما إذا تأيد بموصول ابن راشد وابن عياش، وهذه أمثل طرق الحديث، وقد عمل به الأئمة مع أن شيئا من طرقه لا يخلو من كلام.

ولكنهم اختلفوا فى أن أى قتل موجب للحرمان من الميراث؟ فقال أصحابنا: هو القتل الذى يتعلق به وجوب القصاص أو الكفارة، وقال غيرهم: القتل يمنع مطلقا، وقال آخرون: يمنع إذا أوجب قصاصا، أو دية، أو كفارة. وقال آخرون: القتل الموجب للدية يمنع من الوراثة من الدية

باب في أن العبد لا يرث ولا يورث

٥٩٩١- قال رسول الله ﷺ: «من باع عبدا وله مال فماله للبائع إلا أن يشترط المبتاع» (متفق عليه).

لا من غيرها. قلت: لا وجه للفرق بين الدية وغيرها، فبطل القول الرابع، ولا معنى بجعل مطلق القتل مانعا؛ لأن القتل قد يكون بحق وقد يكون بغير حق، والقتل بحق لا يكون موجبا للحرمان، لأن الحرمان إنما هو جزاء للقتل، والقاتل بحق لا يستحق ذلك الجزاء، فبطل القول الثانى. ثم القتل بغير حق قد يكون موجبا للوزر وقد لا يكون، فالذى لا يكون موجبا للوزر لا يستحق الجزاء، لأن إيجاب الجزاء يجعل غير الموجب للوزر موجبا له، وهو قلب الموضوع؛ فبطل القول الثالث، وثبت أن قول أصحابنا هو الصواب.

والتحقيق أن القتل إن كان بحق فالقاتل فيه هو الشارع الذى أمره به، أو أذن له فيه، فهو لا يوجب حرمان القاتل، وإن كان بغير حق فإن كان موجبا للوزر فهو موجب للحرمان؛ لأن هذا هو القتل حقيقة، وإن لم يكن موجبا للوزر فهو قتل صورة لا حقيقة، بل هو إتلاف للمحل فقط؛ فلا يكون موجبا للحرمان، بل يكون كسائر الإتلافات فى إيجاب جزاء المحل دون الحرمان، وهذان من دقة نظر أصحابنا رحمهم الله، فاحفظه، والله أعلم بالصواب.

باب فى أن العبد لا يرث ولا يورث

قوله: "قال رسول الله ﷺ" إلخ: قلت: ودل هذا الحديث على أن العبد لا يملك شيئا من المال وإنما ماله لسيده، وهذا يدل على أن العبد لا يورث؛ لأنه لا مال له، ولا يرث؛ لأن الوراثة هو ملك المال، والعبد لا يملك شيئا من المال، وتوريثه توريث لمولاه، وهو لا يستحق الميراث، ففيه توريث غير المستحق؛ فلا يرث، وروى عن طاوس: أن العبد يرث، ويكون ما ورثه لسيده ككسبه، وكما لو أوصى له، ولأنه تصح الوصية له فيرث كالحمل (المغنى)، وهو مخالف لما دل عليه النص، والقياس على الوصية فياس فاسد؛ لأن الوصية للعبد وصية لمولاه وهو أهل للوصية، وتوريثه توريث لمولاه وهو غير أهل له. وكذا القياس على الحمل فاسد؛ لأن الحمل أهل للتملك دون العبد، والقول بأن العبد أهل للتملك دون البقاء فيثبت له الملك أولا، ثم ينتقل منه إلى المولى، فاسد؛ لأن البقاء أهون من الحدوث، فلما لم يكن أهلا للبقاء لا يكون للحدوث.

وروى عن ابن مسعود فى رجل مات وترك أبا مملوكا: يشترى من ماله ثم يعتق فيرث وهو

باب فى أن المكاتب لا يرث ولا يورث

٥٩٩٢- عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله ﷺ: «أيما عبد كاتب على مائة أوقية فأداها إلا عشرة أواق فهو عبد، وأيما عبد كاتب على مائة دينار

قول الحسن (المغنى)، ومعناه عندنا أنه قال ذلك على وجه المشورة دون الإفتاء، يعنى أنه ينبغى للورثة أن يعتقوا أبا المورث من ماله، ويشركوه فى ميراثه أداء لحق مورثهم، وشكرا لإنعامه عليهم بترك المال لهم، وهذا المحمل أولى بشان ابن مسعود وفقهه، لا ما فهمه صاحب "المغنى": أنه جعله وارثا بعد العتق، ثم رده بأنه لا يصح؛ لأن الأب رقيق عند موت ابنه، فلم يرثه كسائر الأقارب؛ وذلك لأن الميراث جار لأهله بالموت، فلم ينتقل عنهم إلى غيرهم اهـ، والعجب أنه يقول ذلك فى الأب وينساه فى الكافر إذا أسلم بعد موت المورث قبل قسمة التركة، مع أن الدليل جار فيه بعينه.

وروى عن مكحول وقتادة أنهما ورثا من أعتق قبل القسمة، وهو غير صحيح؛ لأن ملك المورث قد انتقل إلى الورثة بموته، والعبد لم يكن أهلا للملك إذ ذاك؛ فلا يرث بحصول صلاحية الملك بعده، وعدم القسمة ليس بمانع من ثبوت ملك الورثة، فالقسمة وعدمها سواء، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: وقال ابن حزم فى "المحلى": العبد لا يرث ولا يورث، ماله كله لسيده، هذا ما لا خلاف فيه، وقد جاء به نص نذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى، وروينا عن بعض الصحابة أنه يباع فيعتق فيرث، وهذا لا يوجبه قرآن ولا سنة، فلا يجوز القول به اهـ (٩: ٣٠٢)، والنص الذى أشار إليه هو ما رواه من طريق ابن وهب، عن محمد بن عمرو، عن ابن جريج، عن أبى الزبير، عن جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يرث المسلم النصرانى إلا أن يكون عبده أو أمته» (٩: ٣٠٥) حمله الجمهور على المعتق والمعتقة يرثهما مولاهما وإن اختلفت أديانهم، وأعله ابن حزم بأن أبا الزير عن جابر ما لم يقل: سمعت أو أخبرنا تدليس، ولو صح فليس فيه إلا عبده أو أمته، ولا يسمى المعتق ولا المعتقة عبدا ولا أمة اهـ أى فمعناه أن مال العبد والأمة لمولاهما وإن كانا نصرانيين أو يهوديين، فإن اختلاف الدين لا يمنع الملك، والله تعالى أعلم، ظ.

باب فى أن المكاتب لا يرث ولا يورث

قوله: "عن عمرو" إلخ: قلت: فالحديث ثابت وحجة، وهو يدل على أن العتق فى المكاتب لا ينقسم على أجزاء بدل الكتابة، وهو مذهب جمهور الصحابة ومن بعدهم، وأخرج عبد الرزاق عن على أنه قال فى المكاتب يعجز: إنه يعتق بالحساب، كما فى "نصب الراية".

فأداها إلا عشرة دنانير فهو عبد»، أخرجه الحاكم وصححه، وصححه الذهبى أيضا، وله

ويحتج له بما روى عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبى ﷺ، أنه قال: «المكاتب يعتق بقدر ما أدى، ويقام عليه الحد بقدر ما عتق منه، ويورث بقدر ما عتق منه»، وهذا الحديث وإن كان من جهة الدلالة أقوى من حديث عمرو بن شعيب؛ لأنه نص فى تقسيم العتق والرق على أجزاء بدل الكتابة، بخلاف حديث عمرو بن شعيب فإنه ظاهر فى عدم انقسام وليس بنص فيه، وأنه يحتمل أن يكون معناه أنه عبد فى الجملة ولو باعتبار بعض الأجزاء، إلا أن حديث عمرو بن شعيب أقوى منه من جهة السند؛ لأن حديث عكرمة مضطرب؛ لأنه قد يروى عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبى ﷺ، وقد يروى عن عكرمة، عن على، عن النبى ﷺ، وقد يروى عن عكرمة من قوله (نيل الأوطار).

وإن كان دفع هذا الاضطراب ممكنا بأن يكون الرواية عند عكرمة عن ابن عباس وعلى كليهما، فروى تارة عن ابن عباس، وتارة عن على، وقد أفتى به من عند نفسه، إلا أن الذوق تشهد بأن هذا الاضطراب من خطأ الرواة، والصواب أن عكرمة رواه عن على من قوله، فأخطأ بعض الرواة فجعله مرفوعا، وأخطأ الآخر فجعله عن ابن عباس لكثرة روايته عنه.

وأيضًا حديث عمرو بن شعيب أقوى من حديث عكرمة من جهة المعنى؛ لأن عقد المكاتبة لا يكون نصافى تقسيم العتق على أجزاء بدل الكتابة، ولا يكون هو مرادا لهم، وإنما يكون مرادهم تعليق العتق بأداء جميع بدل الكتابة، وليس من ضرورة هذا التعليق هذا التقسيم، فحديث عمرو بن شعيب هو الراجح.

ثم فى حديث عكرمة كلام آخر، وهو أنه لا يعلم منه أن التقسيم كما يجرى فى الحد والميراث، كذلك يجرى فى ولاية النكاح والشهادة والقضاء وغيرها أم لا، فإن قيل: نعم، فهو بعيد، وإن قيل: لا، فما الفرق؟ فإن قيل: الفرق أن الحد والميراث متجزئ، بخلاف النكاح والشهادة والقضاء وغيرها.

قلنا: لا نسلم أن الميراث متجزئ، وإنما المتجزئ هو الموروث أعنى المال، وكذا لا نسلم أن استحقاق الحد متجزئ، وإنما المتجزئ هو الضرب، فإن قلتم: إن استحقاق المال فى الميراث والضرب فى الحد ينقسم بانقسام المتعلق. قلنا: فكذلك النكاح والشهادة والقضاء ينقسم باعتبار المتعلق، فما الفرق؟ والحق أن العتق وإن كان متجزئا باعتبار التحقيق إلا أنه غير متجزئ باعتبار الأثر والحكم، كزوال الحدث فى الوضوء؛ فإنه يزول عن العضو بغسل المغسول، إلا أنه لا يظهر

طرق أخرى عند أبى داود والترمذى وابن ماجة، وإن كان فيها كلام فلا يسقط عن

أثره من جواز الصلاة ومس المصحف وغيرهما إلا بعد تمام الوضوء؛ لأن حقيقة الحدث مانعة من هذه الأفعال، وهى موجودة فى المتوضئ فى ضمن بعض الأعضاء، فكذا حقيقة الرق مانعة من استحقاق حد الحر، وهو الزيادة على خمسين. ونكاح الحر وهو الزيادة على اثنتين، والميراث ولو بفلس، وهى موجودة فى ضمن معتق البعض؛ فلا يستحق العبد معها شيئا، وليس قدر الرق مانعا حتى يقال: إنه قد انتقص جزء منه؛ فينقص أثره بقدره.

وظهر من هذا التحقيق حقيقة مذهب أبى حنيفة فى تجزئ العتق وعدمه، وهو أنه متجزئ من حيث الذات، غير متجزئ من حيث الأثر، وما يقال: أنه قوة شرعية وهى ولاية النكاح والإنكاح والشهادة وغيرها، وهى غير متجزئة، ظاهر البطلان؛ لأن هذا دليل عدم انقسام الآثار، لا دليل عدم انقسام نفس العتق؛ لأن هذه القوة أثر للعتق لا عينه؛ لأن العتق قوة فى المعتق، يدفع بها التملك من نفسه، وهذه القوة أثر لزوال الملك لا إلى مالك، فإن زال الملك عن الكل حدث هذه القوة فى الكل، وإن زال عن الجزء حدثت فى الجزء، والدليل على المتجزئ أن الرق سار فى العبد كسراية الملك، فيكون متجزئا كالملك، توضيحه أن الرق إنما يثبت فى الإنسان لضرورة الملك، فيكون تابعا للملك ثبوتا وزوالا، فعند ثبوت الملك فى الكل ثبت الرق فى الكل، وعند ثبوته فى الجزء يثبت فى الجزء، وعند زواله عن الكل يزول عن الكل، وعند زواله عن الجزء يزول عن الجزء، هذا هو التحقيق الذى أنعم الله به على، ولم أره لغيرى.

وبه يظهر أن نظر أبى حنيفة أدق من نظر صاحبيه، حيث حكموا بعدم تجزئ العتق نظرا إلى عدم تجزئ الآثار، والحق أن عدم تجزئ الآثار شىء، وعدم تجزئ العتق شىء آخر، وقد ذكرنا بحث تجزئ العتق وعدمه فى باب أن معتق البعض لا يرث ولا يورث.

قال العبد الضعيف: لا يفرح بهذا التحقيق إلا من فرح بما عنده من العلم، كما هو دأب بعض الأحباب، وقد أخطأ خطأ بينا، حيث لم يفرق بين الرق والملك، ولا نزاع فى أن الرق غير متجزأ والملك متجزأ؛ لأن الرق ضعف فى العبد يثبت حقا لله تعالى؛ لأن الكافر لما استنكف أن يكون عبدا لله خالصا، جازاه الله فصيره عبد عبده، والملك أثر هذا الضعف، يصير به العبد محلا لتصرف الغير فيه بيعا وشراء وهبة ونحوها، وإذا ثبت كون الرق غير متجزأ كذلك؛ لأنه قوة شرعية تثبت فى العبد حقا لله تعالى، ولو جعل العتق عبارة عن زوال الملك لا إلى مالك، صح القول بتجزئه، وأما العتق بمعنى زوال الرق فغير متجزأ اتفاقا، وإنما النزاع فى الإعتاق، هل هو متجزأ

درجة المتابعة والاستشهاد.

أو لا؟ فقال أبو حنيفة بأنه متجزأ؛ لأن الإعتاق عبارة عن إزالة الملك؛ لأنه فعل العبد، وتصرف الإنسان يقتصر على حقه، وحقه الملك دون الرق؛ لأنه حق الله تعالى، كما تقدم، فيلزم أن الثابت بالإعتاق زوال الملك أولا ثم يزول الرق شرعا اتفاقا إذا زال لا إلى مالك، ولو جعلنا الإعتاق إزالة للرق قصدا لكان العبد مبطلا لحق الغير قصدا، وهو باطل.

وقالا: الإعتاق إثبات العتق بإزالة ضده -وهو الرق- لأن المحل لا يخلو عن أحدهما، فإزالة أحدهما توجب إزالة الآخر، وهما لا يتجزئان بالاتفاق، فكذلك الإعتاق، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة، أو تجزئ العتق، وهو باطل. أما الأول فظاهر، وأما الثانى فلأن العتق ضد الرق، وهو غير متجزئ فكذلك ضده.

والجواب بمنع قولهم: إن الإعتاق إثبات العتق بإزالة الرق، وإنما هو عبارة عن إزالة الملك، وهو متجزأ بالاتفاق، فكذلك الإعتاق. وبالجملة فإن الرق لا يتجزأ زوالا عند أحد، والنازل بالإعتاق بالذات زوال الملك، وإذا ثبت ذلك لزم فى اعتاق بعض العبد أن يعتق ذلك القدر، أى يزول ملكه عنه، ويبقى كمال الرق فيه، ولازمه شرعا أن لا يبقى فى الرق، فلزم أن يسعى العبد فى باقى قيمته لاحتباس مالية الباقى عنده، وما لم يؤد السعاية فهو كالمكاتب، إلا أنه لو عجز لا يرد إلى الاستخدام بخلاف المكاتب، لأن المستسعى زال الملك عن بعضه لا إلى مالك صدقة عليه به، بخلاف المكاتب فإن عتقه بمقابلة التزامه بعقد باختياره، يقال يفسخ بتعجيزه نفسه، فافهم، فإن هذا هو الحق، إن شاء الله تعالى، وهو الذى ذكره الفقهاء كالسرخسى وابن الهمام وغيرهما.

وما أورده عليه بعض الأحباب رد عليه؛ فإنهم لم يقولوا: إن العتق قوة شرعية، وهى ولاية النكاح والإنكاح، وإنما قالوا: إن العتق قوة شرعية يقدر بها الإنسان على تصرفات شرعية من الولايات، ولا يتصور ثبوت هذه القوة فى بعضه شائعا، فلزم القطع بعدم تجزئه، وكذلك بعدم تجزئ الرق لكونه عبارة عن ضعف فى العبد، يعجز به الإنسان عن تصرفات شرعية من الولايات، ولا يتصور ثبوته فى بعضه شائعا، والملك متجزئ قطعا، فلزم ما قلنا: إن بإعتاق البعض يزول الملك عن البعض، ويتوقف زوال الرق على زوال الملك عن الباقى.

وحاصل الخلاف راجع إلى أن إعتاق البعض هل يوجب زوال الرق أم لا؟ فعنده لا يوجب بل يبقى كل المحل رقيقا، ولكن زال الملك بقدره، وعندهما يوجب زوال الرق عن الكل نظرا إلى ظاهر معنى الإعتاق لغة؛ فإنه عبارة عن إثبات العتق الذى هو ضد الرق، ولم ينظرا إلى حقيقته من

باب فى أن معتق البعض لا يرث ولا يورث

٥٩٩٣- عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: «من أعتق شركا له فى عبد لكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة العدل، فأعطى شركاءه

كونه فعل العبد،وتصرف الإنسان لا يكون متعديا عن محل تصرفه إلى محل آخر، وإنما يتعدى إلى ما وراءه ضرورة عدم التجزئ، والملك متجزأ، كما مر، فيقتصر عليه، كذا فى "العناية" و "الكفاية" و "فتح القدير" (٤:٢٥٦).

وأما حديث ابن عباس: «إذا أصاب المكاتب حدا أو ميراثا ورث بحساب ما أعتق منه، وأقيم عليه الحد بحساب ما عتق منه»، فلا نعلم أحدا من الفقهاء قال به، كما فى "المغنى" (٧:١٣٢)، والعمل على حديث عمرو بن شعيب عن أبيه جده: «أن المكاتب عبد ما بقى عليه درهم»، وقد تقدم بسط الكلام فيه فى كتاب المكاتب، فليراجع، ظ.

باب فى أن معتق البعض لا يرث ولا يورث

قوله: "عن مالك" إلخ: قلت: هذا الحديث نص فى أن العتق يتجزأ، وهو الذى ذهب إليه أبو حنيفة، وخالفه صاحباه، فقالا: إن العتق لا يتجزئ (قال العبد الضعيف: ولا تغفل عما نبهناك عليه سابقا أن الخلاف فى تجزئ الإعتاق وعدمه، أو فى العتق بمعنى زوال الملك، لا فى العتق الذى هو ضد الرق، فهو غير متجزأ اتفاقا، ظ) واحتج لهما الطحاوى بما رواه بسنده عن أبى المليح، عن أبيه: أن رجلا أعتق شقصا له فى مملوك، فأعتقه النبى ﷺ، وقال: «ليس لله شريك». وقال: دل قول النبى ﷺ: «ليس لله شريك» على أن العتاق إذا وجب به بعض العبد لله انتفى أن يكون لغيره على بقيته ملك، فثبت بذلك أن إعتاق الموسر والمعسر جميعا يبرءان العبد من الرق.

والجواب عنه أن لا دلالة فى الحديث على ما قال؛ لأن الأصل أن المعتق للبعض إذا كان قادرا على إعتاق الباقى يجب عليه إعتاقه؛ لأنه روى الطحاوى وغيره عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ، أنه قال: «من أعتق نصيبا له فى مملوك فعليه خلاصه كله فى ماله، فإن لم يكن له مال استسعى العبد غير شقوق عليه». وروى الطحاوى أيضا عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبى ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أعتق شركا له فى مملوك فعليه عتقه كله إن كان له مال يبلغ ثمنه، وإن لم يكن مال يقوم قيمة عدل على المعتق وقد عتق به ما عتق». ولما كان فيما نحن فيه قادرا على إعتاق الباقى؛ لأن العبد كان كله له، أعتقه النبى ﷺ لهذا الأصل، لا لأن العتق لا يتجزأ، وقوله:

حصتهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق»، رواه الشافعي في "الأم"[1].

«ليس لله شريك» علة لوجوب إعتاق الباقي، ومعناه أنك إذا أعتقت شقصا منه أبقيت الشقص الآخر على ملكك صرت شريكا مع الله صورة، ولا ينبغي للعبد أن يشارك مع الله؛ لأنه لا شريك له، فوجب عليك إعتاق الشقص الآخر، فلذا أعتقه عليك، فلا دليل في هذا القول على أن العتق لا يتجزأ، فاندفع الحجة، واستقر عرش التحقيق على ما قال أبو حنيفة.

واندحض قول الطحاوي: إن ما قال أبو يوسف ومحمد أصح القولين عندنا، لموافقته لما روى عن النبي ﷺ، فمذهب أبي حنيفة كما هو أقوى من جهة الرواية، كذلك هو أقوى من جهة الدراية أيضا؛ لأن الرق ضعف في العبد، يجعله عرضة للملك، فلا يكون الإعتاق -وهو فعل الإنسان- مؤثرا في إزالة هذا الوصف قصدا؛ لكونه خارجه عن محلية تصرفه، وإنما يكون مؤثرا في إزالة الملك الذي هو حقه، وهو متجزأ اتفاقا فكذلك الإعتاق، فافهم.

فإذا ثبت أن معتق البعض يبقى رقيقا لا يكون وارثا ولا موروثا؛ لأن توريثه يستلزم توريث الرقيق، وهو خلاف الإجماع، فقد أجمعوا على أن العبد لا يرث ولا يورث كما تقدم، ولأجل ذلك لا يجوز وطئ المعتقة البعض مع كون بعضها مملوكا، ولا توليته على بعض الأبناء والبنات. وقد خفي هذه الدقيقة على بعضهم فقالوا: معتق البعض يرث ويورث، ويحد ويودى، على حسب ما عتق منه ميراث الحر وحده وديته، وقد خفيت هي أيضا على من قال: إنه لا يرث ولا يورث، ولا يحد حد الحر ولا يودى ديته، إلا أنه يستعبده المولى على حسب ما رق منه، فيستخدمه بقدره، ويترك على قدر ما عتق منه.

ويطالبون هؤلاء بالفرق بين الوطئ والاستخدام، فإن قالوا: إن الوطئ لا يجوز؛ لأن فيه تصرفا في غير ما يملكه.

قلنا: فكذا في الاستخدام تصرف في غير ما يملكه، فإن قالوا: نقيسه على الأمة المشتركة لا يجوز وطئها، ويجوز المباياة في الاستخدام.

قلنا: هذا قياس مع الفارق؛ لأن الأمة المشتركة مشتركة بين العبدين، ومعتق البعض مشترك بين الله وبين العبد، فالتصرف في الأمة المشتركة تصرف في ملك الغير بإجازة المالك، وليس كذلك معتق البعض؛ لأنه لم يأذن الله في استعباد الحر، بل أوجب على معتق البعض إعتاق الباقي

(١) قال العبد الضعيف: رواه الأئمة الستة، فكان العزو إليهم أولى وأوجب.

. . . .

تحرزا عن استعباد الحر إن كان مالكا للباقى أو موسرا، وأوجب فى صورة الإعسار وعدم الملك استسعاء العبد، ولم يأذن باستعباده أصلا.

وبهذا التحقيق ظهر أن مذهب الإمام فى معتق البعض أقوى المذاهب، ولله دره ما أدق نظره وأثقب، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

ثم اعلم أن المكاتب ومعتق البعض كلاهما فى حكم العبد عندنا ما داما حيين، فلا يرثان أحدا، وإذا ماتا يؤدى من تركة المكاتب ما بقى من كتابته إن ترك وفاء، والباقى لورثته، وإن لم يترك وفاء فكل ما تركه لسيده، وإذا مات معتق البعض فإن كان كله مملوكا لواحد فحكمه حكم المكاتب، وإن كان بين رجلين أعتق أحدهما نصيبه، فإن كان الذى لم يعتق استسعى العبد فله من تركته سعايته وله نصف ولائه، وإن كان أغرم الشريك فولاءه كله للذى أعتق بعضه. واحتج الموفق فى "المغنى" لمن قال: إن معتق البعض يرث ويورث على مقدار ما فيه من الحرية، بما روى عبد الله ابن أحمد: حدثنا الديلى، عن يزيد بن هارون، عن عكرمة، عن ابن عباس: أن النبى ﷺ قال فى العبد يعتق بعضه: «يرث ويورث على قدر ما عتق منه» اهـ (١٣٥:٧).

قلت: الرملى هذا لعله محمد بن عبد العزيز العمرى -المعروف بالواسطى- يروى عن طبقة يزيد بن هارون وممن هو دونه، وهو مختلف فيه، قال أبو زرعة: ليس بالقوى. وقال أبو حاتم: عنده غرائب لم يكن عندهم بالمحمود، وهو إلى الضعف ما هو. كذا فى "التهذيب". ولا أعرف ليزيد سماعا من عكرمة؛ فهو منقطع الإسناد أيضا، ولو صح لكان نصا فى محل النزاع، والله تعالى أعلم.

قال الحافظ فى "التلخيص": حديث على رضى الله عنه أنه كان يقول فى المبعض: يحجب بقدر ما فيه من الرق. كذا ذكره عنه، والمحفوظ عنه خلاف ذلك، روى البيهقى عنه أنه كان يقول: المملوكون وأهل الكتابة بمنزلة الأموات اهـ (٢٦٧)، وإذا كان ذلك محفوظا عن على ففيه دليل على ضعف ما رواه عبد الله بن أحمد بإسناده عن ابن عباس مرفوعا، فإن عليا أعلم بالفرائض من ابن عباس، فيبعد أن يكون سمع من رسول الله ﷺ فى ذلك ما لم يسمعه على رضى الله عنه، فافهم.

باب ميراث الحمل

٥٩٩٤- عن ابن إسحاق، عن يزيد بن عبد الله بن قسيط عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «إذا استهل المولود ورث»، رواه أبو داود ساكتا عليه.

باب ميراث الحمل

قوله: "عن ابن إسحاق" إلخ: قلت: هذه الأحاديث تدل على أن الحمل يرث، ولا خلاف فيه، ويشترط لوراثته أن يولد حيا، فإن ولد ميتا لا يرث، ويعلم حياته باستهلاله، أو بما يماثله في الدلالة على الحياة، كالعطس، أو البكاء، أو غير ذلك، وهو مذهب أبي حنيفة.

وقال بعضهم: يشترط الاستهلال فقط، ثم اختلفوا في معناه، فقال بعضهم: هو رفع الصوت بالبكاء، وقال بعضهم: هو كل صوت يصدر منه، وليس هذا شيء؛ لأن المعتبر هو دليل الحياة، وهو غير مختص بالبكاء أو مطلق الصوت.

وأخرج الدارمي عن مكحول، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يرث المولود حتى يستهل صارخا وإن وقع حيا». وهذا يدل على اشتراط الاستهلال بخصوصه. والجواب عنه أن قوله: «وإن وقع حيا» زيادة منكرة، تفرد بها مكحول عن مجهول؛ لأن الحديث مرسل، ثم الاستهلال لم يكن شرطا إلا لدلالته على الحياة، فكل ما كان دالا على الحياة يكون مثله، وإن سلم صحة هذه الزيادة يقال: إن معنى الحديث أن المولود لا يرث حتى يعلم حياته بالاستهلال أو مثله وإن كان حيا في الواقع؛ لأنه لما لم يعلم حياته كان كالميت في علمنا، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: قال ابن حزم في "المحلى": من ولد بعد موت موروثه فخرج حيا كله أو بعضه، أقله أو أكثره، ثم مات بعد تمام خروجه أو قبل تمام خروجه، عطس أو لم يعطس، وصحت حياته بيقين، بحركة عين أو يد أو نفس أو بأي شيء صحت، فإنه يرث ويورث، ولا معنى للاستهلال، وهو قول أبي حنيفة، وسفيان الثوري، والأوزاعي، وأبي سليمان، وبرهان ذلك قول الله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾، وهذا ولد بلا شك، وقال الشافعي: لا يرث ولا يورث حتى يخرج حيا كله، وهذا قول لا برهان على صحته.

وقالت طائفة: لا يرث ولا يورث وإن رضع وأكل ما لم يستهل صارخا، وهو قول مالك. واحتج له مقلدوه بما روى عن عمر: أنه كان يفرض للصبي إذا استهل صارخا. ولا حجة فيه على أنه لا يورث أباه إلا بالاستهلال، وبالخبر الثابت عن رسول الله ﷺ أنه قال: «صياح المولود حين يقع فزعة من الشيطان»، وليس فيه شيء مما ذكروه من حكم الميراث، وبما روينا من طريق ابن

٥٩٩٥– ورواه ابن ماجة فقال: حدثنا هشام بن عمار، ثنا الربيع بن بدر، ثنا أبو الزبير عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا استهل الصبى صلى عليه وورث».

إسحاق، عن يزيد بن عبد الله بن قسيط، عن أبى هريرة مرفوعا: «إذا استهل المولود ورث»، ومن طريق النسائى بسنده عن أبى الزبير، عن جابر مرفوعا: «الصبى إذا استهل ورث وصلى عليه»، وبه نقول وليس فيه أنه إذا لم يستهل لم يرث.

وأيضا الاستهلال فى اللغة الظهور، نقول: استهل الهلال إذا ظهر، فيكون المعنى إذا ظهر المولود حيا ورث، وهو قولنا. ومن طريق محمد بن عبد الملك بن أيمن، حدثت عن أبى الأحوص (فيه انقطاع) عن محمد بن الهيثم: نا محمد بن أبى السرى العسقلانى، عن بقية، عن الأوزاعى، عن أبى الزبير، عن جابر مرفوعا: «إذا استهل المولود صلي عليه وورث، ولا يصلى عليه حتى يستهل». وفيه بقية (وقد عنعن وهو مدلس، ومحمد بن أبى السرى له مناكير، وقال ابن عدى: كثير الغلط)، كذا فى "الميزان" (٣:١٢٨).

قال: والآثار المذكورة عن الصحابة إنما فيها أنه إذا استهل ورث، ولم نخالفهم فى ذلك، وليس فيها إذا لم يستهل لم يورث؛ فلا حجة لهم فيها، ثم نسألهم عن مولود ولد فلم يستهل إلا أنه تحرك ورضع وطرف بعينه، ثم قتله قاتل عمدا، أيجب فيه قصاص أو دية أم ليس فيه إلا غرة؟ فإن قالوا: فيه القود أو الدية، نقضوا قولهم، وأوجبوا أنه ولد حى، فلم منعوه الميراث؟ وإن قالوا: ليس فيه إلا غرة، تركوا قولهم، والله الموفق اهـ ملخصا (٩: ٣١٠).

ثم اعلم أن الآثار التى ذكرها بعض الأحباب ههنا لا تناسب ترجمة الباب، فإنه لا دلالة فيها على ميراث الحمل، وإنما فيها بيان ميراث المولود أنه متى يرث؟ ومما يدل على ميراث الحمل ما رواه مالك، عن ابن شهاب، عن عروة بن الزبير، عن عائشة –زوج النبى ﷺ– قالت: «إن أبا بكر الصديق –رضى الله عنه– قال فى الأوساق التى نحلها إياها: فلو كنت جددتيه أو احتزتيه كان لك، وإنما هو اليوم مال الوارث، وإنما هما أخواك وأختاك فاقتسموه على كتاب الله تعالى، فقالت عائشة –رضى الله عنها–: والله يا أبت لو كان كذا وكذا لتركته، إنما هى أسماء فمن الأخرى؟ قال: ذو بطن بنت خارجة أراها جارية». وهذه قضية قد انتشرت تلقتها الأمة بالقبول، ولم يخالفها أحد من الفقهاء، فكان إجماعا.

وروى البيهقى فى "سننه" من طريق إبراهيم بن يحيى بن زيد بن ثابت (له ذكر فى "تعجيل المنفعة" ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا) عن جدته أم سعد بنت سعد الربيع –امرأة زيد

٥٩٩٦- وحدثنا العباس بن الوليد الدمشقي، ثنا مروان بن محمد، ثنا سليمان بن بلال، حدثني يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب عن جابر بن عبد الله والمسور بن مخرمة، قالا: قال رسول الله ﷺ: «لا يرث الصبي حتى يستهل صارخا، قال: واستهلا له أن يبكي أو يصيح أو يعطس».

ابن ثابت- أنها أخبرته، قالت: رجع إلي زيد بن ثابت يوما، فقال: إن كانت لك حاجة أن نكلمه في ميراثك من أبيك، فإن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قد ورث الحمل اليوم، وكانت أم سعد حملا مقتل أبيها سعد بن الربيع، فقالت أم سعد: ما كنت لأطلب من إخوتي شيئا اهـ (٦:٢٥٨).

قال الموفق في "المغني": إذا مات الإنسان عن حمل يرثه وقف الأمر حتى يتبين، فإن طالب الورثة بالقسمة لم يعطوا كل المال بغير خلاف، إلا ما حكي عن داود، والصحيح عنه مثل قول الجماعة، ولكن يدفع إلي من لا ينقصه الحمل كمال ميراثه وإلى من ينقصه أقل ما يصيبه، ولا يدفع إلى من يسقطه شيء، فأما من يشاركه فأكثر أهل العلم قالوا: يوقف للحمل شيء، ويدفع إلى شركاءه الباقي، وبهذا قال أبو حنيفة وأصحابه، وشريك، والليث، ويحيى بن آدم، وهو رواية الربيع عن الشافعي، والمشهور عنه أنه لا يدفع إلى شركائه شيء؛ لأن الحمل لا حد له، ولا نعلم كم يترك له.

وقد حكى الماوردي (الشافعي) قال: أخبرني رجل من أهل اليمن ورد طالبا للعلم -وكان من أهل الدين والفضل- أن امرأة ولدت باليمن شيئا كالكرش، فظن أن لا ولد فيه، فألقى على قارعة الطريق، فلما طلعت الشمس وحمي بها تحرك، فأخذ وشق، فخرج منه سبعة أولاد ذكور، عاشوا جميعا، وكانوا خلقا سويا إلا أنه كان في أعضادهم قصر، قال: وصارعني أحدهم فصرعني، فكنت أعير به، فيقال: صرعك سبع رجل، وقد أخبرني من أثق به سنة ثمان وستمائة أو سنة تسع عن ضرير بدمشق أنه قال: ولدت امرأتي في هذه الأيام سبعة في بطن واحد.

(قلت: لم يقل من كان يثق به: إن الضرير كان ثقة؛ فلا حجة فيه) قال: وكان بدمشق أم ولد لبعض كبراءها، وتزوجت بعده من كان يقرأ علي، وكانت تلاقي كل بطن ثلاثة، وقال غيره: هذا نادر ولا يعول عليه؛ فلا يجوز منع الميراث من أجله، كما لو لم يظهر بالمرأة حمل (لا يمنع الميراث بالاحتمال).

واختلف القائلون بالوقف فيما يوقف، فروى عن أحمد أنه: يوقف نصيب ذكرين إن كان

باب ميراث الخنثى

٥٩٩٧- عن الشعبى: أن عليا ورث خنثى من حيث يبول، رواه عبد الرزاق، كذا فى "كنز العمال".

ميراثهما أكثر، أو ابنتين إن كان نصيبهما أكثر، وهذا قول محمد بن الحسن، واللؤلؤى (لأن ولادة التوأمين كثير معتاد، والزيادة عليهما نادر، فلم يوقف له شيء)، وقال شريك: وقف نصيب أربعة؛ فإنى رأيت لأبى إسماعيل أربعة ولدوا فى بطن واحد، محمد، وعمر، وعلى، قال يحيى بن آدم: وأظن الرابع إسماعيل.

وروى ابن المبارك هذا القول عن أبى حنيفة، ورواه الربيع عن الشافعى، وقال الليث وأبو يوسف: نصيب غلام، ويؤخذ ضمين من الورثة، ومتى ولدت المرأة من يرث الموقوف كله أخذه وإن بقى منه شيء رد إلى أهله، وإن أعوز شيئا رجع على من هو فى يده (أو على الضامن) اهـ ملخصا (١٩٤:٧). قلت: قول أبى يوسف هو المفتى به فى المذهب، كما فى "السراجية"، والله تعالى أعلم.

باب ميراث الخنثى

قوله: "عن الشعبى" إلخ: قلت: وقال الدارمى: حدثنا أبو نعيم، قال: ثنا أبو هانى، قال: سئل عامر (الشعبى) عن مولود ولد وليس بذكر ولا أنثى، ليس له ما للذكر وليس له ما للأنثى، يخرج من سرته كهيئة البول والغائط، سئل عن ميراثه؟ فقال: نصف حظ الذكر ونصف حظ الأنثى اهـ، قلت: به يعلم حكم الخنثى المشكل.

قال العبد الضعيف: روى البيهقى فى "سننه" من طريق محمد بن إسماعيل البخارى: حدثنى بشر بن محمد، أنا عبد الله أنا الحسن بن كثير سمع أباه، قال: شهدت عليا فى خنثى، قال: انظروا مسيل البول فورثوه منه، وفى لفظ له من وجه آخر: فقال على رضى الله عنه: إن بال من مجرى الذكر فهو غلام، وإن بال من مجرى الفرج فهو جارية.

ومن طريق همام عن قتادة، قال سجن جابر بن زيد (أبو الشعثاء) زمن الحجاج، فأرسلوا إليه يسألونه عن الخنثى كيف يورث؟ فقال: تسجنوننى وتستفتوننى؟ ثم قال: انظروا من حيث يبول، فورثه منه، قال قتادة: فذكرت ذلك لسعيد بن المسيب، قال: فإن بال منهما جميعا؟ قلت: لا أدرى، فقال سعيد: يورث من حيث يسبق، قال: وقد روى فيه حديث مسند بإسناد ضعيف.

٥٩٩٨- وأخرج عبد الرزاق نحوه عن سعيد بن المسيب، وزاد: فإن كانا فى البول سواء فمن حيث سبق، كذا فى "الزيلعى".

ثم أخرج من طريق يعقوب بن إبراهيم القاضى (صاحب الإمام أبى حنيفة): ثنا محمد ابن السائب، عن أبى صالح، عن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ سئل عن مولود ولد له قبل وذكر من أين يورث؟ فقال النبى ﷺ: «يورث من حيث يبول». قال البيهقى: محمد بن السائب الكلبى لا يحتج به (٦: ٢٦١). قلت: نعم ولكن تأيد بقول على رضى الله عنه، فالظاهر أنه لم يقل ما قال إلا بالسماع، والله تعالى أعلم.

وقال الموفق فى "المغنى": الخنثى هو الذى له ذكر وفرج امرأة، أو ثقب فى مكان الفرج يخرج منه البول، وينقسم إلى مشكل وغير مشكل، فالذى تبين فيه علامات الذكورية أو الأنوثية فيعلم أنه رجل أو امرأة فليس بمشكل، وإنما هو رجل فيه خلقة زائدة، أو امرأة فيه خلقة زائدة، وحكمه فى إرثه وسائر أحكامه حكم ما ظهرت علاماته فيه، ويعتبر بمباله فى قول من بلغنا قوله من أهل العلم.

قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الخنثى يورث من حيث يبول، إن بال من حيث يبول الرجل فهو رجل، وإن بال من حيث تبول المرأة فهو امرأة، وممن روى عنه ذلك على، ومعاوية، وسعيد بن المسيب، وجابر بن زيد، وأهل الكوفة، وسائر أهل العلم، قال ابن اللبان: روى الكلبى عن أبى صالح، عن ابن عباس: أن النبى ﷺ قال، فذكر ما رواه البيهقى من طريق أبى يوسف القاضى.

قال: وروى أنه عليه السلام أتى بخنثى من الأنصار، فقال: «ورثوه من أول ما يبول منه». ولأن خروج البول أعم العلامات لوجودها من الصغير والكبير، وسائر العلامات إنما يوجد بعد الكبير، مثل نبات اللحية، وتفلك الثدى، وخروج المنى، والحيض، والحبل، وإن بال منهما جميعا اعتبرنا أسبقهما، نص عليه أحمد، وروى ذلك عن سعيد بن المسيب، وبه قال الجمهور، فإن خرجا معا ولم يسبق أحدهما فقال أحمد: يرث من المكان الذى ينزل منه أكثر، وحكى هذا عن الأوزاعى، وصاحبى أبى حنيفة، ووقف فى ذلك أبو حنيفة، ولم يعتبره أصحاب الشافعى فى أحد الوجهين، فإن استويا فهو حينئذ مشكل، فإن مات له من يرثه، فقال الجمهور: يوقف الأمر حتى يبلغ، فيتبين فيه علامات الرجل من نبات اللحية، وخروج المنى من ذكره، وكونه منى رجل، أو علامات النساء من الحيض، والحبل، وتفلك الثديين، نص عليه أحمد.

. . . .

وحكى عن على والحسن أنهما قالا: تعد أضلاعه، فإن أضلاع المرأة أكثر من الرجل بضلع، قال ابن اللبان: فلو صح هذا لما أشكل حاله، ولما احتيج إلى مراعاة المبال، وقال جابر بن زيد: يوقف إلى جنب حائط، فإن بال عليه فهو رجل، وإن شلشل بين فخذيه فهو امرأة، وليس هذا تعويل، والصحيح ما ذكرناه، إن شاء الله تعالى (من مراعاة المبال)، وأنه يوقف أمره ما دام صغيرا، فإن احتيج إلى تقسيم الميراث أعطى هو ومن معه اليقين، ووقف الباقى إلى حين بلوغه، فتعمل المسألة على أنه ذكر ثم على أنه أنثى، وتدفع إلى كل وارث أقل النصيبين، ونقف الباقى حتى يبلغ، فإن مات قبل بلوغه، أو بلغ مشكلا فلم تظهر فيه علامة ورث نصف ميراث ذكر، ونصف ميراث أنثى عند أحمد، وهو قول ابن عباس، والشعبى، وابن أبى ليلى، وأهل المدينة ومكة، والثورى، واللؤلؤى، وشريك، والحسن بن صالح، وأبى يوسف، ويحيى بن آدم، وضرار بن صرد، ونعيم بن حماد، وورثه أبو حنيفة بأسوأ حالاته، وأعطى الباقى لسائر الورثة، وأعطاه الشافعى ومن معه اليقين، ووقف الباقى حتى يتبين الأمر أو يصطلحوا.

قال: ولنا قول ابن عباس، ولم نعرف له من الصحابة منكر، ولأن حالتيه قد تساوتا، فوجبت التسوية بين حكميهما، وليس توريثه بأسوأ أحواله بأولى من توريث من معه بذلك، فتخصيصه بهذا تحكم لا دليل عليه اهـ ملخصا (١١٦:٧).

قلنا: لو ثبت ذلك عن ابن عباس لم نخالفه إلى غيره، ولعله لم يثبت عنه؛ فإن أصحابنا لم ينسبوا هذا القول إلا إلى الشعبى وحده، وأخذ به أبو يوسف منا، وجه قوله أن حاله متردد، والأصل فى المسائل اعتبار الأحوال عند التردد، ويتوزع المستحق على الأحوال.

والجواب أن اعتبار الأحوال يبتنى على التيقن بالسبب، وسبب استحقاق الميراث الفرضية والعصوبة، ولا يتيقن بواحد من السببين بهذا المشكل، وبدون التيقن بالسبب لا يعتبر الأحوال؛ فلا يعطى إلا القدر الذى يتيقن بأنه مستحق له (المبسوط ٩٣:٣٠)، ولأن الأقل ثابت بيقين، وفى الأكثر شك؛ فلا يثبت الاستحقاق مع الشك على الأصل المعهود فى غير الثابت بيقين أنه لا يثبت بالشك (بدائع ٣٢٨:٧).

وقول الموفق: إن حالتيه قد تساوتا ممنوع، فإن الشخص الواحد لا يكون ذكرا وأنثى معا، فالأقل المتيقن به هو الراجح، وقوله: "توريثه بأسوأ أحواله ليس بأولى من توريث من معه بذلك" ظاهر البطلان؛ فإن التردد إنما هو فى حال الخنثى دون غيرها، وإنما وقع التردد فى قدر انصباءهم

باب توريث المرأة عن عقل زوجها

٥٩٩٩- عن سعيد بن المسيب قال: قال عمر: الدية على العاقلة، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئا. فأخبره الضحاك بن سفيان الكلابى أن رسول الله ﷺ كتب إليه: «أن ورث امرأة أشيم الضبابى من دية زوجها»، رواه الترمذى وقال: هذا حديث حسن صحيح.

من جهتهما، فكيف يكون تخصيصه بهذا الحكم تحكما من غير دليل، فافهم، والله يهدينا وإياك سواء السبيل.

باب توريث المرأة عن عقل زوجها

قوله: "عن سعيد بن المسيب" إلخ: قلت: وهو مذهب أبى حنيفة، ثم هذا الحديث يدل على أن عمر كان يجتهد ويفتى برأيه، وهو مذهب أبى حنيفة أيضا، ثم هو يدل على أنه لو ظهر نص على خلاف رأى المجتهد وجب ترك الرأى والرجوع إلى النص، وهو مذهب أبى حنيفة أيضا، ثم هو يدل على أن حكم الزوج مثل حكم الزوجة بالقياس، وهو مذهب أبى حنيفة أيضا، ثم اعلم أن منشأ قول عمر لم يكن رأيا صرفا، بل رأيا مأخوذا من قوله ﷺ: «الغنم بالغرم»، ففهم منه رضى الله عنه أن العصبة لما كانوا متحملين للدية ينبغى أن يكونوا وارثين للدية له؛ لأن الغنم بالغرم، فدل ذلك على أن الرأى المأخوذ من النص لا يجب أن يكون صوابا، بل قد يكون خطأ، وحينئذ لا يكون مدلولا للنص، وإذ لم يجب أن يكون الرأى المأخوذ من النص صوابا ومدلولا للنص، ثبت خطأ أهل الظاهر الذين يأخذون الآراء الفاسدة من النصوص، ويجعلونها مدلولة للنصوص بجهلهم، ويظنون أن ما يقولونه إنما يقولونه من النصوص دون الآراء، وهذا خطأ آخر، عفا الله عنا وعنهم.

وأخرج الدارمى عن عمر، وعلى وزيد، قالوا: الدية يورث، كما يورث المال، وعن أبى قلابة قال: الدية سبيلها سبيل الميراث، وعن إبراهيم قال: الدية على فرائض الله، وعن ابن شهاب قال: العقل ميراث بين ورثة القتيل على كتاب الله وفرائضه. قال العبد الضعيف: قال ابن حزم فى "المحلى": اختلف الناس فى كيف تورث الدية، فقالت طائفة: الدية للعصبة، وقال آخرون: هى لجميع الورثة، ثم أخرج من طريق أبى معاوية الضرير، عن ليث بن أبى سليم، عن أبى عمر والعبدى، عن على بن أبى طالب، قال: تقسم الدية على ما يقسم عليه الميراث.

ومن طريق موسى بن معاوية: نا وكيع، عن سفيان، عن عمار، عمن سمع عليا: لقد ظلم

باب فى الكلالة

٦٠٠٠- عن عاصم الأحول، عن الشعبى، قال: قال أبو بكر الصديق: إنى رأيت

من منع الإخوة من الأم نصيبهم من الدية، ومن طريق أبى بكر بن أبى شيبة: نا عبد الرحيم بن سليمان، عن الشعبى، عن عمر بن الخطاب، أنه قال: يرث من الدية كل وارث، والزوج والزوجة، فى الخطأ والعمد.

قال ابن حزم: والقول الثانى كما روينا من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهرى، عن ابن المسيب، أنه قال عمر بن الخطاب: ما أرى الدية إلا للعصبة؛ لأنهم يعقلون عنه، فهل سمع أحد منكم فى ذلك من رسول الله ﷺ؟ فقال الضحاك بن سفيان الكلابى: كتب إلى رسول الله ﷺ: «أن أورث امرأة أشيم الضبابى من دية زوجها»، فأخذ عمر بذلك! وبه إلى عبد الرزاق: نا معمر، عن يحيى بن أبى كثير، عن أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف: أنه كان لا يورث الإخوة من الأم من الدية شيئا اهـ ملخصا (١٠: ٤٧٥). قلت: إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل، فلا قياس بمعرض النص، ولعل أبا سلمة لم يبلغه رجوع عمر رضى الله عنه عما قاله برأيه، والله تعالى أعلم.

وقال الموفق فى "المغنى": دية المقتول موروثة عنه كسائر أمواله، إلا أنه اختلف فيه عن على، فروى عنه مثل قول الجماعة، وعنه لا يرثها إلا عصباته الذين يعقلون عنه، وكان عمر يذهب إلى هذا، ثم رجع عنه لما بلغه عن النبى ﷺ توريث المرأة من دية زوجها، ثم ذكر ما ذكرناه فى المتن عن سعيد بن المسيب عنه، رواه الترمذى وقال: حسن صحيح.

وروى الإمام أحمد بإسناده عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن النبى ﷺ قضى أن العقل ميراث بين ورثة القتيل على فرائضهم، وبإسناده عن ابن عباس، أن النبى ﷺ قال: «المرأة ترث من مال زوجها وعقله، ويرث هو من مالها وعقلها ما لم يقتل واحد منهما صاحبه» إلا أن فى إسناده رجلا مجهولا، وقال إبراهيم: قال رسول الله ﷺ: «الدية على الميراث والعقل على العصبة» اهـ ملخصا (٧: ٢٠٤). قلت: حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أخرجه الهيثمى فى "مجمع الزوائد"، وقال: رواه أحمد ورجاله ثقات اهـ (٤: ٢٣٠)، وفيه أيضا عن أنس ابن مالك رضى الله عنه: أن قتل أشيم كان خطأ، رواه الطبرانى ورجاله رجال "الصحيح".

باب فى الكلالة

قوله: "عن عاصم الأحول" إلخ: قلت: هنا مباحث: الأول فى شرح قول أبى بكر: "إنى

فى الكلالة رأيا فإن كان صوابا فمن الله وحده لا شريك له، وإن يكن خطأ فمنى ومن

رأيت فى الكلالة رأيا"، فنقول: تحقيق هذا القول أن الله تعالى ذكر الكلالة فى موضعين من كتابه، وورث فى موضع منه الإخوة من الأم، وفى موضع آخر الإخوة من الأب والأم، أو من الأب فقط، فإن لم يكن وجود الأب مانعا من كون المسألة كلالة لزم حرمان الأب فى بعض الصور للإخوة، وهو باطل، أما لزوم حرمان الأب فلأنه لو ماتت امرأة عن زوج، وأب وأخت لأب مثلا، كان النصف للزوج، والنصف للأخت، فلا يبقى للأب شيء، فيلزم الحرمان لا محالة، وكذا لو ماتت امرأة عن زوج، وأبوين، وإخوة لأم، يكون النصف للزوج، والسدس للأم، والثلث للإخوة من الأم، فلا يبقى للأب شيء فيلزم الحرمان.

وأما بطلان حرمان الأب بالإخوة فلأن الأب لا يحرم بولد الميت، فكيف يحرم بولد نفسه؟ وأيضا هو لا يحرم بأم الميت نفسها، فكيف بأولادها؟.

وأشار شمس الأئمة السرخسى فى "المبسوط" إلى هذا الاستدلال، حيث قال: اتفق أكثر الصحابة أبو بكر، وعلى، وزيد، وابن مسعود: أن الكلالة ما عد الوالد والولد، وهو قول جمهور العلماء، وقد روى ذلك عن ابن عباس، وقد صح عنه فى زوج وأبوين أن للأم ثلث جميع المال، ولا يظن به أنه يسقط الأب بالأخ، ولا أنه ينقص نصيبه من السدس بسبب الأخ ولم يبق السدس، يعنى أن الله تعالى أثبت للأخ لأم السدس إذا كانت المرأة كلالة، وأما إذا ماتت المرأة عن زوج، وأبوين، وأخ لأم، فعلى قول ابن عباس للزوج النصف، وللأم ثلث جميع المال، ولم يبق إلا السدس، فلو كانت المسألة كلالة مع قيام الأب عنده لصار ذلك السدس للأخ لأم، فيصير الأب محجوبا بسبب الأخ لأم، ولا يظن به هذا اهـ.

ووجه الإشارة ظاهر؛ لأنه جعل لزوم حرمان الأب بسبب الأخ سببا لعدم كون المسألة كلالة مع قيام الأب، وهو عين ما قلنا. وكذا لو مات رجل عن أب وأخ، فلو أعطى المال كله للأب يلزم حرمان الأخ، مع أن المسألة كلالة بالفرض، ولو أعطى المال كله للأخ يلزم حرمان الأب، وقد عرفت بطلانه، ولو جعل المال بينهما نصفين يلزم توريث العصبة البعيدة مع العصبة القريبة، وهو خلاف أصول الفرائض؛ لأن من أصولها حجب الأبعد بالأقرب، لا سيما إذا كان الأقرب مدلى به كما فيما نحن فيه، فثبت أن الكلالة ما خلا الأب، وكذا ثبت أنها ما خلا الجد؛ لأن الجد عند عدم الأب يقوم مقام الأب، ويلزم فيه مفاسد كانت تلزم فى الأب؛ فثبت أن الكلالة ما خلا الوالد.

بقى أن الكلالة ما خلا الولد فيقال: إن الوالد لما كان حاجبا للإخوة لزم أن يكون الولد

الشيطان، والله منه بريء، أن الكلالة ما خلا الولد والوالد، فلما استخلف عمر قال: إني

حاجبا بالأولى؛ لأن الولد أقرب إلى الميت من أبيه، وحجب الأقرب أولى من حجب الأبعد؛ فثبت أن الكلالة ما خلا الولد، فثبت قول الصديق بكلا جزئيه، وهو المدعى.

ولك أن تقول في وجه الاستدلال أنه تعالى قال: ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك﴾ إلى آخر الآية، فدل بذلك أن عند عدم الولد للميت يقوم ولد أبيه مقام ولده، فتقوم الأخت مقام البنت، والأختان مقام البنتين، والإخوة الرجال والنساء مقام البنات والبنين، ويظهر منه اشتراط عدم الأب؛ لأن عند وجود الأب الأب أحق بالقيام مقام ولد الميت في الوراثة من أولاد نفسه، فلما ثبت اشتراط عدم الأب في ميراث الإخوة للأب، ثبت اشتراطه في ميراث الإخوة للأم بالأولى؛ لأن أولاد الأب أقوى من أولاد الأم، فمن كان حاجبا للأقوى يكون حاجبا للأضعف بالأولى، فثبت أن الكلالة ما خلا الوالد.

بقي أنها ما خلا الولد فلأن الله تعالى شرط في توريث الإخوة للأب عدم الولد، ومعلوم أن الإخوة للأب أقوى من الإخوة للأم، فيشترط في توريثهم عدم الولد بالأولى؛ لأن الولد إذا كان حاجبا للأقوى يكون حاجبا للأضعف بالأولى، فثبت أن الكلالة ما خلا الولد، فثبت قول الصديق بكلا جزئيه، وهو المدعى.

ويمكن أن يقال: إن الأخ للأب يسقط بالأب؛ لأن العصبة البعيدة تسقط بالعصبة القريبة، ويلزم منه سقوط الأخت للأب؛ لأن الأخت أضعف من الأخ، ويلزم منه سقوط الأخت للأم؛ لأنها أضعف من الأخت للأب، ويلزم منه سقوط الأخ للأم؛ لأنه مثل الأخت للأم، وأما أن الأخت أضعف من الأخ فلأن الأخ يحولها عن فرضها ويجعلها عصبة؛ لئلا تصير سببا لحرمانه أو نقصان حظه منها، وأما ضعف الأخت للأم فلأن فرضها نصف فرض الأخت للأب، وأما كون الأخ للأم مثل الأخت للأم فلكون فرضه مثل فرضها، فثبت سقوط الإخوة والأخوات كلها بالأب، ويلزم منه سقوطها بالجد؛ فثبت أن الكلالة ما خلا الوالد، ويلزم من سقوطها بالأب والجد سقوطها بالولد بالأولوية، فثبت أن الكلالة ما خلا الولد والوالد، وهو المدعى، هذا هو تحقيق قول أبي بكر رضي الله عنه عندي.

والبحث الثاني: في تحقيق قول عمر: "إني لأستحيي من الله أن أخالف أبا بكر في رأي رآه"، فنقول: تحقيقه أن رأي عمر كان مخالفا لرأي أبي بكر، إلا أنه كان يستحيي من المخالفة عملا، وليس معناه أنه كان يوافقه في هذا الرأي ويرى ما كان يرى أبو بكر؛ لأنه لا معنى للمخالفة

لأستحيي من الله أن أخالف أبا بكر فى رأى رآه، رواه ابن جرير.

عند الموافقة، ولا للاستحياء من المخالفة، ولكن هذه المخالفة لم يكن فى الأب ولا فى الولد، بل فى الجد فقط، فأبو بكر كان يقول: الكلالة ما خلا الولد والأب والجد، وعمر كان يقول: الكلالة ما خلا الولد والأب فقط، والدليل عليه أن خلافه فى الجد مشهور، ولا يعرف عنه المخالفة فى الأب ولا فى الولد. فإن قلت: قد روى عنه فى الكلالة أنها ما خلا الولد والوالد، وروى عنه أيضا أنه قال: إنها ما خلا الأب، وروى عنه أيضا أنه قال: إنها ما خلا الولد، وروى عنه أيضا أنه قال: إنى لم أقض فى الكلالة بشيء، فما وجه التوفيق من هذه الأقوال؟

قلنا: ما روى عنه أنه قال: الكلالة ما خلا الولد والوالد، فالمراد من الوالد الأب فقط دون الأب والجد، ويحتمل أن يكون قال ذلك على وجه الموافقة لأبى بكر؛ لأنه كان يستحيي من المخالفة، وما روى عنه أنه قال: الكلالة ما خلا الأب، فليس معناه أن ما سوى الأب كلهم كلالة ابنا كان أو ابن الابن أو الجد، بل معناه أن الأب ليس من الكلالة، وأما غير الأب فمسكوت عنه، فكذا قوله: الكلالة ما خلا الولد، ليس معناه أن ما سوى الولد كلهم كلالة، أبا كان أو جدا؛ لأنه صرح بأن الأب ليس بكلالة، بل معناه أن الولد ليس بكلالة وأما غير الولد فمسكوت عنه، وما روى عنه أنه لم يقض فى الكلالة بشيء، فمعناه إنى لا أثق بما قضيت فى الجد، فاتفق الأقوال كلها.

والبحث الثالث: فى تحقيق مذهب ابن عباس فى الكلالة، فنقول: روى ابن جرير عن ابن عباس أنه ورث الإخوة من الأم السدس مع الأبوين، واستنبط منه أن الكلالة عنده ما خلا الولد، ثم قال: قد روى عنه خلاف ذلك، وهو أن الكلالة ما خلا الولد والوالد، فقد جعل ابن جرير عن ابن عباس روايتين، وهو خطأ، والصواب أن الكلالة عنده ما خلا الولد والوالد رواية واحدة، وما روى عنه من توريث الإخوة من الأم السدس مع الأب، فليس لأن الأب لا يحجبهم عن الميراث؛ لأنه لو كان كذلك لورثهم فرضهم وهو الثلث، ولم يورثهم السدس فقط، وكذلك ورث الأخت لأب وأم أو لأب فقط مع الأب مع أنه ليس الأمر كذلك؛ فظهر أن هذا التوريث ليس مبنيا على ما فهمه ابن جرير من توريث الإخوة لأم مع قيام الأب، بل هو مبنى على تشريك أولاد الأم وهو فى فرض الأم وهو الثلث، والمعنى أن الأبوين إذا انفردا عن الإخوة فللأم الثلث، وإن اجتمع مع الأخت لأم أو الأخ لأم فللأم الثلث أيضا، وإذا اجتمع مع الإخوة فللأم السدس، وللإخوة السدس تكملة لنصيب الأم، هذا هو تحقيق مذهب ابن عباس.

. . . .

والبحث الرابع: فى تحقيق المراد من الولد فى قوله تعالى: ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد﴾، فقال بعضهم: المراد منه الابن وابن الابن، أعنى الذكور من الأولاد، قال آخرون: المراد أعم من الذكور والإناث، وحجة من قال بأنه خاص بالذكور أن الأخت ترث مع البنت، فلو كان المراد من الولد أعم لم ترث معها؛ لأن عدم الولد شرط فى ميراث الأخت، وهنا الشرط غير موجود، وهو ليس بحجة؛ لأن عدم الولد شرط للميراث الخاص، وهو أن يكون للأخت النصف بالفرض، وللأختين الثلثان بالفرض، وللإخوة للذكر مثل حظ الأنثيين بالعصوبة، لا لمطلق الميراث، وهذا الميراث الخاص لا يثبت للأخت مع البنت؛ لأن ما تأخذ الأخت أو الأختان مع البنت أو البنتين إنما تأخذ بالعصوبة لا بالفرض، فلا تتم الحجة.

واحتجوا أيضًا بأنه قال تعالى: ﴿وهو يرثها إن لم يكن لها ولد﴾، ومعناه بالاتفاق إن لم يكن لها ابن؛ لأن الأخ يرث مع الابنة، فلزم أن يكون المراد فى قوله: ﴿ليس له ولد﴾ أيضا الابن، وهذه الحجة فاسدة أيضا؛ لأن معنى قوله: ﴿هو يرثها﴾ أنه يأخذ مالها كله، وهو موقوف على أن لا يكون لها ابن ولا ابنة، فليس المراد من الولد الابن فقط، بل أعم من الابن والابنة، ودعوى الاتفاق باطل، فلا تتم هذه الحجة أيضا.

وحجة من قال بعموم الولد أنه يشتمل الذكور والإناث، ولا دليل على الخصوص، فيكون العموم مرادا بالضرورة، وهو الحق إن شاء الله تعالى، ثم اختلف القائلون بالعموم، فقال ابن عباس: الأخت لا ترث مع البنت؛ لأن الله تعالى شرط عدم الولد فى ميراث الأخت، وقال غيره: الأخت ترث مع البنت؛ لأن عدم الولد شرط فى الميراث الخاص، وهو الأخذ بالفرض لا فى مطلق الميراث، وهو الحق، والله أعلم.

والبحث الخامس: فى بيان أقوال المفسرين فى آيتى الكلالة، فنقول: قال الرازى فى "التفسير الكبير": احتج عمر بن الخطاب بقوله تعالى: ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد﴾ على أن الكلالة من لا ولد له فقط، قال: لأن المذكور ههنا فى تفسير الكلالة هو أنه ليس له ولد، إلا أنا نقول: هذه الآية تدل على أن الكلالة من لا ولد له ولا والد، وذلك لأن الله تعالى حكم بتوريث الإخوة والأخوات حال كون الميت كلالة، ولا شك أن الإخوة والأخوات لا يرثون حال وجود الأبوين، فوجب أن لا يكون الميت كلالة حال وجود الأبوين اهـ، وفيه أن قيد فقط ليس من كلام عمر، ولا معنى كلامه ما فهمه الرازى، بل معناه ما قد بيناه سابقا، ثم قوله: لا شك أن الإخوة والأخوات لا

. . . .

يرثون حال وجود الأبوين، دعوى لم يثبتها بدليل، فلا تقوم حجة فى محل النزاع. ثم قوله: حال وجود الأبوين إن أراد به الأب والجد فلا يصح؛ لأن النزاع فى الجد مشهور، وأما الأب فإن لم تعرف فيه نزاعا إلا أنه لا يجعله مانعا من توريث الإخوة والأخوات من يقول بأن الكلالة من ليس له ولد فقط، فلا بد من دليل يكون حجة عليه، وإن أراد أن المراد به الأب والأم، فإن أراد كل واحد منهما فخطأ؛ لأن الأم ليست بمانعة من توريث الإخوة، وإن أراد المجموع فذكر الأم حشو موهوم للفساد، فتدبر.

وقال الزمخشرى: من حكم انتفاء الوالد وكل حكم انتفاء الوالد إلى بيان السنة، وهو قوله عليه السلام: «ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فلأولى رجل ذكر»، والأب أولى من الأخ اهـ وفيه أن السنة لا يدل على حكم الأخت والأختين مع الأب، فبيان السنة ليس بشاق، بل هو يدل على خلاف المقصود، لأن مقتضى قوله: «ألحقوا الفرائض بأهله» أن يكون عند عدم الولد للأخت النصف، وللأختين الثلثان بالفرض، والباقى لأولى رجل ذكر، وهو الأب، وحينئذ لا يدل السنة على حكم انتفاء الوالد.

ثم قال الزمخشرى: ويجوز أن يدل بحكم انتفاء الولد على حكم انتفاء الوالد؛ لأن الولد أقرب إلى الميت من الوالد، فإذا أورث الأخ عند انتفاء الأقرب، فأولى أن يرث عند انتفاء الأبعد اهـ. وفيه أنه لا كلام فى أن الأخ يرث عند عدم الولد والوالد، وإنما الكلام فى أن الأخ والأخت يرثان عند عدم الولد ووجود الوالد أم لا، وهذا لا بيان له فيما قاله؛ لأن اشتراط عدم الأقرب وهو الولد فى الميراث لا يدل على اشتراط عدم الأبعد وهو الوالد؛ فلا يكون قوله: «ليس له ولد» بيانا؛ لأنه يشترط فيه عدم الوالد أيضا. وقال الخازن: بيانه عند عامة العلماء مأخوذ من حديث جابر بن عبد الله؛ لأن الآية نزلت فيه، ولم يكن له يوم نزولها أب ولا ابن اهـ، وهو كلام ساقط؛ لأن عدم الولد والوالد لجابر رضى الله عنه لا تدل على الاشتراط كعدم الأم، وأم الأم، وأم الأب وغيرهم. وقال أبو السعود: اقتصر على ذكر عدم الولد مع أن عدم الوالد أيضا معتبر فى الكلالة لغة؛ بظهور الأمر ودلالة تفصيل الورثة عليه اهـ، وفيه أن هذا كلام مجمل ومبهم لا يدل على وجه اعتبار عدم الوالد مع اعتبار عدم الولد.

وقال السرخسى فى "المبسوط": إن المراد بقوله عز وجل: ﴿ليس له ولد﴾ الوالد ومن يقوم مقام الولد، ألا ترى أن من له ولد ابن لا يكون كلالة لوجود من يقوم مقام الولد؟ فكذلك من له

. . . .

أب لا يكون كلالة لوجود من يقوم مقام الولد اهـ، وفيه أن مقتضى هذا الكلام أن من يكون له أخ أو أخت من الأب لا يكون كلالة؛ لأن الإخوة والأخوات للأب يقومون مقام الولد عند عدمه كما صرح به السرخسي أيضا، واللازم باطل بالنص، فالملزوم مثله.

وقال السرخسي أيضا: قيل: المراد من الولد ما يشمل الولد والوالد؛ لأنه مأخوذ من الولادة، فيشمل الوالد والمولود، كالذرية تشمل المذرى والمذرى منه اهـ، وهو عجيب؛ لأن لغة العرب لا يساعده، ولو سلم فهو يشمل الأمهات لأنها والدات، والأخوات والإخوة؛ لأنهم يتولدون من الآباء والأمهات، وهو كما ترى، بالجملة ما رأيت في تفسير أيتي الكلالة كلاما محققا عندي، والله أعلم.

والبحث السادس: أن الله تعالى لم يذكر قوله: ﴿ليس له ولد﴾ في آية الشتاء وذكره في آية الصيف، والوجه أن المقصود في آية الصيف أمران: أحدهما: بيان حكم الكلالة.

وثانيهما: بيان أن وراثة الإخوة والأخوات للأب والأم أو للأب فقط، هذا الميراث المخصوص من جهة أن أولاد أبي الميت يقوم مقام أولاد الميت عند عدمهم، فللتنبيه على الأمر الثاني زاد قوله: ﴿ليس له ولد﴾ في هذه الآية، ولم يزد هذا اللفظ في آية الشتاء؛ لأن المذكور فيه وراثة الإخوة للأم والأخوات، وليس فيها جهة النيابة من أولاد الميت، فلم يحتج فيها إلى ذكر هذا اللفظ، وتحقق بهذا البيان أن قوله: ﴿ليس له ولد﴾ في آية الصيف وإن حصل به شرح لفظ الكلالة في الجملة إلا أنه ليس المقصود منه شرح اللفظ المذكور، بل المقصود هو التنبيه على أن هذا الميراث المخصوص للإخوة المذكورين من جهة النيابة عن ولد الميت، وحينئذ لا يتوجه أن يقال: إنه تعالى كيف ذكر عدم الولد ولم يذكر عدم الوالد مع أن عدمه أيضا معتبر؟ ووجه عدم التوجه ظاهر؛ لأن هذا إنما يتجه لو قلنا: إن المقصود منه شرح لفظ الكلاة، مع أنا لا نقول به، بل نقول: إن المقصود منه التنبيه المذكور.

فإن قلت: لما كان نيابة الإخوة والأخوات عن الولد مشروطة بعدم الوالد فلم لم يذكر هذا الشرط.

قلنا: بيان الشرائط والموانع ليس بمقصود في الآية حتى يتجه ما ذكر، ثم هذا الشرط ظاهر غير محتاج إلى البيان؛ لأنه لا شك أن الأب أولى من أولاده بالقيام مقام أولاد الميت في أخذ الميراث، وإذا كان كذلك فاشتراط عدمه في نيابتهم ظاهر لا يخفى، ولذا لم يقع الخلاف

. . . .

فيه من أحد، وإنما وقع الخلاف في الحد فقط، كما قد بينا، فلما كان الأمر بينا لم يحتج إلى البيان، والله أعلم.

والبحث السابع: في تحقيق الحديث المرفوع في معنى الكلالة، فنقول: روى الحاكم بسند فيه يحيى الحماني، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة: إن رجلا قال: يا رسول الله! ما الكلالة؟ قال: «أما سمعت الآية التي نزلت في الصيف؟ ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة﴾، والكلالة من لم يترك ولدا ولا والدا»، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، وتعقبه الذهبي، فقال: الحماني ضعيف، ورواه عبد بن حميد، وأبو داود في المراسيل، والبيهقي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن مرسلا، كما في "الدر المنثور"، ولم أقف على سنده، وأخرج أبو الشيخ في الفرائض عن البراء بن عازب، أنه قال: سئل رسول الله ﷺ عن الكلالة؟ فقال: «ما خلا الولد والوالد»، كما في "الدر المنثور".

والتحقيق عندي أنه لم يثبت عن النبي ﷺ حديث في معنى الكلالة، وتفسير آية الصيف في رواية الحاكم وغيره، وكذا قوله: «الكلالة من لم يترك ولدا ولا والدا»، ليس من كلام النبي ﷺ، وإنما هو تفسير من أحد من الرواة من عند نفسه، نسبه إلى النبي ﷺ على وجه الرواية بالمعنى. وكذا رواية أبي الشيخ عن البراء من قبيل الرواية بالمعنى على ظن الراوي، أن ما يرويه عنه هو معنى كلامه. والدليل عليه أنه روى ابن جرير عن أبي سلمة الرواية المذكورة، وليس فيه تفسير آية الصيف بقوله: ﴿يستفتونك﴾ إلخ، بل تفسيره فيه بقوله: ﴿وإن كان رجل يورث كلالة﴾ إلخ، فظهر أن تفسير آية الصيف ليس من كلام النبي ﷺ، بل هو كلام الرواة فقط، وليس فيه قوله: «الكلالة من لم يترك ولدا ولا والدا» أيضا.

وأيضا روى أحمد وغيره عن البراء أنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فسأله عن الكلالة؟ فقال: «تكفيك آية الصيف»، وليس فيه ما روى أبو الشيخ عنه، فهذا يدل ظاهرا على ما قلنا: إن ما رواه الحاكم وغيره عن أبي سلمة وأبو الشيخ عن البراء ليس من كلام النبي ﷺ، وإنما هو تصرف من الرواة، ألا ترى أنه لو كان عند أبي هريرة أو البراء شيء من النبي ﷺ لم يلجأ أبو بكر رضي الله عنه إلى القول بالاجتهاد؟ وكذا لم يخف ذلك على عمر مع أنه رضي كان يخطب على المنبر، ويقول: «إني والله ما أدع بعدي شيئا هو أهم إلي من أمر الكلالة، وقد سألت عنها رسول الله ﷺ؟ فما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيها، حتى طعن في نحري، وقال: «تكفيك آية

. . . .

الصيف التى أنزلت فى آخر سورة النساء». رواه ابن جرير، وهذا يدل على النبى ﷺ لم يزد لعمر مع إصراره على قوله: «تكفيك آية الصيف» فكيف بغيره؟ ولو سلم فأبو هريرة والبراء ما كانا بعيدين عنه، فلو كانا يعرفان عن النبى ﷺ فى معنى الكلالة شيئا لأخبراه به، ولم يفعلا ذلك، فدل ذلك أنه تصرف من الرواة، كما قلنا، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: ما أجرأ بعض الأحباب على تخطئة الرواة برأيه من غير دليل، ومن حسن إسلام المرء إذا كان لا يعلم شيئا أن يكله إلى عالمه، وحديث البراء أخرجه البيهقى من طريق أبى داود: ثنا منصور بن أبى مزاحم، ثنا أبو بكر، عن أبى إسحاق، عن البراء بن عازب، قال: جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال: يا رسول الله! يستفتونك فى الكلالة فما الكلالة؟ قال: «تجزئك آية الصيف».

قلت لأبى إسحاق: هو من مات ولم يدع ولدا ولا والدا؟ قال: كذلك ظنوا أنه كذلك، والحديث موجود فى "سنن أبى داود مع العون" (٣:٧٩)، وهو صريح فى أن تفسير الكلالة لم يروه أبو إسحاق عن البراء عن النبى ﷺ مرفوعا، وإنما رواه عن العلماء، فكان على بعض الأحباب أن يعتمده، ولا يرد الحديث برأيه.

وحديث أبى سلمة بن عبد الرحمن مرسلا رواه البيهقى من طريق أبى داود أيضا: ثنا حسين ابن على بن الأسود، ثنا يحيى بن آدم، ثنا عمار بن رزيق، عن أبى إسحاق، عن أبى سلمة بن عبد الرحمن، قال: جاء رجل إلى النبى ﷺ، فقال: يا رسول الله! يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة فما الكلالة؟ قال: «من لم يترك ولدا ولا والدا، فورثته كلالة».

قال أبو داود: وروى عمار عن أبى إسحاق عن البراء فى الكلالة، قال: «تكفيك آية الصيف»، قال الشيخ: هذا هو المشهور، وحديث أبى إسحاق عن أبى سلمة منقطع وليس بمعروف اهـ (٦:٢٢٤).

فتراه لم يقل كما قال بعض الأحباب: إنه من تصرف الرواة، وإنما أعله بالانقطاع والغرابة، هذا هو الأدب، ومن أين لبعض الأحباب أن يرد هذه الرواية؟ وقد حقق من قبل أن عمر لم يخالف أبا بكر فى الأب ولا فى الولد، بل فى الجد فقط، فأبو بكر كان يقول: الكلالة ما خلا الولد والوالد، والجد داخل فى الوالد، وكان عمر يقول: الكلالة ما خلا الولد والأب فقط، واستدل لذلك بأن خلاف عمر فى الجد مشهور، ولم يعرف عنه المخالفة فى الأب ولا فى الولد، وإذا كان

. . . .

كذلك فلا يبعد أن يكون رسول الله ﷺ قد فسر الكلالة بأنه من لم يترك ولدا ولا والدا، وأدخل فيه أبو بكر الجد باجتهاده، وخفى ذلك على عمر فلم يدخل الجد فيه، واقتصر على الظاهر، فقال: الكلالة من لم يترك ولدا ولا أبا وعلى هذا فما قاله بعض الأحباب فى استبعاد حديث أبى سلمة عن أبى هريرة، وحديث البراء برأيه ساقط بالمرة، ولو قال كما قال الذهبى: إن فى إسناده يحيى الحمانى وهو ضعيف، أو البيهقى: إن حديث أبى سلمة عن النبى ﷺ منقطع غير معروف، لكان أولى وأصوب.

والحق أن عمر رضى الله عنه كان يخالف أبا بكر فى الأب أيضا، وكان يرى أن الكلالة من لا ولد له، فقد روى البيهقى فى "سننه" من طريق سعيد بن منصور: ثنا سفيان، عن عاصم الأحول، عن الشعبى، قال: قال عمر رضى الله عنه: الكلالة ما عدا الولد، وقال أبو بكر: الكلالة ما عدا الولد والوالد، فلما طعن عمر قال: إنى لأستحيى أن أخالف أبا بكر، الكلالة ما عدا الولد والوالد، ومن طريق حماد، عن عمران بن حدير، عن السميط بن عمير، أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: أتى على زمان ما أدرى ما الكلالة؟ وإذا الكلالة من لا أب له ولا ولد.

ومن طريق أبى داود (الطيالسى): ثنا شعبة، عن عمرو بن مرة، سمع مرة، قال: قال عمر ابن الخطاب رضى الله عنه: ثلاث لأن يكون رسول الله ﷺ بينهن أحب إلى من حمر النعم، الخلافة والكلالة والربا، فقلت لمرة: ومن يشك فى الكلالة ما هو دون الولد والوالد؟ قال: إنهم يشكون فى الوالد.

ثم أخرج من طريق سفيان: ثنا سليمان الأحول، عن طاوس، سمعت ابن عباس يقول: كنت آخر الناس عهدا بعمر، فسمعته يقول: القول ما قلت، قلت: ما قلت؟ قال: الكلالة من لا ولد له. قال البيهقى: كذا فى هذه الرواية، والذى روينا عن عمر وابن عباس فى تفسير الكلالة (أنه ما عدا الولد والوالد) أشبه بدلائل الكتاب والسنة من هذه الرواية، وأولى أن يكون صحيحا لانفراد هذه الرواية، وتظاهرت الروايات عنهما بخلافها.

وأخرج من طريق سفيان، قال: قال عمرو: سمعت الحسن بن محمد يحدث، قال: سألت ابن عباس عن الكلالة؟ فقال: من لا ولد له ولا والد، فقلت له: قال الله: ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت﴾، فغضب وانتهرنى، وقال: من لا ولد له ولا والد اهـ ملخصا (٦: ٢٢٥) ظ.

باب فرض الجد

٦٠٠١- عن عمران بن حصين، قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: إن ابن ابنى مات، فمالى من ميراثه؟ قال: لك السدس، فلما أدبر دعاه، فقال: سدس آخر، فلما أدبر دعاه، فقال: لك السدس الآخر طعمة، رواه الدارقطنى، وقال فى "التعليق المغنى": رواه أحمد والترمذى وأبو داود عن عمران بن حصين نحوه.

٦٠٠٢- ورواه ابن ماجة عن معقل بن يسار المزني، قال: قضى رسول الله ﷺ فى جد كان فينا بالسدس.

باب سقوط الإخوة والأخوات بالجد

٦٠٠٣- قال عبد الرزاق: ثنا ابن جريج، قال: سمعت ابن أبى مليكة يحدث أن ابن الزبير كتب إلى أهل العراق: إن الذى قال له النبى ﷺ: «لو كنت متخذا خليلا حتى ألقى الله سوى الله لاتخذت أبا بكر خليلا»، كان يجعل الجد أبا.

باب فرض الجد

قوله: "عن عمران" إلخ: قلت: قالوا فى صورة المسألة: بأن مات رجل وخلف بنتين، وهذا السائل الذى هو الجد، فللبنتين الثلثان فبقى الثلث فدفع السدس إليه بالفرض، ثم دفع سدسا آخر للتعصيب، ولم يدفع الثلث مرة لئلا يتوهم أن فرضه الثلث، وإنما سماه طعمة لكونه زائدا على أصل الفرض الذى لا يتغير اهـ، كذا فى "اللمعات".

باب سقوط الإخوة والأخوات بالجد

قوله: "قال عبد الرزاق" إلخ: قلت: وهذه الآثار تدل على أن الجد يحجب الإخوة والأخوات كالأب، وهو مذهب أبى حنيفة، وشيد ابن القيم فى "أعلام الموقعين" أركان هذا القول بعشرين وجها لا نطيل الكلام بذكرها، فإن شئت الاطلاع عليها، فارجع إلى "أعلام الموقعين" (من ١٣٩ إلى ١٤٢).

قال العبد الضعيف: للناس فى الجد اختلاف كثير، فطائفة توقفت فيه، وإلى هذا رجع محمد بن الحسن صاحب الإمام أبى حنيفة فى آخر أقواله، وقالت طائفة: ليس للجد شيء معلوم مع الإخوة، إنما هو على حسب ما يقضى فيه الخليفة، وقالت طائفة: يقاسم الجد الإخوة إلى سبعة إخوة، فيكون له الثمن معهم.

٦٠٠٤- وقال الدارمى فى "صحيحه": ثنا سالم بن إبراهيم، ثنا أيوب، عن عكرمة عن ابن عباس قال: جعله الذى قال رسول الله ﷺ: «لو كنت متخذا خليلا لاتخذته خليلا، ولكن أخوة الإسلام أفضل» يعنى أبا بكر جعله أبا.

٦٠٠٥- ثنا محمد بن يوسف عن إسرائيل عن أبى إسحاق عن أبى بردة قال: لقيت مروان بن الحكم بالمدينة، فقال: يا ابن أبى موسى، أ لم أخبر أن الجد لا ينزل فيكم منزلة الأب وأنت لا تنكر، قال: قلت: لو كنت أنت لم ننكر، قال مروان: فأنا أشهد على عثمان بن عفان أنه شهد على أبى بكر، أنه جعل الجد أبا إذا لم يكن دونه أب.

وقالت طائفة: يقاسمهم إلى ستة، فيكون له السبع معهم، وقالت طائفة: يقاسمهم إلى السدس، ثم لا ينقص من السدس، وبه قال الحسن بن زياد اللؤلؤى، وبعض أصحاب أبى حنيفة، وقالت طائفة: للجد مع الإخوة الثلث على كل حال.

وقالت طائفة: إن الجد يقاسم الإخوة للأب والأم، والإخوة للأم، ما كانت المقاسمة خيرا له من الثلث، فإن كثر الإخوة أعطى الجد الثلث، وبه يقول الأوزاعى وسفيان الثورى ومالك وعبيد الله بن الحسين وأبو ثور وأبو يوسف ومحمد بن الحسن، ثم رجع إلى التوقف جملة، والحسن اللؤلؤى والشافعى وأحمد بن حنبل وأبو عبيد. وقالت طائفة: لا يرث مع الجد أخ شيئا، لا شقيق، ولا لأب، ولا لأم، وميراث الجد كميراث الأب سواء سواء إذا لم يكن هناك أب وارث، وهو مذهب أبى بكر الصديق رضى الله عنه.

وروينا من طريق سعيد بن منصور: نا أبو معاوية الضرير، عن أبى إسحاق الشيبانى، عن سعيد بن أبى بردة، عن أبيه أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى: أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبى موسى الأشعرى: أن اجعل الجد أبا، فإن أبا بكر جعل الجد أبا. ومن طريقه نا خالد بن عبد الله، عن ليث بن أبى سليم، عن عطاء: أن أبا بكر، وعمر، وعثمان، وابن عباس، كانوا يجعلون الجد أبا، وقال ابن عباس: يرثنى ابن ابنى دون أخى، ولا أرث ابن ابنى دون أخيه.

ومن طريقه: نا سفيان -هو ابن عيينة- عن عمرو بن دينار، عن عطاء، عن ابن عباس، قال: الجد أب، وقرأ: ﴿واتبعت ملة آبائى إبراهيم وإسحاق ويعقوب﴾، ومن طريق إسماعيل القاضى: نا ابن أبى أويس، ثنى عبد الرحمن بن أبى الزناد، عن أبيه، أخبرنى خارجة بن زيد بن ثابت، عن أبيه: أن عمر بن الخطاب لما استشار فى ميراث بين الجد والإخوة، وعمر يرى يومئذ أن الجد أولى بميراث ابنه من إخوته، وذكر باقى الخبر.

٦٠٠٦- ثنا يزيد بن هارن، ثنا أشعث، عن عروة، عن الحسن، قال: إن الجد قد مضت فيه سنة، وأن أبا بكر جعل الجد أبا، ولكن الناس تحيروا.

٦٠٠٧- وقال حماد بن سلمة: ثنا هشام بن عروة عن عروة عن مروان قال: قال عثمان بن عفان. إن عمر قال لى: إنى قد رأيت فى الجد رأيا، إن رأيتم أن تتبعوه فاتبعوه، فقال عثمان: إن نتبع رأيك فإنه رشد، وإن نتبع رأى الشيخ فتلك، فنعم ذو الرأى كان، قال: وكان أبا بكر يجعله أبا، روى هذى الآثار كلها ابن القيم فى "أعلام الموقعين".

ومن طريق أيوب بن سليمان: أنا عبد الوارث -هو ابن سعيد- عن إسحاق بن سويد، أنه سمع عبد الله بن بريدة، أنه سمع أبا عياض، أنه سمع زيد ثابت يقول: إنه دخل على عمر بن الخطاب فى الليلة التى قبض فيها، فقال له زيد: إنى قد رأيت أن انتقص الجد، فقال له عمر: لو كنت منتقصا أحدا لأحد لانتقصت الإخوة للجد، أليس بنو عبد الله بن عمر يرثوننى دون إخوتى؟ فما لى لا أرثهم دون إخوتهم، لإن أصبحت لأقولن فيه، قال: فمات من ليلته، فهذا آخر قول عمر رضى الله عنه، وإسناده فى غاية الصحة.

ومن طريق حماد بن سلمة: أنا ليث بن أبى سليم، عن طاوس: أن عثمان بن عفان، وابن مسعود، قالا جميعا: الجد بمنزلة الأب.

ومن طريق عبد الرزاق قال: قال ابن جريج: أخبرنى عطاء أن على بن أبى طالب كان يجعل الجد أبا زاد البيهقى: فأنكر قول عطاء ذلك عن على بعض أهل العراق(٦:٢٤٦) قال عبد الرزاق: وسمعت ابن جريج يقول: سمعت ابن أبى ملكية يحدث أن ابن الزبير كان يجعل الجد أبا.

ومن طريق سعيد بن منصور: نا حماد بن زيد، عن كثير بن شنظير، قال: سمعت الحسن يقول: لو وليت من أمر الناس شيئا لأنزلت الجد أبا، ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن قتادة: أنه كان يفتى بأن الجد أب.

فهؤلاء من الصحابة أبو بكر وعمر عثمان وعلى وابن مسعود وأبو موسى الأشعرى وابن عباس وابن الزبير، وروى أيضًا عن عائشة أم المؤمنين وأبى الدرداء وأبى بن كعب ومعاذ ابن جبل وأبى هريرة.

ومن التابعين طاوس وعطاء وعبيد الله بن عتبة بن مسعود والحسن وجابر بن زيد وقتادة وعثمان البتى وشريح والشعبى وجماعة سواهم، ومن بعدهم أبو حنيفة ونعيم بن حماد والمزنى، وأبو ثور وإسحاق بن راهويه وداود بن على وجميع أصحابه وجماعة غيرهم، ورواه عن أبى بكر

باب أن الأخوين تردان الأم إلى السدس

٦٠٠٨- حدثني محمد بن عبد الله بن عبد الحكم، قال: ثنا ابن أبي فديك، قال: ثني ابن أبي ذئب، عن شعبة -مولى ابن عباس- عن ابن عباس، أنه دخل على عثمان، فقال: لم صار الأخوان يردان الأم إلى السدس؟ وإنما قال الله تعالى: ﴿فإن كان له

الصديق عمر وعثمان وابن عباس وابن الزبير وأبو موسى الأشعرى وأبو سعيد الخدرى وغيرهم، وثبتت الأسانيد عنهم بلا شك، ورواه عن عمر أبو بردة بن أبى موسى أنه كتب بذلك إلى أبيه، وهو إسناد ثابت، ورواه أيضا عنه زيد بن ثابت، ورواه عن ابن عباس عكرمة وعطاء وطاوس وسعيد ابن جبير وغيرهم، ورواه عن ابن الزبير ابن أبى مليكة، كل ذلك بأصح إسناد.

وروى عن عثمان وعلى وابن مسعود بأسانيد هى أحسن من كل ما روى عنهم وعن زيد مما أخذ به المخالفون اهـ (٩:٢٨٨) من "المحلى" ملخصا.

ومن أراد الاطلاع على أسانيد أقوال الطوائف كلها، فليراجع "المحلى"؛ فإن ابن حزم قد أطال الكلام فى هذا الباب، فأجاد وأفاد، وجاء بالعجب العجاب، وإنما اختلفت الأقوال فى ذلك لأنهم قالوا: وجدنا ميراث الإخوة منصوصا فى القرآن، ولم نجد للجد ميراثا فيه، ووجدنا الجد يدلى بولادته لأبى الميت، ووجدنا الإخوة يدلون بولادة أبى الميت، فهم أقرب منه.

والجواب الذى نعتمد عليه فى هذا قول الله تعالى: ﴿ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة﴾، فصح أن الجد أب، وأن ابن الابن ابن، فله ميراث الأب؛ لأنه أب، ولابن الابن ميراث الابن؛ لأنه ابن وكفى، وإليه رجع معظم الصحابة الذين خالفوا أبا بكر رضى الله عنه فيه أولا.

وأما إن الجد يدلى بولادته لأبى الميت، والإخوة أقرب منه إليه، فليست المواريث بالقرب ولا بالبعد، فهذا ابن البنت أقرب من ابن العم -الذى لا يلقى مع الميت إلا إلى أزيد من عشرين أبا- وهو لا يرث مع ابن العم المذكور شيئا، وهذه العمة أقرب من ابن العم، ولا ترث معه شيئا، فكيف والجد أقرب؟ لأن ولادته لأبى الميت كانت قبل ولادة أبى الميت لإخوته، فولد الابن هو بعض الجد، فالجد أقرب إليه من أخيه، والله تعالى أعلم، ظ.

باب أن الأخوين يردان الأم إلى السدس

قوله: "حدثنى محمد بن عبد الله" إلخ: قلت: دل هذا الأثر على أن الأخوين للأم يردان

إخوة﴾، والأخوان فى لسان قومك وكلام قومك ليسا بإخوة، فقال عثمان: هل أستطيع نقض أمر كان قبل، وتوارثه الناس ومضى فى الأمصار؟ رواه ابن جرير.

الأم من الثلث إلى السدس، وهما داخلان فى الإخوة المذكورة فى النص، وهذا لا خلاف فيه لأحد إلا ما يروى عن ابن عباس، وعندى أنه ليس بصحيح؛ لأن ابن عباس أجل من أن يقول ذلك، والآفة فيه من شعبة مولى ابن عباس، وهو وإن وثقه البعض إلا أنه قال منه ابن حبان: روى عن ابن عباس ما لا أصل له حتى كأنه ابن عباس آخر. وصدق ابن حبان؛ لأن هذه الرواية تدل على أن ابن عباس ليس هو ابن عباس الفقيه الحبر بل آخر غيره، فاحفظ هذا التحقيق.

قال العبد الضعيف: شعبة مولى ابن عباس وإن كان متكلما فيه فقد وثقه كثيرون، وقال ابن عدى: لم أجد له حديثا منكرا فأحكم عليه بالضعف، وأرجو أنه لا بأس به، ولما رواه شاهد، فقد أخرج البيهقى من طريق يحيى بن آدم: ثنا عبد الرحمن بن أبى الزناد، عن أبيه، عن خارجة ابن زيد، عن أبيه، أنه كان يحجب الأم بالأخوين، فقالوا له: يا أبا سعيد! فإن الله يقول: ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾ أنت تحجبها بأخوين؟ فقال: إن العرب تسمى الأخوين إخوة، فقالوا له: يا أبا سعيد! أوهمت إنما هى ثمانية أزواج، من الضأن اثنين اثنين، ومن المعز اثنين اثنين، ومن الإبل اثنين اثنين، ومن البقر اثنين اثنين، فقال: لا، إن الله يقول: ﴿فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى﴾، فهما زوجان كل واحد منهما زوج يقول: الذكر زوج، والأنثى زوج اهـ (٦:٢٢٧).

وفيه دلالة على أن ما رواه شعبة عن ابن عباس كان قد يختلج فى صدور غيره من الصحابة والتابعين أيضا، حيث أنكروا على زيد حجبه الأم بأخوين، وذلك لما رأوا أن بنية التثنية فى اللغة العربية غير بنية الجمع بالثلاثة فصاعدا، فذهبوا إلى أن الحاجب للأم عن الثلث إلى السدس هو الجمع من الإخوة دون الاثنين، فقال زيد: إن العرب قد تسمى الأخوين إخوة، يدل لذلك قوله تعالى: ﴿فقد صغت قلوبكما﴾، وهما قلبان، وقال تعالى: ﴿وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب﴾، ثم قال: ﴿خصمان بغى بعضنا على بعض﴾، فأطلق لفظ الجمع على اثنين، وقال تعالى: ﴿وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين﴾، فلو كانا أخا وأختا كان حكم الآية جاريا فيهما.

وقد روى عن النبى ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة» وقد مر تخريجه فى أبواب الصلاة، ولأن الاثنين إلى الثلاثة فى حكم الجمع أقرب منهما إلى الواحد؛ لأن لفظ الجمع موجود فيهما، فلما كان الاثنان فى حكم اللفظ أقرب إلى الثلاثة منهما إلى الواحد، وجب إلحاقهما بالثلاثة دون

. . . .

الواحد، والله تعالى أعلم.

وقد عزى جماعة من الفقهاء والمحدثين إلى ابن عباس القول بأنه لا يحجب الأم عن الثلث إلى السدس إلا ثلاثة من الإخوة والأخوات، وحكى ذلك عن معاذ، كما لا يخفى على من راجع "أحكام القرآن" للجصاص، و"المغنى" لابن قدامة، و"المحلى" لابن حزم، لم يقل أحد منهم أن ذلك لا يصح عن ابن عباس كما قال بعض الأحباب، بل شيد ابن حزم أركانه، وقال: أما ابن عباس فقد وقف عثمان على القرآن واللغة فلم ينكر عثمان ذلك أصلا، ولا شك بأنه لو كان عند عثمان فى ذلك سنة عن النبى ﷺ أو حجة من اللغة لعارض ابن عباس بها، ما فعل بل تعلق بأمر كان قبله توارثه الناس، ومضى فى الأمصار، فعثمان رأى هذا حجة، وابن عباس لم يره حجة، والمرجوع إليه عند التنازع هو القرآن والسنة، ونصهما يشهد بصحة قول ابن عباس اهـ (٩:٢٥٨).

قلت: فى قوله "وابن عباس لم يره حجة": نظر؛ لأن ابن عباس لم ينكر على عثمان ما احتج به، وظاهره التسليم، فلو لم يره حجة لقال: لا حجة فى توارث الناس ولا فى مضى أمر فى الأمصار، وقد بينا من نص الكتاب والسنة ما يؤيد قول عثمان، وذكرنا من قول زيد ما يدل على إطلاق الجمع على الاثنين لغة، فاندحض قول ابن حزم كله، ولكنه يدل على أن ما رواه شعبة عن ابن عباس صحيح ثابت عنه، ليس بمنكر ولا مستبعد، ولا مما ينقص من شأن ابن عباس كما زعم بعض الأحباب أن هذه الرواية تدل على أن ابن عباس ليس هو ابن عباس الفقيه الحبر بل آخر غيره، فافهم، والله يتولى هداك، وهو يتولى الصالحين.

وقال الموفق فى "المغنى": حصل خلاف ابن عباس للصحابة فى خمس مسائل اشتهر قوله فيها: أحدها: زوج وأبوان، والثانية: امرأة وأبوان، للأم ثلث الباقى عندهم، وجعل هو لها ثلث المال فيهما. والثالثة: أنه لا يحجب الأم إلا بثلاثة من الإخوة، والرابعة: أنه لم يجعل الأخوات مع البنات عصبة، والخامسة: أنه لا يعيل المسائل. فهذه الخمس صحت الرواية عنه فيها، واشتهر عنه القول بها، وشذت روايات سوى هذه ذكرنا بعضها فيما مضى اهـ (٧:٢٧)، وفيه دليل على أن شعبة مولى ابن عباس لم ينفرد بما رواه عنه فى مسألة الباب، بل رواه عنه غيره حتى اشتهر عنه القول بها، وإذا كان كذلك فلا معنى لحمل بعض الأحباب على شعبة، ورده الرواية من أجله، ظ.

باب ميراث زوج وأبوين أو زوجة وأبوين

٦٠٠٩- عن عبد الله بن مسعود، قال: أتى عمر رضى الله عنه فى امرأة وأبوين، فجعل للمرأة الربع، والأم ثلث ما بقى، وللأب ما بقى، رواه الحاكم[١] فى "المستدرك" وقال: صحيح على شرط الشيخين، وأقره الذهبى عليه.

باب ميراث زوج وأبوين أو زوجة وأبوين

قوله: "عن عبد الله" إلخ: قلت: وهو مذهب زيد بن ثابت وجمهور الصحابة إلا ابن عباس[٢] فإنه تفرد عن الجمهور، وقال: إن للأم ثلث جميع المال، وقد أخرجة عبد الرزاق والبيهقى عن عكرمة قال: أرسلنى ابن عباس إلى زيد بن ثابت أسأله عن زوج وأبوين؟ فقال زيد: للزوج النصف، وللأم ثلث ما بقى، وللأب بقية المال. فأرسل إليه ابن عباس أفى كتاب الله تجد هذا؟ قال: لا، ولكن أكره أن أفضل أما على أب، كذا فى "الدر المنثور".

وقال[٣] إبراهيم: خالف ابن عباس أهل الصلاة فى زوج وأبوين، فجعل النصف للزوج، وللأم الثلث من رأس المال، وللأب ما بقى، رواه عبد الرزاق، كما فى "كنز العمال".

واختار أصحابنا مذهب جمهور الصحابة، ولكن قال أبو حنيفة ومحمد: لو كان مكان الأب الجد لكان للأم ثلث الكل، وعلى هذا يحتاج إلى الفرق بين الأب والجد. فنقول: قال الله تعالى: ﴿فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾. فإذا كان مع الأبوين زوج أو زوجة يكون ما ورثه أبواه ما بقى بعد فرض أحد الزوجين، فيكون للأم ثلث ما بقى بعد فرض أحد الزوجين بحكم الآية، وأما الجد فليس حكمه منصوصا فى الآية المذكورة؛ لأن المراد من الأب هو الأب دون الجد، وإلا لكان المراد من الأم الأم والجدة. وهو باطل بالإجماع، فتعين أن يكون المراد من الأب الأب فقط دون الجد، لأن اللفظ واحد لا يحتمل الحقيقة والمجاز معا، وإذا لم يكن حكمه منصوصا فإما أن يقاس على الأب وهو فاسد؛ لأن الجد أدنى من الأب وأبعد؛ فلا يقاس الأدنى على الأعلى، وإما أن يقال: إن للأم ثلث الكل بالإجماع، كما إذا لم يكن معها أب أو جد، والباقى

---

(١) رواه الدارمى أيضًا.

(٢) قد أخرج الدارمى عن على روايتين مختلفتين، إحداهما عن الشعبى عن على، وهى موافقة للجمهور، والأخرى عن إبراهيم عن على، وهى موافقة لابن عباس ١٢ منه.

(٣) أخرجه الدارمى أيضا ١٢.

. . . .

للجد بحكم العصوبة؛ وهو ما قال أبو حنيفة ومحمد.

وهذا التقرير أقرب وأولى بالصواب مما قال السيد السند فى شرح السراجية: إنا تركنا ظاهر قوله تعالى: ﴿فلأمه الثلث﴾ فى حق الأب، وأولناه بما مر كيلا يلزم تفضيلها عليه مع تساويهما فى القرب، وأيدنا تأويله بقول أكثر الصحابة، وأما فى حق الجد فأجريناه على ظاهره؛ لعدم التساوى فى القرب وقوة الاختلاف بين الصحابة اهـ؛ لأن مدلوله أن النص شامل للأب والجد، والمراد من الثلث مع الأب ثلث ما بقى ومع الجد ثلث الكل، وأن إرادة ثلث ما بقى خلاف الظاهر، وإرادة ثلث الكل هو الظاهر، مع أن الأمر ليس كذلك؛ لأنك قد عرفت أن النص ليس بشامل للجد، وأن إرادة ثلث ما بقى ليس خلاف الظاهر، فاعرف ذلك، والله هو الملهم للصواب.

قال العبد الضعيف: هاتان المسئلتان تسميان العمريتين؛ لأن عمر رضى الله عنه قضى فيها بأن للأم ثلث الباقى بعد فرض أحد الزوجين، وما بقى فللأب، فاتبعه على ذلك عثمان، وزيد بن ثابت، وابن مسعود، وروى ذلك عن على، وبه قال الحسن، والثورى، ومالك، والشافعى، وأبو حنيفة، وأصحابه رحمهم الله تعالى، وجعل ابن عباس ثلث المال كله للأم فى المسألتين؛ لأن الله تعالى فرض لها الثلث عند عدم الولد والإخوة، وليس ههنا ولد ولا إخوة (والمراد بالثلث ثلث المال كله) ويروى ذلك عن على.وروى عن شريح فى زوج وأبوين.

وقال ابن سيرين كقول الجماعة فى زوج وأبوين، وكقول ابن عباس فى امرأة وأبوين، لأننا لو فرضنا للأم ثلث المال كله فى زوج[1] وأبوين لفضلناها على الأب، وذلك لا يجوز، وفى مسألة المرأة[2] لا يؤدى إلى ذلك.

واحتج ابن عباس بعموم قوله تعالى: ﴿فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾.

---

(١) مسألة: ٦

ميت

زوج	أم	أب
٣	١	٢

(٢) مسألة: ١٢

ميت

زوجة	أم	أب
٣	٤	٥

وعند الجمهور: مسألة :١٢

ميت

زوجة	أم	أب
٣	٣	٦

باب ميراث ابنة الابن والأخت مع البنت

٦٠١٠- عن هزيل بن شرحبيل، قال: أتيت أبا موسى وسلمان بن ربيعة فى ابنة، وابنة ابن، والأخت لأب وأم، فقالا: للابنة النصف، وللأخت النصف، وقالا: ائت ابن مسعود فإنه سيتابعنا، فأتيته فأخبرته، فقال: لقد ضللت إذا وما أنا من المهتدين، ولكن

وبقوله عليه السلام: «ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو لأولى رجل ذكر». والأب ههنا عصبة؛ فيكون له ما فضل عن ذوى الفروض (قل أو كثر) كما لو كان مكانه جد، والحجة معه لو لا انعقاد الإجماع من الصحابة على مخالفته؛ ولأن الفريضة إذا جمعت أبوين وذا فرض كان للأم ثلث الباقى، كما لو كان[1] معهم بنت، ويخالف الأب الجد؛ لأن الأب فى درجتها (فلا يجوز تفضيلها عليه) والجد أعلى منها (وأبعد فلا بأس بتفضيلها عليه) وما ذهب إليه ابن سيرين تفريق فى موضع أجمع الصحابة على التسوية فيه، ثم أنه مع الزوج يأخذ مثلى ما أخذت الأم، كذلك مع المرأة قياسا عليه، كذا فى "المغنى" (٧: ٢١) لابن قدامة.

باب ميراث ابنة الابن والأخت مع البنت

قوله: "عن هزيل" إلخ: قلت: ما أفتى به ابن مسعود هو مذهب أصحابنا، ومعنى قوله: "لقد ضللت إذا وما أنا من المهتدين" أنى لو أفتيت بما أفتى به أبو موسى وسلمان لكنت مخطئا لا مصيبا؛ لأنى سمعت رسول الله ﷺ خلاف ذلك، ولا أكون معذورا فى هذا الخطأ؛ لأنه تعمد للغلط ولا عذر للمتعمد، بخلاف أبى موسى وسلمان فإنهما معذوران فى الخطأ؛ لأنه لم يبلغهما ما بلغنى. وعلى هذا فليس فيه نفى للإفتاء بالرأى والاجتهاد كما ظنه ابن حزم، بل فيه عذر لعدم موافقتهما للنص الذى عنده.

وفيه رد على ابن عباس أيضا؛ لأنه روى عنه أنه قال: «شيء لا تجدونه فى كتاب الله، ولا فى قضاء رسول الله ﷺ، وتجدونه فى الناس كلهم، للابنة النصف وللأخت النصف»، رواه الحاكم، وقال: صحيح الإسناد، وأقره الذهبى عليه. ووجه الرد ظاهر؛ لأن ابن مسعود روى عن النبى ﷺ

مسألة: ٦

(١) ميت ـــــــــ

أم أب بنت

١ ٢ ٣.

أقضى بما قضى به رسول الله ﷺ، للابنة النصف، ولابنة الابن السدس، وما بقى فللأخت، رواه الحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين، وأقره الذهبى عليه.

أنه ورث الأخت مع البنت وابنة الابن ما بقى من فرضهما، ويظهر منه أن الأخت مع البنت عصبة تحرز ما بقى منها، وقد روى الحاكم عن الأسود بن هلال أنه سمع معاذ بن جبل يقول وهو على المنبر: ورث مال رجل ترك ابنة وأختا، فجعل لابنته النصف ولأخته النصف، ورسول الله ﷺ حى بين أظهرهم، وقال: صحيح على شرط الشيخين، وهو أصرح شيء فى الباب، وقال الدارمى: حدثنا بشير بن عمرو، قال: سألت ابن أبى الزناد عن رجل ترك بنتا وأختا؟ فقال: لابنته النصف ولأخته ما بقى. وقال: أخبرنى أبى عن خارجة بن زيد أن زيد بن ثابت كان يجعل الأخوات مع البنات عصبة اهـ.

وما روى أهل الفرائض عن النبى ﷺ أنه قال: «اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة»، فلم أجده بهذا اللفظ، إلا أنه مأخوذ من قول معاذ بن جبل أنه ورث البنت النصف والأخت النصف، ورسول الله ﷺ حى بين أظهرهم، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: لقد استروح بعض الأحباب فى عزوه حديث المتن إلى "المستدرك" للحاكم، وهو متفق عليه، كما فى "المغنى"، وإنما استدركه الحاكم عليهما لما فى روايته من ذكر سلمان بن ربيعة مع أبى موسى، وليس هو عندهما، بل هو فى رواية غندر عن شعبة عند النسائى: جاء رجل إلى أبى موسى الأشعرى -وهو الأمير- وإلى سلمان بن ربيعة، فسألهما، وكذا أخرجه أبو داود من طريق الأعمش عن أبى قيس، لكن لم يقل: وهو الأمير، وكذا للترمذى وابن ماجة من طريق عن سفيان الثورى بزيادة سلمان بن ربيعة مع أبى موسى، وقد ذكروا أنه كان على قضاء الكوفة (فتح البارى ١٢ : ١٤)، وإذا كان الحديث عند واحد من أصحاب الصحاح والسنن فالعزو إليه أولى وأوجب.

قال ابن بطال: أجمعوا على أن الأخوات عصبة البنات، فيرثن ما فضل عن البنات، فمن لم يخلف إلا بنتا وأختا فللبنت النصف وللأخت النصف الباقى على ما فى حديث معاذ، وإن خلف بنتين وأختا فلهما الثلثان، وللأخت ما بقى، وإن خلف بنتا وأختا وبنت ابن، فللبنت النصف، ولبنت الابن تكملة الثلثين، وللأخت ما بقى على ما فى حديث ابن مسعود؛ لأن البنات لا يرثن أكثر من الثلثين، ولم يخالف فى شيء من ذلك إلا ابن عباس، فإنه كان يقول: للبنت النصف وما بقى للعصبة، وليس للأخت شيء، فإذا لم تكن عصبة رد الفضل على البنت أو البنات. قال: ولم

باب ميراث الأم والجد مع الأخت

٦٠١١- عن الشعبى، قال: احتاج إلى الحجاج فى فريضة، فبعث إلى، فقال: ما تقول فى أم وأخت وجد؟ قلت: اختلف فيها خمسة من أصحاب النبى ﷺ: عبد الله ابن مسعود وعلى وعثمان وزيد بن ثابت وعبد الله بن عباس، قال: فما قال فيها ابن

يوافق ابن عباس على ذلك أحد إلا أهل الظاهر اهـ ملخصا من "فتح البارى" (١٢: ٢٠).

وكان ابن الزبير يوافق ابن عباس على ذلك، ثم رجع عنه إلى قول الجمهور حين سمع حديث معاذ، وأخرج البيهقى فى "سننه": من طريق سفيان عن أشعث بن أبى الشعثاء، عن الأسود ابن يزيد، قال: قضى ابن الزبير فى ابنة وأخت، فأعطى الابنة النصف، وأعطى العصبة سائر المال، فقلت له: إن معاذا قضى فيها باليمن، فأعطى الابنة النصف، وأعطى الأخت النصف، فقال عبد الله ابن الزبير: فأنت رسولى إلى عبد الله بن عتبة، فتحدثه بهذا الحديث وكان قاضيا على الكوفة.

ومن طريق عبد الرزاق: أنا معمر، عن الزهرى، عن أبى سلمة بن عبد الرحمن، قال: جاء ابن عباس رجل، فقال: رجل توفى وترك ابنته وأخته لأبيه وأمه، فقال: لـلابنة النصف، وليس للأخت شيء، ما بقى فهو لعصبته، فقال له رجل: فإن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد قضى بغير ذلك، جعل للابنة النصف وللأخت النصف.

قال ابن عباس: أنتم أعلم أم الله؟ قال معمر: فلم أدر ما وجه ذلك؟ حتى لقيت ابن طاوس فذكرت له حديث الزهرى، فقال: أخبرنى أبى أنه سمع ابن عباس يقول: قال الله تبارك وتعالى: ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك﴾، قال ابن عباس: فقلتم أنتم: لها نصف وإن كان له ولد اهـ.

قال البيهقى: المراد بالولد ههنا الابن، بدليل ما مضى عن النبى ﷺ ثم عمن بعده اهـ (٦: ٢٣٣)، وأيضا فإن عدم الولد إنما جعل شرطا فى فرضها الذى تقاسم به الورثة لا فى توريثها مطلقا، فإذا عدم الشرط سقط الفرض، ولم يمنع ذلك أن ترث بمعنى آخر، كما شرط فى ميراث الأخ من أخته عدم الولد بقوله تعالى: ﴿وهو يرثها إن لم يكن لها ولد﴾، وقد أجمعوا على أنه يرثها مع البنت، والله تعالى أعلم، ظ.

باب ميراث الأم والجد مع الأخت

قوله: "عن الشعبى" إلخ: قلت: اختار أبو حنيفة مذهب ابن عباس، وقال: بحرمان الأخت

عباس أن كان لمتقنا؟ قلت: جعل الجد أبا، ولم يعط للأخت شيئا، وأعطى الأم الثلث. قال: ما قال فيها ابن مسعود؟

قلت: جعلها من ستة، أعطى الأخت ثلاثة، وأعطى الجد اثنين، وأعطى الأم سهما، قال: فما قال فيها أمير المؤمنين؟ قلت: جعلها أثلاثا، قال: فما قال فيها أبو تراب؟ قلت: جعلها من ستة، أعطى الأخت ثلاثة، وأعطى الأم اثنين، وأعطى الجد سهما، قال: فما قال فيها زيد بن ثابت؟ قلت: جعلها من تسعة، أعطى الأم ثلاثة، وأعطى الجد أربعة، وأعطى الأخت اثنين، قال: مر القاضي يمضيها على ما أمضاها أمير المؤمنين، رواه البزار والبيهقي، كذا في "كنز العمال".

مع الجد، وكون الثلث للأم والباقي للجد. قال العبد الضعيف: هذه المسألة تسمى بالخرقاء، والأثر رواه البيهقي في "سننه" من طريق يعقوب بن سفيان: ثنا عبد الله بن يوسف، ومن طريق هلال ابن العلاء الرقي: ثنا عبد الله بن جعفر، قالا: ثنا عيسى بن يونس، ثنا عباد بن موسى، ثنا الشعبي: أنه أتي به الحجاج موثقا، فذكر الحديث إلى أن قال: فأطلق عنه، ثم احتاج إليه في فريضة، فذكره مطولا (٦: ٢٥٢).

ورواه ابن حزم في "المحلى" من طريق البزار: ثنا روح بن الفرج -ويقال: ليس بمصر أوثق وأصدق منه حديثا- نا عمرو بن خالد، نا عيسى بن يونس، أنا عباد بن موسى، عن الشعبي، قال: بعث إلى الحجاج فقال: ماتقول في أم وأخت وجد؟ فذكر الحديث، وزاد: قال الحجاج: مر القاضي يمضيها على ما أمضاها عليه أمير المؤمنين يعني عثمان رضي الله عنه.

ومن طريق سعيد بن منصور: نا هشيم، عن عبيدة، عن الشعبي، قال: أرسل إلى الحجاج، فقال لي: ما تقول في فريضة أتيت بها، أم وجد وأخت؟ فقلت: ما قال فيها الأمير، فأخبرني بقوله، فقلت: هذا قضاء أبي تراب يعني على بن أبي طالب، وقال فيها سبعة من أصحاب رسول الله ﷺ قال عمرو بن مسعود: للأخت النصف، وللأم السدس، وللجد الثلث، وقال علي: للأم الثلث، وللأخت النصف، وللجد السدس.

وقال عثمان بن عفان: للأم الثلث، وللأخت الثلث، فقال الحجاج: ليس هذا بشيء، وقال زيد: للأم ثلاثة، وللجد أربعة، وللأخت سهمان، وقال ابن عباس وابن الزبير: للأم الثلث، وللجد ما بقي، وليس للأخت شيء (٩: ٢٨٩).

باب ميراث ابنى العم أحدهما زوج والآخر ابن الأم

٦٠١٢- عن حكيم بن عقال: أن امرأة ماتت وتركت ابنى عمها، أحدهما زوجها، والآخر أخوها لأمها، فاختصموا إلى شريح، فقال: للزوج النصف، وما بقى فللأخ من الأم، فارتفعوا إلى على، فقال له: أ فى كتاب الله وجدت هذا أم فى سنة رسول الله ﷺ؟ قال: بل فى كتاب الله، قال: وأين هو من كتاب الله؟ قال: يقول الله:

قلت: قول ابن عباس وابن الزبير وهذا هو قضاء أبى بكر الصديق رضى الله عنه، فإنه جعل الجد أبا، ولا يرث الإخوة والأخوات مع الأب، فكذلك مع الجد، وقد عرفت أن عمر وعثمان وعليا وابن مسعود، قد وافقوا أبا بكر على ذلك، صح ذلك عنهم بأسانيد ثابتة، فهو الراجح، والذى ذكره الشعبى عن عمر وعثمان وعلى وابن مسعود، هو ما كانوا يقولونه أولا، ثم رجعوا إلى قول أبى بكر حين رجع إليه عمر رضى الله عنه فى آخر أيامه، والله تعالى أعلم.

باب ميراث ابنى العم أحدهما زوج والآخر ابن الأم

قوله: "عن حكيم" إلخ: قلت: اختار أبو حنيفة مذهب على، وصورة المسألة: أن رجلا تزوج امرأة فأتت منه بابن، ثم تزوج أخرى فأتت منه بآخر، ثم فارق الثانية، فتزوجها أخوه فأتت منه ببنت، فهى أخت الثانى لأمه وابنة عمه، فتزوجت هذه البنت الابن الأول وهو ابن عمها، ثم ماتت عن ابنى عمها، أحدهما زوجها، والآخر أخوها لأمها (فتح البارى ١٢:٢٢)، فالنصف للزوج من جهة الزوجية، والسدس لابن الأم من جهة الإخوة لأم، والباقى بينهما نصفين من جهة العصوبة، فاعرف ذلك. وقد روى عن عبد الله مثل ما قال شريح.

قال الحارث الأعور: ذكر لعلى فى رجل ترك بنى عمه أحدهم أخوه لأمه: أن ابن مسعود جعل له المال كله، فقال: رحم الله عبد الله أن كان لفقيها، لو كنت أنا لجعلت له سهمه، ثم شركت بينهم، رواه عبد الرزاق، وسعيد بن منصور وابن جرير والبيهقى، كذا فى "كنز العمال"، ولعله رجح أحدهما بقرابة الأم، كما يرجح أخ لأب وأم على أخ لأب.

والجواب أن الترجيح إنما يكون عند اتحاد جهة الوراثة، وههنا الجهتان مختلفتان؛ لأن كونه ابن أم جهة، وكونه ابن عم جهة أخرى، وهما متساويان فى كونهما ابنى عم لها؛ فلا يرجح أحدهما بكونه ابن أم، فاحفظه.

قال العبد الضعيف: روى البيهقى فى "سننه" من طريق يزيد -هو ابن هارون- نا محمد

﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾، فقال علي: هل تجد في كتاب الله النصف للزوج وما بقي فللأخ من الأم؟ فقال علي: للزوج النصف، وللأخ من الأم السدس، وما بقي فهو بينهما نصفين، رواه سعيد بن منصور وابن جرير والبيهقي وابن عساكر، كذا في "كنز العمال".

ابن سالم، عن الشعبي: أن امرأة تركت ابني عمها، أحدهما زوجها والآخر أخوها لأمها، قال علي وزيد -رضي الله عنهما- للزوج النصف، وللأخ من الأم السدس، وهما شريكان فيما بقي، وفي قول عبد الله: للزوج النصف، وللأخ من الأم ما بقي، قال يزيد: بقول علي وزيد رضي الله عنهما يؤخذ اهـ (٦: ٢٤٠).

قال الموفق في "المغني": ابنا عم أحدهما زوج، فللزوج النصف، والباقي بينهما نصفان عند الجميع، فإن كان الآخر أخا من أم فللزوج النصف، وللأخ السدس، والباقي بينهما، أصلها من ستة، للزوج أربعة، وللأخ للأم اثنان، وترجع بالاختصار إلى ثلاثة، وعند ابن مسعود: الباقي للأخ، فتكون من اثنين، لكل واحد منهما سهم اهـ (٧: ٢٩).

قال: وإذا كانا ابني عم أحدهما أخ لأم، فلأخ للأم السدس، وما بقي بينهما نصفين، هذا قول جمهور الفقهاء، يروى عن عمر رضي الله عنه ما يدل على ذلك، ويروى ذلك عن علي رضي الله عنه، وزيد وابن عباس، وبه قال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، ومن تبعهم، وقال ابن مسعود: المال للذي هو أخ من أم، وبه قال شريح والحسن وابن سيرين وعطاء والنخعي وأبو ثور؛ لأنهما استويا في قرابة الأب، وفضله هذا بأم، فصار كأخوين أو عمين أحدهما لأبوين والآخر لأب، ولأنه لو كان ابن عم لأبوين وابن عم لأب كان ابن العم للأبوين أولى، فإذا كان قربه لكونه من ولد الجدة قدمه، فكونه من ولد الأم أولى.

ولنا أن الإخوة من الأم يفرض له بها إذا لم يرث بالتعصيب، وما يفرض له به لا يرجح به كما لو كان أحدهما زوجا، ويفارق الأخ من الأبوين والعم وابن العم إذا كانا من أبوين؛ فإنه لا يفرض له بقرابة أمه شيء، فرجح به، ولا يجتمع في إحدى القرابتين ترجيح وفرض اهـ (٧: ٢٨).

وقال ابن بطال: وافق عليا زيد بن ثابت والجمهور، وقال عمر وابن مسعود: جميع المال -يعني الذي يبقى بعد نصيب الزوج- للذي جمع القرابتين، فله السدس بالفرض والثلث الباقي بالتعصيب، وهو قول الحسن وأبي ثور وأهل الظاهر. واحتجوا بالإجماع في أخوين أحدهما شقيق والآخر لأب أن الشقيق يستوعب المال؛ لكونه أقرب بأم. وحجة الجمهور حديث ابن عباس:

باب البداءة بذوى الفروض وإعطاء العصبة ما بقى

٦٠١٣- عن النبى ﷺ، قال: «ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقى فهو لأولى رجل ذكر» متفق عليه (منتقى).

٦٠١٤- وعن جابر، قال: جاءت امرأة سعد بن الربيع إلى رسول الله ﷺ بابنتيها من سعد، فقالت: يا رسول الله! هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما معك شهيدا فى أحد، وأن عمهما أخذ مالهما، فلم يدع لهما مالا، ولا ينكحان إلا بمال، فقال: يقضى الله فى ذلك، فنزلت آية الميراث، فأرسل رسول الله ﷺ إلى عمهما، فقال: «أعط ابنتى سعد الثلثين، وأمهما الثمن وما بقى فهو لك»، رواه الخمسة إلا النسائى (منتقى).

«ألحقوا الفرائض بأهلها، فإن بقى شىء فلأولى رجل ذكر»، فلما أخذ الزوج فرضه، والأخ من الأم فرضه، صار ما بقى موروثا بالتعصيب، وهما فى ذلك سواء، وقد أجمعوا فى ثلاثة إخوة للأم أحدهم ابن عم، أن للثلاثة الثلث، والباقى لابن العم (فكذا ههنا)، والفرق بين هذه الصورة وبين تقديم الشقيق على الأخ لأب طريق الترجيح؛ لأن الشرط فيها أن يكون فيه معنى مناسب لجهة التعصيب؛ لأن الشقيق شارك شقيقه فى جهة القرب المتعلقة بالتعصيب، بخلاف الصورة المذكورة، والله أعلم اهـ من "فتح البارى" (١٢:٢٣) ملخصا.

باب البداءة بذوى الفروض وإعطاء العصبة ما بقى

قوله: "عن النبى ﷺ" إلخ: قلت: الحديثان نصان فى الباب، وأما إذا لم يكن هناك صاحب فرض فالمال كله للعصبة.

قال العبد الضعيف: العصبة هم الذكور من ولد الميت وآباءه وأولادهم، وليس ميراثهم مقدرا، بل يأخذون المال كله إذا لم يكن معهم ذو فرض، فإن كان معهم ذو فرض لا يسقط بهم أخذوا الفاضل عن ميراثه كله، وأولاهم بالميراث أقربهم، ويسقط به من بعد؛ لقول النبى ﷺ: «ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو لأولى رجل ذكر»، وأقربهم البنون، ثم بنو الأب -وهم الإخوة للأبوين أو للأب- ثم بنوهم وإن سفلوا، الأقرب منهم فالأقرب، ويسقط البعيد بالقريب، فإن اجتمعوا فى درجة واحدة فولد الأبوين أولى؛ لقوة قرابته بالأم، فإذا انقرض الإخوة وبنوهم فالميزاث للأعمام، ثم بينهم على هذا النسق إن استوت درجتهم، قدم من هو لأبوين، فإذا انقرضوا،

باب ميراث الجدات الصحيحة

٦٠١٥- عن قبيصة بن ذويب، قال: جاءت الجدة إلى أبى بكر، فسألته ميراثها، فقال: ما لك فى كتاب الله شيء، وما علمت لك فى سنة رسول الله ﷺ شيئا، فارجعى حتى أسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السدس، فقال: هل معك غيرك؟ فقال: محمد بن مسلمة الأنصارى، فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة، فأنفذ لها أبو بكر، ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر، فسألته ميراثها، فقال: ما لك فى كتاب شيء، ولكن هو ذاك السدس، فإن اجتمعتما فهو بينكما، وأيكما خلت به فهو لها، رواه الخمسة إلا النسائى، وصححه الترمذى.

فالميراث لأعمام الأب على هذا النسق، ثم لأعمام الجد، ثم بينهم، وعلى هذا أبدا لا يرث بنو أب أعلى مع بنى أب أقرب منه وإن نزلت درجتهم، لما مر فى الحديث، وهذا كله مجمع عليه بحمد الله ومنه اهـ من "المغنى" (٧: ٢٠) ملخصا.

باب ميراث الجدات الصحيحة

قوله: "عن قبيصة" إلخ: قلت: الثنتان اللتان هما من قبل الأب أم أبيه وأم أمه، والواحدة التى هى من قبل الأم هى أم الأم، كما رواه إبراهيم النخعى، عن النبى ﷺ مرسلا، رواه سعيد ابن منصور عنه، كما فى "كنز العمال". والظاهر أن الضمير راجع إلى الأب؛ فيكون معناه أنه ورث أم أب الأب وأم أم الأب، بقى أنه ورثن السدس مجتمعات أؤ منفردات؟ فالكل محتمل.

ويظهر منه أن أم أب الأم من ذوى الأرحام دون ذوى الفروض. وعن القاسم بن محمد، قال: جاءت الجدتان إلى أبى بكر الصديق، فأراد أن يجعل السدس للتى هى من قبل الأم، فقال رجل من الأنصار: أما إنك تترك التى لو ماتت وهو حى كان يرثها، فجعل السدس بينهما، رواه مالك فى "الموطأ" (منتقى).

قال العبد الضعيف: روى البيهقى من طريق شعبة، وسفيان، وشريك، عن منصور، عن إبراهيم، قال: أطعم رسول الله ﷺ ثلاث جدات سدسا، قلت لإبراهيم: من هن؟ قال: جدتاك من قبل أبيك، وجدة أمك. ومن طريق وكيع، عن الفضل بن دلهم، عن الحسن: أن رسول الله ورث ثلاث جدات. ومن طريق هشيم، عن ابن أبى ليلى، عن الشعبى: أن زيد بن ثابت وعليا رضى الله عنهما كان يورثان ثلاث جدات، ثنتين من قبل الأب، وواحدة من قبل الأم ومن قبل ابن أبى

٦٠١٦- وعن عبادة بن الصامت: أن النبى ﷺ قضى للجدتين من الميراث بالسدس بينهما، رواه عبد الله بن أحمد فى "المسند".

٦٠١٧- وعن بريدة: أن النبى ﷺ جعل للجدة السدس إذا لم يكن دونها أم، رواه أبو داود.

الزناد، عن أبيه، عن خارجة بن زيد، عن أبيه، أن معانى هذه الفرائض وأصولها عن زيد، وأما التفسير فتفسير أبى الزناد، قال: فإن ترك المتوفى ثلاث جدات بمنزلة واحدة، ليس دونهن أم ولا أب، فالسدس بينهن ثلاثتهن، وهن أم أم الأم، وأم أم الأب، وأم أبى الأب.

ومن طريق وكيع، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن عبد الله، قال: ترث ثلاث جدات، جدتين من قبل الأب، وواحدة من قبل الأم. ومن طريق يزيد بن هارون: أنا أشعث بن سوار، عن الشعبى، قال: جئن أربع جدات يتساوقن إلى مسروق، فألقى أم أبى الأم، وورث ثلاث جدات. ومن طريق حماد بن سلمة، عن داود بن أبى هند، عن الشعبى، وحميد عن الحسن، قالا فى أم أبى الأم: لا ترث. وقال داود عن الشعبى: إنما الذى تدلى به لا يرث فكيف ترث هى؟ ومن طريق هشيم، عن ابن أبى ليلى، عن الشعبى: أن عليا وزيدا رضى الله عنهما كانا يورثان القربى من الجدات. وفى لفظ عنه قال: كان على وزيد يورثان الجدات الأقرب فالأقرب.

ومن طريق يزيد بن هارون: أنا محمد بن سالم، عن الشعبى، قال: كان على وزيد رضى الله عنهما يطعمان الجدة أو الثنتين أو الثلاث السدس، لا ينقصن منه، ولا يزدن عليه إذا كانت قرابتهن إلى الميت سواء، وإذا كانت إحداهن أقرب فالسدس لها دونهن، وكان عبد الله يشرك بين أقربهن وأبعدهن فى السدس إن كن بمكان شتى، ولا يحجب الجدات من السدس إلا الأم، أى كان عبد الله يقول: لا يحجب الجدات إلا الأم، ويورثهن وإن كان بعضهن أقرب من بعض، إلا أن تكون إحداهن أم الأخرى فتورث الابنة اهـ (٦:٢٣٦).

قلت: بقول على وزيد أخذ أصحابنا كما فى "السراجية" وغيرها وقال ابن حزم فى المحلى: وقالت طائفة: ترث كل جدة إلا جدة بينها وبين الميت أبو أم، وهو قول سفيان الثورى، وأبى حنيفة، وأصحابهما (٩:٢٧٥)، أى ويحجب القربى منهن البعدى عندهما. وذهب ابن حزم إلى أن الجدة ترث الثلث إذا لم يكن للميت أم حيث ترث الأم الثلث، وترث السدس حيث ترث الأم السدس، واحتج بقوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾، وقال تعالى: ﴿كما أخرج أبويكم من الجنة﴾، فجعل آدم وامرأته عليهما السلام أبوينا، فهذا نص القرآن اهـ (٩:٢٧٢).

٦٠١٨- وعن عبد الرحمن بن يزيد، قال: أعطى رسول الله ﷺ ثلاث جدات السدس، ثنتين من قبل الأب، وواحدة من قبل الأم، رواه الدارقطني مرسلا (منتقى).

قلنا: لا شك أن الأبوين حقيقة في الأب والأم بلا واسطة، وإطلاقهما على الجد والجدة مجاز، وقد قامت القرينة على إرادة المجاز في قوله: ﴿كما أخرج أبويكم من الجنة﴾، ولم تقم في قوله: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾، فلذا لم نقل بكون فرض الجد منصوصا، بل قلنا بكونه مجتهدا فيه، ولو كان منصوصا لكان مقطوعا به، ولم يختلف الصحابة فيه كما لم يختلفوا في فريضة الأب والأم، وإذا كان كذلك فلا يصح القول بكون فرض الجدة منصوصا كالأم، بل هو مجتهد فيه كما هو ظاهر قول أبي بكر: مالك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئا. ثم اطلع أبو بكر على أن رسول الله ﷺ أطعمها السدس، لم يثبت عنه ﷺ غير ذلك ولا عن أحد من أصحابه، فلا يصح إعطاءها الثلث قياسا على الأم، فإن القياس كله باطل عند ابن حزم، ولو صح لكان ذلك منه عين الباطل؛ لما فيه من قياس البعيد على القريب.

وأما ما رواه ابن حزم من طريق أبي نعيم، عن شريك، عن ليث، عن طاوس، عن ابن عباس، قال: الجدة بمنزلة الأم إذ لم تكن أم اهـ. فلا ندري متى يصير ليث بن أبي سليم حجة عنده، ومتى هو ليس بحجة؟ ولو صح فأين فيه أنه كان يعطيها الثلث؟ فيحتمل أن يكون جعلها بمنزلة الأم في الميراث وقدره، وأن يكون جعلها بمنزلتها في مطلق الميراث دون قدره، فلا حجة فيه على أنها تستحق الثلث، وقد أجمع الصحابة والتابعون على أن ليس للجدة إلا السدس.

وأما قول ابن حزم: ما وجدنا إيجاب السدس للجدة إلا مرسلا عن أبي بكر وعمر وابن مسعود وعلي وزيد خمسة فقط فأين الإجماع؟ ففيه أن هؤلاء لا يعرف لهم من الصحابة مخالف؛ فكان إجماعا. وما رواه عن ابن عباس ليس بمخالف؛ لما فيه من الاحتمال، والله تعالى أعلم.

وقد روى البيهقي من طرق عن زيد بن ثابت، أنه كان يقول: إذا كانت الجدة من قبل الأم أقعد من الجدة من قبل الأب، فهي أحق بالسدس، وإذ كانت الجدة من قبل الأب أقعد أشركت بينها وبين جدة الأم، قيل: وكيف صارت الجدة من قبل الأم بهذه المنزلة؟ قال: لأن الجدات إنما أطعمن السدس من قبل سدس الأم.

ومن طريق يحيى بن آدم عن ليث عن طاوس عن ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ ورث جدة سدسا» اهـ (٦: ٢٣٤)، فقد تظاهرت الآثار عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة بعده بأنهم ورثوا الجدة السدس لا غير، فمن أين لأحد أن يورثها الثلث بالرأي؟ فافهم، والله تعالى أعلم، ظ.

باب سقوط أم الأب بالأب

٦٠١٩- أخبرنا إبراهيم، ثنا حسن عن أشعث عن الشعبى عن على وزيد: أنهما كانا لا يورثان الجدة أم الأب مع الأب.

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": وروى عن ابن عباس أنه ورث الجدات وإن كثرن إذا كن فى درجة واحدة، إلا من أدلت بأب غير وارث كأم أب الأم. قال ابن سراقة: وبهذا قال عامة الصحابة إلا شاذا، وإليه ذهب الحسن، وابن سيرين، والثورى، وأبو حنيفة، وأصحابه، وهو رواية المزنى عن الشافعى رحمه الله، وهو ظاهر كلام الخرقى. وأجمع أهل العلم على أن الجدة المدلية بأب غير وارث لا ترث، وهى كل جدة أدلت بأب بين أمين، كأم أبى الأم، إلا ما حكى عن ابن عباس، وجابر ابن زيد، ومجاهد، وابن سيرين، أنهم قالوا: ترث، وهو قول شاذ لا نعلم اليوم به قائلا، وليس بصحيح؛ فإنها تدلى بغير وارث، فلم ترث كالأجانب.

ولا خلاف بين أهل العلم فى توريث جدتين أم الأب وأم الأم، وكذلك إن علتا وكانتا فى القرب سواء، كأم أم، وأم أم أب، إلا ما حكى عن داود أنه لا يورث أم أم الأب شيئا؛ لأنه لا يرثها فلا ترثه، ولأنها غير مذكورة فى الخبر.

ولنا أن النبى ﷺ أعطى ثلاث جدات، ومن ضرورته أن يكون فيهن أم أم الأب، أو من هى أعلى منها، وما ذكره داود فهو قياس، وهو لا يقول بالقياس، ثم هو باطل بأم الأم، فإنها ترثه ولا يرثها، وقوله ليست مذكورة فى الخبر، قلنا: وكذلك أم أم الأم اهـ ملخصا (٧:٥٤).

باب سقوط أم الأب بالأب

قوله: "أخبرنا إبراهيم" إلخ: قلت: هو مذهب أئمتنا، وروى الترمذى عن عبد الله بن مسعود فى الجدة مع ابنها: أنها أول جدة أطعمها رسول الله ﷺ سدسا مع ابنها وابنها حى، وقال: هذا حديث لا نعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه، وقد ورث بعض أصحاب النبى ﷺ الجدة مع ابنها، ولم يورثها بعضهم.

وأجاب عنه فى "شرح السراجية" بأنه يحتمل أن يكون أبو ذلك الميت رقيقا أو كافرا، وقالوا فى وجه هذا التأويل: إن المدلى به إن كان يستحق جميع المال -بأن يكون عصبة- فالمدلى لهذا المدلى به يكون محجوبا عند وجوده، سواء كان المدلى والمدلى به متحدين فى سبب الإرث، كالأب والجد والابن وابن الابن، أو لا كالأب والإخوة والأخوات، وإن كان لا يستحق جميع

٦٠٢٠- وحدثنا سعيد بن المغيرة عن ابن المبارك عن معمر عن الزهرى: أن عثمان كان لا يورث الجدة وابنها، رواهما الدارمى.

المال بأن كان صاحب فرض فإن اتحدا فى السبب فالأمر كذلك، كالأم وأم الأم، وإلا فلا، كالأم وأولاد الأم. قال العبد الضعيف: والأولى أن يقال: إن الجدة كانت أم الأم، فورثها رسول الله ﷺ مع ابنها الذى هو خال الميت، وبه نقول؛ لأن الخال لا يرث مع ذوى أسهام، وإنما هو من ذوى الأرحام، قاله الشيخ مولانا رشيد أحمد المحدث الكنكوهى فى درسه للترمذى، وقد أطال بعض الأحباب الكلام فى هذا الباب، فلم يأت بشىء، ولعل الذى قلنا أقرب إلى الصواب.

وقد روى ابن حزم فى "المحلى": من طريق عبد الرزاق، عن سفيان الثورى، عن محمد بن سالم، عن الشعبى، قال: كان على بن أبى طالب، وزيد بن ثابت لا يورثان الجدة مع ابنها، وبه إلى عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهرى: أن عثمان بن عفان لم يورث الجدة إن كان ابنها حيا. قال الزهرى: والناس عليه، ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن قتادة، عن سعيد بن المسيب: أن زيد ابن ثابت كان لا يورث الجدة أم الأب وابنها حى (هذا هو ترجمة الباب، وهو المراد بسقوط الجدة بابنها، أى سقوط أم الأب بالأب، فلا يعارض ما رواه ابن مسعود: أن أول جدة أطعمها رسول الله ﷺ السدس مع ابنها، وفى لفظ: وابنها حى، فإن المراد بها أم الأم، كما مر، ظ).

ومن طريق سعيد بن منصور: نا حماد بن زيد، عن كثير بن شنظير، عن عطاء: أن زيد ابن ثابت قال: يحجب الرجل أمه، كما تحجب الأم أمها من السدس، قال ابن حزم: كثير لا شىء.

معنى قول ابن معين: ليس بشىء

(قلت: كلا! فإنه من رجال الشيخين والأربعة إلا النسائى، وقال الحاكم: قول ابن معين فيه: ليس بشىء، هذا يقوله ابن معين إذا ذكر له الشيخ من الرواة يقل حديثه، ربما قال فيه: ليس بشىء، يعنى لم يسند من الحديث ما يشتغل به (تهذيب ٨: ٤١٩)، وثقه أحمد، فقال: صالح، قد روى عنه الناس واحتملوه، وقال مرة: صالح الحديث، وقال ابن معين فى رواية: صالح، وقال ابن عدى: ليس فى حديث شىء من المنكر، أرجو أن تكون أحاديث مستقيمة، وقال ابن سعد: ثقة إن شاء الله تعالى اهـ، ولما رواه شاهد من حديث قتادة، عن سعيد بن المسيب، عن زيد بن ثابت، كما مر). ومن طريق ابن وهب، عمن يثق به، عن سعيد بن المسيب، قال: قال ابن مسعود فى الجدة وابنها حى: منعها الذى به تمت اهـ (٩: ٢٧٩).

باب ميراث الأبناء والآباء

٦٠٢١- عن جرير، عن مغيرة، عن أصحابه في قول زيد بن ثابت، وعلى بن أبى طالب، وعبد الله بن مسعود -رضى الله عنهم- إذا ترك المتوفى ابنا فالمال له، فإن ترك ابنين فالمال بينهما، فإن ترك ثلاثة بنين فالمال بينهم بالسوية، فإن ترك بنين وبنات فالمال بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين، فإن لم يترك ولد الصلب، وترك بنى ابن وبنات ابن نسبهم إلى الميت واحد، فالمال بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين، وهم بمنزلة الولد إذا لم يكن ولد، وإذا ترك ابنا وابن ابن فليس لابن الابن شىء، وكذلك إذا ترك ابن ابن وأسفل منه ابن ابن وبنات ابن أسفل، فليس للذى أسفل من ابن الابن مع الأعلى شىء، كما أنه ليس لابن الابن مع الابن شىء، وإن ترك أباه ولم يترك أحدا غيره فله المال، وإن ترك أباه وترك ابنا فللأب السدس وما بقى فللابن، وإن ترك ابن ابن ولم يترك ابنا فابن الابن بمنزلة الابن، رواه البيهقى (كنز العمال).

فإن قيل: قد روى عبد الرزاق، عن سفيان الثورى، عن الأشعث -هو ابن عبد الملك الحمرانى- عن ابن سيرين، قال: أول جدة أطعمها رسول الله ﷺ أم أب مع ابنها، كما فى "المحلى" (٩: ٢٨١).

قلنا: المحفوظ فى هذا الحديث: أول جدة أطعمت السدس على عهد رسول الله ﷺ وابنها حى. فرواه الراوى مرة بالمعنى، وفسر الجدة بأم الأب، وقد طعن حفص ابن غياث فى الأشعث بن عبد الملك أنه يقيس على قول الحسن فيحدث به، كما فى "التهذيب" (١: ٣٥٧)، فلعل هذا أيضا من روايته بالمعنى، وقياسه بالرأى، والله تعالى أعلم.

وقد روى سقوط الجدة أم الأب بابنها عن سعد بن أبى وقاص، والزبير بن العوام، وهو قول سعيد بن المسيب، وطاوس، والشعبى، وبه يقول سفيان، والأوزاعى، ومالك، وأبو حنيفة، والشافعى. وروى عن داود كما فى "المحلى" أيضا، ولو سلمنا أن المراد بأول جدة أطعمت السدس مع ابنها أم الأب، فلا نسلم أن ابنها الحى كان أبا الميت، فيحتمل أن يكون عمه، ولا خلاف فى توريثها مع ابنها إذا كان عما أو عم أب؛ لأنها لا تدلى به، كذا فى "المغنى" (٧: ٥٩).

باب ميراث الأبناء والآباء

قوله: "عن جرير" إلخ: قال العبد الضعيف: رواه البيهقى فى "سننه" (٦: ٢٣٨): من طريق

باب المسألة الحمارية وتسمى المشركة أيضا

٦٠٢٢- عن عمر وعثمان وعبد الله وزيد وشريح فى زوج وأم وإخوة لأب وأم

إسماعيل القطان: ثنا الحسن بن عيسى، أنا جرير، عن المغيرة، عن أصحابه، فذكره وقال الموفق فى "المغنى": ويرث من الرجال الابن ثم ابن الابن وإن سفل، والأب، ثم الجد وإن علا، والأخ، ثم ابن الأخ، والعم، ثم ابن العم، والزوج، ومولى النعمة، ومن النساء البنات، وبنات الابن والأم والجدة والأخت والزوجة ومولاة النعمة.

فهؤلاء مجمع على توريثهم، وأكثرهم ثبت توريثه بالكتاب والسنة، وأما المولى المعتق والمولاة فثبت إرثهما بقوله عليه السلام: «الولاء لمن أعتق»، والجدة أطعمها النبى ﷺ السدس، وجميعهم ضربان: ذو فرض، وعصبة، فالذكور كلهم عصبات إلا الزوج والأخ من الأم، وإلا الأب والجد مع الابن، والإناث كلهن إذا انفردن عن أخواتهن ذوات فرض إلا المولاة المعتقة، وإلا الأخوات مع البنات، ومن لا يسقط بحال خمسة: للزوجان، والأبوان، وولد الصلب؛ لأنهم يمتون بأنفسهم من غير واسطة بينهم وبين الميت يحجبهم، ومن سواهم من الوارث إنما يمت بواسطة سواه؛ فيسقط بمن هو أولى منه بالميت اهـ ملخصا (٧:٦٣).

باب المسألة الحمارية إلخ

قوله: "عن عمر وعثمان" إلخ: قلت: اختار أبو حنيفة مذهب على؛ لدقته وموافقته للسنة؛ لأن حجة من خالفه أنهم مشتركون فى الأم والأب لا يزيدهم إلا خيرا - والجواب أنهم عصبة، والإخوة للأم أهل الفرائض، ولا يستحق العصبة إلا ما فضل عن ذوى الفروض، وقد تكاملت السهام دونهم؛ فلا يستحقون شيئا، قال النبى ﷺ: «ألحقوا الفرائض بأهلها فما تركت الفرائض فلأولى رجل ذكر»، وإنما سميت المسألة حمارية لأن الإخوة لأب وأم قالوا: هب إن أبانا كان حمارا فأمنا واحدة.

ثم اعلم أن الحاكم روى فى "المستدرك" عن عمر، وعلى، وعبد الله، وزيد، أنهم كانوا يشركون، ولكن فى سنده محمد بن أبى ليلى وهو سيء الحفظ، فيحتمل أن يكون قد زاد اسم على توهما، ويحتمل أن يكون عنه روايتان فى المسألة، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: ابن أبى ليلى كان فقيها عالما بالفرائض، وهو أجل من أن ينسب إلى على ما هو خلاف المشهور عنه، فالظاهر أن الوهم من آخر غيره، وتسمى هذه المسألة مشتركة

وإخوة لأم: أنهم يشركون الإخوة للأب والأم مع الإخوة للأب فى الثلث، وعن على:

أيضًا، وقد اختلف قضاء عمر فيها، فروى البيهقى وغيره من طريق وهب بن منبه، عن الحكم بن مسعود الثقفى، قال: شهدت عمر بن الخطاب رضى الله عنه أشرك الإخوة من الأب والأم مع الإخوة من الأم فى الثلث، فقال له رجل: قضيت فى هذا عام أول بغير هذا، قال: كيف قضيت؟ قال جعلته للإخوة من الأم، ولم تجعل للإخوة من الأب والأم شيئا، قال: تلك على ما قضينا، وهذا على ما قضينا.

ومن طريق يزيد بن هارون: أنا سليمان التيمى عن أبى مجلز: أن عثمان بن عفان رضى الله عنه شرك بين الإخوة من الأم والإخوة من الأب والأم فِى الثلث، وأن عليا رضى الله عنه لم يشرك بينهم. ومن طريق أبى أمية بن يعلى الثقفى عن أبى الزناد عن عمرو بن وهب عن أبيه عن زيد ابن ثابت فى المشركة قال: هبوا أن أباهم كان حمارا ما زادهم الأب إلا قربا، والشرك بينهم فى الثلث.

ومن طريق يزيد: أنا سفيان الثورى، عن منصور، والأعمش، عن إبراهيم، عن عمر، وعبد الله، وزيد -رضى الله عنهم- أنهم قالوا: للزوج النصف، وللأم السدس، وأشركوا بين الإخوة من الأب والأم، والإخوة من الأم فى الثلث، قالوا: ما زادهم الأب إلا قربا، ومن طريقه عن محمد ابن سالم، عن الشعبى، قال: قال عمر وعبد الله نحوه، ومن طريق هشيم، عن ابن أبى ليلى عن الشعبى، عن عمر وعبد الله نحوه.

وقال البيهقى: وروى عن عبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت بخلاف هذا، ثم أخرج من طريق يزيد بن هارون: أنا شعبة، عن أبى قيس، عن هزيل بن شرحبيل، قال: أتينا عبد الله فى زوج وأخوين لأم، وأخ لأب وأم، فقال: قد تكاملت السهام، ولم يعط الاخ من الأب والأم شيئا. ومن طريق النضر بن شميل، عن شعبة، عن أبى قيس، عن هزيل بن شرحبيل نحوه، ومن طريق يحيى بن آدم: ثنا شريك، عن أبى إسحاق، عن الأرقم بن شرحبيل، عن عبد الله، أنه قال فى الشركة: يا ابن أخى! تكاملت السهام دونك (وهذه أسانيد كلها صحاح موصولة).

ومن طريق يزيد بن هارون: أنامحمد بن سالم، عن الشعبى، قال: قال على وزيد -رضى الله عنهما- للزوج النصف، وللأم السدس، وللإخوة من الأم الثلث، ولم يشركا بين الإخوة من الأب والأم معهم. وقالا: هم عصبة، إن فضل شىء كان لهم، وإن لم يفضل لم يكن لهم شىء.

ومن طريق هشيم، عن محمد بن سالم، عن الشعبى: أن زيدا رضى الله عنه كان يجعل الثلث للإخوة للأم دون الإخوة من الأب والأم، قال هشيم: فرددت عليه.

أنه لا يشركهم معهم، كذا فى "الدارمى".

وقلت: إن زيدا كان يشرك. قال: فإن الشعبى حدثنا هكذا عن زيد أنه كان يقول مثل قول على رضى الله عنه، فرددت عليه أيضا، فقال: بينى وبينك ابن أبى ليلى (فيه دليل على أن ابن أبى ليلى لم يكن يروى عن على التشريك).

ومن طريق يزيد بن هارون: أنا سفيان الثورى، عن أبى إسحاق عن الحارث عن على: أنه جعل للإخوة من الأم الثلث، ولم يشرك الإخوة من الأب والأم معهم، وقال: هم عصبة، ولم يفضل لهم شىء، وبإسناده: أنا سفيان، عن عمرو بن مرة، عن عبد الله بن سلمة، قال: سئل على –رضى الله عنه– عن الإخوة من الأم؟ فقال: أرأيت لو كانوا مائة أكنتم تزيدون على الثلث شيئا؟ قالوا: لا، قال: فإنى لا أنقصهم منه شيئا.

ومن طريق محمد بن نصر: ثنا عمرو بن زرارة، أنا يحيى بن زكريا، أخبرنى إسرائيل عن جابر عن عامر: أن عليا وأبا موسى كانا لا يشركان، ورواه أيضا أبو مجلز عن على مرسلا وحكيم ابن جابر عن على رضى الله عنه موصولا، فهو عن على رضى الله عنه مشهور اهـ (٦:٢٥٧).

وقال الموفق فى "المغنى": لنا قول الله تعالى: ﴿وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ، أو أخت فلكل واحد منهما السدس، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث﴾، ولا خلاف فى أن المراد بهذه الآية ولد الأم على الخصوص، فمن شرك بينهم فلم يعط كل واحد منهما السدس، فهو مخالفة لظاهر القرآن، ويلزم منه مخالفة لظاهر الآية الأخرى، وهى قوله: ﴿وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين﴾، يراد بهذه الآية سائر الإخوة والأخوات، وهم يسوون بين ذكرهم وأنثاهم، وقال النبى ﷺ: «ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فلأولى رجل ذكر»، ومن شرك فلم يلحق الفرائض بأهلها.

ومن جهة المعنى أن ولد الأبوين عصبة لا فرض لهم، وقد تم المال بالفروض؛ فوجب أن يسقطوا، كما لو كان مكان ولد الأم ابنتان، وقد انعقد الإجماع على أنه لو كان فى هذه المسألة واحد من ولد الأم، ومائة من ولد الأبوين، لكان للواحد السدس، وللمائة السدس الباقى، لكل واحد عشر عشره، وإذا جاز أن يفضلهم الواحد هذا الفضل كله لم لا يجوز لإثنين إسقاطهم؟ وقولهم: تساووا فى قرابة الأم.

قلنا: فلم لم يساووهم فى الميراث فى هذه المسألة؟ على أنا نقول: إن ساووهم فى قرابة الأم فقد فارقوهم فى كونهم عصبة من غير ذوى الفروض، وهذا الذى افترقوا فيه، هو المقتضى لتقديم

باب الحجب

٦٠٢٣- حدثنا محمد بن عيينة، عن على بن مسهر، عن أشعث، عن الشعبى: أن عليا وزيدا كانا لا يحجبان بالكفار ولا بالمملوكين، ولا يورثانهم شيئا، وكان عبد الله يحجب بالكفار وبالمملوكين، ولا يورثهم.

ولد الأم وتأخير ولد الأبوين، فإن الشرع ورد بتقديم ذوى الفروض وتأخير العصبة، ويلزمهم أن يقولوا فى زوج وأخت من أبوين وأخت من أب أخوها معها: إن الأخ يسقط وحده، فترث أخته السبع، لأن قرابتها مع وجوده كقرابتها مع عدمه، وهو لم يحجبها، فهلا عدوه حمارا وورثوها مع وجوده كميراثها مع عدمه؟ وما ذكروه من القياس طردى لا معنى تحته. اهـ ملخصا (٨:٣٣). قلت: ذهب مالك والشافعى إلى التشريك وأبو حنيفة وأحمد وأصحابهما ويحيى بن آدم ونعيم بن حماد وأبو ثور وابن المنذر إلى عدمه، ويروى هذا عن على وابن مسعود وأبى بن كعب وابن عباس وأبى موسى رضى الله عنهم وبه قال الشعبى والعنبرى وشريك وغيرهم، والله تعالى أعلم.

باب الحجب

قوله: "حدثنا محمد بن عيينة" إلخ: قلت: اختار أبو حنيفة مذهب على وزيد لدقة مبناه، وهو الفرق بين المحروم والمحجوب، بأن المحجوب وارث من وجه لأهليته للميراث، وغير وارث من وجه لكونه محجوبا، بخلاف المحروم فإنه ليس لوارث أصلا؛ لعدم الأهلية، فيجعل كالمعدوم. وعن الحارث عن على، عن النبى ﷺ، قال: «الإخوة من الأم يتوارثون دون بنى العلات، يرث الرجل أخاه لأبيه وأمه دون أخيه لأبيه». رواه الدارمى. قلت: هذا يدل على أن بعد الاشتراك فى جهة الوراثة ونوعيتها يحجب الأقوى الأضعف إذا كان الأضعف مزاحما للأقوى، وأما إذا لم يكن مزاحما فلا، كالأخت للأب ترث مع الأخت للأب والأم السدس؛ لعدم المزاحمة فى نصيبها وهو النصف، ولا ترث مع الأختين للمزاحمة، ولا يحجب الأخ للأب والأم الأخت للأب؛ لعدم المزاحمة، واختلاف نوع الوراثة؛ لأن الأخت للأب ترث النصف بالفرض، والأخ للأب والأم يرث ما بقى بالعصوبة.

وعن الضحاك بن قيس: أن عمر قضى فى أهل طاعون عمواس أو طاعون فى الإسلام: أنهم كانوا إذا كانوا من قبل الأب سواء فبنو الأم أحق، وإذا كان بعضهم أقرب من بعض فهم أحق، رواه الدارمى.

٦٠٢٤- وحدثنا سليمان بن حرب، ثنا شعبة، عن الحكم، عن إبراهيم: أن عليا

قلت: أفاد رضى الله عنه أن بعد اتحاد جهة الوراثة ونوعيتها يترجح الأقوى على الأضعف عند المزاحمة وكذا يترجح الأقرب على الأبعد عند اتحاد الجهة، كالأم يترجح على أم الأم وأم الأب، والأخ يترجح على ابن الأخ، والأب يترجح على أب الأب، والأخ يترجح على العم؛ لأن كل واحدة يرث بالإخوة، أحدها بإخوة الميت، والآخر بإخوة أبيه، والأخ للميت أقرب من أخى أبيه.

وأما إذا كانت الجهة مختلفة فلا، كالأب لا يحجب أم الأم، ولا أم الأب، واختاره أبو حنيفة. إلا أنه قال: إن الأب يحجب أم الأب؛ لأن المدلى لا يرث مع المدلى به إلا أولاد الأم؛ فإنهم يرثون مع الأم. والله أعلم.

وعن بريدة: أن النبى ﷺ جعل للجدة السدس إذا لم يكن دونها أم، رواه أبو داود وقال فى "نيل الأوطار": صححه ابن السكن، وابن خزيمة. وابن الجارود، وقواه ابن عدى. قلت: دل الحديث على أن الأم حاجبة للجدة.

قال العبد الضعيف: روى البيهقى فى "سننه" من طريق يزيد بن هارون: أنا حماد بن زيد، ثنا أنس بن سيرين: أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: لا يتوارث أهل ملتين شتى، ولا يحجب من لا يرث. ومن طريقه: أنا شعبة، عن الحكم، عن إبراهيم، قال: قال على -رضى الله عنه- وزيد: المشرك لا يحجب ولا يرث. وقال عبد الله -رضى الله عنه- يحجب ولا يرث. ومن طريق عبدان: أخبرنى أبى، عن شعبة، عن المغيرة، عن الشعبى، عن على، وزيد بن ثابت، قالا: المملوكون وأهل الكتاب بمنزلة الأموات، قال: وقال عبد الله: يحجبون ولا يرثون اهـ (٦:٢٢٣). وروى أبو يوسف فى "الآثار" له: عن أبى حنيفة، عن حماد، عن سعيد بن جبير، عن عمر ابن الخطاب -رضى الله عنه- أنه قال: الكفر ملة واحدة، لا نرثهم ولا يرثوننا اهـ (١٧١).

وقال الموفق فى "المغنى": من لم يرث لمعنى فيه -كالمخالف فى الدين والرقيق والقاتل- فهذا لا يحجب غيره فى قول عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين، إلا ابن مسعود ومن وافقه، فإنهم يحجبون الأم والزوجين بالولد الكافر، والقاتل، والرقيق، ويحجبون الأم بالإخوة الذين هم كذلك، وبه قال أبو ثور، وداود، وتابعه الحسن فى القاتل دون غيره، قياسا على الإخوة مع الأبوين يحجبون الأم (عن الثلث إلى السدس ولا يرثون ولعلهم تمسكوا بعموم قوله تعالى: ﴿فإن كان لهن ولد فلكم الربع﴾ ﴿وإن كان لكم ولد فلهن الثمن﴾ ﴿ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك

وزيدا قالا: المملوكون وأهل الكتاب لا يحجبون ولا يرثون، وقال عبد الله: يحجبون

إن كان له ولد﴾، وقوله: ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾، وهؤلاء أولاد وإخوة، وعدم إرثهم لا يمنع حجبهم كالإخوة مع الأبوين.

ولنا أن المراد بالولد والإخوة فى الآية أهل الميراث، بدليل أنه لما قال: ﴿يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ أراد به الوارث إجماعا، ولم يدخل هؤلاء فيهم، ولما قال: ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت﴾ الآية، لم يدخلوا فيهم. وأما الإخوة مع الأبوين فهم من أهل الميراث؛ بدليل أنه لولا الأب لورثوا، وإنما قدم عليهم لأن غيرهم أولى منهم، فامتناع إرثهم لمانع لا لانتفاء المقتضى، فأما من لا يرث لحجب غيره له فإنه يحجب وإن لم يرث، كالإخوة يحجبون الأم وهم محجوبون بالأب؛ لأن عدم إرثهم لم يكن لمعنى فيهم، ولا لانتفاء أهليتهم بل لتقديم غيرهم عليهم، والمعنى الذى حجبوا به فى حال إرثهم موجود مع حجبهم عن الميراث بخلاف مسألتنا اهـ ملخصا (١٩٣:٦)، قال: ولا يرث أخ ولا أخت لأب وأم أو لأب مع ابن، ولا مع ابن ابن وإن سفل، ولا مع أب، أجمع أهل العلم على هذا بحمد الله، وذكر ذلك ابن المنذر وغيره، والأصل فى هذا قول الله تعالى: ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد﴾ الآية.

والمراد بذلك الإخوة والأخوات من الأبوين أو من الأب بلا خلاف بين أهل العلم، ولأنه قال: ﴿وهو يرثها إن لم يكن لها ولد﴾، وهذا حكم العصبة، واقتضت الآية أنهم لا يرثون مع الولد والوالد؛ لأن الكلالة من لا ولد له ولا والد، خرج من ذلك البنات والأم؛ لقيام الدليل على ميراثهم معهما، بقى ما عداهما على ظاهره؛ فيسقط ولد الأبوين ذكرهم وأنثاهم بثلاثة: بالابن، وابن الابن وإن سفل، وبالأب، ويسقط ولد الأب بهؤلاء الثلاثة، وبالأخ من الأبوين؛ لما روى عن على رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قضى بالدين قبل الوصية، وأن أعيان بنى الأم يتوارثون دون بنى العلات، يرث الرجل أخاه لأبيه وأمه دون أخيه لأبيه، أخرجه الترمذى (من حديث الحارث عنه، وقال: إنه لا يعرف إلا من حديثه لكن العمل عليه، وكان عالما بالفرائض، وقد قال النسائى: لا بأس به، كذا فى "التلخيص" (٢٦٥).

ويسقط ولد الأم بأربعة: بالولد ذكرا كان أو أنثى وولد الابن والأب والجد، أجمع أهل العلم على هذا، فلا نعلم أحدا خالف فيه إلا رواية واحدة شذت عن ابن عباس فى أبوين وأخوين لأم، للأم الثلث، وللأخوين الثلث، وقيل عنه: لهما ثلث الباقى، وهذا بعيد جدا؛ فإنه يسقط

ولا يرثون، رواهما الدارمى فى "سننه".

الإخوة كلهم بالجد، فكيف يورثهم مع الأب؟ ولا خلاف بين أهل العلم فى أن ولد الأم يسقطون بالجد، فكيف يورثون مع الأب؟ قال: ويسقط الجد بالأب، وكل جد بمن هو أقرب منه.

قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ على أن الجد -أبا الأب- لا يحجبه عن الميراث غير الأب، وكذلك كل جد يسقط بمن هو أقرب منه؛ لأنه يدلى به، فهو كإسقاط الجد بالأب، وتسقط الجدات بالأم، قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن للجدة السدس إذا لم يكن للميت أم، ولأنهن أمهات؛ فسقطن بالأم كما يسقط الأب بالجد، ويسقط ولد الابن بالابن؛ لأنه إن كان أباه فهو يدلى به، وإن كان عمه فهو أقرب منه، فسقط به كما يسقط الجد بالأب، وإن كان عمه فهو أقرب منه؛ بقوله عليه الصلاة والسلام: «ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقى فلأولى رجل ذكر» اهـ (٧:٥٤).

فائدة: أربعة من الذكور يعصبون أخواتهم، فيمنعونهن الفرض ويقتسمون ما ورثوا للذكر مثل حظ الأنثيين، وهم الابن، وابن الابن وإن نزل، والأخ من الأبوين، والأخ من الأب، وسائر العصبات ينفرد الذكور بالميراث دون الإناث، وهم بنو الأخ، والأعمام وبنوهم، وذلك لقول الله تعالى: ﴿يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ فهذه الآية تناولت الأولاد وأولاد الابن، وقال تعالى: ﴿فإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين﴾، فتناولت ولد الأبوين وولد الأب، وإنما اشتركوا لأن الرجال والنساء كلهم وراث، فلو فرض للنساء فرض أفضى إلى تفضيل الأنثى على الذكر، أو مساواتهما إياه، أو إسقاطه بالكلية، فكانت المقاسمة أعدل وأولى، وسائر العصبات ليس أخواتهم من أهل الميراث، فإنهن لسن بذوات فرض، ولا يرثن منفردات؛ فلا يرثن مع إخوتهن شيئا، وهذا لا خلاف فيه بحمد الله ومنته، كذا فى "المغنى" (٧:١٥) لابن قدامة.

فائدة: بنات الابن بمنزلة البنات عند عدمهن فى إرثهن وحجبهن لمن يحجبه البنات، وفى جعل الأخوات معهن عصبات، وفى أنهن إذا استكملن الثلثين سقط من أسفل منهن من بنات الابن وغير ذلك، وهذا مما أجمع عليه أهل العلم، وأجمعوا أيضا على أن فرض الابنتين الثلثان، إلا رواية شاذة عن ابن عباس: أن فرضهما النصف؛ لقول الله تعالى: ﴿فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك﴾، فمفهومه أن ما دون الثلاث ليس لهما الثلثان، والصحيح قول الجماعة؛ فإن النبى ﷺ قال لأخى سعد بن الربيع: «أعط ابنتى سعد الثلثين» (رواه أحمد والأربعة إلا النسائى، وهو حديث

. . . .

صحيح) وقال الله تعالى فى الأخوات: ﴿فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك﴾، وهذا تنبيه على أن للبنتين الثلثين؛ لأنهما أقرب، فأما الثلاث من البنات فصاعدا، فلا خلاف فى أن فرضهن الثلثان.

واختلف فيما ثبت به فرض الابنتين، فقيل: ثبت بهذه الآية، والتقدير: فإن كن نساء اثنتين، ولفظة "فوق" صلة كقوله: ﴿فاضربوا فوق الأعناق﴾ أى اضربوا الأعناق، وقد دل على هذا أن النبى ﷺ حين نزلت هذه الآية أرسل إلى أخى سعد بن الربيع: «أعط ابنتى سعد الثلثين». وهذا من النبى ﷺ تفسير للآية، وبيان لمعناها، واللفظ إذا فسر كان الحكم ثابتا بالمفسر لا بالتفسير، ويدل على ذلك أيضا أن سبب نزول الآية قصة بنتى سعد بن الربيع وسؤال أمهما عن شأنهما، وفى الجملة فهذا حكم قد أجمع عليه، وتواردت عليه الأدلة التى ذكرناها، فلا يضرنا أيها أثبته.

وأجمع أهل العلم على أن بنات الصلب متى استكملن الثلثين سقط بنات الابن ما لم يكن بإزاءهن أو أسفل منهن ذكر يعصبهن؛ لأن الله تعالى لم يفرض للأولاد إذا كن نساء إلا الثلثين قليلات كن أو كثيرات، وقد ذهب الثلثان لبنات الصلب، فلم يبق لبنات الابن شىء، ولا يمكن أن يشاركن بنات الصلب؛ لأنهن دون درجتهن، فإن كان مع بنات الابن ابن فى درجتهن، كأخيهن أو ابن عمهن، أو أنزل منهن كابن أخيهن أو ابن ابن عمهن عصبهن فى الباقى، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وهذا قول عامة العلماء، يروى ذلك عن على وزيد وعائشة -رضى الله عنهم- وبه قال مالك وأبو حنيفة وأصحابه والثورى والشافعى -رحمهم الله تعالى- وإسحاق، وبه قال سائر الفقهاء إلا ابن مسعود ومن تبعه، فإنه خالف الصحابة فى ست مسائل من الفرائض، هذه إحداهن، فجعل الباقى للذكر دون أخواته، وهو قول أبى ثور؛ لأن النساء من الولد لا يرثن أكثر من الثلثين، وههنا يفضى إلى توريثهن أكثر منه. ولنا قول الله تعالى: ﴿يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾، وهؤلاء يدخلون فى عموم هذا اللفظ، وما ذكروه فهو فى الاستحقاق للفرض، فأما فى مسألتنا فإنما يستحقون بالتعصيب، فكان معتبرا بأولاد الصلب والإخوة والأخوات.

قال: وابن ابن الابن يعصب من فى درجته من أخواته، وبنات عمه، وبنات ابن عم أبيه على كل حال، ويعصب من هو أعلى منه من عماته، وبنات عم أبيه ومن فوقهن بشرط أن لا يكن ذوات فرض، ويسقط من هو أنزل منه، كبناته، وبنات أخيه، وبنات ابن عمه، ولا أعلم فى هذا خلافا بين القائلين بثبوت تعصيب بنات الابن مع بنى الابن بعد استكمال الثلثين به اهـ ملخصا من "المغنى" (٧: ١٠، ١١).

باب الرد

٦٠٢٥- عن الشعبي، قال: كان علي يرد على كل ذي سهم قدر سهمه إلا الزوج والمرأة، وكان عبد الله لا يرد على أخت لأم مع الأم، ولا على بنت ابن مع البنت، ولا على أخت لأب مع أخت لأب وأم، ولا على جدة، ولا على امرأة، ولا على زوج، رواه سفيان وعبد الرزاق وسعيد بن منصور، كذا في "كنز العمال".

باب الرد

قوله: "عن الشعبي" إلخ: قلت: اختار أبو حنيفة مذهب علي، قال العبد الضعيف: روى البيهقي في "سننه": من طريق يزيد بن هارون: أنا محمد بن سالم (فيه مقال) عن الشعبي، عن خارجة بن زيد، قال: رأيت أبي يجعل فضول المال في بيت المال، ولا يرد على وارث شيئا، قال: وأخبرني محمد بن سالم، عن الشعبي، قال: كان علي -رضي الله عنه- يرد على كل وارث الفضل بحصة ما ورث غير المرأة والزوج، وكان عبد الله لا يرد على امرأة، ولا زوج، ولا ابنة ابن مع ابنة الصلب، ولا على أخت لأب مع أخت لأب وأم، ولا على إخوة لأم مع أم، ولا على جدة إلا أن لا يكون وارث غيرها، وكان زيد لا يرد على وارث شيئا، ويجعله في بيت المال اهـ. قال ابن التركماني: وقال صاحب "الاستذكار": سائر الصحابة يقولون بالرد، وانفرد زيد من بينهم فجعل الفاضل عن ذوي الفروض والعصبات لبيت المال اهـ (٦: ٢٤٤).

وقال الموفق في "المغني": إن الميت إذا لم يخلف وارثا إلا ذوي فرائض، ولا يستوعب المال كالبنات والأخوات والجدات، فإن الفاضل عن ذوي الفروض يرد عليهم على قدر فروضهم إلا على الزوج والزوجة، روى ذلك عن عمر، وعلي، وابن مسعود، وابن عباس -رضي الله عنهم- وحكى ذلك عن الحسن، وابن سيرين، وشريح، وعطاء، ومجاهد، والثوري، وأبي حنيفة وأصحابه.

قال ابن سراقة: وعليه العمل اليوم في الأمصار، إلا أنه يروى عن ابن مسعود أنه كان لا يرد على بنت ابن مع بنت، ولا على أخت من أب مع أخت من أبوين، ولا على جدة مع ذي سهم؛ لأنهم تساووا في السهام؛ فيجب أن يتساووا فيما يتفرع عليها، ولأن المسألة لو عالت لدخل النقص على الجميع، فالرد ينبغي أن ينالهم أيضا، فأما الزوج والزوجة فلا يرد عليهما باتفاق من أهل

باب العول

٦٠٢٦- عن إبراهيم النخعى عن على وعبد الله: أنهما أعالا الفرائض، رواه البيهقى (كنز العمال).

العلم، إلا أنه روى عن عثمان -رضى الله عنه- أنه رد على زوج، ولعله كان عصبة(١) أو ذا رحم، فأعطاه لذلك، أو أعطاه من بيت المال لا على سبيل الميراث.

وسبب ذلك -إن شاء الله- أن أهل الرد كلهم من ذوى الأرحام، فيدخلون فى عموم قول الله تعالى: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله﴾، والزوجان خارجان من ذلك، وذهب زيد بن ثابت إلى أن الفاضل عن ذوى الفروض لبيت المال، ولا يرد على أحد فوق فرضه. وبه قال مالك، والأوزاعى، والشافعى -رحمهم الله تعالى- لأن الله تعالى قال فى الأخت: ﴿فلها نصف ما ترك﴾. ومن رد عليها جعل لها الكل. ولأنها ذات فرض مسمى، فلا يرد عليها كالزوج.

ولنا قول الله تعالى: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله﴾ وهؤلاء من ذوى الأرحام، وقد ترجحوا بالقرب إلى الميت؛ فيكونون أولى من بيت المال؛ لأنه لسائر المسلمين، وذو الرحم أحق من الأجانب عملا بالنص، وقد قال النبى ﷺ: «من ترك مالا فلورثته، ومن ترك كلا فإلى»، متفق عليه. وهذا عام فى جميع المال. فأما قوله تعالى: ﴿فلها نصف ما ترك﴾، فلا ينفى أن يكون لها زيادة عليه لسبب آخر، كقوله تعالى: ﴿ولأبويه لكل واحد منهما السدس إن كان له ولد﴾، لا ينفى أن يكون للأب السدس وما فضل عن البنت بجهة التعصيب اهـ ملخصا (٧:٤٧).

باب العول

قوله: "عن إبراهيم النخعى" إلخ: قلت: مسألة العول من المسائل الاجتهادية المختلف فيها بين الصحابة، واختار أصحابنا مذهب عامة الصحابة لقوته؛ لأنه إذا كان لكل فرض مقدر فلا معنى لإدخال النقص على البعض، أو جعله محروما بالكلية، بل الأولى إدخال النقص على الكل حسب نصيبه، كالغرماء الذين لا يفى التركة بدينهم.

وقد روى أنه قال رجل لابن عباس: ما يغنيك فتياك شيئا؛ فإن ميراثك يقسم بين ورثتك على غير رأيك، فغضب، فقال: هلا يجتمعون حتى نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين، إن الذى

---

(١) كما قلنا فى امرأة ماتت عن ابنى عم، أحدهما زوجها والآخر أخ لأم، فللزوج النصف، وللأخ من الأم السدس، والباقى بينهما نصفان، فقد وقع الرد فى هذه المسألة على الزوج؛ لكونه ابن عم زوجتها. فافهم.

٦٠٢٧- وعن ابن عباس، أنه قال: أول من أعال الفرائض عمر، وأيم الله! لو قدم من قدمه وأخر من أخره الله ما عالت فريضة. فقيل له: وأيها قدم الله وأيها أخر؟ فقال: كل فريضة لم يهبطها الله عن فريضة إلا إلى فريضة، فهذا ما قدم الله عز وجل، وكل

أحصى رمل عالج عددا لم يجعل فى مال نصفين وثلثا. والجواب عنه أن من أحصى رمل عالج عددا كيف يجعل النصف لمن لا يأخذ إلا السدس؛ لأن المسألة التى أشار إليه ابن عباس مسألة امرأة ماتت عن أم، وزوج، وأخت لأب وأم، أو لأب، فالنصف للزوج، والثلث للأم، والسدس للأخت عند ابن عباس، وقد قال الله تعالى: ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك﴾، فالمحذور الذى ألزمه القائلين بالعول لازم له لا محالة، فالحق هو ما قاله الجمهور، والله تعالى أعلم.

قال العبد الضعيف: روى البيهقى فى "سننه": من طريق يحيى بن آدم: ثنا ابن أبى الزناد، عن أبيه، عن خارجة بن زيد: عن أبيه أنه أول من المال الفرائض، وكان أكثر ما أعالها به الثلثين. ومن طريق يحيى بن آدم أيضا: ثنا شريك، عن أبى إسحاق، عن الحارث، عن على رضى الله عنه[1] فى امرأة، وأبوين، وبنتين: صار ثمنها تسعا اهـ (٦:٢٥٣).

وقال الموفق فى "المغنى": ومعنى العول أن تزوحم فروض لا يتسع المال لها، فيدخل النقص عليهم كلهم، ويقسم المال بينهم على قدر فروضهم، كما يقسم مال المفلس بين غرمائه بالحصص لضيق ما له عن وفاءها، ومال الميت بين أرباب الديون إذا لم يفها، والثلث بين أرباب الوصايا إذا ضاق عنها، وهذا قول عامة الصحابة ومن تبعهم من العلماء -رضى الله عنهم- يروى ذلك عن عمر وعلى والعباس وابن مسعود وزيد، وبه قال مالك فى أهل المدينة والثورى وأهل العراق والشافعى وأصحابه وإسحاق ونعيم بن حماد وأبو ثور وسائر أهل العلم، إلا ابن عباس وطائفة شذت يقل عددها، نقل ذلك عن محمد ابن الحنفية، ومحمد بن على بن الحسين، وعطاء، وداود، فإنهم قالوا: لا تعول المسائل.

روى عن ابن عباس: أنه قال فى زوج وأخت وأم: من شاء باهلته أن المسائل لا تعول،

---

(١) مسألة ٢٤ عـ ٢٧

ميت

زوجة	أم	أب	بنت	بنت
٣	٤	٤	٨	٨

فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقى، فتلك التى أخر الله، كالزوج والزوجة والأم، والذى أخر كالبنات، والأخوات، فإذا اجتمع من قدم الله وأخر بدئ بمن قدم، فأعطى حقه كاملا، فإن بقى شيء كان لمن أخر، وإن لم يبق شيء فلا شيء له، رواه الحاكم، وصححه على شرط مسلم.

فسميت هذه المسألة مسألة المباهلة لذلك، وهى أول مسألة عائلة حدثت فى زمن عمر -رضى الله عنه- فجمع الصحابة للمشورة فيها، فقال العباس: أرى أن تقسم المال بينهم على قدر سهامهم، فأخذ به عمر -رضى الله عنه- واتبعه الناس على ذلك حتى خالفهم ابن عباس.

ولنا أن كل واحد من هؤلاء لو انفرد أخذ فرضه، فإذا ازدحموا وجب أن يقتسموا على قدر الحقوق كأصحاب الديون والوصايا، ولأن الله تعالى فرض للأخت النصف كما فرض للزوج النصف، وفرض للأختين الثلثين، كما فرض الثلث للأختين من الأم، فلا يجوز إسقاط فرض بعضهم مع نص الله تعالى عليه بالرأى والتحكم، ولم يمكن الوفاء بها؛ فوجب أن يتساووا فى النقص على قدر الحقوق كالوصايا والديون.

وقد يلزم ابن عباس على قوله مسألة فيها زوج، وأم، وأخوان من أم، فإن حجب الأم إلى السدس خالف مذهبه فى حجب الأم بأقل من ثلاثة من الإخوة، وإن نقص الأخوين من الأم رد النقص على من لم يهبطه الله من فرض إلى ما بقى، وإن أعال المسألة رجع إلى قول الجماعة وترك مذهبه، ولا نعلم اليوم قائلا بمذهب ابن عباس، ولا نعلم خلافا بين فقهاء الأمصار فى القول بالعول بحمد الله ومنه اهـ (٧:٢٦-٢٧).

قلت: وأما أهل الظاهر فليسوا بفقهاء؛ فلا عبرة بخلافهم، وأما قول خارجة: وكان أكثر ما أعالها به الثلثين، فمثاله: زوج، وأم، وإخوة وأخوات لأم، وأخت لأب وأم، وأخوات لأب[1] فللزوج النصف، وللأخت من الأب والأم النصف، وللأم السدس، وللإخوة والأخوات من الأم الثلث بينهم بالتسوية، وللأخت من الأب السدس، فقد اجتمع فى هذا المسألة فروض يضيق المال

---

(١) مسألة: ٦ عـ ١٠

ميت

زوج،	أخت من الأبوين،	أم،	إخوة وأخوات من الأم،	أخوات للأب.
٣	٣	١	٢	١

باب ميراث ابن الملاعنة

٦٠٢٨– عن الشعبي: أن عليا قال في ابن الملاعنة ترك أخاه وأمه: لأمه الثلث، ولأخيه السدس، وما بقي فهو رد عليهما بحساب ما ورثا. وقال عبد الله: للأخ السدس، وما بقي فللأم وهي عصبة، وقال زيد: لأمه الثلث، ولأخيه السدس، وما بقي ففي بيت المال، رواه سعيد بن منصور والبيهقي (كنز العمال).

عنها؛ فإن النصف للزوج والنصف للأخت من الأبوين يكمل المال بهما، ويزيد ثلث ولد الأم، وسدس الأم، وسدس الأخت من الأب؛ فتعول المسألة بثلثيها، وأصلها من ستة، فتعول إلى عشرة، وتسمى أم الفروخ لكثرة عولها، شبهوا أصلها بالأم، وعولها بفروخها، وليس في الفرائض مسألة تعول بثلثيها سوى هذه وشبهها، ولا بد في أم الفروخ من زوج واثنين فصاعدا من ولد الأم، وأم أو جدة، واثنين من ولد الأبوين، أو الأب، أو إحداهما من ولد الأبوين، والأخرى من ولد الأب، فمتى اجتمع فيها هذا عالت إلى عشرة، كذا في "المغني" (٧: ٢٥)، ظ.

فائدة: حصل خلاف ابن مسعود في الفرائض في ست مسائل إحداهن: ابنا عم أحدهما أخ لأم، فللأخ من الأم جميع المال عنده، وعند الجمهور للأخ للأم السدس، وما بقي بينهما نصفين.

والثانية: في بنت، وبنات ابن، وابن ابن، الباقي عنده للابن دون أخواته.

الثالثة: في أخوات الأبوين، وأخوات لأب، وأخ لأب، الباقي عنده للأخ دون أخواته.

الرابعة: بنات، وابن ابن، وبنات ابن، عنده لبنات الابن الأضر بهن من السدس أو المقاسمة.

الخامسة: أخت لأبوين، وأخ وأخوات لأب، للأخوات عنده الأضر بهن من ذلك.

السادسة: كان يحجب الزوجين والأم بالكفار والعبيد والقاتلين، ولا يورثهم اهـ ملخصا من "المغني" (٧: ٢٩)، ظ.

باب ميراث ابن الملاعنة

قوله: "عن الشعبي" إلخ: ويظهر منه أن ما رواه الشعبي عن علي وعبد الله أنهما قالا: الأم عصبة ابن الملاعنة وترث ما له أجمع، فإن لم يكن له أم فعصبتها عصبة، رواه سعيد بن منصور والبيهقي أيضا، كما في "كنز العمال" محمول على عموم المجاز؛ لأنك قد عرفت أن عليا لا يجعل الأم ولا عصبتها عصبة حقيقة؛ لأنه أعطاها الثلث، وولدها السدس وجعل لهما ما بقي بالرد. وكذا ما روى الحاكم وصححه عن ابن عباس: أن عليا أعطى ميراث ابن الملاعنة أمه، وجعلها

. . . .

عصبة. وما رواه الحاكم أيضا وصححه عن عبد الله بن عبيد بن عمير، عن رجل من أهل الشام: أن رسول الله ﷺ قال في ولد الملاعنة: «عصبته أمه» اهـ محمول على المجاز، ومعناه أن وارثه أمه وقومه دون أبيه وقومه فاعرف ذلك واختار أئمتنا مذهب على لأن جعل الأم وقومها عصبة خلاف أصول الفرائض، وكذا توريث بيت المال مع وجود ذوى الأرحام مخالف لقوله: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله﴾ ولا يرد عليه مولى العتاقة؛ لأن الولاء لحمة كلحمة النسب كما نص عليه رسول الله ﷺ فهو من ذوى الأرحام ولذا يرث مع ذوى الأرحام بالعصوبة.

وما روى الحاكم وغيره عن واثلة مرفوعا: «إن المرأة تحوز ثلاثة مواريث: عتيقها، ولقيطها، والولد الذى لاعنت عليه» اهـ، فمعناه أن المرأة تحوز ميراث عتيقها بالعصوبة، ولقيطها بالتبرع دون الاستحقاق، وولدها الذى لاعنت عليه بالفرض والرد إذا لم يكن هناك وارث غيرها.

وقال ابن قدامة الحنبلى فى "المغنى[1]": إن خلف أما وخالا فلأمه الثلث، وما بقى فللخال، وهو عجيب؛ لأنه إذا جعل الخال بمنزلة العم وجب أن تجعل الأم بمنزلة الأب، وإذا لم تجعل بمنزلة الأب فكيف يجعل الخال بمنزلة العم؟ واحتجاجه بقوله ﷺ: «ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فلأولى رجل ذكر» أعجب؛ لأن المراد من أولى رجل ذكر هو العصبة دون ذى الرحم، وإلا لوجب أنه لو مات رجل عن ابنة وخال أن يكون النصف للابنة والنصف للخال؛ لأنه أولى رجل ذكر بعد ذات الفرض، ولا يقول به أحد؛ فظهر أن ما قاله أسخف جدا، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: ليس قول الموفق من السخافة فى شيء؛ لأن قوله: للأم يكون الثلث وللخال ما بقى، مبنى على أن عصبة ولد الملاعنة عصبة أمه لا أمه، وإذا لم تكن أمه عصبة له فكيف يجب عليه أن يجعل الأم بمنزلة الأب؟ وقد صرح الموفق بأن فى المسألة روايتين عن أحمد: إحداهما أن عصبته عصبة أمه، اختارها الخرقى، ويروى ذلك عن على وابن عباس وابن عمر وبه قال الحسن وابن سيرين وجابر بن زيد وعطاء والشعبى والنخعى والحكم وحماد والثورى والحسن بن صالح.

والثانية: أن أمه عصبة، فإن لم تكن فعصبتها عصبة. وروى عن على نحوه، ومكحول، والشعبى؛ لما روى عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن النبى ﷺ جعل ميراث ابن الملاعنة لأمه، ولورثتها من بعدها.

---

(١) قلت: روى الدارمى هذا القول عن الحسن البصرى ١٢ منه.

. . . .

ولما روى واثلة عن النبى ﷺ، قال: «تحوز المرأة ثلاثة مواريث: عتيقها، ولقيطها، وولدها الذى لاعنت عليه»، وعلى هذه الرواية تكون أمه بمنزلة أبيه لا على الرواية الأولى، فإذا مات عن أم وخال تكون للأم الثلث وللخال ما بقى على الأولى، وللأم جميع المال على الثانية؛ لكونها بمنزلة الأب، وكون الخال بمنزلة العم، ولا يرث العم مع الأب قط، ووجه قول الخرقى أن الأم ليس بمنزلة الأب، بل هى أم كما هى، نعم عصبتها عصبة ابنها الذى لاعنت عليه؛ لما روى أبو داود فى المراسيل عن رجل من أهل الشام: أن النبى ﷺ قال: «ولد الملاعنة عصبته عصبة أمه»، رواه البيهقى، وأعله بالانقطاع (٦:٢٥٩).

وإذا ثبت أن عصبته عصبة أمه صح الاستدلال بقول النبى ﷺ: «ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فلأولى رجل ذكر»، وأولى الرجل به أقارب أمه، ومنهم الخال، فله ما بقى بعد فرض الأم، فافهم.

ولنا أن أحكام الميراث ثابتة بنص الكتاب؛ فلا يجوز القول بخلافها إلا بنص مثله، والذى روى فى كون الملاعنة عصبة لولدها، أو كون عصبتها عصبة له، أخبار آحاد، ولا تخلو من المقال: فلا يترك لها النص، ولا نص فى توريث الأم أكثر من الثلث، ولا فى توريث الأخ من أم أكثر من السدس، ولا فى توريث أبى الأم ونحوه من عصبة الأم، ولأن العصوبة أقوى أسباب الإرث، والإدلاء بالأم أضعف؛ فلا يجوز أن يستحق به أقوى أسباب الإرث.

وأما حديث: «تحوز المرأة ثلاثة مواريث»، ففيه بيان أنها تحرز، والإحراز لا يدل على العصوبة؛ فإنه يجوز أن تحرز فرضا وردا إذا لم يكن لابنها وارث غيرها لا تعصيبا، وأما حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده: أن النبى ﷺ جعل ميراث ابن الملاعنة لأمه ولورثتها من بعدها. فلا يدل على العصوبة أيضا، ومعناه أن ابن الملاعنة إذا لم يكن له وارث غير أمه فميراثه لها، وإذا لم تكن فلورثتها من بعدها، وبه نقول.

وأما حديث: «عصبته عصبة أمه» فمعناه فى الاستحقاق بمعنى العصوبة وهى الرحم، لا فى إثبات حقيقة العصوبة. وأما أقوال الصحابة فمختلفة، فاخترنا منها ما هو أقرب إلى النص، فروى البيهقى من طريق إبراهيم بن طهمان: ثنا سماك بن حرب، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: جاء قوم إلى على رضى الله عنه، فاختصموا فى ولد المتلاعنين، فجاء ولد أبيه يطلبون ميراثه، قال: فجعل ميراثه لأمه وجعلها عصبة.

. . . .

(ومعناه أنه لم يعط ولد أبيه شيئا لانقطاع نسبة من أبيه، وأعطى الميراث كله أمه؛ لأنه كان قد مات ولا ابن له ولا أخ من أمه، فأحرزت الأم ميراثه بالفرض والرد، فصارت كالعصبة) ومن طريق يزيد بن هارون، عن محمد بن سالم، عن الشعبي: أن عليا رضى الله عنه قال فى ابن الملاعنة ترك أخاه وأمه: لأمه الثلث، ولأخيه السدس، وما بقى فهو رد عليهما بحساب ما ورثا (وهذا يؤيد ما قلنا، فلو جعل الأم عصبة لجعل لها ما بقى بعد السدس كله، ولم يجعل لها الثلث، ولا رد عليها بحساب ما ورثت)، وقال زيد: لأمه الثلث، ولأخيه السدس، وما بقى ففى بيت المال (٦:٢٥٨)، فاتفق زيد وعلى رضى الله عنهما على أن الأم ليست بعصبة لابنها، واختلفا فى الرد، فرد على رضى الله عنه ما بقى بعد الثلث والسدس على الأم والأخ بحساب ما ورثا، وجعله زيد لبيت المال.

وروى البيهقى من طريق يزيد، عن حماد بن سلمة، عن قتادة: أن عليا وابن مسعود قالا فيمن ترك أخاه وأمه: للأخ الثلث، وللأم الثلث. (وهذا يدل على أن ابن مسعود أيضا لم يجعل أمه عصبة له) ومن طريق ابن المبارك: أنا سعيد، عن قتادة: أن ابن مسعود كان يجعل ميراث كله لأمه، فإن لم تكن له أم كان لعصبتها، قال: وكان الحسن يقول ذلك اهـ، وهذا يدل على أنه كان يجعل الأم بمنزلة الأب، فلا يرثه أخوه مع الأم، ولا يخفى أن قول على وزيد أشبه بما ذكرنا من السنة، والله تعالى أعلم.

وقال محمد فى "الآثار" له: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، أنه قال فى ابن الملاعنة: إذا كانت الأم وولدها ورثته فعلى الميراث، وإن كانت الأم وحدها فلها الميراث كله. قال: وأخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، أنه قال فى ابن المتلاعنين يموت ويترك أمه، وأخاه وأخته لأمه، قال إبراهيم: لهما الثلث، وما بقى لأمه.

قال محمد: ولسنا نأخذ بهذا، وهذا قياس قول عبد الله؛ لأنه كان لا يرد على الإخوة من الأم مع الأم، ولكن لهما الثلث، وللأم السدس، وما بقى فهو رد على ثلاثة أسهم على قدر مواريثهم، كان على رضى الله عنه يرد عليهم على مواريثهم، فبقول على بن أبى طالب نأخذ.

محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: ابن الملاعنة عصبته عصبة أمه، إذا ترك أمه كان لها المال. قال محمد: يكون لها المال إذا لم يترك وارثا غيرها، وإنما تفسير قوله: «عصبته عصبة أمه» فى العقل، هم الذين يعقلون عنه، فأما الميراث فيرثه أقرب الناس منه على قدر القرابة من الملاعنة، وهو قول أبى حنيفة اهـ (١٠٢).

. . . .

وقال الحافظ فى "الفتح" فى حديث ابن عمر: ففرق النبى ﷺ بينهما، أى بين المتلاعنين، وألحق الولد بالمرأة، قد اختلف السلف فى معنى إلحاقه بأمه، مع اتفاقهم على أنه لا ميراث بينه وبين الذى نفاه (بعد تفريق الحاكم، وأما قبله فيتوارثان عندنا؛ لأن المتلاعنين لا يفترقان بمجرد اللعان، بل بتفريق الحاكم بينهما، كما بسطنا الكلام فى ذلك فى باب اللعان)، فجاء عن على، وابن مسعود: أنهما قالا فى ابن الماعنة: عصبته عصبة أمه، يرثهم ويرثونه، أخرجه ابن أبى شيبة، وبه قال النخعى، والشعبى. وجاء عن على وابن مسعود: أنهما كان يجعلان أمه عصبة وحدها، فتعطى المال كله، فإن ماتت قبله فماله لعصبتها، وبه قال جماعة، منهم الحسن وابن سيرين ومكحول والثورى.

وأحمد فى رواية. وجاء عن على: أن ابن الملاعنة ترثه أمه وإخوته منها (هذا هو الصحيح عن على، وكان يرد الباقى على أمه وإخوته منها بحساب ما ورثوا) قال: فإن فضل شىء فهو لبيت المال، وهذا قول زيد بن ثابت (قلت: وأما على فقد وافق زيدا فى جعله الثلث للأم، والسدس لأخيه من الأم، ولم يوافقه فى جعله الباقى لبيت المال، بل رده على الأم والأخ على ميراثهما كما تقدم) وبه قال جمهور العلماء، وأكثر علماء الأمصار، قال مالك: وعلى هذا أى على قول زيد أدركت أهل العلم (أى من أهل المدينة، وأما أهل العراق فعلى ما صح عن على رضى الله عنه).

قال ابن بطال: هذا الخلاف إنما نشأ من حديث الباب، حيث جاء فيه: وألحق الولد بالمرأة. لأنه لما ألحق بها قطع نسب أبيه، فصار كمن لا أب له من أولاد البغى، وتمسك الآخرون بأن معناه إقامتها مقام أبيه، فجعلوا عصبة أمه عصبة أبيه. قال ابن بطال: تمسك بعضهم بالحديث الذى جاء فيه: أن الملاعنة بمنزلة أبيه وأمه. وليس فيه حجة؛ لأن المراد أنها بمنزلة أبيه وأمه فى تربيته وتأديبه وغير ذلك مما يتولاه أبوه، فأما الميراث فقد أجمعوا أن ابن الملاعنة لو لم تلاعن أمه، وترك أباه وأمه كان لأمه السدس، فلو كانت (بعد اللعان) بمنزلة أبيه وأمه لورثت سدسين فقط، سدس بالأمومة، وسدس بالأبوة، وحجة الجمهور ما تقدم فى اللعان أن فى رواية فليح، عن الزهرى، عن سهل فى آخره: فكانت السنة فى الميراث أن يرثها وترث منه ما فرض لها. أخرجه أبو داود، وحديث ابن عباس: فهو لأولى رجل ذكر. فإنه جعل ما فضل عن أهل الفرائض لعصبة الميت دون عصبة أمه، وإذ لم يكن لولد الملاعنة عصبة من قبل أبيه (ولا من قبل نفسه كأن مات ولا ولد له)، فالمسلمون عصبته، وقد تقدم من حديث أبى هريرة: «ومن ترك مالا فليرثه عصبته من كانوا» اهـ ملخصا (١٢:٢٦).

باب ميراث ذوى ا لأرحام

٦٠٢٩- عن أمامة بن سهل بن حنيف، قال: كتب معى عمر بن الخطاب إلى أبى عبيدة: أن رسول الله ﷺ قال: «الله ورسوله مولى من لا مولى له، والخال وارث من لا وارث له»، رواه الترمذى، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

باب ميراث ذوى الأرحام

قوله: "عن أمامة" إلخ، قلت: الأحاديث تدل على وراثة الخال، وهو مذهب أئمتنا، وبما روى الحاكم عن عبد الله بن جعفر، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، عن النبى ﷺ، أنه قال: «لا ميراث للعمة والخالة». ففى سنده عبد الله بن جعفر، وقد شهد عليه ابنه على ابن المدينى بسوء الحفظ، وقال الذهبى: لم يحتج به أحد، وما روى عن سليمان بن داوٗد الشاذكونى، عن ابن علية، عن محمد ابن عمر بن علقمة، عن شريك ابن أبى نمر، أن الحارث بن عبد الله أخبره: أن رسول الله ﷺ سئل عن ميراث العمة والخالة؟ فنزل عليه جبريل، فقال: «حدثنى جبريل أن لا ميراث لها». ففى سنده الشاذكونى، وهو مرسل أيضا، كذا قال الذهبى فى "التلخيص". وما روى عن ضرار بن صرد، عن عبد العزيز بن محمد، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبى سعيد الخدرى: أن النبى ﷺ قال: «لا ميراث للعمة والخالة». ففى سنده ضرار بن صرد، وهو هالك، قاله الذهبى فى "التلخيص" ولم سلم صحة الروايات وجب تأويلها بأن المراد بنفى الوراثة نفى الفرائض والعصوبة دون مطلق الوراثة؛ لأن قوله تعالى: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾ يثبت الوراثة على الإطلاق بين أولى الأرحام.

وعن الشعبى عن زياد قال: أتى عمر فى عم لأم، وخالة، فأعطى العم للأم الثلثين، وأعطى الخالة الثلث. رواه الدارمى. قلت: هذا يدل على أن لقرابة الأب من ذوى الأرحام الثلثان، ولقرابة الأم منهم الثلث، وهو مذهب أئمتنا. وعن الحسن: أن عمر بن الخطاب أعطى الخالة الثلث، والعمة الثلثين. رواه الدارمى أيضا، وفيه أيضا دليل على أن لقرابة الأم الثلث، ولقرابة الأب الثلثان. وعن عبد الله بن مسعود قال: الخالة بمنزلة الأم، والعمة بمنزلة الأب، وبنت الأخ بمنزلة الأخ، وكل ذى رحم بمنزلة زحمه التى يدلى بها إذا لم يكن وارث ذو قرابة. رواه الدارمى، وفيه دليل على أنه يعتبر فى الفروع من ذوى الأرحام حال أصولهم. وعن النعمان بن سالم، قال: قلت لابن عمر: أرأيت رجلا ترك ابن ابنة أيرثه؟ قال: لا، ومعناه أنه من ذوى الأرحام دون ذوى الفروض والعصبات، فلا يرث مع ذوى الفروض والعصبات، لا أنه لا يرثه منفردا؛ لأنه لو لم يرث لكان ما له لعامة

٦٠٣٠- وعن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: «الخال وارث من لا وارث له»، رواه الترمذى، وقال: هذا حديث حسن غريب، وقد أرسله منهم، ولم يذكر فيه عن عائشة، وأخرجه الحاكم فى "المستدرك"، وصححه على شرط الشيخين، وأقره الذهبى عليه.

المسلمين، وقد قال الله تعالى: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾. قال العبد الضعيف: كتاب عمر إلى أبى عبيدة أخرجه ابن حبان فى "صحيحه" أيضا، وكذلك حديث المقدام، ثم ذكر أن راشدا سمعه من أبى عامر عن المقدام، ومن ابن عائذ عنه، فالطريقان محفوظان، والمتنان متبائنان، (فلا يضره قول أبى داود: رواه الزبيدى، عن راشد، عن ابن عائذ، عن المقدام، ورواه معاوية بن صالح عن راشد، سمعت المقدام)، وذكر الدارقطنى فى "علله": أن شعبة وحمادا وإبراهيم بن طهمان رووه عن بديل عن ابن أبى طلحة عن راشد عن أبى عامر عن المقدام، وأن معاوية بن صالح خالفهم، فلم يذكر أبا عامر بين راشد والمقدام، ثم قال الدارقطنى: والأول أشبه بالصواب، قال ابن القطان: وهو على ما قال؛ فإن ابن أبى طلحة ثقة، وقد زاد فى الإسناد من يتصل به، فلا يضره إرسال من قطعه وإن كان ثقة فكيف وفيه (أى فى معاوية بن صالح) مقال؟ فنرى هذا الحديث صحيحا، انتهى كلام ابن القطان. (واندحض به ما تعقب به الذهبى الحاكم، فافهم).

وما ذكره أبو داود صريح فى أنه لا إرسال فى رواية معاوية؛ فإن راشدا صرح فيها بالسماع، وراشد قد سمع ممن هو أقدم من المقدام، كمعاوية وثوبان -رضى الله عنهما- فيحمل على أنه سمعه من المقدام مرة بلا واسطة، ومرة بواسطة أبى عامر، ومرة بواسطة ابن عائذ.

ثم ذكر البيهقى حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: «الخال وارث» من طريق شريك عن ليث بن أبى سليم عن محمد بن المنكدر عنه، ومن طريق شريك عن ليث عن أبى هبيرة عنه، وقال: هذا مختلف فيه كما ترى، وليث بن أبى سليم غير محتج به.

قلت: الأمر فى ليث قريب، قد أخرج له مسلم فى "صحيحه"، واستشهد به البخارى، ويحتمل أنه روى الحديث عنهما عن أبى هريرة، وأقل أحواله أن يكون حديث شاهدا لحديث المقدام أو غيره. ثم ذكره من حديث عائشة مرفوعا، فى سنده عمرو بن مسلم، فحكى عن ابن حنبل وابن معين أنهما قالا فيه: ليس بالقوى، وذكر أنه روى موقوفا أيضا، والرفع غير محفوظ.

قلت الرفع زيادة ثقة، فوجب قبولها، وقد أخرجه الحاكم مرفوعا، وقال: صحيح على شرط الشيخين، وأخرجه الترمذى أيضا مرفوعا، وقال: حسن. وعمرو بن مسلم احتج به مسلم فى

٦٠٣١- عن على بن أبى طلحة، عن راشد بن سعد، عن أبى عامر الهوزنى، عن المقدام الكندى، قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا مولى من لا مولى له، أرث ماله وأفك

"صحيحه"، وفى الكاشف للذهبى: قواه ابن معين. ثم ذكر البيهقى دفع النبى ﷺ ميراث ثابت ابن الدحداح إلى ابن أخته، فحكى عن الشافعى أنه أجاب عنه بأنه قتل يوم أحد قبل نزول الفرائض.

قلت: ذكر صاحب "الاستيعاب" عن الواقدى (وهو مقبول فى السير والمغازى) قال: وبعض أصحابنا الرواة للعلم يقولون: إن ابن الدحداح برئ من جراحاته، (يوم أحد) ومات على فراشه من جرح أصابه (بعد ذلك)، ثم انتقض به مرجع النبى ﷺ من الحديبية، ويشهد لهذا القول ما أخرجه مسلم وأبو داود والنسائى والترمذى: عن جابر بن سمرة قال: أتى النبى ﷺ بفرس معرور، فركبه حين انصرف من جنازة ابن الدحداح ونحن حوله. وقال ابن الجوزى فى "الكشف لمشكل الصحيحين": اختلف الرواة فى موته، فقال بعضهم: قتل يوم أحد فى المعركة، وقال آخرون: بل جرح وبرئ ومات على فراشه مرجع رسول الله ﷺ من الحديبية، وهذا أصح لهذا الحديث.

ثم ذكر البيهقى من طريق يزيد بن هارون: أنا داود بن أبى هند، عن الشعبى، قال: أتى زياد فى رجل توفى وترك عمة، فقال: هل تدرون كيف قضى عمر رضى الله عنه فيها؟ قالوا: لا، فقال: والله إنى لأعلم الناس بقضاء عمر فيها، جعل العمة بمنزلة الأخ، والخالة بمنزلة الأخت، فأعطى العمة الثلثين، والخالة الثلث، قال: ورواه الحسن، وجابر بن زيد، وبكر بن عبد الله المزنى وغيرهم: أن عمر جعل للعمة الثلثين وللخالة الثلث، وجميع ذلك مراسيل، ورواية المدنيين عن عمر أولى أن تكون صحيحة اهـ، أراد برواية المدنيين ما رواه من طريق مالك، عن محمد بن أبى بكر بن محمد ابن عمرو بن حزم، عن عبد الرحمن بن حنظلة الزرقى، أنه أخبره عن مولى لقريش -كان قديما يقال له ابن مرسا- قال: كنت جالسا عند عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فلما صلى الظهر قال: يا يرفأ هلم الكتاب -كان كتبه فى شأن العمة يسأل عنها ويستخير فيها- فأتاه به، فدعا بتور أو قدح فيه ماء، فمحا ذلك الكتاب فيه، ثم قال: لو رضيك الله لأقرك، لو رضيك الله لأقرك، ومن طريق مالك، عن محمد أبى بكر بن عمرو بن حزم، أنه سمع أباه كثيرا يقول: كان عمر بن الخطاب -رضى الله عنه- يقول: عجبا للعمة تورث ولا ترث.

قلت: قال ابن التركمانى: كشفت عن ابن حنظلة، وابن مرساء، فلم أعرف لهما حالا، وقال الطحاوى: ابن مرساء غير معروف، والذى روى عن عمر بخلاف ذلك إسناده صحيح

عانيـه، والخال وارث من لا وارث له، ويفك عانيـه»، رواه الحاكم، وقال: صـحيح على

متصل، كـما سنذكره إن شاء الله تعالى، ورواية المدنيين من طريقـين أحدهما فيه مجـهول، والآخر منقطع، فـكيف تـكـون أولى بالصحـة؟ وذكـر الطحـاوى أن روايـة زياد عـن عمـر صحيحـة متـصلـة، وفى "مصنف ابن أبى شيـبة": ثنا أبو بكر بن عـياش، عن عاصم، عن زر، عن عـمر: أنه قسم المال بين عمة وخالة. وهذا سند صحيح متصل، وقال صاحب "الاستذكار": لم يختلف أهل العراق أنه ورثهما.

وفى "المصنف" أيضـا: ثنا وكيع، عن يزيد بن إبراهيم، عن الحسن، عن عمـر، قال: للعـمة الثلثان، وللخالة الثلث، ثنا عبد الوهاب الثقفى، عن يونس، عن الحسن: أن عمر ورث العمة الثلثين، والخالة الثلـث، ثنا ابن إدريس، عن الأعمش، عن إبراهيم، قـال: كان عمـر وعبـد الله يورثان الخالة والعمة إذا لم يكن غـيرهما، وفيه أيضـا عن ابن جريج: أخبرنى عـبد الكريم بن أبى المخارق، أن زياد ابن جارية أخبر عبد الملك بن مروان: أن أمراء الشام كـتبوا إلى عمر، فذكر أشياء، منها: أنهم بينما هم يرمـون مر بصبى فقـتله أحـدهم، وليس له وارث ولا ذو قرابـة إلا خال، فكتب عـمر أن ديتـه لخاله، إنما الخال والد. فهذه وجوه كثيرة عن عمـر يقوى بعضها بعضا أنه ورث ذوى الأرحام، وقد قدمنا مـا فى روايـة المـدنيين من الجهالـة والانقطاع. وفى "المصنف" أيـضًـا عن الثـورى: أخبـرنى منصور، عن حـصين، عن إبراهيم، قال: كان عـمر وابن مسعـود يورثان ذوى الأرحام دون الموالى قلت: فعلى ابن أبى طالب؟ قال: كان أشدهم فى ذلك.

وقال الطحـاوى: لا اختلاف عن على وابن مـسعود -رضى الله عنهـما- فى توريث ذوى الأرحـام. وفى "المصنف" عن ابن جـريج، قال لى عـبـد الكريم، عن عمـر، وعلي، وابن مـسعـود، ومسروق، والنخعى، والشعبى: أن الـرجل إذا مـات وترك مواليـه الـذين أعتقوه، ولم يدع ذا رحم إلا أما أو خالة، دفعوا ميراثه إليهـا، ولم يورثوا مواليه معهـا، وأنهم لا يورثون مواليه مع ذى رحم، كذا فى "الجوهر النقى" (٧:٢١٧).

فإن قيل: فى بعض هـذه الآثار دلالـة عـلى تقديم ذوى الأرحـام عـلى مولى العتاقـة، وأنتم لا تقولـون بذلك، بل تجعلونـه آخـر العصبـات. قلنا: إنما ذكـرناها لتضمنهـا توريث ذوى الأرحام، وأما تقديمهم على مولى العـتاقة فتركناه؛ لكونه معارضا للنص، وهو قـوله ﷺ لمن أعتق عبدا: «هو مـولاك، فإن شكرك فـهو خـير له، وإن كفـرك فهـو شر لـه، وإن مات ولم يتـرك وارثا كنت أنت عصبة»، رواه الدارمى وغيره، وقد مر تخريجه فى الكتاب.

شرط الشيخين، وتعقبه الذهبى، فقال: على بن أبى طلحة قال أحمد: له أشياء منكرات، ولم يخرج له البخارى.

ومعنى قوله: "لم يترك وارثا" —والله أعلم— أنه لم يدع وارثا هو عصبة، ألا ترى أنه قال فى آخره: "كنت أنت عصبة"، وإذا كان مولى العتاقة عصبة هو آخر العصبات كان مقدما على ذوى الأرحام، والرد؛ لتقدم العصبات عليهما، والذى روى عن عمر وعلى فى تقديم ذوى الأرحام على مولى العتاقة إنما هو من رواية عبد الكريم بن أبى المخارق عنهما مرسلا، أو من رواية إبراهيم مرسلا، فلا يترك بهما ما ثبت عن النبى ﷺ مرفوعا إليه متصلا. والصحيح عن على ما رواه البيهقى فى "سننه": من طريق يزيد بن هارون: أنا محمد، عن الشعبى، قال: كان عبد الله لا يورث مع ذى رحم شيئا، وكان على وزيد رضى الله عنهما يقولان: إذا كان ذو رحم ذو سهم فله سهمه، وما بقى فللموالى، هم كلالة، ومن طريق يزيد: أنا سفيان، عن سلمة بن كهيل، قال: رأيت المرأة التى ورثها على —رضى الله عنه— فأعطى الابنة النصف، والموالى النصف اهـ (٦: ٢٤١).

قال الموفق فى "المغنى": إن المولى المعتق وعصباته أحق من ذوى الأرحام، وهو قول عامة من ورثهم من الصحابة وغيرهم، وهو قول من لا يرى توريثهم أيضا، وروى عن ابن مسعود تقديمهم على المولى، وبه قال ابنه أبو عبيدة، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وعلقمة، والأسود، وعبيدة، ومسروق، وجابر بن زيد، والشعبى، والنخعى، والقاسم بن عبد الرحمن، وعمر بن عبد العزيز، وميمون بن مهران، والأول أصح؛ لقوله عليه السلام: «الخال وارث من لا وارث له»، والمولى وارث (لقوله عليه السلام: «إنما الولاء لمن أعتق»)، ولأن المولى يعقل وينصر، فأشبه العصبة من النسب اهـ (٧: ٩٣).

قال الموفق: وكان أبو عبد الله يورث ذوى الأرحام إذا لم يكن ذو فرض، ولا عصبة، ولا أحد من الوارث إلا الزوج والزوجة، روى هذا القول عن عمر، وعلى، وعبد الله، وأبى عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل، وأبى الدرداء —رضى الله عنهم— وبه قال شريح، وعمر بن عبد العزيز، وعطاء، وطاوس، وعلقمة، ومسروق، وأهل الكوفة. وكان زيد لا يورثهم، ويجعل الباقى لبيت المال، وبه قال مالك، والشافعى، وأبو ثور، وداود، وابن جرير؛ لأن عطاء بن يسار روى أن رسول الله ﷺ ركب إلى قباء يستخير الله تعالى فى العمة والخالة، فأنزل عليه أن لا ميراث لهما. رواه سعيد فى "سننه"، وأبو داود فى "المراسيل" من طريق عبد الله بن مسلمة، عن عبد العزيز ابن محمد، عن زيد بن أسلم. وروى البيهقى من طريق يزيد بن هارون، عن محمد بن مطرف،

. . . .

ومحمد ابن عبد الرحمن بن المجبر، عن زيد بن أسلم، عن عطاء قال: أتى رجل من أهل العالية رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله! إن رجلا هلك وترك عمة وخالة، انطلق تقسم ميراثه، فتبعه رسول الله ﷺ على حمار، وقال: «يارب، رجل ترك عمة وخالة، ثم قال: لا أرى ينزل على شىء، لا شىء لهما» اهـ (٦:٢١٢)، وفيه أن قوله: «لا شىء لهما» لم يكن بالوحى، بل بالاجتهاد، والأثر مرسل كما ترى، وعلى تقدير صحته معناه لم ينزل عليه فيهما شىء فى ذلك الوقت، ثم نزل عليه: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾. وقال عليه السلام بعد ذلك: «الخال وارث من لا وارث له»، ولا يجوز أن يعكس هذا، إذا لو تقدمت الآية ما قال عليه السلام: «لا أرى ينزل على شىء» وذكر عبد الحق هذا الحديث فى "أحكامه"، وقال فى آخره: قال أبو داود: معناه لا سهم لهما. ولكن يورثون للرحم.

وأما ما رواه البيهقى من طريق ضرار بن صرد ، عن عبد العزيز، موصولا بذكر أبى سعيد الخدرى، فضرار بن صرد متروك الحديث، كذا قال النسائى، وكان ابن معين يكذبه، والذى روى عن شريك بن أبى نمر، أن الحارث بن عبد أخبره: أن رسول الله ﷺ سئل عن ميراث العمة والخالة؟ فسكت، فنزل عليه جبريل عليه السلم، فقال: «حدثنى جبريل: أن لا ميراث لهما». فقد اختلف فى هذا الحديث، فروى ابن أبى شيبة فى "المصنف" عن شريك: سئل النبى ﷺ الحديث من غير ذكر الحارث، وكذا ذكره الدارقطنى فى "سننه" من طريقين، ثم إن الحارث[1] هذا لم أعرف حاله، ولا ذكر له فى شىء من الكتب التى بأيدينا سوى "المستدرك" للحاكم، فإنه ذكره فى هذا الحديث مستشهدا به، وابن أبى نمر فيه كلام يسير، كذا فى "الجوهر النقى" (٦:٢١٣).

قلت: قد مر أن حديث الحارث بن عبد هذا رواه الحاكم من طريق الشاذكونى، عن ابن علية، عن محمد بن عمرو بن علقمة، عن شريك بن نمر، عنه. وقال الذهبى: فيه الشاذكونى، وهو مرسل (٤:٣٤٣)، والشاذكونى وإن كان حافظا فلا يحتج به، وظنى أن المحفوظ فى هذا الحديث قوله ﷺ: «لا أرى ينزل على شىء لا شىء لهما»، رواه الشاذكونى وغيره بالمعنى بلفظ: فأنزل عليه لا ميراث لهما، أو: فنزل عليه جبريل وقال: لا ميراث لهما، ولو صح فيحمل على

(١) قلت: سماه الحافظ فى "الإصابة" الحارث بن عبد مناف، وذكر له هذا الحديث، وقال: ولكن وقع فى نسخة "المستدرك" الحارث بن عبد بغير إضافة، فالله أعلم، وقال الذهبى: إن صح فهو مرسل اهـ (١:٢٩٧). قلت: وفى نسخة "المستدرك" التى بأيدينا الحارث بن عبد الله (٤:٣٤٣) ظ.

باب ميراث المقر له بالنسب

٦٠٣٢- ثنا أبو بكر بن أبى شيبة، ثنا عبد الرحمن بن المحاربى، عن الأعمش، عن إبراهيم فى الإخوة يدعى بعضهم الأخ وينكر الآخرون، قال: يدخل معهم بمنزلة عبد يكون بين الإخوة، فيعتق أحدهم نصيبه. قال: وكان عامر، والحكم، وأصحابهما يقولون: لا يدخل إلا فى نصيب الذى اعترف به، رواه الدارمى.

أنهما لم يكن لهما شيء لكون الميت قد ترك وارثا من ذوى الفروض أو العصبات، ظ.

قال الموفق: ولنا قول الله تعالى: ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله﴾، أى أحق بالتوارث فى حكم الله تعالى، وقال رسول الله ﷺ: «الخال وارث من لا وارث له»، قال الترمذى: حديث حسن، وروى المقداد مرفوعا: «الخال وارث من لا وارث له، يعقل عنه ويرثه». أخرجه أبو داود، وفى لفظ: «مولى من لا مولى له، يعقل عنه ويفك عانيه».

فإن قيل: المراد به أن من ليس له إلا خال فلا وارث له، كما يقال: الجوع زاد من لا زاد له، والصبر حيلة من لا حيلة.

قلنا: هذا فاسد؛ لأنه قال: «يرث ماله» وفى لفظ قال: "يرثه"، ولأن الصحابة فهموا ذلك، فكتب عمر بهذا جوابا لأبى عبيدة حين سأله عن ميراث الخال، وهم أحق بالفهم، وأصوب من غيرهم، وحديثهم مرسل، (فى رجاله كلام قد ذكرناه) ثم يحتمل أنه لا ميراث لهما مع ذوى الفروض والعصبات، ولذلك سمى الخال وارث من لا وارث له، أى لا يرث إلا عند عدم الوارث. وإنما لا ترث العمة والخالة مع إخوتهما لأنهما أقوى منهما، وقولهم: إن الميراث إنما ثبت نصا. قلنا: قد ذكرنا نصوصها فى توريث ذوى الأرحام، ثم التعليل واجب مهما أمكن، وقد أمكن ههنا؛ فلا يصار إلى التعبد المحض اهـ ملخصا (٧: ٨٥) ظ.

باب ميراث المقر له بالنسب

قوله: "ثنا أبو بكر" إلخ: قلت: هو مذهب أبى حنيفة، وقال الدارمى: أخبرنا يزيد بن هارون، ثنا الأشعث، عن الشعبى، قال: كتب عمر بن الخطاب إلى شريح أن لا يورث الحميل إلا ببينة وإن جاءت به فى خرقها. قلت: المراد من الحميل هو محمول النسب على الغير، بأن تقول المرأة: هذا الصبى ولد زوجى، أو يقول الرجل لآخر: هذا أخى. وهذا المقر له وارث فى حق هذا المقر دون غيرهم من المنكرين، إلا أن يقيم بينة فيكون وارثا فى حق الكل، هذا هو محمل ما روى

٦٠٣٣- وقال الدارمي: أخبرنا أبو نعيم، قال: قلت لشريك: كيف ذكر في

عن عمر وغيره في عدم توريث الحميل، رواه الدارمي عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وغيرهم، وهو الصواب على المعنى الذي قلنا.

وروى مالك عن سعيد بن المسيب، قال: أبى عمر أن يورث أحدا من الأعاجم إلا ما ولد في العرب. رواه محمد في "الموطأ". وقال: بهذا نأخذ لا يورث الحميل الذي يسبى وتسبى معه امرأة فتقول: هو ولدي، أو تقول: هو أخي، أو يقول: هي أختي، ولا نسب من الأنساب يورث إلا ببينة إلا الولد والوالد، فإنه إذا ادعى الوالد أنه ابنه، وصدقه فهو ابنه، ولا يحتاج في هذا إلى بينة إلا أن يكون الولد عبدا، فيكذبه مولاه بذلك، فلا يكون ابن الأب ما دام عبدا حتى يصدقه المولى، والمرأة إذا ادعت الولد، وشهدت امرأة حرة مسلمة على أنها ولدته، وهو يصدقها وهو حر، فهو ابنها، وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهاءنا اهـ. ويظهر من هذا الكلام أن محمدا حمل كلام عمر على معنى أن الأعاجم الذين يسبون لا يورثهم عمر؛ لأن نسبهم لا يثبت إلا بإقرار بعضهم لبعض، وإقرار بعضهم لبعض بالنسب ليس بحجة؛ لأنهم عبيد، وإقرار العبد إقرار على مولاه، أما إذا ولدوا بعد السبي يكون النسب ثابتا؛ لكونه معلوما عند الناس لا بالإقرار فقط، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: روى ابن حزم في "المحلى": عن يحيى بن سعيد الأنصاري: أدركت الصالحين يذكرون: أن في السنة أن ولادة العجم ممن ولد في أرض الشرك ثم تحمل أن لا يتوارثوا. وعن عمر بن عبد العزيز؛ وعروة بن الزبير، وعمرو بن عثمان بن عفان، وأبي بكر بن سليمان بن أبي خيثمة، وأبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام: لا يورث أحد بولادة الأعاجم إلا أحد ولد في العرب اهـ (٩:٣٠٣)، وأعله بالانقطاع، وليس بعلة عندنا لا سيما إذا كان له طرق عديدة يقوى بعضها بعضا، وههنا كذلك.

وأما قوله: وما ورث عمر ولده عبد الله، وأم المؤمنين حفصة إلا بولادة الشرك. ففيه أنه ليس معنى قول عمر وعثمان: إنه لا يرث أحد بولادة الشرك، ما فهمه ابن حزم، وإنما معناه أن نسب الأعاجم إذا سبوا لا يثبت بإقرارهم بالولادة التي كانت في العجم إلا ببينة عادلة؛ لما مر أن إقرار العبد إقرار على مولاه، وليس بحجة، أما إذا ولدوا في أرض الشرك وهاجروا، أو أسلموا ولم يجبر عليهم الرق، تكون أنسابهم ثابتة؛ لأنه ليس من إقرار العبيد على الموالي، بل من إقرار الأحرار على الأحرار، وإذا ولدوا في دار الإسلام بعد السبي يكون النسب ثابتا بالولادة؛ لكونها معلومة عند الناس، يدل على ذلك ما روى ابن حزم من طريق عبد الرزاق: نا معمر، عن سفيان الثوري، عن

الأخوين يدعي أحدهما أخا؟ قال: يدخل عليه في نصيبه، قلت: من ذكره؟ قال: جابر، عن عامر، عن علي.

مجالد، عن الشعبي، عن شريح: أن عمر بن الخطاب كتب إليه: أن لا يورث الحميل إلا ببينة. ومن طريق عبد الرزاق: نا معمر، أخبرني عاصم بن سليمان، قال: كتب عمر بن عبد العزيز: أن لا يتوارث الحملاء في ولادة الكفر. فعاب ذلك عليه الحسن، وابن سيرين، وقالوا: ما شأنهم أن لا يتوارثوا إذا عرفوا وقامت البينة؟

(قلت: فإذن لا يكون التوارث بالولادة، بل بالبينة، ولا ينكره عمر بن عبد العزيز) ومن طريق حماد بن سلمة عن حبيب بن الشهيد عن ابن سيرين والحسن قال جميعا: إذا قامت البينة، ورث الحميل، ومن طريق حماد بن سلمة: عن الحجاج وحماد بن أبي سليمان، أو أحدهما: عن الشعبي والنخعي قالا جميعا: لا يورث الحميل إلا ببينة، وهو قول الثوري، وأبي حنيفة، وأبي سليمان، وأصحابهما اهـ ملخصا (٩:٣٠٣).

باب ميراث المفقود

قال العبد الضعيف: قال الموفق في "المغني": واتفق الفقهاء على أنه لا يرث المفقود إلا الأحياء من ورثته يوم قسم ماله، لا من مات قبل ذلك ولو بيوم، واختلفوا فيمن مات وفي ورثته مفقود، فمذهب أحمد وأكثر الفقهاء على أنه يعطى كل وارث من ورثته اليقين، ويوقف الباقي حتى يتبين أمره، أو تمضي مدة الانتظار، فتعمل المسألة على أنه حي، ثم على أنه ميت، وتضرب إحداهما في الأخرى إن تباينتا، أو في وفقهما إن اتفقتا، وتجتزأ بإحداهما إن تماثلتا، أو بأكثرهما إن تناسبتا، وتعطي كل واحد أقل النصيبين، ومن لا يرث إلا من إحداهما لا تعطيه شيئا، وتقف الباقي، ولهم أن يصطلحوا على ما زاد على نصيب المفقود اهـ (٧:٢٠٨).

قلت: وقد تقدم في باب المفقود من الجزء الثالث عشر أن المفقود نوعان: أحدهما: الغالب من حاله الهلاك، ومن يفقد في مهلكة، كالذي يفقد بين الصفين. والثاني: من ليس الغالب هلاكه، كالمسافر لتجارة، أو طلب علم، أو سياحة، ونحو ذلك، ولم يعلم خبره، ولم يفرق سائر أهل العلم بين الصورتين وبين سائر صور الفقدان فيما علمنا، إلا أن مالكا والشافعي -رحمهما الله تعالى- في القديم، قالا في الزوجة: إنها في الصورة الأولى تعتد عدة الوفاة بعد التربص به أربع سنين بأمر الحاكم، فتحل للأزواج، والأظهر من مذهبه مثل قول الباقين، فأما ماله فاتفقوا على أنه لا يقسم

باب ميراث من لا وارث له

٦٠٣٤– عن عبد الرحمن بن عمرو، قال: مات مولى على عهد عثمان ليس له والى، فأمرهما له فأدخل بيت المال، رواه الدارمى.

٦٠٣٥– وعن مسروق فى رجل مات ولم يكن له مولى عتاقة: ماله حيث أوصى به، فإن لم يكن أوصى فهو فى بيت المال، رواه الدارمى.

حتى تمضى مدة لا يعيش فى مثلها. وقال أحمد: إنه ينتظر به أربع سنين فى الصورة الأولى، فإن لم يظهر له خبر قسم ماله، واعتدت امرأته عدة الوفاة، وحلت للأزواج؛ لاتفاق الصحابة –رضى الله عنهم– على تزويج امرأته، وإذا ثبت ذلك فى النكاح مع الاحتياط للإيضاع ففى المال أولى. ولنا أن عليا رضى الله عنه خالفهم، فقال: هى امرأة ابتليت، فلتصبر حتى يتبين موته أو طلاقه وقد صح رجوع عمر رضى الله عنه إلى قول على رضى الله عنه كما مر فى باب المفقود من هذا الكتاب.

وروى عبد الرزاق عن ابن جريج، قال: بلغنى أن ابن مسعود وافق عليا على أنها تنتظره أبدا، فأين الإجماع؟ وأيضا فقد أجمعوا على أنه لا يقسم ماله حتى تمضى مدة لا يعيش إلى مثلها فى الصورة الأخرى، وهى ما إذا لم يكن الغالب هلاكه، ولم يفرق عمر رضى الله عنه بينها وبين سائر صور الفقدان، فمن أين لأحمد ومن وافقه أن يفرقوا بينها برأيهم من غير توقيف؟ وأيضا فإن امرأة المفقود إذا تعذر الإنفاق عليها من ماله فلها أن تطلب فسخ النكاح، فيفسخ نكاحه قبل تمام أربع سنين عند القائلين بجواز فسخه بالإعسار، ولا يقسم ماله بين الورثة قبل تمامها اتفاقا؛ فبطل قياسهم قسمة المال على جواز النكاح، والفارق أن جواز النكاح إنما هو للضرورة؛ فإن المرأة لا تكاد تصبر عن الزوج والنفقة، ولا ضرورة فى قسمة المال، فافهم، ظ.

باب ميراث من لا وارث له

قوله: "عن عبد الرحمن" إلخ: قال العبد الضعيف: روى الحاكم فى "المستدرك" من طريق ابن جريج، عن عمرو بن مسلم، عن طاوس، عن عائشة –رضى الله عنها– عن رسول الله ﷺ، قال: «الله ورسوله مولى من لا مولى له، والخال وارث من لا وارث له»، وصححه على شرط الشيخين، وأقره عليه الذهبى (٤: ٣٤٤).

وروى البيهقى فى "سننه": من طريق يزيد بن هارون: أنا سفيان، عن قيس بن مسلم، عن محمد بن المنتشر، عن مسروق، قال: أتيت عبد الله يعنى ابن مسعود، فقلت: إن رجلا كان

باب ميراث الغرقى والهدمى

٦٠٣٦- عن زيد بن ثابت، قال: كل قوم يتوارثون عمى موتهم فى هدم أو غرق فإنهم لا يتوارثون يرثهم الأحياء، أخرجه الدارمى.

٦٠٣٧- وأخرج عن الشعبى: أن بيتا فى الشام وقع على قوم، فورث عمر بعضهم من بعض.

٦٠٣٨- وعن حريش، عن أبيه، عن على: أنه ورث أخوين قتلا بصفين أحدهما من الآخر.

فينا نازلا، فخرج إلى الجبل فمات، وترك ثلاثمائة درهم، فقال عبد الله: هل ترك وارثا؟ أو لأحد منكم عليه عقد ولاء؟ قلت: لا، قال: ههنا ورثة كثير (أراد به المسلمين) فجعل ماله فى بيت المال اهـ (٦:٢٤٣)، وفيه دلالة على أن مولى الموالاة مقدم على بيت المال، فإذا لم يكن لأحد وارث ولا مولى الموالاة فماله لبيت المال، وهذا مجمع عليه لا نعلم فيه خلافا، وإنما الخلاف فى توريث ذوى الأرحام إذا لم يكن للميت وارث ذو سهم ولا عصبة، فورثهم عمر، وعلى، وعبد الله، وأبو عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل، وأبو الدرداء -رضى الله عنهم- وكان زيد لا يورثهم، ويجعل ماله لبيت المال، وأما إذا لم يكن له وارث أصلا، لا ذو فرض، ولا عصبة، ولا مولى عتاقة، أو موالاة، ولا ذو رحم، فلا خلاف أن ميراثه لبيت المال، والله تعالى أعلم.

وقد تقدم فى باب الديات أن من لا عاقلة له، أو لم يعرف له قاتل، فديته على بيت المال، روى أن رجلا قتل فى زحام فى زمن عمر، فلم يعرف قاتله، فقال على لعمر: يا أمير المؤمنين! لا يطل دم امرئ مسلم، فأدى ديته من بيت المال. قال الموفق فى "المغنى": ولأن المسلمين يرثون من لا وارث له، فيعقلون عنه عند عدم عاقلته كعصباته ومواليه اهـ (٩:٥٢٤)ظ.

باب ميراث الغرقى والهدمى

قوله: "عن زيد بن ثابت" إلخ: قلت: لعلهما ورثا من علم موته بعد الآخر منه؛ لأنه إذا لم يعلم تقدم موت أحدهما وتأخر موت الآخر يجعل موتهما معا، وفى هذه الصورة لا معنى لميراث أحدهما من الآخر.

قال العبد الضعيف: روى الحاكم فى "المستدرك" من طريق عبد العزيز بن محمد الدراورى، عن جعفر بن محمد، عن أبيه: أن أم كلثوم بنت على -رضى الله عنهما- توفيت هى

. . . .

وابنها زيد بن عمر بن الخطاب فى يوم، فلم يدر أيهما مات قبل، فلم ترثه ولم يرثها، وأن أهل صفين لم يتوارثوا، وأن أهل الحرة لم يتوارثوا.

قال الحاكم: هذا حديث إسناده صحيح (وأقره عليه الذهبى) وله شاهد، ثم روى من طريق خارجة بن مصعب، عن ثور، عن سليمان بن موسى، عن عطاء، عن ابن عباس: أنه كان لا يورث الميت من الميت إذا لم يعرف أيهما مات قبل صاحبه اهـ (٤: ٣٤٢).

وروى سعيد بن منصور: حدثنا إسماعيل بن عياش، عن يحيى بن سعيد: أن قتلى اليمامة وقتلى صفين والحرة لم يورثوا بعضهم من بعض، وورثوا عصبتهم الأحياء، كذا فى "المغنى" (٧: ١٨٧).

قال الموفق: وقد احتج بعض أصحابنا بما روى إياس بن عبد الله المزنى: أن النبى ﷺ سئل عن قوم وقع عليهم بيت؟ فقال: «يرث بعضهم بعضا»، والصحيح أن هذا إنما هو عن إياس نفسه، وأنه هو المسؤول، وليس براويه عن النبى ﷺ، هكذا رواه سعيد فى "سننه"، وحكاه الإمام أحمد عنه اهـ (٧: ١٨٨).

وأخرج البيهقى من طريق أبى الزناد، عن خارجة بن زيد، عن أبيه، قال: أمرنى أبو بكر -رضى الله عنه- حيث قتل أهل اليمامة أن يورث الأحياء من الأموات، ولا يورث بعضهم من بعض. وبهذا الإسناد قال: أمرنى عمر بن الخطاب ليالى طاعون عمواس، قال: كانت القبيلة تموت بأسرها، فيرثهم قوم آخرون. قال: فأمرنى أن أورث الأحياء من الأموات ولا أورث الأموات بعضهم من بعض.

قال البيهقى: وقد روى عن الشعبى عن عمر: أنه ورث بعضهم من بعض من تلاد أموالهم. وعن قتادة: أن عمر ورث أهل طاعون عمواس بعضهم من بعض. وهاتان الروايتان منقطعتان (وعلى تقدير الصحة فمعناهما أنه كان يورث بعضهم من بعض إذا علم بتقديم موت بعضهم على بعض، بدليل ما فى أثر قتادة: فإذا كانت يد أحدهما أو رجله على الآخر ورث الأعلى من الأسفل، ولم يورث الأسفل من الأعلى، والله تعالى أعلم).

ثم روى البيهقى من طريق أبى الزناد: أخبرنى الثقة أن أهل الحرة حين أصيبوا كان القضاء فيهم على (قول) زيد بن ثابت، وفى الناس يومئذ من أصحاب النبى ﷺ ومن أبناءهم ناس كثير.

ومن طريق مالك، عن أبى عبد الرحمن، عن غير واحد من علماءهم: أنه لم يتوارث من قتل

كتاب الحيل

٦٠٣٩- عن أبى هريرة وأبى سعيد الخدرى: أن النبى ﷺ استعمل رجلا على خيبر، فجاء بتمر جنيب فقال: أكل تمر خيبر هكذا؟ قال: إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاث، فقال: لا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيبا، وقال فى الميزان: مثل ذلك، رواه البخارى فى صحيحه، كما فى أعلام الموقعين.

يوم الجمل، ويوم صفين، ويوم الحرة، ثم كان يوم قديد فلم يتوارث ممن قتل منهم من صاحبه شيئا، إلا من علم أنه قتل قبل صاحبه، قال مالك: وذلك الأمر الذى لا اختلاف فيه عند أحد من أهل العلم ببلدنا، قال الإمام أحمد -رحمه الله- وروى عن إياس بن عبد المزنى: أنه قال: يورث بعضهم من بعض، وقول الجماعة أولى اهـ ملخصا (٦: ٢٢٢)، تمت تتمة "إعلاء السنن" من كتاب الفرائض، ولله الحمد.

كتاب الحيل

قوله: "عن أبى هريرة" إلخ: قلت: حاصله أن الرجل اشترى صاعا من تمر جنيب لصاعين من الجمع، وكان هذا ربا وإن لم يكن مقصوده الربا، فأرشده النبى ﷺ إلى صورة أخرى مساوية للأولى فى المال، وهو استحصال صاع من الجنيب بصاعين من الجمع مع عدم اشتمالها على الربا، وهى بيع الجمع بالدراهم، واشتراء الجنيب بها، وهذا هو الاحتيال للتخلص من الربا مع حصول المطلوب؛ فدل ذلك على أن الاحتيال إذا كان للتخلص من الحرام فجائز لا شناعة فيه، بل هو المطلوب، كما لا يخفى.

والسر فيه أن المقصود ليس فيه مفسدة، وإنما الفساد فيه لخصوص صورة تحصيله، فلما غيرنا الصورة لم يبق الفساد، فلم يبق الحكم المبنى على تلك الصورة بخصوصها.

توضيحه أنا إذا أردنا تحصيل صاع من جنيب بصاعين من الجمع فهو ليس بقبيح فى نفسه؛ لكون البيع والشراء موضوعا للمرابحة من الجانبين، وإلا لكان حراما بأى طريق كان، وإنما الحرمة فيه مخصوص الطريق، وهو بيع الجمع بالجنيب؛ لأن فيه فضل خال عن العوض؛ فلو غيرنا هذه الصورة وبعنا الجمع بالدراهم، واشترينا الجنيب بالدراهم، لم يبق معنا تلك المفسدة، وهو الفضل الخالى عن العوض، فلا يبقى الحكم أيضا مع أن المقصود متحد، وليس فيه إبطال لحكمة تشريع حرمة الربا؛ لأن فيه إبطالا لنفس الربا، فكيف يكون فيه إبطال لحكمة تشريع حرمة الربا؟.

. . . .

فإن قيل: إنه لا يعجز أحد عمن يريد أخذ الربا عن مثل هذه الحيلة، قلنا: إن لم يعجز فأى ضرر فيه؟ ألا ترى أن من أراد الاستمتاع من المرأة بالزنا لا يعجز أن يستمتع ههنا بالتزوج؟ أفيكون فى تشريع التزويج إبطالا لحكمة تشريع حرمة الزنا؟ كلا! وإذ ليس الأمر كذلك فكيف يكون تشريع الطريق إلى التخلص من الربا إبطالا لحكمة تشريع حرمة الربا؟ فدل ذلك على أن الاحتيال للتخلص من الربا وغيره من المعاصى بطريق مشروع مع اتحاد المقصود جائز ومطلوب شرعا، نعم! إن كان فى الطريق الذى اختاره المحتال مفسدة أخرى يحكم عليه بمقتضاه أيا ما كان، ولكنه لا يبطل جواز نفس الحيلة.

والحاصل أن الحيلة ترك لطريق فيه مفسدة إلى مطلوب مباح، واختيار لطريق لا مفسدة فيه، وهذا مما لا شناعة فيه شرعا ولا عقلا، ولو كان فى الحيلة مفسدة فى صورة خاصة يحكم بعدم جوازها بخصوصها، لا بعدم جواز مطلق الحيلة. وقد أكثر المخالفون فى هذا الباب من التشنيعات على أئمتنا، فنريد أن نبين حقيقة تشنيعاتهم لينتفع بها الناظرون.

فنقول: احتج البخارى على ترك الحيل بقوله ﷺ: «وإنما لكل امرئ ما نوى»، وهو فاسد؛ لأن هذا لا يدل على وجوب ترك الحيل على الإطلاق؛ لأن من أراد الاحتيال للتخلص من المعصية يكون له ما نوى بحكم الحديث؛ فيكون ممدوحا، لا مذموما كما هو مراد البخارى، فهو يدل على جواز الاحتيال واختياره، دون حرمته وتركه.

واحتج أيضا بأن النبى ﷺ قال: «لا يفرق بين مجتمع، ولا يجمع بين متفرق خشية الصدقة»، وهذا أيضا ليس بشىء؛ لأن جمع المتفرق وتفريق المجتمع خداع محض، وليس من الحيلة المشروعة التى كلامنا فيها؛ لأن فيه فرارا من أداء حق واجب عليه باختيار شىء لا يسقط الحق عنها، فهو ليس بحيلة، بل مجرد خداع للساعى.

واحتج أيضا بأنه لما قال الأعرابى: لا أنقص مما فرض الله على شيئا، قال له النبى ﷺ: «أفلح إن صدق أو دخل الجنة إن صدق» ثم قال بعض الناس: فى عشرين ومائة بعير حقتان، فإن أهلكها متعمدا أو وهبها أو احتال فيه فرارا من الزكاة فلا شىء عليه.

والجواب عنه أنه لا تعارض بين قوله ﷺ للأعرابى، وبين قول بعض الناس؛ لأن من تصرف فى ماله بالبيع أو الهبة لا شىء عليه؛ لأنه تصرف تصرفا أذن الله له فيه، وأما احتياله للفرار عن الزكاة قبل الوجوب فليس فيه نقص مما فرضه الله عليه؛ لأن الله لم يفرض عليه الزكاة بعد، حتى

. . . .

يكون فيه نقصها مما فرضه الله عليه، فلا دليل فى الحديث على إبطال هذه الحيلة، وأيضا ليس فيه الفرار عن أداء حق أوجبه الله، كما كان فى جمع المتفرق وتفريق المجتمع، فليس فيه دلالة على إبطال هذه الحيلة. وغاية ما يقال: إنه فرار من الطاعة؛ لأن الزكاة طاعة؛ فيكون معصية.

والجواب عنه أنا لا نسلم أن كل فرار من الطاعة معصية؛ لأن الفرار من الطاعة إن كان لأجل كونها طاعة فلا شك فى كونها معصية، وإن كان لأمر آخر ينظر إلى ذلك الأمر، ويحكم عليه بحسبه. فنقول: الفرار من الزكاة يحتمل وجوها: أحدها: أنه لا يستحسن نفس الزكاة بل يعده مغرما، وهذا لا يظن بمسلم.

والثانى: الحرص على جمع المال بحبه، وهو مذموم، فيكون الفرار من الزكاة لأجله مذموما مكروها.

والثالث: أن يعلم أنه إذا أدى الزكاة يقع خلل فى بعض أموره من المعايش، فيحتال لدفع الزكاة عن نفسه تحرزا من ذلك الخلل، وهو ليس بقبيح؛ فلا يكون الاحتيال له قبيحا.

والرابع: أنه يظن من نفسه أنه لا يقوم بحقها بعد الوجوب، فيحتال لعدم الوجوب خوفا من الوقوع فى المعصية، وهذا محمود؛ فيكون الاحتيال له محمودا.

والخامس: أن لا يكون له غرض خاص، بل يكون الباعث عليه أن الله تعالى لم يوجب عليه الزكاة فى المال، ولا أوجب عليه حفظ المال إلى أن يجب الزكاة عليه، والاحتيال لهذا الزكاة لهذا الوجه مباح، وعلى هذا التفصيل لا يصح جعل الفرار من الزكاة معصية على الإطلاق، ولا ملام على من قال: لا شىء على من احتال لدفع وجوب الزكاة عن نفسه.

ثم أورد البخارى حديث أبى هريرة: أن النبى ﷺ قال: «يكون كنز أحدكم يوم القيامة شجاعا أقرع، يفر منه صاحبه، ويطلبه ويقول: أنا كنزك، قال: والله لن يزال يطلبه حتى يبسط يده فيلقمها فاه»، وقال رسول الله ﷺ: «إذا ما رب الأنعام لم يعط حقها لتسلطت عليه يوم القيامة تخبط وجهه بأخفافها»، وقال عقيب هذا الحديث: قال بعض الناس فى رجل له إبل فخاف أن تجب عليه الصدقة، فباعها بإبل مثلها، أو بغنم، أو ببقر، أو بدراهم فرارا من الصدقة بيوم واحتيالا: فلا شىء عليه، وهو يقول إن زكى إبله قبل أن يحول الحول بيوم أو بسنة جازت عنه، ومقصود البخارى من هذا الكلام أن بعض الناس خالف حديث أبى هريرة وناقض نفسه.

والجواب عنه أنه ليس فى حديث أبى هريرة ما يدل على عدم جواز هذا الاحتيال؛ لأن فيه

. . . .

تهديد من لا يؤدى الزكاة بعد الوجوب، وليس فيه تعرض لمن يتحرز من وجوب الزكاة، وليس التحرز من وجوب الزكاة كالمنع بعد الوجوب حتى يقاس عليه، فلا يخالف قوله هذا الحديث، بل المخالف له من جعله دالا على ما لا يدل هو عليه. وأيضا لا مناقضة بين قوليه؛ لأن القول بجواز تقديم الزكاة مبنى على تقرر سبب الوجوب، والقول بجواز دفع الزكاة عن نفسه مبنى على عدم وجوب الزكاة، وأى مناقضة بين هذين القولين؟.

وما قال ابن حجر: إن الوجوب قد تقرر من أول الحول، ولذلك جاز التعجيل قبل الحول، ليس بشىء؛ لأن تقرر الوجوب قبل حولان الحول غير مسلم، وجواز التقديم مبنى على وجود سبب الوجوب، لا على تقرر الوجوب كما قلتم، ولو تقرر الوجوب فى أول الحول لوجبت الزكاة لهلاك بعض النصاب فى أثناء الحول فى الباقى، كما يجب بعد حولان الحول.

فإن قيل: سلمنا أنه لا وجوب قبل الحول، ولكنا نقول: إن حق الله تعلق بالمال لوجود النصاب، كما يتعلق حق الورثة بمرض الموت؛ فلا يجوز له إسقاط حق الله، كما لا يجوز له إبطال حق الورثة.

قلنا: ليس وجود النصاب كمرض الموت، وإلا لا نحجر المالك من التصرف فى المال مطلقا، لإسقاط الزكاة أو لغيره كالمريض، فلا يصح القياس، وبالجملة هذا طعن ساقط.

ثم أورد البخارى حديث ابن عباس أنه: استفتى سعد بن عبادة رسول الله ﷺ فى نذر كان على أمه توفيت قبل أن تقضيه؟ فقال رسول الله ﷺ: «اقضه عنها». وقال عقيب هذا الحديث: قال بعض الناس: إذا بلغت الإبل عشرين ففيها أربع شياه، فإن وهبها قبل الحول أو باعها فرارا أو احتيالا لإسقاط الزكاة فلا شىء عليه، وكذلك إن أتلفها فمات فلا شىء فى ماله.

وقال ابن حجر: قال المهلب: الحديث حجة على أن الزكاة لا تسقط بالحيلة، ولا بالموت؛ لأن النذر لما لم يسقط بالموت والزكاة أوكد منه وكانت لازمة لا تسقط بالموت أولى؛ لأنه لما ألزم الولى بقضاء النذر عن أمه كان قضاء الزكاة التى فرضها الله أشد لزوما. وأجاب عنه العينى بأن القياس غير صحيح؛ لأن النذر حق معين واحد، والزكاة حق الله وحق الفقراء، فمن أين الجامع بينهما؟ وهذا الجواب غير صحيح؛ لأن النذر والزكاة كليهما حق لله تعالى، والفقراء مصارف لكلا الحقين، هذا هو الجامع.

فالجواب الصحيح أن الحديث لا يدل على عدم سقوط النذر عن الميت فى أحكام الدنيا،

. . . .

وقوله ﷺ: «اقضه عنها» أمر منه بالتبرع بالأداء، والدليل عليه أنه لو وجب أداء الزكاة والنذر على الولى، فإما أن يجب عليه مطلقا، سواء ترك الميت مالا أم لا، وحينئذ يلزم أخذ الرجل بجريمة غيره، وقد قال النبى ﷺ: «لا يجنى أحد على أحد»، وقال الله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾، أو يشترط له ترك الميت للمال، ولا دليل عليه فى الحديث؛ لأنه لم يقل سعد: إنها تركت مالا، ولم يسأله رسول الله ﷺ هل تركت مالا أم لا؟ فكيف جاز لكم تقييد إطلاق الحديث؟ وإن جاز لكم التقييد بالاجتهاد فكيف لا يجوز لنا حمل الأمر على غير الوجوب؟ بالجملة لا دليل فى الحديث على عدم سقوط النذر والزكاة بالموت، فلا يرد الطعن بمخالفة الحديث.

ثم أورد البخارى حديث ابن عمر: أن النبى ﷺ نهى عن الشغار، وقال عقيبه: قال بعض الناس: إن احتال حتى تزوج على الشغار فهو جائز، والشرط باطل، وقال فى المتعة: النكاح فاسد، والشرط باطل، وقال بعضهم: الشغار والمتعة جائزان، والشرط باطل.

وحاصله أن بعض الناس خالف الحديث؛ لأن النبى ﷺ نهى عن نكاح الشغار احتيالا كان أو بلا احتيال، وهو يقول: إن احتال حتى تزوج على احتيال فالنكاح صحيح، والشرط باطل، ثم ناقض نفسه، وقال: إن المتعة فاسدة، وجه المناقضة أن الشغار والمتعة كليهما منهى عنه، فتصحيح أحدهما وإفساد الآخر تناقض، وزاد البعض الآخر شناعة، فقال بصحة المتعة والشغار كليهما مع بطلان الشرط، مع أن حديث المتعة والشغار تقتضى ببطلانهما، هذا هو تقرير كلامه على حسب مرامه، والظاهر أنه أراد من المتعة النكاح المؤقت، لأن فيه خلاف زفر.

والجواب عنه أنه إن أراد ببعض الناس أبا حنيفة كما هو الظاهر، فهو وإن قال بصحة نكاح الشغار وبطلان الشرط، فإنه لم يقل بفساد النكاح المؤقت وبطلان الشرط، بل قال ببطلان هذا النكاح، فنسبة القول بالفساد إليه غير صحيح، والفرق بين نكاح الشغار والنكاح المؤقت أن النكاح المؤقت لم يوجد فيه حقيقة النكاح، وهو ملك البضعة على وجه التأبيد؛ فيكون باطلا، بخلاف نكاح الشغار فإنه وجد فيه تلك الحقيقة، فيصح ويبطل الشرط، وهو جعل أحد البضعين عوضا عن الآخر، ولا يؤثر بطلانه فى بطلان العقد؛ لأنه فساد فى أمر خارج عن حقيقة النكاح وهو المهر، والنكاح يصح مع نفى المهر -كنكاح المفوضة- فمع فساده بالأولى. ومعنى قول ابن عمر: «أن النبى ﷺ نهى عن الشغار»، إنه نهى عن جعل أحد البضعين عوضا عن الآخر فى النكاح، فهذا النهى إنما يبطل جعل أحد البضعين عوضا عن الآخر فى النكاح، وأبو حنيفة يقول به، ولا

. . . .

يقتضى ذلك بطلان نفس النكاح، حتى يكون القول بصحته مخالفا للحديث، فاندفع طعن المخالفة.

وأما الطعن بلزوم التناقض فالجواب عنه أن المنهى عنه فى حديث الشغار هو الشغار لا نفس العقد، والمنهى عنه فى حديث المتعة هو نفس العقد، فقلنا بمقتضى كل حديث، وأبطلنا الشغار فى نكاح الشغار لا نفس العقد، وأبطلنا نفس العقد فى النكاح المؤقت، فلم يلزم التناقض.

والجواب عن زفر أنه جوز النكاح الموقت مع بطلان الشرط بناء على أنه ليس ، وهذا تأويل منه، وتأويل المجتهد لا يسمى مخالفة للحديث، وإلا لكان لنا أن نقول: إن البخارى خالف الحديث؛ لأنه جعل النكاح المؤقت متعة بناء على التأويل، مع أنه ليس فى الحديث أنه متعة، فاندفع الطعن بحذافيره.

ثم أورد البخارى حديث النهى عن المتعة، وقال عقيبه: إن بعض الناس قال: إن احتال حتى تمتع فالنكاح فاسد، وقال بعضهم: النكاح جائز والشرط باطل، وقال العينى: لا مناسبة لذكر هذا هنا؛ لأن المتعة بطلانها مجمع عليه، وقوله: "إن احتال" ليس له دخل فى المتعة، وإنما ذكره ليشنع به على الحنفية من غير وجه.

قلت: الظاهر أن البخارى أراد من المتعة النكاح المؤقت الذى فيه خلاف زفر، وزاد ذكر الاحتيال زيادة للتشنيع؛ لأن تجويز الباطل وتصحيحه شنيع، وتجويزه بالاحتيال أشنع، والتشنيع ليس من غير وجه من هذه الجهة، أى من جهة ذكر الاحتيال؛ لأن الحكم لا يتغير عندنا بالاحتيال، وإنما هو من غير وجه لأنه جعل الحديث نصا فى إبطال النكاح المؤقت، مع أن الأمر ليس كذلك، بل هو نص فى إبطال المتعة، وأما أن النكاح المؤقت هو متعة أم لا فأمر اجتهادى، فقال أبو حنيفة: هو فى معنى المتعة، وقال زفر: لا، تأويل المجتهد وإن كان مخالفا لتأويل المجتهد الآخر لا يسمى مخالفة للحديث، وإلا فتأويلات البخارى أحق بهذه التسمية؛ لكونها أنجد من نصوص الأحاديث، كما لا يخفى، فاندفع الطعن.

ثم أورد البخارى قوله عليه السلام: «لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلام»، واحتج به على كراهة الحيلة، وهو ليس بشىء؛ لأنا لا نقول بجواز كل حيلة، بل نقول: إذا كان المطلوب نفسه مباحا، وللوصول إليه طريقان: طريق فيه مفسدة شرعية، وطريق ليس فيه ذلك، فترك الطريق الغير المشروع واختيار الطريق المشروع هو الحيلة التى نقول بجوازها، وفى منع الماء ليمنع الكلاء

. . . .

نفس المطلوب غير مباح، فلا يجوز الاحتيال له بمنع الماء، فاعرف ذلك.

ثم أورد البخارى نهى النبى ﷺ عن النجش، واحتج به على عدم جواز الحيلة لأن النجش حيلة لزيادة السعر، وهو أيضا ليس بشىء؛ لأن النجش خداع صرف، وليس من الحيلة التى نحن فيها بشىء.

ثم أورد قوله ﷺ: «إذا بايعت فقل: لا خلابة»، واحتج به أيضًا على عدم جواز الحيلة، وهو أيضا فاسد؛ لأنه مبنى على عدم الفرق بين الخداع والحيلة؛ لأن الحيلة هو ترك طريق غير مشروع باختيار الطريق المشروع للوصول إلى المقصود المباح، والخداع هو اختيار طريق غير مشروع للوصول إلى المطلوب الغير المشروع بحيث لا يعلمه صاحبه، كأن باع مبيعا قيمته درهم بدرهمين بإظهار أنه غير معيب، أو باع سليما قيمته فى السوق درهم بإظهار أن قيمته فيها درهمان، فهذا تحصيل لمطلوب مشروع وهو زيادة الربح باختيار طريق غير مشروع، وهو التدليس، أو الكذب، فأين الخداع من الحيلة التى يجوزها الفقهاء؟

ثم أورد حديث عائشة فى نكاح الولى اليتيمة بمهر أدنى من سنة نساءه، وهذا أيضا ليس من الحيلة المشروعة فى شىء؛ لأنه اختيار لطريق غير مشروع لتحصيل مطلوب مشروع، والحيلة ضده، كما عرفت.

ثم قال البخارى: إذا غصب جارية فزعم أنها ماتت، فقضى بقيمة الجارية الميتة، ثم وجدها صاحبها، فهى له ويرد القيمة، ولا تكون القيمة ثمنا. وقال بعض الناس: الجارية للغاصب؛ لأخذه القيمة، وفى هذا احتيال لمن اشتهى جارية رجل لا يبيعها فغصبها، واعتل بأنها ماتت حتى يأخذ ربها قيمتها، فتطيب للغاصب جارية غيره، وقال النبى ﷺ: «أموالكم عليكم حرام ولكل غادر لواء». وقال: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجة من بعض، فأقضى له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من أخيه شيئا فلا يأخذ؛ فإنما أنا أقطع له قطعة من النار».

وهذا أيضا ليس بشىء؛ لأن قول الغاصب: إنها ماتت ليس طريقا مشروعا، بل هو اختيار طريق غير مشروع لمطلوب مشروع، وهو تملك الجارية بقضاء القاضى وبرضى المالك، فليس هذا من الحيل المشروعة التى يقول بجوازها الفقهاء، ثم لما كان تملك الغاصب الجارية بقضاء القاضى ورضى المالك يكون ملكا صحيحا، وتحل الجارية له، ولا يؤثر فساد الطريق فى فساد الملك، لأنه

. . . .

لا فساد فی سببه، وهو القضاء والرضی، وإنما الفساد فی طریق تحصیل هذا القضاء والرضی. ألا تری أنه لو كتم البائع عیب السلعة فباعها یكون المبیع ملكا للمشتری ویطیب له، مع الفساد فی الطریق، وهو الخداع.

وما قال البخاری: إن فیه احتیالا لمن اشتهی جاریة إلخ فباطل؛ لأنه إن كان فیه احتیالا لمن اشتهی جاریة إلخ ففی تجویز المبیع مع التدلیس احتیال لمن یرید المخادعة، والبخاری لا یبطل هذا البیع، فكیف یبطل هو ذلك القضاء والرضی؟ ولا حجة له فی قوله علیه السلام: «أموالكم علیكم حرام» لأن فی ما نحن فیه تملكا بالقضاء والرضی، فلا یكون داخلا فی الأموال المحرمة، وكذا لا حجة له فی قوله علیه السلام: «لكل غادر لواء» لأن فیه ذم الغدر، ونحن لا نقول بجوازه، ولیس فیه دلالة علی أن الشیء لا یملك بالقضاء والرضی إذا كان فی طریق تحصیلهما غدر.

وأما قوله علیه السلام: «من قضیت له من أخیه شیئا فلا یأخذ، فإنما أنا أقطع له قطعة من النار». فلا تعلق له بما نحن فیه؛ لأن الحدیث إنما ورد فی من ادعی شیئا لیس هو له، وإنما هو لغیره، ولم یرد فیمن ابتاع شیئا من المالك بالخداع، وقیاس أحدهما علی الآخر قیاس مع الفارق؛ لأن البیع من أسباب الملك شرعا، ولیس ادعاء شیء لغیره لنفسه منها؛ ثم لیس فی الحدیث أن المقضی له لا یملكه، غایته أنه یجب الرد علیه دیانة؛ للتخلص من المؤاخذة الأخرویة التی وجبت علیه للدعوی الكاذبة؛ لتملك مال الغیر علی وجه غیر مشروع من إقامة الشهادة الكاذبة وغیرها، وإن لم یرده یعذب فی النار بسبب ذلك الشیء الذی أخذه، لا لأنه لم یملكه، بل لأنه ملكه بسبب محظور شرعا، وهذا هو معنی قوله: «إنما أنا أقطعه قطعة من النار»، ألا تری أنه لو تزوج رجل امرأة بخداعها هل لا ینعقد ذلك النكاح؟ ولا یحل للرجل وطئها؟ ولو وطئها یكون زانیا؟ كلا! فإذا كان التزوج بالخداع محللا فكیف لا یكون الابتیاع بالخداع محللا؟ وإن كان فی القول بصحة البیع والقضاء احتیالا فكیف لا یكون فی القول بصحة النكاح بالخداع احتیالا؟ فظهر فساد ما طعن به البخاری.

والحاصل أن من قال بوقوع الملك للغاصب علی الجاریة فی الصورة المذكورة لا یقول بجواز مثل هذا الخداع، ولا بأن المخادع غیر آثم، ولا یجب رد الجاریة علیه دیانة، بل یقول: التملك بهذه الحیلة حرام، والمخلص منه أن یرد عین الجاریة علی البائع، ویسترد منه الثمن، ولو لم یفعل یكون آثما ومعذبا؛ لاختیاره الطریق الغیر المشروع للتملك، إلا أن هذا لا یقتضی أن لا یكون

. . . .

الجارية ملكا له، ويكن وطئها وطئا بجارية الغير موجبا للزنا والحد، فلا احتيال فيه لمن يريد الخداع، وهذا من دقة فهم هذا القائل، حيث أعطى كل شيء حقه، بخلاف هؤلاء القاصرين الذين حفظوا شيئا وغابت عنهم أشياء.

والعجب أنهم يحتجون بنصوص ويجعلونها نصا في مدعاهم، مع أنه لا تكون دالة على ما قالوا، ومع ذلك هم يطعنون من خالفهم بمخالفة النص، والحال أنهم أولى وأحرى بهذا التشنيع؛ لأنهم يحملون النصوص على غير محملها.

ثم قال البخاري: قال رسول الله ﷺ: «لا تنكح البكر حتى تستأذن، ولا الثيب حتى تستأمر»، وأن خنساء بنت خذام أنكحها أبوها وهي كارهة، فرد النبي ﷺ ذلك، وقال بعض الناس: لو أقام رجل شاهدي زور على نكاح امرأة -وهو لم يتزوجها- فقضى القاضي بالنكاح، جاز له القيام معها ووطئها، مع العلم بأنه لم يتزوجها قط.

وحاصل الإيراد أن القاضي إنما قضى بنكاح سابق، ولم ينشئ نكاحا جديدا بينهما، فيكون القضاء غير صحيح؛ لأن صحة هذا القضاء مبني على وقوع النكاح من قبل، وهو غير واقع، ولو سلم أنه إنشاء للنكاح فإنشاء النكاح لا يجوز بدون إذنها إن كانت بكرا، أو أمرها إن كانت ثيبا، والمرأة فيما نحن فيه غير آذنة ولا آمرة ولا راضية، فلا يجوز هذا الإنشاء.

والجواب عنه أن الحديثين اللذين ذكرهما البخاري إنما وردا في نكاح الأولياء، ولا تعلق لهما بالقضاء، فلا يصح الاستدلال بهما على ما نحن فيه إلا بالقياس، فالمخالف له لا يكون مخالفا للحديثين، وإنما يكون مخالفا لقياس البخاري ولا شناعة فيه؛ فلا تشنيع.

ثم نقول: سلمنا أن قضاء القاضي قضاء بنكاح سابق، إلا أن تصرف العاقل البالغ لا يلغى مع إمكان التصحيح، فكيف بقضاء القاضي الذي أمره الشارع به؟ فإذا وجب تصحيحه فلا يمكن تصحيحه على أنه قضاء بنكاح سابق، وإنما يمكن تصحيحه بجعله إنشاء لنكاح جديد، وليس في هذا تغيير للقضاء؛ لأن القضاء بنكاح سابق قضاء به في الزمان الماضي والحال والاستقبال، وجعله صحيحا في الماضي غير ممكن، نعم جعله صحيحا في الحال والاستقبال ممكن، فيجعل صحيحا في هذين الزمانين، وهذا هو المراد بإنشاء النكاح في الحال، فليس فيه تغيير للقضاء.

ثم لما كان للقاضي ولاية الإجبار على البالغين؛ لصحة التفريق بين المتلاعنين، والعنين وزوجته، وفسخ البيع بين المتبايعين اللذين اختلفا في الثمن والمبيع قائم، بغير رضاهم، يلحق البالغون

. . . .

فى حق القضاء بغير البالغين، ويكون للقاضى على الزوجين ولاية كولاية الأولياء على غير البالغين؛ فينفذ قضاءه عليهما كنفاذ تصرف الأولياء على غير البالغين، ولا يشترط له رضى المرأة وأمرها أو إذنها، وهذه دقة من الله بها على أبى حنيفة وأصحابه، وحرمها من خالفه، فطعنه راجع إليه، وقد مر هذا البحث فى باب نفاذ قضاء القاضى ظاهرا وباطنا بأطول من هذا، فليراجع إليه.

والحاصل أن ما قال أبو حنيفة لا يخالف الحديث؛ لأن الحديث ليس بنص فى خلافه ولا ظاهرا فيه، وإنما هو مخالف لما فهمه البخارى من الحديث، ولا شناعة فيه، ولو كان ما فهمه البخارى صوابا؛ لأن المجتهد لا يشنع عليه بالخطأ فى الاجتهاد، فكيف إذا كان ما فهمه البخارى ظاهر الخطأ؟ فاعرف ذلك.

ثم ذكر البخارى حديث احتيال نساء النبى ﷺ معه كرامة، وليس هو من قبيل الحيلة المشروعة التى كلامنا فيها، وإنما هو من جنس الخداع، ولا يقول أحد بجوازه.

ثم أورد البخارى حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبى ﷺ، أنه قال: «إذا سمعتم بأرض فلا تقدموا، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه»، واحتج بها على كراهة الحيلة للفرار من الطاعون، وليس فى الحديث كراهية الاحتيال للفرار، بل فيه نهى عن نفس الخروج على وجه الفرار، هو ليس احتيال.

ثم قال البخارى: قال رسول الله ﷺ: «العائد فى هبته كالكلب يعود فى قيئه، ليس لنا مثل السوء»، وقال: قال بعض الناس: إن وهب هبة ألف درهم أو أكثر حتى مكث عنده سنين، واحتال فى ذلك، ثم رجع الواهب فيهما، فلا زكاة على واحد منهما، فخالف رسول الله ﷺ فى الهبة وأسقط الزكاة.

وقال العينى: أراد به التشنيع على أبى حنيفة من غير وجه؛ لأن أبا حنيفة فى أى موضع قال هذه المسألة على هذه الصورة؟ بل الذى قاله أبو حنيفة هو أن الواهب له أن يرجع فى هبته، ولكن لصحة الرجوع قيود إلخ.

قلت: المسألة مذكورة بعينها فى "تنوير الأبصار" وشرحه، وحاشيته "رد المحتار"، ونسبها إلى أبى حنيفة، وأبى يوسف، ومحمد، ونسبها أيضا إلى زفر إذا استردها بقضاء القاضى، فبطل إنكار العينى. والحق فى الجواب أن يقال: إنه لا وجه للتشنيع بهذه المسألة؛ لأنها مشتملة على أجزاء: الأول: الحيلة لدفع وجوب الزكاة عن نفسه، ولا شناعة فيه كما مر مفصلا.

. . . .

والثاني: الرجوع في الهبة، ويدل على صحته قوله: «العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه»؛ لأن العود في الهبة لا يمكن بدون صحة الرجوع، غاية ما في الباب أن يكون قبيحا مستهجنا، ولا يقول أبو حنيفة باستحسانه، فما قال أبو حنيفة هو عين ما دل عليه الحديث الذي ظن البخاري أنه خالفه.

والثالث: إسقاط الزكاة عن الواهب والموهوب له، وليس في حديث أنه يجب الزكاة على واحد منهما، حتى يقال: إنه خالف ذلك الحديث، وإنما هو اجتهاد من البخاري، وأي شناعة في المخالفة لاجتهاده.

وتحقيق سقوط الزكاة في الصورة المذكورة أن الواهب لما أخرج المال عن ملكه قبل الحول لم تجب عليه الزكاة، ثم لما رجع الواهب في هبته هلك عن الموهوب له من غير اختيار منه؛ لأنه مقهور على الرد، وهلاك المال يسقط الزكاة عن صاحبه، فثبت أجزاء المسألة كلها واندفع الطعن.

ثم قال البخاري: قال رسول الله ﷺ: «الشفعة في كل ما لم يقسم، فإذ وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة» وقال بعض الناس: الشفعة للجوار ثم عمد إلى ما شدده فأبطله، وقال: إن اشترى دارا فخاف أن يأخذ الجار بالشفعة، فاشترى سهما من مائة سهم. ثم اشترى الباقي، وكان للجار الشفعة في السهم الأول فلا شفعة له في باقي الدار، وله أن يحتال في ذلك. قلت: فيه ثلاث تشنيعات: الأول: أنه خالف قوله: «إذا صرفت الطرق فلا شفعة»، فأثبت الشفعة للجار اللاحق، والثاني: أنه أثبت الشفعة للجار، ثم أبطلها منه، والثالث: أنه جوز الاحتيال لذلك.

والجواب عن الأول: أن أبا حنيفة أول قوله: «إذا صرفت الطرق فلا شفعة» بأن فيه نفيا للشفعة الخاصة، وهو الشفعة للشركة، وليس فيه نفي بمطلق الشفعة بأي وجه كان، لأنه قال: «الجار أحق بسقبه»، وحمل الجار على الشريك خلاف الظاهر، ومع هذا يرد هذا التأويل ما رواه النسائي وابن ماجة من طريق حسين المعلم، عن عمرو بن السريد، عن أبيه: أن رجلا قال: يا رسول الله! أرضي ليس فيها لأحد شرك ولا قسم إلا الجوار، فقال: «إنما الجار أحق بسقبه ما كان» كما في العيني شرح البخاري، ثم الشفعة لم يشرع إلا لدفع ضرر الجوار، والضرر لا يختص به بالشريك، فالشفعة لا تختص به، ثم حملكم الجار على الشريك تأويل منكم، وحمل نفي الشفعة على نفيها للشركة تأويلا من أبي حنيفة، فإن كان تأويله مخالفة للحديث فكيف لا يكون تأويلكم

مخالفة له؟

فيا للعجب من هؤلاء الرجال! يشنعون على أبى حنيفة بما هم بالتشنيع به أولى وأحق؛ ثم هم لا يفرقون بين العمل بالحديث بتأويل، وبين مخالفته، هذا هو حال فهمهم واجتهادهم، ومع ذلك هم يشنعون على مثل أبى حنيفة، إنا لله وإنا إليه راجعون.

والجواب عن الثانى: أنه ليس فيه إبطال للشفعة بالجوار، وإنما فيه تقديم الشريك على الجار، كما أن الابن يقدم على ابن الابن فى الميراث، وليس فيه إبطال عصوبة ابن الابن.

والجواب عن الثالث: أنه ليس فيه إبطال لحق الجار؛ لأن حقه لم يثبت بعد، وإنما يثبت حقه بعد البيع، بل فيه امتناع من إثبات الحق له، وإثبات الحق له غير واجب عليه، فإن كان هذا الامتناع لضرورة فلا كراهة فى الحيلة، وإن لم يكن فيه ضرورة بل المقصود هو مجرد الإضرار بالجار لغرض نفسانى تكره، ولم ينص أبو حنيفة على أنه يجوز هذه الحيلة بقصد الإضرار بالجار؛ فلا طعن عليه.

ثم ذكر البخارى حديث أبى حميد الساعدى فى قصة ابن اللتبية، واحتج بها على عدم جواز احتيال العامل للهدية. ولم يكن هناك احتيال من ابن اللتبية، وقوله: هذا مالكم هذا هدية أهديت لى، لم يكن احتيالا، بل إظهارا لحقيقة الحال فى ظنه؛ فلا حجة له فى الحديث، فإن قيل: إنه إذا لم يكن هدية العامل جائزا بدون الاحتيال فمع الاحتيال أولى.

قلنا: فعلى هذا ينبغى أن يذكر كل العاصى بهذا التأويل فى كتاب الحيل؛ لأن كل معصية لا تجوز بدون الاحتيال فمع الاحتيال أولى.

ثم ذكر البخارى قوله عليه السلام: «الجار أحق بسقبه»، وقال عقيبه: قال بعض الناس: إذا اشترى دارا بعشرين ألف درهم، فلا بأس أن يحتال حين يشترى الدار بعشرين ألف درهم، وينقده تسعة آلاف درهم وتسعمائة وتسعة وتسعين، وينقده دينارا بما بقى من عشرين ألفا، فإن طلب الشفيع أخذها بعشرين ألف درهم، وإلا فلا سبيل له على الدار، فإن استحقت الدار رجع المشترى على البائع بما دفع إليه، وهو تسعة آلاف درهم وتسعمائة وتسعة وتسعون درهما ودينارا؛ لأن البيع حين استحق انتقض الصرف فى الدينار، فإن وجد بهذه الدار عيبا، ولم تستحق فإنه يردها عليه بعشرين ألف درهم. قال أبو عبد الله: فأجاز هذا الخداع بين المسلمين، قال النبى ﷺ: «بيع المسلم لا داء ولا خبثة ولا غائلة».

. . . .

والجواب أنه لا خداع في المسألة المذكورة؛ لأنها مبنية على أصول: الأول: جواز الاحتيال لإسقاط الشفعة.

والثاني: أن الشارع لم يجعل للثمن حدا، فالثمن هو التراضي به البائع والمشترى بشرط أن يكون من الأموال.

والثالث: أنه يجوز بيع الدينار الواحد بالدراهم بالغة ما بلغت.

والرابع: أنه إذا اشترى بالدنانير وأعطى دراهم ثم استحق المبيع ينتقض الصرف؛ لأن عند استحقاق المبيع يظهر أنه لم يكن للبائع ثمن على المشترى عند عقد الصرف، فلم يوجد التقابض عنده. والخامس: أن الصرف لا ينتقض عند رد المبيع بالعيب؛ لأنه قد وجد التقابض عند الصرف، وهذه كلها أصول شرعية، فيكون المسألة المبنية عليه مسألة شرعية، وتسميتها خداعا سوء أدب مع الشارع. بقى ههنا شيء وهو أن مثل هذه المعاملة لا يكون إلا بعد المواضعة بين البائع والمشترى على أنه يشترى الدار بعشرين ألف درهم، ثم يعطيه تسعة آلاف وتسعمائة وتسعة وتسعون درهما، ويعطيه بالباقى دينارا، وبعد هذه المواضعة يكون بيع الدار مشروطا ببيع الدينار؛ فيكون بيعا بشرط، وبيعتين في بيع، وكلاهما منهى عنه، فكيف يكون العقد مشروعا؟

والجواب عنه أن المواضعة لا يدل على الاشتراط؛ لأنه يمكن أن يتواضعا قبل العقد أو بعده على أنا نعقد بيعين، ولا يكون أحدهما شرطا للآخر، بل يكون كل واحد بيعا على حدة، فلم يلزم الاشتراط ولا البيعتان في بيعة، واندفع الإيراد.

ثم أورد البخارى قول أبى رافع لسعد: لولا أنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الجار أحق بسقبه» ما بعتكه، ثم قال: وقال بعض الناس: إذا أراد أن يبيع الشفعة فله أن يحتال حتى يبطل الشفعة، فيهب البائع للمشترى الدار، ويدفعها إليه، ويعوضه المشترى ألف درهم، فلا يكون للشفيع فيها شفعة. والحاصل أن أبا رافع باع سعدا بيته بأقل مما يعطيه الآخر؛ لقول رسول الله ﷺ: «الجار أحق بسقبه»؛ لأنه فهم منه أن حق الجار ثابت قبل البيع، وقال بعض الناس: يجوز للبائع إبطال هذا الحق الثابت وإعطاء داره مجانا، لئلا يأخذ الجار بالشفعة. وشتان ما بين صنيع أبى رافع وبين صنيع بعض الناس.

والجواب أن قول النبى ﷺ: «الجار أحق بسقبه» لا يدل على أنه لو لم يعط الجار إلا أقل مما يعطيه الناس يجب عليه أن يعطى الجار بما يبدل له كائنا ما كان، فيكون ما صنع أبو رافع ورعا

. . . .

محضا، ولا دلالة فيه على أن حق الجار يثبت قبل البيع حتى يكون الاحتيال لإسقاط الشفعة إسقاطا لحق واجب، ولو صح لكان الجار أحق عند إرادة البيع، وأما عند إرادة الهبة فلا حق للجار، ولم يمنع الشارع من الهبة لحفظ حق الجار، فكيف يلزم على رب الدار حفظه لحق الجار؟ فالاعتراض على المسألة غير مبنى على أصل شرعى.

ثم أورد البخارى قوله ﷺ: «الجار أحق بسقبه»، ثم قال: وقال بعض الناس: إن اشترى نصيب دار فأراد أن يبطل الشفعة وهب لابنه الصغير، ولا يكون عليه يمين.

والجواب عنه إذا جاز الاشتراء للمشترى جاز له التصرف فيه؛ لأن الشراء لا يكون إلا للتصرف، وعدم إجازة التصرف للمشترى مع إجازة الشراء التزام بأن الشارع أجاز الشراء للمشترى ليأخذه الشفيع بالشفعة، وهذا ظاهر البطلان؛ فظهر أن إجازة المشترى للشراء إجازة منه للتصرف، وحاصل إجازته للشفيع فى الشفعة أنه يأخذه إذا كان المبيع باقيا على ملكه، أو منتقلا منه إلى الغير بالبيع، فلا تعارض بين الحكمين، وهذا غاية الدقة من أبى حنيفة حيث راعى جهة المشترى وجهة الشفيع، بخلاف البخارى فإنه لم يراع جهة المشترى؛ لأنه لم يجعل شراءه له، بل جعله ذريعة محضة لأخذ الشفيع بالشفعة، ولا يخفى بطلانه، وأما سقوط اليمين فلأن اليمين إنما يجب على من انتقل المبيع إليه، والمنتقل إليه فيما نحن فيه صبى؛ فلا تجب اليمين عليه، فاندفع الطعن.

قال العبد الضعيف: لم يثبت بعد أن الإمام البخارى -رحمه الله- قد أراد الرد على أبى حنيفة وأصحابه فى كتاب الحيل له، بل الظاهر أنه أراد به الرد على المحتالين، وكذلك ابن القيم -رحمه الله-، وهؤلاء المحتالون ليسوا بمقتدين لمذهب أحد من الأئمة، وإن كان بعض هذه الحيل قد تنفذ على أصول إمام، بحيث إذا فعلها المتحيل نفذ حكمها عنده، وهذا أمر غير الأذن فيها وإباحتها وتعليمها، فإن إباحتها شىء، ونفوذها إذا فعلت شىء، كما سيأتى لك بيانه، إن شاء الله تعالى.

قال بعض الأحباب: وأطال ابن القيم الكلام فى إبطال الحيل، فقال: إن الشارع أمر بسد الذرائع إلى المحرم، وفى ارتكاب الحيل فتح لباب ارتكاب الحرام؛ فيكون منهيا عنه.

والجواب عنه أن الحيلة التى يقول القائلون بجوازها هى أن يكون لمطلوب مباح طريقان: طريق منهى عنه، وطريق مباح، فيترك المحتال الطريق المنهى عنه، ويختار الطريق المباح، كأن يريد

. . . .

رجل الاستمتاع من المرأة فله طريقان: الأول: أن يراودها عن نفسها فيستمتع بها، والثانى: أن يتزوج بها.

والأول طريق حرام. والثانى طريق مباح. فلو قيل له: الحيلة فيه أن يتزوجها ويستمتع بها، فليس منه فتح لباب ارتكاب الحرام، وإنما فيه سد لبابه، فجعل الحيل من باب فتح الباب لارتكاب الحرام سفسطة محضة، وكذا قوله: إن نكاح التحليل باطل؛ لكونه حيلة، وقد شرع الله التحليل للزوج الأول بنكاح الزوج الثانى ووطئه احتيالا له؛ لأن الطلقات الثلاث محرمة للأبد، وهى مظنة لأن يقع الزوجان فى الحرام، فجعل نكاح الزوج الثانى ووطئه مخرجا لهما، وهذا هو الاحتيال بعينه، فدل ذلك على أن من جعل نكاح التحليل سفاحا لم يراع حكمة الشارع فى شرع التحليل.

فإن قلت: قد لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له، وسماه تيسا مستعارا، قلنا: إذا كان الفعل الواحد مشتملا على جهتين يعطى له حكم كل واحد منهما، فنكاح التحليل مشروع من جهة أنه ذريعة للحفظ من الزنا، ومكروه من جهة أنه خلاف الغيرة. ثم لما كان فى تشريع التحليل فتح لباب الطلقات الثلاث سد بابه باللعن والتشبيه بالتيس المستعار، فاعتدل الأمر بأن لم يبق الباب مفتوحا من كل وجه، ولا مغلقا من كل وجه، وصار نكاح التحليل نكاحا صحيحا مكروها.

فإن قلت: كيف يكون هذا النكاح صحيحا؟ مع أن المحلل إذا قال: تزوجت. لا يقصد بلفظ التزوج المعنى الذى جعل الله له فى الشرع؛ لأن هذه اللفظة لم توضع فى الشرع ولا فى اللغة لرد المطلقة إلى زوجها، وإنما وضعه الله سببا للمودة والرحمة بين الزوجين، والتوالد والتناسل وغيرهما.

قلنا: لفظ التزوج فى الشرع والعرف موضوع لتملك البضع ملكا مؤبدا، والمحلل إذا قال: تزوجت، فقد قصد هذا المعنى الموضوع له اللفظ، وقصد الطلاق بعد التملك لا ينافى قصد التملك المؤبد، بل هو محقق له؛ لأن الطلاق إزالة للملك المؤبد الذى لو لم يزل كان باقيا، وليس هو كالتوقيت فى المتعة والنكاح المؤقت، وكذا قصد التحليل لا ينافى قصد التملك المذكور، بل محقق له؛ لأن التحليل لا يتأتى بدون الملك المؤبد، فلما قصد المعنى الموضوع له للفظ التزوج لم يضره عدم قصده المعاشرة وغيرها؛ لأنها ليست موضوعا له للفظ التزوج، بل من توابع الموضوع له، وهو كالملك المؤبد، ولأجل ذلك لو طلق بعد التزوج معا لا يقال: إنه لم يوجد النكاح بينهما؛ لعدم الموضوع له، ولم يصح الطلاق؛ لكونه منافيا لما وضع له التزوج، والعجب من هذا القائل أنه يصحح نكاح الهازل مع عدم قصده نفس التملك، ويبطل نكاح المحلل ويجعله سفاحا مع أنه قاصد

. . . .

للتملك المؤبد.

والفرق بأن الهازل إن لم يقصد الموضوع له فلم يقصد غير ما وضع له، بخلاف المحلل فإنه قصد غير الموضوع له، وهو رد الزوجة إلى الزوج الأول، فرق باطل؛ لأنه لم يقصد الرد إلا بعد قصد التملك، كمن اشترى شيئا بنية البيع، والهازل قصد عدم التملك، فالهازل قاصد لغير الموضوع له بخلاف المحلل، فاندفع الفرق، وتبين أن عدم قصد الموضوع له إن كان مبطلا للنكاح فنكاح الهازل أولى بالبطلان، وإن لم يكن مبطلا فنكاح المحلل أدنى بالصحة، فاعرف ذلك.

واحتج ابن القيم على حرمة الحيل وبطلانها بالنهى عن بيع العينة، ولا حجة له فيه؛ لأن حرمة العينة أو كراهتها ليس لأنها حيلة، بل لأنها مشتملة على مفسدة شرعية، وهو الربا بعينه؛ لأن فيها البيع بأقل مما باع قبل نقد الثمن، أو البيعتين في بيعة، ومع ذلك فيها بخل وإعراض من المروة والإحسان، واختيار لما هو لوم.

واحتج أيضا بقوله عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات، وإما لكل امرئ ما نوى»، وقال: إذا نوى بالفعل التحيل على ما حرمه الله ورسوله كان له ما نواه. وهو سفسطة؛ لأن المطلوب إذا كان حراما من أى طريق كان فلا كلام فيه، وإنما الكلام فى مطلوب هو مباح من طريق وغير مباح من طريق آخر، فإذا اختار طريقا مباحا لمطلوب مباح تاركا للطريق الذى فيه معصية خوفا من المعصية يكون له ما نواه؛ لأن لكل امرئ ما نوى، فالحديث حجة عليه لا له. واحتج أيضا بأن الله تعالى مسخ اليهود قردة بنصبهم الشباك للسمك يوم الجمعة، وأخذهم إياها يوم السبت. ولا حجة له فيه؛ لأن أخذ السمك يوم السبت هو الذى كان محرما عليهم نصب الشباك فى ذلك اليوم، فلم يسلموا بهذه الحيلة من المعصية، ولم يكن هذا من باب الخطأ فى الاجتهاد، بل من باب التعنت ومخالفة الحق الذي كان راسخا فى طباعهم، فمسخوا قردة بهذا التعنت، والحيلة التى كلامنا فيها ليس من هذا الباب؛ فلا يتم الحجة.

واحتج أيضا بأن رسول الله ﷺ لعن اليهود على أكل الشحوم بالإذابة وتغيير الاسم، وأن الشحم المذاب يسمى ودكا لا شحما، وعلى أكل ثمنها، ولا حجة له فيه أيضا؛ لأن الشحم كان فى حقهم كالخمر فى حقنا، فلم يكن مباحا لهم بالإذابة ولا بالبيع، ولم يكونوا فى هذا متحرزين عن المعصية، بل كان فعلهم هذا تعنتا للمخالفة، فليس هذه الحيلة أيضا مما نحن فيه.

واحتج أيضا بأن الله تعالى عاقب أصحاب الجنة الذين ذكرهم فى سورة "ن": بأن حرمهم

. . . .

ثمارها لما توسلوا بجذاذها مصبحين إلى إسقاط نصيب المسلمين. ولا حجة له فيه أيضا؛ لأن الله تعالى جازاهم على البخل الذى هو مذموم شرعا، ولا نقول بجواز حيلة فيها مفسدة شرعية، واحتج أيضا بأن النبى ﷺ قال: «ليشربن ناس من أمتى الخمر يسمونها بغير اسمها»، وفساده ظاهر؛ لأنه لا يقول أحد بحل الحرام بمجرد تغيير الاسم.

وقال ابن القيم: كان شيخنا رحمه الله يمنع من مسألة التورق، وأرجع فيها مرارا وأنا حاضر فلم يرخص فيها. وقال المعنى الذى لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه مع زيادة الكلفة بشرى السلعة وبيعها والخسارة فيها، فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه، وهو من قلة فقاهة شيخه؛ لأن المعنى الذى حرم الربا لأجله هو كون الشىء خاليا عن العوض فى عقد المعاوضة لا مجرد الضرر؛ لأن الشارع جوز بيع صبرة من الحنطة بفلس، ولم يجوز بيعها بصبرة مثلها جزافا، مع أن الضرر فى الأولى أكثر وأظهر؛ فلا معنى لقوله، نعم التورق مكروه لأمر آخر، وهو البخل والصدود عن المروة والإحسان.

وفيه أيضا بيع المضطر الذى نهى عنه رسول الله ﷺ ترغيبا فى مكارم الأخلاق؛ لأن التورق هو أن يطلب رجل من آخر دراهم قرضا، فلا يعطيه ويقول: عندى مال فابتعه منى بكذا نسيئة، وبعه فى السوق نقدا، ويزيد فى القيمة زيادة فاحشة، فيشتريه منه بالغبن الفاحش اضطرارا، ويبيعه فى السوق بقيمة أو بأقل أو بأكثر على حسب ما يقع، ولا يخفى ما فيه من البخل واللوم والاضطرار والامتناع من المبيرة والإحسان، واحتج أيضا على تحريم الحيل بقوله عليه السلام: «صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو صيد لكم»، ولا حجة له فيه؛ لأنه ليس فيه تحريم الحيل، بل فيه تحريم للاصطياد مباشرة وتسببا.

واحتج أيضا بقوله عليه السلام: «إذا قرض أحدكم قرضا فأهدى إليه أو حمله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله، إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك». وهو أيضا ليس بشىء؛ لأنه ليس فيه تحريم الحيل، بل فيه تحريم قبول هدية المديون وركوب دابته؛ لكونه ربا، واحتج أيضا بقوله عليه السلام: «لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة»، وقال: هذا نص فى تحريم الحيلة المفضية إلى إسقاط الزكاة أو تنقيصها بسبب الجمع والتفريق، فإذا باع بعض النصاب قبل تمام الحول تحيلا على إسقاط الزكاة فقد فرق بين المجتمع، فلا تسقط عنه الزكاة بالفرار منها، وهو باطل؛ لأن فيه نهيا عن الجمع والتفريق بعد وجوب الزكاة لحولان الحول؛ لأن فيه امتناعا من أداء

. . . .

الزكاة الواجبة، وليس فيه نهى عن التفرق قبل الوجوب؛ إذ لو كان كذلك لوجب الزكاة على من يمتنع من جمع المال قدر النصاب خشية الصدقة، فإن قيل: إنه لا يجب عليه الزكاة لعدم وجود السبب.

قلنا: فكذلك لا يجب عليه الزكاة لعدم وجود الشرط، وهو حولان الحول على النصاب، فما لافرق؟ والحاصل أن بيع المال خشية الصدقة إن كان موجبا للزكاة بدون وجود شرط الوجوب ينبغى أن يكون بيع المال خشية الزكاة موجبا لها بدون سبب الوجوب أيضا، وإن لم يكن بيع المال خشية الزكاة موجبا لها بدون سبب الوجوب، ينبغى أن لا يكون بيع المال خشية الصدقة موجبا لها بدون شرط الوجوب أيضا، والفرق تحكم.

واحتج أيضا بقوله تعالى: ﴿ولا تمنن تستكثر﴾ لأن معناه لا تعط عطاء تطلب أكثر منه. وهو أيضا ليس من باب تحريم الحيل. وإنما نهى الله عن المن للاستكثار؛ لأن الاستكثار يخرج المن من كونه منا إلى كونه تجارة معنى، ففيه تغيير لحقيقة المن وتفويت لمنفعته، لا لأن المن حيلة للاستكثار؛ لأن الاستكثار مشروع فى نفسه. فكيف يكون الاحتيال له ممنوعا؟.

وقال ابن القيم: كل ما شرطه فى العقد حرام ومفسد، فنيته بلا اشتراط حرام؛ لأنه غش وخداع ومكر. وهو كلام سفسطى؛ لأن منشأ حرمة الاشتراط إذا كان مقصورا على نفس الاشتراط لا يتعدى حرمته إلى النية، فلا يكون النية مكرا وخداعا، كمن اشترى شيئا ليهديه إلى صديقه، لا يكون هذا حراما وغشا وخداعا ومكرا، مع أن اشتراطه فى العقد مفسد له، والوجه أن الاشتراط فى العقد إبطال لمقتضى العقد؛ وهو إطلاق التصرف، وليس هذا فى النية؛ لأن له أن يغير نيته وقصده، بخلاف ما لو اشترط فى العقد فإنه لا يمكن له تغييره. واحتج أيضا بأن الصحابة أجمعوا على تحريم هذه الحيل؛ لأن عمر بن الخطاب خطب الناس على منبر رسول الله ﷺ، وقال: «لا أوتى بمحلل ومحلل له إلا رجمتهما». وأقره سائر الصحابة على ذلك، وأفتى عثمان، وعلى، وابن عباس، وابن عمر: أن المرأة لا تحل بنكاح التحليل. وقد تقدم من غير واحد من أعيانهم كأبى، وابن مسعود، وعبد الله بن سلام، وابن عمر، وابن عباس: أنهم نهوا المقرض من قبول هدية المقترض، وجعلوا قبولها ربا، وقد تقدم عن عائشة، وابن عباس، وأنس تحريم العينة، وأفتى عمر وعثمان وعلى وأبى بن كعب وغيرهم من الصحابة: أن المبتوتة فى مرض الموت ترث، ووافقهم سائر المهاجرين والأنصار من أهل بدر وبيعة الرضوان ومن عداهم، وإذا كان هذا قولهم فى

. . . .

التحليل، والعينة، وهدية المقترض، فماذا يقولون فى التحيل لإسقاط حقوق المسلمين، بل لإسقاط حقوق رب العالمين، وإخراج الإيضاع والأموال من ملك أربابها، وتصحيح العقود الفاسدة والتلاعب بالدين.

والجواب عنه أن هذا تلبيس وتدليس؛ فإنا لا نقول بجواز كل حيلة، وتحريم بعض الحيل لأمور مختصة بها لا يدل على تحريمها مطلقا، ولا توجد فيها مفسدة شرعية، فلا يكفى هذا التقرير المحمل لإبطال الحيل، بل ينبغى أن يبين فساد كل حيلة جوزها الأئمة بأدلة تفصيلية من الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، حتى ينظر فى وجه الدلالة، فاندفع هذا التدليس والتلبيس بحذافيره.

ثم نقول: إن قول عمر رضى الله عنه: بأنى لا أوتى بمحلل ومحلل له إلا رجمتهما، لا يدل على بطلان نكاح التحليل، وكونه زنا موجبا للحد، وإلا لما ترك المرأة مع كونها زانية، وإنما قال ما قال سياسة، سدا لباب هذا النكاح الصحيح فى نفسه القبيح لعارض كونه خلاف المروة وكونه أفعال الدناءة، كما يدل عليه لعن المحلل والمحلل له، وإفتاء ابن عمر وغيره بعدم تحل المرأة نكاح التحليل يمكن أن يكون سياسة سدا للباب، ويمكن أن يكون مبنيا على الحقيقة، وعلى كل تقدير لا حجة له فيه، أما على الأول فظاهر، وأما على الثانى فلأن اجتهاد مجتهد لا يكون حجة على مجتهد آخر، وقد دل الدلائل الشرعية على صحة هذا النكاح مع الكراهة؛ لأنه عقد صدر من أهل فى محل مع الشرائط، فكيف لا يكون صحيحا؟ وقد أشار النبى ﷺ إلى صحة النكاح، وكون الناكح محللا، والزوج الأول محللا له فى قوله: «لعن الله المحلل والمحلل له»؛ لأنه لا يسمى محللا حقيقة إلا بعد أن يتحقق منه التحليل، وهو لا يكون إلا بالنكاح الصحيح، فيلزم أن يكون النكاح صحيحا، وتأويل المحلل بمن يريد التحليل مجاز، فلا يجوز الذهاب إليه مع عدم القرينة الصحيحة، وما جعلوه قرينة فهو مجرد تخيل لا تحقيق.

ومسألة قبول الهدية من المقترض مبنية على كون الهدية ربا أو رشوة، وكذا مسألة العينة بنسيئة على كونها مشتملة على ربا، ومسألة طلاق المبتوتة مبنى على إبطال الحق الثابت، لا على كونها حيلة لإبطال الحق؛ لأنه لو لم ينو إبطال الحق، بل طلقها لغرض آخر لا تحرم من الميراث أيضا، ولو طلق فى الصحة بقصد أن لا ترث بعده لا ترث، ولا يؤثر هذه النية شيئا، فدل ذلك على أن المسألة ليست مبنية على فساد النية بل على أمر آخر، وهو تعلق حق الورثة بماله، فلا حجة فى هذه المسائل له.

. . . .

ثم قال ابن القيم: والذين ذكروا الحيل لم يقولوا: إنها كلها جائزة، وإنما أخبر أن كذا حيلة هوطريق إلى كذا، وقد يكون الطريق محرمة، وقد يكون مكروهة، وقد يكون مختلفا فيها. وهذا الكلام حق، ومقتضاه أن لا يشتغل بإبطال الحيل على الإطلاق. بل ينبغي أن يتكلم على كل حيلة قال بجوازها قائل على وجه التفصيل، لكنه لم يفعل ذلك بل قصد إبطال الحيل رأسا، وهو مناقض لهذا الكلام، فافهم.

قال العبد الضعيف: ثم أطال بعض الأحباب الكلام في الجواب عن إيرادات ابن القيم على المحتالين. فأجاد وأفاد، ولكنه قد أقذع في شأن ابن القيم إقذاعا لا يحسن من الأصاغر في حق الأكابر، وإن كان ذلك جزاء لإقذاعه في شأن الأئمة في بعض المسائل، ولكن ما لا نستحسنه منه لا يستحسنه منا، فإن سوء الأدب عاقبته وخيمة، وجريمته عظيمة، فرأيت حذف الإيرادات وأجوبتها أحسن وأجمل، لا سيما وابن القيم لم يرد بالرد على أصحاب الحيل الرد على الحنفية، ولا على أصحاب المذاهب؛ لتصريحه بأن هؤلاء المحتالين ليسوا بمقتدين بمذهب أحد من الأئمة، وهذا نصه: ولا يجوز أن ننسب هذه الحيل إلى أحد من الأئمة، ومن نسبها إلى أحد منهم فهو جاهل بأصولهم ومقاديرهم ومنزلتهم من الإسلام، وإن كان بعض هذه الحيل قد تنفذ على أصول إمام بحيث إذا فعلها المتحيل نفذ حكمها عنده، ولكن هذا أمر غير الإذن فيها، وإباحتها وتعليمها، فإن إباحتها شيء، ونفوذها إذا فعلت شيء، ولا يلزم من كون الفقيه والمفتي لا يبطلها أن يبيحها ويأذن فيها، وكثير من العقود يحرمها الفقيه ثم ينفذها ولا يبطلها، (كالطلقات الثلاث فإن إيقاعها جملة مكروه تحريما، ولكنه ينفذها ويوقعها إذا أوقعت جملة) ولكن الذى تدين الله به تحريمها وإبطالها وعدم تنفيذها ومقابلة أربابها بنقيض مقصودهم موافقة لشرع الله تعالى وحكمته وقدرته.

والمقصود أن هذه الحيل لا يجوز أن تنسب إلى إمام، فإن ذلك قدح في إمامته، وذلك يتضمن القدح في الأمة حيث أيتمت بمن لا يصلح للإمامة، وهذا غير جائز. ولو فرض أنه حكى عن واحد من الأئمة بعض هذه الحيل المجمع على تحريمها، فإما أن تكون الحكاية باطلة، أو يكون الحاكي لم يضبط لفظه، فاشتبه عليه فتواه بنفوذها بفتواه بإباحتها مع بعد ما بينهما، ولا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز الإذن في التكلم بكلمة الكفر لغرض من الأغراض إلا المكره إذا اطمأن قلبه بالإيمان، ثم إن هذا على مذهب أبي حنيفة وأصحابه أشد؛ فإنهم لا يأذنون في كلمات وأفعال دون ذلك بكثير، ويقولون: إنها كفر، حتى قالوا: لو قال الكافر لرجل: أريد أن أسلم، فقال له: اصبر

. . . .

ساعة. فقد كفر، فكيف بالأمر بإنشاء الكفر؟ وقالوا: لو قال مسيجد، أو صغر لفظ المصحف، كفر، فعلمت أن هؤلاء المحتالين الذين يفتون بالحيل التي هي كفر أو حرام ليسوا بمقتدين بمذهب أحد من الأئمة، وأن الأئمة أعلم بالله ورسوله ودينه، وأتقى لهم من أن يفتوا بهذه الحيل اهـ ملخصا (٧٨:٢).

فالعجب من بعض الأحباب كيف ينابذ عن هؤلاء المحتالين الذين يذكرون الحيلة للمرأة التي يأبى زوجها من طلاقها واختلاعها أن ترتد عن الإسلام وتبين منه؟ ولا شك أن من وضع هذا الكتاب فهو كافر، ومن سمع ورضي به فهو كافر، ومن حمله من كوة إلى كوة فهو كافر، ومن كان عنده فرضي به فهو كافر، والأئمة المقتدى بهم في الدين وأصحابهم براء منه باليقين. وقد ذكرنا في المقدمة عن ابن أبي الوفاء القرشي أنه ذكر في "الجوهر" عن الجوزجاني في ترجمة وراق: كذبوا على محمد بن الحسن، ليس له كتاب الحيل، إنما كتاب الحيل للوراق اهـ. أي وهو مجهول لا يعرف، فمن نسب هذه الحيل إلى الحنفية فقد اغتر بنسبتها إلى الإمام محمد، وقد علمت أن هذه نسبة مكذوبة مفتراة بالزور والبهتان، وحاشا محمدا أن يكتب أمثال هذه الحيل بقلمه، أو يرويها ويحكيها عن غيره بفمه.

وفي "بلوغ الأماني" للأستاذ الكوثري: أنه طبع حديثا كتاب في المخارج والحيل باسم محمد بن الحسن، وهو المقيد باسم أبي يوسف بدار الكتب المصرية، وقد قال ابن أبي العوام: سمعت ابن أبي عمران يقول: سمعت محمد بن الحسن يقول عن كتاب في المخارج والحيل كان يتداوله بعض الناس: هذا الكتاب ليس من كتبنا، وإنما ألقي فيها اهـ (٦٥).

قلت: سند صحيح لا غبار عليه؛ فلا يجوز نسبة مثل هذا الكتاب إلى محمد، ولا إلى أبي حنيفة، أو أحد من أصحابه، فافهم.

اختلف الناس في كتاب الحيل أنه من تصنيف محمد رحمه الله أم لا، كان أبو سليمان الجوزجاني ينكر ذلك، ويقول: من قال: إن محمدا –رحمه الله– صنف كتابا سماه "كتاب الحيل" فلا تصدقه، وما في أيدي الناس فإنما جمعة وراقوا بغداد، وقال: إن الجهال ينسبون علماءنا إلي ذلك علي سبيل التعيير، فكيف يظن بمحمد رحمه الله أنه سمى شيئا من تصانيفه بهذا الاسم؛ ليكون ذلك عونا للجهال علي ما يتقولون؟ اهـ (٢٠٩:٣٠).

هذا هو الأصح عندنا؛ لكون أبي سليمان الجوزجاني أعرف الناس بمحمد وكتبه؛ لكونه

. . . .

روايته، ولثقته وعدالته فيما يرويه، ولا عبرة بتصحيح السرخسي قول أبي حفص: إنه من تصنيف محمد، وكان يروى عنه ذلك متمسكا بأن الحيل فى الأحكام المخرجة عن الإمام جائزة عند العلماء اهـ. لأن جواز الحيل لا يدل على كون كتاب الحيل على ما هو عليه من تصنيف محمد كما لا يخفى، لا سيما وبعض حيله لا ينطبق على مذهب الحنفية أصلا، وبعضها مما لا يجوز نسبته إلى أحد من الأئمة أبدا.

وأيضا فقد عرف من مذهب محمد -رحمه الله- أنه كان يكره الحيلة مطلقا، وإنما وسع فيها أبو يوسف -رحمه الله- إذا كان الرجل يتخلص بها من الحرام، أو يتوصل بها إلى الحلال بطريق مشروع، وإذا احتال فى حق لرجل حتى يبطله، أو فى باطل حتى يموهه، أو فى حق حتى يدخل فيه شبهة، فهو مكروه بالاتفاق، فقول محمد بكراهة الحيلة مطلقا يأبى أن يكون صنف فيها كتابا يدعو الناس إليها، فافهم.

قال الحافظ فى "الفتح": الحيلة ما يتوصل بها إلى مقصود بطريق خفى، وهى عند العلماء على أقسام بحسب العامل عليها، فإن توصل بها بطريق مباح إلى إبطال حق أو إثبات باطل فهى حرام، أو إلى إثبات حق أو دفع باطل فهى واجبة أو مستحبة، وإن توصل بها بطريق مباح إلى سلامة من وقوع فى مكروه فهى مستحبة أو مباحة، أو إلى ترك مندوب فهى مكروهة. ووقع الخلاف بين الأئمة فى القسم الأول هل يصح مطلقا وينفذ ظاهرا وباطنا، أو يبطل مطلقا، أو يصح مع الإثم؟ ولمن أجازها مطلقا أو أبطلها مطلقا أدلة، فمن الأول (أى من أدلة الإجازة) قوله تعالى: ﴿وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث﴾. وقد عمل به رسول الله ﷺ فى حق الضعيف الذى زنا، وهو من حديث أبى أمامة بن سهل فى السنن. ومنه قوله تعالى: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا﴾ وفى الحيل مخارج من المضائق، ومنه مشروعية الاستثناء (فى قوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشيء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله﴾)، فإنه فيه تخليصا من الحنث، وكذلك الشروط كلها؛ فإن فيها سلامة من الوقوع فى الحرج. ومنه حديث أبى هريرة وأبى سعيد فى قصة بلال: «بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا».

ومن الثانى (أى من أدلة الإبطال) قصة أصحاب السبت، وحديث: «حرمت عليهم الشحوم فأحلوها فباعوها وأكلوا ثمنها» (وقد مر الجواب عنهما بأنه لم يكن من باب الحيلة، بل من باب التعنت فتذكر) وحديث لعن المحلل والمحلل له (وقد مر أنه ليس من باب الحيلة فى شيء لكون

. . . .

التزوج بزوج آخر شرطا للعود إلى الزوج الأول نصا، وهذا هو التحليل بعينه، فلا يجوز القول بحرمة التحليل على إطلاق، ولا يكون المحلل والمحلل له ملعونين مطلقا، وإنما نهى الشارع عن جعل التحليل حرفة يحترف بها الرجل ويكتسب حتى يعرف بها، ويكون ذلك وصفا له. ولا يخفى على أحد أنه خلاف الغيرة، ولذا شبهه بالتيس المستعار).

قال: والأصل فى اختلاف العلماء فى ذلك اختلافهم هل المعتبر فى صيغ العقود ألفاظها أو معانيها، فمن قال بالأول أجاز الحيل. ثم اختلفوا فمنهم من جعلها تنفذ ظاهرا وباطنا فى جميع الصور أو فى بعضها، ومنهم من قال: تنفذ ظاهرا لا باطنا. ومن قال بالثانى أبطلها، ولم يجز منها إلا ما وافق فيه اللفظ المعنى الذى تدل عليه القرائن الحالية، وقد اشتهر القول بالحيل عن الحنفية؛ لكون أبى يوسف صنف فيها كتابا (قلت: لم يصنف فيها أبو يوسف شيئا، ولا محمد بن الحسن، وكتاب الحيل الذى بأيدى الناس إنما هو لمكحول الوراق، ولا يدرى من هو؟ نسبه من لا معرفة له إلى محمد بن الحسن مرة وإلى أبى يوسف أخرى، وكلاهما بريئان منه).

قال: لكن المعروف عنه وعن كثير من أئمتهم تقييد إعمالها بقصد الحق، قال صاحب "المحيط": أصل الحيل قوله تعالى: ﴿وخذ بيدك ضغثا﴾ الآية، وضابطها إن كان للفرار من الحرام والتباعد من الإثم فحسن، وإن كانت لإبطال حق مسلم فلا، بل هى إثم وعدوان اهـ (١٢: ٢٩٠).

قلت: ولا يخفى أن إبطال حقه إنما يكون بعد ثبوته لا قبله، فلا يرد على أبى يوسف إجازته الحيلة لإبطال الشفعة قبل تحقق شرائطها، فافهم.

قال الحافظ: ونقل[١] أبو حفص الكبير راوى "كتاب الحيل" عن محمد بن الحسن أن محمدا قال: ما احتال به المسلم حتى يتخلص به من الحرام أو يتوصل به إلى الحلال فلا بأس به، وما احتال به حتى يبطل حقا أو يحق باطلا أو ليدخل به شبهة فى حق فهو مكروه، والمكروه عنده إلى الحرام أقرب اهـ (١٢: ٢٩٤).

ومن لطائف الحيل ما رواه الخصاف وغيره عن أبى حنيفة -رحمه الله- أن بعض من كان

(١) قلت: لم يثبت ذلك عن أبى حفص بسند متصل به، وإنما ذكره المصنفون فى كتبهم، كما ذكروا إنكار أبى سليمان الجوزجانى على ذلك وتكذيبه لمن يقول: إن محمدا صنف كتابا سماه "الحيل"، فلا يجوز لأحد نسبته إليه إلا بدليل ناهض، وسند صحيح مقطوع به، ودونه خرط القتاد، ولأن محمدا أجل من أن يصنف حيلا لا يرضى مسلم بتعليمها وكتابتها، مع ما عرف من مذهب محمد أنه كان يكره الحيلة مطلقا، كما مر، فتدبر، ظ.

. . . .

يتأذى منه أبو حنيفة جرى بينه وبين زوجته كلام، فامتنعت من جوابه، فقال: إن لم تكلميني الليلة فأنت طالق. فسكتت وامتنعت من كلامه، فخاف أن يقع الطلاق إذا طلع الفجر، فطاف على العلماء -رحمهم الله- فى الليل، فلم يجد عندهم فى ذلك حيلة، فجاء إلى أبى حنيفة -رحمه الله- وذكر له ذلك، فقال: هل أتيت أستاذك؟ فجعل يعتذر إليه ويقول: لا فرج لى إلا من قبلك، فقال للرجل: ارجع إلى بيتك حتى آتيك فأتشفع لك، فرجع الرجل إلى بيته، وجاء أبو حنيفة فى إثره، فصعد مأذنة محلته وأذن، فظنت المرأة أن الفجر قد طلع، فقالت: الحمدلله الذى نجانى منك، فجاء أبو حنيفة -رحمه الله- إلى الباب وقال: قد برت يمينك، وأنا الذى أذنت أذان بلال -رضى الله عنه- فى نصف الليل.

وذكر فى مناقب أبى حنيفة حكاية وقعت لبعض الأشراف بالكوفة، وكان قد جمع العلماء -رحمهم الله- لوليمة وفيهم أبو حنيفة، وهو فى عداد الشباب يومئذ، فكانوا جالسين على المائدة إذ سمعوا ولولة النساء، فقيل: ماذا أصابهن؟ فذكروا أنهم قد غلطوا، فأدخلوا امرأة كل واحد منهما على صاحبه، ودخل كل واحد منهما الذى أدخلت عليه، وقالوا: إن العلماء على مائدتكم فسألوهم عن ذلك، فسألوا، فقال سفيان الثورى -رحمه الله-: قضى فيها على -رضى الله عنه- على كل واحد من الزوجين المهر، على كل واحدة منهما العدة، فإذا انقضت عدتها دخل بها زوجها، وأبو حنيفة -رحمه الله- ينكت بإصبعه على طرف المائدة كالمتفكر فى شىء، فقال له من إلى جانبه: أبرز ما عندك، هل عندك شىء غير هذا؟ فغضب سفيان الثورى، فقال: هل يكون عنده بعد قضاء على -رضى الله عنه- يعنى فى الوطئ بالشبهة؟ فقال أبو حنيفة -رحمه الله-: على بالزوجين، فأتى بهما، فسأل كل واحد منهما أنه هل تعجبك المرأة التى دخلت بها؟ قال: نعم (أى وسأل كل واحدة من المرأتين هل ترضى بمن دخل بها بعلا لها فقالت: نعم) ثم قال لكل واحد منهما: طلق امرأتك (التى عقدت عليها) تطليقة، فطلقها، ثم زوج كل واحد منهم المرأة التى دخل بها، وقال: قوما إلى أهلكما على بركة الله تعالى. فقال سفيان -رحمه الله-: ما هذا الذى صنعت؟ فقال: أحسن الوجوه وأقربها إلى الألفة، وأبعدها من العداوة، أرأيت لو صبر كل واحد منهما حتى تنقضى العدة، أما كان يبقى فى قلب كل واحد منهما شىء بدخول أخيه بزوجته؟ ولكنى أمرت كل واحد منهما أن يطلق زوجته، ولم يكن بينه وبين زوجته دخول ولا خلوة، ولا عدة عليها من الطلاق، ثم تزوجت كل امرأة ممن وطئها، وهى معتدة منه، وعدتها لا تمنع نكاحها، وقام كل

كتاب الأدب والتصوف والإحسان(١)

باب حسن المعاشرة مع الخلق

٦٠٤٠- عن النواس بن سمعان، قال: سألت رسول الله ﷺ عن البر والإثم؟ فقال: «البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك، وكرهت أن يطلع عليه الناس»، رواه مسلم.

٦٠٤١- عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «انظروا إلى من هو أسفل منكم، ولا تنظروا إلى من هو فوقكم، فهو أجدر أن لا تزدروا نعمة الله عليكم» متفق عليه، وفي لفظ مسلم: «إذا نظر أحدكم إلى من فضل عليه في المال والخلق فلينظر إلى من هو أسفل منه» الحديث.

واحد منهما مع زوجته، وليس في قلب كل واحد منهما شيء، فعجبوا من فطنة أبي حنيفة وحسن تأمله، وفي هذه الحكاية فقه هذه المسألة، والله أعلم بالصواب، كذا في "المبسوط" (٣٠:٣٤٤).

وبالجملة فإن تعليم الحيل لم يكن من دأب أئمتنا، وإنما كانوا يحتالون للمبتلى، ويجعلون له من الضيق مخرجا صيانة للمسلم عن الوقوع في المعاصي، عملا بقول رسول الله ﷺ لبلال: «ولكن بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا»، وهذا مما لا خلاف فيه.

وليكن هذا آخر الكلام على الحيل، والله تعالى أعلم وأعلى وأجل، وصلى الله تعالى على خاتم الأنبياء في العلم والعمل، صاحب المقام المحمود والعز الجلل، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيرا لا انقضاء له ولا خلل.

كتاب الأدب والتصوف والإحسان

لما كان موضوع الكتاب دفع طعن الظاهرية في الفقهاء الحنفية، أحببنا أن نلحق بآخره ما يدفع طعنهم في الفقهاء الصوفية أيضا، فإن الظاهرية يطيلون ألسنتهم في هذه الطائفة بالسوء، ويزعمون أن لا أصل لطريقهم من الكتاب والسنة، ومنشأه الغفلة عن حقيقة التصوف، والوقوف

---

(١) أحاديث هذا الفصل مأخوذة من "بلوغ المرام" مع بعض زيادات من حاشية لبعض الأعلام، وقد حملني على ختم الكتاب بهذا الفصل صنيع الحافظ ابن حجر -رحمه الله تعالى- في كتابه ذلك، فإنه ختم "بلوغ المرام" بأحاديث الأدب والتصوف والذكر والدعاء، والله أسأل أن يحشرني بيركته مع العلماء العرفاء، وما ذلك على الله بعزيز.

٦٠٤٢- وعنه قال: قال رسول الله ﷺ: «حق المسلم على المسلم ست: إذا لقيته فسلم عليه، وإذا دعاك فأجبه، وإذا استنصحك فانصحه، وإذا عطس فحمد الله فشمته، وإذ مرض فعده، وإذا مات فاتبعه»، رواه مسلم.

٦٠٤٣- عن ابن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجى اثنان دون الآخر حتى يختلطوا بالناس من أجل أن ذلك يحزنه» متفق عليه، واللفظ لمسلم.

٦٠٤٤- عن ابن عمر رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقيم الرجل الرجل من مجلسه ثم يجلس فيه، ولكن تفسحوا وتوسعوا» متفق عليه.

٦٠٤٥- عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: قال: قال رسول الله ﷺ: «كل واشرب والبس وتصدق فى غير سرف ولا مخيلة»، أخرجه أبو داود وأحمد، وعلقه البخارى.

٦٠٤٦- عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: من أحب أن يبسط عليه فى رزقه وأن ينسأ له فى أثره فليصل رحمه»، أخرجه البخارى.

٦٠٤٧- وعن جبير بن مطعم، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل الجنة قاطع يعنى قاطع رحم» متفق عليه.

على العوائد والرسوم التى اقتصر عليها الجهال من المتصوفة فى زماننا، ولو راجعوا كتب القوم لعلموا أن الحق لله ولأوليائه، وضل عنهم ما كانوا يفترون. فاعلم أن التصوف عبارة عن التقرب إلى الله بالعلم والعمل، فالصوفى هو المقرب، ولا يعرف فى طرفى بلاد الإسلام شرقا وغربا هذا الاسم لأهل القرب.

وإنما يعرف للمترسمين، وكم الرجال المقربين فى البلاد لا يسمون صوفية؛ لأنهم لا يتزيون بزى الصوفية، ولا مشاحة فى الألفاظ، فمشائخ الصوفية الذين أسماءهم فى الطبقات وغيرها من الكتب كلهم كانوا فى طريق المقربين، ومن تطلع إلى مقامهم من جملة الأبرار فهو متصوف ما لم يتحقق بحالهم، فإذا تحقق بحالهم صار صوفيا، ومن عداهما ممن تميز بزى ونسب إليهم فهو مشتبه، وفوق كل ذى علم عليم.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن التصوف شعبة من الفقه؛ لكون الفقه عبارة عن معرفة النفس

٦٠٤٨- عن المغيرة بن شعبة: أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات، ووأد البنات، ومنعا وهات، وكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال» متفق عليه.

٦٠٤٩- عن أنس، عن النبي ﷺ قال: «والذى نفسى بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لجاره أو لأخيه ما يحب لنفسه» متفق عليه.

٦٠٥٠- عن أبى أيوب رضى الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال، يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا، وخيرهما الذى يبدأ بالسلام» متفق عليه.

مالها وما عليها، كما حكى عن أبى حنيفة -رحمه الله- ولا يخفى أن معرفة طريق القرب إلى الله علما وعملا داخل فى ذلك، بل هو الفقه فى الحقيقة، والفقيه هو المتقرب إلى الله بعلمه وعمله، لا العالم بالأحكام والدلائل فقط، وهو المراد لقوله ﷺ: «فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد». أى الفقيه العامل بفقهه المتقرب إلى الله بعلمه وعمله، قال الله تعالى: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾. ذكر بكلمة إنما، فانتفى العلم والفقه عمن لا يخشى الله، فلاح لعلماء الآخرة أن الطريق مسدود إلى أنصبة المعارف ومقامات القرب إلا بالزهد والتقوى، فبصفاء التقوى وكمال الزهادة يصير العبد راسخا فى العلم والعمل، وهو التصوف بعينه، والرجل هو الصوفى حقا.

فأنشدكم الله هل هذا من الابتداع فى شئ؟ وهل هذا مما لا أصل له فى الشرع؟ كلا! بل هو الشرع بعينه، وهو مقصد الشرائع كلها. قال ابن مسعود رضى الله عنه: ليس العلم بكثرة الرواية، وإنما العلم الخشية، فالتصوف كله آداب، لكل وقت أدب، ولكل حال أدب، وكل مقام أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يظن القبول. قال أبو حفص: حسن أدب الظاهر عنوان حسن أدب الباطن؛ لأن النبى ﷺ قال: «لو خشع قلبه لخشعت جوارحه». وسئل أبو محمد الجريرى عن التصوف؟ فقال: الدخول فى كل خلق سنى، والخروج عن كل خلق دنىء، كذا فى "عوارف المعارف" (٢٨٤).

وبالجملة فالتصوف عبارة عن عمارة الظاهر والباطن، أما عمارة الظاهر فبالأعمال الصالحة، وأما عمارة الباطن فبذكر الله وترك الركون إلى ما سواه، وتحليته بالأخلاق الحميدة، وتطهيره عن أنجاس الأخلاق الذميمة، وكان يتيسر ذلك للسلف بمجرد الصحبة، كما كان يتيسر لهم علم الكتاب والسنة بذلك أيضا من غير احتياج إلى الكتب والعلوم المدونة فيها، ثم لما تغيرت الأحوال

باب الزهد والورع

٦٠٥١- عن النعمان بن بشير، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الحلال بين، وأن الحرام بين، وبينهما مشتبهات، لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام، كالراعى يرعى حول الحمى، يوشك أن يقع فيه، ألا وأن لكل ملك حمى، ألا وأن حمى الله محارمه، ألا وأن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهى القلب» متفق عليه.

مست الحاجة إلى كتابة العلوم وتدوينها وإملاءها، وإقامة المدارس لتدريسها وتعليمها، وكذلك الصوفية لما رأوا تغير أحوال القوم مهدوا لعمارة الظاهر والباطن مجاهدات وخلوات، وأقاموا لها الخوانق والزوايا والرباطات، ولا يخفى أن ذلك كله من المقدمات، وحالها كحال مقدمات العلوم بأسرها، وأما المقاصد فكلها ثابتة بنص الكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة والتابعين، ومن أذعن النظر فى كتاب الأدب والزهد والرقاق من كتب الحديث لعرف أنها كلها التصوف بعينه، ولكن أهل الظاهر لا يفقهون.

وبعد ذلك فاعلم أن من عمارة الظاهر حسن المعاشرة مع الخلق، وهذا مما قد تساهل فيه الناس قاطبة حتى العلماء، فأكثرهم قد قصر عمارة الظاهر على الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج من العبادات، وتركوا حسن المعاشرة وراءهم ظهريا، فيا لها من فتنة، قد عمت وطمت، وتركت قلوب المسلمين متشتة بعد ما كانت مؤلفة مؤتلفة، وظهر بها الفساد فى البر والبحر، وكيف لا يكون حسن المعاشرة من الواجبات وقد حض عليها الشارع كما حض على العبادات، وأمر لها كما أمر بتلك سواء، ألا ترى إلى قوله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه». وسئل عن البر؟ فقال: «البر حسن الخلق» وقال: «إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجى اثنان دون الآخر فإن ذلك يحزنه»، فالذى لا يرضى بمثل هذا من تحزين المسلم -وهو مما لا يعبأ به كثير من الناس- كيف يرضى بأكثر من ذلك من تحزينه؟ وأساس حسن المعاشرة على إدخال المسرة فى قلب أخيه المسلم، والاحتراز عن تحزينه، وهذا من أكبر أعمال الصوفية الكرام، فانظروا من هو العامل بالكتاب والسنة ومن هو الخائض فى بحار الغفلة والبدع والآثام.

باب الزهد والورع

قوله فى حديث النعمان بن بشير: «إن الحلال بين والحرام بين» إلخ قد أجمع الأئمة على

٦٠٥٢- عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «تعس عبد الدينار والدراهم والقطيفة، إن أعطى رضى، وإن لم يعط لم يرض»، أخرجه البخارى.

٦٠٥٣- عن ابن عمر قال: أخذ رسول الله ﷺ بمنكبى فقال: «كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»، وكان ابن عمر يقول: إذا أمسيت فلا تنتظر الصباح، وإذا أصبحت فلا تنتظر المساء، وخذ من صحتك لسقمك، ومن حياتك لموتك، أخرجه البخارى.

٦٠٥٤- وعنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «من تشبه بقوم فهو منهم»، أخرجه أبو داود، وصححه ابن حبان.

٦٠٥٥- وعن ابن عباس، قال: كنت خلف النبى ﷺ يوما، فقال: يا غلام! احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، وإذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله»، رواه الترمذى، وقال: حسن صحيح.

٦٠٥٦- عن سهل بن سعد، قال: جاء رجل إلى النبى ﷺ، فقال: يا رسول الله! دلنى على عمل إذا عملته أحبنى الله وأحبنى الناس، فقال: «ازهد فى الدنيا يحبك الله، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس»، رواه ابن ماجه وغيره، وسنده حسن.

عظم شأن هذا الحديث، وعلى أنه من الأحاديث التى تدور عليها قواعد الإسلام، وفى قوله: «فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه» بيان حقيقة الورع، ولا يتيسر ذلك إلا بالزهد فى الدنيا والرغبة إلى الآخرة، ولذلك عقبه بقوله: «ألا وأن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب»، فدل على أن الورع لا يحصل إلا بصلاح القلب وطهارته عن حب الدنيا، وفإن حبها رأس كل خطيئة، ولا يخفى أن الزهد أول قدم الصوفية الكرام فى طريق القرب، وهم أشد الناس اهتماما به، ولما عرفوا عدم تيسره إلا بصلاح القلب جاهدوا فى ذلك أشد جهاد، حتى ظفروا به وعلوا قلل المراد.

قوله ﷺ: «تعس عبد الدينار والدراهم» الحديث نظير قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه﴾. أراد بعبد الدينار والدراهم من استعبدته الدنيا بطلبها، وصار كالعبد لها، تتصرف فيه تصرف الملاك، فمن كان عبدا لهواه لم يصدق فى قوله: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ وقمع الهوى والحرص والطمع أول قدم

٦٠٥٧- وروى البيهقى والحاكم وصححه عن سعد بن أبى وقاص بلفظ: قال: أوصنى، فقال ﷺ: «عليك بالإياس مما فى أيدى الناس، وإياك والطمع فإنه الفقر الحاضر» اهـ.

٦٠٥٨- عن سعد بن أبى وقاص، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله يحب العبد التقى الغنى الخفى»، أخرجه مسلم.

٦٠٥٩- وعن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»، رواه الترمذى، وقال: حسن.

٦٠٦٠- وعن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «كل نبى آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون»، أخرجه الترمذى وابن ماجه، وسنده قوى.

٦٠٦١- وعن أنس رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «الصمت حكمة وقليل فاعله» أخرجه البيهقى بسند ضعيف وصحح أنه موقوف من قول لقمان الحكيم.

الزاهدين، والصوفية الكرام أشد الناس اعتناء به، ومن قمع هواه لم يكن فى الدنيا إلا كغريب أو عابر سبيل. وفى قوله ﷺ: «من تشبه بقوم فهو منهم» مدح لمن اشتبه بالزاهدين بإخلاص النية من غير رياء ولا سمعة، فعسى أن يلحق بهم وأن يتحقق بحالهم. وفى قوله: «يا غلام! احفظ الله يحفظك» تأييد للقوم فى مراقبتهم لعظمة الله وحفظهم له بقلوبهم دائما. وفى قوله: «احفظ الله تجده تجاهك» دلالة على حصول المشاهدة بعد المجاهدة والمراقبة، وهو من أعلى مقاصد القوم. وفى قوله: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه» دلالة على طريق حصول الإحسان المذكور فى حديث جبريل بقوله عليه السلام: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»؛ فإن حسن الإسلام هو الإحسان فيه، فمن استحضر بقلبه أن الله تعالى مطلع على فعل العبد خبير بقوله بصير بحاله، قل كلامه وعمله إلا فيما يعينه، فالحديث من جوامع الكلم النبوية، وهو أساس طريق الصوفية الصافية العلية.

وفى قوله: «كل بنى آدم خطاء» ردع للمتقين العاملين عن الإعجاب بعملهم، وعن ظنهم بأنفسهم خيرا؛ فإن العبد لا يكون معصوما عن الخطأ ولو بلغ من الوصول والقرب أعلاه ما خلا الأنبياء والرسل.

فقد أجمعت الأمة على عصمتهم من الآثام خطأ أو عمدا، اللهم إلا أن يكون من خطأ

باب الترهيب عن مساوئ الأخلاق

٦٠٦٢– عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إياكم والحسد فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب». أخرجه أبو داود، ولابن ماجة من حديث

الاجتهاد، وأما غيرهم فلا عصمة له، فعليه أن لا يغفل عن التوبة والإنابة إلى ربه، والاستغفار من ذنوبه ولا طرفة عين، كيف وقد كان رسول الله ﷺ يستغفر الله ويتوب إليه فى اليوم سبعين مرة، والتوبة من أول مقدمات التصوف وآخرها.

وفى قوله: «الصمت حكمة وقليل فاعله» تأييد للقوم، فإن تقليل الكلام من المجاهدات التي عليها بناء طريقهم، وقد وردت عدة أحاديث فى مدح الصمت عن فضول الكلام، منها حديث ابن عمر عند الترمذى مرفوعا بلفظ: «من صمت نجا»، قال الترمذى: غريب، ورواه الطبرانى ورجاله ثقات. وروى محمد فى آخر "آثاره": عن أبى حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: البلاء موكل بالكلم (١٢٨)، ورواه ابن أبى شيبة فى "الأدب المفرد": من رواية إبراهيم عن ابن مسعود بلفظ: البلاء موكل بالمنطق، ورواه القفاعى من حديث حماد بن سلمة، عن حميد، عن الحسن، عن جندب، عن حذيفة مرفوعا به، كما فى "المقاصد الحسنة" (٧٠) قال: وقد أورد ابن الجوزى هذا الحديث فى الموضوعات من حديثى أبى الدرداء وابن مسعود، ولا يحسن بمجموع ما ذكرناه الحكم عليه بذلك، وأنشد القاضى ابن بهلول:

لا تنطقن بما كرهت فربما نطق اللسان بحادث فيكون

وروى مالك عن أسلم قال: إن عمر دخل يوما على أبى بكر الصديق وهو يجند لسانه، فقال عمر: غفر الله لك، فقال أبو بكر: إن هذا أوردنى الموارد. وروى أحمد، والنسائى، وابن ماجة، والترمذى وقال: حديث حسن صحيح، عن معاذ بن جبل. قلت: يا رسول الله! وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ قال: «ثكلتك أمك يا معاذ! وهل يكب الناس فى النار على وجوههم أو قال: على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم» (الترغيب ٤٩٥). وفيه أيضا من حديث أبى ذر، وفيه حكاية عن صحف إبراهيم عليه السلام، وعلى العاقل أن يكون بصيرا بزمانه، مقبلا على شأنه، حافظا للسانه، ومن حسب كلامه من عمله قل كلامه إلا فيما يعنيه (٤٩٦).

باب الترهيب عن مساوئ الأخلاق والترغيب فى مكارم الأخلاق

قال العبد الضعيف: تزكية الأخلاق من أهم الأمور عند القوم، وهى المقامات عندهم، وبها

أنس نحوه وفى ذم الحسد أحاديث وآثار عند الطبرانى والبزار والبيهقى بأسانيد جياد رجالها ثقات.

٦٠٦٣- وعنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس الشديد بالصرعة، إنما الشديد الذى يملك نفسه عند الغضب»، متفق عليه.

٦٠٦٤- وعن محمود بن لبيد، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر، الرياء»، أخرجه أحمد بإسناد حسن.

٦٠٦٥- عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث»، متفق عليه.

٦٠٦٦- وعنه: أن رجلا قال: يا رسول الله! أوصنى، قال: «لا تغضب، فردد مرارا وقال: لا تغضب»، أخرجه البخارى.

٦٠٦٧- وعن خولة الأنصارية رضى الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: «إن رجالا يتخوضون فى مال الله بغير حق، فلهم النار يوم القيامة»، أخرجه البخارى.

٦٠٦٨- وعن أبى ذر، عن النبى ﷺ فيما يرويه عن ربه، قال: «يا عبادى! إنى حرمت الظلم على نفسى، وجعلته بينكم محرما، فلا تظالموا»، أخرجه مسلم.

٦٠٦٩- عن أبى هريرة رضى الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «أ تدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أ فرأيت إن كان فى أخى ما أقول؟ قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه فقد بهته»، أخرجه مسلم.

امتازوا عن غيرهم، وبها عرفوا، ومن أمعن النظر فى الكتاب والسنة عرف موضع الأخلاق من الدين كموضع الآس من البناء، ولا يتيسر ذلك إلا بالمجاهدة على يد شيخ كامل قد جاهد نفسه، وخالف هواه وتخلى عن الأخلاق الذميمة، وتحلى بالأخلاق الحمّيدة. ومن ظن من نفسه أنه يظفر بذلك بمجرد العلم ودرس الكتب فقد ضل ضلالا بعيدا، فكما أن العلم بالتعلم من العلماء كذلك الخلق بالتخلق على يد العرفاء، فالخلق الحسن صفة سيد المرسلين، وأفضل أعمال الصديقين، وهو على التحقيق شطر الدين، وثمرة مجاهدة المتقين، ورياضة المتعبدين. والأخلاق السيئة هى السموم القاتلة، والمهلكات الدامغة، والمخازى الفاضحة، والرذائل الواضحة، والخبائث المبعدة عن جوار رب

٦٠٧٠- وعنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخوانا، المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يحقره، التقوى ههنا -ويشير إلى صدره ثلاث مرات- بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه، وماله، وعرضه»، أخرجه الشيخان واللفظ لمسلم، وهو أتم الروايات.

٦٠٧١- وعن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تمار أخاك ولا تمازحه، ولا تعده موعدا فتخلفه»، أخرجهَ الترمذى بسند ضعيف، وله شواهد حسنة فى معناه.

٦٠٧٢- وعن أبى الدرداء، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله يبغض الفاحش البذى»، أخرجه الترمذى وصححه.

٦٠٧٣- وله من حديث ابن مسعود رفعه: «ليس المؤمن بالطعان، ولا اللعان، ولا الفاحش، ولا البذى»، وحسنه وصححه الحاكم، ورجح الدارقطنى وقفه، ورواه البخارى فى "الأدب": عن عبد الله مرفوعا.

٦٠٧٤- وعن عائشة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا»، أخرجه البخارى، ولأبى داود بلفظ: «إذا مات صاحبكم فدعوا ولا تقعوا فيه».

٦٠٧٥- وعن حذيفة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل الجنة قتات»، متفق عليه.

٦٠٧٦- وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «من كف غضبه كف الله عنه عذابه» أخرجه الطبرانى فى الأوسط، وله شاهد من حديث ابن عمر عند ابن أبى الدنيا.

العالمين، المنخرطة بصاحبها فى سلك الشياطين، وهى الأبواب المفتوحة إلى نار الله الموقدة التى تطلع على الأفئدة، كما أن الأخلاق الجميلة هى الأبواب المفتوحة من القلب إلى نعيم الجنان وجوار الرحمن، والأخلاق الخبيثة أمراض القلوب، وأسقام النفوس، إلا أنه مرض يفوت حياة الأبد، فلا بد من الاعتناء بها أشد من الاعتناء بأمراض الجسد، والخلق هيئة للنفس بها تميل إلى أحد الجانبين، ويتيسر عليها أحد الأمرين: إما الحسن، أو القبيح. وكما أن حسن الصورة الظاهرة مطلقا لا يتم بحسن العينين دون الأنف والفم والخد، بل لا بد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر، كذلك فى

٦٠٧٧- وعن ابن عباس رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «من تسمع حديث قوم وهم له كارهون، صب فى أذنيه الآنك يوم القيامة -يعنى الرصاص-»، أخرجه البخارى.

٦٠٧٨- وعن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «خصلتان لا تجتمعان فى مؤمن، البخل وسوء الخلق»، أخرجه الترمذى، وفى سنده ضعف.

٦٠٧٩- وله شاهد عن أبى هريرة عند البخارى فى "الأدب" بلفظ: قال ﷺ: «لا يجتمع الشح والإيمان في قلب عبد أبدا وسوء الخلق».

٦٠٨٠- وعن أنس رضى الله عنه، قال: قال رسول الله: «طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس»، أخرجه البزار بإسناد حسن.

٦٠٨١- وله شاهد من حديث عبد الله بن عباس عند البخارى فى "الأدب" بلفظ: «إذا أردت عيوب صاحبك فاذكر عيوب نفسك».

٦٠٨٢- وعن ابن عمر رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «من تعاظم فى نفسه، واختال فى مشيته، لقى الله وهو عليه غضبان»، أخرجه الحاكم، ورجاله ثقات.

٦٠٨٣- ولمسلم وغيره من حديث ابن مسعود بلفظ: «لا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من كبر».

٦٠٨٤- وعن سهل بن سعد، قال: قال رسول الله ﷺ: «العجلة من الشيطان»، أخرجه الترمذى، وقال: حسن.

٦٠٨٥- ولأبى داود والحاكم وصححه من حديث مصعب بن سعد عن أبيه بلفظ: «التؤدة فى كل شيء خير إلا فى عمل الآخرة».

الباطن أربعة أركان لا بد من الحسن فى جميعها، حتى يتم حسن الخلق باستواء الأركان واعتدالها وتناسبها، وهو: قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث.

وأما قوة العلم فحسنها وصلاحها فى أن تصير بحيث يسهل بها درك الفرق بين الصدق والكذب فى الأقوال، وبين الحق والباطل فى الاعتقادات، وبين الجميل والقبيح فى الأفعال، فإذا

٦٠٨٦ - وعن معاذ بن جبل، قال: قال رسول الله ﷺ: «من عير أخاه بذنب لم يمت حتى يعمله»، أخرجه الترمذى وحسنه، وسنده منقطع، وله شاهد من حديث أبى جرى جابر بن سليم عند النسائى مختصرا، وعند أبى داود وابن حبان والترمذى مطولا، وقال: حسن صحيح.

٦٠٨٧ - وعن بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جده رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «ويل للذى يحدث فيكذب ليضحك به القوم، ويل له ثم ويل له»، أخرجه الثلاثة وإسناده قوى.

٦٠٨٨ - وعن أنس، عن النبى ﷺ، قال: «كفارة من اغتبته أن تستغفر له»، رواه الحارث بن أبى أسامة بإسناد ضعيف.

٦٠٨٩ - وعن عائشة رضى الله عنها، قالت: قال رسول الله ﷺ: «أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم»، أخرجه مسلم والبخارى وغيرهما.

صلحت هذه القوة حصل منها ثمرة الحكمة، والحكمة رأس الأخلاق الحسنة، وهى التى قال الله فيها: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا﴾، وهى المراد بالفقه فى قوله ﷺ: «من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين»، وأما قوة الغضب فحسنها فى أن يصير انقباضها وانبساطها على حد ما تقتضيه الحكمة، وكذلك الشهوة حسنها وصلاحها فى أن تكون تحت إشارة الحكمة، أعنى إشارة العقل والشرع. وأما قوة العدل فهو ضبط الشهوة والغضب تحت إشارة العقل والشرع.

ثم اعلم أن بعض من غلبت عليه البطالة استثقل المجاهدة والرياضة والاشتغال بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق، وزعم أن الأخلاق لا يتصور تغييرها؛ لأن الطباع لا تتغير، ولو كان كذلك لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات، وكيف ينكر هذا فى حق الآدمى وتغيير خلق البهيمة ممكن؟ إذ ينقل البازى من الاستيحاش إلى الأنس، والكلب من شره الأكل إلى التأدب والإمساك، كما هو مشاهد فى كلاب الصيد ونحوها، وكذلك الفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد.

وبالجملة فقد اشتبه على هذا القائل إمالة الأخلاق بإزالتها، فالممتنع هو الثانى دون الأول، فالغضب والشهوة لو أردنا قمعهما وقهرهما بالكلية حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلا، ولو أردنا سلاستهما وقوتهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليها، وقد أمرنا بذلك، وصار ذلك سببا لنجاتنا ووصولنا إلى الله تعالى، نعم! الجبلات مختلفة، بعضها سريعة القبول، وبعضها بطيئة القبول،

باب الترغيب فى مكارم الأخلاق

٦٠٩٠- عن ابن مسعود -رضى الله عنه-، قال: قال رسول الله ﷺ: «عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدى إلى البر، وأن البر يهدى إلى الجنة، وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا، وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدى إلى الفجور، وأن الفجور يهدى إلى النار، وما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا» متفق عليه.

٦٠٩١- وعن معاوية -رضى الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين» متفق عليه.

٦٠٩٢- وعن أبى الدرداء، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من شيء فى الميزان أثقل من حسن الخلق»، أخرجه أبو داود والترمذى، وصححه.

٦٠٩٣- وعن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «أكثر ما يدخل الجنة تقوى الله وحسن الخلق»، وأخرجه الترمذى، وصححه الحاكم.

٦٠٩٤- وعنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنكم لا تسعون الناس بأموالكم، ولكن ليسعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق»، أخرجه أبو يعلى، وصححه الحاكم.

٦٠٩٥- وعن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «الحياء من الإيمان» متفق عليه.

٦٠٩٦- وعن أبى مسعود رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت» أخرجه البخارى وأبو داود.

٦٠٩٧- وعن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفى كل خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله، ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أنى فعلت كذا كان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل، فإن "لو" تفتح عمل الشيطان»، أخرجه مسلم.

وكيف يقصد قلع الشهوة والغضب بالكلية؟ ولو بطل الغضب بطل الجهاد، وكيف يقصد ذلك والأنبياء عليهم السلام لم ينفكوا عنه؟ إذ قال ﷺ: «إنما أنا بشر أغضب كما يغضب البشر»،

٦٠٩٨- وعن عياض بن حمار رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «أوحى إلى أن تواضعوا حتى لا يبغى أحد على أحد، ولا يفخر أحد على أحد»، أخرجه مسلم.

٦٠٩٩- وعن أبى الدرداء، عن النبى ﷺ، قال: «من رد عن عرض أخيه بالغيب رد الله عن وجهه النار يوم القيامة»، أخرجه الترمذى وحسنه.

وكان إذا تكلم بين يديه بما يكره يغضب حتى تحمر وجنتاه، ولكن لا يقول إلا حقا[1] فكان لا يخرجه غضبه عن الحق. وقال تعالى: ﴿والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس﴾، ولم يقل والفاقدين الغيظ، فرد الغضب والشهوة إلى حد الاعتدال، بحيث لا يقهر واحد منهما العقل ولا يغلبه، بل يكون الشرع والعقل هو الضابط لهما والغالب عليهما، ممكن حتما، وهو المراد بتغيير الخلق، فافهم.

وهذا الاعتدال يحصل على وجهين: أحدهما: بجود إلهى وكمال فطرى، بحيث يخلق الإنسان ويولد كامل العقل حسن الخلق، قد كفى سلطان الشهوة والغضب، بل خلقتا معتدلتين، كالأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، ولا يبعد أن يكون فى الطبع والفطرة ما قد ينال بالاكتساب، فرب صبى خلق صادق اللهجة سخيا جريا.

والوجه الثانى: اكتساب هذه الأخلاق بالمجاهدة والرياضة، وأعنى به حمل النفس على الأعمال التى يقتضيها الخلق المطلوب، ويحصل ذلك فيه بالاعتياد، ومخالطة المتخلقين بهذه الأخلاق.

فمن أراد مثلا أن يحصل لنفسه خلق الجود، فطريقه أن يتكلف تعاطى فعل الجواد، وهو بذل المال، فلا يزال يطالب نفسه ويواظب عليه تكلفا مجاهدا نفسه فيه، حتى يكون ذلك طبعا له وتيسيرا عليه، فيصير به جوادا، وكذا من أراد أن يحصل لنفسه خلق التواضع وقد غلب عليه الكبر، فطريقه أن يواظب على أفعال المتواضعين مدة مديدة، وهو فيها يجاهد نفسه، ويتكلف إلى

---

(١) وبالجملة فإن أصل هذه الأخلاق ليس بمذموم، وإنما المذموم العمل بمقتضاها على خلاف ما تقتضيه الحكمة والشرع، ووجه ذلك أن أصل الأخلاق فطرى خارج عن اختيار العبد، والعمل بمقتضاها اختيارى غير خارج عن قدرته، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، فلا يلام العبد على وجود الغضب فيه، بل على العمل بمقتضاه على خلاف الشرع، وترك العمل بمقتضى هذه الأخلاق وإن كان مقدورا للعبد، ولكنه يحتاج إلى مقاومة شديدة فى كل حين، وأما من جاهد نفسه على يد شيخ صادق فذلك يتيسر له ترك العمل بمقتضاها بأدنى مقاومة، بل قد يكون ترك العمل به طبعا له، حتى يستلذ به ويتألم بالعمل به، كما هو مشاهد من حال القوم، هذا هو السر فى صحبة المشايخ والتشبث بذيولهم، فافهم.

٦١٠٠- عن عبد الله بن سلام رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أيها الناس! أفشوا السلام، وصلوا الأرحام، وأطعموا الطعام، وصلوا بالليل والناس نيام، تدخلوا الجنة بسلام»، أخرجه الترمذى وصححه.

٦١٠١- وعن أبى هريرة، قال: قال رسول الله: «المؤمن مرأة أخيه المؤمن»، أخرجه أبو داود بإسناد حسن.

أن يصير ذلك خلقا له وطبعا فيتيسر عليه، وجميع الأخلاق المحمودة شرعا تحصل بهذا الطريق.

ولصحبة المشايخ الكمل وللتجانب عن أصحاب الأخلاق الذميمة تأثير؛ فإن الطباع كما هى متسرقة لذمائم الأخلاق متسرقة لحسانها أيضا، وربما يعمل فى الرجل تنبيه الشيخ وزجره ما لا يعمل فيه قصده وإرادته، فيخرج من ورطة الأخلاق الذميمة بتنبيه شيخه فى أسرع مدة لا يخرج منها بقصده وإرادته فى أضعاف ضعفها، فإذا كانت النفس بالعادة والصحبة تستلذ الباطل وتميل إليه وإلى القبائح، فكيف لا تستلذ الحق لوردت إليه مدة والتزمت المواظبة عليه، مع مخالطة أهله ومصاحبتهم، ومجانبة أهل الباطل ومتاركتهم؟ بل ميل النفس إلى هذه الأمور الشنيعة خارج عن الطبع يضاهى الميل إلى أكل الطين، فأما ميله إلى الحكمة وحب الله تعالى ومعرفته وعبادته فهو كميله إلى الطعام والشراب؛ فإنه مقتضى طبع القلب؛ فإنه أمر ربانى، وميله إلى مقتضيات الشهوة غريب من ذاته عارض على طبعه، وإنما غذاء القلب الحكمة والمعرفة وحب الله عز وجل، ولكن الصرف عن مقتضى طبعه لمرض قد حل به، كما قد يحل المرض بالمعدة فلا تشتهى الطعام والشراب، وهما سببان لحياتها، فكل قلب مال إلى حب شيء سوى الله تعالى فلا ينفك عن مرض بقدر ميله، إلا إذا كان قد أحب ذلك الشيء لكونه معينا له على حب الله تعالى وعلى دينه، فعند ذلك لا يدل على المرض، ولا يعرف ذلك إلا الناقد البصير، ولا عبرة فى ذلك برأى المبتلى به إلا أن يكون قد صدقه فى ذلك شيخه، فربما يسول له الشيطان ويموه له النفس أن حبه لهذا الشيء إنما لكونه معينا له على حب الله وعلى دينه، وإنما هو يحبه لهواه أو لغرض نفسانى، فافهم.

ولعلك قد عرفت بذلك قطعا أن هذه الأخلاق الجميلة يمكن اكتسابها بالرياضة، وهى تكلف الأعمال الصادرة عنها ابتداء، لتصير طبعا انتهاء، وهذا من عجيب العلاقة بين القلب والجوارح أعنى النفس والبدن، فإن كل صفة تظهر فى القلب يفيض أثرها على الجوارح، حتى لا تتحرك إلا على وفقها لا محالة، وكل فعل يجرى على الجوارح فإنه قد يرتفع منه أثر إلى القلب والأمر فيه دور، فكما أن من أراد أن يصير فقيه النفس فلا طريق له إلا أن يتعاطى أفعال الفقهاء،

٦١٠٢- وعن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «المؤمن الذى يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذى لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم»، أخرجه ابن ماجه بإسناد حسن، وهو عند الترمذى إلا أنه لم يسم الصحابى.

وهو التكرار للفقه ومصاحبة الفقهاء، حتى تنعطف منه على قلبه صفة الفقه، فيصير فقيه النفس، وكذلك طالب تزكية النفس وتكميلها وتحليها بالأخلاق الجميلة والأعمال الحسنة لا طريق له إلا هذا، وكما أن طالب فقه النفس لا ييأس من نيل هذه الرتبة بتعطيل ليلة، ولا ينالها بتكرار ليلة، كذلك طالب تزكية النفس لا ينالها بعبادة يوم، ولا يحرم عنها بعصيان يوم، ولكن العطلة فى يوم قد تدعوا إلى مثلها وتتداعى قليلا قليلا، حتى تأنس النفس بالكل وتهجر التحصيل.

فإذا عرفت أن الأخلاق الحسنة تارة تكون بالطبع والفطرة، وتارة باعتياد الأفعال الجميلة، وتارة بمشاهدة أرباب الأفعال الجميلة ومصاحبتهم، وهم قرناء الخير وإخوان الصلاح، إذ الطبع يسرق من الطبع الشر والخير جميعا، فمن تظاهرت فى حقه الجهات الثلاث، حتى صار ذا فضيلة طبعا واعتيادا وتعلما فهو فى غاية الفضيلة، ومن كان رذيلا بالطبع واتفق له قرناء السوء فتعلم منهم، وتيسرت له أسباب الشر حتى اعتادها، فهو فى غاية البعد من الله عز وجل، وبين الرتبتين من اختلفت فيه هذه الجهات، ولكل درجة فى القرب والبعد بحسب ما تقتضيه الصفة والحالة، ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾، ﴿وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾.

ثم اعلم أن رأس الأخلاق الجميلة التواضع وإخلاص النية لله، وأصل الأخلاق السيئة الكبر والإعجاب برأى نفسه، فمن سلم الكبر والإعجاب بنفسه سلم الآفات كلها، ومن تواضع لله رفعه الله، ووقاه من أسقام النفس كلها، والله تعالى أعلم. ومن أراد البسط فى معالجة أمراض القلب فليراجع "الإحياء" للغزالى، وقد أتينا على القدر الضرورى من الأحاديث فى الترهيب عن مساوئ الأخلاق، والترغيب فى مكارمها، ومن أراد البسط، فليراجع المطولات كـ"الترغيب والترهيب" للمنذرى، وأصل هذا الباب قوله تعالى: ﴿قد أفلح من زكها وقد خاب من دسها﴾، فعجبا لمن لا يتوجه إلى الفلاح ولا يقصده، ويرضى بالخيبة والخسران ولا يتجنبه، اللهم اهدنى لأحسن الأخلاق والأعمال؛ فإنه لا يهدى لأحسنها إلا أنت، ولا حول ولا قوة إلا بك، ولا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك.

باب الذكر والدعاء

٦١٠٣- عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: يقول الله تعالى: «أنا مع عبدى ما ذكرنى وتحركت بى شفتاه»، أخرجه ابن ماجه وصححه ابن حبان، وذكره البخارى تعليقا.

٦١٠٤- وعن معاذ بن جبل رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما عمل ابن آدم عملا أنجى له من عذاب الله من ذكر الله»، أخرجه ابن أبى شيبة والطبرانى بإسناد حسن.

٦١٠٥- وعن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما جلس قوم مجلسا يذكرون الله فيه إلا حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة، وذكرهم الله فيمن عنده»، أخرجه مسلم.

٦١٠٦- وعنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما قعد قوم مقعدا لم يذكروا الله فيه، ولم يصلوا على النبى ﷺ، إلا كان عليهم حسرة يوم القيامة»، أخرجه الترمذى وقال: حسن.

٦١٠٧- وعن النعمان بن بشير رضى الله عنه، قال: «إن الدعاء هو العبادة»، رواه الأربعة، وصححه الترمذى.

٦١٠٨- وله من حديث أنس رضى الله عنه مرفوعا بلفظ: «الدعاء مخ العبادة».

٦١٠٩- وله من حديث أبى هريرة رفعه: «ليس شىء أكرم على الله من الدعاء»، وصححه ابن حبان والحاكم.

باب الذكر والدعاء

قال العبد الضعيف: إن الناظرين بنور البصيرة قد علموه أن لا نجاة إلا فى لقاء الله تعالى، وأنه لا سبيل إلى اللقاء إلا بأن يموت العبد محبا لله تعالى، وعارفا بالله سبحانه، وأن المحبة والأنس لا تحصل إلا من دوام ذكر المحبوب والمواظبة عليه، وأن المعرفة به لا تحصل إلا بدوام الفكر فيه وفى صفاته وأفعاله، وليس فى الوجود سوى الله تعالى وأفعاله، ولن يتيسر دوام الذكر والفكر إلا بوداع الدنيا وشهواتها، والاجتزاء منها بقدر البلغة والضرورة، وكل ذلك لا يتم إلا باستغراق أوقات الليل والنهار فى الذكر والفكر، فمن أراد أن يدخل الجنة بغير حساب فليستغرق أوقاته فى الطاعة، ومن

٦١١٠- وعن سلمان رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن ربكم حيى كريم، يستحيى من عبده إذا رفع يديه أن يردها صفرا»، أخرجه الأربعة إلا النسائى، وصححه الحاكم.

٦١١١- وعن أنس رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «الدعاء بين الأذان والإقامة لا يرد»، أخرجه النسائى وغيره، وصححه ابن حبان وغيره.

٦١١٢- وعن ابن مسعود رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أولى الناس بى يوم القيامة أكثرهم على صلاة»، أخرجه الترمذى، وصححه ابن حبان.

٦١١٣- وعن شداد بن أوس رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «سيد الاستغفار أن يقول العبد: اللهم أنت ربى، لا إله إلا أنت، خلقتنى، وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شر ما صنعت، أبوء لك بنعمتك على، وأبوء لك بذنبى، فاغفر لى فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت»، أخرجه البخارى.

٦١١٤- وللترمذى وأبى داود بسند جيد من حديث بلال بن يسار بن زيد، عن أبيه، عن جده: أنه سمع النبى ﷺ يقول: «من قال: أستغفر الله الذى لا إله إلا هو الحى القيوم وأتوب إليه، غفر له وإن كان فر من الزحف».

أراد أن تترجح كفة حسناته وتثقل موازين خيراته فليستوعب فى الطاعة أكثر أوقاته، وقد قال الله تعالى لأقرب عباده إليه وأرفعهم درجة لديه: ﴿إن لك فى النهار سبحا طويلا واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا﴾، وقال: ﴿واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا ومن الليل فاسجد له وسبحه ليلا طويلا﴾، وقال: ﴿إن ناشئة الليل هى أشد وطأ وأقوم قيلا﴾، والآيات والأحاديث فى فضل الذكر والدعاء كثيرة، وناهيك بقوله: ﴿فاذكرونى أذكركم﴾، فطوبى لمن يذكره ربه، وبقوله: ﴿ادعونى أستجب لكم﴾، فبشرى لمن يلبى الله دعوته، فلو لم يكن للذكر فضيلة غير هذا لكفى، فكيف وهو منشور الولاية وسبب القرب والنجاة والكرامة؟ وهو أكبر داع إلى الطاعات ومحاسن الأخلاق، وأشد رادع عن الآثام والسيئات ومساوئ الأخلاق، فإن للذكر نورا، وأى نور؟ تطمئن به القلوب، وتنشرح له الصدور، ولا يزال يزداد وينبسط بالطاعات، وينتقص وينقبض بالمعاصى والسيئات، وذلك أشد على الذاكر من وقع الجبل، وأثقل على قلبه من نقص المال والأهل والحول، فيضطر إلى التوبة والإنابة إلى ربه، ليعود إليه النور كما كان، ولا يجترئ بعد

٦١١٥- وعن أبي سعيد الخدرى، قال: قال رسول الله ﷺ: «الباقيات الصالحات: لا إله إلا الله، وسبحان الله، والله أكبر، والحمد لله، ولا حول ولا قوة إلا بالله»، أخرجه النسائى، وصححه ابن حبان والحاكم.

٦١١٦- وعن سمرة بن جندب، قال: قال رسول الله ﷺ: «أحب الكلام إلى الله أربع، لا يضرك بأيهن بدأت: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر»، أخرجه مسلم.

٦١١٧- وعن ابن عمر، قال: لم يكن رسول الله ﷺ: «يدع هؤلاء الكلمات حين يمسى وحين يصبح: اللهم إنى أسألك العفو والعافية فى دينى ودنياى وأهلى ومالى، اللهم استر عوراتى، وآمن روعاتى، واحفظنى من بين يدى ومن خلفى وعن يمينى وعن شمالى ومن فوقى، وأعوذ بعصمتك من أن اغتال من تحتى»، أخرجه النسائى وابن ماجه وصححه الحاكم.

٦١١٨- وعن ابن عمر، قال: كان رسول الله ﷺ يقول: «اللهم إنى أعوذ بك من زوال نعمتك، وتحول عافيتك، وفجاءة نقمتك، وجميع سخطك»، أخرجه مسلم.

٦١١٩- وعن أبى هريرة، قال: كان رسول الله ﷺ يقول: «اللهم أصلح لى دينى الذى هو عصمة أمرى، وأصلح لى دنياى التى فيها معاشى، وأصلح لى آخرتى إليها معادى، واجعل الحياة زيادة لى فى كل خير، واجعل الموت راحة لى من كل شر»، أخرجه مسلم.

ذلك لمثلها فى ساعته من الزمان.

هذا وقد أتينا على القدر الضرورى فى هذا الباب، مما ورد من الأحاديث فى فضل الذكر والدعاء من غير استيعاب، ولا يخفى على مسلم أن أفضل الذكر تلاوة القرآن؛ فإنه هو الضياء والنور، وبه النجاة من الغرور، وفيه شفاء لما فى الصدور، من خالفه من الجبابرة قصمه الله، ومن ابتغى العلم فى غيره أضله الله، فهو حبل الله المتين، ونوره المبين، والعروة الوثقى، والمعتصم الأوفى، لا تنقضى عجائبه، ولا تتناهى غرائبه، لا يحيط بفوائده عند أهل العلم تحديد، ولا يخلقه عند أهل التلاوة كثرة الترديد، هو الذى أرشد الأولين والآخرين، ولما سمعه الجن لم يلبثوا أن ولوا إلى قومهم منذرين، فقالوا: ﴿إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدى إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا﴾،

٦١٢٠- وللشيخين عن أنس: كان أكثر دعاء النبى ﷺ: «ربنا آتنا فى الدنيا حسنة، وفى الآخرة حسنة، وقنا عذاب النار».

٦١٢١- وعن أنس، قال: كان رسول الله ﷺ يقول: «اللهم انفعنى بما علمتنى، وعلمنى ما ينفعنى، وارزقنى علما ينفعنى»، رواه إلنسائى والحاكم.

فكل من آمن به فقد وفق، ومن قال به فقد صدق، ومن تمسك فقد هدى، ومن عمل به فقد فاز، وقال تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾، ومن أسباب حفظه فى القلوب والمصاحف استدامة تلاوته، والمواظبة على دراسته، وقال النبى ﷺ: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه»، أخرجه البخارى، وروى الترمذى عن أبى سعيد: «من شغله القرآن عن ذكرى أو مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين» وقال: حسن غريب، وروى النسائى فى "الكبرى" وابن ماجة والحاكم بإسناد حسن عن أنس مرفوعا: «أهل القرآن أهل الله وخاصته». والأحاديث فى فضل القرآن وتلاوته كثيرة مشهورة، أكثرها فى الصحاح، والجوامع، والسنن، والمسانيد مذكورة، وقد أجمع العلماء على أن ليس بعد تلاوة القرآن عبادة تؤدى باللسان أفضل من ذكر الله تعالى، ورفع الحاجات بالأدعية الخاصة إليه سبحانه، ولا يخفى أن اتباع المأثور عن النبى ﷺ وأصحابه أفضل وأولى، وإن كان ذكر الله يجوز بكل لسان ولغة بكل صفة وهيئة، كما هو ظاهر.

وبهذا اندحض إيراد بعض الناس على الصوفية: بأنهم اخترعوا أذكارا من عند أنفسهم لا أصل لها فى السنة، كذكر الإثبات بلفظة: إلا الله إلا الله، وكذكر اسم الذات بكلمة: اللهُ الله، بسكون الهاء مرة وبضم الأولى أخرى. والجواب أن ذلك كترجمة القرآن بالفارسية، وكذكر اسم الله بها، فلا يخفى أن قولنا: أى خدا، أى كردكار، داخل فى ذكر الله وإن لم يكن مأثورا، وإنما فعلوا ذلك لكون الذكر عندهم ضد النسيان، فكل ذكر صاحبه غفلة أو نسيان ليس بذكر معتد به عندهم، ثم رأوا أن الذكر البسيط يرتسخ فى القلب، أسرع من المركب، فلقنوا ذكر اسم الذات مرة، وذكر الإثبات إلا الله إلا الله أخرى، فإذا ارتسخ الذكر فى القلب، وصار ساريا فيه حتى إذا نطق اللسان باسم الله نطق القلب معه ولم يقل، لقنوا الذكر المأثور: لا إله إلا الله، وسبحان الله، والحمدلله، والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله ونحوها، فالأذكار التى اخترعها المشايخ وإن لم تكن مأثورة فإنها مقدمات لقبول القلب وصلاحه للذكر المأثور، فهو نظير تقطيع كلمات القرآن بعضها عن بعض عند تعليم الصبيان. ولا يخفى أن ذلك ليس من التلاوة فى شىء، حتى جاز للجنب والحائض أن يقرأ القرآن بتقطيع الكلمات؛ لكونها صارت غير القرآن بالتقطيع، ولكنه من

٦١٢٢- وعن عائشة: أن النبي ﷺ علمها هذا الدعاء: اللهم إني أسألك من الخير كله عاجله، وآجله، ما علمت منه وما أعلم، وأعوذبك من الشر كله عاجله، وآجله، ما علمت منه وما لم أعلم، اللهم إني أسألك من خير ما سألك عبدك ونبيك، وأعوذ بك من شر ما عاذ منه عبدك ونبيك، اللهم إني أسألك الجنة وما قرب إليها من قول أو عمل، وأعوذ بك من النار وما قرب إليها من قول أو عمل، وأسألك أن تجعل كل قضاء قضيته لي خيرا»، أخرجه ابن ماجه، وصححه الحاكم وابن حبان.

مقدمات التلاوة حتما؛ فإن الصبي هكذا يتعلم القرآن، لا طريق له إلى ذلك إلا هذا، وكذلك أطفال الطريق لا سبيل لرسوخ ذكر الله في قلوبهم إلا ما ذكرناه، كما هو مشاهد، فافهم.

ثم اعلم أن غاية التصوف حصول القرب والرضا من الله في الآخرة، وحصول بشاشة الإيمان ومخالطتهما بالقلب في الدنيا، وهي المعروفة عندهم بالنسبة مع الله، وهي غنيمة كبرى، وبشاشة الإيمان هي التي ورد ذكرها في حديث ابن عباس في قصة هرقل عند البخاري بقوله: وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشة القلوب. وهذه النسبة لا تكاد تحصل إلا بصحبة المشايخ الكمل الذين استنارت قلوبهم بنور هذه النسبة العظمى، وهي التي لم تزل تنتقل من قلب إلى قلب، ومبدأها مشكاة النبوة ومعدن الرسالة قلب سيدنا محمد ﷺ، وأما ما سوى ذلك من المجاهدات والأعمال والأخلاق فيمكن تحصيلها بصرف الهمة من غير احتياج إلى صحبة المشايخ، وإن كان حصولها بصحبتهم مع صرف الهمة متيسرا بسهولة وبدون صحبتهم متعسرا في كلفة.

وأما رسوم الصوفية من السماع والأعراس والحلقات ونحوها فلا يعبأ بها، قال الشيخ ولي الله قدس سره: نسبة الصوفية غنيمة كبرى، وأما رسومهم فلا تقوم بشيء اهـ، ولأجل ذلك ترى المحققين منهم لا يتقيدون بشيء من الرسوم، وقصارى بغيتهم دعاء الناس إلى ذكر الله عز وجل وطاعته، والتخلق بأخلاق حبيبه ﷺ واتباع سنته، وقصوى مرادهم صرف الناس عن الاغترار بالدنيا بالميل إلى الآخرة، وتحذيرهم عن تسويلات النفس الأمارة، وتلبيسات إبليس اللعين. وآيتهم ما ورد في الحديث: «أنهم إذا رأوا ذكر الله»، وفي الكتاب: ﴿سيماهم في وجوههم من أثر السجود﴾، ومن آيتهم انطفاء نار حب الدنيا عن القلب عند الحضور بمجالسهم، وإقبال القلب إلى الله وطلب رضوانه حين الاستماع إلى كلماتهم، وأما ما عدا ذلك من الآيات كظهور الكرامات وخوارق العادات واستجابة الدعاء فليس من لوازم الولاية، ولم يؤت من أوتيها إلا بمحض الفضل والعناية، والله ذو الفضل العظيم.

٦١٢٣- وأخرج الشيخان عن أبى هريرة رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «كلمتان حبيبتان إلى الرحمن خفيفتان على اللسان، ثقيلتان فى الميزان سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم».

قوله: وأخرج الشيخان عن أبى هريرة إلخ: هذا آخر حديث ختم به البخارى صحيحه وتبعه جماعة من الأئمة فى تصانيفهم فى الحديث به وفى الحديث بيان سعة رحمة الله على عباده، حيث يجازئ العمل القليل بالثواب الكثير، فسبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم. سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك، اللهم ما أصبحت بى أو أمسيت بى من نعمة، أو بأحد من خلقك، فمنك وحدك لا شريك لك، فلك الحمد ولك الشكر حمدا لا منتهى له دون رضائك. اللهم وصل وسلم وبارك على سيد رسلك وأنبياءك وخيرة خلقك وأصفياءك، سيدنا محمد وآله وأصحابه عدد نعمك وآلائك، وآخر دعوانا أن الحمدلله رب العالمين.

وقع الفراغ من تأليف الكتاب مع التتمات يوم الأحد بعد الظهر للسادس والعشرين من الربيع الثانى سنة سبع وخمسين بعد ثلاثمائة وألف من هجرة النبى الأمين، والحمدلله الذى بنعمته وجلاله وعزته تتم الصالحات، وأنا العبد الضعيف ظفر أحمد بن لطيف العثمانى التهانوى، غفر الله له ولوالديه ولمشايخه وأهله وأولاده أجمعين.

وكان تأليف هذا الكتاب البديع كرامة من كرامات صاحب المقام الرفيع، وآية من آيات ذى الفضل المنيع، سيدنا الشيخ العلامة، المتوج بتاج العلم والعمل والولاية والكرامة، الإمام الهمام، مقدام العلماء بهجة الأنام، حكيم الأمة المحمدية، مجدد الملة الحنفية الإسلامية، رأس أهل البر والتقى، رئيس أرباب المجد والنهى، قدوة السالكين، زبدة العارفين، عمدة الواعظين، حامل السنة والقرآن، رافع لواء الرشد والهداية والعرفان، خافض رايات الضلالة والبدعة والعصيان، تاج الملة، سراج الأمة، كاشف الغمة، التقى النقى، المحدث المفسر الفقيه الولى الحافظ الثقة الثبت الحجة، مولانا المدعو بأشرف على التهانوى(١) أدام الله ظلال بركاته، ومتع المسلمين بمسلسلات إرشاداته، وجعل هذا الكتاب حسنة من حسناته، وكرامة من كراماته، وآية من آياته، ووضع له القبول فى الأرض والسماء كما وضع لسائر تأليفاته، ويرحم الله عبدا قال: آمينا.

---

(١) كان نور الله مرقده حيا وقت تأليف هذه الأوراق، ثمّ انتقل إلى رحمة ربه، وجوار كرامته للسادس عشر من شهر رجب سنة اثنان وستين بعد ثلاثمائة وألف من الهجرة النبوية (سنة ١٣٦٢هـ) رفع الله درجاته فى أعلى عليين، وتقبل حسناته، ومتعنا بفيوضه وبركاته، آمين.

فهرس

مباحث الجزء الثامن عشر من إعلاء السنن

تم تصميم الكتاب والحمد لله على الكمبيوتر بيد أحقر عباده نعيم أشرف نور أحمد
وما هذا إلا فضل من الله عزّ وجلّ وذلك فى شهر محرم الحرام سنة ١٤١٥هـ الموافق
١٩٩٤م كما أشرف على طبعه وإخراجه شقيقى الفاضل فهيم أشرف نورأحمد
وساهم معى فى هذا العمل الجليل الأخوان الفاضلان :
الأستاذ أمير حمزه البورماوى والأستاذ عبد الماجد البورماوى
تقبله الله منا ومن والدنا الشيخ العالم المجاهد السيد نورأحمد رحمه الله تعالى
مؤسس إدارة القرآن والعلوم الإسلامية كراتشى بباكستان
وجعله وسيلة لنجاتنا فى معادنا
آمين يا رب العلمين

مقدمة إعلاء السنن

قواعد في علوم الحديث

للعلامة المحقق المحدث الفقيه ظفر أحمد العثماني التهانوي

ولد سنة ١٣١٠ وتوفي سنة ١٣٩٤
رحمه الله تعالى

حققه وراجع نصوصه وعلق عليه
عبد الفتاح أبو غدة

الناشر
إدارة القرآن والعلوم الإسلامية
للطباعة والنشر والتوزيع والتصدير
437/D گارڈن ایسٹ نزد لسبیلہ چوک کراچی ٥ پاکستان

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

437/D كاردن ايست كراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ - الفاكس: ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

الحمد لله الحكَم العَدْل ، الخبير البصير ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ، سيدِ أولي العِلم والحُكْم ، البشير النذير ، وعلى آله وأصحابه وأتباعه السائرين على نهجه المنير ، الذين قعّدوا للسنة المطهرة وعلومها القواعد ، وضبطوا لحفظها كلّ شارد ووارد . وردّوا عنها كيدَ كل مُفْترٍ وكائد ، وحفظوها وحافظوا عليها من الأقارب والأباعد ، وبذلوا في تحقيق ذلك النفسَ والنفيسَ من كل كريم وماجد .

فجزاهم الله خيراً عن الأمّة والإسلام ، وأقر عيونهم برضوانه العظيم في دار السلام ، ورزَقنا السيرَ على منهاجهم لبلوغ المرام .

أما بعد : فقد ألّف العلماء كتباً كثيرة في علوم الحديث الشريف وقواعده ، وتَفَنّنوا فيها غاية التفنن ، حتى كاد الواقف عليها يقول : إنهم استوفوا فيها كلّ شيء ، فلم يتركوا زيادةً لمستزيد ، أو ثَغرةً لمستدرِك أو متعقّب .

ولكن سُرعان ما يَتبدّدُ هذا ، عندما نقف بين حين وآخر من هذا العصر على آثار إخواننا علماء الهند وباكستان في هذا العلم الشريف ، فنجدُ لديهم : الجديدَ والمفيد ، والنادرَ الفريد ، ويتبدّى لنا صِدقُ كلمة الإمام ابنِ مالك النحوي ، في فاتحة كتابه « التسهيل » ، إذ يقول رحمه الله تعالى :

« وإذا كانت العلومُ مِنَحاً إلٰهية ، ومواهبَ اختصاصية ، فغيرُ مستبعَد أن يُدّخرَ لبعض المتأخرين ، ما عَسُرَ على كثير من المتقدمين ، نعوذ بالله من حَسَدٍ يَسُدّ باب الإنصاف ، ويَصُدّ عن جميل الأوصاف » .

وإنّ من مِصداق هذه الكلمة الصادقة . كتابَ « إعلاء السُّنَن » وهذا

الكتابَ المسمّى : « قواعد في علوم الحديث » ، تأليف العلامة الحُجة الجليل ، والبحّاثة القُدوة النبيل ، الثَبْت المتقن ، والمحقق الكبير ، والفقيه المحدِّث ، والناقد البصير ، مولانا الشيخ ظَفَر أحمد العثماني التّهانوي ، حفظه الله ورعاه ، وأطال بقاءه في عافية وسرور ، وأمتع به المسلمين آمين .

أهمية هذا الكتاب ومزاياه

وكتابه هذا « قواعد في علوم الحديث » : كتاب جليل القدر ، رفيع المقام والذكر ، عظيم النفع والإفادة ، فريد المعرفة في كثير من جوانبه وفصوله ، جميل الترتيب والنظام ، تدارَكَ به مؤلِّفُه — سلّمه الله تعالى — قسماً كبيراً من المباحث المُغْفلة في كتب مصطلح الحديث وعلومه ، فنظّمها خير تنظيم ، وقعّدها أحسن تقعيد ، فساقها مساق القواعد المستقرة ، وأوردها مورد الضوابط المستقلّة ، تَصحبُها أدلّتُها وشواهدُها .

وقد نَخَل شيخنا المؤلف — رفع الله قدره ، وأجزل ثوابه وأجره — من أجل ذلك : كتبَ الرجال والمصطلح والأصول والفقه والتخاريج وشروح الحديث والتاريخ وما إليها ، مما وصلَتْ إليه يدُه ، وغربَلَها غربلة العارف البصير ، فاستخرج ما فيها من الفوائد المغمورة ، والقواعد المنثورة ، ونسّقها وبوّبها خير تبويب ، وجعلَها دانيةَ الجَنَى والقطوفِ لمجتنيها ، وعلى طرَف الثُّمَام لراغبيها ، فأسدَى إلى العلم وطلابه يداً كريمة بيضاء .

وقد استَخرج — حفظه الله تعالى — بدأبِه العجيب ونظره الثاقب ، نصوصاً نادرة ، وقواعد فريدة غالية ، من غير مظانها ، حتى إنه لَيصدُقُ فيه ما قيل في شيخنا الإمام الكوثري رحمه الله تعالى : « كان كأنه بيده مِنْوَرٌ وضّاء ، يُوجِّهُ أشعتَه إلى بطون الكتب والأسفار ، فيُنيرُها ويُخرِجُ من مَكامِنِها : النصوصَ الفريدة العجيبة إلى أنظار الباحثين والمحققين » .

وقد استطاع المؤلِّف الجليل أن يؤلف من تلك النصوص المبعثرة : وحدةً متماسكة ، جسَّمَتْ قواعدَ أساسية في موضوعها ، وأخرجَتْها

إلى صعيد الاستناد والاعتماد ، بعد أن كانت مغمورةً في مطاوي الكتب والأسفار ، لا يَهتدي إليها ولا يَتنبَّه لوَحْدَتِها ، إلا من آتاه الله ذلك الذهنَ الوقّاد ، وتلك اليقظةَ الناقدة البصيرة ، وذاك الصبرَ العجيب على البحث والتنقيب .

ومن هنا كان هذا الكتابُ نسيجَ وحدِه في كثير من مباحثه ، وسيشهد بهذا ويجدُه جلياً كلُّ من يقرأه ، ملاحِظاً تمامَ الوحدة والانسجام بين نصوصه وشواهده ، مع التباعد الشاسع بينها في مصادرها ومظانّها .

وتمكّن المؤلّف – زيدَ فضلُه – بما آتاه الله من المزايا الغالية ، من الصبر الطويل . والأناة الواعية ، والحذق النادر ، والذهن الدقيق ، أن يربط بين النظير والنظير ، ويَجمع الشبيهَ إلى الشبيه ، والقولَ إلى القول . حتى تجلّت تلك الحقائقُ ناصعة ناضرة ، لا لَبْسَ فيها ولا غموض ، تَصحبُها أدلتها ، وتقترن بها حُجَجُها تُثبتُ صحّةَ الدعوى على أبين وجه .

وتأسيسُ الضوابط أو القواعد في العلم ، بتأليفِ المثيل إلى المثيل ، وردّ النظير إلى النظير . لا يَنهضُ به إلا أفذاذ قليلون . قد آتاهم الله من المواهب العلمية أعلاها ، ومن نباهة الذهن أكملها وأقواها ، ومن الصبر أوفاه . فاستطاعوا أن يُقدّموا لذوي العلم من المقاييس والقواعد الكلية : ما يحفظهم من التخبط والاضطراب ، ويَهديهم إلى الحق والصواب .

وفي مبحث الجرح والتعديل من هذا الكتاب . أفاد شيخنا إفادةً حسنةً من كتاب الإمام اللكنوي : « الرفع والتكميل في الجرح والتعديل » ، وأضاف إلى ما نقله منه ضروباً نفيسة من الضوابط والقواعد ، تميّز بها هذا الكتاب عن ذاك ، وفي الوقت نفسه جاء هذا الكتاب متمماً جهودَ الإمام اللكنوي في « الرفع والتكميل » من هذا الجانب ، فكان اللّبِنَةَ الخاتمةَ لذلك البناء الشامخ الرفيع . الذي شاده وأجاده الإمام اللكنوي عليه الرحمة والرضوان .

وقد تميز هذا الكتاب من جهة أخرى ، هي أنه لم يكن قاصراً على موضوع واحد ، بل اشتمل على مباحث شائكة ، وفصولٍ وأنواعٍ مستصعبَة من

علوم الحديث ، فتصدّى لها بالشرح والتحقيق . وفصّل فيها بما يَسرّ الخاطر ويُبهج الناظر .

سبب تأليف هذا الكتاب

من حوالي منتصف هذا القرن ، قامت في الهند نغمةٌ من بعض الناس المسمَّين أنفسَهم (أهلَ الحديث) ، زعموا فيها أن مذهب السادة الحنفية — الذي هو مذهب جمهور المسلمين في تلك البلاد الواسعة العريضة — : يُخالِفُ الأحاديث النبوية في كثير من مسائله . كما زعموا أيضاً أن الحنفية يقدمون القياس على الحديث ،كما أنكروا أيضاً تقليد الأئمة المتبوعين،وأطالوا لسانهم في جَنْب فقه الحنفية والإمام أبي حنيفة بوجه خاص .

فتصدّى لردّ هذه المزاعم الزائفة فُحولُ العلماء في تلك الديار . وأبطلوا هذه الدعوى بالتآليف الكثيرة المحقَّقة ، وبيّنوا فيها استنادَ الحنفية في فقههم إلى الأحاديث، وأنهم يقدمون الحديث — حتى الحديث الضعيف— على القياس ، وأن القياس بشروطه : من الأدلة الشرعية التي يجب العمل بها ، وأن الحنفية لا ينقصون استدلالاً بالسنة وتمسكاً بها عن غيرهم من الأئمة ، إن لم يكونوا أقوى من سواهم .

وكان من خيار ما ألّفوه — شكر الله صنيعَهم — لهذه الغاية : هذا الكتابُ الذي ألّفه شيخنا حفظه الله تعالى في سنة ١٣٤٤ ، أي من نحو نصف قرن ... وجعلَه مقدمةً لكتابه النافع العُجاب الكبير : « إعلاء السنن » ، البالغ بمُقَدِّمتَيْه عشرين جزءاً . تبلغ من مثل صفحات كتابنا هذا أكثر من خمسة آلاف صفحة . وقد رتّبه على أبواب الفقه . واستوفى فيه أدلة كل من الأبواب على مذهب السادة الحنفية،من باب الطهارة إلى ختامالأبواب.

والمقدّمتان إحداهما في علوم الحديث وهي هذه ، والثانية في مباحث الاجتهاد والتقليد والتلفيق وإثبات العمل بالقياس . وما إلى ذلك من أبحاث الفقه والأصول . وسمّى كلاً من المقدّمتين : « إنهاء السَّكَن إلى من يطالع

إعلاء السنن » ، وجعل هذه : الجزء الأول . والمقدمة الفقهية : الجزء الثاني . وهي في مجلد كبير . وفيها النفائس الغوالي .

تعدد طبعات هذا الكتاب

وقد طُبعت هذه المقدّمة الحديثية طبعتان قبل هذه الطبعة الثالثة ، الأولى في الهند سنة ١٣٤٨ . والثانية في باكستان عام ١٣٨٣ ، باسم « إنهاء السكن إلى من يطالع إعلاء السنن » . ولمّا عزمتُ على نشرها وخدمتها مستقلةً عن الكتاب . استأذنتُ من شيخنا المؤلف بتعديل اسمها إلى « قواعد في علوم الحديث » . فأذن لي حفظه الله تعالى ، فها هوذا يُطبَعُ الطبعةَ الثالثة . متميزة عن طبعتيه السابقتين بالتعليق والتحقيق ، والحُلّة القشيبة .

صلتي بهذا الكتاب وعملي فيه

وصل إليّ هذا الكتاب النفيس ، في آخر موسم الحج أواخر ذي الحجة من عام ١٣٨٣ . هديةً من شيخنا المؤلف حفظه الله تعالى . قدّمها لي تلميذه الفاضل الأخ الشيخ محمد قاسم البلوجستاني ، بالمدينة المنورة .

ولما عدت إلى بلدي حلب ، نظرتُ في الكتاب نظرة إجمالية ، فألفيته كتاباً بديعاً نافعاً للغاية ، حاوياً لدُرَرٍ وغُرَرٍ من المباحث والفوائد والنقول الغالية ، فهممتُ أكثر من مرة أن أقرأه فلم يتح لي .

وحين اعتُقلت في صيف عام ١٣٨٦ ، وحُبست في السجن الحربي في بلدة (تَدْمُر) في قلب بادية الشام ، وجدتُني أكثر ما أكون تفرغاً للقراءة والمطالعة ، ولكن الإنسان في مثل تلك الحال ، لا يخلو من انقباض واكتئاب نفسي ضمناً . فليس كلّ كتاب يستهويه ، أو يطيب له النظرُ فيه .

فرأيتُ الكتابَ الذي آنَسُ به ، وأهَشّ له ، وألقي إليه بالنظر والخاطر جميعاً هو هذا الكتاب — على ثِقَلِه العلمي — فقرأته وطالعته مطالعة هادئة متروّية متواصلة . فوجدته جمّ العلم . غزير الإفادة . غنيّ الجِدّة في كثير من مباحثه وفصوله . زاخراً بالتحقيق والاستدلال ، ممتعاً نافعاً يتعلّقُ

قارئه بالفائدة منه بأقصر نظرة . فكان لي في الوحشة والغربة خيراً من ذي مُروءة .

ورأيته جديراً بأن يعاد طبعه في بلادنا ، ليتيسر وصوله إلى أيدي العلماء وطلاب العلم في البلاد العربية وغيرها ، فقرأته قراءة ثانيةً لاحظتُ فيها تهيئته للطبع إذا قدّر الله تعالى الفَرَج والخروج ، ثم فرّجَ الله تعالى وأنعم ، فقرأته مرة ثالثة قراءة تحقيق وتعليق ، في أواخر عام ١٣٨٩ — ١٣٩٠ في مدينة الرياض بالمملكة العربية السعودية، حيث أقوم فيها بالتدريس بكلية الشريعة.

أما عملي في الكتاب — وأوجز القول فيه إذ هو بين يدي القارىء — فهو أني قابلت نصوصَه بأصولها المنقولة منها ، حتى إذا وقفت فيها على تحريف صححته ، أو نقصٍ في نص استدركته وأتممته ، وفصّلتُ جُمَلَ الكتاب وعباراتِه تفصيلاً ، ورقّمتُ مقاطعه حيث رأيت ذلك مفيداً ، وعنونتُ مقاطعه وفصوله ومباحثه وتنبيهاته وفوائده التي لم يعنون لها المؤلف حفظه الله تعالى ، اعتماداً على إذنه الكريم بذلك .

وربطتُ بين مباحثه وجُمَلِه بالإحالة من بعضها إلى بعض ، وعلّقتُ عليه ما يتمم مقاصده ، ويزيد فوائده وفرائده ، ويكمل ضوابطه وقواعده ، وعزوتُ كلَّ قول إلى مصدره وقائله ، أداءً للأمانة وتمتيناً للإفادة والمعرفة ، وأسهبتُ في بعض التعليقات إذ رأيت المقام يقتضي ذلك ، وصنعتُ له محتوىً عاماً لتَقرُب الاستفادةُ منه بأيسر نظرة . وتخيّرتُ له أجود الورق والطباعة ليخرج في أجمل حلّة .

وكان أخي وتلميذي الشاب الباحث النابه الأستاذ الشيخ محمد عوّامة ، قد طالع هذا الكتاب في نسخته ، وكتب عليها بعض الفوائد والملاحظات ، فقدّمها لي عند خدمتي لهذا الكتاب ، فاستفدتُ منها فوائد كريمة ، فأسجّلُ له شكري وثنائي ، وأدعو الله أن ينفع به ويتم عليه الفضل والنعمة .

مصطلحات الكتاب

جرى المؤلف في كتابه هذا على مصطلحات خاصة به ، في تسمية الكتب التي نقل منها وتسمية مؤلفيها ، بغية الاختصار ، وعقد لذلك فصلاً خاصاً ختم به هذا الكتاب ، وهو (الفصل العاشر) ص ٤٦٩ — ٤٧٣ ، بيّن فيه كل ما اصطلح عليه .

وكان حفظه الله تعالى علّق بعض التعليقات على مواضع من الكتاب ، فأبقيتها كما هي ، وجعلتُ في ختامها حرف (ش) بين هلالين ، إشارةً إلى أنها من قلم شيخنا المؤلف ، وما يأتي بعد هذا الحرف في التعليقات فهو من قلمي .

ومن عادة شيخنا — ولم يُنبّه عليها في فصل المصطلحات — أنه يضع العبارة التي يزيدها على النص من كلامه بين هلالين هكذا (...) ، وإنما يفعل هذا لاستكمال ايضاحها ، أو إتمام المراد منها ، أو لذكر محترزها ، أو دفع الاشتباه عنها ، أو نحو ذلك ، فأبقيت ما وضعه شيخنا بين هلالين كما هو . وأنا قد أضع بين مثل ذينك الهلالين : الاسمَ أو الكلمة أو الجملة التي أريدُ إبرازها أو تمييزها عمّا قبلها وبعدها ، ولم أميز بين صنيعي هذا وصنيع شيخنا في ذلك ، إذ الخطب سهل في هذا ومعروف لأهله ، فيكفي فيه مجرد التنبيه .

زيارتي للمؤلف وإجازتي منه

كان من أغلى المقاصد عندي أن أزور علماء الهند وباكستان في ديارهم ، للاستفادة من كريم نفحاتهم ، والتزود من غزير علومهم وبركاتهم ، وقد أكرمني الله بهذا في عام ١٣٨٢ ، فرحلت إلى الهند وباكستان رحلة طويلة علمية شخصية ، لقيت فيها الشيوخ والعلماء ، وزرت فيها المدارس والمعاهد والجامعات ، وتلقيت ممن لقيت ، ممن عُرفوا بالعلم والدين من علماء تلك الديار الواسعة العريضة ، وما أكثر ما فيها من الفضلاء والعلماء والصلحاء ...

وكانت زيارتي للمؤلف حفظه الله تعالى في يوم الأحد ٣٠ من ربيع

الآخر سنة ١٣٨٢ ، في دار العلوم الإسلامية ، في بلدة أشرف آباد — تندو إله يار — التابعة لحيدر آباد السِّنْد . فحظيتُ به لقاءً وتلقياً واستفادة وإجازة شفاهاً وكتابة ، ولشيخنا ثَبَتٌ لطيف مطبوع . خاص بشيوخه في الحديث وكتبه وأسانيده وإجازاته منهم ، ناولني إياه مناولة . وانتفعت بمجالسته انتفاعاً عظيماً ، وبارك الله لي في لقائه . ثم تابعت الاستفادة منه بالمكاتبة . ثم أكرمني الله الآن بخدمة كتابه هذا .

وفي الختام : أسأل الله تعالى الذي مَنَّ عليَّ بخدمة هذا الكتاب . وحقّقَ لي فيه الأمنيّة والرجاء . أن يتقبل مني عملي ، ويغفر لي خطأي وزللي ، ويجزل النفع بما كتبته وعلقته لدى العلماء والمستفيدين ، فأنال بذلك صالحَ دعواتهم ، وكريمَ ترحّماتهم . فأسعد بها وأكون من الفائزين .

كما أرجو منه سبحانه أن يبارك في عمر شيخنا المؤلف الهُمَام . الذي سمَحَ لي بالتطفل على كريم موائده وإفاداته ، والاستنارة بهَدْي معارفه وقَبَساته ، وأن يزيد في حسناته وبركاته . وينفعَ بعلومه ومؤلفاته . ويختمَ بالصالحات أعمالنا ، ويُسدّدَ منا أقوالَنا وأفعالَنا ، ويحفظ علينا ديننا وإيماننا . في أنفسنا وأهلينا . وأولادنا وذوينا ، ويتولانا وإياهم في الدنيا والآخرة . ويرحمَ والدينا ومشايخنا وسائر المسلمين ، وهو أرحم الراحمين . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

وكتبه

الرياض في ٢١ من رمضان المبارك ١٣٩١ — عبد الفتاح أبو غدة

وفقه الله

ترجمة المؤلف[1]

هو العلامة المحقق ، والبحاثة المدقق ، الثَّبْت الحجة ، المفسّر المحدّث الفقيه الأصولي البارع الأريب . المؤرخ الأديب ، الورع الزاهد الصوفي البصير ، ظَفَر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي . وُلد — بارك الله في عمره — في ١٣ من ربيع الأول سنة ١٣١٠ ، بدار آبائه بقرب دار العلوم في ديوبند ، أعظم مراكز العلم في البلاد الهندية ، وتوفيت أمه وهو ابن ثلاث سنين ، فربّته جدّته أحسن تربية ، وكانت امرأة حاجّة صالحة ، فتلقّن منها صلاحَها وتقواها .

ولما تمّ له من العمر خمس سنوات شرع في قراءة القرآن الكريم عند كبار حفظته في ديوبند مثل الحافظ نامدار مدرّس دار العلوم ، ونائبه الحافظ غلام رسول ، ومولانا نذير أحمد ، وهو أخو جدته . ولما أتم السابعة شرع في قراءة الكتب الأوردية والفارسية وكتب الحساب والرياضي ، عند الشيخ الجليل مولانا محمد ياسين ، وهو والد كبير علماء باكستان الآن مولانا العلامة الشيخ محمد شفيع الديوبندي، المفتي الأعظم في كراتشي ومؤسس دار العلوم الإسلامية فيها ، مُدّ ظِلّه المنيف .

ثم انتقل من ديوبند إلى تهانه بهون ، إلى مجلس خاله (حكيم الأمة) مولانا محمد أشرف علي التهانوي قدس الله سره ، وشرَعَ في قراءة الكتب العربية في الصرف والنحو والأدب ، عند العلامة المتمكن مولانا محمد عبد الله الكنكوهي ، وسمع من خاله حكيم الأمة شيئاً من علم التجويد . ونبذاً من « التلخيصات العشر » له ، وأجزاءً من « المثنوي » للجلال الرومي . وقرأ عند أخيه العالم مولانا سعيد أحمد شيئاً من « التلخيصات » .

---

(١) مستفاداً أكثرُها منه حفظه الله تعالى .

ثم لما اشتغل خاله حكيم الأمة في تأليف كتابه العظيم : « بيان القرآن » ، بالأوردية ، ذهب به إلى كانبور ، وأدخله في المدرسة المسماة (جامع العلوم)، التي كان الشيخ حكيم الأمة قد أسّسها حين إقامته في كانبور ، وفوّض تدريسه وتعليمه إلى أرشد تلامذته : مولانا محمد إسحاق البردواني ومولانا محمد رشيد الكانبوري ، فقرأ عندهما كتب الحديث المقررة في تلك البلاد ، وهي: صحيح البخاري ، وصحيح مسلم ، وسنن أبي داود ، وسنن النسائي ، وسنن الترمذي ، وسنن ابن ماجه ، ومشكاة المصابيح ، مع ما يُعزّزُ دراستها من كتب المصطلح وعلوم الحديث ، كما قرأ عندهما كتب الفقه والتفسير والأدب المقررة بكاملها ، وشيئاً من العلوم العقلية .

ولما فاز بسَنَد العلوم الشرعية والعقلية ، متميزاً بمواهبه وجِدّه على سواه من الطلبة النابهين ، انتقل إلى سَهارنفور ، وجلس في مدرسة (مظاهر العلوم) ، وحضر دروس الحديث الشريف عند العارف بالله الإمام المحدِّث الفقيه مولانا خليل أحمد السهارنفوري ، مؤلف « بذل المجهود في شرح سنن أبي داود » .

وبعد مدة من ملازمته لهذا العارف المحدث الإمام ، أجازه بالحديث وعلومه وبسائر العلوم النقلية والعقلية ، وفاز بسَنَد الإتمام والفراغ من الدراسة العليا في سنة ١٣٢٨ ، فكانت سِنّه حينذاك ١٨ سنة ، وهي سِنٌ صغيرة لا يرتقي فيها إلى ذروة هذه المرتبة إلا الأفذاذ النابغون . وقد حضر في هذه المدة أيضاً بعض كتب المنطق والهندسة والرياضي العالية ، عند مدرّسيها في المدرسة المذكورة ، ومنهم مولانا عبد اللطيف ناظم المدرسة ومولانا عبد القادر البنجابي .

ونظراً لمزيد تفوّقه وبالغ ذكائه ونبوغه عُيّنَ مدرساً في المدرسة المذكورة فدرّس فيها زُهاء سبع سنين : علمَ الفقه والأصول والمنطق والفلسفة وغيرها . ثم انتقل منها إلى مدرسة (إمداد العلوم) في تهانه بهون ، واشتغل بتدريس كتب السّنّة المقرّرة هناك ، وهي الكتب السبعة التي سبق ذكرها . وبتدريس

الفقه والتفسير ، فأفاد وأجاد ، وتخرّج على يديه جموع من العلماء الأفذاذ ، نشروا العلم في تلك الربوع ، وأناروا مسالك الشريعة للناس .

ثم فوّض إليه مولانا حكيم الأمة تأليف كتاب « إعلاء السنن » مع الإفتاء والتدريس ، فقام بكل ذلك خيرَ قيام ، وبقي في تأليف « إعلاء السنن » نحو عشرين سنة ، فألّفه في ١٨ جزءاً بل مجلداً ، وألّف له مقدمتين في جزئين أيضاً ، فتمّ هذا الكتابُ العُجاب في عشرين جزءاً ، وأضاف إليها كتاباً آخر سماه : « إنجاء الوطن عن الازدراء بإمام الزمن » ، ترجم فيه التراجم الواسعة الجيدة للإمام أبي حنيفة وتلامذته وتلامذتهم وهكذا ، مقتصراً فيه على الفقهاء المحدّثين منهم ، وطُبع الجزء الأول من هذا الكتاب في كراتشي سنة ١٣٨٧ .

ثم أمره مولانا حكيم الأمة بتأليف « دلائل القرآن على مسائل النعمان » ، على منوال « أحكام القرآن » للجصاص ، وقد ألّف منه مجلدين كبيرين انتهيا بسورة النساء ، وطُبعا في كراتشي سنة ١٣٨٧ — ١٣٨٨ ، وما يزال باقيه تحت التأليف ، وهو كتاب جدير أن يقال فيه بلسان الفقهاء والعلماء : « النظرُ فيه نعيمٌ مقيم ، والظفرُ بمثله فتحٌ عظيم » .

وألّف كتباً عديدة بالأوردية حين إقامته في تَهانه بَهون ، منها « القول المتين في الإخفاء بآمين » ، و« شق الغين عن حق رفع اليدين » ، و« رحمة القدوس في ترجمة بهجة النفوس » ، و« فاتحة الكلام في القراءة خلف الإمام » ، حقّق فيه أنه لا تجب القراءة خلف الإمام في الصلوات كلها ، وخاصةً الجهرية ، أما في السرية فتجوز كما هي رواية عن الإمام أبي حنيفة أيضاً .

وقلتُ للشيخ حفظه الله تعالى أثناء زيارتي له — وقد ذكَرَ لي ذلك — : وهو قولُ الإمام محمد أيضاً ، فقال : نعم وإن ردّه الكمال بن الهمام . وله « كشف الدجى عن وجه الربا » بالعربية ، مطبوع وحده وفي ضمن

« الفتاوى الإمدادية » ، التي كان يجيب بها عن أسئلة المستفتين التي كانت ترد على خاله حكيم الأمة ، مما يتعلق بالفقه وغيره ، حتى بلغَتْ سبعَ مجلدات ضخام ، وسماها الشيخ حكيم الأمة : « إمداد الأحكام في مسائل الحلال والحرام » .

ثم انتقل إلى المدرسة المحمدية في برنكون في (بُرْما) ، واشتغل هناك بالتبليغ والوعظ والتذكير زهاء سنتين ، ثم رجع إلى تهانه بهون وتابع في تأليف « دلائل القرآن » مع الإفتاء والتصدّي لتفقيه الناس .

ثم رحل إلى داكة في شرقي باكستان قبل وجود باكستان ، وعُيِن بجامعتها مدرساً للحديث والفقه والأصول ، ثم عُيِن صدرَ المدرسين بالمدرسة العالية في داكة ، وبقي كذلك ثماني سنين ، وأسس هناك (الجامعة القرآنية العربية) ، وهي الآن أحسن مدرسة عليا في شرقي باكستان ، لتعليم علوم القرآن والحديث والفقه وغيرها .

ثم انتقل إلى غربي باكستان حيث هو الآن ، في أشرف آباد – تندو إله يار – التابعة لحيدر آباد السِّنْد ، في دار العلوم الإسلامية ، صَدْرَ المدرّسين بها ، يُدرّسُ الحديث الشريف ويقوم بالإفتاء للسائلين والمستفتين ، وينفع بحاله ومقاله وصالح أعماله الطلبةَ والمستفيدين ، مَدّ الله في عمره الشريف ، وبارك في حسناته وعلومه ، وأسبغ عليه ثوب العافية حتى يتضاعف نفعُه ، وتتمّ آثارُه ، ويبلُغَ من الله الرضوانَ العظيم .

تقريظ (*)

الإمامِ الهُمَام ، مقدامِ العلماء الكرام ، بهجةِ الأنام وشيخ الإسلام ، حكيم الأمة المحمدية ، مجدّد الملة الإسلامية الحنيفية ، تاج الملة ، سراج الأمة ، التقي النقي ، المحدّث المفسر الفقيه الولي ، مولانا الحافظ الثقة ، الثّبْت الحجة ، الشيخ أشرف علي التّهانوي ، قدّس الله سِرّه ، ورَفَع في أعلى الدارين درجاته ، ومتَّعَ المسلمين بمسلسل كلماته ، قال رحمه الله تعالى يوماً في مجلسه الخاص ، مثنياً على كتاب « إعلاء السنن » الذي هذه « مقدمته » ، ما تعريبُه :

الحمد لله ، قد ظهر بالخانقاه الإمدادية (تَهانه بهون) عمَلٌ عظيم ، لم يوجد نظيره في أكبر مراكز العلم الدينية بالهند ، وهو جمعُ الأحاديث المؤيِّدة للإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه ، في مسائل الخلاف من كل باب ، وهذه السلسلة اسمُها « إعلاء السنن » .

ولعدم الوقوف على تلك الأحاديث، ظَنّ كثيرٌ من الحنفية ـــ فضلاً عن الطائفة الحشويةِ المدّعيةِ العملَ بالحديث ، المنكِرَةِ لتقليد الفقهاء العليّة ـــ أنّ مذاهب هؤلاء الفقهاء ، لا سيما مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى تُخالف الحديثَ في كثير من المسائل .

فبتأليف هذا الكتاب القيم « إعلاء السنن » ، ظهر للناس عامة ، وللعلماء خاصّةً أن ليس مسألة من مسائل أبي حنيفة رحمه الله تعالى مخالفةً للكتاب والسنة ، والحمد لله على ذلك حمداً كثيراً ، ولقد بذلنا الجهد في هذا العمل

(*) كان هذا التقريظ والذي يليه في مستهل الكتاب ، فقدّمتُهما إلى هنا ليُستَهلَّ الكتاب بالنصّ مباشرة .

مدةً طويلة ، وأنفقنا له أموالاً جزيلة ، حتى تمَّ العمل بفضل الله وكرمه ، فالحمد لله الذي بعزته وجلاله تتم الصالحات ، وله الشكر الجزيل على ذلك ألفَ ألفِ مرة[1] .

وقال يوماً رحمه الله تعالى ما تعريبُه : لو لم يكن بالخانقاه الإمدادية (تهانه بهون) إلا تأليف «إعلاء السنن» ، لكفى به كرامةً وفضلاً ، فانه عديمُ النظير في بابه .

وقال رحمه الله تعالى بعد ما أمعن النظر في الجزء الرابع من «إعلاء السنن» ما لفظه[2] :

بعدَ الحمدِ والصلاة ، لما نظرتُ في هذه الحصة الرابعة ، من كتاب «إعلاء السنن» بعد انتهاء تأليفها ، علاني سُرورٌ اضطرّني إلى إظهاره قَوْلاً بدعائي للمؤلِّف ، ومَدْحي للمؤلِّف ، وفِعْلاً بإعطاءِ ردائي له لإدخال السرور عليه ، رجاءَ أن يُدخلني الله تعالى فيمن يَخدُم من يَخدُم الدين ولو بشيء من المسرّة .

حقَّق الله تعالى رجائي ورجاء كل من يَخدُم الدين ، بفضله وببركةِ سيد الخلق أجمعين ، وصلاةُ الله وسلامُه عليه وعلى آله وأصحابه كلَّ حين . وكان هذا في غرّة جمادى الآخرة سنة ١٣٤٦ .

كتبه أشرف علي

---

(١) من «ملفوظات الإفاضات اليومية» المجلد الثالث ص ١٥٨ . (ش).
(٢) من «إعلاء السنن» ٤ : ٣٩ من طبعة الهند . (ش) .

تقريـــظ

العلامةِ المحقق الناقدِ البحاثة ، نائبِ شيخ الإسلام بالمملكة العثمانية التركية سابقاً ، وزينة البلاد المصرية لاحقاً . صاحب الفضيلة الأستاذ مولانا محمد زاهد الكوثري رحمه الله تعالى :

قال رحمه الله تعالى في مقالته (حظ العلماء الهندية في خدمة الأحاديث النبوية)[1] ما لفظه :

« وكذلك عُني بهذا الأمر العلامة الأوحد والحبر المفرد . شيخ المشايخ في البلاد الهندية ، المحدّث الكبير ، والجهبذ الناقد البصير . مولانا حكيم الأمة محمد أشرف علي التهانوي ، صاحب المؤلفات الكثيرة ، البالغِ عدَدُها نحوَ خمسِ مئةِ مؤلّف ما بين كبير وصغير[2] .

فألّف — طال بقاؤه — كتابَ « إحياء السنن » وكتابَ « جامع الآثار » في هذا الباب ، ويُغني عن وصفهما ذكرُ اسم مؤلّفِهما العظيم ، وكلاهما مطبوع بالهند[3] ، إلا أن الظفر بهما أصبح بمكان من الصعوبة ، حيث نفدت

---

(١) طُبعت هذه المقالة في مجلة « الإسلام » بمصر في سنة ١٣٥٧ ، ثم أشاعتها مجلة « المفتي » في ديوبند ، ثم نقلتها منها مجلة « الصّديق » بمُلْتان في شهر رجب سنة ١٣٧٣ . (ش) . وانظرها بتمامها وطولها ونفاستها في كتاب « مقالات الكوثري » ص ٧١ — ٧٦ ، تحت عنوان (أحاديث الأحكام وأهم الكتب المؤلفة فيها ، وتناوب الأقطار في الاضطلاع بأعباء علوم السنة) .

(٢) قد زادت مؤلفاته عند وفاته على ألف .

(٣) كتابه « إحياء السنن » لم يطبع ، بل ضاع وطارت به أيادي الزمن . وقد طُبع بهذا الاسم كتابٌ لبعض الناس من خُدّامه ، لم يقع من الشيخ حسبَ مرامه ، فاستدركتُ عليه . (ش) .

نسخهما المطبوعة ، لكثرة الراغبين في اقتناء مؤلفات هذا العالم الرباني ، وهو الآن قد ناهز التسعين (١) . أطال الله بقاءه . وهو بركة البلاد الهندية ، وله منزلة سامية عند علماء الهند ، حتى لقبوه : (حكيم الأمة) .

وهذا العالم الجليل قد أشار على تلميذه وابن أخته ، المتخرج في علوم الحديث لديه ، المحدث الناقد ، والفقيه البارع ، مولانا ظفر أحمد التهانوي زادت مآثره ، أن يستوفي أدلة أبواب الفقه . بجمع أحاديث الأحكام في الأبواب ، من مصادر صعبة المنال ، مع الكلام على كل حديث في ذيل كل صفحة ، بما تقضي به صناعة الحديث من تقوية وتوهين وأخذ ورد على اختلاف المذاهب .

فاشتغل هذا العالم الغيور بهذه المهمة الشاقة نحو عشرين سنة ، اشتغالاً لا مزيد عليه ، حتى أتم مهمته بغاية من الإجادة بتوفيق الله سبحانه ، في عشرين جزءاً لطيفاً بقطع « آثار السنن » ، وسمى كتابه هذا « إعلاء السنن » ، وجعل له في جزء خاص مقدمة بديعة في أصول الحديث نافعة للغاية في بابه .

والحق يقال : إني دهشت من هذا الجمع وهذا الاستقصاء ، ومن هذا الاستيفاء البالغ في الكلام على كل حديث بما تقضي به الصناعة متناً وسنداً ، من غير أن يبدو عليه آثار التكلف في تأييد مذهبه ، بل الإنصاف رائده عند الكلام على آراء أهل المذاهب ، فاغتبطت به غاية الاغتباط . وهكذا تكون همة الرجال وصبر الأبطال . أطال الله بقاءه في خير وعافية . ووفقه لتأليف أمثاله من المؤلفات النافعة .

وقد طبع المؤلف حفظه الله(٢) . نحو عشرة أجزاء من ذلك الكتاب طبعاً حجرياً . وقد نفدت نسخ الأجزاء الأول . وأما طبع الباقي فيجري

---

(١) لا بل توفي رحمه الله تعالى وهو ابن إحدى وثمانين . (ش) . في ١٦ من رجب سنة ١٣٦٢ رحمات الله عليه .

(٢) بل طبعته الخانقاه الإمدادية . بأمر سيدي حكيم الأمة قدس سره . (ش) .

ببطء بالغ[١] ، فيا ليت بعض أصحاب المطابع الكبيرة بمصر ، سعَى في جَلْب الكتاب المذكور من مؤلّفه ، وطبعَ تمامَ الكتاب من أوله إلى آخره بالحروف الجميلة المصرية[٢] ، ولو فعَلَ ذلك أحدُهم لخدم العلم خدمةً مشكورة ، وملأ فراغاً في هذا الباب » .

---

(١) قد طُبع كتاب « إعلاء السنن » طبعاً حجرياً من الجزء الأول حتى الجزء الحادي عشر ،مع المقدمة الحديثية هذه ،في الهند في تهانه بهون عام١٣٤١ وما بعده، ثم طُبع باقي الكتاب من الجزء الثاني عشر حتى الجزء الأخير الثامن عشر ،مع المقدمة الفقهية في كراتشي بباكستان بين عام ١٣٨٥ — ١٣٨٧ .

وطُبعت المقدمة الحديثية هذه طبعة ثانية بالحروف عام ١٣٨٣ بكراتشي ، ثم طبع فيها بالحروف أيضاً الجزء الثاني من « إعلاء السُّنَن » عام ١٣٨٤ ، ولم يَصدُر غيرهما مطبوعاً بالحروف فيما أعلم ، فالله المسئول أن ييسر للقائمين على نشره : إخراجَ بقية الأجزاء من الكتاب ، بتلك الحُلّة القشيبة من الطباعة الجميلة المُشْرقة ، لينتفع به المشتغلون بالسنة والفقه بالدليل وأحاديث الأحكام ، ولتندفع تلك الشبهات التي علِقَتْ بذهن بعض الناس ، من أنّ الحنفية يعتمدون الرأي والقياس أكثر من اعتمادهم السنة والآثار .

(٢) وقد حقّق الله أُمنيّة الشيخ رحمه الله . حيث بُدِىء الآن بطبع هذا الكتاب فعلاً بالحروف الجميلة والطباعة الفاخرة في كراتشي بباكستان ، وفقنا الله لإتمام هذا المشروع الجليل . (ش) .

قواعد في علوم الحديث

للعلامة المحقق المحدث الفقيه ظفر أحمد العثماني التهانوي

حققه وراجع نصوصه وعلق عليه

عبد الفتاح أبو غدة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الذي شرَحَ صدورَ أهل الإسلام للسُنَّة ، فانقادت لاتِّباعها ، وارتاحت لسماعها . وأمات نفوسَ أهل الطغيان بالبدعة ،بعد أن تمادَتْ في نِزاعها ، وتغالت في ابتداعها . وأشهَدُ أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، العالمُ بانقياد القلوب وامتناعها ، المطَّلعُ على ضمائر الصدور في حالتي افتراقها واجتماعها .

وأشهَدُ أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله ، الذي انخفضت به كلمةُ الباطل بعد ارتفاعها ، وتلألأت بوجهه أنوارُ الهدى ، وقَوِيت حُجَّتُها بعد انقطاعها ، ﷺ ما دامت السماوات والأرض هذه في سُموّها وهذه في اتساعها ، وعلى آله وأصحابه الذين كسروا جيوشَ المَرَدة الطاغية ، وفتحوا حصون قلاعها ،وحفظوا على أتباعهم أقوالَه وأفعالَه وأحوالَه ، حتى أَمِنَتْ السُّنَنُ الشريفة من ضياعها [1] ،وعلى التابعين لهم بإحسان .

---

(١) هذه الخطبة مأخوذة من مقدمة « فتح الباري » للحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى . (ش) .

لا سيما إمامِنا الأعظم أبي حنيفة النعمان ، رضي الله تعالى عنه وأرضاه وخصَّه بمزيد الفضل منه والرضوان. الذي كُلُّ الناس عِيالٌ عليه في الفقه . كما قاله أجلّة الأعيان . ولو كان الدين عند الثُّريَّا لتناوله . كما أشار إليه سيِّدُ ولد عدنان ﷺ ،ما طلع القمران وتعاقب المَلَوان .

أما بعد فإنَّ أولَى ما صُرِفَتْ فيه نفائس الأيام . وأعلى ما خُصَّ بمزيد الاهتمام : الاشتغالُ بالعلوم الشرعية ، المتلقَّاةِ عن خير البرية . ولا يرتابُ عاقل في أن مدارها على كتاب الله المقتفَى . وسُنَّة نبيه المصطفى ، وأنَّ باقي العلوم إما آلات لفهمهما ، وهما الضالَّة المطلوبة ، أو أجنبية عنهما وهي الضارَّة المغلوبة . .

وكان من فِتَن هذا الزمان سَعْيُ بعض المتشددين في إماتة السنن التي هي أُصول لفروع الإمام أبي حنيفة النعمان ، وأطالوا ألسنتهم فيه بالطعن والافتراء والبهتان ، وفي مذهبه بأن لا دليل له ولا برهان من السنة الصحيحة والقرآن ، وأَيمُ الله إنَّ هذه فِرية بلا مِرية ، ودعوى لا أساس لها ولا بُنْية .

فمسَّت الحاجةُ إلى إقامة الدلائل الحديثيَّة ، على مُهماتِ الفروع من مذهب السادة الحنفيَّة . لتُدحَضَ بها حُجَّةُ الطائفة الباغية . وتُحصَرَ بها صُدورُ الجماعة الطاغية . وتَنشرحَ قلوبُ أهل السنة بالأنوار اللامعة ، من دلائلَ قويةٍ شموسُها طالعة ، في أسانيدَ عالية . ومتونٍ غالية ، لا تَسمع فيها لاغية ، بل كأنها جَنَّة قُطوفُها دانية . مع تصحيح الأحاديث أو تحسينها على الأُصول المتلقاة بالقبول عند علماء الرواية ، ومع تقرير استنباط ما يُحتاجُ إليه بالقواعد المقررة عند فقهاء الدراية .

فشَرَع في هذا الخطب الجَلَل ، سلطانُ العلم في زمانِهِ والعَمَل ، سَبَّاقُ غايات ، وصاحبُ آيات ، حكيمُ الأُمة المحمدية ، مجدِّد الملة الإسلامية ، أَشرفُ الأَولياءِ الكاملين ، مِقدامُ العلماءِ الراسخين ، التَّقي النَّقِي المحدِّثُ المفسِّرُ الفقيهُ الولي ، سيدي الشيخ الحافظ[1] الثقة الثَّبْت العلامة مولانا أشرف علي . حجة الله في زمانه على الإطلاق ، الذي أذعن لحكمته البالغة ، وفطنته النابغة علماءُ الآفاق .

وكان قد سوَّد من قبلُ بسنين بعضَ ذلك في جميع الأبواب الفقهية ، وسمَّاه «إحياء السُّنَن» ولكنه ضاع منه ، وطارت به أيادي الزمن . ثم بعدَ برهة من الزمان عاد في كتابته على منهج غير المنهج السابق ، وسماه «جامع الآثار» . وقد شاع بحمد الله تعالى في الأَقطار ، لكنه لم يتجاوز أبواب الصلاة .

ثم لم يفرغ ـ أطال الله بقاءه لكثرة الواردين إليه والصادرين ، والطالبين الوصولَ إلى الله من السالكين والذاكرين ـ لإتمام هذا الكتاب وتكميله ، فأَمَر بعضَ خُدَّامه المشتغلين بخدمة العلم عنده بتتميمه وتعجيله ، وأن يَعرض عليه كلَّ ما يَكتُب لِيُزَيِّنَه باصلاحه وتحسينه وتجميله ، فامتثل أمرَه بعضُ الناس مِن خُدَّامه ، وألَّفَ في ذلك أجزاءً عديدة لم تقع

(١) يدل على حفظه للأحاديث النبوية كثرةُ ما يوجد في مواعظه من الأحاديث ، وهي تُنيفُ على ألف ، وكلها حدّث بها حفظاً مع الاحتياط والتوقي التام في الرواية ، بأن يقول بعد نقله الحديث : إنه كذا ، أو نحوه ، أو كما قال ، ومع عزوه أكثرها إلى من خرّجه . (ش) .

من الشيخ حسب مرامه ؛ لإدخاله فيه أشياء مِن نقضِه وإبرامه .

ثم بعد ذلك أمرَني بتحمُّل هذا الحمل الثقيل ، وتجشم هذا الخطب الجليل ، فامتثلتُ أمرَه مستمدًا من بحار علومه . ومقتبساً من أنوار بدوره ونجومه ، وألَّفتُ في ذلك أجزاءً هَبَّتْ عليها منه نسيمُ القبول . ووقعتْ عنده حسبَ المرام والمأمول ، فسمَّاها « إعلاء السنن » وأمر بطبع جزء منها . وقد شاع بحمد الله فيما مضى من الزمن .

ثم أمَرني أن أستدرك على بعض الناس هذا ما وقَع منه في تأليفه من الخطأ والزلل ، وأن أكتب لهذا الكتاب مقدِّمةً على عجل ، تُفيد بصيرةً لمن يطالعه ، وتكون أساساً لكلامِنا في تصحيح الأَحاديث وتحسينها ، وكلِّ ما يتعلق بالباب . مشتملةً على أُصول تلقَّاها المحدثون بالقبول والاستحباب ، مبيِّنةً لقواعد خالفَ فيها علماؤنا الحنفية جماعةُ المحدثين ، فإنَّ لكلٍّ وجهةً هو مولِّيها في باب التصحيح والتضعيف والتحسين .

وإذا علمتَ ذلك تنكشفُ لك حقيقةُ طعنِ الطاعنين على معشرنا الحنفية ، بأنهم يحتجون بالضعاف في زعمهم ، وأنَّ منشأه الغفلةُ عن أُصولهم والجهلُ بقواعدهم ، فرُبَّ ضعيف عند المحدِّثين صحيحٌ عند غيرهم وكذا بالعكس .

ولا شك أن أُصول التصحيح والتضعيف ظنية ، مدارُها على ذوق المحدِّث والمجتهد غالباً . فلا لوم على محدِّث ومجتهد يخالف فيها غيرَه من المحدثين والمجتهدين ، ألا ترى مسلماً قد خالف البخاري في بعض

الأُصول ، فاشترَطَ أحدُهما [١] في قبول العنعنة اللقاءَ مرَّةً والوصولَ ، ولم يشترطه الآخَرُ [٢] ،واكتفى فيه بالمعاصرة وإمكان اللقاء،ووافقه عليه جمهور العلماءِ الفحول .

وكذا خالفَ ابنُ حبان جمهورَ المحدثين في قبول روايةِ المجهول والاحتجاج بها إذا كان الراوي عنه وشيخُه كلاهما ثقتين . ولم يكن الحديث منكرًا ، فماذا على الحنفية لو خالفوا كذلك في بعض الأُصول ؟ فكلُّ امرىء رادٌّ ومردودٌ عليه غيرَ الرسول ، ﷺ ما هَبَّتْ الدَّبُور والقَبُول [٣] .

فألَّفتُ هذه « المقدمة » بعد ما فرغتُ من (الاستدراك) على بعض الناس في تأليفه ، وسمَّاه الشيخ « الاستدراك الحسن على إحياء السُّنَن » . وسمَّى هذه المقدمة « إنهاء السَّكَن إلى من يطالع إعلاءَ السُّنَن » [٤] .وهي تشتمل على مقدِّمة وفصول . والله أسأَل التوفيق والقبول ، فهو خير موفِّق وأكرم مسئول ، ورضاه هو المطلوب وأرجى مأمول .

---

(١) وهو البخاري .

(٢) وهو مسلم .

(٣) الدبور : ريح تهب من جهة المغرب . والقَبُول : ريح الصَّبا . وهي التي تهب من جهة المشرق .

(٤) وهي التي عدَّلتُ اسمَها بموافقة المؤلف حفظه الله تعالى إلى (قواعد في علوم الحديث) .

المقدمة في المبادئ والحدود

اعلم أنَّ لكل علم موضوعاً ومبادىء ومسائل .

فالموضوع : ما يُبحَث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتية .

والمبادئ : هي الأشياءُ التي يَبتني عليها العلم ، وهي إما تصوّرات أو تصديقات . فالتصورات حدود أشياء تُستعمل في ذلك العلم ، والتصديقات هي المقدِّمات التي منها تُؤلَّف قياسات العلم .

والمسائل : هي التي يشتمل العلم عليها .

ووَجْهُ الحصر أنَّ ما لا بُدَّ للعلم إن كان مقصودًا منه فهو المسائل ، وغيرُ المقصود إن كان متعلَّقَ المسائل فهو الموضوع ، وإلا فهو المبادىء ، وهي : حَدُّه ، وفائدتُه ، واستمدادُه .

أما حَدُّ علم الحديث الخاصِّ بالرواية فهو : علم يُعرف به أقوالُ رسول الله ﷺ وأفعالهُ وأحوالُه ، وروايتُها وضبطُها وتحريرُ ألفاظها .

وعلمُ الحديث الخاصّ بالدراية : علم يُعرَف منه حقيقةُ الرواية . وشروطُها وأنواعُها وأحكامها . وحالُ الرواة وشروطُهم ، وأصنافُ المرويَّات وما يَتعلَّق بها .

وأما فائدته فهي : الفوزُ بسعادة الدارين . ومعرفةُ الصحيح من غيره ، (ومعرفةُ دلائل الأحكام الفقهية . فإن غالبها مستَمدّ من علم الحديث).

وأما استمدادُه : فمن أقوال الرسول ﷺ وأفعاله .

أما أقوالُه : فهو الكلام العربي . فمن لم يَعرف الكلام العربي بجهاته فهو بمعزل عن هذا العلم ، وهي : كونهُ حقيقةً ومجازًا ، وكنايةً وصريحاً ، وعامّاً وخاصّاً . ومطلَقاً ومقيّدًا . ومحذوفاً ومضمرًا . ومنطوقاً ومفهوماً ، واقتضاءً وإشارةً ، وعبارةً ودلالةً . وتنبيهاً وإيماءً ، ونحوَ ذلك . مع كونه على قانون العربية الذي بيَّنه النحاة بتفاصيله ، وعلى قواعدِ استعمال العرب ، وهو المعبَّرُ عنه بعلم اللغة .

وأما أفعاله : فهي الأُمور الصادرة عنه ، التي أُمِرنا باتِّباعه فيها ما لم يكن طبعاً أو خاصّة به .

وأما موضوع علم الحديث : فهو السَّنَد والمَتْن . وقيل : ذاتُ رسول الله ﷺ من حيث إنه رسول الله ﷺ . والأوَّل رجَّحه السيوطيُّ وشيخُه[١] .

---

(١) يعني به : العلامة محيي الدين الكافِيَجي كما في « تدريب الراوي » للسيوطي ص ٥ . قال : « وكان يقول عن القول الثاني : هذا موضوع الطب لا موضوع الحديث » .

ومسائله : هي الأَشياءُ المقصودة منه نحو : قال رسول الله ﷺ كذا . وأمرَ بكذا ، ونَهَى عن كذا ، وفَعَل كذا .

ومبادئه : هي ما تَتوقَّفُ عليه المباحثُ ، وهو : أحوال الحديث وصفاته ، (وحدودُ أشياء تستعمل في علم الحديث) كذا في «عمدة القاري » (١) و «تدريب الراوي» (٢) .

حدود ألفاظٍ تستعمل في هذا العلم

الحديث في عرف الشرع : ما يُضاف إلى النبي ﷺ . وكأنه أُريدَ به مقابلةُ « القرآن » لأنه قديم . وقال الطيبي : الحديث أعم من أن يكون قولَ النبي ﷺ ، أو الصحابي ، أو التابعي ، وفعلَهم وتقريرَهم (٣) . وقال الحافظ في «شرح النخبة » : الخبرُ عند علماء الفن مُرادِف للحديث ، فيُطلقان على المرفوع ، وعلى الموقوف ، والمقطوع . وقيل : الحديث ما جاء عن النبي ﷺ ، والخبر ما جاء عن غيره (٤) . وقيل : بينهما عموم

---

(١) ١ : ١٤ بزيادة ما بين الهلالين المفردين ، كما تقدمت الإشارة إلى مثله في التقدمة

(٢) ص ٤ — ٥ .

(٣) وعلى هذا فهو مرادف للسنّة .

(٤) ومن هنا يقال للمشتغل بالتواريخ : أخباري . وللمشتغل بالسنة : محدِّث .

وخصوص مطلق . فكل حديث خبر ولا عكس .

والمحدثون يسمون المرفوع والموقوف بالأثر [١] . وفقهاءُ خراسان

---

(١) قال العلامة عبد الحي اللكنوي في « ظَفر الأماني » ص ٤ — ٥ « وأما الأثر فهو لغةً : البقية من الشيء . يقال : أثَرُ الدار لما بقي منها . واصطلاحاً : هو المرويّ عن رسول الله ﷺ ، أو عن صحابي ، أو تابعي مطلقاً . وبالجملة مرفوعاً كان أو موقوفاً ، وعليه جمهور المحدثين من السلف والخلف . وهو المختار عند الجمهور ، كما ذكره النووي في « شرح صحيح مسلم » ١ : ٦٣ .

وبهذا المعنى سمّى الحافظ الطحاوي كتابه : « شرح معاني الآثار المختلفة المأثورة » . مع أنه شرَح فيه الأحاديث المرفوعة أيضاً . وللطبري كتاب سمّاه « تهذيب الآثار » . مع أنه مخصوص بالمرفوع . وما ذُكِرَ فيه من الموقوف فبطريق التطفّل والتّبَع .

ومنه قولهم : الأدعية المأثورة . لما جاء عن رسول الله ﷺ . وإليه يشير كلامُ مسلم في خطبة « صحيحه » ١ : ٦٢ حيث قال : دلّت السنة على نفي رواية المنكَر من الأخبار . كنحو دلالة القرآن على نفي خبر الفاسق . وهو الأثَرُ المشهور عن رسول الله ﷺ : « من حَدّثَ عني بحديث يُرَى أنه كَذِبٌ فهو أحَدُ الكاذِبِينَ » . حيث سمّى الأحاديثَ المرفوعة أثراً .

واصطلح الفقهاء الخراسانيون ومن تبعهم على أن الحديثَ اسمٌ للمرفوع . والأثرَ اسمٌ للموقوف على الصحابة والتابعين . ومنه تسمية الإمام محمدبنالحسن الشيباني كتابه الذي ذكَرَ فيه الآثار الموقوفة بكتاب « الآثار » . وعلى هذا الاصطلاح مشى حُجّة الإسلام الغزالي في « إحياء العلوم » . ولا مناقشة في الاصطلاح » . انتهى بزيادة يسيرة .

يسمون الموقوف بالأَثر ، والمرفوعَ بالخبرِ والحديث . ويُسمَّى المحدِّث أَثَرِيّاً نسبةً للأَثَر ، وأثرتُ الحديثَ بمعنى رَوَيتُه .

والمَتْن : هو ألفاظ الحديث التي تتقوَّم بها المعاني .

والسَّنَد : الطريقُ الموصِلة إلى المتْن ، أي أسماءُ رواته مرتَّبة .

والإسنادُ : حكايةُ طريق المتن. وبهذا ظهر أنَّ المتن هو غايةُ ما ينتهي إليه الإسناد من الكلام . وقال ابن جماعة : المحدثون يستعملون السَّندَ والإسنادَ لشيء واحد[١] .

وأما المُسنَد : فله اعتبارات:

أَحدُها : الحديثُ الذي اتصل سنده من راويه إلى منتهاه ،فشَمِلَ المرفوع والموقوف والمقطوع . ولكن أكثَرُ ما يُستعمل فيما جاء عن النبي ﷺ دون غيره . وقال الحاكم وغيرُه : لا يُسْتَعْمَل إلا في المرفوع المتصل وهو الأَصح، وبه جزم الحافظ في « شرح النخبة »[٢] .

والثاني : الكتابُ الذي جُمعَ فيه ما أسنده الصحابة أي رَوَوْه. فهو اسم مفعول .

والثالث : أن يُطلَقَ ويُرادَ به الإسنادُ ، فيكون مصدراً .

في اسم « شرح معاني الآثار ... » تبعاً لما جاء في النسخة القديمة الموثوقة منه ، المحفوظة في المكتبة المحمودية بالمدينة المنورة .

(١) من « تدريب الراوي » ص ٥ .

(٢) من « تدريب الراوي » ص ١٠٧ .

والمُسْنِدُ: هو من يروي الحديث بإسناده سواءٌ كان عنده علم به، أو ليس له إلا مجرَّدُ رواية.

وأما المحدِّث: فهو أرفع منه، وهو من عَلِمَ طرق إثبات الحديث، وعَلِمَ عدالةَ رجاله وجرْحَهم، دون المقتصر على السماع. وقال ابنُ سيِّدِ الناس: والمحدِّثُ في عصرنا من اشتغل بالحديث روايةً ودرايةً، وجَمَعَ رُواةً، واطَّلع على كثير من الرواة والروايات في عصره، وتميَّزَ في ذلك حتى عُرِفَ فيه خَطُّه، واشتَهر فيه ضبطُه (١).

(١) وقد بيّن الإمام الحافظ شمس الدين الذهبي رحمه الله تعالى ما يجب أن يكون عليه المحدّث، فقال في أول ترجمة في «تذكرة الحفاظ» ترجمة سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه ١ : ٤ :

«فحقٌ على المحدّث أن يتورّع فيما يؤديه، وأن يسأل أهل المعرفة والورع ليعينوه على إيضاح مروياته. ولا سبيل إلى أن يصير العارف الذي يزكّي نقلَة الأخبار ويجرحُهم جهبذاً إلا بإدمان الطلب، والفحص عن هذا الشأن، وكثْرة المذاكرة، والسهر والتيقظ والفهم، مع التقوى والدين المتين، والإنصاف والتردد إلى مجالس العلماء، والتحري والإتقان. وإلا تفعل:

فدَعْ عنكَ الكتابة لستَ منها ولو سوّدتَ وجهك بالمِداد

قال الله تعالى: ﴿فاسألُوا أهلَ الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾.
فإن آنستَ يا هذا من نفسك فهماً وصدقاً، وديناً وورعاً، وإلا فلا تتَعنَّ. وإن غلَب عليك الهوى والعصبية لرأي ولمذهب، فبالله لا تتعب.

وإن عرفتَ أن مخلِّط مخبِّط مهمِل لحدود الله. فأرحنا منك.

فإن توسَّع في ذلك حتى عَرَف شيوخَه وشيوخَ شيوخه ، طبقةً بعد طبقةٍ ، بحيث يكون ما يَعرفه في كل طبقة أكثرَ مما يجهله منها ، فهذا هو الحافظ .. اهـ [(١)].

فبعد قليل ينكشف البَهْرَج ، ويَنكَبُّ الزَّغَل . ﴿ ولا يَحيقُ المكرُ السيء إلا بأهله ﴾ ، فقد نصحتُك .

فعلمُ الحديث صَلِف . فأين علمُ الحديث ؟ وأين أهله ؟! كدت أن لا أراهم إلا في كتاب . أو تحت تُراب ! » .

(١) من « تدريب الراوي » ص ٧ و ١١ وقال فيه : قال الشيخ تقي الدين السبكي : إنه سأل الحافظَ جمال الدين المِزّي عن حَدّ الحفظ ، الذي إذا انتهى إليه الرجل جاز أن يُطلَق عليه الحافظ ؟ قال : يَرجعُ إلى أهلِ العرف اهـ . من « التدريب » ص ١٠ .

قلتُ : وهذا هو الصواب أن مدار ذلك في كل زمان على عرف أهله . فالمحدّثُ في زماننا من كان كثير الاشتغال بمطالعة كتب الحديث ، ودرسه ، وتدريسه بإجازة الشيوخ له ، مع معرفة معاني الحديث روايةً ودرايةً . والحافظ من إذا سمع الحديث عَرَف أنه في « الصحاح » أم في غيرها ، وكان يحفظ ألفَ حديث فصاعداً بالمعنى . والحُجّة من كان قولُه : إنّ في الحديث كذا ، حُجّةً بين أقرانه لا ينكرونه عليه . فافهم لعلك لا تجده خلاف المتعارف في هذا الزمان . (ش) .

قال عبد الفتاح : ويشهد لهذا الذي قاله شيخنا التهانوي حفظه الله أني كنت سألت شيخنا العلامة الكوثري رحمه الله تعالى عن هذه التحديدات التي ذكروها في (الحافظ) و (الحاكم) و (الحجة) ، من أين جاءت ؟ وما مستندها ؟ فأجابني بأنها اصطلاح متأخر لم يعرف في السلف . وقد سمّى الحافظ الذهبي كتابه « تذكرة الحفاظ » . وترجم

وفي «كشاف اصطلاحات الفنون» للعلامة القاضي محمد أعلى التَّهانوي رحمه الله :فائدة :لأَهل الحديث مراتب :أولها : الطالب وهو : المبتدئُ الراغب فيه . ثم المحدِّث وهو : الأُستاذ الكامل ، وكذا الشيخُ والإمامُ بمعناه ، ثم الحافظ وهو : الذي أحاط علمُه بمئة ألف حديث متناً وإسنادًا ، وأحوالَ رواةٍ جرحاً وتعديلًا وتاريخاً . ثم الحُجَّة وهو : الذي أحاط علمُه بثلاث مئة ألف حديث ، كذلك قاله ابنُ المطري[١] .

فيه لجماعات من الصحابة وغيرهم ، لم يَرْوِ كثيرٌ منهم عشر العدد الذي ذكروه في (الحافظ) و (الحجة) و (الحاكم) . انتهى .

هذا ، ونفى شيخنا عبدالله الغُمَاري فرّج الله عنه في مقدمة « إعجاز القرآن » للخطابي وجودَ مرتبة (الحاكم) بين مراتب الحفاظ . وقال في مقدمة كتابه « الكنز الثمين » ص (ع) : « وليس لفظ (الحاكم) من ألقاب الحفظ ، خلافاً لما نقله الباجوري في أول حاشية « الشمائل » عن المطرزي » .قلت : لأن مادَّته لا تشعر بشيء من الحفظ .

(١) كذا جاء (ابن المطري) في الأصل وفي المصدر المنقول منه : « كشاف اصطلاحات الفنون » . ولم أهتد إليه ، وإنما وجدتُ من يُنسَب (المطري) — لا (ابن المطري) — اثنين من المحدثين :

١ — الجمال المطري : محمد بن أحمد بن محمد المدني ، صاحب « التعريف بما أنسَتِ الهجرة ، من معالم دار الهجرة » ، المتوفى سنة ٧٤١ بالمدينة الشريفة . وترجمته في « الدرر الكامنة » لابن حجر ٣ : ٣١٥ ، و « لحظ الألحاظ » لابن فهد المكي ص ١١٠ من « ذيول تذكرة الحفاظ ».

٢ — ابنُه العفيف المطري : عبدالله بن محمد بن أحمد المدني ، صاحب « الإعلام فيمن دخل المدينة من الأعلام » ، وقد سمع منه جماعة من المحدثين ، منهم الحافظ الذهبي ، وتوفي سنة ٧٦٥ ، وترجمته

وقال الجَزَرِيّ رحمه الله: الراوي: ناقلُ الحديث بالإسناد. والمُحدِّثُ: من تَحمَّل روايتَه واعتَنى بدرايته. والحافظ: من رَوى ما يصل إليه، ووَعى ما يُحتاجُ لديه. اهـ (١).

قلتُ: واختلافُ الاصطلاح في ذلك باختلاف عُرفِ كل زمان. والحاكمُ: فوقَ الحُجَّة، وهو من أحاط علمُه بجميع الأَحاديث متناً وإسنادًا وأحوالَ رواةٍ جرحاً وتعديلًا وتاريخاً. كذا هو في حفظي، ولم أجد الآن موضعَ التصريح به، ثم وجدتُه كذلك في حاشية «شرح النخبة» نقلًا عن «شَرْح الشرح» (٢).

في «الدرر الكامنة» ٢ : ٢٨٤ . و «لحظ الألحاظ» ص ١٤٣ . وقد وُصِفَ بالاشتغال بالحديث، والاعتناء بالتواريخ. وبالإفادات الحسنة المهمة.

فلعله هو المعْني هنا بابن المطري؟ والله تعالى أعلم.

ونقل الباجوري في «شرح الشمائل النبوية» ص ٤ هذا التحديد في الطالب والمحدث والحافظ ... ثم قال: «ذكره المطرزي». انتهى. والظاهر أنه تحريف عن (المطري) أو (ابن المطري). وقد نظرت كتاب «المُغرِب» للمطرِّزي فلم أجد فيه شيئاً يتصل بهذه الألفاظ. والله سبحانه أعلم.

(١) ١ : ٢٧، من «كشاف اصطلاحات الفنون». وقد توَّسع شيخنا العلامة عبد الحي الكتاني في بيان مدلول (المحدِّث) و (المسنِد) و (الحافظ) أيمَّا توسُّع في كتابه «فهرس الفهارس والأثبات» ١ : ٤١ - ٤٧، فانظره.

(٢) ص ٣ من «شرح شرح النخبة» لعلي القاري.

أنواع الحديث

اعلم أنَّ متنَ الحديث نفسَه لا يَدخل في البحث عند أرباب الحديث إلا نادرًا. بل يَكتسب صفةً من القوَّة والضعف، وبينَ بينَ، بحسب أوصاف الرواة من العدالة والضبط والحفظ وخلافها، وبين ذلك وبين قلَّةِ الرواة وكثرتها، أو بحسب الإسناد من الاتصال والانقطاع والإرسال والاضطراب ونحوِها، فالحديث على هذا ينقسم إلى صحيح وحسن وضعيف، ومتواتر ومشهور وآحاد[١] .

١ – فالمتواتر: ما رواه عن استنادٍ إلى الحِسِّ دون العقل الصِّرفِ عَدَدٌ أحالَت العادةُ تواطؤَهم على الكذب فقط، أو رووه عن مثلِهم من الابتداءِ إلى الانتهاءِ، ومستنَدُ روايةِ منتهاهم الحِسُّ أيضاً. فالنوعُ الأول ما لا طِباقَ له[٢]، والثاني ما له طَبَقتان فأكثر. ثم هو بقسميه مفيدٌ للعلمِ الضروري لا النظري، وغيرُ محصور في عدد معيَّن، وموجودٌ وجودَ

(١) من « الديباج المذهب » للسيد الشريف الجرجاني ص ١٣ . ش بزيادة قوله (ومتواتر ومشهور وآحاد) وتصرفٍ يسير . وقد أوجز شيخنا المؤلف حفظه الله ما استطاع في تعريف هذه الأنواع . إذ غايته التذكير بها . وفي تعاريف جملة منها كلام للعلماء يعرف من كتب المصطلح المبسوطة .

(٢) الطِّبَاقُ هنا جمعُ طبَقة ، وسيأتي تفسيرها في كلام المؤلف قُبَيل الفصل الأول ص ٤٧ . فانظره .

كثرة، لا معدومٌ ولا موجودٌ وجودَ قلَّة. خلافاً لمن زعم ذلك. ومتى استُوفِيَتْ شُروطُه، وتخَلَّفتْ إفادتُه العلمَ عنه فلمانع آخر لا بمجرده. ومِن شأنِه أن لا يُشترَط عدالةُ رجاله بخلاف غيره[١].

٢ - والمشهور: ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين. ولم يبلغ حد التواتر، أي لم يُفد بمجرَّده العلم. وهو المستفيض على رأي جماعة من أئمَّة الفقهاء. وقيل: المستفيضُ يكون عَددُ طَرفيه ووسطِه سواءً، والمشهور أعمُّ من ذلك. وقد يُطلق المشهورُ على ما اشتهر على الألسنة مطلقاً، أي وإن لم يكن له إسنادٌ واحد[٢].

٣ - والعزيز: ما لا يرويه أقلُّ من اثنين عن أقلَّ منهما في كل طبقة، وليس شرطُه شرطاً للصحيح خلافاً لمن زعمه.

٤ - والغريب: ما يتَفَرَّدُ بروايته شخص واحدٌ (من الثقات أو غيرهم)، في أي موضع وقع التفرد به من السند. فإن كان التفرُّد في طرف السند، أي في التابعي الذي يروي عن الصحابي فهو الفرد المطلق، وإن كان في أثنائه كأن يرويه عن الصحابي أكثرُ من واحد ثم يتفرَّدَ بروايته عن واحد منهم شخصٌ واحد، فهو الفَرْد النِّسْبي، وأكثَرُ ما يطلقون الفردَ على الفرد المطلق، والغريبَ على الفرد النسبي[٣].

(١) من «قفو الأثر» لابن الحنبلي الحنفي ص ٥. وكتابه هذا قد جمع فيه أصول الحديث على مذهب الحنفية كما سيقوله شيخنا المؤلف تعليقاً في الفصل الرابع ص ١٢٣.

(٢) من «قفو الأثر» ص ٥.

(٣) من «شرح النخبة» ص ٢٢ و ٢٣.

والغريبُ إما صحيحٌ كالأفراد المخرَّجة في الصحيح إن كان المتفرِّد به ثقة ، أو غيرُ صحيح وهو الأغلب .

والغريبُ أيضاً إما غريبٌ إسناداً ومتناً. وهو ما تفرَّد بمتنه واحد . أو إسناداً لا متناً كحديث يُعرَفُ متنه عن جماعة من الصحابة إذا تفرَّد بروايته واحد عن صحابي آخر . ومنه قول الترمذي : غريب من هذا الوجه . ولا يوجد ما هو غريب متناً لا إسناداً إلا إذا اشتهر الحديثُ الفرد . فرواه عمن تفرَّد به جماعةٌ كثيرة . فإنه يصير غريباً مشهوراً . وحديثُ «إنما الأعمال بالنيات» متصف بالغرابة في طَرَفه الأوَّل . ومتصف بالشهرة في طرفه الآخِر[١] .

وكلها سوى المتواتر آحاد[٢] . وفيها : المقبول وهو : ما رجَحَ صِدقُ المخبِر به . والمردود وهو : ما رَجَحَ كذِبُ المخبِر به . وما يُتوقَّفُ في قبوله وردِّه ، لتوقُّفِ الاستدلال به على البحث عن أحوال رواته . بخلاف المتواتر فكلُّه مقبول .

والمقبولُ من الآحاد على أنواعٍ منها :

٥ ـ الصحيحُ لذاته : وهو : خبرُ الواحدِ المتصلُ السند بنقلِ عدلٍ[٣]

---

(١) من «الديباج المذهب» للشريف الجرجاني ص ٣٢ .

(٢) ويقال لكل منها : خبرُ واحد . وخبرُ الواحد في اللغة : ما يرويه شخص واحد . وفي الاصطلاح : ما لم يجمع شروط المتواتر . انتهى من «شرح النخبة» للحافظ ابن حجر .

(٣) والمراد بالعدل : من له مَلَكَة تحملُهُ على ملازمة التقوى والمروءة .

تامُّ الضبط ، غيرُ معلَّل بقادحٍ ولا شاذ .

٦ -فإن خَفَّ الضبطُ والصفاتُ الأُخرى فيه فهو : الحَسَنُ لذاته .

٧ - فإن تعدَّدت طُرقُ الحَسَن لذاته بمجيئه من طريقٍ آخر أقوى أو مُساويهِ ، أو طُرقٍ أُخرى ولو منحطة فهو : الصحيحُ لغيره .

٨ - وخبَرُ الواحد الذي يرويه من يكون سيء الحفظ ولو مختلِطاً لم يتميز ما حَدَّث به قبل الاختلاط ، أو يكون مستورًا ، أو مُرسِلًا لحديثه ،أو مُدلِّساً في روايته من غير معرفة المحذوف فيهما ، فيتابِعُ أياً كان منهم من هو مثلُه أو فوقه في الدرجة من السند فهو : الحسَنُ لغيره .
وإن قامت قرينة ترجِّحُ جانبَ قبول ما يُتوقَّفُ فيه فهو : الحسن أيضاً لكن لا لذاته[1] .

والتقوى : اجتناب الأعمال السيئة من شِرك أو فِسق أو بدعة .

والضبطُ ضبطان: ضبطُ صَدر وهو:أن يُثبِتَ ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء . وضبط كتاب وهو : صيانتُه لديه منذ سَمِع فيه وصحّحه إلى أن يؤدّي منه .

والمتصل : ما سَلِمَ إسنادُه من سقوطٍ فيه بحيث يكون كلٌّ من رجاله سَمِعَ ذلك المرويّ من شيخه .

والمعلَّل : — اصطلاحاً — ما فيه عِلّة قادحة خفية .

والشاذّ : ما يخالف فيه الراوي الثقةُ من هو أرجَحُ منه . وسيأتي تفصيله في ص ٤٢ عند الرقم ٢٦ من هذه الأنواع المذكورة . (ش) .

(١) من « قفو الأثر » ص ٦ و ٧ ، و« شرح النخبة » ص ٢٤ .

وحاصلُهُ أن الضعيف[١] إذا تعدَّدت طُرقه ، أو تـأيَّد بما يُرجِّحُ قبولَه فهو : الحسن لغيره[٢] .

وللصحيح لذاته ، والحَسَن لذاته : مراتبُ بعضُها فوق بعض ، فما كانت فيه صفاتُ الصحيح كلُّها بلا خلاف ، مقدَّم على ما هي فيه مع الخلاف ، سواءٌ كان الخلاف في وجود بعضها وعدمِه ، أو في كونه شرطاً للصحة وعدمه .

والذي أطلَقَ بعضُ الأئمة على إسناده أنه أصحُّ الأسانيد ، وإن كان المعتمدُ عدمَ إطلاق ذلك لترجمةٍ معينة منها ، فهو مقدَّم على خلافه ، وكذا ما اتفق الشيخان على تخريجه مقدَّم على ما انفرد به أحدهما[٣] ، وما انفرد به البخاري مقدم على ما انفرد به مسلم (أي عند المحدثين[٤] ،

---

(١) أي الذي كان سببُ ضعفه كونَ الراوي سيء الحفظ ... إلى آخر ما تقدم . في ص ٣٤ في المقطع ـ ٨ ـ .

(٢) وإذا تكاثرت طرقه ارتفع بها من الحسن لغيره إلى الصحيح لغيره ، كما في « شفاء السقام » للسبكي ص ١١ ، وكما يشير إليه كلام ابن الصلاح عند ابن كثير في « اختصار علوم الحديث » ص ٤٣ . وكما سيأتي نقلُه في كلام المؤلف في الفصل الثاني آخر المقطع ـ ١٠ ـ ص ٨٢ .

(٣) وهذا الترجيح للمتفق عليه ، على ما انفرد به أحدهما يأتي متأخراً جداً في وجوه الترجيح بين حديثين مختلفين . وقد عده الحافظ العراقي في حاشيته على « مقدمة ابن الصلاح » ص ٢٥٠ : الوجهَ الثاني بعد المئة من الوجوه المرجِّحة لحديث على آخر . فالاستناد إلى هذا الوجه فقط للترجيح بين أدلة المذاهب من متهوسي الاجتهاد مغالطة وهوس .

(٤) قال في « قفو الأثر » : وردّه الزين قاسم بأنّ قوة الحديث إنما هي بالنظر

وأما عند الفقهاءِ فالمدارُ على استجماعِ شروط الصحة دون المخرِّجين كما ستَعرف) .

وأما الحسن ، فالذي صَحَّح إسنادَه عِدَّةٌ من الحفاظ ، ونعتوه بأنه من أدنى مراتب الصحيح ، مقدَّم على ما لم يُصحِّح إسنادَه أحد ، وما لم يصحح إسنادَه أحد ولم يُضعِّفه أحد مقدَّم على الحسن الذي ضعَّفه بعضهم اهـ[1] .

قال الترمذي : الحسن ما لا يكون في إسناده متهم ، ولا يكون شاذاً ، ويُروَى من غير وجه نحوُه . وهذا فيما يقول فيه :(حسن) فقط من غير صفة أُخرى ، وأما ما يقول فيه :(حسن صحيح) أو (حسن غريب) أو (حسن صحيح غريب) فلم يُعرِّج على تعريفه . والجمعُ بين الحَسَن والصحيح إما للتردد في حال الناقل ، هل اجتَمعت فيه شروطُ الصحة أو قصَّر عنها ؟ وإما باعتبار الإسنادين اهـ[2] .

٩ - والضعيف: ما لم يَجمَع صفة الحسَن ، ويَتفاوتُ ضعفُه شدَّةً

إلى رجاله . لا بالنظر إلى كونه في كتاب كذا اهـ . ص ١٠ . وسيأتي مثلُ ذلك عن ابن الهمام . (ش) . في الفصل الثاني في ص ٦٤ ، بل أصل هذا البحث إنما هو لشيخه الإمام الكمال بن الهُمام،بحثه في كتابه « فتح القدير » ١ : ٣١٧ ، وكرّره باختصار في ٣ : ١٨٦ .

(١) من « قفو الأثر » ص ٧ و ٨ بمعناه .

(٢) من « شرح النخبة » ص ٣٤ و ٣٥ .

وخِفة كصحة الصحيح ،فمنه (أَوْهَى) كما أنَّ في الصحيح(أصح)[١].

ويجوز عند العلماءِ التساهلُ في أسانيد الضعيف من غير بيان ضعفه ، في المواعظ والقِصَص وفضائل الأعمال ، لا في صفات الله تعالى وأحكام الحلال والحرام[٢] .

ولا يجوز رواية الموضوع إلا ببيان حاله .

قيل : كان من مذهب النَّسائي أن يُخرِج عن كل من لم يُجمَع على تركه[٣] . وأبو داود كان يأخذ مأخذَه ويُخرِج الضعيف إذا لم يجد

---

(١) من « تدريب الراوي » ص ١٠٦ .

(٢) أطال العلامة المحقق عبد الحي اللكنوي واستوفى (بحث العمل بالحديث الضعيف) قبولاً ورداً وأمثلةً ... في « الأجوبة الفاضلة » ص ٣٦ – ٥٩ فانظره .

(٣) قال السيوطي في « زهر الربى على المجتبى » أي « سنن النسائي » ١ : ٣ « قال النسائي: لا يُترَك الرجلُ عندي حتى يجتمع الجميعُ على تركه ». انتهى .

وليس هذا مذهب النسائي وحده ، بل تقدمه به مَن قبلَه كالإمام أحمد بن حنبل والإمام أحمد بن صالح المصري ، ففي « تهذيب التهذيب » للحافظ ابن حجر . في ترجمة (عبد الله بن لَهيعة المصري) ٥ : ٣٣٧ « قال يعقوب: قال لي أحمد بن حنبل : مذهبي في الرجال أني لا أترك حديث محدِّث حتى يَجتمع أهلُ مصرٍ على ترك حديثه» . وفي « شرح الألفية » للسخاوي ص١٦٠ – ١٦١ « قال أحمد بن صالح : لا يُترَك حديثُ الرجل حتى يجتمع الجميع على ترك حديثه » .

في الباب غيرَه . ويُرجِّحُه على رأي الرجال[١] .

١٠ – والمسنَد : هو ما اتَّصل سندُه مرفوعاً إلى النبي ﷺ .

١١ – والمتصل : ما اتَّصل سندُه سواءٌ كان مرفوعاً إليه ﷺ أو موقوفاً ونحوَه .

١٢ – والمرفوع : ما أُضيفَ إلى النبي ﷺ خاصةً من قول أو فعل أو تقرير ، سواءٌ كان متصلاً أو منقطعاً .

١٣ – والمُعَنْعَن : هو ما يقال في سنده : فلان عن فلان . والصحيحُ أنه متصل إذا أمكن اللقاءُ مع البراءة من التدليس ، وقد أُودِعَ في « الصحيحين »[٢] .

وقد نقل شيخنا المؤلف كلمة الإمام أحمد بن حنبل هذه في الفصل التاسع الآتي ، في آخر الكتاب في (تتمة في مسائل شتى) في أول المقطع – ٨ – ، ثم قال : « وهذا أيضاً مذهب الحنفية » .

(١) من « الديباج المذهب » للجرجاني ص٢٥–٢٦ .وهذه العبارة تفيد أن أبا داود تابع النسائي على هذا المسلك . والصواب العكس ، فإن النسائي هو الذي تابع أبا داود . إذ هو شيخ النسائي وسابقه في الولادة والوفاة .

(٢) عبارة ابن الصلاح – كما نقلها السيوطي في « تدريب الراوي »ص ١٣٢ – « ولذلك أودعه المشترطون للصحيح في تصانيفهم » . وعبارة الجرجاني في « الديباج المذهب » ص ٢٨ كما جاءت هنا ، وهي تنطبق على طريقة مسلم دون البخاري كما هو معلوم .

قال الحافظ ابن حجر في مقدمة « فتح الباري » المسماة « هدي

١٤ - والمعلَّق : ما حُذِفَ من مبدإ إسناده واحد فأكثر . وقد أكثر البخاريٌّ من هذا النوع في «صحيحه» ، وليس بخارج من الصحيح إذا جَزَم به كما سيأتي[١] .

١٥ - والمنقطع : ما حُذِفَ من وسط إسناده واحد .

١٦ - والمرسَل : ما حُذِفَ من آخِرِ إسناده[٢] ، وهو قول التابعي : قال رسول الله ﷺ كذا ، أو فعل كذا . وقد يُطلَق الإرسال على الحذف مطلقاً في أي موضع كان .

١٧ - والمُدْرَج : هو ما أُدْرِجَ في الحديث من كلام بعض الرواة ، فيُظَنُّ أنه من الحديث ، أو أُدْرِجَ متنانِ بإسنادين فيرويهما بسند واحد ، أو أن يَسمعَ حديثاً واحدًا من جماعة اختلفوا في سنده أو متنه ، فيُدرِجَ

الساري » ١ : ٨ « مذهبُ مسلم أن الإسناد المعنعن له حكم الاتصال ، إذا تعاصر المُعنْعِن ومن عنْعَن عنه ، وإن لم يَثبت اجتماعهما ، إلا إذا كان المعنعِنُ مدلّساً . والبخاريّ لا يحمل ذلك على الاتصال حتى يَثبت اجتماعهما ولو مرة .

وقد أظهر البخاري هذا المذهب في « تاريخه » ، وجرى عليه في « صحيحه » وأكثر منه . حتى إنه ربما خرّج الحديث الذي لا تعلّق له بالباب جُملةً ليبيّن سماعَ راوٍ من شيخه ، لكونه قد أخرج له قبل ذلك شيئاً معنعناً . وسترى ذلك واضحاً في أماكنه . وهذا مما ترجّح به كتابُه » .

(١) في ختام الفصل الخامس ص ١٦٤ .

(٢) أي حُذِفَ من إسناده الصحابيُّ .

روايتَهم على الاتفاق ولا يَذكر الاختلاف . وتعمُّدُ كل واحد من الثلاثة حرام .

١٨ ـ والمسلسَل : هو ما تتابع فيه رجالُ الإسناد إلى رسول الله ﷺ عند روايته على حالة واحدة ، إما في الراوي قولاً كالمسلسلِ بالسماعِ يقول فيه كل راوٍ : سمعت فلاناً يقول ، سمعت فلاناً يقول ، إلى المنتهى ، والمسلسلِ بالتحديث أو الإخبار يقول راويه : أخبرنا فلان واللهِ ، ونحوَه ، أو فعلاً كالمسلسل بالتشبيك باليد ، أو قولاً وفعلاً كما في رواية أبي داود وأحمد والنسائي : قال الراوي[١] : «أخذَ رسول الله ﷺ بيدي فقال : إني لأُحبُّك فقُل : اللهم أعِنّي على ذِكرك وشُكرك وحُسنِ عبادتك» . وهكذا فعل كلٌّ راو بمن يروي عنه وأمره بأن يقول . وإما على صفة كالمسلسل بالفقهاء وبالخلفاء ونحوهما[٢] .

١٩ ـ والمصحَّف : ما غُيِّرَ فيه النَّقطُ إما في الإسناد أو المتن ، مثالُه في الإسناد كالعَوَّام بن مُرَاجِم (بالراء والجيم) صحَّفه ابنُ مَعين فقال : مُزَاحِم (بالزاي والحاء) . وفي المتن كحديث «من صام ستاً من شوال» صحَّفه الصُولِيُّ فقال : شيئاً (بالمعجمة) .

---

(١) هو سيدنا معاذ بن جبل رضي الله عنه . والحديث أخرجه أبو داود ٢ : ٨٦ . والنسائي ٣ : ٥٣ . وأحمد في «المسند» ٥ : ٢٤٥ .

(٢) من «الديباج المذهب» للجرجاني ص ٣٣ ـ ٣٤ .

٢٠ ـ والمحرَّف: ما غُيِّر فيه الشكلُ مع بقاء الحروف[١].

٢١ ـ والموقوف: ما رُوي عن الصحابي من قول أو فعل متصلاً كان أو منقطعاً. وقد يُستعمل في غير الصحابي مقيَّداً نحو: وقَفَه مَعْمَرٌ على هَمَّام. ووقَفَه مالكٌ على نافع.

٢٢ ـ والمقطوع: ما جاء عن التابعين من أقوالهم وأفعالهم موقوفاً عليهم.

٢٣ ـ والمُعضَل ـ بفتح الضاد ـ: ما سقَط من سنده اثنان فصاعداً مع التوالي، كقولِ مالك: قال رسول الله ﷺ[٢]، وقولِ الشافعي: قال ابن عمر كذا[٣]. انتهى[٤].

٢٤ ـ والمدلَّس: ما كان وجود السقط في إسناده خفياً، بأن يَروي الراوي عمن لقيه وعاصره حديثاً لم يسمعه منه، على سبيلٍ يُوهِم أنه سمعه منه كقوله: عن فلان أو قال فلان، وهذا هو: تدليس الإسناد. وقد يكون التدليس في الشيوخ بأن يسمي شيخه أو يكنيه أو ينسبه أو يصفه بما لا يُعرَف به. وشرُّ أقسامه تدليسُ التسوية، وهو: أن لا يُسقِطَ شيخه ويُسقِطَ غيرَه، أيْ شيخَ شيخه أو أعلى منه، لكونه ضعيفاً أو صغيراً، وشيخُه ثقة ويأتيَ فيه بلفظٍ محتَمَل للسماع عن الثقة الثاني

---

(١) من «تدريب الزاوي» ص ٣٨٤ ـ ٣٨٦.

(٢) فقد ترَكَ فيه: نافعاً ثم ابنَ عمر.

(٣) فقد ترَكَ فيه: مالكاً ثم نافعاً.

(٤) من «الديباج المذهب» للجرجاني ص ٣٥ ـ ٣٧.

تحسيناً للحديث[١].

٢٥ - والمرسَل الخفي : ما يرويه مُعاصِر لم يَلق من حدَّث عنه - أي لم يُعرَف أنه لَقِيَه أم لا ، بل بينه وبينه واسطة - بلفظٍ يحتمل السماع . فالفرق بين المدلَّس والمرسَل الخفي أن المدلَّس يختص بمن رَوى عمن عُرِفَ لقاؤه إياه - ما لم يَسمعه منه - فأما إن عاصره ولم يُعرَف أنه لقيه فهو : المرسَل الخفي[٢] .

٢٦ - والشاذ : ما رواه الثقة أو الصدوق مخالِفاً لمن هو أرجح منه لمزيدِ ضبط ، أو كثرةِ عدد ، أو مرجِّحٍ سواهما (مخالفةً تَستلزم رَدَّ ما رواه الأرجح) . مُقابلهُ يقال له : المحفوظ .

٢٧ - فالمحفوظ : ما رواه الأرجحُ مخالِفاً لمن هو أدنى منه رُجحاناً (مخالفةً كذلك) .

٢٨ - والمنكرُ : ما رواه الضعيف مخالِفاً للمقبول (مخالفةً كذلك) ومُقابِلُه يقال له : المعروف .

٢٩ - فالمعروف : ما رواه المقبول مخالفاً للضعيف (مخالفةً كذلك) اهـ[٣] .

٣٠ - والموضوع : المختلَق أي المكذوب على رسول الله ﷺ عمداً ، وهو شرُّ الضعيف وأقبحُه ، سواءٌ عُرِفَ وضعُه بإقراره ، أو بقرينةٍ تؤخذ

(١) من « تدريب الراوي » ص ١٣٩ - ١٤٣ .
(٢) من « شرح النخبة » ص ٥٣ .
(٣) من « قفو الأثر » ص ١٢ ، و « شرح النخبة » ص ٤٠ .

من حال الراوي، كاتِّباعِه في الكذب هَوَى بعض الرؤساء ؛ أو بوقوعه في أثناء إسنادِهِ وهو كذَّاب لا يُعرَفُ ذلك الخبر إلا من جهته، ولا يُتابِعُه عليه أحد، وليس له شاهد، أو مِن حال المرويّ كركاكةِ ألفاظه أو معانيه، أو مخالفتِه لبعضِ القرآن أو السنة المتواترة أو الإجماع القطعي أو صريح العقل، وسواءٌ اخترَعَ ما وضعه أو أخذَه عن كلامِ غيره، أو كان حديثاً ضعيفَ الإسناد فركَّب له إسناداً صحيحاً ليروج، وسواءٌ وضعه إضلالاً أو احتساباً أو تعصباً أو إغراباً أو اتباعاً لهوى بعض الرؤساء، أو يكون الوضعُ وَهَماً وغلطاً .

٣١ - والمتروك: ما كان راويه متَّهماً بالكذب على رسول الله ﷺ، بأن يكونَ حديثُه مخالِفاً للقواعد المعلومة، غيرَ مروي إلا من جهته، أو بأن يكون كذِبُه في كلامِ الناسِ خاصةً ويُعرَف به، وهذا دون الأول[1].

٣٢ - والمعلَّل: ما اطُّلِعَ فيه على علةٍ، وهي عبارة عن سبب غامضٍ خفيٍّ قادحٍ في الحديث، مع أن الظاهر السلامة منه. وتُدرَك العلة بتفرُّد الراوي، وبمخالفة غيره له، مع قرائن تنبه العارف بهذا الشأن على إرسالٍ في الموصول، أو وقفٍ في المرفوع، أو دخولِ حديث في حديث، أو وَهَمِ واهمٍ وغيرِ ذلك، بحيث يَغلبُ على ظنه فيحكم بعدم صحة الحديث أو يتردَّد فيتوقَّفُ فيه .

وهذا النوع من أجلِّ أنواع علوم الحديث وأدقها . وإنما يَتمكَّنُ منه

(١) من «قفو الأثر» ص ١٧ .

أهلُ الحفظ والخبرة والفهم الثاقب . وقد تقع العلة في الإسناد وهو الأكثر . وقد تقع في المتن . وما وقع في الإسناد قد يَقْدَحُ فيه وفي المتن جميعاً ، وقد يَقدَحُ في الإسناد خاصةً ويكون المتنُ مرفوعاً صحيحاً[1] .

٣٣ - والمضطرب :حديث يُروَى على أوجه مختلِفة متساوية ، سواءٌ كان من راوٍ واحدٍ مرتين أو أكثر . أو من راوٍ ثانٍ . أو من رواةٍ ولا مرجِّح ، فإن رُجِّحت إحدى الروايتين أو الروايات بحفظ راويها أو غيرِ ذلك من وجوه الترجيحات فالحكمُ للراجحة ، ولا يكون الحديث مضطرباً ، والمرجوحة شاذة أو منكرة كما تقدَّم . ويقع الاضطرابُ في السند تارةً . وفي المتن أخرى ، وقد يقع فيهما معاً . اهـ[2] .

٣٤ - والمقلوب: ما وقع فيه تقديم أو تأخير وهَماً . أو تغيير وتبديل كذلك ، إما في الإسناد بجعل اسم الراوي لأبيه ، أو اسمِ أبيه له كمُرَّة بن كعب ، وكعبِ بن مُرَّة وهو الأكثر ، أو بإبدال راوٍ اشتهر الحديث بروايته براوٍ آخر في طبقته نحو حديث مشهور عن سالمٍ جُعِلَ عن نافع . فإن لم يكن عن وَهَمٍ بل بقصد الإغراب فهو كالموضوع . أو في المتن كحديث أبي هريرة عند «مسلم»[3] وفيه «ورجلٌ تصدَّق بصدقةٍ أخفاها حتى لا تَعلم يمينُه ما تُنفِق شِمالُه». فهذا مما انقلب على

---

(١) من « تدريب الراوي » ص ١٦١ - ١٦٣ .

(٢) من « تدريب الراوي » ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٣) ٧ : ١٢٠ - ١٢٢ وأول الحديث : « سبعة يظلهم الله في ظله ... » .

أحد الرواة ، وإنما هو «حتى لا تَعلم شِمالُه ما تُنفق يمينُه » .

وقد يكون بأن يؤخذ إسنادُ متن فيُجعَل على متن آخر وبالعكس ، وهذا إن قُصِد به الإغراب فهو كالموضوع . وقد يفعل اختباراً لحفظ المحدِّث أو لقبوله التلقين.وقد فعَلَ ذلك أهلُ الحديث.وقَلَبَ أهلُ بغداد على البخاري مئةَ حديث امتحاناً ،فردَّها على وجوهها فأذعنوا بفضله اهـ[(١)] .

٣٥ – والمزيد في متصل الأسانيد : ما زِيدَ في أثناء إسناده راوٍ ، ومن لم يَزِده أتقَنُ ممن زاده ، وشرْطُه أن يقع التصريحُ بالسماع في موضع الزيادة في روايةِ من لم يزدها ، وإلا ترجَّحَت الزيادة وكان الخَبَرُ المزيدُ فيه مدلَّساً أو منقطِعاً أو مرسلاً خفياً . اهـ[(٢)] .

٣٦ – والمُهمَل : ما يرويه الراوي عن أحد اثنين متفقَين في الاسم فقط من كنية أو غيرها ، أو متفقَين في الاسم وفي اسم الأَب ، أو فيهما وفي اسم الجد ، أو فيهن وفي النسبة أيضاً ، معبِّراً عنه بما فيه الاتفاق من غير أن يتميز عن الآخر . والرجوعُ في زوالِ إهماله إلى القرائنِ والظنِّ الغالب ، كأن يَظهرَ اختصاصُ الراوي بأحدهما لعدم روايته إلا عنه ، فإن لم يَظهر ذلك ،فإن كانا ثقتين لم يضر ، أو غيرَ ثقتين ضَرَّ كما هو الصحيح ، أو مجهولَين كان الإهمال شديداً[(٣)] .

٣٧ – والشاهد : حديث يُساوي آخَرَ أو يُشبهه في المعنى فقط ،

---

(١) من « تدريب الراوي » ص ١٩١ – ١٩٢ .

(٢) من « شرح النخبة » ص ٦٤ بمعناه .

(٣) من « قفو الأثر » ص ٢٧ .

والصحابيُّ غيرُ واحد . وإيراده يُسمَّى استشهادًا .

٣٨ - والمتابعة : أن يُتابِعَ - أي يُوافِقَ - راوياً - ظُنَّ تفرُّدُه[١] - غيرُهُ في لفظِ ما رواه بشرط وحدة الصحابي (في متابعة غيره لغيره) ويُسمَّى هذا الغيرُ المتابِعَ - بالكسر - والتابِعَ أيضاً . وهي تامَّةٌ إن حَصلَتْ للراوي (المظنونِ تفرّده) نفسِه، وقاصرةٌ إن حَصلتْ لشيخه أو من فوقه مطلقاً . وخَصَّ قوم المتابعة بما حَصَلَ باللفظ سواءٌ كان من روايةِ ذلك الصحابي أم لا، والشاهد بما حصَل بالمعنى كذلك .

٣٩ - والاعتبار : تَتبُّعُ طرق الحديث الذي يُظَنُّ أنه فَرْدٌ ، لِيُعلمَ أن له مُتابِعاً أو شاهِداً ، أوْ لا هذا ولا ذاك[٢] .

٤٠ - والمحكَم :حديثٌمقبولسَلِمَ منمعارضةِ مقبولٍآخر ولو ظاهراً.

٤١ - ومختلِفُ الحديث :هما الحديثان المقبولانِ المتعارضانِ في المعنى ظاهراً ، ويُمكن الجمعُ بين مدلوليهما بغير تعسف .

---

(١) سواء كان هذا المظنون تفرّدُه صحابياً تابعه صحابي آخر . (ش) .

(٢) وقد مثّل الإمام العيني لهذه الأنواع الثلاثة : الشاهد . والمتابعة ، والاعتبار . تمثيلاً حسناً في أوائل « عمدة القاري » ١ : ٨ فانظره . ومثّلَ لها أيضاً باستيفاء ودقة العلامةُ الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على « اختصار علوم الحديث » لابن كثير ص ٦٣ - ٦٦ . ثم قال : « وظاهرُ صنيع ابن الصلاح والنووي يُوهم أن الاعتبار قَسيم للمتابعات والشواهد ، وأنها أنواع ثلاثة . وقد تبيّن لك مما سبق أن الاعتبار ليس نوعاً بعينه ، وإنما هو هيئةُ التوصل للنوعين : المتابعات والشواهد . وسبرُ طرق الحديث لمعرفتهما فقط » .

٤٢ - والناسخ والمنسوخ : حديثانِ مقبولانِ متعارضانِ في المعنى ، بحيث لا يمكن الجمعُ بين مدلوليهما ، ولكن ثبت المتأخر منهما إما بالتاريخ المعلوم من خارج . أو المعلومِ لا من خارج[١] .

رواية الحديث بالمعنى

الأصح أن الحديث إن كان مشترَكاً أو مجملاً أو متشابِهاً أو من جوامع الكلم لم يجز نقله بالمعنى . أو محكماً جاز للعالم باللغة . أو ظاهِراً يحتمل الغَير كعامّ يحتمل الخصوص . أو حقيقةً تحتمل المجاز جاز للمجتهد فقط . ثم متى خفي معناه احتيج في معرفة المعاني الإفرادية إلى الكتب المصنفة في شرح الغريب ، وفي معرفة المعاني التركيبية المشكلة إلى الكتب المصنفة في شرح معاني الأخبار . وغريبُ الحديث : هو ما وقع في متن الحديث من لفظةٍ غامضةٍ بعيدةٍ عن الفهم لقلة استعمالها . اهـ[٢] .

ألفاظ تستعمل في رجال الحديث

الطبقةُ في اللغة : القومُ المتشابهون ، وفي الاصطلاح : قوم تقاربوا في السن والإسناد ، أو في الإسناد فقط ، بأن يكون شيوخُ هذا هم شيوخَ الآخر أو يقاربوا شيوخه .

---

(١) من « قفو الأثر » ص ١٢ و ١٣ .
(٢) من « قفو الأثر » ص ١٩ .

والصحابةُ كلهم طبقة[١]، والتابعون طبقة ثانية ، وأتباعهم طبقة ثالثة وهَلُمَّ جَرًّا . وقد يكونانِ أي الراويانِ من طبقةٍ باعتبار ومن طبقتينِ باعتبار ، كما قسموا الصحابة على اثنتي عشرة طبقة أو أكثر ، والتابعين على خمس عشرة طبقة ، وهكذا[٢] .

والصحابيّ : من لقي النبيَّ ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام ولو تَخَلَّلتْ رِدَّة ، فخرج من رآه مؤمناً به بين الموت والدفن ومات على الإسلام فإنه لا يعد لُقِيّاً ، ومن لقيه كافراً به ثم أسلم ولم يلقه مؤمناً . ومن لقيه مؤمناً به ثم ارتدَّ ومات على الردة ، والعياذُ بالله .

والتابعيّ : من لقي الصحابيَّ ولو غير مؤمن بالنبي ﷺ ومات على الإسلام ولو تخلَّلتْ ردة . وفي متخلل الردة خلاف أبي حنيفة في الموضعين لأنها عنده مُحبِطةٌ للعمل مطلقاً .

والمخضرَم : من أدرك الجاهلية والإسلام ، ولم يرَ النبيَّ ﷺ مؤمناً به ، فهو من كبار التابعين ، سواءٌ عُرِفَ أنه كان مسلماً في زمن النبي ﷺ كالنجاشيّ أم لا[٣] .

---

(١) أي باعتبار اشتراكهم في الصحبة .
(٢) من « تدريب الراوي » ص ٥٢٩ ـ ٥٣٠ .
(٣) من « قفو الأثر » ص ٢٢ .

الفصل الأول

في أن تضعيفَ الرجال وتوثيقهم ، وتصحيحَ الأحاديث وتحسينها أمرٌ اجتهادي ، ولكل وجهة .

فيجوز أن يكون راوٍ ضعيفاً عند واحد ثقةً عند غيره، وكذا الحديث ضعيفاً عند بعضهم صحيحاً أَو حسناً عند غيره ، يدل عليه قولُ العلامة ابن تيمية في كتابه «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»[١] ونصُّه : ولْيُعلَم أنه ليس أحدٌ من الأَئمة المقبولين عند الأُمَّة قَبولاً عاماً يَتعمَّدُ مخالفةَ رسول الله ﷺ في شيء من سُنَّته دقيقٍ ولا جليل، ولكن إذا وُجِدَ لواحد منهم قولٌ قد جاء حديث صحيح بخلافه ، فلا بُدَّ له من عذر في تركه. ثم أطال في بيان الأعذار وأسبابها إلى أن قال :

السبَبُ الثالثُ : اعتقادُ ضعفِ الحديث باجتهادٍ قد خالَفَهُ فيه غيرُه . ولذلك أسباب : منها أن يكون المُحَدِّثُ بالحديث يعتقده أحدُهما ضعيفاً ،ويعتقده الآخر ثقة ، ومعرفةُ الرجال علم واسع ،وللعلماء بالرجال وأحوالهم في ذلك من الإجماع والاختلاف مِثلُ ما لغيرهم من سائر أهل العلم في علومهم .

السببُ الرابعُ : اشتراطُه في خبر الواحدِ العدلِ الحافظِ شُروطاً يخالفه

---

(١) ص ١٥ و ١٧ .

فيها غيرُه، مثلُ اشتراطِ بعضهم عرْضَ الحديث على الكتاب والسنة، واشتراطِ بعضهم أن يكون المحدِّثُ فقيهاً إذا خالف الحديثُ قياسَ الأُصول. واشتراطِ بعضهم - هم الحنفية - انتشارَ الحديث وظهورَه إذا كان فيما تَعُمُّ به البلوى. إلى غير ذلك مما هو معروف في مواضعه. اه ملخصاً[1].

وقال السيوطي في «تدريب الراوي»[2]: والعِلَّةُ عبارة عن سبب غامض خَفِيٍّ قادحٍ في الحديث، مع أن الظاهر السلامة منه. قال ابن الصلاح: فالحديثُ المعلَّلُ ما اطُّلِع فيه على علة تَقدَحُ في صحته مع ظهور السلامة منه، ويَتطرَّقُ إلى الإسنادِ الجامعِ شُروطَ الصحَّةِ ظاهراً. وتُدرَكُ العلَّةُ بتفرُّدِ الراوي. وبمخالفة غيره له مع قرائنَ تنضم إلى ذلك، تُنبِّهُ العارفَ على وَهَمٍ فيه بحيث يَغلِبُ على ظنه، فيَحكُمُ بعدم صحة الحديث، أو يتردد فيَتوقف فيه، وربما تَقْصُرُ عبارةُ المعلِّل عن إقامة الحجة على دعواه، كالصَّيرفي في نقد الدينار والدرهم.

قال ابن مهديّ: معرفةُ علم الحديث إلهام. لو قلتَ للعالم بعِلَل الحديث: من أين قلتَ هذا؟ لم يكن له حُجَّة، وكم من شخص لا يهتدي لذلك. اه ملخصاً. قلت: ولا يخفى أنَّ ظنَّ المجتهد لا يكون حُجَّة على مجتهد آخر.

وقال الحافظ في «الفتح»[3] بعد ذكره تخطئةَ ابنِ معين لابن

(١) من «جامع الآثار» لشيخنا ص ٩ و ١٠. (ش).
(٢) ص ١٦١ - ١٦٢.
(٣) ١ : ٤٨٢.

عُيَينة في سند حديث المارِّ بين يدي المصلي ما نصُّه : وتَعقَّبَ ذلك ابنُ القطان فقال : ليس خطأُ ابن عيينة فيه بمتعيِّن . قلت : تعليلُ الأئمة للأحاديث مبنيٌّ على غلبة الظن ، فإذا قالوا : أخطأَ فلان في كذا ، لم يَتعيَّن خطأه في نفس الأمر ، بل هو راجحُ الاحتمال فيُعتَمَد . اهـ .

قلت : ولا يَلزمُ من رجحان الاحتمال في جانب عند واحد ، رُجحانُهُ فيه عند غيره أيضاً .

وقال السيوطي في «كنز العمال»[1] : قال الترمذي[2] وابنُ جرير معاً : حدثنا إسماعيل بن موسى السُّدي ، أنبأنا محمد بن عُمَر الرومي ، عن شَرِيك ، عن سَلَمَة بن كُهَيل ، عن سُويد بن غَفَلَة ، عن الصنَابحي ، عن علي قال : قال رسول الله ﷺ : «أنا دارُ الحكمة وعليٌّ بابُها» .

قال الترمذي : هذا حديث غريب ، وفي نسخة : منكَر ، ورَوَى بعضُهم هذا الحديث عن شَريك ، ولم يذكروا فيه عن الصنَابحي ، ولم يُعرَف هذا الحديثُ عن أحد من الثقات غير شَريك؛ وفي الباب عن ابن عباس . انتهى .

وقال ابن جرير :هذا خبرٌ عندنا صحيحٌ سَنَدُه ،وقد يجب أن يكون على مذهبِ آخَرِين سقيماً غير صحيح لعلتين ، إحداهما : أنه خبر لا يُعرَف له مَخْرَج عن علي عن النبي ﷺ إلا من هذا الوجه . والأُخرى : أنَّ سَلَمة ابن كُهَيل عندهم ممن لا يَثْبُت بنقله حُجَّة ، وقد وافق علياً في رواية هذا

---

(١) ٦ : ٤٠١ .

(٢) في «سننه» ١٣ : ١٧١ .

الخبر عن النبي ﷺ غيرُه . انتهى .

قلتُ : دَلَّ كلامُ ابن جرير على اختلافهم في شروط صحة الحديث وتوثيق الرجال .

وقال الترمذي في «جامعه»(١) : حديثُ أبي هريرة وهو : «ما بين المشرِق والمغرِب قِبلة» . قد رُوِيَ عنه من غير وجهٍ ،وقد تكلَّم بعضُ أهل العلم في أبي معشر من قِبَلِ حفظه . واسمُه نَجِيح مولى بني هاشم . قال محمَّد(٢) : لا أروي عنه شيئاً . وقد رَوَى عنه الناس . انتهى .

قلتُ : دَلَّ على أن تضعيفَ الرجال وتوثيقَهم أمرٌ اجتهادي .

وقال في «عِلَلِه»(٣) : وقد اختَلَف الأئمةُ من أهل العلم في تضعيف الرجال ، كما اختلفوا فيما سوى ذلك من العلم ، ذُكِرَ عن شعبة أنه ضعَّفَ أبا الزُّبَير المكي ، وعبدَ الملك بن أبي سليمان ، وحَكيمَ بن جُبير ، وتَرَكَ الروايةَ عنهم ، ثم حدَّثَ شعبةُ عمن هو دون هؤلاء في الحفظ والعدالة . حدَّثَ عن جابر الجُعْفي ، وإبراهيم بن مُسْلم الهَجَري ، ومحمد ابن عُبَيد الله العَرْزَمي ، وغيرِ واحد ممن يُضعَّفون في الحديث .وقيل لشعبة : تدَعُ عبدَ الملك بن أبي سليمان وتُحدِّث عن محمد بن عُبَيد الله العرزمي ؟ قال : نعم . وقد ثَبَّت غيرُ واحد من الأئمة وحَدَّثوا عن أبي الزُّبير ، وعبدِ الملك بن أبي سليمان ، وحَكيمِ بن جُبَير(٤)

(١) ٢ : ١٤٠ .
(٢) يعني به الإمامَ البخاري محمد بن إسماعيل ، شيخَ الترمذي .
(٣) ١٣ : ٣٣١ .
(٤) أي جعلوهم أثباتاً ثقاتٍ ورووا عنهم . وقد وقع في مطبوعة الترمذي

ثم ذَكَرَ[١] عن عطاء وأيوب السَّخْتياني توثيقَهما لأَبي الزُّبير[٢]، وعن سفيان الثوري توثيقَه لعبد الملك بن أبي سليمان، وعن علي - هو المَدِيني -: قال يحيى: وقد حَدَّث عن حَكيم بن جُبير سفيانُ الثوري وزائدة، قال علي: ولم يَرَ يحيى بحديثه بأساً. اهـ ملخصاً.

وقال الذهبي في «ديباجة تذكرة الحفاظ»[٣] له: هذه تَذكِرة بأسماء

بشرح ابن العربي ١٣ : ٣٣٢ هكذا (وثبت عن غير واحد من الأئمة وحدثوا ...) وهو تحريف. صوابُه ما أثبته.

(١) أي الترمذي.

(٢) قال الترمذي: «حدثنا محمد بن يحيى بن أبي عمر المكي. حدثنا سفيان قال: سمعت أيوب السختياني يقول: حدثني أبو الزبير. وأبو الزبير أبو الزبير، قال سفيان بيده يقبضها. قال أبو عيسى: إنما يعني به الإتقان والحفظ».

وهذا الذي فهمه الإمام الترمذي من كلام أيوب أنه يوثق أبا الزبير ويقوّيه هو الظاهر. كما يدل عليه جملة (قال سفيان بيده يقبضها). وقد فهم الإمام أحمد من كلام أيوب هذا أنه تضعيفٌ لأبي الزبير. جاء في «الميزان» ٤ : ٣٧. و«تهذيب التهذيب» ٩ : ٤٤١ «قال عبدالله ابن أحمد: قال أبي: كان أيوب يقول: حدثنا أبو الزبير، وأبو الزبير أبو الزبير. قلت لأبي: يُضعِّفُه؟ قال: نعم». انتهى. وما فهمه الترمذي أظهر. والله أعلم.

وسيأتي في الفصل الخامس في الفائدة - ٣ - وفي آخر الفصل التاسع أواخر الكتاب كلامٌ حول أبي الزبير.

(٣) ١ : ١.

معدِّلي حَمَلة العلم النبوي ومن يُرجَعُ إلى اجتهادهم في التوثيق والتضعيف والتصحيح والتزييف . انتهى .

وفيه تصريح بأنَّ توثيق الرجال وتضعيفَها وتصحيحَ الأحاديث وتزييفَها أمرٌ اجتهادي يحتمل الاختلاف . فلا يلزم من جَرحِ واحد في رجل كونُه مجروحاً عند الكل .

وقال النووي في مقدمته على « شرح مسلم »(١) : عاب عائبون مسلماً بروايته في « صحيحه » عن جماعة من الضعفاء . ولا عيب عليه في ذلك . وجوابُهُ من أوجهٍ ذكرها ابن الصلاح . أحدُها : أن يكون ذلك في ضعيفٍ عند غيره ثقةٍ عنده . ولا يقال : الجرح مقدَّم على التعديل ، لأن ذلك فيما إذا كان الجرحُ ثابتاً مفسَّراً بسبب ، وإلا فلا يُقبَلُ الجرح إذا لم يكن كذا . انتهى .

وقال الحافظ في « مقدمة الفتح » في الفصل التاسع الذي عقده لسياق أسماء من طُعِنَ فيه من رجال « الصحيح »(٢) ما نصُّه : وقَبْلَ الخوض فيه ينبغي لكل منصف أن يَعلم أن تخريج صاحب « الصحيح » لأيٍّ راوٍ كان مقتَضٍ لعدالَتِهِ عنده ، وصحةِ ضبطه وعدمِ غفلته . هذا إذا خرَّجَ له في الأُصول .

فأما إن خَرَّجَ له في المتابعات والشواهد والتعاليق ، فهذا يتفاوت درجاتُ من أخرَجَ له في الضبط وغيرِه ، مع حصولِ اسم الصدق لهم . وحينئذٍ إذا وجدنا لغيره في أحد منهم طعناً ، فذلك الطعنُ مقابِلٌ لتعديل

---

(١) ١ : ٢٤ — ٢٥ .

(٢) ص ٣٨١ و ٢ : ١١١ .

هذا الإمام ، فلا يُقبَلُ إلا مبيَّنَ السبب . مفسَّراً بقادح يقدَحُ في عدالة هذا الراوي ، وفي ضبطه مطلقاً ، أو في ضبطه لخبرٍ بعينه ، لأن الأسباب الحاملة للائمة على الجرح متفاوتة ، منها ما يَقدح ، ومنها ما لا يَقدح . انتهى ملخصاً .

قلتُ : وتصريحاتُ أئمة الحديث على كون الجرح والتعديل اجتهادياً أكثَرُ من أن تحصى[١] . ولعل فيما ذكرناه كفاية[٢] ، فلا يلزم من صحة الحديث عند واحد صحته عند الآخر . ولا من ضعفِه عنده ضعفُه عند غيره ، فافهم ولا تكن من الغافلين .

---

(١) قلت : ولعلك تفطّنتَ بهذا أن من يدّعي العمل بصحيح الحديث . وتَرْكَ تقليد الأئمة في الأحكام . ويبالغُ في ذم التقليد والاجتهاد وأهلهما . لا مَرَدّ له من مثل هذا التقليد . وليس له عنه محيد . فإن دعواه الصحة أو الحُسْن في حديث لا تتأتى ولا تتمشّى بدون تقليده رأيَ المحدثين في ذلك . فأيّ فرق بين تقليدهم وتقليد المجتهدين ؟ حتى كان هذا شِركاً ومذموماً دون ذلك ! فالله يهديهم ويصلح بالهم . (ش) .

(٢) وسيتكرر التنبيه من المؤلف على هذا في مواضع كثيرة من الكتاب . منها في أواخر الكتاب في (تتمة في مسائل شتى) المقطع -٢٥- .

الفصل الثاني

في بيان ما يتعلّق بالتصحيح والتحسين من قواعد مهمة وأصول

١ – قال في «تدريب الراوي»[١] وإذا قيل: هذا حديث صحيح، فهذا معناه أي ما اتصل سنده مع الأوصاف المذكورة، فقَبِلناه عملاً بظاهر الإسناد، لا أنه مقطوع به في نفس الأمر، لجواز الخطإ والنسيان على الثقة، خلافاً لمن قال: إنَّ خبرَ الواحدِ يوجب القطع.

وإذا قيل: هذا حديث غير صحيح (لو قال: ضعيفٌ لكان أخصر) فمعناه لم يصحَّ إسنادُه على الشرط المذكور، لا أنه كذِبٌ في نفس الأمر، لجواز صدقِ الكاذب وإصابةِ من هو كثيرُ الخطأ. انتهى.

قلتُ: فيجوز أن يُحتجَّ بالضعيف إذا قامت قرينةٌ على صحته، كما يجوز أن يُترَكَ العملُ بالصحيح لقرينةٍ على خلافه، كما سيأتي في المقطع التالي:

٢ – قال المحقِّق في «فتح القدير»[٢]: وقد أخرج مسلم عن كثير في كتابه ممن لم يَسلم من غوائل الجرح، وكذا في «البخاري» جماعة تُكلِّم فيهم. فدارَ الأمرُ في الرواة على اجتهاد العلماء فيهم، وكذا في الشروط، حتى إنَّ من اعتَبَر شرطاً وألغاه آخر، يكون ما رواه الآخَرُ مما ليس فيه ذلك الشرط عنده: مكافئاً لمعارَضَةِ المشتمِلِ على ذلك الشرط، وكذا فيمن ضعَّفَ راوياً ووثَّقه الآخر. نعم تَسكُنُ نفسُ غيرِ المجتهد ومن لم يَخبُر أمر الراوي بنفسِه إلى ما اجتمع عليه الأكثر، أما المجتهِدُ

(١) ص٣٠.   (٢) ١: ٣١٧ وقال نحو هذا المعنى باختصار في ١: ١١٥.

في اعتبار الشرطِ وعدمِه ، والذي خَبَرَ الراوي : فلا يَرجِعُ إلا إلى رأي نفسه – إلى قوله – : فلمَ لا يجوزُ في الصحيحِ السَّندِ أن يُضعَّفَ بالقرينة الدالَّةِ على ضعفه في نفس الأمر ، والحسَنِ أن يرتَفِعَ إلى الصحة بقرينة أخرى ؟ كما قلناه مِن عَمَلِ أكابر الصحابة على وَفْقِ ما قلناه . وتركِهم لمقتضى ذلك الحديث ، وكذا عَمَلُ أكابر السلف . اهـ .

٣ – المجتهد إذا استَدلَّ بحديث كان تصحيحاً له كما في « التحرير » لابن الهمام وغيره[١] .

وفي « تدريب الراوي »[٢] قال أبو الحسن بن الحصَّار[٣] في « تقريب المدارك على موطأ مالك » : قد يَعلم الفقيهُ صِحةَ الحديث إذا لم يكن في

---

(١) من « رد المحتار » ٤ : ٣٧ . وصرّح شيخنا الإمام الكوثري رحمه الله تعالى بهذا غير مرة . ففي تعليقه على « شروط الأئمة الخمسة » للحازمي ص ٥٦ و ٥٩ قولُه : « ومعلوم أن استدلال المجتهد بحديث تصحيح له ».

(٢) ص ٢٥ .

(٣) هو أبو الحسن علي بن محمد الخزرجي الإشبيلي الفاسي السَّبْتي ، أحدُ علماء المالكية . زار مصر وغيرها . وسمع منه الحافظُ المنذري بعضَ كتبه . وجاور بمكة . وتوفي بالمدينة سنة ٦١١ رحمه الله تعالى . وله عدّة تآليف منها « الناسخ والمنسوخ » و « المدارك في وصل مقطوع حديث مالك » . ولعله المسمى هنا : « تقريب المدارك » . وترجمته في « الأعلام » للزركلي ٥ : ١٥١ . و « معجم المؤلفين » لكحالة ٧ : ٢٢٨ . هذا . ووقع في الأصل هنا تبعاً للمصدر المنقول عنه : « تدريب الراوي » تحريفٌ في اسمه إلى (ابن الحضار) بالضاد المعجمة . وهو تحريف وقع في كثير من الكتب . وصوابه (ابن الحصّار) بالحاء والصاد المهملتين لا غير . فاعرفه .

سنده كذَّاب ، بموافقة آيةٍ من كتاب الله ، أو بعض أُصول الشريعة فيَحمِلُه ذلك على قبوله والعملِ به. اهـ .

قلت : فيكون مِثلُ هذا صحيحاً لغيره لا لذاته ،كما يشعر به كلام السيوطي في « التدريب » متصلاً بقوله المذكور .

وقال الحافظ في « التلخيص الحبير »[(١)] في حديث تَكلَّم فيه البيهقي ما نصُّه : وقد احتَجَّ بهذا الحديث أحمد وابن المنذر ، وفي جزمهما بذلك دليلٌ على صحته عندهما . اهـ .

قلت : وكذا في جزم كل مجتهد بحديثٍ دليلٌ على صحته عنده فافهم .

وقال ابن الجوزي في « التحقيق » : فاذا أورد الحديثَ محدِّثٌ . واحتَجَّ به حافظ ، لم يقع في النفوس إلا أنه صحيح . كذا في « نصب الراية »[(٢)] .

وقال الحافظ في « الفتح »[(٣)] : أخرجه ابن حزم محتجاً به . اهـ[(٤)] .

---

(١) ١ : ١٧٠ ، و ٢ : ١٤٣ قبيل باب تارك الصلاة .

(٢) ٢ : ١٣٧ قبل باب النوافل .

(٣) ٢ : ٢١٢ .

(٤) أي بالحديث الذي رواه محمد بن عبد السلام الخُشَني ، من طريق الحسن البصري قال : « غزونا خراسان ،ومعنا ثلاث مئة من الصحابة ، فكان الرجل منهم يصلي بنا ، فيقرأ الآيات من السورة ثم يركع » . أورده الحافظ ابن حجر في (باب الجمع بين السورتين في ركعة ...) ٢ : ٢١٢ .

قلت : فكلُّ حديث ذكره محمد بن الحسن الإمام ، أو المحدِّثُ الحافظ الطحاوي ، محتجَّينِ به ، فهو حجَّة صحيحة على هذا الأصل ، لكونهما محدِّثَينِ مجتَهدَينِ كما سنبينه في موضعه[١] .

وقال المحقق في « الفتح »[٢] : إذا تأيد الضعيف بما يدل على صحته من القرائن كان صحيحاً .

وقال أيضاً[٣] : لقائل أن يقول :الحكمُ بالضعف والصحة إنما هو في الظاهر ، أما في نفس الأمر فيجوز صِحةُ ما حُكِمَ بضعفهظاهراً. اه . أي إذا قامت قرينة عليها ، كما مثَّلَ لذلك متصلاً بكلامه المذكور ، بثبوت كون مذهب أبي هريرة بكفاية الغَسْلِ ثلاثاً من وُلُوغ الكلب في الإناء ، أنه قرينة تُفيدُ صحة ما رُوِيَ في هذا الباب عنه مرفوعاً ، وأن هذا مما أجاده الراوي المضعَّف[٤] .

---

(١) كتبتُ إلى شيخنا المؤلف في استكشاف هذه الإحالة ، فكتب إليّ حفظه الله تعالى : « وإحالتي كونَ الإمام محمد بن الحسن رحمه الله والطحاوي رحمه الله محدِّثينِ مجتهدينِ ، فبيّنتُه في « إنجاء الوطن » . انتهى . وقد ترجم سلّمه الله في كتابه « إنجاء الوطن » للإمام محمد في ١ : ٦٢ ــ ٦٦ وللطحاوي ١ : ٩٨ ــ ١٠٢ .

(٢) أي « فتح القدير »١ : ٤٦١ .

(٣) ١ : ٧٥ .

(٤) وقال المحقق ابن الهمام في « الفتح » أيضاً عند قول صاحب « الهداية »

وفيه أيضاً[١] : والحاصلُ أنّ غير المرفوع أو المرفوعَ المرجُوحَ في في الثبوتِ عن مرفوعٍ آخر ،قد يُقدَّمُ على عَدِيلِه . إذا اقتَرن بقرائنَ تفيد أنه صحيحٌ عنه عليه الصلاة والسلام مستمِرٌّ عليه . اهـ .

٤ – قد يُحكَمُ للحديث بالصحة إذا تلقَّاه الناس بالقبول ، وإن لم يكن له إسناد صحيح .

قال ابن عبد البر في « الاستذكار » لمَّا حَكَى عن الترمذي أن البخاري صحَّح حديثَ البحر « هو الطَّهورُ ماؤُه » : وأهلُ الحديث لا يُصَحِّحون

فيها ١ : ٢١٤ – ٢١٥ « فإن سجد على كور عمامته أو فاضل ثوبه جاز » بعدَ أن أورد الأحاديث المنقولة التي تشهد بذلك . وبعضُها ضعيفة ، قال رحمه الله تعالى :

« وهذه الأحاديث وإن تُكلِّم في بعضها كفى البعضُ الآخر . ولو تمَّ تضعيفُ كلها كانت حسنةً لتعدد الطرق وكثرتها . وقد رُوي – أي ما يفيد جواز ذلك – من غير الوجوه التي ذكرناها أيضاً ، ويكفي ما نقله الحسن البصري عن أصحاب رسول الله ﷺ وذكره البخاري تعليقاً ١ : ٤١٤ فقال « وقال الحسن : كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة » . وبه يقوى ظنُّ المرفوعات . إذ ليس معنى الضعيف : الباطلَ في نفس الأمر . بل ما لم يثبت بالشروط المعتبرة عند أهل الحديث . مع تجويز كونه صحيحاً في نفس الأمر . فيجوز أن تقترن قرينةٌ تحقّق ذلك . وأنّ الراوي الضعيف أجاد في هذا المَتْن المعيّن . فيُحكَمُ به » .

(١) ١ : ٢٠٣ .

مثل إسناده [١] . لكن الحديث عندي صحيح لأن العلماء تلقَّوه بالقبول اهـ [٢] .

قلتُ : والقبولُ يكون تارةً بالقول ، وتارةً بالعمل عليه . ولذا قال المحقق في « الفتح » [٣] : وقولُ الترمذي : (العملُ عليه عند أهل العلم) يقتضي قوةَ أصله وإن ضَعَّفَ خصوصَ هذا الطريق . اهـ [٤] .

وقال السيوطي في « التعقبات » [٥] : الحديث [٦] أخرجه الترمذي [٧] .

---

(١) قلت : بل صححوا إسناده ومتنه . كما أوضحته في البحث الذي ألحقته بآخر « الأجوبة الفاضلة » للكنوي . تحت عنوان (وجوبُ العمل بالحديث الضعيف إذا تلقّاه الناس بالقبول وعملوا بمدلوله ، ويكون ذلك تصحيحاً له) . وقد جاء بحثاً طويلاً مستوفياً للشواهد والنصوص على ذلك في عشر صفحات ص ٢٢٨ — ٢٣٨ ، فانظره ففيه تتميم لهذا المبحث من كتاب شيخنا المؤلف حفظه الله تعالى .

(٢) من « تدريب الراوي » ص ٢٥ .   (٣) ١ : ٢١٧ .

(٤) وقال المحقق ابن الهمام أيضاً في « الفتح » في آخر (الفصل الأول من فصول كتاب الطلاق) ٣ : ١٤٣ « ومما يُصحّحُ الحديث أيضاً عملُ العلماء على وَفْقه . وقال الترمذي عقيبَ روايته حديث « طلاقُ الأمَة ثنتان ... » : حديث غريب . والعملُ عليه عند أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ وغيرِهم . وفي « سنن الدار قطني » ٤ : ٤٠ « قال القاسم وسالم : عمل به المسلمون » . وقال مالك : شهرةُ الحديث بالمدينة تغني عن صحة سنده » .   (٥) ص ١٢

(٦) أي حديث ابن عباس « من جَمَع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من الكبائر » .

(٧) ص ١ : ٣٠٣ .

وقال: حُسَين ضعَّفه أحمد وغيره. والعملُ عليه عند أهل العلم. فأشار بذلك أنَّ الحديث اعتَضَد بقول أهل العلم، وقد صرَّح غيرُ واحد بأنَّ من دليل صحة الحديث قولَ أهل العلم به، وإن لم يكن له إسناد يُعتَمد على مثله. اهـ.

وفيه أيضاً[١]: وقال الترمذي: قد رأى ابنُ المبارك وغيرُه صلاةَ التسبيح، وذكروا الفضل فيه. وقال البيهقي: كان عبد الله بن المبارك يصليها. وتداوله الصالحون بعضهم عن بعض. وفي ذلك تقوية للحديث المرفوع. اهـ.

بل الحديثُ إذا تلقَّته الأُمَّةُ بالقبول فهو عندنا في معنى المتواتر. قال الجصَّاص في «أحكام القرآن» له[٢]: وقد استعملَت الأمة[٣] هذين الحديثين[٤]. وإن كان وروده[٥] من طريق الآحاد، فصار في حيِّز التواتر، لأن ما تلقَّاه الناس من أخبار الآحاد بالقبول فهو عندنا في معنى المتواتر، لما بيناه في مواضع. اهـ.

---

(١) ص١٣.

(٢) ١: ٣٨٦.

(٣) أي في نقصان العِدَّة.

(٤) يعني حديثَ أبي داود ٢: ٢٥٧. وابن ماجه ١: ٦٧٢ «عن عائشة عن النبي ﷺ قال: طلاقُ الأمَة تطليقتان. وعِدَّتُها حَيضتان». وحديثَ ابن ماجه ١: ٦٧٢ والدارقطني ٤: ٣٨ «عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: طلاقُ الأمَة اثنتان. وعِدَّتُها حَيضتان».

(٥) أي هذا اللفظ: «طلاقُ الأمة تطليقتان ...».

٥ - الصحيحُ لا ينحصر في «صحيح البخاري» و«مسلم»، بل يوجد في غيرهما ما هو صحيح أيضاً. كما في «تدريب الراوي»[١]: ولم يستوعبا الصحيح في كتابيهما. ولا التزماه أي استيعابَه. فقد قال البخاري: ما أدخلتُ في كتابي «الجامع» إلا ما صح، وتركتُ من الصحاح مخافةَ الطول. وقال مسلم[٢]: ليس كلُّ شيءٍ عندي صحيحٍ وَضَعْتُهُ ها هنا. إنما وضعتُ ما أجمعوا عليه. يُريدُ: ما وَجَدَ عنده فيه[٣] شرائطَ الصحيح المجمَع عليه. وإن لم يَظهر اجتماعُها في بعضها عند بعضهم. قاله ابن الصلاح.

ورَجَّحَ النووي أنَّ المراد ما لم تَختلف الثقاتُ فيه في نفس الحديث متناً ولا إسناداً، لا ما لم يُختلَف في توثيق رواته. قال ابن الصلاح: ودليلُ ذلك أنه سئل عن حديث أبي هريرة «فإذا قرأ فأنصتوا» هل هو صحيح؟ فقال: عندي هو صحيح. فقيل: لِمَ لمْ تضعه هنا؟ فأجاب بذلك. اهـ[٤].

قلت: فيجوز معارضةُ حديثٍ أخرجاه أو واحِدٌ منهما بحديثٍ صحيحٍ أخرجه غيرُهما.

---

(١) ص ٤٦.
(٢) في «صحيحه» في كتاب الصلاة في آخر (باب التشهد) ٤ : ١٢٢.
(٣) وقع في الأصل وفي «التدريب» ص ٤٦ (فيها)، فعدّلته تبعاً وطبقاً لعبارة النووي في مقدمة «شرح صحيح مسلم» ١ : ١٦.
(٤) زدت على الأصل لفظة (النووي) بعد قوله: (ورجّح). وعبارة السيوطي في «التدريب» ص ٤٦ - ٤٧ بعد قوله: قالَهُ ابن الصلاح: «ورجّح المصنِّفُ - أي مصنّف متن التقريب وهو النووي - في

قال المحقق في «الفتح»(١): وكونُ مُعارِضِه في «البخاري» لا يَستلزم تقديمَه بعد اشتراكهما في الصحة. بل يُطلَبُ الترجيح من خارج. وقولُ من قال: أصحُّ الأحاديث ما في «الصحيحين» ثم ما انفرد به البخاري، ثم ما انفرد به مسلم، ثم ما اشتمل على شرطهما من غيرهما، ثم ما اشتمل على شرط أحدهما: تحكُّمٌ لا يجوز التقليدُ فيه. إذ الأصحيَّة ليس إلا لاشتمالِ رواتهما على الشروط التي اعتبراها. فإذا فُرِضَ وجودُ تلك الشروط في رواةِ حديث في غير الكتابين، أفلا يكون الحكمُ بأصحيَّةِ ما في الكتابين عينَ التحكم؟ ثم حكمُهما أو حكمُ أحدِهما بأن الراوي المعيَّن مجتمِعُ تلك الشروط ليس مما يُقطَع فيه بمطابقة الواقع، فيجوز كونُ الواقع خلافَه. اهـ.(٢)

شرح مسلم: أن المراد ما لم تختلف الثقات فيه في نفس الحديث متناً وإسناداً. لا ما لم يُختَلَف في توثيق رواته. قال: ودليلُ ذلك أنه سئل عن حديث أبي هريرة: «فإذا قرأ فأنصتوا» هل هو صحيح؟ فقال: عندي هو صحيح. فقيل: لم لم تضعه هنا؟ فأجاب بذلك». انتهى. وفيها نسبة الترجيح والاستدلال له إلى النووي. في حين أن الترجيح والاستدلال له جميعاً إنما هما لابن الصلاح. كما هو صريح كلام النووي في مقدمة «شرح صحيح مسلم» ١ : ١٦. ففي نقل السيوطي اضطراب. وفي نسبة المؤلف الاستدلال إلى ابن الصلاح صواب.

(١) ١ : ٣١٧ ـ ٣١٨. ونحوه في «فتح القدير» أيضاً ٣ : ١٨٦.

(٢) وأيَّد المحقِّقَ الكمالَ بنَ الهمام تلميذُه العلامة ابن أمير حاج رحمه الله تعالى في «التقرير والتحبير في شرح كتاب التحرير» ٣ : ٣٠. ثم قال: «ثم مما ينبغي التنبيه له أنّ أصحيّتَهما على ما سواهما تنزّلاً.

قلت : ولو سُلِّم أصحيَّة ما في « كتابيهما » . فهذا مما لا يُلتَفَتُ إليه في المعارضة . كما إذا أقام الرجلان البينة . وشهودُ كليهما عدول . ولكنْ شهودُ أحدهما أتقى وأورع من شهود الآخر ، فلا تترجَّح بيِّنتُه لهذه الزيادة بعد اشتراكهما في العدالة الشرعية ، بل يُطلَبُ الترجيحُ من خارج .

على أن دعوى أصحية ما في « الكتابين » أو أصحية « البخاري » على « صحيح مسلم » وغيرِه ، إنما تصح باعتبار الإجمال ومن حيث المجموع ،

إنما تكون بالنظر إلى مَن بعدَهما . لا المجتهدينَ المتقدمين عليهما ، فإن هذا مع ظهوره قد يخفى على بعضهم أو يُغالِطُ به . والله سبحانه أعلم » . انتهى بتصرف يسير .

قال شيخنا الإمام الكوثري رحمه الله تعالى في تعليقه على « شروط الأئمة الخمسة » للحازمي ص ٥٩ ، بعد أن نقَلَ عبارة ابن أمير حاج هذه : « يريدُ أن الشيخين وأصحابَ « السنن » جماعةٌ متعاصرون من الحُفّاظ ، أتوا بعد تدوين الفقه الإسلامي . واعتنوا بقسم من الحديث . وكان الأئمة المجتهدون قبلَهم أوفرَ مادّةً وأكثرَ حديثاً . بين أيديهم المرفوع والموقوف والمرسَل وفتاوى الصحابة والتابعين .

ونظرُ المجتهد ليس بقاصر على قسمٍ من الحديث . ودونك « الجوامع » و « المصنَّفات » . في كل بابٍ منها تُذكَرُ هذه الأنواع التي لا يستغني عنها المجتهد . وأصحابُ « الجوامع » و « المصنّفات » قبل (الستّةِ) من الحفاظ : أصحابُ هؤلاء المجتهدين وأصحابُ أصحابهم . والنظرُ في أسانيدها كان أمراً هيناً عندهم لعلوّ طبقتهم . لا سيما واستدلالُ المجتهد بحديث تصحيحٌ له . والاحتياجُ إلى (الستّةِ) والاحتجاجُ بها . إنما هو بالنظر إلى من تأخّر عنهم فقط . والله أعلم » .

دون التفصيل باعتبار حديثٍ وحديث، صرَّح به في «التدريب» حيث قال[١]:

قد يَعرِضُ للمَفُوقِ ما يَجعله فائقاً، كأن يتفقا على إخراج حديث غريب، ويُخرِجَ مسلم أو غيرُه حديثاً مشهوراً، أو مما وُصِفَتْ ترجمتُه بكونها أصحَّ الأسانيد، ولا يَقدحُ ذلك فيما تقدَّم، لأَن ذلك باعتبار الإجمال. قال الزركشي: ومن هنا يعلم أن ترجيح «كتاب البخاري» على «مسلم» وغيرِه إنما المرادُ به ترجيحُ الجملةِ على الجملة، لا كلِّ فردٍ من أحاديثه على كل فرد من أحاديث الآخر. اهـ.

وفي «التدريب»[٢] أيضاً قال الحاكم[٣]: الحديث الصحيح ينقسم عشرة أقسام. خمسة متفق عليها، وخمسة مختلَف فيها، فمن الأوَّلِ المتفَقِ عليها اختيارُ البخاري ومسلم – إلى أن قال –: الخامسُ أحاديثُ جماعة من الأَئمة عن آبائهم عن أَجدادهم، لم تتواتر الرواية عن آبائهم عن أَجدادهم إلا عنهم، كعَمْرو بن شُعيب عن أَبيه عن جدّه، وبَهْز بن حَكِيم عن أَبيه عن جدِّه، وإياس بن معاوية بن قُرَّة عن أبيه عن جده، أَجدادُهم صحابة وأَحفادهم ثقات، فهذه أَيضاً محتَجّ بها، مخرَّجة في كتب الأَئمة دون «الصحيحين». اهـ.

قلت: هذا دليل صريح على وجود الصحيح فيما عدا «الصحيحين» أيضاً.

---

(١) ص ٦٥.

(٢) ص ٧٦ – ٧٧.

(٣) أي في «المدخل في أصول الحديث» ص ١١ – ١٢.

٦ - قال السيوطي في ديباجة قسم الأَقوال من «جمع الجوامع»[(١)] ما نصه: ورَمزتُ للبخاري (خ) ولمسلم (م) ولابن حِبَّان (حب) وللحاكم في «المستدرك» (ك) وللضياء المقدسي في «المختارة» (ض). وجميعُ ما في هذه الكتب الخمسة صحيح، فالعزوُ إليها مُعْلِم بالصحة سوى ما في «المستدرك» من المتعقَّب فأُنبِّهُ عليه[(٢)].

وكذا ما في «موطإ مالك» و«صحيح ابن خزيمة» وأبي عوانة وابن السكن و«المنتقَى» لابن الجارود، و«المستخرجات»[(٣)].

---

(١) و«جمع الجوامع» و«الجامع الكبير» اسمان لمسمىً واحد.

(٢) دلّ على صحة ما لم يُنبّه على تعقّبٍ فيه. (ش).

(٣) سيأتي في المبحث التالي بيانُ جملة كبيرة من «المستخرجات» على «الصحيحين» أو «أحدهما». لكن بقي أن إطلاق الحكم بصحة ما في «المستخرجات» فيه نظر. إذ يوجد فيها الصحيح والضعيف، وما هو على شرطهما وما ليس على شرطهما، فإطلاق الحكم بصحة ما فيها ليس بجيد. قال الحافظ ابن حجر في «نكته» على «مقدمة ابن الصلاح». في بيان حال بعض «المستخرجات» وذكرِ طريقتها في الاستخراج ما نصّه:

«كتابُ أبي عوانة وإن سمّاه بعضهم «مستخرجاً» على مسلم، فإنّ له فيه أحاديث كثيرة مستقلة في أثناء الأبواب، نبّه هو على كثير منها. ويوجد فيها الصحيح والحسن والضعيف أيضاً والموقوف.

وأما كتابُ الإسماعيلي فليس فيه أحاديث مستقلة زائدة. وإنما تحصل الزيادة في أثناء بعض المتون. والحكمُ بصحتها متوقف على أحوال رواتها، فربّ حديث أخرجه البخاري من طريق بعض أصحاب الزهري عنه مثلاً، فاستخرجه الإسماعيلي وساقه من طريقٍ آخرَ

. . . .

عن أصحاب الزهري بزيادة فيه . وذلك الآخَرُ ممن تُكلِّم فيه . فلا يُحتَجّ بزيادته .

وقد ذكر المؤلِّفُ – أي ابنُ الصلاح – بعدُ : أنّ أصحاب « المستخرجات » لم يلتزموا موافقة الشيخين في ألفاظ الحديث بعينها . والسببُ فيه أنهم أخرجوها من غير جهة البخاري ومسلم . فحينئذ يتوقّفُ الحكمُ بصحة الزيادة على ثبوت الصفات المشترطة في الصحيح للرواة الذين بين صاحب المستخرَج وبين من اجتمَعَت فيه مع الأصل الذي استخرَج عليه . وكلما كثُرت الرواة بينه وبين ما اجتمع مع صاحب الأصل فيه افتقر إلى زيادة التنقيد .

وكذا كلما بَعُدَ عصرُ المستخرِج من عصر صاحب الأصل طال الإسناد ، وكلما كثُرت رجالُه احتاج الناقدُ له إلى كثْرة البحث عن أحوالهم .

فإذا روى البخاري مثلاً عن علي بن المديني . عن سفيان بن عيينة . عن الزهري حديثاً ، ورواه الإسماعيلي مثلاً عن بعض مشايخه . عن الحكم بن موسى . عن الوليد بن مسلم ، عن الأوزاعي . عن الزهري . واشتملَ حديثُ الأوزاعي على زيادةٍ على حديث ابن عيينة : توقّف الحكمُ بصحتها على تصريح الوليد بسماعه من الأوزاعي . وسماعِ الأوزاعي من الزهري ، لأن الوليد بن مسلم من المدلّسين على شيوخه وعلى شيوخ شيوخه .

وكذا يتوقّفُ على ثبوت صفات الصحيح لشيخ الإسماعيلي . وقِس على هذا جميعَ ما في « المستخرج » . وكذا الحكمُ في باقي المستخرجات .

وقد رأيتُ بعضهم حيث يجد أصل الحديث اكتفَى بإخراجه . ولو لم تجتمع الشروط في رواته . بل رأيتُ في « مستخرج أبي نُعَيم »

فالعزوُ إليها مُعْلِم بالصحة أيضاً. وكلُّ ما في «مسند أحمد» فهو مقبول، فإن الضعيف الذي فيه يَقرُب من الحسَن.اهـ ملخصاً من «كنز العمال»[(١)].

وغيره: الروايةَ عن جماعة من الضعفاء، لأن أصل مقصودهم بهذه المستخرجات أن يعلو إسنادهم، ولم يقصدوا إخراج هذه الزيادات، وإنما وقَعَت اتفاقاً. والله أعلم».

(١) ١: ٣. وهذا.. هذا أغلبي وليس بمطرد، إذ فيه الضعيفُ شديدُ الضعف، وفيه ما قيل فيه: موضوع. قال الحافظ الذهبي في «سيَر النبلاء»: «في مسند أحمد» جملة من الأحاديث الضعيفة، مما يسوغُ نقلُها، ولا يجوزُ الاحتجاجُ بها. وفيه أحاديث شِبْه موضوعة، لكنها قطرة في بحر». انتهى. من «الأجوبة الفاضلة» للعلامة عبد الحي اللكنوي ص ٩٥.

وقال شيخنا الإمام الكوثري رحمه الله تعالى في تعليقه على «خصائص المسند» لأبي موسى المديني ص ١٢ «وجملةُ ما نظمه ابن الجوزي من أحاديث «المسند» في سلك الموضوعات: ثمانية وثلاثون حديثاً، وإن تُعقِّب جُلّها. وأما الأحاديث الضعيفة في «المسند» فكثيرة ولا كلام. وجُزْءُ العراقي، وتعقّبُ ابن حجر عليه: شذرةٌ من الأخذ والرد في ذلك». انتهى.

وانظر بعض النماذج منهما في «المنار المنيف في الصحيح والضعيف» للإمام ابن القيم وما علّقته عليه في ص ٥٢ عند حديث «أكذبُ الناس الصبّاغون والصوّاغون». و ص ١٣٥ عند حديث «عبد الرحمن ابن عوف يدخل الجنة حبواً». وص ١٣٦ عند حديث «لا تسبوا أهل الشام. فإنّ فيهم البُدَلاء ...». وإذا شئت استيفاء معرفة ما قيل في «المسند» فعليك بكتاب «الأجوبة الفاضلة» للفاضل اللكنوي وما علّقتُه عليه ص ٩٥ ـ ١٠١. ففيه ما يكفي ويشفي.

وفي «تدريب الراوي»[١] : الثالثة ـ من مسائل الصحيح ـ الكتب المخرَّجَةُ على «الصحيحين» ـ «كالمستخرَج» للإسماعيلي، وللبَرقاني، ولأبي أحمد الغِطريفي. ولأبي عبدالله بن أبي ذُهْل، ولأبي بكر بن مَرْدُويه على «البخاري»، ولأبي عَوانة الإسفرائني، ولأبي جعفر بن حَمْدان. ولأبي بكر محمد بن رجاء النيسابوري ، ولأبي بكر الجَوْزَقي ، ولأبي حامد الشارَكي ، ولأبي الوليد حسان بن محمد القرشي، ولأبي عمران موسى بن العباس الجُوَيني ، ولأبي نصر الطوسي. ولأبي سعيد بن أبي عثمان الحِيري على «مسلم»، ولأبي نُعَيم الأصبهاني ، وأبي عبدالله بن الأخرم ، وأبي ذَرّ الهَرَوي ، وأبي محمد الخَلّال ، وأبي علي الماسَرْجِسيّ ، وأبي مسعود سليمان بن إبراهيم الأصبهاني ، وأبي بكر اليَزْدي على كل منهما ، ولأبي بكر بن عَبْدان الشيرازي عليهما في مؤلف واحد ـ لها فائدتان: علوُّ الإسناد ، وزيادةُ الصحيح ، فإنَّ تلك الزيادات صحيحة لكونها بإسنادهما . اهـ .

وفيه أيضاً[٢] : واعتَنى الحافظ أبو عبد الله الحاكم في «المستدرك» بضبط الزائد عليهما ، مما هو على شرطهما أو على شرط أحدهما ،أو صحيح وإن لم يوجد شرط أحدهما ، وربما أورد فيه ما لم يصح عنده منبِّهاً على ذلك . وهو متساهل في التصحيح.وقد لخَّص الذهبي «مستدركه» ، وتعقَّب كثيرًا منه بالضعف والنكارة ، وجَمَعَ جزءاً في الأحاديث التي فيه وهي

---

(١) ص ٥٥ ـ ٥٦ .
(٢) ص ٥١ ـ ٥٢ .

موضوعة، فذكر نحو مئة حديث. فما صحَّحه (الحاكم)، ولم نجد فيه لغيره من المعتمدين تصحيحاً ولا تضعيفاً، حكمنا بأنه حسن، إلا أن يَظهر فيه علةٌ توجب ضعفَه. اهـ. ملخصاً [١].

قلت: وقد أغنانا عن ذلك الذهبي، فما أقرَّه عليه فهو (صحيح)، وما سكَت عنه ولم يتعقَّبه بشيء فهو كما قال ابن الصلاح (حسن). وقد رأيت العَزيزي في «شرحه للجامع الصغير» يحتج كثيراً بتقرير الذهبي للحاكم على التصحيح، فليعلم ذلك، والله أعلم.

ومن مظانِّ الصحيح أيضاً كتاب «المجتبَى» للنسائي، وهو الشائع المقروءُ في الديار، فقد قال محمد بن معاوية الأحمر الراوي عن النسائي: قال النسائي: كتابُ «السنن» ـ الكبرى ـ كلُّه صحيح وبعضُه معلول،

---

(١) قوله: (فما صحّحه الحاكم ولم نجد له ...)، هذا كلام ابن الصلاح في «مقدمته» ووافقه النووي في «التقريب»، وقد انتقده السيوطي في «التدريب» ص ٥٣ فقال عقبه: «قال البدر بن جماعة: والصواب أنه يُتتبّع عليه بما يليق بحاله من الحُسن أو الصحة أو الضعف. ووافقه العراقي وقال: إنّ حكمه ـ أي ابن الصلاح ـ عليه بالحُسن فقط تحكم.

قال: إلا أن ابن الصلاح قال ذلك بناءً على رأيه: أنه قد انقطع التصحيح في هذه الأعصار. فليس لأحدٍ أن يصحح، فلهذا قطَعَ النظر عن الكشف عليه. والعجبُ من المصنف ـ أي النووي ـ كيف وافقه هنا؟ مع مخالفته له في المسألة المبنيّ عليها.

وقولُه (فما صحّحه) احترازٌ مما خرّجه في الكتاب، ولم يُصرّح بتصحيحه فلا يُعتَمد عليه». انتهى كلام السيوطي رحمه الله تعالى.

إلا أنه لم يبين علته ، والمنتخَبُ المسمى «بالمجتبَى» صحيح كله. اهـ[١].

وقال الحافظ أبو الفضل بن حجر: قد أطلَقَ اسمَ الصِّحَّة على كتاب «النسائي» أبو علي النيسابوري ، وأبو أحمد بن عدي ، وأبو الحسن الدارقطني ، وأبو عبدالله الحاكم ، وابن منده ، وعبد الغني بن سعيد ، وأبو يعلى الخليلي ، وأبو علي بن السَّكَن ، وأبو بكر الخطيب وغيرُهم . اهـ[١].

وقال السِّنديُّ في تعليقه على «النسائي»[٢]: وبالجملة فإطلاقُ الصحيح على كتاب «النسائي الصغير» وهو المشهور: شائعٌ ، وهو مبنيٌّ على تسمية الحسن صحيحاً أيضاً .والضعيف نادرٌ جداً وملحَقٌ بالحسن إذا لم يوجد في الباب غيره . وهو أقوى عند المصنف وأبي داود من رأي الرجال . والله تعالى أعلم . اهـ .

٧ - إذا كان الحديثُ مختلَفاً فيه: صحَّحه أو حسَّنه بعضُهم ، وضعَّفه آخرون ، فهو حسن ، وكذا إذا كان الراوي مختلَفاً فيه: وثَّقه بعضُهم ، وضعَّفه بعضهم ، فهو: حسَنُ الحديث .

قال في «تدريب الراوي»[٣]: (تنبيه) الحسَنُ أيضاً على مراتب كالصحيح . قال الذهبي: فأعلى مرتبته: بَهْزُ بن حَكيم عن أبيه عن جَدِّه ، وعَمْرُو بن شُعَيب عن أبيه عن جده ، وابنُ إسحق عن التَّيمِي[٤] .

---

(١) من «زهر الربى» ١ : ٥ .

(٢) ١ : ٥ - ٦ .

(٣) ص ٩١ .

(٤) ابن اسحاق هو: محمد بن إسحاق المدني إمام أهل المغازي ، والتيمي

وأمثالُ ذلك مما قيل : إنه صحيح ، وهو أدنى مراتب الصحيح . ثم بعد ذلك ما اختُلِف في تحسينه وتضعيفه ، كحديث الحارث بن عبد الله ، وعاصم بن ضَمْرة ، وحَجَّاج بن أَرْطاة ، ونحوِهم . اه .

قلت : كمحمد بن أبي ليلى ،والحسن بن عُمَارة[١] ،وشَريك القاضي ، وشَهْر بن حَوْشَب ، وغيرِهم ممن اختُلِفَ في توثيقه وتضعيفه ، وكثيرٌ ما هم ، لِمَا قال الذهبي – وهو من أهل الاستقراء التام في نقد الرجال[٢] – :

هو : محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي المدني ، مترجم له في « تهذيب التهذيب » لابن حجر ٩ : ٥ – ٧ . وحديثُ ابن إسحاق عنه – أي التيمي – من أعلى مراتب الحسن . كما قاله الذهبي هنا ، وهو توثيق منه لابن إسحاق .

وقد طال الكلام واتسع في توثيق (ابن إسحاق) وتضعيفه ، والذي حطّ عليه كلام الجهابذة هو توثيقه ، كما تراه مبسوطاً في آخر « الترغيب والترهيب » للمنذري ٦ : ٣٥٦ ، وفي فاتحة « عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسِّيَر » لابن سيد الناس ١ : ١٠ – ١٧ ، و « إمام الكلام فيما يتعلق بالقراءة خلف الإمام » لعبد الحي اللكنوي ص ١٩٢ – ٢٠١ . وانظر في توثيقه ما علقته على« الرفع والتكميل» للكنوي أيضاً ص ٢٦١ – ٢٦٢ من الطبعة الثانية .

(١) قلت : اضطرب كلام كثير من العلماء في (الحسن بن عمارة) قاضي بغداد في خلافة المنصور . وقد جلّى الموقف في شأنه خيرَ تجلية ، ودافع عنه بحق وإنصاف الحافظُ الرامَهُرمُزي في كتابه « المحدِّث الفاصل بين الراوي والواعي » . وانظر كلام الرامهرمزي منقولاً في أول الجزء الثالث من « نصب الراية » للزيلعي ص ٢٢ – ٢٣ ، ومزيداً عليه ما يتممه بياناً .

(٢) نعم لقد شَهِدَ له بذلك غيرُ واحد من أئمة هذا الشأن ، فهذه الكلمة

لم يجتمع اثنانِ من علماءِ هذا الشأن قط على توثيق ضعيف، ولا على تضعيف ثقة[1] ، ولهذا كان مذهب النسائي أن لا يَتْرُكَ حديثَ الرجل

المذكورة هي للحافظ ابن حجر قالها في كتابه شرح النخبة : « نزهة النظر » في مبحث (مراتب الجرح والتعديل) ص ١٣٦ بحاشية « لَقْط الدّرَر » . ومنه أخذها تلميذه السخاوي فقالها في الذهبي في « فتح المغيث » ص ٤٨٢ ، كما أخذها السيوطي فقالها في الذهبي في جزء « المصابيح في صلاة التراويح » المدرج في « الحاوي للفتاوي » ١ :٣٤٨ .

وقال تلميذ الذهبي الإمام تاج الدين السبكي في « طبقات الشافعية الكبرى » في ترجمة الذهبي رحمه الله تعالى ٥ : ٢١٦ « شيخُنا وأستاذُنا الإمام الحافظ شمس الدين أبو عبد الله التركماني الذهبي ، محدّث العصر. بَحرٌ لا نظيرَ له ، وكبيرٌ هو الملجأ إذا نَزَلَت المعضلة ، إمامُ الوجود حفظاً . وذهبُ العصر معنىً ولفظاً ، وشيخ الجرح والتعديل ، ورجلُ الرجال في كل سبيل ، كأنما جُمِعَت الأمّة في صعيد واحد فنَظَرها ، ثم أخذ يخبر عنها إخبارَ من حَضَرَها » .

وقال شيخ شيوخنا محدّثُ الهند إمام العصر الشيخ محمد أنور شاه الكشميري الديوبندي ، المتوفى سنة ١٣٥٢ في كتابه العظيم العُجاب : « فيض الباري على صحيح البخاري » ١ :١٧٩ « والذهبيُّ ممن قيل في حقه : إنه لو أقيم على أكَمَة والرّواةُ بين يديه ، لعرَفَ كلاًّ منهم بأسمائهم وأسماء آبائهم » . انتهى . وكأنه أخذ المعنى من كلام السبكي الآنف الذكر . فرحم الله الحافظ الذهبيّ شمسَ الدين، وما أصدق أن يقال فيه :

حلَفَ الزمانُ لَيأتِيَنّ بمثلِه ... حَنِثَتْ يمينُكَ يا زمانُ فكفِّرِ

(١) أي لم يقع الاتفاق من العلماء على توثيق (ضعيف) . بل إذا وثّقه

حتى يَجتمع الجميعُ على تركه . اهـ . كذا في «الرفع والتكميل»[١] عن «فتح المغيث» للسخاوي[٢] .

وقال المنذري في مقدمة «ترغيبه»[٣] : فأقول إذا كان رُواةُ إسناد الحديث ثقات وفيهم من اختُلِفَ فيه : إسنادُه حَسَنٌ ، أو مستقيمٌ ، أو لا بأس به . اهـ . وقال أيضاً في الباب الذي عقده لبيان الرواة المختلَف فيهم ، في ترجمة (محمد بن إسحاق بن يسار صاحب المغازي) بعد كلام طويل[٤] : وبالجملة فهو ممن اختُلِفَ فيه ، وهو حسن الحديث . اهـ .

وقال الزيلعي[٥] نقلاً عن ابن القطان في حديث قيس بن طَلْق عن أبيه قال : والحديثُ مختلَف فيه ، فينبغي أن يقال فيه : حَسَن ، ولا يحكم بصحته ، والله أعلم . اهـ . وفيه أيضاً[٦] قال ابن دقيق العيد :

بعضهم ضعفَّه آخرون ، كما لم يقع الاتفاق من العلماء على تضعيف (ثقة) ، فإذا ضعّفه بعضهم وثّقه آخرون . فلفظ (اثنان) هنا المرادُ به الجميعُ كقولهم : هذا أمر لا يختلف فيه اثنان . أي يتفق عليه الجميعُ ولا يُنازِعُ فيه أحد .

(١) ص ١٨١ — ١٨٢ . وتقدم تعليقاً نحوه في ص ٣٧ فانظره .

(٢) ص ٤٨٢ . ومثله في كتاب السخاوي أيضاً : «الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ أهل التوريخ» ص ١٦٧ .

(٣) ١ : ٤ .

(٤) ٦ : ٣٥٨ .

(٥) في «نصب الراية» ١ : ٦٢ .

(٦) أي في «نصب الراية» ١ : ١٨ .

هذا الحديث (أي الأُذنان من الرأس) معلول بوجهين أحدهما : الكلامُ في شَهْر بن حَوْشَب ، والثاني : الشكُّ في رفعه . ولكنَّ شهراً وثَّقه أحمد ، ويحيى ، والعِجلي ، ويعقوب بن شيبة . وسِنانُ بن ربيعة أخرج له البخاري ، وهو وإن كان قد لُيِّنَ فقال ابنُ عدي : أرجو أنه لا بأس به ، وقال ابن معين : ليس بالقوي ، فالحديث عندنا حسن . اهـ .

وفي حاشية « أبي داود »[1] تحت حديث « أقِيلوا ذوي الهيئات عَثَراتِهم إلا الحدود »[2]: هذا الحديثُ أحدُ الأحاديث التي انتقدها الحافظ سراج الدين القزويني على « المصابيح » للبغوي وزعم أنها موضوعة. وقال ابن عدي: هذا الحديث منكر بهذا الإسناد لم يروه غير عبد الملك. قال المنذري : عبد الملك ضعيف . وقال الحافظ صلاح الدين العلائي : عبد الملك بن زيد هذا قال فيه النسائي : لا بأس به ، ووثَّقه ابن حبان ، فالحديث حسن إن شاء الله تعالى ، لا سيما مع إخراج النسائي له ، فانه لم يخرج في كتابه منكراً ولا واهياً ولا عن رجل متروك . اهـ .

وقال المحقق ابن الهمام في « الفتح »[3] : وأخرج الدار قطني عن

---

(١) المسماة « مرقاة الصعود » ٢ : ٢٥٣ . وقد نقل عبارتها صاحب « عون المعبود » فيه ٤ : ٢٣٢ .

(٢) رواه أبو داود في (باب الحد يُشفَع فيه) ٤ : ١٣٣ عن عائشة مرفوعاً . ورواه عنها أيضاً البخاري في « الأدب المفرد » والإمام أحمد في « المسند » والنسائي . كما في « فيض القدير » للمناوي ٢ : ٧٤ .

(٣) ١ : ٦٧ .

عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس « إنما حَرَّم رسولُ الله ﷺ من الميتة لحمَها ، فأما الجلد والشعر والصوف فلا بأس به » ، وأعلَّه بتضعيف عبد الجبار بن مسلم ، وهو ممنوع فقد ذكَرَه ابنُ حبان في « الثقات » ، فلا يَنزِل الحديث عن الحسن . اهـ .

وقال السيوطي في « التعقبات »[١] في حديث عائشة مرفوعاً : « لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره » رداً على ابن الجوزي حيث أعلَّه بعيسى بن ميمون أنه لا يُحتَجُّ به ، وبأحمد بن بشير أنه متروك بما نصه : الحديثُ أخرجه الترمذي ، (وأحمد بن بشير) احتَجَّ به البخاري ، ووثَّقه الأكثرون ، وقال الدار قطني : ضعيفٌ يُعتبَرُ بحديثه . و (عيسى) قال فيه حماد : ثقة . وقال يحيى مرَّةً : لا بأس به . وضعَّفه غيرُهما ، ولم يُتَّهم بكذب ، فالحديثُ حَسن . اهـ .

وقال الحافظ في « تهذيب التهذيب »[٢] في ترجمة عبد الله بن صالح كاتب الليث : قال ابن القطان : هو صدوق ، ولم يَثبت عليه ما يُسقِطُ له حديثَه إلا أنه مختلَف فيه ، فحديثُه حسَن . اهـ .

قلت : وفي هذه العبارات بأسرها دليلٌ على ما قلنا : إنَّ الراوي إذا كان مختلَفاً فيه فهو حَسَنُ الحديث ، وحديثُهُ حسن . ولو لا مخافة التطويل لأتيت لك بأزيد من ذلك بالتفصيل . ومن طالع كتب الرجال والعلل والتعقبات على الموضوعات لا يشك في هذا الأصل قط .

---

(١) ص ٥٤ .

(٢) ٥ : ٢٦٠ .

٨ ـ الحسن كالصحيح في الاحتجاج به وإن كان دونه في القوّة. ولهذا أدرجَتْه طائفةٌ في نوع الصحيح، كالحاكم وابن حِبّان وابن خُزَيمة، مع قولهم: بأنّه دون الصحيح المبيَّن أوّلاً. قاله في «تدريب الراوي»[١]. وقال الحافظ في «شرح النخبة»[٢]: وهذا القسم من الحَسَن[٣] مُشارِكٌ للصحيح في الاحتجاج به وإن كان دونه، ومُشابِهٌ له في انقسامه إلى مراتبَ بعضُها فوق بعض. اهـ.

٩ ـ الحديث الحسن لذاته إذا رُوي من غير وجه ولو وجهاً واحداً آخر، قَوِيَ وارتفع من درجة الحسن إلى درجة الصحيح، قاله في «تدريب الراوي»[٤]، وصرّح به في «شرح النخبة»[٥].

١٠ ـ والحديث الضعيف إذا تعددت طرقه ولو طريقاً واحدة أُخرى، ارتقى بمجموع ذلك إلى درجة الحسَن وكان محتجاً به[٦].

---

(١) ص ٩١.
(٢) ص ٣٣.
(٣) أي الحسن لذاته.
(٤) ص ١٠٣.
(٥) ص ٣٣.
(٦) هذا الإطلاق في تقوية الضعيف بتعدّد طرقه دون تقييد لنوع ضعفه. قد يوهم أن مجرّد تعدّدِ طرقه يُعَدّ جابراً، يرتقي به الحديث من ضعيف إلى حسن. كما يخطىء به كثير من العلماء المتأخرين. وهذا ليس بمراد من المؤلف قطعاً. بدليل الأمثلة التالية المنقولة عن «التدريب» و «شرح النخبة». وبدليل ما سيجيء صراحةً في ص ٨٠ عن «التدريب».

. . . .

قال الحافظ ابن الصلاح في « علوم الحديث » ص ٣٧ « ليس كل ضعف في الحديث يزول بمجيئه من وجوه ، بل ذلك يتفاوت :

فمنه : ضعف يُزيلُه ذلك ، بأن يكون ضعفه ناشئاً من ضعف حفظ راويه . مع كونه من أهل الصدق والديانة . فإذا رأينا ما رواه قد جاء من وجه آخر . عرفنا أنه مما قد حفظه . ولم يختَلّ فيه ضبطُه له . وكذلك إذا كان ضعفُه من حيث الإرسال . زال بنحو ذلك ، كما في المرسَل الذي يرسله إمام حافظ ، إذ فيه ضعف قليل يزول بروايته من وجه آخر .

ومن ذلك : ضعفٌ لا يزول بنحو ذلك . لقوة الضعف ، وتقاعُدِ هذا الجابر عن جبره ومقاومته . وذلك كالضعف الذي ينشأ من كون الراوي متهماً بالكذب ، أو كون الحديث شاذاً » . انتهى .

قال الحافظ ابن حجر في « النكت على ابن الصلاح » تعليقاً على القسم الأول الذي ينجبر ضعفُه بتعدّد طرقه : « لم يَذكر للجابر ضابطاً يُعلَمُ منه ما يصلح أن يكون جابراً أو لا ، والتحريرُ فيه أن يقال : إنه يَرجع إلى الاحتمال في طرَفَي القبول والردّ ، فحيث يستوي الاحتمالُ فيهما فهو الذي يصلح لأن يَنجبر ، وحيث يقوى جانب الردّ فهو الذي لا ينجبر . وأما إذا رجَح جانب القبول فليس من هذا الباب ، بل ذاك في الحسن الذاتي ، والله أعلم » . انتهى .

فالأولى في عبارة شيخنا المؤلف حفظه الله تعالى لتَسلم من الإيهام أن تكون هكذا : والحديثُ الضعيفُ الموصوفُ رُواتُه بسوء الحفظ ونحوه إذا تعدّدت طرقه ... ثم مثلُ سوء الحفظ : الاختلاط ، والتدليس ، والإرسال ، وأشباهُها .

قال في «تدريب الراوي»[١]: ولا بِدْعَ في الاحتجاج بحديث له طريقان، لو انفرد كل منهما لم يكن حجة، كما في المرسَل إذا ورد من وجه آخر مسنداً، أو وافقه مرسَل آخر بشرطه كما سيجيء . اهـ . وفيه أيضاً[٢]: وكذا إذا كان ضعفها لإرسالٍ أو تدليسٍ أو جهالةِ رجالٍ زال بمجيئه من وجه آخر، وكان دون الحسَن لذاته . اهـ .

وفي «شرح النخبة»[٣]: ومتى تُوبِع السيءُ الحفظِ بمعتبَر، كأن يكون فوقَه أو مثلَه لا دونه، وكذا المختلِطُ الذي لم يتميز، والمستورُ. والإسناد المرسَلُ، وكذا المدلِّسُ إذا لم يُعرَف المحذوفُ منه: صار حديثُهم حَسَناً لا لذاته، بل وصْفُه بذلك باعتبار المجموع من المتابِع والمتابَع، لأن كلَّ واحد منهم باحتمال كون روايته صواباً أو غيرَ صواب: على حد سواء، فاذا جاءت من المعتبَرين روايةٌ موافقةٌ لأحدهم رجَحَ أحَد الجانبين من الاحتمالين المذكورين، ودَلَّ ذلك على أن الحديث محفوظ. فارتقى من درجة التوقف إلى درجة القبول. والله أعلم . اهـ .

وفي «ما ثبت بالسنة»[٤] نقلاً عن الحافظ العراقي: وظاهرُ كلام البيهقي أن حديث التوسعة (في عاشر المحرَّم) حسَنٌ على رأي غير ابن حِبَّان أيضاً، فانه رواه من طرق عن جماعة من الصحابة مرفوعاً.

---

(١) ص ٩١ .

(٢) ص ١٠٤ .

(٣) ص ٧٤ و ٧٥ .

(٤) ص ١٧ و ١٨ .

ثم قال: وهذه الأَسانيد وإن كانت ضعيفة، لكن إذا ضُمَّ بعضُها إلى بعض أحدثَتْ قوَّةً. وإنكارُ ابن تيمية بأن التوسعة لم يُروَ فيها شيء عنه ﷺ وَهَمٌ لما عَلِمتَ. وقولُ أحمد: إنه لا يصح - أي لذاته - لا لا ينفي كونَه حسناً لغيره، والحسَنُ لغيره يُحتَجُّ به كما بُيِّن في علم الحديث. انتهى (أي كلام العراقي).

وقال المحقق في «الفتح»[1] فهذه عِدَّةُ أَحاديث لو كانت ضعيفة حَسُنَ المتنُ، فكيف ومنها ما لا يَنزل عن الحسَن. وفيه[2] أيضاً: فهذه طرق متكثرةٌ، عن أكثر من عشرة من الصحابة، لو كان كل منها ضعيفاً ثبتَتْ حُجيَّةُ المجموع، فكيف وبعضُها لا يَنزل عن الحسَن. اه.

وفي «تدريب الراوي»[3]: وأما الضعيفُ لفسقِ الراوي أو كذبه، فلا يُؤثِّر فيه موافقةُ غيره له إذا كان الآخَرُ مثلَه[4] لقوة الضعف وتقاعد هذا الجابر، نعم يرتقي بمجموع طرقه عن كونه منكَراً أو لا أصلَ له، صرَّح به شيخ الإسلام - أي الحافظ ابن حجر - . قال: بل ربما كثُرت الطرق حتى أوصلَتْه إلى درجة المستور وسيء الحفظ، بحيث إذا وُجِدَ له طريق آخر، فيه ضعفٌ قريبٌ محتمَل ارتقى بمجموع ذلك إلى درجات الحسَن. اهـ.

---

(١) ١ : ٦٧ .

(٢) ١ : ١٩ - ٢٠ .

(٣) ص ١٠٤ .

(٤) دلَّ هذا القيد على أن الآخَرَ إن لم يكن مثله . بل أحسنَ حالاً منه تُفيد موافقتُه . (ش) .

وقال العلامة المحدث العارف الشَّعْراني تلميذ الحافظ السيوطي في «الميزان»[١] : وقد احتَجَّ جمهورُ المحدثين بالحديث الضعيف إذا كثُرتْ طرقُه ، وألحقوه بالصحيح تارةً والحسنِ أخرى[٢] ، وهذا النوع من الضعيف يوجد كثيرًا في كتاب «السنن الكبرى» للبيهقي ، التي ألَّفها بقصد الاحتجاج لأقوال الأئمة وأقوال أصحابهم ، فانه إذا لم يجد حديثاً صحيحاً أو حسناً يَستَدِلُّ به لقولِ ذلك الإمام أو قولِ أحد من مقلِّديه يَصيرُ يَروي الحديثَ الضعيف من كذا كذا طريقاً ، ويكتفي بذلك ويقول : وهذه الطرق يقوِّي بعضُها بعضاً . اهـ .

---

(١) ١ : ٦٨ .

(٢) وقد نقَل الإمام تقي الدين السبكي في «شفاء السقام» ص ١١ قولَ ابن الصلاح : «وقِسمٌ — من الضعيف — يكون ضعفُ راويه ناشئاً من ضعف الحفظ ، مع كونه من أهل الصدق والديانة . فإذا رأينا ما رواه قد جاء من وجه آخر ، عرفنا أنه مما قد حفِظه ولم يختلَّ فيه ضبطه له» . ثم أعقبه السبكي بقوله : «فاجتماعُ الأحاديث الضعيفة من هذا النوع يزيدها قوةً ، وقد يترقى بذلك إلى درجة الحسن أو الصحيح» .

وقال الحافظ ابن كثير في «اختصار علوم الحديث» في مبحث (الحسن) ص٤٣ : «وقال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح لا يلزم من ورود الحديث من وجوه متعددة أن يكون حسَناً ، لأن الضعف يتفاوت ، فمنه ما لا يزول بالمتابعات ، ومنه ضعفٌ يزول بالمتابعة ، كما إذا كان راويه سيِّء الحفظ ، أو رُوِيَ الحديثُ مرسَلاً ، فإن المتابعة تنفع حينئذ ، ويُرفَعُ الحديثُ عن حضيض الضعف إلى أوج الحُسْن أو الصِّحة» .

١١ ـ ما سكت عنه أبو داود فهو صالح للاحتجاج به[1] .

---

(١) الذي قاله أبو داود في « رسالته في وصف تأليفه لكتاب السنن » ص ٦ : « وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح » . فقولُه (صالح) يُحتَمَلُ أن يكون صالحاً (للاحتجاج به) ، ويُحتمَلُ أن يكون صالحاً (للاعتبار به) . فإطلاقُ شيخنا المؤلف حفظه الله تعالى تبعاً لغيره أنه صالح (للاحتجاج به) ليس على ما ينبغي .
قال شيخنا المحقق الكوثري عليه الرحمة والرضوان في تعليقه على « رسالة أبي داود » ص ٦ عند قوله فيها « ... فهو صالح » : « أي للاعتبار ، أو للحُجّة . وتعيينُ أحدهما تابع للقرينة القائمة كما هو شأن المشترك . وادّعاءُ أنه صالح للحجّة تقويلٌ لأبي داود ما لم يقله » . انتهى .
وقد أشار السيوطي في « تدريب الراوي » ص ٩٧ إلى هذين الاحتمالين في قوله : (فهو صالح) فقال : « فعلى ما نُقل عن أبي داود يُحتمَلُ أن يريد بقوله : (صالح) الصالحَ للاعتبار دون الاحتجاج ، فيشمل الضعيف أيضاً » . انتهى . لكن قال ابن كثير في « اختصار علوم الحديث » ص ٤٤ بعد أن ذكَرَ قول أبي داود : « وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح » : « ويُروَى عنه أنه قال : وما سكتُ عنه فهو حسَن » . انتهى . قال عبد الفتاح : الظاهرُ أن هذه الرواية شاذة ضعيفة . والرواية الصحيحة : (فهو صالح) ، كما جاءت في « رسالته » ، ونقلَها عنه الجمّ الغفير من الحفاظ الجهابذة كابن الصلاح والنووي والعراقي وغيرهم . ولم يذكروا سواها .
ثم إنّ أبا داود قد يسكتُ عن الحديث الضعيف البيّن الضعفِ والنكارة ، اكتفاءً بظهور حاله عن بيان مَغامزه . قال شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في كتابه « مقالات الكوثري » في مقال (أسطورة

. . . .

الأوعال) ص ٣١٢ : « وسكوتُ أبي داود على حديث الأوعال — الذي رواه في « سننه » في كتاب السنة . في (باب في الجهمية) ٤ : ٢٣١ — لا يَدلّ على أنه صالح للاعتبار عنده ، حيث كان ظاهرَ العِلَل ، على أنه لا اعتبار فيما انفرد به راو . وقد نَصّ الذهبي في « سيَر النبلاء » على أن ما قيل : إن ما سكت عليه أبو داود فهو صالح عنده ، فمقيّدٌ بما إذا لم يكن الخبرُ المسكوتُ عليه ظاهرَ العِلَل كما هنا ، على ما نقله عبد الحي اللكنوي في « الأجوبة الفاضلة » . انتهى .

وقد استوفى شيخنا بيان نكارة خبر الأوعال في مقاله المشار إليه وأشار في تعليقه على « رسالة أبي داود » ص ٦ إلى مضمون كلام الذهبي . وإليك عبارة الذهبي من « الأجوبة الفاضلة » ص ٦٨ . وقد قسّم الذهبي ما رواه أبو داود إلى ستة أقسام . قال بعد بيان القسم الخامس منها : « ثم يليه ما كان بيّنَ الضعف من جهة راويه . فهذا لا يسكت عنه بل يُوهّنُه غالباً ، وقد يَسكتُ عنه بحسب شُهرته ونكارته » .

ثم قال شيخنا الكوثري في تعليقه على « رسالة أبي داود » ص ٦ قال النووي : في « سنن أبي داود » أحاديثُ ظاهرة الضعف . لم يُبيّنها مع أنه متفق على ضعفها . فلا بد من تأويل قوله : (وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح) . اهـ . ثم ناقض النوويّ نفسَه في « شرح المهذب » ، واحتج فيه بما سكت عليه أبو داود إطلاقاً . وهذا ليس بجيد .

وقد روى أبو داود عن أمثال ابن لَهيعة . وصالحٍ مولى التَّوأمة . وعبد الله بن محمد بن عقيل . وموسى بن وَردان . وسَلَمَة بن الفَضل . ودَلْهَم بن صالح . وغيرهم من الضعفاء ساكتاً عنهم . وسكوتُه إنما يتبيّنُ بعد استقصاء الروايات المختلفة من كتاب « السنن » . لأن في بعضها ما ليس في الآخر » . انتهى كلام شيخنا الكوثري .

. . . .

وبعد كتابة ما تقدم رأيت للحافظ ابن حجر إمامِ هذه الصناعة كلاماً جامعاً في تجلية حال «سنن أبي داود»، لخّص فيه كلام الذهبي وزاد عليه. رأيتُ إيراده هنا على طوله، لما فيه من استيفاء المقام، ولصعوبةِ الوقوف عليه، قال رحمه الله تعالى في كتابه المحرّر النفيس «النكت على مقدمة ابن الصلاح» – والله المسئول أن يعينني على نشره وتقديمه لأهل العلم – بعد أن ردّ على من زعم أن شرط أبي داود كشرط مسلم:

«ومن ها هنا يتبيّنُ أن جميع ما سكتَ عليه أبو داود لا يكون من قبيل الحسَن الاصطلاحي، بل هو على أقسام:

١ – منه ما هو في «الصحيحين».

٢ – أو على شرط الصحة.

٣ – ومنه: ما هو من قبيل الحسَن لذاته.

٤ – ومنه: ما هو من قبيل الحسن إذا اعتَضَد. وهذان القسمان كثيرٌ في كتابه جداً.

٥ – ومنه: ما هو ضعيف لكنه من رواية من لم يُجمَع على تركه غالباً.

وكلٌّ هذه الأقسام عنده تصلح للاحتجاج بها، كما نقَلَ ابنُ منده عنه أنه يُخرج الحديث الضعيف إذا لم يجد في الباب غيره، وأنه أقوى عنده من رأي الرجال ...».

ثم نقل الحافظ رحمه الله تعالى الأقوال الواردة عن الإمام أحمد في هذه المسألة – مسألة الاحتجاج بالضعيف إذا لم يجد في الباب غيره – ثم قال الحافظ بعد ذلك: «فهذا نحو ما حُكي عن أبي داود، ولا عَجَبَ فإنه كان من تلامذة الإمام أحمد، فغيرُ مستنكَر أن يقول قولَه ...».

ثم قال الحافظ: «ومن هنا يظهر ضعفُ طريقة من يَحتجّ بكل ما سكت عليه أبو داود، فإنه يُخرج أحاديث جماعة من الضعفاء في الاحتجاج، ويسكت عنها، مثل ابن لَهيعة، وصالحِ مولى التّوأمة،

. . . .

وعبد الله بن محمد بن عقيل . وموسى بن وَردان . وسَلَمة بن الفضل . ودَلْهَم بن صالح ، وغيرهم . فلا ينبغي للناقد أن يقلّده في السكوت على أحاديثهم ...

٦ — وقد يُخرج لمن هو أضعفُ من هؤلاء بكثير ، كالحارث ابن دِحْية . وصَدَقة الدقيقي . وعثمان بن واقد العمري ، ومحمد بن عبد الرحمن البَيْلَماني ، وأبي جَنَاب الكلبي . وسليمان بن أرقم . وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة . وأمثالهم من المتروكين .

٧ — وكذلك ما فيه من الأسانيد المنقطعة . وأحاديث المدلسين بالعنعنة . والأسانيد التي فيها من أبهمت أسماؤهم .

فلا يتجه الحكمُ لأحاديث هؤلاء بالحُسْن . من أجل سكوت أبي داود . لأن سكوته : تارةً يكون اكتفاءً بما تقدم له من الكلام في ذلك الراوي في نفس كتابه . وتارةً يكون لذهول منه . وتارةً يكون لشدة وضوح ضعف ذلك الراوي واتفاق الأئمة على طرح روايته . كأبي الحويرث . ويحيى بن العلاء . وغيرهما . وتارةً يكون من اختلاف الرواة عن أبي داود . وهو الأكثر ، فإن في رواية أبي الحسن ابن العبد عنه من الكلام على جماعة من الرواة والأسانيد . ما ليس في رواية اللؤلؤي وإن كانت روايته أشهر ... » .

ثم قال بعد كلام طويل : « فالصوابُ عدمُ الاعتماد على مجرّد سكوته . لما وَصَفنا أنه يحتج بالأحاديث الضعيفة ، ويقدمها على القياس » . انتهى كلام الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى .

وقد انتَقَدَ الحافظ المنذريُّ قبلَه سكوتَ أبي داود على أحاديث ضعيفة لم يُبيِّنها . فقال في فاتحة « الترغيب والترهيب » ١ : ٥ « وأُنبهُ

قال المنذري في مقدمة «ترغيبه»[١] وكلُّ حديث عزوتُه إلى أبي داود وسكتُ عنه، فهو كما ذكر أبو داود لا يَنزِلُ عن درجة الحَسَن،

على كثير مما حضرني حال الإملاء مما تساهل أبو داود في السكوت عن تضعيفه». وأيضاً صَنعَ مثلَ ذلك من النقد والبيان في «مختصر سنن أبي داود» الذي ألّفه قبل «الترغيب» دون أن يُنبّه على هذه الناحية من صنيع أبي داود.

ومن أجل أن سكوت أبي داود يُحتَمَلُ أن يكون مما تساهل فيه، ترى العلماء المحققين إذا احتجوا بحديث سكت عليه أبو داود قالوا: سكت عليه أبو داود والمنذري، كما تراه في مواضع من «نصب الراية» للزيلعي، منها ١ : ١ و ١٤ و ١٧ و ٧٦ و ١٢٣. و ٢ : ١٤٠. ومن «فتح القدير» للكمال بن الهمام، منها : ١ : ١٧ و ٤٢٦ و ٥٢٦ ... ومن «نيل الأوطار» للشوكاني، منها : في (باب ما جاء في كراهية القَزَع ...) عقب الحديث الثالث ١ : ١١٠، وفي (باب حجة من لم يكفر تارك الصلاة ...) عقب الحديث الثاني ١ : ٢٥٧، وفي (باب بيان أنها الوسطى ...) عقب الحديث الثامن ١ : ٢٧٧، وفي (باب نهي المرأة أن تلبس ما يحكي بدنها ...) عقب الحديث الرابع ٢ : ٩٨.

ولا فرق بين أن يكون سكوت المنذري عليه في «مختصر سنن أبي داود» أو في «الترغيب والترهيب»، كما هو ظاهر بيِّن. والحمد لله رب العالمين.

(١) ١ : ٥.

وقد يكون على شرط «الصحيحين» أو أحدهما . اهـ[١] .

وقال العلامة الشوكاني في «نيل الأوطار»[٢] وقد قدَّمنا أن جماعة من أئمة الحديث صرَّحوا بصلاحية ما سكتَ عنه أبو داود للاحتجاج . اهـ[٣] .

وقال في «تدريب الراوي»[٤] : ومِن مظانِّه - أي الحَسن - أيضاً

---

(١) قال الشوكاني في أواخر مقدمة «نيل الأوطار» ١ : ١٢ «وقد اعتنَى المنذري رحمه الله في نقد الأحاديث المذكورة في «سنن أبي داود» ، وبيَّن ضعف كثير مما سكتَ عنه ، فيكون ذلك خارجاً عما يجوز العمل به ، وما سكتا عليه جميعاً فلا شك أنه صالح للاحتجاج ، إلا في مواضع يسيرة قد نبّهتُ على بعضها في هذا الشرح » .

(٢) في (باب قراءة سورتين في كل ركعة) عقب الحديث الثالث ٢:١٩٣ .

(٣) قد علمت من التعليقة المطوّلة ص٨٣ - ٨٧ أن هذا لا يصح على إطلاقه. وإليك تعيين جملة من المواطن في «نيل الأوطار» تقدّم فيها النص على أن ما سكت عليه أبو داود فهو صالح ، أو استدلّ الشوكاني فيها بسكوت أبي داود عن الحديث على أنه صالح :

في آخر المقدمة ١ : ١١ ، وفي (باب جواز ذلك في البنيان) عقب الحديث الرابع ١ : ٧٣ ، وفي (باب جواز اتخاذ الشعر وإكرامه ...) عقب الحديث الثالث ١ : ١٠٧ ، وفي (باب ما جاء في كراهية القَزَع ...) عقب الحديث الثالث أيضاً ١ : ١١٠ ، وفي (باب حجة من لم يكفر تارك الصلاة ...) عقب الحديث الثاني ١ : ٢٥٧ ، وفي (باب بيان أنها الوسطى ...) عقب الحديث الثامن ١ : ٢٧٧ ، وفي (باب نهي المرأة أن تلبس ما يحكي بدنها ...) عقب الحديث الرابع ٢ : ٩٨ .

(٤) ص ٩٦ .

« سُنَنُ أَبي داود » ، فقد جاء عنه أنه يَذكر فيه الصحيحَ وما يُشبهه ويقاربه ، وما كان فيه وَهْنٌ شديد بيَّنَه . وما لم يَذْكُر فيه شيئاً فهو صالح . اهـ .

وقال المنذري في حديث أبي داود « لا يزال الله مقبلاً على العبد وهو في صلاته ، ما لم يلتفت ، فاذا التفت انصرف عنه » : وأبو الأحوص هذا – الراوي – لا يُعرَفُ اسمُه ، لم يَرو عنه غيرُ الزهري . قال يحيى ابن معين : ليس بشيء . وقال الكرابيسي : ليس بالمتين عندهم . قال النووي في « الخلاصة » : هو فيه جهالة ، لكن الحديث لم يضعفه أبو داود فهو حَسَنٌ عنده[1] . اهـ . من « الزيلعي »[2] .

١٢ – ما ذكره الحافظ من الأحاديث الزائدة[3] في « فتح الباري » وسكتَ عنه ، فهو صحيح أو حسن عنده ، كما صَرَّح به في « مقدمته »[4]

---

(١) هذا الحديث مما انتقده المنذري كما تراه صريحاً ، وقولُ النووي فيه : (لم يضعفه أبو داود فهو حسن عنده) ليس بجيد . فقد قرّر هو – كما سبق نقلُه – في كلام شيخنا الكوثري – أن أبا داود سكت على أحاديث ظاهرة الضعف . أي فلا يُعتَدّ بسكوته دائماً ، فيكون استدلالُ النووي هنا على حسن الحديث بمطلَقِ سكوت أبي داود ، مع قولِ النووي بجهالة في راويه – وقولِ ابن معين والكرابيسي فيه – : مما ناقض فيه نفسَه ، كما أشار إليه شيخنا الكوثري فيما تقدم ص ٨٤ ، والله أعلم .

(٢) يعني « نصب الراية » ٢ : ٨٩ .

(٣) يعني بها الأحاديث التي يوردها في شرح أحاديث البخاري .

(٤) وهي المسماة « هدي الساري إلى فتح الباري » . وقد طبعت مع « فتح الباري » بمطبعة بولاق سنة ١٣٠١ . ثم طبعت وحدها بالمطبعة المنيرية

بما نصه : ثم أستخرجُ ثانياً ما يتعلَّقُ به غَرَضٌ صحيح في ذلك الحديث ، من الفوائد المَتْنية والإسنادية من تتمات وزيادات ، وكشفِ غامض ، وتصريحِ مدلِّس بسماع ، ومتابعةِ سامع من شيخ اختَلَط قبلَ ذلك ، منتزِعاً كلَّ ذلك من أمهات المسانيد والجوامع والمستخرَجات والأجزاء والفوائد ، بشرطِ الصحةِ أو الحُسْن فيما أوردُه من ذلك . اهـ .

وقال الشوكاني في « نيل الأوطار »[١] في حديث خَوْلة بنت حَكيم « أنها سألت النبي ﷺ عن المرأة تَرى في منامها ما يرى الرجل ... » : وذكَره الحافظ في « الفتح » ولم يتكلم عليه اهـ . وقال أيضاً[٢] في حديث يعلى بن أمية « أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يغتسل بالبَراز[٣] ... » : وقد أخرج البزَّارُ نحوَه من حديث ابن عباس مطولاً ، وقد ذكره الحافظ في « الفتح » ولم يتكلم عليه . اهـ . وفيه دليل على أن سكوت الحافظ في « الفتح » عن حديث حجةٌ ودليلٌ على صحته أو حسنه ، والله أعلم .

قلت : وكذا سكوت الحافظ عن حديث في « التلخيص الحبير » دليل على صحته أو حسنه ، فان الشوكاني رحمه الله ربما يَحتجُّ بسكوته في « التلخيص » أيضاً كما يحتجُّ بسكوته في « الفتح » ، يظهر ذلك

سنة ١٣٤٧ . والنص المذكور هو في ص ٣ من طبعة بولاق ، وفي ١ : ٣ من الطبعة المنيرية .

(١) في (باب من ذكر احتلاماً ولم يجد بللاً أو بالعكس) عقب الحديث الأول ١ : ١٩٤ .

(٢) أي الشوكاني في « نيل الأوطار » في (باب الاستتار عن الأعين للمغتسل وجواز تجرده في الخلوة) عقب الحديث الأول ١ : ٢٢٠ .

(٣) أي بالفضاء والعراء .

بمراجعة «نيل الأوطار»[١] .

١٣ - لا يَلزَمُ من قولهم : (ليس في الباب شيءٌ أصحُّ من هذا) : صِحَّةُ الحديث[٢] ، بل المرادُ أنه أصحُّ شيء في هذا الباب ، وكثيرًا ما يريدون بهذا الكلام هذا المعنى اهـ . كذا في «الجوهر النقي»[٣] .

قلتُ : فيجوز أن يكون ضعيفاً ولكنه أَمثَلُ من غيره ، ولا يجوز أن يكون موضوعاً[٤] .

---

(١) وإليك تعيين جملة من المواطن في «نيل الأوطار» استدلّ الشوكاني فيها لاعتماد الحديث بسكوت الحافظ ابن حجر عليه في «التلخيص الحبير» :

فمن ذلك في (باب الختان) في شرح الحديث الأول ١ : ٩٨ ، وفي (باب المبالغة في الاستنشاق) عقب الحديث الثاني ١ : ١٢٧ ، وفي (باب تعاهد الماقَين وغيرهما ...) عقب الحديث الأول ١ : ١٣١ ، وفي (باب وقوف الإمام أعلى من المأموم) تعليقاً على الحديث الثاني حديث ابن مسعود ٣ : ١٦٤ ، وفي (باب صلاة الخوف) عقب النوع الخامس منها ٣ : ٢٧٣ ، وفي أول كتاب الجنائز (باب من كان آخر قوله : لا إله إلا الله ...) في شرح الحديث الثالث ٤ : ١٨ . وغيرُ هذه المواطن كثير جداً فلا أُطيلُ به .

(٢) أي الصحة الاصطلاحية . ومثله قول الترمذي في «جامعه» : «حديث فلان أصح شيء في هذا الباب» .

(٣) في (باب التكبير في صلاة العيدين) ٣ : ٢٨٦ . وقال النووي في «الأذكار» في (باب أذكار صلاة التسبيح) ص ١٦٩ لا يلزم من قولهم : (أصحُّ شيء في هذا الباب كذا) صحةُ الحديث ، فإنهم يقولون : هذا أصحّ ما جاء في الباب ، وإن كان ضعيفاً ، ومُرادُهم أرجحُه أو أقلُّه ضعفاً » .

(٤) قلت : ومن هذا الاصطلاح أيضاً قولُ أبي داود في «سننه» في كتاب

الفصل الثالث

في حكم العمل بالضعيفِ وشرائطِه إذا لم يُروَ إلا من وجه واحد ، فإن ورد من وجهين فصاعداً فقد تقدّم[١] أنهملحق بالصحيح تارةً والحَسَنِ أخرى

١ ـ قال في « الدر المختار »[٢] : فيُعمَلُ به في فضائل الأعمال. اهـ[٣].

الطلاق في (باب البتة) عقب حديثٍ أورده فيه : « وهذا أصحّ من حديث ابن جُريج » . قال ابن القيّم في « تهذيب سنن أبي داود » ٣ : ١٣٤ « إن أبا داود لم يحكم بصحته ، وإنما قال بعد روايته : هذا أصحّ من حديث ابن جريج . وهذا لا يدل على أن الحديث عنده صحيح ، فإن حديث ابن جريج ضعيف . وهذا ضعيف أيضاً ، فهو أصح الضعيفين عنده .

وكثيراً ما يُطلق أهلُ الحديث هذه العبارة على أرجح الحديثين الضعيفين ، وهو كثير في كلام المتقدمين ، ولو لم يكن اصطلاحاً لهم ، لم تدل اللغة على إطلاق الصحة عليه . فإنك تقول لأحد المريضين : هذا أصحّ من هذا ، ولا يدل على أنه صحيح مطلقاً » .

(١) في ص ٧٨ ــ ٨٢ .

(٢) ١ : ٨٧ .

(٣) اختلفت الآراء في العمل بالحديث الضعيف اختلافاً كثيراً ، وطال الكلام

قال محشيه ابن عابدين : لأجل تحصيل الفضيلة المترتبة على الأعمال ، قال ابن حجر في «شرح الأربعين» : لأنه إن كان صحيحاً في نفس الأمر فقد أُعطِيَ حقَّه من العمل ، وإلا لم يترتب على العمل به مفسدةُ تحليل ولا تحريم ولا ضياعُ حقّ للغير ، وفي حديث ضعيف «من بلَغَه عني ثوابُ عملٍ فعَمِلَه حصَلَ له أجرُه وإن لم أكن قلته» . أو كما قال[1] .

في هذا الموضوع واتسع ، ولقد قام المحقق الإمام عبد الحي اللكنوي بعرض الأقوال فيه وتمحيصها خير قيام في كتابه «الأجوبة الفاضلة» فانظره وما علقته عليه فيها في ص ٣٦ — ٥٩ ، وانظر أيضاً ما كتبه شيخنا المحقق الكوثري في هذا الموضوع في «مقالات الكوثري» ص ٤٤ — ٤٦ .

(١) لم أجد هذا اللفظ في كتب الضعفاء أو الموضوعات ، وفيها أحاديث بنحو معناه ، انظرها في «اللآلىء المصنوعة» للسيوطي في كتاب العلم ١ : ٢١٤ — ٢١٥ ، وفي «تنزيه الشريعة المرفوعة» لابن عراق ١ : ٢٦٥ .

وقد تعقّب العلامة المُناوي سياقةَ ابن حجر الهيتمي هذه فقال : «رَوَى أبو الشيخ ابن حيّان في كتاب الثواب عن جابر ، وابنُ عبد البر عن أنس مرفوعاً : «من بَلَغَه عن الله شيء فيه فضيلة فأخذ به إيماناً ورجاءً لثوابه أعطاه الله ذلك وإن لم يكن كذلك» . وقد أورد بعضُ الشراح — يعني ابنَ حجر الهيتمي — هذا الحديثَ مشوّشاً على غير وجهه ، ولم يَستحضر له مَخرجاً ولا صحابياً ، وقال عقبه : أو كما قال . وكان الأولى تجنّبَه لذلك» . نقله المدابغي رحمه الله في «حاشيته» على «الفتح المبين» ص ٣٢ .

وقال المُناوي في «فيض القدير» عند هذا الحديث ٦ : ٩٥ :

اهـ . ط[١] . قال السيوطي : ويُعمَل به أيضاً في الأَحكام إذا كان فيه احتياط . اهـ .

٢ - قال في «الدر المختار»[٢] : (فائدة) شَرْطُ العمل بالحديث الضعيف : عدَمُ شدَّة ضعفه ، وأن يدخل تحت أصل عام ، وأن لا يُعتقَد سُنيَّةُ ذلك الحديث . وأما الموضوع فلا يجوز العملُ به بحال ولا روايتُه إلا إذا قُرِنَ ببيانه . اهـ. قال ابن عابدين : شديدُ الضَّعْف هو الذي لا يخلو طريق من طرقه عن كذاب أو متهم بالكذب . قاله ابن حجر . ط . اهـ . وقولُه : وأن لا يُعتَقَد سُنيَّةُ ذلك الحديث أي سُنيَّةُ العمل به . وعبارَةُ السيوطي في «شرح التقريب» : الثالث أن لا يُعتَقَد عند العمل به ثبوتُهُ بل يُعتَقَدُ الاحتياط . اهـ . وقوله : وأما الموضوع فلا يجوز

« وحكمَ ابن الجوزي في « الموضوعات » ١ : ٢٥٨ بوضعه وأقرّه المصنّف - يعني السيوطي في « اللآلىء المصنوعة » ١ : ٢١٤ - وحاول السخاوي في « المقاصد الحسنة » ص ٤٠٥ أن ينفي عنه البطلان بأن له شواهد ، ثم قال : « فإن قيل : كيف هذا مع اشتراطهم في جواز العمل بالضعيف عدمَ اعتقاد ثبوته ؟ قلنا : بحملِه على ما صَحَّ مما ليس بقطعي ، حيث لم يكن صحيحاً في نفس الأمر ، أو بحملِه إن كان عاماً بحيث يشمل الضعيف على اعتقاد الثبوت من حيث إدراجه في العمومات لا من جهة السند » .

(١) حرف (ط) رمز إلى العلامة الفقيه الشيخ أحمد الطحطاوي المصري ، محشي « مراقي الفلاح » للشرنبلالي ومحشي « الدر المختار » قبلَ ابن عابدين ، وقد توفي سنة ١٢٣١ رحمه الله تعالى .

(٢) ١ : ٨٧ .

العمل به بحال، أي ولو في فضائل الأعمال . قال ط[١] : أي حيث كان مخالِفاً لقواعد الشريعة، وأما لو كان داخلاً في أصل عام فلا مانع منه، لا بجَعْلِه حديثاً بل لدخولِه تحت أصل عام . اه . تأمل[٢] .

٣ - قال في «تدريب الراوي»[٣] : إذا رأيت حديثاً بإسناد ضعيف، فلك أن تقول: هو ضعيفٌ بهذا الإسناد، ولا تقل: ضعيفُ المتن، ولا ضعيفٌ وتُطلِقُ بمجرد ضعف ذلك الإسناد، فقد يكون له إسناد آخر صحيح، إلا أن يقول إمام: إنه لم يُروَ من وجه صحيح، أو ليس له إسناد يَثبُتُ به، أو إنه حديث ضعيف مفسَّراً ضعفه، فإن أطلَقَ الضعيفَ ولم يبين سبَبه ففيه كلام يأتي قريباً . اه . وحاصلُ ما ذكره بعدُ: أنَّ حُكمَه التوقُّفُ حتى ينكشف حالُه . اه .

قلت: وقد ينكشف حاله عند المجتهد بموافقة القياس، أو أقوالِ الصحابة والتابعين، أو دلالةِ النصوص وغيرها . وقد قدمنا الإشارة إليه في الفصل الأول، فتذكر[٤] .

٤ - قال ابن حزم: جميعُ الحنفية مجمعون على أن مذهب أبي

(١) أي الطحطاوي.

(٢) وجهُ التأمل أن العمل حينئذ إنما هو على الأصل العام فقط دون الموضوع، فاللازمُ الإضافة إلى الأصل، وإخراجُ ذكر الموضوع من البين. (ش).
قال عبد الفتاح: لا يجوز إدخال (الموضوع) في جانب أصل خاص أو عام إطلاقاً. وقولُ العلاّمة الطحطاوي هذا لا يُلتفَت إليه بالمرة.

(٣) ص ١٩٤ .

(٤) انظر ص ٤٩ وما بعدها .

حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من الرأي[١] . فتأمل هذا الاعتناء بالأحاديث وعظيم جلالتها وموقعها عنده . كذا في « الخيرات الحسان »[٢] .

وقال العلامة المحدث علي القاري في « المرقاة »[٣] : إنَّ مذهبهم القوي تقديمُ الحديث الضعيف ، على القياس المجرد الذي يحتمل التزييف . اهـ .

وفي « تدريب الراوي »[٤] حكى ابنُ مَنْدَه أنه سمع محمد بن سعد البَاوَرْدِي يقول : كان من مذهب النسائي أن يُخرِج عن كل من لم يُجمَع على تركه . قال ابن مَنْدَه : وكذلك أبو داود يأخذ مأخذه ويُخرج

---

(١) قال ذلك ابن حزم في كتابه « ملخص إبطال القياس » ص ٦٨ ، ونقله عنه الحافظ الذهبي في الجزء الذي ألفه في« مناقب الإمام أبي حنيفة » ص ٢١ . وقال ابن حزم أيضاً في كتابه « الإحكام في أصول الأحكام » ٧ : ٥٤ « قال أبو حنيفة : الخبر الضعيف عن رسول الله ﷺ أولى من القياس ، ولا يحل القياس مع وجوده » .

قال عبدالفتاح : بل اختلَف ساداتنا الحنفية فيما إذا تعارض قولُ الصحابي والقياسُ فأيهما يقدم ؟ قال فخر الإسلام البزدوي : « أقوالُ الصحابة مقدمة على القياس ، سواء كان فيما يدرك بالقياس أولا » . كما سيأتي نصّ كلامه هذا في أول الفصل الثامن في أصول التعارض بين الأدلة . وكما سيأتي في أول المقطع — ١٠ — من الفصل الرابع في ص ١٢٨ وما بعدها . وفي هذا ما يزيد إبطالَ دعوى المتقوّلين على الحنفية .

(٢) ص ٧٨ .

(٣) ١ : ٣ .

(٤) ص ٩٧ .

الإسناد الضعيف إذا لم يجد في الباب غيره . لأنه أقوى عنده من رأي الرجال ، وهذا أيضاً رأيُ الإمام أحمد ، فانه قال : إن ضعيف الحديث أحبُّ إليه من رأي الرجال ، لأنه لا يعدل إلى القياس إلا بعدَ عدم النص . اهـ[١] .

قلت : وليس المراد بالضعيف ما كان شديدَ الضعف ، فانه لا يُعمل به أصلاً ، كما قدمناه[٢] عن « الدر المختار » . ولا يَثْبُتُ به شيءٌ ، بل المرادُ به ما قاله ابن القيم في « إعلام الموقِّعين »[٣] ،

(١) تقدم ما يعزوه في كلام الحافظ ابن حجر في ص ٨٥ .
(٢) في ص ٩٤ .
(٣) اضطربت ألسنة العلماء في ضبط اسم هذا الكتاب . فمنهم من يقوله : (إعلام الموقّعين) بكسر الهمزة . كما سمعتُه من غير واحد من شيوخي ومنهم العلامة راغب الطباخ والإمام الكوثري رحمهما الله تعالى . ومنهم شيخنا العلامة المحقق مصطفى الزرقا وشيخنا المؤلف حفظهما الله تعالى . والمؤلف سلّمه الله تعالى يكتبه في كل موضع من كتابه هذا : (إعلام الموقعين) بالهمزة تحت الألف . وهو الذي أراه .
وبعضهم يقوله : (أعلام الموقعين) بفتح الهمزة . وممن ذهب إلى هذا الأستاذ العلامة الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد . في الطبعة التي اعتنى بإخراجها . وطُبعت بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٧٤ في أربعة أجزاء . فقد أثبت الهمزة فوق الألف في كلامه لبيان اختتام كل جزء من الأجزاء الأربعة . وفي مفتتح فهرس كل جزء منها ، وفي ختام كل فهرس منها أيضاً . مما دلّ على أن ذلك مقصود له للإشارة إلى هذا الضبط .
وكتبتُ من قريب لأستاذنا العلامة الأفيق الدقيق الشيخ مصطفى الزرقا

. . . .

حفظه الله تعالى ، أستطلع رأيه في تصويب أحد الوجهين أو أرجحهما . فكتب إلي سلّمه الله وأطال بقاءه في عافية وسرور بما يلي : « لا يوجد — فيما أعلم — دليل يصلح للقطع بأن مؤلفه رحمه الله تعالى وضَعَه هكذا . أو هكذا . لأني أتذكر أني تتبعتُ الدلائل كثيراً . فلم أصل إلى نتيجة قطعية . ولكلٍ دليل :

فذِكره — أي ابنِ القيم — كبارَ أهل الفُتيا والقضاء من الصحابة والتابعين على نطاق واسع : يُوحي بالفتح جمعاً (لِعَلَم) . وكونُه — أي الكتاب — يتضمّنُ كثيراً من الفقه والتوجيه والتأصيل الشرعي من رأيهِ وفهمِه واجتهادِه : يُوحي بالكسر . كأنما هو خطاب للمتصدّين للفتوى والقضاء . الموقّعين عن الله ، فهو إعلام لهم . فتكون القضية فيه قضيةَ ترجيح لأحد الوجهين ، استحساناً باختلاف التقدير ، لا قضيةَ خطأ وصواب ، لأنّ مدار الخطأ والصواب في أحدهما إنما هو معرفةُ ما وضَعَ المؤلف وأراد ، وهذا لم يُعرف » . انتهى . وهي كلمةُ فصل .

هذا . ومما يتصل بالمقام أن اسم الكتاب « إعلام الموقّعين عن رب العالمين » كما هو معروف مستفيض . وأغرب قلم شيخ شيوخنا الإمام الكشميري رحمه الله تعالى . فقال في كتابه العظيم « فيض الباري بشرح صحيح البخاري » ٢ : ٢٦٧ — وقد نقَل فيه عن كتاب ابن القيم هذا — : ما صُورتُه :

« ومرّ عليه ابن القيم في « أعلام الموقعين » . والصحيح « أعلام الموفَّقِين » . انتهى . وأثبته بفتح الهمزة . وبلفظ (الموفقين) بالفاء ثم القاف من التوفيق ، وهو شيء غريب يُعدّ من سبق القلم . وتغيير

حيث ذكَرَ أصولَ أحمد في «فتاواه» . وقال :[١]

الأَصلُ الرابع الأَخذُ بالمرسَل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيءٌ يدفعه ، وهو الذي رجَّحه على القياس ، وليس المراد بالضعيف عنده الباطلَ ولا المنكرَ ولا ما في روايته متهم (بالكذب)، بحيث لا يسوغ الذهابُ إليه فالعمل به ، بل الحديثُ الضعيف عنده قَسِيم الصحيح وقِسمٌ من أقسام الحسَن ، ولم يكن يُقْسَمُ الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف ، بل إلى صحيح وضعيف . وللضعيف عنده مراتب فاذا لم يجد في الباب أثراً يدفعه ولا قولَ صاحب ؛ ولا إجماعَ على خلافه ، كان العمل به عنده أولى من القياس ، وليس أَحدٌ من الأَئمة إلا وهو موافقُهُ على هذا الأَصل من حيث الجملة ، فانه ما منهم أحد إلا وقد قدَّم الحديث الضعيف على القياس . اه .

وقال أَيضاً[٢] : وأصحابُ أَبي حنيفة رحمه الله مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي ،

الاسم العلَـم ، وهو ليس بجائز إلا بنص عن صاحبه .

وقد تابعه على هذه التسمية الغريبة للكتاب تلميذه شيخنا العلامة الجليل الشيخ محمد بدر عالمَ الميرتهي رحمه الله تعالى ، في تعليقاته على «فيض الباري» ، وهي من إملاءات الإمام الكشميري أيضاً ، وذلك في مواضع منها ٢ : ٢٥٩ و ٣ : ٢٤١ ، فأثبته «أعلام الموقعين» . وقد علمتَ ما فيه . فلا تَهِم فيه .

(١) ١ : ٣١ .

(٢) ١ : ٧٧ .

وعلى ذلك بَنَى مذهبه ، كما قدَّمَ حديث القهقهة مع ضعفه على القياس والرأي ، وقدَّم حديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر مع ضعفه على الرأي والقياس ، ومنَعَ قطع السارق بسرقةٍ أقلَّ من عشرة دراهم ،والحديثُ فيه ضعيف . إلى أن قال : فتقديمُ الحديثِ الضعيفِ وآثارِ الصحابة على القياس والرأي قولُهُ وقولُ الإمام أحمد . وليس المرادُ بالحديث الضعيف في اصطلاحِ السلف هو الضعيفَ في اصطلاح المتأخرين ، بل ما يُسمِّيه المتأخرون حَسَناً قد يسميه المتقدمون ضعيفاً كما تقدم بيانه اهـ [1] .

وقال الحافظ ابن تيمية : إثباتُ الحسَن اصطلاحُ الترمذي . وغيرُ الترمذي من أهل الحديث ليس عندهم إلا صحيح وضعيف ؛ والضعيفُ عندهم ما انحط عن درجة الصحيح ، ثم قد يكون متروكاً وهو أن يكون متهماً (بالكذب) أو كثيرَ الغلط ؛ وقد يكون حسناً بأن لا يُتَّهم بالكذب ؛ وهذا معنى قول أحمد : والعملُ بالضعيف أولى من القياس . انتهى من « إحياء السنن » نقلًا عن « التحفة المرضية » [2] .

---

(١) يعني به ما سبق نقلُه في ص ٩٩ من قوله : الأصل الرابع ... .

(٢) ١ : ٦٠ . بحَثَ أخي تلميذ الأمس ، وزميلُ اليوم الأستاذ الشيخ محمد عوّامة في كلام الإمامين الشيخ ابن القيم والشيخ ابن تيمية رحمهما الله تعالى ـ المنقولِ هنا : بحثاً جيداً . ثم علّقه على نسخته من هذا الكتاب . فأنا أنقله عنه مشكوراً سعيه لينظر فيه ويستفاد . قال وفّقه الله تعالى :

« ينبغي أن يُجعَلَ الحديث الضعيف في هذا الباب أربعة أقسام :

١ ـ الضعيفُ المنجبرُ الضعف بمتابعةٍ أو شاهد . وهو ما يقال في

. . . .

أحد رُواته : ليّن الحديث . أو : فيه لين . ... وهو الحديث الملقّب بالمشبَّه أي المشبّه بالحسَن من وجه ، وبالضعيف من وجه آخر ، وهو إلى الحسَن أقرب .

٢ — الضعيف المتوسط الضعف ، وهو ما يقال في راويه : ضعيف الحديث ، أو : مردود الحديث ، أو : منكر الحديث ، ...

٣ — الضعيف الشديد الضعف ، وهو ما فيه متهم ، أو متروك .

٤ — الموضوع .

فالشيخ ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله تعالى يُدخلان القسم الأول تحت كلام الإمام أحمد ، بناءً على أنه يَشملُه اسمُ الضعيف من جهة ، واسمُ الحسن لغيره من جهة أُخرى . والظاهر — والله أعلم — إدخالُ القسم الثاني في مراد الإمام أحمد .

والذي حمَلَ الشيخ ابن تيمية — ومن تابعه — على هذا التفسير لكلام الإمام أحمد رأيٌ آخرُ له أي لابن تيمية . بَنى عليه هذا التفسير ، وهو ادّعاؤه أنّ الحديث عند المتقدمين ينقسم إلى صحيح وضعيف فقط ، وأنّ الحسَن اصطلاح أحدثه الترمذي . بل نقَلَ ابن تيمية الإجماعَ على هذا الادّعاء ، كما في « فتح المغيث » للسخاوي ص ٥ .

وهذا غير صحيح ، إذ أن إطلاق (الحسَن) على الحديث — وعلى الراوي أيضاً — وارد على لسان عدة من العلماء السابقين للترمذي ، من طبقة شيوخه وشيوخ شيوخه ، بل ورد هذا الإطلاق على لسان الإمام أحمد نفسه . قال الحافظ ابن حجر في « نكته على مقدمة ابن الصلاح » : « وأما علي بن المديني فقد أكثر من وصف الأحاديث بالصحة وبالحُسْن في « مسنده » وفي « علله » . وظاهرُ عبارته قصدُ المعنى الاصطلاحي . وكأنه الإمامُ السابق لهذا الاصطلاح ، وعنه أخذ البخاري

. . . .

ويعقوب بن شيبة وغيرُ واحد . وعن البخاري أخذ الترمذي .

فمن ذلك ما ذكر الترمذي في « العِلَل الكبير » أنه سأل البخاري عن أحاديث التوقيت في المسح على الخفين . فقال — أي البخاري — : « حديثُ صفوان بن عسّال صحيح . وحديثُ أبي بكرة حسن » . وحديثُ صفوان الذي أشار إليه موجودٌ فيه شرائطُ الصحة . وحديث أبي بكرة ... على شرط الحسَن لذاته ...

وذكر الترمذي أيضاً في « الجامع » أنه سأله عن حديث شَريك ابن عبد الله النخعي . عن أبي إسحاق . عن عطاء بن أبي رباح . عن رافع بن خديج رضي الله تعالى عنه قال : إن النبي ﷺ قال: « من زَرَعَ في أرض قوم بغير إذنهم . فليس له من الزرع شيء . وله نفقتُه » . وهو من أفراد شريك عن أبي إسحاق . فقال البخاري : هو حديث حسن . انتهى .

وتفرّدُ شَريك بمثل هذا الأصل عن أبي إسحاق . مع كثرة الرواة عن أبي إسحاق مما يوجب التوقف عن الاحتجاج به ، لكنه اعتَضَد بما رواه الترمذي أيضاً من طريق عُقبة بن الأصمّ عن عطاء عن رافع رضي الله تعالى عنه . فوصَفَه بالحسَن لهذا » . انتهى كلام الحافظ.

وانظر « نصب الراية » ١ : ٢٤ ، ففيه نصٌّ آخر فيه تحسينُ البخاري لحديث آخر .

ولهذا قال ابن الصلاح : « ويوجد — أي التعبيرُ بالحسَن الاصطلاحي في متفرّقاتٍ من كلام بعض مشايخ الترمذي والطبقةِ التي قبله . كأحمد ابن حنبل والبخاري وغيرهما » . انتهى .

أما البخاري فقد تقدم النقلُ عنه. [وأزيدُ على ما تقدم ما جاء في « إعلام الموقعين » لابن القيم ٣ : ٥٦ « قال الترمذي في كتاب « العلل »: سألت البخاري عن حديث «لعَنَ الله المحلِّل والمحلَّل له» فقال: هو

. . . .

حديث حسن » .

وما جاء في « فيض القدير » للمناوي ٢ : ٢٥٩ — ٢٦٠ عند حديث « إن الله ليؤيد الدين بالرجل الفاجر » قال السيوطي : رواه الطبراني عن عمرو بن النعمان بن مقرِّن . فتعقبه المناوي بأنه متفق عليه رواه الشيخان في « صحيحيهما » ، ثم قال المناوي « وممن رواه الترمذي في « العِلَل » عن أنس مرفوعاً ، ثم ذَكَرَ أنه سأل عنه البخاري فقال : حديث حسن . حدثناه محمد بن المثنى » . وقال في « تهذيب التهذيب » في ترجمة (شَهر بن حَوشَب) ٤ : ٣٧١ « وقال الترمذي عن البخاري : شهرٌ حسن الحديث ، وقوّى أمرَه » .]

وأما الإمام أحمد فقد نازَعَ الحافظُ ابنُ حجر ابنَ الصلاح في هذا . وقال : « الظاهر أنه لم يقصد المعنى الاصطلاحي » . إلا أن هذا النفي من الحافظ ابن حجر لا يُعكّرُ على المراد ، ويَبقى الإشكالُ قائماً في تفسير كلمه (الضعيف) الواردة في كلامه بـ (الحسَن) .

وقد عبّر الإمام أحمد بالحسَن عما هو حسن اصطلاحاً ، (دون الصحيح وفوق الضعيف) ، فقد قال في ابن إسحاق صاحب المغازي : « حسن الحديث » ، كما في « الميزان » للذهبي ٣ : ٤٦٩ ، ولم يُرِد أنه ثقة صحيح الحديث . بدليل ما قاله فيه : « هو كثير التدليس جداً . قيل له: فإذا قال : أخبرَني وحدَّثني فهو ثقة ؟ قال : هو يقول : (أخبرني) ويخالف » . وظاهرٌ أن هذا الكلام لا يقوله الإمام أحمد فيمن يعتبره ثقةً صحيحَ الحديث .

ونقَلَ الشيخ ابن تيمية نفسه في « رسالته في تفضيل أبي بكر على علي رضي الله عنهما » . المطبوعة بحلب سنة ١٣٧٢ . عن الإمام أحمد والترمذي تحسينَهما حديث « من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه » .

. . . .

[ونقل الشيخ ابن القيم في « إعلام الموقعين » ٣ : ٤٢ — ٤٣ عن الإمام أحمد تحسينَ حديث رُكانة في طلاقه امرأته ثلاثاً في مجلس واحد ، فقال : « وقد صحّح الإمام أحمد هذا الإسناد وحسّنه » .]

وممن استعمل كلمة (حسَن) وأراد بها الحسَن الاصطلاحي ، وهو سابق للترمذي : الحافظُ محمد بن عبد الله بن نُمَير ، شيخ شيوخ الترمذي . المتوفى سنة ٢٣٤ ، فقد نقَل عنه ابن سيّد الناس في «عيون الأثر » ١ : ١٠ قولَه في ابن إسحاق أيضاً: « حسَنُ الحديث صدوق ».

[وممن استعمل كلمة (حسَن) أيضاً مريداً بها الحسَن الاصطلاحي ، وأكثَرَ منها جداً كثرة بالغة : الحافظُ يعقوب بن شيبة السدوسي البصري البغدادي ، وهو سابقٌ للترمذي ومعاصر للبخاري ومسلم ، توفي سنة ٢٦٢ . وقولُ الحافظ العراقي في «التقييد والإيضاح » ص٣٨ والسيوطي في « التدريب » ص ٩٦ : « إن يعقوب بن شيبة ألّف «مسنده » بعد الترمذي » مردود . فقد فرغ الترمذي من كتابه سنة ٢٧٠ كما في « تهذيب التهذيب » ٩ : ٣٨٩ . ويعقوب توفي قبل ذلك بسنين .

فدونك كتابَه « المسند الكبير المعلّل » الذي قال الذهبي فيه في « تذكرة الحفاظ » ص ٥٧٧ « ما صُنّف مسندٌ أحسَنُ منه ، ولكنه ما أتمه » . فقد جاء في القطعة الصغيرة التي عُثر عليها منه من (مسند عمر ابن الخطاب) — وطُبعت في بيروت في المطبعة الأميركية سنة ١٣٥٩ — نحوُ الثلاثين حديثاً .

جاء فيها تعبيره بقوله « هذا حديث حسَنُ الإسناد » في تسعة مواضع ص ٤٠ و ٤٣ و ٤٥ و ٤٦ و ٥٩ و ٦٠ و ٧٤ و ٨٣ و ٩٣ و ٩٦ . ويقول في ص ٦٠ « هذا حديث حسن الإسناد وهو صحيح ». ويقول في ص ٨٣ « حديث إسناده وسط . ليس بالثبت ولا الساقط . هو

. . . .

صالح » . ويقول في ص ٩٢ – ٩٣ « حديث صالح الإسناد . فإن كان هذا الشيخ ضبط هذا الحديث فقد جوّده وحسّنه » . يعني أنه يرتفع حينئذ من صالح إلى جيّد وحسن . وقد حدّد في هذه الجمل مُرادَه من قوله (حسن الإسناد) تحديداً واضحاً . وهو فوق الصالح ودون الصحيح .

فهذه نحو عشر مرات جاءت في هذه القطعة الصغيرة التي لا تبلغ نحو الثلاثين حديثاً . فكيف بالمسند كله ؟ وقد قال الذهبي : « قيل : إن نسخة بمسند أبي هريرة منه شوهدت بمصر فكانت مئتي جزء . وبلغني أن مسند علي منه خمس مجلدات » . ويقول الكتاني في « الرسالة المستطرفة » ص ٦٩ « وشوهد أيضاً منه بعض أجزاء من مسند ابنِ عمر . يذكر فيه الأحاديث بأسانيدها وعِلَلِها – أي كالقطعة المطبوعة من مسند عمر – . ولو تمّ لكان في مئتي مجلد » .

وممن استعمل (الحسَن) في وصف الحديث قبل الترمذي أيضاً : الإمامُ أبو حاتم الرازي . المولود سنة ١٩٥ والمتوفى سنة ٢٧٧ . ففي « الجرح والتعديل » لابن أبي حاتم . في ترجمة (إبراهيم بن يوسف بن إسحاق السَّبيعي) ١ / ١ : ١٤٨ « سمعتُ أبي يقول : يُكتب حديثه . وهو حسَنُ الحديث » . وفي ترجمة (محمد بن راشد المكحولي) ٢/٣ : ٢٥٣ « قال أبي كان صدوقاً حسن الحديث » . وبتتبع الكتاب تبلغ الأمثلةُ الكثير .

وممن استعمل (الحسَن) قبل أبي حاتم : الإمامُ الشافعي المولود سنة ١٥٠ والمتوفى سنة ٢٠٤ . قال الحافظ العراقي في « التقييد والإيضاح » ص٨ : « ولم أر من سبق الخطابي إلى التقسيم المذكور – صحيح وحسن وضعيف – . وإن كان في كلام المتقدمين ذكرُ (الحسن) . وهو موجود في كلام الشافعي والبخاري وجماعة » . ثم ذكَر في ص٣٨ نصوصَ الشافعي فيه.

. . . .

وممن استعمله أيضاً أبو زُرعة الرازي المولود سنة ٢٠٠ والمتوفى سنة ٢٦٤ . شيخُ أبي حاتم ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه . قال ابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» في ترجمة (عبد الله بن صالح كاتب الليث) ٢/٢: ٨٧ «سألتُ أبا زرعة عنه فقال: لم يكن عندي ممن يتعمد الكذب . وكان حسن الحديث» . ونقله الحافظ ابن حجر في «التهذيب» ٥ : ٢٥٨ و «هدي الساري» ص ٤١٢ و ٢ : ١٣٧ .

فهذه الشواهد – وغيرها كثير – تفيد أن التعبير بوصف (الحسن) انتشر وشاع شيوعاً لقي القبول. وعُرف منه المدلول. قبل الترمذي بزمان. ولهذا أكثر منه الترمذي هذه الكثرة البالغة التي تُرى في «جامعه» .

وقد انتقد الإمام الكشميري في «فيض الباري» ١ : ٥٧ قول الشيخ ابن تيمية: إثباتُ الحسن اصطلاح الترمذي. فقال: «دعواه غير صحيحة. لأن البخاري وعلي بن المديني ممن يفرقان بينهما . حتى جاء الترمذي وتَبِعَ في ذلك شيخَه – يعني البخاري – فشهره ونوّه بذكره . وعليه مشى في جميع كتابه» .]

فهذه النصوص تنقض دعوى الشيخ ابن تيمية أن الترمذي اصطلح على إيجاد الحديث الحسن وأحدثه ، دون سابق ذكرٍ له بين الأئمة السابقين له ، وإذا صحّ هذا النقضُ كان ما بناه عليه منقوضاً أيضاً .

ومما ادعاه الشيخ ابن تيمية في هذه المسألة أن الضعيف عند الإمام أحمد يقابله ما يحسّنه الترمذي أو يصححه . وهذا قول يَصعُب إثباته . ومما يجب عليه أن يُثبته لصحة هذه الدعوى : أنّ تصحيح الترمذي أو تحسينه لم يكن نتيجةَ تساهله ، وهو خلاف المعروف عند العلماء . وقد نبّه الذهبي مراراً في «الميزان» إلى تساهله فقال ٤ : ٤١٦ «فلا يُغتَرّ بتحسين الترمذي . فعند المحاقَقَةِ غالبُها ضعاف» . وكرّر التنبيه إلى

. . . .

هذا في ٣ : ٤٠٧ و ٥١٥ . [وقال ابنُ دِحْيَة في « العَلَم المشهور » : « وكم حسَّن الترمذي في « كتابه » من أحاديث موضوعة وأسانيد واهية » . كما نقله الزيلعي في « نصب الراية » ٢ : ٢١٧ .]

ثم ما هو الداعي إلى تفسير كلمة (ضعيف) بالحسَن ؟ مع أن ظاهر كلام الإمام أحمد يشير إلى أن مراده بالضعيف : الضعيفَ الذي لم تحقق فيه شروطُ القبول . فإنه يريد أن الرأي لا يُعتَدّ به عنده ما دام قد نُقِلَ في المسألة نص ولو ضعيفاً ، فإن الضعيف خير من الرأي . روى ابن حزم في « المحلى » ١ : ٦٨ « عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قال : سألت أبي عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا صاحبَ حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه . وأصحابَ رأي ، فتنزل به النازلة . من يسأل ؟ فقال أبي : يَسأل صاحب الحديث ولا يسأل صاحب الرأي . ضعيفُ الحديث أقوى من الرأي » .

ولا عَتْبَ عليه في هذا التقديم والاعتبار . لأنه معلوم ومقرر أن التضعيف – ومثله التصحيح – أمرٌ اجتهادي ، فقد يَضبط المغفَّل المختلِط المتغيِّر . وقد يحفظ سَيِّء الحفظ ، وهكذا .

وإذا فسَّرنا (الضعيف) بالحسَن – بقسميه – فأيّ فائدة في هذا التنصيص من الإمام أحمد على أن الحسَن مقدم على الرأي ؟ إذ أن هذا أمر ثابت مقرر . فالحَسَنُ حجة في كافة وجوه الاحتجاج . ولم يُنقَل عن أحد من المتقدمين نفي الاحتجاج بالحسن . إلا ما نُقل عن أبي حاتم ثم عن القاضي ابن العربي وشيخه .

أما أبو حاتم فقد أطلق (الحَسَن) على ما فيه راو مجهول . كما في ص ٢٦ من « فتح المغيث » للسخاوي . وكأنه لهذا لم يَحتجّ بالحسن الذي اصطَلَح عليه هو . وأما ابن العربي وشيخه فالأمر يحتاج إلى الوقوف

قلت : دلَّ كلامُ ابن تيمية على أن الراوي إذا لم يكن متهماً أو فاحش الغلط . فحديثُهُ حسن ، فليحرَّر .

وبالجملة فالمرادُ بالضعيف في كلام أصحابنا : (إنَّ الحديث الضعيف مقدَّم على القياس) : ما يسميه المتأخرون ضعيفاً في ذاتِهِ حَسَناً لغيره إذا تأيد بالشواهد ونحوها . وإذا سبرتَ الأحاديثَ التي ذكرها ابن القيم مثالاً للضعيف الذي قدَّمه أبو حنيفة على القياس . وجدتها كلَّها حِساناً إما في ذاتها أو لغيرها ، كما يتضح لك حقيقة ذلك بمطالعة كتابنا هذا[1] إن شاء الله تعالى .

٥ ـ فَرْقٌ بين الحديث الضعيف والمضعَّف ، فالأولُ لا يُحتَجُّ به في الأحكام غير الفضائل ، والثاني يحتج به .

قال القَسْطَلَّاني في « إرشاد الساري » : والمضعَّفُ ما لم يُجمَع على ضَعْفه ، بل في مَتْنِه أو سندِه تضعيف لبعضهم وتقوية للبعض الآخر ،

على كلامهما ثم دراستِه والجوابِ عنه .

وعلى كل حال : فكلامُ الإمام أحمد يُحمَلُ على ظاهره . وأنه يريد الضعيف المتوسط وما فوقه مما هو إلى الحسن أقرب . والله أعلم .

ثم إن تمّ هذا التفسير الذي قلته لكلام الإمام أحمد وصَحّ . فاستنباطُ المؤلف حفظه الله من نص ابن تيمية أن الحديث الذي ليس فيه فاحشُ الغلط أو المتهم بالكذب يقال عنه : حديث حسن . لا يصحّ ولا يتم له . ولو أن هذا التفسير لم يتم ، فإنّ هذا الاستنباط واضح التساهل إلى حد بعيد . والله أعلم » . انتهى كلامُ الأستاذ محمد عوَّامة . مَزيداً مني كلُّ ما بين المعكوفتين عن ابن القيم والمناوي ويعقوب بن شيبة وأبي حاتم والشافعي وأبي زرعة والكشميري وابن دِحْية في ص١٠٢ ـ ١٠٧ .

(١) أي « إعلاء السنن » . وهذا الكتابُ الذي بين يديك هو مقدمته .

وهو أعلى من الضعيف ، وفي « البخاريّ » منه . اهـ . من مقدمة « مسند الإمام الأعظم » لبعض الفضلاء [١] .

قلت : وهذا راجع إلى ما قلنا أولاً [٢] : إنَّ المختلَف فيه حسن .

وفي « تدريب الراوي » [٣] قال الحاكم [٤] : الحديث الصحيح ينقسم عشرة أقسام ، خمسة متفَق عليها ، وخمسة مختلَف فيها ، فذكَر المتفق عليها أولاً ثم قال : وأما الأقسام المختَلَف فيها فهي : ١ ــ المرسَل ، ٢ ــ وأحاديث المدلِّسين إذا لم يذكروا سماعهم ، ٣ ــ وما أسنده ثقة وأرسله ثقات ، ٤ ــ وروايات الثقات غير الحفاظ العارفين ، ٥ ــ وروايات المبتدعة إذا كانوا صادقين . اهـ .

---

(١) ص ٦٩ . وبعضُ الفضلاء هذا : هو العلامة المحقّق الشيخ محمد حسن السَّنْبَهْلي ويقال : السَّنْبَلي الهندي ، عصري الشيخ عبد الحي اللكنوي وصديقُه ومشابهه في كثْرة التآليف العديدة وتنوعها ، مع قصر العمر أيضاً . فقد ولد ١٢٦٤ وتوفي سنة ١٣٠٥ ، وله نحو مئة مؤلّف أو يزيد . وهو صاحب بحث وجولا ت منصورة في كتبه رحمه الله تعالى . وقد ترجم له صاحبُه عبد الحي في « مقدمة السعاية » ص ١٨ ــ ١٩ ترجمةً حسنة قبل وفاته . وتوفي السنبهلي بعده بسنة .

وكتابه المنقول منه هنا اسمُه : « تنسيق النظام في مسند الإمام » . وهو كتاب عظيم جداً للغاية . ومقدمته بلغت ١٢٣ صفحة من القطع الكبير الهندي . حُشِيت أغلى الدّرَر والنفائس . فعليك به وهو مطبوع بالهند ثم في باكستان في كراتشي .

(٢) في ص٧٢ .

(٣) ص ٧٦ ــ ٧٨ .

(٤) في « المدخل في أصول الحديث » ص ١٢ ــ ١٦ . وكلامه هنا مقتضب منه.

قال شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر : أما الأول والثاني فكما قال ، وأما الثالث فقد اعترض عليه العلائي بأن في « الصحيحين » عدة أحاديث اختُلِفَ في وصلها وإرسالها . وأما الرابع فقال العلائي : هو متفق على قبوله والاحتجاج به إذا وُجدت فيه شرائط القبول ، وليس من المختَلَف فيه ألبتة ، وليس كونه حافظاً شرطاً ، وإلا لما احتُجَّ بغالب الرواة . وأما الخامس فكما ذكَرَ من الاختلاف فيه ، لكن في «الصحيحين» أحاديث عن جماعة من المبتدعة عُرِفَ صدقهم ، واشتهرت معرفتهم بالحديث ، فلم يُطرَحوا للبدعة . قال : وقد بقي عليه من الأقسام المختلَفِ فيها روايةُ مجهول العدالة . اه ملخصاً .

قلت : تلخَّصَ من هذا أمران : الأول أن في « الصحيحين » ما اختُلِفَ في تصحيحه أيضاً ، والثاني : أن المرسَل وروايةَ المدلِّس بغير ذكر السماع وروايةَ مجهول العدالة : من قسم الصحيح المختلَفِ فيه ، صحَّحه بعضهُم وضعَّفه بعضهم ، فهو من المضعَّف لا من الضعيف فافهم .

٦ ـ قال المحقق في « الفتح »[١] : الاستحباب يثبت بالضعيف غير الموضوع . اه . كذا في « جامع الآثار » لشيخنا[٢] . قلت : وهذا كما

(١) ص ٤٦٧ .

(٢) ص ٨ . وقد نَصَّ المحقق الكمال في « الفتح » على مثله أيضاً في ١ : ١٧٤ في (باب الأذان) فقال بعد أنْ ذكر حديثاً رواه الحاكم وقال فيه : صحيح الإسناد : « لكن نُظِرَ فيه بضعف أبي عائذ ـ راويه ـ فقد يقال : هو حسن ، ولو ضُعِّف فالمقام ـ وهو في دعاء من أدعية سامع الأذان ـ يكفي فيه مثلُه » . وقال في (باب الإمامة) ١ : ٢٤٦ « والضعيفُ غير الموضوع يعمل به في فضائل الأعمال » .

قدمناه[١] عن السيوطي أنه يعمل بالضعيف في الأحكام أيضاً إذ ا كان فيه احتياط . اهـ .

٧ – وفي «التعليق الحسن»[٢] : الضعيفُ يكفي للاعتضاد . وفي موضع منه : الضعيفُ يصلح للتقوية[٣] .

قلت : وهذا مجمَعٌ عليه بين المحدثين ، لأن المرسَل ضعيف عندهم ، ويَعتَضِدُ بمجيئه مرسلاً أو مسنداً من وجه آخر ضعيف ، كما سيأتي . وقد قدمنا [٤] عن «تدريب الراوي» أنه لا بِدْعَ في الاحتجاج بحديث له طريقان ، لو انفرد كلٌّ منهما لم يكن حجة . اهـ .

٨ – التزم البيهقي أن لا يُخرِّجَ في تصانيفه حديثاً يعلمه موضوعاً .

---

(١) في ص ٩٤ في المقطع – ١ – . وتقدّم تعليقاً ما يتصل به .

(٢) ١ : ٨٧ و ٢ : ٤٨ .

(٣) كما يصلح للترجيح بين نَصين متراجحين ، أو معنيين متغايرين ، كما أفاده ابن القيم في «تحفة المودود» ص ٩ وعبارته في تفسير الآية : ﴿ذلك أدنى أن لا تعولوا﴾ أي تميلوا وتجوروا ، لا كما قيل : أن تكثر عيالكم. روت عائشة عن النبي ﷺ ﴿أن لا تعولوا﴾ قال : لا تجوروا . وهذا المروي عن النبي ﷺ ولو كان من الغرائب ، فإنه يصلح للترجيح » . انتهى باختصار يسير .

(٤) في ص ٨٠ .

قاله السيوطي في «تدريب الراوي»[١] . وقال في «اللآلي المصنوعة»[٢] بعد الذبّ عن حديثٍ[٣] عدَّه ابن الجوزي من الموضوع ما نصه : وإذا عرفت أن المذكور في الإسناد هو (إبراهيم بن زكريا) العِجْلي ، الذي ذكره ابن حبان في «الثقات» ، لا الواسطي الذي ذكره في «الضعفاء» واتُّهِمَ جَرْحُ الحديث به علمتَ خروج الحديث عن حيز الوضع ، وعرفتَ جلالة البيهقي في كونه لا يُخرج في كتبه شيئاً من الموضوع كما التزمه . اهـ .[٤]

---

(١) ص ١٨٣ .

(٢) ٢ : ٢٦٠ — ٢٦١ .

(٣) وهو حديث علي رضي الله عنه أنه كان قاعداً مع النبي ﷺ في البقيع . في يوم رجزٍ — لعله يعني به : الرعد — ومَطَر . فمرّت امرأة على حمار فهَوَت يَدُ الحمار في وَهْدة من الأرض . فأعرض النبي ﷺ بوجهه فقالوا : يا رسول الله إنها متسرولة فقال : « اللهم اغفر للمتسرولات من أمتي ، يا أيها الناس اتخذوا السراويلات ، فإنها من أستر ثيابكم . وخصوا بها نساءكم إذا خرجن » . رواه البزار والبيهقي والدارقطني والخطيب والمحاملي بطرق مختلفة . قال السيوطي بعد سياقه طرقَه ٢ : ٢٦٢ : وبمجموع هذه الطرق يرتقي الحديث إلى درجة الحسَن . (ش) .

(٤) قال عبد الفتاح : وقد نص السيوطي على هذا الذي التزمه البيهقي في مواضع من «اللآلىء المصنوعة» ، منها في أوائل كتاب التوحيد ١ : ١٢ قال : عقب حديث « لما كلّم الله موسى يوم الطور ... » وقد حكم عليه ابن الجوزي بالوضع : « قلتُ : في الحكم بوضعه نظر . فإن هذا الحديث أخرجه البيهقي في كتابه « الأسماء والصفات » ، وهو قد التزم أن لا يخرج في كتبه حديثاً يعلم أنه موضوع » .

. . . .

ومنها في أواسط كتاب المواعظ والوصايا ، بعد أن ذكر حديثاً موضوعاً من وصاياه ﷺ لعلي رضي الله عنه قال ٢ : ٣٧٥ « وأخرج البيهقي أوّلَه في « الدلائل » ثم قال : « وهو حديث طويل في الرغائب والآداب ، وهو حديث موضوع ، وقد شَرطتُ في أول الكتاب : أن لا أخرج في هذا الكتاب حديثاً أعلمه موضوعاً » .

وقال ابن عراق في « تنزيه الشريعة المرفوعة » أوائل كتاب التوحيد ١ : ١٣٩ عقب حديث « إن الله قرأ طه و يس قبل أن يخلق آدم ... » ، وقد حكم عليه ابن الجوزي بالوضع : « تعقّبه الحافظ ابن حجر في « أطراف العشرة » فقال : ليس بموضوع ... » ، ثم قال ابن عراق « والحديث أخرجه البيهقي في « شعب الإيمان » . وقد قال : إنه لا يخرج في مصنفاته خبراً يعلمه موضوعاً » . ثم قال ابن عراق في ١ : ١٤١ عند حديث « لما كلّم الله موسى ... » السابق الذكر عن « اللآلىء » : « والحديث أخرجه البيهقي في « الأسماء والصفات » ، وقد قدمنا قريباً عن البيهقي ما اشترطه في مصنفاته » .

قال عبد الفتاح : لم يفِ البيهقي بما التزمه بل أخلّ بذلك في مواضع كثيرة من كتبه كما بيّنته فيما علقته على « الأجوبة الفاضلة » للفاضل اللكنوي ص ٧٨ – ٧٩ ، وإليك خلاصة ذلك التعليق : « قال الشيخ ابن تيمية رحمه الله تعالى في كتابه « الردّ على البكري » ص ٢٠ « والبيهقي يعزو ما رواه إلى الصحيح في الغالب . وهو من أقلّهم استدلالاً بالموضوع ... » . وقال في كتابه « منهاج السنة النبوية » ٣ : ٨ « والبيهقي يروي في الفضائل أحاديث كثيرةً ضعيفة ، بل موضوعة كما جرت عادةُ أمثاله من أهل الحديث » .

وقال شيخنا أحمد بن الصديق الغُماري رحمه الله في كتابه « المغير

قلت: وكذا التزم المنذري أن لا يُخرِج في «ترغيبه» ما قيل فيه: إنه من الأحاديث المتحققة الوضع، كما صرَّح به في مقدمته[١]، فيجوز ذكرُ أحاديثهما المسكوتِ عنها أو المحكومِ عليها بالضعف على سبيل الاعتضاد[٢].

على الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير» ص ٦ عند حديث «آفَةُ الظَّرْف الصَّلَف» الذي أورده السيوطي عن البيهقي في «الشعب»: قلتُ: المؤلفُ – يعني السيوطيّ – يعتمد كثيراً على قول البيهقي: إنه لا يخرج في كتبه حديثاً يعلم أنه موضوع. وليس كذلك، بل يخرج الموضوعات بكثرة ...». وقال في ص ٤٨ عند حديث «الدنيا سبعة آلاف أنا في آخرها ألفاً» الذي أورده السيوطي عن البيهقي في «الدلائل» قلتُ: قال الحُفّاظ: موضوع. ولو كان المؤلّفُ – السيوطيّ – في عصرنا لاستحيى أن يذكره، وكذلك البيهقي الذي زعم أنه لا يُخرج حديثاً يعلم أنه موضوع». وقال في ص ٧٣ عند حديث «العَرَبُ للعرَب أكفاء، والموالي للموالي، إلا حائكاً أو حجاماً» الذي أورده السيوطي عن البيهقي في «السنن»: «قلتُ: عجباً للبيهقي الذي يُخرج هذا الباطل في «سننه»؟ ويزعم أنه لا يخرج في كتبه حديثاً يعلم أنه موضوع! مع أنه لا يَشكّ في وضعه طالبُ حديث!». وقد نبّه شيخنا الغُماري رحمه الله في كتابه المذكور إلى طائفة أخرى من الأحاديث التي رواها البيهقي في كتبه وهي موضوعة، وهذه مواطن صفحاتها من كتاب شيخنا: ص ٩، ٢٦، ٣٥، ٧٧، ٧٩، ١٠٢».

(١) ١: ٣.

(٢) قد تبيّن لك في التعليقة السابقة أن هذا الإطلاق بالنظر لأحاديث البيهقي ليس بصحيح.

٩ - قال ابن الجوزي[١] : والأحاديث ستة أقسام . الأول ما اتفق عليه البخاري ومسلم ، وذلك الغاية . الثاني . ما تفرَّد به البخاري أو مسلم. الثالث : ما صح سَنَدُه ولم يخرجه واحد منهما . الرابع : ما فيه ضعف قريب محتَمَل ، وهذا هو الحديث الحسن . الخامس : الشديد الضعف الكثير التزلزل . فهذا تتفاوَتُ مراتبه عند العلماء ، فبعضهم يُدْنيه من الحسان ويزعم أنه ليس بقوي التزلزل ، وبعضهم يَرى شدة تزلزله فيُلحِقُه بالموضوعات. وفي هذا جَمَعتُ الكتابَ المسمى «بالعلل المتناهية في الأحاديث الواهية» . السادس : الموضوعات المقطوع بأنها كذب . وفي هذا القسم جمعنا كتابنا «الموضوعات» . هذا كله كلام ابن الجوزي.

قال السيوطي : وإذ قد أتينا على جميع ما في كتابه ، فنَشرَعُ الآن في الزيادات عليه ، فمنها ما يُقطَع بوضعه ، ومنها ما نَصَّ حافظ على وضعه ، ولي فيه نظر ،فأذكرُه ليُنظَر فيه. اهـ . من «اللآلي المصنوعة»[٢] .

قلت : وبهذا علمتَ أن ما ذكره ابن الجوزي في «العِلَل المتناهية» ليس كلُّه مما أُجمِعَ على شدةِ ضعفه ، بل فيه ما اختَلَف فيه العلماءُ وأدنوه من الحِسان ،فليتنبه لذلك . وتقرَّرَ بهذا أن شديد الضعف أيضاً له درجتان : إحداهما ما اتفقوا على شدة ضعفه . والثانية ما اختلفوا فيها . فالأولى ليست بحجة أصلاً ، والثانية قد يُحتَجُّ بها ، فافهم .

---

(١) في أول كتابه «الموضوعات» ١ : ٣٢ - ٣٥ . والسيوطي لخَّصَ ما قاله تلخيصاً حسناً في «اللآلىء المصنوعة» كما سيعزوه إليه المؤلف .

(٢) ٢ : ٤٧٤ .

١٠ - ومن الألفاظ المستعملة عند أهل الحديث في الحديث المقبول : الجيِّد، والقوي، والصالح، والمعروف، والمحفوظ، والمجوَّد، والثابت .

فأما الجيِّد : فقال شيخ الإسلام بعد نقلِ كلام ابن الصلاح : إن هذا يدل على أن ابن الصلاح يَرى التسوية بين الجيد والصحيح . وفي «الترمذي» (في الطب) : «هذا حديث جيِّد حسن»، وكذا قال غيرُه : لا مغايرة بين جيِّد وصحيح عندهم، إلا أن الجِهْبِذ منهم لا يَعدِلُ عن صحيح إلى جيد إلا لنكتة، كأن يرتقي الحديث عنده عن الحسن لذاته ويَتَرَدَّدَ في بلوغه الصحيح، فالوصفُ به أنزَلُ رتبة من الوصف بصحيح[١]، وكذا القويّ .

وأما الصالح : فهو شامل للصحيح والحسن، لصلاحيتهما للاحتجاج . ويُستعمل أيضاً في ضعيف يصلح للاعتبار .

وأما المعروف : فهو مقابلُ المنكر . والمحفوظ مقابل الشاذ . وسيأْتي تقرير ذلك في محله . والمجوَّدُ والثابتُ يشملان أيضاً الصحيح والحسن .

ومن ألفاظهم أيضاً : المُشبَّه وهو يُطلَقُ على الحَسن وما يقاربه، فهو بالنسبة إليه كنسبة الجيد إلى الصحيح . اهـ . من «تدريب الراوي»[٢] .

---

(١) وهو الذي مشى عليه الحافظ يعقوب بن شيبة في «مسنده» . فقد تقدم قولُه تعليقاً في ص ١٠٥ «هذا حديث صالح الإسناد . فإن كان هذا الشيخ ضبط هذا الحديث فقد جوّده وحسّنه» . فتراه قد رادَفَ بينهما . فهو ممن لا يرى الجيد مرادفاً للصحيح .

(٢) ص ١٠٤ .

١١ – ربما أذكر في متن «الإعلاء»[١] أو في الحاشية أحاديث ضعافاً – لم أقف على تقوية أحد لها – بقصد الاعتضاد دون الاحتجاج . وقد أذكر في الحاشية أيضاً أحاديث من «كنز العمال» وغيرها من كتب الفن ، لم أقف على حالها من الصحة والحُسْن والضعف ، والمقصودُ بذكرها تأييدُ ما في المتن بكثرة الطرق ، أو التنبيهُ على أن للمسألة أصلاً في الحديث وإن لم نقف على تفصيل سنده .

فإنَّا إذا وجدنا في كتب الفقه قولاً يوافقه حديثٌ أخرجه أحدٌ من أئمة الفن غلَبَ على الظن أنه قد بلغ أئمتنا ، ولعلهم اطَّلعوا له على سند يصلُح للاحتجاج به ؟ وعَدَمُ اطلاعنا عليه لا يستلزم ضعفه ولا رَدَّهُ ، لقصور نظرنا وقلَّةِ عُدَّتنا ، فكثيرٌ من كتب الأحاديث وأسماء الرجالَ لم يبقَ لها في هذا الزمان غيرُ الاسم ، ولم نقف لها على رسم . ولو سُلِّم ضعفُه فموافقَةُ قياسِ الفقهاءِ إياه قرينة ترجح جانب القبول كما تقدمت الإشارة إليه[٢] ، ونذكُرُ دليلَه فيما يأتي من الفصول . وجزى الله خيراً من يعيننا في هذا الخطب الجليل ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

---

(١) أي «إعلاء السنن» ، وهذا الكتابُ الذي بين يديك : مُقدِّمةٌ له . وهي تدلُّ على عِظَم وفخامة ذلك الكتاب .

(٢) في ص ٥٧ و ٥٨ .

الفصل الرابع

في حكم الرفع والوقف والوصل والقطع ، وفي حُجيّة أقوال الصحابة وأجلّة التابعين ، وفي حكم الزيادة من الثقة .

١ ـ قال في «تدريب الراوي»[١] : إذا روى بعضُ الثقات الضابطين الحديثَ مرسَلاً وبعضُهم متصلاً ، أو بعضُهم موقوفاً وبعضُهم مرفوعاً ، أو وصله هو ، أو رفعه في وقت أو أرسله ووقفه في وقت آخر : فالصحيح عند أهل الحديث والفقه والأُصول أن الحكم لمن وصله أو رفعه ، سواءٌ كان المخالفُ له مثلَه في الحفظ والإتقان أو أكثرَ منه ، لأَن ذلك أي الرفع والوصل زيادةُ ثقة وهي مقبولة . اهـ .

وقال النووي في مقدمة «شرح مسلم» له[٢] إذا رواه بعض الثقات الضابطين متصلًا وبعضُهم مرسلاً ، أو بعضُهم موقوفاً وبعضُهم مرفوعاً ، أو وصله هو ، أو رفعه في وقت وأرسله ، أو وقفه في وقت : فالصحيحُ الذي قاله المحققون من المحدثين وقاله الفقهاءُ وأصحاب الأُصول وصححه الخطيب البغدادي : أنَّ الحكم لمن وصله أو رفعه . سواءٌ كان المخالِف له مثله أو أكثر أو أحفظ . لأَنه زيادةُ ثقة وهي مقبولة . اهـ .

وقال أيضاً في(باب صلاة الليل)[٣] : الصحيحُ بل الصوابُ الذي

---

(١) ص ١٣٨ .

(٢) ١ : ٣٢ .

(٣) ٦ : ٢٩ .

عليه الفقهاءُ والأُصوليون ومحققو المحدِّثين أنه إذا رُوِي الحديث مرفوعاً وموقوفاً. أَو موصولًا ومرسلًا: حُكِمَ بالرفع والوصل لأنها زيادة ثقة. وسواءٌ كان الرافع والواصل أكثر أو أقل في الحفظ والعدد. انتهى.

وبهذا ظهر لك أن الرفع والوصل زيادة لا تنافي الإرسال والوقف. وإلا لم تكن مقبولة ولو كان الرافع ثقة. لأن زيادة الثقة إنما تقبل إذا لم تكن منافية لرواية الجماعة كما سيأتي[١].

قال السيوطي في «التدريب»[٢]: وقال الماوردي: لا تعارض بين ما ورد مرفوعاً مرةً وموقوفاً على الصحابي أخرى. لأنه يكون قد رواه وأفتى به. اهـ.

وقال الدار قطني في حديث ابن عباس مرفوعاً «الأُذنانِ من الرأس»: إنَّ إسناده وَهَمٌ. وإنما هو مرسَل. وتبعه عبد الحق في ذلك. وقال: إنَّ ابن جريج الذي دار الحديث عليه يروي عن سليمان بن موسى عن النبي ﷺ مرسَلاً. وتعقَّبه ابنُ القطان بأن هذا ليس بقدح فيه، وما يَمنع أن يكون فيه حديثانِ مسنَدٌ ومرسَل. قال ابن القطان: إسنادُه صحيح لاتصاله وثقةِ رواته[٣]. اهـ[٤].

(١) في المقطع – ٣ – من هذا الفصل ص ١٢٢–١٢٤.

(٢) ص ١٣٩.

(٣) وقد أطال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في «النكت على مقدمة ابن الصلاح» في تخريج هذا الحديث. بحيث استوعب ثلاث صفحات. ثم ختمها بقوله: «إذا نظر المنصف إلى مجموع هذه الطرق علم أن للحديث أصلاً. وأنه ليس مما يطرح. وقد حسنوا أحاديث كثيرة باعتبار طرق لها دون هذه».

(٤) من «نصب الراية» للزيلعي ١ : ١٩.

وفيه دليل على عدم المنافاة بين الإرسال والرفع .

وقال الحافظ في «مقدمة الفتح»[١] : فالتعليلُ المذكور بهما غيرُ قادح ، لأن رواية حُسَين مشتملة على الرفعِ والوقفِ معاً ، فاذا اشتمل غيرُها على الموقوف فقط ، كانت هي مشتملة على زيادة لا تنافي الرواية الأُخرى فتقبل من الحفاظ . اهـ .

٢ ـ قال الحافظ في «شرح النخبة»[٢] : وزيادةُ راويهما ـ أي الصحيح والحسن ـ مقبولة ما لم تقع منافية لرواية من هو أوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة ، لأن الزيادة إما أن تكون لا تَنافي بينها وبين رواية من لم يذكرها[٣] ، فهذه تقبل مطلقاً ، لأنها في حكمِ الحديث المستقل الذي ينفرد به الثقة ولا يرويه عن شيخه غيرُه ، وإما أن تكون منافية بحيث يلزم من قبولها رَدُّ الرواية الأُخرى ، فهذه هي التي يقع الترجيح بينها وبين مُعارِضها ، فيُقبَل الراجح ويرد المرجوح . واشتهر عن جمع من العلماء القولُ بقبول الزيادة مطلقاً من غير تفصيل . اهـ[٤] .

---

(١) ص ٣٤٩ و ٢ : ٨٥ .

(٢) ص ٣٧ .

(٣) كالرفع والوصل ونحوهما . (ش) .

(٤) تمام عبارة الحافظ ابن حجر في «شرح النخبة» : «واشتهر عن جمع من العلماء القولُ بقبول الزيادة مطلقاً من غير تفصيل. ولا يتأتى ذلك على طريق المحدثين الذين يشترطون في الصحيح والحسن أن لا يكون شاذاً . ثم يفسرون الشذوذ بمخالفة الثقة من هو أوثق منه .

. . . .

والمنقول عن أئمة المحدثين المتقدمين كابن مهدي ويحيى القطان وأحمد وابن معين وابن المديني والبخاري وأبي زرعة وأبي حاتم والنسائي والدار قطني وغيرهم : اعتبارُ الترجيح فيما يتعلق بالزيادة وغيرها . ولا يعرف عن أحد منهم إطلاق قبول الزيادة . وأعجَبُ من ذلك إطلاقُ كثير من الشافعية القول بقبول زيادة الثقة . مع أن نص الشافعي يدل على غير ذلك ». ثم ذكر من كلام الشافعي ما يدل على ذلك .

ولابن حبّان في مقدمة « صحيحه » ١ : ١٢٠ تفصيل في هذه المسألة على نحو آخر . قال : « وأما زيادة الألفاظ في الروايات . فإنّا لا نقبل شيئاً منها إلا عمن كان الغالب عليه الفقه . حتى يُعلَم أنه كان يروي الشيء ويعلمه . حتى لا يُشَك فيه أنه أزاله عن سننه أو غيّره عن معناه أم لا . لأن أصحاب الحديث الغالبُ عليهم حفظُ الأسامي والأسانيد دون المتون . والفقهاء الغالبُ عليهم حفظُ المتون وإحكامها وأداؤها بالمعنى . دون حفظ الأسانيد وأسماء المحدثين .

فإذا رفع محدث خبراً وكان الغالب عليه الفقه . لم أقبل رفعه إلا من كتابه . لأنه لا يَعلم المسنَد من المرسَل . ولا الموقوف من المنقطع . وإنما هِمّتُه إحكام المتن فقط . وكذلك لا أقبَلُ عن صاحبِ حديث حافظ متقن أتى بزيادة لفظ في الخبر . — لأن الغالب عليه إحكام الأسناد وحفظُ الأسامي . والإغضاء عن المتون وما فيها من الألفاظ — إلا من كتابه . هذا هو الاحتياط في قبول الزيادات في الألفاظ » . انتهى .

قال عبد الفتاح : وهذا الذي ذكره ابن حبان إن كان فيه بعض الوجاهة من جانب ما ذكره من اهتمام الفقيه واهتمام المحدث . فهو مردود ومخالف لما عليه الجمهور من سائر الجوانب . وهو من تشدّد ابن حبان ومما كان يسميه شيخنا الكوثري تفلسف ابن حبان رحمه الله تعالى . فلا يُلتفَت إليه .

قلت : دلَّ كلامه على قبول زيادة راوي الحسَن أيضاً ، فما قاله السيوطي في « التدريب » والنووي في « شرح مسلم » وغيرِه من أنها تُقبَلُ إذا رواها بعض الثقات الضابطين ، أرادا به ما يعم رواة الصحيح والحسن كليهما ، فراوي الصحيح عَدْلٌ تام الضبط ، وراوي الحسن : من خَفَّ ضبطه مع بقية شروط الصحيح كما في « شرح النخبة »[١] .

وقد قدمنا[٢] أن من اختُلفَ في توثيقه وتضعيفه حَسَنُ الحديثِ أيضاً ، فتقبل زيادته لكونه من رواة الحسن ، فليتنبه لذلك .

وقال في « نور الأنوار »[٣] : إذا كانَتْ في أحد الخبرين زيادةٌ فان كان الراوي ـ أي الصحابي ـ واحدًا يؤخذ بالمثبِت للزيادة . وإذا اختَلَف الراوي فيُجعَل كالخبرين ويُعمَل بهما ، كما هو مذهبنا في أن المطلَق لا يُحمل على المقيد في حكمين . اهـ .

قلت : هذا مقيد بما إذا لم تكن الزيادة منافية كما هو الظاهر ، وفيه مزيدُ تفصيل سيأتي[٤] .

٣ ـ لا يُقبَل تفرد راوي الصحيح والحسن إذا كان منافياً لما رواه

---

(١) ص ٣٢ .
(٢) في ص ٧٢ وما بعدها .
(٣) في مبحث التعارض ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ .
(٤) أي في المقطع التالي ـ ٣ ـ من هذه الصفحة حتى ص ١٢٤ .

جماعة من الثقات ، ويُسمَّى ذلك شاذاً .

قال الحافظ في «شرح النخبة»[١] : إن الشاذ ما رواه المقبولُ مخالِفاً لمن هو أولى منه . هذا هو المعتمد في تعريف الشاذ بحسب الاصطلاح .

قال ابن الحنبلي رحمه الله في «قفو الأثر»[٢] : وعلى قياس ما سبقَ[٣] لا تُقبل زيادة الضعيف إذا خالفت رواية الثقة .

هذا ، وذهب بعض أصحاب الحديث إلى رد الزيادة مطلقاً ، ونُقِلَ عن معظم أصحاب أبي حنيفة . والمختارُ عند ابن الساعاتيّ وغيره من الحنفية أنه إذا انفرد العدل بزيادة لا تخالف ، كما لو نُقِلَ أنه ﷺ «دخل البيت» فزاد : «وصلَّى» ، فان اختَلَفَ المجلس[٤] قُبِلَتْ باتفاق ، وإن اتحَد وكان غيره قد انتهى في العدد إلى حد لا يتصور غفلتهم عن مثل ما زاد لم تُقبَل ، وإن لم ينته ـ إلى هذا الحد ـ فالجمهور على القبول خلافاً لبعض المحدثين وأحمد في رواية ، وإن جُهِلَ حالُ المجلس فهو بالقبول أولى مما إذا اتحد بذلك الشرط ، وأما إذا كانت الزيادة مخالفة فالظاهر التعارض . اهـ .

---

(١) ص ٤٠ .

(٢) ص ١١ ـ ١٢ . وقد جمعَ فيه أصولَ الحديث على مذهب الحنفية . (ش) .

(٣) وهو «أن زيادة العدل عند الشافعي لا يلزم قبولها مطلقاً ، وإنما يلزم قبولها من العدل الحافظ ، لأن العدل غيرُ الثقةِ الذي هو العدلُ الضابطُ معاً» .

(٤) أي مجلسُ سماع من أتى بالزيادة ومجلسُ سماع من لم يأت بها من أصحابه . (ش) .

وبهذا عَرفتَ أن الحنفية لا يقبلون زيادة الثقة إذا لم تخالف أيضاً إلا بشرائط لا مطلقاً .

(تَتِمة) وإذا وُجِدَ للشاذ متابِع أو شاهد انتَفَى عنه شذوذُه وصلَح للاحتجاج به . ويَدخل في المتابعة والاستشهاد روايةُ من لا يُحتَجُّ به وحدَه بل يكون معدوداً في الضعفاء . وفي كتابَيْ «البخاري» و«مسلم» جماعةٌ من الضعفاء ذكَرَاهم في المتابعات والشواهد، وليس كل ضعيف يصلح لذلك، ـ كما سيأْتي[1] ، ولهذا يقول الدارقطني وغيره في الضعفاء: فلانٌ يُعتبر به، وفلانٌ لا يُعتبَر به . كذا في «قفو الأَثر»[2] . ومثلهُ في «تدريب الراوي»[3] وغيره .

٤ ـ الانقطاع نوعان: ظاهِر وباطن، فالظاهر كالمرسَل من الأخبار وسيأْتي بيانه[4] . والباطن نوعان أيضاً:

الأَول: ما يكون الاتصال فيه ظاهرًا، ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي. وحكمه أن لا يُقبَل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلتُه (وهذا هو الضعيف بمراتبه. وقد ذكرنا أَحكامه[5]، وسيأْتي لها بقية في قواعد الجرح والتعديل)[6] .

---

(١) في الفصل السابع في ألفاظ الجرح والتعديل .
(٢) ص ١٣ .
(٣) ص ١٥٣ ـ ١٥٦ .
(٤) في الفصل الخامس في ص ١٣٨ وما بعدها .
(٥) فيما تقدم في الفصل الثاني في المقطع ـ ١٠ ـ منه ص ٧٨ـ٨٢، وفي الفصل الثالث في ص ٩٢ وما بعدها في أكثر مقاطعه .
(٦) في الفصل السابع في المقطع ـ ٥ ـ .

والثاني : ما وقع فيه الخلل لمخالفته للدليل فوقه بالعَرْضِ عليه بأن خالف الكتاب ، وكان الكتابُ قطعيَّ الدلالة على معناه كان الخبر مردوداً منقطعاً ، وأما إذا لم يكن الكتابُ قطعيَّ الدلالة ، والحديثُ نُقِلَ بالسند الصحيح ، فحينئذٍ لا يُترَك الحديث بل تُؤَوَّل الآية ويُعمَل بالخبر . كذا في « نور الأنوار » مع حاشيته[١] .

٥ ـ وكذا لا يُقبَل الحديث ـ أي خبرُ الواحد ـ إذا خالف السنة المعروفة متواترةً كانت أو مشهورة .

٦ ـ وكذا لا يُقبَلُ إذا ورد في حادثة مشهورة خلافَ ما رواه الجماعة ، كما إذا روى الجماعة أنه ﷺ كان يُسِرُّ بالتسمية ، ورَوى واحد أنه جَهَر بها لا يُقبل ، فان حادثة الصلاة مشهورة مستمرة ، كان يحضرها ألوف من الرجال ، ولم يسمع إلا واحد ، هذا عجيب[٢] . وفي « التوضيح »[٣] وإما (أن يكون الانقطاع) بكونِهِ شاذاً في البلوى العام . اهـ .

٧ ـ وكذا إذا أعرض عنه الأئمةُ من الصدر الأول ـ أي الصحابة رضي الله عنهم ، ـ فانهم إذا تكلموا بينهم بالرأي ولم يلتفتوا إلى الحديث كان ذلك دليلَ انقطاعه . ذكرَ كلَّ ذلك في « المنار » و « نور الأنوار »[٤] .

---

(١) ص ١٨٤ ـ ١٨٥ .
(٢) نور الأنوار ص ١٨٥ ـ ١٨٦ .
(٣) ٢ : ٩ .
(٤) ص ١٨٦ .

قلت : وكذا عدَمُ اهتمام الصحابة بفعل مع توفر دواعيه دليل على كراهته ولو تنزيهاً ، وعلى ضعف ما ورد فيه ، فان عدم اهتمامهم به وإعراضَهم عنه لا يتصور مع كونه مشروعاً ،فضلًا عن كونه مندوباً إليه.

وكذا كونُ الحديث متروكَ العمَلِ به في قرن الصحابة أو التابعين علامَةُ نسخِهِ أو ضعفِهِ ، كما يدل عليه كلام « المنار » المذكور ، وصرَّح به في « التلويح »[1] بقوله : وأما الثاني وهو الانقطاع بالمعارضة بسبب إعراض الصحابة ، فلأنه يُعارِضُ إجماعَهم على عدم قبوله ، وعلى ترك العمل به ، فيُحمَلُ على أنه سهو أو منسوخ[2] . ولا يخفى أن المراد اتفاق غير هذا الراوي ، وإلا فهو متمسِّك به لا محالة . اه . ملخصاً .

وتحصَّلَ بذلك أنه يشترط عندنا لصحة الحديث مع عدالة الراوي وضبطه : كونُ الحديث بحيث لا يُخالِفُ قطعيَّ الكتاب ولا السنة المشهورة ، وأن لا يكون مُعْرَضاً عنه ومتروكَ العملِ به في الصدر الأول ، ولا يكون شاذاً في البلوى العام ، بل ظاهرًا منتشِرًا ، فاحفظه فانه نافع جداً ، وقد أغنانا الأُصوليون من أصحابنا عن إقامة الدليل عليها ، فانهم فرغوا من ذلك في كتبهم .

٨ - واعلم أن لفظ السُّنَّة يدخل في المرفوع عندهم . قال ابن عبد

---

(١) ٢ : ١٠ .

(٢) لا يقال : كيف يتصور الإجماع مع مخالفة بعض الصحابة وهو المتمسِّك بهذا الحديث . قلنا : كونُه متمسكاً به فَرعُ ثبوته . وكونُه خلافَ الإجماع قادحٌ في ثبوته . فافهم . (ش) .

البر في «التقصي»: واعلم أن الصحابي إذا أطلق اسم السنة فالمراد به سنة النبي ﷺ، وكذلك إذا أطلقها غيرُهُ ما لم تُضَف إلى صاحبها كقولهم: سُنَّةُ العمرين، وما أشبه ذلك. انتهى كلامه كذا في «الزيلعي»[١].

وكذا قولُه[٢]: أصبتَ السنة، أو سنةَ أبي القاسم، ففي «محاسن البُلْقِيني» من الشافعية: التنبيهُ على أنه في معنى قوله: من السنة كذا، وأن يقول: كنا نفعل كذا. من غير أن يضيفه إلى عهده ﷺ. ومختارُ السِّراج الهندي مِنّا[٣] أنه إن أضافه إليه فهو مرفوع وحجة قطعاً، وإلا فالظاهر أن المراد بكنا نفعل كذا، أو كانوا يفعلون كذا: التقريرُ، فيكون الظاهر أنه مرفوع وحجة. كذا في «قفو الأثر»[٤].

قلت: وكذا أن يقول الصحابي الذي لم يأخذ عن الكتب القديمة قولًا لا مجال للاجتهاد فيه، ولا له تعلُّقٌ ببيان لغة وشرحِ غريب: مرفوعٌ

---

(١) يعني «نصب الراية» ١ : ٣١٤ .

(٢) أي قول الصحابي لمن سأله عن عمل أو قول صدر منه فقال له الصحابي: أصبتَ السنة ...

(٣) أي الحنفية .

(٤) ص ٢٤ . هذا إذا كان المراد بقوله: كنا نفعل كذا، أو كانوا يفعلون كذا: فعلَ الجميع. وأما إذا كان المرادُ به فعلَ البعض فلا حجة فيه، كقول بعض الصحابة: كنا لا نغتسل إلا من الماء. أراد به جماعةً من الأنصار دون سائر الصحابة، فإن المهاجرين كانوا يغتسلون من ولوج أنزل أو لم يُنزل، فافهم فقد نبّه على ذلك الطحاوي في «مشكله». (ش).

حكماً، كما في «قفو الأثر» أيضاً [١].

ولو قال مثلَ ذلك تابعي هذا حالُه فهو أيضاً مرفوع حكماً، ولكنه مرسَلٌ لحذفه اسم الصحابي. ودليله ما في «تدريب الراوي» [٢]: وأما قولُ من قال: إن تفسير الصحابي مرفوع، وهو الحاكم قال في «المستدرك»: ليعلم طالبُ الحديث أن تفسير الصحابي الذي شهِدَ الوحي والتنزيل، عند الشيخين حديثٌ مسنَد، فذاك في تفسيرٍ يتعلق بسبب نزول الآية أو نحوِه مما لا يمكن أن يؤخذ إلا عن النبي ﷺ، ولا مدخل للرأي فيه، وغيرُه موقوف. قلت: وكذا يقال في التابعي إلا أن المرفوع من جهته مرسل. اهـ ملخصاً. ولا يخفى أن ما لا مدخل للرأي فيه يستوي فيه التفسير وغيره.

٩ - إذا قال التابعي: كانوا يفعلون كذا، و: كانوا يقولون كذا، و: لا يَرون بذلك بأْساً، فالظاهرُ إضافتُه إلى الصحابة إلا أن يقوم دليل على غير ذلك، وهذا ظاهر بالتتبع. وكذا إذا قال: كان السلف يفعلون، أو يقولون كذا، فإطلاق السلف في كلام التابعين لا يكون إلا على الصحابة فقط، وفي كلام من بعدهم على الصحابة والتابعين جميعاً.

١٠ - قولُ الصحابي المجتهِد فيما لا نصٌّ فيه حُجَّة عندنا يُترَكُ

---

(١) ص ٢٣. ومثَّلَ له بقوله: «كأخبار بدء الخلق والأنبياء والملاحم والفتن وأحوال يوم القيامة، وكأخبار تضمنت الإخبار عما يحصل بفعله ثواب مخصوص أو عقاب مخصوص، أو يقول: أمرنا بكذا، أو نُهينا عن كذا».

(٢) ص ١١٥.

به القياس، فاذا شاع وسكتوا مسلِّمين يجب تقليدُه إجماعاً. ولا يجب إجماعاً فيما ثبت الخلافُ بينهم، لأن ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين. فيجوز لمن بعدهم أن يعمل بأيهما شاء، ولا يتعدى إلى الشق الثالث[١]. لأنه صارَ باطلاً بالإجماع المركَّبِ مِن هذين الخلافين. وإذا اختلفوا فكلُّ ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداءُ به. وإذا لم يُعلمَ فيه خِلافُهم من وِفاقهم فهو حجة عندنا، لاحتمال السماع من النبي ﷺ. ولئن سُلِّم أنه ليس مسموعاً منه بل هو رأي. فرأيُ الصحابةِ أقوى من رأي غيرهم. كذا في «نور الأنوار»[٢]. ومثلهُ في «التوضيح مع التلويح»[٣].

وعزا أصحابُنا وأكثرُ الشافعية إلى الإمام الشافعي رحمه الله أنه قال: لا يُقلَّدُ أحدٌ منهم، سواءٌ كان ما قاله مُدرَكاً بالقياس أو لا. ولكن كلامه في «رسالته البغدادية» التي رواها عنه الحسن بن محمد الزعفراني نَصٌّ على خلاف ذلك، فقد صرَّح فيه بأن آراء الصحابة لنا أحمَدُ وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا. وقال في رواية الربيع عنه[٤]: والبِدعةُ ما خالف كتاباً أو سنة أو أثراً عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ، فجَعَلَ

(١) يعني به الخروجَ عن القولين إلى قولٍ ثالث مركب منهما، لأنه باطل عند كل من الطائفتين. إذ لا تقول به مركباً. فقد أجمعوا على بطلانه.

(٢) ص ٢١٦.

(٣) ٢ : ١٧.

(٤) وهي من مذهبه الجديد.

ما خالف قولَ الصحابي بدعة . ذكره ابن القيم في « إعلام الموقعين »[١] .

وذكَرَ فيه أيضاً[٢] : وإن لم يخالف الصحابيُّ صحابياً آخر ، فإمَّا أن يَشتهر قولُه في الصحابة أو لا يشتهر ، فان اشتهر فالذي عليه جماهيرُ الطوائف من الفقهاء أنه إجماعٌ وحجة ، وإن لم يَشتهر قولُه أو لم يُعلَم هل اشتهر أم لا ؟ فاختلَف الناس : هل يكون حجة أم لا ؟ فالذي عليه جمهور الأُمة أنه حجة . هذا قول جمهور الحنفية ، صَرَّح به محمد بن الحسن ، وذُكِرَ عن أبي حنيفة رحمه الله نصاً . وهو مذهبُ مالك وأصحابه . وتصرُّفُه في « موطئه » دليل عليه ، وهو قولُ إسحاق بن

(١) ١ : ٨٠ . وقال الشافعي رضي الله عنه في كتابه « الأم » وهو من مذهبه الجديد ٧ : ٢٤٦ « ما كان الكتاب والسنة موجودين ، فالعذرُ عمن سمعهما مقطوع إلا باتباعهما . فإذا لم يكن صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ أو واحدٍ منهم ، ثم كان قول الأئمة أبي بكر أو عمر أو عثمان إذا صِرنا فيه إلى التقليد أحبَّ إلينا . وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة . فنتبع القول الذي معه الدلالة . فإذا لم يوجد عن الأئمة – يعني الخلفاء – فأصحاب رسول الله ﷺ من الدين في موضع أخذنا بقولهم . وكان اتّباعُهم أولى بنا من اتباع من بعدهم » . انتهى .

وانظر كتاب « أصول الفقه » للعلامة المحقق الشيخ محمد أبو زهرة حفظه الله تعالى ، فقد حقق فيه ص ٢٠٣ – ٢٠٨ أن العمل بفتوى الصحابي هو مذهب أئمة المذاهب الأربعة ، خلافاً لمن ينسب إليهم غير ذلك .

(٢) أي ابن القيم في « إعلام الموقعين » ٤ : ١٢٠ .

راهويه[١] وأبي عُبَيد . وهو منصوصُ الإمام أحمد في غير موضع عنه . واختيار جمهور أَصحابه ، وهو منصوصُ الشافعي في القديم والجديد . اهـ .

ثم أطال بذكر أقوال الشافعي ونصوصه الدالة على حجية أقوال الصحابة عنده ، فليراجع[٢] .

---

(١) قال الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى في « تدريب الراوي » أواخر النوع الثالث والعشرين ص ٢٢٦ « سُئل إسحاق بن راهويه لم قيل له : ابن راهويه ؟ فقال : إن أبي وُلِدَ في الطريق ، فقالت المراوزة — بالفارسية — راهويه ، يعني أنه ولد في الطريق .

وفي فوائد « رحلة ابن رُشَيد » : مذهبُ النحاة في هذا — راهويه — وفي نظائره فتحُ الواو وما قبلَها وسكونُ الياء ثم هاء . والمحدِّثون يَنحون به نحو الفارسية فيقولون : هو بضم ما قبل الواو وسكونِها وفتحِ الياء وإسكان الهاء ، فهي هاءٌ على كل حال . والتاء خطأ . قال : وكان الحافظ أبو العلاء العطار يقول : أهلُ الحديث لا يحبون (وَيْه) . اهـ .

قال الحافظ ابن حجر : ولهم في ذلك سَلَف ، رويناه في كتاب « معاشرة الأهلين » عن أبي عمرو ، عن إبراهيم النخعي أنَّ (وَيْه) اسمُ شيطان .

قلت — أي السيوطي — ذكَرَ ياقوت في « معجم الأدباء » في ترجمة (نفطويه) نحوَ ما ذكره ابنُ رُشَيد . وقال المصنف — أي النووي — في « تهذيب الأسماء واللغات » في ترجمة (أبي عُبَيد بن حَرْبَوَيْه) ٢ : ٢٥٨ من قسم الأسماء : هو بفتح الباء الموحدة والواو وسكونِ الياء ، ثم هاء . ويقال : بضم الباء مع إسكانِ الواو وفتحِ الياء . ويجري هذان الوجهان في كل نظائره ، كسيبويه ونفطويه وراهويه وعمرويه . فالأول مذهبُ النحويين وأهلِ الأدب ، والثاني مذهبُ المحدثين » .

(٢) في الجزء ٤ : ١٢٠ — ١٥٦ .

١١ - قولُ التابعي الكبير الذي ظهر فتواه في زمن الصحابة حُجَّةٌ عندنا كالصحابي، كذا في «التوضيح»[١]. وقال ابنُ القيم في «إعلام الموقعين»[٢]: قد اختلَف السلف في ذلك. فمنهم من قال: يجب اتّباع التابعي فيما أفتى به ولم يخالفه فيه صحابي ولا تابعي، وهذا قول بعض الحنابلة والشافعية. وقد صرَّح الشافعي في موضع بأنه قاله تقليداً لعطاء. وهذا من كمال علمه وفقهه، فانه لم يجد في المسئلة غيرَ قول عطاء. فكان قوله عنده أقوى ما وجد في المسئلة. ومن تأمل كتب الأئمة ومن بعدهم وجدها مشحونةً بالاحتجاج بتفسير التابعي. اهـ. ملخصاً.

١٢ - قولُ إبراهيم النَّخَعي حُجَّةٌ عندنا إذا لم يخالف قولَ الصحابي فما فوقه، فانه وإن لم يكن من كبار التابعين سِناً ولكنه من كبارهم عند الإمام فقهاً[٣]، حتى قال للأوزاعي: إبراهيم أفقَهُ من سالم. وأيضاً فان إبراهيم رضي الله عنه كان ألزمَ الناس بابن مسعود وأصحابه[٤]، وكان لسانَهم في زمانه، لا يفارق تلك المحجة إلا في مواضع

---

(١) ٢ : ١٧ . وعبارة «التوضيح» هكذا: «فهو كالصحابي عند البعض. لأنه بتسليمهم إياه دخل في جملتهم». (٢) ٤ : ١٥٦ .

(٣) وهو أحد شيوخ الإمام أبي حنيفة، كما في مقدمة شيخنا العلامة المحقق أبي الوفاء الأفغاني لكتاب «الآثار» للإمام محمد بن الحسن الشيباني ١ : ٣٠ .

(٤) قد توهم العبارة أن إبراهيم النخعي أخذ عن ابن مسعود. مع أنه لم يلتق به. قال ابن أبي حاتم في «المراسيل» ص ١٤ «سمعتُ أبي يقول: لم يلق إبراهيم النخعي أحداً من أصحاب النبي ﷺ إلا عائشة. ولم يَسمع منها شيئاً. فإنه دخل عليها وهو صغير. وأدرك أنساً ولم يَسمع منه». اهـ. ونقَلَ نحوه عن ابن المديني وابن معين.

يسيرة ، وفي تلك اليسيرة أيضاً لا يخرج عن أقوال الصحابة :علي وعمر رضي الله عنهما .

قال محدِّثُ الهند في «حُجَّة الله البالغة»[١] : وكان سعيدُ بن المسيَّب لسانَ فقهاء المدينة[٢] ، وكانَ أحفظَهم لقضايا عمر ، ولحديث أبي

---

(١) ١ : ١١٥ .

(٢) يعني : فقهاء المدينة السبعة . وهم كما قال الحافظ القرشي في «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» ٢ : ٤٢١ «سعيد بن المسيّب ، وعروة بن الزبير . والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق . وخارجة بن زيد بن ثابت — الأنصاري — . وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ، وسليمان بن يسار . وفي السابع ثلاثة أقوال : أحدها : أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ، نقله الحاكم أبو عبد الله عن أكثر علماء الحجاز . والثاني : أنه سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب ، قاله ابن المبارك . والثالث : أنه أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، قاله أبو الزناد» . ثم ذكر سِني وفياتهم .

وقال القاضي ابن خَلّكان في «الوَفيات» في ترجمة (أبو بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام) ١ : ٩٢ من الطبعة الميمنية المطبوعة ١٣١٠ «هو أحد الفقهاء السبعة الذين كانوا بالمدينة في عصر واحد . وعنهم انتشر العلم والفتيا في الدنيا . وإنما قيل لهم : الفقهاء السبعة وخصوا بهذه التسمية لأن الفتوى بعد الصحابة رضوان الله عليهم صارت إليهم وشُهروا بها . وقد كان في عصرهم جماعة من العلماء التابعين . مثل سالم بن عبد الله بن عمر وأمثاله رضي الله عنهم . ولكن الفتوى لم تكن إلا لهؤلاء السبعة . هكذا قاله الحافظ السِّلَفي . وسيأتي ذكر كل واحد منهم في حَرفه» . =

هريرة . و ـ كان ـ إبراهيمُ لسانَ فقهاء الكوفة (عبد الله بن مسعود وعلي بن أبي طالب وأصحابهما ، فاذا تكلما ـ أي سعيد وإبراهيم ـ بشيء ولم ينسباه إلى أحد فانه في الأكثر منسوب إلى أحد من السلف صريحاً أو إيماءً ونحو ذلك ، فاجتمع عليهما فقهاءُ بلدهما ، وأخذوا عنهما وعقلوه وخرَّجوا عليه ، والله أعلم . اهـ .

وقال في موضع آخر[1] : وكان أبو حنيفة رضي الله عنه ألزَمَهم

ثم ذكرهم وترجم لهم هكذا بحسب أوائل حروف أساميهم : ١ ـ أبو بكر بن عبد الرحمن ، ٢ ـ خارجة بن زيد ، ٣ ـ سالم ابن عبد الله ، ٤ ـ سعيد بن المسيّب ، ٥ ـ عُبَيد الله بن عبد الله ، ٦ ـ عروة بن الزبير ، ٧ ـ القاسم بن محمد . وترى من بيان أسمائهم بعضَ المغايرة بينها وبين ما ذكره الحافظ القرشي .

ثم قال القاضي ابن خلّكان : « وتوفي أبو بكر بن عبد الرحمن سنة ٩٤ للهجرة رحمه الله تعالى . وهذه السنة تسمى سَنَة الفقهاء ، وإنما سُمِّيت بذلك لأنه مات فيها جماعة منهم » . وهم : أبو بكر بن عبد الرحمن ، وسعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير رضي الله تعالى عنهم ، على اختلاف في سنة وفاة بعضهم .

وقد ذكرهم العلامة عبد الحي اللكنوي في « الفوائد البهية » ص ٢٠٣ في ترجمة (محمد بن يوسف بن الحسين بن عبد الله الحلبي الحنفي ، المعروف بابن الأبيض الشهير بقاضي العسكر المتوفى سنة ٦١٤) . قال : « ومن شعره :

ألا كلُّ من لا يقتدي بأئمة فقسمته ضِيزَى عن الحق خارجة
فخُذهم عبيدَ الله عروةَ قاسم سعيد أبو بكر سليمان خارجة » .

(١) ١ : ١١٦ .

بمذهب إبراهيم وأقرانِه لا يجاوزه إلا ما شاء الله ، وكان عظيمَ الشأن في التخريج على مذهبه ، دقيقَ النظر في وجوه التخريجات ، مقبلًا على الفروع أتم إقبال ، وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلنا فلَخِّصْ أقوالَ إبراهيم وأقرانِه من « كتاب الآثار » لمحمد رحمه الله و « جامع عبد الرزاق » و « مصنَّف ابن أبي شيبة » ثم قايِسْهُ بمذهبه تجده لا يفارق تلك المحجة إلا في مواضع يسيرة ، وفي تلك اليسيرة أيضاً لا يخرج عما ذهب إليه فقهاءُ الكوفة . اهـ .

وذكر ابن القيم في « إعلام الموقعين »[١] ما نصه : قال ابن جرير : ولم يكن (في الصحابة) أحدٌ له أصحاب معروفون حرَّروا فتياه ومذاهبَه في الفقه غيرَ ابن مسعود ، وكان يَتْرُكُ مذهبَه وقولَه لقولِ عُمَر ، وكان لا يكاد يخالفه في شيء من مذاهبه ، ويَرجِعُ من قوله إلى قوله . اهـ .

وقال الأعمش عن إبراهيم : إنه كان لا يَعدِل بقول عمر وعبد الله ابن مسعود إذا اجتمعا[٢] ، فاذا اختلفا كان قولُ عبد الله أعجبَ إليه لأنه كان ألطف . اهـ[٣] .

وقال الدار قطني في « سننه »[٤] : فهذه الرواية وإن كان فيها إرسالٌ فإبراهيم النخعي هو أعلم الناس بعبد الله وبرأيه وبفتياه ، قد أَخَذَ ذلك عن أخوالِه : علقمة والأسودِ وعبدِ الرحمن ابْنيْ يزيد وغيرِهم من كبراء

(١) ١ : ٢٠ .
(٢) أي لا يساوي قولَ أحد بقولهما إذا اتفقا .
(٣) ١ : ١٧ .
(٤) ٣ : ١٧٤ .

أَصحاب عبد الله ، وهو القائل : إذا قلتُ لكم : قال عبد الله بن مسعود فهو عن جماعة من أَصحابه عنه ، وإذا سمعته من رجل واحد سميته لكم . اهـ [١] .

وقال أيضاً ـ قبل ذلك بأَسطر [٢] ـ : وعبدُ الله بن مسعود أتقى لربه وأشحُّ على دينه من أن يَروي عن رسول الله ﷺ أنه يقضِي بقضاء ويفتي هو بخلافه ، هذا لا يُتوهَّمُ مثلُه على عبد الله بن مسعود ، وهو القائل في مسئلة وردَتْ عليه لم يَسمع فيها من رسول الله ﷺ شيئاً ، ولم يبلغه عنه فيها قول : أقول فيها برأيي ، فان يكن صواباً فمن الله ورسوله ، وإن يكن خطأً فمني ، ثم بَلَغَه بعد ذلك أن فتياه فيها وافَقَ قضاء رسول الله ﷺ في مثلها ، فرآه أصحابُه عند ذلك فَرِحَ فَرَحاً لم يَرَوْه فرِحَ مثلَه ، من موافقة فتياه قضاء رسول الله ﷺ . اهـ .

قلت : فلمَّا كان ابن مسعود رضي الله عنه هذا حالَه وأنه كان يتتبَع قضاء رسول الله ﷺ أوَّلاً ، فان لم يجد أخذ بقول عمر رضي الله عنه كما مر ، وكان إبراهيم أعلم الناس بابن مسعود وبرأيه وبفتياه وألزمَ الناس بمذهبه : اختار أبو حنيفة محَجَّة إبراهيم ، وصار ألزمَ الناس به وبأَقرانه ، فاذا وجَدَ في المسئلة قولاً عنه [٣] لا يخالفه قولُ صحابي ونحوِه اختار قولَ إبراهيم ، وترَكَ به القياسَ واحتَجَّ به ، كما لا يخفى

---

(١) وسيأتي قريباً في ص ١٤٩ ـ ١٥٠ أن مراسيل إبراهيم صحاح ، فانظره .
(٢) ٣ : ١٧٣ .
(٣) أي عن إبراهيم النخعي .

على من طالع «الآثار» لمحمد رحمه الله .

وما ذلك إلا لكون أقواله في الأكثر منسوبةً إلى أحد من السلف صريحاً أو إيماءً ، بل ربما احتَجَّ أبو حنيفة بقول إبراهيم مع وجود قول بعض الصحابة على خلافه ، وذلك فيما عَلِمَ الإمامُ أن قول إبراهيم فيه هو قول عبد الله أو عمر أو علي رضي الله عنهم ، وليس برأي منه[١] . وبالجملة فيكون قولُ إبراهيم حجةً وإن لم يصرح به أصحابنا ولكن صنيعهم يدل عليه .

---

(١) مع العلم أن لإبراهيم النخعي آراءً تفرّد بها ، اجتهاداً منه ، وهو مجتهد يخطىء ويصيب كما هو الشأن في كل مجتهد . وقد تابعه أبو حنيفة في بعض المسائل دون تمحيص النظر في أدلتها .

قال شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في «تأنيب الخطيب» ص ١٣٩ «إنّ المجتهد قد يُخطىء في التفريع ، ولأبي حنيفة بعض أبواب في الفقه من هذا القبيل ، ففي كتاب (المزارعة) أخذ بقول إبراهيم النخعي ، وجعلَه أصلاً ففرّع عليه الفروع ، وفي كتاب (الوقف) أخذ بقول شريح القاضي ، وجعلَه أصلاً ، ففرّع عليه المسائل ، فأصبحت فروع هذا الكتاب غير مقبولة حتى ردّها صاحباه» .

وقال في «المقالات» ص ٢٠١ «والمجتهد كثيراً ما يتابع بعضَ من تقدمه من أهل العلم في مسألة ، بدون أن يفحص عن الدليل . ولأبي حنيفة مسائل تابع فيها أمثال شريح والنخعي من غير أن يبذل المجهود في معرفة دليل قول منها . — كمسألة من أسلم وعنده عشر نسوة . فقد تابع فيها النخعيّ كما في «الموطأ» للإمام محمد ص ٢٤٠ وخالفه صاحباه — . وأمثالُ تلك المسائل مغمورة في زاخر استنباطاتهم الدقيقة» .

الفصل الخامس

في أحكام المرسَل من الأحاديث والأخبار ، والمدلَّس منها ، والمعلَّق والمنقطِع والمعضَل .

١ ـ قال ابن الحنبلي في «قفو الأثر»[١] : والمختارُ في التفصيل قبولُ مرسَلِ الصحابي إجماعاً، ومرسَلِ أهل القرن الثاني[٢] والثالث عندنا (أي الحنفية) وعند مالك مطلقاً، وعند الشافعي بأحد أمور خمسة : أن يُسنده غيرُه ، أو أن يرسله آخر وشيوخُهما مختلفة ، أو أن يَعضُده قولُ صحابي ، أو أن يَعضُده قولُ أكثر العلماء ، أو أن يُعرَف أنه لا يُرسِل إلا عن عدل . اهـ .

٢ ـ وأما مرسَلُ من دون هؤلاء فمقبول عند بعض أصحابنا مردود عند آخرين ، إلا أن يروي الثقاتُ مرسَله كما رووا مُسنَده ، (فيقبل اتفاقاً) . فان كان الراوي يرسل عن الثقات وغيرهم : فعن أبي بكر الرازي من أصحابنا وأبي الوليد الباجي من المالكية عدمُ قبولِ مرسَله اتفاقاً . كذا في «قفو الأثر» أيضاً[٣] .

قلت : وبهذا عُلم أنَّ كونَ الراوي يُرسِلُ عن الثقات وغيرهم جَرْحٌ

---

(١) ص ١٤ .

(٢) وهم التابعون . والقرن الثالث هم أتباع التابعين . وتلك هي القرون الثلاثة المشهود لها بالخيرية . وهي المعنيّة بقوله ﷺ : «خيرُ أمتي قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ...» رواه البخاري ٧ : ٤ .

(٣) ص ١٥ .

في مرسل من هو دون القرون الثلاثة ، وأما أهل القرون الثلاثة فمرسَلُهم مقبول عندنا مطلقاً كما مر[١] .

قال العلامة سيف الدين الآمِدي الأُصولي الشافعي في كتابه « الإحكام »[٢] ما نصه : اختلفوا في قبول الخبر المرسل ، وصورته ما إذا قال من لم يَلق النبي ﷺ وكان عدلاً : قال رسول الله ﷺ : كذا - ، فقبِلَه أبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل في أشهر الروايتين عنه وجماهيرُ المعتزلة[٣] ، وفصَّلَ عيسى بن أبان - من الحنفية - فقبِلَ مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن هو من أئمة النقل مطلقاً دون من عدا هؤلاء .

وأما الشافعي رضي الله عنه فلنه قال : إن كان المرسَلُ من مراسيل الصحابة ، أو مرسَلًا قد أسنده غيرُ مرسِله ، أو أرسله راوٍ آخر يروي عن غير شيوخ الأول ، أو عَضَده قولُ صحابي أو قولُ أكثر أهل العلم ، أو أن يكون المرسِلُ قد عُرِف من حاله أنه لا يرسل عمن فيه علة من جهالة أو غيرها كمراسيل ابن المسيَّب فهو مقبول وإلا فلا[٤] ، ووافقه

---

(١) أي آنفاً في ص ١٣٨ .

(٢) ٢ : ١٧٧ - ١٨٠ .

(٣) وقال العلامة طاهر الجزائري : « والعمل بالمرسل هو مذهب أبي حنيفة ، ومالك . وأحمد في روايته المشهورة . حكاها النووي وابن القيم وابن كثير وجماعة من المحدثين ، وحكاه النووي في « شرح المهذب » عن كثير من الفقهاء أو أكثرِهم ، قال : ونقَلَه الغزالي في « المستصفى » ١ : ١٦٩ عن الجماهير » .

(٤) انظر هذه الشروط مفصلة في كتاب « الرسالة » للإمام الشافعي رضي الله عنه ص ٤٦١ - ٤٦٤ .

على ذلك أكثرُ أصحابه والقاضي أبو بكر وجماعة من الفقهاء .

والمختارُ قبولُ مراسيل العدل مطلقاً . ودليلُه الإجماع والمعقول :

أما الإجماع فهو أن الصحابة والتابعين أجمعوا على قبول المراسيل من العدل ، أما الصحابة فانهم قبلوا أخبار عبد الله بن عباس مع كثرة روايته . وقد قيل : إنه لم يسمع من رسول الله ﷺ سوى أربعة أحاديث لصغر سِنّه[1] ، وأيضاً ما رُوي عن البراء بن عازب أنه قال : ما كلُّ ما

(١) قال البخاري في (باب الحشر) ١١ : ٣٣٠ « حدثنا علي ، حدثنا سفيان . قال عمرو : سمعت سعيد بن جبير ، سمعت ابن عباس ، سمعت النبي ﷺ يقول : « إنكم ملاقو الله حُفاةً عُراةً مُشاة » . قال سفيان — ابن عيينة — : هذا مما نَعُدّ أن ابن عباس سمعه من النبي ﷺ » .

وعلّق الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » ١١ : ٣٣٠ على قول سفيان بقوله : « يريد أن ابن عباس من صغار الصحابة ، وهو من المكثرين ، لكنه كان كثيراً ما يرسل ما يسمعه من أكابر الصحابة ، فأما ما صرّح بسماعه له فقليل ، ولهذا كانوا يعتنون بعدّه . فجاء عن محمد بن جعفر غُنْدَر أن هذه الأحاديث التي صرّح ابن عباس بسماعها من النبي ﷺ : عشرة . وعن يحيى القطان ويحيى بن معين وأبي داود صاحب « السنن » : تسعة .

وأغرب الغزالي في « المستصفى » ١ : ١٧٠ وقلّده جماعة ممن تأخروا عنه — كالآمدي المنقول كلامُه هنا — فقال : لم يَسمع ابن عباس من النبي ﷺ إلا أربعة أحاديث . وقال بعض شيوخ شيوخنا : سَمِعَ من النبي ﷺ دون العشرين من وجوه صحاح . قلتُ : وقد اعتنيتُ بجمعها فزاد على الأربعين ما بين صحيح وحسن . خارجاً عن

نحدِّثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ ، ولكن سمعنا بعضَه وحدَّثَنا أصحابُنا ببعضه . وأما التابعون فقد كان من عادتهم إرسال الأَخبار ، ويدل على ذلك ما رُوي عن الأَعمش أنه قال : قلتُ لإبراهيم النخعي : إذا حدَّثتني فأَسنِدْ ، فقال : إذا قلتُ لك : حدثني فلان عن عبد الله ، فهو الذي حدثني ، وإذا قلت لك : حدَّثني عبد الله فقد حدثني جماعة عنه . ويدل على ذلك ما اشتهر من إرسال ابن المسيَّب والشعبي وغيرهما . ولم يزل ذلك مشهوراً فيما بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان إجماعاً .

وأما المعقولُ فهو أن العدل الثقة إذا قال : « قال رسول الله ﷺ كذا » مُظهِرًا للجزم بذلك ، فالظاهرُ من حاله أنه لا يستجيز ذلك إلا وهو عالم أو ظان أن النبي ﷺ قال ذلك ، فانه لو كان ظاناً أن النبي ﷺ لم يقله ، أو كان شاكاً فيه لما استجاز في دينه النقلَ الجازم عنه ، لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين ، وذلك يستلزم تعديل من رَوى عنه ، وإلا لما كان عالماً أو ظاناً بصدقه في خبره . اهـ . ثم أطال الآمدي في الجواب عما عسى أن يورده الموردون على كلامه فليراجع[1] .

الضعيف ، وزائداً أيضاً على ما هو في حكم السماع ، كحكايته حضور شيء فُعِل بحضرة النبي ﷺ » . انتهى . ونحوه في « فتح المغيث » للسخاوي ص ٦٣ .

(١) قلت : وللشيخ ابن تيمية تفصيل آخر في مسألة (المرسَل) . قال رحمه الله تعالى في كتابه « منهاج السنة النبوية » ٤ : ١١٧ « أحاديثُ سبب النزول غالبها مرسل ليس بمسند ، ولهذا قال الإمام أحمد بن حنبل :

. . . .

ثلاث علوم لا إسناد لها . وفي لفظ : ليس لها أصل : التفسير . والمغازي . والملاحم . يعني أن أحاديثها مرسلة .

والمراسيل قد تنازع الناس في قبولها وردّها ، وأصحُّ الأقوال : أنّ منها المقبول ، ومنها المردود . ومنها الموقوف . فمن عُلم من حالِه أنه لا يُرسِلُ إلا عن ثقة : قُبِلَ مرسَلُه . ومن عُرف أنه يرسل عن الثقة وغير الثقة — إن — كان إرسالُه روايةً عمن لا يُعرَف حاله فهذا موقوف ، وما كان من المراسيل مخالفاً لما رواه الثقات : كان مردوداً .

وإذا جاء المرسل من وجهين ، وكلّ من الراويين أخذ العلم عن شيوخ الآخر . فهذا يدل على صدقه . فإن مثل ذلك لا يتصور في العادة تماثل الخطأ فيه وتعمّدُ الكذب. فإنّ هذا مما يُعلَم أنه صِدق . فإنّ المخبِرَ إنما يؤتى من جهة تعمّدِ الكذب ومن جهة الخطأ . فإذا كانت القصة مما يُعلَم أنه لم يتواطأ فيه المخبران ، فالعادة تمنع تماثلهما في الكذب عمداً وخطأ ، ومثلُ أن تكون قصة طويلة فيها أقوال كثيرة . رواها هذا مثلَ ما رواها هذا . فهذا يُعلم أنه صِدق .

وهذا مما يُعلَم به صدق محمد وموسى عليهما السلام . فإن كلاً منهما أخبرَ عن الله وملائكته وخلْقِه للعالم وقصةِ آدم ويوسف وغيرهما من قِصَص الأنبياء عليهم السلام بمثل ما أخبرَ به الآخر ، مع العلم بأن واحداً منهما لم يستفد من الآخر . وأنه يمتنع في العادة تماثل الخبرين الباطلين في مثل ذلك . فإن من أخبرَ بأخبار كثيرة مفصلة دقيقة عن مخبرَ معين ، لو كان مبطلاً في خبره لاختلَف خبره . لامتناع أنّ مبطلاً يختلق ذلك من غير تفاوت ، لا سيما في أمور لا تهتدي العقول إليها . بل ذلك يبين أن كلاً منهما أخبر بعلمٍ وصدق . =

. . . .

وهذا مما يعلمه الناس من أحوالهم . فلو جاء رجل من بلد . وأخبر عن حوادث مفصلة حدثت فيه . تنتظم أقوالاً وأفعالاً مختلفة . وجاء من علِمنا أنه لم يواطئه على الكذب فحكى مثلَ ذلك ، عُلم قطعاً أن الأمر كان كذلك . فإن الكذب قد يقع في مثل ذلك ، لكن على سبيل المواطأة وتلقي بعضهم عن بعض ، كما يتوارث أهل الباطل المقالات الباطلة . مثل مقالة النصارى والرافضة ، فإنها وإن كان يُعلم بضرورة العقل أنها باطلة ، لكنها تلقاها بعضهم عن بعض . فلما تواطؤا عليها جاز اتفاقهم فيها على الباطل .

والجماعة الكثيرون يجوز اتفاقهم على جحد الضروريات ، على سبيل التواطؤ إما عمداً للكذب ، وإما خطأً في الاعتقاد . وأمّا اتفاقهم على جحد الضروريات من دون هذا وهذا فممتنع » .

وقال الحافظ ابن رجب الحنبلي رحمه الله تعالى : « واحتج بالمرسل أبو حنيفة وأصحابُه ، ومالك وأصحابه ، وكذا الشافعي وأحمد وأصحابهما : ١ — إذا اعتضد بمسند آخر ، ٢ — أو مرسل آخر بمعناه عن آخر ، فيدل على تعدد المخرج ، ٣ — أو وافقه قول بعض الصحابة ، ٤ — أو إذا قال به أكثر أهل العلم . فإذا وُجد أحد هذه الأربعة دلّ على حجة صحة المرسل » .

ثم قال رحمه الله تعالى : « واعلم أنه لا تنافي بين كلام الحفاظ وكلام الفقهاء في هذا الباب . فإن الحفاظ إنما يريدون صحة الحديث المعيّن إذا كان مرسلاً ، وهو ليس بصحيح على طريقهم — ومصطلحهم — لانقطاعه وعدمِ اتصال إسناده إلى النبي ﷺ . وأما الفقهاء فمرادُهم صحةُ ذلك المعنى الذي دلّ عليه الحديث ، فإذا عضّدَ ذلك المرسلَ قرائنُ تدلّ على أن له أصلاً قويَ الظنّ بصحة ما دلّ عليه ، فاحتُجّ

. . . .

به مع ما احتف من القرائن .

وهذا هو التحقيق في الاحتجاج بالمرسل عند الأئمة . كالشافعي وأحمد وغيرهما ، مع أن في كلام الشافعي ما يقتضي صحة المرسَل حينئذ . وقد سبق قول أحمد في مرسلات ابن المسيّب : إنها صِحاح . ومثلُه في كلام ابن المديني » . انتهى . نقله شيخنا المحقق الكوثري رحمه الله تعالى في تعليقه على « شروط الأئمة الخمسة » للحازمي ص ٥٢. ثم أعقبه بقوله : « ومن رَدَّ المرسَل فقد رَدَّ شطر السنة . ولا يضر الانقطاع في المرسل المقبول . وتفضيلُ المذاهب وأدلتها في (المرسل) في « جامع أحكام المراسيل » للحافظ العلائي وغيره » .

ومن لطيف ما استَدلَّ به شيخنا المحقق الإمام الكوثري رحمه الله تعالى لقبول (المرسل) ما علّقه على « شروط الأئمة الخمسة » للحازمي ص ٤١ ، فقال رحمة الله تعالى عليه :

« قال الحافظ أبو سعيد صلاح الدين العلائي في « جامع التحصيل لأحكام المراسيل » بعد أن سرد أسماء من ذُكِرَ بالتدليس من الرواة : هؤلاء كلّهم ليسوا على حد واحد ، بحيث إنه يُتوقّفُ في كل ما قال فيه واحد منهم : (عن) ولم يصرح بالسماع . بل هم على طبقات :

أولها من لم يوصف بذلك إلا نادراً جداً . بحيث إنه لا ينبغي أن يعد فيهم . كيحيى بن سعيد . وهشام بن عروة . وموسى بن عقبة .

وثانيها من احتمل الأئمة تدليسَه وخرّجوا له في الصحيح وإن لم يُصرِّح بالسماع . وذلك إما لإمامته . أو لقلة تدليسه . في جنب ما رَوى . أو أنه لا يدلس إلا عن ثقة ، وذلك كالزهري . وسليمان الأعمش . وإبراهيم النخعي . وإسماعيل بن أبي خالد . وسليمان

. . . .

التيمي . وحُمَيد الطويل . والحكم بن عتبة . ويحيى بن أبي كثير . وابن جُرَيج . والثوري . وابن عيينة . وشَريك ، وهُشَيم . ففي « الصحيحين »وغيرهما لهؤلاء الحديثُ الكثير مماليس فيه التصريح بالسماع .

وبعضُ الأئمة حمَلَ ذلك على أن الشيخين اطّلعا على سَمَاعِ الواحد لذلك الحديث الذي أخرجه بلفظ (عن) ونحوِها مِن شيخه، وفيه تطويل. والظاهر أن ذلك لبعض ما تقدم آنفاً من الأسباب . انتهى كلام العلائي .

موسى بن عقبة ، ذكره ابن حبان والإسماعيلي بالتدليس ، قال الإسماعيلي : يقال : إنه لم يسمع من الزهري شيئاً . وروايته عن الزهري في « صحيح البخاري » .

وأبان بن عثمان ، له عن أبيه في «صحيح مسلم» . قال أحمد : ما سمع من أبيه .

وأبو إسحاق له عن أبي طُوالة في « البخاري » ولم يَسمع منه . ذكره ابن مردويه .

وزهرة بن معبد ، توقف ابن أبي حاتم في روايته عن ابن عمر ، وهي في « البخاري » .

وسليم بن عامر . قال أبو حاتم : لم يدرك المقداد بن الأسود . وحديثه عنه في « صحيح مسلم » .

وعامر الشعبي . أنكر أحمد سماعه من أبي هريرة ، وخرّجا في « الصحيحين » حديثه عنه .

وأبو عبيدة . ما سمع أباه ابنَ مسعود . وقد أدخلوا حديثه في « الصحيح » . إلى غير ذلك مما تجده وأمثالَه في الكتاب المذكور وغيره . وهو كتاب جليل جمّ الفوائد في بابه .

فقبولُ تلك الأحاديث على فرض انقطاعها لأحد الأسباب المتقدمة :

وفي «تدريب الراوي»[١] : وقال غيرُه (أي المصنف) : محلُّ قبوله عند الحنفية ما إذا كان مُرسِلُه من أَهل القرون الثلاثة الفاضلة[٢] . فان كان من غيرها فلا . لحديث : «ثم يفشو الكذب» صحَّحه النسائي . وقال ابن جرير : وأجمع التابعون بأَسرهم على قبول المرسل[٣] ، ولم يأْت

قبولٌ للمرسل وتصحيحٌ له . كما هو مذهب الأئمة الأربعة وأصحابهم . على اختلاف بينهم في شرط الأخذ بالمرسل . وإن خالف ذلك مصطلحُ المحدّثين بعدهم .

وأما عَدُّ تلك الأحاديث – في غير ما ورد فيه صريحُ السماع بطريق صحيح – مسموعةً خاصة فتجوُّزٌ دون إثباته خرطُ القتَاد . ومعرفةُ أمثال تلك المواضع من الصحاح تُجدي عند التعارض والترجيح» .

(١) ص ١٢٠ .

(٢) وهم الصحابة والتابعون وأتباع التابعين . كما تقدم بيانه تعليقاً في ص ١٣٨ .

(٣) رَدَّ دعوى الإجماع الحافظ ابن حجر في « نكته على مقدمة ابن الصلاح » ، وتبعه تلميذه السخاوي في « فتح المغيث » ص ٥٧ بأنّ ابن المسيب وابن سيرين والزهري لا يقبلون المرسل . وهؤلاء من التابعين . وتبعهم شعبة وابن مهدي ويحيى القطان ممن قَبْلَ الشافعي . انتهى .

وقال الشوكاني في « إرشاد الفحول » ص ٦٢ « ويجاب عن قول الطبري : إنه لم ينكره أحد إلى رأس المئتين ، بما رواه مسلم في « مقدمة صحيحه » ١ : ٨١ عن ابن عباس أنه لم يقبل مرسل بعض التابعين (بُشَير بن كعب العَدَوي) مع كون ذلك التابعي ثقةً محتجاً به في الصحيحين » . انتهى .

وأشار إلى ذلك الحافظ ابن حجر في « تهذيب التهذيب » في ترجمته

عنهم إنكارُه ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأسِ المائتين . قال ابن عبد البر : كأنه يعني أن الشافعي أول من رَدَّه[١] . اهـ .

٣ ــ المرسلُ دون المسنَد المتصل عندنا ، خلاف ما قاله بعضهم : من أسنَدَ فقد أحالك ، ومن أرسل فقد تكفَّل لك .

قال ابن الحنبلي في «قفو الأثر»[٢] في بيان مراتب الصحيح والحسن ما نصه : إن كانت فيه صفاتُ الصحيح كلُّها بلا خلاف ، فهو مقدم على ما هي فيه مع الخلاف في وجود بعضها ، أو مع الخلاف في كونه شرطاً للصحة بعد الاتفاق على عدَمِه ، نحو الاتصال بالنسبة إلى من يصحح مرسل أهل القرون الثلاثة ــ وهم أصحابنا الحنفية ــ ، ونحو الضبط بالنسبة إلى من يصحح ما نَقَلَه عدل وإن لم يكن ضابطاً . اهـ .

فاذا تعارض المرسَلُ والمسنَدُ يقدم المسنَدُ إلا إذا اعتَضَدَ المرسَلُ بأحد الوجوه الخمسة التي ذكرها الشافعي رحمه الله[٣] . وزاد الأصوليون في وجوه الاعتضاد أن يوافقه قياس كما في «تدريب الراوي»[٤] . فيكون

---

١ : ٤٧١فقال : «وهو الذي أنكر عليه ابنُ عباس الإرسال ، وقصته في مقدمة صحيح مسلم » انتهى .

وأما ما نسبه الحاكم إلى مالك من ردِّه المراسيل ، كما في «فتح المغيث» للسخاوي ، فإن صح فهو شاذ ومخالف لما حكاه عنه أئمة مذهبه وحفَظَتُه كالحافظ ابن عبد البر في «التمهيد» ١ : ٢ . وهو بمذهب إمامه أعرف .

(١) على أن ابن عبد البر ألمع إلى ضعف دعوى الإجماع في كلام ابن جرير ، فقال في «التمهيد» ١ : ٤ «وزعم الطبري أن التابعين بأسرهم ... » .

(٢) ص ٨ . (٣) وتقدمت ملخصةً في ص ١٣٨ . (٤) ص ١٢٢ .

كالمسنَد بل فوقه في بعض الصور . قال في «تدريب الراوي»[١] : فان صحّ مَخرجُ المرسَل بمجيئه من وجه آخر مسنداً أو مرسلًا ، أرسله من أخَذَ عن غير رجال المرسَل الأول كان صحيحاً ، ويَتبَيَّنُ بذلك صحةُ المرسَل ، وأنهما أي المرسَلَ وما عضَدَه صحيحان ، لو عارضهما صَحيح من طريقٍ واحدة رجَّحناهما عليه بتعدد الطرق إذا تعذَّر الجمع بينهما . اهـ ملخصاً .

وقال العيني في «عمدة القاري»[٢] : إنَّ مرسلَينِ صحيحين إذا عارضا حديثاً مسنداً كان العملُ بالمرسلَينِ أولى . اهـ .

٤ – ما ذكره الشافعي من اعتضاد المرسَل بالمسند ، فالمراد بالمسند في كلامه ما لا يكون منتهض الإسناد . قال في «تدريب الراوي»[٣] : صَوَّرَ الرازي وغيرُه من أهل الأُصول المسنَدَ العاضد بأَنْ لا يكون منتهض الإسناد ، ليكون الاحتجاج بالمجموع ، وإلا فالاحتجاج حينئذ بالمسند فقط . اهـ .

٥ – صحَّح المحدِّثون مرسَلَ بعض الأَئمة من التابعين فلنذكر ذلك :

١ – **مراسيل الشَّعْبي :**

قال الذهبي في «تذكرة الحفاظ»[٤] : قال أحمد العِجْلي : مرسَل

(١) ص ١٢٠ .

(٢) في (باب ترك النبي ﷺ والناسِ الأعرابي حتى فرغ من بوله في المسجد) ٣ : ١١٦ .

(٣) ص ١٢٢ .

(٤) ١ : ٧٩

الشعبي صحيح، لا يكاد يرسل إلا صحيحاً . اهـ . وكذا في «تهذيب التهذيب»[١] . وفيه أيضاً[٢] : قال الآجُرِّي عن أبي داود: مرسَلُ الشعبي أَحب إليَّ من مرسل النخْعي . اهـ .

٢ ـ مراسيل النّخَعي :

وفي «نصب الراية»[٣] : وأسند ابنُ عدي عن ابن معين أنه قال: مراسيلُ إبراهيم صحيحة إلا حديث «تاجر البحرين» و«حديث القهقهة» . اهـ[٤] .

---

(١) ٥ : ٦٧ .

(٢) ٥ : ٦٨ .

(٣) ١ : ٥٢ .

(٤) وكذا أسند البيهقي في «السنن الكبرى» ١ : ١٤٨ عن ابن معين . قال الزيلعي في «نصب الراية» ١ : ٥١ ـ ٥٢ «أما حديث تاجر البحرين، فرواه ابن أبي شيبة في «مصنّفه» ٢ : ٤٤٨ : وكيع، ثنا الأعمش، عن إبراهيم قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله إني رجل تاجر، أختلِفُ إلى البحرين، فأمره أن يصلي ركعتين. يعني القصر . وأما حديث القهقهة فأخرجه الدار قطني في «سننه» ١ : ١٧١ عن أبي معاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم قال : جاء رجل ضرير البصر، والنبي ﷺ في الصلاة، فعثَر فتردّى في بئر فضحكوا . فأمر النبي ﷺ من ضحك أن يعيد الوضوء والصلاة» .

وكذا قال ابن عبد البر في «التمهيد» ١ : ٣٠ «مراسيل إبراهيم النخعي عندهم صِحاحٌ» . كما سينقله المؤلف بعد قليل ص ١٥٤ عن «الجوهر النقي» وفي الفصل السادس بعد المقطع ـ ١١ ـ تحت عنوان

وفي «تدريب الراوي»[١] : وأما مراسيل النخعي فقال ابن معين : مراسيل إبراهيم أحبُّ إليَّ من مراسيل الشعبي . وعنه أيضاً : أعجَبُ إليَّ من مرسلات سالم بن عبد الله والقاسم وسعيد بن المسيَّب . وقال أحمد : لا بأس بها . اهـ .

٣ ـ مراسيل ابن المسيّب :

وفيه أيضاً[٢] عن الحاكم في «علوم الحديث» قال : وأصحُّها ـ كما

(فائدة) . وقال شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في « فقه أهل العراق وحديثهم » ص٤٧« وأهل النقد يعدون مراسيل النخعي صِحاحاً ، بل يفضلون مراسيله على مسانيد نفسه ، كما نص على ذلك ابن عبد البر في « التمهيد » ١ : ٣٨ . انتهى.

وكذلك نصَّ على صحة مراسيل النخعي الطحاويُّ في « شرح معاني الآثار المختلِفة المأثورة » ١ : ١٣٣ ، ثم الدار قطني في « السنن » ٣ : ١٧٣ ـ ١٧٤ ، وتقدم نقلُ كلامه في ص ١٣٥ . ونقل كلامَه الزيلعي في « نصب الراية » ٤ : ٣٥٨ . وأطال ابن القيم في « زاد المعاد » في بيان صحة مراسيل النخعي في بحث (عِدَّة الأمَة) ٤:٣٩٦ ـ ٣٩٧ .

وجاء في كلامهم أعني الطحاوي والدار قطني وابن القيم : « مراسيل النخعي عن ابن مسعود ... » . ولم يقصدوا بهذا أن مراسيله عن غيره ليست بصحاح . بل هذا إنما وقع في كلامهم اتفاقاً، وحسبك دليلاً عليه إطلاقُ كلام العجلي وابن معين ، وخاصة ما ورد في كلامه من استثناء ، فإنه دليل العموم ، وكذلك يدل عليه تعميم كلام ابن عبد البر وما نقله شيخنا الكوثري عنه .

(١) ص ١٢٤ .

(٢) ص ١٢٣ .

قال ابن معين - مراسيلُ ابن المسيَّب لأنه من أولاد الصحابة ، وأدرك العشرة ، وفقيهُ أَهل الحجاز ومفتيهم[١] ، وأولُ الفقهاءِ السبعة الذين يَعتدُّ مالكٌ بإجماعهم كإجماع كافة الناس . اهـ[٢] .

---

(١) ومع هذا قد رَدَّ الإمامُ الشافعي رضي الله عنه مراسيلَ سعيد بن المسيب في زكاة الفطر بمُدَّين من حنطة ، وفي التَّولِيَة في الطعام قبل استيفائه ، وفي دِيَة المعاهد ، وفي قتل من ضرَب أباه . ذكره شيخنا المحقق الكوثري رحمه الله تعالى في تعليقه على «ذيول تذكرة الحفاظ» ص ٣٢٩ ، وانظره أيضاً ففيه كلمات أخرى تتعلق بالمرسل . وفيها فوائد حسنة .

(٢) ولهذا قال الحافظ ابن عبد الهادي في «التنقيح» : مراسيل سعيد بن المسيب حجة . كما نقله الزيلعي في «نصب الراية» ٢ : ٤٢٣ .

وقال ابن القيم في «زاد المعاد» من بحث فسخ النكاح بالعيب ٤ : ٥٩ «روى يحيى بن سعيد الأنصاري عن ابن المسيب قال : قال عمر : أيما امرأة تزوّجت وبها جنون أو جُذام أو بَرَص . فدَخَل بها - الزوج - ، ثم اطَّلع على ذلك : فلها مهرُها بمسيسه إياها ، وعلى الولي الصداقُ بما دلَّس ، كما غرَّه .

ورَدُّ هذا بأنَّ ابن المسيب لم يَسمع من عمر من باب الهذيان البارد ، المخالف لإجماع أهل الحديث قاطبة . قال الإمام أحمد : إذا لم يُقبَل سعيد بن المسيب عن عمر فمن يُقبَل ؟! .

وأئمةُ الإسلام وجمهورهم يحتجون بقول سعيد بن المسيب : قال رسول الله ﷺ . فكيف بروايته عن عمر ؟ وكان عبد الله بن عمر يُرسل إلى سعيد يسأله عن قضايا عمر فيفتي بها . ولم يطعن أحد قط من أهل عصره ولا من بعدهم ، ممن له في الإسلام قول معتبر في رواية سعيد بن المسيب عن عمر . ولا عبرة بغيرهم » .

قلت : وقد تقدم[١] عن ابن معين أنه قال في مراسيل النخعي : إنها أَعجبُ إليَّ من مرسلات سالم بن عبد الله والقاسِمِ وسعيدِ بن المسيَّب . اهـ . فتعارضت أَقوالُه في ترجيح مراسيل النخعي وابن المسيب بعضها على بعض ، والله أعلم .

٤ – مراسيل شريح القاضي :

قلتُ : وينبغي أن يكون مرسَلُ شُرَيح القاضي أيضاً صحيحاً كمراسيل ابن المسيب والنخعي ، فإنه مخضرم ثقة من أجلة التابعين الكبار ،استقضاه عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ، رَوى عن النبي ﷺ مرسَلا ، وجُلُّ روايته عن الصحابة . وذكر أبو نُعيم في «الصحابة» بسنده ما يدل على لُقيِّه رسول الله ﷺ ، ورواه ابن السكن من هذا الوجه في كتاب «الصحابة» له ، وقال : لم أجد له ما يدل على لقيه رسول الله ﷺ إلا هذا . ولأَجله ذكره الحافظ في «الإصابة» في القسم الأَول من الصحابة[٢] .

فتابعيٌّ محتمَلُ الصحبة أَولى بصحة الإرسال من التابعين ، فإن إرساله قريب من إرسال الصحابي فافهم . وسيأْتي عن ابنِ حِبَّان[٣] ما يدل على قبول مراسيل كبار التابعين مطلقاً ، لكونهم لا يرسلون إلا عن الصحابة .

---

(١) قريباً في ص ١٥٠ .

(٢) ٣ : ٣٠٢ .

(٣) قريباً في ص ١٥٩ .

٥ ـ مراسيل الحسن :

وأما مرسلات الحسن فقال ابن المديني : مرسَلاتُ الحسن التي رواها عنه الثقات صحاح ، ما أقلَّ ما يَسقُطُ منها . وقال أبو زُرعة : كل شيء قال الحسن : قال رسول الله ﷺ . وجدتُ له أصلاً ثابتاً ما خلا أربعة أحاديث[١] . وقال يحيى بن سعيد القطان : ما قال الحسن في حديثه : قال رسول الله ﷺ . إلا وجدنا له أصلاً إلا حديثاً أو حديثين . اهـ[٢] .

٦ ـ مراسيل ابن سيرين :

قلتُ : وكذا مراسيلُ محمد بن سيرين صِحاح أيضاً ، ففي « الجوهر

---

(١) قال السخاوي في « المقاصد الحسنة » ص ١٨٣ « وليته ذكرها ؟ » . وروى أبو داود في « سننه » في آخر (باب لزوم السنة) ٤ : ٢٠٦ « عن عثمان البَتِّي قال : ما فسَّر الحسَنُ آيةً قطُّ إلا عن الأثبات » .

(٢) من « تدريب الراوي » ص١٢٤ .وقال السيوطي بعده:« قال الحافظ ابن حجر : ولعله أراد ما جزَمَ به الحسن » . قال عبد الفتاح : وهذا التقييد ضروري ،ولعله يكون توفيقاً بين ما ذُكِرَ أعلاه في (مراسيل الحسن) من أنها صحاح ، وبين قولِ الإمام أحمد ـ كما في « التدريب » و « تهذيب التهذيب »» ٧ : ٢٠٢ « وليس في المرسلات أضعفُ من مرسلات الحسن وعطاء بن أبي رباح ، فإنهما كانا يأخذان عن كل أحد » . وقولِ الدار قطني كما في « تهذيب التهذيب » ٢ : ٢٧٠ « مراسيله فيها ضعف » . وقولِ ابن عبد البر في « التمهيد » ١ : ٣٠ « وقالوا : مراسيلُ عطاء والحسن لا يُحتج بها ، لأنهما كانا يأخذان عن كل أحد . وكذلك مراسيلُ أبي قِلابة وأبي العالية » . وقولِ الحافظ العراقي في « شرح ألفيته » في بحث (الموضوع) ١ : ٢٧٦ « ومراسيلُ الحسن عندهم شِبهُ الريح » . والله أعلم . =

النقي »[١] قال أبو عمر في أوائل « التمهيد »[٢] : وكلُّ من عُرِفَ أنه لا يأخذ إلا عن ثقة فتدليسه وترسيلُه مقبول ، فمراسيل سعيد بن المسيب ومحمد بن سيرين وإبراهيم النخعي عندهم صحاح . اهـ .

٧ – مراسيل محمد بن المنكدر :

وكذا مراسيل محمد بن المنكدر صحاح أيضاً . قال ابن عيينة : ما رأيت أحداً أجدرَ أن يقولَ : قال رسول الله ﷺ ، ولا يُسأَلَ عمن هو من ابن المنكدر ، يعني لتحرِّيه . اهـ . كذا في « التهذيب »[٣] .

٨ – ١٤ مراسيل طائفة من ثقات التابعين وتابعيهم :

وفي « تدريب الراوي »[٤] :وقال يحيى بن سعيد[٥] : مرسلاتُ سعيد

وقد استوفى البزَّار رحمه الله تعالى بيان الصحابة الذين سمع منهم الحسن ، أو أرسل عنهم ، ونقله عنه الحافظ الزيلعي في « نصب الراية » ١ : ٩٠ – ٩١ ، فانظره فإنه مما يستفاد . كما تعرّض لذلك أيضاً ابنُ أبي حاتم في كتابه « المراسيل » ص ٢٦ – ٣٥ . والظاهر أنه لم يقف على كلام البزّار ، فانظره أيضاً . وسيأتي في آخر الكتاب في (تتمة في مسائل شتى) في المقطع – ١٣ – الكلامُ على سماع الحسن من أبي هريرة وسَمُرة ، وأنه قد سمع منهما .

(١) في كتاب الحج في (باب المفرد والقارن يكفيهما طواف واحد وسعي واحد) ٥ : ١٠٩ .

(٢) ١ : ٣٠ .

(٣) ٩ : ٤٧٥ .

(٤) ص : ١٢٥ .

(٥) هو يحيى بن سعيد القطان .

ابن جُبير أحبُّ إليَّ من مرسلات عطاء[١] . قيل : فمرسلاتُ مجاهد أحب إليك أو مرسلاتُ طاوس ؟ قال : ما أقرَبَهما . ومرسلاتُ عمرو بن دينار أحبّ إليَّ . ومرسلات معاوية بن قُرَّة أحب إليَّ من مرسلات زيد بن أسلم . ومرسلاتُ مالك بن أنس أحبُّ إليَّ . وليس في القوم أصحُّ حديثاً منه . اهـ[٢] .

---

(١) قال أبو داود في « السنن » في (باب ركعتي المغرب أين تصليان) ٢ : ٣١ وقد ساق فيه حديثاً « عن سعيد بن جُبير ، عن ابن عباس . قال : كان رسول الله ﷺ يطيل القراءة في الركعتين بعد المغرب حتى يتفرق أهل المسجد » . ثم ساقه من طريق أخرى : « عن يعقوب بن عبد الله ، عن جعفر ، عن سعيد بن جبير ، عن النبي ﷺ بمعناه » . ثم قال أبو داود : « مرسَل . سمعتُ محمد بن حُمَيد يقول : سمعت يعقوبَ يقول : كلُّ شيء حدثتكم عن جعفر ، عن سعيد بن جبير عن النبي ﷺ ، فهو مسنَدٌ عن ابن عباس ، عن النبي ﷺ » .

(٢) قال الحافظ السخاوي في « فتح المغيث » ص ٦٣ : « المرسل مراتب : ١ — أعلاها ما أرسله صحابي ثبت سماعه . ٢ — ثم صحابي له رؤية فقط ولم يثبت سماعه . ٣ — ثم المخضرم . ٤ — ثم المتقن كسعيد بن المسيب . ٥ — ويليها من كان يتحرّى في شيوخه كالشعبي ومجاهد . ٦ — ودُونَها مراسيل من كان يأخذ عن كل أحد كالحسَن .

وأما مراسيل صغار التابعين كقتادة ، والزهري ، وحُمَيد الطويل ، فإن غالب رواية هؤلاء عن التابعين .

وهل يجوز تعمّده — أي تعمّد إرسال الحديث — ؟ قال شيخنا — الحافظ ابن حجر — : إن كان شيخه الذي حدّثه به عدلاً عنده وعند غيره فهو جائز بلا خلاف . أو لا : فممنوع بلا خلاف . أو عدلاً عنده فقط أو عند غيره فقط : فالجوازُ فيهما محتمَل بحسب الأسباب الحاملة عليه » .

٦ – قد نص المحدثون على مراسيل بعض التابعين وأتباعِهم بالضعف .

١ – مراسيل عطاء :

قال ابن المديني : كان عطاءٌ [١] يأخذ عن كل ضربٍ . مرسلاتُ مجاهد [٢] أحبُّ إليَّ من مرسلاته بكثير .

٢ – مراسيل الزهري :

ومراسيلُ الزهري [٣] – قال ابن معين ويحيى بن سعيد القطان –: ليس بشيء ، وكذا قال الشافعي [٤] ، قال : لأنَّا نجده يروي عن سليمان ابن أرقم [٥] . وروى البيهقي عن يحيى بن سعيد قال : مرسَلُ الزهري شرٌّ من مرسل غيره ، لأنه حافظ ، وكلَّما قدَرَ أن يُسمِّي سمَّى ، وإنما يَترك من لا يَستحب أن يسميه .

---

(١) هو عطاء بن أبي رباح المكي .
(٢) هو مجاهد بن جَبْر المكي .
(٣) هو محمد بن شهاب الزهري .
(٤) كما في « الرسالة » ص ٤٦٩ وفي « الكفاية » للخطيب البغدادي ص٣٨٦ ، وأسنده إليه ابنُ أبي حاتم في « آداب الشافعي » ص ٨٢ فقال : « أخبرني أبي . حدثنا أحمد بن أبي سُرَيج قال : سمعت الشافعي يقول : يقولون: يحابي ! فلو حابينا لحابينا الزهري . وإرسالُ الزهري ليس بشيء . وذلك أنا نجده روى عن سليمان بن أرقم » .
(٥) وهو ضعيف متروك عند المحدثين باتفاق . فقد تكون الرواية التي يُرسلها الزهري من طريقه .

٣ ـ مراسيل قتادة :

وكان يحيى بن سعيد لا يَرى إرسال قتادة شيئاً ،ويقول :هو بمنزلة الريح .

٤ ـ ٧ مراسيل أبي إسحاق الهمداني والأعمش والتيمي وابن أبي كثير :

وقال : مرسلات أبي إسحاق الهَمْداني والأعمش والتيمي ويحيى بن أبي كثير شِبْهُ لا شيء .

٨ ـ ١٠ مراسيل إسماعيل بن أبي خالد وابن عيينة وسفيان بن سعيد :

ومرسلاتُ إسماعيل ابن أبي خالد ليس بشيء ، ومرسلاتُ ابن عيينة شِبهُ الريح ،وسفيانَ بن سعيد[١] . اه.كذا في «تدريب الراوي»[٢] .

قلت : وهذا الكلام لا يتمشى على أصلنا ، فإن كل هؤلاء من أهل القرن الثاني أو الثالث ، ومراسيلُهم مقبولة عندنا مطلقاً .

وكونُ المرسِلِ يأْخذ عن كل ضرب ، إنما يَقدح في إرسال من دون هؤلاء ، كما مر[٣] ، وأيضاً سيظهر لك فيما يأْتي[٤] أن الإرسال والتدليس متحدان في الحكم ، وكثير ممن ضعَّفَ المحدثون إرسالَه قد قَبِلوا تدليسَه ، فلا معنى لردِّ مراسيله[٥]

---

(١) هو الثوري .
(٢) ص ١٢٣ و ١٢٤ و ١٢٥ .
(٣) في أول هذا الفصل الخامس في المقطع ـ ٢ ص ١٣٨ ـ ١٣٩ .
(٤) أي في الأسطر القريبة وفي أواخر المقطع ـ ٧ ـ الآتي في ص ١٥٩ .
(٥) وتقدَّم ما يُعزِّزُ هذا تعليقاً في كلام شيخنا الكوثري ص ١٤٤ـ١٤٦.

قال الحافظ في «طبقات المدلِّسين» : (المرتبة) الثانية من احتَمل الأئمةُ تدليسَه وأخرجوا له في الصحيح، لإمامته وقلةِ تدليسه في جنب ما رَوى كالثوري، أو كان لا يُدلِّسُ إلا عن ثقة كابن عيينة . اهـ .

فهذا يدل على قبول تدليس الثوري وابن عيينة عندهم .فليكن إرسالهما كذلك . وكذا إرسالُ غيرهما من الأئمة الذين اتفق أهل العلم على إمامتهم، كالزهري وقتادة وعطاء بن أبي رباح وأمثالهم .

وأما كونُهم يأخذون عن كل ضرب، فلا يَقدح في صحة مراسيلهم. لأنهم ما كانوا ليجزموا بنسبة قول أو فعل إلى النبي ﷺ إلا وهم عالمون أو ظانون أن النبي ﷺ قال ذلك أو فعله . وذلك يَستلزم تعديلَ من لم يُسمّوه من الوسائط، وإلا لما كانوا عالمين أو ظانين بصدقه في خبره، ولم يَجز لهم الجزمُ بذلك كما مر في قول الآمدي مفصلاً[١] . فتذكر .

٧ ـ قال قاضي القضاة (الحافظ ابن حجر): وحُكمُ من ثبت عنه التدليس إذا كان عدلاً أن لا يُقبَل منه إلا ما صَرَّح فيه بالتحديث على الأصح . وأما عندنا (معشر الحنفية) فقيل : لمرويِّه حُكمُ المرسَل، وقد علمتَ حكمه عندنا . اهـ . كذا في «قفو الأثر»[٢] .

---

(١) ص ١٤٣ .
(٢) ص ١٦ .

قلت : فان كان المدلِّسُ من ثقات القرون الثلاثة يُقبلُ تدليسُه كإرساله مطلقاً ، وإن كان ممن دون هؤلاء ففيه تفصيل قد مر عن قريب[١] فتذكر . وفي «تدريب الراوي»[٢] : وقال جمهورُ من يَقبَلُ المرسَل : يُقبلُ (المدلِّسُ) مطلقاً حكاه الخطيب . ونَقَلَ المصنِّفُ في «شرح المهذب» الاتفاقَ على ردِّ ما عنعنه تبعاً للبيهقي وابن عبد البر ، (وهو) محمول على اتفاق من لا يَحتجُّ بالمرسَل .

فـــائدة

حكى ابن عبد البر[٣] عن أئمة الحديث أنهم قالوا : يُقبَلُ تدليسُ ابن عيينة لأنه إذا وقف أحال على ابن جُرَيج ومَعْمَر ونظرائهما . ورجَّحه ابنُ حِبَّان قال : وهذا شيءٌ ليس في الدنيا إلا لسفيان بن عيينة فانه كان يُدلِّس ، ولا يُدلِّس إلا عن ثقة متقِن ، ثم مثَّلَ ذلك بمراسيل كبار التابعين فانهم لا يرسلون إلا عن صحابي . وعبارة البزَّار : من كان يدلِّسُ عن الثقات كان تدليسه عند أهل العلم مقبولاً . اهـ . ملخصاً[٤]

قلت : دَلَّ تمثيلُ ابنِ حِبَّان لتدليس ابن عيينة بمراسيل كبار

(١) في ص ١٣٨ .

(٢) في ص ١٤٣ .

(٣) في « التمهيد » ١ : ٣١

(٤) من « تدريب الراوي» ص ١٤٤ .

ص ٣٩

التابعين على قبول مراسيلهم عند المحدثين، لكونهم لا يرسلون إلا عن الصحابة، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل في مرسل شُريح[١].

فـائدة

الأصح أن التدليس ليس بجرح. واستُدِلَّ على أن التدليس غير حرام بما أخرجه ابن عدي عن البراء قال: لم يكن فينا فارسٌ يوم بدر إلا المِقداد. قال ابن عساكر: قوله «فينا» يعني المسلمين لأن البراء لم يشهد بدراً. اهـ[٢].

قلت: فالإرسالُ أولى بأن لا يكون جرحاً، فان التدليس أفحش منه كما لا يخفى.

وقال البغوي: ثنا أحمد بن إبراهيم العبدي، ثنا محمد بن معاذ، ثنا معاذ عن شعبة قال: ما رأيت أحداً من أصحاب الحديث إلا يدلس إلا ابنَ عون وعَمْروَ بن مُرَّة. كذا في «طبقات المدلسين»[٣].

فـائدة

قال البيهقي في «المعرفة»: روينا عن شعبة أنه قال: كفيتكم تدليس

---

(١) في ص ١٥٢.

(٢) من «تدريب الراوي» ص ١٤٥ و ١٤٦.

(٣) في ص ٢١.

ثلاثة : الأعمش وأبي إسحاق[1] وقتادة[2] .

قلت : فهذه قاعدة جيدة في أحاديث هؤلاء الثلاثة أنها إذا جاءت من طريق شعبة دلَّت على السماع ولو كانت معنعنة . ونظيرُهُ : ثنا الليث ، عن أبي الزبير ، عن جابر . فانه (أي الليث) لم يَسمع منه إلا مسموعَه من جابر . اهـ[3] .

---

(١) أي أبي إسحاق السَّبيعي .

(٢) قال الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » في (باب حب الرسول ﷺ من الإيمان) ١ : ٥٥ « ورواية شعبة عن قتادة مأمون فيها من تدليس قتادة ، لأنه كان لايَسمع منه إلا ما سمعه » .

(٣) من « طبقات المدلسين » لابن حجر ص ٢١ . وقوله (لم يسمع منه) أي من أبي الزبير ، وهو : محمد بن مسلم بن تَدرُس الأسدي المكي . وكان يُدلِّسُ في حديث جابر . قال الحافظ القرشي في « الجواهر المضية في طبقات الحنفية » ٢ : ٤٢٩ — ونقله شيخنا الكوثري في تعليقه على « شروط الأئمة الخمسة » للحازمي ص ٦١ وشيخنا المؤلف في آخر هذا الكتاب قبل الفصل العاشر — : « وقد ذكر ابن حزم وعبد الحق عن الليث بن سعد أنه قال لأبي الزبير : علِّم لي على أحاديث سمعتَها من جابر حتى أسمعها منك . فعلَّم له على أحاديث أظنها سبعة عشر حديثاً ، فسمعها منه » .

وسيأتي في آخر الكتاب قُبيَل الفصل العاشر ، في المقطع — ١٣ — من (فوائد شتى) استيفاءُ الكلام على تدليس أبي الزبير . فانظره هناك . وتقدم في ص ٥٢ — ٥٣ تضعيفُ شعبة له . وتوثيقُ غيره من أئمة الحديث له ، فعُد إليه .

قلت : وقاعدةٌ أجودُ منها ما ذكره الحافظ في «الفتح»[١] أن شعبة لا يَحمل عن مشايخه إلا صحيحَ حديثهم . اهـ .

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين»[٢] : كيف وشعبةُ حاملُ لواء هذا الحديث[٣] . وقد قال بعض أئمة الحديث : إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدُدْ يديك به . اهـ . فكلُّ حديث في إسناده شعبة يكون سالماً من التدليسِ واختلاطِ الراوي وتلقينِهِ وغيرِ ذلك ، بشرط صحةِ الإسناد إلى شعبة .

وقال الحافظ في «الفتح» أيضاً[٤] : وقد استَدل الإسماعيلي أيضاً على صحة سماع أبي إسحاق[٥] من عبد الرحمن[٦] بكون يحيى القطان رواه عن زهير ، فقال بعد أن أخرجه من طريقه : القطانُ لا يرضى أن يأخذ عن زهير ما ليس بسماع لأبي إسحاق . وكأنه عَرَف ذلك بالاستقراء من صَنيع القطان أو بالتصريح من قوله . اهـ .

٨ ـ المعلَّق : ما سقَط من أول سنده واحد فأكثر مع التوالي من غير تدليس ، سواءٌ سقط الباقي أم لا .

---

(١) ١ : ٢٦٠ .
(٢) ١ : ٢٠٢ .
(٣) أي حديث معاذ في الاجتهاد بالرأي
(٤) ١ : ٢٢٦ .
(٥) أي أبي إسحاق السَّبيعي .
(٦) أي عبد الرحمن بن الأسود بن يزيد .

والمُعْضَل : ما سقَط من سنده اثنان فأكثر مع التوالي من أي موضع كان السقط .

والمنقَطِعُ : ما سقَط من سنده واحد فأكثر لا مَعَ التوالي[١] ، من أي موضع كان السقط .

فبينَ كلٍّ من المعضَل والمنقطع وبين المعلَّق عمومٌ من وجه .

ونقل السِّراج الهندي من أصحابنا (الحنفية) أن المرسَل في اصطلاح المحدثين هو قولُ التابعي : قال رسول الله ﷺ ، وأنَّ ما سقَط من رواته قبل التابعي واحدٌ يسمى منقطِعاً ، أو أكثرُ يُسمَّى مُعْضَلاً ، فلم يَذكر المعلَّقَ عنهم ، لا لأنه لم يُسمَع اسمُه منهم بل لأنه إما منقطِع أو معضَل . قال : والكلُّ يُسمَّى مرسَلاً عند الأُصوليين . انتهى . وقد علمتَ[٢] حكم مرسل أهلِ القرون الثلاثة ومَن بعدَهم على ما هو المختار عندنا ، فهو حكمُ مرسَل الأُصوليين مطلقاً . اهـ ملخَّصاً[٣] .

قلت : ويَدخل في هذا الفصل البلاغُ أيضاً ، فبلاغاتُ الثقات من أهل القرون الثلاثة مقبولة عندنا مطلقاً ، كالإمام مالك وأبي حنيفة والشافعي ومحمد بن الحسنِ وأبي يوسف وأمثالهم . وبلاغاتُ مَن دون هؤلاء إن

---

(١) وقع في الأصل تبعاً لما وقع في « قفو الأثر » : (فأكثر مَعَ التوالي) . وهو تحريف ظاهر ، صوابه : (فأكثر لا مع التوالي) كما في كتب المصطلح.

(٢) في ص ١٣٨ .

(٣) من « قفو الأثر » ص ١٤ و ١٥ .

كان يرويها الثقات كما رووا مسنده ، كالبخاري وأحمد وغيرهما فمقبول اتفاقاً إذا كان بصيغة الجزم . وإن كان يُرسِلُ عن الثقات وغيرهم فلا يُقبَل اتفاقاً . على أنهم قد ذكروا كما في « رد المحتار »[١] وغيره : أن بلاغات محمد مسندة . كذا في « التعليق المجَّد »[٢] .

وقال محمد بن عبد الباقي الزُّرقاني في « شرح الموطأ » : إنَّ بلاغ مالك ليس من الضعيف ، لأنه تُتُبِّعَ كلُّه فوُجِدَ مسنَدًا من غير طريقه ، كما في « غيث الغمام »[٣] للمحدِّث اللكنوي .

وأما حُكمُ تعليق البخاري ومسلم : فما كان منه بصيغة الجزم كقال ، وفَعَلَ ، وأَمَرَ ، ورَوَى ، وذَكَرَ : فلان ، فهو حُكمٌ منهما بصحته عن المضاف إليه ، ومنه ما هو على شرطهما ، ومنه ما هو صحيح ليس على شرطهما .

و : ما ليس فيه جزمٌ كيُروَى ، ويُذكَر ، ويُحكى ، ويقال ، ورُوِي ، وذُكِر ، وحُكي : عن فلان كذا ، أو في الباب عن النبي ﷺ ، فليس فيه حكمٌ بصحته عن المضاف إليه ، وربما يُورِدُ[٤] ذلك فيما هو صحيح أيضاً ، ولكن ما يُعبِّرُ عنه بصيغة التمريضِ وقلنا : لا يُحكَمُ بصحته : ليس بواهٍ جدًا ، لإدخالهما إياه في الكتاب الموسوم بـ« الصحيح » . كذا في « تدريب الراوي » ملخصاً[٥] .

---

(١) في الجزء الثاني في أوائل (باب الظهار) .
(٢) ص ٤١ .
(٣) ص ٥٩ .
(٤) أي البخاري أو مسلم .
(٥) ص ٦٠ - ٦٣ .

الفصل السّادس

في المضطرب وهو الذي يُروَى على أوجه مختلِفة . ويقع الاضطراب في الإسناد تارة ، وفي المتن أخرى ، وقد يقع فيهما معاً

١ ـ قال الحافظ في « مقدمة الفتح »[١] إن الاختلاف على الحفاظ في الحديث لا يوجب أن يكون مضطرباً إلا بشرطين : أَحدهما : استواءُ وجوه الاختلاف ، فمتى رُجِّحَ أَحدُ الأَقوال قُدِّمَ ولا يُعَلُّ الصحيح بالمرجوح . ثانيهما : مع الاستواءِ أن يتعذَّرَ الجمعُ على قواعد المحدثين ، ويغلبَ على الظنِّ أن ذلك الحافظ لم يضبط ذلك الحديث بعينه ، فحينئذ يُحكم على تلك الرواية وحدها بالاضطراب . اه . وفيه أيضاً[٢] : فالتعليلُ من أجل مجرَّد الاختلاف غيرُ قادح ، إذ لا يلزم من مجرد الاختلاف اضطرابٌ يوجب الضعف . اه .

٢ ـ قال في « الجوهر النقي »[٣] : وإذا أقام ثقةٌ إسنادًا اعتُمِدَ ولم يُبالَ بالاختلاف . وكثيرٌ من أحاديث « الصحيحين » لم تَسلم من مثل هذا الاختلاف . وقد فَعَلَ البيهقي مثلَ هذا في أول الكتاب في حديث « هو الطهور ماؤُه » حيث بيَّن الاختلافَ الواقع فيه ، ثم قال : إلا أن

---

(١) ص ٣٤٧ ، و ٢ : ٨٣

(٢) ص ٣٤٦ ، و ٢ : ٨٢ .

(٣) في (باب ترك الوضوء من خروج الدم من مخرج الحدث) ١ : ١٤٣ .

الذي أقام إسناده ثقة وهو مالك وأودعه في «الموط»[١]. وأخرجه أبو داود «السنن» . اهـ .

وقال في «التدريب»[٢] : وقع في كلام شيخ الإسلام[٣] أن الاضطراب قد يُجامع الصحة ، وذلك بأن يقعَ الاختلافُ في اسمِ رجلٍ واحد وأبيه ونسبتِه ونحوِ ذلك . ويكونَ ثقةً ، فيُحكَمَ للحديث بالصحة ولا يضر الاختلافُ فيما ذُكِرَ مع تسميته مضطرباً[٤] . وكذا جَزَم الزركشي بذلك في «مختصره» فقال : وقد يدخل القلبُ والشذوذُ والاضطرابُ في قسم الصحيح والحسَن . اهـ .

(١) وقع في هذه الجملة تحريف ، قوَّمته عن « نصب الراية » ١ : ٩٨ .

(٢) ص ١٧٣ .

(٣) يعني : الحافظ ابن حجر .

(٤) زاد في « تدريب الراوي »ص ١٧٣ عقبَه : « وفي « الصحيحين » أحاديث كثيرة بهذه المثابة» .

الفصل السابع

في أصول الجرح والتعديل وألفاظهما وأسبابِ الجرح

لا يقبل الجرح المبهم ، ويقبل فيمن لم يوثقه أحد :

١ - التعديل يقبل مبهماً بدون بيان السبب، لأن أسبابه كثيرة فيثقل ذكرها ، وأما الجرح فانه لا يقبل إلا مفسَّراً مبيَّناً سَبَبُ الجرح ، لأن الجرح يحصل بأمر واحد فلا يشق ذكره ، ولأن الناس مختلفون في أسباب الجرح ، فيُطلِق أحدُهم الجرحَ بناءً على ما اعتقده جرحاً ، وليس بجرح في نفس الأمر ، فلا بد من بيان سببه ليظهر أهو قادح أَوْ لا ؟

قال ابن الصلاح : وهذا ظاهر مقرَّر في الفقه وأصوله[١] ، وذكر الخطيب[٢] أنه مذهب الأئمة من حفاظ الحديث كالشيخين وغيرهما[٣] ،

(١) قلت : وهو مذهب أئمتنا السادة الحنفية أيضاً . قال في « كشف الأسرار شرح أصول البزدوي » ٣ : ١٦٨ : أما الطعن من أئمة الحديث فلا يقبل مجملاً ، أي مبهماً بأن يقول : هذا الحديث غيرُ ثابت ، أو منكَرٌ ، أو فلانٌ متروكُ الحديث ، أو ذاهبُ الحديث ، أو مجروحٌ ، أو ليس بعدل ، من غير أن يذكر سبب الطعن . وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين . اهـ . ومثله في « المنار » وشروحه - مثل « فتح الغفار » لابن نجيم ٢ : ١٠٣ . و « شرح المنار » لابن مَلَك ص ٦٦٤ - و « التوضيح » ٢ : ١٤ و « البناية شرح الهداية » ١ : ٢٣٤ و ٢٦٦ وغيرها . كذا في « الرفع والتكميل » ص ٧٨ - ٨١ . (ش) .

(٢) في « الكفاية » ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٣) قلت : ويقابل هذا القولَ صحةً واعتماداً قولٌ ثان معتمد أيضاً ، وهو

. . . .

قبول الجرح والتعديل من غير بيان سبب كل منهما ، إذا كان الجارح والمعدل عالماً بأسباب الجرح والتعديل والخلافِ في ذلك ، مرضياً في اعتقاده وأفعاله . قال السيوطي فيه في « تدريب الراوي » ص ٢٠٣ « وهذا اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني ونقله عن الجمهور ، واختاره الغزالي والرازي والخطيب ، وصحّحه أبو الفضل العراقي والبُلْقيني في « محاسن الاصطلاح » . انتهى .

فتبيّن من هذا أن في المسألة قولين راجحين ، لكن يلزم من القول الأول أن تكون فائدة كتب أئمة الجرح والتعديل – وفيها الجروح المبهمة – التوقّفُ في الراوي المجروح حتّى تنزاح الريبة عنه ، كما سينقله المؤلف عن ابن الصلاح ص ١٧١–١٧٢ . وهذا – كما ترى – تعطيل وإلغاء لتلك الكتب الهامة المعتبرة ، التي ألّفها الأئمة الثقات الذين يجمعون بين الحذق في العلم والرسوخ في الدين والورع .

فلا مناص من ترجيح القول الثاني الذي ذكرته وتقديمه على القول الأول . وقد قال فيه الإمام أبو بكر الباقلاني : إنه قول الجمهور كما تقدم.

وهو الذي جرى عليه علماء الجرح والتعديل من المتأخرين أيضاً . فدونك كتبَ هؤلاء الأئمة الحفاظ : المنذري والنووي وابن دقيق العيد وابن تيمية وابن عبد الهادي والذهبي والعلاء المارديني وابن القيم والسبكي والزيلعي وابن كثير والزركشي وابن رجب والعراقي والهيثمي وابن حجر والعيني وابن الهمام والسخاوي والسيوطي والمناوي . وسواهم ممن لحق بهم من أئمة هذا الشأن . فإنك تراهم في كتبهم يُعدّلون ويصححون ، ويُجرّحون ويضعفون ، دون بيان السبب .

ولهذا عارض الحافظُ ابن كثير رأي ابن الصلاح في (التوقف حتى تنزاح الريبة عن الراوي) ، فقال في كتابه « اختصار علوم الحديث » ص ٤٠ « قلتُ : أما كلامُ هؤلاء الأئمة المنتصبين لهذا الشأن ، فينبغي أن يؤخذ مسلَّماً من غير ذكر أسباب ، وذلك للعلم بمعرفتهم ، واطلاعهم

ولذلك احتجَّ البخاري بجماعة سبَق من غيره الجرحُ لهم، كعكرمة، وعمرو بن مرزوق؛ واحتجَّ مسلم بسُوَيد بن سعيد وجماعة اشتهر الطعن فيهم؛ وهكذا فعل أبو داود. وذلك دالٌّ على أنهم ذهبوا إلى أن الجرح لا يَثبت إلا إذا فُسِّر سببه[١].

واضطلاعهم في هذا الشأن، واتصافِهم بالإنصاف والديانة والخِبرة والنصح، لا سيما إذا أطبقوا على تضعيف الرجل، أو كونِه متروكاً أو كذاباً أو نحوِ ذلك.

فالمحدِّث الماهر لا يتخالجه في مثل هذا وقفة في موافقتهم، لصدقهم وأمانتهم ونصحهم. ولهذا يقول الشافعي في كثير من كلامه على الأحاديث: (لا يُثبته أهلُ العلم بالحديث). ويَردّه ولا يَحتجّ به بمجرّد ذلك، والله أعلم». انتهى كلام الحافظ ابن كثير.

وقد سبَقَه إلى اختيار هذا الرأي المحدِّث ابنُ الأثير في مقدمة كتابه «جامع الأصول» ١: ٧٠ – ٧١ فقال: «... وقال آخرون: لا يجبُ ذكرُ سبب الجرح والتعديل جميعاً، لأنه إن لم يكن – أي الجارحُ والمعدّل – بصيراً بهذا الأمر فلا يصلح للتزكية والجرح، وإن كان بصيراً فأيّ معنى للسؤال؟

والصحيحُ أن هذا يختلف باختلاف أحوال المزكّي، فمن حصلَت الثقة ببصيرته وضبطه يُكتفى بإطلاقه، ومن عُرِفَت عدالتُه في نفسه، ولم تُعرف بصيرتُه بشروط العدالة، فقد يُراجَع ويُستفسَر». انتهى. فاعتمد هذا، والله ولي التوفيق.

(١) قال الإمام البدر العيني في «عمدة القاري» ١: ٨ بعد ذكره كلام ابن الصلاح هذا: «قلتُ: قد فُسّر الجرح في هؤلاء». ثم ذكَر الجروح فيهم، ثم قال: «وقد طعَن الدار قطني في كتابه المسمى بالاستدراكات والتتبع على البخاري ومسلم في مئتي حديث فيهما، ولأبي مسعود الدمشقي استدراك عليهما، وكذا لأبي علي الغسّاني – صاحب «تقيد

قال الصيرفي : وكذا إذا قالوا : (فلان كذاب) لا بد من بيانه ، لأن الكذب يَحتمل الغَلَطَ كقوله : كَذَبَ - أي غَلِطَ - أبو محمد[١] .

المهمَل » - في تقييده » . انتهى .

قال شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في تعليقه على « شروط الأئمة الخمسة » للحازمي ص ٢٥ ، بعد نقله كلام العيني هذا : « وتَعِبَ شُراحُ « الكتابين » في الإجابة عما أورَد هؤلاء، ووفوا حق البحث والتمحيص . جزاهم الله عن العلم خيراً » . انتهى .

وقال الحافظ العراقي في « شرح ألفيته » ١ : ٧١ بعد أن ذكر حديثين انتُقِدا على البخاري ومسلم ، الأول حديث البخاري عن أنس في الإسراء أنه قبل أن يوحى إليه . وفيه شَقُّ صدره . والثاني حديث مسلم عن ابن عباس في تزويج أبي سفيان ابنته أم حبيبة لرسول الله ﷺ . قال الحافظ العراقي بعده : « وقد ذكرتُ في « الشرح الكبير » أحاديث غير هذين . وقد أفردتُ كتاباً لما ضُعّف من أحاديث « الصحيحين » مع الجواب عنها ، فمن أراد الزيادة في ذلك فليقف عليه ، ففيه فوائد ومهمات » .

(١) أي كقول عُبادة بن الصامت للرجل الذي قال له : إنه سمع رجلاً بالشام يكنى أبا محمد ، يقول : إن الوتر واجب . فقال عبادة : كذَبَ أبو محمد ، سمعتُ رسول الله ﷺ يقول : « خمس صلوات كتبهن الله عز وجل ... » . رواه مالك في « الموطأ » ١ : ١٢٣ ، وأحمد في « المسند » ٥ : ٣١٩ . وأبو داود في (باب المحافظة على وقت الصلوات) ١ : ١١٥ وفي (باب فيمن لم يوتر) ٢ : ٦٢ . والنسائي في (باب المحافظة على الصلوات الخمس) ١ : ٢٣٠ . وابن ماجه في (باب ما جاء في فرض الصلوات الخمس) ١ : ٤٤٨ . ولم يروه الترمذي . فقولُ الحافظ ابن حجر في « التلخيص الحبير » ٢ : ١٤٧ « رواه مالك وأحمد وأصحاب السنن » . فيه تسامح .

ولما صحَّح ابنُ الصلاح هذا القول أوردَ على نفسه سؤالاً فقال: ولقائل أن يقول: إنما يَعتمد الناسُ في جَرحِ الرواة وردِّ حديثهم

قال صاحب «عون المعبود» فيه ١ : ١٦٣ «قال الخطابي — في «معالم السنن» — : يريد — بقوله : (كذب أبو محمد) — أخطأ أبو محمد ، ولم يُرد به تعمُّدَ الكذب الذي هو ضد الصدق ، لأن الكذب إنما يجري في الإخبار ، وأبو محمد هذا إنما أفتى فُتْيا ، ورأى رأياً ، فأخطأ فيما أفتى به. وهو رجل من الأنصار له صحبة، والكذبُ عليه في الإخبار غير جائز. والعرب تضع الكذب موضع الخطأ في كلامها، فتقول: كذب سمعي ، وكذب بصري . ومن هذا قولُ النبي ﷺ للرجل الذي وصَفَ له العسل :«صدَقَ الله ، وكذَبَ بطنُ أخيك». وإنما أنكر عُبادة أن يكون الوتر واجباً وجوبَ فرض كالصلوات الخمس ، دون أن يكون واجباً في السنة ، ولذلك استشهد بذكر الصلوات الخمس المفروضات في اليوم والليلة» .

وقال الحافظ ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» ٢ : ١٥٥ «وأبو محمد أنصاريّ وله صحبة، اسمه مسعود، وقيل: سَعْد بنُ أوس من الأنصار من بني النجار ، وكان بدرياً . وقوله : كذَبَ ، أي أخطأ ، وسمّاه كذباً لأنه يشبهه في كونه ضد الصواب ، كما أن الكذب ضد الصدق. وهذا الرجل ليس بمخبِر ، وإنما قاله باجتهادٍ أدّاه إلى أن الوتر واجب ، والاجتهاد لا يدخله الكذب ، وإنما يدخله الخطأ ، وقد جاء (كذب) بمعنى (أخطأ) في غير موضع» .

وقال الحافظ ابن حجر في «هدي الساري» ص ٤٢٦ و ٢ : ١٥٠ «قال ابن حِبّان : أهل الحجاز يطلقون (كذَب) في موضع (أخطأ) . وذكر ابن عبد البر لذلك أمثلة كثيرة» . واستوفى الحافظ في «الإصابة» في (الكنى) ما قيل في اسم (أبي محمد) من الأقوال .

على الكتب التي صنفها أئمة الحديث في الجرح والتعديل، وقلما يتعرضون فيها لبيان السبب، بل يقتصرون على مجرَّد قولهم: (فلان ضعيف) و (فلان ليس بشيء)[١] ونحوَ ذلك، أو (هذا حديث ضعيف) أو (حديث غير ثابت) ونحوَ ذلك، واشتراطُ بيان السبب يُفضي إلى تعطيل ذلك وسدِّ باب الجرح في الأغلب الأكثر.

ثم أجاب عن ذلك بما حاصله: أن ذلك وإن لم نعتمده في إثبات الجرح والحكم به، فقد اعتمدناه في أنْ توقَّفنا عن قبول حديثِ من قالوا فيه مثلَ ذلك، بناءً على أن ذلك أوقع عندنا ريبة قوية يوجب مثلُها التوقف، ثم إن انزاحت عنه الريبةُ بالبحث عن حاله قَبِلنا حديثه ولم نتوقف، كالذين احتَجَّ بهم صاحبا «الصحيحين» وغيرُهما ممن مسَّهم مثلُ هذا الجرح من غيرهم. فافهم ذلك فإنه مَخْلص حسن. اهـ.

كذا في «تدريب الراوي»[٢] وكذا في «الرفع والتكميل»[٣] نقلًا عن «مقدمة ابن الصلاح»[٤].

---

(١) هذا التعبير عند الجمهور وفيهم ابنُ معين جرح ولا ريب، سوى أنّ ابن معين قد يعني به في بعض الأحيان أن أحاديث الراوي قليلة، فلا يكون جرحاً حينئذ. وسينقل شيخنا المؤلف حفظه الله تعالى كلامه في التنبيه — ٣ — في أواخر هذا الفصل، وفي المقطع — ٧٤ — من (تتمة في مسائل شتى) في أواخر الكتاب. وانظر « الرفع والتكميل » ص ١٥٢ وص ٣٨٢.

(٢) ص ٢٠٢ و ٢٠٣.

(٣) ص ٨٦ — ٨٧.

(٤) وقد علمتَ ما فيه وما يترتب عليه مما تقدم تعليقاً في ص ١٦٧–١٦٩.

والحاصلُ أن الراوي إذا لم يكن فيه توثيق من أحد، وجَرَحه واحدٌ جرحاً مبهماً تُوقِّف عن حديثه . وإذا وثَّقه أحد فلا يقبل فيه الجرح مبهماً، بل لا بد من كونه مفسراً ببيان السبب ، وهذا معنى ما قدمنا أولاً[١] أن المختَلَفَ فيه حسَنُ الحديث، أي الذي اجتمع فيه التعديلُ والجرحُ مبهمين . والمذكورُ منهما في الكتب المصنفة لأسماء الرجال كذلك غالباً، فيقبل التعديل دون الجرح ويُحتجُّ بحديثه . وقد علمتَ أن قولهم : (ضعيف) أو (ليس بشيء) أو (واهٍ بمرة) وغيرَ ذلك كلُّه من الجرح المبهم، فلا يؤثر ذلك فيمن كان فيه تعديلٌ وتوثيقٌ من أحد .

قال الحافظ في «مقدمة الفتح»[٢] : عبدُ الملك بن الصبَّاح المِسْمَعي البصري من أصحاب شعبة، قال أبو حاتم : صالح، وذكره صاحب «الميزان» فنقل عن الخليلي أنه قال فيه : متَّهم بسرقة الحديث، وهذا جرح مبهم . اهـ .

قلت : فلم يلتفتوا إلى هذا الجرح بعد توثيق أبي حاتم له، واحتج به البخاري ومسلم والنسائي .

وقال[٣] في ترجمة سعيد بن سليمان الواسطي : قال أبو حاتم : ثقة مأمون . وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه : كان صاحبَ تصحيف ما

---

(١) في ص ٧٢ في المقطع — ٧ — من الفصل الثاني .

(٢) ص ٤٢٠ و ٢ : ١٤٥ .

(٣) أي الحافظ ابن حجر في «مقدمة الفتح» ص ٤٠٣ و ٢ : ١٣٠ .

شِثتَ[١]، وقال الدار قطني يتكلمون فيه . قلتُ : هاذ تليينٌ مبهم لا يقبل . اهـ .

وقد مال الحافظ في « شرح النخبة » وخطبة « اللسان » إلى قبول الجرح مبهماً فيمن لم يوثقه أحد فقال[٢] : بل الصوابُ التفصيل ، فإن كان الجرح والحالة هذه (أي قد وثّقه بعضهم وجَرَحه آخرون) مفسَّراً قُبِل ، وإلا عُمِل بالتعديل ، وعليه يُحمل قولُ من قدَّم التعديل ، فأما من جُهِلَ حالُه ولم يُعلَم فيه سوى قول إمام من أئمة الحديث : إنه (ضعيف) أو (متروك) أو (ساقط) أو (لا يُحتَجُّ به) ونحوَ ذلك ، فإن القول قولُه ، ولا نطالبه بتفسير ذلك ، إذ لو فسَّره وكان غير قادح لمَنَعَنَا جهالةُ حالِ ذلك الرجل من الاحتجاج به ، كيف وقد ضُعِّف . اهـ .

قلت : وينبغي أن لا يُقبَل عند من يَحتجُّ بالمستور في القرون الثلاثة[٣] ولو لم يوثقه أحد ، فلا يؤثر فيه الجرح إلا مفسرًا ، إذ لو فسره وكان غير قادح لا يمنعنا جهالةُ حالِه عن الاحتجاج به .

إذا اجتمع في الراوي جرح وتعديل فأيهما يقدم ؟

٢ ـ إذا اجتمع في الراوي جرح وتعديل ، فإن كانا مبهمين يُقدَّم

---

(١) وقع في الأصل تبعاً للمصدر المنقول عنه : « هدي الساري مقدمة فتح الباري » في طبعتيه البولاقية والمنيرية هكذا : (كان صاحب تصحيف ما يثبت) . وهو تحريف ، صوابه ما أثبتُّه كما جاء في ترجمته في « الميزان » ٢ : ١٤٢ و« تهذيب التهذيب » ٤ : ٤٤ .

(٢) في « لسان الميزان » ١ : ١٦ .

(٣) وقد مرّ بيانُها في أول الفصل الخامس ص ١٣٨ .

التعديل كما قدمنا[١] . وإن كان الجرحُ مفسراً والتعديلُ مبهماً قُدِّم الجرح . هذا هو الأصح عند الفقهاء والأُصوليين ، ونقله الخطيب عن جمهور العلماء ، لأن مع الجارح زيادةَ علمٍ لم يطَّلع عليها المعدِّلُ . وإن كان التعديل مفسَّراً أيضاً بأن يقول المعدِّل : عرفتُ السببَ الذي ذكره الجارح ولكنه تاب وحَسُنت حالته ، فإنه حينئذ يُقدَّم التعديل . كذا في « تدريب الراوي » بمعناه[٢] .

قلت : وكذا لو قال المعدِّل : إن فلاناً ثقة وقد ظَلَمَ من تكلَّم فيه ، أو قال : تكلَّم فيه بعضُهم بلا حُجَّة ونحو ذلك ، يُقدَّم التعديلُ أيضاً ، فإنه في حكم المفسَّر لإشعاره بمعرفة المعدِّل بأقوالِ الجارحين وعدمِ تأثيرها عنده . وكونُ ذلك من التعديل المفسَّر يظهر من تتبع كلامهم ، لا سيما كلام الحافظ في « مقدمة الفتح » حيث أجاب عن طعن بعض المحدثين في رجال « الصحيح » فليراجع .

ومن ذلك قولُ ابن عبد البر في عكرمة : إنه كان من جِلَّة العلماء ، ولا يَقدَحُ فيه كلامُ من تكلَّم فيه ، لأنه لا حُجَّةَ مع أحد تكلَّم فيه . اهـ . ذكره الحافظ في « المقدمة »[٣] احتجاجاً به .

وقال يعقوب[٤] : قال لي أحمد بن حنبل : مذهبي في الرجال أني لا

---

(٦) آنفاً في كلام الحافظ ابن حجر آخر المقطع السابق ص ١٧٤ .

(١) ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .

(٢) ص ٤٢٩ و ٢ : ١٥٢ .

(١) هو يعقوب بن سفيان الفارسي الفَسَوي الحافظ المتوفى سنة ٢٧٧ عن

أترك حديث محدِّث حتى يَجتمع أهلُ مصر على تركِ حديثه . اهـ[١] .

من ثبتت عدالته وإمامته عند الأمة لا يؤثر فيه جرح ولو مفسَّراً :

٣ - من ثبتت عدالته وأذعنَت الأُمة لإمامته ، لا يؤثر فيه جرح ولو مفسَّراً ، وكان حديثه صحيحاً لا حسناً فقط .

قال أبو جعفر ابن جرير (الطبري) : ولم يكن أحد يَدفع عكرمةَ عن التقدم في العلم بالفقه والقرآن وتأويله وكثرة الرواية للآثار ، وأنه كان عالماً بمولاه[٢] ، وفي تقريظ جِلَّة أصحاب ابن عباس إياه ما بِشهادةِ بعضِهم تَثبُتُ عدالةُ الإنسان ويَستحقُّ جوازَ الشهادة ، ومن ثبتَتْ عدالتُه لم يُقبَل فيه الجرح ، وما تَسقطُ العدالةُ بالظن . اهـ[٣] .

قلت : فهذا عكرمة جرَحَه عِدَّةٌ من الأَوائل ، ولكن لم يَلتفت المحدِّثون إلى كلامهم ، لثبوت عدالته وإمامته ، وعَدُّوا حديثَه من الصحاح .

بضع وثمانين سنة . جاء في « تهذيب التهذيب » ١ : ٤٠ و ١١ : ٣٧٨ و في « المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد » للعلَيمي ١ : ٣٤١ قولُ يعقوب : « كتبتُ عن ألف شيخ وكسر ، كلهم ثقات ، ما أحدٌ منهم أتخذه عند الله حجة إلا أحمد بن صالح بمصر ، وأحمد ابن حنبل بالعراق » .

(١) كذا في « التهذيب » ٥ : ٣٧٧ وسينقله المؤلف مرة ثانية في آخر الكتاب في (تتمة في مسائل شتى) في المقطع - ٨ - وتقدم في ص ٧٤ وتعليقاً في ص ٣٧ ذكرُ من قال مثلَ هذا القول من أئمة المحدثين . فعُد إليه .

(٢) يعني سيدَه سيدَنا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما .

(٣) من « مقدمة الفتح » ص ٤٢٩ و ٢ : ١٥٢ .

وقال ابن جرير : لو كان كلُّ من ادُّعيَ عليه مذهبٌ من المذاهب الرديئة ، ثبَتَ عليه ما ادُّعِيَ به، وسقطتْ عدالتُه ، وبطلت شهادتُه بذلك ، للزم تركُ أكثر محدِّثي الأمصار ، لأَنه ما منهم إلا وقد نسَبه قوم إلى ما يُرغَبُ به عنه . اهـ[١] .

لا يؤخذ بقول كل جارح ولو كان الجارح من الأئمة . فقد يمنع من قبول جرحه موانع ...

٤ ـ لا يحل لك أن تأْخذ بقول كل جارح في أي راوٍ كان، وإن كان ذلك الجارح من الأَئمة أو من مشاهير علماء الأُمة ، فكثيراً ما يوجد أمرٌ مانعٌ من قبول جرحه ، وحينئذٍ يحكم برد جرحه . وله صور كثيرة لا تخفى على المهرة :

منها : أن يكون الجارحُ نفسُه مجروحاً فحينئذٍ لا يُبادَرُ إلى قبول جرحه ، وكذا تعديله ما لم يوافقه غيره، كالأَزدي فإن في لسانه دَهَقاً[٢] .

---

(١) من « مقدمة الفتح » ص ٤٢٧ و ٢ : ١٥١ . فهذا الإمام البخاري ـ على إمامته المجمع عليها ـ لمّا ترجم له ابن أبي حاتم الرازي في كتابه « الجرح والتعديل » ٣/٢ : ١٩١ قال : « محمد بن إسماعيل البخاري أبو عبد الله ، قدِمَ عليهم الري سنة ٢٥٠ . سمع منه أبي ـ أبو حاتم ـ وأبو زُرعة ـ الرازيان ـ ، ثم ترَكا حديثَه عندما كتَبَ إليهما محمد بن يحيى النيسابوري : أنه أظهر عندهم أنّ لفظه بالقرآن مخلوق »انتهى .وبسببه ذكره الذهبي في كتابه «الضعفاء والمتروكين»!
فهل نترك حديث البخاري كما تركه أبو حاتم وأبو زُرعةوالنيسابوري؟!

(٢) يعني شِدّة ومغالاة .

وهو مسرف في الجرح ، قال الذهبي في ترجمة أبان بن إسحاق المدني[١] بعد ما نَقَلَ عن أبي الفتح الأزدي : أنه متروك . قلت : لا يُتْرَكُ فقد وثَّقه أحمدُ والعِجْلي ، وأبو الفتح يُسرِفُ في الجرح ، وله مصنف كبير إلى الغاية في المجروحين ، جَرَح خلقاً بنفسه لم يَسبقه أحد إلى التكلم فيهم ، وهو متكلَّم فيه . اهـ .

وقال الحافظ في « تهذيب التهذيب » في ترجمة (أحمد بن شَبِيب الحَبَطي البصري)[٢] بعد ما نقل عن الأزدي فيه : غيرُ مَرْضي : قلت : لم يَلتفت أحد إلى هذا القول بل الأزدي غيرُ مرضي . اهـ .

وقال أيضاً في « مقدمة الفتح » في ترجمة(عكرمة)[٣] ما نصه : أمَّا الوجهُ الأول فقول ابن عمر (فيه) لم يَثبُت عنه،لأنه من رواية أبي خَلَف الجزَّار عن يحيى البَكَّاء أنه سمع ابن عمر يقول ذلك؛ ويحيى البكاءُ متروك الحديث[٤] . قال ابنُ حِبَّانَ : ومن المحال أن يُجرَح العدلُ بكلامِ المجروح . اهـ .

ومنها : أن يكون الجارحُ من المتعنِّتين المشدِّدين في الجرح ، فإن هناك جمعاً من أئمة الجرح والتعديل لهم تشدُّد في هذا الباب ، فيَجرحون الراوي بأدنى جرح ، ويطلقون عليه ما لا ينبغي إطلاقه ، فمثلُ هذا

(١) من « ميزان الاعتدال » ١ : ٥ .
(٢) ١ : ٣٦ .
(٣) ص ٤٢٦ و ٢ : ١٥٠ .
(٤) وهو (يحيى بن مسلم الأزدي) . ترجمته في « الميزان » ٤ : ٣٨٢ و ٤٠٨ . و « تهذيب التهذيب » ١١ : ٢٧٨ .

توثيقه معتبر ، وجَرحُه لا يُعتبَر ما لم يوافقه غيره ممن يُنصِف ويُعتبَر . فمن المتعنِّتين المشدِّدين : أَبو حاتم ، والنسائيُّ ، وابنُ مَعِين ، وأَبو الحسن ابن القطان ، ويحيى بنُ سعيد القطان ، وابنُ حِبَّان ، وغيرُهم ، فإنهم معروفون بالإسراف في الجرح والتعنت فيه .

قال الذهبي في « الميزان » في ترجمة (سفيان بن عيينة)[١] : يحيى ابن سعيد القطان متعنت جداً في الرجال . اهـ . وقال أيضاً في ترجمة (سيف بن سليمان المكي)[٢] : حَدَّث يحيى القطان مع تعنُّته عن سيف . اهـ .

وقال أيضاً في ترجمة (الحارث الأَعور)[٣] : حديثُ الحارث في « السنن الأَربعة »[٤] ، والنسائيُّ مع تعنُّتِه في الرجال فقد احتَجَّ به وقوَّى أمره . اهـ[٥] .

---

(١) ٢ : ١٧١ .

(٢) ٢ : ٢٥٢ . (٣) ١ : ٤٣٧

(٤) قلتُ : وهو (الحارث بن عبد الله الأعور الهَمْداني) . ولشيخنا الأستاذ عبد العزيز بن الصّدّيق الغُـمَاري المغربي جزء في توثيقه ، سمّاه « الباحث عن عِلَل الطعن في الحارث » ، دافع فيه عنه . وذهب إلى أنه أوثق من بعض رجال « الصحيحين » . فانظره . وفي « الجزء » هفوات لسان قاسية وقعت منه ! طُبع في القاهرة بمطبعة الشرق دون تاريخ ، بعد سنة ١٣٧٠ في ٤٤ صفحة .

وانظر ما علّقه الشيخ أمير علي الهندي على « تقريب التهذيب » لابن حجر ص ٨٨ من الطبعة الهندية المطبوعة في لكنو بمطبعة نولكشور سنة ١٣٥٦ .

(٥) وسيأتي قريباً في ص ١٨٧ نص ثان لابن حجر في تعنّت النسائي .

وقال الذهبي في ترجمة (عثمان بن عبد الرحمن الطرائفي)[١] :
وأما ابنُ حِبَّان فقد تقعقع[٢] كعادته . اهـ[٣] .

وإليك نصاً ثالثاً من « هدي الساري » له أيضاً . قال في ترجمة (أحمد ابن عيسى التستري) ص ٣٨٤ و ٢ : ١١٣ « عاب أبو زرعة على مسلم تخريجَ حديثه . ولم يبين السبب . وقد احتج به النسائي مع تعنّته » . انتهى . ونقلَه شيخنا المؤلف في المقطع – ٣٣ – من (تتمة في مسائل شتى) في أواخر الكتاب .

(١) ٣ : ٤٥ .

(٢) هكذا جاء في « الرفع والتكميل » ص ١٧٧ . والذي في « الميزان » : (يقعقع) . انتهى . والقعقعة : تتابُع صوت الرعد. وتمام عبارة الذهبي : « وأما ابن حبان فانه يُقعقع كعادته . فقال فيه : يروي عن الضعفاء أشياء ويُدلِّسُها عن الثقات ، فلما كثُرَ ذلك في أخباره فلا يجوز عندي الاحتجاجُ بروايته بكل حال » .

(٣) قلت : وبهذا اندحَضَ ما زعمه بعضُهم أن ابن حِبّان متساهل في الرجال وواسع الخطو في التوثيق ، يوثق كثيراً ممن يستحق الجرح ، وهو قول ضعيف فإنك قد عرفت أنه معدود في المتعنتين وله إسراف في الجرح . ومن هذا حاله لا يمكن أن يكون متساهلاً في تعديل الرجال . وإنما يقع التعارض في توثيقه وجرح غيره لاختلافه عن الجمهور في بعض الشروط كمجهول العدالة ضعّفه الجمهور وهو عند ابن حبان ثقة إذا كان شيخُه والراوي عنه ثقتين ولم يكن الحديثُ منكراً كما سيأتي قريباً في المقطع – ١٠ – من هذا الفصل . (ش) .

قال عبد الفتاح : تابعَ شيخُنا المؤلف حفظه الله تعالى اللكنويَّ في « الرفع والتكميل » ص ٢٠٣ – ٢٠٤ على هذا الرأي . وفي هذا الذي ذهبا إليه نظرٌ بالغ . فإنه لا تنافي بين ما نُسِبَ إلى ابن حبان من

. . . .

التساهل في التوثيق ، وما ذكره عنه هنا من التعنّت والإسراف في الجرح ، فإنه كما يبدو : متساهلٌ في التعديل ، متشدّدٌ في الجرح .

وقد اشتهر تساهلُه في التوثيق اشتهاراً كبيراً ، إذ كلُّ راوٍ انتفت جهالةُ عينه كان ثقةً عنده إلى أن يتبيّن جرحُه . ونصّ على تساهله هذا غيرُ واحد من العلماء القُدامى والمتأخرين ، وأشار إليه شيخنا المحقق الكوثري رحمه الله تعالى في مواضع كثيرة من كتابه « المقالات » ص٦٩ و ١٨٥ و ٣٠٣ .

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في مقدمة كتابه « لسان الميزان » ١ : ١٤ — ١٥ « قال ابن حبان : من كان منكر الحديث على قِلّته لا يجوز تعديلُه إلا بعد السَّبْر . ولو كان ممن يروي المناكير ووافق الثقات في الأخبار لكان عدلاً مقبول الرواية ، إذ الناسُ في أقوالهم على الصلاح والعدالة حتى يتبيّن منهم ما يوجب القدح ، هذا حكمُ المشاهير من الرواة . فأما المجاهيل الذين لم يَرو عنهم إلا الضعفاء فهم متروكون على الأحوال كلها .

قلتُ — القائل ابن حجر — : وهذا الذي ذهب إليه ابن حبان من أن الرجل إذا انتفت جهالةُ عينه كان على العدالة إلى أن يتبيّن جرحُه : مذهبٌ عجيب ! والجمهور على خلافه . وهذا مسلك ابن حبان في كتاب « الثقات » الذي ألّفه ، فإنه يذكر — فيه — خلقاً ممن نَصّ عليهم أبو حاتم وغيره على أنهم مجهولون . وكأنّ عند ابن حبان أنّ جهالة العين ترتفع برواية واحد مشهور ، وهو مذهبُ شيخه ابن خزيمة . ولكن جهالةُ حاله باقيةٌ عند غيره .

وقد أفصح ابنُ حِبّان بقاعدته فقال : العَدلُ من لم يُعرَف فيه الجرح ، إذ التجريحُ ضدُّ التعديل ، فمن لم يُجرَح فهو عدل حتى يتبيّن جرحُه ، إذ لم يُكلّف الناسُ ما غاب عنهم .

. . . .

وقال في ضابط الحديث الذي يُحتَجّ به : ١ — إذا تعرّى راويه من أن يكون مجروحاً . ٢ — أو فوقه مجروح . ٣ — أو دونه مجروح . ٤ — أو كان سندُه مرسَلاً أو منقطعاً . ٥ — أو كان المتنُ منكراً . هكذا نقله الحافظ شمس الدين بن عبد الهادي في « الصارم المنكي » من تصنيفه . وقد تَصرّف في عبارة ابن حِبّان ، لكنه أتى بمقصده وسياقِ بعضِ كلامه في (أيّوب) آخرِ مذكور في حرف الألف.

قال الخطيب : أقلّ ما ترتفع به الجهالة أن يَروي عن الرجل اثنان فصاعداً من المشهورين بالعلم . إلا أنه لا يَثبُتُ له حكم العدالة بروايتهما . وقد زعم قوم أن عدالته تَثبُتُ بذلك ، وهذا باطل . لأنه يجوز أن يكون العدل لا يَعرف عدالته . فلا تكون روايتُه عنه تعديلاً له ولا خبَراً عن صدقه . كيف وقد وُجِدَ جماعة من العدول الثقات رووا عن قوم أحاديث أمسكوا في بعضها عن ذكر أحوالهم . مع علمهم بأنهم غيرُ مرضيين . وفي بعضها شهدوا عليهم بالكذب . مثلُ قولِ الشعبي : حدّثنا الحارثُ وكان كذاباً . وقولِ الثوري : حدّثنا ثُوَير ابن أبي فاختة وكان من أركان الكذب . وقولِ يزيد بن هارون : حدّثنا أبو رَوح وكان كذاباً . وقولِ أحمد بن مُلاعِب : حدّثنا مُخَوّل ابن إبراهيم وكان رافضياً . وقولِ أبي الأزهر : حدّثنا بكر بن الشَّرود وكان قَدَرياً داعية .

قلت — القائل ابن حجر — : وقد رَوَى هؤلاء كلّهم في مواضع أخرى عمن سُمّي ساكتين عن وصفهم بما وصفوهم به . فكيف تكون روايةُ العدل عن الرجل تعديلاً له ؟ لكن من عُرِفَ من حاله أنه لا يروي إلا عن ثقة . فإنه إذا رَوَى عن رجل : وُصِفَ بكونه ثقةً عنده . كمالك وشعبة والقطان وابن مَهدي وطائفةٍ ممن بعدهم » . انتهى . =

وقال الحافظ في «القول المسدَّد في الذب عن مسند أحمد»[١] : ابنُ حبان ربما جَرَح الثقة حتى كأنه لا يَدري ما يَخرج من رأسه ! اهـ . كذا في «الرفع والتكميل»[٢] .

وقال الذهبي[٣] في ترجمة (محمد بن الفضل السَّدُوسي عارم) شيخ البخاري بعد ذكرِ توثيقه عن الدار قطني: قلتُ :فهذا قولُ حافظ العصر الذي لم يأت بعد النسائي مثلُه ، فأين هذا القولُ من قول ابن حِبَّان الخَسَّاف[٤] المتهوِّر ؟! .

ومن هذا تَبيّن لك مذهبُ ابن حبان وتساهُلُه في التوثيق . فإذا رأيتَ في كتب الرجال أو كتب الجرح والتعديل قولهم : (وثّقه ابنُ حبان) أو (ذكرَه ابن حبان في الثقات) فالمرادُ بتوثيقه عنده : أنّ جهالة عينه قد انتفَت ، ولم يُعلَم فيه جرح . وهذا مسلك متّسعٌ خالَفَ فيه جمهورَ أئمة هذا الشأن ، فكان به من المتساهلين في التوثيق ، والله أعلم .

(١) ص ٣٣ .

(٢) ص ١٧٦ ـ ١٧٨ . وأصل هذه الكلمة للذهبي قالها في «الميزان» في ترجمة (أفلح بن سعيد المدني) ١ : ٢٧٤ .

(٣) في «الميزان» ٤ : ٨ .

(٤) هكذا الصواب فيها (الخسّاف) بالخاء المعجمة ثم بالسين المهملة ، كما في نسخ «الميزان» الموثوقة المقروءة على المؤلف غيرَ مرّة ، ففي نسخة الظاهرية بدمشق التي قرأها ابن الواني على المؤلف الذهبي ثلاث مرات: (الخسّاف) وفوق السين علامة الإهمال للحرف عند علمائنا السابقين ، وكذلك هي (الخسَّاف) في نسخة الخزانة العامة في الرباط بالمغرب ، المقروءة على المؤلف أكثر من ست مرات ، كما أفادني بذلك كلٌ من محافظ الخزانة العامة بالرباط الأخ الأستاذ السيد عبدالله الرجراجي ، وأمينة المخطوطات بظاهرية دمشق الأستاذة السيدة أسماء الحمصي ، وقد تفضّلا فصوّرا لي

. . . .

الكلمة وصفحتها تصويراً ، فلهما مني أطيب الشكر وأجزلُه .

وكذلك جاءت في نسخة « الميزان » بخط المحدّث الكبير المتقن برهان الدين الحلبي سبط ابن العجمي ، التي نُشرت عنها طبعة البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٨٢ .

وكذلك جاء ما يؤيده في « شرح الألفية » للعراقي نفسه من بحث (معرفة من اختلَط من الثقات) ٤ : ١٥٧ من طبعة القاهرة سنة ١٣٥٥ ، وفيه : « وأنكر صاحبُ « الميزان » هذا القولَ من ابن حبان ، ووصَفَه بالتخسيف والتهوير » . ومثلُه تماماً في « فتح المغيث » للسخاوي ص ٤٨٩ . ووقع في طبعة المغرب من « شرح الألفية » للعراقي ٣ : ٢٦٩ هكذا : « ووصفه بالفحش والتهوير » . وهو تحريف .

وجاء محرفاً إلى (الحشاف) في طبعة « الميزان » المطبوعة بالهند سنة ١٣٠١ ، ثم في طبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٥ ، ثم في الأصل هنا تبعاً لهما ، فاعرفه وتجنّبه .

وتمامُ كلام الذهبي : « فأين هذا من قولِ ابن حبان الخسّاف المتهوّر في عارم ؟! فقال : اختلَط في آخر عمره وتغيّر ، حتى كان لا يدري ما يُحدّثُ به ، فوقع في حديثه المناكير الكثيرة ، فيجب التنكب عن حديثه فيما رواه المتأخرون ، فإذا لم يُعرَف هذا من هذا تُرِكَ الكل ، ولا يُحتجّ بشيء منها . قلتُ — القائل الذهبي — : ولم يقدر ابن حبان أن يسوق له حديثاً منكراً ، فأين ما زعم ؟! » .

وإليك شواهد ونماذج أخرى من خَسْف ابن حبان وتهوّره ، لتشهد فيها كيف يتصرف في تراجم كثير من الرجال ، فيظلمهم ويقلب حالهم من حال إلى حال . وقد كان شيخنا الإمام الكوثري رحمه الله تعالى يسمي تصرّفه هذا (تفلسفاً) ويسميه هو : (فيلسوف أهل الجرح والتعديل) . وإليك تلك الشواهد : =

. . . .

---

١ ـ قال الذهبي في « الميزان » في ترجمة (سويد بن عمرو الكلبي) ٢ : ٢٥٣ بعد نقلِه توثيقَه عن ابن معين وغيره : « أما ابن حبان فأسرف واجترأ فقال : كان يقلب الأسانيد ، ويضع على الأسانيد الصحيحة المتونَ الواهية » .

٢ ـ وقال الحافظ ابن حجر في « هدي الساري » في ترجمة (سالم الأفطس) ص ٤٠٢ و٢ : ١٢٩ « أفرط ابن حبان فقال : كان مرجئاً ، يقلب الأخبار ، وينفرد بالمعضلات عن الثقات ، اتُّهم بأمر سوء فقُتِل صَبْراً . قلتُ ـ القائلُ ابن حجر ـ : فهذا الأمرُ السوء الذي زعم ابن حبان أنه اتُّهم به هو كونُه مالأ على قتل إبراهيم ـ الإمام ابن علي بن عبد الله بن عباس ـ وأما ما وصفه من قلب الأخبار وغيرِ ذلك فمردودٌ بتوثيق الأئمة له ، ولم يستطع ابن حبان أن يورد له حديثاً واحداً » .

٣ ـ وقال الحافظ ابن حجر أيضاً في « تهذيب التهذيب » في ترجمة (الحسين بن علي الكرابيسي) ٢ : ٣٥٩ ـ ٣٦٢ الفقيه الشافعي وصاحب الإمام الشافعي رضي الله عنه : « قال الخطيب : كان فَهِماً عالماً فقيهاً ، وله تصانيف كثيرة في الفقه وفي الأصول تدل على حُسن فهمه وغزارة علمه . كان أحمد يتكلم فيه بسبب مسألة اللفظ ـ أي خلق القرآن ـ ، وكان هو أيضاً يتكلم في أحمد ، فتجنب الناسُ الأخذ عنه . وقال ابن حبان في « الثقات » : كان ممن جمع وصنّف ، وممن يُحسن الفقه والحديث ، أفسده قِلّةُ عقله » . انتهى .

فانظر ووازن بين ابن حبان كيف وصف هذا الرجل بقلة العقل وأن ذلك أفسده ، وبين الخطيب كيف أثنى عليه ووصفه بالفَهِم وبحُسن الفهم وغزارة العلم ؟!

٤ ـ وإليك نموذجاً رابعاً وأخيراً ـ إذ التتبع لمثل هذه النماذج

. . . .

لا يقف عند حد — فيه التصرّفُ العجيب . ساق الخطيب في « تاريخ بغداد » ١٣ : ٣٩٠ من الطبعة الأولى و ١٣ : ٤٠٧ من الطبعة الثانية المصريتين بسنده إلى وكيع بن الجراح قولَه : « وجدنا أبا حنيفة خالف مئتي حديث » .

وقد ساقَ هذا الخبرَ بسنده عن الخطيب شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في « تأنيب الخطيب » ص ٨٩ ، ثم وجّه معناه خيرَ توجيه على فَرض صحّة السند إلى وكيع . وهو من أجلّ أصحاب أبي حنيفة . ثم قال في ص ٩٠ في ابن حبان كلمةً جامعةً في حاله :

« وهناك غريبة من محمد بن حبان — فيلسوف أهل الجرح والتعديل — حيث تزيّدَ على هذا الكلام الذي يُعزَى إلى وكيع ، وتصرّف في الرأي . وقال في كتابه في الضعفاء في ترجمة أبي حنيفة : « كان أجَلَّ في نفسه من أن يكذب ، ولكن لم يكن الحديث شأنه ، فكان يَروي فيخطىء من حيث لا يعلم . ويقلب الإسناد من حيث لا يفهم . حدّث بمقدار مئتي حديث ، أصاب منها في أربعةِ أحاديث ، والباقية إما قَلَبَ إسنادَها ، أو غيَّرَ متنها » .

هكذا يقول صاحبُ ابن خُزَيمة في حفظ أبي حنيفة الذي دانت الرقاب لعلمه وفقهه وحفظه ، وشُهِرَ عنه أنه لا يبيح للراوي الرواية بما طرأ عليه نسيانُه لحظة ، ولم يَستمر حفظُه عنده من آنِ التحمل إلى آن الأداء ، وكذلك لا يبيح له الرواية بما وجده بخط نفسه ما لم يذكر روايته ، كما في « الإلماع » للقاضي عياض ص ١٣٩ وغيره .

ولم يكن أبو حنيفة يَجعل المجاهيل الذين لم يَدرس أحوالَهم في عداد الثقات ، كما كان ابن حبان يفعله تبعاً لشيخه في زمن متأخر جداً . بل كان يَدرس أحوال الرواة الذين هم بينه وبين الصحابة مباشرة .

وقال الحافظ في «مقدمة الفتح»[١] في ترجمة (محمد بن أبي عدي البصري) : أبو حاتم عنده عَنَتٌ . اه . وقال في «بذل الماعون في فضل الطاعون» يكفي في تقويته (أي أبي بَلْج يحيى الكوفي) توثيقُ النسائي

فيَقبَل روايةَ من يستأهل القبول ، ويَردّ روايةَ غيره ، ولم يكن بينه وبين الصحابي في الغالب إلا واحد أو اثنان ، فمن السهل جداً على مثله في اليقظة معرفةُ أحوالهم ، ومن المتواتر ختْمُه القرآن في ركعة ، وهذا من الدليل على قوة حفظه .

فابنُ حبان فيلسوف أهل الجرح والتعديل ، يجعل هذا الإمام العظيم الذي أصبح ذكاؤه وحفظُه مضربَ مثل في مشارق الأرض ومغاربها ، كأحد المغفّلين من أصحابه من الرواة الجامدين . وليس في كلامه شَمّة من الحقيقة ، وإنما هو لون آخر من التعصّب .

والكلام في ابن حبان طويل الذيل ، وأقلّ ما قيل فيه قولُ ابن الصلاح : غَلِطَ الغلطَ الفاحش في تصرّفه ! ووصَفَه الذهبي بالتشغيب والتشنيع . ومما يؤخذ به أنه قد ذكَرَ في كتاب « الثقات » خلقاً كثيراً ، ثم أعاد ذكرهم في المجروحين وادّعى ضعفَهم ، وذلك من تناقضه وغفلته . وكثيراً ما تراه يذكر الرجل الواحد في طبقتين متوهماً كونه رجلين .

وطريقتُه في التوثيق من أوهن الطرق ، وإن سبقه في ذلك شيخه ابن خزيمة ، وهو جِدٌّ عريق في التعصب ، جامعٌ بين التعنّت البالغ والتساهل المرذول في موضع وموضع . راجع ترجمته من « ميزان الاعتدال » و « معجم ياقوت » في (بُست) و « المنتظم » لابن الجوزي، تَستخلص منها حالَ الرجل في التشغيب وسوء التصرف » .

(١) ص ٤٤١ و٢ : ١٦٢ .

وأبي حاتم مع تشدُّدهما . اهـ[١] .

وقال الذهبي في «تذكرة الحفاظ» في ترجمة أبي الحسن بن القطَّان[٢] بعد ما حكى مدحَه : ولكنه تعنَّت في أحوال الرجال فما أنصف ، بحيث إنه أخَذَ يُليِّنُ هشامَ بن عُروة ونحوَه . اهـ . وقال في «الميزان» في ترجمة هشام[٣] بعد ذكر توثيقه : لا عبرة بما قاله أبو الحسن بن القطَّان ، فدَعْ عنك الخَبْطَ وذَرْ خَلْطَ الأَئمة الأَثبات بالضعفاء والمخلِّطين ، فهو شيخُ الإسلام ، ولكن أحسن الله عزاءنا فيك يا ابن القطان . اهـ .

وقال السَّخاوي في «فتح المغيث»[٤] : قسَمَ الذهبي من تَكلَّم في الرجال أقساماً :

فقسمٌ تكلَّموا في سائر الرواة كابنِ مَعين وأبي حاتم .

وقسمٌ تكلَّموا في كثير من الرواة كمالك وشعبة .

وقسمٌ تكلَّموا في الرجل بعد الرجل كابن عيينة والشافعي .

قال : والكلُّ على ثلاثة أقسام أيضاً[٥] :

١ – قسمٌ منهم متعنِّت في التجريح متثبت في التعديل ، يغمز الراوي بالغلطتين والثلاث ، فهذا إذا وَثَّق شخصاً فعَضَّ على قوله بالنواجذ ،

---

(١) من «الرفع والتكميل» ص ١٧٩ .

(٢) ٤ : ١٤٠٧ .

(٣) أي (هشام بن عُروة) ٤ : ٣٠١ – ٣٠٢ .

(٤) ص ٤٨٢ . ومثله في كتابه «الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ أهل التوريخ» ص ١٦٧ .

(٥) زدت (أيضاً) متابعةً لنص الذهبي عند السخاوي .

وتمسَّك بتوثيقه. وإذا ضعَّف رجلاً فانظر هل وافَقَه غيرُه على تضعيفه؟ فإن وافقه ولم يُوثِّق ذلك الرجلَ أحدٌ من الحُذَّاق فهو ضعيف، وإن وثَّقه أحد فهذا هو الذي قالوا فيه: لا يُقبَل فيه الجرحُ إلا مفسراً، يعني لا يكفي فيه قولُ ابن معين مثلاً: ضعيف، ولم يُبيِّن سببَ ضعفه، ثم يجيءُ البخاري وغيرُه يُوثِّقه.

٢ – وقسمٌ منهم متسمِّحٌ كالترمذي والحاكم[١].

٣ – وقسمٌ معتدل كأحمد والدار قطني وابنِ عدي[٢]. اهـ.

---

(١) ومن جرّاء تشدّد المتشددين وتسامح المتسامحين جرى ما قاله السخاوي في «فتح المغيث» ص ٤٨٣، قال رحمه الله تعالى: «ولوجود التشديد ومقابِله – أي التسامح – نشأ التوقف في أشياء من الطرفين، بل ربما رُدّ كلامُ كلٍّ من المعدِّل والجارح مع جلالته وإمامته ونقده وديانته: إمّا لانفراده عن أئمة الجرح والتعديل كالشافعي رحمه الله في (إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى)، فإنه كما قال النووي: لم يُوثّقه غيرُه، وهو ضعيف باتفاق المحدّثين.

أو لتحامله كالنسائي في (أحمد بن صالح أبي جعفر المصري) الحافظِ المعروف بابن الطبري، حيث جرّحَه بقوله: ليس بثقة ولا مأمون، تركه محمد بن يحيى، ورماه يحيى بالكذب. فانه كما قال أبو يعلى الخليلي: ممن اتفق الحُفّاظ على أن كلامه فيه: فيه تحامل. قال: ولا يَقدَح كلامُ أمثاله فيه. وقال الذهبي في «الميزان»: إنه آذى نفسه بكلامه فيه. والناسُ كلهم متفقون على إمامته وثقته».

(٢) قلت: في عَدّ ابن عدي من القسم الثالث – المعتدل – نظر طويل، إذ هو من المتعنتين على الحنفية وغيرهم. كما بسطه المحقق اللكنوي في «الرفع والتكميل» في (الإيقاظ – ٢١) ص ٢٠٨ – ٢١٦. وقد

وقال الحافظ ابن حجر في «نُكَته على ابن الصلاح»: إنَّ كل طبقة من نُقَّاد الرجال لا تخلو من متشدِّد ومتوسط.

فمن الأُولى: شعبةُ وسفيانُ الثوري، وشعبةُ أَشدُّ منه.

ومن الثانية: يحيى القطانُ وابنُ مهدي، ويحيى أشدُّ منه.

ومن الثالثة: يحيى بنُ مَعِين وأحمدُ بن حنبل، ويحيى أَشدُّ من أحمد.

ومن الرابعة: أبو حاتم والبخاري، وأبو حاتم أَشدُّ من البخاري. اهـ[١].

والمتشدِّدون من المتأَخرين[٢] منهم:

١ - ابنُ الجوزي مؤلِّف كتاب «الموضوعات» و «العِلَل المتناهية».

ألَّف شيخنا الإمام الكوثري رحمه الله تعالى كتاباً حافلاً في نقد «كامل ابن عدي»، سمَّاه «إبداء وجوه التعدي في كامل ابن عدي». ما يزال مخطوطاً. وانظر نماذج من تعديه في «الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه محمد بن شجاع» لشيخنا الكوثري ص ٥٩ و ٦٦ و ٦٩. وانظر أيضاً ما علَّقته على «الرفع والتكميل» ص ٢٠٩ وما بعدها ففيه كشف لهذا الجانب من حال ابن عدي.

(١) من «الرفع والتكميل» مختصراً من ص ١٨٧ - ١٨٨.

(٢) هذا الكلام عن المتشددين المتأخرين من هنا إلى آخر هذا المقطع هو كلامُ اللكنوي في «الرفع والتكميل». كما سيصرح به المؤلف في آخره.

وقد شرحتُ - فيما علَّقتُه على «الرفع والتكميل» - تشدُّدَ كل واحد من هؤلاء المتشدِّدين، مع ترجمة أكثرهم. فأغنى ذلك عن إعادته هنا. فانظره في «الرفع والتكميل» ص ١٩٤ - ٢٠٠ وص ٣٩٣ من (الاستدراك).

٢ - وعُمَرُ بن بَدْر الموصلي مؤلِّف «رسالة في الموضوعات» ملخصة من «موضوعات ابن الجوزي».

٣ - والرَّضِيُّ الصاغاني اللغوي، له رسالتان في الموضوعات[١].

٤ - والجُوزقانيُّ مؤلِّف كتاب «الأَباطيل».

٥ - والشيخُ ابن تيمية الحرَّاني مؤلف «منهاج السنة».

٦ - والمجدُ اللغوي مؤلِّف «القاموس» و «سِفْر السعادة»، وأمثالُهم، فلهم تعنُّتٌ في جرح الأَحاديث، فيبادرون إلى الحكم بوضع الحديث أو ضعفه بوجود قَدْح ولو يسيراً في راويه، أو لمخالفته لحديث آخر، فكم من حديث قويّ حكموا عليه بالوضع أو الضعف، وكم من حديث ضعيفٍ بضعف يسير حكموا عليه بقوة الجرح، فالواجب على العالم أن لا يبادر إلى قبول أقوالهم بدون تنقيح أحكامهم. كذا في «الرفع والتكميل»[٢].

قلت: ومن النُّقَّاد من له تعنُّتٌ في جرح أهل بعضِ البلاد، أو بعضِ المذاهب خاصة دون الكل:

١ - كالجُوزجاني[٣]، فإن له تعنتاً في جرح الكوفيين خاصة.

---

(١) هذا النص عن (الرضي الصاغاني) لم يكن في الأصل، وزدته من «الرفع والتكميل» المنقولِ عنه هذا المقطع بكامله.
(٢) ص ١٩٤ - ٢٠٠.
(٣) استوفيتُ ترجمة (الجوزجاني) وشرحَ تعصبه على الكوفيين فيما علّقته على «الرفع والتكميل» للكنوي ص ١٨٩ - ١٩٠. فارجع إليه.

قال الحافظ في «تهذيب التهذيب»[١] : الجوزجاني لا عبرة بحطِّه على الكوفيين .[٢] اهـ .

٢ - وكالذهبي فإنه لتقشفه وغاية وَرَعِه مُسرِفٌ في جرح الصوفية والأشاعرة جداً[٣] . قال التاج السبكي في «طبقات الشافعية»[٤] : هذا

---

(١) ١ : ٩٣ .

(٢) وقال الحافظ في ديباجة «اللسان» ١ : ١٦ : وممن ينبغي أن يُتوقّف في قبولِ قولِه في الجرح : من كان بينه وبين من جَرّحه عداوة سببُها الاختلاف في الاعتقاد ، فإن الحاذق إذا تأمّل ثَلْبَ أبي إسحاق الجوزجاني لأهل الكوفة رأى العَجَب ! وذلك لشِدّة انحرافه في النَّصْب وشُهرةِ أهلها بالتشيع ، فتراه لا يتوقف في جرح من ذَكَرَ منهم بلسان ذلقة وعبارة طلقة .

ويَلتَحقُ بذلك ما يكون سببه المنافسة في المراتب فكثيراً ما يقع بين العصريين الاختلافُ والتباين لهذا وغيره . فكلٌّ هذا ينبغي أن يُتأنّى فيه ويتأمل . اهـ .

قلت : وقد جَرّح أكثرُ المحدثين أصحابَ أبي حنيفة لظنهم بأنهم يُقدّمون الرأي على الحديث ، مع أنه فِرية عليهم بلا مِرية ، فلا يُقبل فيهم الجرح من المحدثين إلا بعد التأني والتأمل فيه . (ش) .

(٣) أشرتُ إلى مواطن تعنّتِه على الصوفية والأشاعرة فيما علّقتُه على «الرفع والتكميل» ص ١٩٠ - ١٩٤ ، فانظره .

(٤) ١ : ١٩٠ . وقد تعرّض التاج السبكي لشيخه الإمام الذهبي رحمه الله تعالى في مواطن كثيرة من «طبقات الشافعية» . وإليك الإشارة إليها ١ : ١٩٠ - ١٩٢ و ١٩٧ - ١٩٩ . و ٢ : ٢٤٨ - ٢٤٩ ، و ٣ : ٢٥٨ - ٢٥٩ و ٢٦١ ، و ٤ : ٢٣٩ . و ٥ : ٣٦ . وفي ترجمة الإمام

شيخنا الذهبي له علم وديانة ، وعنده على أهل السنة تحمُّلٌ مفرط ، فلا يجوز أن يُعتَمَدَ عليه ، وهو شيخُنا ومعلِّمُنا ، غير أن الحق أحقٌّ بالاتباع ، وقد وَصَلَ من التعصب المفرط إلى حد يُستحيى منه . اهـ .

٣ ـ وكالدار قطني[١] وأمثاله من متأخري أهل الحديث ، فإن لهم تعنتاً في أبي حنيفة وأصحابه كما لا يخفى على من طالع كتبهم .

قال العلامة بحر العلوم في «فواتح الرحموت»[٢] : لا بد للمزكِّي أن يكون عدلاً عارفاً بأسباب الجرح والتعديل ، وأن يكون منصفاً ناصحاً ، لا أن يكون متعصباً ومُعجَباً بنفسه ، فإنه لا اعتداد بقول المتعصب ، كما قَدَح الدار قطني في الإمام أبي حنيفة بأنه ضعيفٌ في الحديث . وأيُّ شناعة فوق هذا ؟ إلى أن قال : والحقُّ أن الأقوال التي صدَرَتْ عنهم في حق هذا الإمام الهُمام ، كلُّها صدرت من التعصب ، لا تَستحقُّ أن يُلتفَت إليها ، ولا ينطفىءُ نورُ الله بأفواههم ، فاحفظه .

٤ ـ وكالخطيب البغدادي صاحب «تاريخ بغداد»[٣] قال مؤلف

الذهبي نفسه (محمد بن أحمد) ٥ : ٢١٧ ولكنه وقع منه في كثير مما قاله مبالغة وشطط في حق الذهبي . فضلاً عن كونه شيخَه ومعلّمه ومطوّق عنقه بالفضل ، فالاعتدالُ حِليةُ الرجال .

(١) قف على نماذج من تعصّب الدار قطني ، وعلى ذكر من انتقد تعصبه من العلماء في «الرفع والتكميل» وما علّقتُه عليه في ص٥٤ و٥٥ و٦٣.

(٢) ٢ : ١٥٤ .

(٣) لفظ (وكالخطيب ...) إلى هنا زيادة مني على الأصل. وانظر كلامَ

« تنوير الصحيفة »[١] : لا تغتر بكلام الخطيب ، فإن عنده العصبية الزائدة على جماعة من العلماء كأبي حنيفة وأحمد وبعضِ أصحابه ، وتحامَلَ عليهم بكل وجه ، وصنَّف فيه بعضُهم « السهم المصيب في كَبِد الخطيب » .

٥ ـ وأما ابن الجوزي فقد تابع الخطيب . اهـ[٢] . كذا في « الرفع والتكميل »[٣] .

قلت : واتِّباعُ ابن الجوزي للخطيب عجيب ! فقد نقل السَّرُوجي[٤]

العلماء في تعصّب الخطيب على أبي حنيفة وغيره ، وذِكرِ من ألّف في الردّ عليه في « الرفع والتكميل » وما علّقته عليه في ص ٦٢ ـ ٦٣ و ٢٧٥ .

(١) هو الإمام المتفنِّن المتقِن الشيخ يوسف بن حسن بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي المتوفى سنة ٩٠٩ . وكتابه هذا في مجلّد كبير .

(٢) وقد عجِبَ سبطُ ابن الجوزي من جده إذ تابع الخطيب ، فقال في « مرآة الزمان » : وليس العَجَبُ من الخطيب ، فإنه طعن في جماعة من العلماء ، وإنما العَجَبُ من الجد كيف سَلَكَ أسلوبه وجاء بما هو أعظم ! انتهى . من « الرفع والتكميل » ص ٦٣ .

(٣) ملخصاً من ص ١٨٩ ـ ١٩٤ و ٥٤ ـ ٦٣ .

(٤) هو أبو العباس قاضي القضاة بمصر : أحمد بن إبراهيم بن عبد الغني ابن أبي إسحاق السَّرُوجي الحنفي ، ولد سنة ٦٣٩ ، وتوفي سنة ٧٢٠ بالقاهرة ، ونِسبتُه (السَّرُوجي) بفتح السين وضم الراء إلى (سَرُوج) مدينة بنواحي حرّان من بلاد جزيرة ابن عُمَر شِماليّ الموصل . كان

عن ابن الجوزي (أنه قال) : والخطيبُ لا ينبغي أن يُقبَل جرحُه ولا تعديلُه ، لأنَّ قولَه ونقْلَه يدل على قلَّةِ دين ، كذا قال العيني في « البناية »[١] .

وقال التاج السُّبْكي في « طبقات الشافعية »[٢] : الحذَرَ الحذَرَ أن تفهم أن قاعدتهم (الجرحُ مقدم على التعديل) على إطلاقها ، بل الصواب أن من ثبتَتْ إمامتُه وعدالتُه ، وكثُرَ مادحوه وندَرَ جارحوه ، وكانت هناك قرينةٌ دالَّةٌ على سبب جَرْحه من تعصُّبٍ مذهبي أو غيرِه لم يُلتَفَت إلى جرحه . اهـ .

وفيه أيضاً[٣] : قد عرَّفناك أن الجارح لا يُقبَل منه الجرح وإن فسَّره في حقٍّ من غلبَتْ طاعاتُه على معاصِيه ، ومادحوه على ذامِّيه ، ومزكُّوه على جارحيه ، إذا كانت هناك قرينةٌ يَشهد العقل بأن مثلها حامل على الوقيعة في الذي جرحه ، مِن تعصبٍ مذهبي أو منافسة دنيوية ، كما يكون بين النظراء ، أو غيرِ ذلك ، فلا يُلتفَت لكلام الثوريِّ وغيرِه في (أبي حنيفة) ،

إماماً فاضلاً رأساً في الفقه والأصول ، شيخاً في المعقول والمنقول . صنّف التصانيف المقبولة ، منها : شرح الهداية سمّاه الغاية ، واشتهر بغاية السَّرُوجي لم يكمله . والفتاوى السَّرُوجية ، وكتاب أدب القضاء ، وغيرها . ترجم له القرشي في « الجواهر المضية » ١ : ٥٣ واللكنوي في « الفوائد البهية » ص ١٣ .

(١) ١ : ٦٢٨ .

(٢) ١ : ١٨٨ .

(٣) أي في « طبقات الشافعية » ١ : ١٩٠

وابنِ أبي ذئب وغيرِه في (مالك) ، وابنِ مَعين في (الشافعي) ، والنسائيِّ في (أحمد بنِ صالح المصري) ونحوه .

ولو أطلقنا تقديمَ الجرح لما سَلِمَ لنا أحَدٌ من الأئمة ، إذ ما من إمام إلا وقد طَعَنَ فيه طاعنون ، وهلك فيه هالكون . اهـ[١] .

وقال الذهبي في « تذكرة الحفاظ »[٢] في ترجمة (الحافظ أبي نُعَيم) : كلامُ ابن مَنْدَهْ في أبي نُعَيم فظيع لا أُحبُّ حكايته ، ولا أقبلُ قولَ كلٍّ منهما في الآخَر ، بل هما عندي مقبولان . - إلى أن قال - : كلامُ الأقرانِ بعضِهم في بعض لا يُعبأُ به ، لا سيما إذا لاح لك أنه لعداوة ، أو لمذهب ، أو لحسد . وما ينجو منه إلا من عصمه الله ، وما علمتُ أن عصراً من الأعصار سَلِمَ أهلُه من ذلك سوى الأنبياءِ والصديقين ، ولو شئتُ لسَردتُ من ذلك كراريس . انتهى[٣] .

---

(١) هذه الجملة وسابقتها من كلام التاج السبكي جاءتا في كلمة ضافية له في « طبقات الشافعية » ١ : ١٨٦ - ١٩٩ ، سمّاها (قاعدة في الجرح والتعديل) وأتبعها (قاعدة في المؤرخين). نشرتُهما في رسالة مستقلة سنة ١٣٨٩ هـ وألحقتهما بآخر « الرفع والتكميل » للكنوي من طبعته الثانية ، فانظرهما ففيهما فوائد جمة . وانظر ص ٢٧٠ - ٢٧٣ من « الرفع والتكميل » أيضاً لهذا المعنى أيضاً .

(٢) هذا سهو من شيخنا المؤلّف سلّمه الله . فإن الذهبي قال هذا في « الميزان » في ترجمة أبي نعيم (أحمد بن عبد الله) ١ : ١١١ . وكذلك هو سياق اللكنوي في « الرفع والتكميل » ص ٢٦٧ الذي نقل عنه المؤلف .

(٣) من « الرفع والتكميل » ص ٢٦٧ - ٢٧٠ .

وبالجملة إذا صدَرَ الجرحُ من تعصب أو عداوة أو منافرة أو نحوِ ذلك فهو جرح مردود ، وكذا جرْحُ الأقران بعضهم في بعض إذا كان بغير حجة وبرهان ، وكان مبنياً على التعصب والمنافرة ، فإن لم يكن هذا ولا ذاك فهو مقبول فافهم .

الأوصاف المشروطة في الراوي لقبول روايته ، وذكرُ العوارض التي لا تضر

٥ ـ أجمع الجماهير من أئمة الحديث والفقه على أنه يُشتَرَطُ في الراوي أن يكون عدلاً ضابطاً لما يرويه ، بأن يكون مُسلماً بالغاً عاقلاً سليماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة ، متيقظاً غير مغفَّل ، حافظاً إن حدَّث من حفظه ، ضابطاً لكتابه من التبديل والتغيير إن حدَّث منه[١] ، عالماً بما يُحيل المعنى إن روَى به . كذا في «تدريب الراوي»[٢] . فلا

(١) قلت : ولقد تبارى الأئمة المحدثون في ضِبط الكتاب والمحافظة عليه من أن يُدخَل عليه تغيير أو تبديل ، إلى أن ضُرِب ببعضهم المثلُ في ذلك . قال الحافظ الذهبي في «تذكرة الحفاظ» في ترجمة (ابن دِيزِيل) ٢ : ٦٠٨ ـ ٦٠٩ «هو الحافظ الرحّال أبو إسحاق إبراهيم ابن الحُسَين الكسائي الهَمَذاني ، المتوفى سنة ٢٨١ رحمه الله تعالى . كان يُضرَبُ بضبط كتابه المثل . قال صالح بن أحمد محدّث هَمَذان : سمعتُ علي بن قيس يقول : الإسنادُ الذي يأتي به ابنُ دِيزيل ، لو كان فيه أن لا يؤكل الخبز ، لوَجَبَ تركُه ، لصحة إسناده . وقيل : إنه سَمِعَ خبرَ أبي جَمْرة عن ابن عباس من عفان بن مسلم البصري أربعَ مئةِ مرة » . انتهى متمماً ما وقع فيه من سقط .

(٢) ص ١٩٧ .

يُقبَلُ خبرُ كافرٍ ومجنونٍ وصبيٍّ ومعتوهٍ ومغفَّلٍ وفاسقٍ . والمرادُ بالضبط أن يكون حفظهُ لما يسمعه أرجحَ من عدم حفظه ، وذكرُه له أرجحَ من سهوه . كذا في «أصول الآمِدي»[١] . فلا يَضرُّه طروءُ النسيان والسهو والوَهَم أحياناً ، فإن هذا لا يخلو منه أحد كما في الحديث «إنما أنا بَشرٌ أنْسَى كَما تَنْسَون»[٢] .

وفي «اللسان»[٣] وقال ابن المبارك : من ذا سَلِمَ من الوَهَم ؟ وقال ابنُ معين : لست أعجَبُ ممن يُحدِّث فيُخطىء . وإنما أعجب ممن يحدِّث فيصيب . قلتُ : وهذا أيضاً مما ينبغي أن يُتوقَّفَ فيه ، فإذا جُرِحَ الرجلُ بكونه أخطأ في حديث ، أو وهِمَ ، أو تفرَّد ، لا يكون ذلك جرحاً مستقراً ، ولا يُرَدُّ به حديثُه . اهـ .

والمرادُ بالسلامة من أسباب الفسق : أن لا يكون مرتكباً لكبيرة ، مصراً على الصغيرة ، وتفصيلُ ذلك في المطولات[٤] .

---

(١) هو «الإحكام في أصول الأحكام» ٢ : ١٠٦ .

(٢) رواه عن ابن مسعود: البخاري ١ : ٤٢٢ . ومسلم٥ : ٦١ — ٦٢ ، وابن ماجه ١ : ٣٨٠ . وتمام الحديث عند الشيخين : «فإذا نسيتُ فذكروني ...» .

(٣) أي «لسان الميزان» للحافظ ابن حجر ١ : ١٧ — ١٨ .

(٤) هذه الجملة من قوله (والمراد ...) إلى هنا كانت في الأصل في آخر المقطع — ٥ — فقدّمتها إلى هنا لوثيق الارتباط بما سبقها . واعتماداً على الإذن من شيخنا المؤلف حفظه الله تعالى ورعاه .

بيان ما لا يكون جرحاً في الراوي

٦ - إنما يُعتَبَرُ الجرحُ إذا كان في أحد الشروط المذكورة دون ما سواها، فلا يكون الإرسالُ والتدليسُ والاشتغالُ بالفقه، والدُّخولُ في عمل السلطان إذا كان جائزاً شرعاً، والركوبُ على الخيل، وركضُ الدواب، وكثرةُ الكلام المباح، وتقليلُ الرواية وقلةُ الشيوخ وقلةُ الرِّحْلة وأمثالُها: جرحاً، فإنها لا تضر بعدالةِ الراوي وضبطِه، وقد صَرَّح بذلك الأُصوليون من أصحابنا والمحققون من المحدثين منا ومن غيرنا. والبسط في المطولات.

قال الآمِدي في «الإحكام»[١]: وليس من الجرح تركُ الحكم بشهادته، لجواز أن يكون ذلك بسببٍ غيرِ الجرح، ولا الشهادةُ بالزنا وكلٌّ ما يوجب الحدَّ على المشهود عليه إذا لم يَكمُلْ نصابُ الشهادة، لأنه لم يأْت بصريح القذف وإنما جاء ذلك مجيء الشهادة، ولا بما يَسوغُ فيه الاجتهادُ وقد قال به بعضُ الأئمة المجتهدين كاللَّعب بالشِطرنج وشُرب النبيذ ونحوِه، ولا بالتدليس لأنه ليس من الكذب وإنما هو من المعاريضِ المُغنِية عن الكذب. اهـ.

وفي «المنار» وشرحه «نور الأنوار»[٢]: والطعنُ المبهَمُ من أئمة الحديث لا يَجرحُ الراوي عندنا، بأن يقول: هذا الحديثُ مجروح أو منكر ونحوَهما، إلا إذا وقع مفسَّراً بما هو جَرْحٌ متفقٌ عليه الكلُّ

---

(١) ٢ : ١٢٧ .

(٢) ص ١٩٢ .

لا مختلَفٌ فيه ، بحيث يكون جَرحاً عند بعض دون بعض ، ومع ذلك يكون صادراً ممن اشتَهَر بالنصيحة دون التعصب . حتى لا يُقبَل الطعنُ بالتدليسِ والإرسالِ وركضِ الدابة والمزاح وحداثةِ السن وعدمِ الاعتياد بالرواية واستكثار مسائل الفقه . اهـ .

وقال الحافظ في «مقدمة الفتح»[1] : القسمُ الثاني فيمن ضُعِّفَ بأمرٍ مردود ، كالتحامل أو التعنتِ ، أو عدمِ الاعتماد على المضعِّفِ لكونه من غير أهل النقد ، أو لكونهِ قليلَ الخبرة بحديث من تَكلَّم فيه أو بحالِه[2] ، أو لتأخرِ عصره ونحو ذلك ، ويلتحقُ به من تُكُلِّم فيه بأمر

---

(١) ص ٤٦١ و ٢ : ١٨٠ .

(٢) وقع في الأصل : (ولكونه قليل الخبرة ...) . وهكذا وقع في طبعتي «هدي الساري» البولاقية والمنيرية . والتصحيح المثبت هو من مخطوطة «هدي الساري» المحفوظة في مكتبة الرياض السعودية — وهي مكتبة عامة في مدينة الرياض — تحت الرقم ٨٦/١٢ حديث ، وكُتب عليها غلطاً : «الكوكب الساري مقدمة فتح الباري» . وهي نسخة كُتبت في حياة المؤلف الحافظ ابن حجر ، في ٦٢٠ ورقة بالقطع الصغير جداً ، وقُرئت عليه . وعليها خطّه . وجاء في آخرها ما يلي :

«تمت مقدمة شرح البخاري ، جمع الشيخ الإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي العسقلاني . مَدّ الله تعالى في عمره ونفَعَ به» . ثم يلي ذلك :

«هذه المقدمة بخط الإمام العلامة أبي حنيفة زمانه . ونادرة وقته وأوانه . سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن فارس ، شيخ الحنفية المشهور بقارىء «الهداية» . تغمّده الله تعالى ومؤلّفَها بالرحمة

لا يَقدحُ في جميعِ حديثه ، كمن ضُعِّف في بعض شيوخه دون بعض ، وكذا من اختَلَط أو تغيَّر حفظُه ، أو كان ضابطاً لكتابه دون الضبط لحفظه ، فإنَّ جميع هؤلاء لا يَجْمُلُ إطلاقُ الضعف عليهم بل الصوابُ في أمرهم التفصيل . اه .

حكم إنكار الراوي لروايته

٧ ـ المرويُّ عنه إذا أنكَر الرواية ، فإن كان إنكارَ جاحدٍ بأن يقول : كذبتَ عليَّ وما رويتُ لك هذا ، يَسقطُ العمل بالحديث اتفاقاً ، وإن كان إنكارَ متوقف بأن قال : لا أذكر أني رويتُ لك هذا الحديث أو لا أعرفه ، فعند أبي يوسف والكرخي وأحمد بن حنبل يَسقط العمل به ، وعند محمد والشافعي ومالك لا يَسقط . كذا في « المنار » و « نور الأنوار » مع حاشيته[1] .

والرضوان وجميع المسلمين . وقُوبلت على مؤلفها شيخ الإسلام أبي الفضل ابن حجر ، وعليها تخاريج كثيرة بخطه رحمه الله ورحم علماء المسلمين » . انتهى .

وقد توفي قارىء « الهداية » سنة ٨٢٩ . وفرَغَ ابن حجر من تأليف « المقدمة » سنة ٨١٣ ، كما في ترجمته في « الضوء اللامع » لتلميذه السخاوي . فالنسخة قديمة موثّقة ، وقد قابلتُ بها بعض المواضع بالطبعة البولاقية ، فرأيتهما متوافقتين تمام الموافقة ، حتى في المواضع التي رأيت عليها تعليقات ملحقة بموضعها من أصل النسخة . وقد يكون فيها مزايا زائدة على أصل المطبوعة ، تتبدّى عند المقابلة التامة بها . والله أعلم .

(١) ص ١٩٩ .

حكم عمل الراوي بخلاف روايته

٨ - عملُ الراوي بخلاف روايته بعد الرواية مما هو خلاف بيقين: يُسقِطُ العملَ به عندنا، وأما إذا كان قبل الرواية، أو لم يُعرَف تاريخه فليس ذلك بجرح. كذا في «المنار» وشرحه[١]. وتعيينُ الراوي بعضَ محتمَلاتِه بأن كان مشترَكاً فعمِلَ بتأويلٍ منه، لا يَمنع العملَ به بتأويلٍ آخر. كذا فيه أيضاً[٢]. وامتناعُ الراوي عن العمل بروايته مثلُ العملِ بخلافه. صرَّح به في «المنار» أيضاً.

حكم عمل الصحابي بخلاف الحديث

٩ - عمَلُ الصحابة أو صحابي بخلاف الحديث يُوجبُ الطعنَ فيه إذا كان الحديثُ ظاهراً لا يَحتمل الخَفَاء عليهم أو عليه، وإذا كان يَحتمل الخفاء فلا يوجب ذلك جَرْحاً فيه. كذا في «المنار» وشرحه[٣]. وكذا عملُهم بمقتضى حديثٍ دليلٌ على صحته كما قال الشافعي رحمه الله في المرسَل إذا عضده قولُ صحابي: يُحتَجُّ به فكذا عمَلُه. وقد ذكرناه فيما مضى[٤].

بيان الجهالة الضارَّة والجهالة غير الضارَّة في الراوي

١٠ - جهالةُ الصحاني لا تضر صحة الحديث، فإنهم كُلَّهم عدول،

---

(١) ص ١٩٠ .

(٢) ص ١٩١ .

(٣) ص ١٩١ .

(٤) في ص ١٣٩ .

فلا يُحتاج إلى رفع الجهالة عنهم بتعدد الرواة، كذا في «تدريب الراوي»[١]. وقال الآمدي في «الإحكام»[٢]: اتفق الجمهور من الأئمة على عدالة الصحابة (مطلقاً) اهـ.

وأما جهالةُ غير الصحابي فعلى ضربين: إما أن يكون مُبهَماً أو غيرَ مبهم:

فالمبهمُ اختُلِفَ في قبول حديثه، والذي ينبغي أن يكون مذهبَنا[٣] قبولُه وإن أُبهِم بغير لفظ التعديل[٤]، ولكن بمثل الشرط الذي اعتبرناه في المرسَل، كذا في «قفو الأثر»[٥]. وهو أن يكون من القرون الثلاثة دون ما عداها.

وغيرُ المبهم إما أن يكون مجهولَ العينِ والحالِ جميعاً، وسيأتي حكمه[٦]، أو يكون مجهولَ الحال فقط مع كونه معروف العين، أو يكون عدلَ الظاهر خفيَّ الباطن ويقال له: المستور عندهم، فمذهبُ الشافعي وأحمد بن حنبل وأكثرِ أهل العلم أن مجهول الحال غيرُ مقبول الرواية، بل لا بد من خِبرةٍ باطنة بحاله. وقال أبو حنيفة وأتباعه:

(١) ص ٢١١ .
(٢) ٢ : ١٢٨ .
(٣) يعني الحنفية .
(٤) الإبهام بلفظ التعديل كقوله: حدثني الثقة. والإبهام بغير لفظ التعديل كقوله: أخبرني شيخ، أو بعضهم، أو فلان، أو ابن فلان، ولا يسميه باسمه.
(٥) ص ٢٠ ملخصاً .
(٦) في ص ٢٠٦ .

يُكتَفَى في قبول الرواية بظهور الإسلام والسلامةِ عن الفسق ظاهراً . كذا في «أُصول الآمِدي»(١) .

وفي «قُرَّة العين في ضبط أسماء رجال الصحيحين»(٢) : لا يُقبلُ مجهول الحال ، وهو على ثلاثة أَقسام :

أَحدُها : مجهول العدالة ظاهراً وباطناً ، فلا يُقبَل عند الجمهور .

ثانيها : مجهول العدالة باطناً لا ظاهراً ، وهو المستور ، والمختارُ قبوله ، وقَطَعَ به سُلَيم الرازي ، وعليه العملُ في أكثر كتب الحديث المشهورة فيمن تقادم عهدُهم وتعذَّرت معرفتُهم .

ثالثها : مجهول العين وهو كل من لم يعرفه العلماءُ ولم يُعرف حديثُه إلا من جهة راوٍ واحدٍ . اهـ .

وفي مقدمة «مسند الإمام الأَعظم» لبعض الفضلاء(٣) : قال القسطلاني في «الإرشاد» : وقَبِلَ المستورَ قومٌ ورجَّحه ابنُ الصلاح . وقال ابن حجر في «شرح النخبة» : وقد قَبِلَ روايتَه جماعةٌ بغير قيد . ونقَلَ عن علي القاري(٤) أنه قال : واختار هذا القولَ ابنُ حِبَّان تبعاً للإمام الأَعظم . إذ العدل

---

(١) ٢ : ١١٠ .

(٢) لعبد الغني البحراني ص ٨ .

(٣) هو العلامة المحقق المحدث محمد حسن السنبهلي المتقدم ذكره تعليقاً في ص ١٠٩ . والنص المشار إليه هنا هو في مقدمة كتابه العظيم «تنسيق النظام في مسند الإمام» ص ٦٨ .

(٤) وهو في كتابه «شَرح شَرحِ النخبة» ص ١٥٤ .

عنده من لا يُعرَف فيه الجرح . قال[١] : والناسُ في أحوالهم على الصلاح والعدالة ، حتى يتبين منهم ما يوجب الجرح ، ولم يُكلَّف الناسُ ما غاب عنهم وإنما كُلِّفوا الحكم بالظاهر . اهـ .

وقال في «تدريب الراوي»[٢] : وروايةُ المستور وهو عدلُ الظاهر مجهولُ العدالة باطناً : يَحتجُّ بها بعضُ من رَدَّ الأوَّل[٣] ، وهو قول بعض الشافعيين . قال الشيخ ابن الصلاح : ويُشبِهُ أن يكون العمل على هذا في كثير من كتب الحديث ، في جماعة من الرواة تقادَمَ العهدُ بهم وتعذَّرت خِبرتُهم باطناً ، وكذا صحَّحه المصنِّف في «شرح المهذب» . اهـ .

وقال الذهبي في «الميزان» في ترجمة مالك المصري[٤] : قال ابن القطان : هو ممن لم تَثبت عدالتُه . يريد أنه ما نَصَّ أحد على أنه ثقة . وفي رواة «الصحيحين» عدَدٌ كثير ما علمنا أنَّ أحداً نَصَّ على توثيقهم . والجمهورُ على أنَّ من كان من المشايخ قد رَوى عنه جماعة ، لم يأْت بما يُنكَرُ عليه : أنَّ حديثه صحيح . اهـ .

وفي «فتح المغيث» للسخاوي[٥] نقلاً عن الحافظ ابن حجر ما نصه : وإذا لم يكن في الراوي المجهولِ الحال جرحٌ ولا تعديل ، وكان كلٌّ من

---

(١) أي ابن حبان . (٢) ص ٢١٠ .

(٣) المراد بالأول روايةُ مجهول العدالة ظاهراً وباطناً ، وهو الذي خلا عن التوثيق وجرّحه بعضُهم جرحاً مبهماً . وقد ذكرنا حكمه فيما سبق في ص ١٧٣ (ش) .

(٤) هو مالك بن الخير الزبّادي المصري وهو في « الميزان » ٣ : ٤٢٦ .

(٥) ص ١٤ .

شيخه والراوي عنه ثقة، ولم يأْت بحديث منكَر، فهو ثقة عنده (أي ابن حبان)[١]. وفي «كتاب الثقات» كثير ممن هذا حاله، ولأَجل ذلك ربما اعتَرض عليه في جعلِهم ثقاتٍ من لم يَعرف اصطلاحه، ولا اعتراض عليه فإنه لا يُشاحُّ[٢] في ذلك. اهـ.[٣] وذكَر مثلَه في «تدريب الراوي»[٤].

ولعلك علمتَ بهذا موافقةَ كثير من المحدثين لأَبي حنيفة في قبول رواية المستور، فتنبه له.

ومدارُ جهالةِ العين ومعرفتِها عند المحدثين على الرواة عنه، فمن رَوى عنه واحد فقط فهو مجهول العين عندهم، ومن رَوى عنه عدلان صار معروفاً وارتفَعَتْ جهالةُ عينه كما في «تدريب الراوي»[٥]. وعندنا على كثرةِ الرواية وقِلَّتِها كما سيأْتي[٦]:

ثم اعلم أن مجهول العين وهو الذي رَوى عنه واحد، ليس بمردود الرواية عند المحدثين اتفاقاً بل فيه اختلاف، فقيل: لا يُقبل مطلقاً، وقيل: يقبل مطلقاً، وهو قول من لا يشترط في الراوي مزيداً على الإسلام، وقيل: إن تفرَّد بالرواية عنه من لا يروي إلا عن عدل – كابن مهدي ويحيى بن سعيد – قُبِلَ وإلا فلا، وقيل: إن كان مشهوراً في

---

(١) وتقدم ذكر هذا في فاتحة الكتاب ص ٢١.

(٢) وقع في «فتح المغيث» (لا يشاحح) وفي «الرفع والتكميل». (لا تشاحح). أي بالفك فيهما، ووجهُ العربية الإدغام كما أثبته.

(٣) من الرفع والتكميل ص ٢٠٨.

(٤) ص ٥٣.

(٥) ص ٢١١.

(٦) قريباً في ص ٢٠٧.

غير العلم بالزهد أو النجدة قُبِلَ وإلا فلا ، واختاره ابن عبد البر ، وقيل : إن زكَّاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع رواية واحدٍ عنه قُبِلَ وإلا فلا ، واختاره أبو الحسن بن القطان ، وصحَّحه شيخ الإسلام – أي الحافظ ابن حجر – كذا في «تدريب الراوي»[١] .

وأما عندنا فوَحْدَةُ الراوي عنه ليس بجرح ، صرَّح به في «مسلَّم الثبوت» وشرحه «فواتح الرحموت»[٢] .

والمجهولُ – أي مجهولُ العين – عندنا هو من لم يُعرَف إلا بحديث أو حديثين وجُهِلَتْ عدالتُه ، سواءٌ انفرد بالرواية عنه واحد أم روى عنه اثنان فصاعداً ، فحكمُه أن هذا المجهول إن كان صحابياً فلا يضر جهالته كما مرَّ[٣] ، وإن كان غيرَه : فإما أن يظهر حديثه في القرن الثاني أو لا ، فإن لم يظهر جاز العمل به في الثالث لا بعده ، وإن ظهر فإن شَهد له السلفُ بصحة الحديث أو سكتوا عن الطعن فيه قُبِل ، أو رَدُّوه رُدَّ ، أو قَبِلَهُ البعض وردَّه البعض مع نقل الثقات عنه ، فإن وافق حديثُه قياساً مَّا قُبِلَ وإلا رُدَّ . كذا في «قفو الأثر»[٤] – مع تغيير يسير في التعبير – .

وإذا كان – الراوي – معروف الرواية والعدالة قُبِلَ مطلقاً : سواءٌ عُرِفَ بالفقه أو لا ، وسواءٌ وافق حديثُه قياساً مَّا أو لا ، وسواءٌ رَوى عنه

---

(١) ص ٢١٠ – ٢١١ .
(٢) ٢ : ١٤٩ .
(٣) أول هذا المقطع ص ٢٠٢ .
(٤) ص ٢٠ .

واحد أو اثنان فصاعداً ، والتفرقةُ بين المعروف بالفقه والمعروف بالعدالة مذهبُ عيسى بن أبان ، وأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقهُ الراوي شرطاً لتقدم الحديث على القياس ، بل خبرُ كل عدل مقدَّم على القياس إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة . كذا في « نور الأنوار »[١] .

واختلفت كلمةُ أصحابنا في المستور ، فيُعلَم من كلام الآمِدي وعلي القاري – المذكور سابقاً[٢] – قبولُه عندنا مطلقاً . وقال في « قفو الأثر »[٣] وأما المستور وهو عندنا من كان عدلاً في الظاهر[٤] ولم تُعرف عدالته في الباطن ، سواءٌ انفرد بالرواية عنه واحد أم روى عنه اثنان فصاعداً ، فحكمُ حديثه الانقطاعُ الباطنُ وعدمُ القبول إلا في الصدر الأول . اهـ . أي القرون الثلاثة المشهود لها بالخير ، كما صرَّح به في باب الانقطاع[٥] .

ونَقَلَه[٦] في مقدمة « مسند الإمام »[٧] عن القاري أيضاً حيث قال : والثامن عشر ما نُقِلَ عنه[٨] ، وحاصلُ الخلاف[٩] أن المستور من الصحابة

(١) ص ١٨٠ .
(٢) في ص ٢٠٣ وص ٢٠٤ .
(٣) ص ٢٠ .
(٤) بأن لم يجرحه أحد جرحاً مفسّراً . (ش) .
(٥) أي في « قفو الأثر » في ص ١٥ .
(٦) أي العلامةُ السنبهلي في « تنسيق النظام في مسند الإمام » .
(٧) ص ٦٨ .
(٨) أي عن الإمام أبي حنيفة .
(٩) أي بين أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد في (المستور) كما في

والتابعين وأتباعهم يُقبل . بشهادته ﷺ لهم بقوله « خيرُ القرون قَرْني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم »(١) . وغيرهم لا يُقبل إلا بتوثيق ، وهو تفصيل حسن . اهـ .

والذي ظهر لي من كلام فقهائنا أن المراد بقبول رواية المستور من غير الصحابة عندهم هو : جَوَازُ العمل بها دون الوجوب ، وكذا مجهول العين من غيرهم ، والله أعلم .

فائدة

ومن عُرِفَتْ عينه وعدالته ، وجُهِلَ اسمُه ونسبُه احتُجَّ به (اتفاقاً) ، وفي « الصحيحين » من ذلك كثير . وإذا قال : أخبرني فلان أو فلان ، على الشك وهما عَدْلان احتُجَّ به ، فإن جُهِلَ عدالة أحدهما أو قال : فلان

« شرح شرح النخبة » لعلي القاري ص ١٥٥ .

(١) هو في « الصحيحين » بنحو هذا اللفظ عن عبد الله بن مسعود مرفوعاً : — واللفظ للبخاري — « خيرُ الناسِ قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يجيء أقوام تسبق شهادةُ أحدهم يمينَه ، ويمينُه شهادته » . رواه البخاري في (كتاب الشهادات) ٥ : ١٩١ ، ومسلم في (فضائل الصحابة) ١٦ : ٨١ .

وانظر طائفة من الأحاديث في خيرية القرون الثلاثة في « مجمع الزوائد » للهيثمي ١٠ : ١٨ — ٢١ .

أو غيرُه ، ولم يُسمه لم يُحتجَّ به ، لاحتمال أن يكون المخبِرُ المجهولَ . كذا في «تدريب الراوي»[(١)] .

قلت : ويجري في مجهول العدالة اختلافُنا الذي ذكرناه[(٢)] .

ثبوت العدالة بالاستفاضة والشهرة وذكرُ من اشتهرت عدالتهم من الأئمة

١١ ـ تَثبُتُ العدالةُ بالاستفاضة والشهرة (أيضاً) ، فمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم من أهل الحديث أو غيرهم ، وشاع الثناءُ عليه بها كفى فيها ـ أي في عدالته ـ ، ولا يُحتاج مع ذلك إلى معدِّل ينص عليها .

قال القاضي أبو بكر الباقلاني : الشاهد والمخبِر إنما يحتاجان إلى التزكية إذا لم يكونا مشهورَين بالعدالة والرضا ، وكان أمرهما مشكلاً ملتبِساً ، قال : والدليل على ذلك أن العلم بظهور سرهما واشتهار عدالتهما أقوى في النفوس من تعديل واحد واثنين يجوز عليهما الكذب والمحاباة . كذا في «تدريب الراوي» ملخصاً[(٣)] .

قلت : فمثلُ أبي حنيفة ومالك والسفيانَين والأوزاعي والشافعي ومحمد ابن الحسن وأبي يوسف وأحمد بن حنبل والليث وشعبة وابن المبارك ووكيع وابن معين وابن المديني ومن جرى مجراهم في نباهة الذكر

---

(١) ص ٢١٤ .

(٢) أي في أوائل هذا المقطع ص ٢٠٣ ـ ٢٠٧ .

(٣) ص ١٩٨ ـ ١٩٩ .

واستقامة الأمر لا يُسأل عن عدالتهم[١] ، وإنما يُسأل عن عدالة من خفي أمرُه ، وأما هؤلاء فقد اشتَهرت عدالتُهم عند المحدثين أو غيرهم من الفقهاء وأهل العلم .

قال الذهبي في «الميزان»[٢] : وكذا لا أذكر في كتابي من الأئمة المتبوعين في الفروع أحداً لجلالتهم في الإسلام وعظمتهم في النفوس مثل أبي حنيفة[٣] والشافعي والبخاري . اهـ .

---

(١) وقد سُئِل أحمد بن حنبل عن إسحاق بن راهويه ؟ فقال : مثلُ إسحاق يُسألُ عنه؟! وسُئل ابنُ معين عن أبي عُبَيد ؟ فقال : مثلي يُسأل عن أبي عُبَيد ؟! أبو عُبَيد يُسألُ عن الناس . من « تدريب الراوي » ص ١٩٩ .

(٢) ١ : ٢ .

(٣) وبهذا يُعلم أن ما يوجد في بعض نسخ « الميزان » من ذكر أبي حنيفة فيه ، وتضعيفه من جهة الحفظ فهو إلحاق ، لأن المؤلف نَصّ بلفظه على عدم ذكره فيه أحداً منهم ، كيف وقد ذَكَرَ الذهبي أبا حنيفة في الحفاظ في « تذكرته » ، ونَصّ في أول كتابه هذا بقوله : هذه تذكرة بأسماء معدّلي حَمَلة العلم النبوي ومن يُرجَع إلى اجتهادهم في التوثيق والتضعيف والتصحيح والتزييف . اهـ . فهذا يدل على أن أبا حنيفة عنده حافظ إمام مجتهد في الحديث معدّل حامل للعلم النبوي . (ش) .

قلت : قد أوسع الإمام اللكنوي القول جداً في الاستدلال على إلحاق ترجمة أبي حنيفة في بعض نسخ « الميزان » في كتابه « غيث الغمام على حواشي إمام الكلام » ص ١٤٦ وما بعدها ، وذكر وجوهاً كثيرة في تأييد نفيها عن « الميزان » ، نقلتُ بعضها فيما علقته على « الرفع

وتوسَّع الحافظ ابن عبد البر فيه فقال : كلُّ حامِلِ علمٍ معروفِ العناية به فهو عَدلٌ ، محمولٌ في أمره أبداً على العدالة حتى يتبين جرحه ، ووافقه على ذلك ابن الموَّاق من المتأخرين ، كذا في « تدريب الراوي »[1] .

والتكميل » ص ١٠٠ — ١٠١ .

ثم عزَّزتُ نفيَها بما ذكرته من وقوفي على النسخ المخطوطة الموثوقة الخالية من الترجمة المشار إليها ، واثنتان منها قُرئتا على المؤلف الذهبي . إحداهما ثلاث مرات . والثانية أكثر من ست مرات ، وكلها خالية من ترجمة أبي حنيفة ، وأطلتُ في ذلك بما يحسن الوقوف عليه فانظر ص ١٠١ — ١٠٤ من « الرفع والتكميل » .

ثم وقفت على تحقيق جيد في نفيها أيضاً ، للصديق العلامة الشيخ محمد عبد الرشيد النعماني الهندي حفظه الله تعالى ، في كتابه النافع الهام : « ما تمس إليه الحاجة لمن يطالع سنن ابن ماجه » ص ٤٧ . حقَّق فيه دَسَّ ترجمة أبي حنيفة على « الميزان » على وجه آخر ، غيرِ الذي ذكرتُه وذكره اللكنوي وشيخُنا المؤلف هنا . فانظره في كتابه المذكور .

ثم رأيت الأمير الصَّنْعاني يقول في « توضيح الأفكار » ٢ : ٢٧٧ « لم يُترجَم لأبي حنيفة في « الميزان » . انتهى . وكذلك لا وجود لترجمة أبي حنيفة في « الميزان » في نسخة الحافظ الضابط المتقن محدث حلب سِبط ابن العجمي ، وهو قد فرغ من نسخها سنة ٧٨٩ عن نسخة قوبلت وعليها خط المؤلف . فقد تضافرتْ الأدلة على دَسِّ ترجمة أبي حنيفة في « الميزان » ، وأنها أُلحقت في بعض النسخ بغير قلم مؤلفه الحافظ الذهبي رحمه الله تعالى .

(١) ص ١٩٩ .

ما ترتفع به جهالة العين عن الراوي

١٢ - برواية عدلين ترتفع جهالة العين عند الجمهور ولا تثبت به العدالة . وقال الدارقطني : من رَوى عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته وثبتت عدالته كذا في «التعليق الحسن»[١] نقلاً عن «فتح المغيث» للسخاوي[٢] .

وقال ابن القيم في «زاد المعاد»[٣] في حديث أبي رُكانة في التفريق بالعُنَّة ما نصه : ولا عِلة لهذا الحديث إلا رواية ابن جُريج له عن بعض بني أبي رافع ، وهو مجهول ، ولكن هو تابعي ، وابنُ جريج من الأئمة الثقات العدول ، وروايةُ العدل عن غيره تعديل له ، ما لم يُعلَم فيه جرح ، ولم يكن الكذبُ ظاهراً في التابعين[٤] . قال :ولا يُظَنُّ بابن جريج أنه حمله عن كذاب ، ولا عن غير ثقةٍ عنده ولم يُبيِّن حاله . اه .

وهذا يُشعر بارتفاع الجهالة عن الراوي برواية عدل واحد عنه إذا كان من القرون المشهود لها بالخير ، فهذا قريب من مذهب ساداتنا الحنفية فتذكَّر[٥] .

وقال الحافظ ابن حجر في «الفتح»[٦] في حديث أم سلَمَة «أفعَمْياوانِ» :

(١) للعلامة النِّيمَوي ١ : ٧٨ .
(٢) ص ١٣٧ . (٣) ٤ : ٥٧ .
(٤) يشير الشيخ ابن القيم رحمه الله تعالى بقوله : «ولم يكن الكذب ظاهراً في التابعين» إلى أنه قد يقَعُ من بعض أفراد منهم ، كما قال بعضهم في (جابر الجُعْفي) انظر ترجمته في «الميزان» وغيره .
(٥) وقد تقدم ذكره في ص ٢٠٧ .
(٦) ٩ : ٢٩٤ .

أنتما ؟ [١] إسنادُه قوي، وأكثَرُ ما عُلِّلَ به انفرادُ الزهري بالرواية عن نبهان ، وليست بعلة قادحة ، فإن من يعرفه الزهري ويصفه بأنه مكاتَبُ أُم سلَمة ، ولم يجرحه أحد لا تُرَدُّ روايته . اهـ .

قال في «تدريب الراوي» [٢] : وإذا رَوى العدل عمن سماه لم يكن تعديلاً عند الأكثرين من أهل الحديث وغيرِهم. وهو الصحيح، وقيل : هو تعديل، إذ لو عَلِمَ فيه جرحاً لذكره ولو لم يذكره لكان غاشاً في الدين ، وقيل : إن كان العدل الذي روىعنه لا يَروي إلا عن عدل كانت روايته تعديلاً ، وإلا فلا ، واختاره الأُصوليون كالآمدي وابن الحاجب وغيرهما . اهـ [٣] .

---

(١) رواه أبو داود في «سننه» في (كتاب اللباس) في (باب وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن) ٤ : ٦٣ . والترمذي في (أبواب الأدب) في باب (ما جاء في احتجاب النساء من الرجال) ١٠ : ٢٣٠ .

(٢) ص ٢٠٨ .

(٣) وإليك ذكرَ طائفة من المحدثين وُصِفوا بأنهم لا يحدثون إلا عن ثقة. قال السخاوي في « فتح المغيث » ص ١٣٤ « من كان لا يروي إلا عن ثقة إلا في النادر : الإمام أحمد . وبقِيّ بن مَخْلَد . وحَريز بن عثمان . وسليمان بن حرب ، وشعبة ، والشعبي . وعبد الرحمن بن مهدي . ومالك . ويحيى بن سعيد القطان .

وذلك في شعبة على المشهور ، فإنه كان يَتعَنَّتُ في الرجال ، ولا يروي إلا عن ثَبْت . وإلا فقد قال عاصم بن علي : سمعت شعبة يقول : لو لم أحدثكم إلا عن ثقة لم أحدثكم عن ثلاثين . وفي ذلك اعتراف منه

قلت: والأَول أَحوط. والثاني أَقوى وأَوثقُ دليلاً، ولكن ينبغي تقييده بالقرون الثلاثة. والثالث أَعدل وأَوسط، ولا حاجة إلى تقييده بقَرْن دون قرن.

وفيه أيضاً[١]: إذا قال: حدثني الثقة أو نحوُه من غير أن يسميه، لم يُكتَف به في التعديل على الصحيح حتى يسميه، وقيل: يُكتفى بذلك مطلقاً كما لو عيَّنه، لأَنه مأْمون في الحالتين معاً. اه.

قلت: إذا كان الراوي القائل: حدثني الثقة ثقةً فالذي ينبغي أن يكون مذهبُنا قبولَ مثل هذا التعديل في حق من هو من القرون الثلاثة، لأَن المجهولَ منها حجة عندنا، فالمجهول بصيغة التعديل أولى بالقبول، وأما في غيرها فلا.

بأنه يروي عن الثقة وغيره، فيُنظَر. وعلى كل حال فهو لا يروي عن متروك ولا من أُجمع على ضعفه.

وأما سفيان الثوري فكان يترخَّصُ مع سعة علمه وشدّة ورعه. ويروي عن الضعفاء. حتى قال فيه شعبة: لا تَحملوا عن الثوري إلا عمن تعرفون. فإنه لا يبالي عمن حَمَل». انتهى.

وسيأتي في (الفائدة) التالية ذكرُ جماعة آخرين ممن قيل فيهم: لا يروي إلا عن ثقة.

(١) أي في «تدريب الراوي» ص ٢٠٥ — ٢٠٦.

فـــائدة

في ذكر جماعة من الأئمة لا يروي كل منهم إلا عن ثقة[١]

١ – يحيى بن سعيد القطان . ٢ – وابن مهدي . لا يرويان إلا عن ثقة ، كما مر[٢] نقلاً عن « تدريب الراوي ». ٣ – وكذا مالك[٣] .

---

(١) أي عنده . وقد يكون ثقة عنده وعند غيره . وتقدم تعليقاً عن السخاوي في ص ٢١٤ ذكرُ طائفة من الأئمة– وفيهم غيرُ من ذُكر هنا – ممن لا يروي إلا عن ثقة . فانظرهم .

وهذا الذي قالوه : (فلان لا يروي إلا عن ثقة) إنما هو في مقام زيادة التمتين والتوثيق لمن قيل فيه . أو تمتين وتوثيق شيخه . وليس مقولاً على سبيل التتبع والاستقراء التام لشيوخه ، فذاك متعذر ، وسترى شواهده فيما يأتي . وما أحسن قولَ الحافظ السخاوي – كما سبق تعليقاً في ص ٢١٤ – « من كان لا يروي إلا عن ثقة إلا في النادر » وقولَ شيخه ابن حجر – وسيأتي تعليقاً في ص ٢١٧ – « مِثلُ أن يكون الرجل قد عُرِف من حاله أنه لا يروي إلا عن ثقة » .

ثم من التزم أن لا يروي إلا عن ثقة . قد يكون من رَوى عنه ثقةً عنده وليس ثقة عند غيره . كما سترى في (الأسلمي) ص ٢٢١ الذي رَوى عنه الشافعي رضي الله عنه . فقد كان ثقةً عنده . كذاباً عند غيره.

(٢) في ص ٢٠٦ .

(٣) لكن جاء في « تهذيب التهذيب » ٩ : ٣٠٤ و ١٠ : ٧ و ٩ « قال يحيى بن معين : كلُّ من رَوى عنه مالك فهو ثقة . إلا عبد الكريم بن أبي المُخَارِق » . وفي « نصب الراية » ٢ : ٤٥٩ « قال النسائي : لا نعلم أن مالكاً حدّث عمن يُترك حديثه إلا عبد الكريم بن أبي المخارق البصري » .

٤ ـ وشعبة[١] . صرَّح به الحافظ في خطبة «تهذيب التهذيب»[٢] .

٥ ـ وكذا سعيد بن المسيَّب . ٦ ـ ومحمد بن سيرين . ٧ ـ وإبراهيم النخعي . قال في «الجوهر النقي»[٣] : قال أبو عُمَر في أوائل «التمهيد»[٤] : وكلُّ من عُرِفَ أنه لا يأْخذ إلا عن ثقة ، فتدليسُه

---

(١) وهذا على المشهور من تشدد شعبة . كما تقدم تعليقاً في كلام السخاوي في ص ٢١٤ . ولذلك يقال : إذا رأيت في السند (شعبة) فاشدد يديك عليه . ولكن التتبع ينفي أن يكون ذلك كلياً . فهو على الأكثر الأغلب لا يحدث إلا عن ثقة . وقد أسند إليه الخطيب في «الكفاية» ص ٩٠ قولَه : «لو لم أحدثكم إلا عن ثقة ، لم أحدثكم عن ثلاثين» . وتقدم نقلُه في كلام السخاوي . وقال الحافظ ابن سيد الناس في فاتحة «عيون الأثر» ١ : ١٤ «وقد حدّث شعبة عن جابر الجُعْفي ، وإبراهيم الهَجَري ، ومحمد بن عبيد الله العرْزَمي ، وغيرِ واحد ممن يُضعَّفُ في الحديث» .

وفي «نصب الراية» ٤ : ١٧٤ «قال الخطيب : لقد أساء شعبة حيث حدث عن محمد بن عبيد الله العرزمي» . وقال الذهبي في «الميزان» ٣ : ٦٢٥ «هو من شيوخ شعبة المجمع على ضعفهم» . وفي ترجمة (زيد العَمّي) في «التقريب» : «ضعيف» وفي «تهذيب التهذيب» ٣ : ٤٠٨ «قال ابن عدي : عامة ما يرويه ضعيف . على أن شعبة قد رَوى عنه . ولعل شعبة لم يَرو عن أضعف منه» .

(٢) ١ : ٥ . قال الحافظ ابن حجر فيه ١ : ٤ ـ ٥ «فإن كانت التَّرجمة طويلة اقتصرتُ على من عليه رقم الشيخين مع ذكر جماعة غيرهم . ولا أعدل عن ذلك إلا لمصلحة مثل أن يكون الرجل قد عُرِف من حاله أنه لا يروي إلا عن ثقة . فإنني أذكر جميع شيوخه أو أكثرهم ، كشعبة ومالك وغيرهما» .

(٣) في كتاب الحج في (باب المفرد والقارن يكفيهما طواف واحد وسعي واحد) ٥ : ١٠٩ .   (٤) ١ : ٣٠ .

وترسيلُه مقبول ، فمراسيلُ سعيد بن المسيب ومحمد بن سيرين وإبراهيم النخعي عندهم صحاح . اهـ .

٨ ـ قلت : وكذا يحيى بن معين وإن لم أرَ من صرَّح بذلك ، ولكن شأنه أجلُّ وأرفع من أن يَرويَ عن غير ثقة ولا يُبينَه . فإنه كان يَذُبُّ الكذب عن رسول الله ﷺ . وكان يجتمع مع أحمد وابن المديني ونظرائهم ، فكان هو الذي يَنتخب لهم الأحاديث لا يتقدمه منهم أحد ، كما في «التهذيب»[1] فجزاه الله عنا وعن سائر المسلمين خيرَ الجزاء وأتمَّه وأفضلَه .

٩ ـ وكذا يحيى بن أبي كثير الطائي ، قال أبو حاتم : يحيى إمام لا يحدث إلا عن ثقة ، كذا في «التهذيب»[2] .

١٠ ـ قلت : وكذا سفيان بن عيينة . فإنهم قبلوا تدليسه ، وما ذلك إلا لتجنبه عن الضعفاء ، كما مر[3] .

١١ ـ وكذا شيوخُ أحمد كلهم ثقات ، قال الحافظ الهيثمي[4] في (ثابت بن الوليد بن عبد الله بن جُمَيع) : رَوى عنه أحمد ، وشيوخُه ثقات[5] .

---

(١) ١١ : ٢٨٨ .
(٢) ١١ : ٢٦٩ .
(٣) في ص ١٥٨ـ١٥٩ .
(٤) في «مجمع الزوائد» ١ : ٨٠ .
(٥) قلت : هذا غالبي لا كلي ، فقد روى أحمد عن (عامر بن صالح) و (علي بن مجاهد الكابُلي) وأمثالهما من المتروكين والمتهمين بالكذب . ففي ترجمة (عامر) في «الميزان» ٢ : ٣٦٠ «قال أبو داود سمعت يحيى بن معين يقول : جُنَّ أحمد يحدث عن عامر بن صالح ؟! » .

١٢ – قلت : وكذا شيوخُ إمامنا الأَعظم أَبي حنيفة رضي الله عنه

وانظر بقية ترجمته في « الميزان » .

وجاء في ترجمة (الكابُلي) في « الميزان » ٣ : ١٥٢ « كذّبه يحيى بن الضُّرَيْس ، ومشّاه غيره ، ووُثّق ، وقال ابن معين : كان يضع الحديث » . وقال الحافظ ابن حجر في « التقريب » : « متروك ، وليس في شيوخ أحمد أضعف منه » .

وجاء في « خصائص المسند » لأبي موسى المديني ، المطبوع في أول « المسند » من طبعة أحمد شاكر ١ : ٢٧ ، وفي « مسوَّدة آل تيمية في أصول الفقه » ص ٢٧٥ « قال عبد الله : قلت لأبي : ما تقول في حديث رِبْعي بن حِراش عن حذيفة ؟ قال : الذي يرويه عبد العزيز ابن أبي رَوّاد ؟ قلت : نعم ، يصح ؟ قال : لا ، الأحاديثُ بخلافه ... قلتُ : فقد ذكرتَه في « المسند » ؟ قال : قصدتُ في « المسند » الحديثَ المشهور ، وتركتُ الناس تحت سِتر الله تعالى ، ولو أردتُ أن أقصد ما صح عندي ، لم أرو من هذا « المسند » إلا الشيء بعد الشيء ... » .

وقال الحافظ ابن حجر في مقدمة « تعجيل المنفعة » ص ٦ « مسندُ أحمد ادّعى قوم فيه الصحة ، وكذا في شيوخه . والحقّ أن أحاديثه غالبها جياد ، والضعافُ منها إنما يوردها للمتابعات ، والقليل من الضعاف والغرائب والأفراد ، أخرجها ثم صار يَضرِب عليها شيئاً فشيئاً ، وبقي منها بعده بقية » .

وقال المديني في « خصائص المسند » ١ : ٢٧ « ويروي أحمد في غير « المسند » عمن ليس بذاك » . انتهى . وانظر لاستكمال هذا الموضوع – إذا شئت – ما علّقتُه على « الأجوبة الفاضلة » للكنوي ص ٩٥ – ١٠٠ . وما علّقتُه على « المنار المنيف » لابن القيم ص ٥٢ – ٥٣ و ١٣٥ – ١٣٦ .

ثقات[١] .

قال الإمام العلامة الشَّعْراني تلميذ الحافظ السيوطي في «الميزان»[٢] ما نصه: وقد مَنَّ الله تعالى عليَّ بمطالعة «مسانيد الإمام أبي حنيفة» الثلاثة، من نسخة صحيحة عليها خطوط الحفاظ، آخِرُهم الحافظُ الدمياطي، فرأيته لا يروي حديثاً إلا عن خيار التابعين العدول الثقات، كالأسود وعلقمة وعطاء وعكرمة ومجاهد ومكحول والحسن البصري وأضرابهم رضي الله عنهم أجمعين. فكلُّ الرواة الذين بينه وبين رسول الله ﷺ عدول ثقات أعلامٌ أخيار، ليس فيهم كذَّاب، ولا مُتَّهَمٌ بالكذب. وناهيك يا أخي بعدالة من ارتضاهم الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه لِأَن يَأْخذَ عنهم أحكامَ دينه مع شدَّة تورُّعه وتحرُّزه. اهـ.

قلت: تشديدُ الإمام في باب الرواية معروف حتى قال: لا ينبغي للرجل أن يُحدِّث من الحديث إلا بما حفِظَه من يوم سمعه إلى يوم يُحدِّثُ به، رواه الطحاوي. ـ قال ـ: حدثنا سليمان بن شعيب، نا

---

(١) هذا أيضاً على الأغلب الأكثر. وإلا فسيأتي في أواخر الكتاب في المقطع ـ٢ـ من (تتمة في مسائل شتى): «... روى أبو حنيفة عن جابر الجعفي، وثبت عنه أنه قال: ما رأيت أكذب منه». إلا أن يقال: رَوى عنه ولم يسكت عليه. ومع هذا يبقى الأمرُ عندي أغلبياً لا كلياً كما بينته في ص ٢١٦ و ٢١٧.

(٢) ١ : ٦٨ .

أبي ، قال : أملى علينا أبو يوسف ، قال : قال أبو حنيفة به . كذا في « الجواهر المضية »[١] . وسيأتي[٢] ما يدلك على معرفة هذا الإمام بالرجال وتنقيده - أي نقده - لهم ، فمن رَوى أبو حنيفة عنه ولم يُبيِّن فيه جرحاً فهو ثقة .

١٣ - قلت : وكذا من رَوى عنه الإمام المعظم سيدُ الفقهاء ، ورئيسُ المحدثين وأمير المؤمنين في علوم الشريعة في وقته محمد بن إدريس الشافعي المطلبي عالم قريش ، وسكَت عنه فهو ثقة . فكان رضي الله عنه من الأئمة الذين يُرجَع إليهم في الحديث وفي الجرح والتعديل .

وهذا وإن خالَفَنَا فيه أصحابُه ولم يجعلوا روايته عن أحد توثيقاً له ، لروايته عن الأسلمي[٣] وهو مكشوف الحال ، ولكنا نُجلُّه عن أن يروي عن متهم ولا يُبيِّنَ حاله ؛ فشأْنُه أرفَعُ وأعلى من ذلك . وأما روايته عن الأسلمي فإنه كان ثقة في الحديث عنده[٤] ، وإن ضعَّفه غيره ، والشافعي

---

(١) ١ : ٣١ .

(٢) في الفصل التاسع أواخر الكتاب في ترجمة أبي حنيفة ، في مبحث (أبو حنيفة ناقد للحديث صاحب جرح وتعديل) .

(٣) هو (إبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي المدَني) .

(٤) قال الربيع : سمعت الشافعي يقول : كان قدرياً . قال ابن حيّويه : فقلت للربيع : فما حمَل الشافعيَّ على الرواية عنه ؟ قال : كان يقول : لأن يخر من السماء أحبُّ إليه من أن يكذب ، وكان ثقة في الحديث . انتهى من « الميزان » للذهبي ، وانظر ترجمته فيه ١ : ٥٧ - ٦١ وفي « تهذيب التهذيب » لابن حجر ١ : ١٥٨ - ١٦١ .

رحمه الله قد خَبَره بنفسه وصَحِبه ، فلعله وجد فيه ما سوَّغ له الرواية عنه .

١٤ – وكذا كلُّ من رَوى عنه ابنُ أبي ذئب ثقة إلا أبا جابر البَيَاضي ، قاله ابنُ مَعين وأحمد بن صالح ، كذا في « تهذيب التهذيب »[١]

١٥ – وكذا من حدَّث عنه النسائيُّ فهو ثقة . قال الذهبي في « الميزان »[٢] عن الخطيب في ترجمة (أبي الوليد أحمد بن عبد الرحمن البُسْري) : وأبو الوليد ليس حاله عندنا ما ذكر أبو بكر الباغَنْدي عن السكري ، بل كان من أهل الصدق ، حدَّث عنه النسائي ، وحَسْبُك به . اهـ.

١٦ – قلت : وكذا من أخرَجَ له النسائي في « المجتبى » وسكَت عنه فهو حُجَّة ، فإنَّ له شرطاً في الرجال أشدَّ من شرط البخاري ومسلم . قال الحافظ ابن حجر : حكى أبو الفضل بن طاهر قال : (سألتُ) سعد بن علي الزَّنْجاني[٣] عن رجل فوثَّقه فقلت له : إن النسائي لم يَحتجَّ به ، فقال : يا بُنَيَّ إنَّ لأبي عبد الرحمن شرطاً في الرجال أشدَّ من شرط البخاري ومسلم . كذا في « زهر الربى »[٤] .

١٧ – وكذا كلُّ من حدَّث عنه البخاري فهو ثقة ، فانه لا يروي إلا

---

(١) ٩ : ٣٠٥ .
(٢) ١ : ١١٥ .
(٣) وقع في الأصل وفي « زهر الربى » : (الريحاني) . وهو تحريف . تصويبه عن « شروط الأئمة الستة » لابن طاهر المقدسي بتحقيق شيخنا الكوثري ص ١٨ .
(٤) ١ : ٤ .

عن ثقة عنده لا في « الصحيح » ولا في غيره ، فقد رَوى محمد بن أبي حاتم عنه قال : كتبتُ عن ألفٍ وثمانين نفساً ، ليس فيهم إلا صاحبُ حديث . وقال أيضاً : لم أكتب إلا عمن قال : الإيمان قولٌ وعملٌ[١]. كذا في « مقدمة الفتح »[٢] .

١٨ — وكذا كلٌّ من ذكره البخاري في « تواريخه » ولم يَطعن فيه فهو ثقة ، فإنَّ عادته ذكرُ الجَرْح والمجروحين ، قاله ابن تيمية[٣] . كذا

(١) هذا لا دخل له في التوثيق ، وإنما ذكره شيخنا المؤلف سلمه الله تعالى تبعاً لذكر الحافظ ابن حجر له تبعاً لمذهبه في المسألة .

(٢) ص ٤٧٩ و ٢ : ١٩٤ .

(٣) إذا أُطلق (ابن تيمية) فيراد به : شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ، رحمه الله تعالى . وقائل هذا الكلام هو أبو البركات مجد الدين عبد السلام بن عبد الله ابن تيمية المتوفى سنة ٦٥٢ ، وهو جد شيخ الإسلام ابن تيمية . ونصُّ عبارة الشوكاني « قال ابن القيم في « الهدي » ١ : ٢٦٩ : وفي إسناده (عكرمة بن إبراهيم) . وقد أعلّه البيهقي بانقطاعه عنه وتضعيفِه عكرمة . قال أبو البركات ابن تيمية : ويمكن المطالبة بسبب الضعف ، فإن البخاري ذكره في « تاريخه » ولم يَطعن فيه . وعادتُه ذكر الجرح والمجروحين » . انتهى . وهذا التوثيق ضمني — لا صريح — كما هو ظاهر .

وقد مشى على هذا أيضاً الحافظ ابن حجر في « تعجيل المنفعة » . فتراه يقول في كثير من المواضع :« ذكره البخاري ولم يذكر فيه جرحاً » ، انظر منه ص ٢١٩ و ٢٢٣ و ٢٢٥ و ٢٥٤ .

وسيأتي في المقطع ١٢ و ٤٥ من (تتمة في مسائل شتّى) النصُّ أيضاً على هذه الاستفادة من أن سكوت ابن أبي حاتم وأبي زرعة عن جرح الراوي توثيق له .

في «نيل الأوطار»[١] .

١٩ – وكذا كلُّ من حدَّث عنه مسلم أو أخرج له فهو ثقة ، فإنه لا يَروي أيضاً إلا عن ثقة عنده ، ولا يَحتجّ إلا بثقة .

٢٠ – وكذا أبو داود ، قال الخطيب البغدادي : وما احتَجَّ البخاري ومسلم وأبو داود به من جماعةٍ عُلِمَ الطعنُ فيهم من غيرهم : محمولٌ على أنه لم يَثبت الطعنُ المؤثرُ مفسَّرَ السبب . كذا في مقدمة «مسلم» للنووي[٢] . وقال ابن القطان : وأبو داود إنما يروي عن ثقة عنده كذا في «الزيلعي»[٣] .

٢١ – قلت : وكذا من سكت أبو داود عن حديثه في «سننه» فهو صالح ، قال الذهبي في «الميزان» في ترجمة (إبراهيم بن سعيد المدَني)[٤] عن نافع : منكَرُ الحديث غيرُ معروف ، وله حديثٌ واحد في الإحرام ، أخرجه أبو داود وسكت عنه ، فهو مقارَبُ الحال . اهـ . فجعله مقارِبَ الحال لسكوت أبي داود عنه . وقد مرَّ[٥] أن سكوت أبي داود مشعر بصلاحية الحديث للاحتجاج به ، فكذا بصلاحية رجاله ، والله أعلم .

٢٢ – قلت : وكذا بَقِيُّ بن مَخْلَد لم يَرو إلا عن ثقة ، قال الحافظ في «تهذيب التهذيب» في ترجمة (أحمد بن جَوَّاس الحنفي)[٦] ما نصه : ورَوى عنه بَقِيُّ بن مَخْلَد ، وقد قال : إنه لم يُحدِّث إلا عن ثقة . اهـ .

(١) في (باب من اجتاز في بلد فتزوّج فيه فليُتمّ) ٣ : ١٧٩ .
(٢) ١ : ٢٥ . (٣) يعني «نصب الراية» ١ : ١٩٩ .
(٤) ١ : ٣٥ .
(٥) في ص ٨٣ وما بعدها ، ومرَّ معه نقدُ هذا الإطلاق .
(٦) ١ : ٢٢ .

٢٣ – وكذا شيوخ حَرِيز بن عثمان، كلُّهم ثقات. صَرَّح به الحافظ في «اللسان»[١].

٢٤ – وكذا شيوخ الطبراني الذين لم يُضعَّفوا في «الميزان» ثقاتٌ. صرَّح به الهيثمي في «مجمع الزوائد»[٢].

قلت: وبناؤُه في ظني على ما ذكره الذهبي في ديباجة «الميزان»[٣]: ولم أَر من الرأي أن أَحذف اسم أحد ممن له ذِكرٌ بتليينٍ مَّا في كتب الأَئمة المذكورين[٤]، خوفاً من أن يُتعقَّب علي، لا أَني ذكرتُه لضعف فيه عندي. اهـ. وإلا فلم نجد في «الميزان» ما يدل على خصوصية شيوخ الطبراني الذين لم يذكروا فيه بالتوثيق، فالظاهرُ أن الهيثمي إنما حَكَمَ بتوثيقهم أَخذاً من عموم هذا القول، وعلى هذا فيجوز لنا الحكمُ بتوثيق كل راوٍ لم يُضعَّف في «الميزان» بهذا الأَصل، سواءٌ كان من شيوخ الطبراني أَم لا[٥].

---

(١) ٢ : ٣٦٠ .
(٢) ١ : ٨ .
(٣) ١ : ٢ .
(٤) أي وهم أصحاب «الكتب الستة».
(٥) يضاف إلى هؤلاء الذين قيل فيهم: (لا يروي إلا عن ثقة) ممن تقدَّم ذكرُهم تعليقاً عن السخاوي في ص ٢١٤ أو ذكرهم شيخنا المؤلف هنا: ما يلي – والتتبع ينفي الحصر –:
١ – القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، أحد فقهاء المدينة السبعة، ففي «سنن الدارمي» في (باب التورُّع عن الجواب) ١ : ٤٦

هذا، وقد ذَكَرَ الحافظ في آخر «لسان الميزان» عقيبَ (فصل

قوله متورعاً عن جواب فيما لا يعلم : «إن أشد من ذلك أن أفتي بغير علم ، أو أروي عن غير ثقة » .

٢ — محمد بن جُحادة الأودي . ففي ترجمته في «تهذيب التهذيب » ٩ : ٩٢ «عن أبي داود : كان لا يأخذ عن كل أحد ، وأثنى عليه » .

٣ — أبو الهُذَيل محمد بن الوليد بن عامر الزُّبَيدي الحمصي القاضي . ففي ترجمته في «تهذيب التهذيب » ٩ : ٥٠٣ «قال الإمام أحمد : كان لا يأخذ إلا عن الثقات » .

٤ — يزيد بن هارون . وسيأتي في ترجمة الإمام أبي يوسف أواخر الكتاب «قال محمود بن غيلان : قلت ليزيد بن هارون : ما تقول في أبي يوسف ؟ قال : أنا أروي عنه » .

٥ — علي بن المديني . ففي «تهذيب التهذيب » ٩ : ١١٤ «قال أبو العرب القيرواني : إن أحمد وعلي بن المديني لا يرويان إلا عن مقبول » .

٦ — أبو زرعة الرازي . ففي «لسان الميزان » في ترجمة (داود ابن حماد البلخي) ٢ : ٤١٦ «قال ابن القطان : حالُه مجهول . قلتُ — أي ابن حجر — بل هو ثقة . فمن عادةِ أبي زرعة أن لا يحدث إلا عن ثقة » .

٧ — أبو بكر محمد بن إسحاق الصاغاني شيخ الجماعة إلا البخاري . المترجم له في «تهذيب التهذيب » ٩ : ٣٥ . ففي ترجمة الواقدي فيه ٩ : ٣٦٦ قولُه : «لولا أن الواقدي عندي ثقة ما حدثت عنه » .

المتفرقات)[١] ما معناه : أن كلَّ راوٍ لا يوجد في « اللسان » ولا في « تهذيب التهذيب » له فهو إما ثقة أو مستور . اه .

قلت : وقد قدَّمنا[٢] حكمَ المستور عند الحنفية فليراجع .

البدعة نوعان مؤثرة في رد الرواية وغير مؤثرة

١٣ ـ وأما البدعة فالموصوف بها إما أن يكون ممن يُكفَّر بها ، أو يُفسَّق .

فالمكفَّرُ بها لا بد أن يكون ذلك التكفير متفَقاً عليه من قواعد جميع الأئمة[٣] ، كما في غُلاة الروافض من دعوى بعضهم حُلولَ الإلٰهية في علي أو غيره ، أو الإيمانَ برجوعه إلى الدنيا قبل يوم القيامة ، (أو وقوعَ التحريف في القرآن ، أو نسبةَ التهمة إلى السيدة عائشة الصديقة رَضِيَ الله عنها ، ولعَنَ قاذفَها . فروايةُ مثل هؤلاء مردودة قطعاً) .

والمفسَّقُ بها كبِدَع الخوارج والروافض الذين لا يَغلُون ذلك الغلو ، وغيرِ هؤلاء من الطوائف المخالفين لأُصول السنة خلافاً ظاهراً ، لكنه

---

(١) ٦ : ٨٦٦ .

(٢) في ص ٢٠٤ و ٢٠٨ .

(٣) قال السيوطي في « التدريب » ص ٢١٦ في بيان اشتراط أن يكون التكفير متفقاً عليه من قواعد جميع الأئمة : « قال الحافظ ابن حجر : ذلك لأن كل طائفة تدعي أن مخالِفتها مبتدعة ، وقد تبالغ فتكفِّر مخالفيها . فلو أخذ ذلك على الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف . والمعتمد أن الذي تَرُدُّ بدعتُه روايتَه من أنكر أمراً متواتراً من الشرع . معلوماً من الدين بالضرورة ، أو اعتقد عكسَه » .

مستند إلى تأْويلٍ ظاهرُه سائغ ، فقد اختَلَف أَهلُ السنة في قبولِ حديثِ مَن هذا سبيلُه إذا كان معروفاً بالتحرز من الكذب ، مشهوراً بالسلامة من خوارم المروءة ، موصوفاً بالديانة والعبادة ، فقيل : يقبل مطلقاً[1] ،

(١) أي ولو داعية . وقد مشى على هذا القول الحافظ ابن حجر في بعض كتبه ، إذ قال في ختام كلامه السابق الذي نقلتُ بعضَه عن السيوطي في التعليقة السابقة : « وأما من لم يكن كذلك – أي من لم ينكر معلوماً من الدين بالضرورة ... – وانضمّ إلى ذلك ضبطُه لما يرويه مع ورعه وتقواه : فلا مانع من قبوله » . انتهى من « التدريب » ص ٢١٦ . فلم يذكر في شروط قبوله : كونه غير داعية ، وأقره السيوطي .

فالظاهر أن للحافظ ابن حجر في هذه المسألة رأيين : القبول مطلقاً في البدعة غير المكفرة ... ، والتفصيل الذي سيأتي عنه ، والله أعلم .

وقد نقَلَ العلامة الشيخ أحمد شاكر رحمه الله تعالى في تعليقه على « اختصار علوم الحديث » ص ١١٠ – ١١١ قولَ الحافظ ابن حجر هذا المطلق ، ثم قال : « وهذا الذي قاله الحافظ هو الحق الجدير بالاعتبار ، ويؤيده النظر الصحيح » .

ثم حكى الشيخ شاكر اشتراطَ بعضهم لقبول رواية المبتدع : أن لا يكون ممن يستحل الكذب في نصرة مذهبه ، واشتراطَ بعضهم فيه : أن لا يكون داعية إلى بدعته ، ثم قال رحمه الله تعالى :

« وهذه الأقوال كلها نظرية . والعبرة في الرواية بصدق الراوي وأمانته والثقة بدينه وخُلُقه . والمتتبع لأحوال الرواة يرى كثيراً من أهل البدع موضعاً للثقة والاطمئنان ، وإن رووا ما يوافق رأيهم ، ويرى كثيراً منهم لا يوثق بأي شيء يرويه . ولذلك قال الحافظ الذهبي في « الميزان » في ترجمة (أبان بن تغلب الكوفي) ١ : ٥ « شيعي جَلْد . لكنه صدوق ، فلنا صدقُه ، وعليه بدعتُه ، وقد وثّقه أحمد

. . . .

ابن حنبل وابن معين وأبو حاتم » . ثم قال – أي الحافظ الذهبي – :

« فلقائل أن يقول : كيف ساغ توثيقُ مبتدع ؟ وحدّ الثقة : العدالةُ والإتقان ، فكيف يكون عدلاً وهو صاحب بدعة ؟ وجوابه أن البدعة على ضربين :

فبدعةٌ صغرى ، كغلوّ التشيّع ، أو التشيع بلا غلو ولا تحرّق ، فهذا كثير في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق . فلو رُدّ حديث هؤلاء لذهبت جملةٌ من الآثار النبوية ، وهذه مَفسدة بيّنة .

ثم بدعةٌ كبرى ، كالرفض الكامل والغلوّ فيه ، والحطّ على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، والدعاءِ إلى ذلك ؛ فهذا النوع لا يُحتَجّ بهم ولا كرامة . وأيضاً فما أستحضِرُ الآن في هذا الضرب رجلاً صادقاً ولا مأموناً ، بل الكذبُ شِعارُهم ، والتقيّةُ والنفاق دِثارُهم . فكيف يُقبَلُ نقلُ من هذا حالُه ؟! حاشا وكلاّ .

فالشيعي الغالي في زمان السلف وعُرفهم : هو من تكلّم في عثمان والزبير وطلحة ومعاوية وطائفةٍ ممن حارب علياً رضي الله عنه ، وتعرّض لسبّهم .

والغالي في زماننا وعُرفنا : هو الذي يُكفّـِرُ هؤلاء السادة ، ويتبرأ من الشيخين أيضاً ، فهذا ضالّ مُفْتَرٍ » .

والذي قاله الذهبي مع ضميمة ما قاله ابن حجر فيما مضى : هو التحقيق المنطبق على أُصول الرواية ، والله أعلم » . انتهى كلام الشيخ أحمد شاكر رحمه الله تعالى .

وقد ذكر السيوطي في « التدريب » ص ٢١٧ عن الحافظ العراقي أنه اعتُرض على اشتراط أن لا يكون داعيةً بأنّ الشيخين احتجّا بالدعاة مثل عِمران بن حِطّان وغيره ، ثم أجاب الحافظ العراقي عن

وقيل: يرد مطلقاً . والثالثُ التفصيلُ بين أن يكون داعية لبدعته أو غير داعية ، فيُقبَلُ حديث غير الداعية ، ويُردُّ حديث الداعية .

وهذا المذهب هو الأعدل وصارت إليه طوائف من الأئمة . وادَّعى ابنُ حِبَّان إجماع أهل النقل عليه ، لكن في دعوى ذلك نظر . ثم اختَلَف القائلون بهذا التفصيل فبعضُهم أطلَقَ ذلك. وبعضهم زاده تفصيلاً فقال : إن اشتملت رواية غير الداعية على ما يشيد بدعتَه ويُزينُه ويُحسِّنُه ظاهراً فلا تُقبَل، وإن لم تشتمل فتُقبَل . كذا في «مقدمة الفتح» للحافظ[1] .

ذلك بما لا يخرجه عن كونه داعية . وهو موضع الشاهد في إيرادي له هنا .

ثم قال السيوطي رحمه الله تعالى في ص ٢١٩ « فائدة : أردت أن أسرد هنا من رُمي ببدعة ممن أخرج لهم البخاري ومسلم أو أحدهما » . ثم سمّاهم . فبلغ عدَدُ من رُمي بالإرجاء ١٤ . ومن رُمي بالنَّصْب ٧ . ومن رُمي بالتشيع ٢٥ . ومن رُمي بالقدر ٣٠ . ومن رُمي برأي جَهْمٍ ١ . ومن رُمي برأي الحَرُورِيّة وهم الخوارج ٢ . ومن رُمي بالوقف ١ . ومن رمي بالحرورية من الخوارج القَعَدية ١ . ومجموعهم ٨١ رجلاً .

وقد ذكر الحافظ ابن حجر في « هدي الساري » ص ٤٦٠ و ٢ : ١٧٩ من رُمي من رجال البخاري بطعن في الاعتقاد ، فبلغوا ٦٩ راوياً .

(١) ص ٣٨٢ و ٢ : ١١١ . ونحو هذا التفصيل للذهبي في « الميزان » ١ :٢٧ .

وقال في «قفو الأثر»[١] : وعندنا ـ أي الحنفية ـ إن أدَّتْ إلى الكفر لم تُقبَل روايةُ صاحبها وفاقاً لأكثر الأُصوليين . وإن أدَّتْ إلى الفسق فقيل : قُبِلَتْ روايةُ صاحبها إذا كان عدلاً ثقةً غير داعية . اهـ . وصرَّح فيما بعد بكون هذا هو المختار .

قال الحافظ في «مقدمة الفتح»[٢] : واعلم أنه قد وقع من جماعةٍ الطعنُ في جماعة بسبب اختلافهم في العقائد ، فينبغي التنبهُ لذلك وعدم الاعتداد به إلا بحق .

وكذا عاب جماعةٌ من الورعين جماعةً دخلوا في أمر الدنيا فضعَّفوهم لذلك ، ولا أثر لذلك التضعيف مع الصدق والضبط ، والله الموفق .

وأبعَدُ من ذلك كلِّه من الاعتبار تضعيفُ من ضَعَّفَ بعضَ الرواة بأمرٍ يكون الحمل فيه على غيره ، أو للتحاملِ بين الأقران .

وأشدُّ من ذلك تضعيفُ من ضعَّف من هو أوثقُ منه ، أو أعلى قدراً ، أو أعرفُ بالحديث ، فكلُّ هذا لا يُعتبَر به . اهـ .

---

(١) ص ٢١ .

(٢) ص ٣٨٢ و ٢ : ١١٢ .

فـــائدة

الإرجاء على نوعين ، والتشيع على نوعين

قال الحافظ في «مقدمة الفتح»[١] : فالإرجاءُ بمعنى التأخير ، وهو عندهم على قسمين :

منهم من أراد به : تأخيرَ القول في الحكم في تصويب إحدى الطائفتين اللَّتَيْنِ تقاتلوا بعد عثمان .

ومنهم من أراد : تأخيرَ القول في الحكم ـ على من أتى الكبائرَ وتَرَكَ الفرائض ـ بالنار ، لأن الإيمان عندهم الإقرار والاعتقاد ، ولا يَضرُّ العملُ مع ذلك[٢] .

والتشيُّعُ محبَّةُ عليٍّ وتقديمُه على الصحابة ، فمن قدَّمه على أبي بكر وعمر فهو غالٍ في تشيعه ، ويطلق عليه رافضي[٣] ، وإلا فشيعيّ ، فإن انضاف

---

(١) ص ٤٥٩ و ٢ : ١٧٩ .

(٢) هكذا هي العبارة في « مقدمة الفتح » في طبعتيها : البولاقية والمنيرية . وهكذا هي أيضاً في النسخة المخطوطة من « مقدمة الفتح » التي عليها خط المؤلف الحافظ ابن حجر . وسبق وصفها تعليقاً في ص ٢٠٠ . والظاهر أن المراد من العمل هنا هو : إتيانُ الكبائر وتركُ الفرائض .

(٣) جاء في « العبر » للذهبي ١ : ١٥٤ ، و « تاج العروس » للزبيدي في مادة (رفض) ما خلاصته : « الرافضة فرقة من الشيعة كانوا بايعوا زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رحمهم الله تعالى . ثم قالوا له : تبرّأ من الشيخين أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ نقاتل معك . فأبى وقال : كانا وزيرَيْ جدّي ﷺ فلا أبرأ منهما . أنا مع وزيرَيْ

إلى ذلك السبُّ أو التصريحُ بالبُغض فغالٍ في الرفض، وإن اعتَقَدَ الرجعة إلى الدنيا فأشدُّ في الغلوّ . اهـ .

وقال في «التهذيب»(١) : التشيُّعُ في عرف المتقدمين هو اعتقادُ تفضيل علي على عثمان، وأنَّ علياً كان مصيباً في حروبه، وأنَّ مخالِفَه مخطئ، مع تقديم الشيخين وتفضيلهما . وربما اعتَقَد بعضهم أن علياً أفضلُ الخلق بعد رسول الله ﷺ ، وإذا كان معتقِدُ ذلك وَرِعاً ديناً صادقاً مجتهداً، فلا تُرَدُّ روايته بهذا لا سيما إن كان غير داعية . وأما التشيُّعُ في عرف المتأخرين فهو الرفض المحض (أي السبُّ والشتم) فلا تُقبَل رواية الرافضي الغالي ولا كرامة . اهـ .

قلت : ولا يخفى أن الإرجاء بالمعنى الأول ليس من الضلالة في شيء، بل هو - والله - الورَعُ والاحتياط . والسكوتُ عما جرى في الصحابة وشجَرَ بينهم أولى، فليس كل من أُطلِقَ عليه الإرجاءُ متهماً

جدي، فقالوا : إذاً نَرْفُضُك، فتركوه ورفضوه وارْفَضّوا عنه - أي تفرقوا عنه -، فمن ذلك الوقت سُمّوا : الرافضة، والنسبة رافضي . وقالوا : الروافض ولم يقولوا : الرُّفَّاض، لأنهم عَنَوا الجماعات . وسُمّيت شيعةُ زيد : الزيدية » . انتهى .

وهذا النصّ يفيد أن الرفض هو التديّنُ ببُغْض الشيخين رضي الله عنهما . لا تقديمُ علي رضي الله عنه عليهما بالمحبة، كما هو كلامُ الحافظ ابن حجر، فتأمل، وانظر ما تقدم تعليقاً في ص ٢٢٩ من كلام الحافظ الذهبي، إذ يفهم منه تفسير الرفض بأشد من تقديم علي على الشيخين رضي الله عنهم، والله أعلم .

(١) ١ : ٩٤ .

في دينه وخارجاً عن السنة ، بل لا بُدَّ من الفحص عن حاله ، فإن كان لإرجائه أمْرَ الصحابة - الذين تقاتلوا فيما بينهم - إلى الله ، وتوقُّفِهِ عن تصويب إحدى الطائفتين ، فهو من أهل السنة ومن حزب الورعين حتماً ، ومن أُطلِقَ عليه ذلك لقوله بعدم إضرار المعاصي ، فهو الذي يُتَّهَمُ في دينه .

وفي «شرح المقاصد» للتفتازاني[١] : اشتَهَر من مذهب المعتزلة أن صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلَّد في النار ، وإن عاش على الإيمانِ والطاعة مِئةَ سنة[٢] ، ولم يفرقوا بين أن تكون الكبيرة واحدةً أو كثيرةً ، واقعةً قبلَ الطاعات أو بعدها أو بينها ، وجعلوا عدمَ القطع بالعقاب وتفويضَ الأمر إلى الله - يغفر إن شاء أو يُعذِّبُ ، على ما هو مذهب أهل الحق - إرجاءً بمعنى أنه تأخيرٌ للأمر ، وعدَمُ جزمٍ بالعقاب والثواب. وبهذا الاعتبار جُعِلَ أبو حنيفة وغيرُه من المرجئة . اهـ .

وقال ابن حجر المكي في الفصل السابع والثلاثين[٣] من كتابه «الخيرات الحسان» : قد عَدَّ جماعةٌ الإمامَ أبا حنيفة من المرجئة ، وليس هذا الكلام على حقيقته .

أما أولاً : فلأنه قال شارح «المواقف» : كان غسَّان المرجئ ينقلُ

---

(١) ٢ : ٢٣٨ .

(٢) لفظ (الطاعة) زيادة من « شرح المقاصد » .

(٣) وقع في الأصل تبعاً لما في « الرفع والتكميل » : (السابع والعشرين) . وهو سبق قلم ، صوابه : (السابع والثلاثين) ، كما في « الخيرات الحسان » ص ٧٣ .

الإرجاء عن أبي حنيفة ويَعُدُّه من المرجئة . وهو افتراءٌ عليه ، قصَدَ به غسان ترويجَ مذهبه بنسبته إلى هذا الإمام الجليل .

وأما ثانياً : فقد قال الآمدي : إنَّ المعتزلة كانوا في الصدر الأول يُسمُّون مَنْ خالفَهم في القَدَر : مُرجِئاً ، أو لأنه لمَّا قال : الإيمانُ لا يزيد ولا ينقص ، ظُنَّ به الإرجاءُ بتأخير العمل من الإيمان . اهـ [١] .

قلت : وإطلاقُ الإرْجاء من المحدِّثين على من لا يقول بزيادةِ الإيمان ونقصانه ، ولا بدخولِ العمل في حقيقته : كثيرٌ ، وهو ليس بطعن في الحقيقة [٢] ، على ما لا يخفى على مهرَة الشريعة ، فإن النزاع في ذلك لفظي ، كما حقَّقه المحققون من الأولين والآخرين [٣] .

---

(١) من « الرفع والتكميل » ص ٢٢٧ وما بعدها ملخصاً .

(٢) قال الحافظ الذهبي في « الميزان » ٤ : ٩٩ « الإرجاء مذهب لعدة من جلّة العلماء ، لا ينبغي التحامل على قائله » .

(٣) وقد أوضحه خيرَ إيضاح شيخُ شيوخنا الإمام الكشميري رحمه الله تعالى في كتابه العظيم « فيض الباري على صحيح البخاري » ١ : ٥٣ — ٥٤ فقال : « الإيمان عند السلف عبارة عن ثلاثة أشياء : اعتقاد ، وقول . وعمل . وقد مرّ الكلام على الأولين أي التصديق والإقرار . بقي العمل ، هل هو جزء للإيمان أم لا ؟

فالمذاهب فيه أربعة ، قال الخوارج والمعتزلة : إن الأعمال أجزاءٌ للإيمان ، فالتارك للعمل خارج عن الإيمان عندهما . ثم اختلفوا : فالخوارجُ أخرجوه عن الإيمان . وأدخلوه في الكفر . والمعتزلةُ لم يدخلوه في الكفر ، بل قالوا بالمنزلة بين المنزلتين .

والثالث : مذهبُ المُرجئة . فقالوا : لا حاجة إلى العمل . ومدارُ

. . . .

النجاة هو التصديق فقط ، فصار الأوّلون والمرجئة على طرَفَيْ نقيض .

والرابع : مذهبُ أهل السنة والجماعة ، وهم بينَ بين . فقالوا : إن الأعمال أيضاً لا بد منها . لكن تاركها مفسَّق لا مكفَّر ، فلم يُشدّدوا فيها كالخوارج والمعتزلة ، ولم يُهوّنوا أمرَها كالمرجئة .

ثم هؤلاء — أي أهل السنة — افترقوا فرقتين . فأكثرُ المحدّثين إلى أن الإيمان مركب من الأعمال . وإمامُنا الأعظم رحمه الله تعالى وأكثرُ الفقهاءِ والمتكلمين إلى أن الأعمال غيرُ داخلة في الإيمان ، مع اتفاقهم — جميعاً — على أنّ فاقدَ التصديق كافر ، وفاقدَ العمل فاسق ، فلم يبق الخلاف إلا في التعبير . فإن السلف وإن جعلوا الأعمال أجزاءً لكن لا بحيث ينعدم الكلّ بانعدامها . بل يبْقى الإيمانُ مع انتفائها .

وإمامُنا — أبو حنيفة — وإن لم يجعل الأعمال جزءاً لكنه اهتمّ بها ، وحرّض عليها ، وجعلَها أسباباً سارية في نماء الإيمان ، فلم يهدرها هدرَ المرجئة ، إلا أن تعبير المحدثين القائلين بجزئية الأعمال ، لمّا كان أبعدَ من المرجئة المنكرين جزئيةَ الأعمال، بخلاف تعبير إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى ، فإنه كان أقرب إليهم من حيث نفيُ جزئية الأعمال : رُميَ الحنفية بالإرجاء ، وهذا كما ترى جَوْر علينا ، فالله المستعان .

ولو كان الاشتراك — مع المرجئة — بوجه من الوجوه التعبيرية كافياً لنسبة الإرجاء إلينا ، لزِمَ نسبةُ الاعتزال إليهم — أي إلى المحدّثين فإنهم — أي المعتزلة — قائلون بجزئية الأعمال أيضاً كالمحدّثين ، ولكن حاشاهم من الاعتزال ، وعفا الله عمن تعصّب ونسَبَ إلينا الإرجاء . فإنّ الدين كلّه نُصح لا مراماةٌ ومنابذة بالألقاب ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم » . انتهى . =

. . . .

وقال شيخنا الإمام الكوثري رحمه الله تعالى في كتابه «تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب» ص ٤٤ — ٤٥ «كان في زمن أبي حنيفة وبعده أُناس صالحون يعتقدون أن الإيمان قول وعمل ، يزيد وينقص ، ويرمون بالإرجاء من يرى الإيمان : العَقْد والكلمة. مع أنه الحقُّ الصُّراح بالنظر إلى حجج الشرع . قال الله تعالى : ﴿ ولمّا يَدْخلِ الإيمانُ في قُلُوبِكُم ﴾ . وقال النبي ﷺ : «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وتؤمن بالقدر خيره وشره» . أخرجه مسلم عن عمر بن الخطاب ، وعليه جمهور أهل السنة .

وهؤلاء الصالحون باعتقادهم ذلك الاعتقاد ، أصبحوا على موافقة المعتزلة أو الخوارج حتماً إن كانوا يعدّون خلافَ اعتقادهم هذا بدعةً وضلالة ، لأن الإخلال بعمل من الأعمال — وهو ركنُ الإيمان في نظرهم — يكون إخلالاً بالإيمان ، فيكون من أخلّ بعملٍ خارجاً من الإيمان ، إمَّا داخلاً في الكفر كما يقوله الخوارج ، وإمَّا غيرَ داخل فيه بل في منزلةٍ بين المنزلتين : الكفر والإيمان ، كما هو مذهب المعتزلة .

وهم — أي أولئك الناس الصالحون — من أشد الناس تبرؤاً من هذين الفريقين ، فإذا تبرؤا أيضاً مما كان عليه أبو حنيفة وأصحابُه وباقي أئمة هذا الشأن، يبقى كلامُهم متهافتاً غيرَ مفهوم. وأما إذا عَدُّوا العمل من كمال الإيمان فقط فلا يبقى وجهٌ للتنابز والتنابذ ، لكن تشددهم هذا التشدد يدل على أنهم لا يَعدُّون العملَ من كمال الإيمان فحسب ، بل يعدّونه رُكناً منه أصلياً ، ونتيجةُ ذلك كما تَرى .

ومن الغريب أن بعض من يَعُدّونه من أمراء المؤمنين في الحديث ، يتبجّحُ قائلاً : إني لم أخرج في كتابي عمن لا يَرى أن الإيمان قول

. . . . . .

وعمل يزيد وينقص . مع أنه أخرج عن غُلاة الخوارج ونحوِهم في كتابه . وهو يدري أن الحديث القائل بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص: غيرُ ثابت عند النقاد . ولا التفات إلى المتساهلين، ممن لا يفرقون بين الشمال واليمين .

فماذا بعد ظهور الحجة ووضوح المسألة على من يَرى إرجاءَ العمل من أن يكون ركناً أصلياً للإيمان ؟ وعليه الكتابُ والسنةُ وجمهور الصحابة وجميعُ علماء أهل السنة الذين يستنكرون قول الفريقين : الخوارج والمعتزلة .

فإرجاء العمل من أن يكون من أركان الإيمان الأصلية : هو السنة .

وأما الإرجاء الذي يعد بدعة فهو قول من يقول : لا تضر مع الإيمان معصية . وأصحابُنا أبرياءُ من مثل هذا القول براءة الذئب من دم يوسف عليه السلام . ولولا مذهب أبي حنيفة وأصحابه في هذه المسألة للزم إكفارُ جماهير المسلمين غير المعصومين . لإخلالهم بعملٍ من الأعمال في وقتٍ من الأوقات . وفي ذلك الطامةُ الكبرى » . انتهى .

وبعد هذا البيان الشافي الذي أفاده شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى يتجلى لك حُسنُ ما قاله الإمام الأعظم أبو حنيفة رضي الله عنه في «رسالته الى عثمان البَتّي» عالِم أهل البصرة، وقد كتب إلى أبي حنيفة: أنه بلغه أنه من المرجئة ، فكتب إليه أبو حنيفة :

« واعلم أني أقولُ : أهلُ القبلة مؤمنون . لستُ أُخرجهم من الإيمان بتضييع شيء من الفرائض . فمن أطاع الله تعالى في الفرائض كلها مع الإيمان ، كان من أهل الجنة عندنا . ومن تَرَكَ الإيمانَ والعَمَلَ كان كافراً من أهل النار . ومن أصابَ الإيمانَ وضيّع شيئاً

ويشهد لما ذكرناه[١] : ما في «لسان الميزان»[٢] للحافظ في ترجمة (الإمام محمد بن الحسن صاحب الإمام أبي حنيفة) : نقَلَ ابنُ عدي عن إسحاق ابن راهُوْيَه ، سمعتُ يحيى بن آدم يقول : كان شَرِيك -القاضي- لا يُجيز شهادة المرجئة ، فشهِدَ عنده محمدُ بن الحسن ، فرَدَّ شهادته ، فقيل له في ذلك ؟ فقال : أنا لا أُجيز شهادة من يقول : الصلاةُ ليست من الإيمان . اهـ .

من الفرائض كان مؤمناً مذنباً ، وكان الله تعالى فيه المشيئةُ إن شاء عذّبه ، وإن شاء غَفَرَ له ، فإن عذّبه على تضييعه شيئاً فعلى ذنبٍ يُعذّبه ، وإن غَفَرَ له فذنباً يَغفِر ...

وأمّا ما ذكرتَ من اسم المرجئة ، فما ذنبُ قومٍ تكلموا بعدل ، وسمّاهم أهلُ البدع بهذا الاسم ؟ ولكنهم أهل العدل وأهل السنة ، وإنما هذا اسم سمّاهم به أهلُ شنآن » كما في ص ٣٧ — ٣٨ من الرسالة المذكورة .

وقد توسع العلامة اللكنوي في «الرفع والتكميل» توسعاً بالغاً في بحث الإرجاء . فذكر فيه ما قيل من تعاريف الإرجاء . وأصناف المرجئة ، والإرجاء السنّي والبدعي ، ومن نُسب إليهما . ومن نَسَبَ الحنفية إلى الإرجاء . وما قيمة ذلك وما معناه ... حتى بلغ ذلك شطراً كبيراً من الكتاب ص ٢١٦ — ٢٥٢ . فانظره إذا شئت .

(١) أي من أنّ إطلاق الإرجاء من المحدّثين على من لا يقول بزيادة الإيمان ونقصانه . ولا يقول بدخول العمل في حقيقة الإيمان ، وأنّ ذلك القول منهم ليس بطعن في الحقيقة . إذ أنّ الخلاف لفظي . كما تقدم بيانُه تعليقاً عن الإمام الكشميري في ص ٢٣٥ .

(٢) ٥ : ١٢١ .

فهذا صريح في أنه إنما أطلَق الإرجاء على محمد، لكونه لا يرى الصلاة جزءاً من حقيقة الإيمان، مع قوله بكمالِه بالطاعات وضعفِه بالمعاصي، ومع قوله بأن الطاعات تفيد والمعاصي تضر، ومن المعلوم أن هذا ليس من الضلال في شيء، وإلا جاز لنا أن نرمي المحدِّثين بالاعتزال لقولهم بدخول الأعمال في الإيمان المستلزم لكفر صاحب الكبيرة. وحاشاهم عن ذلك.

فتنبَّهْ لذلك وكن متيقظاً في فهم كلام المعدِّلين والجارحين، ولا تكن من الغافلين، فإن كتب الإمام أبي حنيفة «كالفقه الأكبر» و «كتاب الوصية» له تنادي بأعلى النداءِ على أنه ليس مذهبُه في باب الإيمان وفروعِه ما ذهبَتْ إليه المرجئةُ والجهميةُ وغيرُهما من أصحاب الغَوَاية، وكذا كتبُ الحنفية تشهد ببطلانِ مذهبِ المرجئة وكلِّ مذهب يخالف السنة، وإنَّ أبا حنيفة وأصحابه بَرآءُ منه، واللهُ تعالى ولي الهداية يهدي من يشاءُ إلى صراط مستقيم.

وتذكَّرْ قولَ ابن جرير: لو كان كلُّ من ادُّعِيَ عليه مذهبٌ من المذاهب الرديئة ثبَتَ عليه ما ادُّعي به. وسقطَتْ عدالتُه. وبطلت شهادتُه بذلك، للزم تركُ أكثر محدِّثي الأمصار، لأنه ما منهم إلا وقد نَسَبه قومٌ إلى ما يُرغَبُ به عنه. اهـ. وقد ذكرناه في أول الباب[1].

قلت: فهذا إمامُ المحدثين البخاري رحمه الله لم يَسلم من الرمي

(١) في ص ١٧٧.

بالبدعة أيضاً، فقد رماه الذُّهلي في مسئلةِ القرآن بالقول بالخلق[١].

(١) أي بخلق القرآن. ومن أجل هذه المسألة تَرَكَ حديثَ البخاري الأئمةُ: محمد بن يحيى الذّهلي النيسابوري، وأبو حاتم الرازي، وأبو زُرعة الرازي، وغيرُهم!

قال ابن أبي حاتم الرازي في «الجرح والتعديل» في ترجمة (البخاري) ٣/٢ : ١٩١ «سَمِعَ منه أبي — أبو حاتم — وأبو زُرعة، ثم تَرَكا حديثَه عندما كتب إليهما محمد بن يحيى النيسابوري — الذّهْلي — أنه أظهر عندهم — في نيسابور — أن لفظه بالقرآن مخلوق».

وقال الحافظ ابن حجر في «هدي الساري» ص ٤٩١ و ٢ : ٢٠٣ «قال أبو حامد بن الشَرْقي : سمعتُ محمد بن يحيى الذهلي يقول : القرآن كلام الله غيرُ مخلوق، ومن زَعَمَ لفظي بالقرآن مخلوق، فهو مبتدِع، ولا يُجالَس، ولا يُكلَّم، ومن ذهَبَ بعد هذا ألى محمد ابن إسماعيل — البخاري — فاتّهِموه، فإنه لا يحضُر مجلسه إلا من كان على مذهبه.

قال الحاكم : ولمَّا وَقَعَ بين البخاري وبين الذّهْلي في مسألة اللفظ : انقطع الناسُ عن البخاري إلا مسلم بن الحجاج وأحمد بن سلمة. قال الذّهْلي : ألا من قال باللفظ فلا يحل له أن يَحضُر مجلسَنا. فأخَذَ مسلم رداءه فوق عمامته وقام على رؤوس الناس، فبَعَثَ إلى الذهلي جميعَ ما كان كَتَبَه عنه.

قلتُ — القائل الحافظ ابن حجر — : وقد أنصَفَ مسلم فلم يُحدّث في كتابه — أي في «الصحيح» — عن هذا — الذّهلي — ولا عن هذا — البخاري — ». انتهى.

وسيأتي شرحُ (مسألة القول بخلق القرآن) وبيانُ أثرها في صفوف المحدثين تعليقاً على المقطع — ١٤ — في (تتمة في مسائل شتى)، فانظره.

كما هو مبسوط في «مقدمة الفتح» فليراجع[1]، وقِس عليه غيرَه .

ألفاظ الجرح والتعديل ومراتبهما ودرجات ألفاظهما

١٤ - فالأُولَى وهي أعلى مراتب التعديل وأرفعها عند المحدثين: الوصفُ بما دَلَّ على المبالغة[2]، أو عُبِّر عنه بأَفعَل، كأوثق الناس، وأضبط الناس، وأثبت الناس، أو نحوِه: كإليه المنتهى في التثبت، ولا أَحَدَ أثبَتُ منه، ومَن مِثلُ فلان؟ ولا أعرف له نظيراً، وفلان لا يُسأَلُ عنه[3].

(١) ص ٤٩١ و ٢ : ٢٠٣ — ٢٠٤ .

(٢) وقد عدّ الحافظ ابن حجر في أول كتابه «التقريب» أُولىَ مراتب التعديل كونَ الراوي صحابياً . قال : «فأوّلها الصحابة . وأُصرّحُ بذلك لشرفهم» . انتهى .
وبَدَهي أن هذا التقديم إنما هو بالنظر إلى العدالة ، أما بالنظر إلى الضبط والحفظ فلا مدخل للصحبة فيه . فقد استفاض أن بعض الصحابة أحفظ من بعض ، وأن بعضهم نسي . وقد يكون غير الصحابي أحفظ من الصحابي . وقد كان أنس رضي الله عنه يقول : سلوا الحسن — أي البصري — فإنه حَفِظ ونَسِينا . وشواهد هذا في كتب السنة كثيرة جداً .

(٣) هكذا وقع في الأصل ذكرُ هذا الوصف في المرتبة الأولى هنا ، ثم في المرتبة الثانية الآتية . وهو تكرار بلا ريب . إذ المعنى لهذه العبارة واحد سواء عُدّت في المرتبة الأولى أو الثانية . وقد عدّها السيوطي في «التدريب» ص ٢٣٠ في الأولى ، وعدها السخاوي والسندي في الثانية ، كما في «الرفع والتكميل» ص ١٢٠ . فلعلّ المؤلف أراد بتكرارها هكذا : الإشارةَ إلى اختلافهم في مرتبتها .

والثانية : التي تليها ما كُرِّرَ فيه لفظُ التوثيق كثقة ثقة . وثقة ثَبْت ، وثقة حُجَّة . وثقة حافظ . وثَبْت حُجَّة ، وثبْت حافظ . وثقة متقن ، ونحوِها . كفلان لا يُسأَلُ عنه[١] .

والثالثة : ما لم يتكرر فيه ذلك كثقة ، أو متقن . أو ثَبْت . أو حُجَّة . أو عدْل . أو حافظ . أو ضابط . أو كأنه مُصْحَف . أو إمام . والحجةُ أقوى من الثقة[٢] .

ومن قيل فيه ذلك فهو ممن يُحتَجُّ بحديثه ويَدخُل في الصحاح وإن تَفرَّد به[٣] .

---

(١) وتقدم عدُّ هذا في المرتبة الأولى كما أسلفتُ الإشارة إليه .

(٢) قال الحافظ الذهبي في « تذكرة الحفاظ » ص ٩٧٩ « الحافظُ أعلى من المفيد في العرف ، كما أن الحُجة فوق الثقة » . وجاء في « تهذيب التهذيب » في ترجمة (محمد بن إسحاق) صاحب المغازي ٩ : ٤٤ « قال ابنُ معين : محمد بن إسحاق ثقة وليس بحجة . قال أبو زُرعة الدمشقي : قلت لابن معين وذكرتُ له : الحجة محمد بن إسحاق . فقال : كان ثقة ، إنما الحجة مالك وعُبَيدالله بن عمر » . وجاء في ترجمة (محمد بن الحسن الأسدي) ٩ : ١١٨ « قال ابن شاهين في « الثقات » : قال عثمان بن أبي شيبة : هو ثقة صدوق ، قيل : هو حجة ، قال : أما حجة فلا » .

(٣) وسيقول المؤلف في ص ٢٤٩ بعد انتهائه من ذكر المرتبة الرابعة والخامسة والسادسة من ألفاظ التعديل — نقلاً عن « تدريب الراوي » — : « ومن قيل فيه ذلك — يعني من المرتبة الرابعة حتى السادسة — يُكتَبُ

. . . .

حديثُهُ ويُنظَرُ فيه . لأن هذه العبارة لا تُشعر بالضبط . فيُعتَبر حديثُهُ بموافقة الضابطين » . انتهى .

قلت : لكن لا ينبغي أن يفهم من هذا أنّ من كان من المرتبة الرابعة فما بعدها يكون حديثه ضعيفاً بإطلاق . فإنّ هناك مرتبة ثالثة وسطى بين الصحيح والضعيف هي مرتبة (الحسَن) كما هو معلوم . وهو على مرتبتين أيضاً حسَن لذاته وحسَن لغيره . كما أن الضعيف على مراتب .

قال الحافظ الذهبي في مقدمة « الميزان » ١ : ٤ وهو يتحدث عن ألفاظ التعديل والتوثيق : « فأعلى العبارات في الرواة المقبولين :

١ — ثَبْتٌ حجة ، وثبت حافظ ، وثقة متقِن .

٢ — ثم ثقة ثقة .

٣ — ثم ثقة .

٤ — ثم صدوق ، ولا بأس به ، وليس به بأس .

٥ — ثم محلّه الصدق ، وجيد الحديث ، وصالح الحديث ، وشيخ وسط ، وشيخ حسن الحديث ، وصدوق إن شاء الله ، وصويلح ونحو ذلك »[١] .

---

(١) هذا هو الصواب في ترتيب المراتب عند الحافظ الذهبي ، وقد نبهت إليه في تعليقي على « الرفع والتكميل » ص ١٠٧–١٠٨ من طبعته الثانية . ولكن وقع هناك في عبارتي خلل . وصوابها كما يلي :

« ... فهي عنده خمس مراتب :

أولُها وأعلاها : ما كُرر فيه لفظ التوثيق باختلاف اللفظ .

وثانيها : ما كُرر فيه لفظ التوثيق باتحاد اللفظ .

وثالثها : ما أُفرد فيه لفظ التوثيق .

ورابعها : صدوق ...

وخامسها : محلّه الصدق ... » .

فليصحح الخلل في عبارتي هناك من هنا ، والحمد لله على السداد .

. . . .

فقد عدّ مرتبة (صدوق ...) دون مرتبة (ثقة) وأعلى من مرتبة من قيل فيه (محلّه الصدق ، وجيد الحديث ، وصالح الحديث ، وشيخ حسن الحديث ...) . وقد حكم العلماء المحدثون بحسن حديث من قيل فيه أحد هذه الصفات كما تراه منتشراً في « نصب الراية » و « فتح الباري » و « نيل الأوطار » وغيرها من الكتب التي تُعنى بالتخريج وبيان مراتب الحديث .

وجعل الحافظ ابن حجر في فاتحة كتابه « تقريب التهذيب » مراتب الجرح والتعديل اثنتي عشرة مرتبة . فقال : « فأوّلُها : الصحابة ... الثانية : من أُكّـِد مَدْحُه ... الثالثة : من أُفرِد بصفة كثقة ، أو متقِن ، أو ثَبْت ، أو عدل . الرابعة : من قصّر عن درجة الثالثة قليلاً ، وإليه الإشارة بصدوق ، أو لا بأس به ، أو ليس به بأس . الخامسة : من قصّر عن درجة الرابعة قليلاً ، وإليه الإشارة بصدوقٍ سيء الحفظ ، أو صدوقٍ يَهِم ، أو له أوهام ، أو يُخطىء ... » .

وقد أشار الحافظ ابن حجر بقوله : « الرابعة : من قصر عن درجة الثالثة قليلاً ... » إلى أن ألفاظ هذه المرتبة ألفاظُ توثيق كما هي الحال في الثالثة ، لكن توثيقها دون توثيق الثالثة ، وأشار أيضاً إلى أن من كان في هذه المرتبة الرابعة يكون حديثه (حسناً لذاته)، وذلك لتعريفهم (الحسن) كما قال ابن الصلاح في « علوم الحديث » ص ٣٣ : « هو ما كان راويه من المشهورين بالصدق والأمانة ، غير أنه لم يبلغ درجة رجال الصحيح ، لكونه يقصر عنهم في الحفظ والإتقان ، وهو مع ذلك يرتفع عن حال من يُعَدّ ما يتفرد به من حديثه منكراً ... » .

وقد نقل العلامة الشيخ أحمد شاكر رحمه الله تعالى في « الباعث الحثيث » ص ١١٨ هذه المراتب الاثنتي عشرة التي ذكرها الحافظ ابن

. . . .

حجر . ثم بيّن درجات ما يُنقَل بها من الأحاديث فقال : « ... فما كان من الثانية والثالثة فحديثه صحيح من الدرجة الأولى . وغالبه في « الصحيحين » .

وما كان من الدرجة الرابعة فحديثُه صحيح من الدرجة الثانية وهو الذي يُحسّنُه الترمذي . ويسكت عليه أبو داود .

وما بعدها — من الدرجات — فمن المردود إلا إذا تعددت طرقه . مما كان في الدرجة الخامسة والسادسة . فيتقوّى بذلك . ويصير حسناً لغيره » . انتهى . وهو تبيين سديد للغاية ، والله أعلم .

بقي أن قولهم فيمن كان من المرتبة الرابعة وما بعدها : (يُكتَب حديثه وينظر فيه . لأن هذه العبارة لا تُشعر بالضبط . فيعتبر حديثُه بموافقة الضابطين) . فالظاهر أن المراد منهفي جانب مرتبة (الصدوق ...) أنه إن كان ثمة حديثٌ رجالهُ من مرتبة (الثقة) الذي هو فوق الصدوق يخالف حديث الصدوق . أُخِذ حديث الثقة ، لأن لفظ (الثقة) وما في مرتبته يُشعر بالضبط . واعتُبر حديث الصدوق شاذاً لعدم إشعار (الصدوق) بالضبط . وإن لم يكن هناك ما يخالف حديثَ الصدوق . وانفرد هو بحديث الباب . قُبِل حديثه إذ لا مُعارِض له أقوى منه . والله تعالى أعلم .

تتمة حول لفظة (صدوق) . فقد وقع فيها اشتباه لبعضهم فأردت إزالته .

هذه اللفظة هي صيغة مبالغة — كما هو معلوم — من مادة (صَدَق). فتقال فيمن هو تامّ الصدق لا يتطرق إلى صدقه أيّ شك أو اشتباه . وإنما الشك في قوة ضبطه لما يرويه .

وقد وُصِف بها من لا يُشكّ فيهم عدالةً وضبطاً . مثل الإمام

. . . .

الشافعي فقال فيه أبو حاتم الرازي : (صدوق) . وقد نفّى عنه الغلطَ في الحديث الإمامان أبو زرعة وأبو داود كما في « تهذيب التهذيب » ٩ : ٣٠ . كما وُصِف بها من كان تامّ الضبط لما يحفظه ويرويه . ففي « تهذيب التهذيب » في ترجمة (محمد بن عمران) ٩ : ٣٨١ « قال أبو حاتم : كوفي صدوق ، أملى علينا كتاب الفرائض عن أبيه عن ابن أبي ليلى عن الشعبي من حفظه . لا يقدّم مسألة على مسألة . وقال مَسلمة بن قاسم : ثقة » .

وقال البخاري في (إسماعيل بن أبان الوراق) : صدوق . كما في « الميزان » ١ : ٢٢١ و « تهذيب التهذيب » ١ : ٢٧٠ . مع أنه أخرج له في « صحيحه » . وقال الحافظ ابن حجر في « هدي الساري » ص ٣٨٧ و ٢ : ١١٦ فيه « هو أحد شيوخ البخاري . ولم يكثر عنه . وثّقه النسائي ومُطيَّن وابن معين والحاكم أبو أحمد وجعفر الصائغ والدارقطني » .

وجاء في تراجم كثير من المحدثين الثقات وصفُهم بلفظة (صدوق) مقرونةً بلفظة (ثقة) أو ما في مرتبتها . مما يدل على أن لفظة (صدوق) تكاد تساوي لفظة (ثقة) عندهم . ففي « الميزان » في ترجمة (نُعَيم ابن حماد) ٤ : ٢٦٨ « قال العجلي : ثقة صدوق» . وفي « تهذيب التهذيب » في ترجمة (الفضل بن دُكين) ٨ : ٢٧٢ و ٢٧٣ « قال يعقوب بن شيبة : ثقة ثَبْت صدوق . وقال الإمام أحمد : صدوق ثقة موضع للحجة في الحديث » .

والنصوص التي جاء فيها الجمع بين (ثقة) و (صدوق) في كلام العلماء تخرج عن الحصر . فقد تتبّع بعضُ أحبابنا — جزاه الله خيراً — الجزء التاسع من « تهذيب التهذيب » فرأى فيه نحو أربعين موضعاً جاء

. . . .

فيها القَرْنُ بين (الثقة والصدوق) من مثل الإمام مسلم وابن معين وأبي حاتم الرازي وابنه ويعقوب بن شيبة ومَسلمة بن قاسم والساجي وغيرهم . وإليك بيان تلك المواطن من هذا الجزء وحده . فما بالك بما في الأجزاء الأحد عشر الباقية ؟

انظر منه ص ٣٦ ، ٥٩ ، ٦٢ . ٩٢ ، ١٢١ ، ١٢٥ . ١٥٩ . ١٦٣ . ١٨٨ . ١٨٩ ، ١٩٠ ، ٢١٣ . ٢١٧ ، ٢٤٧ . ٢٥٩ . ٢٦٠ . ٢٧٢ . ٢٧٣ . ٢٨٢ . ٢٨٤ . ٣٠٥ . ٣٠٦ . ٣٢٠ . ٣٤٣ . ٤٠٦ . ٤١٠ . ٤٢٨ ، ٤٣٣ . ٤٤١ . ٤٤٣ ، ٤٥٢ . ٤٦٣ . ٤٨١ . ٥٠١ . ٥١٤ . ٥٣٦ .

كما وَجَدَ فيه – إلى جانب ذلك – النصوصَ الدالة على أن لفظة (صدوق)يقولونها فيمن ضَعُف ضبطُه بعضَ الشيء. كما في ص٢٣٣ . ٣٠٩ . ٣٩٠ ، ٥١٩ . كما وَجَدَ فيه أيضاً التصريحَ بوصف الصدوق بأنه (حسن الحديث) . ففي ترجمة (محمد بن راشد المكحولي) ٩ : ١٥٩ « قال أبو حاتم : كان صدوقاً حَسَنَ الحديث » .

وقال الذهبي في « الميزان » في ختام ترجمة (محمد بن إسحاق) ملخصاً رأيه بعد أن أطال فيها ٣ : ٤٧٥ « فالذي يظهر لي أن ابن إسحاق : حسَنُ الحديث . صالح الحال صَدُوق ... » . وقال ابن حبان في مقدمة كتابه « الثقات » : « كل من أذكره في الكتاب فهو صدوق يجوز الاحتجاج بخبره » كما في « الصارم المنكي » لابن عبد الهادي ص ٨٥ . فمن وُصِف بلفظة (صدوق) – وما في مرتبته – يكون حديثُه حسناً لا ضعيفاً . والله تعالى أعلم .

والرابعة: صدوق، أو محلُّه الصدق، أو لا بأس به - عند غير ابن مَعِين -، أو ليس به بأس - عند غيره أيضاً[١] -، أو متماسك، أو ثقة إن شاء الله، أو مأمون، أو خِيار، أو خِيارُ الخلق، ونحوُها.

والخامسة: شيخ، إلى الصدق ما هو[٢]، جيِّد الحديث، حسَنُ الحديث، صَدُوقٌ سيٍّءُ الحفظ، صدوق يَهِم، صدوق له أوهام، صدوق يخطيء، صدوق تَغيَّر بآخِرِه[٣]، صدوق رُمي بالتشيع أو الإرجاء ونحوِهما، فلان رَوى عنه الناس، وسَطٌ مُقَارِبُ الحديث[٤]، ونحوُها.

والسادسة: صالح الحديث، صدوق إن شاء الله، أرجو أنه لا بأس به، ما أَعلمُ به بأساً، صُويلح، مقبول، ليس ببعيد من الصواب، يُروى حديثُه، يُكتَبُ حديثه، ونحوها.

ومن قيل فيه ذلك[٥] يُكتَبُ حديثه ويُنظَرُ فيه، لأن هذه العبارة

---

(١) وسيأتي قريباً في آخر مراتب التعديل هذه ص ٢٥٠ بيانُ مراد ابن معين من هاتين العبارتين: (لا بأس به) و (ليس به بأس)، وأنه يعني بهما أنه ثقة.

(٢) أي ليس ببعيد عن الصدق. وانظر ما علقته على «الرفع والتكميل» ص ١١٦.

(٣) يقال: (تغيَّر بآخِرِهِ) بمد الهمزة وكسر الخاء والراء، بعدها: هاء، كما جاء هنا في «التدريب» ص ٢٣٢. و (تغيَّر بآخِرَة) بمد الهمزة أيضاً وكسر الخاء وفتح الراء، بعدها تاء مربوطة. و (تغيَّر بأَخَرَة) بفتح الهمزة والخاء والراء، بعدها تاء مربوطة. أي اختلَّ ضبطُه وحفظُه في آخر عمره وآخر أمره.

(٤) يقال بكسر الراء وفتحها. (٥) أي من المرتبة الرابعة حتى السادسة.

لا تُشعر بالضبط ، فيُعتبَرُ حديثُه بموافقة الضابِطِين ، كذا في « تدريب الراوي »[1] .

وعن يحيى بن مَعين إذا قلتُ : لا بأس به ، فهو ثقة[2] ، وإذا قلتُ :

(١) ملتقطاً من مواضع ص ٢٢٩ و ٢٣١ مع زيادة بعض الألفاظ في بعض المراتب من « الرفع والتكميل » ص ١٢٠ — ١٢٤ . وانظره ففيه وفيما علّقته عليه فوائد هامّة لم تَرِد هنا .

(٢) وعلى هذا الاصطلاح لابن معين جاء قولُه في توثيق الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه : (لا بأس به) ، كما تراه في ترجمة الإمام أبي حنيفة في « تذكرة الحفاظ » للذهبي ص ١٦٨ ، وقولُه في توثيق الإمام الشافعي رضي الله عنه : (ليس به بأس) ، كما تراه في ترجمة الإمام الشافعي في « تذكرة الحفاظ » أيضاً ص ٣٦٢ .

ثم إنه لا خصوصية لابن معين بهذا الاستعمال ، بل هو تعبير منتشر في كلام المتقدمين ، من أمثال ابن معين ، كابن المديني ، والإمام أحمد ، ودُحَيم ، وأبي حاتم الرازي ، وطبقتهم . وسيأتي في ترجمة الإمام أبي حنيفة في أواخر هذا الكتاب : « قال الإمام علي بن المديني : أبو حنيفة رَوى عنه الثوري وابن المبارك ، وهو ثقة لا بأس به » .

وقال الحافظ ابن حجر في « تعجيل المنفعة » في ترجمة (إبراهيم ابن أبي حُرّة النَّصيبي » ص١٤« وقد وثّقه أبو حاتم فقال: لا بأس به » .

وفي « فتح المغيث » للسخاوي ص ١٥٩ « ونحوُ قول ابن معين — في توثيق الراوي : لا بأس به — قولُ أبي زُرعة الدمشقي : قلتُ لعبد الرحمن بن إبراهيم دُحَيم : ما تقول في علي بن حَوْشَب الفَزاري؟ قال : لا بأس به . قال : فقلت : ولم لا تقول : إنه ثقة ولا تعلمُ إلا خيراً ؟ قال : قد قلتُ لك : إنه ثقة » .

وجاء في ترجمة (قَبِيصة بن عُقبة السُّوَائي) في « هدي الساري »

هو ضعيف، فليس هو بثقة، لا يُكتَبُ حديثه، كذا في «تدريب الراوي»[١].

وأما ألفاظ الجرح فلها مراتبُ ستٌّ أيضاً:

١ - فأدناها ما قَرُبَ من التعديل، فإذا قالوا: ليِّنُ الحديث، كُتِبَ حديثه، ويُنظَرُ فيه اعتباراً. قال الدارقطني: إذا قلتُ: ليِّن لم يكن ساقطاً متروك الحديث، ولكن مجروحاً بشيء لا يَسقُطُ به عن العدالة. وهذه مرتبة أولى، ويَدخل فيها ما ذكره العراقي: فيه لِين، فيه مقال، تَعرِف وتُنكِر[٢]، ليس بذاك، ليس بالمتين، ليس بحجة، ليس بعُمدة، ليس بمَرْضي، للضعف ما هو[٣]، فيه خُلْف[٤]، تكلَّموا فيه، طعنوا فيه، مطعون فيه، سيِّءُ الحفظ، فيه ضعف، في حديثه ضعف، ليس بذاك القوي.

٢ - كما فيه أيضاً[٥]: وإذا قالوا: ليس بقوي: يُكتب حديثُه أيضاً للاعتبار، وهو دون لَيِّن. وهذه مرتبة ثانية.

٣ - وإذا قالوا: ضعيفُ الحديث، فدون ليس بقوي، ولا يُطرَحُ بل يعتبر به أيضاً، وهذه مرتبة ثالثة. ومنها ما ذكره العراقي[٦]:

ص ٤٣٥ و ٢: ١٥٧ و «تهذيب التهذيب» ٨: ٣٤٨ للحافظ ابن حجر «قال أحمد: كان قبيصة رجلاً صالحاً، ثقة لا بأس به».

(١) ص ٢٣١.

(٢) ويقال أيضاً: يُعرَف ويُنكَر. والصيغةُ الأولى وردت في لسان النبوة كما بيَّنتُه فيما علقته على «الرفع والتكميل» ص ١١٠ - ١١١ فانظره.

(٣) أي ليس ببعيد عن الضعف.

(٤) أي فيه اختلاف بين العلماء فوثَّقه بعضهم وضعَّفه بعضهم.

(٥) أي في «تدريب الراوي» ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٦) في «شرح الألفية» ٢: ١٠ - ١٢.

ضعيف[١] . منكَر الحديث – عند غير البخاري – حديثُه منكر ، واهٍ ، ضعَّفوه ، مضطرِبُ الحديث ، لا يُحتَجُّ به ، مجهول.

٤ – والرابعة : رُدَّ حديثه ، رَدُّوا حديثه، مردودُ الحديث ، ضعيف جدّاً ، واهٍ بمرة ، طرحوا حديثه ، مُطَّرَح ، مُطَّرَحُ الحديث ، ارْمِ به ، ليس بشيء[٢] ، لا يساوي شيئاً ، لا شيءَ ، ونحوها .

---

(١) وقع في الأصل : (ضعيف فقط) . ولفظة (فقط) غير موجودة عند العراقي أو غيره ، فلذلك طويتها ونبّهت .

(٢) التعبير بقولهم في الراوي : (ليس بشيء) جرْح قوي عند الجمهور سوى ابن معين في (بعض الروايات) ، فإنه يعني فيها بقوله : (ليس بشيء) أن أحاديثَه قليلة ، لا جرْحَه . وأما في أكثر الروايات فإنه يعني بقوله : (ليس بشيء) تضعيفَ الراوي تضعيفاً شديداً كما يعنيه الجمهور. كما سيأتي بيانه قريباً ص ٢٦٣ في التنبيه – ٣ – والتعليق عليه .
وإذا قال الشافعي أو المُزَني في الراوي : (حديثُه ليس بشيء) فيَعني به أنه كذّاب ، قال السخاوي في « فتح المغيث » ص ١٦١ وفي « الإعلان بالتوبيخ » ص ٦٨ – ٦٩ « رَوينا عن المُزَني قال : سمعني الشافعي يوماً وأنا أقول : فلان كذّاب ، فقال لي : يا إبراهيم اكْسُ ألفاظَك ، أحْسِنْها ، لا تقل : كذّاب . ولكن قل : حديثُه ليس بشيء . وهذا يقتضي أنها حيث وُجِدَت في كلام الشافعي – أو المُزَني – تكون من المرتبة الأولى » . انتهى . فهي عندهما من ألفاظ المرتبة السادسة التي هي أشدّ ألفاظ التجريح ، ولكنها كناية وليست بالصريح .
هذا. وقولُهم في جرْح الراوي : (ليس بشيء) ورَدَ في لسان النبوة . كما بيّنته فيما علقته على « الرفع والتكميل » انظر منه ص ٣٧٢ .

٥ - والمرتبة الخامسة : فلان متَّهم بالكذب أو الوضع ، ساقط ، هالك ، ذاهب ، ذاهب الحديث ، متروك ، متروك الحديث ، تركوه ، فيه نظر - عند البخاري - وسكتوا عنه - عنده أيضاً - لا يُعتَبَرُ به ، لا يُعتَبَرُ بحديثه ، ليس بالثقة ، ليس بثقة ، غير ثقة ولا مأمون ، ونحوها.

ومن قيل فيه ذلك - أيُّ لفظٍ من الرابعة أو الخامسة - فهو ساقط لا يُكتَبُ حديثه ولا يُعتَبَرُ به ولا يُستشهَد .

٦ - والسادسة : أسوأها وهي أن يقال : فلان كذَّاب أو يكذِب ، دجَّال ، وضَّاع ، يضع ، وضَعَ حديثاً . كذا في «تدريب الراوي»[1] و «الرفع والتكميل»[2] .

قلت : ومن قيل فيه ذلك - أيُّ لفظٍ من السادسة - فهو لا يجوز روايةُ حديثه إلا لبيان حاله والردِّ عليه ، ويَدخل فيه أيضاً منكَرُ الحديث عند البخاري كما سيأتي[3] .

وإذا اختلَفَتْ ألفاظُ الجارحين في رجل ، فعدَّله بعضهم ببعض ألفاظ التعديل ، وجرَحَه بعضهم ببعض ألفاظ الجرح ، فالحكمُ فيه - بيَّناه سابقاً[4] - أن الترجيح للمعدِّل إلا إذا أتى الجارحُ بسبب مفسَّر ، فإن هذه الألفاظ كلها للجرح المبهم ، لا تعرُّضَ فيه لبيان السبب ، اللهم إلا أن يكون قولهم : دجَّال ، وضَّاع ، يضع ، وضَع حديثاً ، من المفسَّر .

---

(١) ص ٢٣٢ - ٢٣٤ .
(٢) ص ١١٧ - ١٢٠ .
(٣) في ص ٢٥٨ .
(٤) في ص ١٧٤ و ١٧٥ .

ولقائل أن يقول : هذا أيضاً مبهم ما لم يُبيَّن أنه أيَّ حديث وَضَع ، حتى يُعلَم أن العُهدة فيه عليه أو على غيره ، فافهم .

تنبيه ـ ١ ـ

في بيان مراد البخاري من قوله في الراوي : فيه نظر ، أو سكتوا عنه

البخاري يُطلِق : فيه نظر ، و : سكتوا عنه ، فيمن تركوا حديثه[(١)] .

---

(٩) هذا هو المشهور المعروف في مراد البخاري من قوله (فيه نظر) . ووقع لشيخنا المؤلف حفظه الله تعالى في أواخر الكتاب في المقطع ـ ٤١ ـ من (تتمة في مسائل شتى) قولُه : « قولُ البخاري : فيه نظر ، لا يستلزم ضعف الراوي مطلقاً » . انتهى . وهو سبق قلم مناقض لما هنا .

وهذا الذي نقله المؤلف هنا عن « تدريب الراوي » للسيوطي كما سيعزوه إليه ، قد تقدّم السيوطيَّ فيه الحافظُ العراقيّ في « شرح الألفية » ٢ : ١١ فقال : « فلان فيه نظر . وفلان سكتوا عنه . يقولهما البخاري فيمن تركوا حديثه » انتهى . ونقلَه عنه اللكنوي في « الرفع والتكميل » ص ٢٥٤ ، كما نَقَلَ عن الذهبي في ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤ قولَه : « فيه نظر . وفي حديثه نظر . لا يقوله البخاري إلا فيمن يتّهمه غالباً » .

وقد كتب إليَّ شيخنا العلامة المحدث النبيل حبيب الرحمن الأعظمي حفظه الله تعالى تعليقاً على ما نقله اللكنوي عن العراقي والذهبي يقول سلّمه الله تعالى : « لا ينقضي عجبي حين أقرأ كلام العراقي والذهبي هذا . ثم أرى أئمة هذا الشأن لا يعبأون بهذا ، فيوثّقون من قال فيه البخاري : (فيه نظر) . أو يُدخلونه في الصحيح . وإليك أمثلته :

١ ـ تمّام بن نَجيح ، قال فيه البخاري : (فيه نظر) . ووثّقه ابن معين . وقال البزّار في موضع : هو صالح الحديث . وروى له

البُخاريّ نفسُه أثراً موقوفاً معلّقاً ، في رفع عمر بن عبد العزيز يديه حين يركع . أعني فلم يتركه البخاريّ نفسُه . ولم يتركه أبو داود ولا الترمذي .

٢ – راشد بن داود الصنْعاني . قال فيه البخاري : (فيه نظر) . لكن وثّقه إمام هذا الشأن يحيى بن معين ، وقالَ : ليس به بأس ثقة . وقال دُحَيم : هو ثقة عندي . وذكره ابن حبان في « الثقات » . وروَى له النسائي . وقال فيه الحافظ ابن حجر : صدوق له أوهام .

٣ – ثعلبة بن يزيد الحِمَّاني . قال فيه البخاري : (في حديثه نظر ، لا يُتابَعُ في حديثه) . وقال النسائي : ثقة . وقال ابن عدي : لم أرَ له حديثاً منكراً في مقدار ما يرويه . وقال الحافظ ابن حجر : صدوق شيعي .

٤ – جَعْدَة المخزومي . قال البخاري : (لا أعرف له إلا هذا الحديث ، وفيه نظر) . وروَى له الترمذي . وقال فيه الحافظ ابن حجر : مقبول . ومعلومٌ أن الحافظ ابن حجر يقول هذا فيمن ليس له من الحديث إلا القليل ، ولم يَثبت فيه ما يُترك به حديثُه .

٥ – جُمَيع بن عُمَير التيمي ، قال البخاري : (في أحاديثه نظر) . وقال أبو حاتم : محلّه الصدق ، صالح الحديث . وقال الساجي : صدوق . وقال العجلي : تابعي ثقة . وقال ابن حجر : صدوق يخطىء ، ويتشيّع . وروَى له الأربعة ، وحسّن الترمذي حديثَه في « سننه » في (مناقب أبي بكر الصديق) في الباب الرابع .

٦ – حبيب بن سالم ، قال البخاري : (فيه نظر) . وقال ابن عدي : ليس في متون أحاديثه حديث منكر ، بل قد اضطرِبَ في

. . . .

أسانيد ما يُروى عنه . وقال : الآجرّي عن أبي داود : ثقة . وذكره ابن حبان في « الثقات » . وروَى له مسلم والأربعة . وقال ابن حجر : لا بأس به .

٧ – حَريش بن خِرِّيت ، قال البخاري : (فيه نظر) ، وقال أيضاً : (أرجو) . قال اليمانيّ المعلّمي في تعليقه عليه في « التاريخ الكبير » : كأنه يريد أرجو أنه لا بأس به . وفي « تهذيب التهذيب » : قال البخاري في « تاريخه » : أرجو أن يكون صالحاً . وقال أبو حاتم : لا بأس به .

٨ – سليمان بن داود الخَوْلاني ، قال البخاري : (فيه نظر) . وقد أثنى عليه أبو زرعة ، وأبو حاتم ، وعثمان بن سعيد ، وجماعة من الحفاظ . قال ابن حجر : لا ريب في أنه صدوق .

٩ – طالب بن حبيب المدني الأنصاري ، قال البخاري : (فيه نظر) . وروى له أبو داود . وقال ابن عدي : أرجو أنه لا بأس به . وذكره ابن حبان في « الثقات » . ووثّقه الهيثمي في « مجمع الزوائد » ٥ : ١٠٦ .

١٠ – صعصعة بن ناجية ، قال البخاري : (فيه نظر) ، وهو صحابي ، ذكره ابن حجر في « تهذيب التهذيب » و « الإصابة » .

١١ – عبد الرحمن بن سَلْمان الرُّعَيْني ، قال البخاري : (فيه نظر) . وقد وثّقه ابن يونس . وقال أبو حاتم : ما رأيت من حديثه منكراً ، وهو صالح الحديث . وله عند مسلم في مَبيت ابن عباس عند ميمونة . وقال النسائي : ليس به بأس ، كما في « تهذيب التهذيب » ٦ : ١٨٨ . وقال ابن حجر : لا بأس به ، وأدخله البخاري في « الضعفاء » ، فقال أبو حاتم : يُحوّل من هناك . =

. . . .

والصوابُ عندي : أن ما قاله العراقي ليس بمطرد ولا صحيح على إطلاقه ، بل كثيراً ما يقوله البخاري ولا يوافقه عليه الجهابذة . وكثيراً ما يقوله ويريد به إسناداً خاصاً ، كما قال في « التاريخ الكبير » ١/٣ : ١٨٣ في ترجمة (عبد الله بن محمد بن عبد الله بن زيد) رائي الأذان : « فيه نظر . لأنه لم يَذكر سماعَ بعضهم من بعض » ، وكما في ترجمته في « تهذيب التهذيب » ٦ : ١٠ .

وكثيراً ما يقوله ولا يعني الراوي . بل حديثَ الراوي ، فعليك بالتثبت والتأني » . انتهى كلامُ شيخنا حبيب الرحمن .

وقد أيقظ حفظه الله تعالى إلى موضوع هام من العلم ، كان مأخوذاً بالتسليم والمتابعة من العلماء ، فجزاه الله خيراً عن السنة وعلومها .

وهذه الأمثلة التي ذكرها — على كثرتها — هي غَيْض من فَيْض مما في كلام البخاري في كتبه مثل « التاريخ الكبير » و « الضعفاء الكبير » وغيرهما . فيَستحقّ هذا الموضوع أن يُوليه بعضُ الباحثين الأفاضل تتبعاً خاصاً ، رجاء أن يُتوصّل به إلى تقعيد قاعدة مستقرة تُحدّد مرادَ البخاري من تعابيره المختلفة . إذ يقول : (فيه نظر) ، و (في حديثه نظر) و (في أحاديثه نظر) ونحوَ هذا . إذ لا بد أن يكون هناك فَرْق بين تعبير وتعبير عنده ، لما عُرف عنه من الدقة البالغة في لفظه وعبارته .

وكذلك ينبغي تتبع مواطن قوله : (في إسناده نظر) ، فقد جاء تعبيره به على أكثر من معنى . انظر « الرفع والتكميل » وما علّقته عليه ص ٢١٣ .

ويُطلِقُ: منكَر الحديث ، على من لا تَحِلُّ الروايةُ عنه[١] ، كذا في «تدريب الراوي»[٢] .

قلت : وأما عند غيره فمنكَرُ الحديث ، في درجة ضعيفِ الحديث وهو المرتبة الثالثة من الجرح ، فيُكتَبُ حديثه اعتباراً . و : فيه نظر ، و : سكتوا عنه ، من المرتبة الأُولى أو الثانية ، ولم أَر من صرَّح به[٣] .

تنبيه – ٢ –

في الفرق بين قولهم : حديث منكر ، ومنكر الحديث، ويروي المناكير

فرْقٌ بين قول المتأخرين : هذا حديث منكر ، وبين قول المتقدمين ذلك ، فإن المتأخرين يطلقونه على رواية راوٍ ضعيفٍ خالف

---

(١) قال البخاري : كلُّ من قلتُ فيه : منكر الحديث فلا تحل الرواية عنه . كما نقله في «الميزان» ١ : ٦ و ٢ : ٢٠٢ ، و «طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي ٢ : ٩ ، و «فتح المغيث» للسخاوي ص ١٦٢ . وانظر «الرفع والتكميل» ص ١٢٩ و ١٤٩ .

(٢) ص ٢٣٥ .

(٣) قلت : صرّح بمرتبتهما غير واحد ، فقد صرّح الذهبي في فاتحة «الميزان» ١ : ٤ بمرتبة (فيه نظر) و (سكتوا عنه) ، فجعلهما من المرتبة الثالثة من مراتب الجرح الخمسة عنده . وصرّح الحافظ العراقي بمرتبتهما في «شرح الألفية» ٢ : ١١ ، فجعلهما في المرتبة الثانية من مراتب الجرح الخمسة عنده . فهما عنده على اصطلاح البخاري من حيث

الثقات . والقدماءُ كثيراً ما يطلقونه على مجرد ما تفرد به راويه وإن كان من الثقات ، فيكون حديثُه صحيحاً غريباً .

قال الحافظ في «مقدمة الفتح» في ترجمة (محمد بن إبراهيم التيمي)[١] بعد ذكرِ قول أحمد فيه : يَروي أحاديث مناكير . قلتُ: المنكر أطلقه أحمد بن حنبل وجماعةٌ على الحديث الفرد الذي لا متابِعَ له ، فيُحمَل هذا على ذلك ، وقد احتج به الجماعة . اه . وقال في موضع

قوة الجرح بهما ، إذ قال عقبهما : « وهاتان العبارتان يقولهما البخاري فيمن تركوا حديثه » .

وقال السخاوي في « فتح المغيث » ص ١٦١ « كثيراً ما يُعبّـِرُ البخاري بهاتين الجملتين فيمن تركوا حديثه ، بل قال ابن كثير — في « اختصار علوم الحديث » ص ١١٨ — إنهما أدنى المنازل عند البخاري وأردؤها . قلت — أي السخاوي — : فعلى هذا إدخالهما في هذه المرتبة بالنسبة للبخاري خاصة مع تجوّز فيه أيضاً ، وإلا فموضعهما منه التي قبلها » . أي موضعهما على اصطلاح البخاري في المرتبة الأولى من مراتب ألفاظ التجريح وهي أشدّها وأقواها .

ثم عدّهما السخاوي في ص ١٦٢ — وتبعه السندي في «شرح النخبة »— في المرتبة السادسة على مصطلح غير البخاري وهي أقل مراتب الجرح وأضعفها ، كما تراه كله منقولاً في « الرفع والتكميل » وما علقته عليه ص ١٠٩ — ١١٠ و ١١٨ و ١٣٠ و ٢٥٢ — ٢٥٤ .

(١) ص ٤٣٦ و ٢ : ١٥٨ .

منه[١] : أحمدُ وغيرُه يطلقون المناكير على الأفراد المطلقة . اهـ .

قلت : وكذا فرقٌ بين قول الجمهور : فلان منكر الحديث . وبين قول أحمد ذلك ، فإن الجمهور يطلقونه على ضعيف يخالف الثقات في رواياته ، وأحمد يطلقه على من يُغرِبُ على أقرانه بالحديث .

قال الحافظ في «مقدمة الفتح»[٢] في ترجمة (يزيد بن عبد الله بن خَصِيفة) بعد حكايته عن أحمد أنه قال : منكر الحديث : قلتُ : هذ اللفظة يطلقها أحمد على من يُغرِب[٣] على أقرانه بالحديث ، عُرِف ذلك بالاستقراء من حاله ، وابنُ خَصِيفة احتَجَّ به مالك والأئمة كلهم . اهـ .

قلت : فمنكَرُ الحديث عند أحمد ضِدُّه عند البخاري ، فافهم .

وقد يطلقون (منكر الحديث) على من رَوى حديثاً منكراً ولم يُكثر من ذلك ، فلا يكون الراوي ضعيفاً بهذا ، وكذا قد يطلقونه على من روى المناكير عن الضعفاء ويكون هو ثقة في نفسه .

قال الزين العراقي في «تخريج الإحياء» : كثيراً ما يطلقون المنكر على الراوي لكونه روى حديثاً واحداً . اهـ . وقال السخاوي في «فتح المغيث»[٤] : وقد يُطلَق ذلك على الثقة إذا رَوَى المناكير عن الضعفاء . قال الحاكم : قلت للدارقطني : فسليمانُ ابنُ بنت شُرَحْبِيل ؟ قال : ثقة . قلت : أليس عنده مناكير ؟ قال : يُحدِّث بها عن قوم ضعفاء ، أما هو

(١) في ترجمة (بُرَيد بن عبد الله) ص ٣٩٠ و ٢ : ١١٨ .

(٢) ص ٤٥٣ و ٢ : ١٧٣ .

(٣) أي يتفرد وإن لم يخالف . (ش) .

(٤) في ص ١٦٢ .

فثقة . اهـ . كذا في «الرفع والتكميل»[١] . وقال الذهبي في «الميزان»[٢] في ترجمة (أحمد بن عَتاب المروزي) : قال أحمد بن سعيد بن مَعْدان : شيخٌ صالح رَوى الفضائل والمناكير . قلت : ما كلٌّ ما من رَوى المناكير يُضَعَّف . اهـ .

قلت : وفرقٌ أيضاً بين قولهم : منكر الحديث ، وبين قولهم : رَوى المناكير ، أَو يروي أحاديث منكرة .

قال السخاوي في «فتح المغيث»[٣] : قال ابن دقيق العيد : قولُهم : روى مناكير ، لا يقتضي بمجرده تركَ روايته حتى تكثر المناكير في روايته ، وينتهي إلى أن يقال فيه : منكَر الحديث ، لأن منكر الحديث وصفٌ في الرجل يَستحق به الترك لحديثه[٤] . والعبارة الأُخرى لا تقتضي الديمومة[٥] . كيف وقد قال أحمد بن حنبل في (محمد بن إبراهيم التيمي) : يروي أحاديث منكرة ، وهو ممن اتفق عليه الشيخان ، وإليه

---

(١) ص ١٤٣ — ١٤٤ .

(٢) ١ : ١١٨ .

(٣) في ص ١٦٢ .

(٤) وقع في الأصل : (بحديثه) . وهكذا وقع في أصل «الرفع والتكميل» وفي المطبوع من «فتح المغيث» للسخاوي ، وكله تحريف عما أثبته .

(٥) أي قولُهم : (روى مناكير) . ومثلها قولهم : (يروي المناكير . أو في حديثه نكارة) كما سيأتي قريباً في كلام الإمام أحمد . وكما في «الرفع والتكميل» ص ١٥٠ .

المرجع في حديث «إنما الأَعمال بالنيات» اهـ . من «الرفع والتكميل»[1] .

(١) ص ١٤٦ . وإليكَ أصلَ كلام ابن دقيق العيد مع بيان سببه . وإن كان فيه بعضُ تكرار فهو توكيد وتأييد لما ذُكر في أعلاه . جاء في «نصب الراية» للزيلعي ١ : ١٧٩ عقِبَ حديث في باب المسح على الخفين أخرجه الدارقطني في «سننه» . وجاء في سنده (أسَدُ بن موسى عن حمّاد بن سلمة) ، فقال الحافظ الزيلعي عقبه : «قال صاحب «التنقيح» : إسنادُه قوي ، وأسَدُ بن موسى صدوق ، وثّقه النسائي وغيره ، انتهى . ولم يُعلّه ابن الجوزي في «التحقيق» بشيء . قال الشيخ — ابن دقيق العيد — في «الإمام» : قال ابن حزم : هذا مما انفرد به أسَدُ بن موسى عن حماد ، وأسَد منكر الحديث لا يُحتَجّ به .

قال الشيخ — ابن دقيق العيد — : وهذا — الكلامُ — مدخولٌ من وجهين :أحدُهما : عدَمُ تفرّد أسد به . كما أخرجه الحاكم عن عبد الغفار : ثنا حماد . الثاني : أن أسداً ثقة، ولم يُرَ في شيء من كتب الضعفاء له ذكر . وقد شرَط ابنُ عدي أن يذكر في «كتابه» كلَّ من تُكلّم فيه . وذكَر فيه جماعةً من الأكابر والحفاظ . ولم يذكر أسداً ، وهذا يقتضي توثيقه . ونقَل ابن القطان توثيقَه عن البزّار ، وعن أبي الحسن الكوفي .

ولعلّ ابن حزم وقف على قول ابن يونس في «تاريخ الغرباء» : أسَدُ بن موسى حدّث بأحاديث منكرة ، وكان ثقة . وأحسَبُ الآفةَ من غيره . فإن كان ابنُ حزم أخذَ كلامَه من هذا ، فليس بجيد ، لأن من يقال فيه : (منكَرُ الحديث) ليس كمن يقال فيه : (رَوى أحاديث منكرة) . لأن (منكر الحديث) وصفٌ في الرجل يَستحق به التّركَ لحديثه . والعبارةُ الأخرى تقتضي أنه وقع له في حينٍ لا دائماً . وقد قال أحمد بن حنبل في (محمد بن إبراهيم التيمي) : يروي أحاديث

تنبيه — ٣ —

في بيان مراد ابن معين من قوله في الراوي : ليس بشيء

إذا قال ابن معين في رجل : إنه ليس بشيء ، فليس معناه أنه مجروح بجرح قوي . قال الحافظ في «مقدمة الفتح»[(١)] في ترجمة (عبد العزيز بن المختار البصري): وثّقه ابن معين في رواية ، وقال في رواية: إنه ليس بشيء . قلت : احتج به الجماعة ، وذكر ابن القطان الفاسي أن مراد بن معين بقوله في بعض الروايات : ليس بشيء ، يعني أن أحاديثه قليلة جداً . اهـ[(٢)] .

منكرة . وقد اتفق عليه البخاري ومسلم ، وإليه المرجع في حديث « إنما الأعمال بالنيات » . وكذلك قال أحمد في (زيد بن أبي أُنَيسة) : في بعض حديثه نكارة . وهو ممن احتج به البخاري ومسلم ، وهما العمدة في ذلك .

وقد حكم ابن يونس بأنه — أي أسداً — ثقة ، وكيف يكون ثقةً وهو لا يُحتَجّ بحديثه ؟ انتهى » .

(١) ص ٤١٩ و ٢ : ١٤٤ . وسيذكر المؤلف كلام الحافظ هذا مرةً ثانية في أواخر الكتاب في (تتمة في مسائل شتّى) عند المقطع — ٧٤ — .

(٢) وأما في أكثر الروايات فيعني بقوله : (ليس بشيء) تضعيفَ الراوي تضعيفاً شديداً ، كما يعنيه الجمهور من هذه الجملة . وقد غَفَل الحافظ السخاوي رحمه الله تعالى في « فتح المغيث » ص ١٦١ عن هذا القيد : (في بعض الروايات) ، فعمّمَ الحكم بقوله : « إنما يريد أنه لم يرو حديثاً كثيراً » . وتابَعَهُ اللكنوي في « الرفع والتكميل » ص ١٥٣ ، وتابَعَهُما هنا شيخنا المؤلف حفظه الله تعالى في مستهل كلامه . وهو

تنبيه — ٤ —

في أن تضعيف الراوي قد يكون بالنظر لمن هو أقوى منه

كثيراً ما يُضعِّفون الرجلَ بالنسبة إلى غيره ممن هو أثبَتُ من أقرانه، كما قال الحافظ في «مقدمة الفتح»[(١)] في ترجمة (عبد الرحمن بن سليمان بن عبد الله بن حنظلة المعروف بابن الغَسِيل) بعد حكاية توثيقه عن ابن معين وغيره: قلتُ: تضعيفُهم له بالنسبة إلى غيره، ممن هو أثبَتُ منه من أقرانه، وقد احتَج به الجماعة سوى النسائي. اهـ.

وقال أيضاً في «بذل الماعون في فضل الطاعون»: وقد وثَّقه (أي أبا بَلْج) يحيى بنُ معين، والنسائيُّ، ومحمدُ بن سعد. والدارقطنيُّ. ونقَلَ ابنُ الجوزي عن ابن معين أنه ضعَّفه، فإن ثبَتَ ذلك فقد يكون سُئل عنه وعمن فوقه، فضعَّفه بالنسبة إليه. وهذه قاعدة جليلة فين اختَلَف النقلُ عن ابن معين فيه، نبَّه عليها أبو الوليد الباجي في كتابه «رجال البخاري». اهـ.

وقال تلميذُه السخاوي[(٢)] في «فتح المغيث»[(٣)]: وعلى هذا يُحمَل

وَهَمٌ سبَبُه الغُفولُ عن القيد المذكور.

وقد توسعتُ في بيان هذا توسعاً طويلاً، وسُقتُ من كلام ابن معين ثلاثين شاهداً على صحة هذا الذي قلته. وذلك فيما علقته على «الرفع والتكميل» ص ١٥٣ — ١٥٥ و ٣٨٢ — ٣٨٩.

(١) ص ٤١٦ و ٢ : ١٤١ .

(٢) أي تلميذ الحافظ ابن حجر.

(٣) ص ١٦٢ .

أكثرُ ما ورد من الاختلاف في كلام أئمة الجرح والتعديل، فينبغي لهذا حكايةُ أقوال أهل الجرح والتعديل، ليتبين ما لعله خفي على كثير من الناس، وقد يكون الاختلاف للتغيُّر في الاجتهاد[١] . اهـ[٢] .

تنبيه — ٥ —

تجهيل أبي حاتم للراوي يريد به غالباً جهالة الوصف لا العين ، وقد جهّل قوماً عرَفهم غيره، وحكمُ تجهيله .وذكرُ تجهيل بعض رواة الصحيحين وهم معروفون. وتجهيل ابن حزم لبعض الأئمة المشهورين

إذا قال أبو حاتم في رجل: إنه مجهول، يريد به جهالة الوصف غالباً دون جهالة العين ، والذهبي ناقلٌ عنه ذلك في «الميزان» كثيراً ، كما قال في ترجمة (أبان بن حاتم)[٣] : اعلم أن كل من أقول فيه : مجهول ، ولا أسنده إلى قائله فإنَّ ذلك هو قول أبي حاتم ، وسيأتي من ذلك شيءٌ كثير جداً . اهـ .

---

(١) فإذا عُلم المتأخر من القولين فالعمل عليه ، وإن لم يُعلم فالواجب التوقف ، قاله الزركشي في « نكته على ابن الصلاح » . لكن قال شيخنا المؤلف حفظه الله تعالى في أواخر هذا الكتاب في (تتمة في مسائل شتّى) عند المقطع — ١٠٣ — : « وإذا اختلف قولُ الناقد في رجل ، فضعّفه مرة وقوّاه أُخرى ، فالذي يدل عليه صنيعُ الحافظ ابن حجر أن الترجيح للتعديل ، ويُحمل الجرح على شيء بعينه » . انتهى . وهو أوجه مما قاله الزركشي رحمه الله تعالى .

(٢). من « الرفع والتكميل » ص ١٧٢ — ١٧٤ .

(٣) ١ : ٦ .

وقال السخاوي في «فتح المغيث»[١] : على أن قول أبي حاتم في الرجل : إنه مجهول ، لا يريد به أنه لم يرو عنه سوى واحد ، بدليل أنه قال في (داود بن يزيد الثقفي) : إنه مجهول ، مع أنه قد رَوى عنه جماعة ، ولذا قال الذهبي عقِيبَه : هذا القولُ يوضح لك أن الرجل قد يكون مجهولاً عند أبي حاتم ولو رَوى عنه جماعة ثقات . يعني أنه مجهول الحال . اهـ[٢] .

قلت : وكذا جَهَّلَ أبو حاتم قوماً من الرواة قد عَرَفهم غيره ووثَّقوهم ، فالأَمانُ مرتفع مِنْ جَرْحِه أحداً بالجهل ، ما لم يوافقه على ذلك غيرُه من النقّاد[٣] . وقد عرفتَ[٤] أن الذهبي في «الميزان» تابِعٌ لأَبي حاتم في الحكم بالجهل غالباً ، فليتنبه من يطالع «الميزان» لذلك .

قال السيوطي في «تدريب الراوي»[٥] : جهَّلَ جماعةٌ من الحفاظ

---

(١) ص ١٣٦ .

(٢) من «الرفع والتكميل» ص ١٦٤ ــ ١٦٥ . قلت : لم أجد قول الذهبي هذا في «الميزان» في ترجمة (داود بن يزيد الثقفي) ، والله أعلم. (ش).
قال عبد الفتاح : وكلامُ أبي حاتم هو في «الجرح والتعديل» لابنه ٢/١ : ٤٢٨ ، وقد ذكَرَ فيه أربعةً رووا عن (داود) ، وهم الجماعة المشار إليهم هنا .

(٣) قال الشيخ ابن دقيق العيد : لا يكون تجهيلُ أبي حاتم حجةً ما لم يوافقه غيره . نقله الزيلعي ، كما في «التذنيب» لأمير علي الهندي الملحق بآخر «تقريب التهذيب» لابن حجر ص٢٢ المطبوع في لكنو سنة ١٣٥٦ .

(٤) مما سبق نقله من كلام الذهبي في أول هذا التنبيه .

(٥) ص ٢١٣ .

قوماً من الرواة لعدم علمهم بهم ، وهم قوم معروفون بالعدالة عند غيرهم ، وأنا أَسرُدُ ما في « الصحيحين » من ذلك :

١ ـ أحمدُ بن عاصم البلخي[١] . جَهَّلَه أبو حاتم ، ووثَّقه ابن حبان وقال : رَوى عنه أهلُ بلده .

٢ ـ وإبراهيم بن عبد الرحمن المخزومي . جهَّله ابنُ القطان ، وعرَفه غيره ، فوثَّقه ابنُ حبان .

٣ ـ وأسامة بن حفص المَدَني . جَهَّلَه أبو القاسم اللالكائي ، قال الذهبي : ليس بمجهول ، رَوى عنه أربعة[٢] .

٤ ـ وأسباطٌ أبو اليَسَع . جَهَّلَه أبو حاتم ، وعرَفه البخاري .

٥ ـ وبيانُ بن عَمْرو . جهَّله أبو حاتم ، ووثَّقه ابنُ المديني ، وابن حبان ، وابن عدي ، ورَوى عنه البخاري وأبو زُرعة[٣] .

٦ ـ والحسَينُ بن الحسن بن يسار . جهَّله أبو حاتم ، ووثَّقه أحمد وغيره .

٧ ـ والحَكَمُ بن عبد الله البَصْري[٤] . جَهَّله أبو حاتم ، ووثَّقه الذُّهلي ، ورَوى عنه أربعُ ثقات .

---

(١) هذا هو الصواب في نَسَبه . وقد وقَع في طبعتَي « تدريب الراوي » محرّفاً إلى (أحمد عن عاصم) . فتنبه له .

(٢) سقطت هاتان الترجمتان : ٢ و ٣ من الأصل ، فأثبتهما من « الرفع والتكميل » و « تدريب الراوي » ص ٢١٣ .

(٣) سقط من الأصل قولُه (وروى عنه البخاري وأبو زرعة) تبعاً لسقوطه من « الرفع والتكميل » . وأثبته من « تدريب الراوي » .

(٤) وقع في الأصل وفي « تدريب الراوي » في طبعتيه : (المصري) ، وهو تحريف عن (البَصْري) كما أثبته .

٨ - وعباسُ القنطري . جَهَّله أبو حاتم ووثَّقه أَحمد وابنه .

٩ - ومحمدُ بن الحكم المَرْوَزي . جهَّله أبو حاتم، ووثَّقه ابن حبان . اهـ .

وكذا الأَمانُ مرتفع من تجهيل ابن حزم أحداً ما لم يوافقه غيره (١) .

---

(١) ترجم لابن حزم الحافظ ابن حجر في «لسان الميزان» ٤ : ١٩٨ - ٢٠٢ فقال : «علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أبو محمد القرطبي . الفقيه الحافظ الظاهري صاحب التصانيف . ولد بقرطبة سنة ٣٨٤ . ومات سنة ٤٥٦ . كان واسع الحفظ جداً . إلا أنه لثقته بحافظته كان يَتهجَمُ على القول في التعديل والتجريح وتبيين أسماءالرواة . فيقع له من ذلك أوهام شنيعة ، وقد تتبّع كثيراً منها الحافظُ قطبُ الدين الحلبي من كتابه «المحلَّى» خاصة . وسأذكر منها أشياء» .

ثم ذكرها الحافظُ ابنُ حجر . وذكَرَ عن الحُمَيدي أنه قال : «تتبّعَ أغلاطَه في الاستدلال والنظر عبدُ الحق بن عبد الله الأنصاري . في كتاب سمّاه «الردّ على المحلَّى» . وقال مؤرّخ الأندلس أبو مروان بن حيّان : كان ابن حزم حاملَ فنون ... وكان لا يخلو في فنونه من غلط ، لجرأته في التسيال على كل فن . ولم يكن سالماً من اضطراب في رأيه» . انتهى ملخصاً مصححاً ما وقع فيه من تحريف .

وقال الإمام تاج الدين السبكي في كتابه «طبقات الشافعية الكبرى» ١ : ٤٣ «قال ابن حزم في كتابه «المِلَل والنِّحَل» : ذهب قوم إلى أن الإيمان إنما هو معرفة الله بالقلب فقط . وإن أظهر اليهودية أو النصرانية أو سائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته . فإذا عرَف الله بقلبه فهو مسلم من أهل الجنة . وهذا قولُ جَهْم بن صفوان وأبي الحسن الأشعري البصري وأصحابهما» . انتهى . قال عبد الفتاح : ويقع هذا النصّ بتمام مضمونه لا بعين ألفاظه في كتاب «الفِصَل في المِلَل

فإنه : في كلٍ من أبي عيسى الترمذي[١] .

والنِّحل » لابن حزم ٢ : ١١١ من المطبوعة بالقاهرة سنة ١٣١٧ .

ثم قال الإمام السبكي : « وابنُ حزم هذا رجلٌ جريء بلسانه ، متسرِّع إلى النقد بمجرّد ظنّه ، هاجمٌ على أئمة الإسلام بألفاظه . وكتابُه هذا : « المِلَل والنِّحَل » من شرِّ الكتب ، وما برِحَ المحققون من أصحابنا يَنهون عن النظر فيه ، لما فيه من الإزراءِ بأهل السنة ، ونسبةِ الأقوال السخيفة إليهم من غير تثبّتٍ عنهم ، والتشنيع عليهم بما لم يقولوه .

وقد أفرط في كتابه هذا في الغضّ من شيخ السنة أبي الحسن الأشعري ، وكاد يُصرّح بكفره في غير موضع ، وصرّح بنسبته إلى البدعة في كثير من المواضع ، وما هو عنده إلا كواحد من المبتدعة !

والذي تحقّقتُه بعد البحث الشديد أنه لا يَعرفُه ، ولا بَلَغَه بالنقل الصحيح معتقَدُه ، وإنما بلغتْه عنه أقوال نقَلَها الكاذبون عليه ، فصدّقها بمجرّد سماعه إياها ، ثم لم يكتف بالتصديق بمجرّد السماع حتى أخذَ يُشنّع ! وقد قام أبو الوليد الباجيّ وغيرُه على ابن حزم بهذا السبَب وغيره ، وأُخرِجَ من بلده ، وجرى له ما هو مشهور في الكتب » . انتهى .

قال عبد الفتاح : فهذا أيضاً يضاف إلى ما كان ابن حزم يَجهلُه من العلماء وكُتُبِهم ، ويَهجُمُ عليهم بالتجريح والتجهيل لجهله بهم ، فيقع في أشد العَنَت والتعنّت .

(١) تجهيل ابن حزم للإمام الترمذي من سقطاته الكبرى ، وقد جهّل نفسه بذلك ! قال الحافظ الذهبي في « الميزان » في ترجمة الترمذي (محمد ابن عيسى) ٤ : ٦٧٨ « الحافظ العَلَم أبو عيسى الترمذي صاحب « الجامع » . ثقةٌ مجمَعٌ عليه . ولا التفات إلى قول أبي محمد بن حزم فيه في الفرائض من كتاب « الإيصال » : إنه مجهول فإنه ما عرَفه . ولا دَرَى بوجود « الجامع » ولا « العِلل » اللذين له » !

وأبي القاسم البغوي[1] .

وقال الحافظ ابن كثير في « البداية والنهاية » في ترجمة (الإمام الترمذي) ١١ : ٦٦ — ٦٧ « وكتاب « الجامع » أحَدُ « الكتب الستة » التي يَرجع إليها العلماء في سائر الآفاق . وجهالةُ ابن حزم لأبي عيسى الترمذي لا تَضرّه ، حيث قال في « محلاّه » : « ومَنْ محمد بن عيسى ابن سَوْرة ؟ » ! فإن جهالته لا تضع من قدره عند أهل العلم ، بل وضعتْ من منزلة ابن حزم عند الحفاظ .

وكيف يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل ؟! » .

وقال الحافظ ابن حجر في « تهذيب التهذيب » في ترجمة (الترمذي) ٩ : ٣٨٧ — ٣٨٨ « قال الخليلي : ثقةٌ متفَق عليه . وأما أبو محمد بن حزم فإنه نادى على نفسه بعدم الاطلاع ، فقال في كتاب الفرائض من « الإيصال إلى فهم كتاب الخصال » . محمد بن عيسى بن سَوْرة مجهول !

ولا يقولنّ قائل : لعلّه ما عِرَفَ الترمذيّ ولا اطّلع على حفظه وتصانيفه ؟ فإنّ هذا الرجل قد أطلق هذه العبارة في خَلْق من المشهورين من الثقات الحُفّاظ ، كأبي القاسم البغوي ، وإسماعيل بن محمد الصفّار ، وأبي العباس الأصمّ ، وغيرِهم . والعَجَبُ أن الحافظ ابن الفَرَضي — وهو من بلد ابن حزم ، قرطبي أندلسي ، وتوفي قبله بدهر سنة ٤٠٣ — ذكرَهُ — أي ذكرَ الإمامَ الترمذي — في كتابه « المؤتلِف والمختلِف » ، ونبَّه على قدره ، فكيف فات ابنَ حزم الوقوفُ عليه ؟! »

(١) هو أبو القاسم البغوي : عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي ، ترجم له الذهبي في « تذكرة الحفّاظ » في أربع صفحات ٢ : ٧٣٧ — ٧٤٠ ، وقال فيه : « الحافظُ الثقة الكبير مسنِدُ العالمَ . قال الدارقطني : كان البغويّ قلّ أن يتكلّم على الحديث ، فإذا تكلّم كان كلامُه كالمسمار في السّاج » . أي في الخشب . وكان محدِّث العراق في عصره، ولد سنة

وإسماعيل بن محمد الصفار[1] ، وأبي العباس الأصمّ[2] ، وغيرِهم من

٢١٤ ، وتوفي سنة ٣١٧ ، له « معجم الصحابة » و « الجَعْديات » في الحديث . وانظر ترجمته في « الميزان » للذهبي ٢ : ٤٩٢ — ٤٩٣ . و « لسان الميزان » لابن حجر ٣ : ٣٣٨ و « تاريخ بغداد » للخطيب ١١ : ١١٠ وغير كتاب. وفي مسنِد العالمَ هذا يقول ابنُ حزم : مجهول !

(١) قال الحافظ ابن حجر في « لسان الميزان » ١ : ٤٣٢ في ترجمته : « إسماعيل بن محمد بن إسماعيل بن صالح بن عبد الرحمن الصفّار ، الثقة الإمام النحوي المشهور . حدّث عن الحسن بن عرفة وأحمد بن منصور الزيادي والكبار ، وانتهى إليه عُلوّ الإسناد . روى عنه الدارقطني وابن منده والحاكم ووثّقوه . وآخِرُ من حدّث عنه بـ « جُزْء ابن عرفة » أبو الحسن بن مَخْلَد عبد الرحمن . سمعنا من حديثه جملة بعُلوّ .

ولم يعرفه ابن حزم فقال في « المحلّى » : إنه مجهول ! وهذا هو رَمْزُ ابن حزم يَلزمُ منه ألا يُقبَل قولُه في تجهيل من لم يَطّلع على حقيقة أمره . ومن عادة الأئمة أن يُعبّروا في مثل هذا بقولهم : لا نعرفه ، أو : لا نعرف حاله . وأما الحكمُ عليه بالجهالة بغير زائد : لا يقع إلا من مطلع عليه أو مجازف . مات الصفار سنة ٣١٤ وقد جاوز التسعين بأربع سنين . وقال الدارقطني : صام إسماعيل الصفّار ٨٤ رمضان ، وكان قد صحب المبرّد واشتهر بالأخذ عنه ، رحمه الله تعالى » . وكُنيةُ الصفّار : أبو علي ، كما في ترجمته في « بغية الوعاة » للسيوطي ص ١٩٨ .

(٢) لفظ (الأصم) زيادة من « فتح المغيث » ص ٤٨٢ و « الإعلان بالتوبيخ » ص ١٦٧ للسخاوي . وهو كما قال الحافظ الذهبي في « تذكرة الحفاظ » في ترجمته ٣ : ٨٦٠ — ٨٦٤ « الإمام المفيد الثقة محدّث المشرق ، أبو العباس محمد بن يعقوب بن يوسف الأصم الأموي النيسابوري ،

المشهورين[١] : إنه مجهول . قاله السخاوي في «فتح الغيث»[٢] كما في «الرفع والتكميل»[٣] .

ولد سنة ٢٤٧ ، وتوفي سنة ٣٤٦ في نيسابور .

رحل في سنة ٢٦٥ رحلةً واسعة طوّف فيها بلاد الإسلام . وأخذ الحديث عن أهلها ، وأخَذَ عنه الحديثَ خلائق لا يحصون ، ورحل إليه خلقٌ كثير ، قال الحاكم : ما رأيت الرحّالة في بلد أكثر منهم إليه ، رأيت جماعةً من الأندلس ومن أهل فارس على بابه . أذّن ٧٠ سنة في مسجده ، وحدّث في الإسلام وسُمِع منه الحديث ٧٦ سنة ، وسَمِع منه الآباء والأبناء والأحفاد . وكان ثقةً أميناً ، ولم يُختلَف في صدقه وصحة سماعه رحمه الله تعالى » .

وترجمته في « المنتظم » لابن الجوزي ٦ : ٣٨٦ و « اللباب » لابن الأثير ١ : ٥٦ وغير كتاب . وفي هذا الإمام المحدّث المُسمِع للحديث ٧٦ سنة ، الذي أخَذَ عنه أهل المشرق والمغرب يقول ابن حزم : مجهول !

(١) ومن أولئك المشهورين الذين جهّلهم ابنُ حزم : ابنُ ماجه صاحبُ « السنن » ، فقد كان ابن حزم يَجهلُه ويَجهلُ كتابه أيضاً ، كما سمعتُه من شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى غيرَ مرة ، وقلتُ له : مرّةً : لعلّ ابن حزم حين يقول في الترمذي : (من أبو عيسى ؟) يريد أنه لا يُعتَدّ به ، لا جهالةَ عينه عنده ، وكذلك قولُه في ابن ماجه ؟ فكان جوابُ الشيخ رحمه الله تعالى لي: ما رأى ابنُ حزم « سنن الترمذي » ولا «سنن ابن ماجه» .انتهى. وانظر تمامه فيما علّقتُه على« الرفع والتكميل » ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(٢) ص ٤٨٢ .

(٣) ص ١٨٢ — ١٨٥ .

تنبيه — ٦ —

في بيان المراد من قولهم في الراوي : ليس مثل فلان

إذا قالوا في رجل : إنه ليس مثلَ فلان ، أو غيرُهُ أحبُّ إليَّ ، فهذا ليس بجرح . قال الحافظ في «التهذيب» في ترجمة (أزهر بن سعد السمان)[١] : حكى العُقَيلي في «الضعفاء» أن الإمام أحمد قال : ابنُ أبي عَدِيّ أحبُّ إليَّ من أزهر . قلت : هذا ليس بجرح يوجب إدخاله في الضعفاء . اهـ .

تنبيه — ٧ —

لا يلزم من قولهم : أنكر ما رواه فلان كذا ضعفُ الحديث أو ضعفُ راويه

إذا قالوا : أنكَرُ ما رواه فلان كذا . لا يلزم منه ضعفُ الحديث ولا ضعفُ راويه ، فإنهم ربما يطلقون هذا اللفظ على الحديث الحسن والصحيح أيضاً بمجرد تفرُّد راويه .

قال السيوطي في «تدريب الراوي»[٢] : وقع في عباراتهم[٣] : أنكَرُ

---

(١) ١ : ٢٠٣ .

(٢) ص ١٥٣ .

(٣) وقع في الأصل وفي «التدريب» : (عبارتهم) . وجاء في «الرفع والتكميل» ص ١٤٨ نقلاً عن «التدريب» : (عباراتهم) بالجمع . فآثرته بالإثبات لأصحيته .

ما رواه فلان كذا . وإن لم يكن ذلك الحديث ضعيفاً . وقال ابن عدي : أنكَرُ ما روى بُرَيد بن عبد الله بن أبي بُرْدة[١] «إذا أراد الله بأُمَّة خيراً قَبَضَ نبيَّها قبلها» . قال : وهذا طريقٌ حسن ، رُواتُه ثقات ، وقد أدخله قومٌ في صحاحهم ، انتهى . والحديث في «صحيح مسلم»[٢] .

وقال الذهبي : أنكَرُ ما للوليد بن مسلم من الأَحاديث حديثُ حفظ القرآن[٣] ، وهو عند الترمذي وحسَّنه ، وصحَّحه الحاكم على شرط الشيخين . اهـ .

فلا تغترَّ بقول الذهبيِّ في «الميزان» وابنِ عدي في «الكامل» : إنَّ هذا الحديث من مناكير فلان ، أو مِن أَنكر ما رواه ، ولا تَحكُم عليه

(١) وقع في الأصل وفي «التدريب» ص ٨٥ من الطبعة الخيرية : (يزيد بن عبد الله ...) . وهو تحريف ، صوابه ما أثبته .

(٢) هو فيه في كتاب الفضائل في أوائله ، خلال ذكر فضائل النبي ﷺ . وقد عنون له النووي في «شرح صحيح مسلم» ١٥ : ٥٢ بقوله : (باب إذا أراد الله رحمة أمة قبَض نبيّها قبلها) . وسقط عنوانُ هذا الباب من فهرس «شرح صحيح مسلم» المذكور .

(٣) يعني حديث دعاء حفظ القرآن . وهو الحديث الطويل الذي فيه شكوى سيدنا علي مِن تفلّتِ القرآن من صدره . وتعليمُ الرسول ﷺ له أن يصلي أربع ركعات في ليلة الجمعة آخرِها أو وسطِها أو أوّلها إن لم يستطع . ثم يدعو بالدعاء ...

وقد أخرجه الترمذي في «سننه» في (أبواب الدعاء) في (باب في دعاء الحفظ) ١٣ : ٧٥ بشرح ابن العربي . و ٤ : ٢٧٤ من «تحفة الأحوذي» للمباركفوري . وقد تكلّم على سنده كلاماً وافياً . وأخرجه الحاكم في «المستدرك» في كتاب الصلاة ١ : ٣١٦ . وتعقّبه الذهبي

بالضعف بمجرَّد هذا القول، لأنهم يريدون بذلك كونَه متفرِّداً به فحسب. قال الحافظ في «مقدمة الفتح»[١]: من عادته أي ابنِ عدي أن يُخرجَ الأحاديث التي أنكِرت على الثقة أو على غير الثقة. اهـ.

تنبيه — ٨ —

قولهم في الراوي: له أوهام، أو يَهِمُ في حديثه أو يخطىء فيه لا يُنزله عن درجة الثقة

إذا قالوا في رجل: له أوهام، أو يهِمُ في حديثه، أو يخطىءُ فيه، فهذا لا يُنزِلُه عن درجة الثقة، فإن الوهَم اليسير لا يضر، ولا يخلو عنه أحد.

قال الذهبي في «الميزان»[٢] رداً على العُقَيلي في إدخاله (عليَّ بن المديني) في «الضعفاء» ما نصه: أفما لكَ عَقْلٌ يا عُقَيلي؟ أتدري فيمن تَتَكلَّم؟ وإنما أشتهي أن تُعرِّفني من هو الثقة الثَّبْت الذي ما غَلِطَ ولا انفرد بما لا يُتابَعُ عليه.

ثم ما كلُّ من له هفوة أو ذُنوب يُقدَحُ فيه بما يُوهِنُ حديثه، ولا مِن شرطِ الثقّة أن يكون معصوماً من الخطايا والخطإ. ولكن فائدةُ ذِكرنا

فقال: «هذا حديث منكرٌ شاذّ أخاف أن يكون موضوعاً!».

وقال الذهبي أيضاً في «الميزان» في ترجمة (سليمان بن عبد الرحمن ابن بنت شُرَحْبِيل) ٢ : ٢١٣ «وهو — مع نظافة سنده — حديث منكر جداً. في نفسي منه شيء. فالله أعلم».

(١) ص ٤٢٩ و ٢ : ١٥٢.

(٢) ٣ : ١٤٠ — ١٤١.

كثيراً من الثقات الذين فيهم أدنى بدعة . أو لهم أوهام يسيرة في سعة علمهم : أن يُعرفَ أن غيرهم أرجحُ منهم وأوثَقُ إذا عارضَهم أو خالفَهم ، فزِن الأشياءَ بالعدل والورَع . اهـ ملخَّصاً ملتقطاً

قلت : وعُلِمَ بذلك أن وجود أدنى بدعة في الراوي لا يضر أيضاً ولا يُنزله عن الثقة .

وكذا عُلِمَ به أن كون الرجل مذكوراً في « الميزان » لا يستلزم ضعفه . فإن الذهبي ذكَر فيه كثيراً من الثقات للذبِّ عنهم ، كما ذكَر عليٌّ بن المدينيّ لأجل ذلك ، أو لتمييزهم عن الضعفاء إذا اشتبهت أسماؤُهم بهم (١) . صرَّح بذلك في مقدمة « الميزان » وخاتمته حيث قال (٢) :

ثم (احتَوى كتابي هذا) على الثقاتِ الأثبات الذين فيهم بدعة ، أو الثقاتِ الذين تَكلَّم فيهم من لا يُلتفَتُ إلى كلامه في ذلك الثقة لكونه تعنَّت فيه وخالَف الجمهورَ من أولي النقد والتحرير ، فإنَّا لا ندَّعي العصمة من السهو والخطإ في غير الأنبياء عليهم السلام .

ثم (احتوى) على المحدِّثين الصادقين أو الشيوخ المستورين الذين فيهم أدنى لين ولم يبلغوا رتبة الأثبات المتقنين ، ثم على المحدِّثين الضعفاء من قِبل حفظهم ، فلهم غَلَط وأوهام . ولم يُترَك حديثُهم بل يُقبَل

---

(١) أو لئلا يُظَن فيهم الضعف ، فقد قال في ترجمة (حبيب العجمي زاهد البصرة) ١ : ٤٥٧ « رَوى له البخاري في كتاب « الأدب » ، وما علمتُ فيه جرحاً . وإنما ذكرته هنا لئلا يُلحق بالزهاد الذين يَهِمون في الحديث » .

(٢) في فاتحة « الميزان » ١ : ٣ .

ما رووه في الشواهد والاعتبار . اهـ ملخصاً ملتقطاً .

وقال في آخره : قال مؤلفه ختَمَ الله له بالصالحات وغَفَر له : فأَصلُه وموضوعُه في الضعفاء ، وفيه خَلْق كما قدَّمنا في الخطبة من الثقات ، ذكرتُهم للذبِّ عنهم ، أو لأَن الكلام فيهم غير مؤثر ضعفاً[١] . اهـ .

وقال في حرف الميم[٢] : محمدُ بن خُزَيمة ، عن هشام بن عمار بخبرٍ كذِب ، ولا يكاد يُعرَفُ هذا . فأَما محمدُ بن خزيمة شيخُ الطحاوي فمشهور ثقة . اهـ . فذكرَ شيخَ الطحاوي للتمييز عن الضعيف فحسب .

تنبيه — ٩ —

في جرح العُقيلي وابن القطان للراوي بما ليس بجرح

ربما يَطعن العُقَيلي أحداً ويجرحه بقوله : فلان لا يُتابَعُ على حديثه . فهذا ليس من الجرح في شيء . وقد ردَّ عليه العلماءُ في كثير من المواضع بجرحه الثقات بذلك .

قال الذهبي في « الميزان »[٣] : وإنما أشتهي أن تُعرِّفني من هو الثقة الثَّبْت الذي ما غَلِط ولا انفرد بما لا يُتابَع عليه ؟ بل الثقةُ الحافظ إذا انفرد بأَحاديث كان أرفعَ وأكملَ لرتبته ، وأدلَّ على اعتنائه بعلم الأَثر ،

---

(١) في نسختين موثوقتين من « الميزان » (ولأَنَّ الكلام فيهم ...) .
(٢) ٣ : ٥٣٧ .
(٣) ٣ : ١٤٠ . وفي طبعة « الميزان » التي نقَلَ منها المؤلف بعضُ مغايرة للطبعة التي أقابِلُ بها ، وهي مغايرة يسيرة ، ولذا تركتها كما جاءت في الأصل هنا إلا قليلاً .

وضبطِه دون أَقرانه لأَشياء ما عَرفوها ، إلا أن يتبيَّنَ غلَطُه ووَهْمُه في الشيءِ فيُعرف ذلك .

فانظر أَوَّلَ شيء إلى أصحابِ رسول الله ﷺ الكبارِ والصغار ، ما فيهم أَحد إلا وقد انفرد بسُنَّةٍ ، أَفيقال له : هذا الحديث لا يُتابَعُ عليه ؟ وكذلك التابعون كلٌّ واحد عنده ما ليس عند الآخر من العلمْ ، وما الغَرضُ هذا ، فإن هذا مقرَّر على ما ينبغي في علم الحديث ، وإنَّ تفرُّدَ الثقة المتقِن يُعَدُّ صحيحاً غريباً . اهـ .

وقال الحافظ في « مقدمة الفتح » في ترجمة (ثابت بن عجلان الأَنصاري)[1] : قال العُقَيلي : لا يُتابَعُ على حديثه . وتعقَّب ذلك أَبو الحسن بن القطان بأَن ذلك لا يضره إلا إذا كثُرت منه رواياتُ المناكير ومخالفةُ الثقات ، وهو كما قال . اهـ .

وكذا ربما يَجرح أبو الحسن بن القطان أَحداً بقوله : لا يُعرَف له حال ، أَو لم تَثبت عدالتُه . فلا تَظنَّ به أَن هذا الراوي مجهول أَو غيرُ ثقة ، فإنَّ لابن القطان في هذه الأَلفاظ اصطلاحاً خاصاً لم يوافقه فيه غيره .

قال الذهبي في « الميزان » في ترجمة (حفص بن بُغَيل)[2] : قال ابن القطان لا يُعرَف له حال . قلت : لم أَذكر هذا النوع[3] في كتابي هذا ، فإنَّ ابن القطان يتكلم في كل من لم يقل فيه إمامٌ عاصر ذلك

---

(١) ص ٣٩١ و ٢ : ١٢٠ .

(٢) ١ : ٥٥٦ .

(٣) أي الذين قال فيهم ابن القطان ذلك . (ش) .

الرجل أو أخذ عمن عاصره ما يدل على عدالته . وفي « الصحيحين » من هذا النمط كثيرون ما ضعَّفهم أحد ولا هم بمجاهيل . اهـ .

وقال في ترجمة (مالك بن الخَيْر المصري)[١] : قال ابن القطان : هو ممن لم تَثبت عدالتُه ، يُريدُ أنه ما نَصَّ أحد على أنه ثقة . وفي رواة الصحيح عدد كثير ما علمنا أن أحداً نصَّ على توثيقهم .[٢] والجمهور على أن من كان من المشايخ قد رَوى عنه جماعة ، ولم يأْت بما يُنكَرُ عليه أن حديثه صحيح . اهـ .[٣]

تنبيه – ١٠ –

قولهم في الراوي : تغيّر بآخره أو اختلَط ، متى يكون جارحاً

ربما يجرحون الراوي بقولهم :تغيَّر في آخِرِه ،[٤] أو صار مختلِطاً . وهذا ليس بجرح ما لم يكثر منه ذلك .

قال الذهبي في « الميزان »[٥] في ترجمة (هشام بن عروة) بعد توثيقه

---

(١) ٣ : ٤٢٦ . ووقع في الأصل : (مالك بن الحسين البصري) . وهو تحريف ، صوابه ما أثبته كما في « الميزان » وغيره .

(٢) وقع في الأصل : (ما علمنا أن أحداً وثقه) . فعدلتها إلى ما ترى تبعاً لما في « الميزان » .

(٣) وللذهبي رحمه الله تعالى كلمات أخرى في نقد صنيع ابن القطان . وقد شدّد فيها النكير عليه . انظرها في « الرفع والتكميل » ص ١٧٦ – ١٧٧ و ١٧٩ – ١٨٠ . وستأتي كلمة منها في التنبيه التالي – ١٠ – .

(٤) تقدم ضبطُه وبيانُ معناه تعليقاً في ص ٢٤٩ .

(٥) ٤ : ٣٠١ .

له : لا عبرة بما قاله أبو الحسن بن القطان من أنه وسهيلَ بن أبي صالح اختَلَطا وتغيَّرا . نعَمْ الرجلُ تغيَّر قليلاً ، ولم يبق حفظُه كهو في حالِ الشبيبة ، فنسِي بعضَ محفوظه أو وَهِمَ ، فكان ما ذا ؟! أهو معصوم من النسيان ؟ ولما قَدِمَ العراقَ في آخر عمره حدَّث بجملة كثيرة من العلم ، في غُضون ذلك يسير أحاديث لم يُجوِّدها ، ومثلُ هذا يقع لمالك ولشعبة ولوكيع ولكبار الثقات . فدَعْ عنك الخبط ، وذَرْ خَلْطَ الأئمة الأثبات بالضعفاء والمخلِّطين ، فهو شيخُ الإسلام . اهـ .

وإذا كثُرَ منه الاختلاط فما رواه أصحابه القدماءُ عنه فهو حجة ، وما رواه المتأخرون من أصحابه لا يُحتَجُّ به إلا إذا عُلم بالتاريخ أن سماعه منه كان قبل الاختلاط . كذا يظهر من «مقدمة الفتح» للحافظ[١] .

فائدة — ١ —

في بيان حال من اختَلَط وروَى عنه البخاري أو مسلم

إذا رَوى البخاري عمن اختَلَط في آخر عمره. قال الحافظُ في «مقدمة الفتح»[٢] : الظاهر أنه إنما أخرج له عمن سَمِعَ منه قبل اختلاطه . اهـ .

قلتُ : وكذا مُسلِمٌ لأنه التزم الصحة كالبخاري ، فإذا جاءت رواية المختلِط بطريق من أخرج الشيخان حديثَه من طريقه كان حُجَّة ، ودَلَّ على سماع هذا الراوي منه قبل الاختلاط[٣] .

---

(١) أي ابن حجر ص ٤٠٣ و ٢ : ١٢٩ — ١٣٠ .

(٢) ص ٤٢١ و ٢ : ١٤٦ .

(٣) للحافظ سِبْط ابن العجمي محدّث حلب في القرن التاسع جزءٌ اسمه :

فائدة – ٢ –

في أنه ينبغي ذكر التضعيف والتوثيق في الراوي ولا يصح الاقتصارُ على أحدهما

إذا كان الراوي مختلَفاً فيه: وثَّقه بعضُهم وضعَّفه بعضهم، فالاقتصارُ على ذكر التضعيف والسكوتُ عن التوثيق عيبٌ شديد، وكذا بالعكس، إلا أن يكون ممن ثَبتت عدالتُه وأذعنت الأُمة لإمامته فلا بأْس بالاقتصار على التوثيق إذن، بل قد يجبُ ذلك إذا تبيَّن صدورُ الجرح فيه من متعصب، أو متعنت، أو مجروحٍ بنفسه، أو متحاملٍ عليه للمعاصرة أو المنافرة الدنيوية، أو ممن لا يُلتَفَتُ إلى كلامه لكونه جاهلاً بحال الراوي. وهذا كلُّه ظاهر بعد التأمل فيما ذكرنا من أُصول الجرح والتعديل.

وقال الذهبي في «الميزان» في ترجمة (أبان بن يزيد العطار)[1]: وقد أورده أيضاً العلامة أبو الفرج بن الجوزي في «الضعفاء»، ولم يَذكر فيه أقوالَ من وثَّقه، وهذا من عيوبِ كتابه، يَسردُ الجرح ويَسكتُ عن التوثيق. اهـ.

«الاغتباط بمعرفة من رُمي بالاختلاط» طبعه شيخنا العلامة المحدث راغب الطباخ رحمه الله تعالى بحلب سنة ١٣٥٠، مع رسالتين أخريين أيضاً له في علوم الحديث. فانظره فإنه نفيس جامع في بابه.

(١) ١ : ١٦ .

فائدة — ٣ —

إذا قالوا في كتب الضعفاء أو الموضوعات : هذا الحديث لا يصح أو لا يثبت ، فمعناه أنه موضوع ، وإذا قالوه في كتب الأحكام فمعناه نفي الصحة الاصطلاحية عنه

لا يلزم من قولهم: لا يَصحُّ، أو لا يَثبتُ هذا الحديث، كونُه موضوعاً أو ضعيفاً . وكذا لا يلزم من قولهم: لم يَصِحَّ، أو لم يَثبت في هذا الباب شيءٌ، خُلُوه عن الحُسْن أيضاً (١).

(١) قال عبد الفتاح : تابع شيخُنا المؤلف حفظه الله تعالى العلامةَ اللكنوي في هذا الفصل بكامله ، وقد نقله من كتابه « الرفع والتكميل » كما سيصرح به في آخره . وكذلك اللكنوي تابعَ الشيخ علياً القارى والإمامَ الزركشي . وقد سها الإمام الزركشي — فيما قاله — فتَبِعَه المقتدون من ورائه القاري واللكنوي والقاسمي والمعلِّمي وشيخنا التهانوي وغيرُهم ، كما أوضحته بتوسع ونصوص وأمثلة في تقدمتي لكتاب « المصنوع في معرفة الحديث الموضوع » لعلي القاري ص ١٠ — ١٥ . فانظره فإنه مما يستفاد .

وتوضيح المقام : أن قولهم في الحديث : لا يصح ، أو لا يثبت ، أو لم يصح ، أو لم يثبت . أو ليس بصحيح . أو ليس بثابت ، أو غير ثابت . أو لا يثبت . ونحو هذه التعابير . إذا قالوه في كتب الضعفاء والمتروكين والوضاعين . أو كتب الموضوعات . فالمرادُ به أن الحديث موضوع لا يتصف بشيء من الصحة . وإذا قالوه في كتب أحاديث الأحكام فالمرادُ به — أي بنفي الصحة أو نفي الثبوت هنا — نفيُ الصحة الاصطلاحية عنه. فيمكن أن يكون حسناً أو ضعيفاً .

قال شيخنا الإمام الكوثري رحمه الله تعالى في مقدمته لكتاب « انتقاد المغني عن الحفظ والكتاب » لصديقنا الأستاذ حسام الدين

. . . .

القدسي حفظه الله تعالى ص ١١ « تنبيه : يقول المسنِدُ الأوحد ابنُ هِمّات الدمشقي في « التنكيت والإفادة في تخريج أحاديث خاتمة (سِفْر السعادة) » : اعلم أن البخاري وكلّ من صنّف في الأحكام يريد بقوله : (لم يصح) الصحة الاصطلاحية ، ومن صنّف في الموضوعات والضعفاء يريد بقوله : (لم يصح) أو (لم يثبتْ) المعنى الأعم ، ولا يَلزمُ من الأول نفيُ الحُسْن أو الضَعْف ، ويلزمُ من الثاني : البُطلان » .

وقال شيخنا الكوثري أيضاً في مقدمة الكتاب المذكور في ص ٩ . تعليقاً على صَنيع العُقَيلي في جَرْحِه كثيراً من رجال « الصحيحين » في كتابه المسمّى « الضعفاء » : « حيث كان كتابه في الضعفاء يتبادَرُ من قوله — في الحديث — : (لا يصح) ، أو (لا يثبت) كونُه مكذوباً . كما قال المُسنِد الأوحد ابن هِمّات الدمشقي » .

وقال شيخنا الكوثري أيضاً في كتابه « مقالات الكوثري » ص ٣٩ : « إنّ قول النقّاد في الحديث : إنه لا يصح ، بمعنى أنه باطل ، في كتب الضعفاء والمتروكين ، لا بمعنى أنه حَسَن وإن لم يكن صحيحاً ، كما نَصّ على ذلك أهل الشأن ، بخلاف كتب الأحكام ، كما أوضحت ذلك في مقدمة « انتقاد المغني » . انتهى .

وعلى هذا : فقولُ شيخنا المؤلف حفظه الله تعالى : (لا يلزم من قولهم : لا يصح أو لا يثبت هذا الحديث ، كونُه موضوعاً أو ضعيفاً . وكذا لا يلزم من قولهم : لم يصح أو لم يثبت في هذا الباب شيء ، خلوُّه عن الحُسن أيضاً) صحيحٌ سديدٌ إذا قالوه في كتب أحاديث الأحكام . أما إذا قالوه في كتب الموضوعات والضعفاء فإنما يعنون به : أنّ ذلك الحديث موضوع . وأنّ كل ما يذكر في ذلك الباب موضوع أيضاً .

قال الزركشي في «نكته على ابن الصلاح»: بين قولنا: موضوع، وبين قولنا: لا يصح بَوْنٌ كَثِير، فإن الأول إثبات الكذب والاختلاق، والثاني إخبارٌ عن عدم الثبوت، ولا يَلزم منه إثباتُ العدم. وهذا يجيءُ في كل حديث قال فيه ابن الجوزي: لا يصح ونحوَه. اهـ. وقال أيضاً: لا يلزم منه أن يكون موضوعاً، فإن الثابت يَشملُ الصحيح، والضعيفُ دونه. اهـ[1].

---

(١) كلام الزركشي في بيان الفرق بين قولنا: (موضوع) وقولنا: (لا يصح) يمكن أن يكون سديداً، وكذا قولُه: (لا يَلزمُ من عدم الثبوت إثباتُ العدم) يمكن أن يكون سديداً إذا كان يعني به مجرّد بيان التفرقة بين مدلول كل من اللفظين، بصرف النظر عن استعمال لفظ (لا يصح) في كتب أحاديث الأحكام أو في كتب الموضوعات.

لكن ينفي هذا الحملَ ويُلغيه قولُه: «وهذا يجيء في كل حديث قال فيه ابن الجوزي: (لا يصح) ونحوَه». فإن هذا يفيد أن التفرقة التي بيّنَها إنما هي في باب الموضوعات، وحينئذ فكلامُه منتقَد وغيرُ سديد، إذ قولُهم في باب الموضوعات: (لا يصح) بمعنى قولهم: (موضوع)، كما سبق بيانه في كلام المسنِد ابن هِمّات وشيخنا الكوثري رحمهما الله تعالى.

ثم إن ابن الجوزي يقصد بقوله في كتابه «الموضوعات»: (لا يصح) أو (لا يثبت) أو (ليس بصحيح) ونحو هذه التعابير: بُطلانَ الحديث عنده، وهو في هذا الإطلاق متمش مع ما نَصّ عليه أهلُ الشأن، ونقلتُه عن شيخنا الكوثري في التعليقة السابقة.

وقد تكرّر من ابن الجوزي قولُه: (لا يصح) في كتابه «الموضوعات»

. . . .

أكثر من ثلاث مئة مرة كما عددتُها . وتعقّبه السيوطي فألّف أربعة كتب هي : « النكت البديعات على الموضوعات » . و « التعقبات على الموضوعات » ، و « اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة » الصّغرى . و « اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة » الكُبرى وهي المطبوعة منهما . وتعقّبُه — فيما تعقّبه به — فيها كلّها قائمٌ على أن قول ابن الجوزي في الحديث : (لا يصح) مثلُ قوله فيه : (موضوع) ، لا فرق بينهما كما تراه مستفيضاً في كلٍ من كتاب « الموضوعات » لابن الجوزي ، وكتابِ « اللآلىء المصنوعة » للسيوطي رحمهما الله تعالى .

وواضحٌ للناظر في كتاب ابن الجوزي أنه لم يقصد من قوله المتكرر فيه أكثر من ثلاث مئة مرة : (لا يصح) أن الحديث لم يبلغ رتبة الصحيح ، وأنه حسن أو ضعيف ، فهذا المعنى لم يُرده ابن الجوزي في كتابه إطلاقاً ، وقد صرّح في مقدمته ١ : ٣٠ و ٥٢ أنه أنشأ كتابه هذا « لجمع الموضوعات ، تنزيهاً لشريعتنا عن المُحال ، وتحذيراً من العمل بما ليس بمشروع » . وقال السيوطي في آخر « اللآلىء المصنوعة » ٢ : ٤٧٤ « قال ابن الجوزي : الأحاديث ستة أقسام ... السادسُ الموضوعات المقطوع بأنها كذب ... وفي هذا القسم جمعنا كتابنا « الموضوعات » . هذا كلّه كلامُ ابن الجوزي رحمه الله تعالى » . انتهى كلام السيوطي .

ومن هذا يتبدّى لك جلياً خطأ قول الزركشي رحمه الله تعالى : « وهذا يجيء في كل حديث قال فيه ابن الجوزي : (لا يصح) ونحوَه » وأما قوله : (لا يلزم منه — أي من قولنا : (لا يثبت) — أن يكون موضوعاً . فإن الثابت يشملُ الصحيحَ ، والضعيفُ دونه) . فمسلّمٌ

وقال علي القاري في «تذكرة الموضوعات»[(١)] : مع أنَّ قول السخاوي : لا يصح ، لا ينافي الضعفَ والحُسْن . اهـ[(٢)] .

وقال الزُّرقاني في «شرح المواهب»[(٣)] بعد نقله تصحيحَ حديث «يَطَّلِعُ الله ليلةَ النصف من شعبان» عن القسطلاني عن ابن رجب : إن ابنَ حِبان صحَّحه : فيه رَدٌّ على قول ابن دِحْية : لم يصح في ليلة نصف شعبان شيءٌ ، إلا أن يُريد نفيَ الصحة الاصطلاحية ، فإن حديث معاذ هذا حَسَنٌ لا صحيح . اهـ[(٤)] .

وقال السَّمْهودي : لا يَلزمُ من قول أحمد في حديث التوسعة على

إذا كان ذلك في باب أحاديث الأحكام ، أما في باب الموضوعات فلا ، إذ قولهم فيها : (لا يثبت) بمعنى قولهم (موضوع) تماماً كما تقدم بيانه.

(١) ص ٨٢ . وقال مثلَه ونحوَه في ص ٢٣ عند حديث «أكل الطين حرام ...» ، وفي الفصول التي ختم بها كتابه في الفصل — ١٣ — ص ١١٢ ، وفي الفصل — ٢٩ — ص ١٢٢ .

(٢) إنما صدَرَ هذا القول من العلامة القاري رحمه الله تعالى لغُفوله عن قاعدة التفرقة في استعمال هذا اللفظ (لا يصح) بين باب أحاديث الأحكام وباب الأحاديث الموضوعة . على أن السخاوي في «المقاصد الحسنة» ص ٤١٧ — ٤١٨ عند حديث «من طاف بهذا البيت أسبوعاً ...» حينما قال فيه : (لا يصح) ، إنما قصَدَ بُطلانَه ، كما يبدو لمن نظر في كلامه أيسر نظرة .

(٣) ٧ : ٤٧٣ في المقصد التاسع في آخر «ذكر سياق صلاته ﷺ بالليل» .

(٤) هذا الكلام سديد متمش على قاعدة أهل الشأن، الآنِف شرحُها تعليقاً .

العيال يوم عاشوراء: لا يصح ، أن يكون باطلاً ، فقد يكون غيرَ صحيح وهو صالح للاحتجاج به ، إذ الحسَنُ رُتبةٌ بين الصحيح والضعيف[١] .اهـ[٢].

فائدة — ٤ —

سهو الراوي أو تلقينه يُضِرُّ به إذا لم يُحدِّث من أصل صحيح

كثرةُ سهو الراوي ، أو قبولُه التلقينَ في الحديث: إنما يَضرُّ إذا لم يُحدِّث من أَصل صحيح ، بخلاف ما إذا حدَّث منه فلا عبرة بكثرة سهوه ، لأَن الاعتماد حينئذٍ على الأَصل لا على حفظه ، كذا في «تدريب الراوي»[٣] .

(١) كلام السمهودي هذا يمكن أن يكون سديداً إذا كان مقصود الإمام أحمد بقوله : (لا يصح) نفيَ الصحة الاصطلاحية . وقد حمله على هذا المحمل الشيخُ ابن عراق في « تنزيه الشريعة المرفوعة » ٢ : ١٥٨ . وتبعه المسنِدُ ابنُ هِمّات كما في «انتقاد المغني » لأخينا الأستاذ حسام الدين القدسي ص ٣٦ . أما إذا كان مراد الإمام أحمد بقوله : (لا يصح) بطلانَ الحديث . كما فهمه الشيخ ابن قيم الجوزية في « المنار المنيف في الصحيح والضعيف » ص ١١٢ . فيكون قول السمهودي هذا متهافتاً . إذ يلزم من (لا يصح) حينئذ : البطلان ولا ريب .

وقد أوضحتُ حال (حديث التوسعة) وتوسّعتُ في نقل أقوال العلماء في ثبوته ونفيه . وأن أكثرهم على ثبوته . فيما علقته على « المنار المنيف » لابن القيم ص ١١٢ — ١١٣ فانظره .

(٢) من « الرفع والتكميل » ص ١٣٧ — ١٤٠ .

(٣) ص ٢٢٧ .

الفصل الثامن

في أصول التعارض بين الأدلة وترجيح بعضها على بعض

١ - لا يكون التدافع في الحجج الشرعية في نفس الأمر، وإلا لزِمَ التناقضُ والعبَثُ الذي الشارعُ منزَّه عنه، بل يُتصوَّرُ التعارضُ ظاهراً في بادئ النظر، للجهل بالتاريخ، أو الخطإ في فهم المراد. وحُكمُه النسخ إن عُلِمَ المتقدِّم والمتأخر[1]، ويكونان قابلين له، وإلا فالترجيحَ إن أمكن لأَن ترك الراجح خلاف المعقولِ والإجماع، وإلا فالجمعُ بقدر الإمكان للضرورة[2]، وإن لم يمكن الجمع تساقطا، فاذا تساقطًا فالمصيرُ إلى ما دونهما من الحجج مرتباً إن وُجِد.

فإذا كان التعارض بين الآيتين فالمصير إلى خبر الواحد، وإذا كان بين الخبرين فالمصيرُ إلى أقوال الصحابة أو القياس. كذا في «فواتح

---

(١) ويسمى: الناسخ والمنسوخ. (ش).
(٢) وهما معاً: مختلِفُ الحديث. (ش).

الرحموت شرح مسلَّم الثبوت»[١] .

ثم اختُلِف هل أقوالُ الصحابة مقدمة أم القياس ؟ فقال الكرخي : هما سواءٌ . فيجب العمل بأحدهما بشرط التحري . وقال فخر الإسلام : أقوالُ الصحابة مقدمة على القياس ، سواءٌ كان فيما يُدرَك بالقياس أو لا[٢] . وإذا حصل العجز عن المصير إلى ما دونهما[٣] يجب تقريرُ الأُصول ، أي تقريرُ كل شيء على أصله وإبقاءُ ما كان ما كان . كذا في «نور الأنوار» وحاشيته[٤] .

٢ ـ وليس من الناسخ ما يرويه الصحابي المتأخر الإسلام معارِضاً لمتقدم الإسلام ، إلا أن يُصرِّح بسماعه من النبي ﷺ . وأن يكون لم يَتحمل عنه ﷺ شيئاً قبل إسلامه . وأن يكون المتقدم الإسلام قد سمعه قبل سماعه . كذا في «قفو الأثر»[٥] .

وتقدُّمُ أحدِ الخبرين على الآخر قد يُعلَم بالتاريخ صراحة ، فلا بد أن يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم . وقد يُعرَف دلالةً كالحاظر والمبيح إذا اجتمعا في حكم ولم يعلم بالتاريخ أيهما أقدَمُ ، فحينئذٍ يجعلون

---

(١) ٢ : ١٨٩ ـ ١٩٠ .

(٢) قلتُ : هذا هو الراجح . لما اشتهر عند الحنفية أن قول الصحابي حجة . وهو المنقول عن الإمام نصاً . (ش) .

(٣) للاختلاف بين الصحابة أيضاً وتعارض القياسَين مثلاً . (ش) .

(٤) ص ١٩٤ .

(٥) ص ١٤ .

الحاظر مؤخَّراً عن المبيح دلالةً كيلا يلزم النسخ مرتين، وفيه الاحتياط أيضاً فإنه لا حرج في الاجتناب عن المباح، ولا ذنب إن كان المبيح متأخراً، وفي العمل بالإباحة حرج إن كان المحرِّمُ متأخراً. كذا في «فواتح الرحموت»[١].

٣ ـ ثم الجمع في العامَّين المتعارِضين يكون بالتنويع، بأن يُخَصَّ حكم أحدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر، وفي المُطلَقَين بالتقييد أحدُهما في كل منهما بقيد مغاير للآخر، وفي الخاصَّين بالتبعيض بأن يُحملَ أحدُهما على حال والآخر على حال، أو بحَمْلِ أحدهما على المجاز وإبقاء الآخر على الحقيقة، وفي العام والخاص بتخصيص العام والعملِ به فيما وراء الخاص والعملِ بالخاص مع احتمال الغلط، لا بأن يُقطع بأن المراد بالعام ما وراء الخاص كتخصيص الشافعية. وعلى هذا فلا يرد على الحنفية أن التخصيص فرعُ المقارنة، ولا عِلْمَ في التعارض بالمقارنة. كذا في «فواتح الرحموت»[٢].

وقد علمتَ أن الجمع متأخر عن الترجيح، فحيثُ عُلِمَ رجحان أحدهما على الآخر لا يعمل بالجمع[٣]، فليتنبه لذلك.

٤ ـ الإثبات مقدَّم على النفي إذا تعارضا عند الكرخي كما في الشهادة، وقال الإمام عيسى بن أبان: يتعارضان، والمختارُ عند الإمام فخر الإسلام وغيرِه من المحققين: إن كان راوي النفي اكتفى بالأصل

---

(١) ٢ : ٢٠١ بتصرف يسير. (٢) ٢ : ١٩٤.

(٣) لأن المرجوح في مقابلة الراجح ليس دليلاً. فليس في إهماله إهمالُ دليل. كما في «فواتح الرحموت» ٢ : ١٩٥.

يُقدَّم الإثبات تقديمَ الجرح على التعديل، لأن النفي حينئذ من غير دليل، وإن كان النفي مما يُعرَف بدليله لا بالأصل فقط تعارَضَا، لأن كليهما خبرانِ عن عِلْم، فالنفيُ كالإثبات، ويُطلَبُ الترجيح (من من خارج) .

وإن أمكنَا كلاهما أي كونُ الإخبار عن دليل أو بالأصل ، فيُنظر ويُسأَل عن المخبِر النافي، فإن قال: إن الإخبار بالنفي كان على الأصل يُعمَل بالإثبات، وإن أخبر أنه كان بالدليل تعارضا، والاستصحابُ مرجِّحٌ فيُعمل بالأصل، لأن الاستصحاب وإن لم يكن حجة لكن يصلح مرجِّحاً. وإن لم يُعرَف (بالنظر والسؤال أن بناء النفي على الأصل أو على الدليل) وجُهِلَ الحال عُمِلَ بالإثبات، لأنه أقوى حينئذٍ . كذا في «فواتح الرحموت»[1] . مع تغيير يسير في التعبير .

٥ ـ الفعلان لا يتعارضان قط لاختلاف الزمان، فيكون فعلٌ في وقتٍ وضدُّه في آخر، إلا أن يفيد الخبرانِ أن هذا الفعلَ كان مكرراً، بحيث صار عادةً سواءٌ كان من الواجبات أو غيرها، وإذا تعارضا على هذا الوجه فالثاني ناسخ[2]، أو مخصِّص على اختلاف قولي الحنفية والشافعية (أي يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم عندنا، ومخصِّصاً له عند الشافعية)، وإن جُهِلَ التاريخ يَثْبُتْ حكم التعارض ويُطلَبْ الترجيح .

---

(١) ٢ : ٢٠١ ـ ٢٠٢ . وفيه أمثلة لهذا كله .

(٢) إن علِـمَ التاريخ . (ش) .

اهـ . كذا في «فواتح الرحموت»[١] .

٦ ـ وإذا تعارض الفعل مع القول فهو على أربعة أقسام :

١ ـ إما أن يكون الفعل صادراً مع عدم دليل التكرار وعدم وجوب التأسي فيه[٢] .

٢ ـ أو مقارِناً مع وجودهما أي دليلِ التكرار ودليلِ التأسي كليهما .

٣ ـ أو مقارِناً مع دليل التكرار فقط دون دليل التأسي .

٤ ـ أو مقارِناً مع وجوب التأسي فقط دون دليل التكرار .

وعلى الأول وهو ما إذا لم يكن الفعل مع دليل التكرار ودليل التأسي :

فإما أن يكون القول مختصاً به ﷺ كما أن الفعل مختص به فَرْضاً ، فإن تأخر القول عن الفعل فلا تعارض بينهما ، وإن تقدم القول على الفعل فالفعلُ نسخٌ له قبل التمكن ، وإن جُهِلَ التاريخ فمختارُ الأكثر التوقف حذراً عن التحكم في حقه ﷺ ، لأن أحدهما ناسخ في حقه قطعاً ، وتعيينُ أحدهما عيناً من غير قطع لا يجوز أصلاً ، ولا يكفي الترجيحُ المظنون لعدم تعلق التعبد به وذلك ظاهر ، لأن المفروض كون القول والفعل كليهما خاصين بذاته المقدسة ﷺ .

---

(١) ٢ : ٢٠٢ .

(٢) أي الاقتداء . (ش) .

وإما أن يكون القول مختصاً بالأمة أو عاماً لنا وله، فلا تعارض في حقنا لعدم مشاركة الأمة في الفعل، فيكون القول مقدماً لنا، وأما في حقه ﷺ فالصور الثلاثة المذكورة آنفاً.

وعلى الثاني وهو ما إذا كان الفعل مع دليل التكرار والتأسي:

فإن اختصَّ القول به فلا تعارض في حقنا بل يقدَّم الفعل. وأما في حقه ﷺ فالصور الثلاثة المذكورة جارية، وإن اختص القول بنا فالمتأخر فيهما ناسخ للمتقدم قولاً كان أو فعلاً، فإن ثبت وجوب التأسي في ذلك الفعل بدليل خاص فلا خلاف في صلاحيته لنسخ القول. وإن ثبت بدليل عام نحو﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[1]. ففي صلاحيته لنسخ القول خلاف. وإن جُهل التاريخ فمختارُ الأكثر العملُ بالقول. لأن دلالته أظهر من دلالة الفعل. وقال ابنُ الهمام: الأوجهُ تقديمُ ما فيه الاحتياط.

وإن عَمَّ القولُ له ولنا فالمتأخر ناسخ في حقه وحقنا لوجود شرط النسخ، وإن جُهل التاريخ فمختارُ الأكثر العمل بالقول في حقنا. والتوقفُ في حقه ﷺ حذراً عن الحكم عليه بالظن.

وعلى الثالث وهو ما إذا كان الفعل مع دليل التكرار فقط: فإن خَصَّ القولُ بنا أو عَمَّ له ولنا فلا تعارض في حقنا ويُقدَّم القول، لأن المفروض أن لا تأسي، فالفعل مختص به ﷺ، وتجري في حقه الصور الثلاثة المذكورة.

---

(١) من سورة الأحزاب : ٢١ .

وعلى الرابع وهو ما إذا كان الفعل مع دليل التأسي فقط دون التكرار : فإن كان القول خاصاً به ﷺ فلا تعارض في حقنا ، وأما في حقه فكما مرَّ ، وإن كان خاصاً بنا فالمتأخر ناسخ أياً كان ، وإن جُهل المتأخر فالمختارُ العمل بالقول ، والأوجهُ الأخذُ بالاحتياط .

وإن كان عاماً له عليه السلام ولنا فالمتأخر منهما ناسخ ، وإن جُهل فالمختار في حقنا القول وفي حقه ﷺ التوقف . كذا في « فواتح الرحموت »[١] مع تغيير العنوان روماً للتسهيل .

٧ - لا يجوز الترجيح بكثرة الأدلة عندنا ، فإذا كان في أحدِ الخبرين المتعارضين كثرةُ الرواة ، وفي الآخر قلّتُها : لم يترجَّح أحد الخبرين على الآخر بهذه المزية ، لأن المعتبر في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة ، فكم من جماعةٍ قليلة عادلةٍ أفضلَ من فئة كثيرة عاصية .

نعم إن كان في جانبٍ واحدٌ وفي جانبٍ اثنانِ يترجَّحُ خبرُ اثنين على خبر الواحد ، (قياساً على الشهادة) كذا في « نور الأنوار »[٢] بمعناه .

٨ - الترجيحُ عندنا[٣] إظهارُ زيادة أحد المتماثلينِ المتعارضينِ على

---

(١) ٢ : ٢٠٢ - ٢٠٤ .

(٢) ص ٢٠٠ .

(٣) من هنا حتى آخر هذا الفصل منقول من « فواتح الرحموت » ٢ : ٢٠٤ - ٢١٠ ، وكتابِ « الإحكام » للآمدي ٤ : ٣٢٥ إلى ٣٦٤ . وما كان

الآخر بما لا يستقل حُجَّةً لو انفرد ، فمنه ما يعود إلى السند والرواية ، ومنه ما يعود إلى المتن ، ومنه ما يعود إلى المدلول والحكم ، ومنه ما يعود إلى أمر خارج .

فالترجيحُ في المتن قد يكون بقوة الدلالة (كالمحكم عندنا يترجح على المفسَّر ، والمفسَّر على النص ، والنص على الظاهر ، والخفيّ على المُشْكِل . ولا يصح معارضة المجمل لقسيماته إلا بعد البيان فيصير متضح الدلالة . والمتشابهُ غير معلوم المراد فلا يصح معارضتُه واحداً من القسيمات أصلاً .

والإجماع يترجح على النص ، لأن الإجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً .

والعامُّ الغير المخصوص يترجَّح على العام المخصوص ، لكون الأول قطعياً والثاني ظنياً .

والحُكمُ المؤَكَّدُ يترجَّحُ على غيره ، لأن المؤكد لا يَحتمل التأويل أو يَبعد فيه ، بخلاف غير المؤكد .

والرواية باللفظ تترجح على الرواية بالمعنى ، لاحتمال الغلط في نقل المعنى .

وما جرى بحضرته ﷺ فسكت يترجَّح على ما بلغه فسكت .

بين القوسين فمن « الفواتح » ، وما هو خارج منهما فمن « الإحكام » . ومن أراد التفصيل في هذا الباب فليرجع إلى هذين الكتابين ، فقد اكتفيت بالقدر الضروري منه ، ولم أقصد الاستيعاب . (ش) .

والأَقلُّ احتمالاً يترجَّح على الأَكثر احتمالاً .

والمجازُ الأَقرب يترجح على الأَبعد، لأَنه أَقوى في الفهم غالباً . والمجازُ الأَشهر علاقةً واستعمالاً يترجح على غيره .

والعمومُ بصيغة الشرط والجزاءِ يترجح على العموم بالنكرة المنفية وغيرها من أَلفاظ العموم، لإِفادة صيغة الشرط تعليلَ الحكم المعلق به . وقد يُخَصُّ منه النكرة التي بعد «لا» التي لنفي الجنس لكونه أَنص في العموم من صيغ الشرط وهو الأَظهر .

والجمعُ المحلَّى باللام والموصولُ يترجح على المفرد المعرف باللام أَو الإِضافة) .

والقولُ يترجح على الفعل، لأَن من خالف في دلالة الفعل وجواز الاحتجاج به لم يخالف في القول . (اللهم إلا أن يكون الفعل مقارَناً بدليل التأَسي فيتعارضان كما مَرَّ)[١] .

وما يكون بسماعٍ من النبي ﷺ يترجَّح على ما فيه حكاية عما جرى في مجلسه أَو زمانه وسكتٍ عنه .

وما يكون حَظْرُه مع السكوت عنه أَعظم يترجَّحُ على ما حَظْرُه بالسكوت عنه أَخف .

وما لا تَعُمُّ به البَلْوَى يترجَّحُ على خبرٍ واحدٍ ورَدَ فيما تعم به البلوى .

---

(١) في ص ٢٩٣ .

وإذا كان أحدهما يدل على مدلوله بالوضع الشرعي، والآخر باللغوي، وكلٌّ واحدٍ منهما مستعمل في الشرع: فالعملُ باللفظ اللغوي أولى. إلا إذا استعاره الشارع في معنى وصار عرفاً له. حتى صار الأَوَّلُ[١] مهجوراً شرعاً فالشرعيُّ أولى.

واختلفوا[٢] في أن كثرة طُرُق الحديث من أمارات الترجيح أم لا ؟ ذهب عامَّةُ الحنفية وبعضُ الشافعية إلى الثاني. وقالوا: لا تترجَّحُ إحدى الشهادتين على الأخرى بكثرة العَدَد، ما لم يَخْرُج عن حيِّز الآحاد إلى حيِّز التواتر أو الشهرة.

وذهب أكثَرُ الشافعيَّة وأبو عبدالله الجُرجاني من أصحابنا وأبو الحسن الكرخي في رواية إلى الأول. وفي «مسلَّم الثبوت» مع شرحه لوليِّ الله اللكنوي: لا ترجيحَ بكثرة الرواية عند أبي حنيفة وأبي يوسف، خلافاً لأكثر العلماء كالأئمة الثلاثة ومنهم محمد. فيَترجح بكثرة الأدلَّةِ والرواةِ عندهم وإن لم تَبلغ الشهرةَ. اهـ.

وأما فِقْهُ الراوي فقال الحازمي[٣]: الوجهُ الثالثُ والعشرون من وجوه الترجيح أن يكون رُواةُ أحد الحديثين مع تساويهم في الحفظ

---

(١) أي اللغوي.

(٢) من أول هذا المقطع إلى قوله في ص ٢٩٩ (... لابن أمير حاج) استدركه المؤلف في آخر الجزء الثاني من كتابه «إنهاء السكن» ليُلحق هنا. فألحقتُه.

(٣) في «الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الأخبار» ص ٩.

والإتقان فقهاءَ عارفين باجتناء الأَحكام من مُثْمِراتِ الأَلفاظ ، فالاسترواح إلى حديث الفقهاء أولى .

وحَكَى عليٌّ بن خَشْرَم قال : قال لنا وكيع : أيُّ الإسنادَينِ أَحبُّ إليكم : الأَعمشُ عن أبي وائل عن عبد الله ، أو سفيانُ عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله ؟ فقلنا : الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله ، فقال : يا سبحان الله ! الأَعمشُ شيخ وأبو وائل شيخ ، وسفيان فقيه ومنصور فقيه وإبراهيمُ فقيه وعلقمة فقيه ، وحديثٌ تتداوَلُه الفقهاءُ خير من أن تتداوله الشيوخ. رواه الحاكم في «معرفة علوم الحديث»[(١)].

وفي «التدريب»[(٢)] : ثالثُها – أي من وجوه الترجيح – فِقهُ الراوي ، سواءٌ كان الحديث مروياً بالمعنى أو باللفظ ، لأَن الفقيه إذا سَمِع ما يمتنع حَمْلُه على ظاهره بحَثَ عنه ، حتى يَطَّلع على ما يزول به الإشكال ، بخلاف العامي . اهـ .

وفي «شرح مسلَّم الثبوت»[(٣)] : بخلاف غير الفقيه ، فإنه لا يقدر على ذلك ، فيَنقل القدرَ المسموع ، وهذا بعينه يقتضي ترجيح الأَفقه على من هو أدْنَى منه في الفقه ، فتُرجَّحُ روايةُ من هو أكثر فقهاً

---

(١) ص ١١ . وقال ابن الأثير في «جامع الأصول» ١ : ٦٢ بعد ذكره سؤالَ وكيع هذا : «فهذا من طريق الفقهاء رُباعيّ إلى ابن مسعود . وثُنائي من طريق المشايخ ، ومع ذلك قَدَّمَ الرّباعيّ لأجل فقه رجاله» .

(٢) ص ٣٨٩ .

(٣) أي للشيخ ولي الله اللكنوي أيضاً . كما في «الأجوبة الفاضلة» ص٢١١.

على من ليس بتلك المرتبة . اهـ .

وفي «فتح القدير»[١] بعد ذِكرِ مناظرة أبي حنيفة مع الأوزاعي رحمهما الله تعالى : فرجَّح أبو حنيفة بفقه الرواة ، كما رجَّح الأوزاعي بعُلوِّ الإسناد . وهو – أي الترجيح بفقه الرواة – المذهَبُ المنصورُ عندنا . اهـ . ومِثلُه في «حَلْبَة المُجَلِّي شرح مُنْيَة المُصَلِّي»[٢] لابن أمير حاج[٣] .

---

(١) ١ : ٢١٩ .

(٢) وقع اسمُ هذا الكتاب في الأصل هنا ، وفي أصل «الأجوبة الفاضلة» ص ١٩٧ و ٢١٢ وفي حاشية ابن عابدين «ردّ المحتار» مراراً كثيرة هكذا : «حلية المجلي شرح منية المصلي» . وهو تحريف عما أثبتُّهُ ، كما حقّقتُه مطوّلاً فيما علّقتُهُ على «الأجوبة الفاضلة» ص ١٩٧ – ٢٠١ . عن نسخة منقولة عن نسخة المؤلف . ومقروءةٍ عليه . وعليها خطّه في مواضع كثيرة فانظره .

(٣) والمناظرة التي جرت بين أبي حنيفة والأوزاعي ، المشهورةُ بين الفقهاء : أنه اجتمع هو والأوزاعي في دار الحنّاطين بمكة ، فقال الأوزاعي لأبي حنيفة : ما بالكم لا ترفعون أيديكم في الصلاة عند الركوع وعند رفع الرأس منه ؟ فقال أبو حنيفة : لأنه لم يصح عن رسول الله ﷺ فيه شيء .

فقال : كيف لم يصح وقد حدّثني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله ﷺ أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة ، وعند الركوع ، وعند الرفع منه . فقال أبو حنيفة : حدّثنا حمّاد عن إبراهيم عن علقمة والأسودِ عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ، ثم لا يعود بشيء من ذلك .

فقال الأوزاعي : أحدّثك عن الزهري عن سالم عن أبيه ، وتقول :

والمستلزمُ لمجازٍ واحد أولى من المستلزِم لمجازين.

والدالُّ على مدلوله بالمطابقة أولى من الدال عليه بالالتزام.

والدال بدلالة الاقتضاء أولى من الدال بالمفهوم.

حدَّثنا حمَّاد عن إبراهيم؟ فقال أبو حنيفة: كان حمَّاد أفقه من الزهري. وإبراهيم أفقه من سالم. وعلقمة ليس بدون ابن عمر في الفقه وإن كانت لهُ صُحبة وله فَضْلُ الصحبة، فالأسوَدُ له فضلٌ كبير. وعبدُ الله عبدُ الله. فسكت الأوزاعي.

قال العلامة اللكنوي في «الأجوبة الفاضلة» ص ٢١٣: «قد اشتهر بين العوامِّ أن هذه المناظرة لا سَنَدَ لها لا صحيحاً ولا ضعيفاً. حتى إنَّ صاحب «دراسات اللبيب في الأسوة الحسنة بالحبيب» قال فيها ص ٢٠٥: إن هذه الحكاية معلَّقة. ولم أرَ من أسندَها. ومن عنده السنَدُ فليأتِ به. اهـ.

وليس كذلك. فقد أسندها أبو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارث الحارثيُّ البخاري المعروف بالأستاذ، تلميذُ أبي حفص الصغيرِ. ابن أبي حفص الكبير. تلميذ الإمام محمد بن الحسن. في «مسنده» بقوله: حدَّثنا محمد بن إبراهيم بن زياد الرازي. حدَّثنا سليمان بن الشاذكوني. قال: سمعتُ سفيان بن عيينة يقول: اجتمع أبو حنيفة والأوزاعي في دار الحنَّاطين بمكة... إلى آخر ما مرَّ ذكره. كما نقله السيد مرتضى الزَّبيدي الحُسَيْني في كتابه «عقود الجواهر المنيفة في أدلة الإمام أبي حنيفة» ١: ٦٠ — ٦١.

وقد أسندها عن الحارثي الإمامُ الموفق المكي في «مناقب الإمام الأعظم» ١: ١٣٠. والحارثي إمام حافظ مشهور، ذكره الذهبي في «تذكرة الحفاظ» ص ٨٥٤. في ترجمة (القاسم بن أصبغ). فليراجع. والله تعالى أعلم. (ش).

والدال بمَفهوم الموافقة أولى من الدال بمفهوم المخالفة .

والدالُّ بالمنطوق أولى من الدالِّ بغير المنطوق .

والترجيحُ العائد إلى الحكم والمدلولِ ، قد يكون بالأهميَّة بأن يكون الحكمُ المفاد بأحدهما أهمَّ في نظر الشارع من الحكم المستفاد من الآخر . فالأهمُّ أَرجح من غيره ، كالحكم التكليفي يترجح على الحكم الوضعي .

والثابتُ بالاقتضاء - لأَجل صدق الكلام وكونِه معقولاً - يترجَّح على الثابت بالاقتضاء ، لأَجل وقوعه مشروعاً ، فإن الصدق أهم .

والنهيُ يترجح على الأَمر ، فإنَّ دفع المفسدة أهم من جلب المنفعه

والتحريم يترجَّحُ على غيره من الأَحكام لذلك ، وقيل : تترجَّحُ الإباحةُ لأنه ﷺ كان يحب التخفيف على أُمته ، وهو مختار الشيخ الأَكبر صاحب « الفتوحات » قُدِّس سِرُّه . والمختارُ : الأَوَّلُ ، لكونه أهم وفيه الاحتياط .

والحكم الأَثقل أولى من الأَخف ، لأَن الغالب على الظنِّ تأَخُّرُه عن الأَخف ، فإن ابتداء الشرع كان بالتخفيف ، ثم نزلت الأَحكام بالتدريج.

ومُثبِت دَرْء الحدود أولى من مُوجِبِه ، لأَن الدرء أهم .

وموجِبُ الطلاق والعتاق يترجَّح على ما ينفيهما ، لأَن مُوجِبَهما في قوة المحرِّم .

والحكمُ المعلَّل - أي المذكور مع العلة - يترجح على غير المعلل .

والحكمُ المحتاجُ إلى التخصيص أولى من المحتاج إلى التأْويل ، لأَن

التخصيص أكثر بالنسبة إلى التأويل .

والموافقُ للقياس أولى من المخالف له .

والنفيُ يترجح على الإثباتِ فيما الغالبُ فيه الشهرة ولم يشتهر

وما عمِلَ به الخلفاءُ الراشدون أولى مما عمل به غيرهم .

والترجيحُ العائد إلى السَّنَد والرواية (يكون بفقهِ الراوي وقوةِ ضبطه وورعه . ولا ترجيح عندنا بعلو الإسناد وقلة الوسائط) ، خلافاً للشافعية . (ولا باعتياد الرواية عند شمس الأئمة) ، لأن الاعتياد لا دخل له في الصدق ولا في الضبط ، فكم من معتادِين يتساهلون بل يَكذبون ، وكم ممن لا اعتياد له بالرواية يهتم بشأن الحديث .

ويكون الترجيح بعلمه بالعربية ، فالعارفُ بالعربية أولى من الجاهل بها .

والمحدِّثُ عن الحفظ أولى من الراوي عن الكتاب .

ويكون بكون الراوي من أكابر الصحابة فقهاً ودرايةً .

والمباشِرُ لما رواه أولى من غير المباشر .

والأقربُ إلى النبي ﷺ حالَ سماعه أولى من الأبعد .

ومتقدِّمُ الإسلام أولى من المتأخر ، إلا أن يكون المتقدِّم لم يَسمع بعد إسلامه ، وصرَّح المتأخر بسماعه بنفسه فالمتأخر أولى .

ومن تحمَّل بعد بلوغه أولى ممن تحمَّل الرواية في زمن الصِّبا .

وكذا من تحمَّل بعد الإسلام أولى ممن تحمَّل قبله أيضاً .

والحكمُ الواردُ بعد الهجرة أولى من الوارد قبل الهجرة .

ومن لا يلتبسُ اسمُه بضعيف أولى ممن يلتبس اسمه بأحد من الضعفاء .

والمسنَدُ أولى من المرسَل .

والمصرَّحُ به بالسماع والوصل أولى من المعنعَن إذا كان من مدلِّس .

ومقطوعُ الرفع أرجح مما اختُلِفَ في رفعه إلا ما ليس للرأي فيه مجال ، فالوقف هناك كالرفع .

وروايةُ الذكور أولى من رواية الإناث في غير أحكام النساء .

والحديثُ المسنَدُ إلى كتاب من كتب المحدِّثين أولى من الثابت بطريق الشهرة (على الألسنة) .

(والخبرُ المتواتر والمشهورُ أولى من الاحاد ، وهذا ظاهر) .

ومرسَلُ التابعي أولى من مراسيل من بعده .

وما كان راويه مشهورَ العدالة والنَّسب أولى مما ليس راويه كذلك .

ومن كثُرَ مزكُّوه أولى ممن قَلَّ مُعدِّلوه . وكذا من كان تزكيته بصريح المقال ، أولى ممن كان تزكيته بالرواية عنه ، أو الحكمِ بشهادته ، والتزكيةُ بالحكم بشهادته أولى من التزكية بالرواية عنه .

والترجيحُ بأمر خارج يكون بأمور :

منها : أن يكون أحدهما قد عَمِلَ به بعض الأمة فهو أولى مما لم يعمل به أحد .

ومنها : أن يكون أحدهما موافِقاً لدليل آخر من كتاب أو سنة أو

إجماع، أو قياس أو عقل أو حِسٍّ . والاخرُ على خلافه . فالموافق أولى .

وإذا كانا كلاهما دالَّين على الحكم والعلة ، إلا أن دلالة أحدهما على العلية أقوى فهو أولى .

وإذا كانا عامَّين إلا أن أحدهما قد اتُّفِقَ على العمل به في صورة بخلاف الآخر ، فما اتُّفق على العمل به أولى عندنا ، خلافاً للشافعية .

وإذا كان أحدهما قد قُصِدَ به بيانُ الحكم المختلَف فيه ، فهو أولى مما لم يُقصد به بيان ذلك الحكم .

والأَقربُ إلى الاحتياط وبراءةِ الذمَّة أولى من الأَبعد منه .

والحديثُ الذي عَمِلَ به راويه أولى مما لم يعمل به راويه .

وإذا ذكَرَ أحدُ الراويين سببَ ورود ذلك النص دُونَ الآخَر ، فالذاكرُ للسبب أولى .

الفصل التاسع

في تراجم أئمتنا الثلاثة

ترجمة الإمام الأوّل أبي حنيفة

أما أَبو حنيفة فما أدراك ما أبو حنيفة ! إمام الأئمة ، سِراج الأُمة ، كاشف الغُمَّة ، ذو مناقب جَمَّة ، طبَّق علمُه الشرقَ والغرب من ديار الإسلام ، وفاز بفضل التابعيَّة في عصره من بين الأَنام ، أذعَن لإمامته واعتَرف بجلالته أجلَّةُ العلماءِ الأَعلام ، وأثنى عليه بسعة العلم وجودة الحفظ ودقة الفهم جماعةٌ من المعدِّلين وفئةٌ من المحدِّثين[1] ، مع وصفهم إياه بالزهد والورَع التام ، والقبول العامِّ من الخواصِّ والعوام .

---

(١) قال الذهبي في « العبر » ١ : ٢١٤ « وكان أبو حنيفة النعمان بن ثابت من أذكياء بني آدم ، جمع الفقه والعبادة والورع والسخاء . ومولده سنة ثمانين – وهو أحد أقوال ثلاثة في ولادته – رأى أنساً ، وتوفي سنة خمسين ومئة » .

ولنذكر ها هنا نُبَذاً من أحواله العليَّة ، وقدراً ضرورياً من مناقبه الجليَّة ، تبركاً وتيمُّناً لا تزكيةً وتعديلاً ، فإنه رضي الله عنه أجلُّ وأرفع من ثناءِ القاصرين مَقاماً وأحسنُ مَقِيلاً ، ومن أراد البسط في معرفة أحواله ومناقبه ، ودرجتِه في العلم لا سيما في الحديث ، فليراجع رسالتنا «إنجاء الوطن عن الازدراءِ بإمام الزمن» . ونحن نلخِّصها لك هاهنا ، وكلُّ قولٍ عزوناه في هذا الفصل إلى أحد ، ولم نذكر مأخذه أنه مِن أيّ كتاب وفي أيٍّ صفحة منه ، فإنه مذكور في «إنجاء الوطن» مع ذكر المأخذ مقيدًا بالصفحات ، فلينتبه لذلك ، وإنما فعلنا ذلك رَوْماً للاختصار .

ثبوت تابعية الإمام أبي حنيفة

اعلم أن جمهور المحدثين على أن الرجل بمجرد اللُّقي والرؤية يصير تابعياً ، ولا يُشترط أن يَصحب الصحابيَّ مدة ، وقال الحافظ في «شرح النخبة» : هذا هو المختار .

وإمامنا الأعظم قد ثَبَتَتْ رؤيتُه لبعض الصحابة ، واختُلِفَ في روايته عنهم . قال الإمام علي القاري : والمعتمدُ ثبوتها .

وقد صرَّح برؤيته لأنس وكونِه تابعياً على المختار جمعٌ عظيم من المحدِّثين وأهلِ العلم بالأخبار : منهم ابن سعد صاحب «الطبقات» ، والحافظ الذهبي في «تذكرة الحفاظ» ، والحافظ ابن حجر في جواب

فُتيا قد رُفعت إليه في ذلك[١] ، والحافظ العراقي ، والدار قطني . والإمام أبو معشر عبد الكريم بن عبد الصمد الطبري المقرئُ الشافعي – وأثبتَ روايتَه عن الصحابة أيضاً[٢] – ، والحافظُ السيوطي –وحكَمَ بعدم بُطلانِ الروايةِ أيضاً – ، والحافظ أبو الحجّاج المِزّي ، والحافظ الخطيب البغدادي ، والحافظ ابن الجوزي ، والحافظ ابن عبد البر ، والحافظ السمعاني في «كتاب الأنساب» له . والإمام النووي ، والحافظ عبد الغني المقدسي ، والإمام الجزَري ، والتُّورِبِشْتي، وصاحب «كشف الكشاف»[٣] وصاحبُ «مرآة الجَنان» الإمام اليافعي ، والعلامة ابن حجر المكي الشافعي ، والعلامة أحمد القسطلاني حيث عدَّه من التابعين ، والعلامة الأزنيقي في «مدينة العلوم» ، والعلامة بدر الدين العيني الحنفي .

فأبو حنيفة تابعي بلا ريب ، ومندرجٌ في قوله تعالى : ﴿والَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عنه﴾[٤] .

---

(١) وقد أوردها السيوطي في «تبييض الصحيفة» ص ٤ – ٥ .

(٢) انظر أسماء الصحابة الذين سَمِعَ منهم أبو حنيفة في «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» للقرشي ١ : ٢٨ .

(٣) هو سِراجُ الدين عمر بن رسلان البُلْقِيني . شيخ الإسلام في عصره . وشيخ الحافظ ابن حجر توفي سنة ٨٠٥ . وجاء اسمُ كتابه هذا في «كشف الظنون» ٢: ١٤٧٩ هكذا : «الكشاف على الكشاف» .

(٤) من سورة التوبة : ١٠٠ .

أبو حنيفة إمام ثقة حافظ للحديث مُكثر منه
وثناء المحدثين عليه

قال السمعاني في «الأنساب» : واشتغل (أبو حنيفة) بطلب العلم وبالَغَ فيه حتى حصل له ما لم يحصل لغيره ، ودخل يوماً على المنصور وعنده عيسى بن موسى ، فقال للمنصور : هذا عالم الدنيا اليوم. اهـ .

وذكَرَ مكي بن إبراهيم[١] أبا حنيفة فقال : كان أعلم أهل زمانه[٢] وقال أبو يوسف القاضي ما رأيت أعلم بتفسير الحديث من أبي حنيفة . اهـ . وقال يزيد بن هارون[٣] : أدركت ألف رجل ، وكتبتُ عن أكثرهم ،

---

(١) هو من تلامذة أبي حنيفة ومن كبار شيوخ البخاري ، وأكثرُ «ثلاثيات البخاري» من طريقه. قال الإمام أبو يعلى الخليلي فيه: ثقة متفق عليه. كما في ترجمته في «تهذيب التهذيب» للحافظ ابن حجر ١٠ : ٢٩٥ . وتزكيةُ مكيّ للإمام أبي حنيفة تزكية من خالطه وعرفه .

(٢) وسيأتي قريباً في كلام المؤلِّف في ص٣١٠ بيانُ المراد من لفظة (العلم) في ذلك الزمان . فانظره لزاماً . والخبر المذكور نقله الحافظ المِزّي في «تهذيب الكمال» كما في «تهذيب التهذيب» للحافظ ابن حجر ١٠ : ٤٥١ .

(٣) هو كما قال الحافظ ابن حجر في «تهذيب التهذيب» في ترجمته ١١ : ٣٦٦ ــ ٣٦٩ «أحَدُ الأعلام الحُفّاظ المشاهير . روى عنه أحمد بن حنبل . وإسحاق بن راهويه . ويحيى بن معين . وعلي بن المديني وخلائق كثيرون . قال أبو حاتم فيه : ثقة إمام صدوق لا يُسأل عن

ما رأيتُ فيهم أفقه ولا أورع ولا أعلم من خمسة[1] . أوَّلُهم أبو حنيفة . ذكره ابن عبد البر في كتاب «جامع بيان العلم» .

وروى الخطيب عن شداد بن حكيم قال : ما رأيتُ أعلم من أبي حنيفة . وعن محمد بن سعد الكاتب : سمعتُ عبد الله بن داود الخُرَيبي يقول : يجب على أهل الإسلام أن يَدْعُوا اللهَ تعالى لأبي حنيفة في صلاتهم . قال : وذَكَر حِفْظَه عليهم السُّنَن والفقه .

وروى الإمام أبو جعفر الشيزاماريُّ عن شَقيق البلخي قال : كان الإمام أبو حنيفة من أورع الناس . وأعلمِ الناس ، وأعبدِ الناس . وعن إبراهيم بن عكرمة المخزومي قال : ما رأيتُ عالماً أورع ولا أزهد ولا أعلم من أبي حنيفة . وعن عبد الله بن المبارك قال : دخلتُ الكوفة

مثله . وكان قد كُفَّ في آخر عمره . قال له الحسن بن عرفة : ما فعلَتْ تلك العينان الجميلتان ؟ قال : ذهَبَ بهما بكاءُ الأسحار . وقال يعقوب بن شيبة : ثقة وكان يُعَدّ من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر » . انتهى .

وتزكيةُ هذا الإمام : (يزيد بن هارون) للإمام أبي حنيفة : تزكيةُ من عاشره . وكتب عنه . وتلقّى منه . وخبَرَ حديثه . وعرفه حقّ المعرفة عن قرب ومشاهدة . فهي مقدمة على جرح من لم يره ولم يلتق به ، وإنما نُقِل له عنه نقل مشوّه . أو داخله تعصُّب عليه لسبب متقيت . كما سيأتي بسْطُه قليلاً بعد قليل في ص ٣١٨-٣١٩ .

(١) واربطْ بهذا الثناء العظيم من شيخ المحدّثين (يزيد بن هارون) ما سيأتي في كلام المؤلف في ص ٣١٠ من بيان معنى (العلم) عندهم في ذلك العصر .

فسألتُ علماءها وقلتُ: من أعلمُ الناس في بلادكم هذه ؟ فقالوا كلُّهم: الإمامُ أبو حنيفة . اهـ .

وروى الحافظ ابن خُسْرُو بسنده عن محمد بن سلمة قال: قال خَلَف ابن أيوب: صار العِلمُ من الله تعالى إلى محمد ﷺ، ثم إلى أصحابه، ثم إلى التابعين، ثم صار إلى أبي حنيفة وأصحابه . اهـ .

ولا يخفى أن العلم في ذلك الزمان لم يكن إلا عِلمَ الحديث والقرآن، فأعلَمُ الناس حنيئذٍ من كان أعلمَهم بالقرآن والحديث .

وأجْمَعَتِ الأُمَّةُ على كون أبي حنيفة فقيهاً مجتهداً إماماً كبيراً في الفقه . وروى الخطيب عن محمد بن بِشْر قال: كنت أختلف إلى أبي حنيفة وإلى سفيان - الثوري -، فآتي سفيان فيقول: من أين جئت ؟ فأقول: من عند أبي حنيفة، فيقول: لقد جئتَ من عند أفقه أهل الأرض . وعن حُجْر بن عبد الجبار قال: قيل للقاسم بن معن بن عبد الرحمن المسعودي: تَرضى أن تكون من غلمان أبي حنيفة[1] ؟ فقال: ما جَلَسَ الناسُ إلى أحدٍ أنفعَ مُجَالَسةً مِن أبي حنيفة .

وقال محمَّد بن مُزاحِم: سمعت ابن المبارك يقول: أَفقَهُ الناس أبو حنيفة، ما رأيتُ في الفقه مثلَه . وقال أيضاً: لولا أن الله تعالى أعانني

(١) تمام الخبر كما في «الانتقاء» لابن عبد البر ص ١٣٤ «قيل للقاسم ابن مَعْن: أنت ابنُ عبد الله بن مسعود . ترضى أن تكون من غلمان أبي حنيفة ؟ فقال ...» .

بأبي حنيفة وسفيان[١] كنت كسائر الناس[٢] . وقال أبو نُعَيم[٣] : كان أبو حنيفة صاحبَ غوص في المسائل . وقال يحيى بن معين : سمعتُ

---

(١) أي سفيان الثوري المحدث الفقيه الإمام .

(٢) يعني أن الله تعالى أنقذه بأبي حنيفة وسفيان الثوري من الحيرة والاضطراب الذي يقع للراوي عند تعارض الأحاديث واختلاف الروايات ، فكانا رضي الله عنهما يُريانه وجه التوفيق بينها ، وأيّها المقدّم على ما سواه ، ويُبيّنان له معانيها .

وقد وقع هذا لغير واحد من رواة الحديث ، فما كان يُنقذُهم من ذلك إلا الفقهاءُ المحدّثون الذين جمعوا بين معرفة الرواية وحُسن الدراية . حكى القاضي عياض في « ترتيب المدارك » في ترجمة (عبد الله بن وهب القرشي المصري تلميذ مالك رضي الله عنه) ٣:٢٣١ و ٢٣٦ ما يلي : « قال يوسف بن عدي : أدركتُ الناس فقيهاً غيرَ محدّث ، ومحدّثاً غيرَ فقيه ، خلا عبدَ الله بن وهب ، فاني رأيتُه فقيهاً محدّثاً زاهداً . قال ابنُ وهب : لولا أن الله أنقذني بمالكٍ والليث لضَلَلْتُ ! فقيل له : كيف ذلك ؟ قال : أكثرتُ من الحديث فحيّرني فكنتُ أَعرِضُ ذلك على مالكٍ والليث ، فيقولان لي : خذ هذا ، ودَعْ هذا » . انتهى .

ورواه الحافظ ابن عبد البر في « الانتقاء » ص ٢٧–٢٨ بنحو هذا . وعلّق عليه شيخنا المحقق الكوثري رحمه الله تعالى بقوله : « ولفظُ ابن عساكر بسنده إلى ابن وهب : لولا مالك بن أنس والليثُ بن سعد لهلكتُ ! كنتُ أظنّ أن كل ما جاء عن النبي ﷺ يُفعَلُ به . وفي رواية : لضَلَلْتُ . يعني لاختلاف الأحاديث . كما يقع لكثير من الرواةِ البعيدينَ عن الفقه ، غير المميزين ما قارَنَ العمَلُ به عما سواه » .

(٣) هو الفضل بن دُكَيْن ، شيخُ البخاري ، وقد ملأ « صحيحه » بحديثه .

يحيى القطان يقول : لا نَكذِبُ الله ، ما سمعنا أحسنَ رأياً من رأي أبي حنيفة ، وقد أخذنا بأكثر أقواله[١] .

---

(١) قال الإمام الكشميري في كتابه العظيم «فيض الباري على صحيح البخاري» تحت قول البخاري في كتاب العلم في (باب ما كان النبي ﷺ يَتخولُهم بالموعظة) ١:١٦٩ «حدثنا محمد بن بشار، حدثنا يحيى، قال حدثنا شعبة ... » .

قال رحمه الله تعالى : «يحيى هذا هو يحيى بن سعيد القطان ، إمامُ الجرح والتعديل ، وأولُ من صنّفَ فيه ، قالَهُ الذهبي .

وكان يفتي بمذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى . وتلميذُه وكيعُ بن الجراح تلميذ للثوري ، وهو أيضاً حنفي . ونقلَ ابن معين أن يحيى القطان سُئل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فقال : ما رأينا أحسنَ منه رأياً ، وهو ثقة . ونُقِلَ عن ابن معين : إني لم أسمع أحداً يجرحُ على أبي حنيفة رحمه الله تعالى .

فعُلِمَ أن الإمام الهُمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى لم يكن مجروحاً إلى زمن ابن معين رحمه الله تعالى . ثم وقعتْ وقعةُ الإمام أحمد رحمه الله تعالى — مسألة خلق القرآن — وشاع ما شاع ، وصارت جماعةُ المحدثين فيه فِرَقاً . وإلا فقَبْلَ تلك الوقعة توجد في السلف جماعة تُفتي بمذهبه» . انتهى .

قال عبد الفتاح : وقد أشرتُ إلى بعضهم ممن جاء ذكره عرضاً في ترجمة الإمام أبي حنيفة هذه . وقد ترجم شيخنا المؤلف لطائفة كبيرة منهم في كتابه «إنجاء الوطن» ١:٥٩–٨٨ .

وقال الإمام الكشميري أيضاً في مقدمة «فيض الباري» ص ٥٨ : «واعلم أن البخاري مجتهد ولا ريب فيه ، وما اشتهر أنه شافعي فلموافقته إياه في المسائل المشهورة ، وإلا فموافقته للإمام الأعظم ليس

وقال الربيع وحرملة : سمعنا الشافعي يقول : الناسُ عِيال في الفقه على أبي حنيفة . اهـ . من «التهذيب» .

أقل مما وافق فيه الشافعي . وكونُه من تلامذة الحُمَيدي لا ينفع ، لأنه من تلامذة إسحاق بن راهويه أيضاً ، وهو حنفي ، فعَدُّه شافعياً باعتبار الطبقة ليس بأولى من عَدّه حنفياً » . انتهى .

ولقد أحسن صُنعاً أيّما إحسان شيخنا العلامة المحدّث المحقق اللوذعي الشيخ محمد بدر عالَم تلميذ الإمام الكشميري رحمهما الله تعالى، إذ أشار في ختام كلامه عن عمله الجليل في خدمة «فيض الباري» ، إلى جملة من المسائل والأبواب التي وافق فيها البخاريّ رحمه الله تعالى مذهبَ الحنفية ، وإليك نصّ كلمته رحمه الله تعالى في ذلك من الجزء ٤:٤٥ . قال:

« فهرس الأبواب التي وافق فيها البخاريُّ أئمةَ الحنفية في الفروع المختلفة ، إما صراحةً ، أو بناءً عليه ، والنوعُ الثالث ما يتردّدُ فيه النظر ، وإنما ذكرتُه في عِداد الموافقة لكونه محتمَلَ كلامه . ولم أعطِفْ إلى عَدّ موافقته فيما اتّفق عليه الأئمة ، واكتفيتُ بذكر موافقاته من النوع الأول فقط . فراجع تفصيله من تلك الأبواب .
وأرجو من الله سبحانه أن أكون أنا انتهجتُ هذا المنهج وابتكرتُ هذا المسلك . ولا فخر . وإنما أردتُ به نعياً على تحامل القوم الذين يزعمون أنْ لا حَظَّ للحنفية في باب الحديث . تلك أمانيهم. فليعلموا أن مثل البخاري قد وافق فِقهَ الحنفية في كثير من الأبواب . ولو ادّعى أحد أن موافقاته ليست بأقل مما خالفه فيه . لم يكذب إن شاء الله تعالى . فهذه أنموذجة لذلك . ومن شاء فليحسُب ولا يَرهَب » .
ثم ساق طائفة من تلك الأبواب كنموذج لما أشار إليه .

وذكر الإمام الإسفرائيني بسنده إلى علي بن المديني سمعتُ عبد الرزاق يقول: قال مَعْمر: ما أعرفُ أحداً بعد الحسن (البصري) يتكلم في الفقه أحسن منه. وعن أبي حيَّان التوحيدي قال: الملوك عِيالُ عمر إذا ساسوا، والفقهاءُ عِيالُ أبي حنيفة إذا قاسوا. اهـ. ذكره القاري في «المناقب» وذكر السيوطي عن النضر بن شُمَيل يقول: كان الناس نِياماً في الفقه حتى أيقظهم أبو حنيفة بما فتَّقه وبيَّنَه. اهـ.

ولا يخفى أن الفقه لا يتيسر بدون حفظ الأَحاديث والآثارِ وأقوالِ الصحابة والتابعين واختلافاتِهم، ومعرفةِ الناسخ والمنسوخ من السنن وغيرها، فلما أجمعوا على كون أبي حنيفة أفقهَ الناس فقد التزموا كونه حافظاً للأَحاديث جامعاً لمقدار عظيم منها.

قال ابن خلدون المؤرخ: ويَدُلُّ على أنه (أي أبا حنيفة) من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتمادُ مذهبه بينهم، والتعويلُ عليه واعتبارُهُ ردّاً وقبولاً. اهـ.

وقد عدَّه الذهبي في حُفَّاظ الحديث. وذكَرَه في «تذكرته» التي قال في ديباجتها: هذه تذكرة بأَسماء معدَّلي حَمَلة العلم النبوي ومن يُرجَع إلى اجتهادهم في التصحيح والتزييف والتوثيق والتضعيف. اهـ. فعُلِمَ منه أن أبا حنيفة كان حافظاً معدَّلاً حاملاً للعلم النبوي، يُرجَع إلى اجتهاده في تصحيح الأَحاديث وتضعيفها وتوثيقِ الرجال وتزييفها.

وروى الخطيب عن إسرائيل بن يونس أنه قال : نِعْمَ الرجل النعمان[١] ، ما كان أحفظَه لكل حديث فيه فقه ، وأشدَّهُ فحصاً عنه ، وأعلمَه بما فيه من الفقه. اهـ[٢]. وقال ابن القيم في « إعلام الموقعين » : قال يحيى بن آدم[٣] : كان نُعمانُ[١] جمَعَ حديث بلده كله ، فنظَرَ إلى آخرِ ما قُبِضَ عليه النبي ﷺ . اهـ[٤] .

وقال يحيى بن مَعِين : ما رأيتُ أحدًا أُقدِّمُه على وكيع ، وكان يُفتي برأي أبي حنيفة ، وكان يحفظ حديثَه كلَّه ، وكان قد سمع من أبي حنيفة حديثاً كثيراً . اهـ . وفيه دلالة على كون الإمام مُكثِراً في الحديث لا مُقِلاًّ فيه .

وقال سفيان بن عيينة : أوَّلُ من أقعدني للحديث ، وفي رواية : أوَّلُ من صيَّرَني مُحدِّثاً أبو حنيفة ، قدِمْتُ الكوفةِ فقال أبو حنيفة : إن هذا

---

(١) وهو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت رضي الله عنه .

(٢) قال شيخنا المؤلف حفظه الله تعالى في « إنجاء الوطن »١ : ١٠ « قلتُ : وإسرائيل بن يونس من رجال الجماعة ، ثقة متقن ، فكفى به موثِّقاً للإمام ، مع التصريح بكونه أحفظَ لأحاديث الأحكام » .

(٣) هو من شيوخ شيوخ البخاري وحديثُه في « صحيحه » . وقد عاصر أبا حنيفة بالكوفة ، إذ روَى عن فِطر بن خليفة الكوفي المتوفى سنة ١٥٣ أو ١٥٥ .

(٤) وقد توطن الكوفة نحو ١٥٠٠ صحابي ، بينهم نحو ٧٠ بدرياً ، فضلاً عن باقي بلاد العراق . انظر « فقه أهل العراق وحديثهم » للكوثري ص ٤٢ .

أعلم الناس بحديث عَمْرو بن دينار . فاجتَمَعوا عليَّ فحدَّثتُهم . اهـ[١]

وقال محمد بن سَمَاعَة : إن الإمام ذكَر في تصانيفه[٢] نيفاً وسبعين ألفَ حديث . وانتَخَبَ الآثار من أربعين ألف حديث . اهـ .

قلتُ : ويدل على صحة هذا القول ما رَوَى عنه أصحابُه كمحمد بن الحسن في كتبه الستة المعروفة بـ « ظاهر الرواية » وغيرِها المعروفةِ بـ « النوادر » ، وكأبي يوسف في « أماليه » و « كتاب الخَراج » له ، وكعبد الله بن المبارك في كتبه ، ووكيعٍ وغيرِهم من أصحابه مسائلَ كثيرةً لا يُحصَى عدَدُها ولا يُستقصَى أَمَدُها ، فإذا لخَّصتَ منها ما يوافق الأحاديثَ المرفوعة والآثار الموقوفة صراحةً ودلالةً ، سِوى ما استنبطه باجتهاده لَتجدَنَّها نحوَ ذلكَ إن شاء الله تعالى .

فهذه المسائل كلها أحاديث[٣] ، رواها الإمام بطريق الإفتاء دون التحديث ، فإنَّ موافقةَ اجتهاده لهذا القدر العظيم من الأحاديث والآثار من دون اطلاعه عليها : بعيدةٌ جداً .

---

(١) قال شيخنا المؤلف في « إنجاء الوطن » ١ : ١١ « قلت : وسفيان بن عيينة أحد الأئمة الأعلام ، رئيس المحدثين وشيخ الإسلام . وهو يقول أوّلُ من أقعدني للحديث وصيّرني محدثاً : أبو حنيفة . وفيه دليلٌ عظيم على جلالة أبي حنيفة في علم الحديث واعتماد الناس على قوله في تعديل الرجال ، فلم يكن رضي الله عنه محدّثاً فقط . بل كان ممن يجعل الرجالَ محدّثين » .

(٢) أي في مسائله التي أملاها على أصحابه (ش) .

(٣) « وإنما لم يقل فيها الإمام أبو حنيفة : قال رسول الله ﷺ لشدّة تحرّيه وتوقيه . ولذا رواها ... » قاله شيخنا في « إنجاء الوطن » ١ : ١٣ .

ومع ذلك فما يوجد من أحاديث أبي حنيفة التي رواها بطريق الإسناد كثير أيضاً: منها ما قد جمعه الحُفّاظ في (مسانيده)، ومنها ما ذكره أصحابُه: محمد بن الحسن في «الآثار» و«الموطأ» و«الحُجَج» له وغيرِها من كتبه، وأبو يوسف وابنُ المبارك والحسنُ بن زياد وغيرُهم في كتبهم، ووكيعُ بن الجرّاح في «مسنده»، وابن أبي شيبة وعبدُ الرزاق في «مصنَّفَيهما» والحاكم في «المستدرك» وغيرِه، وابنُ حبان في «صحيحه» وفي «الثقات» له وغيرِهما، والبيهقيُّ في «سننه» وكتبه، والطبرانيُّ في «معاجمه الثلاثة»، والدار قطنيُّ في كتبه، وغيرُهم في غيرها، لو جمعنا تلك الأحاديث كلها في مجلد واحد لكان كتاباً ضخماً.

وقال الحافظ في «التهذيب»[1]: قال محمد بن سعد العَوْفي: سمعت ابنَ معين يقول: كان أبو حنيفة ثقةً لا يُحدِّث إلا بما يحفظه، ولا يُحدِّث بما لا يحفظ. اهـ. وقال صالح بن محمد عن ابن معين: كان أبو حنيفة ثقةً في الحديث[2].

(١) ١٠ : ٤٥٠.

(٢) وإليك كلمةً في بيان مقام (يحيى بن معين) من العلم بالرجال. لتعرف منها قيمة ثنائه على الإمام أبي حنيفة وتوثيقه له. قال الحافظ ابن حجر في «تهذيب التهذيب» في ترجمة (يحيى بن معين) ١١ : ٢٨٠ — ٢٨٨ : «هو إمام الجرح والتعديل، روى عنه البخاري ومسلم وأبو داود وأحمد بن حنبل وأبو حاتم الرازي وأبو زُرعة الرازي وأبو زُرعة الدمشقي وخلائق آخرون. قال الآجري: قلت لأبي داود: أيُّما أعلم بالرجال عليّ بن المديني أو يحيى بن معين؟ قال: يحيى عالم بالرجال. وليس عند عليّ من خبر أهل الشام شيء. وقال الإمام أحمد: كان يحيى بن معين أعلمنا بالرجال.

. . . .

قال عبد الخالق بن منصور : قلتُ لابن الرومي : سمعتُ بعض أصحاب الحديث يُحدِّث بأحاديث يحيى بن معين ويقول : حدّثني من لم تطلع الشمسُ على أكبر منه . فقال : وما يُعجّبُ ؟ سمعتُ ابن المديني يقول: ما رأيت في الناس مثله. وقال العجلي: ما خلق الله تعالى أحداً كان أعرف بالحديث من يحيى بن معين . ولقد كان يجتمع مع أحمد بن حنبل وعلي بن المديني ونظرائهم ، فكان هو الذي ينتخب لهم الأحاديث ، لا يتقدمه منهم أحد ، ولقد كان يوقّى بالأحاديث التي خُلِّطَتْ وتلبّسَتْ فيقول : هذا الحديث كذا . وهذا كذا ، فيكون كما قال » . انتهى .

هذا يحيى بن معين هو ممن أخذ عن خاصّةِ أصحاب أبي حنيفة . وخالطهم وصاحبهم فعرفه منهم حقّ المعرفة بالصحبة الطويلة لهم ، وهو شيخ البخاري ومسلم وأبي داود وأحمد بن حنبل وأبي حاتم ... ، وهو إمام الجرح والتعديل بالاتفاق . هذا الإمام هو الذي يزكي أبا حنيفة ويُوثّقه في الحديث ، ويثني على حفظه فيقول : (لا يُحدّثُ إلا بما يحفظه ، ولا يُحدّثُ بما لا يحفظ) ويقول أيضاً : (ما سمعتُ أحداً ضعّفه) كما سينقله المؤلف قريباً في ص ٣٢٠ .

فابن معين أدرى بأبي حنيفة وأعلمُ به من غيره ، لقربه منه. زماناً ومكاناً . ولكثرة مخالطته لأصحاب أبي حنيفة وأخذِه عنهم . فقولُ ابن معين في توثيق أبي حنيفة هو المتبع . لا قولُ البخاري أو من تابعه ممن وُلِدَ بعد وفاة أبي حنيفة بدهر أو دهور . ونُقِل له عنه نقلٌ مشوّه ، أو داخلَهُ تعصّبٌ عليه . فإذا تكلم يحيى بن معين سكت مثلُ البخاري ومسلم والنسائي وابن عدي والدار قطني ومن دونهم ، سكت كل هؤلاء مسلّمين له ، وقد شهدوا له بتفرّده بمعرفة الرجال عامةً .

وقال ابن عبد البر في كتاب «فضائل الثلاثة الفقهاء»[1] .

وأذعنوا لإمامته بذلك .

فنَبْزُ بعض الشانئين – في هذا الزمن المتأخر – لإمام الأئمة ، ومقدّم الأمة ، أبي حنيفة رضي الله عنه ، المجمع على جلالته وإمامته في الاجتهاد والعلم ، بقوله[1] : «ضعّفوا حديثه من جهة حفظه». مناف للأمانة العلمية .

لأنه إن كان اعتمد في ذلك على قول البخاري ومن تابعه ، فهو قول مدخول لا يصح الاعتماد عليه ، كما أشرتُ إليه ، وسيأتي سببُ انحراف البخاري عنه ص ٣٨٠ . وعلى فرض سلامته من النقد والبواعث والملابسات الخاصة ، فكان حقّ الأمانة العلمية على الشانىء أن يذكر إلى جانبه أقوالَ معدّليه وموثّقيه وهم أكثر وأشهر وأقوى معرفةً بالرجال ، ومنهم (شعبة بن الحجاج) ، وستأتي شهادته لأبي حنيفة بجودة الحفظ في ص ٣٢٥ . ومنهم أيضاً شيخا البخاري والمقدّمان عليه في هذا العلم بالاتفاق وهما الإمامان الجليلان (يحيى بن معين) و(علي ابن المديني) . وسينقل المؤلف توثيقَه لأبي حنيفة قريباً في ص ٣٢٣ .

فذكرُ ذاك الشانىء الجرح دون التوثيق مناف للأمانة العلمية ، إذ من المقرر في علم الرجال أن ذكر الجرح دون التعديل ظلم وخيانة . ولا أظن به أنه يجهل هذا ، وإنما غلبه التعصّبُ الذميم على الإمام أبي حنيفة . ولعلنا نبسط كشف حاله وتعصّبه في مكان آخر يتسع فيه القولُ لبيان ذلك بعون الله تعالى .

وانظر النصّ الصريح من (شعبة) في جودة حفظ أبي حنيفة وما علّقتُه عليه في ص ٣٢٥ .

(١) هو «الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء» ص ١٢٧ . ووقع في

---

(١) في «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» ٥ : ٧٦ .

قال عبد الله بن أحمد الدَّورقي : سئل يحيى بن مَعِين وأنا أسمع عن أبي حنيفة ؟ فقال ابنُ معين : هو ثقة ما سمعتُ أحداً ضعفّه[1] ، هذا شعبةُ بن الحجَّاج يكتب إليه أن يُحدِّث ، ويأْمُرُه ، وشعبةُ شعبة[2]. اهـ.

وقال ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» له : قيل لابن معين : يا أبا زكريا أبو حنيفة كان يَصْدُق في الحديث؟ قال: نعم صدوق ، وقال : كان

الأصل تحريف تبعاً للمصدر المنقول عنه هكذا : (سئل يحيى بن معين وعبد الله بن أحمد الدورقي : يسمع من أبي حنيفة ؟ فقال ابن معين ... يكتب إليه أن يُحدث بأمره ...) فعدّلتُه إلى ما تراه ، والتصويب من «الانتقاء» ص ١٢٧ .

(١) وتقدم تعليقاً في ص ٣١٢ قولُ الإمام الكشميري : «فعُلِمَ — أي من كلام ابن معين هذا — أنّ الإمام الهُمَام أبا حنيفة رحمه الله تعالى لم يكن مجروحاً إلى زمن ابن معين رحمه الله تعالى» .

(٢) وإليك كلمة موجزة في فضل شعبة ، لتعرف منها قيمة تزكيته وتوثيقه للإمام أبي حنيفة . فهو : شعبة بن الحجاج الواسطي ثم البصري أبو بسطام ، ولد سنة ٨٢ وتوفي سنة ١٦٠ بالبصرة . وهو شيخُ شيوخ البخاري ومسلم وشيوخ شيوخِ شيوخهما ، جاء في ترجمته في «تهذيب التهذيب» للحافظ ابن حجر ٤ : ٣٤٤ و٣٤٥ «قال الإمام أحمد : كان شعبة أمةً وحده في هذا الشأن ، يعني في الرجال وبصره بالحديث وتثبته وتنقيته للرجال . وقال ابن إدريس : ما جعلتَ بينك وبين الرجال مثلَ شعبة .

وقال ابن حبان : شعبة هو أول من فتَّشَ بالعراق عن أمر المحدثين وجانَبَ الضعفاء والمتروكين ، وصار عَلَماً يُقتدى به ، وتَبِعَه عليه بعده أهلُ العراق . وقال الحاكم : شعبةُ إمام الأئمة في معرفة الحديث» =

شعبة حسَنَ الرأيَ فيه .[١] اهـ .

وجاء في « خلاصة الخزرجي » : « قال ابن معين : شعبة إمام المتقين » . وفي « إعلام الموقعين » لابن القيم ١:٢٠٢ « قال بعض أئمة الحديث : إذا رأيت شعبة في إسناد حديث ، فاشْدُد يديك به » . انتهى . وذلك لقوة تشدّده في الرجال ونقده لهم .

قلت : ومن أجل هذا كان بعض كبار المحدثين حمّادُ بن زيد إذا حدّث عن شعبة قال : حدثنا الضّخْم عن الضِخام . شعبةُ الخيرِ أبو بِسطام . فهو ممن عاصر أبا حنيفة وخالطه وخبره ، فتنزكيته له وتوثيقه إياه هو توثيق المشاهدة والمعرفة . فهو مقدم على جرح صدَرَ ممن لم يعرفه ولا رآه ولا عاشره ، وإنما نُقل له عنه نقل الله أعلم به . فقد يكون داخلَه هوى أو تعصب أو حزازة أو غيرها مما لا يَسلم منه من ليس بمعصوم .

(١) وروى الحافظ ابن عبد البر أيضاً ، في كتابه « الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء » ص ٣٢ ، بسنده إلى الإمام أبي داود السجستاني صاحب « السنن » أنه كان يقول : « رحم الله مالكاً كان إماماً . رحم الله الشافعي كان إماماً ، رحم الله أبا حنيفة كان إماماً » . انتهى . والإمام أبو داود رحمه الله تعالى يَرُدّ بهذا التعديلِ والتزكيةِ — بلُطف — على البخاري ومن تَبِعَه من المتعصبة على أبي حنيفة .

ولفظُ (إمام) من أعلى ألفاظ التوثيق والتعديل ، كما نصّ على ذلك الحافظ السخاوي والعلامة السندي ، ونقله عنهما العلامة اللكنوي في « الرفع والتكميل » ص ١٢١ . وكما تقدم ذكرُه في هذا الكتاب في (ألفاظ التعديل) ص ٢٤٣ . فانظره ثم قل للمتعصبة على أبي حنيفة من أهل عصرنا : قاتل الله الهوى والتعصّب فانه يُعمي ويُصِم أصحابه !

قال ابن عبد البر[١] : الذين رووا عن أبي حنيفة ووثَّقوه أكثَرُ من الذين تكلَّموا فيه[٢] .

---

(١) في « جامع بيان العلم و فضله » ٢ : ١٤٩ .

(٢) هذا كلامُ الإمام ابن عبد البر ، حافظ المغرب ، المجمع على إمامته ونزاهته ، وهو مالكي المذهب ، وفيه رَدّ على من ضعّف أبا حنيفة ، فقد مرّ ابن عبد البر ولا ريب بكلام البخاري وغيره في أبي حنيفة ، وما هو ممن يجهل ذلك ، ولكنه رآه كلاماً مردوداً لا يُلتفَتُ إليه . فلم يحفِل به وإن قاله البخاري أو غيره ، فليس قائلُه بمعصوم . بل هو بشَرٌ يداخله الرضا والغضب والتأثر والضعف كما يداخل سائر الناس .

وقال ابن عبد البر في « جامع بيان العلم وفضله » أيضاً ٢ : ١٤٨ « أفرط أصحاب الحديث في ذم أبي حنيفة . وتجاوزوا الحد في ذلك . والسببُ الموجبُ لذلك عندهم إدخالُه الرأي والقياس على الآثار واعتبارُهما. وأكثرُ أهل العلم يقولون : إذا صح الأثر بطل القياس والنظر .

وكان رَدُّه لما رَدّه من أخبار الآحاد بتأويلٍ محتمَل ، وكثيرٌ منه قد تقدّمه إليه غيرُه . وتابعَه عليه مثلُه ممن قال بالرأي » .

ثم قال ابن عبد البر موجّهاً موقفَ أبي حنيفة : « وما أعلم أحداً من أهل العلم إلا وله تأويلٌ في آية . أو مذهبٌ في سُنَّة ، رَدّ من أجل ذلك المذهبِ سُنَّةً أخرى بتأويل سائغ أو ادّعاءِ نسخ » .

ثم ذكر ابن عبد البر وقوعَ ذلك من الإمام مالك رضي الله عنه . حتى قال الليث بن سعد : « أحصيتُ على مالك بن أنس سبعين مسألة كلُّها مخالفةٌ لسُنّةِ النبي ﷺ مما قال مالك فيها برأيه . ولقد كتبتُ إليه في ذلك .

وقال الإمام علي بن المديني : أبو حنيفة روى عنه الثوري وابن المبارك، وهو ثقةٌ لا بأس به . اهـ[1] .

قال أبو عمر — ابن عبد البر —: ليس لأحدٍ من علماء الأمة أن يُثبِتَ حديثاً عن النبي ﷺ يردّه دون ادّعاء نسخ عليه بأثرٍ مثله، أو بإجماعٍ أو بعملٍ يجب على أصله الانقيادُ إليه ، أو طعنٍ في سنده . ولو فعلَ ذلك أحد سقطتْ عدالته ، فضلاً عن أن يُتّخذَ إماماً ، ولزمه اسمُ الفسق .

ونقموا أيضاً على أبي حنيفة الإرجاء ، ومن أهل العلم من يُنسَبُ إلى الإرجاء كثير ، ولم يُعْنَ أحد بنقل قبيح ما قيل فيه كما عُنوا بذلك في أبي حنيفة ، لإمامته، وكان أيضاً مع هذا يُحسَدُ ويُنسَبُ إليه ما ليس فيه ، ويُختلَقُ عليه ما لا يليق. وقد أثنى عليه جماعة من العلماء وفضّلوه ولعلّنا إن وجدنا نشطةً أن نجمع من فضائله وفضائل مالك أيضاً والشافعي والثوري والأوزاعي كتاباً أمّلْنا جَمْعَه قديماً في أخبار أئمة الأمصار إن شاء الله » . انتهى .

وقد حقق الله له هذا الأمل ، فألّف كتابه « الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء » أبي حنيفة ومالك والشافعي ، وهو مطبوع ، فجزاه الله خيراً عن المسلمين وأئمتهم وعلمائهم .

(٣) من « الجواهر المضية » للقرشي ١:٢٩ . وهذا الترادف في قول ابن المديني (ثقة لا بأس به) صريح في أن قول ابن المديني (لا بأس به) بمعنى قوله (ثقة) تماماً كما قدمته مشروحاً في ص ٢٥٠ .

هذا ، وإليك كلمةً وجيزة في بيان منزلة علي بن المديني ، لتدركَ منها قيمة توثيقه لأبي حنيفة . فهو شيخ البخاري الذي ملأ « صحيحه »

. . . .

من روايته . و الذي أقرّ له البخاري بالعلم والتمكن البالغ فيه . ففي ترجمته في « تهذيب التهذيب » للحافظ ابن حجر ٧:٣٥١ و ٣٥٢ و ٣٥٦ « قال البخاري : ما استصغرتُ نفسي عند أحد إلا عند علي ابن المديني . وكان أعلمَ أهل عصره . وقال النسائي : كأنّ الله عزّ وجلّ خلَقَ عليّ بن المديني لهذا الشأن . وقال أبو يحيى : كان علي ابن المديني إذا قدم بغداد تصدّر الحلقة ، وجاء يحيى بن معين وأحمد ابن حنبل والمعيطي والناس يتناظرون . فإذا اختلفوا في شيء تكلّم فيه عليّ . وكان سفيان بن عيينة يسمي عليّ بن المديني : حيّة الوادي ». وذلك لقوّة معرفته بالرجال والسنّة ودِقّة نظره ، فلا يخفى عليه زَغَلُ الواهين والضعفاء .

ثم إن (علي بن المديني) متشدد في الرجال تشدداً معروفاً . نصّ عليه غيرُ واحد . منهم الحافظ ابن حجر في ترجمة (فُضَيل بن سليمان النّميري) في « تهذيب التهذيب » ٨ : ٢٩٢ و « هدي الساري » ص ٤٣٤ و ٢ : ١٥٦ فقال : « روى عنه علي بن المديني وكان من المتشدّدين » .

وليس علي بن المديني ممن يُحابي أبا حنيفة. ولو كان يحابيه لحابى أباه . فقد ضعّفه . ولم يُحدّث عنه . وقال : هو الدين .

فمثلُ هذا الإمام إذا وثّق أبا حنيفة . وهو بعهده أقرب ، وبزمنه وسيرته أعرف ، وجرّحَه البخاري — وعلى فرْض خُلوّ جرح البخاري من الدوافع والمؤثرات من دافع تعصب أو نقل مدخول أو اختلاف مذهب ، إذ أبو حنيفة فقيه ومن أهل الرأي ، والبخاري محدّث لا يحتمل التوسع في الرأي . وأبو حنيفة لا يرى أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص . والبخاري يرى أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص— فتوثيقُ شيخه علي بن المديني مقدّم بلا ريب على جرح تلميذه البخاري . لمَا تقدلت الإشارة إليه من جلالته وإمامته المجمع عليها ومن تشدّده في الرجال .

وقال الحافظ ابن الأثير الجزري: كان إماماً في علوم الشريعة مَرْضياً . اهـ .

وفي «الخيرات الحسان» لابن حجر المكي: وقال شعبة: كان والله حسَنَ الفهم جيِّدَ الحفظ . اهـ[1] .

وذكر ابن منده بسنده إلى ابن معين قال: سمعتُ علي بن مُسْهِر يقول: خرج الأعمش إلى الحجِّ، فلما أتى القادسيَّة دعاني وكان يعرفني بمجالسة أبي حنيفة، فقال لي: ارجع إلى المصر (أي الكوفة) وسلْ أبا حنيفة أن يكتب لي المناسك، فرجعت فسألته فأملى عليَّ ثم أتيتُ بها إلى الأعمش . اهـ .

---

(١) هذا نصٌّ صريح في قوة حفظ أبي حنيفة، يَبهَتُ كلَّ من بَهتَه بضعف الحفظ، وهو صادر من شعبة بن الحجاج الذي عاصره وخالطه وهو من عَرفتَ إمامةً وديناً وتشدّداً في الرجال – مصحوباً بالقسم بالله على جودة حفظ أبي حنيفة . وقد نقله الشيخ ابن حجر المكي وهو شافعي المذهب، في كتابه «الخيرات الحسان» ص ٣٤ . فيَسقُطُ به كل ما ادّعاه المتعصبون والحاقدون من ضعف حفظ الإمام أبي حنيفة .
وقد صحّ عن أبي حنيفة رضي الله عنه صحةَ التواتر المعنوي: ختْمُه القرآن الكريم في ركعتين، كما حقّقه العلامة عبد الحي اللكنوي في كتابه «إقامة الحجة على أن الإكثار في التعبد ليس ببدعة» ص ٧٦–٨٢ . وهذا دليل على قوة حفظه . وقد أصبح ذكاؤه وحفظه مضربَ مثل في مشارق الأرض ومغاربها . قال الحافظ الذهبي في «العِبَر» ١ : ٢١٤ «وكان أبو حنيفة من أذكياء بني آدم». فأنّى يؤفكون ؟!

وقال الأَوزاعي : هو أعلَمُ الناس بمعضِلات المسائل . وقال الإمام جعفر بن محمد الصادق : أبو حنيفة أفقه أهل بلده . اهـ . وقال سفيان ابن عيينة : شيئان ما كنت أرى أنَّ قراءةَ حمزة ورأيَ الإمامِ يَتجاوزانِ قنطرةَ الكوفَة ، وقد بَلَغا الآفاق . اهـ . وعن الواقدي قال : كان مالك – الإمام – يقول بقوله وإن كان لا يُظهره . اهـ .

وقال يحيى بن آدم : سمعت الحسن بن صالح يقول : كان النعمان ابن ثابت فهِماً عالماً متثبِّتاً في علمه . اهـ [١] . وقال ابن المبارك : كان مِسعر – ابن كِدَام – : إذا رآه قام له ، وإذا جَلَس جَلَس بين يديه ، وكان معظِّماً له مائلاً إليه ومثنياً عليه ، ومِسْعَر من مفاخر الكوفة في حفظه وزهده . وقال السمعاني في « الأَنساب » له : قال مِسعر : من جعل أبا حنيفة بينه وبين الله رجوتُ أنَ لا يخافَ ولا يكونَ فرَّط في الاحتياط لنفسه . اهـ .

وقال ابن حَجَر في « قلائده » : قال سفيان الثوري : كنا بين يدي أبي حنيفة كالعصافير بين يدَي البازي ، وإنَّ أبا حنيفة سيِّدُ العلماء . اهـ . وقال ابن خَلِّكان في « تاريخه » : قال ابن معين : القراءةُ عندي قراءةُ حمزة ، والفقهُ فقهُ أبي حنيفة ، وعليه أدركتُ الناس . اهـ .

وقال ابن حجر – المكي – : قال بعض الأَئمة : لم يَظهر لأَحد من الأَئمة المشهورين مثلُ ما ظهر لأَبي حنيفة من الأَصحاب والتلاميذ ، ولم

(١) وقع في الأصل (كان النعمان ... فيما نعلم متثبتاً فيه) . وهو تحريف تصويبه عن « الانتقاء » لابن عبد البر ص ١٢٨ .

ينتفع العلماءُ وجميعُ الناس بمثل ما انتفعوا به وبأصحابه في تفسير الأحاديث المُشْبِهة والمسائل المستنبطة . اهـ . « رد المحتار » .

قال ابن عبد البر[١] : والذين تكلَّموا فيه من أهل الحديث أكثَرُ ما عابوا عليه الإغراقُ في الرأي والقياس . أي وقد مَرَّ[٢] أن ذلك ليس بعيب . اهـ . وقال يحيى بن معين : أصحابنا[٣] يُفْرِطون في أبي حنيفة وأصحابه . اهـ .

وقال عبد الله بن داود الخُرَيبي : الناسُ في أبي حنيفة حاسد وجاهل ، وأحسنهم حالاً عندي الجاهل . اهـ . وقال له رجل : ما عَيَّبَ الناسُ فيه على أبي حنيفة ؟ فقال : والله ما أعلَمُهم عابوا عليه في شيء ، إلا أنه قال فأصاب ، وقالوا فأخطأوا ، ولقد رأيتُه يسعى بين الصفا والمروة وأنا معه ، وكانت الأعين محيطة به . اهـ .

وذكرَ ابنُ أبي عائشة[٤] حديثاً لأبي حنيفة ، فقال بعضُ من حضَر : لا نريده فقال : أما إنكم لو رأيتموه لأردتموه ، وما أعرِف له ولكم مَثَلاً إلا ما قال الشاعر :

أَقِلُّوا عليهم ويْلَكُمْ لا أبا لكُمْ ... منَ اللَّوْمِ أو سُدُّوا المكانَ الذي سَدُّوا

(١) في « جامع بيان العلم وفضله » ٢:١٤٩ .

(٢) أي عند ابن عبد البر في « جامع بيان العلم وفضله » ٢:١٤٨ .

(٣) يعني : أهل الحديث .

(٤) هو موسى بن أبي عائشة ، من رجال (الجماعة) ، ثقة عابد تابعي (ش).

اهـ . ذكره الخطيب .

وقال العيني في «البناية»: أبو حنيفة أثنى عليه جماعةٌ من الأئمة الكبار مثلُ عبد الله بن المبارك، وسفيان بن عيينة، والأعمشِ، وسفيان الثوري، وعبدِ الرزاق، وحمادِ بن زيد، ووكيعٍ وكان يُفتي برأيه، والأئمةُ الثلاثة مالك والشافعي وأحمَدُ وآخرون كثيرون . اهـ .

وقال الإمام الشافعي: قيل لمالك: هل رأيتَ أبا حنيفة ؟ قال: نعم رأيتُ رجلاً لو كلَّمك في هذه السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحُجَّته . ذكره السيوطي . وقال إسماعيل بن أبي فُدَيك: رأيتُ مالكاً قابضاً على يد الإمام وهما يمشيان، فلما بلغا المسجد قدَّم الإمامَ (أي أبا حنيفة) . اهـ ذكره القاري .

وقال النضر بن محمد المَرْوَزي وكان من أصحاب أبي حنيفة: قَدِمَ علينا يحيى بنُ سعيد الأنصاري، وهشامُ بن عروة، وسعيدُ بن أبي عَرُوبة، فقال لنا أبو حنيفة: انظروا أتجدون عند هؤلاء شيئاً نسمعه . اهـ. فيه دليل على طلبه للحديث .

وقال حِبَّان (بن علي): كان أبو حنيفة لا يُفزَعُ إليه في أمر الدين والدنيا إلا وُجِدَ عندهُ في ذلك أثرٌ حَسَن . اهـ . ذَكره القرشي في «الجواهر المضية»[1]. وفيه أيضاً في ترجمة يوسف بن يعقوب الإمام أبي يوسف أنه روى عن أبيه عن أبي حنيفة «كتابَ الآثار» وهو مجلد ضخم . اهـ .

(١) ١ : ١٨٤ .

وروى الطحاوي عن بكار بن قتيبة سمعت أبا عاصم النبيل قال : كنا عند أبي حنيفة بمكة ، فكَثُرَ عليه أصحابُ الحديث وأصحابُ الرأي ، فقال : ألا رجل يذهب إلى صاحب الرَّبْع[١] حتى يُفرِّقَ عنا ، هؤلاء . اهـ . فيه دليل على عظمته في قلوب المحدثين والفقهاء جميعاً[٢] .

وقال يحيى بن زكريا بن أبي زائدة[٣] : قال لي أبي : يا بني عليك بالنعمان بن ثابت ، فخذ عنه قبل أن يفوتك ، قال يحيى : ربما عَرضتُ على أبي فتياه فتعجَّب به . اهـ . وقيل لوكيع[٤] : تَختلِفُ إلى زُفَر ؟ فقال : غررتمونا بأبي حنيفة حتى مات ، تريدون أن تَغرُّونا عن زُفَر حتى نحتاج إلى أَسَدٍ ـ أي أسَد بن عَمْرو الكوفي ـ وأصحابِه . اهـ .

وقال علي بن الجَعْدِ[٥] : كان رجل يختلف إلى زهير (بن معاوية) ثم فقده ، فأتاه بعد ذلك فقال : أين كنت ؟ قال : ذهبتُ إلى أبي حنيفة ، فقال : نِعْمَ ما تعلَّمت ، لَمَجلِسٌ تجلسه مع أبي حنيفة خيرٌ لك من أن تأتيني شهراً . اهـ . وقال الصَّيمري[٦] : ومن أصحاب أبي حنيفة

---

(١) أي صاحب المنزل .
(٢) فكان كلّما راح إلى بلدة كثُرَ عليه أصحاب الحديث والفقه يسألونه، ولا شك أن أهل الحديث إنما يسألون عن الحديث لا غير. قاله المؤلف في « إنجاء الوطن » ١ :٢٨ .
(٣) هو ثقة حافظ (ش) .
(٤) هو وكيع بن الجرّاح ، حافظ مسند (ش) .
(٥) شيخ البخاري ، ثقة . من « إنجاء الوطن » ١ :٢٨ .
(٦) هو شيخ الخطيب ثقة ، أثنى عليه الحافظ الخطيب . (ش) .

عليُّ بن مُسْهِر[١]، وهو الذي أخذَ عنه سفيان (الثوري) عِلْمَ أبي حنيفة، ونسَخَ منه كتبَه . اهـ .

وقال بِشْرُ بن الوليد القاضي[٢]: كنا نكون عند سفيان بن عيينة، فإذا وردَتْ علينا مسألة مُشكِلَة يقول: هاهنا أحد من أصحاب أبي حنيفة ؟ فيقال: بِشْر، فيقول: أجب فيها فأُجيب، فيقول: التسليمُ للفقهاء سلامةٌ في الدين . اهـ[٣] .

وحكى الحافظ ابن منده، بسنده إلى الأعمش أنه جاءه رجل فسأله عن مسألة، فقال: عليك بأهل تلك الحلقة، فإنهم إذا وقعت لهم مسألة لا يزالون يُديرونها حتى يصيبوها، يعني حلقة أبي حنيفة . اهـ .

وروى الخطيب البغدادي[٤] بسنده عن ابن كرامة قال: كنا عند وكيع بن الجراح يوماً، فقال رجل: أخطأ أبو حنيفة، فقال وكيع: كيف يَقْدِرُ أبو حنيفة أن يخطىء ؟ وعنده مثلُ أبي يوسف وزُفَر ومحمد في قياسهم واجتهادهم، ومثلُ يحيى بنِ زكريا بن أبي زائدة وحفص بن غِياث وحِبَّان ومَنْدَلٍ ابني عليٍّ في حفظهم للحديث ومعرفتِهم

---

(١) ثقة روى له الشيخان . من « إنجاء الوطن » ١:٢٨ .

(٢) وثّقه الدارقطني ، وصدّقه صالح جزَرة . من « إنجاء الوطن » ١:٢٩.

(٣) من « الجواهر المضية » للقرشي ١:١٦٦ ، وذكره الخطيب باسناده إلى بشر بن الوليد في « تاريخ بغداد » ٧:٨٢ كما ذكره الخوارزمي في « جامع المسانيد » ٢:٤١٨ .

(٤) في « تاريخ بغداد » ١٤:٢٤٧ .

به ، والقاسم بن معن في معرفته باللغة والعربية ، وداود بن نُصَير الطائي وفُضَيل بن عِيَاض في زهدهما وورعهما ، من كان أصحابُه هؤلاء أو جلساؤه لم يكن ليخطىء ، وإنْ أخطأَ رَدُّوه إلى الحقِّ . اهـ .

وروى الطحاوي بسنده إلى أَسَد بن الفُرات قال : كان أصحاب أبي حنيفة الذينَ دَوَّنوا الكتب[١] أربعين رجلاً ، فكان في العشرة المتقدمين أبو يوسف ، وزفر ، وداود الطائي ، وأسد بن عَمْرو ، ويوسف بن خالد السَّمْتي ، ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة ، وهو الذي كان يكتبها لهم ثلاثين سنة . اهـ .

قلت : فمن كان أَجِلَّةُ أصحابه مثلَ هؤلاء الحفَّاظ ، الذين أذعَن المحدِّثون لحفظهم وسعة علمهم ، كيف يمكن أن يكون قليلَ الحديث ؟

ابوحنيفة ناقد للحديث صاحب جرح وتعديل

روى الترمذي في «علله»[٢] عن يحيى الحِمَّاني سمعت أبا حنيفة يقول : ما رأيت أكذبَ من جابر الجُعْفي ، ولا أفضلَ من عطاء . اهـ .

---

(١) أي المسائل التي أملاها الإمام .
(٢) هو الذي في آخر كتابه « الجامع »١٣ : ٣٠٩ . وهو « العلل الصغير » . وقدّم شيخنا المؤلف حفظه الله تعالى لهذا الفصل في «إنجاء الوطن» ١ : ٣٠ بقوله : « اعلم أن الإمام أبا حنيفة قد قُبل قوله في الجرح والتعديل وأصول الحديث ، وتلقّاه عنه علماء هذا الفن ، وذكروه في كتبهم

وذكر البيهقي في «المدخل» له بسنده عن عبد الحميد الحِمَّاني، سمعتُ أبا سعد الصَّنْعاني وقام إلى أبي حنيفة فقال: يا أبا حنيفة ما تقول في الأخذ عن الثوري؟ فقال: اكتُبْ عنه، فإنه ثقة ما خلا أحاديثَ أبي إسحاق عن الحارث، وحديثَ جابر الجُعْفي. اهـ[1].

فيه ما يدلُّ على تقدُّمه في الحديث عند أهل عصره حتى كان يُسأَل عن سفيان وأضرابه، ويَنتقد أحاديثهم، وقد تقدَّم قولُ سفيان بن عيينة[2]: أوَّلُ من أقعدني للحديث أبو حنيفة. اهـ. وفيه دليل على قبولِ قولِه في الجرح والتعديل، فإذا عدَّل أحداً أقبل الناسُ إليه وأكبُّوا عليه.

وقال أبو حنيفة في زيد بن عيَّاش: إنه مجهول، ذكره الحافظ في «التهذيب»[3]. وقال أبو حنيفة: طَلْقُ بن حبيب كان يَرى القَدَر. اهـ[4]. وقال يعقوب بن شيبة: قلت لعلي بن المديني: كلامُ رَقَبَةَ بن مَصْقَلة الذي يُحدِّثه سفيان بن عيينة عن أبي حنيفة؟ قال يعقوب: فعَرَفه عليٌّ بن المديني وقال: لم أجده عندي. اهـ ٩).

احتجاجاً به أو اعتداداً، كتلقيهم عن الإمام أحمد والبخاري وابن معين وابن المديني وغيرهم من شيوخ الصنعة، وهذا يدلك على عظمة شأنه في الحديث وسعة علمه وسيادته». ثم ذكر أقوالَ أبي حنيفة التالية.

(١) من «الجواهر المضية» ١:٣٠.
(٢) في ص ٣١٥.
(٣) ٣ : ٤٢٤.
(٤) من «الجواهر المضية» ١:٣٠.

وقال أبو سليمان الجُوزجاني : سمعتُ حماد بن زيد يقول : ما عرَفنا كنية عَمْرو بن دينار إلا بأبي حنيفة ، كنا في المسجد الحرام وأبو حنيفة مع عمرو بن دينار ، فقلنا له : يا أبا حنيفة كلِّمه يحدثنا ، فقال : يا أبا محمد حدِّثهم ، ولم يقل يا عمرو . اهـ من «الجواهر المضية»[١] . وفيه دليل على معرفته بالرجال وتقدّمِه عند الشيوخ[٢] .

وذكر الحافظ في «التهذيب»[٣] قال محمد بن سماعة ، عن أبي يوسف ، عن أبي حنيفة : أفرط جهمٌ في النفي حتى قال : إنه ليس بشيء ، وأفرط مُقاتِلٌ في الإثبات حتى جعل الله تعالى مثلَ خَلْقِه . اهـ . وذكر الذهبي في «تذكرة الحفاظ»[٤] عن أبي حنيفة : ما رأيتُ أفقهَ من جعفر بن محمد (الصادق) . اهـ .

وقال الطحاوي : حدثنا سليمان بن شعيب ، حدثنا أبي ، قال : أَمْلَى علينا أبو يوسف ، قال : قال أبو حنيفة : لا ينبغي للرجل أن يُحدِّث من الحديث إلا بما حفِظَه من يوم سَمِعَهُ إلى يوم يُحدِّثُ به . وقال أبو قَطَن[٥] : قال لي أبو حنيفة : اقرأْ عليَّ وقل : حدَّثَني ، وقال لي مالك :

---

(١) ١ : ٣١ .

(٢) حتى كانوا يتوسّلون به إلى السماع من الأكابر العظام . من «إنجاء الوطن» ١ : ٣٢ .

(٣) ١٠ : ٢٨١ .

(٤) ١ : ١٦٦ .

(٥) هو : عمرو بن الهيثم . ثقة من رجال مسلم . (ش) .

اقرأ عليَّ وقل : حدَّثني ، رواه الطحاوي . اهـ . من «الجواهر المضية»[١] .

وفي «تدريب الراوي»[٢] روى البيهقي في «المدخل» عن مكي بن إبراهيم قال : كان ابنُ جريج وعثمان بن الأسود وحنظلة بن أبي سفيان ومالك وسفيان الثوري وأبو حنيفة وهشام وغيرهم يقولون : قراءتُك على العالم خير من قراءة العالم عليك . اهـ .

وفيه أيضاً[٣] : ومنَعَ إطلاقَ «حدثنا» و «أخبرنا» هنا (أي في القراءة على العالم) عبدُ الله بن المبارك وأحمدُ والنسائي وغيرُهم ، وجوَّزهما طائفة من المحدثين ومعظمُ الحجازيين والكوفيين كالثوري وأبي حنيفة . اهـ .

وفيه[٤] أيضاً في ذكر المناولة : وهذه المناولة كالسماع في القوَّة عند الزهري والشعبي وإبراهيم وربيعة وعلقمة ومالك ، والصحيح أنها منحطة عن السماع والقراءة ، وهو قول الثوري وأبي حنيفة والشافعي . اهـ .

وفيه أيضاً[٥] : ثم المرسَلُ حديث ضعيف ، لا يُحتَجُّ به عند جماهير المحدثين والشافعي ، وقال مالك وأبو حنيفة في طائفة منهم أحمدُ : صحيح . اهـ . وقد تقدَّم[٦] نقلاً عن القاري وغيره أن أبا حنيفة قَبِل

---

(١) ١ :٣٢ . وأصله في «الكفاية» للخطيب ص ٣٠٧ .
(٢) ص ٢٤٤ .
(٣) ص ٢٤٥ .
(٤) ص ٢٧٠ — ٢٧١ .
(٥) ص ١١٩ .
(٦) في ص ٢٠٤ .

رواية المستور، وتَبِعَهُ فيه ابنُ حِبَّان . اهـ .

وفيه أيضاً[١] : روى البيهقي في «المدخل» عن أبي عصمة سعد بن معاذ قال : كنت في مجلس أبي سليمان الجُوزقاني، فجَرَى ذِكرُ (حدثنا) و (أخبرنا) ، فقلت : إن كلاهما سواءٌ ، فقال رجل : بينهما فرق ، ألا تَرى محمد بن الحسن قال : إذا قال رجل لعبده : إن أخبرتني بكذا فأَنتَ حرّ ، فكتَب إليه بذلك عتَق ، وإن قال : إن حدثتَني بكذا فكتَب إليه بذلك لا يعتِق . اهـ .

قلتُ : والمسأَلة مذكورة في «الهندية»[٢] ، ولم يَذكر فيها خلافاً ، فهو قول أبي حنيفة أيضاً .

وفيه أيضاً[٣] : وإذا وجَدَ سماعه في كتابه ولا يذكره ، فعن أبي حنيفة وبعضِ الشافعية لا يجوز له روايتُه حتى يتذكر ، ومذهبُ الشافعي وأكثرِ أصحابه وأبي يوسف ومحمد بن الحسن جوازُها وهو الصحيح ، وشرطُهُ أن يكون السماعُ بخطه أو بخط من يثق به ، والكتابُ مصونٌ بحيث يغلبُ على الظنّ سلامتُه من التغيير ، فإن شَكَّ فيه لم يجز الاعتماد عليه . اهـ .

قلت : ولا يخفى ما في قول أبي حنيفة من الاحتياط والتوقّي في باب الرواية .

---

(١) ص ٢٧٩ .
(٢) أي في «الفتاوى الهندية» في (باب الأيمان) ٣:٦٦ .
(٣) أي في «تدريب الراوي» للسيوطي ص ٣١٠ .

وبالجملة فأقوالُ هذا الإمام في باب الجرح والتعديل، وأصولِ الرواية والتحديث، أكثرُ من أن تُحصى[1] . ولم يزل المحدثون ينقلونها ويأخذون بها قديماً وحديثاً . وفي كل ذلك دليلٌ على كونه إماماً كبيراً مجتهداً في علم الحديث كما هو كذلك في الفقه، وقد اعترف بذلك

---

(١٣) وقد أشار إلى طائفة حسنة منها شيخنا الإمام الكوثري رحمه الله تعالى في « تأنيب الخطيب » ص ١٥٢–١٥٤ وفي « فقه أهل العراق وحديثهم » وما علَّقتُه عليه ص ٣٢ – ٣٩ ، فانظرهما لزاماً . ومما ذكره مما يتصل بالمقام هنا قولُه في ص ١٥٣ « ومن أصول أبي حنيفة أيضاً : ردُّ الزائد متناً كان أو سنداً إلى الناقص ، احتياطاً في دين الله ، كما ذكره ابن رجب في « شرح علل الترمذي » .

وقال شيخنا أيضاً في « فقه أهل العراق وحديثهم » ص ٣٥ ، وهو يُعدِّدُ جانباً من القواعد المرضية عند أبي حنيفة : « وكذلك اقتصارُ تسويغ الرواية بالمعنى على الفقيه ، مما يراه أبو حنيفة حتماً » . انتهى .

وبهذا يوفق بين قول السيوطي في « التدريب » ص ٣١٢ « وجوَّزه جمهور السلف والخلف منهم الأئمة الأربعة » . وقولِ علي القاري في شرح مسند الإمام أبي حنيفة « سند الأنام » ص ٣ : « إن أبا حنيفة لا يجيز الرواية بالمعنى » .

ويذكر الخطيب في « الكفاية » ص ١٢٦ بسنده إلى ابن المبارك قال : « سأل أبو عصمة أبا حنيفة : ممن تأمرني أن أسمع الآثار ؟ قال : من كل عدْلٍ في هواه إلا الشيعة . فإنّ أصلَ عَقْدِهم : تضليلُ أصحاب محمد ﷺ ، ومن أتى السلطان طائعاً . أما إني لا أقول : إنهم يكذبونهم أو يأمرونهم بما لا ينبغي ، ولكن وطّأوا لهم ، حتى انقادت العامّةُ بهم . فهذانِ لا ينبغي أن يكونا من أئمة المسلمين » .

كل منصف له قلب سليم كالذهبي[١] وغيره[٢] .

فرحمَ اللهُ من أغمَضَ عينيه عن كل ذلك حسداً وبَغياً ، أو مجازفةً وتساهلاً . وقد تبيَّن بذلك كلِّه بطلانُ أقوالِ جارحيه ، وصارت هباءً منثوراً ، كأنها لم تكن شيئاً مذكوراً ، لما قدَّمناه في الفصول السابقة[٣] أن من ثَبَتَتْ عدالتُه ، وأذعَنَت الأُمَّةُ لإمامته ، لا يُقبَل فيه جَرْح أصلاً . وأيضاً : قد تقرر في الأُصول أن العدالة تَثبُتُ بالاستفاضة والشهرةِ أيضاً ، وإمامُنا الأَعظم قد استفاضت عدالتُه ، واشتهرت إمامتُه :

كالشمس في كبِدِ السماء وضوؤها   يَغشى البلادَ مَشارقاً ومَغاربا

وتقدمَ أيضاً[٤] أنه إذا قامتِ قرينة دالَّة على سبب جرحه ، من تعصُّبٍ مذهبي ، أو منافسةٍ دنيوية ، كما يكون بين النظراء والمعاصرين وغيرِ ذلك لم يُلتَفت إلى جَرحه ، وقد ثبتَ بأقوال الأئمة كابن معين وعبد الله ابن داود الخُرَيبي وابن أبي عائشة وابن عبد البر وغيرِهم كونُ الإمامِ محسوداً ، وجارحيه مُفْرِطين متجاوزين عن الحد ، فلا يُقبَلُ فيه جَرْحٌ

---

(١) حيث عدّه في « تذكرة الحفاظ » من معدّلي حمَلَة الحديث النبوي الذين يُرجع إلى اجتهادهم في التوثيق والتضعيف ، والتصحيح والتزييف. من « إنجاء الوطن » ١ : ٣٤ .

(٢) كابن خلدون حيث قال : ويدل على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتمادُ مذهبه بينهم . من « إنجاء الوطن » ١ : ٣٤ .

(٣) في ص ١٩٥ .

(٤) في ص ١٩٥ .

هؤلاء أصلاً .

فدَتْه نفوسُ الحاسدينَ فإنَّها معذَّبَةٌ في حَضرَةٍ وَمَغِيبِ
وفي تَعَبٍ من يَحسُدُ الشمسَ ضوءها ويَجْهَدُ أن يأْتي لها بضَرِيبِ

واذكُرْ قولَ السبكي[1] : ولو أطلقنا تقديم الجرح لما سَلِمَ لنا أحد من الأئمة ، إذ ما من إمام إلا وقد طعن فيه طاعنون ، وهلك فيه هالكون . وإن أردت تفصيل الجواب عما أورده عليه الجارحون فارجع إلى رسالتنا ، « إنجاء الوطن » تجد فيه شفاء الصدر ، وثَلَجَ الفؤادِ إن شاء الله تعالى[2] .

---

(١) وقد تقدم في ص ١٩٦ .

(٢) وذكر شيخنا المؤلف حفظه الله تعالى في « إنجاء الوطن » ١ :٢١–٢٢ ما أُلحِقَ في « ميزان الاعتدال » بغير قلم الذهبي ، وهو : « أبو حنيفة إمام أهل الرأي . ضعّفه النسائي من جهة حفظه وابن عدي وآخرون » . ثم تعقّبه بقوله :
« قلتُ : إن تضعيف النسائي وابن عدي لا يُعتبَرُ به في جنب توثيق ابن معين ، وشعبة ، وعلي بن المديني . وإسرائيل بن يونس ، ويحيى ابن آدم ، وابن داود الخريبي ، والحسن بن صالح ، وغيرهم ، وقد تقدمت أقوالهم .
فهؤلاء كلهم معاصرون لأبي حنيفة رحمه الله تعالى أو قريبو العهد به . وهم أعلم الناس به من النسائي وابن عدي وأمثالهما ، من المتأخرين عن أبي حنيفة بكثير ، كالدارقطني الذي وُلِدَ بعد مئتي سنة من وفاة الإمام أبي حنيفة . فقولُ هؤلاء الأئمة الأقرب والأعلم أحرى بالقبول ، وقولُ المتأخرِ زماناً أجدَرُ بالرمي في حضيض الخمول » . انتهى ملخصاً.

ترجمة الإمام الثاني أبي يوسف

هو أَوَّلُ أصحاب الإمام الأَوَّل وأَجلُّهم ، قاضي القضاة في الإسلام ، حافظ الحديث ، وأتبعُ القوم له ، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حَبيب بن خُنَيس بن سعد بن حَبْتَة الأنصاري[١] . وهو أَوَّلُ من دُعي بقاضي القضاة في الإسلام ، وأَوَّلُ من وَضَع الكتب في أُصول الفقه ، وأملى المسائل ونشَرَها ، وبثَّ علمَ أبي حنيفة في أقطار الأَرض . اهـ[٢] .

ذكره الذهبي في «تذكرة الحفاظ»[٣] ووصفه بالإمام العلامة فقيه العراقَيْن ، سَمِعَ هشامَ بن عروة ، وأبا إسحاق الشيباني ، وعطاءَ بن السائب وطبقتَهم ، وعنه محمد بن الحسن الفقيه ، وأحمدُ بن حنبل[٤] ، وبِشْر ابن الوليد[٥] ، ويحيى بنُ مَعين[٦] ، وعليُّ بن الجَعْد[٧] وخلْقٌ سواهم. قال المُزَني : أبو يوسف أَتبَعُ القوم للحديث . وقال أحمد : كان منصفاً في

---

(١) ولد سنة ١١٣ ، وتوفي سنة ١٨٢ . كما في «تذكرة الحفاظ» للذهبي ١ : ٢٩٣ .
(٢) من «الجواهر المضية» ٢ : ٢٢١ تعليقاً عن «تاج التراجم» لابن قُطْلُوبُغا.
(٣) ١ : ٢٩٢ .
(٤) الإمام المجتهد . (ش) .
(٥) القاضي الثقة . (ش) .
(٦) إمام أهل النقد . (ش) .
(٧) شيخ البخاري . (ش) .

الحديث[١] . وعن ابنِ مَعين قال : ليس في أصحاب الرأي أكثرُ حديثاً ولا أثبَتُ من أبي يوسف . اهـ .

وقال عمرو الناقد : كان صاحبَ سُنَّة . وقال أبو حاتم : يُكتَبُ حديثُه. وقال محمود بن غَيْلان : قلت ليزيد بن هارون[٢] : ما تقول في أبي يوسف ؟ فقال : أنا أروي عنه . وقال ابن عدي : ليس في أصحاب الرأي أكثرُ حديثاً منه ، وكثيراً ما يخالف أصحابَه ويتبع الأثر ، وإذا رَوى عن ثقة ورَوى عنه ثقة فلا بأس به . وذكره ابن حِبَّان في « الثقات » وقال : كان شيخاً متقِناً . اهـ .[٣]

وذكره النسائي في ثقات أصحاب أبي حنيفة فقال : أبويوسف القاضي ثقة . اهـ. وقال السمعاني في « الأنساب » : ولم يختلف يحيى ابن معين وأحمد بن حنبل وعلي بن المديني في ثقته في النقل ، ولم يتقدمه أحد في زمانه ، وكان النهايةَ في العلم والحكم والرياسة والقَدْر . اهـ.

وقد وثَّقه البيهقي أيضاً كما في « الجوهر النقي »[٤] . ورُوي عن أحمد بن حنبل أنه قال : إذا كان في المسألة قولُ ثلاثةٍ لم تُسمَع مخالفتُهم ،

---

(١) وفي « العِبَر » للذهبي ١ : ٢٨٥ « وقال أحمد بن حنبل : صدوق » .
(٢) حافظ إمام حجة . (ش) .
(٣) من « لسان الميزان » لابن حجر ٦ : ٣٠٠ .
(٤) في (باب من رَوى النهي عن الأذان قبل الوقت) ١ : ٣٨٤ ، قال المارديني صاحب « الجوهر النقي » فيه : « وأبو يوسف قد وثّقه البيهقي في (باب المستحاضة تَغسِلُ عنها أثرَ الدم) ١ : ٣٤٧» . انتهى . وقال البيهقي فيه : « وأبو يوسف ثقة » .

فقيل له : من هم ؟ قال : أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن ، فأبو حنيفة أبصرهم بالقياس ، وأبو يوسف أبصر الناس بالآثار ، ومحمد أبصر الناس بالعربية . اهـ [١] .

وقال الخطيب : قال يحيى بن معين : قد كتبنا عنه أحاديث . وقال العباس : سمعت أحمد بن حنبل يقول : أَوَّلُ ما طلبتُ الحديث ذهبت إلى أبي يوسف القاضي ، ثم طلبتُ بعد وكَتَبْنا عن الناس [٢] .

وذكر الغَزْنَوِيّ عن هلال أنه كان يحفظ التفسير ، والحديث ، وأيام العرب ، وكان أقلَّ علومِه الفقه [٣] . ورُوِيَ عن عاصم بن يوسف قال : قلت لأبي يوسف : اجتَمَعَ الناس على أنه لا يتقدمك في العلم أحد ، فقال : ما عِلمي عند علم الإمام إلا كنهر صغير في جانب الفرات . اهـ [٤] .

---

(١) من « التعليق الممجد » ص ٣٠ نقلاً عن « الأنساب » .

(٢) من « جامع المسانيد » ٢ : ٥٧٩ .

(٣) علّق شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في « التأنيب » ص ١٧٠ و « حسن التقاضي » ص ١٥ على « وكان أقلّ علومه الفقه » بقوله : « يعني وفقهه كما يعلمه الحاضر والبادي . وقال يحيى بن خالد في رواية الذهبي : قدم علينا أبو يوسف ، وأقلّ ما فيه الفقه . وقد ملأ بفقهه ما بين الخافقين » .

(٤) من « المناقب » للقاري في آخر « الجواهر المضية » ٢ : ٥٢٣ .

ترجمة الإمام الثالث محمد بن الحسن

هو نادرة الزمان بحر العلوم. حافظ الحديث، فقيه العالَم. الإمام محمد بن الحسن الشيباني[١]، لازم أبا حنيفة وحَمَل عنه الفقه والحديث، وسَمِعَ من سفيان الثوري. وقيس بن الربيع، وعُمَر بن ذَرّ، ومِسْعَر (ابن كِدام). وغيرهم، وسمع بالشام من الأوزاعي وغيره، وبالمدينة من مالك وغيره.

رَوى عنه الشافعي - وروايتُه عنه موجودة في «مسنده» -، وأبو عُبَيد القاسم بن سَلّام، وهشام بن عُبيد الله الرازي، وأبو سليمان الجُوزجاني، وعلي بن مسلم الطُّوسي، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن مِهران وآخرون.

قال الشافعي: قال لي محمد بن الحسن: أقمتُ على باب مالك ثلاثَ سنين، وسمعتُ من لفظه أكثرَ من سبع مئة حديث، وكان مالك لا يُحدِّث من لفظه إلا قليلاً[٢]. فلولا طولُ إقامة محمد عنده وتمكنه منه ما حصل له عنه هذا. وهو أحد رواة «الموطأ» عنه. قاله الحافظ في

---

(١) ولد بواسط سنة ١٣٢. ومات بالريّ صحبة الرشيد سنة ١٨٩، كما في «العبر» للذهبي ١ : ٣٠٢.

(٢) بل كان يُقرأ عليه. (ش).

«تعجيل المنفعة»[١] .

وفيه أيضاً[٢] : عن المزني سمعت الشافعي يقول : ما رأيتُ سَمِيناً أخفَّ رُوحاً من محمد بن الحسن ولا أفصَحَ منه . وقال الربيع عن الشافعي : حَملتُ عن محمد وِقْرَ بعير كتباً ، وكان الشافعي يعظمه في العلم[٣] ، وكذلك أحمد . وقال عبد الله بن علي بن المديني عن أبيه : صدوق . وقال الدار قطني : لا يُترَك . وقال الدُّوري عن ابن معين : كتبتُ «الجامع الصغير» عن محمد بن الحسن . اهـ .

---

(١) ص ٣٦١ .

(٢) ص ٣٦٢ .

(٣) قال الإمام الكشميري في «فيض الباري على صحيح البخاري» ١ : ١٥٢ «لما كان الشافعي رحمه الله تعالى فقيهَ النفس أثنى على محمد بن الحسن رحمه الله تعالى ، بما هو أهله ، فتارة قال : إنه كان يملأ العين والقلب . لأنه كان جميلاً ، ويملأ القلب من العلم. وقال تارةً أخرى: إذا تكلّم محمد رحمه الله تعالى فكأنما ينزِل الوحي . ومرةً قال : إني حَملتُ عنه وِقْرَيْ بعير من العلم .

وأمّا المحدّثون فمن لم يكن منهم فقيهاً لم يَعرف قَدْرَه ورُتبتَه، ولم تُنقل عنهم كلمات التبجيل في شأنه رحمه الله تعالى . ووجْهُ نكارتهم أنه أوّلُ من جرّد الفقه من الحديث ، وكانت شاكلةُ التصنيف قبل ذلك : ذِكرَ الآثار والفقه مختلطاً ، فلما خالف دأبَهم طَعَنوا عليه في ذلك . مع أنه لم يبق الآن أحدٌ من المذاهب الأربعة إلا وقد فعل فِعله وسار سيرته . فرحم الله من أنصف ولم يتعسّف» .

وقال الذهبي في «الميزان»[١] : ليَّنه النسائي [٢] وغيرُه من قِبَلِ حِفظِه ، يَروي عن مالكٍ بن أنس وغيره ، وكان من بحور العلم قوياً في مالك . اهـ . قلتُ : فماله لا يكون قوياً في أبي حنيفة وأبي يوسف وغيرهما من مشايخ الكوفة ، وقد صَحِبَهم أكثرَ مما صحب مالكاً ؟ وهل هذا إلا تحامل[٣] ؟ .

وفي «اللسان» قال أبو داود : لا يَستحق الترك . وقال الدار قطني في «غرائب مالك» : إنَّ مالكاً لم يَذكر الرفعَ عند الركوع في «الموطأ» وذكره في غير «الموطأ» ، حدَّث به عشرون نفراً من الثقات الحفاظ ، منهم محمدُ بن الحسن الشيباني ويحيى بنُ سعيد القطان . اهـ .[٤] فعدَّه الدار قطنيُّ من الثقات الحفاظ كما ترى .

وقال ابن سعد الكاتب : كان أصل محمد من الجزيرة ، ونشأ بالكوفة ، وطلب الحديث ، وسمع سماعاً كثيراً ، وقدم بغداد فنزل بها ، واختَلَف إليه الناس وسمعوا منه الحديثَ والرأي. وقال الخطيب : وكان إذا حدثهم عن مالك امتلأ منزلُه وكثُرَ الناسُ حتى يضيق عليه الموضع . وعن أبي عبيد : ما رأيتُ أعلم بكتاب الله منه .

---

(١) ٣ : ٥١٣ .
(٢) قلت : تشدده معلوم . (ش) .
(٣) قال عبد الفتاح : ما قصدَ الذهبي هذا فيما أظن ، وإنما نصَّ على قوّته في مالك لأن شهرته فيه ليست كشهرته في أبي حنيفة وأبي يوسف ومشايخ الكوفة . فهو فيهم أقوى بلا ريب .
(٤) من «نصب الراية» للزيلعي ١ : ٤٠٩ .

وعن إبراهيم الحربي قلت لأحمد (بن حنبل) : من أين لك هذه المسائل الدقيقة ؟ قال : من كتب محمد بن الحسن . اهـ .[1]

وبه تبين أن لأبي حنيفة مِنَّةً على المذاهب كلها ، فالشافعي رحمه الله أَخَذَ الفقه عن صاحبه محمد بن الحسن ، وحَمَلَ عنه وِقْرَ بعير كتباً . ورَوى عنه الحديثَ أيضاً . واستفادَ أحمدُ الدقائقَ من كتبه ، وطلَبَ الحديثَ أولاً عند أبي يوسف وتَلمذَ له . وقد مر[2] أن الإمام مالكاً كان يأْخذ بقول أبي حنيفة سِرّاً ، وكذا سفيان الثوري ، فرضي الله تعالى عنا وعنهم .

---

(١) من « التعليق الممجد » ص ٣٠ . وقال الذهبي في « العِبَر » ١ : ٣٠٢ في ترجمة (محمد بن الحسن) الشيباني : « هو قاضي القضاة وفقيهُ العصر ، الكوفيّ المنشأ ، سَمِـع أبا حنيفة ومالك بن مِغْوَل وطائفة ، وكان من أذكياء العالم » .

(٢) في ص ٣٢٦ .

تتمة في مسائل شتى

المقال في الراوي الموثّق ينزل بحديثه من صحيح الإسناد إلى قوي الإسناد

١ ـ قال الحافظ في «الفتح»(١) في الحديث الذي ورد أن النبي ﷺ عَقَّ عن نفسه بعد النبوة: أخرجه أبو الشيخ من وجهين، فذكَر الأول، ثم قال: ثانيهما من رواية أبي بكر المستملي عن الهيثم بن جميل وداود بن المحبَّر قالا: حدَّثنا عبدُ الله بن المثنَّى، عن ثُمامَة، عن أنس. وداود ضعيف، لكن الهيثم ثقة، وعبد الله من رجال «البخاري»، فالحديثُ قويُّ الإسناد، ولولا ما في عبد الله بن المثنى من المقال لكان هذا الحديثُ صحيحاً.

لكن قد قال ابنُ مَعِين: ليس بشيء، وقال النسائي: ليس بقويّ، وقال أبو داود: لا أُخرِجُ حديثَه، وقال الساجي: فيه ضَعْف، لم يكن من أهل الحديث، رَوى مناكير، وقال العُقَيلي: لا يُتابَعُ على أكثرِ حديثه، وقال ابن حِبَّان في «الثقات»: ربما أخطأ، ووثَّقه العِجْلي والترمذي وغيرُهما.

فهذا من الشيوخ الذين إذا انفرد أحدُهم بالحديث لم يكن حجة، وقد مشى الحافظ الضياءُ على ظاهر الإسناد، فأخرج هذا الحديث في «الأحاديث المختارة مما ليس في الصحيحين». اهـ.

---

(١) ٩ : ٥١٤ .

قلت : واسْتُفِيدَ من هذا الكلام أمور :

الأوَّل : إذا كان في الإسناد راوٍ أخرَجَ له صاحبُ « الصحيح » ، وفيه مقال : لا يُقال فيه : (صحيح) . بل يقال إنه (قوي الإسناد) كما قاله الحافظ .

والثاني : أن من اختُلِفَ في توثيقه وتضعيفه لا يكون تفرُّده بشيء حُجَّة ، وهذا مَشَيْتُ عليه في بعض المواضع من الكتاب إلزاماً للخصم ، تبعاً للعيني وابن التُّركماني والنِّيمَوِي ، فإنهم ألزموا الخصم بذلك كثيراً .

وأما على أصلنا معشر الحنفية فتفرُّدُ مثلِه حُجَّة في درجة حُجِّيَّة الحَسَن ، وإن لم يكن حجة في درجة الصحيح ، فإن التعديل مقدَّم على الجرح إلا إذا كان مفسَّراً ، فإذا اختُلِفَ في التوثيق والتضعيف ، ولم يكن الجرح مفسَّراً ، فالراوي ثقةٌ عندنا وعند الأكثرين ، فيُقبَلُ تفرُّده إذا لم يُخالِف الجماعة مخالفةً تَستلزم رَدَّ ما رَوَتْهُ ، والله تعالى أعلم . وصنيعُ الحافظ الضياء يفيد كونَ مثل هذا الراوي حُجَّةً فيما ينفرد به .

توثيق الواقدي ، ونقد نقل التوثيق في الراوي دون الجرح ، ورواية العدل عن الراوي ليست بتوثيق له ، وإذا اجتمع جرح وتوثيق فالعبرة للأكثر أو للتعديل ؟

٢ ـ قال الحافظ في « الفتح »(١) : وقد تعصَّبَ مُغُلْطاي للواقدي ، فنقَلَ كلامَ من قوَّاه ووثَّقه ، وسكَتَ عن ذكر من وهَّاه واتَّهمه ، وهم

---

(١) ٩ : ٩٨ .

أَكثَرُ عدداً وأَشدُّ إتقاناً وأَقوى معرفة به من الأَولين، ومن جملة ما قوَّاه به أن الشافعي رَوى عنه . وقد أسند البيهقي عن الشافعي أنه كذَّبه . ولا يقال : فكيف رَوى عنه ؟ لأَنا نقول : روايةُ العدل ليست بمجردها توثيقاً، فقد رَوى أبو حنيفة عن جابر الجُعفي، وثبَت عنه أنه قال : ما رأيتُ أكذبَ منه . اه .

واستُفيد منه : أن التوثيق والتضعيف إذا اجتمعا في راوٍ، فالعبرةُ بقول الأَكثر عدداً والأَشدِّ إتقاناً والأَقوى معرفةً به، وهذا مذهب المحدثين[١] .

وأما عند نا معشر الحنفية فالترجيح للتعديل إذا كان الجرح غير مفسَّر، ولو كان الجارحون أكثر عدداً، كما لا يخفى على من طالع «شرح الهداية» لابن الهمام و «شرح البخاري» للعيني[٢] .

---

(١) قلت : هذا قول في المسألة ، والمصحّحُ خلافه كما ستراه في التعليقة التالية. ثم يُنظَر هذا الذي قاله شيخنا حفظه الله تعالى مع قوله فيما يأتي ص ٤٠٧ ، في آخر المقطع ٥٥ «فكثْرةُ الجارحين ليست بعلة مطردة» .

(٢) فإن هؤلاء علماء الحنفية إذا استدلوا لمذهبهم بحديث ، وتعقبه الخصم بأن فيه فلاناً وهو ضعيف ، أجابوا بأنه قد وثقه فلان ، و يكتفون بذلك ولا يلتفتون إلى كثْرة الجارحين وقلة المعدلين أصلاً ، وقد تفطن لذلك مؤلف «تنسيق النظام في مسند الإمام» فصرّح بأن المختلَف فيه يُقدّم تعديله على جرحه: بظاهر إسلامه وعدالته، وكم من فرق بين الضعيف والمضعّف ؟ كما قاله القسطلاني في مقدمة «شرح البخاري» اه . ص ٦٠ من «تنسيق النظام في مسند الإمام» لمحمد حسن السنبهلي .

هذا ، ولم يتعصب مُغُلْطاي للواقدي بل استعمل الإنصاف . فإن الصحيح في الواقدي التوثيق . قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في « الإمام » : جمع شيخنا أبو الفتح الحافظ[1] في أول كتابه « المغازي

وفيه أيضاً ص ٦٠ : قال العيني في مسألة أكثر الحيض مجيباً عن الجروح نقلاً عن التجريد : إنّ ظاهر الإسلام يكفي لعدالة الراوي ما لم يوجد فيه قادح ، وضعفُ الراوي لا يقدح إلا أن تقوى جهة الضعف اهـ .

وفيه أيضاً ص ٦٨ : إنّ توثيق البعض يكفي للاحتجاج عندنا . كما أشار إليه العيني في « البناية » في الشفعة ، قال : وعبد الكريم بن أبي المُخَارِق وثّقه بعضهم ، وإن كان الجمهور على تضعيفه . اهـ .

قلت : فمذهب الحنفية في ذلك كمذهب أحمد بن حنبل وسيأتي في ص ٣٥٤ . (ش) .

قال عبد الفتاح : في هذه المسألة ثلاثة أقوال ، بسطها اللكنوي في « الرفع والتكميل » ص ٩٤–٩٩ وملخصها :

١ – تقديم الجرح مطلقاً : مفسّراً أو غير مفسر ولو كان المعدّلون أكثر .

٢ – تقديم التعديل مطلقاً إذا كان المعدّلون أكثر .

٣ – تعارضهما ، فلا يترجح أحدهما إلا بمرجّح .

والراجح في المسألة التفصيل ، وهو إن وُجد في الراوي تعديل وجرح مبهمان قُدّم التعديل . وكذلك يُقدّم التعديل إذا كان الجرح مبهماً والتعديل مفسراً . وإنما يُقدّم الجرح إذا كان مفسراً ، سواء كان التعديل مبهماً أو مفسراً . وقد ساق اللكنوي رحمه الله تعالى شواهد النصوص على ذلك ، فراجعه .

(١) هو ابن سيد الناس في كتابه « عيون الأثر » ١ :١٧–٢١. وقال الإمام ابن الهمام في « فتح القدير » ٥ :٤٩ « والواقديُّ عندنا حسن الحديث ».

والسِّيَرَ » أقوالَ من ضعَّفه ومن وثَّقه ، ورجَّح توثيقه ، وذكَرَ الأجوبة عما قيل[١] .

وهذا يَرُدُّ على النووي والذهبي قولَهما : الواقديُّ ضعيفٌ باتفاقهم ، أو استقرَّ الإجماعُ على وَهْنه . اهـ . وأين الإجماع مع الاختلاف في ترجيح توثيقه أو تضعيفه ؟ والله تعالى أعلم .

الراوي المختلَف فيه حجة دون حجة المتفَق عليه

٣ ـ قال الحافظ في « الفتح »[٢] : إن محمد بن إسحاق وشيخَه (داود بن الحصين عن عكرمة) مختلَف فيهما . وأُجيبَ بأنهم احتجوا في عدة من الأحكام بمثل هذا الإسناد ، كحديث أن النبي ﷺ رَدَّ على أبي العاص ابنِ الربيع زينبَ ابنتَه بالنكاح الأول . وليس كلُّ مختلَف فيه مردوداً . اهـ .

وقال ابن القيم في « زاد المعاد »[٣] : وأما داود بن الحصين عن عكرمة فلم تزل الأئمة تحتج به . اهـ .

وهذا يؤيد ما قدَّمنا[٤] أن المختلَف فيه من الرواة حجة ، وإن لم يكن كحجة راوي الصحيح .

تعبير أبي داود عن النُّكرة بالاختلاف

٤ ـ قال الآجُرِّي عن أبي داود : الاختلافُ عندنا : ما تفرَّد به قوم

(١) من « شرح المنية » للحلبي ص ٩٥ .
(٢) ٩ : ٣١٦ .
(٣) ٤ : ١١٦ .
(٤) في ص ٣٤٧ .

على شيء . اهـ[١] . قلت : فلينتبه لمعنى الاختلاف هذا ، فإنه مرادف للنُّكرة ، وليس من الجرح في شيء إذا كان المتفرِّد به ثقة .

استرواح الذهبي في تجهيل بعض الرواة

٥ ـ قال الحافظ في « التهذيب »[٢] في ترجمة (نضر بن عبد الله السُّلمي) : قرأت بخط الذهبي : لا يُعرَف . وهذا كلامُ مستروِح ، إذا لم يجد المِزِّيَّ قد ذكَر للرجل إلا راوياً واحداً جعله مجهولاً[٣] ، وليس

(١) من « التهذيب » ٩ : ٤٤٨ .

(٢) ١٠ : ٤٣٩ .

(٣) أي في كتابه « تهذيب الكمال » . قال الحافظ ابن حجر في أول كتابه الذي اختصر فيه كتاب المزّي هذا وسمّاه « تهذيب التهذيب » ١ : ٣ « وقصَدَ فيه استيعاب شيوخ صاحب الترجمة ، واستيعاب الرواة عنه ، ورتّب ذلك على حروف المعجم في كل ترجمة ، وحصّل على الأكثر ، لكنه شيء لا سبيل إلى استيعابه ولا حصره » .

وقد اعتمد الذهبي على المزيّ في قصده هذا ، فوقع منه ما وقع ، قال الحافظ الزيلعي في « نصب الراية » ٣ : ٣٤ « وذكر شيخنا الذهبي في « ميزانه » عبد الرحمن بن يربوع ، فقال : ما روَى عنه سوى ابن المنكدر . وهذا غلط ، فإن البزار قال في « مسنده » عقيب ذكره لهذا الحديث : عبد الرحمن بن يربوع حدّث عنه عطاء بن يسار ومحمد ابن المنكدر وغيرهما . وأظن أن الذي أوقع الذهبي في ذلك كونُ المزّي في « كتابه » لم يذكر راوياً عنه غير ابن المنكدر . وكثيراً ما وقع له مثلُ ذلك في كتبه . والله أعلم » .

وقال الحافظ ابن حجر في ترجمة (عبد الرحمن بن يربوع المخزومي)

هذا بمطرد[١]

قلت : فليتأمل في قول الذهبي : لا يُعرَف أو مجهول . ولا يُحتَجُّ به إلا بعد التثبُّت، لكونه مستروِحاً في التجهيل .

كل من اختُلِفَ في صحبته فهوتابعي ثقة على الأقل

٦ ـ قال الحافظ في ترجمة (نِيَار بن مُكْرَم الأسلمي)من «التهذيب »[٢] : ذكره ابن حبان في الصحابة وفي ثقات التابعين أيضاً ، وهذه عادته فيمن اختُلِفَ في صحبته . اهـ .

قلت : فكلٌّ من اختُلِف في صحبته لا أقلَّ من أن يكون تابعياً ثقةً[٣] .

من « تهذيب التهذيب » ٦:٢٩٥ « وقال الذهبي في « الميزان » : ما روى عنه سوى ابن المنكدر ، وأخطأ في هذا الحصر ، وكأنه تلقّاه من هذه الترجمة ، وقلّدَ في ذلك شيخه المزّي . وقد قال البزار : عبد الرحمن ... » .

(١) نعم ، ويشهد لذلك قولُ الذهبي نفسه في « الميزان » ١:٢١١ « أسْقَع ابن أسْلَع (س) عن سَمُرة بن جُندب . ما علمتُ روَى عنه سوى سُوَيد بن حُجَير الباهلي . وثّقه مع هذا يحيى بن معين . فما كلُّ من لا يُعرف ليس بحجة ، لكن هذا الأصل » .

وسيأتي في المقطع ١٨ ص ٣٨٦ والمقطع ٧٢ص ٤١٥ ذكرُ طائفة من هذا النوع :لم يَروِ عنهم إلا واحد ولكنهم قد وُثِّقوا .

(٢) ١٠ : ٤٩٣ .

(٣) أي على الغالب ، لأن الصحبة والتابعية لا تقتضي ـ لذاتها ـ لصاحبها الضبط والحفظ اللذين هما شرطُ التوثيق ، كما قدَّمتُ الإشارة إليه في أول (ألفاظ التعديل) ص ٢٤٢ .

ردُّ قول ابن عدي: كل رجل لم يعرفه ابن معين فهو مجهول، وبيانُ أن كل رجل أعرفُ بأهل بلده وما قاربه

٧ ـ قال الحافظ في «التهذيب» في ترجمة (عبد الرحمٰن بن ابن عبدالله الغافقي أمير الأندلس)[١]: قال ابن معين: لا أعرفه، وقال ابن عدي: إذا لم يَعرف ابنُ معين الرجلَ فهو مجهول، ولا يُعتَمَدُ على معرفة غيره. قال الحافظ: هذا الذي ذكَر ابنُ عدي قاله في ترجمة عبد الرحمٰن بن آدم[٢]، عقب قول ابن معين في كل منهما: لا أعرفه وأقره المؤلف عليه.

وهو لا يتمشى في كل الأحوال، فرُبَّ رجلٍ لم يَعرفه ابن معين بالثقةِ والعدالة، وعرَفَه غيره فضلاً عن معرفة العين، لا مانع من هذا، وهذا الرجل قد عرفه ابنُ يونس، وإليه المرجع في معرفة أهل مصر والمغرب، وقد ذكره ابن خَلْفُون في «الثقات». اهـ.

قلت: فكلُّ رجل أعرَفُ بأهل بلده وما قارَبَه، والله تعالى أعلم.

مذهب أحمد في الرجال كمذهب الحنفية، وشرطه في «المسند»، وزيادات ابنه والقَطيعي، وطريقة المحدثين القُدامى في مصنفاتهم لا يروون عن الكذابين، وقيمة رواية ابن المُذْهِب والقطيعي

٨ ـ قال الحافظ في «التهذيب»[٣]: قال يعقوب: قال لي أحمد:

---

(١) ٦ : ٢١٨.
(٢) وهو البصري المعروف بصاحب السقاية. (ش).
(٣) ٥ : ٣٧٧.

مذهبي في الرجال أني لا أترُكُ حديثَ مُحدِّث حتى يجتمع أهلُ مصرٍ على ترك حديثه. اهـ قلت: وهذا أيضاً مذهب الحنفية كما قدمناه[١].

وقال ابن تيمية في «منهاج السنة»[٢]: وليس كلُّ ما رواه أحمد في «المسند» وغيرِه يكون حُجَّةً عنده، بل يَروي ما رواه أهلُ العلم، وشَرْطُه في «المسند» أن لا يروي عن المعروفين بالكذب عنده، وإن كان في ذلك ما هو ضعيف، وشَرْطُه في «المسند» أَمثَلُ من شرطِ أبي داود في «سننه»[٣].

ثم زاد ابن أحمد زيادات، وزاد أبو بكر القَطِيعي زيادات، وفي زيادات القطيعي أحاديثُ كثيرة موضوعة، فظَنَّ ذلك الجاهل أن تلك من رواية أحمد، وأنه رواها في «المسند». اهـ.

---

(١) في حاشية ص ٣٤٩. وانظر ص ٣٧ أيضاً وما علّقته عليها.

(٢) ٤ : ٢٧.

(٣) وقع في الأصل تبعاً للمصدر المنقول منه المطبوع هكذا: (وشرْطُه في «المسند» مثل شرط ...) وهو تحريف عما أثبته.

وقد جاء في «الأجوبة الفاضلة» للكنوي ص ٩٧ — وقد نقَلَ فيه عبارة «منهاج السنة» — بلفظ (أمثَلُ من شرط أبي داود في «سننه»). وهو الصواب. فقد نقَلَ العلامة ابن الجزري في «المصعد الأحمد» ص ٢٥ عن الشيخ ابن تيمية قولَه: «شرْطُ «المسنَد» أقوى من شرط أبي داود في «سننه»، وقد روى أبو داود عن رجال أعرَض عنهم في «المسند»، مثل (محمد بن سعيد المصلوب) ونحوه».

وانظر الكلام في «المسند» باستيفاء في «الأجوبة الفاضلة» للفاضل اللكنوي وما علقته عليه ص ٩٥ — ١٠٠.

وفيه أيضاً[١] : والناسُ في مصنَّفاتهم منهم من لا يَروي عمن يعلم أنه يكذب ، مثلُ مالك ، وشعبة ، ويحيى بن سعيد ، وعبد الرحمٰن بن مهدي ، وأحمد بن حنبل ، فإن هؤلاء لا يروون عن شخص ليس بثقة عندهم ، ولا يروون حديثاً يعلمون أنه عن كذاب ، فلا يروون أحاديث الكذابين الذين يُعرَفون بتعمُّد الكذب ، لكن قد يتفق فيما يروونه ما يكون صاحبُه أخطأ فيه .

وقد يروي الإمامُ أحمد وإسحاقُ وغيرُهما أحاديث تكون ضعيفة عندهم ، لاتِّهام رواتها بسوء الحفظ ونحوِ ذلك ، ليُعتَبَرَ بها وليُستشهد بها ، فإنه قد يكون لذلك الحديث ما يشهد أنه محفوظ ، وقد يكون له ما يشهد بأنه خطأ ، وقد يكون صاحبها كذاباً في الباطن ، ليس بمشهور بالكذب ، بل يَروي كثيراً من الصدق فيُروَى حديثه ، وليس كلُّ ما رواه الفاسق يكون كذباً ، بل يجب التبيُّنُ في خبره كما قال تعالى : ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ الآية[٢] . فيُروَى لتُنظَر سائرُ الشواهد هل تدل على الصدق أو الكذب ؟ اهـ .

وفي «الميزان» في ترجمة (الحسن بن علي بن المُذْهِب)[٣] ما نصُّه : الواعظُ راويةُ «المسنَد» كان يَروي عن القَطيعي «مسند أحمد» بأسره ، قال الخطيب : كان سماعُه صحيحاً إلا في أجزاء منه . قلت : الظاهر

---

(١) ٤ : ١٥ .
(٢) من سورة الحجرات : ٦ .
(٣) ١ : ٥١٠ .

من ابن المُذْهِب أنه شيخ ليس بمتقِن، وكذلك شيخُه ابن مالك (القَطيعي)، ومِن ثَمَّ وقع في «المسند» أشياءُ غير محكمة المتن والإسناد. اهـ.

ليس شرطاً في صحة كل حديث صحيحٍ وجودُ المتابعة فيه

٩ - وفي «التهذيب» في ترجمة (أسماء بن الحكم الفزاري)[١] قال البخاري: لم يُروَ عنه إلا هذا الحديث وحديثٌ آخر لم يُتابَع عليه. قال المِزِّي: هذا لا يقدح في صحة الحديث. لأَن وجود المتابعة ليس شرطاً في صحة كل حديث صحيح. اهـ.

غالب أحاديث «مسند أحمد» جياد، وفيه القليل من الضعاف بدأ يضرب عليها، وابنه عبدالله لا يَكتب إلا عن ثقة عند أبيه

١٠ - قال الحافظ في مقدمة «تعجيل المنفعة»[٢]: و «مسند أحمد» ادَّعى قومٌ فيه الصحة، وكذا في شيوخه، وصنَّف الحافظ أبو موسى المديني في ذلك تصنيفاً، والحقُّ أن أحاديثه غالبها جياد، والضعافُ منها إنما يوردها للمتابعات، وفيه القليلُ من الضعافِ الغرائبِ الأَفراد، أخرجها ثم صار يَضرِبُ عليها شيئاً فشيئاً، وبقي منها بعده بقية. اهـ. ثم ردَّ الحافظُ قولَ من ادَّعى أَنَّ فيه أحاديث موضوعات[٣].

---

(١) ١ : ٢٦٧ .

(٢) ص ٦ .

(٣) قلت: في هذا الموضوع كلامٌ وأخذٌ ورد. لا يحتمل المقام بسطَه.

وفي «تعجيل المنفعة» أيضاً[١] وقد تقدم[٢] أن عبد الله (بن أحمد) كان لا يكتب إلا عن ثقة عند أبيه . اهـ .

رواية مالك وحده عن الراوي ترفع الجهالة عنه

١١ - وفي «تعجيل المنفعة»[٣] في ترجمة(عبد اللهبن أبيحَبِيبة المدني) قال ابن الحذَّاء: هو من الرجال الذين اكتُفِيَ في معرفتهم برواية مالك عنهم . اهـ . وفيه أن رواية مالك وحده عن أحد ترفع الجهالة عنه ،ومثلُ مالكٍ شعبةُ وغيرُه من الحفاظ النقاد كما ستعرف[٤] .

ولكن انظر «الأجوبة الفاضلة» للكنوي وما علّقته عليه في ص ٩٥- ١٠٠ . ففيه استيفاء حسن عن أحاديث «المسند» . وانظر أيضاً ما علقته على «المنار المنيف في الصحيح والضعيف» لابن القيم ص ٥٢- ٥٣ و ١٣٥ - ١٣٦ .

(١) ص ١٩ .

(٢) أي في ص ١٥ من «تعجيل المنفعة» في ترجمة (إبراهيم بن الحسن الباهلي) وفيها «قلتُ - أي ابن حجر - : كان عبد الله بن أحمد لا يكتب إلا عمن إذنَ له أبوه بالكتابة عنه . وكان لا يأذن له أن يكتب إلا عن أهل السّنّة . حتى كان يمنعه أن يكتب عمن أجاب في المِحْنَة - أي مسألة خلق القرآن -،ولذلك فاته عليّ بن الجَعْد ونظراؤه من المسند» .

(٣) ص ٢١٨ .

(٤) أي في المقطع ٥ من (فوائد شتى) أواخر هذا الفصل ص ٤٤٥ .

سكوت ابن أبي حاتم أو البخاري عن الجرح في الراوي : توثيق له

١٢ ـ قال الحافظ في «تعجيل المنفعة» في مواضع عديدة : ذكره ابن أبي حاتم ولم يَذكر فيه جرحاً. منها في ص ٢٠٣ في ترجمة (عاصم ابن صُهَيب) ، وفي ص ٢١٩ في ترجمة (عبد الله بن الحصين) ، وفي ص ٢٢٣ في ترجمة (عبد الله بن سعيد عن عبدِ الله بن أَبي أوفى) ، وفي ص ٢٢٥ في ترجمة (عبد الله بن عباد) ، وفي ص ٢٤٥ في ترجمة (عبد ربِّه بن ميمون) ، وفي ص ٢٥٤ في ترجمة (عبد الرحمن بن عقبة) .

وصنيعُهُ يَدلُّ على أن سكوت ابن أَبي حاتم عن الجرح توثيق. كسكوت البخاري[١] .

ثبوت سماع الحسن من أبي هريرة وسمرة

١٣ ـ قال الحافظ في «التهذيب»[٢] وقع في «سنن النسائي»[٣]

(١) وقد تقدم في ص ٢٢٣ عن ابن تيمية الجد . وفي التعليق عليه عن الحافظ ابن حجر ما يفيد أن سكوت البخاري عن الراوي يدل على توثيقه . وسيأتي في المقطع ـ٤٦ـص٤٠٣ الإشارة من الحافظ ابن حجر إلى أن سكوت أبي زُرْعة وأبي حاتم عن الجرح في الراوي توثيق له .
وقد سبَقَ إلى الاستناد على سكوت ابن أبي حاتم : الحافظُ المنذريَّ في « الترغيب والترهيب » ، فقال في أول كتاب الصوم ٢ : ٢٣٢ عقب حديثٍ في سنده (خلَفٌ أبو الربيع) و (عَمْرو بن حمزة القيسي) : «قد ذكرهما ابن أبي حاتم . ولم يذكر فيهما جرحاً » . ومشى عليه ابن عبدِ الهادي أيضاً كما في « نصب الراية » ١ : ١٥١ .

(٢) ٢ : ٢٦٩ .

(٣) ٦ : ١٦٨ .

من طريق أيوب عن الحسن عن أبي هريرة في المختَلَعات : قال الحسن : لم أَسمع من أبي هريرة غيرَ هذا الحديث[١] . أخرجه عن إسحاق بنِ راهُوْيَه ، عن المغيرة بن سَلمَة ، عن وُهَيب ، عن أيوب ، وهذا إسناد لا مطعن من أحد في رواته ، وهو يؤيد أنه سمع من أبي هريرة في الجملة ، وقِصَّتُهُ في هذا شبيهةٌ بقصته في سَمُرَة سواءً[٢] . اهـ .

(١) ولفظه من « سنن النسائي » : « عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : المُنتزَعاتُ والمختَلَعاتُ هُنَّ المنافِقات » . قال السندي في شرحه « يعني اللاتي يطلبن الخُلعَ والطلاقَ بغير عذر . كالمنافقات في أنها لا تَستحق دخولَ الجنة مع من يدخلها أولاً » . انتهى .
وقال النسائي عقب الحديث المذكور : « الحسَنُ لم يسمع من أبي هريرة شيئاً » . انتهى .

(٢) للعلماء في (سماع الحسن من أبي هريرة) أخذٌ وردٌ طويل ، وقد استوفى الحافظ الزيلعي رحمه الله تعالى في مواضع من « نصب الراية » ما قيل في (سماعِ الحسَنِ منه وعدمِه) استيفاءً جيداً ، كما نقَلَ عن البزّار وحرَّر أسماء الصحابة الذين سمع الحسنُ منهم أو روى عنهم ، وهو مما يُستفاد . فانظره في ١ : ٩٠–٩١ . وانظر « المراسيل » لابن أبي حاتم ص ٢٦–٣٥ فقد تعرّض فيها لذلك أيضاً . والظاهر أنه لم يطلع على كلام البزّار في ذلك . والله أعلم .
وجاء في « نصب الراية » ١ : ٩١ « ورَوى عن أبي هريرة أحاديثَ ولم يَسمع منه » وعلّق عليه صاحب تخريج « نصب الراية » العلامة الشيخ عبد العزيز الفنجابي عن « الطبقات » لابن سعد قولَه فيها : « أخبرنا مسلم بن إبراهيم – ثقة – ، حدثنا أبو هلال محمد بن سليم – صدوق فيه لين – ، قال : سمعت الحسن يقول ... فقال عبد الله

وفيه أيضاً[1] : أنه رَوى عن سمرة بن جندب نسخةً كبيرةً، وعند علي بن المديني أنَّ كلَّها سماع، وكذا حكى الترمذي عن البخاري . وقال يحيى القطان وآخرون : هي كتاب ، وذلك لا يقتضي الانقطاع ، وفي «مسند أحمد» قال الحسَنُ : حدثنا سمرة قال : قلَّما خطبنا رسول الله ﷺ إلا أمرَ فيها بالصدقة ، ونَهَى عن المُثْلَة . وهذا يقتضي

ابن بريدة : يا أبا سعيد ممن سمعتَ هذا ؟ قال سمعتُه من أبي هريرة».
ثم ساق عن ابن سعد أيضاً بطريق« مسلم بن إبراهيم ، حدثنا ربيعة بن كلثوم – صدوق يَهِم – قال : سمعت الحسن قال: حدثنا أبو هريرة».
ثم ساق عن ابن سعد أيضاً القول عن طائفة من العلماء نَفَوْا سماع الحسن من أبي هريرة .

وانظر لنفي سماعه منه أيضاً « نصب الراية » ٢ :٤٧٤ و ٤٧٦ ، و « المقاصد الحسنة » للسخاوي ص ٣٤٢ وفيه « قال الترمذي : لم يَسمع الحسن من أبي هريرة » . وعلّق عليه شيخنا عبد الله الغُماري – فرّج الله عنه – بقوله: «بل سمع منه كما صرَّح به الحسنُ نفسُه في أحاديث بأسانيد جياد . منها حديث في فضل سورة الدخان » . انتهى . وتقدم في الفصل الخامس في بحث(المرسل)في المقطع –٥– ص ١٥٣ الكلامُ على مراسيل الحسن . فعد إليه .

ومن طريف ما اختلقه (أحمد بن عبد الله الجُوَيباري) الذي يُضرَب المثل بكذبه ما حكاه الذهبي في « الميزان» في ترجمته ١٠٨:١ فقال « قال الحاكم : اختلف الناس في سماع الحسن من أبي هريرة . فحُكي لنا أنه ذُكِرَ ذلك بين يدي الجُوَيباري. فرَوى حديثاً مسنداً أن النبي ﷺ قال : سَمِعَ الحسنُ من أبي هريرة ! » .

١) أي في « تهذيب التهذيب » ٢ : ٢٦٩ .

سماعَه منه لغيرِ حديث العَقِيقة . اهـ[١] .

تركُ جماعة من المحدثين الرواية عن البخاري لمسألة اللفظ

١٤ ـ وفيه أيضاً[٢] : وذكَرَ ابنُ منده في مسألة الإيمان أن البخاري كان يصحب الكرابيسي ، وأنه أخَذَ مسألَةَ اللفظ عنه[٣] . اهـ . وفي «الميزان»[٤] أن أبا زُرعة وأبا حاتم امتنعا من الرواية عن البخاري لأجل مسألة اللفظ . اهـ . قلت : وكان الكرابيسي يميل إلى الاعتزال[٥] .

(١) ذكر الحافظ الزيلعي رحمه الله تعالى في «نصب الراية» ١ : ٨٩ـ ٩٠ أن في (سماع الحسن من سمرة) ثلاثة مذاهب : سماعه مطلقاً ، لم يسمع منه شيئاً ، سماعه حديث العقيقة فقط ، ثم ساقها بشواهدها وأسماء قائليها ، وأقواها : سماعه مطلقاً . ثم روَى بطريق الحسن عن سمرة بعض الأحاديث في٣ : ٢٧٩و ٣٨٦ وأشار هنا إلى المذهب الثالث ، و ٤ : ١٢٧ و ١٦٧ وأشار هنا إلى المذهب الأول والثالث .
وجزم الحافظ ابن القيم في «إعلام الموقعين» ٢ : ١٢٥ بسماع الحسن من سمرة فقال عند حديث الحسن عن سمرة في الشفعة : «جار الدار أحق بالدار» : «وقد صَحَّ سماعُ الحسَن من سمرة» .

(٢) أي في «تهذيب التهذيب» ٢ : ٣٦٢ .

(٣) هي (مسألة خلق القرآن) وسأشرحها هنا قريباً . وقد تقدّمت الإشارةإلى أن الذهلي رمى البخاري بالبدعة بسببها . انظر ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ .

(٤) ٣ : ١٣٨ في ترجمة الإمام (علي بن المديني) .

(٥) قال عبد الفتاح : (مسألة اللفظ) أو (مسألة خلق القرآن) ـ وقد

. . . .

سُمّيت في التاريخ باسم (المِحنة) أيضاً – يكثر ذكرُها والتعليلُ بها والإحالةُ إليها . في هذا الكتاب وفي غيره من كتب الجرح والتعديل وكتب الرجال والرواة والضعفاء والتاريخ . وهي بالنظر لتقادم عهدها يَغمُضُ المرادُ منها ، ويخفى تاريخها على كثير من طلبة العلم في عصرنا فضلاً عن غيرهم . وقد رأيتُ من المناسب هنا ذكرَ كلمةٍ موجزة عن منشأها وتاريخها . وكلمةٍ مطوّلةٍ عن أثرها في صفوف الرواة والمحدّثين وكتبِ الجرح والتعديل . ومن الله أستمد العون والسداد .

منشأها وبدء تاريخها

اتفقت كتب التاريخ والنِحَل على أن أوّل من قال بخلق القرآن هو (الجَعْد بن درهم) ، ثم (جهم بن صفوان) ، ثم تبعهما (بِشْر ابن غِياث المَريسي) ، كما يظهر ذلك من كتاب « شرح السنّة » للحافظ اللالكائي ، ومن كتاب « الردّ على الجهمية » لابن أبي حاتم الرازي ، وغيرِهما .

وقد قُتِلَ (الجعد بن درهم) على الزندقة والإلحاد نحو سنة ١١٨ من الهجرة . في أواخر عهد الدولة الأموية . وقُتل (جهم بن صفوان) في سنة ١٢٨ . لخروجه بالسيف مع الحارث بن سُرَيج على أمراء خراسان . وأما (بِشر بن غياث المريسي) فمات في بغداد سنة ٢١٨ عن نحو ٧٠ سنة .

قال الحافظ الذهبي في « العِبَر » ١ : ٣٧٣ « وفي سنة ٢١٨ توفي بِشْر المريسي الفقيه المتكلّم . وكان داعيةً إلى القول بخلق القرآن ،

. . . .

هلك في آخر السنة . ولم يشيّعه أحد من العلماء ، وحكَمَ بكفره طائفةٌ من الأئمة » . وقال في « ميزان الاعتدال » ١ : ٣٢٢ « ولم يُدرِك بِشْر : الجهمَ بن صفوان ، وإنما أخذَ مقالته ، واحتج لها ، ودعا إليها ، وكان والد بِشْر يهودياً قصّاباً صبّاغاً في سُويقة نصر بن مالك ، وأُخذ في دولة الرشيد ، وأوذي لأجل مقالته » . انتهى . وخلافة الرشيد كانت سنة ١٧٠ ، إلى وفاته سنة ١٩٣ .

وقد ظهرت هذه الفتنة بعضَ الظهور في زمن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى — ولد سنة ٨٠ وتوفي سنة ١٥٠ — ، فقال فيها قولاً فصلاً . وردّ على ناشرها ، فأسكتهم إلى حين . كما رواه ابن أبي العوّام الحافظ ، ونقلَه عنه شيخنا العلامة الكوثري في « تأنيب الخطيب » ص ٥٥ ، وكما أشار اليه ابن قتيبة مع التقدير والاستحسان لذلك الموقف من أبي حنيفة في كتاب « الاختلاف في اللفظ » ص ٥٦ .

وقال شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في « تأنيب الخطيب » ص ٥٣ « ولم يَحُل قتلُ جهم دون ذيوع رأيه في القرآن ، فافتتَن به أُناس فشايعه مشايعون، ونافره منافرون ، فحصلت الحَيْدةُ عن العدل إلى إفراط وتفريط ، من غير معرفة كثيرٍ منهم لمغزى هذا المبتدع . أُناسٌ جاروه في نفي الكلام النفسي . وأناسٌ قالوا في معاكسته بقِدَم الكلام اللفظي .

ولما رأى أبو حنيفة ذلك ، تدارك الأمر وأبان الحق فقال : ما قام بالله غيرُ مخلوق . وما قام بالخلق مخلوق . يريد أن كلام الله باعتبار قيامه بالله صفةٌ له كباقي صفاته في القِدَم ، وأما ما في ألسنة التالين ، وأذهان الحفاظ ، والمصاحف . من الأصوات . والصّوَر الذهنية ،

. . . .

والنقوش فمخلوق كخَلْق حامليها . فاستقرت آراءُ أهل العلم والفَهْم على ذلك بعده » . انتهى .

ولكن مع هذا لم تنطفىء هذه الفتنة . فاستمرت تظهر وتختفي إلى عهد الخليفة المأمون العباسي . فأخذَت في عهده مأخذَها من الظهور والتمكّن ، واعتقدها المأمون اعتقاداً ، وتبنّى القول بخلق القرآن مقتنعاً برأي المعتزلة في هذه المسألة أتمّ اقتناع . وأخذ يدعو العلماء والقضاة والمحدّثين والرواة إلى القول بخلق القرآن ، ويضطهدهم على ذلك . وكان ذلك في السنة الأخيرة من حياته وخلافته سنة ٢١٨ .

واستمرت هذه الفتنة من بعد عهد المأمون سنة ٢١٨ ، إلى عهد المعتصم . ثم إلى عهد الواثق . ثم إلى أول عهد المتوكل سنة ٢٣٢ . فلمّا تولى المتوكل الخلافة لم يتحمّس للقول بخلق القرآن . كما كان عليه أسلافُه الخلفاء الثلاثة . بل قد نهى عن القول بخلق القرآن في سنة ٢٣٤ . وكتَب بذلك إلى الآفاق . فانطفأت الفتنة التي أقلقت الدولةَ والناس .

ولقي العلماءُ والمحدّثون صُنوفَ الإرهاق طول هذه المدة — ١٥ سنة — . فمنهم من أجاب خوفاً من السيف ، ومنهم من أجاب مرغماً من غير أن يَعقل المعنى . ومنهم من تورّع عن الخوض فيما لم يخض فيه السلف . ومنهم من أبى أن يجيب وصرّح بأن القرآن غير مخلوق ، وصبروا على ما نالهم من العذاب والموت في سبيل ذلك .

قال الحافظ الذهبي في « العِبَر » ١ : ٣٧٢ « وفي سنة ٢١٨ امتَحن المأمون العلماءَ بخلق القرآن . وكتَب في ذلك إلى نائبه ببغداد — إذ كان هو في الرقّة — ، وبالغ في ذلك . وقام في هذه البدعة قيام معتقد بها . فأجاب أكثرُ العلماء على سبيل الإكراه . وتوقف طائفة ، ثم أجابوا وناظروا . فلم يُلْتَفَتْ إلى قولهم . وعَظُمَت المصيبة ،

وهَدَّد على ذلك بالقتل» .

بل قد حُبِس وعُذِّب وقُتِل في هذه المحنة خلائق لا يحصون كثرة ، كما يراه القاريء المتتبِّع لتلك الحقبة من التاريخ (١) ، وصارت هذه المحنة هي الشغلَ الشاغلَ للدولة والناس خاصّتهم وعامّتهم ، وأصبحت حديث مجالسهم وأنديتهم وحاضرتهم وباديتهم في العراق وغيره . وقام الجدلُ فيها بين العلماء ، ووقع امتحانُ الأمراء للعلماء والقضاة والفقهاء والمحدثين في مصر والشام وفارس وغيرها من البلدان .

« ولما تولى الواثق الخلافة كتب إلى قاضي مصر محمد بن أبي الليث بامتحان الناس أجمعين ، فلم يبقَ أحد من فقيه ولا محدّث ولا مؤذّن ولا معلّم حتى أخذ بالمحنة ، فهرب كثير من الناس، ومُلئت السجون ممن أنكر المحنة ، واستمرّ الحال على ذلك في أيام الواثق كلها ، إلى أن تولى المتوكل الخلافة ، وأصدر أمره برفع هذه المحنة ، والسكوتِ عن هذه المقالة بكاملها ، فاستراح الناس »(٢) ، وتنسّموا الرحمة بعدما لبثوا في العذاب المهين خمسة عشر عاماً .

قال الشوكاني في « إرشاد الفحول » في مبحث (المحكوم عليه)

---

(١) وحُبِس الإمام أحمد رحمه الله تعالى في زمن المعتصم ٢٨ شهراً ، وخُلِعت يداه ، وضُرِب بالسياط ، وأوذي أشدّ الإيذاء ، كما أوذيَ وعُذّب في هذه المحنة في أيام الواثق : يوسف بن يحيى البُوَيطي صاحبُ الإمام الشافعي ، فقد كتَب ابن أبي دُؤاد قاضي الخليفة في بغداد إلى قاضي مصر أن يمتحنه ، فأبى البُوَيطي أن يقول بخلق القرآن ، وقال : لئن أُدخلت على الواثق لأصْدُقَنّهُ ، ولأموتَنّ في حديدي هذا ، حتى يأتي قوم يعلمون أنه قد مات في هذا الشأن قوم في حديدهم ! وقد حُمِل من مصر إلى بغداد ، ومات في سجنها في حديده سنة ٢٣١ رحمه الله تعالى ورضي عنه .

(٢) من « ضحى الإسلام » لأحمد أمين ٣ : ١٨٤ ، وقال : « استقينا هذا من مواضع مختلفة من كتاب « الولاة والقضاة » للكندي . وقد تحدّث في « ضحى الإسلام »

. . . .

ص ١١ « ومسألةُ الخلاف في كلام الله تعالى وإن طالت ذيولها ، وتفرّق الناسُ فيها فرقاً . وامتُحن بها من امتُحن من أهل العلم . وظَنّ من ظَنّ أنها من أعظم مسائل الدين : ليس لها كبيرُ فائدة . بل هي من فضول العلم . ولهذا صان الله سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين عن التكلم فيها » .

أثر هذه المحنة في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل

وبعد محنةِ الإمام أحمد . وانطفاءِ نار هذه الفتنة التي أكلت رؤوس طوائف من العلماء ، اتّخذت هذه المسألة طابعَ شنآن خاصاً مميِّزاً ، يُمَيِّزُ به بين القائلين بها وغير القائلين بها . وأصبحت مَدعاة خلاف وشقاق عريض بين كثير من أهل العلم . وصارت سبباً من أسباب الجرح والتعديل التي تُضَعَّفُ بها الأسانيد والأحاديث ، وجُرح بها أقوام من العلماء والمحدثين والفقهاء والقضاة والرواة الثقات الأثبات ، إذ توقّفوا فيها فلم يقولوا شيئاً ، أو قالوا فيها قولاً عادلاً لا إفراط فيه ولا تفريط . كما ترى تلك الجروح مستفيضةً في كتب الجرح والتعديل .

واتّخِذَتْ من جانب آخر أداةَ انتقام وإيذاء . يَرمي بها بعضُ

عن هذه المحنة من الناحية السياسية وآثارها . وتحدّث الإمام البيهقي مطوّلاً في « الأسماء والصفات » ص ٢٣٩ — ٢٦٩ . عن هذه المسألة من ناحية الاعتقاد ، وعقَدَ « باب ما روي فيها — أي ما يشهد لقول أهل السنة فيها — من كلام الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين » ، فانظره . واستوفى ابن حزم في « الفِصَل في الملل والأهواء والنِحَل » ٣ : ٤ — ١٥ الكلامَ على شرح هذه المسألة وما يسوغ فيها أن يقال فيه : مخلوق ، وما لا يسوغ ، بأناةٍ وهدوء ، وعرَضها من الناحية التاريخية التاجُ السبكي في « طبقات الشافعية » ١ : ٢٠٦ — ٢١٧ ، فعُد إليهم إذا شئت .

. . . .

الناس خصومَهم ظلماً وعدواناً ، للنيل منهم ، فمن حقَدَ على عالم اتّهَمَه بأنه يقول : القرآن مخلوق، ليجرحه ويهدر وثاقةَ الناسِ به بمقياس ذلك العصر عند أهل السنة .

ولقد توسّع نطاقُ الجَرْح بهذه المسألة حتى تناول الإمامَ البخاري وشيوخَه الأجلّة الأفذاذ : يحيى بنَ معين ، وعليَّ بنَ المديني ، ويزيد ابن هارون ، وزهيرَ بن حرب ، وغيرَهم من الأئمة المجمع على جلالتهم وإمامتهم في حفظ السنة المطهرة وعلومها .

قال الحافظ ابن حجر في « هدي الساري » ص ٤٩١ و ٢ : ٢٠٣ « قال الحاكم أبو عبد الله النيسابوري في « تاريخ نيسابور » : قال حاتم ابن أحمد بن محمود : سمعت مسلم بن الحجاج يقول : لما قدم محمد ابن إسماعيل — هو البخاري — نيسابور ، ما رأيتُ والياً ولا عالماً فَعَلَ به أهلُ نيسابور ما فعلوا به ، استقبلوه من مرحلتين من البلد أو ثلاث ، وقال محمد بن يحيى الذُّهْلي — شيخ نيسابور في عصره — في مجلسه : من أراد أن يستقبل محمد بن إسماعيل غداً فليستقبله ، فإني أستقبله ، فاستقبله محمد بن يحيى وعامّة علماء نيسابور .

فنزل البلد فدخل دار البخاريين ، فقال لنا محمد بن يحيى : لا تسألوه عن شيء من الكلام ، فإنه إن أجاب بخلاف ما نحن عليه وقع بيننا وبينه . وشمِت بنا كلُّ ناصبي ورافضي وجهمي ومُرجِىءٍ بخراسان . قال : فازدحم الناس على محمد بن إسماعيل ، حتى امتلأتْ الدار والسطوح . فلما كان اليوم الثاني أو الثالث من يوم قدومه قام إليه رجل فسأله عن اللفظ بالقرآن . فقال : أفعالنا مخلوقة ، وألفاظُنا من أفعالنا .

قال : فوقع بين الناس اختلاف . فقال بعضهم : قال : لفظي بالقرآن مخلوق ، وقال بعضهم : لم يقل ، فوقع بينهم في ذلك اختلاف

. . . .

حتى قام بعضهم إلى بعض ! قال : فاجتمع أهل الدار فأخرجوهم .

قال البخاري : وسمعت عبيد الله بن سعيد ، يعني أبا قدامة السرخسي يقول : ما زلتُ أسمعُ أصحابنا يقولون : إن أفعال العباد مخلوقة . قال محمد بن إسماعيل - البخاري - : حركاتُهم وأصواتهم وأكسابُهم وكتابتُهم مخلوقة ، فأما القرآن المبينُ المثبَتُ في المصاحف الموعى في القلوب ، فهو كلام الله غير مخلوق ، قال الله تعالى : ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ﴾ .

وقال أبو حامد بن الشَّرْقي : سمعتُ محمد بن يحيى الذُّهْلي يقول : القرآنُ كلام الله غير مخلوق ، ومن زعم : لفظي بالقرآن مخلوق فهو مبتدع ، ولا يُجالَس ولا يُكلَّم ، ومن ذهَبَ بعد هذا إلى محمد بن إسماعيل - البخاري - فاتَّهِموه ، فإنه لا يحضر مجلسَهُ إلا مَن كان على مذهبه » . انتهى[1] .

ومن أجلِ هذا ترى ابنَ أبي حاتم يَجرح البخاريَّ في كتابه « الجرح والتعديل » ٢/٣ : ١٩١ ، فيقول في ترجمة البخاري - كما تقدم نقلُه تعليقاً في ص ١٧٧ - « قدِمَ عليهم الري سنة ٢٥٠ ، سمع منه أبي وأبو زرعة . ثم تركا حديثَه عندما كتَب إليهما محمد بن يحيى النيسابوري : أنه أظهر عندهم أن لفظه بالقرآن مخلوق » .

وغفر الله للحافظ الذهبي إذْ ذكر الإمامَ البخاري في « كتاب الضعفاء والمتروكين » فقال : « ما سَلِمَ من الكلام لأجل مسألة اللفظ ، تركه لأجلها الرازيّان » . أي أبو زُرْعة وأبو حاتم .

وأما شيخ البخاري الإمام (علي بن المديني) الذي ملأ البخاريّ

---

(١) ويقول التاج السبكي : إن موقف الذهلي من البخاري آت من حسده له . انظر ترجمة البخاري في « طبقات الشافعية الكبرى » للسبكي ٢ : ١٢ - ١٣ .

. . . .

« صحيحه » من مروياته ، فذكره ابن أبي حاتم في « الجرح والتعديل » ١/٣ : ١٩٤ فقال : كتَب عنه أبي وأبو زُرْعة ، وترك أبو زرعة الرواية عنه من أجل ما كان منه في المحنة — يعني إجابته في مسألة خلق القرآن — » .

وفي تهذيب التهذيب » للحافظ ابن حجر ٧ : ٣٥٦ و ٣٥٧ « قال عبد الله بن أحمد بن حنبل في « المسند »بعد أن رَوى عن أبيه عن (علي) حديثاً : لم يُحدِّث أبي بعد المحنة عنه بشيء . وفي (مسند طَلْق بن علي) : حدّثنا أبي ، حدثنا علي بن عبد الله — هو ابن المديني — قبل أن يُمتحن . قلتُ — أي ابن حجر — : تكلَّم فيه أحمد ومن تابعه لأجل ما تقدّم من إجابته في المحنة ، وقد اعتذر الرجل عن ذلك ، وتاب وأناب » .

وفي « التقريب » في ترجمة(أحمد بن منصور الرمادي) : « طعن فيه أبو داود لوقفه في القرآن » . وانظر ص ٣٥٧ التعليقة (٢) .

وتهوّر العُقَيلي فذكر (علي بن المديني)، في « كتاب الضعفاء » من أجل مسألة اللفظ ! فتعقّبه الحافظ الذهبي بالذمّ لما صَنَع ، ووبّخه وقرّعه أشدّ التوبيخ والتقريع على هذا . فقال في « الميزان » ٣ : ١٤٠ « أفما لك عقلٌ يا عُقَيْلي ؟! أتدري فيمن تتكلّم ؟!... » . وتقدم تمام كلامه فيما نَقَله المؤلف في ص ٢٧٥ و ٢٧٧ ، فانظره .

وأما الإمام (يحيى بن معين) ففي ترجمته في « ميزان الاعتدال » للذهبي ٤ : ٤١٠ « قال أحمد بن حنبل : أكرَهُ الكتابة عمن أجاب في المحنة ، كيحيى ، وأبي نصر التمّار » . ثم قال الذهبي مبيّناً سبب ذكره في « الميزان » : « وإنما ذكرتُه ليُعلَم أنْ ليس كلُّ كلامٍ وقع في حافظٍ كبير بمؤثّر فيه بوجه . و — أما — يحيى فقد قَفَزَ

. . . .

القنطرة – يعني برواية الشيخين له . فلا يُلتَفَتُ إلى ما قيل فيه – بل قَفَزَ من الجانب الشرقي إلى الجانب الغربي – يعني أنه في أعلى مراتب التعديل والتوثيق – ، رحمه الله » .

وقال ابن أبي حاتم في « الجرح والتعديل » ٣/١ : ١٩٤ في ترجمة (علي بن أبي هاشم الليثي البغدادي : « كتَبَ عنه أبي بالريّ وبغداد ، سمعتُ أبي يقول : ما علمتُهُ إلا صدوقاً ، وقَفَ في القرآن ، فترك الناسُ حديثَه ، ولم يقرأ على أبي حديثُه ، فقال : وقَفَ في القرآن فوقفنا عن الرواية عنه ، فاضربوا على حديثه » . وقال الحافظ ابن حجر في « التقريب » : « صدوق ، تُكلّم فيه للوقف في القرآن ، روى عنه البخاري – أي في « صحيحه » – . وقال في « هدي الساري » ص ٤٣٠ و ٢ : ١٥٣ « وليس ذلك أي وقفُه في القرآن – بمانع من قبول روايته » . انتهى .

وقد كان بين الإمام أحمد بن حنبل وصاحبه الحُسَين بن علي الكرابيسي ، أحَدِ من حَمَلَ العلمَ عن الإمام الشافعي صداقةٌ وصُحبة قوية . فلما وقعَتْ المحنةُ فرّقَتْ بينهما ، وأبدَلَتْ صداقتهما وأُخوّتَهما الوكيدة جفوةً وعداوة شديدة .

قال الحافظ ابن عبد البر في « الانتقاء » ص ١٠٦ في ترجمة (الكرابيسي) بعد أن أثنى على علمه وإتقانه وتصانيفه : « وكانت بينه وبين أحمد بن حنبل صداقة وكيدة . فلما خالفه في القرآن . عادت تلك الصداقة عداوة . فكان كل واحد منهما يطعن على صاحبه . وذلك أن أحمد بن حنبل كان يقول : من قال : القرآن مخلوق فهو جهمي . ومن قال : القرآن كلام الله ، ولا يقول : غيرُ مخلوق ولا مخلوق فهو واقفي . ومن قال : لفظي بالقرآن مخلوق فهو مبتدع .

. . . .

وكان الكرابيسي ، وعبدُ الله بن كُلاَّب ، وأبو ثور ، وداود بن علي ، وطبقاتُهم يقولون : إن القرآن الذي تكلّم الله به : صفةٌ من صفاته ، لا يجوز عليه الخلق . وإنّ تلاوةَ التالي وكلامَه بالقرآن كسبٌ له وفِعْلٌ له ، وذلك مخلوق ، وإنه حكاية عن كلام الله . وليس هو القرآن الذي تكلّم الله به . وشبّهوه بالحمد والشكر لله . وهو غير الله ، فكما يؤجر في الحمدِ والشكر والتهليل والتكبير ، فكذلك يؤجر في التلاوة .

وهجرت الحنبليةُ أصحابُ أحمد بن حنبل : حُسَيناً الكرابيسي ، وبدّعوه . وطعنوا عليه وعلى كل من قال بقوله في ذلك » .

وقال الحافظ ابن حجر في « تهذيب التهذيب » ٢ : ٣٥٩ في ترجمة (الكرابيسي) بعد أن نقَلَ جملة من كلام ابن عبد البر المتقدم : « وقال أبو الطيب الماوردي : كان الكرابيسي يقول : القرآن غير مخلوق ، ولفظي به مخلوق . وإنه لما بلغه إنكار أحمد بن حنبل عليه عليه قال : ما ندري أيش نعمل بهذا الفتى ؟! إن قلنا : مخلوق ، قال : بدعة . وإن قلنا : غيرُ مخلوق ، قال : بدعة » .

قال الحافظ الذهبي في « الميزان » ١ : ٥٤٤ في ترجمة (الكرابيسي) « فإن عَنَى بقوله : القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولفظي به مخلوق : التلفظَ فهذا جيد ، فإن أفعالنا مخلوقة ، وإن قصَدَ الملفوظَ بأنه مخلوق ، فهذا الذي أنكره أحمد والسلف ، وعدّوه تَجَهّماً . ومات الكرابيسي سنة ٢٤٥ » .

وقال الحافظ ابن حجر في « تهذيب التهذيب » ١٠ : ٤٦٢ في ترجمة (نُعَيم بن حماد المروزي) : « قال مَسْلَمة بن قاسم : كان له مذهبُ سُوء في القرآن ، كان يجعل القرآن قرآنين : فالذي في

. . . .

اللوح المحفوظ كلامُ الله تعالى . والذي بأيدي الناس مخلوق . انتهى » .
ثم تعقّبه الحافظ ابن حجر بقوله : « كأنه يريد بالذي في أيدي الناس : ما يتلونه بألسنتهم ، ويكتبونه بأيديهم . ولا شك أن المِداد والورق والكاتب والتالي وصوتَه : مخلوق ، وأما كلام الله سبحانه وتعالى فإنه غير مخلوق قطعاً » .

قال عبد الفتاح : فانظر إلى ضيق نظر هذا الطاعن — وهو معدود من علماء الحديث — الذي لا يقبل التمييز بين الذي تكتبه الأيدي على الورق وتتلوه الألسنة المخلوقة البالية . وبين كلام الله تعالى !

وقال الحافظ ابن عبد البر في « الانتقاء » ص ١١٠ في ترجمةالإمام المُزَني صاحب الإمام الشافعي وناشر علمه رضي الله عنهما : « ... وكان تقياً ورِعاً ديِّناً صبوراً على الإقلال والتقشّف . وكان من يُعاديه وينافسه من أهل مصر . يرمونه بأنه كان يقول : القرآن مخلوق . وهذا لا يصحّ عنه . فهجره قومٌ كثير من أهل مصر . حتى كان يجلس مع نحو عشرة من أصحابه إلى عمود في المسجد ، ثم رأى بعضُ الصالحين من أهل مصر رؤيا حسنة تتعلق بالمزني — ذكرها ابن عبد البر — فأخبر الناسَ بها ، فرجع الناسُ إليه ، وزال ما في قلوبهم من التهمة له » . انتهى بتصرّف يسير .

بل قد رُمي بهذه التهمة الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه . للنيل منه . كما تراه مكشوفاً مردوداً في مواضع من « تأنيب الخطيب » بقلم شيخنا العلاّمة الكوثري رحمه الله تعالى . انظر منه ص ٤ — ٦ و ٥٢ — ٦٦ . وجُرح بسببها الإمام البخاري رضي الله عنه !

قال الإمام تاج الدين السبكي في « قاعدة في الجرح والتعديل » ص ١٢ : « ومما ينبغي أن يُتَفَقَّد عند الجرح : حالُ العقائد واختلافُها

. . . .

بالنسبة إلى الجارح والمجروح . فربما خالف الجارحُ المجروحَ في العقيدة ، فجرحه لذلك .

ومن أمثلة ذلك قولُ بعضهم في البخاري : تركه أبو زرعة وأبو حاتم من أجل مسألة اللفظ . فيا لله والمسلمين أيجوز لأحد أنْ يقول : البخاريّ متروك ؟! وهو حاملُ لواء الصناعة ، ومقدّمُ أهل السنة والجماعة . ثم يا لله والمسلمين أتُجعَلُ مَمادِحُه مَذامّ ؟! فإن الحق في (مسألة اللفظ) معه ، إذ لا يستريب عاقل من المخلوقين في أن تلفظه من أفعاله الحادثة التي هي مخلوقة لله تعالى ، وإنما أنكرها الإمام أحمد رضي الله عنه لبشاعة لفظها » .

قال شيخنا المحقّق الكوثري رحمه الله تعالى في تعليقه على « شروط الأئمة الخمسة » للحازمي ص ٢١ — ٢٢ « قال الذهبي في « تذكرة الحفّاظ » ص ٨٩٥ عند ترجمة الحافظ أبي الوليد حسان بن محمد النيسابوري : قال الحاكم : سمعت أبا الوليد يقول : قال أبي : أيَّ كتاب تجمع ؟ قلتُ : أُخرّجُ على « كتاب » البخاري . قال : عليك بـ « كتاب » مسلم . فإنه أكثر بركة . فإن البخاري كان يُنسَبُ إلى اللفظ . قال ابنُ الذّهبي : ومسلمٌ أيضاً منسوب إلى اللفظ[١] . والمسألة مشكلة . اهـ .

يُشير إلى ما وقع بين البخاري وشيخه محمد بن يحيى الذُّهلي . حين قَدِمَ البخاري نيسابور وسألوه عن اللفظ . فقال : القرآنُ كلامُ الله : غيرُ مخلوق . وأعمالُنا مخلوقة . قال أبو حامد بن الشَّرْقي : سمعتُ الذهلي يقول : القرآنُ كلام الله غيرُ مخلوق ، ومن زعم

---

(١) انظر مصداق ذلك في « الأسماء والصفات » للبيهقي ص ٢٦٧ .

. . . .

لفظي بالقرآن مخلوق ، فهو مبتدِع ، لا يجلس إلينا . ولا نُكلّمُ بعد هذا من يَذهَبُ إلى محمد بن إسماعيل البخاري .

فانقطع الناس عن البخاري إلا مسلم بن الحجاج وأحمد بن سلمة ، وبعثَ مسلم إلى الذهلي جميعَ ما كانَ نتَبَ عنه على ظهر حمّال . وقال الذهلي : لا يُساكنني محمد بن إسماعيل في البلد ، فخشي البخاري على نفسه وسافر منها .

ومسلم لم يُخرِج بعد ذلك لا عن الذهلي ولا عن البخاري . وأما البخاري فأخرج حديث الذهلي في « صحيحه » ، مع ما جرى بينهما ، — في مقدار ثلاثين موضعاً قاله ابن خلكان في ترجمة مسلم — إلا أنه كان يقول : حدّثنا محمد ، أو : حدّثنا محمد بن خالد ، ينسبه إلى جدّه ، أخذاً بعلمه ، ودفعاً لما يُتوهّمُ من أنّ شيخَه محقٌّ في طعنه لو صرّح باسمه .

ولا إشكال في المسألة ، لأن الحق كان بجانب الشيخين في مسألة اللفظ وإن تعصّبوا عليهما . ومَنْ أشرف على سَيْر المسألة بعد محنة الإمام أحمد ، يَرى مَبلغَ ما اعترى الرواةَ من التشدّد في مسائل يكون الخلافُ فيها لفظياً . وعلى تقدير عدّه حقيقياً يكون المغمزُ في جانبهم حتماً في نظر البرهان الصحيح ، فليتهم لم يتدخلوا فيما لا يعنيهم ، واشتغلوا بما يُحسنونه من الرواية .

ولو فعلوا ذلك لما امتلأت بطونُ غالب كتب الجرح بجروح لا طائل تحتها ، كقولهم : فلان من الواقفة الملعونة ، أو من اللفظيّة الضالّة ، أو كان ينفي الحدّ عن الله فنفيناه ، أو لا يَستثني في الإيمان

. . . .

فمرجىءٌ ضالٌ . أو جَهْمِيٌّ في غير مسألة الجبر والخلود ونحوهما . أو كان لا يقول : الإيمانُ قول وعمل فتركناه . أو يُنسَبُ إلى الفلسفة أو الزندقة ، لمجرّد النظر في الكلام . أو يَنظُر في الرأي ، ونحوِ ذلك مما لبسطه موضع آخر .

ومن أخطر العلوم : علمُ الجرح والتعديل ، وفي كثير من الكتب المؤلّفة في ذلك غلوٌّ وإسراف بالغٌ ، ويظهر منشأ هذا الغلوّ مما ذكره ابن قتيبة في « الاختلاف في اللفظ » ص ٦٢ . ولا يخلو كتاب أُلِّف بعد محنةِ الإمام أحمد في الرجال من البعد عن الصواب ، كما لا يخفى على أهل البصيرة الذين درسوا تلك الكتب بإمعان » . انتهى .

قال ابن قتيبة — ولد سنة ٢١٣ وتوفي سنة ٢٧٦ — في كتابه « الاختلاف في اللفظ » بعد أن استهل مقدمته ببيان ما آلَ إليه حالُ أهل العلم في عصره . من انتقالهم من تحصيل العلم للعمل ، إلى تحصيله للردّ على السالفين من الأئمة ورميهم بالابتداع في دين الله . وإلى المناظرة فيه مصحوبةً بقياد الهوى وزمام الرّدَى، ثم قال في ص ٩ — ١١ :

« وكان آخِرُ ما وقع من الاختلاف أمراً خُصّ بأصحاب الحديث ، الذين لم يزالوا بالسُّنّة ظاهرين . وبالاتّباع قاهرين ، يُدلجَون بكل بلد ولا يُداجُون ، ويُستَتَرُ منهم بالنِّحَل ولا يَستترون ، ويَصدعون بحقهم الناس ولا يستغشون . لا يرتفع بالعلم إلا من رفعوا ، ولا يتضع فيه إلا من وضعوا . ولا تسير الركبان إلا بذكر من ذكروا . إلى أن كادهم الشيطانُ بمسألة لم يجعلها الله تعالى أصلاً في الدين ولا فرعاً ، في جهلها سعة ، وفي العلم بها فضيلة .

. . . .

فنَمى شرُّها ، وعظُم شأنُها ، حتى فرّقَتْ جماعتَهم ، وشتّت كلمتَهم ، ووهّنَتْ أمرَهم ، وأشمتت حاسديهم ، وكفَتْ عدوَّهم مُؤنتهم بألسنتهم وعلى أيديهم ، فهو دائب يضحك منهم ، ويستهزىء بهم ، حين رأى بعضَهم يُكفِّرُ بعضاً ، وبعضَهم يلعن بعضاً ، ورآهم مختلفين وهم كالمتفقين ، ومتابينين وهم كالمجتمعين ، ورأى نفسه قد صار لهم سَلْماً بعد أن كان حَرْباً [١] .

ولما رأيتُ إعراضَ أهل النظر عن الكلام في هذا الشأن منذ وقع ، وتركَهم تلقّيَه بالدواء حين بدا ، وبكشفِ القِناع عنه حين نَجَم ، إلى أن استحكمَ أساسُه ، وبسَق رأسُه ، وجرى على اعتياد الخطأ فيه الكهل ، ونشأ عليه الطفل ، وعسُر على المداوين أن يُخرجوا من القلوب ما قد استحكم بالإلف ، ونَبَت على شَراه اللحم : لم أرَ لنفسي عُذْراً في ترك ما أوجبه الله علي ، بما وهب من فضل المعرفة ، في أمرٍ استَفحل ، بأن قصّر مُقصِّر ، فتكلَّفت بمبلغ علمي ومقدار طاقتي ، ما رجوتُ أن يقضي بعضَ الحق عني ، لعلّ الله ينفع به ، فإنه بما شاء

(١) علّق عليه شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى بقوله : « والمصنفُ — ابن قتيبة — شاهدُ عِيان فيما كان يجري في عصره من هذا القبيل . ومن طالع كتاب « السنة والجماعة » لحرب السِّيْرجاني ، وكتاب « الجامع » من مسائله ، و « نقض » عثمان بن سعيد السجزي ، و « الاستقامة » لخُشَيْش بن أصرم ، خلا كتابَ « خلق أفعال العباد » المنسوب لأبي عبد الله البخاري ، وخلا « كتابَ السنة » لعبد الله بن أحمد ، وكلّهم من رجال عهد المؤلف — ابن قُتيبة — : يجدُ فيها من الروايات في الإكفار والتشدّدِ في القول : ما يَسترشدُ به إلى مغزى كلام المصنف ، وإلى مبلغ فتك هذا الداء داءِ التنابزِ والتنابُذِ بأهل هذا العهد ، في مسائل يمكن إرجاع غالبها إلى نزاع لفظي . وعلى تقدير عدّ النزاع حقيقياً ينقلب الأمرُ رأساً على عقب ، فيكون المبطلُ هو المتظاهرَ بأنه هو المحقّ ! » .

. . . .

نفع ، وليس على مَنْ أراد اللهَ بقوله أن يسأله الناس ، بل عليه التبصير ، وعلى الله التيسير » .

ثم استعرض ابن قتيبة رحمه الله تعالى نماذج كثيرة مما غلِط في في تأويله المتأوّلون ، وأبدى رأيه فيها ، ثم بيّن الصحيحَ في معناها عنده ، ثم قال بعد ذلك في ص ٥٠ — ٥٢ و ٦٢ — ٦٣ :

« ثم انتهى بنا القولُ إلى غرضنا من هذا الكتاب ، وغايتِنا من اختلافِ أهل الحديث في اللفظ بالقرآن ، وتشانُئِهم وإكفارِ بعضهم بعضاً . وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الألفة ، ولا مما يوجب الوحشة ، لأنهم مجمعون على أصل واحد وهو : (القرآن كلام الله غير مخلوق) .

وإنما اختلفوا في فرع لم يفهموه لغموضه ولُطفِ معناه ، فتعلّق كلّ فريق منهم بشعبة منه ، ولم يكن معهم آلةُ التمييز ، ولا فحصُ النظّارين ، ولا علمُ أهل اللغة ...

وكلٌّ من ادّعى شيئاً ، أو انتحلَ نِحلةً فهو يزعم أن الحق فيما ادّعى ، وفيما انتحل ، خلا الواقفَ الشاكّ ، فإنه يُقرّ على نفسه بالخطأ ، لأنه يعلم أن الحق في أحد الأمرين اللذين وقف بينهما ، وأنه ليس على واحد منهما .

وقد بُليَ بالفريقين المستبصرُ المسترشد — يعني به : الواقفَ الشاكّ — ، وبإعناتهم وإغلاظهم لمن خالفهم ، وإكفاره وإكفارِ من شكّ في كفره ! [1] .

فإنه ربما ورد الشيخُ المصرَ،فقَعَدَ للحديث ، وهو من الأدب

---

(١) قال عبد الفتاح : وإذا كان هذا موقفَهم من الشاكّ المستبصر المسترشد: إكفارُهُ وإكفارُ من شكّ في كفره، فكيف يكون موقفُهم من المخالف الصريح ؟! ومن هذا تعلم مدى ضراوة الخلاف في هذه المحنة ومدى اشتداد أثره في النفوس والأحكام على المخالفين !

. . . .

غُفْل ومن التمييز . ليس له من معاني العلم إلا تقادُمُ سِنّه ، وأنه قد سَمِعَ ابنَ عيينة ، وأبا معاوية ، ويزيدَ بن هارون ، وأشباهَهم . فيبدأونه قبل الكتاب بالمِحْنة .

فالويلُ له إن تلعثم ، أو تمكّث ، أو سَعَلَ ، أو تنحنح ، قبل أن يعطيهم ما يريدون ، فيحمله الخوف من قَدْحِهم فيه وإسقاطهم له ، على أن يعطيهم الرضا ، فيتكلّم بغير علم ، ويقول بغير فهم ، فيتباعد من الله في المجلس الذي أمّل أن يتقرّب فيه منه ! وإن كان ممن يَعقِدُ على مخالفتهم سامَ نفسَهُ إظهار ما يحبون ، ليكتبوا عنه !

وإن رأوا حَدَثاً مسترشِداً ، أو كهلاً متعلماً سألوه ، فإن قال لهم : أنا أطلب حقيقة هذا الأمر ، وأسألُ عنه ، ولم يصح لي شيء بعدُ ، وإنما صدّقَهم عن نفسه ، واعتذر بعذرٍ الله يعلم صدقه ، وهم يعلمون أنّ الله لم يكلّفه إذا لم يعلم إلا أن يسأل ويبحث ليعلم : كذّبوه وآذوه ، وقالوا : خبيثٌ فاهجروه ولا تقاعدوه !

أفترى لو كان ما هم عليه من اعتقادهم هذا الأمر أصلَ التوحيد الذي لايجوز للناس أن يجهلوه ، وقد سمعوه من رسول الله ﷺ مشافهةً ، أكان يجبُ أن يُبلَغ فيه هذه الغاية ؟! » . انتهى مختصراً .

وعلّق عليه شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى بقوله _ « المصنِّفُ _ ابنُ قتيبة _ شاهِدُ عِيان فيما يحكي في هذا الباب ، وهذا البحث من أجلّ أبحاث الكتاب ، يدعو المتبصر إلى التثبت فيما يُروَى من الجروح في كتب الجرح والتعديل، بطريق رجال هذا العصر الذي أشار إليه المصنف _ ابن قتيبة _ . وقد صَدَقَ أبو طالب المكي حيث قال : وقد يتكلّم بعضُ الحفّاظ بالإقدام والجرأة فيجاوز الحد في الجرح ، ويتعدّى في اللفظ ، ويكون المتكلَّمُ فيه أفضلَ منه ، وعند

. . . .

العلماء بالله تعالى أعلى درجة ، فيعود الجرح على الجارح اهـ . » انتهى .

وقد صوّر الإمام ابن قتيبة رحمه الله تعالى في كلامه المتقدّم عصرَ المحنة تصويرَ من شاهده وعاشه وعاصره في شدته ورخائه ، وأشار إلى جانب هام جداً مما أثارته المحنة ، من القسوة والإغلاظ في الجرح والطعن على من أجاب فيها أو توقف ، دون إعذار له في حال من الأحوال !

هذا ، وإخالُ أنه من هذه الجولة القصيرة العابرة ، والنماذج القليلة المعبّرة : تتجلى لنا الآثارُ التي خلّفَتْها المحنة في صفوف العلماء والرواة والمحدّثين وفي كثير من كلماتهم المدوّنة في كتب الجرح والتعديل التي أُلِّفت بعد المحنة ، وتناقَلَها الخالف عن السالف . وقد أشار شيخنا العلامة الكوثري رحمه الله تعالى إلى طائفة كبيرة منها ، في كلامه الذي تقدّم في ص ٣٧٣ — ٣٧٥ . ولا يتسع المقام لأكثر من هذا ، وفيه المَقْنع إن شاء الله تعالى .

ومن هذه اللّمَحات الكاشفة : يتبدّى لنا سَدادُ موقف الإمام البخاري وسَدادُ موقف تلميذه الإمام مسلم رحمهما الله تعالى ، إذ نَرى كلاً منهما لا يمتنع أن يروي في « صحيحه » عمن رُميَ بمثل هذه الجروح المجروحة بوزن القسطاس المستقيم . وقد ساق السيوطي في « تدريب الراوي » ص ٢١٩ — ٢٢٠ في أواسط (النوع الثالث والعشرين) تحت عنوان (فائدة) أسماءَ جمهرة كبيرة رُموا بأنواع من البدعة ، وأخرج لهم البخاري ومسلم أو أحدهما ، فبلغوا عنده ٧٨ رجلاً ، وفاتَهُ عدَدٌ غيرهم ، فارجع إليه إذا شئت .

وعقد الحافظ ابن حجر في « هدي الساري » ص ٣٨١ و ٢ : ١١١ (الفصل التاسع في أسماءِ من طُعِن فيه من رجال البخاري) ، وذكَر

سبب انحراف البخاري عن أبي حنيفة

١٤ (مكرر) - وصَحِبَ البخاريُّ أيضاً نُعَيْمَ بنَ حَمَّاد الذي اتَّهَمه الدُّولابيُّ بوضع حكايات في مثالب أبي حنيفة، كلُّها زُور كما جاء ذكرُه في «التهذيب» و«الميزان». فلعلَّ ذلك هو منشأُ انحراف البخاري عن الإمام أبي حنيفة، والله تعالى أعلم[١].

فيهم من رُمي بالبدعة، وفرّق بين البدعة المؤثرة وغير المؤثرة ثم عقد في أواخر هذا الفصل التاسع ص ٤٥٩ - ٤٦٠ و ٢ : ١٧٩ - ١٨٠، بعد نهاية الأسماء مرتبة على حروف المعجم: (فصلاً) جمعَ فيه أسماءَ من طُعِنُوا - من رجال البخاري - بأمر يَرجع إلى الاعتقاد ولم يؤثر ذلك فيهم. فبلغوا عنده ٦٩ رجلاً، وفي ذلك عبرةٌ بالغةٌ للمعتبرين.

وبعد فراغي من كتابة هذه الكلمات، قرأتُ للشيخ جمال الدين القاسمي رحمه الله تعالى «كتابَ الجرح والتعديل»، وهو رسالة صغيرة في ٣٩ صفحة، فرأيته توسّع فيه بنقد كثير من الجروح المردودة التي تقدمت الإشارة إليها، وأبان عن مَغامِزها وعِلَلها خيرَ بيان، ولم يتعرّض فيها إلى (مسألة خلق القرآن). ثم قرأتُ كتابَه «تاريخ الجهمية والمعتزلة»، وفيه تعرّض للمسألة، وردّ الجرحَ بها وبأمثالها فأجاد.

(١) ذكر غيرُ واحد من العلماء أن للبخاري مَيْلاً وتعصباً على أبي حنيفة رحمهما الله تعالى، انظر على سبيل المثال «نصب الراية» للحافظ الزيلعي ١ : ٣٥٥ - ٣٥٦، فقد صرّح فيه بشدّة تعصّبِ البخاري وفرطِ تحامله على أبي حنيفة. وانظر أيضاً «فيض الباري» للكشميري ١ : ١٦٩.

وانظر أيضاً لتحامل البخاري على أبي حنيفة من كتب البخاري

. . . .

– على سبيل المثال – « التاريخ الصغير » ص ١٥٨ و ١٧٤ . وقد عرّض البخاري بأبي حنيفة في « صحيحه » في نحو ١٨ موضعاً . فقال – وهو يعنيه – : « وقال بعض الناس ... » .

وقد ردّ طائفةٌ من المحدثين الحنفية على البخاري في المسائل التي عرّض فيها بأبي حنيفة بمؤلّفات مستقلّة ، واستوفى الردّ فيها أيضاً الإمامُ البدرُ العيني في « عمدة القاري شرح صحيح البخاري » . وللعلامة عبد الغني الميداني الدمشقي صاحب « اللباب » : « كشفُ الالتباس عما أورده البخاري على بعض الناس » جيدٌ للغاية. فتحامله على أبي حنيفة ثابت لا ريب فيه ، ولكن ما سبَبُه ؟

فيرى شيخنا العلامة المؤلف حفظه الله تعالى هنا : أنّ انحراف البخاري عن أبي حنيفة منشأه صحبةُ البخاري لنُعَيم بن حماد المروزي ، وقد كان نُعَيم شديد التعصّب على أبي حنيفة ، فتأثّرَ البخاري به .

أما تعصّب نُعَيم فقد ذكره الذهبي في « الميزان » في ترجمة (نُعَيم) ٤ : ٢٦٩ فقال : « قال الأزدي : كان نعيم ممن يضع الحديثَ في تقوية السنّة وحكاياتٍ مزوّرة في ثلب النعمان – أبي حنيفة – كلّها كذب » . وقال الحافظ ابن حجر في « تهذيب التهذيب » في ترجمته ١٠ : ٤٦٠ – ٤٦٣ « وقال العباس بن مصعب : جمَعَ كتباً على محمد بن الحسن وشيخه . وقال النسائي : ضعيف . وقال غيره : كان يضع الحديث في تقوية السنّة وحكاياتٍ في ثلب أبي حنيفة . كلّها كذب . وقال أبو الفتح الأزدي : قالوا : كان يضع الحديث في تقوية السنة وحكاياتٍ مزوّرة في ثلب أبي حنيفة كلّها كذب » .

وقد أكّد شيخنا المؤلف في كتابه « إنجاء الوطن » ١ : ٢٢ تعصُّبَ نُعَيم بن حمّاد على أبي حنيفة. واتّهمه بقالةِ سوءٍ افتعلها في أبي حنيفة . ونقَلَها البخاري في « التاريخ الصغير » ص ١٧٤ . انظر ما

. . . .

علّقته على « فقه أهل العراق وحديثهم » للكوثري ص ٨٨ — ٨٩ . وانظر المقطع — ١٠٢ — من هذا الفصل في ص ٤٢٩ .

ويرى شيخنا المحقّق الكوثري رحمه الله تعالى سبباً آخر لتعصّب البخاري على أبي حنيفة ، قال في تعليقه على « شروط الأئمة الخمسة » للحازمي ص ٥٦ ، وفي كتابه « حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي » ص ٨٦ — ٨٩ من طبعة حمص ما ملخّصه : « كان البخاري تَظَرَّ في الرأي ، وتفقّه على فقهاء بخارى من أهل الرأي .

ومن أوائل شيوخه قبل رحلاته : أبو حفص الكبير ، وهو أحمد ابن حفص بن زبرقان العجلي البخاري . من لِدات الإمام الشافعي رضي الله عنه ، ففي « تاريخ بغداد » للخطيب ٢ : ٧ أن البخاري حفظَ كتب ابن المبارك ، وكتب وكيع . وعرّف كلام هؤلاء — يعني فقه أهل الرأي — وهو ابنُ ست عشرة سنة . وفيه أيضاً ٢ : ١١ أن البخاري سمع « جامع سفيان الثوري » من أبي حفص الكبير هذا ، وذكَرَ حكايةً تشهد للبخاري بجودة الحفظ وهو شاب .

وابنُ أبي حفص الكبير هذا : أبو عبد الله محمد بن أحمد المعروفُ بأبي حفص الصغير من الذين رافقهم البخاري في الطلب . وقد أثنى عليه الذهبي في « سِيَر النبلاء » . وترجم له اللكنوي في « الفوائد البهية » .

ولما رحل البخاري وعاد إلى بخارى حسده علماء بلده ، شأن كل من يرتحل للعلم ويعود إلى أهله بالجمّ منه ، حتى أمسكوا له فتوى كان أخطأ فيها ، فأخرجوه من بخارى بسببها . وأبو حفص الصغير هو صاحب القصة في إخراج البخاري من بخارى ، لا أبوه ، لتقدّم وفاة أبيه ، إذ توفي سنة ٢١٧ ، كما نصّ عليه أبو بكر محمد بن جعفر النَرْشَخي في « تاريخ بخارى » .

. . . .

فلما أخرجوه من بخارى بسبب تلك الفتوى انقلب عليهم . وجرى بينه وبينهم ما جرى ، كما سبق له مثيلُه مع المحدِّثين في نيسابور . فأخذ يُبدي بعضَ تشدُّد نحوهم في كتبه ، مما هو من قبيل نفثة مصدور ، لا تقوم بها الحجة . ويُرجَى عفوها له ولهم ، سامحهم الله تعالى » . انتهى .

فليس غريباً أن يكون غمزُ البخاري بأبي حنيفة متأثراً بهذه الملابسات . إذ العصمةُ من المؤثرات النفسية ليست لأحد من البشر سوى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

وفي طعن النسائي وتشنيعه على الحافظ (أحمد بن صالح المصري) . المجمع على إمامته وفضله ، لسبب أقلّ وأخفّ بكثير من إخراج البخاري من بلده بُخارَى : عبرةٌ بالغةٌ فيما تفعله حالُ الغضب والسخط من التأثير في النفوسِ والأحكامِ على الناس . انظر تفصيل الحادثة وسببها في ترجمة (أحمد بن صالح المصري) في « هدي الساري » للحافظ ابن حجر ص ٣٨٣ و ٢ : ١١٢ ، و « تهذيب التهذيب » ١ : ٣٩ — ٤٢ . و « طبقات الشافعية الكبرى » للسبكي ١ : ١٨٦ — ١٨٧ من الطبعة الأولى . وستأتي الإشارة إليها في ص ٣٩٤ فانظرها .

وفي طعن ربيعة الرأي في (عبد الله بن ذكوان) عبرةٌ عظيمة ، انظر لزاماً ترجمته في « الميزان » و « هدي الساري » ص ٤١١ و ٢ : ١٣٧ وص ٤١٣ هنا . لتعرف ما تفعله العداوة في مثلهما !

وفي افتئات أبي الزبير (محمد بن مسلم المكي) على من أغضبه : عبرةٌ بالغةٌ أيضاً فيما يفعله الغضب في بعض الأحيان . انظر القصة في ترجمته في « تهذيب التهذيب » ٩ : ٤٤٢ .

. . . .

ثم لا يغيب عنك إلى جانب ما تقدم أن البخاري فقيه غلَبَ عليه الحديث والأثر ، ويرى أن الإيمان قولٌ وعمل ، وأن أبا حنيفة محدّث غلَبَ عليه الفقه والرأي، ولا يرى ذلك. وقد كان بين هذين الفريقين جفوة معروفة . جاء في «تُرتيب المدارك» للقاضي عياض رحمه الله تعالى ١ : ٩١ و ٣ : ١٨١ «قال أحمد بن حنبل : ما زلنا نلعَنُ أهل الرأي ويلعنوننا ، حتى جاء الشافعي فمزَج بيننا » .

قال القاضي عياض : « يريد أنه تمسّك بصحيح الآثار واستعملها . ثم أراهم أنّ من الرأي ما يُحتاجُ إليه ، وتُبنى أحكام الشرع عليه ، وأنهُ قياسٌ على أصولها ، ومنتَزَعٌ منها ، وأراهم كيفيةَ انتزاعها والتعلّقِ بعِلَلها وتنبيهاتها ، فعلِمَ أصحابُ الحديث أن صحيح الرأي فرع للأصل ، وعلِمَ أصحابُ الرأي أنه لا فَرْعَ إلا بعد أصل ، وأنه لا غنى عن تقديم السنن وصحيح الآثار أولاً » . انتهى .

وفي موقف المحدّث ابن أبي ذئب من الإمام مالك الفقيه المحدّث ، من أجل تركِ مالكٍ العملَ بحديث « البيّعان بالخيار » لمُعارِضٍ راجحٍ عنده : عبرةٌ بالغة أيضاً في شدّة حَمْل المحدثين على الفقهاء ، إذ قال ابن أبي ذئب بسبب ذلك : « يُستتابُ مالك فإن تاب وإلا ضُربَت عُنُقُه ! » ، كما في كتاب « العِلَل » للإمام أحمد ١ : ١٩٣ فقد أباح دمه ! إذ حَكَمَ بكفره لتركه العملَ بالحديث ، فإن تاب وإلاّ يُقتَلُ ! كأنه كفرَ وارتَدّ حتى يُستتاب ؟! سبحان الله !

فانظر رعاك الله أثر الاختلاف بين المحدّثين والفقهاء . فالجفوةُ بين الفريقين قديمة ! وانظر لزاماً ما علّقته على « الرفع والتكميل » للكنويّ ص ٢٧١ — ٢٧٢ حول هذه الكلمة القاسية في حق الإمام مالك رضي الله عنه وجزاه عن السنة والفقه خير الجزاء .

تشيُّع عبد الرزاق ورجوعه عنه

١٥ - قال الحافظ في «التهذيب»[(١)] وقد عُوتب أحمد على روايته عن عبد الرزاق (لتشيعه)، فذكرَ أن عبد الرزاق رجع. اهـ
وقال ابن تيمية في «منهاج السنة»[(٢)]: مع أن عبد الرزاق كان يميل إلى التشيع، ويروي كثيراً من فضائل علي وإن كانت ضعيفة، لكنه أَجَلُّ قَدْراً من أن يروي مثلَ هذا الكذِب الظاهر. اهـ.

فهم الشافعي للحديث، وقلّة حديثه وقلة حديث أبي حنيفة وتوجيه ذلك

١٦ - وفي «التهذيب» أيضاً[(٣)] قال إبراهيم بن أبي طالب: سأَلتُ أبا قُدامَة عن الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عُبَيد فقال: الشافعي أفهمُهُم إلاَّ أنه قليل الحديث، وأحمد أوْرَعُهم، وإسحاق أحفظُهم، وأبو عبيد أعلمُهم بلغات العرب. اهـ.

وفي «تعجيل المنفعة»[(٤)]: وبقي من حديث الشافعي شيءٌ كثير، لم يقع في هذا «المسند»[(٥)]، ويكفي في الدلالة على ذلك قولُ إمام الأئمة أبي بكر بن خزيمة: إنه لا يَعرِفُ عن النبي ﷺ سُنَّةً[(٦)] لم يُودِعها الشافعي كتابَه، وكم من سُنَّة ورَدَتْ عنه ﷺ لا توجد في

(١) ٧ : ٥٣.
(٢) ٤ : ٤.
(٣) ٨ : ٣١٦.
(٤) ص ٥.
(٥) أي «مسند الشافعي». (ش).
(٦) أي حديثاً في الأحكام. (ش).

هذا «المسند» . ومن أراد الوقوف على حديث الشافعي مستوعَباً فعليه بكتاب «معرفة السُّنَن والآثار» للبيهقي. فإنَّه تتبَّعَ ذلك أتمَّ تتبُّع ، فلم يَترك له في تصانيفه القديمة والجديدة حديثاً إلا ذكره . اه .

قلت : ومع ذلك فمن جَعَلَه قليلَ الحديث ، فمعناه أنه كان قليلَ التحديث ، لم يكن يسرد الحديث كسرد المحدثين له ، وإنما يذكر الحديث في كتبه في غضون الكلام على الأحكام والمسائل ، وليس معناه أنه كان قليلَ العلم به . حاشاه من ذلك فإنه إمام مجتهد كبير ، والاجتهاد لا يتيسر لمن كان قليل المعرفة بالحديث والآثار ، وهذا هو معنى قول من قال في أبي حنيفة : إنه كان قليل الحديث ، فافهم ولا تكن من الجاهلين .

استيفاء الذهبي في «الميزان» للمجروحين ، ومن لم يذكره فهو إما ثقة أو مستور

١٧ ـ قال الحافظ الذهبي في «الميزان»[١] : ولم أرَ من الرأي أن أحذف اسمَ أحد ممن له ذِكرٌ بتليينٍ مَّا في كتب الأئمة المذكورين ، خوفاً من أن يُتعَقَّبَ عليَّ . اه .

وهذا يُشعر بإحاطة كتابه على المجروحين . فمن لم يُضعَّف في «الميزان» فهو إما ثقة أو مستور[٢] ، فإنه قال في ترجمة (إسحاق

---

(١) ١ : ٢ .

(٢) قلت : وتقدم هذا في ص ٢٢٦ عن الحافظ ابن حجر من قولِه .

ابن سعد بن عبادة)[١] : له رواية ، ولا يكاد يُعرف ، ولكني لم أذكر في كتابي هذا كلَّ من لا يُعرف ، بل ذكرتُ منهم خلقاً ، وأستوعِبُ من قال فيه أبو حاتم : مجهول . اهـ .

مَن لم يَرو عنه إلا واحد فقط لا يمتنع أن يكون ثقة محتجاً به ، وذكرُ طائفة من ذلك

١٨ ـ قال الذهبي في «الميزان» في ترجمة (عبد الله بن عمرو المخزومي العابدي)[٢] :ما أعلمُ من رَوى عنه سوى محمد بن عَبَّاد بن جعفر ، صدوق إن شاء الله . ورمَز عليه لمسلم وأبي داود ، وكتَب عليه (صح) . وهي إشارة منه إلى أن العمل على توثيق ذلك الرجل ، كما قاله الحافظ في «اللسان»[٣] . وهذا يشعر بأن الرجل قد يكون ثقة محتجاً به ، وإن لم يكن رَوى عنه إلا واحد .

وقال في ترجمة (عبد الأكرم بن أبي حنيفة)[٤] : عن أبيه ، وعنه شعبة ، لا يكاد يعرف ، ولكن شيوخ شعبة جياد . اهـ .

وقال في ترجمة (عمرو بن خُزَيمة)[٥] : لم يَروِ عنه سوى هشام ابن عروة ، ولكنه قد وُثِّق . ورمَز عليه لأبي داود وابن ماجه .

---

(١) ١ : ١٩٢ .
(٢) ٢ : ٤٦٨ .
(٣) ١ : ٩ .
(٤) ٢ : ٥٣٢ .
(٥) ٣ : ٢٥٨ .

وقال في ترجمة (عبد الله بن أوس)[١] : تفرَّد عنه أبو سليمان الكحال وَحْدَه ، قاله ابن القطان ، وقال : هو مجهول . قلت : صدوق . اهـ . ورمَز عليه لأبي داود والترمذي[٢] .

وقد مرَّت قاعدة ابن حبان[٣] فيمن لم يَروِ عنه إلا واحد ، وكان الراوي عنه وشيخُه ثقتين أنه ثقة عنده .

متى يقال في الراوي : كان يخطىء

١٩ - قال الذهبي في ترجمة (عبد الله بن إنسان أبي محمد)[٤] عن عروة ، وعنه ابنه في صَيْدِ وَجّ ، قول ابن حبان في الثقات : كان يخطىء . قال الذهبي : وهذا لا يستقيم أن يقوله الحافظ إلا فيمن رَوى عِدَّة أحاديث ، فأما عبد الله هذا فهذا الحديث أوَّلُ ما عنده

---

(١) ٢ : ٣٩٣ .

(٢) قلت : وتقدم آنفاً في ص ٣٥١ أن (نضر بن عبد الله السُّلَمي) جعله الذهبي مجهولاً ، لأنه لم يرو عنه إلا واحد ، وانتقده الحافظ ابن حجر . وقدمتُ تعليقاً عليه من « الميزان » أن (أسْقَع بن أسْلَع) لم يَرو عنه إلا واحد ، ووثقه ابن معين .

وسيأتي بعدُ في ص ٤١٦ أن (عبد الرحمن بن نَمِر اليحصبي) لم يرو عنه غير الوليد بن مسلم ، ووثقه الذهلي وابن البرقي وأبو داود ، وروى له الشيخان وأبو داود والنسائي . انتهى .

وهذا باب ينبغي أن يُعتَنى به ، لعظيم ثمرته وكبير فائدته ، ولا يَعدمُ أهلُ العلمِ فاضلاً ينشط لذلك . والله ولي التوفيق .

(٣) في ص ٢١ وص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

(٤) ٢ : ٣٩٣ .

وآخِرُه ، فإن كان قد أخطأ فحديثُه مردود على قاعدة ابن حبان .
قلت : صحَّح الشافعي حديثَه ، واعتمده ، وخرَّجه أبو داود . اهـ .

الراويات من النساء مستورات أو ثقات

٢٠ ـ وقال الذهبي في «الميزان»[١] : وما علمتُ في النساء من اتُّهمت ، ولا من تركوها . اهـ .

كتاب الميزان مؤلف لذكر الضعفاء ، وفيه ثقات للذبّ عنهم

٢١ ـ وقال أيضاً فيه[٢] : قال المؤلف ختَم الله له بالصالحاتِ وغفَر له : فأصلُه وموضوعُه في الضعفاء ، وفيه خَلْق كما قدمنا في الخطبة من الثقات ، ذكرتُهم للذبِّ عنهم ، أو لأنَّ الكلام فيهم غيرُ مؤثِّر ضعفاً . اهـ .

قد يكون تضعيف الراوي نسبياً بالنظر لمن هو أقوى منه

٢٢ ـ قال الحافظ في «مقدمة الفتح» في ترجمة (عبد الرحمٰن ابن سليمان المعروف بابن الغَسِيل)[٣] بعد ذكرِ أقوال مضعِّفيه ما نصه : قلتُ : تضعيفُهم له بالنسبة إلى غيره ، ممن هو أثبَتُ منه من أقرانه . اهـ . قلت : فليُتَنبَّه له[٤] .

---

(١) ٤ : ٦٠٥ .
(٢) ٤ : ٦١٦ .
(٣) ص ٤١٦ و ٢ : ١٤١ .
(٤) وتقدم هذا الموضوع مفصلاً في التنبيه ـ ٤ ـ في ص ٢٦٤ ، فانظره ، وانظر المقطع الآتي ـ ٧١ ـ ص ٤١٥ .

ردّ تضعيف ابن سعد والواقدي لبعض الرواة

٢٣ ـ قال الحافظ أيضاً[١] في ترجمة (عبد الرحمٰن بن شُرَيح) : وشذَّ ابنُ سعد فقال : منكَرُ الحديث . قلت : ولم يَلتَفِتْ أحدٌ إلى ابن سعد في هذا ، فإن مادَّته في الغالب من الواقدي ، والواقدي ليس بمعتمد ، وقد احتَجَّ به الجماعة . اهـ .

معنى قول أحمد في الراوي : ليس من أهل الحفظ

٢٤ ـ قال الحافظ فيه أيضاً[٢] في ترجمة (عبد العزيز بن عمر ابن عبد العزيز) : حكى الخطابي عن أحمد أنه قال : ليس هو من أهل الحفظ ، يعني بذلك سعةَ المحفوظ ، وإلا فقد قال ابن معين : هو ثَبْت رَوى شيئاً يسيراً . اهـ .

التصحيح والتضعيف أمر اجتهادي يمكن أن تختلف فيه الأنظار ومنه ما انتُقد على الصحيحين

٢٥ ـ قال الحافظ في «مقدمة الفتح»[٣] : وقال (النووي) في مقدمة «شرح البخاري» : قد استدرَكَ الدار قطني على البخاري ومسلم أحاديثَ ، فطعَن في بعضها ، وذلك الطعنُ مبني على قواعد لبعض المحدثين ضعيفةٍ جدّاً ، مخالفةٍ لما عليه الجمهور من أهل الفقه والأُصول وغيرهم ، فلا تغتر بذلك . اهـ .

---

(١) أي في « مقدمة الفتح » ص ٤١٦ و ٢ : ١٤١ .
(٢) أي في « مقدمة الفتح » ص ٤١٩ و ٢ : ١٤٣ .
(٣) ص ٣٤٤ و ٢ : ٨١ .

قلت : وهذا يدلك على أن للفقهاء والأُصوليين قواعدَ في الحديث . اتَّبعها الشيخان في تصحيح الأَحاديث واعتمدا عليها . وأيضاً فيه دلالة على كون التصحيح والتضعيف أمراً مجتهدًا فيه[١] .

تقدّم شيوخ الشيخين من الأئمة عليهما في الصناعة

٢٦ ـ قال الحافظ فيه أيضاً[٢] : لا ريب في تقديم البخاري ثم مسلم على أَهل عصرهما ومن بعده . من أئمة هذا الفن في معرفة الصحيح والمعلَّل ، فإنهم لا يَختلفون في أن علي بن المديني كان أَعلم أَقرانه بعلل الحديث ، وعنه أخذ البخاري ذلك ، وكان محمد بن يحيى الذُّهلي أَعلم أَهل عصره بعلل حديث الزهري ، وقد استفاد منه ذلك الشيخان جميعاً . اهـ .

قلت : وعُلِمَ بذلك أنهما ليسا بمقدَّمين على من تقدَّمهما من شيوخهما وغيرِهم .

أنواع من الطعن والإعلال للحديث منها مؤثر ومنها غير مؤثر وهي واقعة في الصحيحين

٢٧ ـ الطعن في الحديث :

قد يكون باختلاف الرواة فيه بالزيادة والنقص من رجال الإسناد ،

---

(١) تقدم شرح هذا الموضوع مطولاً في (الفصل الأول) ص٤٩ ـ٥٥ . وستأتي الإشارة إليه أيضاً في آخر المقطع ـ ٢٩ ـ ص ٣٩٦.
(٢) ص ٣٤٥ و ٢ : ٨١ .

فالتعليلُ بالطريق الناقصة تعليل مردود ، لأن الراوي إن كان سَمِعَه فالزيادة لا تضر ، لأنه قد يكون سمعه بواسطة عن شيخه ثم لقيه فسمعه منه ، وإن كان لم يسمعه في الطريق الناقصة فهو منقطع ، والمنقطع من قسم الضعيف ، والضعيف لا يُعِلُّ الصحيح .

والتعليلُ بالطريق المزيدة إنما يصحُّ إذا كان الانقطاع في الطريق الناقصة ظاهراً ، وإلا فليُنظَر إن كان ذلك الراوي صحابياً ، أو ثقةً غيرَ مدلِّس ، قد أدرك من رَوى عنه إدراكاً بيِّناً ، أو صَرَّح بالسماع إن كان مدلِّساً من طريق أخرى ، فإن وُجِدَ ذلك اندفع الاعتراض بذلك ، وإن لم يوجد كان الانقطاع ظاهراً .

وقد يُخرِجُ صاحبُ الصحيح مثلَ ذلك في بابِ ما له متابِعٌ وعاضد . أو ما حَفَّته قرينةٌ في الجملة تُقوِّيه[١] ، ويكون التصحيح وقع من حيث المجموع .

وربما علَّل بعضُ النقاد أحاديثَ ادُّعي فيها الانقطاع لكونها غيرَ مسموعة ، كما في الأحاديث المروية بالإجازة والمكاتبة ، وهذا لا يَلزم منه الانقطاعُ عند من يُسوِّغ الرواية بالإجازة ، بل في تخريج صاحب الصحيح لمثل ذلك دليلٌ على صحة الرواية بالإجازة عنده .

وقد يكون باختلاف الرواة فيه بتغيير رجال بعض الإسناد ، فالجوابُ عنه إن أمكن الجمع بأن يكون الحديث عند ذلك الراوي

(١) وفيه أن التصحيح قد يكون بالقرائن أيضاً . وهذا مما يدركه الفقهاء أزيد من غيرهم . (ش) .

على الوجهين جميعاً ، وهذا حيث يكون المختلِفون في ذلك متعادِلِين في الحفظ والعَدَد ، وإن امتنع بأن يكون المختلِفون غيرَ متعادِلِين بل متقارِبِين في الحفظ والعَدَد ، فالصحيحُ الطريق الراجحة ويُعرَضُ عن المرجوحة .

فالتعليلُ بجميع ذلك من أجل مجرَّد الاختلاف غيرُ قادح ، إذ لا يلزم من مجرّد الاختلاف اضطرابٌ يوجب الضعف ، فينبغي الإعراض عما هذا سبيلُه .

وقد يكون بتفرُّدِ بعض الرواة الثقات بزيادة فيه ، دون من هو أكثرُ عدداً أو أضبَطُ ممن لم يذكرها ، فهذا لا يؤثر التعليلُ به إلا إن كانت الزيادة منافيةً بحيث يتعذَّر الجمع ، أما إن كانت الزيادة لا منافاة فيها بحيث تكون كالحديث المستقل فلا ، اللهم إلا إن وَضَحَ بالدلائل القوية أن تلك الزيادة مُدرَجة في المتنِ من كلام بعض رواته ، فما كان من هذا القسم فهو مؤثِّر .

وقد يكون بتفرُّد بعض الرواة الضعفاء بزيادة فيه ، وقد وُجِد في الصحيح من هذا القبيل حديثان ، وقد تبين أن كلاً منهما قد تُوبع[١] .

وقد يكون بالحكم فيه بالوَهَم على بعض رجاله ، فمنه ما يؤثر ذلك الوَهَمُ قدحاً ، ومنه ما لا يؤثر .

وقد يكون باختلاف فيه بتغيير بعض ألفاظ المتن ، فهذا أكثرُهُ

(١) وفيه أن الراوي الضعيف إذا تفرّد بشيء وتابعه عليه غيرُه ممن هو فوقه أو مثلُه تقبل زيادته . (ش) .

لا يترتب عليه قدح ، لإمكان الجمع في المختلَف من ذلك أو الترجيح . اهـ[١] .

قولهم في الراوي (ليس بذاك القوي) تليين هيّن

٢٨ – قال الحافظ في المقدمة المذكورة أيضاً في ترجمة (أحمد ابن بشير الكوفي)[٢] : قال النسائي : ليس بذلك القوي – إلى أن قال – : فأما تضعيفُ النسائي له فمشعر بأنه غيرُ حافظ . اهـ . أي وهذا لا يلزم فيه ضعفُ الراوي بالمرة[٣] .

الجرح والتعديل مبناهما على الظن ، فربما يَجرح الجارح خطأً ووهماً ، ونماذج من ذلك

٢٩ – وقال في ترجمة (أحمد بن صالح المصري أَبي جعفر ابن الطبري)[٤] : أَحَدُ أئمة الحديث الحفاظ المتقنين ، وأما النسائي فكان سيء الرأي فيه ، ذكره مرة فقال : ليس بثقة ولا مأمون ، أخبرني معاوية بن صالح قال : سألت يحيى بن معين عن أحمد بن صالح

---

(١) هذا مأخوذ من « مقدمة الفتح » للحافظ ابن حجر . من الفصل الثامن ص ٣٤٥ و ٣٤٦ و ٢ : ٨٢ . (ش) .

(٢) ص ٣٨٣ و ٢ : ١١٢ .

(٣) بل هو تليين هيّن ، كما قاله الحافظ ابن حجر عقب قول النسائي الآتي في المقطع – ٤٥ – ص ٤٠٣ : « ليس بالقوي » .

(٤) ص ٣٨٣ و ٢ : ١١٢ .

فقال : كذاب يتفلسف . رأيتُهُ يَخطُرُ في الجامع بمصر[١] . فاستند النسائي في تضعيفه على ما حكاه عن يحيى بن معين . وهو وَهَمٌ منه ، حمله على اعتقادِه سُوءُ رأيه في أحمد بن صالح .

ثم ذكَر السبب الحامل له على سوء رأيه فيه ، ثم قال : وقال ابن حبان : ما رواه النسائي عن ابن معين في حق أحمد بن صالح فهو وَهَمٌ ، وذلك أن أحمد بن صالح الذي تكلَّم فيه ابن معين هو رجل آخر غيرُ ابن الطبري ، وكان يقال له : الأُشموني[٢] ، كان مشهوراً بوضع الحديث . اهـ .

---

(١) معنى قوله : يَخطُرُ : أي يَتبخْتَرُ ، فيمشي مِشيةَ المتكبّر المعجَب بنفسه . وكان (أحمد بن صالح) كذلك . فيه تِيه وصَلَف . ووقع في الأصل هنا وفي الطبعتين من « هدي الساري » محرّفاً إلى (رأيته يخطىء في الجامع) . وصوابه ما أثبتّهُ ، كما جاء على الصحة في ص ٤٨٠ من مخطوطة « هدي الساري » التي قرئت على الحافظ ابن حجر وعليها خطّه . المحفوظة في مكتبة الرياض السعودية تحت رقم ٨٦/١٢ من كتب الحديث الشريف . وكُتبَ عليها غلطاً : « الكوكب الساري مقدمة فتح الباري ». وتقدم وصفها تعليقاً في ص ٢٠٠ . وكما في « الميزان » ١ : ١٠٤ و « طبقات الشافعية » للسبكي ١ : ١٨٧ .

(٢) هكذا جاء في الطبعتين من « هدي الساري » . و(أُشموم) اسم لبلدين في مصر ، كما في « القاموس . وجاء في مخطوطة « هدي الساري » السابقة الذكر ص ٤٨١ (الأشموني) ، و (أشمون) قرية بمصر أيضاً كما في « القاموس » . وجاء في « الميزان » ١ : ١٠٥ في ترجمة مستقلة له (أحمد بن صالح الشمّوني) ، ومثله في « طبقات الشافعية » للسبكي

قلت : وقد ذكر الحافظ مثلَ ذلك في ترجمة (أحمد بن بشير الكوفي)[١] حيث ذكَر أولاً قول عثمان الدارمي : متروك ، ثم قال : وأما كلام عثمان الدارمي فقد ردَّه الخطيب بأنه اشتبه عليه براوٍ آخر اتفق اسمُه واسمُ أبيه . وهو كما قال الخطيب رحمه الله . اهـ .

قلت : وتبيَّن بذلك أن الجرح والتعديل مبناهما على الظن . وربما يَجرح الجارح خطأً ووَهْماً . فليعلم ذلك .

غشيان السلطان للحاجة ليس بجارح

٣٠ - وقال أيضاً في ترجمة (أحمد بن عبد الملك الحراني)[٢] : قال الميموني : قلت لأحمد : إن أهل حَرَّان يسيئون الثناء عليه ، فقال : أهلُ حران قلَّما أن يرضوا عن إنسان . هو يَغشى السلطان بسبب ضَيْعة له .

قلت : فأفصح أحمد بالسبب الذي طعَنَ فيه أهلُ حَرَّان من أجلِه ، وهو غيرُ قادح . اهـ .

انحراف أهل المدينة - ومنهم الواقدي وابن سعد - عن أهل العراق

٣١ - وقال في ترجمة (مُحارب بن دِثار)[٣] : وقال ابن سعد :

---

١ : ١٨٧ و « التقريب » في ترجمة (أحمد بن صالح المصري) . وجاء مترجماً في « اللسان » ١ : ١٨٦ و « تهذيب التهذيب » ١ : ٤٢ باسم (أحمد بن صالح الشمومي) . ففي نسبته اضطراب .

(١) ص ٣٨٣ و ٢ : ١١٢ .

(٢) ص ٣٨٤ و ٢ : ١١٣ .

(٣) ص ٤٤٣ و ٢ : ١٦٤ .

لا يَحتجون به . قلت : بل احتَجَّ به الأَئمة كلهم ، ولكن ابن سعد يُقلِّد الواقدي . والواقدي على طريقة أهل المدينة في الانحراف على أهل العراق . فاعلم ذلك ترشد إن شاءَ الله تعالى . اهـ .

معرفة تصاريف كلام العرب شرطٌ لعالم الجرح والتعديل

٣٢ – وقال في ترجمة (عكرمة مولى ابن عباس)[١] نقلاً عن ابن جرير الطبري : ومن ثبتَتْ عدالتُه لم يُقبَل فيه الجرح ، وما تَسقط العدالة بالظن ، وبقولِ فلانٍ لمولاه : لا تكذب عليَّ ، وما أَشبهه من القول الذي له وجوهٌ وتصاريفُ ومَعانٍ غيرُ الذي وجَّهه إليه أهل الغباوة ومن لا علم له بتصاريف كلام العرب . اهـ .[٢]

قلت : فلا بدَّ لفهم كلام الجارحين من الوقوف على تصاريف كلام العرب .

جرَح أبو زرعة ولم يفسر ، وتعنُّتُ النسائي

٣٣ – وقال في ترجمة (أحمد بن عيسى التُسْتَري)[٣] : عاب أبو زُرعة على مسلم تخريجَ حديثه ، ولم يُبيِّن سببَ ذلك ، وقد احتَجَّ به النسائي مع تعنُّته . اهـ[٤] .

---

(١) ص ٤٢٩ و ٢ : ١٥٢ .
(٢) وانظر فيما يأتي المقطع – ٥٨ – ص ٤٠٩ ، ففيه شَبَهٌ بما جاء في هذا .
(٣) ص ٣٨٤ و ٢ : ١١٣ .
(٤) تقدَّم ذكرُ طائفة من المتعنتين ومن جملتهم : النسائي . في المقطع – ٤ – من الفصل السابع ص ١٧٨ . فانظره .

يغتفر في المتابعات ما لا يغتفر في الأصول ، والبخاري لا يحدث إلا عن ثقة

٣٤ ـ وقال في ترجمة (أحمد بن يزيد بن إبراهيم الحراني)[(١)] ـ وقد ضعَّفه عن أبي حاتم ـ وقال : أدركته ولم أكتب عنه ما نصه : إنَّ تخريج البخاري له في المتابعة لا في الأُصول ، على أن البخاري قد لقي أحمد وحدَّث عنه في « التاريخ » ، فهو عارف بحديثه . اهـ .

قلت : عُرِف منه أن المتابعات قد يُتَحَمَّلُ فيها ما لا يُتحمَّل في الأُصول ، وأنَّ البخاري لا يُحدِّثُ إلا عن ثقة عنده .

قولهم : (ليس هو كأقوى ما يكون) تضعيف نسبي

٣٥ ـ وقال في ترجمة(إبراهيم بن يوسف بن إسحاق السَّبِيعي)[(٢)] : قال ابن المديني : ليس هو كأقوى ما يكون . قلت : هذا تضعيف نسبي . اهـ .

معرفة البخاري كافية لتصحيح الحديث وتوثيق الرجال ، وكذا معرفة أمثاله

٣٦ ـ وقال في ترجمة (أسباط أبي اليَسَع)[(٣)] : قال أبو حاتم : مجهول ، قلت : قد عرَفه البخاري . اهـ .

قلت : فيه أن معرفة البخاري كافية لتصحيح الحديث وتوثيق الرجال . وكذا معرفة من هو مثلُه أو فوقه ، كشعبة ومالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم .

---

(١) ص ٣٨٥ و ٢ : ١١٤ .
(٢) ص ٣٨٦ و ٢ : ١١٥ .
(٣) ص ٣٨٦ و ٢ : ١١٥ .

جرْح المتأخر لا يعتدبه مع توثيق المتقدم

٣٧ ـ وقال في ترجمة (إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السَّبِيعي)[١] بعدما ذَكَرَ توثيق الأئمة له ، مع ذكرِ أن القطان كان يَحمل عليه في حالِ أبي يحيى القَتَّات قال : رَوى عنه مناكير : ما نصُّه : فهذا ما قيل فيه من الثناء ، وبعدَ ثبوت ذلك واحتجاج الشيخين به ، لا يَجمُل من متأخرٍ لا خبرة له بحقيقة حال من تقدَّمه أن يُطلِقَ على إسرائيلَ الضعفَ ، ويَرُدَّ الأحاديثَ الصحيحة التي يرويها دائماً ، لاستناده إلى كون القطان كان يَحمل عليه ، من غير أن يَعرف وجهَ ذلك الحمل .

وقد قال ابن أبي خيثمة في «تاريخه» : قيل ليحيى بن معين : إنَّ إسرائيل رَوى عن أبي يحيى القَتَّات ثلاث مئة ، وعن إبراهيم بن مهاجر ثلاث مئة ، يعني مناكير ، فقال : لم يُؤْتَ منه أُتي منهما . فكلامُ القطان محمول على ظن أن النكارة من قِبَله ، وإنما هي من قِبل أبي يحيى كما قال ابن معين . اهـ .

قلت : فيه دلالة على أن جرح المتأخر لا يُعتَبر به مع ثناء المتقدمين على أحد ، وأنَّ الجرح غيرَ المفسر لا يؤثر مع تعديل الأئمة .

لا يسمع قول مبتدع في مبتدع كناصبي في شيعي

٣٨ ـ وقال في ترجمة (إسماعيل بن أبان الورَّاق الكوفي)[٢] بعدما ذكر

---

(١) ص ٣٨٧ و ٢ : ١١٦ .

(٢) ص ٣٨٨ و ٢ : ١١٦ .

قولَ الجُوزجاني فيه : كان مائلاً عن الحق[١] : ما نصه : قلت : الجوزجاني كان ناصبياً منحرفاً عن علي ، فهو ضد الشيعي المنحرف عن عثمان ، والصوابُ مُوالاتُهما جميعاً[٢] ، ولا ينبغي أن يُسمَع قولُ مبتدِع في مبتدِع . اهـ .

ما رواه البخاري في صحيحه من حديث إسماعيل بن أبي أويس هو من صحيح حديثه، ورواة الصحيحين لا يحتج بهم مطلقاً بل بقيود معلومة

٣٩ - وقال في ترجمة (إسماعيل بن أبي أُوَيس ابن أُخت مالك)[٣] : احتَجَّ به الشيخان ، وروى له الباقون سوى النسائي ، فإنه أطلقَ القولَ بتركه ، ورُوي عن سلَمة بن شَبيب ما يوجب طرحَ حديثه . ورَوينا في مناقب البخاري بسند صحيح أن إسماعيل أخرَجَ له أُصولَه ، وأذِنَ له أن ينتقي منها ، وأن يُعلِّمَ له على ما يُحدِّث به ، ليُحدِّثَ به ويُعرِضَ عما سواه . وهو مشعر بأن ما أخرجه البخاري عنه هو من صحيح حديثه ، لأنه كتَبَ من أُصوله ، وعلى هذا لا يُحتَج بشيء من حديثه سوى ما في الصحيح ، من أجل ما قدَح فيه النسائي وغيرُه ، إلا إن شاركه فيه غيرُه فيُعتبَر فيه . اهـ .

---

(١) يعني الجوزجانيُّ بالحق هنا في زعمه : النَّصْبَ ، وهو التدين ببُغض سيدنا علي رضي الله عنه . والميلُ عن الحق، يعني به ما عليه الكوفيون من التشيّع ، وكان إسماعيل هذا شديدَ التشيّع .

(٢) أي موالاة سيدنا عثمان وسيدنا علي رضي الله عنهما .

(٣) ص ٣٨٨ و ٢ : ١١٧ .

قلت : فيه أن رواة الصحيح لا يُحتَجُّ بهم مطلقاً عند المحدثين ، بل هو مقيَّد عندهم بقيود معلومة لهم .

قد يروي الشيخان للمجمَع على ضعفه مقروناً بغيره

٤٠ ـ وقال في ترجمة (أسِيد بن زيد الجمَّال)[١] ما نصُّه : قلتُ لم أرَ لأحد فيه توثيقاً (بل ضعَّفه كلهم) ، وقد روى عنه البخاري في كتاب (الرِّقاق) حديثاً واحداً مقروناً بغيره . اهـ .

قلت : فمن رَوى عنه صاحبُ الصحيح مقروناً بغيره ، قد يكون ضعيفاً مجمَعاً على ضعفه ، فليعلم ذلك .

قول البخاري : (في إسناده نظر) لا يستلزم ضعف الراوي مطلقاً

٤١ ـ وقال في ترجمة (أوس بن عبد الله الرَّبَعي)[٢] : ذكره ابن عدي في «الكامل» وحَكى عن البخاري أنه قال : في إسناده نظر ويختلفون فيه . ثم شَرَحَ ابن عدي مرادَ البخاري فقال : يريد أنه لم يسمع من مثل ابن مسعود وعائشة وغيرهما ، لا أنه ضعيف عنده . اهـ .

قلت : فقول البخاري : فيه نظر ، وفي إسناده نظر ، لا يستلزم ضعف الراوي مطلقاً[٣] .

---

(١) ص ٣٨٩ و ٢ : ١١٧ .

(٢) ص ٣٨٩ و ٢ : ١١٧ .

(٣) نعم وهو كذلك في قوله : (في إسناده نظر) . لا في قوله (فيه نظر) . فإن البخاري يقوله فيمن تركوا حديثه . كما قدّمه المؤلف حفظه الله تعالى تحت التنبيه ـ ١ ـ في ص ٢٥٤ . فذِكرُه هنا سبقُ قلم .

كون الراوي مبتدِعاً لا يطعن في روايته إلا إذا كان يكذب أو كان داعية

٤٢ ـ وقال في ترجمة (ثور بن زيد الدِّيلي)[١] : سُئل مالك : كيف رَويتَ عن داود بن الحُصَين وثور بن زيد وذكرَ غيرهما ، وكانوا يَرون القَدَر ؟ فقال : كانوا لأَن يخروا من السماءِ إلى الأَرض أسهلُ عليهم من أن يكذبوا . اهـ .

قلت : فكونُ الرجل متهماً ببدعة لا يؤثر في روايته ، إلا إذا كان يكذب أو يكون داعية .

لا يُجرَح العدل بقول المجروح ، ولا يؤثر جرح البيهقي فيمن احتج به الجماعة

٤٣ ـ وقال في ترجمة (جرير بن عبد الحميد بن قُرْط الضَّبِّي)[٢] : قال أبو خيثمة لم يكن يُدلِّس ، ورَوى الشَّاذَكُوني عنه ما يدل على التدليس ، لكنَّ الشَّاذَكوني فيه مقال . وقال البيهقي : نُسِبَ في آخر عمره إلى سوءِ الحفظ . ولم أرَ ذلك لغيره ، بل احتَجَّ به الجماعة . اهـ .

قلت : فالعدل لا يُجرَح بقول المجروح ، ومن احتَجَّ به الجماعة لا يؤثر فيه قولُ مثل البيهقي .

مثال للتضعيف المردود

٤٤ ـ وقال في ترجمة (الجعد بن عبد الرحمٰن)[٣] : احتَجَّ به الخمسة ، وشذَّ الأَزدي فقال : فيه نظر ، وتبِعَ في ذلك الساجي ،

---

(١) ص ٣٩٢ و ٢ : ١٢٠ .

(٢) ص ٣٩٢ و ٢ : ١٢١ .

(٣) ص ٣٩٢ و ٢ : ١٢١ .

لأنه ذكره في الضعفاء وقال : لم يَروِ عنه مالك ، وهذا تضعيف مردود . اه . قلت : فلا يُلتَفَتُ إلى مثله .

أنواع من الضعف في الراوي تجبرها المتابعة

ولا يخفى على من طالع أجوبة الحافظ عن أقوال الجارحين في رواة الصحيح ، أنه إذا حَكى في رجل قولَ الجارح : إنه منكر الحديث ، تفرَّدَ عن فلان بأحاديث ، أو هو ضعيف ، ليس بالقوي . يُجيبُ عنه بأن صاحب الصحيح أخرج له أحاديث قد تُوبع عليها ، ولم يُخرج عنه من أفراده شيئاً . اه .

فتلخَّصَ منه أن قولَهم : منكر الحديث ، ونحوُه لا يؤثر في رواية الراوي ؛ إلا إذا لم يُتابَع على روايته ، فافهم .

قولهم في الراوي : (ليس بالقوي) تليين هيِّن

٤٥ ـ وقال الحافظ في ترجمة (الحسن بن الصبَّاح البزَّار)[(١)] : قال النسائي في «الكُنى» : ليس بالقوي . قلت : هذا تليين هيِّن . اه[(٢)] .

سكوت أبي زرعة أو أبي حاتم عن الجرح في الراوي توثيق له ، وتكذيبُ الجارح أحداً من الرواة لا يؤثر فيه إلا مفسَّراً

٤٦ ـ وقال في ترجمة (الحسن بن مُدْرِك السَّدُوسي)[(٣)] : قال أبو عُبَيد الآجُرِّي عن أبي داود : كان كذَّاباً يأخذ أحاديث فهد بن عوف فيقلبها على يحيى بن حمَّاد . قلت : إن كان مستنَدُ أبي داود في

(١) ص ٣٩٥ و ٢ : ١٢٢ .
(٢) وانظر فيما تقدّم المقطع ـ ٢٨ ـ ص ٣٩٤ ،ففيه نحو هذا التعبير عن النسائي أيضاً .
(٣) ص ٣٩٥ و ٢ : ١٢٣ .

تكذيبه هذا الفعل فهو لا يوجب كذباً ، لأنَّ يحيى بن حماد وفهد بن عوف جميعاً من أصحاب أبي عَوانة ، فإذا سأل الطالبُ شيخَه عن حديثِ رفيقه ، ليَعرف إن كان من جملة مسموعه فحدَّثه به أوْ لا ، فكيف يكون بذلك كاذباً ؟ وقد كَتَبَ عنه أبو زرعة وأبو حاتم ، ولم يذكرا فيه جرحاً ، وهما ما هما في النقد . اه .

قلت : فتكذيبُ الجارح أحداً من الرواة لا يؤثر فيه إلا مفسَّراً لا مبهماً . وكتابةُ أبي زُرعة أو أبي حاتم عن أحد مع سكوته عن الجرح فيه : توثيقٌ له كما تقدَّم ذلك قبل[1] .

لا يلتفت إلى الظن الجارح مع التوثيق الصريح

٤٧ ـ وقال في ترجمة (الحسن بن موسى الأشيب)[2] : أَحدُ الأثبات ،روى عبد الله بن علي بن المديني عن أبيه قال : كان ببغداد ، وكأنه ضعَّفه . قلت : هذا ظنٌّ لا تقوم به حجة . اه .

قلت : فلا يُلتَفَتُ إلى الظن مع توثيق صريح .

اضطراب الرواة عن الشيخ إذا كان الاضطراب منهم : لا يؤثر في الشيخ

٤٨ ـ وقال في ترجمة (الحسين بن ذكوان المعلِّم)[3] : قال

(١) تقدم في ص ٢٢٣ عن ابن تيمية الجدّ أن سكوت البخاري في تواريخه عن الراوي توثيق له . وكذا تقدّم في المقطع ـ ١٢ ـ في ص ٣٥٩ أن سكوت ابن أبي حاتم كسكوت البخاري توثيق أيضاً . وهنا استُفيد أن سُكوتَ أبي زُرْعَة وأبي حاتم كذلك .

(٢) ص ٣٩٥ و ٢ : ١٢٣ .

(٣) ص ٣٩٥ و ٢ : ١٢٣ .

يحيى القطان : فيه اضطراب . قلت : لعلَّ الاضطراب من الرواة عنه ، فقد احتجَّ به الأئمة . اهـ .

قلت : فمثلُ هذا الجرح لا يؤثر فيمن احتجَّ به الأئمة ، والله تعالى أعلم .

تميز حفص بن غياث بين سماع الأعمش وتدليسه

٤٩ ـ وقال في ترجمة (حفص بن غياث الكوفي الحنفي)[١] : قلت : اعتمد البخاري على حفص هذا في حديث الأعمش ، لأنه كان كان يميز بين ما صرَّح به الأعمش بالسماع وبين ما دلَّسه ، نبَّه على ذلك أبو الفضل بن طاهر ، وهو كما قال ، رَوى له الجماعة . اهـ .

قلت : فيه مزية ظاهرة لحفص بن غياث ، وهو من أَجلَّة أصحاب أبي حنيفة الإمام .

إذا كان الجارح ضعيفاً والمجروح ثقة فلا عبرة بجَرحه ، وهذا شأن الطعون التي قيلت في أبي حنيفة

٥٠ ـ وقال في ترجمة (حماد بن أُسامة أبي أسامة)[٢] : أَحَدُ الأئمة الأثبات ،وشذَّ الأزدي فذكره في « الضعفاء » ،وحَكى عن سفيان بن وكيع قال : كان أبو أُسامة يتَتَبَّعُ كتب الرواة فيأخذها وينسخها ، وسفيان ابن وكيع هذا ضعيف لا يُعتَدُّ به ، كما لا يُعتَدُّ بالناقل عنه وهو الأزدي ، مع أنه ذَكر هذا عن ابن وكيع بالإسناد . وسقط من النسخة

---

(١) ص ٣٩٦ و ٢ : ١٢٤ .
(٢) ص ٣٩٧ و ٢ : ١٢٤ .

التي وقف عليها الذهبي من كتاب الأزدي لفظُ (ابن وكيع) ، فظَنَّ أنه حكاه عنْ سفيان الثوري ، فصار يتعجَّبُ من ذلك ، ثم قال : إنه قول باطل . اهـ .

قلت : فلا يُلتفَت إلى مثل هذا الجرح في حق أبي حنيفة أيضاً . لكون أكثره منقولاً عن الضعفاء والمجهولين . فكله باطل .

وجه عدول البخاري عن حدثنا فلان إلى قال لنا فلان

٥١ ـ وقال في ترجمة (حَمَّاد بن سَلَمَة بن دينار)(١) : أحَدُ الأئمة الأثبات ، إلا أنه ساء حفظُه في آخِرِهِ . استَشهد به البخاري تعليقاً . ولم يُخرج له احتجاجاً ولا مقروناً ولا متابعةً إلا في موضع واحد ، قال فيه : قال لنا أبو الوليد : حدَّثنا حمَّاد بن سلمة ، فذكره في(الرِّقاق) . وهذه الصيغة يستعملها البخاري في الأحاديث الموقوفة ، وفي المرفوعة أيضاً إذا كان في إسناده من لا يُحتَجُّ به عنده . اهـ . قلت : فلينتبه له .

الدخول في عمل السلطان إذا كان جائزاً شرعاً لا يجرح العدالة

٥٢ ـ وقال في ترجمة (حُمَيد الطويل)(٢) عن يحيى بن يعلى المحاربي : طرَحَ زائدةُ حديثه . قلت : إنما تركه زائدة لدخوله في شيء من أمر الخلفاء . وقد بيَّن ذلك مكي بن إبراهيم ، وكذا قال في ترجمة (حميد بن هلال)(٢) : قال القطان : كان ابن سيرين لا

---

(١) ص ٣٩٧ و ٢ : ١٢٤ .

(٢) ص ٣٩٧ و ٢ : ١٢٥ .

يرضاه . قلت : بيَّنَ أبو حاتم الرازي أن ذلك بسبب أنه دخل في شيء من عمل السلطان . وقد احتَجَّ به الجماعة . اهـ . أي وإنَّ ذلك ليس من الجرح في شيء .

الغلو في التشيع ليس بجرح إذا كان الراوي ثقة

٥٣ ـ وقال في ترجمة (خالد بن مَخْلَد القَطَواني)[(١)] : وكان متَّهماً بالغلو في التشيُّع ما نصه : قلت : أما التشيع فقد قدَّمنا[(٢)] أنه إذا كان ثَبْتَ الأَخذِ والأَداءِ لا يضره . لا سيما ولم يكن داعية . اهـ .

قلت : فالغلو في التشيّع ليس بجرح إذا كان الراوي ثقة .

نموذج من تعنّت ابن حزم في الجرح

٥٤ ـ وقال في ترجمة (خُثَيم بن عِراك)[(٣)] : وشذَّ الأَزدي فقال : منكر الحديث . وغَفَلَ أبو محمد بن حزم فاتَّبع الأَزدي وأفرط فقال : لا تجوز الرواية عنه . وما دَرَى أن الأَزدي ضعيف ، فكيف يُقبَلُ منه تضعيف الثقات ؟! اهـ .

قلت : فظهر من ذلك تعنُّتُ ابن حزمٍ في الجرح .

كثرة الخارجين ليست بعلّة مطردة تقتضي جرح الراوي

٥٥ ـ وقال في ترجمة (رَوْح بن عُبَادة القيسي)[(٤)] : قال أبو

---

(١) ص ٣٩٨ و ٢ : ١٢٥ .

(٢) أي في مقدمة الفتح « هدي الساري » ص ٣٨٢ و ٢ : ١١١ . وقد نقله شيخنا المؤلف فيما تقدّم في أول المقطع ـ ١٣ ـ من الفصل السابع ص ٢٢٧ ـ ٢٣١ . فانظره .

(٣) ص ٣٩٨ و ٢ : ١٢٦ .

(٤) ص ٤٠٠ و ٢ : ١٢٧ . وقع في الأصل تبعاً لما وقع في « هدي الساري »

مسعود طعَن عليه اثنا عشر رجلاً . فلم يَنفذ قولُهم فيه . قلت : احتَجَّ به الأئمة كلهم . اهـ .

قلت : فكثرةُ الجارحين ليست بعلَّة مطردة .

فرقٌ بين تركَه وبين لم يرو عنه

٥٦ – وقال في ترجمة (الزبير بن خِرِّيت البصري)[١] : وحكى الباجي في «رجال البخاري» عن علي بن المديني أنه قال : تركه شعبة . قلت : والذي رأيته عن علي أنه قال : لم يَرو عنه شعبة . وبين اللفظين فرْقان[٢] . اهـ .

قلت : فلينتبه لهذا الفرق .

لا يلزم من كون الراوي ضعيفاً ضعفُه في جميع رواياته

٥٧ – وقال في ترجمة (زياد بن عبد الله بن الطُّفَيل العامري)[٣] : قال صالح جَزَرَة : زيادٌ في نفسه ضعيف . ولكنه أثبَتُ الناس في كتاب المغازي . وعن عبد الله بن إدريس : ما أجد أثبتَ في ابن إسحاق (صاحب المغازي) منه . وأفرط ابن حبان فقال : لا يجوز

(العبسي) . وصِحتُه كما أثبتُّه : (القيسي) بالقاف ثم ياء مثناة من تحت . كما ضبطه الخزرجي في « الخلاصة » . وكما جاء في « تهذيب التهذيب » و « التقريب » . ومخطوطتي من كتاب « ترتيب ثقات العجلي » لتقي الدين السبكي .

(١) ص ٤٠٠ و ٢ : ١٢٧ .

(٢) وهكذا الكلمة مصححةٌ في مخطوطة « هدي الساري » ص ٥٠٢ .

(٣) ص ٤٠١ و ٢ : ١٢٨ .

الاحتجاجُ بخبره إذا انفرد . اهـ[١] .

قلت : فلا يلزم من كون الراوي ضعيفاً ضَعْفُه في جميع رواياته .

نموذج للجرح الناشىء عن الفهم الفاسد

٥٨ ـ وقال في ترجمة (زيد بن وهب الجُهَني)[٢] : وشذَّ يعقوب الفَسَوي فقال : في حديثه خلَل كثير ، ثم ساق من روايته قولَ عمر ـ في حديثه ـ يا حذيفة بالله أنا من المنافقين ؟ قال الفسوي : وهذا محال[٣] .

قلت : هذا تعنُّت زائد ، وما بمثل هذا تُضعَّفُ الأَثبات ، ولا تُرَدُّ الأَحاديثُ الصحيحة . فهذا صَدَرَ من عمر عند غلبة الخوف وعدم أمنِ المكرِ ، فلا يُلتَفَت إلى هذه الوساوس الفاسدة في تضعيف الثقات . اهـ[٤] .

تعنُّت ابن حبّان في الجرح وتصرفه في الألفاظ

٥٩ ـ وقال في ترجمة (سالم الأَفطس)[٥] : وأَفرط ابن حبان

---

(١) وتقدّم تعليقاً في الفصل السابع في المقطع ـ ٤ ـ منه ص ١٨٠ ـ ١٨٧ استيفاءُ الكلام على تعنّت ابن حبان في الجرح وخَسْفه في تراجم الرجال ، مع نماذج كثيرة لذلك ، فعُدْ إليه .

(٢) ص ٤٠٢ و ٢ : ١٢٩ .

(٣) تابع الفسويَّ ابنُ حزم في نفي هذا الخبر في « المحلّى » ١١ : ٢٢١ و ٢٢٥ . فتعقّبُ الحافظ ابن حجر تعقبٌ لهما .

(٤) وانظر فيما تقدّم : المقطع ـ ٣٢ ـ ص ٣٩٧ ففيه شَبَهٌ بهذا .

(٥) ص ٤٠٢ و ٢ : ١٢٩ .

فقال : كان مرجئاً يقلب الأخبار . وينفرد بالمعضلات عن الثقات . اتُّهِمَ بأمر سوء فقُتِلَ صبراً . قلت : فهذا الأمر السوءُ الذي زعَم ابن حبان أنه اتُّهِمَ به . هو كونه مالأً على قتلِ إبراهيم (الإمام)[1] ، وأما ما وصَفَه من قلبِ الأخبار وغيرِ ذلك . فمردود بتوثيق الأئمة له . ولم يستطع ابن حبان أن يورد له حديثاً واحداً . اهـ .

قلت : فثَبَتَ به أن ابن حبان متعنِّت . وأنَّ مثل هذه التهمة لا يؤثر[2] .

حكم التردُّد في كون السماع قبل اختلاط الراوي أو بعده

٦٠ - وقال في ترجمة (سعيد بن إياس الجُرَيري)[3] : قال أبو حاتم : تغيَّرَ قبل موته ، فمَن كتَب عنه قديماً فسماعُه صالح . وقال العِجلي : عبدُ الأعلى مِن أصحِّهم عنه حديثاً . سَمع منه قبل أن يَختلط بثمان سنين . اهـ . وما أخرج البخاري من حديثه إلا عن عبد الأعلى وعبد الوارث وبِشْر بن المفضَّل . وهؤلاءِ سمعوا منه قبل الاختلاط . نعم وأخرج له البخاري أيضاً من رواية خالد الواسطي عنه ، ولم يتحرَّر لي أمرُه إلى الآن ، هل سَمِعَ منه قبل الاختلاط أو بعده ؟ لكن حديثه عنه بمتابعةِ بشر بن المفضَّل . اهـ .

قلت : هذه فائدة عجيبة فلتحفظ . وفيه دلالة على أن التردد في

---

(١) هو إبراهيم بن علي بن عبد الله بن عباس . (ش) .

(٢) وانظر ما تقدّم تعليقاً في ص١٨٤ – ١٨٧من بيان تصرف ابن حبان رحمه الله تعالى في الألفاظ وتفلسفه في الجرح .

(٣) ص ٤٠٣ و ٢ : ١٢٩ .

كون السماع قبل الاختلاط أو بعده ، لا يَستلزم ضعفَ الحديث[١] .

رواية الكبار من أصحاب المختلِط عنه محمولة على الصحة

٦١ ــ وقال في ترجمة (سعيد بن أبي سعيد المقبري)[٢] : كان شعبة يقول : حدثنا سعيد المقبري بعد أن كبِر ، وزعم الواقدي أنه اختلَط قبل موته بأربع سنين ، وتبِعه ابن سعد ويعقوب وابن حبان . وأنكر ذلك غيرُهم ، وعن ابن معين : أثبَتُ الناس فيه ابنُ أبي ذئب . وقال ابن خِراش : أثبتُ الناس فيه الليث بن سعد . قلت : أكثرُ ما أخرجَ له البخاري من حديثِ هذين ، وأخرج أيضاً من حديث مالك وإسماعيل بن أُمية وعُبَيد الله بن عُمَر العُمَري وغيرِهم من الكبار . اهـ .

قلت : فروايةُ الكبار من أصحاب المختلِط محمولة على الصحَّة .

التليينُ المبهَم لا يقبل

٦٢ ــ وقال في ترجمة (سعيد بن سليمان الواسطي)[٣] : قال عبد الله بن أحمد عن أبيه : كان صاحبَ تصحيفٍ ما شِئتَ[٤] . وقال الدارقطني : يتكلَّمون فيه . قلت هذا تليين مبهَم لا يقبل . اهـ .

---

(١) وانظر المقطع ــ٦٣ــص ٤١٢ وــ٧٩ ــص٤١٩ و ــ ٨٦ ــ ص٤٢٢.
(٢) ص ٤٠٣ و ٢ : ١٣٠ .
(٣) ص ٤٠٣ و ٢ : ١٣٠ .
(٤) وقع في الأصل تبعاً لما وقع في « هدي الساري » هكذا : (صاحب تصحيف ما يثبت) . وهو تحريف عما أثبته . والتصويب من «الميزان» ٢ : ١٤٢ .

إذا روَى البخاري عن المختلِط روَى حديثه قبل اختلاطه . وبعد اختلاطه ينتقي من حديثه ما توافقوا عليه

٦٣ – وقال في ترجمة (سعيد بن أبي عَرُوبة)[١] : قال أبو نعيم : سمعتُ منه بعدَ ما اختلَط . قلت لم يخرج له البخاري عن غير قتادة سوى حديث واحد . (وهو أثبَتُ الناس في قتادة) . وأما ما أخرجه البخاري من حديثه عن قتادة فأكثرُه من رواية من سَمِع منه قبل الاختلاط . وأخرج عمن سَمِع منه بعد الاختلاط قليلاً ، كمحمد ابن عبد الله الأنصاري ، ورَوْح بن عُبادة ، وابن أبي عدي . فإذا أخرَج من حديث هؤلاء انتَقى منه ما توافقوا عليه . واحتَجَّ به الباقون . اهـ .

قلتُ : فائدة عجيبة يجب حفظها[٢] .

لا يُقبل الجرحُ إلا بعد التثبت

٦٤ – وقال في ترجمة (صالح بن حَيّ)[٣] : قال العِجلي في موضع آخر : يُكتَب حديثه ، وليس بالقوي . قلت : هكذا وقع في «تهذيب الكمال» أن العِجلي ذكره في موضعين ، وليس كذلك ، بل كلامه الأول في صاحب الترجمة ، ولم أرَ لأحد قط فيه كلاماً . وقال أحمد : إنه ثقة ثقة ، وهذا من أرفع صِيَغ التعديل ، وأما كلامه الأخير فقاله

---

(١) ص ٤٠٤ و ٢ : ١٣٠ .

(٢) وانظر فيما تقدم قريباً المقطع – ٦٠ – ص ٤١٠ .وفيما يأتي المقطع – ٧٩ – ص ٤١٩ . و – ٨٦ – ص ٤٢٢ . ففيها ما يتصل بما هنا .

(٣) ص ٤٠٨ و ٢ : ١٣٤ .

في (صالح بن حيَّان القرشي) .

وهذان رجلان يشتبهان كثيراً حتى يُظَن أنهما رجل واحد ، لأنهما متعاصران من بلدة واحدة ، وصاحب الترجمة معروف بالرواية عن الشعبي دون القرشي[١] . وقد احتجَّ الجماعة بابن حَيّ . اهـ .

قلت : فالجرح لا يقبل إلا بعد التثبت .

حفظ الراوي للحديث ليس بشرط لصحة حديثه

٦٥ ـ وقال في ترجمة (عاصم بن أبي النَّجُود)[٢] : وقال البزَّار : لا نعلم أحداً تَرَك حديثه ، مع أنه لم يكن بالحافظ . اهـ .

قلت : فالحفظ ليس بشرط لصحة الحديث[٣] .

ولايةُ الحسبة ليست بأمر جارح

٦٦ ـ وقال في ترجمة (عاصم بن سليمان الأحول)[٤] : قال ابن إدريس : رأيته أتى السوق فقال : اضربوا هذا ، أقيموا هذا ، فلا أَروي عنه شيئاً . وتَرَكَهُ وُهَيب لأنه أنكر بعضَ سيرته . قلت : كان

---

(١) قلت : وهو كما قال ، ففي « ترتيب ثقات العجلي » للسبكي : « صالح ابن صالح بن حَيّ : ثقة . رَوى عن الشعبي أحاديث يسيرة ، وما نعرف عنه في المذهب إلا خيراً » . ثم قال بعد ترجمة : « صالح بن حيّان : جائز الحديث . يكتب حديثه . وليس بالقوي ، في عداد الشيوخ » .

(٢) ص ٤٠٩ و ٢ : ١٣٥ .

(٣) وانظر فيما يأتي المقطع ـ ٧٧ ـ ص ٤١٨ .

(٤) ص ٤١٠ و ٢ : ١٣٥ .

يلي الحِسبة بالكوفة . قاله ابن سعد . وقد احتَجَّ به الجماعة . اهـ .

قلت : فليس مثل ذلك من الجرح في شيء .

قول ابن معين : كل عاصم في الرواة ضعيف ليس بمطرد

٦٧ - وقال في ترجمة (عاصم بن علي الواسطي)[١] : المَرُّوذِيُّ[٢] : قلت لأحمد : إن يحيى بن معين يقول : كلُّ عاصم في الدنيا ضعيف . قال : ما أعلم في (عاصم بن علي) إلا خيراً . كان حديثُه صحيحاً . اهـ .

قلت : فليس قول ابن معين هذا مطرداً .

الجرح الناشىء عن عداوة دنيوية لا يعتد به

٦٨ - وقال في ترجمة (عبد الله بن ذَكْوان)[٣] : يقال : إنَّ مالكاً كرِهَه لأنه كان يعمل للسلطان . وقال ربيعةُ الرأْي : إنه ليس بثقة . قلت : لم يَلتفت الناسُ إلى ربيعة في ذلك . للعداوة التي كانت بينهما . بل وثَّقوه ، وكان سفيان يسميه أميرَ المؤمنين . اهـ .

قلت : فالجرحُ الناشئُ عن العداوة الدنيوية لا يعتد به .

انتقاد الإسماعيلي للبخاري تعليقه عن عبد الله بن صالح الجهني ، والجواب عنه

٦٩ - وقال في ترجمة (عبد الله بن صالح الجُهَني)[٤] : كاتبُ

---

(١) ص ٤١٠ و ٢ : ١٣٥ .

(٢) وقع في الأصل تبعاً لما وقع في « هدي الساري » : (المروزي) . وهو تحريف . وجاء على الصواب : (المَرّوْذِيّ) في « تهذيب التهذيب » ٥ : ٥٠ .

(٣) ص ٤١١ و ٢ : ١٣٧ .

(٤) ص ٤١٣ و ٢ : ١٣٧ .

الليث . لَقِيَه البخاري وأَكثَرَ عنه . وليس هو مِن شرطه في الصحيح . وإن كان حديثُه عنده صالحاً . فإنه لم يورد له في كتابه إلا حديثاً واحداً . وعلَّق عنه غيرَ ذلك . على ما ذكر الحافظ المِزِّيُّ وغيرُهُ . ثم ذكرَ أَقوالَ المعدِّلين والجارحين إلى أن قال :

وأما التعليقُ عن الليث من رواية عبد الله بن صالح عنه فكثير جدّاً . وقد عاب ذلك الإسماعيليُّ على البخاري ، وتعجَّبَ منه كيف يَحتَجُّ بأَحاديثه حيث يُعلِّقها فقال : هذا عجيب يَحتجُّ به إذا كان منقطعاً . ولا يَحتجُّ به إذا كان متصلاً ؟ وجوابُ ذلك أن البخاري إنما صنَعَ ذلك ، لما قرَّرناه أن الذي يورده من أَحاديثه صحيحٌ عنده ، قد انتقاه من حديثه . لكنه لا يكون على شرطه الذي هو أَعلى شروط الصحة[1] . فلهذا لا يسوقه مساقَ أَصلِ الكتاب ، وهذا اصطلاح له قد عُرِف بالاستقراءِ من صنيعه . فلا مُشاحَّة فيه . اه .

نموذج للجرح المبهم المردود

٧٠ ـ وقال في ترجمة (عبد الأَعلى البصري)[2] :وثَّقه ابن معين وغيرُه. وقال أحمدُ : كان يُرمَى بالقَدَر . وقال محمد بن سعد : لم يكن بالقوي . قلت : هذا جرح مردود وغيرُ مبيَّن ، ولعلَّه بسبب القَدَر . اه .

---

(١) قلت : هذا يفيد أن شرط البخاري في « صحيحه » هو شرطٌ لأعلى الصحيح . لا الصحيح المصطلح عليه . وفي هذا نظر وتأمل طويل . انظر على سبيل المثال المقطع ـ ٩٥ ـ ص ٤٢٦ .

(٢) ص ٤١٥ و ٢ : ١٤٠ .

نموذج للتضعيف النسبي

٧١ – وقال في ترجمة (عبد رَبِّه بن نافع)[١] : احتَجَّ به الجماعة سوى الترمذي . والظاهر أن تضعيف من ضعَّفه إنما هو بالنسبة إلى غيره من أقرانه . كأبي عَوانة وأنظارِه . اهـ .

قلت : ومثلُ هذا في الجروح كثير . فقد ذكرَ الحافظ مثلَ ذلك في ترجمة (عبد الرحمٰن بن سليمان المعروف بابن الغَسيل) أيضاً[٢] .

في رواة الصحيحين من ليس له إلا راو واحد

٧٢ – وقال في ترجمة (عبد الرحمٰن بن نَمِر اليحصبي)[٣] : قال أبو حاتم ودُحَيم والذهلي : ما رَوى عنه غيرُ الوليد بن مسلم ، ووثَّقه الذهلي وابنَ البَرْقي وأبو داود . وقال ابن معين : ضعيف . وقال أبو حاتم : ليس بالقوي . اهـ .

قلت : وروى له الشيخان وأبو داود والنسائي ، وهذا يدلك على أنهم قد يخرجون في الصحيح لمن ليس له إلا راوٍ واحد[٤] .

لا يقبل جرح الراوي على الشكّ في اسمه

٧٣ – وقال في ترجمة (عبد العزيز بن عبد الله بن يحيى العامري

---

(١) ص ٤١٦ و ٢ : ١٤٠ .

(٢) ص ٤١٦ و ٢ : ١٤١ . وتقدم هذا الموضوع مفصلاً في التنبيه – ٤ – ص ٢٦٤ ، وفي المقطع – ٢٢ – ص ٣٨٩ فانظره .

(٣) ص ٤١٧ و ٢ : ١٤٢ .

(٤) وتقدم نحو هذا في المقطع – ٥ – . ص وفي المقطع – ١٨ – ص ٣٨٦ موسعاً . فانظره .

الأُوَيسي)[١] : قال الخليلي : اتفقوا على توثيقه . لكن وقع في سؤالات أبي عُبَيدٍ الآجُرّيّ عن أبي داود قال : عبد العزيز الأُوَيسي ضعيف . فإن كان عَنى هذا ففيه نظر . لأنه قد وثَّقه في موضع آخر وَرَوى عن هارون الحَمَّال عنه . ولعله ضعَّفَ روايةً معينة له وَهِمَ فيها . أو ضعَّف آخرَ اتفق معه في اسمه . وفي الجملة فهو جرح مردود . اهـ .

قلت : يعني إذا لم يُصرَّح باسم المجروح بحيث لا يُشَكُّ فيه فلا يُقبَل الجرح .

مراد ابن معين من قوله في الراوي في بعض الروايات : (ليس بشيء) قلّة حديثه

٧٤ ـ وقال في ترجمة (عبد العزيز بن مختار البصري)[٢] : قال ابن معين في رواية : ليس بشيء ، وذكَرَ ابنُ القطان الفاسي أن مراد ابن معين بقوله في بعض الروايات : (ليس بشيء) يعني أن أحاديثه قليلة جدّاً . اهـ[٣] .

قد يراد من قول ابن معين في الراوي (ليس بشيء) تضعيفُ حديث معين له

٧٥ ـ وقال في ترجمة (عبد المتعال بن طالب)[٤] عن عثمان الدارِمي أنه سأل يحيى بنَ معين عن حديث هذا عن ابن وهب ؟

(١) ص ٤١٩ و ٢ : ١٤٣ .
(٢) ص ٤١٩ و ٢ : ١٤٤ .
(٣) وتقدم هذا النص في التنبيه ـ ٣ ـ ص ٢٦٣ . فانظره وانظر ما علّقته عليه ، وانظر المقطع التالي .
(٤) ص ٤٢٠ و ٢ : ١٤٤ .

فقال : هذا ليس بشيء . قلت : وهذا ليس بصريح في تضعيفه . لاحتمال أن يكون أراد الحديثَ نفسَه . اهـ . ثم ذكرَ ما يقوي هذا الاحتمال .

قولهم : (اتُّهم بسرقة الحديث) من الجرح المبهم

٧٦ - وقال في ترجمة (عبد الملك بن الصَبَّاح المِسْمَعي)[١] : وذكره صاحب «الميزان» فنقَل عن الخليلي أنه قال فيه : كان متهماً بسرقة الحديث . وهذا جرح مبهم . اهـ .

قلت : فليتنبه لهذا المعنى فقد يَعُدُّه بعضُ القاصرين من الجرح المفسَّر .

لا يعيب المحدِّثَ من كتابٍ عدَمُ حفظه للحديث

٧٧ - وقال في ترجمة (عبد الواحد بن زياد العَبْدي)[٢] : قد أشار يحيى بن القطان إلى لِينِهِ ، فرَوَى ابن المديني عنه أنه قال : ما رأيته طلَب حديثاً قط . وكنت أُذاكِرُه بحديث الأَعمش فلا يعرف منه حرفاً .

قلت : وهذا غير قادح لأَنه كان صاحب كتاب . اهـ . أي لم يكن يحدث من حفظه ، ومن كان يُحدِّث عن الكتاب ، فلا عبرة بحفظه وإنما الاعتماد على كتابه[٣] .

---

(١) ص ٤٢٠ و ٢ : ١٤٥ .
(٢) ص ٤٢١ و ٢ : ١٤٥ .
(٣) وانظر فيما تقدّم المقطع — ٦٥ — ص ٤١٣ .

ثناء الراوي على مبتدع بما هو عليه ليس بجارح

٧٨ ـ وقال في ترجمة (عبد الوارث بن سعيد البصري)[١] : الذي اتضح لي أنهم اتَّهموه به[٢] . لأَجل ثنائه على عَمْرو بن عُبَيد ، فإنه كان يقول : لولا أنني أعلم أنه صدوق ما حَدَّثتُ عنه . وأئمةُ الحديث كانوا يكذِّبون عمرو بن عبيد ، وينهون عن مجالسته ، فمِن هنا اتُّهم عبد الوارث ، وقد احتَجَّ به الجماعة . اهـ .

رواية البخاري عن المختلِط محمولة على أنها قبل اختلاطه

٧٩ ـ وقال في ترجمة (عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي)[٣] : قال ابن سعد :ثقة وفيه ضعف . قلت : عَنى بذلك ما نُقِمَ عليه من الاختلاط . قلت : والظاهر أن البخاري إنما أخرَج له عمن سَمع منه قبل اختلاطه . اهـ .

فيه إشارة إلى ما قدَّمنا[٤] أن صاحب الصحيح إذا أخرج حديثَ المختلِط ، فإنما يُخرج له عمن سَمع منه قبلَ الاختلاط .

رواية جرح الثقة عن ضعيف ضعيفة ، ولا يقبل كلام الأقران إلا ببيان

٨٠ ـ وقال في ترجمة (عثمان بن صالح السَّهْمي البصري)[٥] : وأما ما رواه ابن رِشْدِينَ عن أحمد بن صالح أنه ترَك عثمان بن صالح ، فلا يَقدح فيه ، أما أَوّلاً : فابنُ رِشدِين ضعيف فلا يوثَقُ به ، وأما

(١) ص ٤٢١ و ٢ : ١٤٥ .

(٢) أي بالاعتزال .

(٣) ص ٤٢١ و ٢ : ١٤٥ .

(٤) في المقطع ـ ٦٣ ـ في ص ٤١٢ ، وانظر المقطع ـ ٦٠ ـ ص ٤١٠ و ـ ٨٦ ـ ٤٢٢ .

(٥) ص ٤٢٣ و ٢ : ١٤٧ .

ثانياً : فأحمد بن صالح من أقران عثمان ، فلا يُقبَل قولُه فيه إلا ببيان واضح . اهـ .

تعنُّتُ يحيى القطان في الرجال ولا سيما من كان من أقرانه

٨١ - وقال في ترجمة (عثمان بن عُمر بن فارس)[١] : نَقَلَ البخاري عن علي بن المديني أن يحيى بن سعيد احتَجَّ به . ويحيى بنُ سعيد شديد التعنُّت في الرجال . لا سيما من كان من أقرانه . اهـ .

قلت : فليحفظ . فإنه قد وثَّق أبا حنيفة وقلَّده . كما ذكرتُه في رسالتي «إنجاء الوطن»[٢] .

ذكرُ من رَوى عن عطاء بن السائب قبل اختلاطه

٨٢ - وقال في ترجمة (عطاء بن السائب)[٣] : إنه اختَلط فضعَّفوه بسبب ذلك ، وتحصَّلَ لي من مجموع كلام الأئمة أنَّ رواية شعبة والثوري وزهير بن معاوية وزائدة وأيوب وحماد بن زيد عنه قبل الاختلاط . (قلت : وكذا أبو حنيفة فإنه أكبرُ من هؤلاء غالباً) ، وأنَّ جميع من رَوى عنه غيرُ هؤلاء . فحديثُه ضعيف ، لأنه بعد الاختلاط . إلا حمادَ بن سلمة فاختَلف قولُهم فيه . اهـ .

قلت : فائدة جيدة يجب حفظها . وقد جزَم الهيثمي في

(١) ص ٤٢٣ و ٢ : ١٤٧ .

(٢) في ١ : ٧٢ – ٧٣ . وفيه قوله : «والله جالسنا أبا حنيفة وسمعنا منه . وكنتُ والله إذا نظرتُ إليه عرفتُ أنه يتقى الله عز وجل» .

(٣) ص ٤٢٤ و ٢ : ١٤٨ .

«مجمع الزوائد»[١] بسماع حمّاد بن سلمة عنه قبل الاختلاط أيضاً[٢].

التوقف في القرآن ليس بجارح

٨٣ ـ وقال في ترجمة (علي بن أبي هاشم البغدادي)[٣]: قال أبو حاتم: صدوق، تركه الناس للوقف في القرآن. قلت: قد بيَّن أبو حاتم السبب في توقف من توقف عنه. وليس ذلك بمانع من قبول روايته. اهـ[٤].

نموذج للتهافت في الجرح وقع من ابن سعد

٨٤ ـ وقال في ترجمة (عُمر بن نافع مولى ابن عمر)[٥]: قال ابن سعد: كان ثَبْتاً قليل الحديث، ولا يَحتجون بحديثه. قلت: وهو كلام متهافِت، كيف لا يحتجون به وهو ثَبْت؟ اهـ.

جرح المبتدع للثقة مردود

٨٥ ـ وقال في ترجمة (عَمْرو بن سُلَيم الزُّرَقي)[٦]: وقال ابن

---

(١) ١ : ١٨٣ .

(٢) وكذلك جزم الحافظ العراقي في «التقييد والإيضاح لما أُطلق وأُغلق من مقدمة ابن الصلاح» ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣ بسماع هشام الدَّسْتَوائي وسفيان بن عيينة منه قبلَ الاختلاط. ثم ذكرَ من سَمِعَ منه في الحالين: قبلَ الاختلاط وبعده، ومن سَمِعَ منه بعد الاختلاط. فليراجعه من شاء.

(٣) ص ٤٣٠ و ٢ : ١٥٣ .

(٤) وتقدم هذا البحث ـ أي الجرحُ بالقول بخلق القرآن أو بالوقف فيه ـ مستوفى في التعليقة الطويلة ص ٣٦٦ . فعد إليه إذا شئت.

(٥) ص ٤٣٠ و ٢ : ١٥٣ .

(٦) ص ٤٣١ و ٢ : ١٥٣ .

خِراش : ثقة ، في حديثه اختلاط . قلت : ابن خِراش مذكور بالرفض والبدعة . فلا يُلتَفت إليه . اه .

رواية البخاري عن المختلِط إنما هي قبل اختلاطه

٨٦ - وقال في ترجمة (عمرو بن عبد الله بن أبي إسحاق السَّبِيعي)[1] : أَحَدُ الأَعلام الأَثبات قبلَ اختلاطه . لم أرَ في «البخاري» من الرواية عنه إلا عن أصحابه القدماء . كالثوري وشعبة . لا عن المتأَخرين كابن عيينة وغيره . اه[2] .

تميُّزُ مسلك ابن حجر على مسلك المِزّي في ذكر شيوخ المترجَم والرواة عنه

قلت : وقد قال الحافظ في ديباجة «التهذيب» له[3] : ولم أَلتزم سياقَ الشيوخ والرواة في الترجمة الواحدة على حروف المعجم . لأَنه لزِمَ من ذلك تقديمُ الصغير على الكبير . فأَحرِصُ على أن أذكر أوَّلَ الترجمة أكبرَ شيوخ الرجل . وأسندَهم . وأحفظَهم ، إن تيسَّر معرفةُ ذلك ، وأحرصُ على أن أختم الرواةَ عنه بمن وُصِفَ بأَنَّه آخِرُ من رَوى عن صاحب الترجمة . وربما صرَّحتُ بذلك . اه .

قلت : فيُعرَف من سياقه في «التهذيب» قُدَماءُ الأَصحاب من متأَخِّريهم .

وقال أيضاً فيه[4] : ثم إنَّ الشيخ (المِزيّ) رحمه الله قَصَدَ

---

(١) ص ٤٣١ و ٢ : ١٥٤ .

(٢) وانظر المقطع -٦٠- ص ٤١٠ . و -٦٣- ص ٤١٢و - ٧٩ -٤١٩ .

(٣) ١ : ٥ .

(٤) ١ : ٣ .

استيعابَ شيوخ صاحب الترجمة ، واستيعابَ الرواة عنه ، لكنه شيءٌ لا سبيل إلى استيعابه ولا حصرِه ، ولا طائلَة ، فإن أَجلَّ فائدة في ذلك هو في شيء واحد ، وهو إذا اشتَهر أن الرجل لم يَرو عنه إلا واحد ، فإذا ظَفِرَ المفِيدُ له براوٍ آخر ، أفاد رفعَ جهالة عينِ ذلك الرجل برواية راويين عنه ، فتَتَبُّعُ مثل ذلك والتنقيبُ عليه مُهِمّ . اهـ .

قلت : فهذه فائدة جيدة تتحصل من مطالعة «التهذيب» ونحوِه .

حديث الراوي الخارجي أصحّ أحاديث أهل الأهواء ورواية البخاري عن (عمران بن حطان) الخارجي

٨٧ ـ وقال الحافظ في «مقدمة الفتح» في ترجمة (عِمران بن حِطَّان)[١] : وكان يَرى رأي الخوارج . قال قتادة : كان لا يُتَّهم في الحديث . وقال أبو داود : ليس في أهل الأَهواءِ أَصحُّ حديثاً من الخوارج . اهـ .

يقع لابن عدي في كتبه أخطاء عجيبة فينبغي النظر في كلامه

٨٨ ـ وفيه أيضاً في ترجمة (غالب القطان)[٢] : وأما ابنُ عدي فذكَره في «الضعفاء» ، وأورَد له أحاديث ، الحَمْلُ فيها على الراوي عنه عمرَ بنِ مختار البصري ، وهو من عجيب ما وقع لابن عدي ، والكمال لله . اهـ .

---

(١) ص ٤٣٢ و ٢ : ١٥٤ .

(٢) ص ٤٣٣ و ٢ : ١٥٦ .

قلت : فلا تغتر بكون الرجل مذكوراً في «الكامل» أو «الميزان»، ولا تستدل بذلك على ضعفه مطلقاً .

تشدُّدُ علي بن المديني في الرجال

٨٩ ـ وقال في ترجمة (فُضَيل بن سليمان النُّمَيري)[١] : رَوى عنه علي بن المديني ، وكان من المتشدِّدين . اهـ .

قلت : وقد وثّق أبا حنيفة كما ذكرناه في «إنجاء الوطن»[٢] .

قوة الحفظ وقلّة الغلط أمر نسبي بين حافظ وحافظ

٩٠ ـ وقال في ترجمة (قَبِيصة بن عُقبة)[٣] : قال أحمد : كان كثير الغلط ، وكان ثقة لا بأس به ، هو أثبتُ من أبي حذيفة ، وأبو نُعَيم أثبتُ منه . قلتُ : هذه الأُمور نسبية ، وإلا فقد قال أبو حاتم : لم أرَ من المحدثين من يَحفظُ ويأتي بالحديث على لفظٍ واحدٍ ولا يُغيِّرُ ، سوى قَبِيصة وأبي نُعيم في حديث الثوري . اهـ .

نموذج للجرح المبهم المردود

٩١ ـ وقال في ترجمة (محمد بن بشار بُنْدَار)[٤] : ضعَّفه عمرو بن علي الفَلَّاس ، ولم يَذكر سبب ذلك ، فما عرَّجوا على تجريحه اهـ .

---

(١) ص ٤٣٤ و ٢ : ١٥٦ .

(٢) ١ : ١٧ . وتقدم نصّ ابن المديني في ص ٣٢٣ .

(٣) ص ٤٣٥ و ٢ : ١٥٧ .

(٤) ص ٤٣٧ و ٢ : ١٥٩ .

يكون بعض الرواة متقِناً في شيخ وضعيفاً في غيره

٩٢ ـ وقال في ترجمة (محمد بن جعفر غُنْدَر)[١] : أحَدُ الأثبات المتقنين من أصحاب شعبة . قال أبو حاتم : يُكتَب حديثه عن غير شعبة . ولا يُحتجُّ به . اهـ . أي وحديثُه عن شعبة حُجَّة بلا ريب .

جرحُ الراوي بأنه من أهل الرأي ، وهو ليس بجرح

٩٣ ـ وقال في ترجمة (محمد بن عبد الله بن المثنى الأنصاري)[٢]: من قدماء شيوخ البخاري ، ثقة ، قال أحمد : ما يضعّفه عند أهل الحديث إلا النظرُ في الرأي . اهـ[٣] .

قلت : وهذا من تلامذة الإمام أبي حنيفة .

ولا عَيْبَ فيهم غيرَ أنَّ سُيوفَهم　　بهِنَّ فُلُولٌ من قِراعِ الكتائبِ

الحكم بالجرح العام لسبب خاص : غير مقبول

٩٤ ـ وقال في ترجمة (محمد بن عبد الله بن مسلم ابن أخي الزُّهري)[٤] : قال الذُّهلي : إنه وَجَدَ له ثلاثةَ أحاديث لا أصل لها ، كلُّها مرسَل ، فذكرها . وقال أبو حاتم : ليس بقوي ، يُكتَب حديثه .

---

(١) ص ٤٣٧ و ٢ : ١٥٩ .

(٢) ص ٤٣٩ و ٢ : ١٦١ .

(٣) وانظر المقطع ـ ١٠٨ ـ ص ٤٣٢ ففيه أيضاً الجرح بالرأي وهو ليس بشيء . وانظر رسالة الجمال القاسمي « الجرح والتعديل » فقد نقَدَ فيها جرحَهم الراوي الثقة بأنه من أهل الرأي .

(٤) ص ٤٤٠ و ٢ : ١٦١ .

قلت : الذهْلي أعرف بحديث الزهري وقد بيَّن ما أنكر عليه . فالظاهر أن تضعيف من ضعَّفه بسبب تلك الأحاديث التي أخطأ فيها . اهـ أي وهو في باقي الأحاديث ثقةٌ حجة .

تساهل البخاري في أحاديث الترغيب والترهيب

٩٥ ــ وقال في ترجمة (محمد بن عبد الرحمن الطُّفَاوي)[١] : قال أبو زُرعة : منكَرُ الحديث . وأورد له ابن عدي عِدَّة أحاديث . قلت : له في «البخاري» ثلاثةُ أحاديث . ليس فيها شيءٌ مما استنكره ابن عدي ، ثالثُها في (الرِّقاقِ) : «كن في الدنيا كأنك غريب» ، فهذا قد تفرَّد به الطُّفَاوي ، وهو من غرائب الصحيح ، وكأن البخاري لم يُشدِّد فيه ، لكونه من أحاديث الترغيب والترهيب . اهـ

قلت : وفيه تأييدٌ لما اشتَهر من تساهلِ المحدثين في أحاديث الفضائل ، وقد تهوَّر بعضُ الناس حيث أوجبَ التشديدَ فيها أيضاً[٢] .

---

(١) ص ٤٤٠ و ٢ : ١٦٢ .

(٢) قلت : يفهم من كلام شيخنا المؤلف هنا أن البخاري ممن يَرى التساهل في أحاديث الفضائل ، تبعاً لما توقَّعه الحافظ ابن حجر في كلامه المذكور .
ويُخالفه قولُ شيخنا المحقق الكوثري رحمه الله تعالى في «المقالات» تحت عنوان (كلمة حول الأحاديث الضعيفة) ص ٤٥ ــ ٤٦ «والمنعُ من الأخذ بالضعيف على الإطلاق : مذهبُ البخاري ، ومسلم ، وابن العربي شيخ المالكية في عصره ، وأبي شامة المقدسي كبير الشافعية في زمنه ، وابن حزم الظاهري ، والشوكاني . ولهم بيان قوي في المسألة لا يُهمل» . انتهى . فقولُ شيخنا المؤلف هنا حفظه الله : (وقد تهوَّر بعضُ الناس ...) فيه نظر ظاهر .

إذا كان الراوي يخطىء ويصيب يكون ساقط الحديث عند أحمد وقد يقع التضعيف للراوي باعتبار حديث بعينه

٩٦ - وقال في ترجمة (محمد بن عُبَيد الطَّنافسي)[١] : من شيوخ أحمد ، قال في رواية : كان يخطىءُ ويصيب ، وهذا على ما يَختار أحمد يكون ساقطَ الحديث ، لكن وثَّقه في رواية الأثرم . قلت : احتَجَّ بمحمد الأئمةُ كلُّهم ، ولعل ما أشار إليه أحمد كان في حديثٍ واحدٍ . اهـ .

قلت : فيه بيانُ عادة أحمد . وأنَّ التضعيف قد يكون باعتبار حديث بعينه لا مطلقاً .

تعنُّتُ أبي حاتم في الرجال

٩٧ - وقال في ترجمة (محمد بن أبي عدي البصري)[٢] : من شيوخ أحمد ، وفي «الميزان» أن أبا حاتم قال : لا يُحتَجُّ به ، فيُنظَر في ذلك (فإنه وثَّقه في رواية) ، وأبو حاتم عنده عَنَت . اهـ .

أخرج البخاري في صحيحه عن الراوي الضعيف متابعة

٩٨ - وقال في ترجمة (محمد بن يزيد الكوفي)[٣] : ضعَّفه البخاري وغيرُه ، وقوَّاه آخرون ، فلا يَبعد أن يُخرِج له في «صحيحه» ما يُتابَعُ عليه . اهـ .

---

(١) ص ٤٤١ و ٢ : ١٦٢ .

(٢) ص ٤٤١ و ٢ : ١٦٢ .

(٣) ص ٤٤٢ و ٢ : ١٦٣ .

قلت : فعُلِمَ أن البخاري قد يُخرج في «الصحيح» عن الضعيف عنده متابعةً .

لا يُجرَح الثقة بشَهْره السيف على الحاكم

٩٩ — وقال في ترجمة (مروان بن الحكم)[١] : قال عُروة بن الزبير : كان مروان لا يُتَّهم في الحديث . وقد رَوى عنه سهل بن سعد الساعدي الصحابي اعتماداً على صدقه . وإنما نَقموا عليه أنه شَهَر السيف في طلبِ الخلافة حتى جَرى ما جرى . وقد اعتَمد مالكٌ على حديثه ورأيِهِ والباقون سوى مسلم . اهـ .

يُحكَم على حديث الراوي بالشذوذ إذا كثُر منه ذلك

١٠٠ — وقال في ترجمة (مُقدَّم بن محمد بن يحيى المقدَّمي)[٢] : وثَّقه البزَّار والدارقطني وابن حبان ،لكن لمَّا ذكره في «الثقات»قال : يُغرِب ويُخالِف ، فهذا إن كان كثُرَ منه حُكِمَ على حديثه بالشذوذ . اهـ.

قلت : وإن لم يَكثر فلا ، كما هو ظاهرُ مفهومِ الكلام .

لا يقبل جرح الجوزجاني لأهل الكوفة لنَصْبِه وشدة انحرافه ، ونموذج للجرح المردود والجرح غيرِ المفسّر

١٠١ — وقال في ترجمة (المِنهال بن عمرو)[٣] : قال ابن أبي حاتم : والذي رواه وهْبُ بن جرير عن شعبة أنه قال : أتيتُ منزلَ

(١) ص ٤٤٣ و ٢ : ١٦٤ .

(٢) ص ٤٤٥ و ٢ : ١٦٦ .

(٣) ص ٤٤٦ و ٢ : ١٦٧ .

المنهال فسمعتُ منه صوتَ الطُّنبور ، فرجعتُ ولم أسأله . قلتُ : فهلَّا سأَلتَه عسى كان لا يعلم ؟. قلت : وهذا اعتراض صحيح . وذكرَ الحاكم أن يحيى القطان غمزه .

وقال الجُوزجاني : كان سيء المذهب ، وقد جَرى حديثه . قلت : أما الجُوزجاني فقد قلنا غير مرة : إنَّ جَرْحه لا يقبل في أهل الكوفة لشدة انحرافه ونَصْبِه ، وحكايةُ الحاكم عن القطان غيرُ مفسَّرة . اهـ .

تعصّب نُعَيم بن حمّاد على أهل الرأي ، ورواية البخاري عنه

١٠٢ ـ وقال في ترجمة (نُعَيم بن حَمَّاد)[١] : لَقِيَه البخاري ، ولم يُخرج عنه في «الصحيح» سوى موضع أو موضعين ، وعلَّق له أشياء ، ونَسَبَه أبو بِشْر الدُّولابي إلى الوضع ، وتَعقَّب ذلك ابنُ عدي بأن الدولابي كان متعصباً عليه ، لأنه كان شديداً على أهل الرأي . اهـ .

قلت : فلما كان نُعَيم شديداً على أهل الرأي . فيجب التنكُّبُ عن رواياته فيما يتعلَّق بأبي حنيفة وأصحابه ، فإن العصبية تُعمي وتُصِمُّ ، ولا يَبعُدُ أن تكون شِدَّةُ البخاري على أهل الرأي من آثار شيخه هذا ، كما قدمنا الإشارة إليه[٢] .

إذا اختلف قول الناقد في الراوي جرحاً وتعديلاً فالتّرجيح للتعديل

١٠٣ ـ وقال في ترجمة (هُدْبة بن خالد القيسي)[٣] : قرأتُ بخط الذهبي : قَوَّاه النسائي مرةً ، وضعَّفه أخرى . قلت : لعلَّه

---

(١) ص ٤٤٧ و ٢ : ١٦٨ .

(٢) في المقطع ١٤ (مكرّر) ص ٣٨٠ . وعلّقتُ عليه ما يُتممه .

(٣) ص ٤٤٧ و ٢ : ١٦٨ .

ضعَّفه في شيء خاص . اهـ .

قلت : وإذا ختلَفَ قولُ الناقد في رجل فضعَّفه مرة ، وقوَّاه أخرى ، فالذي يدل عليه صنيعُ الحافظ أن الترجيح للتعديل ، ويُحمَل الجرحُ على شيء بعينه .

تقسيم الصحيح إلى صحيح لذاته وصحيح لغيره ، وشاهد لذلك

١٠٤ - وقال في ترجمة (هشام بن حسَّان البصري)[١] : قال ابن معين : كان يُتَّقَى حديثُه عن عكرمة ، وعن عطاء ، وعن الحسن البصري . قلت : احتَجَّ به الأئمة ، لكن ما أخرجوا له عن عطاء شيئاً ، وأما حديثُه عن عكرمة فأخرَج البخاري منه يسيراً تُوبِعَ في بعضه ، وأما حديثُه عن الحسن البصري ففي «الكتب الستة» .

وقد قال عبد اللهبن أحمد عن أبيه :ما يكاد يُنكِرُ عليه أحَدٌ شيئاً إلا وَجدتُ غيرَه قد حَدَّث به ، إمَّا أيوب وإمَّا عوف .

قلت : فهذا يؤيد ما قرَّرناه في «علوم الحديث» أن الصحيح على قسمين . اهـ . أي فمنه ما هو صحيح لذاتِه ، ومنه ما هو صحيح بالمتابعة ، والله أعلم .

إذا أخرج البخاري عن مدلِّس فإنما يُخرج من حديثه ما صرَّح فيه بالسماع

١٠٥ - وقال في ترجمة (هُشَيم بن بشير الواسطي)[٢] : أحَدُ الأئمة ، متفَقٌ على توثيقه ، إلا أنه كان مشهوراً بالتدليس ، وروايته

---

(٣) ص ٤٤٨ و ٢ : ١٦٩ .

(٤) ص ٤٤٩ و ٢ : ١٦٩ .

عن الزهري خاصةً لينةٌ عندهم[١] ، فأما التدليسُ فقد ذكرَ جماعة من الحفَّاظ أن البخاري كان لا يُخرج عنه إلا ما صرَّح فيه بالتحديث ، (أي إما يكونُ صرَّح به في نفس الإسناد أو من وجه آخر) ، وأما روايتُه عن الزهري فليس في «الصحيحين» منها شيءٌ . اهـ .

قلت : فائدة جيدة يجب حفظها .

حديث همّام بن يحيى البصري بآخِرِه أصح ممن سَمِع منه قديماً

١٠٦ ـ وقال في ترجمة (هَمَّام بن يحيى البصري)[٢] : عن عفان قال : كان همَّام لا يَرجع إلى كتابه ولا ينظر فيه ، وكان يُخالِفُ فلا يَرجِع إلى كتابه ، ثم رجع بعدُ فنظر في كتبه ، فقال : يا عفان كنا نخطىءُ كثيراً ، فنستغفر الله . قلت : وهذا يقتضي أن حديث همَّام بآخِرِه أصحُّ ممن سَمع منه قديماً ، وقد نَصَّ على ذلك أحمد ، وقد اعتمَدَه الأئمة الستة . اهـ . قلت : فائدة عجيبة .

اعتماد الأئمة للراوي يضعف ما قيل فيه من تليين

١٠٧ ـ وقال في ترجمة (وضَّاح بن عبد الله أبي عَوانة)[٣] : قال ابن المديني : في أحاديثه عن قتادة لِين ، لأن كتابه كان قد

---

(١) وسبَبُ لِينها عندهم كما جاء في «تهذيب التهذيب» ١١ : ٦٠ «قال الحسين بن محمد بن فهم : أخبرني المروي أن هُشَيماً كتب عن الزهري صحيفة بمكة ، فجاءت الريح فحمَلت الصحيفة فطرحتها ، فلم يجدوها ، وحفِظَ هُشَيم منها تسعة» .

(٢) ص ٤٤٩ و ٢ : ١٧٠ .

(٣) ص ٤٥٠ و ٢ : ١٧٠ .

ذهَب . قلت : اعتَمده الأئمة كلهم . اه . أي ولم يلتفتوا إلى أقوالِ الجارحين .

ردّ العيب للراوي بالرأي ، وقبول رواية الإباضي الثقة وقد قبله البخاري في « صحيحه »

١٠٨ ـ وقال في ترجمة (الوليد بن كثير المخزومي)[١] : لم يُضعِّفه أحد، إنما عابوا عليه الرأي[٢]. وقال الآجُرِّي عن أبي داود : ثقة إلا أنه إباضي . قلت : الإباضية فِرقة من الخوارج ، ليست مقالتُهم شديدة الفحش ، ولم يكن الوليد داعية . اه .

نموذج للجرح المردود بسبب المعاصرة

١٠٩ ـ وقال في ترجمة (يحيى بن زكريا بن أبي زائدة)[٣] : إنَّ عُمَر بن شَبَّة حكى عن أبي نُعَيم أنه قال : ما كان بأهل لأن أحَدِّث عنه . وهذا الجرح مردود ، بل ليس هذا بجرح ظاهراً . اه . أي لكونه محمولاً على المعاصرة .

نموذج للجرح المبهم المردود

١١٠ ـ وقال في ترجمة (يزيد بن أبي مريم)[٤] : وثَّقه الأئمة ، وقال الدارقطني :ليس بذلك . قلت :هذا جَرح غير مفسر فهو مردود.

(١) ص ٤٥٠ و ٢ : ١٧٠ .

(٢) وانظر من أجل الجرح بأنه من أهل الرأي المقطع ـ ٩٣ ـ ص ٤٢٥ . وانظر أيضاً رسالة الجمال القاسمي « الجرح والتعديل » ، فقد ردّ فيها الجرح بمثل هذا السبب .

(٣) ص ٤٥١ و ٢ : ١٧١ .

(٤) ص ٤٥٣ و ٢ : ١٧٣ .

تحرُّزُ المتقدمين عن التساهل ولو يسيراً

١١١ - وقال في ترجمة (يزيد بن هارون الواسطي)[١] : إنه كان بعدَ أن كُفَّ بصرُه إذا سُئل عن الحديث لا يعرفه ، أَمَرَ جاريَتَه أن تحفظ له من كتابه ، وكان ذلك يُعابُ عليه . قلت : كان المتقدمون يتحرزون عن الشيء اليسير من التساهل . وهذا في الحقيقة لا يلزم منه الضعفُ ولا التليين . وقد احتج به الجماعة كلهم . اهـ .

نموذج للجرح المبهم المردود

١١٢ - وقال في ترجمة (يوسف بن إسحاق السَّبِيعي)[٢] : قال العُقَيلي لمَّا ذكره في «الضعفاء» : يُخالِفُ في حديثه . وهذا جَرْح مردود . اهـ . أي لكونه مبهماً .

مصطلح البَرْديجي في قوله : (منكر الحديث) أي هو حديثٌ فرد

١١٣ - وقال في ترجمة (يونس بن القاسم الحنفي)[٣] : قال البَرْدِيجي : منكرُ الحديث . قلت : أوردتُ هذا لئلا يُستدرَك عليَّ ، وإلا فمذهبُ البَرْدِيجي أن المنكر هو الفَرْدُ ، سواءٌ تفرَّد به ثقة أو غيرُ ثقة ، فلا يكون قوله (منكر الحديث) جرحاً بيِّناً ، كيف وقد وثَّقه يحيى بن معين . اهـ .

قلت : وهذا هو معنى (منكر الحديث) عند أحمد كما صرَّح به الحافظ في ص ٤٥٣ و ٢ : ١٧٣ . وعُلِم من قوله : كيف وقد وثَّقه

---

(١) ص ٤٥٤ و ٢ : ١٧٤ .

(٢) ص ٤٥٥ و ٢ : ١٧٤ .

(٣) ص ٤٥٥ و ٢ : ١٧٥ .

ابن معين ، أن توثيقه أرجَحُ من كلام من هو دونه وأقدم[١] ، والله تعالى أعلم . وقد وَثَّقَ ابنُ معين أبا حنيفة ، فلا يُقبل فيه جَرحُ من هو دونه[٢] .

رواية الثقة بعض الأحاديث المنكرة لا تذهب بثقته

١١٤ — وقال في ترجمة (يونس بن يزيد الأيْلي صاحب الزهري)[٣] قال وكيع : كان سيء الحفظ ، وقال الميموني عن أحمد قال : رَوى أحاديث منكرة . قلت : وثّقه الجمهور مطلقاً ، وإنما ضعّفوا بعضَ روايته ، حيث يُخالِفُ أقرانَه أو يُحدِّث مِن حفظه ، فإذا حدَّث من كتابه فهو حجة ، وقد وثّقه أحمد مطلقاً وابن معين والنسائي والجمهور . اهـ . يعني فلا يقبل كلام من جرَحه .

نموذج للجرح المردود

١١٥ — وقال في ترجمة (أبي بكر بن أبي موسى الأشعري)[٤] : تابعيٌّ جليل . قال ابن سعد : كان أكبر من أخيه أبي بُردة ، وكان قليل الحديث يُستضعَف . قلت : هذا جرح مردود ، وقد أخرج له الشيخان من روايته عن أبيه ، فعن أحمد أنه لم يَسمع من أبيه .

---

(١) أي وأكثرُ تقديماً على كلام من هو دونه كالبخاري وغيره .
(٢) وتقدم بيان ذلك مبسوطاً في التعليق ص ٣١٧ — ٣١٩ .
(٣) ص ٤٥٦ و ٢ : ١٧٥ .
(٤) ص ٤٥٦ و ٢ : ١٧٦ .

وقال الآجري عن أبي داود : قد سمع منه . قلت : قد صرَّح بسماعه منه في روايته . اهـ .

هذا ، وإنما أطلنا الكلام في هذا المقام ، ليَعلم المستفيدُ أن الجَرْح لا يؤثِّر في الراوي مطلقاً . بل منه ما يؤثر ، ومنه ما لا يؤثر أصلاً ، والذي يؤثر ربما يُسقط الراوي عن درجة الاحتجاج به ، وربما لا يُسقطه عنها . ومن طالَع وتدبَّر هذا الفصل ، حصَلَتْ له مَلَكَةُ السَّبْر والنقد في الجروح إن شاء الله تعالى .

ويُعلَمُ منه أيضاً أن الجواب عن طعن الطاعنين في رجال «البخاري» «ومسلم» ،لا يتمشَّى أكثرُه إلا على أُصول الأَئمة الأَحناف دون عامَّة المحدثين ، فإن الجرح والتعديل إذا كان كلاهما مبهماً ، فالثقة والضعيف عندهم[1] من وثَّقه أو ضعَّفه الأَكثرون ، وعندنا إذا كان الجرح والتعديل مبهماً يُقدَّم التعديل ، كما مرَّ في باب أُصول الجرح والتعديل[2] .

ولنذكر بعد ذلك ما قاله الحافظ بعد تفصيل الكلام في هذا المرام ، ملخَّصاً في تمييز أسباب الطعن ، ومنه يتضح من يَصلح منهم للاحتجاج به ، ومن لا يصلح ، فقال[3] : وهو على قسمين :

---

(١) أي عند غير الأحناف .

(٢) ص ١٧٤ .

(٣) أي الحافظ ابن حجر في « هدي الساري » ص ٤٦٥ و ٢ : ١٨٣ .

الأول : من ضَعْفُه بسبب الاعتقاد ، وقد قدَّمنا حكمَه ، وبيَّنا في ترجمة كل منهم أنه ما لم يكن داعية . أو كان وتاب . أو اعتَضدت روايتُه بمتابِع (فهو حجة) .

القسم الثاني : فيمن ضُعِّفَ بأمر مردود كالتحامل ، أو التعنت ، أو عدم الاعتماد على المضعِّف لكونه من غير أهل النقد . أو لكونه قليل الخبرة بحديث من تَكلَّم فيه . أو بحالِه . أو لتأخر عصره ، ونحوِ ذلك .

ويَلتحق به من تُكلِّمَ فيه بأمر لا يَقدح في جميع حديثه . كمن ضُعِّفَ في بعض شيوخه دون بعض . وكذا من اختَلَط أو تغيَّر حفظُه . أو كان ضابطاً لكتابه دون الضبط لحفظه ، فإنَّ جميع هؤلاء لا يَجمُلُ إطلاقُ الضعف عليهم . بل الصواب في أمرهم التفصيل ، كما قدمناه مشروحاً بحمد الله تعالى .

(ثم ذكر الحافظ في الفصلين أسماءَ من رُمِيَ بالبدعةِ ونحوِها[1] ، أو ضُعِّفَ بأمر مردود من رواة الصحيح) ، إلى أن قال : فجميعُ من ذُكِرَ في هذين الفصلين ممن احتَجَّ به البخاري ، لا يَلحقه في ذلك عاب[2]، لما فسَّرناه . وأما من ذُكِرَ فيهما[3] ممن وُصِف بسوءِ الضبط ، أو الوَهَم . أو الغلط ، ونحوِ ذلك وهو القسم الثالث ، فلم يُخرِج لهم إلا ما تُوبعوا عليه عنده أو عند غيره . اهـ . ملخصاً .

(١) وقد تقدمت الإشارة إلى عددهم تعليقاً في ص ٢٢٩ و ٣٧٩ و ٣٨٠ .
(٢) أي عيبٌ وجرح .
(٣) أي في الفصلين المشارِ إليهما .

فوائد شتّى

١ - قال ابن تيمية في «منهاج السنة»[١]: وقد جمَع الشافعي رحمه الله كتاباً فيه خلافُ علي وابن مسعود، لمَّا كان أهل العراق يناظرونه في المسألة فيقولون: قال علي وابن مسعود. ويحتجون بقولهما، فجَمَع الشافعي كتاباً ذكرَ فيه ما تركوه من قول علي وابن مسعود، وهذا كلامٌ مع علماء يحتجون بالأدلة الشرعية من أهل الكوفة. كأصحاب أبي حنيفة: محمد بن الحسن وأمثاله[٢].

مناظرة الشافعي إنما كانت لمحمد بن الحسن وأصحابه، ولم يدرك أبا يوسف

فإن أكثرَ مناظرةِ الشافعي كانت مع محمد بن الحسن وأصحابِه. لم يُدرك أبا يوسف، ولا ناظره، ولا سَمِعَ منه. بل تُوفي أبو يوسف قبل أن يَدخل الشافعي العراق، توفي سنة ثلاث وثمانين - أي ومئة - وقدِم الشافعي العراق سنة خمس وثمانين (أي بعد

(١) ٣ : ٢٦٥.

(٢) فيه اعتراف بكون أصحاب أبي حنيفة يحتجون بالأدلة الشرعية. لا بمجرّد القياس. وبأن أهل العراق - أي الحنفية - كانوا يناظرون خصومهم بأقوال علي وابن مسعود. لا بمجرّد الرأي. كما زعمه طائفة من منكري التقليد. (ش).

وفاة مالك) . ولهذا إنما يَذكر في كتبه أقوالَ أبي يوسف عن محمد ابن الحسن عنه . اهـ .

الرحلة المنسوبة للشافعي مكذوبة

قلت : فالرحلةُ المنسوبة إلى الشافعي مختلَقَة قطعاً[١] . فقد ذُكِرَ فيها لقاءُ الشافعي أبا يوسف . ودخولُه العراق ومالكٌ حي .

وعُلِمَ بهذا الكلام أن بناءَ مذهب أبي حنيفة على أقوال ابن مسعود وعلي رضي الله عنهما عن النبي ﷺ وهي الأكثر . أو عن اجتهادهما . وإنما خالف أبو حنيفة وأصحابُه ابنَ مسعود وعلياً في بعض المسائل ، حيث لاحَ لهم القوة في أقوال غيرهما من الصحابة كما هو مبسوط في كتب أصحابنا . والله أعلم .

---

(١) قال الحافظ في « اللسان » في ترجمة (عبد الله بن محمد البَلَوي) ٣ : ٣٣٨ : قال الدارقطني : يضع الحديث . وهو صاحبُ « رحلة الشافعي » . طوّلها ونمّقها . وغالبُ ما أورده فيها مُختلَق . (ش) .

وانظر لإبطال هذه الرحلة المختلَقَة وشقيقة لها مثلُها كذباً كتاب « فقه أهل العراق وحديثهم » لشيخنا الكوثري ص ٩١ — ٩٢ . وقد توسّع رحمه الله تعالى في تفنيدهما في « إحقاق الحق بإبطال الباطل في « مغيث الخلق » ص ١٠ — ١١ . و « بلوغ الأماني » ص ٢٨ . و « حسن التقاضي » ص ٥٤ — ٥٩ من طبعة حمص . و« تأنيب الخطيب » في مواضع متعددة .

٢ - وقال أيضاً فيه[١] : إن مجرَّدَ عزو الحديث إلى تفسير الثعلبي . أو نقْلَ الإجماع على ذلك من غير العالِمين بالمنقولات الصادقين في نقلها : ليس بحجة باتفاق أهل العلم وإن لم نعرف ثبوت إسناده . فالجمهورُ أهلُ السنة لا يُثبتون بمثل هذا شيئاً يريدون إثباته . لا حكماً ولا فضيلةً ولا غيرَ ذلك . وكذلك الشيعة ، وإذا كان هذا بمجرده ليس بحجة باتفاق كليهما بَطَل الاحتجاج به .

وهكذا القول في كل ما نقله[٢] وعزاه إلى أبي نُعَيم أو الثعلبي أو النقَّاش أو ابن المغازي ونحوِهم . فقد أجمع أهل العلم بالحديث أن الثعلبي رَوى طائفة من الأحاديث الموضوعات ، كالحديث الذي يرويه في أول كل سورة عن أبي أُمامة في فضل تلك السورة ، ولهذا يقولون : هو كحاطب ليل . وهكذا الواحدي تلميذه وأمثالُهما من

---

(١) أي في « منهاج السنة » ٤ : ٣ . ونَقَلَ العلامة عبد الحي اللكنوي في « الأجوبة الفاضلة » ص ١٠١ - ١١١ كلامَ الشيخ ابن تيمية الآتي هذا . في الثعلبي والواحدي والبغوي والنقّاش وأبي نُعَيم وكُتُبِهم . وعلّقتُ عليه هناك ما يعززه ويزيده شرحاً وفائدة . فانظره ففيه جُمَل من العلم حسنة . ولولا أنها طويلة لعلّقتها هنا .

(٢) أي الشيعيّ صاحب كتاب « منهاج الكرامة » المردود عليه بكتاب « منهاج السنة » .

المفسرين ينقلون الصحيح والضعيف[١] .

ولهذا لما كان البغوي عالماً بالحديث . أعلمَ به من الثعلبي والواحدي . وكان تفسيره مختصرَ تفسير الثعلبي . لم يَذكر في تفسيره شيئاً من هذه الأحاديث الموضوعة التي يرويها الثعلبي . ولا ذكرَ تفاسير أهل البدع التي ذكرها الثعلبي . مع أن الثعلبي فيه خَيْرٌ ودِين . ولكنه لا خبرة له بالصحيح والسقيم من الأحاديث . ولا يميز به السنة والبدعة في كثير من الأقوال . اهـ .

يُرجَع في كل علم إلى أهله ورجاله

٣ ـ وقال أيضاً[٢] : المقصودُ هنا أنَّا نذكر قاعدة فنقول : المنقولاتُ فيها كثير من الصدق وكثير من الكذب . والمرجعُ في التمييز بين هذا وهذا إلى علماء الحديث . كما نَرجِعُ إلى النحاة في الفرق بين نحوِ العرب وغير نحو العرب . ونَرجعُ إلى علماء اللغة فيما هو من اللغة وما ليس من اللغة . وكذلك علماءُ الشعر والطبِّ وغير

(١) قال الحافظ في « اللسان »٣ : ٧٥ في ترجمة الحافظ الثَّبْت (أبي القاسم الطبراني) صاحب «المعاجم الثلاثة» ما نصه : قد عاب عليه إسماعيلُ بن محمد بن الفضل جَمْعَه الأحاديث بالأفراد . مع ما فيها من النكارة الشديدة والموضوعات . وفي بعضها القَدْحُ في كثير من الصحابة . وغيرهم . وهذا أمر لا يختص به الطبراني . فلا معنى لإفراده باللوم . بل أكثرُ المحدثين في الأعصار الماضية . من سَنَة مئتين وهلمّ جرّاً . إذا ساقوا الحديث بإسناده . اعتقدوا أنهم برئوا من عهدته . والله أعلم . اهـ . (ش) .

(٢) أي الشيخ ابن تيمية في « منهاج السنة » ٤ : ١٠ و ١١ .

ذلك ، فلكل علم رجالٌ يُعرَفون به[١] ».

---

(١) لا شك في صحة هذا الكلام : أن لكل علم رجالاً يُعرَفون به ، وأن المرجع في معرفة الحديث إلى المحدثين ، ولكن منهم من هو متعنت ، أو متشدّد ، أو متعصّب ، ومنهم من هو منصف معتدل في الجرح والتعديل ، فهذا ابن تيمية نفسه متشدّد في الجرح ، فقد قال الحافظ في « لسان الميزان » ٦ : ٣١٩ :

«وجدتُه كثيرَ التحامل إلى الغاية في ردّ الأحاديث التي يوردها ابنُ المطهّر (الحلّي الرافضي ، مصنّف كتاب في فضائل علي رضي الله عنه) ، وإن كان معظم ذلك من الموضوعات والواهيات ، لكنه ردّ في ردّه كثيراً من الأحاديث الجياد التي لم يستحضر مظانّها حالة التصنيف ، لأنه كان لاتساعه في الحفظ يتكل على ما في صدره ، والإنسان عائدٌ للنسيان ، وكم من مبالغة لتوهين كلام الرافضي أدّته أحياناً إلى تنقيص علي رضي الله تعالى عنه » . اهـ .

قلت ـ ومما ردّه ابن تيمية من الأحاديث الجياد في كتابه « منهاج السنة » حديثُ ردّ الشمس لعلي رضي الله تعالى عنه ، ولمّا رأى الطحاويَّ قد حسّنه وأثبته ، جعَلَ يَجرح الطحاوي بلسان ذَلْق وكلام طَلْق ، وأيمُ الله إنّ درجَةَ الطحاوي في علم الحديث فوق آلاف من مثل ابن تيمية ، وأين لابن تيمية أن يكون كتُرابِ نعليه ! فمثلُ هؤلاء المتشدّدين لا يُحتجّ بقولهم إلا بعد التثبت والتأمل ، والله تعالى أعلم . (ش) .

قال عبد الفتاح : قولَتُه شيخنا المؤلف في حق الإمام ابن تيمية بالنسبة للإمام الطحاوي رحمهما الله تعالى : « وأين لابن تيمية أن يكون كتراب نعليه ؟ » . هي من كلمات علماء الهند ولهجتهم كما سمعتها منهم مراراً ، يقولونها في بيان التفاوت بين شخصينِ فاضلٍ وأفضل ،

علوّ منزلة علماء الحديث وفضلُهم على غيرهم

والعلماءُ بالحديث أجلُّ قدراً من هؤلاء ، وأعظمُهم صدقاً ، وأعلاهم منزلةً ، وأكثرُهم دِيناً ، وهم من أعظم الناس صدقاً وأمانة وعلماً وخبرةً فيما يذكرونه من الجرح والتعديل . (ثم ذكَرَ أسماء بعض المحدِّثين) ، وقال : وأمثالُ هؤلاءِ خَلْقٌ كثير لا يُحصَى عددُهم

ولا يقصدون بها الإزراءَ بالمفضّل عليه والانتقاصَ له ، كما يتبادر لفهمنا نحن معشر العرب في الشام ومصر وغيرهما .

وسيأتي في المقطع –١٢– ص ٤٦١ من هذا الفصل قولُ شيخنا المؤلف حفظه الله تعالى . عن نفسه في جانب بيان فضل ابن القيم تلميذ الشيخ ابن تيمية : « فوالله لأن نَصيرَ تُرابَ نعليه أرفعُ لمرتبتنا » . انتهى . وانظر عبارة شيخنا هناك ، فإنها أتمّ وضوحاً في الوجه الذي قلتُه .

ومع معرفتي بعادة علماء الهند وقصدهم من هذا التعبير . كتبتُ إلى شيخنا المؤلف سلّمه الله تعالى . من (المعتقَل) بوساطة بعض أصحابي الذين زاروني فيه ، بشأن كلمته هذه في الشيخ ابن تيمية رحمه الله تعالى ، فكتب إليّ رعاه الله بخط يده ما يلي :

« وقد كنتُ أمرتُ بعض أصحابي أن يضربوا على هذه العبارة في حق الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى . ولكنه نسي وأنساني الشيطان أن أذكره . فاضربوا أنتم على هذه العبارة ، واكتبوا في الهامش : إن المؤلف قد رجع عن تلك العبارة . وكانت من هفوات القلم . وهو يستغفر الله ويتوب إليه من سوء الأدب في حق أئمة الإسلام ، ومنهم : الإمام ابن تيمية الحرّاني شيخ الإسلام . رحمه الله تعالى وأدخله وإيانا دار السلام » .

من أهل العلم بالرجال والجرح والتعديل ، وإن كان بعضُهم أعلمَ بذلك من بعض ، وبعضُهم أعدلُ من بعض في وزن كلامه ، كما أن الناس في سائر العلوم كذلك ، وهذا علمٌ عظيم من أعظم علوم الإسلام .

التفاوت في علوم الإسناد بين الرافضة والمعتزلة والخوارج والرافضه أقلهم معرفةً بذلك

ولا ريب أن الرافضة أقلُّ معرفة بهذا الباب ، وليس في أهل البدع والأهواء أجهلُ منهم به ، فإن سائر أهل الأهواء كالمعتزلة والخوارج يُقصِّرون في معرفة هذا ، لكن المعتزلة أعلم بكثير من الخوارج ، والخوارج أعلم بكثير من الرافضة ، والخوارجُ أصدقُ من الرافضة ، بل الخوارج لا نعرف عنهم أنهم يتعمَّدون الكذب ، بل هم من أصدق الناس ، والمعتزلةُ مثلُ سائر الطوائف فيهم من يكذب وفيهم من يصدق ، ولكن ليس لهم من العناية بالحديث والمعرفة ما لأهل الحديث والسنة ، فإن هؤلاء لا يتدينون[١] فيحتاجون إلى أن يعرفوا ما هو الصدق .

وأهل البدع سلكوا طريقاً أخرى ابتدعوها واعتمدوها ، ولا يذكرون الحديث بل ولا القرآن في أصولهم إلا للاعتضاد لا للاعتماد .

والرافضة أقل معرفة وعناية بهذا ، إذْ كانوا لا ينظرون في الإسناد ، ولا في سائر الأدلة الشرعية والعقلية ، هل توافق ذلك أو تخالفه ،

(١) كذا جاء في الأصل وفي المصدر المنقول منه ، ولعلّه محرف عن (لا يتدينون بالنقليات) ؟ أو نحو هذا .

ولهذا لا يوجدُ لهم أسانيد متصلة صحيحة قط ، بل كل إسناد متصل لهم فلا بد أن يكون فيه من هو معروف بالكذب[١] ، أو كثرةِ الغلط. وهم في ذلك شبيه باليهود والنصارى . فإنه ليس لهم إسناد .

الإسناد من خصائص الإسلام

والإسنادُ من خصائص هذه الأُمة . وهو من خصائص الإسلام ، ثم هو في الإسلام من خصائص أهل السنة . والرافضة أقل عناية به ، إذا كانوا لا يُصدِّقون إلا بما يوافق أهواءهم . وعلامةُ كذبه أنه يخالف هواهم ، ولهذا قال عبد الرحمن بن مهدي : أهلُ العلم يكتبون ما لهم وما عليهم . وأهلُ الأهواء لا يكتبون إلا ما لهم . اهـ .

قلتُ : قولُ ابن مهدي هذا حَرِيٌّ بأن يُكتَب بماء الذهب .

كثرة أنواع الكذب في المنقولات

٤ ـ وقال أيضاً[٢] : فكلٌّ من له أدنى علم وإنصافٍ يعلم أن المنقولات فيها صدق وكذب ، وأن الناس قد كذَبوا في المثالب والمناقب ، كما كذَبوا في غير ذلك ، وكذَبوا فيما يوافقه ويخالفه ، ونحن نعلم أنهم كذَبوا في كثير مما يروونه في فضائل أبي بكر وعمر وعثمان ، كما كذَبوا في كثير مما يروونه في فضائل علي ، وليس في أهل الأهواء أكثرُ كذباً من الرافضة[٣] ، فإن الخوارج لا يكادون

---

(١) جاء في الأصل وفي المصدر المنقول منه : (ما هو معروف بالكذب) فأثبته (من هو) .

(٢) أي الشيخ ابن تيمية في « منهاج السنة » ٤ : ١٢ .

(٣) انظر في ذلك « الكفاية » للخطيب البغدادي ص ١٢٦ . و « نصب الراية » للزيلعي ١ : ٣٥٧ .

يكذبون بل هم من أصدق الناس مع بدعتهم وضلالهم .

موقف أهل السنة من المنقولات هو الموقف الحق

وأما أهلُ العلم فلا يُصدِّقون بالنقل ويُكذِّبون بمجرد موافقةِ ما يعتقدون . بل قد يَنقلُ الرجلُ أحاديثَ كثيرة فيها فضائل النبي ﷺ وأمتِه وأصحابِه . فيردُّونَها لعلمهم بأنها كذب . ويقبلون أحاديث كثيرة لصحتها وإن كان ظاهرها بخلاف ما يعتقَدونه ، إما لاعتقادهم أنها منسوخة ، أو لها تفسير لا يخالفونه ، ونحو ذلك .

فالأَصلُ في النقل أن يُرجعَ فيه إلى أئمة النقل وعلمائه ، وأن يُستدَل على الصحة والضعف بدليل منفصل عن الرواية ، فلا بد من هذا وهذا ، وإلا فمجرَّد قول القائل : رواه فلان ، لا يَحتَجُّ به لا أهلُ السنَّة ولا الشيعةُ ، وليس في المسلمين من يَحتجُّ بكل حديث رواه كل مصنِّف ، فكلُّ حديث يَحتجُّ به نطالبه من أوَّلِ مَقَامٍ بصحته . اهـ .

عادة المحدثين القدامى أن يرووا جميع ما في الباب صحيحاً أو ضعيفاً

٥ ـ وقال أيضاً[١] : إنَّ أبا نُعَيم (صاحب «الحِلية») رَوى كثيراً من الأَحاديث التي هي ضعيفة بل موضوعة باتفاق علماء أهل الحديث ، وهو وإن كان حافظاً ثقة كثير الحديث واسع الرواية ، لكن رَوى كما هو عادَةُ المحدِّثين أمثالِه يروون جميعَ ما في الباب لأَجل المعرفة بذلك ، وإن كان لا يُحتَج من ذلك إلا ببعضه .

---

(١) ٤ : ١٥ .

ذكر طائفة من العلماء لا يروون إلا عن ثقة عندهم

والناسُ في مصنفاتهم منهم من لا يروي عمن يعلم أنه يَكذب ، مثل مالك وشعبة ويحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي وأحمد بن حنبل ، فإن هؤلاء لا يروون عن شخص ليس بثقة عندهم ، ولا يروون حديثاً يعلمون أنه عن كذاب ، ولكن قد يتفق فيما يروونه ما يكون صاحبه قد أخطأ فيه . اهـ (١) .

اتباعُ بعض العلماء لبعض الصحابة فيما سَنُّوه

٦ ـ وقال أيضاً في «منهاج السنة» (٢) : فأحمدُ بن حنبل وكثيرٌ من العلماء يَتبعون علياً فيما سَنَّه ، كما يَتبعون عمر وعثمان فيما سَنَّاه ، وآخرون من العلماء كمالك وغيره لا يتبعون علياً فيما سَنَّه ، وكلُّهم متفقون على اتِّباع عمر وعثمان فيما سَنَّاه . اهـ .

بطلان نسبة كتاب «الحِيَل الإمام محمد»

٧ ـ قال ابن أبي الوفاء القرشي في «الجواهر المضيَّة» في ترجمة (ورَّاق) (٣) : قال أبو سُلَيمان الجُوزجاني : كذَبوا على محمد (بن الحسن) ، ليس له كتاب «الحِيل» ، إنما كتاب «الحِيل» للورَّاق . اهـ . قلت : والورَّاقُ لا يُدرَى من هو ؟

بطلان نسبة العمل بالحيل المحظورة إلى أحد من الأئمة

ولله دَرُّ الجُوزجاني حيث نبَّهنا على الحقيقة ، وأخرجنا عن

---

(١) وتقدم مستوعباً ذكرُ من كان لا يروي إلا عن ثقة في المقطع ـ ١٢ ـ من الفصل السابع ص ٢١٦ ـ ٢٢٧ . فانظره .

(٢) ٣ : ٢٠٥ .

(٣) ٢ : ٢٠٨ .

عمياء الطَريقة . فإن كتاب «الحِيل» هذا ـ كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى [١] ـ : حِيَل دائرةٌ بين الكفر والفسوق . ولا يجوز أن تُنسَب إلى أحد من الأَئمة . ومن نسبها إلى أحد منهم فهو جاهل بـأُصولهم ومقاديرهم ومنزلتهم من الإسلام ، وإن كان بعضُ هذه الحِيَل قد تَنفُذُ على أصول إمام . ولكن هذا أمرٌ غيرُ الإذن فيها وإباحتِها وتعليمِها . فإن إباحَتَها شيءٌ . ونُفوذَها إذا فُعِلت شيءٌ .

ولو فُرِضَ أنه حُكِيَ عن واحد من الأَئمة بعضُ هذه الحِيَل المجمَع على تحريمها : فإما أن تكون الحكاية باطلة . أو يكون الحاكي لم يَضبط لفظَه . فاشتَبه عليه فتواه بنفوذها بفتواه بإباحتها مع بُعدِ ما بينهما .

ولا خلاف بين الأَئمة أنه لا يجوز الإذن في التكلُّم بكلمة الكفر لغرض من الأَغراض إلا المُكرَه إذا اطمأَنَّ قلبُه بالإيمان .

الحنفية أشدّ من غيرهم في تحريم الحيل المحظورة

ثم إن هذا على مذهب أبي حنيفة وأصحابه أشد . فإنهم لا يـأذنون في كلماتٍ وأفعالٍ دُونَ ذلك بكثير ، ويقولون : إنها كفر . حتى قالوا : لو قال الكافرُ لرجل : إني أُريد أن أُسْلِمَ فقال له : اصبر ساعة فقد كَفَر . فكيف بالأَمر بإنشاء الكفر ؟ وقالوا : لو قال : مُسَيْجِد . أو صَغَّر لفظَ المُصْحَف كفَر .

فعلمتَ أن هؤلاء المحتالين الذين يُفتُون بالحِيَل التي هي كفر أو

---

(١) في « إعلام الموقعين » ٣ : ١٩٠ .

حرام ، ليسوا بمقتدين بمذهب أحد من الأئمة ، وأنَّ الأئمة أعلمُ بالله ورسولِه ودينِهِ وأتقى له من أن يفتوا بهذه الحِيل . اهـ .

قلت : ومن نسَب هذه الحيل إلى الحنفية ، فقد اغترَّ بنِسبتها إلى الإمام محمد ، وقد علمتَ أن هذه نسبة مكذوبة بالزُّور والبُهتان .

تميُّز عبد الله بن مسعود من بين الصحابة بأصحابه وتحريرِ فتاواه ومذاهبه ، ثم بأصحابِهم وأصحاب أصحابهم من فقهاء الكوفة والعراق

٨ ـ وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين»[١] : وكما أن الصحابة سادَةُ الأُمة وأئمتها ، فهم ساداتُ المفتين والعلماء . وقال محمد بن ابن جرير : لم يكن أحدٌ له أصحاب معروفون ، حرَّروا فتياه ومذاهِبَه في الفقه غيرَ ابن مسعود ، وكان يَترك مذهبَه وقولَه لقول عمر ، وكان لا يكاد يُخالِفه في شيء من مذاهبه ، ويرجع من قوله إلى قوله .. قال الشعبي : كان عبد الله لا يقنت ـ أي في الفجر ـ قال : ولو قنَت عمر لقنَت عبد الله .

ثم صارت الفتوى في أصحاب هؤلاء ـ الصحابةِ المذكورين ـ . فكان من المفتين بالكوفة: علقمةُ ، والأسود ، وعَمْرو بن شُرَحْبِيل ، ومسروق ، وعَبِيدَة السَّلْماني ، وشُرَيح القاضي ، وسُوَيد بن غَفَلة ، ... وغيرُهم . وهؤلاء أصحاب علي وابنِ مسعود .

ثم بعدهم إبراهيمُ النَّخَعي ، وعامر الشعبي ، وسعيد بن جُبَير ، ...

(١) ١ : ١٤ و ٢٠ و ٢٢ و ٢٥ و ٢٦ .

وغيرُهم . ثم بعدهم حمَّاد بن أبي سليمان . وسليمان بن المعتمر . والأعمش ، ومِسْعَر بن كِدَام . ثم بعدهم محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى ، وسفيان الثوري ، وأبو حنيفة ... وغيرُهم .

ثم بعدهم حفص بن غِياث . ووكيع بن الجرَّاح ، وأصحابُ أبي حنيفة كأبي يوسف القاضي ، وزُفَر ، وحمَّاد بن أبي حنيفة ، ومحمد بن الحسن قاضي الرَّقَّة . والحسن بن زياد اللؤلؤي القاضي . وعافيةَ القاضي ، وأسد بن عَمْرو ، ونُوح بن دَرَّاج القاضي . اهـ .

قلت : فيه دليل على كون أبي حنيفة وأصحابه أعلمَ الناس بالشريعة في زمانهم ، لكون مدار الإفتاء عليهم فيه ، وكان لا يُفتى في الزمن الماضي إلا من أحاط علماً بالقرآن والسنة وأقوالِ الصحابة مع إصابةِ الرأي .

تقديم العمل بفتوى الصحابي على العمل بالحديث المرسل عند أحمد والحنفية

وقال أيضاً في بيان أصول أحمد في فتاواه[١] : وكان تحرّيه لفتاوى الصحابة كتحري أصحابه لفتاواه . حتى إنه ليُقدِّم فتاواهم على الحديث المرسَل . اهـ .

قلت : وكذلك الحنفية يحتجون بأقوال الصحابة كثيراً ، كما لا يخفى على من مارس كتبهم[٢] .

---

(١) ١ : ٢٩ . وانظره ففيه جواب الإمام أحمد بذلك صراحة .

(٢) وتقدمت الإشارة تعليقاً في ص ٩٦ إلى أن فتاوى الصحابة تقدم على القياس عند الحنفية إذا عارضها .

ذكرُ القرون المشهود لها بالخيرية

٩ ـ قال الحافظ في «الفتح»[١] في شرح حديث «خيرُ أُمَّتي قَرْني» وشَكِّ الراوي أنه هل ذكَرَ بعد قَرْنِهِ قرنينِ أو ثلاثةً ما نصُّه: ووقَعَ في حديث جَعْدَةَ بن هُبَيْرة عند ابن أبي شيبة والطبراني إثباتُ القرن الرابع. ولفظُهُ: «خَيرُ الناس قَرْني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم. ثم الذين يلونهم، ثم الآخِرون أردَأُ». رجالُه ثقات إلا أنَّ جَعْدَةَ مختلَف في صُحبته. اهـ[٢].

قلت: ولكن الراجح صُحبتُه، فإنه ابنُ أم هانىء بنت أبي طالب، رأى النبيَّ ﷺ وهو صغير، فكونه له رؤيةٌ حقٌّ. ومرسَلُ الصحابي حجة بلا شك، وعندنا مرسَلُ التابعي أيضاً، وعلى هذا: فيجوز لنا أن نحتج بمراسيل القرن الرابع أيضاً، لاشتراكهم مع الثالث في العلَّة التي بها قَبِلنا مراسيلهم[٣]، ومن أراد البسط في ترجمة

---

(١) ٧ : ٦.

(٢) وقع لفظ الحديث في الأصل: (خير القرون قرني). وهو سبق قلم من شيخنا المؤلف سلمه الله تعالى. فهو كما أثبتُّه (خيرُ الناسِ قرني) في «فتح الباري» المنقولِ عنه. وفي «مجمع الزوائد» للهيثمي ١٠ : ٢٠، و «الجامع الصغير» بشرح «فيض القدير» للمناوي ٣ : ٤٧٩. و «الاستيعاب» و «الإصابة» في ترجمة (جعدة بن هبيرة).

(٣) قلت: هذا توسّع غير ناهض، فقد جاء ذكر (الخيرية) للقرن الخامس أيضاً. كما في «مجمع الزوائد» ١٠ : ١٩ من حديث (عبد الله ابن حوَالة). رواه أحمد وأبو يعلى بسندٍ رجالُه رجالُ الصحيح.

جَعْدة فليراجع «الإصابة» و «تهذيب التهذيب» .

تميّزُ مسلم على البخاري بالمحافظة على اللفظ في الرواية

١٠ ـ قال الحافظ في «الفتح» أيضاً[١] في حديث «لا يُصَلِّيَنَّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قُرَيظة»[٢] . ما نصه : إن البخاري كتَبَه من حِفظِه ، ولم يُراعِ اللفظ كما عُرِف من مذهبه في تجويز ذلك ،

---

(١) ٧ : ٣١٤ .

(٢) رواه البخاري في كتاب المغازي . في (باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب) ٧ : ٣١٣ ، ورواه مسلم في كتاب الجهاد والسيَر . في (باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين) ١٢ : ٩٧ ولفظ البخاري : «لا يُصلينّ أحدٌ العصرَ ...» . ولفظ مسلم : «لا يصلينّ أحد الظهرَ ...» . روياه عن شيخ واحد ، وبإسناد واحد ، واللفظُ بينهما مختلِف كما ترى . وقد استوفى الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ٧ : ٣١٤ ـ ٣١٥ الكلامَ في ذلك . وبهذا البيان يتضحُ لك كلامُ الحافظ ابن حجر الذي نقله المؤلف .

قال شيخنا بالإجازة الشيخ عبد الحي الكتاني رحمه الله تعالى في «التراتيب الإدارية» ١ : ٤٠ «والقاعدة عندهم أنه لا يُقدَّم أحَدٌ على «البخاري» في العزو . ويَعزون الحديث لـ «الصحيحين» إذا إذا كان فيهما . ولكن يسوقون لفظَه لمسلم ، لشدّة محافظته على الألفاظ النبوية» . انتهى .

وقد وقع لفظ الحديث في الأصل هنا : «لا يُصليَنّ أحد الظهر ...» . وهو رواية مسلم كما علمت،والكلامُ الآتي مبنيٌّ على رواية البخاري . فما وقع هنا سبقُ قلم ، ولذا عدّلتُه وأثبتّ رواية البخاري .

بخلاف مسلم فإنه يُحافظ على اللفظ كثيراً . وإنما لم أُجوِّز عكسَه لموافقة من وافق مسلماً على لفظه بخلاف البخاري . اهـ .

قلت : وهذه مزية عظيمة لمسلم امتاز بها . كما امتاز بحُسن سِياقِه للحديث وجمعِه طُرقَه كلَّها في مكان واحد . ومن هاهنا رجَّح بعضُهم «كتاب مسلم» على «كتاب البخاري» .

البخاري يجوّز رواية الحديث بالمعنى ، ومبنى رأي مالك في تقديم عمل أهل المدينة على خبر الآحاد إذا تعارضا

وفيه : دليلٌ أيضاً على كون البخاري يُجوِّزُ رواية الحديث بالمعنى من غير رعاية اللفظ ، ولعلْ ذلك هو مَبْنَى رأي مالكٍ في تركه أخبار الآحاد إذا خالفت عملَ أهلِ المدينة ، لأن عمل أهلِ المدينة في خَيْر القرون أقوى في الاستناد إلى النبي ﷺ من خبر الواحِدِ الذي لا ندري أضَبَط أم لم يَضبِط ؟ وهل رَوَى الحديثَ بلفظه أو بمعناه ؟ وهل فَهِم أو لم يَفهم ؟

مبنى قول الحنفية : إن خبر الآحاد إذا عارض السنة المشهورة فهو شاذ وكذا إذا ورد في بلوى عامة

وهو مَبْنَى قولِ الحنفية : إنَّ أخبار الآحاد إنما تُقبَل إذا لم تُعارِض السُّنَّةَ المشهورة ، وإذا خالفَتْها فهي شاذَّة . وكذا إذا ورَدَتْ برواية الآحاد في بَلْوَى عامَّة ، فإنَّ معرفةَ الواحد بحكم مثلِ هذه الحادثة من بين الناس بَعيدةٌ . وقد قدَّمنا الإشارة إلى جميع ذلك

عند ذكر الأُصول[١]

الحديث الذي لم يُعرَف في زمن الخلفاء الأربعة ولا في بلدان معادن السنة لا حجة فيه ، ولا يمكن أن يكون من ضروريات الدين

إذا عرفتَ ذلك ، فكلُّ حديث لم يُعرَف في زمن الخلفاء الأربعة ، بل ولم يُعرَف في زمن الشيخين ، بل بَحَثَ عنه المتأخِّرون ، وفتَّشوا عنه بالارتحال إلى بلادٍ بعيدة وأرضٍ شاسعة ، ولم يكن له أثرٌ في أهل الحجاز ، ولا أهلِ المدينة ، ولا أهلِ العراقَيْن ، فلا حُجَّة فيه .

وليس مِثلُ هذا الحديث من ضروريات الدين ، فإن الإسلام قد انتهى عُروجُه في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، ثم منه إلى زمن الخلفاء الراشدين ، فكلُّ ما كان من ضروريات الدين لا بد وأن يظهر في زمنهم في بلادهم ، وإذا خفي عنهم وعن أهل بلادهم ، وظهَرَ في بلد بعيدٍ وأرضٍ شاسعة ، فالظاهرُ كونه من الشواذ ، وعلى تقدير صحته ، فليس من ضروريات الدين ، وإنما هو من الزوائد ، ولذا قال معاوية رضي الله عنه : عليكم من الحديث بما كان في عهد عمر ، فإنه كان قد أخاف الناسَ في الحديث عن رسول الله ﷺ[٢] . ذكره الذهبي في «تذكرة الحفاظ»[٣] له عن ابن عُلَيَّة ، عن رجاء

(١) انظر المقطع - ٥ - و - ٦ - ص ١٢٥ وما قبلهما وما بعدهما من الفصل الرابع .

(٢) أي فلم يُحدِّث الناسُ في زمانه إلا بما حفظوه ، ودعَتْ الضرورةُ إلى إظهاره ، ولم يحدثوا بالزوائد ، وبما لم يحفظوه . (ش) .

(٣) ١ : ٧ .

ابن أَبي سَلَمة أنه بلغه أن معاوية ، فذكَرَه . اهـ .

استيثاق عمر في رواية الحديث ، وإفادته أن تكثير الطرق لتقوية الحديث أمر حسن

وقد عُرِفَ من عادة عمر أنه كان إذا حدَّثه أحدٌ عن رسول الله ﷺ بما لا يعرفه ، قال له : هل معك من يشهد لك ؟ أو لأَفعلَنَّ بك . قال الذهبي[1] : ففي هذا دليل على أن الخَبَر إذا رواه ثقتان كان أقوى وأَرجحَ مما انفرد به واحد[2] ، وفي ذلك حضٌّ على تكثير طرق الحديث ، لكي يرتقي عن درجة الظنِّ إلى درجة العلم ، إذ الواحِدُ يجوز عليه النسيان والوَهَم ، ولا يكاد يجوز ذلك على ثقتين لم يخالفهما أحد . اهـ .

نقض زعم بعضهم أن أبا حنيفة لو عاش حتى دُوِّن الحديث لترك كل قياس قاسه

قلت : فلا حاجة إذن إلى القول : بأَن أبا حنيفة إنما كَثُرَ القياسُ في مذهبه لكونه في زمنٍ قبلَ تدوين الحديث ، ولو عاش حتى دُوِّنت أحاديث الشريعة ، وبعْدَ رحيل الحفاظ في جمعها من البلاد والثغور ، وظَفِرَ بها لأَخَذَ بها ، وترَكَ كلَّ قياس كان قاسه : لأَنا نقول لو ظَفِرَ الإمام بها لم يأخذ منها إلا ما ظهر في عصر الخلفاء

---

(١) أي في « تذكرة الحفاظ » ١ : ٦ .

(٢) قلت : بل فيه إشارة إلى أن كل حديث لم يعرفه عن النبي ﷺ إلا واحد ، فليس هو من ضروريات الدين . فإن الضروريّات كان يُبلّغُها بطريق العموم دون الخصوص ، والقرينةُ على ذلك قولُ عمر : أو لأفعلنّ بك . (ش) .

الأربعة ، وكلُّ ما ظهر من الحديث في زمنهم لم يفته منه شيءٌ ، لكونه محيطاً على علم الحجاز والمدينة والعراقَين ، يدل على ذلك كثرةُ شيوخه ، وكونُه أعلمَ الناس في زمانه بشهادة الأئمة ، كما مرَّ ذكره[1] ، وما عداه فشاذٌّ ، أو ليس مما يجب العمل به .

وإن سلَّمْنا أن الإمام خفي عليه بعضُ الأحاديث التي يجب العمل بها شرعاً ، فنقول : إن محمداً ، وأبا يوسف ، وزُفَر بن الهُذَيل ، وابنَ المبارك ، والحسنَ بن زياد ، وغيرَهم من أصحابه قد تأخروا إلى زمان تدوين الحديث . ثم الطحاويُّ ، والكرخيُّ ، والحاكم مؤلف « الكافي » ، وعبدُ الباقي بن قانع ، والمستغفري ، وابن الشَّرْقي ، والزيلعي ، وغيرُهم من حفاظ الحنفية ونقَّاد الحديث منهم تأخروا إلى كمال التنقير عن الحديث النبوي ، واطَّلعوا على صحيحه وسقيمه ومشهوره وآحاده .

فكل قياس من قياسات أبي حنيفة رأوه خلاف الحديث ، تركَهُ أصحابُه كمحمد وأبي يوسف وزفر والحسن ، وخالفوا شيخَهم في شطر مذهبه . ومذهبُ الحنفية هو مجموع أقوال الإمامِ وأصحابِه هؤلاء .

ثم المحدِّثون من الحنفية مِن بعدِهم رجَّحوا في بعض المسائل قولَ الشافعي ، وفي بعضها قولَ مالك ، وبعضِها قولَ أحمد ، وأفتوا بما ترجَّح عندهم بالدليل . وهذا كله هو مذهب أبي حنيفة ، لكونه

(١) في ص ٣٠٨ — ٣٣١ .

جارياً على منواله وأُصوله التي بَنَى عليها مذهَبَه . منها تقديمُه النصَّ ولو ضعيفاً على القياس . فلم يبق - والحمد لله - في مذهبنا قولٌ خلاف حديث إلا وعندنا حديث آخر يؤيدنا . والذي خالفناه ظاهراً فله عندنا تأويل لا نخالفه . وكذلك الأئمةُ كلُّهم وأَصحابُهم يفعلون .

فلا يستطيع أحدٌ أن يَدَّعي العملَ بكل الأَحاديث بجملتها . وإنما كلٌّ يَعمل ببعضِها . ويَترك بعضَها . إما لكونه ضعيفاً عنده . أو مخالفاً للنص ، أو الخبرِ المشهور أو المتواتر . أَو لكونه شاذّاً أو معلَّلاً أو منسوخاً أو مؤولاً بمعنى لا يدركه العامة . ونحوِ ذلك .

كلمة حسنة جامعة في مناقشة ذامِّي التقليد ومانعيه

هذا . وأَما المنكرون للتقليد فلا يمكن منهم العملُ بالحديث على أَصلهم أصلاً . لأَن العمل به لا يمكن إلا بتقليد بعض العلماءِ في أَن هذا الحديث صحيح . وهذا ضعيف . وهذا يجبُ العملُ به ؛ وهذا لا يجب به العمل ، بل يجوز أو يُستحب أو يَحرُم الأَخذْ به . وهذا - كما ترى - كلُّه تقليد في الأَحكام ، فإنَّ كون الحديث واجبُ الأَخذُ به وبالعكس ، أو يَحرُم الأَخذُ به أو بالعكس : من الأَحكام حَتْماً .

ولذا ذكَرَ الفقهاءُ بحثَ السُّنَّةِ قبولِها وردِّها والأَخذِ بها وتركِها وأَحكامِ الرواة : في الفقه وأُصوله . لكونه مادَّة الأَحكام . وهؤلاءِ ينكرون التقليدَ والقياسَ والاجتهادَ (في الأَحكام رأساً) . فكيف يُقلِّدون المحدِّثين في هذه ؟ وكيف يجعلون ظنَّهم واجتهادَهم في

تصحيح الأحاديث وتضعيفها حجة(١) .

وقد بيَّنّا غيرَ مرة أن صحة الحديث وضعفه ، وثقةَ الراوي وضعفَه : كلُّه يدور على ذوق المحدث وظنِّه واجتهاده ، ولذلك نشأ الاختلاف بينهم في ذلك ، فهذا يُضعِّفُ حديثاً ، وآخَرُ يُصحِّحُه ، وهذا يُضعِّفُ رجلاً ، وآخرُ يُوثِّقه ، وهل هذا إلا لاختلافِ الظنون ؟ فافهم ولا تعجل في الإنكار على إمام مأمون ، قد أذعنت الأُمَّة لجلالتِه ، واعترفَت الأَئمة بعظمته وكرامته ، والله يتولى هُداك .

١) فاندحض قولُ من قال : إن الله تعالى جعل خبرَ الصادق حجة ، وشهادةَ العدل حجة ، فلا يكون متَّبِعُ الحجة مقلّداً . اهـ . لأن تصحيح الحديث وتضعيفه ليس من جنس الخبر المحض ، بل مداره على اجتهاد المحدِّث وظنه . أخرج ابن أبي حاتم في كتاب «العلَل» ١ : ١٠ بسنده عن ابن مهدي قال : معرفةُ الحديث إلهام . قال ابن نُمَير : وصَدَق ، لو قلتَ له : من أين قلتَ ؟ لم يكن له جواب .
وأخرج بسنده عن أحمد بن صالح قال : معرفةُ الحديث بمنزلة معرفة الذَّهَب والشَّبَه ، فإن الجوهر إنما يعرفُه أهلُه ، وليس للبصير فيه حجة ، إذا قيل له : كيف قلت : إن هذا يعني الجيِّد أو الرديء ؟ قال : وسمعتُ أبي يقول : معرفةُ الحديث كمثل فَصٍّ ثمنُهُ مئة دينارٍ ، وآخرَ مثلُهُ على لونه ثمنُهُ عشرَةُ دراهم . اهـ .
قلتُ : وكما أنَّ المحدِّثين يعرفون أسانيدَ الحديث وألفاظَه ، كذا الفقهاء يعرفون معانيه وهم أعرفُ بها من المحدثين ، فلا يجوز لمحدِّث أن ينازع الفقيه في المعاني ، كما لا يجوز له أن ينازع المحدِّثَ في الإسناد وسياقِ الحديث ، اللهُمَّ إلا أن يكونا جامِعِين للفقه والحديث ، كالأئمة الأربعة وأصحابهم المقتدى بهم في الإسلام . (ش).

بيان المراد بالنسخ في كلام السلف ، وهو غير اصطلاح المتأخرين

١١ – قال ابن القيم في «إعلام الموقعين»[١] : قلت : مُرادُه[٢] ومرادُ عامَّة السلف بالناسخ والمنسوخ رَفْعُ الحكم بجملته تارةً وهو اصطلاح المتأخِّرين ، ورفعُ دلالةِ العامّ والمطلَق والظاهر وغيرِها تارةً ، إما بتخصيص ، أو تقييد ، أو حَمْلِ مطلَق على مقيَّد ، وتفسيرِه وتبيينِه حتى إنهم ليسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً ، لتضمن ذلكَ رفعَ دلالة الظاهر وبيانَ المراد .

فالنَّسْخُ عندهم وفي لسانهم هو : بيانُ المراد بغير ذلك اللفظ ، بل بأَمر خارجٍ عنه . ومن تأَمَّل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى ، وزال عنه به إشكالات أوجَبَها حملُ كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأَخر . اهـ .

قلت : فالحاصلُ أن النَّسْخَ عندهم لا يختص ببيان التبديل ، بل يعم جميعَ أنواع البيان ، وقد كَثُرَ استعمال النسخ بهذا المعنى العام في كلام الحافظ النَّقَّاد إمام المحدِّثين في زمانه رئيس الحنفية في عصره أبي جعفر الطحاوي رحمه الله تعالى . ومن لم ينتبه لمراده يُطلِق عليه لسانَ الاعتراض ، ويجعله هدفاً لسِهام الملام ، ويقول : دعوى النسخ لا تقبل إلا ببيان التاريخ ، أو بدليل آخر سواه ولا

---

(١) ١ : ٣٥ .

(٢) أي مرادُ سيدنا حذيفة رضي الله عنه من قوله : «إنما يفتي الناسَ أحَدُ ثلاثة : من يعلم ما نُسِخَ من القرآن ، أو أميرٌ لا يجدُ بُداً . أو أحمَقُ متكلّف» .

دليل هناك الخ . ومن جهِلَ مراد المتكلم، فلا يلومَنَّ إلا نفسه ، والله المستعان .

الردُّ على منكري التقليد وذاميّه

١٢ ـ قال ابن القيم في «إعلام الموقعين»[١] في ردِّ دلائل المقلِّدين : الوجهُ الثاني والسبعون قولُكم : إن أصحاب رسول الله ﷺ فتحوا البلاد ، وكان الناس حديثي عهد بالإسلام ، وكانوا يفتونهم ، ولم يقولوا لأحد منهم : عليك أن تطلب معرفة الحق في هذه الفتوى بالدليل[٢] .

جوابُهُ أنهم لم يفتوهم بآرائهم ، وإنما بلَّغوهم ما قاله نبيهم وفَعَلَه وأَمَرَ به ، فكان ما أفتوهم به هو الحكمَ وهو الحجة . وقالوا لهم : هذا عَهْدُ نبيِّنا إلينا ، وهو عَهْدُنا إليكم ، فكان ما يخبرونهم به هو نفسَ الدليل وهو الحُكم ، فإن كلام رسول الله ﷺ هو الحُكمُ وهو دليلُ الحكم ، وكذلك القرآن . وكان الناس إذ ذاك إنما يحرصون على معرفة ما قاله نبيُّهم وفعَلَه وأَمَرَ به ، وإنما تُبلِّغهم الصحابة ذلك . اهـ .

قلت : ولا يخفى ما في هذا الإطلاق من الحزازة والتحكُّم البارد . ولئن سلَّمنا ذلك فمقتضاه أن أقوال الصحابة وفتاواهم كلُّها أحاديثُ مرفوعة ، لقولكم : إنَّ ما أفتوهم به هو الحُكم وهو الحجة ، فلا

(١) ٢ : ٢٤٧ .

(٢) أي بل كانوا يُذعِنون لفتاوى الصحابة من غير مطالبتهم إياهم بالدليل ، وهذا هو التقليدُ بعينه . (ش) .

لوم على الحنفية إذا أخذوا في مسألة بقول ابن مسعود وفتواه . وتركوا الحديث المرفوع . لاعترافكم بأن فتوى الصحابي هو الحكم وهو الحجة . وإذا تعارض الحديثانِ يُعمَل بالترجيح . فإن رجَّحَ القياسُ أو مرجِّحٌ آخر سواه قولَ الصحابي على الخبر المرفوع . فينبغي أن يجوز عندكم الأخذُ بقول الصحابي . ولا يجوز لكم ذَمُّ من فعل ذلك . فافهموا معاشر من أنكر التقليد .

وأيضاً فإذا كانت الصحابة رضي الله عنهم لم يفتوا الناس بآرائهم، وإنما بلَّغوهم ما قالَه نبيُّهم وفعَلَه وأمَرَ به . فمن أخبركم بأن التابعين أفتوا الناس بآرائهم ؟ لم لا يجوز مثلُ هذه الدعوى في فتاواهم أيضاً ؟ إنهم إنما بَلَّغوهم ما قاله الصحابة وفعلوه وأَمَروا به ؟ وكذلك أتباعُ التابعين إنما بلَّغوا أصحابهم ما قاله التابعون وفعلوه وأَمَروا به ، وهلُمَّ جرّاً .

فإن قلتم : فما بالُ فتاواهم تخالف أحاديثَ رواها المحدِّثون ؟ قلنا : فما بالُ فتاوى الصحابة تخالف الأحاديث المرفوعة التي رواها هؤلاء أيضاً ؟ ولا يُنكِرُ ذلك إلا من جادل بالباطل ، وأعمى عينيه عن الحق . فما هو جوابكم فهو جوابنا .

وعندي أن كلام ابن القيم هذا وإن لم يكن صحيحاً بإطلاقه ، لقيام الدلائل على خلافه ، وأن الصحابة أفتوا في بعض المسائل باجتهادهم ولم يطالبهم الناس بالدليل . وهذا هو التقليد بعينه . ولكنه صحيح بالنسبة إلى الغالب . فإن غالب أقوال الصحابة وفتاواهم

كان على سبيل التبليغ عن قولِ النبي ﷺ أو فعلِهِ أو أمرِه ، وإذا كان كذلك فيجوز للمجتهد أن يُرجِّحَ فتوى الصحابي على المرفوع الصريح أحياناً . إذا ترجَّح عنده كونُ فتوى الصحابي مَبْنيةً على جهة التبليغ دون الرأي .

هذا . ولم أُرِد بهذا الكلام الردَّ على ابن القيم رحمه الله حاشا لله ، فهو أجلُّ وأعظمُ من أن يَتكلَّم فيه أحدٌ من أمثالنا ، فوالله لأن نَصِيرَ تُرابَ نَعْلَيْه أرفَعُ لمرتبتِنا . بل إنما أردتُ به الردَّ على الذين يحتجون بأجوبته في ذم التقليد . فليفتحوا أعينهم ، ولينظروا ماذا يفيدُ كلامُ زعيمهم ، والله المستعان .

هذا ، ومن تدبَّر في كلامنا المارّ آنفاً ، وطالعَ كتابَنا «إعلاء السنن» علم إن شاء الله تعالى أنَّا لسنا من المقلِّدين الذين ذمَّهم ابنُ القيم ، بل نحن إنما نُقلِّد إمامَنا أبا حنيفة وأصحابَه ، لِعِلْمِنَا بأنهم أَتبع الناس للقرآن والسنَّة . وأنَّ لهم في الحديث أُصولاً ، كما أنَّ للمحدِّثين أُصولاً . فلا لومَ علينا إن خالفناهم في قبولِ بعض الأَحاديثِ والعملِ به وتركِ العملِ بغيره ، لأَن مبنى أُصول الفريقين على الاجتهاد ولا مُشاحَّة في الاجتهادات .

وعلماؤُنا قد يتركون أقوالَ إمامهم إلى أَقوالِ أصحابه إذا خالفت النصوص . ــ ومثِلُ ذلك كثير في المذاهب يعرفه كلُّ من له نظر فيها ــ وربما أفتوا بقول الأئمة الذين فيهم نظيرُ إمامنا أو نظراءُ أصحابه إذا رأوا قوَّةَ الدليل عندهم ونحوَها . ولسنا ــ بحمد الله ــ

جامدين على قول صاحب المذهب بمحض العصبية . بل نقلِّدُه على بصيرة نحن ومن اتَّبَعَنا . وسبحان الله وما نحنُ من المشركين .

مثلُ هذا التقليد لا بد منه لكل أحد، وخطورةُ تركِ التقليد وادّعاءِ الاجتهاد في هذا الزمن

ومثلُ هذا التقليد لا يمكن أن يحيد عنه ابن القيم ، بل لا بد منه لكل أحد ، بل ولا سلامَةَ للدين بدونه . وهذا هو الذي سمَّاه ابنُ القيم متابعةً وامتثالاً للأمر ، فالألفاظ مختلفة والمعنى واحد .

عِباراتنا شتى وحُسنُك واحدٌ وكلٌّ إلى ذاكَ الجمالِ يُشيرُ

ومن تَرَكَ هذا التقليد ، وأنكر اتِّباعَ السلف ، وجعَلَ نفسه مجتهداً أو محدِّثاً ، واستشعر من نفسه أنه يَصلح لا ستنباط الأحكام وأجوبةِ المسائل من القرآن والحديث في هذا الزمان ، فقد خلَعَ ربقة الإسلام من عنقه ، أو كاد أن يخلعَ . فأَيمُ الله لم نر طائفة يَمرقون من الدِّينِ مُروقَ السهم من الرميَّة إلا هذه الطائفة المنكرة لتقليد السلف الذامَّة لأهلها ، ولقد صَدَقَ أَحَدُ زعمائهم حيث قال بعد تجربة طويلة : إنَّ تركَ التقليد أصلُ الإلحاد والزندقة في حقِّ العامة . اهـ[1] .

قلت : وفي حق العلماء أيضاً ، فإن الورِعَ التقي الخائف من الله ، المحبَّ له ولرسوله ، الباذلَ وسعه في طلب الحق من العلماء

---

(١) ولشيخنا الإمام الكوثري رحمه الله تعالى مقالة عظيمة نادرة في شرح هذا الموضوع ، انظرها في كتابه «مقالات الكوثري» ص ١٢٩ — ١٣٧ تحت عنوان « اللامذهبية قنطرة اللادينية » .

كالكبريت الأَحمر اليوم ، لا يوجد إلا نادراً ، وغالبُهم إذا تَرَكَ التقليدَ جعَلَ يتتبع الرُّخَص ، ويُطيع هوى نفسِه ، ويَتَّخِذُ إلٰهَه هواه ، وأكثرُهم لا يترك التقليد إلا ليجادلَ المقلِّدين ، ويوقعَ الفسادَ بين المسلمين ، ويَجعلَ العامَّةَ زنادِقةً ملحِدين ، فقد عُلِمَ أنَّ تَرْكَ التقليد في حقهم أصلُ الزندقة والإلحاد .

ولقد صدَقَ قولُ بعض أكابرنا : إن هؤلاء عاملون بالحديث ، ولكن بحديث النفس لا بحديث الرسول ﷺ ما هَبَّت الدَّبُور والقَبُول .

ذكرُ بعض المغامز في «الصحيحين» وتكلُّفُ الجواب عنها

١٣ - قال ابن أبي الوفاء القرشي في (الكتاب الجامع) الذي جعله ذيلاً «للجواهر المضيَّة»[(١)] : وما يقوله الناس : إنَّ من رَوَى له الشيخان فقد جاوز القنطرة[(٢)] ، هذا من التجوُّه[(٣)] ولا يقوَى ، فقد رَوى مسلم في «كتابه» عن ليث بن أبي سُلَيم وغيره من الضعفاء ، فيقولون : إنما رَوى عنهم في «كتابه» للاعتبار والشواهد والمتابعات . وهذا لا يَقوَى ، لأَن الحافظ[(٤)] قال : الاعتبارُ والشواهدُ والمتابعاتُ

---

(١) ٢ : ٤٢٨ .

(٢) أي التكلّف والإطراء في الثناء والتعظيم ، مأخوذ من الجاه . (ش) .

(٣) تقدّم تعليقاً في ص ٣٧٠ بيان المعنى المراد من هذه الجملة ، فانظره .

(٤) أي الحافظ رشيد الدين العطار في كتابه الذي سمّاه «الفوائد المجموعة في شأن ما وقع في مسلم من الأحاديث المقطوعة» . وقد ذكره القرشي في سابق كلامه في «الجواهر المضية» ، فهو المعنيُّ هنا .

أمورٌ يَتعرَّفون بها حالَ الحديث ، و « كتابُ مسلم » التَزم فيه الصحيح ، فكيف يُتعرَّفُ حالُ الحديث الذي فيه بطرق ضعيفة ؟.

واعلم أن (أنَّ) و (عَنْ) مقتضِيان للانقطاع - أي من المدلِّس - عند أهل الحديث ، ووقَع في « مسلم » و « البخاري » من هذا النوع كثير ، فيقولون على سبيل التجوُّه : ما كان من هذا النوع في غير « الصحيحين » فمنقطع . وما كان في « الصحيحين » فمحمولٌ على الاتصال .

وروى مسلم في « كتابه » عن أبي الزُّبير عن جابر أحاديثَ كثيرة بالعنعنة ، وقد قال الحُفَّاظ : أبو الزبير يُدلِّسُ في حديث جابر ، فما كان بصيغة العنعنة لا يَقبَلُ ذلك[1] . وقد ذكَرَ ابنُ حزم وعبدُ الحقِّ عن الليث بن سعد أنه قال لأبي الزبير : عَلِّمْ لي على أحاديثَ سمعتَها من جابر حتى أسمعها منك . فعلَّمَ له على أحاديث الظنُّ أنها سبعة عشر حديثاً ، فسمِعها منه . وفي « مسلم » من غير طريق الليث عن أبي الزبير عن جابر بالعنعنة أحاديث[2] .

(١) أي لا يَقبل أن يُحمَل على الاتصال .

(٢) قلت : تتبعت بعض المواطن في « صحيح مسلم » من حديث أبي الزبير عن جابر من غير طريق الليث . فرأيته يروي له من طريق زكريا بن إسحاق . وعمرو بن الحارث . وابن جُرَيج . وغيرهم . إما مقروناً بغيره . كما تراه في آخر (باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله) ١ : ٢١١ . وفي أول (كتاب الزكاة) ٧ : ٥٣ . — وقد رَوَى له البخاري أيضاً مقروناً بغيره ، كما ذكره الذهبي في « الميزان »

وقد رَوى مسلم أيضاً في «كتابه» عن جابر وابن عمر في حَجَّة الوَدَاع أن النبي ﷺ توجَّه إلى مكة يوم النحر، فطاف طوافَ

٤ : ٣٧، وابن حجر في «تهذيب التهذيب» ٩ : ٤٤٢ —.

وإمَّا قد صَرَّح فيه أبو الزبير بالسماع من جابر، كما تراه في (باب نزول عيسى بن مريم حاكماً بشريعة نبينا) ٢ : ١٩٣. وفي آخر (باب الإيتار في الاستنثار والاستجمار) ٣ : ١٢٧، وفي (باب الاستطابة) ٣ : ١٥٢. وفي (باب النهي عن تجصيص القبر) ٧ : ٣٧، وفي (باب إثم مانع الزكاة) ٧ : ٧٠.

نعم هناك بعضٌ من حديث أبي الزبير عن جابر من غير طريق الليث جاء معنعناً ولم يقرنه بغيره، وقد أشار إلى طَرَف منه الحافظُ الذهبي في «الميزان» ٤ : ٣٩ فقال : «وفي «صحيح مسلم» عِدّةُ أحاديث مما لم يُوضّح فيها أبو الزبير السماعَ عن جابر، وهي من غير طريق الليث عنه، ففي القلب منها شيء.

من ذلك حديثُ «لا يَحِلّ لأحدٍ حملُ السلاح بمكة» ٩ : ١٣٠، وحديثُ «أن النبي ﷺ دخَلَ مكةَ وعليه عمامة سوداء بغير إحرام» ٩ : ١٣٢ — ١٣٣. وحديثُ «رأى عليه الصلاة والسلام امرأةً فأعجبَتْهُ، فأتى أهلَه زينب» ٩ : ١٧٧ — ١٧٨ في أوائل كتاب النكاح. وحديثُ «النهي عن تجصيص القبور» ٧ : ٣٧. وغيرُ ذلك». انتهى.

قلت : الحديث الأخير صرَّح فيه أبو الزبير بالسماع من جابر، كما في النسخة المطبوعة من «صحيح مسلم» في الموضع المشار إليه. أما الأحاديث السابقة ففيها العنعنةُ وهي من غير طريق الليث كما قال الحافظ الذهبي.

الإفاضة ، ثم صلَّى الظهر بمكة . ثم رجَع إلى مِنى ، وفي الرواية الأُخرى أنه طاف طوافَ الإفاضة ، ثم رجع فصلَّى الظهر بمِنى . فيَتَجوَّهون ويقولون : أعادها لبيانِ الجواز وغيرِ ذلك من التأويلاتِ . هذا وقال ابن حزم في هاتين الروايتين : إحداهمَا كذبٌ بلا شك .

ورَوى مسلم أيضاً حديثَ الإسراء . وفيه : «ذلك قبْلَ أن يُوحَى إليه »[1] . وقد تكلَّم الحفاظ في هذه اللفظة وضعَّفوها .

وقد رَوى مسلم أيضاً : «خلَقَ الله التربة يوم السبت» . واتفق الناس على أن يوم السبت لم يقع فيه خَلْقٌ ، وأنَّ ابتداء الخلق يومُ الأَحد .

وقد رَوى مسلم عن أبي سفيان أنه قال للنبي ﷺ لما أسلم : « يا رسول الله أعطِني ثلاثاً : تزوَّجْ ابنتي أمَّ حَبِيبة ، وابني مُعاويةَ اجعَلْه كاتباً . وأمِّرْني أن أُقاتل الكفارَ كما قاتلتُ المسلمين ، فأعطاه النبي ﷺ ما سأله » ، الحديث معروف مشهور .

وفي هذا من الوَهَم ما لا يخفى ، فأُمُّ حَبِيبَة تزوَّجها رسول الله ﷺ وهي بالحبشة ، وأصدَقَها النجاشيُّ عن النبيِّ ﷺ أربعَ مئة دينار ، وحضَرَ وخطَب وأطعَمَهم ، والقصة مشهورة . وأبو سفيان إنما أسلم

---

(١) وهذا في رواية شَريك بن عبد الله بن أبي نَمِر . وشريك سيء الحفظ . (ش) . قلت : وقد اتفقت كلماتهم على أنه كثير الخطأ . كما تراه في ترجمته في « تهذيب التهذيب » ٤ : ٣٣٤ – ٣٣٧ . وقال ابن حجر في « التقريب » : « صدوق يخطىء كثيراً » .

عام الفتح ، وبين هجرة الحبشة والفتح عِدَّةُ سنين ، ومعاويةُ كان كاتباً للنبي ﷺ من قبل ، وأما إمارة أبي سفيان فقدقال الحُفَّاظ : إنهم لا يعرفونها ، فيجيبون على التجوُّه بأجوبة غيرِ طائلة ، فذكَرَها ، ثم قال : وما حَمَلَهم على هذا كلِّه إلا بعضُ التعصب(١) .

وقد قال الحُفَّاظ : إنَّ مسلماً لما وَضَع كتابه الصحيح عرضه على أبي زُرعة فأنكر عليه وتغيَّظ ، وقال : سميتَه «الصحيح» فجعلتَ سُلَّماً لأهل البدع وغيرِهم ، فإذا رَوى لهم المخالفُ حديثاً يقولون : هذا ليس في «صحيح مسلم» ! فرحم الله أبا زُرعة فقد نطق بالصواب ، فقد وقع هذا . اهـ .

قلت : أما إخراج مسلم والبخاري عن بعض الضعفاء فلا يقدح في صِحَّة كتابيهما ، فإن مدارَها على صحة الأحاديث المخرجة فيهما ، لا على كونِ الرواة كلها رواة الصحيح ، فإنهما لا يخرجان للضعفاء إلا ما توبعوا عليه . دون ما تفرَّدوا به ، على أن الضعف والثقة مرجعهما الاجتهاد والظن ، فيمكن أن يكون هؤلاء عندهما ثقات

---

(١) وقد تعرّض الحافظ ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى في «جِلاءِ الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام» ص ١٥٩ — ١٦٨ لهذا الحديث . وتوسّع جداً بنقل أجوبةِ طوائفِ العلماء فيه . وقد بلَغَتْ نحو عشرة أجوبة ، ثم ناقشها جواباً جواباً ، ثم قال : «فالصوابُ أن الحديث غير محفوظ ، بل وقع فيه تخليط ، والله أعلم» . وعدّه الحافظ الذهبي في «الميزان» ٣ : ٩٣ حديثاً منكراً من مناكير راويه (عكرمة بن عمار) .

خلافاً للجمهور . اللهمَّ إلا أن يكونا قد صرَّحا بكونهم ضعفاء . فلا بد من القول بأنهما أخرجا أحاديثهم اعتضاداً ومتابعةً . ولا شكَّ أن الصحيح يزداد قوة على قوة بكثرة الطرق .

وأما ما أخرجه مسلم مما تفرَّد به الضعفاء . وصِحَّتُه بعيدة كما ذكره القرشي . فلا شك في ضعفه . ولكن لكل سيف نَبْوة ، ولكل جواد كَبْوة . وهذا لا يقدح في صحة الكتاب من حيث المجموع والإجمال[1] . ولا يَقدحُ في مزيته على غير البخاري كذلك ، فإن القليل النادر لا يُلتفَت إليه ،فالحقُّ ما قدَّمناه لك[2] أن أَصَحِيَّةَ الكتابين من غيرهما إنما هي من حيث المجموع والإجمال . لا من حيث التفصيل حديثاً حديثاً . فافهم ولا تكن من المتكلفين .

وصلَّى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين ، والحمد لله رب العالمين . فرغتُ من تسويد هذه التتمة غُرَّة رمضان المبارك سنة ١٣٤٧ هـ ضحوة الثلاثاء . ولله الحمد وله الشكر والثناء .

(١) قال شيخنا الكوثري في تعليقه على « شروط الأئمة الخمسة » ص ٦٢ « ولا يحطّ من مقدار مسلم العظيم وجودُ بعضِما يُنتقَدُ فيما خرّجه . لأنه على جلالته غير معصوم » .

(٢) في ص ٦٣ — ٦٦ .

الفصل العاشر

في الاصطلاحات الخاصة لنا في ذلك الكتاب أي « إعلاء السنن » وفي مقدمته هذه « إنهاء السكن »[1] وفي كل ما يتعلق به من « إنجاء الوطن » وغيره .

١ - فإذا قلتُ : قال الشيخ ، أو : قال شيخنا . أو قال : شيخي . ونحوَه . فالمرادُ به هو سيدي حكيمُ الأُمة ، مجدِّدُ المِلَّة مولانا الشيخ محمد أشرف علي أدام الله مجده ، ومتَّعنا بطول بقائه آمين[2] فإذا أطلقتُ ذلك فهو ما سمعتُه منه كِفاحاً . أو حكاه

(١) وقد عُدِّل اسمُها كما علمتَ في التقدمة إلى « قواعد في علوم الحديث » بإذن شيخنا المؤلف حفظه الله تعالى ورعاه .

(٢) كان نوَّر الله مرقَده حياً حين تأليف « إعلاء السنن » . ونظَرَ فيها حرفاً حرفاً إلى الجزء التاسع منه . ثم اعتَمد عليّ وقال : لا حاجة إلى نظري فيه حرفاً حرفاً . بل يكفي مراجعتُك إليّ فيما أشكل عليك وأعضَل . فكنت أراجعه في المقامات المشكلة . والمسائل المعضلة . حتى تمّ تأليفُه وطُبع اثنا عشر جزءاً منه في حياته قدّس الله سره . .

مؤلِّفُ «الإحياء» في مُسوَّدته ، وإلا سمَّيتُ كتابَه الذي أخذتُ منه . وأكتبُ في خاتمة القول علامَةَ الانتهاء .

٢ – : وإذا قلت : قال خليلي في «تعليقه» ، أو : «شرحه» فالمراد به سيدي ومرشدي وحبيبي مولانا الحافظُ الحجةُ المحدِّثُ العالي الإسناد في زمانه ، فقيهُ عصره وأوانه . قطبُ الإرشاد مولانا الشيخ خليل أحمد ، دام مجدُه وعُلاه[1] في شرح «أبي داود» له المسمَّى «ببذل المجهود» وربما سميته وسميت الشرح أيضاً .

٣ – وإذا قلت : قال الحافظ ، وأطلقتُ فالمرادُ به خاتمة الحفاظ : الحافظُ ابن حجرٍ العَسْقَلاني ، رفع الله درجاته في أعلى درجات الجنة آمين . وإذا قلت : قال الحافظ في «الفتح» أو في «التلخيص»

ثم انتقل إلى رحمة ربه وجوار كرامته لستة عشر من شهر رجب سنة ١٣٦٢ ﻫ . اللهم ارفع درجاته . وتقبل حسناته . ومتّعنا بفيوضه وبركاته بعد الممات . كما متّعتنا بها في أيام الحياة (ويرحم الله عبداً قال آمينا) . (ش) .

(١) كان قُدّس سِرّهُ حياً وقت كتابة هذه الأوراق . ثم انتقل إلى رحمة الله ورضوانه ونعيمه لخامس عشر من ربيع الثاني سنة ١٣٤٦ ﻫ ، ودُفِنَ في بقيع الغرقد بجوار خاتم الأنبياء ﷺ . وكان مشتاقاً أن أن يُدفَن في هذا المقام ، وسافر إلى المدينة مراراً لأجل هذا المرام. فقبِلَ الله نيّته . وبلّغَهُ أُمنيتَه . جَمَعَ الله بيننا وبينه وبين نبيّنا ﷺ في دار السلام ، آمين (فواحسرتا ما أمرّ الفراقَ وأعلقَ نيرانَه بالكُبُود) !. (ش) .

فالمراد به ما قاله في «فتح الباري» أو في «التلخيص الحبير» له . وبالجملة فإذا أطلقتُ «الفتح» أو «التلخيص» فالمرادُ به هذا لا غير . وإذا قلت : كذا في «التهذيب» أو في «اللسان» فالمرادُ به «تهذيب التهذيب» ، و «لسانُ الميزان» له ، والمرادُ بالتقريب «تقريب التهذيب» له وربما رمزت والرمز له «تق» .

٤ ـ وإذا قلت : قال المحقِّق في «الفتح» فالمرادُ به الشيخ الإمام ابن الهمام في «فتح القدير» له ، فلا يراد «فتح القدير» بلفظة «الفتح» إلا مقترناً بلفظ المحقِّق قبلَه أو بعدَه .

٥ ـ وإذا قلت : قال العيني ، وأطلقت ، أو : قال العيني في «العُمدة» ، فالمراد به ما قاله في «عمدة القاري شرح البخاري» له وإلا بيَّنتُه .

٦ ـ وإذا قلت : كذا في الجوهر (بدون الألف) فالمراد به «الجوهر النقي» للعلامة علاء الدين ابن التُركماني . وإذا قلت : كذا في الجواهر (مع الألف) فالمراد به «الجواهر المضيَّة في طبقات الحنفية» للشيخ الإمام عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي الحنفي ، وهو المراد «بالقرشي» إذا أطلقت .

٧ ـ والمراد بالتدريب : «تدريب الراوي شرح تقريب النواوي» للحافظ السيوطي ، وربما رمزتُ والرمزُ له «تد» . وبالكنز : «كنز العُمَّال» للسيوطي في الحديث لا «كنز الدقائق» في الفقه . وبالعون :

(١) كتاب «كنز العمال» للمتقي الهندي ، وأصله «الجامع الكبير» للسيوطي وهو «جمع الجوامع» أيضاً . فإسناد «كنز العمال» للسيوطي من باب لمح الأصل .

«عون المعبود شرح أبي داود» لبعض فضلاء الهند[١] . وبجامع المسانيد : «جامع مسانيد الإمام الأعظم» لأبي المؤيد الخوارزمي . وأبو المؤيد هو المراد : «بالخوارزمي» إذا أطلقت . وبالبُغية : «بُغية الوعاة في طبقات النحاة» للسيوطي . وبالزيلعي : جمال الدين عبد الله ابن يوسف مؤلف «نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية» . وربما أطلقتُ الزيلعي على «نصب الراية» كما يُطلَق الترمذي والبخاري على كتابيهما . وبالمَجْمَع : «مجمع الزوائد» للهيثمي ، لا «مَجمع البحار» في الغريب . وبأبي داود في أكثر المواضع : نُسخةُ صاحب «العون» المطبوعةُ على نواصيها ، وفي بعض المواضع : النسخةُ المطبوعة بالمطبع المجتبائي سنة ١٣١٨ هـ.

٨ ـ وإذا قلت : قال بعضُ الناس في «إحيائه» أو : قال بعضُ الناس فقط ، فالمراد به مؤلِّف «إحياءُ السنن» السَّنْبَهْلي في هذا الكتاب له . فإنه أورد في كتابه ذلك . على الحنفية وعلى بعض السلَف إيراداتٍ ركيكة بَغْياً وعَدْواً . أو جهالةً وسهواً . فأُجيبُ عنها . وأُبيِّنْ سخافةَ إيراداته وسُوءَ فهمه وقلَّة تدبره ، ولم أُرِد بذلك الا الذبَّ عن الأئمة المقتدَى بهم في الدين . والنُّصحَ لإخواني المسلمين . وإذا قلت : قال بعضهم فلا أُريده به . بل أُريد بعضَ العلماء من الفقهاء والمحدثين .

---

(١) هو شمس الحق العظيم آبادي .

٩ ـ والمراد بالدر : هو «الدر المختار» المطبوع على هامش «ردّ المحتار» لا المجرد عنه . و «ردّ المحتار» هو المراد «بالشامية» في أكثر المواضع ، وربما سميته ، وإذا قلت : «قال الشامي» فالمراد به العلامة الفقيه ابن عابدين شارح «الدر المختار»[١] ، وإذا قلت : «كذا في الشامية» فالمراد به «ردُّ المحتار شرح الدر المختار» له . وبالبحر : «البحر الرائق» لابن نُجَيم . وبالدُّرَر : «دُرَر الحُكَّام في شرح غُرَر الأَحكام» لمنلا خسرو الحنفي . وبالشُّرُنْبُلالِيَّة : «مراقي الفلاح» للشيخ حسن بن عمَّار الشُّرُنْبُلالي مع «حاشيته» للطَّحْطَاوي .

١٠ ـ وإذا قلت : قال الطَّحاوي : كذا ، وأَطلقتُ فالمرادُ به ما قاله في «معاني الآثار» له وإلا بيَّنتُه ، وما عدا ذلك من الرموز والإشارات ظاهِرٌ غير خفي إن شاء الله تعالى .

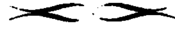
وليكن هذا مِسكَ الختام ، والحمدُ لله الملك العلاَّم ، على متواتر إحسانه وإنعامه على هذا العبد الغريق في الآثام ، وأزكى الصلاة وأبهى السلام ، على سيد ولد آدم سيدِنا النبي محمد على الدَّوام ، وعلى آله وأصحابه البررة الكرام ، إلى يوم القيام ، بل إلىٰ بقاء دار السلام .

وقع الفراغ من تأليفه ضحوة يوم الاثنين لتسع خلون من شهر رجب سنة أربع وأربعين وثلاث مئة وأَلف من هجرة سيد الأَنام .

---

(١) يريد : محشي «الدر المختار» . وحاشيته هي المسماة «رد المحتار» .

قد تَمَّتْ المقدمة والحمد لله ، الذي بعزته وجلاله تمّ الصالحات ، وأنا المفتقر إلى رحمة ربه الصمد ، عبدُه ظَفَر أحمد العثماني التَّهانوي وفقه الله للتزود لغد ، وغفَرَ له ولوالديه وما وَلَد ، ولمشايخه وأحبابه وأصحابه ، وصلَّى الله تعالى على سيدنا النبي محمد وعلى آله وأصحابه أبد الأَبد .



يقول الفقير إليه تعالى عبد الفتاح بن محمد بن بشير أبو غُدّة الحلبي مولداً — ختم الله له بالصالحات أعمالَه ، وبلّغه في خدمة الكتاب الكريم والسنّة المطهرة آمالَه — :

قرأتُ هذا الكتاب النافع المفيد للمرة الأولى في مجالس آخرُها ضحى يوم الأحد ١٥ من شوال سنة ١٣٨٦ في السجن الحربي في بلدة تَدْمُر قرب مدينة حمص في قلب بادية الشام. معتقَلاً في سبيل الله والإسلام. ثم قرأته فيه قراءةً ثانية لاحظتُ فيها تهيئته للطبع بمشيئة الله تعالى إذا قدّرَ الله الفرج والخروج. وختمتُ قراءته الثانية في ٧ من المحرّم سنة ١٣٨٧ في المعتقل المذكور.

ثم فرّج الله تعالى وأنعم . وتفضّل وتكرّم . فقرأتُه للمرة الثالثة في مدينة الرياض من المملكة العربية السعودية . حيث أقوم فيها بالتدريس في كلية الشريعة ، وبدأتُ قراءته في أواخر سنة ١٣٨٩ ، وفرغتُ من قراءته والتعليق عليه أصيلَ يوم السبت ٢٢ من ربيع الآخر سنة ١٣٩٠ بالرياض ، والحمدُ لله على ما يسّر وأعان . والحمدُ لله الذي بنعمته تم الصالحات ، وتتحقّق الأماني والرجاءات ، والحمدُ لله رب العالمين .

المحتوى

١ ـ الأحاديث النبوية

٢ ـ المصادر

اقتصرتُ فيها على ذكر الكتب التي جرى العزو إلى صفحاتها وأجزائها ، وأغفلت غيرَها مما رجعتُ إليه ولم أثبت له عزواً ، وما طُبع منها بمصر أغفلتُ ذكر بلده .

١ ـ الآثار للإمام محمد بن الحسن الشيباني بشرح أبي الوفاء الأفغاني . المعارف الشرقية بحيدر آباد الدكن في الهند ١٣٨٥

٢ ـ آداب الشافعي لابن أبي حاتم الرازي . السعادة ١٣٧٢

٣ ـ الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة للكنوي . حلب ١٣٨٤

٤ ـ إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق للكوثري . الأنوار ١٣٦٠

٥ ـ الإحكام في أصول الأحكام للآمدي . المعارف ١٣٣٢

٦ ـ الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم . السعادة ١٣٤٥

٧ ـ أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص . الآستانة ١٣٣٨

٨ ـ اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير . صبيح ، الثالثة ١٣٧٧

٩ ـ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبِّهة لابن قتيبة . السعادة ١٣٤٩

١٠ ـ الأذكار للإمام النووي . مصطفى البابي الحلبي ، الثالثة ١٣٧١

١١ ـ إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري للقسطلاني . البولاقية الخامسة ١٢٩٣

١٢ ـ إرشاد الفحول إلى علم الأصول للشوكاني . السعادة ١٣٢٧

١٣ ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر . التجارية الكبرى ١٣٥٧

١٤ ـ الأسماء والصفات للبيهقي . السعادة ١٣٥٨

١٥ ـ الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني . السعادة ١٣٢٣

١٦ ـ أصول الفقه لمحمد أبو زهرة . مطبعة مخيمر دون تاريخ .

١٧ ـ الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الأخبار للحازمي . العلمية بحلب ١٣٤٦

١٨ ـ الأعلام لخير الدين الزركلي ، الطبعة الثانية المنتهية طبعاً ١٣٧٨

١٩ – إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم . السعادة ١٣٧٤
٢٠ – الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التوريخ للسخاوي . الترقي بدمشق ١٣٤٩
٢١ – إقامة الحجة على أن الإكثار في التعبد ليس ببدعة للكنوي . حلب ١٣٨٦
٢٢ – الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع للقاضي عياض . السنة المحمدية١٣٨٩
٢٣ – إمام الكلام فيما يتعلق بالقراءة خلف الإمام للكنوي . لكنو ١٣٠٤
٢٤ – الأم لإمام المذهب الإمام أبي عبد الله الشافعي . بولاق ١٣٢١
٢٥ – الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد ومحمد بن شجاع للكوثري . الأنوار ١٣٦٨
٢٦ – إنجاء الوطن عن الازدراء بإمام الزمن لظفر أحمد التهانوي . كراتشي ١٣٨٧
٢٧ – الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبد البر . المعاهد ١٣٥٠ .
٢٨ – انتقاد « المغني عن الحفظ والكتاب » لحسام الدين القدسي . الترقي بدمشق ١٣٤٣
٢٩ – الباحث عن علل الطعن في الحارث لعبد العزيز الغماري . مطبعة الشرق بلا تاريخ
٣٠ – الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لأحمد شاكر . صبيح ١٣٧٠
٣١ – البداية والنهاية للحافظ ابن كثير . السعادة ١٣٥١
٣٢ – بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي . السعادة ١٣٢٦
٣٣ – بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني للكوثري . السعادة ١٣٥٥
٣٤ – البناية شرح الهداية للعيني . مطبعة نولكشور في لكنو بالهند ١٢٩٣
٣٥ – تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب للكوثري. الأنوار ١٣٦١
٣٦ – تاج العروس من جواهر القاموس للمرتضى الزبيدي . الخيرية ١٣٠٦
٣٧ – تاريخ بغداد للخطيب البغدادي . السعادة ١٣٤٩
٣٨ – تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي . المنار ١٣٣١
٣٩ – التاريخ الصغير للإمام البخاري . مطبع أنوار أحمد في آله آباد بالهند ١٣٢٥
٤٠ – التاريخ الكبير للإمام البخاري . حيدر آباد الدكن بالهند ١٣٦١
٤١ – تبييض الصحيفة بمناقب الإمام أبي حنيفة للسيوطي . حيدر آباد الدكن ١٣٨٠
٤٢ – التحرير في أصول الفقه للكمال بن الهمام . بولاق ١٣١٦
٤٣ – تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي للمباركفوري . دهلى ١٣٤٦
٤٤ – التحفة المرضية في حل بعض المشكلات الحديثية لحسين الأنصاري ، في آخر المعجم الصغير للطبراني ، المطبع الأنصاري في دهلى بالهند دون تاريخ .
٤٥ – تحفة المودود بأحكام المولود لابن القيم . المطبعة الهندية العربية بالهند ١٣٨٠

٤٦ ــ تدريب الراوي شرح تقريب النواوي للسيوطي . طبعة المكتبة العلمية ١٣٧٩
٤٧ ــ تذكرة الحفاظ للحافظ الذهبي . الطبعة الثالثة حيدر آباد الدكن بالهند ١٣٧٥
٤٨ ــ تذكرة الموضوعات لعلي القاري. دار السعادة في إصطنبول ١٣٠٨
٤٩ ــ التذنيب لأمير علي ، في آخر « تقريب التهذيب » طبعة نولكشور بالهند ١٣٥٦
٥٠ ــ التراتيب الإدارية لعبد الحي الكتاني . الرباط ١٣٤٧
٥١ ــ ترتيب ثقات العجلي لتقي الدين السبكي . مخطوط .
٥٢ ــ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك للقاضي عياض . الرباط بالمغرب الأقصى ١٣٨٤
٥٣ ــ الترغيب والترهيب للحافظ المنذري . السعادة ١٣٧٩
٥٤ ــ تعجيل المنفعة برجال الأئمة الأربعة للحافظ ابن حجر . حيدر آباد الدكن ١٣٢٤
٥٥ ــ التعقبات على الموضوعات للسيوطي . المطبع العلوي في لكنو بالهند ١٣٠٣
٥٦ ــ التعليق الحسن على آثار السنن للنيموي . دار الإشاعة الإسلامية بكلكتة ١٣٧٦
٥٧ ــ التعليق الممجد على موطأ الإمام محمد للكنوي . المصطفائي في لكنو ١٢٩٧
٥٨ ــ تقريب التهذيب للحافظ ابن حجر . دار الكتاب ١٣٨٠
٥٩ ــ التقرير والتحبير في شرح التحرير لابن أمير حاج . بولاق ١٣١٦
٦٠ ــ التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح للعراقي . العلمية بحلب ١٣٥٠
٦١ ــ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر. شركة الطباعة الفنية المتحدة ١٣٨٤ .
٦٢ ــ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر . الرباط ١٣٨٧
٦٣ ــ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة لابن عراق . عاطف ١٣٧٨
٦٤ ــ تنسيق النظام في مسند الإمام (أبي حنيفة) للسنبهلي كراتشي دون تاريخ .
٦٥ ــ تهذيب الأسماء واللغات للنووي . المنيرية دون تاريخ .
٦٦ ــ تهذيب سنن أبي داود لابن القيم . مطبعة أنصار السنة المحمدية ١٣٦٧
٦٧ ــ تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر . حيدر آباد الدكن بالهند ١٣٢٥
٦٨ ــ التوضيح لصدر الشريعة ومعه التلويح للتفتازاني . دار الكتب العربية ١٣٢٧
٦٩ ــ توضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار لابن الوزير الصنعاني . السعادة ١٣٦٦
٧٠ ــ جامع الآثار لمحمد أشرف علي التهانوي . المطبع القاسمي في ديوبند دون تاريخ
٧١ ــ جامع الأصول من أحاديث الرسول لابن الأثير . السنة المحمدية ١٣٦٨

٧٢ – جامع بيان العلم وفضله للحافظ ابن عبد البر . المنيرية ١٣٤٦
٧٣ – الجامع الصغير من حديث البشير النذير للحافظ السيوطي . مع « فيض القدير » الآتي .
٧٤ – جامع مسانيد الإمام الأعظم أبي حنيفة للمؤيد الخوارزمي . حيدر آباد الدكن ١٣٣٢
٧٥ – الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي . حيدر آباد الدكن ١٣٧١
٧٦ – الجرح والتعديل لجمال الدين القاسمي . المنار ١٣٣٠
٧٧ – الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر القرشي . حيدر آباد الدكن ١٣٣٢
٧٨ – الجوهر النقي على سنن البيهقي لعلاء الدين المارديني . مع « السنن الكبرى » الآتي .
٧٩ – جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام لابن القيم . المنيرية ١٣٥٧
٨٠ – حاشية السندي على سنن النسائي . مع « سنن النسائي » الآتي .
٨١ – حاشية الباجوري على الشمائل المحمدية للترمذي « المواهب اللدنية » . الاستقامة ١٣٥٣
٨٢ – حاشية المدابغي على الفتح المبين بشرح الأربعين لابن حجر الهيتمي . يأتي معه .
٨٣ – حاشية نور الأنوار ، مع « نور الأنوار » يأتي .
٨٤ – الحاوي للفتاوي للحافظ السيوطي . السعادة ١٣٨٧
٨٥ – حجة الله البالغة للشاه ولي الله الدهلوي . الخيرية ١٣٢٢
٨٦ – حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي للكوثري . الأنوار ١٣٦٨
٨٧ – حلبة المجلي شرح منية المصلي لابن أمير حاج . مخطوط .
٨٨ – خصائص المسند لأبي موسى المديني . السعادة ١٣٤٧ وبأول المسند طبعة شاكر .
٨٩ – خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال للخزرجي . بولاق ١٣٠١
٩٠ – الخيرات الحسان في مناقب أبي حنيفة النعمان لابن حجر الهيتمي . الخيرية ١٣٠٤
٩١ – دراسات اللبيب في الأسوة الحسنة بالحبيب لمحمد معين السندي . كراتشي ١٣٧٧
٩٢ – الدر المختار في شرح تنوير الأبصار لعلاء الدين الحصني . بولاق ١٢٧٢
٩٣ – الدرر الكامنة في تراجم المئة الثامنة للحافظ ابن حجر . حيدر آباد ١٣٤٨
٩٤ – الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب لابن فرحون المالكي . مطبعة المعاهد ١٣٥١
٩٥ – ذيول تذكرة الحفاظ للحسيني وابن فهد والسيوطي . دمشق ١٣٤٧
٩٦ – الرد على البكري للشيخ ابن تيمية . السلفية ١٣٤٦
٩٧ – رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين . بولاق ١٢٧٢

٩٨ – رسالة في تفضيل أبي بكر على علي رضي الله عنهما لابن تيمية . مطبعة النهضة بحلب ١٣٧٢

٩٩ – رسالة الإمام أبي حنيفة إلى عثمان البتيّ . الأنوار ١٣٦٨

١٠٠ – رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه بتحقيق الكوثري . الأنوار ١٣٦٩

١٠١ – رسالة الإمام الشافعي بتحقيق أحمد شاكر . البابي الحلبي ١٣٥٨

١٠٢ – الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة للكتاني . دمشق ١٣٨٣

١٠٣ – الرفع والتكميل في الجرح والتعديل للكنوي . الطبعة الثانية دار لبنان بيروت ١٣٨٩

١٠٤ – رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية . المكتب الإسلامي بدمشق ١٣٨٣

١٠٥ – زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم . السنة المحمدية ١٣٧٠

١٠٦ – زهر الربى على المجتبى أي « سنن النسائي » للسيوطي . المصرية ١٣٤٨

١٠٧ – سند الأنام في شرح مسند الإمام لعلي القاري . المجتبائي بالهند ١٣١٣

١٠٨ – سنن ابن ماجه . مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٣٧٢

١٠٩ – سنن أبي داود . مطبعة مصطفى محمد ١٣٥٤

١١٠ – سنن الترمذي بشرح ابن العربي . المصرية ١٣٥٠

١١١ – سنن الدار قطني . دار المحاسن للطباعة ١٣٨٦

١١٢ – سنن الدارمي . شركة الطباعة الفنية المتحدة ١٣٨٦

١١٣ – سنن النسائي ومعها شرح السيوطي والسندي . المصرية ١٣٤٨

١١٤ – السنن الكبرى للبيهقي . حيدر آباد الدكن ١٣٤٤

١١٥ – شرح الألفية في علوم الحديث للحافظ العراقي . فاس ١٣٥٤ ومصر ١٣٥٥

١١٦ – شرح شرح النخبة لعلي القاري . إصطنبول ١٣٢٧

١١٧ – شرح الشمائل المحمدية (المواهب اللدنية) للباجوري . الاستقامة ١٣٥٣

١١٨ – شرح صحيح مسلم (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج) للنووي . المصرية ١٣٤٧

١١٩ – شرح معاني الآثار المختلفة المأثورة للطحاوي . المصطفائي بالهند ١٣٠٠

١٢٠ – شرح المنار في أصول الفقه لابن مَلَك . دار السعادة بإصطنبول ١٣١٥

١٢١ – شرح المواهب اللدنية للزرقاني . المطبعة الأزهرية ١٣٢٥

١٢٢ – شرح موطأ الإمام مالك للزرقاني . الكستلية ١٢٧٩

١٢٣ – شرح المقاصد للسعد التفتازاني . مطبعة البسنوي بإصطنبول ١٣٠٥

١٢٤ — شروط الأئمة الخمسة للحازمي بتعليق الكوثري . مكتبة القدسي ١٣٥٧
١٢٥ — شفاء السقام في زيارة خير الأنام للتقي السبكي . بولاق ١٣١٨
١٢٦ — الصارم المنكي في الرد على ابن السبكي لابن عبد الهادي . الخيرية ١٣١٩
١٢٧ — صحيح البخاري المطبوع معه شرحه « فتح الباري » الآتي ذكره .
١٢٨ — صحيح مسلم المطبوع معه شرح النووي المتقدم ذكره .
١٢٩ — ضحى الإسلام لأحمد أمين . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٠
١٣٠ — الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي . ١٣٥٥
١٣١ — طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي . الحسينية ١٣٢٤
١٣٢ — الطبقات الكبرى لابن سعد . دار صادر ودار بيروت ١٣٧٦
١٣٣ — طبقات المدلّسين للحافظ ابن حجر . الحسينية ١٣٢٢
١٣٤ — ظَفَر الأماني بشرح مختصر الجرجاني للكنوي . جشمة فيض في لكنو ١٣٠٤
١٣٥ — عارضة الأحوذي على سنن الترمذي لأبي بكر بن العربي . المصرية ١٣٥٠
١٣٦ — العِبر في خبر من غبر للحافظ الذهبي . طبع حكومة الكويت ١٣٨٠ — ١٣٨٦
١٣٧ — عقود الجواهر المنيفة في أدلة أبي حنيفة للزبيدي . الوطنية بالاسكندرية ١٢٩٢
١٣٨ — العلل للإمام أحمد بن حنبل . جامعة أنقرة في تركيا ١٣٨٢
١٣٩ — العلل لابن أبي حاتم الرازي . السلفية ١٣٤٣
١٤٠ — العلل للإمام الترمذي في آخر « سننه » السابق ذكره .
١٤١ — علوم الحديث لابن الصلاح (مقدمة ابن الصلاح) . العلمية بحلب ١٣٥٠
١٤٢ — عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني . المنيرية ١٣٤٨
١٤٣ — عون المعبود على سنن أبي داود لشمس الحق العظيم آبادي . دهلى ١٣٢٢
١٤٤ — عيون الأثر في فنون المغازي والسير لابن سيد الناس . مكتبة القدسي ١٣٥٦
١٤٥ — غنية المتملي في شرح منية المصلي لإبراهيم الحلبي . دار سعادة بالآستانة ١٣٢٥
١٤٦ — غيث الغمام على حواشي إمام الكلام للكنوي . في لكنو ١٣٠٤
١٤٧ — الفتاوى الهندية العالمكيرية . بولاق ١٣١٠
١٤٨ — فتح الباري بشرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر . بولاق ١٣٠٠
١٤٩ — فتح الغفار بشرح المنار لابن نُجَيم . مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٥
١٥٠ — فتح القدير للعاجز الحقير شرح الهداية للكمال بن الهمام . بولاق ١٣١٥
١٥١ — الفتح المبين بشرح الأربعين لابن حجر الهيتمي . الميمنية ١٣١٧

١٥٢ ـ فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للحافظ السخاوي . في لكنو ١٣٠٣
١٥٣ ـ الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِّحَل لابن حزم . الأدبية ١٣١٧
١٥٤ ـ فقه أهل العراق وحديثهم للكوثري . دار القلم في بيروت ١٣٩٠
١٥٥ ـ فهرس الفهارس والأثبات لعبد الحي الكتاني . فاس ١٣٤٦
١٥٦ ـ الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنوي . السعادة ١٣٣٤
١٥٧ ـ فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت لعبد العلي اللكنوي . بولاق ١٣٢٢
١٥٨ ـ فيض الباري بشرح صحيح البخاري لمحمد أنور الكشميري . حجازي ١٣٥٧
١٥٩ ـ فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي . مصطفى محمد ١٣٥٦
١٦٠ ـ قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المؤرخين للسبكي. دار لبنان في بيروت١٣٨٨
١٦١ ـ القاموس المحيط للفيروز آبادي . الحسينية ١٣٣٠
١٦٢ ـ قرة العين في ضبط أسماء رجال الصحيحين للبحراني . حيدر آباد الدكن ١٣٢٣
١٦٣ ـ قفو الأثر لرضي الدين بن الحنبلي . السعادة ١٣٢٦
١٦٤ ـ القول المسدّد في الذب عن المسند للحافظ ابن حجر . حيدر آباد الدكن ١٣١٩
١٦٥ ـ كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي . في كلكتة بالهند ١٢٧٩
١٦٦ ـ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري . طبع إصطنبول ١٣٠٨
١٦٧ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة . طبع إصطنبول ١٣٦٠
١٦٨ ـ الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي . حيدر آباد الدكن ١٣٤٧
١٦٩ ـ الكنز الثمين في أحاديث النبي الأمين لعبد الله الغماري . السعادة ١٣٨٨
١٧٠ ـ كنز العمال في سُنَن الأقوال والأفعال للمتقي الهندي . حيدر آباد الدكن ١٣١٢
١٧١ ـ اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة للسيوطي . الحسينية ١٣٥٢
١٧٢ ـ اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير . مكتبة القدسي ١٣٥٧
١٧٣ ـ لقط الدرر بشرح نخبة الفكر للعدوي . التقدم ١٣٢٣
١٧٤ ـ لسان الميزان للحافظ ابن حجر . حيدر آباد الدكن ١٣٢٩
١٧٥ ـ ما تمسّ إليه الحاجة لمن يطالع سنن ابن ماجه للنعماني . كراتشي . دون تاريخ .
١٧٦ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للحافظ الهيثمي ، مكتبة القدسي ١٣٥٢
١٧٧ ـ المجموع شرح المهذب للإمام النووي . مطبعة التضامن الأخوي ١٣٤٤
١٧٨ ـ المحلّى لابن حزم . المنيرية ١٣٤٧

١٧٩ ـ المدخل في علوم الحديث للحاكم النيسابوري . المطبعة العلمية بحلب ١٣٥١
١٨٠ ـ مرآة الزمان في تاريخ الأعيان لسبط ابن الجوزي . حيدر آباد الدكن ١٣٧٠
١٨١ ـ المراسيل لابن أبي حاتم . بغداد ١٣٨٦
١٨٢ ـ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي القاري . الميمنية ١٣٠٩
١٨٣ ـ المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري . حيدر آباد الدكن ١٣٣٤
١٨٤ ـ المستصفى من علم الأصول للغزالي . بولاق ١٣٢٢
١٨٥ ـ المسند للإمام أحمد بن حنبل . الميمنية ١٣١٣
١٨٦ ـ مسوّدة آل تيمية في أصول الفقه . مطبعة المدني ١٣٨٤
١٨٧ ـ المصابيح في صلاة التراويح للسيوطي ضمن « الحاوي للفتاوي » السابق ذكره .
١٨٨ ـ المصعد الأحمد لابن الجزري . السعادة ١٣٤٧
١٨٩ ـ مصنف ابن أبي شيبة . حيدر آباد الدكن ١٣٨٦
١٩٠ ـ المصنوع في معرفة الحديث الموضوع لعلي القاري . دار لبنان ببيروت ١٣٨٩
١٩١ ـ معجم الأدباء لياقوت الحموي . دار المأمون ١٣٥٥
١٩٢ ـ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة . مطبعة الترقي بدمشق ١٣٧٦ م
١٩٣ ـ معرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري . دار الكتب المصرية ١٣٥٦
١٩٤ ـ المغير على الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير لأحمد الغماري . دار العهد الجديد . دون تاريخ .
١٩٥ ـ المقاصد الحسنة للحافظ السخاوي . دار الأدب العربي ١٣٧٥
١٩٦ ـ مقالات الإمام الكوثري ، الأنوار ١٣٧٣
١٩٧ ـ مقدمة « السعاية في كشف ما في الوقاية » للكنوي . المصطفائي ١٣٠٦
١٩٨ ـ ملخص إبطال القياس لابن حزم . دمشق ١٣٧٩
١٩٩ ـ المنار المنيف في الصحيح والضعيف لابن القيم . دار القلم ببيروت ١٣٩٠
٢٠٠ ـ مناقب الإمام أبي حنيفة لعلي القاري في آخر الجواهر المضية السابق ذكره .
٢٠١ ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي . حيدر آباد الدكن ١٣٥٧
٢٠٢ ـ منهاج السنة النبوية للشيخ ابن تيمية . بولاق ١٣٢١
٢٠٣ ـ المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد للعُلَيمي . مطبعة المدني ١٣٨٣
٢٠٤ ـ المواقف لعضد الدين الإيجي . السعادة ١٣٢٥
٢٠٥ ـ الموضوعات لأبي الفرج ابن الجوزي . مطبعة المجد ١٣٨٦

٢٠٦ – الموطأ للإمام مالك . عيسى البابي الحلبي دون تاريخ .
٢٠٧ – الموطأ للإمام محمد بن الحسن الشيباني . مع « التعليق الممجّد » السابق ذكره .
٢٠٨ – ميزان الاعتدال للحافظ الذهبي . عيسى البابي الحلبي ١٣٨٢
٢٠٩ – الميزان الكبرى لعبد الوهاب الشعراني . مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٩
٢١٠ – نزهة النظر بشرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر ، مع « لقط » الدرر السابق ذكره .
٢١١ – نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للحافظ الزيلعي . دار المأمون ١٣٥٧
٢١٢ – نكت الحافظ ابن حجر على « علوم الحديث » لابن الصلاح ، مخطوط .
٢١٣ – نور الأنوار شرح المنار لملا جِيوَن . الرحيمية في ديوبند دون تاريخ .
٢١٤ – نيل الأوطار للشوكاني . مصطفى البابي الحلبي ١٣٤٧
٢١٥ – الهداية شرح البداية للإمام المرغيناني ، مع « فتح القدير » السابق ذكره .
٢١٦ – هدي الساري مقدمة فتح الباري للحافظ ابن حجر . بولاق ١٣٠٠ ، والمنيرية ١٣٤٧ ، والعزو للطبعتين . الرقم الأول للبولاقية . والرقم الثاني للمنيرية .
٢١٧ – وفيات الأعيان للقاضي ابن خلّكان . الميمنية ١٣١٠

٣ ـ الكتب ومؤلفوها

٤ ـ الأعلام

33
ج
19

٥ ـ الأبحاث

الصفحة

٦ – الاستدراك

رأيت أن استدرك هنا بعض إضافات بدا لي إلحاقها بعد الطبع، كما أذكر التصويب لفرطات مطبعية طفيفة. نَدّت أثناء التصحيح. والحمد لله على عونه وتسديده.

الصفحة

٣٠ س ٣ من أسفل: والأثبات

٣٥ س ١٤ يزاد قبل قوله: وكما يشير ... ما يلي: وكما سيأتي عن المحقق ابن الهمام في أواخر المقطع – ٣ – من الفصل الثاني ص ٥٩،

٦٩ س ٦ وهذا أغلبي.

١٠٠ تجعل التعليقة ذات الرقم (٢) فيها على الوجه التالي:

(٢) ١: ٦٠. والظاهر أن كلام الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى المذكور هنا ملخص أو منقول بالمعنى، وإليك كلامه في هذا الموضوع بنصه في كتابه «قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة» ص ٨٢ – ٨٣ وهو في «مجموع الفتاوى» له ١: ٢٥١. وهو أوضح مما نقله المؤلف هنا.

قال رحمه الله تعالى: «كان في عُرف أحمد بن حنبل ومن قبله من العلماء أن الحديث ينقسم إلى نوعين: صحيح. وضعيف. والضعيف عندهم ينقسم إلى ضعيف متروك لا يُحتَجّ به. وإلى ضعيف حسن. وأوّلُ من عُرِف أنه قَسَم الحديث ثلاثة أقسام: صحيح. وحسن، وضعيف، هو أبو عيسى الترمذي في «جامعه». والحسَنُ عنده: ما تعدّدتْ طرقُه. ولم يكن في رُواته متهم – بالكذب –. وليس بشاذ.

فهذا الحديث وأمثالُه يسميه أحمد ضعيفاً ويَحتَجُّ به، ولهذا مثّل أحمد : الحديثُ الضعيفَ الذي يَحتَجّ به . بحديث عمرو بن شعيب. وحديث إبراهيم الهَجَري. ونحوِها. ومن نَقَل عن أحمد أنه كان يَحتَجّ بالحديث الضعيف الذي ليس بصحيح ولا حسن. فقد غلِطَ عليه ». انتهى كلام الشيخ ابن تيمية .

وقد بحث أخي ...

١٠٢ س ٨ رباح،

١٠٤ س ٣ يزاد بعده من أول السطر ثم يغلق القوس ما يلي: وممن استَعمَل كلمة (حسَن) بمعناها الاصطلاحي: الإمام أبو الوليد الطيالسي (هشام بن عبد الملك الباهلي البصري) أحدُ شيوخ البخاري. المولود سنة ١٣٣. والمتوفى سنة ٢٢٧ قبل وفاة الإمام أحمد بـ ١٤ سنة. فقد جاء في « خلاصة الخزرجي » في ترجمة (قيس بن الربيع الأسَدي الكوفي)ص٣١٧ « قال أبو الوَليد الطيالسي : ثقة حسن الحديث». ومثله في « تهذيب التهذيب » ٨: ٣٩٢ .

بل قد جاء هذا الوصف بالمعنى الاصطلاحي في عهد متقدم جداً عن الترمذي . جاء في كلام الإمام مالك المولود سنة ٩٣. والمتوفى سنة ١٧٩ . ففي « تقدمة الجرح والتعديل » لابن أبي حاتم ص ٣١ — ٣٢ نَقْل قول الإمام مالك في حديث المستورد بن شداد في تخليل أصابع الرجلين في الوضوء: « إنّ هذا الحديث حسن ». انتهى . والحديث أخرجه أصحاب « السنن الأربعة » كما في « نيل الأوطار » ١ : ١٣٤، وقد أشار الشوكاني فيه إلى ما في سنده من كلام .

وممن استعمل الوصف بكلمة (حسَن) أيضاً بالمعنى الاصطلاحي: أبو الحسن العِجْلي (أحمد بن عبد الله العجلي) المولود سنة ١٨٢. والمتوفى سنة ٢٦١. فقد جاء الوصفُ بها غير مرة في كتابه « الثقات ». الذي رتّبه التقي السبكي وسمّاه « ترتيب الثقات ». وهذه بعض نماذج منه: « إبراهيم بن الزبرقان التيمي. ثقة حسَنُ الحديث. عبد الواحد بن زياد العبدي. بصري ثقةحسَنُ الحديث. فِطْربن خليفة. كوفي ثقة حسَنُ الحديث. مُجالد بن سعيد. كوفي حسَنُ الحديث » .]

١٠٤ س ١٠ يزاد بعد لفظ البغدادي ما يلي: ولد سنة ١٨٢ .

١٢٨ س ٣ و٤ و٥ الصحابي .

١٤١ س ٤ من أسفل يزاد بعده من أول السطر : وللعلامة المحدث الشيخ محمد عابد

السندي ثم المدني « كشف الباس عماروواه ابن عباس مشافهةً عن سيد الناس »، وهو محفوظ بخطه في « الخزانة التيمورية » بدار الكتب المصرية .

١٤٥ س ١ عُتَيبَة .

١٥٣ يزاد في آخر الصفحة من أول السطر :

وجاء في كتاب « الفروع » من كتب فقه السادة الحنابلة ، لابن مفلح الحنبلي في كتاب الحج ٣: ٢٢٧ « روَى سعيد – بن منصور – عن هُشيم، حدثنا يونس. عن الحسن مرسلاً: قيل: يا رسول الله ما السبيل ؟ قال: الزاد والراحلة. ورواه أحمد عن هُشيم .

سأل مُهنا لأحمد: هل شيء يجيء عن الحسن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم – صحيحاً – ؟ قال: هو صحيح ، ما نكاد نجدها إلا صحيحة ، ولا سيما مثل هذا المرسل .

فلا يضرّ قولُه – أي قولُ أحمد – في رواية الفضل بن زياد: ليس في المرسلات أضعفُ من مرسلات الحسن وعطاء، لأنهما كانا يأخذان عن كل أحد. ولعله أراد – بمرسلات الحسن الضعيفةِ – مرسلاتٍ خاصة » . انتهى بتصرف يسير . وهذا توجيه آخر لدفع التعارض بين قولي الإمام أحمد في مراسيل الحسن .

١٦٦ س ٢ في « السنن » .

١٦٩ س ٢٠ يزاد بعده من أول السطر ما يلي: ثم رأيت الحافظ السيوطي رجّح هذا القول الذي اخترته، وجعلَه: الأصح، فقال في كتابه « الأشباه والنظائر » الفقهية ص ٥٥٩ وهو يعدّد الفروق بين الشهادة والرواية : « الرابع عشر : الأصحّ في الرواية قبولُ الجرح والتعديل غير مفسّر من العالم ، ولا يُقبل الجرح في الشهادة منه إلا مفسّراً ». انتهى. فالحمد لله على توفيقه .

١٧٦ س ١٣ للعُلَيمي .

٢١٣ س ١٥ أفعَمْياوانِ أنتما ؟ » :

٢١٥ يصحح رقم الصفحة فقد وقع خطأ ١٢٥ وصوابه ٢١٥ .

٢٢٣ يزاد بعد السطر الأخير من الصفحة من أول السطر ما يلي: وقد مشى العلامة الشيخ أحمد شاكر رحمه الله تعالى في تعليقه على « مسند أحمد » على أن سكوت البخاري

عن الراوي في « تاريخه » أمارةُ التوثيق له، وذلك في واضع كثيرة من تعاليقه. انظر منها ٥: ٢٨٥ .

٢٣٣ س ٢ من أسفل يزاد بعده من أول السطر: وجاء في « المصباح المنير » للفيومي في (رفض) قولُه: « الرافضة فرقة من شيعة الكوفة. سُموا بذلك لأنهم رَفَضوا أي تركوا زيدَ بن علي عليه السلام، حين نهاهم عن الطعن في الصحابة، فلما عرفوا مقالته،وأنه لا يبرّأ من الشيخين رفضوه. ثم استُعمل هذا اللقب في كل من غلا في هذا المذهب، وأجاز الطعن في الصحابة » .

٢٣٦ يزاد في آخر الصفحة تماماً من أول السطر :

وجاء نحو هذا التفصيل والتوجيه في « شرح الطحاوية » لتلميذ الحافظ ابن كثير ص ٣١١ – ٣١٣، فانظره إذا شئت .

٢٤٢ س ١٦ يزاد بعده من أول السطر: روى الإمام أحمد في كتاب « الزهد » أن أنساً رضي الله عنه سئل عن مسألة فقال: سلوا مولانا الحسن، فإنه غاب وحَضَرْنا. وحفظ ونسينا ». نقله الإمام ابن قدامة الحنبلي في « روضة الناظر » من أصول الفقه للسادة الحنابلة ص ٧١ في مباحث الإجماع .

٢٥٤ س ٦ (١) . ثم س ٩ مناقض .

٢٦٠ س ٦ و٨ خَصيفة. هكذا جاء مشكولاً في نسخة « تقريب التهذيب » المطبوعة بالقاهرة سنة ١٣٨٠. وهو غلط من شاكله، وصوابه (خُصَيفة) ، بخاء معجمة مضمومة مصغراً ، كما ضبطه شراح البخاري كالكرماني والعيني والحافظ ابن حجر في « فتح الباري » في كتاب الاستئذان ، في (باب التسليم والاستئذان ثلاثاً) ١١: ٢٣ . وقد أغفل الحافظ ضبطه في « التقريب » و« هدي الساري» .

٣٢١ س ١٨ يزاد في آخر السطر: كما يَرِدُ – بوصفه أيضاً كلاً من الشافعي ومالك بلفظ: الإمام – على من طعن في الشافعي كابن معين وغيره ، وعلى من طعن في مالك كابن أبي ذئب وغيره، كما يشير إلى ذلك سياق الحافظ ابن عبد البر في « جامع بيان العلم وفضله » في ختام كلامه في (باب حكم قول العلماء بعضهم في بعض) ٢ : ١٦٣ ، والله أعلم .

٣٢٤ س ٢ من أسفل تقدمت .

٣٣٢ س ١٤ (٤) .

٣٣٥ س ٣ الجوزجاني .

٣٤٨ س ١٤ وقع أني أضفت في بعض التعليقات إضافة اقتضت زيادة صفحة، فاضطربت أرقام الإحالات للصفحات في مواطن كثيرة لم أتمكن من استدراكها قبل الطبع، فإذا عُثِر على إحالة أنها غير صحيحة، فليُزَد عليها في الرقم الأخير منها واحدٌ فتصح إن شاء الله. وهذا تصويب جملة مما وقفت عليه من الإحالات المشار إليها ٣٤٨ س ١٤ ص ٤٠٨ . ٣٥٢ س ٩ ص ٣٨٧ وص ٤١٦ . ٣٥٧ س ٢٠ ص ٤٤٦. ٣٥٨ س ١٤ ص ٤٠٤ . ٣٨٣ س ١٩ ص ٤١٤ . ٣٨٩ س ٢٠ ص ٤١٦ . ٤٠٤ س ١٧ ص ٣٥٨. ٤١٦ س ٢٠ ص ٣٨٧ .

٣٨٣ يزاد بعد السطر الخامس منها من أول السطر ما يلي :

وذكر الحافظ الذهبي أن سبب إخراج البخاري رحمه الله تعالى من بلده (بخارى)، هو قولُه في (مسألة اللفظ)، وأن الذي أخرجه لهذا السبب هو أبو حفص الصغير البخاري السابق ذكره، وهو رفيق البخاري في الطلب. ومعاصره في شيَاخة بلدهما (بخارى) .

فقد ترجم الحافظ الذهبي في « سِيَر أعلام النبلاء » لأبي حفص الصغير في الطبقة الرابعة عشر بقوله: « محمد بن أحمد بن حفص بن الزبرقان، مولى بني عِجْل، عالم ما وراء النهر، شيخ الحنفية، تفقه بوالده العلامة أبي حفص .

ولما سئل البخاري عن القرآن وقال: هو كلامُ الله، قالوا: كيف يتصرف ؟ فقال: القرآن يتصرف بالألسنة، فقال محمد بن يحيى الذهلي: من أتى مجلسَه فلا يأتني ، وكَتَبَ الذهلي إلى خالد أمير بخارى وإلى شيوخها بأمره، فهَمَّ خالد، حتى أخرجه محمد بن أحمد بن حفص إلى بعض رباطات بخارى .

وكان محمد بن أحمد صاحبُ الترجمة — أبو حفص الصغير — رحَلَ وسَمِع من أبي الوليد الطيالسي والحُمَيدي ويحيى بن مَعِين وغيرهم، ورافق البخاريَّ في الطلب مدة. وله « كتاب الأهواء والاختلاف والرد على اللفظية ». وكان ثقة إماماً ورعاً زاهداً ربانياً صاحبَ سُنّة واتّباع. وكان أبوه من كبار تلامذة محمد ابن الحسن، توفي سنة ٢٦٤ ». انتهى كلام الحافظ الذهبي مختصراً منقولاً من « الفوائد البهية » للكنوي ص ١٩ .

٤٣١ س ٥ من أسفل، جاء فيه (الحسين بن محمد بن فهم). ويُضبَطُ لفظ (فَهُمْ) بفتح الفاء وضم الهاء وسكون الميم. ويعلق عليه ما يلي: وسببُ تسميته بذلك ما نقله شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى في تقدمته لكتاب «الطبقات الكبرى» لابن سعد من طبعة مصر التي لم تتم. في ص(ي) قال: «هو راوية «الطبقات الكبرى». قال الخطيب: لما ولد هذا أخذ أبوه المصحف فجعل يُبخِّتُ له. فجعل كلما صفح ورقةً يَخرجُ (فَهُمْ لا يعقلون). و(فَهُمْ لا يعلمون). و(فَهُمْ لا يبصرون). و(فَهُمْ لا يسمعون)! فضجر فسمّاه: ابنَ فَهُم. اهـ. فشُهر الحسين هذا بابن فَهُم». انتهى.

٤٤٦ س ١٢ للإمام محمد.

٤٦٧ س ٩ يعلق على ختام قوله فيه: اهـ. كالآتي:

(٢) وقال الشيخ ابن تيمية رحمه الله تعالى في كتابه «قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة» ص ٨٦، وهو في «مجموع الفتاوى» له ١: ٢٥٦:

«ولا يبلغ تصحيحُ مسلم مبلغَ تصحيح البخاري. بل كتاب البخاري أجلُّ ما صُنِّف في هذا الباب. ولهذا كان جمهورُ ما أُنكر على البخاري مما صحَّحه. يكون قولُه فيه راجحاً على قول من نازعه. بخلاف مسلم بن الحجاج. فإنه نُوزع في عِدَّة أحاديث مما خرّجها. وكان الصواب فيها مع من نازعه.

١ – كما رَوَى في حديث الكسوف أن النبي ﷺ صلى بثلاث ركوعات وبأربع ركوعات. كما رَوَى أنه صلى بركوعين.

والصواب أنه لم يصل إلا بركوعين. وأنه لم يصل الكسوف إلا مرة واحدة يوم مات إبراهيم. وقد بيّن ذلك الشافعي. وهو قول البخاري وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. والأحاديث التي فيها الثلاث والأربع فيها أنه صلاها يوم مات إبراهيم. ومعلوم أنه لم يمت في يومَيْ كسوف. ولا كان له إبراهيمان. ومن نقَل أنه مات عاشر الشهر فقد كذب.

٢ – وكذلك رَوَى مسلم: «خلَق الله التُربة يوم السبت ...». ونازعه فيه من هو أعلم منه كيحيى بن معين والبخاري وغيرهما. فبينوا أن هذا غلط ليس هذا من كلام النبي ﷺ.

والحجة مع هؤلاء، فإنه قد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أن الله تعالى خلق

السموات والأرض في ستة أيام، وأن آخر ما خلقه هو آدم ، وكان خَلْقُه يوم الجمعة. وهذا الحديثُ المختلَفُ فيه يقتضي أنه خلَقَ ذلك في الأيام السبعة . وقد رُوي إسنادٌ أصحّ من هذا: أن أول الخلق كان يوم الأحد .

٣ ــ وكذلك رَوَى أن أبا سفيان لما أسلم طلَبَ من النبي ﷺ أن يتزوج بأم حبيبة، وأن يتّخذ معاوية كاتباً. وغلّطه في ذلك طائفة من الحفاظ .

ولكن جمهور متون « الصحيحين » متفَق عليها بين أئمة الحديث ، تلقوها بالقبول، وأجمعوا عليها، وهم يعلمون علماً قطعياً أن النبي ﷺ قالها، وبسْطُ الكلام في هذا له موضع آخر » .

٤٦٧ يزاد في آخر الصفحة من أول السطر :
وانظر أيضاً لزيادة المعرفة بما قيل من الأجوبة عن هذا الحديث: « زاد المعاد » للإمام ابن القيم ١ : ٥٣ ــ ٥٦ ، فقد ذهب فيه إلى توجيه قريب من القبول، وهو وقوع الخطأ من أحد الرواة في تسميته (أم حبيبة) بدلاً من تسميته أختها (عَزّة) وهو الذي ذهب إليه صاحبه الحافظ ابن كثير في «البداية والنهاية » ٤ : ١٤٣ ــ ١٤٥ ، وقال في آخر كلامه: « وقد أفردنا لذلك جزءاً مفرداً » .

وانظر أيضاً « شرح المواهب اللدنية » للحافظ الزرقاني ٣ : ٢٤٢ ــ ٢٤٥ ، فقد استوعب وأسهب بذكر أجوبة العلماء عن هذا الحديث، مع بيان ما فيها من مغامز .

• • •

تم الفراغ من طبع هذا الكتاب في ١٢ من ربيع الأول سنة ١٣٩٢ ، الموافق ٢٥ من شهر نيسان = إبريل سنة ١٩٧٢ ، والحمد لله رب العالمين .

صدر للأستاذ عبد الفتاح أبو غدة عن مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب المحقَّقات والمؤلَّفات التالية :

١ ـ الرفع والتكميل في الجرح والتعديل للإمام اللكنوي الطبعة الثالثة مزيدة ومحققة.
٢ ـ الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة في علوم الحديث للإمام اللكنوي أيضاً.
٣ ـ إقامة الحجة على أن الإكثار في التعبد ليس ببدعة للإمام عبد الحي اللكنوي أيضاً.
٤ ـ رسالة المسترشدين للإمام الحارث بن أسد المحاسبي في الأخلاق والتصوف النقي. نفدت الطبعة الثالثة وصدرت الرابعة، وستصدر الخامسة محققة ومزيدة جداً عما قبلها.
٥ ـ التصريح بما تواتر في نزول المسيح للإمام محمد أنور شاه الكشميري. الطبعة الرابعة.
٦ ـ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام للفقيه القرافي.
٧ ـ فتح باب العناية بشرح كتاب النُّقاية في الفقه الحنفي للإمام علي القاري الجزء الأول.
٨ ـ المنار المنيف في الصحيح والضعيف للإمام ابن القيم، الطبعة الثانية والثالثة.
٩ ـ المصنوع في معرفة الحديث الموضوع للإمام علي القاري أيضاً، الطبعة الثانية.
١٠ ـ فقه أهل العراق وحديثهم للعلامة المحقق الإمام الشيخ محمد زاهد الكوثري.
١١ ـ مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل بقلم الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة. وهو بحث جديد في بابه يهم كل محدِّث وناقد.
١٢ ـ خلاصة تذهيب الكمال في أسماء الرجال للحافظ الخزرجي، خير كتب الرجال المختصرة بتقدمة واسعة للأستاذ عبد الفتاح أبو غدة. الطبعة الثانية.
١٣ ـ صفحات من صبر العلماء للأستاذ أبو غدة تصدر الطبعة الثالثة مزيدة ومحققة.
١٤ ـ قواعد في علوم الحديث للعلامة المحدث الفقيه ظفر أحمد العثماني التهانوي.
١٥ ـ كلمات في كشف أباطيل وافتراءات بقلم الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة أيضاً.
١٦ ـ قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المؤرخين لتاج الدين السبكي الطبعة الثالثة.
١٧ ـ المتكلمون في الرجال للحافظ المؤرخ شمس الدين عبد الرحمن السخاوي.
١٨ ـ ذكرُ من يعتمد قوله في الجرح والتعديل للحافظ المؤرخ الإمام الذهبي.
١٩ ـ العلماء العزاب الذين آثروا العلم على الزواج للأستاذ أبو غدة، الطبعة الثانية.
٢٠ ـ قيمة الزمن عند العلماء أيضاً بقلم الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الأولى.
٢١ ـ قصيدة « عنوان الحِكم » لأبي الفتح البستي، بتعليق الأستاذ أبو غدة.
٢٢ ـ الموقظة. في علم مصطلح الحديث، رسالة للإمام الحافظ شمس الدين الذهبي.
٢٣ ـ لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث بقلم الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة.
٢٤ ـ من فقهاء العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر للأستاذ أبو غدة أيضاً.
٢٥ ـ الباهر في حكم النبي ﷺ في الباطن والظاهر، للإمام الحافظ السيوطي.

وسيصدر بعون الله تعالى قريباً بتحقيق الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة :

١ ـ تحفة الأخيار في إحياء سنة سيد الأبرار للإمام محمد عبد الحي اللكنوي أيضاً.

٢ ـ ترتيب ثقات العجلي للإمام تقي الدين السبكي والحافظ نور الدين الهيثمي.

٣ ـ نماذج من رسائل الأئمة وأدبهم العلمي. جمعها وحققها الأستاذ أبو غدة

٤ ـ الرسول المعلّم ﷺ وأساليبه في التعليم للأستاذ أبو غدة أيضاً.

٥ ـ فتح باب العناية بشرح كتاب النُّقاية للإمام علي القاري المكي : الجزء الثاني.

* * *

تطلب هذه الكتب من البلدان التالية : حلب : مكتبة النهضة. حماة : مكتبة الغزالي. بيروت : الشركة المتحدة للتوزيع، دار الكتاب الجديد. دمشق : دار القلم. بغداد : مكتبة المثنى. الكويت : دار القلم. مكة المكرمة : المكتبة الإمدادية بباب العمرة. المدينة المنورة : المكتبة العلمية، مكتبة طيبة. الرياض : مكتبة الحرمين، مكتبة اللواء، مكتبة الرشد. ومن غيرها.

مقدمة إعلاء السنن

فوائد في علوم الفقه

تأليف

المحدث الفقيه الناقد العلام الشيخ حبيب أحمد الكيرانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف علي التهانوي

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث فى أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة فى الطبعة السابقة

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايست، كراتشي ٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٤ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشى

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

437/D گارڈن ایسٹ كراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين.

أما بعد ...

فيقول العبد الضعيف حبيب أحمد الكيرانوى: هذه مقدمة مشتملة على مباحث فقهية كتبتها على وجه التتمة لمقدمة "إعلاء السنن" الذى ألفها جامع الفضائل مولانا المولوى ظفر أحمد مشتملة على مباحث حديثية، لتكون المقدمة جامعة للمباحث الحديثية والفقهية كما أن الكتاب جامع لهما. وهى مشتملة على فوائد:

الفائـــدة الأولى

وقد عرفت أن المقصود من وضع هذا الكتاب هو دفع طعن الطاعنين على أبى حنيفة وأصحابه، والطعن منهم عليه من وجوه:

الأول: أن أبا حنيفة لم يكن يعرف الحديث، وإنما بناء مذهبه على الرأى والقياس.

والثانى: أنه يخالف الحديث ويتركه بالقياس والرأى.

والثالث: أن ما يروونه لتأييد مذهب أبى حنيفة وأصحابه ضعاف، هذا هو محصل جل مطاعنهم.

والجواب عنه إجمالى وتفصيلى، أما الجواب التفصيلى فمذكور فى الكتاب، لأن كل حديث ذكر فى هذا الكتاب فهو جواب عن واحد من مطاعنهم، لأن ما ذكر فيه إما هو مذكور لإثبات المذهب بالحديث أو لدفع طعن المخالفة عنه. وأما الجواب الإجمالى فهو أنك بعد الإحاطة بما ألقى عليك من قبل وما يلقى عليك من بعد تعرف بالضرورة أن

طعن الجهل بالحديث مدفوع عنه، لأنه قل ما يخلو باب من أبواب الفقه إلا وله فيه حديث يؤيده، فكيف يقال: إنه لم يكن يعرف الحديث وإنما بناء مذهبه على الرأى والقياس؟ وهل هذا إلا إنكار المشاهدة والعيان؟.

فإن قلت: إنه كيف يعلم أن أبا حنيفة كان يعرف هذه الأحاديث التى نقلتموها لتأيد مذهبه؟.

قلنا: إن كان لا يعرف فكيف وافق مذهبه تلك الأحاديث؟ ولو سلم أنه لم يكن يعرفها ومع ذلك وافق اجتهاده حديث رسول الله ﷺ، فهذه منقبة عظيمة لأبى حنيفة لايشاركه فيه أحد من الأئمة، ألا ترى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وافق رأيه الوحى فى عدة من المسائل وعد هذا من مناقبه الجليلة؟ فما ظنك بالذى وافق رأيه الوحى فى آلاف من المسائل، فهل ترى هذه المنقبة لأحد من أفراد هذه الأمة غير أبى حنيفة رضى الله عنه؟ وهل يوازيه أحد فى إصابة الرأى؟ وأى ضرر له فى عدم حفظ المتون والأسانيد بعد ما وافق رأيه رأى صاحب الوحى، وعلم هذه الموافقة بتتبع الأحاديث.

وبالجملة: طعن الجهل بالأحاديث مدفوع عنه، وهل هو إلا كذب وافتراء عليه؟ بل كان هو إماماً عارفاً بالكتاب والسنة مجتهدا فى علمه مصيباً فى رأيه وشهد له بذلك الأعلام من معاصريه وغيرهم.

وأما طعن المخالفة للحديث، فالجواب عنه أنه لا يظن بمسلم يخاف الله أنه يخالف الحديث بعد ما ثبت عنده وصح عن رسول الله ﷺ فضلا عن أبى حنيفة، نعم! هو يتأول الحديث بتأول لطيف لا يصل إليه أكثر الأذهان فيظنون أن أبا حنيفة خالف فى هذه المسألة الحديث وتركه، ولا يكون كذلك، وستقف له فى كتابنا هذا على نظائر، فهو طعن منهم فى الحقيقة على فهمهم لا على أبى حنيفة.

يترك الحديث لوجوه:

وقد يتركه لأنه لم يثبت عنده ولم يصح، كما رد هو حديث أبى عياش يطعن الطاعنون عليه بأنه رد الحديث الصحيح، وهذا الطعن ليس بطعن فى الحقيقة لأن صحة

الحديث أمر مجتهد فيه.

ورد الحديث بالطعن فيه لاينفرد به أبو حنيفة بل هو مسلك كل من تصدى لنقد الحديث بل هو من وظيفة أهل العلم، واختلاف الاجتهاد فى الرد والقبول لا يجعل من أدى اجتهاده إلى رده بوجه من الوجوه مورداً للطعن وإلا لا يسلم من الطعن أحد من النقاد.

ألا ترى أن الشافعى رد حديث النهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة وقال: لم يثبت، وأثبته آخرون، وله نظائر لا تحصى فى أهل العلم كما لا يخفى على من مارس العلم وأهله.

وقد يتركه لأنه عارضه حديث آخر أو دليل آخر هو أقوى منه وأرجح، فيخالفه مخالف فى دعوى المعارضة فيطعنه بمخالفته الحديث وقد يخالفه فى وجه الترجيح ويطعنه بالمخالفة، وكلا الطعنين فاسد لأنه ليس بمخالفة للحديث بل هو اختلاف الاجتهاد ولا يسلم من مثل هذه المخالفة مجتهد فالطاعن جاهل فى الطعن أو معاند.

وقد يتركه لأنه ثبت عنده نسخه بدليل ويخالفه الآخر فى دعوى النسخ، ووجه الاستدلال ويطعنه بمخالفته الحديث وهو أيضاً ليس بمخالفة للحديث بل هو اختلاف الاجتهاد فالطعن جهل أو عناد.

وأما الطعن بضعف الأحاديث التى يحتج بها لأبى حنيفة فجوابه أن هذا طعن لا يصغى إليه لأن أمر التصحيح والتضعيف أمر اجتهادى مبنى على أصول ظنية -مجتهد فيها- فيمكن أن يكون حديث واحد محتجاً به عند أبى حنيفة غير محتج به غيره وبالعكس، فللمخالف أن يقول: لا أعمل بهذه الأحاديث لأنها لم تصح عندى لكن ليس له أن يطعن أبا حنيفة بأنه عمل بالحديث الضعيف، لأن له دليلا على ضعفها عنده ولا دليل عنده على ضعفها فى نفس الأمر أو عند أبى حنيفة فكيف يصح منه هذا الطعن؟

الفائـــــدة الثانيـــة:

ينبغى أن يعلم أن ضعف أدلة المقلدين وأجوبتهم ليس دليلا على ضعف مذهب الإمام لأنه يمكن أن يكون ذلك لقصور أفهام المقلدين وعدم وصولها إلى كنه قول الإمام ومأخذه، فلا ينبغى أن يعتقد بضعف أدلة المقلدين وأجوبتهم ضعف مذهب الإمام، بل ينبغى أن يطلب له دليل أو جواب آخر. ولا يترك التقليد لمجرد توهم ضعف المذهب لأن حكم الضعف على مذهب المجتهد من شأن المجتهد دون المقلد.

خيار المجلس

ومثاله: أن الناس طعنوا أبا حنيفة بأنه ترك العمل بحديث خيار المجلس، وأجاب عنه المقلدون بأنه لم يترك العمل به بل أوله بتفرق الأقوال، واستبعده المخالفون ولم يقنعوا به، وزادوا طعنًا وتشنيعًا وسعوا فى رده وإبطاله، ولكن لا يلزم من ضعف هذا الجواب وبطلانه أن يثبت ضعف أصل المذهب، لأنه يمكن الجواب عنه بوجه آخر أقرب من الجواب الأول وهو أن يقال: إن الإمام حمل حديث الخيار على الندب والاستحباب دون الوجوب والإلزام، ويكون معنى الحديث أنه ينبغى لكل واحد منهما أن يخير صاحبه بعد تمام البيع أن ينظر فى الصفقة، فإن رضى بها فبها، وإلا ينبغى للآخر أن يرد البيع لئلا يقع التفرق إلا عن تراض فيكون فيه ندبًا إلى الإقالة فى المجلس إن اختارها أحدهما بصورة إثبات الخيار لكل واحد منهما للمبالغة فى الندب.

ويؤيد هذا التأويل ما فى حديث عبد الله بن عمرو بعد إثبات الخيار: «لا يحل لأحد أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله» لأن قوله: «خشية أن يستقيله» نص فى أنه إقالة لا خيار، وقوله: «لا يحل» محمول بالاتفاق على المبالغة فى الندب لا على معناه المتبادر -أعنى الحرمة- وحينئذ يتفق النصوص وأفعال الصحابة ولا يلزم تخصيص الأصل الكلى: أن العقد لازم بالإيجاب والقبول بتراضى الطرفين. وهذا من دقة فهم أبى حنيفة التى هو يستحق بها حسن الثناء لا الطعن والتشنيع.

بحث القضاء باليمين والشاهد

والمثال الثانى: أنهم طعنوه بأنه خالف حديث القضاء باليمين والشاهد، وأجاب

عنه المقلدون بأجوبة غير مرضية عند المخالفين ، ولكن لا يلزم من ضعف تلك الأجوبة ضعف تأويله وهو أنه وضع حمل ذلك القضاء على القضاء على وجه المصالحة ، لا على وجه الحكم والإلزام ، كما قضى بين ابن أبى حدرد وكعب بن مالك بوضع نصف الدين وأداء النصف الباقى ، وكما قضى بين اليهودى والزبير أولا فى باب سقى الماء . وحينئذ يتفق الأحاديث من غير تخصيص الأصل الكلى : البينة على المدعى واليمين على من أنكر . ولهما نظائر تقف عليهما فى كتابنا هذا ، إن شاء الله تعالى .

ويتفرع منه أنه لا يلزم الإمام ما يلزم المقلدين لأنه يمكن أن يكون ما قاله المقلّدون لا يعرفه الإمام فضلا عن أن يلتزمه .

الفائـــدة الثالثـــة :

قد حدث فى شر القرون فرقة زائغة يسبون الأئمة ويذمون التقليد ويدعون الناس إلى تركه مع أن جل مطاعنهم وكل دلائلهم مبنية على التقليد لمن سبقهم لأنهم يقولون : خالف أبو حنيفة فى المسألة الفلانية الحديث الصحيح . فإن قلت : كيف عرفت أنه حديث صحيح ؟ يقولون : صححه الحافظ فى "الفتح" ، وصححه فلان وفلان . ولا يعرفون أنه لما لم يجز لهم تقليد أبى حنيفة كيف جاز لهم تقليد مثل ابن حجر ؟ ولما حرمتم التقليد فكيف وجب على أبى حنيفة تقليد ابن حجر وأمثاله فى تصحيح ما يصححون وتضعيف ما يضعفون ؟ وكيف وجب عليه أن يفهم من الحديث على تقدير الصحة ما فهمه ابن حجر وغيره ؟ فهؤلاء فى الحقيقة أشد تقليداً من المقلدين ، لأن المقلدين إنما يوجبون التقليد على غير المجتهد للمجتهد وهؤلاء يوجبون على المجتهد تقليد أنفسهم بأن يقلد من قلادة وإن كان غير مجتهد ثم هم يدعون الناس إلى ترك تقليد الأئمة المجتهدين ويلزمونهم تقليد أنفسهم فى تصحيح ما يصححون ، وتضعيف ما يضعفون ، وفهم ما يفهمون ، والقول بما يقولون ، وتحليل ما يحلون ، وتحريم ما يحرمون تقليدا لسلفهم ، وسب من يسبون ، ومدح من يمدحون فلما انتهى جهل هؤلاء وضلالهم إلى أن تناقضت آراءهم وأفعالهم حيث يذمون شيئًا لغيرهم ويختارون لأنفسهم أقبح منه ويحرمون شيئًا على غيرهم ويوجبون عليهم أشنع منه ، فلا يشك عاقل فى جهلهم وضلالهم . ولكن لما كانت تشكيكاتهم وتلبيساتهم يغتربها الذين لا يعلمون وتروج عليهم ، رأينا كشف تلبيساتهم أحرى .

الـدين القيم

رسـالـة مستقلـة فى الاجتهـاد والتقليـد

ولما كان بحث الاجتهاد والتقليد من أعظم المعارك بيننا وبينهم وأصلها تصدينا لهذا المبحث فى هذه المقدمة على أبسط وجه وأطنب كلام ، لأنا رأينا أن ابن القيم الذى هو الأب لنوع هذه الفرقة قد أطال الكلام فى هذا الباب فى "إعلام الموقعين" بحيث لم يترك لمن يأتى بعده مقالا وسميناه بـ"الدين القيم" لتكون رسالة مستقلةً فى هذا البحث ويمكن إشاعتها مستقلة لمن أراد إشاعتها بعينها أو بترجمتها .

شرائـط الإفتــاء:

فنقول وبالله التوفيق: قال ابن القيم فى "إعلام الموقعين" (٢:٢٥٢) :

قال: الإمام أحمد فى رواية ابنه صالح: ينبغى للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عالمًا بوجوه القرآن عالمًا بالأسانيد الصحيحة عالمًا بالسنن .

وقال فى رواية أبى الحارث: لا تجوز الفتيا إلا لرجل عالم بالكتاب والسنة .

وقال فى رواية حنبل: ينبغى لمن أفتى أن يكون عالمًا بقول من تقدم .

وقال فى رواية محمد بن عبيد الله بن المنادى وقد سمع رجلا يسأله: إذا حفظ الرجل مائة ألف حديث يكون فقيها ؟ قال: لا . قال: فمائتى ألف ؟ قال: لا . قال: فثلاث مئة ألف؟ قال: لا . قال: فأربعمائة ألف ؟ قال بيده هكذا وحركها . وقال عبد الله بن أحمد: سألت أبى عن الرجل يكون عند ه الكتب المصنفة فيها قول رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين وليس للرجل بصيرة بالحديث الضعيف المتروك ولا الإسناد القوى من الضعيف فيجوز أن يعمل بما شاء ويتخير منها فيفتى به ويعمل به؟ قال: لا يعمل حتى يسأل ما يؤخذ به منها ، فيكون يعمل على أمر صحيح يسأل من ذلك أهل العلم .

فهذه نصوص أحمد وهو الإمام المجتهد وهو أتبع القوم للحديث وأعلم به عند ابن القيم ترشدك إلى وجوب التقليد على العامة للعالم الجامع لشرائط أو اجتهاد من العلم

بكتاب الله وسنن رسوله والمعرفة بأقوال السلف وحفظ أربعمائة ألف حديث إلى غير ذلك مما لم يذكره ههنا.

وهذا رد صريح على ابن القيم ومقلديه الذين يوجبون على كل أحد تحكيم الكتاب والسنة عند اختلاف المجتهدين. ألا يعلمون أن من لا يعلم ويحتاج إلى السؤال من أهل العلم كيف يكون حكماً بين العلماء يخطئ بعضا ويصوب بعضاً؟ وهذا أمر أجلى من أن يخفى على من به أدنى فهم، فالعجب كيف خفى هذا على مثل ابن القيم.

وقال ابن القيم فى كتابه المذكور (١:١٦) بعد نقل رواية ابن المنادى المذكورة سابقاً: قال أبو حفص: قال لى أبو إسحاق: لما جلست فى جامع المنصور للفتيا ذكرت هذه المسألة (أى مسألة حفظ أربعمائة حديث للفتيا) فقال لى رجل: فأنت هو ذا إلا تحفظ هذا المقدار حتى تفتى للناس، فقلت له: عافاك الله إن كنت لاأحفظ هذا المقدار فإنى هو ذا أفتى الناس بقول من كان يحفظ هذا المقدار وأكثر منه انتهى.

وهذا يرشدك إلى أنه إذا لم يكن الرجل من أهل الفتوى والاجتهاد فعليه أن يفتى بقول المجتهد.

وقال ابن القيم أيضاً فى كتابه المذكور (١:١٦): قال الشافعى فيما رواه عنه الخطيب فى كتاب "الفقيه والمتفقه" له: لا يحل لأحد أن يفتى فى دين الله إلا رجلا عارفاً بكتاب الله بناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه وتأويله وتنزيله ومكيه ومدنيه وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ وبالناسخ والمنسوخ ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة بصيراً بالشعر وما يحتاج إليه للسنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف ويكون بعد هذا مشرفا على اختلاف أهل الأمصار وتكون له قريحة بعد هذا. فإذا كان هذا فله أن يتكلم ويفتى فى الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتى، انتهى.

وهذا كلام جامع فى أهلية الاجتهاد والإمام الشافعى من أئمة الحديث وليس من الذين يقال لهم: أصحاب الرأى. وهذا يرد على هؤلاء الذين تسموا بأهل الحديث أبلغ رد ويكذبهم فيها أقبح تكذيب.

وقال ابن القيم فى كتابه المذكور (١:١٦) قال على بن شقيق: قيل لابن المبارك: متى يفتى الرجل؟ قال: إذا كان عارفًا بالأثر بصيراً بالرأى. وقيل ليحيى بن أكثم: متى يجب للرجل أن يفتى؟ فقال: إذا كان بصيراً بالرأى بصيراً بالأثر. ثم قال ابن القيم: يريدان بالرأى القياس الصحيح والمعانى والعلل الصحيحة التى علق الشارع بها الأحكام وجعلها مؤثرة طرداً وعكساً انتهى.

وهذا الكلام صريح فى الرد على هؤلاء القوم الذين يوجبون على كل مكلف الاجتهاد بنفسه والحكم بين العلماء المجتهدين بتخطية بعض وتصويب بعض، والعمل بالحديث بترجمته وإن لم يقدر على الترجمة أيضاً.

وأخرج أبو نعيم عن أبى مصعب قال: سمعت مالكًا يقول: ما أفتيت حتى شهد لى سبعون شيخًا أنى أهل لذلك. وأخرج أيضًا هو فى "الحلية" والخطيب فى "رواة مالك" عن خلف بن عمر قال: سمعت مالك بن أنس يقول: ما أحلت فى الفتوى حتى سألت من هو أعلم منى هل يرانى موضعًا لذلك؟ سألت ربيعة وسألت يحيى بن سعيد فأمرانى بذلك. فقلت له: يا أبا عبد الله! فلو نهوك؟ قال: كنت انتهى. لا ينبغى لرجل أن يرى نفسه أهلا لشيء حتى يسأل من هو أعلم منه، انتهى. "تزيين الممالك" للسيوطى (٧:٨).

وهذا نص من الإمام مالك أن ليس كل أحد أهلا للفتوى فضلا عن الحكم على أهل الفتوى بالتخطئة والتصويب، وإذا كان كذلك فعليه أن يستفتى العلماء إذا لم يكن من أهل الفتوى والاجتهاد.

وفى هذا رد صريح على هؤلاء السفهاء الذين يوجبون الاجتهاد على كل أحد، فثبت من فتاوى أئمة الحديث والفقه أن الاجتهاد لا يجوز لغير أهله. وأهله هو الذى يكون جامعًا لشرائطه التى وقفت عليها من كلام الشافعى وأحمد وابن المبارك ويحيى بن أكثم.

وأما غير أهل الاجتهاد فليس له إلا تقليد أهل العلم، فثبت أن أمر الاجتهاد والتقليد أمر متوارث من خير القرون، وليس بمحدث فى القرن الرابع كما يزعم هؤلاء السفهاء.

وقال ابن القيم فى كتابه المذكور (١:٧) : قال الشعبى: من سره أن يأخذ بالوثيقة فى القضاء فليأخذ بقول عمر. وقال مجاهد: إذ اختلف الناس فى شىء فانظروا ما صنع عمر فخذوا به.

فهذه نصوص من الشعبى ومجاهد على التقليد.

وقال ابن القيم فى كتابه المذكور (١:٧-٨) قال محمد بن جرير: لم يكن أحد له أصحاب معروفون حرروا فتياه ومذاهبه فى الفقه غير ابن مسعود، وكان يترك مذهبه وقوله لقول عمر، وكان يكاد يخالفه فى شىء من مذهبه ويرجع من قوله إلى قوله. وقال الشعبى: كان عبد الله لا يقنت وقال: ولو قنت عمر لقنت عبد الله. وقال طاوس: أدركت سبعين من أصحاب رسول الله ﷺ إذا تدارأوا فى شىء انتهوا إلى قول ابن عباس. وقال أيضاً: قال الأعمش عن إبراهيم: إنه كان لا يعدل بقول عمر وعبد الله إذا اجتمعا. فإذا اختلفا كان قول عبد الله أعجب إليه لأنه كان ألطف.

وقال فى (ص٥): والذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ مائة ونيف ثلاثون نفساً ما بين رجل وامرأة وأكثرون منهم سبعة.

شيوع التقليد فى عهد الصحابة

فهذه النصوص يدلك على أن طريق التقليد كان شائعًا فى الصحابة والتابعين حتى كان بعض المجتهدين يقلد بعضاً منهم فضلا عن غير أهل الاجتهاد بل أرشدهم النبى ﷺ إلى التقليد حيث أمرهم باتباع سنة الخلفاء الراشدين بل أرشدهم الله إلى التقليد حيث قال: ﴿فاسألو أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾.

فالقول بأن التقليد بدعة حدثت فى القرن الرابع أو بدعة حدثت فى القرن السادس كتمان والحق أن التقليد متوارث من عهد رسول الله ﷺ إلى زماننا هذا، وثابتة من النصوص التى ذكرنا بعضها فى هذه الفائدة وتركنا بعضها خوفاً من الإطناب، وبعد هذا نتوجه إلى كلام ابن القيم.

فنقول: إنه قسم التقليد إلى ثلاثة أقسام: تقليد واجب، وتقليد جائز، وتقليد

حرام، ولم يفصل كل قسم، ولكنه يعلم من كلامه أنه جعل تقليد الرواة عن رسول الله ﷺ، وتقليد الشهود فى الشهادات. وتقليد المخبرين فى الأخبار بشرائط واجبا، وجعل تقليد العالم للأعلم منه فيما لم يجل فيه نصاً تقليداً جائزاً، وجعل تقليد العالم فيما وجد فيه نصا تقليداً حراما.

وهذا تقسيم باطل، لأن الذى يقلد الراوى لا يقلده إلا لكون الراوى عالمًا والمروى له جاهلا. وكذا القاضى يقلد الشهود فى الشهادات لا يقلدهم إلا لكونه جاهلا عما جرى وكونهم عالمين به. وكذا لا يقلد المخبر إلا لكونه جاهلا وكون المخبر عالمًا. وكذا العالم إذا قلد الأعلم منه لا يقلده إلا لعلمه بأنه جاهل عن الحكم أو لعدم اعتماده على علمه وكذا المقلد إذا قلد المجتهد لا يقلده إلا لعلمه بأنه جاهل عن الحكم ولا يعتد بعلمه بالنص شيئًا. لأنك قد عرفت من نصوص أحمد والشافعى ومالك أن العامى ليس بأهل للفتيا من النص بل يجب عليه السؤال من العالم، بل وليس كل عالم أهلا له حتى يكون جامعاً لشروط الاجتهاد التى ذكروها.

ولما كان منشأ التقليدات الثلاثة هو الجهل أو عدم كون علمه معتداً به شرعاً فلا معنى لهذا التقسيم ولا لجعل تقليد العالم مع وجود النص حراماً مطلقاً. وبعد هذا الكلام الإجمالى نتوجه إلى نقض كلامه تفصيلا.

ذكر الأدلة على بطلان التقليد والجواب عنها

فنقول: إنه احتج على بطلان التقليد وكونه مذموماً بالآيات، والأحاديث، وأقوال الصحابة، والتابعين، وأقوال المجتهدين من غير فهم المراد، فننبه على خطائه ونقول:

إنه احتج على بطلان التقليد بقوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباءهم لا يعقلون شيئًا ولا يهتدون﴾ وقوله تعالى: ﴿وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون قال أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم﴾ وقوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾

وقال: هذا فى القرآن كثير يذم فيه من أعرض عن ما أنزل الله وقنع بتقليد الآباء ثم قال: فإن قيل: إنما ذم من قلد الكفار وآبائه الذين لا يعقلون شيئًا ولا يهتدون ولم يذم من قلد العلماء المهتدين بل قد أمر بسؤال أهل الذكر وهم أهل العلم وذلك تقليد لهم، فقال تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وهذا أمر لمن لايعلم بتقليد من يعلم.

فالجواب أنه سبحانه ذم من أعرض عما أنزله إلى تقليد الآباء وهذا القدر من التقليد هو مما اتفق السلف والأئمة الأربعة على ذمه وتحريمه، وأما تقيد من بذل جهده فى اتباع ما أنزل الله وخفى عليه بعضه فقلد فيه من هو أعلم منه فهذا محمود غير مذموم ومأجور غير مأزور، انتهى.

وهذا كلام فاسد، أما أولا: فلأن الله تعالى ذم التقليد لمخالفة الحق الثابت ولم يذمه لاتباع الحق بل أوجبه حيث أوجب اتباع الرسل وأولى الأمر منهم، وأولو الأمر شامل للأمراء والعلماء كما هو مسلم عنده. وهل هو إلا تقليد لهم؟

فلما كان التقليد نوعين: تقليد لمخالفة الحق، وتقليد لاتباع الحق، والأول: حرام والثانى: واجب فالاحتجاج بالآيات الدالة على حرمة النوع الأول من التقليد على حرمة النوع الثانى منه لا شك أنه من تلبيس الحق بالباطل. أعاذنا الله من سوء الفهم وفتنة الجهل.

وأما ثانيًا: فلأنه قال: أما تقليد من بذل جهده فى اتباع ما أنزل الله وخفى عليه بعضه فقلد فيه من هو أعلم منه فهذا محمود غير مذموم. فيقال له: إذا خفى على أحد بعض ما أنزل الله وقلد فيه من هو أعلم منه هل يكون متبعًا لما أنزل الله أم لا؟ فإن قال: لا، يقال له: فكيف يكون تقليده محمودًا غير مذموم؟ وإن قال: نعم، يقال له: قد علم من قولك: إن اتباع ما أنزل الله فى حق من هو قاصر عن معرفة ما أنزل الله من جهة النظر والاستدلال، إنما هو تقليد من أعلم منه، فكيف تلزم التقليد مع أن كل من يقلد غيره لا يقلده إلا لعلمه بقصور نفسه عن معرفة ما أنزل الله من جهة النظر والاستدلال، فهذا القول منك مناقض لدعواك ورجوع إلى الحق بحيث لا تشعر، فاعرف ذلك.

ثم احتج بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾. وقال: "التقليد ليس

بعلم باتفاق أهل العلم" .

وهو باطل أيضاً ، لأن فيه إثبات التناقض بين قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ حيث أوجب فيه على الجاهل تقليد العالم وبين قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ حيث نهى فيه عن التقليد لكونه غير علم باتفاق أهل العلم، والله منزه عن أن يكون بين كلاميه تناقض وتدافع. فلا بد أن يقال: إدخال التقليد فى قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ جهل من هذا المستدل.

ثم هذا مناقض بكلامه أيضاً لأنه جعل بعض التقليد محموداً غير مذموم مع أن التقليد كله غير علم عنده، فجعل بعض أفراد التقليد محموداً مع كونه غير علم، وجعله منهيا عنه؛ لكونه غير علم تناقض منه وتهافت، وهل هذا إلا فتنة ترك التقليد.

ثم احتج عليه بقوله تعالى: ﴿قل إنما حرّم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ انتهى.

وهو باطل أيضاً لأنه لو كان تقليد العالم من قبيل القول على الله ما لا يعلم لم يكن بعض أفراد التقليد محموداً ولم يكن لقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ معنى.

واحتج أيضاً بقوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾ فأمر باتباع المنزل خاصة والمقلد ليس له علم أن هذا هو المنزل، وإن كان قد تبينت له الدلالة فى خلاف قول من قلده فقد علم أن تقليده فى خلافه اتباع لغير المنزل اهـ.

وهو باطل أيضاً، لأنك قد عرفت أن اتباع ما أنزل الله له طريقان: أحدهما: النظر والاستدلال. والثانى: التقليد. والأول وظيفة العالم، والثانى وظيفة الجاهل، فالتقليد داخل فى قوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم﴾ وقوله: "المقلد ليس له علم أن هذا هو المنزل" خطأ لأنه إن لم يكن له علم تحقيقى فالعلم التقليدى حاصل له وهو علم معتبر شرعًا لقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وغيره من النصوص،

وإجماع السلف، وقوله: "إن كانت قد تبينت له الدلالة فى خلاف قول من قلده فقد علم أن تقليده فى خلافه اتباع لغير المنزل" باطل، لأن العلم الحاصل للجاهل من جهة النظر والاستدلال كلا علم، لحديث: «قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا، إنما شفاء العى السؤال» فلا بد أن يكون العمل برأى نفسه اتباعًا لغير المنزل لا تقليد العالم، فافهم.

واحتج أيضًا بقوله تعالى: ﴿إن تنازعتم فى شيء فردّوه إلى الله والرسول﴾ وقال: "منعنا سبحانه من الردّ إلى غيره وهذا يبطل التقليد".

وهذا باطل أيضًا لأن الردّ إلى العالم بأحكام الله ورسوله ردّ إلى الله ورسوله، فلا يكون مبطلا للتقليد. وإن صح ما قال بطل الردّ إلى البخارى ومسلم وأمثالهما أيضًا، ولا يسلمه هذا القائل فاعرف ذلك.

واحتج أيضًا بقوله تعالى: ﴿أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة﴾ وقال: ولا وليجة أعظم ممن جعل رجلا بعينه مختارا على كلام الله ورسوله وكلام سائر الأمة، يقدمه على ذلك ويعرض كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة على قوله فما وافقه منها قبله لموافقته لقوله، وما خالفه منها تكلف فى رده وتطلب له وجوه الحيل، فإن لم تكن هذه وليجة فلا ندرى ما الوليجة؟ انتهى.

وهو باطل أيضًا، لأن المقلد لا يجعل إمامه كما قال بل يقلده لزعمه أن قوله كاشف عن قول الله والرسول لا لأنه مختار على كلام الله والرسول بحيث يقبل ما شاء ويرد ما شاء فلا يكون وليجة، وإن كان وليجةً فهو من المؤمنين فلم يتخذ غير الله والرسول والمؤمنين وليجة فاعرف ذلك.

واحتج أيضًا بقوله تعالى: ﴿يوم تقلب وجوههم فى النار يقولون يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولا وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾ وقال: هذا نص فى بطلان التقليد.

ثم قال: فإن قيل: إنما فيه ذم من قلد من أضله السبيل، أما من هداه السبيل فأين

ذم الله تقليده؟.

قيل: وجواب هذا السؤال فى نفس السؤال، فإنه لا يكون العبد مهتديًا حتى يتبع ما أنزل الله على رسوله، فهذا المقلد إن كان يعرف ما أنزل الله على رسوله فهو مهتد وليس بمقلد، وإن كان لم يعرف ما أنزل الله على رسوله فهو جاهل ضال بإقراره على نفسه، فمن أين يعرف أنه على هدى فى تقليده؟ وهذا جواب كل سؤال يوردونه فى هذا الباب أنهم إنما يقلدون أهل الهدى فهم فى تقليدهم ليسوا كذلك.

فإن قيل: فأنتم تقرون أن الأئمة المقلدين فى الدين على الهدى فمقلدوهم على الهدى قطعًا، لأنهم سالكون خلفهم.

قيل: سلوكهم خلفهم مبطل لتقليدهم لهم قطعًا، فإن طريقتهم كانت اتباع الحجة، والنهى عن تقليدهم، فمن ترك الحجة وارتكب ما نهوا عنه ونهى الله ورسوله عنه قبلهم فليس على طريقهم وهو من المخالفين لهم، وإنما يكون على طريقتهم من اتبع الحجة وانقاد الدليل ولم يتخذ رجلا بعينه سوى الرسول ﷺ مختاراً على الكتاب والسنة، يعرضها على قوله، وبهذا ظهر بطلان فهم من جعل التقليد اتباعًا وإيهامه وتلبيسه بل هو مخالف للاتباع، وقد فرق الله ورسوله وأهل العلم بينهما كما فرقت الحقائق بينهما، فإن الاتباع سلوك طريق المتبع، والإتيان بمثل ما أتى به. انتهى.

وهو كلام مزخرف باطل من أوله إلى آخره.

أما أولا: فلأن معنى قوله: ﴿ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾ إن ساداتنا وكبراءنا كانوا ضالين غير مهتدين، فدعونا إلى طريقهم الضالة فأجبناهم فضللنا. فليس هو مما نحن فيه، لأن ساداتنا وكبرائنا، ليسوا على الضلال، بل هم على الهدى كما هو مسلم عند هذا القائل أيضًا، فكيف يكون الآية مما نحن فيه؟

وأما ثانيًا: فلأنه قال: لا يكون العبد مهتديًا حتى يتبع ما أنزل الله على رسوله إلخ. وهو وإن كان حقًا إلا أنك قد عرفت أن اتباع ما أنزل الله على رسوله قد يكون بالتحقيق وقد يكون بالتقليد، كما اعترف هذا القائل أيضًا فى التقليد الذى سماه محمودًا غير مذموم، فهذا المقلد وإن لم يكن يعرف ما أنزل الله على رسوله بتحقيق نفسه إلا أنه يعرفه

بتقليد إمامه لأن إمامه عرفه أن ما قاله هو ما أنزل الله على رسوله وإن كان ظناً واجتهاداً محتملا للخطأ، فلا يكون جاهلا ضالا بإقراره على نفسه كما زعم هذا القائل.

وأما ثالثاً: فلأن قوله: سلوكهم خلفهم مبطل لتقليدهم قطعاً إلخ، باطل لأنه يثبت عن أحد من الأئمة النهى عن تقليده، ولا ثبت عن الله ورسوله بل هو تسويل محض من نفس هذا القائل. وما قال: إن طريقتهم كانت اتباع الحجة فمن اتبع الحجة يكون سالكاً طريقتهم دون من يقلدهم، فهو سفسطة محضة، لأن قبل الوصول إلى مرتبة الاجتهاد كان طريقهم التقليد أيضاً بل بعد الوصول إلى تلك المرتبة أيضاً كانوا يقلدون فى بعض المسائل من هو أعلم منهم إذا لم يقفوا على حجة فى تلك المسألة.

فالمقلد الذى لم يبلغ مرتبة الاجتهاد يكون تبعاً لطريقتهم لا محالة، لأن طريقهم اتباع الحجة بعد الوصول إلى مرتبة الاجتهاد، والعلم بالحجة والتقليد فى غير هذه الحال، والمقلد كذلك، فكيف لا يكون سالكاً طريقهم.

أما رابعاً: فلأنه قال: إنما يكون على طريقهم من اتبع الحجة إلخ وهو باطل لأنه يوهم أن الرسول كان مختاراً على الكتاب والسنة، والأمر ليس كذلك، لأنه ﷺ كان متبعاً للوحى، ولم يكن مختاراً عليه.

وأما خامساً: فلأنه ادعى الفرق بين التقليد والاتباع وقال: الاتباع سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل ما أتى به، ولم يبين معنى التقليد، ولو صح ما قاله لا يكون أهل الحديث متبعين للرسول، لأن طريقه كان اتباع الوحى، طريقهم اتباع ما روى فلان وفلان وصححه فلان وفلان، وليس إحدى الطريقين عين الأخرى، ولا يكونون أيضاً متبعين لأئمة الحديث. لأن طريقهم كان تصحيح الحديث بظنهم واجتهادهم، وطريق هؤلاء تصحيحه بتقليدهم فظهر أن ما قاله سفسطة.

ثم احتج بقوله: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله﴾ وهى حجة باطلة، لأن التقليد الذى نحن فيه ليس من تقليدهم الأحبار والرهبان، لأنهم كانوا يجعلونهم مستبدين بالتحليل والتحريم بخلاف المقلدين فإنهم لا يجعلون أئمتهم كذلك، بل يقبلون قولهم بظنهم أنهم يكشفون عن قول الله والرسول.

واحتج أيضاً بقوله تعالى: ﴿ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين﴾ ثم قال: احتج العلماء بهذه الآيات فى إبطال التقليد، ولم يمنعهم كفر أولئك من الاحتجاج بها، لأن التشبيه لم يقع من جهة كفر أحدهما وإيمان الآخر، وإنما وقع التشبيه بين المقلدين بغير حجة للمقلد، كما لو قلد رجلا فكفر، وقلد آخر فأذنب، وقلد آخر فى مسألة فأخطأ وجهها، كان كل واحد ملوماً على التقليد من غير حجة، لأن كل ذلك تقليد يشبه بعضه بعضاً وإن اختلفت الآثام فيه انتهى.

وهذا كلام باطل، لأن ذم أولئك المقلدين ليس لنفس التقليد بلا حجة، وإلا لبطل طريق الاتباع وأفسد بابه بل لأنهم اتبعوا آبائهم الضالين المضلين وجعلوه ذريعة لرد الحق الثابت وهذا لا يوجد فى تقليد المقلدين لأئمتهم الهداة المهتدين لأجل اتباع الحق، فقياس أحدهما على الآخر قياس الضد على الضد.

والعجب من هؤلاء أنهم يذمون القياس والرأى ويقيسون هم أنفسهم مثل هذه القياسات البديهة البطلان، ويذمون التقليد ويقلدون العلماء الذين يقيسون مثل هذه القياسات.

واحتج أيضاً بقوله ﷺ: «اتقوا زلة العالم» وقوله «إن أشد ما أتخوف على أمتى ثلاث: زلة العالم» الحديث. وقال: من المعلوم أن المخوف فى زلة العالم تقليده فيها إذ لو لا التقليد لم يخف من زلة العالم.

وهو باطل لأن قوله: "اتقوا زلة العالم" إنما يكون خطابا لمن يعرف الزلة، لأن الاتقاء بدون المعرفة غير ممكن فلا يكون خطاباً للمقلدين الذين لا يعرفون الزلة من الصواب. هذا إذا كان منشأ الزلة الاجتهاد، وإن كان منشأها هوى النفس فهى وإن كان يعرفها المقلد أيضاً لكنه لايقلده فيها فلا يتعرض الحديث للتقليد المتنازع فيه أصلا.

وأما قوله: «إن أشد ما أتخوف على أمتى ثلاث زلة العالم» الحديث. فليس فيه نهى عن التقليد، بل تنبيه للعلماء على أن يحتاطوا فى الإفتاء، وفيه تقرير للتقليد؛ لأنه لو كان التقليد حراما لم يكن للخوف من زلة العالم معنى، فهو حجة لنا لا له. ثم لما كان زلة العالم مخوفة كان زلة الجاهل العامل باجتهاد نفسه أخوف كما لا يخفى، فكيف يجيز الشارع الجاهل أن يعمل باجتهاد نفسه؟.

واحتج أيضاً بقول ابن مسعود: اغد عالماً أو متعلماً ولا تغد إمعة. وهو من يحقب دينه الرجال.

وهو باطل أيضاً، لأن تفسيره على ما روى هذا القائل نفسه عنه أنه قال: لا يقلد فى أخذ دينه رجلا إن آمن آمن وإن كفر كفر، فإنه لا أسوة فى الشر. فليس هذا التقليد مما نحن فيه، ولا يقول بوجوبه ولا جوازه أحد من المسلمين، وهو معنى قول على: إيا كم والاستنان بالرجال. كما يدل عليه قوله بعده: إن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة ثم ينقلب لعلم الله فيه فيعمل بعمل أهل النار انتهى. فليس هو أيضاً مما نحن فيه، ويدل على جواز التقليد قوله فى آخره: فإن كنتم لا بد فاعلين فبالأموات لا بالأحياء، انتهى. ولو كان حراماً لما أجازه بالأموات.

واحتج أيضاً بقول عمر بن الخطاب: إن حديثكم شر الحديث، وإن كلامكم شر الكلام، فإنكم قد حدثتم الباس حتى قيل: قال فلان وقال فلان. ويترك كتاب الله، من كان منكم قائما فليقم بكتاب الله وإلا فليجلس.

ولا حجة فيه لهم أصلا فإنه لا ذكر فيه للتقليد لا نفياً ولا إثباتاً.

وكذا لا حجة لهم فى قول على: "الناس ثلاثة: عالم ربانى، ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق يبلون مع كل صائم"، انتهى. فإنه ليس فيه نهى عن تقليد الأئمة المجتهدين كما لا يخفى.

وكذا لا حجة لهم فى قوله ﷺ: «يذهب العلماء ثم يتخذ الناس رؤوساً جهالا يسألون فيفتون بغير علم فيضلون ويضلون»، لأنه لا ذكر فيه للتقليد.

وما يقال: إن فتوى المقلد فتوى بغير علم، قلت: هو باطل لأنه ليس هو فتوى ذلك المقلد بل هو فتوى العالم المجتهد والمقلد ناقل له فقط، ثم الحديث يدل على جواز التقليد لأن فيه دليلا على جواز اتخاذ العلماء رؤوساً، ولا يكون ذلك إلا بالتقليد. وكذا قوله ﷺ: «من أفتى فتيا بغير ثبت فإنما إثمها على من أفتاه»، دليل على جواز التقليد، إذا لم يكن التقليد جائزا لم يكن إثمها على المفتى بل على المستفتى حيث قلده فى الفتوى وارتكب الحرام، ولا دليل فيه على عدم جواز التقليد كما ادعاه هذا القائل وقال: فيه

دليل على تحريم الإفتاء بالتقليد فإنه بغير ثبت فإن الثبت الحجة التى يثبت بها الحكم باتفاق الناس انتهى.

لأن المفتى فى الحقيقة هو الإمام الحجة والمقلد ناقل لفتواه، والإمام لا يفتى بغير ثبت، ففتوى المقلد فتوى من ثبت لا من غير ثبت كما زعمه هذا القائل. ولما كان حال احتجاجات هؤلاء القوم ما عرفت، فكيف يسوغ لنا أن نجيز الاجتهاد لكل أحد وحرم التقليد له، ونبيح له أن يقول فى دين الله ما شاء ويضل ويضل؟

ذكر الحجج العقلية على حرمة التقليد ثم ردها:

ثم احتج بحجة عقلية وقال: يقال لمن حكم بالتقليد: هل لك من حجة فيما حكمت به؟ فإن قال: نعم، بطل التقليد، لأن الحجة أوجبت ذلك عنده لاالتقليد، وإن قال: حكمت به بغير حجة، قيل له: فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج وأتلفت الأموال؟ وقد حرم الله ذلك إلا بحجة، قال الله تعالى: ﴿هل عندكم من سلطان بهذا﴾ أى من حجة بهذا انتهى.

وهو سفسطة لأن للمقلد أن يقول: حكمت به بحجة وهو قول المجتهد، فإن قالوا: كيف اخترت قوله دون غيره؟ يقول: ليس على أن أجمع أقوال جميع العلماء، لأنه إن كان ذلك لاختيار الأحسن منها والأرجح فليس هذا من شأن المقلد بل هو من شأن المجتهد، وإن كان لغير ذلك فأى فائدة فى هذه الكلفة؟ فاخترت قوله، لأن فى اختياره كفايةً، كما إذا اختار أحد طبيبا للعلاج لا يقال له: لم اخترت هذا الطبيب دون غيره؟ لأنه يقول: فى اختياره كفاية فاخترته.

ثم قال: أما من قلد فيما يتنزل به من أحكام شريعته عالمًا يتفق له على علمه فيصدر فى ذلك عما يخبره فمعذور، لأنه قد أدى ما عليه وأدى ما لزمه فيما نزل به بجهله، ولا بد له من تقليد عالمه فيما جهله، لإجماع أن المكفوف يقلد من يثق بخبره فى القبلة، لأنه لا يقدر على أكثر من ذلك، ولكن من كانت هذه حاله هل يجوز له الفتيا فى شرائع دين الله؟ فيحمل غيره فى إباحة الفروج، وإراقة الدماء، واسترقاق الرقاب، وإزالة

الأملاك، ويصيرها إلى غير من كانت فى يده بقول لا يعرف صحته، ولا قام له الدليل عليه، وهو مقر أن قائله يخطئ ويصيب، وأن مخالفه فى ذلك ربما كان المصيب فيما خالفه فيه، فإن أجاز الفتوى لمن جهل الأصل والمعنى لحفظه الفروع لزمه أن يجيزه للعامة، وكفى بهذا جهلاً ورداً للقرآن. قال الله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾.

فقد رجع فى هذا الكلام إلى الحق حيث أجاز للعامى تقليد العالم وأبطل حججه التى كان أقامها على بطلان التقليد فى دين الله، والحمد لله على ذلك، لكنه تكلم فى جواز إفتائه للغير.

فنقول: الأمر الذى يبيح له العمل بفتوى العالم مع علمه بأن عالمه يخطئ ويصيب وأن مخالفه فى ذلك ربما كان المصيب فيما خالفه فيه، ومع جهله عن صحة قوله، وعجزه عن إقامة عليه، هو الذى يبيح له الفتوى بقوله لمن هو جاهل مثله، كما للأعمى أن يخبر بالقبلة من هو مثله اعتماداً على خير البصير، فإجازة العمل والمنع من الفتوى تحكم.

وأما قوله: لزمه أن يجيزه للعامة، ففيه أنه لا يؤمن عليهم أنهم يستعملون قول المجتهد فى محله ويراعون شرائطه، فلا يلزمه إجازتهم. نعم، من يؤمن عليه ذلك فلا كلام فى إجازته.

أما قوله: إن فيه ردا للقرآن حيث قال: ﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾ ففيه أنهم قد يستدلون به على حرمة نفس التقليد، وقد يجعلون نفس التقليد خارجاً منه، ويحتجون به على حرمة الإفتاء بالتقليد، فلا ندرى بأى قولهم نأخذ وعلى أى آرائهم نعتمد؟

فانظر أيها الناظر البصير إلى هؤلاء المجتهدين كيف يتناقضون فى آرائهم وفتاويهم فى مسألة واحدة فى وقت واحد ومع ذلك يوجبون على الأمة تقليدهم فى ترك التقليد، ويفتحون عليهم أبواب اتباع الهوى والجهل والغى.

الاحتجاج على بطلان التقليد بأقوال الأئمة
ثم الجواب عنه

ثم احتج على بطلان التقليد بأقوال الأئمة، وقال: قد نهى الأئمة الأربعة عن تقليدهم، وذموا من أخذ أقوالهم بغير حجة، فقال الشافعى: مثل الذى يطلب العلم بلا حجة كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدرى. ذكره البيهقى وقال المزنى: اختصرت هذا من علم الشافعى ومن معنى قوله لأقر به على من أراده مع إعلامه نهيه عن تقليده وتقليد غيره لينظر فيه ويحتاط لدينه.

ولا حجة له فيه لأن ما رواه عن الشافعى فليس فيه نهى عن التقليد، ولو قلنا: إن فيه ترغيباً إلى التقليد لكان أولى لأن الحجة للمجتهد الأدلة الشرعية مثل الكتاب والسنة والإجماع والقياس ولغير المجتهد قول المجتهد العارف البصير. وأما إذا اجتهد وقصد اتباع الحجة فلا يؤمن عليه أن يزعم غير الحجة حجة كحاطب ليل يأخذ الأفعى بظنه أنه حطب فلتدغه. فمثل المجتهد كالخريت الماهر يسلك الطريق ببصيرة نفسه، ومثل المقلد كمثل الغير العارف بالطريق يسلك خلف الخريت الماهر، ومثل الغير المجتهد المقلد لنفسه كمثل حاطب ليل، فهو حجة لنا لا له.

وأما قوله: إن الشافعى نهى عن تقليده وعن تقليد غيره فمحمله هو المجتهد الذى يعرف الصحيح من السقيم كما يدل عليه قوله: لينظر فيه لدينه ويحتاط لنفسه، لأن من لا يقدر على الاجتهاد كيف ينظر لدينه ويحتاط لنفسه؟ وإنما هو كحاطب ليل يظن الأفعى حطباً فيأخذه فليدغه.

ولو كان التقليد منهيا عنه ما أفتى المفتون بل قالوا للمستفتى: اجتهد كما نجتهد، واعلم الحكم من الأدلة الشرعية ولا تسألنا، ومعلوم أنه لم يكن كذلك فى قرن من القرون، بل كان ناس يستفتون وناس يفتون، فعلم منه أن مسلك التقليد متوارث من السلف. ومسلك الاجتهاد لغير المجتهد محدث ابتدعها الجهال الذين هم كحاطب ليل

بظنهم غير الحجة حجةً والأفعى حطباً .

والعجب أنهم يذمون التقليد ومع ذلك يدعون الناس إلى تقليدهم فى ترك التقليد ، إذا عرفت حال كلام الشافعى والمزنى عرفت منه حال كلام غيرهما .

عقـد مجلس المناظرة بين المقلد والمجتهد:

ثم عقد مجلس المناظرة بين المقلد والجاهل المجتهد ، فنقل استدلال المقلد بقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وأجاب[1] عنه بأن ما ذكرتم بعينه حجة عليكم . فإن الله سبحانه أمر بسؤال أهل الذكر ، والذكر هو القرآن والحديث الذى أمر الله نساء نبيه أن يذكرنه بقوله: ﴿واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة﴾ .

فهذا هو الذكر الذى أمرنا باتباعه وأمر من لا علم عنده أن يسأل أهله ، وهذا هو الواجب على كل أحد أن يسأل أهل العلم بالذكر الذى أنزله على رسوله ليخبروه به ، فإذا خبره به لم يسعه غير اتباعه .

وهذا كان شأن أئمة أهل العلم لم يكن لهم مقلد معين يتبعونه فى كل ما قال ، فكان بن عباس رضى الله تعالى عنه يسأل الصحابة عما قاله رسول الله ﷺ أو فعله أو سنه ، لا

---

(١) وأجاب عنه الشوكانى فى رسالته المسماة بـ "القول المفيد" ، بأن هذه الآية واردة فى سؤال خاص خارج عن محل النزاع، كما يفيده السياق المذكور قبل هذا اللفظ الذى استدل به؛ لأنه قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾، وقال تعالى: ﴿أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم﴾، وقال تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم من أهل القرى﴾.

والجواب عنه: أن المستدل لم يدع أن الآية وردت فى محل النزاع بخصوصه، حتى يجاب عنه بما أجاب، بل مدعاه أن الآية متناولة لما نحن فيه فى الجملة، لأن معنى الآية: إن الله تعالى خاطب المنكرين لرسالة محمد ﷺ بناءً على كونه بشراً، وأمرهم بأن يسألوا أهل العلم من أهل الكتاب إن كانوا لا يعلمون أن الرسول لا يكون إلا بشرا.

فدل هذا على ما نحن فيه بأنه لما أوجب الله تعالى على المشركين سؤال أهل العلم من أهل الكتاب بجهل المشركين، وعلم أهل العلم من أهل الكتاب مع كون المسؤول عنه من الأصول، وهو أمر الرسالة، فوجوب سؤال الجاهلين من أمة محمد ﷺ علماء أمة محمد ﷺ، وهم المجتهدون من فروع دينهم بالأولى.

هذا هو تقرير الاستدلال، وهو لا يندفع بما أجاب به الشوكانى المدعى للاجتهاد مع عدم فهمه كلام المقلدين فضلا عن كلام المجتهدين، وفضلاعن كلام الرسول، وفضلا عن كلام الله تعالى، فاعرف قدر هؤلاء المدعين للاجتهاد.

يسألهم عن غير ذلك، وكذلك الصحابة كانوا يسألون أمهات المؤمنين خصوصاً عائشة عن فعل رسول الله ﷺ فى بيته، وكذلك التابعون كانوا يسألون الصحابة عن شأن نبيهم فقط، وكذلك أئمة الفقه كما قال الشافعى لأحمد: يا أبا عبد الله! أنت أعلم بالحديث منى فإذا صح الحديث فأعلمنى أذهب إليه شاميا كان أو كوفياً أو بصرياً. ولم يكن أحد من أهل العلم قط يسأل عن رأى رجل بعينه ومذهبه فيأخذ به وحده ويخالف له ما سواه اهـ.

وهذا جواب باطل لأن الله تعالى قال: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ ولم يقل: فاسألوا عن الذكر، فلا يختص بالسؤال عن الذكر كما ظنه هذا القائل، وكذلك الصحابة والتابعون وممن بعدهم لم يكن سؤالهم مختصاً بالسؤال عن الذكر أى القرآن والحديث، بل قد كان سؤالهم يكون عن الذكر ليعلموه ويجتهدوا فيه إذا كانوا من أهل الاجتهاد، وقد يكون عن الحكم الشرعى عندهم من غير أن يعلموا مأخذه إذا كانوا غير مجتهدين وكانوا يجيبونهم بالحكم الشرعى فقط من غير نقل للحديث أو آية القرآن أو وجه الاستدلال والاستنباط، وهذا غير خفى على هذا القائل، فإنه نقل فى كتابه نظائر من هذا الباب من فتاوى الصحابة وغيرهم، فكيف يكون الآية مختصة بالسؤال عن الذكر أى نقل القرآن والحديث لهم ليجتهدوا فيه برأيهم كما زعمه هذا القائل؟ فالحجة ليس علينا بل عليهم ولله الحمد.

وقد أخرج ابن جرير عن قبيصة بن جابر قال: خرجنا فكنا إذا صلينا الغداة اقتدنا رواحلنا ونتماشى ونتحدث، فبينا نحن ذات غداة إذ سنح لنا ظبى أو برح، فرماه رجل منا بحجر فما أخطأ أحشائه فركب وودعه ميتا، قال: فعظمنا عليه. فلما قدمنا مكة خرجت معه حتى أتينا عمر فقص عليه القصة، قال: وإذا إلى جنبه رجل كأن وجهه قلب فضة يعنى عبد الرحمن بن عوف فالتفت إلى صاحبه فكلمه قال: ثم أقبل إلى الرجل قال: أ عمداً قتلته أم خطأ؟ قال الرجل: لقد تعمدت رميه وما أردت قتله، فقال عمر: ما أراك إلا قد أشركت بين العمد والخطأ، اعمد إلى شاة فاذبحها وتصدق بلحمها واسق إهابها. قال: فقمنا من عنده فقلت: أيها الرجل عظم شعائر الله فحاور أمير المؤمنين ما يفتيك، حتى سأل صاحبه اعمد إلى ناقتك فأنحرها ففعل ذلك، قال قبيصة: ولاأذكر الآية من سورة المائدة ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ قال: فبلغ عمر مقالتى فلم يفجأنا منه إلا ومعه المدرة، قال: فعلا صاحبى ضربا بالدرة وجعل يقول: أ قتلت فى الحرم وسفهت

الحكم؟ قال: ثم أقبل على فقلت: يا أمير المؤمنين! لا أحل لك اليوم شيئًا يحرم عليك منى، قال: يا قبيصة بن جابر! إنى أراك شاب السن فسيح الصدر بين اللسان وإن الشاب يكون فيه تسعة أخلاق حسنة وخلق سيء فيفسد الخلق السيء الأخلاق الحسنة، فإياك وعثرات الشباب. رواه المسعودى عن عبد الملك بن عمير عن قبيصة بن جابر بهذا السياق.

وروّاه هشيم عن عبد الملك بن عمر عن قبيصة بسياق آخر، وقال: ابتدرت أنا وصاحب لى ظبيا فى العقبة فأصبته فأتيت عمر بن الخطاب فذكر ذلك له، فأقبل على رجل إلى جنبيه فنظر فى ذلك فقال: اذبح شاة. فانصرفت فأتيت صاحبى فقلت: إن أمير المؤمنين لم يدر ما يقول، فقال صاحبى: انحر ناقتك، فسمعها عمر بن الخطاب فأقبل على ضربا بالدرة، وقال: تقتل الصيد وأنت محرم؟ وتغمص الفتيا؟ إن الله تعالى يقول فى كتابه: ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ هذا ابن عوف وأنا عمر.

ورواه أيضاً هشيم عن حصين عن الشعبى عن قبيصة بهذا السياق (ابن جرير ٧:٣٠).

وهذا يعلمك سيرة الصحابة فى الفتوى، ويدلك على أنهم لم يكونوا غير مقيدين بنقل الآية والحديث فى جواب سؤال السائل بل كانوا يفتونه بما فهموا من الآية والحديث ويضربون من خالفهم باجتهاد نفسه وهو غير مجتهد أو برأى غيره وهو غير مجتهد فاعرف ذلك.

وما قال هذا القائل: إنه لم يكن لهم مقلد معين يتبعونه فى كل ما قال. فالجواب عنه أنه إن لم يكن مقلد معين فهل كان لهم محدث يضع لهم أصول تنقيد الحديث فيصحح بعضه ويضعف بعضه والناس يعتمدون على تصحيحه وتضعيفه وتوثيقه وتوهينه؟.

فإن قلت: نعم، قلنا: سمه لنا. وإن قلت: لا. قلنا: فمن أين أحدثتم هذه الطريقة؟.

فإن قلت: لم يكن إذ ذاك حاجة إلى فن التنقيد لغلبة الصدق والصلاح على الناس.

قلنا: وكذلك لم يكن إذ ذاك حاجة إلى تقليد المعين لغلبة الصدق والصلاح، بل ولم يكن يمكن لعدم انضباط المذاهب وشيوعها إذ ذاك فلو التزم أحد فى ذلك الزمان تقليدا المعين ضاق عليه الأمر ووقع فى حرج شديد بخلاف زماننا، فكيف يقاس زماننا بزمانهم وحالنا بحالهم؟.

ثم لما ثبت جواز التقليد فالواحد والمئة سواء، فما بالكم تجيزون تقليد المائة ولا

تجيزون تقليد الواحد؟

فإن قلت: فما بالكم تجيزون تقليد الواحد ولا تجيزون تقليد المائة مع أن التقليد الثانى كان متعارفًا فى السلف؟ قلنا: قد اعترفت فى هذا الكتاب بأن بعض الأحكام تتبدل بتبدل الزمان والأحوال فإنك قد عقدت لهذا فصلا وأطلت فيه الكلام، وكذا اعترفت بأن سد ذريعة المحرم واجب وعقدت له أيضًا فصلا، وأنت لا يخفى عليك أن فتح هذا الباب للناس فى هذه الأزمنة التى الغالب على أهلها الجهل والشر واتباع الهوى يفتح عليهم أبواب تتبع الرخص واتباع الهوى والغواية، وقد نقلت أنت نفسك فى هذا الكتاب عن ابن المبارك أنه قال: أخبرنى المعتمر بن سليمان قال: رآنى أبى وأنا أنشد الشعر فقال: يا بنى! لا تنشد الشعر فقلت: يا أبت! كان الحسن ينشد الشعر، وكان ابن سيرين ينشد، فقال: أى بنى! إن أخذت بشر ما فى الحسن وبشر ما فى ابن سيرين اجتمع فيك الشر كله. وقلت أيضًا: قال سليمان التيمى: إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله.

فهذا هو العذر فى منعنا من تقليد كل من شاءه، ولانقول بعدم جوازه رأسًا حتى يحـ... علينا بعمل السلف. فلما كان حال تقليد الأئمة هذا فما ظنك بإجازة أن يترك التقليد رأسًا ويعمل بما يرى أو يقلد من شاء فيما شاء؟ فافهم ولا تكن من المكابرين المجادلين.

ثم نقل استدلال المقلد بأنه قد أرشد النبى ﷺ من لا يعلم إلى سؤال من يعلم، فقال فى حديث صاحب الشجة: «ألا سألوا إذ لم يعلموا إنما شفاء العى السؤال» وأجاب عنه بأنه من أكبر الحجج على المقلدين لأنه يدل على تحريم الإفتاء بغير علم، والتقليد ليس بعلم باتفاق أهل العلم.

وهذا جواب باطل لأن الذين أفتوا صاحب الشجة لم يفتوا بالتقليد بل أفتوه باجتهادهم فى القرآن، فالحديث إنما يكون دالا على تحريم الإفتاء من القرآن والحديث باجتهاد نفسه إذا لم يكن أهلا للاجتهاد، كما يفعل هؤلاء المجتهدون الذين يضلون الناس بإفتائهم بغير علم، فيكون دالا على وجوب التقليد لمن ليس بأهل للاجتهاد وهو المدعى، فهو حجة للمقلدين لا عليهم كما زعم هذا القائل.

وأما أن الإفتاء بالتقليد إفتاء بغير علم فيحرم.

فالجواب أن المقلد ليس بمفتى بل المفتى هو المجتهد والمقلد ناقل لفتواه، وفتوى

المجتهد من علم لا من غير علم، فكيف يكون حراماً؟ ثم قوله: إن التقليد ليس بعلم باتفاق أهل العلم، فلا ندرى من أهل العلم الذين اتفقوا على كون التقليد غير علم. وقد قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وهو يدل على أن التقليد علم، لأن الله تعالى أمر الذين لا يعلمون بالسؤال لرفع الجهل، فلو كانوا بعد السؤال أيضاً جاهلين غير عالمين فما فائدة السؤال؟ فدل ذلك على أن دعوى كون التقليد جهلا غير علم باطل.

ثم نقل استدلال المقلد بأنه قال أبو العسيف الذى زنى بامرأة مستأجرة: إنى سألت أهل العلم فأخبرونى إنما على ابنى مائة جلد وتغريب عام وأن على امرأة هذا الرجم، فلم ينكر عليه رسول الله ﷺ تقليد أهل العلم.

وأجاب عنه بأنه لم ينكره عليه لأنهم أخبروه بسنة رسول الله ﷺ ولم يكن ثمه سؤال عن رأيهم ومذهبهم.

وهذا جواب باطل لأنهم أخبروه بالحكم الشرعى ولم يحدثوه حديثًا على وجه الرواية، ومع ذلك قلدهم هو ولم ينكره عليه رسول الله ﷺ، فدل ذلك على أن فتوى أهل العلم حجة على الجاهل وإن لم يقولوا: حدثنا فلان عن فلان إلى آخره. وأما قوله: إنه لم يكن هناك سؤال عن رأيهم ومذهبهم، فالمقلد لا يسأل أيضاً عن رأى المجتهد ومذهبه بل يسأله عن الحكم الشرعى عنده كما سألهم أبو العسيف عنه، فالجواب غير صحيح والاستدلال تام.

ثم نقل استدلال المقلد بقول عمر فى الكلالة: إنى أستحيى من الله أن أخالف أبا بكر.

وأجاب عنه من خمسة أوجه:

الوجه الأول: أنهم اختصروا الحديث وحذفوا منه ما يبطل استدلالهم، ثم ذكر الحديث وقال: إن أبا بكر قال فى الكلالة: أقضى فيها برأى فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان، والله منه برىء، هو ما دون الولد والولد. فقال عمر بن الخطاب: إنى لأستحيى من الله أن أخالف أبا بكر، هذا هو الحديث. فاستحياء عمر إنما كان عن تخطيئته فى اعتراف بجواز الخطأ عليه وإنما ليس كلامه كله صوابًا مأمونا عليه الخطأ ولم يكن عن مخالفته فى نفس المسألة، ويدل عليه أنه أقر عند موته أنه لم يقض فى الكلالة بشىء، وقد اعترف أنه لم يفهمها، انتهى بمحصله.

وهذا جواب باطل قطعا، وما قال فى معنى كلام عمر هو بالتحريف أشبه منه بالتأويل، لأن جواز الخطأ عليه، وعدم كون كل كلامه صوابًا مأمونًا عليه الخطأ لم يكن محتملا للمخالفة، لكونه معلوماً بالضرورة بدون اعترافه أيضًا. ثم المخالفة فيه لم يكن موجبا للاستحياء لأنه كان له أن يقول: إنما قال ذلك هضما لنفسه، والواقع ليس كذلك، فلا يكون معنى كلامه ما ذكره هذا القائل، بل معنى كلامه أنه استحيى من مخالفته فى نفس المسألة، لأنها كانت محتملة المخالفة وكان المخالفة فيه موجبة للاستحياء فى الجملة لكونه أكبر منه وأعلم.

ولا يخالفه ما روى عنه أنه أقر عند موته أنه لم يقض فى الكلالة بشىء وأنه لم يفهمها لأن معنى قوله إنه لم يقض فيها بشىء يخالف أبا بكر بل قلد فيها أبا بكر لأنه يفهمها فهمًا يلجأه إلىٰ مخالفة أبى بكر، وعلى هذا يتفق كلماته بلا كلفة والله أعلم. وانظر باب الكلالة من "إعلاء السنن" يتضح لك حقيقة ما قلنا.

والوجه الثانى: أنه قال: خلاف عمر لأبى بكر أشهر من أن يذكر، وعد مسائل.

وهذا جواب باطل أيضًا لأنا ما ندعى أن عمر كان يقلد أبا بكر فى كل شىء وإنما ندعى أنه قلد أبا بكر فى الكلالة، فخلافه فى غيرها لا يضرنا، لأنه كان مجتهداً مستقلا جائز المخالفة فيما خالف.

والوجه الثالث: أنه قال: لو قدر تقليد عمر لأبى بكر فى كل ما قاله لم يكن فى ذلك مستراح لمقلدى من هو بعد الصحابة ممن لا يدانى الصحابة ولايقارنهم، فإن كان كما زعمتم لكم أسوة بعمر فقلدوا أبا بكر واتركوا تقليد غيره، والله ورسوله وجميع عباده يحمدونكم على هذا التقليد ما لا يحمدونكم على تقليد غيره.

وهذا جواب ساقط؛ لأنا لا ندعى أن عمر قلد أبا بكر فى كل ما يقوله بل مدعانا هوإثبات نفس التقليدْ وهو ثابت من تقليد عمر لأبى بكر فى مسألة الكلالة.

ولو قدر أن عمر قلد أبا بكر فى كل ما يقوله لا يلزمنا أن نقلد أبا بكر كذلك، لأن تقليد عمر لأبى بكر كان ممكنا له لتيسير الرجوع له إليه فى كل ما يعتبر به لكونه حاضراً عنده غير غائب، ولا تيسير لنا هذا لأنه ليس مذهبه مدونا فى كل باب من أبواب الفقه، بخلاف من نقلده فإن مذهبه يمدنا فيتيسر لنا الرجوع إليه والواجب علينا هو تقليد العالم

المجتهد لا تقليد مجتهد خاص فلما قلدنا إماما برأت ذمتنا ولا يمكن أن يقال: لم قلدت هذا ولم لم تقلد ذلك؟ ثم لو قلدنا أبا بكر أيضاً لما سلمنا من ألسنتكم لأن أبا بكر أيضاً ليس معصوماً من الخطأ ولا رسولا، ولا حجة عندكم فى كلام غير المعصوم و غير الرسول، فكيف تحمدوننا على هذا التقليد وإن حمدنا الله ورسوله كما هو يحمدوننا على تقليد الإمام المجتهد.

والوجه الرابع: أنه قال: إن المقلدين لأئمتهم لم يستحيوا مما استحيى عنه عمر لأنهم يخالفون أبا بكر وعمر ومن معه ولا يستحيون من ذلك لقول من قلدوه من الأئمة، بل قد صرح بعض غلاتهم فى بعض كتبه الأصولية أنه لا يجوز تقليد أبى بكر وعمر ويجب تقليد الشافعى. فيا لله العجب الذى أوجب عليكم تقليد الشافعى حرم عليكم تقليد أبى بكر وعمر اهـ.

وهذا جواب باطل لأن عمر إن استحيى من مخالفة أبى بكر فى مسألة واحدة وخالفه فى مسائل فأئمتنا يستحيون من مخالفته فى مسائل ويخالفونه فى بعضها، وكذا نحن نستحيى من مخالفته فى بعضها وعدم مخالفته فى بعضها تقليداً لأئمتنا، فكيف يقال: إنا لا نستحيى من مخالفة أبى بكر وعمر؟

والوجه الخامس: أنه قال: إن غاية هذا أن يكون عمر قد قلد أبا بكر فى مسألة، فهل فى هذا دليل على جواز اتخاذ رجل بعينه بمنزلة نصوص الشارع لايلتفت إلى قول من سواه ولا إلى نصوص الشارع إلا إذا وافقت قوله: فهذا والله هو الذى أجمعت الأمة على أنه محرم فى دين الله، ولم يظهر فى الأمة إلا بعد انقراض القرون الفاضلة اهـ.

وهذا جواب باطل أيضاً لأنه لما ثبت من تقليد عمر لأبى بكر فى مسألة جواز التقليد لعذر الجهل أو عدم الاعتماد على علمه ثبت جوازه فى آلاف من المسائل بذلك العذر، لاشتراك العلة المنتجة، ولا دليل عندكم على الفرق بين المسألة والمسائل، والشخص الواحد والأشخاص الكثيرين، فالطعن على التقليد الشخصى جهل محض.

والقول بأنه أجمعت الأمة على أنه محرم فى دين الله، افتراء على الأمة، بل الأمة مجتمعة على جوازه قولا وعملا سوى طائفة شاذة فاذة، وإنما المحرم المجمع على حرمته هو أن يجعل أحد متبوعا بنفسه ويجعل قوله أصلا برأسه قاضيا على قول الله والرسول،

والتقليد الذى نحن فيه ليس كذلك لأنه كفر بواح لا يقول به أحد من المسلمين، وإنما نقلد من نقلد لأنا نعلم أنه يعلمنا أحكام الله ورسوله ويهدينا سبيل الرشاد لا لأنه متبوع بنفسه.

فإن قلت: إن كان الأمر كما قلتم فكيف لا تتركون قوله بعد ظهور قول الله والرسول على خلافه؟.

قلنا: هذا هو منشأ ظنكم الفاسد واعتقادكم الباطل أنا نرجح قول الإمام على قول الله ورسوله مع أن الأمر ليس كذلك. وحقيقة الأمر أن ظهور قول الله ورسوله على خلاف قول الإمام موقوف على أمرين: أحدهما أن يعلم أن ذلك قول الله والرسول، والثانى أن يعلم أنه مخالف لقول الإمام. ولاعلم عند المقلد بأحد من هذين الأمرين، لأن هذا العلم موقوف على الاستدلال، والمقلد إما لا يقدر عليه أصلا، أو يكون استدلاله غير قابل للاعتبار شرعًا كاستدلال من استدل على وجوب الغسل على المشجوج بآية التيمم.

وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن له أن يحكم على المجتهد بأنه خالف حكم الله ورسوله باجتهاد نفسه؟ وإذا لم يمكن له ذلك فكيف يترك قوله للمخالفة؟ فالحاصل أن عدم ترك المقلد قول الإمام للحديث وغيره ليس لأن قول الإمام راجح عنده على قول الله والرسول حاشاه من ذلك، بل لأجل أنه لم يثبت عنده مخالفة الإمام لقول الله والرسول.

فإن قلت: إن كان لا يعلم هو المخالفة بنفسه فنحن والعلماء الآخرون معنا نعلمه بأن إمامه خالف الحديث.

قلنا: إن صدقكم فى هذا القول بالاستدلال فهو ليس بأهل للاستدلال، ولا يعتمد على صحة استدلاله فكيف بالتصديق؟ وإن صدقكم بدون حجة يكون مقلدا لكم، وليس أحد التقليدين أولى من الآخر، فكيف يترك تقليده السابق ويرجع إلى تقليدكم؟ فانكشف غبار الطعن واللجاج ولله الحمد.

ثم نقل استدلال المقلد بأن ابن مسعود كان يأخذ بقول عمر، وأجاب عنه بأن هذا الأخذ إنما كان لموافقة رأيه رأى عمر، ولم يكن على وجه التقليد، لأنه كان يخالف عمر كثيراً.

والجواب عنه أنه لو كان هذا الأخذ للموافقة فلم يكن وجه لتخصيص عمر، فإنه قد كان يوافق عمر، وقد كان يوافق غيره. بل معناه الظاهر أنه إذا لم يظهر له دليل فى المسألة كان يأخذ بقول عمر اعتماداً على علمه ودقة نظره فى الدين، وهذا هو التقليد. ولا يضر مخالفته لعمر عند ظهور الدليل على خلافه عنده، لأنه كان إماماً مجتهداً جائز المخالفة، فاندفع الجواب، واستقام الاستدلال.

ثم نقل استدلال المقلد أن عبد الله كان يدع قوله لقول عمر، وأبو موسى كان يدع قوله لقول على، وزيد يدع قوله لقول أبى بن كعب، وأجاب عنه بأنهم كانوا يدعون أقوالهم لأقوال هؤلاء لأنهم يقولون القول ويقول هؤلاء. فيكون الدليل معهم فيرجعون إليهم ويدعون أقوالهم لا أنهم كانوا يدعون ما يعرفون من السنة تقليداً لهؤلاء كما يفعله فرقة التقليد، بل من تأمل سيرة القوم رأى أنهم كانوا إذا ظهرت لهم السنة لم يكونوا يدعونها لقول أحد كائناً من كان. وكان ابن عمر يدع قول عمر إذا ظهرت له السنة، وابن عباس ينكر على من يعارض ما بلغه من السنة بقوله: "قال أبو بكر وعمر" ويقول: يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء، أقول: قال رسول الله ﷺ تقولون: قال أبو بكر وعمر.

والجواب عنه أنه لو كان تركهم أقوالهم بظهور الدليل على خلافها لم يكن هذا تركا لأقوالهم لقول عمر وعلى وأبى بن كعب بل للدليل. فالصحيح هو ما قاله المقلد: إنه كان تقليداً لهم.

والتحقيق أن المجتهد إذا كان عنده حجة فى المسألة بحيث ينشرح لها صدره، ويطمئن إليها قلبه لا يرجع عنها لقول أحد، أما إذا لم يكن عنده حجة كذلك، فهو يرجع إلى قول من هو أفقه منه وأعلم، ويترك قوله تقليداً واتباعاً له، وهذا هو معنى ترك ابن مسعود قوله لقول عمر. وترك أبو موسى قوله لقول على، وترك زيد قوله لقول أبى بن كعب، وبهذا يرتفع التدافع من أفعال الصحابة.

وأما ما قال: إن ابن عباس كان ينكر على من كان يعارض قول رسول الله ﷺ بقول أبى بكر وعمر، فظهر منه أنه قد كان فى السلف أيضاً من يقلد أبا بكر وعمر مثل

تقليدنا أئمتنا. ويظهر منه أن هذا التقليد ليس بحدث حدث بعد انقراض القرون الفاضلة.

بقى إنكار ابن عباس عليهم، فالجواب عنه أن ابن عباس كان يفعل مثل ما فعلوا ويرد الحديث باجتهاد نفسه، وأن أبا هريرة كان ينكر عليه بأشد ما ينكر هو عليهم لأنه أنكر عليه رده قول رسول الله ﷺ بالرأى والقياس فى مسألة الوضوء مما مست النار، والغسل من حمل الجنازة وإن كان لرده محمل صحيح، وهو أنه رد على أبى هريرة روايته بظنه أنه أخطأ فى الرواية، ولم يكن هذا ردا لقول رسول الله ﷺ حاشا جنابه من ذلك، فلمعارضتهم أيضًا محمل صحيح وهو أنه لم يكن هذا ردا لقول رسول الله ﷺ ومعارضته بقول أبى بكر وعمر حاشاهم من ذلك بل كان ذلك معارضة لفتوى ابن عباس لفتاوى أبى بكر وعمر.

ومحصل المعارضة أنك تقول هذا وتحتج بهذا الحديث، وأبو بكر وعمر يقولان خلافه وهم أعلم منك وأعرف بالحديث فلا نترك قولهما لقولك، فلا حجة لهذا القائل فى إنكار ابن عباس، بل هذه الرواية حجة واضحة عليهم لو كانوا يفقهون.

والعجب أنه قال قبل هذا: نحن نشهد الله شهادة نسأل عنها يوم تلقاه أنه إذا صح عن الخليفتين الراشدين الذين أمرنا رسول الله ﷺ باتباعهما والاقتداء بهما قول وأطبق أهل الإرض على خلافه لم نلتفت إلى أحد منهم، ومع ذلك هو محتج بإنكار ابن عباس على من يتبع رسول الله ﷺ باتباعه الخليفتين الراشدين الذين أمر رسول الله ﷺ باتباعهما وهل هذا إلا تهافت وتناقض؟.

ثم نقل استدلال المقلد بقول مسروق: ما كنت أدع قول ابن مسعود بقول أحد من الناس.

وأجاب عنه بمثل ما أجاب عن قول ابن مسعود وغيره، وهو أفسد وأفسد لأن هذا الكلام نص فى التقليد للوجود المعين وعذر الموافقة أبطل.

ثم نقل استدلال المقلد بقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ ووجه الاستدلال أن العلماء من أولى الأمر فيجب طاعتهم بأمر الله وهو التقليد.

وأجاب عنه من وجوه:

أحدها: أنه يجب طاعتهم تبعا لطاعة الله ورسوله وليس فيه الأمر بتقديم آراء الرجال على سنة رسول الله ﷺ وإيثار التقليد.

والجواب عنه أن هذا الجواب مبنى على زعمه الباطل أن المقلدين يقدمون آراء الرجال على سنة رسول الله ﷺ وقد عرفت بطلانه والحق أنهم يقلدونهم لزعمهم أن آراءهم كاشفة عن سنة رسول الله ﷺ غير معارضة لها، دليل ذلك قولهم: إن قياس المجتهد مظهر لا مثبت. فاندفع الجواب واستقام الاستدلال.

وثانيها: أن هذه الآية من أكبر الحجج عليهم وأعظمها إبطالا للتقليد لأن الله أمر فيها بطاعة الله ورسوله، وطاعة الله ورسوله لا يمكن إلا بامتثال أوامرهما والاجتناب عن نواهيهما، والامتثال بالأوامر والاجتناب عن النواهى غير ممكن بدون العلم بالأوامر والنواهى، والعلم لا يحصل من التقليد، والمقلد مقر على نفسه بأنه ليس من أهل العلم بأوامر الله ورسوله وإنما هو مقلد فيها لأهل العلم فلا يمكنه تحقيق طاعة الله ورسوله.

وهذا جواب باطل وإلا لزم أن من أطاع الله بتقليد رسوله لا يكون مطيعاً لله، بل للرسول فقط، ولا يقول به إلا جاهل أو مكابر. والصحيح أن العلم كما يحصل باستدلال يحصل أيضا بالتقليد وهذا العلم كافٍ فى الإطاعة، والإطاعة غير موقوفة على العلم الاستدلالى.

وثالثها: أن أهل العلم نهوا عن تقليدهم فيجب طاعتهم فى ذلك بترك التقليد.

والجواب عنه: أن هذا باطل لأنه لم يثبت من أحد منهم النهى عن تقليده مطلقا، ولو ثبت عنهم فترك التقليد لقولهم هو عين التقليد وهو منهى عنه عندكم، فكيف يجب ترك التقليد بتقليد قولهم؟ فالأمر بتقليدهم فى أمرهم بترك التقليد إيجاب للنقيضين وهو جهل.

ورابعها: أنه قال سبحانه: ﴿فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ وهذا صريح فى إبطال التقليد والمنع من رد المتنازع فيه إلى رأى أو مذهب أو تقليد، وهو جواب باطل لأنه لما أوجب الله تعالى على الجاهلين تقليد العالمين لكونهم كاشفين عن

حكم الله ورسوله فرد الجاهلين المتنازعين الأمر إلى أهل العلم رد بعينه إلى الله والرسول وليس برد إلى رأى أو مذهب أو تقليد كما يزعم هذا القائل.

ثم أورد على نفسه سؤالا وقال: لو كانوا يطاعون فيما يخبرون به عن الله ورسوله كانت الطاعة لله ولرسوله لا لهم، فما هى طاعتهم المختصة بهم؟.

وأجاب عنه بأنه ليس لهم طاعة مختصة بهم بل طاعتهم تبع لطاعة الرسول ولذا قرنها بطاعته ولم يفصلها عنها بقوله "أطيعوا" كما فصل طاعة الرسول عن طاعة الله لكونها طاعة مستقلة. وهذا السؤال والجواب ساقطان لأنه لا يدعى أحد أن للعلماء طاعةً مستقلةً بل الطاعة المستقلة مختصة بالله تعالى وإنما يطاع الرسول لكونه مخبراً عن حكم الله، ويطاع العلماء لكونهم مخبرين عن أحكام الله ورسوله، فادعاء استقلال الطاعة للرسول باطل.

ثم نقل استدلال المقلد بقوله تعالى: ﴿والذين اتبعوهم بإحسان﴾.

وأجاب عنه بأن اتباعهم هو اتباع الحجة دون تقليدهم.

وهو جواب باطل؛ لأن اتباعهم غير منحصر فى الاجتهاد بل الاتباع كما يكون بالاجتهاد لمن هو أهله كذلك يكون بالتقليد لمن هو غير أهل للاجتهاد، لأن منهم من كان يجتهد بنفسه ويعرف الحكم من الدليل، ومنهم من لم يكن كذلك، بل يعرف الحكم بالسؤال عن أهل العلم والاجتهاد فكيف يصح دعوى الانحصار فى الاجتهاد ومعرفة الحكم من الدليل؟.

وبهذا ظهر بطلان ما قال: إن أتباعهم لو كانوا هم المقلدين الذين هم مقرون على أنفسهم وجميع أهل العلم أنهم ليسوا من أولى العلم لكان ما سادات العلماء الدائرون مع الحجة ليسوا من أتباعم والجهال أسعد باتباعهم منهم وهذا عين المحال انتهى.

لأن هذا مبنى على دعوى انحصار الاتباع فى التقليد، ولا نقول بالانحصار لا فى الاجتهاد ولا فى التقليد، بل نقول: اتباع المجتهد هو العمل بالاجتهاد إذا عرف الحكم من الدليل وانشرح له صدره، واتباع المقلد والذى لم ينشرح صدره بحجة هو التقليد.

وبه يظهر بطلان ما قال: إن اتباع الأئمة هم الذين يسلكون مسلكهم فى اتباع

الحجة كأبى يوسف ومحمد لأبى حنيفة، والبخارى ومسلم وأبى داود والأثرم لأحمد، دون المقلدين الذين ينزلون آراءهم منزلة النصوص بل يتركون بها النصوص، فهؤلاء ليسوا من أتباعهم.

ثم نقل استدلال المقلد بقول ابن مسعود: من كان مستنا منكم فليستن بمن قد مات، أولئك أصحاب محمد.

وأجاب عنه بأنه أكبر الحجج عليكم من وجوه:

الأول: فإنه نهى عن الاستنان بالأحياء وأنتم تقلدون الأحياء والأموات.

والثانى: أنه عين المستن بهم فإنهم خير الخلق وأبر الأمة وأعلمهم وهم الصحابة. وأنتم معاشر المقلدين لا ترون تقليدهم ولا الاستنان بهم وإنما ترون تقليد فلان وفلان ممن هو دونهم بكثير.

والثالث: أن الاستنان لهم هو الاقتداء بهم وهو بأن يأتى المقتدى بمثل ما أتوا به ويفعل كما فعلوا، وهذا يبطل قبول قول أحد بغير حجة كما كان الصحابة عليه.

الرابع: أن ابن مسعود قد صح عنه النهى عن التقليد وأن لا يكون الرجل إمعة لا بصيرة له، فعلم أن الاستنان عنده غير التقليد.

وهذا الجواب باطل، أما الوجه الأول منه: فلأن عامة المقلدين لا يقلدون إلا الأموات وهم الأئمة الأربعة، ثم الأمر بالاستنان بالأموات دون الأحياء لأن الحى لا يؤمن عليه الفتنة كما هو مصرح فى كلامه، فالحى الذى هو مثل الميت فى الأمن من الفتنة لتورعه واتقائه يكون مثله فى التقليد وإلا لم يجز تقليد الصحابة بعضهم بعضا إلا بعد موتهم وهو جهل محض.

وأما الوجه الثانى: فلأنا لم نترك تقليد الصحابة بل نقلدهم بتقليد إمامنا لأنه كان يقلدهم. وهذه كتب الحنفية ملآنة بوجوب تقليد الصحابة فيما لا نص يترك به القياس.

وأما الوجه الثالث: فلأنه لو كان معنى الاستنان ما قال لم يكن وجه لتخصيص الأموات بالتقليد، ولم يكن خوف الفتنة على الحى مانعاً من تقليده لأنه لا فرق فى اتباع الدليل من الحى والميت، وبين المأمون من الفتنة وغيره.

فظهر أن ما قاله تحريف لكلام ابن مسعود وليس بتأويل له.

وأما الرابع: فقد عرفت الجواب عنه بأنه لم ينه عن التقليد المعروف، وإنما نهى عن التقليد بحيث يجعل متبوعا مستقلا إن آمن آمن وإن كفر كفر. فلا يدل النهى المذكور على أن معنى الاستنان فى كلامه غير التقليد المعروف.

ثم نقل استدلال المقلد بقوله ﷺ: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى» وقوله ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدى».

وأجاب عنه من وجوه:

أحدها: أنه من أكبر حججنا عليكم فى بطلان ما أنتم عليه من التقليد فإنه خلاف سنتهم ومن المعلوم بالضرورة أن أحدا منهم لم يكن يدع السنة إذا ظهرت لقول غيره كائنا من كان ولم يكن معها قول البتة، وطريقة فرقة التقليد خلاف ذلك. وهذا جواب باطل لأن عمر نفسه ترك حديث فاطمة فى سقوط نفقة المبتوتة وسكناها ولم يترك اجتهاد نفسه لذلك الحديث، وضرب قبيصة بن جابر أو صاحبه على ترك تقليد العالم بقول الجاهل المجتهد كهؤلاء المجتهدين المدعين للعمل بالحديث باجتهاد رأيهم فكيف يقال: إنه من أكبر حجج بطلان التقليد؟

وثانيها: أنه قرن سنتهم بسنة النبى ﷺ فى وجوب الاتباع، والأخذ بسنتهم ليس تقليداً لهم بل اتباعاً لرسول الله ﷺ، كما أن الأخذ بالأذان لم يكن تقليداً لمن رآه فى المنام، والأخذ بقضاء ما فات المسبوق من صلاته بعد سلام الإمام لم تكن تقليداً لمعاذ بل اتباعاً لمن أمرنا بالأخذ بذلك. فأين التقليد الذى أنتم عليه من هذا؟

وهذا الجواب أيضا باطل لأن النبى ﷺ لم يأمرنا باتباع الخلفاء الراشدين إلا لكونهم عارفين بأحكام الشريعة مطيعين لله ولرسوله هادين ومهتدين، مع علمه بأنهم غير معصومين عن الخطأ وهم يصيبون ويخطئون، فمن يك مثلهم فى هذه الأوصاف يكون فى حكمهم فى وجوب الاتباع، ولا يضر اختلاف المراتب لأن اختلاف المراتب كان فيما بين الخلفاء الراشدين أيضا لأن المؤثر هو القدر المشترك بينهم من العلم والتقوى والهداية والاهتداء دون مراتبها الخاصة. فثبت تقليد الأئمة بعموم العلة. وما قال: إن اتباع الخلفاء

ليس بتقليد لأنهم مأمورون بالاتباع بل هو اتباع بأمر النبى، فالجواب عنه أن أمر النبى ﷺ به لا يخرجه عن التقليد، ولو أخرجه قلنا: لا نقلد الأئمة بل نتبعهم لأنا مأمورون باتباعهم بالقرآن والسنة، فلا يفيده هذا الفرق الذى اصطلح هو عليه.

وثالثها: أنكم أول مخالف لهذين الحديثين فإنكم لا ترون الأخذ بسنتهم ولا الاقتداء بهم واجبًا وليس قولهم عندكم حجة وقد صرح بعض علمائكم بأنه لا يجوز تقليدهم ويجب تقليد الشافعى، فمن العجائب احتجاجكم بشىء أنتم أشد الناس خلافًا له وبالله التوفيق.

وهذا جواب باطل لأنك قد اعترفت بأن سنتهم كان اقتفاء الدليل وقد اقتدى بها أئمتنا لكونهم مجتهدين، وقد عرفت أن من سنتهم كان إيجاب تقليد العالم على الجاهل لأن عمر ضرب قبيصة أو صاحبه على ترك تقليد العالم والإفتاء بغير العلم، ونحن مقلدون لهذه السنة فنحن مقلدون للخلفاء الراشدين، ولسنا بمخالفين لهم كما زعمت.

ثم مقصودنا من هذا الحديث هو إثبات شرعية نفس التقليد بأنه لو كان التقليد حراما لما أمرنا النبى ﷺ باتباع الخلفاء الراشدين وهذا المقصود حاصل، وأما أن المقصود منه خصوص اتباع الخلفاء الراشدين أو هو يعم كل من هو على طريقهم وسيرتهم من الأئمة المجتهدين؟ فهذا أمر آخر، فالاستدلال تام ولا يرد عليه ما أورد.

ورابعها: أنه قال ﷺ فى نفس هذا الحديث: «فإنه من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافا كثيرا» وهذا ذم المختلفين وتحذير من سلوك سبلهم، وإنما كثر الاختلاف وتفاقم أمره بسبب التقليد وأهله الذين فرقوا الدين وصيروا أهله شيعًا كل فرقة تنصُر متبوعه وتدعو إليها وتذم من خالفها ولا يرون العمل بقولهم حتى كأنهم ملة أخرى سواهم يدآبون ويكرمون فى الرد عليهم ويقولون: كتبهم وكتبنا وأئمتهم وأئمتنا ومذهبهم ومذهبنا، هذا والنبى واحد والقرآن واحد والدين واحد والرب واحد فالواجب على الجميع أن ينقادوا إلى كلمة سواء بينهم كلهم وأن لا يطيعوا إلا الرسول ولا يجعلوا معه من يكون أقواله كنصوصه ولا يتخذ بعضهم بعضا أربابا. فلو اتفقت كلمتهم على ذلك وانقاد كل واحد منهم لمن دعاه إلى الله ورسوله وتحاكموا كلهم إلى السنة وآثار الصحابة لقل الاختلاف وإن لم يعدم من الأرض. ولهذا تجد أقل الناس اختلافا أهل السنة والحديث فليس على

وجه الأرض طائفة أكثر اتفاقا وأقل اختلافا منهم لما بنوا على هذا الأصل. وكلما كانت الفرقة عن الحديث أبعد كان الاختلاف فى أنفسهم أشد وأكثر فإن رد الحق مرج عليه أمره واختلط عليه والتبس عليه وجه الصواب فلم يدر أين يذهب كما قال تعالى: ﴿بل كذبوا بالحق لما جاءهم فهم فى أمر مريج﴾.

وهذا كله باطل، ونحن فى حيرة منه أين ذهب علمه وعقله ودينه وإنصافه؟ حتى يقول ما لا يقوله إلا جاهل أو مكابر ومعاند، لأنه يدعى أن فى قوله ﷺ: «من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافا كثيرا» رداً للتقليد وإبطالا له، لأن كثرة الاختلاف بسبب التقليد. ولا يفهم أن التقليد موجب لاجتماع الكلمة دون تفرقها وإنما نشأ الاختلاف من كثرة الاجتهادات واختلاف الآراء فمهما كثر الاجتهاد كثر الاختلاف، وإذا صار كل واحد مجتهداً عاملا بما يرى ويفهم من القرآن والحديث لا ترى شخصين مجتمعين أبداً. فهل يقول عاقل: إن التقليد موجب للتفرق والاختلاف؟ ولو كان كما قال فكيف أرشد النبى ﷺ إلى اتباع سنة الخلفاء الرشدين؟ ولو كان معنى اتباع سنتهم اتباع اجتهاد نفسه، فكيف يقلل هذا الاتباع الاختلاف الكثير؟.

ثم الاختلاف الكثير الذى أخبر به النبى ﷺ هل كان منشأه التقليد أو الاجتهاد؟ لا يقول عاقل بالأول فالمنشأ هو الثانى، فيكون الحديث آمراً بتقليد أهل الحق دون استبداد كل شخص برأيه كما زعم هذا القائل.

وما قال: إن أهل التقليد فرقوا دينهم وصيّروا أهله شيعا كل فرقة تنصر متبوعها وتدعوا إليها وتذم من خالفها، ولا يرون العمل بقولهم حتى كأنهم ملة أخرى سواهم، فهو كلام باطل لأن هذا ليس تفريقا للدين وجعلا لأهله شيعا.

ولو كان كما قال لكان هذا طعنا فى أئمة الدين والصحابة والتابعين، لأنهم هم الذين تشيعوا فى المذاهب، وأما المقلدون فلم يفعلوا شيئا غير أنهم تبعوهم فى ذلك، وتصروهم. وأما ادعاء الدعوة لمذهبهم وذم من خالفهم وعدم الرؤية للعمل بقولهم فافتراء له عليهم فإنهم لا يدعون إلى مذهبهم ولا يذمون من خالفهم. بل يرون مذهب كل مجتهد قابلا للاتباع، نعم! هم يذمون الذين يحرمون على الناس تقليد الأئمة، ويوجبون عليهم الاجتهاد، ويدعون الناس إلى مذهبهم المحدث المخترع بأنواع التلبيسات والتضليلات.

وهذا الذم منهم ليس بأشنع من الذم الذى يذلهم به الفرقة التاركة للتقليد، فإن كان هذا مذموما فتاركوا التقليد أولى به وأحق، وإن كان غير مذموم فالطعن به أقبح وأشنع.

وأما ما قال: إن الواجب على الجميع أن ينقادوا إلى كلمة سواء منهم كلهم وأن لا يطيعوا إلا الرسول ولا يجعلوا معه من يكون أقواله كنصوصه، ولا يتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون الله، فالجواب عنه أن المقلدين بحمد الله متفقون على ذلك ولكن ليس فى إمكانهم أن يسدوا أفهام غير المقلدين الذين يزاحمونهم ويجادلونهم بالباطل ويدعونهم إلى ما يفسد عليهم دينهم بتلبيسات وتلميهات تروج على الجاهلين الذين لا يميزون بين الصحيح والسقيم، والرطب واليابس، والحطب والأفعى، ويقطعون روابطهم عن الأئمة الهداة، ويسلمونهم إلى الأغوال والشياطين.

وأما ما قال: إنه لو اتفقت كلمتهم على ذلك، وانقاد كل واحد منهم لمن دعاه إلى الله ورسوله، وتحاكموا كلهم إلى السنة وآثار الصحابة لقل الاختلاف وإن لم يعدم من الأرض، فهو باطل محض لأنه معلوم والمنكر مكابر أن فتح باب الاجتهاد موجب لكثرة الاختلاف دون قلته والموجب لقلة الاختلاف هو التقليد فقط.

ثم كل داع إنما يدعى أنه يدعوا إلى الله ورسوله سواء كان مبطلا أو محقا، ويتحاكم إلى السنة. فلو التفت الناس إلى كل داع وتحاكموا إلى السنة لزم من الشر والفساد والتخاصم واللداد ما لا يخفى. ولو رأيت بالنظر الصحيح وتأملت بعين الإنصاف لرأيت أن كل ما وقع من الفتن والبدع واختلاف الفرق منشأ الكل هو ترك التقليد والإعجاب برأيه، فلما رأى الفقهاء ذلك أوجبوا على العوام تقليد العلماء المتدينين الربانيين معفوا من الشرور والفتن إلى ما شاء الله.

ثم لما حدث الفرقة المحرمة لتقليد الأئمة ودعا الناس إلى تقليدهم فى ترك التقليد بأنواع التسويلات والتلبيسات انفتح عليهم أبواب الشرور والفتن بعد الانسداد حتى خرج الجم الغفير من أهل الإسلام من الإسلام ودخلوا فى الكفر البواح والإلحاد الصراح، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، ومع ذلك لم يخرجوا من دائرة التقليد لأنهم يقلدون أئمتهم الضالين المضلين والتقليد الذى تركوه إنما هو تقليد الأئمة الهادين المهتدين، أعاذنا الله من سوء الفهم وفتنة الجهل.

وأما ما قال: ولهذا تجد أقل الناس اختلافا أهل السنة والحديث. فلا أدرى ما أقول له هل هو جهل أو سفه أو عناد ومكابرة؟.

ولو قلنا إن جل الخلاف والاختلاف إنما هو فى أهل الحديث وسائر الناس متبع لهم لكان صحيحا، فدعوا من تسمونهم "أصحاب الرأى" ولا تعدونهم "أهل الحديث" وخذوا من تسمونهم "أهل الحديث" كأحمد والشافعى ومالك والبخارى ومسلم وأبى داود والنسائى وشيوخهم وشيوخ شيوخهم إلى الصحابة، فهل تجدونهم متفقين فى أصول التصحيح والتضعيف، والجرح والتعديل، والاجتهاد والاستنباط، وفى فروعها وتفريقاتهم؟.

لا بد لك أن تقول: لا، ثم نسألك أن اختلافهم قليل أو كثير؟.

لا بد لك أن تقول: كثير، بل أكثر من كثير. فلو فرض أن يتبع كل واحد من الناس مجتهدا واحدا منهم فانظر إلى ما ذا يصل حد الاختلاف؟ ولو فرض أن لا يتبع أحد من الناس أحدا منهم بل اجتهد كل واحد لنفسه فإلى ما ذا يصل حد الاختلاف؟ وهذا الكلام مقصور على أهل السنة والهداية فقط ولو عممنا الكلام لأهل الباطل أيضا لتفاقم الأمر، وبلغ الاختلاف إلى حد لا يحصى، فهل هذا الاختلاف اختلاف قليل؟.

ولو أنصفت لقلت: إن من رحمة الله وإنعامه على هذه الأمة أن أرشدهم إلى اتباع الأربعة من أئمة الهدى وعصمهم عن الاختلاف الكثير الفظيع الذى يدعو إليه هذه الطائفة الشاذة الفاذة التاركة للتقليد والداعية للناس إلى تركه.

ثم نقل استدلال المقلد بأنه كتب عمر إلى شريح أن "اقض بما فى كتاب الله، فإن لم يكن فى كتاب الله فمَا فى سنة رسول الله، فإن لم يكن فى سنة رسول الله فبما قضى به الصالحون".

وأجاب عنه بأن هذا من أظهر الحجج عليكم على بطلان التقليد، فإنه أمره أن يقدم الحكم فى كتاب الله على كل ما سواه فإن لم يجده فى الكتاب ووجده فى السنة لم يلتفت إلى غيرها، فإن لم يجده فى السنة قضى بما قضى به الصحابة، ونحن نناشد الله فرقة التقليد هل هم كذلك أو قريبا من ذلك؟ وهل إذا نزلت لهم نازلة حدث أحد منهم نفسه أن يأخذ حكمها من كتاب الله ثم يفذه، فإن لم يجدها فى كتاب الله أخذها من سنة

رسول الله ﷺ، فإن لم يجدها فى السنة أفتى فيها بما أفتى الصحابة؟ والله يشهد عليهم وملائكته وهم شاهدون على أنفسهم أنهم إنما يأخذون حكمها من قول من قلدوه، وإن استبان لهم فى الكتاب أو السنة أو أقوال الصحابة خلاف ذلك لم يلتفتوا إليه ولم يأخذوا بشىء منه إلا بقول من قلدوه، فكتاب عمر من أبطل الأشياء وأكسرها لقولهم اهـ.

وهذا من أسمج الكلام وأبطله لأن مقصود المستدل هو إثبات أن تقليد الجاهل للعالم حكم من أحكام الشريعة وليس بباطل محض كما يزعمه هذا القائل وغيره، وهذا القدر ثابت من قول عمر بالبداهة، فاستدلال المستدل صحيح.

وأما ما أورد عليه هذا القائل فمنشأه سقم الفهم، لأن من خاطبه عمر كان مجتهداً عارفًا بكتاب الله والسنة وأقوال العلماء قادراً على الاجتهاد، ولم يكن من العامة الذين لا يعرفون الكتاب والسنة ولا أقوال العلماء ولا يقدرون على الاستنباط والاجتهاد، فكيف يخاطب به ويكلفون بتقديم كتاب الله ثم السنة ثم العمل بأقوال العلماء؟ بل حالهم فى كل مسألة مثل حال شريح فى مسألة لا يجد فيها حكما من الكتاب والسنة، فيكلفون فى كل مسألة بالرجوع إلى العلماء ليبينوا لهم الحكم من الكتاب والسنة وأقوال العلماء.

فكتاب عمر حجة على هذا القائل وأتباعه وأشياعه دون المقلدين، وجعله حجة على المقلدين من أفحش الاجتهاد وأقبح الرأى. ولا خلاف بين قول عمر وبين قول من قال: إنه ينظر أولا هل فى المسألة اختلاف أم لا؟ فإن لم يكن فيها اختلاف لم ينظر فى كتاب ولا سنة، بل يفتى ويقضى فيها بالإجماع، وإن كان فيها اختلاف اجتهد فى أقرب الأقوال إلى الدليل فأفتى به وكلم به، لأن أئمة الإسلام كفوا مؤنة النظر فى الكتاب والسنة فبعد إجماعهم على حكم لا يحتاج إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة.

نعم! إذا اختلفوا فيما بينهم ينظر إلى أن قول أى منهم أقرب إلى الكتاب والسنة؟ فيحتاج حينئذ إلى الرجوع إلى الدليل. فظهر منه أن ليس فيه تقديم الإجماع على الكتاب والسنة كما فهم منه هذا القائل، بل هو لأنه علم أن الإجماع لم ينعقد إلا بعد الرجوع إلى الكتاب والسنة، فلا حاجة بنا إلى الرجوع لأن رجوعهم أغنى عن رجوعنا فاعرف ذلك. بقى أنه هل يمكن العلم بحصول الإجماع أم لا؟ فهذا شىء آخر، والكلام

على تقدير حصول العلم، فلا يقدح فيه ما قال أحمد: إن من ادعى الإجماع فى مسألة فهو كاذب، لعلّ الناس اختلفوا ولم يبلغه، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا. وهو لا يخالف أيضا ما قال الشافعي: الحجة كتاب الله وسنة رسوله واتفاق الأئمة. لأن الترتيب يختلف باختلاف الاعتبارات.

وما قال: إن الكتاب والسنة بمنزلة الماء وأقوال الرجال بمنزلة التيمم عند وجود الماء. فالجواب عنه أن هذا صحيح ولكن صحة التيمم دليل على عدم الماء، وكذا الإجماع على أمر دليل على عدم خلافه فى الكتاب والسنة، فاندفع الطعن.

ذكر القول بأن المقلدين أعداء العلم، والجواب عنه

ثم قال: ثم حدثت بعد هؤلاء فرقة هم أعداء العلم وأهله فقالوا:

إذا أنزلت بالمفتى أو الحاكم نازلة لم يجز أن ينظر فيها فى كتاب الله ولا سنة رسوله ولا أقوال الصحابة بل إلى ما قاله مقلده ومتبوعه ومن جعله عياراً على الكتاب والسنة، فما وافق قوله أفتى به ويحكم به، وما خالفه لم يجز له أن يفتي ويقضى به، وإن فعل ذلك تعرض لعزله عن منصب الفتوى والحكم. وأستفتى له ما تقول السادة والفقهاء فيمن ينتسب إلى مذهب إمام معين يقلده، دون غيره ثم يفتى أو يحكم بخلاف مذهبه هل يجوز ذلك أم لا؟ وهل يقدح ذلك فيه أم لا؟ فينغض المقلدون رؤوسهم ويقولون: لا يجوز ذلك ويقدح فيه.

ولعل القول الذى عدل إليه هو قول أبى بكر وعمر وابن مسعود وأبى بن كعب ومعاذ بن جبل وأمثالهم فيجيب هذا الذى انتصب للتوقيع عن الله ورسوله بأنه لا يجوز له مخالفة قول متبوعه لأقوال من هو أعلم بالله ورسوله منه، وإن كان مع أقوالهم كتاب الله وسنة رسوله.

وهذا من أعظم جنايات فرقة التقليد على الدين، ولو أنهم لزموا حدهم ومرتبتهم وأخبروا إخباراً مجرداً عما وجدوه من السواد فى البياض من أقوال، لا علم لهم بصحيحها من باطلها لكان عذرا ما عند الله، ولكن هذا مبلغهم وهو معاداتهم لأهله القائمين عليه

بحجة اهـ.

وهذا طعن باطل لأن كلام المقلدين مبنى على أصل صحيح ثابت من الكتاب والسنة والإجماع، وهو عدم جواز الاجتهاد لغير أهله. وكلامه مبنى على أصله الفاسد، وهو إيجاب الاجتهاد على كل أحد أهلا كان أو غير أهل. فكلامهم صحيح وطعنه باطل ومنشأه سوء الفهم.

وما قال: إن القول الذى عدل إليه يمكن أن يكون قول أبى بكر وعمر وعبد الله بن مسعود وغيرهم وهم أعلم بالله ورسوله من الذى يتبعه المقلد، فالجواب أن هذا وإن كان صحيحا إلا أن متبوعه أعلم بقول أبى بكر وعمر وابن مسعود وغيرهم من هذا الحامل فلعله تركه الدليل هو أقوى من قول هؤلاء الأعيان. ولما كان هذا الاحتمال -هو الظاهر- فكيف يجوز لهذا الجاهل تخطئة متبوعه وترك قوله مع اعترافه بالجهل بالتزام التقليد؟.

وما يقال: إنه عرف صحة قولهم من الكتاب والسنة، فهو باطل لأن متبوعه أعرف بالكتاب والسنة منه فلعله يكون عنده تأويل الكتاب والسنة غير تأويل هذا الجاهل، وتأويل المجتهد أرجح من تأويل الجاهل، فكيف يجوز له تخطئة متبوعه بتأويله المرجوح؟ فظهر من هذا التفصيل أن كل ما قاله فى هذا الباب سقط وشطط محض، ومع أنه يزعمه تحقيقاً وتدقيقاً. فلما كان حال تحقيقاتهم وتدقيقاتهم ما رأيت، فكيف يسوغ لأحد أن يسوغ لهم الاجتهاد ويتركهم يضلون ويضلون؟ فاعرف ذلك.

تقليد الصحابة عمر رضى الله عنه في بيع أمهات الأولاد ووقوع الطلاق الثلاث معًا

ثم استدل للمقلد بأن عمر منع من بيع أمهات الأولاد وتبعه الصحابة، وألزم بالطلاق الثلاث وتبعوه أيضا، وأجاب عنه :

أولا: بأن لم يكن ذلك تقليداً له بل موافقة له، وهو باطل لأن عمر لم يحتج لهم بدليل ليقال: إنهم قالوا بذلك الدليل لا بقول عمر، بل اتبعوه ظنا منهم أنه لم يقل ذلك إلا من دليل عنده، وهو التقليد.

وثانيا أنه لم يتبعوه كلهم بل خالفه ابن مسعود فى بيع أمهات الأولاد ، وابن عباس فى إلزام الثلاث . وهو باطل أيضا لأن حجتنا فى جواز التقليد تقليد من قلده ولا يضرنا خلاف من خالفه لأنه كان مجتهداً جائز المخالفة .

وثالثًا : بأنه إن قلد الصحابة عمر فى مسألتين فكيف يجوز لكم ترك تقليده إلى تقليد من هو دونه بكثير؟ وهو باطل لأن الصحابة قلدوا عمر فى بعض المسائل وتركوا تقليده فى البعض ، وإمامنا قلد عمر كما قلد الصحابة ، ونحن نقلد إمامنا كذلك ، فلا نترك تقليد عمر بل نقلده كما الصحابة وقلده إمامنا .

فإن قلت : فكيف لا تقلدون إمامكم كما قلّد الصحابة وإمامكم عمر؟

قلنا : إنهم كانوا مجتهدين يقلدون الدليل حيث يتضح لهم ، ويتركون قول عمر للدليل الأقوى منه ويقلدونه حيث لا يتضح لهم الدليل . ونحن لسنا بمجتهدين فليس لنا إلا التقليد . فإن قلت : فكيف لا تقلدون من هو أعلم منه؟ قلنا : الواجب تقليد العالم ولا يجب تقليد الأعلم .

فإن قلت : إن لم يكن واجبًا يكون أفضل ، فكيف تركتم الأفضل؟ قلنا : فيكون تقليد أبى بكر أفضل دون عمر مع أن الصحابة قلدوا فى المسألتين عمر دون أبى بكر فاندفع الأفضلية أيضا ، والحق أنا لا نعرف أقوال عمر وأبى بكر وغيرهما من الصحابة فى كل باب من أبواب الفقه كما نعرف أقوال إمامنا فيتيسر لنا تقليده لا تقليدهم ، وهذا هو العذر فى ترك تقليدهم لا لأنا نرجح إمامنا على هؤلاء الأئمة الأخيار .

ثم استدل للمقلد بأن عمرو بن العاص قال لعمر لما احتلم : خذ ثوبا غير ثوبك ، فقال : لو فعلت صارت سنة . وأجاب عنه بأن غاية هذا أنه تركه لئلا يقتدى به من يراه ويفعل ذلك ، ويقول : لو لا أن هذا سنة رسول الله ﷺ ما فعله عمر ، فهذا هو الذى خشيه عمر . والناس مقتدون بعلمائهم شاؤوا أو أبوا ، فهذا هوالواقع وإن كان الواجب فيه التفصيل فأين هذا من الإذن من عمر فى تقليده والإعراض عن كتاب الله وسنة رسوله؟ اهـ .

وهذا جواب باطل لأنه يعلم منه أن طريق تقليد العلماء كان غالبًا فى ذلك الزمان وشائعاً . وكان لا ينكر عليهم هو ولا غيره ذلك الطريق ، وهذا هو كاف لنا فى الاحتجاج .

والعجب أن هذا المجتهد لا يفهمُ كلام المقلدين، فكيف له بكلام الله ورسوله؟ ومع ذلك هو يدعى الاجتهاد ويدعو من هو مثله أو دونه إليه.

إفتـاء الصحـابـة وتقليـد النـاس لهم

ثم استدل للمقلد بأن الصحابة كانوا يفتون فى زمن النبى ﷺ والناس يقلدونهم، ولا ينكر هو ﷺ ذلك عليهم. وأجاب عنه بأن ذلك كان منهم على وجه التبليغ والإخبار عن الله ورسوله حيث يقولون: قال الله كذا، وقال الرسول كذا، وفعل النبى كذا، ولم يكن يفتون برأى فلان وفلان، ولم يكن المستفتون لهم يعتمدون إلا على ما يبلغونهم عن نبيهم فيقول: أمر بكذا ونهى عن كذا، فلا حجة للمقلدين فى فتاواهم.

وهو جواب جاهل عن سيرتهم أو مكابر ومعاند للحق، لأن أئمة المقلدين أيضا يبلغون عن الله ورسوله ما يقيمون من الدلائل الشرعية كما كان الصحابة يفعلون كذلك، فالحجة للمقلدين فيها تامة، والإنكار مكابرة أو جهل.

وقوله: إن المستفتين لا يعتمدون على أقوالهم إلا أن يقولوا: أمر النبى بكذا وفعل كذا ونهى عن كذا، فهو باطل لأنهم كانوا يعتمدون على أقوالهم إذا صرحوا بأنهم قالوا ذلك من رأيهم كما نقل هذا القائل نفسه عن أبى بكر أنه لما أفتاهم فى الكلالة وأخبر بأنه يقول ذلك من رأى نفسه خطأً كان أو صوابًا، والناس اعتمدوا على فتواه، وهو منقول عن ابن مسعود وغيره أيضاً، فدعواه باطلة قطعاً.

ثم قال: وقد أنكر النبى ﷺ على من أفتى بغير السنة كما أنكر على أبى السنابل وكذبه، وأنكر على من أفتى برجم الزانى، وقد أنكر على من أفتى باغتسال الجريح حتى مات، وأنكر على من أفتى بما لا يعلم صحته، وأخبر أن إثم المستفتى عليه اهـ. والجواب عنه أن إنكار النبى ﷺ على هؤلاء حجج بينة لنا لا له، لأن أبا السنابل لم يكن أفتى بالرأى المجرد، بل كان أفتى بقوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا﴾ ومع ذلك أنكر عليه ﷺ، وكذا من أفتى برجم الزانى البكر كان أفتى من السنة حيث رأى أن رسول الله ﷺ رجم ماعزا وغيره، ففهم منه أن

هذا هو جزاء كل زان ومع ذلك أنكر عليه رسول الله ﷺ، وكذا من أفتى باغتسال الجريح كان أفتى بكتاب الله تعالى حيث قال: ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا﴾ ففهم أن جواز التيمم مشروط بفقدان الماء، ولم يكن الجريح فاقداً له، وهذا كله يدل على أن رسول الله ﷺ لايجوز لكل أحد أن يفتى بكتاب الله وسنة رسوله قبل أن يستكمل علمه، وأنه ﷺ جعل العلم الناقص حيلا موجبا للسؤال عن أهل العلم، فهو دليل لنا لا له. وإنكاره على من أفتى بما لا يعلم صحته وجعل إثم المستفتى عليه دليل لنا لا له، وقد مر من قبل.

ثم استدل للمقلد بقوله تعالى: ﴿فلو لا نفر من فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾. وأجاب عنه بأنه ليس فى الآية ما يقتضى صحة القول بالتقليد المذموم بل هى حجة على فساده وبطلانه فإن الإنذار إنما يقوم بالحجة، فمن لم تقم عليه الحجة لم يكن قد أنذر، كما أن النذير من أقام الحجة، فمن لم يأت بحجة فليس بنذير فإن سميتم ذلك "تقليداً" فليس الشأن فى الأسماء، ونحن لا ننكر التقليد بهذا المعنى فسموه ما شئتم، وإنما ننكر نصب رجل معين يجعل قوله عيارا على القرآن والسنن، فما وافق قوله قبل، وما خالفه لم يقبل، ويقبل قوله بغير حجة، ويرد قول نظيره أو أعلم منه والحجة معه، فهذا الذى أنكرناه. وكل عالم على وجه الأرض يعلن بإنكاره وذمه وذم أهله اهـ.

وهذا كله سفسطة لأنه إن أراد من الحجة الحجة الخاصة يلزم منه أن لا يكون الرسول نذيراً لأنه ما كان يقيم الحجة الخاصة على كل قول وفعل منه بأن يقول: أمرنى الله بكذا أو استنبطته من الآية الفلانية، وإن أراد منه الحجة العامة فهو موجود فيما نحن فيه أيضا لأن كون الإمام عارفاً بأحكام الله متقيا فى دين الله غير متعمد للضلال والإضلال حجة لقبول قوله فيما يقوله.

وهذه الحجة كانت موجودةً فى المتفقهين فى الدين المنذرين لقومهم إذا رجعوا إليهم وهى كانت مبنى لإنذارهم سواء كانوا رووا الحديث عن النبى ﷺ أو أفتوا بما علموا من غير نقل للرواية، وكلا النوعين كان من الإنذار وإليه أشير بقوله: ﴿ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم﴾ لأنه لو كان الإنذار بمجرد نقل الوحى لقال: ليعلموا ما نزل من الوحى

ويخبروا قومهم به إذا رجعوا إليهم، وإذا لم يقل كذلك بل قال: ﴿ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم﴾ دل ذلك على أن الإنذار لم يكن بمجرد النقل بل بالإفتاء بعد التفقه فافهم. فإن كان هذا القائل لا ينكر هذا التقليد فنعم الوفاق، وإن كان ينكره فهو محجوج بالآية وغيرها من الدلائل.

وأما قوله: إنما نحن ننكر نصب رجل إلخ ففيه وإنا لا نقول بالنصب كذا وننكره أيضا. وإنما نرجع إلى عالم يعلمنا أحكام الله ورسوله كما فهمه من الدلائل لكوننا غير عالمين بالحكم من الدلائل بالاجتهاد أو غير قادرين على ترجيح أحد الأقوال المختلفة، ولا نقبل قوله بدون حجة لأن الحجة عندنا هو كونه عارفاً بأحكام الله ورسوله خائفاً من الله إن يتعمد الكذب ويفترى على الله ورسوله بأن ينسب إلى الشرع ما ليس منه وهو عالم بأن الأمر ليس كذلك، ولانرد قول من خالفه سواء كان أعلم منه أو نظيره أو أدنى منه سواء كان مع الحجة أو بلا حجة، بل لا نقلده فقط، وذلك إنا نعلم أن إمامنا لم يقل ما قال إلا من حجة عنده ومن خالفه لا يخالفه، فإما أن نرجح إحدى الحجتين على الأخرى أو نترك قول إمامنا بتقليد المخالف، وترجيح الحجج ليس من شأن المقلد القاصر، فبقى الشق الثانى ولا وجه لترك أحد التقليدين بالآخر، فلم يبق وجه لترك تقليد الإمام واختيار قول الآخر، هذا هو حقيقة تقليدنا.

فإن كان هذا تقليداً محموداً فاترك ذم التقليد وارجع إلى الحق، وإن كان مذموماً فبين لنا وجه كونه مذموماً.

فإن قلت: إنكم تقدرون على معرفة الأحكام من الدلائل ومع ذلك تتركون الدلائل للتقليد، قلنا: إن كان كما قال فحالنا أسلم ممن لا يقدر على الاجتهاد ومع ذلك يجتهد برأيه وأقل خطراً منه، لأن تارك التقليد يخشى عليه الكفر والإلحاد بخلاف من يقلد إماماً من أئمة الإسلام لأنه لا يخشى عليه الكفر بل ولا المعصية، وغايته العمل بالمرجوح ولا ضير فيه، لا سيما إذا كان المرجوحية أيضا أمرا اجتهادياً محتملا للخطأ، وكان منشأ العمل به ترك الاعتماد على رأيه بالاعتماد على من هو أعلم منه وأورع فاعرف ذلك.

ثم استدل للمقلد بقول ابن الزبير حين سئل عن الجد والإخوة: أما الذى قال فيه رسول الله ﷺ: «لو كنت متخذا من أهل الأرض خليلا لاتخذته خليلا-يريد أبا بكر-».

فإنه أنزله أبا، وأجاب عنه أنه لا دليل فيه للتقليد لأن قول أبى بكر هو الراجح من حيث الدليل، وابن الزبير لم يقل ذلك تقليداً بل أضاف المذهب إلى إبى بكر ينسبه على جلالة قائله وأنه من لا يقاس غيره به لا ليقبل قوله بلا حجة ويترك الحجة من الكتاب والسنة بقوله وهذا جواب ساقط لأنه لو كان ابن الزبير يعرف ذلك من الكتاب والسنة لقال: قال الله كذا وقال الرسول كذا، ولم ينسبه إلى أبى بكر لأن الله ورسوله أكبر وأجل وأعظم من أبى بكر. فلما لم يقل ذلك دل على أنه لم يكن يعرف ذلك من الكتاب والسنة بل كان يعرفه من مذهب أبى بكر، فقال به تقليداً وأفتى به كذلك ابنه على صحته بكونه مذهبا لأجل الصحابة وأعرفهم بكتاب الله ورسوله وأخصهم برسول الله ﷺ، فهو أوضح حجةً للتقليد وما قال هذا القائل هو بالتحريف أشبه منه بالتأويل.

ثم استدل للمقلد بأن الله قد أمر بقبول شهادة الشاهد وذلك تقليد له، وأجاب عنه بأنه لو لم يكن فى آفات التقليد غير هذا الاستدلال لكفى به، لأنا لم نقبل قوله إلا لأن الله تعالى أمرنا بقبول قوله، وأمرنا به رسوله وإجماع المسلمين وأنتم معاشر المقلدين تقلدون قول متبوعكم لمجرد كونه قاله لا لأن الله أمركم بقبول قوله وطرح قول من سواه اهـ.

وناهيك بسخافة هذا الجواب وبطلانه، ولو لم يكن فى آفات اجتهاد من لا يقدر على الاجتهاد غير هذا الجواب لكفى به بطلاناً.

أما أولا فلأنه جعل بطلان استدلال المقلد دليلا على بطلان التقليد مع أنه دليل على وجوب التقليد لمن لا يقدر على الاستدلال الصحيح، لأنه لو سلك طريق الاجتهاد أفسد الدين باستدلالاته الفاسدة.

وأما ثانيًا فلأن قوله: إن الله أمرنا بقبول قول الشاهد، وأمرنا به رسوله وإجماع المسلمين، إما أن يكون فى حق الشهود بأعيانهم أو فى حقهم بغير أعيانهم، أما الأول فظاهر البطلان، وأما الثانى فمسلم ولكن لا نسلم أن الله لم يأمرنا بتقليد أهل العلم واتباعهم جملة، فهل نسى قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وقوله: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾.

وأما ثالثًا فلأنه قال: إن معاشر المقلدين إنما يقلدون من يقلدون لمجرد كونه قاله، لا لأن الله أمرهم بذلك. وبطلانه أظهر من أن يخفى إذ لو كان كما قال لم يكن المقلدون

محتاجين إلى إثبات وجوب التقليد أو جوازه من الكتاب والسنة وسنة السلف وأقوال العلماء مع أن هذا القائل عالم بأن الأمر ليس كذلك، فدل ذلك على أنهم لا يقبلون قول من قلدوه لمجرد كونه قاله، بل لأن الله أمرهم بذلك. وكذا رسوله، وأرشدهم إليه سنة السلف، فبطل ما ادعاه من الفرق بين قبول شهادة الشاهد وقبول قول المجتهد.

ثم استدل للمقلد بأنه قد جاءت الشريعة بقبول قول القائف والخارص والقاسم والمقوم الحاكمين بالمثل فى جزاء الصيدِ، وذلك تقليد محض، وأجاب عنه بأنكم تعنون أنه تقليد للبعض فى قبول أقوالهم أم تعنون أنه تقليد لهم فيما يخبرون به؟ فإن عنيتم الأول فهو باطل، وإن عنيتم الثانى فليس فيه ما تستردون إليه من التقليد الذى قام الدليل على بطلانه.

وقبول قول هؤلاء من قبول خبر المخبر والشاهد لا من باب قبول الفتيا فى الدين من غير قيام دليل على صحتها بل لمجرد إحسان الظن لقائلها مع تجويز الخطأ عليه، فأين قبول الأخبار والشهادات والأقارير إلى التقليد فى الفتوى؟ والمخبر بهذه الأمور يخبر عن أمر حسى طريق العلم به إدراك بالحواس والمشاعر الظاهرة والباطنة، وقد أمر الله سبحانه بقبول خبر المخبر به إذا كان ظاهر الصدق والعدالة، واطرد هذا، ونظيره قبول خبر المخبر عن رسول الله ﷺ بأنه قال أو فعل، وقبول خبر المخبر عمن أخبر عنه بذلك وهلم جرا، فهذا حق لا ينازع فيه أحد، وأما تقليد الرجل فيما يخبر به عن ظنه فليس فيه أكثر من العلم بأن ذلك ظنه واجتهاده فتقليدنا له فى ذلك ليس بمنزلة تقليدنا له فى ما يخبر به عن أذنيه وسماعه وإدراكه اهـ.

وهذا جواب باطل لأن هذا الذى قاله من الفرق إن كان يمكن اطراده فى الشاهد فليس يمكن فى الخارص والقائف والحاكم فى جزاء الصيد وغيرهم، فإنهم لا يقولون ما يقولون إلا بالظن والاجتهاد، وإذا كان قولهم بالظن والاجتهاد حجة فى الشرع لكونهم أهل الفن حذاقا مهرة، فكيف لا يكون قول المجتهد حجة مع كونه عارفًا بأحكام الله ورسوله ماهراً فيها؟ ثم الراوى الذى يقول: سمعت فلانا يقول كذا أو رأيت فلانا يفعل كذا، ليس بإخبار مجردٍ عن مشاهدة بل اختلاط اجتهاد مع الإخبار أكثر وأظهر من أن يخفى، لأنه لا ينقل الرواية كنقل ألفاظ القرآن، بل ينقل محصل ما يسمع أو يرى على ما

يفهم من القول أو الفعل، فلما كان إخبار الراوى مع كونه ممزوجا بالظن والاجتهاد حجة واجبة الاتباع فكيف لا يكون قول المجتهد العارف حجة واجبة الاتباع؟ مع أن أكثر الرواة غير مجتهدين واحتمال الخطأ فى الفهم عليهم أكثر من احتمال الخطأ على المجتهد فى الاجتهاد، ثم الراوى فيه احتمال الكذب قائم ولكنه مرجوح بالعدالة الظاهرة الذى مبناه مجرد الظن والاجتهاد، فلما وجب قبول رواية الراوى لعدالته المظنونة بالظن المحتمل للخطأ، فكيف لا يقبل قول المجتهد مع مهارته المظنونة بالظن المحتمل للخطأ؟

وبالجملة ما أبدى من الفرق باطل والاستدلال صحيح.

ثم استدل للمقلد بأنهم أجمعوا على جواز شراء اللحمان والأطعمة والثياب وغيرها من غير سؤال حلها اكتفاء بتقليد أربابها، وأجاب عنه بأنه ليس من باب التقليد فى حكم من أحكام الله ورسوله من غير دليل بل هو اكتفاء بقبول قول الذابح والبائع اقتداء بأمر الله ورسوله، حتى لو كان الذابح والبائع يهودياً أو نصرانياً أو فاجراً قبلنا قوله، فهل يسوغ لكم تقليد الكفار والفساق فى الدين كما تقلدونهم فى الذبائح والأطعمة؟ اهـ.

وهذا الجواب ساقط لأن ما ادعى لأن من الفرق بين التقليدين، وهو أن تقليد المجتهد تقليد فى حكم من أحكام الشرع وتقليد البائع والذابح ليس بتقليد فى حكم شرعى، فرق غير مؤثر لأن الأصل أن قول الذى له هو حجة فى شىء يصح تقليده فيه، وقول الذابح والبائع حجة فى باب الذبائح والأطعمة وغيرها، فيصح تقليدهما فيها، وقول أهل العلم والاجتهاد حجة فيما يخبرون به من أحكام الله ورسوله، فيصح تقليدهم فيها، فاستقام الاستدلال وبطل الجواب.

وأما قوله: دعوا هذه الاحتجاجات الباردة وادخلوا معنا فى الأدلة الفارقة بين الحق والباطل لنعقد معكم عند الصلح (الجامع) اللأمر على تحكيم كتاب الله وسنة رسوله، والتحاكم إليها وترك أقوال الرجال لهما، وأن ندور مع الحق حيث كان، ولا نتحير إلى شخص معين غير الرسول نقبل قوله كله ونرد قول من خالفه كله، وإلا فاشهدوا بأنا أول منكر بهذه الطريقة وأرغب عنها داع إلى خلافها.

فالجواب عنه أن أصل المسألة التى نازعتمونا فيه هو مسألة التقليد وتركه، وقد

صالحنا معكم فى الرجوع إلى الكتاب والسنة وسنة السلف الصالحين، وسلكنا معكم طريق الاجتهاد مجاراة معكم واحتججنا عليكم بحجج من الكتاب والسنة وغيرهما من الحجج المسلمة عندكم، لكن ما زادتكم تلك الحجج إلا نفورا ورددتم تلك الحجج بأنواع التأويلات بل تحريفات وجعلتموها حججا باردة وأقمتم علينا الحجج من الكتاب والسنة وغيرهما بما فهمتم، فأى سبيل لنا فى المصالحة معكم إلا أن نجعل قولكم قول المعصوم ونتخذكم أربابا من دون الله نحلل ما أحللتم ونحرم ما حرمتم وهو باطل بالاتفاق، فلا سبيل لنا فى المصالحة معكم لا فى التقليد ولا فى الاجتهاد، ولما وجدنا بعد الاجتهاد أن مسلك التقليد هو الصواب، فإن أصبنا قلنا أجران وإن أخطأنا فلنا أجر واحد كما هو مسلم عندكم.

وأما أنتم يا معاشر التاركين للتقليد والمعجبين بآراء أنفسهم على خطر عظيم من ترك التقليد، لأن تركه مفتاح للشرار والفتن وقد دخل فيها جماعات فهلكوا وأهلكوا والعياذ بالله.

إجازة الاجتهاد لغير أهله يفضى إلى التفرق

انظروا إلى بدعات الخوارج، والمعتزلة، والباطنية، والجبرية، والقدرية، والقاديانية، والنيجرية، وغيرها هل دخل الناس فيها إلا من باب الاجتهاد والتحاكم إلى كتاب الله وسنة رسوله من غير أهليتهم للاجتهاد وترك تقليد أئمة الدين، فالعجب منكم كيف خفيت عليكم هذه الأمور الواضحة؟

ثم استدل للمقلد بأنه لو كلف الناس كلهم الاجتهاد وأن يكونوا علماء ضاعت مصالح العباد وتعطلت الصنائع والمتاجر وهذا مما لا سبيل إليه شرعا.

وأجاب عنه أولا بأن الله لم يكلفنا بالتقليد فلو كلفنا به لضاعت أمورنا وفسدت مصالحنا لأنا لم نكن ندرى من نقلد من المفتيين والفقهاء الغير المحصورين فى عدد المنتشرين فى بلاد شاسعة فلو كلفنا به لوقعنا فى التعنت والفساد، ثم إن كلفنا بتقليد كل عالم لكلفنا بالتحليل والتحريم معا، وإن كلفنا بتقليد الأعلم تعذر علينا معرفته، ومعرفة الأحكام من القرآن والحديث أسهل علينا من معرفة الأعلم لأن فى معرفته مشقة

على العالم الراسخ فكيف بالأعمى؟ وإن كلفنا بتقليد البعض وجعل اختياره إلينا لصار دين الله تبعا لإرادتنا واختيارنا وشهواتنا وهو عين المحال، فلا بد أن يكون ذلك راجعاً إلى من أمر الله باتباعه وتلقى الدين منه وهو سيدنا محمد ﷺ.

وهذا كلام سفسطى لأنا نختار أن الواجب هو تقليد البعض أى بعض تيسر له اتباعه بعد ما كان عالمًا بدين الله خائفاً من الله مطيعاً لله ورسوله، ولا يلزم أن يصير دين الله تبعاً لإرادتنا واختيارنا وشهواتنا، لأن دين الله هو ما يخبرنا به ذلك العالم بأحكام الله ورسوله عن الله ورسوله، لا ما يشتهيه أنفسنا، فالإلزام باطل.

ولا شك أن الله أمرنا باتباع رسوله ولكن اتباعه من غير واسطة لم يحصل لكل من كان فى زمانه لأنه ﷺ كان يبعث إلى الناس الأمراء والولاة والقضاة والمعلمين وكانوا يعلمونهم دينهم حسب ما يعلمون من سنته، ولما كان الأمر فى زمانه كذلك فكيف بالذين بينهم وبين رسول الله ﷺ قرون متطاولة؟ ولما لم يتيسر لنا طاعته من غير واسطة فالواسطة إما أن يكون رواة الحديث الذين يقولون: حدثنا فلان عن فلان فقط وحينئذ يصعب علينا التمييز بين الصحيح والمعلول، والثابت والغير الثابت، لو تيسر لنا التمييز فبأى حديث نعمل وأى حديث نترك؟ لوقوع الاختلاف والمعارضة فى الأخبار الصحاح والحسان أيضا فكيف تيسر لنا اتباعه ﷺ؟ ولو قلدنا فى ذلك أئمة الحديث ففيه أول مفسدة التقليد الذى تفرون منه كالحمر المستنفرة التى فرت من قسورة.

وثانيا أنا لو اخترنا التقليد أى تقليد المحدثين فيتعسر علينا اختيار من نقلده لكونهم مختلفين فى أصول التنقيد والتصحيح والإعلال والجرح والتعديل، ثم لو اخترنا أحدا منهم من أنفسنا لزم أن يصير دين الله تبعا لإرادتنا واختيارنا وشهواتنا، وأيضا يتعسر علينا التطبيق من المتعارضين وتعيين المحمل ثم بعد تعيين المحمل أيضا لا يقال: إنه أصاب بل احتمال الخطأ منه أقرب من احتمال خطأ المجتهد العارف الحاذق الطاهر.

فنحن ننشدكم الله يا معاشر التاركين للتقليد! هل من رأفة الله ورحمته بعباده أن يكلف كل أحد من عباده أن يسلك هذه المسالك الصعبة من غير بصيرة ومهارة؟ وهل طى هذه المسالك عليه أسهل من تقليد العارف المجتهد؟ وهل يستحق هذا السالك المقلد لنفسه أو لغيره أن يسمى متبعا للرسول دون المقلد للمجتهد؟ فإن قلتم: نعم، قلنا: إنا لله

وإنا إليه راجعون، وندعو لكم الله بأن يريكم الحقائق كما هى، وإن قلتم: لا، فارجعوا إلى التقليد وقولوا بقولنا.

وأجاب عنه ثانيا أن بالنظر والاستدلال صلاح الأمور لا ضياعها وبإهماله وتقليد من يخطئ ويصيب إضاعتها وفسادها، وهو باطل لأنا سلمنا أن بالنظر والاستدلال صلاح الأمور لكنا نسألك أن كل واحد أهل للنظر والاستدلال من ابتداء الفطرة أو تلك الأهلية موقوفة على التحصيل؟ إن قلت: إن كل أحد أهل للاستدلال من بدؤ الفطرة، فأنت مكابر للبداهة الفطرية، وإن قلت: إن الأهلية موقوفة على التحصيل، نسألك أنها تحصل بسهولة لكل أحد أم لا تحصل إلا بمشقة وتعب؟.

فإن قلت: إنها تحصل بسهولة، كابرت البداهة، وإن قلت: إنها تحصل بمشقة، قلنا: هل يتحملها كل أحد أم لا؟ فإن قلت: نعم يتحملها كل أحد، قلنا: أنت مكابر للبداهة، فإن قلت: إنها لا تتحملها كل أحد، قلنا: فإلزام الاجتهاد على كل أحد إلزام لتحمل تلك المشقة الصعبة فى تحصيل الأهلية، وتحمل تلك المشقة فى تحصيلها مستلزم لفساد المعايش والمتاجر لأنه لما اشتغل الناس كلهم فى تحصيل الأهلية فمن يذرع ومن ينسج ومن يتجر؟ إلى غير ذلك، فاستقام دليل المقلد وهدر الجواب وعلم أن ما أجاب به مبنى على عدم فهم مراد المستدل.

وأجاب عنه ثالثًا بأن كل واحد منا مأمور بأن يصدق الرسول فيما أخبر به ويطيعه فيما أمر، وذلك لا يكون إلا بعد معرفة أمره وخبره، فيكون المعرفة واجبةً على كل أحد، وما أوجبه الله لا يكون موجبًا لفساد المعايش والمتاجر بل إهمال ذلك تضييع للمصالح.

وهو جواب باطل لأنا سلما أن تصديق الله ورسوله واجب على كل أحد وأنه لا يحصل إلا بمعرفة الأحكام لكنا لا نسلم أن معرفة الأحكام موقوفة على النظر والاستدلال فى كل حكم جزئى جزئى، بل قد يحصل بالنظر والاستدلال وقد يحصل بالتقليد، فإيجاب التصديق لا يكون مستلزمًا لإيجاب النظر والاستدلال، ولا يكون كون المعرفة موجبًا للصلاح مستلزمًا لكون وجوب النظر والاستدلال على كل أحد موجب على الصلاح فاندفع الجواب.

وهذا الجواب أيضا ناش من عدم فهم مراد المستدل.

وأجاب عنه رابعاً بأن الواجب على كل عبد أن يعرف ما يعرفه من الأحكام ولا يجب عليه أن يعرف ما لا تدعوه الحاجة إلى معرفته وليس فى ذلك إضاعة مصالح الخلق ولا تعطيل لمعاشهم، فقد كان الصحابة قائمين بمصالحهم ومعاشهم وعمارة حراثهم والقيام على مواشيهم والضرب فى الأرض لمتاجرهم والصفق بالأسواق، وهم أهدى العلماء الذين لا يشق فى العلم غبارهم.

وهذا جواب باطل لأن ذلك لم يكن إلا بركة التقليد لرسول الله ﷺ أو تقليد من يعلمهم دينهم، ولما صاروا عالمين بالأحكام بالتقليد حصل لهم ملكة الاجتهاد ولم يكونوا محتاجين من أول الأمر إلى الاجتهاد، كما نحن محتاجون إليه من أول الأمر، ثم لم يكونوا محتاجين فى الاجتهاد إلى الأسباب التى تحتاج إليها كالمحارة فى فن الحديث والعربية وغيرهما. فقياس كل أحد على الصحابة قياس على الفارق والجواب باطل محض منشأه الجهل أو المكابرة.

وأجاب عنه خامساً بأن العلم النافع هو الذى جاء به الرسول دون مقدرات الأذهان ومسائل الخرص والإنعاز وهو أيسر شىء على النفوس لأن الله تعالى يسر القرآن للذكر وسنة رسوله الله محفوظة مضبوطة، لأن أحاديث الأصول نحو خمس مائة وفروعها وتفاصيلها نحو أربعة آلاف.

وهذا جواب باطل عجيب من هذا القائل لأنه عالم وليس كمثل جهلة زماننا من غير المقلدين ومع ذلك هو يقول ما لا يقوله إلا جاهل عن حقيقة الاجتهاد وضرورته وشرائطه، ويكفى فى رده ما نقله هو نفسه عن الشافعى أنه قال: لا يحل لأحد أن يفتى فى دين الله إلا رجلا عارفاً بكتاب الله ناسخة ومنسوخة، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيراً لحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ. ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة بصيراً بالشعر وما يحتاج إليه السنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون بعد هذا مشرفا على اختلاف أهل الأمصار وتكون له قريحة بعد هذا اهـ.

فهذا الإمام من أئمة الحديث يشرط هذه الشروط للاجتهاد فى مسألة ومع ذلك يقول ابن القيم: إن العلم بالكتاب والسنة أيسر شىء على النفوس تحصيله وحفظه

وفهمه، وهل هذا إلا جهل عظيم من هذا القائل أو مكابرة صريحة؟ وقوله تعالى: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر﴾ إنما يوجب تيسره للذكر والأذكار دون تيسره للاستنباط والاعتبار.

ثم استدل للمقلد بأن الأئمة صرحوا بجواز التقليد حيث قال محمد بن الحسن: يجوز للعالم تقليد من هو أعلم منه ولا يجوز له تقليد من هو مثله. وقد صرح الشافعي بالتقليد حيث قال فى موضع:

قلت هذا تقليدا لعمر، وفى موضع آخر: قلته تقليدا لعثمان، وفى موضع آخر: قلت بقول زيد وعنه قلنا أكثر الفرائض، وفى موضع آخر: قلته تقليداً لعطاء. وهذا أبو حنيفة قال فى مسائل الآبار: ليس فيها معه إلا تقليد من تقدمه من التابعين وهذا مالك لا يخرج من عمل أهل المدنية ويصرح فى موطأه بأنه أدرك العمل على هذا، وهو الذى عليه أهل العلم ببلدنا ويقول فى غير موضع: ما رأيت أحداً اقتدى به يفعله، وقد قال الشافعى فى الصحابة: رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا.

وأجاب عنه أولا بأنا قد روينا من الشافعى وغيره ذم التقليد، وهو جواب باطل لأنك قد عرفت أن مافهمه خطأ.

وأجاب عنه ثانياً بأن من جوز التقليد ليس بأعلم ممن منع منه كمحمد بن الحسن فإنه ليس بأعلم من أبى حنيفة وأبى يوسف.

وهو جواب باطل أما أولا فلأنه لم يثبت من الأعلم المنع منه وإنما هو فهم هذا القائل فقط ولا حجة فى فهمه، وثانياً أنه لا يجب تقليد الأعلم فإن الأعلم لا يجب أن يكون أعلم فى كل مسألة.

وأجاب عنه ثالثًا بأنكم تنكرون تقليد إمام لإمام أشد الإنكار فكيف تحتجون بتقليد الشافعى وغيره لعطاء وغيره؟ وكيف ال تحملونه على توافق الاجتهادين؟

وهو باطل أيضا لأنا لا ننكر تقليد إمام لإمام مطلقا، والقول بالتوافق توجيه لكلام القائل بما لا يرضاه فإنه مصرح بالتقليد دون الموافقة.

وأجاب عنه رابعًا بأنكم تخالفون الشافعى حيث لا تقلدون عمر وعثمان وزيدا. وهو جواب باطل كما مر من قبل فتذكر.

وأجاب عنه خامساً بأن الأئمة المذكورين لم يقلدوا من قلدوا إلا فى مسائل قليلة لم يجدوا فيها نصا وهو فعل أهل العلم وهو الواجب فإنما التقليد إنما يباح للمضطر، وأما من عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد فهو كمن عدل إلى الميتة مع قدرته على المذكى.

وهو جواب باطل، لأن فيه تسليماً لجواز تقليد غير العالم للعالم وهو يهدم كل ما قاله فى منع التقليد، لأن المقلد لا يقلد أحدا إلا بعد العلم بنفسه أنه لا يمكنه معرفة الحكم من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، لأن المقلد ليس بأهل للاستدلال من القرآن والحديث كما عرفت ذلك من كلام الشافعى، فوجودهما فى حقه كلا وجودهما ككتب الطب فى حق المريض فاندفع الجواب.

ثم استدل للمقلد بأن الله تعالى قد جعل فى فطر العباد تقليد المتعلمين للمعلمين والأساتذة فى جميع الصنائع والعلوم، وأجاب عنه بأن هذا حق لا ينكر عاقل، ولكن لا يستلزم صحة التقليد فى دين الله، وقبول قول المتبوع بغير حجة توجب قبول قوله إلخ.

وهذا جواب باطل لأن التقليد المتعلم للمعلم ليس إلا لأن المتعلم جاهل غير عالم ما يتعلمه بنظر نفسه واستدلاله والمعلم عالم، وهذه العلة موجودة فى المقلد والمجتهد فكيف لا يكون الحكم موجوداً؟.

ثم قال: بل الذى فطر الله عليه عباده طلب الحجة والدليل المثبت لقول المدعى، ولذلك أقام الحجج على صدق رسله مع اعتراف أممهم لهم بأنهم من أصدق الناس.

وهذا كلام باطل يعرف بطلانه كل من عرف أحوال أمم الرسل فإنهم لم يكونوا يصدقونهم بل يكذبونهم أشد التكذيب، فلم يكن إقامة الحجة إلا رداً لتكذيبهم لا لأنهم كانوا من صدق الرسل لم يكن يطلب الدليل منهم، ولو كان أمراً فطرياً لطلب منهم بعد التصديق أيضاً، بل طلب الدليل بعد معرفة الصدق خلاف الفطرة، لأن الحجة لترجيح أحد الجانبين المحتملين، ولما كان صدق القائل ومعرفته مرجحا له لم يكن حاجة إلى حجة أخرى، فظهر أن ما قال: إن فطرة الله وشرعه من أكبر الحجج على فرقة التقليد باطل.

والحق أن الفطرة والشرع حجة على نافى التقليد.

ثم استدل للمقلد بأن الله سبحانه فاوت بين ذوى الأذهان كما فاوت بين قوى الأبدان فلا يبقى بحكمته وعدله أن يعرض على كل أحد معرفة الحق بدليله فى كل مسألة وأجاب عنه بأنا لا ننكر ذلك ولا ندعى أن الله فرض على جميع خلقه معرفة الحق بدليله فى كل مسألة من مسائل الدين دقه وجله. وإنما أنكرنا نصب رجل واحد وجعل فتاويه بمنزلة نصوص الشارع بل يقدمها عليه وأن يضم إلى ذلك أنه لا يقول إلا بما فى كتاب الله وسنة رسوله وهو شهادة بغير علم وإخبار بأن مخالفه غير مصيب إن كان المصيب هو الواحد، وإن كان كلاهما مصيباً فجمع بين الضدين فى حكم الله، وجعل لدين الله تبعا لآراء الرجال، هذا من بركة التقليد عليه. وقال: إنما ندعى أن الواجب على كل أحد تقوى الله وهو إنما يتحقق بمعرفة الأحكام فالواجب عليه أن يبذل جهده فى معرفة الأحكام بحسب استطاعته، فإن خفى عليه بعض الأحكام فهو فيه أسوة أمثاله ولايخرجه ذلك عن كونه من أهل العلم ويجوز له تقليد غيره فى ذلك.

وهو كلام باطل لأن ما قال هو شأن المجتهد، وأما المقلد فاستطاعته فى معرفة الأحكام وهو السؤال من أهل العلم فيكون ذلك هو الواجب عليه، ولما كان الواجب هو الامتثال بمعرفة الأحكام وهو ممكن بتقليد العالم، فلا وجه لإيجاب الاجتهاد على كل أحد وهو تكليف ما لا يطاق.

ودعواه أن فى التقليد المعروف نصب رجل بمنزلة الشارع باطل كما عرفت، وكذا دعواه أن فى ادعاء أنه لا يقول إلا من كتاب أو سنة شهادة بغير علم إلى آخره باطل أيضا، لأنه ليس فيه شهادة بغير علم بل اعتماد على علمه وورعه وتقواه، وليس فيه تخطية للمخالف لأنه كما يعترف بأن إمامه لا يقول إلا من كتاب أو سنة كذلك هو يعتقد ذلك فى مخالفه أيضا فأين التخطية؟.

بقى أن فيه جمعا بين الضدين فى حكم الله فهو باطل أيضا، لأنه يعتقد أن حكم الله هو قول أحدهما والآخر معذور، فإن أصاب إمامنا فبها، وإن أخطأ فهو معذور فى اجتهاده ونحن معذورون فى تقليده، فإنه ليس فى وسعنا إلا التقليد كما ليس فى وسعه إلا الاجتهاد وكل أفرغ جهده فى الامتثال، فليس فى التقليد محذور، وما ألزم من المحذورات فهو من سوء الفهم.

ثم استدل للمقلد بأنهم فى التقليد بمنزلة المأموم من الإمام والمتبوع مع التابع والركب مع الدليل.

وأجاب عنه بأنكم لستم كذلك لأنكم تذهبون إلى قول متبوعكم لأنه قاله لا لأنه قاله الرسول، ولو كان كذلك لدرتم مع الرسول حيث دار، ولو اتبعتم إمامكم لاتبعتم الحجة والدليل كما اتبعوا، وقد مر الجواب عنه بأوضح بيان فتذكر.

ثم استدل للمقلد بأن أصحاب رسول الله ﷺ فتحوا البلاد وكان الناس حديثى عهد بالإسلام وكانوا يفتونهم ولم يقولوا لأحد منهم: عليك أن تطلب معرفة الحق فى هذه الفتوى بالدليل.

وأجاب عنه بأنهم لم يفتوهم بآرائهم وإنما بلغوهم ما قاله منهم وفعله وأمر به، فكان ما أفتوا به هو الحكم.

والجواب عنه أن ادعاء أن كل ما يفتون به كان بنقل قول رسول الله ﷺ وفعله وأمره باطل كما لا يخفى على من عرف فتاواهم، ولو كان كذلك لم يكن مجرد النقل بل ممزوجا بالاجتهاد، لأنه إنما ينقل ما ينقل على حسب ما فهمه من قوله أو فعله أو أمره، وقد يخطئ الناقل فى ذلك وقد يصيب.

فكان حاصل نقلهم إنا فهمنا من قول رسول الله ﷺ وأمره وفعله كذا، والناس كانوا يتبعونهم فى ذلك، وهو التقليد، فاستقام الاستدلال وبطل الجواب.

ثم استدل للمقلد بأن التقليد من لوازم الشرع والقدر، والمنكرون له مضطرون إليه لأن كل حجة أثرية احتججتم بها على بطلان التقليد فأنتم مقلدون فيها لحملتها ورواتها، وليس بيد العالم إلا تقليد الراوى ولا بيد الحاكم إلا تقليد الشاهد ولا بيد العامى إلا تقليد العالم.

وأجاب عنه بأنه لو كان التقليد من الروايات الشرع لكان الاجتهاد من ممنوعاته، لأن ثبوت أحد الضدين انتفاء للآخر.

ثم أورد على نفسه سؤالا بأن كليهما من الدين إلا أن أحدهما أكمل من الآخر فيجوز العدول من المفضول إلى الفاضل، ثم أجاب عنه بأنه قد انسد عندكم باب

الاجتهاد فكيف يكون العدول من التقليد إلى الاجتهاد عدولا من المفضول إلى الفاضل؟.

هذا كلام باطل لأن التقليد والاجتهاد كلاهما من لوازم الشرع وليس فيه جمع الضدين لأن الاجتهاد للعالم والتقليد لغير العالم، فأين الجمع بين الضدين وقد تغير محلاهما؟ وعلى هذا يكون السؤال والجواب فى غير محلهما. وأجاب عن تقليد حملة الحديث بأنه اتباع لأمر الله ورسوله، وليس بتقليد مذموم.

والجواب عنه إن كان هذا اتباعا فتقليدنا أيضا اتباع لله ولرسوله للأدلة الدالة على وجوب تقليد العالم لغير العالم، وكما أن رواية الرواة من باب الخبر فكذلك قول المجتهد أيضا من باب الخبر لكون الاجتهاد والقياس مظهراً لا مثبتاً. وإن كان فى قول المجتهد دخلا للاجتهاد ففى رواية الرواة أيضا دخل له لشيوع الرواية بالمعنى فيهم، فما الفرق؟ ولو سلم الفرق بين الرواية والفتوى فما الفرق بين قول إمام الحديث: إنه حديث ثابت من رسول الله ﷺ وبين قول المجتهد: هذا حكم ثابت من رسول الله ﷺ؟ مع أن المحدث لا يقول ذلك إلا من مجرى الظن والمجتهد قد يقول بالنص وقد يقول من الظن المستند إلى النص، فما بالكم تجعلون قول المحدث حجةً ويجعلون تقليده اتباع رسول الله ﷺ ولا تجعلون المجتهد كذلك؟ هل هذا إلا تحكم.

ثم استدل للمقلد بأنكم منعتم من التقليد خشية وقوع المقلد فى الخطأ بأن يكون من قلده مخطئا فى فتواه ثم أوجبتم عليه النظر والاستدلال فى طلب الحق، ولا ريب أن صوابه فى تقليده لمن هو أعلم منه أقرب من اجتهاده هو لنفسه كمن أراد شراء سلعة لا خبرة له بها فإنه إذا قلد عالمًا بتلك السلعة خبيراً بها أميناً ناصحًا كان صوابه وحصول غرضه أقرب من اجتهاده هو لنفسه.

وأجاب عنه بأنا منعنا من التقليد طاعة لله ورسوله لأن الله ورسوله منع منه وذم أهله فى كتاب، وأمر بتحكيمه وتحكيم رسوله ورد ما تنازعت فيه الأمة إليه وإلى رسوله، وأخبر أن الحكم له وحده، ونهى أن يتخذ من دونه أولياء وأربابا يحللون ويحرمون عليهم ما يحرمون، وجعل من لا علم له بما أنزله على رسوله بمنزلة الأنعام، وأمر بطاعة أولى الأمر إذا كانت طاعتهم طاعة لرسوله بأن يكونوا متبعين لأمره مخبرين به، وأقسم بنفسه سبحانه أنا

لا نؤمن حتى نحكم الرسول خاصة فيما شجر بيننا ولا نحكم غيره ثم لا نجد فى أنفسنا حرجاً مما حكم به كما يجده المقلدون إذا جاء كله خلاف قول من قلدوه وإن نسلم لحكمه تسليماً كما يسلمه المقلدون لأقوال من قلدوه بل تسليماً أعظم من تسليمهم وأكمل.

وذم من حاكم إلى غير الرسول، وهذا كما هو ثابت فى حياته ثابت بعد مماته، وقد ذم من إذا ادعى إلى ما أنزله وإلى رسوله صد وأعرض وحذر أن تصيبه فتنة أو يصيبه عذاب أليم، وأخبر أنه إذا قضى أمراً على لسان رسوله لم يكن لأحد من المؤمنين أن يختار من أمره غير ما قضاه، فلا خيرة لمؤمن بعد قضائه البتة.

وهذا كله كلام باطل كما لا يخفى على من تدبر فى كلماتنا السابقة وسنزيدك وضوحاً فنقول:

من قلد أحدا من المجتهدين فلا يقلده إلا للرغبة فيما أنزل الله لا للإعراض عنه، وإذا نازعه غير المقلدين فإرجاعه إلى المجتهد لا إلى الحديث والقرآن ليس لتحكيم غير الرسول بل هو بعينه تحكيم الرسول وتحاكم إليه، لأن المقلد وغير المقلدين هما المتنازعان، والقرآن والحديث بمنزلة الشاهدين، والمجتهد العارف بالقرآن والحديث كالقاضى النائب من الله ورسوله، ومعنى التحاكم إليه أنه يقول: أيها القاضى! هذا غير المقلد يزعم أن القرآن والحديث يشهد له، وأنا أقول: ليس كذلك، فاقض بيننا. فيقول المجتهد: غير المقلد جاهل لا يعرف لسان القرآن ولا يعرف الحديث وإنما يشهدان لك، فاصدع بما تؤمر به وأعرض عن الجاهلين.

فأين فيه تحكيم غير الله والرسول والتحاكم إليه والإعراض عما أنزل إلى الرسول، ورد الأمر عند التنازع إلى غير الله والرسول كما ادعى هذا القائل؟ واستوضحه بأنه تنازع ابن عباس وأبو هريرة فى انتقاض الوضوء مما مسته النار. ووجوب الغسل من حمل الجنازة، فاحتج أبو هريرة عليه بالحديث، ولكن لم يرجع ابن عباس إلى الحديث. فهل كان ذلك تحاكماً إلى الطاغوت وإعراضاً عما أنزل الله وجعل الخيرة له دون الله ورسوله؟ حاشاه من ذلك، فكيف يصح لهذا القائل الاحتجاج لرد التقليد بالآيات التى أشار إليها؟ وهذا ظاهر جدا ولكن غير المقلدين لا يفقهون.

ثم قال: نحن نسأل المقلدين هل يمكن أن يخفى قضاء الله ورسوله على من قلدتموه دينكم فى كثير من المواضع أم لا؟ فإن قالوا: لا يمكن ذلك، أنزلوه فوق منزلة أبى بكر وعمر وعثمان فإنه قد كان يخفى عليهم بعض الأقضية، وإن قالوا: نعم يمكن ذلك، فنحن نناشدكم الله إذا قضى الله ورسوله أمراً خفى على من قلدتموه هل يبقى لكم الخيرة بين قبوله ورده أم تنقطع خيرتكم وتوجبون العمل بما قضى الله ورسوله عيناً لا يجوز سواه؟ فأعدوا لهذا السؤال جواباً وللجواب سؤالا فإن السؤال واقع والجواب لازم.

والجواب عنها أنا نسلم أن المجتهدين قد يخفى عليه بعض قضايا رسول الله ﷺ ونسلم أنه إذا خفى عليه بعض قضاياه فلا خيرة لأحد بين قبول ما قضى به الرسول ورده، ولكن كيف للمقلد العلم بأن المجتهد قد خفى عليه القضية المتنازع فيها؟ مع أن المجتهد يدعى فيها أنها لم تخف عليه لأنه يفتى فيها.

فإن قلت: يشهد لخفائها الحديث والقرآن الذى نحكم بخلافه، قلنا: كيف لنا العلم بأنه يحكم بخلافه؟ فإن قلت: الحديث صحيح والدلالة ظاهرة، قلنا: كيف لنا العلم بأن الحديث صحيح؟

فإن قلت: الرواة ثقات، قلنا: كيف لنا العلم بأن الرواة ثقات؟ فإن قلت: وثقه فلان وفلان. قلنا: كيف يعلم أنهم أصابوا فى التوثيق؟ ولو سلم فكيف لنا العلم بأنهم لم يخطئوا فى الرواية؟ لأن الثقة قد يخطئ فى الرواية.

فإن قلت: قد صحح الحديث فلان وفلان، قلنا: كيف لنا العلم بأنهم أصابوا فى التصحيح؟ ولو سلم فكيف لنا العلم بأنه يدل على خلاف المجتهد؟ يمكن أن يكون عند المجتهد له محمل غير ما جعلتموه عليه، ولو سلم فكيف نعلم أنه معمول به؟ لأنه يحتمل أن يكون منسوخاً أو مرجوحاً بدليل آخر راجح عليه، ومع ذلك فكيف السبيل للمقلد إلى تخطئة المجتهد والحكم عليه بأنه قد خفى عليه هذه القضية المعنية؟.

ونحن نناشدكم الله معشر التاركين للتقليد! هل تعلمون أنكم تخطئون فى تصحيح الحديث وتضعيفه وجرح الرواة وتعديلهم وفهم الدلالة ووجه التطبيق من الأحاديث المختلفة وترجيح بعضها على بعض أم لا؟ إن قلتم: لا، فقد ادعيتم العصمة لأنفسكم. وإن قلتم: نعم. فمن أعلمكم أنكم لم تخطئوا فيما تدعون من صحة الحديث

ودلالته على خلاف ما يقوله المجتهد وكونه غير منسوخ وراجحًا على ما يستدل له المجتهد؟ فإن قلتم: لم يعلمنا إلا أنفسنا.

قلنا: المجتهد معارضكم فيه ويقول: قد أخطأتم. فكيف نقبل قولكم ونترك قوله؟ وهو أعلم منكم، وأنتم تقولون: لا تقبلوا قول أحد بغير حجة وأنتم لا حجة عندكم على أنكم لم تخطئوا غير قولكم، فإن قلدناكم فى قولكم: لا تقبلوا قول أحد من غير حجة وجب علينا رد قولكم: إن المجتهد قد خفى عليه هذه القضية وإنا مصيبون فى هذا الحكم، وإن قبلنا قولكم فى إصابة رأيكم وتخطية المجتهد من غير حجة لزمانا ترك قولكم: لا تقبلوا قول أحد من غير حجة، فأى سبيل لنا إلى إطاعتكم مع مناقضتكم فى أقوالكم؟ وكيف السبيل لنا إلى رد الأمر إلى الله والرسول والتحاكم إليهما؟.

فظهر أن أصولكم تقتضى إهمال الدين بالكلية وتفضى بنا إلى إلحاد بحث وزندقة صرفة، والله ورسوله بريئ منهما فهما بريئان من أصولكم المفضية إليهما. والأحكام المبنية عليهما أحكام الهوى والغى، وليست بأحكام الله والرسول، ذلا منجأ ولا ملجأ إلا إلى التقليد، فيه نعتصم، هدانا الله وإياكم.

وقال أيضا: قولكم: صواب المقلد فى تقليده لمن هو أعلم منه أقرب من صوابه فى اجتهاده، ودعوى باطلة، لأن المقلد كالأعمى لا يدرى ما يقع فى يده عود أم أفعى؟ والتارك للتقليد مجتهد له أجران فى صوابه وأجر واحد فى خطائه فأين صواب الأعمى وثوابه من صواب البصير الباذل جهده؟

ولا يخفى ما فى هذا الكلام من الجهل والغى والمكابرة واللداد. فإنه جعل المقلد كالأعمى والتارك للتقليد بصيراً مع أنه أشد عمى من المقلد، وإن كان البصر هو ترك التقليد ينبغى أن يكون من هو أتبع الناس لرأى نفسه أبصر الناس لأنه أبعد من التقليد كل البعد. ولو كان التقليد عمى لكان أتبع الناس لرسول الله ﷺ أشد الناس عمى لأنه مقلد محض، فالبصير هو يبصر الحقيقة كالمقلد والأعمى لا يبصرها كتارك التقليد يهتدى بهدى نفسه مع كونه أعمى وينكر على تقليد البصير والاهتداء به.

وأما بذل الجهد فإن كان مطلق بذل الجهد موجباً للأجر فالمقلد قد بذل جهده فى اتباع الحق لأنه علم أنه ليس فى طاقته إلا تقليد العالم فكيف يكون آثماً ومحروماً من

الأجر؟ وإن لم يكن مطلق بذل الجهد موجباً للأجر فكيف يكون تارك التقليد الذى هو كحاطب ليل مأجوراً؟ وهل هذا إلا تهافت.

ومن عرف شروط أهلية الإفتاء فى دين الله من قول أحمد بن حنبل والشافعى وابن المبارك لم يشك قط فى أن التاركين للتقليد بمعزل عن تلك الأهلية لا يجوز لهم الإفتاء برأيهم وبما فهموه من الكتاب والسنة لكون علمهم كلا علم، فأين البصر وأين الأجر على الخطأ؟ وهذا من آفة اجتهاد غير المجتهد.

وقال أيضا: المقلد إنما يكون أقرب إلى الصواب إذا عرف أن الصواب مع من قلده دون غيره. وحينئذ لا يكون مقلداً له بل يكون متبعاً للحجة، وأما إذا لم يعرف ذلك البتة فمن أين لكم أنه أقرب إلى الصواب من باذل جهده ومستفرغ وسعه فى طلب الحق؟.

وهذا باطل لأن وجه كون المقلد أقرب إلى الصواب أنه مهتد بهدى إمامه المجتهد، فصوابه بصواب إمامه وخطائه بخطاء بخطأ إمامه، بخلاف التارك للتقليد فإنه مهتد بهدى نفسه وصوابه بصواب نفسه، وخطأ المجتهد أبعد من خطأ غير المجتهد وصوابه أقرب من صوابه، فيكون المقلد أقرب إلى الصواب من التارك للتقليد، وهو ظاهر جدا، فاندفع ما قال هذا القائل من غير فهم مراد المستدل.

وقال أيضا: إن الأقرب إلى الصواب عند تنازع العلماء من امتثل أمر الله فرد ما تنازعوا فيه إلى القرآن والسنة، وأما من رد ما تنازعوا فيه إلى قول متبوعه دون غيره فكيف يكون أقرب إلى الصواب؟ اهـ.

وهذا سفسطة باطلة لأن المتنازعين هم المأمورون بالرد إلى الله والرسول. فإذا تنازع العلماء وجب عليهم الرد إلى الله والرسول، وأما إذا تنازع الجهال كالمقلد وغير المقلد فردهم إلى الله والرسول ليس إلا بالرد إلى العالم بالكتاب والسنة دون الكتاب والسنة أنفسهما لأنهما غير عارفين بهما، وإلا لزم أن يكون الجاهل حكما بين العلماء وبطلانه أظهر من أن يخفى. فظهر أن ما قاله سفسطة. ومنشأه عدم التدبر فى القرآن.

وقال أيضا: إن المثال الذى مثلتم به من أكبر الحجج عليكم فإن من أراد شراء سلعة أو سلوك طريقة حين اختلف عليه اثنان أو أكثر وكل منهما يأمره بخلاف ما يأمره به الآخر فإنه لا يقدم على تقليد واحد منهم بل يبقى متروداً طالبا للصواب من أقوالهم، فلو أقدم

على قبول قول أحدهم مع مساواة الآخر له فى المعرفة والنصيحة والديانة أو كونه فوقه فى ذلك عد مخاطراً مذموماً ، ولم يمدح إن أصاب ، وقد جعل الله فى فطر العقلاء فى مثل هذا أن يتوقف أحدهم ويطلب ترجيح قول المختلفين عليه من خارج حتى يستبين له الصواب ، ولم يجعل فى نظرهم الهجم على قبول قول واحد وإطراح قول من عداه اهـ .

وهذا كلام باطل لأن المقصود من التمثيل هو بيان أن ليس على الجاهل إلا التقليد للعالم وهو حصل . تى أنه إذا اختلف اثنان أو أكثر فى السلعة أو الطريق فماذا يفعل؟ فهو بحث آخر لا تعلق له بالمقصود ولا يلزم للتشبيه أن يكون الممثل به مماثلا للممثل من كل وجه حتى يرد علينا ما أورد من غير فهم المراد . فنقول:

إذا ثبت من المثال ضرورة التقليد فنقول: إذا اختلف المجتهدان فليس للجاهل إلا تقليد أحدهما لأنه ليس له حق الحكومة بينهما وتصويب أحدهما وتخطئة الآخر ، كمن أراد وصول بلدة لها طريقان فهدى أحد الخريتين إلى طريق والآخر إلى أخرى ، فله أن يختار أحدهما .

فإن قلت: على هذا يلزم تصويب كل مجتهد ، قلنا : ليس كما قلت لأنه لايلزم للتشبيه أن يكون المشبه مماثلا للمشبه به فى كل شئ حتى يلزم تصويب كل مجتهد ، بل المقصود أن المجتهد مهتد وهاد إلى الله وإن أخطأ فى اجتهاده ، فالسالك طريق الخطأ أيضا واصل إلى الله تعالى كالسالك طريق الصواب ، فلا يلزم أن يكون كلا الطرفين صوابا فافهم .

وأما ما قال: إن الواجب عليه أن يتوقف ويطلب ترجيح أحد القولين على الآخر من الخارج ، فغير سديد :

أما أولا : فلأن هذا إذا كان القولان دائرين بين النفع والضرر ، وما نحن فيه ليس كذلك ، لأن كلا القولين نافع فيما نحن فيه غير ضار أحدهما .

وأما ثانيا : فلأن ما قال هو إذا كان السالك أو المشترى أهلا للترجيح بالدليل ويكون هناك سبيل إلى الترجيح ، وما نحن فيه ليس كذلك لأن المقلد ليس من أهل الترجيح وليس له سبيل إليه ، فليس له إلا الاختيار أحدهما أيهما شاء فاعرف ذلك .

وهذا كان بحثا عن الأجوبة التى أجاب بها عن استدلالات المقلدين، وقد عرفت أن كل ما أجاب به فاسد واستدلالات المقلدين تامة.

دفع الإيرادات التى أوردها ابن القيم على المقلدين إجمالا

بقى عما أورده على المقلدين فنقول:

إنه أورد على المقلدين أولا إنكم مقلدون والاستدلال من شأن المجتهد، فكيف ساغ لكم الاستدلال على جواز التقليد أو وجوبه؟.

والجواب عنه أن استدلالنا من قبيل إرخاء العنان والمجاراة مع الخصم، والحاصل إنا إن لم نكن من أهل الاستدلال فلا كلام، وإن كنا من أهل الاستدلال فالدليل دال على وجوب التقليد، فمدعانا ثابت على كلا التقديرين وكلامكم ساقط على كليهما، فاندفع الإيراد. ولنا أن نعارضكم ونقول: إن لم نكن من أهل الاستدلال فكيف توجبون علينا الاجتهاد؟ وإن كنا من أهله فكيف تنكرون علينا الاستدلال؟ فإنكاركم علينا يبطل عليكم مذهبكم. ثم فرق ما بين الاستدلال للمذهب وبين الاستدلال على المذهب، والمقلد أهل للأول وليس بأهل للثانى لأن الاستدلال للمذهب موافقة للإمام والاستدلال على المذهب مخالفة له، والمقلد أهل للموافقة، وليس بأهل للمخالفة، لأن فى المخالفة تخطية للمجتهد والمقلد لا يقدر على التخطية.

فإن قلت: فى استدلاله للمذهب تخطئة لمن خالفه من المجتهدين. قلنا: كلا! لأن منشأ الاستدلال هو الاعتذار عن الإمام ودفع الطعن عنه لا تخطئة من خالفه وبينهما بون بعيد كما لا يخفى. ثم نفس الاستدلال ليس بمناف للتقليد بل المنافى له هو كون استدلاله حجة موجبة للعمل، ونفس الاستدلال لا تستلزم الحجية لأنه لو ترجح عنده مذهب المخالف من حيث الدليل لا يلزمه ترك المذهب لعدم حجية استدلاله، ولو كان استدلاله حجة وجب عليه ترك المذهب فاعرف ذلك.

أورد عليهم أيضا بأنكم هل صرتم إلى التقليد بالدليل أو من غير دليل؟ على الأول تركتم التقليد واخترتم مذهب أهل الحجة، وعلى الثانى كيف يسوغ منكم إقامة الدليل على وجوب التقليد؟ والجواب عنه ما قد مر أن نفس الاستدلال غير مناف

للتقليد ومسألة التقليد فطرى غير محتاجة إلى الاستدلال.

وأورد عليهم أيضا بأن كل طائفة من الطوائف تدعى أنها على حق حاشا فرقة التقليد فإنهم لا يدعون ذلك ولو ادعوه لكانوا مبطلين فإنهم شاهدون على أنفسهم أنهم لا يعتقدون تلك المسائل لدليل قادهم إليه وبرهان دلهم عليه، وإنما سبيلهم محض التقليد، والمقلد لا يعرف الحق من الباطل اهـ.

وهذا كلام فاسد لأن المقلد إن لم يعرف الحق من الباطل بنفسه فإمامه يعرف ذلك وهو يعتقد فى إمامه تلك المعرفة فكيف لا يدعى أنه على الحق؟ بل هو مدع لذلك ودعواه أمثل من دعوى الجاهل المجتهد أنه على الحق، لأن مبنى دعوى المقلد هو علم الإمام ومعرفته، ومبنى دعوى هذا الجاهل هو معرفة نفسه وعلمه، فالفرق بين الدعويين هو الفرق بين العلمين والمعرفتين.

وأورد عليهم أيضا بأنهم خالفوا أئمتهم لأنهم نهوهم عن التقليد، والجواب عنه أنه كذب على الأئمة ولو ثبت ذلك عنهم فإنما نهوا أهل العلم والاجتهاد عنْ تقليدهم ولم ينهوا العوام عنه قط، ولو كان كذلك لم يتصدوا للإفتاء أبدا.

وأورد عليهم أيضا بأنهم مصرحون فى كتبهم ببطلان التقليد وتحريمه، والجواب عنه أنه لم يصرح باسم كتاب حتى نرجع إليه، والظاهر أنه كذب وخطأ، ولو كان فى كتاب فليس كل ما فى الكتب مقبولا، ولو سلم فالمراد تحريم التقليد على من كان أهلا للاجتهاد كما مر. وأورد عليهم بأن التقليد للشخص الواحد فى كل ما يقوله لم يكن فى خير القرون وإنما حدثت فى القرن الرابع، والجواب عنه أنه لما ثبت وجود نفس التقليد فى خير القرون فلا يضر عدم التقليد الشخصى مخصوصة لعدم الحاجة، أو التعذر فى ذلك الزمان.

وأورد عليهم بأن المقلدين مبيحون الفروج والدماء والأموال ويحرمونها ولا يدرون أ ذلك صواب أم خطأ، فهم على خطر عظيم، والجواب عنه أنهم لا يبيحون ذلك ولا يحرمون من آراء أنفسهم بل يفعلون ذلك من رأى العالم، فهم أقل خطرا من التاركين للتقليد الذين يفعلون ذلك بآراء أنفسهم مع كونهم غير أهل لذلك.

وأورد عليهم بأنكم كيف خصصتم الواحد من بين الكثيرين للتقليد دون غيره؟ والجواب عنه أنا رأينا أنه أهل لذلك فقلدناه لأن فى تقليده كفاية كمن اختار طبيبا من الأطباء للعلاج فإنه لا يسأل لم اخترت هذا دون ذلك؟ وله نظائر كما لا يخفى. وليس هذا لأنا نعلم أنه أعلم أهل زمانه أو دلائله أقوى من دلائل غيره حتى يرد عليه ما أورد.

وأورد عليهم أيضا بأنه قال: هل أنتم فى تقليد إمامكم وإباحة الفروج والدماء والأموال ونقلها عمن بيده إلى غيره موافقون لأمر الله ورسوله أو إجماع أمته أو قول أحد من الصحابة؟ فإن قلتم: نعم، قلتم ما يعلم الله ورسوله وجميع العلماء بطلانه، وإن قلتم: لا، كفيتم المؤنة. والجواب عنه إنا نقول: نعم، وأما ما قلت: إن الله ورسوله وجميع العلماء يعلمون بطلانه فكذب وافتراء على الله ورسوله وجميع العلماء، لأن فتوى العلماء كانت حجة من عهد رسول الله ﷺ إلى زماننا هذا وكان الناس يعملون بها ويحللون ويحرمون ويعلمون أنه حكم الله ورسوله، فكيف يقال: إن الله ورسوله وجميع العلماء يعلمون بطلانه؟

وأورد عليهم أيضا بأن كلا منهم يعرف من نفسه أنه مقلد لمتبوعه لا يفارق قوله ويترك له كل ما خالفه من كتاب أو سنة أو قول صاحب أو قول من هو أعلم من متبوعه أو نظيره، وهذا من أعجب العجائب اهـ.

والجواب عنه أن منشأه عدم القدرة على الاجتهاد وأخذ الأحكام من الكتاب والسنة، وعدم الأهلية لترجيح الأقوال، لا أنه يفضل قول متبوعه على كتاب الله وسنة رسوله وغيرهما، فلا عجب.

وأورد عليهم أيضا بأنه قال: هل أنت على بصيرة فى أن من قلدته أولى بالصواب من سائر من رغبت عن قوله من الأولين والآخرين أم لست على بصيرة؟ فإن قال: أنا على بصيرة، قال ما يعلم بطلانه، وإن قال: لست على بصيرة وهو الحق قيل له: فما عذرك غدا بين يدى الله حين لا ينفعك من قلدته بحسنة واحدة ولا يحمل عنك سيئة واحدة إذا حكمت وأفتيت بين خلقه بما لست على بصيرة منه هل هو صواب أم خطأ؟

والجواب عنه أنه إن لم يكن على بصيرة فالذى يتبعه ويقول بقوله ويفتى بمذهبه على بصيرة. وعذره بين يدى الله أن يقول: رب إنى لم أكن مجتهداً يعرف الحكم من

الكتاب والسنة ويرجح بعض الأقوال على بعض، فاستفتيت عالمًا من العلماء وحكمت بما أفتاني، وهذا هو ما كان في وسعي فما قصرت عما كان في وسعي هذا هو العذر.

ولكن ماذا يقول الجاهل الذي يجتهد برأيه؟ ويرد بعض الأحاديث برأي ابن حجر والشوكاني وأمثالهما أو فوقهما، ويقبل بعضها برأيهم ويحملها على ما يشاء برأي نفسه أو برأي من يعتقد فيه حين يسأله الرب كيف حكمت بين خلقي؟ وكيف قلت: إن هذا حديث صحيح وهذا ضعيف؟ ومعناه هذا ومحمله كذا؟ فإن قال: قلت هذا بقول ابن حجر والشوكاني وغيرهما، يقال له: كيف قلدت ابن حجر والشوكاني وأنت تحرم التقليد لأبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد؟ وإن قال: فعلت ذلك برأي واجتهادي، يقال له: من أنت وما رأيك؟ ولما لم يكن عندك رأي أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد بل ورأي أبي بكر وعمر وأمثالهما حجة فكيف صار رأيك حجة تحكم به بين عبادي، وتحلل وتحرم، وتكفر وتضلل وتفسق خيار عبادي؟ فأنظر ماذا يقول هذا الجاهل لربه؟ وما عذره عنده؟.

وأورد عليهم أيضا بأنه قال: هل تدعي عصمة متبوعك أو تجوز عليه الخطأ؟ والأول لا سبيل إليه بل تقر ببطلانه، فتعين الثاني، وإذا جوزت عليه، فكيف تحلل، وتحرم، وتوجب وتريق الدماء، وتبيح الفروج، وتنقل الأموال وتقرب الأبشار بقول من أنت تقر بجواز كونه مخطئًا؟

والجواب عنه أن هذا هو بعينه يرد عليك، لأنا نقول: هل أنت تدعي العصمة لنفسك ولمحدثيك ولرواة الحديث أم لا؟ فإن قلت: نعم، فهو باطل وأنت تقر ببطلانه، وإن قلت: لا، يرد عليك مثل ما أوردت على المقلد بل أنت أولى به منه، لأن متبوع المقلد أولى وأمثل منك، ومن محدثيك، ومن رواة الحديث، والذين اعتمدت عليهم، فما جوابك عنه؟

وأورد عليهم أيضا بأنه قال: هل تقول إذا أفتيت وحكمت بقول من قلدته: إن هذا دين الله الذي أرسل به رسوله، وأنزل به كتابه، وشرعه لعباده ولا دين له سواه. أو تقول: إن دين الله الذي شرعه لعباده خلافه، أو تقول: لا أدري، ولا بد لك من قول من هذه الأقوال، ولا سبيل لك إلى الأول قطعًا فإن دين الله الذي لا دين له سواه ولا تسوغ

مخالفته وأقل درجات مخالفه أن يكون من الآثمين، والثانى لا تدعيه، فليس لك ملجأ إلا الثالث، فيالله العجب! كيف تستباح الفروج والدماء والأموال والحقوق، وتحلل وتحرم بأمر أحسن أحواله وأفضلها "لا أدرى"؟ والجواب عنه أنك إذا أفتيت وحكمت فالسؤال بعينه وارد عليك فماذا جوابك عنه؟ وأما جوابنا فهو إنا نقول: إنا نعلم أن تحكم به هو دين الله فى قضائه أفتانا به عالم من العلماء ولا نقول: إنه لا دين له سواه لأن الذى أفتانا به مجتهد والمجتهد يخطئ ويصيب فلا يجوز لنا أن نقول: لا دين له سواه. فاندفع السؤال.

وأورد عليهم أيضا فقال: أنتم موقنون بأنكم موقوفون بين يدى الله وتسألون عما قضيتم به فى دماء عباده وفروجهم وأبشارهم وأموالهم، وعما أفتيتم به فى دينه محللين ومحرمين وموجبين، فإذا سألكم من أين قلتم ذلك؟ فماذا يجيبون؟ فإن قلت جوابنا إنا أحللنا وحرمنا وقضينا بما فى "كتاب الأصل" لمحمد بن الحسن، وبما فى "المدونة" بما فى "الأم" وغير ذلك، يقال لكم: هل فعلتم ذلك عن أمرى أو أمر رسولى؟ فماذا يكون جوابكم إذا؟.

فإن قلتم: نحن وأنتم فى هذا السؤال سواء قيل: أجل، ولكن نفترق فى الجواب فنقول: يا ربنا! إنك لتعلم أنا لم نجعل أحدا من الناس عباء على كلامك وكلام رسولك، ونرد ما تنازعنا فيه إليه، ونتحاكم إلى قوله، ونقدم أقواله على كلامك وكلام رسولك وكلام أصحاب رسولك، وكان الخلق عندنا أهون أن نقدم كلامهم وآرائهم على وحيك بل أفتينا بما وجدناه فى كتابك، وبما وصل إلينا من سنة رسولك. وبما أفتى به أصحاب نبيك، وإن عدلنا نحن ذلك فخطأ منا لا عمد، ولم نتخذ من دونك ولا دون رسولك ولا المؤمنين وليجة، ولم نفرق ديننا، ولم نكن شيعا، ولم نقطع أمرنا بيننا زبرا، وجعلنا أئمتنا قدوة لنا ووسائط بيننا وبين رسولك فى نقلهم ما بلغوا إلينا عن رسولك فاتبعناهم فى ذلك وقلدناهم فيه إذا أمرتنا أنت وأمرنا رسولك بأن نسمع منهم ونقبل ما بلغوه عنك وعن رسولك فسمعا لك ولرسولك وكالة، ولم نتخذهم أربابا نتحاكم إلى أقوالكم ونخاصم بها ونوالى ونعادى عليها بل عرضنا أقوالهم على كتابك وسنة رسولك فما وافقهما قبلناه وما خالفهما أعرضنا وتركناه وإن كانوا أعلم منا بك وبرسولك فمن وافق قوله قول رسولك كان أعلم منهم فى تلك المسألة.

فهذا جوابنا، ونحن نناشدكم الله هل أنتم كذلك حتى يمكنكم هذا الجواب بين يدى من لا يبدل القول لديه ولا يروج الباطل عليه؟

والجواب عنه أن هذا الجواب الذى أجبتم به لا يخلصكم على أصولكم لأنكم إذا قلتم: ربنا إنك لتعلم أنا لم نجعل أحدا من الناس عباءً على كلامك وكلام رسولك يقول الرب: كذبتم لأنكم جعلتم أئمتكم عباداً على كلام رسولى تصححون ما صححوا وتضعفون ما ضعفوا، تردون ما ردوا وتقبلون ما قبلوا بآرائهم وظنونهم، هل أمرتكم بذلك أو أمركم به رسولى؟ فإن قلتم: نعم، يقال لكم: أرونى النص الذى فيه أن فلانا ثقة فاقبلوا كل ما يروى، وفلانا ضعيف فلا تقبلوا ما روى، واقبلوا المسند ولا تقبلوا المرسل، وقدموا حديث البخارى على كل حديث، وصحوا ما صحح فلان وضعفوا ما ضعف فلان.

فإذا قيل لكم هذا فانظروا هل يمكنكم إراءة النص فى ذلك؟ فإن قلتم: لا يقال لكم: فكيف تدعون أنك ما جعلتم أحدا من الناس عباداً على كلامك وكلام رسولك؟ وإن لم يكن هذا من جعلهم عباءاً على كلامى وعلى كلام رسولى فكيف تدعون على عبادى المقلدين أنهم جعلوا أئمتهم عباءاً عن كلامى وكلام رسولى؟ مع أنهم يفعلون بأئمتهم عين ما تفعلون بأئمتكم.

وأيضا قلتم: إنكم لم تردوا ما تنازعتم إلى غير الله والرسول، ولم تتحاكموا إلى قوله وهذا كذب أيضا فإنكم رددتم إلى البخارى ومسلم وغيرهما وتحاكمتم إليهم، فإن قلتم: إنا لم نتحاكم إليهم إلا لنعلم الوحى من غيره يقال لكم: وكذلك المقلدون لم يتحاكموا إلى أئمتهم إلا ليتميز لهم الوحى عن غيره، فكيف تدعون أنهم تحاكموا إلى غير الله ورسوله؟ وما قلتم: إن الخلق كان أهون عليكم أن تقدموا كلامهم وآراءهم على وحينا فكذلك المقلدون، فأنتم وهم فيه سواء بل هم أمثل منكم لأنهم أبعد عن اتباع الشهوات منكم، فكيف تدعون عليهم أنهم يقدمون آراء الخلق على الوحى؟.

وما قلتم: إنا أفتينا بما وجدناه فى كتابك وبما وصل إلينا من سنة رسولك وبما أفتى به أصحاب رسولك، فأئمة المقلدين سواء فيه معكم بل هم أمثل منكم لأنهم أعلم وأتقى لله منكم، فكيف تنكرون على مقلديهم متبعهم؟ وما قلتم: إننا لم نفرق ديننا ولم نكن شيعا فهذا كذب أيضا، لأن كل التفرق فى التاركين للتقليد وهذا أظهر.

وما قلتم: إنا جعلنا أئمتنا قدوة لنا ووسائط فالمقدون كذلك، فكيف تنكرون

عليهم وتبرئون أنفسكم؟ وما قلتم: إنا عرضنا أقوالهم على كتابك وسنة نبيك فما وافقهما قبلناه وما خالفهما أعرضنا عنه وتركناه فإن كنتم مجتهدين قادرين على ترجيح الأقوال وتنفيذها فنعم ما فعلتم، كيف ألزمتم هذا الصنيع من لا يقدر على الاجتهاد والتنقيد؟ وأضللتم عبادى بفتح باب اتباع الهوى وقلب الحقائق، وإن كنتم غير مجتهدين فكيف ساغ الاجتهاد وترك التقليد؟.

وهذه أسولة يرد عليكم من الله تعالى، ولا يمكن لكم التخلص منها بأجوبة صحيحة إلا أن يعفو الله عليكم بحسن نياتكم ويعذركم بجهلكم، وأما المقلدون فيجيبون بأنا لم نكن مجتهدين قادرين على استنباط الأحكام، ولو كنا قادرين فلم نعتمد على اجتهادنا وسألنا من كنا نعلم أنه أعلم وأتقى وأخشى منا لاتهام أنفسنا وآرائنا، ولم يكن ذلك إلا لرضاك لا لغرض نفسانى، فالمرجو من الله أن يقبل منهم هذا الجواب الصحيح. فظهر أن المقلدين أسلم وأبعد من المؤاخذة من تاركى التقليد.

وأورد عليهم أيضا بأنكم معترفون بالعجز من معرفة الحق بدليله من الكتاب والسنة فكيف تعرفون أن متبوعكم أولى بالحق والصواب من غيره؟

والجواب عنه أن ليس مبنى تقليدنا علمنا بأن متبوعنا أولى بالحق والصواب من غيره بل مبنى تقليدنا هو علمنا بأنه عالم مجتهد فقط، كما أن مبنى رجوعنا إلى طبيب ليس هو علمنا بأنه أعلم وأحذق بالطب من غيره بل كونه طبيبا عارفا بالعلاج فقط فاندفع الإشكال.

وأورد عليهم أيضا بأنه قال: إنا نقول للمقلدين: هل تسوغون تقليد كل عالم من السلف والخلف أو تقليد بعضهم دون بعض؟ فإن سوغتم تقليد الجميع كان تسويغكم لتقليد من ائتمتم إلى مذهبه كتسويغكم لتقليد غيره سواء، فكيف صارت أقوال هذا العالم مذهبا لكم تفتون وتقضون بها؟ وقد سوغتم من تقليد هذا ما سوغتم من تقليد الآخر فكيف صار هذا صاحب مذهبكم دون هذا؟ وكيف استخبرتم أن تردوا أقوال هذا وتقلدوا أقوال هذا وكلاهما عالم يسوغ اتباعه؟ فإن كانت أقواله من الدين فكيف ساغ لكم دفع الدين؟ وإن لم تكن أقواله من الدين فكيف سوغتم تقليده؟ وهذا لا جواب لكم عنه.

والجواب عنه أنا نسوغ تقليد كل عالم مجتهد، ولكن لا يمكن تقليد كل عالم لكل أحد، وإنما الممكن هو أن يقلد البعض واحدا منهم والآخرون آخر، وهو الواقع. والسؤال بأنه كيف اخترتم هذا التقليد دون ذاك مع كون كل واحد سائغ التقليد عندكم؟ سؤال جاهل، لأنه إذا كان لمقصد واحد طريقان مستويان فللسالك أن يختار أيهما شاء للسلوك، ولا يسأل عنه لم اخترت هذا دون ذاك؟ وكذا إذا كان فى بلده طبيبان فاختار أحدهما للعلاج لا يسأل عنه لم اخترت هذا دون ذاك؟

وقوله: "إن كانت أقواله من الدين فكيف ساغ لكم دفع الدين؟ وإن لم تكن أقواله من الدين كيف سوغتم تقليده"؟ من أفحش الجهالات، لأنا نقول: إن قول كل واحد من الدين، إلا أنا لا يمكن لنا اختيار قولهما معا، فلنا أن نختار أيما شئنا مع العلم بأن القول الآخر أيضا من الدين. وقد أوضحنا لك هذا بتمثيل الطريقين والطبيبين. فاندفع الأشكال.

وأيضا فالمقلد إنما يختار مذهب إمام هو شائع فى بلاده لتيسر معرفته به لكثرة من يدين بهذا المذهب من علماء تلك البلاد، ويتعسر عليه تقليد إمام ليس مذهبه شائعا فى بلاده ولا يوجد علماءه بها، هذا هو الواقع، كما هو مشاهد، وهذا هو عادة المسلمين من سالف الزمان. فترى علماء المدينة آخذين بأقوال ابن عمر ومذهب زيد بن ثابت، وعلماء مكة آخذين بفتاوى ابن عباس وابن الزبير، وعلماء العراق مقلدين بفتاوى ابن مسعود وعلى رضى الله عنهما. وليس ذلك إلا لكثرة من كان يعرف بأقوال هؤلاء الصحابة فى تلك البلاد، فافهم.

وأورد عليهم أيضا بأن من قلدتموه إذا كان فى مسألة عنه روايتان سوغتم العمل بهما وقلتم: "مجتهد له قولان، فيسوغ لنا الأخذ بهذا وهذا" وكان القولان جميعا مذهبا لكم. فهلا جعلتم قول نظيره من المجتهدين بمنزلة قوله الآخر وجعلتم القولين مذهبا لكم؟ وربما كان أرجح من قول نظيره ومن هو أعلم منه قوله الآخر، وأقرب إلى الكتاب والسنة. والجواب عنه أن فى اختيار قول غير الإمام ترك تقليد للإمام بخلاف اختيار أحد قوله، هذا هو الفرق، فالإيراد غير وارد. لأن ترك التقليد من وظيفة المجتهد دون المقلد.

وأورد عليهم أيضا بأنكم إذا قال بعض أصحابكم قولا خلاف قول المتبوع أو خرجه على قوله جعلتموه وجها، وأفتيتم به وألزمتم بمقتضاه، فإذا قال الإمام الذى هو نظير

متبوعكم أو فوقه قولا يخالفه لم تلتفتوا إليه ولم تعدوه شيئا . والجواب عنه أن ما قاله بعض أصحابنا خلافا لقول الإمام يحتمل أن يكون قولا آخر له، فيكون اختيار قول بعض الأصحاب اختيارا لقول الإمام، بخلاف اختيار قول الإمام الآخر. هذا هو الفرق، وهذا ظاهر إذا كان قول بعض الأصحاب مخرجا على قول الإمام، فاندفع الإشكال.

مسألة انقطاع الاجتهاد

وأورد عليهم أيضا بأنكم قلتم بانقطاع الاجتهاد منذ أعصار، وهذا مستلزم لأن تخلو الأرض من قائم لله بحجة، مع أنه قال ﷺ : «لايزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق، وأن الله يبعث على رأس كل مئة من يجدد لهذه الأمة دينًا».

والجواب عنه أولا أنه لادليل فيما ذكرت على أن المجدد والقائم لله بحجة يكون مجتهدا، فأى فائدة لك فيه؟.

وثانيا أنه لو سلم أنه يكون مجتهدا فهو حجة عليك لا علينا، لأنه مستلزم لئلا يكون كل واحد مجتهدا، إذ لو كان كل واحد كذلك لكان كل واحد حجة لله ومجددا للدين، وهو خلاف النص. فثبت أن البعض من الأمة مجتهدون والآخرون مقلدون لهم، فثبت التقليد.

وأما مسألة انقطاع الاجتهاد فمبنى على الاستقرار والتتبع، وليست بمسألة شرعية ثابتة من الكتاب والسنة لا نفيا ولا إثباتا، فالاعتراض عليها من الجهالات. ولو سلم أن الاجتهاد لم ينقطع بعد فهو لا يستلزم أن يسلم لكل من يدعى الاجتهاد أنه مجتهد. نعم! إن شهد له الأحوال ووجدت فيه شرائطه يسلم له ذلك وإلا فلا. وبعد التسليم لا يلزم واحدا أن يقلده، نعم! يكون له أن يجتهد لنفسه ويعمل بما أدى إليه اجتهاده، ولا يمكن له إلزام أحد تقليده، لا سيما إذا كان منكرا للتقليد ومخالفا له أشد المخالفة، ودعوته الناس إلى مذهبه مناقض لمذهبه، لأن مذهبه حرمة التقليد، فكيف يصح دعوته للناس إلى تقليد نفسه؟.

قد تم الكلام بعون الله تعالى على معظم مباحث التقليد، وظهر لك أن ليس فى

أيدى منكرى التقليد إلا حبالات ومغالطات، وتلبيسات وتلميعات يغتر بها الجاهلون والسفهاء. ويظهر منه صحة قول من قال بانقطاع الاجتهاد بناء على التتبع والاستقراء، لأنا إذا فتشنا عن أحوال مدعى الاجتهاد وجدناهم غير أهل له، عفا الله عنا وعنهم.

تتمة لمباحث التقليد والاجتهاد

وقال ابن القيم فى الفائدة الثانية والخمسين من كتابه "إعلام الموقعين" (٢-٢٦٥):

أتباع الأئمة يفتون كثيرا بأقوالهم القديمة التى رجعوا عنها، ومن المعلوم أن القول الذى صرح بالرجوع عنه لم يبق مذهبا له، فإذا أفتى المفتى به مع نصه على خلافه لرجحانه عنده لم يخرجه ذلك عن التذهيب بمذهبه، فما الذى يحرم عليه أن يفتى بقول غيره من الأئمة الأربعة وغيرهم إذا ترجح عنده؟ فإن قيل: الأول قد كان مذهبا له مرة بخلاف ما لم يقل به قط. قيل: هذا فرق عديم التأثير إذا ما قال به وصرح بالرجوع عنه بمنزلة ما لم يقله. وهذا كله مما يبين أن أهل العلم لا يتقيدون بالتقليد المحض الذى يهجرون لأجله قول من خالف من قلدوه. وهذه طريقة ذميمة وخيمة حادثة فى الإسلام مستلزمة لأنواع من الخطأ ومخالفة الصواب اهـ ملخصا.

وفيه نظر، لأنهم لا يفتون بها بعد ثبوت الرجوع عنها. ومسألة النذر التى ذكرها لأصحابنا الحنفية فالفتوى عندنا فيها على القول المرجوع إليه لا على القول المرجوع عنه، كما زعم. قال فى "الشامية": روى عن أبى حنيفة التفصيل المذكور ههنا، وأنه رجع إليه قبل موته بسبعة أيام، وفى "الهداية": إنه قول محمد، وهو الصحيح، ومشى عليه أصحاب المتون كالمختار، والمجمع، ومختصر النقاية، والملتقى، وغيرها، وهو مذهب الشافعى. وذكر فى "الفتح" أنه المروى فى النوادر، وأنه مختار المحققين (شامى) (٣-١٠٥).

ولو سلم فالفتوى عليه ليس لكونه مرجوعا عنه بل لكونه ظاهر الرواية وكون رواية

الرجوع رواية النوادر. فانهدم التباس الذى بنى عليه القصر.

وقوله: "إن هذه الطريقة ذميمة وخيمة حادثة فى الإسلام مستلزمة لأنواع الخطأ ومخالفة الصواب" ففيه أن هذه كلها دعاوى مجردة لم يقم عليها دليلا، فهى مردودة على قائلها.

قال ابن القيم فى الفائدة الرابعة والخمسين من كتابه "إعلام الموقعين" (٢-٢٦٥): "يحرم على المفتى أن يفتى بضد لفظ النص وإن وافق مذهبه". وهذا كلام حق لا ريب فيه إلا أن ما أراد به باطل، لأنه أراد به إبطال اجتهاد المجتهدين وتحريم إفتائهم كما يظهر من أمثلة التى مثل بها لهذا الحكم. فما مثله فيه إلا كمثل الخوارج الذين قالوا: (إن الحكم إلا لله) وقصدوا بذلك إبطال التحكيم.

وتحقيق هذا الكلام أنه لما ثبت عند المفتى (هو المجتهد) أن هذا نص من الشارع وتعين عنده محمله فيحرم عليه أن يحيد عنه إلى غيره وإن خالف رأى غيره وظنه مخالفا للفظ النص. ويمكن فيه الاختلاف من وجوه:

أحدها: أن أحدا يظنه ثابتا والآخر غير ثابت.

وثانيها: أن واحدا يظنه مرجوحا والآخر راجحا.

وثالثها: أنهما لا يختلفان فى الثبوت والرجحان ولكنها يختلفان فى المحمل، فيحمل أحدهما على محمل والآخر على غيره. وكل ذلك جائز اتفقت عليه الأمة، فالطعن بمثل هذا الاختلاف طعن على جميع الأمة، بل طعن على نفسه أيضا، لأنه هو نفسه أيضا غير سالم من ارتكاب مثل هذا الحرام فى كثير من المسائل.

مثاله: إنه قال فى مثال الإفتاء بضد لفظ النص: مثل أن يسأل "هل يحل القضاء بالشاهد واليمين"؟ فيقول: "لا يجوز" ، وصاحب الشرع قضى بالشاهد واليمين. فنقول: إن خالف المفتى بعدم الجواز نص القضاء بالشاهد واليمين فقد خالفت فى فتواك بالجواز فص «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» وخالفت نص الكتاب ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ ولم يقل فشاهد ويمين. فكيف تسلم من ارتكاب الحرام مع فتواك هذه؟.

فإن قلت: إن نص القضاء بالشاهد واليمين مخصص لنص «البينة على المدعى واليمين على من أنكر». قلنا: هذا تأويل وأنت تبطل التأويل وتذمه، وتظن أن كل ما وقع من المفاسد فى الإسلام منشأه التأويل فقط.

فإن قلت: إنما تذم التأويل الفاسد لا الصحيح. قلنا: من أين علمت أن تأويلك صحيح وتأويل خصمك فاسد؟ فهل وجدت فى نص أنه قال رسول الله ﷺ: إن قضاء باليمين والشاهد مخصص لقولى: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» فكل من تأول كلامى بغير هذا التأويل فتأويله باطل؟ وإذا ليس هذا منصوصا من الشارع فكما ساغ لك أن تؤول نص «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» بالتخصيص بحديث القضاء باليمين والشاهد، فلخصمك أن يؤول نص القضاء باليمين والشاهد بحمله على القضاء على وجه المصالحة دون القضاء على وجه الحكم، وقد ذكرنا ما يؤيد ذلك من الأحاديث فى باب القضاء من الإعلاء فليراجع.

وللقضاء على وجه المصالحة نظائر فى قضايا رسول الله ﷺ، كالقضاء بين كعب وابن أبى حدرد، والقضاء بين الزبير واليهودى. فمن أين عرفت أن القضاء الذى كان باليمين والشاهد لم يكن من هذا القبيل بل كان تخصيصا لنص «البينة على المدعى واليمين على من أنكر»؟ وكيف قلت: إن الفتوى بعدم الجواز مخالف للنص مع أنك نفسك أولى بالمخالفة؟ لأنك إذا قلت بالتخصيص فقد تركت النص فى بعض المواضع، ومخالفك لم يترك نصا فى شئ من المواضع أصلا، بل عمل بكل منهما فى محله من غير تخصيص، فقد علم بذلك أن كلامه هذا حق، ولكنه أريد به الباطل، وأمثال هؤلاء الكلمات غرت سفهاء زماننا حتى خلعوا ربقة التقليد عن أعناقهم وسلقوا أئمة الهدى بألسنة حداد، وهاموا فى كل واد بالجهل والعناد. فالحذر! الحذر! من أن تغتر بأمثال هؤلاء الكلمات فإن ظاهرها حق وباطنها باطل.

وقال ابن القيم فى آخر الفائدة المذكورة: قد كان السلف الطيب يشتد نكيرهم وغضبهم على من عارض حديث رسول الله ﷺ برأى أو قياس أو استحسان أو قول أحد من الناس كائنا من كان، ويهجرون فاعل ذلك، وينكرون على من يضرب له الأمثال، ولا يسوغون غير الانقياد له والتسليم والتلقّى بالسمع والطاعة، ولا يخطر بقلوبهم التوقف

فى قبوله حتى يشهد له عمل أو قياس، أو يوافق قول فلان وفلان، بل كانوا عاملين بقوله: ﴿وما كان لمؤمن ولامؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ وبقوله تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾ وبقوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون﴾ وأمثالها.

فدفعنا إلى زمان إذا قيل لأحدهم: "ثبت عن النبى ﷺ أنه قال كذا وكذا"، يقول: "من قال هذا"؟ ويجعل هذا دفعا فى صدر الحديث، ويجعل جهله بالقائل به حجة له فى مخالفته وترك العمل به، ولو نصح نفسه لعلم أن هذا الكلام من أعظم الباطل، وأنه لا يحل دفع سنن رسول الله ﷺ بمثل هذا الجهل. وأقبح من ذلك عذره فى حيله إذ يعتقد أن الإجماع منعقد على مخالفة تلك السنة، وهذا سوء الظن بجماعة المسلمين، إذ ينسبهم إلى اتفاقهم على مخالفة سنة رسول الله ﷺ.

وأقبح من ذلك عذره فى دعوى هذا الإجماع وهو جهله وعدم علمه بمن قال بالحديث، فعاد الأمر إلى تقديم جهله على السنة. والله المستعان. ولا يعرف إمام من أئمة الإسلام البتة قال: "لا يعمل بحديث رسول الله ﷺ حتى يعرف من عمل به فإن جهل من بلغه الحديث من عمل به لم يحل له أن يعمل به"، كما يقوله هذا القائل اهـ.

قلت: هذه سفسطة جسيمة ومغلطة عظيمة فإن الأمة اتفقت على أنه لا يقبل كل حديث رويت عن رسول الله ﷺ، ولا يعمل به بمجرد قول الراوى: "قال رسول الله ﷺ" بل ينظر فيه هل هو ثابت من رسول الله ﷺ أم لا؟ وعلى الثانى هل هو مما يعمل به أو يترك؟ لكونه منسوخا أو مرجوحا. ومن جملة دلائل عدم ثبوت الحديث أو كونه منسوخا أو مرجوحا ترك الأمة العمل به، لأنه لو كان الحديث ثابتا معمولا به لم يكن يخفى على الأمة، وإن ظهر لهم فلا معنى لتركهم العمل به من غير وجه، فمن تصدى لتحقيق هذه الأمور ليس دافعا فى صدر الحديث، بل هو طالب لثبوته وكونه معمولا به.

ثم إذا تحقق عنده أنه لم يقل به أحد ساغ له أن يقول: إن هذا الحديث ليس بثابت أو منسوخ أو مرجوح للإجماع على ترك العمل به. وهو معذور فى دعوى الإجماع على ترك العمل به إذا لم يثبت عنده العمل به من أحد فالواجب على من يدعى أن الأمة

لم يتركوه بل عملوا به إثبات دعواه بنقل صحيح ثابت ممن عمل به، ولا يصح إلزامه بمجرد دعوى الثبوت، ونسبة الجهل وسوء الظن إليه، كما فعل هذا القائل.

وأما ما تلا من الآيات فلا يقول مسلم بخلافها، لأن هذا إذا ثبت أنه قول رسول الله ومعمول به، فلا تكون الآيات مما نحن فيه، لأن الكلام فيما نحن فيه فى نفس ثبوته من رسول الله ﷺ وكونه معمولا به.

وأما قوله: "إن السلف الطيب يشتد نكيرهم وغضبهم على من عارض حديث رسول الله ﷺ برأى أو قياس أو استحسان" فكلام مغالطى، لأنه رد ابن عباس حديث أبى هريرة فى الوضوء مما مسته النار، وفى الغسل من حمل الميت، وغضب لذلك أبو هريرة فإن كان فى غضب أبى هريرة حجة له ففى رد ابن عباس حجة لنا ولم يكن ذلك رداً لحديث رسول الله ﷺ بعد علمه أنه من رسول الله ﷺ، بل كان ذلك تخطئة لأبى هريرة فى روايته لظنه أنه أخطأ فى فهم الحديث، وإن كان له حجة فى غضب ابن عمر على ابنه حين رد قوله: "لا تمنعوا إماء الله المساجد" بقوله: "والله لنمنعن" فلنا حجة فى رد ابنه وهو من السلف الطيب، ولم يكن ذلك ردا منه للحديث، بل كان ذلك رداً لفهم ابن عمر حيث فهم منه إطلاق الأحوال والأزمنة والأمكنة، وكان مقصوده أن ذلك الحكم كان مخصوصا بزمان رسول الله ﷺ لصلاح ذلك الزمان، وليس هو فى زماننا لفساده.

ويدل عليه أيضا ما روى عن عائشة "أنه لو رأى رسول الله ﷺ ما أحدث النساء بعده لمنعهن من المساجد" وردت عائشة بعض أحاديث عمر وابنه، وبعض أحاديث أبى هريرة، ورد عمر حديث فاطمة بنت قيس، ولم يكن ذلك ردا منهم لأحاديث رسول الله ﷺ، بل كان ذلك تخطئة للرواة، ولا يعهد من السلف أنهم كانوا يقبلون قول كل من قال: "قال رسول الله ﷺ كذا" من غير تدبر فيه وتنقيد. فالحجة فى عمل السلف لنا لا له. وظهر منه أن أجل ما قال هذا القائل فى هذه الفائدة سفسطة بحتة ومغلطة صرفة.

قال العبد الضعيف: بل هو خلاف قول رسول الله ﷺ أيضا، فإنه أمرنا أن نعرض أخبار الآحاد على كتاب الله عز وجل وسنته المشهورة حيث قال: «ستفشو عنى أحاديث، فما أتاكم من حديثى فاقرأوا كتاب الله واعتبروا، فما وافق كتاب الله فأنا قلته وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله» والموافقة يعم ما وافق نصا، أو وافق استنباطا. أو وافق

عموما، أو خصوصا، قال السخاوى فى "المقاصد": قد سئل شيخنا عن هذا الحديث فقال: إنه جاء من طرق لا تخلو من مقال وقد جمع البيهقى طرقه فى كتابه "المدخل" (ص١٧).

قلت: تعدد الطرق يفيد الحديث قوة ولو كان فى كل واحد منها مقال. وقد جاء فى بعض طرقه عند أبى يوسف بسند مرسل صحيح «اجعل القرآن والسنة والعادلة لك إماما». قال الطحاوى: والحاصل أن الحديث المروى إذا وافق الشرع وصدقه القرآن وما تظاهرت به الآثار لوجود معناه فى ذلك وجب تصديقه، لأنه إن لم يثبت القول بذلك اللفظ فقد ثبت أنه قال بمعناه بلفظ آخر، ألا ترى أنه يجوز أن يروى الراوى حديث رسول الله ﷺ بالمعنى وهو الغالب فى أخبار الآحاد، فلا يتيقن بكونه مرويا بلفظ رسول الله ﷺ إلا نادرا، ويجوز أن يعبر عن كلامه ﷺ بغير العربية لمن لا يفهمها، فيقال له: "أمرك النبى ﷺ بكذا، ونهاك عن كذا"، وقائله صادق. وإن كان المروى مخالفا للشرع يكذبه القرآن والأخبار المشهورة وجب أن يدفع ويعلم أنه لم يقله، وهذا ظاهر (١:٤٦٢ من المعتصر).

فهذا رسول الله ﷺ قد أمرنا بالتثبت فيما يروى عنه من الأحاديث بطريق الآحاد، ولو وجب علينا قبول كل ما روى عنه ﷺ لكان المحدثون الناقدون الحاكمون على بعض الأحاديث بالضعف وعلى بعضها بالوضع أول راد للحديث، وأكبر مخالف له، ولا يقول بذلك أحد له مسكة عقل أبدا فكذلك الفقها حكموا على حديث صححه المحدثون من طريق الاسناد بالضعف أو النسخ أو التأويل من طريق المعنى بعد ما عرضوه على كتاب الله والسنة المشهورة لا يجوز لأحد أن يطعنهم بمخالفة الحديث أو يرميهم بمخالفة النبى ﷺ، فإنهم أعرف الناس بمعانى كلام رسول الله ﷺ كما أن المحدثين أعرفهم بظاهره وإسناده فافهم، ولا تكن من الغافلين.

فائدة قيمة:

قال ابن القيم فى "إعلام الموقعين" (٢:٢١٨): قال نعيم بن حماد: ثنا ابن المبارك قال: سمعت أبا حنيفة يقول: "إذا جاء عن النبى ﷺ فعلى الرأس والعين، وإذا جاء من

الصحابة نختار من قولهم، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم". وقال فى (ص٢١٧): إن لم يخالف الصحابى صحابى آخر لعدم اشتهار قوله، أو لم يعلم اشتهاره وعدمه، فالذى عليه جمهور الأمة أنه حجة. هذا قول جمهور الحنفية، صرح به محمد بن الحسن وما ذكر عن أبى حنيفة نصا.

أقول: هذا ليس بمطلق، بل هو محمول على أن لا يغلب على ظنه خطأ ذلك الصحابى فى المسألة، لأنه إن غلب على ظنه خطأه بالنظر إلى دلائل شرعية ترجح خلافه فلا يكون قوله حجة فيه. والعلة فيه أن مبنى ترجح قوله هو مجرد قوله هو مجرد حسن الظن به مع الاعتقاد بكونه غير معصوم عن الخطأ، فلو ترجح خطأه عند المجتهد بالدلائل لا يبقى مجرد حسن الظن به دليلا. لأن الدليل فى حق المجتهد هو ظنه واجتهاده، فمتى يكون الراجح عنده صوابه بحسن الظن به وبعلمه وبفهمه وبدينه وتقواه كان ذلك الظن هو الحجة فى حقه، ولو غلب على ظنه أنه أخطأ فى المسألة خطأ اجتهاديا كان هذا الظن هو الحجة فى حقه.

فالحاصل أنه إذا لم يكن فى المسألة دليل غير قول الصحابى فقوله حجة فيه بحسن الظن به بأنه لا يقول ذلك إلا بالدليل، وإن كان هناك دليل آخر غير قوله فالحجة هناك ما غلب على ظن المجتهد أنه هو الصواب. هذا هو التحقيق، فاعرف ذلك.

قال ابن القيم فى "إعلام الموقعين" فى الفائدة الرابعة عشر (٢:٢٤٠): المفتى إذا سئل عن مسألة ويكون قصد السائل معرفة ما قاله الإمام الذى شهر المفتى نفسه باتباعه وتقليده دون غيره من الأئمة، فإذا عرف قول الإمام بنفسه وسعه أن يخبر به، ولا يحل له أن ينسب إليه القول ويطلق عليه أنه قوله بمجرد ما يراه فى بعض الكتب التى حفظها أو طالعها من كلام المنتسبين إليه، فإنه قد اختلطت أقوال الأئمة وفتاويهم بأقوال المنتسبين إليهم واختياراتهم، فليس كل ما فى كتبهم منصوصا من الأئمة، بل كثير منه يخالف نصوصهم، وكثير منه تخرج على فتاويهم، وكثير منه أفتوا به بلفظه أو بمعناه، فلا يحل لأحد أن يقول: "هذا قول فلان ومذهبه" إلا أن يعلم يقينا أنه قوله ومذهبه. فما أعظم خطر المفتى وأصعب مقامه بين يدى الله!

وقال فى الفائدة العشرين (ص٢٤٨): إن صاحب هذه المرتبة يحرم عليه أن يقول:

مذهب الشافعى (كذا) لما لم يعلم أنه نصه الذى أفتى به. أو يكون شهرته بين أهل المذهب شهرة لا يحتاج معها إلى الوقوف على نصه كشهرة مذهبه فى الجهر بالبسملة، والقنوت فى الفجر، ووجوب تبييت النية للفرض من الليل، ونحو ذلك.

فأما مجرد ما يجد فى كتب من انتسب إلى مذهبه من الفروع فلا يسعه أن يضيفها إلى نصه ومذهبه بمجرد وجودها فى كتبهم. فكم فيها من مسألة له لا نص فيها البتة ولا ما يدل عليه، وكم فيها من مسألة نصه على خلافها وكم فيها من مسألة اختلف المنتسبون إليه فى إضافتها إلى مقتضى نصه ومذهبه، فهذا يضيف إلى مذهبه إثباتها، وهذا يضيف إليه نفيها، فلا ندرى كيف يسع المفتى عند الله أن يقول: هذا مذهب الشافعى وهذا مذهب مالك، وأحمد، وأبى حنيفة؟ وأما قوله: "هذا مقتضى مذهب الشافعى" فلعمر الله لا يقبل ذلك من كل من نصب نفسه للفتيا حتى يكون عالما بمأخذ صاحب المذهب ومداركه وقواعده جمعا وفرقا، ويعلم أن ذلك الحكم مطابق لأصوله وقواعده بعد استفراغ وسعه فى معرفة ذلك فيها إذا أخبر أن هذا مقتضى مذهبه كان له حكم أمثاله ممن قال بمبلغ علمه. ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

الرد على ابن القيم في مسألة التقليد

أقول: لاننكر أن التثبت فى هذا الباب من العزائم للمفتى إلا أنه لما جاز لكم أن تقولوا: "هذا قول رسول الله ﷺ"؛ لأنه رواه البخارى فى كتابه، أو لأنه صححه فلان. مع أنكم لا تعرفون مبنى هذا التصحيح، وإنما مبنى قولكم هذا هو الاعتماد على ديانة المصحح وأمانته وحذاقته بالفن، فكيف لا يجوز للمفتى الاعتماد على كتب المذهب التى يعتقد المفتى الديانة والأمانة والمهارة بمعرفة المذهب فى مصنفيها؟ وأما احتمال الخطأ فهو سواء فى الصورتين، لأن عامة أصول تنقيد الحديث ظنية ومختلف فيها بين الأئمة، ولو تأملت لوجدت منا شيء الخطأ فيما تنسب إلى رسول الله ﷺ أكثر مما ينسب المفتى إلى صاحب المذهب، فلما جاز لك نسبة قول إلى رسول الله ﷺ مع كثرة مناشى الخطأ فجواز نسبة القول إلى الإمام للمفتى مع قلة الاحتمالات أولى.

ومنكر التقليد لا يقول في دين الله إلا بالتقليد:

وظهر من هذا التحقيق أن ما قال هذا القائل فى أول هذه الفائدة:

"إنه لا يجوز للمقلد أن يفتى فى دين الله بما هو مقلد فيه وليس على بصيرة فيه سوى أنه قول من قلده دينه. هذا إجماع السلف كلهم"

قول باطل، لأن هذا القائل نفسه لا يقول فى دين الله إلا بالتقليد لأنه إذا قال: "هذا هو قول رسول الله ﷺ" قلنا له: هل سمعت ذلك من رسول الله ﷺ؟ فلا بد له أن يقول: لا، ثم نقول له: فمن أين قلت: إنه قال رسول ﷺ كذا؟ فلا بد له أن يقول: رواه فلان عن فلان، فنقول له: هل رأيت هؤلاء الرواة وجربتهم بنفسك أنه كانوا عدولا ثقات جامعين لشرائط الرواية؟ فلا بد له أن يقول: لا، بل قال فلان: إنهم عدول ثقات، ثم نقول له: هل رأى ذلك الفلان أولئك الرواة وجربهم بنفسه؟ فلا بد له أن يقول: لا، بل جرب بعضهم بنفسه، واعتمد فى البعض على قول الآخر، ووثق بعضهم بحذاقته ومهارته من غير أن يراه رؤية فضلا عن تجربته ثم نقول له: هل وجدت دليلا أن ما قال ذلك القائل هو صحيح؟ فلا بد له أن يقول: لا دليل عندنا على ذلك غير حسن الظن بالقائل والاعتماد على إمامته وحذاقته. ثم نقول له: لما جاز لك نسبة القول إلى رسول الله ﷺ بتقليد ذلك القائل وجاز له ذلك بتقليد الآخر، فكيف لا يجوز للمقلد أن يقول في دين الله بالتقليد؟.

وأما الفرق بين قولك فى دين الله بالتقليد وبين قول ذلك المقلد، فلا بد له أن لايقدر على فرق مؤثر بين التقليدين. فإذا ثبت أن هذا القائل أيضا قائل فى دين الله بالتقليد ثبت أن قوله ذلك قول باطل، ونسبته إلى السلف كلهم دعوى غير صحيحة.

وقد قال هذا القائل فى الفائدة التاسعة والعشرين (ص٢٥٤): لا تجد أحدا من الأئمة إلا وهو مقلد من هو أعلم منه فى بعض الأحكام. وقد قال الشافعى فى موضع من الحج: "قلته تقليداً لعطاء". فلما جاز للمجتهد أن يفتيى فى بعض المسائل بالتقليد فكيف لا يجوز للمقلد أن يفتى به؟ وهل هذا إلا تهافت.

وقال ابن القيم فى "إعلام الموقعين" (٢:٢٦٢): قول الشافعى: "إذا وجدتم فى

كتابى خلاف سنة رسول الله ﷺ فقولوا بسنة رسول الله ودعوا ما قلته"، وكذلك قوله: "إذا صح الحديث عن النبى ﷺ وقلت أنا قولا فأنا راجع عن قولى وقائل بذلك الحديث" وقوله: "إذا صح الحديث عن رسول الله فاضربوا بقولى الحائط"، وقوله: "إذا رويت حديثا عن رسول الله ﷺ ولم أذهب إليه فاعلموا أن عقلى قد ذهب"، وغير ذلك من كلامه صريح فى مدلوله وأن مذهبه ما دل عليه الحديث لا قول له غيره، ولا يجوز أن ينسب إليه ما خالف الحديث ويقال: هذا مذهب الشافعى، ولا يحل الإفتاء بما خالف الحديث على أنه مذهب الشافعى، ولا الحكم به. صرح بذلك جماعة من أئمة أتباعه حتى كان منهم من يقول للقارئ إذا قرأ عليه مسألة من كلامه قد صح الحديث بخلافها: فاضرب على هذه المسألة، فليست مذهبه، وهذا هو الصواب قطعا ولو لم ينص، فكيف إذا نص عليه وأبدى فيه وصرح فيه بألفاظ كلها صريحة فى مدلولها. إلى آخر كلامه.

وهذا كلام باطل لا يروج إلا على السفهاء، فإنه ليس فيه إجازة لكل أحد أن ينسب إليه ما شاء بمجرد صحة الحديث عنده ودلالته على خلاف قول الشافعى المنصوص عنه بمجرد رأيه، وإلا لكان فى مسألة واحدة للشافعى قولان متناقضان فى زمان واحد إذا صح الحديث فى خلافه عند واحد ولم يصح عند غيره، فإن الحديث قد يختلف فى صحته، وقد يختلف فى دلالته، ولا يقول به إلا جاهل.

وقد نقل عنه هذا القائل فى المجلد الأول من كتابه هذا: قال الشافعى فيما رواه عنه الخطيب فى "كتاب الفقيه والمتفقه" له: لا يحل لأحد أن يفتى فى دين الله إلا رجلا عارفا بكتاب الله بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به. ويكون بعد ذلك بصيرا بحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيرا باللغة، بصيرا بالشعر، وما يحتاج إليه السنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف. ويكون بعد هذا مشرفا على اختلاف أهل الأمصار، وتكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هكذا فله أن يتكلم ويفتى فى الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتى "إعلام الموقعين" (١:١٦).

فمن يشترط للمفتى أمثال هذه الشروط التى لا توجد إلا فى المجتهد المطلق كيف يجيز لكل أحد أن ينسب إليه ما لم يقله بمجرد صحة الحديث عنده ودلالته على خلاف

ما قاله الشافعي بظنه؟ وكيف يلتزم الشافعي بقول كل جاهل ويكون مفتيا بالجهل بعد ما كان مفتيًا بالعلم؟ وقد حرم نفسه الفتوى على المفتي بالجهل.

هذا من أبطل الباطل، فقد بان منه بأوضح بيان أن ما فهمه من أقوال الشافعي ليس بمراد للشافعي، حاشاه من ذلك بل هو تسويل من نفسه. ولما كان هذا حالهم في فهم كلام الأئمة حيث يجعلون كلامهم صريحا فيما هو غير مراد لهم قطعا فكيف يكون حالهم في فهم كلام الرسول الذي شرطوا بفهم كلامه شروطا لا توجد إلا في المجتهد المطلق؟ وإنما حقيقة هذه الأقوال هو إظهار الحقيقة الواقعة بأن الحجة هو قول رسول الله ﷺ لا قولي، فلا تظنوا قولي حجة مستقلة، وأنا أبرأ إلى الله مما قلته خلاف رسول الله ﷺ. وهذه الحقيقة لا تستلزم ما نسب هذا القائل إليه.رحمه الله من تجويز نسبة كل قول صح الحديث به عند كل قائل إليه.

فاعرف ذلك ولا تغتر بأمثال هذه الكلمات كما اغتر به هذا القائل ومن قلده في أمثال هذه الهفوات والزلات من السفهاء، وقالوا: إذا صح الحديث بخلاف مذهب المجتهد يجب على كل أحد ترك قوله، لأنه ليس بمذهب لذلك الإمام، بل مذهبه هو ما صح الحديث. ولا كلام لنا في أن مذهب المجتهد هو ما صح الحديث به، ولكن الكلام في قولهم: "إن هذا بما صح الحديث بخلافه"، لأن القائل: إن كان جاهلا فهو ليس بأهل لتخطئة المجتهد، وإن مجتهدا فلا حجة في قوله أيضا، لأن قول أحد المجتهدين ليس بحجة على الآخر. فإن قلت: إذا ينسد باب التقليد، لأن في تقليد أحد المجتهدين تخطية للآخر. قلنا: حاشا وكلا! قال: التقليد أمر والتخطية أمر آخر، وليس بعين لها ولا مستلزما لها، كما لا يخفى.

سر عدم جواز ترك مذهب إلى مذهب آخر:

وبهذا تبين سر ما ذهب إليه الفقهاء من عدم جواز ترك مذهب إلى مذهب، لأن هذا إن كان على وجه التخطية للمذهب المتروك فهو ليس بأهل لها، وإن كان على وجه الترجيح فهو ليس أيضا من أهله، فلا وجه للانتقال إلا الهوى أو شيء لا يعتد به، فلا يجوز لا سيما إذا كان هذا الصنيع يفتح عليه باب اتباع الهوى والشهوات. فإن قلت:

إذا لم يكن من أهل الترجيح فكيف يختار مجتهدا للتقليد دون الآخر؟ قلت: ترجيح المجتهد لا يحتاج إلى دليل خاص بل يكفى فيه ميلان القلب إلى الذى يختاره للتقليد وحسن الظن به بوجه من الوجوه. بخلاف ترجيح المسألة على المسألة فإنه لا يكون إلا من دليل وهو ليس من أهل الاستدلال، هذا هو الفرق، فافهم.

قال العبد الضعيف: وأيضا فمنشأ ترجيح مجتهد على آخر كون مذهب الأول شائعا فى بلاده وتيسر الرجوع إلى علماء مذهبه وكتبه دون الثانى. ومن هنا ترى مذهب الشافعى شائعا بمصر والحجاز، ومذهب مالك فى المغرب، ومذهب أبى حنيفة فى فارس والروم والهند والسند وغيرها، لكثرة علماء هذه المذاهب فى تلك البلاد، فافهم، والله تعالى أعلم.

قال ابن القيم رحمه الله وغفر له فى الفائدة الثالثة والأربعين من "إعلام الموقعين" (٢:٢٦٣):

إذا كان عند الرجل الصحيحان (للبخارى ومسلم) أو أحدهما أو كتاب من رسول الله ﷺ موثوق بما فيه قيل له أن يفتى بما يجده فيه فقالت طائفة من المتأخرين: ليس له ذلك، لأنه قد يكون منسوخا أو له معارض، أو يفهم من دلالته خلاف ما يدل عليه، أو يكون أمر ندب فيفهم منه الإيجاب، أو يكون عاما له مخصص أو مطلقا له مقيد، فلا يجوز له العمل والفتيا حتى يسأل أهل الفقه والفتيا. وقالت طائفة: بل له أن يعمل به ويفتى به بل يتعين عليه، كما كان الصحابة يفعلون إذا بلغهم الحديث عن رسول الله ﷺ وحدث به بعضهم بعضا بادروا إلى العمل من غير توقف ولا بحث عن معارض، ولا يقول أحد منهم قط: هل عمل بهذا فلان و فلان؟ ولو رأوا من يقول ذلك لأنكروا عليه أشد الإنكار، وكذلك التابعون.

وهذا معلوم بالضرورة لمن له أدنى خبرة بحال القوم وسيرتهم، وطول العهد بالسنة وبعد الزمان وعتقها لا يسوغ ترك الأخذ بها والعمل لغيرها. ولو كانت سنن رسول الله ﷺ لا يسوغ العمل بها بعد صحتها حتى يعمل بها فلان وفلان لكان قول فلان وفلان عياراً على السنن ومزكيا لها وشرطا فى العمل بها، وهذا من أبطل الباطل. وقد أقام الله الحجة برسوله دون آحاد الأمة، وقد أمر النبى ﷺ بتبليغ سنته ودعا لمن بلغها، فلو كان

من بلغته لا يعمل بها حتى يعمل بها الإمام فلان والإمام فلان لم يكن فى تبليغها فائدة. وحصل الاكتفاء بقول فلان وفلان.

قالوا: والنسخ الواقع فى الأحاديث التى اجتمعت عليه الأمة لا تبلغ عشرة أحاديث البتة بل ولا شطرها، فتقدير وقوع الخطأ فى الذهاب إلى المنسوخ أقل بكثير من وقوع الخطأ فى تقليد من يصيب ويخطئ، ويجوز عليه التناقض والاختلاف، ويقول القول ويرجع عنه، ويحكى فى المسألة الواحدة عدة أقوال. ووقوع الخطأ فى فهم كلام المعصوم أقل من وقوع الخطأ فى فهم كلام الفقيه المعين. فلا يفرض احتمال خطأ لمن عمل بالحديث وأفتى به إلا وأضعاف أضعافه حاصل لمن أفتى بتقليد من لا يعلم خطأه من صوابه.

والصواب فى هذه المسألة التفصيل:

فإن كانت دلالة الحديث ظاهرة بينة لكل من سمعه لا يحتمل غير المراد فله أن يعمل به ويفتى به، ولا يطلب له التزكية من قول فقيه أو إمام، بل الحجة قول رسول الله ﷺ وإن كان خالفه من خالفه.

وإن كانت دلالته خفية ولايتبين المراد منها لم يجز له أن يعمل ولا يفتى بما يتوهمه مرادا حتى يسأل ويطلب بيان الحديث ووجهه.

وإن كانت دلالته ظاهرة كالعام على أفراده، والأمر على الوجوب، والنهى على التحريم، فهل له العمل والفتوى به؟ يخرج على أصل وهو العمل بالظواهر قبل البحث عن العارض وفيه ثلاثة أقوال فى مذهب أحمد الجواز، والمنع، والفرق بين العام والخاص، فلا يعمل به قبل البحث عن المخصص، والأمر والنهى فيعمل به قبل البحث عن المعارض.

وهذا كله إذا كان ثم نوع أهلية ولكنه قاصر فى معرفة الفروع وقواعد الأصوليين والعربية، وإذا لم يكن ثمة أهلية قط ففرضه ما قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وقول النبى ﷺ: «ألا سألوا إذ لم يعلموا، فإنما شفاء العى السؤال».

وإذا جاز اعتماد المستفتى على ما يكتبه المفتى من كلامه أو من كلام شيخه وإن علا وصعد من كلام إمامه فلأن يجوز اعتماد الرجل على ما كتبه الثقات من كلام رسول

الله ﷺ أولى بالجواز. وإذا قدر أنه لم يفهم الحديث كما لو لم يفهم فتوى المفتى فيسأل من يعرفه معناه كما يسأل من يعرفه معنى جواب المفتى، وبالله التوفيق.

بيان الفساد في كلام ابن القيم:

أقول: فى هذا الكلام خلل من وجوه:

الأول: أنه ما قال فى وجوب العمل بالحديث للعامي برأى نفسه والإفتاء بما يراه لم يقل ذلك من نص بل رأى مجرد، وقياس محض، واجتهاد صرف، فهل رأيه وقياسه واجتهاده حجة على الأمة، وليس رأى المجتهد وقياسه واجتهاده حجة عليهم؟ وليس هذا إلا مكابرة ومجادلة. ليت شعرى أين تذهب تلك المقدمات التى يحتجون بها على المقلدين من أذهانهم حين يوجبون على الأمة شيئا ويحرمون آخر من ظنونهم واجتهاداتهم، وآرائهم وقياساتهم، من أن الحجة فى قول الرسول لا فى قول فلان وفلان وغير ذلك، حتى لا يراعونها فى حقهم ويحتجون بها على غيرهم فهل هذا من الإنصاف فى شيء؟ فتدبر ذلك.

الرد على من زعم وجوب العمل بالحديث مطلقا:

والثانى: أنه نقل كلام الطائفة الموجبة للعمل بالحديث مطلقا ولم ينبه على فسادها، فوجب علينا التنبيه. فنقول: فيه مغالطات، الأولى: أنهم استدلوا للعمل بالحديث لغير المجتهد برأى نفسه بفعل الصحابة والتابعين، وهذا استدلال باطل، لأن من كان منهم مجتهدا كان يعمل باجتهاده، ومن لم يكن مجتهدا كان يعمل بفتوى المجتهد، ولا يعرف فيهم من يعمل باجتهاد نفسه وهو غير مجتهد، ومن ادعى فعليه البيان. ولو سلم لهم أنه كان فيهم من يعمل كذلك فكيف يجوز لهم الاحتجاج بفعله مع أنهم يقولون: إنه لا حجة فى فعل أحد، وقوله غير الرسول، فكان الواجب عليهم أن يحتجوا بنص اجتمعت[1] الأمة على صحته ودلالته على مدعاهم، وأنى لهم ذلك؟.

---

(١) وإنما قيدنا بذلك لأن النص المختلف فيه غير مفيد فيما نحن فيه، كما يظهر من جعلهم النسخ فى كلامهم مشروطا بهذا الشرط، كما ستقف عليه فيما بعد.

ومما يدل على فساد قولهم: "إن الصحابة كانوا يبادرون إلى العمل مما بلغهم عن رسول الله ﷺ من غير توقف ولا بحث عن معارض" أن أبا هريرة روي لابن عباس حديثا فى انتقاض الوضوء مما مسته النار ولم يعمل به ابن عباس بل رده، لما علم أن أبا هريرة أخطأ فيه، مع أن الحديث كان أصح مما يرويه البخارى وغيره على طريق المحدثين. لأن الوسائط بين البخارى ومسلم وغيرهما وبين النبى ﷺ كثيرة، ولم يكن هناك واسطة بين أبى هريرة وبين رسول الله ﷺ، وأبو هريرة كان أعدل وأوثق من رواة البخارى بكثير.

وكذا روى أبو هريرة لابن عباس حديثا من رسول ﷺ فى وجوب الغسل بحمل الجنازة ورده ابن عباس، لظنه أن أبا هريرة أخطأ فى الرواية.

وكذا عمر رد حديث فاطمة بنت قيس فى سقوط نفقة المتبوتة وسكناها، مع كون الحديث أصح بكثير مما يروى البخارى وغيره ويصححه.

فثبت أن ما نسبوه إلى الصحابة أنهم كانوا يبادرون إلى العمل بكل ما بلغهم من غير بحث عن معارض باطل محض. وكذلك ما نسبه إلى التابعين. لأن ابن عمر روى حديثا فى إذن النساء بالخروج إلى المساجد ولم يعمل ابنه بظاهره، بل ترك ظاهره للمعارضة بينه وبين النصوص المانعة من الزنا ومقدماته. ولو تفحص أحد لوجد لما قلنا نظائر. وبعد تسليم ما قالوا يقال لهم: إن الصحابة والتابعين لم يكن طريق هو طريق روايتهم ما المحدثين الذين يروون كل ما بلغهم على وجه التبليغ للفقيه والأفقه، بل كانت روايتهم على وجه الإفتاء، ومعلوم أن العالم إذا أفتى غير العالم بشىء لا يحتاج ذلك الغير العالم إلى البحث عن العارض، لأن البحث عن العارض من وظائف المفتى العالم لا من وظائف المستفتى الغير العالم، فلم يكونوا محتاجين إلى البحث عن المعارض.

بخلاف هذا العامل بالحديث الذى يرى الحديث فى كتب الحديث ويعمل به بنفسه ويفتى به غيره، لأنه محتاج إلى البحث عن المعارض، كما لا يخفى. فظهر أن القياس على الصحابة والتابعين قياس فاسد.

ومما يدل على فساد قولهم: "إن الأئمة الذين أجمعت الأمة على إمامتهم كانوا لا يجترون على الفتوى حتى يشهد لهم من يعتمدون قولهم إنهم أهل لذلك".

وقد روى ذلك[1] ابن القيم عن مالك، وروى أيضا عن الإمام أحمد أنه قال: "إن المفتى ينبغى له أن يحفظ أربع مائة ألف حديث ثم يفتى". إعلام الموقعين (٢:٢٤٩).

فلو كان من سيرة الصحابة والتابعين الإفتاء بكل ما بلغهم وصح سنده ما جهل هؤلاء الأمة ذلك منهم، ولو كانوا علموا ذلك منهم ما خالفوهم إلى غيره. فظهر من هذا التفصيل أن ما قاله مغالطة.

والثالث: أنه قال: "طول الزمان وبعده لا يسوغ ترك الأخذ بالسنن". ووجه كونه مغالطة أنه يوهم أن من ترك العمل بالحديث من المقلدين إنما يتركه لطول العهد بالسنة وبعد الزمان وعتقها، وهو باطل قطعا، ولا يقول به أحد من المسلمين بل تركهم العمل به ليس إلا بسوء الظن بأنفسهم، والاعتماد على أئمتهم. وصنيعهم هذا مثل صنيع هؤلاء فى تركهم بعض الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ للاعتماد على أئمتهم وأصولهم، وآرائهم وظنونهم. فظهر أن ما قالوه مغالطة صرفة.

والرابع: أنه قال: "لو كانت سنن رسول الله ﷺ لا يسوغ العمل بها بعد صحتها، حتى يعمل بها فلان وفلان لكان قول فلان وفلان عيارا على السنن ومزكيا لها وشرطا فى العمل بها".

ووجه كونه مغالطة أن معنى العيار أن يجعل أحد رأى نفسه حجة مستقلة، فما وافق رأيه واستحسنه قبله وما خالفه رده. ولا يفعله أحد من المسلمين بأحاديث رسول الله ﷺ، ولا يعتقده مقلد فى إمامه ذلك، فكيف يصح جعل قول فلان وفلان عيارا على السنن؟ وغاية عمل المقلدين فى فهم معانى الحديث كما اعتمد أهل الحديث أئمتهم فى نقد إسناده وتعديل رواته وجرحهم. ألا ترون أنكم لا تصححون حديثا ما لم يصححه أئمتكم، أ فتجعلون قولهم عيارا على السنن؟ وإذ ليس كذلك فكيف تجعلون قول فلان وفلان من الفقهاء عيارا عليها؟ بل قد تتركون حديثا بآراء أنفسكم مع أنكم لا تجعلون آرائكم عيارا على السنن. فكيف يصح منكم القول بأنهم جعلوا قول فلان وفلان عيارا

(١) هذا رأيته فى "إعلام الموقعين" ونسيت موضعه منه. قال العبد الضعيف: قد مر ذلك فى أول الكتاب فى (ص-٧ نقلا عن "تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك" للسيوطى.

على السنن؟ فظهر أن ما قالوه مغالطة.

والخامس: أنهم قالوا: "قد أقام الله الحجة برسوله دون آحاد الأمة". ووجه كونه مغالطة أنهم أوردوا كلاما حقا وأرادوا به الباطل، لأن الحجية، إنما يكون من وجهين: الأول: الحجية لذات القائل، والثانى: الحجية لكونه كاشفا عن قول من له حجية. والقسم الأول من الحجية مختص بالله تعالى ولا يثبت لغيره، والقسم الثانى منها ثابت لرسول الله ﷺ، لكون قوله كاشفا عن قول الله تعالى، وللعلماء والمجتهدين من أمته لكون قولهم كاشفا عن قول الرسول. وهؤلاء أثبتوا الحجية للرسول ونفوها عن غيره من آحاد الأمة، فإن أرادوا من حجية قول الرسول القسم الأول وهو الحجية لذات القائل فهم مصيبون فى نفيها عن آحاد الأمة ولكنهم مخطون فى إثباتها لرسول الله ﷺ، ومع ذلك لا يفيد هذا القول ما أرادوه منه؛ لأنه لا يقول أحد: إن قول آحاد الأمة حجة لنفسه. وإن أرادوا من الحجيـة فى كلا الموضعين القسم الثانى منها فهم مصيبون فى إثباتها لرسول الله ﷺ ومخطون فى نفيها عن آحاد الأمة مطلقا.

ألا ترى أنهم يحتجون بقول أئمة الحديث فى أن هذا قول رسول الله ﷺ وهذا ليس من قوله، بل يحتجون على مخالفيهم بما يرون ويظنون أنه قول رسول الله ﷺ، فإن كانت الحجية منتفية عن آحاد الأمة مطلقا فكيف يسوغ منهم هذا الاحتجاج بآراء أئمتهم وآراء أنفسهم؟ فظهر أن ما قالوه مغالطة.

والسادس: أنهم قالوا: "قد أمر النبى ﷺ بتبليغ سننه ودعا لمن بلغها، فلو كان من بلغته لا يعمل بها حتى يعمل بها الإمام فلان لم يكن فى تبليغها فائدة، وحصل الاكتفاء بقول فلان وفلان".

ووجه كونه مغالطة أولا أنه حصر فائدة التبليغ فى أن يعمل به كل من بلغه برأى نفسه، وهذا باطل، لأن النص الذى أمر فيه رسول الله ﷺ بالتبليغ لم يذكر فيه هذه الفائدة للتبليغ لا تصريحا ولا إشارة فضلا عن حصر تلك الفائدة فى ما قاله، بل الفائدة التى أشار ﷺ فيه إليها بقوله: «فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» هو أن يفقهه الفقيه أو الأفقه ويرشد غير الفقيه إلى طريق العمل به، فيعمل هو بإرشاده وهدايته، ولا يقع فى الغلط بالعمل برأى نفسه كما وقع فيه هؤلاء القائلون

بوجوب العمل بكل ما بلغه باجتهاد رأيه، فالحديث حجة عليهم لا لهم.

ولو سلم لهم ما قالوا يقال لهم: إذا كان المقصود من التبليغ هو العمل بكل ما بلغه فكيف تتركون بعض الأحاديث وتأخذون بعضها، وتقولون على الشارع مقصود التبليغ؟ فدل ذلك على أن ما فهموا من الحديث غير صحيح، وما ألزموه ليس بلازم. وثانيا أنهم ألزموا حصول الاكتفاء بقول فلان على تقدير ترك العمل بالحديث برأى نفسه، ولا يخفى بطلان هذا الإلزام على من له أدنى فهم، لأنه لا علاقة بين ما جعلوه ملزوما وما جعلوه لازما، لأن من ترك حديثا فى الظاهر لاكتفائه بقول إمامه فقد عمل بحديث آخر قد ذهب إليه إمامه، لاعتقاده فى إمامه أنه لم يكن ليخالف حديث رسول الله ﷺ إلا لكونه مخالفا لكتاب الله أو للسنة المشهورة أو منسوخا أو مؤوّلا بتأويل لم يعرفه أهل الظاهر من المحدثين ومع هذا فهو مسلم عندهم أيضا، لأنهم لا يجوزون العمل بالحديث بدون قول البخارى وأمثاله: "هذا صحيح ثابت" ومع ذلك لا يقولون بكفاية قولهم: فكيف يصح إلزامهم بحصول الكفاية بقول فلان وفلان؟ فظهر أن ما قالوه مغالطة.

والسابع: أنهم قالوا: "النسخ الواقع فى الأحاديث التى اجتمعت عليه الأمة لا تبلغ عشرة أحاديث البتة بل ولا شطرها، فتقدير وقوع الخطأ فى الذهاب إلى المنسوخ أقل بكثير من وقوع الخطأ فى تقليد من يصيب ويخطئ، ويجوز عليه التناقض والاختلاف، ويقول القول ويرجع عنه، ويحكى فى المسألة الواحدة عدة أقوال".

ووجه كونه مغالطة أولا أنه كان مقتضى المقابلة أن يقولوا: تقدير وقوع الخطأ فى ذهاب العامل بالحديث إلى منسوخ أقل بكثير من وقوع الخطأ فى ذهاب إمام ذلك المقلد إلى المنسوخ. ولا يخفى أنه تمويه وتلبيس، لأن احتمال ذهاب المجتهد إلى المنسوخ أبعد من احتمال ذهاب هذا العامل بالحديث إليه، فيكون تقليد المجتهد أولى.

وأما ما قالوا: "إن المجتهد يخطئ ويصيب، ويجوز عليه الاختلاف والتناقض، ويقول القول ويرجع عنه، ويحكى فى المسألة عنه عدة أقوال" فمسلم، ولكنه غير مضر لنا، لأن هذا العامل بالحديث برأى نفسه، وبرأى أئمة الحديث، وبقول الرواة، وكذا أئمته ورواتهم أيضا ليسوا بمعصومين، بل احتمال الخطأ منهم أكثر من احتمال الخطأ فى المجتهد، فظهر أن ما قالوه مغالطة محضة. وثانيا: أنهم سلموا فى هذا القول إن الذهاب إلى

المنسوخ المختلف فى كونه منسوخا ليس بخطأ، كما يدل عليه تقييدهم المنسوخ بكونه أجمعت عليه الأمة، فإن سلم لهم ذلك ينبغى أن لا يكون خطأ المجتهد الذى لم يتفق الأمة على كونه خطأ خطأ وموجبه أن لا يقول للمجتهد: إنه أخطأ فى شىء من أقواله لأنه لا يعرف من مجتهد أنه ذهب فى شىء إلى ما أجمعت الأمة على بطلانه، مع أن هؤلاء جعلوه مخطئا فى المسائل المجتهد فيها، ولم يجعلوا العامل بالحديث برأى نفسه مخطئا فى ذهابه إلى المنسوخ المختلف فى كونه منسوخا. وهل هذا إلا مغالطة مع مكابرة.

والثامن: أنهم قالوا: "وقوع الخطأ فى فهم كلام المعصوم أقل بكثير من وقوع الخطأ فى فهم كلام الفقيه المعين".

ووجه المغالطة فيه أولا أنهم جعلوا الحديث من كلام المعصوم وجعلوا كلام الفقيه من كلام نفسه، ولم يدروا أن كلام الفقيه أيضا مأخوذ من رسول الله ﷺ، وليس هو من عند نفسه، كما أن الحديث مأخوذ عنه. واحتمال الخطأ كما هو قائم فى أخذ المجتهد فكذلك هو قائم فى أخذ الرواة وتعديل المحدثين وتصحيحهم، لأن عامة الرواة غير مجتهدين وينقلون الحديث بمعنى فهموا من كلامه، فيحتمل الخطأ فى الأخذ، ويضاف إليه احتمال الكذب وعدم الضبط ثم الذين يوثقون الرواة ويعدلونهم لا يجربونهم بأنفسهم كما يظهر من توثيقهم لمن لم يلاقوه، بل عامة توثيقاتهم مبنية على ظنون وآراء وهم ليسوا بمعصومين عن الخطأ.

ثم الذين يصححون الحديث ويحسنونه فمبنى تصحيحهم وتحسينهم ليس إلا مجرد الظن وهم أيضا ليسوا بمعصومين عن الخطأ، فمع هذه الاحتمالات كيف يصح جعل الحديث من كلام المعصوم قطعا وكلام الفقيه من كلام نفسه قطعا، لاحتمال الخطأ فى الاجتهاد؟ مع أن احتمال الخطأ فى الحديث أكثر من احتماله فى كلام المجتهد، لقلة الوسائط بين المجتهد وبين رسول الله ﷺ وكثرتها بين المخرج للحديث ومصححه، ولقرب عهد المجتهد من رسول الله ﷺ ودقة فهمه وإصابة رأيه.

وثانيا أنه جعل العامل بالحديث مقلدا للمعصوم والمقلد مقلدا لمن لا يعلم خطأه من صوابه مع أنه كما أن المقلد مقلد لمن لا يعلم خطأه من صوابه كذلك العامل بالحديث مقلد لمن لا يعلم خطأه من صوابه، لأنه مقلد لرواة الحديث فيما يقولون: إنه من كلام

رسول الله ﷺ ثم هو مقلد لأئمة الحديث فى قولهم: فلان ثقة أو صدوق وغير ذلك، والحديث صحيح أو حسن إلى غير ذلك، ومع ذلك هو مقلد لنفسه فى ترجيح قول واحد من المحدثين عند الاختلاف فى الجرح والتعديل، والتصحيح، وبعد ذلك هو مقلد لنفسه فى ما يراه مدلول الحديث ومفهومه، وهؤلاء كلهم غير معصومين عن الخطأ فكيف يقال: إنه مقلد لمعصوم؟.

وثالثا: أنهم قالوا بكثرة احتمال وقوع الخطأ فى فهم كلام الفقيه بالنسبة إلى وقوعه فى فهم الحديث، وهو ظاهر البطلان، فظهر أن ما قالوه مغالطة.

والتاسع: أنهم قالوا: "لا يفرض احتمال خطأ لمن عمل بالحديث وأفتى به إلا وأضعاف أضعافه حاصل لمن أفتى بتقليد من لا يعلم خطأه من صوابه". ووجه المغالطة فيه ظاهر مما قلنا. وإنما مثل هذا العامل بالحديث برأى نفسه كمثل طبيب جاهل يعالج نفسه وغيره بالكتب الطبية، ويقول: أنا آخذ العلاج من جالينوس، والشيخ، وأمثالهما بلا واسطة، ولا حاجة لى إلى الحذاق من الأطباء العارفين بطريق العلاج، لكونهم آخذين عن فلان وفلان بوسائط كثيرة عن جالينوس. ولا يخفى سخافة ذلك وبطلانه، فظهر من هذا التفصيل والتحقيق أن كل ما قاله هذه الطائفة الموجبة للعمل بالحديث على غير أهله برأى نفسه أغلوطات ومكابرات.

الرجوع إلى بيان الفساد في كلام ابن القيم:

فلنرجع إلى ما كنا فيه من بيان الفساد فى كلام ابن القيم، فنقول:

الثالث من وجوه الفساد فى كلامه أنه صوب التفصيل بمجرد رأيه، ولاحجة فى رأيه.

والرابع: أنه قال: "إن كانت دلالة الحديث ظاهرة بينة لكل من سمعه لا يحتمل غير المراد فله أن يعمل به ويفتى به ولا يطلب له التزكية من قول فقيه أو إمام، بل الحجة قول رسول الله ﷺ وإن خالفه من خالفه"، وفيه أنه لا اختصاص بحجية قول رسول الله ﷺ بحديث ظاهرة الدلالة، بل هو حجة على الإطلاق، فما معنى هذا الاختصاص؟.

وإن قال: سلمنا أنه حجة مطلقا إلا أنا خصصنا الحديث الظاهر الدلالة بالعمل

لاحتمال وقوع الخطأ فى غيرها. قلنا: هذا الاحتمال موجود فى كل حديث. لأن احتمال الخطأ لا ينحصر فى فهم غير المدلول مدلولا، بل له وجوه أخر، ككونه معارضا بما هو أقوى منه أو كونه منسوخا، وظهور الدلالة غير عاصم من مثل هذا الخطأ.

ثم ليس منصوصا فى حديث أنه ظاهر الدلالة بحيث لا يخفى دلالته على أحد، بل هو مفوض إلى رأى هذا الجاهل، فلا يبعد منه أن يظن غير ظاهر الدلالة ظاهر الدلالة، كما لو رأى أحد فى كتاب حديث قوله ﷺ: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة» ولم يكن عارفا بغيره من الآيات والأحاديث، فإنه لا يشك فى أن مدلوله أن قول لا إله إلا الله كاف للنجاة ولا حاجة إلى غيرها، مع أن الحديث ليس بظاهر الدلالة فى هذا المعنى، بل ولا خفيا. وكذا من رأى فى كتاب من كتب الحديث أنه «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له». فإنه لا يشك فى أن مدلوله أن الخائن ومخلف العهد خارج من الإيمان، مع أن الحديث ليس ظاهر الدلالة فى هذا المعنى ولا خفيا بالإجماع. فلا يفيد الجاهل هذا التفصيل فلا يكون صوابا.

والخامس: أنه حمل قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وقول النبى ﷺ: «ألا سألوا إذا لم يعلموا إنما شفاء العى السؤال» على من لم تكن فيه أهلية قط، وأخرج منه من يفهم النص الظاهر الدلالة وبينها، وهو فاسد. لأن الصحابة الذين قال النبى ﷺ فيهم: «قتلوه قتلهم الله ألا سألوا إذا لم يعلموا فإنما شفاء العى السؤال» كانوا أقدر على فهم النص من أولئك الجهال الذين يوجب ابن القيم عليهم العمل بالنص الظاهر الدلالة وأن يفتى به، ولا يطلب التزكية من قول فقيه أو إمام، وكانوا قد أفتوا فى زعمهم، بنص هو ظاهر الدلالة غير خفى عند أحد، ومع ذلك لم يعذرهم النبى ﷺ ولم يسقط عنهم السؤال.

فظهر أن ما جعله محمل النصين ليس هو بمحمل لهما. بل محملهما هو من لا أهلية فيه للاجتهاد وإن كان يفهم ترجمة النص. لأن الصحابة المذكورين ما كانوا جاهلين بالترجمة وإنما أخطأوا فى الاجتهاد حيث ظنوا أن شرط عدم وجود الماء متعلق بكل واحد من المرض والسفر والمجئ من الغائط وملامسة النساء، ومع ذلك اعتبرهم الشارع جاهلين وأوجب عليهم السؤال.

فإن قلت: إنما أنكر رسول الله ﷺ عليهم الفتوى لأنهم أفتوا بنص لم يكن ظاهر الدلالة وبيّنها عند كل أحد بحيث لا يحتمل غيره، وإنما أوجبنا الفتوى بنص هو ظاهر الدلالة بينة لا يحتمل غيره عند أحد. قلنا: إذا أفتوا لوجوب الغسل على جريح شجوح الرأس بقوله تعالى: ﴿إن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا﴾.

بل كانوا يعلمون أن هذا نص يحتمل غير ما قلنا فلا بد لك أن تقول: لا، فنقول لك: فكيف تأمن الجاهل الذى توجب عليه الفتوى بالنص بالشرط المذكور أن لا يظن مثل ظن أولئك المفتيين ويزعم غير ظاهر الدلالة ظاهر الدلالة. فيضل ويضل، ويهلك ويهلك؟ فظهر أن ما قاله خطأ، وظهر منه أنه لما كان مثل هذا الحبر البحر يغلط فى فهم النصوص مثل هذا الغلط، فما ظنك بجهال يفتون بالحديث برأيهم.

والسادس: أنه قال: "إذا جاز اعتماد المستفتى على ما يكتبه المفتى فلأن يجوز اعتماد الرجل بما كتبه الثقات من كلام الثقات أولى بالجواز منهم".

وهو فاسد، لأن كلام المفتى يفهمه العامة ولا يخطئون فى فهمه إلا قليلا، وحديث رسول الله ﷺ ليس كذلك، بل يخطئ فى فهمه عندنا مثل ابن القيم وابن تيمية وأمثالهما، ويخطئ فى فهمه عندهم مثل أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد وإبراهيم التيمى وأمثالهم، بل من هو أمثل منهم. فكيف يكون كلام المفتى وحديث رسول الله ﷺ سواء؟.

فظهر منه أن كلام ابن القيم فى هذه الفائدة كله فاسد، والصواب هو ما قاله الطائفة الموجبة للتقليد على العامى الغير المجتهد. وظهر منه ببيان واضح أن المقلد للمجتهد أقل خطرا من العامل بالحديث برأى نفسه إذا كان عاميا، وأبعد خطأ منه. ولو نظرنا إلى أن خطأ المجتهد كلا خطأ لكونه مأجورا فيه بخلاف خطأ غير المجتهد كفانا هذا الفرق فقط، فاحفظ ذلك واغتمنه. ونسأل الله العفو والعصمة من الخطأ والزلل، وبالله التوفيق.

وقال ابن القيم فى الفائدة التاسعة والأربعين من كتابه "إعلام الموقعين" (٢:٢٦٤): هل للمنتسب إلى تقليد إمام معين أن يفتى بقول غيره؟ لا يخلو الحال من أمرين. إما أن

يسأل عن مذهب ذلك الإمام فقط فيقال له ما مذهب الشافعى مثلا فى كذا كذا، أو يسأل عن حكم الله الذى أدى إليه اجتهاده، فإن سئل عن مذهب ذلك الإمام لم يكن له أن يخبره بغيره إلا على وجه الإضافة إليه، وإن سئل عن حكم الله من غير أن يقصد السائل قول فقيه معين فينا يجب الإفتاء بما هو راجح عنده وأقرب إلى الكتاب والسنة من مذهب إمامه أو مذهب من خالفه، لا يسعه غير ذلك. فإن لم يتمكن منه ترك الإفتاء فى تلك المسألة ولم يكن له أن يفتى بما لا يعلم أنه صواب فكيف بما يغلب على ظنه أن الصواب فى خلافه؟ ولا يسع الحاكم والمفتى غير هذا النية، فإن الله سائلها عن رسوله وما جاء به، لا عن الإمام المعين وما قاله، وإنما يسأل فى قبورهم ويوم معادهم عن الرسول ﷺ، فيقال له فى قبره: "ما كنت تقول فى هذا الرجل الذى بعث فيكم؟" ويوم القيامة يناديهم فيقول: ماذا أجبتم المرسلين؟ ولا يسأل أحد قط عن إمام ولا شيخ ولا متبوع غيره، بل يسأل عمن اتبعه وائتم به غيره، فلينظر بما ذا يجيب وليعد الجواب صوابا.

قلت: هل هذا إلا سفسطة تحته، لأن حكم الله عند المقلد هو ما هداه إليه إمامه دون ما ظنه هو نفسه أنه حكم الله، لأنه لو كان حكم الله فى حقه هو ما ظنه حكم الله لم يكن مقلدا، بل مجتهدا والمفروض خلافه؛ لأن المقلد ما دام مقلدا لا يعتمد على ظنه ويعتقد أن ما قاله الإمام هو الصواب، وإن لم نطلع على مأخذ هذا الحكم منه، فكيف يسوغ أن يفتى بغير مذهب الإمام؟.

فإن قلت: ليس هذا مما نحن فيه بل كلامنا فيما إذا ظن إمامه مخطئا فى هذه المسألة والصواب فيما يراه هو نفسه من حيث الدليل. قلنا: إن كان هو أهلا للاجتهاد فليس بما نحن فيه لأن كلامنا فى المقلد، وإن لم يكن أهلا فليس له أن يعتمد على ظنه ويخطئ إمامه بظن هو من بعض الظن، فكيف يترك مذهب إمامه، وكيف يقول: إن ما أرى هو حكم الله؟.

فإن قلت: كيف يجوز له التقليد مع أنه عرف حكم المسألة من الكتاب والسنة؟ والتقليد إنما يكون عند عدم العلم، لأن الله تعالى قال: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ فجعل سؤال أهل العلم مشروطا بعدم العلم، وهذا الشرط معدوم فيما نحن فيه، لأن المفروض أنه قد علم حكم الله من الكتاب والسنة. قلنا: المراد من العلم فى الآية

هو العلم الصحيح، والعلم الصحيح هو علم المجتهد دون علم الغير القادر على الاجتهاد؛ لعدم وجود شرائط من معرفة أدلة الأحكام وطرق الاستنباط مع الخلو عن الهوى، وسلامة الفهم وإصابة الرأى، فلا يكون علم المقلد علما صحيحا.

فإن قلت: إنما يصح ما قلت إذا لم يوافقه إمام جامع لشرائط الإفتاء، فأما إذا وافقه إمام من الأئمة الجامعين لشرائط الاجتهاد دل ذلك على أن علمه صحيح كعلم ذلك المجتهد الذى وافقه، فإنكم لا تنكرون صحة علمه.

قلنا: سلمنا أن علم ذلك المجتهد علم صحيح ولكن علمه لا يستلزم صحة علم هذا المقلد، لأن ظن المجتهد حجة وإن احتمل الخطأ، بخلاف ظن المقلد فإنه ليس بحجة، وإن كان صوابا، فلا يستلزم صحة علم ذلك المجتهد صحة علم هذا المقلد. ثم إن كان موافقة هذا الإمام حكما بصحة علمه يكون مخالفة إمامه حكما بخطأه، وإذا تعارضا تساقطا، فبقى مجرد رأيه وظنه وهو ليس بحجة، بخلاف ما إذا أفتى بتقليد أحد المجتهدين لأن المعتبر هناك علم المجتهد دون علم هذا المقلد، وهو علم معتبر صحيح حجة شرعا مع احتمال الخطأ.

وأما ما قال: "إن الله سائلهما عن رسوله وما جاء به لا عن الإمام المعين وعما قاله".

فالجواب عنه: أن مقصود المقلد من التقليد ليس هو اتباع لإمام معين، بل مقصوده هو اتباع الرسول، والإمام هاد إلى أوامره ونواهيه، وأحكامه وشرائعه.

فإن ساغ لكم تقليد البخارى ومسلم وغيرهما فى أن هذا حديث صحيح، أو حسن وهو ثابت من الرسول، أو ضعيف أو موضوع ومنكر، وليس بثابت من الرسول، فكيف لا يسوغ للمقلد تقليد الإمام فى قوله: "هذا هو حكم الرسول فى ظنى وعلمى؟" وقوله: أن لا يسأل الله المقلد عن الإمام المعين، فهل يسألكم عن البخارى ومسلم وأمثالهما، وأقوالهم وآرائهم، وظنونهم واجتهاداتهم؟.

فما جوابكم بين يدى الله عن هذا التقليد؟ فإن كان لكم جواب عنه فاهدونا إليه، حتى ننظر هل هو كاف لعذرنا عن التقليد للإمام أم لا؟.

فإن قلت: إنا لا نقلد إماما معينا أصاب أم أخطأ، بل نتحرى الصواب فأينما وجدناه أخذنا به، وأنتم تقلدون إماما معينا أخطأ أو أصاب. قلنا: كيف تعرفون أن

الصواب مع الذى أخذتم بقوله، أو مع الذى تركتم قوله يخالفكم فيه ويقول: إنه ليس بصواب؟ وإذ لا سبيل لكم إلى معرفة الصواب فى الباب فما ذا يفيدكم هذا التحرك والاضطراب بأن تأخذوا تارة قول هذا وأخرى قول هذا مع احتمال الخطأ فيما أخذتم، والصواب فيما تركتم؟ ولم لا تستريحون بتقليد إمام يغنيكم عن هذا الهيجان، ويسد عليكم باب تسويل الشيطان؟ وما الفرق بين التقليد لإمام معين وبين التقليد تارة لهذا وتارة لهذا؟.

فإن قلت: اعتقادنا الصواب فيما يقوله أئمتنا بالدليل واعتقاد المقلد من غير دليل، هذا هو الفرق. قلنا: إن كنتم أهلا للاستدلال فأنتم مجتهدون وكلامنا فى المقلد الذى هو ليس بأهل للاستدلال، وإن كنتم غير أهل له فاستدلالكم مع عدم الأهلية مثله كمثل مريض لا يعرف الطب ومع ذلك لا يقبل قول الطبيب الحاذق الماهر إلا بالاستدلال بالدلائل الطبية. وهل يفعل هذا غير الجاهل؟ وهل يمدح فعله هذا أحد من العقلاء؟.

وما قلتم: "إن المقلد يعتقد الصواب فيما يقوله إمامه من غير دليل" فهذا باطل أيضا، لأن دليله هو حذاقة إمامه ومهارته بالفن، وهو مكلف بهذا الاستدلال فقط دون غيره. فظهر أن ما قاله هذا القائل سفسطة محضة. ومنشأه عدم الفرق بين الاستدلال المقلد وظنه، واستدلال المجتهد وظنه. مع أن استدلال المقلد وظنه جهل واستدلال المجتهد وظنه علم صحيح وإن كان محتملا للخطأ.

فكيف يسع للمقلد أن يفتى بما يراه من حيث الدليل مع أنه فتوى بغير علم؟ وكيف يسع له أن يخطئ إمامه مع جهله وكون الخطأ فيما يراه أغلب من الخطأ فيما يراه إمامه؟ فاعرف ذلك ولا تغتر بأمثال هذه التسويلات والتهويلات، فقد اغتر بها كثير من السفهاء فضلوا وأضلوا. والله أعلم.

هل يجوز للمفتى أن يفتى بمذهب غيره إذا توجح عنده؟:

قال ابن القيم فى الفائدة الخمسين من "إعلام الموقعين" (٢٦٤:٢): هل للمفتى المنتسب إلى مذهب بعينه أن يفتى بمذهب غيره إذا ترجح عنده؟ فإن سالكا سبيل ذلك الإمام فى الاجتهاد ومتابعة الدليل أين كان وهذا هو المتبع للإمام حقيقة فله أن يفتى بما

ترجح عنده من قول غيره، وإن كان مجتهدا بأقوال ذلك الإمام لايعدوها إلى غيرها فقد قيل: ليس له أن يفتى بغير قول إمامه، فإن أراد ذلك حكاه عن قوله حكاية محضة.

والصواب: أنه إذا ترجح عنده قول غير إمامه بدليل راجح فلا بد أن يخرج على أصول إمامه وقواعده، فإن الأئمة متفقة على قواعد الأحكام، ومتى قال بعضهم قولا مرجوحا فأصوله ترده ويقتضى القول الراجح، فكل قول صحيح فهو يخرج على قواعد الأئمة بلا ريب، فإذا تبين لهذا المجتهد المقيد رجحان هذا القول وصحة مأخذه خرج على قواعد إمامه فله أن يفتى به.

وهذا مغلطة عظيمة يغتر بها السفهاء، لأن الأصول العامة التى اتفقت عليها الأئمة لا ينتفع بها إلا المجتهد المطلق كقولهم: "إذا صح الحديث فهو مذهبنا"، ونحوه. ولا يمكن ذلك لمجتهد مقيد بتقيد بالأصول المختصة بهذا الإمام، وإذا لم يمكن ذلك له فكيف يصح تجويز خروجه عن مذهب الإمام بما هو ليس من وظائفه، بل هو من وظائف المجتهد المطلق؟ وهل هذا إلا تهافت وتناقض؟.

فلما كان هذا حال هذا المدعى للاجتهاد المطلق بأنه يناقض نفسه فى الاجتهاد الواحد حيث يجعل الشخص الواحد مجتهدا مقيدا ومع يجعله مجتهدا مطلقا، فكيف بمن يقلده فى فتاويه وأحكامه، ومجتهد فى الدين مغترا بفتاويه وأحكامه؟ ومن ههنا ظهر لك أنه لا بد فى الاجتهاد مع التدين ومعرفة الشرائع من إصابة الرأى وسلامة الفهم، وأن من لم يكن مصيبا فى رأيه سليما فى فهمه لا يستأهل أن يجتهد فى الدين وإن كان متدينا واسع العلم، فإنا لا ننكر تدين هذا القائل وسعة علمه ومع ذلك نعلم أنه غير مجتهد، لأن خطأه فى الاجتهاد أكثر وأشنع.

وهذا الكلام ليس منا إزراء به، لأنا نعلم أنه من عباد الله الصالحين المحبين لله ورسوله واتباع سنته، ولكن قلنا ذلك تنبيها على خطائه إيقاظا، وتنبيها بجهلة زماننا الذين يسلكون طريقه فى الاجتهاد مغترين بأمثال هذه الكلمات، ويشتمون السلف وينسبونهم إلى ما هم منه برآء. إلى ههنا تمت الرسالة المسماة بالدين القيم التى جعلناها فائدة ثالثة من هذه المقدمة.

الفائـدة الـرابعـة

عن أبى هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لا تجوز شهادة بدوى على صاحب قرية» رواه أبو داود وابن ماجة، وقال المنذرى: رجال إسناده احتج بهم مسلم فى "صحيحه" وقال الشوكانى فى "نيل الأوطار" (٨:٥٥٧): قال ابن رسلان: "إن الحديث محمول على من لم تعرف عدالته من أهل البدو، والغالب أنهم لا تعرف عدالتهم".

وهذا حمل مناسبٌ، لأن البدوى إذا كان معروف العدالة كان رد شهادته لعلة كونه بدويا غير مناسب لقواعد الشريعة، لأن المساكن لا تأثير لها فى الرد والقبول، لعدم صحة جعل ذلك مناطا شرعيا ولعدم الضابطة، فالمناط هو العدالة الشرعية إن وجد للشرع اصطلاح فى العدالة وإلا توجه الحمل على العدالة اللغوية، فعند وجود العدالة يوجد القبول وعند عدمها يعدم. ولم يذكر ﷺ المنع من شهادة البدوى إلا لكونه مظنة لعدم القيام بما يحتاج إليه العدالة، وإلا فقد قبل ﷺ فى الهلال شهادة البدوى.

لا يجوز تخصيص الأصل الكلى بخبر الواحد:

قلت: هذا الكلام نص من الشوكانى على أنه إذا ورد الحديث مخالفا لقواعد الشرع وجب تأويل الحديث، ولا يجب تخصيص القواعد بذلك الحديث الشاذ الفاذ المحتمل للتأويل وهذا هو الأصل لأبى حنيفة الذى هو يمشى عليه فى الأحاديث المخالفة الظواهر للأصول الشرعية كحديث خيار المجلس والمصراة وغيرهما، ومع ذلك هو وأمثاله يطعنونه ويشنعون عليه بأنه خالف الحديث بالرأى وهل هذا إلا مكابرة صريحة من هؤلاء الرجال؟.

فثبت من هذا البيان أن الأصل الصحيح هو تأويل خبر الواحد إن أمكن، وتركه إن لم يمكن إذا عارض أصلا كليا. وأما تخصيص الأصل الكلى به فأصل فاسد، لأن التخصيص إنما يمكن إذا كان الحديث نصا فى المعارضة غير محتمل للتأويل ومساويا

للأصل الكلى فى القوة، لأن التخصيص لا يمكن بدون المعارضة، ولا معارضة مع احتمال التأويل والضعف. وإذ لم يمكن التخصيص فلا بد من أحد الأمرين، إما التأويل إن أمكن أو الترك إن لم يمكن. وبهذا يندفع كثير من مطاعن المخالفين، واحتجاجاتهم على أبى حنيفة.

الفائدة الخامسة

لما كان القياس مبنى لكثير من أحكام الشرع حجة من الحجج الشرعية وقد أنكره أهل الظاهر، وتعلقوا فيه بشبهات وأوهام مزلقة للعوام رأينا أن نتكلم عليها حفظا لهذا الأصل الشرعى، وصونا لأعراض المجتهدين عن وسمة الابتداع والإحداث.

القياس فطرة فطر الناس عليها:

فنقول: إنكار القياس رأسا مكابرة للفطرة التى فطر الناس عليها، لأن الناس كلهم يحتجون بالقياس حتى البله والصبيان فى الكتاب، لأن معلم الكتاب إذا ضرب صبيا على منكر انزجر عنه سائر الصبيان، لظنهم بأنفسهم أنهم لو فعلوا ذلك استحقوا العقاب مثله. وهذا مما يعرفه كل إنسان، ولا ينكره إلا مكابر مجاهر بإنكار العيان. وهذا أدل دليل على كون القياس فطريا فطر الله الناس عليها، بل ولم يتميز الإنسان من غيره من الحيوانات إلا لكونه يقيس الأمور بأشباهها. ويدرك الكليات من الجزئيات. ولذلك أرشدنا الله تعالى إليه فى مواضع لا تحصى من كتابه، ويتم به حجته على العباد.

إثبات حجية القياس بكتاب الله تعالى:

منها: قوله تعالى: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له: كن فيكون﴾ فأرشدنا الله تعالى إلى قياس خلقة عيسى على نشأة آدم عليهما السلام بجامع كمال القدرة وعدم احتياجهما إلى الأب، وأتم به حجته على النصارى، فلو لا أن

القياس حجة لم يكن لهذا الكلام معنى، ولا يقول به مسلم أبدا.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة﴾ إلى قوله: ﴿بلى وهو الخلاق العليم﴾. وفيه قياس النشأة الأخرى على النشأة الأولى، وعلى خلق النار من الشجر الأخضر، وعلى خلق السماوات والأرض بجامع كمال القدرة. فلو لم يكن القياس حجة لم يتم بهذا الكلام حجة.

جواب ابن حزم عن الاستدلال بالآية:

وأجاب عنه ابن حزم فى كتابه "إحكام الأحكام": فقال:

هذا من عجائبهم وطوامهم، ليت شعرى ما فى هذه مما يوجب القياس، أو أن يحكم فى أن لا يكون الصداق أقل مما يقطع فيه اليد، وأن يرجم اللوطى كما يرجم الزانى المحصن؟ ويكاد احتجاجهم بهذه أن يخرجهم إلى الكفر، لأنه تعالى لم يوجب أنه يعيد العظام من أجل أنه أنشأها أو ل مرة، ولا أخبر تعالى أن إنشائه لها أول مرة يوجب أن يعيدها، ومن ظن هذا فقد افترى، ومع ذلك فلو كان إنشاء الله تعالى العظام أو ل مرة يوجب أن يحييها ثانية لوجب ضرورة إذا أفناها أيضا بعد أن أنشأها أولا أن يفنيها ثانية بعد أن أنشأها ثانية.

وهذا ما لا يقولون، ولا يقول به أحد من المسلمين إلا جهم بن صفوان. ولو كان يجب ذلك أيضا لوجب أن يعيدهم إلى الدنيا ثانية، كما ابتدأهم وأنشأهم فيها أول مرة. وهذا كفر مجرد لا يقول به إلا أصحاب التناسخ. فقبح الله كل احتجاج يضر صاحبه من الانقطاع والإذعان للحق إلى ما يؤدى إلى الكفر. فبطل تمويههم بهذه الآية، وصح أن معناها هو ما اقتضاه ظاهرها فقط، وهو أن القادر على خلق الأشياء ابتداء قادر على إحياء الموتى.

وقد بين الله ذلك نصا إذ يقول: ﴿ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت. إن الذى أحياها لمحيى الموتى إنه على كل شىء قدير﴾ فبين عز

وجل أنه إنما بين بذلك قدرته على كل شيء، وإنما عارض الله تعالى بهذا قوما شاهدوا إن شاء الله تعالى للعظام من منى الرجل والمرأة وأقروا بذلك وأنكروا قدرته تعالى على إنشائها نشأة ثانية وإحيائها فأراهم الله تعالى فساد تقسيمهم لقدرته. وليس فى شيء منه أن نحكم لما لا نص فيه بالحكم بما فيه نص من تحريم أو إيجاب أو إباحة أصلا، وأن هذا كله باب واحد ليس بعضه مقيسا على بعض، ولا أصلا، والآخر فرعا. وإقدام أصحاب القياس وجرأتهم متناسبة فى مذاهبهم، وفيما يؤيدونها، نعوذ بالله من الخذلان، انتهى كلامه.

التنبيه على مغالطة ابن حزم:

ولا يخفى عليك ما فى هذا الكلام من المغالطة وسوء الفهم، لأنا سلمنا أن معناها هو ما اقتضاه ظاهرها، وهو أن القادر على خلق الأشياء ابتداء قادر على إحيائها وإنشائها ثانية، ولكنا نقول: إن هذا هو القياس. لأنه تعالى أثبت حكما يسلمونه فى النشأة الأولى فى نظيرها من النشأة الأخرى التى ينكرونها، بعلة يسلمونها فى الأولى، وهو كمال القدرة. ومعناه أن من كان قادراً على الأولى يجب أن يكون قادراً على نظيرها من الأخرى. وحاصله أن كون أحد المثلين مقدورا يوجب أن يكون الثانى مقدورا أيضا. وهل القياس شيء آخر سواه؟ وهل الإيجاب منافى القدرة أو الفعل؟.

فقوله: "إنه تعالى لم يوجب أنه يعيد العظام من أجل أنه أنشأها أول مرة" مسلم ولكنه لا يضرنا، لأنا لا ندعى إيجاب الفعل، وإنما ندعى إيجاب القدرة، وهذا مما لا ينكره مسلم. فإن من قدر على الإنشاء أولا يجب أن يكون قادرا عليه ثانيا بالإجماع. وتبين بذلك أن حكم المثلين واحد، وهو القياس بعينه.

وأما قوله: "إنه ليس فى شيء منه أن نحكم لما لا نص فيه بالحكم بما فيه نص من تحريم أو إيجاب أو إباحة أصلا" فباطل، لأنه لما ثبت بالآية أن حكم المثلين واحد وثبتت مماثلة ما لا نص فيه لما فيه نص ثبت له حكمه من الإيجاب والتحريم والإباحة ضرورة، وإنكاره مكابرة. فكيف يقول: إنه لا حكم فيها بأن نحكم لما لا نص فيه بالحكم بما فيه نص؟.

القدح في قياس معين لا يوجب القدح في أصل القياس:

وقوله: "إنه ليس فيه أن لا يكون الصداق أقل مما يقطع فيه اليد، وأن يرجم اللوطى كما يرجم الزانى المحصن" ففيه أنه لو ثبت مماثلة البضع لليد ثبت حكم أحدهما للآخر وإلا فلا يكون هذا قدحا فى أصل القياس، بل فى قياس مخصوص لعدم المماثلة، وهكذا لو ثبت كون اللوطى مماثلا للزانى ثبت حكم أحدهما للآخر وإلا فلا يكون ذلك قدحا فى أصل القياس بل فى هذا القياس بعينه لعدم المماثلة. ولا يضرنا ذلك، فإنا ندعى صحة أصل القياس ولا ندعى صحة كل قياس. لأنا نسلم أن من الأقيسة ما هو صحيح ومنها ما هو فاسد. فاندفع جل ما قاله، وظهر أنه من التمويهات التى تروج على السفهاء، لا من كلام أهل التحقيق والتدقيق. وقد أجاب ابن حزم عن أمثال هذه الاحتجاجات بمثل هذه الهذيانات فلا نطيل الكلام بذكره ورده.

ومن آياته الأحكام أنه قال تعالى: ﴿لا جناح عليهن فى آبائهن ولا أبنائهن﴾ وبقوله تعالى: ﴿ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن الآية﴾ فدل الله تعالى بذكر الآباء وغيرهم على من هو مثلهم من الأعمام والأخوال.

وأجاب عنه ابن حزم بأنا لم نعرف بحكم الأعمام والأخوال من هاتين الآيتين قياسا على الآباء وغيرهم، بل من قوله لعائشة: «إنما هو عمك فليلج عليك» ومن قوله: «لا تسافر المرأة إلا مع زوج أو ذى رحم محرم» فإنه يبيح لكل ذى رحم محرم أن يسافر بها، فإذا سافر بها فلا بد له من رفعها ووضعها ورؤيتها.

وهذا من أبطل الأقوال وأفسدها، لأن قوله لعائشة إن كان يدل على حكم الأعمام فهو لا يدل على حكم الأخوال إلا بالقياس. وقوله: «لا تسافر المرأة» إن كان يدل على جواز السفر معها فهو لا يدل على جواز كشف الوجه لها، لأن السفر مع أحد لا يستلزم كشف الوجه له، ومن ادعى ذلك فهو مكابر للعيان. ولو دل على ذلك لم يدل على جواز كشف الوجه له فى الحضر إلا بالقياس، فلم يكن له مفر عن القياس الذى فر منه.

الإجماع غير نافع لمنكرى القياس:

وقد نسى ابن حزم فلم يحتج هنا بالإجماع وهو يحتج فى أمثال ذلك به، ولو احتج به لكان أقوى من احتجاجه بالنصوص المذكورة وإن كان فاسدا، لأنا نقول: هل هذا الإجماع عن قياس أو نص؟ فإن قال: عن قياس، ثبت الحجة بالنص والإجماع، وإن قال: عن نص، فأين النص؟ فإن قال: قد نسوه فهو باطل بالبداهة، وإن قال: كتموه ثبت إجماعهم على أمر محرم وهو كتمان العلم وترك التبليغ عن الله ورسوله، ويبطل حجية الإجماع رأسا. فإن قال: الإجماع كاشف عن النص، فلم يلزم كتمان النص وترك التبليغ. قلنا: كونه كاشفا عن النص، لم يدل عليه دليل فلا يقول به إلا ابن حزم وأمثاله، ولا حجة فى قولهم، فلم يثبت كشفه عن النص ولم يندفع الإيراد.

ومنها: أنه قال تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا الآية﴾ فدل الله تعالى بذكر الطلاق على نظائره من الفسخ والموت.

وأجاب عنه ابن حزم بأن رسول الله ﷺ قال للقرظية المطلقة ثلاثا: «أ تريدين أن ترجعى إلى رفاعة؟ لا! حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك» وهذا الحديث أعم من الآية وزائد على ما فيها، فوجب الأخذ به.

وفيه نظر، لأنه ليس فى الحديث ما يدل على أنه يشترط للرجوع ما هو أعم من الطلاق والفسخ والموت، حتى يكون أعم من الآية، بل ليس فيه أن يشترط له ذوق العسيلة. فهو بظاهره معارض للآية التى تشترط الطلاق للرجوع. فإن قال: إنما يكون معارضا لها لو دل على نفى اشتراط غير ذوق العسيلة وليس كذلك، فلا يكون معارضا لها، قلنا: إن لم يدل على نفى اشتراط غير العسيلة فهل هو يدل على اشتراط غير العسيلة؟ فإن قال: "نعم" فقد كابر البداهة وأظهر حيله، وإن قال: "لا" بطل قوله: "إن الحديث أعم من الآية وزائد عليها ما ليس فيها".

وبالجملة لا دلالة فى الحديث على أنه يشترط شىء آخر للرجوع من طلاق أو فسخ

أو موت بعد ذوق العسيلة، وإنما يعلم هذا الاشتراط من الآية، ولكنه ليس فيه ذكر لغير الطلاق، فلا يعلم هنا حكم الفسخ والموت إلا بالقياس. نعم! يثبت ذلك من الإجماع، إلا أنه لما لم يكن حكم الفسخ والموت منصوصا فى الكتاب والسنة فلا يكون مبنى الإجماع إلا بالقياس، فلا يفيدهم وجود الإجماع أيضا .لأن هذا الإجماع مثبت للقياس لا ناف له.

وبه يندفع كثير من الأجْوبة التى يحتج فيها ابن حزم بالإجماع ويقول: "لم نقل لهذا الحكم للقياس، بل بالإجماع"؛ لأنا لا ننكر الإجماع، بل نقول: إن أهل الإجماع هل قالوا ذلك قياسا أو بالنص؟ على الأول يثبت المطلوب وعلى الثانى يطالبون بإبداء النص، وليس عندهم.

إبطال قول ابن حزم في مسألة الإجماع:

وبه يبطل أيضا ما قال ابن حزم: "الإجماع لا بد أن يكون عن نص" وهو ظاهر البطلان بعد ما أسلفنا لك فى هذا الباب، ويبطله أيضا أنه قال ابن حزم فى باب الإجماع من كتابه: قالوا: لو كان الإجماع لا يكون إلا عن نص وتوقيف لكان النص محفوظا، لأن الله تعالى قال: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ فلما لم يوجد ذلك النص علمنا أن الإجماع ليس عن نص.

والجواب عنه: أن هذا الكلام أوله حق، وآخره كذب. ونحن نقول: لا إجماع إلا عن نص، وذلك النص إما قولى أو فعلى أو تقريرى وكل منها محفوظ منقول، وما ليس منه نص فعلى أو قولى أو تقريرى منقول محفوظ فدعوى الإجماع فيه باطل انتهى بمحصله. لأن هذا القول منه يبطل حجية الإجماع رأسا، لأن الحكم إذ ذاك مستند إلى النص دون الإجماع فلا يكون حجة. ثم يلزم منه أن يكون دعوى الإجماع منه باطلا فى مسألة لم يبد فيها نصا قولياً أو فعليا أو تقريريا، ولا يمكنه فى كثير من مسائل هذا الباب، كقوله: "إن المراد فى آيات العدة هى الممسوسات بالإجماع" و غير ذلك فاعرف ذلك والله أعلم.

مسألة عجيبة:

ومن عجائب ما قاله ابن حزم وغيره من أهل الظاهر: أنه لو طلق مسلم ذمية ثلاثًا ثم نكحت ذميا وذاق عسيلتها ثم طلقها لا تحل به للزوج الأول ولا لغيره، لأن نكاح الكفار صحيح وطلاقهم باطل، فهى بعد فى عصمة الزوج الثانى، فلا يحل لأحد نكاحها. واحتجوا له بأن أعمال الكفار باطلة غير ما صححه النص أو الإجماع، كالنكاح لأن أهل الجاهلية كانوا يتناكحون فأقر النبى ﷺ نكاحهم، وقد ولد هو ﷺ من تلك الأنكحة، فعلم أن نكاحهم صحيح، وانعقد عليه الإجماع أيضا.

الرد على من قال بهذه المسألة:

وهل هذا إلا جهل منهم، لأن أهل الجاهلية كما كانوا يتناكحون وأقرهم النبى ﷺ عليه كذلك كانوا يطلقون وأقرهم النبى ﷺ وانعقد عليه الإجماع أيضا. ومخالفة أهل الظاهر غير معتد به، لكونها من غير حجة.

وأما قوله تعالى: ﴿أولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة﴾ فقد انعقد الإجماع على أنها ليست بعامة بكل أعمالهم، فيكون منها ما هى صحيحة، ومنها ما ليست بصحيحة، ومهما لم يدر أن الطلاق من أى نوع هو لا يتم به الاحتجاج على بطلان طلاقهم. وإذ ليس فى قوله: ﴿حبطت أعمالهم﴾ نص على بطلان طلاقهم ولا على صحته طلبنا حكمه من أدلة أخرى، فعرفنا أن طلاقهم صحيح، لأن النبى ﷺ أقر طلاق أهل الجاهلية كما أقر نكاحهم.

ثم من المعاملات التى يستوى فيها المسلم والذمى كالنكاح والبيع والشراء وغيرها، فينبغى أن يكون حكمه كسائرها. ثم قد اعترف ابن حزم بأن أحكام الإسلام تثبت للكفار إلا ما خصه دليل، وأن الكفار مخاطبون بالشرائع كالمسلمين. ومعلومَ أن صحة الطلاق من أحكام الإسلام ولم يدل دليل على تخصيص الكفار منه كإعطاء الجزية، فيكون حكمهم فى ذلك حكم المسلمين.

ثم نصوص الطلاق لم يفصل بين المسلم والكافر، فيعمهم، ولا يجوز تخصيصاً بما

ثبت خصوصه بالنص والإجماع. ولا دليل فيه على أنه شامل للطلاق أعنى قوله: ﴿حبطت أعمالهم﴾. فظهر أن ما قاله أهل الظاهر باطل، واحتجاجهم بقوله: ﴿حبطت أعمالهم﴾ على بطلان طلاق الكفار وتخصيص نصوص الطلاق به فاسد. فلما لم يثبت بطلان طلاق الكفار لم يصح ما قالوا: إن المنكوحة الذمية للمسلم المطلقة ثلثا لا تحل له بعد نكاح الذمى وطلاقه.

ومن آيات الأحكام: قوله تعالى: ﴿إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها﴾. فدل الله تعالى بذكر حكم المنكوحات المؤمنات على حكم المنكوحات الكافرات، لأن مبنى إسقاط العدة عن المؤمنات هو عدم المسيس لا الإيمان، ويستوى فيه المسلمات والكافرات، فيكون حكمهن كحكمهن.

وأجاب عنه ابن حزم بأن سقوط العدة عن الكافرات ليس بالقياس بل بالإجماع. وهو ساقط لأنا نتكلم فى الإجماع، فنقول: أهل الإجماع إما أن يكونوا أجمعوا عليه لنص ورد فى الكافرات بأنه لا عدة عليهن، أو لقياس الكافرات على المؤمنات، والأول باطل لأنه لا نص فيهن، والثانى مثبت للقياس.

وأجاب ابن حزم أيضا بأن الأصل براءة الذمة فلا يجب حق على أحد إلا لنص أو إجماع ولا نص فى وجوب العدة على الكافرات الغير الممسوسات ولا إجماع فلا تجب العدة عليهن. والجواب أن الله أوجب العدة على جميع المطلقات ولم يستثن منهن إلا المؤمنات غير الممسوسات، فيبقى الكافرات فى المنكوحات التى وجبت العدة عليهن، فقد وجد النص. فكيف يقول: إنه لا نص فيهن؟.

فإن قال: إن نصوص العدة تختص بالممسوسات بالإجماع وليس غير الممسوسات داخلا فيها. قلنا: مبنى هذا الإجماع هو قياس الكافرات على المؤمنات، لأنهم لما ألحقوا الكافرات الغير الممسوسة بالمؤمنات الغير الممسوسة بالقياس بالاتفاق حصل الإجماع على أن المراد فى آيات العدة هى الممسوسات فقط. فلا حجة لهم فى هذا الإجماع الذى مبناه على القياس. لأنهم يبطلون القياس، وببطلان القياس يبطل الإجماع، فلما بطل الإجماع بقيت الكافرات داخلة فى آيات العدة.

فإن قال: إنه قال: إنه ليس مبنى الإجماع على القياس بل هو مبنى على النص

طالبناهم بالنص ونقول: أين النص الذى هو مبنى الإجماع؟ ولا يمكنهم إراءة النص، فيكون قولهم بلا حجة ويكون باطلا، فثبت القياس وبطل الإنكار.

هل الاعتبار والقياس أمران مختلفان؟

ومنها: وقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾، وأجاب عنه ابن حزم: بأنه ليس معنى العبرة والاعتبار هو القياس، وإنما معناه هو التفكر والتدبر. فالله تعالى أمرنا أن نتفكر فى عظيم قدرته فى خلق السماوات والأرض وما حل بالعصاة، كما قال تعالى فى قصة إخوة يوسف: ﴿لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب﴾، وقال تعالى: ﴿إن لكم فى الأنعام لعبرة﴾. وليس معناه أنه كان فى قصصهم قياسا، وإن لكم فى الأنعام لقياسا.

وهو جواب ساقط: لأنا لو سلمنا أن معنى العبرة والاعتبار هو التدبر والتفكر فى الشىء فلا نسلم أن معناه هو التفكر فى الشىء مطلقا، بل معناه هو التفكر فى حال الشىء للاستدلال بحاله على حال نظيره، وهو الذى نسميه قياسا: ولو قلنا: إن معناه هو القياس لا التفكر والتدبر لم يكن بعيدا، لأن الاعتبار يتعدى إلى مفعولين، يقال: "اعتبرت ذلك به"، والتفكر والتدبر لا يتعدى إلى المفعولين، فلا يكون معناه ذلك، بل معناه هو القياس، لأن معناه قست ذلك به. فبطل الجواب واستقام الاحتجاج، وسيأتى لهذا مزيد بحث.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ فدلنا الله تعالى بقوله: "أف" على أن ما هو مثله أو أشد منه فى الإيذاء منهى عنه.

وأجاب عنه ابن حزم: بأنه لا دلالة فى هذا القول على تحريم غير قول: "أف" من القتل، والضرب، والسب، والشتم، و غير ذلك. وإنما قلنا بحرمة هذه الأمور لقوله تعالى: ﴿ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما، واخفض لهما جناح الذل﴾. والدليل على أن نهى الله تعالى عن أن يقول المرء لوالديه "أف" ليس نهيا من الضرب والقتل وغيرهما أن من حدث عن إنسان قتل آخر أو ضربه حتى كسر أضلاعه وقذفه بالحدود وبصق فى وجهه، فشهد عليه من شهد ذلك كله، فقال الشاهد: إن زيدا يعنى القاتل أو القاذف الضارب

قال لعمرو: "أف" يعنى المقتول أو المضروب أو المقذوف لكان بإجماع منا ومنهم كاذبا آفكا شاهد زور مفتريا مردود الشهادة. فكيف يريد هؤلاء القوم منا أنه نحكم بما يقرون أن كذب؟.

وهذا باطل، لأن مفاده أن قوله: "أف" ليس معناه اللغوى القتل والضرب والقذف، وهذا جهل ليس له نظير فى كلام أهل العلم، لأن أهل القياس لا يدعون أن الضرب والشتم والقتل داخل فى مفهوم "أف" لغة، وإنما يستدلون به على صحة القياس، ويقولون: إنما نهى الله عن قوله: "أف" لأن فيه تأذيا للوالدين، فما فيه تأذ أزيد منه كالشتم وغيره يكون منهيا عنه بالأولى. فهم يقيسون القتل والشتم على قوله: "أف"، ولا يجعلونه مدلولا لغويا له.

أ لم يدر هذا القائل: إنه لو كان القتل والضرب مدلولا لغويا له لكان حرمة القتل والضرب منصوصا عليه لا قياسا على المنصوص؟ فظهر أن هذا الكلام من أقبح حيله وأشنعه. واحتج أهل القياس بآيات أخر وأجاب عنها ابن حزم بأمثال هذه الهذيانات فلا نطيل الكلام بذكرها.

فلما ثبت حجية القياس من كلام الله وفطرة الناس فلا حاجة لنا إلى دليل غيره، ولكنا نقول: حجية القياس ثابتة من كلام الرسول أيضا. وهذا من وجوه.

إثبات حجية القياس بالسنة

منها: أنه ﷺ أنذر الناس بقوم يأتون فى آخر الزمان يسمون الخمر لغير اسمها ليستحلوها بذلك ووجه الدلالة أن هذا النص كما يدل على عدم مشروعية تسمية الخمر بغير اسمها للاستحلال كذلك هو يدل على عدم مشروعية تسمية سائر الأشياء المحرمة بغير اسمها لهذا الغرض، كما هو مسلم عند ابن حزم أيضا، وليس ذلك إلا من جهة القياس. فالقياس ثابت.

ومنها: أن النبى ﷺ ذكر علل الأحكام وأوصافها المؤثرة فيها ليدل على ارتباطها بها وتعديها بتعدى أوصافها وعللها كقوله فى نبيذ التمر: «تمرة طيبة وماء طهور» وقوله:

«إنما جعل الاستئذان من أجل البصر» وقوله: «إنما نهيتكم من أجل الرأفة بكم» وقوله فى الهرة: «ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات» ونهيه عن تغطية رأس محرم الذى وقصته ناقته، ومنعه من الطيب معللا بأنه يبعث يوم القيامة ملبيا، وقوله: «إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» ذكره تعليلا لنهيه عن نكاح المرأة على عمتها وخالتها، وقوله: «لا يتناجى اثنان دون الثالث فإن ذلك يحزنه» وقوله: «إذا وقع الذباب فى إناء أحدكم فامقلوه فإن فى أحد جناحيه داء، وفى الآخر دواء، وإنه يتقى بالجناح الذى فيه الداء» وقوله: «إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر فإنها رجس» وقوله لما سئل عن مس الذكر هل ينقض الوضوء؟ فقال: «هل هو إلا بضعة منك»؟ وقوله فى ابنة حمزة: «إنها لا تحل لى إنها ابنة أخى من الرضاعة» وقوله فى الصدقة: «إنها لا تحل لآل محمد، إنما هى أوساخ الناس».

ومنها: أنه وقد قرب النبى ﷺ الأحكام إلى أمته بذكر نظائرها وأسبابها، وضرب لها الأمثال. فقال له عمر: "صنعت اليوم يا رسول الله أمرا عظيما، قبلت وأنا صائم" فقال له رسول الله ﷺ: «أ رأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم»؟ فقال عمر: "لا بأس بذلك». فقال رسول الله ﷺ: «فصم». ولو لا أن حكم المثل حكم له وأن المعانى والعلل مؤثرة فى الأحكام نفيا وإثباتا لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى، فذكره ليدل به على أن حكم النظير حكم مثله، وأن القبلة التى هى وسيلة إلى الوطى كوضع الماء فى الفم الذى هو وسيلة إلى شربه، فكما أن هذا الأمر لا يضر فكذلك الآخر.

وقد قال ﷺ للرجل الذى سأله فقال: "إن أبى أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرحل، والحج مكتوب عليه، أ فأحج عنه"؟ قال: «أنت أكبر ولده»؟ قال: "نعم". قال: «أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أكان يجزئ عنه»؟ قال: "نعم". قال: «فحجّ عنه». فقرب الحكم من الحكم، وألحق النظير بالنظير. وأكد هذا المعنى بضرب من الأولى وهو قوله: «اقضوا الله، فالله أحق بالقضاء».

ومنه الحديث الصحيح: أن رسول الله ﷺ قال: «وفى بضع أحدكم صدقة»، قالوا: "يا رسول الله! يأتى أحدنا شهوته، ويكون له فيها أجر؟" قال: «أ رأيتم لو وضعها فى حرام أ كان يكون عليه وزر؟»، قالوا: "نعم"، قال: «فكذلك لك إذا وضعها فى

الحلال يكون له أجر»، وهذا من قياس العكس الجلى البين. وهو إثبات نقيض حكم الأصل فى الفرع لثبوت ضد علته فيه.

ومنه الحديث الصحيح: أن أعرابيا أتى رسول الله ﷺ، فقال: "إن امرأتى ولدت غلاما أسود، وإنى أنكرته". فقال له رسول الله ﷺ: «هل لك من إبل؟» قال: "نعم". قال: «فما ألوانها؟» قال: "حمر". قال: «هل فيها منْ ورق؟» قال: "إن فيها لورقا". قال: «فأنى ترى ذلك جاءها؟» قال: "يا رسول الله! عرق نزعه". قال: «ولعل هذا عرق نزعه». ولم يرخص له فى الانتفاء منه.

ومنه: أنه قال للمستحاضة التى سألته هل تدع الصلاة زمن استحاضتها فقال: «لا، إنما ذلك عرق وليس بالحيضة» فأمرها أن تصلى مع هذا الدم، وعلل بأنه دم عرق وليس بدم حيض وهذا قياس بتضمن الجمع والفرق.

ومنه: قوله لأم سليم حين قالت: "أو تحتلم المرأة يا رسول الله؟": «إنما النساء شقائق الرجال». فبين أن الرجال والنساء شقيقان ونظيران لا يتفاوتان ولا يتباينان فى ذلك. وهذا يدل على أن من المعلوم الثابت فى فطرهم أن حكم الشقيقين والنظيرين حكم واحد، سواء كان ذلك تعليلا منه ﷺ للقدر أو للشرع أو بكليهما، فهو دليل على تشابه القرينين، وإعطاء أحدهما حكم الآخر.

وقوله ﷺ: «فمن أجرب الأول؟» لأن معناه أن القول بالتعدية غير صحيح، لأنه لا يصح فى الأول. وإذ لم يصح فى الأول لا يصح فى الثانى والثالث وغيرهما، لكونها متماثلة. فأثبت للثانى والثالث حكم الأول للتماثل.

وقوله ﷺ: «لا ينهاكم ربكم من الربا ويقبلها منكم» فجعل أداء الركعات مكان الركعتين فى حكم الربا قياسا عليه.

وقوله ﷺ: «لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين»، فدل بذاك على أن المؤمن يقيس المرة الثانية على المرة الأولى به. وهو تصحيح للقياس منه ﷺ. فهذه وجوه الاستدلالات من الحديث.

أجوبة ابن حزم والرد عليها

ورام ابن حزم التفصى عن بعضها فأجاب عن قوله: «أو رأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم»؟ بأنه لو لم يكن فى إبطال القياس إلا هذا الحديث لكفى، لأن عمر ظن أن القبلة تفطر الصائم قياسا على الجماع، فأخبر ﷺ أن المتماثلة والمتقاربة لا تستوى أحكامها، لأن المضمضة لا تفطر، ولو تجاوز الماء الحلق عمدا لأفطر، وأن الجماع يفطر، والقبلة لا تفطر. وهذا هو إبطال القياس.

وهذا تمويه باطل منه، لأنا نسلم أن فيه إبطالا لقياس عمر، ولكنه إن أبطل قياسا فقد أثبت قياسا آخر وحاصله أن قياسك القبلة على الجماع قياس غير صحيح والصحيح هو قياسها على المضمضة، لأن الشرب والجماع كليهما مفطر، والشرب يكون من الفم والجماع لا يكون من الفم، فالمضمضة أقرب من الشرب من قرب القبلة من الجماع، فمتى لم يكن المضمضة مفطرا فأن لا يكون القبلة مفطرا أولى. فالحديث مثبت للقياس وليس بمبطل له كما زعم هذا القائل.

وأما دعواه: أن القبلة أقرب شبها من الجماع لأنهما من باب اللذة، فباطل. لأنهما إن كانا من باب اللذة فالمضمضة والشرب كلاهما من باب تسكين العطش ومن قبيل إدخال الماء فى الباطن. لأن الفم ظاهر من وجه وباطن من وجه، ولهذا لم يجب غسله فى الوضوء مع كونه داخلا فى الوجه، ووجب غسله فى الجنابة. ولم يفهم ابن حزم حقيقة استدلال رسول الله ﷺ، فزعم أن القبلة إلى الجماع أقرب من المضمضة إلى الشرب. وهذه بلادة عظيمة، ولو كان كما قال لكان قياس عمر أصح من قياس رسول الله ﷺ، وهو باطل، إذ لا معنى لرد القياس الأقرب إلى شيء بالأبعد منه.

إيراد ابن حزم على المالكيين والجواب عنه

ثم أورد على المالكيين، فقال: "هذا الحديث حجة عليهم إذ هم يستحبون المضمضة فى الوضوء للصائم ويكرهون القبلة له". وهذه بلادة أخرى منه، لأن وجه استحبابهم للمضمضة أنه من سنن الوضوء، وندب الشرع إليها من غير فرق بين الصائم وغيره، وليس هكذا هو القبلة، وإذا ليست مما ندب إليه الشرع، وفيه احتمال أن يكون مفضيا إلى الجماع فيكون مكروهاً. هذا هو الفرق. وهذا الفرق غير مؤثر فى قياس رسول الله ﷺ كما لا يخفى، فاندفع ما أورد.

وأجاب عن قوله: «لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين» بأنه لا قياس فيه. وإنما هو نقل لفظ من معنى إلى معنى آخر وهو مبنى على عدم فهم وجه الاستدلال، لأنه زعم أنا نقيس غير الجحر على الجحر المذكور فى الحديث، وليس كما زعم. لأن معناه أن من فطرة المؤمن أنه إذا لدغ من جحر وتأذى من شئ مرة يقيس المرة الثانية على الأولى ولا يقربه. فثبت من الحديث صحة القياس، وأنه من فطرة المؤمن.

وأجاب عن قوله: «لو كان على أبيك دين» أنه ليس فى هذا الحديث قياس، وإنما هو نص جلى؛ لأن الله تعالى قال: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾ والدين فيه أعم من أن يكون حقا لله تعالى أو حقا للناس، فالمسألة من المنصوصات لا من المسائل القياسية. وهذه سفاهة عظيمة وبلادة وخيمة، لأن السائل إنما كان سأل عن الحج عن الميت. فجعل رسول الله ﷺ الحج على الميت دين الله عليه، وحج السائل عنه قضاء دين الله عنه، وقاسه على قضاء دين الناس عنه، وهذا كله جلى لا يخفى إلا على من هو أبلد من الحمار، فثبوت القياس به من أجلى البديهيات، وإنكاره مكابرة ولداد.

وأما قوله: إنه ثابت من النص الجلى وهو قوله: ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾ فباطل، لأن المراد فيه من الدين هو الدين المالى لا كل دين من الصلاة والصوم والحج، لأن ذلك الدين متعلق بالتركة، والصلاة وغيرها ليس من التركة، فلا يشملها

الدين المذكور فى الآية.

فلو سلم أن المراد فيه من الدين أعم من حق الله وحق العبد لم يكن فيه حجة. لأن مفهوم الآية أن الميراث إنما يجرى فى مال الميت بعد إخراج الوصية وأداء الدين منه. ولم يكن سؤال السائل عما يجب فى تركته، وإنما كان سؤاله عن الحج عنه، وهو ليس من تركته، فلا تعلق للنص بسؤاله، ولذا لم يحتج رسول الله ﷺ بهذه الآية، بل أجابه بالقياس. ولو سلم أنه ثابت من النص أيضا فهو لا يضرنا، لأن مرادنا أن النبى ﷺ احتج بالقياس لا بالنص. وهذا يدل على حجية القياس.

إيراد ابن حزم والجواب عنه:

ثم أورد ابن حزم أنهم لا يقولون بقضاء الصوم عن الميت قياسا على الحج، مع أن النص قد ورد فى الصوم أيضا كوروده فى الحج، فهم يخالفون قياس رسول الله ﷺ ونصه، ثم هم يقولون: إن دين الناس أحق بالقضاء من دين الله، ولا يقضون الزكاة وسائر حقوق الله من صلب تركته، كما يقضون ديون الناس منه.

والجواب عنه: أنه لا خلاف لأحد فى أنه لو قضى أحد دين أحد فى حياته مع قدرته صح ذلك، ولو صام عنه أو صلى أو حج لم يصح، فهذا إجماع منهم على أن دين الله ليس كدين الناس من كل الوجوه.

وقوله: «دين الله أحق» ليس على إطلاقه وعمومه، وإنما هو محمول على بعض الأحوال، فلا يصح به إلزام من قال: إنه لا يصح أداء الزكاة وقضاء الحج من كل ماله، بل من الثلث إذا أوصى.

ولا يصح أن يقال: إنهم خالفوا قوله: «دين الله أحق» لأنهم إن كانوا خالفوه فى زعمهم فالمعترضون خالفوه فى قولهم: "لا يصح الصلاة والصوم والحج عن الحى القادر"، وإن كان عندهم جواب فهو الجواب عنا.

بيان الفرق بين حقوق الله وحقوق العباد

ثم الفرق بين حقوق الله وحقوق الناس أن المال فى حقوق الناس هو عين حقهم، وفى حقوق الله ليس هو عين حقه، بل هو متعلق حقه، لأن حقه هو الفعل. فلما مات الميت وترك المال بقى حق الناس ولم يبق عين حق الله، فيقدم حقهم على حقه لهذا الوجه، وهو أن التركة ليس عين حق الله بل هو حق الغرماء أو الورثة، لا لأن حقهم أولى من حقه.

ثم إذا أوصى بالزكاة أو الحج أو غيره من سائر حقوق الله فإن كان عليه دين محيط فهو تصرف منه فى حق غيره فلا يجوز، وإن لم يكن عليه دين أو لم يكن محيطا فإن اقتصر وصية على حقه وهو ثلث المال أو ثلث ما بقى بعد الدين صحت، لأنه تصرف فى حقه، وإلا يبطل بقدر ما زاد على حقه، وهو الزائد على الثلث، لأنه تصرف فى حق الغير. هذا هو الوجه، ولم يهتد إليه هؤلاء لسخافة عقولهم، وبلادة أذهانهم، وعدم تكامل علمهم بدين الله وأحكامه، وأصوله وقواعده.

أو لم يدر هذا القائل المقدم لحقوق الله أنه لو كان قاضيا على الناس وأولى إليه رجل أن له على فلان عشرة دراهم، وقال المدعى عليه "نعم هى على وعندى عشرة دراهم، ولكن لا أقضيها له، بل أقضى بها حق الله الذى له على من الكفارة وغيره"، هل يقبل هذا القائل عذره أو يجبره على إعطائه لصاحب الحق؟ فإن قبل عذره فهو من سخافة عقله، وإن لم يقبل فقد قدم حق الناس على حق الله. فإذ لم يكن له صرفه إلى حق الله حين هو مالك للتصرف كيف شاء، فكيف إذا لم يبق له تصرف أو صار محجورا عليه لحق الناس؟ لا سيما إذا لم يتصرف أصلا، بأن لم يعط ولم يوص بالإعطاء. فظهر أن تقديم أداء الزكاة وقضاء الحج وغيرهما على دين الغرماء والورثة من غاية الجهل وسفاهة العقل، والحقّ هو ما قاله أصحاب القياس.

بقى قضاء الصوم عن الميت فهو أمر مجتهد فيه، فقال به قوم من أصحاب القيّاس، ولم يقل به قوم منهم. ولا إيراد على من يقول به. وأما الذى لا يقول به فيقول: إن

حق الله فى فعل العبد بعينه وحق الناس فى ماله، فإذا وصل المال إلى صاحب الحق من جهة سواء كان ذلك بفعل نفسه أو بفعل غيره سقط الحق عنه. وأما حق الله فإن كان الفعل المطلوب منه متعلقا بالمال كإيتاء الزكاة فإذا أدى الزكاة بنفسه، أو أمر غيره بأدائها من مال نفسه، أو من مال ذلك الغير سقط الحق عنه، لحصول المقصود بأدائها من مال نفسه أو بالاستقراض من مال غيره. وإن أداه الغير من مال نفسه بدون أمره لا يسقط الحق عنه، لأنه لم يوجد منه فعل. وإن كان الفعل المطلوب منه غير متعلق بالمال لا يسقط عنه بفعل غيره، لأن المقصود من فعله لا يحصل بفعل غيره.

وما ورد فى الحديث من حج الولى وصومه عن الميت فإنما ذلك على وجه إيصال الثواب إليه لا على وجه إسقاط الحق عنه. وقوله: «لو كان على أبيك دين أ تقضيه؟» فمحمول على الإغراء بإيصال الثواب إليه، ومعناه أنه لو كان على أبيك دين أ لم تكن تسعى فى إخلاص رقبته؟ فإذا قال، نعم. قال: فدين الله أحق أن تسعى فى إخلاص رقبته عنه، بأن توصل ثواب الصوم أو الحج إليه حتى يكون مكافيا لما عليه من مؤاخذة ترك الصوم والحج.

وهذا التأويل أولى من حمل النصوص على الظاهر، لأن فيه جمعا بين النصوص وبين الأصل فى العبادات، وهو عدم كفاية فعل أحد عن فعل الآخر لفوات ما هو المقصود من التكليف بتلك العبادات. فلا إيراد على الذى لا يقول به أيضا، لا سيما إذا كان النص مؤولا بالإجماع فى حق الأحياء القادرين على العبادة، كما عرفت.

وأجاب عن قوله: «لعل عرقا نزعه» بأن هذا من أقوى الحجج فى إبطال القياس، لأن الرجل جعل خلاف ولده فى شبه اللون علة لنفيه عن نفسه فأبطل رسول الله ﷺ حكم الشبه وأخبر أن الإبل الورق قد تلدها الإبل الحمر، فأبطل رسول الله ﷺ أن تتساوى التشابهات فى الحكم. وهذا من سفاهة العقل وبلادة الذهن، لأنه ﷺ سوى بين المتشابهين، لأنه سوى بين ولادة الابن على خلاف لونه وبين ولادة الإبل الحمر الورق فى عدم جواز نفى النسب، وسوى فيهما فى جواز نزع العرق. فكيف يجوز عاقل أن يقول: إنه نفى التسوية بين المتماثلين فى الحكم؟.

وما قال: إن ولادات الإبل ليست بأصل ولا ولادات الناس بفرع بل كلاهما أصل بنفسه. فكيف يقاس ولادات الناس على ولادات الإبل؟ فهل هو إلا سفاهة نشأ من عدم فهم معنى الأصل والفرع. والأصل من المثلين فى القياس ما علم حكمه ابتداء سواء كان ذلك بالنص أو لغيره. والفرع منهما ما يقصد معرفة حكمه، فولادات الإبل أصل لكون حكمها معلوما عند المخاطب وولادات الناس فرع، لأن حكمها يعلم من ولادات الإبل. وابن حزم فهم من الأصل والفرع تفرع الأغصان من أصول الشجر، فأنكر أن يكون ولادة الإبل أصلا وولادات الناس فرعا، وهو من جهله بمعنى الأصل والفرع، وقد وقع هذا الجهل منه فى غير موضع من هذا المبحث فاعرف ذلك.

ثم شنع ابن حزم على من احتج به لصحة القياس بأقبح تشنيع حتى قال: "ما أخوفنا أن يكون هذا استخفافًا بقدر النبوة وكذبا عليه" وقد عرف أن هذا كله من جهله وجرأته.

وأجاب عن قوله: «فمن أعدى الأول»؟ بأنه فيه إبطالا للقياس لا تصحيحًا له، لأنهم أرادوا أن يجعلوا الإبل إنما جربت من قبل الأجرب الذى انتقل حكمه إليها، فأبطل رسول الله ﷺ هذا الظن الفاسد، وأخبر أن كل ذلك واقع من قبل الله عز وجل، وأنه فعل ذلك بالإبل والنعم، ولا فرق.

وهو هذيان، لانا نسلم أنه أبطل الظن الفاسد ولكنا نقول: إنه أبطل ذلك الظن بالقياس، وكذا نسلم أنه أثبت أن كل ذلك واقع من قبل الله، ولكنا نقول: إنه أثبت ذلك بالقياس، فكيف يثبت منه بطلان القياس كما زعم هذا القائل؟.

وأجاب عن قوله: «لا ينهاكم الله عن الربا ويقبله منكم» من وجوه:

أحدها: "أن الخبر غير صحيح. لأن سماع الحسن عن عمران بن الحصين متكلم فيه، أثبته البعض ونفاه آخرون".

والجواب أن من يحتج به فهو إما ممن يثبت السماع أو ممن يقبل المراسيل، فلا يندفع احتجاجه بما دفع.

وثانيها: "أن هذا مخالف لما صح عنه أنه قضى جابرا ثمن إبله وزاده، وهو أشبه

بالربا من قضاء الصلاتين مكان الصلاة".

والجواب عنه أن ما زاده ﷺ جابرا إنما كان تبرعا محضا لا على سبيل الاستحقاق، والصلاة الثانية فيما نحن فيه على وجه الاستحقاق، فهو أشبه بالربا مما زاد ﷺ لجابر ولأجل هذا جعل قضاء الصلاتين مكان الصلاة ربا. ولم يجعل أداء التطوع مع الفرض ربا. فما زاد رسول الله ﷺ أشبه بالتطوع، وما قالوا أشبه بالربا، فما قال ابن حزم: مبنى على عدم فهمه حقيقة الربا.

وثالثها: "أن فى الحديث قضاء الفجر بعد ارتفاع الشمس والشافعيون لا يرون تأخير الفائتة إلى الارتفاع، وفيه الأذان والإقامة للفائتة والمالكيون لا يرون الأذان للفائتة".

والجواب عنه: أن هذا لا يدل على عدم صحة الخبر عندهم، لأنه يحتمل أن يكون هذا الرأى منهم لوجه آخر غير عدم صحة الخبر. ولو سلم عدم صحة الخبر عندهم فأصحاب القياس غير محصورين فى الشافعية والمالكية، فيمكن به الاحتجاج للحنفيه.

ورابعها: "أن هذا الخبر حجة فى إبطال القياس، لأنهم أرادوا أن يصلوا مكان صلاة صلاتين وقد نهاهم عن تعدى حدود الله، ومن الحدود أن لا يزيد أحد شرعا. لم أمره الله به".

وهذا من أقبح سفاهته، لأنه لا نكرة فى أن يثبت حكم واحد بدليلين معا القياس وغيره، فلا يضرنا ثبوت هذا الحكم بدليل آخر غير القياس.

ثم قال: "قد حرم الله الربا، والربا شامل له، لأن الربا فى لغة العرب الزيادة".

قلنا: فينبغى أن يكونّ كل زيادة حراما، حتى الزيادة فى جسم ابن حزم أيضا، لأنها ربا فى لغة العرب، قال الله تعالى: ﴿حتى إذا اهتزت وربت﴾. وإذ ليس كل زيادة حراما فكيف علم أن هذه الزيادة داخلة فى الربا الذى حرمه الله تعالى؟ فإن قال: قد علمنا ذلك ببيان النبى ﷺ قلنا: لم يقل رسول الله ﷺ: إنه عين الربا الذى حرمه الله فى القرآن. ولا يفهمه منه أحد إلا من حرم فهم لغة العرب كهذا القائل، لأنه يعرف كل أحد أن المراد منه هو الربا الذى يكون فى المعاملات من البيوعات والإقراضات لا غير ذلك، فيكون الزيادة فى الصلاة مقيسا على الربا المنصوص الحرمة غير داخل فيه.

ثم قال: "الزيادة فى الشرع منهى عنه بهذا الخبر، ويعرف كل ذى حس بيقين أن

القول بالقياس زيادة فى الشرع فيكون منهيا".

وهو باطل، لكونه مصادرة على المطلوب. فكون القياس زيادة فى الشرع هو عين النزاع. لأنا نعلم أن القول بالقياس ليست بزيادة فى الشرع، لأن القياس مظهر لحكم الله ولو ظنا، وليس بمثبت شيء لم يثبته الله فكيف يكون زيادة فى الشرع؟ فمن قال هذا إما جاهل عن حقيقة القياس، أو مكابر مجادل، أو مختل الدماغ.

ثم قال: "حرمة قضاء الصلاتين مكان الصلاة قد ورد به النص، ومن شرط القياس أن لا يكون الفرع منصوص الحكم".

وهو فاسد، لأنه صار منصوص الحكم بعد القياس لا قبله. فلا يضرنا هذا التنصيص.

فإن قلت: قد كان منصوص الحكم قبله أيضا، لأن قضاء الصلاتين إن كان على جهة فرضية كليهما فالفرضية لا يثبت من غير افتراض الشرع وهو ليس بموجود، ففرض ما لم يفرضه إحداث فى الدين وزيادة فى الشرع وهو منصوص الحرمة. وإن كان أحدهما على وجه الفرضية والآخر على وجه التطوع فهو ليس من قبيل الربا ولا منهيا عنه.

قلنا: مسلم، لكن لما جاز ثبوت الحكم من دليلين القياس والنص فعند القياس يقطع النظر عن النص وبجعل كأنه لم يرد فيه نص، فيصير غير منصوص الحكم بهذا الوجه، ولا يلزم أن يكون غير منصوص الحكم فى الواقع. وهو أظهر من أن يخفى على ذى لب وإن خفى على ابن حزم.

هل يتصور استدلال الله ورسوله بالباطل؟:

ثم قال: "إن أثبت القياس من الله ورسوله فليس كل ما يصح من الله ورسوله يصح من غيرهما، فالله ورسوله قد أوجبا شيئًا وحرما شيئا، وليس ذلك إلينا، فكيف يدل صحة قياسهما على صحة قياسكم؟".

وهو من سفاهة رأيه، لما فيه من دعوى الخصوصية ولا تثبت إلا بدليل. لأن القياس طريق من طرق الاستدلال على الحكم، فإن كان هذا الطريق صحيحا فى نفس الأمر

فكيف يكون باطلا عند استدلالنا به؟ وإن كان باطلا فكيف ساغ لله ورسوله الاستدلال به؟ فإن قال: الله ورسوله يعرفان شرائط القياس وموانعه ونحن لا نعلم بها. قلنا: حاصله: أن أصل القياس صحيح فى نفسه، ولكن لا يجوز لنا القياس لعدم الأهلية. فإن كان هذا حكما كليا عاما لكل قياس وكل فرد منه فهو باطل، لأنه تعالى أتم علينا الحجة بالقياس، فإن كان كل قياس خارجا من عقولنا وأفهامنا لم يتم علينا حجة. وهل يقول أحد: إن مثل كون عيسى عند الله كمثل آدم خارج من عقولنا، لا نهتدى إليه إلا ببيان الشرع؟ وإن كان بعض الأقيسة خارجة عن أفهامنا وبعضها غير خارجة فلا يصح نفى صحة القياس منا على الوجه الكلى، فظهر أن ما قاله باطل.

إن القياس ليس بمخصوص بالله ورسوله:

ونسأله بعد ذلك ما السبيل إلى إدراك معانى الكتاب والسنة وإجراء أحكامهما فيما لا نص فيه؟ فإن قال: لا سبيل إليه أصلا، خالف قول الله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾. وإن قال: إن أحكام الأشياء كلها منصوصة عليها فى الكتاب والسنة كابر العيان. فباليقين أن كثيرا من الأشياء ليس حكمه منصوصا عليه فيهما وإنما يستدل ابن حزم له بعمومات وردت فى الكتاب والسنة، أو باستصحاب الحال، أو أقل ما قيل فيه، وهذا كله مما لا دليل على صحة الاستدلال.

فإن ادعى أحد كون ذلك مختصا بالله ورسوله، وادعى أن غيرهما لا يستأهل للاستدلال بالعموم والاستصحاب لكون كثير من العام مخصوصا بالبعض، وكثير من الاستصحاب باطلا لم يكن عنده جواب. فهذا هو الجواب عن قوله بتخصيص القياس بالله والرسول من غير دليل، فافهم.

وقياسه القياس على الإيجاب والتحريم من أبطل القياس وأفسده. لأن القياس من باب الاستدلال، ومبناه على العلم بوجوه القياس وشرائطه وموانعه، والإيجاب والتحريم من قبيل الإلزام، ولا يلزم من أن لا يكون لأحد ولاية الإلزام أن لا يكون له صلوح الفهم والاستدلال. فابن حزم نفسه يعد للاستدلال ولا يعده أهلا للإيجاب والتحريم، فالعجب

من هؤلاء الرجال أنهم يخيرون لأنفسهم أفسد القياس، ولا يجوزون لغيرهم أصحه أيضا. وهل هذا إلا من سخافة عقولهم. فإن قال: إن هذا إلزام منا لهم على طريقهم لأنهم يقومون بالقياس. قلنا: فهل هذا القياس عندك صحيح أم باطل؟ فإن قال: صحيح، فقد اعترف بصحة القياس. وإن قال: هو باطل، قلنا: وهو كذلك عندنا، فحصل الاتفاق منكم ومنا على بطلانه، فكيف تتم الحجة على الخصم بما هو باطل بالاتفاق؟.

ثم أورد ابن حزم حجة لأهل القياس وقال: احتجوا بما روى عن النبى ﷺ أنه حض على تعلم العلم قبل ذهابه، فقال صفوان بن عسال: "وكيف وفينا كتاب الله نتعلمه ونعلمه أولادنا؟" فغضب رسول الله ﷺ حتى عرف ذلك فى وجهه، ثم قال: «أ ليست التوراة والإنجيل فى أيدى اليهود والنصارى؟ فما أغنت عنهم حين تركوا ما فيهما».

وأجاب عنه بأن هذا الحديث من أعظم الحجج عليهم فى إبطال القياس، لأنه ﷺ أخبر أن من ترك القرآن والعمل به ترك العلم به وسلك سبيل اليهود والنصارى، وأصحاب القياس أهل هذه الصفة، لأنهم تركوا القرآن والعمل به، وأقبلوا على قياساتهم الفاسدة، ونعوذ بالله من الخذلان.

وهذا كله من مسخ العقول والأفهام، أعاذنا الله منه. لأن كل من يعرف حقيقة القياس لا يشك فى أن القياس شرح لكتاب الله وبيان له وليس بترك له، وهذا يجعله تركا للقرآن بسوء فهمه نعوذ بالله منه. ثم ليس فى الحديث أن أهل القياس تركوا العمل بالقرآن فسلكوا مسلك اليهود والنصارى، وإن هو إلا رأى فاسد منه.

فالعجب أنهم يذمون الرأى الصحيح لكونه رأيا، وهم يقومون بآرائهم الفاسدة ما شاؤوا، وينسبونه إلى رسول الله ﷺ ولا يتقون الله. ولو قلنا: إن نفاة القياس تركوا القرآن وسلكوا مسلك اليهود والنصارى. لأن القرآن طافح بالقياس وناطق به بحيث لا يشك ذولب فيه، لكان أولى وأقرب وأصح من قولهم، فكيف يكون فى الحديث إبطال للقياس لا سيما وفيه ثبوت القياس من رسول الله ﷺ؟ ولا يقول به إلا جاهل أو زنديق.

ثم قال: "إنا لا ننكر صحة تشبيه فعل من ترك العمل بكتاب الله بفعل اليهود والنصارى، وإنما ننكر أن يكون حكم من ترك العمل به حكم اليهود والنصارى، وإلا لزم

أن نحكم عليه بما نحكم به على اليهود والنصارى من القتل والسبى وأخذ الجزية، ولا يقول به مسلم غير الأزارقة" .

وهو من فساد عقل هذا القائل. لأنه إذا اعترف بصحة التشبيه وجب له أن يثبت للمشبه ما يثبته للمشبه به من جهة التشبيه، ولا يجب أن يثبت للمشبه جملة ما يثبت للمشبه به. مثلا لو قلنا: "زيد كالأسد" يلزم إثبات الشجاعة لزيد، لا إثبات الذنب وغيره، لأن التشبيه غير متعلق بهذه الأشياء.

إذا عرفت هذا فنقول: لما أنكر صفوان ذهاب العلم من المسلمين مع تعليم كتاب الله وتعلمه وبطل رسول الله ﷺ إنكاره بإرشاده إلى النظير وقال: «أ ليست التوراة والإنجيل يقرأه اليهود والنصارى؟» فكأنه قال: قس حال المسلمين فى ذهاب العلم منهم مع تعليم كتاب الله وتعلمه على حال اليهود والنصارى مع تعليم كتاب الله وتعلمه، واعرف حالهم من حالهم فى هذا الباب بخصوصه لا فى كل باب حتى يلزم جواز القتل والسبى وأخذ الجزية.

وأى قياس أظهر من هذا القياس؟ وأى إنكار أبطل من إنكار ابن حزم؟ وأى إلزام أفسد من إلزامه؟ وأى رأى أسخف من رأيه؟ حيث أقر بصحة التشبيه وأنكر الاشتراك فى الحكم، وألزم الاشتراك فى كل حكم على تقدير الاشتراك فى حكم واحد بعينه.

فهذا من حجج أهل القياس فى حديث رسول الله ﷺ، وقد عرفت صحة تلك الاستدلالات، وبطلان الأجوبة التى أجاب بها المنكرون للقياس، وقد عرفت أنهم قليل المعرفة بالنصوص والقياس.

وهذا جهلهم هو الذى بعثهم على الوقيعة فى أعيان الدين وأئمة الهدى. وهو الذى دعاهم إلى إنكار الرأى والقياس، مع أنهم أكثر قولا فى دين الله بالرأى الفاسد، إلا أنهم يظنونه منصوصا من الله لسخافة عقولهم وبلادة أذهانهم نعوذ بالله من الخذلان.

ما أنكر القياس أحد من الصحابة

ثم بعد رسول الله ﷺ الصحابة وهم أعلم الناس بكتاب الله وسنة رسوله، وهم يجمعون على حجية القياس ليس فيهم من ينكره.

احتجاج ابن عباس بالقياس:

فهذا ابن عباس احتج على الخوارج بالقباس إذ نقموا على أمر التحكيم، وقالوا: "إن الحكم إلا لله" فقال: قد جعل الله الحكم من أمره إلى الرجال فى ربع درهم فى الأرنب، وفى المرأة وزوجها حيث قال: ﴿فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها﴾.

واحتج أيضا عليهم بالقياس إذ نقموا عليه محو لفظ "أمير المؤمنين" وقال: "قد محى رسول الله ﷺ كلمة رسول الله يوم الحديبية وأسكتهم". رواه ابن المبارك عن عكرمة ابن عمار من سماك الحنفى عن ابن عباس، كما فى "إعلام الموقعين". وقد أنكر ابن عباس على زيد بن ثابت مخالفته للقياس فى مسألة الجد والإخوة، فقال: "ألا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا" وهذا محض القياس.

احتجاج عليّ بالقياس:

ولما قيل لمعاوية: قد قتل عمار وقد قال رسول الله ﷺ: «يا عمار! تقتلك الفئة الباغية». فقال معاوية: "إنما قتله على لأنه أخرجه إلينا". فبلغ ذلك عليا فقال: "فرسول الله ﷺ إذن هو قتل حمزة"، فأبطل على قول معاوية بقياس فعله على فعل رسول الله ﷺ.

جواب ابن حزم والرد عليه:

وأنكر ابن حزم أن يكون هذا قياسا، وقال: "إنه ائتساء برسول الله ﷺ فى قتل الصالحين بين يديه ناصرين له". وهذا جهل منه عظيم، لأن فعل على ليس بعين فعل النبى ﷺ بل نظيره، فيكون هذا ائتساءً بالنبى بالقياس لا بغيره، وبه نقول. وإن كان هذا ائتساء فكل قائس يأتسى برسول الله ﷺ، ولا معنى لإنكار هذا المتشدق عليهم.

إنكار ابن حزم في مسائل على الحنفية والشافعية والمالكية:

وما قال: إن هذا مثل قول الحنفى والمالكى: "إن نكاح من أعتق أمة وتزوجها وجعل عتقها صداقها نكاح فاسد". فيقول لهم أصحابنا الشافعيون: فنكاح رسول الله ﷺ إذن صفية فاسد؟ فإن أقدموا على ذلك كفروا، وإن كفوا عنه تناقضوا. وكقول الحنفي: "إن الحكم باليمين مع الشاهد مخالف للقرآن".

فنقول لهم نحن والشافعيونْ والمالكيون: فحكم النبى ﷺ بذلك إذن مخالف للقرآن؟ وكقول المالكيين: "إن صلاة الصحيح المؤتم بإمام مريض قاعد فاسدة". فنقول لهم نحن والشافعيون والحنفيون: فصلاة النبى ﷺ فى مرضه الذى مات فيه وكذلك أمره الناس إذا صلى إمامهم قاعدا فصلوا قعودا فاسد، وكل ذلك باطل؟ فإن قالوه كفروا، وإن كفوا عنه تناقضوا. وإن من ظن أن هذا قياس لمخذول أعمى القلب ومن هذا الباب هو قول على: "فرسول الله ﷺ إذن هو قتل حمزة" إذ أخرجه، وأى قياس ههنا لو عقل هؤلاء القوم!.

الرد على إنكار ابن حزم:

ففيه أن هذا كله من باب القياس، لأنهم يحتجون فى ذلك بقياس فعلهم على فعل رسول الله ﷺ بادعاء أن فعلنا مثل فعله. فمن سلم لهم المماثلة لزمهم الحكم، ومن لا يسلم لهم ذلك لا يلزمه. وحاصل استدلالهم أن فعلنا مثل فعل رسول الله ﷺ، فما هو حكم فعله فهو حكم فعلنا. فعملوا اشتراك المثلين فى الحكم. وهذا هو ما يقوله أهل

القياس. ففى هذا القول إقرار من ابن حزم بصحة القياس من حيث لا يشعر.

وأجاب ابن حزم عن احتجاج ابن عباس على الخوارج بأن محوه لفظ "أمير المؤمنين" كان من قبيل الائتساء برسول الله ﷺ لا من قبيل القياس". وهو فعل منه، لأن هذا الائتساء لم يكن إلا بقياس فعله على فعل النبى ﷺ، لكونهما من باب واحد فإنكار كونه قياسا مكابرة

"وبأن تحكيمه لم يكن قياسا على الحكومة فى الأرنب وبين الزوجين، بل لقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾ فنص تعالى على أن كل تنازع فى شىء من الدين فإن الواجب فيه تحكيم كتاب الله وكلام رسوله".

وهذا من هذيان المجانين وليس من كلام العقلاء، فضلا عن كلام العلماء، فضلا عن كلام أهل التحقيق. لأنا سلمنا أنهما حكما كلام الله ورسوله ولكن الكلام فى كيفية هذا التحكيم، فنقول: إنهما قاسا أمر التحكيم بين على ومعاوية على التحكيم فى الأرنب وبين الزوجين، وهذا هو تحكيم كتاب الله، وقاسا محوه لفظ "أمير المؤمنين" من الكتاب على محو رسول الله ﷺ لفظ "رسول الله" من الكتاب، وهذا هو تحكيم السنة، فماذا يفيد هذا التحكيم هذا المتشدق المجترئ على إنكار البديهيات؟ وماذا يضرنا أهل القياس؟.

ثم ابن حزم أنكر صحة هذه القصة وقال: "فيه مجهول، لأنه رواه بكير من الأشج عمن حدثه عن ابن عباس".

وهذا جهل منه، فإنه قد رواه ابن القيم عن ابن المبارك عن عكرمة بن عمار عن سماك الحنفى عن ابن عباس سماعا، وهؤلاء رواة ثقات ليس فيهم مجهول، ورواية بكير من الأشج شاهدة له.

ولو سلم عدم صحة الرواية فنقول: لو احتج الخوارج على ابن حزم بما احتجوا به على على فماذا يقول؟ فإن قال: "لهم ما روى عن ابن عباس" فهو احتجاج بالقياس بعينه، وإن احتج بغيره فليبدأ لنا ماذا هو.

احتجاج أبى سعيد بالقياس:

وقد روى أبو نضرة قال: "سألت ابن عمر وابن عباس عن الصرف فلم يريا به بأسا. فإنى لقاعد عند أبى سعيد إذ جاءه رجل فسأله عن الصرف، فقال: "ما زاد فهو ربا". فأنكرت ذلك لقولهما. فقال: لا أحدثك إلا ما سمعت من رسول الله ﷺ، جاءه صاحب نخلة بصاع من تمر جنيب، وكان تمر النبى ﷺ غير هذا اللون، فقال النبى ﷺ: «أنى لك هذا؟» قال: انطلقت بصاعين واشتريت به هذا الصاع، فإن سعر هذا فى سوق كذا وسعر هذا كذا. فقال رسول الله ﷺ: «ويلك! أ ربيت، إذا أردت ذلك فبع تمرك بسلعة ثم اشتر بسلعتك أى تمر شئت». قال أبو سعيد: فالتمر بالتمر أحق أن يكون ربا أم الفضة بالفضة؟ اهـ. فاحتج أبو سعيد بالقياس، ولم يكن القياس حجة لما احتج به أبو سعيد.

جواب ابن حزم عن قصة أبى سعيد ورده:

وأجاب عنه ابن حزم بأن هذا من تصرف أبى نضرة، لأنه روى عن أبى سعيد أنه قال: سمعت أذناى رسول الله ﷺ يقول: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضه على بعض». وقد روى عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والملح بالملح. مثلا بمثل يدا بيد. إن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطى فيه سواء». ومحال أن يكون أبو سعيد سمعه من النبى ﷺ ثم يحتج بالقياس.

وهذا رد للخبر الصحيح بمجرد ظنه الفاسد، لأنه لا يبعد أن يكون لحكم واحد حجتان فيحتج بهذه تارة وبأخرى أخرى، فلا تعارض بين الخبرين حتى ترد إحداهما، وتقبل الأخرى. انظر هؤلاء الذين يقولون بأفواههم: "إذا تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله" ويفهمون منه بطلان الرأى والقياس، كيف يحكمون رأيهم فى دين الله، فيقبلون ما يوافق رأيهم ويردون ما يخالفه بادعاء المخالفة. هل من مستفسر يستفسرهم هل رددتم حديث أبى نضرة لأجل أنه قال فيه رسول الله ﷺ: لا تقبلوا حديث أبى نضرة فإنه تصرف فيه، أو قال الله تعالى كذا، أو رأى منكم رأيتموه؟ فإن قالوا بالأول فقد افتروا إثما مبينا، وإن قالوا

بالثانى فقد أبطلوا مذهبهم من إبطال الرأى.

وما قال: "إن جميع أصحاب القياس لا يجوزون قياس الفضة بالفضة والذهب بالذهب على التمر بالتمر، لأنهم لا يدخلون الصفر بالصفر قياسا على التمر بالتمر".

فباطل، لأن فيه قياس الفضة بالفضة على الصفر بالصفر، وهو باطل بالاتفاق، أما عند ابن حزم فلأنه منكر للقياس رأسا، وأما عندنا فلأن مبنى قياس أبى سعيد أنه حرم رسول الله ﷺ بيع التمر بالتمر متفاضلا، لأن فيه فضلا خاليا عن العوض، وهذا المعنى أظهر فى بيع الفضة بالفضة والذهب بالذهب متفاضلا، لأن التمر من العروض والفضة والذهب من الأثمان، والزيادة فى الأثمان أظهر من الزيادة فى العروض، لأن من العروض ما يجوز فيه التفاضل، وليس كذلك الأثمان.

ولما كان وجه قياس أبى سعيد ما ذكرنا فلا يقاس الصفر بالصفر على التمر بالتمر كما يقاس الفضة بالفضة والذهب وبالذهب عليه، لأن الصفر من العروض وليس من الأثمان كالذهب والفضة. وأيضا فإن الحنفية يدخلون الصفر بالصفر قياسا على التمر بالتمر، لكون العلة عندهم اتحاد الجنس والقدر، وهى موجودة فيهما جميعا. فبطل قوله: "إنهم يدخلون الصفر بالصفر قياسا على التمر بالتمر".

احتجاج معمر بن عبد الله بالقياس:

وقال معمر بن عبد الله لما باع غلامه القمح بالشعير متفاضلا: "رده"، وقال: "لا تأخذ إلا مثلا بمثل، فإنى كنت أسمع رسول الله ﷺ يقول: «الطعام بالطعام مثلا بمثل» وكان طعامنا يومئذ الشعير". قيل: "إنه ليس بمثله" قال: "إنى أخاف أن يضارع" فقاس القمح على الشعير.

وأجاب عنه ابن حزم "بأنه تورع منه، وليس بإيجاب ولا قطع بالحكم".

وهو ليس بشىء لأن عدم القطع والإيجاب ليس إلا لعدم القطع بالمماثلة، ولو قطع بالمماثلة قطع بالحكم والإيجاب. وقوله: "إنه تورع منه" مسلم، ولكنه غير مضر، لأن مبنى هذا التورع هو القياس، ولو كان القياس بدعة لم يكن هذا تورعا، لأن الابتداع

والإحداث ليس من التورع فى شىء.

وما قال: "إن الحنفيين والشافعيين لا يقولون بهذا وهم مجزون القمح بالشعير متفاضلا، فلا وجه لاحتجاج المرء بما لا يراه صحيحًا، ولا بمن يخطئ ويصيب ممن لا يلزم اتباعه".

فهو من فساد العقل وسوء الفهم، لأن الحديث إنما يدل على صحة مطلق القياس، والحنفية والشافعية يقولون به. وأما القياس الخاص وهو قياس القمح على الشعير فلا يقول به الحنفية والشافعية، ولا يحتجون به على صحته، فما يحتجون به على صحته يقولون به، وما لا يقولون بصحته لا يحتجون به عليه. فلا يرد عليهم ما أورد.

وأما قوله: "لا وجه للاحتجاج بمن يخطئ ويصيب لمن لا يلزم اتباعه".

ففيه أنه لو سلم فابن حزم أبعد من الاتباع، وأفحش فى الخطأ فى نفى القياس من معمر بن عبد الله فى إثباته، فكيف يكون قوله حجة، وقول معمر غير حجة؟ فإن قال: إنه لا يقول بالنفى من قبل نفسه بل من كتاب الله وسنة رسوله، قلنا: ليس فى كتاب الله أن القياس ليس بحجة، ولا فى سنة رسوله، وإنما هو رأى رآه. وخطأه أقرب من خطأ معمر، وصوابه أبعد من صواب معمر، ومعمر أحق باتباع كتاب الله وسنة رسوله من ابن حزم. والعجب من هؤلاء الرجال أنهم يظنون آرائهم وحيا، وأنفسهم معصومين، ويوجبون على الأمة اتباعهم وتقليدهم، ويحرمون اتباع الصحابة ادعاءاً أنهم غير معصومين عن الخطأ، ولا حجة فى أقوالهم وآرائهم. وأى فهم أسوأ من هذا الفهم؟ وأى رأى أقبح من هذا الرأى؟.

وكان أبو هريرة يتوضأ مما مست النار، فبلغ ذلك ابن عباس، فأرسل، إليه: "أ رأيت لو أخذت دهنة طيبة فدهنت بها لحيتى أ كنت متوضأ"؟ قال أبو هريرة: "يا ابن أخى! إذا حدثت بالحديث عن النبى ﷺ فلا تضرب له الأمثال". فرد ابن عباس على أبى هريرة بالقياس.

وأجاب عنه ابن حزم "بأنه استفهام من ابن عباس عن مذهب أبى هريرة وليس برد بالقياس".

وهذا من سوء الفهم، لأنه لو كان استفهاما لم يقل أبو هريرة: "يا ابن أخى! إذا حدثت بالحديث عن النبى ﷺ فلا تضرب له الأمثال" بل بين له مذهبه. وليس فى قول أبى هريرة إبطال للقياس لا صحيح ولا فاسد، لأن معناه أن الحديث لا يرد بالقياس وهو مسلم عند كل فريق من مثبتى القياس ونفاته. وإنما فعل ذلك ابن عباس لأنه علم أنه من خطأ أبى هريرة وليس من أمر النبى ﷺ، ونبه على خطائه بأن الدهن مما مست النار ولا وضوء منه عندك أيضا، فكيف يصح حديثك عن النبى ﷺ الوضوء مما مست النار؟.

وروى ابن عباس عن النبى ﷺ أنه قال: «من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه» ثم قال: "وأحسب كل شيء مثله". وهذا هو القياس.

وأجاب عنه ابن حزم "بأنه ليس بقياس بل هو حسبان منه، وهم لا يقطعون بآرائهم ولا يجعلونه دينا، وليس حكم القياس عند القائلين به ذلك. ثم لا يقول به المالكية، فكيف يحتجون بما لا يقولون به؟".

وهذا من جنس الهذيان، لأنه لا شك أن قوله: "أحسب كل شيء من مثله" باب القياس، لأنه أثبت لغير المنصوص عليه حكم المنصوص عليه لاشتراك العلة. وغايته أنه لم يجزم بالحكم، لأن القياس ظنى وليس بقطعى.

وقوله: "إنهم لا يجعلون آرائهم دينا".

فباطل، لأن الحرمة من أحكام الدين وقد أثبته ابن عباس لغير الطعام قياسا على الطعام، فكيف يقال: "إنهم لا يجعلون آرائهم دينا؟" فإن قال: إنهم لا يوجبون على الناس اتباع آرائهم. قلنا: وكذلك سائر المجتهدين القائسين لا يجعلون آرائهم حجة على الناس. وهذا لا يستلزم أن يكون القياس باطلا، لأن خبر الواحد ليس بحجة على من لا يصحه، ومع ذلك لا ينكر ابن حزم حجية خبر الواحد.

وقوله: "إن المالكية لا يقولون بهذا القياس" فالجواب عنه أنهم لا ينكرون أصل القياس، وإنما ينازعون فى خصوص هذا القياس. فما يحتجون به عليه لا ينكرونه، وما ينكرونه لايحتجون به عليه. فبطل قول ابن حزم، وثبت حجة أهل القياس.

كتاب عمر إلى أبى موسى الأشعرى:

كتب عمر إلى أبى موسى الأشعرى: "الفهم الفهم فيما أولى إليك بما ورد عليك مما ليس فى قرآن ولا فى سنة، ثم قائس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبها بالحق". فأمر عمر رضى الله بالقياس على الأشباه والأمثال.

إنكار ابن حزم كتاب عمر:

وأجاب عنه ابن حزم بأن هذا ليس بثابت عن عمر، وإنما هو كذب عليه. لأنه روى عنه بسندين، الأول فيه عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وعبد الملك متروك، وأبوه مجهول. وأما الثانى ففيه محمد بن عبد الله العلاف عن أحمد بن على بن محمد الوراق عن عبد الله بن سعد عن أبى عبد الله عن محمد بن يحيى بن أبى عمر المدنى، وهؤلاء كلهم مجاهيل.

إثبات كتاب عمر وإبطال قدح ابن حزم:

وهذا قدح باطل لأنه تفرد ابن حزم فى قوله: "عبد الملك متروك وأبوه مجهول"، ولم يوافقه عليه غيره. وأبوه ثقة ذكره ابن حبان فى الثقات. كذا فى هامش "إحكام الأحكام". والعلاف، وغيره وإن كانوا مجهولين فلم يتفردوا بما رووا، بل لما رووه شاهد من رواية عبد الملك عن أبيه. ثم قد رواه ابن القيم بسند آخر فقال: "قال أبو عبيد: ثنا كثير بن هشام عن جعفر بن برقان، وقال أبو نعيم: عن جعفر بن برقان عن معمر البصرى عن أبى العوام، وقال سفيان بن عيينة: ثنا إدريس أبو عبد الله بن إدريس عن كتاب عمر إلى أبى موسى الذى كانت عند سعيد بن أبى بردة". وليس فى هذا السند مجهول ولا متروك، فما روى عن عمر ثابت عنه وليس بمكذوب عليه، كما زعم ابن حزم.

وقال ابن حزم أيضا: "إنه لو صح عن عمر لم يكن فيه حجة، لأنه لا حجة فى قول غير الرسول".

وهو ناش من سوء الفهم، لأنا لا نورد هذه الآثار على وجه الاحتجاج بل للاستدلال

على أن القياس كان مذهب الصحابة، وقد أخذوه من كتاب الله وسنة نبيه. وهل فهمهم حجة أم لا؟ فهذا بحث آخر، ثم نقول: إذ لا حجة فى قول أحد غير النبى ﷺ فلا حجة فى قول ابن حزم فى نفى القياس وإنكاره، وادعائه أن القياس مخالف لكتاب الله وسنة رسوله. وبهذا يسقط كثير من شغبه الذى موهه على الجهال والسفهاء.

وقال أيضا: "كم من أقوال خالفوا فيها عمر، فكيف ساغ لهم الاحتجاج بقوله هذا؟".

والجواب عنه: ما قد مر أنا لم نسق قوله إلا لبيان مذهبه فى القياس، لا للاحتجاج. ولو أوردناه على وجه الاحتجاج أيضا لكان صحيحا، لأنه لم يخالفه فيه نص ولا قول صحابى آخر فيقبل قوله. وما نتركه من قوله فلحجة أقوى منه لا لأن قوله ليس بحجة. ثم هذا رد علينا بالقياس، لأنه قاس قوله فى القياس على أقواله الأخر، والقياس ليس بحجة عنده، فكيف يحتج علينا بما لا يقول به؟ وهذا دليل على أن القياس مفطوو عليه فطرة الناس، حتى يحتج به من ينكر القياس من حيث لا يشعر.

وقال ابن حزم أيضا: قد صح عن عمر أنه كتب إلى شريح "إن لم يكن فى كتاب الله وسنة رسوله ولم يقض به الصالحون فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيرا لك".

وهذا ترك الحكم بالقياس جملة. وليس هذا إلا مجرد سوء الفهم، لأنه ليس فيه الحكم بترك القياس أصلا، بل قوله: "إن شئت فتقدم" فيه إجازة باستعمال الرأى والاجتهاد. ومنه القياس. ثم إلزام الحكم بما قضى به الصالحون فيه إلزام للحكم بآراء الصالحين واجتهاداتهم. وظنونهم وقياساتهم. فكيف يكون فيه إنكار القياس جملة؟ فظهر أنه مجرد سوء الفهم.

ثم قال ابن حزم: إن قوله: "اعمد لأشبهها بالحق وأقربها إلى الله وأحبها إليه تعالى، فاقض به" دليل على أن الرسالة مكذوبة على عمر، لأنه ما يدرى القائس إذا اشتبهت الوجوه أيها أحب إلى الله؟ أو أيها أقرب إليه؟ وهذا ما لا يقطعون به ولا يقطع به أحد له حظ من علم.

وهذا دليل على سخافة فهم هذا القائل غاية السخافة، لأن هذا إنما يتمشى إذا كانت الوجوه متساوية، وأما إذا كان أحد الوجوه أرجح عند القائس، فهو أشبهها بالحق، وأقربها إلى الله، وأحبها إليه عنده، فيقضى به. ولا حاجة إلى القطع فى الأمور الظنية، وإنما يكفى فيها مجرد الظن، كما فى أخبار الآحاد ووجوه الدلالة.

ثم قال: لا نعلم إلا حقا أو باطلا، فما أشبه بالحق لا يخلو إما أن يكون حقا أو باطلا، فالباطل لا يحل الحكم به. وإن كان حقا فلا يجوز أن يقال في الحق: "إنه أشبه طبقته ونظرائه بالحق" لكن يقال فى الحق: "إنه حق بلا شك"، ولا يجوز أن يقال فيه: "يشبه الحق". فصح أن القياس باطل بلا شك، وبطلت تلك الرسالة بلا شك.

وهذا قول باطل بلا شك، لا يدل على مكذوبية الرسالة، وإنما هو أول دليل على أن هذا القائل عاطل عن الفهم لا يستأهل أن يفتى فى دين الله بشئ، ويحجر عليه. أ لم يدر هذا القائل إن الحق بلا ريب هو ما قال الله ورسوله، وما ترى وتجتهد فيه يحتمل أن يكون موافقا لقول الله ورسوله فيكون حقا، ويحتمل أن يكون مخالفا لقول الله ورسوله وليكون باطلا. فما يكون من آرائنا واجتهاداتنا أشبه بقول الله ورسوله فهو أشبه بالحق، ولا يقال فيه: "إنه حق بلا ريب" لأنا لا نعلم أنه هو قول الله ورسوله قطعا، لاحتمال وقوع الخطأ فى الاجتهاد. وهذا هو مراد عمر. فاندفع ما قال ابن حزم، وثبت أن ما استدل به على مكذوبية الرسالة باطل، والقياس ثابت.

ثم أورد على نفسه فقال: فإن قال قائل: أفتقطعون فى خبر الواحد العدل أنه حق إذا قضيتم به، أم تقولون: إنه باطل، أم تقولون: إنه يشبه الحق؟ وهذا نفس ما أدخلتم علينا. قلنا: إن خبر الواحد العدل المتصل وشهادة العدلين حق عند الله تعالى مقطوع به إلا أننا نحن نقول: إن كل خبر صح سندا ينقل من اتفق على عدالته فهو حق عند الله، بخلاف الشهادة. وقال غيرنا: إن كل شخص من أشخاص الأخبار وأشخاص الشهادات إما حق عند الله فهو حق مطلق، وإما باطل عند الله فباطل مطلق. ولا يجوز أن يقال: إنه يشبه الحق، ولا أنه أشبه الحق من غيره. ولسنا نوقفهم فى هذه المراجعة على مذهبهم فى أشخاص القياس، وإنما نتكلم على ما رووا عن عمر من لفظ "أشبهها بالحق"، فعلى هذه اللفظة تكلمنا وفسادها بينا، لنرى بذلك كذب الرواية فى ذلك عن عمر.

وهذا الكلام أشبه بكلام المجانين لا يدوى محصله. لأنه قال أولا: "إن خبر الواحد العدل المتصل وشهادة العدلين حق عند الله" ولم يفصل بين الواحد العدل المتفق على عدالته والمختلف فيها، وكذلك لم يفصل بين الخبر والشهادة. ثم قال: "خبر الواحد المتفق على عدالته حق عند الله بخلاف الشهادات" فخص الحقيقة بخبر الواحد المتفق على عدالته، وفرق بين الخبر والشهادة. وهذا كلام متناقض.

ثم نقل مذهب غيره من غير طائل، ثم قال: "لسنا نوفقهم على مذهبهم فى القياس" ولا يدرى محصله.

والذى ظهر لى أن مراده أن خبر العدل حق عندنا، وعند غيرنا حق أو باطل، وليس بأشبه الحق لا عندنا ولا عند غيرنا، فلا يرد علينا ما أورد، ولا يندفع به الإيراد عن قوله: "أشبه بالحق". فإن كان مراده هو هذا، فالجواب عنه: أنه لا نورد عليه بخبر الواحد والشهادات بل نجيب عن إيراده بما أجبنه والفرق عندنا بين الخبر الواحد، والقياس أن خبر الواحد نص وإن كان ظنا، ولا يقال للنص: "إنه أشبه بالحق" بل يقال: "إنه حق ظنا".

وأما القياس فليس بنص بل رأى واجتهاد يحتمل موافقة النص ومخالفته، فأى قياس كان أبعد عن مخالفة النص وأقرب إلى الموافقة يقال: "إنه أشبه بالحق من غيره" ولا يقال: "إنه حق مطلق".

وما قال: "إن خبر الواحد العدل المسند الصحيح حق مقطوع عند الله".

فهو كذب وافتراء على الله، لأنه لم يرد بذلك نص، ولا يدل عليه دليل. لأن الواحد قد يكون عدلا فى الظاهر غير عدل عند الله، ثم قد ينسى العدل ويهم ويخطئ فى تحمل الرواية، فيؤديه كما سمع فكيف يكون ما رواه حقا عند الله على القطع والبتات؟ نعم! هو حق عندنا ظنا، لأنا لم نقف على ما يقدح فى عدالته، ولا على ما يدل على خطأه.

ترجيح عمر إمامة أبى بكر بالقياس:

وقال عمر يوم السقيفة للأنصار: "ارضوا لإمامتكم من رضيه رسول الله ﷺ لصلاتكم وهى عظم دينكم". فرجع عمر إمامة أبى بكر بقياس الإمامة على إمامة الصلاة.

وأجاب عنه ابن حزم بأن هذا من الباطل الذى لا يحل، ولو لم يكن فى تقديم أبى بكر حجة إلا أن رسول الله ﷺ قدمه إلى الصلاة لما كان أبو بكر أولى بالخلافة من على، لأن رسول الله ﷺ قد استخلف علياً على المدينة فى غزوة تبوك، وهى آخر غزواته عليه السلام، فقياس الاستخلاف على الاستخلاف اللذين يدخل فيها الصلاة والأحكام أولى من قياس الاستخلاف على الصلاة وحدها.

وهذا جواب باطل، لأن استخلاف على فى تلك الغزوة لم تكن إلا على النساء والصبيان لا على أبى بكر وعمر، بخلاف استخلاف أبى بكر فإنه كان على على وغيره، فاستخلافه على على يدل على أنه أولى من على بالخلافة، واستخلاف على لا يدل على أنه أولى بالخلافة من أبى بكر. ولو كان ما قاله هذا القائل صحيحا لعارضه الأنصار بهذا القياس ولم يقبلوا قياس عمر، وإذ لم يفعلوا ذلك دل هذا على أنه قياس باطل يدل على سخافة عقل هذا القائل، وبعده عن الإتيان بالقياس على وجهه.

ثم قال: فإن قالوا: إن استخلاف النبى ﷺ أبا بكر هو آخر فعله قيل لهم وبالله التوفيق: إن علياً لم ينحط فضله بعد أن أستخلفه رسول الله ﷺ على المدينة فى غزوة تبوك بل زاد خيراً بلا شك، فلم يكن استخلاف أبى بكر على الصلاة لأجل نقيضه حدثت فى على لم تكن فيه إذ استخلفه على تبوك، كما لم يكن استخلافه عليه السلام علياً على المدينة فى عام تبوك، لأنه كان أفضل من أبى بكر، فليس استخلاف أبى بكر حاطا لعلى.

ويقال لهذا القائل: سلمنا لك أن علياً لم ينحط قدره بعد الاستخلاف عام تبوك عما كان عليه، ولكن قد عرفت أن ذلك الاستخلاف لا يدل على أنه يستحق لخلافة على أبى بكر وعمر، لأن ذلك الاستخلاف إن كان على النساء والصبيان ولم يكن على مثل أبى بكر وعمر، بخلاف استخلاف أبى بكر فإنه كان على على وغيره.

ثم قال: الأنصار لم يكونوا ليتركوا رأيهم وهم أهل الدار والمتعة والسابقة الذين لم يبالوا بمخالفة أهل المشرق والمغرب وحاربوا جميع العرب حتى أدخلوهم فى الإسلام طوعًا وكرها إلا لنص رسول الله ﷺ لا لرأى أضيافهم النزاع إليهم من المهاجرين.

وهذا باطل، لأنه لم يكن عندهم نص هناك غير النص على إمامة أبى بكر فى الصلاة. وهذا هو النص الذى ذكرهم عمر وقاس عليه الإمامة الكبرى، وانقاد له الأنصار. ومن ادعى غير هذا النص فهو كاذب وجاهل بحقيقة الأمر. وأما حديث عائشة: «ادعى لى أباك وأخاك لأكتب لهم كتابًا» فهذا إن كان نصا على خلافة أبى بكر فهو لم يكن معلوماً عندهم إذ ذاك لم يكن مبنى إجماعهم هذا النص، كقياس عمر وهذا هو المدعى لغاية أن قياس عمر وافق النص، وهو ليس بمضر لأن مقصودنا أن الصحابة عملوا بالقياس فى باب الإمارة، وهو ثابت على كل حال، ووجود النص فى هذا الباب غير قادح لو كان مخالفا له، فكيف إذا كان موافقًا؟.

ثم أورد حديث عائشة أنها قالت: قال رسول الله فى مرضه: «ادعى لى أباك وأخاك حتى أكتب كتابا، فإنى أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر» وأن ذلك كان فى اليوم الذى بدئ عليه السلام بوجع الذى مات فيه بأبى هو وأمى. ثم قال: فعلمنا منه بأن الكتاب المراد يوم الخميس قبل موته ﷺ بأربعة أيام. كما روينا عن ابن عباس يوم قال عمر ما ذكرنا، إنما كان فى معنى الكتاب الذى أراد عليه السلام أن يكتبه فى أول مرضه، فصح أن ذلك الكتاب كان فى استخلاف أبى بكر.

وفيه نظر، لأنه ليس فى حديث عائشة أنه يكتب لهم كتابا فى استخلاف أبى بكر يوم الخميس، ولا فى حديث ابن عباس أنه كان يكتب لهم كتابا فى استخلاف أبى بكر، ولا أن ذلك الكتاب هو الكتاب الذى ذكره لعائشة. فقول ابن حزم ذلك مجرد رأى منه هو يزعمه نصا من رسول الله ﷺ، وهو شهادة عظيمة على سخافة رأيه وبلادة ذهنه.

ثم الذى يظهر من حديث عائشة أنه أراد استخلاف أبى بكر ثم تركه لما تركه لما علم أنه يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر. فكيف أراد استخلافه يوم الخميس بعد ما أعلم أن الله والمؤمنين يأبون غير أبى بكر؟ فإن قال: إنه علم ذلك، ولكنه علم أنه يقع الاختلاف فى

صحة إمامته، فينكرون الشيعة صحة خلافته، فأراد إرشادهم. قلنا: هذا زعم باطل، فإن الشيعة ليسوا من الذين يهتدون بهدى الله ورسوله، لأنه لم يهدهم كتاب الله، فكيف يهتدون بكتاب رسول الله؟ فظهر أنه لم يكن ذلك لقطع نزاع الشيعة وهدايتهم، ولا لاستخلاف أبى بكر لشىء آخر لا نعلمه. وإذ لم يبين لنا الله ورسوله مراده ﷺ فكل ما يقوله الناس، إنما هو رأى من قبل أنفسهم، ولا يدل على صحته حجة، ولذا قال ابن عباس: "الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ"، ولو كان هذا نصًا على استخلاف أبى بكر كما زعمه هذا القائل لم يكن يجهله ابن عباس ولا عمر مع شهوده تلك الوقعة.

وما قاله الروافض: "إنه كان أراد استخلاف على" فأبطل باطل. لأنه قال ﷺ: «يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر» فكيف يريد ﷺ ما يأبى الله والمؤمنون؟ وإن لم يسلموا حديث عائشة فادعاؤهم ذلك من غير حجة. وليس ادعاؤهم ذلك أولى من ادعاء من قال: إنه أراد استخلاف أبى بكر، لأن له شواهد فى الجملة.

منها حديث عائشة.

ومنها حديث استخلافه على إمامة الصلاة.

ومنها إجماع الصحابة على إمامته.

ومنها عدم احتجاج على بهذه القصة على أنه أراد استخلافه ولم يكن إلا لأنه لا حجة فيها على استخلافه.

هذا الكلام فى حديث ابن عباس، وأما حديث عائشة فليس فيه نص على الاستخلاف. وإنما فيه إرادة الاستخلاف أولا ثم تركه، لما علم أنه يأبى الله والمؤمنون إلا ذلك فلم يدل النص على الاستخلاف بل على رضائه باستخلافه، وأما وقوع الاستخلاف فلم يكن إلا من الصحابة باجتهاد عمر وموافقة غيره إياه. ومما يدل عليه أنه قال عمر حين قيل له: "إن استخلف فقد استخلف من هو خير منى. وإن لا استخلف فقد تركه من هو خير منى" أو كما قال رضى الله عنه. وهذا نص من عمر على أن النبى ﷺ لم يستخلف أبا بكر نصا، وإنما استخلفه المؤمنون نعم! قد أرشد هو الأمة إلى

استخلافه باستخلافه على الصلاة، وأظهر رضاءه بفعلهم فى حديث عائشة، هذا هو الحق الذى قامت عليه الحجة.

اعتراض ابن حزم على قياس الخلافة على الإمامة في الصلاة

ثم قال ابن حزم: قياس الخلافة على إمامة الصلاة قياس فاسد، لأن الخلافة ليست علتها علة الصلاة، لأن الصلاة جائز أن يليها العربى والمولى والعبد، والذى لا يحسن سياسة الجيوش والأحكام والسير الفاضلة. وأما الخلافة فلا يجوز أن يتولاها إلا قرشى صليبة عالم بالسياسة ووجوهها وإن لم يكن محكما للقراءة، وإنما الصلاة تبع للإمامة، وليست الإمامة تبعا للصلاة. فكيف يجوز عند أحد من أصحاب القياس أن تقاس الإمامة التى هى أصل على الإمامة التى هى فرع من فروع الإمامة؟ هذا ما لا يجوز عند أحد من أصحاب القياس.

بيان وجه قياس الخلافة على الإمامة:

والجواب عنه: أن هذا ليس من فساد القياس بل من فساد عقل هذا القائل، وكيف يكون فاسدا وقد صوبه الأمة؟ وإنما قال هذا القائل ما قال: لأنه لم يفهم وجه الاستدلال على ما هو عليه، فنقول: وجه القياس أنه لما استقر الأمر على "أن الأئمة من قريش" واندفع قول الأنصار: "منا أمير ومنكم أمير" إحتج إلى تعين أمير من قريش، لأنه كان فيهم كثيرون يستأهلون للخلافة، كعباس وعلى وعمر وعبد الرحمان بن عوف وغيرهم، فنظروا فى أن أيهم أحق بها، فوجدوا أن النبى ﷺ استخلف أبا بكر على الصلاة؟ ثم نظروا فى أن استخلاف أبى بكر على الصلاة هل كان من رسول الله ﷺ أمرًا اتفاقيًا، أو لاختصاص فيه دون غيره؟ فوجدوا أنه لم يكن أمرا اتفاقيا، لأنه قد راجعته عائشة فى استخلاف عمر مرارًا، وهو يقول كل مرة: «مروا أبا بكر فليصل بالناس» حتى غضب، وقال: «إنكن صواحب يوسف، مروا أبا بكر فليصل بالناس».

فدل ذلك على أن ذلك لم يكن أمرا اتفاقيا، بل كان لخصوصية فى أبى بكر، ثم

نظروا هل كان ذلك لأجل أنه أحق بإمامة الصلاة من غيره أو لغير ذلك؟ فعلموا أنه لم يكن ذلك لأنه أحق بها من غيره، لأنه قد كان فيهم من هو أحق أو مثله فى استحقاق إمامة الصلاة.

وهو مسلم عند ابن حزم أيضا حيث قال: "قد كان سالم مولى أبى حذيفة يؤم أكابر المهاجرين وفيهم عمر وغيره أمام النبى ﷺ، ولم يكن ممن تجوز له الخلافة، فكان أحقهم لأنه كان أقرأهم وقد كان أبو ذر، وأبى بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وابن مسعود أولى الناس بالصلاة إذا حضرت إذا لم يكونوا بحضرة أمير أو صاحب منزل، لفضل أبى ذر وزهده، وورعه وسابقته، وفضل سائر من ذكرنا وقراءتهم.

فدل ذلك على أنه لم يكن لأجل أنه أحق بإمامة الصلاة من غيره أيضا. فعلموا أنه كان يريد بذلك إرشاد الأمة إلى استخلافه، لأنه فوض إليه أمرا من أمور الخلافة وهو إمامة الصلاة فى مرض الوفاة الذى يقع فيه الاستخلاف عادة، لا اتفاقا مع كونه جامعا لشرائط الإمامة من كونه قرشيا كبير السن وافر العقل والتجربة واقفا على أمر السياسة شجاعا مقداما صائب الرأى غزير العلم كثير الحلم.

هذا هو وجه الاستدلال، لا مجرد جعله إماما فى الصلاة. فلا يرد ما أورده هذا القائل من غير تدبر فى منشأ الاستدلال، لأنه ليس وجه الاستدلال مجرد الإمامة فى الصلاة، بل هى مع انضمام أمور قد ذكرناها وهى لا توجد فى غير أبى بكر، فيكون هو الأولى. فصح حجة أهل القياس، وبطل ما قال ابن حزم.

ومن العجب: أنه قال ابن حزم: "إنما كان رجوع الأنصار عن رأيهم لنص قد نسوه من قبل، لا لقياس عمر". واستشهد لذلك أنه روى عن عبادة بن الصامت أنه قال: "إن الأنصار بايعوا رسول الله ﷺ على أن لا ينازعوا الأمر أهله"، وروى أنس بن مالك الأنصارى عن النبى ﷺ: «الأئمة[1] من قريش».

وهو من سخافة عقله وبلادة ذهنه، لأنه ليس فى حديث عبادة أنه كان يعلم أن رسول الله ﷺ قال: «الأئمة من قريش» وفضلا عن سائر الأنصار. وليس فى حديث أنس

---

(١) هذا من قبيل الإخبار بالغيب بوقوع عدة من الخلفاء من قريش، ولا شك أن الأموين والعباسين كلهم كانوا من قريش فصدق رسول الله ﷺ، لا أنه بمعنى الأمر كما يزعم الروافض والباطنية ١٢ المصحح.

أنه سمع ذلك من رسول الله ﷺ، فيحتمل أنه سمعه يوم السقيفة حين احتج أبو بكر عليهم بهذا الحديث، فرواه عن النبى ﷺ مرسلا. ولو كان سمعه من النبى ﷺ فليس فيه أنه أخبر الأنصار به. فكيف قال: "إنهم علموا النص ثم نسوه؟" وهل شىء أعجب من أن يبطل رجل الرأى ويقول: لا حجة فى غير النص، ثم يرى رأيا فاسداً أى فساد ويحتج به على الخصم، ويلزمه به؟. ولو سلمنا أن الأنصار سمعوا نص: «الأئمة من قريش» ونسوه، فليس فيه أن أبا بكر هو الخليفة بعده، والكلام إنما هو فى خلافة أبى بكر بخصوصه، ولهذا احتج عمر بإمامته فى الصلاة على خلافته، لا على خلافة مطلق قرشى كائنا من كان.

ولم يذكر ابن حزم رواية تدل على أن الأنصار كانوا يعرفون أن النبى ﷺ نص على خلافة أبى بكر، فكيف يصح ما قال: "إنهم رجعوا عن رأيهم للنص لا لرأى عمر؟" هذا حال فساد رأيهم وبلادة ذهنهم ومع ذلك هم يجترئون ويخطئون أصحاب رسول الله ﷺ ويبدعونهم، ويقولون فى دين الله ما شاؤوا، ويفترون على الله ورسوله الكذب، ويدعون وجود النص فيما لا نص فيه، ويفترون على أصحاب رسول الله ﷺ، ويدعون عليهم أنهم علموا النص ثم نسوه من غير حجة، بل بمجرد رأيهم، ثم يقولون: إنه لا حجة فى رأى أحد، ومع ذلك يجعلون آرائهم حجة على خلق الله، ويكفرون ويفسقون ويبدعون من خالف آرائهم بادعاء أنه ما أنزل الله وليست إلا أوهامهم الفاسدة، وخرافاتهم الكاسدة فهل يسلم لهم أحد أن لا يكون رأى عمر وغيره من أصحاب رسول الله ﷺ حجة على العباد، ويكون آرائهم وخرافاتهم وظنونهم وأوهامهم حجة عليهم؟.

وما روى ابن حزم عن أبى عوانة عن داود بن عبد الله الأودى من حميد بن عبد الرحمن الحميرى أنه قال أبو بكر: قد عَلمت يا سعد! إن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد: «إن الأئمة من قريش، الناس برهم تبع لبرهم والفاجر تبع لفاجرهم» قال: "صدقت" أو قال: "نعم".

فهو إما خطأ أو تأوله سعد على غير تأويل أبى بكر بحمل الإمام على من يقتدى بفعله لا على الأمير، لأنه لو كان صحيحا وتأوله سعد على تأويل أبى بكر لكان أتبع الناس لأبى بكر، مع أنه كان أبعدهم منه. ولو فرض أن سعداً عصى رسول الله ﷺ كما

هو لازم كلام ابن حزم فلا حجة فيه أيضا، لأنه يثبت أن سعدا كان يعلم أن الأمر فى قريش، ولا يلزم منه أن يكون سائر الأنصار يعلمونه، وإذ علموا ذلك من حديث أبى بكر فلم يعلموا منه أن أبا بكر هو الخليفة بعده، والكلام فى هذا لا فى ذلك.

ثم قال بعد ذلك: ومن عجائب أهل القياس أنهم يحتجون فى هذا المكان بأن إمامة أبى بكر كانت قياسا لا نصا، ويحتجون فى إثبات التقليد بأنه قال ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر». فإن كان هذا صحيحا فهو نص على إمامة أبى بكر، وإن لم يكن صحيحا بطل حجتهم فى التقليد.

وهذا زعم باطل، لأن الأمر بالاقتداء بأبى بكر وعمر ليس نصا على إمامة أبى بكر بعده. لأنه لا يلزم من أن يكون شخص مقتدى به فى الأحكام أن يكون أميرا، ولو كان كما قال لا يلزم أن يكون أبو بكر هو الأمير بعده، لأنه لم يقل: اقتدوا من بعدى بأبى بكر، وبعد أبى بكر بعمر، بل أمر باقتدائهما بعده، فكيف دل الحديث على أن أبا بكر هو الأمير بعده دون عمر؟ فسقط ما قال، وثبت أن إيراده هذا ناشٍ عن سوء الفهم وبلادة الذهن.

وقال ابن عمر: "فعدل الناس بصاع من شعير مدين من بر". وهل هذا إلا قياس العادلين، وهم أصحاب رسول الله ﷺ.

وأجاب عنه ابن حزم بأنه قال ذلك ابن عمر على وجه الإنكار، لأنه روى عن أبى مجلز قال: قلت لابن عمر: إن الله قد أوسع، والبر أفضل من التمر. قال: "إن أصحابى سلكوا طريقا فأنا أحب أن أسلكه".

قلت: ليس فيه إنكار، وإنما هو سلك مسلك الاحتياط، ففهم الإنكار منه عجيب.

وقال ابن حزم أيضا: قال عياض بن سعد: ذكرت لأبى سعيد الخدرى صدقة الفطر فقال: "لا أخرج إلا ما كنت أخرج فى عهد رسول الله ﷺ صاعا من تمر، أو صاعا من زبيب، أو صاع إقط". فقلت له: أو مدين من قمح؟ قال: لا، تلك قيمة معاوية لا أقبلها ولا أعمل بها.

قلت: ليس فيه إنكار، لأنه لم يقل: إنه خطأ بل قال: لا أقبلها. ويحتمل عدم القبول أن يكون للتخطية ويحتمل أن يكون للاحتياط، لأن الرأى يخطئ ويصيب، ولا

خطأ في المنصوص، إنما فيه الصواب فقط. وإذا كان الأمر محتملا فلا حجة فيه لابن حزم.

قياس ابن عباس الأسنان على الأصابع:

وقد قال ابن عباس حين قيل له: أ تجعل مقدم الفم مثل الأضراس؟: لو أنك لا تعتبر ذلك إلا بالأصابع عقلها سواء، وهذا قياس الأسنان على الأصابع.

وأجاب عنه ابن حزم بأن فيه إبطالا للقياس لا إثباتًا له، لأن مراد القائل أن مقتضى القياس أن لا يكون دية الأسنان سواء لاختلاف المنافع، فأراه ابن عباس بطلان هذا القياس بأن الأصابع منافعها متفاضلة وديتها سواء. وهذا إبطال للعلل على الحقيقة، وفي إبطال العلل إبطال القياس، إذ لا قياس إلا على علة جامعة، فهذا الحديث مبطل للقياس، ورد إلى النص، وأن لا يتعقب بتعليل.

وهذا من سوء فهم القائل وسخافة عقله، لأن قياس ابن عباس الأسنان على الأصابع قياس ظاهر جدا، لا يخفى إلا على من حرم الفهم بالكلية. وأما ما قال: "إن فيه إبطالا للقياس" فإن كان مراده أن فيه إبطالا للقياس رأسا فباطل، لأن ابن عباس قاس هو نفسه الأسنان على الأصابع، وإن كان مراده أن فيه إبطالا للقياس الخاص وهو قياس القائل فلا يفيده، لأنا لا ندعى صحة كل قياس. وما قال: "إن فيه إبطالا للتعليل ورد إلى النص" فإن كان مراده أن فيه إبطالا للتعليل رأسا فباطل، لأنه قاس هو نفسه والقياس مبناه على التعليل، وإن كان مراده أن فيه إبطالا للتعليل الخاص فغير مفيد، لأنا لا ندعى صحة كل تعليل.

فالحق أن فيه تنبيهًا على فساد قياس القائل وإرشادًا إلى القياس الصحيح. والحاصل أنه كان عليك أن تقيس دية الأسنان على دية الأصابع دون قيم المتلفات، لأن قياس الدية على الدية أقرب من قياس الدية على القيم [illegible] مبنى القيم على العرف ومبنى الدية على الشرع. ثم الأسنان أقرب من الأصابع من غيرها من ذوات القيم، فيكون قياسها على الأصابع أولى. فليس فيه إبطال للقياس، بل فيه إثبات له.

ثم قال ابن حزم: القياس بلا خلاف إنما هو أن يحكم لما لا نص فيه بالحكم بما فيه

نص أو فيما اختلف فيه بالحكم فيما اجتمع عليه، وليس فى الأصابع نص دون الأضراس، بل النص فيهما جميعا. ولا إجماع فى الأصابع لثبوت الخلاف عن عمر، فإنه قال: فى الإبهام خمس عشرة، وفى السبابة والوسطى عشرا عشرا، وفى البنصر تسعا، وفى الخنصر سبعا. فكيف يجعل الأصابع أصلا؟ وكيف يصح القياس؟

قد يكون للحكم علل شتى:

وهذا من سوء فهم هذا القائل وبلادة ذهنه، لأن الحكم قد يثبت من علل شتى كأن يكون ثابتا من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فكما لا يضر ثبوت الحكم من السنة ثبوته من الكتاب وثبوته من الإجماع ثبوته من السنة، كذلك لا يضر ثبوته من القياس من النص. فوجود النص فى الفرع موجب لقوة القياس وصحته وليس بموجب لبطلانه، نعم! عند القياس وادعاء الإجماع عليه كلاهما باطل، أ رأيت لو قاس مجتهد قياسا لعدم وجود النص عنده فى الحكم ثم وجد فيه نصا هل كان يبطل ذلك القياس؟ كلا! بل يثبت به صحته وقوته. وكذا اشتراط أن يكون الأصل مجمعا عليه باطل، ودعوى الإجماع عليه كذب. لأن القياس يجوز على أصل مختلف فيه، نعم! لا يكون هذا القياس حجة على من اختلف فى الأصل. فما قال ابن حزم باطل، واحتجاج أهل القياس صحيح.

إبطال قول ابن حزم في معنى العبرة والا عتبار

وبهذا ظهر بطلان ما قال: "إن القياس غير العبرة والاعتبار". ومعنى قوله: "هلا اعتبرتم" هلا تبينتم ذلك بالأصابع فاستبنتم. ألا يدرى هذا القائل إن هذا التبين هو الذى نسميه قياسا، وليس غير ذلك، فإنكاره جهل بالحقائق.

وقد أطال ابن حزم اللسان على من احتج بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ على حجية القياس، وقال: إنه ليس فى اللغة الاعتبار بمعنى القياس، وإن هو إلا تسمية من أنفسهم كمن سمى من النخاسين الأدارى باسم المدن ثم يحنث بالله لقد

جاءت هذه الدابة أمس من بلد كذا تدليسا وغشا. وإنما معنى الآية أنه أمرنا أن نتفكر فى عظيم قدرته فى خلق السماوات والأرض وما حل بالعصاة. وهو جهل باطل لأنا سلمنا أن معناه أنه أمرنا أن نتفكر فى عظيم قدرته لكن الكلام فى أنه لم أمرنا أن نتفكر فى عظيم قدرته؟ بل لأن نفس هذا التفكر هو المطلوب أم لشيء آخر؟ ولا يقول أحد: إنه أمرنا به لكونه مطلوبا فى نفسه، فثبت أنه أمرنا لشيء آخر، وهو الاستدلال بهذه الوقائع على نظائرها، فثبت أنه أمرنا بالاعتبار هو نفس التفكر ولو قلنا: إن معناه هو تبيين شيء بشئ، كما قال ابن حزم فى تفسير قول ابن عباس فالاعتبار هو القياس بعينه، وبطل ما قال: "إنه ليس فى لغة أن الاعتبار هو القياس".

ثم قال: لو لم يكن فى إبطال القياس إلا هذه الآية لكفى، لأن أولها قوله تعالى: ﴿هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم ما نعتهم حصونهم من الله، فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين، فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾. فنص الله تعالى كما تسمع على أنه أخرج الذين كفروا من ديارهم وأن المؤمنين لم يظنوا قط ذلك وأن الكفار لم يحتسبوا قط ذلك، فثبت يقيناً بالنص فى هذه الآية أن أحكام الله تعالى جارية على خلاف ما يحتسب الناس كلهم مؤمنهم وكافرهم، والقياس إنما هو شيء يحتسبهم القائسون لا نص فيه ولا إجماع. فهذه الآية أبين شيء فى إبطال القياس.

وهذا الحكم أكذب ما يكون وأبطل، وأدل على جرأة هذا القائل على الله ورسوله والمؤمنين بالافتراء عليهم، إذ ليس فى الآية أن هذا الظن إنما كان من جميع المؤمنين والكافرين حتى الرسول، وإنما فيه أنه كان ظنا من المؤمنين مطلقا وهو صادق بالبعض كما هو صادق بالكل، وليس فيه أنه كان ظن جميع الكافرين، وإنما فيه أنه ظن أهل الحصون من اليهود، وهم بعض من الكفار وليسوا بجميعهم.

ثم فيه أن هذا الظن الخاص منهم خطأ، وليس فيه أن كل ما يظنه الناس مؤمنهم وكافرهم. وإذ ليس منه ذلك فكيف تدل الآية على بطلان القياس رأسا كما زعم هذا القائل، وادعى أن الآية أبين حجة فى إبطال القياس؟ هذا هو حال احتجاج هؤلاء القوم من النصوص. ولعمرى! إن من يحتج بالقياس والرأى من الأئمة أحسن حالا من هؤلاء

المحتجين بالنصوص، لأن غاية اجتهاد المجتهدين أن يكون خطأ وهو ليس بأشنع من تحريف هؤلاء الكلم عن مواضعه، لأن عامة استدلالهم من النصوص من قبيل التحريف لا من قبيل الخطأ فى الاجتهاد.

ومن جملة سفاهة رأيه أنه قال: أو لا ترى إذ قال الله تعالى: ﴿يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين، فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ أنه أمرنا قياسا على ذلك أن نخرب بيوتنا بأيديهم وبأيدينا قياسا على ما أمرنا الله أن نعتبر به من هدم اليهود بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين.

وظاهر أنه سفاهة محضة لا يقول به عاقل فضلا عن عالم، ولو لم يكن ابن حزم يعد من أهل العلم ولم يكن خوف افتنان السفهاء بأقواله لكان اشتغالنا بإبطال أمثال هذه السفاهة تضييعًا للأوقات.

أو لم يدر هذا القائل إن قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ إنما ورد تحذير الناس عن الكفر ومحاربة الله ورسوله بذكر مآل محاربة اليهود وكفرهم من تخريب بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين، فكيف يكون معنى قوله: ﴿فاعتبروا﴾ أن خربوا بيوتكم بأيديكم وبأيدى الكفرة قياسا على تخريب بيوتهم؟ ولا يقول ذلك إلا جاهل محرف.

فهذه من حجج أهل القياس من الكتاب، والسنة، والإجماع، وأعمال الصحابة، ودلالة الفطرة. وقد عرفت متانة هذه الحجج وسخافة ما أجيب عنها من قبل منكرى القياس، فثبت حجية القياس، ويرى ساحة المجتهدين عن تهمة الابتداع والإحداث فى الدين، وتعدى حدود الله، وإيجاب ما لم يوجبه الشارع، وتحريم ما لم يحرمه الشارع إلى غير ذلك مما ينسبه سفهاء الأحلام إليهم، والحمد لله رب ذلك.

ذكر الحجج على بطلان القياس، والجواب عنها

وبقى الجواب عن حججهم على إبطال القياس والكشف عن تلبيساتهم وتلميعاتهم، فنقول:

قال نفاة القياس: قد بعث الله تعالى محمدا رسولا إلى الجن والإنس فأول ما دعاهم إليه قول: لا إله إلا الله ورفض كل معبود دون الله من وثن وغيره، وأنه رسول الله فقط، لم يكن فى الدين شريعة غير هذا الإيجاب حكم ولا تحريم شىء، بل كان كل شىء مباحا، ثم أنزل الله الشرائع، فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما ندب إليه فهو مندوب، وما كرهه فهو مكروه. وما لم يأمر به ولا نهى عنه ولا ندب إليه ولا كرهه فهو مباح حلال كما كان.

ففيماذا يحتاج إلى القياس والرأى؟ أ ليس من أقر بما ذكرنا ثم أوجب ما لا نص بإيجابه أو حرم ما لا نص بالنهى عنه قد شرع فى الدين ما لم يأذن به الله، وقال ما لا يحل القول به؟ قاله ابن حزم فى "كتاب الأحكام".

والجواب عنه: أن هذا من كلام أهل الجهل والسفسطة لا من كلام أهل التحقيق؛ لأنه يلزم من هذا الكلام أن يكون الكفر والشرك مباحا قبل بعثة محمد ﷺ، ثم لما بعث الله محمدا وفرض على الناس الإقرار بالتوحيد والرسالة قولا وعملا حرم الكفر والشرك، وبقى ما عداه من الظلم والقتل والزنا ونهب الأموال والسرقة إلى غير ذلك من الشنائع التى قبحها مركوز فى طبائع الناس ولم تحل فى شريعة على الإباحة الأصلية السابقة. ولا يقول به إلا ذو جهل فظيع.

والحق أن الله تعالى قد بعث إلى الأمم قبل محمد ﷺ أنبياء، وحرم عليهم أشياء، وأوجب عليهم أشياء، وكره لهم أشياء. وندبهم إلى أشياء، وأباح لهم أشياء، فهم كانوا على تلك الأحكام قبل بعثة محمد ﷺ. وأما بعد بعثة محمد ﷺ لم ينسخ من تلك الأحكام إلا ما نسخه الله وغيره منها، فلا يصح دعوى إباحة كل شىء فى ابتداء الإسلام.

ويقال لهذا المدعى: هل عرفت ما قلت منصوصا من الله تعالى أم هو رأى رأيته؟ فإن عرفته من نص فأين النص؟ وإن رأيته من عند نفسك فكيف ساغ لك القول فى دين الله بالرأى وأنت تنكر الرأى وتظنه تشريعا وقولا على الله؟ فقولك مبطل لفعلك، وفعلك مبطل لقولك.

ويقال له أيضا: ما الفرق بين الإيجاب، والتحريم، والإباحة؟ حيث تقول: إن الإيجاب والتحريم يحتاجان إلى النص ولا يحتاج الإباحة إليه، وإذا انهدم البناء الذى بنيت عليه قصر عدم ضرورة القياس انهدم القصر.

ثم نقول: قولك: "إن ما أوجبه الله واجب، وما حرمه حرام، وما ندب إليه مندوب، وما كرهه مكروه، وما لم يوجبه ولم يحرمه ولم يندب إليه ولا كرهه فهو مباح" مسلم، ولكن لا يثبت منه عدم ضرورة القياس، لأن القياس لا يثبت شيئا لم يثبته الله تعالى من الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة، بل هو مظهر لما أثبته الله تعالى.

لأن الله تعالى قد بين بعض الأحكام بلفظ النص وبعضها بمعناه، فإن الله تعالى قال: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له: كن فيكون﴾ فهذا كما يبطل ألوهية عيسى كذلك يبطل ألوهية غيره من المخلوقات. مع أن غيره ليس مذكورا فى نص الاية. والقياس مظهر لحكم ثبت بمعنى النص لا بلفظه، وهذا القدر مما لا خلاف بين أهل العلم، ومن أنكره فهو إما جاهل أو غبى.

نعم! اختلفوا فى تفاصيله، وهو غير قادح فى أصل القياس، لأنهم كما اختلفوا فى تفاصيل الاحتجاج بالمعنى كذلك اختلفوا فى تفاصيل الاحتجاج باللفظ، لأن منهم من يحتج بعموم اللفظ ويؤول ما يعارضه، ومنهم من يجرى المعارض على ظاهره ويخصص النص العام إلى غير ذلك من الاختلافات الواقعة فى الاحتجاج بالنصوص. فلو كان الاختلاف فى الاحتجاج بالمعنى مبطلا له لكان الاختلاف فى الاحتجاج بالنص مبطلا له أيضا، فبطل النص بلفظه وبمعناه، ولا يقول به أحد من المسلمين.

وقالوا: القياس لا يصح بدون الجامع علة كان أو دليل علة، أو وصفا شبيها. وهو ليس بثابت من النص، وإنما هو ظن والظن أكذب الحديث، وهو لا يغنى من الحق شيئا.

قلنا: هذا افتراء على الله ورسوله، وتحريف للكلام عن مواضعه، ولو كان كما قلتم لكان قولكم: "هذا حديث صحيح، وهذا ضعيف. وهذا مدلول النص، وهذا ليس بمدلول" باطلا، لأنه ظن منكم والظن لا يغنى من الحق شيئا وهو أكذب الحديث، فإذاً لا تقولون ببطلان ظنونكم فكيف تقولون ببطلان ظنون المجتهدين؟ هل عرفتم نصا من الله ورسوله على أنهما أرادا من الظن الذى ذماه ظن المجتهدين فى تعيين بها فى الحكم ولم يرد ظن ابن حزم وابن القيم وأمثالهما من السفهاء؟ وإذ لم ينص الله ورسوله على ذلك فقولهم: "هذا ظن والظن لا يغنى من الحق شيئا هو أكذب الحديث" صادق على ما قالوا.

وقالوا: إن لم يكن قياس الصراط على السلام عليكم من الظن الذى نهينا عن اتباعه وتحكيمه وأخبرنا أنه لا يغنى من الحق شيئا فليس فى الدنيا ظن باطل.

قلنا: هل حكمتم ببطلان هذا القياس بالنص أم بالظن؟ فإن عرفتم ذلك بالنص فأين ذلك النص الحاكم بأن قياس الصراط على التسليم باطل؟ وإن قلتم ذلك بالظن فقد اعترفتم بأن الظن لا يغنى من الحق شيئا، وأن الظن أكذب الحديث، فكيف صحة ظنكم؟ عجبا لهؤلاء السفهاء أنهم يؤصلون أصلا من عند أنفسهم ويزعمونه وحيا منزلا من الله، ثم يخالفونه ويزعمون هذه المخالفة أيضا وحيا من الله، فينسبون إلى الله التهافت والتناقض حاشاه من ذلك فهذه المخالفة تدل على بطلان قولهم.

وقالوا: أغنانا الله ورسوله ببيان الأحكام عن القياس، لأنه تعالى قال: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾ وقال: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ وقال: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وقال رسول الله ﷺ: «هل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: اللهم اشهد».

والجواب: أنه ليس فى شىء مما ذكرتم من النصوص بيان أنه لا حاجة إلى القياس، وإنما هو ظن ظننتموه، وقد اعترفتم بأن الظن لا يغنى من الحق شيئا وأن الظن أكذب الحديث، فهو حجة فاسدة. ولسنا ننكر أن الله أكمل دينه ولسنا ننكر أن الرسول بعث مبينا ولم يقصر فى البيان، ولكنا نقول: وجوه البيان مختلفة، وههنا بيان حكم شىء نصاً وإرشاد الناس إلى حكم نظائره بذلك، وهذا هو البيان الذى يسمى قياسا. وبيان ذلك أن الناس يروون عن النبى ﷺ "أنه قضى بيمين وشاهد" وهذا حكم جزئى منه وليس

بحكم كلى، ولكنهم يقولون: إن القضاء بيمين وشاهد جائز فى كل قضية، لأن كل قضية نظير للقضية التى قضى فيها بيمين وشاهد، فبين ﷺ بهذا الفعل حكم كل قضية إلى يوم القيامة، وليس هذا إلا القياس، ولا ينكره أهل الظاهر، فكيف ساغ لهم إنكار القياس؟.

إبطال قول ابن حزم: وإثبات القياس بالنص:

وأجاب عنه ابن حزم: بأنا لا نقول: ذلك قياسا، بل نقول: ذلك بالنص، لأنه قال تعالى: ﴿قد كان لكم فى رسول الله أسوة﴾ فنحن نأتسى برسول الله ﷺ.

وهو جواب فاسد، لأن النبى ﷺ لم يقض بذلك إلا فى واقعة خاصة وأنتم لا تقضون به فى عين تلك القضية بل فى غيرها، فكيف يكون ائتساءً به؟ وإن كان هذا ائتساء يكون حكم الائتساء حكما بالقياس، فيكون القياس ثابتا من النص، لأنه يكون معنى النص حينئذ أن الرسول إذا قضى بشىء فى قضية فاقضوا أنتم فى نظيرها بذلك الحكم، لأن حكم النظائر حكم واحد. وهل هذا إلا القياس؟ فثبت القياس بالنص، واندفع الجواب.

وقال ابن حزم: لا تنبيه ولا بيان فيمن يريد أن يعلمنا حكم الصداق فلا يذكر صداقا ويدلنا على ذلك بما نقطع فيه اليد، أو يريد الأكل فيذكر الوطئ، أو يريد الجوز فيذكر الملح، أو يريد المخطئ فيذكر المتعمد. وهذا تكليف ما لا يطاق وإلزام لعلم الغيب والكناية، وإيجاب للحكم بالظن الكاذب، تعالى الله عن ذلك وتنزه رسوله ﷺ عنه.

والجواب عنه: أن هذا كلام لا يقول به إلا من هو غاية فى الجهل أو التلبيس، لأن أهل القياس لا يقولون: إنه ﷺ أراد من الملح الجوز، ومن الوطئ الأكل، ومن المتعمد المخطئ، ومما يقطع فيه اليد الصداق، حتى يلزم ما ألزم بل هم يقولون: إنه أراد مما يقطع فيه اليد بيان ما يقطع فيه اليد، ولكنه أشار بذلك إلى حكم الصداق أيضا، وأراد من الملح الملح ولكنه أشار ببيان حكم الملح إلى حكم نظيره وهو الجوز عند من يقول: إن العلة فى الربا هو الطعم، وأراد من الوطى الوطى ولكنه أشار ببيان حكم الوطى إلى حكم

نظيره وهو الأكل والشرب فى باب الكفارة، وأراد من المتعمد المتعمد ولكنه أشار بذلك إلى حكم نظيره وهو المخطئ فى باب جزاء الصيد، فلا يلزم ما ألزم من تكليف ما لا يطاق إلى غير ذلك؛ لأن الناس صنفان يهتدون إلى هذا البيان وصنف لا يهتدون إليه فالذين يهتدون إليه لا يكون فى حقهم تكليف ما لا يطاق، والذين لا يهتدون إليه كابن حزم وأمثاله فلم يكلفهم الابتداء إليه بل كلفهم تقليد أهل العلم بقوله تعالى ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ وتقليد أهل العلم ليس مما لا يطاق، فلا يلزم تكليف ما لا يطاق، لا فى حق أهل العلم ولا فى حق الجهال فاندفع الإلزام.

وقال ابن حزم: إن قالوا: لسنا نقول: إنه تنزل نازلة لا توجد فى القرآن والسنة، لكنا نقول: إنه يوجد حكم بعض النوازل نصا وبعضها بالدليل، قيل لهم: إن هذا حق ولكن إن كان هذا الدليل الذى تذكرون لا يحتمل إلا وجها واحدا، فهذا قولنا لا قولكم. وإن كان ذلك الدليل يحتمل وجهين فصاعدا فهذا ينقسم على قسمين: إما أن يكون هنالك نص آخر يبين مراد الله من ذينك الوجهين فصاعدا بيانا جليا، أو إجماع كذلك فهذا هو قولنا هو النص بعينه، وإما أن لا يكون هنالك نص آخر ولا إجماع يبين بأحدهما مراد الله عز وجل من ذلك، فهذا إشكال وتلبيس، تعالى الله عن ذلك، ولا يحل لأحد أن ينسب هذا إلى شىء من دين الله الذى قد بينه غاية البيان على لسان رسول الله ﷺ.

والجواب عنه: أن ما قاله جهل أو تلبيس، لأن هذا التشقيق كما يجرى فى البيان بالدليل كذلك يجرى فى البيان بالنص، لأن النبى ﷺ قال: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» وهو يحتمل وجهين أحدهما أن يكون عاما، والثانى أن يكون مخصوصاً، ولم يرد هناك نص جلى على أنه مخصوص.

وما روى عنه أنه "قضى بيمين وشاهد" ليس بنص جلى، لأنه يكون مخصصاً أو لا يكون، فهو غير مبين لمراد الله ورسوله، كذلك لا إجماع يبين ذلك، فينبغى أن يكون ذلك إشكالا وتلبيساً، وإذا ليس ذلك إشكالا وتلبيسا بالإجماع فكيف يكون البيان بالدليل إشكالا وتلبيسا؟ فدل ذلك على أن ما قاله باطل. ونقول لهذا المبين: هل بين النبى ﷺ بطلان القياس نصا لا يحتمل غيره أم لا؟ فإن قال: نعم، قلنا: هات ذلك النص، وإن قال: لا، لزمه القول بأنه لبس على الأمة وأشكل عليهم حاشاه من ذلك. فما

هو جوابك عن هذا الإشكال فهو جوابنا عما أورده علينا.

والتحقيق أن بيان النبى ﷺ قد يكون قاطعا للنزاع بحيث يكون من خالفه مكابرا، وقد لا يكون كذلك بل يكون فيه مجال الاجتهاد، ولا يكون ذلك إشكالا وتلبيسا بل توسيعا على الأمة ورفعا للتضييق عنهم. وهذه دقيقة لم يتنبه لها ابن حزم وأمثاله بل تنبه لها أهل التحقيق كثرهم الله.

إنكار ابن حزم حجية التشابه:

ثم قال ابن حزم: إن قالوا: إن التشابه بين الأدلة هو أحد الأدلة على مراد الله، قيل لهم: هذه دعوى تحتاج إلى دليل صحيح، وما كان هكذا فهو باطل بإجماع. ولا سبيل إلى نص والإجماع يصحح هذه الدعوى. ولا فرق بينها وبينْ من جعل قول إنسان من العلماء معين دليلا على مراد الله تعالى فى تلك المسألة، وكل هذا باطل وافتراء على الله تعالى. وأيضا فإنهم فى التشابه الموجب للحكم تختلفون فبعضهم يجعل صِفة فاعلة لذلك الحكم، وبعضهم يمنع من ذلك ويأتى بعلة أخرى، وهذا كله نحكم بلا دليل.

التشابـه حجة، وإن اختلف في بعض تفاصيله:

والجواب عنه أن كون التشابه من الأدلة لا ينكره أحد من المسلمين، بل ولا أحد من البله والصبيان، بل ولا ابن حزم وأمثاله، وقد بينا ذلك فى حجج القياس، فإنكار كونه دليلا مكابرة أو جهل. بقى أنه أنهم اختلفوا فيه فهو غير مضر لأن الناس اتفقوا على أن قول رسول الله ﷺ حجة، ومع ذلك اختلفوا فى تفاصيله، فقال بعضهم: ما ثبت عنه مرسلا فهو حجة، وقال بعضهم: المرسل ليس بحجة. ثم اختلفوا فى المسانيد أنها ثابتة عن رسول الله ﷺ أم لا؟ فقال بعضهم: هى ثابتة، فاحتج بها، وقال بعضهم: ليست بثابتة، فلم يحتج بها. ولم يسقط هذا الاختلاف قول النبى ﷺ عن كونه حجة، فكيف يكون اختلافهم فى تفاصيل التشابه مسقطا له عن الحجية؟.

استدلال ابن حزم بالآيات، والجواب عنه:

ثم قال ابن حزم: قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله﴾، وقال تعالى: ﴿لا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾. وقال تعالى: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾، وقال تعالى: ﴿وما كان ربك نسيا﴾. وهذه نصوص مبطلة للقياس، وللقول فى الدين بغير نص؛ لأن القياس قفو لما لا علم به، وتقدم بين يدى الله ورسوله، واستدراك على الله ورسوله ما لم يذكراه.

والجواب: أن كل هذا أشبه بكلام المجانين من كلام أرباب العقول، لأنك قد عرفت أن القياس مظهر لحكم الله ورسوله لا مثبت لحكم لم يحكم به الله ورسوله، حتى يكون استدراكا عليهما، وتقدما بين يديهما. وما قال: "إنه قفو لما لا علم له" فهذا القول هو القفو لما لا علم له، لأنه قد ثبت حجية القياس بدلائل قاهرة فيما أسلفناه من الكلام.

ثم قال ابن حزم: إن قال أهل القياس: لعل إنكاركم للقياس قول بغير علم. وقفو لما لا علم لكم به، وتقدم بين يدى الله ورسوله. قيل لهم: نحن نريكم أن إنكارنا للقياس قول يعلم ونص ويقين، لأن الله تعالى قال:

﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا﴾ فصح يقينا لا شك فيه أن الناس خرجوا إلى الدنيا لا يعلمون شيئا أصلا بنص كلام الله.

وقال تعالى: ﴿كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ فصح يقينا أن الله أرسل محمدا رسوله ﷺ ليعلمنا ما لم نعلم. فصح ضرورة أن ما علمنا الرسول من الدين فهو الحق، وما لم يعلمنا منها فهو الباطل وحرام القول به.

وقال تعالى فى حق إبليس: ﴿إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾

وقال تعالى: ﴿قل: إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق، وأن تشركوا بالله ما لم ينـزل به سلطانا، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ فصح

بنص القرآن أننا خرجنا إلى الدنيا لا نعلم شيئا، ثم حرم علينا القول علىٰ الله بما لا نعلم فقد صح بهذه النصوص ضرورة أن القول بالقياس وبغير القياس كمن أثبت العنقاء والغول والكيمياء، وكقول الرّوافض فى الإمام، وكقول من قال بالإلهام، وكل هذا، فالقول به على الله تعالى فى الدين حرام مقرون بالشرك أمر من أمر إبليس إلا ما علمنا رسول الله ﷺ فهو الحق الذى نقول على الله، ولا يحل لنا أن نقول عليه غيره. فإذا لم يأمرنا رسول الله ﷺ بالقياس فهو حرام من أمر الشيطان بلا شك. وقد بينا فيما خلا كل ما شغبوا به مما أرادوا التمويه به فيه بالحديث، فحرم القول بالقياس البتة.

هذا كلامه، ولايخفى على كل من له فهم وبصر أن كل ما قاله قول بلا علم وتقول على الله، إذ ليس فى شيء من النصوص التى تلاها أن القياس حرام وهو من عمل الشيطان، وإنما هو ظن باطل ورأى فاسد منه. أعاذ الله من هذا الجنون الذى ابتلاه به.

وأعجب منه أنه جعل القول بالكيمياء، والعنقاء، والغول، والإلهام من عمل الشيطان وتقولا على الله مع أنه ليس من أمور الدين، بل هو من جنس وجود ابن حزم. فإن قال قائل: إن القول بوجود ابن حزم تقول على الله وحرام؛ لأنه لم يخبرنا الله ورسوله بوجوده، يكون قوله: جنونا محضا لا شك فيه، فكذا قول ابن حزم: هذا جنون محض لا شك فيه.

ثم قال: "لو لم يكن لنا برهان على إبطال القياس لكان عدم البرهان على إثباته برهانا فى إبطاله".

وهذا جنون أعظم من الأول. لأن القائلين بالقياس لا يعترفون بأننا نقول به بلا برهان بل يقيمون عليه الحجج والبينات، وإنكار ابن حزم تلك الحجج ليس بأولى بالقبول من إنكار أهل القياس حجج ابن حزم على إبطاله. ولو لم يكن عليه برهان لم يكن على القائلين بالقياس اعتراض، لأن من أصول ابن حزم أن ما أمر به رسول الله ﷺ فواجب، وما نهى عنه فحرام، وما لم ينه عنه، ولم يأمر به فمباح. ومقتضى هذا الأصل أن يكون القياس مباحا، لأنه ليس مما أمر الله به أو رسوله ولا نهى عنه لنا، وما قال ابن حزم فهو تقول على الله. فنسى ابن حزم ذلك الأصل وقال برأيه ما قال. فانظر إلى تهافت

هؤلاء القوم كيف يؤصلون أصلا ثم يخالفونه، ومع ذلك يدعون أن كل ما يقولون هو نص من الله ورسوله. فبهذا يجوزون التهافت على الله ورسوله. نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا.

ثم قال ابن حزم: ﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾، فصح من النص أن كل ما لم ينص عليه فهو شرع لم يأذن به الله، وهذه صفة القياس، وهذا حرام. وقال فى موضع آخر: إنه ما لم ينص على وجوبه وتحريمه فهو مباح، واحتج عليه بقوله: ﴿قد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾، وقوله تعالى: ﴿خلق لكم ما فى الأرض جميعا﴾، وقوله ﷺ: «ما أمرتكم به فأتوه ما استطعتم، وما نهيتكم عنه فاجتنبوه» إلى غير ذلك من النصوص.

وهل هذا إلا تهافت؟ وهو لا يجوز على الله ورسوله، فهو من عند ابن حزم نفسه. ومنشأه سوء فهمه وجرأته على الله ورسوله. ثم قوله: "إن القياس شرع ما لم يأذن به الله فهو حرام" لم يأت عليه بحجة من الله ورسوله، بل ظن فاسد منه، فلا يكون حجة.

ثم قال ابن حزم: قال الله تعالى يصف كلامه: ﴿تبيانا لكل شيء﴾ وقال تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه﴾، وقال تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾. فنص الله تعالى على أنه لم يكل بيان الشريعة إلى أحد من الناس، ولا إلى رأى، ولا إلى قياس لكن إلى نص القرآن وإلى رسوله ﷺ فقط، وما عداهما فضلال وباطل ومحال.

وهذه حجة باطلة لا يحتج بمثلها إلا ذو جهل أو مكابر، لأن الله تعالى قال: ﴿ثم إن علينا بيانه﴾ فإن كان فيه نفى لبيان رسول الله ﷺ يكون مناقضا لقوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ وإن لم يكن فيه نفى لبيانه فكيف يكون قوله: ﴿لتبين للناس﴾ نفيا لبيان غيره؟ وإذ ليس فى تلك النصوص نفى لبيان غيره فقول ابن حزم: إن فيه نفيا لبيان غيره، باطل بلا شك.

ثم نقول لهذا المفترى: أنت تقول: القياس حرام والرأى حرام والشيء الفلانى حرام إلى غير ذلك، فهل أنت مبين للنصوص، أم حاك قول الله وقول الرسول، أم قائل من عند نفسك؟ لا سبيل إلى الحكاية، لأنه ليس فى نص هذه الأقوال معينا، ولا تقول: إنى قائل

من عند نفسى وشارع ما لم يأذن به الله ومفتر على الله ورسوله، فلا محالة أن تقول: إنى مبين ومفسر لكلام الله ورسوله، وأنت تقول: إن الله لم يكل بيان الشريعة إلى أحد من الناس، فكيف ساغ لك هذا البيان؟ فقد علم ببيانك أنك مفتر على الله، ومغير لدين الله، ومحرف لكلام الله ورسوله، أعاذنا الله منه.

وقال ابن حزم: ﴿أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم﴾، فأوجب تعالى أن يكتفى بتلاوة القرآن، وهذا هو الأخذ بظاهره وإبطال كل تأويل لم يأت به نص أو إجماع، وأن لا نطلب غير ما يقتضيه لفظ القرآن فقط.

والجواب: أن هذا تأويل للقرآن لم يأت به نص أو إجماع فهو باطل بإقرار نفسه، أو لم يدر هذا المفترى أنه لو كان تلاوة القرآن كافية فأى حاجة إلى بيان رسول الله ﷺ؟ ففيه إبطال لبيان رسول الله ﷺ فهذا تأويل باطل للقرآن لا شك فيه. ومعنى الآية أن تنزيل الكتاب المتلو عليهم كافية لهم فى إثبات دعوى الرسالة، وليس معناه أن تلاوتهم كافية لهم ولا حاجة لهم إلى غير التلاوة. ثم تأويل التلاوة بالأخذ بظاهر القرآن فقط، وعدم التدبر فى مراد الله، بل معنله هو القراءة فقط. فلو كانت التلاوة كافية بطل العمل بظاهر القرآن أيضا، لأنه غير التلاوة، وهو باطل عنده، والقول به زندقة وإلحاد، أعاذنا الله منه. ثم تلا ابن حزم آيات أخر، واحتج بها على إبطال القياس بتحريفات من عنده، فلا تطيل الكلام بذكرها.

حاصل كلام ابن حزم في باب الاحتجاج بالآيات، والجواب عنه:

وحاصل كلامه فى باب الاحتجاج بالآيات: أنه يدعى الدعاوى من عند نفسه ويجعلها صغرى للدليل، ثم يحتج بالآيات ويجعلها كبرى له، ثم يستنتج النتائج الفاسدة، وينسبها إلى الله تقولا عليه.

والجواب عنها: قد يكون بالقدح فى الصغرى بأنها ليست منصوصة عليها، وقد يكون فى الكبرى بأن تأويلها ليس على ما تأولها به فهو باطل. هذا هو خلاصة الكلام فى احتجاجه بالآيات، فاعرف ذلك.

احتجاج ابن حزم بأحاديث، والجواب عنها

ثم احتج ابن حزم على إبطال القياس بأحاديث: منها:

إن النبى ﷺ بعث إلى عمر بحلة سيراء، فقال عمر: أرسلت بها إلى وقد سمعتك قلت فيها ما قلت: يعنى قوله: «إنما يلبس هذا من لا خلاق له فى الآخرة». فقال: «إنما بعثت بها إليك لتستمتع بها، ولم أبعث بها إليك لتلبسها».

وقال: "وفيه إبطال للقياس، لأنه أنكر على عمر تسويته بين الملك والبيع والانتفاع، وبين اللباس المحرم".

ولعمرى! إنها فرية بلا مرية، إذ ليس فى الحديث أن عمر سوى بين اللباس والانتفاع بالبيع وغيره، ولا فيه أنه ﷺ أنكره عليه، وإنما هو ظن باطل من ابن حزم عفا الله عنه. ومعنى الحديث أن عمر ظن أنه أرسل بها إليه ليلبسه، فأشكل عليه الأمر لأنه سمع منه قوله فى حلة عطارد، فاستفسره عن وجه الأمر، فبين رسول الله ﷺ له وجهه وأزاح الإشكال، فلم يكن هناك قياس، ولا إبطال له كما زعم هذا المفترى على عمر وعلى رسول الله ﷺ.

ثم احتج ابن حزم بأنه ﷺ بعث حلة سيراء إلى أسامة فلبسها هو وأنكره عليه ﷺ. وقال: "إن أسامة قاس اللباس على البيع وغيره، فأنكره عليه ﷺ، ففيه إبطال للقياس".

وهل هذا إلا بهتان عظيم؟ لأنه ليس فى الحديث أن أسامة فعل ذلك قياسا على البيع، بل الوجه أنه إما لم يكن علم به بتحريم لبس الحرير فظنه مباحا، أو علم ذلك ولكن فهم نسخه من إرساله ﷺ بها إليه، فظنه أنه بعثه إليه للبس، فنبه النبى ﷺ على خطأ فهمه. هذا هو الوجه، فليس فيه دلالة على إبطال القياس.

فانظر أيها الناظر أن هؤلاء السفهاء يخترعون أمورا لا أصل لها ثم يبنون عليه التحليل والتحريم، ومع ذلك هم يزعمون أنهم أهل الظاهر لا يقولون إلا ما قاله الله تعالى

أو رسوله ﷺ ، ويشنعون على المجتهدين بأنهم يقولون بآرائهم وظنونهم من غير حجة من الله ورسوله، مع أنهم أصلح حالا من هؤلاء المفترين، لأنهم إذا قالوا برأى قالوا: "هذا رأينا" ، وهؤلاء إذا قالوا قالوا: "هذا نص الله ورسوله" . ثم رأيهم أقرب إلى الصحة ورأى هؤلاء أبعد منها بعدا بينا ، كما لا يخفى على من نظر فى أبحاثنا ، فهم أصلح حالا من هؤلاء المدعين المفترين بكثير.

ثم قال ابن حزم: لا بد فى هذين الحديثين من أحد مذهبين . إما أن يقول قائل: إن النبى ﷺ إذ نهى عن لباس الحرير، ثم وهبها حلل الحرير أن يكون اللبس عليهما . وهذا كفر من قائله، أو إنه عليه السلام بين عليهم المحرم من الحرير وهو اللباس المنصوص عليه فقط، وبقى ما لم يذكر على أصل الإباحة، فأخطأ رضى الله عنهما إذ قاسا ، وهذا هو الحق الذى لا يحل لأحد أن يعتقد غيره.

والجواب عنه: أنك قد عرفت أنه لم يكن هناك قياس بل مجرد خطأ فى تعيين غرض الإرسال، فلا يكون فيه تعرض للقياس لا نفيا ولا إثباتا.

ثم احتج ابن حزم بقوله ﷺ : «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان لها رحمة لكم فلا تبحثوا عنها».

وأنت تعلم أنه ليس فيه ذكر القياس لا نفيا ولا إثباتا، فكيف يثبت منه بطلان القياس؟ ولو قال قائل: إن هذا مثبت للقياس لا مبطل له كان قوله من جنس قول القائل: إنه مبطل للقياس.

ثم احتج بقوله عليه السلام: «تفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتى قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال».

والجواب عنه: أنه قال محشيه: إن هذا حديث ضعيف، فلا يصح الاحتجاج به. ولو سلم صحة الحديث فأهل القياس لا يقيسون الأمور برأيهم، وإنما هم يقيسون بأمور صح حكمها نصا أو إجماعا، فلا يحلون الحرام ولا يحرمون الحلال، بل يحلون الحلال، ويحرمون الحرام.

ثم قال ابن حزم: قد قال بعض أصحاب القياس: إنما أنكر فى هذه الأحاديث من يقيس برأيه، وأما من يقيس على تشابه المنصوص فلم يذم. قلنا: من أين فرقتم هذا الفرق؟ وهل زدتمونا على الدعوى المفتراة الكاذبة شيئا؟ وقولكم هذا أشد المجاهرة بالباطل.

والجواب عنه: أنك ادعيت فى هذا الكلام دعاوى لم تأت عليه بحجة، فتلك الدعاوى هى المفتراة الكاذبة لا ما قاله أهل القياس، لأن الفرق إن خفى عليك لأن الله أغفل قلبك وأبلد فهمك فهو ظاهر على من له قلب سليم، لأن القائس برأيه المحرم لحلال الله والمحلل لحرام الله معارض لله ورسوله ومشاق له، والقائس لغير المنصوص على المنصوص مفسر لحكم الله ومبين له، فهذا مطيع الله ولرسوله وذاك مجادلهما. وهل يستوى المطيع والعاصى؟ إن قلت: نعم، فهو كفر بواح، وإن قلت: لا، بطل دعواك بعدم الفرق.

احتجاج ابن حزم بآثار الصحابة، والجواب عنها

ثم احتج ابن حزم بآثار الصحابة فقال:

قال أبو هريرة لابن عباس: "إذا أتاك الحديث عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له الأمثال". وهذا نص من أبى هريرة على إبطال القياس.

والجواب: أنه افتراء على أبى هريرة، لأن معنى قوله إنك إذا جاءك الحديث فلا ترده بالقياس، ولا شك أن رد الحديث بالقياس باطل، فلم ينه قط عن قياس غير المنصوص على المنصوص وإنما قال ذلك أبو هريرة لأنه ظن أن ابن عباس يعارض الحديث بالرأى. وكان هذا الظن خطأ منه رضى الله عنه، لأن مقصود ابن عباس لم يكن رد الحديث بالقياس بل كان مقصوده التنبيه على أن أبا هريرة أخطأ فى فهم حديث رسول الله ﷺ.

ثم لو كان فيه رد للقياس، وليس كذلك ففى قول ابن عباس إثبات له، وابن

عباس أعلم من أبى هريرة وأفقه بكثير منه، فكيف يكون قول أبى هريرة حجة دون قول ابن عباس؟ وهلّ هذا إلا مكابرة ولداد؟.

ثم ذكر حديث سمرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تسمين غلامك يسارا، ولا رباحا، ولا نجيحا، ولا أفلح، فإنك تقول: أ ثم هو؟ فيقول: لا» إنما بين أربعًا فلا تزيدوا على. وقال: "هذا سمرة بن جندب لم يستخير القياس".

وهذا باطل، لأنه ليس فيه عدم استجازة القياس، وإنما فيه النهى عن الزيادة على وجه الرواية عن سمرة. لأنه قال: "لا تزيدوا على" ولم يقل: فلا تقيسوا عليهن غيره. وهذا ظاهر جدا لا يخفى إلا على من هو أبلد فهما وأغبى ذهنًا.

ثم احتج ابن حزم بما روى عن عبيد بن فيروز قال: سمعت البراء بن عازب يحدث عن رسول الله ﷺ: «أربع لا تجزئ فى الأضاحى» وذكر الحديث فقلت له: إنى أكره أن يكون نقص فى القرن والأذن، قال: "فما كرهت منه فدعه ولا تحرمه على أحد".

والجواب عنه أنه ليس فيه إبطال للقياس، لأنه لم يكن قال ذلك قياسا بل قال ذلك بدلالة الإجماع على أن أسلم من العيوب أفضل من المعيب. ولو كان قال ذلك قياسا لم يكن فيه إبطال للقياس بل تصحيح له، لأنه لم يقل له: إنه قياس وهو حرام، وقول على الله إلى غير ذلك من الهذيانات التى يهذون بها هؤلاء المعتدون، بل أجاز له القياس ولكن لم يجعله حجة على الناس كحجية النصوص، ولذا نهاه عن أن يحرمه على الناس.

واحتج ابن حزم بما روى عن ابن عباس أنه قال: "كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقذرا، فبعث الله نبيه وأنزل كتابه، وأحل حلاله وحرم حرامه، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو".

والجواب عنه أنه ليس فيه تحريم القياس ولا تحليله، فالاحتجاج به ساقط. ثم نقول: أنبئونا أن القياس مما أحله الله أو حرمه أو مما سكت عنه؟ فإن قلتم بالأول والثالث ناقضتم، وإن قلتم بالثانى قلنا: أين النص على تحريمه؟ وإذ ليس كذلك فكيف تقولون: إنه حرام من عند أنفسكم؟ كيف وقد صح عنه القول بالقياس كما أسلفنا لك فى حجج القياس؟ فتوجيه قوله بما لا يرضى به هو باطل. أعاذنا الله من خزى الدنيا والآخرة.

ثم احتج بما روى عن الحسن أنه قال: بينما عمر يمشى فى بعض طرق المدينة إذ وطى رجل من القوم عقبه فقطع نعله، فأهوى له ضربة، فقال: «يا أمير المؤمنين! لطمتنى، وضربتنى، وظلمتنى. لا، والله ما هذا أردت". فألقى إليه الدرة فقال: "دونك فاقتص". فقال بعضهم: "اغفر لأمير المؤمنين". فقال: "لا، والله ما أريد مغفرتها، لقد كتبت وحفظت، لكن إن شئت دللتك على خير من ذلك: ﴿فمن تصدق به فهو كفارة له﴾. قال: "فإنى قد تصدقت". فجاء عمرَ رقيق، فأعطاه خادما. فهذا عمر لم يستجز قياس المغفرة على الصدقة والعلة عند القائسين واحدة، ولا رأى أن يفارق ظاهر النص.

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال للقياس، إذ رأى عمر أن بين المغفرة والتصدق فرقا ولذا جعل التصدق خيرا من المغفرة، وغايته: أنه لم يكتف بالأولى بل طلب الأعلى، فكيف يقال: إنه لم يستجز القياس؟ ولو أجاز المغفرة مكان التصدق لم يكن ذلك قياسا لأنه كما قال تعالى: ﴿فمن تصدق به فهو كفارة له﴾ كذلك قال: ﴿ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور﴾ فليس فيه إبطال للقياس، بل ترك الأدنى إلى الأعلى.

فإن قلت: ما الفرق بين المغفرة والتصدق؟. قلت: مدلول المغفرة ترك المؤاخذة، ومدلول التصدق هبة حقه لغيره، ففى التصدق زيادة ليست فى المغفرة، والمغفرة ليست نصا فى إسقاط الحق بخلاف التصدق. وإلى هذا الفرق أشار رضى الله عنه بقوله: "إنها قد كتبت وحفظت". ومعناه أنه قد ثبت حقك فلا أكتفى بما لا يدل على إسقاط الحق نصا، بل أطلب منك ما هو نص فى الإسقاط، وهذا من دقة فهمه رضى الله عنه.

ثم احتج ابن حزم بما روى ليث بن أبى سليم عن مجاهد "أن عمر بن الخطاب نهى عن المكايلة". قال مجاهد: "يعنى المقايسة".

والجواب عنه أن ليث بن أبى سليم مضعف عندهم، فكيف يحتجون بروايته؟ ولو سلم صحة الرواية قلنا: لا دليل على أن المراد من المكايلة هو المقايسة، وإنما هو تفسير مجاهد من رأيه، ولا على أن المراد من المقايسة هو القياس الشرعى، بل الظاهر[1] أن المراد

(١) أو يراد به كما فى مجمع البحار المقايسة بالقول والفعل أى المكافأة بالسوء وترك الإغضاء والاحتمال، أى تقول له وتفعل معه مثل ما يقول لك ويفعل معك. وقيل: أراد المقايسة فى الدين وترك العمل بالأثر، أى القياس مع وجود الأثر. وهذا مما لا خلاف فى ذمه. ويلصق بقلبى أن المراد البيع مكايلة بالتخمين والمجازفة، كما هو معتاد فى محل المسافحة. أشرف على.

غيره، وهو التخمينات والأوهام، كأوهام ابن حزم وتخميناته أن القياس افتراء على الله، وقول بلا علم، وظن باطل إلى غير ذلك. فلا حجة فيه على بطلان القياس.

واحتج أيضا بما روى عن عمر أنه قال: "قد وضعت الأمور وسنت السنن، ولم يترك الأحد متكلم إلا أن يضل عبد من عمد".

والجواب عنه أنه ليس فيه إبطال للقياس، لأن وضع القياس داخل فى وضع الأمور وسن السنن عند من يقول بأنه حجة شرعية.

واحتج أيضا بما روى عن ابن مسعود أنه أتى إليه رجل وامرأة فى التحريم، فقال: "إن الله تعالى بين، فمن أتى الأمر من قبل وجهه فقد من له، ومن خالف فوالله ما نطيق خلافه". فهذا ابن مسعود يجعل كل ما ليس فى النص خلافا لله ويخبر أن البيان قدتم، وهذا إبطال للقياس.

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال القياس بوجه من الوجوه، وإنما هو افتراء على ابن مسعود. ومعنى كلامه أن الله بين طريق الطلاق المشروع، فإذا طلقتم بتلك الطريق فحكمه بين، ولكنكم إذا خالفتم ذلك الطريق واخترعتم طرقا أخرى فهى تحتاج إلى الاجتهاد، وفيه إتعاب النفس واحتمال الخطأ، ولا نطيق ذلك، فلا تخالفوا الطريق المشروع المبين الحكم. هذا هو المعنى، فلا تفهم منه إبطال القياس إلا من هو مفرط فى الجهل أو المكابرة. وكيف يقول ابن حزم: إن ابن مسعود يجعل كل ما ليس فى النص خلافا لله، وهو يقول: إنه ليس هناك نازلة إلا وحكمه منصوص فى النص؟ فكيف يوجد شىء ليس فى النص حتى يكون خلافا لله؟ وهل هذا إلا تهافت؟

ثم احتج بقول ابن مسعود أنه قال: "ليس عام إلا وبعده شر منه، لا أقول: عام أمطر من عام، ولا عام أخصب من عام، ولا أمير خير من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم. ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فينهدم الإسلام وينثلم".

والجواب عنه: أن المراد من هذا القياس ليس هو القياس الشرعى الذى بناءه على النصوص، بل هو القياس الذى بناؤه على الرأى كما هو داب أهل زماننا من مقلدة يورب وهو القياس الذى به انهدم الإسلام وانثلم، لا قياس العلماء الربانيين. وهذا ظاهر جدا لا

يخفى إلا على غبى أو مشاغب. ودليل ذلك أن ابن مسعود رضى الله عنه قد قال بالقياس فى مسائل، منها قوله فى المفوضة، وهو مشهور.

واحتج أيضا بما روى عن ابن عمر أنه قال: "العلم ثلاثة، كتاب ناطق، وسنة ماضية، ولا أدرى".

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال للقياس لأن القياس، مأخوذ من الكتاب والسنة وليس شيئا غيرهما.

واحتج أيضا بما روى عن ابن عمر أنه قال لجابر بن زيد: "يا جابر! إنك من فقهاء البصرة وستستفتى، فلا تقتض إلا بكتاب ناطق أو سنة ماضية". وقال: هذا نص المنع من القياس والرأى والتقليد.

والجواب عنه: أن هذا من الجهل، لأنك قد عرفت أن القياس مأخوذ من الكتاب والسنة، فالإفتاء به ليس إلا بالكتاب والسنة، وكذلك الرأى الذى هو الاجتهاد والاستنباط والتقليد، فإنهما مأخوذان من الكتاب والسنة، فليس منه إبطال شىء من القياس والرأى والتقليد.

واحتج أيضا بما روى عن عبد الله بن أبى أوفى أنه قال: "نهى رسول الله ﷺ عن نبيذ الجر الأخضر". فقيل له: "فالأبيض"؟ قال: "لا أدرى". وقال: لو جاز القياس عند ابن أبى أوفى لقال: ما الفرق بين الأبيض والأخضر؟ لكنه وقف عند النص، وهذا هو الذى لا يجوز غيره.

والجواب عنه أن معنى قوله: "لا أدرى" أنه لا يدرى أنه نهى النبى ﷺ عنه نصا أم لا، وليس معناه أنه لايدرى ما حكمه كما زعم ابن حزم، ولو كان معناه ما قال لما كان قوله: "لا أدرى" دالا على نفى القياس، لأن غايته أنه لم يبدله وجه القياس فلم يقس، وهذا لا يدل على أن القياس باطل. هذا حال فهم هؤلاء الجهال ومع ذلك هم يزعمون أنهم لا يقولون شيئا فى الدين بالرأى، والإفتاء بالرأى حرام، ولعمرى! إنهم شر من المفتيين بالرأى، لأن المفتيين بالرأى رأيهم سديد، وهؤلاء الجهال رأيهم فاسد.

واحتج أيضا بما روى عن معاوية أنه قال: "بلغنى أن رجالا منكم يتحدثون أحاديث

ليست فى كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله ﷺ ، فأولئك جهالكم".

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال للقياس لأنه لا يعلم منه أنهم من كانوا وما كانوا؟ هل كانوا من أهل الاجتهاد أو من غيرهم؟ وما كان حديثهم؟ وكيف كان؟ فكيف يقال: إنه أبطل القياس؟ والظاهر أنه كان قد أنكر على من كان يروى عن رسول الله ﷺ ما لا يعرفه العامة من أصحابه ﷺ .

واحتج أيضا بما روى عن معاذ بن جبل أنه قال: "تكون فتن يكثر فيه المال ويفتح فيها القرآن، حتى يقرأه الرجل والمرأة، والصغير والكبير، والمؤمن والمنافق، فيقرأه الرجل فلا يتبع، فيقول: والله لأقرأنه علانية، فيقرأه علانية فلا يتبع، فيتخذ مسجدا، ويبتدع كلاما ليس من كتاب الله ولا من سنة رسوله. فإياكم وإياهم، فإنها بدعة ضلالة".

والجواب عنه: أنه ليس فيه ذم لقياس المجتهدين الذين هم من العلماء الربانيين، وإنما فيه ذم لاختراع أهل الهوى الذين يبتدعون لافتتان العوام وحب الرياسة. والعجب أن هؤلاء يذمون القياس ثم يقيسون العلماء الربانيين الطالبين لمرضاة الله على أهل الهوى الطاغين ويجعلون قياسهم من جنس اختراعهم. اللهم إنا نعوذ بك من الجهل والمكابرة. فهذه آثار من الصحابة التى احتج بها ابن حزم وقد عرفت أن كل ما قاله جهل، ورأى فاسد. وحاشاهم أن يبطلوا حجة من حجج الشرع.

احتجاج ابن حزم بآثار التابعين، والجواب عنها

ثم احتج بآثار التابعين ومن بعدهم. عن ابن سيرين أنه قال:

"القياس شؤم، وأول من قاس إبليس فهلك، وإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس".

ولا حجة له فيه، لأن المراد من القياس فى قوله ليس قياس المجتهدين بل ما هو جنس قياس إبليس وعبدة الشمس والقمر، ومثل هذا القياس باطل بإجماع المسلمين، وما نقول بحجيته هو قياس المجتهدين الذين مطمح نظرهم اتباع أحكام الله دون ظنون

أنفسهم وأوهامهم الباطلة. فهل يستويان مثلا؟

واحتج أيضا بقول شريح: "إن السنة سبقت قياسكم".

ولا حجة فيه أيضا، لأنه ليس فيه إبطال للقياس، بل فيه أن السنة سابقة مقدمة على القياس ولا كلام فيه لأحد.

واحتج أيضا بقول الشعبى لداود الأودى: احفظ عنى ثلاثا لها شأن:

الأولى: إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك "أ رأيت؟" فإن الله تعالى قال فى كتابه: ﴿أ رأيت من اتخذ إلهه هواه﴾.

والثانية: إذا سئلت عن مسألة فلا تقس شيئا بشىء، ربما حرمت حلالا أو حللت حراما.

والثالثة: إذا سئلت عما لا تعلم فقل: "لا أعلم وأنا شريكك".

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال القياس، بل غايته التورع عن القياس مخافة الخطأ. يوضحه ما رواه الشعبى عن مسروق أنه قال: "لا أقيس شيئا بشىء، أخاف أن تنزل رجلى" رواه ابن حزم أيضا على وجه الاحتجاج. وهذا يدل على أن قول الشعبى مأخوذ عن مسروق، وهو لم يحرم القياس وإنما ترك القياس مخافة الزلل.

وما رواه ابن حزم عن الشعبى أيضا: أنه قال: "إياكم والمقايسة، فو الذى نفسى بيده لئن أخذتم بالمقايسة لتحلن الحرام ولتحرمن الحلال، ولكن ما بلغكم عن أصحاب رسول الله ﷺ فخذوه".

ففيه تحريض على اتباع آثار أصحاب رسول الله ﷺ وترجيح أقوالهم على القياسات، وليس فيه تحريم القياس أصلا. فلا حجة له فيه على تحريم القياس، بل فيه حجة على ابن حزم، لأنه حرض على اتباع آثار الصحابة ولا يقول به ابن حزم، بل يقول: إنه لا حجة فى اقوالهم، ما رواه عن الشعبى: "أن السنة لم توضح بالمقاييس" فلا حجة له فيه أيضا، لأنه لا يقول أحد: إن السنة وضعت بالمقاييس، وعدم وضع السنة بالمقاييس لا يوجب بطلان القياس.

وما رواه عن الشعبى أنه قال لصالح بن مسلم: "إنما هلكتم حين تركتم الآثار

وأخذتم بالمقاييس، لقد بغض إلى هذا المسجد فهو أبغض إلى من كناسة دارى هؤلاء الصقالقة"[١].

فلا حجة له فيه أيضاً، لأنه إنما ذم ترك الآثار والقناعة على المقاييس، ولا نحمده أيضا، وليس هو من دأب العلماء المجتهدين وإنما هو داب أهل الأهواء وهذا الكلام منه شرح لكمأته السائقة. وأوضح منه ما رواه ابن القيم من طريق مجاهد عن الشعبى أنه قال: "يوشك أن يصبر الجهل علما والعلم جهلا". قالوا: وكيف يكون هذا يا أبا عمر؟ قال: "كنا نتبع الآثار وما جاء عن الصحابة، فأخذ الناس فى غير ذلك" وهو القياس. لأن هذا الكلام كالنص على أنه ذم ترك الآثار وأقوال الصحابة واتباع الآراء، وليس فيه ذم لقياس المجتهدين الذى فيه اتباع الآثار. وهو حجة على ابن حزم وأمثاله إذ هو يقول: لا حجة فى قول غير النبى، وهو ظاهر.

واحتج ابن حزم أيضا بما رواه الأصمعى أن العقيل بن أحمد يبطل القياس فقال الأصمعى: "أخذ هذا من إياس بن معاوية".

ولا حجة له فيه أيضا، لأن المراد من القياس هو قياس أهل الأهواء دون قياس المجتهدين.

واحتج بأن جعفر بن محمد قال لأبى حنيفة: اتق الله ولا تقس، فإنا نقف غدا نحن ومن خالفنا فنقول: "قال رسول الله ﷺ، قال الله تبارك وتعالى"، وتقول أنت وأصحابك: "سمعنا ورأينا" فيفعل الله بتأويلكم ما يشاء.

والجواب عنه: أن فى سنده من لا يعرف. وقد رواه ابن القيم بأطول من هذا، ومنه أنه قال لأبى حنيفة: "اتق الله ولا تقس الدين برأيك، فإن أول من قاس إبليس إذا أمره الله بالسجود لآدم فقال: أنا خير منه خلقتنى من نارٍ وخلقته من طين". ثم ساق القصة، وهو خبر منكر برأ الله جعفر بن محمد أن يتفوه بأمثال هذه الخرافات. ثم فى نفس هذه القصة ما يدل على بطلانه، وهو أنه جعل جعفر بن محمد قياس أبى حنيفة من جنس قياس إبليس، هو قياس فاسد، فكيف يقيس جعفر نفسه قياسا فاسدا يفسد به قياس المجتهد؟

(١) أقول: لم أفهم هذا اللفظ، ورواه ابن القيم عن صالح بن مسلم يقال: قال الشعبى. لقد بغض إلى هؤلاء القوم هذا المسجد حتى لهو أبغض إلى من كناسة دارى فقلت: من هم يا أبا عمرو؟ قال: هؤلاء الآرائيون أ رأيت.

وكيف يستجيز له هذا القياس الفاسد ويحرم على أبى حنيفة القياس الصحيح؟ فهذا خبر باطل.

وإن صح الرواية فنقول: إن جعفر بن محمد ظن أن أبا حنيفة يعارض النصوص بالرأى فأنكر عليه ذلك لا أنه أنكر مطلق القياس، ويدل عليه قوله: "إنا نقول: قال الله وقال الرسول، وأنت تقول: سمعنا ورأينا".

وعلى هذا فلا حجة لابن حزم فى كلامه، لأنه لا يقول برد النصوص بالقياس أحد من المسلمين فضلا عن أبى حنيفة. وما ظن جعفر بن محمد فهو اجتهاد منه، والمجتهد يخطئ ويصيب. ونحن نعلم قطعا أنه أخطأ فى هذا الظن إن صحت الرواية عنه.

واحتج بأنه قال عبيد بن عمير: "الله لم يدع شيئا أن يبينه أن يكون نسيه، فما قال الله فهو كما قال الله، وما قال رسول الله ﷺ فهو كما قال رسول الله ﷺ، وما لم يقل الله ورسوله فبعفو الله ورحمته، فلا تبحثوا عنه".

والجواب عنه: أنه ليس فيه إبطال للقياس، لأن القياس ليس بحثا عما لم يقل الله ورسوله، وإنما هو بحث عما قال الله ورسوله، فاعرف ذلك.

واحتج بقول مالك بن أنس: الزم ما قال رسول الله ﷺ فى حجة الوداع «أمران تركتهما فيكم لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه ﷺ».

والجواب عنه أنه ليس فيه إبطال للقياس، ولو كان فيه إبطال لما أفتى بالقياس، واعترف ابن حزم نفسه فى مواضع من كتابه أنه يقول بالقياس، ورد عليه كثيرا، فلما كان مالك قائلا بالقياس ومفتيا به لا يجوز حمل كلامه على معنى لا يرتضى به.

وبه ظهر بطلان سائر ما احتج بقوله كقوله: "كان رسول الله إمام المرسلين وسيد العالمين يسأل عن الشيء فلا يجيب حتى يأتيه الوحى من السماء" وقوله فى رجل أحرم من المدينة أو من وراء الميقات: إنه مخالف ورسوله، أخشى عليه الفتنة فى الدنيا والعذاب الأليم فى الآخرة. أما سمعت قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾، ثم ذكر حديث المواقيت. لأنه ليس فيه إبطال القياس كما عرفت، بل فى قوله الأول نفى للقول من عند نفسه، وفى الثانى تحريم لمخالفة

الرسول. والقياس ليس قولا من عند نفسه ولا مخالفة لرسول الله ﷺ، فلا يكون فى قوله إبطال للقياس.

واحتج ابن حزم بقول وكيع بن الجراح ليحيى بن صالح: يا أبا زكريا! احذر الرأى، فإنى سمعت أبا حنيفة يقول: "البول فى المسجد أحب إلى من بعض قياسهم".

ولا حجة له فى هذا القول أيضا لأن أبا حنيفة أشهر بالقول بالقياس والرأى، فكيف يذم هو مطلق القياس والرأى؟ وإنما فيه ذم لبعض الأقيسة وبعض الآراء، وهو غير مخالف لنا، كما لا يخفى، فالاستدلال بقول أبى حنيفة ووكيع إن لم يكن منشأه اختلال الحواس فلا أدرى ماذا يكون؟

ثم احتج بما روى عن أبى حنيفة أن "من لم يدع القياس فى مجلس القضاء لم يفقه".

ولا حجة فيه أيضا له، لأن المراد من القياس هو القياس المذموم وهو القول بمجرد الرأى من دون استناد إلى نص، لا القياس المحمود وهو القياس بالاستناد إلى النص.

ثم استشعر ابن حزم الإشكال على كلامه بأن مالكا وأبا حنيفة يقولان القياس ولا ينفيانه، فأجاب عنه بأن هذا اختلاف القول منهما، فيعرض كلامهما على النص فيقبل ما يوافقه ويترك ما يخالفه، والمنقول عنهما فى ذم القياس هو الموافق للنص فهو المقبول.

والجواب: أنه لا تخالف بين كلاميهما، بل كل منهما موافق للنص، فلا يحتاج إلى رد أحدهما والقبول بالآخر.

ثم قال: لا يقول مالك وأبو حنيفة بالقياس الذى يقول به المتأخرون من استخراج العلل وترجيحها، ولكن كان قياسهما بمعنى الرأى الذى لم يقطعا على صحته. وهكذا حذر الطحاوى فى اختلاف العلماء بأن أبا حنيفة قال: "علمنا هذا رأى فمن أتانا بخير منه أخذناه" أو نحو هذا القول. والمتحققون بالقياس لا يقرون بهذا ولا يرضونه ولا يقولون به، وهكذا جميع أهل عصرهما.

والجواب: أنه لا فرق بين قياس القدماء والمتأخرين وإنما هو مجرد ادعاء منه، لأنه لا يستقيم قياس بدون استخراج العلل وترجيحها، فكيف يقيس القدماء بغيرهما؟ وترك

القياس بالخير لا يخالفه المتأخرون، وكذا المتأخرون لا يقولون بقطعية القياس، فأى اختلاف بينهما؟ وهذه حجج احتج بها من أقوال التابعين ومن بعدهم، وقد عرفت أنه لا حجة فى شىء منها، وإنما هو ظن كاذب ورأى فاسد منه.

احتجاج ابن حزم بالإجماع، والجواب عنه

ثم احتج بالإجماع وقال:

"قد أجمعوا على بعض مسائل مخالفة لجميع وجوه القياس، فهذا إجماع منهم على ترك القياس".

والجواب عنه: أنه لو أبدى لنا تلك المسائل نظرنا فيها. وإذ لم يبدلنا فلا نعلم شيئا[1] من المسائل أجمعوا عليها وهى مخالفة لجميع وجوه القياس.

فإن قال: قد ورد النص ببعض المسائل وهى مخالفة لجميع وجوه القياس وقد أجمعوا عليها، ككون الظهر أربعا، والصبح ركعتين، والمغرب ثلاثا إلى غير ذلك.

قلنا: هذا خطأ ناشئ من عدم فهم معنى القياس ومعنى المخالفة، فالقياس هو إثبات حكم الأصل للفرع بعلة جامعة، وصلاة الظهر وغيرها أصول بنفسها ليس لها أصول تقاس عليها، ولا علة جامعة، فكيف يقال: إنها مخالفة للقياس من كل الوجوه؟ لأن معنى المخالفة أن يكون هناك أصل وعلة جامعة مقتضية لحكم خاص ومع ذلك لا يثبت ذلك الحكم بل يثبت خلافه، وما نحن فيه ليس كذلك.

ولعله قد ظن ابن حزم أن معنى المخالفة أن لا يدرك علل تلك الأحكام بالرأى، وهو من سوء فهمه. حفظنا الله منه.

(١) ولو فرض كون بعض المسائل الإجماعية كذلك لثبت بطلان القياس فى تلك المسائل خاصة لعدم الضرورة لا لبطلان مطلق القياس.

هل كمال الدين يقتضى نفي القياس؟:

وقد قال ابن حزم: إن المسلمين أجمعوا على صحة قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وقوله: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾ وهذا إجماع منهم على أنه لا حاجة إلى القياس.

وهذا جهل شنيع، لأنهم وإن أجمعوا على كمال الدين وعلى عدم التفريط ولكنهم اختلفوا فى تفصيله، فقال عامة المسلمين وجمهورهم: إن هذا إكمال، وعدم تفريط على وجه يحتاج معه إلي بيان النبى ﷺ وغيره من العلماء العالمين بالوحى، وقال طائفة شاذة: إنه محتاج إلى بيان النبى ولكنه غير محتاج إلى بيان غيره. وهذه الطائفة الشاذة المفاذة وإن خالفوا الجمهور ولكن خلافهم لفظى محض وفي المعنى هم متفقون مع الجمهور، لأنهم يفسرون كلام الله وكلام رسوله على وجه لا نص عليه فى كلام الله ولا كلام رسوله، فبهذا الطريق هم يسلمون أن كلام الله ورسوله محتاج إلى بيان غير النبى ﷺ أيضا.

وإذ لم يكن إكمال الدين وعدم التفريط منافيا للبيان بالاتفاق فى النبى وبالاختلاف اللفظى فى غيره لم يثبت الإجماع على عدم الاحتياج إلى البيان، وإذا لم يثبت الإجماع على ذلك لم يثبت الإجماع على عدم الاحتياج إلى القياس، لأنه نوع من البيان عند قائليه، بل لو قلنا: إنه ثبت الإجماع على ضرورة القياس لكان قولنا أقرب إلى الصواب من قوله، فاندفع ما موه به على الجهلة.

ثم قال: "لم يثبت قط عن أحد من الصحابة القول بالقياس يعنى باسمه".

والجواب: أنه إن لم يثبت القياس باسمه فقد ثبت بمعناه كما أسلفنا لك فى حجج القياس والمقصود هو المعنى دون اللفظ، فما ذا يضرنا عدم ثبوت التفلظ بلفظ القياس منهم؟.

ثم قال: "لم يثبت من التابعين القياس باستخراج علة جامعة بين الحكمين، لأن القياس غير صحيح بدونها".

والجواب عنه: أنه لما ثبت عنهم معنى القياس ولفظه فما ذا يضر عدم التفصيل عنهم؟ فدعوى إجماع الصحابة والتابعين على ترك القياس دعوى كاذبة. وعدم ثبوت

القياس بتفاصيله منهم نظير عدم ثبوت الرواية بتفاصيل واصطلاحات المتأخرين، فإن كان عدم الثبوت الكذائى دليلا على الإجماع على بطلان القياس يكون عدم ثبوت الرواية بالصفة المذكورة دليلا على الإجماع على بطلان الرواية، واللازم باطل بالإجماع فالملزوم مثله. وهذه هى حجج الإجماع، وقد عرفت بطلانها.

احتجاج ابن حزم بالمعقول على بطلان القياس، والجواب عنه

ثم ذكر براهين المعقول، فقال: قد أجمعوا على أن الشريعة ممكن أن توجد كلها نصا، وأجمعوا على أنه لا يمكن أن توجد الشريعة كلها قياسا. فمتى لم يمكن وجود الشريعة كلها قياسا لا يوجد وجرد بعضها قياسا، لأن ما يثبت للكل يثبت للبعض ضرورة. وهذا برهان ضرورى، كقول القائل: إذا كان الناس كلهم أحياء، فبعضهم أحياء بالضرورة.

والجواب عنه: أن هذه سفسطة ومغلطة، وليس من البرهان فى شىء، لأن من أحكام الكل ما لا يمكن ثبوتها للبعض فضلا من الضرورة، ككونه مركبا من عشرة أجزاء. وما لنا للخير الخاص إلى غير ذلك. فكيف يقول: إنه ما يثبت للكل يثبت للبعض لا محالة.

ويقال لهذا المشاغب: أنت لا تنكر أن الشريعة كلها لا يمكن أن يكون بينا من الرسولَ فهل تثبت ذلك للبعض وتقول: لا يجوز أن يكون بعضها مبينا منه؟ وإذ لا تثبت للبعض لا تثبت للكل، فكيف تزعم أنما يثبت للكل يثبت للبعض ضرورة؟ ومنشأ هذا الجهل هو عدم الفرق بين الكلى المجموعى والأفرادى، فما ثبت للكل المجموعى أ هو من ضرورات الكل الأفرادى؟ ولا يخفى أنه جهل صرف، أعاذنا الله منه.

ثم قال ابن حزم: إذا اختلف أهل القياس فى تحريم شىء وتحليله قلنا لهم: من أحل ذلك وحرم؟ فإن قالوا: الله أو رسوله، كذبوا على الله ورسوله. وكذبهم مخالفوهم من أهل القياس. وإن قالوا: نحن حللنا وحرمنا، فقد اعترفوا بإحداث الشريعة.

والجواب عنه: أنه إذا اختلف أهل الظاهر فى حكم فقال بعضهم بالتحليل وقال

بعضهم: بالتحريم سألناهم مثل ما سألونا، فما يكون الجواب عنهم فهو الجواب عنا، هذا على وجه الإلزام.

وأما التحقيق: فهو أنه إذا اختلف أهل القياس فى حكم فقال بعضهم بالتحليل وبعضهم بالتحريم، فمن قال بالتحريم فمعنى قوله: إن الله حرم هذا فى ظنى ويمكن أن يكون أخطأت الصواب، ويكون حكم الله هو التحليل، ومن قال: إنه حلال فمعنى قوله إن الله حلل هذا فى ظنى ويحتمل أن أكون أخطأت الصواب ويكون الحق التحريم، فلا معارضة بينهم ولا تكذيب، ولا افتراء على الله، ولا إحداث شريعة من عند نفسه.

ثم قال ابن حزم: أنتم معترفون بأن من القياس ما هو صواب ومنه ما هو خطأ، ولا سبيل لكم إلى تميز الخطأ من الصواب، فهو خطأ كله.

والجواب عنه: أنه إن أردتم أنه لا سبيل لكم إلى تميز الخطأ عند الله من الصواب عند الله فهو حق ولكنه غير مضر، لأن الله لم يكلف نفسا إلا وسعها، وهذا التميز ليس من وسعنا. وإن أردتم أنه لا سبيل إليه فى ظنكم فهذا باطل، لأن كل من يقيس يظن قياسه صوابا غير خطأ وإن كان فى الواقع خطأ، وهذا القدر هو الذى كلفنا الله به. فبطل قولكم بعدم السبيل.

ثم نقول: إذا اختلفتم فى تصحيح الحديث أو تأويل النص أ يكون قول كلكم صوابا؟ ولا يقولون ذلك، فإذا كان قول بعضهم خطأ وبعضهم صوابا فبما ذا تعرفون الصواب من الخطأ؟ فإن قلتم: ما قلنا هو الصواب عند الله وما قال مخالفنا فهو خطأ عند الله، فهذا افتراء على الله وتقول عليه إذ لا برهان عندكم به، وإن قلتم: لا نعلم أيها صواب عند الله وأيها خطأ عنده، نقول: إذا التبس الحق بالباطل بطل كله على أصولكم، فبطل تصحيح الحديث وتأويل النص بالكلية. وهل هو إلا زندقة وإلحاد؟ أعاذنا الله منه.

واستشعر ابن حزم لهذا السؤال فقال: فإن قالوا لنا: فكل الأخبار عندكم حق أو فيها باطل وحق؟ قلنا: كل ما اتصل برواية الثقات إلى النبى ﷺ فهو حق.

والجواب عنه أنكم إذا اختلفتم فى أنه متصل برواية الثقات أم لا؟ فكيف تعرفون

الحق من الباطل؟ ثم ليس كل ما رواه الثقات حقا لأن الثقة قد يخطئ فى الرواية فكيف تعرفون أنه الحق؟ ثم قد يكون المرسل حقا لأنه يحتمل أن يكون الراوى المتروك ثقة، وقد يكون المتصل برواية الثقات باطلا للخطأ فى الرواية، فكيف تقولون: إن ما اتصل إلى النبى ﷺ برواية الثقات فهو حق وما لم يتصل كذا فهو باطل؟ وهل هذا إلا قولكم بأفواهكم لا نص عندكم عليه من الله ورسوله، فكيف يصح جوابكم؟.

ثم قال ابن حزم: المسألة تشبه مسألتين وأنتم تعطون بها حكم الواحدة منها دون الأخرى، وهو يفسد القياس، لأن القياس إن كان حقا فينبغى أن يعطى لها حكم المسألتين، وإن كان باطلا كان ينبغى أن لا يعطى لها حكم واحدة منهما.

والجواب: أنه لا يجوز للمسألة الواحدة مشابهة مؤثرة بالمسألتين المختلفتين فى الحكم، وما قلت: إنكم جعلتم مقدار الصداق ما يقطع فيه اليد بعلة استباحة العضو مع أن استباحة العضو توجد فى حد الخمر أيضا، فكيف لم تقيسوا عليه؟ مع أن مسألة الصداق أشبه المسألة حد الخمر، لأن الفرج كما لا يقطع فى النكاح كذلك الظهر لا يقطع فى حد الخمر بخلاف اليد فإنها تقطع فى السرقة.

. مسألة الصداق ثابتة من السنة، لا من القياس:

والجواب: أن مسألة الصداق ثابتة من السنة لا من القياس، وهو قوله: «لا صداق أقل من عشرة دراهم» والقياس إنما هو بمجرد تقوية الخبر وليس لإثبات الحكم. ووجه التقوية أنا رأينا هل فى الأعضاء شيء مقابل بعشرة دراهم؟ فوجدنا أن اليد فى السرقة تقابل بعشرة دراهم، فيه تقوى خبر الصداق.

ولا يصح قياس الصداق على استباحة الظهر بشرب الخمر.

أما أولا: فلأن هذا القياس يرده نص قوله: «لا مهر أقل من عشرة دراهم» بخلاف القياس على استباحة اليد بالسرقة فإنه يؤيده، وهذا فرق كاف.

وأما ثانيا: فلأن الصداق أشبه بنصاب السرقة، لأن فى كل منهما معنى معاوضة العضو بمال، بخلاف حد الشرب فإنه ليس فيه معنى المعاوضة أصلا، بل هو جزاء

محض خال عن معنى المعاوضة، لأن الحد يجب بشرب خمر نفسه كما يجب بشرب خمر غيره ولا معاوضة بين خمر نفسه وظهر نفسه، فظهر أنه ليس فيه معنى المبادلة بل هو مجرد جزاء على فعل محرم، ثم الخمر ليس بمقوم فى حق المسلم فلا معاوضة بين الخمر والظهر. ولعل من منع من القياس إنما منع أمثال ابن حزم الذين لا بصيرة لهم بالقياس. ولو سلم أنا أخطأنا فى قياس فكيف يصح نفى حجية القياس؟ ألا ترون أنكم تخطئون فى تصحيح الأخبار وتضعيفها وتخطئون فى تأويل النصوص كثيرا مع أنكم لا تنكرون حجية الخبر والنصوص مع هذا الخطأ، فاعرف ذلك.

ثم قال: أهل القياس يعارض بعضهم بعضا ويدفع كل واحد قياس صاحبه، فإذا تعارضا تساقطا. ولا إشكال يتعارض الحديثين، فإن أحدهما منسوخ وأحد القياسين ليس بمنسوخ.

والجواب عنه: أنكم تختلفون فى تصحيح الأخبار وتضعيفها، وتختلفون فى تأويل النصوص، وتختلفون فى تعيين الناسخ والمنسوخ فيدفع بعضكم قول بعض، وإذا تعارضا تساقطا وأنتم لا تقولون به، فقد هدمتم ما بنيتم. وكفى الله المؤمنين القتال إذ يخربون بيوتهم بأيديهم، ولا يجدى لهم المتعلق بالنسخ.

ثم قال: قد يكون المرء فى الأول مردود الشهادة وفى الآخر مقبولها وبالعكس، ولا يقاس حاله الأخرى على حاله الأولى، فلما لم يجز قياس حاله على حاله فكيف يجوز قياس حاله على حال غيره؟ وهذا إفساد للقياس بالقياس، وإفساد الفاسد بالفاسد.

والجواب عنه أن هذا ليس من فساد القياس بل من فساد العقل، لأن منشأ عدم قياس حاله على حاله هو عدم اشتراك العلة، ومنشأ قياس المرء على غيره هو اشتراك العلة، هذا هو الفارق، ولا قياس مع الفرق، فكيف يصح هذا القياس؟.

ثم قال ابن حزم: قال قائل من أهل القياس: هل يجوز أن يتعبدنا الله بالقياس؟.

والجواب عنه أن هذا كان جائزا قبل نزول قوله: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ وقوله: ﴿ما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾. وكان يكون لو كان هناك حمل إصر كما حمل على الذين من قبلنا كما قال الله تعالى: ﴿ولو شاء الله لأعنتكم﴾.

وأما بعد نزول الآيتين اللتين ذكرنا، وبعد أن أمننا الله من أن يكلفنا الحكم بالتكهن والظنون، وبعد أن نهانا أن نقول على الله ما لا نعلم فلا يجوز أن يتعبدنا الله بالقياس، لأن وعد الله حق لا يخلف البتة، وقوله الحق.

والجواب عن هذا الهذيان: أنه جعل القياس من جنس التكهن، والقول بالظن، والقول على الله ما لا نعلم، ومع ذلك جعله حرجا فى الدين، وتكليفا لما لا يطاق، ومن قبيل حمل الإصر والأغلال. ولا يقول ذلك إلا مجنون مسلوب العقل والحواس. أليس يعلم هذا الجاهل أنه كان فى العرب كهنة، وقائلون بالظن، والقائلون على الله ما لا يعلمون وهم موجودون الآن؟ أ فهؤلاء كلهم مكلفون أنفسهم مالا يطيقون ويحملون على أنفسهم الإصر والأغلال؟ فهل أحد أجهل وأضعف عقلا وأبلد ذهنا ممن يقول ذلك؟ نعوذ بالله من هزى الجهل والحمق. ومن المحال قوله: "كان جائزا أن يتعبدنا" بالقول على الله والافتراء عليه وبالكهانة والله تعالى يذم القول على الله فى كتابه وهو أصدق القائلين، ولا يستجيزه عقل عاقل قط.

وقالوا: لو كان القياس من الدين لكان أهله أتبع الناس للحديث مع أنهم أهرب الناس عنها.

والجواب عنه أنه ملازمة بين كون القياس من الدين وكون أهله أتبع الناس للحديث، وقوله هذا من جنس قول من يقول: لو كان الحديث من الدين لكان أهل الحديث أتبع الناس لله ولرسوله مع أن الواقع ليس كذلك، لأنهم يدعون العمل بالحديث ويحملونه على معان ليست هى بمرادة الله ورسوله، ألا ترى أنهم يقولون: إن رسول الله ﷺ حرم القياس الشرعى فى حديث كذا وحرم القول بالرأى فى حديث كذا إلى غير ذلك من الهفوات.

ولا نشك فى أن كل ما قالوا من جنس تحريف الكلم عن مواضعه، لم يحرم رسول الله ﷺ القياس الشرعى والقول بالرأى ولا الاجتهاد، فإنه ﷺ قد كان يجتهد ويخطئ أحيانا وينبه الله على خطائه، فإن كنت فى ريب مما قلنا فاقرأ القرآن وانظر فيه قوله: ﴿ما كان لنبى أن يكون له أسرى﴾ الآية، وقوله: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾ وقوله تعالى:

﴿عبس وتولى أن جاءه الأعمى﴾ ونحو ذلك: فنقول: هل فعل رسول الله ﷺ ما فعل نصا أو اجتهادا؟ لا تقول: إنه فعل عن نص، لأنه لو كان كذلك لم ينكره الله عليه فلا محالة أن تقول: إنه فعل ذلك اجتهادا، فثبت حجة الاجتهاد الذى يسمونه "رأيا" بالنص وفعل الرسول. وبه يبطل تأويل قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى﴾ على أنه لا يقول شيئا من الاجتهاد بل كل ما يقوله وحى صريح.

الحكم بالبراءة الأصلية مؤخر عن الحجج الشرعية:

وقالوا: القياس إما موافق للبراءة الأصلية أو مخالف لها، على الأول: لا فائدة للقياس، وعلى الثانى: هو لا يعارض البراءة الأصلية، لأن اليقين لا يزول إلا بمثله.

والجواب عنه: أنه يبطل الاحتجاج بخبر الواحد أيضا؛ لأنه إن كان موافقا للبراءة الأصلية فلا يفيد، وإن كان مخالفا لها فهو لا يعارض البراءة الأصلية، لأن اليقين لا يزول إلا بمثله، وخبر الواحد ليس بمقطوع به، بل هو ظنى لا سيما إذا كان الحديث مختلفا فى الاحتجاج به. فظهر أن ما قاله تلبيس وتمويه.

والصواب: أن الحكم بالبراءة الأصلية مؤخر عن الحجج الشرعية ظنية كانت أو قطعية، فما دام يثبت الحكم بشىء لا يحتاج إلى الاحتجاج بالبراءة الأصلية، فلا يعارض البراءة حجة من الحجج الشرعية قياسا كان أو غيره. والسر فيه أنا مكلفون بالتكليفات الشرعية، فوجب علينا طلب المأمورات والمنهيات من الدلائل. فإذا ثبت الحكم بدليل قلنا به، وإن لم يثبت قلنا بالبراءة. فقوله: "إن البراءة الأصلية يقينية" باطل، بل الأصل فى المكلف هو التكليف، فاعرف ذلك.

وقالوا أيضا: قال رسول الله ﷺ: «وأوتيت جوامع الكلم» وجوامع الكلم هى ألفاظ الكلية، فلو كان الحكم بلفظ عام أولى من النص على حكم الأصل والدلالة به على حكم الفرع، مثلا لو قال: "لا تبيعوا كل مكيل أو موزون إلا سواء بسواء" كان أولى، لا أن ينص على حكم الأشياء الستة ويترك الباقى للقياس.

والجواب عنه: أنه لو لم يكن القياس صحيحا لبين حكم الأشياء الستة بوجه يعلم

منه الحصارة فيها ، كأن قال: لا تبيعوا هذه الأشياء الستة إلا سواء بسواء ، وأما ما عداها فبيعوا كيف شئتم ، أو قال: إنما الربا فى هذه الأنواع الستة ولا ربا فى غيرها . فلا تقيسوا غيرها عليها . وإذ لم يقل ذلك علم أن القياس صحيح .

سر عدم التصريح من رسول الله ﷺ:

والوجه فى اختيار هذا العنوان دون ما قلتم التيسير على الأمة ، ولو صرح بكل حكم قياسى لوقع الناس فى الحرج . ثم هذا لا يختص بالقياس بل كل حكم اختلف فيه المسلمون بوجه ما يجرى فيه هذا البيان ، مثلا قالوا: الحكم الفلانى منسوخ ، وقال آخرون: ليس بمنسوخ . فيقول من قال إنه ليس بمنسوخ: إنه لو كان منسوخا فكيف لم يقل رسول الله ﷺ إنى نسخت به الحكم الفلانى ، فلا تحتجوا به بعد ذلك؟ فما ذا يقول المدعون للنسخ؟ وكذا إذا قال القائلون بأن هذا حكم مخصوص خصه النص الفلانى ، يقول مخالفوهم: فكيف لم يقل إن ما قلته ليس بعام بل يخرج منه الصورة الفلانية؟ فماذا يقول مخالفوهم: فكيف لم يقل إن ما قلته ليس بعام بل يخرج منه الصورة الفلانية؟ فماذا يقول المدعون للتخصيص؟ .

ثم قالوا: لا بد فى القياس من علة جامعة ، والحكم فى الأصل يحتمل أن يكون معللا وأن يكون غير معلل ، وإذا كان معللا احتمل أن يكون لنا طريق إلى العلم بعلته واحتمل أن لا يكون غير معلل ، وإذا كان معللا احتمل أن لا يكون لنا طريق ، وإذا كان لنا طريق احتمل أن تكون العلة هى هذه المعينة وأن يكون جزء علته وأن يكون العلة غيرها ، وإذا ظهرت العلة احتمل أن لا تكون فى الفرع ، وإذا كانت فيه احتمل أن يتخلف الحكم فيها لعارض آخر . وما هذا شأنه كيف يكون من حجج الله وتبيانه ، وأدلة الأحكام التى هدى الله بها عباده؟

والجواب عنه: أن القائس لا يقيس إلا إذا ظهر عنده علة جامعة موجودة فى الفرع من غير نافع للحكم . فكيف ينتفى القياس بهذا الاستدلال؟ ثم أمثال هذه الاحتمالات يجرى فى الأخبار أيضا ، لأن الخبر الذى يقولون فيه: "إنه خبر صحيح متصل برسول الله ﷺ غير معارض وغير منسوخ دال على الحكم الفلانى" يحتمل أن لا يكون صحيحا ،

لأن الذى ترونه عدلا، يحتمل أن لا يكون عدلا وإذا كان عدلا يحتمل أن يكون أخطأ فى فهم المعنى، وإذا لم يكن أخطأ فى الفهم يحتمل أن يكون قصر فى الأداء لأنه لا يلزم من أن يكون فهم المعنى كما يؤديه كما هو، وإذا لم يكن أخطأ فى الأداء يحتمل أن لا يكون متصلا إذا لم يقل: "سمعت"، فإذا كان متصلا يحتمل أن يكون له تأويل غير ما تأولتموه به، وإذا كان له ذلك التأويل الذى تأولتموه به يحتمل أن يكون معارضا بمثله أو بما هو أقوى منه، وعند المعارضة يجهل أن يكون ناسخا أو منسوخا. فكيف يكون مثل هذا الخبر الذى جعلتموه حجة على الناس حجة عليهم من الله وتبيانا لهم منه؟ فماذا جوابكم عنه؟ فإن كان لكم جواب عن الخبر فهو الجواب لنا عن القياس، بل جوابنا أصح لأن الاحتمالات فى القياس أقل من الاحتمالات فى الخبر.

ثم قالوا: فليس قياس الفرع على الأصل فى تعدية حكمه إليه أولى من قياسه عليه فى عدم ثبوته بغير نص.

والجواب عنه: أن هذا جهل، لأن حكم الأصل لو ثبت من غير نص لكان إثباته بمجرد الرأى؟ والأحكام لا تثبت بمجرد الآراء، لأن فيه إبطالا للحاجة إلى الرسل وحكم الله، وهو باطل، وهذا المانع ليس بموجود فى الفرع. فلما ثبت الفرق بين الأصل والفرع فكيف يصح القياس مع الفرق؟ وأمثال هذه الأقيسة هى التى نهى السلف عنها، وأمثال هؤلاء القائسين هم المنهيون عنه، فاعرف ذلك.

ثم القياس لا يصح بدون الأصل، وليس للأصل أصل يقاس عليه فاحتج إلى النص، والفرع له أصل موجود يقاس عليه فلم يحتج إلى النص. وأما إذا وجد النص فلا يصح القياس أصلا فضلا عن أن يكون أقرب إلى النصوص وأشد موافقة لها من قياسنا.

وقالوا: لو كان القياس حجة لكان فى زمن النبى ﷺ، ولما لم يكن حجة فى عهده لم يكن حجة بعده.

والجواب عنه: أنه من قال لك: إنه ليس بحجة فى زمنه؟ نعم! هو ليس حجة فى مقابلة النص، وهذا لا يختص بزمانه، بل هذا هو الحكم فى زمانه وبعده.

الحكم منوط بالوصف أو الاسم؟

وقالوا: لسنا على ثقة أن الحكم منوط بالوصف الذى تجدونه، بل هو معلق بالاسم الذى نص عليه الشارع، وما قلتم فهو خرص وحرز.

والجواب: أنه ليس فى نص أن الحكم منوط بالاسم الذى نص عليه الشارع، وإنما هو خرص وتخمين منكم، فاستوينا نحن وأنتم فى الخرص، وخرصنا أقرب إلى المعقول والمنقول.

أما المعقول فلأن كل أحد يفهم من الكلام أن الحكم منوط بالمعانى والعلل دون الأسماء، فإنه لو قال أحد لغيره: "لا تسبنا" يفهم أحد منه أن القائل لم يقصر النهى على السب وليس هو منوطا بهذا الاسم، وإنما نهى هو عن كل ما فيه عار وإيذاء مثل السب أو فوقه.

وأما المنقول فلأنه قال تعالى: ﴿لا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة﴾، فظهر أن النهى عن الزنا ليس لأنه زنا فقط بل لأنه فاحشة، وظهر منه أن الحكم منوط بالوصف دون الاسم. ومن قال: "إنه منوط بالاسم" رد المنصوص والمعقول، ومع هذا هو يزعم أنه أتبع للنصوص ممن يقول بالقياس.

هل القياس اتباع للظن المحرم؟:

ثم قالوا: القياس اتباع الظن والله حرم اتباع الظن إلا ما أوجب الله العمل به.

والجواب عنه: أنه قد علم من النصوص ومن إقرار هذا القائل أن من الظن ما يحرم اتباعه ومنه ما يجب اتباعه، فما الدليل عندك أن القياس من الظن الذى يحرم اتباعه؟ وإذ ليس عندك دليل فتحريمه اتباع للظن وهو حرام عند هذا القائل فهو مرتكب للحرام فى تحريم القياس بالظن باعتراف نفسه.

فإن قلت: ما الدليل عندكم على أنه واجب الاتباع؟ قلنا: قد عرفت حججنا فى

صدر هذا المبحث فارجع إليها فإنه فيها شفاء لداء الجهل والعناد.

والتحقيق أن اتباع الظن محرم إذا كان بلا دليل أو على خلاف دليل، وأما إذا كان من دليل فهو واجب الاتباع. والظن الناشئ من القياس هو الظن من دليل لا من غير دليل ولا على خلاف الدليل، فيكون واجب الاتباع. وما فيه من احتمال الخطأ فهو معفو عنه كاحتمال الخطأ فى تصحيح الحديث وتأويله.

ثم قالوا: تشابه الأصل والفرع يقتضى أن لا يثبت الفرع إلا بما يثبت به الأصل، فإن كان القياس حقا. لزم توقف الفرع فى ثبوته على النص كالأصل، فالقول بالقياس من أبين الأدلة على بطلان القياس.

والجواب عنه: أن هذا جهل وسفه، لأنه ثبوت الأصل من النص ليس مقتضى للعلة المشتركة حتى يجب اشتراك الأصل والفرع فيه، بل هو مقتضى لمعنى هو تختص بالأصل ولا يوجد فى الفرع، فلا معنى لإشتراكه فى الأصل والفرع، فلا دليل فيه على فساد القياس، وإنما فيه دليل على فساد عقل القائل.

وقالوا أيضا: إن تعلق الحكم بالوصف لزم محذوران، أحدهما إلغاء الاسم، والثانى أن لا يكون الأصل أصلًا والفرع فرعا، لأنه إذا لغا الاسم بقى الوصف وصار الشيئان فردين للعموم المعنوى، والعموم المعنوى كالعموم اللفظى، فكما لا يكون فى العموم اللفظى بعض الأفراد أصلا وبعضها فرعا فكذا فى المعنوى.

والجواب عنه: أن هذا جهل وسفسطة، لأن الله تعالى حرم الزنا بعلة أنه فاحشة، فهل لغا بذلك اسم الزنا؟ فإن قلتم: نعم، كفرتم، وإن قلتم: لا، فلما لم يلغ اسم الزنا مع التصريح بالتعليل فكيف يلغو مع عدم التصريح به؟ وقياس العموم المعنوى عل عموم اللفظى قياس فاسد، لأن الأفراد فى العموم اللفظى متساوية، فلا يصح جعل بعضها أصلا وجعلَ بعضها فرعا لأنه تحكم، بخلاف العموم المعنوى فإن بعض الأفراد فيه منصوص عليه بالاسم وبعضها ليس كذلك. فما نص عليه بالاسم يكون فرعا.

وقالوا: لا ريب أن البيان بالألفاظ العامة أولى من البيان بالقياس. فكيف يعدل الشارع مع كمال حكمته عن البيان الجلى إلى البيان الأخفى؟

والجواب عنه أنكم اعترفتم بأن كتاب الله محتاج إلى البيان، والمحتاج إلى البيان لا يكون إلا ما هو خفى أو أخفى، فكيف عدل الله مع كمال حكمته عن البيان الجلى إلى البيان الأخفى أو الخفى؟ فبطل قولكم.

وقالوا: إن تعيين بعض الأوصاف دون بعض للعلية تحكم وقول بلا علم.

والجواب عنه أن هذا قول بلا علم، لأن بعض الأوصاف تكون مقتضية للحكم وبعضها لا، وهذا يعرفه العوام فضلا عن الخواص. فما يكون مقتضيا للحكم يكون هو العلة دون غيرها، فكيف يكون تحكما وقولا بلا علم؟ يوضحه أنه إذا قال أحد: "لا تشمتنى" يفهم منه كل أحد أن مناط النهى هو كونه مؤديا وملحقا للعار بالمشتوم دون كونه كلاما ولفظا وصوتا إلى غير ذلك من الأوصاف. وقال تعالى: ﴿لا تقربوا الزنا﴾ وعلل النهى بكونه فاحشة ولم يذكر سائر الأوصاف، فدل ذلك على أنه هو المناط للنهى دون كونه وطيا وغير ذلك.

فإن قلت: قد يكون نزاع فى تعيين المناط. قلنا: هذا النزاع كالنزاع فى تأويل النص، فإذا لم يقتض هذا النزاع فساد كل تأويل لا يقتضى فساد كل قياس.

ثم قال: إذا نسخ حكم الأصل هل ينسخ حكم الفرع أم لا؟ فإن قلتم: لا، قلنا: كيف يثبت الحكم فى الفرع بدون الأصل؟ وإن قلتم: نعم، قلنا: إذا كان النص عاما فتخصيص البعض منه لا ينفى الحكم من غيره، فكيف يوجب نسخ الحكم فى الأصل نسخ الحكم فى الفرع؟

والجواب: أن حكم الأصل كان دليلا على حكم الفرع، فلما نسخ الأصل لم يبق دليل حكم الفرع، فينتفى بانتفاء الدليل، بخلاف العام فإن الدليل فى كل الأفراد هو العام وهو لم ينتف بانتساخ الحكم فى بعض الأفراد، فلا ينتفى الحكم فى البعض الآخر لبقاء الدليل. هذا هو الفرق، ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور.

وأما ما قالوا: إن الأصل كان مشتملا على أمرين: أحدهما: نفس الحكم، والثانى: كونه سبباً بالعلة الفلانية، وانتساخ أحد الحكمين لا يوجب انتساخ الآخر، فانتساخ حكم الأصل لا يدل على انتساخ العلية من العلة، فلما بقى العلة علة للحكم بعد انتساخ حكم الأصل كيف ينتسخ حكم الفرع مع بقاء العلة؟.

فالجواب عنه: أن هذا قول لا يقول به إلا جاهل أو مشاغب، لأن الحكمين قسمان:

أحدهما: حكمان لا يكون أحدهما مبينا على الآخر.

والثاني: حكمان يكون أحدهما مبينا على الآخر.

فما لا يجب فيه من انتساخ أحدهما انتساخ الآخر هو القسم الأول دون الثاني، فإن نسخ المقتضى فيه نسخ للمقتضى وبالعكس، وإلا يلزم وجود المؤثر بوصف كونه مؤثرا بلا أثر وبالعكس، وهذا باطل لا يقول به إلا جاهل أو مشاغب.

وقالوا: لو كان القياس صحيحا اقال النبى ﷺ لأمته: إذا أمرتكم بأمر أو نهيتكم عن شيء فقيسوا عليه ما كان مثله أو شبهه، ولم يقل ذلك، فعلم أنه ليس بصحيح.

والجواب عنه أن القياس من الأمور الفطرية فطرت عليه البداهة فلا حاجة إلى التنصيص عليه. نعم! لو كان القياس غير صحيح وجب النص على عدم صحته، ولقال: إذا نهيتكم عن شيء أو أمرتكم بشيء فلا تقيسوا عليه ما هو مثله أو فوقه. حتى لو قلت لكم: لا تقولوا لأبويكم: "أف" فالمنهى عنه، هو القول "أف" فقط، وليس الضرب بالنعال والقتل والسبّ والشتم وأنواع الإيذاء منهيا عنه بهذا النهى، فيباح لكم ذلك ما لم أنهكم عنه نصا، ولم يقل ذلك، فدل أن القياس صحيح، والنبى ﷺ تركهم على الفطرة ولم يغيّر فطرة الله التى فطر الناس عليها، بل أيد تلك الفطرة وشيدها، كما عرفت فى حجج القياس.

إبطال التعليل، والرد عليه:

ثم قال ابن حزم: لا يفعل الله شيئا من الأحكام وغيرها لعلة أصلا بوجه من الوجوه، فإذا نص الله تعالى أو رسوله ﷺ على أن أمرا كذا لسبب كذا أو من أجل كذا أو لأن كان كذا أو لكذا، فإن ذلك كله ندرى أنه جعله الله أسبابا لتلك الأشياء فى تلك المواضع التى جاء النص بها فيها. ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام فى غير تلك المواضع البتة، وهذا هو ديننا الذى ندين الله به، وندعو عباد الله إليه، ونقطع

على أنه الحقّ عند الله تعالى.

والجواب عنه: أن هذا الدين الذى تدينون إليه به هل نص الله أو رسوله عليه، أم هو رأى رأيتموه؟ فإن قلتم: هو منصوص، فأين النص على أن الله لا يفعل شيئا لعلة، والعلة التى علل الله أو رسوله بها ليست بعلة بل سبب فقط، وهذا السبب مقصور تأثيره فى المنصوص ولا يتجاوزه إلى غيره؟ وإن قلتم: هو رأى رأيناه، فكيف يكون رأيكم دين الله الذى تدينونه وقد زعمتم أن الرأى ليس من الدين فى شىء بل هو خرص وحرز وقول على الله ما لا علم به وظن يحرم اتباعه إلى غير ذلك من الهذيانات؟ وهل هذا إلا تهافت وتناقض، وقد اعترفوا بأن التناقض والتهافت ليس من الدين، فالذى قالوه ليس من الدين هذا هو الكلام الإجمالى فى باب إبطال التعليل.

تفصيل الكلام في باب إبطال التعليل

وتفصيل الكلام فيه: أن ابن حزم فرق بين العلة، والسبب، والغاية، والعلامة، والغرض، فقال:

إن العلة اسم لكل صفة توجب أمر ما إيجابا ضروريا ولا تفارق المعلول البتة، ككون النار علة الإحراق والثلج علة التبريد الذى لا يوجد أحدهما بدون الثانى أصلا، وليس أحدهما قبل الثانى أصلا ولا بعده.

وأما السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار ولو شاء المنتصر لم ينتصر. وليس السبب موجبا للشىء المسبب منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبب منه ولا بد.

وأما الغرض فهو الأمر الذى يجرى إليه الفاعل ويقصده بفعله، وهو بعد الفعل ضرورة. كما أن إطفاء الغضب وإزالته غرض الانتصار.

وأما العلامة: فهو الذى يتفق عليه الإنسانان فإذا رآه أحدهما علم به الأمر الذى اتفقا عليه. كما جعل رسول الله ﷺ رفع الحجاب واستماع السواد علامة لابن مسعود

فى الإذن.

ثم ادعى ابن حزم أن الله تعالى لا يفعل شيئا لعلة. واحتج له بأنه لو فعل شيئا لعلة فهذه العلة إما أن يكون فعلها لعلة أو لا لعلة، على الثانى ثبت أنه لا يفعل شيئا لعلة، وعلى الأول فنقول فى العلة الثانية ما قلنا فى العلة الأولى. فإما أن يتسلسل العلل أو ينتهى إلى علة لم يفعلها الله لعلة، والأولى باطل والثانى مثبت للمطلوب. لأن القول بأنه يفعل بعض الأفعال لعلة وبعضها لا لعلة تحكم. فثبت أنه لا يفعل شيئا لعلة.

والجواب عنه: أن هذا من جنس كلام أهل الفلسفة والإلحاد لا من جنس كلام أهل الحديث، لأن حجتهم قال الله كذا، وقال الرسول كذا، وليس فى هذا الكلام شيء من ذلك. فهو كلام فاسد على أصولهم، ثم هو فاسد على أصول أهل الفلسفة أيضا. لأن الأفعال قد تكون لها علل مقتضية للحكم وقد لا تكون لها علل كذلك، لأن وجود الله تعالى بلا شريك مقتض لإيجاب التوحيد وتحريم الشرك وليس هناك علة مقتضية لكون صلاة الظهر أربعا. فلم يلزم التحكم.

فإن قلت: إن القول بالعلية موجب للقول بالاضطرار، لأنه لو كان هناك علة موجبة لفعل الله لم يبق الاختيار. قلنا: إن كانت العلة موجبة للاضطرار فلا وجود للعلة أصلا، لا فى أفعال الله ولا فى أفعال غيره، ولم يبق النار علة للإحراق، ولا الثلج علة للتبريد. وإذ قلتم بوجودها دل ذلك على أنه لا يحب فى العلة أن تكون موجبة للاضطرار، فاندفع السؤال.

والحاصل أن القائلين بالعلل لا يقولون بالعلل الموجبة للاضطرار. فإن قلتم: إنها ليست بعلل بل أسباب. قلنا: فهو نزاع لفظى، فسموها ما شئتم.

ثم كلامهم هذا تخليط صرف لأن كلام أهل التعليل لا يتعلق بأفعال الله تعالى بل هو متعلق بغيرها، لأنهم يقولون: إن الله تعالى خلق فى بعض الأشياء علاقة بها تقتضى لبعض الآثار دون بعض، كالنار تقتضى الإحراق دون التبريد. والثلج بالعكس، وهذه الآثار قد تكون تكوينية يتعلق بها التكوين، وقد تكون تشريعية يتعلق بها التشريع، وكما أن التكوين فعل الله كذا التشريع فعل له، فمن أقر بالعلل فى الأفعال التكوينية وأنكرها فى الأفعال التشريعية فقد تحكم وأتى بأمر لا برهان له عليه، لا من جهة العقل ولا

من جهة الشرع. فتبين أن ما قاله فى إبطال العلل سفسطة محضة لاتروج إلا على الجهال.

ثم قال ابن حزم: قال الله تعالى واصفا لنفسه: ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ فأخبر تعالى بالفرق بينه وبيننا، وأن أفعاله لا يجرى فيها "لم". وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شىء من أحكامه تعالى وأفعاله "لم كان هذا؟" فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلل البتة.

والجواب عنه: أن هذا ليس احتجاجا بالنص بل تحريف للكلم عن مواضعه، لأن الله تعالى إنما قال: ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ سؤال اعتراض وإنكار، لا أنه لا يسأل سؤال استفهام وتحقيق، وقد قال الملائكة: ﴿أ تجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾. ثم المجتهدون لا يسألون الله "لم حكمت كذا؟" لا سؤال إنكار ولا سؤال استفهام، بل يتدبرون النصوص، وهم مأمورون بالتدبر، قال الله تعالى: ﴿أ فلا يتدبرون القرآن؟﴾ وفيه ندب إلى التدبر، فليس فى الآية إبطال الأسباب والعلل كما زعم هذا المحرف. وليت شعرى من أباح لهؤلاء تحريف الكلم ونهى المجتهدين عن القول بالأسباب والعلل؟ ذلك قولهم بأفواههم إن يقولون إلا كذبا. أعاذنا الله من خزى الدنيا والآخرة.

ثم قال ابن حزم: "إن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها وعن أحكامه. لأنه لا تكون العلة إلا فى مضطر وقد عرفت بطلانه بما مر".

ويدل على بطلانه أنه اعترف بأن النار علة للإحراق والثلج للتبريد، والإحراق والتبريد فعلان لله تعالى، فثبت العلل لأفعاله تعالى باعترافه.

ثم قال: "الأسباب والأعراض كلها منتفية عن أفعاله وأحكامه إلا من نص الله تعالى على أنه فعل كذا لسبب كذا وغرض كذا".

والجواب عنه: أنه لما أثبت تعالى أسبابا وأغراضا لبعض أفعاله دل ذلك على أن إثبات الأسباب والأغراض لأفعاله ليس منافيا لفعله ما يشاء وحكمه ما يريد. فمن ادعى السبب أو الغرض فى غير ما نص الله عليه لا يكون معارضا لقوله: ﴿يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد﴾. غايته أنه يسأل بأنك من أين علمت أن الله فعل كذا كذا؟ وهذا السؤال كما

يتوجه إلى مدعى الإثبات كذا يتوجه إلى مدعى النفى، لأنه كما أن الإثبات دعوى كذلك النفى دعوى، والدعوى محتاج إلى الدليل. وعدم العلم بالدليل ليس دليلا للنفى، لأنا لا نعلم دلائل على وجود كثير من الأشياء مع أنها موجودة، فمدعى الإثبات مدعى للعلم بالدليل ومدعى النفى ليس عنده دليل عليه غير عدم العلم بالدليل، وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلون؟ فبطل كل ما موه به.

ثم قال ابن حزم: لو كانت العلة التى تدعون فى الشرائع موجبة لما ادعيتم من تحليل أوتحريم لكانت غير مختلفة أبدا، كما أن العلل العقلية لا تختلف أبدا، مثلا لو كان السكر علة لتحريم الخمر لم تحل الخمر قط لأنها ما زالت مسكرة مع أنها كانت حلالا فى ابتداء الإسلام فضلا عما قبله.

والجواب عنه النار علة للإحراق عندكم ومع ذلك قد يختلف الإحراق عنها كما قال تعالى: ﴿يا نار كونى برداً وسلاماً على إبراهيم﴾. وإذا كان حال العلل التى تقولون: "إنها علل عقلية كذا" فكيف يصح ما ادعيتم فى العلل الشرعية؟ فإن قال: إن تخلف الإحراق عن نار إبراهيم قد كان بأمر الله، قلنا: فكذا تخلف الحرمة عن الخمر كان بأمر الله، فما الفرق؟

ثم قال ابن حزم: أجاب بعضهم عن هذا الإشكال بأن العلة إنما تكون علة إذا جعلها الله علة. وهذا ترك منهم لقولهم فى العلل جملة، وترك منهم للقياس ورجوع إلى النص.

والجواب: أنه ليس فيه ترك القول بالعلل ولا ترك القياس، ومنشأ قوله هذا عدم فهم مراد القائل، لأنه فهم منه أن العلة لا تكون علة إلا إذا نص الله عليه، وليس هذا مراد القائل. وإنما مراده أن تأثير العلل فى المعلولات مجبول ومخلوق لله ليس بذاتى بها حتى لا يجوز انفكاكه عنها كتأثير النار بالإحراق، فلا يرد أنه لو كان الإسكار علة لحرمة الخمر لكانت حراما دائما، فلم يلزم منه ترك القول بالعلل.

ثم قال ابن حزم: ما تقولون فى رجل قال عند موته أو فى حياته: "أعتقوا عبدا لى فلانا لأنه أسود" هل يلزمهم إعتاق كل عبد أسود له؟ فإن قلتم: نعم، خالفتم الإجماع، وإن قلتم: لا، تركتم القياس.

والجواب أنه قياس فاسد، لأن السواد لا يقتضى العتق، فهو لا يقتضى العتق فى المنصوص فكيف فى غير المنصوص؟ فجعل هذا التعليل تعليلا من جنس الهذيان، وليس هكذا العلل الشرعية، فكيف يصح قياس العلل الشرعية على الهذيان؟ وفعل الحكيم على فعل السفيه؟ ثم نسأل هؤلاء المنكرين للقياس أنه لو قال مولى لعبده: "نَحِّ هذا الطعام عنى لأنى أكره رائحته" فنحّاه عنه، ثم وضع طعاما آخر مثله فى الرائحة، هل يكون مستحقا للتأديب أم لا؟ فإن قالوا: نعم، أقروا بالقياس ورجعوا عن إنكارهم. وإن قالوا: لا، خرجوا من زمرة العقلاء ولحقوا بالمجانين.

هل النهى عن السؤال نهى عن القياس؟:

ثم احتج ابن حزم لإبطال العلل نهى الله تعالى الناس عن سؤال الرسول، وأمرهم بالاقتصار على ما يفهمون من كلامه.

والجواب أنه من جنس تحريف الكلم عن مواضعه، لأن الله تعالى لم ينه الناس عن سؤال الرسول ولا أمرهم بالاقتصار على ما يفهمون من كلامه، وإنما قال: ﴿لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ فهذا نهى عن سؤال خاص، وهو السؤال عن الشىء الذى يسوءهم إن يبدلهم، ولو كان فيه نهى عن السؤال مطلقا لم يكن فيه إبطال للعلل أصلا لأنه لا ملازمة بين النهي عن السوال وبين النهي عن القياس، وهذا ظاهر جداً لا يخفى إلا على من هو نهاية فى سخافة العقل وسفاهة الرأى.

ثم احتج بقوله تعالى: ﴿وليقول الذين فى قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا﴾.

وهو حجة داحضة لأنه ليس فيه نهى عن التعليل.

وما قال: "إن فيه دلالة على أن المبحث عن علة مراده تعالى ضلال".

فهو كذب وافتراء، لأن فى قولهم: "ماذا أراد الله بهذا؟" استفهاما عن نفس مراد الله لا عن علته، فينبغى أن يكون المبحث عن نفس مراد الله ضلالا لا المبحث عن علته، ولا يقول به إلا ملحد أو زنديق. والله تعالى إنما حكى قولهم على وجه الذم لأنهم لم يريدوا تحقيق مراد بل قالوا ذلك تهكما واستهزاء.

ثم احتج ابن حزم بقوله تعالى: ﴿فعال لما يريد﴾ و ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾.

وهو هذيان محض لأنه لا منافاة بين كونه فعالا لما يريد وغير مسؤول عما يفعل، وبين صحة التعليل.

ثم احتج بقوله تعالى حاكيا عن إبليس: ﴿ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين﴾ وبقوله تعالى حاكيا عنه أيضا: ﴿أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين﴾ وقال: "القول بالتعليل والقياس مذهب إبليس".

فيقال لهذا الجاهل: من أين عرفت أن إبليس جعل قوله: "أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين" علة للنهى؟ لم لا يجوز أن يكون جعله سببا أو غرضا وأنت لاتنكر الأسباب والأغراض وإنما تنكر العلل، فكيف يكون القول بالعلل مذهب إبليس؟.

فإن قلت: إنما قلنا بالأسباب والأغراض فى المنصوص دون غيره. قلنا: فكيف لم يقل آدم: إنه قول بالأسباب والأغراض فى غير المنصوص، وهو مذهبك دون مذهبى؟ وإذ لم يقل ذلك دل على أنه لم يكن مذهب إبليس فقط، بل كان هو مذهب آدم أيضا، وهو مذهب كل ذى عقل من أولاده.

وإنما كان زلة آدم هو الاعتماد على قول إبليس الذى كان عدوه وقد نبهه الله على عداوته، ولذا لم يؤاخذه الله تعالى بأنه كيف قال بالتعليل والأسباب والأغراض فى غير المنصوص؟ وإنما كان المؤاخذة على اعتماده على قول إبليس مع أنه قد نهاه الله عنه. ولو كان هذا قولا بالعلل فلم لم يقل آدم: إنه قول بالتعليل وهو ليس مذهبى، وإنما هو مذهبك؟ فعلم منه أن القول بالتعليل وغيره لم يكن مذهبا لإبليس فقط، بل كان هو مذهبا لآدم أيضا، إلا أنه أخطأ فى تعيين العلة أو السبب والغرض ولا نقول: إن كل معلل مصيب. والفرق بين آدم وإبليس أن إبليس تعمد الكذب فى التعليل إضلالا، وآدم أخطأ فى تصديقه.

وأما قوله: "أنا خير منه" فليس هو من باب القياس الشرعى بل هو باب الاستدلال الفاسد، لأن قوله: "أنا خير منه" دعوى، وقوله: "خلقتنى من نار وخلقته من طين" دليل، وحاصل استدلاله أنه قال: خلقتنى من نار وخلقته من طين، والمخلوق من

النار خير من المخلوق من الطين، فثبت من هاتين المقدمتين أنى خير منه، والخير من غيره لا يؤمر بالسجود له. فهذا قياس منطقى لا شرعى، وابن حزم لا ينكر القياس المنطقى بل يجعله برهانا بل ينكر القياس الشرعى، فهو متمذهب بمذهب إبليس وينكر لمذهب الصالحين الأتقياء. ثم هو يقيس أقيسة فاسدة باختراع مقدمات كاذبة من عند نفسه كما اخترع إبليس فهو متمذهب بمذهبه من هذه الجهة أيضا، فبطل تمويهه، والحمد لله.

ثم احتج ابن حزم بقوله تعالى حاكيا عن قوم من أهل الاستخفاف: إنهم قالوا إذا أمروا بالصدقة: ﴿أنطعم من لو يشاء الله أطعمه﴾، وقال: هذا إنكار منه للتعليل، لأنهم قالوا: لو أراد الله إطعام هؤلاء لأطعمهم دون أن يكلفنا إطعامهم، وهذا نص لإخفاء به على أنه لا يجوز تعليل شيء من أوامره، وإنما يلزم فيها الانقياد فقط وقبولها على ظاهرها.

والجواب عنه: أنه من كلام أهل السفاهة، لأنه ليس فى هذا القول تعليل لفعله تعالى ولا لأمره. وإنما فيه تكذيب للرسول ومعناه: إن ما ينسبه محمد ﷺ إلى الله تعالى كذب عليه نعوذ بالله منه لأنه لاحاجة به إلى الأمر بالصدقة، إذ لو شاء إطعامهم لأطعمهم هو نفسه، وإذا لم يطعم دل ذلك على أنه لا يشاء إطعامهم وإذ لا يشاء هو إطعامهم فكيف يأمرنا بالصدقة عليهم؟ أو فيه رد على الله قوله، ومعناه أنه كيف يأمرنا بالصدقة وهو قادر على إطعامهم؟ فأين فيه إبطال للتعليل؟ وإنما فيه إبطال تكذيب الرسول أو رد أمره تعالى، ولا كلام فى بطلانه.

ثم احتج بقوله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾ وقال: إن الله حرم الطيبات على اليهود بظلمهم ولم يحرمها علينا بظلمنا، فدل ذلك على أن الظلم ليس علة لتحريم الطيبات وإنما هو سبب محض وتأثيره مقصود على موضع النص لا يتجاوزه إلى غيره.

والجواب عنه سفاهة منه، لأنا لا نقول: إن الظلم علة لتحريم الطيبات بخصوصه، بل هو علة لسخط الله وغضبه وهو غير مختص باليهود، ثم السخط والغضب علة للنكال والعقاب وهو غير مختص باليهود أيضا، ثم قد يتخلف مقتضى هذه العلة لمانع وقد لا يتخلف لعدم المانع، والمانع قد يكون سقطا كالتوبة والندم وقد يكون مؤخرا إلى أجل، وإذ لم يتخلف لعدم المانع فقد يتحقق العقاب فى صورة وقد يتحقق فى غيرها على ما يقتضيه الحال والحكمة. فأين فيه إبطال للتعليل والأسباب فى غير محل النص؟.

واحتج ابن حزم بقوله تعالى: ﴿فاخلع نعليك، إنك بالواد المقدس طوى﴾ وقال: إن الكون بالواد المقدس لا يوجب خلع النعال.

والجواب عنه أنه كيف علمت أنه كان أمر إيجاب دون أمر أدب؟ ثم من منع التأدب بخلع النعلين فى الأماكن المقدسة؟ وإذ ليس كذلك فليس فيه إبطال التعليل.

ثم احتج بقوله تعالى: ﴿وأما الذين كفروا فيقولون ما ذا أراد الله بهذا مثلا﴾ وقال: هذه آية كافية أنه لا يحل التعليل فى شىء من الدين.

وقد عرفت الجواب عنه، وعلمت أنه من تحريف الكلم عن مواضعه.

واحتج بأنه قال النبى ﷺ: «وأما الظفر فمن مدى الحبشة» وهو يقتضى أن لا يجوز الذبح بكل مدية من مدى الحبشة، وهو باطل بالإجماع.

والجواب عنه أن معنى الحديث أنى نهيتكم عن الذبح بالظفر القائم، لأنه خنق وليس بذبح، وإنما يذبح به أهل الحبشة الذين لا يفرقون من الذبح والخنق. فليس فيه الدلالة على أنه لا يجوز الذبح بشىء من مدى الحبشة، لأنه لا مناسبة بين كون الشىء من مدى الحبشة وعدم جواز الذبح به.

واحتج بما روى أن النبى ﷺ أخر يوما صلاة العشاء إلى نحو شطر من الليل، ثم خرج فقال: «ألا إن الناس قد رقدوا وإنكم لم تزالوا فى صلاة ما انتظرتم الصلاة». وقال: قد جعل رسول الله ﷺ من الأسباب التى يختار لها تأخير العشاء انتظار الصلاة، ولم يكن هذا علة عندكم فى تأخير العصر والمغرب.

والجواب عنه: أنه لم يجعل انتظار الصلاة سببا لتأخير العشاء بل كان سبب التأخير أمر آخر، وإنما نبه بهذا القول على أن مشقتكم فى انتظار الصلاة لم تكن ضائعة، لأن من الأصل الشرعى أن من انتظر الصلاة فهو فى صلاة سواء انتظر الظهر أو العصر أو المغرب أوالعشاء أوالصبح. فقوله: "إنه جعل انتظار الصلاة سببا لتأخير العشاء" باطل. وإذ ليس هو سببا لتأخير العشاء لا يكون سببا لتأخير غيره.

فهذه حججه فى إبطال التعليل، وقد عرفت أنه لا حجة له فى شىء منها بل كلها أوهام جزافات، وتخمينات وظنون، وقول بلا علم، وافتراء على الله ورسوله والمؤمنين، وتحريفات للكلم عن مواضعه. أعاذنا الله منها. ولو تجاوز الله عنه كما تجاوز عن راعى

موسى فى هفواته فهو المرجو من رحمته، وإلا فالأمر صعب، عفا الله عنا وعنه، وهذا هو الكلام الكلى فى باب القياس.

الجواب العام عن كلام ابن حزم على بعض أقيسة جزئية

ثم تكلم ابن حزم على بعض أقيسة الجزئية، والجواب العام عنه:

أنا لو فرضنا بطلان كل قياس تكلم عليه فهو لا يفيد بطلان أصل القياس، كما أن فساد كثير من الحجج لا يبطل أصل الاحتجاج، فمن رام القدح فى أصل القياس بالقدح فى بعض أقيسة فقد رام المحال. وللمخالف أن يبين ضعف كثير من الأخبار ويدعى به ضعف كل خبر ويقول: فلا يجوز الاحتجاج به بشىء من الأخبار، وأن يبين فساد كثير من تأويلات النصوص ويدعى أن كل تأويل وبيان للنصوص باطل. وفى هذا من إفساد الدين والإلحاد والزندقة ما لا يخفى وبعد هذا الجواب العام لا يحتاج إلى الأجوبة التفصيلية.

ثم قال ابن حزم: قال رسول الله ﷺ: «لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فباعوها فأكلوا أثمانها» فكان يلزمهم أن يجعلوا محرما أكله محرما بيعه لكنهم لم يفعلوا ذلك.

والجواب عنه أنه ليس فيه بيان أن المحرم أكله محرم بيعه، لأن حرمة الأكل لا تقتضى حرمة البيع، وإنما فيه بيان لتعنت اليهود حيث حملوا التحريم على حرمة الأكل وأباحوا أكل الأثمان وقد كان قد حرم عليهم الأكل والبيع جميعا، لكون الشحوم فى حقهم كلية فى حقنا، وإلا فماذا يقول ابن حزم فى بيع العبيد والإماء والبغال والحمير، وقد حرم أكلها إجماعا؟ فليس فيه ما يقتضى القياس حتى يحرم بيع كل ما يحرم أكله. وقد قال رسول الله ﷺ: «لعن الله اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد» وقد فهم منه كل الناس أنه حرم به على الأمة اتخاذ القبور مساجد، فقد اعترفوا بالتعليل والقياس.

ثم قال ابن حزم: قال رسول الله ﷺ فى الاستحاضة: «فإنه عرق» فكان يلزمهم أن يجعلوا كل عرق يسيل من الجسد فى مثل حكم المستحاضة.

والجواب عنه: أنه ليس عندنا للاستحاضة حكم ليس هو دم عرق غيرها. وأما استحباب الغسل لكل صلاة أو للجمع بين الصلاتين فلمعنى يختص بالاستحاضة، وهو احتمال كونها حيضا وكون الحيض حدثا أكبر، فلا يلزمنا ترك القياس.

محاكمة ابن القيم بين أهل القياس ونفاته

وقد حاكم ابن القيم بين أهل الظاهر المنكرين القياس وأهل القياس القائلين به، فقال: إن نفاة القياس أحسنوا فى اعتنائهم بالنصوص ونصرها، والمحافظة عليها، وعدم تقديم غيرها من رأى أو قياس أو تقليد، وأحسنوا فى رد الأقيسة الباطلة وبيانهم تناقض أهلها فى نفس القياس وتركهم له، وأخذهم بالقياس وتركهم ما هو أولى منه، ولكن أخطأوا من أربعة أوجه.

بيان خطأ نفاة القياس على أربعة أوجه:

أحدها: رد القياس الصحيح ولاسيما المنصوص على علته التى يجرى النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ. ولا يتوقف عاقل فى أن قول النبى ﷺ لما لعن عبد الله حمارا على كثرة شربه للخمر: «لا تلعنه، فإنه يحب الله ورسوله» بمنزلة قوله: «لا تلعنوا كل من يحب الله ورسوله"، وفى قوله: «إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر، فإنها رجس» بمنزلة قوله: "هما ينهيانكم عن كل رجس»، وفى أن قوله: ﴿إلا أن تكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير، فإنه رجس﴾ نهى عن كل رجس، وفى أن قوله فى الهرة: «ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات» بمنزلة قوله: «كل ما هو من الطوافين عليكم والطوافات فإنه ليس بنجس». ولا يستريب أحد فى أن من قال لغيره: "لا تأكل من هذا الطعام فإنه مسموم" نهى له عن كل طعام كذلك، وإذ قال: "لا

تشرب هذا الشراب، فإنه مسكر" نهى له عن كل مسكر، "ولا تتزوج هذه المرأة، فإنها فاجرة" وأمثال ذلك.

الخطأ الثانى: تقصيرهم فى فهم المنصوص، فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالته عليه. وسبب هذا الخطأ حصرهم الدلالة فى مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه، وتنبيهه، وإشارته، وعرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله: ﴿لا تقل لهما أف﴾ إنه يعم ضربا وسبا وإهانة غير لفظة "أف"، فقصروا فى فهم الكتاب كما قصروا فى اعتبار الميزان.

الخطأ الثالث: تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه وجزمهم لموجبه لعدم علمهم بالناقل.. وليس عدم العلم علما بالعدم.

الخطأ الرابع: أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان عندهم حتى يقوم دليل على الصحة، فإذا لم يقم دليل عندهم على صحة شرط أو عقد أو معاملة استصحبوا بطلانه. فأفسدوا بذلك كثيرا من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل وجمهور العلماء على خلافه، وهو أن الأصل فيها الصحة إلا أن يدل دليل على الفساد، وهذا القول هو الصحيح.

تخطئة أهل القياس على خمسة أوجه من ابن القيم:

وأما أهل الرأى والقياس، فخطأهم من خمسة أوجه:

أحدها: ظنهم قصور النصوص عن بيان جميع الحوادث.

الثانى: معارضة كثير من النصوص بالرأى والقياس.

الثالث: اعتقادهم فى كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف الميزان والقياس، والميزان هو العدل، فظنوا أن العدل خلاف ما جاءت به الأحكام.

الرابع: اعتبارهم عللا وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها، وإلغاؤهم عللا وأوصافا اعتبرها الشارع.

الخامس: تناقضهم فى نفس القياس. ثم بين أن القياس وإن كان صحيحا إلا أن

المنصوص مغنية عنه، لأنها كافلة لبيان الشرائع.

•

محاكمة غير عادلة:

وهذه حكومة غير عادلة لأن الإغناء بالنصوص ونصرها وتقديمها على الرأى والقياس والتقليد ليس من مختصات نفاة القياس، بل أهل القياس هم العمدة فى هذا الباب. والنفاة متطفّلون عليهم ولم يزيدوا عليهم شيئا غير تحريفات النصوص واختراع أصول فاسدة لاستنباط الأحكام من النصوص، كما أشار إلى بعضها ابن القيم نفسه. وكذلك رد الأقيسة الباطلة ليس من مختصات نفاة القياس بل أهل القياس هم العمدة فى هذا الباب أيضا، ألا ترى أنه نقل ابن حزم من الإمام أبى حنيفة أنه قال: "البول فى المسجد أحب إلى من بعض قياساتهم" فهل تجد أغلظ من هذا الكلام فى رد الأقيسة الباطلة؟ ولم يزد نفاة القياس عليه شيئا غير إبطال الأقيسة الصحيحة بآرائهم الفاسدة. فأخطأ ابن القيم فى هذه المحاكمة.

والجواب عن تخطئة ابن القيم أهل القياس:

وأما ما قال: "إن أهل القياس أخطأوا من خمسة أوجه" فهو أيضا خطأ منه. لأن معنى قول أهل القياس بقصور النصوص عن الإحاطة بجميع الحوادث هو القصور عن الإحاطة التفصيلية المغنية عن القياس، لا عن الإحاطة الإجمالية غير المغنية عنه. ولم يأت ابن حزم ولا ابن القيم بما يدل على الإحاطة التفصيلية، فلم يصح نسبة الخطأ إليهم فى هذا القول.

وأما معارضة كثير من النصوص بالرأى والقياس فنسبتها إلى أهل القياس باطلة منشأها سوء فهم الناسبين.

وأما الاعتقاد فى كثير من أحكام الشريعة أنها على خلاف القياس فكلمة حق أريد بها باطل، لأنه ليس معناه أنها خلاف العدل، بل معناه أنه ترك الشارع فيه مقتضى القياس لعارض نعلمه أو لا نعلمه، وهو لا يقتضى كونها خلاف العدل، بل كلام الشارع

هو العدل عندهم وعند كل من اتبعهم بإحسان.

وأما اعتبارهم عللا وأوصافا لم يعلم اعتبار الشارع لها وإلغاؤهم عللا وأوصافا اعتبرها الشارع، فنسبته إليهم أيضا منشأها سوء الفهم وسوء الظن. وكيف يظن بالمسلم أنه اعتبر عللا وأوصافا من عند نفسْه وألغى ما اعتبره الشارع؟ نعم! قد يخطئ المجتهد فى تعيين العلة كما يخطئ المحدث فى تصحيح الحديث الضعيف بل الموضوع وتضعيف الحديث الصحيح، فلا يقال له: "إنه رد قول الرسول ونسب إليه قولا لم يقله" حاشاهم والمجتهدين من ذلك. نعم! هم بشر يخطئون ويصيبون، وهم مأجورون فى ذلك ومعذورون.

وأما تناقضهم فى نفس القياس فإن كان [illegible] نسبته إليهم سوء الفهم فلا كلام، وإن كانت النسبة صحيحة فهم غير معصومين من الخطأ. فتناقضهم فى بعض الأقيسة من جنس تناقضْ نفاة القياس فى أصولهم، لأنهم يذمون القياس ومع ذلك يقيسون، ويذمون الرأى ومع ذلك يرون آراء وينسبونها إلى الشارع، ويحرمون الظن والتخمين ومع ذلك يحكمون بالظن إلى غير ذلك من تناقضاتهم.

ومع ذلك تناقض أهل القياس أهون من تناقض نفاة القياس، لأن أهل القياس يقولون: "قياسنا رأى منا يحتمل الخطأ والصواب"، ونفاة القياس يقولون: ﴿ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى﴾. وشتان ما بين القولين.

فظهر أن ما حاكم به ابن القيم بين الفريقين محاكمة غير عادلة، عفا الله عنا وعنه. هذا هو الكلام الكلى فى باب القياس. وقد عرفت أنه أصل شرعى ولا حجة عند من أنكر حجيتها غير دعاوى مفتراة كاذبة، ولا دليل عند من صحح نفس القياس وأبطل ضرورة ادعاء إحاطة النصوص بجميع الحوادث تفصيلا، والحمد لله على ذلك.

الفائدة السادسة

ومن أعظم ما طعن القاصرون أبا حنيفة به هو القول بالرأى. وتحقيق الكلام فيه أن الرأى ليس بمحمود مطلقا ولا بمذموم مطلقا، بل بعضه محمود وبعضه مذموم، فالمحمود هو الرأى المستند إلى شىء من الحجج الشرعية، والمذموم هو الرأى غير المستند إلى شىء من الحجج الشرعية. وبهذا يحصل التوفيق بين الروايات التى يرويها منكرو الرأى فى إبطال الرأى وذمه وبين الروايات التى يرويها القائلون بالرأى فى تصحيحه. ونحن ننبهك على حجج الفريقين، ليستبين لك الحق.

حجج أهل القياس:

فنقول: من حجج الفريق القائل بالرأى: إن العمل بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ واجب، والعمل بهما لا يمكن بدون استعمال الرأى والاجتهاد، فيكون الرأى والاجتهاد واجبا.

أما الصغرى فلا خلاف فيها لأحد من المسلمين، وأما الكبرى فثبوتها بالمشاهدة، لأن كثيرا من النصوص محتملة للوجوه يحملها متأول على معنى ويحملها آخر على غيره.

مثال ذلك أن نفاة القياس قالوا: إن قوله تعالى: ﴿يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد﴾ وقوله: ﴿لايسأل عما يفعل﴾ يدلان على نفى التعليل والقياس، ومثبتوه قالوا: إنه لا دلالة فيه على نفى القياس والتعليل. ولا نص فى تلك النصوص على أحد الوجهين. وقال ﷺ للذين أرسلهم إلى بنى قريظة: «لا تصلوا العصر إلا فى بنى قريظة» فقال بعضهم: لا نصلى العصر إلا فى بنى قريظة وإن غربت الشمس.

وقال الآخرون: ما هذا أراد رسول الله ﷺ، وإنما أراد الجد فى السير معناه: جدوا فى السير حتى تصلوا إلى بنى قريظة قبل غروب الشمس وصلوا العصر فيهم فى وقتها. وعمل كل واحد منهم كما فهم، وأخبر به رسول الله ﷺ فلم ينكر على أحد منهم، لأن

كلامه لم يكن نصا فى أحد المعنيين بل محتملا لهما.

وقال الله تعالى: ﴿سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ ففهم منه رسول الله ﷺ أن ليس فيه نهى عن الاستغفار للمنافقين والصلاة عليهم، وفهم منه عمر أن فيه نهيا عنهما. والآية محتملة لكليهما، لأنها ليست بنص فى أحد الوجهين. فدل ذلك على أن النصوص ليست بمغنية عن استعمال الرأى والاجتهاد، فثبت ضرورة الاجتهاد واستعمال الرأى من النصوص. فمن أبطل الرأى والاجتهاد مطلقا فقد كابر العيان وكابر نفسه، لأنه لايرى نفسه متغنيا عن الرأى والاجتهاد، ومع ذلك هو ينكر الرأى والاجتهاد. «وهذه حجة لا ينكرها إلا من خرج من زمرة العقلاء وانسلك فى سلك المجانين.

ومن حججهم: أنه تعالى قال لنبيه: ﴿شاورهم فى الأمر﴾ وقال فى المسلمين: ﴿أمرهم شورى بينهم﴾ والمشورة لا يكون إلا عن رأى واجتهاد.

وأجاب عنه ابن حزم: أنه ليس هذا فى التحليل والتحريم، وإنما هو فى الأمور المباحة التى يختار فاعلها أحد الوجهين كما شاء، كتأمير الأمراء، وتولية الولاة، وتجهيز الجيوش، وتصريفهم على وجه من الوجوه إلى غير ذلك.

ورد بأنه ليس هذه الأمور من الأمور الاختيار التى يختار فاعلها ما شاء، بل من الأمور التى يترتب عليها الثواب والعقاب، وفاعلها يحمد ويذم، لأنهم لو تعمدوا ما فيه ضرر على الدين والمسلمين يستحقوا الذم والعقاب. فمعنى هذه الاستشارة أن أرونى رأيا أستحق باختياره الثواب والمدح دون العقاب والدم. ومعنى هذه الإشارة أن ما أريناك هو رأى تستحق به ما قلت عندنا. وهذا قول فى الدين بالرأى.

ألا ترى أنه ﷺ استشارهم فى أسارى بدر، فأشار عليه بعضهم بالقتل وبعضهم بقبول الفداء، فهل كان هذا استشارة منه فى أمر اختيارى يختار فاعلها ما يشاء؟ بل كان فى أمر دينى يجب فيه على الفاعل اختيار ما هو أشبه بالحق وترك ما أبعد منه، بدليل قوله تعالى: ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب أليم﴾. وهو ظاهر جدا لا يخفى إلا على غبى، فسقط الجواب واستقام الاحتجاج.

ومن حججهم: أنه قال رسول الله ﷺ لعمرو بن العاص: «إن أصبت القضاء

بينهما فلك عشر حسنات، وإن اجتهدت فأخطأت فلك حسنة» . فقد أجاز رسول الله ﷺ الحكم بالرأى، لأن الخطأ لا يكون إلا فى الرأى .

وأجاب عنه ابن حزم بأن هذا الحديث أعظم حجة عليهم، لأنه فيه أن الحاكم المجتهد يخطئ ويصيب، فإذا ذلك كذلك فحرام الحكم فى الدين بالخطأ، وما أحل الله تعالى قط إمضاء الخطأ، فبطل تعلقهم .

ولا يخفى ما فى هذا الجواب من الخزلان، لأن النبى ﷺ أجاز له اجتهاد الرأى ووعده الأجر الواحد على الخطأ، ويقول هذا القائل: "إن الحكم فىالدين بالخطأ حرام، وما أحل الله تعالى إمضاء الخطأ" . وهل هذا إلا معارضة الرسول وتكذيبه؟ نعوذ بالله منه .

. ومن حججهم ما روى أبو عون عن الحارث بن عمرو عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال: « كيف تقضى إذا عرض لك القضاء؟ » قال: "أقضى بكتاب الله" . قال: «فإن لم تجد فى كتاب الله؟» قال: "فبسنة رسول الله" . قال: «فإن لم تجد فى سنة رسول الله ولا فى كتاب الله؟ » قال: "أجتهد رأئى ولا آلو" . فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: «الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله» .

طعن ابن حزم في حديث معاذ والجواب عنه:

وأجاب عنه ابن حزم بأنه خبر لايجوز الاحتجاج به لسقوطه، لأن الحارث بن عمرو مجهول، وقد رواه عن قوم مجهولين . ورده ابن القيم بأن جهالة أصحاب معاذ غير مضر، لأنه لا يعرف فى أصحابه متهم ولا كذاب ولامجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم لا يشك أهل العلم بالنقل فى ذلك . كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض أئمة الحديث: "إذا رأيت شعبة فى إسناد حديث فاشدد يديك به" . قلت: وبه يندفع الطعن بجهالة الحارث، فإن علم شعبة به قاض على جهل ابن حزم والبخارى الذى قلده ابن حزم .

ثم قال ابن القيم: قال أبو بكر الخطيب: قد قيل: "إن عبادة بن نسى رواه عن عند

الرحمان بن غنم عن معاذ". وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ: «لا وصية لوارث» وغيره المعروفة عند أهل العلم وإن لم تكن ثابتة من جهة الإسناد. هذا ملخص كلام الخطيب. فثبت من كلام الخطيب وابن القيم أن الرواية يحتج بها، وسقط طعن ابن حزم بجهالة الرواة.

ثم قال ابن حزم: برهان وضع هذا الحديث وبطلانه أنه كيف يقول رسول الله ﷺ: «فإن لم تجد فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله؟» وهو يسمع قول ربه تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم﴾ وقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وقوله: ﴿ومن عد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾ ومع ذلك و رم القول الرأى فى الد ن قوله: «فاتخذ الناس رؤوسا جهالا، فأفتوا بالرأى فضلوا وأضلوا».

ورد هذا الجواب بأن قوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم﴾ وقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وقوله: ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾ وكذا قوله ﷺ: ﴿فاتخذ الناس رؤوسا جهالا﴾ لا يدل بوجه من الوجوه على موضوعية قوله: «إن لم تجد فى كتاب الله وفى سنة رسول الله ﷺ؟» لأن كون الكتاب والسنة تبيانا لكل شيء بالإجمال لا يستلزم وجدان كل أحد حكم كل نازلة فيهما، وهو ظاهر. وإذ لم يكن ذلك لازما فالقول ببطلان الحديث باطل، وإنما هو مجرد رأى من ابن حزم. فإن كان القول بالرأى باطلا فهذا الجواب باطل، لأنه قول بالرأى، وإن لم يكن باطلا فهو باطل، لأنه يدل على بطلان القول بالرأى مع أنه ليس باطل بالفرض. فالجواب باطل. والاحتجاج صحيح.

ثم قال ابن حزم: بأنه قد رواه أبو إسحاق الشيبانى عن أبى عون فخالف فيه شعبة؛ لأن سياق روايته أنه قال: لما بعث رسول الله ﷺ معاذا إلى اليمن قال: «يا معاذ! بم تقضى؟» قال: "أقضى بما فى كتاب الله". قال: فإن جاءك أمر ليس فى كتاب الله»؟ قال أفضي بما قضى به نبيه، قال فإن جاءك أمر ليس فى كتاب الله ولم يقض به نبيه؟» قال: "أؤم الحق جهدى". فقال رسول الله ﷺ: «الحمد لله الذى جعل رسول رسول الله ﷺ يقضى بما يرضى به رسول الله ﷺ». فلم يذكر "أجتهد رأيى" أصلا. وقوله: "أؤم الحق جهدى" هو طلبه للحق حتى يجده حيث لا توجد الشريعة إلا منه وهو القرآن وسنن

النبى ﷺ.

والجواب عنه: بأن ادعاء المخالفة بين قوله: "أجتهد برأيى" وبين قوله: "أؤم الحق جهدى" ادعاء كاذب، وقول بالرأى والاجتهاد الباطل. وكذا قوله: إن قوله: "أؤمّ الحق، هو طلبه للحق حتى يجده فى القرآن فى وسنن النبى" تحريف للكلم، لأنه وقع هذا القول منه فى جواب قوله: «إن لم تجد فى كتاب الله، ولا فى سنة رسوله، ولم يقض به الصالحون؟». فلم يبق بعد ذلك إلا اجتهاد الرأى، لأنه لم ينتقل إلى سنة رسول الله ﷺ إلا بعد العلم بأنه ليس فى كتاب الله، ثم هو لم ينتقل إلى ما قضى به الصالحون إلا بعد العلم بأنه ليس فى السنن، ثم أنه لم ينتقل إلى قصد الحق جهده إلا بعد العلم بأنه ليس فى ما قضى به الصالحون. فلما علم أنه ليس فى كتاب الله، ولا فى سنة رسوله، ولا فيما قضى به الصالحون، كيف يطلبه فى كتاب الله وسنة رسوله؟

فإن قيل: إنه إذا لم يجد الحكم في كتاب الله وسنة رسوله وقضاء الصالحين منصوصا عليه يطّلب أنه هل يجده فى شىء منها مدلولا عليه بنوع من الدلالة. وهذا هو معنى قوله: "أؤم الحق جهدى". قلنا: وهو معنى قوله: "أجتهدى برأى" لأن هذا النوع من الطلب لا يخلو عن استعمال الرأى والاستنباط، فلم يثبت المخالفة بين روايته شعبة وأبى إسحاق الشيبانى. بل ثبت أنه لا اختلاف بينهما إلا اختلاف التعبير والعنوان دون المعنون والمقصود، وثبت أن ادعاء ابن حزم المخالفة هو قول بالرأى وباطل.

ثم قال ابن حزم: لو صح لكان معنى قوله: "أجتهد برأيى" أستنفد جهدى حتى أرى الحق فى القرآن والسنة، ولا أزال أطلب ذلك أبدا.

والجواب عنه: أنه باطل لأنه لو كان معناه ما قال لم يقل فى جواب قوله: «فإن لم تجد فى كتاب الله ولاسنة رسوله؟»: "إنى أقضى بما قضى به الصالحون"، بل قال: إن لم أجده فى كتاب الله ولافى سنة رسوله لم أترك الطلب بل أزال أطلبه فيهما حتى أراه فيهما، ولا أقتضى بشىء حتى يتعين لى حكمه من كتاب الله وسنة رسوله منصوصا عليه. وإذ لم يقل ذلك دل على أن ما قاله ابن حزم فى بيان معناه تحريف وليس بتأويل.

ثم قال: لو صح لكان لا يخلو من أحد الوجيهن إما أن يكون ذلك لمعاذ وحده فيلزمهم أن لا يتبعوا رأى أحد إلا رأى معاذ، وهم لا يقولون بهذا، أو لمعاذ وغيره، فإن كان

ذلك ينبغى أن يكون كل من اجتهد رأيه مصيبا . لأنه أتى بما أمر به ، فصار الحق على هذا فى المتضادات ، وهذا خلاف قولهم وخلاف العقول. لأنه يلزم منه أن لا يكون لأحد أن ينصر قوله بحجة ، لأنه مخالفه أيضا قد اجتهد رأيه كما أمر به ، لأنه ليس فى الحديث الذى احتجوا به أكثر من اجتهاد الرأى ولا مزيد ، فلا يجوز لهم أن يزيدوا فيه ترجيحا لم يذكر فى الحديث . ثم لما كان كل واحد منهم محقا فليس من اتبعوه أولى من غيره . ثم من المحال أن يبيح النبى ﷺ لمعاذ أن يحل برأيه ويحرم برأيه ، ويوجب الفرائض برأيه ويسقطها برأيه ، وهذا ما لا يظنه مسلم .

والجواب عنه : أن النص عام لكل مجتهد غير مختص لمعان ولكن لا يلزم منه أن يكون كل مجتهد مصيبا ، لأن امتثال الأمر شىء وإصابة الحق شىء آخر . وما ظنه من استلزم الامتثال الإصابة فاسد ، وكذا ما فرع عليه أنه يلزم أن لا ينصر أحد قوله بحجة فاسد . لأنه بناء الفاسد على الفاسد .

وما قال : إن الترجيح غير مذكور فى الحديث . فهو أيضا فاسد ، لأن الاجتهاد مذكور فى الحديث وهو يشتمل على الترجيح كما لا يخفى . فلا يكون غير مذكور .

وقوله : " محال أن يكون النبى ﷺ يبيح لمعاذ أن يحلل برأيه إلخ " تلبيس ، لأن المحال إنما هو أن يكون معاذ مستبدا بالتحليل والتحريم ، وإيجاب الفرائض وإسقاطها ، وهو ليس بمدلول للحديث ، والذى هو مدلول للحديث أعنى بيان حل الشىء وحرمته استنباطا من النصوص والقواعد الشرعية باجتهاد الرأى فهو ليس بمحال .

ثم قال ابن حزم : قال سفيان بن عيينة : اجتهاد الرأى هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول برأيه ، وهذا باطل .

والجواب عنه أنه إن كان معناه أن اجتهاد الرأى منحصر فى مشاورة أهل العلم فهو باطل بداهة ، لأن الاجتهاد قد يكون بالمشاورة وقد يكون بغيرها . كتأويل النص وحمله على معنى مخصوص إلى غير ذلك . وإن كان معناه أن الاجتهاد قد يكون مشاورة أهل العلم فهو لا يضرنا ، لأن مشاورة أهل العلم قد يكون للوقوف على النص وقد يكون للوقوف على الرأى الصحيح ، فالمشاورة غير منافية لاجتهاد الرأى .

وقوله عليه السلام : «أنتم أعلم بأمور دنياكم ، وأما أمر آخرتكم فإلى» ليس فيه نفى

الاجتهاد ومشاورة أهل العلم فى أمر الدين، كما زعم ابن حزم، عفا الله عنه، فصح الحجة وانقطع الكلام.

أكثر ابن مسعود في الاجتهاد

واحتجوا أيضا بما روى عن ابن مسعود أنه قال: "إن جاء أمر ليس فى كتاب الله ولم يقض به نبيه يقض بة الصالحون فليجتهدوا به، ولا يقل: "إنى أرى وأخاف"؛ فإن الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهات، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن أتاه أمر لا يعرفه فليقر ولايستحيى".

قدح ابن حزم في أثر ابن مسعود، والجواب عنه:

وأجاب عنه ابن حزم: بأنه خبر لايصح عن ابن مسعود، لأنه رواه شعبة عن عمارة بن عمير عن حريث بن ظهير قال الأعمش: "أحسبه قال ابن مسعود"، فصح أن الأعمش شك فيه أ هو عن ابن مسعود أم لا؟

وهذا مكابرة بينة، لأن الأعمش لم يشك فى أنه عن ابن مسعود أم لا، وإنما قال: "أحسب أن حريثا قال: قال ابن مسعود" وكلمة "أحسب" ليس للشك بل للظن، والظن لا يقدح فى الرواية. ثم هذا الظن ليس فى كونه عن ابن مسعود وإنما هو ظن فى قول حريث أنه قال لفظ "قال" أو غير ذلك من كلمات الإخبار كقوله: "سمعت" أو "أخبرنا" أو "حدثنا" أو غير ذلك، ولو سلم أنه لم يحفظ قول حريث فهو لا يقدح فى الرواية، لأن الأعمش رواه عمارة بن عمير عن عبد الرحمن بن يزيد عن بن مسعود من غير شك، وكذا رواه عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن ابن مسعود من غير شك. فماذا يضر شكه فى قول حريث؟ وهذا يدل صراحة أن ابن حزم كابر صريحا فى رد هذا الخبر الصحيح المروى بثلاث طرق صحاح عن ابن مسعود، ومثله فيه كمثل الغريق يتشبث بكل حشيش.

ثم قال ابن حزم: لو صح لكان معناه فليجتهد رأيه أى ليجتهد نفسه حتى يرى السنة فى ذلك. يبين ذلك قوله فى الخبر نفسه: ولا يقل: "إنى أرى وأخاف". فنهاه عن أن يقول: "أرى"، وهذا نهى عن الفتيا بالرأى. وكذلك قوله فيه نفسه: "دع ما يريبك إلى

ما لا يريبك، وأن الحلال بيّن وأن الحرام بين وبينهما متشابهات" فإنه أمره بالتورع والطلب فقط.

وهذا كلام لا يشك عاقل أنه تحريف، لأن لفظ الخبر: "ليقل: إنى أرى وأخاف" بصيغة الأمر لا بصيغة النهى. ومعناه أنه يجتهد رأيه ثم ينبغى أن يقول: "هذا رأيى وأخاف أن أكون أخطأت فيه"؛ لأن المجتهد يخطئ ويصيب، ومحل الجزم هو الحلال البين أو الحرام البين لا المشتبهات، ثم ينبغى للمجتهد فى المشتبهات أن لا يترك الاحتياط بل يدع ما يريبه إلى ما لا يريبه فليس فى الخبر ما يدل على ما قال ابن حزم: "إنه نهى عن الإفتاء بالرأى" وكيف ينهى عنه وهو كان يفتى بالرأى كما أفتى فى المفوضة حيث قال:

"أقول فيه برأى، إن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمنى ومن الشيطان". فدل ذلك أن ما قلنا هو الحق.

وما قال ابن حزم تحريف جلى. نعوذ بالله من الخزى. وإن صح الأثر بصيغة النهى فمعناه أنه ينبغى له أن يجتهد رأيه لإخراج الحكم من الأدلة الشرعية ولا يقل: إنى أرى من عند نفسى كذلك، وأخاف من عند نفسى أن لا كون كذلك. فلا حجة فيه أيضا.

قال العبد الضعيف: هذا الأثر أخرجه النسائى فى مجتباه (٢-٣٠٥) بلفظ: "فليجتهد ولا يقول: إنى أخاف إنى أخاف" إلخ. وهو صريح فى الأمر باجتهاد الرأى فيما لا نص فيه وفى النهى عن التنكب عنه بالمحافظة، فهو حجة على ابن حزم لا له. ولا أدرى من أين أخذ بعض الأحباب لفظ الأمر فى قوله: "وليقل: إنى أرى وأخاف".

واحتجوا أيضا بما روى عبيد الله بن أبى يزيد عن ابن عباس "أنه كان إذا سئل عن أمر فكان فى القرآن أخبر به، فإن لم يكن فى القرآن فكان عن رسول الله ﷺ أخبر به، فإن لم يكن فعن أبى بكر وعمر، فإن لم يكن قال برأيه".

وأجاب عنه ابن حزم: بأن عبيد الله لم يقل: إن ابن عباس أخبره بذلك، وإنما هو ظن منه وهو خطأ، لأن الثابت عن ابن عباس النهى عن تقليد أبى بكر وعمر. وهذا من سوء فهمه لأنه لا يقول بذلك عبيد الله إلا بعد العلم به. ولا ينافيه نهيه عن تقليد أبى بكر

وعمر، لأن هذا النهى إنما هو إذا وجد فى المسألة نص أو يكون هناك رأى أقوى عنده من رأى أبى بكر وعمر، والتقليد إنما هو إذا لم يكن فيه نص أو رأى كذلك، فلا منافاة.

واحتجوا أيضا بما روى عن الشعبى أن عمر قال لشريح: "إن لم يكن أمر فى كتاب الله، ولم يكن فيه سنة من رسول الله ﷺ، ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر أىّ الأمرين شئت، إن شئت أن تجتهد رأيك وتقدم فتقدم، وإن شئت أن تؤخر فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيرا لك" وفى لفظه له: "إن شئت أن تجتهد رأيك وإن شئت أن تؤامرنى. ولا أرى مؤامرتك إياى إلا خيرا لك".

وأجاب عنه ابن حزم: بأنه كم من قصة خالفوا فيها عمر وابن مسعود وابن عباس. فلو صح هذا عنهم لكان كبعض ما خالفوهم فيه، فليس بعض حكمهم أولى بالتقليد من بعض. وهذا جهل صريح لأنا لا نحتج بها للتقليد بل للاستدلال على أن أعيان الصحابة الذين أخذوا الدين عن النبى ﷺ كانوا يفتون بالرأى ويرونه جائزا، وهذا ثابت سواء كان قولهم حجة أم لا. ونحن نأخذ بقولهم لأنه وافق للأدلة لا تقليدا محضا، ولو قلدناهم فهم أحق بالتقليد من ابن حزم وضربه السفهاء الأحلام، ولا يلزمنا من تقليدهم فى هذه المسألة تقليدهم فى كل ما قالوا، لأنه لا مخالف لهم فى هذه المسألة وليس كذلك سائر ما قالوا. فظهر أن ما قال ابن حزم باطل محض. وحجتهم صحيحة.

ثم قال ابن حزم: وأما ما رواه عن بعض الصحابة من الفتيا بالرأى فإنما أفتى منهم من أفتى برأيهم على سبيل الإخبار بذلك أو الصلح. لا على أنه حكم بات، ولا على أنه لازم لأحد.

وهذا فاسد، لأنه لا يخلو إما أن يقول ذلك على وجه النقل عنهم أو يقول ذلك بمجرد رأيه، فإن كان الأول فعليه إبداء السند، وإن كان الثانى فهو قول بالرأى، وإذا جاز له استعمال رأيه فى فتاوى الصحابة فكيف لا يجوز لغيره فى فتاوى رسول الله ﷺ؟

ثم ما قال: "إن ما أفتوا به إنما كان على سبيل الإخبار بذلك أو الصلح"

لا يجديه شيئا، لأن كونه على سبيل الإخبار مفيد للمطلوب، لأنه لا يكون إخبارا إلا عن حكم الله عندهم وهو الإفتاء بالرأى، وكونه على سبيل الصلح باطل كما لا يخفى على من تتبع فتاويهم. ألا ترى أنهم لم يكونوا يفتون بالرأى إلا إذا لم يكن هناك نص أو

قول من يعتمد على قوله، والصلح لا يتوقف عليه. فدل ذلك على أنه لم يكن على وجه الصلح. وأما قوله: "إنه لم يكن حكما باتا ولا عزما لأحد" فباطل أيضا، لأن القاضى إذا قضى بالاجتهاد يكون حكما باتا وملزما للخصمين. ولو سلم فهو لا يضرنا، لأن الكلام فى جواز الإفتاء بالرأى لا فى كونه حكما باتا واجب التسليم والانقياد لكل أحد كحكم الله ورسوله، لأنا لا نقول به، فسقط هذا الاعتذار.

ونسأله هل كان قضاء ابن مسعود فى المفوضة بطريق الإخبار والصلح أو بطريق الألزام؟ وكذا قول من جعل الجد أبا. وقول من لم يجعله أبا كان بطريق الصلح أو بطريق الإلزام؟ وكذا قول من قال بعول الفرائض ونحوه؟ بل هذا كله كان بطريق القضاء والإلزام، يدل على ذلك قول عمر فى المشركة: "هذا على ما قضينا وتلك على ما قضينا" فافهم.

واحتجوا أيضا بما روى ابن القيم عن أبى بكر الصديق أنه قال فى الكلالة: "أقول فيها برأيى، فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان. أراه ما خلا الوالد والولد". فلما استخلف عمر قال: "إنى لأستحيى من الله أن أرد شيئا قاله أبو بكر".

واحتجوا أيضا بما رواه ابن القيم أنه خرج صحابيان فى سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فصليا، ثم وجد الماء فى الوقت، فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر، فصوبهما رسول الله ﷺ وقال الذى لم يعد: «أصبت السنة وأجزأتك صلاتك» وقال للآخر: «لك الأجر مرتين» (يعنى للصلاة مرتين، وأن كان أجرا واحدا من جهة الخطأ فى الاجتهاد). وفيه دليل على جواز الإفتاء بالرأى والعمل به، لأن الصحابيين عملا بالرأى ولم ينهاهما رسول الله ﷺ من ذلك بل أقرهما عليه ومدحهما. وفيه دليل أيضا على أن فتاوى الصحابة بالرأى لم تكن على وجه الصلح بل بناء على أنه هو الحكم الشرعى عندهم.

واحتجوا أيضا بما روى ابن القيم فى إعلام الموقعين عن على أنه قال: "كل قوم على بينة من أمرهم مصلحة من أنفسهم يزرون على من سواهم، ويعرف الحق بالمقايسة عند ذوى الألباب". وقال ابن القيم: قد اجتهد الصحابة فى زمن النبى ﷺ فى كثير من الأحكام ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر فى بنى قريظة فاجتهد

بعضهم وصلاها فى الطريق، وقال: لم يرد منا التأخير وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بنى قريظة فصلوها ليلا نظروا إلى اللفظ. وهؤلاء [1] سلف أهل الظاهر وأولئك سلف أصحاب المعانى والقياس. ثم ساق الكلام إلى أن قال: قد اجتهد ابن مسعود فى المفوضة وقال: "أقول فيها برأيى" ووفقه الله للصواب.

ففى ما ذكرنا حجة لمن جوز الإفتاء بالرأى والاجتهاد. ولا حجة أعظم من أهل الظاهر الذين يحرمون الرأى والاجتهاد يفتون كثيرا بالرأى وهم لا يشعرون بذلك بل يظنون أن ما يقولونه من نص، فهم يجوزون أيضا القول بالرأى فى الحقيقة، لأن عدم شعورهم بأنه رأى لايخرجه فى كونه رأيا، لأن هذا رأى آخر وإن كان فاسدا. فإن كان أهل الرأى يفتون بالرأى الواحد فأهل الظاهر يفتون برأئين، رأى فى نفس المسألة، ورأى فى أنها ثابتة من النص مع أنها ليست كذلك، فهم أقبح حالا من أهل الرأى الذين يقولون: "نرى ونخاف" كما أرشدهم إليه ابن مسعود. وقد مر هذا القول عنه من جهة أنهم يظنون رأيهم وحيا، ومن جهة أن رأيهم يكون فاسدا فى الأكثر. هذا نبذ حجج القائلين بجواز الإفتاء بالرأى، وقد عرفت أنها حجج قائمة.

حجج نفاة القياس، والجواب عنها

وأما حجج المنكرين: فقال ابن حزم: قد روينا عن الصحابة فى إبطال الرأى آثارا أصح مما شغبوا به، ولسنا نوردها احتجاجا لها إذ لا حجة فى أحد إلا فى رسول الله ﷺ أو فى إجماع متيقن لا خلاف فيه، وإنما نوردها لنلزمهم ما أرادوا إلزامنا وهو لازم لهم، لأنهم يحتجون بمثله، ومن جهل شيئا ما حجة فى مكان ما لزمه أن يجعله فى كل مكان،

(١) أقول: هذا خطأ من ابن القيم، لأن من أخر الصلاة لم يتعمد على ظاهر اللفظ بل اعتمد على المعنى أيضا، لأنه علم أن الاشتغال بالصلاة فى الطريق يفوت المقصود من الاستعجال فى السير، وقاس من تأخير العصر لهذا الغرض على تأخيرها يوم الأحزاب للاشتغال بحفر الخندق. فكلا الفريقين سلف لأهل المعانى والقياس، ولا سلف لأهل الظاهر الذين هم أبلد من الحمار فى السلف. فاعرف ذلك.

وإلا فهو متناقض متحكم فى الدين بلا دليل.

قلت: هذا قول بالرأى من وجوه:

أما أولا: فلأن قوله: "لا حجة فى أحد إلا فى رسول الله ﷺ أو فى إجماع متيقن لا خلاف فيه" لا دليل عليه من الكتاب والسنة والإجماع، وإنما هو توهم أهل الظاهر فقط.

وأما ثانيا: فلأن قوله: "من جعل شيئا ما حجة فى مكان ما لزمه أن يجعله حجة فى كل مكان" لا دليل عليه فى الكتاب والسنة والإجماع، وإنما هو توهم أهل الظاهر، لأن الشيء قد يكون حجة وقد لا يكون لأنه يعارضه أقوى منه، كخبر الواحد فإنه حجة ولكن إذا عارضه خبر مشهور أو متواتر سقط الاحتجاج به. فكيف يقال: إن الحجة فى مكان حجة فى كل مكان؟ فظهر أن ما قاله فاسد.

ثم احتج ابن حزم بأنه قال أبو بكر الصديق: "أى أرض تقلنى وأى سماء تظلنى إن قلت فى آية من كتاب الله بغير ما أراد"؟.

ولا حجة له فيه، لأن القول فى الآية بغير ما أراد الله تعالى تحريف لكلامه عمدا، وليس هو القول بالرأى الذى هو الاجتهاد، لأنه قول بما أراد الله عند المجتهد وليس بقول بغير ما أراد الله، فالاحتجاج به لنفى القول بالرأى والاجتهاد من قبيل التحريف، نعوذ بالله منه.

واحتج أيضا بأنه قال أبو بكر الصديق: "أية أرض تقلنى وأى سماء تظلنى إن قلت فى كتاب الله برأى أو بما لا أعلم؟".

ولا حجة له فيه أيضا، لأنه لا يعلم منه أنه قال برأى أو قال بما لا أعلم، فجاء الشك، فبطل الاحتجاج. والعجب أنه رد رواية ابن مسعود بقول الأعمش: "أحسب أنه قال ابن مسعود" وجعله شكا من الأعمش مع أنه ليس كذلك، ولم يجعل ههنا قوله: "أو" للشك ولم يسقط الرواية مع الشك. ولو سلم أنه قال برأى فمعناه هو التحريف لا الاجتهاد، لأنه قال فى الكلالة برأيه وصرح بأنه رأى منه، فدل ذلك على أنه لم يرد إلا التحريف كما يدل عليه قوله: "بغير ما أراد الله" فى الرواية السابقة. ومحتمل أن يكون أراد القول بلا علم

كما يدل عليه قوله: "أو بما لا أعلم". فلا حجة له فيه.

واحتج أيضا بأنه روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: "يا أيها الناس! إن الرأى إنما كان من رسول الله ﷺ صوابا لأن الله تعالى عز وجل كان يريه، وإنما هو منا الظن والتكلف".

والجواب عنه أن هذا رواية الزهرى عن عمر والزهرى عن عمر منقطع، فكيف يحتج هو بالمنقطع؟.

فإن قال: إنا نحتج به على من يرى الاحتجاج بمثله، فالجواب أنه لا دلالة فيه على عدم حجية رأى غير رسول الله ﷺ، بل غايته أن رأى رسول الله ﷺ كان وحيا ورأى غيره ليس كذلك، ولا يلزم منه سقوط الرأى والاحتجاج به بالكلية. وكيف يقول بإسقاطه بالكلية؟ مع أن أكثر الأصول فى تنقيد الأحاديث والاحتجاج بها التى يستعملها ابن حزم وغيره آراء وظنون مع أنها ليست بساقطة عنده ولا عند غيره، فلا حجة له فى قول عمر.

واحتج أيضا بأنه قال عمر بن الخطاب: "اتقوا الرأى فى دينكم"، والجواب عنه: أن معناه أن الرأى رأيان رأى مجرد ورأى مستند إلى الشرع، كالقياس وتأويل النص على وجه بحجة شرعية أو لغوية كتأويل القروء بالأطهار أو الحيض، والمراد فى قوله: هو الأول لا الثانى، لأن الثانى يستعملها عمر نفسه ولا ينفيه، كما لا يخفى على من تتبع الآثار. وقد ذكر فيما سلف أنه قال لشريح: "اجتهد رأيك"، وقال أبو بكر: "أقول برأيى" وقلده فى ذلك عمر، وكذا قال ابن مسعود، فلا حجة فيه على نفى الرأى مطلقا.

إبطال إنكار ابن حزم الفرق بين الرأى المحمود والمذموم:

وبه يبطل ما قال ابن حزم: قال خصومنا: إنما ذموا الرأى يحكم به على غير أصل، وأما الذى حكموا به فهو الرأى المردود إلى ما نسميه من قرآن أو سنة. فقلنا لهم: هذه دعوى [1] منكم، فإن وجدتم عن أحد تصحيحها فلكم مقال وإلا فقد كذبتم عليه فنظرنا

(١) والعجب أنه يدعى مثل هذه الدعوى فى إفتاء الصحابة بالرأى وينسى هذا التشقيق فيها، وهل هذا إلا تهافت؟.

فلم نجد قط عن أحد من الصحابة كلمة تصح وتدل على الفرق بين رأى مأخوذ من شبه لما فى القرآن والسنة وبين غيره من الآراء إلا فى رسالة مكذوبة [١] عن عمر، ووجدنا قولهم فى ذمهم الرأى جملة، وأنهم إنما حكموا به على ما قلنا: إنهم لا يرون ما حكموا فيه أمرا راتبا. لأنه روى عن حارثة بن مضرب أنه قال: جاء أناس من أهل الشام إلى عمر بن الخطاب فقالوا: إنا أصبنا أموالا خيلا ورقيقا نحب أن يكون لنا فيها زكاة وطهور. فقال عمر: "ما فعله صاحباى قبلى فأفعله" فاستشار أصحاب محمد ﷺ، فقال له على: "هو حسن إن لم يكن جزية يؤخذون بها بعدك راتبة".

وجه البطلان: أنا قد بينا الفرق بين الرأى المأخوذ من الأدلة الشرعية وبين الرأى المجرد فى بحث القياس وفى هذا البحث. وأريناك أقوالهم فيه، فلا علينا إن أعمى الله قلبك وبصرك فلم تر أمرا جليا يراه كل أحد من أهل البصر والبصيرة. ثم نقول له: إذا كان الرأى مذموما جملة كما هو دعواك فأى فرق بين الرأى يجعل راتبا وبين الذى لا يجعل كذلك؟ بل ينبغى أن يكون مذموما كله راتبا كان أو غيره، فالقول بذم الرأى مطلقا والقول باستحسانه إذا كان غير راتب تهافت فى الأقوال.

واحتج أيضا بما روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: «إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن وعيتم الأحاديث إن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا».

ولا حجة له فيه أيضا، لأن المراد من أصحاب الرأى فى قوله هم الذين يجعلون رأيهم أسوة فى الدين من غير أن يحفظوا الأحاديث ويعوها ويجعلوها أسوة، لا المجتهدون الذين يحفظون النصوص ويجعلونها أسوة دون آرائهم المجردة. وكيف يريد هؤلاء المجتهدين؟ وقد كان هو نفسه رضى الله عنه من جملتهم وكان يجتهد ويفتى برأيه، ويقلد من هو يقول: "أقول فى الكلالة برأيى"، ويقبل ممن يفتيه برأيه كما أفتاه على فى زكاة الخيل وقال: "هو حسن إن لم تكن جزية يأخذون بها بعدك راتبة". فتأويل كلامه على ما تأوله ابن حزم من جنس تحريف الكلم من بعد مواضعه. أعاذنا الله منه.

واحتج أيضا بأنه روى عن على أنه قال: "لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف

(٢) قلت: قد صحح هذه الرسالة ابن القيم فى إعلام الموقعين واحتج واستخرج منها أحكاما، فدعوى كونها مكذوبة اجتراء من ابن حزم.

أولى بالمسح من أعلاه ، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخفين" .

ولا حجة له فيه ، لأن مراده رضى الله عنه أن الرأى ليس أسوة فى الدين حتى يعبدوا الله بآراء أنفسهم ويتركوا النصوص ، وليس معناه أنه لا يجوز الاجتهاد فى الدين أصلا . وكيف يريد ذلك وهو نفسه يجتهد ويقول: "هو حسن إن لم يجعل الناس بعدك جزية راتبة" إلى غير ذلك من فتاويه المبنية على الاجتهاد والرأى؟ فالاحتجاج بكلامه رأى باطل ، والعجب أنه يبطل الرأى مطلقا ثم هو يحتج بالرأى الباطل ، وهل هذا إلا تهافت؟

احتجاج ابن حزم بحديث : «القضاة ثلاث» ، والجواب عنه:

واحتج أيضا بأنه روى عن على أنه قال: "القضاة ثلاثة ، اثنان فى النار واحد فى الجنة . رجل جار معتمدا فهو فى النار ، ورجل أراد الحق فأخطأ فهو فى النار ، ورجل أراد الحق فأصاب فهو فى الجنة" . قال قتادة: فقلت لأبى العالية: "أ رأيت هذا الذى أراد الحق فأخطأ؟" قال: "كان حقه إذا لم يعلم القضاء أن لا يكون قاضيا" .

ولا حجة له فيه أيضا ، لأن عليا رضى الله عنه لم يرد كل من أراد الحق فأخطأ ، بل أراد من لم يكن أهلا للقضاء فصار قاضيا فقضى بجهله فأخطأ ، كما فسره أبو العالية به . ويفسره أيضا ما روى ابن حزم عن عراك بن مالك أنه قال فى جواب سؤال عمر بن عبد العزيز: "القضاة ثلاثة ، رجل ولى القضاء ولا علم له بالقضاة فأحل حراما وحرم حلالا فهو فى النار على أن رأسه ، ورجل ولى القضاء وله علم بالقضاء فاتبع الحق وترك الهوى فهو يستقام به ما استقام وإن هو مال سلك به مسلك أصحابه" .

ويدل عليه أيضا ما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «القضاة ثلاثة اثنان فى النار واحد فى الجنة . رجل عرف الحق فقضى به فهو فى الجنة ، ورجل قضى بين الناس بجهل فهو فى النار ، ورجل عرف الحق فجار فهو فى النار» رواه أيضا ابن حزم . وهو المحمل لقول عمر بن الخطاب: "ليس لهالك هلك معذرة فى تعمد ضلالة حسبها هو هدى ، ولا فى ترك حق حسبه ضلالا" . رواه ابن حزم أيضا .

فالحاصل: أنه ليس للجاهل الحكم بجهله بل يجب عليه طلب العلم من النصوص

إن كان أهلا له، أو السؤال من أهل العلم إن لم يكن أهلا له. فليس فى شىء منها نفى الاجتهاد ولا إفتاء بالرأى، كما زعم ابن حزم.

والعجب أن ابن حزم قال: ليس هذا مخالفا لقول النبى ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر» لأن هذا فى من لم يعرف بالحق، وسائر ما ذكرنا قبل (وهو قول على وعراك بن مالك، وقول النبى ﷺ، وقول عمر) فيمن عرف بالحق فلج مقدرا أنه على صواب مغلبا لظنه الكاذب على يقين ما جاءه من الهدى والنور. مع أن الأمر ليس كما زعم لأن من عرف الحق ولم يعلم أنه الحق بل ظنه غير حق بوجه من الوجوه وهو أهل لذلك الظن بأن يكون مجتهدا لا يكون مغلبا لظنه على اليقين، لأن ذلك ليس يقينا عنده، فهو داخل فى قوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر واحد» لا فى الروايات المذكورة، لأنها فى الجاهل الحاكم بجهله لا فى العالم المجتهد المخطئ، كما عرفت. وإن كان غير أهل للاجتهاد ثم عرف الحق وظنه غير حق باجتهاده فهو وإن كان داخلا فيما ذكر ولكنه لا ينفى حجية الرأى والاجتهاد، لأنا نقول: إن الرأى والاجتهاد حجة من أهله لا من غير أهله، فلا حجة له فى شىء مما ذكره.

واحتج أيضا بما روى عن ابن عباس أنه قال: "من أفتى فتيا يعمى بها فإنما إثمها عليه" يعنى يخطئ فيها فيخطئ آخذها عنه.

ولا حجة له فيه أيضا لأنه ليس معناه ما زعم لأن التعمية ليس بمعنى الخطأ بل هو بمعنى المغالطة، ومعناه أنه أفتى فتيا وأتى بكلام غالط به مستفتيه فإثم تلك المغالطة على المفتى. وكيف يكون المخطئ فى الفتيا آثما بإثم المستفتى وقد قال رسول الله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر»؟

واحتج أيضا بما روى عن سهل بن حنيف أنه قال: "يا أيها الناس! انتهوا آرائكم على دينكم، لقد رأيتنى يوم أبى جندل ولو أستطيع أن أرد أمر رسول الله ﷺ لرددته".

ولا حجة له فيه، لأنه ليس فيه نفى حجية الرأى والاجتهاد، بل فيه بيان أن الرأى لا يكون صوابا فى كل حال بل قد يكون خطأ كما كان رأيى يوم أبى جندل، فأين فيه نفى حجية الرأى أصلا مع أن النبى ﷺ جعل خطأ رأى الحاكم موجبا للأجر؟ فإن قال: إن

موجب الأجر هناك ليس هو الخطأ بل موجبه هو اجتهاده وجده فى طلب الحق. قلنا: هذا نزاع لفظى لا أثر له، لأن المجتهد المخطئ معذور ومأجور وليس بموثم للخطأ بأى وجه كان، فلا فائدة فى هذا التحقيق والتوفيق مع سقوط الوزر عنه وثبوت الأجر له.

واحتج أيضا بما روى عن ابن عباس أنه قال: "من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار".

ولا حجة له فيه أيضا، لأن ابن عباس نفسه يقول فى القرآن برأيه واجتهاده، فلا يريد هو أهل الاجتهاد، وإنما أراد أهل الجهل والهوى كابن حزم وأمثاله، فإنه ربما يقول: دل هذه الآية على بطلان التقليد، وهذه الآية على نفى الرأى، وهذه الآية على بطلان القياس، وهذه الآية على بطلان التعليل إلى غير ذلك من الهفوات التى يطول شرحها مع أنه لا تكون لشيء مما يقول أثر فى الآيات.

فهذا وأمثاله هو القول فى القرآن بالرأى، وهذا هو المراد بقول ابن عباس: "من أحدث رأيا ليس فى كتاب الله عز وجل ولم تمض به سنة من رسول الله ﷺ لم يدر على ما هو منه إذا لقى الله عز وجل".

واحتج أيضا بما روى عن عمر أنه قال: يا أيها الناس! انتهوا آرائكم على الدين، فلقد رأيتنى وأنى لأرد أمر رسول الله ﷺ برأى اجتهد والله ما آلو، وذلك يوم أبى جندل والكتاب يكتب فقال: «اكتبوا بسم الله الرحمان الرحيم» فقالوا: "نكتب باسمك اللهم" فرضى رسول الله ﷺ وأبيت، فقال: «يا عمر! ترانى قد رضيت وتابى!».

ولا حجة له فيه أيضا، لأن معناه هو معنى ما روى عن سهل بن حنيف.

واحتج أيضا بما روى عن ابن مسعود أنه قال فى المفوضة غير المدخول بها المتوفى عنها زوجها: "سأقول فيها بجهد رأيى، فإن كان صوابا فمن الله وحده لا شريك له وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله منه برئ". وبما روى عنه أنه قال: "يا أيها الناس! من علم منكم علما فليقل به ومن لم يعلم فليقل لما لا يعلم: "لا أعلم" فإن من علم المرء أن يقول لما لا يعلم: "لا أعلم". وقد قال الله لنبيه ﷺ: «قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين».

ولا حجة له فى شىء مما ذكر، بل ما روى عن ابن مسعود فى المفوضة يدل على حجية الإفتاء بالرأى، وما قال ابن حزم: "إن كل ما روينا الآن عن عمر، وابن مسعود، وابن عباس بين مرادهم بقولهم: "فليجتهد رأيه" لو صح ذلك عنهم، وإنه ليس على القول فى الدين بالرأى أصلا، لكن بأن يجتهد حتى يرى الحق فى القرآن أوالسنة" باطل، لأن ما روى عن عمر وابن مسعود وابن عباس يدل على خلاف ما قال، لأنه اعترف بأن ابن مسعود ما قاله فى المفوضة لم يجده منصوصا فى الكتاب أوالسنة وإنما قاله اجتهادا برأيه واستنباطا.

وقال عمر لشريح: "إذا لم تجد شيئا منصوصا فى كتاب الله أو سنة رسوله أو فى قضاء الصالحين فاجتهد رأيك". وقال عمر لكاتبه حين كتب "هذا ما رآى الله ورآى عمر": "بئس ما قلت، إن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمن عمر".

رواه ابن حزم احتجاجا له. لأن هذا يدل على أنه ليس معنى اجتهاد الرأى عندهما أن يجتهد حتى يتبين له الحق فى القرآن أو السنة بأن يراه فيهما منصوصة عليه، كما زعم ابن حزم. وقد روينا عن ابن عباس أنه كان إذا لم يجد شيئا منصوصا فى القرآن أو السنة أو قضاء الصالحين أفتى برأيه. وهذا يدل أيضا على أن معنى اجتهاد الرأى عنده ليس بما قاله ابن حزم أن يطلب الحق فى القرآن أو السنة حتى يجده منصوصا فيهما.

واحتج أيضا بما روى عن أبى موسى الأشعرى قال: "لا ينبغى لقاض أن يقضى حتى يتبين له الحق كما تبين له الليل عن النهار". فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال: "صدق". وقال: هذا يبين أنهم لم يجوزوا القول بالرأى الذى هو ظن، ويبين أنهم كانوا يرون خبر الواحد يوجب العلم والقطع به ولا بد".

وهذه حجة فاسدة لأن النبى ﷺ قال: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجره» والخطأ غير محتمل بعد وضوح الحق مثل تبين الليل من النهار، فظهر أن اشتراط وضوح الحق هكذا فى القضاء غير صحيح على معنى فهمه ابن حزم فينبغى أن يحمل قول أبى موسى على معنى لا يخالف ما صح عن النبى ﷺ، وهو أن يقال: إن معناه أنه لا ينبغى للقاضى أن يقضى إلا بعد أن يفتش عن الحق ويبحث عنه حتى يتضح عنده غاية

الوضوح المعتبر فى الشرع سواء كان هذا الوضوح مطابقا للواقع أو غير مطابق له. وعلى هذا لا يصح احتجاجه بالأثر المذكور على عدم حجية الرأى والظن.

وما قال: "إن هذا الأثر يبين أنهم كانوا يرون خبر الواحد يوجب العلم والقطع" فهو بناء فاسد على فاسد. لأن هذا مبنى على عدم جواز القضاء بالظن والرأى، وهو غير ثابت.

واحتج أيضا بقول ابن مسعود: "يذهب العلماء ويبقى قوم يقولون برأيهم". وقال الشعبى: لعن الله "أ رأيت".

ولاحجة فيه له لأن بعد ذهاب العلماء لا يبقى إلا الجهال. ولا كلام فى مذمومية آراء الجهال، وإنما الكلام فى مذمومية آراء العلماء المجتهدين. فأى حجة له فى كلام ابن مسعود رضى الله عنه؟ وكذا لا حجة له فى كلام الشعبى، وهو ظاهر.

ثم قال ابن حزم: والله ما أفتى قط أحد من الصحابة باجتهاد رأيه إلا كما ترى بعد أن يبحث عن السنة فتغيب عنه وهى عند غيره بلا شك، ثم لا يجعل رأيه ذلك إلا مما يخاف الله فيه ويشفق منه ويتبرأ من التزامه، وكذلك كان التابعون. فأتى اليوم ناس يجعلونه دينا يبطلون به كلام الله وكلام رسوله. نعوذ بالله من الخذلان.

والجواب عنه: أن فيما قاله تلبيس على الجهال، لأنه ليس فى المسلمين أحد يجعل رأيه دينا يبطل به كلام الله وكلام رسوله، وإنما هو ظن ظنه ابن حزم من سوء فهمه وسوء ظنه بالمسلمين. وإنما طريقهم فى الاجتهاد بالرأى هو الذى هو طريق الصحابة والتابعين، حيث يجعلون أصل الدين الكتاب والسنة، ويجعلون رأيهم محتملا للخطأ والصواب، كما كان الصحابة يفعلون ذلك.

وهذا أمر منصوص فى كلماتهم لا ينكره إلا جاهل أو مكابر. ولذلك تراهم كثيرا ما يقولون: "كان القياس فى هذه المسألة كذا ولكن تركناه بالنص". ولن ترى فى موضع أبداً أنهم يقولون: كان حكم الله ورسوله فى هذه المسألة كذا ولكنا نتركه بالرأى. فما قال ابن حزم فاسد قطعا، ومنشأه فساد رأيه، وبلادة ذهنه، وعدم وصوله إلى كنه الاجتهاد بالرأى، وقصد المجتهدين بالاجتهاد.

ذكر أنواع الاجتهاد

ثم الاجتهاد قد يكون فى النص، وقد يكون عند عدم النص، وكلا النوعين ثابت من الصحابة. مثال الأول:

اجتهادهم فى قوله: «صلوا صلاة العصر فى بنى قريظة» فكان رأى بعضهم أنه نهانا عن الصلاة قبل الوصول إلى بنى قريظة وإن خرج الوقت، وكان رأى بعضهم أنه لم ينهانا عن الصلاة قبل الوصول إليها. ووصل هذان الاجتهادان إلى رسول الله ﷺ فلم ينكر على أحد منهم.

والاجتهاد بالرأى عند عدم النص قد يكون بحيث يوجد بعده نص مطابق له، وقد يكون بحيث يوجد بعده نص يخالفه، وقد يكون بحيث لا يوجد بعده نص أصلا لا موافق ولا مخالف.

مثال الأول: قضاء ابن مسعود فى المفوضة.

ومثال الثانى: قول عمر فى دية الجنين: "لولا حديث حمل بن مالك لقضينا بغير ذلك".

ومثال الثالث: قول أبى بكر فى الكلالة: "أقول فيها برأيى".

وههنا نوع آخر وهو اجتهاد ابن عباس عند رواية أبى هريرة الوضوء مما مست النار، واجتهاد عائشة عند رواية حديث "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"، واجتهاد ابن عبد الله بن عمر عند رواية ابن عمر حديث «لا تمنعوا إماء الله المساجد». وهذا النوع إنما يكون فيه تخطئة الراوى وقد يظنه السامع ردا للنص، ولذا أنكر أبو هريرة على ابن عباس، وابن عمر على ابنه.

فهذه أنواع الاجتهاد على ما حضرتنا الآن وهى كلها ثابتة من الصحابة والتابعين، ومع ذلك قال ابن حزم: "والله ما أفتى قط أحد من الصحابة باجتهاد رأيه إلا بعد أن يبحث عن السنة فتغيب عنه وهى عند غيره بلا شك" ولاشك أن هذا يمين كاذبة عفا الله عنه.

احتجاج ابن حزم بحجج تضره ولا تنفعه:

ثم احتج ابن حزم بما روى عن ابن عمر أنه كان إذا سئل عن أمر لم يبلغه فيه شىء قال: "إن شئتم أخبرتكم بالظن".

ولا حجة له فيه بل هو حجة لنا، لأنه يدل على جواز القول بالظن فى دين الله، وهو يبطل قول ابن حزم بعدم جوازه، ويبطل احتجاجه بقوله تعالى: ﴿إن الظن لا يغنى من الحق شيئا﴾.

واحتج أيضا بما روى عن ابن الزبير أنه قال: أنا والله لمع عثمان بن عفان ومعه رهط من أهل الشام منهم حبيب بن مسلمة الفهرى إذ قال عثمان وذكر له المتمتع بالعمرة إلى الحج أن: "أتموا الحج وخلصوه فى أشهر الحج، فلو أخرتم هذه العمرة حتى تزوروا هذا البيت زورتين كان أفضل، فإن الله قد أوسع فى الخير" فقال له على: "عمدت إلى سنة رسول الله ﷺ ورخصة ورخص الله للعباد بها فى كتابه، تضيق عليهم فيها وتنهى عنها وكانت لذى الحاجة ونئى الدار". ثم أهل بعمرة وحج معا، فأقبل عثمان على الناس فقال: "وهل نهيت عنها؟ إنى لم أنه عنها، إنما كان رأيا أشرت به، فمن شاء أخذه ومن شاء تركه".

ولا أدرى أى حجة له فيها؟ لأن هذا الأثر إنما يدل على اختلاف رأى على وعثمان فى تأخير العمرة من أشهر الحج وعدمه، وبيان عثمان أن رأيه ليس بحجة ملزمة كالنص، وهذا كله مسلم عند القائلين بجواز القول بالرأى، فماذا يضرهم هذا الأثر؟ وماذا يفيد لمنكريه؟.

واحتج أيضا بما روى عن ابن سيرين أنه قال: "لم يكن أحد بعد النبى ﷺ أهيب لما لا يعلم من أبى بكر، ولم يكن أحد أهيب لما لا يعلم بعد أبى بكر من عمر. وإن أبا بكر نزلت به قضية فلم يجد فى كتاب الله منها أصلا ولا فى السنة أثرا، فاجتهد رأيه ثم قال: "هذا رأيى فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى، وأستغفر الله تعالى".

ولا حجة له فيه، بل هو حجة عليه، لأن فيه جواز الاجتهاد بالرأى وهو لا يقول به.

واحتج أيضا بما روى عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «تعمل هذه الأمة

برهة بكتاب الله، ثم يعمل برهة بسنة رسول الله ﷺ، ثم تعمل بعد ذلك بالرأى، فإذا عملوا بالرأى ضلوا».

ولا حجة له فيه أيضا، لأن ظاهر الحديث أن الأمة تعمل برهة بكتاب الله ولا تعمل بسنة رسول الله، وتعمل برهة بسنة رسول الله ولا تعمل بكتاب الله، وتعمل بعد ذلك بالرأى لا بكتاب الله ولا بسنة رسول الله، وهو فاسد كما لا يخفى. ولو صح لم يكن مضرا لنا، لأنا لا نقول بجواز العمل بالرأى مع ترك العمل بكتاب الله وسنة رسوله، لأن القياس إنما هو ما كان كاشفا عن معنى الكتاب والسنة لا ما كان مثبتا للأحكام برأسه.

واحتج أيضا بما روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: "السنة ما سنه الله ورسوله ﷺ، لا تجعلوا خطأ الرأى سنة للأمة".

ولا حجة له فيه أيضا، لأنه ليس فيه نفى جواز الاجتهاد بالرأى وإنما فيه نفى جعل خطأ الرأى سنة للأمة، والاجتهاد وجعل خطأ الرأى سنة أمران متغايران، ونحن نقول بالأول دون الثانى.

واحتج أيضا بما روى عن الشعبى قال: أتى زيد بن ثابت قوم فسألوه عن أشياء، فأخبرهم بها فكتبوها، ثم قالوا: لو أخبرناه. قال: فأتوه فأخبروه، فقال: "أعذروا. لعل كل شىء حدثتكم خطأ إنما أجتهد لكم رأيى".

ولا حجة له فيه أيضا لأنه مثبت للاجتهاد بالرأى غير ناف له، وكونه محتملا للخطأ لا يضرنا فإنا نقول به ولا ننكره.

وقال ابن حزم: قيل لجابر بن زيد: "إنهم يكتبون ما يسمعون منك"، فقال: "إنا لله وإنا إاليه راجعون، يكتبون رأيا أرجع عنه غدا".

ولا حجة له فيه أيضا، لإنه مثبت للقول فى دين الله بالرأي والاجتهاد غير ناف له، وكونه محتملا للخطأ والرجوع عنه غير مضر كما عرفت. ثم احتمال الرجوع إن كان مانعا من الكتابة فهو مانع من الإسماع والإفتاء، فالعجب أنه يفتى ويسمع ويقول فى الكتابة ما قال. فلا حجة فيه لابن حزم. والعجب من ابن حزم أنه يحتج بأشياء لا تضر الخصم ولا تنفعه شيئا، وهذا من كمال جهله وسفاهة رأيه.

وقال ابن حزم: عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى الناس أنه "لا رأى لأحد مع سنة سنها رسول الله ﷺ".

وهذا لا يضرنا لأنا نعتقده ونقول به، ولا ينفعه لأن فيه نفى دفع السنة بالرأى وليس فيه نفى الاجتهاد والرأى مطلقا. وهذا هو معنى ما روى ابن حزم عن ربيعة أنه أفتى فى زوجة المفقود بأن لها نفقتها إلى أن يتبين هلاك زوجها ويقع ميراثها. ثم قال: "هذا رأينا، والسنة أملك". فلا حجة له فيه أيضا.

واحتج ابن حزم بما روى عن صالح بن مسلم أن الشعبى قال له فى مسألة من النكاح فسأله عنها فى حديث: "إن أخبرتك برأى فهل عليه؟".

ولا حجة له فيه أيضا لأن معناه إن أخبرتك برأى من عند نفسى من غير استناد إلى أصل شرعى فهل عليه؟ وليس فيه نفى الاجتهاد. وكيف يقول ذلك وهو مجتهد بنفسه ويرى آراء كما لا يخفى؟ وهو أعرف بابن مسعود وعلى وغيرهما من الصحابة الذين كانوا يفتون بالرأى والاجتهاد فيما لا نص فيه كما عرفت ذلك عنهم فيما سلف.

واحتج ابن حزم أيضا بما روى عن الوليد بن فريد: سمعت الأوزاعى يقول: "عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس، وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوا لك القول".

ولا حجة له فيه أيضا، لأن فيه دعوة إلى تقليد السلف وترك آراء المخالفين للسلف المزخرفين لأقوالهم بالنصوص، وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم كابن حزم وحزبه فى إنكار الاجتهاد والرأى والتقليد، وتحريف النصوص إلى غير ذلك من البدع، عصمنا الله منها.

وقال ابن حزم: قيل لأيوب السختيانى: "ما لك لا تنظر فى الرأى؟ فقال أيوب: قيل للحماد: ما لك لا تنظر فى الرأى؟ فقال: أكره مفنع الباطل".

ولا حجة له فيه أيضا، لأن المراد من الرأى فى كلامه هو الرأى الباطل كآراء المبتدعين فى إنكار الرأى وغيره، والغلاة فى اتباع الرأى والهوى، دون رأى المجتهدين الذين هم متوسطون بينهم لا ينكرون الرأى كإنكار ابن حزم وحزبه ولا يجعلونه أساسا للدين كملاحدة أهل زماننا من مقلدة يورب.

وقال ابن حزم: قال الربيع بن خيثم: "إياكم أن يقول الرجل لشىء: إن الله حرم

هذا أو نهى عنه فيقول الله عز وجل: كذبت لم أحرمه ولم أنه عنه، أو يقول: إن الله أحل هذا وأمر به فيقول الله عز وجل: كذبت لم أحل ولم آمر به".

ولا حجة له فيه لأن فيه نفيا للقطع بالتحليل والتحريم فيما لا قطع فيه كالاجتهاديات وليس فيه نفى للاجتهاد، لأن المجتهد لا يغرم بما يحكم بل يقول: أظن وأرى أن الله حرم هذا أو أحل هذا. وحينئذ لا يقول الله تعالى: "كذبت" كما لا يخفى.

وقال ابن حزم: قال الشافعى: "مثل الذى ينظر فى الرأى ثم يتوب منه مثل المجنون الذى قد عولج حتى برأ فأغفل ما يكون قد هاج به".

ولا حجة له فيه، لأنا نعلم علما ضروريا أن الشافعى لم يرد من الرأى ما يعم كل رأى حتى رأى المجتهدين كما زعمه ابن حزم، لأن الشافعى لم يكن من حزب ابن حزم بل كان من المجتهدين الذين يرون ويفتون بالرأى ويقيسون. فظهر أن ما أراده ابن حزم باطل قطعا وتحريف لكلام الشافعى.

وقال ابن حزم أيضا: قال أحمد بن حنبل: "لا تكاد ترى أحدا نظر فى هذا الرأى إلا وفى قلبه وغل".

ولا حجة له فيها أيضا كما عرفت، لأن أحمد بن حنبل ممن كان يفتى بالرأى والاجتهاد فلا يكون فى كلامه نفى للاجتهاد والرأى على الإطلاق، كما زعمه ابن حزم.

وقال أيضا: قال أحمد: "رأى الشافعى، ورأى مالك، ورأى أبى حنيفة كله رأى، وهو عندى سواء، وإنما الحجة للآثار".

وهذا لا حجة له فيه أيضا، لأنا نقول: إن أحمد كان من المجتهدين وليس رأى مجتهد حجة على الآخر عندنا، فالإمام أحمد صادق فيما قال ولكنه لا يضرنا ولا ينفعه، لأنه ليس فيه نفى جواز الاجتهاد والقول بالرأى الذى هو مدعى ابن حزم.

وقال ابن حزم أيضا: قال سحنون: "ما أدرى ما هذا الرأى سفكت به الدماء واستحلت به الفروج واستحقت به الحقوق؟ غير أنا رأيناه (أى مالكا) رجلا صالحا فقلدناه".

كان سحنون يرى عدم جواز الإفتاء بالرأى فما المعنى لتقليد من يفتى به؟ وما

المعنى بجعله رجلا صالحا؟ فظهر أنه ليس معناه ما فهم ابن حزم بل معناه أن الرأى نفسه ليس مما يسفك به الدماء ويستحل به الفروج ويستحق به الحقوق، نعم! إذا كان مأخوذا من الشريعة كرأى مالك فهو مما يسفك به الدماء ويستحل به الفروج ويستحق به الحقوق، ولذا قلدناه، لأنا علمناه رجلا صالحا لا يقول بالباطل. وظهر منه أن ما فهم ابن حزم منه ناش من سوء فهمه وغباوة ذهنه. أولم يدر أن آخر كلامه يدل على بطلان ما فهم من أوله؟.

وقال ابن حزم: كان يحيى بن يحيى يأتى ابن وهب فيقول له: "من أين؟" فيقول له: "من عند ابن القاسم"، فيقول له: "اتق الله، فإن أكثر هذه المسائل رأى".

ولا حجة له فيه لأنه ليس فيه عدم جواز الإفتاء بالرأى بل غايته الأمر بالاحتياط فى الأخذ بالمسائل الاجتهادية والعمل بها. ومن ينكر ذلك ممن يكون أهلا له؟

وقال ابن حزم أيضا: قال أبو سلمة بن عبد الرحمن للحسن البصرى: "بلغنى أنك تفتى برأيك، فلا تفت برأيك إلا أن يكون سنة عن رسول الله ﷺ، أو كتابا منزلا".

ولا حجة له فيه أيضا لأن نهى أبى سلمة الحسن عن الإفتاء بالرأى لا يدل على عدم جوازه، لأن مبناه هو الاحتياط والتورع، ألا ترى أن ابن مسعود امتنع من الإفتاء بالرأى فى المفوضة تورعا وقال: "ما سئلت عن شيء مذ فارقت رسول الله ﷺ أشد على من هذه، فأتوا غيرى". فاختلفوا إليه فيها شهرا ثم قالوا له فى آخر ذلك: "من نسأل إن لم نسألك وأنت أخية أصحاب رسول الله ﷺ بهذا البلد ولا نجد غيرك؟" ثم أفتى بالرأى وقال: "سأقول فيها بجهد رأيى، فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله برئ" فذكر الحديث. رواه ابن حزم نفسه. فدل ذلك على أن ابن مسعود لم يكن يحرم الإفتاء بالرأى وإنما كان يتورع منه احتياطا لنفسه، فهكذا ما أشار به أبو سلمة على الحسن يكون مبنيا على التورع للاحتياط دون التحريم.

وقال ابن حزم: قال الشعبى: "ما جاءكم به هؤلاء من أصحاب رسول الله ﷺ فخذوا به، وما كان من رأيهم فاطرحوه فى الحش".

ولا حجة له فيه، بل هو حجة عليه لأنك قد عرفت أن أصحاب محمد ﷺ كانوا يفتون بالرأي، والشعبي أمر بالأخذ لما جاء به الناس عنهم، فقد أجاز الافتاء بالرأي.

وأما قوله: "ما كان من رأيهم فاطرحوه فى الحش" فليس لأنه لا يجوز الإفتاء بالرأى

بل لأنه لم يرهم أهلا للاجتهاد والرأى، أو معناه أنه إذا كان رأيهم مخالفا لأصحاب رسول الله ﷺ فاطرحوه فى الحش، فلا حجة له فيه.

وقال ابن حزم: قال شقيق بن سلمة: "إياك ومجالسة من يقول: "أ رأيت". وقد روى عن الشعبى أنه قال: "قد ترك هؤلاء الأرأيتيون المسجد أبغض إلى من كناسة أهلى".

ولا حجة له فيه أيضا، لأنه لا دليل فى شىء منها على عدم جواز الإفتاء بالرأى مطلقا وإنما فيه ذم من يجعل الرأى أصلا مستقلا للأحكام بحيث يرد به السنة، لأنه روى عن عثمان بن صالح يقول: جاء رجل إلى مالك فسأله عن مسألة. فقال له: "قال رسول الله ﷺ كذا"، فقال الرجل: "أ رأيت" فقال مالك: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾. رواه ابن حزم نفسه. فهذا يفسر كلام شقيق والشعبى فى ذم القائلين: "أ رأيت"، ويفسره أيضا ما روى ابن حزم عن ابن شهاب أنه قال: "دعوا السنة تمضى، لا تعرضوا لها بالرأى"، لأنه يدل أنه كان هناك قوم يعارضون النصوص بالرأى كما هو حال مقلدة يورب فى زماننا، فهم الذين ذمهم الأئمة، وهم الذين يقال لهم: "الأرأيتيون".

وقال ابن حزم: قال أبان: "وكان أبى قد أجمع على ترك الفتيا بالرأى، وأحب الفتيا بما روى من الحديث، فأعجلته المنية من ذلك".

ولا حجة له فيه لأن ما رواه أبان عن أبيه إنما كان على وجه الاحتياط دون التحريم، ولو كان بنائه على التحريم لتاب منه على الفور من غير تأخير ولم يكن لقوله: "فأعجلته المنية عن ذلك" وجه.

وقال ابن حزم: قال عروة بن الزبير: "ما زال أمر بنى إسرائيل معتدلا حتى نشأ فيهم المولدون أبناء سبايا الأمم، فأخذوا فيهم بالرأى، فأضلوهم".

ولا حجة له فيه أيضا لأن المراد من الرأى فيه هو الرأى المذموم لا المحمود، لأن الرأى المحمود هو رأى المجتهدين ثابت من الصحابة والتابعين، بل هو ثابت من رسول الله ﷺ، فلا يكون مرادا لعروة.

وقال ابن حزم: إن رجلا سأل سالم بن عبد الله بن عمر عن شىء فقال: "لم أسمع فى هذا شيئا". فقال له الرجل: "فأخبرونى -أضحك الله- برأيك". قال: "لا"، ثم عاد

عليه فقال: "إنى أرضى برأيك". فقال له سالم: "إنى لعلى إن أخبرتك برأيى ثم تذهب فأرى بعد ذلك رأيا غيره فلا أجدك". وليس فيه شيء يدل على نفى الاجتهاد بالرأى وإنما يدل على الاحتياط فى الفتيا، ولا نكر، فلا حجة له فيه.

وقال ابن حزم: قال سفيان بن عيينة: "ما زال أمر الناس معتدلا حتى غير ذلك أبو حنيفة بالكوفة، والليثى بالبصرة، وربيعة بالمدينة". ثم قال ابن حزم: هؤلاء النفر غفر الله لنا ولهم أول من فتح باب الرأى وعول عليه وأغرض بالقياس على حديث رسول الله ﷺ، وتلك زلة عالم ودهلة فاضل. سمح الله للجميع بمنه، آمين.

ولا حجة له فيه لأن ما قاله ابن عيينة رأى عنه، ورأيه ليس بحجة لا تحقيقا ولا إلزاما. أما التحقيق فلأنه اجتهاد منه والمجتهد يخطئ ويصيب ولما نظرنا فى رأيه هذا وجدناه فاسدا، لأنا لم نجد من أبى حنيفة ما يغير الدين عن اعتداله، بل علمنا أنه علم ما لم يعلمه هؤلاء القاصرون. والناس أعداء لما جهلوا. وأما الإلزام فلأنا لم نلتزم صحة رأى ابن عيينة.

وأما ما قال ابن حزم: إن هؤلاء النفر أول من فتح باب الرأى، فكذب مفترى عفا الله عنه، فإن أول من فتح هذا الباب هو رسول الله ﷺ حين قضى فى أسارى البدر برأيه ورأى أصحابه، وأقر اجتهاد أصحابه فى قوله: «صلوا فى بنى قريظة» وحين صلى على عبد الله بن أبى المنافق باجتهاده إلى غير ذلك مما يطول شرحها.

ثم أول من فتح هذا الباب خليفة رسول الله ﷺ حين قال: «أقول فى الكلالة برأيى" ثم اقتفاه عمر، وعثمان، وعلى، وابن مسعود، وابن عباس، وسائر الصحابة، كما أسلفنا لك الآثار منهم، ثم تبعهم التابعون. فكيف يصح قول ابن حزم بأن أول من فتح هذا الباب أبو حنيفة وغبره؟ وهل هذا إلا قلة فهم وضعف بصيرة منه؟ عفا الله عنا وعنه.

ثم قال ابن حزم: قال مالك: "إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن". ولا حجة له فيه لأنه لم يعن به المجتهدين، لأن نفسه كان منهم. فإنما عنى به الذين يجعلون آرائهم أسوة فى الدين ويقبلون منه ما يوافق رأيهم ويردون ما يخالفه كأهل زماننا من مقلدة يورب، لأنهم هم أعداء السنن، لا المجتهدون الذين يجتهدون للوقوف على مراد الشارع واتباعه فإنهم ليسوا بأعداء للسنن بل أحبائها وأوليائها، جعلنا الله منهم.

وقال أيضا: قال مالك: "إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا فى رأيى، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه".

ولا حجة له فيه بل هو حجة عليه لأنه يدل على أن مالكا كان يقول بالرأى ويجوزه. وأما قوله: "إنما أنا بشر إلخ". فهذا هو قول كل مجتهد بل كل مسلم لأنه لا يقول أحد: إن رأيه هو المأخوذ فى الدين حتى يترك به كتاب الله وسنة رسوله، لأن هذا كفر بواح، أعاذنا الله منه وكل مسلم، وإنما يقولون: إن رأينا هذا رأى وظن فاقبلوا منه ما وافق الكتاب والسنة واتركوا منه ما خالفهما. ولكن هذا ليس بأمر لكل أحد ممن لا يعرف الكتاب والسنة، لأن من لا يعرفهما كيف يعرف الموافقة والمخالفة حتى يأخذ بعضه ويترك بعضه؟ بل هو أمر لمن يعرفهما وهم المجتهدون، لا من هو كمثل ابن حزم وابن القيم ونظرائهم من القاصرين الذين هم للسنن كالصيادلة للأدوية الذين يجمعون كل دواء ولا يعرفون كيف يستعملون وأين يستعملونه، فضلا عن أهل زماننا من الجهال المدعين للاجتهاد مع ذم الاجتهاد القائلين بآرائهم مع ذم الرأى المقلدين للقاصرين مع تحريم التقليد.

وقال أيضا: عن مالك أنه كان يكثر أن يقول: "إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين".

ولا حجة فيه له بل هو حجة عليه، لأنه يدل على أنه كان يقول بالظن ويراه حجة فى حق نفسه وغيره ولم يكن يراه مخالفا للدين كما يزعمه ابن حزم وأمثاله. وهذا هو حال كل مجتهد يرى رأيا ويظن ظنا، ولكن فرق ما بين ظنهم وظن الجهال، لأن ظنهم كظن من قال فيه القائل:

الألمعى الذى يظن بك الظن　　　كان قـــد رأى وقد سمعا

وظن الجهال كظن من حكى عنهم الله تعالى قولهم: ﴿إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين﴾.

وقال ابن حزم أيضا: قال قعنبى: دخلت على مالك بن أنس فى مرضه الذى مات فسلمت ثم جلست، فرأيته يبكى فقلت: "أبا عبد الله! ما الذى يبكيك؟" فقال لى: "يا ابن قعنب! وما لى لا أبكى؟ ومن أحق بالبكاء منى؟ والله لوددت أنى ضربت بكل

مسألة أفتيت فيها برأى سوطا سوطا، وقد كانت لى السعة فيما قد سبقت إليه، وليتنى لم أفت بالرأى" أو كما قال. ولا حجة له فيه لأن بكائه نظير بكاء عمر فى مرض الذى مات فيه، وقوله لابن قعنب كقوله لابن عباس. ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. رزقنا الله هذا البكاء وهذه الندامة بمنه وفضله وكل مسلم. ولو رزق الله هذا البكاء وهذه الندامة ابن حزم على تسويده الأوراق فى ذم العلماء، وطعنه الفقهاء بكل سوء، وقوله بالرأى الفاسد لفاز فوزا عظيما. عفا الله عنا وعنه.

تحقيق اجتهاده ﷺ
في قوله تعالى: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾

وقال ابن وهب: قال لى مالك: "كان رسول الله ﷺ إمام المسلمين وسيد العالمين ويسأل عن الشيء فلا يجيب حتى يأتيه الوحى من السماء اهـ".

قلت: نعم! ولكن قد كان يجتهد ويفتى بالرأى قبل أن يأتيه الوحى كما فعل فى أسارى بدر، وقد كان يجتهد بعد أن يأتيه الوحى كما اجتهد فى قوله تعالى: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾.

وتحقيق اجتهاده فيه أنه ﷺ فهم من قوله: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾ أن الله تعالى ما نهانى عن الاستغفار لهم بل أفاد بهذا القول عدم كون الاستغفار مفيدا لهم، وإذا كان الأمر كذلك فأنا أستغفر له لأنه لا يضرنى لعدم النهى عنه. بقى أنه ينفعه أم لا؟ فالظاهر أنه لا ينفعه إلا أن النفع محتمل فى الجملة ولو بعيد غاية البعد، لأن سياق الكلام ظاهر فى عدم النفع ولكن ليس بنص فيه، لأن قوله تعالى: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾ وإن كان ظاهرا فى عدم نفع مطلق الاستغفار إلا أن قوله: ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ وقع بيانا له. وعدد السبعين وإن كان ظاهرا فى التكثير باعتبار السياق والعرف إلا أنه ليس بنص فيه بل يحتمل مرتبة معينة من العدد باعتبار أصل الوضع، فلا أقول: إن المراد ههنا هو المرتبة بل أقول: الظاهر هو التكثير، ولكن لما كان

المرتبة محتملة أختار الزيادة على السبعين بناء على هذا الاحتمال، فإن نفعه فبها وإلا فلا يضرنى، لأنه لم ينهنى عن الاستغفار بل جعل الأمر إلى فيه حيث قال: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾، هذا هو حقيقة اجتهاده ﷺ.

فلا يرد عليه أنه كيف فهم من قوله تعالى أنه ينفعه الزيادة على السبعين مع أن السبعين ههنا للتكثير بحسب فحوى الكلام دون المرتبة المعينة؟ وجه الاندفاع أنه لم يفهم منه المرتبة وإنما فهم منه التكثير. لكن لما لم يكن لفظ السبعين نصا فى التكثير، بل ظاهرا فيه بحسب الفحوى فقط احتمل المرتبة أيضا ولو احتمالا بعيدا، فاختار ذلك الاحتمال البعيد للعمل لانتفاء الضرر واحتمال النفع ولو بعيدا.

وحاصل اجتهاده أنه فهم من الآية إباحة الاستغفار لهم. وخالفه فى ذلك عمر وفهم منها النهى عن الاستغفار ومنع النبى ﷺ من الصلاة على عبد الله بن أبى، ولم ينكر النبى ﷺ ذلك منه ولكن لم يرجع من اجتهاده وأقرهما الله تعالى على اجتهادهما حيث لم يعاتب واحدا منهما، ولا بين المخطئ من المصيب.

وبه تبين أن النبى ﷺ قد كان يجتهد فى تأويل النص ويخالفه أصحابه فى تأويله، ولا ينكره عليهم رسول الله ﷺ، ويقرهم الله تعالى عليه، لأن الله تعالى لم ينكره فى هذه القصة على أحد بين الفريقين لا على رسول الله ﷺ ولا على عمر، بل أنزل قوله تعالى: ﴿لا تصل على أحد منهم مات أبدا، ولا تقم على قبره﴾ وهو يحتمل أن يكون نسخا لتخييره السابق، ويحتمل أن يكون بيانا لقوله: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾ إنه لم يكن للتخيير، بل للنهى عن الاستغفار على وجه الكناية.

ونظير هذا الاجتهاد هو اجتهاد الصحابة فى قوله: «صلوا فى بنى قريظة» حيث لم ينكر على أحد من الفريقين حتى لم يتبين المخطئ من المصيب. فهذا هو حال الاجتهاد فى زمان نزول الوحى وكون رسول ﷺ فيهم، فما ظنك بزمان انقطع فيه الوحى؟ وبه يظهر تعنت هؤلاء المتعنتين فى إنكارهم على الاجتهاد والمجتهدين، فإن الله تعالى يسامح عن المجتهدين حتى لا يبين المخطئ من المصيب، ورسوله يسامح عنهم كذلك، وهؤلاء لايسامحون منهم ولا يعفون ومع ذلك يدعون أنهم يتبعون الوحى دون الرأى. نعوذ بالله من الخذلان، اللهم أرنا الحق حقا والباطل باطلا.

وبه يبطل ما قال ابن حزم على وجه التفريع على قوله مالك: أ فيحل لأحد صح هذا عنده عن النبى ﷺ الذى عنه أخذنا وبينا ثم يفتى بعد ذلك بغير ما آتاه به الوحى ويستعمل الرأى والقياس؟ معاذ الله من ذلك. لأن فيه تعريضا على مالك حيث يروى عن النبى ﷺ ما روى ثم يستعمل الرأى والقياس. وهذا التعريض باطل، لأن النبى ﷺ كان ينتظر الوحى فيما لم يكن للقياس والاجتهاد مدخل ويستعمل الرأى والاجتهاد بعد نزول الوحى كما عرفت، ومالك إنما يستعمل الرأى والقياس بعد نزول الوحى وفيما للرأى فيه مساغ، فبطل التعريض، واندفع التدافع من قول مالك وفعله، وظهر سخافة رأى ابن حزم وبلادة ذهنه.

وروى ابن حزم عن سعيد بن عبد العزيز قال: كان إذا سئل لا يجيب حتى يقول: "لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، هذا رأيى والرأي يخطئ ويصيب".

لا حجة له فيه بل هو حجة عليه لأن هذا هو الذى نقول به، لا ما يقول هو، والعجب من انتكاس عقله وفهمه أنه يزعم ما يضره نافعا له، ويصول على خصمه بسلاح يعود إليه ويهلكه، نعوذ بالله منه.

وقال ابن حزم: ذكر الطحاوى عن أبى حنيفة أنه قال: "علمنا هذا رأى، فمن أتانا بخير منه قبلناه".

قلت: هو كما قال ﷺ، وبه يقول أصحابه ومقلدوه، وبه يقول كل مسلم إلا أنا نقول: إن أمر التخيير ليس إلى الذين لا يعلمون من المقلدين والمحدثين، بل هو إلى الإمام نفسه أو إلى من هو مثله، لأنه كان يعرف الصحيح من السقيم، والغث من السمين. فأى حجة له فى هذا القول فى إبطال الرأى؟.

وقال ابن حزم: قال مالك بن أنس: "من أحدث فى هذه الأمة اليوم شيئا لم يكن عليه سلفها فقد زعم أن رسول الله ﷺ خان الرسالة، لأن الله تعالى يقول: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ فما لم يكن يومئذ دينا لا يكون اليوم دينا".

قلت: لا حجة له فيه بل هو حجة عليه لأن فيه إنكارا على الابتداع دون الاجتهاد، والاجتهاد كان جاريا فى عهد رسول الله ﷺ حتى كان هو نفسه يجتهد وكان أصحابه

يجتهدون ويقرهم عليه، ثم كان جاريا بعده فى الصحابة لا ينكره منكر، ثم بعدهم فى التابعين إلى أن وصل النوبة إلى فرقة مبتدعة من أهل الظاهر فابتدعوا بدعات شنيعة فى الإسلام كإنكار الاجتهاد والرأى والاستنباط والقياس والتقليد إلى غير ذلك. وكان كل ذلك رأيا منهم فاسدا. فهم فروا إلى ما فروا عنه بل إلى الأسوء منه، لأنهم ينكرون على الرأى الصحيح بالرأى الفاسد بل الباطل. فكان الرأى والاجتهاد أمرا مجمعا عليه عند أهل الإسلام، لأن أهل الظاهر ليسوا من أهل الإجماع، وإن كانوا فهم متفقون مع الجمهور فعلا، وإن خالفوهم قولا.

وروى ابن حزم عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: سألت أبى عن الرجل يكون فى بلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه وأصحاب الرأى، فنزل النازلة، من يسأل؟ فقال أبى: "يسأل صاحب الحديث، ولا يسأل صاحب الرأى. ضعيف الحديث أقوى من رأى أبى حنيفة".

قلت: لا حجة له فيه لأن معناه أن كل حديث ضعيف أقوى من كل رأى أبى حنيفة، فهذا رأى من أحمد ولا حجة فى رأيه، ثم هو فاسد من جهة الدليل، لأن رأى أبى حنيفة قد يكون مأخوذا من الأدلة القطعية، أو الأحاديث المشهورة، أو أخبار الآحاد الثابتة الصحيحة، أو غير ذلك، فإذا عارضه حديث ضعيف يضمحل فى جنبه ولا يقوى على دفعه، لضعف سنده لسبب من الأسباب ككون الراوى سىء الحفظ أو سىء الفهم أو غير ذلك. أو لم يدر أن عمر رد خبر فاطمة بنت قيس باجتهاده، ورد ابن عباس خبر أبى هريرة باجتهاده؟ فهذا رأى من أحمد لا يصح على الإطلاق، فينبغى أن يحمل ما حملناه عليه.

ثم قال ابن حزم: صدق أحمد لأن من أخذ بما بلغه عن رسول الله ﷺ ولا يدرى ضعفه فقد أجر يقينا على قصده إلى طاعة رسول الله ﷺ كما أمره الله، وأما من أخذ برأى أبى حنيفة أو رأى مالك أو غيرهما فقد أخذ بما لم يأمره الله قط بالأخذ به، وهذه معصية لا طاعة.

وهذا باطل لا يقول به إلا جاهل، لأن الله لم يأمرنا بسؤال أهل العلم إلا لتصديقهم بما يخبروننا به والعمل بمقتضاه، ولم يأمرنا بقبول خبر كل حاطب ليل لا يميز بين

الصحيح والسقيم، فالاعتماد على خبر هذا الجاهل كيف يكون طاعة؟ والاعتماد على فتوى العالم الموثوق به فى العلم والاجتهاد كيف يكون معصية؟ نعوذ بالله من هذا الانتقاص للفهم. فهذه حججهم من جهة النقل، وقد عرفت حالها.

الحجج العقلية على إبطال الاجتهاد، والجواب عنها

ثم أقام ابن حزم الحجة من جهة العقل وقال: يقال لمن قضى بالرأى فى الدين فحلل به وحرم وأوجب: أخبرنا عن قولك بالرأى، أ عنك هو أم عن الله ورسوله؟ فإن قلت بالثانى كنت كاذبا عليهما لأنك تقول عنهما ما لم يقله الله ولا نبيه، وإن قلت ذلك عن نفسك فقد صرت محللا ومحرما وشارعا، وفيه ما فيه. وأيضا فإنك تصير قاضيا على البارى ومتحكما عليه أن تلزم فى دينه الذى لم يشرعه سواه أحكاما تشرعها أنت. وفى هذا البرهان كفاية.

والجواب عنه: أن هذه الحجة بعينها فعكسها عليك، فنقول: قولك: "إن الرأى باطل" أ قلت هذا من عند نفسك أم قلته عن الله ورسوله؟ على الثانى أنت مفتر عليهما، وعلى الأول تصير شارعا للدين وقاضيا على الله ومتحكما عليه. فما هو جوابك فهو جوابنا. والحل أنا نقول: إنا نخبر بذلك عن الله ورسوله بالنظر إلى الدليل مقرين بأنه يحتمل أن نكون أخطأنا فى الاستدلال.

والحاصل: أنا نقول: إن هذا حكم الله ورسوله عندنا، وفى ظننا، واجتهادنا. وهذا خبر مطابق للواقع لا افتراء فيه ولا كذب، فانحل الإشكال، واندفع الشبهة. ونسأله أن قولك بالاستصحاب فى مسائل كثيرة أعنك هو أم عن الله ورسوله؟ فإن قلت بالثانى كنت كاذبا عليهما لأنك تقول عنهما ما لم يقله الله ورسوله، وإن قلت ذلك عن نفسك فقد صرت محللا ومحرما وشارعا، وفيه ما فيه.

وقال ابن حزم أيضا: إن الصحابة لم يفتوا برأيهم على سبيل الإلزام ولا على أنه حق، لكن على أنه ظن يستغفرون الله منه، أو على سبيل صلح بين الخصمين. فلا يحل

لمسلم أن يحتج بشىء أتى عنهم على هذا السبيل.

وهو باطل أيضا، لأنه سلم أن الصحابة كانوا يفتون بالرأى، والإفتاء ليس إلا الإخبار عن حكم الشرع، فثبت أنهم كانوا يخبرون عن حكم الشرع بالرأى والظن، ولا يرون هذا الحكم باطلا وموجبا للمعصية، إذ لو كانوا يرونه باطلا وموجبا للإثم لم يخبروا عليه. واستغفارهم لم يكن من جهة أن الإفتاء بالرأى باطل بل لأنه يحتمل أن يكونوا أخطأوا فى الحكم، فلا يضرنا هذا الاستغفار. ثم هذا الاستغفار لم يكن منهم دائما بل كان أحيانا عند عدم انشراح الصدر بالحكم، وأما عند الانشراح فلا يستغفرون بل كانوا يردون أصح الروايات عن النبى ﷺ اعتمادا على أن الراوى أخطأ فى الرواية كما رد عمر حديث فاطمة بنت قيس، ورد ابن عباس حديث أبى هريرة إلى غير ذلك.

وأما قوله: "إنهم لم يكونوا يفتون على سبيل الإلزام".

فهذا باطل لأنهم كانوا يفتون بالاجتهاد وهو إلزام، وأما عدم الإلزام فى غير القضاء فلم يكن لأنه ليس أمرا شرعيا، بل لأن الاجتهادات فيها سعة بأن يأخذ المستفتى بأى قول مال إليه قلبه وانشرح له صدره، كما فى أخبار الآحاد، فإن أحدا يرجح حديثا والآخر يرجح غيره، فينبغى أن لا يكون خبر الواحد حجة لأنه غير ملزم، وهو باطل.

وأما قوله: "إنه لم يكونوا يفتون على أنه الحق".

فهو باطل لأنه إن لم يكونوا يفتون على أنه الحق يلزم أن يكونوا يفتون على أنه الباطل وهو باطل. فإن قال: معناه أنهم لم يكونوا يفتون على أنه اليقين بل على أنه ظن. قلنا: هذا لا يضرنا لأنهم إما أن يكونوا يرون هذا الظن كافيا فى الاعتقاد بأنه حكم شرعى أولا، على الأول ثبت المطلوب، وعلى الثانى يلزم نسبة الحكم إلى الشارع من غير أصل تعمدا وهو باطل.

وما قال: "إنهم كانوا يفتون على سبيل الصلح" فمجرد دعوى لا دليل عليه، وقول بالرأى المجرد، ثم هو لا يتمشى فى كل فتاواهم. ثم الصلح لا يحتاج إلى الإفتاء والاستفتاء لأن الاستفتاء إنما يكون استخبارا عن حكم الشرعى والإفتاء يكون إخبارا عنه، والصلح ليس كذلك، فهذا التأويل فاسد.

وقال ابن حزم أيضا: لا سبيل لهم إلى أن يأتوا برواية عن صاحب يثبت فيها التصويب للفتيا بالرأى، فإن وجد يوما ما فتيا عن أحد برأى فلابد من أن يوجد عنه التبرى من ذلك. ثم ذكر أثر ابن مسعود فى مسألة المفوضة.

وهذا باطل لأنه إن أراد أنه لا يثبت عن أحد تجويز الفتيا بالرأى، فأثر ابن مسعود وغيره يرد عليه، لأنهم إن لم يثبت عن الصحابة تصويب ما أفتى به فهذا أيضا باطل، لأنه إن كانوا يرونه باطلا لم يجترؤا على الإفتاء به. وإن قال: إنه لم يثبت عنهم ادعاء أن ما أفتى به هو الصواب دون غيره، فهو لا يضرنا، لأنا نقول به، ونقول: إنه لا يجوز للمجتهد أن يقطع بصحة ما أفتى به من جهة الرأى والظن قطعا بحيث يجعل خلافه باطلا قطعا، لأن المجتهد فى مسألة فهو يعامل به معاملة القطع فى الإصرار عليه كما أصر عمر فى مسألة جمع القرآن، ورد حديث فاطمة بنت قيس. وله نظائر أيضا.

فثبت من هذا التفصيل والتحقيق أن الرأى ليس بمحمود كله كما هو ليس بمذموم كله، بل بعضه محمود ومطلوب شرعا، وبعضه مذموم ومتروك شرعا. وقول ابن حزم: "إنه مذموم كله" باطل محض.

فائدة في تحقيق الاستحسان والاستنباط والرأى

ثم اعلم أنه قال ابن حزم: الاستحسان، والاستنباط، والرأى كلها ألفاظ واقعة على معنى واحد لا فرق بين شىء من المراد بها وإن اختلفت الألفاظ،.

وهو الحكم بما رآه الحاكم أصلح فى العاقبة وفى الحال، وهذا هو الاستحسان لما رآه برأيه من ذلك وهو استخراج ذلك الحكم الذى رآه. وقال أيضا: الاستحسان قال به المالكية والحنفية، وأنكره الشافعية والطحاوى من الحنفية.

ثم قال: الاستنباط هو استخراج الحكم من لفظ هو خلاف لذلك الحكم، لأن الاستنباط عند قائليه هو القياس، وحقيقة القياس عندهم هو استخراج الحكم من لفظ هو خلاف لذلك الحكم اهـ.

وهذه أقوال متناقضة، لأنه ادعى أولا أن الاستحسان عين الاستنباط والرأى، ثم نقل اختلاف أهل الرأى والقياس فيه. وهذا يدل على أن الاستحسان عندهم غيرهما. وهل هذا إلا تهافت. ثم ما قال فى الاستنباط أنه القياس باطل لأن القياس عند قائليه أخص من الاستنباط، لأن الاستنباط هو إخراج الحكم من دليل شرعى على وجه يكون فيه دقة وخفاء. وهو قد يكون بطريق القياس، وقد يكون بغيره. وما قال ابن حزم فى موضع آخر: إن الاستنباط المتنازع فيه بيننا وبينهم هو إخراج حكم فى شرع الدين ليس له نص فى قرآن ولا سنة اهـ. باطل أيضا، لأن الاستنباط لا يكون إلا من يأخذ، والمأخوذ هو الكتاب والسنة. فكيف يكون الاستنباط من غير نص؟ وكيف يكون الاستنباط الذى ذكره متنازعا فيه بيننا وبينه؟

والحاصل: أن ابن حزم إنما يتكلم فى هذه المباحث من غير بصيرة ولا تحرير لمحل النزاع، فيغلط ويغالط، والحق أن الاستحسان هو عد شىء حسنا لكونه منصوصا أو مأثورا عليه، لأنهم كثيرا ما يقولون: كان القياس فى هذه المسألة كذا ولكنا استحسنا خلافه بالنص، أو بالأثر، أو لكونه مقتضى لقياس دون مخالف للقياس الجلى، أو لكونه مدلولا لأصل شرعى بوجه أدق لا يتبادر إليه ذهن بعض الخواص فضلا عن العوام. ونظيره جمع القرآن استحسنه عمر وأنكره أبو بكر فى أول الوهلة لظنه بدعة قبيحة حتى شرح الله صدر أبى بكر لما شرح له صدر عمر. فالاستحسان لا يكون إلا بدليل شرعى، ولا يكون بمجرد رأى أحد من الناس فمن أنكره فإنكاره ناش من عدم الاطلاع على حقيقته.

والاستنباط إخراج حكم من دليل شرعى بوجه من وجوه الدلالة، كما استنبط رسول الله ﷺ من قوله: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ جواز الاستغفار للمنافقين والصلاة عليهم، واستنبط منه عمر عدم الجواز، والآية تحتمل هذا وهذا، وليس بنص فى شىء منهما، وأقر الله كل فريق على استنباطه. واستنبط بعض الصحابة من قوله ﷺ: «صلوا العصر فى بنى قريظة» عدم جواز الصلاة فى الطريق وإن خرج الوقت، وخالفهم آخرون وقالوا: ليس فيه عدم جواز الصلاة فى الطريق وإنما فيه الحث على سرعة السير فقط، ومعناه أسرعوا وجدوا فى السير حتى تبلغوا قريظة فى وقت العصر. وأقر النبى ﷺ كلا الفريقين على فهمه ولم يبين المخطئ

من المصيب. فثبت أن الاستنباط أيضا أمر شرعى كالاستحسان. ومنه يعلم أن خطأ المجتهد ليس بما يجب التنبيه عليه على الإطلاق، نعم! يجب التنبيه إذا كان من قبيل زلة العالم.

والرأى هو الرذية القلبية، وهو الذى أشار إليه أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله وجهه بقوله: "إلا فيما أوتيه الرجل فى القرآن". فثبت أن الاستحسان والاستنباط والرأى كلها أمور متباينة المفهوم والمصداق، وزعم ابن حزم أن كلها شىء واحد ناش من عدم الفهم. وثبت أيضا أن كل هذه الأمور أمور شرعية، ومن أنكر شرعيتها لم يعرف حقيقتها، والحقيقة هو ما عرفنا كلها. والحمد لله الذى أرانا الحقائق كما هى.

ولما كان حقيقة الرأى هو الفهم الذى أوتيه الرجل فى القرآن لم يكن مذموما. ومن ذمه فإنما ذمه لقصور فهمه، لأن الأفهام متفاوتة كما أن الأبصار متفاوتة، فمن رأى شيئا بعيدا أو دقيقا لقوة بصره وأخبر به آخر فإما يكذبه الذى لا يراه لضعف بصره أو يصدقه تقليدا من غير مشاهدة وعيان، فكذلك أصحابنا رأوا فى القرآن والسنن أشياء بالفهم الثاقب لم يرها آخرون فصاروا فرقتين، فرقة كذبتهم ولقبتهم بأصحاب الرأى لقصور أفهامهم وعدم وصولهم إلى مداركهم، وفرقة قلدتهم اعتمادا على دقة أفهامهم وإصابة آرائهم. وبه يتبين أن الظاهرية منشأها قصور الفهم وضعف البصيرة، فمن كان أقصر فهما وأسخف رأيا كان أتبع للظاهر. ولذا ترى أهل الظاهر وغير المقلدين أبلد من الحمار لا يكادون يفقهون قولا. فالذى هو كمال عندهم فهو عار عند أولى الأبصار، وما هو عار عندهم فهو كمال عندنا، زادنا الله فهما وزادهم سخافة وبلادة.

فائدة في تحقيق الاجتهاد:

وهذا الفهم الذى أشار إليه أمير المؤمنين وخاتم الخلفاء الراشدين هو الفقه فى الدين الذى دعا به النبى ﷺ لابن عباس بقوله: «اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل» وهذا هو قوة الاجتهاد، وهذا الفهم قد يكون فى الرجل كاملا يقدر به على الاجتهاد ولكن لا يتيسر له الاجتهاد لعدم الآلات عنده كما ينبغى، فهو مجتهد بالقوة لا بالفعل، وقد يتيسر له

الاجتهاد لوجود الآلات فهو مجتهد بالفعل، وقد يكون هذا الفهم ناقصا لا يقدر به على الاجتهاد فقد يتيسر له آلات الاجتهاد فيغتر هو بنفسه حتى يظنه مجتهدا و يغتر فيه الناس فيظنونه مجتهدا مع أنه ليس كذلك، وإنما مثله [1] كمثل الحمار يحمل أسفارا، وقد لا يتيسر له الآلات أيضا ومع ذلك يظن نفسه مجتهدا، وهو أبلد من الحمار. وهؤلاء يجب عليهم تقليد المجتهد، فإن اجتهدوا ضلوا وأضلوا. وهؤلاء هم أهل الرأى الذين ذمهم الصحابة والتابعون على ما عرفت. هذا هو تحقيق حقيقة الاجتهاد عندنا.

كلام ابن حزم في مبحث الاجتهاد

وقال ابن حزم: الاجتهاد هو طلب حكم النازلة من النص، أو الإجماع، أو دليل النص أو الإجماع فقط. وقال أيضا: قد ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطأوا فى ظنهم أفحش خطأ، لأن الدليل مأخوذ من النص والإجماع فلا يكون خارجا منهما.

كلام ابن حزم في حصر الأدلة:

ثم قال: الدليل المأخوذ من الإجماع أربعة أقسام: وهى كلها أنواع للإجماع وداخلة تحته وغير خارجة عنه. وهى: استصحاب الحال، وأقل ما قيل، وإجماعهم على ترك قول، وإجماع على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا فى حكم كل واحد منها.

والدليل المأخوذ من النص سبعة أقسام، كلها داخلة تحت النص غير خارجة عنه.

أحدها: مقدمتان منصوصتان تنتج نتيجة غير منصوصة، كقولنا: كل مسكر

---

(١) أقول: قال ابن حزم: "من استهلك فى التقليد فلم يخالف صاحبه فى شئ فليس أهلا أن يذكر فى أهل الفقه ولا يستحق أن يلحق اسمه فى أهل العلم، لأنه ليس منهم ولكنه كمثل الحمار يحمل أسفارا". وهذا جهل منه، لأن من قلد شخصا لا يقلده إلا بعد العلم من نفسه بأنه ليس بأهل للاجتهاد، ولا يقول إلا بما يقيسه إمامه المجتهد، فهو أصلح حالا من الذى يجتهد بلا علم ويحل حراما ويحرم حلالا بجهله، ويجعل الهدى ضلالا والضلال هدى كأصحاب الظواهر وغير المقلدين. فاعرف ذلك.

خمر، وكل خمر حرام، أو بأن مقدمتان منصوصتان تنتجان كل مسكر حرام، فتكون النتيجة منصوصة أيضا.

وثانيها: أن يوجد فى النص حكم معلق بشرط، فهذا يدل على أنه إذا وجد الشرط يوجد الحكم لا محالة، كقوله: ﴿إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾. وهو يدل على أن من انتهى يغفر له.

وثالثها: أن يكون معنى واحد منصوصا بلفظ، فيكون هذا نصا على لفظ آخر يؤدى ذلك المعنى، كقوله تعالى: ﴿إن إبراهيم لأواه حليم﴾ فإنه كما هو نص على أن إبراهيم حليم كذلك هو نص على أنه ليس بسفيه، لأن الحليم هو غير السفيه.

ورابعها: أن يردد بين أحكام فيبطل كلها ويظهر منه فساد ذلك القول أو يبقى منها قسم واحد يثبت ذلك القسم، مثل أن يقال لها: إما أن يكون هذا شيء حراما أو فرضا أو مباحا، وليس حراما ولا فرضا، فهو مباح.

وخامسها: أن تكون هناك قضايا واردة بدرجة، فيقتضى ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية، مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر. وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان.

وسادسها: العكس المنطقى كما أن قوله: كل مسكر حرام يدل على أن بعض الحرام مسكر.

وسابعها: لفظ ينطوى فيه معان حجة كقولنا: زيد يكتب، فهو كما أنه يدل على ثبوت الكتابة له كذلك يدل على ثبوت الحياة والجارحة السليمة وأدوات الكتابة. وكقوله: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ فهذا يدل على موت زيد وعمر وإن لم ينص على موتهما باسمهما.

وقال أيضا: ومن الدلائل الحس والعقل أيضا لأن الشرع اعتبرهما دليلا، فما يثبت منهما يكون ثابتا من النص. هذا ملخص ما قاله ابن حزم.

الرد على كلام ابن حزم بوجوه:

وفيه بحث من وجوه:

أما أولا: فلأن حصر الدليل فيما حصر فيه ليس بثابت من النص، أو الإجماع، أو دليل النص أو الإجماع، وإنما هو مجرد رأى منه، فلا حجة فيه. أما أولا فلأنه رأى وهو ليس بحجة عنده. وأما ثانيا فلأنه فاسد لأن ابن حزم ربما يحتج بغير ما ذكر وقد ذكرنا من استدلالاته فى مبحث القياس والرأى ما يدل عليه.

وأما ثانيا: فلأنه صرح ابن حزم بأنه لا يصح دعوى الإجماع إلا فيما يكون منكره خارجا من الإسلام لأن الوقوف على رأى كل أحد متعذر، ولا إجماع بدون هذا الوقوف، فلا يصح التمسك له بالإجماع فى حكم ما إلا أن يكون الحكم من ضروريات الدين التى يكون منكرها كافرا.

وأما ثالثا: فلأنه صرح بأن الإجماع لابد أن يكون عن نص ولابد فى النص أن يكون محفوظا، فإذا تمسك بالإجماع لابد له أن يبدى فيه نصا، وإلا فلا يصح الاستدلال، وبعد إبداء النص يكون الحكم ثابتا من النص من غير حاجة إلى الإجماع، فهو فى الحقيقة إنكار للإجماع. وهو تهافت.

وأما رابعا: فلأنه لو سلم صحة الاستدلال بالإجماع فلا نسلم أن الاستصحاب وغيره أنواع للإجماع، لأن هذا من الأمور المجتهد فيها يقول به قوم وينكره آخرون، فما معنى الإجماع بعد الاختلاف؟ وهل يقدر ابن حزم أن يرينا نصوص الصحابة كلهم على القول بالاستصحاب أو نصوص ألف منهم بل ولا عشرة. وهل له أو لأحد من الظاهرية أن يدعى تكفير من لا يقول بالاستصحاب؟ لا أراهم يجترؤن على ذلك. فكيف يصح القول بكون الاستصحاب داخلا فى الإجماع؟ فالاستدلال بها استدلال بالرأى دون الإجماع.

وأما خامسا: فلأن القسم الأول من أقسام الدليل المأخوذ من النص الذى سماه "برهانا" يحتمل أن لا يكون برهانا ومأخوذا من النص بل من الرأى والاجتهاد، فلا يصح جعله مأخوذا من النص مطلقا. والدليل عليه أن قولنا: كل مسكر خمر حرام إنما يكون

منتجا لقولنا: كل مسكر حرام لو سلم أن المراد من الخمر فى كلتا المقدمتين معنى واحد، وهذه دعوى لا دليل عليه لا من النص ولا من الإجماع، ولا الحس، ولا العقل، بل الظاهر أن معنى قولنا: كل مسكر خمر أن كل مسكر كالخمر، كما تقول: زيد أسد أى شجاع كالأسد، ومعنى قولنا: كل خمر حرام أن كل ما هو مسكر كالخمر فهو حرام. وحينئذ لا يصح استنتاج النتيجة المذكورة لعدم تكرر الأوسط فرجع هذا الاستدلال إلى الرأى ولم يصح جعله نوعا من النص. هذا حال الدليل الذى سماه "برهانا" فما ظنك بأدلته الأخر؟.

وفى هذا كفاية لإبطال دعواه ولكنا نزيدك توضيحا فنقول:

القسم الثانى أيضا راجع إلى الرأى، لأن الحكم إذا كان معلقا بشرط فتعين أن مبنى الحكم هل هو نفس الفعل أو غيره؟ والفاعل عام أو خاص؟ رأى من الآراء ولا يصح الاستدلال بدون هذا التعيين، فيرجع هذا الاستدلال أيضا إلى الرأى دون النص، مثلا قول الله تعالى: ﴿إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ لا يتم الاستدلال به على أن كل من انتهى يغفر له إلا بعد أن يقال: إن مبنى المغفرة ليس هو إلا الانتهاء لا غيره من خصوصية الفاعل أو خصوصية الحال، أو الفاعل فيه عام لا قوم مخصوصون. وهذا رأى يحتمل الخطأ والصواب، فرجع الأمر إلى الرأى، فصار استدلالا بالرأى دون النص. ألا ترى أنه لو قال أحد: إن أتانى زيد غدا أعطيه، وربما لا يكون هذا وعدا لكل آت غدا. فكذا يحتمل أن يكون إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف من هذا الجنس. فلا يتم الاستدلال بنفس هذا النص على مغفرة كل من انتهى.

والقسم الثالث أيضا راجع إلى الرأى، لأن الاستدلال به موقوف على دعويين، الأول: أن المراد من هذا اللفظ هو هذا المعنى دون غيره، والثانى أن لفظ الثانى مرادف له، فإن ثبت كلا الدعويين من النص ثم الاحتجاج، وإلا رجع الأمر إلى الرأى. مثلا لو قال: إن قوله: ﴿إن إبراهيم لأواه حليم﴾ يدل على أنه ليس بسفيه، لأن المراد من الحليم هو العاقل وهو غير السفيه، فهذا إنما يتم إذا سلم أن المراد من الحليم العاقل وهو لا يكون غير السفيه، وأما لو لم يسلم أحد الدعويين فلا يتم الاستدلال. مثلا لو قال أحد: زيد سليم، واستدل به الآخر على عدم سقمه. لا يتم له الاستدلال. لأنه يحتمل أن يكون

السليم فى قوله بمعنى الملدوغ غير مأخوذ من السلامة. فاعرف ذلك.

والرابع أيضا يرجع إلى الرأى لأن مبناه على دعويين، الأول أن الأمر منحصر فى هذه الأقسام، والثانى أن هذه الأقسام كلها أو غير واحد منها باطلة، فإن تحقق النزاع فى كلا الدعويين يرجع الأمر إلى الرأى.

والخامس أيضا راجع إلى الرأى، لأن الاستدلال به لا يتم إلا بعد ضم مقدمة خارجة، وهذه المقدمة لا يلزم أن تكون منصوصا عليها، فيكون الدليل مركبا من النص والرأى خطأ كان أو صوابا، فلا يلزم أن يكون مأخوذا من النص إلا برأى، كما أن قولنا: "أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان" لا يتم الاستدلال به على أفضلية أبى بكر من عثمان إلا بعد ضم مقدمة وهى "إن الأفضل من شخص أفضل من ذلك الشخص" وهو ليس بمنصوص، فافهم.

والسادس أيضا راجع إلى الرأى، لأن هذا الاستدلال إنما يتم بعد تسليم أن العكس لازم للقضية، وهو ليس بمنصوص. فإن قلت: إن لزوم العكس للقضية ثابت من حجة عقلية، حجية العقل ثابتة بالنص فالدليل مأخوذ من النص، قلنا: فكما أن حجية العقل ثابتة بالنص كذلك حجية الرأي ثابتة به. فالمسائل المأخوذة من الرأى تكون كلها مستندة إلى النص، ويبطل جميع هفواتكم.

والسابع أيضا راجع إلى الرأى، لأن الاستدلال به لا يتم إلا بعد ادعاء أن الشىء الفلانى ينطوى فى الشىء الفلانى، وهو لا يلزم أن يكون منصوصا، فرجع إلى الرأى، وهو قد يكون صوابا كالاستدلال بالكتابة على حياة الكاتب، وقد يكون خطأ كما يقال: إن كون الله سميعا بصيرا يستلزم أن يكون له أذن وصماخ وعين طبقات، وهو باطل كما لا يخفى.

ملخص هذا المبحث

فثبت أن الدلائل التى جعلها ابن حزم داخلة تحت النص والإجماع ليست بداخلة تحتها، بل هى آراء واجتهادات محتملة للخطأ والصواب. وثبت منه حجية الرأى بتسليم ابن حزم نفسه من حيث لا يشعر، وثبت منه أن ما قال ابن حزم فى تعريف الاجتهاد باطل

بلا شك، والحق أن الاجتهاد هو صرف القوة لإخراج الحكم الشرعى من مأخذ صحيح له كالكتاب والسنة والإجماع بالرأى المأخوذ من الأدلة الشرعية كالاستحسان والقياس وغيرهما من الآراء المأخوذة دون المجردة عن المآخذ. وهذا الرأى هو الفهم الذى أوتيه الرجل فى القرآن، ولا يتيسر ضبطه بالألفاظ الجامعة والمانعة، فافهم. والله يتولى هداك وهدانا، والله أعلم بالصواب.

الفائـدة السابعـة

رؤيا ابن حجر وتحقيقها

قال ابن حجر فى المجمع المؤسس: رأيت ابن البرهان بعد موته فقلت له: "أنت ميت؟" قال: "نعم"، قلت: "ما فعل الله بك؟" فتغير تغيرا شديدا حتى ظننت أنه غاب ثم أفاق فقال: "نحن الآن بخير، لكن النبى ﷺ عتبان عليك" فقلت: "لماذا؟" فقال: "لميلك إلى الحنفية". فاستيقظت متعجبا، وكنت قلت لكثير من الحنفية "إنى لأوه لو كنت على مذهبكم" فقالوا: "لماذا؟" فقلت: "لكون الفروع مبنية على الأصول". فأستغفر الله من ذلك. (هامش ذيل تذكرة الحفاظ ص ٣٢٨).

قلت: هـذا الكلام منه يدل على أن ابن حجر كان يرجح مذهب الحنفية على سائر المذاهب من المالكية والشافعية والحنبلية والظاهرية بعد التحقيق، لاستحكام أصولها لكونها نتيجة لسعة النظر فى النصوص مع دقة النظر وإصابة الرأى، وكون الفروع مبنية على تلك الأصول المحكمة. وهـذا الإقرار منه حجة على الفرقة المحدثة من أهل زماننا الذين يلقبون أنفسهم "بأهل الحديث"، لأنهم يحتجون بكلامه فى كثير من المواضع تقليدا له مع القول بحرمة التقليد.

فإن قيل: إنه رجح عن ذلك فلم يبق حجة فى رأيه الذى رجع عنه. قلنا: لم يرجع عنه لكونه قد تحقق له خلاف ذلك بالتدبير والتحقيق وإمعان النظر، وإنما رجع عنه اغترارا بما رآه فى المنام، ولا حجة فيه، لأنه ليس فى الشرع ما يدل على حجية مثل هذه

الرؤيا والغالب أن الشيطان قد تمثل له بابن البرهان إغواء له ففاز لمطلوبه.

ومما يدل على كونه رؤيا شيطانية أن النبى ﷺ لا يعتب إلا على المعصية، وابن حجر لم يكن عاصيا فى ميله إلى الحنفية، لظنه أنها أقرب اتباعا لرسول الله ﷺ. ثم كيف يرضى رسول الله ﷺ عن ابن البرهان وهو من الظاهرية الذين يحرفون الكلم عن مواضعه فى كثير من المواضع ويفترون على الله وعلى رسوله الكذب جهارا بحمل نصوصهما على غير ما أرادا؟.

فإن قيل: إنه يرضى عنه بحسن نيته، لأن مقصوده اتباع النبى ﷺ وإن ضل السبيل بجهله وقلة فهمه. قلنا: ابن حجر أولى بذلك لحسن نيته وصواب رأيه. فالغالب أن الرؤيا شيطانية وحينئذ يكون رأيه الذى منشأه التحقيق هو الحجة، دون رجوعه الذى منشأه مجرد رؤيا رآها.

منشأ تحامل ابن حجر على الحنفية:

ولعل هذه الرؤيا هى التى صارت منشأ لتحامل ابن حجر على الحنفية مع ما فى طبعه من الميل إلى الحط على أرباب الفضل والكمال حيث قال فى هامش ذيل التذكرة نقلا عن مقدمة شرح الهداية لابن شحنة: كان كثيرا التبكيت فى تاريخه على مشائخه وأحبابه وأصحابه لا سيما الحنفية، فإنه يظهر من زلالتهم ونقائصهم التى لا يعرى عنها غالب الناس ما يقدر عليه، ويغفل ذكر محاسنهم وفضائلهم إلا ما ألجأته الضرورة إليه.

فهو سالك فى حقهم ما سلكه الذهبى فى حقهم وحق الشافعية حتى قال السبكى: "إنه لا ينبغى أن يؤخذ من كلامه ترجمة شافعى ولا حنفى"، وكذا لا ينبغى أن يؤخذ من كلام ابن حجر ترجمة حنفى متقدم ولا متأخر.

ذكر رؤيا تعارض رؤيا ابن حجر:

ثم لنا رؤيا كثيرة تعارض هـذه الرؤيا:

منها: ما أخرجه النووى فى تهذيب الأسماء واللغات عن الخطيب أنه روى بإسناده

عن أبى رجاء عن محمويه قال: وكنا نعده من الأبدال قال: رأيت محمد بن الحسن فى المنام فقلت: "يا أبا عبد الله! إلى ما صرت؟" قال: قال لى ربى: "إنى لم أجعلك وعاء للعلم، ما أنا أريد أن أعذبك". قلت: "ما فعل أبو يوسف؟" قال: "فوقى". قلت: "فأبو حنيفة؟" قال: "فوقه بكثير" (مقدمة تعليق المجد للفاضل اللكنوى). قلت: ورواه أيضا السمعانى فى الأنساب.

ومنها: ما رواه فى الجوهر المضيئة فى ترجمة عبد الرحمان بن محمد بن محمد رضوان عن معروف الكرخى أنه قال: رأيت البارحة كأنى دخلت الجنة، فرأيت قصرا قد فرشت مجالسه وأرخيت ستوره وقام ولدانه، فقلت: "لمن هذا القصر؟" فقالوا: "ليعقوب بن إبراهيم الأنصارى أبى يوسف". فقلت: "يا سبحان الله! بما استحق هذا من الله؟" فقالوا: "بتعليمه الناس العلم، وصبره على أذاهم".

ومنها: ما رواه فى مقدمة جامع المسانيد عن الفضل بن خالد قال: كنت أبغض أبا حنيفة فرأيت النبى ﷺ فى المنام فقال: "كلام أبى حنيفة ككلام لقمان بل أزيد" فنبهت وأحببت أبا حنيفة.

فأمثال هذه الرؤيا تعارض رؤيا ابن حجر، فلا يكون فيها حجة مع هذه المعارضة.

قال العبد الضعيف: والعجب من حافظ محدث مثل ابن حجر أن يستدل على شىء بالرؤيا مع علمه بكون الرؤيا منقسمة إلى أقسام:

فمنها ما هو حديث النفس، ومنها ما هو من الشيطان، ولا عبرة بهاتين بالإجماع. ومنها ما هو من الملك، ومنها ما هو من الرحمان، وكلاهما يحتاج إلى التعبير، لكونها بإشارة أو كناية فى الغالب، ولذا كان النبى ﷺ ليعبر رؤيا أصحابه كما لا يخفى على من طالع باب تعبير الرؤيا من كتب الحديث، ومع ذلك فالرؤيا الملكية أو الرحمانية كلاهما محتمل للخطأ فى التعبير، اللّهم إلا أن يكون رؤيا نبى قد عبرها هو نفسه لا غيره.

فمن أين درى ابن حجر أن رؤياه هذه لم تكن من حديث النفس ولا من الشيطان، وكانت من الملك أو من الرحمان؟ ولو سلمنا فمن أين درى أن تعبيره هو ما سبق إلى ذهنه من الحط على الحنفية؟ ومن أين علم أن تعبيره هذا حق وصواب؟ ولو حملها على

أن ميله إلى الحنفية كان مشوبا بالطعن فى مذهب الشافعى رحمه الله بعدم استحكام أصوله، ولأجل ذلك كان النبى ﷺ عتبانا عليه، لكان أولى. لأن الميل إلى مذهب من مذاهب المجتهدين خارج عن اختيار العبد، ولا عتب على ما لا قدرة له عليه، والطعن فى مجتهد أو فى مذهبه لا يصدر إلا عن اختيار، والمراء يؤخذ ويعاتب على ما يصدر عنه باختيار.

ودليل كون ميله إلى الحنفية مشوبا بالطعن فى مذهب الشافعى قوله لأصحابه من الحنفية: "إنى لأود لو كنت على مذهبكم" وهو يشعر بكونه يريد الانتقال من مذهب الشافعى إلى مذهب أبى حنيفة رحمهما الله، فعوتب على مثل هذا الدليل، لا على مطلق ميله إلى الحنفية وثناؤه على مذهبهم. وإنما عوتب على ذلك؛ لكونه قاصراً عن درجة الاجتهاد، وترجيح مذهب على آخر، وتفضيل مجتهد على مثله تفضيلا يفضى إلى الانتقال من مذهب إلى مذهب، إنما هو من وظيفة المجتهد دون المقلد كما مر بما لا مزيد عليه، فافهم.

الفائــدة الثامنة

لا يعتد بخلاف الظاهرية في الإجماع

قال العبد الضعيف: إن الظاهرية نفاة القياس ليسوا ممن يعتد بكلامهم فى الإجماع عند أهل التحقيق، وإن كان لكل ساقطة لاقطة. .

قال أبو بكر الرازى الجصاص فى "أصوله" لا يعتد بخلاف من لا يعرف أصول الشريعة، ولم يرتض بطريق المقاييس ووجوه اجتهاد الرأى، كداود الإصبهانى (إمام أهل الظاهر)، والكرابيسى، وأضرابهما. لأن هؤلاء إنما كتبوا شيئا من الحديث ولا معرفة لهم بوجوه النظر ورد الفروع والحوادث إلى الأصول، فهم بمنزلة العامى الذى لا يعتد بخلافه لجهله ببناء الحوادث على أصولها من النصوص.

وقد كان داود ينفى حجج العقول، ومشهور عنه أنه كان يقول: ليس فى السماوات، ولا فى الأرض. ولا فى أنفسنا دلائل على الله تعالى وتوحيده، وزعم أنه إنما

عرف الله تعالى عز وجل بالخبر..ولم يدر أن الطريق إلى معرفة صحة خبر النبى ﷺ والفرق بين خبره وخبر مسيلمة وسائر المتنبئين والعلم بكذبهم إنما هو العقل والنظر فى المعجزات والأعلام والدلائل التى لا يقدر عليها إلا الله سبحانه وتعالى، فإنه لا يمكن أحدا أن يعرف النبى ﷺ قبل أن يعرف الله تعالى. فمن كان هذا مقدار عقله ومبلغ علمه كيف يجوز أن يعد من أهل العلم وممن كان يعتد بخلافه وهو معترف مع ذلك أنه لا يعرف الله تعالى؟ لأن قوله: "إنى ما أعرف الله تعالى من جهة الدلائل" اعتراف منه بأنه لا يعرفه، فهو أجهل من العامى وأسقط من البهيمة، فمثله لا يعتد بخلافه على أهل عصره إذا قال قولا يخالفهم به، فكيف بخلافه على من تقدمه؟.

ونقول أيضا فى كل من يعرف أصول السمع وطرق الاجتهاد والمقاييس الفقهية: إنه لا يعتد بخلافه وإن كان ذا حظ من المعرفة بالعلوم العقلية، بل يكون هو أيضا بمنزلة العامى فى عدم الاعتداد بخلافه.

جزى الله الجصاص عن العلم خيرا! قد أبان عن هذه الفئة السخيفة وإن أبدى فى حقهم بعض قسوة وهو من أعرف الناس بهم بقرب عهده من زمن إمامهم ومعاصرته لكبار دعاته، وإنما ذلك منه حيث يغار على دين الله من أن يبعث به الجاهلون وهم ممن أمر الله سبحان بالقول البليغ فيهم، ومن تساهل معهم فقد ضر الدين من غير أن ينفعهم. وتابعه فى هذه الشدة إمام الحرمين. ومن ظن أن قول إمام الحرمين إنما هو فى ابن حزم وأتباعه فقد جهل التاريخ، لأنه لم يكن مذهب ابن حزم فى عصر إمام الحرمين ذائعا فى الشرق حتى يتكلم عنه باسم "الظاهرية".

نبـــذة مما قال أهل العلم في ابن حزم:

وأما الذى أطال النفس فى الرد على ابن حزم فهو أبو بكر بن العربى، فإنه قال فى "القواصم والعواصم" (٢:٦٧،٩٨) عن الظاهرية:

وهى أمة سخيفة تسورت على مرتبة ليست لها، وتكلمت بكلام لم تفهمه، تلقفوه من إخوانهم الخوارج حين حكم على رضى الله عنه يوم صفين فقالت: ﴿لا حكم إلا لله﴾ كلمة حق أريد بها الباطل. وكان أول بدعة لقيت فى رحلتى القول بالباطن، فلما

عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ به المغرب سخيف كان من بادية "أشبيلية" يعرف بابن حزم، نشأ وتعلق بمذهب الشافعى ثم انتسب إلى داود، ثم خلع الكل واستقل بنفسه، وزعم أنه إمام الأمة يضع ويرفع، ويحكم ويشرع، وينسب إلى دين الله ما ليس فيه، ويقول عن العلماء ما لم يقولوا تنفيرا للقلوب عنهم وتشنيعا عليهم.

ثم ذكر هناك كثيرا من مخازيه مما فيه عبرة لمن اعتبر، ولا يجهل مقدار أبى بكر ابن العربى هذا فى سعة العلم ومتانة الدين والأمانة فى النقل إلا الجهلة الأغمار.

وقال الحافظ أبو العباس أحمد بن أبى الحجاج يوسف اللبلى الأندلسى فى "فهرسته" عن ابن حزم:

ولا يشك فى أن الرجل حافظ إلا أنه إذا شرع فى تفقه ما يحفظه لم يوفق فيما يفهمه، لأنه قائل بجميع ما يهجس فى صدره. ومما يدل على صحة ما أقوله أن من عنده أدنى مسكة عن عقل لا يقول بما يقول هو به من أن القدرة القديمة تتعلق بالمحال.

وما هذى به ابن حزم المسكين[1] فى الفصل من تعلق القدرة بالمحال شناعة لا تتصور فوقها شناعة، وقد رد على هذا الهذيان الحافظ اللبلى فى فهرسته أوضح رد، ثم قال: والذى يغلب على الظن أن ما يصدر من ابن حزم من هـذا الكفر العظيم، وما يقوله من الهذيان والتخرص والبهتان لا يكون صدورها منه فى حال السلامة من عقله والصحة من ذهنه، وإنه ربما يهيج عليه أخلاط يعجز عن مداداتها سقراط وبقراط، فيصدر منه هذه الحماقات، ويهذى بهذه المحالات.

جنونك مجنون ولست بواجد طبيبا يداوى من جنون جنون

ثم أفاض اللبلى فى نقض ما يقوله ابن حزم فى الأشعرى وأصحابه: وصرح غير واحد من أهل العلم أن أصل ابن حزم من أعلاج بادية "أشبيلية"، ثم انتسب فارسيا من موالى بنى أمية تزلفا إليهم. ومن لا يصدق فى نسب نفسه كيف ينتظر منه الصدق فيما

(١) ونسأله أن هذا قول فى دين الله بالنص أو بالرأى البحث؟ فإن قال: هو بالنص، فأين هو النص؟ فإن قال: هو قوله: ﴿إن الله على كل شئ قدير﴾ قلنا: فهل المستحيل شئ؟ فإن قال: نعم، فقد كابر العيان، لأنه لا معنى للمستحيل إلا ما لا يمكن وجوده مثله ليس بشئ عند عاقل وإلا لم يكن مستحيلا، فليس إلا قولا بالرأى الذى يذمه لغيره ويمدحه لنفسه. فإلى الله المشتكى.

سواه؟ وأول من أوقفه عند حده فى العلم هو أبو الوليد الباجى بمناظراته المعروفة.

ومن الكتب المؤلفة فى الرد على ابن حزم كتاب "النواهى عن الدواهى" لأبى بكر بن العربى مهم جدا، "الغرة فى الرد على الدرة" له أيضا، و"المعلى فى الرد على المحلى" لأبى الحسين محمد بن زرقون الأشبيلى، و"القدح المعلى فى الكلام على بعض أحاديث المحلى" للحافظ قطب الدين الحلبى. ومما يؤسف له كل الأسف أن تطبع كتب مثل ابن حزم من غير أن يطبع الكتب المؤلفة لنقد أباطيله. وهذا لا يستساغ مثله فى بلد لم يحرم الإشراف العلمى على شؤون العلم، ولم يفقد حراسة الشرع من أن يعبث به الجهلة الأغمار.

وقد روى كثير عن داود أنه كان يقول ما معناه: "هذا القرآن الذى بين أيدينا محدث، أما الذى فى اللوح المحفوظ فهو القديم".

وهذا دليل على مبلغ علمه بأصول الدين (وعلى دعواه اتباع السنة، فإن الذى قاله فى القرآن لم يتعرض له النص ولا السنة ولا تكلم فيه الصحابة عن آخرهم، فهل هو إلا بدعة ابتدعها؟ وأيضا فإن كان الذى فى اللوح المحفوظ قديما بلفظه وعبارته ونقوشه لزم كون اللوح قديما، ولا يقول به مسلم قط. وإن كان قديما باعتبار ما ما تضمنه من الكلام النفسى فما الفرق بينه وبين القرآن الذى هو بأيدينا فى ذلك؟ فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون).

وابن حزم كان من هذا الطراز إلا أنه تحسنت حالته يسيرا نحو العقل بمطالعة كتب الجصاص، حتى خص فى أحكامه بابا لحجج العقول مستمدا من مثل هذا الباب فى أصول الجصاص، كما يظهر ذلك من المقارنة بين البابين. ولولا تشدد الجصاص على داود فى ابتعاده عن حجج العقول لبقى ابن حزم فى غفوة دائمة وإن كان ابن حزم يكثر الوقيعة فى الجصاص انتقاما منه لإمامه من غير جدوى.

ولولا قول ابن حزم فى تعلق قدرة الله تعالى ما قال مما صار به بين أهل العلم مضرب مثل كما سبق لقلنا: إنه أصلح من شأنه كثيرا فى أصول الدين، وأما فى الفروع فليس بأحسن حالا من داود. ومسألة البائل فى الماء الدائم معروفة. والله سبحانه هو الهادى سبل الرشاد. انتهى ملخصا من كتاب "الإشفاق على أحكام الطلاق" للأستاذ

محمد زاهد الكوثرى (ص ٥٧-٧٧) . وعليه العهدة فى كل ما ذكرنا فى هذه الفائدة.

وظنى أنه أبدى بعض قسوة فى حق ابن حزم، وابن تيمية، وابن القيم. فهؤلاء وإن لم يكونوا فى عداد من يعتد به فى الإجماع أو يكون خلافه قادحا فى صحة الإجماع فليسوا من المفسدين عمدا، ولا خارجين من زمرة العلماء أبدا، بل لهم يد طولى فى العلوم الشرعية لا سيما فى الحديث وعلله، وفى المعرفة بأقوال العلماء والفقهاء والمحدثين. وأما ما صدر عنهم من سوء الاعتقاد فى بعض المسائل فإما أن يكون من خطأهم فى الاجتهاد جمودا على ظاهر ما ورد فى بعض الأحاديث، أو يكون ذلك مدسوسا عليهم فى كتبهم، فقل ما سلم عالم من الدس فى كلامهم، والله تعالى أعلم بالصواب.

الفائدة التاسعة

ومما يلحق بمباحث التقليد مسألة التلفيق بين القولين، فإن حاصلها ترك التقليد الشخصى عند الضرورة، وقد وقع فى المسألة تحريرات من العلماء، فرأينا إلحاقها بالمقدمة تكميلا لفائدة الطالبين، ولقبناها "بالتحقيق فى التلفيق".

التحرير الأول من المولوى حبيب أحمد الكيرانوى سلمه الله تعالى بالهندية، لخصته لك ههنا بالعربية مع زيادة، أو نقص وإبرام، أو نقض فى بعض المواضع حذراً عن التعقيد والتطويل. وحسبى الله ونعم الوكيل.

اختلاف العلماء في مسألة التلفيق:

إذا اختلف العلماء المجتهدون فى عصر على قولين فى مسألة فهل يجوز لمجتهد بعدهم إحداث قول ثالث فيها أم لا؟ اختلف فيه. قال فى مسلم الثبوت: إذا اختلف ولم يتجاوز أهل العصر عن قولين فى مسألة لم يجز إحداث قول ثالث عند الأكثر، وجاز عند طائفة مطلقا، ومختار الآمدى والرازى إن رفع الثالث ما اتفقا عليه فممنوع وإلا فلا.

وفى التنقيح: إذا اختلف الصحابة بين قولين يكون إجماعا على نفى قول ثالث عندنا، وأما فى غير الصحابة فكذا عند بعض مشائخنا. وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة رضى الله عنهم، إذ لا يجوز أن يظن بهم الجهل أصلا.

وفى التقرير شرح التحرير (٢-١٠٦ و١٠٧):

مسألة: إذا أجمع على قولين فى مسألة فى عصر من الأعصار لم يجز إحداث قول ثالث فيها عند الأكثر منهم الإمام الرازى فى المعالم، ونص عليه بحر عن الحسن فى نوادر هشام، والشافعى فى رسالته. وخصه أى عدم إحداث ثالث بعض الحنفية بالصحابة، ومختار الآمدى وابن الحاجب والرازى فى غير المعالم وأتباعه يجوز أن يرفع شيئا مما أجمع عليه القولان، ويجوز إن رفع مجمعا عليه، وطائفة كالظاهرية، وبعض الحنفية على ما ذكر ابن برهان وابن السمعانى قالوا: يجوز إحداث ثالث مطلقا أى سواء كان المجمعون على قولين الصحابة أوغيرهم، وسواء رفع الثالث مجمعا عليه أو لم يرفع. وأما مجرد نقل قولين عن أهل عصر من الأعصار من غير ظهور إجماعهم عليهما فلا يكون مانعا عن إحداث ثالث كما هو الظاهر. انتهى مع حذف بعض العبارات الزائدة عن المقصود.

وحاصله: أن فى المسألة أقوالا أربعة:

الأول: عدم جواز إحداث ثالث أصلا.

والثانى: عدم جوازه فى اختلاف الصحابة على قولين، وجوازه فى اختلاف غيرهم عليهما.

والثالث: عدم جوازه إذا رفع الثالث ما أجمع عليه القولان، وجوازه إذا لم يرفعه.

والرابع: جواز الإحداث مطلقا.

وفى عبارة شرح التحرير تصريح بكون الرابع مما ذهب إليه بعض الحنفية، وبأن مجرد نقل قولين عن أهل عصر ليس بإجماع عليهما بل لابد من ظهور إجماعهم على القولين، فمحل النزاع ليس مجرد نقل قولين عن أهل عصر، بل إجماعهم عليهما: وهذا أوفق بما رجعناه فى هذا الباب.

حجـة أهـل المقالـة الأولى، والجواب عنها:

وحجة من ذهب إلى القول الأول أن اختلافهم على قولين مع عدم التجاوز عنهما إجماع منهم على أحد القولين على سبيل منع الخلو، وهذا الإجماع وإن كان أمرا اتفاقيا قد حصل من انعدام قول ثالث فهو حجة كما أن إجماعهم على قول واحد حجة. وإن كان أمرا اتفاقيا قد حصل من عدم القائل بخلافه فيجب اتباعه ويحرم خلافه لكونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين.

وفيه نظر، لأن الإجماع على أحد القولين بطريق منع الخلو ليس بإجماع حقيقة بل صورة فقط، لكون مصداق أحد القولين عند كل فريق غير ما هو مصداقه عند الآخر، فلا يكون [١] خلافه اتباعا لغير سبيل المؤمنين، ولا خلافا على الأمة. سلمنا! ولكن لما كان أحد القولين مظنون الصواب محتملا للخطأ عند كل فريق جاز إحداث قول ثالث لكونه محتملا للصواب عندهما جميعا، وهو المدعا.

وأيضا فهو منقوض بإحداث قول ثالث قبل استقرار الإجماع، لأنهم إذا اختلفوا على قولين فى يوم ثم تبين أحد الفريقين خطأه فيما قال واختار بعد ذلك قولا غير القولين فهل لا يجوز له ذلك؟ كلا! بل هو جائز بالاتفاق، ولا يقدح فيه إجماعهم [٢] على قولين بطريق منع الخلو فى الأمس، فكذا ههنا.

واحتجوا ثانيا بلزوم تخطية كل فريق، يعنى لو جاز إحداث ثالث لزم تخطئة كل فريق؛ لكونه مخالفا لهم، وفيه تخطية لكل الأمة، وهى باطلة.

وأجيب: بأن الممتنع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا التخطئة مطلقاً،

(١) وفيه أنهم لما أجمعوا على قولين ولم يتجاوزوا عنهما إلى ثالث لزم انحصار سبيل المؤمنين فيهما، وهو ظاهر. ولا يقدح فيه كون الثالث محتملا للصواب عند الفريقين، لأنهم إذا أجمعوا على قول واحد يجوز أن يكون الثانى محتملا للصواب عندهم، لأن الإجماع إنما يكون قطعيا فى حق غير أهل الإجماع لا فى حقهم، لعدم تحقق الإجماع قبل انقراض القرن، فما دام قرن أهل الإجماع باقيا لا يكون إجماعهم على قول قاطعا الثانى، وهذا أمارة كونه ظنيا فى حقهم قطعيا فى حق من بعدهم، فافهم.

(٢) وفيه ما مر من أن الإجماع لا يتحقق إلا بانقراض القرن، فما دام قرن أهل الإجماع باقيا لايكون الإجماع متحققا، فلذلك جاز لهم إحداث قول ثالث غير القولين الذين اتفقوا عليهما بطريق منع الخلو بالأمس. وأما إذا انقرض القرن ولم يتجاوزوا عن القولين إلى ثالث لم يجز لمن بعدهم إحداثه، لانحصار سبيل المؤمنين فى أحد القولين بطريق الخلو باستقرار الإجماع، فقياس الإحداث بعد استقرار الإجماع بالإحداث قبل استقراره باطل لايخفى بطلانه على من له مسكة، فافهم.

وههنا تخطئتهم فيما اختلفوا فيه. وهذا لايغنى من الحق شيئا، فإنّ دلائل امتناع التخطئة عامة، كيف والممتنع وقوع الأمة فى الخطأ وإحداث الثالث مستلزم له؟ فيكون ممتنعا.

وأجاب بعض الأحباب: بأن فى اختلافهم على قوانين تخطئة من كل فريق لخصمه ظنا ولنفسه احتمالا. ففى الإحداث تصويب لتخطئة كل فريق منهم وهو جائز انفرادا واجتماعا. وفيه أن تخطئة كل فريق منهم اجتماعا مستلزم لوقوع الأمة كلها فى الخطأ وهو ممتنع شرعا، فلا يجوز، فقياس التخطئة اجتماعا على التخطئة انفراداً باطل، فافهم.

وأما الجواب: بأن اتفاقهم على إنكار القول الثالث كان مشروطا بعدمه، فلما حدث زال الاتفاق على الإنكار فلا منع من الإحداث، فمنقوض بالإجماع الوجدانى، فإنه يمكن فيه أيضا ذلك، فينبغى أن لا يمنع عن إحداث قول مخالف. والاعتذار بأنه وإن جاز إحداث قول مخالف للإجماع عقلا لكنه لا يجوز إجماعا كما فى المنهاج، ضعيف لأن الفرق تحكم، فتدبر.

وأما القول الثانى: فالكلام فى جزئه الأول مثل ما مر فى القول الأول، وأما الجزء الثانى منه فصحيح (عند بعض الأحباب، باطل عندنا بدليل ما ذكرناه فى حجة القول الأول).

تفصيل الكلام في القول الثالث:

وأما القول الثالث فالكلام فيه إجمالا مثل ما مر فى القول الأول، وأما تفصيلا فموقوف على تفصيله، فنقول: قال فى التوضيح والتلويح وحواشيه: إن القولين إن كانا يشير كان فى أمر هو فى الحقيقة واحد وهو من الأحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لإبطال الإجماع، وإلا فلا. وعند تقرير هذا الضابط لابد من النظر فى أن أى موضع يشترك فيه القولان فى حكم واحد شرعى وأى موضع لا يشتركان فيه فى ذلك.

فنقول: المختلف فيه بين القولين الأولين قد يكون حكما شرعيا متعلقا بمحل واحد. وقد يكون حكما متعلقا بأكثر من محل واحد، أما الأول: وهو أن يكون حكما

متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما فى حكم واحد شرعى فيبطل الثالث. كما فى مسألة العدة، والجد مع الإخوة، فإن القولين يشتركان فى أن العدة لا تنقضى بالأشهر وحدها، وأن الجد لا يحرم، وكل منهما أمر واحد وهو حكم شرعى. وقد يظهر عدم اشتراكهما فى ذلك كما فى مسألة الربا، فعلته القدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس وهما لا يشتركان فى أمر واحد هو حكم شرعي، فلا يبطل الثالث. ولا يخفى أن القول الثالث إن كان قولا بعدم اعتبار الجنس فى العلية كان مخالفا للإجماع وإلا فلا، إذ لم يقع اتفاق الأقوال إلا على اعتبار الجنس فى العلية.

وقد يكونان بحيث يمكن أن يخرج منهما اشتراك فى حكم واحد شرعى وافتراق بين أمرين، وحينئذ إن كان الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسألة ذات الزوجين، فإن القولين يشتركان فى إثبات نسب الولد من أحدهما، وفى أن الثبوت من أحدهما ينافى الثبوت من الآخر بحكم الشرع، فإحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود أعنى ثبوت النسب منهما جميعا أو بشمول العدم أعنى عدم ثبوت النسب من واحد منهما أصلا. وإن لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسألة الخارج من غير السبيلين، حيث اتفق القولان على وجوب التطهير أعنى الوضوء عند أبى حنيفة أو غسل المخرج عند الشافعى، وعلى الافتراق أعنى كون الواجب أحدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بأن وجوب أحدهما ينافى وجوب الآخر.

فالقول الثالث إن كان قولا بشمول العدم أعنى عدم وجوب شىء منها كان باطلا ومبطلا للإجماع، وإن كان قولا بشمول الوجود أعنى وجوبها جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه إبطال الإجماع. ولزم من هذا أن الحكم بأنه إذا اشترك القولان فى حكم واحد شرعى كان القول الثالث مستلزما لإبطال الإجماع ليس على إطلاقه.

وأما الثانى: وهو أن يكون الحكم المختلف فيه حكما متعلقا بأكثر من محل واحد فاختلاف القولين إنما يتصور بثلاثة أوجه:

الأول: أن يكون أحدهما قائلا بثبوت الحكم فى صورة متعينة وعدم ثبوته فى الصورة الأخرى والآخر قائلا بالعكس، كقول أبى حنيفة بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة، وقول الشافعى رحمه الله تعالى بالانتقاض بالمس دون الخروج،

فالقول بالانتقاض بشىء منهما لا يكون إبطالا لحكم شرعى مجمع عليه. ولو قيل: يشتركان فى حكم شرعى وهو عدم جواز الصلاة فإن من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلاته بالإجماع، أما عندنا فللاحتجام، وأما عنده فللمس، فينبغى أن يكون القول بشمول العدم مبطلا للإجماع على حكم شرعى وهو بطلان الصلاة.

فالذى يخطر ببالى أن لا يقال: إن هذه الصلاة باطلة إجماعا، لأن الحكم عندنا عدم الجواز للاحتجام والحكم عند الشافعى عدم الجواز للمس، وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لأحدهما بالآخر، فيمكن أن يكون أبو حنيفة مخطئا فى الخروج مصيبا فى المس ويكون الشافعى مخطئا فى المس مصيبا فى الخروج، إذ ليس من ضرورة كونه مخطئا فى أحدهما أن يكون مخطئا فى الآخر، فافهم. والظاهر: أنه لا خلاف فى بطلان الصلاة، وإنما الخلاف فى جهة البطلان، فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما أصلا، وإنما التغاير فى العلة.

الثانى: أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت فى الصورتين، وهو معنى شمول الوجود، والآخر قائلا بالعدم فيها وهو معنى شمول العدم، ويسمى هذا "عدم القائل بالفصل".

وأما الإجماع المركب فأعم من هذا، فإن اتفق الشمولان على حكم واحد شرعى كان القول بالافتراق مبطلا للإجماع، نظيره أنه ليس للأب والجد إجبار البكر البالغة على النكاح عنه، وعند الشافعى لكل واحد منهما ولاية الإجبار، فالقول بولاية الأب دون الجد فى الولاية، والمساواة بينهما حكم شرعى لكون الجد كالأب شرعا عند عدم الأب. وإن لم يتفق الشمولان على حكم واحد شرعى لم يكن القول بالافتراق مبطلا للإجماع، كالقول بجواز فسخ النكاح ببعض العيوب دون البعض، لأن المساواة ههنا لم تعهد حكما شرعيا.

والثالث: أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت فى إحدى الصورتين بعينهما والعدم فى الأخرى، والآخر قائلا بالثبوت فى كلتا الصورتين، فيكون اتفاقا على الثبوت فى صورة بعينها، أو قائلا بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم فى صورة بعينها، فيكون القول

الثالث إبطالا للمجميع عليه [١]. كمسألة الصلاة فى الكعبة نفلا وفرضا قلنا بجوازهما جميعا وقال الشافعى بجواز النفل دون الفرض فيها، فجواز النفل متفق عليه، فالقول بعدم جوازهما جميعا أو بعجواز الفرض دون النفل خلاف الإجماع.

إيرادات وأجوبة:

وأورد بعض الأحباب على قولهم فى مسألة العدة: "إن القولين يشتركان فى أن العدة لا تنقضى بالأشهر وحدها فيكون القول بانقضاء العدة بالأشهر وحدها مبطلا للإجماع" بأن كل واحد من القولين محتمل للخطأ لكونه مجتهدا فيه، فيكون القول بالأشهر محتملا للصواب، ومع احتمال الصواب لا يكون خارقا للإجماع، لأن خلاف الإجماع لا يحتمل الصواب. وفيه أن كون كل واحد من القولين محتملا للخطأ لا يستلزم أن يكون القدر المشترك بينهما محتملا له، فلما اتفق القولان على أن العدة لا تنقضى بالأشهر وحدها لم يكن ذاك محتملا للخطأ، فلا يجوز القول بانقضائها بالأشهر وحدها، لكونه مستلزما لتخطئة الأمة كلها، وهو باطل.

وأورد على قولهم فى مسألة ذات الزوجين: "إن القولين يشتركان فى إثبات نسب الولد من أحدهما، وفى أن الثبوت من أحدهما ينافى الثبوت من الآخر" بأن جعلهم ثبوت النسب أمرا واحدا حقيقيا غير صحيح، لكون مصداقه على كل قول غير ما هو مصداقه على القول الآخر. وفيه أن إثبات نسب الولد من أحدهما حكم واحد لكونه متعلقا بالنسب، وإنما يكون متعددا لو قال أحدهما بإثبات النسب والآخر بإثبات الملك مثلا، وأما إذا كان كلاهما قائلا بإثبات النسب، واختلفا فى إثباته من الزوج الأول أو الثانى فلم يتعدد الحكم وإنما تعدد متعلق النسب فقط.

وأما قوله: "إن أبا حنيفة يقول بجواز ثبوت النسب من رجلين، فلا يكون الثبوت من أحدهما منافيا للثبوت من الآخر" ففيه أن أبا حنيفة لم يقل بثبوت النسب من رجلين، وإنما قال بإلحاق الولد برجلين إذا ادعياه ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، وليس معنى ذلك أنه جعل الولد ابنا لهما، وإنما معناه أن المرأ يؤخذ بإقراره، فيرث الولد من كل

(١) وهذا من صور الإجماع المركب دون عدم القائل بالفصل، فافهم.

واحد منهما ميراث الابن كاملا، ولا يرثان منه إلا ميراث أب واحد دون أبوين. ولو كان قائلا بثبوت النسب منهما لجعل لهم ميراث أبوين دون أب واحد، فافهم.

وأورد على قولهم فى مسألة الخارج من غير السبيلين: "اتفق القولان على وجوب التطهير أعنى الوضوء عند أبى حنيفة أو غسل المخرج عند الشافعى، فالقول الثالث إن كان قولا بشمول العدم أعنى عدم وجوب شىء منهما كان باطلا" بأن لا إجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة أبى حنيفة، ولا على وجوب غسل أعضاء الوضوء لمخالفة الشافعى، وإذا صدق أنه لا شىء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اتفاق فكيف يصدق أن إحداهما واجبة إجماعا؟ غاية ما فى الباب أنه ركبت مغلطة بحسب التعبير عن الأمرين بمفهوم يشملها على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به فى كل من القولين باعتبار فرد آخر، وظاهر أنه لا يلزم منه الإجماع على حكم شىء من الأفراد. انتهى أخذا من التلويح للتفتازانى.

وفيه أنه تدقيق فلسفى لا يلتفت إليه الفقهاء، فإذا اتفق القولان على وجوب التطهير فكأنهما اتفقا على أمر واحد شرعى إن لم يكن واحدا عقلياً. وأيضاً فهذا قدح فى المثال، وبضعف المثال لا يضعف الاستدلال، فافهم. وبهذا خرج الجواب عن كل ما قاله بعض الأحباب ههنا فأطال الكلام بلا طائل.

وأورد على قولهم فى الذى احتجم ومس المرأة أن: "لا يقال: إن هذه الصلاة باطلة إجماعًا، لأن الحكم عندنا عدم الجواز للاحتجام وعند الشافعى للمس، وكل من الحكمين منفصل عن الآخر" بأن مثل ذلك يجرى فى مسألة ذات زوجين وفى وجوب التطهير بالخارج من غير السبيلين، لكون محل الخلاف فيهما على حدة.

وفيه أن هذا إنما يرد على صدر الشريعة القائل بأنه لا يقال لهذه الصلاة: إنها باطلة إجماعا لكون كل من الحكمين منفصلا عن الآخر. والظاهر: أنه لا خلاف فى بطلان الصلاة وإنما الخلاف فى جهة البطلان، فالحكمان متحدان لاتغاير بينهما أصلا، وإنما التغاير فى العلة، نبه عليه التفتازانى.

وأيضا فإن تغاير محل الخلاف لا يستلزم تغاير الحكم، فلما اتفق القولان على إثبات نسب الولد من أحد الزوجين وعلى وجوب تطهير واحد من المخرج وأعضاء

الوضوء تحقق الإجماع على حكم واحد وإن تغير محل الحكم به، فافهم.

وأورد على قولهم: "إن اتفق الشمولان على حكم واحد شرعى كتسوية الأب والجد فى الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للإجماع، وإلا فلا، كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض" بأن لا فرق بين المساواة فى الولاية والمساواة فى اقتضاء الفسخ، فجعل أحدهما حكما شرعيا دون الآخر ممنوع. وفيه أن الفرق ظاهر لا يخفى على من له أدنى مسكة بالشرع، فإن النص قد ورد بمساواة الأب للجد فى الولاية عند عدمه، ولم يرد فى مساواة العيوب الخمسة فى الاقتضاء، فكان الأول حكما شرعيا دون الثانى، نبه عليه صدر الشريعة.

وأورد على قولهم: "فالقول بعدم جواز الفرض والنفل جميعا فى الكعبة أو بجواز الفرض دون النفل خلاف الإجماع، لأن جواز النفل متفق عليه" بأن علة بطلان هذا القول ليس كونه خرقا للإجماع المركب بل كونه خرقا للإجماع الوجدانى، لأن جواز النفل فيهما مجمع عليه بالإجماع الوجدانى. وفيه أنها دعوى مجردة عن دليل فترد على صاحبها. وأيضا فالقدح فى المثال لا يضر الاستدلال.

ثم أورد على قولهم فى مسألة الربا: "إن علته القدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس، وهما لا يشتركان فى أمر واحد هو حكم شرعى، فلا يبطل الثالث، بخلاف مسألة الخارج من غير السبيلين فالقولان هناك يشتركان فى أمر واحد هو حكم شرعى، وهو وجوب التطهير" بأن جعلهم وجوب أحد الغسلين حكما واحدا شرعيا دون ثبوت إحدى العلتين تحكم، فإن كان هناك وجوب التطهير مفهوما مشتركا بين الغسلين فههنا وجوب التأثير مفهوم مشترك بين العلتين، فلا فرق.

وفيه أن كون التطهير أمرا واحدا أو كونه شرعيا أظهر من أن يخفى، لوحدة الجامع، ولورود النص بإيجاب التطهير، وكون الجنس مع القدر أوالطعم مع الجنس أمرا واحدا ليس بظاهر بل الظاهر كونهما أمرين، لعدم وحدة الجامع. ولو جعل مفهوم أحد الأمرين واحدا لم يكن واحدا بالحقيقة بل بالاعتبار، ولو كان أمرا واحدا فليس حكما شرعيا لكونه لم يرد فى النص ولا فى السنة.

قال: وأيضا فإن القول بالثالث يستلزم إبطال الإجماع فى بعض الحالات حيث

يتفق الأئمة كلهم على تحقق الربا فيه.

والجواب: ما أشرنا إليه فى مسألة صلاة من احتجم ومس أن بطلان الصلاة لا خلاف فيه وإنما الخلاف فى جهة البطلان، فكذا فساد عقد تحققت فيه علة الربا عند الجميع متفق عليه والخلاف إنما هو فى جهة الفساد، فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما أصلا، وإنما التغاير فى العلة، وقول صدر الشريعة: "إن الحكم عندنا عدم الجواز للجنس مع القدر وعند غيرنا عدم الجواز للجنس مع الطعم، وكل من الحكمين منفصل عن الآخر" لا يفيد التغاير فى الحكم، فإن الحكم وهو عدم الجواز متفق عليه، وإنما التغاير فى العلة. وتذكر ما أسلفنا أن القول الثالث إن كان قولا بعدم اعتبار الجنس فى العلية كان مخالفا للإجماع لاتفاق الأقوال على اعتبار الجنس فى العلية. نبه على ذلك التفتازانى.

قال بعض الأحباب: "ولعلك قد عرفت بما ذكرنا لك مفصلا أن القول الثالث لا محصل له أصلا" قلت: وقد رددنا عليك كل ما أوردته عليه، وبينا أن مرجع الثالث إلى الأول، لأنه لا خفاء فى أن القول إن استلزم إبطالَ ما أجمعوا عليه كان مردودا ونحن نسلم ذلك المعنى لكن ندعى أن القول الثالث مستلزم لإبطال ما أجمعوا عليه فى جميع الصور إما فى مسألة واحدة، وإما فى مجموع المسألتين. قال بحر العلوم: واعلم أن هذا القول ليس مخالفا لما عليه الجمهور، فإنهم إنما يقولون بالمنع من إحداث ثالث لكونه رافعا ما اتفقوا عليه وهذا أيضا يسلم ذلك، وإنما ينكر فى بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم الاشتراك فى الجامع عنده، وهذا شىء آخر، فافهم (ص ٥٣١).

وحاصله: أن القدح فى المثال لا يضر الاستدلال، ولا يخفى أن عامة ما أورده بعض الأحباب على الجمهور كلها يرجع إلى القدح فى المثال ومثله لا يلتفت إليه فى تحقيق الأقوال، فالحق ما ذهب إليه الجمهور، وهو القول المنصور.

فقوله: "إنه لما تبين بطلان الأقوال الثلاثة ثبت أن القول بالجواز مطلقا أقوى المذاهب" رد عليه، كيف وهو مستلزم لانقسام الأمة فى مسألة إلى قسمين كل قسم منهما مخطئ فيها؟ وتخطئة الفريقين تخطئة للأمة وهو محال. فإن قيل: المحال إنما هو تخطئة الأمة فيما اتفقوا عليه، وأما تخطئة كل بعض فيما لم يتفق عليه لا يكون محالا. قلنا: قد اتفقوا على أن المسألة لايخلو عن أحد القولين، فتخطئتهم فى ذلك تخطئة للأمة

فيما اتفقوا عليه.

فإن قيل: إن اختلاف الأمة على قولين دليل تسويغ الاجتهاد، والقول الثالث حادث عن الاجتهاد فكان جائزا. قلنا: إن ذلك يدل على تسويغ الاجتهاد منهم أو من غيرهم؟ الأول مسلم والثانى ممنوع.

فإن قيل: أجمعنا على أن الصحابة لو انقرض عصرهم وكانوا قد استدلوا فى مسألة من المسائل بدليلين فإنه يجوز للتابعى الاستدلال بدليل ثالث، فكذلك القول الثالث. قلنا بالفرق، وبيانه من وجهين:

الأول: أن الاستدلال بدليل ثالث يؤكد ما صارت إليه الأمة من الحكم ولايبطله، بخلاف القول الثالث على ما حققناه.

الثانى: أن اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل آخر، ومع ذلك فإن اتفاقهم على حكم واحد مانع من إبداع حكم آخر مخالف له، فافترقا.

فإن قيل: دليل جواز إحداث الثالث وقوعه من غير إنكار من الأمة، فمن ذلك أن الصحابة اختلفوا فى مسألة زوج وأبوين وزوجة وأبوين، فقال ابن عباس: للأم ثلث الكل بعد فرض الزوج والزوجة، وقال الباقون: للأم ثلث الباقى بعد فرضهما. وقد أحدث التابعون قولا ثالثا، فقال ابن سيرين بقول ابن عباس فى زوج وأبوين، دون الزوجة والأبوين، فقال فيها بقول الجمهور، وقال شريح بالعكس أى للأم ثلث ما بقى مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة.

قلنا: يجوز أن يكون الإحداث قبل استقرار الصحابة على قولين، فإن ابن سيرين وشريحا كانا معاصرين للصحابة، فلا يخلو إما أن يكون لم يستقر قول جميع الصحابة على القولين بل قول البعض أو قد استقر عليهما قولهم جميعا، فإن كان الأول فليس فيه مخالفة الإجماع بل مخالفة البعض، وإن كان الثانى فإما أن يكون قد خالفهم فى وقت اتفاقهم على القولين، أو بعد ذلك، فإن كان الأول فهو من أهل الإجماع فلا يكون بذلك خارقا للإجماع، وإن قدر إحداث قوله بعد ذلك فهو مردود غير مقبول، ومن ادعى ذلك فعليه البيان، ودونه خرط القتاد. ومع ذلك فلم يعرج أحد من الفقهاء غير أبى ثور على

قول ابن سيرين. قال الموفق فى المغنى: وما ذهب إليه ابن سيرين تفريق فى موضع أجمع الصحابة على التسوية فيه (٧-٢١).

وأما قول بعض الأحباب: "إن نسبة منع إحداث الثالث مطلقا إلى الشافعى ومحمد كما حكاه بحر العلوم عن التيسير لا تصح عندى" فرد عليه، ولا حجة له فى عبارات للشافعى نقلها عن إعلام الموقعين، فإن قوله: "وقد سئل عن أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها يفر منها إلى ما وافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو أصح القياس". كما فى الرسالة له (ص-٨٢) لا يدل على جواز الخروج عن أقاويلهم، وغاية ما فيه جواز ترجيح بعضها على بعض.

وقول الآمدى فى الأحكام له: إذا اختلف أهل العصر فى مسألة على قولين هل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟ اختلفوا فيه. فذهب الجمهور إلى المنع من ذلك. خلافا لبعض الشيعة، وبعض الحنفية، وبعض أهل الظاهر (٢:٣٧٤) مصرح بكون المتقدمين من الفقهاء متفقين على المنع لم يخالفهم فى ذلك إلا بعض الحنفية وهم المتأخرون منهم كما لا يخفى، فما ذكره بحر العلوم هو الصحيح.

لم يجز التلفيق إن كان مبطلا للإجماع:

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أن التلفيق بين أقوال المجتهدين إن كان مبطلا للإجماع لم يجز، وإلا جاز. نظيره صلاة من احتجم ومس المرأة بعد الوضوء من غير تجديده فإنها باطلة إجماعا، وكذا صلاة من أخذ بقول الشافعى فى الاحتجام وبقول أبى حنيفة فى عدم ركنية الفاتحة للصلاة فاكتفى بآية من القرآن ولم يقرأ الفاتحة، فإنها باطلة إجماعا، أما عند الشافعى فلترك الفاتحة، وأما عند أبى حنيفة فلكونه صلى محدثا.

هذا هو حكم التلفيق فى عمل واحد. وأما حكمه إذا كان بين القولين فقط دون العمل بأن رجح مجتهد قول الشافعى فى الاحتجام وقول أبى حنيفة فى المس أو فى عدم ركنية الفاتحة للصلاة فهو جائز، وكذا لو لفق بينهما فى عملين لا فى عمل واحد بأن صلى صلاة بعد الاحتجام بلا إعادة الوضوء ولم يترك الفاتحة مثلا، وصلى أخرى بإعادة

الوضوء بعده واقتصر فى القراءة على آية. لما عرفت من أن القولين لا يشتركان فى أمر واحد هو حكم شرعى فلا يكون القول الثالث مبطلا للإجماع، ولكنهما يشتركان أحيانا فى الحكم ببطلان الصلاة إذا كان التلفيق فى عمل واحد وإن اختلفا فى العلة كما تقدم.

وأما قول بعض الأحباب: "إن التلفيق بين القولين لا يستلزم إبطال الإجماع سواء كان الملفق مجتهدا أو مقلدا" فقد رددناه عليه، وبينا بطلانه وسخافة رأيه بما لا مزيد عليه.

وأما قوله: "إن تلفيق المقلد أولى بالجواز من تلفيق المجتهد. لكون المجتهد يخطئ الفريقين وتخطيئتهما تخطئة للأمة، بخلاف المقلد فإنه لايخطئ أحدا ولا يصوبه وإنما يختار له طريقا فى العمل يأخذ بقول هذا مرة وبقول الآخر أخرى، فليس هو بمخالف للإجماع، ولا متبعا غير سبيل المؤمنين". ففيه أنه وإن لم يكن مخالفا للإجماع قولا ولكنه مبطل له فى بعض الأحوال عملا، فإنه لما لفق بين القولين فى عمل بحيث لم يصح على قول منهما كان عمله ذلك باطلا بالإجماع، فإن اعتقد صحته كان مبطلا للإجماع عملا مخالفا له اعتقادا.

وأما قوله: إن النظر فى أحوال العامة من المسلمين قبل شيوع التقليد الشخصى فيهم يدل على كون التلفيق شائعا فيهم، لم ينكره منكر ولم يلزمهم أحد الاحتراز عن التلفيق حذرا عن مخالفة الإجماع المركب. وإذا سئل عالم عن مسألة أجابه بما عنده، ولم يكن يسأله قط هل سألت أحدا من العلماء عن المسألة كى لا يلزم من العمل بما نقول تلفيق بين القولين وإبطال الإجماع المركب منهما؟ فثبت أن جواز التلفيق تقليدا مجمع عليه، فيكون المنع منه مبطلا للإجماع.

ففيه أن الإجماع على شىء لا يثبت بمثل هذه الظنون، والظاهر من أحوال السلف أن عوامهم لم يكونوا يسألون إلا علماء بلادهم وكانوا لا يختلفون إلا يسيرا، فترى علماء الحجاز متوافقين بينهم، وكذا علماء العراق وعلماء الشام، فلا يتوهم من التلفيق بين أقوالهم إبطال ما أجمعوا عليه. وأيضا فكانوا يأخذون بقول واحد فى عمل وبقول الآخر فى عمل آخر، ولم يكونوا يأخذون بأقوال الجميع فى عمل بحيث يحكم ببطلانه على قولهم جميعا. ومن ادعى فعليه البيان. وقد عرفت أن التلفيق بين القولين إنما يبطل

الإجماع إذا كان فى أمر واحد أو فى عمل واحد. لا فى أمرين أو عملين.

قال: "فينبغى أن يقال: إن التقليد الشخصى واجب بالغير وفى التلفيق ترك هذا الواجب فلا يجوز. ولكن لو جاز ترك التقليد الشخصى لضرورة لجاز التلفيق أيضاً، لأن امتناعه لم يكن لذاته بل للغير، فإذا ارتفع وجوب الغير ارتفع الامتناع". وفيه أنه بناء الفاسد على الفاسد. فامتناع التلفيق إنما هو لإفضائه إلى إبطال الإجماع فى بعض الأحوال، فلو استلزم ذلك امتنع، وإلا لا. وأما وجوب التقليد الشخصى وعدمه فبمعزل عن ذلك. والله تعالى أعلم.

تحقيق عبارة «مسلم الثبوت» و «فواتح الرحموت»:

وأما ما فى مسلم الثبوت وفواتح الرحموت ونصه: وما أورد أنه يلزم على جواز الأخذ بكل مذهب احتمال الوقوع فى خلاف المجمع عليه، إذ ربما يكون المجموع الذي عمل له مما لم يقل به أحد، فيكون باطلا إجماعا. كمن يتزوج بلا صداق اتباعا لقول الإمامين أبى حنيفة والشافعى رحمهما الله، ولا شهود اتباعا لقول الإمام مالك، ولا ولى على قول إمامنا أبى حنيفة، فهذا النكاح باطل اتفاقا، أما عندنا فلانتفاء الشهود، وأما عند غيرنا فلانتفاء الولى.

فأقول: إنه مندفع لعدم اتحاد المسألة وقد مر أن الإجماع على نفى القول الثالث إنما يكون إذا تحدث المسألة حقيقة أو حكما فتدبر. ولأنه لو تم لزم إفتاء مفتى بعينه وإلا احتمل الوقوع فيما ذكر (ص-٦٢٩). ففيه ما مر فى مسألة صلاة من احتجم ومس المرأة أن الظاهر اتحاد الحكم وهو بطلان الصلاة إجماعا، فكذا الظاهر ههنا بطلان النكاح بلا خلاف فيه، وإنما الخلاف فى العلة. فلا تغاير فى الحكم أصلا وإنما التغاير فى جهة البطلان. فافهم.

وأما أنه لو تم لزم إفتاء مفتى بعينه، فكلا! بل غاية ما لزم وجوب العمل بقول واحد فى عمل واحد، ولا دليل يدل على نفيه. فلم يكن من دأب السلف التلفيق بين الأقوال فى عمل وإنما كان دأبهم العمل بقول واحد فى نازلة والأخذ بقول الآخر فى أخرى. وكان من دأبهم الرجوع إلى علماء بلادهم، وكانوا فى الغالب متوافقين غير متخالفين.

بطلان الحكم الملفق متفق عليه:

قال في الدر: "إن الحكم الملفق باطل بالإجماع". قال ابن عابدين: المراد بالحكم الحكم الوضعي كالصحة، مثاله متوضئ سال من بدنه دم ولمس امرأة ثم صلى فإن صحة هذه الصلاة ملفقة من مذهب الشافعي والحنفي، والتلفيق باطل، فصحته منتفية حينئذ. إلى أن قال: فتحصل مما ذكرناه أنه ليس على الإنسان التزام مذهب معين، وأنه يجوز له العمل بما يخالف ما عمله على مذهبه مقلدا فيه غير إمامه مستجمعا شروطه ويعمل بأمرين متضادين في حادثتين لا تعلق لواحدة منهما بالأخرى، وليس له إبطال عين ما فعله بتقليد إمام آخر. لأن إمضاء الفعل كإمضاء القاضي لا ينقض.

وقال أيضًا: إن له التقليد بعد العمل. كما إذا صلى ظانا صحتها على مذهبه ثم تبين بطلانها في مذهبه وصحتها على مذهب غيره (مستجمعة شروط) فله تقليد غيره، ويجتزئ بتلك الصلاة على ما قال في البزازية: إنه روى عن أبي يوسف أنه صلى الجمعة مغتسلا من الحمام، ثم أخبر بفارة ميتة في بئر الحمام. قال: "نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا" (١-٧٨).

وفي الدر أيضا: "ولا بأس بالتقليد عند الضرورة لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذلك الإمام، لما قدمنا أن الحكم الملفق باطل بالإجماع.

قال ابن عابدين: فقد شرط الشافعي لجمع التقديم ثلاثة شروط، تقديم الأولى، ونية الجمع قبل الفراغ منها، وعدم الفصل بينهما يعد فاصلا عرفا. ولم يشترط في جمع التأخير سوى نية الجمع قبل خروج الأولى (نهر). ويشترط أيضا أن يقرأ الفاتحة في الصلاة ولو مقتديا، وأن يعيد الوضوء من مس فرجه أو أجنبية، وغير ذلك من الشروط والأركان المتعلقة بذلك الفعل. والله تعالى أعلم. (١-٣٩٧).

وقال الطحطاوي في "حاشيته على مراقي الفلاح": وجوزه أي الجمع بين الصلاتين بلا عذر في السفر الشافعي تقديما وتأخيرا، والأول أفضل للنازل، والثاني للسائر. وكثيرا ما يبتلى المسافر بمثله لاسيما الحاج ولا بأس بالتقليد كما في البحر والنهر لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذلك الإمام، لأن الحكم الملفق باطل بالإجماع كما

فى ديباجة الدر، فيقرأ إن كان مؤتما، ولا يمس ذكره ولا امرأة بعد وضوئه، ويحترز عن إصابة قليل النجاسة. وحكاية الإجماع على بطلان الملفق منظور فيها. فإن الأصح من مذهب الإمام مالك رحمه الله جوازه والمنهى عنه تتبعّ الرخص من المذاهب (ص ١٠٣).

قلت: وهذا يرشدك إلى أن بطلان الملفق متفق عليه فى مذهب أبى حنيفة والشافعى وأحمد، وعن مالك فيه روايتان أصحهما جوازه، ولا يبغد أن يقال: أصحهما ما وافق فيه الجمهور دون ما خالفهم فيه، والله تعالى أعلم.

تتمة الكلام

قال الآمدى فى الأحكام له:

إذا اتبع العامى بعض المجتهدين فى حكم حادثة من الحوادث وعمل بقوله فيها اتفقوا على أنه ليس له الرجوع عنه فى ذلك الحكم بعد إلى غيره، وهل له اتباع غير ذلك المجتهد فى حكم آخر؟ اختلفوا فيه، فمنهم من منع منه، ومنهم من أجازه، وهو الحق نظرا إلى ما وقع عليه إجماع الصحابة من تسويغ استفتاء العامى لكل عالم فى مسألة، وأنه لم ينقل عن أحد من السلف الحجر على العامة فى ذلك، ولو كان ذلك ممتنعا لما جاز من الصحابة إهماله والسكوت عن الإنكار عليه، ولأن كل مسألة لها حكم نفسها، فكما لم يتعين الأول للاتباع فى المسألة الأولى إلا بعد سؤاله فكذلك فى المسألة الأخرى...

إلى أن قال: والمختار إنما هو التفصيل وهو أن كل مسألة من مذهب الأول اتصل عمله بها فليس له تقليد الغير فيها، وما لم يتصل عمله بها فلا مانع من اتباع غيره فيها (٤-٣١٩).

وفى مسلم الثبوت: ثم الأشبه بالصواب إن عمل بتحرى قلبه فلا يرجع عنه ما دام كذلك، فإن التحرى نوع من الترجيح، وترك الراجح خلاف المعقول (ص ٦٢٨).

الفائـدة العـاشرة
ترجمة الإمام محمد بن الحسن الشيباني
زيادة على ما في إنهاء السكن

قال العبد الضعيف: إن تاريخ الفقه يشهد بأن الكتب المؤلفة فى مذاهب الأئمة المتبوعين من المدونة والحجة والأم وما بعدها إنما ألفت على ضوء كتب ذلك الإمام العظيم أبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضى الله عنه، ولم تزل كتبه بأيدى الفقهاء من كل مذهب قبل حلول قرون التقليد المحض يتدوالونها ويستفيدون منها تقديرا منهم لما امتازت به على سبقها من رصانة فى التعبير ووضوح فى البيان وإحكام فى التأصيل ودقة فى التفريع مع التدليل على مسائل ربما تعزب أدلتها عن علم كثير من الفقهاء من أهل طبقته فضلا عمن بعدهم، وعلى توسعها فى توليد المسائل فى الأبواب بحيث ينبئ عن تغلغل مؤلفها فى أسرار العربية ويده البيضاء فى اكتشاف أسرار التشريع من غير أن تظهر على كلامه شهوة الانفراد، والشذوذ عن الفقهاء عند ما يناقشهم فى آرائهم، ولا القيل ولا التشغيب فى سبيل الدعوة إلى آراء استبانت له بخلاف ما ابتلى به كثير ممن ينتمى إلى الفقه، بل ينوه بفضل شيوخه عليه ويسجل أقوالهم فى مؤلفاته عرفانا منه لجميلهم ولم يغره اتساع علمه بل زاده إخلاصا إلى إخلاص. فكافأه الله سبحانه على ذلك بأن بارك فى علمه حتى أصبحت كتبه لحمة الكتب المدونة فى جميع المذاهب بدون مغالاة، وأدام الانتفاع بكتبه مدى القرون.

ومبدأ أمره واتصاله بأبى حنيفة أنه لما بلغ سنه أربع عشرة عاما حضر مجلس أبى حنيفة رضى الله عنه ليسأله عن مسألة نزلت به، فسأله قائلا: "ما تقول فى غلام احتلم بالليل بعد ما صلى العشاء هل يعيد الصلاة"؟ قال: "نعم". فقام وأخذ نعله وأعاد العشاء فى زاوية المسجد، وهو أول ما تعلم من أبى حنيفة. فلما رآه يعيد الصلاة أعجبه ذلك، وقال: "إن هذا الصبى يفلح إن شاء الله تعالى" وكان كما قال.

ثم ألقى الله سبحانه فى قلبه حب التفقه فى دين الله بعد أن رآى جلال مجلس الفقه، فعاد إلى المجلس يريد الفقه، فقال له أبو حنيفة: "استظهر القرآن أولا لأن لاستظهار القرآن مدخلا فى صفاء الأذهان وتجويد الفهم أى مدخل". والمتفقه على طريقة أبى حنيفة فى حاجة شديدة إلى ذلك.

ولعل محمدا لم يكن إذ ذاك جيد الاستظهار للقرآن. فغاب سبعة أيام ثم جاء مع والده وقال: "حفظته" وسأل أبا حنيفة عن مسألة. فقال له أبو حنيفة: "أخذت هذه المسألة من غيرك أم أنشأتها من نفسك؟" فقال محمد: "من عندى". فقال أبو حنيفة: "سألت مسأل الرجال، أدم الاختلاف إلينا وإلى الحلقة".

فأقبل محمد بن الحسن إلى العلم بكليته يلازم حلقة أبى حنيفة ويكتب أجوبة المسائل فى مجلسه ويدونها.

وبعد أن لازمه أربع سنين على هذا الوجه مات أبو حنيفة رضى الله عنه، فأتم الفقه على طريقة أبى حنيفة على أبى يوسف. وأما الحديث فقد سمعه من أبى حنيفة، وأبى يوسف، وغيرهما من مشائخ كثيرة بالكوفة، والبصرة، والمدينة، ومكة، والشام، وبلاد العراق. بل جمع إلى علم أبى حنيفة وأبى يوسف علم الأوزاعى والثورى ومالك رضى الله عنه حتى أصبح إماما لا يبلغ شأوه فى الفقه، قويا فى التفسير والحديث، حجة فى اللغة باتفاق أهل العلم ممن لم يصيب بتعصب.

وجه انتساب محمد لأبى حنيفة:

ولما طار صيت محمد بن الحسن فى الآفاق وسارت بتصانيفه الركبان قصده أناس من أقاصى البلدان للتفقه عنده حيث كان قد بلغ أعلى مراتب الاجتهاد وإن كان يحافظ على انتسابه لأبى حنيفة النعمان عرفانا لجميل يده عليه فى الفقه، ولم يضع استمراره على انتسابه هذا من مرتبته إلا عند من لا يعرف مراتب الرجال:

ذكر أصحاب محمد وتلامذته

ويصعب استقصاء من تخرج به فنكتفى هنا بذكر جملة من أصحابه وتلاميذه ليعلم أنه شيخ المجتهدين فى عصره، فمنهم :

أبو حفص الكبير البخارى أحمد بن حفص العجلى، ومنه كان البخارى تلقى فقه أهل الرأى وجامع الثورى قبل رحلاته، ولأجل ذلك فاق البخارى سائر أصحاب الصحاح فى الفقه وجودة الفهم كما يشهد على ذلك الجامع الصحيح له.

وأبو سليمان موسى بن سليمان الجوزجانى وبه انتشرت الكتب الستة ظاهر الرواية فى مشارق الأرض ومغاربها. وأبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعى أحد الأئمة الأربعة أركان الإسلام، وأبو عبيد قاسم بن سلام الهروى ذلك الإمام المجتهد الكبير، وعمرو بن أبى عمرو الحرانى، ومحمد بن سماعة التميمى، وعلى بن معبد بن شداد الرقى من جملة من روى الجامع الصغير والكبير، ومعلى بن منصور الرازى، وأبو بكر بن أبى مقاتل، وأسد ابن الفرات القيروانى مدون مذهب مالك شيخ سحنون، ومحمد بن مقاتل الرازى شيخ ابن جرير، ويحيى بن معين الغطفانى إمام الجرح والتعديل، وعلى بن مسلم الطوسى، وموسى بن النصر الرازى، وشداد بن حكيم البلخى، والحسن بن أيوب الرقى، وابن جبلة، وأبو العباس حميد، وأبو التوبة ربيع بن نافع الحلبى، وعبيد الله بن أبى حنيفة الدبوسى، وأبو يزيد عمرو بن يزيد الجرمى، ومصعب بن عبد الله الزبير، وأيوب ابن الحسن النيسابورى، وخلف بن أيوب البلخى، وعلى بن صبيح، وعقيل ابن عنبسة، وعلى بن مهران، وعمرو بن مهير. ويحيى بن أكثم القاضى، وأبو عبد الرحمن المؤدب مؤدب آل شبيب، وعلى بن الحسن الرازى، وهشام بن عبيد الله الرازى، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن مهران التسوى راوى الموطأ عنه، وشعيب بن سليمان الكيسانى راوى الكيسانيات عنه، وعلى بن صالح الجرجانى راوى الجرجانيات عنه، وإسماعيل بن توبة القزوينى راوى السير الكبير عنه، وأبو بكر إبراهيم بن رستم المروزى

راوى النوادر عنه، وأبو زكريا يحيى بن صالح الوحاظى الحمصى من شيوخ البخارى بالشام، وأبو موسى عيسى بن أبان البصرى -راوى الحجج على أهل المدينة عنه، ومؤلف كتاب الحجج الكبير، وكتاب الحجج الصغير، والرد على المريسى والشافعى فى شروط قبول الأخبار- وسفيان بن سحبان البصرى صاحب كتاب العلل، ومحمد بن عمر الواقدى مروى عنه كما روى هو عن الواقدى وذلك من رواية الأقران بعضهم من بعض.

رحلة محمد إلى مالك وسماعه منه:

ولما بدأ الموطأ يذيع فى أوائل عهد المهدى رحل محمد إلى مالك ولازمه ثلاث سنين، وجملة ما سمعه من لفظ مالك من الحديث نحو سبعمائة حديث مسند، كما صح ذلك بطرق عنه، وسمع من سائر شيوخ المدينة فى هذه الرحلة زيادة على ما كان سمعه منهم فى رحلاته السابقة، والموطأ نحو اثنتين وعشرين رواية تختلف زيادة ونقصا يشير إلى بعض ذلك الدارقطنى فى جزء ألفه فى اختلاف الموطأت واتفاقها.

موطأ محمد أجود الموطآت:

وموطأ محمد يعد من أجود الموطآت إن لم يكن أجودها مطلقا لأنه سمعه من لفظه بمرو فى مدة ثلاث سنوات. ومما يدل على اعتناء أهل العلم بموطأ محمد اشتهاره من روايته، ولم يشتهر من رواية الإمام الشافعى وغيره من أصحاب مالك، فلا يوجد الموطأ بأيدى أهل العلم إلا من طريق يحيى الليثى أو من رواية محمد بن الحسن لا غير.

فضل محمدا كثير من أهل العلم على بعض مشايخه:

وكثير من أهل العلم يفضل محمد بن الحسن على بعض مشايخه فى الفقه فضلا عن مشايخه فى الحديث.

قال الحافظ ابن أبى العوام السعدى: سمعت الطحاوى قال: سمعت محمد ابن سنان يقول: سمعت عيسى بن سليمان يقول: لما قدم يحيى بن أكثم مع المأمون يريد

مصر لقى يحيى بن صالح الوحاظى (من مشايخ البخارى بالشام) فقال له: "يا أبا زكريا! أيما كان أكثر تيقظا؟ مالك بن أنس أو محمد بن الحسن؟" فقال له يحيى بن صالح: "كان محمد بن الحسن نائما مستثقلا أيقظ من مالك جالسا مجتمعا".

قال ابن أبى العوام: حدثنى أبو جعفر الطحاوى قال: سمعت إبراهيم بن أبى داود (البرسى ثقة) يقول: سمعت يحيى بن صالح الوحاظى يقول: حججت مع محمد ابن الحسن (زميلا له) وقلت له: حدثنى بكتابك فى كذا من كتبه فى الفقه، فقال لى: "ما أنشط له". فقلت: "أنا أقرأه عليك". فقال لى: "أيهما أخف على عندك قراءتى إياه عليك أو قراءتك على؟" قلت: "قراءتى عليك". فقال: "لا، قراءتى إياه عليك أخف على، لأنى إذا قرأته عليك أستعمل بصرى ولسانى لا غير، وإذا قرأت أنت على استعملت بصرى وذهنى وسمعى، فذلك أثقل على". ونقله الذهبى أيضا فى جزئه، وهى فائدة طريفة.

شأن محمد في قلوب الفقهاء من المحدثين:

وروى ابن أبى العوام عن الطحاوى عن إبراهيم بن أبى داود أنه قال: سمعت يحيى ابن صالح الوحاظى يقول: حججت مع محمد بن الحسن فلما كنا بمنى رأيت خالد ابن عبد الله (وهو أبو الهيثم الواسطى) فصرت إلى مجلسه فازدحم عليه أصحاب الحديث حتى آذوه، فقال: "عسى لو سئل هؤلاء عن مسألة من الفقه ما عرفوا الجواب فيها"[(١)]. فقلت: "أصلحك الله! سلهم، فعسى أن يكون فيهم من ليس كذلك". فسأل عن مسألة فأجبته أنا فيها. فاستحسن جوابى وقال لى: "ممن علمت هذا؟" فقلت: "عن محمد بن الحسن وهو حاج معك". فقال لى: "إذا فرغنا فامض بى إلى مضربه حتى أسلم عليه". فلما فرغنا مضيت معه إلى محمد بن الحسن، فلما رآه قام إليه وأعظمه.

وهذا يدلك على عظم شأن محمد فى قلوب الفقهاء من المحدثين. وأما من لا يعرف إلا سرد الروايات من غير تفقه فليقل ما شاء.

---

(١) يعنى أنهم لا يعرفون إلا رواية الحديث من غير تفقه وتدبر فيه، وفيه دلالة على أن السلف كانوا ينكرون على من طلب الحديث وأعرض عن الفقه.

شدة اعتناء المحدثين بفقه أبي يوسف ومحمد

قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ" : قال أبو علي الحافظ: "لو لم يشتغل أبو يعلى (الموصلي الحافظ) بكتب أبي يوسف على بشر بن الوليد لأدرك بالبصرة سليمان ابن حرب وأبا الوليد الطيالسي" (٢-٢٤٩).

وهذا يدل أن كتب أبي يوسف من الكثرة بحيث إن تمام سماعها يحول دون علو السند، مع سرعة المحدثين في العرض والسماع، حتى إن منهم من يسمع جامع البخاري في ثلاثة أيام. وهذا يؤيد ما يقال: "إن كتاب الأمالي لأبي يوسف وحده في ثلاثمائة جزء" وإلا لما أخره سماع كتبه عن علو السند، ولكن أبا يعلى لم يلق بهذا التأخير بالا، لأن ما فاته عاليا يمكنه أن يدركه نازلا، ولو فات الفقه لم يدرك بعلو ولا نزول، وفيه ما يدل على شدة اعتناء المحدثين الحفاظ بفقه أبي يوسف ومحمد لما فيه من رواية الحديث مع الدراية، فافهم.

وأبو يعلى هذا هو محدث الجزيرة صاحب المسند الكبير سمع على بن الجبر، ويحيى بن معين، ويحيي الحماني، وأمما سواهم. وقد خرج لنفسه معجم شيوخه في ثلاثة أجزاء. حدث عنه أبو حاتم، وأبو علي النيسابوري، وحمزة بن محمد الكناني، وأبو بكر الإسماعيلي، وخلق بسواهم. وثقه ابن حبان ووصفه بالإتقان والدين. وقال الحاكم: "كنت أرى أبا علي الحافظ معجبا بأبي يعلى وإتقانه وحفظه لحديثه". قال الحافظ: "هو ثقة مأمون". من التذكرة للذهبي (٢-٢٤٩).

وكان أسد بن الفرات خرج من القيروان إلى الشرق سنة اثنتين وسبعين ومائة، فسمع الموطأ على مالك بالمدينة. وكان أصحاب مالك بن القاسم وغيره يحملونه على السؤال عن المسائل حيث كان مالك يتلطف معه ويجيبه عن مسائله دونهم لكونه رحل إليه من بلد بعيد، لكن لما أكثر السؤال أخذ مالك يتضايق من ذلك حتى قال له يوما: "سلسلة إذا كان كذا كان كذا، إن أردت هذا فعليك بالعراق". فوجد أسد أن الأمر

يطول عليه عند مالك ويفوته ما يرغب فيه من لقى الرجال والرواية عنهم، فرحل إلى العراق فلقى أبا يوسف، وناوله نسخته من الموطأ بروايته بطلب من أبى يوسف، فاطلع على أحاديث الموطأ برواية أسد. فسمع أسد بن الفرات بالعراق من أصحاب أبى حنيفة وتفقه عليهم، منهم أبو يوسف القاضى، وأسد بن عمرو البجلى، ومحمد بن الحسن، وغيرهم من فقهاء العراق.

صبر محمد فى تعليم تلاميذه، وإيثاره فى الإنفاق عليهم:

وكان أكثر اختلافه [1] إلى محمد بن الحسن. ولما حضر عنده قال له: "إنى غريب قليل النفقة، والسماع منك نزر، والطلبة عندك كثير، فما حيلتى؟" فقال محمد: "اسمع مع العراقيين بالنهار وقد جعلت لك الليل وحدك، فتبيت عندى وأسمعك". قال أسد: "وكنت أبيت عنده، وينزل إلى، ويجعل بين يديه قدحا فيه الماء ثم يأخذ فى القراءة، فإذا طال الليل ورآنى نعست ملأ يده ونضح به وجهى فأنتبه، فكان ذلك دأبه ودأبى حتى أتيت على ما أريد من السماع عليه". وكان محمد بن الحسن يتعهده بالنفقة حين علم أن نفقته نفدت، كان أعطاه مرة ثمانين دينارا حينما رآه يشرب من ماء السبيل، وسعى فى نفقته عند ما أراد الانصراف من العراق فى حكاية طريقة يطول ذكرها وهى مسرودة فى الجزء الثانى من معالم الإيمان فى تاريخ القيروان.

ولا أعلم بين أئمة العلم من كان يصبر صبر محمد بن الحسن فى تعليم تلاميذه، ولا من يؤثر إيثاره فى الإنفاق عليهم، خلا أستاذه الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان رضى الله عنه.

رحلة أسد إلى محمد وسماعه منه:

ومما قاله أسد عن رحلته العراقية: "بينما نحن كنا عند محمد بن الحسن يوما فى حلقته إذ أتاه رجل يتخطى الناس حتى صار إليه، فسمعنا محمدا يقول: "إنا لله وإنا إليه

---

(١) أى أسد بن الفرات.

راجعون، مصيبة ما أعظمها! مات مالك بن أنس، مات أمير المؤمنين فى الحديث". ثم فشا الخبر فى المسجد وماج الناس حزنا لموت مالك بن أنس رضى الله عنه. وكان إذا حدث عن مالك بعد ذلك اجتمع عليه الناس وانسدت إليه الطرق رغبة منهم فى حديث مالك، وإذا حدث عن غيره لم يجئه إلا الخواص".

لأن حديث العراقيين كان قد امتلأ به العراق، فهم متمكنون عن سماعه متى شاؤوا، وأما حديث مالك إمام دار الهجرة فيحق لهم أن يرغبوا فى سماعه من مثل محمد بن الحسن لا سيما بعد ما بلغهم نبأ وفاته مع إطراء محمد لمالك هذا الإطراء. فذلك سر تضاعف الرغبات فى سماع حديثه.

ثم انصرف أسد من العراق بعد أن زقه محمد العلم زقا، ومر فى طريقه إلى بلده بالمدينة المنورة ليسأل بها أصحاب مالك عن المسائل التى تلقاها من محمد بن الحسن، ولم يجد عندهم ما يطلبه بل أشاروا عليه بالرحيل إلى أصحاب مالك بمصر، فارتحل، ولما وصل إلى مصر قصد عبد الله بن وهب وقال له: "هذه كتب أبى حنيفة" وسأله أن يجيب فيها على مذهب مالك، فتورع ابن وهب وأبى فذهب إلى ابن القاسم، فأجابه إلى ما طلب، فأجاب فيما حفظ عن مالك بقوله، وفيما شك قال: "أخال، وأشك، وأحسب، وأظن". وتسمى تلك الكتب "الأسدية". ثم رجع بها إلى القيروان وحصلت له رياسة العلم بتلك الكتب. هذا لفظ أبى إسحاق الشيرازى فى طبقات الفقهاء.

وأما لفظ نيل الابتهاج بتطريز الديباج فهو: إن أسدا أتى ابن وهب وسأله أن يجيبه فى مسائل أبى حنيفة على مذهب مالك، فتورع، فذهب إلى ابن القاسم فأجابه عنها بما حفظ عن مالك وفى غيره يقول: سمعته يقول فى مسألة كذا وكذا ومسألتك مثلها. ومنها ما أجابه على أصول مالك. وهذه الأسدية هى أصل مدونة سحنون، أصلح ابن القاسم منها أشياء على يد سحنون.

ولفظ ابن أبى حاتم فى الجرح والتعديل عند ترجمة عبد الرحمان بن القاسم فى المجلد الرابع منه: كان أسد سأل محمد بن الحسن عن مسائل، ثم قدم مصر، فسأل ابن وهب أن يجيبه فيما كان عنده منها عن مالك، وما لم يكن عنده عن مالك منها فمن

عنده، فلم يفعل. فأتى عبد الرحمان بن القاسم، فتوسع له، فأجابه عن هذا، فالناس يتكلمون فى هذه المسائل. ونقل ابن عبد البر نص هذه العبارة فى الانتفاء.

ولفظ ابن رشد فى المقدمات له: ورحل سحنون إلى ابن القاسم فكان مما قرأ عليه مسائل المدونة والمختلطة ودونهما، فحصلت أصل علم المالكيين، وهى مقدمة على غيرها من الدواوين بعد موطأ مالك رحمه الله.

ويروى أنه ما بعد كتاب الله كتاب أصح من موطأ مالك رحمه الله. ولا بعد الموطأ ديوان فى الفقه أفيد من المدونة. والمدونة عند أهل الفقه ككتاب سيبويه عند أهل النحو، وموضعها من الفقه موضع أم القرآن من الصلاة تجزئ عن غيرها ولا يجزئ غيرها عنها.

وكانت (المدونة) مؤلفة على مذهب أهل العراق، فسلخ أسد بن الفرات منها الأسئلة وقدم بها المدينة ليسأل عنها مالكا رحمه الله فأنصاه قد توفى، فأتى أشهب ليسأله عنها فسمعه يقول: "أخطأ مالك فى مسألة كذا، وأخطأ فى مسألة كذا". فلم يرض قوله فيه. فدل على ابن القاسم، فأتاه فرغب إليه فى ذلك، فأبى عليه فلم يزل به حتى شرح الله صدره لما سأله، يجعل يسأله مسألة مسألة، فما كان عنده فيه سماع عن مالك قال: "سمعت مالكا يقول فيها كذا وكذا". وما لم يكن عنده من مالك فيه إلا بلاغ قال: "لم أسمع من مالك فى ذلك شيئا، وبلغنى عنه أنه قال فيها كذا وكذا". وما لم يكن عنده فيه سماع، ولا بلاغ قال: "لم أسمع من مالك فى ذلك شيئا، ولا بلغنى عنه، والذى أراه فيه كذا" حتى أكملها. فرجع إلى بلده فطلبها منه سحنون فأبى عليه، فتحيل سحنون حتى صارت الكتب عنده، فانتسخها. ثم رحل بها إلى ابن القاسم فقرأها عليه فرجع منها عن مسائل وكتب إلى أسد بن الفرات أن يصلح كتابه على كتاب سحنون.

وبالجملة فلو لا الكتب التى تلقاها أسد من محمد فى فقه أبى حنيفة وقدمها لابن القاسم ليجاوبه عن مسائلها على مذهب مالك عن ظهر القلب لما تمكن أسد من الإجادة فى السؤال ولا ابن القاسم من الجواب عن كل مسألة يسأله فى أبواب الفقه على ترتيب أهل العراق. ولقد صدق من قال: "إن السؤال نصف العلم".

قال الطحاوى: سمعت ابن أبى عمران يقول: سمعت أبا عبد الله محمد بن الحسن

ابن أبى مالك يقول: رأيت بشر بن الوليد يوما عند أبى وقد ذكر محمد بن الحسن فنال منه، فقال أبى: "لا تفعل يا أبا الوليد!" ثم قال له: "هذا محمد قد صار له فى يد الناس ما صار من هذه الكتب التى فيها مسائله التى ولدها وعملها، فنحن نرضى منك أن تتولى لنا وضع سؤال مسألة وقد أعفاك الله عز وجل عن جوابها". وبشر بن الوليد هذا هو راوية أبى يوسف والحسن بن أبى مالك من أنبه أصحاب أبى يوسف وأفقههم رحمهم الله تعالى.

ونظير ذلك ما اشتهر واستفاض عن الإمام الكامل المنصف ابن سريج رحمه الله هو أزكى أصحاب الشافعى رحمه الله أنه سمع رجلا جاهلا يقع فى أبى حنيفة فقال له: "يا هذا! أ تقع فى أبى حنيفة، وثلاثة أرباع العلم مسلمة له وهو لا يسلم لهم الربع؟" فقال الرجل: "وكيف ذلك؟" قال: "لأن العلم سؤال وجواب وهو أوّل وضع الأسولة فله نصف العلم، وأجاب عنها فقال مخالفه فى البعض: "أصاب" وفى البعض: "أخطأ". فإذا قابلنا صوابه بخطأه فله نصف النصف أيضا، فسلم له ثلاثة أرباع العلم. بقى الربع فهو يدعيه ومخالفوه يدعونه ولايسلمه لهم". وقد قيل: بلغت مسائل أبى حنيفة خمسمائة ألف مسألة. وكتبه وكتب أصحابه تدل على ذلك. من جامع المسانيد (١: ٣٥). فعلى ضوء كتب محمد تم تدوين أسد لتلك المسائل التى هى أصل مدونة سحنون.

. . .

ذكر الصلة بين مذهبى أبى حنيفة ومالك:

ولا بأس أن نشير هنا إلى أن الصلة بين المذهبين ليست مقتصرة على كون أسد دون مذهب مالك على ضوء كتب محمد. بل كان مالك كثيرا لمذاكرة فى الفقه مع أبى حنيفة. كلما زار الثانى المدينة المنورة ذكر غير واحد من أهل العلم كيف كان يذاكره فى الفقه والحديث بالمسجد النبوى إلى أن ينبلج ضوء الفجر.

وذكر القاضى عياض فى أوائل المدارك أن الليث بن سعد رآى مالكا وهو يعرق فسأله: "أراك تعرق؟" قال مالك: "عرقت مع أبى حنيفة، إنه لفقيه". وأخرج ابن أبى العوام الحافظ عن يوسف بن أحمد المكى عن محمد بن حازم الفقيه عن محمد بن على

الصائغ عن إبراهيم بن محمد عن الشافعى عن عبد العزيز الدراوردى "أن مالكا كان ينظر فى كتب أبى حنيفة ينتفع بها". كما فى الجزء الرابع من فضائل أبى حنيفة. وترى فى الإمام بعض مسائل يقول الشافعى فيها رواية عن الدراوردى: "أخذها مالك عن أبى حنيفة". بل روى الطحاوى عن الدراوردى "كان عند مالك نفسه من مسائل أبى حنيفة نحو ستين ألف مسألة" كما نقله مسعود بن شيبة فى كتاب التعليم له عن الطحاوى، إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التى ليس هذا موضع استقصائها.

وأسد هذا هو ناشر مذهب أبى حنيفة ومالك بأفريقية، ثم اقتصر على نشر مذهب أبى حنيفة، فانتشر فى ديار المغرب لحد الأندلس، حتى أصبح الأكثرون فى أفريقية على هذا المذهب إلى عهد ابن باديس. وترجم لأسد بن الفرات هذا القاضى عياض فى المدارك، وابن فرحون فى طبقات المالكية، وتوسع فى ترجمته صاحب معالم الإيمان فى تاريخ القيروان جد التوسع. وأسد هذا هو فاتح صقلية وناشر الإسلام بها، وبها توفى سنة ثلاث عشرة ومائتين.

وبهذه الصلة الأكيدة بين المذهبين ترى أهل المغرب يعتبرونهما بحرين وماسواهما ساقية يستغنى عنها مع رخاء صادق بين الفريقين المقلدين للمذهبين، فترى بعض كبار الفقهاء من المالكية يقول إذا لم تكن فى مسألة رواية عن مالك: يؤخذ بقول أبى حنيفة فيها.

ذكر رحلات الشافعي في طلب العلم:

وكان الإمام محمد بن إدريس الشافعى رضى الله عنه تفقه على مسلم بن خالد الزنجى بمكة، ثم رحل إلى المدينة المنورة، وهو ابن أربعة عشرة عاما، فعرض الموطأ على مالك، وسمع من إبراهيم بن محمد الأسلمى منافس مالك بالمدينة، ثم رجع إلى مكة، وسمع من ابن عيينة، ثم ارتحل إلى اليمن للعمل عند بعض الولاة لضيق ذات يده. وحمل إلى العراق سنة أربع وثمانين ومائة بتهمة الانحياز للعلويين ضد العباسية، ولما برئت ساحته من التهمة ألهم التفقه عند محمد بن الحسن حتى اتصل به ولازمه ملازمة كلية واستنسخ مصنفاته إلى أن سمع منه حمل بختى من الكتب ليس عليها إلا سماعه،

وأخذ يعتلى شأنه. وأصبحت هذه المحنة منحة ونعمة كبرى فى حقه، ومما كتبه إلى محمد فى أول قدومه يستبطئ إعارة كتاب كان طلبه منه:

قل للذى لم ترعين من رآه مثله حتى كان من رآه قد رآى من قبله
العلم ينهى أهله أن يمنعوه أهله لعله يبذله لأهله لعله

فوجه به إليه فى الحال هدية لا عارية، كما نقله ابن الجوزى بهذا اللفظ فى المنتظم عن الطحاوى. وروى ابن عبد البر هذه الحكاية مع أبيات الشافعى هذه بسنده إليه فى جامع بيان العلم.

وقال الصيمرى: حدثنا أبو إسحاق النيسابورى المعروف بالبيع حدثنا محمد ابن يعقوب الأصم ثنا الربيع بن سليمان قال: كتب الشافعى إلى محمد بن الحسن تلك الأبيات فذكر القصة، وقال: "فأنفذ الكتب إليه فى وقته". ومن المعلوم أن الشافعى لم يكن من الشعراء الذين يتزلفون بكل وسيلة. فمثل هذا الكلام لن يصدر عن مثله إلا وقلبه يواطئ لسانه، وكان الشافعى قد رآى مالكا، ووكيع بن الجراح، وابن عيينة، وغيرهم، وقد اعترف فى تلك الأبيات أنه لم ير مثل محمد بن الحسن، وأنه يمثل له علم أبى حنيفة وأبى يوسف الذين لم يدركهما الشافعى.

وقول الشافعى: "حملت عن محمد وقر بختى" صحيح رواه ابن أبى حاتم، قال: حدثنا الربيع قال: سمعت الشافعى يقول: حملت عن محمد بن الحسن حمل بختى ليس عليه إلا سماعى. قال أبو حاتم: ثنا أحمد بن أبى سريج الرازى سمعت الشافعى يقول: "أنفقت على كتب محمد بن الحسن ستين دينارا".

ومهم جدا أن يكون الشافعى حمل عن محمد حمل جمل كتبا، ليس عليها إلا سماعه وحده لأن ما سمعه عليه ومعه العراقيون يكون عليه سماعه وسماع الآخرين، وأما الذى ليس عليه إلا سماعه فهو الذى سمعه هو خاصة فى مجالس خاصة، كما فعل محمد ابن الحسن مثل ذلك مع أسد بن الفرات وأبى عبيد من أئمة عصره فى عهد طلبهم للعلم. وهذا الصبر العجيب من محمد مع أصحابه وتلاميذه لا يشاركه فيه أحد عن الأئمة سوى أبى حنيفة فيما نعلم. وكم لمحمد بن الحسن من أياد بيضاء على الشافعى حتى قال:

"أمن الناس على فى الفقه محمد بن الحسن". رواه الخطيب عن الحسن بن محمد الخلال عن علي بن عمرو الجريرى عن على بن محمد النخعى عن أحمد بن حماد ابن سفيان عن المزنى عنه.

ذكر مناظرات خيالية ملفقة:

وذكر السمعانى عن البولطى عن الشافعى أنه قال: "أعاننى الله برجلين، بابن عيينة فى الحديث وبمحمد فى الفقه". وعن الربيع عن الشافعى: "ليس لأحد على منة فى العلم وأسباب الدنيا ما لمحمد على" وكان يترحم عليه فى عامة أوقاته. وروى الذهبى فى جزءه عن إدريس بن يوسف القراطيسى أنه سمع الشافعى يقول: "ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد، كأنه عليه نزل".

وكل ذلك يدل على أن الشافعى كان عظيم الإجلال لمحمد بن الحسن كبير الأدب معه، خلاف مناظرات خيالية ملفقة مستولدة لا ترد إلا مجردة عن الأسانيد بالمرة أوبأسانيد مركبة يذكرها الخطيب فى تاريخه بغير طريقة سؤال التلميذ من أستاذه فيما يستشكله. كيف وقد روى ابن أبى حاتم عن محمد بن إدريس: "فلزمته وكتبت عنه وعرفت أقاويلهم. وكان إذا قام ناظرت أصحابه، فقال لى: "بلغنى أنك تناظر أصحابى" فناظرنى فى الشاهد واليمين فامتنعت، فألح على فتكلمت معه، فرفع هو ذلك إلى الرشيد فأعجبه ووصلنى".

وبهذا يظهر كيف كان محمد بن الحسن يدربه على المناظرة، وكيف كان يلفت نظر أمير المؤمنين إليه، كما يظهر بذلك أيضا مبلغ أدب الشافعى مع محمد بن الحسن يأبى الكلام معه كمناظر، خلاف ما فى تلك المناظرات المختلفة التى لا تجرى بين الأستاذ وتلميذه. فملفق هذه المناظرات أساء إلى الشافعى وهو يريد الإحسان إليه، وهكذا تكون صداقة الجاهل.

ثناء الشافعى على الإمام محمد بن الحسن:

وقد روى عن الشافعى بأسانيد صحيحة ثناء بالغ فى حق محمد بن الحسن مدون فى تاريخ الخطيب، وكتاب ابن أبى العوام، وكتاب الصميرى، وتهذيب النووى، ومؤلفات الذهبى وغيرها فضلا عما فى كتاب الكردرى. فنستغنى عن سرد تلك الروايات ههنا لشهرتها، بل ولم يرو عن الشافعى ثناء فى حق أحد من الأئمة قدر ما روى عنه من الثناء على محمد بن الحسن عن جدارة منه بذلك الثناء. وفى ذلك أكبر تكذيب لاختلاف المختلفين.

ذكر ابن أبى العوام الحافظ بسنده أن مالك بن أنس قال يوما وعنده أصحاب الحديث: "ما يأتينا من ناحية المشرق أحد فيه معنى" وكان فى الجماعة محمد بن الحسن فوقعت عينه عليه فقال: "إلا هذا الفتى". وأنت تعلم أنه أتاه ابن المبارك، ووكيع، وعبد الرحمان بن مهدى، وهو فضله بهذا اللفظ عليهم.

وذكر أيضا بسنده أن الشافعى قال: "ما رأيت أعلم بكتاب الله عز وجل من محمد بن الحسن".

وقال أيضا: "ما سمعت أحدا قط كان إذا تكلم رأيت أن القرآن نزل بلغته غير محمد بن الحسن".

وذكر أيضا أن المزنى قال له رجل: "قال محمد" فقال له: "من محمد؟" قال: "ابن الحسن" فقال: "مرحبا بمن يملأ الأذن سمعا والقلب فهما" ثم قال: "ما أنا قلته، الشافعى قاله".

وذكر الصيمرى بسنده أن الشافعى قال: "ما رأيت رجلا أعلم بالحلال والحرام. والعلل، والناسخ والمنسوخ من محمد بن الحسن".

وقال أيضا: "إنى لأعرف الأستاذية على لمالك ثم لمحمد بن الحسن". وقال أيضا: "لو أنصف الناس الفقهاء لعلموا أنهم لم يروا مثل محمد بن الحسن؛ ما جالست فقيها قط أفقه منه. ولا فتق لسانى بالفقه مثله. لقد كان يحسن من الفقه وأسبابه شيئا يعجز عنه الأكابر".

وقال أيضا: "لقد كتبت عن محمد بن الحسن وقر بعير، ولولاه ما فتق لى من العلم ما انفتق، والناس كلهم عيال على أهل العراق، وأهل العراق كلهم عيال على أهل الكوفة، وأهل الكوفة كلهم عيال على أبى حنيفة".

وقال المزنى عن أصحاب محمد بن الحسن: "كانوا والله يملأون الآذان إذا تكلموا، ويفتحون للفقهاء ما يتعلق عليهم إذا عقلوا" فنظر إليه أصحابه فقال: "والله ما أنا قلته من قبل نفسى حتى سمعت الشافعى يقول ما هو أكثر منه". وقال الشافعى أيضا: "ما رأيت أفصح من محمد بن الحسن".

وقال أيضا: "ما سألت أحدا عن مسألة إلا تبين لى تغير وجهه إلا محمد بن الحسن".

وذكر الخطيب بسنده قال الشافعى: "ما رأيت أعقل من محمد بن الحسن". وقال أيضا: "كان محمد بن الحسن الشيبانى إذا أخذ فى المسألة كأنه قرآن ينزل عليه لا يقدم حرفا ولا يؤخر".

وقال أيضا لرجل قال له: "خالفك الفقهاء": "وهل رأيت فقيها قط؟ إلا أن تكون رأيت محمد بن الحسن. فإنه كان يملأ العين والقلب". وذكر كثيرا منها النووى فى التهذيب، والذهبى فى جزئه.

ومن جملة ما ذكره الذهبى فى جزئه ما رواه ابن كاس النخعى عن أحمد بن حماد ابن سفيان عن الربيع عن الشافعى أنه قال: "ما رأيت أعقل، ولا أفقه، ولا أزهد، ولا أورع، ولا أحسن نطقا وإيرادا من محمد بن الحسن". قال الذهبى: لم يروه غير أحمد ابن حماد، أقول: لم يتكلموا فيه بجرح، ولما رواه شواهد.

وفى مناقب الكردى عن الشافعى: "لقيته أى محمدا أول ما لقيته وهو قاعد فى الحجرة وقد اجتمع عليه الناس، فنظرت إلى وجهه وكان من أحسن الناس وجها، فإذا جبينه كأنه عاج، ثم نظرت إلى لباسه وكان من أحسن الناس لباسا، وسألته عن مسألة فيها خلاف وإنى أطمع أن يلحقه ضعف أو أن يلحن فى كلامه، فمر كالسهم فقوى مذهبه، ولم يلحن فى كلامه:.

وفيه عنه أيضا: "ما رأيت أعلم بالحلال والحرام، والناسخ والمنسوخ من محمد".
وفيه عنه أيضا: "ما رأيت أحدا أعلم بالفتيا من محمد بن الحسن، كأنه كان يوفق لها".
وفيه عنه أيضا: "ما رأيت مثل محمد ينطق بالحكمة، ويسمع ما لا يجب فيحتمل".

ثناء أهل العلم على محمد الإمام:

وأخرج الصميرى بسنده عن أبى عبيد: "ما رأيت أحدا أعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن". وفى مناقب الكردرى عن محمد بن سلمة: أن محمد بن الحسن جزأ الليل ثلاثة أجزاء، جزء للنوم، وجزء للصلاة، وجزء للدرس. وكان كثيرا السهر فقيل له: لم لا تنام؟ قال: "كيف أنام وقد نامت عيون المسلمين تعويلا علينا، يقولون: "إذا وقع لنا أمر رفعناه إليه فيكشفه لنا"، فإذا نمنا ففيه تضييع للدين". هذا هو والله خدمة الدين والإسلام والمسلمين، وهكذا يكون العلماء والفقهاء، لا كأمثالنا عبيد الدراهم والدنانير أرقاء الهوى وأحباء الدنيا. اللّهم انصر دين حبيبك محمد ﷺ بأمثال محمد بن الحسن الإمام فى كل زمان آمين.

وفى تاريخ الخطيب (١٨٤:٢) بسنده إلى إسماعيل بن حماد بن أبى حنيفة أنه قال: "كان محمد بن الحسن له مجلس فى مسجد الكوفة وهو ابن عشرين سنة". وذكر الذهبى فى جزئه يحكى عن محمد بن الحسن ذكاء مفرط، وعقل تام، وسودد وكثرة تلاوة.

قال الطحاوى: سمعت أحمد بن أبى عمران يحكى عن بعض أصحاب محمد ابن الحسن "أن محمدا كان حزبه فى كل يوم وليلة ثلث القرآن".

قال أبو حازم: سمعت بكر بن محمد العمى يقول: "إنما أخذ ابن سماعة وعيسى ابن أبان حسن الصلاة من[1] محمد بن الحسن" انتهى ما ذكره الذهبى.

وأخرج ابن أبى العوام بسنده عن يحيى بن معين: "كتبت الجامع الصغير عن محمد بن الحسن". وهو فى تاريخ ابن معين رواية الدورى عنه، وهو من محفوظات

(١) وهذا كما يقول أصحابنا: أخذ مولانا خليل أحمد قدس الله سره حسن الصلاة من شيخه قطب الوقت مولانا رشيد أحمد رضى الله عنه، وكان شيخنا الخليل رحمه الله أحسن الصلاة والله بالغاية، ما رأينا أحدا أحسن صلاة منه. تغمده الله برحمته ورضوانه.

الظاهرية بدمشق. وأخرج ابن أبى العوام أيضا عن الحسن بن أبى مالك أنه قال حينما قرأوا عليه مسائل محمد بن الحسن هذه: "لم يكن أبو يوسف يدقق هذا التدقيق الشديد". وأسانيد ذلك كله فى كتاب ابن أبى العوام الحافظ.

محمل كلام أحمد فى منعه عن الإقبال على كتب محمد:

وقال الخطيب: حدثنى الخلال أخبرنا على بن عمرو أن على بن محمد النخعى حدثهم قال: أخبرنا أبو بكر القراطيسى قال: أخبرنا إبراهيم الحزلى قال: سألت أحمد ابن حنبل وقلت: هذه المسائل الدقائق من أين لك؟ قال: "من كتب محمد ابن الحسن". وهذا يدلك على كون أحمد كثيرا المطالعة لكتب محمد، ولكنه مع ذلك كان ينكر إقبال العلماء على تلك الكتب أتم إقبال درسا وتعليما، وكان يرى أن ذلك إنما هو شأن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

وأما كلام الفقهاء وكتبهم فشأنه المطالعة وحدها، ولذا قال لموسى بن حزام الترمذى وكان يختلف إلى أبى سليمان الجوزجانى فى كتب محمد بن الحسن فاستقبله عند الجسر فقال له: "إلى أين؟" فقال: "إلى أبى سليمان". فقال له أحمد: "العجب منكم! تركتم إلى النبى ﷺ ثلاثة، وأقبلتم إلى ثلاثة إلى أبى حنيفة". فقال: "كيف ذلك يا أبا عبد الله؟" فقال يزيد بن هارون: "بواسطه يقول: حدثنا حميد عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ وهذا يقول: حدثنا محمد بن الحسن عن يعقوب عن أبى حنيفة". كذا فى كتاب محنة أحمد بن حنبل.

ولا شك فى صحة هذا الكلام فى حق من هو فى درجة أحمد بن حنبل من الفهم والاجتهاد فيغنيه المطالعة عن تعلم كتب الفقه وروايتها عن الشيوخ، وأما القاصرون فلابد لهم من الإقبال على كتب الفقهاء درسا وتعليما كما لابد لهم من الإقبال على كتب سيبويه فى النحو كذلك، ومع ذلك فليكن الاشتغال بالفقه بعد حفظ كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فأنكر أحمد إقبال العلماء على كتب محمد بن الحسن مثل هذا الإقبال حتى تركوا لأجله حفظ حديث رسول الله ﷺ، وأخذه عن أجلة المحدثين وروايته عنهم.

وهذا مما لا يشك حنفى بل ولا مسلم فى نكرته.

وهذا هو محمل ما رواه عاصم بن عصام الثقفى: كنت عند أبى سليمان الجوزجانى فأتاه كتاب أحمد بن حنبل: "إنك إن تركت رواية كتب محمد جئنا إليك لنسمع منك الحديث". فكتب إليه على ظهر رقعته: "ما مصيرك إلينا يرفعنا، ولا قعودك عنا يضعنا. وليت عندى من هذه الكتب أوقارا حتى أرويها حسبة". رواه الكردرى. وجرى من أحمد مثل ذلك نحو يحيى بن صالح الوحاظى فتلقى منه مثل هذا الجواب، حتى إنه سمع "ما هو أقسى من هذا من بعض أصحابه" فقال: "إن قولة من أقوال أبى حنيفة أنفع من ملأ أرض مثلك". كما فى مناقب أحمد لابن الجوزى.

والحق أن أحمد بن حنبل تفقه فى مبدأ أمره عند أبى يوسف ثلاث سنين، وسمع منه الحديث، وكتب عنه ثلاثة قماطر من العلم. كما ذكره الحافظ ابن سيد الناس فى شرح السيرة وغيرها، واستفاد من كتب محمد أيضا، كما تقدم عن الخطيب. ولكنه كان لا يرى رواية كتب الفقه بالإسناد عن فلان عن فلان، وإقبال الناس عليها كإقبالهم على رواية الحديث، حتى أنه لما سمع أن أبا يعقوب إسحاق بن منصور يروى عن أحمد نفسه مسائل فى الفقه والرأى بخراسان أستأمن ذلك جدا وأشهد على نفسه أنه رجع من تلك المسائل. كما ذكر ذلك غير واحد من أهل العلم.

مع أن كتاب إسحاق بن منصور فى مسائل أحمد وابن راهويه حقيق بأن يعد من أوثق الكتب فى مسائلهما، وعليه يعول الترمذى فى ذكر آراء أحمد وابن راهويه فى الجامع، ولم يكن هذا التراجع من أحمد لبطلان تلك الفتاوى بل من تورعه من أن يكون قدوة فى الفتيا. ومن ذلك القبيل إنكاره على الفقهاء حين جعلوا رواية كتب الفقه لهم شعارا ودثارا، واشتغلوا بها عن رواية الحديث ليلا ونهاراً، وإنما حقها عنده أن يشتغل بها الطالب مطالعة بعد حفظ كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ثم لما غلب على أحمد الزهد والخشية قطع التحديث أيضا قبل وفاته بنحو ثلاث عشرة سنة خوفا من التبعة. كما ذكره أبو طالب المكى وغيره. وليس بقليل بين المحدثين من غسل كتبه التى أفنى عمره فى سبيل جمعها وروايتها؛ خوفا من تبعة الرواية، وللإمام أحمد أسوة غيره من العلماء أن يرى ما يشاء فى الرأى والرواية والفقه والحديث تحت

مسؤوليته، وأن لا يرضى أن يكون هو قدوة فى هذا أو ذاك، ولكن سائر الأئمة قبله وبعده قاموا بما رأوه واجبا عليهم ونحن على آثارهم مهتدون.

وأنت تعلم أن كثيرا من الرواة فى الصدر الأول كانوا لا يرون كتابة الحديث ولا تدوينه، وكذلك التفسير والفقه إلى غير ذلك من العلوم، ثم مضت الأئمة على تدوين العلوم كلها، ورواياتها، ودرسها، وتعليمها، وأقر الجمهور بالحاجة إلى ذلك. ومن تصور ماذا كان يحدث لو لم يدون الحديث وعلومه، ولم تؤسس كتب الأصول، ولم تصنف كتب التاريخ وأسماء الرجال، ولم تؤلف كتب الفقه وسائر العلوم من شرعية وأدبية، لا يتردد لحظة فى سداد ما مضت عليه الأمة فافهم. ولا تظن بأحمد أنه لا يسىء القول فى أبى حنيفة وأصحابه وكتبهم، حاشاه من ذلك، وإنما معنى ما روى عنه فى صرف المستمعين إلى كتب محمد من سماعها ما نبهناك عليه، فلا تكن من الغافلين.

ودليل ذلك ما ذكره ابن السمعانى فى الأنساب عن أحمد أنه قال: "إذا كان فى المسألة قول ثلاثة لم يسمع مخالفهم". فقيل له: "من هم؟" قال: "أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن. فأبو حنيفة أبصرهم بالقياس، وأبو يوسف أبصر الناس بالآثار، ومحمد أبصر الناس بالعربية". وبالجملة فإن الأئمة المتبوعين المقتدى بهم فى الإسلام مثل أسرة واحدة، ترى مالكا يذاكر أبا حنيفة فى العلم فى المسجد النبوى ﷺ وينتفع بكتبه، ومحمد بن الحسن يسمع الموطأ من مالك، والشافعى يسمع الموطأ على مالك ويتفقه على محمد بن الحسن، وأحمد يتفقه عند أبى يوسف والشافعى وينتفع بكتب محمد بن الحسن. وبهذا نالوا بركة العلم.

وأما ما يروى من كلام بعضهم فى بعض فأكاذيب لفقها أعداء الدين، وانخدع بها من انخدع من بسطاء أتباعهم. راجع كلام الباجى فى شرحه على حديث "الداء العضال" من المنتقى شرح الموطأ (٧: ٣٠٠). وأنت تعرف منزلة أبى الوليد الباجى هذا فى الحديث والفقه وأصول الدين، وعظم شأنه فى مذهب مالك.

إن لمحمد بن الحسن منة على المذاهب كلها:

ولعلك قد عرفت بما ذكرنا أن لمحمد بن الحسن منة على المذاهب كلها، أما مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان فمحمد محرره وناشره، وكتبه المشهورة بظاهر الرواية أصله وأساسه، والأسدية التى هى أصل المدونة فى مذهب مالك إنما ألفت فى ضوء كتب محمد كما سبق، والشافعى رحمه الله إنما ألف قديمه وجديده بعد أن تفقه على محمد وكتب كتبه وحفظ منها ما حفظ، وابن حنبل كان يجاوب فى المسائل من كتب محمد، وهكذا من بعدهم من الفقهاء. وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

تنبيـه في حـدوث الجفاء بين أبى يوسف ومحمـد:

تنبيــه: روى ابن أبى العوام الحافظ عن الطحاوى عن أبى حازم عن بكر ابن محمد العمى عن محمد بن سماعة أنه قال: إنما كان سبب مخالطة محمد بن الحسن السلطان أن أبا يوسف شاور فى رجل يولى قضاء الرقة فقال: "ما أعرف لكم رجلا يصلح لها غير محمد بن الحسن وهو بالكوفة، فإن شئتم فأشخصوه".

قال: فبعثوا إليه فأشخصوه. فلما قدم، جاء إلى أبى يوسف، فقال: "ما السّبب الذى أشخصت من أجله؟" فقال: "شاورنى فى قاض للرقة، فأشرت بك وأردت بذلك أن الله تعالى عز وجل قد بث علمنا هذا بالكوفة والبصرة وجميع المشرق، فأحببت أن تكون بهذه الناحية، ليبث الله عز وجل علمنا بك بها وبما بعدها من الشامات". فقال له محمد: "سبحان الله! أما كان لى فى نفسى من المنزلة ما أخبر بالمعنى الذى من أجله أشخص قبل ذلك؟" فقال له أبو يوسف: "هم أشخصوك" (أى ولو كنت أشخصتك أنا لأخبرتك بالسبب أولا).

ثم أمره أبو يوسف بالركوب، فركبا جميعا حتى دخلا على يحيى بن خالد ابن برمك، فرفع يحيى أبا يوسف إلى جنبه وقعد محمد دونه. فقال أبو يوسف ليحيى: "هذا محمد، فشأنكم به"

فلم يزل يحيى يخوف محمدا حتى ولى قضاء الرقة، وكان ذلك سبب فساد

الحال بين أبي يوسف ومحمد. وقد ذكر الذهبي ذلك أيضا في جزئه. وهذا هو السبب الوحيد لما حدث بينهما من الجفاء، لأن محمد بن الحسن كان شديد الرغبة في الابتعاد من الحكم بالانصراف إلى العلم والتعليم على طريقة أبي حنيفة، وقد حال دون ما يتوخاه ما فعله أبو يوسف في حقه، فتألم جدا حتى هجره إلى أن مات أبو يوسف رحمه الله وهو هاجر له، كما جرى مثل ذلك بين عثمان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما، وبين الحسن وابن سيرين، وغيرهم.

وأما ما يقال: "إن محمدا لم يحضر الصلاة عليه" فالراجح عندنا أن سبب ذلك كون محمد بالرقة وهو قاض بها، فكيف يمكنه الحضور في جنازته ببغداد مع إقامته بالرقة؟

بطلان كلام السرخسي في سبب حدوث الجفاء بينهما:

واتضح بذلك بطلان ما ذكره السرخسي في شرح السير من سبب حدوث الجفاء بينهما، فكله خرافة يتحاكاها بعض الأخباريين بدون سند. وهي أقصوصة اجتماع أهل العلم حول محمد بن الحسن وازدحام المتفقهة بمجلسه ببغداد بعد أن تولى أبو يوسف القضاء، وحسد أبي يوسف له. وبلوغ صيت محمد إلى الرشيد ورغبة الرشيد في مجالسه وتقريبه، وتدبير أبي يوسف إبعاد محمد من مجلس الرشيد بأن قال له: "إن بمحمد سلس البول لا يستطيع معه إطالة الحديث بالمجلس". وقال لمحمد: "إن الرشيد سريع الملل" وأوصاه بالقيام عن المجلس عند ما يشير إليه إلى آخر الرواية المصنوعة الموضوعة.

فمثل أبي يوسف في جاهه العريض، وعلمه الواسع، ودينه المتين، ووفرة التلاميذ، وكثرة المؤلفات، وكتاب الأمالي له وحده في نحو ثلاثمائة جزءا كما يرويه أبو القاسم العامري. كيف يحسد تلميذه في كثرة جماعته؟ وعزته عزته، وشهرته شهرته. بل كان ذلك موضع أن يفتخر به. وأيضا، فمتى كان محمد ببغداد إلى أن شخصوه للقضاء؟ فكيف يرى أبو يوسف في بغداد كثرة المترددين إلى مجلسه حتى يغيظه ذلك ويحسده؟ ثم كيف

يختلق عليه مرضا لم يكن به قط؟ فهل بلغ بأبى يوسف الحمق إلى أن يكذب ويعرض نفسه للافتضاح إذا انتذب الرشيد طبيبا يداوى مرض محمد وعدد الأطباء ببابه كثيرا؟ فلم يذكر فى القصة أن الرشيد كان أحبه، ثم كيف يشير عليهم بجعله قاضى الرقة وهى عاصمة الصيف لخلفاء بنى العباس وفى ذلك غاية القرب إلى مجالس الخلفاء؟ على أن عادة محمد فيما يرويه عن أبى يوسف بعد هذا التجافى أن يقول: "حدثنى الثقة" يريد أبا يوسف. فكيف يمكنه أن يصف أبا يوسف بالثقة على تقدير صدور تلك المخازى منه؟.

وهكذا تكون الأكاذيب فى الغالب مصحوبة بما يظهر اختلافها، فإن الكذوب لا يحفظ. فالأمر ما ذكره ابن أبى العوام الحافظ بسنده لا ما ذكره السرخسى بلا سند. وما كان يحق لمثله فى فضله ونبله أن يملى مثل هذه الأخلوقة من كوة محبه على تلاميذه ولا صحة لها مطلقا، لا يذكرها إلا بعض الأخباريين الذين يدونون الأقاصيص بدون سند لمجرد التسلية عند السمر، حتى لا يوجد شىء من هذا القبيل فى كتب الخصوم قبل السرخسى وهم سراع إلى إذاعة مثلها. ولو كانوا ظفروا بها لطاروا بها كل مطار. وإذا هى كذلك فلا شك فى كذبها واختلافها، هى الكذب من أى النواحى أتيتها.

ولعل عذر السرخسى فى ذلك أنه كان فى المجلس بعيدا عن الكتب، وإنما كان على ما يمليه عن ظهر القلب، وكانت تلك القصة علقت بذهنه من قبل من بعض كتب الأسماء ولم يتسع وقته لتمحيصها. وكنا نعهد منه جبلا من جبال العلم لا يتزحزح فى أبحاثه العلمية، فعز علينا أن نراه على مثل هذه الأخلوقة المكشوفة فى كتابه الخالد، ولكن أبى الله أن يصح إلا كتابه كما قاله الشافعى رحمه الله تعالى، ولا يبعد أن يكون ذلك مدسوسا عليه فى كتابه، فقل ما سلم عالم من الدس فى كلامه، والله تعالى أعلم.

تنبيه في ذكر الرحلتين المكذوبتين المنسوبتين إلى الشافعي:

تنبيه: هناك رحلتان منسوبتان للشافعى كلتاهما مكذوبتين، فأولاهما رواية عبد الله بن محمد البلوى الكذاب المشهور، له ترجمة فى الميزان واللسان، قال الدارقطنى: "يضع الحديث" وقال الحافظ: "هو صاحب رحلة الشافعى طولها ونمقها، وغالب ما

أورده فيها مختلق" (٣:٣٣٨).

وقال فى توالى التأسيس بمناقب ابن إدريس (ص-٧٣): قد أخرجها الآبرى والبيهقى وغيرهما مطولة ومختصرة، وساقها الفخر الرازى فى مناقب الشافعى بغير إسناد معتمدا عليها، وهى مكذوبة وغالب ما فيها موضوع، وبعضها ملفق من روايات ملفقة، وأوضع ما فيها من الكذب قوله فيها: "إن أبا يوسف ومحمد بن الحسن حرضا الرشيد على قتل الشافعى"..

وهذا باطل من وجهين:

أحدهما: أن أبا يوسف لما دخل الشافعى بغداد كان قد مات ولم يجتمع به الشافعى (ولكن الكذوب لا يحفظ).

والثانى: أنهما كانا أتقى لله من أن يسعيا فى قتل رجل مسلم وليس له إليهما ذنب، وإن منصبهما وجلالتهما وما اشتهر من أمر دينهما ليصد عن ذلك، والذى تحرر لنا بالطريق الصحيحة أن قدوم الشافعى بغداد أول ما قدم كان سنة أربع وثمانين وكان أبو يوسف قد مات قبل ذلك بسنتين، وإنه لقى محمد بن الحسن فى تلك القدمة وكان يعرفه قبل ذلك من الحجاز، وأخذ عنه ولازمه. انتهى ما ذكره ابن حجر بحروفه.

والثابت من محمد كل عطف ومساعدة للشافعى كما سبق، بل لم يرو عن الشافعى ثناء فى حق أحد من الأئمة قدر ما روى عنه من الثناء على محمد بن الحسن. وذلك أكبر تكذيب لاختلاق المختلقين.

وأما سعى المفترى الباهت فى تمشية اختلاقه وبهتانه بأنهما كانا يحسدانه فى العلم فمن أوقح فرى يفتريها صفيق، مع أن ذلك مما تكذيبه شواهد الحال، لأن الشافعى كان إذ ذاك فى حال الطلب ولم يكن له عمل فى الفقه والحديث قبل ذلك، حتى إن أحاديث الموطأ التى يقال: "إنه عرضها على مالك" نجده يروى بعضها فى كتبه عن محمد وغيره عن مالك، ولا تجد نسخة من رواية الشافعى للموطأ يتداولها أهل العلم على توالى القرون كتداولهم النسخ من رواية محمد والآخرين، وهذا يدل على أنه لم يضبط أحاديثه، ولم يستمر على مدارستها، فعلى أى شىء يحسده أئمة العلم؟ ثم كيف يلازم الشافعى

حاسده، ويتلقى منه العلم، ويحمل عنه وقر بختى كتبا ليس عليه إلا سماعه؟ وكيف يروى العلم فى كتبه عن هذا الحاسد؟ . على أن محمد بن الحسن يعترف له الصديق والعدو بأنه كان من أجهر أهل العلم صوتا فى دفع ظلم الظالمين، ولو لم يكن له موقف غير موقفه فى تصحيح أمان ذلك الطالبى الذى كتب له الرشيد كتاب الأمان ثم تحيل فى إبطاله ونقضه، فأعلن محمد بصحة أمانه وحرمة قتله فى مجلس الرشيد يوم خرست ألسن من حضره من أهل العلم عن بيان الحق كان ذلك سبب عزله عن قضاء الرقة ومنعه عن الإفتاء لكفاه دليلا على منزلته فى القيام بالحق والحيلولة دون الظلم.

وقد علم الخاص والعام من رواية الثقات الأثبات مبلغ تعب محمد بن الحسن فى سبيل تعليم الشافعى والإنفاق عليه وما له من يد بيضاء نحوه، وأنه ليس أحد أمن عليه من محمد بن الحسن فى الفقه. أ فلا يكون بعد ذلك من أكفر الكفران وأسوأ الفرى اختلاق إساءة بدل إحسان المحسن ذلك الإحسان؟ فلا شك أن تخليق هذا الكذب فى الكتب يحتاج إلى صفاقة بالغة، وتعصب مزدول.

وما كنا نظن بالبيهقى [1] أن يسمع دينه بأن يخلد هذه الفرية المكشوفة والرحلة المكذوبة فى مناقب الشافعى مع علمه بحال البلوى، وبكون تلك الرحلة مكذوبة تتضمن فضائح تخالف التاريخ الصحيح. فكم أوقع عمل البيهقى هذا أمثال ابن الجوينى، وأبى حامد الطوسى، والفخر الرازى ممن لا شأن لهم فى تمحيص الروايات فى مهازل فى بدء أمرهم واغترارا بتخريج البيهقى لتلك الرحلة المفضوحة خلا ما نتج من مثل ذلك منذ عهد القفال المروزى من تعصب بارد إما لهذا الإمام أو لذلك الإمام.

وممن صرح قبل ابن حجر بكذب الرحلة المذكورة ابن تيمية فى منهاجه، وقبله مسعود بن شيبة فى كتابه التعليم وأمر البلوى مكشوف من قديم. والله سبحانه هو الهادى إلى سواء السبيل.

(١) ولا يبعد أن يكون البيهقى قد ألف مناقب الشافعى فى بدء أمره قبل أن يبلغ مبلغ الرجال فى العلم والتحقيق، وبالجملة فما ذكره السيوطى وغيره أن البيهقى التزم أن لا يخرج فى كتبه موضوعا محمول على أنه لا يخرج فى كتبه شيئا موضوعا على النبى ﷺ من الأحاديث، فافهم.

الرحلة الثانية:

وأما الرحلة الثانية: فهى رواية البطين عن ابن المنذر وكانت طبعت فى الهند مع مسند الشافعى عن نسخة سقيمة جدا، ثم أعيد طبعها بمصر بتصرف فى عبارتها على أمل إزالة السقم، وسعى بعضهم فى إفراغها بقالب قصة روائية فانتشرت بين الجمهور. وهذه الرحلة كافتها مكذوبة. وهما فى اختلاق توأمان. وقد نسبت فى الطبعة الهندية إلى السيوطى من غير وجه كما نسبت فى بعض المخطوطات إلى الشعرانى بدون سبب، وزادت الطبعة المصرية أنها بقلم الشافعى نفسه، واشتركت الطبعتان فى جعلها رواية الربيع الجيزى عن الشافعى، وقد كانت العقيلى ابن المنذر فى دعوى إدراكه الربيع المرادى المتوفى سنة سبعين ومائتين، فكيف يتصور أن يدرك الجيزى المتوفى سنة ست وخمسين ومائتين؟.

والحق: أنه لا شأن للشافعى، ولا للربيع. ولا لابن المنذر فى إنشاء هذه الرحلة، ولا فى روايتها. وإنما اختلفها من اختلق بعد ابن المنذر وركب لها سندا، فالبطين والكواز مجهولان، والله أعلم بحال من بعدهما إلى الفارسى.

وفى المتن ما يغنيك عن تطلب رجال السند والكشف عن أحوالهم.

الأكاذيب الصريحة

فمن الأكاذيب الصريحة فيها سماع عبد الله بن عبد الحكيم، وأشهب، وابن القاسم، بل الليث بن سعد الموطأ على مالك سنة أربع وستين ومائة بقراءة الشافعى، وزمن لقى هؤلاء بمالك معروف عند أهل العلم، والربيع من أعلم الناس بأن الشافعى لم يلق الليث طول عمره، وقد صح عنه أسفه العظيم على ذلك.

ومنها ادعاء رحلة الشافعى إلى العراق سنة أربع وستين ومائة بعيد سماعه الموطأ على مالك، فإنه أمر خيالى بحت مخالف للتاريخ الصحيح، ولما نقلناه آنفا عن ابن حجر أن دخول الشافعى العراق أول مرة كان سنة أربع وثمانين ومائة بعد وفاة أبى يوسف

بسنتين. فتكون تلك المزاعم من ملاقاته لأبى يوسف ومحمد بن الحسن، ومشاهدته دينا طائلة عندهما، ومباحثته معهما، وحفظه كتاب الأوسط لأبى حنيفة من خزانة محمد ابن الحسن خلسة فى ليلة واحدة من غير أن يعلم محمد بذلك، وتغليطه لمحمد فى نقله عن كتاب الأوسط، وضن محمد بكتبه عنه بعد ذلك إلى آخر ما ذكر هنا لك كلها أكاذيب تنهار بانهيار الكذب الذى بنيت هى عليه.

ثم تنقل الشافعى فى بلاد الفرس كذب صريح أيضًا، لم يذكر أحد ممن عنى بتواريخ البلدان حلول الشافعى بأحد تلك البلاد، وكذلك عودته إلى بغداد فى أول خلافة الرشيد سنة إحدى وسبعين ومائة وتأليفه كتاب الزعفرانى وهو القديم (يعنى كتاب الحجة) بين عشية وضحاها فى ذلك الوقت كذب مضاعف، لأن سن الزعفرانى حينما قرأ القديم على الشافعى سنة خمس وتسعين ومائة كانت نحو خمس عشرة سنة فقط لم يبد عليه نبات شاربه بعد، فلم يكن الزعفرانى مولودا فى سنة إحدى وسبعين فضلا عن أن يؤلف الشافعى الكتاب باسمه. فحقا أن الكذوب لا يحفظ.

ثم رحيله فى هذه السنة من بغداد بطريق حران وإهداء أحد تلاميذه هناك آلافا مؤلفة من الدنانير إليه. وتوزيعه لتلك الدنانير العظيمة المقدار على أهل العلم من المحدثين الذين استقبلوه كالأوزاعى، وابن عيينة. وأحمد بن حنبل مع أن الأوزاعى كان قد مات سنة سبع وخمسين ومائة والشافعى ابن سبع، وابن عيينة لم يفارق الحجاز منذ انتقل إلى مكة من الكوفة بعد وفاة أبى حنيفة. وكان أحمد بن حنبل صبيا ابن سبع سنين لا يرحل مثله فى ذلك التاريخ.

ثم لقاؤه مالك بن أنس وهو فى غاية من الغنا وعنده من الأموال ما لا يوجد إلا عند الملوك وإهداء مالك إلى الشافعى جميع تلك الأموال، ثم انقلاب الشافعى إلى أهله بمكة بتلك الهدايا الفخمة. وتوزيعه لها كلها على أهل مكة، ولقاؤه لأهل بيته وهو لا يملك شروى نقير، ثم بلوغ هذا الخبر لمالك وابتهاجه من هذا الإيثار العظيم، وجعل مالك كانت فى مرتبا سنويا ضخما تقاضاه الشافعى من مالك إحدى عشرة سنة مع أن وفاة مالك كانت فى سنة تسع وسبعين ومائة. فكيف يكون عدد السنين فيما بين إحدى وسبعين ومائة وبين وفاة مالك إحدى عشرة سنة؟ ولكن واضح الرحلة بارع فى الحساب لأن الكذوب

لا يحفظ. فكل ذلك أكاذيب فى أكاذيب يعجز عن تلفيقها إمام حمص المذكور فى شرح الشريشى على المقامات.

ذكر رواية المفاضلة بين أبى حنيفة ومالك:

ولا بأس فى الإشارة هنا إلى ما يتحاكونه من حديث كأنه جرى بين محمد بن الحسن والشافعى فى المفاضلة بين أبى حنيفة ومالك وقد رواه ابن عبد البر فى الانتفاء على لفظين من طريقين، ورواه أبو إسحاق الشيرازى فى طبقات الفقهاء على لفظ آخر، وأبو إسماعيل الهروى فى ذم الكلام على لفظ رابع، وابن الجوزى فى مناقب أحمد على لفظ خامس، ومع كل هذه الاضطراب فى رواية حادثة واحدة زاد الخطيب فى الطين بلة وساق الخبر بلفظ أفظع من ألفاظهم مع أنه يزعم أنه رواية يونس بن عبد الأعلى، فإذا قارنت لفظ الخطيب مع رواية ابن عبد البر وكلاهما من طريق يونس بن عبد الأعلى تجد تصرف الخطيب الشائن وتغييره لنص الرواية مائلين أمامك غير قابلين للستر.

قال ابن عبد البر فى الانتفاء (ص ٢٤): حدثنا خلف بن قاسم نا الحسن بن رشيق نا محمد بن الربيع بن سليمان ومحمد بن سفيان بن سعيد نا يونس بن عبد الأعلى قال: قال لى الشافعى: "ذاكرت محمد بن الحسن يوما، فدار بينى وبينه كلام واختلاف، فكان فيما قلت له يومئذ: "نشدتك بالله! هل أن صاحبنا يعنى مالكا كان بكتاب الله؟" قال: "اللهم نعم". قلت: "وعالما باختلاف أصحاب رسول الله ﷺ؟" قال: "اللهم نعم".

ولا غبار على هذه الرواية، لسكوته عن المفاضلة بينه وبين أبى حنيفة.

ورواية أبى عاصم محمد بن أحمد العامرى فى المبسوط أصرح شىء فى الباب وأحسنه، ذكرها مسعود بن شيبة فى كتاب التعليم له. وها هو نص رواية العامرى:

إن الشافعى سأل محمد "أيما أعلم مالك أو أبو حنيفة؟" فقال محمد: "بماذا؟" قال: "بكتاب الله". قال: "أبو حنيفة". فقال: "من أعلم بسنة رسول الله ﷺ؟" فقال: "أبو حنيفة أعلم بالمعانى، ومالك أهدى للألفاظ". فقال: "من أعلم بأقاويل الصحابة؟"

فأمر محمد بإحضار كتاب اختلاف الصحابة الذى صنفه أبو حنيفة، إلى آخر ما ذكره العامرى.

وهذا هو الموافق لما كان عليه محمد بن الحسن من إجلال أبى حنيفة ومالك رحمهما الله. فكل رواية سواها تدل على أن محمدا نال من مالك أو غمضه فهى باطلة قطعا، كيف وقد لازمه محمد ثلاث سنين فى حين أن الشافعى إنما لازم مالكا ثمانية أشهر فقط على ما يقال؟ وأيضا فرد الشافعى على مالك وأهل المدينة أقسى من رد محمد بن الحسن عليهم. فدونك كلام محمد بن الحسن فى كتاب الحجج له وكلام الشافعى فى الأم، وكلامه المنقول فى مناقب الشافعى لابن حجر فى ذلك، فقارن بين الكلامين حتى تتيقن أيهما أقسى وأيهما أرعى لأدب الحجاج، فكيف يسلم عاقل كون الشافعى كان يراعى حرمة مالك ولا يراعيها محمد بن الحسن الإمام؟ فهذه كتبه شواهد عدل على أدبه مع العلماء واحترامه لخصومه، فكيف لا يراعى حرمة شيوخه؟ فافهم، والله تعالى أعلم.

وكل ما فى هذه الفائدة من الروايات فهو ملخص من بلوغ الأمانى فى سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيبانى للأستاذ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى. أطال الله بقائه. ومن أراد البسط فى هذا الباب فليراجعه، فقد أفاد مؤلفه سلمه الله تعالى وأجاد.

الفائدة الحادية عشر
في مسائل شتى

تحقيق في الالتزام بمذهب معين

قال فى شرح المهذب: إن العامى هل يلزمه أن يتمذهب بمذهب معين يأخذ برخصه وعزائمه؟ فيه وجهان حكاهما ابن برهان، أحدهما لا يلزمه كما لم يلزمه فى العصر الأول أن يخص بتقليده عالما بعينه، والثانى يلزمه، وبه قطع أبو الحسن الكيا، وهو جار فى كل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء وأصحاب سائر العلوم. ووجهه أنه لو جاز اتباع أى مذهب شاء لأفضى إلى أن يلتقط رخص المذاهب متبعا هواه، ويتخير بين التحليل والتحريم، والوجوب والجواز، وذلك يؤدى إلى الخلال ربقة التكليف، بخلاف العصر الأول فإنه لم تكن المذاهب الوافية بأحكام الحوادث مهذبة، فعلى هذا يلزمه أن يجتهد فى اختيار مذهب يقلده على التعيين، ونحن نمهد له طريقا ليسلكه فى اجتهاده سهلا، فنقول:

أولا: ليس له أن يتبع فى ذلك مجرد التشهى والميل إلى ما وجد عليه آباؤه، وليس له التمذهب بمذهب أحد من أئمة الصحابة رضى الله عنهم وغيرهم من الأولين وإن كانوا أعلم وأعلى درجة ممن بعدهم، لأنهم لم يتفرغوا لتدوين العلم وضبط أصوله وفروعه، فليس لأحد منهم مذهب مهذب محرز مقرر، وإنما قام بذلك من جاء بعدهم من الأئمة الناحلين لمذاهب الصحابة والتابعين، القائمين بتمهيد الأحكام الوقائع قبل وقوعها، الناهضين بإيضاح أصولها وفروعها، كمالك وأبى حنيفة وغيرهما.

ولما كان الشافعى قد تأخر عن هؤلاء الأئمة فى العصر ونظر فى مذاهبهم نحو نظرهم 18 F
فى مذهب من قبلهم، فسبرها وخبرها وانتقدها، واختار أرجحها، ووجد من قبله قد كفاه مؤنة التصوير والتأصيل فتفرغ للاختيار والترجيح، والتكميل والتنقيح، مع كمال

معرفته وبراعته فى العلوم وترجحه فى ذلك على من سبقه، ثم لم يوجد بعده من بلغ محله فى ذلك، كان مذهبه أولى المذاهب بالاتباع والتقليد. وهذا مع ما فيه من الإنصاف والسلامة من المقدح فى أحد من الأئمة جلى واضح إذا تأمله العامى قادة إلى اختيار مذهب الشافعى والتمذهب به (١:٥٥).

وهذا كما ترى لو صح لقاد العامى إلى اختيار مذهب أحمد بن حنبل، فإنه تأخر عن الشافعى ونظر فى مذهبه نحو نظره فى مذاهب من قبله. فسبره وخبره وانتقده مع كمال معرفته وبراعته فى العلوم، لا سيما فى علم الحديث وحفظه ومعرفته باختلاف الصحابة وأقاويلهم. وترجحه فى ذلك على الشافعى لا ينكره [1] منصف ولا يجحده جاحد.

وكيف يكون تأخر العصر دليل الترجيح؟ وكثرة الوسائط بين الفقيه وبين النبى ﷺ تورث الشك فى الأخبار وتزلزل اليقين، وتخفى عليه مراده ﷺ، وليس فى البعد ما فى قرب العهد به. فإن من كان قريب العهد بالنبى ﷺ يأخذ العلم عن أصحابه أو أصحاب أصحابه غضا طريا. ويجد فى عوائد أهل بلده من آثار السنن النبوية وأنوارها أكثر مما يجده بعيد العهد فى أهل بلاده. ولا يخفى أن عمل المسلمين فى خير القرون أقوى فى الاستناد إلى النبى ﷺ من خبر الواحد الذى لا ندرى أضبط أم لم يضبط؟ وهل روى الحديث بلفظه أو بمعناه؟ وهل فهم أو لم يفهم؟

ولو رجحنا بتأخر العصر فإن أبا يوسف ومحمد بن الحسن قد تأخر إلى زمان تدوين الحديث وتحرير المذاهب، ونظرا فى مذهب الإمام أبى حنيفة كنظره فى مذاهب الأوائل، فصبراه وخبراه وانتقداه، واختارا أرجحه، وتفرغا للاختيار والترجيح، والتكميل والتنقيح، مع كمال معرفتهما وبراعتهما فى العلوم وخالفا شيخهما فى شطر مذهبه. ومذهب أبى حنيفة هو مجموع أقواله وأقوال أصحابه هؤلاء.

ومن تأمل قول أحمد بن حنبل: "إذا كان فى المسألة قول ثلاثة لم يسمع

---

(١) قال الإمام الشعرانى فى الميزان: قد بلغنا من طرق صحيحة أن الإمام الشافعى أرسل يقول للإمام أحمد بن حنبل: "إذا صح عندكم حديث فأعلمونا به، لنأخذ به ونترك كل قول قلناه قبل ذلك أو قاله غيرنا، فإنكم أحفظ للحديث ونحن أعلم به" انتهى (ص-٢٣).

مخالفهم". فقيل له: "من هم؟" قال: "أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن. فأبو حنيفة أبصرهم بالقياس، وأبو يوسف أبصر الناس بالآثار. ومحمد أبصر الناس بالعربية". كما تقدم قاده إلى اختيار مذهب أبى حنيفة وأصحابه والتمذهب به.

والحق أن الأئمة المقتدى بهم فى الدين كلهم على هدى مستقيم فأى مذهب من مذاهبهم كان شائعا فى بلد من البلاد وفى العلماء به كثرة يجب على العامى اتباعه، ولا يجوز له تقليد إمام ليس مذهبه شائعا فى بلده. ولا فى العلماء به كثرة. لتعذر الوقوف على مذهب ذلك الإمام فى جميع الأحكام والحال هذه. فافهم فإن الحق لا يتجاوز عنه إن شاء الله تعالى. ولو شاعت المذاهب كلها فى بلد من البلاد واشتهرت وفيه من العلماء بكل مذهب عدد كثير جاز للعامى تقليد أى مذهب من المذاهب شاء، وكلها فى حقه سواء، وله أن لا يتمذهب بمذهب معين ويستفتى من شاء من علماء المذاهب هذا مرة وذلك أخرى، كما كان عليه السلف الصالح رضى الله عنهم بشرط أن لا يلفق [1] بين مذهبين فى عمل واحد، ولا يتتبع الرخص متبعا هواه، لأن ذلك من التلهى وهو حرام بالنصوص والإجماع.

تحقيق في قول الأئمة: «إذا صح الحديث فهو مذهبى»:

فى شرح المهذب: عن الشافعى رحمه الله أنه قال: "إذا وجدتم فى كتابى خلاف سنة رسول الله ﷺ فقولوا بسنة رسول الله ﷺ ودعوا قولى". وروى عنه: "إذا صح الحديث خلاف قولى فاعملوا بالحديث واتركوا قولى"، أو قال: "فهو مذهبى". وروى هذا المعنى بألفاظ مختلفة.

قال النووى: وقد عمل بهذا أصحابنا فى مسألة التثويب، واشتراط التحلل من الإحرام بعذر المرض، وغيرهما مما هو معروف فى كتب المذهب. قال: وهذا الذى قاله

(١) قال الشعرانى فى الميزان: قد بلغنا عن الشيخ عز الدين بن جماعة أنه كان إذا أفتى عاميا بحكم على مذهب إمام يأمره بفعل جميع شروط ذلك الإمام الذى أفتاه يقوله، ويقول به: "إن تركت شرطا من شروطه لم تصح عبادتك على مذهبه ولا غيره، إذ العبادة الملفقة من عدة مذاهب لا تصح إلا إذا جمعت شروط تلك المذاهب كلها" (ص-١٣-١٤).

الشافعى ليس معناه أن كل أحد رآى حديثا صحيحا قال: هذا مذهب الشافعى، وعمل بظاهره، وإنما هذا فيمن له رتبة الاجتهاد فى المذهب على ما تقدم من صفته أو قريب منه. وشرط أن يغلب على ظنه أن الشافعى رحمه الله لم يقف على هذا الحديث أو لم يعلم صحته، وهذا إنما يكون بعد مطالعة كتب الشافعى كلها ونحوها من كتب أصحابه الآخذين عنه وما أشبهها، وهذا شرط صعب قل من يتصف به، وإنما اشتراط ما ذكرنا لأن الشافعى رحمه الله ترك العمل بظاهر أحاديث كثيرة رآها وعلمها لكن قام الدليل عنده على طعن فيها، أونسخها، أو تخصيصها أو تأويلها، أو نحو ذلك.

قال الشيخ أبو عمرو رحمه الله: ليس العمل بظاهر ما قاله الشافعى بالهين، فليس كل فقيه (فضلا عن عامى) يسوغ له أن يستقل بالعمل بما يراه حجة من الحديث. وفيمن سلك هذا المسلك من الشافعيين من عمل بحديث تركه الشافعى مع علمه بصحته المانع اطلع عليه وخفى على غيره كأبى الوليد موسى بن أبى الجارود ممن صحب الشافعى قال: صح حديث "أفطر الحاجم والمحجوم" فأقول: قال الشافعى: "أفطر الحاجم والمحجوم"، فردوا ذلك على أبى الوليد، لأن الشافعى تركه مع علمه بصحته لكونه منسوخا عنده، بين الشافعى نسخه واستدل عليه، وستراه فى كتاب الصيام إن شاء الله تعالى.

قال الشيخ أبو عمرو: فمن وجد من الشافعية حديثا يخالف مذهبه نظر إن كملت فيه آلات الاجتهاد فيه مطلقا. أو فى ذلك الباب. أو المساألة. كان له الاستقلال بالعمل به. وإن لم يكمل وشق عليه مخالفة الحديث بعد أن بحث فلم يجد لمخالفته عنه جوابا شافيا فله العمل به إن كان عمل به إمام مستقل غير الشافعى، وبكون هذا عذرا له فى تركه مذهب إمامه هنا. وهذا الذى قاله حسن متعين. والله أعلم (١-٦٤).

قلت: وهذا عين ما ذكرناه من قبل (ص-٦٣) ردا على ابن القيم.

وفى رد المختار عن العلامة بيرئ عن شرح الهداية لابن شحنة: "إذ صح الحديث فهو مذهبى". وقد حكى ذلك ابن عبد البر عن أبى حنيفة وغيره من الأئمة ونقله أيضا الإمام الشعرانى عن الأئمة الأربعة. ولا يخفى أن ذلك لمن كان أهلا للنظر فى النصوص ومعرفة محكمها من منسوخها، فإذا نظر أهل المذاهب فى الدليل وعملوا به صح نسبته إلى المذهب، لكونه صادرا بإذن صاحب المذهب، إذ لا شك أنه لو علم ضعف دليله رجع

عنه واتبع الدليل الأقوى. ولذا رد المحقق ابن الهمام على بعض المشائخ حيث أفتوا بقول الإمامين (أبي يوسف ومحمد) بأنه لا يعدل عن قول الإمام إلا لضعف دليله (ص-٧٠).

تحقيق في الانتقال من مذهب إلى مذهب آخر:

قال الشعراني في الميزان: لم ينكر أكابر العلماء في كل عصر على من انتقل مذهب إلى مذهب إلا من حيث ما يتبادر إلى الأذهان من توهم [1] الطعن في ذلك الإمام الذي خرج من مذهبه لا غير، بدليل تقريرهم لذلك المنتقل على المذهب الذي انتقل إليه. وكان الإمام ابن عبد البر رحمه الله يقول: "لم يبلغنا عن أحد من الأئمة أنه أمر أصحابه بالتزام مذهب معين لا يرى صحة خلافه. بل المنقول عنهم تقريرهم الناس على العمل بفتوى بعضهم بعضا، لأنهم كلهم على هدى من ربهم". وكان يقول أيضا: "لم يبلغنا في حديث صحيح ولا ضعيف أن رسول الله ﷺ أمر أحدا من الأمة بالتزام مذهب معين لا يرى خلافه، وما ذلك إلا لأن كل مجتهد مصيب" انتهى. ونقل العراقي الإجماع من الصحابة رضي الله عنهم على أن من استفتى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وقلدهما فله بعد ذلك أن يستفتي غيرهما من الصحابة ويعمل به من غير نكير. وأجمع العلماء على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجة ومن ادعى دفع هذين الإجماعين فعليه الدليل.

ذكر الشروط الثلاثة لجواز الانتقال من مذهب إلى مذهب آخر:

وكان الإمام الزناتي من أئمة المالكية يقول: "يجوز تقليد كل من أهل المذاهب في النوازل، وكذلك يجوز الانتقال من مذهب إلى مذهب لكن بثلاثة شروط، الأول: أن لا يجمع بينهما على وجه يخالف الإجماع، كمن تزوج بغير صداق، ولا ولي ولا شهود،

---

(١) قلت: وهذا هو سبب ما يذكر من عتابه ﷺ على الحافظ ابن حجر في ميله إلى الحنفية لاستحكام أصولهم، أخبره بذلك ابن برهان في الرؤيا التي رآها لو صحت الرؤيا وتعبيرها. لأنه كان يميل إلى الحنفية طاعنا في مذهب الشافعي بعدم استحكام أصوله كما مر ذلك مفصلا، فتذكر. وأما مجرد الميل إلى مذهب إمام من غير طعن في مذهب غيره من الأئمة فليس من الملامة والعتاب في شئ.

فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد. الثانى: أن يعتقد فيمن يقلده الفضل ببلوغ إخباره إليه. الثالث: أن لا يقلد وهو فى عماية من دينه، كأن يقلد فى الرخصة من غير شرطها". انتهى. ثم ذكر عن السيوطى أسماء من انتقل من مذهب إلى آخر من غير نكير عليه من علماء عصره.

قال السيوطى: وقد أدركنا علمائنا وهم لا يبالغون فى النكير على من كان مالكيا ثم عمل حنفيا أو شافعيا، ثم تحول بعد ذلك حنبليا، وإنما يظهرون النكير على المتنقل لإبهامه التلاعب بالمذاهب.

وقال صاحب جامع الفتاوى من الحنفية: يجوز للحنفى أن ينتقل إلى مذهب الشافعى وبالعكس لكن بالكلية، أما فى مسألة واحدة فلا يمكن، كما لو خرج دم من بدن حنفى وسال فلا يجوز له أن يصلى قبل أن يغسله اقتداء بمذهب الشافعى فى هذه المسألة. فإن صلى بطلت صلاته (لعدم مراعاته شروط الشافعى فى حكم الطهارة والصلاة بأجمعها). وقال بعضهم: ليس لعامى أن يتحول من مذهب إلى مذهب حنفيا كان أو شافعيا (أى لكون انتقاله مبنيا على التشهى والتلهى غالبا. والتلهى بالمذاهب حرام بالإجماع) انتهى.

وفى فتوى مفصلة للسيوطى حث على اعتقاد أن سائر أئمة المسلمين على هدى من ربهم وإن تفاوتوا فى العلم والفضل، ولا يجوز لأحد التفضيل الذى يؤدى إلى نقص فى غير إمامه قياسا على ما ورد فى تفضيل الأنبياء عليهم السلام، لاسيما إن أدى ذلك إلى خصام ووقيعة فى الأعراض. وقد وقع الاختلاف بين الصحابة فى الفروع وهم خير الأمة. وما بلغنا أن أحدا منهم خاصم من قال بخلاف قوله، ولا عاداه، ولا نسبه إلى الخطأ، ولا قصور نظر. (قلت: وفيه فقد رد بعض الصحابة على بعض فى بعض المسائل كما تقدم، ولكنهم لم يخاصموا، ولم يعادوا فيما بينهم بذلك). وفى الحديث «اختلاف أمتى رحمة، وكان للاختلاف على من قبلنا عذابا أو قال: هلاكا» انتهى.

قال الشعرانى: ورأيت بخط الشيخ جلال الدين السيوطى رحمه الله ما نصه حين سئل عن الانتقال من مذهب إلى آخر: الذى أقول به إن للمنتقل أحوالا، أحدها: أن

يكون الحامل له على الانتقال أمرا دنيويا اقتضته الحاجة إلى الرفاهية اللائقة به. كحصول وظيفة، أو مرتب، أو قرب من الملوك وأكابر الدنيا، فهذا حكمه حكم مهاجر أم قيس إذا كان عاميا، ولو كان فقيها فى مذهبه وأراد الانتقال لغرض الدنيا الذى هو من شهوات نفسه المذمومة فهذا أمره أشد، وربما وصل إلى حد التحريم، لتلاعبه بالأحكام الشرعية لمجرد غرض الدنيا. الثانى: أن يكون انتقاله لغرض دينى، كأن يكون فقيها فى مذهبه وإنما انتقل لترجيح [1] المذهب الآخر عنده لما رآه من وضوح أدلته، وقوة مداركه، فهذا يجب عليه الانتقال أو يجوز له كما قاله الرافعى، أو يكون عاريا من الفقه وقد اشتغل بمذهبه فلم يحصل منه على شيء، ووجد مذهب غيره أسهل عليه بحيث يرجو سرعة إدراكه، والتفقه فيه، فهذا يجب عليه الانتقال قطعا، ويحرم عليه التوقف، لأن تفقه مثله على مذهب إمام من الأئمة الأربعة خير من الاستمرار على الجهل، وقل أن تصح معه عبادة. والثالث: أن يكون انتقاله لا لغرض دينى ولا دنيوى بأن كان مجردا عن القصدين جميعا فهذا يجوز مثله للعامى (لأن العامى ليس له من التمذهب سوى الاسم). أما الفقيه فيكره له أو يمنع منه، لأنه قد حصل فقه ذلك المذهب الأول ويحتاج إلى زمن آخر ليحصل فيه فقه المذهب الآخر، فيشغله ذلك عن الأمر الذى هو العمل بما تعلمه قبل ذلك، وقد يموت قبل تحصيل مقصوده من المذهب الآخر، فالأولى لمثل هذا ترك ذلك. انتهى كلامه ملخصا (ص-٣٤).

قال الشعرانى: وقد قدمنا وجوب اعتقاد ترجيح قول إمامه على غيره ما لم يبلغ إلى مقام الكمال، وبه صرح إمام الحرمين، وابن السمعانى، والغزالى، والكيا الهراسى، وغيرهم وقالوا لتلامذتهم: "يجب عليكم التقيد بمذهب إمامكم الشافعى، ولا عذر لكم عند الله تعالى فى العدول عنه". ولا خصوصية للإمام الشافعى فى ذلك عند كل من سلم من التعصب بل كل مقلد من مقلدى الأئمة يجب عليه اعتقاد ذلك فى إمامه مادام لم يصل إلى مقام الكمال (ص-٣٤) فإن تلامذتهم هؤلاء كانوا علماء ولكنهم لم يبلغوا درجة الاجتهاد حتى يرجحوا مذهبا على مذهب، وقد مر أن مثله يمنع من الانتقال.

---

(١) ولا يخفى أن الترجيح إنما هو شأن المجتهد أو من هو كالمجتهد، وليس العامى ولا العالم الذى درس الكتب ولم يشم رائحة الاجتهاد من الترجيح فى شئ.

وأما ما ذكره السيوطى من جواز ذلك للعامى إذا كان لا لغرض دينى ولا دنيوى فقضية لا وجود لمقدمها فى هذا الزمان إلا نادراً، والنادر كالمعدوم، فغالب من ينتقل من مذهب إلى مذهب من العوام إنما ينتقل لغرض دنيوى أو شهوة نفس لما فى المذاهب الأخر من الرخصة فى بعض المسائل الذى قد ابتلى به المنتقل، وهذا هو منشأ ترك التقليد جملة، وقد مر أن التلهى بالأحكام حرام بالنص والإجماع.

فالظاهر القول بوجوب التقليد المعين فى هذا الزمان، وبالمنع من الانتقال مطلقا سواء كان عاميا أو فقيها، اللهم إن كان مجتهدا أو كالمجتهد فله ذلك. ومن أين لأحد أن يدعى لنفسه هذا المنصب فى هذا العصر؟ وقد ادعاه ابن جرير الطبرى فلم يسلموا له ذلك، وادعاه السيوطى فردوه عليه، ومن لم يعرف حال زمانه فهو جاهل. والله تعالى أعلم. وهو الهادى إلى سواء السبيل.

تحقيق في إثبات الاحتجاج برواية: «عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده»:

وفى شرح المهذب أيضا: قد أكثر المصنف من الاحتجاج برواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ، ونص هو فى كتاب اللمع وغيره من أصحابنا على أنه يجوز الاحتجاج به هكذا. وسببه أنه عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص، فجده الأدنى محمد تابعى والأعلى عبد الله صحابى، فإن أراد بجده الأدنى وهو محمد فهو مرسل لا يحتج به، وإن أراد عبد الله كان متصلا واحتج به، فإذا أطلق ولم يبين احتمل الأمرين فلا يحتج به. وعمرو، وشعيب، ومحمد ثقات، وثبت سماع شعيب من محمد ومن عبد الله، هذا هو الصواب الذى قاله المحققون والجماهير. وذكر أبو حاتم بن حبان أن شعيبا لم يلق عبد الله، وأبطل الدار قطنى وغيره ذلك، وأثبتوا سماع شعيب من عبد الله وبينوه.

فإذا عرف هذا فقد اختلف العلماء فى الاحتجاج بروايته هكذا، فمنعه طائفة من المحدثين كما منعه المصنف وغيره من أصحابنا، وذهب أكثر المحدثين إلى صحة الاحتجاج به، وهو الصحيح المختار، فقد روى الحافظ عبد الغنى بن سعيد المصرى

بإسناده عن البخارى أنه سئل أ يحتج به؟ فقال: "رأيت أحمد بن حنبل، وعلى بن المدينى، وإسحاق بن راهويه يحتجون بعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. ما تركه أحد من المسلمين".

وذكر غير عبد الغنى هذه الحكاية ثم قال: قال البخارى: "من الناس بعدهم؟" وحكى الحسن بن سفيان عن إسحاق بن راهويه قال. "عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده" "كأيوب عن نافع عن ابن عمر". وهذا التشبيه نهاية الجلالة من مثل إسحاق رحمه الله. فاختار المصنف فى اللمح طريقة أصحابنا فى منع الاحتجاج به، وترجح عنده فى حال تصنيف المهذب جواز الاحتجاج به كما قاله المحققون من أهل الحديث والأكثرون، وهم أهل هذا الفن، وعنهم يؤخذ. ويكفى فيه ما ذكرناه عن إمام المحدثين البخارى ودليله أن ظاهره الجد الأشهر المعروف بالرواية وهو عبد الله (١:٦٥).

تحقيق في الاحتجاج بالحديث المرسل

وفيه أيضا: الحديث المرسل لا يحتج به عندنا، وعند جمهور المحدثين، وجماعة من الفقهاء، وجماهير أصحاب الأصول والنظر. وحكاه الحاكم أبو عبد الله عن سعيد بن المسيب، ومالك، وجماعة أهل الحديث، وفقهاء الحجاز.

وقال أبو حنيفة ومالك فى المشهور. وأحمد، وكثيرون من الفقهاء، أو أكثرهم: يحتج به. ونقله الغزالى عن الجماهير. قال أبو عمر بن عبد البر وغيره: لا خلاف أنه لا يجوز العمل به إذا كان مرسله غير متحرز يرسل عن غير الثقات. قال: ودليلنا فى رد المرسل مطلقا أنه إذا كانت رواية المجهول المسمى لا تقبل لجهالة حاله فرواية المرسل أولى، لأن المروى عنه محذوف مجهول العين والحال (١:٦٠).

قلت: كلا! فإن من أسند. فقد أحال على غيره. ومن أرسل فقد تكفل لصحة الخبر، لأن العدل الثقة إذا قال: "قال رسول الله ﷺ كذا" جازما بذلك فالظاهر من حاله

أنه لا يستجيز ذلك إلا وهو عالم أو ظان أن النبى ﷺ قاله، فإنه لو كان ظانا أن النبى ﷺ لم يقله أو كان شاكا فيه لما استجاز فى دينه النقل الجازم عنه، لما فيه من الكذوب والتدليس على المستمعين، وذلك يستلزم تعديل من روى عنه وإلا لما كان عالما أو ظانا بصدقه فى خبره، فافهم.

ثم ذكر النووى شروط الشافعى فى قبول المرسل، وقد ذكرناها غير مرة. ثم قال: قد شاع فى ألسنة كثير من المشتغلين بمذهبنا بل أكثر أهل زماننا أن الشافعى رحمه الله لا يحتج بالمرسل مطلقا إلا مرسل سعيد بن المسيب مطلقا، بل الصواب ما قدمناه أنه لا يقبل المرسل إلا بالشرط الذى وصفه). والله أعلم. وله الحمد والنعمة، والفضل والمنة (ص-٦٣).

قلت: ولكن روى ابن أبى حاتم فى كتابه المراسيل حدثنا أبى سمعت يونس بن عبد الأعلى الصدفى قال: قال محمد بن إدريس الشافعى: "ليس المنقطع بشىء ماعدا منقطع ابن المسيب". وهذا يؤيد قبوله مراسيل ابن المسيب مطلقاً. والله تعالى أعلم بالصواب.

تحقيق في حجية الإجماع

حجية الإجماع مما اتفق عليه فقهاء الأمة جميعا وعدوه ثالث الأدلة، حتى إن الظاهرية على بعدهم من الفقه يعترفون بحجية إجماع الصحابة، وبهذا لم يتمكن ابن حزم من إنكار وقوع الطلقات الثلاث مجموعةً، بل تابع الجمهور فى ذلك. بل قد أطلق كثير من العلماء القول بأن مخالف إجماع الأمة كافر، حتى شرط للمفتي أن لا يفتى بقول يخالف أقوال جماعة العلماء المتقدمين. ولهذا كان لأهل العلم عناية خاصة بمثل مصنف ابن أبى شيبة، وإجماع ابن المنذر، وغيرهما من الكتب التى يتبين بها مواطن الاتفاق والاختلاف فى المسائل بين الصحابة، والتابعين، وتابعيهم رضى الله عنهم، وقد دل الدليل على أن هذه الأمة محفوظة من الخطأ، وأنهم عدول شهداء على الناس.

فإذا ذكر أهل العلم الإجماع فإنما يريدون به إجماع من بلغ رتبة الاجتهاد من بين العلماء باعترافهم مع ورع يحجزه عن محارم الله، فمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد باعتراف العلماء فهو خارج من أن يعتد بكلامه فى الإجماع ولو كان من الصالحين الورعين، وكذلك من ثبت فسقه أو خروجه على معتقد أهل السنة لا يتصور أن يعتد بكلامه فى الإجماع لسقوطه من مرتبة الشهداء على الناس، على أن المبتدع كالخوارج وغيرهم لا يعتدون بروايات ثقات أهل السنة فى جميع الطبقات فكيف يتصور أن يوجد فيهم من العلم بالآثار ما يؤهلهم لدرجة الاجتهاد؟ ومن المحال فى جارى العادة بين هذه الأمة نظرا إلى نشاط العلماء فى جميع الطبقات لتدوين أحوال من له شأن فى العلم، وتسابقهم فى كتابة العلوم وتسجيلها وإنشاء ما يلزم الجمهور علمه فى أمر دينهم ودنياهم امتثالا منهم لأمر تبليغ الشاهد للغائب، ووفاء بميثاق تبيين الحق، ألا تكون جماعة العلماء فى كل عصر يعلمون من هم مجتهدو ذلك العصر الفائزون لتلك الدرجة العالية القائمون بواجبهم.

فإذا ذاع رأى رآه جمهور الفقهاء فى أى قرن من القرون من غير أن يعلم أهل الشأن مخالفة أحد من الفقهاء لهذا الرأى فالعاقل لا يشك فى أن هذا الرأى مجمع عليه، وهو الذى يعول عليه المحققون من أئمة الأصول. وأما احتمال أن يكون فقيه قد خالف ولم يظهر خلافه أو لم ينقل فباطل، لأن أقل ما يجب على المجتهد المستجمع لشروط الاجتهاد أن يدلى بحجته ويصارح الجمهور بما يراه حقا تعليما وتدوينا إذا رآى أهل العلم على خطأ فى مسألة من المسائل على رأيه، لا أن ينقبع فى داره أو ينزوى فى رأس جبل بعيد عن أمصار المسلمين ساكتا عن إبانة الحق -والساكت عن الحق شيطان أخرس- فبمجرد ذلك يلتحق بالساقطين عن درجة قبول الشهادة فضلا عن مرتبة الاجتهاد، وعدم نقل العلماء أقوال المجتهدين القائمين بالحق محال فى العادة.

الرد على الشوكانى في إنكاره حجية الإجماع

وإذا عرفت معنى الإجماع فهذا مما لا يمكن أن تجرى حوله الثرثرة بأن فى الإجماع كلاما من جهة حجية وإمكانه ووقوعه، وإمكان العلم به، وإمكان نقله، كما لا يخفى.

فقول الشوكانى فى جزء الطلاق الثلاث: "الحق عدم حجية الإجماع بل عدم وقوعه" كلام من لم يشم رائحة العلم فضلا عن الاجتهاد. ومن لا يقول بعدد محدود فى نكاح النساء على خلاف الكتاب والسنة، كما فعله فى كتابه. وبل الغمام على خلاف ما فى نيل الأوطار، وفنده العلامة عبد الحى فى تذكرة الراشد (ص٤٧٩) يقول ما يشاء فى إجماع المسلمين ومن تابعه، ونبذ الأئمة المتبوعين وراء ظهره، فهو أسوأ منه حالا، وأضل سبيلا.

وبالجملة فليس معنى الإجماع أن يدون فى كل مسألة مجلدات تحتوى على أسماء مائة ألف صحابى مات عنهم النبى ﷺ بالرواية عن كل واحد منهم فيها، بل يكفى فى الإجماع صحة الرواية فيه عن جمع من المجتهدين من الصحابة -وهم نحو عشرين صحابيا فقط فى التحقيق- بدون أن تصح مخالفة أحد منهم لذلك الحكم، بل قد لا تضر مخالفة واحد أو اثنين منهم فى مواضع فصلها أئمة هذا الشأن فى محله، وهكذا فى عهد التابعين وتابعيهم. ومن الإجماع ما يشترك فيه العامة مع الخاصة لعموم بلواهم كإجماعهم على أن الفجر ركعتان، والظهر أربع ركعات، والمغرب ثلاث، ومنه ما ينفرد به الخاصة وهم المجتهدون كإجماعهم على الحق الواجب فى الزروع والثمار، وتحريم الجمع بين العمة وبنت الأخ، فلا تنزل مرتبة هذا الإجماع عن ذاك، لأن المجتهدين لا يزدادون حجة إلى حججهم بانضمام العوام إليهم. وماذا على الإجماع من كون بعض أنواعه ظنيا؟

حكم إنكار الإجماع:

وجحد ما هو يقينى منه كفر، وإنكار ما جرى مجرى الخبر المشهور منه ضلال وابتداع، وجاحد ما دون ذلك كجاحد ما صح من أخبار الآحاد على حد سواء، والدليل الظنى مما يحتج به فى الأحكام العملية عند جمهور الفقهاء لأدلة قامت على ذلك. ومن أراد البسط فى ذلك فليراجع كتاب "الإشفاق على أحكام الطلاق" للعلامة الأستاذ الكوثرى، فقد أفاد وأجاد، وشفى واشتفى.

فـائـدة متعلقـة ببـاب الإجمـا ع:

وفى شرح المهذب: والصحيح المختار أن قول التابعى الذى نشأ فى عصر الصحابة وصار من أهل الاجتهاد قبل إجماعهم لا ينعقد إجماعهم بدونه، وهذا قول أكثر أصحابنا، وهو المنسوب إلى الحنفية، وأكثر الحنابلة، وأكثر المتكلمين.

وقال بعض أصحابنا المتكلمين، والقاضى من الحنابلة: لا يعتد به. وأومأ أحمد إلى القولين، والحق أنه يعتد به، والثانى قول ضعيف جدا. فإن كثيرا من فقهاء التابعين ماتوا فى عصر الصحابة منهم علقمة، ومسروق، وشريح، وسلمان بن ربيعة، والأسود، وسعيد بن المسيب رضى الله عنهم، وسعد بن جبير وإبراهيم النخعى، وخلائق.

وهؤلاء الذين سميت من علية الفقهاء وأئمة المجتهدين، وعصر الصحابة وعصر التابعين متداخلان، فإن عصر التابعين ابتداؤه من قبل الهجرة، وكل من سمع بالنبى ﷺ ولم يره كالذين أسلموا بالمدينة على يدى أهل العقبة الأولى، وباليمن، والبحرين، وعمان، والطائف، والحبشة، وغيرها يعد التابعين.

فمن المستحيل أن يقال: إن هؤلاء كلهم لا يعتد بقول أحد ممن تفقه منهم ووصل إلى رتبة الاجتهاد إلى انقراض الصحابة فى سنة مائة من الهجرة، والأعصار كلها متداخلة، فعدم اعتبار قول التابعى قول ضعيف لا معنى له، ملخصا (١٠: ٤٨، ٤٩).

تحقيق في حجيـة الإجمـا ع مـع نـدرة المخـالف:

قد اختلف علماء الأصول فى انعقاد الإجماع مع ندرة المخالف، فالجماهير من جميع الطوائف على أنه لا ينعقد الإجماع مع مخالفة الواحد، لأن المجمعين حينئذ ليسوا كل الأمة، والعصمة فى الإجماع إنما يثبت لكل الأمة لا لبعضهم، ولأن أبا بكر رضى الله عنه خالف الصحابة وحده فى قتال مانعى الزكاة وكان الحق معه ورجعوا إليه[١]، وخالف ابن مسعود وابن عباس فى عدة من مسائل الفرائض جميع الصحابة، واعتد بخلافهم[١]

---

(١) فلقائل أن يقول: إنما تحقق كونه على الحق بعد رجوعهم إليه، ولولم يرجعوا كان قول الأكثر أولى بالصواب.

إلى اليوم.

وهذا ظاهر على طريقة من يرى إسناد الإجماع إلى النصوص، وهى طريقة الشافعى وكثير من أصحابه، فإن الشافعى يرى التمسك بالكتاب بآيات، من جملتها قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ الآية. ويقال: إنه قرأ القرآن ثلاث مرات حتى وجد هذه الآية، وإنه أول من احتج بها، فذكرها للرشيد حين طلب منه حجة من القرآن على الإجماع. والغزالى رحمه الله يقول: للتمسك بقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتى على خطأ» ونظائره، لكونه من حيث اللفظ أدل على المقصود، وكذلك القاضى أبو بكر ابن الباقلانى. فعلى طريقة هؤلاء متى خالف واحد لم يصدق على الباقين أنهم كل الأمة حقيقة، فلا تتناولهم النصوص الشاهدة بالعصمة.

وأما على طريقة من يرى إسناد الإجماع إلى جهة قضاء العادة باستحالة إجماع الخلق على الحكم الواحد إلا لدلالة أو أمارة، وهو الذى عول عليه إمام الحرمين وابن الحاجب، فيصعب على هذا المسلك تقرير أن مخالفة الواحد للجم الغفير والخلق العظيم يقدح فى إجماعهم، فإنهم بالنظر إليهم دونه تقتضى العادة باستحالة إجماعهم على ما لا دليل عليه، فأى فائدة لوفاقه أو خلافه؟ والطريقة الصحيحة هى التى عول عليها الشافعى وأكثر الأصحاب، وهى التمسك بدليل السمع، فلذلك خلاف الواحد والاثنين قادح فى صحة الإجماع.

وقد اشتهر الخلاف فى ذلك عن ابن جرير الطبرى، قال: إنه يكون إجماعا يجب ذلك المخالف الرجوع إليه. ووافقه أبو بكر أحمد بن على الرازى من الحنفية، وأبو الحسين الخياط من المعتزلة، ابن جرير بن منداد من المالكية. والذى رأيت فى كتب الحنفية منسوبا إلى إبى بكر الرازى التفصيل، وهو أن الجماعة إن سوغت الاجتهاد فى مذهب المخالف فخلافه معتد به كخلاف ابن عباس فى مسألة العول، فإنها محل اجتهاد، وإلا فلا، كخلافه فى مسألة ربا الفضل، ومسألة المتعة، ولذلك أنكر الناس الاجتهاد فيهما.

---

(١) لقائل أن يقول: إنما اعتد بخلافهم لموافقة بعض الفقهاء من التابعين لهم على قولهم، وقد مر أن إجماع الصحابة لا يتحقق بدون موافقة من عاصرهم من التابعين.

وهذا القول منسوب إلى أبى عبد الله الجرجانى.

وقال السفناقي في شرح الهداية: إن شمس الأئمة السرخسى قال: "الأصح عندنا ما أشار إليه أبو بكر الرازى أن الواحد إذا خالف الجماعة فإن سوغوا له ذلك فى الاجتهاد لا يثبت حكم الإجماع بدونه، وإن لم يسوغوا له الاجتهاد وأنكروا عليه قوله فإنه يثبت حكم الإجماع"، ملخصا من شرح المهذب (١٠ :٤٢).

تحقيق في كون الزيادة على النص غير نسخ له على الإطلاق:

اشتهر عن الحنفية القول بأن الزيادة على النص نسخ له، وهم إنما يقولون ذلك فيما إذا كانت الزيادة تدفع مفهوم اللفظ، صرح به فى شرح المذهب (١٠ :٥٥). وأما زيادة ما لم يتعرض له النص إثباتا ولا نفيا فليس من النسخ فى شىء، نظير ذلك قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ الآية، فإنه صريح فى عدم جواز الاكتفاء بأقل من شاهدين، لأن المفهوم منه الذى لا يرتاب به أحد من سامعى الآية من أهل اللغة خطر قبول أقل من شاهدين أو رجل وامرأتين، فقالوا: لا يجوز الاعتراض بأخبار القضاء بالشاهد واليمين على نص القرآن، إذ غير جائز نسخ القرآن بأخبار الآحاد.

ووجه النسخ ما ذكره أن فى استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية، والاقتصار على أقل من العدد الذى أمر الله به، فمن قبل شهادة رجل واحد فقد خالف أمر الله فى استشهاد شاهدين، وهو مخالف لمعنى الآية كذلك من وجه آخر، وهو ما أبان الله به عن المقصد فى الكتاب واستشهاد الشهود بقوله: ﴿ذلكم أقسط عند الله، وأقوم للشهادة، وأدنى أن لا ترتابوا﴾ وقوله: ﴿ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ فأخبر أن المقصد فيه الاحتياط والتوثق لصاحب الحق، والاستظهار بالكتاب والشهود لنفى الريبة والشك والتهمة عن الشهود، وفى الحكم بشاهد ويمين رفع هذه المعانى كلها، وإسقاط اعتبارها، فثبت بذلك أن الحكم بها خلاف الآية.

ولا يخفى على من له مسكة أن الأمر باستشهاد رجلين أو رجل وامرأتين يدل على كون المشهود به مما يطلع عليه الرجال، فكل ما لا يطلع عليه الرجال كالولادة ونحوها خارج عن مفهوم الآية غير داخل فيها، فلم يكن قبول شهادة القابلة وحدها على الولادة زيادة على الكتاب، كما زعمه الشافعي، وتبعه كثير من أصحابه كالحافظ فى فتح البارى، فإنه أورد على الحنفية كثيرا مما زادوه على الكتاب ولم يتعرض له النص إثباتا ولا نفيا، وليس هذا من الزيادة التى منعوها، فافهم. والله يتولى هداك.

تحقيق في كون الحق واحداً في محل الخلاف

روى ابن أبى العوام الحافظ عن الطحاوى عن سليمان بن شعيب الكيسانى عن أبيه قال: أملى علينا محمد بن الحسن وقال:

إذا اختلف الناس فى مسألة: فحرم فقيه وأحل آخر، وكلاهما يسعه أن يجتهد رأيه، فالصواب عند الله عز وجل واحد، حلال أو حرام. ولا يكون عنده حلال وحرام وهو شيء واحد، ولكن الصواب عنده عز وجل واحد.

وقد كلف من فى وسعه اجتهاد الرأى أن يجتهد رأيه حتى يصيب الحق الذى عنده فى رأيه، فإن أصاب الحق الذى هو عند الله عز وجل فى رأيه واجتهاده كان قد أصاب ما كلف به وأداه. وإن كان قد أصاب ما كلف به من اجتهاده فى رأيه ولم يصب الحق عند الله عز وجل بعينه فقد أدى ما كلف به، وكان مأجورا.

فأما أن يقول قائل: قد أحل فقيه وحرم فقيه فى فرج واحد وكلاهما صواب عند الله عز وجل.

فهذا ما لا ينبغى أن يتكلم به. ولكن الصواب عند الله عز وجل واحد، وقد أدى القوم ما كلفوا به حين اجتهدوا وقالوا باجتهادهم ووسعهم الذى فعلوا وإن كان أحدهما قد أخطأ الذى كان ينبغى أن يقول به إلا أنه قد اجتهد فقد أدى ما كلف به، لكن الصواب عند الله عز وجل فى الأشياء واحد.

وهذا كله قول أبى حنيفة وأبى يوسف، وقولنا. من بلوغ الأمانى (ص-٤٧).

وهذا يدل على أن أبا حنيفة وأصحابه لم يكونوا من المصوبة، وأخطأ من حكى عنهم ما يوهم ذلك.

وفى شرح المهذب عن الطحاوى: إذا كان فى المسألة نصوص قطعية المتن قطعية الدلالة لم يكن مظان للاجتهاد بل الحق فيها واحد قطعا، غاية الأمر أن المجتهد المخالف لم يطلع عليها (أو اطلع عليها ولم يرها متواترة)، والتواتر قد يحصل فى حق شخص ولا يحصل فى حق آخر، فإذا خالف مجتهد لعدم اطلاعه على مثل هذه النصوص يكون معذورا فى مخالفته إلى حيث يطلع على النص، ولا يحل العمل بقوله ذلك، ولا يقلد فيه، وينقض الحكم به (١ :٤٦).

وليس ذلك بمخالف لما ذكره بعض أصحاب الكشف أنهم رأوا مذاهب المجتهدين أمثال الجداول الشارعة من بحر الشريعة متصلة به، ورأوا لكل عالم جدولا منها، فإن ذلك لا يستلزم كون كل مجتهد مصيبا عند الله فى كل مسألة.

بل غاية ما فيه كون كل مجتهد مقبولا عنده مأجوراً فى اجتهاده، وأنه يوصل من قلده وتبع مذهبه إلى الجنة. وهذا مما لا نزاع فيه، فإن المجتهد واصل الله موصل إليه وإن كان قد أخطأ فى بعض المسائل، لكونه معذوراً فى الخطأ مأجورا عليه.

وكيف يقال: إن كل مجتهد مصيب عند الله فى كل مسألة؟ وقد صح عن النبى ﷺ «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران» متفق عليه من حديث عمرو بن العاص وأبى هريرة، وفى الباب عن عقبة بن عامر، وعبد الله بن عمرو، كما فى التلخيص (٧-٤٠٠).

نعم! كون المجتهد مأجورا فى الخطأ والصواب جميعا يدل على كونه مقبولا عند الله موصلا لمن تبعه إلى الجنة، لأن المجتهد لابد أن يكون صوابه أكثر من خطئه، وللأكثر حكم الكل. فافهم، والله تعالى أعلم.

وليكن هذا آخر الكلام فى تكميل هذه المقدمة ومسك الختام، وصلى الله تعالى عليه وسلم على أفضل الأنام، سيدنا النبى محمد على الدوام، وعلى آله وأصحابه

وأزواجه وذريته البررة الكرام، أزكى صلاة وأبهى سلام.

وقع الفراغ من تسويد الكتاب لعاشر الجمادى الثانية سنة سبع وخمسين وثلاثمائة وألف من هجرة النبى الأمين، صلاة وسلامه عليه إلى يوم الدين.

وكان ذلك فى ظل من هو سباق غايات، وصاحب آيات، حكيم هذه الأمة، كاشف الغمة، ذو مناقب جمة، مولانا الحافظ الحجة الثقة الثبت المحدث المفسر الفقيه الولى سيدنا الشيخ مولانا محمد أشرف على التهانوى، أطال الله بقائه، وزاد نوره وجماله وبهائه، ومتع العالمين بأنفاسه القدسية، ونور قلوب المسترشدين بأنوار نفسه الزكية، آمين آمين، لا أرضى بواحدة حتى يضاف إليها ألف آمينا.

والحمد لله الذى بعزته وجلاله ونعمته تتم الصالحات.

ذكر ما وقع من الأوهام
في الجزء الرابع من الإعلاء وغيره

١- ذكرت فيه "أن يحيى بن إسماعيل أبو زكريا اثنان أحدهما الواسطى والثانى الكوفى، فلا أدرى هل البغدادى هو واحد منهما أو آخر سواهما" (٤:٢٦).

ثم راجعت كشف الأستار فتبين لى أنه هو الواسطى الذى أثنى عليه أحمد: "وهو مقبول". (ص-١١٤). وهو من رجال أبى داود، وحدث عنه، ولا يروى إلا عن ثقة.

٢- وذكرت فى الجزء الخامس فى باب كراهة صف القدمين: "أن معناه نصبهما جميعا" (ص-٨٦).

وهو تسامح، وإنما معناه إلزاق القدمين، وهو الصفن أيضا. فالصواب أن الصف والصفن فى باب الكراهة واحد، يدل على ذلك وقوع "الصفن" مكان "الصف" فى بعض ألفاظ الحديث. فهذا هو المكروه أن يقوم فى الصلاة جامعا بين قدميه لا يفرج بينهما.

قال فى مجمع البحار: وحديث نهى عن صلاة الصافن أى من يجمع بين قدميه، وقيل: من يثنى قدمه إلى ورائه، كفعل الفرس إذ أثنى حافره، ومنه: "رأيت عكرمة يصلى وقد صفن بين قدميه" (١:٢٥٤) أى لعذر. وأما نصب القدمين مع التفريج بينهما فلا يكره بل هو السنة.

وأما التراوح فيطلق على معنيين: الأول: التفريج بين القدمين، يدل على ذلك كلام الطحاوى، فإنه ذكر المراوحة بين القدمين فى دليل كون السنة تفريق الأعضاء فى الصلاة، ولا خلاف فى كونه سنة. والثانى الاعتماد على رجل مرة وعلى الآخر أخرى من غير تمايل على التعاقب، وهو السنة أيضا. ولابد أن يكون هذا الاعتماد مع نصب القدمين دون إرسال واحد منهما وانحنائها، فإن هذا هو الصفن المنهى عنه.

وأما التراوح بمعنى التمايل من غير تخلل سكون، كما يفعله بعضهم حال الذكر، وبعض من لا علم له فى الصلاة، فهو مكروه. قال فى شرح النقاية: ويكره التراويح بين القدمين فى الصلاة إلا بعذر (أراد الاعتماد على أحد القدمين من غير نصبهما، بل بإرسال أحدهما منحنيا، وهو الصفن كما مر). وكذا التمايل على يمناه مرة وعلى يسراه أخرى (١-٩٤). أى على التعاقب من غير تخلل سكون.

وبالجملة فالتراوح الذى استحبه ابن مسعود إنما هو التفريج بين القدمين، والصف الذى كرهه هو أن يجمع بينهما. والله تعالى أعلم.

٣- ذكرت فى الجزء السادس من الإعلاء فى حديث أخرجه محمد فى المؤطا عن إسماعيل بن إبراهيم عن ليث عن عطاء: "أن إسماعيل هذا هو ابن علية فيما أظن" (ص-٣٠).

ثم راجعت كتاب الحجج لمحمد، فرأيته يروى عن إسماعيل بن إبراهيم البصرى عن خالد الحذاء، وعن إسماعيل بن إبراهيم البصرى عن أيوب السختيانى، وإسماعيل بن إبراهيم البصرى الذى يروى عن خالد الحذاء وأيوب والطبقة هو ابن علية ليس إلا. ولا يخفى أن من كان يروى عن أيوب السختيانى لا يبعد روايته عن ليث بن أبى سليم. وبالجملة فالذى ظننته هو المتحقق فى الإسناد، إن شاء الله تعالى.

٤ - ذكرت فى الجزء السادس أيضا (ص-٥٢): "وإن كان هو المنقرى فهو ثقة من السابعة، كما فى التقريب. وهذا هو الظاهر".

قلت: كلا! بل الظاهر أنه حفص بن سليمان الأسدى أبو عمر البزاز الكوفى المقرئ وثقه أحمد بن حنبل والدانى وغيرهما، وتكلم فيه غيرهم. فإن المنقرى أقعد الناس بالحسن لا يروى عن غيره. والله تعالى أعلم.

٥- ذكرت فى الجزء السادس أيضاً: "فالأمر فى رفع اليدين (عند القنوت للنازلة) واسع، سواء قنت قبل الركوع أو بعده وإن كان مقتضى النظر عدمه إذا قنت بعده" (ص٧٧).

فإن قيل: لا يجوز القياس بمعرض النص، فكيف يصح ترجيح عدم الرفع بالنظر

وقد ثبت أنه ﷺ رفع يديه فى الصبح حين دعا على من قتل أصحابه؟ قلت: لم يثبت عنه ﷺ ذلك إلا فى هذا الحديث الواحد، وأكثر الطرق عن أنس ليس فيه أثر منه. فلعل ذلك لم يكن منه ﷺ إلا مرة أو مرتين، ولم يواظب عليه، وبمثله لا يثبت غير الجواز دون الاستحباب. ومن هنا لم يستحبه مالك مع كونه قائلا بالقنوت فى الفجر، ولا الشافعى، كما فى شرح المهذب، ونصه:

وأما رفع اليدين فى القنوت فليس فيه نص، والذى يقتضيه المذهب أنه لا يرفع، لأن النبى ﷺ لم يرفع إلا فى ثلاثة مواطن، ولأنه دعاء فى الصلاة فلم يستحب له رفع اليد، كالدعاء فى التشهد. وحكى فى التعليق أنه يرفع اليد. والأول عندى أصح (٣:٤٩٣).

وفيه أيضا: هو أى عدم الرفع اختيار المصنف، والقفال، والبغوى. وحكاه إمام الحرمين عن كثيرين من الأصحاب، وأشاروا إلى ترجيحه واحتجوا بأن الدعاء فى الصلاة ترفع له اليد كدعاء السجود والتشهد. ثم ذكر عن متأخرى الشافعية استحباب الرفع (٣:٥٠٠). وقد تقدم أن حديث "لا ترفع الأيدى إلا فى سبع مواطن" لا يعم غير قنوت الوتر بل يخصه، وإذا اختلفت الروايات جاز ترجيح بعضها على بعض بالنظر، فافهم.

٦- ذكرت فى الجزء السابع منه (ص-٢٦): "وقد كان شيخى وافقنى عليه، ثم رجع عنه فقال بتأكيده أى التهجد بناء على أنها وإن كانت مستحبة فإنها بعد مواظبته ﷺ عليها صارت مؤكدة".

قلت: ويؤيد الاستحباب ما فى شرح النقاية: قال مكحول الشامى: السنة سنتان سنة أخذها هدى وتركها ضلالة، وهو ما كان من أعلام الإسلام وشعائره، وسنة أخذها فضيلة وتركها لا إلى حرج كصلاة الليل (١:٨٤).

وهو صريح فى أن ترك التهجد لا إلى حرج، فانتفى كونها سنة مؤكدة، فإنها ما يضلل تاركها كما فى رد المحتار.

ويؤيد كونها سنة مؤكدة ما فى شرح المهذب: وأما حكم المسألة فقيام الليل سنة متأكدة، قد تطابقت عليه دلائل الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة. والأحاديث الواردة فيه

فى الصحيحين وغيرهما أشهر من أن تذكر، وأكثر من تحصر. قال أصحابنا وغيرهم: والتطوع المطلق بلا سبب فى الليل أفضل منه فى النهار، وينبغى أن لا يخل لصلاة الليل وإن قلت: ويكره أن يقوم كل الليل دائما. ملخصا (٤-٤٤).

والظاهر: أنه لم يرد بقوله: "سنة متأكدة" تأكدها مثل الرواتب، بل كونها أهم من نوافل النهار أفضل، بدليل ما فى متن المهذب: وأما غير الراتبة فهى الصلات التى يتطوع بها الإنسان فى الليل والنهار، وأفضلها التهجد، لما روى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «أفضل الصلاة بعد المفروضة صلاة الليل» (٤:٤٣).

قال النووى: الصحيح المنصوص فى الأم والمختصر أن الوتر يسمى تهجدا، وفيه وجه أنه لا يسمى تهجدا بل الوتر غير التهجد (٤:٤٨). قلت: وإذا كان الصحيح عند الشافعية أن الوتر يسمى تهجداً، فلا دلالة في قوله: قيام الليل سنة متأكدة، إلا على تأكد الوتر، وقد قلنا به بل بوجوبه. فمن صلى العشاء وتطوع بالراتبة بعدها ثم أوتر بثلث فقد أتى بقيام الليل، كما ذكرته فى الإعلاء، والله تعالى أعلم.

٧- ذكرت فى بعض الأجزاء من الإعلاء ولا أحضر الآن موضعه: "أن وقاد بن إياس لا أعرفه".

وهذا من عجائب المسامحات، فإن الرجل من رجال التهذيب. روى له النسائى، وأبو داود فى مراسيله. قال سفيان الثورى: "لا بأس به"، وقال أبو حاتم: "صالح"، وقال ابن عدى: "أرجو أنه لابأس به"، وذكره ابن حبان فى الثقات. وتكلم فيه آخرون كما فى التهذيب (١١-١٢٢). وفى التقريب: "لين الحديث من السادسة" (ص-٢٣٠). وبالجملة فهو مختلف فيه حسن الحديث على أصلنا.

٨- وذكرت فى مواضع من الإعلاء فى ليث عن عطاء: "أن الليث هو الليث بن سعد الإمام المصرى". وليس كذلك، وإنما هو ليث بن أبى سليم المختلف فيه، فهو المعروف بالرواية عن عطاء. ولا يروى ابن سعد عنه إلا قليلا. فإذا أطلق ليث عن عطاء لا يراد به إلا ليث بن أبى سليم. والله تعالى أعلم.

٩- وذكرت فى الجزء الثامن فى تفسير حديث عمر: "صلاة الجمعة ركعتان،

وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة الأضحى ركعتان" ما نصه: ومعنى قوله: "صلاة الأضحى ركعتان" هذا العدد أقل مقدارها، فإنه قد وردت الزيادة عليه، كما تقدم فى بابه (ص-٤٢).

وهذا أيضا من المسامحات الشديدة، فإن المراد بالأضحى صلاة عيد الأضحى ولازيادة لها فوق ركعتين، والتى وردت فيها الزيادة على ركعتين هى صلاة الضحى، ولعل الذهن قد انتقل من صلاة الأضحى إلى صلاة الضحى فسبحان من لا ينام ولا ينسى.

١٠- وذكرت فى الجزء الثامن أيضا (ص-١٥٠): "وعندى أن الخفاء هى الخرقة الخامسة التى يشد بها الفخذان والوركان، والملحفة هى الإزار".

وهذا كله وهم لا أصل له، فإن الخفاء هو الإزار لغةً وعرفا. وأما أن فيه الابتداء بالإزار والمذهب الابتداء بالقميص ثم الإزار، فالجواب أن رسول الله ﷺ كان قد كفن ابنته فى حقاء نفسه للبركة وقال: «اشعرنها إياه» رواه الشيخان، كما فى رسائل الأركان (ص-١٥٣). ولا خلاف فى مثل ذلك أن يبدأ بالثوب المتبرك به ليكون متصلا بجسم الميت، وأما إذا كفنت المرأة فى ثياب لا يترجح بعضها على بعض فالابتداء بالقميص عندهم أولى للوجه الذى ذكروه، ولعلهم أخذوا ترتيب التكفين من التعامل خلفا عن سلف. وبالجملة فالنص ساكت عن الترتيب بين القميص والإزار إذا لم يتعين كون واحد منهما شعار للميت لأجل البركة، فيجوز القول بالترتيب بينهما بالقياس والتعامل. والله تعالى أعلم. والراجح عندى الابتداء بالإزار عملا بظاهر الحديث مع جواز الابتداء بالقمبص، كما ذكره الفقهاء.

١١- ذكرت فى الجزء الثامن أيضا (ص-٢٠٥) حديثا عن على بن الحسين عن على، كان حقه أن يذكر فى الحاشية دون المتن، فإن الحديث ضعيف، ولم أستدل به على شىء، وإنما أردت رد احتجاج بعض الناس به، ومثله لا يذكر فى المتن، وإنما موضعه الحاشية. فاعلم ذلك، والله يتولى هداك.

وأما حكم بعض الأحباب بكونه موضوعا فباطل، لأن الحافظ ابن حجر ذكره فى التلخيص الحبير، واحتج به على جواز زيارة القبور للنساء، ولم يتعقبه بشىء بل سكت

عنه ولا يسكت فيه عن ضعيف فضلا عن موضوع، وشأنه أجل من أن يحتج بموضوع. واحتج به الشوكانى أيضا فى النيل (٣:٣٥).

وهو وإن لم يكن بمنزلة الحافظ ولكن له معرفة بالموضوعات. كما يشهد لذلك كتابه الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة. وقد عرفت أن الذهبى لم يزد على تضعيفه. واحتج به العينى فى شرح البخارى فقال: "والأصح أن الرخصة ثابتة للرجال والنساء، لأن السيدة فاطمة رضى الله عنها كانت تزور قبر عمها حمزة كل جمعة، وكانت عائشة رضى الله عنها تزور قبر أخيها عبد الرحمان بمكة". وقد ثبت أنه ﷺ كان يأتى شهداء أحد فيصلى عليهم ويدعو لهم غير مرة، فلا يبعد زيارة فاطمة قبر عمها سيد الشهداء لأجل الخصوصية، فافهم.

الاختلاف في صحة قصة بلال

١٢- قد ذكرت فيه أيضا عن أبى الدرداء قال: "لما رحل عمر بن الخطاب من فتح بيت المقدس" (ص-٢٠٨).

وهذا الحديث مما تعارض فيه رأيا الحافظين الحافظ تقى الدين السبكى فجود إسناده واحتج به فى شفاء السقام، والحافظ ابن حجر وهو من تلامذة أصحاب السبكى فإنه قد حكم على هذه القصة بالوضع، حيث قال فى اللسان (١-١٠٨) فى ترجمة إبراهيم ابن محمد بن سليمان بن بلال بن أبى الدرداء: ترجم له ابن عساكر، ثم ساق من روايته عن أبيه عن جده عن أم الدرداء عن أبى الدرداء فى قصة رحيل بلال إلى الشام وفى قصة مجيئه إلى المدينة، وأذانه بها وارتجاج بالبكاء لذلك، وهى قصة بينة الوضع. وتبعه السيوطى فى ذيل اللآلى (ص-١٠٤) وتبعه الملا على القارئ فى موضوعاته (ص-٨٨).

تأييد السبكى:

ويؤيد السبكى قول الحافظ أبى محمد عبد الغنى المقدسى رحمه الله فى الكمال فى ترجمة بلال: "ولم يؤذن لأحد بعد رسول الله ﷺ فيما روى إلا مرة واحدة فى قدمة قدمها

المدينة لزيارة قبر النبى ﷺ ، طلب إليه الصحابة ذلك فأذن ولم يتم الأذان" .

وذكره أيضا الحافظ أبو الحجاج المزى فى شفاء السقام (ص-٣٩) . وذكره الحافظ ابن الأثير فى "أسد الغابة" جازما به، فقال: "وروى أبو الدرداء أن عمر بن الخطاب لما رحل من فتح بيت المقدس" ولم يتعقبه بشىء (١:٢٠٨). وجود إسناده القاضى الشوكانى فى "نيل" أيضا (٤:٣٢٧) .

وقدمنا أن له معرفة بالموضوعات جيدة، ولم يحكم عليها الذهبى بالوضع مع تعنته وتقشفه بل اكتفى بقوله فى إبراهيم بن محمد بن سليمان: "فيه جهالة روى عنه محمد بن فيض الغسانى" من الميزان (١:٣٠) . والمراد بها جهالة الحال لا جهالة العين، فإن جهالة العين قد ارتفعت بتحديث محمد بن الفيض الغسانى عنه وهو من أجلة المحدثين فى زمانه روى عنه أحمد بن عدى، وأبو أحمد الحاكم، وأبو بكر بن المقرئ، وهو كناه لهم "بأبى إسحاق" وأرخ وفاته سنة اثنين وثلاثين ومائتين. والراوى إذا عرف باسمه، وكنيته، واسم أبيه وجده، وتاريخ وفاته لا يبقى مجهول العين قطعا، وإنما هو مستور إذا وثقه أحد من أهل الفن ولو مبهما كان صحح الإسناد الذى هو فيه، أو جوده أو حسنه فهو ثقة عند المحدثين، كما ذكرناه فى المقدمة من قول الحافظ نفسه. ولم يجود السبكى إسناد الحديث إلا بعد البحث عن رجاله واحد بعد واحد، كما فى شفاء السقام (ص-٤٠) .

وأما الحافظ ابن حجر فالظاهر من صنيعه أنه إنما حكم عليه بالوضع بمجرد ذوقه، لأنه لم يعين من وضعه ولم يتهم أحدا من رواته، ومثله لا يكون حجة إلا على من شهد ذوقه بمثل ما شهد به.

حجة بعض الأحباب على وضع قصة بلال:

وأما احتجاج بعض الأحباب على كون القصة موضوعة بقوله: فقد رحل على رضى الله عنه من المدينة إلى الكوفة ورحل منها جمع من الصحابة عظيم، ولم يعنفهم النبى ﷺ فى المنام، ولم يعاتبهم على ارتحالهم منها، ولم يعده جفوة، وفعل ذلك كله

ببلال، هذا أمر عجيب. فهل كان لبلال مزية لم تكن لغيره أو خصوصية اختص بها؟ وأيضا فتمرغ بلال على القبر، وسؤال السيدين الحسنين منه أن يؤذن لهم، وارتجاج المدينة بأذانه، وخروج العواتق لذلك، وقولهم: "أ بعث رسول الله ﷺ؟" كله مما يشهد لبطلان القصة وينادى على كذب راويها، فإن أذان بلال لم يكن لأهل المدينة أمرا مستحدثا بل كانوا معتادين لسماعه فارتجاج المدينة له لا معنى له.

وإن سلمنا صحته فغاية ما فيه أن يكون هذا الأمر خاصا ببلال، فكيف يصح الاستدلال به على جواز شد الرحال لزيارة قبره ﷺ للناس عامة؟

الرد على بعض الأحباب:

ففيه أن المنام ليس له ضابط ولا هو من الأمور الاختيارية التى يسأل عن عللها، فقد يرى النبى ﷺ فى المنام من لا يعبأ به ولا يراه من يشار عليه بالبنان من العلماء والأولياء العظام، فهذا السؤال دليل على سخافة رأى السائل، ورقة عقله، وخفة فهمه.

وأما قوله: "وأيضا فتمرغ بلال" فقد ثبت مثله عن أبى أيوب الأنصارى عند الحاكم فى مستدركه من حديث داود بن أبى صالح قال: أقبل مروان يوما فوجد رجلا واضعا وجهه على القبر، فأخذ برقبته وقال: "أ تدرى ما تصنع؟" قال: نعم. فأقبل عليه، فإذا هو أبو أيوب الأنصارى رضى الله عنه. فقال: جئت رسول الله ﷺ ولم آت الحجر، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تبكوا على الدين إذا وليه أهله ولكن ابكوا عليه إذا وليه غير أهله». قال الحاكم: "صحيح الإسناد" وأقره عليه الذهبى فى تلخيصه (٤:٥١٥).

وروى ابن ماجة والبيهقى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه خرج يوما إلى مسجد رسول الله ﷺ فوجد معاذ بن جبل قاعدا عند قبر النبى ﷺ يبكى، قال: "ما يبكيك؟" قال: "شىء سمعته من رسول الله ﷺ" الحديث. كذا فى المشكاة (٢:٤٥٥). وقد ثبت عن النبى ﷺ أنه بكى عند قبر أمه.

ولا يخفى أن الاستغراق فى المحبة قد يجعل الهائم المشتاق على التمرغ بين يدى

الحبيب حيا وبين يدى قبره ميتا .

فالناس تختلف مراتبهم فى ذلك ، فأناس حين يرونه لا يملكون أنفسهم ، وأناس فيهم إناة يتصبرون ويبكون . وما أحسن ما قال بعضهم :

أمــر على الـديار ديار ليلى أقبل ذا الجدار وذا الجـدار

وما حب الديار شغفن قلبى ولكن حب من سكن الديار

وإنما نمنع العوام من ذلك سدا للذرائع ، فإنهم يتجاوزون الحدود .

وأما قوله : " وارتجاج المدينه بأذانه وخروج العواتق " فلا يتعجب من ذلك إلا خلى البال فاقد الحال والبلبال ، الذى لم يدرك من المحبة غير القيل والقال ، ولم يصل إلى حضرة الجلال والجمال ، ولم يعرف بحقيقة الحال .

وإنما يذوقه جريح الفؤاد بسهام المحبة الوداد ، ويعرفه الصب والواله المستهام ، المبتلى بفراق الأحبة وصروف الأيام . نعم! ، كان أهل المدينة يسمعون أذان بلال ورسول الله ﷺ حى بين ظهرانيهم ، يقيم بلال الصلاة ويؤمهم رسول الله ﷺ ، يتقدم أمامهم ويصلى بهم ، ثم يقبل عليهم بوجهه المستنير ويسلم يمينا وشمالا . هذا ما كانوا يعتادونه من أذان بلال . ثم مات رسول الله ﷺ وتبدل الضياء بالظلام ، فترك بلال الأذان ، وقدم الشام ، ثم لما عاد إلى المدينة بعد عام أو أعوام وقام فى موقفه الذى كان يقف به ، وأذن بالصوت الذى كان يؤذن به فى حياة رسول الله ﷺ ، وسمع المدينة النغمة التى كانوا يسمعونها فى حياة حبيبهم تذكروا العهد الذى مضى ، وبكوا على النعيم الذى انقضى ، واشتغل فى قلوبهم لهيب الجوى ، وتمثلت بين يديهم أيام الوصال بعد الفراق والنوى . وحق للمدينة أن ترتج بأهلها ، وللعواتق أن تخرج من خدورها ، بل ولو انشقت الأرض ، وهدت الجبال . وتصدعت القلوب ، وانشقت الصدور لم يكن ذلك أبعد ولا أعجب عند المحبين العاشقين وإن استبعده السلوان فارغ البال من الجامدين .

وداع دعا إذ نحن بالخيف من منى فهيج لو عات الفؤاد وما يـدرى

دعـــا باسم ليلى غيرها فـكأنما أطار بليلى طائرا كان فى صدرى

وأما قوله : " وإن سلمنا صحته " ففيه أن الخصوصيات لا تثبت إلا بدليل ، ولو

كان ذلك مما اختص به بلال من بين الخلائق لصدع به عمر رضى الله عنه ومن معه من الصحابة وصرحوا بأن لا يقتدى أحد بلالا فى ذلك أبدا، وإذ لم يكن شيء من ذلك فالقول بالتخصيص تحكم بالباطل.

وبالجملة فإن كان الحافظ أيضا قد استبعد صحة القصة مثل ما استبعدها به بعض الأحباب فالجواب الجواب والخطاب الخطاب. وإن كان قد حكم بوضعها لأمر آخر من الأمارات الدالة عليه عند المحققين من المحدثين فلا ننازعه فى ذلك، فإنه المرأ يقتدى به فيما هنالك، ولأجل ذلك حذفت القصة من ترجمة هذا الخبر بالهندية. وأسقطتها من متن الجزء العاشر أيضا أخذا بجانب الاحتياط، وأنا أستخير الله تعالى فيها، فلعل الله يحدث بعد ذلك أمرا. ومسألة جواز شد الرحال لزيارة قبر النبى ﷺ لا تتوقف على قصة بلال هذه بل بها دلائل قوية غيرها نذكرها فى موضعها إن شاء الله تعالى.

التنبيه: قد ترددت فى تعديل بعض من رجال الطحاوى وجرحهم وذكرت فى بعضهم أنى لم أعرفه وكل ذلك قبل طبع كشف الأستار عن رجال معانى الآثار. وقد ظهر الآن مطبوعا رائقا، فعلى الناظر أن يراجعه فى أمثال تلك المواضع.

التنبيه: قد اعتمدت فى تصحيح بعض الأحاديث من أحاديث الطبرانى، والبزار، وأبى يعلى، وتحسينه على سكوت ابن سليمان المغربى عنه فى جمع الفوائد، والآن قد تم طبع مجمع الزوائد بمصر، فينبغى مراجعته فى أمثال هذه المواضع، وهى قليلة إن شاء الله تعالى

هل كثرة الطرق من وجوه الترجيح؟

اختلفوا فى أن كثرة طرق الحديث من أمارات الترجيح أم لا؟ ذهب عامة الحنفية وبعض الشافعية إلى الثانى وقالوا: لا يترجح إحدى الشهادتين على الأخرى بكثرة العدد ما لم يخرج عن حيز الآحاد إلى حيز التواتر أو الشهرة. وذهب أكثر الشافعية، وأبو عبد الله الجرجانى من أصحابنا، وأبو الحسن الكرخى فى روايته إلى الأول.

وفى مسلم الثبوت مع شرحه: "لا ترجيح بكثرة الرواية عند أبى حنيفة وأبى يوسف، خلافا لأكثر العلماء كالأئمة الثلاثة ومنهم محمد ليترجح بكثرة الأدلة والرواة عندهم وإن لم تبلغ الشهرة".

فقه الراوى وجه من وجوه الترجيح

وأما فقه الراوى فقال الحازمى: الوجه الثالث والعشرون من وجوه الترجيح أن يكون رواة أحد الحديثين مع تساويهم فى الحفظ والإتقان فقهاء عارفين باجتناء الأحكام من مثمرات الألفاظ، فالاسترواح إلى حديث الفقهاء أولى.

وحكى على بن خشرم قال: قال لنا وكيع: "أى الإسنادين أحب إليكم؟ الأعمش عن أبى وائل عن عبد الله، أو سفيان عن عبد الله، أو سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله؟" فقلنا: "الأعمش عن أبى وائل عن عبد الله". فقال: "يا سبحان الله! الأعمش شيخ، وأبو وائل شيخ. وسفيان فقيه، ومنصور فقيه، وإبراهيم فقيه، وعلقمة فقيه. وحديث تداوله الفقهاء خير من أن تتداوله الشيوخ" (رواه الحاكم فى معرفة علوم الحديث).

وفى التدريب: "ثالثها أى من وجوه الترجيح فقه الراوى سواء كان الحديث مرويا بالمعنى أو باللفظ، لأن الفقيه إذا سمع ما يمتنع حمله على ظاهره بحث عنه حتى يطلع على ما يزول به الإشكال بخلاف العامى". وفى شرح مسلم الثبوت: "بخلاف غير الفقيه فإنه لا يقدر على ذلك فينقل القدر المسموع.

وهذا بعينه يقتضى ترجيح الأفقه على من هو أدنى منه فى الفقه، فيرجح رواية من هو أكثر فقها على من ليس بتلك المرتبة". وفى فتح القدير بعد ذكر مناظرة أبى حنيفة مع الأوزاعى: "فرجح (أبو حنيفة) بفقه الرواة كما رجح الأوزاعى بعلو الإسناد، وهو المذهب المنصور عندنا". ومثله فى حلية المجلى شرح منية المصلى لابن أمير حاج.

مناظرة بين أبى حنيفة والأوزاعى

والمناظرة التى جرت بين أبى حنيفة والأوزاعى المشهورة بين الفقهاء أنه اجتمع هو الأوزاعى فى دار الحناطين بمكة، فقال الأوزاعى لأبى حنيفة:

"ما بالكم لا ترفعون أيديكم فى الصلاة عند الركوع وعند رفع الرأس منه؟" فقال أبوحنيفة: "لأنه لم يصح عن رسول الله ﷺ فيه شيء".

فقال: كيف لم يصح؟ وقد حدثنى الزهرى عن سالم عن أبيه عن رسول الله ﷺ "أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه".

فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن عبد الله بن مسعود "أن رسول الله ﷺ كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة، ثم لا يعود بشيء من ذلك".

فقال الأوزاعى: "أحدثك عن الزهرى عن سالم عن أبيه وتقول: حدثنا حماد عن إبراهيم؟".

فقال أبو حنيفة: "كان حماد أفقه من الزهرى، وإبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر فى الفقه وإن كانت له صحبة وله فضل الصحبة، والأسود له فضل كبير، وعبد الله عبد الله "، فسكت الأوزاعى.

إسناد المناظرة

قال العلامة اللكنوى فى "الأجوبة الفاضلة": قد اشتهر بين العوام أن هذه المناظرة لا سند لها لا صحيحا ولا ضعيفا حتى أن صاحب الدراسات قال: "إن هذه الحكاية معلقة ولم أر من أسندها. ومن عنده السند فليأت به" وليس كذلك، فقد أسندها أبو

محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب بن الحارث الحارثى البخارى المعروف "بالأستاذ" تلميذ أبى حفص الصغير ابن أبى حفص الكبير تلميذ الإمام محمد بن الحسن فى مسنده بقوله: حدثنا محمد بن إبراهيم بن زهاد الرازى حدثنا سليمان بن الشاذكونى قال: سمعت سفيان بن عيينة يقول: اجتمع أبو حنيفة والأوزاعى فى دار الحناطين بمكة إلى آخر ما مر ذكره.

كما نقله السيد مرتضى الحسيبى فى كتابه "عقود الجواهر المنيفة فى أدلة الإمام أبى حنيفة" (ص:٢١٠-٢١٤). وقد أسندها عن الحارثى الإمام الموفق المكى فى "مناقب الإمام الأعظم" (١:١٣٠) والحارثى إمام حافظ مشهور ذكره الذهبى فى تذكرة الحفاظ فى ترجمة القاسم بن أصبغ فليراجع، والله تعالى أعلم.

فهرس فوائد في علوم الفقه

الجزء الثاني من مقدمة إعلاء السنن

الموضوع	الصفحة

الفهرس الموضوعي لآيات القرآن الكريم

عني بجمعه وترتيبه

محمد مصطفى محمد

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

٤٣٧ دي جي اي كراتشي ٥ باكستان

القاموس الفقهي

لغة واصطلاحا

سعدي أبو جيب

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

٤٣٧ دي جي اي كراتشي ٥ باكستان

أصح المصاحف

مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين

رسالة نالت شهادة الدكتوراه بمرتبة الشرف
من جامعة الدراسات الإسلامية باكستان

تأليف

الدكتور محمد قاسم عبده الحارثي

عبد الكريم الحجي

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

دي ٤٣٧ كاردن ايست كراتشي ٥ باكستان

وسيصدر إن شاء الله تعالى

الموسوعة الفقهية نادرة الوجود للفقه الإسلامي

المحيط البرهاني

جمع فيه مسائل المبسوط والجامعين والسير والزيادات ومسائل النوادر
والفتاوى والواقعات مدللة بدلائل المتقدمين رحمهم الله

تأليف

الإمام العلامة الصدر برهان الدين أبو المعالي محمود بن صدر الشريعة تاج الدين أحمد
ابن الصدر البرهان الكبير عبد العزيز بن مازه الشهيد البخاري رحمهم الله
المجتهد في المسائل من الطبقة الثانية في الفقه

٥٥١هـ ١١٥٦م — ٦١٦هـ ١٢١٩م

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧ گارڈن ايست، كراتشي ٥، پاكستان

تلفون ٧٢١٦٤٨٨

الفتاوى التاتارخانية

للعلامة عالم بن العلاء الأنصاري الأندربتي
الدهلوي الهندي

(المتوفى سنة ٧٨٦)

قام بتحقيقه القاضي سجاد حسين
[illegible]
[illegible] الهند

٥ - مجلدات

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گارڈن ايست، كراتشي، پاكستان

معجم لغة الفقهاء

عربي - إنكليزي

مع كشاف إنكليزي - عربي بالمصطلحات الواردة في المعجم

وضع

أ. د. محمد رواس قلعجي	د. حامد صادق قنيبي
باحث في موسوعة الفقه الإسلامي	مدرّس المعاجم والمصطلحات
أستاذ النظم الإسلامية في جامعة	في جامعة البترول والمعادن
البترول والمعادن بالظهران	بالظهران

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گارڈن ايست، كراتشي، پاكستان

تبييض الصحيفة

في

مناقب الإمام أبي حنيفة

للشيخ الإمام العلامة الحافظ المفسر [illegible]

أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر السيوطي

الشافعي المتوفى سنة ٩١١ هجرية رحمه الله

قدم له

فضيلة الشيخ المحدث عبد الرشيد النعماني حفظه الله تعالى

وعلق عليه

فضيلة الشيخ المفتي محمد عاشق إلهي البرني حفظه الله تعالى

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

[illegible] كراتشي ٥ پاكستان

مقدمة إعلاء السنن

ابو حنيفة واصحابه المحدثون

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوي رحمه الله

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٤ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشي

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D/٤٣٧ گارڈن ايسٹ كراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

1
B

بسم الله الرحمن الرحيم

أبو حنيفة وأصحابه المحدثون

الحمد لله الذى تفرد بالعزة، والعظمة، والبقاء، والكمال، وقسم بين عباده الأرزاق والآجال، والعلوم والأعمال، وجعلهم شعوبا وقبائل ليتعارفوا، وملوكا وسوقة ليتناصفوا، ومتبوعين وأتباعا ليتعادلوا، ورؤساء ومرؤسين وفقهاء ومقلدين ليتكاملوا.

وبعث الرسل مبشرين، ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة، وختمهم بخيرته من خليقته، السالك بتأييده الطريق المستقيم على المحجة.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، إله فى الأرض، وإله فى السماء، شهادة أدخرها وأطلب الفوز بها يوم اللقاء.

وأشهد أن سيدنا، ومولانا محمدا عبده ورسوله، المبعوث إلى أهل الآفاق، المنعوت بمكارم الأخلاق، وأطائب الأعراق، صلى الله تعالى عليه، وعلى آله وصحبه صلاة وسلاما دائمين متعاقبين إلى يوم التلاق، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، لاسيما إمامنا الأعظم أبى حنيفة النعمان سيد المجتهدين. اللهم وتغمده بعفوك، واجعل زلله فى سعة رحمتك، فقد كان يدعو[1] بهذا الدعاء، وأنجز له ما وعد به أصحابه ومن تبعه، وكان على مذهبه وطريقته الغراء، على ما روى عنه ذلك الأئمة الثقات من أصحابه النبلاء، اللهم ولا تجعل عبدك المسكين جامع هذا الكتاب من الأشقياء، واغفر له

(١) ذكره القرشى فى "الجواهر المضيئة" (١-٢ و٣)، وكذا ما بعده (مؤلف).

ولوالديه ومشايخه، وللمؤمنين، والمؤمنات، واجعلنا أجمعين من السعداء.

وبعد، فإن الله تعالى فضل نبينا ﷺ على سائر الأنبياء، فجعل فى أمته محدثين خلفاء، ومجتهدين علماء فقهاء، كأنهم من الفقه أنبياء، ومتعبدين أولياء أصفياء، وكان أسبقهم اجتهادا، وأطيبهم اعتقادا، وأبينهم رشادا، وأقومهم طريقا وسدادا، إمام الأئمة وسراج هذه الأمة، إمامنا الأعظم أبو حنيفة الهمام الأقدم، رضى الله تعالى عنه، فحط عن وجه الشريعة لثام الانكتام، وكشف عن جبين الفقه غمام الظلام، وأرسى قدمه فى مزالق الأقدام، وبذل مجهوده فى إحكام الأحكام، فمن بعده يغوصون فى بحار عوائده، فيستخرجون منها درر فرائده، ويرتصغون أصفى درر فوائده. فمن استطعمه واستعظمه فقد تناول حلالا، وجعل الناس عليه فى الفقه عيالا، مثل الإمام المعظم، والسيد المفخم، إمامنا الشافعى المطلبى ابن عم النبى ﷺ، حيث قال: «الناس عيال أبى حنيفة فى الفقه»، ونظمه بعضهم:

أئمة هذه الدنيا جميعا بلا ريب عيال أبى حنيفة

ومن استنكف عنه، واستكبر صار للعالمين نكالا، وكان علمه عليه وبالا، كما نشأت فى هذا الزمان طائفة جهلت مقداره، وجعلت تطفئ أنواره، تنقصه، وتستصغره، وتستعظم غيره وتستحقره، جعلت الطعن عليه شعارها، والسب والشتم لأتباعه دثارها، فتارة تنسبه إلى قلة رواية الحديث وقلة الاعتناء بها، ومرة يجرحه بقصور الحفظ، والإتقان، ومخالفة الأحاديث بالرأى، وقلة الاعتناء بها، فلحقتنى حمية دينية ربانية، وعصبية حنيفية نعمانية. فأردت أن أجمع أقوال الأئمة المحدثين فى الثناء على هذا الإمام، وكلمات أهل النقدفى توثيقه وتعديله وتقديمه فى العلم على الأئمة الأعلام، وأذكر بعد ذلك تراجم بعض أصحابه العظام، وأتباعه من أجلة المحدثين الكرام، ليظهر به درجته فى علم الحديث، ويندحض رأى هذه الطائفة الخبيثة، فإن من المعلوم أن أجلة المحدثين لم يكونوا ليقلدوا ويأخذوا إلا عمن كان فى علم الحديث على الدرجة العليا، وفى الاعتناء بالآثار على الغاية القصوى. ومن أراد التفصيل فى معرفة قوة دلائل هذا الإمام من حيث الرواية فليراجع رسائلنا "إعلاء السنن" فإن فيها لطالب الحق كفاية، وكان تأليف تلك الرسائل كلها فى ظلال رأفة سيدى الذى:

روى الأنام بفيضـــه وأظلهم من نوره ظل بغير حـــرور
بحر الندى قطب الرشاد مجدد وحكيم أمة أحمد المنصور
أشرف على المقتدى بفـعاله غوث البرية كل يوم ثبــور
منه الحيـاة لكل حــق ميت منه الممات لكل قــول زور
منه البيـاض لكل قلب أسود منه السواد لكل عين ضرير
لا زال فى كنـف الإلـه ولم يزل عون الخلائق جابر المكسور

بالله أعتضد فيما أعتمد، وهو حسبى، ونعم الوكيل.

الفصل الأول

في كون الإمام أبى حنيفة تابعيا

اعلم أن جمهور المحدثين على أن الرجل بمجرد لقاء الصحابى ورؤيته يصير تابعيا، ولا يشترط أن يصحبه مدة ويروى عنه. قال فى تدريب الراوى فى حد التابعى: وقيل: «هو من لقيه (أى الصحابى)، وإن لم يصحبه»، كما قيل فى الصحابى، وعليه الحاكم. قال ابن الصلاح: وهو أقرب. قال المصنف (أى النووى): وهو الأظهر. قال العراقى: وعليه عمل الأكثرين من أهل الحديث، فقد ذكر مسلم وابن حبان الأعمش فى طبقة التابعين، وقال ابن حبان: أخرجناه فى هذه الطبقة لأن له لقيا وحفظا، رأى أنسا، وإن لم يصح له سماع المسند عنه، وقال الترمذى: لم يسمع من أحد من الصحابة، وعده أيضاً فيهم الحافظ عبد الغنى المقدسى، وعد منهم يحيى بن أبى كثير لكونه لقى أنسا، وموسى بن أبى عائشة لكونه لقى عمرو بن حريث اهـ (ص-٢١٢). وقال الحافظ فى "شرح النخبة": هذا هو المختار خلافا لمن اشترط فى التابعى طول الملازمة[١] أو صحة السماع أو التمييز اهـ (ص-٨٤).

إذا تمهد هذا فنقول: إمامنا الأعظم تابعى على المختار بلا ريب، ومندرج فى قوله تعالى: ﴿والذين اتبعوهم بإحسان، رضى الله عنهم ورضوا عنه﴾، قال الإمام على القارئ فى الطبقات: قد ثبتت رؤيته بعض الصحابة، واختلف فى روايته عنهم، والمعتمد ثبوتها، كما بينته فى "سند الأنام شرح مسند الإمام" حال إسناده إلى بعض الصحابة الكرام، فهو من التابعين الأعلام، كما صرح به العلماء والأعيان اهـ من "تذكرة الراشد" (ص-٢٧٠). وذكره الحافظ الذهبى فى "تذكرة الحفاظ"، وقال: مولده سنة ثمانين رأى أنس بن مالك غير مرة لما قدم عليهم الكوفة، رواه ابن سعد عن سيف بن جابر أنه سمع أبا حنيفة يقوله اهـ (١-١٥٨). وهذا يدل على جزم الذهبى برواية ابن سعد هذه كما لا يخفى.

---

(١) كالخطيب (مؤلف).

قال خاتمة الحفاظ جلال الدين السيوطى رحمه الله فى تبييض الصحيفة: ورفع هذا السؤال (أى أن أبا حنيفة يعد فى التابعين أم لا) إلى الحافظ ابن حجر فأجاب بما نصه: أدرك الإمام أبو حنيفة جماعة من الصحابة، لأنه ولد بمكة[1] سنة ثمانين من الهجرة، وبها يومئذ من الصحابة عبد الله بن أبى أوفى، فإنه مات بعد ذلك بالاتفاق، وبالبصرة يومئذ أنس بن مالك، ومات سنة تسعين أو بعدها، وقد أورد ابن سعد بسند لا بأس به أن أبا حنيفة رأى أنساً، وكان غير هذين من الصحابة بعده فى البلاد وأحياء، وقد جمع بعضهم جزءا فيما ورد من رواية أبى حنيفة عن الصحابة، لكن لا يخلو إسنادها من ضعف، والمعتمد على إدراكه ما تقدم، وعلى رؤيته لبعض الصحابة ما أورده ابن سعد فى الطبقات، فهو بهذا الاعتبار من طبقة التابعين، ولم يثبت ذلك لأحد من أئمة الأمصار المعاصرين له، كالأوزاعى بالشام، والحمادين بالبصرة، والثورى بالكوفة، ومالك بالمدينة، ومسلم بن خالد الزنجى بمكة، والليث بن سعد بمصر، والله أعلم. (قال السيوطى): هذا آخر ما ذكره الحافظ ابن حجر، وحاصل ما ذكره هو وغيره: الحكم على أسانيد ذلك بالضعف وعدم الصحة لا بالبطلان، وحينئذ فسهل الأمر فى إيرادها، لأن الضعيف يجوز روايته ويطلق عليه أنه وارد، كما صرحوا اهـ (ص-٦).

قلت: فثبت بهذا كله أن رؤية الإمام لبعض الصحابة ثابتة بما يعتمد عليه، وروايته عنهم واردة بروايات ضعيفة، فلو كان ضعفها لفسق الرواة فلا ترتقى بمجموعها إلى درجة الحسن، ولكن تخرج لكثرة الطرق عن كونها لا أصل له، كما قدمناه نقلا عن التدريب فى باب أحكام الضعيف من المقدمة. وإن كان لغير الفسق ترتقى عن الضعف إلى درجة الحسن، ولا يخفى أن كون الرجل يروى عن أحد ليس من باب الأحكام بل من قبيل الأخبار والفضائل، فلا يتشدد فيها مثل التشديد فى الأحكام، لأن التساهل فى باب الفضائل لم يزل معروفا بين المحدثين.

وأما رؤيته لأنس فقد أثبتها جمع عظيم من المحدثين، وأهل العلم بالأخبار:

منهم: ابن سعد، صاحب الطبقات، والحافظ الذهبى، والحافظ ابن حجر كما مر،

---

(١) كذا فى الأصل، ولعله بالكوفة (مؤلف).

والحافظ العراقى قال: لم يصح للإمام أبى حنيفة رواية عن أحد من الصحابة، وقد رأى أنس بن مالك اهـ.

ومنهم: الدارقطنى، قال حمزة السهمى: سمعت الدارقطنى يقول: لم يلق أبو حنيفة أحدا من الصحابة إلا أنه رأى أنس بن مالك بعينه، ولم يسمع منه. ذكرهما السيوطى فى تبييض الصحيفة أيضاً (ص-٥و٦). والإمام أبو معشر عبد الكريم بن عبد الصمد الطبرى المقرئ الشافعى، فإنه ألف جزءاً فيما رواه الإمام أبو حنيفة عن الصحابة، ذكره السيوطى أيضاً.

ومنهم: الحافظ السيوطى، فإنه ذكر أقوال المذكورين، وأقرها، وحكم بعدم بطلان الرواية أيضاً كما مر.

ومنهم: الحافظ أبو الحجاج المزى، ذكره فى تهذيب الكمال، وقال: رأى أنسا اهـ. والحافظ الخطيب البغدادى، قال فى تاريخ بغداد: إنه رأى أنس بن مالك اهـ. والإمام النووى فى تهذيب الأسماء واللغات، فإنه ذكر قول الخطيب، وأقره، والحافظ ابن الجوزى، قال فى العلل المتناهية: أبو حنيفة لم يسمع من الصحابة، إنما رأى أنس بن مالك بعينه اهـ "تذكرة الراشد" (ص-٢٨١). والحافظ أبو عمر بن عبد البر حيث قال: ذكر محمد ابن سعد كاتب الواقدى أن أبا حنيفة رأى أنس بن مالك، وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدى اهـ، هكذا ذكره وسكت عنه اهـ. من "الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية" (١-٢٧٣).

ومنهم: الإمام الجزرى، والتوربشتى، وصاحب "كشف الكشاف"، وصاحب "مرآة الجنان" الإمام اليافعى، ذكرهم على القارئ فى شرح "نخبة الفكر" فى الذين صرحوا برؤية أبى حنيفة لأنس، وغيره من الصحابة، كما فى "تذكرة الراشد" أيضاً (ص-٢٨٠).

ومنهم: ابن حجر المكى الشافعى، حيث قال فى "الخيرات الحسان": صح، كما قاله الذهبى: إنه رأى أنس بن مالك، وهو صغير، وفى رواية مرارا اهـ.

ومنهم: العلامة أحمد القسطلانى، حيث قال فى شرح البخارى فى باب وجوب

الصلاة فى الثياب: ومن التابعين الحسن البصرى وابن سيرين والشعبى وابن المسيب وأبو حنيفة اهـ.

ومنهم: الأزينقى، حيث قال فى مدينة العلوم: قد ثبت بهذا التفصيل أن الإمام من التابعين اهـ.

ومنهم: العلامة بدر الدين العينى الحنفى حيث أثبت سماعه عمن أدركه من الصحابة، ذكره فى تذكرة الراشد أيضاً (ص-٢٨١).

ومنهم: الحافظ السمعانى، حيث قال فى الأنساب: أبو حنيفة النعمان بن ثابت التيمى الكوفى إمام أصحاب الرأى، وفقيه العراق، رأى أنس بن مالك اهـ (Z٤١).

ومنهم: الحافظ عبد الغنى المقدسى، قال فى الكمال: رأى أنسا اهـ. كذا فى "تذكرة الراشد" (ص-٤٢٧).

وأما روايته عن الصحابة، فقد أثبتها الإمام أبو معشر عبد الكريم بن عبد الصمد الطبرى المقرئ الشافعى، وألف جزءا فى ذلك كما مر، وهو من فضلاء الشافعية، حدث عنه أبو بكر محمد بن عبد الباقى وغيره، كذا فى "طبقات الشافعية" (٣-٢٤٣). وذكره الحافظ فى اللسان، وقال: حدث عن جماعة، وجاور بمكة، وأقرأ الناس دهرا، روى عنه أبو نصر الغازى، وأبو بكر بن عبد الباقى الأنصارى، وأبو تمام الضميرى وغيرهم، وقال ابن طاهر: سمعت أبا سعد الحربى بهراة يقول: لم يكن سماع أبى معشر فى جزء ابن نطيف صحيحا، وإنما أخذ نسخة فرواها، قلت: وهذا قدح مردود اهـ (٤-٥٠).

وأثبتها أيضاً الإمام المحدث عبد القادر بن أبى الوفاء القرشى الحنفى المصرى، أول من صنف فى طبقات الحنفية، ذكره الحافظ السيوطى فى حسن المحاضرة، والحافظ ابن حجر فى "المجمع المؤسس"، وأثنيا عليه، كما فى "الفوائد البهية" (ص-٤٢). قال القرشى: والذى سمع منهم رضى الله تعالى عنهم أجمعين: عبد الله بن أنيس، وعبد الله ابن جزء الزبيدى، وأنس بن مالك، وجابر بن عبد الله، ومعقل بن يسار، وواثلة ابن الأسقع، وعائشة بنت عجرد، وذكرت عن الخطيب أنه رأى أنس بن مالك، وردت

قول من قال: إنه ما رآه، وبينت ذلك بيانا شافيا، والحمد لله، كذا فى "الجواهر المضيئة" (١-٢٨).

وروى عبد الله بن جعفر الرازى، أبو على الإمام عن أبى يوسف: سمعت أبا حنيفة يقول: حججت مع أبى سنة ثلاث وتسعين[1]، ولى ست عشرة سنة، فإذا شيخ قد اجتمع عليه الناس، فقلت لأبى: من هذا الشيخ؟ فقال: هذا رجل قد صحب رسول الله ﷺ، يقال له: عبد الله بن الحارث بن جزء، فقلت لأبى: فأى شىء عنده؟ قال: أحاديث سمعها من رسول الله ﷺ، فقلت لأبى: قدمنى إليه حتى أسمع منه، فتقدمت بين يديه، وجعل يفرج الناس حتى دنوت منه، فسمعته يقول: قال رسول الله ﷺ: «من تفقه فى دين الله كفاه الله همه ورزقه من حيث لا يحتسب» ذكره أبو عمر بن عبد البر، فقال: أخبرت عن أبى يعقوب يوسف بن أحمد الصيدلانى المكى، حدثنا أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى العقيلى، حدثنا أبو على عبد الله بن جعفر الرازى فذكره، وسكت عنه، كذا فى "الجواهر المضيئة" (١-٢٧٣). وقد تقدم قول ابن عبد البر حاكيا عن ابن سعد: "أن أبا حنيفة رأى أنس بن مالك، وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدى" وهو يشعر بإذعانه لصحة ما حكاه أبو على عبد الله بن جعفر الرازى، والله أعلم.

وله طريق أخرى أخرجها العلامة قاضى القضاة محمد بن محمود الخوارزمى فى جامع المسانيد: عن محمد بن أحمد بن سماعة، حدثنا بشر بن الوليد القاضى، حدثنا أبو يوسف القاضى، حدثنا أبو حنيفة فذكره غير أنه قال: حججت مع أبى سنة ست وتسعين، (١-٢٤).

قال الخوارزمى: ومن مناقبه وفضائله التى لم يشاركه فيها أحد بعده أنه روى عن أصحاب رسول الله ﷺ، فإن العلماء اتفقوا على ذلك، وإن اختلفوا فى عددهم اهـ

(١) كذا فى الأصل، ولعله ست وتسعين كما فى "جامع المسانيد"، وعلى كل فلا يخلو من تمحل، وإن عبد الله ابن الحارث مات سنة ست وثمانين أو سبع، وقيل: ثمان وثمانين بمصر، اللهم إلا أن يقال: إن فى الرواية تصحيفا، والإمام رآه فى سنة وثمانين حين كان عمره ست سنوات، وعبد الله هذا توفى فى هذه السنة أو بعدها لسنة أو سنتين بعد مرجعه إلى مصر، والله أعلم (مؤلف).

(١-٢٢). ولعل المراد بالعلماء الحنفية خاصة، وباتفاقهم اتفاق أكثرهم على ذلك، ولا يخفى أن صاحب البيت أدرى بما فيه، وقد أثبت روايته عن الصحابة العلامة المحدث العينى أيضًا كما تقدم والعلامة على القارئ، فإنه قال: والمعتمد ثبوتها. وقد مر عن السيوطى عدم الحكم ببطلان ذلك، فمن أنكر تابعية الإمام أبى حنيفة رضى الله عنه بعد ذلك فهو إما جاهل قاصر أو متعصب فاتر.

الفصل الثانى

في كون أبي حنيفة أعلم أهل زمانه

قال الحافظ السمعانى فى الأنساب فى ترجمة الإمام أبى حنيفة: واشتغل بطلب العلم، وبالغ فيه حتى حصل له ما لم يحصل لغيره، ودخل يوما على المنصور، وكان عنده عيسى بن موسى فقال للمنصور: هذا عالم الدنيا اليوم اهـ (٢٤٧). وقال العلامة الحافظ المزى فى تهذيب الكمال: ذكر مكى بن إبراهيم أبا حنيفة، فقال: «كان أعلم أهل زمانه»، كذا فى حاشية "تهذيب التهذيب". (١٠-٤٥١). قلت: ومكى بن إبراهيم هذا من كبار شيوخ البخارى، وأكثر ثلاثياته منه. وقال أبو يوسف القاضى: «ما رأيت أعلم بتفسير الحديث من أبى حنيفة». وقال يزيد بن هارون: «أدركت ألف رجل، وكتبت عن أكثرهم، ما رأيت فيهم أفقه ولا أورع ولا أعلم خمسة أولهم أبو حنيفة». ذكره القرشى فى الجواهر المضيئة، نقلا عن كتاب "جامع العلم" لابن عبد البر (١-٢٩).

وروى الخطيب عن أحمد بن محمد البلخى، قال: سمعت شداد بن حكيم يقول: ما رأيت أعلم من أبى حنيفة. وروى عن ابن المبارك، قال: رأيت الحسن بن عمارة آخذا بركاب أبى حنيفة، وهو يقول: والله ما أدركنا أحدا يتكلم فى الفقه أبلغ ولا أخصر جوابا منك، وإنك لسيد من تكلم فيه فى وقتك غير مدافع، وما يتكلمون فيك إلا حسدا. وعن محمد بن سلمة قال: قال خلف بن أيوب: صار العلم من الله تعالى إلى

محمد ﷺ، ثم صار إلى أصحابه، ثم صار إلى التابعين، ثم صار إلى أبى حنيفة وأصحابه. وروى الخطيب عن محمد بن سعد الكاتب، قال: سمعت عبد الله بن داود الخريبى يقول: يجب على أهل الإسلام أن يدعوا الله لأبى حنيفة فى صلاتهم، قال: وذكر حفظه عليهم السنن والفقه اهـ. ذكر كل ذلك السيوطى فى "تبييض الصحيفة" (ص-١٧ و١٨ و٢٣ و٢٥).

وروى الإمام أبو جعفر الشيزامارى عن شقيق البلخى أنه كان يقول: كان الإمام أبو حنيفة من أورع الناس، وأعلم الناس، وأعبد الناس اهـ. وروى أيضاً بسنده إلى إبراهيم بن عكرمة المخزومى رحمه الله تعالى أنه كان يقول: ما رأيت عالماً أورع، ولا أزهد، ولا أعلم من الإمام أبى حنيفة. وروى الشيزامارى أيضاً عن عبد الله ابن المبارك قال: دخلت الكوفة فسألت علمائها، وقلت: من أعلم الناس فى بلادكم هذه؟ فقالوا كلهم: الإمام أبو حنيفة، فقلت لهم: من أعبد الناس، وأكثرهم اشتغالا للعلم؟ فقالوا كلهم: الإمام أبو حنيفة، فما سألتهم عن خلق من الأخلاق الحسنة إلا وقالوا كلهم: لا نعلم أحداً تخلق بذلك غير الإمام أبى حنيفة، كذا فى "الميزان للشعرانى" (ص-٥٨). وروى الخطيب عن روح بن عبادة قال: كنت عند ابن جريج سنة خمسين ومائة، وأتاه موت أبى حنيفة، فاسترجع وتوجع، وقال: أى علم ذهب. كذا فى "تبييض الصحيفة" (ص-١٦). ولما بلغ شعبة موته استرجع، وقال: طفئ عن الكوفة نور العلم، أما أنهم لا يرون مثله أبدا. كذا فى "الخيرات الحسان" (ص-٧١).

قلت: ولا يخفى أن العلم فى ذلك الزمان لم يكن إلا علم القرآن والحديث، كما قال العلامة الحافظ الذهبى فى "تذكرة الحفاظ". المنطق والجدل وحكمة الأوائل لم يكن والله من علم الصحابة ولا التابعين والأوزاعى والثورى ومالك وأبى حنيفة، بل كانت علومهم القرآن والحديث وشبيه ذلك اهـ ملخصا (١-١٩٢). فأعلم الناس حينئذ من كان أعلمهم بالقرآن والحديث، فثبت بذلك كون أبى حنيفة واسع العلم، طويل الباع فى الحديث، وسيأتى ما يدل على ذلك صراحةً.

الفصل الثالث

في درجة الإمام في علم الحديث وثناء المحدثين عليه وكونه حافظا

اعلم -وفقكَ الله وإيانا لما يحب ويرضى- أنه جرى على بعض الألسنة من المتعصبين أن الإمام أبا حنيفة رضى الله عنه كان قصير اليد فى الحديث، لم يبلغه إلا أحاديث يسيرة، ولعمرى أنّها فرية بلا مرية، تقشعر منها الجلود، ويقف منها الشعر، ولا يقول بهذا القول إلا جاهل قاصر أو متعصب فاتر، بل الذى تدل عليه كلمات المحققين من الفقهاء والمحدثين أن الإمام رضى الله عنه من المكثرين فى الحديث، جمع منه مقدارا عظيما لا يحيط به إلا من كان فى رتبته، والدليل على ذلك أولا ما مر من شهادة أجلة المحدثين كمكى بن إبراهيم ويزيد بن هارون وعبد الله بن المبارك، واعترافهم بكون الإمام أعلم أهل زمانه.

وثانيا: اتفاقهم بأسرهم وإجماعهم يجمعهم على كون أبى حنيفة فقيها مجتهدا إماما فى الفقه.

روى الخطيب عن محمد[1] بن بشر قال: كنت أختلف إلى أبى حنيفة وإلى سفيان، فآتى أبا حنيفة، فيقول لى: من أين جئت؟ فأقول: من عند سفيان، فيقول: جئت من عند رجل لو أن علقمة والأسود حضرا لاحتاجا إلى مثله، فآتى سفيان فيقول: من أين جئت؟ فأقول: من عند أبى حنيفة، فيقول: لقد جئت من عند أفقه أهل الأرض. وعن محمد بن مزاحم سمعت ابن المبارك: «أو لا أن الله عز وجل أعاننى بأبى حنيفة وسفيان كنت كسائر الناس»، وعن حجر بن عبد الجبار قال: قيل للقاسم بن معن ابن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود: ترضى أن تكون من غلمان أبى حنيفة؟ قال: لا جلس الناس إلى أحد أنفع من مجالسة أبى حنيفة. ذكر ذلك كله السيوطى فى

(١) ثقة حافظ، روى عنه على بن المدينى وإسحاق بن راهويه، وقال أبو داود: هو أحفظ من كان بالكوفة، ذكره الحافظ فى تهذيبه، ومع ذلك فهو من تلاميذة أبى حنيفة.

"تبييض الصحيفة" (ص-١٦و١٧).

وفيه أيضًا عن الحسن بن الحارث قال: سمعت النضر بن شميل يقول: «كان الناس نياما فى الفقه حتى أيقظهم أبو حنيفة بما فتقه، وبينه، ولخصه» اهـ (ص-٢٤). وقال أبو وهب محمد بن مزاحم: سمعت ابن المبارك يقول: «أفقه الناس أبو حنيفة، ما رأيت فى الفقه مثله»، وقال أبو نعيم[1]: «كان أبو حنيفة صاحب غوص فى المسائل». وقال يحيى بن معين: سمعت يحيى بن سعيد القطان: «لا نكذب الله، ما سمعنا أحسن رأيا من رأى أبى حنيفة، وقد أخذنا بأكثر أقواله» (قال ابن معين: وكان القطان يذهب إلى قول الكوفيين، يختار قوله من قولهم) وقال الربيع وحرملة: سمعنا الشافعى يقول: «الناس عيال فى الفقه على أبى حنيفة». كذا فى "تهذيب التهذيب" (١٠-٤٥٠).

وذكر الإمام الأسفرائنى بإسناده إلى على بن المدينى سمعت عبد الرزاق يقول: قال معمر: «ما أعرف أحدا بعد الحسن يتكلم فى الفقه أحسن معرفة منه[2]». كذا فى "مناقب القارئ" (ص-٤٥٦). وفيها أيضًا عن أبى حيان التوحيدى[3] قال: «الملوك عيال عمر إذا ساسوا، والفقهاء عيال أبى حنيفة إذا قاسوا، والمحدثون كلهم عيال على أحمد بن حنبل إذا أسندوا» اهـ (ص-٤٦١). وقال أبو داود: «رحم الله أبا حنيفة كان إماما». كذا فى "تذكرة الحفاظ" (١-١٦٠).

ولا يخفى على من له أدنى مسكة أن الفقه والاجتهاد لا يتيسر بدون حفظ الأحاديث والآثار، وأقوال الصحابة والتابعين، واختلافاتهم، ومعرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنن. قال الإمام محمد بن الحسن: «من كان عالما بالكتاب والسنة، وبقول أصحاب رسول الله ﷺ، وبما استحسن فقهاء المسلمين وسعه أن يجتهدوا رأيه فى ما ابتلى به» اهـ. من "إعلام الموقعين" (١-٢٣). فلما أذعنت المحدثون وأكابرهم لفقه الإمام بل لكونه أفقه الناس، واعترفوا بكونه مجتهدا إماما من أئمة المسلمين فقد التزموا كونه

(١) هو الفضل بن دكين شيخ البخارى (مؤلف).
(٢) أى أبى حنيفة (مؤلف).
(٣) البصرى (مؤلف).

حافظا للأحاديث متقنا متشبساً فيها. قال الخطابى: «وأصحاب السنن هم أصحاب الحديث، والمطلعون عليه كالأئمة المجتهدين، وكمل اتباعهم، فإنهم هم الذين يفهمون ما تضمنته السنن من الأحكام» كذا فى "ميزان الشعرانى" (١-٤٦). دل كلامه على أن المجتهد لابد من أن يكون صاحب السنة مطلعا عليها.

وقال ابن خلدون المؤرخ فى مقدمته: وقد يقول بعض المبغضين المتعسفين إلى أن منهم (أى من المجتهدين) من كان قليل البضاعة فى الحديث، فلهذا قلت روايته، ولا سبيل إلى هذا المعتقد فى كبار الأئمة، لأن الشريعة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة، ومن كان قليل البضاعة من الحديث يتعين عليه طلبه وروايته والجد والتشمير فى ذلك ليأخذ الدين عن أصول صحيحة، ويتلقى الأحكام عن صاحبها المبلغ لها. وإنما قلل من قلل الرواية لأجل المطاعن التى تعترضه فيها، والعلل التى تعترض فى طرقها، والإمام أبو حنيفة إنما قلت روايته لما شدد فى الرواية والتحمل، فقلت من أجلها روايته فضل حديثه لا أنه ترك رواية الحديث معتمدا حاشاه من ذلك، ويدل على أنه من كبار المجتهدين فى علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم، والتعويل عليه، واعتباره ردا وقبولا اهـ ملخصا (ص-٣٧١). دل كلامه على أن كون المجتهد قليل البضاعة فى الحديث لا يتصور أصلا، ولا سبيل إلى القول به، ثم صرح بكون أبى حنيفة من كبار المجتهدين فى علم الحديث.

وثالثًا: عد الذهبى إياه من حفاظ الحديث، وذكره فى تذكرة التى قال فى مفتحتها: هذه تذكرة بأسماء معدلى حملة العلم النبوى، ومن يرجع إلى اجتهادهم فى التوثيق والتضعيف والتصحيح والتزييف اهـ (١-٢). دل كلامه هذا على كونه أبى حنيفة معدلا، حاملا للعلم النبوى، يرجع إلى اجتهاده فى توثيق الرجال وتضعيفها وتصحيح الأحاديث وتزييفها.

وروى الخطيب عن إسرائيل بن يونس أنه قال: «نعم الرجل النعمان، ما كان أحفظه لكل حديث فيه فقه، وأشد فحصا عنه، وأعلمه بما فيه من الفقه»، وتمامه فى الخيرات الحسان لابن حجر المكى. قلت: وذكر قول إسرائيل هذا خاتمة الحفاظ السيوطى فى "تبييض الصحيفة" أيضاً (ص-٢٧). قلت: وإسرائيل من رجال الجماعة

ثقة متقن، فكفى به موثقا للإمام مع التصريح بكونه أحفظ لأحاديث الأحكام.

وقال ابن القيم فى "إعلام الموقعين": قال يحيى بن آدم[١]: كان نعمان جمع حديث بلده كله فنظر إلى آخر ما قبض عليه النبى ﷺ اهـ. وذكره بعض أفاضل العصر فى كتابه "تذكرة الأعظم" (ص-١٠١). وذكر ابن حجر المكى فى الخيرات الحسان عن الحسن بن صالح (من رجال الصحيح إمام حجة): أن أبا حنيفة كان شديد الفحص عن الناسخ والمنسوخ، عارفا بحديث أهل الكوفة، شديد الاتباع لما كان الناس عليه، حافظا لما وصل إلى أهل بلده (أى عن الأحاديث والآثار) (ص-٣٠).

ولا يخفى أن كوفة كانت مركز العلم حينئذ، كان فيها جماعة عظيمة من كبار المحدثين كابن عيينة وسفيان الثورى وحفص بن غياث والأعمش ووكيع وابن المبارك وغيرهم، وقد جمع أبوحنيفة أحاديثهم كلها، فمن يكون مثله فى الحديث؟

وذكر الحافظ محمد بن الحسين الموصلى فى آخر كتاب الضعفاء: قال يحيى بن معين: ما رأيت أحدا أقدمه على وكيع، وكان يفتى برأى أبى حنيفة، وكان يحفظ حديثه كله، وكان قد سمع من أبى حنيفة حديثا كثيرا. وكذا فى حاشية "مسند الإمام الأعظم" (ص-٦١) لبعض فضلاء ديارنا، ودل قول ابن معين: «وكان قد سمع من أبى حنيفة حديثا كثيرا» على أن أبا حنيفة لم يكن قليل الحديث. وقال أبو بكر بن عياش: مات عمر بن سعيد أخو سفيان، فأتيناه نعزيه فإذا المجلس غاص بأهله، وفيهم عبد الله بن إدريس إذ أقبل أبو حينفة فى جماعة معه، فلما رآه سفيان تحول له من مجلسه، ثم قام فاعتنقه، وأجلسه فى موضعه، وقعد بين يديه، فقلت له: يا أبا عبد الله! رأيتك اليوم فعلت شيئا أنكرته، وأنكره أصحابنا عليك، قال: وما هو؟ قلت: جاءك أبو حنيفة فقمت إليه، وأجلسته فى موضعك، وصنعت به صنيعا بليغا، فقال: وما أنكرت من ذاك! هذا رجل من العلم بمكان، فإن لم أقم لعلمه قمت لسنه، وإن لم أقم لسنه قمت لفقهه، وإن لم أقم لفقهه قمت لورعه، فأفحمنى، فلم يكن عندى جواب اهـ. ذكره السيوطى فى "تبييض الصحيفة" (ص-٢٧). ولا يخفى أن قول سفيان «هذا رجل من العلم بمكان»

---

(١) هو من شيوخ البخارى (المؤلف).

لم يرد به الفقه لذكره الفقه بعده، بل المراد به العلم بالحديث، وقال أيضاً أى سفيان: إن الذى يخالف أبا حنيفة يحتاج أن يكون أعلى منه قدرا، وأوفر علما، وبعيد ما يوجد ذلك. ولما حجا كان يقدمه، ويمشي خلفه، ولا يجيب إذا سئلا حتى يكون أبو حنيفة هو الذى يجيب. كذا فى "الخيرات الحسان" (ص-٣٢).

وقال سويد بن سعيد عن سفيان بن عيينة قال: أول من أقعدنى للحديث أبو حنيفة، قدمت الكوفة فقال أبو حنيفة: إن هذا أعلم الناس بحديث عمرو بن دينار فاجتمعوا على، فحدثتهم. كذا فى "الجواهر المضيئة" (١-٣٠). وذكره أيضاً بعض الأفاضل فى تذكرة الأعظم نقلا عن ابن خلكان، وفيه: قال ابن عيينة: أول من صيرنى محدثا أبو حنيفة اهـ (ص-١٠٣). وذكره أيضاً ابن حجر المكى فى "الخيرات الحسان" عن الخطيب قال ابن عيينة: أول من أقعدنى للحديث أبو حنيفة، قال لهم: «هذا أعلم الناس بحديث عمرو بن دينار»، وبهذا يعلم جلالة مرتبته فى الحديث، كيف! وهو يستأمر فى الثورى، ويجلس إليه ابن عيينة اهـ (ص-٢٨و٢٩).

قلت: وسفيان بن عيينة أحد الأئمة الأعلام، رئيس المحدثين وشيخ الإسلام، وهو يقول: «أول من أقعدنى للحديث، وصيرنى محدثا أبو حنيفة»، وفيه دليل عظيم على جلالة أبى حنيفة فى علم الحديث، واعتماد الناس على قوله فى تعديل الرجال، فلم يكن رضى الله عنه محدثا فقط، بل كان ممن يجعل الرجال محدثين.

وذكر الإمام السمعانى عن هلال بن يحيى البصرى: سمعت يوسف[١] بن خالد السمتى قال: كنت أختلف إلى عثمان البتى بالبصرة فقيه أهلها، وكان يتمذهب بمذهب الحسن وابن سيرين، فأخذت من مذاهبهم، وناظرت عليها معهم، ثم استأذنت للخروج إلى الكوفة لتلقى مشايخها، والنظر فى مذاهبهم، والاستماع عنهم، فدلونى على سليمان الأعمش لكونه أقدمهم فى الحديث، وكان معى مسائل فى الحديث، وكنت سألت

---

(١) جرحه المحدثون بجرح فظيع، ولكن قال الطحاوى: سمعت المزنى يقول: سمعت الشافعى رضى الله عنه يقول: كان يوسف بن خالد رجلا من الخيار. كذا فى "الجواهر المضيئة" (٢-٢٢٧). وذكر الحافظ فى تهذيب التهذيب عن الساجى: كذبه يحيى بن معين وأحسب أنه حمل عليه اهـ (١١-٤١٢)، والله أعلم.

عنها المحدثين فلم أجد أحدا يعرفها، فذكرت ذلك فى حلقة الأعمش، فذكر ذلك له، فقال: ايتونى به، فمضيت إليه فقال: لعلك تقول: إن أهل البصرة أعلم من أهل الكوفة، كلا ورب البيت الحرام ما ذلك كذلك، وما أخرجت البصرة إلا قاصًا أو معبرا أو نائحا، والله لو لم يكن بالكوفة إلا رجل ليس من عربها، ولكن من مواليها، يعلم من المسائل ما لا يعلم الحسن ولا ابن سيرين ولا قتادة الأعمى ولا البتى ولا غيرهم، وغضب عليّ غضبا شديدا حتى خفت أن يضربنى بعصاه، ثم قال لبعض من حضره: اذهب به إلى مجلس النعمان، فو الله لو رأى أصغر أصحابه لعلم أنه لو قام أهل الموقف لأوسعهم جوابًا. وقال: النعمان يكون فى بنى حرام فاسأل عنه، فإنه بهذه المسائل أعلم وأولى، ولى شغل لا يمكن المصير إليه، فخرجت أسأل عنه قبيلة بعد قبيلة، فإذا أنا بكهل حسن الوجه حسن الثياب، وخلفه غلام أشبه الناس به فذكر القصة بطولها إلى أن قال: فلما انتهى (أى أبو حنيفة) إلى قال: كأنك غريب من أهل البصرة، وقد نهيت عن مجالستنا؟ قلت: نعم، فقال: أ كنت تختلف إلى البتى؟ قلت: نعم، فقال: لو أدركنى (البتى) [1] لترك كثيرا من قوله، ثم قال: هات ما معك، وابدأ قبل أصحابى فإن بك وحشة الغربة. قال فسألته عن المسائل التى كانت مشكلة علي فأجابنى، فحكيت ما جرى بينى وبين الأعمش، فقال: حفظك الله يا أبا محمد [2]! يجب أن يتوه باسم بلده بغيره، ما مثله إلا كما قال القائل:

وإذا تكون كريهـــة أدعى لها ... وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

ذكره على القارئ فى "مناقب الإمام" (ص-٥١٦).

وذكره أيضًا أنه كان (أى أبو حنيفة) عند الأعمش إذ سئل عن مسألة، وقيل: ما تقول فى كذا وكذا؟ قال الإمام: أقول كذا وكذا، فقال الأعمش: من أين لك هذا؟ قال:

(١) قبح الله الطائفة المشهورة الباغية حيث حرفوا قول الإمام ذلك، وبدلوه، وقالوا: إن أبا حنيفة قال: لو أدركنى النبى بالنون لترك كثيرا من قوله -نعوذ بالله-، وحاشا أبا حنيفة أن يتفوه بأمثال هذه الهذيانات، والعجب من الخطب أنه وقع أيضًا فى هذه الورطة، وافتضح بها، فإن الرواية إنما هى بالباء والتاء المثناة من فوق لا بالنون، ذكر كله الخوارزمى فى "جامع المسانيد" (١:٦٢) المؤلف.

(٢) هذه كنية الأعمش (المؤلف).

أنت حدثتنا عن أبى صالح عن أبى هريرة، وعن أبى وائل عن عبد الله، وعن أبى أياس عن أبى مسعود الأنصارى: قال رسول الله ﷺ كذا، وحدثتنا عن أبى مجلز عن حذيفة عنه ﷺ كذا، وحدثتنا عن أبى الزبير عن جابر كذا، وحدثتنا عن يزيد الرقاشى عن أنس عنه ﷺ كذا، قال الأعمش: حسبك ما حدثتك فى مائة يوم حدثتنى فى ساعة، ما علمت أنك تعمل بهذه الأحاديث، يا معاشر الفقهاء! أنتم الأطباء، ونحن الصيادلة. وأنت أيها الرجل أخذت بكلى الطرفين اهـ (ص-٤٨٤). وذكره ابن حجر أيضاً فى الخيرات الحسان، وزاد: سئل الأعمش عن مسألة فقال: إنما يحسن جواب هذا النعمان بن ثابت، وأظنه بورك له فى علمه اهـ (ص-٣٥).

قلت: وفى كلام الأعمش هذا دليل جليل على كمال معرفة الإمام بالأحاديث المشكلة، وحفظه لها، وذكر القارئ فى المناقب عن محمد بن سماعة أن الإمام ذكر فى تصانيفه[١] نيفا وسبعين ألف حديث، وانتخب الآثار من أربعين ألف حديث، والمسائل التى رجع عنها من القياس إلى الأثر كثيرة لشدة اتباعه اهـ (ص- :٤٧).

قلت: ويدل على صحة ما قاله إن الإمام محمد بن الحسن روى عن الإمام فى كتبه الستة المعروفة بظاهر الرواية، وفى غيرها المعروفة بالنوادر، وكذا روى عنه أبو يوسف فى أماليه وكتاب الخروج وغيرها، وكذا غيرهما من أصحابه مسائل كثيرة لا يحصى عددها، ولا يستقصى أمدها، فإذا لخصت منها ما يوافق الحديث والآثار إشارةً أو صراحةً سوى ما استنبطه باجتهاده لتجدنها قريبا من ذلك إن شاء الله تعالى، فهذه كلها أحاديث، وإن لم يقل فيها الإمام «قال رسول الله ﷺ» لشدة تحريه وتوقيه، فإن موافقة اجتهاده لهذا القدر العظيم من الأحاديث من دون اطلاعه عليها بعيدة جداً، ومن تفطن بهذه النكتة أيقن بكون الإمام مكثرا من الحديث، وأنه قد جمع منه ما لم يجمعه أحد من المحدثين، لأنه رضى الله عنه تكلم على جميع أبواب الأحكام بابًا بابًا، وفصّلها، وشرّحها بما لا مزيد عليه.

---

(١) أى مسائله التى أملأها على أصحابه (المؤلف).

قال صاحب "جامع المسانيد" : وقد قيل: بلغت مسائل أبى حنيفة خمس مائة ألف مسألة، وكتبه، وكتب أصحابه تدل على ذلك اهـ. وقال أيضاً: اشتهر واستفاض عن الإمام الكامل المنصف ابن سريج رحمه الله، وهو أزكى أصحاب الشافعى رحمه الله، أنه سمع رجلا جاهلا يقع فى أبى حنيفة، فقال له: يا هذا! تقع فى أبى حنيفة وثلاثة أرباع العلم مسلمة له، وهو لا يسلم لهم الربع، فقال الرجل: وكيف ذلك؟ قال: لأن العلم سؤال وجواب، وهو أول من وضع الأسئلة فله نصف العلم، وأجاب عنها فقال مخالفه فى البعض: أصاب، وفى البعض: أخطأ، فإذا قابلنا صوابه بخطئه فله نصف النصف أيضاً، فسلم له ثلاثة أرباع العلم بقى الربع فهو يدعيه، ومخالفوه يدعونه، وهو لا يسلمه لهم اهـ (١-٣٥).

وقال ابن حجر المكى فى الخيرات الحسان: مر أنه أخذ عن أربعة آلاف شيخ من أئمة التابعين، ومن ثم ذكره الذهبى وغيره فى طبقات الحفاظ من المحدثين، ومن زعم قلة اعتنائه بالحديث فهو إما لتساهله أو حسده، إذ كيف يتأتى لمن هو كذلك استنبط مثل ما استنبطه من المسائل التى لا تحصى كثرته مع أنه أول من استنبط من الأدلة على الوجه المخصوص المعروف فى كتب أصحابه رحمة الله عليهم اهـ (ص-٦٨).

قلت: فإذا لخصنا من أجوبة الإمام ما يوافق الأحاديث والآثار صراحةً بدون احتياجه إلى الاستنباط الدقيق لتلخيص لنا ما يزيد على ألوف كثيرة، فهذه المسائل فى الحقيقة أحاديث عن رسول الله ﷺ رواها الإمام بطريق الإفتاء لا بطريق التحديث، لأن رواية الحديث على ضربين:

الأول أن يسنده الرجل بتسمية الرواة بينه وبين الرسول ﷺ، ويبلغه إلى رسول الله ﷺ مرفوعا أو مرسلا، ويقول: قال رسول الله ﷺ أو فعل كذا، وينقل ما سمعه من شيخه بلفظه أو قريبا منه.

والثانى أن يستنبط منه حكما، ويخبر بذلك الحكم. قال محدث الهند فى الحجة البالغة: واعلم أن تلقى الأمة منه ﷺ الشرع على وجهين: أحدهما تلقى الظاهر، ولابد أن يكون بنقل إما متواتر أو غير متواتر.

وثانيها التلقى دلالة، وهى أن الصحابة يرى رسول الله ﷺ يقول أو يفعل، فاستنبطوا من ذلك حكما من الوجوب وغيره، فأخبروا بذلك الحكم، فقالوا: الشيء الفلانى واجب، وذلك الآخر جائز، وأكابر هذا الوجه[١] عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس رضى الله عنهم اهـ ملخصا (١-١٠٤).

وقال فى "إزالة الخفاء[٢]": صحابه رضوان الله عليهم باعتبار كثرت وقلت روايات حديث بر چهار طبقه اند:

(١) مكثرين كه مرويات ايشان هزار حديث باشد فصاعدا.

(٢) ومتوسطين كه مرويات ايشان قريب پنج صد حديث فصاعدا باشد، ومثل أبو موسى وبراء بن عازب.

(٣) وجمع كه مرويات ايشان چهل حديث باشد فصاعدا تا سه صد وچهار صد.

(٤) ومقلين كه مرويات ايشان تا چهل نميرسد. جمهور اهل حديث گفته اند كه مكثرين از صحابه هشت كس اند: أبو هريره وعائشه صديقه وعبد الله بن عمر وعبد الله ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وأنس وجابر وأبو سعيد خدرى، واز متوسطين: عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود وأبو موسى أشعرى وبراء بن عازب، وأمثال ايشان را شمرده اند. كه از هر يكے زياده از پنج صد وكمتر از هزار در دست مردم موجود است. واين فقير درين مقدمه بحثے دارد، وآن آنست كه در حديث فاروق اعظم وعلى مرتضى وعبد الله بن مسعود بسيار يافته مى شود آنچه موقوف ست ظاهراً ومرفوع است حقيقةً. ازين عزيزان نقل بسيارے در باب فقه، ودر باب احسان، ودر باب حكمت يافته كه بوجوه بسيارے مرفوع است بس اين عزيزان از مكثرين باشند، وشواهد اين مقدمه بسيار است، ومتفطن لبيب را گنجائش ست كه آنچه در باب فقه واحسان ذكر كرده اند بر احاديث مرفوعه مثبته در اصول عرض كند، وبشناسد كه كدام

(١) أى التلقى دلالة (المؤلف).

(٢) أخذنا عبارة "إزالة الخفاء" من تذكرة الأعظم لبعض فضلاء عصرنا، وقد جربنا صحة نقله فى هذا الكتاب فى أكثر المواضع منه (المؤلف).

كدام حديث .... مرفوع است. انتهى ملخصا مع تغير يسير فى التعبير (مقصد، ٢-٢١٤).

ثم قال بعيد هذا: قصه كوتاه حديث بسيار از مرويات أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب وعلى بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود درميان دفاتر هست كه بى بانتساب آنها باين عزيزان غير متفطن لبيب نميتواند برد اهـ.

فقد رأيت أن الشيخ -قدس الله سره- عد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وعلى ابن أبى طالب وعبد الله بن مسعود من المكثرين فى الحديث، لكون أكثر أقوالهم الموقوفة عليهم موافقة للأحاديث المرفوعة بالعرض عليها، خلاف ما عليه الجمهور من عدهم إياهم فى المتوسطين، فكذلك الإمام أبو حنيفة رضى الله عنه من المكثرين فى الحديث أيضاً، لكون جملة كبيرة تنوف على آلاف كثيرة من أقواله ومسائله موافقة للمرفوعات بالعرض عليها، وبهذا قال ابن المبارك: «لا تقولوا رأى أبى حنيفة رحمه الله، ولكن قولوا تفسير الحديث». ذكره القارئ فى المناقب عن سويد بن نصر عنه (ص-٤٦٠).

وقال ابن حجر المكى فى "الخيرات الحسان": مر أنه أخذ عن أربعة آلاف شيخ من أئمة التابعين وغيرهم، ومن ثم ذكره الذهبى وغيره فى طبقات الحفاظ من المحدثين، ومن زعم قلة اعتنائه بالحديث فهو إما لتساهله بأهله أو حسده، إذ كيف يتأتى لمن هو كذلك استنباط مثل ما استنبط من المسائل التى لا تحصى كثرته مع أنه أول من استنبط من الأدلة على الوجه المعروف فى أصحابه عنه اهـ. وإن طالت بنا الأيام، وساعدتنا التوفيق ببلوغ المرام، من تكميل هذا الكتاب[1] الذى نحن بصدده بحسن الختام، فسوف ترى إن شاء الله بالعيان ما سمعته بصريف الأقلام. فإن قلت: هب، إن لرواية الحديث وجهين: التلقى رواية، والتلقى دلالة، فلم اختار أبو حنيفة الوجه الثانى، وترك الأول الذى اختاره المحدثون أكثرهم؟ قلت: لما فيه من النسبة إلى رسول الله ﷺ، ودونه هول المطلع، فاختار رضى الله عنه الوجه الثانى، وروى أكثر المرفوعات بطريق الإفتاء،

(١) أى إعلاء السنن (المؤلف).

وعليه أدرك مشايخه وسلفه.

قال الدارمي: حدثنا ثابت بن زيد ثنا عاصم قال: سألت الشعبي[١] عن حديث فحدثنيه، فقلت: إنه يرفع إلى النبي ﷺ، فقال: لا! على من دون النبي ﷺ أحب إلينا، فإن كان فيه زيادة أو نقصان كان على من دون النبي ﷺ، وقال: أخبرنا إسحاق بن عيسى ثنا حماد بن زيد عن أبي هاشم عن إبراهيم[٢] قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة والمزابنة» فقيل له: أما تحفظ عن رسول الله ﷺ حديثا غير هذا؟ قال: بلى! ولكن أقول: «قال عبد الله قال علقمة أحب إلى» (ص-٣٢).

وأخرج عن توبة العنبري قال: قال لى الشعبي: أ رأيت فلانا الذى يقول: «قال رسول الله ﷺ» قعدت مع ابن عمر سنتين أو سنة ونصفا، فما سمعته يحدث عن رسول الله ﷺ شيئا إلا هذا الحديث اهـ (ص-٣٣). وذكر الذهبي فى التذكرة عن أبي عمرو الشيباني قال: كنت أجلس إلى ابن مسعود حولا، لا يقول: «قال رسول الله ﷺ» فإذا قال: «قال رسول الله ﷺ» استقله الرعدة، وقال هكذا أو نحو ذا أو قريب من ذا اهـ (١-١٥). وروى مجالد عن الشعبي قال: كره الصالحون الأولون الإكثار من الحديث، ولو استقبلت من امرئ ما استدبرت ما حدثت إلا بما أجمع عليه أهل الحديث. كذا فى "تذكرة الحفاظ للذهبي" (١-٧٧).

قلت: ولذا ندم المكثرون من أكابر المحدثين على إكثارهم منه. فقال شعبة وهو أمير المؤمنين فى الحديث: وددت أنى وقاد الحمام، ولم أعرف الحديث، وقال أيضاً: ما شيء أخوف عندى أن يدخلنى النار من الحديث. كذا فى "التذكرة للذهبي" (١-٨٥). وقال سفيان الثورى وهو سيد الحفاظ: وددت أنى نجوت من العلم لا على ولا لى، وما من عمل أنا أخوف على منه، يعنى الحديث (١-١٩١، تذكرة).

هذا! ومع ذلك فما يوجد من أحاديث أبي حنيفة التى أسندها إلى رسول الله ﷺ كثير أيضاً، منها: ما جمعه الحفاظ فى مسانيده، ومنها: ما ذكره أصحابه محمد بن الحسن فى

(١) وهو أكبر شيخ أبي حنيفة (المؤلف).
(٢) النخعي شيخ الإمام (المؤلف).

الآثار، والموطأ، وكتاب الحجج، والمبسوط، والزيادات، والجامع الصغير، والكبير، وغيرها، وأبو يوسف وابن المبارك، والحسن بن زياد، وغيرهم فى كتبهم، ووكيع ابن الجراح فى "مسنده"، وابن أبى شيبة، وعبد الرزاق فى مصنفيهما، والحاكم فى "مستدركه"، وابن حبان فى صحيحه، والبيهقى فى سننه، وكتبه، والطبرانى فى معاجمه الثلاثة، والدارقطنى فى سننه، وفى غرائب مالك، وغيرهم فى غيرها من الكتب، فلو جمعنا تلك الأحاديث كلها فى مجلد واحد لكان كتابا ضخما، قال ابن حجر المكى فى الخيرات الحسان: وقد خرج الحفاظ من أحاديثه مسانيد كثيرة، اتصل بنا كثير منها، كما هو مذكور فى مسندات مشايخنا اهـ (ص-٦٩).

الفصل الرابع

في توثيق أبى حنيفة وجودة حفظه

قلت: أما ورعه، وزهده وتقواه، وعدالته فأمر لا يرتاب فيه مرتاب، قد اتفقت كلمات الأئمة بالثناء عليه فى هذا الباب، وأما كونه ثقة فى الحديث، وعدلا فى الرواية فقد ذكر الحافظ فى التهذيب، قال محمد بن سعد العوفى: سمعت ابن معين يقول: كان أبو حنيفة ثقة لا يحدث إلا بما يحفظه، ولا يحدث بما لا يحفظ، وقال صالح بن محمد الأسدى عن ابن معين: كان ابو حنيفة ثقة فى الحديث اهـ (١٠-٤٥٠).

وقال ابن عبد البر فى كتاب الانتقاء فى فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء: سئل يحيى بن معين وعبد الله بن أحمد الدورقى يسمع من أبى حنيفة؟ فقال يحيى بن معين: هو ثقة، ما سمعت أحدا ضعفه، هذا شعبة بن الحجاج يكتب إليه أن يحدث بأمره، وشعبة شعبة اهـ. وقال ابن عبد البر أيضاً فى كتاب بيان جامع العلم: قيل ليحيىٰ بن معين: يا أبا زكريا! أبو حنيفة كان يصدق فى الحديث؟ قال: نعم! صدوق، وقال: كان شعبة حسن الرأى فى أبى حنيفة اهـ. وقال ابن عبد البر: وقال ابن المدينى: أبو حنيفة ثقة لا بأس به اهـ. من "الجواهر المضيئة" (١-٢٩).

وقال ابن الحجر المكى فى "الخيرات الحسان" (ص-٣١): سئل (ابن معين) هل حدث سفيان الثورى عنه (أى عن أبى حنيفة؟) قال: نعم! كان ثقة، صدوقا فى الفقه والحديث اهـ. وفيه أيضاً (ص-٣٢): وقال شعبة: كان والله حسن الفهم جيد الحفظ اهـ. وقد تقدم قول إسرائيل بن يونس «نعم الرجل النعمان، ما كان أحفظه لكل حديث فيه فقه وأشد فحصا عنه» اهـ. وقال الحافظ ابن عبد البر: الذين رووا عن أبى حنيفة، ووثقوه أكثر من الذين تكلموا، وقد قال الإمام على بن المدينى: أبو حنيفة روى عنه الثورى، وابن المبارك وهو ثقة لا بأس به اهـ. وقال الحافظ ابن أثير الجزرى: كان إماما فى علوم الشريعة مرضيا اهـ. من "التعليق الحسن" (١-٨٨).

قلت: وشعبة أول من تكلم فى الرجال، وابن معين إمام الجرح والتعديل، وكذا ابن المدينى وإسرائيل بن يونس إمام حافظ حجة، من أوعية العلم، أثبت الناس فى أبى إسحاق، احتج به الجماعة، فكفى بهؤلاء موثقين، وبحفظ أبى حنيفة شاهدين. وقال يحيى بن آدم: سمعت الحسن بن صالح يقول: كان النعمان بن ثابت فيما نعلم متثبتا فيه إذا صح عنده الخبر عن رسول الله ﷺ، لم يعد إلى غيره اهـ من "الجواهر" (١-٢٨).

ومن أكبر الدلائل على حفظ الإمام، وأعظم الحجج لسعة علمه فى الحديث: كثرة شيوخه الذين أخذ عنهم، وكثرة أصحابه الآخذين عنه، ذكر صدر الأئمة أبو المؤيد موفق ابن أحمد المكى عن أبى حفص عمر بن الإمام بكر بن محمد بن على الزرنجرى عن والده رحمه الله، أنه قال: وقعت منازعة بين أصحاب الإمام الأعظم أبى حنيفة، وأصحاب الإمام المعظم الشافعى رضى الله عنهما، ففضل كل طائفة صاحبها، فقال أبو عبد الله بن أبى حفص الكبير، وهو إمام أئمة الحديث لأصحاب الشافعى: عدوا مشايخ الشافعى رحمه الله، كم هم؟ فعدوهم، فقالوا: إنهم بلغوا ثمانين شيخا، فقال لهم: فعدوا مشايخ أبى حنيفة، فعدوهم، فقالوا: إنهم بلغوا أربعة آلاف، وقد ذكر صدر الأئمة موفق بن أحمد فى مناقب أبى حنيفة: سبع مائة وثلاثين رجلا من مشايخ المسلمين ممن رووا عنه رضى الله عنه[1]، كذا فى "جامع المسانيد" (١-٣٠).

---

(١) أى من أبى حنيفة رحمه الله (المؤلف).

قلت: وذكر الحافظ السيوطى فى "تبييض الصحيفة" نقلا عن "تهذيب الكمال" للحافظ المزى: أربعة وسبعين من مشايخه، وخمسة وتسعين من أصحابه، وإنما اكتفى المزى على هذا القدر لكونه لم يرد الاستيعاب فى بيان المشايخ الرواة والأصحاب، كما لا يخفى على من طالع مقدمة تهذيب التهذيب. وقال ابن حجر المكى فى ذكر شيوخه: هم كثيرون لا يسع هذا المختصر ذكرهم، وقد ذكر منهم الإمام أبو حفص الكبير: أربعة آلاف شيخ، وقال غيره، له أربعة آلاف شيخ من التابعين، فما بالك بغيرهم؟ منهم الليث بن سعد، وكذا مالك بن أنس إمام دار الهجرة، وهذان الإمامان من جملة الآخذين عنه اهـ (ص-٢٦). ولنذكر ههنا جماعة من أكابر شيوخه، وطائفة من أجلة أصحابه، فإن فى ذلك لذكرى لأولى الألباب.

قال أبو محمد البخارى الحارثى: كتب إلى صالح بن أبى رميح: حدثنا أبو حمزة الأنصارى خالد بن أنس، قال: سمعت عبد الله بن دادو الخريبى يقول: قلت لأبى حنيفة: من أدركت من الكبراء؟ قال: القاسم[١] وسالما وطاوسا وعكرمة ومكحولا وعبد الله بن دينار والحسن البصرى وعمرو بن دينار وأبا الزبير وعطاء وقتادة وإبراهيم[٢] والشعبى ونافعا وأمثالهم اهـ. كذا فى "جامع المسانيد" (٢-٣٣٣).

والأجلة من أصحابه الذين رووا عنه، وأخذوا بأقواله: يحيى بن زكريا بن أبى زائدة، ويحيى بن سعيد القطان، وسفيان بن عيينة، وسفيان الثورى -ولكن كان يدلس، ولا يصرح باسم أبى حنيفة إلا قليلا- وحفص بن غياث، وعبد الله بن المبارك، وعبد الرزاق بن همام، وعبد الله بن يزيد المقرى، وعبد المجيد بن عبد العزيز شيخ الإمام الشافعى، وعبد الوارث بن سعيد، وعلى بن مسهر، وأبو نعيم الفضل بن دكين، والفضل بن موسى السينانى، والقاسم بن معين المسعودى، وقيس بن الربيع، والليث بن سعد المصرى، والمعافى بن عمران الموصلى، ومكى بن إبراهيم البلخى، ووكيع بن الجراح، ويزيد بن زريع، ويزيد بن هارون، ويونس بن بكير، والإمام محمد بن الحسن

(١) ابن محمد بن أبى بكر الصديق، أو ابن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود.

(٢) النخعى أو إبراهيم بن المنشر(المؤلف).

الشيباني والإمام أبو يوسف القاضي، والإمام زفر بن الهذيل، وداود بن نصير الطائي، وفضيل بن عياض الزاهد، وابن جريج، ومسعر بن كدام، وأبو معاوية الضرير -رحمهم الله تعالى- كذا في تبييض الصحيفة للسيوطي، وجامع المسانيد للخوارزمي (١-٢٩).

وقال أبو عبد الله بن مندة الأصفهاني: أخبرنا الأستاذ أبو محمد الحارثي البخاري في كتاب الكشف له قال: لو لم يستدل على فضائل أبي حنيفة إلا برواية الكبار عنه، كعمرو بن دينار، فإنه من شيوخ أبي حنيفة، وكبار العلماء، وقد روى عنه، وعبد الله ابن يزيد المقرئ، روى عنه لتسع مائة حديث، ومسعر بن كدام وإسماعيل بن أبي خالد، وشريك بن عبد الله (القاضي)، وحمزة بن حبيب المقرئ روى عنه الكثير، وعاصم ابن أبي النجود إمام القراء، وشيخ أبي حنيفة كان يسأله، ويأخذ بقوله، وكان يقول: «جزاك الله خيرا يا أبا حنيفة! أتيتنا صغيرا، وأتيناك كبيرا». كذا في "جامع المسانيد" (١-٢٩، ٣٠).

قلت: وكذا سليمان بن مهران الأعمش من شيوخ أبي حنيفة، ومع ذلك فقد أخذ عنه. قال ابن مندة الحافظ: أخبرنا الأستاذ أبو محمد البخاري الحارثي، حدثنا الحسن بن معروف، حدثنا أبو بكر حدثنا يحيى بن معين قال: سمعت...... علي بن مسهر يقول: خرج الأعمش إلى الحج، فشيعه أهل الكوفة، وأنا فيهم، فلما أتى القادسية رأوه مغموما، فقالوا في ذلك فقال: علي بن مسهر شيعنا؟ قالوا: نعم! قال: ادعوه لي، فدعوني، وكان يعرفني بمجالسة أبي حنيفة، فقال لي: ارجع إلى المصر[1]، وسل أبا حنيفة أن يكتب لي المناسك فرجعت فسألته فأملأ علي، ثم أتيت بها إلى الأعمش اهـ. من "جامع المسانيد" أيضًا (١-٢٦).

وذكر القارئ في مناقب الإمام عن سفيان بن عيينة، قال: شيئان ما كنت أرى أن قراءة حمزة ورأي الإمام يتجاوز أن قنطرة الكوفة، وقد بلغا الآفاق، وعن الأوزاعي يقول: هو أعلم الناس بمعضلات المسائل، وعن عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد قال: كنا مع جعفر بن محمد[2] في الحجر، فجاء الإمام فسلم، وسلم عليه جعفر، وعانقه، وسايله

(١) أي الكوفة (المؤلف).

(٢) هو الصادق (المؤلف).

حتى سأله عن الخدم، فلما قام قال قائل: يا ابن رسول الله! هل تعرفه؟ قال: ما رأيت أحمق منك، أسأله عن الخدم وتقول: «هل تعرفه» هذا أبو حنيفة أفقه أهل بلده. وعن الواقدى قال: كان الإمام مالك كثيرا ما يقول بقوله[1] وإن كان لا يظهره، وقال إسماعيل بن أبى فديك: رأيت مالكا قابضا على يد الإمام، وهما يمشيان، فلما بلغ المسجد قدم الإمام، فسمعته لما دخل المسجد قال: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا موضع الأمان فآمنى من عذابك، ونجنى من النار». وقال ابن المبارك: كان مسعر إذا رآه قام له، وإذا جلس جلس بين يديه، وكان معظما له مائلا إليه، ومثنيا عليه، ومسعر من مفاخر الكوفة فى زهده وحفظه (ص-٤٥٩).

وقال الحافظ السمعانى فى "الأنساب" له: قال مسعر: من جعل أبا حنيفة بينه وبين الله رجوت أن لا يخاف، ولا يكون فرط فى الاحتياط لنفسه اهـ (٤٧). وقيل له: لم تركت رأى أصحابك، وأخذت برأيه (أى أبى حنيفة؟) قال: لصحته، فأتوا بأصح منه لأرغب عنه إليه اهـ. كذا فى "الخيرات الحسان" (ص-٣٥). ونقل بعض العلماء عن قلائد ابن حجر قال سفيان الثورى: كنا بين يدى أبى حنيفة كالعصافير بين يدى البازى، وإن أبا حنيفة سيد العلماء، وعن تاريخ ابن خلكان وغيره من قول يحيى بن معين: «القراءة عندى قراءة حمزة، والفقه فقه أبى حنيفة، وعلى هذا أدركت الناس» كذا فى "تنسيق النظام مقدمة مسند الإمام" (ص-٩١٨)، وذكره السيوطى أيضاً فى الصحيفة (ص-٣١)، وبهذا يظهر كون ابن معين مقلدا، ومتقيدا لمذهب أبى حنيفة.

---

(١) أى بقول أبى حنيفة. قلت: دليل ذلك أن مذهب مالك من أقرب المذاهب إلى مذهب أبى حنيفة، كما لا يخفى على المتأمل.

الفصل الخامس
في الجواب عن مطاعن بعض العلماء في الإمام

وقبل الدخول فى هذا الباب، والخوض فى لجة هذا العباب يجب على الطالب استحضار ما قدمناه في مقدمة الإعلاء من أصول الجرح والتعديل.

فنقول أولا: قد تقرر فى موضعه أن من ثبتت عدالته، وأذعنت الأمة لإمامته لا يقبل فيه جرح أصلا. وأيضاً قد تقرر فى الأصول أن العدالة تثبت بالاستفاضة والشهرة أيضاً، فمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم من أهل الحديث أوغيرهم، وشاع الثناء عليه بها، وكفى فيها ولا يحتاج مع ذلك إلى معدل ينص عليها، وأبو حنيفة قد استفاضت إمامته، واشتهرت عدالته، كالشمس فى كبد السماء، وضوءها فى كل ناحية، وكل مكان، عبد الله بمذهبه منذ مائتين وألف سنين، وأتباعه، ومقلدوه شطر أهل الإسلام، بل أزيد منه فى كل حين، وحسبك من دلائل إمامته اشتهار مذهبه فى عامة بلاد الإسلام، بل فى كثير من البلاد لا يعرف إلا مذهبه كبلاد الروم والهند والسند وما وراء النهر وسمرقند وكابل وبخارا.

وقال ابن حجر[1]: قال بعض الأئمة لم يظهر لأحد من الأئمة المشهورين مثل ما ظهر لأبى حنيفة من الأصحاب والتلاميذ، ولم ينتفع العلماء، وجميع الناس بمثل ما انتفعوا به وبأصحابه فى تفسير الأحاديث المشتبهة، والمسائل المستنبطة والنوازل، والقضايا، والأحكام، كذا فى "رد المحتار" (١-٥٨). وقد مر أيضاً نقلا عن السبكى أن الجارح لا يقبل منه الجرح، وإن فسره فى حق من غلبت طاعاته على معاصيه، ومادحوه على ذاميه، ومزكوه على جارحيه اهـ. وقد قال أبو عمر بن عبد البر: الذين رووا عن أبى حنيفة، ووثقوه، وأثنوا عليه أكثر من الذين تكلموا فيه، كذا فى مقدمة التعليق الممجد (ص-٣٢).

---

(١) أى المكى (المؤلف).

وتقدم أيضاً أنه إذا اجتمع فى الراوى جرح وتعديل فإن كان مبهمين يقدم التعديل، وإن كان الجرح مفسرا والتعديل مبهما قدم الجرح، وإن كان التعديل مفسرا أيضاً بأن يقول المعدل: عرفت السبب الذى ذكره الجارح، ولكنه برئ منه، أو أن ذلك لا يقدح فى عدالة الراوى، أو أن منشأ الجرح عداوة دنيوية أوحسد مثلايقدم التعديل، ويكون الجرح مردودا.

قال على القارئ فى شرح شرح النخبة: حاصله: أن الجرح إما مفسر أو غيره، وعلى الشقين إما من العارف بالأسباب أو غيره، والثانى مردود مطلقا، أى مفسرا كان أو غيره، صدر فيمن ثبتت عدالته أو غيره، والأول مقبول فيمن لم يثبت عدالته، وإما فيمن ثبتت عدالته فمقبول أيضاً إن كان مفسرا، ولم ينفه المعدل بطريق معتبر، ومردود إن كان غير مفسر، أو كان مفسرا، وقد نفاه المعدل بطريق معتبر، كما صدر من النسائى فى كتاب الضعفاء: نعمان بن ثابت أبو حنيفة ليس بالقوى فى الحديث اهـ من حاشية "شرح النخبة" (ص-١١٢).

فنقول: إن الجروح فى أبى حنيفة رحمه الله أكثرها بل كلها مبهمة، فلا تقبل بإزاء تعديل من عدله. ووثقه، لاسيما وقد ذكر المعدلون الأسباب التى جرحه بها الجارحون، وردوها عليهم. وبينوا كونها ناشئة من الحسد، أو أنها فى الحقيقة ليست من الجرح فى شيء. قال ابن عبد البر: والذين تكلموا فيه من أهل الحديث أكثر ما عابوا عليه الإغراق فى الرأى والقياس، وقد مر أن ذلك ليس بعيب، كذا فى مقدمة (التعليق الممجد) (ص-٣٢).

وفيه أيضاً: قال يحيى بن معين «أصحابنا [١] يفرطون فى أبى حنيفة وأصحابه» اهـ. وقال ابن أبى داود عن نصر بن على سمعت ابن داود يعنى الخريبى يقول: «الناس فى أبى حنيفة حاسد وجاهل» كذا فى "تهذيب التهذيب" (١٠-٤٥١). وزاد الخطيب: وأحسنهم عندى حالا الجاهل، وروى الخطيب عن أحمد بن عبدة القاضى قال: كنا عند ابن أبى عائشة[٢] فذكر حديثا لأبى حنيفة، فقال بعض من حضر: لا نريده، فقال لهم: أما

(١) أى أهل الحديث (المؤلف).

(٢) هو موسى من رجال الجماعة ثقة عابد تابعى (المؤلف).

أنكم لو رأيتموه لأردتموه، وما أعرف له ولكم مثلا إلا ما قال الشاعر:

أقلــوا عليهم ويلكم لا أبالكم   من اللوم أو سدوا المكان الذى سدوا

ذكره السيوطى فى "تبييض الصحيفة" (ص-٢٢و٢٣). وقد تقدم قول الحسن بن عمارة: وما يتكلمون فيك إلاحسدا اهـ.

وروى الطحاوى عن أبيه محمد بن سلامة، حدثنا عثمان بن سعد قال: كنا بباب أبى عاصم النبيل، فجرى ذكر أبى حنيفة، فمن محب مفرط، ومن مبغض مفرط، فدخلت على أبى عاصم فقال: ما هذا اللفظ؟ فقلت: جرى ذكر أبى حنيفة فمن محب مفرط، ومن مبغض مفرط، فقال لى: ما هو والله إلا كما قال عبد الله بن قبس:

حسدوا إن رأوك فضلك   الله بما فضلت به النجباء

كذا فى "الجواهر" (١-١٠٣).

قلت: وأبو عاصم هذا من كبار شيوخ البخارى، وإذا تبين كون الجارح حاسدا أو متعنتا يصير الجرح هباءً منثورا، وإلا فلو قبلنا كل ما ادعى أحد فى أحد ما سلم لنا واحد من المحدثين الأعلام، إذ ما من إمام إلا وقد طعن فيه طاعنون، وهلك فيه هالكون، فأنشدكم بالله أرونى من هو الذى لم يتكلم فيه أحد.

هذا هو جوابنا عن تلك المطاعن على سبيل الإجمال، وأما على وجه التفصيل فنقول: ذكر بعضهم أولا عن الميزان للذهبى: «أبو حنيفة إمام أهل الرأى، ضعفه النسائى من جهة حفظه وابن عدى وآخرون، وترجم له الخطيب فى فصلين من تاريخه، واستوفى كلام الفريقين معدليه ومضعفيه» اهـ.

قلت: قد مرت الإشارة سابقا إلى كون هذا الكلام إلحاقيا، لأن الذهبى صرح فى مقدمة الميزان أنه لا يذكر فيه الأئمة المتبوعين فى الإسلام لجلالتهم فى النفوس، ولو ذكره الذهبى فى الميزان لذكره الحافظ فى اللسان، ولكنه لم يذكره، وأيضًا فلو كان أبو حنيفة عنده ضعيفا من جهة الحفظ لم يذكره فى طبقات الحفاظ له، على أن تضعيف النسائى وابن عدى لا يعتبر به فى جنب توثيق ابن معين، وشعبة، وعلى بن المدينى، وإسرائيل بن

يونس، ويحيى بن آدم، وابن داود الخريبى، والحسن بن صالح أو غيرهم.

وقد مر قول شعبة: «كان والله حسن الفهم جيد الحفظ» اهـ. وقول ابن معين: «كان أبو حنيفة ثقة، لا يحدث إلا بما يحفظ» اهـ. وقول إسرائيل: «نعم الرجل النعمان، ما كان أحفظه لكل حديث فيه فقه وأشد فحصا عنه» اهـ. وقول يحيى بن آدم: «جمع أبو حنيفة حديث بلده كله، ونظر فيه إلى آخر ما قبض عليه النبى ﷺ» اهـ. وذكر الخريبى: حفظه على أهل الإسلام السنن والفقه اهـ. وقال الحسن بن صالح: «كان متثبتا فيه فيما نعلم» اهـ. وهؤلاء كلهم معاصرون لأبى حنيفة رحمه الله، أو قريبو العهد به، وهم أعلم الناس به من النسائى، وابن عدى، وأمثالهما من المتأخرين عنه بكثير، فقولهم أحرى بالقبول، وقول المتأخر زمانا أجدر بالرمى فى حضيض الخمول.

قلت: وهذا هو الجواب عما ذكروه ثانيًا عن الدارقطنى، فإنه لما أخرج حديث أبى حنيفة «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» فى سننه، تعقبه بقوله: «هذا الحديث لم يسنده عن جابر بن عبد الله غير أبى حنيفة، والحسن بن عمارة، وهما ضعيفان» اهـ. فكيف يقبل قول الدارقطنى هذا، وقد تقدم عن ابن معين: أبو حنيفة ثقة، ما سمعت أحدا ضعفه، هذا شعبة! يكتب إليه أن يحدث بأمره، وشعبة شعبة اهـ. فهل شىء أعجب من هذا أن يحيى بن معين لم يسمع تضعيفه من أحد، وسمعه الدارقطنى الذى ولد بعد مأتين من وفاة الإمام.

ولقد أجاد ابن عبد البر حيث قال: قد أفرط أصحاب الحديث فى ذم الإمام أبى حنيفة، وتجاوزوا الحد فى ذلك، ذكره بعض الفضلاء فى حاشية مسند الإمام (ص-٦٢). وقد تقدم مثل ذلك عن ابن معين: أنه قال: أصحابنا يفرطون فى أبى حنيفة اهـ. وقال ابن حجر المكى الشافعى فى الخيرات الحسان: ومن المتعصبين على أبى حنيفة الدارقطنى، وأبو نعيم، فإنه لم يذكره فى الحلية، وذكر من دونه فى العلم والزهد اهـ. وقال الحافظ ابن حجر فى مقدمة الفتح: ومن ثم لم يقبل جرح الجارحين فى الإمام أبى حنيفة حيث جرحه بعضهم بكثرة القياس، وبعضهم بقلة معرفة العربية، وبعضهم بقلة رواية الحديث، فإن هذا كله جرح بما لا يجرح به الراوى اهـ. كذا فى "تنسيق النظام" (ص-٨).

2/F

وقال الطحاوى: حدثنى القاضى أبو حازم حدثنى سعد بن روح عن عبد الله بن داود (الخريبى) قال له رجل: ما عيب الناس فيه على أبى حنيفة؟ فقال: والله ما أعلمهم عابوا عليه فى شىء إلا أنه قال فأصاب، وقالوا فأخطأوا، ولقد رأيته يسعى بين الصفا والمروة، وأنا معه، وكانت الأعين محيطةً به، كذا فى "الجواهر المضيئة" (١-٢٧٥). وقال الحافظ ابن عبد البر: وأهل الفقه لا يلتفتون إلى مَن طعن عليه، ولا يصدقون لشىء من السوء ينسب إليه، كذا فى "الخيرات الحسان" (ص-٣٧). فهذا تعديل مفسر لا يقبل بجنبه جرح مبهم أبدا.

وقال العينى فى "البناية": أبو حنيفة أثنى عليه جماعة من الأئمة الكبار، مثل عبد الله بن المبارك، وسفيان بن عيينة، والأعمش، وسفيان الثورى، وعبد الرزاق، وحماد بن زيد، ووكيع، وكان يفتى برأيه الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأحمد، وآخرون كثيرون اهـ. من حاشية مسند الإمام لبعض الفضلاء (ص-٦٢).

وذكروا ثالثا عن التاريخ الصغير للبخارى: حدثنا نعيم بن حماد قال: حدثنا الفزارى[١] قال: كنت عند سفيان[٢] فنعى النعمان، فقال: الحمد لله، كان ينقض الإسلام، عروة عروة! ما ولد فى الإسلام أشأم منه اهـ (ص-١٧٤).

قلت: كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا، فوالله لم يولد فى الإسلام بعد النبى ﷺ وأصحابه أيمن وأسعد من النعمان أبى حنيفة، ودليل ذلك ما هو شاهد من اندراس مذاهب الطاعنين عليه، وانتشار مذهب أبى حنيفة، وازدياده اشتهارا ليلا ونهارا، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا حنيفة، وهذه الرواية لا أتهم بها البخارى، فإنه حدث كما سمع، ولكن أتهم بها شيخه نعيم بن حماد، فإنه وإن كان حافظا للأحاديث، ووثقه بعضهم، ولكن قال الحافظ أبو بشر الدولابى[٣]: نعيم يروى عن ابن المبارك، قال

(١) لعله أبو إسحاق (المؤلف).

(٢) لعله الثورى (المؤلف).

(٣) قلت: هذا الجرح، وإن رده الحافظ، وتكلم عليه، ولكنه لا يشفى الغليل، ولا يقوى العليل، فإن الحافظ أبا بشر الدولابى، والحافظ الذهبى حكياه جزما به، ولم يكونا ليجزما بشىء لا أصل له.

النسائي: ضعيف، وقال غيره: كان يضع الحديث في تقوية السنة، وحكايات في ثلب أبي حنيفة كلها كذب، وكذا قال أبو الفتح الأزدي، قالوا: كان يضع الحديث في تقوية السنة، وحكايات مزورة في ثلب أبي حنيفة، كلها كذب، كذا في "تهذيب التهذيب" (١٠-٤٦٢ و٤٦٣). وفي الميزان: قال العباس بن مصعب في تاريخه: نعيم بن حماد وضع كتبا في الرد على الحنفية اهـ (٣-٢٤٠). وإني والله أجل نعيم بن حماد عن نسبته إلى الوضع في الحديث النبوي، ولكن لا شك في كونه شديدا على الحنفية، متعصبا على إمامهم، فلا يقبل قوله، ولا روايته في حقه أبدا.

ولو سلمنا صحة ما رواه، فسفيان كان معاصرا لأبي حنيفة، ومن أقرانه، وقد ورد عنه الثناء على الإمام أيضاً، كما مر من قوله «كنا عند أبي حنيفة كالعصافير بين يدي البازي، وإنه سيد العلماء» اهـ. ولما عزاه الإمام بموت أخيه، قام له، وأكرمه، وبجله، وأجلسه في مكانه، وقال لمن أنكر عليه ذلك: «هذا رجل من العلم بمكان إن لم أقم لعلمه أقوم لسنه، وإن لم أقم لسنه أقوم لورعه: قمت لفقهه» اهـ. وقد تقدم نقلا عن السبكي أنه لا يلتفت لكلام الثوري وغيره في أبي حنيفة، وابن أبي ذئب وغيره في مالك، وابن معين في الشافعي اهـ. لكونه ناشئا من المعاصرة والمنافرة ونحوها.

وذكروا رابعا ما في التاريخ الصغير للبخاري أيضاً: سمعت الحميدي يقول: قال أبو حنيفة: «قدمت مكة فأخذت من الحجام ثلث سنين لما قعدت بين يديه، قال لي: استقبل الكعبة فبدأ بشق رأسي الأيمن، وبلغ إلى العظمين» قال الحميدي: فرجل ليس عنده سنن عن رسول الله ﷺ، ولا أصحابه في المناسك وغيرها كيف يقلد أحكام الله في المواريث والفرائض والزكاة والصلاة وأمور الإسلام اهـ (ص-١٥٨).

قلت: أراد الحميدي أن ينقصه، ولكنه قد مدحه من حيث لا يدري، فإن أبا حنيفة رضي الله عنه كان حييا كريما شاكرا لمن فعل معه الجميل، أو علمه شيئا ولو حرفا واحدا، ولم يكن ممن يكتم إحسان الناس به ....، ونعمتهم عليه، فلما حصل الشيء من أمور الدين على يد حجام حدث بمعروفه، وأظهر كونه معلما له أداءً لحقه، ويا عجباً من الحميدي أن إمامه الشافعي رضي الله عنه يقول: «حملت عن محمد بن الحسن وقر بعير

كتبا»، ويقول: «أعانني الله في الحديث بابن عيينة، وفي الفقه بمحمد»، وسيأتي، ومعلوم أن علوم محمد تابعة عن علم أبي حنيفة، وقال الإمام الشافعي: «من أراد الفقه فليلزم أبا حينفة، وأصحابه». وقال: «كل من أراد الفقه فهو عيال أبي حنيفة»، ومع ذلك لا يشكر الحميدي نعمة الإمام الذي وشيخ شيخه، يسيء أدبه، وينكر نعمته.

والجواب عن قوله: «رجل ليس عنده سنن رسول الله ﷺ إلخ». إن هذه الواقعة أي قدوم الإمام بمكة، وتعلمه من الحجام السنن الثلث لعلها كانت في حداثة الإمام وصغر سنه، فإنه كان حج مع أبيه وهو صغير، ولا يبعد تعلم الصغير من أحد شيئا من الأحكام لم يكن له علم به قبل ذلك، لاسيما وقد كان اشتغال الإمام بالعلم بعد بلوغه، كما ذكره في رد المحتار، على أنه يمكن أن يكون هذا الحجام من أجلة العلماء الكرام وأكابر التابعين العظام، فإن الزمان كان زمان شباب الإسلام وبلوغ العلم أعلى ذروة السنام، حتى فاز فيه الموالي، والعبيد، والجواري، والتجار، والزراع، وأهل الصنائع بحفظ الأحاديث والآثار. فكان الإمام تعلم هذه السنن من عالم من علماء التابعين كان يحترف بالحجامة، ولا عيب فيه بلا ريب. فإن العلم لا يحصل كله من شيخ واحد في يوم واحد، والصنائع والحرف لا تأبى عن العلم، ولا تمنع صاحبها عن أخذه، فكثير من المحدثين بناؤون، وحطابون، وبياعون، وحاكة نساجون، كما لا يخفى، ومن أين علم الحميدي أن هذا الحجام لم يكن عالما من التابعين؟ وأنه لم يذكر هذه السنن الثلاث مستدا إلى النبي ﷺ بسنده أو موقوفا على صحابي جليل؟.

وأما قوله: «كيف يقلد في أحكام الله وعلم المواريث والفرائض إلخ». فأقول: إن لم يقلده الحميدي فقد قلده من هو أكبر منه أعني سيدنا الإمام الشافعي الذي قلده الحميدي، ويحيى بن سعيد القطان، ومالك بن أنس، وسفيان الثوري، وأحمد بن حنبل، ووكيع بن الجراح، وعبد الله بن المبارك، ويحيى بن معين، وأمثالهم. فالشافعي تعلم من محمد فقه أبي حنيفة واستفاد منه العلم، واعترف بكونه من عيال أبي حنيفة، وهذا لا شك فيه، ومالك كان يأخذ بقول أبي حنيفة كثيرا كما مر، وإن كان يسره ولا يظهره، وكذا سفيان الثوري، كما سيجيء، وأحمد طلب الحديث والعلم أولا عند أبي يوسف القاضي، وأخذ الفقه من كتب محمد، كما سيجيء، وأما الآخرون فتقليدهم للإمام

ظاهر. ثم قلده الملوك، والسلاطين، والخلفاء، والوزراء، والعلماء، والمحدثون، والصالحون، والفقهاء، والعابدون، حتى عبد الله بمذهبه فى الإسلام ما لم يعبد بغيره، وهذا ببركة الأدب الذى جبل عليه أبو حنيفة، حتى لم يستنكف عن الأخذ من الحجام، فجعله الله إمام الأمة، أعظم الأئمة، مقتدى الأنام:

فدت نفوس الحاسـدين فإنها   معـذبة فى حضـرة ومغيب

وفى تعب من يحسد الشمس نورها   ويجهد أن يأتى لهـا بفريب

وذكروا خامسا أنه كان قليل الاعتناء بالحديث، وهذه والله فرية بلا مرية، ومن تأمل فى ما ذكرناه سابقا أذعن بكونه مكثرا من الحديث، حافظا له، ثقة، حجة، متقنا، متثبتا فيه، ولنذكر ههنا أيضًا نبذاً مما يدل على عظمة شأنه فى الحديث.

الفصل السادس

في كون أبى حنيفة طلابا للحديث، وأجمع الناس له

قال النضر بن محمد القريشى المروزى وكان من أصحاب أبى حنيفة: قدم علينا يحيى بن سعيد الأنصارى، وهشام بن عروة سعيد بن أبى عروبة، فقال لنا أبو حنيفة: «انظروا، أ تجدون عند هؤلاء شيئا نسمعه»، كذا فى "الجواهر المضيئة" (٢-٢٠١). قلت: والنضر هذا من رجال النسائى. قال محمد بن سعد: «كان مقدما فى العلم، والفقه، والعقل كان صديقا لعبد الله بن المبارك، وكان من أصحاب أبى حنيفة». وقال النسائى، والدارقطنى: "ثقة". وذكره ابن حبان فى الثقات، كذا فى "التهذيب" (١٠-٤٤٤). وفيه دليل على طلب الإمام للحديث، وأنه كان إذا ورد فى بلدته واحد من المحدثين اشتاق إلى السماع منه، مع رحلته لطلب الحديث إلى مكة، والمدينة، والبصرة، وأخذ عن أقرانه وأصاغره.

روى سعيد بن أبى مريم عن أشهب بن عبد العزيز، قال: «رأيت أبا حنيفة بين يدى مالك بن أنس كالصبى بين يدى أبيه». قلت: فهذا يدل على حسن أدب أبى حنيفة وتواضعه، مع كونه أنس بن مالك بثلاث عشرة سنة اهـ. كذا فى تذكرة الحفاظ للذهبى (١-١٩٥). قلت: وهذا الأدب إنما كان لما عند مالك من الأحاديث، وكذا كان مالك يتأدب مع الإما أيضاً، كما مر أنهما مشيا آخذين بيد بعضهما، فلما وصلا إلى المسجد قدم مالك أبا حنيفة.

وقال الشافعى رحمه الله: قيل لمالك: هل رأيت أبا حنيفة؟ قال: «نعم! رأيت رجلا لو كلمك فى هذه السارية أن يجعلها ذهبا لقام بحجته». ذكره السيوطى فى تبييض الصحيفة نقلا عن الخطيب (ص-١٦). وهذا يدل على عظمة قدر الإمام فى قلب الإمام مالك.

وذكر ابن حجر عن أبى يوسف، قال: «ما خالفته (أى أبا حنيفة) فى شىء قط فتدبرته إلا رأيت مذهبه أنجى فى الآخرة. وكنت ربما ملت إلى الحديث فكان هو أبصر بالحديث الصحيح منى. وقال: كان إذا صمم على قول درت على مشايخ الكوفة هل أجد فى تقوية قوله حديثا أو أثرا، فربما وجدت الحديثين والثلاثة، فأتيته بها فمنها ما يقول: هذا غير صحيح أو غير معروف. فأقول له: وما علمك بذلك مع أنه يوافق قولك؟ فيقول: أنا عالم بعلم أهل الكوفة». كذا فى "الخيرات الحسان" (ص-٦٩).

وذكر القارئ فى مناقبه: أن الإمام عاد الأعمش فى علته، فقال: إن الناس يستثقلوننى وأنت[١] زدتنى عندهم ثقلا. فقال الإمام: «لولا العلم الذى يجرى على لسانك ما رأيتنى أبدا، لأن فيك خصالا أنا كاره لها تتسحر عند طلوع الفجر الثانى وتقول هو الأول وقد صح عندى أنه الثانى، وترى الماء من الماء ولا ترى الاغتسال من الإكسال، ولولا ما عندك من الأحاديث ما كلمتك». فما تسحر الأعمش بعدها إلا قبل الثانى، ولا جامع إلا وقد اغتسل. وقال: صلاة وصيام كيف يكون باختلاف. وقال:

(١) فيه دليل على قبول الناس قول الإمام فى الجرح والتعديل (المؤلف).

والله لا أفتيت بذلك أبدا اهـ (ص-٥٠٠) . قلت: فمن كان يأخذ الحديث عمن كان يكرهه كيف لا يأخذ عمن كان يرضاه؟ وهذا هو الطلب للحديث. والله.

وقال الأثرم لأحمد[١] : كتبت أنا وأنت عن على بن بحر عن محمد بن الحسن الواسطى عن مسعر، قال: كنت عند جابر[٢] فجاءه رسول أبى حنيفة ما تقول فى كذا وكذا؟ قال: سمعت القاسم بن محمد وفلانًا وفلانا حتى عد سبعةً، فلما مضى الرسول قال جابر: إن كانوا قالوا. كذا فى "تهذيب التهذيب" (٢-٥١) . وفيه أيضاً: قال أبو يحيى الحمانى عن أبى حنيفة: «ما لقيت فيمن لقيت أكذب من جابر الجعفى، ما آتيته بشىء من رأى إلا جاءنى فيه بأثر، وزعم أن عنده ثلاثين ألف حديث لم يظهرها» اهـ (٢-٤٨). وفيه دليل على شدة طلب الإمام للحديث عن كل من كان يحمله حتى يتبين له أمره.

ووصفه ابن المبارك، فقال: كان والله شديد الأخذ للعلم ذابا عن المحارم متتبعا لأهل بلده شديد المعرفة بناسخ الحديث ومنسوخه، وكان يطلب أحاديث الثقات، والأخذ من فعل رسول الله ﷺ اهـ. من الخيرات الحسان لابن الحجر (ص-٣٣) .

وفى "الجواهر المضيئة" : قال محمد بن شجاع: قال حبان: كان أبو حنيفة لا يفزع إليه فى أمر الدين والدنيا إلا وجد عنده فى ذلك أثر حسن اهـ (١-١٨٤) . وفيه دليل على كثرة جمعه للحديث.

ومحمد بن شجاع هو صاحب الحسن بن زياد اللؤلؤى جرحه المحدثون بجرح فظيع كما هو مذكور فى الميزان والتهذيب، ولكن قال الذهبى فى سير النبلاء: كان من بحور العلم، وكان صاحب تعبد وتهجد وتلاوة، وله كتاب المناسك فى نيف وستين جزءاً. وقال العينى فى البناية: فإن قلت: أهل الحديث يشنعون عليه تشنيعا بليغا، ونقل ابن الجوزى عن ابن عدى أنه كان يضع الحديث فى التشبيه وينسبه إلى أهل الحديث. قلت: من جملة تصانيفه كتاب الرد على المشبهه، فكيف يصح هذا عنه؟ كذا فى "الفوائد البهية" (ص-٧٠) . وفى الجواهر المضيئة: كان فقيه أهل العراق فى وقته، والمقدم فى

---

(١) أى ابن حنبل (المؤلف).

(٢) الجعفى (المؤلف).

الفقه والحديث وقراءة القرآن مع ورع وعبادة. وقال الحاكم: رأيت عند محمد بن أحمد بن موسى القمى عن أبيه عن محمد بن شجاع كتاب المناسك فى نيف وستين جزءا كبارا دقاقًا، وله كتاب تصحيح الآثار وهو (كتاب) كبير، وكتاب النوادر، وكتاب الرد على المشبهة اهـ (٢-٦٠ و٦١).

قلت: ويظهر من ترجمته فى الميزان تعصبه لأبى حنيفة، وكان يطعن فى أحمد بن حنبل، والشافعى، فلأجل ذلك طعن فيه أحمد، وأصحابه، والمحدثون، ولكنه رجع عن ذلك فى مرضه قبل موته، وأثنى على الشافعى، كما فى الميزان أيضاً (٣-٧٢٠).

وحبان بن على هو أخو مندل مختلف فيه، قال ابن خراش: قال يحيى بن معين: «حبان ومندل صدوقان». وقال الدورقى عنه: «ليس بهما بأس» اهـ. وقال الخطيب: «كان صالحا دينا». وقال حجر بن عبد الجبار بن وائل: «ما رأيت فقيها بالكوفة أفضل منه». وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال العجلى: «كوفى صدوق»، وتكلم فيه آخرون، كما فى "تهذيب التهذيب". (٢-١٨٣ و١٨٤).

وذكر الطحاوى عن شيخه ابن أبى عمران[١]: حدثنى محمد بن شجاع قال: قلت لعباد بن صهيب: أخرج إلى ما عندك عن أبى حنيفة، فقال: «عندى قمطر[٢] ولكن لا أحدثك برأيه، وأحدثك بما شئت من حديثه»، كذا فى الجواهر المضيئة (١-٢٦٧). فيه دليل على كثرة حديث الإمام، وعباد بن صهيب مختلف فيه، أما أبو داود فقال: «صدوق قدرى». وقال أحمد: «ما كان بصاحب كتب، وكان عنده من الحديث شىء عظيم، قد سمع الأعمش، وروى أحمد بن روح عن عباد مائة ألف حديث». وقال ابن عدى: «لعباد بن صهيب تصانيف كثيرة، ومع ضعفه يكتب حديثه». وقال عبدان: «لم يكذبه الناس، وإنما لقنه صهيب[٣] بن محمد بن صهيب أحاديث فى آخر الأمر». وفى رواية شاذة عن ابن معين: هو ثبت. وقال الساجى: قال يحيى بن معين: «كان من

(١) ثقة كما فى حسن المحاضرة (المؤلف).
(٢) أى صندوق كبير، قاموس (المؤلف).
(٣) ابن أخى عباد (المؤلف).

الحديث بمكان إلا أن الله يضع من يشاء ويرفع من يشاء» اهـ من اللسان مختصرا (٣-٢٣).

وفي "الجواهر المضيئة" في ترجمة يوسف بن يعقوب أبي يوسف الإمام: أنه روى عن أبيه عن أبي حنيفة كتاب الآثار، وهو مجلد ضخم اهـ. ويوسف هذا قال الخطيب: كان قد نظر في الرأي، وسمع الحديث من يونس بن أبي إسحاق، والسري بن يحيى اهـ (٢-٢٣٥). وكان أبو يوسف استخلف ابنه هذا على الجانب الغربي، فأقره الرشيد على عمله، وولاه قضاء القضاة بعد موت أبيه، كذا في "جامع المسانيد" (٢-٥٧٩).

قال الطحاوي: حدثني ابن أبي عمران حدثني الحسن بن عبدويه الوراق، قال: لما خرجت جنازة أبي يوسف كان فيمن شهدها أبو يعقوب الخزيمي قال: فجعل الناس يقولون: «مات الفقه، مات الفقه». فأنشأ أبو يعقوب يقول:

يا ناعي الفقه إلى أهلـه ... إن مات يعقوب وما تدري

لم يمت الفقـه ولكنـه ... حول من صدر إلى صدر

ألقاه يعقوب إلى يوسف ... فـزال من ظهـر إلى ظهـر

فهو مقيم فإذا ما تـوى ... حل وحـل الفقـه في قبـر

كذا في "الجواهر" (٢-٢٣٤). وبه يظهر جلالة يوسف هذا، وقد روى عن أبيه عن أبي حنيفة كتاب الآثار في مجلد ضخم، ففيه دليل عظيم على كثرة حديث الإمام.

وروى الطحاوي عن بكار بن قتيبة [١]: سمعت أبا عاصم النبيل [٢] قال: كنا عند أبي حنيفة بمكة فكثر عليه أصحاب الحديث وأصحاب الرأي (أي يسألونه)، فقال: «ألا رجل يذهب إلى صاحب الربع (المنزل) حتى يفرق عنا هؤلاء». فقلت له: أنا أذهب إليه ولكن بقي معي مسائل أحب أن أسأل عنها. قال: «ادن فاسأل». قال: فدنوت، فسألته وسأله غيري، فأجابه ونسيني. ثم كثر عليه سؤالهم، فقال: «قـد كان هاهنا فتى زعم أنه

(١) ثقة كما في حسن المحاضرة (المؤلف).

(٢) ثقة لا يسأل عنه (المؤلف)

يذهب إلى صاحب الربع، فمن هو؟» قلت: أنا هو، فقال لى: «ألا تذهب إليه كما زعمت؟» فقلت: يا أبا حنيفة! لم أقل: إنى أذهب الساعة، إنما قلت: إنى أذهب إليه بلا وقت أتحينه، ولا أردته، فذلك على وقت ما. فقال: «أ يحتال على؟ إن مخاطبات الناس لا تقع على هذا الذى تريد، إنما هى على الفور» اهـ "الجواهر المضيئة" (٢-٢٥٦). وفيه دليل على تقدم الإمام فى الحديث والفقه جميعا، فكان كلما راح إلى بلدة كثر عليه أصحاب الحديث والفقه يسألونه، ولا شك أن أهل الحديث إنما يسألونه عن الحديث لا غير.

وكان الأوزاعى يكرهه فى أول أمره قبل أن يلقى الإمام، فلما لقيه وجاراه فى المسائل قال لابن المبارك: «غبطت الرجل بكثرة علمه ووفور عقله، أستغفر الله تعالى لقد كنت فى غلط ظاهر، الزم الرجل، فإنه بخلاف ما بلغنى عنه» من الخيرات الحسان لابن حجر (ص-٣٤).

قلت: ولو كان الإمام قليل الاعتناء بالحديث ما أخذ أجلة المحدثين وأكابرهم بأقواله، وقد مر أن يحيى بن سعيد القطان وهو إمام هذا الشأن كان يذهب إلى أقوال الكوفيين، ويختار قوله من بينهم. وقال: «لا نكذب الله، ما سمعنا بأحسن من رأى أبى حنيفة، وقد أخذنا بكثير من أقواله». وقال يحيى بن معين: «الفقه عندى فقه أبى حنيفة، والقراءة قراءة حمزة، وعليه أدركت الناس». وقال مسعر بن كدام: «أخذت برأيه لصحته، فأتوا بأصح منه لأرغب عنه إليه». ولا ريب أن أمثال هؤلاء من أئمة الحديث لا يحسنون رأى أحد إلا إذا كان منطبقا على السنة، وصاحبه جامعا للأحاديث كبير الاعتناء بها.

وقال يحيى بن زكريا[١] بن أبى زائدة: «قال لى أبى (ثقة): يا بنى! عليك بالنعمان بن ثابت، فخذ عنه قبل أن يفوتك». قال يحيى: «ربما عرضت على أبى فتياه فتعجب به» كذا فى "الجواهر" (١-٢٤٤). وفيه أيضاً: قيل لوكيع[٢]: يختلف إلى زفر! فقال:

(١) ثقة حافظ (المؤلف).

(٢) حافظ مسند (هو ابن الجراح) (المؤلف).

«غدرتمونا بأبى حنيفة حتى مات، تريدون أن تغرونا عن زفر حتى نحتاج إلى أسد وأصحابه» (١-٢٤٣). وقال على بن الجعد[١]: كان رجل يختلف إلى زهير[٢] ثم فقده فأتاه بعد ذلك، فقال: أين كنت؟ قال: ذهبت إلى أبى حنيفة. فقال: «نعم ما تعلمت، لمجلس تجلسه مع أبى حنيفة فى خير فى ذلك (أى العلم) من أن تأتينى شهرا» كذا فى الجواهر أيضاً (١-٢٤٥).

وقال الصيمرى[٣]: ومن أصحاب أبى حنيفة على بن مسهر[٤] وهو الذى أخذ عنه سفيان الثورى علم أبى حنيفة ونسخ منه كتبه، وكان أبو حنيفة ينهاه عن ذلك اهـ من الجواهر (١-٣٧٨).

وقصة ذلك ما ذكره القارئ فى المناقب عن يحيى بن نصير قال: قال على: خرج الإمام عن الدنيا هو علىّ غضبان، لأنى كنت أجالس الإمام بالغدوات وسفيان الثورى بالعشيات، وكان سفيان يقول لى: ما قال الشيخ؟ فأخبره بمسائل. وكان يقول الإمام: «لم تأتى رجلا يأخذ منك ولا يحمدك؟» وفى رواية: «لم لا تدعه حتى يتعلم بنفسه؟» اهـ (ص-٥٤٤). وقال عبيد الله بن زياد الكوفى[٥]: كان أبو حنيفة إذا جلس فى المسجد جاء سفيان بن سعيد الثورى فقام إلى جانب الحلقة وسمع ما يدور من المسائل، فأعلم أبو حنيفة بذلك، فقال: "حدثنا أبو هذا القائم سعيد الثورى" فلم يعد سفيان بعد إلى ذلك اهـ. من "الجواهر" (ص ٣٣٧). وقيل لسفيان وقد روى تحت رأسه كتاب الرهن لأبى حنيفة: تنظر فى كتبه؟ فقال: «وددت أنها كلها عندى مجتمعة أنظر فيها ما بقى فى شرح

---

(١) شيخ البخارى: ثقة (المؤلف).

(٢) ابن معاوية، روى له الشيخان (المؤلف).

(٣) هو الحسين بن على أبو عبد الله سكن بغداد، روى عنه أبو بكر الخطيب البغدادى، وقال: "كان صدوقا وافر العقل جيد النظر جميل المعاشرة، سمع من الدارقطنى أجزاء من "سننه".

وقال أبو الوليد الباجى: "كان إمام الحنفية ببغداد، وكان قاضيا عالما خيرا، وله كتاب مجلد ضخيم فى أخبار أبى حنيفة وأصحابه" اهـ، من "الجواهر" ملخصا (١-٢٧١).

(٤) ثقة روى له الشيخان (المؤلف).

(٥) هو شيخ البخارى، كما فى "جامع المسانيد" (٢:٥١٠).

العلم غاية، ولكنا لا تنصفه». وقال أبو يوسف: «الثورى أكه متابعة لأبى حنيفة منى». وقال يزيد بن هارون لما سئل عن النظر فى كتبه: «انظروا فيها، فإنى ما رأيت أحدا من الفقهاء يكره النظر فيها، ولقد احتال الثورى فى كتاب الرهن له حتى نسخه». كذا فى "الخيرات الحسان" (ص-٣٣ و٣٤). وعن عكرمة[1] قال: لما قدم زفر البصرة نقل إليه جامع سفيان، فقال: «هذا كلامنا ينسب إلى غيرنا» اهـ. ذكره القارئ فى المناقب (ص-٥٣٥).

قلت: وأخذ سفيان عن أبى حنيفة مما لا يشك فيه، ولهذا ترى قوله يوافق قول الإمام كثيرا، قلما يختلف عنه، وسفيان سيد الحفاظ عندهم فى زمانه، فلم يكن ليأخذ عن رجل قليل الاعتناء بالحديث، ويوافقه فى الفتيا.

وقال بشر[2] بن الوليد القاضى[3] صاحب أبى يوسف: كنا نكون عند ابن عيينة فإذا وردت علينا مسألة مشكلة يقول: «هاهنا أحد من أصحاب أبى حنيفة؟» فيقال: "بشر" فيقول: «أجب فيها»، فأجيب. فيقول: «التسليم للفقهاء سلامة فى الدين» اهـ. من "الجواهر" (١-١٦٦). وحكى ابن مندة عن أحمد بن أبى محمد الحارثى البخارى قال: أخبرنا أبى ومحمد بن عبد الله بن سهل قالا: حدثنا محمد بن أحمد بن حفص عن بشر بن يحيى عن جرير قال: سمعت الأعمش وجاءه رجل فسأله عن مسألة فقال: «عليك بأهل تلك الحلقة، فإنهم إذا وقعت هم مسألة لا يزالون يديرنها حتى يصيبونها»، يعنى حلقة أبى حنيفة. كذا فى "جامع المسانيد" (١-٢٧).

وفيه أيضًا عن الحافظ أبى بكر الخطيب البغدادى قال: أخبرنا الخلال أخبرنا الجريرى أن على بن محمد النخعى حدثهم نجيح بن إبراهيم حدثنا ابن كرامة قال: كنا عند وكيع بن الجراح يومًا فقال رجل: «أخطأ أبو حنيفة». فقال وكيع: «كيف يقدر أبو حنيفة أن يخطئ ومعه مثل أبى يوسف وزفر ومحمد فى قياسهم واجتهادهم. ومثل يحيى بن زكريا بن أبى زائدة وحفص بن غياث وحبان ومندل ابنا على فى حفظهم للحديث

(١) لعله ابن طارق صاحب أبى يوسف (المؤلف).

(٢) ذكره الخطيب بإسناده إلى بشر بن الوليد فى "تاريخ بغداد"، كما ذكره فى "جامع مسانيد الإمام" (٢:٤١٥).

(٣) وثقه الدارقطنى، وص[illegible] صالح جزرة.

ومعرفتهم به، والقاسم بن معن يعنى ابن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فى معرفته باللغة والعربية، وداود بن نصير الطائى وفضيل بن عياض فى زهدهما وورعهما. من كان أصحابه هؤلاء وجلسائه لم يكن ليخطئ، لأنه إن أخطأ ردوه إلى الحق» اهـ (١-٣٣).

قلت: وسيأتى فى تراجم الأصحاب أن يحيى بن زكريا وحفص بن غياث من أجلة حفاظ الحديث، وكذا ابن المبارك ويزيد بن هارون. وكان هؤلاء من الأربعين الذين قربهم الإمام وأدناهم إليه، وقال: «أنتم أجلة أصحابى، ومسار قلبى، وجلاء حزنى. وإنى ألجمت هذا الفقه وأسرجتة لكم، فأعينونى. فإن الناس قد جعلونى جسراً على النار، فإن المهنأ بغيرى والعبأ على ظهرى». وكان إذا وقعت واقعة شاورهم وناظرهم وسألهم، فيسمع ما عندهم من الأخبار والآثار، ويقول ما عنده، ويناظرهم شهرا أو أكثر حتى يستقر أحد الأقوال، فيثبته أبو يوسف رحمه الله. حتى أثبت الأصول (والفروع) على هذا المنهاج الشورى. وهذا مما اشتهر واستفاض، كما قال الخوارزمى فى جامع المسانيد عن أبيه عن الإمام سيف الأئمة السائلى (١-٣٢ و٣٣). ويؤيده ما ذكره الخطيب عن الوكيع وقد مر آنفا.

وقال الطحاوى: كتب إلى ابن أبى ثور يحدثنى عن سليمان بن عمران حدثنى أسد بن الغراب قال: كان أصحاب أبى حنيفة الذين دونوا الكتب أربعين رجلا، فكان فى العشرة المتقدمين أبو يوسف، وزفر، وداود الطائى، وأسد بن عمرو، ويوسف بن خالد السمتى، ويحيى بن زكريا بن أبى زائدة وهو الذى كان يكتبها لهم ثلاثين سنة. كذا فى "الجواهر المضيئة" (٢-٢١٢). وفيه دليل عظيم على كون أبى حنيفة كثير الحديث، قد كان عنده جماعة من الحفاظ الذين أذعن المحدثون لحفظهم وسعة علمهم، واعترفوا بتقدمهم وإمامتهم فى هذا الشأن، وكان الإمام يسألهم ويناظرهم ويسمع ما عندهم من الآثار والأخبار. فناهيك به دليلا على عظمة شأنه فى الحديث.

وفى لسان الميزان فى ترجمة أسد بن عمرو: وقال ابن سعد: كان عنده حديث كثير، وهو ثقة إن شاء الله تعالى. وقال أبو داود: صاحب رأى لا بأس به. وقال ابن عدى:

ما بأحاديثه ورواياته بأس، وليس فى أصحاب الرأى بعد أبى حنيفة أكثر حديثا منه اهـ (١-٣٨٤) وفيه دليل على كون أبى حنيفة أكثر الناس حديثا، وأجمع القوم له، ولو ذهبنا إلى شرح أحواله، وبيان ما يدل على إكثاره وحفظه للحديث لأطلنا الخطب ولم نصل إلى النهاية، فإنه كان إماما فى علوم الشريعة مقداما فى زمانه عالما عاملا ورعا تقيا عابدا رضى الله عنه وعن أصحابه وأتباعه.

الفصل السابع

فى كون أبى حنيفة ناقدا للحديث صاحب الجرح والتعديل

اعلم أن الإمام أبا حنيفة قد قبل قوله فى الجرح والتعديل وأصول الحديث، وتلقاه عنه علماء هذا الفن، وذكروه فى كتبهم احتجاجا به أو اعتدادا، كتلقيهم عن الإمام أحمد والبخارى، وابن معين، وابن المدينى، وغيرهم من شيوخ الصنعة. وهذا يدلك على عظمة شأنه فى الحديث، وسعة علمه وسيادته.

فمن ذلك: ما رواه الترمذى رحمه الله فى كتاب العلل له من "الجامع الكبير": حدثنا محمود بن غيلان عن جرير عن يحيى الحمانى سمعت أبا حنيفة يقول: ما رأيت أكذب من جابر الجعفى، ولا أفضل من عطاء اهـ. وذكره الحافظ فى "تهذيب التهذيب" (٢-٤٨). وقال أبو قطن عن أبى حنيفة: نعم حشو المصر هو (أى شعبة) اهـ من التهذيب (٤-٣٤٤). وذكر البيهقى الحافظ فى المدخل لمعرفة دلائل النبوة بسنده عن عبد الحميد الحمانى: سمعت أبا سعد الصنعانى وقام إلى أبى حنيفة فقال: يا أبا حنيفة! ما تقول فى الأخذ عن الثورى؟ فقال: «أكتب عنه، فإنه ثقة، ما خلا أحاديث أبى إسحاق عن الحارث، وحديث جابر الجعفى» اهـ من "الجواهر المضيئة" (١-٣٠). وفيه دليل أى دليل على عظمة شأن أبى حنيفة فى النفوس، وتقدمه عند أهل عصره فى الحديث، والجرح والتعديل، حتى كان يسأل عن سفيان وأضرابه وينتقد أحاديثهم، فناهيك به.

وقد تقدم قول سفيان بن عيينة: «أول من أقعدني للحديث أبو حنيفة» وفي رواية: «دخلت الكوفة ولم يتم لي عشرون سنة، فقال أبو حنيفة لأصحابه، ولأهل الكوفة: «جاءكم حافظ علم عمرو بن دينار» قال: فجاء الناس يسألوني عن عمرو بن دينار، فأول من صيرني محدثا أبو حنيفة» اهـ كذا في "الجواهر" (١-٢٥٠). وفيه دليل على أن أبا حنيفة كان في قبول جرحه وتعديله بمكان، فإذا عدل أحدا أقبل الناس إليه وأكبوا عليه.

وقال أبو حنيفة في زيد بن عياش: «إنه مجهول» كما في "تهذيب التهذيب" (٣-٤٢٤). وتبعه ابن عبد البر، وابن حزم، والطبري، وعبد الحق، والطحاوي، كما في "تلخيص الحبير" (٢-٢٣٥).

فإن قلت: إن الدارقطني قال: «إنه ثقة ثبت»، وقال المنذري: «قد روى عنه اثنان ثقتان». وقد اعتمده مالك مع شدة نقده، وصححه الترمذي، والحاكم وقال: لا أعلم أحدا طعن فيه.

قلت: إنما وثقه من وثقه لزعمه أنه أبو عياش الزرقي، وقال الطحاوي: وهو محال، لأن أبا عياش الزرقي من أجلة الصحابة لم يدركه ابن يزيد[1] وقد فرق أبو أحمد الحاكم بين زيد أبي عياش الزرقي الصحابي، وبين زيد أبي عياش الزرقي التابعي، وأما البخاري فلم يذكر التابعي جملةً، بل قال: «زيد أبو عياش، هو زيد بن الصامت من صغار الصحابة». وقال الحاكم: «والشيخان لم يخرجاه لما خشيا من جهالة زيد بن عياش» كذا في "تهذيب التهذيب" (٣-٤٢٤). فعرف بذلك قوة قول أبي حنيفة، وإن القول ما قالت حذام.

وقال أبو حنيفة: «طلق بن حبيب كان يرى القدر»، كذا في الجواهر (١-٣٠). وتبعه كثيرون، فقال أبو حاتم: «كان يرى الإرجاء»، وكذا قال أبو زرعة. وقال ابن سعد: «كان مرجيا ثقة إن شاء الله تعالى»، وكذا قال ابن حبان وقال الأزدي: «كان داعية إلى مذهبه، تركوه»، كذا في "تهذيب التهذيب" (٥-٣١).

وقال يعقوب بن شيبة: قلت لعلي بن المديني: كلام رقبة بن مصقلة الذي

(١) هو عبد الله الراوي عن زيد بن عياش (المؤلف).

يحدثه سفيان بن عيينة عن أبى حنيفة؟ قال يعقوب: فعرفه على بن المدينى، وقال: ولم أجده عندى.

وقال أبو سليمان الجوزجانى: سمعت حماد بن زيد يقول: ما عرفنا كنية عمرو بن دينار إلا بأبى حنيفة، كنا فى المسجد الحرام وأبو حنيفة مع عمرو بن دينار، فقلنا له: يا أبا حنيفة! كلمه يحدثنا. فقال: «يا أبا محمد! حدثهم»، ولم يقل: «يا عمرو!» اهـ من "الجواهر" (١-٣١). قلت: حماد بن زيد هذا أحد الأعلام، روى له الأئمة الستة، قال ابن مهدى: «لم أر أعلم بالسنة منه». وهو يقول: «ما عرفنا كنية عمرو بن دينار إلا بأبى حنيفة» وفيه دليل على معرفة الإمام بالرجال وعلى كونه مقدما عند المحدثين العظام، حتى كانوا يتوسلون به إلى السماع من الأكابر الأعلام.

وقال أبو حنيفة: «لعن الله عمرو بن عبيد، فإنه فتح للناس باباً إلى علم الكلام». وقال أبو حنيفة: «قاتل الله جهم بن صفوان، ومقاتل بن سليمان، هذا أفرط فى النفى، وهذا أفرط فى التشبيه» كذا فى "الجواهر" (١-٣١). وفى تهذيب التهذيب: قال إسحاق بن إبراهيم: قال أبو حنيفة: «أتانا من المشرق رأيان خبيثان، جهم معطل، ومقاتل مشبه». وقال محمد بن سماعة عن أبى يوسف عن أبى حنيفة: «أفرط جهم فى النفى، حتى قال: إنه ليس بشىء، وأفرط مقاتل فى الإثبات، حتى جعل الله تعالى مثل خلقه» اهـ (١٠-٢٨١).

وفى "تذكرة الحافظ" فى ترجمة جعفر بن محمد الصادق: وعن أبى حنيفة: «ما رأيت أفقه من جعفر بن محمد» اهـ (١-١٥٧). وقال الطحاوى: حدثنا سليمان بن شعيب حدثنا أبى قال: أملأ علينا أبو يوسف، قال: قال أبو حنيفة: «لا ينبغى للرجل أن يحدث من الحديث إلا بما حفظه من يوم سمعه إلى يوم يحدث به». وقال أبو قطن[1] فيما رواه الطحاوى قال: قال لى أبو حنيفة: اقرأ على، وقل: «حدثنى»، وقال لى مالك: اقرأ على، وقل: «حدثنى» اهـ من "الجواهر" (١-٣٢)، وكذا فى التهذيب (ص-١٥٩).

(١) هو عمرو بن الهيثم، ثقة روى له مسلم وأحمد عنه (المؤلف).

وفى "تدريب الراوى" : روى البيهقى فى "المدخل" عن مكى بن إبراهيم شيخ البخارى قال: كان ابن جريج، وعثمان بن الأسود، وحنظلة بن أبى سفيان، ومالك، وسفيان الثورى، وأبو حنيفة، وهشام، وابن أبى ذئب، وسعيد بن أبى عروبة يقولون: «قراءتك على العالم خير من قراءة العالم عليك» اهـ (ص-١٣٢) . فذكر مكى بن إبراهيم قول أبى حنيفة مع أقوال الآخرين من الأجلة، واحتج به كما احتج بهم، وناهيك به، وفيه أيضاً: والأحوط فى الرواية بها أى بالقراءة أن يقول: قرأت على فلان، أو قرئ عليه وأنا أسمع فأقر به، أو حدثنا بقراءتى عليه، أو قراءة عليه وأنا أسمع، أو أخبرنا بقراءتى، أو قراءة عليه، ومنع إطلاق «حدثنا» و«أخبرنا» هنا عبد الله بن المبارك، وأحمد بن حنبل، والنسائى، وغيرهم. وجوزهما طائفة، قيل: إنه مذهب الزهرى، ومالك بن أنس، وابن عيينة، ويحيى القطان، والبخارى، وجماعة من المحدثين، ومعظم الحجازيين والكوفيين، كالثورى، وأبى حنيفة، وصاحبيه، والنضر بن شميل، ويزيد بن هارون، وأبى عاصم النبيل، والطحاوى وألف فيه جزءاً اهـ (ص-١٣٢) .

وفيه أيضاً فى ذكر المناولة ما نصه: وهذه المناولة كالسماع فى القوة عند الزهرى، وربيعة، والشعبى، وإبراهيم، وعلقمة، ومالك، والصحيح أنها منحطة عن السماع والقراءة، وهو قول سفيان الثورى، والأوزاعى، وابن المبارك، وأبى حنيفة، والشافعى اهـ. وفيه أيضاً: قال العراقى: وقد اعترض ذكر أبى حنيفة مع هؤلاء، بأن صاحب القنية من أصحابه نقل عنه، وعن محمد بن الحسن «المحدث إذا أعطاه الكتاب وأجاز له ما فيه ولم يسمعه ولم يعرفه لم يجز» . قال: والجواب أن البطلان عندهما لا للمناولة والإجازة، بل لعدم[1] المعرفة، فإن الضمير فى قوله «ولم يعرفه» إن كان للمجاز وهو الظاهر لتتفق الضمائر، فمقتضاه أنه إذا عرف ما أجيز له صحّ، وإن كان للشيخ فسيأتى أن ذلك لا يجوز إلا إذا كان الطالب موثوقا بخبره اهـ (١-١٤٤) . أ فما ترى كيف ينقلون أقوال أبى حنيفة فى أصوله سماع الحديث وطرقه، ويشرحونها، ويحتجون بها؟ .

---

(١) قلت: ويدل على صحة هذا الجواب ما فى قفو الأثر لابن الحنبلى: والمختار فيها أى فى الإجازة وفاقا لابن الساعاتى أن المجيز إن كان عالما بما فى الكتاب والمجاز له فهما ضابطا جازت الرواية بها، ووقع الاحتجاج، وإلا بطلت عند أبى حنيفة ومحمد، وصحت عند أبي يوسف. قال: والأحوط ما قالاه اهـ (ص-١٨) .

وفيه أيضاً فى بحث الرواية عن الكتاب الذى أرسله إليه شيخه: ثم الصحيح أنه يقول فى الرواية بها: كتب إلى فلان، أو أخبرنا فلان مكاتبة أو كتابة ونحوه، ولا يجوز إطلاق «حدثنا» و«أخبرنا». وجوزه الليث، ومنصور، وغير واحد، وجوز آخرون «أخبرنا» دون «حدثنا». روى البيهقى فى المدخل عن أبى عصمة سعد بن معاذ قال: كنت فى مجلس أبى سليمان الجوزجانى، فجرى ذكر «حدثنا» و«أخبرنا»، فقلت: إن كلاهما سواء. فقال رجل: بينهما فرق، ألا ترى محمد بن الحسن (صاحب الإمام) قال: إذا قال رجل لعبده: إن أخبرتنى بكذا فأنت حر، فكتب إليه بذلك صار حرا، وإن قال: إن حدثتنى بكذا فأنت حر، فكتب إليه بذلك لا يعتق اهـ (ص-١٤٨).

قلت: والمسألة مذكورة فى العالمكيرية (الهندية) فى باب الأيمان ولم يذكر فيهما خلافا (٤-٦٦). فهو قول أبى حنيفة أيضاً، واحتج بها المحدثون فى التفرقة بين «أخبرنا» و«حدثنا».

وفى "تدريب الراوى": ثم المرسل حديث ضعيف لا يحتج به عند جماهير المحدثين والشافعى، وقال مالك وأبو حنيفة فى طائفة منهم أحمد: صحيح اهـ (ص ٦٧). وقد تقدم فى مقدمة الإعلاء نقلا عن القارئ وغيره أن الإمام أبا حنيفة قبل رواية المستور وتبعه فيه ابن حبان اهـ. وفى قفو الأثر: وأما حكم روايته من كتابه الذى هو أصله وبخطه عندنا فهو إن كان مذكرا فحجة اتفاقا، وإلا فلا يعمل به عند أبى حنيفة مطلقا، وقال أبو يوسف: يعمل به إذا كان الخط معروفا لا يخاف تغيره عادة وكان فى يد أمين ولو غير أمينه. وقال محمد: يعمل به مطلقا، ولكن إذا تيقن أنه خطه اهـ (ص-٢٦). وكذا فى "تدريب الراوى" (ص-١٦١). ولا يخفى ما فى قول أبى حنيفة من الاحتياط والتوقى فى باب الرواية. وفى كل ذلك دليل على كونه رضى الله عنه إماما كبيرا من أجلة المجتهدين فى علم الحديث، كما هو كذلك فى الفقه، وقد اعترف بذلك كل منصف، له قلب سليم، كالذهبى حيث عده فى تذكرة الحفاظ من معدلى حملة الحديث النبوى الذين يرجع إلى اجتهادهم فى التوثيق والتضعيف، والتصحيح والتزييف، وكابن خلدون حيث قال: «ويدل على أنه من كبار المجتهدين فى علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم» اهـ.

وغيرهما من المتقدمين، كما مر ذكره فى هذه الرسالة. فرحم الله من أغمض عينيه عن ذلك كله حسدا وبغيا أو مجازفة وتساهلا وجرح مثل هذا الإمام المحتاط المتشدد فى الرواية بالضعف، أو قلة الحفظ، أو قلة الاعتناء بالحديث.

وذكر الخوارزمى بسنده عن إسحاق بن محمد النخعى عن يحيى بن عبد الحميد الحمانى حدثنا شريك بن عبد الله قال: كنا عند الأعمش فى مرضه الذى مات فيه، فدخل عليه أبو حنيفة، وابن أبى ليلى، وابن شبرمة، فالتفت أبو حنيفة إليه وكان أكبرهم، فقال: «يا أبا محمد! اتق الله فإنك فى أول يوم من أيام الآخرة وآخر يوم من أيام الدنيا، وقد كنت تحدث فى على بن أبى طالب بأحاديث لو سكت عنها كان خيرا لك». فقال الأعمش: أ لمثلى يقال هذا؟ أسندونى أسندونى. حدثنا أبو المتوكل الناجى عن أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كان يوم القيمة قال الله تعالى لى ولعلى بن أبى طالب: أدخل الجنة من أحبكما، وأدخل النار من أبغضكما» فذلك قول الله عز وجل: ﴿ألقيا فى جهنم كل كفار عنيد﴾. قال: فقال أبو حنيفة: «قوموا، لا يجىء بأظهر من هذا، قوموا لا يجىء بأحكم من هذا». فو الله ما خرجنا من الباب حتى مات الأعمش اهـ[1] (ص-٢٩).

قلت: هذا والله كذب محض، وراويه إسحاق بن محمد بن أبان النخعى زنديق، كان يقول: «على هو الله» وكان كذابا مارقا، كما فى "اللسان" (١-٣٧٢). والحديث الذى رواه عن يحيى الحمانى عن شريك بن عبد الله عن الأعمش عن أبى المتوكل عن أبى سعيد مرفوعا ذكره ابن الجوزى، وقال: موضوع، وضعه إسحاق، والحمانى أيضاً كذاب[2] كذا فى اللآلى المصنوعة (١-١٩٨). وحاشا الأعمش أن يحدث بمثل هذه البواطيل، والعجب من الخوارزمى وعلى القارئ كيف ذكراه فى مناقب أبى حنيفة ولم يتنبها لعلته؟ ولم أذكره ههنا إلا للرد عليه، فإن أبا حنيفة غنى عن أن ينوه بشأنه بأمثال هذه الأكاذيب.

---

(١) وذكره القارئ أيضاً فى مناقب الإمام (المؤلف).

(٢) قلت: فيه نظر، فإن الحمانى وثقه ابن معين، وهو مخرج له فى صحيح مسلم (المؤلف).

الفصل الثامن

فى بقية الأجوبة عن المطاعن فيه

وذكروا سادسا: ما رواه الحاكم من رواية أبى يوسف عن أبى حنيفة عن موسى بن أبى عائشة عن عبد الله بن شداد عن أبى الوليد عن جابر مرفوعا: «من صلى خلف الإمام فإن قراءته له قراءة». قال الحاكم: «عبد الله بن شداد هو بنفسه أبو الوليد، بينه على بن المدينى». قال الحاكم: «ومن تهاون بمعرفة الأسامى أورثه مثل هذا الوهم» اهـ. ذكره محشى "شرح النخبة" نقلا عن القارئ فى "شرح الشرح" له (ص-٢١١). قالوا: فقد نسب الحاكم أبا حنيفة إلى الوهم، وعدم معرفته بأسامى الرجال.

قلت: إن أراد الحاكم ذلك فهو يدل على عدم معرفته هو بطرق الروايات وقلة تتبعه لها، فإن الرواية الصحيحة عن الإمام ما أخرجه محمد فى موطئه: أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا أبو الحسن موسى بن أبى عائشة عن عبد الله مرفوعا، الحديث (ص-٩٦). وليس فيه أبو الوليد. وما أخرجه أبو محمد[١] الحارثى البخارى عن عبد الصمد[٢] بن الفضل، وحمدان[٣] بن ذى النون[٤]، وإسماعيل بن بشر، قالوا: ثنا مكى بن إبراهيم[٥] عن أبى حنيفة عن أبى الحسن موسى بن أبى عائشة عن أبى الوليد عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله مرفوعا الحديث. كذا فى "جامع المسانيد" (١-٣٣٨)، وليس فيه عبد الله بن شداد عن أبى الوليد، كما رواه الحاكم، بل فيه: عن أبى الوليد عبد الله بن شداد عن جابر على الصحيح الصواب الذى قاله ابن المدينى. فتبين بذلك أن أبا حنيفة لم يهم،

(١) قال السمعانى: كان كثير الحديث، وكان معروفا بالأستاذ "الفوائد البهية" (ص-٤٤). قلت: وفى اللسان (٣-٣٤٩): أكثر عنه أبو عبد الله بن مندة، وروى عنه ابن عقدة، والجعابى، وأبو بكر بن دارم، وآخرون اهـ. فناهيك لعظمته إكثار ابن مندة عنه، فلا يلتفت إلى تضعيف من ضعفه (المؤلف).

(٢) ثقة، كما فى اللسان (٤-٢٢).

(٣) وثقه ابن حبان (المؤلف).

(٤) وثقه ابن حبان، وأبو داود (المؤلف).

(٥) شيخ البخارى، ثقة (المؤلف).

فإن الثقات من أصحابه يروون ذلك عنه على الصواب، وإنما الوهم ممن هو تحت أبى حنيفة، فرواه عن عبد الله بن شداد عن أبى الوليد بزيادة لفظة "عن".

والعجب من البيهقى! كيف اغتر برواية من رواه هكذا بالوهم، وأسقط الاحتجاج بها لجهالة أبى الوليد؟ قال فى جزء القراءة له: وأما القصة التى فيها «فإن قراءته له قراءة» فإن أبا حنيفة إنما رواها عن موسى بن أبى عائشة عن عبد الله بن شداد عن أبى الوليد عن جابر، وهو رجل مجهول، كما قال الدارقطنى رحمه الله، ولا تقوم به حجة اهـ (ص-١٠٣). ولو رأى البيهقى والدارقطنى أو سمعا رواية مكى بن إبراهيم عن أبى حنيفة عن أبى الحسن موسى عن أبى الوليد عبد الله بن شداد عن جابر لاستحيا عن قولهما بأن أبا الوليد مجهول، وعرفا أن زيادة لفظة "عن" فى روايتهما عن بعض الواهمين من شيوخهما النازلين عن الإمام. ولا يبعد أن يكون الحاكم هو الذى وهم؛ لأنه كان كثير الوهم، يضعف جماعة فى كتاب الضعفاء له، ويقطع بترك الرواية عنهم، ويمنع من الاحتجاج بحديثهم، ثم يخرج أحاديث بعضهم فى "مستدركه" ويصححها، كما قاله الحافظ فى "اللسان" (٥-٣٣٣). ولا يخفى ذلك على من طالع "تلخيص المستدرك" للذهبى، والله أعلم.

وذكروا سابعا: عن ميزان الذهبى فى ترجمة مسعر بن كدام: ولا عبرة بقول السليمانى: كان من المرجئة مسعر، وحماد بن أبى سليمان، والنعمان، وعمرو بن مرة، وعبد العزيز بن أبى رواد، وأبو معاوية، وعمر بن ذر، وسرد جماعة. قلت: الإرجاء مذهب لعدة من أجلة العلماء لا ينبغى التحامل على قائله اهـ (٣-١٦٣). وقالوا: كان أبو حنيفة مرجئا، والمرجئة من الفرق الضالة.

قلت: هذا والله افتراء على هذا الإمام، لم يكن هو مرجئا قط، بل كان متبع السنة حنيفا مسلما، كما يشهد به كتابه "الفقه الأكبر"، وكتب أصحابه، وعقيدة الطحاوى التى بين فيها عقائد أبى حنيفة. وكيف يعتبر بقول السليمانى وقد قال الذهبى: لا عبرة بما قاله؟ وأجاد ابن الحجر المكى الشافعى فى الخيرات الحسان حيث قال: قد عد جماعة الإمام أبا حنيفة من المرجئة، وليس هذا الكلام على حقيقة. أما أولا فقال شارح المواقف:

كان غسان المرجئ ينقل الإرجاء عن أبى حنيفة وبعده من المرجئة وهو افتراء عليه قصد به غسان لترويج مذهبه بنسبته إلى هذا الإمام الجليل. وأما ثانيا فقد قال الآمدى: إن المعتزلة كانوا فى الصدر الأول يسمون من خالفهم فى القدر مرجئا اهـ. من الرفع والتكميل (ص-٢٤). وقد بسطنا القول فى ذلك فى مقدمة الإعلاء، فلتراجع.

وقالوا ثامنا: إن قطب الأقطاب وغوث الأنجاب سيدنا الشيخ عبد القادر عد الحنفية من المرجئة فى كتابه "غنية الطالبين".

والجواب عنه بعد تسليم صحته وعدم دسه من الملاحدة على هذا السيد الجليل كما دسوا أشياء على الشيخ الأكبر محى الدين ابن العربى فى فصوصه، وعلى الإمام الشعرانى فى كتابه "البحر المورود"، أن الشيخ رضى الله عنه لم يعد أبا حنيفة من المرجئة قط، ولو كان كذلك لم يذكره بنفسه فى غنيته بلفظ الإمام، ولم يذكر أقواله فى الأحكام الشرعية مع الأئمة المرضية.

فمنه: قوله فى المواقيت بعد ذكر مذهبه أن التغليس بالفجر أفضل: "وقال الإمام أبو حنيفة: الإسفار أفضل". ومنه: قوله في فضل الصلاة وحكم تاركها: "وقال الإمام أبو حنيفة: لا يقتل، ولكن يحبس حتى يصلى فيتوب أو يموت فى الحبس"، وقال الإمام الشافعى: يقتل بالسيف حدا، ولا يكفر اهـ. من الرفع والتكميل (ص-٢٦)، بل أراد بالحنفية بعض أتباعه الذين يقلدونه فى الفروع، ويخالفونه فى أصول العقائد، وينتحلون مذهب أهل الأهواء، كالزمخشرى، فإنه حنفى الفروع ومعتزلى العقائد، وكغسان المرجئى، فإنه حنفى فى الفروع ومرجئى فى العقائد، وكالشيخ الرئيس ابن سينا، فإنه حنفى فى الفروع أيضاً، ومنحرف عن إمامه فى العقائد متهم بالإعتزال ونحوه. ولا تزر وازرة وزر أخرى. فلا يصل إلى الإمام منهم شيء. ومثل هؤلاء لا يخلو ولا يسلم منهم مجتهد قط، فإن من الشافعية والمالكية أيضاً من هو متهم بالاعتزال والفلسفة، كسيف الدين الآمدى، والقاضى أبى الوليد بن رشد، وغيرهما.

وقالوا تاسعا: إن أبا حنيفة كان من أهل الرأى، كما قاله الذهبى فى الميزان[1]:

(١) وقد مر ما فيه فتذكر (المؤلف).

«النعمان بن ثابت بن زوطى أبو حنيفة الكوفى إمام أهل الرأى إلخ». قلت: إن أرادوا بالرأى العقل الصائب والفهم الثاقب، فهو منقبة شريفة، فإن من لا عقل له لا علم له، ولن يتم أمر المنقول إلا بالمعقول، وإن أرادوا به القياس الذى هو أحد الحجج الأربعة فليس هذا بأول قارورة كسرت فى الإسلام، ولا خصوصية لأبى حنيفة الإمام فى القياس بشرطه المعتبر عند الأعلام، بل جميع العلماء يقيسون فى مضائق الأحوال إذا لم يجدوا فى المسألة نصا من كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، ولا أقضية الصحابة، كما صرح به الشعرانى فى "الميزان".

ولا عبرة بقول داود الظاهرى وأتباعه حيث أنكروا القياس رأسا. قال النووى فى تهذيب الأسماء فى ترجمة داود هذا: قال إمام الحرمين: الذى ذهب إليه أهل التحقيق أن منكرى القياس لا يعدون من علماء الأمة وحملة الشريعة، لأنهم معاندون ومباهتون فيما ثبت استفاضةً وتواترا، لأن معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد، ولا تفى النصوص بعشر معشارها، وهؤلاء ملتحقون بالعوام اهـ من "فتح المبين" (ص-٣٠). وفى دراسات اللبيب للملامعين: لا شك أن فى علماء الأمة ممن تعلق بهذا الحديث الكريم طائفة تسمى "ظاهرية"، وهو فى التحقيق عبارة عن أصحاب داود الظاهرى خاصة، وعن كل من كان على الظاهرية المحضة التى تسمى "جامدة" فى إطلاق العلماء، وذلك لعدم قولهم بالقياس مطلقا حتى فى العلة المنصوصة والجلية، بل ما يترا أى من أقوالهم إنهم لا يقولون بالاستنباط رأسا، وهو مما لا يعتد بهم أئمة الحديث والفقه، حتى قال السيوطى، وغيره: إن الإجماع لا ينخرق بخلافهم، ومذهبهم مردود بالكتاب والسنة الناطقين بجواز الاستنباط، وإعمال الفكر فى كتاب الله وسنة رسوله اهـ من "تذكرة الراشد" (ص-٢٦٩).

وقد أطال ابن القيم فى إعلام الموقعين فى إثبات القياس، وبسط الكلام فيه، وقسم الرأى إلى محمود ومذموم، ثم قال: الرأى المحمود هو أنواع، النوع الأول رأى أفقه الأمة وأبرها قلوبا، وأعمقهم علما، وأقلهم تكلفا، وأصحهم قصودا، وأكملهم فطرةً، وأتمهم إدراكا، وأصفاهم أذهانا الذين شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وفهموا مقاصد

الرسول. فنسبة[1] رأى من بعدهم إلى رأيهم كنسبة قدرهم إلى قدرهم. النوع الثانى من الرأى المحمود الرأى الذى يفسر النصوص، ويبين وجه الدلالة منها ويقررها، ويوضح محاسنها، ويسهل طريق الاستنباط منها، كما قال عبدان: سمعت عبد الله بن المبارك يقول: «ليكن الذى تعتمد عليه الأثر، وخذ من الرأى ما يفسر لك الحديث» اهـ (١-٢٨ و٢٩).

قلت: ورأى أبى حنيفة من قبيل هذا النوع، فقد تقدم عن ابن المبارك أنه قال: «لا تقولوا: رأى أبى حنيفة، بل قولوا: تفسير الحديث»، ذكره السيوطى.

قال ابن القيم: النوع الثالث من الرأى المحمود الذى تواطأت عليه الأمة وتلقاه خلفهم عن سلفهم، فما تواطئوا عليه من الرأى لا يكون إلا صوابا، كما تواطئوا عليه من الرواية والرؤيا، وقد قال النبى ﷺ: «أرى رؤياكم قد تواطأت فى السبع الأواخر» فاعتبر ﷺ تواطأوا رؤيا المؤمنين. فالأمة معصومة فيما تواطأت عليه من روايتها ورؤياها، ولهذا كان من سداد الرأى وإصابته أن يكون شورى بين أهله ولا ينفرد به واحد، وقد مدح الله سبحانه المؤمنين بكون أمرهم شورى بينهم، وكانت النازلة إذا نزلت بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه ليس عنده فيها نص عن الله ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله ﷺ ثم جعلها شورى بينهم. وقال الحميدى: ثنا سفيان ثنا الشيبانى عن الشعبى قال: كتب عمر إلى شريح: قال: «إذا حضرك أمر لابد منه فانظر ما فى كتاب الله فاقض به، فإن لم يكن ففيما قضى به رسول الله ﷺ، فإن لم يكن ففيما قضى به الصالحون وأئمة العدل، فإن لم يكن فأنت بالخيار، فإن شئت فاجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرنى، ولا أرى مؤامرتك إياى إلا خيرا لك، والسلام» اهـ (١-٣٠).

قلت: وفقه أبى حنيفة قد دون كذلك الشورى، فقد تقدم أن الذين دونوا كتب أبى حنيفة من أصحابه كانوا أربعين رجلا، فإذا نزلت نازلة شاورهم وسائلهم وسمع ما عندهم من الآثار والأحاديث ويقول ما عنده، حتى يتفقوا على أحد الأقوال، فيأمر بإثباته،

---

(١) قلت: وأبو حنيفة أكبر الآخذين بهذا النوع، فإن أقوال الصحابة وفتاواهم حجة عنده يترك به القياس، كما بسطنا القول فيه فى مقدمة الإعلاء، فليراجع (المؤلف).

وكتابته. وتقدم أيضاً عن الأعمش: وجاءه رجل فسأله عن مسألة، فقال: «عليك بأهل تلك الحلقة، فإنهم إذا وقعت لهم مسألة لا يزالون يدبرونها حتى يصيبونها»، يعنى حلقة أبى حنيفة، وتقدم مثل ذلك عن وكيع أيضاً.

قال ابن القيم: النوع الرابع من الرأى المحمود أن يكون بعد طلب علم الواقعة عن القرآن، فإن لم يجدها فى القرآن ففى السنة، فإن لم يجدها فى السنة ففيما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده فيما قاله واحد من الصحابة رضى الله عنهم، فإن لم يجده اجتهد رأيه، وانظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ، وأقضية أصحابه. فهذا هو الرأى الذى سوغه الصحابة واستعملوه، وأقر بعضهم بعضا عليه. قال على ابن الجعد: أنبأ شعبة عن سيار عن الشعبى قال: أخذ عمر فرسا من رجل على سوم، فحمل عليه فعطب، فخاصمه الرجل، فقال عمر: «اجعل بينى وبينك رجلا». فقال الرجل: «إنى أرضى بشريح العراقى». فقال شريح: «أخذته صحيحا سليما، فأنت له ضامن[1] حتى ترد صحيحا سليما». قال: فكأنه أعجبه، فبعثه قاضيا، وقال: «ما استبان لك من كتاب الله فلا تسأل عنه، فإن لم يستبن فى كتاب الله فمن السنة، فإن لم تجده فى السنة فاجتهد رأيك».

وقال أبو عبيد: ثنا كثير بن هشام عن جعفر بن برقان، وقال أبو نعيم: عن جعفر ابن برقان عن معمر البصرى عن أبى العوام، وقال سفيان بن عيينة: ثنا إدريس أبو عبد الله بن إدريس قال: أتيت سعيد بن أبى بردة، فسألته عن رسل عمر بن الخطاب التى كان يكتب بها إلى أبى موسى الأشعرى وكان أبو موسى قد أوصى إلى أبى بردة، فأخرج إليه كتبا، فرأيت فى كتاب منها، رجعنا إلى حديث أبى العوام، قال: كتب عمر إلى أبى موسى: «أما بعد! فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة إلى أن قال: ثم الفهم الفهم فيما أدلى عليك مما ورد عليك مما ليس فى قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق». الحديث، قال ابن

---

(١) هذا هو مذهب أبى حنيفة أن المقبوض على سوم الشراء مضمون، وليس بعارية ولا وديعة غير مضمونة (المؤلف).

القيم: وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة. والحاكم، والمفتى أحوج شيء إليه، وإلى تأمله، والتفقه فيه اهـ (١-٣١).

وقال بعد إثبات التعليل، وقياس النظير، واعتبار المثل من القرآن (ص-١٧١): فهذا شرع الله، وقدره، ووحيه، وثوابه، وعقابه، كله قائم بهذا الأصل، وهو إلحاق النظير بالنظير، واعتبار المثل بالمثل. وبهذا يذكر الشارع العلل، والأوصاف المنزهة، والمعانى المعتبرة فى الأحكام القدرية، والشرعية، والجزئية، ليدل بذلك على تعلق الحكم بها أين وجدت، واقتضاؤها لأحكامها، وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها اهـ.

قال ابن القيم: وقد أمر النبى ﷺ معاذا على اجتهاد رأيه فيما لم يجد فيه نصا عن الله ورسوله، فقال شعبة: حدثنى أبو عون عن الحرث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ عن معاذ، أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال أقضى بكتاب الله. قال: فإن لم يكن فى كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم يكن فى سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأى، ولا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدرى، ثم قال: «الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله ﷺ» فهذا حديث وإن كان عن غير مسمين فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك، لأنه يدل على شهرة الحديث، وأن الذى حدث به عمرو بن الحرث عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ فى الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمى، كيف؟ وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذى لا يخفى.

لا يعرف فى أصحاب معاذ متهم،
ولا كذاب، ولا مجروح:

ولا يعرف فى أصحابه متهم، ولا كذاب، ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، لا يشك أهل العلم بالنقل فى ذلك. كيف؟ وشعبة حامل لواء هذا الحديث، وقد قال بعض أئمة الحديث: «إذا رأيت شعبة فى إسناد حديث فاشدد يديك

به». قال أبو بكر الخطيب: وقد قيل: إن عبادة بن نسى رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، «وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة». على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم، كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ: «لا وصية لوارث» وقوله فى البحر: «هو الطهور ماؤه والحل ميتته» وقوله: «الدية على العاقلة» وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، ولكن لما نقلها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ، لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الإسناد، انتهى كلامه اهـ (١-٧٣).

ثم أطال ابن القيم فى إثبات القياس، وأثبت عن الصحابة أنهم اجتهدوا برأيهم فى زمن النبى ﷺ وبعده كثيرا، بين ذلك فى ثلث ورقات كبار. ثم قال: فالصحابة رضى الله عنهم مثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالها، ورووا بعضها إلى بعض فى أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد، ونهجوا لهم طريقه، وبينوا لهم سبيله اهـ (١-١٧٨).

قلت: ورأى أبى حنيفة فى المسائل الاجتهادية موافق للنوع الرابع أيضاً الذى ذكره ابن القيم وحمده. فقد قال الصنعانى عن ابن معين: سمعت عبيد بن أبى قرة يقول: سمعت يحيى بن الفريس يقول: سمعت سفيان (الثورى) وأتاه رجل فقال: ما تنقم على أبى حنيفة؟ قال: وماله؟ قال: سمعته يقول: آخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد فبقول الصحابة، آخذ بقول من شئت منهم، ولا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم. فأما إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم، والشعبى، وابن سيرين، وعطاء، فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا. ذكره الحافظ فى "تهذيب التهذيب" (١٠-٤٥١). وقد جاء فى رواية عنه أنه كان يقول: «ما جاء عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين، بأبى هو وأمى، وليس لنا مخالفته، وما جاءنا عن أصحابه تخيرنا، وما جاء عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال».

وكان[١] أبو مطيع البلخى يقول: كنت يوما عند الإمام أبى حنيفة فى جامع

(١) كان ابن المبارك يتبجله، ويعظمه لدينه وعلمه، فناهيك به، وجرحه آخرون (المؤلف).

الكوفة، فدخل عليه سفيان الثورى، ومقاتل بن حبان، وحماد بن سلمة، وجعفر الصادق، وغيرهم من العلماء، فكلموا أبا حنيفة وقالوا: «قد بلغنا أنك تكثر من القياس فى الدين، وإنا نخاف عليك منه، فإن أول من قاس إبليس». فناظرهم الإمام من بكرة نهار الجمعة إلى الزوال، وعرض عليهم مذهبه، وقال: «إنى أقدم العمل بكتاب الله، ثم بالسنة، ثم بأقضية الصحابة مقدما ما اتفقوا عليه على ما اختلفوا فيه، وحينئذ أقيس». فقاموا كلهم، وقبلوا يده وركبتيه، وقالوا له: «أنت سيد العلماء، فاعف عنا فيما مضى منا من وقيعتنا فيك بغير علم». فقال: «غفر الله لنا ولكم أجمعين». قال أبو مطيع: ومما كان وقع فيه سفيان أنه قال: «قد حل أبو حنيفة عرى الإسلام عروة عروة» اهـ.

ذكره الشعرانى فى "الميزان"، وقال قبله: «رواه الإمام أبو جعفر الشيزامارى بسنده المتصل»، وقال بعده: «فإياك يا أخى! إن أخذت الكلام على ظاهره أن تنقل مثل ذلك عن سفيان بعد أن سمعت رجوعه[1] عن ذلك، واعترافه بأن الإمام أبا حنيفة سيد العلماء، وطلبه العفو عنه» (١-٥٣).

قلت: فإن أرادوا بكون أبى حنيفة من أهل الرأى أنه كان يقدم القياس على الحديث فهو فرية بلا مرية، كما تبين مما تقدم.

وروى الإمام أبو جعفر الشيزامارى بسنده المتصل إلى الإمام أنه كان يقول: «كذب والله وأفترى علينا من يقول عنا إننا نقدم القياس على النص. وهل يحتاج بعد النص إلى قياس؟» وكان رضى الله عنه يقول: «نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة، وذلك إنا ننظر أولا فى دليل تلك المسألة من الكتاب والسنة وأقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلا قسنا حينئذ مسكوتا عنه على منطوق به بجامع اتحاد بينهما» اهـ من "ميزان الشعرانى" (ص-٥٣).

وروى السيوطى من تاريخ بخارى عن نعيم بن عمر قال: سمعت أبا حنيفة يقول: «عجبا للناس يقولون: إنى أفتى بالرأى، ما أفتى إلا بالأثر» اهـ. من تبييض الصحيفة

(١) وما ذكره البخارى عن نعيم بن حماد مما يدل على أبى سفيان قال: ذلك عند ما أتاه نعى أبى حنيفة فقد ذكرنا ما فيه (المؤلف).

(ص-٢٨) . وفى مناقب القارئ عن أبى يوسف أنه كان إذا وردت حادثة قال الإمام: «هل عندكم أثر؟» . فإن كان عنده أو عندنا أثر أخذ به، وإن اختلف الاثار أخذ بالأكثر، وإلا أخذ بالقياس اهـ (ص ٤٧٣) .

وروى محمد بن محمد بن سلام البلخى عن يحيى بن نصير البلخى، قلت لأحمد ابن حنبل: ما الذى تنقم على هذا الرجل؟ يعنى أبا حنيفة، قال: الرأى. قال: فقلت له: هذا مالك بن أنس ألم يتكلم بالرأى؟ قال: نعم! ولكن رأى أبى حنيفة خلد الكتب. فقلت: قد خلد رأى مالك الكتب؟ قال: أبو حنيفة أكبر رأيا منه فقلت له: فهلا تكلمتم فى هذا بحصته وفى هذا بحصته؟ قال: فسكت اهـ. من "الجواهر المضيئة" (٢-١١٨) . وذكر فى "الخيرات الحسان" عن ابن عبد البر أيضاً، كما فى التعليق الممجد على موطأ محمد (ص-٣٢) . فتبين بذلك أن الكلام فى أبى حنيفة لأجل الرأى تحامل محض، لأنه لم يسلم منه مجتهد قط كمالك والشافعى رضى الله عنهما. والمذموم إنما هو الرأى فى معرض النص، وأبو حنيفة رضى الله عنه برئ منه.

قال الشعرانى فى "ميزانه" : وأما ما نقل عن الأئمة الأربعة رضى الله عنهم أجمعين فى ذم الرأى فأولهم تبريا من كل رأى يخالف ظاهر الشريعة الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت رضى الله عنه، خلاف ما يضيفه إليه بعض المتعصبين. ويا فضيحة يوم القيامة عن الإمام! إذا وقع الوجه فى الوجه. فإن من كان فى قلبه نور لا يتجرأ أن يذكر أحدا من الأئمة بسوء. وأين المقام من المقام؟ إذ الأئمة كالنجوم فى السماء وغيرهم كأهل الأرض الذين لا يعرفون من النجوم إلا خيالها على وجه الماء.

وقد روى الشيخ محى الدين فى "الفتوحات المكية" بسنده إلى الإمام أبى حنيفة أنه كان يقول: «إياكم والقول فى دين الله تعالى بالرأى، وعليكم باتباع السنة، فمن خرج عنها ضل» . ودخل عليه مرة رجل من أهل الكوفة والحديث يقرأ عنده، فقال الرجل: «دعونا من هذه الأحاديث» . فزجره الإمام أشد الزجر، وقال له: «لولا السنة ما فهم أحد منا القرآن» . وكان يقول: «عليكم بآثار من سلف، وإياكم وآراء الرجال وإن زخرفوه بالقول، فإن الأمر ينجلى حين ينجلى وأنتم على صراط مستقيم» . وقيل له مرة: «قد ترك الناس

العمل بالحديث وأقبلوا على سماعه». فقال رضى الله عنه: «نفس سماعهم للحديث عمل به». وكان يقول: «لم تزل الناس فى صلاح ما دام فيهم من يطلب الحديث، فإذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا». وكان يقول: «لا ينبغى[1] لأحد أن يقول قولا حتى يعلم أن شريعة رسول الله ﷺ تقبله». وكان يجمع العلماء فى كل مسألة لم يجدها صريحة فى الكتاب والسنة، ويعمل بما يتفقون عليه فيها. كذلك كان يفعل إذا استنبط حكما، فلا يكتبه حتى يجمع عليه علماء عصره، فإن رضوه قال لأبى يوسف: "اكتبه رضى الله عنه". فمن كان على هذا القدم من اتباع السنة ...... كيف يجوز نسبته إلى الرأى؟ معاذ الله أن يقع فى مثل ذلك عاقل اهـ (ص-٤٧ و٤٨).

وقال أيضاً: وقد تتبعت بحمد الله أقواله وأقوال أصحابه لما ألفت كتاب أدلة المذاهب، فلم أجد قولا من أقواله أو أقوال أتباعه إلا وهو مستند إلى آية، أو حديث، أو أثر، أو إلى مفهوم ذلك، أو حديث ضعيف كثرت طرقه، أو إلى قياس صحيح على أصل صحيح فمن أراد الوقوف على ذلك فليطالع كتابى المذكور اهـ (ص-٥٢).

وقال أيضاً: فإنى تتبعت مذهبه فوجدته فى غاية الاحتياط والورع، لأن الكلام صفة المتكلم، وقد أجمع السلف والخلف على كثرة ورع الإمام، وكثرة احتياطاته فى الدين، وخوفه من الله تعالى. فلا ينشأ عنه من الأقوال إلا ما كان على شاكلة حاله اهـ (ص-٥٧).

وقال أيضاً: إن الأئمة كلهم على هدى من ربهم، وإنه ما طعن أحد فى قول من أقوالهم إلا لجهله به، إما من حيث دليله، وإما من حيث دقة مداركه عليه. لا سيما الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت رضى الله عنه، الذى أجمع السلف والخلف على كثرة علمه، وورعه، وعبادته، ودقة مداركه، واستنباطاته، كما سيأتى بسطه. وحاشاه رضى الله عنه من القول فى دين الله بالرأى الذى لا يشهد له ظاهر كتاب ولا سنة. ومن نسبه إلى ذلك فبينه وبينه الموقف الذى يشيب فيه المولود اهـ (ص-٥١).

---

(١) لا يجوز (المؤلف).

وقال نصر بن المروزى (مر توثيقه) : «لم أر رجلا ألزم للأثر من أبى حنيفة» اهـ. كذا فى "الجواهر المضيئة" (٢-٢٠١) . وروى عن عبد الرزاق، قال: كنت عند معمر، فأتاه ابن المبارك، فسمعت معمرا يقول: ما أعرف رجلا يحسن التكلم فى الفقه ويسعه أن يشرح الحديث فى الفقه أحسن معرفةً من أبى حنيفة، ولا أشفق على نفسه من أن يدخل فى دين الله شيئا من الشك مثل أبى حنيفة. وروى سعيد بن منصور، قال: سمعت فضيل بن عياض يقول: «كان أبو حنيفة رجلا فقيها معروفا بالفقه مشهورا بالورع صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار حسن الليل كثير الصمت حتى ترد مسألة فى حرام أو حلال، وكان إذا وردت عليه مسألة، فيها حديث صحيح اتبعه، وإن كان عن الصحابة (أى مرسلا) والتابعين (أى موصولا) ، وإلا قاس فأحسن القياس» اهـ من تبييض الصحيفة للسيوطى (ص-٢٤ و٢٥) .

وقال الخوارزمى فى "جامع المسانيد" : ومما شنع الخطيب وغيره على أبى حنيفة رضى الله عنه أنه لا يعمل بالحديث وإنما يعمل بالرأى، وهذا قول من لا يعرف شيئا من الفقه ومن شم رائحته وأنصف اعترف أن أبا حنيفة من أعلم الناس بالأخبار، واتباع الآثار.

والدليل على بطلان ما قالوا من وجوه ثلاثة (أحدها) : أن أبا حنيفة رحمه الله يرى المراسيل حجة ويقدمها على القياس، خلافا للشافعى رحمه الله. (والثانى) أن أنواع القياس أربعة، أحدها القياس المؤثر وهو الذى يكون بين الأصل والفرع معنى مشترك (بالعلية) ، والثانى القياس المناسب، وهو أن يكون بين الفرع والأصل معنى مناسب (بوجه ما) ، والثالث قياس الشبه، وهو أن يكون بين الأصل والفرع مشابه[1] صورة فى الأحكام الشرعية، والرابع قياس الطرد، وهو أن يكون بين الأصل والفرع معنى مطرد، وأبو حنيفة رحمه الله وأصحابه رحمهم الله قالوا بأن قياس الشبه والمناسبة باطل، واختلف هو وأصحابه فى قياس الطرد، فأنكره بعضهم، وقال أبو زيد الكبير رحمه الله بأن

(١) كما بين الخل والدهن لمشابهتهما فى الصورة، فقال الشافعى: إن الخل لا يزيل النجاسة كالدهن، حكاه الخوارزمى أيضا (المؤلف).

القياس المؤثر حجة والباقى ليس بحجة، وقال الشافعى رحمه الله: بأن الأنواع الأربعة من القياس حجة، ويستعمل قياس الشبه كثيرا. ثم العجب أن أبا حنيفة لا يستعمل إلا نوعا أو نوعين، والشافعى يستعمل الأنواع الأربعة ويراها حجةً، ويقول الخطيب وأمثاله بأن أبا حنيفة كان يستعمل القياس دون الأخبار، وهذا لغلبة الهوى وقلة الوقوف على الفقه، ومن عرف مأخذ أبى حنيفة وأصحابه عرف بطلان ما قاله، ولكن رأى الخطيب وأمثاله أنه ترك أبو حنيفة العمل ببعض الأحاديث التى أخذ بها الشافعى فظنوا أنه تركها بالقياس ولم يعلموا أنه تركها لأحاديث الخوارزمى إحدى وثلاثين مسألة خلافية أخذ الخصم فيها بأحاديث أو بعمومها، وتركها أبو حنيفة لأحاديث أخر أصح منها، وأصرح، وأخص بتلك المسألة. فمن شاء التفصيل فليراجعه (١-٤٢ و٥٤). وكتابنا إعلاء السنن كافل لتحقيق ذلك بأتم تفصيل إن شاء الله تعالى.

وذكر القاضى أبو عبد الله الصيمرى (مر توثيقه) بإسناده إلى المأمون أمير المؤمنين أنه جمع فى عصره كتاب فى الأحاديث، ووضع فى يده، وقالوا: إن أصحاب أبى حنيفة الذين هم مقدمون عندك فلان وفلان لا يعملون بها، فى قصة طويلة، إلى أن صنف عيسى بن أبان كتاب الحجة الصغيرة[1]، وبين فيه وجوه الأخبار وما يجب قبوله، وما يجب رده، وما يجب تأويله، وما يجب بالعمل بالمتضادين، وبين فيه حجج أبى حنيفة رضى الله عنه فلما قرأه المأمون ترحم على أبى حنيفة وتمثل ببيتى ابن المبارك:

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه ... فالقوم أعداء له وخصــوم

كضرائر الحسناء قلن لوجهها ... حسدا وبغضا: إنه لذميم

كذا فى "جامع المسانيد" (١-٦).

قلت: وعيسى بن أبان ذكره السمعانى فى الأنساب عند ذكر القاضى، فقال: أسند الحديث عن إسماعيل بن جعفر، وهاشم بن بشر، ويحيى بن زكريا بن أبى زائدة، ومحمد بن الحسن، وغيرهم. وقال محمد بن سماعة: كان عيسى بن أبان حسن الوجه،

(١) عن محمد بن الحسن، كما فى كشف الظنون، حكاه عنه محشى جامع المسانيد.

كان يصلى معنا، وكنت أدعوه إلى محمد بن الحسن فيقول: «هؤلاء قوم يخالفون الحديث». وكان حسن الحفظ للحديث، فصلى معنا يوما الصبح، وكان يوم مجلس محمد، فلم أفارقه، حتى جلس فى المجلس. فلما فرغ محمد قلت: هذا ابن أخيك أبان ابن صدقة ومعه ذكاء ومعرفة بالحديث، وأنا أدعوه إليك فيأبى، ويقول: «إنا نخالف الحديث». فأقبل عليه، وقال: يا بنى! ما الذى رأيتما نخالفه من الحديث؟ فسأله عن خمسة وعشرين بابًا من الحديث، فجعل محمد يجيبه عنه، ويخبره بما فيها عن الشيوخ، ويأتى بالشواهد والدلائل. فقال (أى عيسى): «كان بينى وبين النور ستر فارتفع عنى، ما ظننت أن فى ملك الله مثل هذا الرجل يظهر للناس». ولزم محمد بن الحسن لزوما شديدا حتى تفقه. وقال أبو خازم القاضى[١]: ما رأيت لأهل بغداد أكثر[٢] حديثا من عيسى، وبشر بن الوليد اهـ (ص-٣٩): وفى "الجواهر المضيئة" فى ترجمة عيسى بن أبان: كتاب الحجج، رأيت المجلد الأول منه، وسبب تصنيفه له[٣] مشهور اهـ (١-٤٠١).

وقال فى التحقيق: وقد عمل أصحابنا بحديث أبى هريرة رضى الله عنه «إذا أكل وشرب ناسيا» وإن كان مخالفا للقياس، حتى قال أبو حنيفة: «لولا الرواية لقلت بالقياس» (كما قال به مالك). كذا فى الجواهر أيضًا (٢-٤١٧).

وقال القارئ فى المناقب: إن المسائل التى رجع[٤] عنها من القياس إلى الأثر كثيرة لشدة اتباعه. منها: كان يقسم الدية على منافع الأصابع، ويوجب الأرش فى الإبهام أكثر بما يوجبه فى سائر الأصابع، فلما بلغه قوله عليه السلام[٥]: «الأصابع كلها سواء» رجع عن ذلك. ومنها: أن الإمام كان يقول: أكثر الحيض خمسة عشر يوما، فلما بلغه عن أنس

---

(١) هو عبد الحميد شيخ الطحاوى (المؤلف).

(٢) هكذا فى الفوائد البهية، وفى الأنساب: «حدثا أذكى» مكان «أكثر حديثا» فلا أدرى أيهما أصح، وإنما اعتمدت على لفظ الفوائد، لكون مؤلفه ناقلا متثبتا عالما بصحيح النسخ وسقيمها، والأنساب المطبوعة بأيدينا كثيرة الأغلاط والقلب، والله أعلم (المؤلف).

(٣) إشارة إلى النقطة التى ذكرها الصيمرى (المؤلف).

(٤) أى أبو حنيفة (المؤلف).

(٥) هكذا فى الأصل وفيه سقط (المؤلف).

أنه عليه السلام قال: «الحيض ثلاثة أيام إلى العشرة، والزائد استحاضة» رجع عن ذلك. ومنها: ما ذكره خلف الأحمر: أن الإمام كان لا يصلى قبل العيد ولا بعده، ثم رأيته يصلى بعد العيد، فسألته عن ذلك، فقال: «بلغنى عن على رضى الله عنه أنه كان يصلى بعده أربعا فاقتديت به». انتهى، ولعله كان يصلى فى بيته[1] كما رواه ابن ماجة «أنه كان عليه السلام يصلى بعده فى بيته ركعتين» اهـ (ص-٤٧٤).

وقيل لعبد الله بن داود الخريبى[2]: إن بعض الناس كتب عن أبى حنيفة مسائل كثيرة، ثم لقيه بعده، فرجع عن كثير منها. فقال: «لا يصدنك هذا، إن أبا حنيفة كان مطلعا على الفقه، وإنما يرجع الفقيه عن القول فى الفقه إذا اتسع علمه». وفى رواية: قال: «هذا يدلك على سعة العلم، لو كان علمه ضيقا كان جوابه واحدا، ولكن أمره واسع يتناوله كيف شاء». كذا فى "الجواهر المضيئة" (١-٢٦٨ و٢٧٥). وذكره الذهبى فى تذكرة الحفاظ أيضاً مختصرا (١-٣٠٩). ورحم الله الخطيب حيث ذكر ذلك فى مطاعن الإمام[3] وقال: «إنه عمل بأقوال أولا ثم رجع عنها». وأيم الله! إن الرجوع إلى الحق خير من التمادى فى الباطل، كما كتب عمر رضى الله عنه إلى أبى موسى الأشعرى: «ولا يمنعنك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شئ، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل». كذا فى "إعلام الموقعين" (١-٣٠). وإذ لاح للفقيه فى ما أفتى به له أن تلك المسائل القياسية يخالف الأحاديث، أو إن الأحاديث التى عمل بها أولا تخالف ما هو أصح منها، أو علم بكونها منسوخة، أو مؤولة، أو مرجوحة يجب الرجوع عنها. ولا يجوز الفتوى بها إصرارا على الباطل، ومحاماة على الرياسة والجاه. فقد أراد الخطيب أن يذمه، ولكنه وصفه بالورع، والديانة، وعدم الإصرار على الباطل. وإن كان أبو حنيفة رجع عن بعض أقواله فرجوع الشافعى عن أقواله القديمة أضعاف أضعاف ذلك، حتى لم تبق مسألة غالبا إلا وله فيه قولان، قديم وجديد، وكذلك فعل غيره، وهو دليل على ديانتهم، وورعهم،

(١) لا فى المصلى (المؤلف).

(٢) روى له الجماعة إلا مسلم (المؤلف).

(٣) كما فى جامع المسانيد (المؤلف).

وإيثارهم الحق. رضى الله عنهم أجمعين.

وفيه دليل على شدة اتباع أبى حنيفة للآثار، حتى قال ابن القيم فى إعلام الموقعين: أصحاب أبى حنيفة مجمعون على أن مذهب أبى حنيفة: أن الحديث الضعيف عنده أولى من القياس والرأى، وعلى ذلك بنى مذهبه، كما قدم حديث القهقهة مع ضعفه على القياس والرأى، وقدم حديث الوضوء بنبيذ التمر فى السفر مع ضعفه على الرأى والقياس، ومنع قطع السارق بسرقة أقل من عشرة دراهم والحديث فيه ضعيف. إلى أن قال: فتقديم الحديث الضعيف، وآثار الصحابة على القياس والرأى قوله وقول الإمام أحمد، وليس المراد بالضعيف فى اصطلاح السلف هو الضعيف فى اصطلاح المتأخرين، بل ما يسميه المتأخرون حسنا[1] قد يسميه المتقدمون ضعيفا اهـ (١-٢٧). فأنشدكم بالله! فهل يجوز نسبة مثل هذا الإمام الذى يرى المراسيل وأقوال الصحابة حجة، ويقدم الحديث الضعيف على القياس فضلا عن الصحيح، إلى الرأى المذموم؟ كلا! والله لا يجوز ذلك أبدا.

وذكر الحافظ فى "تهذيب التهذيب" أنه قال يزيد بن عبد ربه: سمعت وكيعا يقول ليحيى بن صالح: يا أبا زكريا! احذر الرأى فإنى سمعت أبا حنيفة يقول: «البول فى المسجد أحسن من بعض قياسهم» اهـ (١١-٢٣). فدل ذلك على أن الإمام أبا حنيفة من الذين يذكر أقوالهم فى ذم الرأى الذى نهى عنه الشارع احتجاجا بها.

فإن قلت: فما وجه نسبة المحدثين إياه إلى الرأى؟ قلت: إنهم لا يريدون به الرأى المذموم، ولا يذكرون ذلك فى موضع الذم، بل كل من كان من الأئمة المحدثين وافر العقل مفرط الذكاء كثير الاستنباط للأحكام وكثير التفريع لها يسمونه الرأى، ويريدون بذلك أنه لا يقتصر على رواية الأحاديث بأسانيدها فقط، بل يرويها مع شرحها وتفسيرها وبيان ما فيها من الأحكام بالقياس الذى أجازه الشرع، كما قال عمر لشريح: «اجتهد رأيك»، وقد مر. ودليل ذلك أنهم يطلقون أهل الرأى على الصحابة أيضًا، وعلى الثقات الأثبات الذين أجمع المحدثون على إمامتهم فى الحديث، كالمغيرة بن شعبة الصحابى كان من أهل

(١) لكثرة الطرق (المؤلف).

الرأى، كما أخرج الحاكم فى المستدرك (٣-٤٤٧) عن محمد بن عمر قال المغيرة بن شعبة كان يقال له: «مغيرة الرأى» وكان واهية اهـ. وكذا ذكره الحافظ فى الإصابة عن ابن سعد، وقال الطبرى: كان ولا يلتبس عليه أمران إلا ظهرا الرأى فى أحدهما (٦-١٣٢).

وكالإمام ربيعة بن أبى عبد الرحمن الرأى شيخ مالك أخرج له الجماعة، وروى عنه يحيى بن سعيد الأنصارى، وهو من أقرانه، ومالك، وشعبة والسفيانان، وحماد بن سلمة، والليث، والأوزاعى، وخلق. قال الذهبى فى تذكرة الحفاظ: كان إماما حافظا فقيها مجتهدا بصيرا بالرأى، ولذلك يقال له: «ربيعة الرأى». قال الخطيب: كان فقيها عالما حافظا للفقه والحديث. وقال ابن الماجشون: ما رأيت أحدا أحفظ للسنة من ربيعة اهـ (١-٤٨). وفى تهذيب التهذيب: قال أبو زرعة عن أحمد: «ثقة». وقال العجلى وأبو حاتم، والنسائى: «ثقة». وقال يعقوب بن شيبة: «ثقة ثبت أحد مفتى المدينة» وقال مصعب الزبيرى: «أدرك بعض الصحابة والأكابر من التابعين، وكان صاحب الفتوى بالمدينة، وكان يجلس إليه وجوه الناس بالمدينة، وعنه أخذ مالك». وقال معاذ بن معاذ العنبرى عن سوار العنبرى: «ما رأيت أحدا أعلم منه». قلت: «ولا الحسن وابن سيرين؟» قال: «ولا الحسن وابن سيرين». وقال الليث عن عبيد الله بن عمر: «هو صاحب معضلاتنا، وأعلمنا، وأفضلنا». وعن يحيى بن سعيد: «ما رأيت أحدا أفطن منه». وقال مطرف: سمعت مالكا يقول: «ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة» اهـ (٣-٢٥٨ و٢٥٩). وهو من أقران أبى حنيفة، كان يناظره، كما فى مناقب القارئ (ص-٥٤٥).

قلت: فإن كان إطلاق «أهل الرأى» من المحدثين جرحا وطعنا فهل يكون مغيرة بن شعبة مجروحا؟ وهو من الصحابة الذين كلهم عدول، وربيعة أيضاً مجروحا ومطعونا الذى اتفق الشيخان بل سائر الأئمة على إخراج حديثه؟ كلا! بل مرادهم بالرأى إنما هو الفقه، والعقل الصائب، والفهم الثاقب. وقال عبد الله بن أحمد بن شبويه: سمعت أبى (أحمد ابن شبويه، وهو الإمام الحافظ القدوة شيخ وقته، روى عنه أبو داود، وأبو زرعة، وأحمد بن أبى خيثمة، ويحيى بن معين) يقول: «من أراد علم الفتن فعليه بالأثر، ومن أراد علم

الخير فعليه بالرأى» اهـ من "تذكرة الحفاظ" (٢-٤٦). فأسألكم ماذا أراد ابن شبويه بالرأى؟ هل أراد الرأى الذى نها عنه الشارع؟ كلا والله! فإنه لا خير فيه، بل أراد الرأى الذى قلنا أى القياس الصحيح على الأصول الصحيحة بفهم صائب وعقل ثاقب.

وفى "تذكرة الحفاظ" للذهبى فى ترجمة وكيع: وقال يحيى[1]: ما رأيت أفضل منه، يقوم الليل، ويسرد الصوم، ويفتى بقول أبى حنيفة. وكان يحيى القطان يفتى بقول أبى حنيفة أيضاً اهـ (١-٢٨٢). قلت: فعدا ابن معين إفتاء وكيع بقول أبى حنيفة من فضائله، فلو كان أبو حنيفة عندهم صاحب الرأى المذموم فأى فضيلة فى الإفتاء بقوله؟ وقال ابن عمار: ما كان بالكوفة فى زمان وكيع أفقه، ولا أعلم بالحديث منه، كما فى التذكرة أيضاً (١-٢٨٣). فثبت به ما قلنا: إنهم يريدون بالرأى الفقه لا غير، وكل من غلب عليه الفقه واستكثار المسائل واستنباطها يسمونه «أهل الرأى».

قال الذهبى فى "التذكرة" فى ترجمة معلى[2] بن منصور: الحافظ أبو يعلى الرازى ثم البغدادى الفقيه أحد الأعلام، وكان من أوعية العلم. وثقه ابن معين، وقال العجلى: «ثقة نبيل صاحب سنة». وقال ابن سعد: حديثه فى الكتب كلها، جمع الإمامة فى الرأى والحديث اهـ (١-٣٤٣). فهذا كما ترى ذكره الذهبى فى موضع الثناء عليه، فإن كان المراد بالرأى ما يعاب ويكره لم يكن فضل فى جمع الإمامة فيه مع الحديث، ولم يخرج الأئمة الستة حديثه.

وقال الذهبى فى "التذكرة" أيضاً: الوحاظى[3] الإمام الحافظ عالم الشام أبو زكريا يحيى بن صالح الحمصى الفقيه روى عنه البخارى، والذهلى، وأبو حاتم، والدارمى. قال ابن معين: «ثقة» وقال أبو عوانة: «حسن الحديث صاحب رأى، وكان عديل محمد ابن الحسن الفقيه إلى مكة» اهـ (١-٣٦٨). وقال الحافظ فى "تهذيب التهذيب" فى ترجمة زيد بن يحيى الخزاعى الدمشقى: قال أبو حاتم: «كتبت عنه، وكان صاحب

(١) هو ابن معين (المؤلف).

(٢) هو من أكابر الحنفية، روى عن محمد وأبى يوسف مسائل كثيرة، وله ذكر فى كتبنا كالهداية ونحوها (المؤلف).

(٣) هو من أصحاب محمد بن الحسن، كما فى الجواهر المضيئة (المؤلف).

رأى». وقال الدارقطنى: «ثقة» وقال أبو زرعة: كان من أهل الفتوى بدمشق، روى عنه أحمد بن حنبل، ووثقه، والعجلى، وإسحاق بن إبراهيم بن العلاء، وقال أبو على النيسابورى: «ثقة مأمون» اهـ (٣-٤٢٨)، ورمز له لأبى داود، والنسائى، وابن ماجه. وقال أيضاً (١-١٨٤) فى إبراهيم بن يوسف بن ميمون الباهلى البلخى المعروف بالماكيانى: صاحب الرأى، روى عنه النسائى، وذكره فى أسماء شيوخه، وقال: «ثقة». وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال الدارقطنى: ذكرته لعليك[1] الرازى، فقال: «ثقة ثقة». وقرأت بخط الذهبى: «لزم أبا يوسف حتى برع فى الفقه» اهـ. فتلك كلماتهم تدل على ما قدمنا أنهم لا يذكرون لفظ «صاحب الرأى»، أو «أهل الرأى» فى موضع الذم، ولايريدون به الجرح، بل مرادهم به كون الرجل فقيها صاحب اجتهاد، وإلا لم يلقبوا أجلة المحدثين الثقات الأثبات به، فافهم.

على أن ما نقلوه عن ميزان الذهبى لا أثر له فى بعض النسخ المصححة من الميزان، كما قاله فخر الهند المحدث اللكنوى فى تذكرة الراشد (ص-٢٦٧) والعلامة المحدث النيموى فى التعليق الحسن (١-٨٨). وجزم بكون هذه العبارة إلحاقية، واستدل عليه بما قاله الذهبى فى ديباجة الميزان: «إنى لا أذكر فى كتابى من الأئمة المتبوعين فى الفروع أحداً لجلالتهم فى الإسلام، وعظمتهم فى النفوس، مثل أبى حنيفة، والشافعى، والبخارى». وبأنه لم يورد كنية الإمام فى باب الكنى من الميزان على حسب عادته، وبأنه قال العلامة العراقى فى شرح الألفية، والسيوطى فى تدريب الراوى: «إلا أنه لم يذكر (فى الميزان) أحدا من الصحابة والأئمة المتبوعين» اهـ. نعم! ذكره أى أبا حنيفة فى تذكرة الحافظ، ولم يصفه بإمام أهل الرأى، بل وصفه «بالإمام الأعظم» وهو اللقب الذى ألفاه الله فى قلوب عباده، لهذا الإمام النبيل. وكفا بذلك فخرا وفضيلة لأبى حنيفة أنه لا يطلق الإمام الأعظم عند أهل المذاهب كلها إلا عليه، ولا يراد به غيره:

فإن كنت لا تدرى فتلك مصيبة وإن كنت تدرى فالمصيبة أعظم

(١) هو على بن سعيد الرازى، والكاف للتصغير فى الفارسية كما يقال: «مردك» بمعنى الرجيل (المؤلف).

فـائـدة في أسباب الاختلاف

بين المجتهدين، وترك بعضهم العمل بما عمل به الآخرون

قال العلامة ابن تيمية رحمه الله فى رفع الملام عن الأئمة الأعلام: وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولا عاما يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ فى شيء من سننه دقيق ولا جليل، ولكن إذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلابد له من عذر فى تركه، وجميع الأعذار ثلاثة أصناف. أحدها: عدم اعتقاده أن النبى ﷺ قاله. الثاني: عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول. الثالث: اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ، وهذه الأصناف الثلاثة تتفرع إلى أسباب متعددة. السبب الأول أن لا يكون الحديث قد بلغه. السبب الثانى أن يكون الحديث قد بلغه لكنه لم يثبت عنده محدثه، أو محدث محدثه، أو غيره من رجال الإسناد مجهول عنده، أو متهم أو سيئ الحفظ، وإما لأنه لم يبلغه مسندا بل منقطعا، أو لم يضبط لفظ الحديث[١] ثم ذكر السبب الثالث والرابع والخامس، ومرجعها إلى الاختلاف فى اعتقاد ضعف الحديث وصحته، والتخالف فى شروط الصحة، وقد ذكرناها فى مقدمة الإعلاء.

قال: السبب السادس: عدم معرفته بدلالة الحديث تارة لكون اللفظ الذى فى الحديث غريبا عنده، وتارة لكون معناه فى لغته وعرفه غير معناه فى لغة النبى ﷺ، وهو يحمله على ما يفهمه فى لغته بناءً على أن الأصل بقاء اللغة[٢] وتارةً لكون اللفظ مشتركا أو مجملا أو مترددا بين حقيقة ومجاز، فيحمله على الأقرب عنده، وتارة لكون الدلالة من النص خفية، فإن جهات دلالات الأقوال متسعة جدا بتفاوت الناس فى إدراكها وفهم وجوه الكلام بحسب منح الحق سبحانه وتعالى ومواهبه.

السبب السابع: اعتقاده أن لا دلالة فى الحديث، مثل أن يعتقد أن العالم المخصوص ليس بحجة، وأن المفهوم ليس بحجة، وإن المقتضى لا عموم له إلى غير ذلك مما يتسع القول فيه، فإن شطر أصول الفقه تدخل مسائل الخلاف منه فى هذا القسم.

---

(١) وقع فيه اضطراب ونحوه (المؤلف).

(٢) لا سيما مع قرب زمان المجتهد بزمنه ﷺ (المؤلف).

السبب الثامن: اعتقاده أن تلك الدلالة قد عارضها ما دل على أنها ليست مرادة مثل معارضة العام بخاص أو المطلق بقيد إلى أنواع المعارضات، وهو باب واسع أيضاً، فإن تعارض دلالات الأقوال وترجيح بعضها على بعض بحرصهم.

السبب التاسع: اعتقاده أن الحديث معارض بما يدل على ضعفه أو نسخه أو تأويله، مما يصلح أن يكون معارضا بالاتفاق مثل آية، أو حديث آخر، أو مثل إجماع، والإجماع المدعى فى الغالب إنما هو عدم العلم بالمخالف، وقد وجدنا من أعيان العلماء من صاروا إلى القول بأشياء متمسكهم فيها عدم العلم بالمخالف، مع أن ظاهر الأدلة عندهم تقتضى خلاف ذلك لكن لا يمكن العالم أن يبتدئ قولا لم يعلم به قائلا مع علمه بأن الناس قد قالوا خلافه، فهذا لا يمكنه أن يصير إلى حديث[1] يخالف هذا، لخوفه أن يكون هذا خلافا للإجماع، أو لاعتقاده أنه مخالف الإجماع، والإجماع أعظم الحجج.

السبب العاشر: معارضته بما يدل على ضعفه أو نسخه أو تأويله مما يعتقده غيره (معارضا) كمعارضة كثير من الكوفيين الحديث الصحيح بظاهر القرآن واعتقادهم أن ظاهر القرآن من العموم ونحوه مقدم[2] على نص الحديث. ومن ذلك وقع الخبر الذى فيه تخصيص لعموم الكتاب، أو تقييد لمطلقه، أو فيه زيادة عليه. فهذه الأسباب العشرة ظاهرة. وفى كثير من الأحاديث يجوز أن يكون للعالم حجة فى ترك العمل بالحديث لم نطلع عليها، فإن مدارك العلم واسعة، ولم نطلع نحن على جميع ما فى بواطن العلماء، والعالم قد يبدى حجته وقد لا يبدى، وإذا أبداها قد تبلغنا وقد لا تبلغ، وإذا بلغتنا فقد ندرك موضع احتجاجه وقد لا ندركه اهـ من جامع الآثار لشيخنا (ص-٩ و١٣). بقدر الضرورة ملخصا.

وقال رأس محدثى الهند فى حجة الله البالغة: اعلم أن الله تعالى أنشأ بعد عصر التابعين (جماعة) نشأ من حملة العلم إنجازا لما وعده رسول الله ﷺ، حيث قال: «يحمل

(١) قد بينا فى مقدمة الإعلاء أن كون الحديث متروك العمل به إمارة نسخه عندنا، فتذكر (المؤلف).

(٢) قلت: ودليلهم حديث معاذ المشهور، وقد ذكرناه قبل، وقول عمر لشريح: «ما استبان لك من كتاب الله فلا تسأل عنه أحدا، وما لم يستبن منه فمن السنة، وإلا فاجتهد رأيك». وقد تقدم أيضاً (المؤلف).

هذا العلم من كل خلف عدوله» فأخذوا عمن اجتمعوا معه منهم صفة الوضوء، والغسل، والصلاة، والحج، والنكاح، والبيوع، وسائر ما يكثر وقوعه ورووا حديث النبى ﷺ، وسمعوا قضايا قضاة البلدان وفتاوى مفتيهم فقضوا وأفتوا، ورووا وعلموا. وكان صنيع العلماء فى هذه الطبقة متشابها، وحاصل صنيعهم أن يتمسك بالمسند من حديث رسول الله ﷺ والمرسل جميعا، ويستدل بأقوال الصحابة والتابعين علما منهم أنها إما أحاديث منقولة عن رسول الله ﷺ فجعلوها موقوفةً، أو يكون استنباطا منهم من المنصوص، أو اجتهادا منهم بآرائهم، وهم أحسن صنيعا فى كل ذلك ممن يجيء بعدهم، وأكثر إصابةً، وأقدم زمانا، وأوعى علما. فتعين العمل بها إلا إذا اختلفوا، أو كان حديث رسول الله ﷺ يخالف قولهم مخالفة ظاهرة.

وإنه إذا اختلف أحاديث رسول الله ﷺ فى مسألة رجعوا إلى أقوال الصحابة، فإن قالوا بنسخ بعضها أو بصرفه عن ظاهره أو لم يصرحوا بذلك اتفقوا على تركه وعدم القول بموجبه، فإنه كإبداء علة فيه أو الحكم بنسخه أو تأويله، اتبعوهم فى كل ذلك.

وإنه إذا اختلفت مذاهب الصحابة والتابعين فى مسألة فالمختار عند كل عالم مذهب أهل بلده وشيوخه، لأنه أعرف بصحيح أقاويلهم من السقيم، وأدعى للأصول المناسبة لها، وقلبه أميل إلى فضلهم وتبحرهم. ومذهب عبد الله بن مسعود وأصحابه، وقضايا على وشريح والشعبى، وفتاوى إبراهيم أحق بالأخذ[1] عند أهل الكوفة من غيره، وهو قول علقمة حين مال مسروق إلى قول زيد بن ثابت فى التشريك: «هل أحد منهم أثبت من عبد الله؟» فقال: «لا، ولكن رأيت زيد بن ثابت وأهل المدينة يشركون».

فإن اتفق أهل البلد على شيء أخذوا بنواجذه، وهو الذى يقول مالك فى مثله: «السنة التى لا اختلاف فيها عندنا كذا وكذا». وإن اختلفوا أخذوا بأقواها أو أرجحها، إما بكثرة القائلين، أو لموافقته لقياس قوى، أو تخريج من الكتاب والسنة، وهو الذى يقول فى مثله مالك: «هذا أحسن ما سمعت». فإذا لم يجدوا فيما حفظوا منهم جواب المسألة خرجوا من كلامهم وتتبعوا الإيماء والاقتضاء. وألهموا فى هذه الطبقة التدوين،

(١) أى فى الخلافيات بين الصحابة، كما هو ظاهر (المؤلف).

فدون مالك وابن أبي ذئب بالمدينة، وابن جريج وابن عيينة بمكة، والثورى بالكوفة، وكلهم مشوا على هذا المنهج الذى ذكرته.

إلى أن قال: وكان أحسنهم تصنيفا وألزمهم درسا محمد بن الحسن، وكان من خبره أنه تفقه على أبى حنيفة وأبى يوسف، ثم خرج إلى المدينة، فقرأ الموطأ على مالك، ثم رجع إلى نفسه، فطبق مذهب أصحابه على الموطأ مسألة مسألة، فإن وافق فيها وإلا فإن رأى طائفة من الصحابة والتابعين ذاهبين إلى مذهب أصحابه فكذلك، وإن وجد قياسا ضعيفا أو تخريجا لينا يخالفه حديث صحيح فيما عمل به الفقهاء أو يخالفه عمل أكثر العلماء تركه[١] إلى مذهب من مذاهب السلف مما يراه أرجح ما هناك.

إلى أن قال: ونشأ الشافعى فى أوائل ظهور المذهبين (لأبى حنيفة، ومالك) وترتيب أصولهما وفروعهما، فنظر فى صنيع الأوائل، فوجد فيه أمورا كبحت[٢] عنانه عن الجريان فى طريقهم، وقد ذكرها فى أوائل كتاب الأم. منها أنه وجدهم يأخذون بالمرسل والمنقطع فيدخل فيهما الخلل، ومنها أنه لم تكن قواعد الجمع بين المختلفات مضبوطة عندهم، فكان يتطرق بذلك خلل، إلى أن قال: فإذا كان الأمر على ذلك لا يكون عدم تمسكهم بالحديث قدحا فيه، اللهم إلا إذا بينوا العلة القادحة، مثاله حديث القلتين، فإنه حديث صحيح روى بطرق كثيرة معظمها ترجع إلى أبى الوليد بن كثير عن محمد بن جعفر بن الزبير عن عبد الله، أومحمد بن عباد بن جعفر عن عبيد الله بن عبد الله، كلاهما عن ابن عمر، ثم تشعت الطرق بعد ذلك. وهذان وإن كانا من الثقات لكنهما ليسا ممن وسد إليهم الفتوى وعول الناس عليهم فلم يظهر الحديث فى عصر سعيد ابن المسيب، ولا فى عصر الزهرى، ولم يمش عليه المالكية، ولا الحنفية، فلم يعملوا[٣] به، وعمل به الشافعى. وكحديث خيار

(١) قلت: وفيه أبلغ رد على من زعم أن الحنفية يتركون الحديث بقول إمامهم، كلا! بل نترك نحن قول الإمام إذا خالفه حديث صحيح مخالفة ظاهرة ولم يوافق قوله حديثا له، كما فعله محمد وأبو يوسف، ولذلك ترى فى كتبنا كثيرا ترجيح قول صاحبيه أو واحد منهما على قوله، لموافقة الأثر له (المؤلف).

(٢) أى توقف (المؤلف).

(٣) قلت: بلى قد عملنا به فى الماء المبسوط على وجه الأرض فى الصحارى ونحوها، ودليل ذلك ما ورد فى بعض الطرق لهذا الحديث أنه ﷺ سئل عن ماء يكون فى الفلاة وتنوبه السباع فقال: «إذا كان قلتين لم يحمل الخبث» كما فى الترمذى (١-١١). وقيدناه بالمبسوط كيلا يعارض أثر ابن عباس وابن زبير فى أمرهما ينزح بئر زمزم لسقوط زنجى فيه وموته، وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم يقل أحد منهم: إن ماء زمزم أكثر من القلتين، فلا حاجة إلى النزح. وبسط ذلك فى رسالتنا الاستدراك الحسن (المؤلف).

المجلس، فإنه حديث صحيح روى بطرق كثيرة، وعمل بـه ابن عمر وأبو هريرة من الصحابـة، ولم يظهر على الفقهاء السبعة ومعاصريهم، فلم يكونوا يقولون به، فرأى مالك[١] وأبوحنيفة هذه علة قادحة فى الحديث، وعمل به الشافعى اهـ ملخصا (٢-١١٥ و١١٧).

وفى الميزان للشعرانى (ص-١٥): وكان ابن حزم يقول: جميع ما استنبطه المجتهدون معدود من الشريعة وإن خفى دليله على العوام[٢] ومن أنكر ذلك فقد نسب الأئمة إلى الخطأ وأنهم يشرعون ما لم يأذن به الله، وذلك ضلال من قائله عن الطريق اهـ. قلت: هذا قول ظاهرى لا يرى القياس، فانظر أدبه مع الأئمة المجتهدين أمناء الله على شرعه. ولعله قال ذلك بعد تأليفه للمحلى، فإنه قد أقذع فيه الكلام فى شأن الأئمة الأعلام، وبذلك انطفأ نوره وانعدم الانتفاع بكتبه، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ونور أنبيائه وأوليائه.

وقالوا عاشرا: إنـه كان قليل العربية ولم يكن عالما حق العلم بلغة العرب ولسانهم. وذكروا فى ذلك الحكاية[٣] المذكورة فى تاريخ ابن خلكان، ونصه: فمثل هذا الإمام لا يشك فى دينه ولا ورعه وتحفظه ولم يكن يعاب بشىء سوى قلة العربية، فمن ذلك ما روى أن أبا عمرو بن العلاء المقرئ النحوى سأله عن القتل بالمثقل هل يوجب القود أم لا؟ فقال: لا، كما هو قاعدة مذهبه خلافا للشافعى. فقال له أبو عمرو: ولو قتله بحجر المنجنيق؟ فقال: ولو قتله بأبا قبيس، يعنى الجبل المطل على مكة. وقد اعتذروا عن أبى

---

(١) قال مالك: «وجدت أهل المدينة على خلافه» كما فى مقدمته جامع المسانيد (١-٦٢). وفيه دليل على تفرد ابن عمر وأبى هريرة بما فهماه منه أن المراد هو التفرق بالأبدان، وأكثر الصحابة من أهل المدينة لم يفهموا منه ذلك بل فهموا التفرق بالقول، كما فى قوله تعالى: ﴿وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته﴾، وأيضاً قوله تعالى: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ يفيد تمام البيع بالتراضى، وهو بالإيجاب والقبول، فزيادة التفرق بالأبدان زيادة على الكتاب، ولا تجوز بخبر الواحد عندنا. والبسط فى إعلاء السنن إن شاء الله تعالى (المؤلف).

(٢) أو على العلماء الملتحقين لهم (المؤلف).

(٣) قلت: واستدلوا أيضاً بقراءة شاذة منسوبة إليه، فقد وقع الجماعة من المفسرين وأصحاب المناقب وغيرهم أنهم نسبوا إليه قراءات خلاف المتواتر، وقد شنع أئمة من الحفاظ المتأخرين عليهم فى ذلك، وأنهم اغتروا فى نقل ذلك بكتاب لشخص اسمه محمد بن جعفر الخزاعى ألفه فى قراءات أبى حنيفة وقد صرح جماعة منهم الدارقطني بأن ذلك الكتاب موضوع لا أصل له وأبوحنيفة برئ من ذلك، وهو أعقل وأدين من أن يعدل عن القراءات المتواترة إلى قراءات شاذة لا وجه لكثير منها. كذا فى الخيرات الحسان لابن حجر. قال: وجاء فى عدة طرق أنه القراءة عن الإمام عاصم أحد القراء السبعة اهـ (ص-٦٨) (المؤلف).

حنيفة بأنه قال ذلك على لغة من يقول: إن الكلمات الستة المعربة بالحروف إعرابها يكون بالألف فى الأحوال الثلث، وأنشدوا فى ذلك:

إن أباهـــا وأبــا أبــاها قد بلغا فى المجد غايتاها

وهى لغة الكوفيين، وأبو حنيفة من أهل الكوفة، فهى لغته. والله أعلم اهـ من تذكرة الراشد (ص-٢٨٩).

قلت: وعلى المستدل بهذه العبارة أن يعترف بسلامة الإمام عن كل ما ينسب إليه سوى هذا، لأن ابن خلكان صرح بأنه لم يكن يعاب بشىء سوى قلة العربية، وهذا يستلزم بطلان سائر المطاعن والمعايب التى نسبها الطاعنون إليه من الضعف فى الرواية، وقلة الحفظ، وقلة الاعتناء بالحديث، وتقديم القياس على الخبر، وغير ذلك مما تقدم ذكره مع الجواب عنه فليتوبوا عن وقيعتهم فى مثل هذا الإمام بأمثال هذه الأكاذيب. ونحن نجيبهم عن هذه العلة أيضاً، أما أولا فهو الاعتذار الذى ذكره ابن خلكان بنفسه، وإن اختلج فى صدرك بأن اللغة التى هى مبنى هذا الاعتذار ضعيفة غير صحيحة فأزحه بما ورد فى صحيح البخارى من حديث أنس رضى الله عنه «قال: قال رسول الله ﷺ يوم بدر: من ينظر ما صنع أبو جهل؟ فانطلق ابن مسعود رضى الله عنه فوجده قد ضربه ابنا عفراء حتى برد، فقال له: أنت أبا جهل. قال ابن علية: قال سليمان (التيمى): هكذا قالها أنس، قال: أنت أبا جهل اهـ» (٢-٥٧٣).

وقال الحافظ فى الفتح: كذا للأكثر، وللمستملى وحده «أنت أبو جهل» والأول هو المعتمد فى حديث أنس هذا. فقد صرح إسماعيل بن علية عن سليمان التيمى هكذا نطق بها أنس، قال: «أنت أبا جهل» وكذلك نطق بها يحيى القطان، أخرجه الإسماعيلى من طريق المقدمى عن يحيى القطان عن التيمى فذكر الحديث، وفيه: «قال: أنت أبا جهل. قال المقدمى: هكذا قالها يحيى القطان». وقد وجهت الرواية المذكورة بالحمل على لغة من يثبت الألف فى الأسماء الستة فى كل حالة. وقد أخرجه ابن خزيمة، ومن طريقه أبو نعيم عن محمد بن المثنى شيخ البخارى فيه فقال فيه: «أنت أبو جهل» وكأنه من إصلاح بعض الرواة اهـ ملخصا مع تقديم وتأخير (٧-٣٢٩ و٣٣٠). وهذا واضح فى

أنه مما روى بلفظه لا بمعناه، وهو يؤيد ما روى عن الإمام من قوله: «ولو رماه بأبا قبيس» وأن هذه لغة صحيحة وليس بخطأ كما زعمه المتعصبون على لحن الإمام في ذلك بجهلهم وإفراطهم في تعصبهم. ونسب الكسائى هذه اللغة إلى بلحارث، وزبيد، وخثعم، وهمدان، ونسبها أبو الخطاب لكنانة، وبعضهم نسبها لبلعنبر، وبلجهم، وبطون من ربيعة، وأنكره المبرد مطلقا، وهو مردود عليه بنقل الأئمة أبى زيد، وأبى الخطاب، أبى الحسن الكسائى، كذا قاله العينى فى "شرح الشواهد" له، كما فى هامش الجواهر المضيئة (١-٣٥٨).

وقال السيوطى فى البهجة المرضية شرح الألفية[١] فى شرح قوله: «وقصرها من نقصهن أشهر» أى قصر أب وأخ وحم، بأن يكون بالألف مطلقا[٢] من نقصهن أشهر، كقوله:

إن أباها وأبا أباها قد بلغا فى المجد غايتاها

وفى شرح الألفية لابن هشام خالد بن عبد الله الأزهرى: والأب والأخ والحم قصرهن أولى من نقصهن والمراد بقصرهن أن يلزم آخرهن ألف المنقلبة عن لامهن فى الأحوال الثلاثة، فيعربن بحركات مقدرة عليها، كقوله: «وهو أبو النجم» فيما قال الجوهرى. وقيل روبة إن أباها وأبا أباها إلخ. وقال أحمد الشجاعى فى حاشيته على شرح الألفية لابن عقيل عند قول الناظم: «وارفع بواو إلخ»: قضية هذا وقضية كلام الشارح أولا أن هذه الأسماء الستة معربة بالحروف، ولكنه صحح بعد ذلك أنها معربة بحركات مقدرة عليها، تلخيص ما ذكروا فى إعرابها عشرة مذاهب بينها المرادى وغيره. قال: وأقواها مذهبان، أحدهما وهو مذهب سيبويه والفارسى وجمهور البصريين أنها معربة بحركات مقدرة. والثانى أنها معربة بالحروف. قال الناظم فى تسهيله: إن الأول أصحها. وفى شرحه: إن الثانى أسهلها وأبعدها عن التكلف اهـ من تذكرة الراشد (ص-٢٩٠ و٢٩١).

---

(١) لابن مالك النحوى (المؤلف).

(٢) أى فى الأحوال الثلاث (المؤلف).

فثبت أن قول الإمام كان على اللغة التى هى أصح اللغات فى ذلك وأقواها، وإن كان غيرها أسهلها وأفصحها. قال الأنبارى رحمه الله: هذه لغة الحارثيين، قال شاعرهم: إن أباها وأبا أباها إلخ. وقال سيبويه: قد جاءنا القرآن بذلك ﴿إن هذان[1] لساحران﴾، وأنشد الزجاج:

تزوجها ما بين أذناه[2] ضربة دعته إلى هالى التراب عقيم

من "جامع المسانيد" (١-١٥٣).

وأما ثانيا: فقد ذكر الحافظ سبط ابن الجوزى: «أنه افتراء على أبى حنيفة، وإنما المنقول، "بأبى قبيس" كذا قاله الثقات من أرباب النقل» اهـ. من "جامع المسانيد" أيضاً (١-٥٤).

وأما ثالثا: فمن أراد أن يعرف مقدار أبى حنيفة فى علم النحو والإعراب فليطلع مسائل الإيمان من الجامع الكبير يعرف تبحره فى علم الإعراب، لأن محمدا إنما رواها عن أبى حنيفة، وما أخذها وما اعترفهما إلا من بحره. وقد شرحها أئمة النحو ابن جنى وأبو سعيد السيرانى، وأبو على الفارسى، وشهدوا بأجمعهم على ترغل صاحبها وبلوغه فى علم اللغة والنحو الدرجة العليا والنهاية القصوى. قال أبو بكر الرازى فى شرح الجامع الكبير: «كنت أقرأ بعض مسائل الجامع على بعض المبرزين فى النحو (قيل: هو أبو على الفارسى) فكان يتعجب من تغلغل واضع هذا الكتاب فى النحو يعنى محمد بن الحسن، وإنما نقلها من علم أبى حنيفة». كذا فى جامع مسانيد الإمام أيضاً (١-٣٥ و٥٤).

---

(١) بالمثقلة مع الألف فى هذان. قال الحسن بن محمد بن حسين القمى النيسابورى فى تفسير هذه الآية: لا إشكال فى قراءة أبى عمرو وابن كثير وحفص، وأما من قرأ "إن" بالتشديد و"هذان" بالألف فأورد عليه أن "إن" لم يعمل فى المثنى، وأجيب بأنه على لغة بلحرث بن كعب وخثعم وبعض بنى عذرة، ونسبها الزجاج إلى كنانة، وابن جنى إلى بعض بنى ربيعة، جعلوا التثنية كعصا وسعدى مما آخره ألف فلم يقبلوها ياء فى الجر والنصب، واعترض أن موضع لام الابتداء فى السعة هو المبتدأ، والجواب أن القرآن حجة على غيره. وذكر الزجاج فى جوابه أن التقدير لهما "ساحران" اهـ ملخصا (١-١١٨).

(٢) لا "أذنيه" (المؤلف).

وقال ابن حجر فى الخيرات الحسان: احذر أن تتوهم أن أبا حنيفة لم يكن له خبرة تامة بغير الفقه، حاشا لله! كان فى العلوم الشرعية من التفسير والحديث، والعلوم الأدبية، والمقايس الحكمية بحر لا يجارى وإماما لا يمارى. وقول بعض أعداء فيه خلاف ذلك منشأه الحسد، ويأبى الله إلا أن يتم نوره. ومما يكذب ذلك أن له مسائل فقهية بنى أقواله فيها على علم العربية بما إن وقف عليه من تأمله لقضى بتمكنه من هذا العلم بما يبهر العقل اهـ (ص-٢٨). فهذا تمام الجواب عما ذكره الطاعنون فى هذا الباب. ولنصرف الآن فى هذا المقام عنان الكلام، ونختمه على نبذ مما يدل على نباهته وجلالته فى الإسلام.

قال السيوطى نقلا عن بعض الأعلام ونصه: من مناقب أبى حنيفة التى انفرد بها أنه أول من دون علم الشريعة ورتبه أبوابا، ثم تابعه مالك بن أنس فى ترتيب الموطأ[١]، ولم يسبق أبا حنيفة أحد. وبدأ بالطهارة، ثم بالصلاة، ثم بسائر العبادات ثم المعاملات، ثم ختم الكتاب بالمواريث. وإنما بدأ بالطهارة والصلاة لأنهما أهم العبادات، وإنما ختم الكتاب بالمواريث لأنها آخر أحوال الناس. وهو أول من وضع كتاب الفرائض وكتاب الشروط. وبهذا قال الشافعى رضى الله عنه: «الناس عيال أبى حنيفة فى الفقه» اهـ. من "تبييض الصحيفة" (ص-٣٦).

وقال صاحب "جامع المسانيد": أنبأنى الشيخ الثقة أحمد بن المفرج عن أبى الفتح محمد بن عبد الباقى إجازة عن أبى النفيل بن خيرون عن القاضى الصيمرى، قال: أخبرنا عمر بن إبراهيم حدثنا مكرم أخبرنا أحمد بن عطية ثنا أبو سليمان الجوزجانى[٢] قال لى أحمد بن عبد الله قاضى البصرة: «نحن أبصر بالشروط من أهل الكوفة». فقلت له: «إن الإنصاف بالعلماء أحسن. إنما وضع هذا أبو حنيفة فأنتم زدتم، ونقصتم، وحسنتم الألفاظ، ولكن هاتوا شروطكم وشروط أهل الكوفة قبل أبى حنيفة». فسكت، ثم قال: «التسليم أولى من المجادلة فى الباطل» اهـ (١-٣٤٠). قلت: سند لا بأس به، أكثر رجاله ثقات معروفون. وذكره السيوطى أيضًا فى "تبييض

(١) أى فى تدوين المسائل على الترتيب الفقهى (المؤلف).

(٢) صاحب محمد بن الحسن الإمام (المؤلف).

الصحيفة" (ص-٣٦).

وفيه أيضاً: وروى الخطيب عن أبى يحيى الحمانى قال: سمعت أبا حنيفة يقول: «رأيت رؤيا فأفزعتنى، رأيت كأنى أنبش[١] قبر النبى ﷺ، فأتيت البصرة، فأمرت رجلا يسأل محمد بن سيرين، فسأله، فقال: «هذا رجل ينبش أخبار النبى ﷺ» اهـ (ص-١٦). وذكره السمعانى فى الأنساب أيضاً. وفيه: فقال محمد بن سيرين: «صاحب هذه الرؤيا يثور (يكشف) علما لم يسبقه أحد قبله» اهـ (Z47).

وذكر الشعرانى فى الميزان: أن الإمام الشافعى رحمه الله ترك[٢] القنوت لما زار قبره[٣] وأدركته صلاة الصبح عنده، وقال: «كيف أقنت بحضرة الإمام وهو لا يقول به؟» وإن الإمام الشافعى إنما فعل ذلك فتحا لباب الأدب مع الأئمة المجتهدين، وحملهم فى جميع أقوالهم على المحامل الحسنة، وعلى أنهم ما قالوا قولا إلا لكونهم اطلعوا على دليله من كلام الشارع ﷺ اهـ (ص-٥). وذكر ذلك ابن حجر المكى فى الخيرات الحسان أيضاً عن بعض المتكلمين على منهاج النووى، قال: وذكر ذلك غيره أيضاً، وزاد «أنه لم يجهر بالبسملة» ولا إشكال فى ذلك خلافا لمن ظنه ثم أطال فى توجيهه اهـ (ص-٧٢).

---

(١) قلت: ورأيت البارحة ليلة الأربعاء لاثنين وعشرين مضت من شهر جمادى الأولى سنة ١٣٤٤هـ كأنى زرت قبر النبى ﷺ ورجل أعرفه أنا قاعد فوق القبر يدرس، فزجرته ونحيته، ثم اشتغلت بالصلاة والسلام عليه ﷺ، وقلت لهذا المدرس: لا تدرس عند قبر النبى ﷺ غير القرآن والحديث من النحو والفقه وغيرهما، فإن ذلك يؤذى النبى ﷺ. قال: الفقه يؤذى أيضا؟ قلت: نعم! فربما ترد الحديث الصحيح نصرة لمذهبك، أو تأوله بما لا يرضى به النبى ﷺ. ثم رأيت كأن القبر الشريف صار ينشق وأنا مشتغل بالصلاة والسلام عليه، ثم انتبهت وصيغة الصلاة والسلام على لسانى، اللهم صل وسلم، وبارك على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه كما تحب وترضى.

(٢) أنكر بعض الناس هذه القصة، وقال: «لا عبرة بنقل الشعرانى، لأنه ليس من أرباب النقل». قلت: هذا والله مما يدل على قلة حياء قائله. وما الذى وله على كون الشعرانى ضعيفا فى النقل؟ وقد أجاز له السيوطى وأجلة من المحدثين، وأثنوا عليه خيرا، كما يظهر من رسالته الإجازة الملحقة بالبحر المورود، وأيضاً فكلامه فى الميزان يشعر باختلاف علماء الشافعية فى تأويل ترك قنوت إمامهم، وهذا يقتضى صحة الواقعة عندهم، كيف؟ وقد وافقه فى النقل ابن حجر الشافعى عن بعض شراح المنهاج (المؤلف).

(٣) أى أبى حنيفة (المؤلف).

وعن أحمد بن بديل[1] قال أبو معاوية[2]: «يا أهل الكوفة! رفعكم الله بالأعمش وأبى حنيفة. يا أهل الكوفة! شرفكم الله به وبالأعمش». وأبو معاوية هذا هو الضرير من أئمة الكوفة وأجلتهم، وعن عبد الله بن لبيد[3] قال: كنا عند يزيد بن هارون[4] فقال (أبو حنيفة): «عن المغيرة عن إبراهيم»، فقال رجل: «حدثنا عنه ﷺ». فقال يزيد: «يا أحمق! هذا تفسير أحاديثه ﷺ، وما ذا تصنع بالحديث إذا لم تعلم معناه؟ ولكن همتكم السماع، ولو كانت همتكم العلم لنظرتم فى كتب الإمام وأقاويله». فزجر الرجل، وأخرجه عن مجلسه اهـ كذا فى مناقب القارئ (ص-٤٦٠). وعن يزيد بن هارون أيضًا قال: «وددت أنى كتبت عن أبى حنيفة كذا وكذا مسألة». ذكره السيوطى فى صحيفته (ص-٢٨) نقلا من كتاب الحافظ أبى بكر بن الجعابى. ومنه أيضًا، قال سفيان بن عيينة: سمعت شفيق[5] بن عتيبة يقول: «ما مقلت عينى مثل أبى حنيفة» اهـ (٢٨).

وفيه أيضًا نقلا عن كتاب غاية الاختصار فى مناقب أئمة الأمصار (للحافظ محمد ابن أحمد الحنبلى الموصلى): عن منصور بن هاشم، قال: كنا عند عبد الله بن المبارك بالقادسية، إذ جاءه رجل من أهل الكوفة فوقع فى أبى حنيفة، فقال له عبد الله: «ويحك! أ تقع فى رجل صلى خمسا وأربعين سنة على وضوء واحد، وتعلمت الفقه الذى عندى من أبى حنيفة؟» وعن سويد بن سعيد المروزى قال: سمعت ابن المبارك يقول:

لقد زان البلاد وعليها ... إمام المسلمين أبو حنيفة
بآثار وفقه فى حديث ... كآثار الرموز على الصحيفة
فما فى المشرقين له نظير ... ولا بالمغربين ولا بكوفة
رأيت القامعين له سفاها ... خلاف الحق مع حجج ضعيفة

---

(١) وثقه النسائى، وابن أبى حاتم (المؤلف).

(٢) ثقة روى له الجماعة (المؤلف).

(٣) لعله ابن أبى لبيد صدوق (المؤلف).

(٤) ثقة إمام حافظ (المؤلف).

(٥) لعله سقيق بن عقبة شيخ مسعر بن كدام، ثقة (المؤلف).

٥/٤

ومنه عن الدراوردى قال: رأيت مالكا وأبا حنيفة فى مسجد رسول الله ﷺ يتذاكران ويتدارسان، حتى إذا رمى أحدهما على الذى قال به أمسك أحدهما صاحبه من غير تعسف ولا تخطية لواحد منهما، حتى صليا الغداة فى مجلسهما ذلك اهـ (ص-٣٥). وروى الخطيب عن محمد بن أحمد بن يعقوب قال: حدثنا جدى قال: أملىٰ علىّ بعض أصحابنا أبياتا مدح بها عبد الله بن المبارك أبا حنيفة:

رأيت أبا حنيفة كل يوم ... يزيد نبالةً ويزيد خيرا
وينطق بالصواب ويصطفيه ... إذا ما قال أهل الجوز زورا
يقايس من يقاسيه[1] بلب ... فمن ذا يجعلون له نظيرا
كفانا فقه حماد وكانت ... مصيبتنا به أمرا كبيرا
فرد شماتة الأعداء عنا ... وأبدى بعده علما كبيرا
رأيت أبا حنيفة حين يؤتى ... ويطلب علمه بحرا غزيرا
إذا ما المشكلات تدافعتها ... رجال العلم كان بها بصيرا

من تبييض الصحيفة للسيوطى (ص-٢٢).

وقال العلامة الشعرانى قطب زمانه فى ميزانه: إن الله تعالى لما من على بالاطلاع على عين الشريعة رأيت المذاهب كلها متصلة بها، ورأيت مذاهب الأئمة الأربعة تجرى جداولها كلها، ورأيت جميع المذاهب التى اندرست قد استجالت حجارة، ورأيت أطول الأئمة جدولا الإمام أبا حنيفة، ويليه الإمام مالك، ويليه الإمام الشافعى، ويليه الإمام أحمد بن حنبل، وأقصرهم جدولا مذهب الإمام داود، وقد انقرض فى القرن الخامس، فأولت ذلك بطول زمن العمل بمذاهبهم وقصره، فكما كان مذهب الإمام أبى حنيفة أول المذاهب المدونة تدوينا فكذلك يكون آخرها انقراضا، وبذلك قال أهل الكشف اهـ (ص-٢٤).

(١) لعل الصحيح «يقايسه» (المؤلف).

وليكن هذا مسك الختام فى مناقب[١] هـذا الإمام الذى عم فضله سائر الأنام، وأشرقت شمس علومه على كافة بلاد الإسلام. والحمد لله العظيم أولا وآخرا، وباطناً وظاهرا، والصلاة والسلام على أفضل رسله دائما متواترا، سيدنا محمد الذى طاب حيا وميتا وعاش طيبا وطاهرا، وعلى آله وأصحابه مادام البدر طالعا والفلك دائرا، ثم الحمد لله الذى بعزته وجلاله تتم الصالحات.

الفصل التاسع
في تراجم بعض الأجلة المحدثين من أصحاب الإمام

فأولهم وأجلهم قاضى القضاة فقيه العراقين حافظ الحديث أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس بن سعد بن حبة الأنصارى. قال ابن عبد البر: «لا يختلفون فى ذلك». وقال ابن الكلبى: «سعد بن حبة هو سعد بن عوف، وحبة أمه، جاءت به إلى رسول الله ﷺ فدعا له وبرك عليه ومسح على رأسه» اهـ من "الجواهر المضيئة" (٢-٢٢٠). وهو أول من دعى بقاضى القضاة فى الإسلام، وأول من وضع الكتب فى أصول الفقه وأملى المسائل ونشرها، وبث علم أبى حنيفة فى أقطار الأرض. كذا فى تاج[٢] التراجم، كما نقله عنه فى "حاشية الجواهر" (٢-٢٢١). وذكره فى الأنساب

(١) قلت: وقد طعن عليه بعض الجهال بعدم إخراج أصحاب الصحاح عنه، وهذا ليس من القدح فى شئ. أما أولا فلأن الترمذى روى عنه فى العلل، وأخرج النسائى فى رواية أبى على الأسيوطى والمغاربة وابن الأحمر حديثه عن عاصم بن أبى ذر عن ابن عباس قال: «ليس على من أتى بهيمةً حد» اهـ من "تهذيب التهذيب"(١٠-٤٥١). وأما ثانيا فإن أصحاب الصحاح لم يستوعبوا الأحاديث الصحيحة بأسرها، ولم يلتزموا الرواية عن جميع الثقات، فهذا الإمام البخارى لم يخرج فى صحيحه عن الإمام الشافعى حديثا مسندا وإنما علق عنه شيئا. فهل انحط بذلك درجة الإمام الشافعى عن الثقة والإتقان؟ ولم يرو مسلم عن البخارى فى صحيحه شيئا، وكذا لم يخرج عن الإمام محمد بن اليحيى الذهلى، وهما إماما هذا الشأن وأمير المؤمنين فى الحديث، ولم يخرج البخارى عن الإمام جعفر بن محمد بن على بن الحسين وهو سلالة أهل البيت إمام جليل. ولو أردنا سرد أسماء الثقات الذين لم يرو عنهم البخارى ومسلم لصار مجلدا ضخما. وقد أخرج له عبد الرزاق فى مصنفه وابن أبى شيبة، وابن حبان، واستشهد به الحاكم، كما ذكرناه فى إعلاء السنن، والله تعالى أعلم (المؤلف).

(٢) للحافظ ابن قطلوبغا الحنفى (المؤلف).

السمعانى أيضاً (ص-٤٣٩). قال أبو عمر[١]: «لا أعلم قاضيا كان إليه تولية القضاء فى الآفاق من الشرق إلى الغرب إلا أبا يوسف هذا فى زمانه وأحمد بن أبى داود فى زمانه». قال أحمد، وابن معين، وابن المدينى: «ثقة» اهـ من الجواهر (٢-٢٢١).

وذكره الذهبى فى "تذكرة الحفاظ"، ووصفه بالإمام العلامة فقيه العراقين سمع هشام بن عروة، وأبا إسحاق الشيبانى، وعطاء بن السائب، وطبقتهم، وعنه محمد بن الحسن الفقيه، وأحمد بن حنبل[٢] وبشر بن الوليد[٣] ويحيى بن معين[٤] وعلى بن الجعد[٥] وعلى بن مسلم الطوسى، وعمرو بن أبى عمرو، وخلق سواهم. قال المزنى: «أبو يوسف أتبع القوم للحديث». وقال يحيى بن يحيى التميمى: سمعت أبا يوسف يقول عند وفاته: «كل ما أفتيت به فقد رجعت[٦] عنه[٧] إلا ما وافق الكتاب والسنة» وفى لفظ: إلا ما فى القرآن واجتمع عليه المسلمون. وقال على بن الجعد: سمعت أبا يوسف يقول: «من قال إيمانى كإيمان[٨] جبرائيل فهو صاحب بدعة». وقال بشر بن الوليد عنه: «من طلب غرائب الحديث كذب، ومن طلب المال بالكيمياء افتقر، ومن طلب الدين بالكلام تزندق».

وروى عباس عن ابن معين قال «أبو يوسف صاحب حديث وصاحب سنة». وقال أحمد: «كان منصفا فى الحديث». وروى أبو إسحاق إبراهيم بن أبى داود البرلسى عن

(١) ابن عبد البر (المؤلف).

(٢) الإمام المجتهد (المؤلف).

(٣) القاضى الثقة (المؤلف).

(٤) إمام أهل الجرح (المؤلف).

(٥) شيخ البخارى (المؤلف).

(٦) فيه أبلغ رد على من زعم أن الحنفية يعملون بالقياس ويتركون الأثر. فهذا إمامهم يقول: «قد رجعت عن كل ما أفتيت به إلى ما وافق الكتاب والسنة» ولا شك أن مذهب الحنفية إنما هو مجموع أقوال أبى حنيفة وصاحبيه وكثيرا ما يأخذون بقول أبى يوسف، ولا يلزم منه مخالفة أبى حنيفة للأثر حاشاه منه، بل ربما نأخذ بقول أبى يوسف ومحمد لكونه موافقا لظاهر الأثر وقول الإمام يوافقه من حيث يخفى علينا وجهه لدقته. فافهم (المؤلف).

(٧) إخبار عما مضى، فتراجع عن أقوال كثيرة ووافق ظاهر السنة كثيرا (المؤلف).

(٨) فيه دليل على بطلان نسبة هذا القول إلى أبى حنيفة، لأنه لم يكن مبتدعا عند أبى يوسف (المؤلف).

ابن معين قال: «ليس فى أصحاب الرأى أكثر حديثا ولا أثبت من أبى يوسف». وقال ابن سماعة: «كان أبو يوسف يصلى بعد ما ولى القضاء فى كل يوم مائتى ركعة» اهـ من التذكرة (١-٢٦٩ و٢٧٠). وقال عمرو الناقد: «كان صاحب سنة». وقال أبو حاتم: «يكتب حديثه» وقال محمود بن غيلان: قلت ليزيد بن هارون[١]: ما تقول فى أبى يوسف؟ فقال: أنا أروى عنه، وقال ابن عدى: «ليس فى أصحاب الرأى أكثر حديثا منه إلا أنه يروى عن الضعفاء[٢] مثل الحسن بن عمارة وغيره، وكثيرا ما يخالف أصحابه ويتبع الأثر، وإذا روى عنه ثقة، وروى هو عن ثقة فلا بأس به» اهـ. وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: «كان شيخا متقنا». ونقل عن محمد بن الصباح «كان أبو يوسف رجلا صالحًا، وكان يسرد الصوم» كذا فى "لسان الميزان" (٦-٣٠١). وذكره النسائى فى كتاب الطبقات له فى ثقات أصحاب أبى حنيفة، فقال: «أبو يوسف القاضى ثقة» اهـ (ص-٣٥). وقال السمعانى فى "الأنساب": ولم يختلف يحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وعلى بن المدينى فى ثقته فى النقل، ولم يتقدمه أحد فى زمانه، وكان النهاية فى العلم والحكم، والرياسة والقدر.

قال محمد بن الحسن: مرض أبو يوسف فى زمن أبى حنيفة مرضا خيف عليه، فعاده أبو حنيفة ونحن معه، فلما خرج من عنده وضع يديه على عتبة بابه وقال: «إن يمت هذا الفتى فإنه أعلم من عليها» وأومأ إلى الأرض. قال أبو يوسف: سألنى الأعمش عن مسائل فأجبته فيها، فقال: من أين قلت هذا؟ قلت: لحديثك الذى حدثناه أنت، ثم ذكرت له الحديث، فقال لى: يا يعقوب! إنى لأحفظ هذا الحديث قبل أن يجتمع أبواك، فما عرفت تأويله حتى الآن اهـ (ص-٤٣٩)، قد وثقه البيهقى أيضًا، كما فى "الجوهر النقى" (١-١٠٢). وفى التعليق الممجد نقلا عن الأنساب للسمعانى: روى عن أحمد بن

---

(١) حافظ إمام حجة (المؤلف).

(٢) قلت: وهذا ليس بشئ، فإن سفيان الثورى أيضًا يروى عن الضعفاء، وأخرج البخارى ومسلم عن كثيرين ممن لم يسلم عن غوائل الجرح، وروى الإمام الشافعى عن إبراهيم بن محمد الأسلمى كثيرا وهو مكشوف الحال. فإن قيل: إن هؤلاء كانوا ثقات عندهم، فكذلك الحسن بن عمارة وغيره كانوا ثقات عند أبى يوسف، وهو أعرف بمشائخه عن ابن عدى وأمثاله، فافهم (المؤلف).

حنبل أنه قال: إذا كان فى المسألة قول ثلاثة لم يسمع مخالفتهم، فقيل له: من هم؟ قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن، فأبو حنيفة أبصرهم بالقياس، وأبو يوسف أبصر الناس بالآثار، ومحمد أبصر الناس بالعربية اهـ (ص-٣٠).

قلت: فكفى بأحمد، وابن معين، وابن المدينى، والنسائى، وابن عباس، وابن عدى، ويزيد بن هارون، وأبى حاتم، وعمرو الناقد، والذهبى، والبيهقى، والسمعانى، وغيرهم موثقين لحفظه وإتقانه وثبته شاهدين. فلا عبرة بما قاله الفلاس: «إنه صدوق كثير الخطأ» ولا بما قاله البخارى: «تركوه»[١] ولا بما ذكره العقيلى عن ابن المبارك أنه وهاه، كما فى "اللسان" (٦-٣٠٠). فإن كل ذلك تحامل من الأقران، أو تعصب عليه لأجل الرأى والدخول فى عمل السلطان. وهذه سنة ورثها أبو يوسف وكل حنفى من آبائه فى العلم، فلم يزالوا محسودين ولم يسلم أحد منهم من التحامل والتعصب عليه، وما نقموا منهم إلا أن أتاهم الله فهما فى الكتاب والسنة، وعزا فى الدنيا والدين، وقبولا فى قلوب المسلمين مم لم يؤته الآخرين، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكارهون.

وقال الخطيب: قال يحيى بن معين: «وقد كتبنا عنه أحاديث». وقال أبو الفضل يعنى العباس: سمعت أحمد بن حنبل يقول: «أول ما طلبت الحديث ذهبت إلى أبى يوسف القاضى، ثم طلبت بعد، وكتبنا عن الناس» اهـ كذا فى "جامع المسانيد". وقال الطحاوى: سمعت على بن الحسين أبا عبيد القاضى[٢] يقول: حدثنى ابن فهم حدثنى ابن زنجويه حدثنى أحمد بن حنبل قال: كنت فى مجلس أبى يوسف القاضى حين أمر ببشر[٣] المريسى، فجر برجله، فأخرج. ثم رأيته بعد ذلك فى المجلس، فقيل له: على ما

---

(١) أى طعنوه (المؤلف).

(٢) قاضى مصر (المؤلف).

(٣) هو بشر بن غياث المريسى، أخذ عن أبى يوسف الفقه وبرع فيه، ونظر فى الكلام والفلسفة، وله روايات كثيرة عن أبى يوسف، وتصانيف. وكان من أهل الورع والزهد، غير أنه رغب عنه الناس فى ذلك الزمان لاشتهاره بعلم الكلام وخوضه فى ذلك، وكان أبو يوسف يذمه اهـ من "الجواهر" (١-١٦٤). قلت: وقد ذمه كثير من المحدثين بل ذهب بعضهم إلى تكفيره، كما فى اللسان، ولذا كان أبو يوسف أخرجه من مجلسه، بل ذهب بعضهم إلى تكفيره، كما فى اللسان، ولذا كان أبو يوسف أخرجه من مجلسه، وأمر بجر رجله. وفى اللسان أيضاً: كان بشر يستغيث فى مجلس أبى يوسف، فقال أبو يوسف: «لا تنتهى أو تفسد خشبة يعنى تصلب» اهـ (ص-٢٩١).

فعل بك رجعت إلى المجلس؟ فقال: لست أضيع حظى من العلم لما فعل بى أمس، كذا فى "الجواهر المضيئة" (٢-٢٢١). وذكر الغزنوى عن هلال أنه كان يحفظ التفسير والحديث وأيام العرب، وكان أقل علومه الفقه. وذكر الحلبى عن الحسن بن زياد قال: حججنا معه، فاعتل فى الطرق، فجاءه سفيان بن عيينة فى بئر ميمونة، فقال لنا: خذوا حديثه فروى لنا أربعين حديثا من حفظه، فلما قام سفيان حدثنا بالأربعين حديثا بسنده ومتنه حفظا. فتعجبنا من سرعة حفظه، وشغله بسفره.

وذكر الخطيب فى تاريخ بغداد عن القاسم بن الحكيم، قال: سمعته يقول: «يا ليتنى مت على ما كنت عليه من الفقر ولم أدخل فى القضاء، على أنى بحمد الله ما تعمدت جورا، ولا حابيت خصما على خصم من سلطان ولا سوقة» اهـ. قيل: وما ترك السلطان من خراج أرضه كان يتصدق به. وأصحاب الأمالى الذين رووها عن أبى يوسف لا يحصون اهـ من "مناقب القارئ" (ص-٥٢٥ و٥٢٦). وفيه أيضاً: روى عن عاصم بن يوسف قال: قلت لأبى يوسف: اجتمع الناس على أنه لا يتقدمك فى العلم أحد، فقال: «ما علمى عند علم الإمام إلا كنهر صغير فى جانب الفرات» اهـ. وعن المعلى بن المنصور، قال أبو يوسف: «ما اتفق قولى وقوله إلا وجدت لها فى قلبى قوةً، وما فارقته فى مسألة إلا وفى قلبى أمثال الجبال من الضعف والريبة» اهـ (ص-٤٥٩). وقال ابن أبى العوام: حدثنى محمد بن أحمد بن حماد ثنى محمد بن شجاع سمعت الحسن بن أبى مالك وعباس بن الوليد وبشر بن الوليد وأبا على الرازى يقولون: سمعنا أبا يوسف يقول: «ما قلت قولا خالفت فيه أبا حنيفة إلا وهو قول قاله ثم رغب عنه» اهـ من "الجواهر" (٢-٢٢١).

وفيه أيضاً: وظنى أنه عن الخطيب فى تاريخ بغداد: روى القاضى أبو الفضل محمد بن أحمد بن عيسى السعدى عن عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن رضوان أبو محمد البخارى (قدم بغداد حاجاً فى شوال سنة ثمان وتسعين وثلاث مائة وحدث بها) قال: سمعت أبا جعفر أحمد بن أحمد بن حمدان الفقيه يقول: سمعت على بن موسى القمى يقول: سمعت محمد بن شجاع يقول: بعث معروف الكرخى وكان موصوفا

بالعبادة رجلا من أصحابه إلى دار أبى يوسف القاضى وكان عليلا، فقال له: «أظنه قد مات فإن أخرج ليدفن فأعلمنى لأحضر جنازته». قال: فذهب الرجل، فاستقبله جنازة أبى يوسف على باب داره، وصلى عليه فى مسجده، ودفن بقرب داره، فلم يلحق الرجل إلى معروف قبل أن يصلى عليه. فلما فرغ من وقته صار إلى معروف فأخبره الخبر فجعل معروف يتوجع لما فأته من الصلاة عليه، ويظهر الغم لذلك. فقال له الرجل: «يا أبا محفوظ! أ تتأسف على رجل من أصحاب السلطان يلى القضاء ويرغب فى الدنيا أن لم تحضر جنازته؟» قال: فقال معروف: «رأيت البارحة كأنى دخلت الجنة، فرأيت قصرا قد فرشت مجالسه وأرخت ستوره وقام ولدانه، فقلت: لمن هـذا القصر؟ فقالوا: «ليعقوب بن إبراهيم الأنصارى أبى يوسف». فقلت: يا سبحان الله! بما استحق هذا من الله؟ فقالوا: «بتعليمه الناس العلم، وصبره على أذاهم» رحمه الله (١-٣٠٨).

ترجمة
الإمام محمد بن الحسن الشيباني

هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني الكوفي أبو عبد الله، ولد بواسط سنة اثنتين وثلاثين ومائة، كان أبوه من جند الشام فقدم واسط فولد له بها محمد، ثم نزل الكوفة وتفقه، قاله ابن سعد. ولازم أبا حنيفة وحمل عنه الفقه والحديث، وسمع أيضاً من سفيان الثوري، وقيس بن الربيع، وعمر بن ذر، ومسعر، وغيرهم. سمع بالشام من الأوزاعي وغيره، وبالمدينة من مالك وغيره. روى عنه الشافعي[١]، وروايته عنه في مسنده موجودة، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وهشام بن عبيد الله الرازي، وأبو سليمان الجوزجاني، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن مهران، وعلى بن مسلم الطوسي، وآخرون.

قال محمد بن عبد الله بن عبد الحكم: سمعت الشافعي يقول: قال لى محمد بن الحسن: «أقمت على باب مالك ثلاث سنين، وسمعت من لفظه سبعمائة حديث». وكان مالك لا يحدث من لفظه إلا قليلا[٢] فلولا طول إقامة محمد عنده وتمكنه[٣] منه ما حصل له عنه هذا، وهو أحد رواة الموطأ عنه. وقد جمع حديثه عن مالك وأورد فيه ما يخالفه فيه، وهو الموطأ المسموع من طريقه. وقال ابن المنذر: سمعت المزني يقول: وسمعت الشافعي يقول: «ما رأيت سمينا أخف روحا من محمد بن الحسن، وما رأيت أفصح منه». وقال الربيع عن الشافعي حملت عن محمد وقر بعير كتبا، وكان الشافعي

(١) قد أنكر ابن تيمية الحراني في "منهاج السنة" تلمذ الشافعي منه، وقد كذبه من قبله النووي والخطيب، والسمعاني (والحافظ ابن حجر العسقلاني)، وغيرهم، وهم أعلم بحال إمامهم منه اهـ. من "التعليق الممجد" (ص-٣١). فإنكار ذلك تحمل محض كيف؟ وسيدنا الإمام الشافعي نفسه يعترف بتلمذه منه، ويقول: «حملت عن محمد وقر بعير كتبا» وروايته عنه في مسنده موجودة. وابن تيمية يأوله بتأويل لا يرضى به قائله.

(٢) بل كان يقرأ عليه (المؤلف).

(٣) فيه أبلغ رد على من زعم أن موطأ محمد ليس كموطأ الأندلسي في الاعتبار (المؤلف).

يعظمه فى العلم، وكذلك أحمد[١] . وقال عبد الله بن على المدينى عن أبيه: "صدوق" وقال الدارقطنى: "لا يترك" وقال عباس الدورى عن ابن معين[٢] : كتبت الجامع الصغير عن محمد بن الحسن» اهـ من تعجيل المنفعة للحافظ ابن حجر (ص-٣٦١ و٣٦٢) .

وقال الذهبى فى الميزان: لينه النسائى[٣] وغيره من قبل حفظه. يروى عن مالك بن أنس وغيره، وكان من بحور العلم قويا فى مالك[٤] اهـ. وفى اللسان: وقال أبو داود[٥] : «لا يستحق الترك». ومن طريق عبد الرحمن بن مهدى (عن ابن معين) : دخلت عليه فرأيت عنده كتابا، فنظرت فيه، فإذا هو قد أخطأ فى حديث[٦] ، وقاس على الخطأ، فوقفته على الخطأ، فرجع وقطع من كتابه بالمقراض عدة أوراق اهـ (٥:١٢١ و١٢٢) .

وقال الدارقطنى فى غرائب مالك: إن مالكا لم يذكر فى الموطأ الرفع عند الركوع، وذكره فى غير الموطأ، حدث به عشرون نفرا من الثقات الحفاظ. منهم محمد بن الحسن الشيبانى ويحيى بن سعيد القطان اهـ. من الزيلعى فى تخريجه على الهداية (١-٢١٣) . فعده الدارقطنى من الثقات الحفاظ، وقدمه على يحيى القطان ذكرا وعلى غيره من العشرين. وكفى به موثقا.

وقال السمعانى فى الأنساب: «روى أنه كان يجلس فى مسجد الكوفة وهو ابن عشرين سنة». قال الشافعى: «ما رأيت أفصح منه، كنت أظن إذا رأيته يقرأ كأن القرآن

---

(١) قلت: فناهيك تعظيما. قلت: فلا عبرة بما نقل عن أحمد فى تضعيفه (مؤلف).

(٢) قلت: وهذا يدل على كون محمد ثقة صدوقا عند ابن معين، فلا عبرة بما روى عنه فى تضعيفه (المؤلف).

(٣) قلت: تشدده معلوم (المؤلف).

(٤) قلت: فما له لا يكون قويا فى أبى حنيفة وأبى يوسف وقد صحبهما أكثر ما صحب مالكا (المؤلف).

(٥) قلت: فانهدم ما ذكره فى تعجيل المنفعة عن أبى داود أنه قال: «لاشئ، لا يكتب حديثه» فتعارض الروايتان عنه، فيرجح التعديل، كما مر فى الأصول (المؤلف).

(٦) قلت: هذا يدل على قوة حفظه حيث لم يخطئ فى كتابه إلا فى حديث واحد، ولم يسلم من الخطأ كبار الحفاظ أيضًا. فهذا شعبة أخطأه المحدثون فى أحاديث، منها : حديث الخفض بالتأمين، وشعبة شعبة. ورجوع محمد من الخطأ إلى الصواب بقول ابن معين الذي هو تلميذه قد روى عنه الجامع الصغير دليل عظيم على ورعه، وأمانته، وديانته، وتحريه الصواب، والله أعلم.

نزل بلغته». وكان الشافعي يقول: «ما رأيت أعقل من محمد بن الحسن رحمه الله». وروى عن الشافعي رحمه الله أن رجلا سأله عن مسألة فأجابه، فقال له الرجل: يا أبا عبد الله! خالفك الفقهاء. فقال له الشافعي رحمه الله: «وهل رأيت فقيها قط؟ اللهم إلا أن تكون رأيت محمد بن الحسن، فإنه كان يملأ العين والقلب اهـ» (ص-٣٤٢).

قلت: وقد تقدم عن أحمد بن حنبل إذا كان في المسألة قول ثلاثة لم يسمع مخالفتهم، وذكر منهم محمد بن الحسن، وقال: «هو أبصر الناس بالعربية».

وفي تهذيب الأسماء واللغات للنووي عن الخطيب البغدادي: ولد محمد بواسط. وقال محمد بن سعد كاتب الواقدي: كان أصل محمد (ابن الحسن) من الجزيرة ونشأ بالكوفة، وطلب الحديث وسمع سماعا كثيرا، وجالس أبا حنيفة وسمع منه، ونظر في الرأي وعرف به وتقدم فيه. وقدم بغداد، فنزل بها واختلف إليه الناس، وسمعوا منه الحديث والرأي. قال الخطيب: وكان إذا حدثهم عن مالك امتلأ منزله وكثر الناس[١] حتى يضيق عليه الموضع. وبإسناده إلى الشافعي: «ما رأيت مبدنا قط أذكى من محمد ابن الحسن». وعنه: «كان إذا أخذ في المسألة كأنه قرآن ينزل لا يقدم حرفا ولا يؤخره». وعن أبي عبيد[٢] «ما رأيت أعلم بكتاب الله منه». وعن إبراهيم الحربي قال: قلت لأحمد (ابن حنبل): من أين لك هذه المسائل الدقيقة؟ قال: «من كتب محمد بن الحسن اهـ». من التعليق الممجد (ص-٣٠). وذكر الخطيب أيضاً بإسناده إلى يحيى بن صالح[٣] قال: قال (لي) يحيى بن أكثم[٤]: رأيت مالكا ومحمد بن الحسن، فأيهما كان

(١) فيه دليل على كثرة الرواة عنه وقبوله عند الناس وعظمة منزلته عند المحدثين في الرواية، فاندحض بذلك قول ابن عدي كما في اللسان: «ومحمد لم تكن له عناية بالحديث، وقد استغنى أهل الحديث من تخريج حديثه» اهـ. قلت: وكيف يستغني عنه؟ وقد احتاج إلى حديثه المحدثون في زمانه، واحتاج إلى حديثه الدار قطني واحتج به، واحتاج إليه الشافعي وأخرج عنه في مسنده أحاديث، وموطأه موجود بأيدي الناس إلى الآن، لم يزل المحدثون كالحافظ ابن حجر وغيره يحتجون به. وأما ما رماه به بعض المحدثون من الإرجاء والتجهم فهو افتراء عليه، كما افتروا على شيخه من قبل. وبسطنا جوابه في مقدمة الإعلاء.

(٢) رأس اللغويين، والرئيس في اللغة والحديث والفقه (المؤلف).

(٣) هو الوحاظي الحافظ، ثقة روى له مسلم (المؤلف).

(٤) القاضي الثقة (المؤلف).

أفقه؟ فقلت: «محمد بن الحسن أفقه[١] من مالك».

وذكر الخطيب بإسناده إلى أبى رجاء القاضى قال: سمعت مخرمة[٢] وكنا نعده من الأبدال، قال: «رأيت محمد بن الحسن فى المنام، فقلت: يا أبا عبد الله! إلى ما صرت؟ فقال لى ربى: لم أجعلك وعاء للعلم وأنا ما أريد أن أعذبك. قلت: فما فعل أبو يوسف؟ قال: فوقى. قلت: فما فعل أبو حنيفة؟ قال: فوق أبى يوسف بطبقات اهـ» من جامع مسانيد الإمام (٢-٣٦٠).

وفى الجواهر المضيئة: محمد بن الحسن بن فرقد أبو عبد الله الشيبانى الإمام صاحب الإمام صحب أبا حنيفة وأخذ عنه الفقه، ثم عن أبى يوسف، وصنف الكتب، ونشر علم أبى حنيفة. ويروى الحديث عن مالك، ودون الموطأ، وحدث به عن مالك. وهو ابن أخت عبد الله بن مسلمة القعنبى[٣] وروى عن مسعر والثورى وعمرو بن[٤] دينار فى آخرين.

روى عنه الإمام الشافعى ولازمه وانتفع به، وقال: «أحدث» وفى رواية: «سمعت من محمد وقر بعير». قال: «وكان يملأ العين والقلب». حكاه أبو عمر[٥]. وروى الربيع بن سليمان، قال: كتب الشافعى إلى محمد بن الحسن وقد طلب منه كتبا فأخرها، فكتب إليه (الشافعى):

قل لمن لم تر عين من رآه مثله[٦] ولمن كان رآه قد رأى من قبله
العلم ينهى أهله أن يمنعوه أهله فلعله يبذله لأهله لعله

فأنفذ إليه الكتب من وقته اهـ. وذكر فى كتاب التعليم أن من جملة الكتب التى

---

(١) فيه دليل على كونه محمد مجتهدا مطلقا، وهو كذلك، ولكنه لم يستقل بمذهبه أدبا مع شيخه، وكذا صاحبه أبو يوسف (المؤلف).

(٢) وفى الأنساب للسمعانى "محموديه" وكذا نقله صاحب التعليق الممجد عن تهذيب الأسماء واللغات للنووى، والله أعلم.

(٣) أحد حفاظ الموطأ وأثبتهم فيه، روى له الشيخان وغيرهما (المؤلف).

(٤) الصحيح عمر بن ذر المرهبى، فإن ابن دينار توفى سنة ست وعشرين. فكيف يمكن رواية محمد عنه؟ (المؤلف).

(٥) ابن عبد البر (المؤلف).

(٦) انظر ثناء مثل هذا الإمام عليه بكلمات رشيقة وعبارات لطيفة أنيقة، وروايته عنه، وطلب العلم منه (المؤلف).

طلبها الشافعى السير الكبير لمحمد بن الحسن. وقال أبو ثور: سمعت الشافعى يقول: حضرت مجلسا لمحمد بن الحسن بالرقة وفيه جماعة من بنى هاشم وقريش وغيرهم ممن ينظر فى العلم، فقال محمد بن الحسن: «قد وضعت كتابا لو علمت أن أحدا يرد على فيه شيئا يتلقاه الأهل لأتيته». وذكر حكاية اهـ.

وكان أيضًا مقدما فى علم العربية والنحو والحساب والفطنة، ولى القضاء للرشيد بالرقة، فأقام بها مدةً، ثم عزل عنها، ثم سار معه إلى الرى، وولاه القضاء بها. فتوفى بها سنة سبع وثمانين ومائة وابن ثمان وخمسين فى اليوم الذى مات فيه الكسائى. فقال الرشيد[1]: «دفنت الفقه والعربية (بالرى)». ورثاهما اليزيدى بشعر حسن؛ وهو:

تصرمت الدنيا فليس خلود ... وما قد نرى من بهجة سبيد
لكل امرأ منا من الموت منهل ... فليس له إلا عليه ورود
سيأتيك ما أفنى القرون التى مضت ... فكن مستعدا فالفناء عتيد
أسفت على قاضى القضاة محمد ... وإذا ريت دمعى والفؤاد عميد
فقلت إذا ما أشكل الخطب من لنا ... بإيضاحه يوما وأنت فقيد
وأوجعنى موت الكسائى بعده ... وكادت بى الأرض الفضاء تميد
وأذهلنى عن كل عيش ولذة ... وأرق عينى والعيون هجود
هما عالمانا أوديا وتخرما ... فما لهما فى العالمين نديد

اهـ (٢-٤٣ ٤٤).

وذكر القارئ فى المناقب عن وكيع قال: «كنا نكره أن نمشى معه (أى محمد) فى طلب الحديث، لأنه كان غلاما جميلا». وذكر السمعانى أن أباه قدم به إلى الإمام فقال الإمام لوالده: أحلق[2] رأسه وألبسه الخلقان. ففعل أبوه امتثالا، فزاد عند الحلق حسنا وجمالا. وفيه يقول أبو نواس:

---

(١) ذكر هذا القول والمرثية السمعانى فى الأنساب أيضًا (المؤلف).

(٢) قلت: وهذا هو الضابطة للغلمان الأمرد فى رباطنا المعروف بالخانقاه الإمدادية أن تحلق رؤوسهم فى كل جمعة، ويلبسوا الخلقان، ولا يتزينوا بالثياب الجالبة للنظر (المؤلف).

حلقوا رأسه ليكسـوه قبحا　　غيرة منهم عليـه وشحًـا

كان في وجهه صباح دليل　　نـزعوا ليلـه وأبقوه صبـحا

وذكر السمعانى عن هشام بن عبد الله الذى توفى الإمام محمد فى بيته أنـه لما حضرته الوفاة بكى، فقيل فى ذلك، فقال: «إذا أوقفنى الله تعالى بين يديه، وقال: «يا محمد! ما أقدمك[(١)] على الرى؟ أ مجاهدا فى سبيلى أم ابتغاء مرضاتى؟ ما أقول؟

وعن البويطى[(٢)] عن الشافعى: «أعاننى الله تعالى فى العلم برجلين، فى الحديث بابن عيينة، وفى الفقه بمحمد بن الحسن رضى الله عنهما اهـ». وقيل: دخل على الإمام أول ما دخل للعلم قال: استظهر القرآن، فغاب سبعة أيام، ثم جاء وقال: حفظته[(٣)]. وعن الديلمى أن الشافعى رحمه الله قال: «جالسته عشر سنين، وحملت من كلامه حملى جمل. لو كان يكلمنا على قدر عقله ما فهمنا كلامه، لكن كان يكلمنا على قدر عقولنا اهـ» (ص-٥٢٦ و٥٢٧ و٥٢٨).

وفى الفوائد البهية عن التقدمة شرح المقدمة: قيل: إنـه صنف تسع مائة وتسعين كتابا، كلها فى العلوم الدينية. وأخذ عنه أبو حفص الكبير أحمد بن حفص، وأبو سليمان الجوزجانى وموسى بن نصير الرازى، ومحمد بن سماعـة، ومعلى بن منصور، وإبراهيم بن رستم، وهشام بن عبيد الله، ومحمد بن مقاتل، وشداد بن حكيم، وغيرهم. وجلالتـه ووثاقته مستفيضة مشهورة. قد أثنى عليه كثير من المؤرخين (والمحدثين)، منهم ابن خلكان فى تاريخه، واليافعى فى مرآة الجنّان، والسمعانى فى الأنساب، والذهبى فى العبر بأخبار من غيرهم من المقدمين والمتأخرين، وبسطوا فى ذكر أوصافه وطولوا الكلام فى ذكر مناقبه اهـ (ص-٦٦).

فـائـدة: قال ابن تيمية: ما اشتهر من أن الشافعى وأحمد بن حنبل اجتمعا

---

(١) فيه دليل غاية ورعه وتقواه، مع أنه كان قدم الرى مع الخليفة بولاية القضاء بها، ولكنه لم يعد ذلك من عمل يبتغى به وجه الله، لعدم ثقة على نفسه وخشيته من ربه (المؤلف).

(٢) أحد أجلة أصحاب الشافعى (المؤلف).

(٣) فيه دليل عظيم على قوة حفظه (المؤلف).

بشيبان الراعى وسألاه باطل باتفاق أهل المعرفة، لأنهما لم يدركا شيبان. قال: وكذلك ما ذكر من أنه اجتمع بأبى يوسف عند الرشيد، لأنـه لم يجتمع بالرشيد إلا بعد موت أبى يوسف. قلت: قال ابن حجر: وكذا الرحلة المنسوبة للشافعى إلى الرشيد، وأن محمد بن الحسن حرضه على قتله، أخرجها البيهقى فى مناقبه وغيره، وهى موضوعة مكذوبة اهـ، كذا فى "الدرر المنتثرة" للسيوطى (ص-٢٤٠).

ترجمة الإمام زفر بن الهذيل العنبرى

قال الذهبى فى "الميزان": أحد الفقهاء والزهاد، صدوق، وثقه غير واحد وابن معين. وفى اللسان: قال ابن أبى حاتم: قرئ على عباس الدورى وأنا أسمع سمعت أبا نعيم الفضل بن دكين[١] وذكر عنده زفر فقال: «كان ثقة مأموناً». قال العباس: وسمعت يحيى[٢] يقول: «هو ثقة مأمون». قال أبو محمد: وروى عنـه أبو نعيم، ومسلم بن إبراهيم، وقال أبو نعيم الأصبهانى فى التاريخ: روى الحكم بن أيوب والنعمان بن عبد السلام. قلت[٣]: وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: «كان متقنا[٤] حافظا، وكان أقيس أصحابه، وأكثرهم رجوعا إلى الحق. وقد وقع لنا حديثه بعلو فى حديث ابن أبى الهيثم». وقال محمد بن أبى العوام قاضى مصر فى مناقب أبى حنيفة: قال لى أبو جعفر الطحاوى: سمعت أبا حازم عبد الحميد بن عبد العزيز القاضى (ثقة) يقول: سمعت أحمد بن عبدة[٥] هو الضبى البصرى يقول: قدم زفر بن الهذيل البصرة، فكان يأتى حلقة عثمان البتى[٦] فيناظرهم ويتبع أصولهم ويسألهم عن فروعهم، فإذا رأى شيئا

---

(١) شيخ البخارى أحد الأعلام (المؤلف).

(٢) هو ابن معين (المؤلف).

(٣) القائل الحافظ ابن حجر (المؤلف).

(٤) اندحض به قول ابن سعد: «لم يكن فى الحديث بشئ» كما فى اللسان. فإن الحافظ المتقن لا يقال عند المحدثين إلا لمن كان كبير الاعتناء بالحديث جامعا لقدر عظيم منه مع التثبت فيه (المؤلف).

(٥) ثقة، روى له مسلم والأربعة والبخارى خارج الصحيح، وثقه غير واحد، كما فى التهذيب (المؤلف).

(٦) ثقة إمام (المؤلف).

خرجوا فيه عن الأصل تكلم فيه مع عثمان، حتى يتبين له خروجه من الأصل، ثم يقول: «في هذا جواب أحسن من هذا» فإذا استحسنوا قال: «هذا قول أبي حنيفة» فلم يلبث أن تحولت الحلقة إليه وبقي عثمان البتي[1] وحده اهـ (٢-٤٧٦ و٤٧٨).

وقال أبو إسحاق الشيرازي في "طبقات الفقهاء": وقد جمع (زفر) بين العلم والعبادة، وكان من أصحاب الحديث، وهو قياس أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه. مناقبه أجل وأكثر من أن تحصى، ومن وقف على مذهبه ومأخذه في الفقه عرف قدره اهـ من "جامع المسانيد" (٢-٤٦٠). وفي الأنساب للسمعاني: «وقع (زفر) إلى البصرة في ميراث أخيه، فتشبث به[2] أهل البصرة فلم يدعوه يخرج من عندهم». قال يحيى بن معين: «زفر بن الهذيل صاحب الرأي ثقة مأمون اهـ» (Z 47).

وفي "الجواهر المضيئة": كان الإمام يفضله، ويقول: «هو أقيس أصحابي». وتزوج، فحضره أبو حنيفة، فقال له زفر: «تكلم». فقال أبو حنيفة في خطبته: «هذا زفر بن الهذيل إمام من أئمة المسلمين، وعلم من أعلامهم في شرفه وحسبه وعلمه».

قيل لوكيع: «تختلف إلى زفر؟» فقال: «غدرتمونا بأبي حنيفة حتى مات، تريدون أن تغرونا عن زفر حتى نحتاج إلى أسد وأصحابه». قال ابن مقاتل: سمعت أبا نعيم الفضل بن دكين يقول: قال لي زفر: «أخرج إلى حديثك حتى أغربله[3] لك (غربلةً) وتولى قضاء البصرة».

وعن داود الطائي قال: كان زفر يجلس إلى أسطوانة وأبو يوسف بحذاه، فكانا يتناظران في الفقه، وكان زفر جيد اللسان، وكان أبو يوسف مضطربا في مناظرته. فربما سمعت زفر يقول لأبي يوسف: «أين تفر هذه أبواب كثيرة مفتحة؟ خذ في أيها شئت».

---

(١) قلت: لعل هذا هو السبب لبعض من أبغضه أي زفر من أهل البصرة، كما ذكر في اللسان عن سوار القاضي أنه لم يكلمه بكلمة، وقال: «إنه أتانا ببدعة برأي أبي حنيفة» اهـ وكان أهل البصرة قبل ذلك متبعين لعثمان البتي، كما يظهر من تتبع أحوالهم، والله أعلم (المؤلف).

(٢) فيه دليل على عظمته في النفوس، وقبوله في قلوب العباد (المؤلف).

(٣) فيه دليل على حفظه للحديث وإتقانه وتثبته فيه ومعرفته به، فإن الفضل بن دكين من أكابر الحفاظ المتقنين، ولا ينتقد حديث مثله إلا من هو أحفظ منه وأتقن.

وقال ابن أبى العوام (تلميذ الطحاوى قاضى مصر) بسنده عن أبى عاصم (النبيل) يقول: سمعت زفر يقول: «ما خالفت أبا حنيفة فى قول إلا وقد كان أبو حنيفة يقول به اهـ» (١-٢٤٣ و٢٤٤).

وفى المناقب للقارئ: عن ابن المبارك قال: سمعت زفر يقول: «نحن لا نأخذ بالرأى ما دام أثر، وإذا جاء الأثر تركنا الرأى».

وعن وكيع -وهو شيخه- قال: «ما نفعنى مجالسة أحد مثل ما نفعنى مجالسة زفر». وعن يحيى بن أكثم قال: رأيت وكيعا فى آخر عمره يختلف إليه بالغدوات وإلى أبى يوسف بالعشيات، ثم ترك أبا يوسف وجعل كل اختلافه إليه، لأنه كان أفرغ، وكان يقول: «الحمد لله الذى جعلك لنا خلفا عن الإمام ولكن لا يذهب عنى حسرة الإمام[١]» وعن الفضل بن دكين قال: «لما مات الإمام لازمته، لأنه كان أفقه أصحابه وأورعهم، فأخذت الحظ الأوفر منه». وعن الحسن بن زياد: «كان زفر وداود الطائى متواخيين، فترك داود الفقه وأقبل على العبادة، وأما زفر فجمع بينهما». وعن محمد بن وهب: «إنه كان من أصحاب الحديث، وكان أحد العشرة الذين دونوا الكتب».

وذكر الحافظ النيسابورى: أن رجلا جاء إلى الإمام وقال: لا أدرى أطلقت امرأتى أم لا؟ قال: «لا عليك حتى تتقين بالطلاق». ثم سأل الثورى، فقال: «لا تضرك الرجعة» فسأل شريكا، فقال: «طلقها ثم راجعها». فجاء إلى زفر فحكى له الأقاويل، فقال: أما الإمام فقد أفتى بالفقه، والثورى بالورع وأما شريك فبالحزم. فأضرب لك مثلا أن رجلا شك هل أصاب ثوبه نجس أم لا؟ فقال الإمام لا عليك قبل العلم بالنجاسة، والثورى قال لو غسلته لا عليك، وأما شريك فقال: بل[٢] عليه ثم اغسله. وعن عكرمة قال: لما قدم زفر البصرة نقل إليه جامع سفيان، فقال: «هذا كلامنا ينسب إلى غيرنا». وقال شداد: سألت أسد بن عمرو[٣] أ أبو يوسف أفقه أم زفر؟ قال: زفر أورع. قلت: عن الفقه سألتك.

---

(١) لقصر ملازمته له (المؤلف).

(٢) من البول (المؤلف).

(٣) صاحب الإمام (المؤلف).

قال: يا شداد! بالورع يرتفع الرجل. وعن إبراهيم بن سليمان: كان إذا جالسناه لم نقدر أن نذكر الدنيا بين يديه، وإذا ذكرها واحد منا قام عن مجلسه وتركه في موضعه، وكنا نحدث فيما بيننا أن الخوف قتله (ص-٥٣٤ و٥٣٥). وفي هامشه عن المناقب للكردري: قال يحيى بن سعيد: «زفر ثقة مأمون زاهد اهـ» (ص-٥٣٤).

ترجمة عبد الله بن المبارك المروزي

هو الإمام الحافظ العلامة شيخ الإسلام فخر المجاهدين قدوة الزاهدين أبو عبد الرحمن الحنظلي مولاهم المروزي التركي الأب الخوارزمي الأم التاجر السفار صاحب التصانيف النافعة والرحلات الشاسعة، ولد سنة ثماني عشرة ومائة أو بعدها بعام، وأفنى عمره في الأسفار حاجا ومجاهدا وتاجراً. سمع سليمان التيمي، وعاصم الأحول، وحميد الطويل، والربيع بن أنس، والأوزاعي، وهشام بن عروة، والجريري، وإسماعيل بن أبي خالد، وخالد الحذاء، وبريد بن عبد الله بن أبي بردة وأمما سواهم، كذا في تذكرة الحفاظ للذهبي (١-٢٥٣). وهو من مشاهير تلامذة الإمام الأعظم أبي حنيفة، له روايات في المذهب، وذكره الأحناف في طبقاتهم، وعده المزي في أصحاب الإمام والرواة عنه. كما في تبييض الصحيفة للسيوطي (ص-١٢). وقد تقدم ثناؤه على الإمام بأشعار رائقة وعبارات فائقة، وتقدم أيضاً قوله: «والفقه الذي عندي من أبي حنيفة»، وقوله: «لولا أن الله تعالى أعانني بأبي حنيفة وسفيان لكنت كسائر الناس» صاحب الإمام وأخذ عنه علمه.

نظر إليه أبو حنيفة وسأله عن بدء أموره فقال: كنت جالساً مع إخواني في البستان، فأكلنا وشربنا إلى الليل، وكنت مولعا بضرب العود والطنبور. ونمت سحرا. فرأيت في منامي طائرا فوق رأسي على شجرة يقول: ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق؟ قلت: بلى! فانتبهت، وكسرت عودي، وحرقت ما كان عندي. فكان هذا أول زهدي، كذا في "الفوائد البهية" (ص-٤٣).

روى عنه خلق لا يحصون من أهل الأقاليم، فإنه من صباه ما فتر عن السفر، منهم عبد الرحمن بن مهدى، ويحيى بن معين، وحبان بن موسى، وأبو بكر بن أبى شيبة، وأخوه عثمان، وأحمد بن منيع، وأحمد بن حنبل، وغيرهم، كذا فى التذكرة للذهبى. وروى عنه محمد بن الحسن الإمام أيضًا، كما فى "الجواهر" (١-٢٨١). قلت: وروايته عنه موجودة فى موطائه، وكتاب الآثار له.

قال أبو أسامة: «هو أمير المؤمنين فى الحديث». وقال ابن مهدى: «الأئمة أربعة مالك، والثورى، وحماد بن زيد، وابن المبارك». وقد فضله ابن مهدى أيضًا على الثورى. وقال أحمد بن حنبل: «لم يكن فى زمان ابن المبارك أطلب للعلم منه». وعن شعيب بن حرب قال: «ما لقى ابن المبارك مثل نفسه». وقال شعبة: «ما قدم علينا مثل ابن المبارك». وقال أبو إسحاق الفزارى: «ابن المبارك إمام المسلمين». وقال ابن معين: «كان ثقةً متثبتا، وكانت كتبه التى حدث بها نحوا من عشرين حديثا». قال يحيى بن آدم: «كنت إذا طلبت الدقيق من المسائل فلم أجده فى كتب ابن المبارك أيست منه» وعن إسماعيل بن عياش: «ما على وجه الأرض مثل ابن المبارك».

وقال عباس بن مصعب: «جمع ابن المبارك الحديث، والفقه، والعربية، وأيام الناس، والشجاعة، والسخاء، ومحبة الفرق له». قال الحسن بن عيسى بن ماسرجس: اجتمع جماعة من أصحاب ابن المبارك، فقالوا: «عدوا خصال ابن المبارك». فقالوا: «جمع العلم، والفقه، والأدب، والنحو، واللغة، والزهد، والشجاعة، والشعر، والفصاحة، وقيام الليل، والعبادة، والحج، والغزو، والفروسية، وترك الكلام فيما لا يعنيه، والإنصاف، وقلة الخلاف على أصحابه» وروى العباس بن مصعب فى تاريخه عن إبراهيم بن إسحاق عن ابن المبارك قال: خملت عن أربعة آلاف شيخ فرويت عن ألف[1] منهم ثم قال العباس وقع لى من شيوخه ثمان مائة». وعن ابن معين، وذكر عنده ابن المبارك فقال: «سيد من سادات المسلمين». وقال محمد بن أعين: سمعت الفضيل يقول: «ورب هذا البيت! ما رأت عيناى مثل ابن المبارك». وقال عبد الله بن سنان:

(١) قلت: وروى عن أبى حنيفة كثيرا، وروايته عنه موجودة فى مسانيد الإمام.

قدم ابن المبارك مكة وأنا بها، فلما خرج شيعه سفيان بن عيينة والفضل بن عياض وودعاه، فقال أحدهما: «هذا فقيه[1] أهل المشرق». فقال الآخر: «وفقيه أهل المغرب» ذكر كله الذهبى فى تذكرة الحفاظ (ص-٢٥٤ و٢٥٥ و٢٥٦). وقال: «والله إنى لأحبه وأرجو الخير بحبه، لما أمنحه الله من التقوى، والعبادة، والإخلاص، والجهاد، وسعة العلم، والإتقان، والمواساة، والفتوه، والصفات الحميدة اهـ». قلت: وكذا أنا أحبه. زادنى الله حبا لأمثاله.

وفى تهذيب التهذيب: قال ابن مهدى لما سئل عن ابن المبارك وسفيان: «لو جهد سفيان جهده على أن يكون يوما مثل عبد الله لم يقدر». وقال أحمد: «جمع أمرا عظيما، ما كان أحد أقل سقطا منه، كان رجلا صاحب حديث، حافظا، وكان يحدث من كتاب». وقال القواريرى: «لم يكن ابن مهدى يقدم عليه وعلى مالك فى الحديث أحداً». وقال ابن جنيد عن ابن معين كان كيسا متثبتا ثقة وكان عالمًا صحيح الحديث. وقال ابن سعد: «طلب العلم، وروى روايات كثيرة، وصنف كتبا كثيرة فى أبواب العلم، وكان ثقة مأمونا حجة كثير الحديث». وقال الحاكم: «هو إمام عصره فى الآفاق وأولاهم بذلك علما وزهدا وشجاعة وسخاء». وقال العجلى: «ثقة ثبت فى الحديث، رجل صالح، وكان جامعا للعلم». وقال ابن حبان: «كان فيه خصال لم تجتمع فى أحد من أهل العلم فى زمانه فى الأرض كلها». وقال الخيلى فى الإرشاد: «ابن المبارك الإمام المتفق عليه، يقال: «إنه من الأبدال، له من الكرامات ما لا يحصى».

كرامة ابن المبارك

وقال أبو وهب: مر عبد الله برجل أعمى، فقال: «أسألك أن تدعو لى». فدعا فرد الله عليه بصره، وأنا أنظر. وقال الحسن بن عيسى: «كان مجاب الدعوة».

وقال على بن الحسن بن شقيق: بلغنا أنه قال للفضيل بن عياض: «لولا أنت

---

(١) قلت: وقد تفقه بأبى حنيفة (المؤلف).

وأصحابك ما اتجرت». قال: وكان ينفق على الفقراء فى كل سنة مائة ألف. وقال يحيى بن يحيى الأندلسى: كنا فى مجلس مالك فاستؤذن لابن المبارك فأذن. فرأينا مالكا تزحزح له عن مجلس، ثم أقعده يلصقه، ولم أره تزحزح لأحد فى مجلسه غيره. فكان القارئ يقرأ فربما مر بشىء يسأله مالك "ما عندكم فى هذا" فكان عبد الله يجيبه خفاءً. ثم قام، فخرج، فأعجب مالك بأدبه. ثم قال لنا: «هذا ابن المبارك فقيه خراسان». وقال النسائى: «لا نعلم فى عصر ابن المبارك أجل من ابن المبارك، ولا أعلى منه، ولا أجمع لكل خصلة محمودة منه اهـ». ملتقطا من مواضع ورمز عليه بالجماعة أى أخرج له الستة (من ٥-٥٨٢ إلى ٣٨٧).

قلت: فابن المبارك مع ما هو عليه من الجلالة والإمامة فى الحديث، وفى أنواع العلوم، أخذ الحديث والفقه عن أبى حنيفة، وكان يفتى بقوله: ويسير محجته فى الفقه.

وعن بشر بن يحيى: قلت لابن المبارك: أدخلت علم أبى حنيفة وسفيان فى الكتب، ولم تدخل رأى مالك والأوزاعى؟ قال: «لأنى لم أعدهما علماء اهـ» من "مناقب القارئ" (ص-٥٠٢). قال أبو عمر[1]: «لا أعلم أحدا من الفقهاء سلم أن يقال فيه شىء، إلا عبد الله بن المبارك». وقال الطحاوى: حدثنا أبو حامد أحمد بن على النيسابورى سمعت على بن الحسن الرازى حدثنا أبو سليمان سمعت ابن المبارك يقول: سألت أبا حنيفة رضى الله عنه عن الرجل يبعث بزكاة ماله من بلد إلى بلد آخر، فقال: «لا بأس بأن يبعثها من بلد إلى بلد أخرى لذى قرابته». فحدثت بهذا محمد بن الحسن، فقال: «هذا حسن، وهذا قول أبى حنيفة، وليس لنا فى هذا سماع عن أبى حنيفة» قال أبو سليمان: فكتبه عنى محمد بن الحسن عن ابن المبارك عن أبى حنيفة. وقال ابن وهب: سئل عبد الله بن المبارك عن أكل لحم العقعق. فقال: «كرهه أبو حنيفة». وسئل عن وقت العشاء الآخرة، فذكر عن أبى حنيفة "حتى الصبح". قال: وقال عبد الله بن المبارك: «كان أبو حنيفة يكره بيع المنصف». قال: وسمعت أبا حنيفة يقول: قدم أيوب السختيانى وأنا بالمدينة، فقلت: لأنظرن ما يصنع. فجعل ظهره مما يلى القبلة ووجهه مما

(١) ابن عبد البر (المؤلف).

يلي وجه رسول الله ﷺ وبكى غير متباك، فقام مقام رحل فقيه. كذا في "الجواهر المضيئة" (١-٢٨٢).

قلت: ولابن المبارك روايات كثيرة في المذهب مذكورة في كتبنا، ومناقبه أكثر من أن تحصى.

ترجمة يحيى بن زكريا بن أبي زائدة

قال الذهبي في تذكرة الحفاظ: (هو) الحافظ الثبت المتقن الفقيه أبو سعيد الهمداني الوداعي مولاهم الكوفي صاحب أبي حنيفة. روى عن أبيه، وعاصم الأحول، وداود ابن أبي هند، وهشام بن عروة، وعبيد الله بن عمر، وليث بن أبي سليم، وأبي مالك الأشجعي[1] وعنه أحمد بن حنبل، وإبراهيم بن موسى الفراء، وأبو كريب، وآخرون. وكان إماما صاحب تصانيف. قال علي بن المديني: «لم يكن بالكوفة بعد سفيان الثوري أثبت منه». وقال أيضاً: «انتهى العلم إلى يحيى بن أبي زائدة في زمانه». وقال عمرو الناقد: سمعت سفيان بن عيينة يقول: «ما قدم علينا أحد يشبه هذين، ابن المبارك ويحيى بن أبي زائدة». وقال يحيى القطان: «ما بالكوفة أحد يخالفني أشد علي من مخالفة ابن أبي زائدة اهـ» ملخصا (١-٢٤٦ و٢٤٧).

قلت: وقد تقدم عن الطحاوي بسنده أن يحيى بن زكريا هذا من العشرة المتقدمين في أصحاب الإمام الذين دونوا كتبه. وفي تهذيب التهذيب بالرمز روى له الجماعة. وقال ابن نمير: «كان في الإتقان أكثر من ابن إدريس». وقال أبو حاتم: «مستقيم الحديث ثقة صدوق». وقال النسائي: «ثقة ثبت». وقال العجلي: ثقة وهو ممن جمع له الفقه والحديث، وكان على قضاء المدائن، ويعد من حفاظ الكوفيين للحديث متقناً مثبتا صاحب سنة. ووكيع إنما صنف كتبه على كتبه يحيى بن أبي زائدة. وذكر ابن أبي حاتم أنه أول من صنف الكتب بالكوفة. وقال إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة: «يحيى بن

(١) وعلي بن المديني، ويحيى بن معين، وقتيبة، وأبو بكر بن أبي شيبة، كما في الجواهر (المؤلف).

أبى زائدة فى الحديث مثل العروس المعطرة» . وقال زياد بن أيوب: «كان يحدث حفظا . قال ابن سعد وغيره: مات بالمدائن وهو قاض بها سنة ثلاث وثمانين (ومائة) وفيها أرخه غير واحد. زاد يعقوب بن شيبة: وبلغ من السن ثلاثا وستين اهـ (١١-٢٠٩) .

قلت: وأبوه زكريا بن أبى زائـدة أيضاً من أصحاب الإمام، ذكره القرشى فى الجواهر المضيئة. وحكى عن يحيى: قال لى أبى: «يا بنى! عليك بالنعمان بن ثابت لا يفوتك منه شيء، فخذ عنه قبل أن يفوتك» . قال يحيى: «ربما عرضت على أبى فتياه فتعجب به اهـ» (١-٢٤٤) . وزكريا هذا من رجال الجماعة أيضاً ، أخرج له الشيخان . روى عنه ابنه، والثورى، وشعبة، وابن المبارك، وعيسى بن يونس، والقطان، ووكيع، وأبو أسامة، وأبو نعيم. قال عبد الله عن أبيه[1] : «ثقة حلو الحديث» . وقال عثمان عن ابن معين. «زكريا أحب إلى فى كل شيء» . ووثقه العجلى، والنسائى، وأبو داود، وابن حبان، وأبو بكر البر، ويحيى، وأبو بكر البزار، ويعقوب بن سفيان. وقال القطان: «ليس به بأس» . وقال ابن سعد: «كان ثقة كثير الحديث اهـ» (٣-٣٣٠) .

ترجمة يحيى بن سعيد القطان

قال الذهبى فى التذكرة: الإمام العلم سيد الحفاظ أبو سعيد التميمى مولاهم النصرى القطان اهـ (١-٢٧٤) . وذكر فى ترجمة وكيع عن يحيى بن معين قال: «وكان يحيى القطان يفتى بقول أبى حنيفة أيضاً اهـ» (١ :٢٨٢) . وقال الخطيب فى تاريخ بغداد عن ابن معين: سمعت يحيى القطان يقول: «والله جالسنا أبا حنيفة وسمعنا منه، وكنت والله إذا نظرت إليه عرفت أنه يتقى الله عز وجل» . كذا فى "الجواهر المضيئة" (٢-٢١٢) . فثبت أنه من أصحاب الإمام، ومن الآخذين بقوله والمقلدين لـه، ولذا ذكره القرشى فى طبقات الحنفية .

---

(١) أى أحمد بن حنبل (المؤلف) .

قال الخليلى: هو إمام بلا مدافعة، وهو أجل أصحاب مالك بالبصرة، وكان سفيان الثورى يتعجب من حفظه. واحتج به الأئمة كلهم، وقالوا: «من تركه يحيى تركناه». وقال ابن حبان: هو من سادات أهل زمانه حفظا وورعا وعلما وفهما وفضلا ودينا، وهو الذى مهد لأهل العراق رسم الحديث، وأمعن فى البحث عن الثقات وترك الضعفاء، ومنه تعلم أحمد، ويحيى (ابن معين)، وعلى (ابن المدينى)، وسائر أئمتنا اهـ. وقال ابن سعد: «كان ثقة مأمونا رفيعا حجة». وقال العجلى: «بصرى ثقة فى الحديث، لا يحدث إلا عن ثقة». وقال أبو زرعة: «كان من الثقات الحفاظ». وقال أبو حاتم: «حجة حافظ» وقال النسائى: «ثقة مرضى اهـ» وقال الدورى عن ابن معين عن عفان بن مسلم: رأى رجل يحيى بن سعيد قبل موته بعشرين سنة بشر يحيى بن سعيد بأمان من الله تعالى يوم القيامة، وقال إسحاق بن إبراهيم بن أبى حبيب الشهيد: كنت أرى يحيى القطان يصلى العصر ثم يستند، فيقف بين يديه على بن المدينى وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين والشاذكونى وعمرو بن على يسألونه عن الحديث وهم قيام هيبة له اهـ من "تهذيب التهذيب" (١١- ٢١٩ و ٢٢٠).

قلت: وهو مع جلالته وعظمة شأنه وإمامته فى الحديث أخذ عن أبى حنيفة، وجالسه، وسمع منه، وكان يفتى بقوله، ويقول: «لا نكذب الله، ما سمعنا بأحسن من رأى أبى حنيفة». كما تقدم. قال الذهبى فى تذكرة الحفاظ: قال النسائى: أمناء الله على حديث رسول الله ﷺ مالك وشعبة يحيى القطان.

وقال أحمد: «إلى يحيى القطان المنتهى فى الثبت». وقال أيضًا: هو أثبت الناس، وما كتبت عن أحد مثله اهـ» (١-٢٧٦).

ترجمة وكيع بن الجراح

قال الذهبى فى التذكرة: الإمام الحافظ الثبت محدث العراق أبو سفيان الرواسى الكوفى أحد الأئمة الأعلام (١-٢٨٢). وقد تقدم مرارا عن الذهبى قول ابن معين: «ما رأيت أفضل من وكيع، كان يفتى بقول ابن حنيفة». ذكره فى تذكرة الحفاظ. وتقدم عن

ابن معين أيضاً أنه سمع من أبى حنيفة وحفظ حديثه كله، وروى عنه تسعمائة حديث. وذكره القاضى الصيمرى (مر توثيقه) فيمن أخذ العلم عن أبى حنيفة وكان يفتى بقوله، كذا فى "الجواهر" (٢-٢٠٨). قلت: وقد تقدم أنه كان يختلف بعد الإمام إلى أبى يوسف وزفر غدوة وعشيا، ثم جعل كل اختلافه إلى زفر.

سمع هشام بن عروة، والأعمش، وابن جريج، وسفيان، والأوزاعى، وخلائق. وعنه ابن المبارك مع تقدمه، وأحمد وابن معين، وابن المدينى، وأمم سواهم.

قال يحيى بن يمان: «لما مات سفيان جلس وكيع موضعه». وقال القعنبى: كنا عند حماد بن زيد، فلما خرج وكيع قالوا: هذا رواية سفيان، فقال: هذا إن شئتم أرجح من سفيان. قال يحيى بن معين: «وكيع فى زمانه كالأوزاعى فى زمانه». وعنه أيضاً يقول: «من فضل عبد الرحمن[1] على وكيع فعليه كذا وكذا ولعن». وقل أحمد: «ما رأيت أوعى للعلم، وأحفظ من وكيع». وعنه قال: «ما رأت عينى مثل وكيع قط، يحفظ الحديث ويذاكر بالفقه فيحسن مع ورع واجتهاد، ولا يتكلم فى أحد». وقال حماد بن مسعدة: «قد رأيت الثورى ما كان مثل وكيع». وقال أبو حاتم: «وكيع أحفظ من ابن المبارك». وقال ابن عمار: «ما كان بالكوفة فى زمان وكيع أفقه ولا أعلم بالحديث منه اهـ» من التذكرة للذهبى (١-٢٨٢ و٢٨٣).

وقال نوح بن حبيب: «رأيت الثورى، ومعمرا، ومالكا، فما رأت عينى مثل وكيع». وقال ابن خشرم: «رأيت وكيعا، وما رأيت بيده كتابا قط، إنما هو يحفظ، فسألته عن دواء الحفظ، فقال: «ترك المعاصى[2] ما جربت مثله للحفظ». وقال يحيى بن أكثم: «صحبت وكيعا فى الحضر والسفر، فكان يصوم الدهر ويختم كل ليلة». وقال ابن سعد: «كان ثقة مأمونا رفيع القدر كثير الحديث حجة». وقال العجلى: «ثقة عابد من حفاظ الحديث، وكان يفتى». وقال ابن حبان: «كان حافظا متقنا». وقال إسحاق بن راهويه: «كان حفظه طبعا، وحفظنا بتكلف اهـ» من "تهذيب التهذيب" (١١-١٢٩ و١٣٠). روى له الستة.

---

(١) ابن مهدى (المؤلف).

(٢) قلت: ولكثرتها بعد القرون الثلاثة قل الحفظ (المؤلف).

ترجمة حفص بن غياث النخعى

قال الذهبى فى التذكرة: (هو) الإمام الحافظ أبو عمر الكوفى قاضى بغداد ثم قاضى الكوفة. حدث عن جده طلق بن معاوية وعاصم الأحول وهشام بن عروة والأعمش وعبيد الله بن عمر وخلق كثير[١]. وعنه ولده عمر بن حفص، وأحمد، وإسحاق، وعلى بن المدينى، وابن معين، وخلق كثير. قال يحيى القطان: «حفص أوثق أصحاب الأعمش». وقال ابن معين: «جميع ما حدث به حفص ببغداد وبالكوفة فمن حفظه لم يخرج كتابا. كتبوا عنه ثلاثة آلاف، وأربعة آلاف حديث من حفظه». وقال سجادة: كان يقال: «ختم القضاء بحفص بن غياث». قال حفص: «والله! ما وليت القضاء حتى حلت لى الميتة». مات وعليه دين تسعمائة درهم اهـ (١-٢٧٤).

قلت: ذكره الحافظ المزى فى أصحاب الإمام والرواة عنه، كما فى تبييض الصحيفة للسيوطى (ص-١٢). وفى تدريب الراوى له: منهم القاضى حفص بن غياث الحنفى من الطبقة الأولى من أصحاب أبى حنيفة (ص-١٥٩). وقد تقدم عن الطحاوى بسنده أنه من العشرة المتقدمين فى أصحاب الإمام الذين دونوا كتبه وأملوا مسائله. وقال القرشى فى طبقات الحنفية[٢]: هو أحد من قال فيه الإمام فى جماعة: «أنتم مسار قلبى وجلاء حزنى اهـ». وفيه أيضاً: قال الخطيب: وكان حفص كثير الحديث حافظا له ثبتا فيه، وكان مقدما عند المشائخ الذين سمع منهم، ووثقه يحيى بن معين وغيره اهـ (١:٢٢٢ و٢٣٢). وفى جامع المسانيد: هو من كبار أصحاب أبى حنيفة، روى عنه كثيرا اهـ (٢-٢٣٠) ملخصا.

وقال يحيى بن الليث بعد أن ساق قصة من عدله فى قضائه: كان أبو يوسف لما ولى حفص قال لأصحابه: تعالوا! نكتب نوادر حفص» فلما وردت قضاياه عليه قال له أصحابه: «أين النوادر؟» فقال: «ويحكم! إن حفصا أراد الله فوفقه». كذا فى تهذيب

---

(١) وذكر الحلبى أنه سمع الإمام أبا يوسف أيضاً، كذا فى "مناقب القارئ" (ص-٥٤١). (المؤلف).

(٢) فى الجواهر المضيئة (المؤلف).

التهذيب. وفيه أيضاً: وثقه ابن معين. وقال عبد الخالق عنه: «صاحب حديث له معرفة». وقال العجلى: ثقة مأمون فقيه، كان وكيع ربما يسئل عن الشيء فيقول: اذهبوا إلى قاضينا فاسألوه. وقال يعقوب: «ثقة ثبت إذا حدث من كتابه». وقال ابن نمير: «كان حفص أعلم بالحديث من ابن إدريس». وقال أبو حاتم: «حفص أتقن وأحفظ من أبى خالد الأحمر». وقال ابن سعد: «كان ثقة مأمونا كثير الحديث يدلس». وقال العجلى: «ثبت فقيه البدن اهـ» ملخصا من "تهذيب التهذيب" (٢-٤١٦ و٤١٧).

وعن أبى هشام أنه كان جالسا لفصل القضاء إذ جاء رسول الخليفة يدعوه، فقال: لا، حتى يفرغ الخصوم. فلما فرغوا راح إليه، وذكر الحلبى أنه مرض خمسة عشر يوما، فقال لابنه: خذ هذه المائة والخمسين واذهب بها إلى العامل، وقل له: هذا رزق خمسة عشر يوما لقعودى عن الحكم بمرضى، وهذه حق المسلمين لا حظ لى فيها اهـ من مناقب القارئ (ص-٥٤١). حديثه عند الجماعة كلها.

ترجمة مسعر بن كـــدام

قال الذهبى فى "تذكرة الحفاظ": الإمام الحافظ أبو سلمة الهلالى الكوفى أحد الأعلام. حدث عن على بن ثابت والحكم بن عتيبة، وقتادة، وعمرو بن مرة، وطبقتهم. وعنه سفيان بن عيينة، ويحيى القطان، ومحمد بن بشر، ويحيى بن آدم، وأبو نعيم، وخلق كثير اهـ (١-١٧٧). وقد تقدم قوله: «من جعل أبا حنيفة بينه وبين ربه رجوت أن لا يخالف، ولا يكون فرط فى الاحتياط لنفسه اهـ». وقد روى عن أبى حنيفة وعطاء أيضاً، كما فى "الجواهر" (٢-١٦٧). وروى عنه محمد بن الحسن الإمام فى موطائه كما هو مشاهد. وفى "جامع المسانيد": أنه مع تقدمه وجلالة محله، وهو شيخ أكبر شيوخ الإمام أحمد والبخارى ومسلم رحمه الله يروى عن الإمام أبى حنيفة رضى الله عنه (٢-٥٥٥).

وذكر الحافظ السيوطى فى "تبييض الصحيفة" عن ابن المبارك قال: «رأيت مسعرا فى حلقة أبى حنيفة وهو جالس بين يدى أبى حنيفة يسأله ويستفهم منه اهـ» (ص-٢٤) . وفيه أيضاً: روى عن مسعر بن كدام قال: أتيت أبا حنيفة فى مسجده فذكر جلوسه للتعليم من الغداة إلى الظهر، ومن الظهر إلى العصر، ثم من العصر إلى المغرب، ومن المغرب إلى العشاء. ثم لما هدأ الناس انتصب إلى الصلاة إلى أن طلع الفجر. قال: فقلت فى نفسى: «لألزمنه إلى أن يموت أو أموت، فلازمته فى مسجده اهـ» ملخصا (ص-٢٦) .

قال الذهبى فى "التذكرة": قال يحيى القطان: «ما رأيت أثبت من مسعر». وقال أحمد بن حنبل: «الثقة مثل شعبة ومسعر». وقال وكيع: «شك مسعر كيقين غيره». وعن الحسن بن عمارة قال: «إن لم يدخل الجنة مثل مسعر فإن أهل الجنة لقليل». وقال شعبة: «كنا نسمى مسعرا "المصحف" لإتقانه. وهو عند الكوفيين كابن عون عند البصريين». وعن الخريبى قال: «ما من أحد إلا وقد أخذ عليه إلا مسعرا اهـ» (١-١٧٧) .

وفى "تهذيب التهذيب": قال حفص بن غياث عن هشام بن عروة[١]: «ما قدم علينا من العراق أفضل من أيوب ومن هـذا الرواسى يعنى مسعرا». وقال الحربى عن الثورى: «كنا إذا اختلفنا فى شىء سألنا عنه مسعرا». وقال ابن أبى حاتم عن أبيه: وسئل عن مسعر وسفيان (الثورى) فقال: «مسعر أعلى إسنادا وأجود حديثا وأتقن، ومسعر أتقن من حماد بن زيد». وقال الآجرى عن أبى داود: «مسعر صاحب شيوخ روى عن مائة لم يرو عنهم سفيان». وفيه يقول ابن المبارك:

من كان ملتمسا جليسا صالحا   فليأت حلقة مسعر بن كدام

فى أبيات اهـ (١٠-١١٥) . روى له الجماعة.

---

(١) إمام جليل ابن ابن أخت الصديقة رضى الله عنها (المؤلف).

ترجمة مكى بن إبراهيم البلخى

قال الذهبى فى "تذكرة الحفاظ": الحافظ الإمام شيخ خراسان أبو السكن التميمى الحنظلى. حدث عن يزيد بن أبى عبيد، وجعفر الصادق، وبهز بن حكيم، وأبى حنيفة، وهشام بن حسان، وابن جريج، وخلق. وعنه البخارى، وأحمد، وابن معين، والذهلى، وعباس الدورى، وخلق. قال عبد الصمد بن الفضل البلخى: سمعته يقول: «حججت ستين حجة، وتزوجت ستين امرأة، وجاوزت[١] عشر سنين، وكتبت عن سبعة عشر من التابعين». قلت: كان من العباد. قال ابن سعد: «ثقة ثبت». وقال الدارقطنى: «ثقة مأمون اهـ» (١-٣٣٢). قلت: قد تقدم قوله: «كان أبو حنيفة أعلم أهل زمانه».

وذكر الحافظ المزى فى الرواة عن الإمام، كما فى "تبييض الصحيفة" (ص ١٣)، وفى "تهذيب التهذيب" (١٠-٢٩٣). وفيه أيضاً: قال الخيلى: «ثقة متفق عليه اهـ» (١٠-٢٩٥). وفى جامع المسانيد: هو من أصحاب الإمام أبى حنيفة يروى عنه الكثير اهـ (٢-٥٥٧). قلت: هو من كبار شيوخ البخارى يروى أكثر ثلاثياته عنه، وحديثه عند الجماعة كلها.

ترجمـــة أبى عاصم النبيل

قال الذهبى فى "تذكرة الحفاظ": (هو) الضحاك بن مخلد الشيبانى البصرى الحافظ شيخ الإسلام سمع جعفر بن محمد، ويزيد بن أبى عبيد، وسليمان التيمى، وابن جريج، وبهز بن حكيم، والكبار. روى عنه أحمد. وبندار، والدارمى، والبخارى، وخلق. وكان يلقب "بالنبيل" لنبله وعقله. وقيل غير ذلك. ولم يحدث قط إلا من حفظه.

وقال عمرو بن شيبة: «والله ما رأيت مثله». وقال البخارى وغيره: سمعناه يقول

---

(١) أى بمكة، ولذا سمى "مكيا" (المؤلف).

«ما اغتبت أحدا منذ علمت أن الغيبـة تضر أهلها». وقال أبو داود: كان أبو عاصم يحفظ نحو ألف حديث من جيد حديثه. وقال ابن سعد: «كان ثقـة فقيها اهـ» (١-٣٣٤). قلت: وهو أيضًا من كبار شيوخ البخارى، روى بعض الثلاثيات عنه فى صحيحه. ذكره المزى فى أصحاب الإمام والرواة عنـه، كما فى «تبييض الصحيفة" (ص-١٢). قلت: وقـد تقدم عن الطحاوى بسنده قصة أبى عاصم مع الإمام وسؤاله عنه. وكان من أصحاب زفر أيضًا.

قال الصيمرى: ومن أصحاب الإمام الضحاك بن مخلد أبو عاصم المعروف "بالنبيل"، واختلف فى سبب تسميته بـذلك، قيل: لقبه بذلك جاريـة لزفر. قال الطحاوى: حدثنا يزيد بن سنان[١] قال: كنا عند أبى عاصم فتحدثنا ساعةً، وقال بعضنا لبعض: لم سمى أبو عاصم النبيل؟ فسمع بـذلك، فسأل عما نحن فيـه، فـذكرنا له ذلك، فقال: نعم! كنا نختلف إلى زفر وكان معنا رجل من بنى سعد يقال له "أبو عاصم" وكان ضعيف الحال، وكان يأتى زفر بثياب رثة، وكنت آتيته على دابة بثياب جيدة، فاستأذنت (عليه) يوما فأجابتنى جارية عنـده وفيها عجمة يقال لها: "زهرة" فقالت: من هذا؟ فقلت: أبو عاصم. فـدخلت على مولاها، فقال: من بالباب؟ فقالت: أبو عاصم فخرج ليقف المستأذن عليه من هو، أنا أو السعدى؟ فقالت: ذاك النبيل، ثم أذنت لى فدخلت عليه، وهو يضحك. فقلت له: وما يضحكك؟ أضحكك الله. فقال: إن هذه الجاريـة لقبتك بلقب لا أراه[٢] يفارقك أبدا فى حياتك ولا بعد موتك، فسميت يومئذ "النبيل". قال الذهبى: أجمعوا على توثيق أبى عاصم اهـ. من "الجواهر المضيئة" (١-٢٦٥)، روى له الستة والشيخان.

(١) ثقة نزيل مصر (المؤلف).

(٢) قلت: صحت فراسته. فوالله لم يفارقه (المؤلف).

ترجمة الفضل بن دكين

قال الذهبى فى "تذكرة الحفاظ": الحافظ الثبت الكوفى أبو نعيم التاجر الملائى سمع الأعمش وزكريا بن أبى زائدة، وعمر بن ذر، وشعبة، وخلائق. وعنه أحمد، وإسحاق، ويحيى بن معين، والذهلى، والبخارى، والدارمى، وعدة. وقد روى عنه ابن المبارك مع تقدمه.

قال أحمد بن حنبل: قال أبو نعيم: «كتبت عن أزيد من مائة شيخ ممن كتب عنهم الثورى». قال أحمد: "هو أقل خطأ من وكيع". وقال: «هو أعلم بالشيوخ وأنسابهم وبالرجال، ووكيع أفقه منه». وقال أبو زرعة الدمشقى: سمعت ابن معين يقول: «ما رأيت أثبت من رجلين يعنى فى الأحياء أبى نعيم وعفان». قال أحمد بن صالح: «ما رأيت محدثا أصدق من أبى نعيم». وقال يعقوب الفسنوى: "أجمع أصحابنا أن أبا نعيم كان غاية فى الإتقان". وقال: أبو نعيم حافظ متقن. وقال يحيى القطان: إذا وافقنى هذا الأحول ما أبالى من خالفنى. ولد سنة ثلاثين ومائة، ومات سنة تسع عشرة ومائتين اهـ (١-٣٣٨ و٣٣٩).

قلت: ذكره الحافظ المزى فى الرواة عن أبى حنيفة، كما فى "تبييض الصحيفة للسيوطى" (ص-١٣). والحافظ فى "تهذيب التهذيب" (ص-٤٤٩). وقال فى جامع المسانيد: هو يروى كثيرا عن الإمام أبى حنيفة فى هذه المسانيد، وهو من كبار شيوخ البخارى ومسلم اهـ (٢-٥٤٢).

ترجمة الفضل بن موسى السينانى

ذكره الذهبى فى "تذكرة الحفاظ" وقال: الحافظ الإمام الحجة أبو عبد الله المروزى أحد أئمة خراسان، وسينان من قرى مرو. ورحل وسمع هشام بن عروة، وخيثم بن عراك،

ومعمر، وحسين المعلم، وطبقتهم. وعنـه إسحاق بن راهويه، وعلى بن حجر، وعلى بن خشرم، ومحمود بن غيلان، وعدة.

قال أبو نعيم: "هو أثبت من ابن المبارك" وقال وكيع: "أعرفه ثقة صاحب سنة". قال إسحاق بن راهويه: "لم أكتب عن أحد أوثق فى نفسى من الفضل بن موسى ويحيى بن يحيى اهـ" (١-٢٧٣). قلت: ذكره المزى فى الرواة عن أبى حنيفة، كما فى "تبييض الصحيفة" للسيوطى (ص ١٣).

وقال الحافظ فى "تهذيب التهذيب": قال الحاكم: "هو كبير السن عالى الإسناد إمام من أئمة عصره فى الحديث". وقال ابن شاهين فى الثقات: كان ابن المبارك يقول: "حدثنى الثقة يعنيه". وقال البخارى: "أبو عبد الله فضل بن موسى مروزى ثقـة اهـ". وقال وكيع: «ثبت سمع معنا الحديث اهـ» (٨-٢٨٧).

وقال فى "الجواهر المضيئة": "يروى عن أبى حنيفة رضى الله عنه، كان من أقران ابن المبارك فى العلم والسن، روى له الجماعة". وقال الـذهبى: "أحد العلماء الثقات ما علمت فيه لينا اهـ" (١-٤٠٨). وفى "جامع المسانيد": "ويروى عن الإمام أبى حنيفة رضى الله عنه كثيرا فى هذه المسانيد، وهو من أصحابه اهـ" (٢-٥٤٣).

ترجمــة

سيد الحفاظ الإمام سفيان الثورى رضى الله عنه

قال الذهبى فى "التذكرة": الإمام شيخ الإسلام سيد الحفاظ أبو عبد الله الثورى حدث عن أبيه، وزبيد بن الحارث وحبيب بن أبى ثابت، والأسود بن قيس، وزياد بن علاقة، ومحارب بن دثار، وطبقتهم. وعنه ابن المبارك، ويحيى القطان، وابن وهب، وكيع، والفريابى، وقبيصة، وأبو نعيم، وخلائق.

وقال شعبة ويحيى بن معين وجماعة: «سفيان أمير المؤمنين فى الحديث». وكان

شعبة يقول: «سفيان أحفظ منى». وقال ورقاء: «لم ير الثورى مثل نفسه». وقال أحمد: «لم يتقدمه فى قلبى أحد» وقال القطان: «ما رأيت أحفظ منه». وقال الأوزاعى: «لم يبق من تجتمع عليه الأمة بالرضى والصحة إلا سفيان». وقال وكيع: «كان سفيان بحراً». وقال الخريبى: سمعت الثورى يقول: «ليس شىء أنفع للناس من الحديث». وقال أبو أسامة: سمعت سفيان يقول: «ليس طلب الحديث من عدة الموت، لكنه علة يتشاغل بها الرجل اهـ» (١-١٠١).

قال الذهبى: صدق والله! إن طلب الحديث شىء غير الحديث، فهو اسم عرفى لأمور زائدة على ما يحصل ماهية الحديث، وأكثرها أمور يشغف بها المحدث من تحصيل النسخ المليحة، وتطلب المعالى، وتكثير الشيوخ، والفرح بالألقاب والثناء، وتمنى العمر الطويل ليروى وحب التفرد إلى أمور عديدة لازمة للأغراض النفسانية لا الأعمال الربانية، فإذا كان طلبك الحديث النبوى محفوفا بهذه الآفات فمتى خلاصك منها إلى الإخلاص؟ وإذا كان علم الآثار مدخولا (أيضًا) فما ظنك بعلم المنطق والجدل وحكمة الأوائل التى تسلب الإيمان وتورث الشكوك والحيرة التى لم تكن والله من علم الصحابة، ولا التابعين، ولا من علم الأوزاعى، والثورى، ومالك، وأبى حنيفة، وشعبة، ولا والله عرفها ابن المبارك، ولا أبو يوسف القائل «من طلب الدين بالكلام تزندق اهـ» ملخصا (١-١٩٢). قلت هذا الكلام حقيق بأن يرقم بماء الذهب على طبقات القلوب.

ومناقب سفيان أجل من أن تحصى وأكثر من أن تعد، وهو مع ما فيه من الجلالة والعظمة وعلو الذكر قد حدث عن أبى حنيفة وأخذ عنه العلم. قال ابن حجر المكى فى "الخيرات الحسان": سئل يحيى بن معين هل حدث سفيان الثورى عنه؟ (أى عن أبى حنيفة) قال: «نعم! كان ثقة صدوقا فى الفقه والحديث اهـ» (ص ٣١). وقال ابن عبد البر: قال على بن المدينى: «أبو حنيفة روى عنه الثورى وابن المبارك، وهو ثقة لا بأس به اهـ» من التعليق الحسن للنيموى (١-٨٨). وقال المروزى: سألت أحمد بن حنبل عن قطبة (من العلاء بن المنهال الغنوى) فقال: كان جليس سفيان الثورى، ويقولون: إنه جالس أبا حنيفة، وهو الذى كان يخبر سفيان بقول أبى حنيفة، ويقولون: إنما عرف

سفيان الثورى مذهب أبى حنيفة به. ثم قال: قطبة مستقيم الحديث، كذا فى "الجواهر المضيئة" (١-٤١٣). قلت: كان سفيان يأخذ عن الإمام متنكرا فى أول الأمر، فلما فطن به الإمام صار يأخذ علمه عن أصحابه، كما قدمنا.

قال أبو عصمه[١]: كنت جالسًا ذات يوم عند أبى حنيفة إذ دخل عليه رجل، فقال: «يا أبا حنيفة! ما تقول فى رجل توضأ فى إناء نظيف أ يجوز لغيره أن يتوضأ بهذا الماء؟ قال: «لا». قلت له: «لم لا يجوز؟» قال: «لأنه ماء مستعمل» قال: فصرت إلى سفيان الثورى، فسألته عن هذه المسألة، فقال سفيان: «يجوز أن يتوضأ به». فقلت له: «إن أبا حنيفة قال: لا يجوز التوضأ بذلك». قال: «ولم قال كذا؟» قلت: قال: «لأنه ماء مستعمل». قال: فما مضت جمعة حتى جلست إلى سفيان فإذا رجل قد سأله عن هذه المسألة بعينها، فقال سفيان: «لا يجوز، لأنه ماء مستعمل». كذا فى "الجواهر المضيئة" (٢-٢٥٨). قلت: ومن عرف مذهب الثورى لا يخفى عليه كثرة موافقته لأبى حنيفة فى المسائل.

قال القارئ فى مناقب له: «روى عنه (أى عن أبى حنيفة) مصرحا ومكنيا، وهو أحد الأئمة المجتهدين، ومن أقطاب الإسلام وأركان الدين، جمع بين الفقه، والحديث، والزهد، والورع، والعبادة اهـ» (ص-٥٨٤). وذكره القرشى فى "الجواهر المضيئة" فى طبقات الحنفية، وقال: ذكر الصيمرى[٢] عن على بن مسهر «أن سفيان بن سعيد (الثورى) أخذ عنه علم أبى حنيفة ونسخ منه كتبه، وكان أبو حنيفة ينهاه». قال قبيصة: رأيت الثورى فى المنام، فقلت: ما فعل الله بك؟ فقال:

نظرت إلى ربى كفاحا فقال لى ... هنيئا رضائى عنك يا ابن سعيد
لقد كنت قواما إذا أظلم الدجى ... بعبرة مشتاق وقلب عميد
فدونك فاختر أى قصر أردته ... وزرنى فإنى منك غير بعيد

(١) هو نوح بن أبى مريم الملقب "بالجامع". جرحه المحدثون بجرح فظيع ولكن روى عنه شعبة، وهو لا يروى إلا عن ثقة عنده. وقال ابن عدى: «ومع ضعفه يكتب حديثه»، كذا فى الميزان. وقد تحمله الحنفية وعدوه من الأكابر (المؤلف).

(٢) هو شيخ الخطيب قد مر توثيقه (المؤلف).

روى له الشيخان (والجماعة كلها اهـ) (١-٢٥٠).

ترجمة إبراهيم بن طهمان

قال الذهبى فى "التذكرة": الإمام الحافظ أبو سعيد الهروى ثم النيسابورى عالم خراسان حدث عن سماك بن حرب، وعمرو بن دينار، أبى حمزة، وثابت البنانى، وطبقتهم. وعنه ابن المبارك، ومعن بن عيسى، وأبو حذيفة النهدى، وحدث عنه من شيوخه صفوان بن سليم، وأبو حنيفة الإمام.

قال إسحاق بن راهويه: «كان صحيح الحديث، ما كان بخراسان أكثر حديثا منه». وقال أبو حاتم: «ثقة مرجئ». وقال أبو زرعة: كنت عند أحمد بن حنبل، فذكر إبراهيم بن طهمان وكان متكئا من علة، فجلس وقال: «لا ينبغى أن يذكر الصالحون فيتكأ». وقال الخطيب: قيل: كان لإبراهيم على بيت المال شىء وكان لينحوبه، فسئل يوما عن مسألة فى مجلس الخليفة، فقال: «لا أدرى» فقيل له: «تأخذ فى كل شهر كذا وكذا ولا تحسن مسألةً» فقال: «ما آخذه فعلى ما أحسن[1] ولو أخذت على ما لا أحسن لفنى بيت المال». فأعجب ذلك أمير المؤمنين، وأظنه كان المهدى اهـ (١-١٩٩).

قلت: وهو من رجال الجماعة احتج به الشيخان وغيرهما، ذكره القرشى فى الحنفية جواهر (ص-٣٩). وذكره المزى فى الرواة عن الإمام، كما فى "الصحيفة" للسيوطى (ص-١١).

(١) أى فهو إنما آخذه على ما إلخ. (المؤلف).

ترجمة جرير بن عبد الحميد

قال الذهبى فى التذكرة: الحافظ الحجة أبو عبد الله الضبى الكوفى محدث الرى سمع من منصور بن المعتمر، وحصين بن عبد الرحمن، والأعمش، وعدة، حدث عنه على بن المدينى، وإسحاق، وقتيبة، وأحمد بن حنبل، وخلق كثير. رحل إليه المحدثون لثقته، وحفظه، وسعة علمه اهـ (١-٢٥٠).

قلت: روى له الشيخان والجماعة، وعده القرشى من الحنفية، وذكره فى "الجواهر"، وقال: «أخذ الفقه عن أبى حنيفة اهـ» (١-١٧٨). وفى "جامع المسانيد": «هو ممن يروى عن الإمام أبى حنيفة فى هذه المسانيد اهـ (٢-٤٢٠).

ترجمة يزيد بن هارون الواسطى

قال الذهبى فى التذكرة: الحافظ القدوة شيخ الإسلام أبو خالد السلمى مولاهم الواسطى سمع من عاصم الأحول، ويحيى بن سعيد، وسليمان التيمى، وداود بن أبى هند، وخلق كثير. روى عنه أحمد، وابن المدينى، وأبو بكر بن أبى شيبة، وعدد كثير.

قال ابن المدينى: «ما رأيت أحفظ منه». وقال أحمد: «كان حافظا متقنا». وقال على بن شعيب: سمعت يزيد يقول: «أحفظ أربعة وعشرين ألف حديث بالإسناد ولا فخر، وأحفظ للشاميين عشرين ألفا لا أسأل عنها». قال الذهبى: «فيزيد حافظ حجة بلا مشوبة». وقال أبو حاتم: «ثقة إمام لا يسأل عن مثله اهـ» (١-٢٩٢ و٢٩٣).

قلت: ذكره المزى فى الرواة عن أبى حنيفة، كما فى الصحيفة للسيوطى (ص-١٣). وذكره القرشى فى طبقات الحنفية، وقال: قال الحسن بن على: سمعت يزيد بن هارون وسأله أبو خالد عن أفقه من رأيت قال: «أبو حنيفة، وليصيرن أبو حنيفة أستاذاً كإبراهيم. ولوددت أن عندى عنه مائة ألف مسألة اهـ» (٢-٢٢٠). قلت: وقد تقدم

قوله: «ولو وددت أنى كتبت عن أبى حنيفة كذا وكذا مسألة اهـ». نقلا عن السيوطى فى صحيفته. وفى جامع المسانيد: «هو يروى عن أبى حنيفة فى هذه المسانيد اهـ» (٢-٥٧٧). روى له الجماعة كلها.

ترجمة عبد الله بن يزيد المقرئ

قال الذهبى فى التذكرة: الإمام المحدث شيخ الإسلام أبو عبد الرحمن العمرى العدوى مولاهم الكوفى سمع من أبى حنيفة، وابن عون، وكهمس، وشعبة، وطبقتهم، وعنى بهذا الشأن وعمر دهرا، وحديثه فى الكتب كلها. روى عنه أحمد. والبخارى، وإسحاق، وآخرون. وثقه النسائى وغيره، كان صاحب حديث وقراءات اهـ (١-٣٣٤). وذكر الذهبى له حديثا عن أبى حنيفة فى ترجمة الإمام. وذكره فى "جامع المسانيد" (٢-٥١٠). وفى "تبييض الصحيفة" للسيوطى (ص-١٢): «من الرواة عن الإمام».

ترجمة على بن مسهر

قال الذهبى فى التذكرة: الإمام الحافظ أبو الحسن القرشى مولاهم الكوفى قاضى الموصل حدث عن داود بن أبى هند، وزكريا بن أبى زائدة، وعاصم الأحول، وهذه الطبقة من الكوفيين والبصريين. حدث عنه بشر بن آدم، وسويد بن سعيد، وابنا أبى شيبة، وخلق سواهم. قال أحمد بن حنبل: «هو أثبت من أبى معاوية فى الحديث». وقال العجلى: «كان ممن جمع بين الفقه والحديث، ثقة». وروى عباس عن يحيى (ابن معين): «كان ثبتا اهـ». روى له الشيخان والجماعة كلها (١-٢٦٨).

قال الصيمرى: «ومن أصحاب أبى حنيفة على بن مسهر، وهو الذى أخذ عنه سفيان الثورى علم أبى حنيفة ونسخ منه كتبه اهـ» من "الجواهر" (١-٣٧٨). وقد مر ذكر ذلك مفصلا. وذكره المزى فى الرواة عن الإمام، كما فى "الصحيفة" للسيوطى

(ص-١٣). وفى "جامع المسانيد": ومع جلالة محله فى العلم عندهم يروى عن الإمام أبى حنيفة رضى الله عنه فى هذه المسانيد اهـ (٢-٥٠٨).

ترجمة عبد الله بن داود الخريبى

قال الذهبى فى "التذكرة": الإمام الحافظ القدوة أبو عبد الرحمن الهمدانى الشعبى الكوفى سمع من هشام بن عروة، والأعمش، وابن جريج، والأوزاعى، وطبقتهم. حدث عنه الحسن بن صالح، وسفيان بن عيينة، ومسدد، وبندار، وخلائق. قال ابن سعد: «كان ثقة عابدا ناسكًا». وقال ابن معين، «ثقة مأمون». وقال زيد بن أخزم: سمعت الخريبى يقول: «قول الرجل أن يكره ولده على طلب الحديث ليس الدين بالكلام إنما الدين بالآثار»، وعن وكيع قال: «النظر إلى وجه عبد الله بن داود عبادة». وذكر أن الخربى قيل له: رجع أبو حنيفة عن مسائل كثيرة، قال: «إنما يرجع الفقيه إذا اتسع علمه اهـ» (١-٣٠٨ و٣٠٩).

قلت: قد تقدم ثناؤه على الإمام نقلا عن السيوطى برواية الخطيب. وذكره القرشى فى الجواهر، وعده من الحنفية (١-٢٧٥)، وقال: «روى له الجماعة إلا مسلما اهـ». وفى جامع المسانيد: «هو يروى عن الإمام أبى حنيفة فى هذه المسانيد».

ترجمة القاسم بن معن بن عبد الرحمن المسعودى

قال الذهبى فى "تذكرة الحفاظ" وقال: ابن صاحب النبى ﷺ عبد الله بن مسعود الإمام العلامة قاضى الكوفة. حدث عن عبد الملك بن عمير، ومنصور بن المعتمر، وهشام بن عروة، وطبقتهم. حدث عنه عبد الرحمن بن مهدى، وأبو نعيم، وأبو غسان الهندى، وآخرون. قال أحمد: «كان لا يأخذ على القضاء رزقا». وقال أبو حاتم:

«ثقة، من أروى الناس للحديث وأشعر، وأعلمهم بالعربية والفقه». خرج له أبو داود والنسائى اهـ (١-١٢). ذكره السيوطى فى "البغية"، وقال: قال ياقوت: «كان من علماء الكوفة بالعربية واللغة والفقه والحديث من الزهاد والثقات، لم يكن له بالكوفة فى عصره نظير، وكان حنفيا، وكان من الأثبات فى النقل والفقه واللغة». جالس أبا حنيفة، وحدث عن عاصم الأحول وغيره. أخرج له أبو داود والنسائى اهـ (ص-٣٨١).

قلت: وذكره النسائى فى ثقات أصحاب أبى حنيفة فى كتاب الطبقات له (ص-٣٥). وذكره القرشى فى الجواهر، وقال: قال الطحاوى: قال لنا ابن أبى عمران (ثقة): «القاسم بن معن كان فى الفقه إماما، وهو من أجلة أصحاب أبى حنيفة». قال ابن أبى عمران وقيل له: «أنت إمام فى العربية، وإمام فى الفقه، فأيهما أوسع؟» فقال: «والله كتاب واحد من المكاتب لأبى حنيفة أكبر من العربية كلها». وقال الطحاوى: حدثنا سليمان (ثقة) بن شعيب حدثنا أبى قال: أملأ علينا محمد بن الحسن قال: قال أحد قضاتنا القاسم بن معن: «إذا اختلف الزوجان فى متاع البيت فجميع ما فى البيت بينهما نصفان». قد روى عنه محمد بن الحسن، وكان إماما فى العربية، قد حكى عنه الفراء غير شىء اهـ (١-٤١٢).

قلت: فكيف يكون أبو حنيفة قليل العربية؟ وفى أصحابه مثل محمد بن الحسن والقاسم بن معن الذين لم يكن لهما نظير فى عصرهما.

ترجمة حماد بن زيد

قال الذهبى فى "التذكرة": الإمام الحافظ المجود شيخ العراق أبو إسماعيل الأزدى مولاهم البصرى حدث عن أبى عمران الجوانى، وأنس بن سيرين، وعمرو بن دينار، وثابت البنانى، وخلق. روى عنه عبد الرحمن بن مهدى، ومسدد، وعلى بن المدينى، وأمم سواهم.

وقال ابن مهدى: «لم أر أحدا قط أعلم بالسنة منه». وقال أيضاً: «ما رأيت بالبصرة أفقه منه». وقال أيضاً: «ما رأيت أحدا أعلم من حماد بن زيد، لا سفيان، ولا مالكا» وقال أبو عاصم: «مات حماد يوم مات ولا أعلم له فى الإسلام نظيرا». وقال يحيى بن معين: «ليس أحد أثبت من حماد بن زيد». وقال يحيى بن يحيى: «ما رأيت شيخا أحفظ منه». وقال أحمد بن حنبل: «هو من أئمة المسلمين من أهل الدين، وهو أحب إلى من حماد بن سلمة». وقال أبو حاتم بن حبان: «كان يحفظ حديثه كله». وقال ابن خراش: «لم يخطئ فى حديثه قط». وقال العجلى: «كان له أربعة آلاف حديث كان يحفظها، ولم يكن له كتاب اهـ» (١-٢١١ و٢١٢).

قلت: ومع جلالته فى الحديث، والحفظ، والإتقان تلمذ لأبى حنيفة. قال القرشى فى "الجواهر": أخذ الفقه عن أبى حنيفة، وهو الراوى عنه أن الوتر فريضة، وله ذكر فى "مبسوط شمس الأئمة". شهرته تغنى عن الإطناب، روى له الجماعة اهـ (١-٢٥٥). وفى "جامع المسانيد": «هو ممن يروى الكثير عن الإمام أبى حنيفة فى هذه المسانيد اهـ» (٢-٤٢٨).

ترجمة
الليث بن سعد إمام أهل مصر فى الفقه والحديث

قال الذهبى فى "التذكرة": الإمام الحافظ شيخ الديار المصرية عالمها ورئيسها أبو الحارث الفهمى مولاهم الإصبهانى الأصل المصرى. حدث عن عطاء، ونافع، وابن أبى مليكة، وسعيد المقبرى، والزهرى، وأبى الزبير المكى، وخلق كثير، وينزل إلى أن يروى عن تلامذته. حدث عنه محمد بن عجلان، وهو شيخه، وابن وهب، وكاتبه عبد الله بن صالح، ويحيى بن بكير، وقتيبة، وخلائق. كان كبير الديار المصرية وعالمها الأنبل.

كان الشافعى يتأسف على فواته، وكان يقول: «هو أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به». وقال أيضاً: «كان أتبع للأثر من مالك». وروى عبد الملك بن يحيى بن بكير عن أبيه قال: «ما رأيت أحدا أكمل من الليث، كان فقيه البدن عربى

اللسان، يحسن القرآن والنحو، يحفظ الشعر والحديث، لم آر مثله». وعنه يقول: أخبرت عن سعيد بن أبى أيوب قال: «لو أن مالكا والليث اجتمعا لكان مالك عند الليث أبكم، ولباع الليث مالكا فيمن يزيد». مناقب الليث عديدة، وهو إمام حجة كثير التصانيف اهـ (٢-٢٠٨ و٢٠٩).

قلت: ومع جلالته وعلو مرتبته فى الفقه والحديث والإسناد كان من تلامذة أبى حنيفة. قال الخوارزمى: «هو يروى عن أبى حنيفة فى هذه المسانيد اهـ» (٢-٥٥٠). ذكره القرشى فى "الجواهر"، وقال: قال قاضى القضاة شمس الدين ابن خلكان فى تاريخه: «رأيت فى بعض المجاميع أن الليث كان حنفى المذهب اهـ» (١-٤١٦). وذكره القارئ فى المناقب فى أصحاب الإمام أيضاً (ص-٥٥٠).

وأورد عليه العلامة اللكنوى فى بعض تأليفه[1] بأن الليث كان مجتهدا مطلقا، فكيف يتصور كونه حنفيا اهـ؟ قلت: يا للعجب! أو لم يكن محمد بن الحسن وأبو يوسف القاضى مجتهدين مطلقين؟ ومع ذلك يعدان من الحنفية. قال رأس محدثى الهند الشاه ولى الله الدهلوى فى رسالته «الإنصاف فى بيان سبب الاختلاف» ولعمرى إنها حقيقة بما سميت به من طالعها بنظر صحيح خرج عن اعتسافه: وكان أشهر أصحابه أبو يوسف، وكان أحسنهم تصنيفا، وألزمهم درسا محمد بن الحسن. وهما لا يزالان على محجة إبراهيم ما أمكن، كما كان أبو حنيفة يفعل ذلك. فصنف محمد جميع ما رأى من هؤلاء الثلاثة ونفع كثيرا من الناس، فسمى ذلك مذهب أبى حنيفة وإنما عدّ مذهب أبى يوسف ومحمد واحدا مع أنهما مجتهدان مطلقان. لأن مخالفتهما غير قليلة فى الأصول والفروع لتوافقهم فى هذا الأصل. انتهى كلامه ملتقطا، كذا فى التعليق الممجد (ص-٤١). فكذلك لا يبعد كون الليث حنفيا مع كونه مجتهدا مطلقا، لكونه على محجة أبى حنيفة فى الفقه، فافهم.

(١) ولا يحضرنى الآن موضعه (المؤلف).

ترجمـــة مغيرة بن مقسم الضبى

ذكره الذهبى فى "التذكرة"، وقال: الفقيه الحافظ أبو هشام الضبى مولاهم الكوفى كان عجبا فى الذكاء، حدث عن أبى وائل، والشعبى، وإبراهيم النخعى، وعدة. وعنه شعبة، والثورى، وزائدة، وإسرائيل، وخلق. قال شعبة: "كان أحفظ من حماد بن أبى سليمان" وقال أحمد: "ذكى حافظ صاحب سنة". وقال أحمد العجلى: "ثقة اهـ (ص-١٣٥).

وفى "جامع المسانيد": "ومع تقدمه وموته قبل أبى حنيفة بسبع عشرة سنة يروى عن الإمام أبى حنيفة رضى الله عنه فى هذه المسانيد" (٢-٥٥٥).

وقال فى "الجواهر المضيئة": وقال يحيى بن معين: "ثقة مأمون روى له الجماعة". قال جرير بن عبد الحميد: كنت أرى مغيرة يبحث فى مسألة فيخالفوه فيقول: "كيف أصنع وهو قول أبى حنيفة رحمه الله اهـ؟" (٢-١٧٩).

قلت: وهو من شيوخ الإمام أيضاً.

ترجمة الفضيل بن عياض

ذكره الذهبى فى "تذكرة الحفاظ"، وقال: الإمام القدوة شيخ الإسلام أبو على التميمى اليربوعى المروزى شيخ الحرم حدث عن منصور بن المعتمر، وبيان بن بشر، وعطاء بن السائب، وطبقتهم بالكوفة. روى عنه ابن المبارك، ويحيى القطان، والشافعى، وخلق كثير. سكن مكة، وكان إماما ربانيا صمدانيا قانتا ثقة كبير الشأن. قال ابن المبارك: "ما بقى على ظهر الأرض أفضل من الفضيل". وقال ابن سعد: "كان ثقة نبيلا فاضلا عابدا كثير الحديث". قال النسائى: "ثقة مأمون". وقال شريك: "لم يزل لكل قوم حجة فى زمانهم، وأن فضيل بن عياض حجة لأهل زمانه". روى له الجماعة اهـ (١-٢٢٦).

قلت: ومع جلالته تلمذ لأبى حنيفـة، ذكر الصيمرى أنه أحد من أخذ الفقه عن أبى حنيفة، وروى عنه الإمام الشافعى، فأخذ عن إمام عظيم، وأخذ عنه إمام عظيم، وهو إمام عظيم. نفعنا الله بهم، آمين اهـ (ص-٤٠٩).

وذكر السيوطى فى صحيفته عن سعيد بن منصور قال: سمعت فضيل بن عياض يقول: كان أبو حنيفة رجلا فقيها معروفا بالفقه مشهورا بالورع، صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار، حسن الليل، كثير الصمت قليل الكلام، حتى ترد مسألة فى حرام أو حلال. وكان إذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح اتبعه، وإن كان عن الصحابـة والتابعين، وإلا قاس فأحسن القياس اهـ (ص-٢٤). وفى جامع المسانيـد: قال وكيع بن الجراح: جالسه وأخذ عنه يعنى جالس أبا حنيفة وأخذ عنه العلم. وهو ممن يروى عن الإمام أبى حنيفة فى هذه المسانيد اهـ (٢-٥٤٣).

ترجمة النضر بن شميل

ذكره الذهبى فى "التذكرة"، وقال: الإمام الحافظ العلامة أبو الحسن المازنى البصرى اللغوى عالم أهل مرو. وقال أبوحاتم: "ثقة صاحب سنة". وقال العباس بن مصعب: "كان إماما فى العربية والحديث، وكان أروى الناس عن شعبة. ألف كتبا كثيرة لم يسبق إليها، روى له الجماعـة اهـ" (١-٢٨٩). ذكره الكردرى فى أصحاب الإمام، كما فى "مناقب القارئ" (ص-٥٥٢). وقد تقدم قوله: "كان الناس نياما فى الفقه حتى أيقظهم أبو حنيفة بما فتقه وبينه ولخصه اهـ" ذكره السيوطى فى صحيفته (ص-٢٤).

ترجمة المعافى بن عمران الموصلى

ذكره الذهبى فى "التذكرة"، وقال: الإمام القـدوة الحافظ شيخ الجزيرة أبو مسعود الأزدى. سمع ابن جريج، وسعيـد بن أبى عروبة، والأوزاعى، وخلقا كثيرا. حدث عنه بشر الحافى، ومحمد بن جعفر، وإبراهيم بن عبـد الله الهروى وآخرون. قال ابن معين:

"ثقة". وقال ابن سعد: "كان ثقة فاضلا خيرا صاحب سنة. سماه الثورى "ياقوت العلماء". قال ابن عمار: "لم أر أحدا قط أفضل منه". قال بشر: "كان يحفظ الحديث والمسائل"، احتج به البخارى، وأبو داود والنسائى اهـ (١-٢٦٤). قلت: ذكره المزى فى الرواة عن الإمام، كما فى "الصحيفة" للسيوطى (ص-١٣).

ترجمة عبد الرزاق بن همام

إمام أهل صنعاء، ذكره الذهبى فى الحفاظ وقال: الحافظ الكبير أبو بكر الحميرى مولاهم الصنعانى صاحب التصانيف. روى عن عبيد الله بن عمر قليلا، وعن ابن جريج، ومعمر، والأوزاعى، والثورى، وخلق كثير. وعنه أحمد، وإسحاق، وابن معين، والذهلى، وأمم سواهم. قال أحمد: كان عبد الرزاق يحفظ حديث معمر، وثقه غير واحد وحديثه مخرج فى الصحاح. وكان من أوعية العلم اهـ ملخصا (١-٣٣١).

قال القارئ فى المناقب نقلا عن الكردرى: «أكثر الرواية عن الإمام اهـ» (ص-٥٥٠). وذكره المزى فى الرواة عنه، كما فى الصحيفة للسيوطى (ص-١٢). وفى جامع المسانيد: «هو من مشاهير المحدثين، ويروى عن الإمام عن أبى حنيفة فى هذه المسانيد اهـ» (٢-٥١٢).

ترجمة عبد الحميد بن عبد الرحمن الحمانى

قال الحافظ فى التهذيب: روى عن الأعمش، والسفيانين وأبى حنيفة. وعنه أبو بكر وعثمان ابنا أبى شيبة، وسفيان بن وكيع، وغيرهم. قال ابن معين: «ثقة». وذكره ابن حبان فى الثقات، ووثقه ابن قانع أيضاً، والنسائى فى موضع، وتكلم فيه آخرون اهـ (٦-١٢٠). قلت: وذكره القرشى فى الجواهر (١-٢٩٥) وعده من الحنفية. وذكره الكردرى

فى أصحاب الإمام، كما فى المناقب للقارئ، وقال: «هو أحد حفاظ الكوفة» (ص-٥٤٨).

ترجمة عمرو بن الهيثم بن قطن

قال الحافظ فى التهذيب: روى عن شعبة، ومالك بن مغول، وحمزة الزيات، وأبى حنيفة، وغيرهم، وعنه أحمد، وابن معين، وغيرهما. قال الربيع عن الشافعى: «ثقة». وقال عبد الرحمن بن أحمد عن أبيه: «كان ثبتا». وقال ابن المدينى: «ثقة من الطبقة الرابعة من أصحاب شعبة». وقال ابن معين» «ثقة». وذكره مسلم فى الطبقة الثالثة من ثقات أصحاب شعبة مع وكيع ويزيد بن هارون وغيرهما اهـ (٨-١١٥). ذكره القرشى فى "الجواهر"، وعده من الحنفية (١-٤٠٠). قد تقدم قوله: قال لى أبو حنيفة: اقرأ على وقل: «حدثنى اهـ». روى لـه مسلم، والأربعة. والبخارى فى الأدب. وفى جامع المسانيد: «يروى عن الإمام أبى حيفة فى هذه المسانيد، وهو شيخ الإمام الشافعى، وشيخ أحمد أيضًا اهـ» (٢-٥١٢).

ترجمة مالك بن مغول

ذكره الذهبى فى الحفاظ (١-١٨١) وقال الحافظ فى التهذيب: أبو عبد الله الكوفى البجلى روى عن أبى إسحاق السبيعى، وسماك بن حرب، ونافع مولى ابن عمر، وعبد الرحمن بن الأسود بن يزيد النخعى. وروى عنه أبو إسحاق شيخه، وشعبة، ومسعر، والثورى، وابن عيينة، ويحيى القطان، وغيرهم. قال أحمد: «ثقة ثبت فى الحديث». ووثقه أيضا ابن معين، وأبو حاتم. والنسائى، وأبو نعيم. وقال ابن سعد: «كان ثقةً مأمونا كثير الحديث فاضلا خيرا». وقال ابن حبان فى الثقات: «كان من عباد أهل الكوفة

ومتقنيهم اهـ» (١٠-٢٢ و٢٣) . ذكره القرشى فى الجواهر. وقال: «هو أحد من قال فيه الإمام فى جماعة: "أنتم مسار قلبى وجلاء حزنى اهـ" . (يعنى أنه من الأربعين الذين قربهم الإمام وقال لهم ذلك) حجة إمام روى له الشيخان وأصحاب السنن، مات سنة تسع وخمسين ومائة اهـ (٢-١٥٠) .

ترجمة أبى حمزة السكرى

ذكره الذهبى فى "الحفاظ"، وقال: الإمام المحدث شيخ خراسان محمد بن ميمون المروزى حدث عن زياد بن علاقة، وأبى إسحاق. وعبد الملك بن عمير، وجماعة. وعنه ابن المبارك. ونعيم بن حماد، وآخرون. كان ثقة نبيلا سمحا جوادا حلو الكلام، ولذلك لقب "بالسكرى" وثقه يحيى بن معين. وكان مجاب الدعوة اهـ (١-٢١٢) . قلت: ذكره المزى فى الرواة عن الإمام، كما فى الصحيفة للسيوطى (ص-١٣) . وذكره القرشى فى الجواهر وعده من الحنفية، وقال: سمع أبا حنيفة يقول: «إذا جاء الحديث صحيح الإسناد عن رسول الله ﷺ أخذناه، وإذا جاء عن أصحابه تخيرنا ولم نخرج من قولهم. وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم» . قال خالد بن صبيح: سمعت أبا حمزة يقول غير مرة: «هذا الذى سمعت من أبى حنيفة أحب إلى من مائة ألف» .

قال أبو حمزة: «ما رأيت أحدا قط من العلماء أحسن قولا فى أصحاب رسول الله ﷺ من أبى حنيفة، وكان يعطى كل ذى حق حقه من الفضل، ولم يذكر واحدا منهم بالنقص حتى مضى لسبيله اهـ» (٢-٢٥٠) .

ترجمة محمد بن عبد الله بن المثنى الأنسى

حفيد أنس بن مالك الصحابى الأنصارى البخارى. ذكره الذهبى فى الحفاظ وقال: الإمام المحدث شيخ البصرة وقاضيها أبو عبد الله سمع سليمان التيمى، وحميدا، وابن عون، والجريرى، وخلقا سواهم. روى عنه البخارى (فى صحيحه) ، وأحمد. ويحيى،

وبندار، وخلق كثير، وثقه ابن معين وغيره. وقال أبو حاتم: «لم أر من الأئمة إلا ثلاثة، أحمد والأنصارى، وسليمان بن داود الهاشمى». وقال الساجى: «رجل جليل عالم غلب عليـه الرأى اهـ» (١-٣٣٧).

قلت: وهو حنفى، قال الصيمرى: ومن أصحاب زفر خاصة محمد بن عبد الله الأنصارى من ولد أنس بن مالك. وحكى الخطيب أنه كان من أصحاب زفر وأبى يوسف. روى عنه البخارى فى الصحيح عن حميد عن أنس حديث الربيع: «يا أنس! كتاب الله القصاص». وهو أحد ثلاثياته، روى له الأئمة الستة فى كتبهم اهـ. من الجواهر (٢-٧٠ و٧١).

الفصـــل العاشـــر

في تراجم بعض المحدثين من الحنفية على ترتيب المعجم

(حرف الألف)

١- إبراهيم بن أدهم بن منصور العجلى، وقيل: "التيمى" أبو إسحاق البلخى الزاهد. روى عن يحيى بن سعيد الأنصارى، وسعيد بن المرزبان، وجماعة، وروى عن الثورى، وروى عنه، وعنه خادمه إبراهيم بن بشار، وشقيق البلخى، والأوزاعى، وعدة قال النسائى: "ثقة مأمون". وقال الدارقطنى: "صحيح الحديث". وثقه ابن معين، وابن نمير، والعجلى، وذكره ابن حبان فى "الثقات". روى له الترمذى فى "الجامع"، والبخارى فى "الأدب". مات سنة ١٦١ هـ. كذا فى "التهذيب" (١-١٠٢ و١٠٣). ذكره شمس الأئمة الكردرى [1] فى أصحاب الإمام. قال: وروى عنه، ونصحه الإمام، وحثه على الجمع بين العلم والعمل اهـ، من مناقب القارئ (٥٥٥). وذكره العلامة علاؤ الدين الحصكفى صاحب الدر أيضا فى الحنفية (١:٦٠).

٢- إبراهيم بن الجراح بن صبيح التميمى المازنى الكوفى القاضى نزيل مصر، حدث عن يحيى بن عقبة. روى عنه أحمد بن عبد المؤمن. ذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: "كان من أصحاب الرأى اهـ" من اللسان (٤٤) تفقه على قاضى

(١) هو محمد بن عبد الستار شمس الأئمة الكردرى. طلب العلم واجتهد، وقرأ على الإمام زاده مجد الدين. وسمع الحديث منه، ومن صاحب الهداية. برع فى العلوم، وفاق على أقرانه، وأقر له بالفضل والتقدم أهل زمانه. كذا فى الفوائد البهية (٧٢).

القضاة أبى يوسف، وسمع منه الحديث، وقد كتب الأمالى عنه على بن الجعد (شيخ البخارى) وغيره. ذكره ابن يونس فى تاريخ الغرباء اهـ من "الجواهر" (١:٣٦). وفى "جامع المسانيد": هو أخو وكيع بن الجراح كان مختصا بأبى يوسف، فولاه قضاء مصر. يروى كثيرا عن أبى يوسف، ويروى كثيرا عن الإمام أبى حنيفة فى هذه المسانيد (٢:٣٨٥).

٣- إبراهيم بن الحسن العزرى، قال السمعانى فى "الأنساب": هذه نسبة إلى باب عزرة من نيسابور، كان منها جماعة من العلماء والمحدثين. منهم أبو إسحاق إبراهيم ابن الحسن العزرى. سمع أبا سعيد عبد الرحمن بن الحسن، وإبراهيم بن محمد بن سفيان النيسابورى. سمع منه أبو عبد الله الحاكم الحافظ، وكان من فقهاء أصحاب الرأى. وذكره القرشى فى الجواهر، وقال: ذكره الحاكم فى تاريخ نيسابور، وقال: "كان من فقهاء أصحاب أبى حنيفة" (١-٣٦).

٤- إبراهيم بن رستم أبو بكر المروزى أحد الأعلام تفقه على محمد بن الحسن، وروى عن أبى عصمة الجامع وأسد بن عمرو البجلى صاحبى أبى حنيفة. سمع من مالك، والثورى، وحماد بن سلمة، وبقية بن الوليد، وغيرهم. قدم بغداد غير مرة، وحدث بها، فروى عنه إمام أئمة الحديث أحمد بن حنبل، وأبو خيثمة زهير بن حرب. قال الحاكم فى تاريخ نيسابور: قال الدارمى: سألت يحيى بن معين عن إبراهيم بن رستم، فقال: "ثقة" اهـ. من الجواهر (١:٣٨).

ومثله فى "لسان الميزان"، وزاد: وقال أبو حاتم: "ليس بذاك، محله الصدق" وقال ابن أبى حاتم: "كان آفته الرأى. وكان يذكر بفقه وعبادة. وكان طاهر بن الحسن أراد أن يوليه القضاء فامتنع". وقال العباس بن مصعب: كان أولا من أصحاب الحديث، فحفظ الحديث، فنقم عليه فى أحاديث، فخرج إلى محمد بن الحسن، فكتب كتبهم، فاختلف الناس إليه. وعرض عليه القضاء فلم يقبله. فقربه المأمون، وأتاه ذو الرياستين إلى منزله فلم يتحرك له. وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: "يخطئ" (١:٥٧ و٥٨).

٥- إبراهيم بن عبد الله بن جعفر بن عبد الرحمن أبو السمح التنوخي رحل إلى إصبهان وسمع الحديث بها وبغيرها. روى عن عبد الواحد بن الكفرطالى. روى عنه أبو عبد الله محمد بن يوسف بن المغيرة البخارى الكفرطالى المحدث. قال ابن عساكر فى تاريخ دمشق: اجتاز بها عند توجهه إلى بيت المقدس، وكان زاهدا ورعا دينا، حدثنا عنه أحمد بن عبد العزيز المقدسى، وقال أبو المغيث فى ذيله: كان أبو السمح زاهدا ورعا فقيها على مذهب أبى حنيفة. ذكره ابن النجار وغيره، مات سنة ثلاث وخمس مائة اهـ. من الجواهر (١: ٤٠).

٦- إبراهيم بن عبيد بن أبى أمية الطنافسى أخو يعلى بن عبيد ثقة حدث. وثقه الدارقطنى، كما فى الأنساب للسمعانى، وبنو عبيد كلهم حنفيون، كما يظهر من كلامه (٣٧٢).

٧- إبراهيم بن على بن أحمد بن على بن يوسف، عرف "بابن عبد الحق" أبو إسحاق قاضى القضاة. أشخص من دمشق إلى القاهرة فتولى القضاء بها. سمع من على ابن أحمد بن عبد الواحد المقدسى الحنبلى، وأبى حفص بن البخارى وغيرهما. يجمعه المشيخة التى خرجها البرزالى (الحافظ) وحدث بها. كان إماما عالما محدثا، وضع شرحا على الهداية، وضمنه الآثار، ومذاهب السلف. واختصر السنن الكبير للبيهقى فى خمس مجلدات، واختصر كتاب التحقيق لابن الجوزى فى مجلد، واختصر ناسخ الحديث ومنسوخه لأبى حفص بن شاهين. مات سنة أربع وأربعين وسبعمائة (من الجواهر).

٨- إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن سالم الهيثمى الخزرجى، قرأ عليه السمعانى (الحافظ مؤلف الأنساب) كتاب البعث لأبى بكر بن داود. وذكره عبد الخالق بن أسد فى معجم شيوخه، فقال: كان مشار إليه فى أيامه، عارفا بمعانى القرآن وأحكامه، وعلم الحديث، بصيرا بالقضاء، موصوفا بالحفظ، مشهورا بالورع. مات سنة سبع وثلاثين وخمس مائة. وهو أستاذ نصر الله بن على بن منصور الواسطى، وعنه علق نصر الله مسائل الخلاف اهـ من الجواهر. (١: ٤٤).

٩- إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن أبو إسحاق[١] الخذامى النيسابورى الفقيه المحدث. أول سماعه بنيسابور من أحمد بن نصر اللباد الحنفى وأبى بكر بن ياسين، وسمع بالعراق، وبالشام. روى عنه أبو أحمد محمد بن شعيب بن هارون الشعيبى. ذكره الحاكم فى تاريخ نيسابور، وقال: "كان من أجلة أصحاب أبى حنيفة وأزهدهم. حدث بالعراق، وخراسان، والشام الكبير" (أى العدد الكثير) قال: "ورأيت له مصنفات كثيرة عند أخيه أبى بشر، ورأيت عند أخيه أيضا أصولا صحيحة". توفى سنة إحدى وعشرين وثلاث مائة اهـ من الجواهر. (١:٤٤).

١٠- إبراهيم بن محمد بن أحمد بن قريش المروزى. سكن سمرقند. ذكره أبو سعد الإدريسى فى تاريخ سمرقند، وقال: "لا بأس به. كتبنا عنه بسمرقند، كان من أصحاب أبى حنيفة". مات ٣٧٣ اهـ. من الجواهر (١:٤٥).

١١- إبراهيم بن محمد أحمد بن هشام عرف "بالأمين" سمع أبا على صالحا وغيره، قدم بغداد وحدث بها، وروى عنه أهلها. قال محمد بن عبد الله (الحاكم): "الحافظ النيسابورى كتبنا عنه بانتخاب[٢] أبى على الحافظ اهـ" من الجواهر (١:٤٥). مات سنة ٣٤٦.

١٢- إبراهيم[٣] بن محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن نصرويه أبو إسحاق الدهقان السمرقندى. قال أبو سعد الإدريسى: كتبنا عنه، وكان يحدثنا عن كتب جده إبراهيم ابن نصرويه. وكان فاضلا من أصحاب الرأى. مولده سنة ٣٢٣ اهـ. من الجواهر (١:٤٥).

١٣- إبراهيم بن محمد بن صدر بن علي أبو إسحاق الخوارزمى. ذكره أبو بكر بن

---

(١) بالخاء المعجمة أوله.

(٢) هو شيخ الدار قطنى.

(٣) وإبراهيم بن محمد بن الحارث أبو إسحاق الفزارى، ذكره الذهبى فى الحفاظ، وقال: الإمام الحجة شيخ الإسلام. قال ابن معين: "ثقة ثقة" (١-٢٥١). قال فى جامع المسانيد: هو من شيوخ شيوخ البخارى ومسلم، سمع أبا حنيفة ويروى عنه فى هذه المسانيد (٢-٣٨٤).

المبارك بن الشعار فقال: "جليل القدر كثير المحفوظ، متقن فى علوم الإسلام والشريعة، إمام فى الفقه والتفسير والحديث". ولد سنة ٥٥٩ اهـ. من الجواهر. (١:٤٥).

١٤- إبراهيم بن محمد بن سفيان أبو إسحاق النيسابورى. قال الحاكم أبو عبد الله: سمعت محمد بن يزيد ابن العدل يقول: كان إبراهيم بن محمد بن سفيان مجاب الدعوة، وكان من أصحاب أيوب بن حسن الزاهد صاحب الرأى الحنفى. و إبراهيم هذا هو راوى صحيح مسلم عن مسلم. قال إبراهيم: فرغ لنا مسلم من قراءة الكتاب فى شهر رمضان سنة تسع وخمسين ومائتين، ومات إبراهيم فى سنة ٣٠٨ اهـ. من الجواهر (١:٤٦).

قلت: وذكره كذلك النووى فى مقدمة شرحه لمسلم، وزاد: سمع إبراهيم بالحجاز، ونيسابور، والرى، والعراق. قال الحاكم: وسمعت أبا عمرو بن نجيد يقول: "إنه كان من الصالحين". قال الحاكم: "كان إبراهيم من العباد المجتهدين، ومن الملازمين لمسلم بن الحجاج". قال النووى: "صحيح مسلم فى نهاية الشهرة عنه".

طرق رواية صحيح مسلم انحصرت فى إبراهيم بن محمد بن سفيان أبى إسحاق الحنفى.

وأما من حيث الرواية المتصلة بالإسناد المتصل فقد انحصرت طريقه عندنا فى هذه البلدان والأزمان فى رواية أبى إسحاق إبراهيم بن محمد بن سفيان عن مسلم. ويروى فى بلاد المغرب مع ذلك عن أبى العلاء بن ماهان البغدادى عن أبى بكر محمد بن الأشقر عن أبى محمد القلانسى عن مسلم، إلا ثلاثة أجزاء من آخر الكتاب، فإن أبا العلاء كان يروى ذلك عن أبى أحمد الجلودى عن ابن سفيان عن مسلم (١:١٠).

قلت: فإبراهيم هذا حجة فى الحديث مجمع على ثقته وعدالته، لإجماع المسلمين على صحة كتاب مسلم، ولا يتصور ذلك إلا بثقة راويه. وهذا مما ينبغى أن يفتخر به الحنفية، حيث لا يروى صحيح مسلم فى أكثر البلاد إلا بواسطة صاحبهم، ولا يروى تاما فى الدنيا بأسرها إلا به.

(١٥) إبراهيم بن موسى الوزدولى شيخ أصحاب أبى حنيفة فى وقته غير مدافع، ورحل وطلب العلم، وكان من القدماء، سهم فضيل بن عياض، سمع فضيل بن عياض، وابن المبارك، وسفيان الثورى. وروى عنه أحمد[١] بن حفص السعدى اهـ. من الجواهر (١ :٤٩).

وفى اللسان: قال ابن عدى: و إبراهيم بن موس هذا كان من أهل الرأى، يحدث عن ابن المبارك والفضيل بن عياض وغيرهما من الأجلاء، ولم أعرف فى حديثه منكرا إلا[٢] واحد يعنى حديث أبى معاوية اهـ (١١٥).

وفى الأنساب للسمعانى: وقال أبو بكر جعفر بن محمد الفريابى: دخلت جرجان وكتبت عن الفصار، والشباك، وموسى بن السندى. فقيل له: يا أبا بكر! و إبراهيم بن موسى الوزدولى؟ قال: نعم! كان يحدث هناك ولم أكتب عنه، لأنى كنت لا أكتب عن أصحاب الرأى، و إبراهيم كان شيخ أصحاب الرأى اهـ (٥٨٣). قلت: هذا يدل على شهرته بالتحديث، حتى أنكروا على الفريابى ترك كتابته عنه، وما ذكره الفريابى فى سبب إعراضه فآثار التحامل لائحة عليه.

١٦- إبراهيم بن ميمون الصائغ المروزى يروى عن أبى حنيفة، وعطاء. روى عنه حسان بن إبراهيم، وغيره (كأبى حمزة السكرى، وداود بن أبى الفرات. تهذيب): ذكره القرشى فى "الجواهر"، وعده من الحنفية. وذكر عن ابن المبارك قصة له مع أبى حنيفة عجيبة فى فرضية الأمر بالمعروف (١ :٥٠). روى له أبو داود، والنسائى، وعلق له البخارى فى صحيحه. قال أحمد: "ما أقرب حديثه". وقال ابن معين: "ثقة". وقال أبو زرعة: "لا بأس به". وقال أبو حاتم: "يكتب حديثه، ويحتج به". وقال النسائى: "ثقة" قتله أبو مسلم الخراسانى سنة١٣١. وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: "كان فقيها فاضلا من الأمارين بالمعروف اهـ" من التهذيب (١ :١٢٢، ١٢٣)، وذكره الكردرى أيضا فى أصحاب الإمام، كما فى "المناقب" للقارئ (٥٥٢).

---

(١) وعبد الرحمن بن عبد المؤمن، كما فى الأنساب للسمعانى.

(٢) هذا دليل اتقانه، فإنه لم يسلم من قليل المنكر كثير من الحفاظ كسليمان التيمى ونحوه.

١٧- إبراهيم بن يوسف بن محمد بن البونى أبو الفرج. قال الذهبى: إمام محراب الحنفية بدمشق، مقرئ محدث، روى عن أبى القاسم بن عساكر مات سنة ٦١٢ اهـ. من الجواهر (١:٥١).

١٨- إبراهيم بن يوسف بن ميمون بن قدامة البلخى المعروف "الماكيانى". تقدم ذكره فى الفصل السادس من هذا الكتاب. روى له النسائى فى سننه. روى عن ابن المبارك، وابن عيينة، وأبى يوسف القاضى، وهشيم، وغيرهم. قال الدارقطنى. ذكرته لعليك الرازى، فقال: "ثقة ثقة"، وقرأت بخط الذهبى: "لزم أبا يوسف حتى برع فى الفقه". ذكره النسائى فى شيوخه وقال: "ثقة". من التهذيب. (١:١٨٤).

١٩- أبيض بن الأغر بن الصباح المنقرى. ذكره المزى فى الرواة عن الإمام كما فى "الصحيفة" للسيوطى ص١١. وفى اللسان: قال البخارى: "يكتب حديثه". وذكره ابن حبان فى الثقات. وقال الدارقطنى: "ليس بالقوى". (قلت: تليين هين) روى عنه مروان ابن معاويه، ويحيى بن حسان التينسى (١:١٢٩).

٢٠- أحمد بن الأزهر البلخى أخرج له الحاكم فى المستدرك. وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: "كان ينتحل مذهب أهل الرأى، يخطئ ويخالف". (قلت: ومن سلم منها؟) من التهذيب (١:١٣).

٢١- أحمد بن إسحاق بن البهلول بن حسان بن سنان أبو جعفر التنوخى. سمع أباه، وأبا يعقوب الدورقى، ومحمد بن المثنى العنزى. ذكره الخطيب فى تاريخه، روى عنه الدارقطنى، وأبو حفص عمر بن شاهين البغدادى. قال الخطيب: كان ثبتا فى الحديث ثقة مأمونا جيد الضبط لما حدث به، وكان مفننا فى علوم شتى منها الفقه على مذهب أبى حنيفة رحمه الله وأصحابه، وكان تام العلم باللغة، حسن القيام بالنحو، والأخبار الطوال، والسير، والتفسير، صالح الحفظ والترسل فى الكتابة والبلاغة. ذكره طلحة بن محمد فى قضاة بغداد، وقال: "كان ثقة".

قال الخطيب: وكان معاصرا لأبى جعفر الطبرى. ذاكره مرة فى الشعر والسير. فكان الطبرى ربما مر وربما يتعلم، وكان التنوخى يمر فى جميعه، فما سكت يومه ذلك إلى

أن بان للحاضرين تقصير الطبرى. مات سنة ٣١٩ اهـ. من الجواهر ملخصا (١: ٥٩،٥٨). وفى بغية الوعاة: كان مفننا فى الفقه، حنفيا، تام العلم باللغة. وكان ثبتا فى الحديث ثقة مأمونا وكان لأبيه إسحاق مسند كبير حسن، وحمل الناس عنه، وعن أبيه، وجده. وحدث حديثا كثيرا، روى عنه الدارقطنى، وابن شاهين، والملخص، وجماعة. (١: ١٢٨).

٢٢- أحمد بن الأسود أبو على القاضى البصرى. سمع يزيد بن هارون وجماعة. وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: حدثنا عنه أحمد بن عبد الله الحسرى. مات سنة ٢٧٥ ذكره القرشى فى "الجواهر"، وعده من الحنفية (١: ٦٠).

٢٣- أحمد بن إسماعيل بن عامر أبو بكر السمرقندى، روى عن أبى عيسى الترمذى وسعيد بن خشنام. ذكره الحافظ المستغفرى، وقال: نزل فى دارنا أيام جدى أبى بكر، وحدث بها، وكان كثير الحديث. مات سنة ٣٢١. ذكره فى الجواهر، وعده من الحنفية (١: ٦١).

٢٤- أحمد بن بديل القاضى الكوفى من أصحاب القاضى حفص بن غياث الحنفى. حدث عنه وانتفع به. روى له ابن ماجة، والترمذى، كذا فى الجواهر (١: ٦١). وفى التهذيب: روى عنه الترمذى، وابن ماجة. قال النسائى: "لا بأس به". وقال ابن أبى حاتم: "محله الصدق"، وكان يسمى "راهب الكوفة". ذكره النسائى فى أسماء شيوخه، وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: "مستقيم الحديث". مات سنة ٢٥٨ اهـ ملخصا (١: ١٨،١٧). عده القرشى من الحنفية.

٢٥- أحمد بن بكر بن سيف أبو بكر الجصينى[1] قال السمعانى: "ثقة يروى عن أبى وهب عن زفر بن الهذيل عن أبى حنيفة كتاب الآثار. وروى عن غيره فأكثر". وذكره فى الجواهر (١: ٦٢). وعده من الحنفية، وقال: مات سنة ٣٧٤.

٢٦- أحمد بن الحسن[2] بن محمود بن منصور أبو يعلى. ولد سنة خمس أو ست

---

(١) نسبة إلى حصين بالجيم المعجمة المكسورة وبعدها صاد مهملة مشددة، محلة بمرو.

(٢) وأحمد بن الحسن بن أحمد بن الحسن بن محمد بن خدا داد الباقلانى. روى عنه أبو القاسم السمرقندى الحنفى مؤلف الملتقط فى الفتاوى الحنفية، والحافظ ابن خسرو صاحب مسند أبى حنيفة وغيرهما. حدث عن ابن شاذان، وأبى بكر البرقانى، وأبى عبد الله المحاملى. قال ابن النجار الحافظ فى تاريخه: "كان من أعيان شيوخ وقته فى المعرفة وكثرة الرواية، والزهد. سمع الكثير، وحدث به. وروى الكتب المطولات، وصنف تاريخا بالسنين، ذكر فيه الحوادث والوفيات". اهـ من جامع المسانيد (٢-٤٠٩). وظنى أنه حنفى فى الفقه، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

وأربع مائة. ذكره أبو زكريا يحيى بن منده، وقال: "حسن المعرفة، يرجع إلى ستر وصلاح، كتب بإصبهان وخراسان، وكان من الحفاظ، عالما بمذهب الكوفيين". ذكره القرشي في الجواهر (١:٦٤).

٢٧- أحمد بن الحسين بن علي اليوسفي. ذكره السمعاني في شيوخه. كان كثير الحفظ متواضعا عالما فاضلا. زاهدا فقيها ورعا. ذكر أنه من أولاد القاضي أبي يوسف. سافر إلى غزنة، والهند، وأقام بها مدة، وصحب الكبار. ولد في حدود سنة ٤٩٠ اهـ. من الجواهر ملتقطا (١:٦٥).

٢٨- أحمد بن الحسين بن علي أبو حامد المروزي عرف "بابن الطبري" الحنفي. ذكره الحاكم في تاريخ نيسابور، ثم الخطيب في تاريخه، ثم أبو سعد الإدريسي. سمع أحمد بن الخضر المروزي، وأبا العباس الدغولي. روى عنه أبوبكر البرقي الحافظ والقاضي أبو العلاء الواسطي. صنف الكتب، وله تاريخ بديع. قال الحاكم: "أملا ببخاري، وكان يرجع إلى معرفة الحديث، وكان كبير القدر صالحا ورعا عارفا بمذهب أبي حنيفة رحمه الله". وقال الخطيب: كان أحد العباد المجتهدين والعلماء المتقنين، حافظا للحديث بصيرا بالأثر. ورد بغداد، ثم عاد إلى خراسان، فتولى قضاء القضاة، وصنف الكتب، وروى. ثم رحل إلى بغداد، وأقام بها، وكتب الناس عنه باستخبار الحافظ أبي الحسن الدارقطني. سألت البرقاني عنه، فقال: "كان ثقة". وقال أبو سعد الإدريسي: "كان متقنا في الحديث والرواية، كتبنا عنه ببخاري". مات سنة ٣٧٧ اهـ. من الجواهر ملتقطا (١:٦٥،٦٦).

أحمد بن العباس الأسترابادي روى عن أحمد بن عبد الله بن يونس، وروى عنه الحسين بن بندار. ذكره حمزة بن يوسف السهمي، قال: "كان فقيها ثقة من أهل الرأي" اهـ من الجواهر (١:٧١).

٢٩- أحمد بن عبد الله بن عباس الطائي الأقطع. قال الخطيب: من أهل الرأي، سكن بغداد وحدث بها عن سهل بن عثمان السكري، روى عنه أحمد بن كامل القاضي وأبو القاسم الطبراني اهـ. من الجواهر (١:٧٢). قلت: وشيوخ الطبراني الذين لم

يضعفوا فى الميزان كلهم ثقات، كما صرح به الهيثمى فى مجمع الزوائد (١:٣٠). وهذا لم يضعف فيه فهو ثقة.

٣٠- أحمد بن على بن محمد الدامغانى ذكره السمعانى فى ذيله، وقال: كان فاضلا من بيت العلم، قرأ عليه السمعانى جزءا فيه من حديث المحاملى فحضره عبد الوهاب الأنماطى الحافظ. روى عنه أبو بكر بن كامل، وأبو القاسم بن عساكر، وأبو سعد السمعانى. مات سنة ٥٤٠ اهـ. من الجواهر (١:٨٢).

٣١- أحمد بن على بن موسى الأستراباذى، ذكره الخطيب فى تاريخه، وقال: قدم بغداد حاجا وحدث بها، وكان ثقة مشهورا بالزهد موصوفا بالفضل. حدثنى عنه القاضيان أبو عبد الله الصيمرى وأبو القاسم التنوخى. تفقه على مذهب أبى حنيفة اهـ من الجواهر (١-٨٣).

٣٢- أحمد بن على أبو بكر الرازى الإمام الكبير الشأن المعروف "بالجصاص". كتب الأصحاب والتواريخ مشحونة بذكره. قال الخطيب: "كان إمام أصحاب أبى حنيفة فى وقته". وقال الصيمرى (شيخ الخطيب): انتهت الرحلة إليه، وكان على طريق من تقدمه فى الورع والزهد والصيانة، دخل بغداد ودرس على الكرخى، ثم خرج إلى نيسابور مع الحاكم النيسابورى. روى الحديث عن عبد الباقى بن قانع. وأكثر عنه فى أحكام القرآن. وروى عن أبى عمر غلام ثعلب. مات سنة ٣٧٠ اهـ. من الجواهر (١:٨٥).

وقال الزرقانى فى شرح المواهب اللدنية: أبو بكر الرازى أحمد بن على بن حسين الإمام الحافظ محدث نيسابور. سمع أبا حاتم، وعثمان الدارمى. قال ابن عقدة: "كان من الحفاظ" اهـ. من الفوائد البهية(١٦). وبمثله ذكره الذهبى فى "تذكرة الحفاظ"، وقال: روى عنه أبو على الحافظ، وأبو أحمد الحاكم، وآخرون، ولكنه قال: "توفى سنة خمس عشرة وثلاثمائة".

قلت: وقد تشرفت بمطالعة أحكام القرآن له، وهى شهد على مؤلفها سعة النظر والتبحر فى الحديث، كما هو فى الفقه كذلك.

٣٣- أحمد بن عمران أبو جعفر الأستراباذى المحدث الفقيه. روى عن الحسن بن

سلام، وأبى بكر محمد بن أحمد بن أبى العوام الرباحى، ومحمد بن سعد العوفى، وغيرهم. سمع منه أبو جعفر المستغفرى. مات سنة ٣٣١. ذكره الحافظ أبو سعد الإدريسى فى تاريخ أستراباد، وقال: "كان ثقة فى الحديث من أصحاب الرأى شديد المذهب اهـ" من الجواهر (١:٨٥).

٣٤- أحمد بن عمرو. وقيل: "عمر بن مهير" وقيل: "مهران" الشيبانى الإمام أبو بكر الخصاف. روى عن أبيه، وحدث عن أبى عاصم النبيل (شيخ البخارى)، وأبى داود الطيالسى، ومسدد بن مسرهد، والقعنبى، ويحيى بن عبد الحميد الحمانى، وعلى بن المدينى، وعارم بن الفضل، وأبى نعيم الفضل بن دكين فى خلق[1].

ذكره النديم فى فهرست العلماء، وقال: "كان فاضلا عارفا بمذهب أصحابه". قال شمس الأئمة الحلوانى: "الخصاف رجل كبير فى العلم، وهو ممن يصح الاقتداء به". وقال ابن النجار عن أبى عمرو بن مندة أحمد بن عمرو: "والخصاف حدث، ومات سنة ٢٦١ اهـ" من الجواهر (١:٨٨). وقال الذهبى فى أعلام النبلاء: "كان محدثا، ولكنه قل ما روى شيخ الحنفية، عالما بالرأى مقدما عند المهتدى بالله، ورعا زاهدا. كان يأكل من صنعته اهـ". من مقدمة الهداية للمحدث اللكنوى ص١٥.

٣٥- أحمد بن كامل بن خلف الشجرى البغدادى. قال السمعانى: كان عالما بالأحكام، والقرآن، وأيام الناس، والتواريخ، وله فيها مصنفات. وعن محمد بن الجهم الصيمرى وأبى قلابة الرقاشى: روى عنه الدارقطنى، وأبو عبيد الله المرزبانى، وغيرهما. وكان متساهلا فى الحديث مات سنة ٣٥٠ اهـ. من الجواهر (١:٩٠).

قلت: وفى "اللسان": أحمد بن كامل القاضى البغدادى الحافظ لينه الدارقطنى، وقال: "كان متساهلا" ومشاه غيره، وكان من أوعية العلم معتمدا على حفظه فيهم. وقال الخطيب: "كان من العلماء بأيام الناس، والأحكام، وعلوم القرآن، وتواريخ أصحاب

---

(١) رأيت كتاب أحكام الأوقاف له، فرأيته يروى فيه عن يزيد بن هارون، ووكيع بن الجراح، وبشر بن الوليد، ومحمد بن عبد الله بن عمرو، والواقدى، والضحاك بن عثمان، وغيرهم. ويشارك البخارى ومسلما فى أكثر شيوخه.

الحديث". قال ابن زرقويه: "لم تر عيناى مثله" وأملى كتابا فى السنن. وتكلم فى الأخبار اهـ ملخصا (١ :٢٤٩).

٣٦- أحمد بن محمد بن إبراهيم أبو سعيد النيسابورى المزنى. سمع إبراهيم بن محمد بن سفيان راوى صحيح مسلم عن مسلم، وأبا خزيمة. سمع منه الحاكم أبو عبد الله، وأبو نعيم الحافظ. (كان) شيخ نيسابور فى عصره، كان يفتى على مذهب أبى حنيفة اهـ. من الجواهر (١ :٩١).

٣٧- أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان القدورى البغدادى الإمام المشهور صاحب المختصر المبارك. روى الحديث عن محمد بن على بن سويد المؤدب، وعبيد الله بن محمد الجوشنى. روى عنه قاضى القضاة أبو عبد الله الدامغانى، (والحافظ أبو بكر) الخطيب، وقال: "كتبت عنه، وكان صدوقا، ولم يحدث إلا باليسير". مات سنة ٤٢٨ اهـ. من الجواهر (١ :٩٣). ذكره ابن خلكان فى تاريخه، وقال: "انتهت إليه رياسة الحنفية بالعراق، وكان حسن العبارة فى النظر. وسمع الحديث، روى عنه الخطيب صاحب التاريخ". وكذا قال السمعانى فى الأنساب. "وقد ورة" قرية من قرى بغداد اهـ. ملخصا من الفوائد البهية(٧).

٣٨- أحمد بن محمد بن حمزة أبو الحسين قاضى الكوفة الثقفى. ذكره أبو سعد (السمعانى) فى ذيله، وقال: سألت الأنماطى عنه، فأثنى عليه، وقال: "كان خيرا ثقة ورد بغداد فى حال شيبة، وتفقه على (أبى عبد الله) الدامغانى، ثم ورد بغداد أخيرا وحدث بها. وكذا قال ابن النجار، قال: وقرأت بخط السلفى: "أبو الحسين أحمد قاضى الكوفة كان ثقة" اهـ. من الجواهر ملخصا (١ :٩٥). مات سنة ٤٩٧.

٣٩- أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن يحيى أبو النصر الأنماطى النيسابورى. قال الحاكم فى تاريخ نيسابور: "ما علمت فى أصحاب أبى حنيفة أكثر سماعا للحديث منه". مات سنة ٣٣٨ اهـ من الجواهر (١ :٩٥).

٤٠- أحمد بن محمد بن أحمد بن محمود أبو الحسن بن أبى جعفر السمنانى. سمع محمد بن على بن مهدى الأنبارى الإمام، وأبا الحسين المحاملى (الحافظ). سمع منه

أبو الفتوح عبد الغافر بن الحسين الألمعى الكاشغرى وغيره، ذكره الخطيب فى تاريخه، وقال: "كتبت عنه شيئا يسيرا، وكان صدوقا، تقلد القضاء بباب الطاق". وذكره السمعانى فى ذيله، فقال: "قرأ على أبيه طرفا من الكلام والفروع على مذهب أبى حنيفة. وكان كبيرا نبيلا وقورا جليلا". قال: وقرأت بخط أبى الفضل بن خيرون: "كان ثقة جيد الأصول". وسأل السلفى أبا غالب شجاع بن فارس الذهلى (الحافظ) عنه فقال: "سمعت منه كتاب شفاء لصدور للنقاش بتمامه بقراءتى عليه، وشيئا من حديثه، ومن فوائده اهـ". من الجواهر (١:٩٦). مات سنة ٤٦٦.

٤١- أحمد بن محمد بن الفضل أبو على البزاز النيسابورى. حدث عنه القاضيان أبو العلاء الواسطى، وأبو القاسم التنوخى. ذكره الخطيب، وقال: قدم بغداد حاجا، وكان ثقة. وحدثنى التنوخى قال أبو على النيسابورى (إمام أهل الحديث فى عصره): أحمد بن محمد شيخ ثقة فقيه على مذهب أبى حنيفة. مات سنة ٣٨٣ اهـ. من الجواهر (١:٩٨).

٤٢- أحمد بن محمد بن حامد (وقيل: هاشم) أبو بكر الطواويسى. ذكره السمعانى فى الأنساب، وقال: هذه نسبة إلى "طواويس" قرية من قرى بخارا، منها الفاضل الورع الزاهد الثقة أبو بكر أحمد بن محمد بن هاشم. كان من عباد الله الصالحين. يروى عن محمد بن نصر المروزى (وعبد الله بن شيرويه البلخى) ومحمد بن فضل البلخى. وأثنى عليه أبو سعد الإدريسى فى كتاب الكمال اهـ. ملخصا من[1] الفوائد (١٨). ذكره القرشى فى الجواهر ص١٠٠ وعده من الحنفية، وقال: توفى سنة ٣٤٤. روى عنه نصر بن محمد بن غريب الشاشى. وأحمد بن عبد الله بن إدريس خال الإدريسى الحافظ.

٤٣- أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدى الحجرى المصرى أبو جعفر الطحاوى الإمام الحافظ. ذكره الذهبى فى الحفاظ الذين يرجع إلى اجتهادهم فى التوثيق

(١) أى الفوائد البهية للمحدث اللكنوى، وأعبر عنه فيما بعد بالفوائد، كما أعبر الجواهر المضيئة بالجواهر.

والتضعيف، والتصحيح والتزييف، وقال: الإمام العلامة الحافظ صاحب التصانيف البديعة. قال ابن يونس: "كان ثقة ثبتا فقيها عاقلا لم يخلف مثله". مات سنة ٣٢١. وذكر السيوطي في حسن المحاضرة فيمن كان بمصر من حفاظ الحديث ونقاده، وقال: الإمام العلامة الحافظ صاحب التصانيف، وكان ثقة ثبتا فقيها لم يخلف بعده مثله انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر في زمانه وله معاني الآثار، وأحكام القرآن، والتاريخ الكبير، واختلاف العلماء اهـ (١:١٤٧).

وذكر أبو يعلى الخليلي في الإرشاد أن محمد بن أحمد الشروطي قال للطحاوي: "لم خالفت مذهب خالك (أي المزني الشافعي؟)"، فقال: لأني كنت أرى خالي يديم النظر في كتب أبي حنيفة.

وذكر علي القارئ في طبقاته عن ابن عبد البر أنه قال: "كان الطحاوي كوفي المذهب عالما بجميع مذاهب العلماء". وفي اللسان: قال ابن عبد البر في كتاب العلم: "كان الطحاوي من أعلم الناس بسير الكوفيين وأخبارهم وفقههم مع مشاركته في جمع مذاهب الفقهاء". وقال مسلمة بن قاسم الأندلسي في كتاب الصلة: "كان ثقة جليل القدر فقيه البدن عالما باختلاف العلماء بصيرا بالتصنيف" (١:٢٧٦). وفي غاية البيان للإتقاني: أقول: "لا معنى لإنكارهم على أبي جعفر (في نقل مذهبهم) فإنه مؤتمن لأمتهم مع غزارة علمه واجتهاده وورعه وتقدمه في معرفة المذاهب وغيرها، فإن شككت في أمره فانظر شرح معاني الآثار، هل ترى له نظيرا في سائر المذاهب، فضلا عن مذهبنا". انتهى من الفوائد ص١٨.

وقال بعض الناس في إحيائه وأمير البوفال في بعض تآليفه تبعا لابن تيمية الحراني في منهاج السنة له: "إن الطحاوي ليس ممن له معرفة بالإسناد كمعرفة أهل النقد به اهـ". وهذه والله فرية بلا مرية، فإنهم إن أرادوا أنه لا تمييز له بين الصحيح والسقيم فهو قول رجيم يرده وينكره أشد الإنكار من طالع شرح معاني الآثار ومشكل الآثار وغيرهما من تاليفاته الكبار، فإن الطحاوي كثيرا يبحث فيها عن صحة الأسانيد وضعفها، ويكشف عن قوتها ووهنها، ويناظر كمناظرة أهل الحديث الوقادين ويباحث كمباحثة النقادين.

وناهيك بعد الذهبى إياه فى الحفاظ الذين يرجع إلى اجتهادهم فى التصحيح والتضعيف، وعد السيوطى إياه فى حفاظ الحديث ونقاده. ومن طالع كتب الرجال كتهذيب التهذيب ولسان الميزان وغيرهما لا ح له احتجاج المحدثين بأقواله فى التوثيق والتضعيف والجرح والتعديل فى كثير من الرواة، وقبول المهرة من أهل الفن أقواله فى باب التحسين والتصحيح، وعدهم إياه من أهل الاجتهاد فى الحديث والترجيح، منها بحث حديث رد الشمس بدعاء النبى ﷺ، فإنه اعتمد العلماء فيه على رواية الطحاوى وتحسينه، وردوا به على من ظنه موضوعا، كابن تيمية وابن الجوزى وغيرهما من المجازفين، كما بسطه السخاوى فى المقاصد الحسنة ص١٠٧، والقسطلانى فى المواهب، والسيوطى فى تصانيفه، كمختصر الموضوعات، ومناهل الصفا فى أحاديث الشفا، والنكت البديعات، والشهاب الخفاجى فى نسيم الرياض لشرح شفاء عياض، وغيرهم من العلماء والمحدثين، كذا فى غيث الغمام لمؤلف الفوائد البهية ص٥٨.

قال: وأما قول بعض المنكرين على الطحاوى: "إنه يجمع الرطب واليابس" فهذا ليس بأول قارورة كسرها الطحاوى فى الإسلام، ألا ترى إلى قول ابن الصلاح فى مقدمته، والنووى فى تقريبه، والعراقى فى ألفيته: "إن فى السنن الصحيح والحسن والضعيف والمنكر" وإلى قول الذهبى فى سير النبلاء: "وإنما غض رتبة سننه (أى ابن ماجه) ما فى الكتاب من المناكير وقليل من الموضوعات" وإلى قول السيوطى فى زهر الربى على المجتبى: "لهو (أى سنن النسائى) أقل الكتب بعد الصحيحين ضعيفا ومجروحا، ويقاربه كتاب أبى داود والترمذى". كذا حكم ابن تيمية فى منهاج السنة بكون تصانيف البيهقى مشتملة على الضعيف والموضوع. وقال العينى فى البناية: "قد روى الدارقطنى فى سننه أحاديث سقيمة ومعلولة، ومنكرة وغريبة، وموضوعة (يسكت عنها)". وصرح ابن دحية وابن حجر وغيرهما بكون مستدرك الحاكم وتاليفاته الأخرى مشتملة على الضعاف والموضوعات مع التزامه الصحة فيه وعدم التزام الطحاوى إياها فى كتبه اهـ ص٥٦.

قلت: وفوق ذلك كله، ألا ترى البخارى ومسلما مع التزامهما الصحة فى كتابيهما يوردان الضعاف أيضا فيها، كما لا يخفى على من طالع مقدمة الفتح

للحافظ. ولا يجدى الاعتذار بكون إيرادهما ذلك للمتابعة والاستشهاد، فإن الجامع الصحيح ليس محلا للضعاف أصلا، لما فى ذلك من التلبيس والغرور، فإن الناظر إذا رأى حديثا فى كتاب التزم صاحبه الصحة ظنه صحيحا اعتمادا على التزام صاحبه ذلك، والمتابعة والاستشهاد يحتاج إليهما الضعيف، دون الصحيح. اللهم إلا أن يقال: إن تلك الضعاف عندهما صحاح، فلم لا يمكن القول بمثله فى ضعيف أو رده الطحاوى واحتج به؟ لموافقته القياس الذى هو إحدى حجج الشرع وإحدى المرجحات لجانب الصحة، فافهم.

وأما ابن تيمية فليس ممن يقبل قوله فى مثل الطحاوى، فإن الثقات الأثبات لا تجرح بأقوال المجروحين، وأن ابن تيمية رحمه الله مع سعة علمه وفرط شجاعته وسيلان ذهنه وتعظيمه لحرمات الدين رماه المحدثون والمؤرخون الكبار كالذهبى، وابن حجر العسقلانى، والزرقانى، والصفدى، بقلة العقل والتشدد الغير المرضى ومجاوزة الحدود فيه. قال الحافظ ابن حجر فى الدرر الكامنة: وهى ابن تيمية على أبناء جنسه واستشعر بأنه مجتهد فصار يرد على صغير العلماء وكبيرهم قديمهم وحديثهم، حتى انتهى إلى عمر رضى الله فخطأه فى شىء، وقال فى حق على: "إنه أخطأ فى سبعة عشر شيئا، وخالف فيها نص الكتاب"، وكان لتعصبه مذهب الحنابلة يقع فى الأشاعرة، حتى أنه يسب الغزالى، فقام عليه قوم كادوا يقتلونه اهـ. من غيث الغمام بمعناه ملخصا ص٥٧.

فإن قيل: قد ذكر الحافظ فى "اللسان" عن البيهقى فى "المعرفة" بعد أن ذكر كلاما للطحاوى فى حديث مس الذكر فتعقبه وقال: أردت أن أبين خطأه فى هذا، وسكت عن كثير من أمثال ذلك، فبين فى كلامه أن علم الحديث لم يكن من صناعته، وإنما أخذ الكلمة بعد الكلمة من أهله ثم لم يحكمها. (١: ٢٧٧).

قلت: رده الإتقانى، وقال: "هذا لعمرى تحامل من هذا الإمام فى شأن هذا الأستاذ الذى اعتمده أكابر المشايخ" كذا نقله محشى اللسان عن "كشف الظنون". قلت: وأيضا فلم يؤثر قول البيهقى هذا فى الطحاوى عند الذهبى حيث ذكره فى تذكرته، وعده من الحفاظ الذين يرجع إلى اجتهادهم فى التصحيح والتزييف، ولم يذكره فى "الميزان"،

ولا عند السيوطى، حيث عده من حفاظ الحديث ونقاده، ولا عند الحافظ ابن عبد البر؛ ولا عند مسلمة بن القاسم الأندلسى، ولا عند ابن يونس المصرى مؤرخ مصر. ولا شك أنه أعلم بالطحاوى من البيهقى بل بسائر علماء مصر، وهو أقرب زمانا بالطحاوى منه، وهو القائل: "إن الطحاوى ثقة ثبت لم يخلف مثله" كما مر.

وقال القرشى فى كتابه الجامع (هو ذيل الجواهر المضيئة): قال البيهقى: "وحين شرعت فى كتابى هذا (أى فى كتاب المعرفة) جاءنى شخص من أصحابى بكتاب لأبى جعفر الطحاوى، فكم من حديث ضعيف فيه صححه لأجل رأيه، وكم من حديث فيه صحيح ضعفه لأجله رأيه". هكذا قال. وحاشا لله أن الطحاوى رحمه الله يقع فى هذا، فهذا الكتاب الذى أشار إليه هو الكتاب المعروف بمعانى الآثار، وقد تكلمت على أسانيده وعزوت أحاديثه وإسناده إلى الكتب الستة، والمصنف لابن أبى شيبة، وكتب الحفاظ، ووصلت فيه إلى الربع، وسميته "بالحاوى فى بيان آثار الطحاوى"، وأسأل الله إتمامه. وجدت الطحاوى قد شارك مسلما فى بعض شيوخه كيونس بن عبد الأعلى فوقع لى فى كثير من الأحاديث أن الطحاوى يروى الحديث عن يونس بن عبد الأعلى ومسلم يرويه بعينه عنه بسند الطحاوى. ووالله لم أر فى هذا الكتاب شيئا مما ذكره البيهقى عن الطحاوى. وقد اعتنى شيخنا علاؤ الدين (ابن التركمانى) ووضع كتابا[1] عظيما نفيسا على السنن الكبير له (أى البيهقى) وبين فيه أنواعا مما ارتكبها من ذلك النوع الذى رمى به البيهقى الطحاوى، فيذكر حديثا لمذهبه وسنده ضعيف فيوثقه، ويذكر حديثا لمذهبنا وفيه الرجل الذى وثقه فيضعفه، ويقع هذا فى كثير من المواضع. وهو كتاب عظيم لو رآه من قبله من الحفاظ لسأله تقبيل لسانه الذى تفوه بهذا، مع أن البيهقى إمام حافظ كبير الشأن نشر السنة ونصر مذهب الشافعى فى زمانه، وكان موصوفا بالزهد رحمه الله ورحم أئمة المسلمين اهـ. ملخصا (٤٣٢).

قال الحافظ فى "اللسان": سمع (الطحاوى) من المزنى كتاب السنن روايته عن

(١) هذا هو الكتاب المسمى "بالجواهر النقى فى الرد على البيهقى" يشهد لمؤلفه بسعة النظر فى الحديث، وكثرة الحفظ للآثار وأسماء الرجال.

الشافعي، وسمع الحديث من أهل عصره، فلحق يونس بن عبد الأعلى، وهارون بن سعيد الإيلى، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم، وبحر بن نصر، وغيرهم من أصحاب ابن عيينة وابن وهب، وهذه الطبقة. وسمع الكثير أيضا من إبراهيم بن أبى داود الفريس، وكان من الحفاظ المكثرين، وأبى بكرة بكار بن قتيبة القاضى، وغيرهما (كالحافظ النسائى صاحب السنن). وخرج إلى الشام فسمع ببيت المقدس، وغزة، وعسقلان. وتفقه بدمشق على القاضى أبى خازم، ورجع إلى مصر وتقدم فى العلم. وصنف التصانيف فى اختلاف العلماء. ومعانى الآثار ومشكل الآثار، وأحكام القرآن، وغير ذلك. روى عنه ابنه على. وأبو محمد بن زبر القاضى، وأبو الحسن محمد بن أحمد الأحميمى، وأبو القاسم الطبرانى (صاحب المعاجم) وأبو بكر المقرئ، وأحمد بن القاسم الخشاب، ويوسف الميانجى، وآخرون (١ :٢٧٥،٢٨٦).

وزاد فى "الجواهر": روى عنه الخلق الكثير منهم أبو القاسم مسلمة بن القاسم القرطبى، وأبو القاسم عبد الله بن على الداودى شيخ أهل الظاهر فى عصره، وأبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس المصرى الحافظ، وأبو بكر محمد بن جعفر بن الحسين البغدادى المفيد الحافظ المعروف بغندر اهـ"[1] (١ :١٠٤).

٤٤- أحمد بن محمد بن عبد الله بن محمد بن أحمد أبو العباس عرف "بابن أبى العوام السعدى" أحد قضاة مصر. روى عن أبيه عن جده، روى عنه أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعى سأل الحاكم بأمر الله عالم العلماء بمصر عن الناس واحدا بعد واحد، فذكر أبا العباس، فوقع الاختيار عليه. فقيل للحاكم بأمر الله: "ما هو على مذهبك، ولا على مذهب من تقدم من سلفك، غير أنه ثقة مأمون مصرى عارف بالقضاة، عارف بالناس، وما فى مصر من يصلح لهذه الأمر غيره". تقلد القضاء فى شعبان سنة ٤٠٥. كذا فى "الجواهر" (١ :١٠٧).

(١) قلت: ذكره الذهبى فى تذكرة الحفاظ ووصفه بالإمام الحافظ الوراق، وليس هو غندر محمد بن جعفر صاحب شعبة، بل هذا غندر ثانى. والغنادر فى المحدثين تسعة ذكرهم الذهبى فى تذكرة صاحب الترجمة، سبعة منهم يسمون محمد بن جعفر (١ :١٦٠، ١٦٣). فتنبه له، ولا تقع فى الخبط.

٤٥- أحمد بن محمد بن عبد الله أبو الحسن النيسابورى عرف "بقاضى الحرمين" شيخ أصحاب أبى حنيفة رحمه الله فى زمانه بلا مدافعة. سمع بخراسان أبا العباس الشيبانى، وأبا يحيى زكريا بن يحيى البزار، وأبا خليفة الفضل بن جناب، وجماعة سواهم. روى عنه الحاكم أبو عبد الله، وذكره فى تاريخ نيسابور. تكلم عند الوزير على بن عيسى مع بعض فقهاء الشافعية فى مسألة توريث ذوى الأرحام، فقال الوزير: "صنف فى هذه المسألة وبكر بها غدا إلى"، ففعل وبكر بها إليه، فأخذ منه الجزء، وعرض المسألة على أمير المؤمنين، فتأملها ورضيها، وقلده قضاء الحرمين، فقال أبو الحسن:- "أيد الله الوزير بعد أن رضى أمير المؤمنين المسألة وتأملها وجب على الأمير أن ينجز أمره العالى بأنه يرد السهم إلى ذوى الأرحام". فأجاب إليه، وفعله. ذكر الحكاية الحاكم أبو عبد الله فى تاريخه، وقال: توفى سنة ٣٥١، كذا فى "الجواهر" (١:١٠٨).

٤٦- أحمد بن محمد بن عبد الله الطاهرى أبو العباس الإمام الحافظ الزاهد القدوة جمال الدين الحلبى الحنفى المقرئ. ذكره السيوطى فى حسن المحاضرة فى حفاظ الحديث ونقاده، وقال: "كان أحد من عنى بهذا الشأن، وكتب عن سبعمائة شيخ. مات سنة ٦٩٦ اهـ". (١:١٥٠). وقال القرشى فى الجواهر: سمع الكثير، وسافر إلى البلاد، وكتب بخطه الكثير، سمعت عليه (١:١١٠).

٤٧- أحمد بن محمد بن على بن محمد بن نصير الأنبردوانى النضيرى الحنفى أبو كامل سمع أبا الحسن الفارسى وغيره. قال السمعانى: وكان قد سمع الحديث الكثير واشتغل به، ولم يرحل، وجمع كتابا سماه "المضاهاة فى الأسماء والأنساب" (ولم يكن متقنا ولا ثقة، بل مجازفا فى السماع والرواية اهـ) من الجواهر (١:١١٣) ومن الأنساب للسمعانى.

٤٨- أحمد بن محمد بن عمر بن الحسين أبو الفرج المعروف "بابن المسلمة" سكن بغداد. قال الخطيب فى تاريخه: سمع أباه، وأحمد بن كامل القاضى، ودعلج بن أحمد. قال الخطيب: كتبت عنه، وكان ثقة، وكان أحد الموصوفين بالعقل والمذكورين بالفضل، كثير البر والمعروف. وكانت داره مألفا لأهل العلم. مات سنة ٤١٥ اهـ من

الجواهر (١٣).

٤٩- أحمد بن محمد بن عيسى بن الأزهر أبو العباس البونى الفقيه الحافظ من طبقة أحمد بن أبى عمران أستاذ الطحاوى. تفقه على أبى سليمان الجوزجانى. وحدث بالكثير، وصنف المسند. وحدث عن القعنبى ومسدد بن مسرهد، وأبى بكر بن أبى شيبة. روى عنه يحيى بن صاعد، وأبو عبد الله المحاملى. قال الخطيب: "كان ثقة حجة يذكر بصلاح وعبادة، وكان من أصحاب القاضى يحيى بن أكثم". وقال أحمد: "صدوق، وما أعلم إلا خيرا" وقال الدارقطنى: ثقة. حكاهما الخطيب أيضاً. مات سنة ٢٨٠.

٥٠- أحمد بن محمد بن عيسى بن يزيد بن السكن أبو جعفر السكونى. أخذ عن أبى يوسف، ومحمد، وروى عنه وكيع، كذا فى الجواهر (١ :١١٥). وفى لسان الميزان: ضعفه الدارقطنى، وقال: "متروك الحديث بغدادى". وذكره ابن حبان فى الثقات اهـ (١ :٢٨٨).

٥١- أحمد بن محمد بن عيسى بن زياد الأنطاكى أبو بكر القاضى. سمع بأنطاكية، وبطرسوس، والمصيصة، وروى عن محمد بن آدم، ومحمد بن سليمان لؤين، وأحمد بن أبى الحوارى، وروى عنه أبو القاسم الطبرانى (صاحب المعاجم). وذكره عبد الغنى بن سعيد المصرى فى كتاب القضاة، وقال: قدم مصر وحدث بها. حدثنا عنه عبد الله بن جعفر بن الورد اهـ من الجواهر (١ :١١٦). وفيه أيضا: قال ابن النديم فى تاريخ حلب: "كان أبوه وجده فقيهان على مذهب الإمام أبى حنيفة رضى الله عنه اهـ".

قلت: ذكر فى اللسان أحمد بن محمد بن زياد وكناه أبا سعيد ابن الأعرابى. روى عنه أبو القاسم الطبرانى، وأبو سليمان الخطابى، ووصفه بالإمام الحافظ الثقة الصدوق الزاهد اهـ (١ :٢٠٨). فلا أدرى أ هو ذا أم غيره.

٥٢- أحمد بن محمد بن أحمد بن حمدان أبو منصور الحارثى. قال الإمام نجم الدين أبو حفص عمر النسفى فى معجم شيوخه: أحمد بن محمد بن منصور الحارثى من مسموعاته كتاب الموطأ رواية محمد بن الحسن عن مالك، يرويه عن أبى الفضل أحمد

بن خيرون، وللحافظ أبى سعد (السمعانى) إجازة منـه صحيحة بجميع مسموعاته كتبها له فى سنة ٥٠٨. وتوفى سنة ٥١٨ اهـ، من الجواهر المضيئة (١١٨:١).

٥٣- أحمد بن محمد بن محمد بن الحسن الإمـام تقى الدين أبو العباس الشمنى. قال السيوطى فى حسن المحاضرة: قدوة عين الزمان واحد عصره فى العلوم بحيث خضعت لـه رجالها وفرسانهـا، ولد بالإسكندرية سنـة ٨٠١هـ. أخذ الحديث عن الشيخ ولى الدين العراقى وبرع فى الفنون، وأجاز لـه العراقى، والبلقينى والحلاوى، والمراغى وغيرهم. وانتفع به الخلق، وصنف حاشية على الشفا، وشرح النقايـة فى الفقه، وشرح نظم النخبة لأبيه اهـ (٢٠٢:١).

قلت: وهو شيخ السيوطى ورثاه بقصيدة غراء يقول فيها:

محقق كامـل الآلات مجتهـد — وما عنى تبـلغ الأبيات والسطـر
وفى الحديث أياديه قد انتشرت — آثارها وشـذا فيـاحها المـطـر
وفى الكتاب وفى آياته ظهـرت — آياتـه حين يتـاوهـا ويعـتـبر
أبان علم أصول الدين متضحا — وكم جلا شبها حارت بها الفكر
أنعم بنعمان عينا حين يذكر فى — أصحابه الشيخ دامت فوقه الدرر

اهـ. (٢٠٣:١).

وذكره فى "بغية الوعاة" أيضا، وقال: الفقيه المفسر المحدث شيخ العلماء فى أوانه، شهد بنشر علومه العاكف والباد، أما التفسير فهو بحره المحيط، وأما الحديث فالرحلة فى الرواية والدراية إليه، والمعلول فى حل مشكلاته عليه. وأما الفقه فلو رآه النعمان لأنعم به عينا، أخذ الحديث عن العراقى، وبرع فى الفنون، وأجاز له السراج البلقينى، والزين العراقى. والجمال ابن ظهيرة، والهيثمى، والكمال الدميرى، والمراغى، وآخرون. وخرج لـه صاحبنا الشيخ شمس الدين السخاوى مشيخة حدث بها وبغيرها، وخرجت له جزءا فيه الحديث المسلسل بالنجاة وحدث بـه. وهو إمام علامـة مفنن منقطع القرين سريع الإدراك أقرأ التفسير والحديث والفقه انتفع به الجم الغفير، وافتخروا بالأخذ عنه، وسمعت وقرأت عليه فى الحديث عدة أجزاء، وكتب لى تقريظا على شرح الألفية،

وجمع الجوامع من تاليفي اهـ (١٦٣، ١٦٤).

٥٤- أحمد بن محمد بن محمد بن الحسين بن الكريم النسفي البزدوي أبو المعالي صاحب الطريقة على مذهب أبي حنيفة. قال السمعاني: سمع من أبيه، ومن أبي المعين ميمون بن محمد المكحولي. ولقي الأكابر، وأفاده والده عن جماعة، وأملى مدة ببخارا. وورد مرو في الحج، فقرأت عليه بها، وحدث ببغداد، ورجع من الحج. قال السمعاني: إمام فاضل من بيت الحديث والعلم. توفي سنة ٥٤٢ اهـ من "الجواهر" (١:١١٩).

٥٥- أحمد بن محمد بن محمد السرخسي أبو العباس سمع من الشريفين أبي نصر محمد وأبي الفوارس طرادا بني محمد بن علي الزنيبي، روى عنه أبو القاسم بن عساكر، وأبو سعد السمعاني. مات سنة ٥٤٧ اهـ من الجواهر (١:١٢٠).

٥٦- أحمد بن محمد بن منصور القاضي أبو بكر الدامغاني. درس على الطحاوي بمصر، ثم قدم بغداد ودرس بها على الكرخي، فأقام ببغداد دهرا طويلا يحدث عن الطحاوي. روى عنه القاضي أبو محمد بن الأكفاني وغيره. قال الخطيب: حدثني الصيمري قال: "وكان أبو بكر الدامغاني أقام على الطحاوي سنين كثيرة، وكان إماما في العلم والدين، مشار إليه في الورع والزهد اهـ" من الجواهر (١:١٢٢).

٥٧- أحمد بن محمد بن مهران أبو جعفر راوي موطأ محمد بن الحسن رحمه الله اهـ من الجواهر. وفي "اللسان": قال ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل: أحمد بن مهران بن المنذر القطان الهمداني أبو جعفر الذي سمع أبي في كتابه كتاب الموطأ عن القعنبي. روى عن عثمان بن الهيثم، وعبد الله بن رجاء، وحسن بن الأشيب، والأنصاري. وهو صدوق. وذكره ابن حبان في "الثقات" اهـ (١:٣١٥).

قلت: فلعله يروي الموطأ عن محمد بن الحسن أيضًا، ولكن لا بد من واسطة بينهما، لأن سماع الراوي عن أبي حاتم المتوفى سنة ٢٧٧ عن محمد بن الحسن المتوفى سنة ١٨٩هـ بلا واسطة بعيد. اللهم إلا أن يكون سمع عن محمد بالآخرة، وعن أبي حاتم في بدء أمره والله تعالى أعلم.

٥٨- أحمد بن محمد بن نصر بن أحمد الإمام أبو نصر النسفي. قال السمعاني:

من أئمـة نسف، تفقه على القاضى منصور بن أحمد الغرقى، وروى عنه الحديث، وعن غيره، وحدث. سمع منـه أبو حفص عمر بن محمد بن أحمـد النسفى. مات ٤٤٢ اهـ. من الجواهر ملخصا.

٥٩- أحمد بن محمد بن نصر أبو نصر المعروف "باللباد" النيسابورى. سمع أبا نعيم الفضل بن دكين (راوى صحيح البخارى) وبشر بن الوليد القاضى، وغيرهما. روى عنه إبراهيم بن محمـد بن سفيان (راوى صحيح مسلم) أبو يحيى زكريا بن يحيى البزار. ذكره الحافظ أبو عبد الله (الحاكم) فى تاريخ نيسابور، فقال: "شيخ أهل الرأى فى عصره، ورئيسهم اهـ" من الجواهر (١:١٢٣).

٦٠- أحمد بن محمد بن يوسف بن الخضر أبو الطيب الحلبى. كتب عنه (الحافظ) الدمياطى، سمع من أبى حفص عمر بن محمـد بن طبرزد، وحدث. ومات سنة ٦٥٨هـ، كذا فى "الجواهر" (١:١٢٣).

٦١- أحمد بن محمد بن هبة الله بن أبى الفتح أبو العباس الواسطى الموصلى. كتب عنه الدمياطى، وذكره فى معجم شيوخه. وذكر الشريف عز الدين فى وفياته: "كان فقيها حسنا متدينا، سمع بالموصل من أبى حفص عمر بن محمد بن طبرزد، ومن أبى محمد عبد الله بن أبى المجد". ومات بها سنة ٦٥٠ اهـ من "الجواهر" (١٢٣).

٦٢- أحمد بن أبى عمران موسى بن عيسى الحافظ أبو جعفر البغدادى. نـزل مصر، وهو شيخ أبى جعفر الطحاوى، أكثر عنه. حدث عن على بن عاصم، وشعيب بن سليمان الواسطيين، وعلى بن الجعد (شيخ البخارى)، ومحمد بن الصباح. ذكر الحافظ ابن يونس فى الغرباء الذين قدموا مصر، وقال: "كان حسن الدراية بألوان من العلم كثيرة، وحدث بحديث كثيرة من حفظه، وكان ثقة". وذكره الحافظ عبد الغنى فيمن غلب كنية أبيه على اسمه، فقال: "قدم مصر على قضائها، وذهب بصرة بآخره وكان أحد الموصوفين بالحفظ. روى حديثا كثيرا من حفظه. صنف كتابا يقال له "الحجج اهـ" من "الجواهر" (١:١٢٨).

٦٣- أحمد بن هارون بن إبراهيم أبو العباس الحاكم المزنى المعروف "بالتبيان"

إمام الحنفية بنيسابور. سمع بها أبا القاسم عبد الرحمن بن رجاء، وأبا نصر أحمد بن محمد بن نصر، وأبا الفضل العباس بن حمزة، وغيرهم، وبمرو يحيى بن ساموبه الذهلى وأقرانه، وبالرى على بن الحسن بن الجنيد وأقرانه، وبالعراق عبد الله بن أحمد بن حنبل وأقرانه، وبالحجاز على بن عبد العزيز البغوى. سمع منه الحاكم (أبو عبد الله صاحب "المستدرك") وذكره فى تاريخ نيسابور، وقال: شيخ أصحاب أبى حنيفة فى عصره. مات سنة ٣٤٩ اهـ من "الجواهر" (١:١٣٢).

٦٤- أحمد بن هبة الله بن أسعد بن عبد الله أبو العباس المعروف "بابن النجبى". قال ابن النجار: سمع أبا البركات الأنماطى وأبا الوقت عبد الأول، وحدث: روى لنا عنه عبد الله بن أحمد المقرئ شيخه. مات سنة ٥٩٢ اهـ من "الجواهر" (١:١٣٠).

٦٥- أحمد بن يوسف بن عبد الواحد أبو الفتح الأنصارى السعدى المنعوت شهاب الدين. كان إماما عالما، محدثا مفتيا، حدث بجزء الأنصارى بإجازته من ابن طبرزد وأبى اليمن الكندى وغيرهما. ولد بحلب، ثم سافر إلى الموصل وتفقه بها على الجلال الرازى، وسمع الحديث. سمع منه أبو حفص عمر بن العديم. مات سنة ٦٣٣ اهـ. من "الجواهر" (١:١٣٣).

٦٦- أحمد بن يوسف الأزرق بن يعقوب بن إسحاق بن البهلول شيخ أبى القاسم التنوخى حدث عن أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى وطبقته، روى عنه على بن الحسن التنوخى. ذكره الخطيب، وقال: كان سماعه صحيحا، مات ٣٧٧ اهـ. من "الجواهر" (١:١٣٣). ذكره فى "اللسان"، وقال: صحيح السماع. وقال ابن أبى الفوارس: كان متقنا، وكان داعية إلى الاعتزال (١:٣٢٨).

٦٧- أحمد بن يوسف بن على بن محمد بن أحمد أبو نصر وقيل: أبو العباس عماد الدين الحسينى. سمع الحديث من أبى هاشم عبد المطلب من الفضل الهاشمى، كان شيخ الحنفية فى عصره. ولد بحلب، وخرج منها إلى مصر حين وصل التتار إلى حلب وبلاد الروم، وحدث بها، كتب عنه الدمياطى. مات سنة ٦٤٨ اهـ من الجواهر (١:١٣٤).

٦٨- إدريس بن عبيد بن أبى أمية الطنافسى قال الدارقطنى: "يعلى، ومحمد، وإدريس، وإبراهيم بن عبيد الطنافسيون كلهم ثقات" كذا فى "الأنساب" للسمعانى. وكلهم حنفيون، كما يظهر من كلامه (٤٧٢) وإدريس هذا ذكره القرشى فى الجواهر (١٣٦:١) والباقون نذكرهم فى أبوابهم.

٦٩- إدريس بن عبيد بن أبى عبد الرحمن الأودى أبو عبد الله. يأتى روى عن أبيه، وعمرو بن مرة، وأبى إسحاق السبيعى، وغيرهم، وعنه ابنه عبد الله، والثورى، وكيع، ويعلى بن عبيد، وغيرهم. قال ابن معين والنسائى: "ثقة". وقال الآجرى عن أبى داود: "ثقة". وذكره ابن حبان فى "الثقات". روى له الجماعة، كذا فى "التهذيب" (١٩٥:١). ذكره القرشى فى "الجواهر"، وعده من الحنفية (١٣٦:١).

٧٠- إسحاق بن إبراهيم بن موسى الوزدولى. تفقه على أبيه وقد تقدم. قال ابن عدى: "إسحاق من أصحاب الحديث، صنف الكتب والسير، مستقيم الحديث، ثقة" اهـ. من الجواهر (١٣٦:١).

قلت: وذكر السمعانى قول ابن عدى هذا فى نسبة الوزدولى، وذكره الذهبى فى الحفاظ، وقال: الحافظ الصدوق أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم صاحب المسند رحل وسمع من عبد الله بن موسى، ومسلم بن إبراهيم، وآدم بن أبى إياس، وجماعة، وعنه إبراهيم بن موسى الجرجانى، ومحمد بن جعفر البصرى، وآخرون. وكان ثقة (١٢٨:٢).

٧١- إسحاق بن إبراهيم أبو يعقوب الخراسانى الشاشى. ذكره ابن يونس فى غرباء الذين قدموا مصر، فقال: كان يتفقه على مذهب أبى حنيفة. ولى قضاء بعض أعمال مصر، وكتبت عنه حكايات وأحاديث. وكان يروى الجامع الكبير عن زيد بن أسامة عن أبى سليمان الجوزجانى عن محمد بن الحسن. وكان ثقةً. توفى بمصر سنة ٣٢٥ اهـ. من الجواهر (١٣٦:١). وفى الفوائد: "كان شيخ أصحاب أبى حنيفة وعالمهم فى زمانه، وكان ثقة" (٢٢).

٧٢- إسحاق بن البهلول أبو يعقوب التنوخى حافظ محدث كبير. ولد بأنبار، وحمل الفقه عن الحسن بن زياد، وعن الهيثم بن موسى صاحب أبى يوسف. وله مذاهب

اختارها. رحل فى طلب الحديث إلى بغداد، والكوفة، والبصرة، ومكـة، والمدينة. سمع أباه، وسفيان بن عيينـة، ووكيع بن الجراح، وإسماعيل بن علية فى جمع عظيم. حدث ببغداد فروى عنه محمد بن عبد الرحمن صاعقة، وأبوبكر بن أبى الدنيا. (والفريابى، وابن صاعد، والمحاملى) وابناه بهلول وأحمد، كذا فى الجواهر نقلا من الخطيب (١ :١٣٧).

قلت: ذكره الذهبى فى الحفاظ ووصفه بالحافظ الناقد الإمام، وقال: "صنف كتابا فى الفقه، ولـه أقوال اختارها. صنف المسند الكبير، وكان ثقة". وقال بهلول ابنه: "حدث ببغداد بخمسين ألف حديث لم يخطئ فى شيء منها". وفى رواية أخرى: "أنه حدث من حفظه بأربعين ألفا وعمر دهرا، مات سنة ٢٠٣ وله ثمان وثمانون سنة اهـ (٢ :٩٢).

٧٣- إسحـاق بن شيث (وقيل: ابن أحمد بن شيث) أبو نصر البخارى يعرف "بالصفار". قدم بغداد حاجا وحـدث بها عن نصر بن أحمـد بن إسماعيل الكشانى. قال الخطيب: حدثنى عنه الحسن بن على بن محمد المذهب وأثنى عليـه خيرا اهـ. من الجواهر (١ :١٣٧). زاد فى الفوائد: وكان ثقة فاضلا أخذ عنه ابنه أبو نصر الفقيه الصفار أحمد بن إسحاق اهـ (٢٣).

٧٤- إسحـاق بن الفرات بن الجعـد بن سليم أبو نعيم الكندى التجيبى المصرى القاضى. قال أبو عمر الكندى: لقى أبا يوسف القاضى وأخذ عنه الفقه، وكان من كبار أصحاب مالك. مات بمصر سنة ٢٠٤ اهـ من الجواهر (١ :١٣٨) [1].

---

(١) (ومن الأعلام الذين اسمهم إسحاق) إسحاق بن لطف بن ثاقب البردوانى البنكالى شيخنا المحدث الحافظ المسند العلامة آية فى قوة لحفظ وسعة النظر. قرأ الحديث والتفسير وغيرهما على سيدنا الخالى حكيم الأمة مولانا محمد أشرف على دام مجده وعلاه، ودرس الحديث والفقه والتفسير ونشر العلوم فى مدرسة جامع العلوم بكانفور خمسا وعشرين سنةً، وحفظ القرآن حين الاشتغال بالتدريس فى ثلاثة أشهر إلا يومين. قرأت عليه الكتب الصحاح الستة كلها، وكنت أ تعجب من حفظه للأحاديث وتراجم الرجال وأقوال شراح الحديث وآراء الفقهاء، فإذا رأيته وهو يدرس الحديث تقول: "كأنه بحر متلاطم الأمواج". قرأ عليه خلق لا يحصون، والآن يدرس فى بلاده قريبا من وطنه، وله شغف زائد بالجامع الصحيح للبخارى يلتذ بقراءته ومطالعته بكثير وتقر به عينه، زاده الله حبًا وشغفا بكلام رسوله. وكان قد شرع فى كتابة تعليق على موطأ لمالك ولم يتمه، أطال الله بقائه.

قلت: وذكر مثله في التهذيب، وزاد: قال أبو إسحاق الأسفرائيني: "ثقة" وقال بحر بن نصر: سمعت ابن علية يقول: "ما رأيت ببلدكم هذا أحدا يحسن العلم إلا إسحاق بن الفرات". وقال ابن قديد: ثنى ابن عبد الحكم قال لي الشافعي: "أشرت على بعض الولاة أن يولي إسحاق بن الفرات القضاء وقلت: إنه يتخير، وهو عالم باختلاف من مضى"، روى له النسائي اهـ (١:٢٤٦، ٢٤٧).

٧٥- إسحاق بن يحيى بن إسحاق بن إبراهيم بن إسماعيل أبو محمد الآمدي. فقيه محدث درس بدار الحديث بالظاهرية بدمشق، سمع ابن خليل، وحمدان بن شيث، والمجد بن تيمية. له مشاركة حسنة في العلوم. ولد سنة ٦٤٠ اهـ من الجواهر (١:١٤٠).

٧٦- أسد بن عمر والبجلي القاضي صاحب الإمام وأحد الأعلام. تقدم ترجمته في الفصل الخامس من الكتاب، وأن ابن سعد وأبا داود، وابن عدي وثقوه. وفي اللسان أيضا: قال أحمد بن حنبل: "صدوق". وقال مرة: "صالح الحديث، كان من أصحاب الرأي". روى محمد بن عثمان العبسي عن يحيى بن معين أنه قال: "لا بأس به". وقال عباس: سمعت يحيى (ابن معين): "هو أوثق من نوح بن دراج، ولم يكن به بأس". (قلت: ورواية الاثنين أرجح على ما روى عنه ابن أبي مريم أنه كذوب، وقول ابن معين: "لا بأس به" توثيق منه كما عرف). وقال ابن عمار الموصلي: "لا بأس به" وقال ابن سعد: "كان عنده حديث كثير، وهو ثقة إن شاء الله تعالى" (١:٣٨٤).

قلت: فلا يلتفت بعد ذلك إلى من ضعفه. قال الصيمري بإسناده إلى أبي نعيم قال: "أول من كتب كتب أبي حنيفة أسد بن عمرو". وقال الطحاوي بسنده: "إنه كان من أصحاب أبي حنيفة الذين دونوا الكتب وهم أربعون رجلا، وكان في العشرة المتقدمين منهم اهـ". من الجواهر (١:١٤٠).

روى عن ربيعة الرأي، ومطرف، وغيرهما كما في اللسان (١:٣٨٤). وسمع أبا حنيفة وتفقه عليه، وروى عنه الإمام أحمد بن حنبل، وناهيك به اهـ. من الجواهر (١:١٤٠). وفي الفوائد: إن رواية أحمد عنه كاف في كونه ثقة، فقد ذكر ابن تيمية الحراني في منهاج السنة، وتقي الدين السبكي في شفاء الأسقام، والسخاوي في "فتح

المغيث": "أن الإمام أحمد لا يروى إلا عن ثقة اهـ" (٢٢). قلت: وقد صرح بذلك الهيثمى فى "مجمع الزوائد" أيضا، كما ذكرته فى مقدمة الإعلاء. وذكر الخطيب: ولى قضاء بغداد بعد أبى يوسف للرشيد، وحج معه معادلا له، مات سنة ١٨٨. وقيل: سنة ١٩٠ اهـ من "الجواهر". وروى أنه تزوج بابنة هارون الرشيد اهـ، من الفوائد.

وإسرائيل بن يونس بن أبى إسحاق السبيعى الكوفى تقدم ذكره مستوفى فلا نعيده.

٧٧- أسعد بن صاعد بن منصور أبو المعالى. سمع أباه وجده فى جمع، وحدث ببغداد. ذكره السمعانى فى ذيله، وابن النجار فى تاريخه. قال السمعانى: "ولم يتفق لى السماع منه، وروى لنا عنه رفيقنا أبو القاسم بن عساكر بالشام". قلت: سماع ابن عساكر عليه ببغداد، وسماع ابن النجار عن عمرو بن عبد الرحمن الأنصارى بدمشق عن ابن عساكر عنه اهـ. من الجواهر (١:١٤٣). مات سنة ٥٢٧ قاله السمعانى.

٧٨- أسعد بن على بن الموافق بن زياد الرئيس أبو المحاسن الزيادى. سمع من الداودى منتخب مسند عبد بن حميد وصحيح البخارى والدارمى، روى عنه الحافظان السمعانى، وابن عساكر، وكان ثقة صدوقا صالحا وصفه بهذا جماعة منهم السمعانى. مات ٥٤٤ اهـ. من الجواهر (١:١٤٣).

٧٩- إسماعيل بن إبراهيم بن أحمد الشيبانى أبو الفضائل أحد القضاة بدمشق عرف "بابن الموصلى". وكان محمود السيرة. سمع منه الحافظ الرشيد العطار وأجاز للمنذرى، مات سنة ٦٢٩ اهـ. من الجواهر (١:٤٤).

٨٠- إسماعيل بن إبراهيم بن غازى بن مَحمد أبو طاهر النميرى الماردينى عرف "ابن فلوس". تفقه على مذهب أبى حنيفة، وسمع الحديث بدمشق على أصحاب السلفى، وقدم مصر ودرس الأصلين (أى الحديث والفقه) وله فيهما يد طولى. ذكره شيخنا قطب الدين فى تاريخ مصر مات بدمشق سنة ٦٣٧ اهـ. من الجواهر (١:١٤٤).

(٨١) إسماعيل بن إبراهيم بن ميمون الصائغ المروزى. تقدم أبوه، وإسماعيل هذا تفقه على أبيه اهـ من الجواهر، (١:١٤٥). وفى اللسان: "يروى عن سلام بن مسلم،

وسعيد بن جبير ولم يسمع من سعيد". قال البخارى: "سكتوا عنه". وذكره ابن أبى حاتم، وحكى عن أبيه وأبى زرعة أنه روى عن سعيد بن جبير مرسلا، وذكره ابن حبان فى "الثقات" اهـ (١:٣٩١).

(٨٢) إسماعيل بن إبراهيم بن يحيى بن علوى الدمشقى المعروف "بابن الدرجى" كتب (الحافظ) الدمياطى عنه وعن ابنه إبراهيم، وذكرهما فى معجم شيوخه، وسمع بدمشق، والموصل، وحدث، وخرج له الحافظ أبو عبد الله البرزالى مشيخة، رحمه الله تعالى. مات سنة ٦٦٤ اهـ. من "الجواهر" (١:١٤٥).

٨٣- إسماعيل بن الحسين بن على بن الحسين بن هارون الزاهد البخارى إمام وقته فى الفروع والفقه. قال الخطيب: ورد بغداد حاجا مرارا عدة وحدث بها عن محمد بن أحمد بن أحمد بن حبيب البخارى، وبكر بن محمد بن حمدان المروزى وذكر جماعة، ثم قال: حدثنى عنه عبد العزيز بن على الأزجى، وحدثنى عنه القاضى أبو جعفر محمد ابن أحمد السمنانى. وقال: قدم علينا بغداد حاجا سنة ٣٩٨، مات سنة ٤٠٢ اهـ. من "الجواهر" (١:١٤٨).

٨٤- إسماعيل بن حماد بن أبى حنيفة حفيد الإمام والإمام بلا مدافعة، ذو الفضائل الشريفة والخصال المنيفة. تفقه على أبيه حماد، والحسن بن زياد، ولم يدرك جده، كذا فى "الجواهر" (١:١٤٨).

قال الخطيب: حدث عن عمر بن ذر، ومالك بن مغول، وابن أبى ذئب، وطائفة، وعنه سهل بن عثمان العسكرى، وعبد المؤمن بن على الرازى. ولى قضاء الرصافة وهو من كبار الفقهاء. قال محمد بن عبد الله الأنصارى: "ما ولى القضاء من لدن عمر رضى الله عنه إلى اليوم أعلم من إسماعيل بن حماد". قيل: "ولا الحسن البصرى؟" قال: "ولا الحسن". كذا فى اللسان (١:٣٩٩).

قلت: ولا يخفى أن العلم بالقضاء لا يتيسر إلا بحفظ السنن والآثار وأقضية الصحابة، فمن كان أعلم من الحسن البصرى به لابد أن يكون حافظا للأحاديث بصيرا بالاجتهاد. وفى "اللسان" أيضا: ذكره السبط (ابن الجوزى) فى المرآة فقال: "كان عالما

زاهدا ثقة صدوقا لم يغمزه سوى الخطيب"، فذكر المقالة فى القرآن. قال السبط: "إنما قاله تقية كغيره اهـ.

قال الحافظ: قلت: قد غمزه من هو أعلم به من الخطيب، فبطل الحصر الذى ادعاه اهـ (١:٣٩٩).

قلت: وممن غمزه ابن عدى، فقال: "إسماعيل بن حماد بن النعمان عن أبيه عن جده ثلاثتهم ضعفاء اهـ". وقال صالح جزرة: "ليس بثقة". وكذا قال مطين: وهو من دعاة المأمون فى المحنة بخلق القرآن، وكان يقول: "هو دينى ودين أبى وجدى" وكذب عليهما اهـ. من "اللسان" أيضاً (١:٣٩٩).

فأما تضعيف ابن عدى إياه فلا يعتد به أصلا، لأنه ضعف جده أيضا، وهذه مجازفة بينة فقد ذكرنا أن أبا حنيفة وثقه من هو أعلم به من ابن عدى كابن معين، وابن المدينى، وشعبة، وابن المبارك، ووكيع، وإسرائيل، وابن أبى داود الخريبى، وأبو عاصم النبيل، وغيرهم، وأثنوا عليه خيرا. وأما جرح صالح جزرة فمبهم غير مفسر، ويحتمل أن يكون لمسألة القرآن.

وأما قول مطين فجرح مفسر، ولكن لو أثر ذلك فى إسماعيل فليؤثر فى على بن المدينى أيضا، فإنه جاء بأطم من ذاك، فإن إسماعيل إنما نسبه إلى أبيه وجده وابن المدينى نسبه إلى الصحابة، فإنه روى لابن أبى داود (قاضى المأمون) حديثا عن عمر رضى الله عنه رواه الوليد بن مسلم عن الأوزاعى عن الزهرى عن أنس أنه (أى عمر) ذكر الأبْ فقال: «أيها الناس خذوا بما بين لكم، وما لم تعرفوه فكلوه إلى عالمه». رواها الوليد بن مسلم مرة، فقال: "فكلوه إلى ربه". فحدث على بن المدينى بن أبى داود بذلك، فقال أحمد بن حنبل: هذا كذب إنما هو: "فكلوه إلى عالمه". وقال أبو بكر المروزى: قلت لأحمد: إن على بن المدينى يحدث عن الوليد بن مسلم بحديث عمر: "فكلوه إلى خالقه" فقال: كذب، حدثنا الوليد بن مسلم مرتين فقال: "كلوه إلى عالمه" قال: فقلت لأبى عبد الله (أحمد بن حنبل: إن عباسا العنبرى قال لما حدث به على بالعسكر قلت: إن الناس أنكروه عليك، فقال: قد حدثتكم به بالبصرة، وذكر (ت) أن الوليد أخطأ فيه.

قال: فغضب أبو عبد الله وقال: "نعم! قد علم أن الوليد أخطأ فلم أراد أن يحدثهم بـه يعطيهم الخطأ؟" وقال الساجى: قدم على (بن المدينى) البصرة فجعل يقول: "قال أبو عبد الله" فقال لـه بندار: من أبو عبد الله أحمد بن حنبل؟. قال: "لا، أحمد بن أبى داود" (قاضى المأمون)، فقال (بندار): عند الله أحتسب خطأى، وغضب فقام. وقيل لإبراهيم الحربى: أ كان على بن المدينى يتهم بالكذب؟ فقال: لا، إنما كان يحدث بحديث فزاد فى خبره كلمـة ليرضى بها ابن أبى داود. قيل له: فهل كان على يتكلم فى أحمد؟ قال: لا، إنما كان إذا رأى فى كتابـه حديثا عن أحمد قال: أضرب علـى هذا ليرضى ابن أبى داود اهـ. من "التهذيب" (٧:٣٥٤، ٣٥٥).

قلت: ولكن كل ذلك لم يؤثر فى ابن المدينى واحتجت الجماعة إلا مسلم بحديثه، وعدوه من الحفـاظ وأركان الإسلام. قال ابن الجنيد: ذكر على بن المدينى عند يحيى بن معين فحملوا عليـه، فقلت: "يا أبا زكريا! ما على عند الناس إلا مرتد". فقال: "ما هو بمرتد، هو على إسلامه، رجل خاف" اهـ. من "التهذيب" (٧:٣٥٤، ٣٥٥) قلت: يا للعجب! أ هل يكون الخوف عذرا لابن المدينى مع زيادتـه فى الحديث لإرضاء أهل الأهواء، ومع روايته عن ابن أبى داود ضربه على حديث أحمد لإرضائه، ولا يكون ذلك عذرا لإسمـاعيل بن حمـاد. وهل هذا ألا تحكم لكون ابن المدينى من أصحاب الحديث وعلى مذهبهم، وكون إسماعيل من أصحاب الرأى والفقه وعلى مذهبهم، والإنصاف أن يحمل جميع الأئمـة على محامل حسنة، لاسيما من ثبتت عدالته واعترف المشايخ بإمامته، وناهيك بقول الأنصـارى: ما ولى القضاء من لدن عمـر إلى اليوم أعلم من ابن حماد. قيل: "ولا الحسن؟": قال: "ولا الحسن" كما مر، ذكره الخطيب بإسنـاده إلى عباس بن ميمون سمعت محمد بن عبد الله الأنصارى فذكره، كذا فى "الجواهر".

وفيه أيضا: كان بصيرا بالقضاء محمودا فيه عارفا بالأحكام والوقائع والنوازل، صالحا دينا عابدا زاهدا، صنف من الكتاب الجامع فى الفقه عن جده أبى حنيفـة، وله الرد على القدرية[1]، ورسالة إلى البستى، وكتاب الإرجاء، وتفقه عليه أبو سعيد البردعى

(١) قلت: هذا أول دليل على أن إسماعيل لم يكن قدريا ولا معتزليا، بل كان حنفيا مسلما، وما صدر منه فى القرآن كان تقية وتورية.

من أصحابنا. قال شمس الأئمة الحلواني: إسماعيل بن حماد نافلة أبي حنيفة، وكان يختلف إلى أبي يوسف يتفقه عليه، ثم صار بحال يراحمه. ومات شابا، لو عاش حتى صار شيخا لكان له نبأ بين الناس. مات سنة ٢١٢هـ اهـ ملخصا (١:١٤٨، ١٤٩).

٨٥- إسماعيل بن سالم تفقه على محمد بن الحسن، له ذكر في "أحكام القرآن" للرازي اهـ من الجواهر (١:١٤٩). قلت: لعله إسماعيل بن سالم الصائغ نزيل مكة والد محمد بن إسماعيل، روى عن ابن علية، وعن هشيم، ويزيد بن هارون، وعنه مسلم والبخاري في غير الجامع، وابنه محمد، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال أبو علي صالح بن عبيد الله: "ثقة مأمون، وأبوه ثقة اهـ". من التهذيب (١:٣٠٣).

٨٦- إسماعيل بن سبيع الكوفي السابري. قال السمعاني: هذه نسبة إلى نوع من الثياب، والمشهور بها جماعة، منهم أبو محمد إسماعيل بن سبيع الحنفي الكوفي يباع السابري، يروى عن أبي زرين، وأبي مالك، روى عنه إسرائيل، وحفص بن غياث، وغيرهما. وأثنى عليه أحمد بن حنبل، وهو ثقة اهـ. من الجواهر (١:١٤٩).

٨٧- إسماعيل بن سعيد أبو إسحاق الطبري الأصل الجرجاني يعرف "بالشالنجي" سكن أستر أباد، من أصحاب محمد بن الحسن، روى عنه وعن ابن عيينة ويحيى القطان. روى عنه الضحاك بن الحسين الأستر أبادي، وأبو العباس أحمد بن عباس المسعودي. حدث بأستر أباد، فروى عنه أهلها وأهل جرجان. قال السمعاني: إمام فاضل صنف كتبا في الفقه وغيره. وذكر حمزة بن يوسف في تاريخ جرجان، قال: كان أحمد بن حنبل يكاتبه، وكتب الحديث واتبع السنة، وصنف كتبا كثيرة، وكان ينتحل مذهب أهل الرأي. وقال داود بن محمد: رأيت إسماعيل بن سعيد بأستر أباد يملي الأخبار وفي مجلسه غير واحد من المستملين، وكان بها حينئذ نيف وأربعون رجلا من الفقهاء وأهل العلم من أهل الحديث، يتبكرون إليه كل يوم، وكان من الورع بمكان. مات سنة ٢٣٠ حكاه حمزة بن يوسف وأبو سعيد الإدريسي عن إسماعيل بن محمد البجلي اهـ. من الجواهر (١:١٥٠).

٨٨- إسماعيل بن سليمان بن أنداش السلاد فقيه محدث حدث عن الصابر بن

عساكر، وعبد الحق بن أسد، سمع منه الحافظ الرشيد القطان (كذا فى الأصل، والصحيح العطار)، وذكره فى معجم شيوخه: أنبأنى شيخنا إبراهيم بن الطاهرى وغيره عن الحافظ رشيد الدين عنه قال الرشيد: كان من أهل الخير والعفاف. توفى سنة ٦٣٠ اهـ. وذكره المنذرى فى التكملة، وقال: لنا منه إجازة كتب بها إلينا من دمشق سنة ٦١٧ اهـ من الجواهر (١٥٠).

٨٩- إسماعيل بن عبد السلام اللمغانى أبو القاسم البغدادى. ذكره الحافظ الدمياطى فى مشايخه الذين أجازوا له، ورأيت بخطه: كتب إلينا أبو القاسم إسماعيل بن عبد السلام من بغداد حدثنا أبو محمد أحمد بن أزهر بن عبد الوهاب، فساق متنا عن ابن بريدة عن أبيه رفعه "الدال على الخير كفاعله اهـ" من الجواهر (١:١٥٣).

٩٠- إسماعيل بن عثمان بن عبد الكريم بن تمام القرشى الإمام العلامة شيخ الحنفية فى وقته أبو الفداء الملقب برشيد الدين المعروف بابن المعلم، درس وأفتى وحدث، وسمعت عليه ثلاثيات البخارى بسماعه من ابن الزبيدى. كان الشيخ تقى الدين ابن دقيق العيد يعظمه ويثنى على علمه وفضله وديانته. وسمع أيضا من الأئمة تقى الدين ابن الصلاح، وعز الدين النسابة، وأحمد بن مسلمة، وغيرهم. ولديه علوم شتى من الفقه والنحو والقراءات. تفقه على الإمام جمال الدين الحصيرى، وهو آخر من تفقه عليه، وتفقه عليه جماعة، سمعته غير مرة، يقول: سمعت البخارى جميعه على ابن الزبيدى. مات سنة ٧١٤ اهـ، من "الجواهر" ملتقطا (١:١٥٤، ١٥٥).

وفى "الفوائد البهية": كان إماما فاضلا محدثا مفسرا أصوليا، وذكره الذهبى فى "طبقاته"، وقال: "كان من كبار أئمة العصر". وذكره السيوطى فى حسن المحاضرة وبغية الوعاة، وقال: كان شيخ الحنفية، سمع من ابن الزبيدى، سمع منه ابن حبيب، وكان ذا زهد وإتقان، عمر دهرا وتغير ذهنه قبل موته بسنتين (٣٢).

٩١- إسماعيل بن عدى الفضل بن عبيد الله أبو المظفر الأزهرى الطالقانى سمع الحديث ببلخ، وبخارى، وخراسان عن جماعة منهم أبو جعفر محمد بن الحسين السمنانى، وأبو بكر محمد بن عبد الرحمن ابن القصير. كتب عنه جماعة منهم الحافظان

أبو على الوزير الدمشقى وأبو الحجاج الأندلسى. ذكره السمعانى فى الأنساب، وقال: "كان فقيها فاضلا حنفيا، جال فى أكناف خراسان، وما وراء النهر. وتفقه على البرهان وغيره". قال السمعانى: "وكتب لى الإجازة بجميع مسموعاته" اهـ من "الجواهر" (١٥٥:١)، قال: وكانت وفاته فيما أظنه فى حدود سنة ٥٤٠ (٥٨٢).

٩٢- إسماعيل بن على بن الحسين بن زنجويه الرازى أبو سعد السمان الحافظ الكبير المتقن الزاهد المعتزلى العقائد حنفى الفروع. ذكره القرشى فى الجواهر (١٥٦:١)، وعده من الحنفية. وذكره الحافظ الذهبى فى "تذكرة الحفاظ"، ووصفه بالحافظ الكبير المتقن. سمع عبد الرحمن بن محمد بن فضالة، وأبا محمد بن النخاس، وأبا طاهر المخلص، وأحمد بن إبراهيم بن فراس المكى، وطبقتهم. روى عنه أبو بكر الخطيب، وعبد العزيز الكتانى، وأبو على الجداد، وآخرون، قال الكتانى: "كان السمان من الحفاظ الكبار زاهدا عابدا يذهب إلى الاعتزال". قال عمر العليمى: "وكان إماما بلا مدافعة فى القراءات والحديث والرجال والفرائض، وعالما بفقه أبى حنيفة وبالخلاف بينه وبين الشافعى. دخل الشام والحجاز والمغرب، وقرأ على ثلاثة آلاف شيوخ"، قال: وكان يقال فى مذهبه: "إنه ما شاهد مثل نفسه". وكان تاريخ الزمان وشيخ الإسلام. (قلت): بل شيخ الاعتزال. ومثل هذا عبرة، فإنه مع براعته فى علوم الدين ما تخلص بذلك من البدعة، صنف كتبا كثيرة ولم تباهل قط اهـ، ملخصا (٣٠٠:٣ و٣٠١).

وفى "الجواهر" نقلا عن تاريخ حلب لابن العديم: وكان إماما أيضا فى فقه أبى حنيفة وأصحابه، دخل العراق، وطاف الشام، والحجاز، وبلاد المغرب، وشاهد الرجال والشيوخ، وقرأ عليه ثلاثة آلاف رجل من شيوخ زمانه، وقصد إصبهان لطلب الحديث فى آخر عمره، وكان مع ذلك زاهدا ورعا قواما مجتهدا صواما قانعا راضيا، لم يكن لأحد عليه منة، ولا بد فى حضره ولا سفره. مات ولم يكن له مظلمة ولا تبعة من مال ولا لسان. كانت أوقاته موقوفة على قراءة القرآن، والتدريس، والرواية والإرشاد، والهداية، والعبادة. مات ولا فاته فى مرضه فرض ولا واجب من طاعة الله تعالى من صلاة وغيرها. وكان يجدد التوبة والاستغفار. قال المطهر بن العلوى: سمعت أبا سعد إسماعيل السمان

يقول: "من لم يكتب الحديث لم يتغرغر بحلاوة الإسلام"، مات بالرى سنة ٤٤٥، ودفن بقرب الفقيه محمد بن الحسن الشيبانى اهـ (١:١٥٧).

قلت: فالله يسامحه ويعفو عما فرط منه من الزيغ فى العقائد ببركة حبه الحديث النبوى.

٩٣- إسماعيل بن على بن عبد الله الحاكم الناصحى أبو الحسن بن أبى سعيد. حدث عن عبد الله بن يوسف، وأبى سعيد الصيرفى، وغيرهما، ذكره عبد الغافر فى السياق وقال: رجل معروف من أصحاب أبى حنيفة، وحدث، مات سنة ٤٨٦، كذا فى "الجواهر" (١:١٥٧).

٩٤- إسماعيل بن محمد بن أحمد بن جعفر أبو سعيد الحجاجى حدث عن أبى سعيد الصيرفى، وأبى القاسم السراج، وسمع الحافظ عبد الغافر الفارسى، وسمع منه الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسى ذكره (أى عبد الغافر) أبو الحسن فى السياق، فقال: "شيخ معروف من فضلاء أصحاب أبى حنيفة رحمه الله تعالى. كثير الحديث مشهور به" وذكره أبو الفضل المقدسى فى أنسابه، فقال: "فقيه على مذهب أبى حنيفة رحمه الله، لا أعلم أنى رأيت حنفيا أحسن طريقا منه". وكذا قال السمعانى فى "الأنساب"، مات سنة ٤٧٩ اهـ. من "الجواهر" (١:٥٩).

قلت: ورأيت فى الأنساب: سمع عبيد الله بن محمد بن أسد، وأبا بكر بن بيرى، وأبا عبد الله بن مهدى، وابن دينار. وكان ثقة. قاله الأمير ابن ماكولا.

٩٥- إسماعيل بن محمد بن الحسن الحسينى السيد أبو إبراهيم. كتب عنه أحمد بن محمد الحليمى إملاء من أقران أبى اليسر وأبى المعين رحمهم الله تعالى اهـ. من "الجواهر" (١:١٦٠).

نادرة:

اعلم أنى لم أذكر هذا السيد فى المحدثين عمدا، بل كنت عزمت على ترك ذكره

لما رأيت القرشي لم يذكر ترجمته على وجه التفصيل، ولكن القلم جرى بذكره ولم أقدر على تركه، وهذا كرامة من هذا السيد الجليل رحمه الله تعالى.

٩٦- إسماعيل بن محمد بن الحسن أبو الفضل الكرابيسى الحاكم. ذكره (عبد الغافر) في سياق نيسابور، فقال: شيخ معروف من الحنفية، سمع من الخفاف وظبقته. أخبرنا عنه أبو بكر محمد بن يحيى بن إبراهيم مات سنة ٤٦١ اهـ. من "الجواهر" (١٦٠:١).

٩٧- إسماعيل شمس الدين الكورانى. ذكره فى الفوائد البهية، ونقل عن المولى محمد بن أدمغان أنه أثنى عليه وقال: "رجل فاضل كامل فقيه محدث بارع فى العلوم". وعرضه على السلطان مراد خان الغازى فأكرمه غاية الإكرام، وأعطاه مدرسة جده بمدينة بروسا، ثم جعله معلما لولده، وقلده منصب الفتوى. وصنف فى أيامه تفسير القرآن الكريم وسماه "غاية الأمانى" وشرح صحيح البخارى وسماه "الكوثر الجارى على رياض البخارى" رد فى كثير من المواضع على الكرمانى وابن حجر، وبين مشكل اللغات، وضبط أسماء الرواة فى موضع الالتباس. وفرغ منه سنة ٨٧٤. ذكره صاحب الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية، وقال: كان عارفا بعلم الأصول. قرأ ببلاده، ثم ارتحل إلى القاهرة وقرأ هناك القراءات، والحديث، والتفسير، وأجاز له علمائها منهم (الحافظ) ابن حجر اهـ (٢٤،٢٣).

٩٨- إسماعيل بن هبة الله بن محمد أبو صالح عرف "بابن العديم" من بيت كبير مشهور. ولد بحلب وسمع بها من جده أبى غانم محمد، وقدم مصر وحدث بها بجزء أبى على الكندى بسماعه من الحسين بن مصرى مات سنة ٦٩٤ اهـ. من "الجواهر" (١٦٠:١).

٩٩- إسماعيل بن يعقوب بن إسحاق بن بهلول أبو محسن التنوخى الأنبارى حدث ببغداد عن جماعة منهم أحمد بن حنبل وبهلول بن إسحاق، وكان حافظا للقرآن عالما بأنساب اليمن كثير الحديث ثقة، ذكره الخطيب. مات سنة ٣٣١ اهـ. من "الجواهر" (١٦١:١).

١٠٠- إسماعيل بن النسفى الكندى أبو الفضل وأبو عبد الرحمن الكوفى قاضى مصر. وهو أول من ولى قضاء مصر على مذهب أبى حنيفة، ولم يكن أهل مصر يعرفون مذهبه. قال أبو سعيد بن يونس: روى عنه أهل مصر عبد الله بن وهب، وسعد بن سابق، وسعيد ابن أبى مريم، وأبو صالح الجرجانى. ولى من قضاء مصر من قبل المهدى سنة أربع وستين ومائة. وقال ابن يونس فى الغرباء الذين قدموا مصر: حدثنا على بن أحمد حدثنا أحمد بن سعيد ابن أبى مريم سمعت عمى يقول: قدم علينا إسماعيل النسفى الكوفى قاضيا بعد ابن لهيعة، وكان من خير قضاتنا، وكان يذهب إلى قول أبى حنيفة، وكان مذهبه إبطال[1] الأحباس (أى الأوقاف) فثقل أمره على أهل مصر وشق، فكتب الليث بن سعد إلى المهدى فى أمره وقال: "إنا لم تنكر عليه شيئا فى مال ولا دين غير أنه أحدث أحكاما لا نعرفها ببلدنا" فعزله سنة سبع وستين اهـ. من "الجواهر" (١٦١:١). وذكر السيوطى فى "حسن المحاضرة" فى قضاة مصر، وقال: ثم (بعد ابن لهيعة) ولى إسماعيل بن سميع الكوفى، وكان محمودا عند أهل البلد إلا أنه كان يذهب إلى قول أبى حنيفة ولم يكن أهل البلد يعرفونه اهـ (١٦١:١).

قلت: وفى "تهذيب التهذيب": إسماعيل بن سميع الحنفى أبو محمد الكوفى بياع السابرى روى عن أنس، ومالك بن عمير الحنفى، وأبى رزين، ومسلم البطين وغيرهم، وعنه شعبة، والثورى، وإسرائيل، وأبو إسحاق الفزارى، وحفص بن غياث، وجماعة. قال القطان: "لم يكن به بأس فى الحديث". وقال أحمد: "ثقة". وقال ابن معين فى رواية: "ثقة مأمون". وقال مرة: "ثقة". وقال أبو حاتم: "صدوق صالح". وقال النسائى: "ليس به بأس". أخرج له مسلم وأبو داود والنسائى، وقال ابن نمير والعجلى: "ثقة". وقال سعد: "كان ثقة إن شاء الله تعالى". وقال البخارى: أما فى الحديث فلم يكن به بأس اهـ. وتكلم فيه آخرون لرأيه، كان يذهب إلى شىء من رأى الخوارج اهـ ملخصا

(١) لعله كان يذهب فى الوقف إلى قول أبى حنيفة، فهو عنده حبس العين على حكم ملك الواقف والتصدق بالمنفعة، ولو رجع عنه حال حياته جاز مع الكراهة، ويورث عنه، ولا يلزم إلا بأن يحكم به القاضى أو يخرجه مخرج الوصية. وعندهما يلزم بدون ذلك، وهو قول عامة الفقهاء، وهو الصحيح. ثم عند أبى يوسف يصير وقفا بمجرد القول لأنه كالإعتاق عنده، وعليه الفتوى. وقال محمد: لا، إلا بأربعة شروط ذكرها فى الدر (٣:٥٥٣).

(١:٣٠٥،٣٠٦) .

قلت: قد تقدم إسماعيل بن سبيع الكوفى بياع السابرى، وقد فرق القرشى بينه وبين إسماعيل النسفى قاضى مصر، ولكن السيوطى سمى الذى تولى قضاء مصر إسماعيل بن سميع بالميم بعد السين، فلعله هو بياع السابرى أيضا دون ابن سبيع بالباء الموحدة بعد السين. وهو إما رجل آخر اشتبه على القرشى بابن سميع (بالميم بعد السين)، أو هما واحد ووقع فى اسمه التصحيف من الكتاب، ويحتمل أن يكون إسماعيل بن سميع اثنان، أحدهما بياع السابرى وهو لم يتول القضاء بمصر، والثانى النسفى الكوفى قاضى مصر. والله تعالى أعلم.

١٠١- أشرف بن سعيد أبو أيوب أحد أصحاب أبى يوسف، وأحد من تفقه عليه. سمع منه، ومن إسماعيل بن عياش، وسلام بن سليم الكوفى فى آخرين. وروى عنه محمد ابن الحسن البخارى وغيره اهـ من الجواهر (١:١٦٢).

١٠٢- أيوب بن أبى بكر بن إبراهيم النحاس الحلبى الإمام العلامة. ولد بحلب، وسمع بمكة من ابن الحميرى، وبالقاهرة من يوسف السادى، وببغداد من ابن الخازن ودرس وأفتى وحدث. مات سنة ٦٩٩ اهـ. من الجواهر (١:١٦٣). وزاد فى "الفوائد": إمام عالم مفسر محدث فقيه انتهت إليه رياسة المذهب فى زمانه، سمع الحديث بمكة، والقاهرة، وبغداد، قرأ عليه على بن أحمد قاضى القضاة الطرسوسى، ويوسف بن محمد ابن يعقوب النحاس الحلبى ص ٥٦.

(حرف الباء)

١٠٣- بشر بن القاسم بن حماد بن عبد ربه أبو سهل الهروى النيسابورى. سمع مالك بن أنس، والليث بن سعد، وابن لهيعة، وشريك بن عبد الله القاضى، وحماد بن زيد. روى عنه أيوب بن الحسن (الزاهد الفقيه الحنفى الذى مر ذكره فى ترجمة إبراهيم بن

محمد بن سفيان راوى صحيح مسلم) وبنوه الثلاثة سهل والحسن والحسين وهم قضاة أصحاب أبى حنيفة بنيسابور. ذكره الحاكم فى "تاريخه"، وقال: مات سنة ٢١٥ اهـ. من "الجواهر" (١:١٦٦).

١٠٤- بشر بن الوليد بن خالد بن وليد الكندى القاضى أحد أعلام المسلمين وأحد المشاهير. قال الحافظ فى اللسان: سمع عبد الرحمن ابن الغسيل، ومالك بن أنس، وتفقه بأبى يوسف. كان واسع الفقه، متعبدة ورده فى اليوم والليلة ومائتا ركعة، كان يلزمها بعد ما فلج وشاخ. سعى به رجل إلى الدولة أنه لا يقول: "القرآن مخلوق" فأمر به المعتصم أن يحبس فى منزله، فلما ولى المتوكل أطلقه. قال صالح بن محمد جزرة: "هو صدوق". وروى السلمى عن الدارقطنى: "وذكره ابن أبى حاتم فلم يذكر فيه جرحا، وقال مسلمة: ثقة، وكان ممن امتحن. وكان أحمد يثنى عليه. مات سنة ٢٣٨. روى عنه البغوى، وأبو الوليد، وحامد بن شعيب. ولى قضاء مدينة المنصور إلى سنة ثلاث عشرة ومائتين اهـ. ملخصا (٢:٣٥).

زاد فى "الجواهر": هو أحد أصحاب أبى يوسف خاصة. كان متحاملا على محمد ابن الحسن منحرفا عنه، وكان الحسن بن مالك ينهاه عن ذلك، ويقول له: "قد عمل محمد بن الحسن هذه الكتب فاعمل أنت مسألة واحدة". كان جميل المذهب حسن الطريقة صالحا دينا عابدا. حمل الناس عنه من الفقه والنوادر والمسائل ما لا يمكن جمعها كثرة، وكان متقدما عند أبى يوسف. روى عنه كتبه وأماليه (وروى الخطيب بإسناده إلى بشر بن الوليد كما فى جامع المسانيد ٢:٤١٨) قال بشر: كنا نكون عند سفيان بن عيينة فإذا وردت علينا مسألة مشكلة يقول: "ها هنا أحد من أصحاب أبى حنيفة؟" فيقال: "بشر". فيقول: "أجب فيها"، فأجيب. فيقول: "التسليم للفقهاء سلامة فى الدين". سمع حماد بن زيد، ومالكا، وغيرهما. روى عنه أحمد بن على الأنبارى، وأبو يعلى الحافظ الموصلى اهـ (١:١٦٧)، قلت: وروى له الدارقطنى والبيهقى فى سننيهما أيضا كما أحفظ. والله أعلم.

١٠٥- بشر بن يزيد أبى الأزهر النيسابورى كنيته أبو سهل. سمع ابن المبارك،

وابن عيينة، وأبا يوسف القاضى، وتفقه عليه، وسمع ابن وهب، وآخرين. روى عنه الإمام على بن المدينى، ومحمد بن يحيى الذهلى الحافظ، ذكره الحاكم فى تاريخ نيسابور. فقال: من أعيان الفقهاء الكوفيين. مات سنة ٢١٣. له ذكر فى أول البدائع اهـ من "الجواهر" (١:١٦٨).

قلت: وذكره الحافظ فى "اللسان"، فقال: يروى عن شريك، وابن المبارك، وأبى الأحوص، روى عنه أبو حاتم، ويحيى بن عبدك. قال أبو زرعة: "صدوق" (١:٣٦).

١٠٦- بكار بن قتيبة بن أسد من ولد أبى بكرة الصحابى الثقفى قاضى مصر أبو بكرة. تفقه بالبصرة على هلال بن يحيى بن مسلم المعروف بـ"هلال الرأى" الذى هو من أصحاب أبى يوسف وزفر بن الهذيل. وسمع أيضا أبا داود الطيالسى، ويزيد بن هارون. وأحيا علم البصريين بمصر، فحدث عن عبد الصمد بن الوارث، وصفوان بن عيسى الزهرى، ومؤمل بن إسماعيل. روى عنه الطحاوى فأكثر، وبه انتفع وتخرج. وروى عنه أيضا أبو عوانة فى صحيحه، وأبو بكر بن خزيمة إمام الأئمة. قال الطحاوى فى تاريخه الكبير: ما تعرض أحد لبكار فأفلح، ولما تحيل المعتمد من أخيه الموفق وكاتب فيه ابن طولون بمصر فاتفقا عليه فجمع ابن طولون القضاة والأعيان، وطلب خلعه، فخلعوه إلا القاضى بكار بن قتيبة، فقال له (ابن طولون): "غرك قول الناس فيك: ما فى الدنيا مثل بكار". مات سنة ٢٧٠. وقبره مشهور يزار ويتبرك به اهـ. من الجواهر (١:١٧١).

قلت: ذكره السيوطى فى حسن المحاضرة فى فقهاء الحنفية، وقال: روى عنه أبو عوانة فى صحيحه، وابن خزيمة، ولاه المتوكل القضاء بمصر، وله أخبار فى العدل، والعفة، والنزاهة، والورع، وتصانيف فى الشروط والوثائق، والرد على الشافعى فيما نقضه على أبى حنيفة اهـ (١:١٩٧).

وقال الحاكم فى "المستدرك" بعد ما أخرج له حديثا وصححه ما على شرط الشيخين: "إن أبا بكرة (بكار بن قتيبة) ثقة مأمون اهـ". وأقره عليه الذهبى فى تلخيصه (١:١٦٠). وأخرج له فى المستدرك غير ما حدث.

١٠٧- بكر بن محمد بن على بن الفضل من ولد جابر بن عبد الله الصحابى

الأنصارى الزرنجرى أبو الفضائل الملقب "بشمس الأئمة" من أهل بخارى. كان يضرب به المثل فى حفظ مذهب أبى حنيفة، وكانت لـه معرفة بالأنساب والتواريخ، وكان أهل بلده يسمونه "أبا حنيفة الأصغر"، أملأ وحدث، سمع أباه شيخه الحلوانى، وكانت عنده كتب عالية ما وقعت إلينا إلا من روايته، فمن جملتها "الجامع الصحيح" للبخارى بروايته عن أبى سهل أحمد بن على الأبيوردى عن أبى إسماعيل بن أحمد الكشانى عن الفربرى عن البخارى، ذكره السمعانى فى مشيخته، وقال: كتب إلى الإجازة سنة ٥٠٨. وروى لى عنه جماعة كثيرة بخراسان وما وراء النهر. مات سنة ٥١٢. كذا فى "الجواهر" (١٧٢:١).

قلت: ذكره السمعانى فى الأنساب، قال: إمام فاضل عارف بروايات أبى حنيفة. حافظ إمام مرجوع إليه فى الفتاوى والوقائع. عمر العمر الطويل حتى انتشر عنه العلم، وحدث بالكثير وأملى، وسمعوا منـه. سمع أستاذه الشمس الحلوانى، وأبا سهل أحمد بن على الأبيوردى، وأبا حفص عمر بن منصور الحافظ، وأبا مسعود أحمد بن محمد بن عبد الله البجلى الحافظ، وأبا القاسم ميمون بن على بن ميمون الميمونى، وأبا عبد الله إبراهيم بن على الطبرى، وأبا يعقوب يوسف بن منصور الحافظ، وأبا عمرو محمد بن عبد العزيز القنطرى، وغيرهم. وتفرد فى وقته بالرواية عن أكثر من ذكرناهم من الشيوخ. كتب لى الإجـازة بجميع مسموعاته. حصل ذلك أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد الدقاق الحافظ. روى لنا عنه أبو جعفر أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر الحليمى، وأبو حفص عمر بن محمد بن طاهر الفرغانى وأبو عبد الله محمد بن يعقوب الكاسانى، وجماعة كثيرة سواهم اهـ (٢٨٤).

١٠٨- بهلول بن حسان بن سنان، تقدم ابنه إسحاق بن بهلول. سمع ببغداد، والبصرة، والكوفة، ومكة، والمدينـة، وحدث عن شعبة، وحماد، ومالك، وسفيان. قال الخطيب بسنده: كان قد طلب الأخبار واللغة والشعر وأيام الناس وعلوم العرب، ثم طلب الحديث والفقه والسير وأكثر من ذلك ثم تزهد إلى أن مات بالأنبار سنة ٢٠٤هـ اهـ. من "الجواهر" (١٧٤:١).

١٠٩- بيرم بن على بن نوستكين أبو السرور فقيـه محدث. روى عن الضياء (المقدسى الحافظ) وابن عساكر (الحافظ) وغيره، سمع منه الحافظ الرشيد (محدث مصر)، وقال: وأجاز لى جميع ما يرويه. أنبأنى جماعة عن الحافظ الرشيد عنه. توفى سنة ٦٢٠ اهـ. من "الجواهر" (١:١٧٤).

(حـرف الجيم)

١١٠- جبارة بن المفلس الحمانى الكوفى. ذكره القرشى فى "الجواهر"، وعده من الحنفية، وقال: روى عنه ابن ماجة وتكلموا فيه مات سنة ٢٤١ اهـ (١:٢٧٧).

قلت: وفى التهذيب: عن ابن نمير "صدوق". وقال أبو حاتم: "هو على يدى عدل، هو مثل القاسم ابن أبى شيبـة" وقال ابن عدى فى بعض حديثه: "ما لا يتابعه عليه أحد غير أنـه كان لا يعتمد الكذب". وقال قاسم بن مسلمة: "روى عنه من أهل بلدنا بقى بن مخلد، وجبارة ثقة إن شاء الله تعالى". وقال صالح جزرة: "كان رجلا صالحا". وسئل عنـه محمد بن عبيد، فقال: "جبارة عندى أحلى وأوثق": وقال: سمعت عثمان ابن أبى شيبـة يقول: "جبارة أطلبنا للحديث وأحفظنا". قال: "وأمرنى الأثرم بالكتابة عنه فسمعت معه عليه بانتخابه اهـ" (١:٥٨، ٥٩). وضعفه آخرون.

وجريد بن عبد الحميد بن قرط تقدم.

١١١- جعفر بن طرخان الأستر أبادى أبو محمد من أجلاء فقهاء أصحاب أبى حنيفة، روى عن أبى نعيم الفضل بن دكين، روى عنه ابنه محمد بن جعفر، ذكره الإدريسى، وقال: "كان ثقة فى الحديث، وله تصانيف فيه" رحمه الله اهـ من "الجواهر" (١:١٧٩).

١١٢- جعفر بن عبد الله بن محمد الدامغانى من البيت المشهور بالعدالـة والعلم والرواية. كان شيخا نبيلا جليلا محمود السيرة مرضى الطريقـة، سمع الحديث الكثير

من أبى الخطابى محفوظ بن أحمد الكلوذانى، وأبى زكزيا بن مندة الإصبهانى، وحدث بالكثير، وكان صدوقا. قال ابن النجار: روى لنا عنه ابن أبى الأخضر، وأبو العباس ابن البندنيجى مات سنة ٥٦٨ اهـ. من "الجواهر" (١:١٨٩).

١١٣- جعفر بن محمد بن المعتز بن محمد بن المستغفر أبو العباس النسفى المستغفرى خطيب بالنسف. كان فقيها فاضلا ومحدثا مكثرا حافظا، لم يكن بما وراء النهر فى عصره مثله، وله تصانيف أحسن فيها. سمع أبا عبد الله محمد بن أحمد غنجار الحافظ، روى عنه أبو منصور السمعانى. مات ٤٣٢. كذا فى "الجواهر" (١:١٨٠). وفى الفوائد نقلا عن السمعانى: كان محدثا مكثرا صدوقا يرجع إلى فهم ومعرفة وإتقان، جمع الجموع وصنف التصانيف وأحسن فيها وكان قد رحل إلى خراسان وأقام بمرو وسرخس مدة، سمع جماعة كثيرة، وروى عنه جمع كثير لا يحصون. لم يكن بما وراء النهر فى عصره من يجرى مجراه فى الجمع والتصنيف وفهم الحديث اهـ (٢٨).

قلت: وذكره الذهبى فى الحفاظ، وقال: الحافظ العلامة المحدث أبو العباس جعفر ابن محمد بن المعتز بن محمد بن المستغفر صاحب التصانيف وكان صدوقا فى نفسه، لكنه يروى الموضوعات فى الأبواب ولا يوهيها. (قلت: لم يسلم من ذلك كثير من الحفاظ كابن ماجة والحاكم، كما هو معلوم، وجرح العينى بذلك الدارقطنى أيضا، كما ذكرته فى غير هذا الموضع). له كتاب معرفة الصحابة، وكتاب تاريخ نسف، وتاريخ كش، وكتاب الدعوات، وكتاب المنامات، وكتاب الخطب النبوية، وكتاب دلائل النبوة، وكتاب فضائل القرآن، وكتاب الشمائل. وذكر الذهبى بإسناده عنه سمعت ابن مندة الحافظ يقول: "إذا وجدت فى إسناد زاهدا فاغسل يدك من هذا الحديث" (٣:٢٨٣،٢٨٤).

١١٤- جلال بن أحمد بن يوسف التيربتى المعروف "بالتبانى" جلال الدين. ذكره الحافظ ابن حجر فى الدرر (الكامنة)، قال: وقدم القاهرة قبل الخمسين، وسمع البخارى من العلاء التركمانى، وأخذ عنه، وعن القوام الإتقانى. وبرع فى الفنون مع الدين والخير. شرح المشارق، وصنف منع تعدد الجمعة، ومختصر شرح البخارى

المغلطائي، وغير ذلك. وكان حسن العقيدة محبا في السنة. انتهت إليه رياسة الحنفية في زمانه، وعرض عليه القضاء مرارا فأصر على الامتناع اهـ. من بغية الوعاة (١ :٢١٣).

١١٥- الجنيد بن محمد بن المظفر الطالكاني الغزنوي أبو بكر من أهل سرخس. سمع نيسابور أبا بكر بن عبد الغفار السيروي، وبسرخس ناصر بن محمد العياضي. قال أبو سعد: ورد بغداد حاجا على كبر السن وسمع بها من أبي السعادات أحمد بن محمد بن عبد الواحد المتوكلي، سمع منه (أبو سعد السمعاني) بسرخس، أورده القفطي في تاريخ النحاة، فقال: "له معرفة بالحديث واللغة". مات سنة ٥٤٠، كذا في الجواهر (١ :١٨١).

(حرف الحاء المهملة)

١١٦- حبان بن علي أبو علي، وقيل: أبو عبد الله من أصحاب الإمام، وهو أخو مندل ويأتي. قال الصيمري: "كلاهما من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله اهـ". من الجواهر (١ :١٨٤). روى له ابن ماجة. وذكره المزي في الرواة عن الإمام، كما في الصحيفة للسيوطي ص١١.

وقال الحافظ في "التهذيب": روى عن الأعمش، وسهل بن أبي صالح، وابن عجلان، وليث بن أبي سليم، وعقيل بن خالد الإيلي، وعبد الملك بن عمير، ويونس بن يزيد، وغيرهم. وعنه ابن المبارك، وأبو الوليد الطيالسي، وأبو الربيع الزهراني، ولوين. وقال ابن خراش: قال يحيى بن معين: "حبان ومندل صدوقان". وقال الدورقي عنه: "ليس بهما بأس" وقال أبو حاتم: "يكتب حديثه ولا يحتج به". وقال ابن عدي: "له أحاديث صالحة، وعامة أحاديثه إفرادات وغرائب، وهو ممن يحتمل حديثه ويكتب". وقال الخطيب: "كان صالحا دينا". وقال حجر بن عبد الجبار بن وائل: "ما رأيت فقيها بالكوفة أفضل منه". وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: "كان يتشيع". وقال العجلي: "كوفي صدوق" وفي موضع آخر: "كان وجها من وجهاء الكوفة، وكان فقيها اهـ" ملخصا. وتكلم فيه آخرون (٢ :١٧٣،١٧٤).

۱۱۷- الحسن بن أحمد الرفيل أبو محمد عرف "بابن المسلمة". حدث عن محمد بن المظفر. قال الخطيب: كتب عنه بعض أصحابنا، وكان صدوقا مات سنة ٤٣٠، كذا في "الجواهر" (١ :١٨٩).

۱۱۸- الحسن بن أحمد بن مالك أبو عبد الله الزعفراني. كان إماما ثقة، رتب الجامع الصغير لمحمد بن الحسن ترتيبا حسنا، وميز خواص مسائل محمد عما رواه عن أبي يوسف وجعله مبوبا، وله كتاب الأضاحي اهـ. من الفوائد (٢٨).

۱۱۹- الحسن بن أحمد بن الحسن بن أنوشروان قاضي القضاة حسام الدين الرازي. كان إماما علامة كاملا فاضلا، له اليد الطولى في الحديث والتفسير. ذكره السيوطي في حسن المحاضرة، وقال: كان إماما علامة كثير الفضائل، ولي قضاء الحنفية بالديار المصرية، وقضاء الشام. مات في وقعة التتار سنة ٦٦٩ اهـ. من الفوائد (٢٨).

۱۲۰- الحسن بن أيوب أبو علي الرمجاري النيسابوري. تفقه عند أبي يوسف القاضي، وسمع هشيما، وابن عيينة، ذكره الحاكم في تاريخ نيسابور، وقال: شيخ قديم من قدمائنا من أصحاب أبي حنيفة. كان رحلته إلى أبي يوسف القاضي مع بشر بن أبي الأزهر القاضي وأقرانهما. قرأت بخط أبي عمر والمستملي: "حدثنا حسام حدثنا الحسن بن أيوب الفقيه ثقة من أهل العلم، وكان ينزل رمجار" اهـ. من الجواهر (١ :١٩٠). وأخرج الحاكم عنه.

۱۲۱- الحسن بن بشر بن القاسم أبو علي النيسابوري. تفقه على الحسن بن زياد اللؤلؤي، ووصل إلى ابن عيينة ووكيع وغيرهما، وسمع بمصر من عبد الله بن صالح كاتب الليث. مات سنة ٢٤٤. كذا في الجواهر (١ :١٩١).

۱۲۲- الحسن بن بندار أبو علي الأستر أبادي. ذكره الإدريسي في تاريخ أستر أباد. وقال: "كان فاضلا ورعا ثقة من أصحاب أهل الرأي. يروي عن الحسين بن الحسن المروزي وغيره". مات سنة ٢٩٢ اهـ من الجواهر (١ :١٩١).

۱۲۳- الحسن بن أبي الحسن أبو محمد الأندقي، سبط الإمام عبد الكريم الأندقي،

قال السمعاني: يقال: هو من بيت العلم والزهد والورع، شيخ الوقت، من كبار مشايخ ما وراء النهر، صاحب الطريقة الحسنة. مات سنة ٥٥٢ اهـ. من الجواهر (١:١٩١).

١٢٤- الحسن بن زياد اللؤلؤى الكوفى صاحب أبى حنيفة. ذكره السمعانى فى "الأنساب"، وقال: ولى القضاء، وكان حافظا لرواية أبى حنيفة. وكان إذا جلس ليحكم ذهب عنه التوفيق حتى يسأل أصحابه عن الحكم فى ذلك، فإذا قام عن مجلس القضاء عاد إلى ما كان عليه من الحفظ، فبعث إليه البكالى وقال: "ويحك إنك لم توفق للقضاء وأرجو أن يكون هذه خيرة أرادها الله لك فاستعف". فاستعفى واستراح، وكان يقول: "كتبت عن ابن جريج اثنى عشر ألف حديث كلها يحتاج إليها الفقهاء". وكان أحمد بن عبد الحميد الحافظ يقول: "ما رأيت أحسن خلقا من الحسن بن زياد، ولا أقرب مأخذا، ولا أسهل جانبا". مات سنة ٢٠٤ اهـ (٤٩٧).

قلت: وتكلم فيه المحدثون وجرحوه، وقال الحافظ فى اللسان بعد ذكر أقوال الجارحين: ومع ذلك كله أخرج له أبو عوانة فى مستخرجه، والحاكم فى "مستدركه". وقال مسلمة بن قاسم: "كان ثقة رحمه الله تعالى اهـ" (٢:٢٠٩). وقال يحيى بن آدم (شيخ البخارى): "ما رأيت أفقه من الحسن بن زيادة، وكان محبا للسنة واتباعها، حتى لقد كان يكسو مماليكه كما كان يكسو نفسه، اتباعا لقول رسول الله ﷺ: "ألبسوهم مما تلبسون اهـ". من الجواهر (١:١٩٣). وفى الفوائد نقلا عن طبقات القارئ: قد عد الحسن بن زياد ممن جدد لهذه الأمة دينها على رأس مائتين، كذا فى مختصر غريب أحاديث الكتب الستة لابن الأثير اهـ (٢٨).

١٢٥- الحسن بن صالح بن صالح بن حى أبو عبد الله الهمدانى الكوفى الفقيه العابد. ذكره الذهبى فى الحفاظ ووصفه بالإمام القدوة. حدث عن سلمة بن كهيل، ومنصور بن المعتمر، وسماك بن حرب، وخلق كثير. حدث عنه وكيع، ويحيى بن آدم، ويحيى بن فضيل، وأبو نعيم، وقبيصة، وعلى بن الجعد، وآخرون. قال أبو نعيم: "كتبت عن ثمانمائة محدث، فما رأيت أفضل من الحسن بن صالح". وقال أبو حاتم: "ثقة حافظ متقن". وقال أحمد: "ثقة"، وروى عباس عن ابن معين: "يكتب رأى

الأوزاعى، ورأى الحسن بن صالح" وقال أبو زرعة: "اجتمع فى الحسن بن حى إتقان وفقه وعبادة وزهد. وكان وكيع يشبهه لسعيد بن جبير" وقال أبو نعيم: "ما كان بدون الثورى فى الورع والقوة، وما رأيت إلا من غلط فى شىء غير الحسن بن صالح اهـ". من "تذكرة الحفاظ" (١:٢٠١).

قلت: ذكره القرشى فى الجواهر وعده من الحنفية، وقال: روى له الشيخان. وقال أبو الوليد الطيالسى فى حكاية طويلة عن أبى يوسف: "ما أخاف على رجل من شىء خوفى عليه من كلامه فى الحسن بن صالح"، فوقع فى قلبى أنه أراد شعبة اهـ (١ ١٩٤).

١٢٦- الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو سعيد القاضى السيرافى اللغوى النحوى. سمع من أبى بكر بن زياد النيسابورى، ومحمد بن أبى الأزهر، وجماعة. وأخذ القراءة عن ابن مجاهد، واللغة والنحو عن ابن السراج، وتفقه لأبى حنيفة رحمه الله. ثم سكن بغداد وصنف التصانيف، وكان لا يأكل إلا من عمل يديه، وكان حسن الخط، وكان أبو حيان التوحيدى يبالغ فى تعظيمه، والثناء عليه فى العلوم. مات سنة ٣٦٧، كذا فى "اللسان" (٢:٢١٨).

وفى "بغية الوعاة": قال أبو حبان: أبو سعيد السيرافى شيخ الشيوخ وإمام الأئمة، له معرفة بالنحو واللغة والقرآن والفرائض والحديث والكلام. أفتى فى جامع الرصافة خمسين سنة على مذهب أبى حنيفة، فما وجد له خطأ، ولا عثر له على زلة. وقضى ببغداد هذا مع الثقة والديانة، والأمانة والرزانة. وقال فى محاضرات العلماء: "شيخ الدهر وقريع الأثر، العديم المثل المفقود الشكل، ما رأيت أحفظ منه لجوامع الزهد"، وكان دينا تقيا نقيا عابدا زاهدا، وقال فى الامتناع: هو أجمع بشمل العلم وأنظم لمذاهب العرب، وأدخل فى كل باب، وألزم للجادة الوسطى فى الخلق والدين، وأروى للحديث، وأقضى فى الأحكام، وأفقه فى الفتوى. كتب إليه ملوك عدة كتبا مصدرة بتعظيمه تسأله فيها عن مسائل فى الفقه والعربية واللغة اهـ (١:٢٢٢).

١٢٧- الحسن بن عثمان بن حماد بن حسان أبو حسان الزيادى القاضى. ذكره أبو على المحسن بن على التنوخى، فقال: كان من وجوه فقهاء أصحابنا من غلمان أبى

يوسف، سمع هشيم بن بشير، ووكيع بن الجراح في خلق. روى عنه محمد الباغندى، وإسحاق بن الحسن الحربي. وله تاريخ حسن. قال: وكان من أصحاب الحديث. مات سنة ٢٤٢. كذا في "الجواهر" (١:١٥٧).

١٢٨- الحسن بن على بن محمد النسفي البزدوى الإمام. قال السمعاني: منه المسند الكبير لعلى بن عبد العزيز في ثلاثين جزءاً مات سنة ٥٥٧. وكان حسن الصمت ساكتا وقورا لازما بيته حسن الصلاة اهـ. من "الجواهر" (١:١٩٩).

١٢٩- الحسن بن المبارك بن محمد بن يحيى الزبيدى أبو على الفقيه الحنفي سمع أبا الوقت وجماعة، وعمر، وحدث بالكثير. وكانت أوقاته محفوظة. قال الذهبي: حدث ببغداد ومكة، وكان حنبليا، ثم تحول شافعيا ثم استقر حنفيا. مات سنة ٦٢٩ اهـ. كذا في بغية الوعاة (٢٢٦). قال ابن النجار: وكتبت عنه وكان فاضلا عالما أمينا متدينا صالحا حسن الطريقة رضى السيرة. له معرفة تامة بالنحو. وقد كتب كثيرا من كتب التفسير والحديث والتواريخ والأدب اهـ. من "الجواهر" (١:٢٠٠).

١٣٠- الحسن بن محمد بن أحمد بن على أبو محمد من أهل أستر أباد، سمع أباه وسمع من الشريف أبي نصر محمد، وأبي الفوارس. وحدث ببغداد، سمع منه أبو بكر محمد بن أحمد اليزدجردى، وروى عنه في معجم شيوخه. قال أبو سعد السمعاني: هو قاضي الري، ومن مفاخرها في الفضل والعلم والرزانة، بهى المنظر فصيح العبارة، كثير المحفوظ. كتبت عنه بالري. وكان يرى الاعتزال. مات سنة ٥٤١ بالري. وذكره ابن النجار (أيضا) كذا في "الجواهر" (١:٢٠١).

١٣١- الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر بن على العدوى العمرى أبو الفضائل الصاغاني الحنفي حامل ألواء اللغة في زمانه. قال الذهبي: ولد بمدينة لاهور (بباكستان) ونشأ بغزنة، ودخل بغداد وذهب منها بالرياسة الشريفة إلى صاحب الهند، فبقى مدة وحج ودخل اليمن، ثم عاد إلى بغداد، ثم عاد إلى الهند ثم إلى بغداد وسمع من النظام المرغيناني، وكان إليه المنتهى في اللغة. حدث عنه الشرف الدمياطي. وله من

التصانيف مجمع البحرين فى اللغة، والتكملة على الصحاح، والعباب، ومشارق الأنوار فى الحديث، وشرح البخارى فى مجلد، ودر السحابة فى وفيات الصحابة. أسندنا حديثه فى "الطبقات الكبرى"، وذكر فى "جمع الجوامع" فى باب كان اهـ. من "بغية الوعاة" (٢٢٧).

وقال فى "الجواهر": هو الإمام الحنفى اللوهورى البغدادى والوفاة الفقيه المحدث اللغوى المنعوت بالرضى مات سنة ٦٥٠. وله كتاب مختصر الوفيات، وكتاب الضعفاء، ومصباح الدجى، والشمس المنيرة فى الحديث. وكان عالما صالحا له عدة تصانيف فى كل نوع من الحديث أحسن فيها اهـ (١:٢٠٢). وفى الفوائد البهية: ومن تصانيفه رسالتان جمع فيهما الأحاديث الموضوعة، وأدرج فيهما كثيرا من الأحاديث الغير الموضوعة، فعد لذلك من المشددين كابن الجوزى وغيره اهـ (٣٠).

١٣٢- الحسن بن أبى مالك. تفقه على أبى يوسف. قال الصيمرى: ثقة فى روايته، غزير العلم واسع الرواية، كان أبو يوسف يشبهه بحمل جمل لأكثر ما يطيق. مات سنة ٢٠٤. ذكره الدامغانى عن الطحاوى اهـ من "الجواهر".

١٣٣- الحسن بن مسعود بن الحسن بن على الوزير الخوارزمى الدمشقى الوفاة. تفقه بمرو على شيخ من أصحاب أبى حنيفة، (و) بخراسان على أبى الفضل الكرمانى. ذكره ابن عساكر. وكان يتزيأ بزى الجند مدة. ثم اشتغل لطلب الفقه والحديث اهـ من "الجواهر" (١:٢٠٤).

قلت: ذكره الحافظ فى "اللسان" (٢:٢٠٤). وقال: رحل وأدرك حديث الطبرانى. قال ابن عساكر: فيه تسامح شديد، اشترى نسخة غير مسموعة بالمعجم الكبير للطبرانى. فكان يحدث منها، وهى غير منقولة من أصل سماعه وعورضت به. وذكره السمعانى. فقال: حافظ فطن ذكى حسن المعرفة بالحديث والأنساب مليح الخط. سمع ببغداد من ابن بيان، وبإصبهان من فاطمة الجوزدانية، وبمرو من زاهر بن طاهر، وببلخ، وهراة، وغزنة والهند اهـ. مات سنة ٥٤٢.

١٣٤- الحسين بن إبراهيم بن الحر بن زغلان العامرى أبو على البغدادى الملقب

"بأشكاب". لزم أبا يوسف وتفقه عليه. وسمع الحديث من حماد بن زيد، وشريك بن عبد الله. روى له البخارى مقرونا بغيره. ذكره الخطيب، فقال: "كان ثقة مات سنة ٢١٠ فى خلافة المأمون اهـ. من "الجواهر" (١:٢٠٧).

قلت: ذكره الحافظ فى "التهذيب"، وقال: روى عنه ابناه محمد وعلى، وأبو بكر الصنعانى، وعباس الدورى، ومحمد بن عبد الله المخرمى، وغيرهم. قال ابن سعد: "نشأ ببغداد وطلب الحديث، ولزم أبا يوسف فأتقن الرأى ولم يدخل فى شيء من القضاء ولا غيره". قال الخطيب: "ثقة" مات سنة ٢١٦. (٢:٣٣٠).

١٣٥- الحسين بن الحسن بن عبد الله أبو عبد الله المقرئ من أهل بيت المقدس. سمع الحديث من الشريف أبى نصر الزنيبى، وتفقه على قاضى الدامغانى (الحنفى). قال ابن النجار: قرأت فى تاريخ أبى الفضل أحمد بن صالح بن شافع الحبلى: كان صحيح السماع والقراءة، وثقة صالحا دينا، حدث وأقرأ، ومضى على السنن والسلامة. رحمه الله تعالى. مات سنة ٥٤٠. كذا فى "الجواهر" (١:٢٠٩).

١٣٦- الحسين بن حسن بن عطية بن سعد بن جنادة أبو عبد الله العوفى من أهل الكوفة. حدث عن أبيه، وعن الأعمش. روى عنه ابنه الحسن، وإسحاق بن البهلول. قال الخطيب: أخبرنا على بن المحسن أنا طلحة بن محمد بن جعفر قال: الحسين بن الحسن العوفى رجل جليل من أصحاب أبى حنيفة رضى الله عنه، وكان سليما، توفى ٢٠١. كذا فى "الجواهر" (١:٢١٠).

قلت: ذكره الحافظ فى "اللسان"، وقال عن ابن سعد: "سمع سماعا كثيرا، وكان ضعيفا فى الحديث اهـ" (٢:٢٧٧). وكذا ضعفه غير واحد من المحدثين، ولم ينسبه أحد إلى الكذب. قلت: وأبوه حسن بن عطية العوفى أيضا ضعيف، روى له أبو داود حديثا واحدا كما فى "التهذيب" (٢:٢٩٤).

١٣٧- الحسين بن حفص بن الفضل بن يحيى بن ذكوان أبو محمد الهمدانى الإصبهانى، قال أبو نعيم فى تاريخ إصبهان: تفقه على أبى يوسف القاضى، وهو الذى نقل فقه أبى حنيفة إلى إصبهان وأفتى بمذهبه. روى عن السفيانين وغيرهما اهـ من

"الجواهر" (١:٢١٠).

وفى "التهذيب": وعن إبراهيم بن طهمان، وإسرائيل، وفضيل بن عياض، وأبى يوسف القاضى، وعنه أبو قلابة الرقاشى، والفلاس، ويونس بن حبيب، وعمر بن شيبة، وأبو مسعود الرازى. قال أبو حاتم: "محله الصدق". وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال أبو عاصم النبيل: "ما أرى بإصبهان ممن ينتفع به مثله" (٢:٣٣٨) روى له مسلم فى "صحيحه"، وابن ماجه.

١٣٨- الحسن بن خضر القاضى أبو على النسفى. تفقه على أبى بكر محمد بن الفضل، وأخذ عنه شمس الأئمة الحلوائى. ذكره السمعانى فى "الأنساب"، وقال: كان إمام عصره بلا مدافعة، سمع ببخارا أبا بكر محمد بن الفضل الإمام وأبا عمرو محمد بن محمد بن صابر وأبا سعيد بن الخليل بن أحمد السنجرى، وببغداد أبا الفضل عبيد الله ابن عبد الرحمن الزهرى وأبا الحسن على بن عمر بن محمد، وبالكوفة أبا عبد الله محمد ابن عبد الله بن الحسين الهروى، وبمكة أبا الحسن أحمد بن إبراهيم، وبهمدان أبا بكر أحمد بن على بن لال الإمام، وبالرى أبا القاسم الرازى، وبمرو أبا على المروزى وطبقتهم. وروى عنه جماعة كثيرة، وظهر له أصحاب وتلامذة أخذوا عنه العلم. مات سنة ٤٢٤ اهـ، من الفوائد (٣١).

١٣٩- الحسين بن على بن محمد بن جعفر الصيمرى أبو عبد الله من كبار الحنفية. روى عن أبى بكر هلال بن محمد الرازى، وأبى حفص بن شاهين، وغيرهما. روى عنه الحافظ أبو بكر (الخطيب البغدادى) وقال: سكن بغداد، وكان جيد النظر حسن العبارة، وكان صدوقا وافر العقل جميل المعاشرة، عارفا بحقوق أهل العلم. وسمعته يقول: "حضرت عند أبى الحسن الدارقطنى وسمعت منه أجزاء من كتاب السنن الذى صنفه". مات سنة ٤٣٦. وقال أبو الوليد الباجى: "كان إمام الحنفية ببغداد، وكان قاضيا عالما خيرا، وله كتاب ضخم فى أخبار أبى حنيفة وأصحابه"، كذا فى "الجواهر" (١:٢١٤). وقال فى الفوائد نقلا عن الكفوى: "نقلنا عنه كثيرا فى كتابنا هذا" (١).

١٤٠- الحسين بن المبارك أبو بكر الترمذى البغدادى. سمع من أبى الوقت عبد الأول السجزى، وورد بدمشق وسمع بها صحيح البخارى وغيره، وألحق الصغار بالكبار. رأيت بخط النواوى: "وكان ثقة" توفى ببغداد سنة ٦٣١، كذا فى "الجواهر" (١:٢١٦).

١٤١- الحسين بن محمد بن إبراهيم الغويدينى أبو نعيم. سمع ببخارى أبا سهل هارون بن أحمد الأستر أبادى، وبنيسابور أبا القاسم عبد الله بن أحمد النسوى، وببغداد أبا طاهر المخلص. روى عنه أبو العباس جعفر المستغفرى، ذكره أبو سعد السمعانى فى "الأنساب"، وقال: كان ثقة صدوقا مكثرا من الحديث، رحل إلى خراسان، والعراق، والحجاز، وأدرك الشيوخ. مات سنة ٤٢٧، كذا فى "الجواهر" (١:٢١٦) وفى "الأنساب" (٤١٩).

١٤٢- الحسين بن محمد بن إسماعيل أبو القاسم الكوفى القاضى. ذكره الخطيب فى تاريخه، وقال: حدثنى عنه على بن المحسن التنوخى، وذكر لى أنه سمع منه ببغداد. قال القاضى التنوخى: وكان ثقة كثير الحديث جيد المعرفة فقيها على مذهب أبى حنيفة رحمه الله، زاهدا عفيفا. مات ٣٩٥، كذا فى "الجواهر" (١:٢١٧).

١٤٣- الحسين بن محمد خسرو البلخى. قال الحافظ ابن النجار فى تاريخه: أبو عبد الله السمسار الحنفى مفيد أهل بغداد فى وقته، سمع الكثير من أبى عبد الله مالك ابن أحمد البانياسى، وأبى الغنائم الدقاق، وأبى الحسن ابن الخطيب الأنبارى، وأبى يوسف عبد السلام، وأبى محمد القزوينى، وأبى عبد الله الحسين بن أحمد بن محمد بن طلحة، وأبى شجاع فارس بن الحسين الذهلى، والنقيب أبى الفوارس الزنيبى، وغيرهم. وأكثر عن أصحاب أبى على بن شاذان، وأبى القاسم بن بشران، وأبى طالب بن غيلان، وأبى القاسم التنوخى، وغيرهم. قال ابن النجار: وبالغ فى الطلب، حتى سمع من طبقة دون هؤلاء، وكتب الكثير من الكتب لنفسه ولغيره، وكان مفيدا للغرباء، جمع مسندا لأبى حنيفة، كذا فى "جامع المسانيد" (٢:٤٣٤).

وفى "الجواهر" (١:٢١٨): قال ابن النجار: فقيه أهل العراق ببغداد فى وقته، سمع الكثير، وأكثر عن أصحاب أبى على بن شاذان. روى لنا عنه ابن الجوزى.

مات[1] سنة ٢٢٢.

قلت: اعتمد الحافظ أبو عبد الله محمد بن على بن حمزة الحسينى على مسنده الذى خرج لأبى حنيفة، فاعتنى بتخريج رجاله، وتبعه الحافظ ابن حجر فى تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة. وذكره فى اللسان، وقال: محدث مكثر أخذ عنه ابن عساكر، وترجمه أبو سعد ابن السمعانى فى ذيل بغداد، فقال: البلخى السمسار أبو عبد الله مفيد بغداد فى عصره سمع الكثير من شيوخه الحميدى، وطراد، والعلاف، وجمع كثير. سألت أبا القاسم يعنى ابن عساكر عنه فقال: "سمع الكثير غير أنه ما كان يعرف شيئا". وسألت ابن ناصر عنه، فقال: "كان فيه لين، وكان حاطب ليل، ويذهب إلى الاعتزال اهـ" (٢: ٣١٢).

١٤٤- الحسين بن محمد بن عبد الرحمان بن فهم بن محرز أبو على البغدادى الحافظ. سمع يحيى بن معين، ومحمد بن سعد صاحب الطبقات، روى عنه أحمد بن كامل القاضى، وإسماعيل بن على الخطيبى. قال أحمد بن كامل: "كان متفننا فى العلوم كثير الحفظ للحديث". مات سنة ٢٨٩، كذا فى "الجواهر" (١: ٢١٩).

قلت: ذكره الذهبى فى الحفاظ، وقال: الحافظ الكبير أبو على الحسين بن محمد ابن عبد الرحمن بن فهم سمع من محمد بن سعد وطبقاته، ومن خلف بن هشام، وعنه أحمد بن معروف الخشاب، وأبو على الصومارى، وغيرهما. قال ابن كامل: كان حسن المجلس متفننا فى العلوم، كثير الحفظ للحديث مسنده ومقطوعه لأصناف الأخبار، والنسب، والشعر، والمعرفة بالرجال، فصيحا متوسطا فى الفقه. قال لى: أخذت عن ابن معين معرفة الرجال، وسمى جماعة أخذ عنهم اهـ. مختصرا (٢: ٢٢٦).

١٤٥- حفص بن عبد الرحمن بن عمر بن فروخ بن فضالة البلخى أبو عمر الفقيه النيسابورى. كان أفقه أصحاب الخراسانيين. روى عن إسرائيل بن يونس، وأبى حنيفة، وحجاج بن أرطاة، وعاصم الأحول، وسعيد بن أبى عروبة، وغيرهم. وعنه ابن بنته إبراهيم

(١) وفى هامش تعجيل المنفعة: "مات سنة اثنتين وعشرين وخمس مائة". والله تعالى أعلم.

بن منصور، وأبو داود الطيالسيى، ويحيى بن أكثم، وغيرهم، قال أبو حاتم: "صدوق مضطرب الحديث". وقال النسائى: "صدوق"، وذكره ابن حبان فى "الثقات". وقال الحاكم فى ترجمته: ولى قضاء نيسابور، ثم ندم وأقبل على العبادة. وأخبرنى بعض أصحابنا أن ابن عيينة وابن المبارك رويا عنه، وقد كان يحيى بن يحيى كتب عنه. وقال حسين بن منصور: "ما رأيت أبصر لمسألة بلوى منه". وقال الحاكم فى سؤالات مسعود: "ثقة اهـ" ملخصا من التهذيب (٢:٤٠٤) روى له النسائى وأبو داود فى القدر، مات سنة ١٩٩، كذا فى "الجواهر" (١:٢٢١).

١٤٦- الحكم بن عبد الله أبو مطيع البلخى القاضى راوى كتاب الفقه الأكبر عن الإمام أبى حنيفة. روى عن ابن عون، وهشام بن حسان، ومالك بن أنس، وإبراهيم بن طهمان. روى عنه أحمد بن منيع، وخلاد بن أسلم الصفار، وجماعة اهـ من "الجواهر" (٢:٢٦٦).

قال الحافظ فى "اللسان": تفقه به أهل تلك الديار، وكان بصيرا بالرأى، علامة كبير الشأن، ولكنه واه فى ضبط الأثر وكان ابن المبارك يعظمه ويبجله لدينه وعلمه. وقال محمد بن الفضل البلخى: سمعت عبد الله بن محمد العابدى يقول: جاءه كتاب يعنى من الخليفة وفيه لولى العهد ﴿وآتيناه الحكم صبيا﴾ ليقرأ، فسمع أبو مطيع، فدخل على الوالى، فقال: "بلغ من بلغ من خطر الدنيا إنا نكفر بسببها" فكرر مراراً، حتى بكى الأمير، وقال: "إنى معك ولكنى لا أجترئ بالكلام، فتكلم وكن منى آمنا". فذهب يوم الجمعة، فارتقى المنبر، ثم قال: يا معشر المسلمين وأخذ بلحيته وبكى. وقال: قد بلغ من خطر الدنيا أن نجر إلى الكفر، من قال: ﴿وآتيناه الحكم صبيا﴾ غير يحيى فهو كافر. قال: فرج أهل المسجد بالبكاء وهربا اللذان قدما بالكتاب. وقال العقيلى: "كان مرجئا صالحا فى الحديث إلا أن أهل السنة أمسكوا عن الرواية عنه". روى عنه محمد بن مقاتل، وموسى بن نصر وكانا يبجلانه. وهو كبير المحل عند الحنفية اهـ. ملخصا (٩:٣٣٥، ٣٣٦). وقال الذهبى فى العبر: مات سنة ١٩٩. وبلغنا أنه كان من كبار الأمارين بالمعروف والناهين عن المنكر اهـ. من الفوائد (٣٢).

قلت: فمثل هذا كيف يكون مبغضا للسنن وضاعا وكذابا كما رماه به بعضهم؟ وذكر الخطيب فى تاريخه، وقال: قال ابن المبارك: "أبو مطيع البلخى له منة على جميع أهل الدينا اهـ" من المسانيد (٢:٤٤١).

١٤٧- الحكم بن معيد بن أحمد بن عبيد بن عبد الله أبو عبد الله الأديب صاحب كتاب السنة. روى عن نصر بن على الجهضمى، ومحمد بن يحيى بن أبى عمر العدنى، روى عنه أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر المعروف بأبى الشيخ، وأبو نعيم أحمد بن عبد الله ابن الحافظ، وذكراه فى تاريخيهما لإصبهان. قال الحافظ أبو نعيم: "تفقه على مذهب الكوفيين، وكان صاحب أدب، وغريب، ثقة، كثير الحديث"، مات سنة ٢٩٥، كذا فى "الجواهر" (١:٢٢٣).

١٤٨- حماد بن إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد بن إسحاق الصفار أبو المحامد البخارى. ذكره أبو سعد ابن السمعانى فى الذيل، فقال: ما بيت العلم، شد أطرافا من العلم، وكان يوم الناس. وسمع أبا محمد بن أحمد بن أبى سهل، وأبا بكر على بن حفص. وعقد مجلس الإملاء ببخارى، وسمع منه أبو المظفر ولد أبى سعد وحدث عنه فى معجمه اهـ. من "اللسان" (٢:٣٤٦).

وفى "الجواهر": سمع أباه، وقدم حاجا إلى بغداد وحدث بها، سمع منه القاضى أبو المحاسن عمر بن على، وأخرج عنه حديثا فى معجم شيوخه. توفى سنة ٥٧٦. (١:٢٢٤). وزاد فى "الفوائد البهية": كان أبوه وجده من بيت العلم والزهد، وكانوا من كبار المشايخ. أخذ العلم عن أبيه وصار شيخ الإسلام وإمام الأئمة أوحد عصره فى العلوم الدينية أصولا وفروعا مجتهد زمانه (٣٢).

وحماد بن زيد الإمام الكبير المشهور تقدم.

١٤٩- حماد بن دليل القاضى. أحد الاثنى عشر من أصحاب الإمام الذين أشار إليهم أنهم يصلحون للقضاء اهـ. من "الجواهر" (١:٢٢٥).

قلت: فتولى كل واحد منهم القضاء، فكان حماد هذا قاضى المدائن، ذكره

الحافظ في التهذيب، وقال: روى عن الثورى، والحسن بن حى، وفضيل بن مرزوق، والمغيرة بن مسلم السراج، وأبى حنيفة وأخذ عنه الفقه، وغيرهم. وعنه أسد بن موسى، ومؤمل بن إسماعيل، وإسحاق بن عيسى، وزهير بن عباد، وابن أبى عمر العدنى، وغيرهم. قال أحمد: "سمعت منه حديثين". وقال الدورى عن ابن معين: "ثقة ليس به بأس". وقال ابن الجنيد عنه: "ثقة". وقال ابن عمار: "كان قاضيا على المدائن فهرب منها، وكان من ثقات الناس، رأيته بمكة". وقال أبو داود: "ليس به بأس" (وأخرج له فى سننه) وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وكان الفضيل إذا سئل عن مسألة يقول: "ائتوا أبا زيد فسألوه". قال (خلف بن محمد الخيام): "وكان أبو زيد اسمه حماد بن دليل، رجل من أصحاب أبى حنيفة". وقال ابن أبى حاتم عن أبيه: من "الثقات" (٣:٨).

١٥٠- حماد بن سلمة أحد الأعلام. روى له مسلم وغيره، مات سنة ١٦٧. كذا فى الجواهر، وعده من الحنفية (١:٢٢٥) ذكره الذهبى فى تذكرة الحفاظ، ووصفه بالإمام الحافظ شيخ الإسلام النحوى المحدث. قال وهيب: "حماد بن سلمة سيدنا وأعلمنا". وقال أحمد بن حنبل: "حماد بن سلمة أعلم الناس بثابت البنانى، وأثبتهم فى حميد". وقال ابن المدينى: كان عند يحيى بن خريس عن حماد عشرة آلاف حديث، وروى الكوسج عن يحيى بن معين. "ثقة". وقال شهاب بن معمر: كان حماد بن سلمة يعد من الأبدال. قيل: "تزوج سبعين امرأة ولم يولد له ولد". وقال أحمد: إذا رأيت الرجل ينال من حماد بن سلمة فاتهمه على الإسلام اهـ (١:١٩٠).

١٥١- حماد بن سليمان بن المرزبان أبو سليمان النيسابورى. قال الحاكم فى تاريخ نيسابور: لقى جماعة من الناس، وتفقه على كبر السن عند محمد بن الحسن روى عن الثورى، وشعبة. روى عنه أحمد بن الأزهر، وتقدم.

١٥٢- حماد بن النعمان أبى حنيفة الإمام ابن الإمام. ذكره ابن خلكان فى ترجمته: كان على مذهب أبيه، وكان صالحا خيرا. ولما مات أبوه كان عنده ودائع كثيرة، فذكر ذلك حماد للقاضى، فقال: "لا أنزعها عن يدك". فقال: "من وزنها وقبضها لتبرأ ذمة أبى حنيفة، ثم اصنع ما بدالك". ففعل خدامه ذلك أياما، فلما انتهى ذلك استتر

حماد، فلم يظهر حتى دفعه لغيره. وذكره ابن أبي حاتم فلم يذكره فيه جرحًا، رحمه الله تعالى اهـ. من "اللسان" (٢:٣٤٧).

وفي "الجواهر": وهو في طبقة أبي يوسف ومحمد وزفر. قال الفضل بن دكين: تقدم حماد إلى شريك بن عبد الله في شهادة، فقال له شريك: "والله إنك لعفيف البطن والفرج، خيار مسلم". توفي سنة ١٧٠ اهـ. (١:٢٢٧). وقال القارئ في المناقب: إن حمادا كان الغالب عليه الدين والورع والفقه وكتابة الحديث، وإن الحسن بن قحطبة أودع عند الإمام أبي حنيفة ألف درهم، فقيل للإمام: "أ تقبل الوديعة وفيها من الخطر؟" قال: "من كان له ابن مثل حماد في الورع فإنه يقبل اهـ" (٥٤٣).

١٥٣- حمزة بن حبيب الزيات القارئ أبو عمارة الكوفي. ذكره المزي في الرواة عن الإمام، كما في "تبييض الصحيفة" للسيوطي ص١١ روى عن أبي إسحاق السبيعي، وأبي إسحاق الشيباني، والأعمش، (وأبي حنيفة). قال ابن معين: "ثقة". وقال النسائي: "ليس به بأس"، وذكره ابن حبان في "الثقات". وقال العجلي: "ثقة، رجل صالح". وقال ابن سعد: "كان رجلا صالحا، عنده أحاديث، وكان صدوقا صاحب سنة". وقال ابن فضيل: "ما أحسب أن الله يدفع البلاء عن أهل الكوفة إلا بحمزة". وقد انعقد الإجماع بآخره على تلقي قراءة حمزة بالقبول، ويكفي حمزة شهادة الثوري له، فإنه قال: "ما قرأ حمزة حرفا إلا بأثر". وقال أبو حنيفة: "غلب حمزة الناس على القرآن، والفرائض". روى له مسلم والأربعة اهـ. ملخصا من "التهذيب" (٣:٢٧،٢٨).

١٥٤- حيان بن بشر بن المخارق أبو بشر القاضي. تفقه على أبي يوسف القاضي، وسمع منه الحديث، ومن هشيم بن بشر. روى عنه محمد بن عبدوس بن كامل، وأبو القاسم البغوي. ذكره الخطيب في تاريخ بغداد قال: وكان من جملة أصحاب الحديث اهـ. من "الجواهر" (١:٢٢٨).

(حرف الخاء)

١٥٥- خارجة بن مصعب بن خارجة الضبعي الخراساني السرخسي. روى عن زيد ابن أسلم، وأبي حازم سلمة بن دينار، وبكير بن الأشج، وخالد الحذاء، ومالك، وأبي حنيفة، ويونس بن يزيد، وخلق. وعنه الثوري ومات قبله، وأبو داود الطيالسي، وشبابة ابن سوار، وعبد الرحمن بن مهدي، ووكيع، ويحيى بن يحيى النيسابوري، ونعيم بن حماد، وغيرهم، قال الحسين بن محمد القباني: قال لي أبو معمر الهذلي: "أ تدري لم ترك حديث خارجة؟" فقلت: "لمكان رأيه". قال: "لا، ولكن كان أصحاب الرأي عمدوا إلى مسائل لأبي حنيفة فجعلوا لها أسانيد عن يزيد بن أبي زياد عن مجاهد عن ابن عباس، فوضعوها في كتبه فكان يحدث بها". قال مسلم: سمعت يحيى بن يحيى وسئل عن خارجة، فقال: "مستقيم الحديث عندنا" ولم يكن ينكر من حديثه إلا ما يدلس عن غياث بن إبراهيم. وقال أبو حاتم: "يكتب حديثه ولا يحتج به، لم يكن محله محل الكذب". وقال ابن عدي: "له حديث كثير، وأصناف فيها مسند ومنقطع، وعندي أنه يغلط ولا يتعمد الكذب اهـ". من "التهذيب" (٣:٧٨). روى له الترمذي وابن ماجه. مات سنة ١٦٨.

١٥٦- خارجة بن مصعب بن خارجة بن مصعب حفيد الذي قبله وهو أوثق منه. روى عن أبي نعيم، وعلي بن الحسين بن واقد، وغيرهما، وعنه محمد بن عبد الرحمن الأغولي، وآخرون. مات سنة ٢٦٤. ذكره ابن حبان في "الثقات"، كذا في "التهذيب" (٣:٧٨).

١٥٧- خالد بن سليمان أبو معاذ البلخي أحد من عده الإمام للفتوى لما سئل من يصلح للفتوى، كذا في "الجواهر" (١:٢٢٩). ومات سنة ١٩٩. وفي "اللسان": روى عن مالك، وعن الثوري، وابن جريج. ضعفه ابن معين، ومشاه غيره، وقال الخليلي في الإرشاد: تعرف روايته وتنكر. حدث بأحاديث من حديثه مستقيمة، ومنها ما لا يتابع عليه، ومنها ما يروى عن الضعفاء اهـ (٢:٣٧٧).

١٥٨- خالد بن صبيح الخراسانى أبو معاذ. روى عن عكرمة، وإسماعيل بن رافع. روى عنه هشام بن عبد الله الرازى. قال ابن أبى حاتم عن أبيه: "كان صاحب رأى، وكان صدوقا"، كذا فى "اللسان" (٢:٣٧٨).

قلت: وفى الجواهر: روى عنه هشام بن عبد الله الرازى عن أبى حنيفة فى اليتيمة يزوجها القاضى ثم تبلغ، أنه لا خيار لها كما لا خيار لها فى الأب إذا زوجها وهى صغيرة. له ذكر فى "المبسوط" وغيره اهـ (١:٢٢٩).

١٥٩- خالد بن يوسف بن خالد السمتى الإمام ابن الإمام، تفقه على أبيه كذا فى الجواهر (١:٢٣٠). ذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: "يعتبر حديثه من غير روايته عن أبيه اهـ". وضعفه الذهبى، وأورد له ابن عدى حديثا منكرا "ما من أحد إلا وعليه عمرة وحجة واجبتان اهـ". من "اللسان" (٢:٣٩٢).

١٦٠- خلف بن أيوب العامرى البلخى (أحد الفقهاء الأعلام ببلخ). روى عن عوف الأعرابى، ومعمر، وقيس بن الربيع، وإسرائيل وغيرهم. وعنه أحمد، وأبو كريب، وأبو معمر الهذلى، وغيرهم. قال ابن أبى حاتم عن أبيه: "يروى عنه". وذكره ابن حبان فى "الثقات" (ورماه بالإرجاء). أخرج له الترمذى حديثا واحدا، وذكره الحاكم فى تاريخ نيسابور، وأطال ترجمته، وقال: فقيه أهل بلخ وزاهدهم، تفقه بأبى يوسف وابن أبى ليلى، وأخذ الزهد عن إبراهيم بن أدهم. روى عنه يحيى بن معين، وذكر جماعة. قال: وكان قدومه إلى نيسابور سنة ٢٠٣ (فكتب عنه مشايخنا) مات سنة ٢١٥. وقال الخليلى: "صدوق مشهور، كان يوصف بالستر والصلاح والزهد، وكان فقيها على رأى الكوفيين اهـ". كذا فى "التهذيب" (٣:١٤٨).

وفى "الجواهر" (١:٢٣١): كان من أصحاب محمد وزفر، وله مسائل. قال: "لا أقبل شهادة من يتصدق على السائل فى المسجد، ورد شاهدا لاشتغاله بالنسخ حالة الأذان اهـ".

١٦١- الخليل بن أحمد بن محمد بن الخليل بن موسى أبو سعيد الشجرى. قال الحاكم أبو عبد الله: شيخ أهل الرأى فى عصره مع تقدمه فى الفقه. صاحب كتاب

الدعوات والآداب والمواعظ، له رحلة واسعة جمع فيها بين بلاد فارس، وخراسان، والعراق، والحجاز، والشام، وبلاد الجزيرة. روى عن أبى القاسم البغوى، وأبى بكر بن محمد بن إسحاق بن خزيمة فى حلق، له ترجمة واسعة فى كتب التواريخ والأنساب. توفى سنة ٣٦٨، كذا فى "الجواهر" (١:٢٣٤).

١٦٢- الخليل بن محمد بن أحمد بن أخى الملقب ببهاؤ الدين، أجازه جماعة من المسندين كالدبابيسى، وابن صلاح والحسنى، وغيرهم، فاق بها أقرانه. وسمع الحديث الكثير، وكتب بخطه وتفقه، وصنف، وأفتى، ودرس، وناب فى الحكم، وسلك طريقة من قبله من القضاة والعلماء الصالحين. مات سنة ٧٦٩، كذا فى "الجواهر" (١:٢٣٥).

(حـرف الـدال)

١٦٣- داود بن رشيد (بالتصغير) أبو الفضل الخوارزمى من أصحاب حفص بن غياث ومن أصحاب محمد بن الحسن أيضا. سكن بغداد، روى له الجماعة إلا الترمذى. كان يحيى بن معين يوثقه، وقال أبو حاتم: "صدوق". وقال الدارقطنى: "ثقة نبيل" مات سنة ٢٣٩، كذا فى "التهذيب" (٣:١٨٤) وفى "الجواهر" (١:٢٣٧).

١٦٤- داود بن المحبر بن قحذم أبو سليمان البصرى صاحب كتاب العقل، قال الذهبى: "وليته لم يصنفه". روى عن الحمادين، وشعبة، وجماعة، وعنه الفضل بن سهل الأعرج، وأبو أمية الطرموسى، وابن المنادى، وغيرهم. قال الدورى عن ابن معين: "ما زال معروفا الحديث يكتب الحديث، ثم ذهب فصحب قوما من المعتزلة فأفسدوه، وهو ثقة". وقال فى موضع آخر: "ليس بكذاب، وقد كتب عن أبيه المحبر، وكان داود ثقة، ولكنه جفا الحديث، وكان بتنسك". وقال أبو داود: "ثقة شبه الضعيف، بلغنى عن يحيى فيه كلام أنه يوثقه". قال ابن عدي: وعن داود كتاب قد صنفه فى فضل العقل، وفيه أخبار كلها أو عامتها غير محفوظات، وله أحاديث صالحة غير كتاب العقل. ويشبه

أن تكون صورته ما ذكره يحيى بن معين أنـه كان يخطئ ويصحف الكثير. وفى الأصل: إنه صدوق روى له ابن ماجة، وأبو داود فى القدر، كذا فى "التهذيب" (١: ١٩٩، ٢٠٠).

١٦٥- داود بن نصير الطائى أبو سليمان الكوفى الإمام الربانى. كان ممن درس الفقه وغيره من العلوم، ثم اختار بعد ذلك العزلـة. كان محارب بن دثـار يقول: "لو كان داود فى الأمم الماضية لقص الله علينا من خبره". وكان ابن المبارك يقول: "وهل الأمر إلا ما كان عليـه داود؟" قال ابن حبان: "وكان داود من الفقهـاء ممن كان يجالس أبا حنيفة، ثم عزم على العبادة ولزمها، وورث عشرين دينارا أكلها فى عشرين سنةً، ثم مات، ولم يأخذ من السلطان عطية، ولا قبل من الإخوان هديـة اهـ". قال الطحاوى: حدثنا ابن أبى عمران أنبأنا محمد بن مروان الخفاف قال: سمعت إسماعيل بن حماد بن أبى حنيفة يقول: قال محمد بن الحسن: "كنت آتى داود الطائى فى بيته فأسأله عن المسألة، فإن وقع فى قلبه أنها مما أحتاج إليه لأمر دينى أجابنى فيها، وإن وقع فى قلبه أنها من مسائلنا هذه تبسم فى وجهى، وقال: "إن لنا شغلا إن لنا شغلا اهـ"، من "الجواهر المضيئة"، مع حاشيته (١: ٢٣٩، ٢٤٠).

روى عن عبد الملك بن عمير، وإسماعيل بن أبى خالـد، وحميد الطويل، وسعد ابن سعيد الأنصارى. وابن أبى ليلى، والأعمش، وغيرهم وعنه عبد الله بن إدريس، وابن عيينة وابن علية، ومصعب بن المقدام، وإسحاق بن منصور، ووكيع، وأبو نعيم، وغيرهم. قال ابن المدينى عن ابن عيينة: كان الثورى إذا ذكره قال: "أبصر الطائى أمره". قال ابن معين: "ثقـة". وذكره ابن حبان فى "الثقات". روى لـه النسائى. مات سنة ١٦٠ قاله أبو نعيم. وقال ابن نمير: مات سنة ١٦٥ اهـ. من "التهذيب" (٣: ٢٠٣).

(حـرف الـراء المهملـة)

١٦٦- رزق الله بن محمـد بن محمـد بن أحمد بن علـى الخطيب الأنبارى المعروف "بابن الأخضر" أبو سعد. قال أبو سعد (السمعانى): ناهز المائة، وكان ثقة أمينا، وتفقه على مذهب أبى حنيفة، وكان يفهم ما يقرأ عليه ويحفظ عامة حديثه،

اشتهرت عنه الرواية وكان صدوقا حسن الصمت والصوت، توفى سنة ٤٦٩، كذا فى "الجواهر" (١:٢٤٢).

(حـرف الـزاء المعجمـة)

١٦٧- زائدة بن قدامـة الثقفى أبو الصلت الكوفى. ذكره فى "الجواهر"، وعده من الحنفية (١:٢٤٣). قلت: ذكره الذهبى فى الحفاظ، ووصفه بالإمام الحجة. حدث عن زياد بن علاقة، وعبد الملك بن عمير، ومنصور، وسماك، وموسى بن أبى عائشـة، وطبقتهم، وعنه ابن عيينة، وابن مهدى، وأبو نعيم، وأبو حذيفـة النهدى، وأحمد بن يونس، وخلق كثير. وكان من نظراء شعبة فى الإتقان. قال أبو حاتم: "ثقـة صاحب سنة". وقال أبو أسامة: "كان من أصدق الناس وأبرهم". قال أحمد بن حنبل: "كان وكيع لا يقدم على زائدة فى الحفظ أحدا اهـ" (١:٢٠٠). روى له الجماعة. وفى "جامع المسانيد": "هو مع هذه العلوم يروى عن الإمام أبى حنيفة فى هذه المسانيد اهـ" (٤٥٨).

وزفر بن الهذيل وزكريا بن أبى زائدة تقدما.

١٦٨- زكريا بن يحيى بن الحـارث الإمام النيسابورى المـزكى أبو يحيى البزار، أحد مشايخ أصحاب أبى حنيفة فى عصره، وأحد العباد. سمع إسحاق بن راهويه بخراسان وغيره، قال الحاكم فى تاريخ نيسابور: حدثنا عنه، وله تصانيف كثيرة فى الحديث. مات سنـة ٢٩٨، كذا فى "الجواهر" (١:٢٤٥).

١٦٩- زهير بن معاويـة بن خديج أبو خيثمـة الكوفى من أصحاب الإمام. سمع الأعمـش وطبقته. وروى عنـه القطان. وكان سفيان يقول: "ما بالكوفة مثله"، ووثقه ابن معين. مات سنة ٢٧٢ وقيل: ١٧٣، كذا فى "الجواهر".

قلت: ذكره الذهبى فى الحفاظ، ووصفـه بالحافظ الحجة محدث الجزيرة. حدث عن الأسود بن قيس، وأبى إسحاق، وسماك بن حرب، وحميد الطويل، وطبقتهم،

وعنـه أبو داود الحسن بن موسى، وأبو نعيم، وأحمد بن يونس، ويحيى بن يحيى التميمى، وخلق سواهم، كان من علمـاء الحديث. قال معاذ بن معاذ: "وما كان سفيان الثورى عندى بأثبت من زهير". وقال شعيب بن حرب وذكر حديثا لزهير وشعبـة، فقال: "زهير أحفظ عندى من عشرين مثل شعبة". وقال أحمد: "زهير من معادن العلم اهـ". ملخصا (١:٢١٥).

وفى "جامع المسانيد": يقول أضعف عباد الله: "وأنـه مع جلالـة قدره فى العلم من أصحاب الإمام أبى حنيفـة، ويروى عنـه كثيرا فى هذه المسانيد اهـ" (٢:٤٥٨).

١٧٠- زيد بن الحسن بن زيد بن الحسن أبو اليمن تاج الدين الكندى اللغوى النحوى الحنفى. قال الحافظ ابن النجار فى تاريخه: هو من ساكنى دار الخلافة، ولـد ببغداد، وأسلمه والده فى صغره إلى الشيخ أبى محمد عبد الله بن على المقرئ، فلقنه القرآن، وجوده عليه. ثم حفظ القراءات العشرة، وعمره عشر سنين. ثم إنه أشغله باللغة والنحو، حتى برع فى ذلك، وأسمعه الحديث الكثير من المشايخ الكبار، كأبى بكر محمد بن عبد الباقى الأنصارى، وأبى القاسم هبة الله بن أحمد الجريرى، وأبى منصور القزاز، وأبى القاسم السمرقندى، وأبى البركات عبد الوهاب بن المبارك الأغاطى. وقرأ هو الكثير على المشايخ، ثم إنه سافر ودخل همدان وأقام سنين يتفقـه على مذهب أبى حنيفـة، ثم سكن فى آخر عمره دمشق، ورحلوا إليه من الآفاق. مات سنة ٦١٣. كذا فى "جامع المسانيد" (٢:٤٦٢).

قلت: ذكره السيوطى فى "البغية"، ووصفـه بالإمام اللغوى المقرئ المحدث الحافظ سمع الحديث من أبى بكر بن عبد الباقى وخلائق. وخرج له أبو القاسم بن عساكر مشيخة فى أربعة أجزاء، وكان صحيح السماع ثقة فى النقل، تقدم فى مذهب أبى حنيفة وأفتى، ودرس وصنف اهـ (٢:٢٤٩).

حـرف السين المهملـة[1]

١٧١- سعيد بن أوس الأنصارى أبو زيد من أصحاب الإمام، كذا ذكره ابن أبى العوام اهـ من "الجواهر" (١: ٢٤٨). قلت: هو النحوى البصرى روى عن عوف الأعرابى، وأبى عمرو بن العلاء، وسعيد بن أبى عروبة، وسليمان التيمى، وابن عون، وابن جريج، وغيرهم. وعنه أبو عبيد القاسم بن سلام، وخلف بن هشام البزار، وأبو حاتم السجستانى، وأبو حاتم الرازى، وأبو مسلم الكجى، وغيرهم. قال ابن معين: "كان صدوقا". وقال صالح جزرة: "كان ثقة". وقال ابن أبى حاتم عن أبيه: كان يحمد القول فيـه ويرفع شأنه، ويقول: "هو صدوق". وقال المبرد: "كان أبو زيد كثير السماع من العرب ثقة مقبول الرواية. روى له الترمذى وأبو داود". وقال الحاكم فى "المستدرك": "كان ثقة ثبتا". وقال عبد الواحد: "كان ثقـة مأمونا عندهم". وقال الأزهرى فى "التهذيب": وثقه أبو عبيد، وأبو حاتم. وقال ثعلب: "يصدق اهـ" من "التهذيب" (٤-٥).

١٧٢- سفيان بن عيينة الهلالى أحد الأعلام محدث الحرم. ذكره القرشى فى "الجواهر"، وعده من الحنفيـة (١-٢٥٠). كان يقول: «أول من أقعدنى للحديث أو صيرنى محدثا أبو حنيفـة». قال يعقوب بن شيبة: سمعت إبراهيم بن هاشم ذكر سفيان بن عيينة حديث ابن عباس «عجل لى وأضع عنك». قال: إنما هو يقول: أخر عنى

---

(١) سعد بن محمد بن عبد الله بن سعد بن أبى بكر القاضى سعد الدين أبو السعادات النابلسى الأصل الدمشقى الحنفى نزيل القاهرة يعرف "بابن الديرى". حفظ القرآن وحفظ كثيرا من الكتب فى اثنى عشر يوما، وكان سريع الحفظ مفرط الزكاء أكثر من الرواية بالإجازة عن البرهان إبراهيم بن الزين عبد الرحيم بن جماعة، وكان إماما علامة جبلا فى استحضار مذهبه. قوى الحفظ سريع الإدراك شديد الرغبة فى العلم والمذاكرة به، ذا عناية تامة بالتفسير ويحفظ متون الأحاديث ما يفوق الوصف غير ملتزم الصحيح من ذلك، وقد اشتهر ذكره وبعد صيتة. ولم يشتغل بالتصنيف مع كثرة اطلاعه، ولذلك كانت مؤلفاته قليلة، مات سنة ٨٧٦ الهجرية بمصر، ولم يخلف بعده مثله. انتهى ملخصا من الفوائد البهية (ص-٣٥) نقلا عن الضوء اللامع للحافظ السخاوى تلميذ ابن الحجر.

وأزيدك. فقال ابن عيينة. كان أبو حنيفة يكرهه اهـ من "الجواهر" (١-٢٥٠). وروى الخطيب بإسناده إلى بشر بن الوليد القاضى، قال: كنا نكون عند سفيان بن عيينة، فكان إذا وردت عليه مسألة مشكلة يقول: «ها هنا أحد من أصحاب أبى حنيفة؟» فيقال: "بشر". فيقول: "أجب فيها" فأجيب، فيقول: «التسليم للفقهاء سلامة فى الدين»، كذا فى "جامع المسانيد" (٢-٤١٥).

قلت: ابن عيينة من مفاخر الكوفة، ذكره الذهبى فى الحفاظ، ووصفه بالعلامة الحافظ شيخ الإسلام أبى محمد الكوفى محدث الحرم. حدث عن عمرو بن دينار، والزهرى، والأسود بن قيس، وزيد بن أسلم، وعبد الرحمن بن القاسم، وأمما سواهم، وعنه الأعمش، وابن جريج، وشعبة، وغيرهم من شيوخه، وابن المبارك، وابن مهدى. والإمام الهمام الشافعى، والإمام أحمد بن حنبل، وخلق لا يحصون. قال ابن المدينى: «ما فى أصحاب الزهرى أتقن من ابن عيينة». وقال العجلى: «كان ثبتا فى الحديث، وحديثه نحو من سبعة آلاف، ولم يكن له كتاب». وقال ابن معين: «هو أثبت الناس فى عمرو بن دينار» (١:٢٤). مات سنة ١٩٨ الهجرية، وله إحدى وتسعون. قال الحافظ فى التقريب: «ثقة حافظ فقيه إمام حجة اهـ». وفى جامع المسانيد: يروى عن أبى حنيفة كثيرا فى هذه المسانيد اهـ (٢:٤٦٩).

١٧٣- سليمان بن شعيب بن سليمان الكيسانى من أصحاب محمد، وله النوادر عنه، قاله الصيمرى. وذكره أبو إسحاق أيضًا فى الطبقات من أصحاب محمد. روى عنه الحافظ أبو جعفر الطحاوى. قال السمعانى: "ثقة اهـ" من "الجواهر" (١-٢٥٢). يروى عن أبيه، وأسد بن موسى، وطبقتهما، مات سنة ٢٧٣ الهجرية، كذا فى "الأنساب" (ص-٤٩٣). وفى "اللسان": وثقه العجلى، وأصله من نيسابور. يروى عن أسد بن موسى، وخالد بن نزار، ووهب بن جرير، وعدة. روى عنه الطحاوى، والحضائرى، وآخرون. مات سنة ثمان وسبعين ومائتين اهـ (٣-٩٦٠).

١٧٤- سهل بن عمار بن عبد الله العتكى أبو يحيى النيسابورى القاضى. ذكره فى منتخب تاريخ هراة، وقال: كان من أصحاب أبى حنيفة، وحدث عن يزيد بن هارون،

وغيره. روى عنه العباس بن حمزة، وأبو يحيى البزار، وغيرهما، مات سنة ٢٦٧ الهجرية، كذا في "الجواهر" (١-٢٥٣).

قلت: ذكره في "اللسان"، واتهموه بحديثه عن عبد الله بن نافع يقول: سئل مالك عن إتيان النساء في أدبارهن، فقال: الآن فعلت بأم ولدي، وسمعت نافعا يقول: إني لأفعله بنسائي وجواري، وفيه نزلت ﴿نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾. قال أبو إسحاق الفقيه: يكذب سهل والله على بن نافع، وعلى مالك ونافع. وعلى بن عمر. قلت: أصله في سبب النزول مروي عن ابن عمر، وعن نافع، وعن مالك من طرق عديدة صحيحة بعضها في "صحيح البخاري". وفي غرائب مالك للدارقطني: إلا التسلسل هكذا بالفعل، فإنه مختلف فيما يظهر لي، والله أعلم. ذكره ابن حبان في "الثقات". وصحح له الحاكم في المستدرك. وتعقبه المصنف (أي الذهبي) في تلخيصه اهـ ملخصا (٣-١٢١).

حرف الشين المعجمة

(١٧٥) شداد بن حكيم من أصحاب زفر. مات في آخر سنة عشر ومائتين اهـ. من "الجواهر" (١-٢٥٦). وفي لسان الميزان: شداد بن حكيم البلخي أبو عثمان يروي عن زفر ابن الهذيل، روى عنه البلخيون. قال ابن حبان: "كان مرجئا مستقيم الحديث إذ روى عن الثقات". وقال الخليلي في الإرشاد: "روى عن الثوري، وأبي جعفر الرازي، وأقرانهما، وروى نسخة عن زفر بن الهذيل. وهو "صدوق اهـ" ملخصا (٣:١٤٠).

١٧٦- شريك بن عبد الله القاضي أبو عبد الله الكوفي ممن صحب الإمام وأخذ عنه. وكان يقول: "أبو حنيفة كثير العقل" كذا في "الجواهر" (١:٢٥٦).

وفي "الخيرات الحسان": وقال شريك القاضي: "كان أبو حنيفة طويل الصمت كثير التفكر دقيق النظر في الفقه، لطيف الاستخراج في العلم والعمل والبحث. إن كان الطالب فقيرا أغناه، فإذا تعلم قال له: "وصلت إلى الغنى الأكبر بمعرفة الحلال والحرام

اهـ" (ص-٣٦). وشريك ذكره الذهبى فى الحفاظ. وقال: أحد الأئمة الأعلام. ذكر إسحاق الأزرق أنه أخذ عنه تسعة آلاف حديث. وقال ابن المبارك: "هو أعلم بحديث أهل بلده من سفيان". وقال النسائى: "ليس به بأس". وقال عيسى بن يونس: "ما رأيت أحدا قط أورع فى علمه منه". قال الذهبى: "كان شريك حسن الحديث إماما فقيها ومحدثا مكثرا ليس هو فى الإتقان مثل حماد بن زيد، وقد استشهد به البخارى. وخرج له مسلم متابعة، ووثقه يحيى بن معين اهـ (ص-٢١٤).

وفى "جامع المسانيد": فهو شيخ جماعة من شيوخ البخارى رحمه الله ومسلم رحمه الله، وهو يروى عن الإمام أبى حنيفة فى هذه المسانيد (٢:٤٧٨).

١٧٧- شعيب بن إسحاق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن راشد الدمشقى الأموى. روى عن أبيه، وأبى حنيفة وتمذهب له، وابن جُريج، والأوزاعى، وابن أبى عروبة، وهشام ابن عروبة ، والثورى، وغيرهم، وعنه ابن ابنه عبد الرحمن بن عبد الصمد بن شعيب، وداود بن رشيد، وإسحاق بن راهويه، وأبو كريب، وهشام بن عمار، وغيرهم. وحدث عنه الليث بن سعد وهو فى عداد شيوخه. قال أحمد: «ثقة ما أصح حديثه وأوثقه» وقال أبو داود وابن معين ودحيم والنسائى: "ثقة". ونقل أبو الوليد الباجى عن أبى حاتم قال: شعيب بن إسحاق ثقة مأمون مات سنة ١٨٩ الهجرية، كذا أخرجه ابن حبان فى "الثقات" اهـ من "التهذيب" (٤-٣٤٨).

وفيه أيضاً: قال الوليد بن مسلم: «رأيت الأوزاعى يقرب شعيب بن إسحاق ويدنيه اهـ» وفى "الجواهر" (١-٢٤٧): قال أحمد: "جالس أبا حنيفة". وذكره ابن حزم فى باب الفقهاء بالشام بعد الصحابة فى طبقة الأوزاعى، وقال ابن معين: "هو مثل يونس وعقيل" يعنى فى الزهرى اهـ، روى له الشيخان وأصحاب السنن غير الترمذى.

١٧٨- شعيب بن أيوب بن زريق بن معبد الصريفينى. تفقه على القاضى أبى خازم، وروى عنه وعن عيسى بن أبان، كان قضاء واسطه، وبها مات سنة ٢٦١ الهجرية، وثقه الدارقطنى فيما حكاه السمعانى. روى أبو داود حديثا واحدا اهـ من "الجواهر" (١ :٢٥٧). روى عن يحيى القطان، وأبى أسامة، وعبد الله بن نمير، ومعاوية بن هشام،

وزيد بن الحباب، وغيرهم، وعنه أبو داود، ومطين، وأبو بكر البزار، وأبو بشر الدولابى وابن صاعد، والمحاملى، ومحمد بن مخلد، وغيرهم. قال ابن أبى حاتم: "كتب إلى وإلى أبى". وقال الدارقطنى: "ثقة" وقال الحاكم: «ثقة مأمون اهـ» من "التهذيب" (٤:٢٤٩)، وفى "جامع المسانيد": وهو مع جلالة قدره ممن يروى عن الإمام أبى حنيفة (٢:٤٨٠).

١٧٩- شعيب بن سليمان بن كيسان الكيسانى. تقدم ابنه سليمان، وشعيب هذا كان من أصحاب أبى يوسف ومحمد. وروى عنه ابنه سليمان. ذكره ابن يونس فى الغرباء الذين قدموا مصر، فقال: كوفى قدم مصر، روى عنه سعيد بن عفير، مات بمصر سنة ٢٠٤ الهجرية اهـ، من "الجواهر" (١-٢٥٧).

وفى "لسان الميزان": شعيب بن كيسان عن ثابت عن الضحاك فى قوله: ﴿يخرج من بطونها شراب﴾ يعنى القرآن. رواه يحيى بن معين عن أبى معاوية، قال: وروى عثمان بن فائد عن شعيب بن كيسان عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن الفضل «رأيت رسول الله ﷺ شرب من ماء زمزم وهو قائم». وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال أبو حاتم: روى عنه أبو معاويه الضرير، وأبو الوليد الطيالسى، و يحيى الحمانى، وهو صالح الحديث، وحديثه عن أنس مرسل اهـ (٣-١٤٩). قلت: ولعله هو شعيب بن سليمان بن كيسان نسبوه إلى جده، والله أعلم.

١٨٠- شقيق بن إبراهيم أبو على البلخى. صحب القاضى أبا يوسف وقرأ عليه كتاب الصلاة. ذكره أبو الليث فى المقدمة، وهو أستاذ حاتم الأصم. قال السلمى: كان حسن الكلام، وصحب أيضاً عن إبراهيم بن أدهم، مات سنة ١٩٤ الهجرية قتيلا شهيدا فى غزوة كولار اهـ من "الجواهر" (١-٢٥٨).

وفى "اللسان": شقيق البلخى كان من كبار الزهاد منكر الحديث. روى عن إسرائيل، وأبى حنيفة، وعباد بن كثير، وعنه حاتم الأصم، ومحمد بن أبان البلخى، وعبد الصمد بن مردويه، وآخرون. كان لـه ثلاثمائة قرية، ثم مات بلا كفن. وكان من كبار المجاهدين رحمه الله تعالى. ولا يتصور أن يحكم عليه بالضعف، لأن نكارة تلك

الأحاديث من جهة الراوى عنه. ومناقب شقيق كثيرة جدا لا يسعها هذا المختصر اهـ (٣-١٥٢).

حـرف الصاد المهملـة

١٨١- صاعد بن سيار (بن محمد) بن عبد الله بن إبراهيم القاضى أبو العلاء من أهل هراة. سمع عن أبى إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى، وغيره. روى عنه محمد بن ناصر، قال ابن النجار. روى لنا عنه أبو الفرج بن كليب، مات سنة ٥٢٠ الهجرية. رحمه الله تعالى اهـ من الجواهر (١-٢٦٠).

قلت: ذكره الذهبى فى الحفاظ، وقال الأسجانى: الحافظ العالم المحـدث أبو العلاء صاعد بن سيار بن محمد بن عبد الله بن إبراهيم الهروى الدهان. قال أبو سعد السمعانى: كان حافظا متقنا واسع الرواية كتب الكثير، وجمع الأبواب، وعرف الرجال، ولى عنه إجازة اهـ (٤:٦٤).

١٨٢- صاعد بن محمد بن أحمد بن عبيد الله أبو العلاء عماد الإسلام قاضى نيسابور، ودام القضاء بها فى أولاده. كان عالما صدوقا انتهت إليه رياسة أصحاب أبى حنيفة بخراسان، ويعرف "بالأستوائى اهـ" من "الجواهر" (١-١٦١). وذكره السمعانى فى الأنساب (ص-٣١) وقال: كان من أهل العلم والفضل، سمع أبا محمد عبد الله بن محمد بن على بن زياد، وأبا عمر، وإسماعيل بن نجيد السلمى، وأبا سهل بشر بن أحمـد الأسفرائنى، وأبا الحسن على بن عبد الرحمن البكارى، وجماعة روى عنه جماعة من العلماء، وحدثنى عنه أبو الحسن على بن محمد بن على العشرى، مات سنة ٤٣٢ الهجرية اهـ ملخصا.

١٨٣- صاعـد بن محمد بن عبد الرحمن أبو العلاء القاضى البخارى الأصبهانى. قال السمعانى: الإمام المقدم فى زمانه على أقرانه فضلا وعملا، وديانةً وزهدا وتواضعاً. تفقه على مذهب أبى حنيفة وبرع فيـه، حتى صار مفتى أصبهان، قتل سنة ٥٢٥ الهجرية، قتله باطنى وقتل الباطنى اهـ من "الجواهر" (١:٢٦٢).

حرف الضاد المعجمة

الضحاك بن مخلد أبو عاصم النبيل تقدم ذكره.

حرف الطاء المهملة

١٨٤- طاهر بن يحيى بن قبيصة. قال السمعانى: كان من كبار المحدثين لأصحاب الرأى، مات سنة ٣١٥ الهجرية اهـ من "الجواهر" (١-٢٦٦).

١٨٥- طراد بن محمد بن على بن الحسين الزينبى أبو الفوارس، سمع فى صباه من أبى الفتح هلال بن محمد الحفار، وأبى النصر النرسى، وهو آخر من حدث عن أبى نصر. قال ابن النجار: عمر حتى انفرد بالرواية عن أكثر شيوخه، وأملأ خمسا وعشرين مجلسا بجامع المنصور، وأملأ بمكة والمدينة مجالس، روى عنه الحفاظ وولداه أبو القاسم على أبو الحسن محمد ومحمد بن نصر الحافظ، وشهدة بنت أحمد الإبرى، وهى آخر من حدث عنه، مات سنة ٤٩١ الهجرية اهـ من "الجواهر" (١-٢٦٧).

حرف العين المهملة

١٨٦- عافية بن يزيد الأودى. ذكره النسائى فى "الثقات" من أصحاب أبى حنيفة. وروى الصيمرى بإسناده عن إسحاق بن إبراهيم: كان أصحاب أبى حنيفة يخوضون معه فى المسألة، فإذا لم يحضر عافية قال أبو حنيفة: "لا ترفعوا المسألة حتى يحضر عافية" فإذا حضر ووافقهم قال: "أثبتوها اهـ" من "الجواهر" (١-٢٦٧).

ذكره المزى فى الرواة عن الإمام، كما فى "تبييض الصحيفة" للسيوطى (ص ١٢). وفى "التهذيب": روى عن الأعمش، ومحمد بن أبى ليلى، وهشام بن عروة، ومجالد وغيرهم، وعنه أسد بن موسى، ومعاذ بن موسى، وعبد الله بن داود الخريبى. قال

ابن أبى مريم عن ابن معين: "ثقة مأمون". وقال عباس الدورى عنه: "ثقة". وقال أبو داود: "عافية يكتب حديثه اهـ" (٥-٦٠).

١٨٧- عباد بن صهيب: ذكر الطحاوى عن شيخه ابن أبى عمران حدثنى محمد بن شجاع قلت لعباد بن صهيب: "أخرج إلى ما عندك عن أبى حنيفة". فقال: "عندى قمطر، ولكن لا أحدثك برأيه، وأحدثك بما شئت من حديثه". فقلت: ولم؟ قال: "قدمت الكوفة فسمعته يفتى فكتبت جواباته، ثم غبت عن الكوفة عشر سنين، ثم قدمتها فسمعته يفتى فى تلك المسائل بغير ذلك الجواب" قال ابن شجاع: "فوقع فى نفسى مثل ما وقع فى نفس عباد، فجئت عبد الله بن داود، فذكرت ذلك له. فقال: "هذا يدلك على سعة العلم، ولو كان علمه ضيقا كان جوابه واحدا، ولكن أمره واسع يتناوله كيف شاء اهـ" من "الجواهر" (١-٢٦٨).

قلت: وفى "لسان الميزان": روى عن هشام بن عروة، والأعمش. قال البخارى فى "كتاب الضعفاء": "كثير الحديث تركوه". وأما أبو داود فقال: "صدوق قدرى، ومروى أحمد بن روح عن عباد مائة ألف حديث". وقال ابن عدى: «لعباد بن صهيب تصانيف كثيرة، ومع ضعفه يكتب حديثه». وقال ابن أبى داود: ثنا يحيى بن عبد الرحمن سمعت يحيى بن معين يقول: «عباد بن صهيب أثبت من أبى عاصم النبيل[1] اهـ» (٣-٢٣٠)، وتكلم فيه آخرون.

١٨٨- عباس بن حمدان أبو الفضل الأصبهانى. سمع منه محمد بن عيسى الدامغانى، وأبو يوسف بن محمد بن محمد بن سابق، وروى عنه أبو القاسم الطبرانى، وأبو الشيخ. ذكره ابن حبان فى تاريخ أصبهان، فقال: «صنف المسند، وكان عنده من العراقيين والأصبهانيين، لا يخلو من الصلاة والتلاوة، من عباد الله الصالحين». قال: «وكان ثبتا متقنا صدوقا اهـ» من "الجواهر" (١-٢٢٦).

١٨٩- عبد الله بن إبراهيم بن أحمد أبو محمد الطلقى الأستر أبادى شيخ أصحاب أبى حنيفة بجرجان فى وقته بلا مدافعة. روى عن أبى القاسم البغوى، وغيره.

---

(١) هو شيخ البخارى حافظ ثقة (المؤلف).

وروى عنه الحافظ أبو سعد الإدريسى، وذكره فى تاريخ جرجان. وذكره أبو سعد فى الأنساب اهـ من "الجواهر" (١-٢٦٩).

١٩٠- عبد الله بن أحمد بن محمود أبو البركات حافظ الدين النسفى مؤلف كنز الدقائق. كان إماما كاملا عديم النظير فى زمانه، رأسا فى الفقه والأصول، بارعا فى الحديث ومعانيه، مات سنة ٧١٠ الهجرية، كذا فى "الفوائد البهية" (ص-٤٢).

١٩١- عبد الله بن إدريس بن يزيد بن عبد الرحمن بن الأسود أبو محمد الأودى الكوفى. رأى عن أبى حنيفة مسألة الوصى يتجر فى مال اليتيم إن شاء أخذه مضاربة وقاسمه الربح. وقال ابن إدريس: سألت مالكا وابن أبى الزناد عن رجل قال لامرأته: "أنت طالق" ينوى ثلاثا. قالا: «هن ثلاث تطليقات». قال ابن إدريس: وقال أبو حنيفة: «هى واحدة». قال يحيى: وبقول أبى حنيفة نأخذ. وكان بينه وبين مالك صداقة، وقد قيل: إن جميع ما يرويه مالك فى الموطأ فيما بلغنى عن على فيرسلها أنه سمعها من ابن إدريس، مات سنة ١٩٢ الهجرية من الجواهر ملخصا (١-٢٧١).

قلت: ذكره الذهبى فى الحفاظ، ووصفه بالإمام القدوة الحجة أحد الأعلام. حدث عن أبيه، وسهيل بن أبى صالح، وهشام بن عروة، والأعمش، وابن جريج، وخلق. وعنه مالك الإمام، وابن المبارك، وإسحاق، ويحيى، وابنا أبى شيبة، وخلائق. قال أبو حاتم: «هو إمام من أئمة المسلمين حجة». وقيل: «لم يكن بالكوفة أحد أعبد منه». وقال الحسن بن عرفة: «لم أر بالكوفة أفضل منه اهـ» (١-٢٦٠).

وفى "جامع المسانيد": يقول أضعف عباد الله: ومع أنه شيخ مالك يروى عن الإمام أبى حنيفة اهـ (٢:٥٠٨). وفى التهذيب: قال النسائى: «ثقة ثبت». وقال ابن سعد: "وكان ثقة مأمونا كثير الحديث، حجة، صاحب سنة وجماعة". وقال الخليلى: "ثقة متفق عليه اهـ" (٥:١٤٥).

١٩٢- عبد الله الحسين أبو محمد الناصحى قاضى القضاة وإمام الإسلام، وشيخ الحنفية فى عصره، والمقدم على الأكابر من الأئمة فى دهره. ولى القضاء للسلطان الكبير محمود بن سبكتغين ببخارا. كان ورعا مجتهدا قصير اليد، قدم بغداد حاجا سنة ٤١٢

الهجرية. قال الخطيب: كان ثقة دينا صالحا، وعقد له مجلس الإملاء. وروى الحديث عن بشر بن أحمد الأسفرائنى، والحاكم أبى محمد الحافظ، روى عنه أبو عبد الله الفارسى، وغيره، مات سنة ٤٤٦ الهجرية، كذا فى "الجواهر" (١-٢٧٤ و٢٧٥).

١٩٣- عبد الله بن الحسين بن الحسن بن أحمد بن النصر بن حكيم البصرى المروزى أبو العباس الحاكم، مات سنة ٢٥٧ الهجرية، كذا فى "الجواهر" (١-٢٧٤).

١٩٤- عبد الله بن على بن صائن بن عبد الجليل الفرغابى أبو بكر، سكن سمرقند. وكان يتولى الخطابة بها. قال ابن النجار: قدم علينا بغداد حاجا، وسمع الحديث من شيوخنا أبى أحمد الأمين وأبى محمد ابن الأخضر، وعلى جماعة من أصحاب أبى القاسم بن الحصين، وأبى غالب بن البناء، وأبى بكر الأنصارى، وكتب بخطه وحصل. وحدثنا أربعين حديثا جمعها عن شيوخه بماوراء النهر، فسمعناها منه، وسمع منى شيئا، وروى عنى فى أماليه بنيسابور. وكان إماما كبيرا فى المذهب والخلاف، ومعرفة الحديث والنحو واللغة. ما رأت عيناى إنسانا جمع حسن الصورة مع لطف الأخلاق وكمال التواضع وغزارة، وصيانة الدين والورع والنزاهة، وحسن الخط وسرعة القلم والقدرة على الإنشاء نظما ونثرا، وفصاحة اللسان وعذوبة الألفاظ، والصدق والنبل والثقة وغيره. لقد كان من أفراد الدهر ونوارد العصر، كامل الصفات بعيد المثل. قل أن تلد النساء مثله اهـ من الجواهر ملخصا (١-٢٧٨). قتل شهيدا ببخارا صابرا محتسبا على يد الترك الكفرة حين استولوا عليها سنة ٦١٦ الهجرية.

(١٩٥) عبد الله بن فروخ الخراسانى. وقع إلى المغرب، تفقه على أبى حنيفة وحمل عنه المسائل، ثم دخل ديار مصر سنة ١٧٤ الهجرية. فلما وردها قال عبد الله بن وهب: قدم علينا بعد موت الليث بن سعد فرجونا أن يكون خلفا منه، وكان اعتماده فى الفقه على مذهب أبى حنيفة، وكان يقول حين انصرف إلى القيروان: "كل من لقيه صاحبكم يعنى نفسه أفقه منه إلا أبا حنيفة". روى أبو داود اهـ من "الجواهر" (١:٢٨٠).

وفى "تهذيب التهذيب": روى عنه أسامة بن زيد الليثى، والثورى، والأعمش، وابن جريج، وهشام بن عروة، وغيرهم، وعنه سعيد بن أبى مريم، وخلاد بن هلال.

وهشام بن عبيد الله الرازى. قال الجوزجانى: ما رأيت ابن أبى مريم حسن القول فيه قال: وهو أرضى أهل الأرض عندى، وأحاديثه مناكير. وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: "ربما خالف". وقال أبو العرب فى طبقات أفريقية: "رحل فى طلب العلم، ولقى بالمشرق مالكا والثورى وأبا حنيفة وابن جريج وغيرهم. وكان ثقة، وقد رمى بشىء من القدر ثم تبينت براءته منه". وقال الذهلى فى علل حديث الزهرى: "وابن فروخ خراسانى الأصل سكن المغرب ثقة اهـ" (٥-٣٥٦). مات سنة (١٧٥) الهجرية.

وعبد الله بن المبارك تقدم ذكره.

١٩٦- عبد الله بن بديل أبو بكر عرف "بالأشقر". قال السمعانى: شيخ الحنفية ببخارا، كثير الحديث، سمع من الإمام أحمد بن مندة. ذكره الحاكم فى تاريخ نيسابور، وقال: شيخ أصحاب أبى حنيفة فى عصره ببخارا، وكان كثير الحديث، صحيح السماع. مات سنة ٣٤٣ الهجرية اهـ من "الجواهر" (١-٢٨٣).

١٩٧- عبد الله بن محمد بن عبد الله بن محمد عمر بن سالم البجلى الحريرى أبو محمد. قال ابن النجار: سمعه والده فى صباه الكثير من الأنماطى، وابن الحصين، وغيرهما. وقرأ الفقه على مذهب أبى حنيفة حتى برع فيه، وسكن دمشق، ودرس بها الفقه وحدث. وكان فاضلا غزير الفضل متدينا. خرج له الحافظ على بن الفضل المقدسى فوائد من أصوله. وقرأها عليه، ورواه عنه. وروى عنه أيضاً أبو المواهب الحسن، وأبو القاسم الحسين ابنه هبة الله بن محفوظ الدمشقيات. كتب إلىّ أبو محمد القاسم بن على الحافظ الدمشقى، قال: عبد الله بن محمد بن عبد الله أبو محمد البغدادى الحنفى أكثر ملازمة ولدى وسمع منه الكثير. وقال لنا ولدى: ما رأيت من الحنفية يطلب الحديث إلا ثلاثة، شيخنا أبا عبد الله البلخى، ورفيقنا أبا على بن الوزير الدمشقى، وصاحبنا الفقيه أبا محمد البغدادى. مات سنة (٥٨٤) الهجرية اهـ من "الجواهر" ملخصا.

١٩٨- عبد الله بن عبيد الله بن على بن جعفر بن محمد بن زريق الخطيبى الأسدى النسفى الأصبهانى خطيب الجامع الكبير بأصبهان. حدث عنه أبو سعد السمعانى، وأبو موسى، وابن الجوزى. قال أبو سعد: "شيخ فاضل جليل القدر من بيت

العلم، ثقة صالح حسن السيادة". وقال ابن النجار: قدم بغداد حاجا سنة ٤٩٥ الهجرية، سمع منه الحسين بن محمد بن خسرو البلخى، ثم قدمها ثانيا فروى عنه ابن الجوزى. مات سنة ٥٣٣ الهجرية.

١٩٩- عبد الله بن محمد بن عطاء قاضى القضاة شمس الدين الأذرعى. كان إماما فاضلا عالما بارعا، كبير القدر غزير العلم. سمع من ابن طبرزد، وحدث ودرس وأفتى. سمع منه شيخنا قاضى القضاة شمس الدين الحريرى، وحدثنا عنه اهـ من "الجواهر" (١-٢٨٦). وفى الفوائد البهية: ذكره اليافعى فى مرآة الجنان فى حوادث سنة (٦٧٣) الهجرية، قال: فيها توفى قاضى القضاة شمس الدين عبد الله بن محمد الأذرعى الحنفى المشار إليه فى عصره مع الدين والتواضع والصيانة والعفة اهـ (ص ٤٤).

٢٠٠- عبد الله بن محمد بن محمد بن عبد الله بن البيضاوى القاضى أبو الفتح. سمع الكثير وحدث بالكثير. قال ابن النجار: "روى لنا عنه عبد الوهاب بن على الأمين". قال السمعانى: "كتبت عنه الكثير". قال: "وهو متحرى فى قضائه الخير والإنصاف، وتوفى سنة ٥٣٧ الهجرية"، كذا فى "الجواهر" (١:٢٨٩).

٢٠١- عبد الله بن محمد بن يعقوب بن الحارث بن الخليل الحارثى السبذمونى. ذكره السمعانى، وقال: المعروف "بالأسناد" مكثر من الحديث، ورحل إلى العراق والحجاز. روى عنه الفضل بن محمد الشعرانى، والحسين بن الفضل البجلى، وروى عنه أبو عبد الله بن مندة، مات سنة ٣٤٠ الهجرية. قال: "وكان غير ثقة، وله مناكير اهـ".

قلت: له كتاب كشف الآثار فى مناقب أبى حنيفة، وصنف مسند أبى حنيفة، وما أملى مناقب أبى حنيفة كان أبى يستملى عليه أربع مائة مستمل. ذكره الذهبى فى "الميزان"، وقال: "أكثر عنه ابن مندة، وله تصانيف".

ونقل عن ابن الجوزى أن أبا سعيد الرواس قال: "متهم بوضع الحديث". قلت: عبد الله بن محمد أكبر وأجل من ابن الجوزى ومن أبى سعيد الرواس، كذا فى "الجواهر" (١-٢٨٩). قال الجامع: وصفه الحافظ ابن حجر فى تعجيل المنفعة بالحافظ (١:٥)

واحتج بمسنده لأبي حنيفة في تهذيب التهذيب. وقال الخوارزمي في جامع المسانيد: ومن طالع مسنده الذي جمعه للإمام أبي حنيفة علم تبحره في علم الحديث وإحاطته بمعرفة الطرق والمتون اهـ (٢-٥٢٥). ووصفه بالإمام الحافظ في (١:٤). وفي اللسان: قال الخيلي: يعرف بالأسناد، لـه معرفة بهذا الشأن، وهو لين ضعفوه. وروى عنه ابن عقدة، وأبو بكر بن دارم، والجعابي، وآخرون اهـ (٣:٣٤٩).

قلت: فلو كان عبد الله بن محمد متهما متروكا لم يكثر عنه الحافظ الإمام الجوال محدث العصر ابن مندة، ولم يرو عنه الحافظ مثل ابن عقدة والجعابي وغيرهم.

قال في الفوائد البيهية: عده المحدث ولي الله الدهلوي في رسالته "الانتباه" من أصحاب الوجوه، وفسر هو أصحاب الوجوه في رسالته الإنصاف بما يوجب أن يكون درجتهم بين المجتهد المنتسب وبين مجتهد المذهب اهـ (ص-٤٤).

قلت: والشيخ ولي الله أعرف الناس بالحنفية ومشايخهم في المتأخرين، فعده عبد الله من أصحاب الوجوه توثيق منه وتعديل له.

٢٠٢- عبد الله بن نمير أبو هشام الخارفي الكوفي. سمع الأعمش، والثوري، والأوزاعي. وحكى عن أبي حنيفة مسائل. مات سنة ١٩٩ الهجرية، كذا في "الجواهر" (١-٢٩٢). قلت: هو من رجال الجماعة، روى لـه الشيخان وأصحاب السنن كلهم. ذكره الذهبي في الحفاظ، ووصفه بالحافظ الإمام والد الحافظ الكبير محمد وثقه يحيى بن معين. وكان من كبار أصحاب الحديث اهـ (١-٣٠٠). وقال ابن سعد: "كان ثقة كثير الحديث، صدوق". وقال العجلي: "ثقة صالح الحديث صاحب سنة اهـ" من "التهذيب" (٦-٥٨).

٢٠٣- عبد الباقي بن قانع أبو الحسين الحافظ، لـه خصوصية بأبي بكر الرازي (الجصاص) أكثر أبو بكر في الرواية عنه في "أحكام القرآن". ذكره القرشي في "الجواهر المضيئة"، وعده من الحنفية (١:٢٩٣). ذكره الذهبي في الحفاظ، وقال: الحافظ العالم المصنف أبو الحسين الأموي مولاهم البغدادي صاحب معجم الصحابة وكان واسع الرحلة كثير الحديث، روى عنه الدارقطني، وأبو الحسن بن زرقويه، وأبو الحسين

القطان. قال البرقاني: "البغداديون يوثقونه، وهو عندى ضعيف". وقال الدارقطنى: "كان يحفظ، ولكنه يخطئ ويصر اهـ" (٣:٩٣).

وفى "اللسان": قال الخطيب: "لا أدرى لماذا ضعفه البرقانى؟ فقد كان ابن قانع من أهل العلم والدراية، ورأيت عامة شيوخنا يوثقونه، وقد تغير فى آخر عمره". وقال ابن أبى الفوارس فى تاريخه: "كان من أصحاب الرأى اهـ" (٣-٣٨٤)، مات سنة ٣٥١ الهجرية.

٢٠٤- عبد الباقى بن يوسف الزيزى الإمام أبو تراب المراغى. قال السمعانى: كان من الأئمة المتقنين والفضلاء المبرزين مع ورع وزهد، انتقل إلى نيسابور وسكنها. روى عن عبد الله المحاملى، وأبى القاسم بشبران، وغيرهما، مات ٤٩١ الهجرية، كذا فى "الجواهر" (ص ٢٩٣).

٢٠٥- عبد الحميد بن عبد العزيز القاضى أبو خازم أصله من البصرة، وأخذ العلم عن بكر العمى جليل القدر ولى القضاء بالشام والكوفة والكرخ من مدينة السلام، تفقه عليه أبو جعفر الطحاوى (وحدث عنه)، وأبو طاهر الدباس، ولقيه أبو الحسن الكرخى وحضر مجلسه اهـ من "الجواهر" (١-٢٩٦). وفى غاية البيان: كان قاضيا حنفيا، أصله من بصرة وسكن بغداد، وكان ثقة ورعا عالما بفنون الحساب والفرائض. وقد كان أخذ العلم عن هلال بن يحيى البصرى، مات سنة ٢٩٢ الهجرية، كذا فى "الفوائد" (ص ٣٨).

وفى "جامع المسانيد": قال الخطيب فى تاريخه: كان رجلا دينا ورعا عالما بمذاهب أهل العراق. سمع محمد بن بشار بن بندار، ومحمد بن المثنى، وشعيب بن أيوب الصيرفى. روى عنه مكرم بن أحمد القاضى، وغيره، وكان ثقة اهـ (٢-٥٣١).

٢٠٦- عبد الخالق بن أسد بن ثابت أبو محمد الحفاظ تاج الدين. كان أبوه من أهل طرابلس، وولد عبد الخالق بدمشق، ورحل فى طلب الحديث والفقه إلى بغداد وهمدان وأصبهان، وكتب بخطه. تفقه على البلخى، والقاضى إبراهيم بن محمد الهيتى فى آخرين بجمعهم معجم شيوخه الذى جمعه، مات سنة ٥٨٣ الهجرية، كذا فى "الجواهر" (١:٢٩٨).

٢٠٧- عبد الدائم بن محمود بن مودر- أبو الحسين الموصلى. سمع وحدث بالموصل، وتفقه بدمشق على الحصيرى، أسمعه والده الكثير مع إخوته. سمع منه أبو العلاء الفرضى، وذكره فى معجم شيوخه، وقال: كان فقيها عالما فاضلا مدرسا، عارفا بالمذهب مكثرا من بيت الحديث والرياسة، زاهدا عابدا، مات ٦٨٠ الهجرية، كذا فى "الجواهر" (١:٢٩٩).

٢٠٨- عبد الرحمن بن علقمة أبو زيد السعدى المروزى أحد أصحاب محمد ابن الحسن أخذ عنه، وسمع شريك بن عبد الله القاضى، وحماد بن زيد. قال الخطيب: قدم بغداد وحدث بها، فروى عن أحمد بن حنبل، وزبير بن حرب، وابن أبى شيبة، وابن راهويه، وقال الحاكم فى تاريخ نيسابور: "كان بصيرا بالرأى والحديث، رجل صالح اهـ" (١:٣٠٣).

٢٠٩- عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن هبة الله أبو المجد مجد الدين. خرج له الحافظ أبو عباس الظاهرى معجما فى عشرة أجزاء ذكر فيه شيوخه، وحدث بمصر ودمشق، انتهت إليه رياسة الحنفية فى وقته، مات سنة ٦٩٩ الهجرية اهـ من "الجواهر" (١-٣٠٣).

٢١٠- عبد الرحمن بن عمر بن عبد الرحمن بن ثابت أبو مسلم التيمى تيم عدى، قدم بغداد، وسمع بها أبا على بن شاذان وغيره. روى عنه جعفر الدامغانى فى آخرين. قال ابن النجار: أنبأ شهاب الحاتمى بهراة سمعت أبا سعد بن السمعانى يقول: سألت الأنماطى عن عبد الرحمن بن عمر، فقال: "ثقة" مات سنة ٤٩٧ الهجرية اهـ من الجواهر (١:٣٠٤).

٢١١- عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه بن محمد بن إبراهيم الكرمانى ركن الدين، هو الشيخ الكبير عديم النظير الإمام الجليل، فقيد المثيل، انتهت إليه رياسة المذهب بخراسان. كذا فى "الفوائد" (ص ٣٩). قال السمعانى فى معجم شيوخه: إمام أصحاب أبى حنيفة رضى الله عنه بخراسان، قدم مرو وتزاحم عليه الطلبة إلى أن سلم له التقديم بمرو، وصار مقبولا عند الخاص والعام، وانتشر أصحابه فى الآفاق، وظهرت

تصانيفه بخراسان والعراق، ودرس عليه العلماء، وكانوا يقرؤون عليه التفسير والحديث في شهر رمضان، سمع بكرمان والده، وبمرو أستاذه الأردستاني، كذا في الجواهر (١-٣٠٤). وزاد في الفوائد عن السمعاني: قال: روى لنا عن أستاذه القاضي أبي بكر محمد بن الحسين الأرسابندي، وأبي الفتح عبيد الله بن محمد الهشامي، مات سنة ٥٤٤ الهجرية.

٢١٢- عبد الرحمن بن محمد بن حسكا أبو سعيد القرى قاضي ترمذ، سكن نيسابور مدة. روى عنه الحاكم في تاريخ نيسابور، وقال: "لم يكن في أصحاب أبي حنيفة أسند منه". قال السمعاني في الأنساب: كانت له رحلة إلى العراق، سمع أبا يعلى الموصلي وأبا القاسم البغوي وغيرهما، توفي سنة ٣٧٤ الهجرية. كذا في الجواهر (١-٣٠٥).

٢١٣- عبد الرحمن بن محمد بن زياد وأبو محمد المحاربي، روى عن أبي حنيفة، والأعمش، ويحيى بن سعيد الأنصاري، والليث بن سعد. روى عنه أحمد، وأبو سعيد الأشج، ومحمد بن عبد الله بن نمير وثقه ابن معين. روى له الجماعة وقال: سمعت أبا حنيفة يقول: "إذا كبر على الجنازة خمسا فانصرف من أربع"، مات سنة ١٩٥ الهجرية. كذا في "الجواهر" (١:٣٠٥).

وفي "التهذيب": قال ابن معين والنسائي: "ثقة". وقال البزار والدارقطني: "ثقة" وقال محمود بن غيلان: قيل لوكيع: "مات عبد الرحمن المحاربي"، فقال: "رحمه الله، ما كان أحفظه هذه الأحاديث الطوال اهـ" (١:٢٦٥).

٢١٤- عبد الرحمن بن محمد بن علي بن محمد بن يعيش أبو الفرج الكاتب سبط قاضي القضاة علي بن محمد الدامغاني. سمع الأنماطي، وابن ناصر. قال ابن النجار: "كتبت عنه، وكان شيخا جليلا جميل السيرة"، مات سنة ٦١٦ الهجرية اهـ من "الجواهر" (١:٣٠٦).

٢١٥- عبد الرحيم بن أحمد بن عروة أبو الحسين الفقيه الزاهد الورع من أهل بيت العلم والعدالة سبط الإمام أبي محمد الناصحي. كان يفتي ويدرس، وسمع الحديث

وعاش فى سيرة مرضية وطريقة محمودة، مات سنة ٥١٠ الهجرية، ذكره السمعانى فى معجم شيوخه، وقال: سمع جده أبا محمد الناصحى، وكتب لى الإجازة بجميع مسموعاته اهـ. من الجواهر (١:٣١١).

٢١٦- عبد الرحيم بن أحمد بن محمد السراج أبو سعيد القاضى المختار الإسماعيلى، تولى القضاء مدة باختيار المشايخ إياه فلذلك قيل له: "المختار". سمع من أبى الحسن السراج، وأبى بكر أحمد بن محمد بن شاهويه القاضى، وعقد له مجلس الإملاء بكرة يوم السبت، وكان يحضره المشايخ والفقهاء، مات سنة ٤٦٧ الهجرية اهـ من الجواهر (١-٣١١).

٢١٧- عبد الرحيم بن عبد العزيز بن محمود الزوزلى القاضى المعروف بـ"عماد الإسلام" سمع معانى الآثار للطحاوى من محمد بن مؤيد الخجندى، وحدث به ببغداد، فسمعه عليه جماعة من الفضلاء، منهم محفوظ بن شحمة الكوفى، وكان إماما فاضلا قواما عالما قدوة إماما فى السنة والذب عنها اهـ من "الجواهر" (١:٣١٢).

٢١٨- عبد الرحيم بن عبد السلام بن على بن أحمد أبو زيد الغياثى من أهل مرو. وقال ابن النجار: (هو) الحنفى أحد القضاة الأعيان الفضلاء، قدم بغداد حاجا وحدث بها عن أبيه وعن غيره، سمع منه من أهلها على بن الحسين بن مليح البزار، وأنا شهاب الحاتمى سألت أبا سعد السمعانى، فقال: "عبد الرحيم بن عبد السلام كان إماما مبرزا فاضلا عالما" توفى بمرو سنة ٤٨٤ الهجرية اهـ من "الجواهر" (١:٣١٢).

٢١٩- عبد الرشيد بن أبى حنيفة الولوالجى من أهل ولوالج، بلدة من طخارستان بلخ. قال السمعانى: إمام فاضل حسن السيرة، ورد بلخ وبخارا وسمرقند وكتب الأمالى عن الشيوخ، وسكن كش مدة، وولد بولوالج سنة ٤٦٧ الهجرية.

قال أبو المظفر عبد الرحيم [1] ابن السمعانى: "لقيته وسمعت منه وكان إماما

---

(١) هو عبد الرحيم بن الحافظ أبى سعد السمعانى. كان مع والده فى سماع الحديث، وطاف به فى بلاد خراسان وماوراء النهر، وجمع له معجما فى ثلاثة عشر جزءاً، وعوالى فى مجلدين. وأشغله أبوه بالفقه، والحديث، والأدب حتى حصل من كل طرفا صالحا، وانتهت إليه رياسة أصحاب الشافعى ببلده، قال ابن النجار: وكان فاضلا ممتعا نبيلا جليلا متدينا محبا للرواية ومكرما للغرباء اهـ من اللسان (٤-٧) (المؤلف).

فاضلا حنفى المذهب حسن السيرة، مات تقريبا بعد الأربعين وخمسمائة". قال السمعاني: ذكر أنه سمع من أبى القاسم الخليل كتاب الشمائل للترمذى، فلما رجعنا إلى سمرقند سألته يوما الحضور عندنا لنقرأ عليه الكتاب، فحضر، وقرأنا عليه الكتاب فى مجلس واحد اهـ من "الجواهر" (١-٢٢٠ و٣١٤) وزاد فى الفوائد: عبد الرشيد بن الحسين النجارى جد صاحب الخلاصة، كان إماما وشيخا كبيرا ثقة حافظا، أحد المتبحرين فى علوم الدين أصولا وفروعا اهـ (ص ٤٠).

٢٢٠- عبد الصمد بن زهير بن هارون بن موسى. قال ابن العديم: "حسن النقل والضبط، جيد الفهم، والحفظ قيما بمذهب أبى حنيفة". مات سنة ٤٠٢ الهجرية بحلب. كذا فى "الجواهر" (١:٣٧١).

٢٢١- عبد الصمد بن عبد الملك بن على بن أحمد أبو سعد من أهل نيسابور. سمع بها وحدث، قال السمعاني: رجل مشهور، نبيل ثقة من أصحاب أبى حنيفة، توفى ببغداد سنة ٤٨٥ الهجرية، كذا فى "الجواهر" (ص ٣١٧).

٢٢٢- عبد السلام بن محمد بن يوسف بن بندار أبو يوسف القزوينى. ذكره ابن النجار فأطنب، وقال: "الحنفى المذهب معتزلى"، كذا فى "الجواهر" (١:٣١٥). وذكره فى "اللسان"، وقال: سمع من عبد الجبار بن أحمد القاضى المعتزلى، ومن بعض أصحاب المحاملى. وكان فاضلا فصيحا كثير المحفوظ، وسماعه قبل الأربعمائة. وسمع من أبى طاهر بن سلمة، وأبى نعيم، وغير واحد. قال ابن السمعانى: كان أحد المعمرين، جمع التفسير[1] الكبير الذى لم ير فى التفاسير[2] أكبر منه، ولا أجمع للفوائد، لولا أنه مزجه بكلام المعتزلة وبين فيها معتقده. أقام بمصر سنين وحصل أحمالا من الكتب. وقال ابن سكرة: "كان عنده جزء ضخم من حديث أبى حاتم الرازى عن محمد بن عبد الله الأنصارى فى غاية العلو فكنت أود لو كان عنه غيره لما يشق على من أخذى عنه". وفى تاريخ قزوين للرافعى الإمام: "روى عنه الفراوى، والقاضى عبد الملك بن أطعافى

(١) اسم هذا التفسير "حدائق ذات بهجة"، كما فى الجواهر (المؤلف).

(٢) كانت فى نحو ثلاث مائة مجلد، سبعة منها فى الفاتحة، كذا فى اللسان.

وأنشد لـه شعرا. لا بأس به اهـ" (١٢:١). ولد سنة ٣٩٣ الهجرية، ومات سنة ٤٨٨ الهجرية.

٢٢٣- عبد الرزاق بن أبى بكر بن رزق الله بن خلف الرسعنى الملقب "عز الدين" كان إماما علامة. تفقه عليه ابنه إبراهيم، وسمع منه اهـ من "الجواهر" (١ :٣١٣).

قلت: ذكره الذهبى فى حفاظ الحديث، ووصفه بالإمام المحدث الرجال الحافظ المفسر عالم الجزيرة. سمع ببغداد من عبد العزيز بن مينا وطبقته، وبدمشق من أبى اليمن الكندى وطبقته، وببلده من أبى المجد القزوينى. وعنى بهذا العلم، وجمع، وصنف تفسيرا حسنا رأيته يروى فيه بأسانيده، وكان إماما متقنا ذا فنون وأدب. وصنف كتاب مقتل الشهيد الحسين رضى الله عنه. روى عنه ولده العدل شمس الدين، والدمياطى فى معجمه، وغير واحد. ولى مشيخة دار الحديث بالموصل، وكان من أوعية العلم والخير، توفى سنة ٦٦١ الهجرية وفيها توفى بدمشق الإمام فخر الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن رزمان الحنفى راوى نسخة وكيع اهـ (١ :٢٣٦).

٢٢٤- عصام بن يوسف بن ميمون بن قدامة أبو عصمة البلخى أخو إبراهيم بن يوسف. يروى عن ابن المبارك، روى عنه أهل بلده. وكان صاحب حديث، ثبتا فى الرواية، ربما أخطأ، وكنيته أبو عصمة، وكان يرفع يديه عند الركوع وعند الرفع منه، وأخوه إبراهيم كان لا يرفع، مات عصام ٢١٠ الهجرية عشر ومائتين. ذكرهما ابن حبان فى "كتاب الثقات"، قاله السمعانى.

وفى طبقات القارئ: عصام بن يوسف روى عن ابن المبارك، والثورى، وشعبة. وكان صاحب حديث، يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس منه. قال صاحب الفوائد البهية: يعلم منه بطلان رواية مكحول عن أبى حنيفة "أن من رفع يديه فى الصلاة بطلت صلاته" التى اغتر بها أمير كاتب الإتقانى، كما مر فى ترجمته. فإن عصام بن يوسف كان من ملازمى أبى يوسف، فلو كان لتلك الرواية أصل لعلم بها أبو يوسف وعصام، وسيأتى تفصيل فى بطلان تلك الرواية فى ترجمة مكحول إن شاء الله تعالى، ويعلم أيضا أن الحنفى لو ترك فى مسألة مذهب إمامه لقوة دليل خلافه (عنده) لا يخرج به عن ربقة

التقليد، بل هو عين التقليد فى صورة ترك التقليد، ألا ترى أن عصام بن يوسف ترك مذهب أبى حنيفة فى عدم الرفع ومع ذلك هو معدود فى الحنفية اهـ (ص ٤٨ و ٤٩).

٢٢٥- عيسى بن أبان بن صدقــة القاضى أبو موسى، تفقه على محمد بن الحسن. وعن الطحاوى: سمعت بكار بن قتيبة يقول: سمعت هلال بن يحيى يقول: ما فى الإسلام قاض أفقه من عيسى (أى بعد أبى يوسف ومحمد)، وله كتاب الحجج (وقيل: هو لمحمد أملأه على عيسى، وهو راويه عنه). تفقه عليه أبو خازم القاضى عبد الحميد أستاذ الطحاوى. ذكره السمعانى فى نسبة القاضى، أسند الحديث عن إسماعيل بن جعفر، وهاشم بن بشر، ويحيى بن زكريا بن أبى زائدة، ومحمد بن الحسن، وغيرهم.

قال محمد بن سماعة: كان عيسى بن أبان حسن الوجه، وكان يصلى معنا، وكنت أدعوه إلى محمد بن الحسن فيقول: "هؤلاء قوم يخالفون الحـديث". وكان عيسى حسن الحفظ للحديث، فصلى معنا يوما الصبح وكان يوم مجلس محمد، فلم أفارقه حتى جلس فى المجلس، فلما فرغ محمد قلت: هذا ابن أخيك أبان بن صدقة ومعه ذكاء ومعرفة بالحديث، وأنا أدعوه إليك فيأبى، ويقول: "إنا نخالف الحديث". فأقبل عليـه وقال: يا بنى! ما الذى رأيتنا نخالفه من الحديث؟ فسأله عن خمسة وعشرين بابا من الحديث، فجلس محمد يجيبـه عنه بما فيها من المنسوخ ويأتى بالشواهد والـدلائل، فلزم عيسى محمد بن الحسن لزوما شديدا، وقال أبو خازم القاضى: ما رأيت لأهل بغداد أكثر حديثا من عيسى، وبشر بن الوليـد، مات بالبصرة سنة ٢٢١ الهجرية، من "الفوائد البهية" (ص ٦١). وأبو خازم هـذا قال فى "كشف الأستار": "كان رجلا دينا عالما ورعا ثقة جليل القدر توفى سنة ٢٩٢ الهجرية".

٢٢٦- على بن عثمان بن إبراهيم الماردينى علاء الدين الشهير "بابن التركمانى". كان إماما عالما، شيخا بارعا كاملا محققا مدققا، متبحرا للفنون العقلية والنقليـة له اليد الطولى فى الحديث والتفسير، والباع الممتد فى الفرائض والحساب والشعر والتواريخ، له تصانيف كثيرة منها "بهجة الأعاريب بما فى القرآن من الغريب"، و"المنتخب فى الحديث"، و"المؤتلف والمختلف"، و"كتاب الضعفاء، والمتروكين". و"الجوهر النقى فى

الرد على البيهقى"، مات يوم عاشوراء سنة خمسين وسبع مائة الهجرية.

قال صاحب الجواهر (المضيئة) عبد القادر: قرأت على ابن التركمانى على بن عثمان المارديني قطعة من الهداية ولازمته فى الحديث. وأرخ السيوطى وفاته سنة ٧٤٩ الهجرية، وولادته سنة ٦٨٣ ثلاث وثمانين وست مائة الهجرية. وقال: كان إماما فى الفقه والأصول والحديث، ملازما للاشتغال والإفادة، له تصانيف بديعة منها "مختصر الهداية"، و"مختصر علوم الحديث" لابن الصلاح، و"الرد على البيهقى"، ولى قضاء الديار المصرية انتهى من "الفوائد البهية" (ص-٥٢ و٥٣).

قلت: قد طبع الجوهر النقى مع السنن الكبرى للبيهقى فى مطبعة دائرة المعارف بحيدر آباد (دكن- الهند). وهو يدل على تبحر مؤلفه فى علوم الحديث وتحقيق رجاله، مع سعة النظر والحفظ والضبط، ملتزما مواظبا للإنصاف، مجانبا للأعساب، تغمده الله برحمته ورضوانه، وأسكنه بحبوحة جنانه، والله تعالى أعلم.

٢٢٧- على بن معبد بن شداد كان من أصحاب محمد، روى عنه الجامع الصغير والكبير ذكره المزى فى تهذيب الكمال مات سنة ٢٢٨ ثمان وعشرين ومائتين الهجرية، كذا قال الكفوى والمعتمد ما ذكره المزى والذهبى أنه مات سنة ثمان عشرة ومائتين ٢١٨ الهجرية، وهو أبو الحسن، ويقال: أبو محمد الرقى، نزيل مصر. روى عن عبد الله بن عمرو الرقى، وعتاب بن بشير، ومالك، والليث، وابن عيينة، وابن المبارك، وابن وهب، وأبى الأحوص الكوفى، وعيسى بن يونس، والشافعى، ومحمد بن الحسن الفقيه، ووكيع، وخلق كثير. روى عنه إسحاق بن منصور، ويحيى بن معين وهو من أقرانه، ويونس بن عبد الأعلى. ودحيم، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وبحر بن نصر، وعلى بن معبد بن نوح الصغير، وآخرون.

قال أبو حاتم: "ثقة" وقال ابن يونس: "مروزى الأصل، قدم مصر مع أبيه. وكان يذهب مذهب أبى حنيفة". وزاد الحافظ فى التهذيب: ذكره ابن حبان فى الثقات، وقال: "مستقيم الحديث" وذكره الذى بعده، وقال فيه أيضاً مثل ذلك. وقال الحاكم: هو شيخ من أجلة المحدثين اهـ، ملخصا من "الفوائد البهية" (ص ٥٦).

٢٢٨- على بن معبد نوح المصرى الصغير (والذى قبله كبير) أبو الحسن البغدادى نزيل مصر أخو عثمان بن معبد. روى عن روح بن عبادة، ومعلى بن منصور، وشبابة بن سوار، ويزيد بن هارون، وغيرهم. وعنه النسائى، وموسى بن هارون الحافظ، وابن خزيمة، وأبو بشر الدولابى، وأبو جعفر الطحاوى. قال العجلى: "سكن مصر، ثقة صاحب سنة". وقال أبو حاتم: "كان صدوقا". وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: "مستقيم الحديث" كذا فى "التهذيب" (٧:٣٨٥).

قلت: وهو من محدثى الحنفية كما هو فى حفظى، والله أعلم.

٢٢٩- على بن أبى بكر بن عبد الجليل الفرغانى المرغينانى صاحب الهداية. كان إماما فقيها حافظا محدثا مفسرا، جامعاً للعلوم ضابطا للفنون، متقنا محققا نظارا مدققا زاهدا ورعا، بارعا فاضلا ماهرا أصوليا أديبا شاعرا. لم تر العيون مثله فى العلم والأدب، وله اليد الباسطة فى الخلاف، والباع الممتد فى المذهب. تفقه على الأئمة المشهورين منهم مفتى الثقلين نجم الدين أبو حفص عمر النسفى، وقد صدر صاحب "الهداية" مشيخته التى جمعها بذكره، وتفقه عليه جم غفير منهم أولاده الأمجاد شيخ الإسلام جلال الدين بن محمد، ونظام الدين عمر، وشيخ الإسلام عماد الدين أبى بكر بن صاحب "الهداية"، ومنهم شمس الأئمة الكردرى، ومن شعره:

فساد كبير عالم متهتك ... وأكبر منه جاهل متنسك

هما فتنة فى العالمين عظيمة ... لمن بهما فى دينه متمسك

اهـ ملخصا من "الفوائد البهية" (ص ٥٨).

قلت: ويدل على كونه محدثا حافظا للحديث كثرة ما أودعه فى كتبه لا سيما الهداية من الأحاديث، وقد اعتنى الحافظ الزيلعى بتخريجها فى كتاب سماه بـ"نصب الراية" فى تخريج أحاديث الهداية"، ولخصها الحافظ ابن حجر العسقلانى فسماه "الدراية لأحاديث الهداية". وكل حديث قال فيه الحافظان: "غريب لم نجده"، قد

وجدت الكثير منه ولله الحمد فى كتاب الخراج للإمام أبى يوسف، وفى كتاب الآثار له، وفى كتاب الآثار للإمام محمد بن الحسن، وفى كتاب الحجج له، رحمة الله عليهما. ويدل على براعته فى العربية والأدب ما فى كتاب الهداية من الفصاحة والبلاغة، والانسجام والسلاسة، كما اعترف به بعض الأدباء من الشيعة حيث قال: "أفصح الكتب فى الإسلام بعد كتاب الله البخارى، ثم الهداية" (فيض البارى)، ولعله لم يطلع على الموطأ للإمام محمد رحمه الله، ولا على الجامع الصغير له، وإلا لقال: أفصح الكتب بعد كتاب الله الموطأ لمحمد رحمه الله، ثم البخارى، ثم الجامع الصغير لمحمد، ثم الهداية.

وقد تم هنالك والحمد لله الجزء الأول من إنجاء الوطن، وقانا الله سبحانه من المحن وآفات الزمن، من أعظمها اليوم غلبة اليهود على بلاد فلسطين مع المسجد الأقصى، أذلهم الله وضرب عليهم المسكنة، وأعز الله الإسلام والمسلمين، ونصرهم بنصره وأيدهم بجنده بالفضل والكرم والمنة، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

كتبه بقلمه السير وصمة ذنبه وألمه، عبده ظفر أحمد وفقه الله للتزود لغد، وغفر له ولوالديه وما ولد، ولمشايخه وأصحاب، وأحبابه أبدا لأبد، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين.

فهرس

الجزء الثالث من مقدمة إعلاء السنن

«أبو حنيفة أصحابه المحدثون»

الموضوع	الصفحة

تم

الفهارس الموضوعية

لجميع أجزاء

إعلاء السنن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوي رحمه الله

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

أشرف منزل د/٤٣٧، گاردن ايست، كراتشي ٥، باكستان

الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ

الطبعة الثانية : .... ١٤٠٥ هـ

الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر: .... ١٤١٥ هـ

الصف والطبع: .... بإدارة القرآن كراتشى

نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين

على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه: .... نعيم أشرف نور أحمد

أشرف على طباعته : .... فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

437/D گارڈن ایسٹ کراتشي ٥ باكستان

الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ - الفاكس: ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة

مكتبة الإيمان .... السمانية المدينة المنورة

مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية

إداره اسلاميات .... ١٩٠ انار كلى لاهور

الفهارس الموضوعية

لجميع أجزاء

إعلاء السنن

الفهرس الإجمالي لمباحث جميع أجزاء "إعلاء السنن"

فهرس المباحث

للجزء الأول من مقدمة إعلاء السنن

"قواعد فى علوم الحديث"

الموضوع — الصفحة

فهرس فوائد فى علوم الفقه

الجزء الثانى من مقدمة إعلاء السنن

فهرس

الجزء الثالث من مقدمة إعلاء السنن

«أبو حنيفة وأصحابه المحدثون»

الموضوع	الصفحة

فهرس المباحث

للجزء الأول من إعلاء السنن

الموضوع | الصفحة

فهرس ما فى الجزء الثانى
من الأبواب والفوائد

الموضوع	الصفحة

فهرس ما فى الجزء الثالث
من الأبواب والفوائد

الموضوع	الصفحة

فهرس أبواب الجزء الرابع من إعلاء السنن
وما يتعلق بها من الفوائد

فهرس الجزء الخامس من إعلاء السنن

الموضوع	الصفحة

فهرس الجزء السادس من إعلاء السنن

الموضوع	الصفحة

فهرس ما فى الجزء السابع من الأبواب والفوائد

فهرس المباحث

للجزء الثامن من إعلاء السنن

الموضوع — الصفحة

فهرس ما فى الجزء التاسع من الأبواب والفوائد

***

فهرس الجزء العاشر
من
إعلاء السنن وفيه أبواب الحج وما يناسبه
من زيارة قبر الرسول ﷺ

***

فهرس أبواب الجزء الحادى عشر من إعلاء السنن وما يتعلق بها من الفوائد

الموضوع	الصفحة

* * *

فهرس أبواب الجزء الثانى عشر من إعلاء السنن
وما يتعلق بها من الفوائد

فهرس مباحث الجزء الثالث عشر
من إعلاء السنن

الموضوع	الصفحة

فهرس
مباحث الجزء الرابع عشر من إعلاء السنن

الموضوع — الصفحة

فهرس
مباحث الجزء الخامس عشر من إعلاء السنن

* * * * *

فهرس
أبواب الجزء السادس عشر
من إعلاء السنن وما يتعلق بها من الفوائد

فهرس
أبواب الجزء السابع عشر

الموضوع	الصفحة

فهرس
مباحث الجزء الثامن عشر من إعلاء السنن

تم تصميم الكتاب والحمد لله على الكمبيوتر بيد أحقر عباده نعيم أشرف نور أحمد وما هذا إلا فضل من الله عزّ وجلّ وذلك فى شهر محرم الحرام سنة ١٤١٥هـ الموافق ١٩٩٤م كما أشرف على طبعه وإخراجه شقيقى الفاضل فهيم أشرف نورأحمد
وساهم معى فى هذا العمل الجليل الأخوان الفاضلان :
الأستاذ أمير حمزه البورماوى والأستاذ عبد الماجد البورماوى
تقبله الله منا ومن والدنا الشيخ العالم المجاهد السيد نورأحمد رحمه الله تعالى
مؤسس إدارة القرآن والعلوم الإسلامية كراتشى بباكستان
وجعله وسيلة لنجاتنا فى معادنا
آمين يا رب العلمين